



# 《金剛經》「悖論」

## ——自我涉及中的佛法

蕭永明

「在禪宗的教義中包括大量悖論性質的內容。」這是一位西方學者——霍夫斯塔特在其研究「循環」、「遞歸」、「怪圈」、「悖論」的著名論著《GEB——一條永恆的金帶》中，對佛教禪宗語義作出的一種判斷。這種說法，在佛教自身陳述中是未曾見過的。那麼，作為人類思維方式的形式邏輯所遇到的不解之謎——悖論，是否真的也早已隱藏於佛法義理中了呢？這是佛學在當代所宜深自思量的問題。

所謂悖論，就是說，對於一個命題 $A$ ，如果承認 $A$ ，就可以推導出非 $A$ ，反之，如果承認非 $A$ ，又可以推導出 $A$ ，如此循環往復，以至無窮，無法判定。這可以簡化為公式： $A \rightarrow \text{非}A \rightarrow A$ 。在人類思維邏輯發展演變過程中，曾經出現過許許多多的悖論，最古老、最著名、也是最純粹的，就是「說謊者悖論」。其內容是這樣的：「我說的這句話是謊話。」如果判定這句話為謊話、真話，那麼，根據它的說這句話為謊話的內容，就又得判定這句話為謊話、假話；假如根據這句話的內容判定它是在說謊

話、假話，那麼，因為它本來就說這句話為謊話的，於是，這句話的性質又成了句實話、真話。相信它吧，它又說自己是句謊話，就不能相信它；不相信它吧，它本來就說自己是句謊話，就只得相信它。說它是真話，那麼它是謊話；說它是謊話，那麼它是真話。真話，謊話！謊話，真話！真話？還是謊話？！無限循環，不得其解！

也許，你會覺得「說謊者悖論」過於純粹，沒有多少現實意義。所謂謊話、真話，現實中人們總是用來指陳判斷其它話語，一般不會自指。誠然，這是「說謊者悖論」的缺陷，毋庸贅言。可是，同樣著名的「理髮匠悖論」就有所不同了。

「理髮匠悖論」是這樣的，有個理髮匠給自己立了一條店規：他只給自己不刮臉的人刮臉。按照這條店規，這位理髮匠該不該給自己刮臉？如果他不給自己刮臉，那麼，他屬於自己不刮臉的人，按店規，他就得給自己刮臉；如果他給自己刮臉，那麼，他屬於自己刮臉的人，按店規，他就不應該給自己刮臉。不

給自己刮臉，按店規，卻得給自己刮臉；給自己刮臉，按店規，又不得給自己刮臉。不刮，則該刮；刮，則又不該刮……無限循環，不得其解。

也許，你還會覺得，現實中的理髮匠也一般不會給自己定這條「該死的、愚蠢的店規」，但實際上只要理髮匠稍一思考他的工作內容——只給那些自己不刮臉的人刮臉（因為自己刮臉的人就不再需要他幫助刮臉了）這樣的事實，再反思一下他自己的臉該如何刮，就會鑽進牛角尖——悖論。所以，無須那條「該死的、愚蠢的店規」，「理髮匠悖論」仍然成立，這就是「理髮匠悖論」透露出的悖論的無法規避的現實性。

如果說「理髮匠悖論」的真實性尚嫌不夠明顯的話，那麼，「羅素悖論」則是人類思維所遭遇到的實實在在的一個悖論了。

英國哲學家羅素在一九〇二年發表了「羅素悖論」。「羅素悖論」是羅素在研究作為數學基礎的集合論時發現的。按照集合論的說法，所有的集合可以分為兩類。一類是集合本身也是自己的元素，如「概念的集合」，這個集合以所有概念為其元素，而「概念的集合」本身也是一種概念，這樣，作為一種概念的「概念的集合」也就成了作為集合的「概念的集合」的元素了。另一類是集合本身不是自己的元素，如「樹的集合」，「樹的集合」是一種概念，既是一種概念，當然就不是樹了，這樣，作為一種概念的「樹的集合」就不是作為集合的「樹的集合」的元素了。而所有「集合本身不是自己的元素」的集合，即所有不包含自身的集合，也可以組成一個集合，即「所有不包含自身的集合的集合」，那麼，「所有不包含自身的集合的集合」，是包含自身，還是不包含自身？如果它包含自身，那它就不是「不包含自身的集合」，就不應該包含自身；如果它不包含自身，那它就是「不包含自身的集合」，就又應該包含自身。這就是說，「所有不包

