

龍樹與休姆對有神論的批判 之比較研究*

劉嘉誠

法光佛教文化研究所教師

摘要

關於神的存在之理論或對於創造神的信仰，在東、西方的神學思想或宗教信仰中，一向佔有舉足輕重的地位。然而重視以理性思辨來看待問題的哲學家們，對於有神論者的創造神論點，往往以嚴格的思辨角度來檢驗有神論者的主張。

*本文初稿曾發表於 2006 年 5 月台大哲學系、台大文學院佛學研究中心主辦「佛教哲學的建構學術研討會」，經修改後投稿本刊，承蒙二位不具名的審查委員惠賜卓見，以減少本文之疏漏，謹此致謝。

本文擬以英國經驗論者休姆(David Hume, 1711-1776)及印度佛教中觀學派鼻祖龍樹(*Nāgārjuna*, c.150-250)對有神論的批判進行比較研究,以探求這兩位東、西方哲學家對有神論的批判方法與哲學觀點及彼此之間相互契合的地方。休姆在《自然宗教對話錄》(*Dialogues Concerning Natural Religion*)中,曾以類比對象的相似性、推論上無窮後退的困難、神人相似論反證神的屬性不是無限、完善等觀點,對有關神存在的設計論證(**the argument from design**)進行批判,並從世界上惡的存在之相關道德論證,批判有神論者賦予神以全善全能的屬性。龍樹亦曾以和上述休姆相似的論證方法與觀點,在《十二門論》中批判所謂萬物起源於自在天所作之見解,在《中論》中批判有所謂即五蘊或離五蘊而獨立自存的神我(*ātman*)之見解。

比較龍樹與休姆對有神論的批判,我們發現兩人的批判方法與相關論點頗有異曲同工之處,而他們所表現出的默契則在於兩人都基於經驗主義和懷疑主義的立場,對東、西方所普遍存在的有神論觀點予以徹底的批判。

關鍵詞：

龍樹、休姆、有神論、設計論證、大自在天、神我

A Comparative Study on Nagarjuna's and David Hume's Criticism of Theism

Jia-cheng Liu

Lecturer

Fa-Kuang Institute of Buddhist Studies

Abstract:

Both the theory of the existence of God and the belief of the Creator have played pivotal roles in theological studies and religious beliefs in the East and the West. However, for philosophers who emphasize looking at problems by using rational thinking, they usually examine the views of theists from an angle of strict speculation.

This paper aims to give a comparative study on British empiricist David Hume's and the founder of Indian Buddhism Madhyamika Nagarjuna's criticism of

theism, so as to explore both the Eastern and Western philosophers' critical methods and philosophical views of theism, as well as the mutual compatibility of the above-mentioned methods and views.

Comparing Nagarjuna's and Hume's criticism of theism, it was found that their critical methods and related argument were quite similar. The tacit understanding between them showed that they both gave a thorough criticism of theism which was ubiquitous in the East and the West, with their standpoints based on empiricism and skepticism.

Keywords:

Nāgārjuna, David Hume, theism, the argument from design, the Supreme Being (Maheśvara) , the individual soul (ātman)



一、前言

關於神的存在之理論或對於創造神的信仰，在東、西方的神學思想或宗教信仰中，一向佔有舉足輕重的地位。然而重視以理性思辨來看待問題的哲學家們，對於有神論者的創造神論點，往往以嚴格的思辨角度來檢驗有神論者的主張。

本文擬以英國經驗論者休姆（David Hume, 1711-1776）及印度佛教中觀學派鼻祖龍樹（Nāgārjuna, c.150-250）對有神論的批判進行比較研究，以探求這兩位東、西方哲學家對有神論的批判之方法與哲學觀點，及他們彼此之間所可能相互契合的地方。

以下將先探討休姆對有神論的批判，其次討論龍樹對有神論的批判，最後再就休姆與龍樹對有神論的批判進行比較研究。

二、休姆對有神論的批判

關於休姆對有神論的批判，以下將分就（一）、休姆對設計論證（the argument from design）的批判及（二）、從道德論證所提出的批判等二方面加以探討。

（一）休姆對設計論證的批判

從中世紀開始，神學家們就試圖以理性思辨來論證神的存在。在休姆（David Hume, 1711-1776）所處的時代，即 18 世紀的

歐洲社會關於這方面的宗教論證則以設計論證最為興盛而且最具權威。休姆對於這個宗教界所風行的論證，以其一貫的經驗主義立場予以徹底的批判。

休姆對於設計論證的批判，以《自然宗教對話錄》及《人類理解研究》第 11 章為主。在《自然宗教話錄》中，休姆曾提到當時宗教界所風行的設計論證，該論證乃係主張秩序井然的世界就像一部人類所精心設計的機器，由於機器的設計來自於人的心靈及理智，因此由結果的彼此相似，我們就可根據類比規則而推出原因也是彼此相似。由此而推出造物主和人的心靈多少是相似的，並且由此而證明神的存在。¹

休姆指出，設計論證乃是一種後天的論證（the argument a posteriori），² 而所謂後天的論證，則是一種從果推因的論證。³ 休姆認為涉及事實問題（matter of fact）和存在（existence）的命題，明顯是不能證明（demonstration）的，它們只能以其原因或其結果為論證，來加以證明（prove），而這些論證完全建立在經驗上。⁴ 因此，設計論證又可以說是一種「根據經驗的論證」（arguments from experience）⁵，休姆稱之為「實驗有神論」（experimental theism）⁶。正所以設計論證是依於經驗的，因此休姆得以從其一貫的經驗主義立場，來批判設計論證有違反於經驗法則的地方。

¹ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*. Norman Kemp Smith, ed., New York: Macmillan Publishing Company, 1947, p.143. (以下簡稱 *Dialogues*)

² *Dialogues*, p.145.

³ David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. L.A.Selby-Bigge and P.H.Nidditch ed., Oxford: Oxford University Press, 1975, pp.135-136. (以下簡稱 *Enquiries*)

⁴ *Enquiries*, pp.163-164.

⁵ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*. Nelson Pike, ed., Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1970, p.129.

⁶ *Dialogues*, p.165.

依據肯波史密斯（N.Kemp Smith）的看法，休姆對設計論證的批判，主要針對設計論者下列三項假設而展開：(1)假設宇宙像人工製品 (2)假設自然的起源像人的心靈或理智 (3)假設具設計意義的思想是世界秩序的唯一原則。⁷ 針對這三個假設，休姆對設計論者展開批判。以下我們大致參考肯波史密斯的這個看法，分為7點來說明，其中第1及2點相當於史密斯的(1)、(2)，第3至5點相當於史密斯的(3)，同時也相當於涅爾森派克（Nelson Pike）所謂「設計的假設」(hypothesis of design)之變更，⁸ 此外，第6及7點則指出設計論證在推論上的困難。

1、類比的證據取決於類比對象的相似性（similarity）

設計論證所依據的類比規則是「相似的結果證明相似的原因」，⁹ 因此，如設計論者所說，從宇宙和人工製品的相似（結果相似），可以證明宇宙的起源和人的心靈相似（原因相似）。對於因果的類比，休姆並不反對，休姆原來就主張事實和存在的命題可用因果關係加以證明，不過，休姆所在意的是因與果必須適成比例，如他在《人類理解研究》中說：

當我們根據結果來推測任何特殊原因時，我們必須使原因和結果適成比例，而且我們所賦與原因的任何性質，除了限於該原因恰足以產生那個結果所需要的之外，絕不容許有其他的性質。¹⁰

休姆的意思是，我們對於因果知識只能根據經驗，這種知識

⁷ *Dialogues*, pp.99-100.

⁸ Nelson Pike, ed. 1970:163.

⁹ *Dialogues*, p.165.

¹⁰ *Enquiries*, p.136.

來自於我們所觀察對象的「經常連結」(constant conjunction)。¹¹ 如休姆舉例說：

就像石頭會往下掉、火會燃燒、地有堅固性等事件，我們已經觀察過數以千遍以上了，因此當任何與此相同性質的新事例出現時，我們就會毫不遲疑地獲致習慣的推論。這些情況的確切相似，給予我們對於某一個相類似的事件有一個完全的保證而毋需尋求更有力的證據。¹²

根據上述因與果適成比例原則，以及經常連結的事件之因果概念，休姆認為對於因果的類比，其類比的證據乃取決於類比對象的相似性。也就是說類比對象的相似性愈高，推論的結果就愈可靠，例如石頭會往下掉，火會燃燒，由於它們在我們的經驗中是經常連結的事件，因而當與這些性質相同的任何新例子出現時，我們所作出的推論也就愈可靠。反之，如果類比對象的相似性愈低，也就比例地減弱了類比的證據力，使推論的結果愈不可靠。例如，設計論者對於宇宙和人工製品的類比，休姆就指出它們之間不具有明顯的相似性，因此從這種結果所推出的相似因，就不是那麼可靠了。如休姆曾舉房屋建築為例作說明，休姆指出當我們看到一間房子，我們就可以很確定地推斷這房子出自於某一建築師或建造者，因為我們所經驗到的果及生出果的那個原因，正好是屬於同一種類的。然而宇宙和房子卻缺少這種相似性，使我們能經由類比而同樣可靠地推出一個相似的因（設計神），因為宇宙和房子兩者之間的差別是非常明顯的。¹³

由此可見，休姆乃是從類比對象的相似性來決定類比的可靠

¹¹ *Enquiries*, p.27.

¹² *Dialogues*, p.144.

¹³ *Dialogues*, p.144.

性，由於休姆認為宇宙和人工製品之間有顯著的差別，因此假如想從宇宙和人工製品之間的相似性推出一個相似的因，那是非常不可靠的。在這裡，休姆又點出了「種類」的概念，以強調因果間必須具有種類的相似，才能進行類比的推理，而這已牽涉到所謂宇宙的設計者是否能成為我們經驗的對象之問題了。

2、設計論證缺乏種類上的相似，無法成為經驗的對象

設計論者透過宇宙和人工製品的相似性，根據類比規則而推出一個相似因，這個相似因就是和人的心靈或理智相似的宇宙設計者—上帝。對於這樣一個與人心相似的宇宙設計者，休姆仍基於經驗和觀察的立場予以駁斥。休姆認為我們對於有關人類藝術和設計作品的因果關係之推測，都是從過去觀察到它們之間的經常連結而得出的，換句話說，這些推測都是建立在經驗和觀察之上的。休姆在此以種類(species)的概念來說明這種基於經驗的推測，並且以人的足跡為例來作說明：

沙灘上...人的一個足跡可以憑我們的經驗來證明可能還有另一隻腳也留下了足跡，即使它被時間或其他事故所抹滅了...在這種情形下，我們是經過了包括關於人這「種」(species)動物的平常形相與肢體的百千遍的經驗和觀察所作出的推測，如果不是這樣，那麼這種推論方法就應該被視為是謬誤的或詭辯的。¹⁴

休姆以沙灘上人的足跡來說明我們唯有根據種類上的相似，才能作出可靠的推測。相反地，假如我們所推測的對象缺少種類上的相似，那麼它就可能超出我們的能力範圍，而無法成為我們

¹⁴ *Enquiries*, p.144.

