

非同一律：作為內在關係論的存在論 ——大乘中觀學派性空論辨微

吳可為

浙江省社會科學院哲學研究所助理研究員

提要

本文主要內容係對大乘中觀學派自性空概念之本真意義的澄清。中觀學派的性空論在現代的流俗解釋中，常被粗泛地理解為一種反實體論，一種相對主義，或是一種精緻的概念辨證法，此類流俗解釋的一個共同原因在於完全誤解了中觀之空性所直接針對的自性概念。本文依據中觀學派文本所直接提供的材料，通過對中觀學派之「空」、「自性」、「緣起性」、「不離性」等核心概念的深入分析，表明性空論所涉及的自性概念在其嚴格意義上實指「自身同一性」，因而性空論實為一種非同一性理論，其核心宗旨乃是對「同一性」概念的徹底解構，其命題形式採用了一種與「同一律」（A 即 A）正相反對的形式：A 非 A，不妨稱之為一種「非同一律」。中觀學派的核心概念「自性空」，乃是對「緣起性」這一概念所作的分析性結論，這一點對於整個中觀學派而言具有決定性的意義，因為它保證了「自性空」的純演繹性質，從而也就保證了其必然真理的屬性。性空論對同一性的解構不是基於邏輯學的角度而基於存在論的立場，並以二諦論解釋了邏輯學的「同一律」與存在論的「非同一律」之間的矛盾。作為一種唯現象主義的和內在關係論的存在論，中觀性空論與現象學和存在主義不無可相比較之處。

關鍵詞：1.中觀學派 2.反實體主義 3.自性空 4.非同一律 5.關係存在論

緣起是一切佛教最核心的原則，也是佛教與世間其他宗教、哲學不共的理論基石。儘管佛教內部，大乘與小乘，顯教與密教乃至大小顯密之諸宗諸派間，對於緣起的理解與解釋差異甚大，但在共許現象世界的緣起性這一點上則可以說是全無二致的。

緣起論作為對現象世界的一種存在論論斷（即一切存在皆是緣起性的存在），就其隱含的內在義趣而言，實具有解構一切實體主義（用佛教的術語即是：我論）的理論意蘊。此種意蘊在部派佛教中尚示被清晰地昭顯出來，¹故其依緣起立場所消解者尚多只限於作為認識和實踐之主體的實體性人格自我（人我，人我執），這一點最突出地表現於部派佛教中勢力最大者之說一切有部的教義體系中。其教義總旨即所謂「法有我無」，認為緣起之法，體必實有，且有本體與現象二個層面的區別：依體而論，諸法法體，三世恆有，性無遷改；依用而論，一切現象，係屬因緣，生滅流轉。其泛實體化傾向甚有至於即常識之理性也難以想像的程度，極端者乃至於認為一切抽象概念與形式範疇都具有實體性，而法體之於過去與未來也如同現在一樣存在。

作為大乘佛教之初始形態，中觀學派特標諸法性空之旨，其興起可以說正是直接針對著部派佛教這種實體化乃至於泛實體化傾向。由於大乘中觀學派之倡明，佛教緣起論得與性空論疊合無二，緣起性空論遂亦代替單維度的緣起論成為此後大乘佛教共同的理念基石，而性空也即成為中觀學派最核心的概念。

中觀學派的全部教理可以說都是圍繞著空或性空這一核心概念而展開的，其內容之複雜和義理之深微，恐決非一二部論著所能疏理者。本文只擬分析其中所涉及的一些最關鍵的問題，通過對流俗理解的辨異，以澄清中觀學派性空概念的真實意義。

任一概念皆有其意義，所謂名義互為客，未有無義而立名者。作為概念之所指的意義可分為二個層面，一是名言表詮上的含義，即概念的字面意義，可稱為「名義」或「文義」；一是概念實際之所指，即由概念所顯示的真實存在之離言境界（其中又包括離言之法即真實存在之現象與離言法性即真實存在之真理），可稱為「真義」或「本義」。真義本身雖非名義，但必藉名義安立方能顯現，佛教中常以指月之指與所指之月以喻此。對於空之意義的詮釋，也可依此二層來展開。

¹ 部派佛教關於空性的理解，情況非常複雜，其中一些派別如說假部、說出世部、一說部已經具有法空的思想，某些觀點甚至已經與大乘中觀的教義十分接近，可視為中觀學派的理論先導，這裏不擬作具體分別。

空的字面意義即是無、沒有、不存在，表示對某物之存在的否定。空與無在字面意義上是等價且可互換的，《中論》有名的「三是偈」，鳩摩羅什譯云：

眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。

而其下的長行中即云：

眾因緣生法，我說即是空。

空與無在譯語上是完全可以換用的。因此之故，凡與「空」相關的概念，實際上都可用「無」來表達，如「自性空」可譯作「自性無」或「無自性」，「空性」可譯作「無自性性」，「人法二空性」可譯作「人法二無我性」。

空之與無，在「名義」層面上雖可等價互換，但空的真義卻決不可以按字面的意義理解為無。不唯如此，按空的字面意義將其理解為無，正是對空的最大也是最為常見的誤解。

對空的錯亂臆解，佛教中稱為「空亂意」，內中最典型的即是將空理解為存在之外的虛無，所謂「色外空」。此種誤解又可分為二類，一是對色明空，即將空理解為在存在之外，且與存在相對待的虛無或非存在。一切存在者是有，一切存在者之外，一無所有即是空；二是滅色明空，即將空理解為存在者的消失或毀滅。一切存在者是有，一切存在者之外，滅其所有即是空。這兩種「空亂意」，一則將空視為存在之缺失，一則將空視為存在之喪失，義雖有別，但都將空視為對存在之否定，理解為存在之外的虛無，故可歸為一類，統稱為「色外空」。在佛教的解釋學傳統中，此種色外空又被稱為「頑空」、「斷空」，以示與「性空」相區別。

大乘中觀的性空與此種作為虛無的「色外空」決無絲毫相似之處。因為作為存在之否定的虛無，不能自立，必待存在方可立，如《中論》中所分析的，若使無有有，云何當有無？……凡物若自壞，若為他壞，名為無。無不自有，從有而有。²

此即是說，所謂虛無者，必是指存在之缺失或喪失而言，在邏輯上，必先設定某一存在者，然後方可依其存在之缺失或喪失而說此存在者為無。相對於

² 《中論·觀六種品》，《大正藏》冊 30，頁 7。

有，無總是第二性或依附性的。無決無自在性，而空的真義自也不決是指向於此種虛無。

物理學意義上的真空，即純物理空間，佛教中一般稱之為「虛空」。作為物質的「存在之所」，虛空與物質（色法）二者之間相互排斥，不能融通無礙。因為無色處虛空方現，有色處虛空即隱；有色處即非真空，真空中必不容色，因此，虛空同樣屬於「色外空」的範疇，與作為諸法之法性的「性空」無關。

與以上視空為色外的「空亂意」相對，另一種常見的誤解則是將空理解為有或存在，以為空既非虛無，又非現象界中之存在者，則必別指某種普全性的大有或現象界背後的超越性本體為言。此大有或本體自身是真實存在之實體，只以其超越於現象界的生滅流轉與被直接感知、認識的可能性，方稱為空。舉凡世間各種宗教與哲學所構造的普全性與超越性的實體，其實質皆屬此類。

大乘中觀的空與此種概念也全然無關。毋寧說，此種超越性與普全性的實體作為人類理性常易陷入其中的「法我見」中的一種典型形態，其實倒正是性空論所要著力破斥與解構的概念之一。大乘佛教在此問題上的分析極為複雜和深刻，現依本文論題所及，僅簡略分析一下中觀學派的觀點。

