

张祥龙 著

海德格尔思想与中国天道

(修订版)

★

★

★

张祥龙 著

海德格尔思想与中国天道

★

——终极视域的开启与交融

(修订版)

★

生活·读书·新知 三联书店

Copyright © 2007 by SDX Joint Publishing Company

All Rights Reserved.

本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

海德格尔思想与中国天道：终极视域的开启与交融（修订版）/
张祥龙著．—2 版．—北京：生活·读书·新知三联书店，2007.8
ISBN 978-7-108-02588-3

I. 海… II. 张… III. ①海德格尔, M. (1889~1976) —
哲学思想—思想评论②天道—研究—中国 IV. B516.54 .B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 054022 号

责任编辑 舒 炜

装帧设计 罗 洪

出版发行 生活·读书·新知 三联书店

(北京市东城区美术馆东街 22 号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京盛通印刷股份有限公司

版 次 1996 年 9 月北京第 1 版

2007 年 8 月北京第 2 版

2007 年 8 月北京第 3 次印刷

开 本 880 毫米 × 1230 毫米 1/32 印张 15.25

字 数 355 千字

印 数 12,001 — 16,000 册

定 价 46.00 元

引文出处原书书名缩写

(按汉语拼音顺序排列)

- 《奥》 《奥义书》(*The Upanishads*)。引用时给出奥义书的名称和章节数字。引文参译自数个英译本,比如《印度哲学资料》(*A Source Book in Indian Philosophy*), ed. S. Radhakrishnan & C. Moore, Princeton University Press, 1957;《奥义书》(*The Upanishads*), tr. S. Nikhilananda, New York: Harper & Row, 1963。此外,还参考了徐梵澄的《五十奥义书》,北京:中国社会科学出版社,1984年。第十四章所引者为徐梵澄译文。
- 《八》 马丁·海德格尔(Martin Heidegger)《八十诞辰纪念集(由他的家乡梅斯基尔希城编辑)》(*Zur 80 Geburtstag von Seiner Heimatstadt Messkirch*), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1969。
- 《丛》 海德格尔:《丛林路》(*Holzwege*), Frankfurt: V. Klostermann, 1980。
- 《纯》 I. 康德(Kant):《纯粹理性批判》(*Kritik der reinen Vernunft*), Hamburg: Felix Meiner, 1956。引用时给出统一页码。
- 《存》 海德格尔:《存在与时间》(*Sein und Zeit*), Tuebingen: Neomarius, 1949。

- 《附》《本书附录》(“海德格尔与‘道’及东方思想”),张祥龙编译。
- 《古》《古希腊罗马哲学》,北京大学哲学系外国哲学史教研室编,北京:商务印书馆,1982年版。
- 《观》E. 胡塞尔(Husserl):《纯粹现象学和现象学哲学的观念》第一卷(*Ideen zu reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie, Erstes Buch*), Den Haag: M. Nijhoff, 1976。译文参考了中译本(李幼蒸译)和英译本(W. Gibson 译)。
- 《海》《作为一个人和一位思想者的海德格尔》(*Heidegger: The Man and the Thinker*), ed. T. Sheehan, Chicago: Precedent Publication, 1981。
- 《韩》《韩非子》(王先慎本)。引用时给出篇名。
- 《荷》海德格尔:《荷尔德林诗歌解释》(*Erlaeuterungen zu Hoelderlins Dichtung*), Frankfurt: V. Klostermann, 1981。
- 《红》曹雪芹:《红楼梦》(人民文学出版社 1964 年版)。引用时给出回的序数。
- 《康》海德格尔:《康德与形而上学问题》(*Kant und das Problem der Metaphysik*),《全集》第 3 卷, Frankfurt: Klostermann, 1991。
- 《老》《老子》(王弼注本)。引用时给出章的序数。
- 《路》海德格尔:《路标》(*Wegmarken*), Frankfurt: V. Klostermann, 1978。
- 《论》《论语》(朱熹注本)。引用时给出篇和节的序数,用“/”分开。

