



龍樹的邏輯

羅輯

輯

(十) 論述中觀哲學的體系

吳汝鈞譯

。四大圓融相應，與四法輪合而為一。甲寅人權（續上期）

四、中觀學者對緣起的解釋

諸以闡詮齊世，因知是時。人說升合晝深思懶（六零一）

關係，而表示，所謂關係一般，只在不具有同一和別異的本體的東西之間成立。

要之，除了語言的特別是語義的解釋外，在對緣起的其他方面的理解，自立論證派與歸謬論證派都沒有那麼大的差異。兩派都批判「本體表現爲現象」的說法，如阿毗達磨論師所作的。又這兩派都不把緣起限於只是狹窄的因果關係，認爲它亦含有邏輯的相對關係的意思，而借「以此爲緣」這一術語以表現之。不過，「以此爲緣」（*idampratyayata*）這一術語，在文獻學上亦有各種問題。但中觀派是用以上所述的意思來了解和使用這詞語的，語言學的檢討還是另外的問題，我想現在未有涉入這點的必要。

。我們只要指出緣起有一般性的依存性的意思，它包含有時間的因素關係與邏輯的相對關係的涵義，便足夠了。

我們有時會不小心，認爲「中論」是談緣起的書，或龍樹教人相對性，這大抵是受了三論宗傳統的影響。這種說法有基本的誤解，必須注意。龍樹並不是主張因果關係與邏輯關係。他並未採取有部的姿態，說有依存關係。實際上，他是否定如有部所解釋的那兩個關係的。他所說的是，若固執本體的立場，則因果關係與邏輯關係都不能成立。他否定具有本體的東西之間的依存

。在『中論』、『迴諍論』（*Vigrahavyāvartani*）、『廣破論』（*Vaidalyapraśarana*）等主要論著中，龍樹並未有組織地建構自己的哲學。前述那樣的，他否定概念世界，經過反溯得來的直觀的哲學，本質上是一種神秘主義，而不是哲學體系。由寂護（*Sāntarakṣita*）開始的後期中觀派，才達致體系的規模。這是後面要討論的。不過，我們應該說，這是爲了批判諸哲學體系而來的體系，其自身並非積極的哲學體系。龍樹只在其著作中，批判說一切有部，數論學派，勝論學派，正理學派等體系的原理而

已。又，他在『廣破論』中，全面地批判正理學派的體系，但在『中論』與『迴諍論』中，則未有批判其他學派的體系，而只批判其基本的教義而已。而他對其批判對象的教義的了解，就他的著作所表示的看來，並不客觀。無寧是這樣，龍樹的批判矛頭，是指向它們的思惟方法方面哩。這思惟方法是它們的個別的教義與由之而成的體系的原理。在這個意義下，我們可以說，龍樹的哲學是對各哲學體系的原理的批判。

『中論』由二十七章組成。其中亦有些章節，不是批判其他學派的，譬如第二十六、二十七兩章；但大部份的章節，都是以批判其他學派的教義為主的。此中，在選擇主題的方法方面，並無一定的組織；作為批判對象的主題，亦不能說已盡於這二十多章中。倘若他有足夠的時間與意志的話，則他的批判對象的主題，當是可增多的吧。極端地說，主題當是可無限量地增加的。這表示，在龍樹著作中，重要的不是被拿來處理的主題，而是他的批判的邏輯。他的批判的方法，雖被用到多種多樣的主題上，但實際上可還原到幾個少數的形式。換言之，我們可以使用這些批判的形式，來否定所有的學說。而這些形式，亦可歸結到一基本的原理上去。站在中觀派的立場來說，不管是甚麼學說，甚麼命題，大抵都是不能成立的。這樣的邏輯，自與我們在前節所見到的龍樹的根本立場相一致。

因果關係

(移行)
運動與變化——依對時間、空間的分析而來
的原因與結果——依一與異的兩難而來的批判

依存性
相互作用
(邏輯的關係)
語言與對象
主體與作用
主體與客體(無限追溯及
相互依存)
依對語言的分
析而來的批判

以下我們首先就龍樹的批判事例，介紹他的邏輯的最重要的形式，其次探究橫亘於這些形式的根底的原理。為方便計，我們這裏預先列舉一個圖式（見上左）——這是我們整理龍樹的批判對象的主題與思惟方法的類型而得的。

