

從漢譯《中論》的對反詞組 析探其思維理路*

林建德

佛教慈濟大學 宗教與文化研究所 助理教授

摘要

《中論》的思維方式是個引人注目的課題，本文即以《中論》裡的對反語詞——生滅、常斷、一異、來去、世間涅槃、世俗諦勝義諦等作為討論的線索，探究《中論》如何面對與運

* 本論文修改自筆者的博士論文，感謝指導教授及口試委員們的用心指正；在此也由衷感恩兩位匿名審查人的寶貴意見。

作這些概念，來展現其獨特的思維邏輯。本文先以「八不」與「二諦」之對反詞組為例，從「八不」之「破」，以及「二諦」之「立」，來論述《中論》之立破無礙。接著從立、破此兩面，論述《中論》緣起性空的義理下，所開展的相即、相離的兩種思路。再者，論述相即、相離的兩種理路運作，其背後如性、空性之義理的共通處，認為《中論》相即、相離之思路，皆是以遮遣妄見為主，以帶引人走向出世間的解脫。由此可知，《中論》藉由相對二法之思辨，而展示其思維的高度與深度，使人從有限的思考視域中走出，以破迷啟悟、開闊眼界。

關鍵詞：

八不、二諦、不二、空、如、立破

An Analysis of the Reasoning of Antonyms in the *Mūlamadhyamakakārikā*

Kent Lin

Assistant Professor

Institute of Religion and Culture, Buddhist Tzu Chi University

Abstract

The way of reasoning in the *Mulamadhyamakakarika* is a prominent topic; this essay discusses its distinctive logical reasoning via the oppositional terms such as arising/ceasing, annihilation/permanence, identity/difference, coming/going, worldly truth/noble truth, and samsara/nirvana. First, the two distinct ways of thinking as negation and confirmation in the theory of Eight Negations and Two Levels of Truth are presented. Second, that these two ways of thinking are based upon the *Mulamadhyamakakarikas*'s theory of *pratitya-samutpada* and *wunyata* are discussed. Third, these two kinds of thinking are shown to be relevant to the thought of Emptiness and Suchness and are actually equal to each other. Fourth,

these two ways of thinking both aim to examine the oppositional sides to get beyond all duality to realize Nirvana. In sum, *Mulamadhyamakakarika* propounds Buddhist philosophical systems of Non-Duality and the Middle Way to pursue liberation through eradicating attachments to all dualistic thinking.

Keywords:

Eight Negations, Two Levels of Truth, Non-Duality, Emptiness, Suchness, Confirmation and Negation

一、前言

本文主要以羅什譯本裡《中論》的對反詞組——如生滅、常斷、一異、來去、世間涅槃、世俗諦勝義諦、實非實、我無我等，來探討《中論》對反語詞的運思模式，探究《中論》如何從這些概念展現其獨特的思維理路。

關於本文的次序安排，首先，略談對反語詞在佛典與《中論》裡可能的相關概念，以及選定《中論》的「八不」、「四句」、「二諦」等所含攝的對反概念，作為探討的起點。其次，從「八不」、「四句」遮遣的論述型態，談其否定、摧破的運思模式，並推斷「八不」、「四句」兩者間的可能關係，以及《中論》之破亦必須破之輾轉否定的特色。第三，從「二諦」的安立以及肯認世間涅槃兩者之無有分別，談其相即不離的思維模式。第四，論述上面相離與相即的運思模式，其所依據的道理是緣起性空，依此而能既破又立、既離又即。第五，進一步分析此立破、即離的思維理路，其間義理實無二致，可說是相通義理的不同呈顯，猶如空性與如性間的關係。第六，相即、相離兩種理路，若放在中觀學的脈絡下，其終究目的乃在於止息一切戲論邪見。最後，將本文的討論作一結語。

二、對反語詞初步界定

由於本文乃是從《中論》裡的對反語詞，¹來探討其思維理路，因此首先說明對反語詞在漢譯佛典中所可能對應到的相關概念，其次介紹《中論》所出現的對反詞組，而其中八不、四句、二諦、生死涅槃等可說是具代表性的對反形式，因此本文將以此作為探討的起點，以下即分述之。

(一) 漢譯佛典中對應於對反語詞的詞彙

如同「中論」一詞所顯示的，《中論》（*Mūlamadhyamaka-kārikā*）一書即是要申論「中道」（*madhyama-pratipad*）之理；職是之故，相對於中道的兩邊，²龍樹菩薩皆作了深度的正、反思辨與論理。舉例而言，若瀏覽漢譯《中論》各個品名，其中不少品名皆是兩兩對偶而成，如〈觀去來品第二〉、〈觀染染者品第六〉、〈觀作作者品第八〉、〈觀然可燃品第十〉、〈觀有無品第十五〉、〈觀縛解品第十六〉、〈觀因果品第二十〉、〈觀成壞品第二十一〉等；單就外圍的形式來看，《中論》之著重以兩兩相對性概念的檢視來進行哲學論述，亦為其明顯的特點。

本文即是從《中論》裡的相對二法（即所謂「對反語詞」），

¹ 此處的對反語詞（*oppositional terms*），或可稱為對反詞組（*antonym pairs*）。在英文的 *antonym* 分別由 *anti* 與 *onoma* 結合而成。其中 *anti* 有對反之意（*opposite*），而 *onoma* 所指為名稱（*name*），*antonym* 即有對反名稱（或詞語）之意。可知，對反語詞或詞組是具相對關係的兩個詞語。而對反語詞又可分為諸多種類，如表速度的即有「快慢」之別，表示價值判斷的有「善惡」、「對錯」、「好壞」、「美醜」等，表示身份或地位的相對即有「師生」、「父子」等區別。另外，對反語詞的對反關係，有時是以否定的型態形成的，如善與不善、對與不對等等；此如英文中加接頭詞 *un* 或 *in* 即顯示出對反的意涵（如 *happy* 和 *unhappy*）。梵文亦是如此，如 *vidyā/avidyā*（*aware/unaware* 或明／無明）等。

² 值得一提的是，在佛典裡，「中」與「邊」似可成一組對反語詞，即當具足中道見，則已捨離兩邊見；相對地，持有兩邊見，即是偏離了中道見。而且，談「中道」並非中觀學的專利，在唯識學亦是如此，如相傳為彌勒造頌、世親撰長行的《中邊分別論》（*Madhyanta-vibhaga-tika*，玄奘譯為《辨中邊論》），其中「中邊分別」（或「辨中邊」），即是辨別兩端之偏失，而回歸於中道之意。

來探討其思維方式。而在漢譯佛典的脈絡中，所謂的「對反語詞」，可能對應到的字詞大致有「二邊」³、「相待」⁴、「相待二法」⁵或「待對」⁶等。雖然「二邊」、「相待」等詞語皆為佛教慣用語，用以指涉相對之概念，但意涵卻未必一致，有時也帶有一定的價值判斷。例如在佛典中的「二邊」(*dvaya-anta/ubho-anta*)，往往是要被捨離破斥的，其指涉的是偏離中道的兩端，如常見、斷見的兩種極端 (*extreme*)。但相對地，相待二法卻是要證成的，即世間的一切皆是因緣相待而成，依此故彼，如能、所之間的關係——色境待眼根而為色境，眼根待色境而為眼根。所以，雖然「二邊」、「相待」等，⁷皆可指涉對反語詞，卻可能有著截然不同的意義。

³ 「二邊」在《阿含經》中出現多次，而且與「中道」思想密不可分，而這也成為龍樹《中論》論述的主要依據之一；如所引證的《迦旃延經》即云：「如來離於二邊，說於中道」(T02, p. 66, c25-p. 67, a8)另外《雜阿含經》：「若見言：命即是身，彼梵行者所無有。若復見言：命異身異，梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道。」(T02, p. 84, c20-23)以及《雜阿含經》卷 34：「若先來有我則是常見，於今斷滅則是斷見。如來離於二邊，處中說法。」(T02, p. 245, b21-22) 可知，《阿含經》中「兩邊」所指不外是「有無」、「一異」、「常斷」等。

⁴ 《大智度論》：「有為、無為法相待而有，若除有為則無無為，若除無為則無有為，是二法攝一切法。」(T25, p. 289, b1-3)《大智度論》：「生滅是相待法，有生必有滅，故先無今有，已有還無故。」(T25, p. 586, b16-18)《大智度論》：「以眼故知是色，以色故知是眼，眼色是相待法。」(T25, p. 644, c27-28)《大智度論》：「以空無相無作故，無所分別不得言白。黑白是相待法，此中無相待故不得言白。」(T25, p. 720, a11-13)《肇論》曰：「諸法相待生，猶長短比而形。」僧肇《注維摩詰經》卷 2：「諸法相待生，猶長短比而形也。」(T38, p. 346, b25-26)。

⁵ 如《大智度論》云：「觀一切法不生不滅、不增不減、不垢不淨、不來不去、不一不異、不常不斷、非有非無，如是等無量相待二法。因是智慧觀破一切生滅等無常相，先因無常等故破常等倒，今亦捨無生無滅等捨無常觀等。於不生不滅亦不著……」(T25, c29-p. 580, a9)

⁶ 《大般若波羅蜜多經》：「佛所說法微妙甚深，於一切法皆能隨順無所障礙。佛所說法無障礙相，與虛空等都無足跡。佛所說法無待對相無第二故……」(T07, p. 823, a21-28)、《妙法蓮華經文義》卷 2：「若入真諦待對即絕」(T33, p. 696, c25)、《法華玄義釋籤》卷 5：「能所名絕待對體亡」(T33, p. 852, b2)、《摩訶止觀》卷 3：「待對既絕即非有為」(T46, p. 22, a21)《摩訶止觀》卷 5：「待對得起不應言絕」(T46, p. 67, a4-5)、《止觀輔行傳弘決》卷 3：「互相因依待對而立」(T46, p. 218, b27-28)。

⁷ 附帶一提，所謂的「二邊」、「相待」等，皆是分別認知而有的，以對於世間有一定的描述或價值判定；對於無法以分別認知來斷定的，佛典中有所謂的「無記」(*avyakṛta*)一詞。

雖然「二邊」一詞在漢譯佛典中，負面性的意義居多，但未必全然如此，其有時與相待二法的意涵相近。例如《雜阿含經》中所指涉的二邊，包含有六內入處和六外入處、過去世和現在世、樂受和苦受等等之二邊；而就經文的脈絡來理解，佛陀並非要比丘捨離這二邊，而是要能在二邊中捨離貪愛，保持覺知。⁸此外，在《大智度論》中，曾指出任何的相對性概念所形成的詞組，都可以說是「二邊」的一種形式，而所謂的「般若波羅蜜」，即是能洞悉這兩邊而行於中道，所以不只常、斷是二邊，包括菩薩與六波羅蜜、佛與菩提、內六情與外六塵等，都各是一邊。⁹

總之，在漢譯佛典中，「二邊」的使用是廣泛的，除了常斷、一異、有無等二邊見，是必須被捨離及摧破的外，其它如「內六入」與「外六入」等二邊，則是指兩者間的相依相待、因緣

