



龍樹之思想

梶山雄一著
吳汝鈞譯

(續上期)

定義的不可能性

『中論』第五章亦被安排到言語的問題上。此中提出空間概念而加以議論。只有空間作為六大的範疇(以地、水、火、風、空、識六者說明生存的應有狀態)的代表被舉出，但他的議論對於六大的全部，更而對於所有概念，都是妥當的。依勝論、正理學派的學說，空間是單一，遍在和恆常的實體。在說一切有部，則把作為這個宇宙容器的空間稱為虛空，而將之收入於無生滅無制約東西(無為)中，和涅槃一齊。又把與此相別的，在現象世界中物體與物體之間隙稱為空界。這東西以明暗為本體，不具有抵抗性但却是有生滅的物質存在；是別於作為宇宙空間的虛空的另外的東西。六大中的空即是這空界的事。不過這二者的區別只限於說一切有部，普通它們常常被視為是同一的東西。又經量部、中觀派、唯識派等對於空間只作為觀念的設定而認許之，並不給予它以實在性。

空間概念這樣地種種式式地被理解；即使還有其他的理由，龍樹爲了要否定言語與對象的關係而把空間取作爲例，大抵是利用其定義沒有一定的這點吧。不過在第二頌以下，他自身把空間的例一般化，就所有的東西而進行其議論。被導入至這個議論中的相關概念，是特質(Taksana)及其對象。Taksana是備於事物中的特質，同時亦表示作爲附予特質的東西的定義，即是，言語

的意義。Taksana是被定義的東西。說事物的特質，亦不能別於對這東西的人間的定義、理解。空間的特質，是無抵抗性這樣的定義；地的特質，是堅這樣的定義。

在空間的定義之先，任何空間都不存在。倘若在定義之先有的話，則這變成未有被定義的東西了。(五·一)

但未有被定義的東西，是不存在的。未有被定義的東西不存在時，定義在什麼地方被實行呢？(五·二)

在未有被定義的東西中，定義不被實行。在已被定義的東西中西中亦不被實行。在已被定義的東西與未有被定義的東西以外的任何地方亦不被實行。(五·三)

我們依據知覺，見不到別於物體、空氣、光的空間自身。空間是以其不具有抵抗性而把場所給與物體的東西，這樣的定義被作成後，才依思惟而知空間。在定義以前，換言之，限於是可見到的，空間是不存在的；未被定義的空間對於我們來說，是不存在的。但由於所謂定義或加上名稱，是關於某一對象而行的，倘若仍未被定義的對象是完全沒有的話，則加上定義、加上名稱這些事便沒有意義了。

畢竟定義與加上名稱，是在有某些東西時進行的。那來路不明的東西，只能說是存在的東西，倘若沒有時，定義是不生起的。由於某些東西或者是存在，亦必是一種定義，在有被定義爲漠然的東西出現時，才會有嚴密的定義的努力。反之，倘若已經有了嚴密地被定義的東西的話，再定義的努力便不必了，因再定義

是無意義的。

言語的本質

在既被定義的東西中，定義是不起的；在未被定義的東西中，定義亦是不起的。這恰當地表示出言語及其對象的關係。我們對某一東西下定義，給它名稱，這詞語是決不會固定在這個別物上的。這是由於詞語可立刻由被附與名稱的東西中分離開來，而投向同種類的其他東西之故。譬如所謂桌子這一詞語，與所謂一邊讀書一邊寫東西的枱這一定義，倘若它們固着於一特定的桌子上而不離，則我們便不能叫其他的同種類的東西為桌子了。因此，在已被定義的東西，定義是不實行的，它是不存在的。而在完全未被定義的東西，定義亦是不存在的。定義之起，是在都不是這兩者的場合。

