

，亦作爲形容事物的真相，空性的詞語而屢屢出現。此中列舉了八個這樣的否定。「八」這數目並沒有特別的意思，這樣的否定的數目，或增或減都是可能的；總的意思，都是「空」。或者如後期中觀派那樣，把所有的否定收入於「非單一，亦非複數」這二句中，亦是可能的。這些否定句與「超越語言的虛構，而爲至福」這一說話相並，用來描寫依存性。順此，龍樹即表明，非一非多的依存性是佛陀說教的本質，『中論』是繼承這說法的。

此中我意譯爲「依存性」的詞語，梵文原語是 *Pratīya-samupāda*，一般來說，是事物必依原因而起的意思。漢譯一般作「緣起」。

事物依原因、條件而生，我們若能以因果關係理解之，便接近原意了。經典中出現的十二支緣起，追溯迷妄與苦惱的人生的因果系列，而發見無知與渴愛，是根本原因。人行善行而得好環境，人行惡行而得痛苦的結果，這亦是緣起。又，由稻種而生稻芽，這亦是緣起。在這個意義下，緣起最先是旨在自然與人生中的因果關係的。

說到因果關係，通常指在不同時間存在着的兩個東西間的生成關係。實際上，緣起並不限於那樣的因果關係，以我們的說話言，實亦包含同時的相互作用與共存關係，甚至是同一性與相對性等等的邏輯關係。因此，說緣起是因果關係，倒不如說它是關係一般，來得比較正確。

在古印度，同時因果常被說及。勝論以布與構成它的絲之間有因果關係。兩者同時都存在着；絲是原因，布是結果。這在現代人的意識看來，是全體與部份的關係，而非因果。佛教因不承認事物全體中有實體性，故視全體與部份的關係，爲部份間的相互作用；但這是因果，這是緣起，則無改變。把三札稻束或三枝步槍組合起來而使之立着不倒，這亦是緣起，亦是因果。

說一切有部把因果關係分析爲六因、四緣。其中亦有很多處不能被看成是狹義的因果關係。即使是有重大分別的東西，其間亦可建立因果關係哩。對於月的存在來說，鼈本不起任何積極的作用；但最低限度，就不妨礙月的存在這點說，鼈亦對月有原因

的作用，這樣的無關係乃至無關心的共存關係，亦是因果哩（能作因—增上果）。心靈與心靈作用，地、水、火、風等物質元素，以至於所有被製作的東西與生、住、異、滅等相狀，常是成羣而生起，而存在的。這關係通常被看作俱有因—士用果的因果關係，而加以理解，但我們亦可說這是相互作用或者是實體與屬性的關係，在我們看來，「普遍」或者「種」本是邏輯的概念，但說一切有部却視之爲客觀實在的要素（包含於心不相應行中）；因此，如「櫻是樹木」這樣的邏輯的同一性關係，亦是共存關係，或俱有因的因果關係吧；這關係表示，在櫻這樣的東西中，有樹木這樣的種在共存。

這樣可見，佛教所謂因果，其意義遠較我們所理解的爲廣。緣起與因果差不多是同義，它的所涵也遠較我們所理解的爲廣。

二、從語義解釋緣起

清辨 (*Bhavya, Bhāvavivēka*) 的『般若燈論』(西藏譯)與月稱的『中論註』(*Prasannapadā*)，其第一章，對各種有關「緣起」的語義解釋，簡約爲如下三種說法。按『中論』的註釋家都喜歡舉出緣起，作爲其批判的對象，或藉以表示自己的意思。

- (1) 各種要素同時生起，作爲剎那滅的現象而出現。
- (2) 事物要到達 (*Pratīya = prāpya*) 原因與條件，才能生起，即是說，要依存 (*apeksya*) 原因與條件而生起。
- (3) 此有時彼有，此生時彼生的所謂「以此爲緣 *idampratīyayatā*」之意。

第一種說法是阿毗達磨哲學者對於緣起的語義解釋，第二種說法是作爲中觀學派的一分派的歸謬論證派的說法，第三種說法作爲另外一分派的自立論證派的意思。自立論證派的清辨在舉出第一說與第二說後，只對上述二說不符合經典中所表示的緣起的