含自身的集合的集合。」如果包含自身，就不應該包含自身，如果果不包含自身，就又應該包含自身。包含，則不包含；不包含，則包含……無限循環，不得其解！

這個「羅素悖論」是羅素在研究數學集合論的過程中遇到的一個悖論，是一個自然而然得出的悖論。如果說「說謊者悖論」、「理髮匠悖論」等悖論多少有一些人為虛構的成份，那麼，「羅素悖論」就是人類思維所遇到的現實難題了。作為一道現實難題的「羅素悖論」充分證明了「悖論」是一種真實的存在，是人類思維、形式邏輯、數理邏輯，甚至於音樂美術、人工智能、生命複製，直至科學技術的最新寵兒——計算機理論中都存在的一個真正的難題，一個不解之謎！

這也就是霍夫斯塔特所謂的「一條永恆的金帶」，而作為對這一永恆之謎的索解，「霍夫斯塔德（特）終於找到了「禪宗」（楊熙齡《奇異的循環——邏輯悖論探析》）。那麼，佛教禪宗之於「悖論」到底有何關涉呢？

從悖論最簡單的特徵——自相矛盾來看，在佛教禪門公案中確實存在着數不勝數的看似自相矛盾的說法。

就禪宗根本宗旨而言，禪宗力主「不立文字，教外別傳」，但又留下了汗牛充棟的語錄之類的禪籍，這看似一種自相矛盾，像個悖論。

再看看那些公案機鋒，情況就更明顯了。

「師（滄山靈祐禪師）上堂云：『老僧百年後，向山下作一頭水牯牛，左脅下書五字云：滄山僧某甲。當恁麼時，喚作滄山僧，又是水牯牛；喚水牯牛，又是滄山僧。畢竟喚作甚麼即得？』仰山出，禮拜而退。」（《靈祐語錄》）

如果稱作水牯牛，而水牯牛身上又寫明為滄山靈祐，那麼，應該稱之為滄山靈祐；如果稱為滄山靈祐，卻分明又是一條水牯

牛，那麼，又應該稱之為水牯牛。說是水牯牛，又是瀉山；說是瀉山，又是水牯牛。是水牯牛，還是瀉山？

這已經非常接近悖論的形式了。不過，所謂「老僧百年後，向山下作一頭水牯牛」，在一般人看來還多少有點虛構譬喻的成分在裏面。這種「虛構」，是由禪門公案「繞路說禪」的方式決定了的。而更直截明瞭的說法，則可以在作為禪門宗經的《金剛經》中看到。

《金剛經》如是說：「如來所說身相，即非身相。」「所謂佛法者，即非佛法。」「莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。」「佛說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜，是名般若波羅蜜。」「諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。」「如來說世界，非世界，是名世界。」「如來說第一波羅蜜，即非第一波羅蜜，是名第一波羅蜜。」「忍辱波羅蜜，如來說非忍辱波羅蜜，是名忍辱波羅蜜。」「如來說一切諸相，即是非相。又說一切眾生，即非眾生。」「所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。」「如來說諸心，皆為非心，是名為心。」「如來說具足色身，即非具足色身，是名具足色身。」「如來說諸相具足，即非具足，是名諸相具足。」「眾生眾生者，如來說非眾生，是名眾生。」「所言善法者，如來說即非善法，是名善法。」「如來說有我者，即非有我。」「凡夫者，如來說即非凡夫，是名凡夫。」「佛說微塵衆，即非微塵衆，是名微塵衆。」「如來說一合相，即非一合相，是名一合相。」「世尊說我見、人見、眾生見、壽者見，即非我見、人見、眾生見、壽者見，是名我見、人見、眾生見、壽者見。」「所言法相者，如來說即非法相，是名法相。」……這些說法內容各異，涉及很廣，而形式卻基本統一，可以概括為「所謂A，即非A，是名A。」

「所謂A，即非A，是名A。」這與「悖論」——「A→非A

↓A」，已是十分的相似了，可以稱之為《金剛經》「悖論」。在凡常思維視域裏，《金剛經》中如此衆多的「所謂A，即非A，是名A」，其「悖」是十分明顯的，但在《金剛經》裏，在佛陀的言語中，這些「所謂A，即非A，是名A」，是理所當然的，是不成其「悖」的。如此，將「所謂A，即非A，是名A」這種「定義」代入悖論「A→非A→A」中，則所謂悖論也就不成其悖了。既然A與非A本來就是同一的，那麼「說謊者悖論」中的謊話與真話，「理髮匠悖論」中的刮臉與不刮臉，「羅素悖論」中的包含自身與不包含自身，都是等同的，這樣，這些悖論中由推論而導致的自相矛盾就不再矛盾了。

