

(一)自性即自相 (svakasaṅga)，即個物的性質，這是毗婆沙師 (Vaiśāṅkas) 的理論。他們認為世界是由無數的極微組成，而每一極微都有他們自己的殊性。事實上毗婆沙師對殊性與通性分別得很清楚。例如無常，是一切有為法的通性；而自相則祇屬於一單獨的有為法，使其有別於其他。

(二)自性是所依 (āśraya) 或依體 (prakṛti)，例如，每一事物均有其最後不變的實在。

(四)最後，自性是本有 (svato bhāva)，即絕對之有，完全獨立自立。

然而，對龍樹來說這四種劃分是不能接受的，因為這四個觀念彼此直接連結，而且可以約化為二。試以火為例，火從緣生，太陽、鏡、及燃料等都是它的緣。熱是火的固有的本質，它也是依於同樣的因緣而有的。龍樹認為真實的自性是不受條件制約的，而且，絕不與他物發生關係。因此，熱不是火的自性，而火亦不具有這樣的自性，以無自性故，依中觀學者所說，即自性空 (Sūnyaj Svabhāva)。所有事物，和火一樣，都是由緣而生，所以都是自性空。中觀學派就是這樣結論出「空」和「緣生」的概念是相同的。

月稱 (Candrakīrti) 反對「自相」的概念，而將之等同為早已消除的「本有」。事實上，他認為眾生之所以把個物的性質歸於各種事物，是因為他們相信真實元素的多元性，結論就是：本質、自相、自性和個物性質都是指涉同一的意義。

在另一面，月稱認為不變的所依體與絕對之有是同一的。他絕不像沙耶那樣，把所依或依體分屬於每一事物。而是給予這一概念以更廣泛的意義：此即將所依視作萬物不變的底據，這底據是不受條件制約的，因為無物可在它之外。由此它變成「絕對之有」。因此，我們可概括出中觀學派的自性觀念祇有兩種意義。

(1)每一物的自性 (自相或本質)，但他們認為這是不真實的；

(2)萬物底據的自性 (依體或絕對之有)。

現在的問題是：中觀學派是否亦排斥後一自性的存在，正如一般人所批評的，進入完全的虛無主義？

要回答這一問題，我們必須先清楚中觀學派對「世俗諦」 (Samvṛti) 和「勝義諦」 (Parāmartha) 的區分。世俗諦是眾生所看到的世界的「表面真實」。一般人相信事物是有實體的。他們相信凡物都有生和滅，又相信痛苦的真實性，認為得涅槃即可解脫。事實上，他們是接受了小乘的救度論的觀點。相反，中觀學派認為事物的多元性和小乘的範疇是沒有實體的，他們主張事物並非真實之存在，因此亦沒有真正的開始，而祇能說是「緣生」。事物僅存在於世俗諦的層次；而不存在於勝義諦，亦即絕對的層次。一般人祇停留在世俗諦，而瑜伽行者則進至勝義諦。他所看到的與一般人所看到的不同，月稱把他比作一健康的人，他的眼睛看不見患有翳眼的人所看見的毛髮。

然則勝義諦是否祇是虛無？對什麼是勝義諦的問題，從來就沒有直接及明晰的答案。中觀學者認為勝義諦不能用語言表達。名、實的二分，一如知識及其對象的二分，都祇屬於世俗諦，而不屬於勝義諦。最後的存在是不能經由語言傳授或被認知的。

不過，中觀並未制止對勝義諦的討論。他們運用三種方法來討論這問題，在哲學史上，所表達的概念超出推論領域時，這些方法即常常看到。

第一種是否定法，它否認一連串的勝義諦的屬性，並不予以相反的性質。

第二種方法是配以矛盾的性質，勝義諦變成空亦非空，有亦非有，亦空亦有，這兩種性格又可以同時被否認：勝義諦是非有亦非無。既非空亦非不空。因此，邏輯上的「凡矛盾者不能存在」的規律便無法應用在勝義諦之上。

最後第三種方法是應用隱喻，例如：緣生 (Pratītyasam-utpāda)、空 (Sūnyatā)、法性 (dharmaṭā)、依體 (prakṛti)、無自性 (naiḥsvabhāva)、真如 (tathata) 等等概念都是指向「絕對」的，但必須考慮的是，隱喻正如「隱喻」一詞所示，在