⁸ 如《雜阿含經》云：

「若知二邊者，於中永無著，說名大丈夫，不顧於五欲，無有煩惱鎖，超出縫紉憂。」
 「諸尊！此有何義？云何邊？云何二邊？云何為中？云何為縫紉？云何思？以智知，以了了；智所知，了所了，作苦邊，脫於苦？」有一答言：「六內入處是一邊，六外入處是二邊，受是其中，愛為縫紉，習於受者，得彼彼因，身漸轉增長出生，於此即法，以智知，以了了，智所知，了所了，作苦邊，脫於苦。」復有說言：「過去世是一邊，未來世是二邊，現在世名為中，愛為縫紉，習近此愛，彼彼所因，身漸觸增長出生，乃至脫苦。復有說言：「樂受者是一邊，苦受者是二邊，不苦不樂是其中，愛為縫紉，習近此愛，彼彼所得，自身漸觸增長出生，乃至作苦。復有說言：「有者是一邊，集是二邊，受是其中，愛為縫紉，如是廣說，乃至脫苦……(T02, b20-p. 311, a2)

⁹ 如《大智度論》云：

般若波羅蜜者，是一切諸法實相不可破、不可壞，若有佛若無佛，常住諸法相法位……復次，常是一邊，斷滅是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。又復常無常、苦樂、空實、我無我等亦如是。色法是一邊，無色法是一邊，可見法不可見法，有對無對，有為無為，有漏無漏，世間出世間等諸二法亦如是。復次，無明是一邊，無明盡是一邊，乃至老死是一邊，老死盡是一邊，諸法有是一邊，諸法無是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。菩薩是一邊，六波羅蜜是一邊，佛是一邊，菩提是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。略說內六情是一邊，外六塵是一邊，離是二邊行中道，是名般若波羅蜜。此般若波羅蜜是一邊，此非般若波羅蜜是一邊，離是二邊行中道，是名般若波羅蜜，如是等二門廣說無量般若波羅蜜相。復次，離有、離無、離非有非無，不墮愚癡，而能行善道，是為般若波羅蜜，如是等三門是般若波羅蜜相。(T25, p. 370, a21-b15)

和合，與相待二法的意涵較為相近。此外，對反語詞在佛典用字中，除了指稱「二邊」、「相待」等詞語外，也可近於因明 (*hetu-vidyā*) 中的「相違」(*viruddha*) 一詞，即指兩個相對立而相互違反之詞組。

(二)《中論》裡的對反語詞

《中論》之首句——「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去(出)」，¹⁰開宗明義即指出該論書「八不緣起」、「八不中道」的核心旨趣，標示出「離於二邊說於中道」之義理，可以說整部《中論》乃以捨離兩邊為論述重點。但此緣起中道的義理，並非龍樹首創，而是承接於阿含等經教思想。如在《阿含經》中即數度提到比丘要如實正觀世間集、滅，而不生世間顛倒見；其中的正見乃是「離於二邊說於中道」，此亦是佛法因緣說的基本要義。而在《般若經》中，性空、不二等的道理，亦顯而易見。可以說，龍樹之「八不」亦是根源於般若經教而來。¹¹如此，理解龍樹中觀思想，並不能脫離《阿含經》、《般若經》等經典之脈絡。

¹⁰ 此被視為《中論》皈敬頌的一部份，但此皈敬頌應是獨立於〈觀因緣品第一〉之外，作為整部論書的核心要旨；即龍樹標示出「八不中道」的中心思想後，並讚嘆、禮敬佛陀所揭示的因緣法乃為最殊勝的教法。(後半句為「能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。」)關於此皈敬頌進一步的解讀，可參考萬金川《中觀思想講錄》(嘉義市：香光書鄉，1998)：70-82。

¹¹ 《大般若波羅蜜多經》云：「佛告善現：『若菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，如實知一切從緣所生法不生不滅、不斷不常、不一不異、不來不去，絕諸戲論本性淡泊。善現！是為菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時能學從緣所生諸法。』」(T06, p. 988, a3-7)由此可知，在玄奘譯本的《大般若經》中，即出現所謂的「八不」，可知「八不」應非龍樹獨創，而是根源於《般若經》所作的闡述。不過，在鳩摩羅什譯本的般若經典中，卻未見此「八不」；此二譯本的出入，可再深究。但無論如何，「八不」的思想和《般若經》思想關係密切，乃是毋庸置疑的，例如《般若心經》說：「諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」(T08, p. 849, c8-9)；以及《般若經》亦云：「善現！如是般若波羅蜜多，於一切法不向不背，不引不實，不取不捨，不生不滅，不染不淨，不常不斷，不一不異，不來不去，不入不出，不增不減。」(T06, p. 505, b22-25)此皆與「八不」所論述的核心旨趣一致。

由於《中論》旨在申論不落兩邊、離於兩邊之「不二」(advaya / non-duality) 思想，¹²依此闡述「中道」的義理，所以其對於相對性概念的運用和論述，就顯得格外豐富。不過，「八不」之生滅、常斷、一異、來去，雖是《中論》深入論證的重點，但除了生滅、常斷、一異、來去之相對性概念外，自他、有無、生死、始終、此彼、世間（或生死）涅槃、空有、邪正、我常樂淨及無我無常苦不淨、有邊無邊、有常無常、實非實、世俗諦勝義諦等概念，亦都是《中論》反覆出現的對反語詞。其它如去、去者，作、作者，受、受者，染、染者，相、可相，見、見者，然、然者等，以「能所」方式顯示的詞組亦不乏其數。但這些詞組猶如「八不」之雙遮一樣，皆重於捨離、不落二邊。

「八不」雖是《中論》雙遮對反概念的主要代表句式，但尚有其它的對反詞組，未必以雙遮的方式呈顯，卻也成為《中論》裡顯著的概念，如世俗、勝義及生死、涅槃的對反語詞即是。換言之，《中論》既論述了「八不」之不二，也闡釋了二諦，此二諦與不二兩者間，所顯示出的對反語詞思路的異同，即是本文探討的出發點。

除二諦外，《中論》裡對於生死與涅槃的論點，亦有待省思。在〈觀縛解品〉第十頌說：「不離於生死，而別有涅槃」；據此可得出青目釋文「涅槃即生死，生死即涅槃」之觀點。但是，如果「縛」對應到的是生死流轉，而「解」所關聯到的是涅槃解脫，在《中論·觀縛解品第十六》中，其卻以雙遮的方式說「不縛亦不解」。¹³據此，在〈觀縛解品〉裡，既談「生死即涅

¹² 關於「不二」，David Loy 認為此乃亞洲的哲學與宗教思想中，既重要又紛歧的概念。David Loy, *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*, New York: Humanity Books, 1998, p. 17.

¹³ 全句為：「諸行生滅相，不縛亦不解；眾生如先說，不縛亦不解。」

繫」，卻也說「不縛亦不解」，其間的關聯應有進一步解釋的空間。本文也將對於縛解、生死涅槃等對反語詞間的運思作探討。¹⁴

總之，《中論》裡對反語詞運思理路的探究，為本文的探討重點。以下即以「八不」、「二諦」等對反概念為線索，¹⁵來探討其思維邏輯；先藉立、破兩面，來談其對相對性詞組的思維運作。即「八不」乃以揚棄二邊（見）為主，而「二諦」在於安立世間及出世間的道理來宣說法義；本文並將由此立破兩面，¹⁶進而引伸到對反二邊的相即、相離兩種思路。在此認知的基礎上，應可理解「生死即涅槃」與「不縛亦不解」間義理之相通處。

三、《中論》「八不」重戲論之遮破

本文擬從「八不」來說明《中論》遮遣式的論述模式。首先，以「八不」為例，說明龍樹藉雙遮生滅、來去、一異、常斷之對反詞組，總破一切法。其次，指出「八不」之語句形式

¹⁴ 值得補充的是，此處之「涅槃」、「解脫」、「勝義諦」等，之所以視為與「生死」、「繫縛」、「世俗諦」等是對反詞組，乃是置於世間語言分別的層次上而言；但如果將其理解為超越世間語言分別，而為聖者所證悟之第一義空的層面上，則這些語詞便不能被當作是「生死」等的對反語詞。關於這點，非常感謝論文審查人的提醒。

¹⁵ 「八不」、「二諦」的討論在學界幾可謂之「汗牛充棟」。本文不在於論述之間解讀的異同，而集中討論其思維之運作，如探討「八不」、「二諦」，如何表現出對反語詞間的邏輯關係（如相即、雙遮等），試圖從「八不」、「二諦」等，論述《中論》如何進行兩兩間的思辨。

¹⁶ 立、破所代表的意義雖是豐富的，但無非是順著因緣的聚生與散滅兩面來理解。就緣生和合而使世間事象得以安立，就緣滅消散而轉向出世間解脫；如此而有肯定（affirmation）和否定（negation/denial）的展示。本文即在此因緣生滅、緣起性空的基本原則下，理解並運用立破之義，其中相通的義理分別為假名（*prajñapti*）與空性（*śūnyatā*），前者表示安立、施設，後者表示摧破、遮遣。掌握此大原則，立破細部的意涵在此即不多作論究。

同於「四句」中的第四句，依此討論「八不」、「四句」間可能的邏輯關係。第三，論述《中論》「八不」並不落入「四句」中，從中顯示出破亦必須破、捨離一切之基本立場。

(一) 以「八不」滅諸戲論

《中論》首頌之「八不」，指出整部論書的核心旨趣，¹⁷由此「八不」之否定生滅、常斷、一異、來去的兩邊，揭示離於兩邊、不落兩邊的中道思想，而善滅諸戲論；可知《中論》藉由「八不」而揚棄、掃蕩一切，揭示一切皆空的道理。

「八不」早存於般若經教中，其中「不生不滅」更是般若學的重要法義；¹⁸其與《阿含經》所說的「生滅法」，¹⁹表面上雖略有出入，但緣起之生滅與不生不滅其實是一致的；²⁰此說法方式的不同，應只是說法對象的差異而已。²¹此外，「不常亦不斷，

¹⁷ 此「八不」成了《中論》所要申論的重點，例如〈觀因緣品第一〉的觀四門不生即在論述生滅（或「不生亦不滅」）的道理；同樣地，在〈觀三相品第七〉亦談生、住、滅三相。〈觀去來品第二〉的論述重心即是「不來亦不去」。〈觀合品第十四〉申論了「一」與「異」的關係，在〈觀業品第十七〉也重申了「不一亦不異」的見解。而在〈觀成壞品第二十一〉對常、斷兩邊提出批判，至於「雖空亦不斷，雖有亦不常，業果報不失，是名佛所說」之不斷不常，亦是出現在〈觀業品第十七〉的名句。換言之，「八不」的思想分佈在《中論》的各個品中，成了龍樹論證的主要重點。

¹⁸ 如同《解深密經》也提到「不生不滅」來說明《般若經》之教法：「世尊！在昔第二時中惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性無生無滅，本來寂靜自性涅槃，以隱密相轉正法輪。」（T16, p. 697, a28-b2）

¹⁹ 《長阿含經》卷 2：「修習智慧，知生滅法，趣賢聖要，盡諸苦本。」（T01, p. 11, c19-20）《大般涅槃經》卷 3：「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。」（T01, p. 204, c23-24）《雜阿含經》卷 22：「一切行無常，是則生滅法，生者既復滅，俱寂滅為樂。」（T02, no. 99, p. 153, c13-14）《法集要頌經》卷 3：「若人壽百歲，不觀生滅法，不如一日中，而解生滅法。」（T04, p. 789, a24-25）

