



龍樹之思想

梶山雄一著
吳汝鈞譯

(續上期)

(D) 運動與變化之否定

齊諾的逆說

倘若把因果關係看作是某一東西由一狀態到另一狀態的變化，或在時間這一場所內的移行，則把它與事物在空間中位置的移動作同樣的思考，是可能的。在『中論』中，其第二章即考察運動的問題。不管是時間抑是空間，其廣幅都可無限地分析為多數的極限點。由於各點都不具有廣幅，故在點中事物不能移行，而常是靜止。由於集合無限點亦不能生出廣幅之故，故在點中靜止的東西，要在有廣幅的場所移行，是不可能的。這樣的伊里亞派的齊諾的逆說，在很早便展開其刹那滅論與原子論的佛教中亦能成立。注釋者月稱即以齊諾的逆說來理解龍樹的議論。

總之，已經被過去了的東西是不會被過去的。還未被過去的東西亦是不會被過去的。除了已經被過去了的東西與還未被過去的東西外，正在被過去的東西亦不被過去。(二·一·一) 不管是時間抑是空間，除去已經被過去了的行程(已去)與自此當會被過去的行程(未去)外，現在正在被過去的行程(現去)這樣的東西是不可得的。這是由於，這所謂現去的，作為已去與未去的接點，並不具有廣幅之故。月稱的注釋預想這樣的反論者：他以為正在步行的人的足，在正在被其蓋着的場所中，其去這樣的作用是可實行的。對於這樣的思考方式，月稱以為在這樣的事態中，嚴格來說，必須考慮有關足指尖端所有的一個原子

。這原子前方所有的場所是未去，原子後方所有的場所是已去。但由於原子沒有大小的量可言，故原子所蓋着的所謂現去的場所這樣的東西，實在是不存在的。以上是月稱的想法。

這月稱的議論正與齊諾的逆說相似。不過龍樹自身則由稍異的觀點來分析這個問題。他在接着第一頌，介紹了以為去的事即在現在正在被過去的場所中的這樣的反論者的意見後，即說：

正在被過去的場所中怎樣能有過去運動呢？沒有過去一事的正在被過去的場所，是不能想像的。(二·三)

以為在正在被過去的場所中有過去運動的人，糾纏於離開過去運動有被過去的東西的這樣的不合理中。為什麼呢？因正在被過去的東西，是要被過去的。(二·四)

倘若在正在被過去的場所中有過去一事，則變成有兩個過去運動了。使正在被過去的東西成為如此的過去運動，與在那裏正在被進行的過去運動。(二·五)

這裏龍樹真正視為問題的，是「被過去的東西」與「過去運動」這兩個概念的關係，而不是運動這樣的位置的移動是否可能一點。「被過去的東西」與「過去運動」的關係，我們將移至在第六詩頌以下「行的東西」與「行的運動」的關係中來討論。

行的東西與行的運動

說「行的東西行走」時，可想到行這一運動與獨立的「行的東西」。這即是，在不行走的「行的東西」中已有「行的事」了。順此，當說「行的東西行走」時，則可有兩個「行的運動」(二·一〇——一一)。由於不能說「行的東西行走」，故「行的

東西」當是不行走的（二·八）。但「不行走的東西」亦是不行走的，「行的東西」與「不行走的」東西之外再無第三的行的主體（二·八）。但，「行」這一運動是不能獨立於「行的東西」這一主體而有的。故「行的運動」不能成立；「行的運動」倘若不能成立，則「行的東西」亦不能成立（二·七）。但，倘若「行的東西」與「行的運動」是同一的話，則作用與其主體便會成而爲一了。倘若這兩者是別異的話，則便會出現離「行的東西」有「行的運動」、離「行的運動」有「行的東西」這樣的不合理了（二·一八——二〇）。

龍樹在討論運動問題時，亦把某一作用與其主體的關係安排入同一性與別異性的兩難中。這與經細味原因與結果而問及原因這樣的作用之主體，與使結果生起的作用這兩者的關係（一·四），是同一論理。

