



否定式與中觀辯證法

B.K. Matilal 著
馮禮平譯
吳汝鈞校

~~「否定式與中觀辯證法」譯自 B.K. 默耿羅 (Bimal Krishna Matilal) 之印度哲學分析中的知識論，邏輯及文法 (Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis) 一書的第五章。此書於一九七一年由荷蘭 Mouton & Co., N.V., Publishers, The Hague 出版。

第一節 有關年代的話
龍樹的邏輯——正理經——正理系統之格言——是在公元前一百年至二百年

編成的。到了公元二世紀下半葉，龍樹已有效地建立了佛教的中觀學派。不過，要準確地判斷龍樹及正理經先後出現的次序是困難的，因為部份正理經似乎是早於龍樹而有，而部份則是明顯地後於他的。

明內

116期目錄

譯稿

- 否定式與中觀辯證法 3
B.K. Matilal 著
馮禮平譯

載

- 歐洲佛教之最新發展...釋慧行 9

譯稿

- 法稱的認識論 (續) 14
戶崎宏正著
吳汝鈞譯

四衆堂

- 懷念法舫法師上生三十週年 18
高永霄

譯稿

- 龍樹的邏輯 (完) ... 梶山雄一著 21
吳汝鈞譯

筆譚

- 六祖住了那些道場 智銘 27

特載

- 永嘉玄覺的研究初稿 (續) 31
洪啟嵩
菩薩願斷衆生見纏煩惱塵勞 35
智銘

佛教文藝

- 土星千層光環之謎 馮馮 37
虛雲和尚 (續) 馮馮 42

佛教消息

編輯室 45

畫頁

- 封面 龍門石窟釋迦佛像
封底 交脚彌勒菩薩塑像
封面裏 供養菩薩彩色浮塑像
封底裏 菩薩彩塑像

清辨 (Bhāvauiveka) 是繼陳那 (Dinnāga) 之後的一位重要的佛教哲學家，他除了《鶯龍樹的主要著作〔指中論〕作了註疏外，又批判了由佛護 (Buddhapālita) 所建立的歸謬論證派 (Prāsaṅgika School)。他自[口]則是自立論證派 (Svātantrika Mādhyamika School) 的主要創立人。而月稱 (Candrakīrti) 則是歸謬論證派的偉大哲學家和批判清辨的主將，他應該是在清辨及法稱 (Dharmakīrti) 之間出現的人物。

從鳩摩梨羅 (Kumāra) 及正理——勝論派 (Nyāya - Vaiśeṣika) 哲學家的一些著述中，我們可以找到一些對龍樹哲學的有用批評。

第一節 中觀派的立場——「空」

在某種觀點下看，中觀學派的立場可以說在邏輯上是無懈可擊的。但筆者想強調一下「在某種觀點下」這個特定的意思，因為它受到一般的誤解，而且自龍樹開始便有人試圖揭示他的立場所引致的弔詭 (Paradox)，依此而運用邏輯去批判及評破中觀學。但在「迴諍論」中，龍樹已成功地解答了這些由邏輯弔詭而來的論難。與敵論者的意圖恰好相反，邏輯弔詭的效力不單沒有否定中觀派的立論，反而却支持了它。

中觀派對其它一切哲學系統都採取懷疑態度。他不承認 (在所謂勝義上) 在真實裏有現象的多元性。他否認最高的真理 (勝義) 是相對的，或其存在是依賴其他事物而有的。中觀派在哲學上的努力，可以從其說明人們日常的經驗和思維考察到的多元現象的不真實 (或可說是無可確證) 面裏表現出來。在這方面，他與不二論者 (Advaitin) 的精神是相近的。中觀派及不二論者都趨近哲學的絕對主義。不二論者在抉擇一般的思維及經驗時，似乎更偏向形而上的立場，而中觀派則對存有論保持一不取的態度。再者，這兩個學派都同樣的認為最高的真理，不管是叫作「空」或梵，都是脫離人們普通的經驗和概念思維的。他們都假定要通過一直接而神祕的經驗，才可以達至那最高真理。這種神秘經