²⁰ 關於這點，在《大智度論》中有所說明：「問曰：摩訶衍中說諸法不生不滅一相所謂無相。此中云何說一切有為作法無常名為法印？二法云何不相違？……無生無滅及生滅其實是一，說有廣略。」（T25, p. 222, b27-c6）此外，在如來藏典籍（如《大乘起信論》）即有不生不滅與生滅和合之真妄、染淨和合的思想。

²¹ 如吉藏引般若經教在《中觀論疏》說：「堪受深法者雖發大心，或未能堪受深法，故大品如化品云，為新發意菩薩說生滅如化不生不滅不如化，為久行大士辨生滅不生滅一切如化。」（T42, p. 17, a8-12）以及在《淨名玄論》亦云：「如大品云：為新發意菩薩，說生滅如化不生不滅不如化，為久學人，說一切如化，則知有深淺也。」（T38, p. 901, b24-26）

不一亦不異，不來亦不去（出）」此三句，除了出現在《般若經》外，在阿含佛典早已有明確的教證。²²而爲什麼《中論》會將此「八不」的內容，設定爲生滅、常斷、一異、來去，而非不長不短、不大不小、不高不低等呢？

在青目的釋文中，其解釋《中論》的「八不」說：「法雖無量，略說八事，即爲總破一切法。」諸法皆空是《般若經》的核心要義，龍樹承接此一思想，透過「總破一切法」來闡釋性空的道理。而所謂的一切法，可以用「八不」的生滅、常斷、一異、來去之四組概念來涵括。其中生滅（或有無）²³是關於存在的問題，斷常關乎時間、一異關乎空間、而來去是有關運動。²⁴換言之，就常人之認知而言，存在、時空、運動總攝了世間的一切現象，一切法皆具備此四項。即所謂一切法，必須是存在的，且必定存在於時空之中；而如此的存在是會變化運動的，意味著存在物的運動，必定是在時空中產生。因此，一旦遮破此四法，即相當具代表性的遮破一切，因爲如果連存在、時間、空間以及運動這四對皆被否定，則即可宣稱一切法皆空無自性。

此外，「八不」就存在、時間、空間以及運動此四項作遮遣，其遮遣方式，乃是就此四項的兩個端點進行論破。但其之所以對兩端作雙遮，不僅是在否定兩邊（或兩端），同時也是否定兩

²² 此可參考印順法師《空之探究》（新竹：正聞，1992 六版），頁 210-211；其中指出常斷、一異、來去皆是《阿含經》中已然存在的概念與命題。

²³ 不生不滅和非有非無在概念上是相近的，如印順法師即把「不生不滅」以「不有不無」取代，而說：「依《阿含經》，不妨除去『不生不滅』而換上『不有不無』。」見《中觀今論》（臺北：正聞，1992），頁 90。另外，蔡耀明在解釋「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」時，認爲「生滅」是偏重於事物動態的描述，而「有無」則重於描述事物的靜態面，蔡耀明說：「有和無，亦即存在和不存在，描述的偏於事情的靜態面，至於生和滅，亦即產生和消失，則偏於事情動態面的描述。」見《《阿含經》和《說無垢經》的不二法門初探》，收在《佛學研究中心學報》第 7 期（2002），頁 24。

²⁴ 此參考印順法師之解讀，《中觀今論》，頁 92。

邊中間的一切可能。既然兩邊之中的任一邊皆被否定，則兩邊之內的任何可能，亦皆不成立；可以說，雙遮兩邊即在於掃蕩兩邊之間所存在的一切。所以「八不」的兩邊，就某種層面來說，即涵括了一切，藉由此生滅、來去、常斷、一異兩邊的思索去通觀全體，²⁵ 進而從捨離兩邊、超脫一切。

(二)「八不」形式上近於「四句」的第四句

《中論》裡雙遮兩邊的論述，除了是「八不」對生滅、常斷、一異、來去之相對性概念的遮遣外，另外由否定詞而成的對反概念，還包括有：實與非實、我與非我、常與無常、邊與無邊、常與無常等，都是《中論》典型的論述形式之一。所以在《中論》裡可見到「非實非非實」、「無我無非我」、「非有非無邊」、「非常非無常」等捨離兩邊的語句，而這些語句，更完整的即是「四句」(catuṣkoṭi)的形式，其中非實非非實、無我無非我是「四句」形式中的第四句。

龍樹在此採行的四句形式，除了順應印度的思維傳統外，也如同「八不」一樣，旨在羅列一切的可能，包含一切的觀點、見解與教說，而涵蓋佛陀各種可能的說法。²⁶此外，就另一方面而言，眾生可能的顛倒妄想，不外出此四類，因此針對眾生輾轉起執的過程，作逐一的層層破斥。²⁷如與無自性生相對的自

²⁵ 如此的全體可說即是「中」；如萬金川在解釋「中道與中觀」時說：「『中』是無執著的立場，『中』必含攝著『觀』。它是一種通觀全體、富於批判精神的動態智慧。」見《中觀思想講錄》，頁15。

²⁶ 如《中論》之：「諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我」，即我、無我與無我無非我（省略第三句），皆是諸佛所說之法，而涵括各種可能之說法。如同萬金川所說，龍樹在此採行四句的形式，只是為了總括佛陀一生在不同場合，對不同的人所開示的有關「我」與「法」的種種教說。龍樹乃是依古印度人面對一項論題的思維方式，將其窮盡地分成四種；而此四種皆可視為是佛陀教法的開展。見《中觀思想講錄》，頁122。

²⁷ 如印順法師說：「眾生妄見，不出此四句。」見《中觀論頌講記》（新竹：正聞，2000新版），頁247-248。以及說：「種種四句，無非依語言，思想的相對性，展轉推論而成立。」

生、他生、共生、無因生的「擬似四句」之觀點，²⁸即為其例。因此，無論說四句是釋迦教化的方便，²⁹或者四句具有教育、教化的意涵，³⁰其目的皆在於使人從概念的執取中超脫出來（free from conceptual attachment）³¹；也正因為要對治一般人慣性的執取，四句之論述形式不免存在詭奇之處。簡言之，從空義之教化與邪執之摧遣此兩個面向，來理解《中論》「四句」裡對於對反概念的運思，可說是較為適切的。

在《中論》裡最為典型的「四句」句式之一，如〈觀法品第十八〉第八頌：「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法」³²；其中所謂的「四句」結構如下（主詞為「一切」(sarva)）：

一、一切實

二、一切非實

三、一切亦實亦非實

見《空之探究》，頁 227。

²⁸ 「擬似四句」是楊惠南的用語。在《中論》：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生」的句式中，龍樹為論證「不生」成立，因此把自生、他生、自他共生、無因生之關於「生」的任何可能，皆予以否定，依此而證成「不生」的結論；而此一句式就稱作「擬似四句」。除擬似四句外，楊惠南又有肯定、否定兩種之「真實四句」之分。參考楊惠南〈《中論》裡的「四句」之研究〉，收在《華岡佛學學報》第 6 期（1983），頁 277-310。

²⁹ 如楊惠南即指出，把四句視為釋迦的「方便」說，不但是青目的意見，也是清辨與月稱的共同看法。見〈龍樹的《中論》用了辯證法嗎？〉收在《臺灣大學哲學論評》第 5 期（1982），頁 256。

³⁰ 所謂教育意涵是指，此四個不同的語句，乃是為教化不同眾生所施設的不同教說；而且此四句又可分類為肯定的、否定的、綜合的和超越的理解形態。見吳汝鈞〈印度中觀學的四句邏輯〉收在《中華佛學學報》第 5 期（1992.07），頁 149-172。

³¹ 參考 Hsueh-li Cheng, *Empty Logic*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991, p. 51.

³² 梵文羅馬拼音為：sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ ca-a-tathyaṃ eva ca, na-eva-a-tathyaṃ na-eva tathyaṃ etad Buddha-anuśāsanam.（一切(sarva)是實(tathya)、或一切不是實，一切既是實也是非實(a-tathya)，一切不是非實也不是實；此即佛的教示。）此四句即展示出釋迦度眾的方便說法，如青目《中論》釋文說：「若佛不說我非我，諸心行滅，言語道斷者，云何令人知諸法實相？答曰：諸佛無量方便力，諸法無決定相，為度眾生或說一切實，或說一切不實，或說一切實不實，或說一切非實非不實。」(T30, p. 25, a14-18)

四、一切非實非非實。

此四句實和非實之輾轉論述，雖皆表示出佛陀的教導（所以說「是名諸佛法」），但第四句之一切非實非非實，可說更貼近於諸法實相。如同樣在〈觀法品〉的第六頌中，雖然諸佛或說我、或說無我，但最後的諸法實相乃為「無我無非我」。³³換言之，阿含佛典所謂中道不落兩邊的義理，在《中論》亦以雙遮兩邊來顯示，藉此而顯現般若、中觀之意趣。而此不落或雙遮兩邊，在外在形式與結構上，也分別相應於「八不」之不生亦不滅等。由此可推導出「四句」應與「八不」有一定之關聯。

由於「八不」（如「不生亦不滅」）之語句形式，近於「四句」中的第四句，因此在宣說「八不」此一主張前，可能也有三個命題（或概念），即生、滅、亦生亦滅，而進展到第四個命題——不生不滅（或緣生緣滅）。同樣地，不常不斷、不一不異、不來不去等不落兩邊的命題，亦另有三句作為此第四句的前提。³⁴所以似可以說，皈敬頌的「八不」是《中論》之主張，而其原先可能具有「四句」的論理過程。或者說，個別的「八不」可能是「四句」的簡化，「八不」只標示出「四句」中第四句的論點；從「八不」內部的義理開展而出，則可能含有四組的

³³ 全頌為：「諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我」；若考之於梵藏文本中，「諸法實相中」這句話在梵文以及藏文本裡是沒有的，其中有兩種理解的可能，一是「諸法實相」此一語詞是關乎到下個偈頌之解讀，如第七頌接著說「諸法實相者，心行言語斷」，其中的「諸法實相」，梵文以「法性」（*dharmatā*）來表示。另一理解的可能，如萬金川認為以「無我無非我」之第四句為諸法實相，乃是譯師之判讀；譯師有意將第四句標示出而為諸法實相，以顯示佛陀在「自我」存在的問題上的立場；且以第四句「無我無非我」為「實說」，這一點幾乎是所有註釋家的共同觀點。見萬金川〈佛陀之教的權與實〉，收在《中觀思想講錄》：119。此外，Mervyn Sprung 也提到相似的見解，指出在涅槃有無的四句中，「非有亦非無」之第四句，通常是中觀家自身所保留的立場。參見其 *Lucid Exposition of the Middle Way*, Boulder: Prajna Press, 1979, p. 7.

