



# 中觀的邏輯原理與結構

Richard H. Robinson 著

馮禮平 譯

吳汝鈞 校

目錄

第一章 緒論 1

第二章 中觀的邏輯原理 11

第三章 中觀的邏輯結構 28

第四章 中觀的邏輯原理與結構 34

第五章 中觀的邏輯原理與結構 38

第六章 中觀的邏輯原理與結構 42

第七章 中觀的邏輯原理與結構 46

第八章 中觀的邏輯原理與結構 50

第九章 中觀的邏輯原理與結構 54

第十章 中觀的邏輯原理與結構 58

第十一章 中觀的邏輯原理與結構 62

第十二章 中觀的邏輯原理與結構 66

龍樹 (Nāgārjuna, 公元前二世紀) 所開創的中觀學 (Madhyamika) 是由一世紀以前的愛彌爾·畢爾奴夫 (Emile Burnouf) 介紹到現代學術界的。在過往六十年裏，印度、歐洲及日本的學者都會研究這個學說，並一致承認它在印度哲學史上，無論是佛家的或非佛家的哲學上，都是重要的。龍樹被廣譽為偉大的辯證家。但是每次嘗試闡述中觀學者的心聲時，都留下大量的阻礙。不過，因為各開風氣的研究者都必須掌握一些充滿訛誤的梵文、藏文及漢文資料；況且要比較中觀學者及其佛教的、正理學派的和數論派的敵論的學者，而這些學者的情況也同樣鮮為人所知，他們還要運用西方哲學的術語，使得中觀學的資料成爲可理解的，因此難免不無阻礙。

研究中觀學最蓬勃的時期，始自一九二七年徹爾巴斯基 (Th. Stcherbatsky) 印行他的「佛教的涅槃概念」(The Conception of

Buddhist Nirvāṇa)，中觀系統裏的本體論及有關絕對 (Absolute) 的問題，於是便成爲研究的重點。魏萊·蒲仙 (Louis de La Valée Poussin)、斯坦尼斯拉·沙耶 (Stanislaw Schayer) 及其它學者都會就這些論題與徹爾巴斯基展開凌厲的辯論。這次辯論後因蒲仙的逝世及第二次世界大戰而中斷。「淨明句論」(Prasannapadā) 的翻譯工作由狄雍 (J. W. de Jong) 繼續下來①，狄雍也撰寫了一些有關中觀學的絕對概念的清晰明確的論文②。穆諦 (T. R. V. Murti) 的「佛教的中心哲學」(The Central Philosophy of Buddhism) 一書，於一九五五年出版，他繼續着徹爾巴斯基及其論難者的工作，給中觀學的「形而上學」方面的研究，帶來了最大的收獲。

中觀學的「形而上學」的辯論掀起了各種極端不同的看法，人們以虛無主義、否定主義、一元論、相對主義、非理性主義、批判主義及絕對主義等名目加於中觀學之上。那種以西方哲學家

作比擬來試圖找出交滙的嘗試，並不太深入。最常見的比較對象是康德和黑格爾，但也不大適合，因為二者的思想結構與印度的任何有關系統基本上都截然不同。

形而上學的研究路數是有幾種基本局限的，這現在已顯示出來了。這種做法是在沒有就某些更具約束性的問題取得答案前，便試圖找尋全面的答案，這些約束性的問題就是該哲學系統的知識論上的及邏輯上的結構。由於共時性的（synchronic）及歷時性的（diachronic）考察並未被分別處理，引致龍樹的系統沒有清楚地與月稱（Candrakīrti）的系統分別開來。有些學者把中觀學的一些句語從文義中抽離出來，放進一些現代的模式中，使中觀學論證裏的內在結構不能清楚地被認取出來。這種形而上學的路數含有一種更為嚴重的缺點：它試圖為我們的難題找尋答案，而不是弄清楚龍樹所面對的難題。

目前我們要做的，便是把中觀學分開階段來研究，把共時性的研究置於歷時性的研究之前，並把各種問題分清類別，以作詳盡的考察。這種做法正近似於現代語言學的研究趨向，這個領域是被更嚴格的分析及更緊密的推理所籠罩。

在各種問題裏，其中一個特別需要分別開來作詳細研究的，是邏輯在中觀學所扮演的角色。徹爾巴斯基的觀點，是以月稱的「淨明句論」為基礎的，這「淨明句論」後出於龍樹數世紀之久，這時期的印度邏輯已較龍樹時大為發展。穆諦曾經談論了很多「辯證法」的問題，但卻沒有涉及形式邏輯。筆者謹引述一些具有代表性的學者的見解，看看他們怎樣看待邏輯在中觀學的位置：

一、我們姑且不要理會他的畧為單調的方法——他即本着這方法，以同樣的具有破壞性的辯證法，來對付小乘的一切想法——他永遠都是那樣感到興趣、勇猛，使人困惑、並有時好像傲慢似的……。不過，只有那些小乘佛教徒及所有的一般的多元論者，才需要懼怕龍樹的辯證法。他並不攻擊佛陀的法身之想法，反而加以讚頌。他誇讚相對性的原理，並以之破斥一切多元論的說法，他這樣做是為着正本清源，在這樣的基礎

## 內明 第一二八期 目錄

譯稿	
中觀的邏輯原理與結構……馮禮平譯	3
Richard H. Robinson	
吳汝鈞校	
轉載	
中國佛教的圓融之路（續）……霍韜晦	14
釋論「帶（惡）業往生」說……沈九成	20
海外通訊	
天台思想之海外宏傳……江風	25
佛典選註之七	
唯識三十頌（選）……中大佛學社編寫組	26
筆譯	
談應無所住而生其心……智銘	29
特稿	
菩薩應觀卅七品成一切種智……智銘	31
梵文文法自學法……吳汝鈞	34
佛教文藝	
佛經中的龍……馮馮	38
虛雲和尚……馮馮	42
佛教消息……編輯室	44
畫頁	
封面：五台山塔院寺	
封底：太原崇善寺大雄殿	
封面裏：五台山佛光寺祖師塔	
封底裏：五台山佛光寺大雄殿	

