

導論

根據月稱(Candrakīrti)的說法，《迴諍論》(*Vigrahavyāvartanī*)原本附屬於《中論》(*Mūlamadhyamakakārikā*)，即所謂的「支分論」(*angaśāstra*)，其旨在於更詳盡地闡明「無自性(*niḥsvabhāva*)」，亦即「空(*sūnya*)」的真義。姑且不論月稱的說法是否真確，也姑且不論《迴諍論》本身究竟是否為一地位獨立的作品，就其內容來看，本論的寫就，顯然已先預設了《中論》的思想背景，甚至可以說，《迴諍論》是對外界質疑《中論》的答辯書¹，並且這種「答辯書」的性格，從《迴諍論》的題名，即可略知一二²。

在《中論》裡，龍樹(Nāgārjuna)的批判是多面向且跨主題的，其對象包含了佛教內部的學派，以及外部的非佛教學派³，批判內容則廣涉形上學、知識論與倫理學等領域。但在《迴諍論》裡，龍樹的論述核心則主要集中在對於「量(*pramāṇa*)」⁴論的批判，故《迴諍論》與《中論》最大的不同之處，在於其強烈的知識論色彩。然而，令人好奇的是，如果真如月稱所言，《迴諍論》為《中論》「觀緣品」第三頌的開展，則無疑地，《迴諍論》當以本體論之討論為務，既然如此，龍樹何以在《迴諍論》中，要由知識論式的論辯入手？

正如之前所說，對《迴諍論》的理解，必先預設對《中論》的理解。漢譯的《中論》，明言對論正理學派的部分，可見於「觀法品」：

「若謂以有信⁵故有神，是事不然。何以故？信有四種，一現事可信。二名比之可信，如見煙知有火。三名譬喻可信，如國無鑰石，喻之如金。四名聖賢所說故可信。」⁶

於此論敵「四量」的提出，其旨在於駁斥「神我」——諸法是空，沒有「我」

¹ 月稱認為，《迴諍論》是《中觀論頌》觀因緣品第三頌的展開：「如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無」，見萬金川，「關於迴諍論的一些歷史考察以及當代的若干研究(一)」，載於《中國佛教》第27卷第6期，頁40。

² 《迴諍論》的梵文題名*vigraha-vyāvartanī*，簡言之，*vigraha*有「執、別、對、爭」之意，*vyāvartanī*則有「返、回、止、絕」之意。正如其漢譯題名，《迴諍論》正是要反諍論題的詰難，將論難歸返論敵自身。事實上，*vigraha-vyāvartanī*此一題名，要由梵文譯作其他語言，便已是一件難度很高的事，因其字義凝煉深邃，很難從其他語言中找到堪可與之符應的字詞，K. Bhattacharya在*The Dialectical Method of Nāgārjuna*一書中，便曾提及(見該書p.92註1)。雖然眾所公認，本論的漢譯品質不佳，然而單就這方面來說，個人認為漢譯題名卻著實有其獨到之處。

³ 在《中論》裡，龍樹批判的對象，有佛教內部的說一切有部(*Sarvāstivāda*)等毘婆沙師(*Vaibhāṣika*)、多聞部(*Bahuśrūtiya*)、經量部(*Sautrāntika*)，佛教外部的數論派(*Sāṃkhya*)、勝論派(*Vaiśeṣika*)、正理派(*Nyāya*)，關於這些批判，R. H. Robinson於其所著之*Early Mādhyamika in Indian and China*, pp.65-69，已有精簡的整理。

⁴ 關於「量」，見本文第三節關於早期正理學派的介紹。

⁵ 此處「信」即「量」*pramāṇa*，見於R. H. Robinson, *Early Mādhyamika in Indian and China*, p.69。

⁶ 什本《中論》「觀法品」青目釋長行，見《藏要》第一輯第十五種，頁44。

也沒有「我所」，即便以四量求之，但「我」仍不可得，故知「無我」；如果「我」、「我所」的觀念滅除，則諸受滅，諸受滅則身滅，於是業與煩惱滅除，因為業與煩惱滅除，就得解脫⁷。作者在此援入「量」理論，顯然不僅止於純粹的、知識論上的需求，而是具有更深層、更終極的目的，亦即，救度學上的意義。由此，我們應可意識到，佛教的認識論，及其解脫論，是必然關聯的，如果去除解脫論的色彩，我們便無法正確地看待佛教的知識論⁸，因為在佛教裡面，正知是爲了要得正解脫⁹，而欲得正解脫則必先由正知¹⁰，因而釐清「正知」的本質與根源極其必要。龍樹在《迴諍論》中，之所以對知識論進行全盤的檢討，其用意或許正是如此。

又如果從歷史的角度來看，《迴諍論》的知識論色彩，亦可能解釋爲論敵是在《中論》出現之後，以知識論作爲其反擊論述的基調，故迫使龍樹在方法學上採取「隨執破」策略¹¹的結果。因爲一個學派的知識論觀點，正是其形上學立場的基礎，這或許也正是爲什麼月稱會將《迴諍論》與屬於本體論範圍的「自性」論題，兩者相互關聯起來，因爲此種對諍與回應的必然性，正是根植於雙方在形上學的歧異之上，儘管論中或許並未明確的強調出這一點，但是，與其將《迴諍論》視爲一單純知識論的、甚或是因明學的論著¹²，不如視爲在形上學方面立場針鋒相對的雙方，從知識論切入，究明真實與解脫是如何可能、又如何謬誤的辯

⁷ 什本《中論》「觀法品」第一頌：「若我是五陰，我即爲生滅，若我異五陰，則非五陰相。」第二頌前半：「若無有我者，何得有我所？」

第四頌：「內外我我所，盡滅無有故，諸受即爲滅，受滅則身滅。」

第五頌：「業煩惱滅故，名之爲解脫，業煩惱非實，入空戲論滅。」

青目釋：「有人說神應有二種，若五陰即是神，若離五陰有神…神若是五陰，五陰無常故神應無常生滅相，但是事不然…若謂神如虛空，離五陰而有者，是亦不然…若謂以有信故有神……是故於四信等諸信中，求神不可得。」

⁸ 林鎮國，《空性與現代性》，頁 163：「…什麼是佛教哲學的理解理論(theory of understanding)？史彭伯格(Alan Sponberg)指出，佛教的理解理論與解脫論息息相關，因為佛教之理解活動無不以去除虛妄，證悟解脫爲目的。」

⁹ 《雜阿含經》卷 37，1028：「…比丘，正念正智住者能起樂受…作是思惟，我此身無常有爲，心因緣生。彼不苦不樂受亦無常有爲，心因緣生。彼身及不苦不樂受觀察無常，乃至捨…多聞聖弟子如是觀者，於色厭離，於受·想·行·識厭離。厭離已，離欲，離欲已，解脫。解脫知見，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」(大正藏卷 2，No.99，頁 268)

¹⁰ 《雜阿含經》卷 14，347：「須深…白佛言，世尊，彼眾多比丘於我面前記說，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。我即問彼尊者，得離欲·惡不善法，乃至身作證，不起諸漏，心善解脫耶。彼答我言，不也，須深…我今問世尊，云何彼所說不同，前後相違，不得正受，而復說言，自知作證。佛告須深，彼先知法住，後知涅槃。」(大正藏卷 2，No.99，頁 96)

¹¹ 見萬金川，「關於迴諍論的一些歷史考察以及當代的若干研究(一)」，載於《中國佛教》第 27 卷第 6 期，頁 34。

¹² 如法藏在《十二門論宗致義記》中，稱《迴諍論》是「略標世間因明三支五分比量道理，校量破計」；見萬金川，「關於迴諍論的一些歷史考察以及當代的若干研究(一)」，載於《中國佛教》第 27 卷第 6 期，頁 34。

又見許地山，「陳那以前中觀派與瑜伽派之因明」，載於張曼濤 編《佛教邏輯之發展》，《現代佛教學術叢刊》冊 42，頁 66：「龍樹底迴諍論也是中觀派哲學底著作。這書是爲批評尼夜耶派足目所立底量論而造底」。

論往覆。論中不僅展現了中觀學派「緣起性空」的理念，也呈現出龍樹藉由其獨特論辯方法¹³所表達出的，對語言與量論的真正態度。

第一節 研究之回顧

《迴諍論》原僅餘漢藏二本，漢本由印度譯師毘目智仙與瞿曇流支二人，於北朝東魏孝靜帝興和三年、南朝梁武帝大同七年，當即西元 541 年時所譯，歸於大藏經中的論集部。藏本則先後譯出二次，初由智藏論師譯，後由慶喜論師重譯。關於漢藏兩種譯本的因由，萬金川先生已做過頗詳細的介述，故不贅言¹⁴。

當代關於《迴諍論》的譯著，由 G. Tucci 與日人山口益首開先河。Tucci 的翻譯成書於西元 1929 年¹⁵，梵本尚未發現之前。該譯本乃是以漢本為主，參照藏本所做的英譯，內容包含本頌和長行，以及藏本的拼音轉寫。Tucci 認為漢本的翻譯不佳，若不藉由藏本，很難正確理解漢本的文意，故其書中亦附錄漢藏二本的比對。雖然 Tucci 的翻譯寫就於梵本面世之前，其中對於《迴諍論》與《正理經》的定序也有可疑之處¹⁶，但本書的價值仍舊不容否定；其一，漢本語句中的許多艱澀文義，藉助 Tucci 的譯文，往往能給人豁然開朗之感；其二，或因當初譯介的版本不同，也或因當年譯者無法兼顧梵漢兩種迥異語言間傳譯的信、達、雅，以致漢梵二本有時會出現語義上的出入，此時 Tucci 的譯文通常能夠發揮極好的橋接作用。

山口益的譯本是以藏本為底，參照漢本所做的法文翻譯，原先發表於西元 1929 年 7 至 9 月份的 *Journal Asiatique*，後才收編至《山口益佛教學文集》¹⁷。山口益於本譯中，試圖藉由藏本，將《迴諍論》的術語還原為梵文，並於文中註記標明本論的思想，以及與本論相關的論典與文獻，這些都對日後梵文原典的校訂頗有貢獻¹⁸。其後，則有池田澄達、遠藤二平於西元 1934 年的日譯¹⁹，比對了

¹³ K. Bhattacharya, 'On the Relationship between the Vigrahavyāvartanī and the Nyāyasūtra-s', *Journal of Indo-European Studies*, Vol.5, No.2, p.265:「龍樹的《迴諍論》是中觀學派論辯法(dialectics)的根本文獻。」

¹⁴ 見萬金川，「關於迴諍論的一些歷史考察以及當代的若干研究」(一)、(二)、(三)，連載於《中國佛教》第 27 卷第 5、6、7 期。

¹⁵ G. Tucci, 'Vigrahavyāvartanī by Nāgārjuna' in *Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources. Gaekwad's Oriental Series*, Vol.49. Baroda: 1929.

¹⁶ 見梶山雄一 著，蕭平、楊金萍 譯，「佛教知識論的形成(中)」，載於《普門學報》第 16 期，頁 57-58：「Tucci 此時將《正理經》的第一、五兩章和第二、三、四章一分為二，指出第二、三、四章或其中的很多內容可以上溯至龍樹與其弟子第二、三、四章聖天(Āryadeva)的時代，而第一、五章的成立則在其後。不過，對於無緣得見山口氏《廣破論研究》以及宇井氏《印度哲學研究》第五(Tucci 只看到同書的第二部分)的 Tucci 來說，其觀點到了 1930 年以後便銷聲匿跡了。」

¹⁷ S. Yamaguchi, 'Traité de Nāgārjuna, Pour Écarter les Vaines Discussions', 錄於《山口益佛教學文集》上冊，東京：春秋社，1972。

¹⁸ 見萬金川「關於迴諍論的一些歷史考察以及當代的若干研究(四)」，載於《中國佛教》第 27 卷第 8 期，頁 37。

¹⁹ 池田澄達、遠藤二平，「國譯迴諍論」，錄於《國譯一切經》論集部冊 2，東京：大東出版社，

漢藏二本，並於註記中標有許多值得參考的文獻²⁰。

《迴諍論》的梵本是西元 1936 年，由印度比丘 Rāhula Sāṅkrtyāyana 在西藏日喀則附近的霞魯寺發現，並於西元 1937 年發表²¹。Rāhula Sāṅkrtyāyana 所發現的版本為藏體寫本，據其本人所言，此一寫本約在西元 12 世紀初抄就，如此則其中的謬誤缺落必定不少，甚至可能遭後人刪節或增補。而事實正是，這個首次發表的梵本，常出現違反偈頌體格律的情形²²，故有學者另行參照漢藏二本等文獻，投入梵本校訂的工作，即 E. H. Johnston 與 Arnold Kunst 兩人合校的譯本²³。之後 K. Bhattacharya 又再根據 E. H. Johnston 與 Arnold Kunst 的校本，發表了《迴諍論》的全本英譯，先是在西元 1971 年，刊行於 *Journal of Indian Philosophy*, Vol.1，後於 1978 年，又收錄了 E. H. Johnston 與 Arnold Kunst 校註的梵本，合訂成書 *The Dialectical Method of Nāgārjuna*²⁴。該書為學界研究《迴諍論》的最主要資料，本篇論文亦以這個版本作為翻譯與釋義的定本²⁵。

在 K. Bhattacharya 的校譯本刊行之後，又陸續有學者出版《迴諍論》的翻著，但觀其內容，皆未超越 K. Bhattacharya 的成果。這些譯著的工作目標，或在於提供讀者關於龍樹哲學作品的靜態展示，如 Chr. Lindtner 的譯本²⁶；或為作者個人對龍樹的詮釋提供佐證，如 T. E. Wood²⁷，以及 R. C. Pandeya 與 Manju 合著的英譯²⁸。

1934。

²⁰ 參照同上。

²¹ K. P. Jayaswal et R. Sāṅkrtyāyana, 'Vigrahavyāvartanī by Acharya Nāgārjuna with the Author's own Commentary', in *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, Vol.23, Part III, Appendix.