³⁴ 印順法師也指出此一看法，認為生滅、斷常等，都可以作四句說。見《大乘起信論講記》（新竹：正聞，2000新版），頁82。

「四句」在其中。不過，「八不」之語句形式，雖近於「四句」中的第四句，但究極而言「八不」所彰顯的諸法實相，乃不落入四句之中，以下即作說明。

(三)「八不」不落入「四句」中

以上論述「八不」之雙遮兩邊，乃是《中論》的思維或思想要點，也指出「八不」的生滅、來去、常斷、一異四組對反語詞之雙遮形式，近於四句論述中之第四句。如此雙遮兩邊、超脫一切的思維方式，可以說承接了阿含佛典「涅槃無爲」的思想，³⁵同時也展現了般若經教的「空」義。³⁶甚至可以說，《阿含經》涅槃的思想，即是《般若經》的空思想。³⁷

不過，上述肯定式意涵的「四句」，只是《中論》裡的一種型態，另有其它否定式類型的四句。³⁸如在〈觀涅槃品第二十五〉第十頌說涅槃是「非有亦非無」，此也和「八不」雙遮二邊的道理相通。³⁹但是，在此品末端，也另有遮遣一切的「四句」出現，而說：

如來滅度後 不言有與無 亦不言有無 非有及非無

³⁵ 如《雜阿含經》說：「此甚深處，所謂緣起。倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。如此二法，謂有爲、無爲。有爲者若生、若住、若異、若滅；無爲者不生、不住、不異、不滅，是名比丘諸行苦寂滅涅槃。」(T02, p. 83, c13-17)由此可知，無爲涅槃遮遣了一切生住異滅。

³⁶ 如在《般若心經》說：「諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。」即《般若經》所體現的般若空慧，不外是由雙遮兩邊來透顯的。

³⁷ 《般若經》即把空義與涅槃義統合爲一，云：「甚深相者即是空義，即是無相、無作、無起、無生、無滅、無所有、無染、寂滅、遠離、涅槃義。」(T08, p. 566, a10-18)此外，俄國學者 Stcherbatsky 即以「涅槃」之概念作爲核心，以呈顯《中論》「空」的思想，見 *The Conception of Buddhist Nirvana*, (Second Revised and Enlarged Edition), Delhi: Motilal Banarsidass, 1977.

³⁸ 如前註所言，楊惠南把這兩種四句分別稱爲「肯定的真實四句」和「否定的真實四句」。見《〈中論〉裡的「四句」之研究》：281。

³⁹ 內文爲：「如佛經中說，斷有斷非有，是故知涅槃，非有亦非無」。

如來現在時 不言有與無 亦不言有無 非有及非無⁴⁰

在上述的引文中，除了遮有、無、亦有亦無外，連「非有及非無」也跟著遮破。前語才說「是故知涅槃，非有亦非無」，後語則說如來滅度後或如來現在時，不言有、無、有無，乃至非有及非無；亦即連「非有亦非無」此不落兩邊的中道正理，也同樣作揚棄，使整個四句皆是否定性意涵。此意味著「非有亦非無」在《中論》裡，未必即可認定為最終的主張。而此與《中論》其它類型的「四句」之肯定第四句，以及「八不」不生亦不滅等主張，其間的關係可再作解釋如下。

《中論》既標示「八不」，也宣說非實非非實、無我無非我是諸法實相；但八不所彰顯的諸法實相，如同吉藏所說，乃是「絕四句，離百非；言語道斷，心行處滅」，⁴¹顯示諸法實相是任何語句所無法指涉到的，因此也須對整個四句（乃至八不）作出揚棄和超越。換言之，四句雖將各種可能的認知思維列出，但就諸法實相的法性（*dharmatā*）來說，四句任何一句皆僅在語言層次，但法性既不在四句裡，也不能由四句充份表達出。所以即便是主張「八不」，八不所欲顯示的究竟空義，亦不能停留在語詞上理解而執為實有。而為了戡除眾生有所取著的法執，必要時也須進一步超越不落兩邊的空義，亦即遮遣自身也必須遮遣，以顯示一切皆空的基本立場。⁴²

綜合以上的論述，「八不」裡四對的不二，可說是經過四

⁴⁰ 事實上，此否定（或遮破）四句仍是繼承《阿含經》之思想。《雜阿含經》云：「如來者，愛已盡，心善解脫，是故說後有者不然，後無、後有無、後非有非無者不然。」(T02, p. 226, b18-24)

⁴¹ 見《淨名玄論》T38, p. 868, b3-4

⁴² 如同《般若經》對五蘊、六入、十八界、四諦、十二因緣的遮遣，以及經文所說：「所謂佛法者，即非佛法」和「法尚應捨，何況非法」，認為「法」與「非法」皆應捨離等，這都是徹底站在緣起、性空的觀點下，使眾生心無所著。

句思辨的過程而來，在語句形式上近於四句中的第四句，在義理上也含有雙遮、不落兩邊的思想，所以《中論》的八不，可說是四句輾轉論證後所成的命題，顯示八不與四句間應有一定的關聯。此外，肯定四句的第四句雖與八不的語句形式相近，但否定型態的四句，進一步超脫任何四句的認定。此表面上看似有所不一致，實乃意味著諸法實相並不落入任何的分別認知中，如此才是究竟空義的體現。正如《中論·觀行品第十三》第八頌所言：「若復見有空，諸佛所不化。」從中展現中觀諸法皆空、空亦復空的終極立場。

四、《中論》「二諦」重說法之安立

相對於《中論》的「八不」以遮遣的方式捨離兩邊，「二諦」則是正面闡述世俗諦 (*lokasamvṛtisatyam*) 與勝義諦 (或第一義諦 / *paramārthataḥ-satyam*) 依止、安立之必要，而顯示近於聖俗、迷悟間的對反關係。⁴³《中論》指出諸佛乃依此二諦來教導眾生，且若要在甚深佛法的中獲得真實的義理，也必須知此二諦。如果不能體會世間言說的道理，則無法了解第一義諦；若

⁴³ 世俗諦的梵文中，「世」(*loka*) 有隱覆、可毀壞之義，「俗」(*samvṛti*) 有世間通俗之義；而如此之隱覆與通俗，與勝義諦的「勝義」(*parama-artha*) 所表示的高超、真實等義，可說是相對的，因此可視兩者為對反語詞。而且，二諦也可與迷悟、凡聖等對反語詞相關聯，乃至與權實、依言離言等相對性關係有關。對於二諦與迷悟、凡聖，如印順法師所說：「佛法教化眾生使它從迷啓悟，從凡入聖，主要以此二諦為立教的根本方式。對二諦雖有各樣的解說，然主要是使眾生從迷執境界轉入到聖覺的境界。」以及說：「佛法的安立二諦，本為引導眾生從凡入聖、轉迷為悟的」，見《中觀今論》，頁 206 及 211。立川武藏也表示，《中論》的二諦可視為從俗者到聖者，以及從聖者歸回俗者的過程，其間「緣起」為俗、「空性」為聖；而從作為俗者的緣起，到作為聖者的空性，展示了一邊聖化俗者、一邊又歸回俗者的兩層路徑。詳見立川武藏，《空の思想史：原始仏教から日本近代へ》(東京：講談社，2003)，頁 114。

無法得第一義諦，則無法達於涅槃。若依此思路作傳遞式的推理，可知不依俗諦，最後將無法達於涅槃。⁴⁴

由此可知，《中論》雖以緣起空義盡除一切偏執、邪見，但也正面肯定世間言說的重要，視世俗諦為走向涅槃所必須憑藉的，世俗諦與勝義諦間二諦並立。甚至就般若經教所說，世俗、勝義二諦間並沒有差異，世諦之如性亦即是第一義諦之如性。⁴⁵此外，《中論》也進一步指出世間和涅槃兩者間沒有分別，如〈觀涅槃品第二十五〉第十九、二十頌說：

涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別。涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。

在〈觀縛解品第十六〉第十頌亦出現相近的觀點。該品在論述「不縛亦不解」後，最後即以生死、涅槃的無差別作結，而言：

不離於生死，而別有涅槃，實相義如是，云何有分別。

涅槃不離於生死而有，相近於《中論》二諦之不依俗諦，最後將達不到涅槃的理路，皆顯示世間與出世間兩者的相依相

⁴⁴ 附帶一提，前面我們提到「八不」與「四句」有一定的關聯；事實上，「二諦」與「四句」亦然。例如〈觀法品〉之：「諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我」，其中「無我無非我」之雙遮二邊，表達出勝義諦、諸法實相的境界，而或說我、或說無我之方便演說，則可視為是世俗諦之教化。此外，S. M. Shaha 認為「四句」乃是以「二諦」為基礎的，依此「二諦」而有「四句」輾轉辯證之句式。見 S. M. Shaha, *The Dialectic of Knowledge and Reality in Indian Philosophy: Kundakunda, Nāgārjuna, Gaudapāda, and Sankara*, Delhi: Eastern Book Linkers, 1987, p70。

⁴⁵ 此「二諦相即」之思想，可參見《摩訶般若波羅蜜經·道樹品》所說：「世尊！世諦、第一義諦有異耶？須菩提！世諦、第一義諦無異也。何以故？世諦如即是第一義諦如。以眾生不知不見是如故，菩薩摩訶薩以世諦示若有、若無。」(T08, p. 378, c9-14)中觀家吉藏在《大乘玄論》即引《般若經》，提到此二諦相即的思想：「二諦相即，經有兩文。若使大經云世諦者即第一義諦，第一義諦即是世諦，此直道即作不相離，故言即。」(T45, p. 21, c7-9)關於吉藏的二諦思想，可參考 Shin Chang-Qing (釋長清)，*The Two Truths in Chinese Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2004。

待、依此得彼，不離此而有彼。所以，對於涅槃與世間（或生死）兩個相對性概念，《中論》認為「無有少分別」、「無毫釐差別」、「云何有分別」等。⁴⁶對於涅槃與世間無有分別，以及不離於生死而別有涅槃等觀點，青目釋文中即指出經典中有「涅槃即生死，生死即涅槃」的命題。⁴⁷

若接受生死與涅槃兩相對概念，可歸為一組對反語詞，此兩者相即無別的理路運作方式，顯然與生滅、常斷、一異、來去、縛解等相對性概念有別。即一者雙遮生滅、來去、縛解二邊，另一者則肯認生死涅槃、世間出世間二邊間的相即不二。如此對於生滅、常斷、一異、來去等二元的對反概念，是否也可說是相即無別？仍可再作探討。進言之，以類比的方式作推論，如果〈觀縛解品〉的「生死即涅槃，涅槃即生死」，其中的生死、涅槃可與縛(*bandha*／bondage)、解(*moksa*／liberation)相對應，而推論得「縛即解，解即縛」，則《中論》裡的「縛即解」與「不縛亦不解」兩語句間可有一定的共通性。即在一定的理解向度下，既可以說「生死（縛）即涅槃（解）」，也可以說「不縛亦不解」。相似的類比推論，就「八不」中的「不生亦不滅」而言，若其中的「生」(*utpāda*)可與生死流轉相關聯，而「滅」(*nirodha*)可對應到涅槃還滅，則「不生亦不滅」

⁴⁶ 其中無分別、無毫釐差別及云何有分別的梵文，在《中論》各別為 *na ...asti...viśeṣaṇam* (無差別／being no distinction／being no difference)、*na...antaraṃ kiṃcit* *susūkṣmam... vidyate* (什麼樣的細微差別都不存在)以及 *kiṃ vikalpyate* (有何分別)。

⁴⁷ 青目長行全文為：「諸法實相第一義中，不說離生死別有涅槃。如經說：涅槃即生死，生死即涅槃。如是諸法實相中，云何言是生死、是涅槃。」(T30, p. 21, b15-19)至於是什麼經典呢？若根據《般若燈論釋》所說：「是故第一義中，不說離生死外別有涅槃，如寶勝經偈言：涅槃即生死，生死即涅槃。」(T30, p. 104, a8-10)可知「涅槃即生死，生死即涅槃」，此語應出自《寶勝經》，而所謂的《寶勝經》，可能是《大寶積經》，因為在《大寶積經》有相近之偈語云：「了知諸法如實相，常行生死即涅槃。」(T11, p. 519, a3)此外，相近的思維理路，在日後中國佛教的發展，亦有「煩惱即菩提」、「無明即法性」、「淫怒癡性即是解脫」等論點出現。