上建立那唯一不二的和不可界說的存有的本質。根據那一貫被應用的一元論的原則，所有事物都只有非自有的和偶然的實在……。中觀學者否定了要建立一最高真實的邏輯的有效性，即是，否定了概念思惟。每當被詰難說在否定邏輯的有效性時，他也運用了一些邏輯，他答辯說：日常生活的邏輯是足以顯示出所有系統都互相矛盾，而我們的基本想法是不能抵受詳細考察的③。

二、龍樹想證明的是存在的非理性性（irrationality of Existence），或建立在A等於A一類的邏輯原理上的推理的虛假性……。因為很多時我們可以給一個問題提供兩個答案：斷定（assertion）和否定（denial）。他的論證包含了兩個否定，一個是否定有所證（probandum）的一面，另一個是否定沒有所證的一面。這樣的雙重否定稱為中道④。

三、每一肯定命題（正）皆是自定（Self-convicted）的，無需由另一否定命題（反）來作出反平衡（Counter balance）。為什麼一切見解皆被否定呢？這是基於什麼原則呢？每當我們分析一經驗對象時，它的結構的內在漏洞便顯露出來。它並非事物自身（thing in itself），而是與別的物項關聯起來而存在，而這些事物又依存其它事物而存在。這個過程無休止地繼續下去，最後導致（無窮）追溯（regress）⑤。

徹爾巴斯基說龍樹通過其辯證法建立了一套超越的概念，穆諦則說所有的肯定命題皆被否定。徹爾巴斯基把邏輯及推論的概念思想等同起來。李華德（Liebenthal）提出了令人懷疑的概念，那是龍樹著述中沒有的。他說存在的理性建立在「A等於A的邏輯原則上」，他這樣說，全然抹煞了在邏輯原則及本體論真理之間的任何聯結的明顯的偶然性，他也抹殺了所提出的「邏輯原理」並非形式邏輯的基礎，而只是一推衍的定理這一事實。（要從這些所謂「原理」中推衍出任何邏輯的演算是不可能的。）李華德並沒有考慮他的研究對象是一個詞項（term）抑或一個命題（proposition），他也沒有考究那些可以肯定或否定這研究對象的

謂詞（predicate）。

「每當我們分析一經驗對象時，它的結構的內在漏洞便顯露出來。」穆諦這種說法是會產生錯誤引導的。它會錯誤引導人們以為龍樹會以經驗的立場去考察經驗對象。其實，龍樹所考察的不是經驗對象，而是詞項之間的外延關係（extensional relations），龍樹只是研究以定義的方式，加諸這些經驗對象上的概念（concepts）及性質（properties）的外延關係。

穆諦的「每一肯定命題（正）皆是自定的」說法，除了重新提出謊者的悖論（paradox of the Liar）這古典的悖論外，也是含糊可疑的。我們不能確定「肯定命題」（thesis）一詞究竟是指一個命題還是指一組命題；是指一斷言（assertion）或是一推斷（inference）；是指一可能包含否定式的代函值（functor）的命題或是一沒有包含否定式的代函值命題。在龍樹時代，部份論難者當然會像現代的研究者一樣感到迷惑，但如果我們能給一些好像上述的問題找出清楚的答案的話，我們便可能看出龍樹的說法是有意義的。

穆諦說「每一肯定命題（正）皆是自定的」可能是指「每一命題皆是自身矛盾」。不過，因為這種說法在重言（tautologies）上是不真的，故「每一命題皆是自身矛盾」，這一命題便是假的了。

無可懷疑，上述的問題需要一些更正確設定的問題及一精密的方法論，其中的詞項要有一致的定義，而研究的範圍亦要劃定。在這篇文章裏，筆者只打算就一些有限的問題範圍，提出有限的看法，也就是闡述一些在「中論」（Mūla-madhyamaka-kārikās）一書中，觀察到的邏輯原理及結構。

波蘭的印度學家沙耶是第一位着手研究龍樹的邏輯的學者，那幾乎是二十五年前的事。那時候，波蘭的邏輯家，開始了對古代（希臘及羅馬）的形式邏輯的科學的研究。沙耶在路加斯維茨（Jan Lukasiewicz）及其學生們的影響下，研究了現代邏輯，並開始運用現代邏輯來研究古印度邏輯。雖然沙耶很不幸地在逝世

前沒有留下給我們一些好像路加斯維茨所著的「亞里斯多德之三段論」(Aristotle's Syllogistic)或者像波坎斯基(I. M. Bochenski)所著的「古代的形式邏輯」(Ancient Formal Logic)那樣的著述，不過，他的論文中也包含了一些方法論的原則和一些雖然是零碎但却珍貴的研究成果。在「關於對正理探究的方法」(Ueber die Methode der Nyāya-Forschung)⑥一文中，他給「中論」其中的一個偈頌，提供「標記標音」(Notational transcription)。在「古印度的述語邏輯的預示」(Altindische Antizipationen der Aussagenlogik)⑦一文中，他提出了早期佛教辯證家所應用的推理法則的問題，考察了四句否定法(Tetalemma, 梵 carṅskoti)，認為是命題邏輯的特徵。沙耶對於徹爾巴斯基的批評是尖銳及公正的。但穆諦並未參閱沙耶的邏輯文獻。