如此這般，則所謂「悖論」就可以在佛法中消解了。

就《金剛經》而言，「所謂A，即非A，是名A」是作為一種前提出現的，大多「所謂A，即非A，是名A」的前面都有「何以故？」「所以者何？」等這樣的引導詞句——為甚麼呢？這是因為所謂A，即非A，是名A。至於「所謂A，即非A，是名A」又是為甚麼，這在《金剛經》中是沒有甚麼直截論證說明的。要理解「所謂A，即非A，是名A」，還得從佛法根本教義入手。

佛法根本為「緣起論」。所謂緣起論，是指一切諸法，皆由各種因緣和合而成。既然諸法皆為各種因緣和合而成，則諸法都不是獨立自在常恆不變的實體，皆無自性，即自性空；既然自性空，並無實體實在，則必然幻化緣起諸法（不幻化緣起的話，則所謂自性空也就成了獨立自在常恆不變的實體了。）所以，諸法狀態實為緣起法空——性空緣起。通俗地講，緣起性空可以稱作諸法相互依存一而不二的正反兩個方面。緣起本來自性空，而性空又必生緣起幻有。萬法之有，從自性空的本質上來講實為非有，這種本體非有之有，才是真正的有。從絕對真實上來講，所

謂有，即非有，是爲有。也即所有有皆爲非有之有。

所以，以緣起論來看，《金剛經》「悖論」「所謂」，即非「是名」，就是悖而不悖、理所當然的了。

那麼，何以在佛法爲理所當然，而在凡常思維中卻成了悖論呢？

我們知道，凡常思維是以形式邏輯爲基礎的，而形式邏輯是以處理事物、概念間外部形式關係爲內容的。「在只處理概念間外部關係的形式邏輯思維中，遇到一些事物和概念的『界限』時，常常發生棘手的問題，也就是因爲界限、極限等等都是『否定概念的自我涉及』：一物的界限不是它自身，因爲已經是它的界限，但又是它自身，因爲是它的界限。」（楊熙齡《奇異的循環——邏輯悖論探析》）只處理概念間外部關係的形式邏輯，一旦觸及到「否定概念的自我涉及」，就會造成悖論。「說謊者悖論」是「謊話」這個否定概念的自我涉及，「理髮匠悖論」是「自己不刮臉的人」這個否定概念的自我涉及，「羅素悖論」是「不包含自身的集合的集合」這個否定概念的自我涉及。

否定概念是與肯定概念相對出現的。否定概念與肯定概念之間存在兩種關係，一種是外在否定的，一種是內在否定的。例如，桌子這一（肯定）概念的否定——「非桌子」，就包括兩種情況，一種是桌子之外的「非桌子」——椅子、櫥子等等，一種是桌子之內的「非桌子」——木頭、釘子等。而形式邏輯是處理事物、概念間外部關係的，這樣，它在處理否定概念與肯定概念之間的外在關係時，就是順利的，至於要處理否定概念與肯定概念的內在關係時，就遇到困難了。「說謊者悖論」——「我說的這句話是謊話」，是一種內在性否定，因爲這裏所謂謊話，是說這句話本身是謊話；「理髮匠悖論」中的「不刮臉」也是一種內在性否定，因爲這裏所謂不刮臉是指自己不刮自己的臉；「羅素

悖論」中「不包含自身」也是一種內在性否定，因爲這裏所謂「不包含」是指自身不包含自身。內在性否定雖然是一種否定，這種否定性存在仍是被否定的肯定性概念的一部份。例如，桌子中的木頭雖然不是桌子，但仍是桌子的一部份。而當這種內在性否定涉及到這種內在的全部時，奇跡就出現了，這時完全性內在否定就又與肯定概念（事物）完全等同了。桌子中的木頭、釘子等雖然都不是桌子，但不是桌子的這些木頭、釘子等等的全部，就是這個桌子了。「說謊者悖論」中的「謊話」，就是這句話的全部內容，這是一種完全性內在否定；「理髮匠悖論」中「自己不刮自己的臉」是對自己刮自己的臉的完全性內在否定；「羅素悖論」中「不包含自身的集合的集合」涉及到這個總集合自身時，就是一種完全性內在否定。因爲完全性內在否定就是肯定性概念（事物）本身——自我涉及，這樣就導致了循環、悖論。所以，準確地講，是「完全性內在否定」的自我涉及導致了悖論。