²² K. Bhattacharya, *The Dialectical Method of Nāgārjuna*, p.36.

²³ E. H. Johnston, et A. Kunst, 'The Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna with the Author's Commentary', in *Mélanges Chionois et Buddhiques*, Vol.9, 1948-1951.

²⁴ K. Bhattacharya, *The Dialectical Method of Nāgārjuna*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1978.

²⁵ K. Bhattacharya 的校譯出版前，尚有 S. Mookerjee 的梵文校本 'The Absolutists Standpoint in Logic', in *The Nava Nālandā Mahāvihāra Research Publication*, Vol.1. Nalanda: 1957，以及 P. L. Vaidya 所著之 *Madhyamakaśāstra of Nāgārjuna, with the Commentary: Prasannapadā by Candrakīrti, Buddhist Sanskrit Texts*, No.10. Darbhanga: The Mithila Institute, 1960。依照萬金川先生於「中觀學知見書目舉隅」文中所評，S. Mookerjee 的校本與註 23 所列之校本內容相去無幾；而 P. L. Vaidya 本則大致同於註 21 所列之校本內容；以上評論見萬金川，《中觀思想講錄》頁 269。

而在譯著方面，先於 K. Bhattacharya 的校譯本有 E. Frauwallner 的德譯本 (*Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin: Akademie-Verlag, 1958)、梶山雄一的日譯本（「論爭の超越」，錄於《龍樹論集》，《大乘佛典》冊 14，東京：中央公論社，1967），與 F. J. Streng 的英譯本 (*Emptiness. A Study in Religious Meaning*. Nashville and New York: Abingdon Press, 1967)。

²⁶ 氏所著 *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1982。其翻譯只有本頌部分，是以對話式的主題而非單就偈頌體例作為分段依據，對於掌握論辯的整體脈絡甚有幫助。

²⁷ 氏所著 *Nāgārjunian Disputations: A Philosophical Journey through an Indian Looking-Glass*.

Honolulu: University of Hawaii, 1994。此英譯本也僅有本頌部分，作者在書中並另闢章節，從虛無主義的觀點出發，批判反虛無主義者對《迴諍論》中部分偈頌的詮釋。

²⁸ R. C. Pandeya et Manju, *Nāgārjuna's Philosophy of No-Identity*. Delhi: Eastern Book Linkers, 1991。依萬金川於「中觀學之見書目舉隅」一文中所言，本書的主題在於對《中論》的譯解與闡明，並從中分析龍樹對於本質主義或基礎主義的批判，作者另錄《迴諍論》的翻譯，其用意是作為對《中

在國內，與本論直接相關的研究並不多，僅有萬金川先生於西元 1983 年，連載於《中國佛教》的四篇論文，介紹本論在中國與西藏教界的梗概，以及當代學界的研究近況，其內容本文已多次徵引。之後則有楊惠南先生在西元 1985、西元 1988 年間發表的三篇論文：

1. 「『空』否定了什麼？——以龍樹《迴諍論》為主的一個研究」
2. 「龍樹《迴諍論》中的『空』之研究」
3. 「龍樹《迴諍論》中『量』之理論的研究」

此三篇論文，透過 K. Bhattacharya 的英譯，大致介紹了《迴諍論》中，正理學派的否定理論、量論，以及龍樹「空」的概念，後皆收錄於收錄於《龍樹與中觀哲學》一書中。作為初接觸龍樹作品的讀者來說，楊惠南先生的作品內容簡潔明晰，著實是《迴諍論》很好的導讀指南。此外，中文學界尚有任杰先生依照藏本，將《迴諍論》重還漢譯²⁹，任杰採取與漢本相同的偈頌格律，但其文義表達遠較漢本淺顯易明，適合不諳外語，卻又苦於漢本艱澀難解的讀者。

除了版本校訂譯著之外，在西方學界，與《迴諍論》直接相關的研究，泰半集中於與《正理經》關聯性的整理與比對，如 G. Oberhammer 與 K. Bhattacharya 的論文³⁰。關於此一主題的討論尚有梶山雄一的「佛教知識論的形成」，雖然該文關於《迴諍論》的直接討論於全文篇幅所佔之比重不多，但因其對於兩個文本之間整體對話性的重建與釐清極有助益，本篇論文多所徵引，故特此一提³¹。

另一主題，則為龍樹於論中對「量」論的批判，以及「悖論」的問題。M. Siderits 與 D. Burton 的著作較為偏重知識論性質的討論，對於龍樹的量論批判頗多著墨。M. Siderits 將龍樹的「量」批判置於與《正理經》的對話脈絡下加以整理，介紹了龍樹對量論的批判、論敵對龍樹批判的反論，尚且介紹龍樹之後的中觀學派與其論敵，在量論方面的後續發展³²。D. Burton 則將《廣破論》(*Vaidalyaprakarana*) 與《迴諍論》並置且互相援用，以之檢視並反省龍樹對正理學派量論的批判³³。

論詮釋的增益；見《中觀思想講錄》頁 255。

²⁹ 任杰，「回諍論頌」，錄於《龍樹六論》，北京：民族出版社，2000。

³⁰ G. Oberhammer, 'Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens', in *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie*, Vol.7.

K. Bhattacharya, 'On the Relationship between Nāgārjuna's Vigrahavyāvartanī and the Nyāyasūtras', in *Journal of Indo-European Studies*, Vol.5, No.2.

³¹ 梶山雄一 著，蕭平、楊金萍 譯，「佛教知識論的形成(中)」，載於《普門學報》第 16 期。在該篇論文中，梶山並提及與本論相關的日文研究成果，資列舉如下：

山崎次彥，「大乘思想成立時的邏輯問題」，錄於《大乘佛教成立史的研究》，東京：三省堂，1954。

蒔田徹，「龍樹論難正理學派的論法」，錄於《大乘佛教成立史的研究》，東京：三省堂，1954。

山口益，「迴諍論について」，錄於《山口益佛教學文集》下冊，東京：春秋社，1973。

³² M. Siderits, 'The Madhyamaka Critique of Epistemology I', in *Journal of Indian Philosophy* 8. 1980. and 'The Madhyamaka Critique of Epistemology II', in *Journal of Indian Philosophy* 9. 1981.

³³ D. Burton, *Emptiness Appraised. A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.

關於《迴諍論》中知識論的討論，尚有 D. K. Mohanta, 'Cognitive Scepticism Of Nagarjuna', Twentieth World Congress of Philosophy, Boston Massachusetts, August 10- 15, 1998.

而K. C. Patel與Ian Mabbet關注的則是「悖論」問題。K. C. Patel與Ian Mabbet都運用了邏輯學與語義學的方法檢討龍樹在本論中訴富爭議的「悖論」³⁴，Ian Mabbet的論文尤其是在此一議題上，對其之前相關著作與意見的整體回顧及評估。

以上便是與本論直接相關譯作的大略介紹³⁵。

第二節 論爭的背景

印度哲學可說是建立在悠長的諍論背景之上的哲學。藉由與其他學派尖銳且長期的諍論，各家學說得以從對手那裡截長補短，使自家理論更加完備、成熟；又或者，同樣透過諍論的過程，一個理論的致命之處，也可能完全暴露在敵對理論的猛烈攻擊下，最後被對手所徹底馴化、吞併。這些情況，在印度哲學史上屢見不鮮。而這種藉由激烈諍論所帶來的理論消長，在各家學說著作中，亦皆斑斑可考³⁶。不僅佛教外部傳統如此，佛教內部的發展也是如此，《迴諍論》本身正是一絕佳例證。因而，想要貼切地理解當中任何一門學說，都勢必牽涉到對其他學派的理解。如果脫離了此一背景，想要正確把握文本的思想精髓與其立論的來龍去脈，則無異是緣木求魚。正如R. H. Robinson所說：「…中觀學派、正理及數論所共同遭遇的問題及方法，在在顯示出當時印度思想界的環境，而且在相敵對的思想系統之間，彼此相互評破論爭。許多共同的問題，諸如微塵理論、因與果、全體與部分、行爲與行爲者之關係等等問題，不管它們在道德哲學中的含意爲何，確實與科學頗爲接近。漢譯《龍樹菩薩傳》曾述及龍樹嘗習鍊金術，這或許與其思想系統暨印度當時的科學研究，並非完全沒有關係。鳩摩羅什學習過外道的論點，可是其中國弟子並沒有。他們僅能夠從駁斥這些外道思想的著作中所見的片斷引言，來認識龍樹的論敵。職是之故，這一些本來遠在中亞城市之活生生的理智生命，對中國人來說，卻僅是一些奇怪的外國『邪見』之集合。」³⁷

所以，在開始正式介紹《迴諍論》的內容之前，了解其所處的思想背景，是有必要的。

³⁴ K. C. Patel, 'The Paradox of Negation in Nagarjuna's Philosophy', in *Asian Philosophy*, Vol.4. 1994.

Ian Mabbet, 'Is There Devadatta in the House? Nāgārjuna's Vigrahavyāvartanī and the Liar Paradox', in *Journal of Indian Philosophy* 24, 3.

關於語義學方面的討論，尚有Douglas L. Berger, 'Illocution, No-Theory and Practice in Nagarjuna's Skepticism: Reflections on the *Vigrahavyāvartanī*', Twentieth World Congress of Philosophy, Boston Massachusetts, August 10- 15, 1998.

此外，另有一篇與本論直接相關，但個人尚未取得的論文：R. Jackson, 'For Whom Emptiness Prevails: An Analysis of the Religious Implications of Nagarjuna's *Vigrahavyāvartanī*', in *Religious Studies*, V.21. n.3. 在此一並列出以供參考。

³⁵ 以上未竟之處，請參照塚本啓祥，《梵語佛典研究》冊三，頁118-121。以及萬金川，「中觀學之見書目舉隅」，錄於氏所著之《中觀思想講錄》頁233-271。

³⁶ Stephen H. Phillips, *Classical Indian Metaphysics*, pp.39-41.

