



龍樹之思想

梶山雄一著
吳汝鈞譯

(續上期)

空之論理

(A) 依存性——關於緣起

所謂緣起一語

亦不滅，亦不生，亦不斷絕，亦非恆常，亦非單一，亦非複數，亦不來，亦不去，這依存性（緣起），佛說為超越言語的虛構，是至福的東西。我禮拜這最上的說法者。

『中論』最先揭舉的這個禮拜的詩頌，簡潔明晰地表明本書的本質。同樣的旨趣亦述於一八的第一〇、一一兩詩頌中。（以下不附書名，一八·一〇的數字即『中論』第十八章第十頌之意）所謂不滅不生的否定，在『般若經』中亦作為對事物的真相、空性作形容的詞語而屢屢出現。此中列舉了八個這樣的否定。八這數目並沒有特別的意味，這樣的否定的數目，或增或減都是可能的，又一言以表之，即是「空的」。或者如後期中觀派所做的那樣，把所有的否定收入於「非單一，亦非複數」這二句中，亦是可能的。這些否定句與「超越言語的虛構，而為至福」這一說話相並，而描寫依存性。順此，龍樹即在此表明非一非多的依存性是佛陀說教的本質，中論是繼承這說教的。

此中我敢意譯為「依存性」的詞語，原語是 Pratiya-samutp-ada，一般來說其意思是事物必依原因而起。漢譯普通作「緣起」

。作為現代日本語的緣起，表示像說「信貴山緣起」等時那樣的社寺等的興起、由來之意，或者被說為是有吉凶的前兆這樣的意味的「緣起是不良的」「迷信緣起」等之意。此中已全失去了作為佛教術語的緣起的本質意義。

由於事物依原因、條件而生，而以因果關係理解之，便接近原意了。經典中出現的十二支緣起，追求迷妄與苦惱的人間生存因果系列，而發見作為根本原因的無知與渴愛。人行善行而得好環境，人行惡行而得痛苦的結果，這亦是緣起。又，由稻的種子而生稻的芽，這亦是緣起。在這個意義下，緣起是先指述在自然與人間存在中的因果關係的。

不過說到因果關係，通常指在不同時間存在着的兩個東西間的生成關係。實緣起并不限於那樣的因果關係，以我們的說話言，實亦包含同時的相互作用與共存關係，甚至是同一性與相對性等等的論理關係。因此，說緣起是因果關係，倒不如說它是關係一般的事，來得比較正確。

在古印度，同時因果常被說及。勝論以布與構成它的線間有因果關係。同時都存在着，線是原因，布是結果。這在現代人的意識看來，是全體與部分的關係，而非因果。佛教因不承認事物全體中有實體性，故全體與部分的關係，被看作為部份間的相互作用而解釋訂正，但這是因果，這是緣起，則無改變。把三稻束或三步槍組合起來而使之立着不倒，這亦是緣起、因果。

如本全集第二卷「存在之分析」中詳說那樣，說一切有部把

因果關係分析爲六因、四緣。其中亦有很多處不能被看成是狹義的因果關係。霄壤之別的东西，其間亦可建立因果關係。對於月的存在來說，鼈不起任何積極的作用；但最低限度就不妨礙月的存在這點說，鼈亦對月有原因的作用，這樣的無關係乃至無關心的共存關係，亦是因果（能作因——增上果）。心與心作用，地、水、火、風的物質元素，所有被作的東西與生、住、異、滅的相狀等，常成一羣而生起而存在。這關係被看作俱有因——士用果的因果關係而被說明，但亦可說這是相互作用或者是實體與屬性的關係。由於說一切有部把像一般者或種那樣的在我們看來是論理的觀念，也視爲在客觀方面是實在的要素（包含於心不相應行中），如櫻是木這樣的論理的同—性關係，亦是對於櫻這東西有木這東西在共存的關係，亦即是俱有因的因果關係了吧。

