

龍樹《迴諍論》 與基礎主義知識論的批判

林鎮國

國立政治大學哲學系

摘要

本文從「基礎主義」與「反基礎主義」的爭論重新省察中觀學派和正理學派的哲學交涉。「基礎主義」指的是理性主義知識論訴諸直觀或演繹，或經驗主義者訴諸經驗性觀察或歸納，作為證成知識信念的基礎；換言之，基礎主義者主張信念的證成必須經過直接的認識，如直觀或觀察，或是基於直觀或觀察而來的信念的推理過程，如演繹或歸納。正理學派的量論或佛教唯識學派主張知識的基礎來自「量」，不論是二量（現量與比量）、三量（現量、比量、譬喻量）或四量（現量、比量、譬喻量、聖言量）。龍樹則批評這種帶有基礎主義形上預設的量論，認為「量」本身並無「自性」，因此無法透過「自成」（內部證成）或「他成」（外部證成）的方式成為知識的基礎，也批評量論者必然落入無限後退的論證困境。龍樹顯然是站在批判「基礎主義」的立場。更重要的是，知識論上的「基礎主義」與「反基礎主義」的爭論有其倫理學和解脫論的實踐效應，而這正是龍樹所以批判「量論」或「基礎主義」的真正旨趣。換言之，龍樹在《迴諍論》中針對知識論和語言哲學的討論，

最終指向批判基礎主義的形上學及其負面的倫理學和解脫論效應。

關鍵詞：龍樹、迴諍論、中觀、量論、正理學派、基礎主義

前言¹

如何解讀《迴諍論》中龍樹的哲學立場，這是本文所擬嘗試的工作。正如學界所公認，印度哲學史上從未有過像龍樹那樣受到不同且彼此衝突的詮釋—虛無主義、絕對主義、批判主義、相對主義、懷疑論、唯名論等標籤，隨處可見於現代的研究文獻中。² 這種情況不僅發生在關於《中觀論頌》的解讀上（這似乎較可理解，因為僅有偈頌，未有長行），也發生在《迴諍論》的解讀上。本文根據《迴諍論》相關版本文獻，提出該論有關知識論對諍的解讀，認為龍樹批評並且反對各種形式的基礎主義，不論是形上學、知識論、語言哲學、倫理學或解脫論層面的基礎主義。³

¹ 本文為國科會補助研究計畫「龍樹《迴諍論》的語言與知識問題」(NSC 92-2411-H-004-016) 研究成果。

² 參見林鎮國，〈歐美學界中觀哲學詮釋史略〉，《佛學研究中心學報》，第二期，1997；該文又見拙著，《空性與現代性》（台北：立緒，1999），第八章「中觀學的洋格義」。

³ 龍樹的《迴諍論》梵文原典於1936年7月由Rahula Sankrityayana在西藏的Shalu寺發現，後與K. P. Jayaswal聯名校訂出版（*Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, XXXIII, III, 1937）。該件抄本以十二世紀初的本子為底，由藏文字母書寫而成，訛誤脫落甚多，目前學界使用的多是E. H. Johnston和Arnold Kunst的新校本。後來Kamaleswar Bhattacharya根據此新校本提供比較可靠的英譯與注釋（*The Dialectical Method of Nagarjuna*, 1978/1986），並將E. H. Johnston和Arnold Kunst的梵文校本合印，使用上非常方便。本研究即以此為主要材料。除了梵文原典以外，後魏三藏毘目智仙共瞿曇流支譯的《迴諍論》一卷（大正藏32），也是主要材料。G. Tucci即根據漢譯本與藏譯本做出了英譯，“*Vigrahavyāvartanī* by Nagarjuna:

本文從「基礎主義」(foundationalism) 與「反基礎主義」(antifoundationalism) 的爭論重新省察中觀學派和正理學派的哲學交涉。「基礎主義」指的是理性主義知識論訴諸直觀或演繹，或經驗主義者訴諸經驗性觀察或歸納，作為證成知識信念 (beliefs) 的基礎；換言之，基礎主義者主張信念的證成必須經過直接的認識，如直觀或觀察，或是基於直觀或觀察而來的信念的推理過程，如演繹或歸納。⁴ 正理學派的量論 (*pramanavada*) 或佛教唯識學派主張知識的基礎來自「量」(*pramana*)，不論是二量（現量與比量）、三量（現量、比量、譬喻量）或四量（現量、比量、譬喻量、聖言量）。龍樹則批評這種基礎主義的量論，認為「量」本身並無「自性」，因此無法透過「自成」（內部證成）或「他成」（外部證成）的方式成為知識的基礎，也批評量論者必然落入無限後退的論證困境。龍樹顯然是站在批判「基礎主義」的立場。更重要的是，知識論上

Translation from the Chinese and Tibetan Text”，收在其 *Pre-Divnaga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources* (1929)。大約同時，山口益根據藏譯作了法譯：Susumu Yamaguchi, *Traite de Nagarjuna, Pour Ecarter les Vaines Discussions [Vigrahavyavartani]*, *Journal Asiatique*, 1929；後來收錄在《山口益佛教學文集》上冊（春秋社，1972）。除此之外，Erich Frauwallner（德譯）、Frederick J. Streng（英譯）、Chr. Lindtner（校本）、Thomas Wood（英譯）、梶山雄一（日譯）、池田澄達、遠藤二平（日譯）、任杰（由藏譯漢），都提供了新的研究成果。略語：VV = 《迴諍論》偈頌；VVC = 長行。偈頌順序依 E. H. Johnston、Arnold Kunst 本和 Kamaleswar Bhattacharya 本。

⁴ Adam Morton, *The Guide Through the Theory of Knowledge* (MA, Malden: Blackwell, 2003), p. 77. 作者簡單地界定「基礎主義」為「唯有奠基在某一基礎信念 (basic belief) 的信念才是被證成的 (justified)」。更詳細的說明見，Louis P. Pojman, *What Can We Know? An Introduction to the Theory of Knowledge* (Wadsworth, 1995), pp. 88-120。

的「基礎主義」與「反基礎主義」的爭論有其倫理學和解脫論的實踐效應，而這正是龍樹所以批判「量論」或「基礎主義」的真正旨趣。換言之，龍樹在《迴諍論》中針對知識論和語言哲學的討論，最終指向批判基礎主義的形上學及其負面的倫理學和解脫論效應。

壹、正理學派的質疑

關於《迴諍論》中的敵論，一般認為以正理學派 (*Nyāyīyikas*) 為主，亦可能涉及佛教內部的實在論者，如說一切有部。⁵ 由現存的《正理經》 (*Nyāya Sūtra* II.1.8-20) 與 Vatsyayana 的《正理經注》 (*Bhāṣya*) 看來，可以確知正理學派和龍樹之間曾有過哲學上的交涉。《迴諍論》的第五、六偈頌即從正理學派實在論的角度向龍樹提出質疑，謂龍樹主張「一切法空」（一切的存在物 [*bhava*] 是空 [*ūnya*]），此主張既然對於作為主詞的「一切法」有所謂述（「空」），則必然對於所陳述的「一切法」已經有所認識，否則該陳述無從可能。例如，若有人說「那朵花是紅的」，該陳述必須預設對那朵花的認識。既然對「一切法」有所認識，作為認識手段的「量」也必須存在。由於「量」包攝於「一切法」中，「量」既是存在的，龍樹所宣稱的「一切法空」即不能成立，因為至少「量」是不空的。

關於實在論者的批評，第五頌及其長行敘述如下：⁶

⁵ 不同於學界的既有觀點，Chr. Lindtner 主張《迴諍論》的論敵應是阿毘達磨論者，不是正理學派，其證據是敵論多使用佛教詞彙。見 Chr. Lindtner, *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nagarjuna* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1982), pp. 70-71, note, 110.