這當然是通過對他的著作的議論方法加以分析、分類、訂正而得的結果。以下我們選取『中論』的主題為例，逐次介紹出來。這『中論』實是以批判這些思惟的類型為主的。橫亘於這些邏輯的基礎中的，是龍樹對本體的批判，和他的語言的哲學。這裏我們即以考察本體的問題開始，而以語言的哲學作總結。

(2) 對本體的否定

一、本體與現象

龍樹在『中論』第十五章開頭中說：

本體依多種原因與條件而生，那是不可能的。由原因與條件而生的本體是被制作的東西。（一五·一）「什譯：衆緣中有性，是事則不然；性從衆緣出，即名爲作法。」

本體怎能是被制作的東西呢？本體不依存其他的東西，不被制作而成。（一五·二）「什譯：性若是作者，云何有此義；性名爲無作，不待異法成。」

阿毗達磨哲學的思考方式是，事物的本體是通過去、現在、未來而恒常地存在的不變的實體。這本體在現在這一瞬間具有作用，是現象。火的本體，過去未來都是不變地存在着的。這本體具有燃燒的作用而成為現象，這即是現在。就這種看法言，龍樹在一五·一頌中所說的「本體依多種原因與條件而生」，一定不是正確的。因本體雖可表現爲現象，但它並不是依原因而被

制作的東西。但這並不表示龍樹誤解了說一切有部的教義，或故意歪曲其教義。如上面所觸及的那樣，此中他亦不是把有部這一特定學派的特定教義作為問題來處理，而是要批判作為其教義的原理的思惟方法哩。

被提供給我們知覺的，只是正在燃燒的火而已。不過，倘若依有部與勝論學派等的實體論的思惟方法來說，則這正在燃燒的火，仍被分為本體與現象兩個概念。而作為最高真實的存在性，要訴諸恒常的本體，燃燒着的火，充其量只能涉及作為現象的第二義的存在性而已。

在『順正理論』（卷五十二）中，某一學派對一切有部的這種思考方式提出質問：「到底過去與未來的火的本體，是可燃的呢，抑是不可燃的呢？倘若是可燃的，則這與現在的火便沒有區別了；倘若是不可燃的，則它便不具有火的本體了。」有部的象賢（*Saṅghabhadra*）答謂：「過去、未來的火是有本體的，不過沒有作用；本體是被知（所知法）；由於是被知，故可說是存在的，並不是由於它具有作用而存在。」象賢的定義是，所謂存在使不是正在燃燒不能為眼所見的火，作為知識的對象，總是火的存在，火的本體。

龍樹所要批判的，是這種以兩個概念來理解一個事實的思考方式，一般人的概念思惟所有的方式。倘若把一事實區別為本體與現象，則此中必有矛盾生起。因現象不是本體，而本體又與現象對立。火的現象與作用，是依多數的原因而生起的複合物，是刻刻在變化，不久即滅去的流動物。火的本體，則被認為是與火的現象對立的，它不依存其他的東西，不變化，是單一的，通過去、現在、未來三時而恒存。這樣地置定的火的本體，與具可燃燒作用的火的特性，是矛盾的。前者是不燃燒的火，事實上不存在的火哩。

倘若本性可以存在，則它便不能變成非存在了。因為本性決不能有變化。（一五·八）〔什譯：若法實有性，後則不應異；性若有異相，是事終不然。〕

此中被稱為本性（*prakṛti*）的，是本體的同義語。由於“*prakṛti*”一語是數論哲學的重要術語，故『中論』的註釋家，亦視這些詩頌為批判數論學派者。又在（一五·九）頌的場合中，亦有人以為前半頌不是龍樹自身的理論，而是一種反對論調，它的旨趣是：倘若沒有實在論者的自己同一的本性的話，則變化是不可能被思考的。這些人以為後半頌是龍樹對這反對論調的答覆。龍樹到底有否這意思呢？那是不能由文獻上來決定的。不過，他在這詩頌中即使意識到數論學派的教義，他亦不會將之作爲特定的教義來考慮，而是以一般形式來考究。月稱即把（一五·九）頌分為反對論調與答論來看，青目與清辨則視為都是龍樹的發言。這自然涉及雙方的哲學方向的分歧了。

