



# 龍樹的邏輯

梶山雄一著  
吳汝鈞譯

(續上期)

## 三、相互依存的謬誤

相互依存的謬誤，由無限追溯的謬誤派生出來。生要以生生作為根據，生生又要第三者作為根據，這樣便出現無限追溯。阿毗達磨哲學爲了避免這個困難，乃提出生是生起生生的，生是生起生的說法，這是相互作用了。

生生淨使本生生起，本生又使生生得以生起。(七·四)  
〔什譯：生生之所生，生於彼本生；本生之所生，還生於生生。〕

對於這個相互作用的說法，龍樹說：

倘若依你說，生生由本生生起，則它既從後者而來，何以能生本生呢？(七·五) 〔什譯：若謂是生生，能生於本生，生生從本生，何能生本生？〕

倘若依你說，本生由生生起，則本生何以使生生起呢？(七·六) 〔什譯：若謂是本生，能生於生生，本生從彼生，何能生生生？〕

相互依存即是A生B，B生A的關係，或是A予B以根據，B予A以根據的關係。這在邏輯上不過是循環論證的謬誤而已。龍樹又應用這無限追溯與相互依存性來分析淨與不淨，父子，認識與對象，原因與結果，長與短等對立概念。其中，關於認識及其對象的討論，最爲週詳；我們即就這點看看。

## 四、認識及其對象的問題

關於認識與對象的問題，龍樹在『廣破論』，特別是在『迴諍論』中，有詳盡的考察。這都表示他對正理學派的知識論的批判。正理學派以知覺、推理、證言、比定，爲確實的認識方法。又基此而表示，事物的存在，可由此中的一個認識而證明。龍樹提出其問題是，倘若種種對象可依認識而確立，則這認識又依何而確立呢？(『迴諍論』第三十一頌及自註) (毘目智仙等譯：若我取轉廻，則須用現等，取轉廻有過，不爾云何過。) 倘若以一個認識可依其他的認識而成立，則第二認識需第三認識，第三認識需第四認識，這樣，便陷於無限追溯了，最終的根據畢竟不可得。而最初的認識，及其對象的存在，實在亦不能確立起來哩。(第三二頌) (毘目智仙等譯：若量能成法，彼復有量成，汝說何處量，而能成此量。) 倘若說認識不需要其他的認識即可成立的話，則「一般地說事物依認識而確立」的說法便站不住了；

這是正理學派的主張哩。

此中，也談論到照自體同時亦照他體的燈火的譬喻，也提出「認識像燈火那樣一同使自他確立」一反對論調。龍樹自然一一予以駁斥，他是運用我們所已見到的那樣的論式來駁斥的。（第三四—三九頌）（毘目智仙等譯：猶如火明故，能自照照他，彼量亦如是，自他二俱成。汝語言有過，非是火自照，以彼不相應，如見闇中瓶。又若汝說言，火能自他照，如火能照他，何故不自燒。又若汝說言，火能自他照，闇亦應如是，自他二俱覆。於火中無闇，何處自他住，彼闇能殺明，火云何有明。如是火生時，即生時能照，火生即到闇義則不相應。）跟着龍樹說：倘若認識能自己成立，像火那樣，則認識可不待對象而成立了。倘若這樣，這認識變成無對象的認識了。（第四一頌）（毘目智仙等譯：若量能自成，不待所量成，是則量自成，非待他能成。）又，正理學派與一切有部的區別哲學一向以為，認識必需具有對象；若認識可以無對象，這類哲學便破產了。倘若認識依對象而成立，則由於對象先於認識而存在，故必須說對象不依認識而成立。這樣便不能說認識使對象成立了（第四三—四四頌）（毘目智仙等譯：若所量之物，待量而得成，是則所量成，待量然後成。若物無量成，是則不待量，汝何用量成，彼量何所成。）另一方面，倘若說認識必需依對象而成立，則變成對象是能成立，認識是被成立了。因而開頭說對象依認識而成立的關係，便變成逆轉了。（第四五頌）（毘目智仙等譯：若汝彼量成，待所量成者，是則量所量，如是不相離。）

龍樹在這裏表示自己的結論：「又倘若依你所說，認識對象依認識而成立，同時，認識又依認識對象而成立，則會變成這兩者都不成立了。即是說，倘若以認識對象依認識而成立，而認識又是依對象而成立，則認識如何使（對象）成立呢？倘若以認識依對象而成立，而對象又依認識而成立，則對象如何使（認識）成立呢？倘若子依父而生，而父又依子而生，則這時候，你說誰生誰呢？誰是父呢？誰是子呢？這二人都一齊具有父與子的特徵了。我們不得不懷疑啊。」（第四六—五十頌）（毘目智仙等

譯：若量成所量，若所量成量，汝若如是者，二種俱不成。量能成所量，所量能成量，若義如是者，云何能相成。所量能成量，量能成所量，若義如是者，云何能相成。為是父生子，為是子生父，何者是能生，何者是所生。為何者是父，為何者是子，汝說此二種，父子相可疑。）