⁶ Kamaleswar Bhattacharya, trans., *The Dialectical Method of Nagarjuna* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1986), p. 99; Mark Siderits, "The Madhyamaka Critiques of Epistemology,

如果你〔龍樹〕以知覺(現量 *pratyaksa*)認知存在物(*bhava*)之後否定〔這些〕存在物，則認知存在物之知覺並不存在。

如果你說，以知覺(現量)認知存在物之後，否定該存在物，宣稱「一切存在物是空的」，這是不對的。為什麼？因為作為知識手段(*pramana*)的知覺含於「一切存在物」中，故也是空的。認知存在物的人亦是空的。因此，並不存在藉由作為知識手段的知覺去認識的事物，也不可能有對於未被認知之存在物的否定。所以你說「一切存在物是空的」是不對的。⁷

在第六偈頌，敵論者進一步指出，若如龍樹所主張「一切法空」，知覺(現量)是空，推理(比量*anumana*)、阿含(*agama*)、譬喻(*upamana*)等其他認知手段也是空的，所有四種認知手段的對象也是空的，認知者還是空的，如此的話，對於存在物的認識就不可能，⁸對於未曾認識之存在物的自性予以否定(*pratisedha*)也同樣不可能。因此，「若說一切法空無自體者，義不相應」。⁹

敵論者批判龍樹「一切法空」的命題不僅危及知識論應有的地位，也自相矛盾，造成該命題本身之無法成立，其原因乃在於龍樹未能肯認在提出任何主張或命題時知識論的必要性。敵論者對知

I," *Journal of Indian Philosophy* 8 (1980), p. 308.

⁷ 漢譯：「若彼現是有，汝何得有迴；彼現亦是無，云何得取迴。此偈明何義？若一切法有現可取，汝得迴我諸法令空，而實不爾。何以知之？現量入在一切法數，則亦是空。若汝分別依現有比，現比皆空，如是無現比，何可得現之與比？是二皆無，云何得遮？汝言一切諸法空者，是義不然。」(T.23.16.a)

⁸ 法不可得：*tasmad bhavanam upalambhabhava*h.

⁹ 同注 4。此頌解讀分歧，這裡乃順著Bhattacharya和Mark Siderits的解讀。

識論的重視明白地載之於《正理經》開宗明義處：知識與邏輯分析是通往至福之道。¹⁰ 針對敵論者的批評，龍樹則以從《迴諍論》第三十頌到第五十一頌的篇幅提出反駁。

貳、龍樹的駁議

針對第五、六偈頌的質疑，龍樹在第三十偈頌回答道：「如果我藉由四種認識手段，也就是現量、比量、阿含量、譬喻量，認識¹¹（「取」）某物，則我可有所肯定¹²（「轉」）或否定（「迴」）；然而由於我並不認識任何事物，我既無所肯定，也無所否定。」龍樹的意思是，當我們說「我認識某物」，該認識必須預設由認識者、認識對象、認識手段等所構成的知識，而這些預設的知識要素必須獲得證成，「我認識某物」之陳述才能成立，反之則不能成立。在這些預設尚未獲得證成之前，龍樹宣稱他「並不認識任何事物」；既無所謂「認識」，則當然無所謂肯定或否定的判斷。

「量」（*pramana*）有二種用法：其一指獲得知識的手段，如知覺、推理、聖言、譬喻；其二指所獲得的正確知識。在《迴諍論》在第三十一頌至五十頌中，龍樹所質疑的「量」主要是指知識手段。知識手段的合法性一旦被質疑，知識本身的合法性當然隨之動搖。龍樹對「量」的質疑，採取「四句否定」的論證方法，此見於第五

¹⁰ Ganganatha Jha, trans. *Uddyotakara's Nyāyasūtras of Gautama* (Kyoto: Rinsen Book, 1983 reprint), Vol. I, p. 37.

¹¹ *upa-√labh, upalabhe*: “to seize, get possession of, acquire, receive, obtain, find.” See Monier-Williams, 205.

¹² *pra-√vrit, pravarte*: “to roll or go onwards (as a carriage), be set in motion or going, to set out, depart, to proceed, to come forth, issue, etc.” See Monier-Williams, p. 693.

十一偈頌：

量非能自成 亦非自他成
非是異量成 非無因緣成

意思是說，(1) 量不能由量本身證成，例如現量不能由現量本身證成，比量不能由比量本身證成，譬喻量不能由譬喻量本身證成，阿含量不能由阿含量本身證成；(2) 量不能自他迭互相成，例如現量不能由比量、譬喻量、阿含量等所證成，比量亦不能由現量、譬喻量、阿含量等所證成；(3) 量亦非由其他不同的量 (*paramanaih*) 所能證成，如現、比、譬喻、阿含等量不能分別由其他的現、比、譬喻、阿含等量所證成；(4) 量亦非無因緣 (*akasmāt*) 所能證成。若依梵本，則加上 (5) 量亦非能由所量 (*prameyas*) 證成。¹³ 在長行裡，亦提及 (6) 量亦非因緣和合聚集而成。這六項可以約攝為龍樹經常使用的「四句否定」論證：量非自成 (1)；量非他成 (2)、(3)、(5)；量非自他和合而成 (6)；量非無因成 (4)。

從「四句否定」來看待龍樹對於量論的批評，乃就論證形式而言；就量論的實質問題而言，量之自成 (*svataḥ prasidhi*) 與他成 (*parataḥ prasidhi*) 才是龍樹主要考察的論題。量之「自成」是指知識手段之合法性由該知識手段本身提供，「他成」則指知識手段之合法性由知識手段以外的因素提供；就現代知識論而言，前者類似（但並不完全相同）於「內在論」(*internalism*) 的立場，該理論指信念之證成與否決定於心靈內部的因素，後者則可類比為「外在論」(*externalism*)，謂信念之證成決定於心靈之外的因素。Mark Siderits 和 David Burton 即分別將「自成」和「他成」解為「內部證成」

¹³ Kamaleswar Bhattacharya, tr., *The Dialectical Method of Nagarjuna* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1986), p. 124.

(intrinsic validation) 和「外部證成」(extrinsic validation)。¹⁴

參、針對自成理論之批判

首先，我們來看龍樹如何批判「量之自成」。如果實在論者主張，認識對象 (*artha, prameya*) 由認識手段 (*pramanas*) 所成立，¹⁵ 龍樹質問，那麼認識手段由什麼所成立呢？有二種可能的答案：一、認識手段的成立無須其他認識手段的證成。針對此說，龍樹指出，這違背論主自己的主張——認識對象必須由認識手段證成，而認識手段作為認識的對象時就需要其他認識手段的證成；若認識手段作為認識的對象缺乏知識論上的證成，這和論主本身的主張自相矛盾。二、認識手段可以由其他的認識手段證成。針對此說，龍樹指出，這將造成論證上無限後退的困境。例如，認識手段¹由認識手段²證成，認識手段²由認識手段³證成，依序類推，則成無窮。(VV 31-32)

關於龍樹視論證上的無窮後退為無效論證，David Burton 認為值得商榷。他舉例說明，對水的知覺經由有限次數對該水的知覺所

¹⁴ Mark Siderits, "The Madhyamaka Critiques of Epistemology, I," *Journal of Indian Philosophy* 8 (1980), p. 310; David Burton, *Emptiness Appraised: A Critical Study of Nagarjuna's Philosophy* (Curzon Press, 1999), pp. 157-189. 本文底下關於龍樹批判量論的論證，參考Mark Siderits的整理。

¹⁵ 漢譯本「量能成法」，也譯為「量能成物」，「法」(*artha*) 指量的對象，顯然是指認識對象的**存在**由認識手段所成立，而非指關於認識對象的**信念**由認識手段所證成。存在若能由知識所證成，則必須預設存在與知識之間的對應關係，而這正是龍樹所欲批判的主要論題。龍樹認為，存在與知識之間的對應關係至多僅能是約定的關係，也就是僅能就世俗諦而言。「成」，梵文為*prasadhi*; pra-√sidh: "accomplishment, success, attainment, proof, argument." See Monier-Williams, p. 697.