東京大學的中村元(Hajime Nakamura)教授，繼承了沙耶的方法論，在「從符號邏輯的立場，對性空概念的一些清理」(Some Clarifications of the Concept of Voidness from the Stand-point of Symbolic Logic)⑧一文中，他對沙耶的方法加以維護和應用。他以現代科學化的標記邏輯作工具來研究印度邏輯，他認為這工具有其優越性的。標記述詞(Notational Statement)可以避免語言述詞及修辭邏輯的陷阱和不自然的地方。這方法的應用，不一定要把印度的形式轉變為傳統的西方邏輯的標準形式，但却可以弄清楚印度的結構而不須加以改革。除了中村元的見解外，筆者可以附加說現代邏輯提出了更廣泛的問題，使研究者的觀察更為敏銳。

中村元的論文的其它部份以標記的形式處理了中觀學的一些命題和推論，藉以顯示龍樹的論證的有效性，並提出空性是等同於空類(null class)之說。

本文包含了中村元大部份的資料，並隨引文附注，但筆者得出的結論則稍有不同，並會在下文提出一些新的問題。

在考察龍樹的論證的形式結構時，筆者並未把知識論、心理學及本體論包括在內，這等邏輯以外的看法，會在本文結論部份提出。

## 基本定理及推論規律

龍樹的邏輯知識水平與柏拉圖不相伯仲，那是形式化以前的，並包含一些由其自己的直覺得出的一些公理和推論原則，其中自有其巧妙處，也偶有錯誤⑨。但是，在說明這些公理上，因使用太過一般性的術語，不免使之變成虛假的變項。

傳統的思维的三大規律，已不再被視為演繹系統(deductive system)的基本原則。不過，因為龍樹會被批評為排斥理性，所以我們仍要看看龍樹有否依從它們。

「中論」會不斷地引用矛盾律。論中有兩處地方會一般性地涉及這規律：

1. 「不應於一法 而有有無相」 (7 · 30) ⑩
2. 「有無相違故 一處則無二」 (8 · 7)
3. 「如世間生死 一時則不然」 (21 · 3)
4. 「有無共合成 云何名涅槃 有無是有為」 (25 · 13)
5. 「是二不同處 如明闇不俱」 (25 · 14) ⑪
6. 「常及於無常 是事則不然」 (27 · 17)
7. 「離去不去者 無第三去者」 (2 · 8) ⑫
8. 「離去不去者 何有第三住」 (2 · 15)
9. 「若有所受法 即墮於斷常 若常若無常」 (21 · 14)

因為龍樹依靠大量二分法來作論證；所以在他的大部份推論中，矛盾律是必要的。

在「中論」裏並未會明顯地運用過同一律(以方程式的形式表達，而不是好像上文所引李華德的文字中所應用的涵蘊關係)，這是不用驚訝的，因為如果一個人沒有一套有關涵蘊關係的詭辯概念的話，這規律對他來說，是毫無意義的；它對於那些無意

組織一套邏輯的演繹系統的人來說，也是沒有多大用處的。正如波坎斯基所言：「我們在亞里斯多德所留下的著述中，找不到同一律的說明，他的「形而上學III」，整本書都是用來闡明矛盾律的⑬。」

假言三段論 (hypothetical syllogism) 是龍樹的主要推論形式。它的完整形式包含了三個命題。不過，龍樹好像其它印度的辯證家一樣，在簡潔及形式的完整性之間寧取前者。所以，在讀者可以依文意來補上的情況，他便畧去了推論中的一兩個命題。假言三段論的兩個有效方式是離斷律 (modus ponendo ponens) 及逆斷律 (modus tollendo tollens)，前者具有肯定的前項 (affirmed antecedent) 而後者則具有否定的後項 (denied consequent)。這兩種方式都以含有子變化 (sub-varieties) 的情況出現於「中論」裏，其中，逆斷律較為普遍。

#### A. 離斷律 (Modus ponens)

11 「因物故有時 雜物何有時  
物尚無所有 何況當有時」 (19 · 6)

我們可以用下列的記號法來表示上述的頌文：

設 P 等於「時」 q 等於「物」

$[P \supset q \cdot \supset \sim q \supset \sim P; \sim q; \therefore \sim P]$

上半頌說明了否定後項的原理，也顯示龍樹已經在某個程度上注意到换位原理 (principles of conversion)。在下半頌，那已位轉的涵蘊關係「 $\sim q \supset \sim P$ 」的前項是被肯定的，因此後項亦被肯定。

我們要注意龍樹所肯定的前項，是一些否定命題 (negative propositions)。

#### B. 逆斷律 (Modus tollens)

逆斷律的命題形式是：

12 「若離色有因 則是無果因  
若言無果因 則無有是處」 (因此，因並不離色而存在。)(4 · 3)

13 「空相未有時 則無虛空法  
若先有虛空 則為是無相」 (但無相的物項並不出現，因此空間並不出現。)(5 · 1)

14 「若因過去時 有未來現在  
未來及現在 應在過去時」 (但它們並不這樣；因此，它們並不依過去時。)(19 · 1)

15 「若涅槃是有 涅槃即有為  
終無有一法 而是無為者」 (但涅槃就定義來說便是無為；因此，涅槃並不是有為的物項。)(25 · 5)

16 「若離身有我 是事則不然  
無受而有我 而實不可得」 (27 · 5)

龍樹說出了這些與 19 · 6 頌 (上引之第十一例) 一致的推論的位換律 (Law of conversion)。

#### C. 前項的謬誤 (Fallacy of the antecedent)

龍樹在很多場合都否定了前項，於是便違背了位換律。這種謬誤的命題形式是：

$[P \supset q; \sim P; \therefore \sim q]$

自亞里斯多德以來，這種謬誤便已被認為包含所有其它的謬誤了⑭。

17 「若謂然可然 二俱相離者  
如是然則能 至於彼可然」 (但作為然的火並不離

可然的燃料而出現；因此，以外於燃料的火為能至於燃料，是錯誤的。)(10 · 7)

