



龍樹之思想

梶山雄一著
吳汝鈞譯

(續上期)

相互依存的誤謬

相互依存的誤謬由無限追遯的誤謬派生出來。亦是爲了避免以生要求生生爲根據、生生要求第三的即生生生作爲根據這樣的方式的無限追遯，阿毗達磨哲學乃提出生（本生）是生起生生的、生生是生起生的這樣的相互作用。

對於這個相互作用的說法，龍樹說：

倘若依你說，生生是使本生得以生起的東西，則仍未爲本生所使生起的這個東西（生生），何以使那個東西（本生）生起呢？（七·五）

倘若依你說，爲本生所生起的那個東西（生生）使本生得以生起，則仍未被那個東西（生生）所使生起的本生，何以使這個東西（生生）得以生起呢？（七·六）

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。這在論理上不過是循環論證的誤謬而已。

龍樹把這無限追遯與相互依存性應用到淨與不淨、父與子、認識與對象、原因與結果、長與短等對立概念的分析上。現在讓我們取最詳細的議論所能得到的認識及其對象爲例來想想看。

認識及其對象的問題

關於認識與對象的問題，在『廣破論』、特別是在『迴諍論』中展開詳盡的考察。二者都是龍樹對正理學派知識論的批判。正理學派認許知覺、推理、證言、比定這四種類，作爲確實的認

識方法；又基此而說所謂事物存在一事，可由其中的一個認識而被證明。龍樹提出其問題是，倘若種種對象可依認識而被確立，則這認識又依何而被確立呢（『迴諍論』三十一頌及自注）。倘若以一個認識可依其他的認識而被使成立，則第二認識需第三、第三認識需第四，依這樣的方式即陷於無限追遯，最終的根據畢竟不可得。而最初的認識及其對象的存在，實亦不被確立（三二）。倘若說認識可不需要其他的認識即可自立地是確實的話，則一般地說事物依認識而被確立的這一正理學派主張便會破滅了。

此中，照自體同時亦照他體的燈火的譬喻亦被拿出來，認識像燈火那樣一同使自他確立的這一反論被提出來了。對此，龍樹即以我們所已見到的那樣的論式而提出反駁（三四——三九）。跟着龍樹說：倘若認識好像是火那樣自己成立，則會變成可不待對象而成立了。倘若這樣，這認識是不可能任何東西的認識了（四一）。又，以認識爲必需具有對象的正理學派與說一切有部的區別哲學便破產了。與此相反，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（四三——四四）。另一方面，倘若說認識必需依對象而成立，則便變成對象是使成立的東西，認識是被使成立的東西了。因而開頭說對象依認識而成立的關係，便變成逆轉了（四五）。

這裏龍樹給出大體的結論。「又倘若依你所說，認識對象依認識的成立而成立，同時，認識依認識對象的成立而成立，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

，又認識又是爲對象所使成立的東西，則認識如何使（對象）成立呢。倘若以認識依對象而成立，又對象又是爲認識所使成立的，則對象如何使（認識）成立呢。倘若子依父而被使生，又這父又依子而被使生，則這時候，你說誰使誰生呢。這時候，你說誰是父、誰是子呢。由於這已變成這二人都一齊具有父與子的特徵之故，此中我們的懷疑即生起」（四六——五〇）。

在『迴諍論』中所見到的這個議論，亦與先前介紹過的『中論』第七章的論理在本質上是同一的東西。環繞着主體、客體及其間所有的作用或關係一問題，首先指出無限追遡的錯誤，批判由於要從這無限追遡脫出而被提出來的對於自己自身的作用——燈火之喻，最後導至這樣的結論，兩個東西的相互依存關係，其結局都不能使這兩者自主地存在。恰如在對因果關係的批判中依同一性與別異性而來的兩難是龍樹的武器那樣，在對相互作用的批判方面，則對上面所述的對自己作用的否定、無限追遡、相互依存的指摘，成爲武器。在這個場合中，對自己作用的否定，即成爲必然地使無限追遡、相互依存的錯誤派生的原理。這是由於倘若能夠有所謂自己作用的自己完結的東西的話，則無限追遡、相互依存的非完結的關係便不成立了（關於由父生子的因果關係轉換爲子使父爲父的論理關係的理由，及其他，將在第二章（二）·8中總結論述）。

（G）言語與對象的關係之否定

長與短

龍樹把兩個東西的關係最終地還原爲兩個對立概念的相互依存性，爲的是要使人知道這各各的概念是不具有自立地存在的本體的。所謂本體即是具有固定意味的概念在外界的對應物。父與子、長與短、原因與結果等的對立的那個概念，其一皆無本體。倘若長依短、短依長的話，則長短皆不作爲自立的本體。當某一東西A對於另一東西B被說爲是長、又對於C被說爲是短時，A實具有長與短兩個性質。這即是，A是不能作爲單一的長或短的本體而存在的。長這一詞語是這樣的，依這語所意味的「附在（佔有）空間、時間（的東西）或抽象的東西上的由某一（端

