

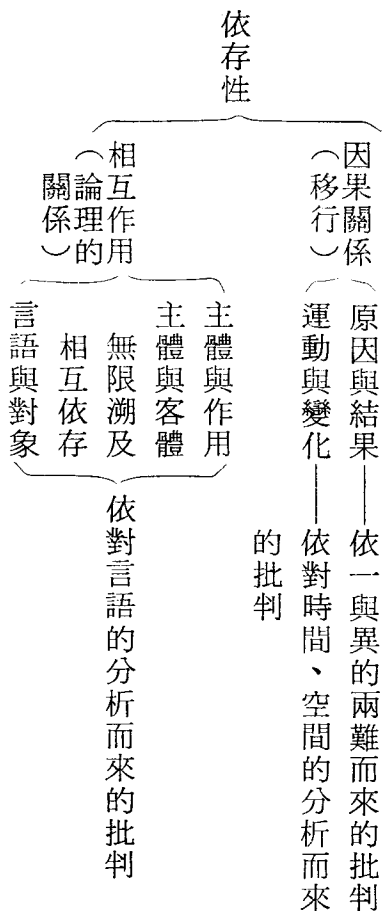


龍樹之思想

梶山雄一著
吳汝鈞譯

(續上期)

以下我們首先伴隨着龍樹的批判例而介紹他的論理的最重要的形式，其次要對橫互於這些形式的基礎中的那一原理探究一下。不過，為方便計，我們這裏預先舉揭出一個圖式——這是整理龍樹的批判對象的主題與思惟方法的類型的東西。



這當然是通過對在他的著作中出現的議論方法加以分析、分類、訂正而得的結果。以下我們一面取主要由『中論』中選取出來的主題為例，一面逐次介紹對這思惟類型的批判。不過，橫互於這些論理的基礎中的，是龍樹對本體的批判，又他的言語的哲學。故讓我們由對本體的考察開始而以言語的哲學作總括吧。

(B) 本體之否定

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)

但本體為什麼是被制作的東西呢？由於本體不依存其他的東西，不具有被制作的東西。(一五·二)

阿毗達磨哲學的思考方式是，事物的本體是通過去、現在、未來而恆常地存在的不變的實體。這本體在現在這一特點中具有作用，是現象的位。火的本體，過去現在都是不變地存在的。這本體具有燃燒的作用而成為現象，這即是現在。由這樣的說一切有部的看法言，在一五·一中龍樹所說的、「本體依多種原因與條件而生」，不一定是正確的。這是由於，本體雖可表現為現象，但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。如上面所能及的那樣，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。

被供給予我們知覺的東西，只是正在燃燒着的火這樣的存在而已。不過倘若依有部與勝論學派等的實體論的思惟方法來說，則這正在燃燒的火這一存在，可被分為本體與現象這兩個概念。而作為最高真實的存在性要訴諸恆常的本體，燃燒着的火則充其量只能給予作為現象的第二次的存在性而已。

『順正理論』(卷五十二)中某一其他學派對一切有部的這樣的思考方式提出質問。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，則不是必要說畢竟不具有火的本體麼

？有部的 Saighabhadra 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，故可說為是存在的，而不是由於它具有作用。Saighabhadra 的定義是，所謂存在是作為對象而起認識的東西。在這個定義下，即使不是正在燃燒的、即使不能為眼所見的火，作為知識對象，總是火這樣的存在，火的本體。

龍樹所要批判的，是這樣地把一個事實依兩概念而加以理解的思考方式、人間一般的概念思维所應有的方式。倘若把某一事實區別為本體與現象，則此中必有矛盾生起。這是由於現象不是本體，本體是與現象對立的東西之故。火的現象、作用是依多數的原因而生起的複合物，刻刻在變化、不久即滅去的流動物。作為與它對立的東西而被設定的火的本體，則不依存其他的東西，不變化，是單一的，是通過去、現在、未來三時的恆存的東西。這樣地被思考的火的本體，與可燃作用的火的特性，是矛盾的。因為這是不燃的火、事實上不存在的火之故。

自己同一性與變異性

倘若作為本性而存在是可能的話，則它便不能變成非存在了。這是因為本性決不能有變化的緣故。（一五·八）

倘若沒有本性，則變化是甚麼東西的變化呢？但若以本性為有，則變化又是甚麼東西的變化呢？（一五·九）

此中被稱為本性（Prakṛti）的東西是本體的同義語。『中論』的注釋家，由於 Prakṛti 這一語是數論哲學的重要術語之故，故亦把這些詩頌解釋為意圖批判數論學派者。又在一五·九的場合中，亦有人以為前半不是龍樹自身的理論，而是這樣一種旨趣的反論，這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。又以為後半是龍樹對這反論的答覆。龍樹是否有這些意圖，要由文獻上來決定，那幾乎是不可能的。不過即使暫且以他在這些詩頌中意識到數論學派的教義，他亦不將之作為特定的教義來考慮的，而是以比較一般化的形式來考究的。又月稱把一五·九的詩頌分為反論與答論來想，但青目與青辨則將其全體視為龍樹的發言。這方面起碼在哲學上有深意味。