從佛教的概念體系來看，此類超越性本體既自體恆常，必屬無為法。此概念可分為二類，一是理性所懸設的超越性本體，一是指普遍而常存的真理。依佛教的立場，前者實係由於理性的錯誤分別而產生的虛假概念，因而決無真實性可言；後者作為真實的無為法，並非是指一種實體性存在，並非是指現象之中、之後、之上別有某種真實存在之實體，而只是指諸法性空之真理，此一真理乃是一切現象之存在的普遍理則與共相而已，因此，必不離於現象而別有自體可得。如《中論》中云：

離有為，無有決定無為法。無為法但有名字。

無為相名不生、不住、不滅。止有為相，故名無為相。無為自無別相。

依中觀學派的立場，生滅異滅的有為相，是一切現象相在常態經驗顯現出來的（即世俗諦中的）存在方式；如理思擇，正可於其如是如是依於因緣的生滅流轉中，見出一切現象及其生滅都無真實之自性可言，此現象之存在者層次的性、相無自性（無性性、無相性）及其存在方式上的生、滅無自性（無生性、無滅性）即一切現象存在之常住真理，此即真諦，依此稱為無為法。無為法必不離於有為法。離於有為現象，無為法別無自體自相可言。

以上我們對關於空的常見和典型的誤解作了簡要的澄清，可以從中歸納和

引申出如下幾個要點：

一、空在名義上含有否定的意義，這意味著中觀性空論的主要意圖，不是要正面建構一種關於世界的理論解釋體系，而是要消解常識理性中關於現象存在的諸種錯誤觀念和執著，因而帶有非常明顯的解構與去蔽的特徵，這也就是常途所謂的「唯破不立」。

二、空不是存在之外的虛無或物質之外的純粹物理空間，這意味著空其實倒正是朝向於存在和現象，性空論倒正是一種關於存在（包括一切物質性和精神性存在）的理論，因此，中觀的性空論實質上乃是一種存在論，一種關於存在之意義與真理的理論。

三、空決非是某種相對於現象的超越性或普全性的實體，正如下面將要具體分析的，對一切實體概念的徹底解構實是中觀學派的主要目標之一。在這一意義上，性空論可以稱之為最徹底的反實體主義或唯現象主義。

這三點，可以視作對性空之真義的一個整體上的先行界定，在此基礎上，可以逐層深入地進入正題之分析了。

無必待於有，空必依所空。空之所以決不是指虛無，因為它並不是對一切存在的否定，而只對一種特殊概念的否定，更具體地說，空所要否定只是「自性」。嚴格來講，中觀性空論的核心概念不是空，而是「自性空」。因為只有聯帶於空之所空的自性，性空的意義才能被完整地表達出來。顯然，要真正通達中觀性空概念的意義，就必須先行對「自性」這一概念給予充分的解釋。

「自性」在佛教哲學體系中是一個常用而多義的概念，其中一些與此處的論題無關。例如唯識學中的「三自性」（遍計所執自性，依他起自性，圓成實自性）概念，其中的所謂「自性」只是用來強化表達這三個相關概念間在意義上的區別而已，本身並沒有特定的含義，也就是說，這裏的「自性」只具有語法上而無語義上的功能。因此，「三自性」也完全可以將「自」這一強化表達的指示性符號去掉，而更簡潔地譯作「三性」（遍計所執性，依他起性，圓成實性）。再如，般若經中常稱的「諸法本來，自性清淨」，其「自性」即相當於說「本性」，義指諸法的本真之性；另如禪宗有時將「本心」「自心」稱為「自性」，這些也都與中觀所要破除的自性概念不同。³

³ 至於禪宗的自性（乃至於大乘如來藏學派教理中所安立的作為諸法依止的勝義自性，例如如來藏、佛性、法身、法界等）概念是否具有實體的意味，因而與中觀的性空論構成衝突，問題十分複雜，此處不擬討論。

那麼，中觀性空論所指向的「自性」概念究竟意指什麼呢？現代佛學研究中通行的解釋一般都將此「自性」解釋為實體或實體性，這其實是有疑問的。首先，若不經仔細的詞源學和語義學辨析就採用「實體」⁴ 這一西方哲學傳統中的經典概念來轉釋佛教的自性概念，很容易會因各自理論體系及學術背景的巨大差異而導致意義上的混亂與歧變。作為西方哲學傳統中的一個「淵遠而流長」的經典概念，實體概念有著極為豐厚的西方哲學的理論背景，幾乎可以說每一不同的哲學體系都有其獨特的實體概念及理論，這顯然不是佛教哲學所能涵括的，僅此一點，就足以表明以上做法的可疑處。其次，也是更重要的，將自性解釋為實體，將自性空限定為對實體的否定，將會使中觀性空概念中真正獨特和精微的部分掩蓋下來。

原因即在於，中觀性空論中所涉及的自性概念可以包涵有通常意義上的實體概念這一層次上的意義，但決不僅限於此。這並不是說「自性」是一個具有無限豐富之內涵的概念（因而自然也包括實體這一意義），倒毋寧說，乃是因為「自性」其實是一個不具有具體所指，不具有任何具體內涵的概念。

從字面意義上來說，「自性」其實只是一指示詞，表示對某事物或某概念自身的意指，即某某事物自身，某某現象自身，某某概念自身。因而，像《中論》、《大智度論》這些中觀學派的根本論典中，「自性」有時也稱作「定性」、「決定性」。澄清了這一點，自性與實體概念的區別就變得非常清楚了，通常意義下的實體概念乃是相對於現象來說的，現象之為現象正在於它本身不是實體，在這一意義下，「現象自身之實體性」就會是一個自身矛盾的概念，正如「圓的方」之類的概念一樣。但「現象之自性」卻決不是一個矛盾的概念，因為它所指的僅只是「現象自身」，或現象之區別於其他事物，從而使其自身得以被確定的內在規定性（定性、決定性）。因此，不唯實體性的概念或被理解為實體性的事物可以與自性相聯繫（實體之自性），一切現象性的事物與概念也可以與自性相聯繫（現象之自性）。作為一個單純的指示詞，自性這一概念本身並無具體的所指，其含義之具體化乃需視其所依之主詞而定，而自性空之意義也必須連帶一主詞，從而以一命題的形式方能完整得以表達，此一命題即是「諸法自性空」。此中諸法，即攝含一切事物，既包括實體性的事物，也包括現象性的事物。如果將一切存在者在概念上劃分為實體與現象二界，則性空論的哲學命題「諸法自性空」可以分為二式，即「無為法自性空」

⁴ 儘管漢譯佛教典籍中本即有「實體」之術語，但一般是指「真實體性」，指某物「具有真實存在」的意思，其意義與西方哲學中之實體概念相去甚遠。

（實體自性空）與「有為法自性空」（現象自性空）。中觀學派的文本本身可以為以上的分析提供確定無疑的證據：對自性執著的消解不唯指向於實體性的事物與概念（諸如神我、極微、時間、空間、梵等等），也指向一切現象性的存在（一切緣起性的現象，可攝於蘊、處、界範疇下的一切現象）。

至此，已經可以更明晰的表明，決不能泛泛地將性空論所指向的「自性」概念理解為「實體」，否則中觀性空論的真義極易在流俗理解中被膚淺化，以為所謂的性空論只是說：不存在永恆的實體，只有流變的現象。依照這樣一種理解的視角，則中觀性空的真實意義從一開始即已經被隱蔽在一種常識理性的明晰之下，而無法通達了。世上既無永恆存在，也無一成不變的事物，對於常識來說，還有什麼比這更具有真實性的呢？於是乎，所謂的性空論倒似乎成了一種人人都可以理解和接受的觀點，因為它實質上已成了一種對理性而言自明性的「事實」，一種常識性的陳詞濫調，充其量也只是赫拉克利特的「萬物皆流變」的另一種表達形式而已。雖然中觀之性空論確實也包含有這類意義，但由於決定性地錯失了其中真正重要和獨特的東西，此類流俗理解就其障礙了性空之本真意義的通達而言，倒正可以說是一種根本性的誤解，因為比起一般的誤解而言，它更有一種言之有據，證之有理，思之可信的外觀。