我們試在下節對這個相同的論理再稍作本質的分析看看。

（E）主體及其作用之否定

作用與主體、客體

某一作用及其主體及對象這三者的關係，亦是在「中論」中屢屢被論及的主題。前節所見到的「過去的東西」「過去的作用」「被過去的東西」亦是這樣；其他則第三章有「見的東西」「被見的東西」「見的作用」、第五章有「貪的東西」「貪的作用」、第八章有行爲者與行爲、第十章有「能燃的東西」（火）與「燃燒的作用」與「被燃燒的東西」（薪）等等被考察。其他的章節，同樣的問題在其中亦斷片地、間接地屢屢被提出處理。這些議論的基調，是與前節所見到的對行的人與行的作用的分析相同的論理。譬如龍樹在第十章的前頭部份說：

倘若薪就此即是火，則主體與其作用的對象便變成同一了。倘若火是異于薪，則離薪亦可有火了。（倘若這是這樣，則火）變成常住地燃燒的東西、不用燃燒的原因的東西、沒有重新開始燃燒的必要的東西了。倘使如此，（火）便是不具有作用的東的了。（一〇·一——二）

不過，倘若稍爲詳細地研究龍樹的論辯方法，則可見在對作用、主體、對象的關係的分析中，有兩個相異的方法被拿來取用。其一是對作用與主體、或作用與客體的關係的分析，這與前節中見到的有關「過去的東西」與「過去運動」、及「被過去的東西」與「過去運動」的關係相同。另一則是對主體與客體的關係的分析，這最低限度在論理形式中，異於對作用與主體或作用與客體的關係的分析。主體與客體的關係且待後討論，現在先考察一下作用與其主體的關係看看。

眼是不見的

第三章是通常被附上「對眼等的感官的考察」一名的一章，批判依眼、耳、鼻、舌、身（皮膚）、意六種器官而來的認識，與色形、音聲、香、味、可觸物、被思考物這六種對象。樹龍在第一詩頌敘述其主題後即說：

這見的東西（眼）不能見其自體。不能見自體的東西爲甚麼能見它自身以外的東西呢？（三·二）

燈火的譬喻並不能足夠地證明見的東西。這譬喻亦如見的東西一樣，依（對）被過去了的東西、正在被過去的東西、仍未被過去的東西（的考察）而被批判。（三·三）

不正是在見的見的東西不管怎樣都不能存在，何以能說見的東西見一類的話呢？（三·四）

見的東西不見。不見的東西不見。必須認許的是，見的人與見的東西一樣，都被說明。（三·五）

我們試在與上節的解說的關係上由這個議論的結尾開始逆行看看。「見的東西不見，不見的東西不見」這樣的說法，我們已很熟悉了。這與「行走的東西不行走，不行走的東西亦不行走」的說法是完全相同的。其根據亦無不同。見的東西並不是不見的東西。因此在說見的見東西見時，含有作爲見的東西的本質的見、與正在正在見的見，的兩個見的作用。這是完全不必要的重複。而在另一方面，說不見的東西見，譬如耳見，那當然是不可能的。此中並無任何的必然性，且是自己矛盾。

龍樹這樣的想法，倘若不以他所抱有的本體的概念爲前提而

理解之，則勢必只能理解為不過是非常識的冗舌或者是帶有詐術的詭辯了。當說眼的本體時，這本體到底是否具有作為眼的屬性的見的作用呢？本體是恆常的，因而不具有作用。倘若作這樣想，以為這在表現為現象時與作用相結附，則眼的本體是沒有見的作用的。換言之，本體是空的。耳與鼻的本體都同樣地不具有其各自的作用。倘若如是這樣，則眼的本體與耳鼻的本體到底何以要被區別開呢？嚴密區別眼的本體與耳及其他本體的有部，並不能說明這個理由。

