



辯證法與大乘中觀思想

李雪濤

一、辯證法及其主要理論

辯證法體系之正式創立，要歸功於十八世紀德國偉大的哲學家黑格爾(G.W. Friedrich Hegel 1770—1831)。儘管辯證法思想的產生可以追溯到兩千多年前的古代印度、希臘哲學，但黑格爾完整體系辯證法思想之創立無疑是哲學界的一場革命。黑氏第一次全面地、有意識地敘述了辯證法的一般運動規律、得出了如是之結論：不存在任何最終的、絕對的東西，一切事物都是暫時的，除了發生和消亡，無止境地由低級上升到高級的不斷發展過程之外，什麼都不存在。

黑氏辯證法思想體系之確立，是鑒於他對自然界、人類社會以及歷史廣泛且深入考察、研究。在西方，盡管古希臘時的哲學家們早就有過許多辯證法思想的萌芽，但它們只能現象般地把握世界的一般性質，不足以說明構成宇宙、世界乃至社會這幅總畫面的各個細節。因此，隨着科學研究之不斷深入，專業分工愈來愈細，人們反而傾向於形而上學的方法了。這種形而上學的方法論、直到十八世紀下半葉黑氏辯證法體系創立之前，在西方一直處於統治地位。恩格斯在《自然辯證法》中說：「雖然十八世紀上半葉的自然科學在知識上，甚至在材料的整理上高過了希臘古

代，但是它在理論地掌握這些材料上，在一般的自然觀上卻低於希臘時代」①。原因是很清楚的：近代科學缺乏辯證法。這種形而上學思想之根源，便是統治西方思想長達千餘年之久的亞里士多德的邏輯學說。而亞氏的邏輯學說又是建立在同一律、矛盾律和排中律三個原始定律基礎之上的。其實「一切差異都是在中間階段融洽，一切對立都經過中間環節而過渡」②。對於我們普通的日常生活。或考察很小部分的範圍、很短時間內的事物，亞氏的邏輯學說無疑是適應的。也正因如此，人們不再懷疑這些定律的實在性，後來終於成爲長期禁錮人們頭腦的工具。但如果對於整個自然界進行考察，這種思維方式顯然不再夠了。恩氏稱：「辯證法不知道什麼絕對分明的和固定不變的界限，不知道什麼無條件的普遍有效的『非此即彼！』，又在適當的地方承認『亦此亦彼！』，並且使對立互爲中介；辯證法是唯一的，最高度地適合於於自然觀的這一發展階段的思維方法」③。黑氏的辯證法正是在批判、補充亞氏的邏輯學說的基礎上產生的。

恩氏把辯證法又進一步運用到自然科學諸領域，並且在《自然辯證法》一書中運用通俗的語言進行了講解。恩氏對當時自然科學的許多領域均有較深入的研究，並且特別重視當時科學的三

大發現，即有機細胞的發現、能量守恒和轉化定律以及達爾文的生物進化論。自然科學的發展，特別是這三大科學發現，從自然科學上證實了黑氏所創立的辯證法的原理。依據辯證法的觀點，即使十九世紀不是科學家們從自然科學的實證中得出三大定律來，以往的形而上學的命題顯然是錯誤的。以進化論為例，達爾文以前的自然科學家普遍認為生物的種是永遠不變的、生來如此的：雞的種就永遠是雞，貓的種永遠是貓。可是達爾文經過長時間的實地考察，從古生物遺骸中發現，生物的種是逐漸變化的，同樣的種在不同的環境中，會逐漸變成不同的生物。而這正符合辯證法最基本的觀點：世界上沒有什麼不變的東西，宇宙間的一切都在流動遷滅，「除永恒變化着、永恒運動着的物質和變化所依據的規律，再沒有什麼永恒的東西」④。顯然，物種不變是與辯證法相悖的。

總括起來，辯證法思想體系包括以下四個方面的主要內容：
一、關於事物運動、發展和內在聯繫的理論

宇宙間的一切都處於不斷運動、變化之中，沒有常住的、永恒的東西。並且各事物都是相互依賴、相互轉化的，事物的轉化基於內部的聯繫。黑氏反對形而上學把事物看成是孤立的、靜止的觀點。