基於以上的分析，可對中觀性空論所關涉的自性概念作出精確的定義。自性不是指實體或實體性，而是作為一純粹的指示詞表示「自身性」，因而是用來意指某物之自身性，或自身規定性（定性），或自身確定性（決定性）。某物之自身性，亦即其內在的自身規定性，唯依某物內具自身規定性，方可使之成其為自身；而此內在的自身規定性亦即是使其區別於它者的自身確定性。因此，以上關於自性的三種詮釋實為同一種定義，只是依解釋的角度和意義的不同而有所分別。當自性與無為法相聯繫時，即相應於實體之概念，指某種（相對或絕對意義上）被理解為常恆不變且可以脫離其他事物而獨立存在的存在者；當它與有為法相聯繫時，則是指某現象性的存在者自身或其內在的規定性、其與他物相區別的自身確定性。

關於無為法（實體）的自性空，中觀的分析有二條主要的思路，一是概念的演繹，二是經驗的實證。對於這二點，我們在此只作一簡要的解說。

無為法的概念即已蘊含著恆定不變、獨立自在，始終如一等性質，如此，則無為法必定不具有生滅的性質，這也即意味著它實際上不可能與生滅流轉的現象界發生任何實在的關聯。因而或者是決無真實存在性可言的概念，或者是對於現象世界而言沒有任何意義的概念。此即概念的演繹論證。經驗的實證，乃是指從一切可能的經驗事實和基於經驗事實的理性分析中皆無從證實此類概

念的實存性。試以對神我（靈魂）概念的分析為例。一切感覺經驗的現量感知中皆沒有對神我的感知，我們可以感知身體的存在，可以通過反思感知心識的存在，但對於神我，除了這一概念分別本身外，在生命的實際經驗中皆沒有與之相應的實際內容，因而現量中無神我。神我也不可能通過比量（類比推理）來證實。一切比量皆基於感覺經驗提供的材料，《中論》中將比量歸結為三種形式，一者如本，指依據先前的經驗對當下的相似事件作類推，如人先見火有煙，後但見煙則知有火；二者如殘，指依據已獲得的知識對其餘同類的事物作類推，如炊飯一粒熟知餘者皆熟；三者共見，指依據某些已知的相似性通過類比推論出另一些相似性，如見人從此地去往彼地，亦能感知其運動，則從日之從東方出至西方，推出日也必具有運動。無論是哪種比量形式，實際上都要依託於現量，而既然一切現量中皆無感知神我的可能性，則任一種比量事實上也都無法證實神我的存在。既然一切現量與比量都不可能加以證實，則對神我的存在判斷必是無依據的。如神我，其他的實體（無論是物質性的還是精神性的）概念，理亦同然。真實的無為法只有一種，即諸法的空性，但空性作為無為法只是現象存在的一種普遍共相或真理，並非一種實體性的存在，離開現象，空性同樣沒有自身性可得。以上即是無為法之自性空，就其徹底解構一切形而上學的實體概念的理論意圖而言，無為法的自性空突出表現了中觀學派的反實體主義立場。

但是，反實體主義並不是中觀學派最根本的特徵。事實上，一切基於現象論立場的理論在反實體主義的立場上可以說都是共同的，經驗實證主義、感覺主義、相對主義、實用主義甚至懷疑論在不同的程度上都可以說是反實體概念的。顯然，僅憑對實體概念的解構與破斥並不能真正顯示中觀性空論的獨特之處來。不唯如此，正如上文中已經指出的，這樣一種理解反易流為一種近乎於常識的陳詞濫調，而將真正重要和不同尋常的東西遮蔽起來。

問題的關鍵就在於，空是指自性空，被斷言為空的自性並非泛指實體，而是指自身性，一切存在者之自身性。再進而分析，所謂存在者之自身性，也就是其自身之同一性，因此，中觀性空論所直接和根本性指向的不是普泛的實體概念，而是「同一性」概念，性空論的獨特意義因此並不在於其反實體論的立場，而在於其對「同一性」——這一在理性中最為隱蔽同時也是最為根深蒂固之概念的解構上，大乘中觀的性空論提出了如下一種論斷：沒有一物具有自身性，或者，不存在自身同一的事物，其經典的表達形式是： $A \neq A$ ，顯然，這正與人所共知的同一律： $A \text{ 即 } A$ 在形式上構成一個反命題，因此，不妨稱之為「非同一律」，其思想的具體內容主要即是通過對有為法的自性空之分析而展開的。

將自性解釋為自身性，再進而由自身性歸結為同一性，自性空因此乃是對同一性的解構，我們的分析是否太過隨意和武斷？除了以上的概念分析之外，此種理解還有什麼理由與依據嗎？

中觀學派的文本為以上的分析和觀點提供了確定無疑的證據。般若類經典中最有名的《金剛般若波羅蜜經》（即俗稱的《金剛經》，屬大本般若經的第九會）中有如下一些極具代表性的表述：⁵

如來說世界非世界，是名世界。

如來說具足色身，即非具足色身，是名具足色身

莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴

如來說一合相，則非一合相，是名一合相。

所言法相者，如來說即非法相，是名法相。

所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。

將以上用日常語言形式表達的語句形式化，可見其共有的結構為：

（所言之）某物，即非某物，是名某物。

更抽象化，則為：某物即非某物，已經很清楚了，其核心內容的純形式表達式正是：

A 非 A。

顯然，以上的判斷不唯建立於對自性概念之確切所指的深入分析，中觀學派的文本本身也為我們的解釋提供了強有力的證據。有充足的理由斷定，中觀性空論的核心乃是對同一性概念的解構。

初看起來，這似乎是有些荒唐無稽和匪夷所思的，解構同一性？難道是要破壞和拒斥作為一切思維和邏輯之基礎的同一律嗎？這如何可能呢？難道思維的一切可能性不都建立在同一律的基礎上嗎？任何一物，無論其本質為何，它總是其自身，並總是作為其自身而存在，這難道不是一個最不言自明的真理嗎？任何一個概念，無論其內涵為何，只要停留於思的如理運作，而不是陷入

⁵ 以下經文皆引自鳩摩羅什所譯之《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊3。

到了混亂之中，它即應該保持自身的確定規定性，這難道不是最顯而易見的事情嗎？非同一律，這難道不是一種故弄玄虛的胡言妄語嗎？

認許某物存在，認許某一概念有其不同於其他概念的含義，而同時又聲稱它們並無自身性和同一性，這會是什麼意思呢？當我們認許某物的存在之時，不是已然已經意指著某物自身了嗎？當我們思考著某一概念的意義之時，不是已經必然地意指著某一概念自身了嗎？如若一切現象都不具有自身性，那麼當我們認許存在之時，我們到底是在認許何物存在呢？當我們通過概念思考之時，又是什麼顯現和運作著呢？意許某物，同時又否定它，這不是一種精神分裂，或者有如一條永遠在試圖吞噬自己的蛇嗎？「非同一律」，無論這個混亂的名詞到底想要表達何種含義，只要它確實表達了某種獨特因而是確定的意義，它本身不就是在自明地在顯示著概念的同一性嗎？

讓我們暫且將正常理性基於其常識性的直覺而輕易發出的諸多質疑放到一邊，先來分析一下大乘中觀關於有為法自性空的闡釋，然後再來分析上面的這一論斷。

自性空或無自身同一性，首先或許會很自然地讓人聯想後赫拉克利特學派「人一次也不能踏進同一條河」的觀點，拋開後者是否只是一種詭辯不論，此種觀點實質上只不過是將現象之變易性推至極端而得出的一個結論，因而乃是一種基於發生論立場的分析。部派佛教關於法空性的分析即有此種方式，從現象之瞬間變易，剎那不住，以見其空，如《成實論》三假說之相續假即是代表。此種方式亦為大乘中觀之性空論所採用，但僅作為一種方便，並非其本真意義。中觀之性空本質上乃是依於存在論立場而從對現象緣起性概念之分析中得出的結論，即便現象在其存在和顯現方式上並無變易的形態，甚或表現出堅實的穩定性（如作為第一性質的物質存在：廣延、堅實性等），其存在的真相亦必是無自性的。因此，現象的剎那變易雖可作為自性空的一個表徵和理論依據，但自性空決非只是顯示現象的剎那變易性，二者間存在著本質性的區別。