³⁷ 本段中譯見R. H. Robinson著，郭忠生譯，《印度與中國的早期中觀學派》，頁112。原文則見於R. H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, p.70。

部派佛教的傳統

龍樹身為佛教徒，自然有所承繼的佛教思想傳統。依佛教史籍記載³⁸，龍樹出身南印婆羅門種姓，故年少時應接受過婆羅門教育，之後才進入佛教系統，先習部派經典，後習大乘經典，之後便始終以闡發大乘，尤以其系統性地、縝密地闡發《般若經》的空觀思想，並疾厲批判說一切有部等小乘學派之阿毗達磨哲學，故甚至被認為是為大乘思想開疆拓土的偉岸宗師³⁹。概因本文所言的歷史背景，乃是指一文本與另一文本間所構成的，思想上的對話背景，故在此並不打算觸及龍樹年代的精確定位問題，所以，關於龍樹的活動年代，暫採宇井伯壽的論點，將龍樹的活動年代，標定於西元二至三世紀間，這同時也是一爭議性較少的定位⁴⁰。而在此期間活動的龍樹，置身於部派佛教強勢發展的氛圍中，對部派佛教的諸多不滿，在其主要著作《中論》裡隨處可見⁴¹。

依平川彰的定義，所謂的部派佛教(Nikāya Buddhism)，是指原始教團分裂為上座與大眾二部之後的傳統教團佛教。本文不打算論及分裂的起因與其間細節⁴²，在此只大致地介紹部派佛教在哲學思想與方法論上異於原始佛教的獨特性格，以及這種獨特性格所帶來的哲學困境。

部派佛教的文獻，稱之為阿毗達磨(Abhidharma, or Abhidhamma)，亦即「對於法(之研究)」(但亦有作「殊勝法」之解⁴³)。阿毗達磨作為一種對於佛陀教法的研究，早在佛未入滅前，已在弟子之間進行，但佛滅後的部派時期，教團整理並確定了經藏的內容，阿毗達磨便從經藏中獨立出來成為「論藏(Abhidharma

³⁸ 關於龍樹生平的介紹，在漢譯主要有鳩摩羅什的《龍樹菩薩傳》，錄於《大正藏》卷五十No. 2047，以及吉迦夜與曇曜共譯的《付法藏傳》，錄於《大正藏》卷五十No.2058。在西藏典籍方面，主要載於《布頓佛教史》與《多羅那多佛教史》。

³⁹ 一般而言，學界公認龍樹的哲學和般若經典有很深切的淵源，如R. H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, pp.61-65 中所做的分析，就認為龍樹的《中觀論頌》和《八千頌般若經》(*Aṣṭasāhasrikā*) 的見解其實殊無二致，只是表現手法上的問題。但是A. K. Warder對此卻略有異議，A. K. Warder於其所著之*Indian Buddhism*, p.358 中表示，在龍樹的幾部主要著作中，根本沒有援引大乘佛經為其論據，正好相反的，龍樹倒是大量引用了舊三藏(old Tripitaka)，當中又以《雜阿含經》(*Saṃyukta*)為多，所以他顯然只是想以單純作為一個佛教徒的身份，針對眾所承認的經典，做出正確解釋。A. K. Warder甚至認為，我們幾乎無法證明龍樹是否真正知道那些大乘經典的存在，又如何能斷定龍樹的批判是為了維護大乘的教義？所以，或許龍樹的企圖單純只想終結的部派的分裂局面，以各派皆能承認之單一的、根本的教理，重新整合起來，再次確立佛陀本人的原始教義。

但無論龍樹隸屬於哪一個陣營，或其是否有意識要系統性地闡述大乘思想，龍樹對於當時的阿毗達磨那種「將概念實體化」的主要做法，以及對於實在論者將「存在(bhāva)」實體化的做法，都是絕不贊同的。

⁴⁰ 見平川彰 著，莊崑木 譯，《印度佛教史》頁 278。

⁴¹ 見本文註 3。

⁴² 關於部派的分裂情況，可見平川彰 著，莊崑木 譯，《印度佛教史》頁 106-124。

⁴³ 同前揭書頁 135。

又見 D. J. Kalupahana 著，陳鈺鴻 譯，「部派佛教—上座部，說一切有部，及經量部」，錄於《內明》第 106 期，頁 4。

Tripitaka)」⁴⁴。

平川彰在其《印度佛教史》中簡單扼要地提點出了阿毗達磨的思想核心。他指出，在原始佛教的時期，佛陀的教法所關注之處，在於「現實的人之存在」，故所謂的「法(dharma)」，也正是就此一意義而言。但對於阿毗達磨的論者而言，我們的存在，固然一方面是一種時時刻刻不斷變化的「現象」，但另一方面，為能讓這些「現象」得以成立，我們的存在也必須具備某種「要素上的實在」；如肉體與心靈，以及肉體與心靈所處的外在世界等。如又進一步分析這些存在，則我們又能獲得更細微的構成要素，例如，肉體的存在作為現象，具備了視覺、聽覺、味覺等性質不同的知覺能力，稱之為「根(indriya)」，故我們可將肉體的存在，理解為是由眼、耳、鼻、舌、身等五根所組構而成。同樣的，在心靈方面，我們可以區別出更多細微的精神狀態，如判斷、感情、記憶；甚至從中區分出更複雜的種種情緒與心理作用。以「煩惱」為例，煩惱包括了貪、嗔、癡、慢、疑、見等，而這些皆構成了我們心靈存在的一部分。我們或許可以猜測說，這些心理狀態，是作為「心」的屬性而存在的，也就是以「心」為實體存在。然而，我們的心靈卻常兼具了愛與憎，貪與嗔，善與惡等等心理作用，有些甚至是彼此矛盾的作用，若然如此，則一個實體同時擁有相互矛盾的屬性，是不合理的。為了避免這種不合理，故必須承認每一個心理作用皆各自有其獨立的實體，而不是「心」的屬性，「心」正是由這些獨立存在的心理作用共同組合而成立的。因而，阿毗達磨的論者們，是「將構成自我存在的現實，等同於現象要素上的存在者，稱之為『法』。」對於部派佛教而言，所謂的「法」，其意義正是像如上所述那樣，是「作為現象的實在」⁴⁵。

為了宗教實踐上的要求，阿毗達磨的論者們認為，作為現象要素的存在，必須是實在的，並且，為種種的存在劃定出非常精細的，一一皆為實在的範疇⁴⁶。由這些範疇，構成了我們所在的現象世界，並且以此一對「法是實在」的信念，在素樸的原始教義基礎上，重新建構起一套龐雜精巧的哲學系統，包含了宇宙論、形上學、倫理學、知識論、邏輯、以及解脫論。總括而言，阿毗達磨佛教，大抵上都具備以下幾種方法論的共同特徵⁴⁷：

1. 運用範疇的組構，將複雜的生活經驗現象整合歸類，使之與「法」之宗教與道

⁴⁴ 同前揭《印度佛教史》頁124。

⁴⁵ 同前揭書，頁138-139。

⁴⁶ 例如，在《俱舍論》中，說一切有部列舉了五位七十五法，包含了精神性與物質性的存在要素。當然，此種將存在範疇化的分類法，確實有其襲自原始教義之處，如五蘊、十二處、十八界等種種分類，在《雜阿含經》卷十三中，便有提到「一切者，謂十二入處。眼、色，耳、聲、鼻、香，舌、味，身、觸，意、法，是名一切。」然而，阿毗達磨的範疇相較於原始教義，遠為精細複雜，尤以心理活動之範疇為然，如《俱舍論》就劃分了九十八種隨眠，一百零八種煩惱，或巴利佛教所劃分的「八十九心」，或上座部的「五十二心所法」等等。這些對於人類心靈活動與精神狀態的細微體察，也正反應出阿毗達磨對於解脫實踐的重視。印順就認為，「三世實有」作為「說一切有部」的最主要特色，正是根源於佛法的實踐性，見氏所著《說一切有部及其論書》頁91-95。

⁴⁷ Bhikkhu Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*, pp.7-9.

德目標原則相符合。亦即，以這些範疇的結構，將現象界整體包容進來，並突顯其在哲學、心理學、倫理學上的本質。

2.將連續性的意識之流，仔細分解為許多個抽象的、瞬時的認識實件，亦即，「心(citta)」。藉由這樣的分解，使我們能更清楚地了解我們的意識的細微性與存在的相續性。

3.有系統地透過上述兩種方法，從繁複的哲學(或宗教)專技術語中，建立起一條理分明的程序，以之相互進行經院式的討論。亦即，透過以上的過程，展現教義術語與術語之間的內在關聯性，並提供一套精密細膩的工具，來詮釋佛陀的教示。

4.經由上述種種操作，最後分析得出我們的存在不過是由一個個彼此相互依待的實件所組成，而非獨立自存；也就是「緣起」。

簡言之，即透過對「法」的煩瑣解析⁴⁸，亦即，透過「範疇」，獲致對「無我(anattan)」此一真理的證悟，從而解脫；這是部派佛教在方法論上，普遍具有的特徵。而此一方法論，表現在認知理論上，則是將現象分為精神與物質的兩種實在。物質的實在，即「色(rūpa)」，在廣義上包含了十二處所說的眼耳鼻舌身等五處，也就是五種認識器官，以及色聲香味觸等五處，也就是五種認識領域。所以廣義的「色」即五根與五境。在狹義上的「色」，則特指五境之一的色處，作為眼之對象的世界。至於非物質的實在，在十二處中則為意處與法處，在十八界中則為眼界與法界，以及眼耳鼻舌身意等六識⁴⁹。

故在部派佛教中，認識作用乃是起於根與境的相接，亦即，五種感官，各自有所作用的領域以及與其作用相應的對象，並且，此五種感官其作用之領域與對象對彼此無法交涉，如耳根不能嚐味，舌根不能聞聲。但光憑藉著與境相接的五種感官，並不能形成認識，五種感官必須依附於「識(manas)」，由類似於認知主體的「識」，對五根所呈顯的感官材料，以其意向性加以處理與理解之後，才有認識作用的出現⁵⁰。

部派佛教這種將現象二分為物質與精神的兩種實在的二元論做法，在認識論上面臨到一個非常類似於西方哲學傳統中的心物二元問題的重大難題，那就是，既然物質與精神作為兩種截然不同的實在，則心對物的認識是如何可能呢？

另外一個問題是，在精神存在上，如之前所述，部派佛教區分了心(citta)與心所(梵語caitta)。所謂的「心所」，乃是指「與心相應」以及「依心而起」，這種

⁴⁸ D. J. Kalupahana著，「部派佛教—上座部，說一切有部，及經量部」，錄於《內明》第106期，頁4：「…說一切有部亦將阿毗達磨視為『法的分析』…這兩個學派(按：指上座部與說一切有部)都承認在佛的智慧(bodhi)之中是包含了這個『法的分析』」。

⁴⁹ 據服部正明的看法，雖然由六種感官及其對象所組成的十二處，在原始佛教已經提出，但那是放在解脫論的範圍內來處理的，故並未討論感官是否由不可分割的最小元素所組成，或是討論關於認識過程的種種細節，所以原始佛教的十二處說並不具認識論的發展意圖。但部派佛教在這個問題的討論上，顯然已經溢出原始佛教的解脫論範圍，而將十二處十八界等說建構成為如同其他學派一樣的認識論了。見氏所著「維也納學派方法：陳那之認識論」，錄於《佛學研究方法論》頁340。

⁵⁰ H. V. Guenther, *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*, pp.15-16.

將「心」與「心所」視為是獨立實體的做法，毫無疑問的，是一種心理現象上的實體觀。而在物質上，將物質層層析離到最後所獲致的物質性存在「極微 (paramāṇu)」，也同樣是一種實體觀；事實上，光就區分精神與物質存在的做法，最終也必定導出「實體有」的結論⁵¹。因而部派佛教的二元論，顯然無法避免「實體有」的形上學預設。

因此，作為部派佛教兩大系統的上座部與說一切有部，其如上述那種「析法」以得「無我」的機械主義作風⁵²，固然解構了「自我」的實在性，但在此同時，那用以解構「自我」的範疇化的「法」，卻取代了「自我」，而佔據了「實體」的存有論位置。

平川彰以《俱舍論》卷二十二的内容指出，在部派佛教中，作為「法(dharma)」的，必須是「勝義的存在(paramārtha-sat)」，「世俗的存在(saṃvṛti-sat)」並不能作為「法」。如同一只瓶子，打破之後便不存在，故是一種世俗存在，人的存在依賴於物質與精神的複合積聚，亦如瓶一般是世俗存在。唯有一種存在，是不依他物，而是以其自身作為存在，亦即「自性(svabhāva)」，才是「勝義的存在」，例如那些「法」的範疇。所以，「法」便是一「持有自性者(sa-svabhāva)」或「作為實體而存有者(dravyataḥ sat)」。龍樹把握了這點，而理解「自性」為「自己存在者(svo bhāvaḥ)」、「非所作者(akṛtrima)」、「非依存於他而存在者(nirapekṣa)」⁵³，並對此一實在論立場展開猛烈的攻擊。

誠然，龍樹對於實在論者的不滿，是極為明確的，反映在其作品中，則可見諸他對於實在論者的批判佔了極大篇幅。但與其說龍樹是對這種「自性」或「實體」的形上學預設感到不耐，倒不如說，就如同D. J. Kalupahana所指出的，龍樹明確地察覺到了部派佛教煩瑣的經院哲學，構築得越是精緻細膩，就越在諸多論題上遭逢難解的瓶頸，甚至大為悖離了佛陀當初的本意，故而反對那種以形上思維凌駕日常生活經驗的理論。如在《中論》裡，龍樹就大力抨擊了部派佛教的「自性」說、原子論、剎那論、因果論，並且再三強調部派佛教這種煩瑣哲學的做法，已全然與原初教義中，企致解脫的目的論背道而馳。而部派佛教的這些理論上的缺陷，也正好提供了龍樹立論的絕佳支點，並據此建立起他那以「空觀」進行超克的，大乘進路的批判⁵⁴。

⁵¹ 平川彰，《印度佛教史》頁 144-145，並見D. J. Kalupahana著「部派佛教—上座部，說一切有部，及經量部」，錄於《內明》第 106 期，頁 4-5。

⁵² D. J. Kalupahana著「部派佛教—上座部，說一切有部，及經量部」，錄於《內明》第 106 期，頁 5。並見木村泰賢，「部派佛教中的幾大問題」，中譯錄於《部派佛教與阿毗達磨》頁 57。