二、關於量質互變的理論

事物在發展過程中，經過一定量的積累形成質變。質變表示漸進運動之中斷，使事物呈現出飛躍式發展，從而根本上否定了把運動完全歸結為量變的形而上學觀點。

三、關於事物運動、發展的源泉的理論

事物的發展運動，是由於事物內部矛盾作用的結果，事物在其發展的每一階段，每一環節，本身都包含着內部的矛盾。運動便是這些矛盾作用的結果。

四、關於否定之否定的理論

內明

來稿

辨證法與大乘中觀思想……………李雪濤……………3

法稱《正理滴論》評述……………鄭偉宏……………10

筆譚

優婆塞戒經研習之五……………智銘……………17

談菩薩之性乃因緣所生法……………智銘……………17

法海拾貝

「雜阿含經」研習……………蔡惠明……………20

「於苦患身，當修學不苦患心」……………蔡惠明……………20

來稿

畧述法稱的因明學識……………見明……………25

漫談人間佛教……………徐煥文……………29

從「大唐三藏聖教序」說起……………毛始平……………31

淺談大藏經版本……………張培之……………32

元代白塔寺史迹考……………黃春和……………34

佛教文藝

虛雲和尚（續）……………馮馮……………41

畫頁

封面：日本鎌倉時代 青銅鍍金阿彌陀佛坐像

面裏：日本鎌倉時代 青銅鍍金千手觀音菩薩立像

底裏：日本鎌倉時代 青銅鍍金觀音菩薩立像

封底：日本室町時代 青銅如意輪觀音菩薩半跏像

目錄

事物在發展過程中，經過一系列的否定，每次否定都較前一次進了一步，每一種穩念、觀念也是如此。黑氏之否定乃辯證之否定，是「揚棄」(Aufhebung)，即在保留原事物中合理的、穩極的成份的基礎上，繼續新的發展。真理是一個辯證否定歷史的具體發展過程。

二、佛教中觀思想中的辯證法

辯證法是關於自然、人類社會和思維的運動和發展的普遍規律的科學⑤。辯證法的規律在自然界和人類社會中始終存在，並起着作用。人類在長期與自然的接觸，認識自然的同時總會自覺不自覺地認識到辯證法的某些規律。佛教中的辯證法思想便是偉大的佛陀在仔細考察自然界、人類社會及其歷史，總結了古代印度長期以來的生活經驗及人生體驗，特別是自己多年來修行的經歷的基礎上作為佛教的基本理論提出來的，其中不乏天才的直覺與猜測。到了聖龍樹創立中觀學派，辯證法思想得到了更集中地闡述。

佛教沒有總結出像黑氏辯證法那樣的純粹辯證法思想體系，但作為方法論的辯證法卻被普遍地運用着。佛陀的教導並不是單純要人們認識客觀世界，而是要透過認識客觀世界來更好地把握人生，即純以自我的角度去推陳客觀事物，然後再將客觀事物化作人生的主觀評價材料，轉迷啟悟，轉染還淨。佛陀便是要求以此來自覺、覺他，自利、利他。恩氏在《自然辯證法》中寫道：「……辯證的思維——正因為它是以概念本性的研究為前提——只對於人才是可能的，並且只對於較高發展階段上的人（佛教徒和希臘人）才是可能的，而其充分的發展還晚得多，在現代哲學中才達到。雖然如此，早在希臘人中間就有了預示着後來研究工作的巨大成果」⑥！顯然，這預示着現代研究工作的巨大成果的，也在佛教徒中間。

我們沒有必要在此羅列出中觀理論中的許多學說，只要看它們是如何來具體解決一些問題的，從中自然可以窺見中觀的主要學說及其所包含的辯證法思想了。

一般說來，哲學問題可歸結為宇宙問題與人生問題兩個方面。宇宙問題不外乎宇宙現象、宇宙的本體，以及宇宙的本體和現象間相互關係這三個方面。中觀學派是以「緣生」（即從緣而生成之意）來解釋宇宙問題的。以「性空緣起」來解釋現象論；以「緣起性空」來解釋本體論；現象、本體間的相互關係自然是「性空」與「緣起」的辯證法關係了。