- 《逻》 胡塞尔(Husserl):《逻辑研究》第二卷第二部分(*Logische Untersuchungen, Zweiter Band, II. Teil*), Vierte Auflage, Tuebingen: Max Niemeyer, 1968。
- 《孟》 《孟子》(朱熹注本)。引用时给出章名。
- 《全》 《海德格尔全集》(*Gesamtausgabe*), Frankfurt: V. Klostermann。
- 《什》 海德格尔:《什么叫做思想?》(*Was Heisst Denken?*), Tuebingen: Max Niemeyer, 1954。
- 《实》 海德格尔:《朝向思想的实情》(*Zur Sache des Denkens*), Tuebingen: M. Niemeyer, 1976。
- 《四》 海德格尔:《四次研讨会》(*Vier Seminare*), Frankfurt: V. Klostermann, 1977。
- 《孙》 《孙子兵法》(或《孙子》,曹操等注本)。引用时给出篇名。
- 《坛》 《坛经》(宗宝本)。引用时给出品目序数。引用法海本和惠昕本时给出节数。
- 《帖》 《圣经·新约》,“保罗致帖撒罗尼迦人前书”。引用时给出章节序数。英文引文取自修订标准译本(*Revised Standard Version*),中文引文的绝大多数取自和合本(*Chinese Union Version*)。
- 《同》 海德格尔:《同一与区别》(*Identitaet und Differenz*), Pfullingen: Guenther Neske, 1957。
- 《无》 《无门关》,《大正藏》48卷。引用时给出公案名目的前两字。
- 《现》 海德格尔:《现象学的基本问题》(*Die Grundprobleme der Phaenomenologie*), Frankfurt: V. Klostermann,

1975。

- 《形》 海德格尔:《形而上学引论》(*Einfuehrung in die Metaphysik*), Tuebingen: M. Niemeyer, 1987。
- 《选》 《中国哲学史资料选辑》, 先秦之部, 中国社科院中哲史研究室编, 北京: 中华书局, 1984 年。
- 《荀》 《荀子》(杨倞注本)。引用时给出篇名。
- 《亚》 《海德格尔与亚洲思想》(*Heidegger and Asian Thought*), ed. G. Parkes, Honolulu: University of Hawaii Press, 1987。
- 《演》 海德格尔:《演讲与论文集》(*Vortraege und Aufsaezte*), Pfullingen: Neske, 1978。
- 《易》 《易传》(朱熹注本)。引用时给出篇名及章的序数。
- 《庸》 《中庸》(朱熹注本)。引用时给出章的序数。
- 《语》 海德格尔:《在通向语言的道路上》(*Unterwegs zur Sprache*), Pfullingen: G. Neske, 1986。
- 《源》 T. 克兹尔(Kiesel):《海德格尔〈存在与时间〉的起源》(*The Genesis of Heidegger's Being and Time*), Berkeley: University of California Press, 1993。
- 《哲》 海德格尔:《哲学论文集(论自身的缘构成)》(*Beitraege zur Philosophie (Vom Ereignis)*), Frankfurt: V. Klostermann, 1989。
- 《中》 龙树:《中论》, 鸠摩罗什译, 《大正藏》30 卷。引用时给出品和节的序数。
- 《庄》 《庄子》(郭庆藩辑本)。引用时给出篇名。

引言

这本书讨论海德格尔思想与中国古代天道观的关系,并通过这种讨论去揭示一条领会终极问题的古老而又新鲜的思路。作者深刻地意识到这项工作的艰难乃至危险,因为它涉及到两种极为不同的思想传统及其关系,其间的跨度之大、漩涡之多,足以使任何现成的对比方法失效,使得绝大多数的对话企图流于肤浅的“格义”功夫。“然而”,就如海德格尔所引荷尔德林的诗句所说,“危险所在之处,也生成着解救”。(《演》32)这种中西思想对话的困难迫使我们放弃一切概念型的和现成式的比较研究,而寻求一种更根本的、具有语境和史境构成力的探讨方式;而这恰恰与海德格尔及中国天道观的基本思路相通,也是任何关于终极问题的对话之所以能有意义的关键所在。

因此,这本书中对于海德格尔、中国天道观(儒、道、兵、法等)及其关系的讨论中都有这样一个境域构成的张力背景。没有这种被现象学者称之为边缘域或构成视野(Horizont)的领会晕圈,关于人文现象的比较研究就会或牵强、或不及,而达不到相摩相荡、氤氲化醇、“其言曲而中”(《易》系辞下7)的对话境界。当两个异邦人走到一起,他们之间的接触样式可以是各种各样的,比如是物品与信息交流式的、契约式的、一方命令或规定另一方的等等。但这些接触方式都还不是对话式的,也就是说,接触双方还没有进入一个由当场发生的语境、情境本身所构成的