龍樹的定義是，所謂本體是不依存其他的東西而是自立的存在。因此當說某一作用屬於本體時，並不能說這依其他的東西，以其他的東西為對象而作用。倘若如是這樣，則本體的作用必須是自己作用，對於自己自身的作用了。不過，說本體對於自己自身而作用，這與被給予本體的另一規定相矛盾。本體是單一的東西，不具有部分。由於對於自己自身的作用是一物的一部份，對於這同一物的另一部份的作用之故，故不具有部分的本體，是不可能有這樣的自己作用的。正如指的尖端不能接觸這指自身的尖端一樣，又如角力士不能打敗自身那樣，雜技藝員亦不能攀上自己的肩膀上那樣，眼亦不能見其眼自體。龍樹即在第二詩頌的前半說這個意思。在說明同詩頌的後半前，讓我們先研究一下有關在第三詩頌出現的燈火的譬喻看看。

燈火不照自身

在這三·三的詩頌中，龍樹未有充分說明燈火的譬喻。他只說把第二章所行的議論應用到這裏來。在印度哲學中，有燈火是具有能照自體亦能照他體的作用的東西的譬喻，但對於這何以不能成立一點，在『中論』第七章的第八——十二詩頌、在『迴諍論』第三十四——三十九詩頌、在『廣破論』第六、九、十節等中，有詳細的說明。所謂能夠應用第二章的論理，即是，在說燈火照闇時，仍未生起的燈火，已經生起而照過的燈火都是不照闇的。這兩者以外的正在生起的燈火這樣的東西不能得，在這時點中作用與主體的關係不能成立。能夠應用第二章的論理，即是說這樣的分析是可能的。

譬如，如在暗闇中的不能見到的壺為火所照而變成可見的那樣，初有不在被照中的燈火，其後這燈火被照而變成可見的，倘若這樣，燈火即照其自體。這樣的事亦能說得通吧。但並沒有那其初不在被照中的燈火，怎能確認它照其自體一事呢？又倘若如同照其他東西一樣地亦照其自體的話，則火亦如同燒其他東西一樣地燒其自己了。但這樣的事實是沒有的。又倘若以為火照自它，則闇方當亦隱蓋自它了。但何以實際上不是這樣呢？過去的燈火、未來的燈火都不照，這是對的，但在燈火正在生起時能照，這種想法當是可以了吧。但由於正在生起時的燈火尚未到達闇那方，如何能照闇呢？倘若這是可能的話，則這裏所有的燈火必須照到世界所有的闇了。但這樣的事是不能被經驗的。

如這樣，龍樹的燈火的議論，是非常多姿多采的。不過他的有關這個譬喻的論理的核心，出現於『中論』七·九和敘述幾乎和這是相同旨趣的『迴諍論』第三十七詩頌中。

在燈火這東西中沒有闇，有燈火的場所中亦沒有闇。照的動作實際上是破闇的事，但這燈火到底照什麼呢？（七·九）這是共通於照自體的場合與照他體的場合的批判。想想有關自己作用看，當說燈火照自身時，在燈火自身中必須要有與光的部分相俱的所謂闇的其他一部份。這是由於倘若不是這樣則不能有光照闇這樣的作用之故。不過，倘若在燈火中有與自己對立的部分，則這變成燈光具有相互矛盾的兩個本質了，這與燈火本體的單一性相背。

對自己作用的否定

這并不是只對有關燈火說的。當說本體自己作用時，這本體必須分裂為作用的主體與客體。這必然地會伴隨着本體有兩個本質的不合理。本體并不對自己自身起作用；在對其他東西起作用的場合，其論理的本質，亦是不變的。因為，不依傍其他東西的自立的本體為了要生作用而需要一他者，這實已變成本體含有其他契機了。

