

評述。

眼根的特性是「見」，而謂眼根爲自性存有，乃是說眼根作爲見性之存在，並不像人、瓶等，爲其他條件之構成，而是實有自體。這當然爲主張萬法是條件性存在，「緣起性空」的中觀教學所不能容許。龍樹對之評破如下：

2·1 是眼則不能，自見其己體。

若不能自見，云何見餘物④？

眼根是不能見自身的。既不能見自身，又怎能見自身以外的事物？眼根既不自見亦不他見，又怎可以說眼根是以見爲性呢？

2·2 火喻則不能，成於眼見法。

去、未去、去時，已總答是事⑤。

外人或這樣答辯：就如火不自燒，却能燒柴、炭等物；同樣眼根雖不自見，並不妨其能他見。而就眼根能他見，不就可以說它具有見性嗎？龍樹的答覆爲：這譬喻並不能成立眼根是見法，蓋火不自燒而燒他，非我所共許。我在「觀去來品」裡已經證明「去」的動相爲不可能⑥，因爲除了「已去」與「未去」，便沒有所謂「去時」，而「已去」與「未去」又不是「去」。同樣的，除了「已燒」與「未燒」，便沒有「燒時」，而「已燒」與「未燒」又不是「燒」，又怎可以說火之燒物呢？既不可以說火燒物，則自然不可以由火之燒物，類比而諸眼根見物，具見性。

2·3 見若未見時，則不名爲見。

而言見能見，見事則不然⑦。

眼根若沒有色境爲對象，則未有見，是時不能名之爲見。眼根既是待緣才有見用，却說它是「能見」，以見爲性，這是於理有所不合。

2·4 見不能有見，非見亦不見。

若已破於見，則爲破見者⑧。

前三頌已說明了外人認爲是有「見」性的眼根爲「不能有見」。至於常識共許爲沒有見性（「非見」）的如鼻根、耳根等，

當然更不能是有見。又既沒有能見的根身，又何來任運此根身的「見者」？故說「若已破於見，則爲破見者」。

如果我們以上的詮釋沒有錯，龍樹的用意似乎不僅是在否定眼根爲自性實有，更且要證明眼根是不能見，沒有見用，而問題亦正發生在這裡：

(1) 評破2·1以爲若眼根是能見，便應能見其自身，並得眼根不能見其自身，遂謂眼根亦不見他物，這分明是假設了見是一種自反的作用。但這假設的根據何在呢？從常識觀點看，事物的作用有是自反的，亦有是非自反的，前者如流水之動物也自動，後者如母生子却不自生。何以見必然是屬於前類，而不能是屬後類？龍樹於此並沒有提供任何經典上或理論上的證明。

(2) 評破2·2述及外人以火喻作辯，以爲火不自燒並不妨其能燒他物，由是眼根不自見亦應不妨其能見他，可見外人並不承認見是一種自反的作用。但龍樹並沒有針對這點而作出應有的說明，却順着火燒之例，提出了另一眼根沒有見的理由。火燒是有其燒的時間，而時間又是可以無窮地分割。由是每一段火燒的時間，又可以再分割爲已燒、燒、及未燒。如是不斷繼續下去，火燒之時總是不可得，既得不到火燒之時，又怎能說火燒呢？同樣，眼根見之時亦是不可得。既得不到眼根見之時，又怎能說眼根爲有見呢？

龍樹對此論不單可以應用在火之燒與眼根之見的作用上，也可應用在其他一切經驗界事物的作用上。其方法是將事物的作用跟其發生的時間連繫起來，由時間點的不能成立，進而推論出在這時間點上發生的事物作用亦不能成立，但問題是爲什麼我們一定要作這樣的連繫觀察？於此龍樹却無片言解釋。又假若採取經驗主義的時間觀，以爲時間是建立在經驗事象之間的關係上，則時間觀念的出現是先預設了火燒、眼根見等經驗事象之活動，也便不能由時間點之不能成立，反過來辯稱經驗事象活動爲不能發生。亦即是說，龍樹要成立的論旨，便先得證明經驗事象活動之出現爲必須先預設時間，但在頌文內我們找不到任何類似的