倘若把第一義的存在性給予本體，則要說明事物的變化便不可能了。要是那樣，以無常為特徵的事實世界即會較任何東西都更被無視。不過，龍樹十分清楚何以說一切有部（較適切的是人間的思维一般）不得不要在事實的背後想定一本體一點。當我們要概念地理解變化的火這一事實時，便必須要拿它與不變化的本體相比較。因為變化性要先與自己同一性對比起來，才能有其意義。

所有的概念依限制其自身一點而排除它自身以外的東西。火只能依否定地、水、風這些它自身以外的東西而有其意義。這其他東西的否定倘若不被理解，則火自體亦不被理解。換言之，某一概念的意義盡於對其矛盾概念的否定，它並不具有積極的自己自身的內容。變化只是自己同一性的否定，後者只是前者的否定。為了要理解變化而設定自己同一性，這樣地被找出來的自己同一性與變化相矛盾。要理解火，便要否定火的事實。龍樹以為這是在人的概念思维中的本來的誤謬。

(C) 原因與結果之否定

同一性與別異性

在『中論』中，對因果關係的否定，在第一章與第二十章有詳盡的處理，但在其他的章節中則斷片地、却屢屢就前後的議論而以含有本質意義的方式而言及。雖然對因果的分析的方式有好幾種，但其中最要緊的，出現頻度亦高的，是在原因與結果中無同一性亦無別異性的這樣的方式而對因果關係的否定。在考察對於結果來說原因與自己是同一抑是別異時，倘若只考核這兩個選言肢而兩者都要否定的話，則成兩難。又倘若把選言肢增至原因是結果的自體、他體、兩者、兩者皆非這四個，而皆予以否定之，則成四句否定。現在就後者說明之。

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)

所謂事物由自身而生，即是譬如是一壺由其自身而生，換言之，即指原因與結果完全是同一的場合。所謂由其他的東西而生，是結果由與它不同的東西而生，譬如一壺由粘土而生，但這粘土對壺來說是一他者。由其他的東西而生，即是這種想法的場合。此中，原因與結果是在別異性的關係中。

倘若原因即是結果自體，與結果是同一的話，則便會變成壺由壺自身而生的不合理了。又倘若這同一性是生起這一作用的本質，則壺便會恆常地無限地繼續不斷由其自身生起了。但如原因是與結果別異的東西，則由於別異是所謂無關係之意，故壺當亦可反由緣而生起了。這是由於緣與粘土依對於壺來說都是他者一點因而兩者是相同之故。

『中論』的思想家此中亦結合着數論學派的學說來解釋「由自身而生」。這學派主張有萬物的根本原因，這亦當說為是質量的世界原因。這根本原因若與作為個人的靈性的純粹精神——這是複數的——相交涉，則會使自己變異而成為世界所有的東西而顯現出來。如金塊雖變為王冠、神像、酒器但却恆常不失其自身的本質那樣，根本原因存在於所有東西中，而不變其本質。因此依這個思考方式，原因與結果可以說是同一的。不過這學派只認為原因變異為結果這樣的形態而顯現出來，並未如龍樹所說那樣，說是事物由其自身生起。龍樹在一·一詩頌中說「由自身而生」時大抵是把數論學派置於念頭上的，但並不依例子而忠實地再現這教義，他是要把由自身而來的生起一事還原到其最素樸的、原理的形態，而批判這教義。

關於「由他物而來的生起」亦可同樣說。勝論學派認為，當原因集合時，完全是重新作出其中不存在的結果。因此，粘土於壺，絲於布，都是他者。不過這學派亦並未說結果是由完全無關係的他者而生起。相反地，它是說由具有能生結果的可能性，潛在效力的他者生起。

數論學派的自因，勝論學派的他因，這些對結果來說，都不是絕對的自己、絕對的他者。無寧是，這應該說為是又是自身又

是他者。順此，可以說這與作為第三原因的「自他二者」相一致。所謂自他二者，即是在很多原因中有某一東西是自身，其他東西則是他者之意。換言之，即是原因與條件的集合，或是一個原因其中一部分是自己另外一部分則是他者之意。

對於第一原因的集合，龍樹提出這樣的非難：在這個集合全體中，一個一個的部份中，都找不到結果；此中不存在的結果怎樣生出來的呢(一·一一、「迴諍論」一、二一)？『中論』的一·一的注釋者以為「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難點之故，故不能成立；他們這樣表示是平常的。