但這只是在形式邏輯中才會出現的情況，因爲形式邏輯只能處理概念、事物之間的外在形式關係。形式邏輯在肯定概念與否定概念之間劃了一條不可逾越界限，這對於概念的外在性否定還似乎是合理的，但對於概念的內在性否定就是不合理的了，特別是對於概念的完全性內在否定，就是恰恰相反。概念的完全性內在否定不僅不能與肯定概念判然劃開，而且它們本身就是等同一體的。概念的完全性內在否定本來就與肯定概念等同，而按形式邏輯要求卻要強行區分開來。本爲一體的，卻要區分開；區分開，卻仍是一體。這就在形式邏輯中造成不可解的悖論了。

而佛法緣起論就不存在這種缺陷了，因爲佛法一切義理都是建立在對事物的當下體認上的，是對事物內在性的認識，即所謂「自內證知」。萬法皆爲一緣起，緣起則性空，性空則緣起，一

而不二，二而歸一，互為一體。緣起而性空，是一種自我涉及，性空而緣起，也是一種自我涉及。緣起之於性空，性空之於緣起，都不是一種異化他在，而是一種同體自涉。所以，所謂緣起性空，不僅是對萬法內在性的認識，而且其實為萬法的自我涉及。建立在緣起論上的佛法，就是自我涉及中的佛法。

作為自我涉及的緣起性空，即指緣起當體自性即空，非斷滅後空，也非解析後空。緣起，無自性，故性空，否則即有自性；性空，無自性，故緣起，否則即有自性。空，故為否定；自性空，故為內在否定；當體自性空，故為完全性內在否定。緣起之完全性內在否定，即性空；完全性內在否定之性空，即緣起。這就是緣起論對作為完全性內在否定的自我涉及導致的自我回歸——「自證」的真實反映，高度的概括。

任何事物都存在外在與內在兩個方面，都是這兩個方面的統一體，缺一不可。外在方面是對事物的認識過程中首先遇到的一方面。作為對事物的判定，這首先遇到的外在方面就帶有了肯定的性質。在對外在方面首先作肯定判斷以後，再對內在方面的認識，相對於外在肯定判斷，就自然帶有一種否定的性質。這樣，要達到對一個事物的真實的瞭解，就必須在對其外在方面進行了肯定判斷之後再對其內在方面進行一種相對的否定判斷，而且這種內在否定判斷相對於外在肯定判斷，應該是充分的、完全的，而不是片面的、局部的。例如，對桌子的認識，首先就是對它的外在形狀特徵的認定，然後還要瞭解它的內在構成。假如對桌子的認識僅限於其外在方面，這樣就可能誤以為圖片上影視中的桌子為實際中的桌子。而對內在方面的認知應該是相對於外在方面的。假如認知桌子內在構成——木頭、釘子等時，僅僅作為木頭、釘子本身來認識，就會與認知桌子不相關，所以在了解認知木頭、釘子等內在構成時，要與「桌子」緊密聯繫起來，把它們

作為「桌子中的木頭、釘子」來認識，這樣，像木頭、釘子等構成部份就應該定義為非桌子<sub>2</sub>、非桌子<sub>3</sub>、非桌子<sub>3</sub>等等，而這些組成部份的總和，就是一個完整的「非桌子」了。這時的「非桌子」就是作為內在的桌子，其結果應該是與外在的桌子完全契合的。

如此看來，對桌子的認知過程，首先是判定其外在特徵為「桌子」，然後再判定其內在特徵為「非桌子」，最後「桌子」與「非桌子」兩相吻合，才得到了對桌子的如實的認識。這個認識過程可以表示為：「所謂桌子（首先判定外在特徵為「桌子」），即非桌子（然後判定內在特徵為「非桌子」，並與作為外在特徵的「桌子」相吻合），是名桌子（得到對桌子的如實認識）。「進而言之，一般認知過程，都可以表示為：所謂▷，即非▷，是名▷。這也就是所謂《金剛經》「悖論」了。

所以，《金剛經》「悖論」不僅不悖，而且是如實認識事物的正確方式。

而形式邏輯將對事物內在性認識納入外在關係認識系統中，割裂開來，對立起來，自然就會產生悖論了。

以佛法緣起論來觀照體認，既然桌子為非桌子<sub>1</sub>、非桌子<sub>2</sub>、非桌子<sub>3</sub>等組合而成的「非桌子」，而所謂「非桌子」，即說明並無一個獨立自足的實體性桌子存在，也即桌子無自性、自性空。這樣，所謂桌子，即非桌子，是名桌子，也即「所謂▷，即非▷，是名▷」的佛學闡釋即為：所謂▷——緣起，即非▷——眾因緣和合——性空，是名▷——緣起。緣起性空，則「所謂▷即非▷」；性空緣起，則「即非▷是名▷」。在緣起論的自我涉及——緣起性空，性空緣起——中，「所謂▷，即非▷，是名▷」，是理所當然的。既然「所謂▷，即非▷，是名▷」顯示出了作為概念▷的良性自我涉及——自證，那麼，作為概念▷的拓展