驗是由一些特別人物的內省或直覺而致的①。由此可見，這兩派都接納哲學上的神秘主義。

我們不須把「神秘主義」或者「認知的神秘主義 (Cognitive Mysticism)」認為有害的詞語，因為當我們對語言的限制越有認識時，便越會察覺到有些東西是無可名狀的，雖然要對這「無可名狀」進行邏輯分析是困難的。無論中觀派或不二論者，都持有這種哲學觀點。

在某些情況下，絕對主義可被視為單純的學術懷疑主義。筆者認為，要對中觀派所主張的絕對主義有正確的了解，必須在過份無知及過份懷疑之間打出一中道。「性空」主義其實是對一切見解及哲學系統的批判。但筆者認為這個主義不單會為敵論者危險地誤解作否定所有見解和哲學，即所謂提倡者亦會如此哩。其實，這套學說只是簡明地表示：去接受任何一套形上系統為絕對正確，是錯誤的和邏輯上 (或辯證上) 不能成立的。穆蒂 (T. R. V. Murti) 會明白的說：「中觀辯證法並非排斥，……所謂排斥是指一個自己有所立論的人去否決敵論者的見解。所謂批判是指理性對其自身的客觀分析②。」

龍樹運用了早期佛教的緣起論來說明所有概念都是相對 (也就是說互相依存) 的，他表示從絕對立場來看，這些概念都不能被視為真實。這裏的明顯的假設是真實必須是自有 (self-sustained)，獨存和絕對的。龍樹在「中論」裏檢討了「時」、「空」、「運動」、「因」、「緣」和「生」等等形上的和一般的概念，並表示這些概念如果被視為絕對真實的話，都會引致某些矛盾和謬論。他的論證方式可從以下的討論看到。如果我們假設 X 是一個獨立存在的話，那麼，我們或者不可能給這存在作出首尾一致 (理性的) 的說明——這種說明可以避免邏輯上的矛盾。或者這個獨立存在的假設，會引致一些與我們的經驗相違背的荒謬結論。龍樹在「中論」第二十四品第十八頌中，把「空」，「緣起」和「中道」這些名詞等同起來③。頌文說：

因緣所生法 我說即是空
亦為是假名 亦是中道義

依照月稱的解釋，我們可以建立如下的公式：

緣起 || 空 || 假名 || 中道

頌中「中道」一義是排除對於虛無主義與常住主義兩極端的執着。這種說法可以溯源至佛陀與迦旃延（*Kātyāyana*）的討論。所謂「佛能滅有無，於化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。」（「中論」第十五品第七頌及月稱的註釋）龍樹就是指這次的討論，月稱則認為這可從各部阿含經典中看到。

月稱注意到空就是無有本源或無有自生的意思，也是離於有生和無滅這兩邊的，故此是中道。因為不是自存自有的，故此是非有，無生或無現。因為沒有顯現，故此它也沒有消逝，沒有幻滅或沒有非存在。所以「空」就是中道。（參看月稱註「中論」第二十四品第十八頌）

關於把緣起與假名當作是同一的看法，這裏需要補充一下。

韋曼（A. Wayman）把 *Upādāya Prajñapti*（*Upādāya* 所造，*Prajñapti* 假設，施設）譯作「因依存而有的指謂」（Designation when there is Dependence）。韋曼會把宗喀巴對月稱的「入中論」裏的第六品內有關「緣起假名」的例子列舉出來。在「淨明句論」中，月稱至少舉出了一個例子。按韋曼所列舉的是：

- | | | |
|---------------------------------|---------------------------|---------------------|
| 1. 五蘊 | 2. 假名： | 3. 所緣的： |
| 一套車輪，車軸之類
種子等 | 〔我〕
〔車輪〕
〔芽〕
〔人〕 | 〔蛇〕（以繩爲蛇之幻覺）
〔空〕 |
| 地，水，火，風，空間及識等的和合
繩的一段
因及緣 | | |