至於不存在於多數的原因、條件的集合中的東西作為結果而生起，這等於「沒有原因而生起」這第四場合。沒有原因而生起，被了解為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，這作為因果關係的合理解釋，並不成為問題。

注釋者青辨作這樣的注釋：所謂無因即含惡因(『般若燈論』第一章)，正如有惡妻的男子嘆息「對於我來說，所謂妻子是沒有的」那樣子。基於這樣的解釋，即把以神或純粹精神、根本原因、時等視為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等等，在這第四項下處理批判之。此中有意義深長的青辨當時(六世紀)學界的諸學說的介紹和中觀派與它們的對決。但月稱反對青辨這個注釋，他以為這些惡因應列入自他的任何一種而被批判。

兩難

四句否定的論理意義將在第二章、(二)·(8)節中詳述。不過，作為否定因果關係的方法，較之如上所述那樣的四句否定，龍樹更多用兩難。這是依把同一性與別異性只作為本質的問題來想，除去上面的第三的特稱場合，而成立的。

某一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，亦不是恆常。(一八·一〇)

原因與結果相同，那是決不可能的。又原因與結果亦決不可能是相異。(二〇·一九)

原因與結果是同一時，則能生的東西與被生的東西便會變成相同了。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。(二〇·二〇)

此中龍樹對於因果這一主題，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、結果是作為本體的存在，則便會變成這是單一、獨立、恆常的本性了。這樣，原因與結果的關係便只能是同一抑是別異這兩個選言肢。這是因為，本質是不可能作為是同一亦是別異這樣的合成體的，本質的一部分是如此的、這樣的特稱命題是不能成立的。

至於有關原因這東西，原因只能持有與結果同一的本體、與結果相異的本體中的其中一種，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。因為這在違背本體是單一的前提下，犯了容許在本質的世界中，相矛盾的兩種性質的在同一物中的共存的錯誤。經過這樣的考慮，龍樹即說不管是原因抑是結果，這都是本體是空的東西。倘若它具有本體，則都不能作為原因與結果而成立，而其間的因果關係亦不能成立。

同一性與別異性的兩難，恐怕是龍樹的論理中最基本的，它不限於因果，原則上它是可適用於所有主題的。作為事實的世界，其所有的東西，並不單一地、自立地存在，亦不恆常地存在。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。這一方面運動、因果這樣的狀態的變化——移行的關係，一方面又是全體與部位、對立、依存這樣的論理的關係。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，那是可能的。

其他的論理

不過龍樹並不是常常只是使用這類型的論理的。同樣的因果的主題，他亦從另外的觀點加以分析。在二〇·七——九中龍樹有這樣的論述。倘若結果與原因諸條件的集合同時出現，則便會

陷於能生與被生，同時而有的不合理了。倘若結果在原因、條件的集合之前出現，則結果會變成不為原因與條件制約的東西、無因的東西了。但倘若在原因滅去時才有結果，那麼原因便成爲只是轉換形態的東西了，而這亦陷於先前存在的原因再次生起的不合理。

以上是龍樹的論述。這議論是依時間上的差異的導入，而否定同樣的原因與結果。其他還有有關因果方面的、與此同種的議論，但不能一一記述了。

這樣地把因果作為移行的問題來把握，依同一性與別異性、時間的差異而批判之。此外，還有把同樣的因果作為主體與作用而思考之的場合。一·四的後半即以諸原因並不是具有作用，亦不是不具有作用這樣的形式來討論。這時是把原因看作爲生起結果的作用的主體的。

這作用與其主體的關係，在龍樹看來，本質上是言語的問題。譬如，在具有能見作用的東西是眼、能燃的東西是火的場合中，正在睡眠而不能見的眼，爲甚麼能說爲是眼呢？這是由於，這已成爲不能燃的火的本體何以被稱爲火呢這樣的問題了。關於原因與結果當然可以同樣說。

由於某一東西依這些東西而生，故這些被說爲是原因。倘若結果不生，則這些爲甚麼不是非原因呢。(一·五)

依眼而有視覺生，故眼被稱爲原因。因此在視覺不生時，眼當是不應稱爲原因了。又連說這是眼亦應是不可能的了。某一特徵與被附上特徵的東西、定義與被定義的東西，一般地說，言語與其對象的關係，在龍樹看來，是最本質的課題，能適用於一切。由於一切都是言語的對象，故它必能見於與言語的關係中。依龍樹，由於言語是虛構的，故一切並不具有作為言語對象的本體，而是空的。

關於因果關係，龍樹竟這樣地應用了多樣的類型的論理。次節以下，有關這些類型的論理，我們試選擇另外的主題來想想看。

(未完待續)