18 「若有不空法 則應有空法  
實無不空法 何從有空法」 (13 · 8) ⑮

19 「若有未生法 說言有生者  
此法先已有 更復何用生」 (7 · 18) ⑯

中村元在其論文中說這些例子，如果站在傳統形式邏輯的立場來看，都是謬誤的。不過，如果站在布爾——舒露德邏輯代數 (Boole - Schröder logical algebra) 的立場來看，則是有效的

。現在讓我們把上文最後三頌轉爲符號，以考究這個看法：

18 設  $a = \text{「法」}$   $b = \text{「空」}$

$a b \neq O \cdot \supset \cdot a b \neq O \cdot a b = O ; \therefore a b = O$

「 $a b = O$ 」(譯者按：原文作  $a b = O$ ，誤)是

「 $a b \neq O$ 」的矛盾面而非「 $a b \neq O$ 」的矛盾面。故

此是前項在進行否定，因而出現了不確定性 (indeterminacy)。無論在符號邏輯或修辭邏輯上，這些推論都是錯誤的。

19 設  $a = \text{「法」}$   $b = \text{「生」}$

$a b \neq O \cdot \supset \cdot a b \neq O ; a b = O ; \therefore a b = O$

上述的記號法表示出 (19) 與 (18) 在形式上是一致的，故同是因上述的理由爲謬誤的。

17 設  $a = \text{「然」}$   $b = \text{「可然」}$   $P = \text{「至於彼可然」}$

$a b \neq O \cdot \supset \cdot P, a b = O ; \therefore \sim P$

上述的記號法表示出：(17) 的命題形式 (雖然不是詞項結構 (term-structure)) 與 (18) 及 (19) 是一致的，所以也是違反了位換律。

定言三段論 (categorical syllogism) 的例子比較有趣，不過却是淺薄的。

20 「如佛經所說 虛誑妄取相

諸行妄取故 是名爲虛誑」 (13·1)

這並不是龍樹的論證，而是他的論難者的論證。這論證與第一格 AAA 三段論 (barbara) 的樣式 (mood) 一致。

「MaP·SaM· $\supset$ ·SaP」。

21 「若諸世間業 從於煩惱出

是煩惱非實 業出何有實」 (17·26)

這論證與第一格 EAE 三段論 (celarent) 的樣式一致，

「MeP·SaM· $\supset$ ·SeP」。「是煩惱非實」一句中的前件 (protasis) 只是重覆第二個前提，並說明試圖建立一推論，但對推論來說它是不必要的。

## 定義及公理

龍樹系統的基礎是一組定義，在這組定義中，某些性質 (properties, 梵 lakṣaṇa) 被配到一個詞項上。例如緣起 (dependent co-arising, 梵 pratīyasamutpāda)。

22 「不生亦不滅 不常亦不斷

不一亦不異 不來亦不出」 (第一品禮敬偈頌)

23 「衆因緣生法 我說即是空」 (24·18)

24 「若見因緣法 見苦集滅道」 (24·40)

實相 (reality, 梵 tattva)

25 「自知不隨他 寂滅無戲論 無異無分別 是則名實相」 (18·9)

涅槃 (nirvāṇa)

26 「無得亦無至 不斷亦不常 不生亦不滅 是說名涅槃」 (25·3)

27 「受諸因緣故 輪轉生死中 不受諸因緣 是名爲涅槃」 (25·9)

自性 (own being, 梵 svabhāva)

28 「性名爲無作 不待異法成」 (15·2)

29 「性若有異相 是事終不然」 (15·8)

自性一詞，就其定義本身來說，是矛盾的可爭議的主題。如果自性是存在的話，它必須屬於一存在的物項。這樣說來，它就必定是被條件決定的，是依於其它物項的，是有原因的。但是自性其本義是不受條件決定的，不依於其它物項的，也不是有因而生的。故自性的存在是不可能。

在「中論」裏，所有被否定的命題的主詞都屬於自性這一類。此中的基本論證是：如果一個命題的變項 (variables) 是空的 (null)，那命題便不是存在地真的。我們可以推出，這些命題可以偶然地是存在地真的。在第六十例中，涉及空和成立的句子，明白地說出了在某些條件下某些命題是真的。否定 (Negation)

在這裏，筆者必須再次說明，知識論的問題在此是不予處理的。我們要研究的不是如何認知虛空，而是研究否定式的邏輯的代函值 (logical functor) 應如何理解。

從很多地方都可以看到，龍樹持有一種初看似是不通的有關空的概念。

- 30 「有若不成者 無云何可成  
因有有法故 有壞名為無」 (15 · 5)
- 31 「不因於淨相 則無有不淨  
因淨有不淨 是故無不淨」 (23 · 10)
- 32 「若我常樂淨 而實無有者  
無常苦不淨 是則亦應無」 (23 · 21)
- 33 「有尚非涅槃 何況於無耶  
涅槃無有有 何處當有無」 (25 · 7)
- 34 「有為法無故 何得有無為」 (7 · 33)
- 35 「若常及無常 是二俱成者  
如是則應成 非常非無常」 (27 · 18)

上述的例子好像是說，任何一個變項的否定的出現，都涵蘊那變項的存在。但龍樹似乎只是想及一種有窮的外延和它的餘補 (complement)，而把空詞 (null) 及全稱詞項 (universal term) 從考慮中排除出來。物項 (有，梵 bhāva) 就定義上來說是緣起的，但不是普遍的 (常，全常，梵 sāsvata) 及虛空的 (斷，斷滅，梵 ucheda)。這物項有一種同樣是緣起而生的餘補，除了具有當那物項存在它便會不存在的性質。第33例的意譯會更清楚地說明這點：