不過，譬如說，當往野餐而要在草原上進食時，假定那裏有成爲枱狀的石塊。當被問「把這個東西作何用呢」時，我們并不能答什麼。把它作爲座枱而放上飯盒或作爲櫈子而放屁股，是我們的決斷。但大概誰也不能主張作爲這決斷的定義是眞呢。在這情況下，石塊是未經嚴密定義的，但亦不是完全未被定義的。在不同於已被定義的與未被定義的東西的別的地方這樣地作出的定義，是不具有意義的東西、眞的對象，不具有本體的空的東西。

在定義不被實行的地方，不能有定義的對象；在沒有定義的對象的地方，亦不能有定義。(五·四)

因此，沒有定義的對象，也沒有定義。亦沒有別於定義與定義的對象的東西。(五·五)

龍樹所要說的是，嚴密地與言語、作爲其意義的定義相一致的東西，是不可得的。倘若言語具有與它相一致的東西，則何以這同樣的言語被適用到其他的東西上呢？但倘若是完全不相一致，則給予名稱、定義都不可能了。言語與其對象的關係，不是同一亦不是別異。這樣，具有這樣矛盾性質的言語、對象，都是沒有本體的空的東西。

(H) 本體之論理與現象之論理

關於龍樹的論理形式

此中與總結龍樹的論理形式的同時，先看看其特色。龍樹的時代，作爲印度論理學派的正理學派，是否已作爲獨立的學派而確立呢，這不能明白知道。他有說及耆那教、數論、勝論等學派名，但並未舉出正理學派之名。不過，在另一方面，倘若就他的出現於『廣破論』『廻諍論』中的議論來判斷，則他最低限度確知『正理經』(正理學派的基本論典)第一章與第五章的內容。這表示龍樹的時代大約與『正理經』及正理學派的生成期相一致。構成『正理經』內容的理論的要點，爲提供給正理學派以形而上學基礎的勝論學派中的一部份人所共有，龍樹對此亦是熟知的，我們可以這樣想。不過，龍樹批判正理學派的論理學，他自身的論理是與此不同系統的東西。

龍樹的論理形式

關於龍樹的論理形式，字井伯壽博士(『東洋之論理』)、特別是 Richard H. Robinson 教授(前揭書)，發表過明快的研究。現在且參照這些成果，簡潔地記述如下。

西洋的形式論理的三原理，龍樹事實上亦是認許的。特別是矛盾的原理，可以說是他議論的支柱。「在單一的東西中不能有存在性與非存在性」(七·三〇)即確切地敘述這點，此外，這原理的應用頻出於我們所見到的他的議論中。排中的原理，被用於譬如『行的東西是不行的，不行的東西亦決是不行的。與行的東西不行的東西相別的第三者何以行呢』(二·八)中。同一的原理則在譬如『當A依B而生時，A與B非同，亦非別異』(一八·一〇)中被預認。某一現象，在其因果關係中，作爲本質意義的同一律不能適用，並不表示無視同一的原理，而是其應用。這是構成龍樹的兩難的主要契機的東西，與後面要敘述的他的論理特色有關係。又，他的中觀論理的本質亦不是順從形式的矛盾、排中的原理的。關於這點後面會觸及。

定言論證(三段論法)的典型的东西，在「世尊說欺瞞的东西是虛構的。所有被制約的东西是欺瞞的东西。因此是虛構的」(一三·一)等中可見到。不過由於他批判其他學派的理論，比

主張自己的理論，更爲專心，故並不多用定言論證式。代替此的，是假言推理、兩難、四句否定成爲他的武器。

假言論證（條件論證）中「如P則Q，今P，故Q」（P、Q、R等作爲要素命題）的構成式，見於（眼不能見其自體。當（眼）不能見其自體時，何以能見它自身以外的東西呢」（三・二）中。（這可寫成「倘若眼不能見其自體，則眼亦不能見其自身以外的東西。眼不能見其自體，故眼不能見其自身以外的東西」的通常的形式。不過，「若P則Q，非Q，故非P」一破壞式的用法，爲數很多。而結論部份、前提部份等在字面上亦多時被省畧。如在第二章、2、(7)中所討論的五・一頌，可寫成「倘若沒有空間，則這是在定義之後。在定義之後沒有空間。故空間不存在」。假言論證中的前提否定的誤謬，多爲龍樹所發見。關於這點亦留待後述。