所謂「性空緣起」的「空」，是說宇宙間的一切現象皆是因緣所生，利那生滅，沒有質的規定性和獨立之實體，假而不實。聖龍樹在《中論》中有頌曰：「眾因緣生法，我說即是空」⑦。這在《十二門論》中有更清楚的說明：「因緣所生法。是即無自性」⑧。這「無自性」即是上面所說的沒有質的規定性和獨立之實體，亦即空。宇宙間的一切都是基於無自性而緣起生成的，都不是自我的、常住的、孤立的、靜止的、觸有的、永恆的，而是依賴於眾多條件的、和合的、利那生滅的、彼此相有的，也就是說宇宙間萬物都是相依相待而起，根本不存在從單獨自體而產生出來的事物。因此《中論》又有頌曰：「未曾有一法，不是從緣生」⑨，一切現象之所以緣起生成，是因為無自性，即性空；也正因為一切都是空，才有事物之緣起生成，所謂「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成」⑩。

這樣，佛教便把宇宙現象的緣起、生成和滅亡都歸於性空，從而把事物運動變化的動力歸結到事物內部，否定了上帝、真主等宇宙創造者，也同樣否定了黑氏所謂絕對理性或絕對精神等形而上學的任何實在自體。（否定了以自我為中心的主宰欲；才能體會得到眾生的同體平等，於一切行為中，消極的不害它，積極的救護它。這又歸結到人生上來了。）

一切現象既然是「緣起」的。因此也是「性空的」。《中論》有頌曰：「衆因緣生法、我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義。……未曾有一法，不是因緣生，是故一切法，無不是空者」⑨。這便是宇宙的本體論，一切法皆無自性而賦予現象以本體的意思。

由此可見，宇宙的問題，通過「緣生」理論，圓滿地解決了。它統一了宇宙的現象論與本體論，即現象就是本體，本體就是現象。而這正是西方形而上學哲學家們迷惑了許多個世紀，百思不得其解，直到黑氏辯證法體系之創立才得到解決的難題，而那已是十八世紀末、十九世紀初的事了。

羅素在講到黑氏辯證法時舉例道：辯證法是由正題、反題與合題組成的。首先我們說：「實在是舅舅」，這是「正題」。但是在舅舅就暗含着存在外甥。既然除「絕對」而外任何東西都不真存在，而我們現在又保證存在外甥，所以我們不得不斷言「絕對是外甥」，這是「反題」。但是這和「絕對」是舅舅的看法有同樣的缺陷；於是我們被迫採取這個看法：「絕對」是舅舅和外甥構成的全體，這是「合題」。但是這個合題仍舊不圓滿，因爲一個人必須有個姊妹作外甥的母親，他才能當舅舅。因此，我們被迫擴大我們的宇宙，把姊妹連姊夫或妹夫都包括進去。據主張，照這種方式，僅憑邏輯力量就能不停地驅使我們從有關「絕對」提出的任何謂語達到辯證法的最後結論，那叫做「絕對理念」。在整個這過程當中，有一個基礎假定，即任何事物若不是關於整體「實在」的，就不可能實際真確⑩。這是黑氏辯證法的著名的三元運動，羅素在這裏作了通俗的講解。對中觀來說，從正而反而綜合的過程，即順於世俗假名的緣起法，開展生滅（變）的和合，相續的相對界。即反而正而超越（反的雙遮）的開顯，即順於勝義性空的緣起法，契合無生的無常無我的絕對界。相對的緣起相。絕對的緣起性，不即不離，相依相成而不相奪，這真是能開顯事理的無碍！

⑩其實，黑氏這一在西方哲學史上著名的正、反、合三元運動，在佛陀的中觀思想中到處被運用着，早已是司空見慣的事了。

再來看有關人生的問題。因爲佛教就是關於如何使衆生覺悟、解脫的宗教，佛陀講一切法的目的並不在法本身，而是藉此普渡衆生，所以佛教的一切理論都可以說是解決人生問題的。佛陀曾以三法印：諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜來闡明整個宇宙人生的真理。我們可以以三法印之一的「諸行無常」爲例來說明人生問題。