印證，就可以視為「充足的證明」(sufficient proof)，除非要求的是「絕對確定性」(absolute certainty)，否則「充足證明」就已足夠，而要求絕對確定的證明顯然是過於嚴格。¹⁶ 這裡，Burton的批評顯然是有問題的。首先，對於知識確定性的要求正是所有基礎主義(包括正理學派)的共通立場，而這也是龍樹所要批評的重點。龍樹的批評指向基礎主義者要求知識確定性的虛妄，理由在於知識確定性最後必須訴諸存有論的「自性」概念，唯有預設「自性」概念，上述認識手段¹、認識手段²、認識手段³等區分才能成立，也才有從知識論上證成知識確定性之可言。知識確定性之證成必須預設「自性」概念，而此「自性」概念本身卻有待證成。在其《中論》，龍樹曾經詳細地批判「自性」存有論。

針對龍樹批評「以量成量」之落入無窮後退，論敵提出火喻說明量能「自成成他」：

我所說量自他能成，而說偈言：

猶如火明故 能自照照他

彼量亦如是 自他二俱成

此偈明何義？如火自照，亦能照他，量亦如是，自成成他。

(VV 33)

論敵的意思是，就如火能夠照物，也能夠自照，認識手段能夠證成認識對象，也能夠證成自己；換言之，若認識手段能夠證成自己，就不需要其他的認識手段來證成，也就不會有無窮後退的論證困境。

關於以火喻支持自成說究竟是否為正理學派的立場，涉及出現火喻二處的《正理經》(2.1.8-20; 5.1.9-10)前後立場似乎不同。本文

¹⁶ David Burton, *Emptiness Appraised*, 159.

這裡不擬提出新的仲裁，僅認為火喻是當時各派所熟悉的哲學例證，重要的是釐清火喻在認識論上的意涵。¹⁷

針對此喻，龍樹先於第三十四頌予以答覆：當我們說「火照明暗中之瓶」，此陳述之能夠成立在於，火未照明時，瓶已先存在於暗中；火未照，故暗中之瓶不可見。然而，若欲將火照他的例子來類比火自照，並以火自照的比喻來類比認識手段能夠證成自己，以避免無窮後退的論證困境，則有如下的問題：若類比火能照他，說火能自照，則如瓶先存在於暗中，火也應該先存在於暗中，火照明之後，暗中之火才得被看到。換言之，應先有暗中火的存在，然後才照見暗中之火。問題是，這不符合吾人的經驗事實，也就是龍樹常說的「實不見有如是事」。我們的經驗事實是，並不存在暗中之火，也沒有看不見之火。因此，以火能照他來類比火能自照，顯然不能成立。

接著於第三十五頌龍樹再度指出「火能自照照他」的過失，因為火若能自照照他，則亦能自燒燒他。火能燒他，在經驗上姑且可以成立；火能自燒，龍樹則認為「實不見有如是事」。何以在經驗的層次（世俗諦）上，龍樹認為「火能自燒」不可以成立，在長行裡並未有所說明。K. Bhattacharya 認為，對龍樹來說，「主體不能是自身的對象」；此解乃據商羯羅 (Wankara) 批判唯識學派的「自證」理論而來。¹⁸ 問題是，即使商羯羅確是受到龍樹的影響，吾人亦無從得知龍樹的本義。其實，在《中論·燃可燃品》龍樹即已指

¹⁷ G. Oberhammer認為《迴諍論》關涉到《正理經》第五章，而非第二章。Kamaleswar Bhattacharya則認為相反。見Kamaleswar Bhattacharya, "On the Relationship between the *Vigrahavyāvartanī* and the *Nyāyasūtra*-s," *The Journal of Indo-European Studies*, 5/2, 1977, 265-273。

¹⁸ Kamaleswar Bhattacharya, *The Dialectical Method of Nagarjuna*, pp. 117-118.

出，「燃燒」必須預設「燃」（火）與「可燃」（薪）的區分，此區分只能是相待性的區分（假名的區分），不能是絕對性的區分（自性的區分）；若「燃」與「可燃」是絕對性的區分，則「燃」與「可燃」的關係既不能說是「同一」，也不能說是「差異」。若「燃」與「可燃」同一，則混淆行為者（作者）與行為（作業）的區分，如陶師與陶；若「燃」與「可燃」不同，「應離可燃別有燃」，在薪之外別有火的存在，「而實不爾，是故異亦不可」。¹⁹ 同理，若說「火能自燒」，意謂火無薪能自燃，在薪之外能有火，在經驗上並不能成立（「實不見有如是事」）。

龍樹進一步指出「火能自照照他」的過失：若火能自照照他，則作為火的反面，暗亦當能自覆覆他。龍樹如此設難，主要在於突顯出論敵的論證預設實體主義的實在論立場，將存有物（如火與暗）視為具有自性的實體，才會導致如「暗能自覆」之違背經驗事實的陳述。對於日常經驗的描述，實體主義者常採取隱喻性的詞彙，例如「夜幕低垂」，便是將「暗」比喻成如布幕般的存在物，因此才有「自覆覆他」可言。這種違背經驗事實的陳述乃肇因於未能認識到日常語言的隱喻性。必須注意的是，龍樹並未反對日常語言的隱喻性用法，因為那並不妨害溝通的進行。龍樹批評的是將隱喻性語言做字面的解釋，認為那是對事實的客觀描述，就無法避免導致錯誤的認識。我們還會在本文後面看到，龍樹對知識論的批評，多從語言分析切入，認為許多知識論問題的虛擬性乃多半出自語言的誤解與誤用。

龍樹繼續論破實在論者，若主張「火能自照」，而「照」義為「破暗」，則火中有暗或火處有暗，才有破暗可言，也才能說「火能自照」。然而火中有暗或火處有暗乃違背經驗事實，無法成立，

¹⁹ 龍樹，《中論·觀燃可燃品》(T.30.14.c)。

因此「火能自照」此一陳述也無法成立。龍樹這裡的意思同樣在於指出「火能破暗」是隱喻性陳述，隱藏著實體主義的觀點。²⁰

龍樹接著再度替論敵設難，即使接受龍樹上述的評破，退一步同意火之自照照他並不是照火中之暗與火處之暗，仍然可以說，「彼火生時，能照自他」。意思是說，起碼在剛生起之際，火能自照照他。至少在那一剎那，火與所照同時存在而得以接觸，因而可以說「彼火生時，能照自他」(VVC 37)。不同於火在生起之後才自照照他，這裡是說火在生起之時自照照他；後者至少有一剎那得以使火和暗同時存在。²¹

龍樹的答覆再度以兩難的方式予以評破。火生起之際有二選項：火到達 (*prapnoti*) 暗，或不到達暗。²² 首先，考慮火生起時能到暗此一選項，龍樹予以否定，其理由是火初生時與暗不能同時存在，因為火與暗在定義上完全相對反；²³ 既不同時存在，則表示火尚未到達暗；火既尚未到達暗，則不能破暗；若未能破暗，則無光明可言。於《迴諍論》第三十八頌，龍樹並未有詳細說明，同樣的問題出現在《中論·觀三相品》第十頌，龍樹則從時間分位一已生、未生、生時一評破火生之不能成立：

問曰：是燈非未生有照，亦非生已有照，但燈生時能自照亦照彼。答曰：
云何燈生時，而能破於闇；

²⁰ 以上第三十六頌和三十七頌的論證已見於《中論·觀三相品》第九、十二頌。

²¹ Mark Siderits, "The Madhyamaka Critiques of Epistemology, I," 314.