中觀學派關於自性空，更嚴格的說，關於有為法自性空的存在論解釋，可以整理為如下的經典論式：

諸法皆從緣起，緣起故無自性，無自性即是空。

之所以斷定就其嚴格意義而言，這一連環論式乃是關於有為法的自性空，是因為論式中的第一個命題，顯現是針對於有為法的論斷，無為法就其概念而言是不能攝入於「從緣起」這一謂詞的。聯繫印度中觀自續派大師清辯在其《大乘

掌珍論》中所出的著名論式，這一點即非常清楚了，《掌珍論》中依有為法和無為法分別給出二個比量：

真性有為空如幻緣生故 無為無有實不起似空華

第一個比量中的緣生亦即是緣起之義。⁶ 以緣生為因，以幻為同喻，所明的性空乃是有為空。

此連環論式中的第三句（「無自性即空」）是一個純粹的分析式賦義命題，其意義只在於精確界定空真正所表達的含義（空是指無自性）。

論式中的第一句（「諸法皆從緣起」）是說一切現象性的存在（有為諸法）皆是緣起性的存在，必須依於因緣方能生起和存在，這顯然是一個綜合性的命題，其真理性乃是基於經驗和事實的證實。因為從存在者概念本身是無法分析得出緣起這一特性的，例如實體在概念上即指非緣起性的存在者。

論式中的第二句則是一個分析性的命題，其核心意義是，一切現象，只要是緣起性的，是依於因緣而生起和存在的，就絕對不可能有自性。緣起即意味著無自性或自性空，也即是說，無自性或自性空，乃是從緣起這一主詞中可以必然演繹出來的謂詞。這一點對於整個中觀學派而言具有決定性的意義，因為它保證了性空不是基於經驗的或事實的驗證，因而不是一種事實真理，而是具有純演繹性，從而也就保證了其必然真理的屬性。中觀的自性空，由此乃是一種基於緣起論而作出的純分析性結論，再進而言之，由於緣起論本身是一種存在論：一切存在皆是緣起性的存在，則基於緣起論的性空論同樣也是一種存在論：一切存在皆是自性空的存在。

用更為規範的三段論論式來表達，中觀的經典論證即為：

凡緣起性的存在皆是自性空的存在，	（大前提，分析性命題）
一切現象皆是緣起性的存在，	（小前提，綜合性命題）
所以，一切現象皆是自性空的存在。	（結論）

⁶ 嚴格意義上，佛教中「緣生」與「緣起」這二個概念含義稍有區別，例如「緣生」一般指果法，「緣起」一般指因法。此處忽略這些含義上的細微差異，就其都表示因緣生起這一意義而視為同義者，而本文之所以選用「緣起」這一概念，是為突出中觀性空論與緣起論的聯繫。

關於這個三段論的大前提何以是分析性的，或許還有必要重點解釋一下。何以緣起就必然意味著無自性呢？中觀學派的理由是，在存在論上，某物有自性，即意味著某物可以依其自身性或自身同一性而使其與其他存在者區分和分離開來，（否則，既不能將其與它者分離開來，又何以謂其有自性呢？）而如若某物事實上是與它者相分離的，則意味著某物就其本質可能性而言是可以離開它者而獨自存在的，既可離於它者而獨自存在，則必然與「緣起性」所表明之依於因緣，依於它者而存在之含義在概念上構成直接的矛盾。因此，緣起性的必然是無自性的。如《中論》中說：

若諸法有性，不應從眾緣出。何以故？若從眾緣出，即是作法，無有定性。問曰：若諸法性，從眾緣作，有何咎？答曰：性若是作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成。如金雜銅則非真金。如是若有性則不須眾緣，若從眾緣出，當知無真性。又性若決定，不應待他出。⁷

《中論》用一種異常精練和明晰的方式對於自性概念作了最徹底的消解，可以毫不誇張地說，在這一方面它已到達了思辨的極致，具有極強的理性說明力。其具體的論析雖依所涉論題的不同而分為諸品，但其根本原則和方法卻是始終一貫的。為了讓從緣起性到無自性這一隱蔽的分析性推論變得更為明晰，從而更易於具體思辨過程中的技術處理，《中論》採用了一個概念分析作為過度的環節，即將緣起性演繹成不離性，再由不離性明證無自性。諸法從緣起，即不能離它者，不能離它者，則必然無自性。反過來，若法有自性，即可離它者，若可離它者，即非從緣起。因此，「不離性」在《中論》中實被視為與「緣起性」、「空性」或「無自性性」完全等價的一個核心概念，而顯示某物之不能離於它者（無論就概念之意義層面還是就事物之存在層面）正即論中對自性空的最為經典的論證方式，試觀其《觀去來品》中對去（運動）、去者（運動者）、去時（運動之時間）三者的分析，即可充分明見此一特點：

以離於去者，去法不可得
若離於去法，去者不可得
若離於去法，去時不可得

⁷ 《中論·觀有無品》，《大正藏》冊 30，頁 19-20。

在去、去者、去時這相關聯的三者中，存在著一種互不相離的關係性，離於它者即不可得，離於它者即不存在，也即是說，事物之存在不是依於其自身的某種內在規定性或確定性，而是依於它者。事物的本質恰恰不在其自身，倒正是由它者提供的。

從緣起性過度到不離性，由不離性顯示自性空，《中論》中這一隱蔽的思路使得「不離性」與「緣起性」、「空性」一樣成為中觀學派的一個核心概念，而「不離性」顯然乃是一個顯示相關性和關係性的概念，以此之故，現象存在的關係性（依於關係而存在）即與緣起性（依於因緣而生起）一樣成為自性空的分析性依據，這顯示了中觀性空論的另一根本性特徵，它是一種關係論的理論：一切存在都是關係性的存在。作為佛教的存在論，緣起論在中觀學派裏被敞明為一種關係存在論。

如果僅停留於對關係的概念思辨上，則性空論很容易被理解成一種相對主義或概念的辯證法，似乎只是指明萬事萬物間皆存在著普遍的關係，沒有一物能脫離開與它者的關係而存在，如是而已。這樣一來，正象將其泛泛地理解為一種反實體主義，性空論似乎並沒有顯出多少獨特和深奧的思想來，甚至還沒有超出常識理性的範圍。

問題的關鍵在於到底是在何種意義上理解這裏的不離性或關係性的，而這同樣又根本性地牽涉到如何理解自性這一概念之所指。如果將自性泛泛地理解為獨立自在性，無自性或自性空就是指事物之沒有獨立自在性，則性空論實際上就成了一種外在關係論。所謂外在關係論是指，雖然同意事物處於一種普遍的互不相離的關係之中，但同時卻又認為每一事物事實上各有其內在的本質規定性和確定性，以此之故，它才是其自身。譬如牛頭上的二個角，雖然都依於牛頭而不相離，但事實上二個角是各自獨立，因而是各具自身之同一性的與確定性的。雖然二者不是以獨立自在的方式而是以共依不離的方式存在，但事實上二者完全可以分離開來，也就是說，就其本質可能性而言，二者其實是可以獨自存在的。如此一來，所謂無自性（沒有獨立存在性），所謂不離性，實質上就都只是事物存在方式上的一種表面形態而已，而非事物之本質性和根本性的存在方式。此種外在關係論的觀點，其實正隱含著中觀性空論所要解構的自性概念。因此，如果以外在關係論的方式來理解自性空，就有可能是按照實際上與其真義全然相違背和對立的方式去理解性空論了。

將自性空解釋為現象的無獨立自在性，這是對性空概念之現代流俗解釋中另一種常見的形態，其實質正是以外在關係論的方式來理解中觀之性空思想。外在關係論不但不可能徹底消解「自性」概念，實際上倒正是以自性概念之建