這樣可見，在佛教中的所謂因果，其意味遠較我們所理解的爲廣。與因果差不多是同義的緣起一詞，亦有同樣的情況。

緣起之語義解釋

清辨（Bhavya，又或 Bhāvaviveka）的『般若燈論』（用西藏譯）與月稱的 Prasaṅgapadā（『明晰的言語』）等，其第一章，在這些『中論』注釋家作爲批判對象或自說而舉出的「緣起」的語義解釋的主要東西中，有被簡約爲如下的三種說法。

- (1) 各種要素同時生起，作爲剎那滅的現象而出現。
- (2) 事物要到達（Pratītya = Prāpya）原因與條件而生，即要依存（apeksya）原因與條件而生。
- (3) 此有時彼有、此生時彼生的所謂「以此爲緣（idaṁ pratīyayātā）」之說。

(1) 是阿毗達磨哲學者對於緣起的語義解釋，(2) 是作爲中觀學派的一分派的歸謬論證派的東西，(3) 是作爲同樣的另外一分派的自立論證派的東西。自立論證派的清辨在舉出第一說與第二說後，只對上述二說不符合如經典中所表示的「依眼與色形有視覺生起」的那樣場合的緣起這一意思，作簡單的描述與批判，而未有說明是怎樣的不符合。但採取第二說的歸謬論證派的月稱，對第一說首先語學地詳加批判，以這樣的解釋在語源上是不妥

當的，其後又指出以下之點：視覺這一單一者依眼、色形這各各是單一的東西而生，由於這亦是緣起，故如阿毗達磨哲學者所了解那樣，把緣起時常限於只是多種類的實在要素的生起，是不成的。不過就有部的立場看，視覺是單一的東西，常與心一齊生起，由於眼與色形是多數的物質原子的複合體，由於這些不能說爲是單一的，故月稱的批判不大有說服力。

由於注釋的形式要求語義的檢討，議論勢必成爲語學的。但其中當隱藏有對於哲學立場的批判。阿毗達磨哲學者本阿毗達磨的立場捏造語源解釋，中觀派又就符合其哲學立場處，來解釋訂正語義，這都是真有的事。緣起這詞語，在初期經典中，亦以事物必依原因而被作這樣程度的概括的意味而被使用。後代的各學派即依其哲學而各各提出其獨斷的語義解釋。因此，真正的論爭並不是語義，而當是關係到哲學了。

環境緣起之解釋的論爭

就說一切有部的立場說，本來是恆常本體的多數的實在要素，同時地共同作用而現爲現象，此中有只在現在一瞬間持續的經驗的東西出現，這便是緣起。中觀派不認許恆常的本體作爲剎那滅的東西而變爲現象一點。他們的不滿，基本上大抵是指向說一切有部的哲學立場的。同時，清辨與月稱都要避免把緣起限於在時間過程中事物的生起這樣的狹窄意義的因果關係上。

在清辨的『般若燈論』中，文法家提出這樣的反論。倘若結果在開始時已存在，它到達原因，與之相會，而生起，則「到達而生起」這樣的緣起（參照以上第二說）一詞亦是有意義吧。但最初存在的結果何以能到達原因呢？又「到達」一事與「生起」一事，這兩作用是不能同時有的。這是由於，「到達」Pratītya 這一連續體的語形，像譬如說「沐浴而食」那樣，表示一作用先行於他一作用的關係。文法家這樣提出其反論。

對於由文法立場而來的這樣的批判，清辨提出這樣的反擊。「張開口睡眠」、「向着路而行」這樣的表現亦是用連續體，但它們的兩個作用不是同時有麼？此中亦是，論爭是關於語學的，但其背後是有意圖的：不把緣起解釋爲只是繼起的因果作用、而

更推廣至甚至是兩個東西同時的關係。這亦可透過清辨自說的第三說「此有彼有、此生彼生」是能夠包有因果關係與論理關係兩方的廣義的東西一點，而得明白。

清辨不贊成第二說，亦是由於以為上面的文法家的反論亦有多少道理吧。又可能由於清辨像月稱對他所有的想法的推測那樣，以為「到達、生起」這種事故，只能就物質性的東西而說，像視覺那樣的非物質性的東西，要到達眼與色形，那是不可能的。月稱主張，由於「比丘到達修行的果」這樣的比喻的表現亦是可能的，故沒有把「到達」想為是常與物質的東西的會合的必要，更且，「到達」亦含有「依存」「相對」這樣的論理的意思。又月稱又要把緣起推廣至甚至是論理的相對關係，或者把這方面想為是比因果有更重要的意思，這都是確實的。