⁵³ 平川彰，《印度佛教史》頁 139-140。

⁵⁴ 在摘譯自D. J. Kalupahana, *Buddhist philosophy: A Historical Analysis*一書第九章的「部派佛教—上座部，說一切有部，及經量部」這個章節裡，D. J. Kalupahana論述了部派佛教中，與大乘佛教的發展牽連甚深的幾個主要哲學議題。其一是阿毗達磨的地位抬高為「勝義法」，以致絕對主義的產生；其二是哲學的二元論，導致對「極微」的承認，從而導致「自性」或「實體」觀的不得不然；其三，是對原始佛教中「剎那論」的深化，致生解釋因果論與認知論上的種種歧異。簡而言之，即是整個部派佛教在形上學問題上鑽研得越深入，就越是窒礙難行；這不僅是「自性」所帶來的問題，因為就連不承認「自性」的經量部，也深陷於諍論的漩渦，而難逃龍樹的詰難。

接下來介紹的是以《正理經》(Nyāya-sūtra)為代表的早期正理學派⁵⁵，因為在《迴諍論》中，龍樹的攻擊重點是正理學派；或保守的說，至少是一與正理學派的哲學立場極為相近的實在論者⁵⁶。並且，也基於《迴諍論》與《正理經》之間極為顯著的對話性，對《正理經》的了解是有必要的。

《正理經》中的早期正理學派

正如J. N. Mohanty所指出的那樣，印度哲學的本質，在於其哲學理論上，重視性靈的、宗教的實踐傾向。並且，在長期主導西方思想發展的亞里斯多德哲學傳統中，哲學乃是以純粹的思惟為其本質，但在印度哲學裡，情況卻正好相反，其形上學和物理學是緊密貼合而無由分離的，幾乎任何一門的哲學理論，都與我們所生活於其中的經驗世界密切相關⁵⁷。

這種結合了對性靈實踐之意欲以及對經驗世界之看重的傳統印度哲學，正理學派正是其中的典型代表。這樣的特色在《正理經》起始即獲得非常明確的證實：

「由認識量(pramāṇa)、所量(prameya)、疑惑(samśaya)、動機(prayojana)、實例(drṣṭānta)、宗義(siddhānta)、論式(avayava)、思擇(tarka)、決定(nirṇaya)、論議(vāda)、論諍(jalpa)、論詰(vitaṇḍā)、似因(hetvābhāsa)、曲解(chala)、誤難(jāti)、負處(nigrahasthāna)等真理，可以證得至高的幸福。」⁵⁸

就此而言，或許A. K. Warder對於龍樹的評價(見本文註 39)，確實有其道理。

⁵⁵ 在印度哲學史上，正理學派常與勝論學派並列而論，稱之為「正理勝論派」。雖然這兩派各自擁有自己的經典傳承，如正理學派的《正理經》，以及勝論學派的《勝論經》，但雙方的確在哲學立場上具有高度的一致性。差異之處僅在於，正理學派特為發展認識論與方法論，而勝論學派特為發展形上學。《正理經》的內容很能展現這種重視認識論與方法學的特色，因而在形上學理論的表現也相對較少，加上頌文文意精簡，有時甚至不夠明確，所以後世正理學派的學者們在詮釋《正理經》時，經常援用勝論派的思想來加以解明，如烏德陀迦羅(Uddyotakara)的注釋作品即是如此，而我們在探究《正理經》的內容時，也往往必須藉助西元五世紀左右的正理學者富差延那(Vātsyāyana)的解釋，才能較為清楚的了解。但相較於龍樹的年代而言，這已經是非常晚期的事情，而正理勝論派的真正成形，更遲至西元十一世紀之後。故在此之所以特別強調「以《正理經》為代表的早期正理學派」，主要在於考慮到在龍樹的活動年代，正理學派可能甚至尚未真正獨立成形，龍樹在《迴諍論》中所批判的認識論，也就很有可能只是作為正理學派預備階段的正統邏輯學者因論師(hetuka)的一般理論。因而這些龍樹當時所理解、接觸到的正理學，無論在成熟度上，或是在理論內容的細節上，都與後世正理學者的說法有出入。本段內容既然在於陳明龍樹的批判思想背景，則因考慮到此一時序落差的問題，故僅將範圍侷限在以《正理經》為代表的早期正理學派。

以上說明，參考 K. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophy*, Vol.2, p.12 與 D. N. Shastri, *The Philosophy of Nyāya-Vaisesika*, p.8，以及梶山雄一，「佛教知識論的形成(中)」，載於《普門學報》第 16 期，頁 67。

⁵⁶ D. Burton, *Emptiness Appraised*, pp.129-130.

⁵⁷ J. N. Mohanty, *Reason and Tradition in Indian Thought*, pp.17-18.

⁵⁸ 《正理經》1.1.1。這十二個認識對象的項次，即是正理學派指標性的「十二句義」說。另，本篇論文之《正理經》皆引自 S. Ch. Vidyabhusana, *The Nyāya Sutrās of Gotama* 與 G. Jhā, *The Nyāyasūtras of Gautama with Vātsyāyana's Bhāṣya and Uddyotakara's Vārttika*。之後不再特別註明。

「苦、生、行為、過失、虛妄的認識，如果自下而上依次斷滅的話，由這樣的一一斷滅，就可以得到解脫。」⁵⁹

在進一步討論上述兩句極富指標意義的頌文之前，先對《正理經》的成書年代與作者，以及正理學派的起源做一初步了解。對於《正理經》的成書年代與作者的身份，學界意見相當分歧⁶⁰，本文不打算一一探究這些意見，在此只簡單的說，《正理經》作為正理學派最原初的根本經典，其作者據說是Gotama(或作Gautama)，或名Akṣapāda(足目)⁶¹，其活動年代，約當西元前 550 年至西元 150 年之間⁶²。至於《正理經》的成書年代，則應介於前六世紀至西元二世紀之間。雖然Karl Potter認為，我們並不能夠確定《正理經》究竟是出自一人或多人的創作，但經中所載的教義，應是經過數世紀的醞釀與發展⁶³。克實地說，《正理經》的教義絕非成於一人之手，全書內容的成形也應非一人一時一地所完成。例如，在巴利論藏中的作品《論事》(*Kathāvatthu*)，便曾多次使用了與正理學極為近似的邏輯術語，雖然書中並未提及「正理(Nyāya)」一詞，但這表示至少在西元前 255 年，正理學於印度已經初具梗概⁶⁴，而《正理經》的某些部分，更是與西元一世紀左右的著作《耆羅迦·醫道論集》(*Caraka Saṃhitā*)中的內容重疊⁶⁵。依梶山雄一的看法，《正理經》的第一與第五卷，整體而言，其成書時間應早於其餘的第二、三、四卷。梶山的證據主要來自於《正理經》第一、五卷與佛教作品——尤其是龍樹的作品《廣破論》與《迴諍論》——之間的交涉⁶⁶。對於梶山的看法，我深表贊同，而關於這個部分的證據，在導論之後的頌文釋義，將有詳盡的探討。因本文重點在於介紹《正理經》的哲學面向，故對《正理經》在時序標定上的問題，就此打住。接下來探討正理學派的背景與其理論大概。

正理學派(Naiyāyika)的思想特色，可從其學派名稱Nyāya中獲得充分的展現。依著名的文法學家Pāṇini的解釋，Nyāya這個字源於√i，其義等同於gam，亦即走、去、行，故Nyāya原先字面意義為導引、引領，從而衍伸出了邏輯與推理的意思⁶⁷。正理學派對於邏輯推理的研究與重視是其主要特色，但作為正統印度

⁵⁹ 《正理經》1.1.2。

⁶⁰ D. N. Shastri在*The Philosophy of Nyāya-Vaisesika*, pp.81-82 中列出了與此問題相關的主要著作以供參考，在此就不贅列。

⁶¹ 依照S. Ch. Vidyabhusana於*A History of Indian Logic*, pp.47-50 的看法，Gotama與Akṣapāda其實不是同一個人，這兩人同樣都是《正理經》的作者，只是若更詳細來說，Akṣapāda才是真正的編撰者，但他所表達的內容，則為Gotama的論證學(Ānvīkṣikī-vidyā)。

⁶² S. Ch. Vidyabhusana, *A History of Indian Logic*, p.50.

S. Ch. Vidyabhusana, *The Nyāya Sutrās of Gotama*, p.ix.

⁶³ K. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophy*, Vol.2, pp.3-4.

⁶⁴ S. Ch. Vidyabhusana, *The Nyāya Sutrās of Gotama*, p.ix.

⁶⁵ 關於《耆羅迦·醫道論集》與《正理經》的比較，見梶山雄一，「佛教知識論的形成(上)」，載於《普門學報》第 15 期，頁 46-57。

⁶⁶ 梶山雄一，「佛教知識論的形成(中)」，載於《普門學報》第 16 期，頁 73。

⁶⁷ 楊惠南，《印度哲學史》頁 296 註 1。

中村元 著，葉阿月 譯，《印度思想》頁 156。

六派哲學的一員，如本節前段引述的《正理經》所展現的那樣，正理學派雖然看重邏輯推理，但其終極關懷，畢竟是以認識到世界的真實樣貌，從而獲得解脫。所以此學派的正理學目的乃是在於，以了解認識方法(「量」pramaṇa)、認識對象以下的十六句義(padārtha)的真實而獲得解脫的至福。也就是說，對於正理學派而言，宗教意義與倫理學上的終極目的，乃是以「正理」，也就是由正確的推論與正確的認識所獲得的⁶⁸。故正理學派雖以推理論證法的探討為重心，但用以支持論證成立的「量」論，在其理論中的地位，甚至與論證法不分軒輊。基於此點，正理學派所代表的印度邏輯學，在性質上便與西方哲學的邏輯學大相逕庭，因為正理學派這種廣義知識論式的邏輯學，和西方邏輯學迥異之處，不僅在於具備強烈的神學、倫理學與目的論的色彩⁶⁹，且亦強調其與我們的經驗世界無由脫離。這種他律性的、心理學的邏輯性格，從根本上就不可能具備西方哲學「形式邏輯」的自律性與純粹思維性⁷⁰。

正理學派向來被視為實在論的代表⁷¹，西方學者在對於正理學派的研究中，也常以「素樸實在論(naïve realism)」對之加以稱呼。G. Dreyfus對正理學派的實在論性格做了很好的定義⁷²，他指出，基於以下三種意義，我們得以將正理學派視為是實在論者：

1. 正理學派承認外在對象的客觀實在。亦即，外在對象是獨立於我們的認識而存在的。
2. 正理學派主張共相的存在，絕非是一種語言的，或精神性的存在。亦即，並不是因為我們的認知或思維而歸納得出一抽象概念的共相，共相本身就獨立於我們的認知而客觀地內在於對象中⁷³。
3. 外在世界是真實客觀的存在，並且，這種客觀真實的存在是可以被認知的。只要藉由「量」，我們就能正確認知到客觀實在的對象。

《正理經》1.1.1-1.1.2的內容，很好地表達了正理學派這種實在論的立場，以及以其實在論立場為預設的價值觀。如前所說，正理學派是以論證法的探討為

S. Dasgupta 著，林煌洲 譯，《印度哲學史(1)》頁 251。

S. Ch. Vidyabhusana, *The Nyāya Sutrās of Gotama*, p.i.

⁶⁸ 梶山雄一 著，張春波 譯，「印度邏輯學的基本性質」，錄於《印度邏輯學論集》，頁 9：「富差延那在說明『正理』時說：『借助量來考察對象，就是正理(Nyāya)。』」

⁶⁹ 服部正明，「維也納學派方法：陳那之認識論」，錄於《佛學研究方法論》，頁 337：「(富差延那說)在通過知識手段來理解對象時，由於人的理解活動是有效的，故知識手段也具有效果…『知識手段』帶來真知，因而這是『具有效果的(artha-vat)』。富差延那又說，人以義務、實利、幸福和解脫，作為他的目標，而放棄與它們相反的東西；這人的作為，是以這樣的意識為前提：自家的知識，是通過正確的知識手段而得的。總之，人的一切合目的的行為，是依知識手段而來的，對於對象的理解。」

⁷⁰ 梶山雄一，「印度邏輯學的基本性質」，錄於《印度邏輯學論集》頁 7-8。

K. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophy*, Vol.2, p.2.

⁷¹ K. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophy*, Vol.2, p.1.

⁷² D. Burton, *Emptiness Appraised*, p.136.