²² *Prapnoti*, pra-√ap: "to attain to, reach, arrive at, meet with." See Monier-Williams, p. 707.

²³ David Burton, *Emptiness Appraised*, 169.

此燈初生時，不能及於闇。

燈生時名半生半未生，燈體未成就，云何能破闇。

青目從燈初生時燈體尚未完成來解釋不能及於暗的理由，亦備一解。

其次，考慮火生起時未到暗之選項，龍樹指出，若火未到暗而能破暗，那麼「火在此處住，應破一切闇」（第三十九頌），而這是違背所有的經驗事實。因此，此一選項亦不能成立。

從三十四頌到三十九頌，龍樹集中批判論敵以「火自照」的譬喻證成「量自成」的理論。第四十頌與四十一頌則小結對「自成」理論的批評。龍樹質問道，主張以火喻論證「量自成」無異於主張「不待所量而量得成」，也就是，認識手段可以獨立於認識對象而存在。問題是，我們可以設想不存在認識對象的認識手段嗎？舉例來說，我們可以設想不存在視覺對象的視覺嗎？我們可以設想不存在聽覺對象的聽覺嗎？我們可以設想沒有思維對象的思維嗎？答案顯然是否定的。所有的認識手段（四量）僅能就其與認識對象的關係而存在，而不能自身存在。龍樹在這裡再度結論出「自成」理論的不能成立。必須注意的是，龍樹在這裡採用的論證策略是應成法 (*prasavga*)，也就是從論敵的前提出發，以反駁論敵的主張。從後文可看出，量必須待所量而後成，這並不是龍樹的真正立場，而是他從論敵借來的立場，用以導出論敵所不欲的結論。

Burton 則指責龍樹在論證上犯了「同詞異義」的錯誤，也就是「若量能自成，不待所量成」之「成」(*siddhi*) 是「證成」的意思，²⁴ 而「不待所量物而量得成」之「成」(*siddhi*) 則是「存在」的意

²⁴ 「不待所量物，若汝量得成，如是則無人，用度量諸法。」(VV 41)

思。²⁵ Burton 試圖重建龍樹的論證如下：

前提一：若量能自成，不待所量成。

前提二：量待所量而成。

結論：量不自成。

龍樹「量不自成」的結論乃根據矛盾律： $X (=量)$ 不能同時既是 y 與 $\sim y$ ($y=自成$ ； $\sim y=不自成=待所量成$)， $X=\sim y$ ， $\therefore X=\sim(y)$ 。問題是，龍樹混淆前提一之「成」（證成）與前提二之「成」（存在），故其論證無效。²⁶ Burton 的確看到了問題，也就是「存在」與「認識」（證成是認識論的問題）乃屬不同層次的問題。

不過，Burton 顯然未能注意到龍樹這裡的論證採用應成法，以論敵的前提為出發點，最終以摧毀論敵之結論為鵠的。對龍樹來說，論敵主張「量能自成」（認識的手段是自明的，毋庸論證）已經預設了「量」之自己存在的前提；換言之，論敵的知識論乃是建立在存有論的預設上—自己存在之認識手段。此存有論的前提正是龍樹所要批判的重點。對於龍樹來說，所有實在論的認識論（包括正理學派和說一切有部在內的實在論）都無法避免地預設了「量」之自己存在的前提，也就是預設了「量」的「自性」。摧破此「自性」存有論正是龍樹哲學的根本任務，詳細的論證見於《中觀論頌》。在《迴諍論》中，龍樹則批判實在論的知識論，其論證的策略正是以應成法從敵論之自性存有論的前提出發以導出敵論「量自成」結論之不能成立。也就是說，從敵論之存有論導出敵論之知識論之不能成立。Burton 所言語意的混淆，不僅不能歸諸龍樹，而且正可見龍樹的用心之處—有意地採用論敵之論證上的語意混淆以

²⁵ 「若量能自成，不待所量成，是則量自成，非待他能成。」（VV 40）

²⁶ David Burton, *Emptiness Appraised*, 175-176.

摧破敵論的主張。

肆、針對他成理論之批判

龍樹對外部證成的批判是順著第四十一頌的論證，在那裡龍樹指出所有的認識手段都不離認識對象而存在，也就是並沒有認識手段自身的存在可言。論敵於是反問道：「如果我主張認識手段之存在可由其與認識對象的關係而獲得證成，那有何過失？」論敵是在自成理論遭到辯破之後，試圖以他成理論繼續為量論辯護。針對此問，龍樹的回答是：「成則言成，不成叵成，以無待故。」²⁷ 這句話看似費解，實際上龍樹的意思是，若認識手段的存在必須由認識對象而獲得證成（「待所量物量得成者」），那麼認識對象的存在必然已經獲得認識手段的證成，也就是說四種認識手段早已在證成認識對象時存在。證成認識對象的認識手段既然已經被證成存在，現在就不再需其他的證成。相對地，不存在的事物，如「天得」(Devadatta)，並不需要去證成。²⁸ 不論是存在或未存在的事物，因此都不需要任何證成。這是「成則言成，不成叵成，以無待故」的意思。

在接下來的二頌裡，龍樹繼續論證知識手段的存在不可能經由和其認識對象的關係而被證成，因為知識手段的存在若是經由認識對象而被證成的話，知識手段成了「所成」(*sadhya*) 而知識對象成

²⁷ Kamaleswar Bhattacharya, *The Dialectical Method of Nagarjuna*, 120: “[The defect is that] what is [already] established is established [again]. For something that is not established does not require something else.”