立為前提，在此種理解中，關係性與不離性其實倒正是暗中建立於非關係性和可分離性之上。其中隱含的一種理論預判是：沒有關係者就不可能有關係，關係者之存在乃是關係之所以可能的前提，而關係者之自身確定性和自身同一性（自性）又是關係者作為存在者的必然前提，於是關係實際上恰恰必然要以關係者的自性為前提。正因為存在者就其本質而言上是有自性的，是非關係性的和可以分離的，它們才可能基於其各自之獨立存在形成某種關係。顯然，這恰好與性空論所要表達的真正意思正相反對。

以上的分析已經顯明，將自性泛泛地解釋為獨立自在性，正如將其泛泛地解釋為實體概念一樣，完全有可能讓我們錯失中觀性空概念的本真含義，甚至有可能滑到它的對立面去。

我們已經充分闡明，中觀性空論所涉及的「自性」概念，其所指更非它物，而即是「自身性」，或「自身同一性」，性空論因此實乃是大乘中觀學派解構「同一性」概念的理論。唯有洞悉了這一點，才有可能通達自性空的真實意義。在確定了此點之後，再來從關係性（或不離性）這個角度分析，則可以稱性空論乃是一種內在關係論，它與外在關係論構成一種直接對立的觀點：

不是先行設定事物之自身性概念，並依託於此建立關係之概念。而是依於事物之事實上的緣起性和關係性以顯明其本然的無自身性；

不是先設定事物各有自性，然後指明事物之互不相離，而是正以事物之不能相離，明見其本來無有自性；

不是依於各自獨立，各具自身確定性與同一性的事物方能構成關係，而毋寧說，「在先的」倒是關係，⁸ 只有在一關係整體或緣起場中，才可能分別出每一事物，並安立其名言分別上的自性。

關係性（不離性）不是附加於事物之存在上的一種偶然性質，而是一切事物之本真性的和根本性的存在方式，是一切事物之存在論的本質規定：一切存在皆是在關係中的存在。唯其如此，真實之存在中，無物具有自身性可言。當你欲尋求某物自身時，你所找到的永遠都只是它者。沒有一物是自身同一，因而可以將自身確定下來以與它者分離開來。

外在關係論是不能徹底消解，甚至倒是要建立自性概念的，因此，以此方式則必無法通達性空的真義。唯有洞明自性乃是指自身性和同一性，方能依內

⁸ 這樣的表述當然只是相對意義上的。依中觀的立場，關係與關係者，作為相關的二個概念都同樣是無自性，因而其實並無「在先性」之問題。真正「在先的」乃是離言的緣起法界，離於一切概念的施設與分別。

在關係論的視角，通達中觀性空論之真實和隱秘的思想。關於自性空的含義，在漢傳佛教關於性空的解釋學傳統中形成了多種理論，其中二種有代表性的解釋常被並舉以作對比，一種是依發生論角度，即從現象之生起必藉因緣的角度將其存在（即所謂的「假名」或「假有」）理解為自性不空的，此假有之自性不空，空的只是其實有之自性即獨立自存性。另一種是依存在論角度，即從現象之存在必依於關係而將其存在理解為自性本空的，此即中觀性空論的真義。此二種深淺不同的理解即有似於本文所分析的外在關係論與內在關係論之分界，其本質性的差別正在於是否徹底消解了對自性概念的執取。此種差別早已被中國的中觀學者明確覺察到。例如古三論師所總結的所謂「不空假名」與「假名空」之區別即是指此為言。⁹ 所謂「不空假名」，是指依於因緣而生起或寓於關係而存在的現象（假名或假有）自身是不空的，也就是說，實有之自性即作為獨立性存在的現象自身可空而假有之自性即作為緣起性或關係性存在的現象自身不空。由於執著關係性存在的自性不空，未能將對自性的解構貫徹到底，唯破實有之自性執而未能破假有之自性執，故古三論師對此有「鼠攬栗」之喻斥。¹⁰ 所謂「假名空」是指即現象之假有而見其自性之不可得，即於如是如是的緣起性和關係性存在之中，正見出一切事物皆無自性可言。此方是中觀性空概念之本義。

漢傳佛教中觀學派的名著《肇論》也可為我們的分析提供強有力的證明，其《不真空論》中評析「即色宗」，即以為此種觀點雖有即色之名，而實未悟本空之義。從形式上看，「即色宗」完全符合中觀性空論「色不異空」、「色即是空」的立場，但實質上卻並未真正洞悉性空論的要旨。論中評析說：

即色者，明色不自色，故雖色而非色也。夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉？此直語色不自色，未領色之非色也。¹¹

引文中後二句是僧肇的評析，其餘則是對即色宗之觀點及其理證的引述。即色宗正是從現象的緣起性與關係性來顯示其無自在性，「色不自色」，即現象依

⁹ 齊代隱士周顒著《三宗論》，將中觀學者對性空論的理解與解釋總結為三類「不空假名」、「空假名」、「假名空」，以後者為正義。

¹⁰ 見三論宗大師吉藏之《中觀論疏》卷 2〈因緣品〉，《大正藏》冊 42。義謂如鼠攬栗而食，有所不盡，唯食其肉而不食其殼。於假有之自性猶有所執。

¹¹ 《肇論·不真空論》，《大正藏》冊 45，頁 152。

於因緣與關係而生起和存在，而非依憑其自身而成其為現象，因此，「雖色而非色」，即雖依因緣與關係而成其為現象，但並無自在性可言。特別值得注意的是僧肇的評論，「此直語色不自色，未領色之非色也。」義謂即色宗唯領悟到了現象的非自在性，而未領悟到現象的無自身性。色之非色，方是自性空的真實含義。從形式上看，色之非色，色本非色，僧肇所用的正是我們前面分析過的所謂「非同一律」的運算式： $A \text{ 非 } A$ 。

唯有領悟到自性空是對自身同一性的徹底消解，性空論之作為一種內在關係論的真正意義方能得以如實的通達。由於中觀學派在概念思辨中對自性空的闡釋始終採用遮詮即否定判斷的方式，而一切否定判斷在形式上都隱含著一種結構上的悖謬，否定某物必以對某物的先行設定為前提，而作為人類理智內核的意識之意向性則是先天性地趨向於肯定性的對象化構造，¹² 同一律（ A 即 A ）對於意向性而言乃是絕對自明的真理和一切知識的先天形式邏輯基礎，故而自性空的真實意義（ $A \text{ 非 } A$ ）相對於普泛的理智而言顯得極其晦澀難懂，不是被視為一種無意義的胡說或詭辯而被擱置一旁，就是被輕易地作一種合乎理性的處理，以此而掩蔽於各種流俗性的解釋之中。

相對於中觀學派的概念詮釋方式，華嚴宗的法界緣起論對自性空論作了一種創造性的闡釋，使中觀性空論中所隱含的意義得以充分地顯露。華嚴哲學雖以地論學派的唯心論為其理論前身，但中觀學派的性空思想其實在其教理體系的建構中起著至關重要的作用。關於這一點，現代佛學研究尚未予以足夠的重視。限於本文論題，我們在此只以最粗略的方式對華嚴法界緣起論的某些核心教理略作說明，其目的也只是為了更為充分的顯明作為內在關係論的中觀性空論之真實意義。

華嚴哲學的法界緣起論正是以諸法諸緣間的「不離性」作為核心環節，（由以上分析可知，以不離性解釋自性空，正源出於中觀學派的理論解釋，因此正是嚴格遵著中觀學派對性空概念所作的界定），但作了一個技術上的處理，即依不離性，在形式上將自性空的遮詮定義 $A \text{ 非 } A$ ，變更為表詮式（肯定判斷） $A \text{ 即非 } A$ ，更進而引申為 $A \text{ 即 } B$ ， $A \text{ 即 } C \cdots \cdots$ ，此中的「即」不是邏輯學意義上的同一性，而是存在論意義上的不離性，對此華嚴哲學有著極為明確的解釋。經此一解釋學處理，自性空之含義即不再以否定判斷的形式表現為「某物不是某物自身」，而是通過解釋學處理變更為「某物不離於異於其自身