事物對自己自身不起作用，這對區別哲學一般、特別是說一切有部來說，是重要的原理。譬如，把認識分析為六種認識與六

種對象、或分析爲六種認識、六種器官、六種對象的區別的立場，是決不認許認識之自己認識的。所謂認識是認識與自己相異的對象；倘若認許認識是把自己（亦即是認識自身中所出現的表象）作爲對象而認識，這樣外界對象便變成不必要了，則把認識分析爲主體與對象的區別立場便會崩壞了。主張認識是自己認識的，是經量部與唯識派。在這些學派中，所謂主觀與客觀，不過是在認識這一事實中所有的論理的、假設的區分而已。說一切有部始終與這樣的觀念論的立場相對抗；其反對原理，即是對認識的、事物一般的自己作用的否定。

龍樹不加改變地承認這樣的說一切有部的原理，亦可見出他是以此原理爲前提而展開其議論的。不過，必須注意的是，他說由於否定事物的自己作用，但并不如說一切有部那樣，認許和主張作爲其反定律的事物對他者的作用。龍樹是否定這個的。即是，龍樹指出和令人見出，在設定本體的立場下，事物不管是自己作用抑是對其作用都不能成立的，這樣的矛盾。此中他所真正否定的，亦是本體的立場這東西。

（F）主體與客體的關係之否定

兩個論理的誤謬

前節見書，若要追求主體與作用的關係，則必然地主體與客體的關係會作爲問題而浮現上來。爲了檢討主體與客體的關係，龍樹最底限度使用兩種類的論理。其一是指無無限追遡的錯誤，另其一是指出相互依存的錯誤。這無限追遡與相互依存兩者，并不只見於龍樹中，且在其後印度論理學一般中，被認爲是論理的誤謬。

無限追遡的誤謬

首先就無限追遡的問題想想看。說一切有部說，所有被制約的存在（有爲法）生後只停留一瞬間，旋即滅去。但依據這學派的說明，這所謂一瞬間即是生、住、異、滅這四個小瞬間集合起來的長度。某一東西當它生起時，它自體與生、住、異、滅這四個相狀是同時起的。此中，由於這生、住、異、滅四相狀亦是爲

「不陪伴心的東西」（心不相應行）這樣的範疇所包含的被制約的存在之故，故各各當又具有四個相狀。但假若第二次的四相狀復又具有四相狀，則這個關係將無限持續。

此中有部建立生生一相狀，作爲令生得以生起的東西，說生逆反地依生而被生起，因而斷除無限追遡。關於住以下的三者亦是，建立住住、異異、滅滅這二次的相狀，而把這二次的相狀想爲是依一次的住、異、滅而被使生起。當某一東西生起時，它與生、住、異、滅、生生、住住、異異、滅滅共九要素一同生起。生使除其自體以外的其他八個要素生起，生生則只使生得以生起。關於住、異、滅亦是，一次的住、異、滅對於除却其各自體外的八要素而作用，而異異等的二次的相狀則只對於異等一個東西而作用。

龍樹『中論』第七章論及這個問題。不過，此中四個相狀被約爲生、住、滅三相。這是由於在經典與有部自體住中皆含有住與異兩者，而約成三相之故。月稱曾說龍樹的三相的批判不是對於有部教義的，而是對於正量部（小乘諸學派之一）的教義的。但不管是那一學派，在原理上都無相違處。

龍樹的批判是，倘若生、住、滅三相中更有二次的、三次的等等的三相的話，則這關係將無限地持續，而不知所止。（七·三）。這即是，生中又有生、住、滅三相，這第二的生中倘若又有生、住、滅，則這關係即是無限。若只就生來說，使某一東西生起，是生，而第二生生這生，第二生又依第三生，以此方式下去，即無限地進展而不停。（七·一八——一九）。

一般來說，這無限追遡的關係是這樣的。不管是兩個實體，或是一個實體與屬性，倘若A與B二者具有關係C，則爲了要連結C與A，D成爲必要；爲了要連結C與B，E成爲必要。以這種方式下去，便勢必成爲無限的關係了。由於這意味着最終的根據的不能獲得，陷於這無限追遡的那些議論即不能成立。

（未完待續）