²⁸ 漢譯：「若物未成，云何相待？物若已成，不需相待。天得未成，則不待物；若已成者，更不待成。」(VVC 42) 關於「天得不在」的例證，見下文的討論。

了「能成」(*sadhana*)。這違背「所成」並不證成其所賴之「能成」的界定。本來，根據正理學派的說法，認識手段是「能成」，認識對象是「所成」；「能成」證成「所成」，不是「所成」證成「能成」。現在敵論（正理學派）主張，知識手段經由認識對象而被證成，根本就違背了「能成」不能由「所成」證成之常理（正理學派之主張），因此該主張之論證無效。我們再度看到龍樹運用應成法，揭顯敵論之主張乃違背自身之前提。（見第四十三頌）

敵論接著論證（第四十四頌），知識手段的存在必須經由和其認識對象的關係而被證成，而認識對象則不待認識手段而存在。換言之，認識對象作為客觀之存在本來就不需要預設認識手段作為其存在的條件。如果這實在論的基本立場可以接受的話，那麼龍樹在前二頌的辯破便不必要。針對此說，龍樹的答覆是，讓我們回到整個討論的起點，論敵指出龍樹「一切法空」的命題預設了認識一切法之認識手段（「量」）之不空，而認識手段正是以認識對象為目的。若是說認識對象可以無需認識手段而獨立存在，那麼認識手段的作用何在？「彼量義者，為何所求？彼所量物離量成者，彼量何用？」這顯然和敵論者主張認識手段的作用在於認識認識對象的原初意圖相互矛盾。

敵論者在最後提出認識手段和認識對象彼此相待的論點，認為認識手段和認識對象的存在均可從各自與對方的關係獲得證成，認識手段之存在的證成來自其與認識對象的關係，認識對象之存在的證成也來自其與認識手段的關係，正是由彼此相待的關係來保證雙方的存在。針對這論點，龍樹質疑的重點是，在這彼此相待的循環關係中，在認識對象尚未獲得成立之際，認識手段無從成立，因為認識手段之原因 (*karana*) — 認識對象 — 尚未成立；若認識手段尚未成立，那又如何能夠成立認識對象呢？(VV 47) 同樣的情況，在認識手段尚未獲得成立之際，認識對象無從成立，因為認識對象之

原因—認識手段—尙未成立；若認識對象尙未成立，那又如何能後成立認識手段呢？(VV 48) 龍樹在這裡指出認識手段和認識對象的關係是因果關係，如認識手段爲因的話，則認識對象爲果；如認識對象爲因的話，則認識手段爲果。認識手段和認識對象的關係是因果相待的關係。

這種因果相待的理論也會造成認識手段和認識對象，因和果之間的換位 (*vyatyaya*)，²⁹ 亦即，認識手段可以換位爲認識對象，認識對象可以換位爲認識手段，因可以換位爲果，果可以換位爲因，以致於造成認識手段和認識對象無區別的情況。(VV 45) 如果認識手段和認識對象無區別，就無所謂認識手段證成認識對象，或認識對象證成認識手段了。(VV 46) 這種情況就像父與子的關係一樣。如果說父與子的關係是相互對待，龍樹質問道：

為是父生子 為是子生父
何者是能生 何者是所生

究竟是父生子呢？還是子生父？父與子何者是能生(*utpada*katvat)？何者是所生 (*utpadyatvat*)？何者是因？何者是果？從世俗約定的觀點而言，「父」有「父」的界定，「子」有「子」的界定，不能混淆；同樣的，「認識手段」和「認識對象」亦各有其界定，不能混淆。如果如論敵宣稱，認識手段和認識對象彼此相待而存在，便會產生父子相依待而生的困境。以上是龍樹對他成理論的辯破。

²⁹ *vyatyaya*: “transposition, transmutation, change, reversed order, contrarily.”
Monier-Williams, p. 1030.

伍、火喻與自證

以上龍樹論證「量」（知識手段、正確知識）之不能成立，其中最值得注意的是有關火喻（自照照他）的討論。關於這部分，容易令人聯想到六世紀以後在陳那量論裡成為核心問題的「自證」（*svasaj vadana*）理論。陳那「自證」理論主要見於《集量論·現量品》第十頌，該頌指出「能量」（＝能取、見分）、「所量」（＝所取、相分）、「量果」（＝自證分）此三者實際上並無不同，都是同一識上不同側面的假施設而已。依「有相認識論」（*sakara-jbana-vada*）的立場，陳那主張認識於自身中具有認取對象之形相（*akara*）的作用（*vyapara*），對象（境 *visaya*）只是對象在識上之顯現（境顯現＝*visayabhasa*）而已；識有二種顯現：自顯現（*svabhasa*）與境顯現（*visayabhasa*），前者為「見分」，後者為「相分」。因此，所謂認識對象（＝了境 *visayabhigati*）其實不外乎是認識自己之認識，也就是「自證」（*svasaj vitti*）。³⁰

《成唯識論》論及三分時說明「自證分」如下：「相分是所緣，見分名行相，相見所依自體名事，即自證分，此若無者應不自憶心心所法。」又說：「心心所一一生時，以理推徵，各有三分，所量、能量、量果別故，相見必有所依體故，如《集量論》伽他中說：似境相所量，能取相自證，即能量及果，此三體無別。」³¹ 值得注意的是，親光的《佛地經論》以「燈能自照照他」來說明「自證」：

《集量論》說：「諸心心法皆證自體，名為現量。若不爾者，如不曾見不應憶念。」…自體生時，邊闇障除，令現

³⁰ Masaaki Hattori, *Dignaga, On Perception*, (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1968). p. 98.

³¹ 《成唯識論》，T.31.10.b。

得見，故名自照。諸心心法，雖有勝劣，皆能外緣，內證自體，猶如光明，既能照他，亦能自照，非如刀等諸法。
(T.26.303.a)

這燈喻讓人直覺到是否和《迴諍論》中龍樹批評量之自成時的火喻有關。雖然《集量論》、《成唯識論》和《佛地經論》遠後於《迴諍論》甚久，知識論上的燈/火喻應出現於比龍樹更早的時代，為當時印度哲學各家所習用。如大眾部便主張自證：「如大眾部，彼作是說，智等能了為自性故，能了自他，如燈能照為自性故。」³² 說明燈/火喻和自證的關係早為印度哲學(包括佛教哲學)的共同議題。

然而現代學者，如 Mark Siderits 和 David Burton，卻主張《迴諍論》的火喻和自證問題沒有關係。Mark Siderits 說：「火喻或燈喻經常在關於認識是否自明 (*svapramā*) 或自證 (*svasaj vedana*) 的諍論上被引用，然而這諍論卻絕然有別於此處(《迴諍論》)關於量是否自成的爭議。」³³ 至於為何二者有別，Mark Siderits 並沒有任何說明。David Burton 也持著相同的看法，認為龍樹這裡批評「自成」並不是駁斥各種「自證」理論，前者旨在於批評具有自性之認識手段之自我證成的問題，後者則在於說明「識的反思性」(*reflexivity of consciousness*)。

不過，Burton 進一步說明這二問題容易混為一談的理由：一、正理學派的「識的反思性」是指在認識對象後隨即內在覺知 (*anuvyasāya*) 到該認識，此類同於「自成理論」所說的量為其他之量所成。二、龍樹批評「量之自成」無法避免無窮後退的困境，此亦見於「反思性意識」是關於某對象之初始意識 (C^1) 的後繼意識

³² 《大毘婆沙論》，T.27.21.a。Also see, Zhihua Yao, *Knowing That One Knows: The Buddhist Doctrine of Self-Cognition*, unpublished dissertation, Boston University, 2003.

³³ Mark Siderits, "The Madhyamaka Critiques of Epistemology, I," note 4, pp. 334-335.