龍樹的代表兩難形式，是「（P或非P）若P則R、若非P則R。（故R）」。例如，「倘若原因中無結果的話，則原因何以生結果呢？倘若原因中有結果的話，則原因何以生結果呢？」（二〇・一六）即是上述形式的兩難。

再有一類出的兩難的形式是「（P或非P）若P則R、若非P則S。（故R或S）」。（這是在「若P則R、若Q則S。故R或S」這樣的場合的Q成爲P的矛盾命題的東西。R與S都是不符合心願的事實。）作爲這形式的一個例子，可以舉出「倘若薪是火，則主體與其行爲變成是一了。倘若薪別於火，則雖沒有薪而還有火了」（一〇・一）。

四句否定

四句否定（並不嚴密地一致，亦有學者爲方便計稱爲 tetra-lemma）並不是龍樹的創見，在初期經典中已有見到，他只是接受繼承這個傳統而已。譬如龍樹的「世尊在其死後，他存在，他不存在，兩者皆是，兩者皆非，都不能說」（二五・一七）的詩頌，在內容上與在『Majjhima Nikāya』(二)中 Malunkya-puta 作爲釋迦牟尼佛的教訓而傳播的東西，是相同的。在『中論』中這種形式的四句否定多的是。一面說事物不自生、不由他生、不

由他生、亦不由無因（兩者之無）生（一・一），一面關於本體亦否定了所有的自己的本體、他者的本體、存在（自與他）、非存在（兩者之無）（一五・三一五）。如有名的詩頌「非有、非無、非有無、亦非兩者的否定，中觀者知曉超越這四句的那真實」（Prajñākaramati『入菩提行論注』第九章引用）所表示的那樣，四句否定被作爲表示中觀真理而被理解。不過，關於四句否定，在論理方面與在應用的方面亦有困難。

論理的問題如次。倘若以第一命題爲P，則四句可寫成P、非P、P且非P、非P且非P。就形式論理的立場，換言之，倘若由把這四句看成是屬於同一論議領域的立場觀之，第三句P且非P明顯地與矛盾原理相違背。而由於第四句的非非P等於P，故第四句即非P且P的意思，實質上等於第三句。當然，否定這四句的全部，亦不具有意義。因此，在形式論理上理解四句否定，是困難的。無寧是，必須這樣想，對於一在某一論議領域中成立的命題，由與之相異的較高次的論議領域否定之，四句否定作爲這否定過程，具有辨證法的性格。

應用方面則有如下的問題。

(一)在其先舉出的 Prajñākaramati 引用的詩頌、原因與結果、本體問題等中，四句的全部皆被否定。但是依據場合，亦有第四句不被否定的事。

(二)有在四句中其中一句被省畧的事。譬如「自我是有亦被說到，自我是無亦被說到。不管怎樣的自我都沒有、無我亦沒有，諸佛都說到」（一八・六）中即無相當於第三句的東西。

(三)四句一方面是具有不同程度的知能與機能的人對同一對象的不同種類的見解，一方面是對不同程度的被教化者的階段的教訓。在後一場合中，四句中的最初三階段可作爲方便的教訓而被認許，特別是第四句，則是作爲表示最高真實的教誨，即最後亦不能否定。在這些場合中可以清楚了解到四句的辨證法的性格。

例如，清辨的解釋，對於上面所舉的一八・六，即以第一句

的「自我是有」為表示婆羅門主義者的主張；第二句表示順世外道（Lokāyata Cārvāka）等學派只承認感官的對象不承認推理的對象，從享樂主義立場來否定自我的存在；第四句（順序上是第三句）則表示諸佛的教誨。清辨又給與別的解释，他說佛陀對於否定業、輪迴的虛無主義者則說有自我，對於囿於我見的人則說無自我，對於深入佛教的人則為了使他們了悟空性的真理，而說無自我亦無無我。