上述舉例說明了假名的意義。就筆者看來，所謂緣起和假名

都是對空的兩種不同的指涉，正如晨星和晚間的星星一樣，都是一同一顆星，只不過我們有兩種感受而已。緣起和假名都同時指謂

一個所名謂項（Nominatum），雖然它們都可能各有不同的意思。

月稱把緣起解釋爲一些東西（如芽及知覺）的產生或現起，這些東西都是基於「因 hetu」和「緣 pratayaya」和合而成的。

「假名」就是給某些東西，如車輪，配以名稱，因爲它是因其它東西，例如車輪及車軸之組合而有的。緣起及假名二者都表示同一的東西，即是空這絕對。緣起是站於認識論的立場去形容這個絕對，而假名則是站於認識論的立場去形容這個同一的不二的空。緣起就是剔除了形而上的因果論而以因緣和合論來取代之，而假名就是揭露了概念的無效性和否定了任何概念知識對了解真實的可能性，而本着衆緣和合以假名來取代這概念知識。在運作上，所有假名都是「綜合」的。我們把各項因素綜合起來而成立一物，而稱謂它。簡單來說，緣起是成立於對象中的一個原則，假名則成立於對象與我們對它的知覺及認識中。不管如何，我們必會明白到沒有一法是非因緣生或自性生的，所以我們必會歸於空。首先因爲沒有一法是非因緣生的，再者，因爲無生（Non-origination）及沒有絕對的指謂，所以便可歸結到空。

龍樹避免對虛無主義及常住主義作任何的取捨，但這並非說他是站於一個立場去排斥另一個相反的立場。他之所以否定二者，因爲他以爲如果承認其任何一者是絕對正確的話，都會導致荒謬的結果。

龍樹的「性空」學說包含了「俗諦 *Samvṛti - satya*」及「真諦 *Paramārtha - satya*」^④ 這兩種真理層次。俗諦是建立於未經考驗的前提及預設之上。如果以世間一般邏輯範疇來考察這些預設，便必會揭示出它們的內在矛盾。真諦是不能用語言來捕捉的。但除了運用語言外，我們又無法揭示這真理，故此以世俗的語言運用來顯示語言的無效性是真諦的一種表現形式。正如龍樹所期望的，這個過程可以使人們憑着間接的方法去把握到那不能言會名狀的最高真理。對於那些對性空理論一知半解的人，龍樹會警告說：「不能正觀空，鈍根則自害，如不善咒術，不善捉毒蛇。」^⑤ 龍樹又說：「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成」^⑥。

在總結龍樹的性空理論前，筆者想談一談「空 *sūnya*」一字的翻譯問題。這個名詞是由稍早於龍樹的印度數學家所提出的數學名詞^⑦，而由龍樹在哲學上作出了極其重要的運用。在數學上

，空表示零的意思，這是一個在自身上並無絕對價值的符號，但它却有一位置價值（Place Value）。如果說一個概念是「空」的，則是指它像「零」一樣，因為它自己沒有一絕對價值，但却就某一系統而言是有一個價值的。數學上的零與龍樹的空相配得如此吻合，我們估計龍樹是受到那些數學家所影响的。如果我們不怕被譏爲別創新詞的話，我們甚至可用「零」來取代「性空」呢！

第二節 真理的兩個層次

佛教是依真俗二諦建立起來的。中論這樣說：「若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」（參見註④）因此，佛的所有說法都可以區分爲了義（nitārtha），即絕對的或終極的，和不了義（neyārtha），即實用的或方便的一種。

方便的說教（世俗諦）亦可稱爲世俗或世俗的理趣（samvṛti 或 loka - samvṛti）。月稱就語源學方面給 samvṛti 提出了三個解釋：

一、完全的覆蓋，或真理爲無明所隱藏，

二、是因緣所生法；及

三、包括了假名和所假名，能知和所知等的語言行爲。（參看其中論註第二十四品第八頌部份）

第三個解釋對世俗（samvṛti）一字的本質提供了有用的見解：任何通過語言行爲所表達的東西和語言行爲自身共同構成了世俗的境界，這境界（層面）是隨俗的、實用的。

所謂假名或以文字、名詞來稱謂，其基礎在於對一些條件，或性質（nimitta）的認識。有些東西，通過我們所謂給予名稱的『條件』（nimitta）的方式，而成爲心識的對象（citta-gocara）。所以，假名就是指我們給一物配以條件或特質，而那被予以假名的和合體則是由此而被構想出來的。但月稱指出假名和假名的所對的領域，或與我們的日常世間無異的知識及對象的域領，有極大的實用價值。故龍樹說，如果我們不順隨世間的語言行爲或言說（vyavahāra），則無由了解第一義諦，亦不能把得涅槃。（參