(C²)，如此亦有無窮後退的問題。三、「量之自成」類似大乘瑜伽行派的「自證」理論，該理論之「反思性意識」在意識到對象時同時覺知到自身，其自證無需預設任何後繼意識。四、某些印度哲學家亦主張意識是自明的 (self-luminous)，在意識到其對象時同時意識到本身。³⁴ Burton 顯然也注意到，龍樹在《迴諍論》批評燈／火喻和自成固然不一定是針對「自證」而發，二者之間卻不容否認有著密切的關係，只是他未能說明其理論意涵而已。

Burton 還指出，在印度哲學傳統裡，心識常常以燈／火為喻，具有照明的作用。此見於正理學派、數論學派和佛教。在佛教裡，除了上述的「自證」理論出現燈／火喻之外，Burton 指出《大乘顯識經》也以燈／火喻說明識的體性與作用：「識之遷運，如日流光，如摩尼照，如木生火」(T.12.180.c)，「譬如明燈，其焰微妙，置之於室，隨室大小，眾闇咸除，識亦如是。」³⁵ (T.12.183.c)這些資料充分證明古代印度各家哲學普遍以燈／火喻心識，龍樹在此脈絡下論證「火自照他」的譬喻不能成立，心識「自識他」也就不能成立。³⁶

Burton 未能注意到的是，燈／火喻的心識理論或自證理論往往隱含實體主義（自性論）的形上學立場，也就是說具有自照作用和自證作用的心識本身是認識論意義和解脫論意義的實體，該實體概念作為說明知識構成和輪迴解脫的基礎，這才是龍樹批判的關鍵所在。《大乘顯識經》以及如來藏系經典常見的「日光」、「摩尼寶珠」、「明燈」等譬喻，反映其對於超越性實體的肯定立場十分明

³⁴ David Burton, *Emptiness Appraised*, 155-156.

³⁵ Cf., Garma C. C. Chang, ed., *A Treasury of Mahayana Sutras* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1983), pp. 227, 235.

³⁶ David Burton, *Emptiness Appraised*, 163-165.

顯，龍樹從緣起性空的立場予以批判自是理所當然。陳那的「自證」概念亦難脫實體主義的嫌疑。《成唯識論》和《佛地經論》皆謂「自證分」為「相見所依自體」之「識體」，那不就可能是基礎主義的概念？不僅如此，那還可能是唯心論的基礎主義。³⁷

龍樹年代上早於《集量論》、《成唯識論》和《佛地經論》，因此不能說他批評「量之自成」的火喻是針對陳那的「自證」說，然而這不妨礙龍樹批評將知識確定性建立在心識自體或量自體的基礎主義知識論觀點。在中觀學派傳統裡，批評基礎主義的立場非常一致，說明後來月稱將「自證」的批判視為重要議題，有其理論上的必然。

陸、語言分析的轉向—從指涉論到語用論

正理學派從知識論的進路批評龍樹「一切法空」的哲學立場，龍樹則以應成的方法指出「量」既不自成，也不他成，因而結論出建立在基礎主義之知識論分析的不可能。龍樹進一步指出，知識的問題就是語言的問題。首先我們從《迴諍論》關於「否定」(*pratisedha*)的分析為例來看龍樹的語言哲學。以《迴諍論》主要爭論的「一切法無自性」命題來說，重點是「自性」的否定。問題在於，什麼是「否定」？「否定」如何可能？對於正理學派來說，否定詞「無自性」之有意義，乃因「自性」有意義，而「自性」的意義來自其指涉，也就是自性的存在；換言之，唯有作為指涉的自性存在，「自

³⁷ 關於「識體」，窺基《成唯識論述記》曰：「護法等云：謂諸識體，即自證分，轉似相見二分而生。此說識體是依他性。」(T.43.241.a)「識體」是依他，非自立體，其為實體只能說是經驗性實體，而非超越性實體。此須予以分辨。

性」一詞才有意義；「自性」有意義，否定詞「無自性」才有意義，「一切法無自性」也才能意義。問題是，如果自性存在，則勢必造成「一切法無自性」的自相矛盾而使得該命題不能成立。這是正理學派的批評。

正理學派採取名實符應的立場，主張「有物有名，無物無名；以一切法皆有名故，當知諸法皆有自體」(VVC 9)。名 (*nama*) 和物 (*vastu*) 之間有符應的指涉關係。現在既然存在著「自性」一詞，則必然存在其所指涉的自性。這種情形就如同下面的例子——「屋內無瓶」(*nasti ghatō gehe*)，此陳述所否定的瓶必須是存在物（只不過不在屋內而已），該否定才有意義；同樣的理由，「自性」必須指涉某種稱之為「自性」的存在，「一切法無自性」的命題才有意義。(VV 11) 如果否定的對象為非存在物，如「火之冷」或「水之堅」，則根本不需要言詞上的否定，因為他們本身已經不存在，否定也就失去其應有的功能。龍樹既然提出否定命題，其否定的對象一定存在，而這和龍樹自身的立場互相矛盾。(VV 12)

針對正理學派的上述批評，龍樹首先提出他自己的語言哲學立場，宣稱「言語」(*vacana*)，包括「名」(*nama*) 在內，和一切存在物同樣，都是因緣生、無自性、空。《迴諍論》開宗明義便是回答論敵在第一頌提出的質問：

若一切無體 言語是一切
 言語無自體 何能遮彼體 (VV 1)

論敵的論證如長行所釋：

若無言語，則不能遮一切諸法。若汝意謂言語不空，言語所說一切法空，是義不然。何以故？汝言一切諸法皆空，則語亦空。”若此言語無自體者，唯有遮名，不能遮法，

譬如無火則不能燒，亦如無刀則不能割，又如無水則不能瀾。如是無語，云何能遮諸法自體？(VVC 1)

正理學派的批評指出，若如龍樹主張「一切法無自性」，語言屬於一切法，語言也是無自性，也就是空。如果語言無自性空，如何能夠用來否定自性呢？正理學派顯然認為唯有自性的存在才有作用，語言如果有否定的作用，必須是有自性的存在物，正如同有火才能燒，有刀才能割，有水才能瀾一樣。敵論在這裡以「自性」界定「存在」；凡存在的必有自性，而無自性則等同於不存在。有自性才有作用，語言既無自性，怎能有否定的作用？若語言無否定的作用，則否定命題如「一切法無自性」便不能成立。

龍樹的答覆則著重於論證語言的緣生無自性及其作用：

若法一切皆因緣生，則一切法皆無自體。法無自體，則須因緣。若有自體，何用因緣？若離因緣，則無諸法。若因緣生，則無自體，以無自體故得言空。如是我語亦因緣生，若因緣生則無自體，以無自體故得言空。以一切法因緣生者自體皆空，如輿、瓶、衣、蓄等諸物，彼法各各自有因緣。世間薪、草、土、所作器、水、蜜乳等，將來將去，及舉掌等。又復寒熱風等障中諸受用法，因緣生故皆無自體。如是如是，我語因緣和合而生，如是得言無有自體。若無自體，如是得言無自體成。如是空語，世間受用。是故汝言：「無自體故，汝語亦空，則不能遮諸法自體。」是義不然。(VVC 22)

這段除了說明語言的存有論性格（緣生=無自性=空）外，還說明語用的可能性在於語言的空性。也就是說，相反於正理學派主張語言的作用必須預設語言本身及其指涉的自性，龍樹試圖論證唯有從無自性的觀點出發才能說明語言作用的可能。即使在《中論》，龍樹也常僅以消極的方式（否定自性形上學）間接地表明空性與空用的

關係。可作為「空性」的正面表述唯有「緣起」概念。當龍樹說「我語亦因緣生」、「我語因緣和合而生」，他可能持著語用論的觀點，主張語言的意義來自語言使用的脈絡，而非來自語言的自性。也就是說，因緣和合的脈絡使得語言的作用成為可能。