⁷³ 或許正是因為這樣，所以K. Potter才會認為，正理學派的形上學，是柏拉圖與實在論的結合。因為柏拉圖的「理型」說和正理學派對於共相的看法非常接近。

重心，故用以支持論證成立的「量」論，也成爲其理論的焦點。

正理學派認爲，因爲我們對於認識對象(prameya)有錯誤的認識，故導致種種過失與苦痛，如果消除了這種錯誤的認識，也就消除了過失與苦痛⁷⁴。關於認識的對象，亦即，「所量」的內容，《正理經》1.1.9 列舉如下：

「所量就是靈魂、身體、感覺器官、感覺對象、覺、意、行為、過失、再生、果報、苦、解脫。」

從《正理經》1.1.10-1.1.22，針對《正理經》1.1.9 列出的「所量」內容所做的解釋，我們可以非常清楚的看到，對於正理學派來說，所量包含了種種物質性、精神性、甚至是宗教性(如「解脫」)的存在。對於這些客觀實在的對象，我們可以透過四種「量」來加以正確的認識與考察。正理學派承認的四種「量」，見於《正理經》1.1.3：

「這些量(pramāṇa)有——現量(pratyakṣa)、比量(anumāna)、譬喻量(upamāna)、聖言量(śabda)。」⁷⁵

正理學派認爲，「量」提供予我們對於「所量」的「正確認識」以保證與基礎。這也就是說，當我們認識到「所量」，但這種對於「所量」的認識固然可能是正確的認識，但亦有可能是錯誤的認識，這時，「量」就擔負起了賦予我們的認識正確性的工作。所謂的「量」，指的是知識的實件(knowledge-episode)，窄義的說，「量」專指獲致知識的方法，廣義的說，「量」同時亦是由此方法所獲致的知識⁷⁶。舉例說明，假設我們以「量」正確的認識到一株樹，則對於這株樹的正確的認識，也就是「量」，本身就作爲一種知識。

因而我們可以發現，在正理學派而言，「量」具備了兩種意義。一是單純作用於知覺層次上，作爲認識的工具，一是作用於判斷層次上，作爲建立我們知識的合法性的憑藉。如梶山雄一所指出的，作爲印度邏輯學的代表，正理學派並沒有區分知覺論與判斷論，因爲正理學派認爲，我們內在的概念世界，和知覺所表象的外在世界，是同一的，故概念可以由感官所獲致⁷⁷。這種想法表現在判斷論上，即是語言的結構必須與外在世界的結構相符合。亦即，正理學派認爲，我們的任何一個陳述句，作爲一種斷言，都必須表述我們的認知情境，因而一個最基本的正確的判斷句中的主詞，必然指涉一個真實存在，而該判斷句中的謂詞，也

⁷⁴ 當然，在佛教裡也有類似於此的，結合了認識論與解脫論的做法，但如B. K. Matilal於‘Reference and Existence in Buddhist Logic’, in *Journal of Indian Philosophy* 1, p.93 中所指出的，在佛教，尤其是初期中觀學派，認爲我們在認識論上的錯誤在於將不真實誤以爲真實，但正理學派卻認爲，認識論上的錯誤在於錯誤地認識到對象的狀態，也就是，將錯誤的屬性歸與實體。

⁷⁵ 關於這些量的說明，見《正理經》1.1.4-1.1.8。簡言之，現量即是直接知覺，比量即是推論，譬喻量是以兩物做相似的比對，聖言量則是訴諸權威的語言。

⁷⁶ D. Burton, *Emptiness Appraised*, pp.126-135.

B. M. Matilal, *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, pp.35-36.

⁷⁷ 梶山雄一，「印度邏輯學的基本性質」，錄於《印度邏輯學論集》頁 21。

必然指涉一個真實存在的屬性，所以正確的判斷是來自於正確的認知，也就是，正確認知到一客觀存在對象的真確性質⁷⁸。

之前我們說過，正理學派是以邏輯推理為其宗派的特色，因而在論辯學上，正理學派亦當擁有一套明確的論證系統，以藉由此一論證系統，檢證任何一命題陳述的真偽。此一論證系統，也就是所謂的「五支分」，如《正理經》1.1.32：

「支分(avayava，或譯「論式」)是——宗(pratijñā)、因(hetu)、喻(udāharaṇa)、合(upanaya)、結(nigamana)。」⁷⁹

正理學派認為，凡是一命題的成立，必定要在我們的經驗世界中，尋求足以支撐其陳述真確性的例證⁸⁰。之前曾說，「量」具備判斷論上的意義，故反映在論證的五支分上，就如同富差延那所做的對應：「宗」是以「聖言量」為基礎、「因」是以「比量」為基礎，而「喻」，作為經驗世界中的確實例證，理所當然是以「現量」為基礎。「合」是以「譬喻量」為基礎，「結」則以上述四量為基礎⁸¹。然而，「宗」之所以位列五支分之首，又以「聖言量」為其基礎，這與正理學派對吠陀經典權威的認可有關，但聖言量其實就等同於有智慧者或可信賴者自己的現量所得，即便比量，也是以現量為其基礎的⁸²，故正理學派所主張的那種認知，其實是以現量，也就是以直接認知，作為其知識來源之根本⁸³。

早期正理學派對於直接知覺的產生過程，並未清楚說明，在《正理經》1.1.4裡，也只提到現量的產生是從我們的感官直接接觸到對象而來的，對於這個過程當中種種細節的解釋，一直要到烏德陀迦羅之後才提出⁸⁴，這也說明了《正理經》中，尤其是在第一卷中，所呈現出的早期正理學派的認識論，其實是非常原始的雛型，並且，在形上學方面的理論，《正理經》的說法也不是非常細緻明確。概因早期正理學派的關注重點在於知識論背景的推理與論辯，而對自家的形上學理念甚少著墨⁸⁵，所以龍樹在《迴諍論》中的批判，也只突顯出《正理經》第一、五卷中那種簡單素樸的知識論。但這絕不僅意味著，龍樹對於正理學派的不滿，單純是基於對其知識論的不滿，正如M. Siderits所說的：「(迴諍論裡)中觀學派的回應，是對認識論企圖本身的一種批判……這場論辯中的爭論點，尤其關涉到某

⁷⁸ B. K. Matilal, 'Reference and Existence in Buddhist Logic', in *Journal of Indian Philosophy* 1, pp.91-93.

⁷⁹ 關於這五支分的說明，見於《正理經》1.1.33-1.1.39。

⁸⁰ B. K. Matilal, 'Reference and Existence in Buddhist Logic', in *Journal of Indian Philosophy* 1, pp.88-90.

⁸¹ 梶山雄一，「印度邏輯學的基本性質」，錄於《印度邏輯學論集》頁 50。

S. Ch. Vidyabhusana, *A History of Indian Logic*, p.41.

⁸² 《正理經》1.1.5。

⁸³ 中村元，《印度思想》頁 182-187。

⁸⁴ 同前揭書。

⁸⁵ 參見本文註 55。

中村元，《印度思想》頁 156-157。

S. Dasgupta 著《印度哲學史(1)》頁 252-253 及頁 462 註 3。

些棘手的形上學論題……值得注意的重點是，中觀學派和正理學派雙方在本體論上的爭議，並未直接涉入這次的論辯裡……但無論有效的知識方法究竟存在與否，就其性質而言，這毫無疑義地是個很基本的認識論論題。」⁸⁶

正因為一個哲學系統的特性，會清楚地展現在其認識理論上，所以一個知識論的形成，也必然有其最為基本的形上學預設。而正理學派知識論的形上學預設，便是以外在世界為客觀實在的存有⁸⁷。這種對「實在」的信念，正好與作為部派佛教主流的有部對「自性」的信念不謀而合，表現在認識論上，即是「知識是以外界實在的東西作為對象」，故此一在知識論層次主張「知識相應於實在」⁸⁸，在形上學層次主張「實體有」的實在論立場，在《迴諍論》裡，也就無可避免遭到身為反實在論者的龍樹嚴厲的批判。

第三節 主要論題

依照梵本的結構，《迴諍論》全篇共七十頌，前二十頌是論敵的質疑，後五十頌則為龍樹針對論敵質疑的一一回覆。從前二十頌的內容，我們可以很清楚的發現論敵的實在論立場，而論敵的詰難，主要在於指出龍樹「一切法空」的主張，將在判斷論與認知論兩方面犯下悖論(paradox)。而在論證比重上較為次要的詰難，則是指出龍樹的「一切法空」將徹底摧毀我們的價值體系⁸⁹。

除了哲學性的論辯之外，《迴諍論》中另一個重點，在於與《正理經》的關涉性。藉由兩個文本間之關涉性的釐清，我們可以較為清楚地界定出龍樹與《正理經》在時序上的先後順序，進而界定出《正理經》內部卷次的時序。藉由此一對話脈絡的重建，得以更貼切的理解龍樹的論證動機，從而貼近他的本意。雖然這是較為偏向技藝學的工作，但仍對我們的哲學討論有很大的幫助，但因這個工作牽涉到兩個文本間的比對與解釋，故本文將之置於導論後的頌文釋義部分處理，在接下來的部分，僅對論中的主要論爭議題作一大略的介紹。

語言的批判

在論敵而言，我們的言說活動，顯然不是一種漫無目的的活動。語言是具有功能性的，所以語言不是毫無意義的東西。就這點而言，龍樹很難得地與論敵有所共識。然而，雖然兩造都同意語言的目的性與價值，但對於語言意義的來源，

⁸⁶ M. Siderits, 'The Madhyamaka Critique of Epistemology I', in *Journal of Indian Philosophy* 8, pp.307-308.

⁸⁷ Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism*, p.54:「一個哲學系統的特性，通常會清楚地展現在其認識理論上；這使得我們能將之歸類於實在論的系統——主張外境實有；或是歸類於觀念論的系統——否認這樣子的(外境)實有。在印度哲學系統中，我們發現到上述諸類理論的代表。正理——勝論系統，對於一連串的實質接觸——感官接觸客觀對象，內官接觸感官，內官再接觸靈魂，因而產生認識作用——是偏向於素樸實在論的觀點」。

⁸⁸ 服部正明，「維也納學派方法：陳那之認識論」，中譯錄於《佛學研究方法論》頁 341。

⁸⁹ 《迴諍論》第七、八頌：「智人知法說，善法有自體，世人知有體，餘法應如是。出法出法體，是聖人所說，如是不出法，不出法自體。」

雙方的看法卻相當分歧。

對論敵而言，語言(vacana)作為判斷(judgement)，其功用在於表述我們的認知情境，故語言的意義，是來自於語言對對象實體的指涉，這種語言與對象實體的符應性不僅是應然，也是實然⁹⁰。更仔細地說，所謂「語言指涉對象實體的應然」意思是，論敵認為語言必須指涉對象實體，否則我們的語言是沒有意義的；而「語言指涉對象實體的實然」則是指論敵認為，語言的產生，乃是來自於對實體對象的指涉，倘若被指涉的對象實體不存在，則這個不存在的對象實體便不能賦予語言存在性，所以就論敵而言，對於一個根本就不存在的對象實體，我們根本就無法以語言描述它⁹¹。

基於這個理由，論敵認為「一切法空」犯有悖論。論敵的論證是基於以下的兩難式：倘若龍樹主張「一切法空」，則「一切法空」這個語言陳述本身，是「空」抑或是「不空」呢？倘若是「空」，則陷於矛盾，因為此一陳述「一切法空」已然存在，所以「一切法空」這個語言陳述本身是不空的。然而，若承認「一切法空」此一陳述本身是「不空」，亦陷於矛盾，因為這樣就與「一切法空」的命題相違。也就是說，在兩個擇項中，無論是「空」或「不空」，龍樹的命題「一切法空」都將陷於矛盾。

論敵的論證牽涉到兩個問題，一是對於「空」的理解；另一則對於「否定判斷」的理解。但其實這兩個問題在根本上都與論敵的形上學立場有關。

首先，論敵所理解的「空」，是「不存在」的意思。更詳細地說，論敵認為所謂的「空」，如龍樹所言是「自性(svabhāva)」之不存在(na vidyate)；但對論敵而言，一存在物之「自性」不存在，就等同於一存在物「不存在(asat)」。

其次，倘若一存在物「不存在(asat)」，則一不存在的存在物，便不可能作功(kr)。以之套用於語言，作為一「判斷」，則一個不存在的語言，就不能作為「否定判斷」，亦即，對一切法自性的「否定(pratiṣedha)」論敵在第一頌長行中舉例說明：

「譬如無火則不能燒，亦如無刀則不能割，又如無水則不能灑，如是無語，云何能遮諸法自體。」

對於論敵而言，語言作為表述認知情境的「判斷」，無疑地是以對象物的客觀實在性作為預設。因為對象實體存在，所以此一存在著的對象實體才可被認知，而基於此一認知的存在，我們方能以語言表述我們的認知內容，也就是「判斷」。並且，也因為語言是我們對於客觀存在物之存在狀態的表述，所以語言的存在是依附於對象實體的存在，因而無論是肯定判斷或否定判斷，語言的指涉對象都必定存在，故論敵在第十一頌主張：

⁹⁰ 《迴諍論》第九頌：「且如果，一切法之自性不存在(√bhū)，則『無自性』此一『名(nāman)』亦不可能存在；因為『沒有實存對象(nir-vastuka)』的『名』是不存在的。」