「如果涅槃不是一組性質的有窮的外延 (finite extension)，則涅槃便不能成爲沒有那一組性質的有窮的外延了；如果有窮的外延不存在，則那有窮的外延的餘補便亦不存在。」

「性」 (梵 prakṛti, 相等於 svabhāva 自性) 一詞並無餘補。 (36) 「若法實有性，後則不應無；性若有異相 (餘補)，是事終不然。」 (15 · 8)

這就是說，「性」是加諸一詞項類的性質類。因爲這兩種類是主詞或主詞類的範圍 (range) 所必需的，故它們是不會不出現的。

如果「淨」的外延是空類 (null class)，或是全稱類 (universal class)，那全稱類則便沒有任何部份會構成「淨」的事物的類，而且沒有任何部份會構成不淨的事物的類。

龍樹所應用的很多詞項，都明顯地是受約束的，而因爲他的所有的命題，都好像是一般性的，如果這些命題是沒有量化詞 (quantifiers) 的話，則必須給它們加上量化詞。

全稱量化 (universal quantification) 是受到代函值「全部」 (sarvam) 及對於一個存在的代函值 (例如「某個」 kaścid... 「某時」 kadācana) 的否定這兩者所影響。

- 37 「無常未曾有 不在諸法時」 (21 · 4)
- 38 「未曾有一法 不從因緣生  
是故一切法 無不是空者」 (24 · 19)
- 39 「若法性空者 誰當有成壞」 (21 · 8)
- 40 「終無有一法 而是無爲者」 (25 · 5)
- 41 「終無有有法 離於老死相」 (25 · 4)

龍樹是否定存在的量化 (existential quantifications) 的，因爲他所排斥的全部詞項都被視爲本質 (essences)。如果說一物的本質只關涉該物的其中一部份，這是荒謬的。

- 42 「若半天半人 則墮於二邊  
常及於無常 是事則不然」 (27 · 17)
- 43 「若世半有邊 世間半無邊  
是則亦有邊 亦無邊不然」 (27 · 26)
- 44 「彼受五陰者 云何一分破  
一分而不破 是事則不然」 (27 · 27)

如果我們假定骨頭是不會腐化的話，則「云何一分破，一分而不破」的說法並非荒謬的。但龍樹的本懷並不是要否定一般認識上的斷定，而是要否定有 (bhāva) 及自性 (svabhāva) 的概

念。這兩個概念常被加於一般的認識上。這裏的定理是：「互相矛盾的屬性作爲謂詞加上去的，不能是一個物項」<sup>(17)</sup>。量是與兩種極端（永恆的存在及虛無）有關的。

45「若法有定性 非無則是常

先有而今無 是則爲斷滅」(15·11)

恒常主義斷言『所有A是B』，虛無主義則斷言『有些A是B而有些A不是B』。這兩種看法都被公理的立場破斥了。這裏的要點是在於那些詞項的量的分別。

四句否定 (Tetalemma)

佛教的典型辯證工具是四句否定 (catuṣkoti)，它包含了排斥的排斥的關係 (relation of exclusive disjunction) 中的四個分子 (a, b, c, d 中有一個而不會多過一個是真實的)。自喬答摩 (Gautama) 開始的佛教辯證家都把每一句 (邊) 都否定過來，最後把整個命題都加以否定。這些句或邊都被認爲是全面的，對它們的全面的否定亦被稱爲『純否定』，而且也被視爲稱中觀學派爲否定主義的證據。因此，對四句的形式分析引起了邏輯學以外的興趣。

46「一切實非實 亦實亦非實

非實非非實 是名諸佛法」(18·8)

47「空則不可說 非空不可說

共不共叵說 但以假名說」(22·11)

48「如來滅度後 不言有與無

亦不言有無 非有及非無」(25·17)

49「若天即是人 則墮於常邊

天則爲無生 常法不生故

若天異於人 是即爲無常

若天異人者 是則無相續

若半天半人 則墮於二邊

常及於無常 是事則不然

若常及無常 是二俱成者

如是則應成 非常非無常」(27·15—18)

那未經龍樹否定前的四句的形式，在第46例中表示出來，其公式爲：

$[Ax \sim AxvAx \cdot \sim Axv \sim (Ax) \cdot \sim \sim (Ax)]$

明顯地，在首二句中，其x是要被全稱地量化的。第49例把第三句的x存在地量化。『有些x是A而有些x不是A』。筆者建議把第四句解作：『沒有x是A及沒有x是非A』。當x是空時，這是真的。

沙耶<sup>(18)</sup>把第四句寫作「 $\sim P \cdot \sim (\sim P)$ 」『非P非非P』，這樣的寫法，是基於把這四句視爲命題函數 (propositional functions) 的假定。但明顯的，那基本命題的否定式及合取式 (conjunctions) 並不能寫作第49例，而且，如果其它例子中的詞項都被同樣地量化，後也都不能那樣寫。『非P』是『P』的矛盾面，但『有些x是A』則不是『有些x不是A』的矛盾面。

中村元<sup>(19)</sup>把四句否定用代數的方式解作「a」，「 $\sim a$ 」，「 $a \sim a$ 」及「 $\sim (a \sim a)$ 」，因爲「 $a \sim a$ 」等於「O」而「 $\sim (a \sim a)$ 」等於「O」，「譯者按：「 $a \sim a$ 」= O，則「 $\sim (a \sim a)$ 」應等於O」，即爲上。不知作者何故以「 $\sim a$ 」等於O，故第三及第四句是冗餘和無意義的。如果主詞並不是完全分配在第三句的任何一合取項 (conjunct) 中，則這個形式便不須再被視爲冗餘了<sup>(20)</sup>。