經驗的對象，在這種情況下所作出的推論就很不可靠了。休姆在《人類理解研究》中，以我們所沒有經驗過的單獨足跡為例來說明這種情況，休姆認為如果我們所根據的只是單獨一種作品或產品，我們就不可能有經驗上的推論，例如「沙上一個足跡在單獨被考察時，只能證明這個單一足跡是被某種和它相適合的形相所造成」，¹⁵ 但是我們不能像推測人的足跡一樣，也能夠精確地推測出這一個單獨足跡還有另外一只足跡，為什麼呢？只因爲它缺少種類上的相似，所以我們無法依據經驗作出精確的推論。

休姆藉由沙上足跡的例子，指出所謂宇宙設計者一神，只不過是「宇宙中唯一的存在，它不包含於任何種或任何類之中」，¹⁶ 其對象「是單一的，個別的，非並行的，缺少種類上的相似。」¹⁷ 因此我們無法基於經驗對它作類比推論。

以上是休姆對於設計論者從宇宙和人工製品的相似性推出一個宇宙設計者的批判。接下來我們要討論的是休姆針對設計論證另一個假設的批判，這個假設就是「具設計意義的思想乃是世界秩序的唯一原則」。以下第 3 至 5 點，就是有關這方面的討論。

3、人類有限的自然知識不能推出自然整體的起源

休姆首先用部分與整體的對比，來形容人類自然知識的有限性在整個自然界中是如何的渺小，以顯示出從部分推出整體的不恰當。休姆認為人的思想或理智是如此渺小、微弱而有限，即使它們可以作爲改變自然某些部分的主動因，但它們畢竟只是宇宙秩序原則的一部分，因此我們沒有權利讓人的思想或理智成爲整

¹⁵ *Enquiries*, p.144.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Dialogues*, p.149.

個宇宙的規範。¹⁸

休姆由此而指出，人類的思想、設計或理智其實只不過是宇宙的動力和原理之一，其他如熱或冷，吸引或排斥，以及日常所觀察到的種種其他例子，都可以是宇宙的動力和原理之一。¹⁹ 因此，如果我們試圖以這麼渺小有限的思想來作為自然整體的起源，無異犯了以偏概全的過失。

休姆接下來繼續針對設計論者以思想作為宇宙秩序的唯一原則提出進一步的批判，涅爾森派克把休姆這個批判稱之為「設計的假設」之變更。此中「設計的假設」是採自休姆在《對話錄》中的用詞，²⁰ 它意指設計論者對於宇宙起源的縮小式神學主張。²¹ 派克的意思是，休姆認為設計論者把思想作為宇宙秩序的唯一原則，無異是將宇宙的起源給縮小了，因此休姆試圖變更設計論者所提出的「設計的假設」，以駁倒上述宇宙起源的唯一性。派克將休姆所提「設計的假設」之變更分為三個部分作說明，這三個部分大致為：(1)神性的有限 (2)動、植物的生殖或生長 (3)物質自身運動的本能。²² 以下第4、5點就是關於這方面的討論。

4、神人相似論反而推證神的屬性不是無限、完善和統一

休姆所提出的第一個變更是針對有神論者所賦予神的無限、完善和統一之屬性的假設。休姆並不認同有神論者這樣的假設，對於這一個假設，休姆使用了設計論者所主張的「神人相似論」(Anthropomorphism)來作反駁，這不外是拿對方的手來打對方

¹⁸ *Dialogues*, pp.147-148.

¹⁹ *Dialogues*, p.147.

²⁰ *Dialogues*, p.169.

²¹ Nelson Pike, ed. 1970:128.

²² Nelson Pike, ed. 1970:164-182.

自己的臉，使論敵不攻自破。休姆指出，設計論者依據神人相似論，從相似的果推出相似的因，這個相似因就是作為無限存有的神。然而，就我們的經驗世界而言，一切結果都不是無限的，因而我們怎麼可能從有限的結果推出無限的原因呢？因此，依照神人相似論的假設，我們就不能把無限這種屬性歸屬於神聖的存在。²³

其次，休姆指出，如果真有一個完善的造物主，那麼自然的作品中就不會出現不能解釋的困難，可是事實上，現實世界的自然作品中卻存在著許多不能解釋的困難，而這些困難只有就有限而能力狹小的人類而言才真正成為困難。²⁴ 因而依據神人相似論，這些困難都變成實在的困難了。由此可見，神人相似論反而推證神的非完善性。

最後關於神的統一性，休姆反駁說，諸如房子、船、城堡等人工製品都是由許多人通力合作建造而成的，那麼依據神人相似論，為什麼不是好幾個神聯合起來設計和構造一個世界呢？因為只有這樣才與人工製品更為相似。²⁵ 休姆在這裡，等於是把神的統一性分散到多個神之中，因而也就把每個神的屬性作了相當程度的限制。

以上所述，是休姆針對「設計的假設」所提出的第一個變更。派克指出，假如這個變更比原來的更好，那麼其結論將是：原本的那個「設計的假設」有可能是錯誤的²⁶。

²³ *Dialogues*, p.166.

²⁴ *Dialogues*, pp.166-167.

²⁵ *Dialogues*, p.167.

²⁶ Nelson Pike, ed. 1970:165.

5、相較於設計論證，宇宙的原因更相似於動、植物的生殖或生長，或物質的運動本能

依派克所說，休姆對「設計的假設」所提出的第二個和第三個變更，就是宇宙秩序的原因相似於生殖或生長，或相似於物質自身的運動。休姆在《對話錄》中，不認同設計論者所主張「設計的假設」之唯一性，休姆列舉了四種宇宙秩序的原則—理性（reason）、本能（instinct）、生殖（generation）、生長（vegetation），認為它們彼此相似，並且是相似的結果之原因。²⁷ 其中，理性就是設計論者所主張的，現在我們要討論的是另外三個原則。

休姆基於人的知識範圍，主張宇宙與一個動物或有機體有很大的相似。休姆認為，宇宙與動植物的相似性，更大於宇宙與人工製品的相似性，因此與其我們把宇宙的原因歸之於理性或設計，不如把它歸之於生殖或生長。²⁸ 休姆在這裡，係沿用後天論證即從果推因的推論，其推論過程可以表示如下：

設 “~” 表「相似」，“>” 表「大於」

若 宇宙~動植物 > 宇宙~人工製品 （結果）

則 宇宙的原因~動植物的原因 > 宇宙的原因~人工製品的原因（原因）

故 把宇宙的原因歸之於生殖或生長 > 把宇宙的原因歸之於理性或設計

休姆之所以把宇宙的原因歸之於生殖或生長，仍然是基於經

²⁷ *Dialogues*, p.178.

²⁸ *Dialogues*, p.176.

驗而作出的判斷。休姆指出，因為依據我們的觀察，我們每天所見到的是理性出自於生殖，而不是生殖出自於理性，所以生殖是略勝於理性的。²⁹

休姆在提出這個看法之後，進一步用實例來作說明，休姆以樹的種子作譬喻，認為這世界就像一棵巨大的植物，從它自身中生出種子而散播在周遭的渾沌太空中，然後生長成爲一個新的世界。休姆並形容慧星就像一個世界種子，用它來說明一個新的世界生長的由來。³⁰ 除了以植物作譬喻之外，休姆又用動物作比喻，他假設這個世界是一隻動物，那麼慧星就可算是這隻動物的蛋，如同蛋孵出一隻新的動物，同樣地慧星也生殖一個新的世界。³¹ 從以上的比喻可知，動植物的生殖或生長同樣可視爲宇宙的原因之一。

除了生殖與生長，休姆繼續說明另一個宇宙的原因—本能。休姆依據伊比鳩魯（Epicurus）物質無限的假設稍作變動，提出一個宇宙構成論的新假設。休姆假設物質是有限的，有限數目的物質微粒（particles）只容許有限的位置變動，在整個永恆的時間中，每一可能的秩序或位置必然經過了無數次的試驗，因此這個世界在不斷的成毀過程中，永無限制與止境。³² 同時，物質在不斷的運動和變遷中透過自我調節，仍能在整體的外表上保持一致，以顯示物質運動的恆常秩序。³³

由上可見，設計論者以具設計意義的思想作爲世界秩序的唯一原則，在經過休姆對此一設計的假設提出變更後，顯然已不再

²⁹ *Dialogues*, p.180.

³⁰ *Dialogues*, p.177.

³¹ *Ibid.*

³² *Dialogues*, p.182.

³³ *Dialogues*, p.183.

具有原先的權威性。其實休姆提出這些假設的變更，用意原就不在試圖以本能、生殖或生長等原則來取代理性。因為休姆以為類似這種探究宇宙原因的論題，不只上述四個原則，它們可以提出的假設有很多，而可以想像的假設則更多。³⁴ 在所有的假設中，任何一個假設之為真，都只有千分之一乃至百萬分之一的可能性。³⁵ 因此，我們沒有理由限制自己僅將具設計意義的思想作為世界秩序的唯一原則。派克指出，休姆在這裡並非要我們選擇其中一個原則，我們只須藉此瞭解到，休姆的懷疑主義所表現的只不過是一種合理性的態度。³⁶

以上所討論的，是休姆對設計論者的主要批判，其間的論述大致依照史密斯所說設計論者的三個主要假設，以及派克所說「設計的假設」之變更等論題而進行。除此之外，休姆在《對話錄》中還指出了設計論者在推論上有無窮後退（infinite regression）的困難，以及顛倒「觀念是物質對象摹本」的次序之錯誤，以下我們對此將稍作說明。

6、設計論證在推論上有無窮後退的困難

設計論者依據類比推論，試圖為這個世界尋求一個最初起源，而這個最初起源就是相似於人心的宇宙設計者—神。休姆對於這個推論提出質疑，休姆認為如果我們可以從物質世界追溯出一個觀念世界，那麼我們應當也有同樣的理由，從那一個觀念世界再追溯到另外一個觀念世界或新的理智原則，依此類推，永無止境，因而有推論上無窮後退的困難。而如果設計論者想避免這個困難，要在他們所執意的那個觀念世界停住，休姆則又質疑為

³⁴ *Dialogues*, p.167.

³⁵ *Dialogues*, p.182.

³⁶ Nelson Pike, ed. 1970:182.

什麼偏偏要在那個觀念世界停住，而不在物質世界就停住呢？³⁷

休姆在這裡係使用兩難的方法，使對方進退都不是，其用意除了勸阻設計論者不要對宇宙的原因妄加推測，似乎也透露出一些訊息。史坦利推伊曼（Stanley Tweyman）認為，休姆不僅否定了有一個外在的設計因之存在，而且也否定了設計因的理性或理智。³⁸ 此外，我們認為休姆對於知識的態度，是以已知的世界為基礎，再從已知推測未知，休姆就此似已掌握了科學解釋的精神。另一方面，休姆又斷言上帝不過是這個物質世界自身所包藏的秩序原則，³⁹ 明顯透露出休姆不同於一般有神論者的上帝觀，如喬治那坦（George Nathan）以為，就休姆的理解而言，宇宙秩序的第一原理只是一個終極至高原理，而不是一個特殊的存有者。⁴⁰ 我們或可說，休姆的上帝觀是建立在自然主義之上的。

7、設計論證顛倒了「觀念是物質對象的摹本」之次序

休姆在《人性論》及《人類理解研究》中，曾將人的一切知覺分為印象與觀念兩種。其中，印象是我們心中較強烈、較活躍的知覺，觀念則是較微弱、較不活躍的知覺。因而，印象與觀念，只是知覺的強弱程度不同而已，並沒有本質上的不同。然而，在區分兩者的先後次序時，休姆說印象總是先於觀念出現，也就是說我們的印象是我們的觀念之原因，而我們的觀念卻不是我們的印象之原因。休姆將此一「印象先於觀念」的原則，視為他在人

³⁷ *Dialogues*, p.161.

³⁸ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*. Stanley Tweyman, ed., London: Routledge, 1991, pp. 32-33.

³⁹ *Dialogues*, p.162.

⁴⁰ George Nathan, "The Existence and Nature of God in Hume's Theism." in *Hume: A Re-evaluation*. D.W.Livingston & J.T.King, ed., New York: Fordham University Press, 1976, pp.127-128.