⁹¹ 《迴諍論》第十二頌：「若此一自性不存在(na asti)，則你藉此言語陳述，究竟否定(pratiṣidhyate)了什麼？因為對不存在(asat)的否定，無需言語，即可成立。」

「因為『沒有水瓶在屋子裡』是對一存在之物(sat)的否定；所以你的這項否定，被視為是對自性之存在的否定。」

以「屋內無瓶」為例，「瓶子不存在(於屋內)」此一判斷句，在於表述我們對屋內之瓶子存在狀態的認知。所以，無論是肯定判斷「(於屋內)瓶子是存在的」，或否定判斷「(於屋內)瓶子是不存在的」，作為判斷句主詞的「瓶子」此一名稱，都必然指涉一個客觀存在的對象物「瓶子」，差別僅僅是在於，瓶子是否存在於一特定的場域下，如屋內。如果在這世界上，根本沒有「瓶子」此一對象物的存在(sat)，則「瓶子」此一名稱也就無從存在。

是以，當龍樹說「一切法空」，亦即，說「一切法無自性」時，「自性不存在」此一否定判斷，其實就證明了「自性」是存在的，否則「自性」這個名稱又是從何而來？如果「自性」根本就不存在在這個世界上，則我們甚至無法說「『自性』不存在」，因為「自性」此一對象物已經不存在了，所以用以指涉該對象的「自性」此一名稱也無由存在。

對於論敵的質疑，龍樹的回應可以分為三個主要步驟。在此我忽略文本的次序，先介紹在學界研究上爭議較少的回應。

龍樹的第一個回應是，他反對論敵所主張的語言指涉論。論敵認為，「名(nāman)」必因指涉「實(vastuka)」而存在，故「一切法無自性」此一命題便因自我指涉的謬誤而陷於悖論。對此，龍樹首先解釋自己何以主張「一切法空」，確實，「一切法空」的意思是「一切法無自性」，但他是因為一切法皆悉「緣起」，故說「無自性」，故說「空」。而語言當然也包含在一切法中，所以語言也是緣起，也是無自性，也是空，因而「一切法無自性」不過是對於「一切法緣起」此一現象的稱名(pracaks)而已。龍樹認為，語言的意義並不來自對於對象實體的指涉，因為事實上，實體的存在是不可能的，因為凡存在物皆是依因緣和合而有，所以一切的存在無不處於時時刻刻變動生滅的狀態，但若存在物既然作為實體，就表示其非因緣和合而有，故也就缺乏這種生滅變動的可能性。所以，龍樹認為，語言的意義應是來自於我們日常生活中，約定俗成的使用，並且，也正因為「緣起」，這種約定俗成的使用方成其為可能⁹²。

龍樹的第二個回應，則是論辯術上「應成(prasaṅga)」法的使用，此一論破法是基於論敵所主張的語言指涉論而來，亦即，依照論敵自身的語言指涉論，突顯出論敵理論本身的荒謬之處。

論敵在第九頌，主張「名」必依「實」而有，亦即，語言必然有所指涉的對象實存。對此，龍樹在第五十八頌，提出如下的兩難式：

「若有此不存在(a-sat)之「名」，則究竟此「名」是存在的(sat)，抑或不存在的(a-sat)？無論是此二者——如果存在、如果不存在；你的主張(vāda)都遭棄。」

⁹² 參見本篇論文第二十二、二十八頌的釋義。

意思是，倘若真如論敵所說，語言指涉的是實際存在的對象，則當我們說「不存在」時，這個「名」——「不存在」，其所指涉的對象，亦即，「不存在」此一指涉對象，是存在，抑或是不存在呢？倘若「不存在」此一指涉對象存實在的，則我們便不能夠說它是「不存在」；倘若「不存在」此一指涉對象是不存在的，則我們根本就無法說出「不存在」此一「名」，因為依論敵的主張，當「不存在」此一指涉對象不存在時，「不存在」此一「名」也就無由存在。

在第十一頌，論敵復以語言的名實相符說，指出龍樹的「一切法無自性」作為否定判斷，應是一對於「存在(sat)」的否定，據此，「自性」存在，故從否定判斷「一切法無自性」中，我們可以得出「自性」的成立。對此，龍樹在第六十一頌反破論敵：

「若正是對存在(sat)的否定(pratiṣedha)，則空性(sūnyatva)確實地成立——因為，閣下否定存有者的(bhāva)無自性(niḥsvabhāvatva)。」

倘若論敵以龍樹的「一切法無自性」作為否定判斷，乃是對「自性」的否定，而得出「自性」成立的結論；則同理可證，論敵的「一切法不是無自性」，作為否定判斷，乃是對「無自性」的否定，故亦可得出「無自性」，亦即「空性」成立的結論。

龍樹的第三個回應，是對於論敵將語言作為表述認知情境的判斷句，表達其反對的立場。在本論第一頌，論敵以「『一切法空』此一命題是空抑或不空」這樣的兩難式，質疑龍樹，並且在第二頌中指出，無論龍樹選擇任何一個選項，他的命題「一切法空」都將陷入悖論：

「若謂有自體，前所立宗壞，如是則有過，應更說勝因。」⁹³

對此，龍樹的回應見於第二十九頌：

「若我宗有者，我則是有過，我宗無物故，如是不得過。」⁹⁴

並且，對於論敵在第十一頌指他的「一切法空」是「對自性的否定」，龍樹在第六十三頌回應道：

「我無有少物，是故我不遮，如是汝無理，枉橫而難我。」⁹⁵

在這個部分，龍樹回應「我宗無」與「我不遮」，確實令人如墜五里霧中。因為，如我們所見，龍樹非常明確提具了他自己的主張「一切法空」，但現在他卻又自稱「並未擁有任何命題」。並且，龍樹的「一切法無自性」，就表面上來看，

⁹³ 譯為：「倘若此一言語具有自性，則你之前的命題(pratijñā)，就遭論破了(hatā)；如此則你應另提一殊異原因(viśeṣa-hetu)說明這種前後不一之過(vaiśamikatvaṃ)。」

⁹⁴ 譯為：「如果我有命題(pratijñā)，則我就犯有過失(doṣa)；然而我的「宗」並不存在(na asti)，所以我的過失也就不存在(na asti)。」

⁹⁵ 譯為：「我不否定什麼(pratiṣedhayāmi na)，而且，那能被否定的什麼，也不存在(asti na)。據此，你做了這樣的反對(adhi-laya)——『你否定了！』」

確實否定了自性，但他又自稱「並未否定任何東西」。究竟龍樹如此宣示的用意何在？龍樹是一個自相矛盾的詭論者嗎？這個問題，向來是學界爭論的重點，底下介紹幾種主要的研究見解。

T. R. V. Murti認為，正理學派(亦即，本論中的論敵)所主張的那種否定，是一積極正面的判斷(judgment)，具有意義(significant)，並且肯定某種實在⁹⁶，而顯然，中觀學派的否定判斷「一切法無自性」不合乎正理學派的要求，因而被視作是一自身謬誤的，甚至是一無是處的否定⁹⁷。但是正理學派顯然是分不清「肯定」(affirmation)與「否定」的不同，將兩者混為一談⁹⁸。中觀學派的「否定」不能以此來理解，而必須將之視作是一批判的辯證法，是一條企近真理、揭顯「實相」之路⁹⁹。順此，如果我們將龍樹的「否定」視為是一種指向諸法實相的、辯證的方式，則我們或許就能從「辯證法」的角度切入，消解、甚至超越地克服前段所述的那種「否定的自我矛盾」¹⁰⁰。

B. K. Matilal則認為「否定」有兩種：1.命題式的(propositional)否定 2.非表意的(illocutionary)否定。「命題式的否定」是指，先有一個已給定的命題，然後針對這個已給定的命題，加以否定；但「口語式的否定」則不然，它和「命題式的否定」正好相反，並沒有一個將要加以否定的，已預先給定的命題¹⁰¹。舉例來說，「沒有『後有』(after-life)」以及「我並未說有『後有』」，正是兩種不同的「否定」。前者是「命題式的否定」，亦即，否定一「有『後有』」此一命題，但後者則只單純是一種口頭對話性質的意見表示，也就是「口語式的否定」，它並未否定任何已給定的命題(像是「有『後有』」此一命題)。因而，就這層意義上來說，龍樹確實可以聲稱「是故我不遮」，而未有任何矛盾，因為他也確實沒有去

⁹⁶ T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, pp.154-155:「...吾人不能僅止於單純的否定。唯有肯定在某種場域、某種形式的實在(real existing)，否定才是有意義的，不能只是指出何者為偽...否定作為一種判斷的形式，必須能夠對知識有所積極增益...所有的意義都是積極、正面的意義，有意義的否定必須傳達這種積極。」

⁹⁷ Ibid. p.159:「...基於有意義的否定的性質，我們不能僅止於『否定』；尚且須求『完成』(completion)。就這方面而言，中觀學派的辯證法顯然一無可取。」

⁹⁸ Ibid. p.155:「...『肯定』和『否定』的立足點並不相同，要求在『否定』中必須具有某種積極成分，便是對此沒有正確了解。否定性的判斷(negative judgment)，乃是『判斷的否定』(negation of judgment)，而不是另一個判斷。它是更高層次的自我反省意識(self-consciousness)。在肯定時，我們不一定要意識到該肯定；在否定時，我們卻必須要意識到否定的功用。肯定與否定二者不能視作是相等的，共生的。它們的功用是迥異的。」

⁹⁹ Ibid. p.158:「...必須經由批判主義，此一標準本身才能被導引出來。真理的追求者，起始便不能先有任何的先驗(a priori)標準；因為那樣就會預先對論題獨斷地作出判斷。在相異系統中具體體現的哲學意識，無非都是要領悟那最終至高者，終極的真實...於是批判主義綻出光芒，引領我們走向『諸法實相』。以上，可說是中觀學派對『否定』功用的看法。」

¹⁰⁰ Ibid. p.160:「...因而『否定』是捨棄思惟分別...空性—辯證法...就是要將真實從人為的、偶作的侷限中解放出來，而不是對真實的否定。空性是否定的否定；因而它是對諸法實相那無邊無量、言語道斷的積極性質之再肯定。」

¹⁰¹ K. C. Patel, 'The Paradox of Negation in Nagarjuna's Philosophy', in *Asian Philosophy*, Vol.4, p.25 and n.24.

否定任何東西¹⁰²。「一切法空」只是不認可一切命題(thesis)具有所謂的確定性(certainty)或意義(meaning)，故中觀學派的否定是一「無肯斷的」(commitmentless)，如同「解構」(deconstruction)一般的否定¹⁰³。

D. S. Ruegg同樣也不認為龍樹有自相矛盾的嫌疑。他主張以「行事式的否定」(performative negation)的概念，去理解《迴諍論》中的「我宗無物」，如此則龍樹並未犯下我們所設想的那種「否定的矛盾」¹⁰⁴。所謂的「行事式的否定」，是指單純地否認一個句子當中的「語效式」(neustic)成分—例如，否認「我認為：A是B」。這也就是說，當我們說「我不認為：A是B」時，我們也並非是要另立一相對反的命題—「我認為：A不是B，(因為)A是C」；而這種「我不認為：A是B」的狀況，就是「行事式的否定」，一種中觀學式的否定—「是遮」(prasajya-negation)¹⁰⁵。Ruegg更進一步區分了「哲學式命題」(philosophical thesis)和「邏輯式命題」(propositional thesis)兩種不同的意義，以為龍樹所謂的「我宗無物」，是指他沒有一假定某種實體存在的「邏輯式命題」，而非他沒有「哲學式命題」，因而龍樹雖然一方面標舉空性和無自性的哲學理論，另一方面又聲稱自己未有任何的命題，但這兩者確實是並行不悖的¹⁰⁶。

此外，B. Galloway也曾提出「零陳述」(zero statement)的理論，為龍樹辯護¹⁰⁷。所謂「零陳述」的意思是說，我們不能夠從龍樹式的否定——「是遮」(prasajya-negation)——之中，獲致任何積極的，導向其他明確陳述的訊息。舉例說明，當我們說「此處沒有婆羅門」時，我們無法從該陳述中推得「此處有非婆羅門」，更不可能推得那否定「此處沒有婆羅門」的否定性陳述「此處有婆羅門」。我們能從「此處沒有婆羅門」此一陳述中理解到的，僅僅只是「此處沒有

¹⁰² 參照同上，並見該篇論文註 25。

¹⁰³ Ian Mabbet, 'Is There Devadatta in the House? Nāgārjuna's Vigrahavyāvartanī and the Liar Paradox', in *Journal of Indian Philosophy* 24, 3, 1996, p.303.