龍樹把四句中的每一句都加以否定，因爲它們的詞項都正如那些論難者所界定那樣，都是空的。當第四句其中的一個詞項是空時，它則是真，但當其它的詞項都是非空時，這句則不是假的，龍樹就是可能因爲這個理由而否定第四句。

四句否定與亞里斯多德的四形式有些相似之處。兩者都包含有由兩個詞項及「一切」「有些」及「非」等常項 (constants) (代函值) 所構成的命題。但四句否定中的第三及第四句却不是簡單的命題，而是合取式 (conjunctions)。用布爾——舒露德 (Boole - Schröder) 記號方式可以把兩者的比較表列如下：

亞里斯多德形式	四句 否定
A $a\bar{b} \neq 0$	1 $a\bar{b} = 0$
E $ab = 0$	2 $ab = 0$
I $ab \neq 0$	3 $ab \neq 0 \cdot a\bar{b} \neq 0$ [I及O形式的合取式]
O $ab \neq 0$	4 $ab = 0 \cdot a\bar{b} = 0$ [E及A形式的合取式]

### 兩難 (Dilemmas)

在一位被譽為「勇猛，善變及狀似自傲」的作者著述中找到很多兩難式，是不會令人感到驚訝的。這種兩難式的普通形式是「簡單的建構性的兩難式」(simple constructive dilemma)：

「 $P \supset q \cdot r \supset q : P \vee r : \supset q$ 」。「r」一般來說是「非p」，所以「P或r」變成「P或非P」。

下面是一些顯示兩難式的例子，但不夠全面：

- 50 「若諸法有性 云何而得異 云何而有異」 (13 · 5)
- 51 「若法實有性 云何而可異 云何而可異」 (15 · 9)
- 52 「若象緣和合 而有果生者 和合中已有 何須和合生 若象緣和合 是無果者 和合而果生」 (20 · 1—2)
- 53 「若因空無果 因何能生果 因何能生果」 (20 · 17)
- 54 「若因不空果 因何能生果 因何能生果」 (20 · 21)
- 55 「若法定無性 因爲何所生 誰當有成壞 若法定無性 亦無有成壞」 (21 · 8)
- 56 「若初有滅者 則無有後有 亦無有後有」 (21 · 17)
- 57 「若世間有邊 云何有後世 云何有後世」 (27 · 21)

我們要注意到這種「簡單的建構性的形式」包含了兩個涵蘊關係，其中的一個前項是要被肯定的。上述的例子顯示龍樹運用了離斷律。這些例子都遵守「肯定前項」這規律，因此形式上是正確的。對於其後項都是否定式的兩難來說，「簡單的建構性的」這個指謂可能是不合適的；不過，「建構性」一詞是指命題的結構，而不是詞項的樣式。龍樹雖然避免肯定任何詞項，但他却是肯定了命題。

下面的例子，雖然其命題形式與上述例子相同，但這方面却是例外：其首領是論難者的詰難而後一頌則是龍樹的答辯：

- 58 「若一切法空 無生無滅者 何斷何所滅 而稱爲涅槃 若諸法不空 則無生無滅 何斷何所滅 而稱爲涅槃」 (25 · 1—2)

論難者意欲否定「一切法空」這個前項，並提出自己的涵蘊關係，藉此希望龍樹會把後項否定。不過，龍樹却提出一種反涵蘊關係 (counter-implication)，裏面有相對的前項 (contrary antecedent)，也有等同的後項 (identical consequent)。

要避免這些兩難的後果，便要否定對方預設的各種定義。這樣做，可以把龍樹所謂「見」(dīṣi) 的整組命題否定掉，而得性空之義。

- 59 「大聖說空法 爲離諸見故 若復見有空 諸佛所不化」 (13 · 9)

大多數對空性的討論，都環繞着它是一「正面的」或「負面的」概念一問題，或者探究它是超越的或虛無的意義。蒲仙 (Poussin) 認爲中觀學的中心概念是「非存有基礎的絕對」(absolute base d'inexistence)，這理論是沙耶所肯定的<sup>②①</sup>。

鈴木大拙說<sup>②②</sup>：「……我們必須記着大乘佛學也有常常伴隨着它的空性論的積極面。這個積極面稱爲如性 (tathatā) 論。」

楞伽經」每每小心地把空性 (śūnyatā) 與如性平衡起來，或者強調當我們把世間看作爲空時，我們正是把握它的如性。這種理論自然遠離了那個基於我們的辯解的邏輯探究的範圍，因爲這是屬於直觀的境界<sup>22</sup>。」

換句話說，這種消解方法是無意義的。我們即使承認有部分的荒謬 (nonsense) 是有意義，但仍會懷疑那種埋怨「辯解」不能解答那不可解答的問題的做法是片面的。除非一個問題的所有理性上的可能性都已被考慮過，我們不應隨便說這問題是理性上不可解決的。除了表示感情上的接受或否定外，我們懷疑「正面的」及「負面的」是否真與「空性」的意思有關。我們也不能確定空性是超越的，抑是虛無的，除非我們已知道那些性質 (qualifications) 的輪廓，在這些性質中那些概念具有其意義。

空性的形式的、非直覺的定義的可能性，值得我們去研究。中村元提供了這樣的一個定義，他說空性等於空類 (Null class)。這位學者也說其他可能性亦值得我們去研究。

筆者從下述偈頌中找到的解說，是中村元<sup>23</sup>沒有列出來的：

60「以有空義故 一切法得成

若無空義者 一切則不成」(24·14)