性科學中所建立的第一條原則。⁴¹

對於這種先後次序的關係，我們又可從休姆所說「我們的一切觀念都是印象的摹本」中看得出來。休姆認為，印象是先於觀念的，而我們的印象與知覺，又依賴外在的或內在的感官和經驗所供給我們的一切材料，我們才能有所思想，例如當我們思想一座黃金山時，我們只不過是將以前所熟悉的兩個與「黃金」和「山」相符的觀念聯合起來而已。⁴²

然而，依據設計論者的推論，觀念世界是物質世界的原因，物質世界反成爲觀念世界的結果，而這明顯和「印象先於觀念」或「觀念是印象的摹本」之次序相反。

休姆繼前述批評設計論證有推論上無窮後退的困難之後，現在又指出該論證之與我們的知覺經驗相矛盾，無疑又增添了該論證的不可信度。

以上是有關休姆對設計論證的批判，接下來繼續探討休姆從道德論證對有神論者所提出的批判。

（二）從道德論證所提出的批判

休姆從道德論證對有神論者所提出的批判，主要是從世界上惡的存在批判有神論者賦與神以全善全能的屬性，⁴³ 而其主要論據則是基於前述設計論者所假設的「神人相似論」（Anthropomorphism）。

⁴¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*. L.A.Selby-Bigge and P.H.Nidditch ed., Oxford: Oxford University Press, 1978, pp. 5-7.

⁴² *Enquiries*, p.19.

⁴³ 就西方有神論者而言，他們主張神的性質是全能的、全善的、自有的、並且和這個世界是分離的、獨立的，因而是永恆的。William L. Rowe, *Philosophy of Religion: An Introduction*. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1993, pp. 5-15.

休姆在《自然宗教對話錄》中指出，如果「神人相似論」可以成立的話，那麼神應該具有與人類的慈悲、正直等一樣的道德屬性，而對世界萬物表現出神聖的恩惠，讓世界惟有快樂與幸福而沒有痛苦與罪惡。⁴⁴ 休姆舉父應慈愛子為例說，如果是一個寬寵的父親，將會給與兒子一個大的天賦以防禦意外，並在最不幸的環境中維護其快樂與幸福。⁴⁵ 休姆這種假設，係針對設計論者而提出的，依照《對話錄》中設計論者的看法，他們並不排除欲證成神聖的恩惠之唯一方法，不外是絕對否認人類的痛苦與罪惡，或承認透過神的特殊意志而唯帶給人類利益和幸福。⁴⁶

休姆於提出這樣的假設之後，就從該命題的反面對設計論者提出批判。也就是說，如果否定人類的痛苦與罪惡或肯定人類的快樂與幸福，是證成神的恩惠之唯一方法的話，那麼其反面—即肯定人類的痛苦與罪惡或否定人類唯是快樂與幸福的，就可以證成神的屬性並非是全善全能的。如休姆在《對話錄》中透過設計論者指出，如果反設計論者能夠確立上述論點，並且證明人類是不幸與腐敗的，那麼一切宗教就隨即要終結了。⁴⁷ 可見休姆就是基於這樣一個反面命題，論述他的道德論證。

休姆首先指出，我們所生存的這個世界確實充滿著罪惡與污穢，一切生物之間所進行的是一場強取豪奪的永久戰爭。人類的生死原即是苦，人出生之始就為新生嬰兒及其母親帶來極度痛苦，然後人生每一個階段都伴隨著虛弱、不幸和苦惱，最後則在憂慮與恐懼之中結束一生。⁴⁸

⁴⁴ *Dialogues*, p.199.

⁴⁵ *Dialogues*, p.208.

⁴⁶ *Dialogues*, pp. 200-206.

⁴⁷ *Dialogues*, p.199.

⁴⁸ *Dialogues*, p.194.

休姆將人生的痛苦概括為身體的痛苦與心靈的痛苦，認為人的身體時常為各種病痛或流行病所侵襲，而飽受疾病之苦；人的心靈雖然較為隱密，可是卻也時常為反悔、羞愧、憤怒、焦慮、恐懼、絕望等令人苦惱的情緒所侵襲，而飽受心靈的混亂之苦。⁴⁹ 因此，休姆總結人的生死之苦，指出我們既不滿足於生，而又恐懼於死，以點出人類對生死之苦的無奈。⁵⁰ 即使設計論者反駁說，這世界除了痛苦，另外也有快樂，而且健康、快樂、幸福比疾病、痛苦、不幸等還要更普遍。休姆針對這點駁斥說，即使痛苦沒有快樂那麼頻繁，但是痛苦卻遠比快樂劇烈與持久，因此人類遭受痛苦的程度仍超過於享樂的程度。⁵¹ 況且，現實世界這種痛苦與快樂混合的現象，我們如何將它歸屬於無限完善的神的屬性呢？⁵² 我們不可能將一切人類與動物生活中的所有苦樂予以估算及比較，因此苦樂這一論點的性質必不確定，因而以苦樂這一論點為所依的宗教系統（設計論者）也就變成同樣是不確定的了。⁵³

在論述這世界充滿著罪惡與痛苦之後，休姆就從人類的不幸與苦難這一現象，推論神的屬性並非是全善全能的，因為休姆認為通過人類知識的全部範疇，沒有比這樣的推論更確切而更無謬誤的其他推論了。⁵⁴ 休姆的推論係使用兩難式（*dilemma*）⁵⁵，他於提出為什麼這個世界會有苦難這個問題之後，為苦難的原因設立兩難：第一難是苦難是由於神的意思而產生的嗎？如果答案是肯定的話，那麼神就不是全善的。第二難是苦難是違背神的意思而

⁴⁹ *Dialogues*, pp.195-196.

⁵⁰ *Dialogues*, pp.196-197.

⁵¹ *Dialogues*, p.200.

⁵² *Dialogues*, p.199.

⁵³ *Dialogues*, p.201.

⁵⁴ *Dialogues*, p.198.

⁵⁵ 兩難式（*dilemma*）就是某一論題只有兩種可能的情況，而這兩種情況往往是對立的二分（如正反、一異、有無），然後證明論敵無論選擇其中之一，都將獲致不當結論；簡言之，就是讓對手左右兩難、進退維谷。

產生的嗎？如果答案是肯定的話，那麼神就不是全能的。休姆指出，像這樣簡明、清晰而具決定性的推論，其堅實性是無法動搖的。⁵⁶

休姆從世界上的惡與苦這一現象論斷神的屬性並非是全善全能的之後，他進一步從因果系列去追究宇宙中之惡的原因。休姆指出，即使有神論者主張人的德行遠超過罪惡，幸福多於不幸，然而宇宙中只要仍有任何罪惡存在，那麼對於如何解釋這個罪惡之問題，就將極為困擾著神人相似論者。因為他們必須為這個罪惡尋求一個原因而可以不訴諸第一因。可是因為每一個結果必須有一個原因，而這個原因又必須有另外一個原因。那麼其結果必定是：神人相似論者要不就是導致推論上無窮後退的困難，要不就是停留在那個作為萬物最究極原因的最初原理（上帝或第一因）之上。⁵⁷ 可見休姆在這裡仍援用兩難式之推論，以迫使對方不得不承認，宇宙中任何的惡，最終必歸於第一因（上帝）。

以上是休姆從道德論證對有神論者所提出的批判。綜觀休姆對於有神論者的批判，無論是對設計論證的批判或有關道德論證的批判，都密切和他的經驗主義之立場相關。休姆認為不論是設計論證或道德論證，都是一種從結果推斷原因的論證，因此它們都不能超出我們經驗中對於因果關係的觀察，如此所論證的東西才能成為我們經驗的對象，而其推論也才能成為可靠的論證。

接下來我們將繼續探討龍樹對有神論的批判，以便從中比較龍樹與休姆對有神論的批判有何異曲同工之處。

⁵⁶ *Dialogues*, p.201.

⁵⁷ *Dialogues*, p.212.

三、龍樹對有神論的批判

關於龍樹對有神論的批判，以下將分就（一）、龍樹對大自在天論的批判及（二）、龍樹對神我論的批判等二方面加以探討。

（一）龍樹對大自在天論的批判

龍樹在《十二門論·觀作者門》⁵⁸ 中曾批判當時印度所流行的大自在天論，也就是主張萬物起源於大自在天之理論。大自在天，梵名爲 Maheśvara (Maha-Īśvara)，音譯爲摩醯首羅或摩醯伊濕伐羅，又作自在天、自在天神、自在天王。印度古代有信奉大自在天爲世界之創造神者，佛教將其視爲大自在天外道。⁵⁹ 在佛教的諸論典中，不乏有對大自在天提出批判者，⁶⁰ 然而這些批判

⁵⁸ 龍樹《十二門論》現存唯有漢譯，近代學界對於《十二門論》是否爲龍樹所著有不同看法，如安井廣濟、梶山雄一等人即曾質疑《十二門論》爲龍樹所著，參安井廣濟，〈十二門論は果たして龍樹の著作か—以十二門論「觀性門」の偈頌を中心として〉，《中觀思想の研究》（京都：法藏館，1979）：374-383；梶山雄一，〈中觀思想的歷史與文獻〉，李世傑譯，《中觀思想》（台北：華宇出版社，1985），頁 5。然而，從漢傳佛教系統來看，無論是該論之漢譯者鳩摩羅什、撰序者僧叡或該論之註釋者吉藏與法藏，均認爲《十二門論》之作者爲龍樹，如僧叡〈十二門論序〉：「是以龍樹菩薩，開出者之由路，作十二門以正之。」（《大正藏》冊 30，頁 159 中。）吉藏《十二門論疏》卷上本：「偈及長行皆龍樹自作，略引三證……」（《大正藏》冊 42，頁 178 上。）法藏《十二門論宗致義記》卷上：「然其（龍樹）所造雖復廣多，唯於此論，自造本頌，還自造釋。」（《大正藏》冊 42，頁 218 下。）此外，睽諸《十二門論》所引偈頌及其內容要旨亦與龍樹所著《中論》多有相仿，因此本文採尊重古說之立場。

⁵⁹ 如《中論》青目釋一開始即提到龍樹造此論的緣由，乃是爲了要以佛所說的緣起正因對治外道的邪因及無因等論，它們包括萬物從大自在天生、或從韋紐天生、或從和合生、或從時生、或從世性生、或從變化生、或從微塵生（以上爲邪因生）、或從自然生（無因生）等主張，詳見《大正藏》冊 30，頁 1 中。此中值得注意的是爲首的「萬物從大自在天生」，青目將其列爲種種邪因之首，可見它是外道各種創生論中最主要的見解。其次是「韋紐天」(Viṣṇu)，即毘瑟笈或毘濕笈天，在印度古代宗教中，大自在天、毘濕笈天及梵天被視爲三位一體，爲創造世界萬物的位格神。吉藏在《中觀論疏》中，曾以佛的三身觀比喻外道這種三位一體的關係，其中大自在天喻如法身，韋紐天喻如應身，梵天喻如化身，詳見《大正藏》冊 42，頁 14 下。

⁶⁰ 詳參《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 199，《大正藏》冊 27，頁 993 中；《阿毘達磨俱舍論》卷 7，《大正藏》冊 29，頁 37 下-38 中；《瑜伽師地論》卷 7，《大正藏》冊 30，頁 309 上-下；《顯揚聖教論》卷 10，《大正藏》冊 31，頁 527 上-下；《三無性論》卷下，《大正藏》冊 31，頁 877 上；《成唯識論》卷 1，《大正藏》冊 31，頁 3 中；吉藏《中觀論