¹² 胡塞爾關於意向性的定義最充分地顯示了這一特徵：一切意識都是對某物的意識。

的它者」，再進而以肯定判斷的形式表達為「某物即是異於其自身的它者」（這是對中觀學派之觀念作解釋學處理後華嚴宗自身對自性空的解釋）。離開異於其自身的它者，再無某物自身可言，就此意義說某物即是它者。由此華嚴的法界緣起論建構了一種普泛的內在關係存在論，可以視為中觀學派內在關係論之隱含意義的充分展開，不妨借用如下一種函數命題形式來表達其具體含義：

$$X=R(A; B, C\cdots\cdots)$$

其含義為在以 A 為因，以 B、C 等為緣構成的某一緣起場（R）中，有作為結果的現象 X 之生起、顯現和存在。

此命題可等價變更為：

$$A=R(X; B, C\cdots\cdots)$$

義為在以 X 為果，B、C 為緣的某一緣起場（R）中，有作為原因的某現象 A 之生起、顯現和存在。

同理亦可變更為如下形式：

$$B=R(A; C\cdots\cdots; X)$$

$$C=B(A; B\cdots\cdots; X)$$

.....

$$R=(A; B, C\cdots\cdots; X)$$

其意義皆各有不同，准前可知。

需要特別說明的是，此諸命題形式完全是等值的，而且還是同時性的，因而沒有時間和邏輯上的在先性問題。出現於命題中「=」左端的可稱之為顯項，而「=」右端的則是隱項，顯項即是隱項的函數表達值，隱項則是顯項的函數說明式。自性空即義指此中的顯項不是作為其本身而是作為隱項的表達值而現身。顯項因而是無自身性或同一性的，它完全只是隱項的表達值而已。在一緣起場（包括緣起場「本身」即命題中的 R）中的任一項，皆只是此緣起場的一個現象性側顯。這裏沒有也無需一個共同的「基礎」，或者說，這裏唯一的「共同基礎」即是此諸緣起性現象及其藉因緣與關係而構成的緣起性存在本

身。現象不是在顯示著某種本身不可顯示的作為現象之基礎的同一之「本體」或「實體」，¹³ 毋寧說，現象只是顯著彼此互異的其他現象。即便是緣起場（上述命題中的 R），當它成為顯項時，也只是意指諸現象之共依和互屬的因緣存在整體，顯示著如是如是緣起性存在的現象而已。

此一緣起場中的任一項，作為顯項的同時，也可作為隱項而隱匿於其他任何一項之顯現中。因此，任一作為顯項的現象其實皆可視作此緣起場中其他項的一個表達值，皆可完全化解和消失於其餘作為隱項的現象之中，顯項因此在事實上從不是作為其自身，而只是作為其餘隱項的顯項而現身，只是其他隱項的顯現方式。顯項之作為顯項不是顯現了其自身，而是顯現了那隱匿著的它者，顯現了那未現身者。因為顯項自身是無需再被顯現的，它已經現身了，當我們說某現象在其顯現之中顯現了其自身時，我們是將那顯現者重影化了，如同捏弄自己的眼睛從而使空中之月現出第二月的重影，並進而斷言此第二月實即空中本然之月。空中本唯一月，此中更無是者以是其所是。當我們斷定某物是其所是，是其自身之時，我們是在做一畫蛇添足之事，先將它分裂為彼此相同的二者，再使這二者重合為一，斷定二者實為同一。

現象作為顯現因此總是在顯現它者而非其自身。現象總是它者的一個側顯，當此物顯現之時，彼物即隱匿了，而當彼物顯現之時，此物即隱匿了。此一隱匿不是消散在虛無之中或是躲藏到它者背後，而倒是隱匿者對現身者的一種徹體性地佔據。當某物現身之時，它即被隱匿著的它物徹體性地褫奪了，因此，隱項通過顯項而隱匿著地現身，而顯項反在其顯現中無所到來。任一隱項皆在其隱匿中隱匿著地在場，而任一顯項總在其顯現中顯現著地隱匿。顯現因此同時即是隱匿，顯項因此同時即是隱項。

¹³ 這一點對於理解大乘如來藏體系而言實有至關重要的意義。以華嚴宗為例，其法界緣起，真如隨緣等理論常被誤解為是建立於某種現象界背後的超越性真常實體之基礎上，因而從根本上違背了佛教之反實體主義（無我論）立場。其實華嚴哲學中之法界、真如等核心概念在其嚴格意義上與中觀學派和唯識學派中的法界、真如概念殊無二致，即指諸法自性空之真理，華嚴哲學之文本實中為此提供大量確定無疑的論理依據。只是其理論切入點有所不同，即不是特別強調無為真理與有為現象在概念上的差異性而是更為強調真理與現象在存在論上的不相離性（所謂「理事圓融」），故別有理論上的創解。近現代佛教研究中對包括華嚴在內的大乘如來藏體系之批判，其實質皆建立於對大乘如來藏體系核心概念的根本性誤讀上。

可以以一個具體的緣起場為例從而在一種具體的語境中更為直觀地明見其義。例如，當我們完全沈浸在對一塊白色桌布的凝視之中時，在一塊方形的白色色團如此清晰地顯現之時，這似乎是再確定不過的事實了：不是任何其他的形狀，就是這樣的一個方形，不是任何一種別的顏色，就是這樣的一種白色。此一白色似乎確定無疑地顯示著其自身性與同一性。但是，一旦洞悉此一現象的顯現其實是在一緣起場中發生的，離開此一緣起場（如這樣的一個客廳，一個凝視者，這樣的一塊桌布，燈光，注意力……等等），決不會有此一白色的顯現，一切即徹底改變了。一旦明悉了此一白色其實只是此一隱蔽的緣起場的一種顯態，只是基於此緣起場中其他諸隱項隱匿著在場的一個顯項，它即在其顯現之中徹底喪失了自身性與同一性，也就是說，白色現在不再是作為其本身，而只是作為它者（其他隱項及緣起場）的一個側顯而顯現和存在。而作為它者的一個側顯，作為未顯現者的一個顯態，也即意味著在其如是如是的當下顯現之中，白色其實並無自身性與自身同一性。否則它就不會是它者的一種側顯或顯態而倒是一種可以脫離於它者的自在之物了。就此緣起場中顏色與視覺（眼識）這二者而論，顏色顯現之時，視覺即隱匿著地在場，而正以視覺之隱匿著地在場，顏色在其現身的當下本即無有自身性，否則它不會是視覺之隱匿著在場的一個顯項，倒是可以離開視覺而獨自存在和顯現的自在之物了。但是，離開視覺這一隱項，顏色能在何處存在，能向何者現身？

離開此緣起場中的一項，即無其他任何一項，而這只是因為任一現象本來就不具有其自身同一性。基於對緣起性存在之真相的同樣一種洞悉，中觀學派聲稱：無物具有自身同一性，而華嚴哲學則說，任何一物皆是其所處之緣起場中的它物。二者只是以不同的方式道出同一實事而已。在此一意義上，華嚴宗實可稱作中觀學派的真正繼承者。

至此，我們已經清晰地指明了中觀性空論的核心宗旨和理論特徵。其核心宗旨乃是由自性空這一概念所標示的對同一性的解構，其理論上的二個根本特徵是：唯現象主義的存在論和內在關係論。用更為精練的形式加以概括，可作如下的論斷，中觀的性空論是一種基於對同一性概念之解構的關係存在論或「非同一律的關係存在論」。