之雙遮生死與涅槃，與「生死即涅槃」的關聯，也有值得思考之處。⁴⁸

五、對反相離和相即的兩種思路

以上舉「八不」與「二諦」的對反概念為例，論述《中論》兩種不同之運思方式。而且從「不縛亦不解」之雙非，和生死涅槃之毫無差別，也顯示出兩種不同對反語詞的思維理路。此二種運思模式，大致可理解為自性空與緣起有之相離和相即。換言之，在《中論》緣起性空的義理下，可開展出二邊雙是雙非、相即相離的兩種理路。

在緣起、空義下，「生死即涅槃」與「不縛亦不解」應可得到通貫性的理解，而顯示出《中論》裡對於對反概念的運作與思辨，有其一致的理論基礎，並可從《中論》所顯示的對反思維中，增進對中觀學緣起性空義理的認識。換言之，《中論》「八不」之雙遮二邊，除了標示出空義，而相契於般若經教不生不滅、不垢不淨、不增不減之空義外，此「八不」也相契於阿含佛典的緣起思想。同樣地，世俗、勝義二諦以及世間、涅槃之無分別，也是立基於緣起性空的理論下而成立的。

以下即說明此一道理。首先，由《阿含經》之「如來離於二邊說於中道」，概說《中論》八不的理論依據。其次，在雙非二邊的前提下，探討對反間相即、雙是的命題之成立可能，或者在什麼樣的理解下可說二邊之相即、雙是。最後，論述二邊

⁴⁸ 例如是否可說生即滅、滅即生等命題？或者此生即滅、滅即生等之命題在何種意義下合於緣起正見？生即滅與「不生亦不滅」是否也有所關聯，還是兩個不一致的命題？此問題將在下面試作解析。

相離、相即的思路，可說契合於《般若經》的思想。

（一）對反兩邊之相離

「八不」重戲論之遮破與「二諦」重說法之安立，就某種意涵來說，可說是「不二」之相離與相即。八不的相離是不落二邊、捨離二邊，而世諦之如性即是第一義諦之如性的相即，則顯示諸法因緣相待、平等一如。以下先從不落二邊之雙遮對反二邊談起。根據龍樹《中論》唯一提到的《迦旃延經》之內容，可以歸納出三點要義：⁴⁹

一、世人顛倒依著於有、無二邊。唯有對二邊不取著、不計於我，才是得正見。

二、如實正觀世間的集與滅，則不生世間無、有之二邊見，而能處於中道。

三、此「離於二邊，說於中道」，即是了知所謂的「緣起」——「此生（滅）故彼生（滅），此有（無）故彼有（無）」的道理。

從此小段經文中可以看到多組的對反語詞，如無有、生滅、此彼等；由此可知緣起、不二、中道等義理，可說是就兩相對性概念所開展之論述。其中如實正觀世間集滅，即如實正觀緣起之此與彼的關係，藉由如此的緣起正觀就能不落入二邊見，而能領會一切之有、無、生、滅皆依於因緣條件；也因此緣起法而說不生不滅、非有非無之不二。換言之，由於諸法因緣生所以說「不生」，諸法因緣滅所以說「不滅」，其中「不」、「非」、

⁴⁹ 詳見 T02, p. 66-67, a8.

「無」、「離」等否定意涵之語詞，可說是自性的否定與緣起空義的展現，藉此「離於兩邊」(*ubho ante anupagamma*)來顯示中道之義理。

(二) 對反兩邊之相即

《中論》之八不緣起、不二中道等是依據阿含經教之「離於二邊，說於中道」，因此也重在捨離各種偏執，使既不落入常見，也不落入斷見，而得之以中道正見。但是，相對於「離於二邊，說於中道」之顯示相離於對反兩邊之思維，《中論》是否存在著對反兩邊相即之思維，或者在什麼樣的意涵下，可以成立兩邊相即的觀點？此成了可探討的問題。

「即」與「離」此二對反概念，是漢譯佛典中的常用語彙，其中的意涵可說相當豐富。⁵⁰如以羅什所譯之《中論》為例，其也以「不即」、「不離」進行思辨而云：「今我不離受，亦不即是受，非無受非無，此即決定義」。其中「離」與「即」分別對照到梵文的 *anya* 與 *eva*，再與否定詞 *na* 相關聯，而為不即、不離，在不同的版本裡以一（即）、異作翻譯。⁵¹按照此一思路

⁵⁰ 其中「即」字本身，具有相當大的歧義性。對於中國佛教之「即」字，陳榮灼曾作了一些哲學性的分析；其指出「即」的梵文可以是"*yad...tad*"或"*eva*"，或引申為「不異」(*na pṛthak*)的意思，即「沒有差別」(*no difference*)；而與「即」字最接近的英文字為"*identity*"，而可譯作「同一」或「同一性」。詳見陳榮灼〈「即」之分析——簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉，收在《國際佛學研究》創刊號（1991），頁1-22。此外，關於「即」的探討，在吉藏《大乘玄論》分有二義，其一表示二種事象完全是一體而為不二之即，其二表示二種事象之體有別，但互不相離之即。（T45, p. 21, c7-p. 22, a16）而根據知禮《十不二門指要鈔》將「即」分三種：一是「二物相合」之即，如說「斷煩惱、證菩提」；二是「背面相翻」之即，如說「迷時即煩惱，悟時即菩提」；三是「當體全是」之即，如說「本無煩惱，元是菩提」。其中唯有當體全是之即才屬於圓教之極談，天台與禪宗皆以當體全是之「即」為極至之法。（T46, p. 707, a21-b23）再者，天台宗另立圓教菩薩六行位而為「六即」，顯示出重「即」之一面。

⁵¹ 其中「今我不離受，亦不即是受」，在不同的藏經版本中，「亦不即是受」也作「亦不但

來看，當談「離」時，其對反之「即」可說已預設其中，而成爲一組對反概念。但此處的即、離，是否與「離於兩邊」中所談的「離」的概念相近，可能有不同的看法。⁵²而且此兩邊相即在義理上如何成立，或者是否可說「生死即涅槃」是某種兩邊相即的語句，也有開放理解的空間。

雖然「即」字背後所傳達的思想，有諸多可探討之處，⁵³但若以如其所是的如性 (*tathatā*，又譯爲真如／suchness; thusness) 的觀點來理解，則二邊相即的命題應可成立；其中相即的「即一性」，所表示的可說是真如。⁵⁴換言之，如果「如來離於二邊，說於中道」，表達出捨離二邊的思想，則「生死即涅槃、涅槃即生死」及「世諦、第一義諦無異」等，顯示出二邊相即的見解；而此一見解的理論基礎，可說與如性相關。⁵⁵如此，對反間的相即，強調的是對反間的無所差異 (*na pṛthak* / no distinction)，說

是受」，其梵文原文爲 *evaṃ na-anya upādānān na ca-upādānam eva saḥ*。(如是，此(saḥ)不異於取，也不是取。)在《般若燈論》譯爲「我不異於取，亦不即是取」；雖然譯語用法不同，但整體的意涵是一致的。

⁵² 《阿含經》離於兩邊所對應的巴利文爲 *ubho ante anupagamma*，其中「離」是以 *an-upa-gamma* 來表示，倘若要表示「離」的相對意涵，是否可把其否定接頭音節 *an* 拿掉，而爲 *upagamma*，來表達「即」之意涵，應有不同的看法。但初步而言，如果即、離確是一組對反詞組，則以「離於兩邊」(*ubho ante anupagamma*) 來類推「即」於兩邊 (*ubho ante upagamma* / *na.....ubho ante anupagamma*)，在文法上是可成立的。在 *ubho ante upagamma* 中，*ubho ante* 是二邊，而 *upagamma* 的 *upa* 表「接近」，*gamma* 是 *gacchati* 的絕對分詞 (字根 $\sqrt{\text{gam}}$ ，爲不規則動詞)，表「正在去」(having approached)。此時巴利文 *ubho ante upagamma*，其中文白話或可譯爲「正在接近兩端」。關於 *upagacchati* 之意思可參考水野弘元《パーリ語辭典》(東京：春秋社，1989 二訂)，頁 63。

⁵³ 如上田義文也對「即」也作了探討，如以「色即是空、空即是色」爲例，說明色與空完全的同一性，此「即」同時具備了絕對性的矛盾對立性，與絕對性的同一性。可見《大乘仏教思想の根本構造》(京都：百華苑，1990 六刷)，頁 54-56。

⁵⁴ 關於「即一性」顯示「如性」(*tathata*)、「真如」(*bhuta-tathata*)，可見長尾雅人《中觀と唯識》(東京：岩波，1977)，頁 16。

⁵⁵ 如前註所引之《般若經》所說的，世諦、第一義諦之無差異，乃是因爲「世諦如即是第一義諦如」。(T08, p. 378, c12-13) 若參照現今文獻家所做的經文校對，其梵語原文可爲：*yā-eva loka-saṃvṛtes tathatā sā-eva paramārthaḥ tathatā* (凡是世俗諦的如，它就是第一義諦之如)。梵文之考訂見 Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā V*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 1986, p. 138.

明了對反兩面間之平等、一如、無分別 (*nir-vikalpa*) 等，因而可理解為與空性相當的如性思想。此平等一如的義理，可說與《維摩詰經》所說的不二相通，而且此即一性與真如也是龍樹哲學所體現的一環。⁵⁶

此外，在語言層次上，對反間相即的語句形式，應與四句論述結構的第三句（如「亦實亦非實」）相近。換言之，如果雙遮對反二邊之非實非非實，所關聯到的是第四句，則雙立對反二邊之亦實亦非實，所關聯到的可說是第三句。如此之相即與相離，至中國佛學也發展出雙是、雙非（或雙照、雙遮）的論理模式，而成為中國佛學相當典型的論述之一。⁵⁷關於以上諸點，在稍後將再作說明。以下以《心經》之空義為例，論述《中論》相即、相離二邊在經典中的成立依據。

（三）以《心經》之「空」證成《中論》相即相離的思路

在《中論》之〈涅槃品〉與〈縛解品〉中，有涅槃與世間對反二邊之相即、無分別，顯示此相對概念不是雙遮對反兩邊之相離，而是道出兩者間之相即不二。如此相即、相離的思路，在般若經教中有類似的線索可尋。如廣為流傳的《般若心經》在一切皆空的觀點下，闡明色與空兩者間相即不二（或稱「色

⁵⁶ 長尾雅人在論述「中觀哲學的根本性立場」時，即強調龍樹哲學的「即一性」。其以《中論》〈觀四諦品〉：「眾因緣生法，我說即是空；亦為是假名，亦是中道義」，說明因緣、空、假、中四者之相即，認為此四法，恰可視為同義異語；而此偈之重點，乃在於其間相互的即一性。長尾認為此「即一性」可名為「真如」，而中觀哲學之基本立場，就在於緣起與空性的即一，緣起即性空、性空即緣起，而從中顯示如性、中道。對於如性、空性與緣起以及「即」之概念，長尾雅人作了些探討，詳可見其《中觀と唯識》，頁 11-21。