證明。

(3) 評破2:3就眼根在沒有色境爲緣時沒有見，乃謂不可說眼根爲能見。於此，我們得先弄清楚「能見」的兩種意義：第一是「能不待緣而有見用」，第二是「能待緣而有見用」，今眼根沒有色緣便不能起見用，自然是沒有第一義的「能見」，因此就第一義稱眼根爲非「能見」是未嘗不可。但要注意的是我們不能僅因此便進而謂眼根甚或第二義的「能見」亦無。蓋沒有色境爲緣時眼根沒有見用，並不礙其於色緣具足時有見用之起。且相對於耳根、鼻根等於色緣具足時仍沒有見用，我們也還可以說眼根是具見性，祇是其非爲發用自在的見性而已。其實小乘部派主張眼根以見爲自性，主要也便是出於這考慮。至於龍樹所要否定是何義的「能見」？若是第一義不待緣的發用自在之「能見」，其論無疑是言之成理，惟無論常識、外學以至佛教各宗派，都罕有主張眼根是「能不待緣而有見用」，其評破便近乎無的放矢。若是衡諸兩頌的進路，則他似乎是欲第二義之「能見」也兼排，惟此處提出的理由，又達不到眼根「能待緣而有見用」也否定的目的。

(4) 頌文2:4基本上祇是前三頌的總結。「見者」的問題不在現今討論範圍，可不議；而「非見」的鼻根、耳根等「不能看見」，乃是象所共許。惟龍樹以爲前三評破已證成了。以見爲性的眼根爲「不能有見」，則還需稍作條別。評破2:1和2:2旨在指出眼根並無見用，惟其設論涉乎未經證實的前設，評破2:3則祇說明了眼根是不能不待緣而有見用，至於眼根能待緣而有見用之說，則仍然是未嘗推翻的。

三、

上面「六情品」的辯破牽涉及非自明又未經證實的假設，而論旨又每因辭義的含糊而顯得模稜，由是便難免給人一種詭辯的印象。龍樹討論因果關係的文字，亦往往是如此。

龍樹雖力言萬法爲「緣起」故「性空」，但他却反對將緣起

關係中「因」與「果」之間的連結視作爲由此生彼的作用，並處處對常識、外學和異宗之視「因」和「果」爲能生與所生的串連，加以嚴厲的責斥。以下試以「中論頌」之「因緣品」和「因果品」的幾段具代表性之章節說明之：

3:1 因是法生果，是法名爲緣。

若是果未生，何不名非緣？（因緣品）⑨

某法得稱爲某果的緣，乃因我們見它生出某果。由是在彼果未生前，我們爲何不名此法爲「非」彼果之「緣」呢？既是「非」彼果之「緣」，又怎能生出彼果？例如水土甲得稱爲瓶乙緣，乃因我們見它們和合成瓶乙，而不和合成杯丙、碟丁等。由是在瓶乙未出現時，我們爲何不名水土甲爲「非」瓶乙「緣」呢？既是「非」瓶乙之「緣」，又怎能和合而成瓶乙？

3:2 果先於緣中，有無俱不可。

先無爲誰緣？先有何用緣？

若果非有生，亦復非無生，

亦非有無生，何得言有緣？（因緣品）⑩

說緣能生果，可有三種情形：緣中有果，緣中無果，緣中亦有果亦無果。但若緣中先有果，果已存在，便不待緣生。若緣中先無果，無果者又怎能生出果？若謂緣中爲亦有果亦無果，則又是自相矛盾。這三種情形既然都是不可能，又怎能說有緣生果之事呢？例如我們說梨樹生梨果，是梨樹中有梨果？或梨樹中無梨菓？或梨樹中亦有梨果亦無梨菓？若說梨樹中有梨果，既已有梨果，又何用梨樹生之？若說梨樹中無梨果，無梨果者又怎能生出梨果？若說梨樹中亦有梨果亦無梨果，則更是前後相違。這三種情形既然都是不可以，又怎能謂梨樹生梨果呢？