這裏的「一切法」是指「一切世間及出世間法」，也就是「在佛教的論議範圍中的所有真正的賓謂語」。這顯然不表示去指謂免角龜毛。

設  $x =$  一切法 (一切世出世間法)

「A」空和 B「成」。那麼它的記號是：

$[(X) \cdot AX \supset BX \sim AX \supset BX]$

所以「X是空的」及「X是得成」的「是相等的」<sup>24</sup>。在主詞是「法」的情況，如果我們把「……是得成」的「」代替「……是空的」，結果便會是一系列的命題，這些命題都是佛教的基本教義，一點也不是「虛無的」。

另一首重要的偈頌是：

61「象因緣生法 我說即是空

亦爲是假名 亦是中道義」(24·18)

緣生是空，故此是可成的。空就其定義是無自性<sup>25</sup>。龍樹的整個論證是，有自性的個體的類是無的 (null)，故此空的現象的類，也就是緣生法，是自性或無的類 (null class) 的餘補。「空」類有其「假名」作爲其分子，而有些假名是可成的。故此，空類並不是無，而是與全類 (universal class) 共外延的。(co-ex-tensive)

### 另外一些邏輯上的問題

這裏仍有大量問題及例子沒有談及，筆者所採用的例子，全取自龍樹的「中論」。他其餘的論著，尤其是「迴諍論」也很重要。同時，我們也應參考提婆 (Āryadeva) 的著作及疏解，來說明蒲仙所謂「有各種中觀學派及中觀論者」<sup>25</sup>。雖然，把龍樹所引證的形式和原理與印度的理論邏輯作比較是非常重要的，但在這篇文章裏，我們除了偶爾涉及希臘邏輯外，並無顧及比較研究這方面。

有許多論題，雖然是屬於單一系統分析 (monosystemic analysis) 的範圍，在這裏也沒有論及。筆者只集中研究第一序列 (primary rank) 的推論，雖然在「中論」裏有很多有關基本推論的知識體系的結構的例證。雖然有部份字句可以用代函值的形式構成，筆者也忽視了在龍樹理論的模態邏輯 (Modal Logic) 的可能性。筆者沒有研究一些與傳遞關係 (transitive relation) 及自反關係 (reflexive relation) 有聯系的論證。雖然我們可以從這些述詞中把形而上的關係從邏輯關係分開來，這樣做也許會使龍樹的同一概念 (concept of identity) 更加明朗化。本文很少運用現代邏輯的資料，但把「中論」全文逐品逐品地改寫爲邏輯記號是可能的，這樣做，可以使那在上文引述的一些從頌文中抽取出來的例子的形式的特徵更爲明顯。總的來說，本文對龍樹哲學的邏輯分析是很不完全的。

### 哲學的追思

我們沒有證據說龍樹「以邏輯破壞邏輯」。他是犯了一些邏輯上的錯誤，但卻沒有否定任何邏輯原則。他肯定一些命題（佛教教義上的），在某個觀點下，（比如性空），是真的；但在某個觀點下，（如自性），則是假的。說「龍樹以否定邏輯的有效性……來建立最高真理（ultimate truth）」，是不正確的，他只是否定一切的自性見。這種否定就其事實來說，建立了正確的理解。因為它只是應用理性的方法去否定一明顯的非理性的觀念，故不能說它是「非理性主義」。

如果因龍樹時常應用否定的代函值，我們便稱他為「否定主義」，這是無意義的，除非我們願意稱柏拉圖休謨的哲學為「合取主義」（Conjunctivism），因為他們常常應用「與」（and）這連接詞。

當我們最低限度把一些錯誤的問題除去後，哲學的研究便會有真正的成效了。沙耶說存在及物項在印度思想中無可避免地是空間的及外延的（extensional），我們應加注意。我們要記得早期的印度思想家從抽象中把具體分別出來時是充滿困難的，我們很容易忘記我們的「存在物」一詞包括種種抽象作用在內，我們也會忘記我們的前輩曾經歷一番苦幹才找到對模糊的東西的概念，這種概念在一些印度學派裏都明顯地不會被思考過。與龍樹同時的人物跟康德同期的人比較起來，他們沒有那樣地好弄詭辯。他們的問題是較為簡單的，他們的觀念亦較少，而他們處理概念的做法亦遠較為粗畧，這並不是說他們比現代學者較差勁，他們只是較早期而已。我們應在這個背景下評價龍樹的推理。筆者相信，如果我們把這個背景加以分析及考慮的話，他的地位將會更高，而他的系統也會顯得不如我們所感到的那樣粗野和使人感亂。

性空論實在是有關虛幻的理論。假名（*prajñapti*）的概念提供抽象的東西一個解決的方法，不用把它們具體化，也不用給它們加上本體論的涵義。這種抽象化過程的了解也許是印度佛教哲學最偉大的成就。在印度，這理論受到頑固的抗拒，那是因為實

在論的學派相信，一真的述詞的所有部份，一定是真的知識，與存在着的對象相應。

現在研究龍樹的人所提出的問題都太不着邊際及難解，他們都不夠突顯，不容許人作個別處理。當然，在這個「分析的時代」，我們應擺脫巴洛克（Baroque）哲學方法的羈絆。作康德和黑格爾及印度哲學家之間的比較不會是最成功的，最成功的是印度哲學家與亞里斯多德的前輩，比如伊利亞特（*Eleatics*）及柏拉圖之間的比較。我們當會從一些對前亞里斯多德學派（*pre-Aristotelians*）的最好的現代研究中獲益良多。

印度思想家及經院哲學家之間的比較也是值得的。例如：龍樹可以很好地與威廉·歐坎（*William of Ockham*）作比較，因為他的系統與唯名論（*Nominalism*）有些相似的地方，而且去詳細地研究印度有關共相的爭論也是很有價值的。