除了概念性的分析外，中觀學派對自性空也有一種表詮式的解釋，與華嚴哲學不同的是，中觀對自性空的表詮採用的乃是一種經驗的類比，此即如幻性，幻象的自性空是容易被理解的，一切幻象雖有如是如是之顯現，乃至生滅流轉的變化，甚至也可以說有作為其顯現之依據的緣起場（沒有任何幻象是無緣無故而現起的），但無一幻象具有自身性可言。依中觀的性空論，一切被視

爲真實存在的現象在其無自身性上實與幻象無異，同樣是自性空的，真實現象與幻象之空性實際上並無區別，在自性空這一問題上，二者間只存在著易解與難解的差別（前者被稱爲難解空，後者被稱爲易解空），故中觀學派常舉世所共知和常見的幻象諸如鏡中像、空中花、海市蜃樓等以顯示一切現象之共同的空性。

這裏又涉及中觀性空論中一個容易被誤解的問題，性空論是否真是將一切世人所共許的真實現象等同於幻象，單從中觀學派經論中關於一切法如幻的某些表述來看，實有可能讓人產生此種疑惑。由於中觀學派立論的角度不是要建構一種對真實存在的解釋體系，因而在其理論中難以找到關於真實存在的正面解釋（大乘佛教此一任務是在唯識學和如來藏體系中完成的），但正如我們對性空論的一個基本判斷（性空論是一種存在論），中觀學派決非是在一切意義上都拒絕真實存在之概念。它關於真實存在的認許乃是隱含在「離妄即顯真」這一思路中的，真實的存在乃是覺悟者自證的不可言說的離言境界，實際上不可能在言思中被如實地顯現出來，一切名言分別乃至於一切理論解釋，事實上都不可能如實地切中真實的存在，這不是因爲真實存在是一個遙不可及的彼岸，倒不如說只是因爲真實存在離我們太近以至於我們無法看到它：一切現象本即在真理之中。如同眼能看到其他一切可見者，唯獨見不到它自己。法界作爲真實存在不是超越於現象世界，法界只是如實的世界或世界的真相，《中論》中因此說世間即是涅槃，「世間與涅槃，無有分別；涅槃與世間，亦無分別。」因此，對真實存在之最好的解釋與其採用一種投影式的方式，倒不如是去除我們關於如實存在的諸多錯誤認識和虛妄分別。離於一切虛妄，即能顯現一切真實。而人類之錯誤認識和虛妄分別中最爲根本性的即是對於自性概念的先天性執著，以此之故，中觀學派即以對自性概念的解構作爲其理論的核心宗旨。作爲真實存在的解釋（「顯真」）沒有主題性地出現在中觀性空論中，但它隱含在對自性執著的「去妄」之中。如《大智度論》中對涅槃的解釋：「破是凡人所著涅槃，不破聖人所得。」涅槃作爲覺悟者所親證的離言法界，作爲真實之存在，是無可破的，需要破除的乃是對真實存在的虛妄執著。

由此我們可以斷言，中觀性空論是意許真實存在的，這反過來印證了性空論乃是一種基於解構立場的存在論的論斷。澄清了此點，即可以表明，性空論並非是將一切緣起性的現象存在歸爲幻象，如幻性只是爲了以一種直觀而易於理解的經驗類比方式來顯示一切現象的自性空而已。就一切真實存在之現象依於緣起而無自性而言，其與幻象之無自性是一樣的。中觀性空論因此決不是一種佛教史上所謂的「方廣道人」的虛無主義觀點，以爲一切現象皆等同於龜毛

兔角或海市蜃樓。佛教史的資料表明，大乘唯識學派，在某種意義上正可以說是作為對把性空論理解成否定一切真實存在的虛無主義之誤解的修正而興起的。唯識學建立了一種以心識之存在為核心要素的關於現象之真實存在的解釋理論，而中觀的自性空思想則自始至終被嚴格地保持在唯識學的理論體系中，並在其獨特的「三自性」論，特別是關於遍計所執性的解釋中得以更為充分和深入地辨析。¹⁴

由對自性空的如幻性這樣一種表詮，可以引申出性空論的另一理論義趣。如幻觀本是大乘佛教中一種通達諸法自性本空之實相的宗教修證方法，但未始不可以從哲學思辨的層面發現其理論意義。幻象不是真實的存在，故一旦認識到某一現象純系幻象之後，常識理性的存在設定即告息止。如此在中觀學派之一切法如幻的經驗類比中，實即具以下意義：中止一切存在判斷，使現象成為脫離存在與否這一伴隨一切經驗的存在判斷的純顯現。就此而論，性空論頗有與現象學之懸置殊途而同至的意味。相對於現象學的方法，如幻觀的懸置功能實際上要更為徹底，因為它不會有所謂的現象學還原的存留物，對意識的存在判斷在如幻觀中同樣可被徹底的中止，如此，一切現象皆可成為最嚴格意義下的純顯現而被觀照。正如現象學還原在內容上絲毫不會給現象帶來任何一點減損和破壞一樣，中觀的如幻觀同樣不但不是對現象的毀滅，倒不如說恰是一切對現象的拯救，使其擺脫諸種虛妄分別和執見的糾纏而得以自如地顯現（如、如如，如其所是）。依中觀學派的立場，懸置的內容不唯是存在判斷的中止，更是自性執著（對對象之自身性與同一性的執取）的息止，其目的也可以說正好與現象學相反，不是依意向性而建構起一切感性的和純形式範疇的直觀對象，而倒是要通過對意向性執取（自性執）的徹底消解以化解對象性，從而使現象之顯現從對象化之方式和認識論之維度躍入非對象化的方式的和存在論的維度；而在方式上，如幻觀與其說是給現象加括弧，倒不如說是給現象去括

¹⁴ 大乘唯識學派和如來藏學派在空性論上常被歸結為他性空，似乎與中觀的自性空有著本質性的區別。其實這完全是建立於對依他起性的誤解上。唯識學派（包括如來藏學派）依於依他起性而施設的他性空乃是為了表明依他性的緣起性存在與純粹名言分別的遍計所執概念之存在論區別，即依他起性相對於遍計所執性具有現象的實存性，由此說依他不空而遍計所執空（此即所謂他性空），而就依他性之緣起性而論，依他起性必然是無自性的。因此唯識之他性空完全是基於另一種完全不同角度，為了顯示另一層面的意義而施設的概念，與中觀的自性空絲毫不構成矛盾和衝突。此一問題亦很複雜，或當專文討論，此處不能深入分析。

弧，因為一切存在判斷和自性執取實隱蔽地伴隨於生活世界的一切常態經驗及一切現象的顯現中，由於意識的虛妄分別，一切現象在其現實的顯現中即已經被暗中置放到了存在判斷和自性執取所構成的隱蔽的括弧之中了。懸置之實質也不僅是一種使現象能被更直觀地觀照的認識論方法論原則，而同時也是一種洞悉存在之真相的存在論論斷和宗教修行的實踐方法。

在以盡可能精練的方式澄清了自性空概念的真實意義之後，再讓我們回過頭來分析一下前面對自性空實質上是對同一性的解構這一結論的諸種置疑。解構同一性，或所謂的「非同一律」，這如何可能？

毫無疑問，同一性概念對於理性特別是形式邏輯而言具有絕對的自明性，只要我們是在思維的正確運作之中，同一性就永遠是一個絕對基礎。即令是最極端的相對主義和懷疑論，為了表達其自身事實上也必然要以概念的同一性作為前提。在這一點上，中觀學派沒有任何疑議，也就是說，中觀性空論對同一性的解構完全不是基於邏輯學的角度。可以清晰地發現，中觀學派的觀點本身正是通過對概念的思辨方能得以表達和顯示，以此之故，其觀空論對同一性概念的解構恰是以對同一性概念本身的確定性和同一性的設定為前提，從而運用歸謬法來論證的：如果現象之存在是具有同一性，它就不可能是緣起性的；如果概念之意義具有同一性，它就不可能是關係性的。毋寧說，正是由於中觀學派比部派佛教更為嚴格地遵守了形式邏輯中的同一律，它才有可能從「緣起性」這一為所有佛教教理體系所共許的基礎概念中分析得出「無自性」這一結論。因為緣起性這一概念本身在事實上即意味著沒有自身同一性，如若一方面承認緣起性是普遍的真理，同時又無論以何種方式認許有自性，此正即違背了概念的自身確定性和自身同一性。