心领神会之中;而这种领会或“投缘”在我们日常生活中是经常出现的,究其实也正是一切人类生活的根源所在。这种对话境界的出现与否及如何出现往往决定着一个人、一种思想、一个文化的命运与走向。本书的一个中心论点就是:在海德格尔思想和中国天道观之间有着、或不如说是可以引发出这种意义上的对话势态,而它在其他的西方哲学学说与中国天道思想之间是难以出现的。这并非是要否认天道思想与作为一个整体的西方哲学的交流的可能,而只是在强调:西方哲学在海德格尔这里发生了某种在中国思想看来是点石成金般的转化,使得中国人可以在这“一点”澄明的发生态中“心有灵犀”地通达西方思想;反之亦然。正是由于海德格尔的解释学存在论的工作,西方哲学对于我们来讲可以不再是隔膜的或概念规定式的,而成为一个有趣的谈伴。历史上,中国人也曾经面对过各种“西方(印度、波斯、古罗马等)”学说的涌入,也曾经在某种投缘的思想(比如龙树的中观学说)那里遇到了这极为难得的对话情境或缘分,并终于由这情境的摩荡而生出了思想的新种。

然而,进入这样的对话境界并不是一件可以现成办到的事,将海德格尔与中国天道观条分缕析地并置在一起并不等于找到了它们的对话契机。实际上,迄今为止对于海德格尔(特别是其早期思想)和中国天道观的单纯概念式的理解一直在阻碍着真实对话的形成。因此,以下首先要做的就是像现象学的座右铭所说的那样,“到(海德格尔和中国天道观的)实情本身中去”,还它们一个“本来面目”。(《坛》2)这就意味着,去揭示使得它们成为自身的语境、史境和思想视野。这绝不止于一种散漫的“背景分析”,而就是思想和理解的构成。这就要求,一方面,我们不能只限于分析海德格尔著作中的概念或语词含义,而应

该将这种分析与相应的哲学史的、神学解释学的、诗的、他本人的思想演变过程的以及其写作风格的分析结合起来,给出一个能让他的独特的思想方式充分显现的场景。另一方面,必须消解掉本世纪以来流行的、而且现在还在流行的治中国“哲学”的概念形而上学方法。这种以西方传统哲学方法为准则来规范中国古代天道观的做法就如同以西医为科学的典范来整理中医一样,不仅足以窒息中国思想的本来活力,而且会使任何真实意义上的对话都无法实现。然而,有人可能会问:“你难道可以脱离任何今天的哲学观去像古人一样地理解天道吗?”对于这种隐含着“理解原义悖论”的问题,只能这样回答:我无法脱离今天的思想视野去直接理解古代天道,正如我不能直接读出我的谈伴的心理过程,但我却可以不完全受制于任何现成的(vorhanden)的概念哲学立场,去与古代文献发生那只在活生生的阅读体验中构成的(konstituierend)理解关联,从而获得一种朝向古代思想世界的视野或视域(Horizont)。这种在语言经历中被投射出的构成视域不同于任何一种现成的解释立场;它既不是纯客观的(如果“客观”意味着对象实在的话),也不是纯主观的,而是能引发(ereignen)出那不可事先测度而又合乎某种更本源的尺度的纯领会势态,可用老子“虚而不屈,动而愈出”(《老》5)一语形容之。这种先于概念化的纯势态中蕴蓄着更深广的理性可能和交流的可能。当然,上面讲的这种“消解”或老子讲的“损”可以表现在各个层次上。首先是要消解掉西方传统哲学的范畴束缚,不让“主体”、“实体”、“形式”、“本质”等等有二元化宿根的概念事先就主宰我们对于孔子、老庄的理解思路,也不允许那种将他们的思想拆卸为“本体论”、“认识论”、“伦理学”、“社会政治哲学”等等几大块就算了事的做法。其次是要