「諸行無常」是說世間的一切有爲法都不是常住的、不變的，佛教所說的苦，正是在這個意義上所說的。恩氏在《自然辯證法》中有關辯證法「無限」的解釋，可作爲「諸行無常」在自然界的詮釋：「……無限時間內宇宙的永遠重復的連續更替，不過是無限空間內無數宇宙同時並存的邏輯的補充……在這個循環中，物質的任何有限的存在方式，不論是太陽或星雲，個別的動物或動物種屬，化學的組合或分解，都同樣是暫時的，而且除永恒變化着，永恒運動着的物質以及這一物質運動和變化所依據的規律外，再沒有什麼永恒的東西」⑪。《金剛經》最末的一段頌，也正說明這意思：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」⑫。當然，人生問題也不例外，因爲它是有爲法中的一種。筆者在這裏舉德國大詩人歌德的著名詩劇《浮士德》爲例。一般論者以爲浮士德博士的五個悲劇：一、知識的悲劇；二、愛情的悲劇；三、從政的悲劇；四、美的悲劇；五、世界和生我的悲劇，是由於人類自身的弱點，自己悲劇性格所致，其實不然。筆者曾在一首詩中寫下過這樣的詩句：

流轉變遷的宇宙人生啊！

人類偏要在你身上

尋求某種永恒。

這才是浮士德悲劇的真正原因，在流轉變遷。刹那滅生中尋

求永恒是必定要失敗的。宗白華先生說得好：生命要發揚、前進，但也要收縮，循軌。一部生命的歷史就是生活形式的創造與破壞。生命在永恒的變化之中，形式也在永恒的變化之中。所以一切無常，一切無住，我們的心，我們的情，也息息生滅，逝同流水。向之所欲，俛仰之間，已成陳迹。人生在各方面都要求着永久；但我們的自心的變遷使沒有一景一物可以得暫時的停留，人生飄墮在滾滾流轉的生命海中，大力推移，欲罷不能，欲留不許^⑮。浮士德之所以與鬼靡非斯陀打賭，為的是他能有一瞬間真正的滿足。俾他對那瞬間說：「請你暫停，你是何等的美呀！」可惜那瞬間並不能永駐。在歌德的實際生活中，他多次對愛情真摯地執着追求，而每次又都以失敗而告終，甚至他一生最最熱烈的戀愛都不能久住，他對每一位戀人都是負心的，這正說明這點。歌德本人也曾親自把約伯(Hiob)的一條箴言題在他的那篇《有機界的形成和變化》(Bildung und Umbildung organischer Naturen)的論文前面作為警句：

看，我尚未看見，
他就在我面前消逝；
我還未曾覺察，
他就起了變化。

雖然歌德對這流轉的現象有不少的了解(《浮士德》第一部三場中說：「一切產生出來的東西，都一定要滅亡」)。但他對自己一生的本質依然理解不透。而這在佛法裏，卻是一個極簡單的道理。

聖龍樹在《中論》頌中所說的「八不」：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出」^⑯。這是要眾生離去兩邊的執着(生、滅、斷、常、一、異、來、出)來觀察理會萬事萬物，以得到合理的認識與實踐。此乃佛教的一個革命性的解說，它使人