⁵⁷ 如天台智者說：「若觀色空、空色不二而二，二而無二，雙照雙亡，此是實相一心三觀。」《仁王護國般若經疏》（T33, p. 254, a7-8）荆溪湛然在《止觀輔行傳弘決》說：「雙非雙照，即是中道。」（T46, p. 176, c23-24）華嚴五祖宗密在《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》亦說：「齊融絕待，雙是雙非，皆是中道。」（T39, p. 559, c8）

空不二」)；同時也說：「諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」，遮遣生滅、垢淨、增減等對反概念。可知，僅就《般若心經》而言，其可說存在著「離於兩邊」的思想，但也有相即不二的命題，而說「色即是空，空即是色」。⁵⁸

其中「空」是共通的義理，也因為「空」所以有相即或相離兩種思路。因此在《心經》裡，雖說「空不異色」(*rūpān na pṛthak śūnyatā* / emptiness is not different from form)、*「空即是色」*(*yā śūnyatā tad rūpam* / whatever is emptiness, that is form)，但同時也說「空中無色」(*śūnyatāyāṃ na rūpam* / in emptiness there is no form)。前者的「不異」(*na pṛthak*)與「即」(*yat...tat...*)，皆說明空、色間的不二無別；但後者「空中無色」，在表面上卻顯示出與「空即是色」截然不同的意涵。

此兩種不同的理路，如同《中論》裡既說：「入空戲論滅」、*「一切法空故，世間常等見，何處於何時，誰起是諸見」*，但同時也說：「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成」。因此，《中論》所談之「空」和般若經教是相通的，「空」可有兩層面向，使既能離一切見，也能成一切見。其關係可如下表所示：

空義

⁵⁸ 嚴格說來，能否將色、空視為一組對反詞組，恐不無異議，但就緣起有與自性空的有、空(無)兩面來說，似可作此理解。如上田義文把《般若經》之「色即是空、空即是色」，理解為「有即無、無即有」的結構，認為此有即無、無即有，包含了從有到無的過程與轉換。而在層層否定的過程中，顯示出否定即肯定、肯定即否定為一的看法。上田義文認為，此印度佛教思想史上的有即無、無即有的思想，日後也形成中國佛教的事事無礙、三諦圓融，或日本佛教的六大無礙等思想中的無礙與圓融；或者說中國、日本佛教的圓融無礙思想，皆不外立基於此無即有之主客觀關係上而成立的。見上田義文，《大乘佛教思想の根本構造》，頁 229 及 232。

空即是色	空中無色
法得成	戲論滅

當《中論》順觀緣起法的從緣而生，則說「以有空義故，一切法得成」；若逆觀緣起法的從緣而滅，則說「入空戲論滅」、「總破一切法」。此依因緣條件而或生或滅，若深觀其法性，則是涅槃寂靜的不生不滅，仍是所謂的「空」。如此緣起性空如同一把兩面刃，一旦契入空性的道理，則其既能有所否定，又能有所肯定，即藉由「空」能立破無礙。⁵⁹此時在空義下，既可有「二諦」重說法之安立，也可以有「八不」重戲論之遮破，但兩者皆是緣起空義之開展，二諦與八不二者背後的義理可說是相通的。⁶⁰

因此就中觀學「緣起性空」的核心法義，可以區分出《中論》兩種思維路數，其既可由空無自性遮除一切法，也可由緣起的相待性成立世間諸法。⁶¹在空義的開展下，任何兩種對立性的概念，既是相即、也是相離，既是雙邊肯定、也是雙邊否定。⁶²若以相離面向談生滅，則有所謂「不生亦不滅」，但如果以相

⁵⁹ 倘若如此，當《中論》說：「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成」時，則似順理可推出「以有空義故，一切法得壞（破），若無空義者，一切則不壞（破）」之語句。

⁶⁰ 關於《中論》既論述了「不二」，也闡釋了「二諦」，其間的關聯，如吉藏《大乘玄論》說：「不二而二，二諦理明；二而不二，中道義立。」(T45, p. 19, a16-17)即依「不二中道」而論述「二諦」的道理，而且也依「二諦」的道理，來闡述此「不二中道」。如此「二而不二」、「不二而二」，顯示出中觀思想立、破的雙面手法。

⁶¹ 緣起的相待性，乃是龍樹學理解緣起的一個特色。關於中觀學相依的理論，上田義文也有類似的觀點，早先緣起的概念是「攀緣而起」或「一面攀緣、一面生起」之意；表示一切存在不是只有自己而存在的，而是攀緣其他事物而存在。在此意義下，被認為與相依的概念相等；因此龍樹在緣起的概念之外，使用「相依」的概念作論述。詳可參考上田義文《大乘佛教思想の根本構造》，頁 61-66。

⁶² 對於兩邊相即、相離之雙邊肯定、否定，吳汝鈞也表達了相似的觀點：

「龍樹教人超越空與假之外，又同時肯定空與假；故中道一方面有非空非假之意，另一方面又有亦空亦假之意。……故中道有兩層意思：一層是雙邊否定，另一層是雙邊肯定。雙邊

即的面向談生滅，可以有所謂的「生即滅」。而此「生即滅」，更進一步說，可以是即生而有滅、不離生而有滅，顯示生滅相依、相待的道理，⁶³意味著生、滅皆不離其對反面而能存在。

總之，在緣起性空等理論原則下，似可開展出對反間相即、相離的兩種思路；如此離於兩邊可說已預設相即不二之思想，反之亦然。而任何的對反語詞，如生滅、一異、來去、有無、縛解等的關係，除了以相離、雙非的形式呈顯外，似也可以由相即、雙是的型態呈顯。此意味著生滅、常斷、來去、一異等，皆非獨立存在的；相對地，落入一邊的同時也將違背另一邊。例如徹底的「斷見」本身可說是一種「常見」，因其已以「斷見」為不變之見解；同樣地，徹底的「常見」也是一種「斷見」，不見無常變化之一面，而落入片面獨斷之見解。從中可知，相離相即兩種思路間，背後的義理是共通的，以下再作說明。

六、相離相即義理間的共通性

根據上述的分析，對於「不生不滅」的雙遮、雙非二邊，與「生死即涅槃，涅槃即生死」之雙照、雙是二邊；以及「縛即解」之相即與「不縛亦不解」之相離，此等是否為相違的語句，應有釐清的作用。對於「生即滅」、「滅即生」等命題成立

否定是超越的層面，超越空假的層面，而雙邊肯定就是綜合的。故龍樹的思路一方面是超越的，另一方面是綜合的。表面看似矛盾，但這就是佛教的中道真理。」收於吳汝鈞《印度佛學的現代詮釋》（臺北：文津，1994），頁119。

⁶³ 「八不」的首句是「不生亦不滅」，而關於「不生」，龍樹〈觀因緣品〉及〈觀三相品〉皆作過論證。如〈觀三相品〉第三十頌說：「如一切諸法，生相不可得」，但龍樹緊接著也說「以無生相故，即亦無滅相」；換言之，其藉生相之不生來破滅相，所以說「不滅」。從中可知生滅兩者間是相依相關的。因此生滅兩者間既是「不生不滅」，又是「生滅相依」，顯示了生滅皆空、生滅一如的法義。

的可能性，及其在中觀思想上可能的意涵，也將較為清楚。簡而言之，《中論》對反概念間的思維理路，可就相即、相離的兩個思維理路來掌握。

相即相離、或立或破的兩種思路，皆在打破、超越一切對反差別，而一致表示出無分別、平等、不二等義理，或者緣起性空、真如空性的基本思想。換言之，「生死即涅槃」之雙照式的不二，與「不生不滅」之雙遮式的不二，其中背後的義理相通，不同的僅是著重點的差異。例如，相即式的不二，著重的是平等一如，一切法性無所分別，而不起二想；⁶⁴而雙非式的不二，強調的是離於二邊的無自性空。前者可說是偏重真如來談，後者則在彰顯空性；但實際上如性(*tathatā*)與空性(*sūnyatā*)兩者是相通的，⁶⁵意即不生不滅之空性不二，同時也含有生滅一如的思想。同樣地，「生死即涅槃」之相即一如，同時也說明生死與涅槃兩者皆空，兩者皆如幻似化，而可雙遮生死、涅槃之實有。⁶⁶

⁶⁴ 如《說無垢稱經》說：「若諸菩薩知一切法性皆平等。於漏無漏不起二想。不著有想不著無想。是為悟入不二法門。」(T14, no. 476, p. 577, b22-24)《說無垢稱經》卷4：「若諸菩薩了知二心性空如幻，無菩薩心、無聲聞心，如是二心其相平等，皆同幻化，是為悟入不二法門。」(T14, no. 476, p. 577, b10-12)

⁶⁵ 或者可說，空性與如性僅是同一法性(*dharmatā*)正反兩面不同的顯現。如鈴木大拙認為大乘佛學裡空性有其正面性意涵，此即是如性。其以《楞伽經》為例，認為經上總是很細緻地把空性(*sūnyatā*)與如性(*tathatā*)相稱起來；當我們把世間看成是空時，我們正是掌握到其如性。見 D. T. Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra*, London: George Routledge & Sons, Ltd., 1930, p. 446. 倘若如此，不生不滅、非有非無、不一不異等，雖可說是空性的顯示，但其也可說是如性的展現。如在《大乘起信論》裡亦以「絕四句，離百非」的形式，超越一切差別相，來闡述真如自性，論云：「當知真如自性，非有相非無相，非非有相非非無相，非有無俱相；非一相非異相，非非一相非非異相，非一異俱相。」(T32, p. 576, a29-b2)

⁶⁶ 「生死即涅槃」也不離空義下所作之理解；其中涅槃之空猶如色與空之關係，在《大智度論》亦作如是之說：「復次聲聞辟支佛法中，不說世間即是涅槃。何以故？智慧不深入諸法故。菩薩法中說世間即是涅槃，智慧深入諸法故。如佛告須菩提：色即是空，空即是色，受想行識即是空，空即是受想行識。空即是涅槃，涅槃即是空。《中論》中亦說：「涅槃不異世間，世間不異涅槃；涅槃際世間際；一際無有異故。」菩薩摩訶薩得是實相故，不厭世間不樂涅槃。(T25, p. 197-198, a9)

因此，生死即涅槃之如性，亦說明了空性，生死、涅槃兩者在空性下皆為幻化，所以經上說「無有流轉，亦無寂滅」，而可通於空性的「不生不滅」、「不縛不解」的意涵。⁶⁷生死如幻如化，在修行解脫的脈絡下，固然是可以理解的，但為什麼涅槃亦如幻如化呢？若聲聞行者，厭離生死而欣樂涅槃之清淨，由此生起對涅槃的執著，則亦不得解脫。因此在究竟的空義下，「不欣涅槃、不厭生死」乃是大乘佛典強調的重點。⁶⁸如此「生死即涅槃」之相即，也可說是某種形式離於兩邊，在如幻如化的生死、涅槃兩者間，不應欣厭於一邊。而若掌握如與空之間義理的相通所在，如性或空性兩者都可說是涅槃境界的描述，與佛典的無相、無作、無生、寂滅、法性等概念相當，⁶⁹皆代表無分別的最高境界。⁷⁰

因此，在《中論》裡，除了雙遮二邊外，其所說的：「涅槃與世間，無有少分別」的生死、涅槃相即雙照的思路，亦是運

⁶⁷ 關於「生死即涅槃」之如性、空性，可說與「不生不滅」或「無有流轉，亦無寂滅」的空性相合，《說無垢稱經》似可說明此點：「復有菩薩名調順慧，作如是言：『生死涅槃分別為二；若諸菩薩了知生死其性本空，無有流轉亦無寂滅，是為悟入不二法門。』」（T14, no. 476, p. 577, c4-6）