消解掉(但不等于硬性地排斥掉)中国历史上后人对于孔、思(子思)、老、庄等学说的“形而上”解释,比如宋明儒学的和魏晋玄学的解释,而只以对原始文献的读解为根据。

为了使我们的读解成为有解释学势态的自然引发,而不干瘪化为寻章摘句和拼凑杜撰,一个更广阔、更有蕴育力的思想视野是必要的。为此,不仅对于海德格尔和中国天道观的理解要被牵引到各自的来龙去脉之中,而且,更要超出欧洲哲学和中国古代思想的范围,在古印度的重要学说中找到位于中西之间的第三者或参照者,使得整个对比研究获得新的一维。比如,通过考察印度佛学与正统的奥义书传统的区别,以及这种佛学为什么能以某种特殊的形式(大乘中观)在古代中国的天道思想土壤生根开花,可以更有对比势态地、也更少任意性地提示出中国天道观的特性,并同时暴露出西方形而上学与这种天道思想之间的距离。总之,涉及面似乎很宽,但都是为了汇集到一处,去形成领会全书主题——海德格尔思想与中国天道的关系——的最生动清晰的视野。一个人同时看两张有所叠加的航片,可以在直视和余光的交融中形成和维持一个活生生的立体图像的境域。读者能否感受到此书各个部分之间的张力,从中看出只靠平板的概念分析和事实铺摆所无法传达的“被凭空维持者”,是衡量这本书成功与否的一个重要标志。当然,下面的讨论会涉及到许多事实和概念,特别是有关文字和思想的事实;但这种涉及和剖析的主旨不是要去建立任何解释框架,而只是为了在消解现成的理论束缚之后,构成那能够得机得势地理解中西思想关系的本源视野。处于某个框架、特别是哲学体系框架之中的心灵就像走迷宫的老鼠,总已经被拘束在了某种二值体系的安排之中,被逼迫着去最大限度地发挥它的聪明才智,以解决一

个又一个难题。它甚至早已忘记,它的原初的、天然的视野已经被剥夺掉了。而在那个活生生的、“虚极而作”的视野中,也就是在那个被各种边缘窥测所投射出、并维持住的明了全局的原发视域中,它的整个生存策略、选择方式和种种后果都可以是非常不同的。“是以圣人不由,而照之于天”。(《庄》齐物论)自由理性的可贵也就在于此。这本书的写作和解释方式的目的也就在于:使人尽可能彻底地脱开现成框定,引发出原初视野。读者将会发现,在这种解释下,海德格尔的思想和中国天道观时常显露出与一般的说法不同的面目。

以下所阐述的就是本书的一些基本思路和所达到的结论。海德格尔思想在形成期受到过胡塞尔现象学、特别是其中“构成边缘域”和“范畴直观”思路的关键启发,找到了一条能够不受制于传统的二元化格局——比如现象与本质、意识与对象、思想与存在、主体与客体——的治学思路。不过,由于他精神探求背景(神学解释学、亚里士多德哲学、中世纪神秘主义、拉斯克的学说等等)所造成的巨大和独特的思想势态,他几乎从一开始就对“现象学”有比胡塞尔更到底的或“解释学存在论”的看法。对于海德格尔,“人的实际生活体验”是比直观意向性更原初的思想起点。这种更深透的现象学观使他总能走出一条不落传统窠臼的更本源的第三条道路,通过一个新的视野重新看待和解释几乎全部西方哲学史,首先是古希腊前柏拉图的和亚里士多德的哲学。当涉及到这些古希腊人讲的“存在”问题时,他理所当然地认为存在的原义只有在人的原初体验视野中才能被活生生地领会。然而,他发现近代西方哲学专注的主体观恰恰剥夺了或遮蔽了这视野,使得人与世界相互缘发构成的存在论关系被平板化、逻辑化为主体自我与客体对象之间的认识论关

系,以至于“存在”变成了一个无家可归的、最空洞的概念。另一方面,他也没有丢弃这样一个近代哲学的见地,即要离开人的视野去直接地或逻辑地理解实在的企图只会产生“其中没有一件事不是可疑的”(笛卡尔语)形而上学。所以,他要以“Da-sein”或“缘在”消解掉主体的中心地位,并以这缘在作为人的本源体验视域在存在论讨论中的代名词。这样,以缘在为出发点的探讨被视为“基础存在论”。由于这样一个关键和微妙的转变,整个思想探求就进入了存在论意义上的构成状态或本源的居间状态;每一种缘在生存方式的揭示就决不仅仅意味着“主体的”或“人类学的”工作,而是从根本上与“世界”相互牵挂(Sorge),并因此而具有开启终极视野的纯思想含义。由此而展开的一波又一波关于缘在的生存方式及其时间视域本性的既切近又空灵的讨论,就产生了二十世纪最有影响力的一部哲学或不如说是后哲学的著作:《存在与时间》(1927年出版)。