倘若本體具有第一義的存在性，則事物的變化便不可能說明了。要是那樣，以無常為特徵的事實世界，會更被漠視。不過，龍樹非常清楚何以說一切有部（較適切地說，當是一般想法）不得不在事實的背後設想一本體。當我們要概念地理解變化的火這一事實時，必須要拿它與不變化的本體相比較。變化性要先與自己同一性對比起來，才能有其意義。

所有概念，透過對其自身的限制，而排除它自身以外的東西。火只能通過否定地、水、風，而有其意義；這些都是它自身以外的東西。我們倘若對這其他東西的否定不理解，則亦不能理解火的自體。換言之，某一概念的意義，表現於對其矛盾概念的否定方面，它自身並不具有積極的內容。變化只是自己同一性的否定，後者只是前者的否定而已。為了要理解變化，而設定自己同

一性，這樣地設定的自己同一性，與變化相矛盾。要理解火，便要否定火的事實。龍樹以爲這是在人的概念思惟中的本來的謬誤。

(3) 對原因與結果的否定

一、同一性與別異性

『中論』第一章與第二十章，詳盡地討論因果關係的否定問題。其他的章節，則斷片地，屢屢就前後的議論而本質地說及。雖然對因果的分析的方式有好幾種，但其中最重要的，出現頻率亦高的，是採取「在原因與結果中無同一性亦無別異性」的議論，來否定因果關係。在考察結果與原因是同一抑是別異一問題時，倘若我們只考核這兩個可能性，而皆予以否定的話，便會出現兩難。又倘若把可能性增至四個，即：原因是結果的自體，他體，自他體，非自他體，而皆予以否定的話，則成四句否定了。現在就後者說明之。

二、四句否定

事物，不管是甚麼樣的，不管是在那裏的，一定不由自身而生，不由其他東西而生，不由自他兩者而生，又不由無原因而生。(一·一)「什譯：諸法不自生，亦不從他生；不共不無因，是故知無生。」

所謂事物由自身而生，譬如壺由自身而生；其意思指原因與

結果完全是同一。所謂由其他的東西而生，是結果由與它不同的東西而生；譬如壺由粘土而生，這粘土對壺來說，是一他者。此中，原因與結果是在相異的關係中。

倘若原因即是結果自體，與結果是同一的話，則便會出現「

壺由壺自身而生」的不合理說法了。又倘若這同一性是生起的作用的本質，則壺便會恒常地無限地繼續不斷由其自身生起了。但如原因異於結果，則兩者變得無關係了，故壺當亦可以由絲而生了。絲與粘土，對於壺來說，都是他者，故是相同哩。

此中，『中論』的思想家亦結合着數論學派的學說來解釋「由自身而生」一點。這學派主張有萬物的根本原因，這亦當說爲是質量性的世界原因。這根本原因若與作爲個人的靈性的純粹精神——這是複數的——相交涉，則會使自己變異，以世界中任何東西的姿態顯現出來。金塊雖變爲王冠、神像、酒器，但却恒常不失其自身的本質；根本原因亦是那樣，它存在於所有東西中，而不變其本質。依這個思考方式，原因與結果可以說是同一的。不過，這學派只認爲原因變異爲結果，而以結果的形態顯現出來，並未如龍樹那樣，說事物由其自身生起。龍樹在(一·一)頌中說「由自身而生」時，大抵是考慮過數論學派的意思的，但他並未具體地忠實地重複這個意思；他是把「由自身而來的生起」一事，還原到最素樸的、最具有原則性的形態，而加以批判哩。關於「由他物而來的生起」亦可同樣說。勝論學派認爲，當原因集合而成結果時，這結果完全是新的，原來不存在的。因此，粘土之於壺，絲之於布，都是他者。不過，這學派亦未說結果是由完全無關係的他者而生起。相反地，它說是由他者生起，這他者具有生起結果的可能性或潛力。

數論學派的自因，勝論學派的他因，對結果來說，都不是絕對的自身，絕對的他者。無寧是，它們又是自身又是他者哩。可以說，這與作爲第三原因的「自他二者」是一致的。所謂自他二者，即是在很多原因中，有某一東西是其自身，其他東西則是他者的意思。換言之，這即是原因與條件的集合的意思，或是一個原因，其中一部分是自己，另一部份是他者的意思。