龍樹隨後舉出頗耐人尋味的譬喻來說明語言的使用。他說語言的使用，如否定或肯定，就如同化人與化人，幻人與幻人之間的言說互動，並不需預設化人與幻人的自性。佛教常以幻化人為喻說明緣起義，這裡則以幻化人為喻說明言說中的語句或語詞的意義決定於該言說脈絡，並非在言說脈絡之外有任何具有自性的存在可作為指涉的對象。(VV 23)

龍樹更在第二十七頌引用類似的譬喻批評正理學派：

如或有丈夫 妄取化女身
而生於欲心 此義亦如是

此偈明何義？如化婦女實自體空，如或丈夫於化女身生實有想，起於欲心。彼虛妄取，諸法亦爾。彼或如來、如來弟子、聲聞之人，為迴彼人虛妄取心，或是如來威神之力、如來弟子聲聞威力，化作化人。如是如是，語空如化。如化婦女無自體空，法如是空，取法自體能遮令迴。如是如是，以此空喻，能成空義。我則相應，非汝相應。(VV 27)

大意是說，一個男子見到一位美艷的女子，由於不知道她是幻化的女身，而起欲求之心。如來或如來弟子（指證見實相的人）為消除該男人的虛妄取心，變造出另一位幻化人，令該男子覺悟到化婦女並非真實。龍樹的結論是，我使用語言辯破自性，就如同如來以所變造的化人除遣該男子對於化婦人的妄執。語言本身是空無自性，卻可用來作為溝通的工具；語言的意義與作用並非來自語言的自性，而是來自實用的脈絡，這實用的言說脈絡即是第二十八頌所提

到的「世俗諦」(vyavahara)。

龍樹站在語用論的立場批評正理學派的指涉論，認為意義並不是來自指涉，而是來自語言使用的脈絡。問題是，在自語言使用的脈絡中，語句如何獲得其意義？龍樹以「一切法無自性」為例，說明該語句的功用並不是要造成 (*karoti*) 那原本存在的自性為不存在，而是示知 (*jbapayati*) 存有物本來就是無自性 (*bhava nihsvabhava*)。³⁸ 龍樹這裡的「示知」乃 \sqrt{jba} 的使役格 *jbapayati*，有“to teach any one, to make known, announce, teaching anything”的意思。³⁹ 龍樹舉例說明：

譬如屋中實無天得。有人問言：有天得不？答者言有，復有言無。答言無者語言不能於彼屋中作天得，無但知屋中空無天得。如是若說一切諸法無自體者，此語不能作一切法無自體，無但知諸法自體無體。(VVC 64)

龍樹舉例說，天得 (Devadatta) 不在屋中，有人問到：「天得在屋內嗎？」有人答說：「有」，有人說：「無」。「無」此語並沒有相應的指涉對象在屋內，而只是示知「屋中無天得」的事實而已。這例證不僅批評指涉論的名實符應，也說明意義是產生自整體言說的使用脈絡。「天得」是印度尋常的名字。從該例子我們可以想像當時問答的情境，此問答情境才是意義的真正來源。

或許有人會質疑龍樹所舉「天得」的例證同於上述第十一頌「屋內無瓶」的例證，必須預設天得的存在；他縱使不在屋內，一定在其他地方。對於指涉論者來說，他還是可以堅持專有名詞必須「有物有名，無物無名」(VVC 9)。顯然就龍樹的立場來說，這是有瑕

³⁸ Kamaleswar Bhattacharya, tr., *The Dialectical Method of Nagarjuna*, p. 132.

³⁹ Monier-Williams, p. 425.

疵的例證。這項質疑當然可以成立，不過，重點是龍樹在這裡清楚地指出言說情境才是意義的來源，而非有自性的指涉。

最後，我們必須指出龍樹批判量論和他批判指涉論之間的關連，在於二者均建立在自性形上學的預設上，前者以自性作為量的形上學基礎，後者以自性作為語言（能指與所指）的形上學基礎。若缺乏自性作為基礎，對於那些實在論者而言，知識和語言的活動均不可能。對於龍樹來說，實際的情形正好相反，知識和語言的可能從其實際的脈絡就可以獲得解釋，無須預設自性的概念。實在論者所主張的「自性」，中觀學派則視為由「分別」(*vikalpa*)所構造的「假名」(*prajbapti*)而已，並不具實在性。⁴⁰就龍樹而言，事物的真實存在狀態是緣起，依因與緣而如如起滅，因與緣本身亦然，無自性可言，也就不能成為語言指涉的對象。語言指涉的對象純粹是「分別」的產物，「分別」即是「實體化」或「定著化」(*hypostasization*)的作用，「自性」概念即由此產生。⁴¹印度的知識論邏輯學派在當

⁴⁰ Paul Willams, "Some Aspects of Language and Construction in the Madhyamaka," *Journal of Indian Philosophy*, 8/1, 1980, p. 13: "So for the Madhyamaka the doctrine of *prajbaptimatra* is the empirical articulation of the true status of the object of (empirical) cognition and language. All words have referents, but these referents are *prajbaptimatra*, that is, they exist only as referents, there is no ultimate real behind their referential status. *Prajbaptimatra* is the same as *saj vrtisatya* when *saj vrtisatya* is seen in the light of *paramarthasatya*. It follows that just as *saj vrtisatya* requires no basis outside itself for its 'ontological' explanation, since it has no ontological status in the light of *paramarthasatya*, so from a Madhyamaka point of view its opponents miss the point in suggesting that *prajbaptimat* required *dravyasat* as a substratum."

⁴¹ *Ibid.*, p. 27: "In actual fact the use of 'vikalpa'---as expressed by the divisive prefix 'vi-'---is to place emphasis on the creation of a referent through the ability of language to partition and create opposition, to divide a domain into mutually exclusive and contradictory categories."

時所進行的知識論分析與邏輯分析，從龍樹的立場看來，其所建構的概念與系統全是分別的產物，不僅不能觸及真實，還落於虛妄而不自知。

柒、結語

從本文上面的疏釋，我們可以看到龍樹針對基礎主義知識論的批判，認為實在論者的知識論方案無法避免自性形上學的預設，而此預設在龍樹看來正是問題所在。龍樹在他所有的著作裡徹底地批判自性形上學，在《迴諍論》亦不例外。當論敵試圖指責龍樹「一切法無自性」的主張缺乏知識論的證成時，龍樹則指出在自性形上學預設下的「量」概念無法獲得證成，從而解構論敵的知識論方案。「量」的概念是量論的基礎，作為基礎的「量」一旦無法成立，量論自然隨著喪失合法性，量論者從量論的進路質疑龍樹空性論的企圖也就隨之瓦解。必須注意的是，當我們說龍樹批判基礎主義的知識論時，不表示他持有所謂「反基礎主義」的特定立場。龍樹在《迴諍論》明白地宣稱他並沒有任何的主張命題 (*pratijba*)—「如是非我有宗，如是諸法實寂靜故，本性空故，何處有宗？」(VVC 29) 因此我們如果說龍樹主張「反基礎主義」，便違背了龍樹自己的解構精神。

本文的重點在於疏釋龍樹對量論的駁議，特別是針對量之自成與他成的批評。關於火喻的部分，本文認為這裡的討論和後來中觀學派（月稱和寂護）批評陳那的「自證」有關，理由是火喻的心識理論或自證理論往往隱含自性形上學的立場，視具有自照作用和自證作用的心識本身為認識論和解脫論的超越性基礎，這才是龍樹批判的關鍵所在。本文這看法不同於時下學界的看法。本文最後則指出，龍樹認為許多知識論的問題其實是來自對語言的誤解與誤用。