月稱反對清辨的第三說，是由於他認為清辨只舉出「以此為緣」這樣的緣起的同義語；他未有給予緣起一詞自體的語義解釋，這並不是作為注釋者的正確態度。不過，這兩注釋家應酬於環繞着語義解釋的激烈的非難，其對緣起的哲學理解，實際上幾乎沒有差異。月稱在凌厲攻擊清辨後說：清辨把緣起解釋為「此有時彼有，如短有時長有」，即使就此看，亦可以明白到，歸結上他的意見與我們的是相同的。清辨在『般若燈論』第一章解釋緣起時，並未有使用月稱所舉出的「短與長」的譬喻。只說及「此有時彼有，云云」而已。不過，由於在龍樹與清辨的其他著作中亦有「短與長」的譬喻，故當亦無把月稱的引用非難為不確實的必要。

中觀者之緣起解釋

要之，除了言語的語義解釋不計外，在對緣起的理解方面，自立論證派與歸謬論證派都沒有如是差異的意見。兩派都批判如阿毗達磨所作那樣解釋為本體表現為現象一點。又在把緣起限於只是狹窄的因果關係下，將之理解為亦含有論理的相對關係的東西，而借「以此為緣」這一術語以表現之。「以此為緣」(idampratyaya)這一術語，其中在文獻學上亦有各種的問題。但作為中觀派，因為是用以上所述的那樣的意思來使用這詞語

之故，語學的檢討還是另外的問題，我想現在未有涉入它的必要。只要指出緣起可意味依存性一般，包含有繼時的因果關係與論理的相對關係的依存性一般，便足夠了。

大抵亦是由於中國三論宗傳統的影響吧，我們有時會不小心有『中論』是談緣起的書、或龍樹教人相對性這樣的說法。這種說法有相當基本的誤解，必須注意。龍樹並不主張因果關係與論理的關係。龍樹並未有以像有部談及它們時那樣的方式，說有依存關係。實際上他是否定那樣為有部所解釋的那兩個關係的。他所說的是，固執本體的立場，其因果關係與論理的關係都不成立。他否定具有本體的東西之間的依存關係，而說出所謂關係一般只在不具有同一、別異的本體的東西之間成立。

固然，一旦被否定的依存性再一度被回復，這種情況是有的。龍樹對此有相當詳盡的說明。不過，在這種情形，這依存性亦是只作為不具有本體而是空的依存性而被回復的。關於這點，清辨有極其明確的意識。在『般若燈論』中，他不講單純的緣起，而反覆地表示「為不生不滅等特徵所限定的緣起」這說法。這特殊的緣起異於非佛教者與小乘佛教所說的因果關係，而是大乘獨自的緣起，『中論』的主題。

中觀哲學之性格

在『中論』、『迴諍論』(Vigrahavārtani)、『廣破論』(Vaidalyaparakaraṇa)等主著中，龍樹並未有組織地構成自己的哲學。前述那樣的、他否定概念世界而要回溯至直觀的哲學，本質上是神秘主義的東西，而不是形成一個哲學體系的東西。如後要述的，開始於寂護(Santarakṣita)的後期中觀派達至具有一種體系的規模。不過，這亦應該說是為了批判諸哲學體系而立的體系，不能說其自身即是積極的哲學體系。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。在『廣破論』中，是全面地提出正理學派的體系而批判之，但『中論』與『迴諍論』則不是批評其他學派的體系自身，而只是批判基本的教義而已。而作為其批判對象的教義，亦不可以說是忠實地再現該學派的教義的東西。無寧是這樣，那樣的個別