『迴諍論』的這些論點，與先前介紹過的『中論』第七章的邏輯，在本質上是相同的。龍樹環繞着主體、客體及其間的作用或關係一問題，首先指出無限追溯的錯誤，批判燈火的譬喻；這譬喻是要從這無限追溯中脫却開來而被提出來的，它表示對於自己自身的作用。龍樹最後得到這樣的結論：兩個東西的相互依存關係，都不能使這兩者自主地存在。龍樹在對因果關係的批判中，用的是依同一性與別異性而來的兩難的武器，在對相互作用的批判方面，所用的武器，則是否定自己作用，和指出無限追溯，相互依存的困難。而否定自己作用。即必然地顯示出無限追溯，相互依存的錯誤。因為，倘若有所謂自己作用自己完滿的東西的話，則無限追溯，相互依存的非完滿的關係便不能成立了。（關於由「父生子」的因果關係轉換為「子使父為父」的邏輯關係的理由，及其他問題，將在第二章、B（8）中總結論述。）

### （7）對語言與對象的關係的否定

#### 一、長異短

龍樹把兩個東西的關係，最後還原為兩個對立概念的相互依存性，他要使人知道，這各各的概念，並不具有自立地存在的本體。所謂本體，即是具有固定意義的概念在外界的對應物。父與子，長與短，原因與結果等對立的概念，都無本體。倘若長短短，短依長的話，則長短都不是自立的本體。當某一東西A對於另一東西B來說是長，又對於C來說是短時，A實具有長與短兩



個性質。故A是不能作爲單一的長或短的本體而存在的。「長」這一詞語，其所指並不涉及對象的實際存在性。

## 二、沒有相應於語言的實在

對淨與不淨的考察，如後述那樣，在龍樹的宗教觀中，具有重要的意義。現在我們把它作爲語言的問題來想想看。相應於淨的梵語原文，是 *Suddha*，這概念表示世俗意義的美，道德意義的善，和宗教意義的神聖。爲了使議論的焦點明確起見，這裏姑且把淨作爲美來處理看看。我們說「美的女子」，「美的山」，此中是否有共通於女子之美與山之美的所謂「美」呢？大概沒有人能夠從「像山的女子」這樣的形象中引出美的觀念吧。再說美的圖畫吧，很多是描寫掠奪與鬥爭的醜惡的事的。或者，在一幅圖畫中，其構圖是要以醜惡來強調美，人看到了這圖畫，會說這是美的麼？印度人說美女如象那樣優雅地步行。但對於日本人來說，把美女與象的形象拉在一起，恐怕是不可能的吧。

即使以美的形相爲「生起對於感性與理性的調和統一的純粹感情的東西」（『岩波國語辭典』），但仍有很多事例，在這些事例中，所謂調和、統一、純粹，在對象自體中，正是不調和、不統一、複雜哩。倘若美不在對象中，而在觀察者的主觀中，則這是我們的觀念世界的事，實無理由往外求取美的對象。

有些人持「多數個別物分有美的形相」的想法；龍樹又怎樣批判這想法呢？他的批判方式是很明顯的。倘若美的形相作爲全體而又存在於多數個別物中，則形相變成是單一同時又是多數了，而移到個別物中的形相，亦會從自己自身分離開來。有人把所謂「單一同時又是多數」的情況，譬喻爲張開帆而蓋着多數的人那樣，但由於一的人分有帆的一部分，帆即變成不是單一的而是具有部分的東西了。美的形相，不管怎樣，作爲單一的本體，是不存在的。

並不只是「美」那樣的抽象概念有這種困難哩。具體的普通名詞、固有名詞，其情況亦相同。如維根斯坦所說那樣，定義表

示語言的意義，但與定義相應的東西，在形而上學領域以外是不存在的。當說紙牌遊戲、棒球遊戲、奧林匹克遊戲時，其所謂「遊戲」，到底是甚麼東西呢？我們先不用考慮在這些東西中是否有共通於其中的「遊戲」的形相，只要老老實實地看看，問題的困難便很明瞭。就知覺的領域來說，在種種遊戲之間，又或在一個遊戲的多種樣相之間，所謂共通的形相，是不可得的。倘若說棒球是兩隊九人的隊伍相爭的遊戲，則何以職業棒球一隊廿五人，草棒球六、七人也能夠算是遊戲呢？倘若說遊戲是有樂趣的東西，則如何解釋選手們強要去作艱苦的練習呢？倘若說遊戲有勝負，則小孩子接回投向牆壁而反彈回來的球，不也是球戲麼？

並不只限於遊戲哩。如桌子與杯，並無共通於多數個別物的形相。我們說杯是玻璃或石製的容器，但近日流行的紙杯與竹杯，却沒有這個特徵哩。我們把桌子定義爲一邊讀書一邊書寫所用的平台，但若把膝頭靠向桌子打字，這應當怎樣去理解呢？固有名詞亦是，譬如，白宮或 *Big Ben*，對不知曉美國與英國的政治史的人來說，是不具有任何意義的；試想想這一點，就可明白名稱與其對象的不能一致了。即使要海倫凱勒理解「我是槐山」一事，只使我不知如何是好而已。