作為教育的階段的四句

如 Robinson 教授亦說過那樣，上面所指出的作為教育方法的四句，不止是清辨的，且亦共通於青目與月稱。對於「所有都是真實，或不是真實，是真實而且非真實，不是非真實亦不是真實。這是佛陀的教說」一詩頌（一八·八），清辨說第一句表示依作為一般理解（世俗）的真理的教誨，第二句表示依最高真實（勝義）的教誨，第三句表示由複合這兩個真理的立場而來的教誨，第四句則表示瑜伽行者的神秘直觀的立場。

月稱則以為，為了要使人們尊敬佛陀的全知性，因而說所有皆真實的第一句；為了要訓誨變化的東西不是真實，真實的東西不變化，因而說所有皆非真實的第二句；第三句教人事物對於凡夫來說是真實，對於聖者來說是非真實；對於那些差不多已從煩惱與錯誤見解迴向自由的人，則教以所有現象不是真實亦不是非真實的第四句，如石女之子不是白亦不是黑那樣。

青目的注释則說，像不同的色與味之流入大海而變成一色一味那樣，對於那些已理解了沒有相狀的真實、空性的人來說，所有東西，作為空的東西，是真實的（第一句）。當未悟到這階段的人依從各式的見解而構想存在時，所有東西都不是真實。只是依存地而成立的非真實的東西而已（第二句）。眾生有上、中、下三種，上者直觀事物的相狀非實亦非不實（第四句），中者以為所有東西是實是不實，下者則以為一部份是實一部份是不實，即是，涅槃是實，有生滅的被制約的東西是不實（第三句）。第四句的非實非不實是為否定這第三句的實不實而說的。

這些理解的內容，各各不同，不過，屢屢共通於這些注释中

的是，把第三句量化為某東西是真實某東西不是真實，而理解之為兩個特稱命題的複合；和，以第四句為第三句的否定。把第三句量化，並不限於注释者，龍樹自身亦這樣做。這即是「中論」第二十七章所提出的問題。它論到我的生命之流永續與否，而進至神（天）作為人而變生的可能性的議論，在這種情況下，神與人是同一呢（第一句）抑不是同一呢（第二句）。龍樹把相當於這樣構成的四句之第三句的東西，視為這樣的場合，即變生出的人，一部份是神的，一部份是人間的。

倘若把這量化導入譬如先前的真實的四句中，則第一句是「所有東西都是真實」的全稱肯定命題，第二句是「任何東西都非真實」的全稱否定命題。第三句是「某東西是真實、某東西非真實」，形成特稱肯定命題與特稱否定命題的複合形。第四句是第三句要素命題的矛盾命題的複合，成為「任何東西都非真實、任何東西都非非真實」的形式。而「任何東西都非非真實」（第四句後半）事實上等於「所有東西都是真實」（第一句），故第四句是全稱肯定（第一句）與全稱否定（第二句）的複合。又關於第三第四兩句，亦可見有第三的否定是第四、第四的否定是第三的相互關係。以上都是 Robinson 教授的解釋。

四句否定的意義

以「所有的東西是真實」「任何東西都非真實」「某東西是真實某東西非真實」「任何東西都非真實、任何東西都非非真實」為始的多種類的四句，代表着相關於這些問題的各人的意見。不過，四句的一一見解，只在持有它的人的特定的理論立場、特定的論議領域中成立。不管是那一命題，都只在一定的條件下被肯定被否定，無條件地絕對地真，那是不可能的。可以這樣說，把四句的任何一者，都作為絕對的東西而加以否定，這是四句否定的意義，中觀的真理。（未完待續）

四眾刊物，四眾護持！