對於原因的集合一點，龍樹提出這樣的問難：在這個集合全體中，一個一個的部分中，都找不到結果；此中，原來不存在的結果，是怎樣生出來的呢？(一·一)、「迴諍論」一·二一)〔譯者按：『中論』(一·一)頌的鳩摩羅什的譯文是：畧廣

因緣中，求果不可得；因緣中若無，云何從緣出。」『中論』的（一·一）頌的註釋者以爲，「自他二者」這第三原因，由於具備有第一的自因與第二的他因所有的困難，故亦不能成立；他們的說法，是理所當然的。

至於那些不存在於多數的原因，條件的集合中的東西，作爲結果而生起，可視爲「沒有原因而生起」的情況。沒有原因而生起，即是由「又不是自身又不是他物」而生起；這等於由非存在而生起。事物由非存在或偶然地生起，並不是因果關係的合理解釋。

註釋者清辨作這樣的解釋：所謂無因即含惡因（『般若燈論第一章』）。家有惡妻的男子嘆息說：「我沒有妻子哩」，便是這種情況了。基於這樣的解釋，清辨即把一些論點，視爲第四種的無因生的情況，而批判之。這些論點包括以神或純粹精神、根本原因、時間等爲萬物的原因的思考方式，與以事物都是自然地形成的偶然論。此中，我們可以看到清辨時期（六世紀）學界方面的說法，和中觀派與它們的論爭。不過，月稱反對清辨這個注釋，他以爲這些惡因應列入自他因中，和應該受到批判。

三、兩難

四句否定的邏輯意義，將在後面論本體的邏輯與現象的邏輯中詳述。龍樹基本上是以四句否定來否定因果關係的，不過，他更喜歡用兩難的方式，來否定因果關係。兩難方式成立的關鍵，在於把同一性與別異性只作爲本質的問題來想。

某一個東西依其他東西而生起時，前者與後者不是同一，又不是相異。因此不是斷絕，亦不是恒常。（一八·一〇）「什譯：若法從緣生，不即不異因；是故名實相，不斷亦不常。」

原因與結果相同，那是決不可能的。又原因與結果亦絕

不可能是相異。（二〇·十九）「什譯：因果是一者，是事終不然；因果若異者，是事亦不然。」

原因與結果是同一時，則能生的東西與被生的東西便相同了。但倘若原因與結果是別異的話，則原因便和不是原因的東西相同了。（二〇·二〇）「什譯：若因果是同一，生及所生一；若因果是異，因則同非因。」

此中，龍樹對於因果一主題，不是以經驗的立場來思考，而是以本質的立場來思考。倘若假定原因，結果是具有本體的存在，則會變成，這是單一、獨立、恒常的本性了。這樣，原因與結果的關係，便只能有「是同一」抑「是別異」這兩個可能性。因爲，本質是不可能作爲「是同一亦是別異」的合成體的，「本質的一部分是如此的」這一類特稱命題，是不能成立的。

至於原因這東西，原因只能是「與結果有同一的本體」，或「與結果是相異的本體」中的一種，而這任何一種的場合，都不能說明因果關係。原因要具有同一與別異的複數的本體，那是不可能的。因爲這違背「本體是單一」的前提。容許在本質的世界中相矛盾的兩種性質在同一物中共存，是錯誤的。經過這樣的考慮，龍樹即說，不管是原因抑是結果，其本體都是空。倘若它具有本體，則都不能作爲原因與結果而成立，而其間的因果關係亦不能成立。

同一性與別異性的兩難，恐怕是龍樹邏輯中最基本的形式了。它不限於因果，原則上，它可適用於所有主題。現實世界的東西，並不單一地，自立地存在，亦不恒常地存在。它們常是複合地流動地存在着。即是，所有的東西都成立於與其他東西的關係中。這一方面是運動和因果狀態的變化——移行的關係，一方面又是全體與部份，對立和依存等邏輯關係。不過，這任何一種關係，限於這是關係，故把它編排入兩個東西的同一性與別異性的兩難中，是可能的。