

gustav / November 10, 2009 08:47PM

[汪純瑩：龍樹在中論的論證是否存有一種不可逆的迴圈？（以及偷渡康德）](#)

[閱讀材料：中論觀法品、中論觀如來品暨青目釋、印順法師中觀論頌講記；上田義文《大乘佛教思想》（陳一標譯 2002）]

我們一連讀了《中觀》好幾品，我觀察到龍樹一直用排除法窮盡可能性來確立一個唯一立場：緣起無自性。從龍樹造《中論》的動機來推測，用否定排除似乎是個唯一選項，因為用肯定的遮遣，雖然就勝義來說等同於否定的排除，但是對世俗來說卻更是生成，若是直接肯定地「說」「緣起」且「無自性」兩者並立，似乎只能被「聽聞」作某個不太能理會的東西、或者被「想像」成某種妄想的超越實在論點。反過來說，假若假名就是遮遣，那不直接講假名的內容，而按照遮遣的軌跡來窮舉、排除一切非「緣起無自性的」可能性，或許在窮舉排除後，留下的空白裡有些什麼可以讓世俗的理解跳躍，且避免這個說法自身不斷觸發世俗認識心太著自性見的妄想。可是，雖不直接明講什麼是緣起無自性，終究有個立場是緣起無自性，只靠窮舉與排除，雖然就造論的目的動機來看有其意義，但是就內部的證成來說似乎有些結構問題：一個類似循環的問題。這些辨破都得先立基於「緣起」這個根本要求，然後據此一一排除與此相斥的任何「自性」的可能，進而確立「緣起而無自性」，而「緣起」的根本肯定只能暫先基於大家的協議而非基於「事實描述」，我們只能藉由否定來說「若緣起不是事實，則會落入斷見或常見，我們最好接受緣起是事實」然後續以緣起這個基礎及其拓展來逐一排除「自性」之可能，進而讓「無自性」去確保（理論上與實際上皆然）一切皆是「緣起」。可是，這是究竟，還是方便呢？這個互相證成是無可避免的、造就一切的迴圈，還是只是個說服的說帖？

從另一方面再來看，這個迴圈似乎也不可逆。我們可以這麼推：「緣起，而無自性，而緣起」；但是，如果推說：「無自性，而緣起，再無自性」則有許多麻煩。不只是因為歷史上，「無自性」在龍樹當時及其後並非一個共識（這個觀點正是龍樹要花力氣去論證的），而緣起很清楚地一直是佛教思想的一個基本共識，就系統意義來說，無自性一旦被證成，自身就成立了，而緣起只是無自性的附屬，不是證成。換言之，無自性允許了緣起，而緣起需要無自性，但是無自性不待緣起而成，雖然透過對緣起的瞭解我們更能進入無自性的掌握，但這個步驟的順序不是邏輯的順序。若就此點來看，龍樹在《中論》裡的論證這個或許存在的迴圈論證是個說帖、是個方便，而非該迴圈本身是勝義事實而無法避免。

Dan Arnold曾撰文談過較晚期的中觀論師如月稱等對量論者的批判，主要在於「量」容易導向「自性實有」以及「自證的無限後退」等問題，Dan Arnold建議若是用康德的先驗理想論來重建陳那的量論，例如像寂護那樣用「條件」來看待量，或許可以解決這些中觀論師的疑慮（Dan Arnold 2005）。這個建議當然合理，因為康德的基本立場與龍樹的立場一致（緣起無自性與二諦說），同時康德還是個量論者。康德認為一切經驗都因為一切可能經驗的條件被滿足，於是緣起的一切經驗的必然性來自於該條件，就此有規則可循的經驗能成立，同時獨立於該條件的絕對存有斷非實在，就連該些條件本身都只是「觀念」，且正因它們只是觀念而非實有，所以讓出了完整空間給「經驗的實在」，至於康德的物自身，其實不只不可知、不可掌握，根本上物自身不存在也不實在，所以康德還是個徹底的緣起論者，也徹底地擁護「無自性」，舉例來說，康德在《純粹理性批判·辯證論》中對靈魂不朽這個先驗幻想的辨破方式幾乎與龍樹在《中論·觀法品》中說無我如出一轍：最終還是得回歸實在經驗，實在經驗裡面既然無我，無我的直觀，那哪來我的實在。康德的好處在於，他挑明地把「關係」與「經驗實有」之間的聯繫講得很清楚。「存有」都只是「緣起」，「緣起」只是「認識心在某個時間關係上的某種決定關係」且「認識心、時間、關係都不是實有，都只是緣起」，這種決定關係都只是認識心受某種影響而生的效果，但又在決定關係生起效果之際該效果從生起之中有了某些無法避免的形式，就這些無法避免的形式我們設想這些決定關係有些前在條件（量），於此緣起的實有有了必然性、進而有了無法隨意武斷改變的規則——緣起、世俗是如此成立的；而不只經驗對象的存在不可能獨立於條件之滿足而有，就連前在條件本身都不獨立於條件之滿足與其結果（量果）——實無自性。如果拿這樣的架構來重建龍樹的迴圈論證，或許能從正面挑明地「說」緣起無自性。若一切經驗都得透過認識，而認識不過是認識心的某種決定關係，就連時間與空間都只是這些關係的成份而已，那一切都只是這些關係，不論就量來看或就量果來看，離量（既為量亦為果）一切皆無，即量（既為量亦為果）一切始有，且因為量而有了必然性進而有了規則，這不就是緣起無自性，以及二諦說？

Edited 2 time(s). Last edit at 11/10/2009 08:52PM by gustav.

gustav / November 10, 2009 09:09PM

[補充（針對觀如來品）](#)

如來所有性 即是世間性
如來無有性 世間亦無性

以上四句是《中論·觀如來品》的結論，這結論實在太精彩。如來在此已經泛指人格完整、成量者（ideal human），而以佛陀為喻，且給予大家方向與希望，且由如來與世間、有與無在此四句的排比中，揭露出真實意義來。就如來在世時的一切實有，所顯示的就是一切世俗的實有性（諸法）聚合在、也聚合為如來的實有，但跳離世俗見復觀一切如來住世的實有是空，一切世俗的實有性亦是空；如來空來空去才是徹頭徹尾不變的真相，依此才有一切法有同時也一切法空。這裡面明白地正面指出一些緣起無自性的系統性意義：能所主客同一（一切法有等於如來有、一切法空等於如來空）、空有同一但二諦分說（究竟事實是空亦是戲論，知道空才知道戲論，未知空實無戲論～身在戲論不知戲論，戲論雖等同於妄見卻是認識空之後的真理）。

印順法師在《中觀論頌講記·觀如來品第二十二》的前言中立刻寫道：「人是能破能觀能證者的如來，法是所破的顛倒、所觀的諦理、所證的涅槃。」首先，當然「破、觀、證」的意義究竟為何是個基本問題，不過更先提及的是此說中的主客二分結構（能與所之分）之重要性以及為何法之為所破、所觀、所證分別被給了不同假名，但人皆名為如來？又，似乎人之為如來既為一、亦非一。為一，是就緣起起源的、先驗的這邊來說若不為一則無identity與continuity；非一，是就緣起的結果、經驗的這邊來說若非非一，則所破、所觀、所證亦不相異。於外顯現於境的很清楚地彼此相異，但於內作為能這樣的條件者要既一且非一便顯示出一種「綜合」的要求（多元與統一之間的過渡），且透過對它的認識我們了知於外所顯的顛倒、諦理與涅槃既相異，又同一。

Edited 2 time(s). Last edit at 11/11/2009 07:04AM by gustav.