推理的命題」，也可以以良性循環，而不至於成爲悖論了。

然而，形式邏輯作爲人類思維根深蒂固之習慣，要扭轉起來當然不是一件容易的事。這在佛教看來就要眞參實修，破除對事物認識過程中的外向執着，轉外向執着爲自內證知。在這方面，禪宗有一則公案向我們提供了最有啓發性、極富典型意義、可供參照操作的案例。

青原惟信禪師上堂：「老僧三十年前未參禪時，見山是山，見水是水。及至後來，親見知識，有個入處，見山不是山，見水不是水。而今得個休歇處，見山只是山，見水只是水。大衆！者（這）三般見解，是同是別？有人緇素得出，許汝親見老僧。」

未參禪前「見山是山，見水是水」，這是一般的認識方式。見山是山，但不知山之所以爲山；見水是水，但不知水之所以爲水，知其然但不知所以然。這樣的認識流於形式，這也可以說是以形式邏輯爲載體的人類思維的一種局限。及至參禪了，「有個入處」，「見山不是山，見水不是水」，則無非是以佛法緣起論觀照山、觀照水，證知所謂山是一緣起，所謂水也是一緣起，其內在自性本空，其自體不是山、不是水。至於參禪之後「得個休歇處」，「見山只是山，見水只是水」，則是以性空返觀緣起，了知山之所以爲山，水之所以爲水。所謂山只不過是一緣起幻有山，所謂水也只不過是一緣起幻有水，並無自性可執著。不加主觀偏見執著，則山只是山，水只是水，則不致見山是山執以爲山而生崇高崇拜之意而意亂，不致見水是水執以爲水而生溫柔嚮往之情而情迷。本體勘破，則附著頓消，迷情自滅，得見眞實，得見本來面目：「山只是山，水只是水」。

以佛法緣起論觀照體證認知世間事物，才能證知眞實的本來面目，才不致在邏輯悖論中惡性循環，神魂顛倒！

（上接第30頁「汾陽善昭與臨濟家風的振興」）

語玄言，反使學者更加迷茫和糊塗，愈來愈陷入悵然的迷妄之中，最終的結果是導致最老實的禪師也不得不刁鑽古怪，學生亦跟着古怪刁鑽，禪宗的發展走上了一條畸形變態的道路，有鑒於此，善昭果斷地將一些著名公案進行發掘整理，並用淺顯的文字和雋永的韻調將它再顯出來，不僅容易讓人接受，又可供文人把玩，使禪的文化和禪的種子從下層到上層迅速發展開來。加之他選擇的公案又是不拘宗派，唯以「先賢」的言論作典範，力圖融合各家宗風，追求文字雅緻，韵味雋永，道理淺顯，易於明白。例如他頌《俱胝一指》，俱胝和尚自在天龍禪師門下悟道後，凡有學者來參問，唯舉一指，無別提唱。這是歷史上一個著名的公案，歷代大德均有代別，如長慶代別云：美食不中飽人喫。玄沙代別云：我當時若見拗折指頭。善昭頌古云：「天龍一指悟俱胝，當下無私物匪齊，萬五千差寧別說，直教古今勿針錐。」不僅將俱胝的師承說得很清楚，而且也用很淺顯的道理說出了公案的內涵，其目的就是通過這種手段來普告學者，即禪可以通過文字來表述，學者亦可通過文字去悟入。其最終的一個目的，說穿了就是通過多元化去普及禪知識，眞可謂用心良苦。他的這種方法一直影響到後世，被很多禪師所運用，加之文體又較優美，所選擇的公案又帶有山野氣息和逍遙風采，被相當多的士大夫及學者所賞析，從而帶來一場革新。在日後的禪宗發展史上有着強大的生命力。這種方法和揉融諸家的禪風，由其法嗣石霜楚圓承接下來，日後楚圓南遷駐錫湖南瀏陽石霜寺，將臨濟宗由北方向南方推展，形成異常鼎盛轟烈的場面，幾乎席卷整個南方。其後又由其徒楊岐方會與黃龍慧南傳開來，演成楊岐、黃龍二大派系，並遠傳日本，奠定了五家七派之勢，譜寫了禪宗發展史上光輝燦爛的一頁。這都與善昭創立的學說理論及教育方法是分不開的，此已屬後話，不再細表。