們能夠從概念的羅網中解脫出來。

梵志青目曾利用問答形式，以穀物作比喻，對「八不」進行了通俗的解釋：

「萬物無生，何以故？世間現見故，世間眼見初穀不生。何以故？離劫初穀今穀不可得。若離劫初穀有今穀者，則應有生，而實不爾，是故不生」。

問曰：「若不生則應滅」？答曰：「不滅。何以故？世間現見故，世間眼見初穀不滅。若滅，今不應有穀而實有穀，是故不滅」。

問曰：「若不滅則應常」？答曰：「不常。何以故？世間現見故，世間眼見萬物不常。如穀芽時，種則變壞，是故不常」。

問曰：「若不常則應斷」？答曰：「不斷。何以故？世間現見故，世間眼見後物不斷。如從穀有芽，是故不斷，若斷不應相續」。

問曰：「若爾者萬物是一」？答曰：「不一。何以故？世間現見故。世間眼見萬物不一，如穀不作芽，芽不作穀。若穀作芽，芽作穀者，應是一，而實不爾，是故不一」。

問曰：「若不一，則應異」？答曰：「不異。何以故？世間現見故。世間眼見萬物不異。若異者，何故分別穀芽、穀莖、穀葉，不說樹芽、樹莖、樹葉？是故不異」。

問曰：「若不異，應有來」？答曰：「無來。何以故？世間現見故。世間眼見萬物不來。如穀子中芽無從來。若來者，芽應從餘處來，如鳥棲樹，而實不爾，是故不來」。

問曰：「若不來，應有出」？答曰：「不出。何以故？世間現見故，世間眼見萬物不出。若有出，應見芽從穀出，如蛇從穴出，而實不爾，是故不出」^⑰。

青目所列舉的穀物生長變化的例子，已經包含了其生長、變化的原因：並非是另外的「作者」，其內部來身就已經具備了不得

不隨時間遷流變異的原因，舊的不斷消亡，新的不斷產生，剎那不息。印順法師在《性空學探源》一書中論「空」正中要害：「空，不是抹煞一切，是淘汰；依現代的術語說，是揚棄」^⑱。這同樣也是對「八不緣起」的解釋。佛陀本人也指出，他的緣起法「非佛自作，亦非余人作」，此乃本來如此之真相。^⑲有趣的是，恩氏在《反杜林論》中述及辯證法「否定之否定」規律時，也同樣用種和芽作了比喻：

「一顆大麥粒得到它所需要的正常的條件。落到適宜的土壤裏，那末它在熱和水分的影響下就發生特有的變化：發芽；而麥粒本身就消失了，被否定了，代替它的是從它生長起來的植物，即麥粒的否定。而這種植物的生命的正常進程是怎樣的呢？它生長，開花，結實，最後又產生大麥粒，大麥粒一成熟，植株就漸漸死去，它本身被否定了。作為這一否定的否定的結果，我們又有了原來的大麥粒，但是不是一粒，而是加了十倍、二十倍或三十倍。穀類的種變化得極其緩慢，所以今天的大麥差不多和一百年以前的一樣」^⑳。

聖龍樹是從反面，恩氏是從正面來闡述辯證法中的否定思想的。恩氏更注重每次否定之後的繼續與提高，即在原來基礎上的發展。縱觀《反杜林論》第一編第十三節「辯證法。否定之否定」全文，可以看出恩氏用大麥作譬喻，只是他證明這一規律在植物界之一例罷了，此外他還證明了在動物界，在地質學、數學、歷史學以及哲學中，此規律跟其他辯證法規律一樣普遍適應。恩氏的解釋非常清晰明了，這是哲學的解釋。而青目的例釋只有通過宗教行持去體驗才能真理解，這便是哲學與宗教的差異，這也是聖龍樹何以要闡述否定的道理。拿「不生」來作例子。它是要通過破除衆生對生的執着來求得解脫，生的執着破除了，不生的執着自然也不會再有了。依佛法修學之次第當先學「有」，即對於緣起因果法相之「有」必須先有一個清晰的認識。從否定虛妄的空義

說，絕不能離「有」去憑空否定。必須在具體法（有）上去勘破一般人的錯誤認識。這就是聖龍樹為什麼不直接講「空」，而是通過否定生、滅、常、斷、一、異、來、出等具體法去認識「空」的原因。佛經裏常有這樣的比喻：好比用藥治病，病好了藥當然也應除去，不然病去藥留還是病。所以，對生、不生、滅、不滅……的執着都不應當有，這才是中觀。

黑氏曰：沒有抽象的真理，真理是具體的。通俗地講，這是說真理都是有條件的，並非排斥抽象思維本身。這條件便是佛教所說的「緣」。佛教認為宇宙萬物都是相依相待的條件下存在、生成的。所謂「此有故彼有，此起彼彼起」^㉑即說明了依待而存在之法則。中觀學派又將這事物相互依存所借以生起之條件分為四種：「因緣次第緣，緣緣增上緣，四緣生諸法，更無第五緣」^㉒。我們來分析一下這四種緣：一、因緣，因即緣，指直接產生自果的內在原因，即所謂具有「親辦自果」之功效，它是事物得以存在的最重要的條件。二、次第緣，又名等無間緣，指已滅之前念，能為生起之後念讓道，起開導作用，為認識活動得以發生之條件。此乃事物前滅後生，之所以不中斷的原因。三、緣緣，即所緣緣，指認識的一切對象。四、增上緣，乃除上述三緣之外，餘下之各種有助於或無礙於現象發生之條件。這四緣概括了從精神到物質一切有為法所借以生起的條件，概括了佛教所說的一切因緣。