在語言的問題上，本文認為龍樹從語用論觀點批評論敵的指涉論，而指涉論正是論敵的知識論的基礎，二者均建立在自性形上學上。

龍樹在《迴諍論》批評論敵的知識論和指涉論，是他批判基礎主義哲學的部分。以伯恩斯坦 (Richard J. Bernstein) 的話來說，基礎主義就是「笛卡兒式焦慮」(Cartesian anxiety) 的產物，彷彿是在無際的海洋上漂流，急切地想抓住可以立足的基石。笛卡兒在《沈思錄》裡描述一個靈魂的沈思旅程充滿瘋狂與夢幻，恐懼「突然失足掉落深水」，在那裡「我既無法肯定站穩底部，也無法游出水面」，深恐自己只不過是一個惡靈的玩物而已。因此，對於笛卡兒來說，尋找作為阿基米得點的「我思」或上帝，作為存在與知識的終極基礎，就是最為重要的一件事情。這種焦慮，不僅表現在笛卡兒身上，也表現在經驗主義、理性主義，連康德探求人類知識的先驗普遍結構也不例外。⁴² 基礎主義，不論表現為何種形式，知識論、形上學、倫理學或神學，都可診斷出「笛卡兒式的焦慮」。從佛教哲學來看，任何形式的自性論，主張自性或超越的心體為一切存在與知識的基礎，就是基礎主義思維。它既然是存在焦慮的表現，本身就有虛妄性；既然是虛妄的，在實踐上就無法成為指導的智慧。龍樹批評基礎主義的量論無法成立，主要的關切仍在其倫理學和解脫論的效應。這在《中論·觀四諦品》講得很清楚。

⁴² Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1983), pp. 16-18.

參考文獻

- 龍樹造，後魏三藏毘目智仙、瞿曇流支譯，《迴諍論》，《大正藏》第 32 冊。
- 任杰，2000，由藏譯漢，《回諍論頌》，錄於《龍樹六論》，北京：民族出版社。
- 萬金川，1983〈關於迴諍論的一些歷史考察以及當代的若干研究〉（一）、（二）、（三）、（四），《中國佛教》，27/5，32-37；27/6，38-47；27/7，43-50；27/8，36-39，臺北：中國佛教社。
- 楊惠南，1988，《龍樹與中觀哲學》，台北：東大。
- 梶山雄一，1983，《仏教 存在 知識》，東京：紀伊國屋書店。
- ，1991，「論爭 超越」，《龍樹論集》（大乘佛典 14），東京：中央公論社。
- ，蕭平、楊金萍譯，2003，〈佛教知識論的形成〉（上）（中）（下），《普門學報》，第 15、16、17 期。
- 池田澄達、遠藤二平，1934，《國譯一切經・論集部 2》，大東出版社，141-196。
- 山口益，1950，〈迴諍論 註釋的研究〉（一）、（二）、（三），《密教文化》8、9、10。
- ，1972，《山口益佛教學文集》，東京：春秋社。

- 林鎮國，1997，〈歐美學界中觀哲學詮釋史略〉，《佛學研究中心學報》第二期，281-307。
- 羅尉慈，2004，《龍樹《迴諍論》之譯註與研究》，國立政治大學哲學研究所碩士論文。
- Bhattacharya, Kamaleswar. 1974. "A Note on the Interpretation of the Term Sadhyasama in Madhyamaka Texts." *Journal of Indian Philosophy*. 2: 225-230.
- . 1977. "On the Relationship between the *Vigrahavyavartani* and the *Nyayasutra*-s." *The Journal of Indo-European Studies*, 5/2.
- . Kamaleswar. "Some Notes on the *Vigrahavyavartani*." *Journal of Indian Philosophy*, 5: 237-241.
- Burton, Devid. 1999. *Emptiness Appraised: A Critical Study of Nagarjuna's Philosophy*. Surrey, UK.: Curzon Press.
- Chang, Garma C. C., ed. 1983. *A Treasury of Mahayana Sutras*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Frauwallner, Erich. 1958. *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Hattori, Masaaki. 1968. *Dignaga, On Perception*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Jha, Ganganatha. trans. 1983. *Uddyotakara's Nyayasutras of Gautama*. Kyoto: Rinsen Book, reprint.
- Johnston, E. H. / Kunst, Arnold. eds. 1986. *The Vigrahavyavartani of Nagarjuna with the Author's Commentary*. English translation by Kamaleswar Bhattacharya, *The Dialectical Method of Nagarjuna*. Delhi: Motilal Banarsidass.

- Lindtner, Chr. 1982. *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nagarjuna*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Mabbett, Ian. 1996. "Is There a Devadatta in the House? Nagarjuna's *Vigrahavyāvartani* and the Liar Paradox." *Journal of Indian Philosophy*, 24.3: 295-320.
- Matilal, Bimal Krishna. 1968. *The Navya-Nyāya Doctrine of Negation*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- . 1986. *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1998. *The Character of Logic in India*. Albany: SUNY Press.
- Patel, Kartikeya C. 1994. "The Paradox of Negation in Nagarjuna's Philosophy," *Asian Philosophy*, 4/1.
- Potter, Karl. 1977. *Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyaya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Siderits, Mark. 1980. "The Madhyamaka Critiques of Epistemology, I." *Journal of Indian Philosophy*, 8: 307-335.
- . 1981. "The Madhyamaka Critiques of Epistemology, II," *Journal of Indian Philosophy*, 9: 121-160.
- . 1991. *Indian Philosophy of Language*. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer.
- Streng, Frederick J. 1967. *Emptiness: A Study in Religious Meaning*. Nashville and New York: Abingdon Press.
- Tucci, Giuseppe. 1929/1981. *Pre-Divmaga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*. Madras: Vesta Publications.

- Vidyabhusana, M. S. C. trans. 1913. *The Nyaya Sutrās of Gotama*. The Panini Office, Bahadurganj.
- Willams, Paul. 1980. "Some Aspects of Language and Construction in the Madhyamaka." *Journal of Indian Philosophy*, 8/1.
- Wood, Thomas E. 1994. *Nagarjunaian Disputations: A Philosophical Journey through an Indian Looking-Glass*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Yamaguchi, Susumu. 1929. *Pour Écarter les Vaines Discussions [Vigraha-vyāvartanī]*, *Journal Asiatique*, July-September.
- Yao, Zhihua. 2003. *Knowing That One Knows: The Buddhist Doctrine of Self-Cognition*, unpublished dissertation, Boston University.

Nagarjuna's Critique of Foundationalist Epistemology

Chen-kuo Lin

Department of Philosophy, National Chengchi University

Abstract

This paper examines the philosophical debate between Nagarjuna and Nyaiyayikas recorded in the *Vigrahavyavartanī*. Nagarjuna's position is construed in this paper as a critique of metaphysical, epistemological and ethical foundationalism. For Nagarjuna, the validity of foundationalist logic and epistemology, as argued by Nyaiyayikas and Buddhist logicians, is untenable because it is rooted in another untenable metaphysical notion of self-identity (*svabhāva*). The metaphysical presupposition of self-identity would lead to the fallacy of infinite regress. Nagarjuna also contends that the fallacy of foundationalist epistemology has to do with reference theory, both of which are all rooted in the notion of self-identity. Finally, this paper concludes that foundationalism manifests as the pathological syndrome of Cartesianism.

Keywords: Nagarjuna, Nyaiyayikas, *Vigrahavyavartanī*,
Buddhist logic, Buddhist epistemology