这样看来,海德格尔的思想并不像一些评论家所说的那样,与前人的思想、特别是胡塞尔的现象学和康德的批判哲学没有根本的正面关联;相反,不深透地明了这种关联,要严格地或具有原初视野地而不是随心所欲地理解海德格尔是不可能的。他与这些前人的主要不同之处在于,他对于哲学问题的解决有着极彻底和敏感的终极要求,绝不安于任何一种还依据现成的理论格局的解决方案。其结果就是,传统的二元化框架在他那里被更完全地消融掉了。比如,胡塞尔的“意向性的构成”、康德的“纯粹知性概念的演绎”、亚里士多德的“时间定义”等等学说,对于他来讲都应该引导到比这些思想家所达到的要更深透无碍的境界。而当他进行这种彻底化或存在论化的工作、即将问题推究到无可再退的终极处时,一切现成的二元区分,就都失

去了逻辑的效力,而出现了两方相互引发和相互成就的构成局面。他在《存在与时间》中称之为“解释学的局面”,在后期则称之为“缘构引发态(Ereignis)”。这是一种脱开现成理论框架,达到存在的开启真理(a-lētheia)的终极揭示状态,也正是上面讲到这本书的表达方式时所强调的“具有原初体验视域”的状态。存在与思想就在这种缘构视域或境域(Gegend)中一气相通。由此可见,以上关于本书写作和解释方式的考虑与这本书所讨论的对象之一、即海德格尔的基本思想方式是内在相合的。讲得更确切一些,海德格尔的思想方式是一种总是追究到问题的终极处、从而暴露出纯构成的缘发境域或理解视域的方式或道路(Weg)。他在晚年一再强调他所写的一切只是“道路,而非著作”(《源》3)的用心也就在此。有了这样一个见识,就会看出海德格尔早晚期的论题和表达风格尽管有重大不同,但确如他自己所坚持的,这种不同并不是基本立场和治学的根本方式的改变。不少海德格尔的评论家则看不到这样一条非现成的思路如何贯通了他的作品,而只看到其前后期“观点”的区别。当然,以下第七和第八两章也将讨论那迫使他放弃《存在与时间》整体写作计划的原因,即他的时间化分析的失偏所导致的原发构成视域的消隐;并将分析他的“转向”方式和转向后的表述特点。简言之,这转向实际上是以新的表达方式回到《存在与时间》前一大半和海德格尔更早时已有的解释学化的现象学的构思方式中,而不是根本立场的放弃。在这个问题上,1989年出版的海德格尔的《哲学论文集(论“缘构发生”》)(写于三十年代后期)占有一个相当重要的地位。

后期海德格尔思想的一个重要特点就是“语言”在很大程度上顶替了“时间”的地位而成为人的原初体验视域的引发几

微(technē)。这种顶替或转换切合于海德格尔思想方式的内在要求,并带来了一系列存在论解释学的后果,并反映在他对于诗、艺术、技术、历史、神、自然和人类前途的种种独到看法中。迄今为止,西方思想家中还没有其他人能够自觉地达到这样一个思维的原发境域。

当我们转向古代东方思想家们的世界,首先感受到的就是一种敏锐的“终极识度”。按照它,终极实在和真理绝不会成为任何意义上的现成对象,不论是知觉的对象还是名相概念把握的对象。终极并不像概念哲学家们讲的那样是最终不变的实体,而意味着发生的本源。本源是无论如何不会被现成化为认知对象的,而只能在直接的体验中被当场纯构成地揭示出来。以柏拉图为正式开端的西方传统哲学就缺少这个识度,总是将终极实在当作最高级的理念对象,相信通过概念的抽象和辩证发展就可以有效地把握或接近它。因此,这种哲学观以数学为知识的形式典范,以逻辑为理性的标志。如果这种方法被证明达不到终极实在,那么对于这些哲学家们——不论他是唯理论者还是经验论者——来说,就没有终极真理或只能有相对化的、实用化的真理可言了。东方的求智慧者则恰恰相反,认为概念化、观念化和表象化只能使我们从根本上被桎梏在“无明”的狭小境地之中,丧失掉体验终极实在的原发视野。只有在前概念或非概念—表象的直接体验中,终极实在和真理才有可能得到领悟。然而,对于这“直接体验”的方式,操拼音文字的古印度人与使用表意文字的中国古人有不同的理解。印度人更倾向于有某种特殊形式和程序、使人能深入地返观自身的内在状态的体验方式,而中国人则对于那个原发视域的时机化和势态化的本性更敏感。因此,在古印度,以不同的名称和形式出现的瑜伽