恩氏在《自然辯證法》中對人類的認識作了探究後，寫道：「從歷史的觀點來看，這件事也許有某種意義；我們只能在我們時代的條件下進行認識，而且這些條件達到什麼程度，我們便認識到什麼程度」^㉓。在「永恆的自然規律也愈來愈變成歷史的規律」一節中，他還舉出水的例子：水在攝氏寒度和一百度之間是液體，這是永恆的自然規律，便即使這個規律起作用，也不是無條件的：一、水；二、一定的溫度；三、標準壓力。由於地球上

沒有水，太陽上只有構成水的元素，因此對這兩個天體來說，這個規律顯然是不存在的。思氏下結論道：「——我們的整個公認的物理學、化學、生物學都是絕對地以地球為中心的，只是為地球建立的」^{②④}。連我們最不懷疑的科學都不是抽象的、絕對的、無條件的，難道還有什麼東西是沒有「緣」而抽象地存在，產生嗎？

《中論》「觀涅槃品」有頌曰：「涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別」。又「涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫厘差別」^{②⑤}。一切法空、不生不滅、不斷不常，這便是涅槃的境界，這顯然與世間沒有任何區別。因此古德常說：佛法在世間，不離世間覺。離世求菩提，猶如覓兔角。何以涅槃即世間呢？涅槃境界乃是由世間欲望引導而來的，現實的欲望裏面已經包含了理想的境界，所以離開現實的欲望而生活，是無所謂什麼理想境界的。淨化現實的生活，向上提高，這便是接近理想境界。涅槃的階梯。這也是佛陀一面鼓吹出家主義，一面又盡力於世俗的生活的原因。沒有世俗的生活，也就無所謂涅槃，若更進一步，根於煩惱即菩提的原則，肯定現實生活，把它作為實現的理想，此乃大乘即身即佛論矣！由此我們可以看得出，中觀學派在理論上是把性空和方便統一起來，在認識上和方法上把名言同實相、俗諦同真諦統一起來，在宗教實踐上把世間和出世間，煩惱與涅槃統一起來，即所謂「假有性空」，不着有，不二邊的正、反、舍方法論。

佛典中喜歡大量的現象羅列，讓衆生在大量的現象中觀察，在宗教行持中去體驗，然後覺悟。這種以求解脫為目的的闡明道理的方式與西方哲學傳統正相反。黑氏曾說：「在本質中，一切都是相對的」。思氏在引用這句話時舉了如下的例子：正和負，它們只是在它們的相互關係中才有意義，而每一個對自己說來是沒有意義的。^{②⑥}中觀學派諸論中，在講到真俗諦的關係時，也

講到了這個辯證法命題，羅列了無數的現象，讓佛教徒們自己去理解、體悟，而不道破恩氏的「在本質中，一切都是相對的」這一命題。（有關真俗諦的辯證法思想，筆者另有專文論述。）

以上對黑氏辯證法以及佛教（特別是大乘中觀學派）的辯證法思想作了個大概的闡述，從中可以看出，辯證法的幾條基本原理在佛教思想中都被極有效地運用着。由於佛教不是哲學，其辯證法思想自然也不可能與西方辯證法完全相吻合。而是另成體系，我們不妨稱之曰佛教辯證法。佛教辯證法是佛陀貢獻給人類哲學思想的偉大財富，也是他指給我輩解脫之方便法門，對此我們應當很好地理解、體悟，並在實踐中去印證。（完）