## 三、中觀學者對語言的否定

龍樹在『廣破論』及其註論中，討論語言的問題。依龍樹，「壺」一詞語及作爲其對象的壺，其間並無同一的關係，亦無別異的關係。倘若是一的話，則當說壺時，在外界即使沒有粘土、絞車，水等原因，壺當可生起；又當我們理解「壺」這一詞語時，壺亦要變成存在的東西了。又，當我們發出「壺」的聲音時，口當變成一盃狀了；當我們發出「火」的聲音時，口唇當在燃燒了。但實際上並沒有這樣的事。但倘若「壺」這一詞語與壺這一對象完全是相異的東西的話，則我們即使說「壺」，亦不必指涉壺的對象了，這亦是不正確的。

站在這個議論的相反方面的正理學派，提出這樣的反對論調

：由於語言是依世間共通的契約而被使用的，故在語言與對象之間要求存在的一致性，是不可能的。然而龍樹說，正理學派建立認識、認識對象等十六範疇，其目的，是要完全理解這些範疇，而得解脫。「論議」這語言的問題，亦是其範疇中的一種，故問題並不單是關於世間的契約與習慣，而是繫乎最高的真實了。所謂 Devadatta (由神所授與) 或 Indrapāṭita (爲因陀羅神 Indra 所守護) 等人名，實際上亦可附在其他人上面哩。倘若解脫可單純通過契約與習慣而得，則即使是無知的牧人，亦可得解脫了。就通常的語言使用來說，賢人愚人都沒有差別，因而期望通過對語言的理解而得解脫，真是可笑的事。在作爲社會契約，習慣而成立的語言使用中，語言及其對象是沒有一定的。龍樹以爲，一個詞語表示多數的對象；反之，多數的詞語表示一個對象，這都是平常的事。由於有各種不同的用法，故語言與其對象間並無一定的連結。

#### 四、定義的不可能性

「中論」第五章亦是討論語言問題的。此中提出間空概念而展開議論，將之視爲六大範疇(以地、水、火、風、空、識六者說明存在的狀態)的代表而提舉出來。龍樹的論點，對於六大範疇，以至於所有概念，都是的當的。依勝論，正理學派的學說，空間是單一，遍在和恆常的實體。在說一切有部，則把作爲這個宇宙的容器的空間，稱爲虛空，將之收入於無生滅無制約的東西(無爲)中，和涅槃等量齊觀。又把與此相別的，在現象世界中物體與物體之間間隙，稱爲空界。這東西以明暗爲本體，不具有抵抗性，但却是有生滅的物質存在；是別於作爲宇宙空間的虛空的另外的東西。六大中的空，即是這空界。不過，這二者的區別，只限於說一切有部；通常它們都被視爲是同一的。至於經量部、中觀派、唯識派等，對於空間，則視爲觀念的設定，並不承認它的實在性。

空間概念，竟有這樣種種式式的理解方式哩。龍樹爲了要否

定語言與對象的關係，而取空間爲例，大抵是基於其定義沒有一定的理由吧。即使有其他的理由，也顯得不重要了。在第二頌以下，他把空間的例子一般化，就所有的東西而展開其論點。這個議論所涉及的相關概念，是特質 (lakṣaṇa) 及其對象。lakṣaṇa 是內在於事物中的特質。lakṣya 則是被定義的東西。我們是不能離開人的定義與理解方式，而說事物的特質的。空間的特質，是「無抵抗性」的定義；地的特質，是「堅」的定義。

在空間的定義之先，任何空間都是不存在，倘若在定義之先有空間的話，則這變成未有被定義的東西了。(五·一) 「什譯：空相未有時，則無虛空法；若先有虛空，即爲是無相。」

但未有被定義的東西，是不存在的。未有被定義的東西不存在時，定義在甚麼地方實行呢？(五·二) 「什譯：是無相之法；一切處無有；於無相法中，相則無所相。」

在未有被定義的東西中，定義不實行。在已被定義的東西中，亦不實行。在已被定義的東西與未有被定義的東西以外的任何地方，亦不實行。(五·三) 「什譯：有相無相中，相則無所住；離有相無相，餘處亦不住。」

我們依據知覺，見不到別於物體、空氣和光的空間。空間不具有抵抗性，它提供場所給物體；這樣的定義被作成後，我們才依思惟而知空間。在定義以前，換言之，限於是可見到的，空間是不存在的；未被定義的空間對於我們來說，是不存在的。但由於所謂定義或加上名稱，是對某一對象而行的，倘若完全沒有未被定義的對象，則加上定義，加上名稱，便沒有定義了。

畢竟定義與加上名稱，是在有某些東西時進行的。那來路不明的東西，只能說是存在的東西，倘若沒有時，定義是不生起的。存在亦必是一種定義，必須有被定義的東西，才須有嚴密的定義。反之，倘若已經有了嚴密地被定義的東西的話，便不必要再定義的努力了。因再定義是無意義的。(未完待續)