都不如龍樹在《十二門論》中的批判來得完整及徹底。龍樹在《十二門論》中，一共以十四門，針對以信奉大自在天為萬物之作者乃至六道之苦的作者而提出批判。⁶¹ 這十四門依吉藏（西元549-623）《十二門論疏》所說，又可歸納為：1、破自在用，2、破自在體，3、重破自在用，4、重破自在體等四大項。⁶² 以下我們就依此四大項來介紹龍樹如何以十四門破大自在天是作者。

1、破自在用（破自在天作）

（1）父子不相似破（因果不相似破）⁶³

如《十二門論》（以下簡稱《論》）曰：

（萬物）實不從自在天作，何以故？性相違故。如牛子還是牛，若萬物從自在天生，皆應似自在天，是其子故。⁶⁴

龍樹在此首先以「因果相似性」來破斥萬物從自在天所生。龍樹的理由是如果萬物從自在天所生，那麼依照「因果相似性」，一切眾生都應該相似於自在天才對，就好像牛子還是牛一樣。可

疏》卷1末，《大正藏》冊42，頁14中-下。

⁶¹ 吉藏認為《十二門論》破作者門乃俱破人法二義，其中破以自在天為造作萬物之作者即是破人義，破以六道之苦是自在天所作即是破法義，詳見《中觀論疏》卷1末，《大正藏》冊42，頁14中。又本文認為，龍樹在《十二門論》中，一共以十四門破所謂大自在天是作者，主要係參考吉藏的《十二門論疏》和法藏的《十二門論宗致義記》。不過，依據吉藏和法藏的注疏，均提出龍樹係以十五門破大自在天，惟吉藏所說十五門中，「初破」應為二門卻合為一門，故少計一門；「二救、三破救」所列二門應屬「初破」中之釋妨難，不能獨立為門，故多計二門；十五門經加上少計之一門、扣除多計之二門後，實際應為十四門，詳見《大正藏》冊42，頁209下。而法藏所說十五門中，初門之「同體非他破」，依論文之意乃屬「破他作苦」中之「破我他」而非屬「破自在天他」（此係依吉藏之分類，參《大正藏》冊42，頁209中。）故法藏所說十五門中屬破自在天之部分亦應只有十四門，詳見《大正藏》冊42，頁229中-下。

⁶² 吉藏《十二門論疏》卷下末，《大正藏》冊42，頁209中。

⁶³ 以下所引十四門破之標題係參自吉藏《十二門論疏》中之分判，詳見《大正藏》冊42，頁209下。另括弧內之標題則參自法藏《十二門論宗致義記》中之分判，詳見《大正藏》冊42，頁229中-下。

⁶⁴ 《十二門論》，《大正藏》冊30，頁166上。

是實際上一切眾生並不相似於自在天，因為依照敵論，眾生與自在天是不平等的，眾生是世間性，自在天是神性，兩者在性質上是相互違背的，因此萬物不可能從自在天所生。

(2) 傷慈破（苦樂相違破或乖失父子破）

如《論》曰：

復次，若自在天作眾生者，不應以苦與子。是故，不應言自在天作苦。⁶⁵

這第(2)門，吉藏指出是傷慈破，意思是說：如果是自在天造作眾生，那麼依照父慈愛子的常理，自在天不應該造作苦給與眾生，可是現實經驗世界的眾生卻是受苦的，因此不能夠說是由自在天造作眾生。另外依法藏（西元 643-712）之分判，這第二門乃屬苦樂相違破，也就是說現實世界眾生所經驗到的苦難與自在天應如父慈子而應給與眾生惟樂無苦的情況恰好相互違背。法藏這種分判，可以說是從類似因明學上所謂「現量相違」⁶⁶的過失來加以破斥。

以上第(1)及第(2)門，係從自在天的作用破斥萬物由自在天所作。接下來第(3)至第(7)門，龍樹則從自在天的自體破斥有所謂自在天的存在。

⁶⁵ 《十二門論》，《大正藏》冊 30，頁 166 上。另本段引文之下，原文另有一段龍樹之釋妨難，因其意仍在維護傷慈破，為免論述太過冗長，故從略。

⁶⁶ 現量相違乃屬因明學上有關宗（命題）的五種相違過失之一，五種相違包括現量相違、比量相違、自宗（自教）相違、世間相違、自語相違。其中，現量相違乃指以與感覺經驗相矛盾的命題為宗而造成的過失，例如說聲非所聞。詳參沈劍英，《因明學研究》，上海：東方出版中心，1996，頁 174-182；《因明入正理論》，《大正藏》冊 32，頁 11 中下。

2、破自在體（破自在）

龍樹引自在天論者之《自在經》，以指出自在天乃係（3）有無所須破（不應所破）。

如《論》曰：

復次，彼若自在者，不應有所須。（若）有所須自作（萬物），
（則）不名自在。若無所須，（則）何用變化作萬物如小兒戲？

67

龍樹在此係使用兩難式就自在天造作萬物的需要性動機提出質疑，亦即龍樹質疑自在天造作萬物的動機不外是有需要性或沒有需要性。首先第一難是：如果說自在天造作萬物的動機是有需要性的話，那麼自在天就變成爲有所需要了，因此也就不能稱作自在。其次第二難是：如果說自在天造作萬物的動機是沒有需要性的話，那麼自在天造作萬物就變成沒有任何用處，如同兒戲一般，因此這種說法也不合乎道理，一樣不能夠成立自在天。⁶⁸

（4）以果徵因破（逆窮作者破）

如《論》曰：

復次，若自在作眾生者，誰復作是自在？若自在自作，則不然，如物不能自作。若更有作者，則不名自在。⁶⁹

第（4）門龍樹仍使用兩難式提出質疑，龍樹在此係從結果（眾

⁶⁷ 《十二門論》，《大正藏》冊 30，頁 166 上-中。

⁶⁸ 龍樹在此破自在天所使用的兩難式亦曾出現在《瑜伽師地論》，如該論卷 7 說：「又汝何所欲，爲有用故變生世間？爲無用耶？若有用者，則於彼用無有自在，而（謂）於世間有自在者，不應道理。若無用者，無有所須而生世間。不應道理。」（《大正藏》冊 30，頁 309 中。）

⁶⁹ 《十二門論》，《大正藏》冊 30，頁 166 中。

生)推求原因(自在天)的原因(自在天之因)的方式,質疑自在天之因是自作或他作呢?第一難是:如果說作為原因的自在天能夠從自己造作自己的話,那麼作為結果的眾生也應該能夠從自己造作自己,但事實上眾生並不能夠從自己造作自己,所以在眾生不能夠從自己造作自己的情況下而說自在天能夠從自己造作自己,這是不合乎道理的。其次第二難是:如果說自在天是從其他東西所造作的話,那麼自在天就應該如同眾生(被造作)一樣,變成不自在了,因此仍然不能夠成立自在天。⁷⁰

(5) 不能無障礙破(業乖自在破)

如《論》曰:

復次,若自在是作者,則於作中無有障礙,念即能作。(惟其不然,)如《自在經》說:「自在欲作萬物,行諸苦行即生諸腹行蟲,復行苦行生諸飛鳥,復行苦行生諸人天。」(又)若行苦行初生毒蟲,次生飛鳥,後生人天,當知眾生從業因緣生,不從(自在行)苦行有。⁷¹

本段引文,依法藏之注釋可分為三點來說明:

A、先以正徵:即引文之「若自在是作者,則於作中無有障礙,念即能作。」意思是在質疑如果說自在天是萬物之作者,那麼應該是隨其意念就能夠自由造作萬物而毫無障礙才對,可是事實上卻不是這樣(這即是吉藏所指出的不能無障礙破),其理由如下所說。

⁷⁰ 本段兩難式之解釋,另參法藏《十二門論宗致義記》卷下:「五、逆窮作者破:謂自在若自作,眾生亦應爾。自在若他作,則不自在如眾生。二種比量可知。」(《大正藏》冊42,頁229中。)

⁷¹ 《十二門論》,《大正藏》冊30,頁166中。

B、引邪教：即引文中龍樹所引自在天論者之《自在經》，依該經所說，自在天造作萬物，乃係藉由苦行而先生出各種爬蟲，其次藉由苦行而再生出各種飛鳥，最後又藉由苦行而再生出人天二趣。

C、破邪教：依法藏之釋，龍樹引《自在經》文，係從兩方面破邪教：(A)、以苦行奪自在：意即從《自在經》之文意可知，自在天必須依藉苦行才能夠造作萬物，而不是隨其意念就能夠自由造作萬物，這正足以顯示自在天不能夠成立其自在。(B)、以正業奪苦行：即引文之「(又)若行苦行初生毒蟲，次生飛鳥，後生人天，當知眾生從業因緣生，不從(自在行)苦行有。」。意思是在質疑：如果說萬物是因自在天藉由苦行而生出，那麼自在天藉由一種苦行(原因)應該只能夠生出一種眾生(結果)，而不應該如經文所說由一種苦行而能夠先後生出種種眾生才對。由此，恰足以說明各種眾生(結果)乃係依藉各種不同的業因緣(原因)而生，而與自在天是否行諸苦行無關。⁷²

(6) 責任處破(徵處失作破)

如《論》曰：

復次，若自在作萬物者，為任何處而作萬物？是住處為是自在作？為是他作？若自在作者，為任何處作(是住處)？若住餘處作，餘處復誰作？如是則無窮。若他作者，則有二自在，是事不然。是故，世間萬物非自在所作。⁷³

⁷² 以上三點解釋，參法藏《十二門論宗致義記》卷下：「六、業乖自在破：於中三：先以正徵，二引邪教，三破邪教。以待苦行方能作物，明知不自在。又一種苦行何不一種受果，然乃初作毒蟲等，當知由業不關邪苦行也。初則以苦行奪自在，後則以正業奪苦行可知。」(《大正藏》冊 42，頁 229 中。)

⁷³ 《十二門論》，《大正藏》冊 30，頁 166 中。

第(6)門是從自在天造作萬物的住處提出兩難來質疑。龍樹先質問對方，如果說萬物是由自在天所造作，那麼自在天應該是在萬物被造作之前先住於某處而造作萬物，假定這住處稱作「A住處」，龍樹繼續質問這「A住處」又是誰所造作的呢？龍樹接著以兩難式指出，這「A住處」不外是自在天所自作，要不就是他作。首先第一難是：如果說「A住處」是自在天所自作的話，那麼自在天應該是在「A住處」被造作之前先住於餘處而造作「A住處」，假定這餘處稱作「B住處」，龍樹則繼續質問這「B住處」又是誰所造作的呢？依此類推C、D、E…等餘處，那麼將導致無窮後退的困難。其次第二難是：如果說「A住處」是他作的話，那將變成自在天於「A住處」創作萬物之先，另有一個自在能夠造作「A住處」，如此又將導致「自宗相違」⁷⁴（即唯一自在天）的過失。由以上有關自在天造作萬物的住處之責難，可以斷定自在天論不能夠成立。⁷⁵

(7) 從他不自在破（求他無力破）

如《論》曰：

復次，若自在作者，何故苦行供養於他（而）欲令歡喜從求所願？若苦行求他，當知不自在。⁷⁶

本段引文，依吉藏之釋：「此意明自在先行苦行供養於他，從

⁷⁴ 自宗（自教）相違，乃指立宗有違於自己的教義和學說的一種過失，例如勝論師立聲為常（勝論派一向主張聲是無常）。參沈劍英，《因明學研究》，頁177-178；《因明入正理論》，《大正藏》冊32，頁11中。

⁷⁵ 本段解釋，參法藏《十二門論宗致義記》卷下：「七、徵處失作破。於中三：先案定作處，二以兩關責，三釋二作失。初、自作不成破，謂處處無窮耳；二、他作乖宗破。」（《大正藏》冊42，頁229中。）