的）點至另一（端的）點的間隔是長的」（『岩波國語辭典』）的特相而被定義的對象，實際上是不存在的。

沒有相應於言語的事實

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味。現在我們把它作爲言語的問題來想想看。相當於淨的原語 *subha*，是在世俗方面表示美、在道德方面表示善、在宗教方面表示聖的概念。爲了使議論的焦點明確起見，姑把淨作爲美來處理看看。所謂美的女子、美的山等。共通於女子之美與山之美的所謂美，到底能否被發見呢？能夠從像山的女子這樣的形象中引出美的觀念的人大概是沒有的吧。所謂美的繪圖。描寫醜惡的掠奪與鬥爭的名畫很多。或者，在一幅繪畫中，人看到了爲了要以醜惡的一部分來強調另外一部分的美而被構成的繪圖，不會說這是美的繪圖麼？在印度，人說美女如象那樣優雅地步行。但對於日本人來說，把美女與象的形象一致，恐怕是不可能的吧。即使以美的特相爲「生起對於感性與理性之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，在對象自體中不外是不調和、不統一、複雜而已。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，實無理由往外界求取美的對象。

對於以爲多數個別物分有美的形相這種想法，龍樹採取怎樣的批判方式呢？這方式是很明顯的。倘若美的形相作爲全體而有於多數個別物中，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。倘若以所謂單一同時又是多數爲譬如張開帆而蓋着多數的人那樣，則由於一一的人分有帆的一部分之故，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。

并不只是所謂美那樣的抽象概念有這種困難。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，對應於作爲言語之意義的定義的那些東西，在形而上學領域以外是不存在的。當說紙牌遊戲、棒球遊戲，奧林匹克遊戲等時，其所謂遊戲到底是什麼東西呢？不用考慮在這些東西中是否有共通於其中的

所謂遊戲的特相，只要老老實實地看看，問題的困難便很明瞭。在知覺的領域，在種種遊戲相互之間，又或在一個遊戲的多種樣相之間，共通的特相等的東西是不可得的。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、七人也能夠呢？倘若說遊戲是有樂趣的東西，則何以選手們被強要去作艱苦的忍耐與修練呢？倘若說在球戲中是有勝負的，則小孩子在接回投向被牆壁而反彈回來的球的場合，不是球戲麼？

并不是只限於遊戲。桌子與杯都是，共通於多數個別物的特相等東西是不能有的。當說杯是玻璃或石製的飲物容器時，近日流行的紙杯與竹杯即沒有這個特徵。當把桌子定義為一邊讀書一邊書寫所用的枱時，把膝靠向桌子而打字，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梟山一事，亦不過使我不知如何是好而已。

中觀者對言語之否定

龍樹在『廣破論』五一——五五經（山口益『中觀佛教論攷』所收「對於正理學派的龍樹之論書」中則以五〇——五四）及其注論中即處理言語的問題。依龍樹，壺一詞語及作為其對象的壺，其間并無所謂同一的關係，亦無所謂別異的關係。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；又當理解壺這一詞語時，壺亦當變成存在的吧。又，當發壺的音時，口當變成一盃狀，當發火的音時，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別個東西的話，則變成雖壺被呼叫出，但壺這一對象并不被指涉了，這亦是不正確的。

作為這議論的對論者的正理學派，提出這樣的反論：由於言語是依世間共通的契約而被使用的東西，故在言語與對象之間要求作為存在的一致，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，以依對這些範疇的完全理解而得解脫這一事作為目的。「論議」這言語的問題既亦是其範疇中的一種

，現在的問題并不單是關於世間的契約與慣習，而是繫乎最高的真實。所謂「Devadatta」（為神所授與的人之意）或「Indrapati」（為 Indra 所守護的人之意）等的人名，實際上亦可附在不是這樣的人上面。倘若解脫可從只是這樣的契約與慣習的事而得，則即使是無知的牧夫亦可得解脫了。就通常的言語使用這點說，賢人愚人都沒有差別，因而期望通過對言語的理解而得解脫，這真是可笑的事。畢竟在作為社會的契約、慣習而成立的言語使用中，言語及其對象是沒有一定的。一個詞語表示多數的對象，反之多數的同義異語表示一個對象，這都是普通的事。由於經驗到各種的混用，故言語與其對象間并無一定的連結。龍樹所說如上。

（未完待續）

（上接第14頁 修大方廣佛華嚴法界觀門論釋）就是心無量；不過，此心（阿賴耶或如來藏）是同一法界——心地罷了。所以，若認為佛法說「一切唯心造」，便有一個造一切的宇宙心作本體，那是頗成問題的——在一切法畢竟空中，想找出一個具體的本體來，豈可得乎？

此中，一切法界如前說是屬於一切諸佛與住於佛地的菩薩摩訶薩的果證；而一真法界是二乘聖者和阿鞞跋致菩薩所共證，同一法性故；與盡法界是阿鞞跋致和善慧大士所獨入，入如來藏趣向佛地證法界藏故，在這裏，也一併作個交代吧。

最後，西藏大寶法王自生金剛所寫的大手印發願文^④有一頌，前三句正是這三種法界（或三種藏心，但識藏則指轉識後之智藏）的注解，茲恭錄於此，作為本篇之殿，亦願有心者三致意焉！頌曰：此離意者即是大手印；此離邊者即是大中道，此攝一切亦名大圓滿，願得決信知一知一切！

（未完待續）

註：③⑤ 華嚴經卷七。 ③⑥ 大正一七九六，第六一一頁。

③⑦ 妙雲集下編四，淨土新論。 ③⑧ 維摩詰經佛國品。

③⑨ 華嚴二十。

④① 大正二二三，第二一七頁，並參考智論卷六，釋初中品十喻義。

④② 大正二二七，五三八頁，小品般若初品。

④③ 夢有身即我人於夢中所顯現之身，密典中常見之。

④④ 南柯夢，唐李公佐作南柯記，記淳于棼夢作槐安國太守事。

④⑤ 見張澄基居士著佛學四講附錄。