注釋：

① 恩格斯《自然辯證法》人民出版社 一九七一年八月版 第一〇頁。

②、③《自然辯證法》第一九〇頁。

④《自然辯證法》第二四頁。

⑤ 恩格斯《反杜林論》第一篇「哲學」，見《馬克思恩格斯選集》第三卷（人民出版社 一九七二年五月版 第一八一頁）。

⑥《自然辯證法》第二〇一頁。

⑦《中論》、見《大正藏》卷三〇，第三三頁。

⑧《十二門論》、見《大正藏》卷三〇，第一五九頁。

⑨《大正藏》卷三〇，第三三頁。

⑩《大正藏》卷三〇，第三三頁。

⑪ 羅素《西方哲學史》下冊 商務印書報（北京）一九七六年六月版 第二七八頁。

⑫ 參看印順法師《中觀今論》「自序」部分 一九五〇年一月 香港正聞學社版。

⑬《自然辯證法》第二三、二四頁。

異有」和第六句「同無異俱」。這比陳那、商羯羅主用四相違法自相相違、法差別相違、有法自相相違、有法差別相違來代替替相違因，在邏輯上更為嚴密。法稱強調思維與語言的一致，法差別相違因與法自相相違因實質是一種因過。

似因共分不成、不定和相違三類，違反因的每一相都有不共許和猶豫兩種情況。相違因若有疑義，又成了不定因。

對於陳那、商羯羅主關於不定因中的「相違決定」因過，法稱認為不是比量推理之對象。按照自性因、果性因和不可得因來組織論式，相違決定必不容有，而不信任經驗，但憑言教組織論式，才有此過。

3. 喻過

喻雖然是在三支中能立之一，由於因的三相和三種正因的作用已經顯示了喻的特徵，不用另作解釋。法稱將陳那提出的十種喻過完全接受下來，還在三種「不成」、三種「不遣」過後分別增加猶豫過，共為六過。此外，還補充「不說合」、「不說離」兩過。

所謂「不說合」是指僅學同喻依而未說出異喻體的過失。所謂「不說離」是僅學異喻依而來說出異喻體的過失。增補這二過，表明法稱強調了同、異喻體在論証中的作用。陳那因明三支常常有略同，異喻體和異喻依，僅保留宗、因和同喻依，強調同喻依在論証中的作用。這是陳那、法稱三支作法的一個重要差別。法稱允許以異喻與因、宗單獨組成論式，實際上宣佈同喻依的邏輯功能已經消失。喻依仍保留在論式中，起到的只是舉例說明的作用。

(完)

註·

①《世界宗教研究》一九八二年第一期，中國社會科學院出版。

②同上。

③《中國大百科全書·宗教卷》第四七三頁。

(上接第9頁「辨證法與大乘中觀思想」)

⑭《金剛經》，見《大正藏》卷八 第七五二頁。

⑮宗白華《歌德之人生啓示》一九三二年三月為歌德百年忌日寫。原文載天津《大公報》；文學副刊；第二二〇—二二二期。

⑯《大正藏》卷三〇，第一頁。

⑰《大正藏》卷三〇，第二頁。

⑱印順《性空學探源》一九五〇年五月香港正聞學社版。

⑲印順《佛法概論》第一四四頁。

⑳見《馬克思恩格斯選集》第三卷 第一七五—一七六頁。

㉑《雜阿含經》卷十二。見《大正藏》卷二，第八六頁。

㉒《大正藏》卷三〇，第二頁。

㉓《自然辯證法》第二一九頁。

㉔《自然辯證法》第二一六頁。

㉕《大正藏》卷三〇，第三六頁。

㉖《自然辯證法》第一九一頁。

讀者若欲作進一步研究可參考以下諸論著：

一、張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》①《佛教邏輯與辯證法》大乘文化出版社一九七八年二月版。以下諸篇：

(1)周叔迦《佛教的辯證法》

(2)呂澂《佛家辯證法》

(3)羅暉羅《佛學辯證法》

(4)虞愚《龍樹辯證法底基本特徵》

二、「現代佛教學術叢刊」③《佛教與科學·哲學》一九七九年四月版，以下諸篇：

(1)王季同《佛教與科學》、《唯識研究序》

(2)子韜《佛學與哲學》

三、黑格爾《邏輯學》商務印書報(北京)一九七六年十二月版。