這些隱喻中，沒有一個概念是在我們的知識範圍內。

因此，中觀學派希望通過所有哲學辨證的資料來提供有關勝義諦的恰當觀念。但眾生畢竟無法了解勝義諦，因為它無法傳授，祇有已解脫的聖者才能悟入。

我們看到眾生被譬喻為患有眼病的人，他們看到不是真實存在的毛髮。聖者可以告訴他們那些祇是幻影，但不能阻止他們看見那些毛髮。祇有眼病痊癒時，幻像才能自動消散。勝義諦的情形亦一樣，祇有眾生自己獲得真正的自知他才能進入最高的真實。這種知識，這種境界，全賴神秘直覺，它能夠除去無明而獲致解脫。至此我們已超出哲學思維的領域。哲學思維須藉語言、概念進行，但此刻我們是在個人經驗的層面，超出一切言語與一切思想。

無疑，勝義諦是信仰者所要達到的最高的目標，我們或可稱之為「絕對」，但這「絕對」依其自身規定是無法由哲學思維到達的，人可以採取直接的方法來接近它，但一切有關它的說法 and 想像都必然虛假，它不能被想作「有」或「無」，故中觀以此為「聖者的沉默」。

沙耶曾強調神秘直覺在中觀學派裏的重要性，這是值得稱賞的。但他把勝義諦的全有 (totality of being) 視為同一則不可順從。據沙耶說中觀祇接受全有是真實的，並認為多元的存有事物祇是由思想的推論與分析而來，所以並非真實。這樣的解釋有兩點錯誤：第一點，它完全違反了佛教思想的精神，佛教從未承認把假法集合起來便能成爲一真實的全體。要證明這一點我們祇需看車子和零件的譬喻。這比喻爲月稱所採納。他順看中觀的論點，反對小乘不但認爲車子不真實，而且做成車子的零件亦一樣不真實；第二點，沙耶把中觀的絕對看成全有，此即以哲學名詞來回答上述問題；此一問題正如上文說，它祇能在神秘的層面上解決。看來，沙耶是掙扎在西方思想中有關「絕對」的了解的困難裏：這絕對既不是全有亦不是全無。

徹爾巴斯基 (Steinbatsky) 曾經以他廣博的文獻學和哲學上的知識來研究此一問題，但他方法中的主要的弊病，是把西方思想作比附，這常會引致對佛教思想的曲解，例如他把「空」(Śūnya) 譯爲「相對」(Relative) 即可證明，徹爾巴斯基的解釋是：每一元素是空，因爲它是緣生。結果它被解作存在於與其他元素的關係中。因此，每一元素都變成相對的存在；「空」即是「相對」。他又展示「相對」一詞有兩義：此即「關聯」及「與絕對的對立」，但徹爾巴斯基沒有按着原典來解釋這兩種意義。由於他一開始即犯了錯誤，以至他後來對龍樹思想的解釋亦不能正確。他在一九三四年發表的論文：「佛教哲學的三個方向」(The Three Directions of Buddhist Philosophy)，距離龍樹哲學的精神更遠。在這裏，已不再是「非相對之絕對」的問題，而是「絕對真理」的問題，徹爾巴斯基即以此獨一的原則來說明這世界。「絕對」，徹爾巴斯基認爲即是「法身」(dharmakāya)，所以這是一辯證理性中的觀念，如想藉純粹理性批判裏的超越辯證法來闡釋中觀的「絕對」，看來是未能了解中觀哲學中的神秘性格及其救度精神。

我們希望我們能成功地展示了中觀的絕對觀念，它是不可能被說成全有或全無。這樣的選取祇可放進西方思想的體系。中觀的絕對觀念是完全不同的。在哲學方面，他們拒絕一切想法，但解脫實踐的神秘的經驗中却可帶領他們到達絕對。

(後記：本文原爲法文本，曾於一九四八年七月二十七日，在巴黎舉行第二十一屆之東方學術會議中宣讀，並題爲：
“Le problème de l'absolu dans l'école Madhyamaka”

在 Revue philosophique de la France et de l'étranger 中發表。唯未經作者親校，頗有刊誤。例如 Madhyamaka 兩次均作 Madhyamaka，此次遂譯爲英文，承 E.J.J.C. Kat 小姐 L.A. Hercus 太太，及 O. Berkelbach 教授協助，作者謹致謝意。)