問題的關鍵正在於，自性空對自身性或同一性概念的解構不是基於邏輯學的角度而是基於存在論的立場，性空論決不是要提出一種荒謬無稽和匪夷所思的邏輯定律，而是力圖顯明形式邏輯的同一律對於理性而言所具有的絕對自明性並不能表明它即是一種必然和普遍的存在論真理。作為邏輯學和知識論之絕對形式基礎的同一律，在存在論上倒毋寧是一種最為根本的虛妄，在存在論上，同一律不但是無效的，而且恰是對真相的顛倒，一切現象的真實存在皆是無自身性和非同一性的。

這是因為，形式邏輯中的同一律實際上隱含了一個在其命題形式中沒有被表達出的認識論和存在論前提：意識的意向性，只是由於意識先天性地具有意向性結構，同一律才具有先天的自明性。同一律因而並非是一個具有絕對性和普遍性的必然真理，事實上，同一律之意義的完整表達是：

（意向性）設定：A 即 A。

只是由於意識之意向性地設定，事物與概念方具有同一性。只是由於意向性的設定，一切概念之意義和一切現象之存在方呈現出自身性和同一性的形態來。與此相應，只是基於意識之意向性的自行設定，自身性和同一性對於意識而言才會具有絕對的自明性。正如光在照亮某物的同時總也會在某物的身後留下一個陰影，同一性即是意向性的分別之光在其對現象的對象化構造之中在對象身後留下的一個投影。唯其如此，一方面它表現為一切作為意識之對象的現象（無論是概念還是事物）之顯現和存在的普遍和必然樣式，在另一方面它沒有絲毫的真實性可言。它是我們言思與經驗的必然樣式，它是一切「真實」之言思、經驗與知識的形式基礎，而它本身卻最缺乏真實性。

對於同一律的存在論前提，即意識之意向性，在中觀學派的理論中雖有所涉及（依於眾生的虛妄分別，方有對事物之自性的執著）¹⁵，但並未成為一個理論分析的正面論題。對於心識特別是意識的認識論結構，中觀學派未給予正面的關注，此一任務在大乘唯識學中方得以充分展開，甚至可以說，對意識的意向性（佛教哲學中與之相應的概念有：計度分別、取、執、自性執等）之分析，正構成了唯識學中性空論的核心內容，此即表現為其對遍計所執性的解釋。

中觀學派沒有正面分析意向性問題，對於作為存在論之普遍真理的自性空（非同一性）和以意向性執取為本質特徵的形式邏輯基礎和經驗世界的普遍事實形態（同一性）之間的矛盾，它主要是用二諦論來加以解釋。真實存在在言思和經驗中的顯現即屬世諦，由於言思之所指與經驗之感知皆必然伴隨著意識的自性執取，因而於世諦之中的一切現象必然以對自性概念的設定為前提；作為言思與經驗之所依止和所朝向的真實存在即是真諦，一切現象的真實存在因為都是緣起性的，因而必然是無自性的。在世諦之中，現象總是以自性的方式，以自身性和同一性的樣式顯現著，但這只是而且永遠只是一種顯現的方式而已，也就是說，此種自身性或同一性決無真實可言。如同當某物在光亮中現身之時，它也即將陰影帶了出來，陰影雖是一純粹的假像，但此一種假像卻伴隨著任一物在光亮中的現身。自性即是現象在認識之光中顯現時所攜帶的陰

¹⁵ 如龍樹《大乘破有論》中云：「世間無實，從分別起」；又云：「當知諸法，而無實體。一切皆從，分別所生。」皆視心識之分別執著為諸法之現起的原因。《大正藏》冊 30。

影，由於意向性的設定，自身性與同一性伴隨著任一現象的顯現，故而成爲世諦中之現象存在的一種普遍和必然的樣式。而作爲對世諦存在之真相的如實洞悉，由於徹底消解了對自性的執取，真諦中的現象存在即以非同一性和無自身性的方式而顯現爲一種離於一切分別的離言境界，此離言境界決非虛無之深淵或是一種蒙昧不明的一體混沌，而毋寧是一切現象之徹底的豐盈與如自由之境。

世諦乃是緣起性存在在虛妄分別中的形態，真諦則是緣起性存在的如實真相，故而世諦與真諦實構成同一緣起性存在的「一體之二面」。世諦即是真諦的假像，如同一條被誤認爲蛇的繩，而真諦即是世諦的真相，如同那在消解了蛇的錯覺之後所顯現的繩。在此意義上，世諦本身即是真諦，同一性本身即是非同一性。

對自性解構因此不是一種先設定自性，然後再否定它，嚴格而論，這裏其實沒有任何否定，因爲那在形式上作爲被否定之對象的自性本即只是一種純粹的設定，事實上本來即無自性，因而也就沒有對自性的否定。如同那繩上的蛇之錯覺消解之時，其實並無任何東西被消解，因爲蛇本即是一種純粹的虛妄。只是基於意識的意向性執取，真實的存在方以一種虛假的樣式顯現著，一旦理性徹底洞悉了自性執的虛妄並徹底根除了隱藏於心識深處的自性執著，則緣起性的真實存在便會以一種離於一切分別和不可思議的形式，無所顯現的顯現出來。

同一性即是非同一性，自身性即是無自身性，自性即是自性空，在這似乎無可理喻的言說中，是否倒正是沈思與存在的真實相遇？當海德格爾寫下存在這個詞，然後再用一把叉將它塗抹去之時，他是否正是想以此悖謬的方式來表達某種與此處之無自身性和非同一性相似的東西？

當存在者現身時，存在即隱匿了；而當存在現身之時，一切存在者即隱匿了。彼時存在即是空無，彼時空無一物而存在卻正無限的豐盈。「本來無一物」，這是禪宗之六祖對存在的領悟，當這位原不識文字的禪宗大師讓人在東禪寺的廊壁上寫下這神秘的語句之時，他是否正是感受到了那種無以言喻的空性之豐盈？

The Law of Non-identity as an Ontology of Internal Relations: A Discussion of the Madhyamaka School's Theory of Empty Nature

WU Kewei

Assistant Researcher

Institute of Philosophy, Zhejiang Academy of Social Sciences

Abstract

This article seeks to clarify the true significance of the Madhyamaka school's concept of emptiness of self-nature. This theory of empty nature, in contemporary popular understanding, is often understood as being anti-ontological, or as a type of relativism, or a sophisticated dialectic. A commonality in these interpretations is that they all misunderstand the self-nature toward which the Madhyamaka's emptiness is directed. This paper, relying on Madhyamaka texts, presents an in-depth analysis of the core concepts of "empty," "self-nature," "dependent origination," and "identity with nature," showing that this concept of self-nature, strictly defined, refers to "self-identity." Therefore, the theory of emptiness serves as a type of non-identity theory. Its core message is directed at a complete deconstruction of identity, and its proposition is opposite the law of identity (A is A), thus expressed in the form of non-identity (A is not A). As a core concept of the Madhyamaka school, emptiness of nature is directed at dependent origination. This point, for the Madhyamaka school, is of crucial importance, because it guarantees the purely deductive nature of the "emptiness of nature"; from this, its quality of necessary truth is also guaranteed. The deconstruction of identity in the theory of emptiness of nature is not based on logic, but is based on ontology, and uses the two truths to interpret the contradiction between a logical "law of identity," and an ontological "law of non-identity." As an ontology of phenomenology and internal relations theory, Madhyamaka's theory of emptiness of nature bears comparison with phenomenology and existentialism.

Key words: 1. Madhyamaka 2. anti-ontology 3. emptiness of nature 4. law of non-identity 5. relational ontology

(Abstract translated by Eric Goodell)