但 Matilal 卻又曾矛盾的指稱，龍樹的否定立場並非是全然「無肯斷的」，因為龍樹持有「空性」的信念之故，見 K. C. Patel, 'The Paradox of Negation in Nagarjuna's Philosophy', p.26 以及該文註 27。因而，關於 Matilal 的看法確切為何，亦有待深究。

¹⁰⁴ K. C. Patel, 'The Paradox of Negation in Nagarjuna's Philosophy', in *Asian Philosophy*, Vol.4, pp.26-27:「...Ruegg如是說道；現在，從『行事式的否定』的角度，去思考『我宗無物』此一陳述，似乎頗為恰當。如此一來，也就和中觀學派那非涵蘊的(non-implicative)、非預設的(non-presuppositional)『是遮(prasajya-negation)』(按：此處中文譯名是據荻原雲萊《梵漢佛教對照辭典》所譯)相一致，是以，他並未墮入那他所否定之命題的，矛盾的肯定。」

¹⁰⁵ Ian Mabbet, 'Is There Devadatta in the House? Nāgārjuna's Vigrahavyāvartanī and the Liar Paradox', in *Journal of Indian Philosophy* 24, 3, 1996, p.303。

¹⁰⁶ K. C. Patel, 'The Paradox of Negation in Nagarjuna's Philosophy', in *Asian Philosophy*, Vol.4, p.27:「... (Ruegg)說—縱使他(龍樹)的確有其哲學理論，亦即，他藉由哲學式的探究，以及藉由解構、消融一切以任何形式存有之命題與論斷的應成法(prasaṅga type)，標舉空性和無自性之見。」又「...區分『宗』(pratijñā)的兩種用法，如此則當哲學家(龍樹)說『我宗無物』一意即，我沒有邏輯式命題(pratijñā)—並無悖論，因為，這個句子不是自然而然的同義於『我沒有哲學命題』(此時pratijñā=darpaṇa, vāda)。」

¹⁰⁷ Ibid. p.24:「...龍樹中觀學式的否定，是一種『零陳述』(zero statement)，此一陳述內是『訊息空無』(information-empty)，因而我們無法從中得出任何定論。」

婆羅門」這樣的事實¹⁰⁸，而這種性質的陳述，便是一種「零陳述」。「零陳述」式的否定，是作用於「世俗」(saṃvṛti)的層次，雖然本身內容沒有積極性，但對於其他的陳述，卻具有「因果效力」(causal efficacy)，能夠否定地規制著其他的命題¹⁰⁹。以Galloway「零陳述」的理論觀之，龍樹並非是消極的虛無主義者，相反的，龍樹的否定正是一種性質特殊的否定，其用意在於鬆動我們對事物根深蒂固的既有成見。

對於上述諸見，K. C. Patel另有不同的看法。Patel認為，我們應當分辨清楚，「對話式論域」(dialogical/conversational universe of discourse)和「論辯式論域」(argumentative/systematic universe of discourse)的不同，兩者不能混為一談¹¹⁰。在「對話式論域」中，並沒有倡議某一特殊立場的肯定或否定聲言，因此一否定陳述，在此論域中，並未具有如同「否定」一樣的否定功能，而僅是藉由提供有關個別事物狀態的訊息，而發揮其功用。並且，這樣的一種訊息，並不是去致使、或是宣稱，某種事物狀態是如何又如何，而只是傳達、展示該事物的狀態確實如此，因而此一展示性質的陳述，並無所謂真值(truth-value)可言¹¹¹；龍樹的否定正是屬於這種「對話式論域」。在「論辯式論域」中，一個特別命題——「否定」——乃是為了否定其他的命題而被提出，龍樹那否定的悖論之所以產生，是因為吾人硬將龍樹的否定——「一切法無自性」——由「對話式論域」的層次，擢昇至「論辯式論域」的層次所致¹¹²。

關於龍樹的「我宗無」與「我不遮」的真義為何，個人的看法是，龍樹所反對的，乃是論敵那種以語言作為表述認知情境的判斷句。無論是論敵所謂的「命題」，亦即「宗」，或是論敵所謂的「否定」，亦即「遮」，歸根結底，都是這種以認知對象的客觀實在性為其預設的認知判斷，也就是說，「宗」與「遮」，都是在認識論上，預設了「形上學實體存在」的語言。所以龍樹說「我宗無」與「我不遮」，是因為他反對這樣的形上學預設，以及構築在此一獨斷論式形上學信念之上的認識論與語言觀。因為龍樹並不同意形上學實體的存在，更遑論是以此形上學實體存在為根本預設的認知判斷理論。故若就認識論與形上學的思想脈絡來理解第二十九頌與第六十三頌，關於龍樹是否犯有「悖論」的問題，或許便能迎刃而解¹¹³。

量論的批判

¹⁰⁸ Matilal認為這類的否定理論非常近似於「套套言」(tautologous)。見氏所著*The Navya-Nyāya Doctrine of Negation*, p.88：「...一否定性的陳述之所以無法傳述一使之為真的確實事實(positive fact)，純粹是因為其為否定性的，而非肯定性的——這或許是一種『套套言』。」

¹⁰⁹ 參照同註 113。

¹¹⁰ 見K. C. Patel, 'The Paradox of Negation in Nagarjuna's Philosophy', in *Asian Philosophy*, Vol.4, p.26。

¹¹¹ Ibid. p.29.

¹¹² Ibid. p.26.

¹¹³ 參見本篇論文第二十九、三十、六十三頌的釋義。

在上節，我們已經介紹了論敵如何使用以認識論為出發點的語言觀，亦即，判斷論，來批判龍樹的「一切法空」，也介紹了龍樹如何反批判論敵的批判。在這個小節，則要進一步釐清論敵對龍樹的第二條批判路線——量論，並且介紹龍樹對於論敵量論的批判。

如上節所述，論敵認為語言(vacana)作為判斷(judgement)，其功用在於表述我們的認知情境。故凡一判斷之產生，必源於一認知情境之產生，無論是肯定判斷或否定判斷，其存在必然依附於一認知情境的存在。因而判斷的存在，必依於認知的存在，故判斷的成立也必依於認知的成立，對於論敵而言，此一用以認知對象，並且確立我們的認知為真，從而確立我們的判斷為真的，就是所謂的「量(pramāṇa)」。

如前已述，論敵的「量(pramāṇa)」一方面是認知的手段，另一方面則是由此手段所取得的正確認知，亦即知識本身，所以論敵的「量」兼具了兩種意義：一是知覺層次上，作為認識工具的意義；一是判斷層次上，作為我們知識合法性與真確性的證準。

所以，對論敵而言，當龍樹主張「一切法無自性」時，「一切法空」此一判斷的產生過程，必定是先認知到「一切法」，然後認知到「一切法」的存在狀況是「空」，從而才能斷言「一切法空」。此時，那用以認知到「一切法空」，並且確證「一切法空」此一認知為真的，就是「量」。故論敵在第五頌主張：

「如果你藉由現量(pratyakṣa)，而得以直接認知(upalabhya)、進而否認(vinivṛ)諸法(bhāva)；則諸法得以被直接認知，其所藉由的現量，並不存在。」

對論敵而言，「現量」，亦即「直接認知」，是所有「量」的根本，承認了「現量」，也就承認了其餘的三種「量」：

「藉由現量之被承認(pratyukta)，比量(anumāna)、阿含量(āgama)與譬喻量(upamāna)被承認(pratyukta)；藉由比量、阿含量與譬喻量(drṣṭānta)之成立，對象(artha)亦隨之成立。」¹¹⁴

既然用以認知到對象的四種「量」存在，則龍樹的認知判斷「一切法空」，便又陷入悖論。因為無論任何的認知與判斷的成立，都必須藉由「量」，倘若不藉由「量」，則一切的認知暨判斷皆無由成立，如第十四頌所說：

「於是乎，取(grāha)、被取(grāhya)、能取者(grahītr)，否定(pratiśedha)、被否定(pratiśedhya)、能否定者(pratiśeddhṛ)，以上六種都確實存在。」

意思是，凡是一認知情境的存在，必然由三種要素所構成，即認知的作用、行認知作用的主體、被認知的對象。表現在判斷論上，則轉換三種構成斷言的要素，若此斷言為否定判斷，則為否定判斷本身、能做否定判斷的主體、被否定的對象。故龍樹的否定判斷「一切法空」同樣基於「量」、基於「認知」、基於「判

¹¹⁴ 《迴諍論》第六頌：「說現比阿含，譬喻等四星，現比阿含成，譬喻亦能成。」

斷」的實有，方能成立，但如此一來，龍樹的命題「一切法空」，卻是否認了一切法的存在性，故也否定了「量」、「認知」、「判斷」的存在性，所以龍樹的否定判斷「一切法空」自相矛盾，故是謬誤的命題。

對於論敵的質疑，龍樹的回應是，他並不同意論敵的「量」論，也不同意論敵的認知判斷論，龍樹說：

「如果，藉由現比譬喻阿含等量義，我得以認識、理解(upalabh)某些東西，而有所斷言(pravṛt)，或有所否決(nivṛt)；但那是根本不存在的(abhāva)，故我沒有過失(anupālabha)。」¹¹⁵

就如同我們之前所說的，龍樹自稱「我不遮」，是因他不同意形上學實體的存在，故意不同意構築在此一獨斷論式形上學信念之上的認識論與語言觀。在第三十頌的長行中，龍樹解釋自己的主張「一切法空」，並不是基於論敵那種實在論式的認知判斷而來的，因為他「不取少法轉迴」，意思是：「那些量不存在(na santi)；那些藉由量而得以被認識、獲取的對象，也不存在(na santi)。」其意義正同於「我不遮」。因為論敵的「取、能取、所取」與「遮、所遮、能遮」，甚至是那作為一切知識的證準與憑藉的「量」，都是以外在世界的客觀實在性為絕對預設，所建構出來的理論，這樣的理論，其賴以成立的基礎是非常可疑的。為了指出此一可疑性，龍樹藉由對「量」論的分析，展現出論敵所宣稱的那種，可作為絕對的證準與憑藉的「量」論，其自身已然缺乏能證的合法性：

「且如果，對你而言，對象的成立是依據『量』，那麼請解釋，對你而言，這些『量』如何成立。」

「量」能證成一切存在物的客觀實在性，這是論敵的看法。於是，龍樹追問，倘若「量」能證成一切存在物的客觀實在性，則「量」本身亦屬於「一切存在物」的範圍內，則「量」能否證成「量」呢？

第一種可能性是，或許一個「量」能由其他的「量」與以證成，然而，這樣的可能性是不存在的，因為這會產生論證上「無限後退」的謬誤：

「如果，一『量』的成立，是藉由其他的『量』，如此則有論證的無限後退(an-avasthā)，因此，無有論證起點、中間、終點之成立。」¹¹⁶

第二種可能性是，或許一個「量」可以不由「量」證成，然而，這樣就與論敵原先的命題相悖了，所以此一可能性亦不存在¹¹⁷。

第三種可能性是，「量」是可以自我證成的，論敵提出「火明喻」說明，以火焰能夠照明自己，也能夠照明其他的東西，來譬喻「量」能自我證成，也能證成對象(即「所量」，prameya)。但此一「自成成他」的可能性，也為龍樹所破斥

¹¹⁵ 《迴諍論》第三十頌：「若我取轉迴，則須現等，取轉迴有過，不離云何過。」

¹¹⁶ 《迴諍論》第三十二頌：「若量復有量成者，量則無窮。若無窮者，則非初成，非後成。」

¹¹⁷ 《迴諍論》第三十三頌：「若量離量成，汝譯義則失，如是則有過，應更說勝因。」

了¹¹⁸，於是「量自成」的可能性遭到排除，龍樹進而分析「量他成」的可能性：

「又若這樣設想：量的成立，有所依待。如此則有何過失呢？成立者是已然成立的。因為未成立者不依待餘者(anyat)。」¹¹⁹

「且如果，所量的成立，是不須依待量，則你的量成立了什麼？量的對象已成立。」¹²⁰

倘若原本用以證成「所量」的「量」，其證成反倒需要依賴「所量」，則首先將面臨到類似於「以量成量」的無限後退謬誤¹²¹；其次，若對象存在的客觀真確性的成立，先於原先用於證立對象存在之客觀真確性的「量」，則論敵的「量」論亦將失去其存在的意義與必要性。又如果，論敵以為「量」與「所量」是彼此交相證成的，則這一可能性亦為龍樹所排除。因為這就表示，「量」與「所量」兩者在自身尚未證成自身的真確性之前，就被用以證成另一未證成之物的真確性，結果將導致「量」與「所量」同時喪失其自身存在的真確性，故亦謬誤¹²²。

至此，龍樹完全解構了論敵的量論，亦從而解構了論敵對於一切存在皆是客觀實有的存在之形上學信念¹²³。然而，在龍樹解構了論敵的量論之後，新的問題亦隨之產生。就如我們之前所解釋的，所謂的量論，其實正是要解釋我們如何能夠獲得知識，以及我們如何確知我們所獲得的知識為真，以及由之而來的，我們根據自身的知識所下的判斷，如何為真。據此，龍樹對於量論的解構，將會為我們帶來這樣的疑惑：究竟龍樹的中觀學有沒有知識論？