意思，作簡單的描述與批評，例如他批判「依眼與色有視覺生起」這個意思，他並未有說明是怎樣的不符合。但採取第二說的歸謬論證派的月稱，則首先在文字方面對第一說詳加批判，他以為這樣的解釋在語源上是不妥當的，其後又指出：「視覺這一單一性的東西，依眼、色這各各是單一的東西而生，由於這亦是緣起，故我們不能把緣起總是限於只是多種類的實在要素的生起，如阿毗達磨的哲學家所做的那樣。不過，就有部的立場看，視覺是單一性的東西，常與心一齊生起，而眼與色則是多數的物質原子的複合體，由於這些不能說為是單一的，故月稱的批判不大具有說服力。」

由於註釋要求語義的檢討，因而種種議論勢必成為語言學的。但其中當亦隱藏有對於哲學立場的批判。阿毗達磨哲學家本著阿毗達磨的立場捏造語源解釋，中觀派又就符合其哲學立場處來解釋訂正語義，這都是真有的事。初期的經典，亦以「事物必依原因而被作成」這樣程度的概括的意義，來使用「緣起」一詞。後來的各學派即依其哲學而各各提出其獨斷的語義解釋。因此，真正的論爭並不是語義，而當是關係到哲學了。

三、環境緣起之解釋而來的論爭

就說一切有部的立場說，多數的實在要素，本來是恒常的本體，它們同時地共同作用，而顯現為現象；此中即有緣起存在，這即指只在現在一瞬間持續的經驗。中觀派不承認恒常的本體，作為剎那滅的東西而變為現象。他們的不滿，基本上是指向說一切有部的哲學立場的。同時，清辨與月稱都要避免把緣起限於在時間過程中事物生起的因果關係上，因這樣的意義太狹窄了。

在清辨的『般若燈論』中，文法家提出這樣的反對論調：倘若結果在開始時已存在，它到達原因，與之相會，而生起，則「到達而生起」這樣的緣起（參照以上第二說）一詞，亦是有意義吧。但在最初存在的結果，何以能到達原因呢？又「到達」一

事與「生起」一事，這兩作用是不能同時有的。因為，「到達」（Pratīya）這一連續體的語形，表示一作用先行於他一作用的關係，像說「沐浴而食」那樣。

對於由文法立場而來的這樣的批判，清辨提出這樣的反擊：「張開口睡眠」、「向着路而行」這樣的表現，亦是用連續體的語形，但它們兩個作用不是同時有麼？按此中亦表示出，論爭是關於語言的問題，但其背後是有意圖的：不把緣起解釋為「只是繼起的」因果作用，而更推廣之，以至於兩個東西的同時的關係。這亦可透過清辨自說的第三說「此有彼有、此生彼生」，而得明白。此中顯示一個廣義的義理，包含因果關係與邏輯關係兩面。

清辨不贊成第二說，亦是由於上面的文法家的反對論調亦有多少道理吧。又可能由於他以為「到達、生起」這種事故，只能就物質性的東西而說，像視覺那樣的非物質性的東西，要到達眼與顏色形狀，那是不可能的。月稱即這樣推測清辨的意思。月稱以為，由於「比丘到達修行的果實」這樣的比喻的表現亦是可能的，故我們沒有把「到達」限制於物質的東西的會合的必要；更且，「到達」亦含有「依存」、「相對」的邏輯的意思哩。月稱又把緣起的意思推廣開來，以至於邏輯的相對關係，並視這個意思較因果的意思更為重要。

月稱反對清辨的第三說，他認為清辨只舉出「以此為緣」的緣起的同義語；他未有對「緣起」一詞的當體，提供語義上的解釋，這並不是註釋者的正確態度。不過，這兩個註釋家在語義解釋的激烈的爭辯中，對緣起的哲學涵義的理解，實際上幾乎沒有差異。月稱凌厲地攻擊清辨後說：「清辨把緣起解釋為『此有時彼有，如短有時長有』，即使就此看，亦可以明白到，他的意見畢竟與我們的相同。」實際上，清辨在『般若燈論』第一章解釋緣起時，並未有使用月稱所舉出的「短與長」的譬喻。他只說及「此有時彼有，云云」而已。不過，由於在龍樹與清辨的其他著作中，亦有「短與長」的譬喻，故月稱的說法，並非無據。

（未完待續）