⁷⁶ 《十二門論》，《大正藏》冊30，頁166中。

求願即不自在。」⁷⁷ 如此則成爲行苦行供養者是自在天，文意似乎不通。若依法藏之釋：「此文應倒，應云：若是自在，何故有人苦行供養從求所願？顯喜與願既受求等，明不自在也。」⁷⁸ 法藏的意思是說，這裡的詞句應該倒過來看，應該是說：如果是自在天能夠自在地創作萬物的話，那麼爲什麼有行苦行的人供養自在天⁷⁹，以求自在天能夠從其所願呢？這顯示自在天的歡喜與從求所願都是因爲接受行苦行的人供養及要求等所致，可見自在天並不是完全自在的。由此看來，法藏的解釋應該比較說得通。

以上第（3）至第（7）門，係從自在天的自體破斥有所謂自在天的存在。接下來第（8）至第（13）門，龍樹再度從自在天的作用—即顯示眾生受果乃自行所致而非自在天的作用來重破萬物由自在天所作。

3、重破自在用（明眾生自行所招）

（8）不定門破（所作不定破）

如《論》曰：

復次，若自在作萬物，初作便定，不應有變，（如）馬則常馬，人則常人。而今，（眾生）隨業有變。（是故，）當知（眾生）非自在所作。⁸⁰

龍樹在此指出，如果是自在天造作萬物，則萬物應成定相，

⁷⁷ 吉藏《十二門論疏》卷下末，《大正藏》冊 42，頁 209 下。

⁷⁸ 法藏《十二門論宗致義記》卷下，《大正藏》冊 42，頁 229 中。

⁷⁹ 如提婆於《百論》中破自在天等，曾舉尼乾子（Nirgrantha）等之種種苦行，如《百論》卷上云：「有人言…摩醯首羅天（秦言大自在天）名世尊…（如）勒沙婆（Rsbhadeva）弟子，誦《尼乾子經》言：五熱炙身、拔髮等受苦法，是名善法。又有諸師，行自餓法、投淵赴火、自墜高巖、寂默常立、持牛戒等，是名善法。」（《大正藏》冊 30，頁 168 上-中。）

而這卻與眾生隨業輪迴諸趣的不定相相違背，由此而論斷眾生非自在天所作。引文中之「(如)馬則常馬，人則常人。」法藏之釋則以：「如人作車成已，後時不可變作船。(如是)自在初作人，此人後時時(疑為不)應作畜等。」⁸¹之譬喻作說明，這近於第(1)門之以「因果相似性」來達到駁斥的效果。

(9) 無罪福破(舉果驗因破)

如《論》曰：

復次，若自在所作者，(眾生)即無罪福、善惡、好醜(等)，
(以眾生)皆從自在作故。而(今，眾生)實有罪福(等)。
是故，(眾生)非自在所作。⁸²

第(9)門龍樹仍以「因果相似性」提出質疑。意思是說，如果萬物是自在天所造作，那麼依照「因果相似性」，從唯一自在天所造作的眾生應該也是只有一種相，而不應該有罪福、善惡、好醜等種種差別。然而，實際上，眾生確實是存在著罪福、善惡、好醜等種種差別相的。⁸³由此可見，眾生並非是自在天所造作。

(10) 憎愛門破(憎愛違宗破)

如《論》曰：

復次，若眾生從自在生者，皆應敬愛(自在)，如子愛父。而
實不爾，(眾生於自在)有憎有愛。是故，當知(眾生)非自

⁸⁰ 《十二門論》，《大正藏》冊 30，頁 166 中。

⁸¹ 法藏《十二門論宗致義記》卷下，《大正藏》冊 42，頁 229 下。

⁸² 《十二門論》，《大正藏》冊 30，頁 166 中。

⁸³ 參法藏《十二門論宗致義記》卷下：「若自在作，皆應一種，不應有好醜等異，又罪福應俱無(異)。」(《大正藏》冊 42，頁 229 下。)

在所作。⁸⁴

前述第(2)門是從父應慈子破，這第(10)門龍樹則反過來從子應愛父破。意思是說，如果萬物是自在天所造作，那麼依照子應愛父的常理，眾生都應該敬愛自在天才對。然而實際上並非如此，眾生對自在天，是信奉的人才對他敬愛，不信奉的人對他不但不會有敬愛甚至是憎惡的。由此可見，眾生並非是自在天所造作。

(11) 苦樂門破（以事驗惑破）

如《論》曰：

復次，若自在作者，何故不盡作樂人（或）盡作苦人而有苦者、樂者？當知（眾生苦樂）從（自在之）憎愛生，故不自在。不自在故，（眾生）非自在所作。⁸⁵

前述第(9)門是從眾生的罪福、善惡、好醜等質疑自在天，這第(10)門龍樹再從眾生的苦樂質疑自在天。意思是說，如果萬物是由自在天所造作的話，那麼從眾生皆有苦樂這個事實，可以推得自在天是有憎愛的。因為自在天有憎愛，所以才會造作有苦有樂的眾生，否則為什麼不但作樂人或但作苦人呢？由此可見，自在天為憎愛所縛，故非自在。⁸⁶

(12) 無作門破（方便失作破）

如《論》曰：

⁸⁴ 《十二門論》，《大正藏》冊 30，頁 166 中。

⁸⁵ 同上。

⁸⁶ 參法藏《十二門論宗致義記》卷下：「十二、以事驗惑破：謂何以知彼有憎愛耶？以作苦樂二人，非但作樂故也。又，為不能作一類，明不自在。」（《大正藏》冊 42，頁 229 下。）

復次，若自在作者，眾生皆不應有所作（業）。而（今），眾生方便各有所作（業）。是故，當知（眾生）非自在所作。⁸⁷

引文的意思是說，如果萬物是由自在天所造作的話，那麼世間一切事物應該都全憑自在天所造作及決定，而「眾生不應更作衣食等事，又作諸善惡業。」⁸⁸等種種方便。然而，實際上，世間眾生卻必須方便善巧地更作衣食等事，而且又造作諸善惡業。由此可見，眾生並非是自在天所造作。

（13）自在門破（無因失果破）

如《論》曰：

復次，若自在作者，善惡、苦樂事不作而自來，如是壞世間法；持戒、修梵行，皆無所益。而實不爾。是故，當知（眾生）非自在所作。⁸⁹

本段依法藏之釋，引文前段之「若自在作者，善惡、苦樂事不作而自來，如是壞世間法」乃屬「果無從因得」，引文接續之「持戒、修梵行，皆無所益」乃屬「因無益果能」，前屬無因過，後屬失果過，因此法藏判此門為「無因失果破」。⁹⁰由於萬物由自在天作，將導致世間善惡等事有「無因失果」的過失，為避免上述過失，應當可斷定萬物並非由自在天所作。

以上第（8）至第（13）門，係龍樹二度從自在天的作用來重破萬物由自在天所作。接下來最後第（14）門，龍樹再度從自在

⁸⁷ 《十二門論》，《大正藏》冊 30，頁 166 中。

⁸⁸ 法藏《十二門論宗致義記》卷下，《大正藏》冊 42，頁 229 下。

⁸⁹ 《十二門論》，《大正藏》冊 30，頁 166 中-下。

⁹⁰ 參法藏《十二門論宗致義記》卷下：「十四、無因失果破：於中，初縱破，謂初果無從因得，後因無益果能。後以理奪破可知。」（《大正藏》冊 42，頁 229 下。）

天的自體重破有所謂自在天的存在。

4、重破自在體

(14) 因無因門破（有無業齊破）

如《論》曰：

復次，若（由）福業因緣故（自在）於眾生中大，餘眾生行福業者亦復應大，何以貴自在？若無因緣而自在者，一切眾生亦應自在，而實不爾，（故）當知（眾生）非自在所作。若自在從他而得，則他復從他，如是則無窮，無窮則無因。⁹¹

本段依法藏之釋，屬「有無業齊破」，可分為三點來說明：

A、齊有：為引文前段之「若（由）福業因緣故（自在）於眾生中大，餘眾生行福業者亦復應大，何以貴自在？」意思是說，如果自在天是由於福業因緣的關係，才於眾生中有大自在福報，那麼其餘眾生也應該由於行福業因緣而也有大自在福報，為什麼只允許自在獨大呢？龍樹於此，係從若有福業受報則自在與眾生亦應平等之觀點，以論破自在天。

B、齊無：為引文接續之「若無因緣而自在者，一切眾生亦應自在，而實不爾，（故）當知（眾生）非自在所作。」意思是說，如果自在天沒有任何因緣而得大自在福報，那麼一切眾生也應該不需任何因緣而也有大自在福報，可是事實上卻不是這個樣子，可見自在天不能成立。龍樹於此，則從若無因緣而得自在則自在與眾生亦應平等之觀點，以論破自在天。

⁹¹ 《十二門論》，《大正藏》冊 30，頁 166 下。

C、無窮：爲引文最後之「若自在從他而得，則他復從他，如是則無窮，無窮則無因。」意思是說，如果自在天論者轉計自在天是以其他作者作爲原因而受果，那麼其他作者亦應更有另一作者作爲原因而受果，如此推求下去將導致無窮的過失，而如果無窮則成爲無始，如果無無始則形同無因，因此仍不免前述無因緣而得自在的過失。⁹²

以上就是龍樹《十二門論》中破自在天所使用的十四門。經由以上這十四門的論破，龍樹最後總結遮破自在天是萬物之作者以及自在天的存在，如《論》曰：「如是等種種因緣，當知萬物非自在生，亦無有自在。」⁹³

以上是有關龍樹對大自在天論的批判，接下來繼續探討龍樹對神我論的批判。

（二）龍樹對神我論的批判

在印度古婆羅門教中，有關宇宙創生之理論，由吠陀（*Veda*）時期作爲宇宙萬物大原理之「生主」（*Prājāpatya*）理論，經梵書（*Brāhmaṇa*）時期逐漸由宇宙最高原理之「生主」轉爲主宰世界最高位的「梵」（*Brahman*），乃至進展至「梵我同一」（*Brahma-ātma-aikyam*）論⁹⁴。至奧義書（*Upanisad*）時期，作爲世界最高位的「梵」發展爲人格化的創造神，「梵我同一」論也逐漸發達而完熟，如《布利哈德奧義書》說：「此我，實彼梵也（*Sa*

⁹² 本段之三點說明，詳參法藏《十二門論宗致義記》卷下：「十五、有無業齊破：於中三：先齊有，二齊無，三無窮。無窮則無始，無始則無因，上皆有比量，並可知。」（《大正藏》冊 42，頁 229 下。）

⁹³ 《十二門論》，《大正藏》冊 30，頁 166 下。

⁹⁴ 梵書時期之「梵我同一」論，意指「有情主體之我，與包含大宇宙而有餘之梵，在本性上無異…吾人之自我，即梵之自我…個人一一之阿特曼（*Atman* 我），歸於梵，而沒於同一我（*Satmata*）。」見高楠順次郎、木村泰賢合著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》，台

vā ayam ātma Brahma)。』⁹⁵、「我者，梵也 (*Aham Brahma asmi*)。」

⁹⁶ 其理論認為吾人身心有一常住不變、不可思議的實我 (*Ātman*, 阿特曼)，為一切身心作用的本體，此一實我同時又被其身心作用隱蔽其真相，吾人惟有由迷轉悟，一旦悟本性，就能夠將個人小我融合於惟一大我之梵而得解脫。⁹⁷