功夫被几乎所有流派视为直接体验实际的不二法门。而在古代中国,就没有某一种修行功夫的独尊地位,虽然那里对于知行合一的强调绝不逊于印度。

尽管瑜伽可能并非由雅利安人带入印度,从奥义书时代(公元前九世纪至公元前六世纪)开始,古印度的智慧已经与瑜伽修行不可分了。对于那些奥义书的作者来说,终极的实在——梵(Brahman)——不可能是任何一种存在者,不管它是外在的还是思想心灵中的。所以,要赋予梵以真实的含义,就只能通过“我”的原初体验。但这我是大写的“真我”或“阿特曼(Ātman)”,而不是观念的我或主体。要达到这大我,任何向外的观察和向内的观念反思都不行,只有通过能中止一切观念之流(幻象)的瑜伽实践,去打开一个超凡脱俗的不依据对象的纯意识境界。在这个阿特曼的大我境域中,一切由观念名相招致的二元区分都消失了,我与梵的原本同一性被真确不疑地体证和认定。然而,我们仍可以在这种体证中隐约地感受到一种新的二元区分,即一个由瑜伽修行功夫达到的更高级的超越世界和一个由日常经验和名相经验维持的世俗世界的区分。与之相应,一个求高级的梵我真理的人生与世俗的人生也在颇大程度上有根本的区别。对于一个修行者来说,这种区分似乎绝对必要,不然的话,一生的苦修还有什么意义?这一点在西方宗教和传统哲学中表现得更僵硬:因信而入天堂与因不信而入地狱、逻辑及符合事实之真与反逻辑及不符合事实之假是水火不同炉的。然而,在强调前观念的原初体验的不二实在性的印度思想中,这种高低真俗之分,尽管并不像西方的救与罚、真与假的区分那么干硬,就潜在地是个问题。这个问题到了佛教就变得更尖锐了。

释迦牟尼创立的佛教主张缘起无我的而不是梵我为一的实在观,它的学说根底更清楚地是非二元的、非等级的和不离世间的。但是,就是释迦本人也有离家修行、坐行瑜伽而入三昧的经历。而且,原始佛家、小乘及相当一部分大乘流派都强调瑜伽禅定这种发慧功夫的至关重要,可见一个文化的经典形态能够何等深入地影响哪怕是反叛它的学说的思想方式。不过,这种由“定”入“慧”的讲法和做法说到底与缘起性空的佛家实在观是不相合的。另一方面,将缘起解释为因果和积聚,从而将涅槃解释为脱离缘起世界的做法也增加了瑜伽禅定的重要性。但是,问题在于,在这样的解释下,佛教与承袭了奥义书传统的婆罗门教及后来的印度教还有什么根本区别呢?龙树(大约活动于公元三世纪)是释迦牟尼之后最敏锐的印度思想家。他清楚地看出这种种现成化了的解释和实践与佛家最根本的缘起思想是不相容的。在垂范千古的《中论》里,他巧妙地以逻辑制逻辑、以观念化破观念化,消解掉了他面对的所有现成解释框架,从理论上为缘起中道说打开了一个它本应拥有的“空”(Sūnyatā)间。他达到的“真俗不二”、“涅槃即世间”的结论不仅对于印度人来讲是难于理解的,就是中国的许多注释家、包括晚近的一些注释者的解释也都是夹生而不通透的。不过,也正是这部《中论》所表达的中道观最强地吸引了南北朝以来中国佛教思想者们的兴趣,引发出了三论、天台、华严和禅宗。惠能和禅宗大师们所达到的正是印度传来的大乘中观识度与中国古代天道观有机交合而生发出的一个纯缘起的大境界。这种缘起中观见地在印度的消退,从思想角度上说,最终导致了那里的佛教向印度教的回归和消亡。

在古代中国,与印度的情况不同,人的终极体验被认为是与