——譯自「東西哲學」一九五七年一月號——

## 註釋

- ① J. J. W. De Jong, *Cinq chapitres de la Prasannapadā* (Paris: Paul Geuthner, 1949)
- ② J. J. W. De Jong, "Le problème de l'Absolu dans l'école Mādhyamika" *Revue Philosophique*, 1950, pp. 322 - 327.
- ③ Th. Stecherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāna* (Leningrad: Publishing Office of the Academy of Sciences of the U. S. S. R., 1927), pp. 46 - 47, p. 38, n. 3.
- ④ Walter Liebenthal, *The Book of Chao* (Peking: Catholic of Press Peking, 1948), p. 30.
- ⑤ T. R. V. Muru, *The Central Philosophy of Buddhism* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1955), p. 136.
- ⑥ Stanislaw Schayer, *Ueber die Methode der Nyāya - Forschung*. *Festschrift Winternitz* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1932), pp. 247 - 257.

（下轉25頁）

便說教。

蓮宗祖德又爲什麼要分「帶業」「消業」二說？這是「逗機」、「對治」之義。如大智度論卷一所云：

「云何名對治悉檀？有法，對治則有，實性則無……佛法中治心病亦如是。不淨觀思惟，於貪欲病中，名爲善對治，於瞋恚病中，不名爲善，非對治法，所以者何？若瞋恚人觀過失者，則增益其瞋恚火故。思惟慈心，於瞋恚病中，名爲善對治法，於貪欲病中，不名爲善，非對治法。所以者何？慈心於衆生中求好事，觀功德，若貪欲人求好事，觀功德者增益貪欲故。因緣觀法，於愚癡病中，名爲善對治法，於貪欲、瞋恚病中，不名爲善，非對治法。所以者何？先邪觀故生邪見，邪見即是愚癡。問曰：佛法中說十二因緣甚深，如說：佛告阿難，是因緣法甚深，難見難解，難覺難觀，細心巧慧人乃能解，愚癡人於淺近法，猶尚難解，何況甚深因緣？今云何言愚癡人應視因緣法？答曰：愚癡人者，非謂如牛羊等愚癡，是人欲求實道，邪心觀故生種種邪見，如是愚癡人，當觀因緣，是名爲善對治法。若行瞋恚，貪欲人，欲求樂、欲惱他，於此人中，非善對治法。不淨、慈心思惟、是二人中，是善對治法。何以故？是二觀能拔瞋恚、貪欲毒刺故。復次，著常顛倒衆生，不知諸法相似相續有，如是人觀無常，是對治悉檀法，非第一義。」

是故對治逗機之法，各各對治，不可融通。「帶（善）業往生」與「消（惡）業往生」，亦復如是，各有所對，不可融通！所以二說相輔，不可錯亂，若舉一端，皆不通全經。

朱陳二公，似均未措意於對治逗機之義，是故陳公有：「不許「帶業往生」只許「消業往生」之誤；朱公有：「不許「消業往生」，而有「帶（惡）業往生」之誤。」

二公之病根則一，即偏面執着惡業說，遂爲「惡業」兩字所障，不能深入體會經文句義！而各以誤解之見，著文立說，俱不免有盲導之咎。

（上接13頁「中觀的邏輯原現與結構」）

- ⑦ Stanislaw Schayer, "Altindische Antizipationen der Aussagenlogik." Bulletin international de l'Academie Polonaise des Sciences et des Lettres, class de philologie, 1933, pp. 90 - 96.
- ⑧ Hajime Nakamura "Kūkan no kigo - ronrigaku - teki ketsu - mei," Indōgaku - bukkyōgaku Kenkyū, No. 5, Sept., 1954, pp. 219 - 231.
- ⑨ Cf. R. Robinson, "Plato's Consciousness of Fallacy," Mind, 51 (1942), 97 - 114.
- ⑩ 各偈頌的編號據蒲仙所編之「中論」的各品及各偈頌次序。蒲仙之「中論」收錄在 Bibliotheca Buddhica (St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1903 - 1913)。Vol. IV.
- ⑪ Nakamura, op. cit., p. 227 a.
- ⑫ Nakamura, op. cit., p. 228 a.
- ⑬ I. M. Bochenski: Ancient Formal Logic (Amsterdam: North-Holland publishing Company, 1951), p. 38.
- ⑭ Bochenski, op. cit. pp. 35, 100.
- ⑮ Nakamura, op. cit. p. 228 b.
- ⑯ Nakamura, op. cit. p. 229 a.
- ⑰ 「中論」中並無引述。
- ⑱ Aussagenlogik, p. 93.
- ⑲ Op. cit., P. 229.
- ⑳ Scherbaty, The Conception of Buddhist Nirvāṇa, p. 90. 徹爾斯基，意外地把四句中的第三句量化了，但他却没有作出備註。「他否定它們是（與它們的因）同一的，他否定它們是與（它們的因）相異的，或既同一且相異（部份同一和部份非同）。」
- ㉑ Stanislaw Schayer, "Das mahāyānistische Absolutum nach der Lehre der Mādhyamikas." Orientalische Literaturzeitung, 1935, p. 413.
- ㉒ D. T. Suzuki: Studies in the Lankavatara Sutra (London: George Routledge & Sons. Ltd. 1930), p. 446.
- ㉓ Op. cit., p. 230.
- ㉔ 有關等值的證明，這裏並無作出，那是可以用「Bx ⊃ Ax」來取代「—Ax ⊃ —Bx」來證明。
- ㉕ Harvard Journal of Asiatic Studies, III, (1938), 150.
- ㉖ Op. cit., OLZ, 1935, pp. 405 - 406.