梵我同一論萌芽於梵書後期，經奧義書時期逐漸發展完熟而成為婆羅門教解脫論的最終理想，其理論係以現象界身心最終內部之實我本體及梵之最終本體為基礎，以求解脫個人小我之境而融合於大我之梵為宗教之最終理想。這種以身心之實我及梵之最終本體為基礎之梵我同一論，無論是實有個人之小我，或實有梵天之我，就佛教看來，都屬於不能如實瞭解諸法乃因緣和合而生所產生的實在論見解。有關實有大梵及世界由大梵而生之見解，我們已經在上一節就龍樹對大自在天論的批判作過探討，由於大自在天在婆羅門教中與毘濕笈天及梵天被視為三位一體，為創造世界萬物的位格神，⁹⁸ 因此龍樹對大自在天論的批判其實即可視同為對梵天論的批判。是故，本節擬再就龍樹如何批判外道對實有神我 (*Ātman*) 的主張繼續作探討。⁹⁹

龍樹論著中不乏有對於神我論的批判，其中頗具代表性及論證性的乃屬《中論·觀本住品》及《中論·觀法品》第 1 詩頌中

北：台灣商務印書館，1991，頁 210。

⁹⁵ 《布利哈德奧義書》4.4.5，同上註，頁 247。

⁹⁶ 《布利哈德奧義書》1.4.10，同上註，頁 248。

⁹⁷ 同上註，頁 252-257。

⁹⁸ 參吉藏《中觀論疏》，《大正藏》冊 42，頁 14 下。

⁹⁹ 龍樹所破外道之神我 (*Ātman*)，如本文所舉奧義書所說係指吾人身心有一常住不變、不可思議的實我，以此觀之似與有神論的批判無涉。然誠如本文所指出代表奧義書時期婆羅門教解脫論的「梵我同一論」，係以求解脫個人小我之境而融合於大我之梵為宗教之最終理想，而梵天又為創造世界萬物的位格神，就此而言，龍樹對神我之批判，亦非全與對有神論的批判無涉。

對神我論的破斥，由於〈觀本住品〉中有關破神我的論證與本文所欲探討的論題比較沒有直接關連，因此在本小節中我們將僅就〈觀法品〉第1詩頌作討論。

〈觀法品〉第1詩頌說：

若我(*Ātman*)是五陰，我即為生滅；若我異五陰，則非五陰相。¹⁰⁰

頌文的意思是說，如果神我(*Ātman*)¹⁰¹就是五蘊(色受想行識)的話，神我將成為有生滅的東西；如果神我是五蘊以外(的東西)的話，神我將成為沒有五蘊相的東西。

龍樹在本頌所使用的論證方法，可以說是從一異門破「神我與五蘊是同一」及「神我與五蘊是相異」，同時也是從兩難式質難「神我即是五蘊」或「神我異於五蘊」兩種情況都不能成立。為什麼呢？先從破「神我即是五蘊」而言，假如主張神我就是五蘊的話，由於五蘊是無常生滅的，所以那個神我就應該如同五蘊一樣是無常生滅的，則哪裏有如你所說的常住不變的神我存在呢？¹⁰²反之，如果主張離開五蘊另有一個神我存在的話，則那個神我就不具有五蘊相，可是不具有五蘊相的東西，並非是我人所能見聞覺知的；而且假如有神我的話，那麼五蘊是所相，神我是能相，由於離開所相不可能有獨立自存的能相，所以離開五蘊也應該不可能有獨立自存的神我，則又哪裏有如你所說的常住不變的神我

¹⁰⁰ 《中論》卷3，《大正藏》冊30，頁23下。

¹⁰¹ 頌文中之「我」，梵語 *Ātman*，漢譯為我、神或神我，如鳩摩羅什(*Kumārajīva*, 344-413)所譯《中論》青目釋即將 *Ātman* 譯為神或我，參《大正藏》冊30，頁13中-14上、23下-24中。

¹⁰² 如青目釋說：「若神是五陰，即是生滅相，何以故？生已，壞敗故。以生滅相故，五陰是無常。如五陰無常，生滅二法亦是無常，何以故？生滅亦生已(而)壞敗，故無常。神若是五陰，五陰無常故，神亦應無常生滅相，但是事不然。」(《大正藏》冊30，頁

存在呢？¹⁰³ 由此可證，不論是主張「神我即是五蘊」或「神我異於五蘊」，都不能成立有常住不變的神我存在。

龍樹在本頌中，以「若我異五陰，則非五陰相」破斥外道所主張的離蘊我，而龍樹所謂「非五陰相」，乃是不承認有非五蘊身所能見聞覺知的東西；也就是說，龍樹係將吾人所能見聞覺知的東西限定在五蘊身的感覺經驗範圍內，因此對於超越感覺經驗之非五陰相的神我，龍樹將其劃歸為非吾人所能認知的對象。龍樹這種重視感覺經驗的傾向，曾被南傳佛教學者卡魯帕哈那（David J. Kalupahana）形容為龍樹是一個經驗主義者（empiricist）。¹⁰⁴

龍樹這種經驗主義傾向，如果透過青目（Pingala，約西元 4 世紀）對本詩頌的注釋，更可以表現出中觀學派的經驗主義色彩，如青目釋說：

若謂以有信，故有神（我），是事不然。何以故？信有四種：一、（名）現事可信；二、名比知可信，如見煙知有火；三、名譬喻可信……四、名賢聖所說故可信……是神於一切信中不可得，現事中亦無，比知中亦無。何以故？比知，名先見故，後比類而知，如人先見火有煙，後但見煙則知有火。神義（則）不然，誰能先見神與五陰合（而）後見五陰知有神？¹⁰⁵

青目這段注釋，主要是透過當時印度之四種量論（知識來源）—現量（感覺）、比量（推論）、譬喻量及聖教量，以阻斷論敵即

24 上。)

¹⁰³ 如青目釋說：「若離五陰有神，神即無五陰相，如偈中說：『若神異五陰，則非五陰相。』而離五陰更無有法，若離五陰有法者，以何相何法而有？若謂神如虛空，離五陰而有者，是亦不然，何以故？〈破六種品〉中已破（離）虛空（相）無有法名為虛空。」（《大正藏》冊 30，頁 24 上。)

¹⁰⁴ David J. Kalupahana, *Nagariuna: The Philosophy of the Middle Way*. Albany: State University of New York, 1986, pp. 81-87.

使窮盡四種量論也無法證成神我存在之各種可能性。其中，尤其以有關現量及比量之論述，更可透露出龍樹在上揭詩頌所蘊含的經驗主義傾向，如引文中說：「是神於一切信中不可得，現事中亦無，比知中亦無。」所謂現事（現量）中亦無，乃指神我無法透過吾人的感覺經驗而被認知，而所謂比知（比量）中亦無，則指神我也無法透過推論而被認知。青目接著特別針對為什麼神我無法透過推論而被認知提出進一步說明，如引文後段說：「何以故？比知，名先見故，後比類而知，如人先見火有煙，後但見煙則知有火。神義（則）不然，誰能先見神與五陰合（而）後見五陰知有神？」青目指出，這裡所說的比量，乃是指吾人經驗範圍內曾認知某一原因生出某一結果，事後由於該同一結果之出現即可推知同一原因亦必存在。換言之，青目在此所使用的推論，是從結果推論原因，而其前提是原因與結果之間必須具有在吾人經驗範圍內的因果關係。如引文中，青目舉例說，就像在吾人經驗範圍內曾見過火生出煙，事後當我們在某地見到煙時，就能夠由煙推知有火。然而，神我就無法經由推論得知，為什麼呢？因為在吾人經驗範圍內不曾見過某人之神我與五蘊具有因果關係，因此事後當我們見到某人之五蘊時，就不能夠依據上述由果推因之推論原則而由五蘊推知有神我。

由青目所舉之例可知，即使是理性推論，中觀論者也不容許理性推論可以脫離感覺經驗範圍之外；也就是說，神我論者即使想藉由理性推論，也必須限定在吾人的經驗範圍內，否則神我的推論就不能夠成立。由此可見，透過青目對本詩頌的注釋，論敵即使窮盡四種量論也無法證成神我存在之各種可能性，尤其是有關現量及比量的論述，更能夠表現出中觀學派重視經驗的意

¹⁰⁵ 《中論》卷3，《大正藏》冊30，頁24上-中。

味，而透露出龍樹在上揭詩頌所蘊含的經驗主義傾向。¹⁰⁶

四、龍樹與休姆對有神論的批判之比較

經由以上的討論，我們發現龍樹與休姆對有神論的批判，無論是其論證方法或論證內容，都有許多地方非常相似而表現出彼此之間的相互契合。以下將分別就「類比對象的相似性」、「推論上無窮後退的困難」及「神人相似論的反證」等三方面進行比較分析。¹⁰⁷

(一)「類比對象的相似性」之比較分析

休姆對於設計論者所依據的類比規則「相似的結果證明相似的原因」並不反對，只不過休姆所在意的是因與果必須適成比例，也就是說我們對於因果知識只能根據經驗，這種知識來自於我們所觀察對象的「經常連結」，例如石頭會往下掉，火會燃燒，由於它們在我們的經驗中是經常連結的事件，因而當與這些性質相同的任何新例子出現時，我們所作出的推論也就愈可靠。反之，如

¹⁰⁶ 在佛教認識論裡，現量是側重在感覺經驗上所取得的知識，比量則側重在理性推論所獲得的知識，因此現量相較於比量而言較具有經驗主義的傾向。然而依青目在《中論·觀法品》第一詩頌的註釋，其使用比量中之「如本」以論證離五蘊無有神我，如云：「有三種比知：一者如本、二者如殘、三者共見。如本，名先見火有煙，今見煙知如本有火。」「神義（則）不然，誰能先見神與五陰合（而）後見五陰知有神？」（《大正藏》冊 30，頁 24 中。）從引文可知，即使使用比量，也是透過吾人先前曾見過火有煙這種感官經驗而推斷得知，而青目這裡所謂「如本」之比量，即是龍樹《方便心論》中所謂的「前比」（參《大正藏》冊 32，頁 25 中。）因此，由此例可知，無論是現量或比量，或可視為龍樹在該詩頌所表現的經驗主義傾向。

¹⁰⁷ 以下所進行之比較分析，係就論證方法或論證內容比較龍樹與休姆相互契合的地方，然而這並不代表在龍樹所處的時代與環境，龍樹具有如休姆所處時代西方所流行設計論證之認知或具有休姆對設計論證之批判之相關概念—諸如本文所提到的「類比對象的相似性」、「神人相似論的反證」等概念。

果類比對象的相似性愈低，也就比例地減弱了類比的證據力，使推論的結果愈不可靠。例如，設計論者對於宇宙和人工製品的類比，休姆就指出它們之間不具有明顯的相似性，因此從這種結果所推出的相似因，就不是那麼可靠了。

龍樹在破「神我異於五蘊」時，其論證方法與上述休姆的論證方式頗為契合。龍樹說：「若我異五陰，則非五陰相。」意思是說，如果主張離開五蘊另有一個神我存在的話，則那個神我就不具有五蘊相，可是不具有五蘊相的東西，並非是我人所能見聞覺知的東西。龍樹在這裡，似有意透露異於五蘊的「神我」這個類比對象，並不能成爲我們經驗的對象，因此其推論結果就不是可靠的。如果我們再透過青目的解釋，那麼就與休姆的論證更爲神似了，青目的解釋說：「如人先見火有煙，後但見煙則知有火。神義（則）不然，誰能先見神與五陰合（而）後見五陰知有神？」青目這段解釋，與休姆的論證如出一轍，連所舉的由火生煙之例子都一樣。在這裡，龍樹與青目破「異於五蘊之神我」，就如同休姆破「宇宙秩序之設計神」一樣，其理由都在於批判論敵的類比對象不具相似性，因而不能成爲我們經驗的對象，故不能成立其推論。