正理學派有著非常明確的認識論，無論是在《正理經》中，或是在本論中，這種立場都獲得充分的展現。但是，龍樹於本論中所作的，就如同之前所介紹的那樣，似乎僅是指責對方量論的錯誤，而未積極的提出一套自己的看法¹²⁴。如果我們將龍樹的中觀學視為一種哲學的「批判主義」(criticism)，則上述問題便能更貼切地表述如下——「不接受『量』的批判主義是可行的嗎？」¹²⁵

就論敵的角度來說，即便龍樹的批判主義在我們所能理解的容忍底限內，可以不提具任何自己的命題，也無須認可任何命題可能的擇項(alternatives)，卻終

¹¹⁸ 此一部分的分析，頗為龐雜，故請參見本篇論文第三十三至第四十一頌的釋義。

¹¹⁹ 《迴諍論》第四十二頌：「若一切法不待量成，彼得何過？成得言成，未成不成，以無待故。」

¹²⁰ 《迴諍論》第四十四頌：「若物無量成，是則不待量，汝何所量成，彼量何所成。」

¹²¹ 此一部分的分析，請參見本篇論文第四十二頌的釋義，此不贅述。

¹²² 此一部分的分析，請參見本篇論文第四十五至第五十頌的釋義，此不贅述。

¹²³ 《迴諍論》第五十一頌長行：「以有量故，得言所量，有量、所量，證一切法皆有自體」

¹²⁴ 關於這點，在方法論上或許值得我們注意。龍樹在《迴諍論》中，未曾建立起一套完全的、縝密的、大部頭式的體系，這是顯而易見的事實。龍樹自己確實擁有某種哲學意見，但這種哲學意見，就其表現型態，以及就其內容而言，卻都顯然獨樹一格，以致於我們很難斷定那究竟算不是一種完備的「理論」(theory)，如同傳統的、典型定義的「理論」那樣。在此，似乎隱約指出了日後中觀學發展與研究的兩種可能：一是在宗派發展史上，分立自續與應成兩派的可能，另一則是歐美學界於現代轉向以解構主義和語言分析進行格義的可能。

¹²⁵ 見 T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, p.149: 'IV. Is Criticism Possible without the Acceptance of Pramāṇas?'

究必須承認「量」¹²⁶，因為任何的哲學主張，都必須有其可靠、有效的知識來源，來確保、證實該主張為真。若不如此，則任何的敘述與判斷都可以不經檢證就能夠成立¹²⁷；又或者，中觀學派就必須坦承自己普遍懷疑論和虛無主義的傾向，基於這樣的原因，龍樹必須在「量」論方面有所表現¹²⁸。

Murti認為，要求中觀學派接受，甚至提具自己的「量」論，乃是出於對辯證法的誤解，並將會是一種扼殺¹²⁹，因倘若中觀學派接受了一至高無上的主張，作為我們知識之絕對的判準，則中觀學派所扮演的，那種知識的批判主義，勢將完全地不可能¹³⁰。

但是，亦有學者認為，中觀學派似乎也不是徹底地排斥「量」的價值，至少在某些層面上，「量」的功用似乎仍舊為龍樹所接受。例如在本論中，龍樹便大量地使用了「比量」¹³¹，而在《中論》當中，龍樹也使用到了類似因明的三支作法¹³²，這表示，龍樹雖然對一般的因果邏輯以及知識論，作出了激烈的批評，但是他在表述已見時，卻仍舊對一些既有的知識法則，顯現出一定程度的尊重與依循¹³³。

至此，我們又回到了老問題上，亦即，「悖論」的問題。在先前的段落中，我們提到龍樹的「一切法無自性」，就表面上看來，他確實對「自性」作出了否定，但他卻又聲稱「我不遮」；龍樹主張「一切法無自性」，就表面上看來，他也

¹²⁶ 參照同上：「...中觀學派可以不提具自己的命題，也無須認可該命題可能的擇項，然而，中觀學派必須接受有效的知識來源—『量』，否則，中觀學派將會自始即自絕於論辯場外，無法以爭論者的身分參與討論。」

¹²⁷ 見M. Siderits, 'The Madhyamaka Critique of Epistemology I', in *Journal of Indian Philosophy* 8, p.307：「(中觀學派的)反對者採取兩端論法：你(龍樹)的主張是否基於某些有效的知識方法(量, pramāṇa)? 如果不是，則信受此一主張是毫無道理的，中觀學派不應當再繼續聲稱『一切法空』。反之，如果是，則唯有藉由某些『量』以確知此一主張為真之後，中觀學派才能聲稱『一切法空』。」

¹²⁸ T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, p.149：「...為避免這樣的處境(按：此是指任何敘述與判斷都可以不經檢證就能夠成立的荒謬處境)，(中觀學派)必須接受知識的來源與實據，必須放棄普遍懷疑論與空性。然後，中觀學派將被迫和其他學派一樣，針對『量』的數目、性質、對象，建構出一套自己的理論，進而被迫討論該理論的有效性的問題。」

¹²⁹ Ibid. p.149：「...反對意見(按：指那些要求中觀學派必須接受『量』論的論敵意見)乃是因為對辯證法的本質有著錯誤的概念。接受邏輯法則，對於關涉客觀世界的科學與常理而言，是正確且有用的辦法。但對此(辯證法)卻無異是自殺。」

Ibid. p.153：「...辯證法就是要告訴我們，理性是如何運作、如何架構理論，經驗自身又是如何組織。而就這些論題的本質而言，是不能預設或假定任何事物是有效、不可破壞的。」

¹³⁰ Ibid. p.152：「...最為重大的反對是，如果某些知識準則，被當作是真正的、神聖不可動搖的而加以接受，不假質疑地被信以為真，則知識的批判主義便不可能。」

¹³¹ 見楊惠南，〈龍樹與中觀哲學〉p.259：「...龍樹在他的作品當中，卻又自己大量地採用了『比量』—邏輯的推論；這特別是指窮舉證法(例如『兩難式』)和被後代中觀派學者稱為『應成法』的歸謬證法。事實上，即使在《迴諍論》中，龍樹也明顯地用到了兩難式和應成法，上文第三批判中中所引用的第一~四頌(即第四十至第四十四頌)，即是一個實例。」

¹³² 參照同上。

¹³³ 見R. H. Robinson, *Early Mādhyamika in Indian and China*, p.50：「...《中觀論頌》並沒有排斥傳統西方邏輯中的『思想律(Law of Thought)』—同一律、矛盾律與排中律。並且其中有二者係龍樹所肯定(按：此二者為矛盾律與排中律)。」

確實提出一命題——主張「無自性」的命題，但他卻又聲稱「我宗無」。在此，同樣的，龍樹一方面質疑「量」的可靠性及有效性(而諷刺的是，「量」的提出，正是爲了要提供且保證我們知識的可靠性與有效性)，指出「量」其實就其自身的立足點而言，根本站不住腳¹³⁴，另一方面又同時援「量」以爲己用¹³⁵。這是否又是另一種悖論，一種關於「量」的悖論？

Murti認爲，就對客觀世界的理解而言，「量」所代表的那種一般知識準則，雖然是有其基礎且必要的¹³⁶，但如果我們止步於此，又會落入獨斷主義(dogmatism)¹³⁷。若真如此，那我們又如何在「量」與「非量」之間取得平衡？

楊惠南認爲，可能的解決之道在於二諦論。對「量」的肯認，是在於「世俗諦」的層次，在「勝義諦」(paramārtha-satya)的層次，「量」則爲空¹³⁸。但即便我們肯認「量」，「量」仍不是實在的，而是「假名」(prajñāpti)¹³⁹，Murti的看法亦尤其如此¹⁴⁰。而龍樹本人更承認，縱使是這樣的假名「世諦」，其必要性就和「真諦」一樣的重要，因爲「若不依世諦，不得證真諦，若不證真諦，不得涅槃證。」¹⁴¹以「二諦」消解「量」的悖論，或許是可行的辦法之一，不過，這似乎會另外製造出一個新的問題，亦即，「二諦」之間，「世俗」與「勝義」的關係，以及彼此如何會通的問題，而這又勢必將中觀學派日後分立的「應成」與「自續」二派的發展與爭論，帶入討論。

¹³⁴ M. Siderits, 'The Madhyamaka Critique of Epistemology I', in *Journal of Indian Philosophy* 8, p.318:「...這導致了一個尷尬的處境—『量』理論無法單以其自身爲基礎，自我建構起來，或爲自己辯護。」又同文p.319:「...此一認識論的企圖，就如同正理學派所信以爲真的那樣，是不可能實現完成的。」

¹³⁵ 參見本文註 131。

¹³⁶ T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, p.152:「...『量』或某些其他的，支配吾人思想之知識的原則，是正確的。它們扮演著先驗的因素，或多或少地在無意識的情況下作用著。」

¹³⁷ Ibid. pp.152-153:「(續上)但批判主義是要剝除先驗的外衣，使先驗不再受先驗自身制約。因爲先驗自身同時扮演兩種角色：知識的規範者，以及那被規範的、知識的對象。如果先驗是爲另一先驗所認知，將不只會形成循環論證，亦使我們無法理解先驗的運作，無法理解知識的組構。這是真正抹滅知識之批判的可能性。堅持對『量』、或是其他知識準則，不假質疑的接受，正是獨斷主義欲置批判主義—辯証法—於死境的詭計。」

¹³⁸ 楊惠南，《龍樹與中觀哲學》頁 263:「...在『真諦』當中，一切皆空，當然包含正理學派所提出來的四量，也在否定之列；但是，在『俗諦』當中，龍樹是否允許四量的存在並承認它們的功能與作用呢？答案是肯定的。」

D. S. Ruegg 的看法似乎也是如此，在其著作'Does the Mādhyamika Have a Thesis and Philosophical Position?', in *Buddhist Logic and Epistemology*, p.231 中，D. S. Ruegg 認爲龍樹的「我宗無」是就勝義而言無，據此，則同於認可「量」在世俗諦上的作用；因爲，「宗」作爲「命題」，若承認「宗」在世俗諦的地位，則亦勢必承認「宗」在世俗諦上須有一使之證成的合法來源，也就是「量」。

¹³⁹ Ibid. p.266:「...說四量是『空』(無)時，他的意思是：四量乃依存於其他的條件(例如『所量』)而存在—『因緣生』。而且，四量是『假名』。」

¹⁴⁰ T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, p.153:「...批判性的知識正是對這些預先假設的理解...它的價值不是世俗的功能。這正是空性，或是勝義諦。」

¹⁴¹ 見於《迴諍論》第二十八頌長行，毘譯的漢本將之譯爲一句獨立的偈頌。

一些待決的問題

本篇論文原本有兩個主要的哲學工作目標：一是解決《迴諍論》第二十九頌與第六十三頌中「我宗無」與「我不遮」的悖論問題；另一目標，是試圖就《迴諍論》的內容，解答「龍樹的中觀學究竟有沒有知識論」此一問題。

第一個目標，透過文義的解明，以及對《迴諍論》與《正理經》間對話脈絡的重建，個人認為在解答成果上頗有斬獲。然而，對於第二個目標，個人認為雖不能稱之為失敗，但收穫卻是極為有限。一方面是受限於文本取材的範圍，另一方面，則是因為我們很難從單一文本中，獲得龍樹對於知識論的，全面而完整的看法。單就《迴諍論》所能提供的訊息，我致多只能肯定，龍樹反對那種以外在世界的客觀實在性為前提的實在論式知識論，至於龍樹對於其他知識論體系的看法，則難以得知其真正的態度。

由此衍伸出來的另一個問題是，若龍樹通盤否認了「量」論，則龍樹究竟是憑藉著什麼，得知並且宣說「一切法空」？並且，若龍樹並未通盤否認「量」論，則龍樹對於「量」的承認底限何在？

要完整貼切地解答這個問題，首先，至少要將文本的範圍擴大到對《中論》以及《廣破論》的檢視，並且，也勢必將「二諦」問題納入考慮。如果將「二諦」問題納入考慮，則又勢必將爭論的戰線拓深至清辨與月稱的詮釋，以及之後的藏傳中觀派的發展。如此一來，這個工作的範圍將變得超乎意想的龐大。

而在較為技術性的工作方面，關於《迴諍論》與《正理經》間的對話性，甚至是富差延那的《正理注》與龍樹的對話性，似乎也隱藏著許多的線索，可資廓清龍樹當年所處之哲學環境中的知識論氛圍。而梶山雄一的工作也顯示出，從《醫道論集》，到《方便心論》，以至於龍樹與《正理經》，這一知識論的論辯，其對話跨距遠比我們想像中要來得深長。