的教義和以之作爲要素而被構成的體系，作爲它們的原理的思惟方法，是批判的標的。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。其中亦有不能說爲是對其他學派的批判的章節，譬如第二十六、二十七兩章；但其他大部份的章節，都把其他學派所有的教義選爲主題而批判之。此中在選擇主題的方法方面，並無一定的組織；作爲批判對象的主題亦不能說爲是已盡於二十數章中。倘若他有足夠的時間與意志，則這樣的批判對象的主題當是可增多的吧。若作極端的說法，主題當是可無限地增加的。這即表示，在龍樹的著作中重要的，不是被拿來處理的主題，而是龍樹批判的論理。他的批判的方法，雖被用到多種多樣的主題上，但實際上可還原到比較地少數的形式。換言之，倘若使用這麼樣形式的批判的論理，可以否定所有的學說。而，這麼樣形式的批判的論理，亦在歸結上基礎於一基本的論理。站在中觀派的立場說，不管是甚麼學說，甚麼命題，大抵都是不能成立的。這樣的論理，自與我們在前節所見到的那樣的龍樹的根本立場相一致。

卍 卍 卍 卍 (未完待續)

捐款鳴謝

南亭老法師	港幣 100.00元
元果法師	港幣 100.00元
覺願法師	港幣 50.00元
黃金彩居士	港幣 100.00元
王澄清居士	港幣 50.00元
蔡輝居士	港幣 50.00元
陳兆雄居士	港幣 40.00元
謝冰瑩居士	港幣 105.00元
駱浮雲居士	港幣 90.00元
鄭烘雲居士	港幣 45.00元
黃日光居士	港幣 120.00元
張教授	港幣 225.00元
妙法寺	港幣 4,406.00元
總計	港幣 5,481.00元

六十一期收支報告

一、收入	
本期捐款	港幣 5,481.00元
發行收入	港幣 272.00元
總計	港幣 5,753.00元
二、支出	
印刷費	港幣 2,949.80元
稿費	港幣 1,605.00元
郵費	港幣 598.20元
什費	港幣 600.00元
總計	港幣 5,753.00元

內明雜誌社謹啓

(上接第18頁 印度大乘佛教三宗概論)
唯識性或純粹意識是唯一之真實，不是「不斷」而是「絕對地恆常」。註釋世親之安慧，在解釋頌文中之唯識性是常(Dhruva)時，清楚地指出此 Dhruva 之義即 Nitya，這足見出畢氏之爭持是錯誤的，安慧公開說唯識性是永久、是恆常，它是樂，因爲常是樂，無常是苦²²。
世親之系統是絕對唯心論，其實我們可說在二元吠檀多中(Advaita Vedānta)，唯識性近乎大梵或大我，阿賴耶識近乎自在天(Ishvara)，煩惱意識近乎命(jiva)，識境近乎世界(Jagat)，而異熟則近乎幻顯(Vivarta)。

註釋

- ① Vinshatikā, K. 17
- ② ③ Ibid, K. 21. K. 22.
- ④ Trimshikā (三十頌) K. 1-2. with Sthiramati Commentary, Ed. by S. Levi, Paris, 1925.
- ⑤ ⑧ Ibid, K. 6; K. 7; K. 8-9; K. 17.
- ⑥ Lanikāvatāra, pp 56, 67, 68, 222, 229.
- ⑦ Madhyāntavibhāga (中邊分別論) P. 19.
- ⑩ Ed. by S. Yamaguchi, Nagoya, 1934.
- ⑪ Mahāyānasūtrālaṅkāra, XI.
- ⑫ Triṃ Shikā, K. 20-21.
- ⑬ Ibid, K. 23. Also Madhyāntavibhāga, I, 6.
- ⑭ Madhyāntavibhāga, I, 9.
- ⑮ ⑯ Ibid, I, 2; Ibid,
- ⑰ Trisvabhavanirdeśha, K. 36-37.
- ⑱ Trimshikā, K. 26.
- ⑲ ⑳ Ibid, K. 27; K. 29, 30.
- ㉑ The Āgamaśāstra of Gaudapāda, Introduction p. CXL 11.
- ㉒ Trimshikā-Bhāṣya, p 44.