⁶⁸ 「不縛不解」一語或「不欣涅槃，不厭生死」相關之思想，在大乘經論中出現頻率頗高，如《大般若經》說：「如諸法性，無縛無解，無染無淨，無起無盡……。」（T05, p. 924, a26-27）《大般若波羅蜜多經》：「修學甚深般若波羅蜜多，不為厭離生死過失，不為欣樂涅槃功德。所以者何？修此法者，不見生死，況有厭離；不見涅槃，況有欣樂。」（T07, p. 965, a17-20）另外，《說無垢稱經》也云：「復有菩薩名寶印手，作如是言：『欣厭涅槃生死為二，若諸菩薩了知涅槃及與生死，不生欣厭則無有二。所以者何？若為生死之所繫縛，則求解脫，若知畢竟無生死縛，何為更求涅槃解脫。如是通達無縛無解，不欣涅槃、不厭生死，是為悟入不二法門。』」（T14, p. 578, b26-c2）

⁶⁹ 如《摩訶般若波羅蜜經》云：「深奧處者，空是其義，無相、無作、無起、無生、無染、寂滅、離如、法性、實際、涅槃。須菩提！如是等法，是為深奧義。」（T08, p. 344, a3-8）

⁷⁰ 不管是如性或空性，皆具有「無分別」（nirvikalpa）之意。《中論·觀法品第十八》第五頌說：「業煩惱滅故，名之為解脫，業煩惱非實，入空戲論滅。」雖然此處羅什沒有譯出「分別」，但若參照《般若燈論釋》所說：「解脫盡業惑，彼苦盡解脫，分別起業惑，見空滅分別。」（T30, p. 106, b5-6）再對照梵文來理解，此偈頌明生死流轉乃因業與煩惱而起，業與煩惱因分別而來，此分別又來自戲論；進入了空性（或如性）後則戲論滅，乃至虛妄分別滅、煩惱滅、業惑滅、生死滅而達解脫。簡言之，因為戲論的緣故，所以有各種分別、業煩惱；一旦戲論滅，則無各種二元對立分別及煩惱。

作對反概念的一種模式。而此雙照二邊所著重的「即」，在重圓融、調和的中國佛教大為發揮起來。⁷¹因為相對於離於二邊，標示諸法之虛幻不實，而否定、捨離一切，如性具有一定的圓頓義，能顯示圓滿高超的理論境界，以作為圓教系統特有的表達方式。⁷²而如來藏思想之所以大受歡迎，也在於後代祖師好「如」遠多於「空」，重視四句形式中的第三句遠勝於第四句。⁷³到了華嚴的「法界緣起」的理論，則延伸出「一即一切，一切即一」、「事事無礙」的觀點，可以說是此相即、雙是思維進一步的開展。⁷⁴此外，天台宗發展出「十如是」、「百界千如」等思想，

⁷¹ 此重視遮照兩面的圓融並觀，到了中國古代祖師有頗大的發揮，如天台灌頂之強調雙是而說：「言雙非者，不唯雙非，復應雙是。」此重視雙是雙非的兩面，更早的智者也說：「空假不二而二，二而不二。雙照即不二而二，雙忘即二而不二。」（《仁王護國般若經疏》，T33, p. 284, a19-21）《摩訶止觀》云：「若圓教觀實相理，雙遮雙照。非空故不沈，非假故不浮，發如是心名為調相。」（T46, p. 47, c25-27）此外，知禮《觀音義疏記》云：「雙遮雙照，無偏無待，即平等大慧也。」（T34, p. 957, a8-9）湛然說：「非空非具、而空而具；雙遮雙照、非遮非照。」（見《法華玄義釋籤》，T33, p. 844, a14-15）以及永明延壽《宗鏡錄》也說：「當知終日說，終日不說。終日不說，終日說。終日雙遮，終日雙照。即破即立，即立即破，經論皆爾。」（T48, p. 639, c20-22）等。

⁷² 「如性」的圓頓表達方式，普遍被中國佛學所接受，而顯現中國佛學當體即是、不假分析的論述風格：如牟宗三說：「依天台，成立圓教所依據之基本原則即是由『即』字所示者。如說菩提，必須說『煩惱即菩提』，才是圓說。如說涅槃，必須說『生死即涅槃』，才是圓說。如依煩惱字之本義而分解地解說其是如何如何，進而復分解地說『斷煩惱證菩提』，或『迷即煩惱，悟即菩提』，或『本無煩惱，元是菩提』，這皆非圓說。」見《牟宗三全集 22·圓善論》（臺北：聯經，1992），頁 266。

⁷³ 四句中第三句之「雙是」（如「亦實亦非實」）與第四句中之「雙非」（如「非實非非實」）兩者間，印順法師認為傳統中國佛教所重的是第三句形式的圓融型態，而非否定特質鮮明的第四句。印順法師說：「亦實亦非實，這是圓融門。中國傳統的佛學者，都傾向這一門。天台家雖說重在非實非非實門，而實際為亦實亦非實。如天台學者說：『言在雙非，意在雙即』，這是明白不過的自供了。實即是非實，非實即是實；或者說：即空即假；或者說：即空即假即中；或者說：雙遮雙照，遮照同時：這都是圓融論者。」見《中觀論頌講記》，頁 333-334。如此，中國佛學在代表圓融的第三句中，找到思想依循的方向，卻與龍樹中觀學所重的否定式的第四句有所距離。事實上四句中的第三句，在如來藏經典中，確實被標示為佛教最高真理。如就《大般涅槃經》之中道佛性說，其云：「智者應說眾生佛性亦有亦無。」（T12, p. 572, c24）即《涅槃經》站在佛性的觀點，所重視的是「亦有亦無」，而如此的「亦有亦無」，乃為中道。如吉藏《中觀論疏》即在引述時表示：「即合中與假皆是中道，問此出何處？答涅槃經云：亦有亦無名為中道，即是其事。」（T42, p. 23, a28-b1）換言之，就《涅槃經》而言，佛性（如來藏）一中道一亦有亦無，此三者是相通的。

⁷⁴ 從《般若經》之「色即是空、空即是色」，到龍樹中觀的緣起性空的發揮，再到中國佛教華嚴宗相即相入的發展，上田義文作了一些論述與考察。見上田義文，《大乘佛教思想の根本構造》，頁 55。

此重「如」的傾向，也可在此脈絡下理解。

綜合上述，《中論》的「生死即涅槃」，既顯示生死涅槃皆空而如幻如化，同時也顯示諸法如如平等之特性。「如」與「空」此兩種對於對反語詞的思路，在佛教傳統裡由來已久，甚至可藉此二理路來掌握佛教一切法門。⁷⁵關於空、如間的相關、相通，略以下表整理說明之：⁷⁶

思維理路	相即／相待／橫待	相離／絕待／豎超
代表語句	「不依俗諦，不得真諦（涅槃）」、「生死即涅槃」、「亦實亦非實」	「不生亦不滅、不來亦不去」、「不縛亦不解」、「非實非非實」
作用特色	雙是、雙照（立／融相）	雙非、雙遮（破／遣相）
四句形式	第三句（綜合）	第四句（超越）
理論依據	緣起	性空
實相境界	如性	空性
相待·絕待相融、立破無礙、緣起即性空·性空即緣起、空如不二		

總之，就《中論》的理論系統而言，存在著相即、相離的

⁷⁵ 如慧遠認為法門雖殊，但可以遣相、融相二門統攝之，而此遣、融二門，可說是本文所探討的對反間的相離、相即。慧遠《維摩義記》云：「所辨雖異，要攝唯二：一遣相門，二相雙捨，名為不二，非有所留。二融相門，二法同體，名為不二，非有所遣。」(T38, p. 492, a11-13)相近的觀點在《大乘義章》亦作了說明。見 T44, p. 481, c26-p. 482, a1。

⁷⁶ 論文審查人提醒本文中所述之相即、相離，可藉三論宗之「橫豎說」來作理解，即以橫待（相待）及豎超（絕待）二法，說明《中論》即、離的兩種思路。關於三論宗的「橫豎說」，可參考印順法師《中觀今論》，頁 223-225。對於審查人的指教，特此致謝。

兩個思維理路，而且背後的道理可說是一貫的，皆是緣起性空等義理的開展，並以契入涅槃為最終目標。不過，由於後代祖師繼承不同，因此有不同的著重面向。如在中國佛教的脈絡下，喜穎頓、直截的圓融說，因此即便是雙非，也被視為雙是，而有「言在雙非，意在雙即」之說。⁷⁷相對地，印度中觀學的思維型態，則重超絕一切、而非以圓融為主；⁷⁸其雙是的同時可說是雙非，以揚棄、對治一切執見。關於《中論》以離諸見、滅戲論為思想主軸，以下即作進一步說明。

七、相即相離皆以遮遣為主

雖然上面指出立破、即離，或者真如與空性間義理的共通性，但就龍樹《中論》思想而言，主要是以闡述空性為重。此以空性為主軸，如同般若經教一樣，展現出掃蕩、揚棄一切的特色；而《中論》亦是透過遮遣二邊來捨離一切，以達蕩相遣執、善滅戲論之終極目的，朝向究竟的涅槃解脫。所以，《中論》雖有緣起與性空之立破（或即離）兩種思路，但立可說是一種破，乃是藉立而破諸顛倒妄見。所以不管雙離或雙即，可說皆是龍樹遮遣之模式或方法，⁷⁹而且可以說《中論》論破之方法亦即是其目的本身，以下作進一步說明。

⁷⁷ 如印順法師所說：「中國學者，每重視亦有亦無的綜合句，即使說雙非，也還是如此。如天臺家說：『言在雙非，意在雙即』。而印度大乘，依循佛法的空義正軌，即重視非有非無的雙非句。」見《大乘起信論講記》（新竹：正聞，2000新版），頁82。

⁷⁸ 如印順法師所說：「三論宗的超絕論而不落入圓融論，充分的表現勝義空宗的特色。平常所說的四句或超四句，依言離言等，也可以得到正確的理解。」見《中觀今論》：227。

⁷⁹ 龍樹的思想除了是一套哲學理論外，也可說是一種方法；一種解消概念上取著的方法（a method of devoid of conceptualization），以此遮破一切的無明與計執。可參考 Hsueh-li Cheng, *Empty Logic*, p. 104.