3:3 因果是一者，是事終不然；

因果若異者，是事亦不然。

若因果是一，生及所生一；

若因果是異，因則同非因。（因果品）⑪

說因生果，究竟因與果是同一呢？還是別異呢？但無論那一方面，都是不可以。蓋若說因與果是同一，那麼能「生」的因與「所生」之果便爲無分別，又說甚麼由因生果呢？若說二者是別異，那麼因便是「非因」，「非因」又怎能因果？例如說梨樹生梨果，究竟梨樹與梨果是同一呢？還是別異呢？若謂它們是同一，則梨樹已是梨果，又說甚麼梨樹生梨果？但若謂二者是別異，那麼梨樹便爲非梨果因，非梨果因又怎能生梨果？

34 若果定有性，因爲何所生？

若果定無性，因爲何所生？

因不生果者，即無有因相。

若無有因相，誰能有是果？（因果品）^⑫

謂因生果，究竟被生之果，爲「定有性」？還是「定無性」？若果是「定有性」，便是本來自有，不待緣而有，如外道所謂的造物主（自在天），那便無所謂從因生。若果是「定無性」，那便是本來不存在，如空中花、石女兒，更沒有東西爲因生之。既然無論果爲「定有性」或「定無性」，因都無所謂生，不生果的因又怎能稱爲因？既無所謂因，又何來所謂果？

以上龍樹對因生果觀念的辯破，驟觀之似乎不無道理，但細思之則處處發現疑問：

（1）評破3:1以爲要在某法生出某果後，才可稱它爲某果的緣，大約是考慮到直到彼果出現的時刻，它還有不出現的可能。例如直到瓶乙出現的時刻，我們仍不能確定水土甲必然會和合成瓶乙，而不會基於某些意料之外的因素，如陶匠心意的變更，而轉而和合成杯丙、碟丁等。但祇因某法於某一時間不可確稱爲某果之緣，乃便逕名之爲「非」彼果之「緣」，那倒是值得商榷了。蓋「非」彼果之「緣」的通用意思爲「不是」彼果的「緣」，而龍樹由「非緣」進而推論出不能生果，明顯也是如此理解「非緣」一辭。但爲什麼在彼果未出現時不能名爲彼果緣的法，便不能是彼果之緣？由是乃不能生彼果呢？對常識看，在瓶乙未出現前我們不能稱水土甲爲其緣，並不表示水土甲便不能是瓶乙緣，由

是乃不能和合成瓶乙。若一定要如此說，也還須提出充份的論據支持，而這裏又完全沒有做到此點。

（2）評破3:2首先假設了說緣生果，便祇有緣中有果、緣中無果、緣中亦有果亦無果這三種可能。但爲何必然是這樣呢？例如說梨樹生梨果，爲何便祇能是梨樹中有梨果，或梨樹中無梨果，或梨樹中亦有梨果亦無梨果？爲何不能是梨樹中蘊含著生梨果的功能，故梨果乃從之而生；或者由於梨樹之存在爲梨果出現之必須條件，乃便謂它有生梨樹的作用；以至其它的情況呢？於此方面，論主並沒有隻字解釋。又甚或我們接受了此假設，論主的問破也未必應理。蓋苟理解緣中「有果」爲「部份有果」，緣中「無果」爲「部份無果」，則梨樹既不是全然有梨果，又不是與梨果截然沒有關係，也便完全不著已有梨果則何須梨樹生（「有果」），無梨果者又怎能生出梨果（「無果」）之難了。又梨樹部份有梨果部份無梨果（「亦有果亦無果」），並無自相矛盾之病。換句話說，祇有在有果則全然是有果，無果則全然是無果的情形下，依論主之假設而提出的評難才能成立。但又爲什麼緣不可以有部份有果、部份無果的情形呢？在頌文裏我們也找不到任何這方面的提示。

（3）如果我們說評破3:2的構思是有則全然是有，無則全然是無，評破3:3的構思則是同則全然是同，異則全然是異。

在這情況之下，若說因同於果，因便完全是果，如是自然無所謂因生果；若說因異於果，二者便是截然無關，如是自然建立不起因果之連繫，而所謂因其實也不成因（「非因」）。但問題是我們爲何一定要如此地構思？又正如若把有、無理解爲部份有、部份無，評破3:2的質疑遂不能成立；同樣，若把同、異理解爲部份同、部份異，評破3:3的責難亦會瓦解。蓋若因祇部份同於果，因就不即是果，便沒有「生及所生」的困惑；若因祇部份異於果，因與果就不是絕對兩分，便沒有「因則同非因」的疑難。由此可見，此評破是建立在對因果之同異的一種特殊看法上。但這種特殊看法的理據何在？論主於此仍是一貫地沈默。