（二）「推論上無窮後退的困難」之比較分析

設計論者依據類比推論，試圖爲這個世界尋求一個最初起源，而這個最初起源就是相似於人心的宇宙設計者一神。休姆對於這個推論提出質疑，休姆認爲如果我們可以從物質世界追溯出一個觀念世界，那麼我們應當也有同樣的理由，從那一個觀念世界再追溯到另外一個觀念世界或新的理智原則，依此類推，永無止境，因而有推論上無窮後退的困難。

龍樹於破大自在天論時，也曾在如下三種情況（均屬破自在體）使用無窮後退的論式。

1、第（4）門之逆窮作者破，龍樹說：「若自在作眾生者，誰復作是自在？…若更有作者，則不名自在。」此中，龍樹雖在質疑自在天若是更從其他作者所造作的話，那麼自在天就變成不自在了。可是，引文中應該另含有無窮推論的意味，也就是說，如果逆窮自在天之作者是另有其他作者的話，那麼將形成這個其他作者應該更有另一個其他作者…這種無窮後退的困難。

2、第（6）門之住餘處作破，龍樹說：「若自在作者，為住何處作（是住處）？若住餘處作，餘處復誰作？如是則無窮。」這是說如果自在天是在萬物被造作之前先住於某處（A 住處）而造作萬物，那麼這「A 住處」又是誰所造作的呢？如果說「A 住處」是自在天所自作的話，那麼自在天應該是在「A 住處」被造作之前先住於餘處（B 住處）而造作「A 住處」，然而這「B 住處」又是誰所造作的呢？依此類推 C、D、E…等餘處，那麼將導致無窮後退的困難。

3、第（14）門之自在從他得破，龍樹說：「若自在從他而得，則他復從他，如是則無窮，無窮則無因。」意思是說，如果自在天論者轉計自在天是以其他作者作為原因而受果，那麼其他作者亦應更有另一作者作為原因而受果，如此推求下去將導致無窮的過失。

以上第（一）、（二）點有關「類比對象的相似性」之比較及「推論上無窮後退的困難」之比較，係就休姆對設計論證的批判之相關論題和龍樹破神我論及破自在天論作比較分析。接下來第（三）點「神人相似論的反證」之比較，則是就休姆有關道德論

證的批判和龍樹破自在天論作比較分析。

(三)「神人相似論的反證」之比較分析

休姆從道德論證所提出的批判，主要是從設計論者的「神人相似論」作為批判基礎。依前文所說，休姆係從「神人相似論」來反證神的屬性非全善全能，以及這世界應無罪惡與苦難，如將這兩點對照於龍樹之破自在天論，則可發現龍樹與休姆在道德論證之相關論題上，有很多部分非常相似。以下就分從「神的屬性非全善全能」及「世界應無惡與苦」這兩點來作說明。

1、「神的屬性非全善全能」之比較分析

休姆在論述道德論證時，曾指出這世界確實充滿著罪惡與痛苦，並從人類的不幸與苦難這一現象，推論神的屬性並非是全善全能的。休姆認為，就我們的經驗世界而言，一切結果都不是無限的，因而我們怎麼可能從有限的結果推出無限的原因呢？因此，依照神人相似論的假設，我們就不能把無限這種屬性歸屬於神聖的存在。

相較於休姆這種推論方式，龍樹破自在天論也曾多次使用相似之推論方式。我們於此參照休姆所說由有限果不能推出無限因，而將龍樹的推論方式稱作「破由有限果推出無限因」（破自在體），亦即龍樹質疑由經驗世界的有限性如何能推演出作為無限因的自在天呢？由此而破斥有所謂具無限性的自在天之存在。以下我們再分為5點作說明。

(1)、第(3)門之自在有所須破，龍樹說：「彼若自在者，不應有所須。(若)有所須自作(萬物)，(則)不名自在。」這是質疑：如果說自在天造作萬物的動機是有需要性的話，那麼自在

天就變成爲有所需要了，因此也就不能稱作自在。

(2)、第(5)門之不能無障礙破，龍樹說：「若自在是作者，則於作中無有障礙，念即能作。(惟其不然，)如《自在經》說…」這是質疑：如果說自在天是萬物之作者，那麼應該是隨其意念藉由苦行而不是隨其意念造作萬物，可見自在天並不是完全自在。

(3)、第(6)門之住處他作破，龍樹說：「是住處為是自在作？為是他作？…若他作者，則有二自在，是事不然。」這是質疑：如果自在天在萬物被造作之前先住於某處(A 住處)而造作萬物，而如果「A 住處」是他作的話，那將變成自在天於「A 住處」創作萬物之先，另有一個自在能夠造作「A 住處」，如此將導致有兩個自在(即自在天不是唯一無限)的過失。

(4)、第(7)門之從他不自在破，龍樹說：「若自在作者，何故苦行供養於他(而)欲令歡喜從求所願？若苦行求他，當知不自在。」這是質疑：自在天的歡喜與從求所願都是因爲接受行苦行的人供養及要求等所致，可見自在天並不是完全自在的。

(5)、第(11)門之自在有憎愛破，龍樹說：「若自在作者，何故不盡作樂人(或)盡作苦人而有苦者、樂者？當知(眾生苦樂)從(自在之)憎愛生，故不自在。」這是質疑：如果萬物是由自在天所造作的話，那麼從眾生皆有苦樂這個事實，可以推得自在天是有憎愛的，由於自在天爲憎愛所縛，故非自在。

2、「世界應無惡與苦」之比較分析

休姆對於道德論證的論述，除了從人類的苦難推論神的屬性非全善全能之外，並從「神人相似論」之理論指出，神應該具有與人類的慈悲、正直等一樣的道德屬性，而應如父慈愛子一樣，

對世界萬物表現出神聖的恩惠，讓世界惟有快樂與幸福而沒有痛苦與罪惡。然而事實上卻不是這樣，我們這個世界卻到處充滿罪惡與苦難，由此而質疑神的道德屬性。

相較於休姆這種推論方式，我們將龍樹與此相近的推論方式稱作「破由無限因生出有限果」（破自在用），亦即龍樹質疑由具無限性的自在天如何可能生出有限而苦難的世間呢？由此而破斥自在天是萬物之作者。以下我們再分為七點作簡要說明。

（1）、第（1）門之父子不相似破，龍樹說：「若萬物從自在天生，皆應似自在天，是其子故。」這是質疑：如果萬物從自在天所生，那麼依照「因果相似性」（神人相似論），一切眾生都應該相似於自在天才對，可是實際上卻不是這樣，故眾生非自在天所作。

（2）、第（2）門之父與子苦破，龍樹說：「若自在天作眾生者，不應以苦與子。是故，不應言自在天作苦。」這是質疑：如果是自在天造作眾生，那麼依照父慈愛子的常理，自在天不應該造作苦給與眾生，可是實際上卻不是這樣。龍樹在這裡以父親不應該將痛苦給與兒子作比喻，這種比喻方式與休姆不謀而合，更增添兩者在論證上的契合。

（3）、第（8）門之眾生隨業變破，龍樹說：「若自在作萬物，初作便定，不應有變…而今隨業有變。當知（眾生）非自在所作。」這是質疑：如果是自在天造作萬物，則萬物應成定相，可是實際上卻不是這樣，故眾生非自在天所作。

（4）、第（9）門之眾生有罪福破，龍樹說：「若自在所作者，即無罪福、善惡、好醜…而實有罪福。是故，（眾生）非自在所作。」

這是質疑：如果萬物是自在天所造作，那麼依照「因果相似性」，從唯一自在天所造作的眾生應該也是只有一種相，而不應該有罪福、善惡、好醜等種種差別，可是實際上卻不是這樣，故眾生並非自在天所作。

(5)、第(10)門之眾生有憎愛破，龍樹說：「若眾生從自在生者，皆應敬愛(自在)，如子愛父。而實不爾，有憎有愛。是故，當知(眾生)非自在所作。」這是質疑：如果萬物是自在天所造作，那麼依照子應愛父的常理，眾生都應該敬愛自在天才對。然而實際上並非如此，故眾生並非自在天所作。

(6)、第(11)門之眾生有苦樂破，龍樹說：「若自在作者，何故不盡作樂人(或)盡作苦人而有苦者、樂者？」這是從眾生有苦有樂而質疑眾生是自在天所作。

(7)、第(12)門之眾生有所作破，龍樹說：「若自在作者，眾生皆不應有所作(業)。而眾生方便各有所作(業)。是故，當知(眾生)非自在所作。」這是從眾生方便各有所作業而質疑眾生是自在天所作。

以上我們分別從「類比對象的相似性」、「推論上無窮後退的困難」及「神人相似論的反證」等三方面，就龍樹與休姆對有神論的批判作比較分析。經由以上的比較分析，我們可以發現休姆批判設計論證中有關「類比對象的相似性」和龍樹(青目)破神我論中之異五蘊計我有如出一轍的推論方式，休姆批判設計論證中有關「推論上無窮後退的困難」和龍樹破自在天論中之第(4)、(6)、(14)門有幾近雷同的推論方式，休姆道德論證中「神人相似論的反證」，其中「神的屬性非全善全能」和龍樹破自在天論中「破由有限果推出無限因」即第(3)、(5)、(6)、(7)、(11)門有

頗為契合的推論方式，「世界應無惡與苦」和龍樹破自在天論中「破由無限因生出有限果」即第(1)、(2)、(8)、(9)、(10)、(11)、(12)門有幾近一致的推論方式。我們試將上述龍樹與休姆對有神論的批判之相關推論彼此相互契合之處以圖表表示如下：

龍樹與休姆批判有神論相互契合之相關推論論題對照表

休姆	龍樹
破設計論證	破神我論
類比對象的相似性	破異五蘊計我
	破自在天論
推論上無窮後退的困難	4.逆窮作者破（破自在體） 6.1 住餘處作破（破自在體） 14.3 自在從他得破（破自在體）
道德論證 神人相似論的反證 神的屬性非全善全能	破由有限果推出無限因（破自在體） 3.自在有所須破 5.不能無障礙破 6.2 住處他作破 7.從他不自在破 11.自在有憎愛破

世界應無惡與苦	破由無限因生出有限果（破自在用） 1. 父子不相似破 2. 父與子苦破 8. 眾生隨業變破 9. 眾生有罪福破 10. 眾生有憎愛破 11. 眾生有苦樂破 12. 眾生有所作破
---------	---

經由上述的比較分析，我們可以發現在論證方法上，龍樹與休姆至少有如下幾個相似點：

（一）間接證法或歸謬法¹⁰⁸：這種方法就是欲證明對論者的

¹⁰⁸ 關於龍樹所使用的方法，學者或有稱之為「辯證法」者，如拉惹（P.T.Raju）即主張中觀學是辯證的，並認為龍樹是一個辯證法專家，可比美巴洛德萊（Bradley）。魯賓遜（Richard H. Robinson）認為《中論》四句（*catuskoṭi*）是一連串漸次昇進的程序，此種程序之運作，除了第一句以外，每一句均是其前者的相對者，這是一種辯證的昇進。梶山雄一回應並同意魯賓遜的詮釋，他認為四句中的前三句是權宜施設，而第四句則展示最高的真理，因而四句是辯證性格的。然而，也有學者認為龍樹所使用的「辯證法」其實就是「歸謬法」，而不是黑格爾式的辯證法，如穆諦（T.R.V.murti）認為中觀辯證法所用的僅是歸謬證法，它本身並不是一種見解，或者是其他見解的綜合。因此，中觀辯證法並不預設所謂的「三一運動」（*triad*），亦不會導出螺旋式的辯證形式，這一點即與黑格爾的辯證法不同。布高爾特（Guy Bugault）亦認為龍樹的辯證法僅在戳穿錯誤命題的謬誤（歸謬），而無綜合正反面的合題（*synthesis*）。高斯（Ramendra Nath Ghose）認為龍樹的辯證法在梵文用辭上則稱為歸謬證法（應成法，*prasaṅgāpādana*），這一點相似於穆諦的看法。綜上所述，筆者同意龍樹所使用的辯證法其實就是「歸謬法」，相較於西方哲學史上的辯證法，它反而接近於早期希臘辯證法，而不是黑格爾式的辯證法。詳參拙著〈『中論』解脫思想之研究〉，（台北：輔仁大學宗教學研究所碩士論文，1997），頁 93-98。