如同《中論》裡反覆所言「善滅諸戲論」、「滅一切戲論」、「悉斷一切見」、「為離諸見故」等，可知滅戲論與離諸見，乃是其核心要旨；如何達到此一目的，則為龍樹主要之考量。⁸⁰因此就中觀學而言，「破邪」和「顯正」並不是兩種方法，而可能為一。如《中論·觀顛倒品第二十三》十六頌所言：「若無有著法，言邪是顛倒，言正不顛倒，誰有如是事」；可知邪是顛倒，固然要破，但破邪之後，也無所謂「正」以作為立場；此時正也是顛倒，也需要破，因此而說空亦復空。可知，中觀學所謂的「正見」，其本身未必是一種「見」(*dr̥ṣṭi* / *view*)，卻是在於「離諸見」(*the absence of views*)。換言之，一般的否定可能是為了某種肯定，因此有所破乃是為有所立；但就《中論》而言，其只是單純的否定，破只是為了破，僅是為了「離諸見」，而無所肯定，未必是另立正見；⁸¹因此《中論》之論破雖為方法，但亦可視為其目的本身。如同龍樹在《迴諍論》所說的：「若我宗有者，我則是有過，我宗無物故，如是不得過。」龍樹本身沒有自己的主張或立場，一切僅是要標示諸法實相的寂靜空性而已。⁸²或者說，龍樹認為其僅是應病予藥，其用意僅在於對治、破斥他人的邪見無明；一旦病除，藥也將不起作用。可知，《中論》的空義可說是一種導向解脫的智慧，沒有制式的見解或主張，乃至可說是要解放人理智上的執著 (*intellectual*

⁸⁰ 所以即便是說「若不依俗諦，不得第一義」，或者「不離於生死，而別有涅槃」，此雖看似有所立，就某方面而言肯定了俗諦及生死、世間之成立，但其用意可說在於破。如審視此兩句出現的脈絡，二諦之安立乃是針對執空之人、以為空破一切世俗法，所提的因應與對治，以破此執空之見。同樣地，「生死即涅槃」可說是對於執取涅槃清淨的行者，破斥其片面地厭離生死、否定世間的偏失。可知，此兩者雖看似有所立，但皆不外於戳破執著；此時《中論》的肯定可說是某種否定，因此可說是藉立而破妄執。

⁸¹ 參考 Hsueh-li Cheng, *Empty Logic*, p.46-47.

⁸² 如龍樹在長行所作之解說：「如是非我有宗，如是諸法實寂靜故，本性空故，何處有宗？如是宗相，為於何處宗相可得？我無宗相，何得咎我？」(T32, p. 19, a2-9)

attachment)。⁸³

後代的中觀學的發展，也著眼於龍樹此一思想特點作發揮。除月稱透過歸謬的方式，指出立論者錯誤所在，而不自立主張外，中國中觀學的吉藏也是如此。吉藏所謂的「破邪顯正」，表面上破邪是為顯正，但最後連破邪之念也必須破，所以《中觀論疏》說：「在邪若去，正亦不留」⁸⁴，可知邪正之分僅為對治之用，而一旦邪見不存，也無所謂正見可言，使人對一切皆不起執著。因此，吉藏表示不可把立視為立，而須是「言而無當」，才是掌握佛教所謂之立；同樣地，若能理解破就是破，而不是一種立，則吉藏認為才是把握到中觀所謂之破。⁸⁵

可知，此以破為破及以立為破的方式，顯示出中觀學「唯破不立」的思想。⁸⁶所以雖說「立破無礙」，其作用皆不離於「破」；或者說，「空」之立破無礙，此「空」本身仍必須「空」。如此，《中論》展現出多元的摧破方式，使易於達到「善滅諸戲論」的目的。而此滅諸戲論的目的，除了是中觀的宗旨外，也可說是整個佛教思想的主要歸趣。因為佛法以出離世間苦難為終極標的，如此解脫的訴求，幾可定調佛法以遮遣作為重要特質，使能從戲破計執的過程中邁向解脫。因此看似有所立而有正面的詮解（positive explanation），也可作為在空義的引導下，邁向解脫過程中所作的教化。⁸⁷

⁸³ 可參見 Hsueh-li Cheng, *Empty Logic*, p10.

⁸⁴ 吉藏云：「就說教意中凡有二意，一者破邪，二者顯正。佛欲斷如此等諸邪見即破邪也，令知佛法故謂顯正也。此是對邪所以說正；在邪若去，正亦不留；至論道門，未曾邪正……今外吐言教謂應病授藥。」T42, p. 16, a21-27.

⁸⁵ 吉藏《百論疏》中云：「若言而無當則解一切佛教立意，若破而不立則解一切佛教破意。」(T42, p. 235, b20-21)

⁸⁶ 此語可見吉藏《大乘玄論》T45, p. 69, c22-23；相近的詞語，吉藏在《大乘玄論》也多次使用「破而不立」一詞，見 T45, p. 72, b24-c25。

⁸⁷ 不過，關於中觀究竟是否僅是唯破不立，古來應成、自續兩派即有不同看法，仍有諸多

總之，因緣和合既成一切法，使世間有所安立，而緣起的諸法皆空無自性，此空性也使世間之一切得以戳破、揚棄。因此，在緣起即性空、性空即緣起的道理下，雖說緣起成一切法，此緣起亦復壞一切法，性空的道理亦是如此。而為對治眾生深重之執見，中觀學摧破、教化的方式，不免如四句所示的多變與多樣。如此，使得遮遣的面向，成為中觀學顯著之特點，顯現出《中論》既是「立破無礙」、「立破善巧」⁸⁸，同時也是「唯破不立」、「破而不立」的。

八、結論

《中論》依據阿含佛典「離於二邊說於中道」之基本見解，藉由雙遮兩邊來申論中道的義理，此雙遮兩邊成了《中論》顯著的思維特色，所謂的「八不」可說是其中典型之代表。但《中論》除了以「離於二邊」遮遣兩相對性概念外，同時亦有肯定兩相對性概念之面向。換言之，《中論》除了談「離於兩邊」外，亦說二諦與生死、涅槃之相即不二，此為談論《中論》思維或思想時可以注意的面向。而此相即、相離於二邊的思維模式，在語言層面上，其形式分別近於「四句」中第三句與第四句；而在實相的面向上，分別可與如性和空性的義理相通。

探究的空間；但若回到佛教解脫世間的訴求來看，揚棄、捨離的面向顯然為其中的重點。此外，依印順法師之見，龍樹初期大乘佛法，「為離諸見故」而說一切空，乃是「對治悉檀」，目的在「破斥猶疑」，以遣除一切情執，契入無我空性為主。見釋印順《華雨集第五冊》（新竹：正聞，1993），頁35及276。

⁸⁸ 「立破善巧」一詞見自印順法師《中觀論頌講記》；其指出「立破善巧」乃是《中論》三大特色之一。參見《中觀論頌講記》，頁30-35。

總之，《中論》的緣起、性空、假名、不二等思想中，之於相對二法的思維運作，可說有相即、相離兩種模式，除了否定二邊（如「不縛不解」）之雙非，也有肯定二邊（如「生死即涅槃」）之雙是。無論是相即相離、雙是雙非，二者皆相當徹底，與一般人的常識認知相違；而其目的皆在於戳破思維、思想上的偏執，藉以滅諸戲論，使超脫世間的相對分別，終至邁向解脫。如此，因為兩邊皆虛幻不實，所以兩邊皆否定；但也因為虛幻不實，可以假借而巧妙運用，所以兩邊皆可肯定。⁸⁹而此相離相即之破立兩面手法，皆可說是《中論》不二思想的體現；藉由不偏執於一邊，不即不離，所以反倒可於二邊運用自如，既即又離。可知，中觀學義理的開展，不離相對二法進行思辨，藉此提昇思維的高度與深度，引導人從有限的思考視域中走出，以開闊眼界、破迷啟悟。

⁸⁹ 所以似可以說，因為二邊皆否定，所以兩邊皆肯定，也因為兩邊皆肯定，所以二邊都否定。中國古代祖師所說的二而不二，不二而二，意應在此。如吉藏《淨名玄論》說：「諸法實相，實相諸法。諸法宛然而實相，實相宛然而諸法。諸法與實相；不二而二；二常不二。」(T38, p. 882, a18-20)或者，就超越的出世間說不二，而在此基石上，又安立世間的二，藉由此世俗的二，去談出世間的不二，如吉藏《中觀論疏》云：「不二而二，二諦引物；二而不二，即一中道。」(T42, p. 98, b4-5)

參考書目

- 佛陀耶舍共竺佛念譯：《長阿含經》，《大正藏》，冊 01。
釋法顯譯：《大般涅槃經》，《大正藏》，冊 01。
求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，《大正藏》，冊 02。
玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》，冊 07。
鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》，冊 08。
菩提流志譯：《大寶積經》，《大正藏》，冊 11。
曇無讖譯：《大般涅槃經》，《大正藏》，冊 12。
玄奘譯：《說無垢稱經》，《大正藏》，冊 14。
玄奘譯：《解深密經》，《大正藏》，冊 16。
龍樹：《大智度論》，《大正藏》，冊 25。
龍樹：《中論》，《大正藏》，冊 30。
馬鳴：《大乘起信論》，《大正藏》，冊 32。
智顛：《仁王護國般若經疏》，《大正藏》，冊 33。
智顛：《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》，冊 33。
湛然：《法華玄義釋籤》，《大正藏》，冊 33。
知禮：《觀音義疏記》，《大正藏》，冊 34。
吉藏：《淨名玄論》，《大正藏》，冊 38。
慧遠：《維摩義記》，《大正藏》，冊 38。
僧肇：《肇論》，《大正藏》，冊 38。
宗密：《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，《大正藏》，冊 39。
吉藏：《中觀論疏》，《大正藏》，冊 42。
吉藏：《百論疏》，《大正藏》，冊 42。
慧遠：《大乘義章》，《大正藏》，冊 44。
吉藏：《大乘玄論》，《大正藏》，冊 45。
智顛：《摩訶止觀》，《大正藏》，冊 46。
湛然：《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》，冊 46。
永明延壽：《宗鏡錄》，《大正藏》，冊 48。
牟宗三：《圓善論》（臺北：學生，1992）。
吳汝鈞：〈印度中觀學的四句邏輯〉，《中華佛學學報》第 5 期（1992.07）。
吳汝鈞：《印度佛學的現代詮釋》（臺北：文津，1994）。
楊惠南：〈《中論》裡的「四句」之研究〉，《華岡佛學學報》第 6

期(1983)。

楊惠南：〈龍樹的《中論》用了辯證法嗎？〉，《臺灣大學哲學論評》第5期(1982)。

萬金川：《中觀思想講錄》(嘉義：香光，1998)。

陳榮灼：〈「即」之分析——簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉，《國際佛學研究》創刊號(1991)：1-22。

蔡耀明：〈《阿含經》和《說無垢經》的不二法門初探〉，《佛學研究中心學報》第7期(2002)。

釋印順：《空之探究》(新竹：正聞，1992)。

釋印順：《中觀今論》(新竹：正聞，1992)。

釋印順：《中觀論頌講記》(新竹：正聞，2000)。

釋印順：《大乘起信論講記》(新竹：正聞，2000)。

David Loy, *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*, New York: Humanity Books, 1998.

D. T. Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra*, London: George Routledge & Sons, Ltd., 1930.

Hsueh-li Cheng, *Empty Logic*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991.

Shin Chang-Qing (釋長清), *The Two Truths in Chinese Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2004.

S. M. Shaha, *The Dialectic of Knowledge and Reality in Indian Philosophy: Kundakunda, Nāgārjuna, Gaudapāda, and Sankara*, Delhi: Eastern Book Linkers, 1987.

Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*, (Second Revised and Enlarged Edition), Delhi: Motilal Banarsidass, 1977.

Mervyn Sprung, *Lucid Exposition of the Middle Way*, Boulder: Prajna Press, 1979.

Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā V*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 1986.

上田義文：《大乘仏教思想の根本構造》(京都：百華苑，1990)。

立川武藏：《空の思想史：原始仏教から日本近代へ》(東京：講談社，2003)。

水野弘元：《パーリ語辭典》(東京：春秋社，1989)。

長尾雅人：《中觀と唯識》(東京：岩波，1977)。