(4) 評破^{3:4}是欲由說果爲「定性有」或「定性無」俱不可，從而證明無所謂果從因生。但我們要問：是否一切所謂果的東西，便都爲「定性有」、「定性無」這兩範疇所窮盡？若我們對此評破的釋義無誤，「定性有」是指完全獨立自足的存有，「定性無」則是指完全虛構的事物。但是否一切所謂因果界的存在，不是完全獨立自足如造物主，便是完全子虛烏有如空中花、石女兒呢？甚或要說是這樣，也還得說明何以是這樣。今無一語闡明，便從如此不合常識的前提，達至如此不合常識的結論，未免叫人難於接受。

四、

從以上「中論頌」對六根因果觀念的評破，我們可以看到早期中觀教學之辯破方法的一些可商榷地方：

(1) 其立說往往是基於一些既非邏輯上自明，又非常識所共許的前設，如^{2:1}「見是一種自反作用」的前設，如^{2:2}「經驗對象活動之出現爲必須先預設時間」的前設，^{3:2}「說緣生果，便祇有緣中有果、緣中無果、緣中亦有亦無果這三種可能」的前設，^{3:4}「一切所謂果的東西，便都爲定性有、定性無這兩範疇所窮盡」的前設。而對這些前設的正確性，又並沒有充份的申釋與證明。

(2) 其結論許多時並非是其所提供的理據可以推演得至，而是來自辭義自身的含混。例如^{2:3}互調了兩義的「能見」，乃由眼根待色境才有見，得出眼根甚或「待緣而有見用」也不可能的結論。^{3:1}以「非緣」名果未生時不能稱爲緣之法，由是乃引出緣不能生果的判斷等。

(3) 其陳義傾向於對存有之間的關係絕對化。例如^{3:2}假設了有則全然有，無則全然無；^{3:3}則假設了同則全然同，異則全然異。而爲什麼要這樣觀存有之間的關係，又未嘗有任何的說明。

又上述的辯破方法，不但見於「中論頌」對六根與因果觀念的評破，也見於其對運動（「觀去來品」）、五蘊（「五陰品」）

、六種（「六種品」）、時間（「觀時品」）以至許多其他常識、外學與異宗教說的評破。這祇要我們仔細分析有關的頌文，便很容易會察覺出來。從名理角度看，此等詭辯氣息甚濃的論難方法當然是具有問題，是不足以服人。但我們也得弄清楚兩點：

(1) 龍樹提出此等論難的目的不在另立新說，而在破執與疑。苟達到掃蕩名相的宗教目的，論理的合理與否，當還是次要的事。

(2) 這些論難亦未嘗不可以經由概念的澄清及前提之申明與補足，而變得言之成理。此正是日後的中觀大師如佛護、月稱、清辨等在註釋「中論頌」時所做的工作。

（原載「鵝湖」一式一期）

註釋

- ① 牟宗三「佛性與般若」（台北、學生書局、一九七七）第一節第三章「龍樹之辯破數與時」指出龍樹對「數」與「時」觀念的破斥於「語意上多混擾滑轉」之病並詳加條別，是極難得的例外。在我國流行的「中論」，爲青目對「中論頌」的疏解，亦是現存最早的「中論頌」的註釋。
- ② 例如「大品般若」云：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，說五陰性空法，說十二入、十八界性空法，……高楠順次郎、渡邊海旭編、「大正新修大藏經」（東京、大正一切經刊行會，一九二四—一九三四）卷八、頁四〇二—中）。
- ③ 大正新修大藏經、卷三〇、頁六上。
- ④ 同上註。
- ⑤ 「中論頌，觀去來品」云：「已去無有去，未去亦無去。雖已去未去，去時亦無去。」（同上註、頁三下）
- ⑥ 同上註，頁六上。
- ⑦ 同上註，頁六上。
- ⑧ 同上註。
- ⑨ 同上註，頁二下。
- ⑩ 同上註，頁二下—三上。
- ⑪ 同上註，頁二七中。
- ⑫ 同上註，頁二七中—下。