主張 r 是錯的，先假設 r 為真，然後由 r 真的假設，導出矛盾的結論，最後再斷言 r 真的假設錯誤，應該非 r 才對。其論式可寫為：「如果 r ，則非 p 」（ r 表對論者的主張， p 表無矛盾或某一已知的事實）。在上述之比較分析中，「推論上無窮後退的困難」就是這種方法明顯的例子，休姆先假設對論者的主張「如果我們可以從物質世界追溯出一個觀念世界」（ r ）為真，將導出「則我們應當也有同樣的理由，從那一個觀念世界再追溯到另外一個觀念世界或新的理智原則，依此類推，永無止境，因而有推論上無窮後退的困難」之結論（非 p ），可見休姆在這裡使用的是歸謬法。其次，就龍樹而言，龍樹於破大自在天論時，先假設對論者的主張「若（自在）住餘處作」（ r ）為真，將導出「則餘處復誰作？如是則無窮」之結論（非 p ），再者，先假設對論者的主張「若自在從他而得」（ r ）為真，將導出「則他復從他，如是則無窮」之結論（非 p ），可見龍樹在這裡也同樣使用歸謬法。

（二）兩難式：如前所言，兩難式就是某一論題只有兩種可能的情況，而這兩種情況往往是對立的二分，然後證明論敵無論選擇其中之一，都將獲致不當結論。其論式可寫為：「如果 p ，則 q ；如果非 p ，則 r 」（其中 q 與 r 均是不當結論）。如休姆在論證神的屬性並非是全善全能時，就是使用兩難式，休姆為苦難的原因設立兩難：「如果苦難是由於神的意思而產生的（ p ），則神就不是全善的（ q ）；如果苦難是違背神的意思而產生的（非 p ），則神就不是全能的（ r ）」其次，就龍樹而言，在上文中龍樹於破自在體時，於第 4 及第 6 門均使用兩難式，此外在破神我論時，龍樹也為於五蘊計我者設立兩難：「若我是五陰（ p ），我即為生滅（ q ）；若我異五陰（非 p ），則非五陰相（ r ）」

(三) 不矛盾律：不矛盾律是指兩個對反命題，若其中一個命題為真，另一命題必為假，或其中一個命題為假，另一命題必為真，不能夠兩個命題同時是真，或同時是假，其邏輯符號記為 $\sim(p \cdot \sim p)$ 。當休姆從世界苦的存在論證神的屬性並非是全善全能時，就是使用不矛盾律，休姆假設，「如果否定人類的痛苦與罪惡或肯定人類的快樂與幸福，是證成神的恩惠之唯一方法的話(p)，那麼其反面—即肯定人類的痛苦與罪惡或否定人類唯是快樂與幸福的，就可以證成神的屬性並非是全善全能的($\sim p$)。」休姆接著指出，由現實世界確實充滿著痛苦與罪惡，可以證成神的屬性並非是全善全能的($\sim p$ 為真)，而不能證成它是來自於神的恩惠(p 為假)。其次，這相同的例子也出現在龍樹，龍樹以「苦樂相違」破大自在天時，也同樣是使用不矛盾律，龍樹從「如果眾生惟樂無苦，可證成如父慈子的自在天造作眾生的話(p)，那麼其反面—即世界眾生遭受苦難，就可以證成傷慈的自在天不可能造作眾生($\sim p$)。」龍樹並從現實世界的眾生確實是遭受苦難，可以證成傷慈的自在天不可能造作眾生($\sim p$ 為真)，而不能證成自在天造作眾生(p 為假)。

(四) 觀察與歸納：休姆對於設計論者依據因果類比規則證明有設計神存在之批判，係使用觀察與歸納方法。休姆認為因果知識只能根據經驗，這種知識來自於我們所觀察對象的「經常連結」，休姆以石頭下墮、火會燃燒等事件為例，認為這些事件我們已經「觀察」過數以千遍以上了，因此當與這些性質相同的任何新例子出現時，我們所作出的「(歸納)推論」¹⁰⁹ 也就愈可靠。同

¹⁰⁹ 這裡所謂「推論」，休姆雖未明言是「歸納」，不過從休姆所舉石頭下墮、火會燃燒等事例是經由我們觀察過數以千遍以上來看，其所獲致的推論結果，顯然是經由觀察與歸

理，當我們看到一間房子，我們就可以很確定地推斷這房子出自於某一建築師或建造者，因為建築師與房子的因果關係，是經由我們經驗中觀察到的經常連結事件所作出的歸納推論而得。然而，設計神和宇宙的因果關係，卻缺少這種種類上的相似，因此無法透過觀察與歸納而推斷得知。其次，就龍樹而言，龍樹在破斥外道主張有離蘊我時，也出現類似的方法，龍樹認為如果離開五蘊另有一個神我存在的話，則那個神我就不具有五蘊相，可是不具有五蘊相的東西，並非是我們經驗中所能觀察得到的。龍樹這個看法，透過青目的解釋，更顯示和上述休姆所使用的觀察與歸納方法相吻合，同休姆一樣，青目認為因果知識只能根據經驗，這種知識來自於我們經驗中實際觀察與歸納所得，譬如在吾人經驗中曾無數次觀察過火生出煙，事後當我們在某地見到煙時，就能夠透過歸納由煙推知有火。然而，在吾人經驗中不曾觀察過某人之神我與五蘊具有因果關係，因此事後當我們見到某人之五蘊時，就不能夠透過觀察與歸納而由五蘊推知有神我。

五、結論

經由本文就龍樹與休姆對有神論的批判之比較研究，除了顯示出休姆在哲學上所採取的經驗主義、懷疑主義與自然主義的立場，而且也充分表現出龍樹同樣具有經驗主義、懷疑主義與自然主義的色彩。

在經驗主義上，休姆認為一切因果的類比，都不能超出我們對於因果關係的觀察，亦即因果關係必建立在兩個經常連結的事件之上，而這種連結又必須具有種類上的相似性，才能成為我們經驗的對象。然而宇宙設計神只是單一的、個別的，因而「它完全超出我們的經驗之外，所以是不確定的。」¹¹⁰龍樹則認為，離開五蘊的那個神我並不具有五蘊相，它不是我人所能見聞覺知的東西；也就是說，異於五蘊的「神我」這個類比對象，並不能成為我們經驗的對象，因此其推論結果就不是可靠的。龍樹在這裡的推論，同樣表現出濃厚的經驗主義意味。¹¹¹

就懷疑主義而言，休姆對於設計論證及有關道德論證的批判，無非是要用合理性的懷疑來對治宗教上的迷信，以及對於人的理性所無法證明的上帝論題予以「懸而不決 (suspend)」¹¹²。而龍樹對於大自在天論的批判，則從自在天的自體及自在天的作用等二方面提出合理性的懷疑，並對於宗教上迷信有自在天之獨斷論給予嚴厲的批判，此亦透露出龍樹所具有的懷疑主義的色彩。

最後在自然主義上，休姆除了用動、植物的生殖或生長，或物質運動本能等自然秩序原則來反駁理性，其在《對話錄》的末篇，也一再強調自然傾向對人的影響更甚於宗教的動機對人的影響，¹¹³ 並且視同上帝只是這個物質世界的秩序原則，在《人類理解研究》中休姆更勸宗教哲學家們「讓你們的諸神適合於當前的自然現象」¹¹⁴，這些都在在顯示休姆所表現出的強烈的自然主義之立場。而龍樹對於大自在天的批判，在破自在天的自體上，龍

¹¹⁰ *Enquiries*, p.142.

¹¹¹ 關於龍樹具有經驗主義傾向，請參 David J. Kalupahana, *Nagariuna :The Philosophy of the Middle Way*. Albany: State University of New York, 1986, pp.81-87.

¹¹² *Dialogues*, p.227.

¹¹³ *Dialogues*, p.221.

¹¹⁴ *Enquiries*, p.138.

樹否認自在天有超自然的能力，試圖將自在天的神性回歸於自然；在破自在天的作用上，龍樹否認眾生受制於超自然的自在天，極力維護萬物惟有適用緣起法則，將世界限定在自然運作之範疇中。這些論點不外顯示，龍樹亦具有自然主義的傾向。



參考書目

- 龍樹造頌，青目釋，鳩摩羅什譯，《中論》，《大正藏》冊 30。
- 龍樹著，鳩摩羅什譯，《十二門論》，《大正藏》冊 30。
- 提婆著，鳩摩羅什譯，《百論》，《大正藏》冊 30。
- 玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27。
- 世親著，玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29。
- 彌勒著，玄奘譯，《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30。
- 無著著，玄奘譯，《顯揚聖教論》，《大正藏》冊 31。
- 真諦譯，《三無性論》，《大正藏》冊 31。
- 護法等著，玄奘譯，《成唯識論》，《大正藏》冊 31。
- 商羯羅主著，玄奘譯，《因明入正理論》，《大正藏》冊 32。
- 吉藏，《中觀論疏》，《大正藏》冊 42。
- 吉藏，《十二門論疏》《大正藏》冊 42。
- 法藏，《十二門論宗致義記》，《大正藏》冊 42。
- 沈劍英：《因明學研究》，上海：東方出版中心，1996。
- 高楠順次郎、木村泰賢合著，高觀廬譯：《印度哲學宗教史》，台北：台灣商務印書館，1991。
- Cheng, Hsueh-Li, "Nāgārjuna's approach to the problem of the existence of God." *Religious Studies*. 12(1976):207-216.
- Chinn, Ewing, "Nāgārjuna's Fundamental Principle of Pratītyasamutpāda." *Philosophy East and West*. 51:1 n.1(2001):54-72.
- Dharmasiri, Gunapala, *A Buddhist critique of the Christian Concept of God*. Antioch: Golden Leaves, 1988.
- Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion*. Norman Kemp Smith ed., New York: Macmillan Publishing Company, 1947.
- Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion*. Nelson Pike ed., Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1970.
- Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion*. Stanley Tweyman, ed., London: Routledge, 1991.
- Hume, David, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. L.A. Selby-Bigge and P.H. Nidditch ed., Oxford: Oxford University Press, 1975.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*. L.A. Selby-Bigge and P.H. Nidditch ed., Oxford: Oxford University Press, 1978.

- Hick, John, ed., *Classical and Contemporary Reading in the Philosophy of Religion*. 2nd ed. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1970.
- Jacobson, Nolan Pliny, "The Possibility of Oriental Influence on Hume's Philosophy" *Philosophy East and West*. 19:1 n.1(1969):17-37.
- Kalupahana, David J., *Nagariuna: the Philosophy of the Middle Way*. Albany: State University of New York, 1986.
- Lesser, A Harry, "Eastern and Western Empiricism and the 'No-Self' Theory" *Religious Studies* 15(1979):55-64
- Nathan, George, "The Existence and Nature of God in Hume's Theism." in *Hume: A Re-evaluation*. D.W.Livingston & J.T.King, ed., New York: Fordham University Press, 1976.
- Rowe, William L., *Philosophy of Religion: An Introduction*. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1993.
- Taliaferro, Charles, *Contemporary Philosophy of Religion: An Introduction*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc., 1998.
- Yandell, Keith E., *Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction*. London: Routledge, 1999.