看中論第二十四品第十頌）

將真理分爲兩種會明顯地受到批評。例如鳩摩梨羅會論難說，我們怎能在世間方便上建立一種真理，而在形而上的終極層次上又另立一種完全不同的真理呢？鳩摩梨羅坦承地懷疑這種真理的分層方法，他認爲所謂世俗真理其實是對於邪謬（mitbyā）或非真實的一種婉辭⑧。他的觀察是正確的。

真理是不能有兩種的。如果說因果律在世俗層次是真確的話，便是說因果律其實際上是不真的，或因果律隱蔽了事物的真實情況，也就是說因果律覆蓋了最高的真理。印度順世唯物論（Lokāyata Cārvāka 順世外道）定然地判定因果律是非真實的，而中觀家則與之相反，他們寧可說因果律在世俗諦這層次上是真實的。鳩摩梨羅則認爲此種說法是哲學上的自相矛盾*。他論難說世俗層次中的真實實際上與非真實無異。我們只有明確了解什麼是真諦之後才可以確立世俗層次上萬法均假這個認識，但真諦又是被世俗諦所覆蓋的，而且我們也知道，若缺乏一種神祕的直覺，便不能把捉到真諦或真實（tattva）。再者，真諦亦不是語言文字所能表達的，因此，鳩摩梨羅這位實在論者認爲，把真理分作兩種，並且在世俗諦上認定一切事物是非真，是不公平的。況且，因爲世俗諦和真諦兩者之間都沒有一共通的特性，故此用「諦 satya」⑨ 或真理一字來通攝二者，亦是不可能的。

上述對中觀派的哲學動機的批判，中觀派可以反駁說是不公平的。中觀家堅持說因與果是基於人類理解上爲達致客觀化的偏見而假定的概念。如果我們接受這些概念是形上地（勝義的）真實的話，我們會面對邏輯上的背反和偏謬。中觀家之所以跳越至究極的層面，說因與果皆爲空概念，便是因爲當我們想把自己的運作假設界定爲真實的和最後的時候，我們便陷於困境中。但中觀派從來沒有否認一般人是相信這些概念爲真實的，也不否認這些概念在一定程度上在現象界中有實用價值。只有當一些自以爲是的哲學家執着這些概念是勝義地真實時，那麼他便犯了大錯。

* 按原文 *doubh - talk* 是指同時持有兩個不同的互違的論調。

實在論者可以反駁說，如果我們能對邏輯上的二律背反稍爲容忍一下的話，那在實際生活上去確定因果法則亦非是不可的。在一合理的時間限制內，如果這信念——甲爲乙的原因——並未被後來的試驗和經驗證實爲不正確的話，那麼，去否決這個信念便是不適當的了。以筆者所知，中觀派並沒有反對去接受這些經過考驗的信念作爲世俗立場上的真實，也就是說，它是世俗諦地真實的。他們只是否定這信念的最後性和終極性。只要中觀派不

硬性地規定這個問題的絕對的答案，那麼他的態度便是慎重的，對哲學和科學都是有建設性的。但是只要他執着說因與果的概念是事實上不可確定的話，他便註定要被批評爲迴避問題了。

中觀派可以爲自己辯護說，除了接受因果概念有某些實用價值外，他便不能找到任何邏輯上的理由，去接受因與果等概念有內在真實性。根據中觀學，所有現象實在都是不確定和無法界說的；這些現象都不能在其自己而存在^⑩。

第四節 現象世界之不確定性

在這一節裏，我們將會討論現象世界的不確定性。正如吉祥喜（Sribarṣa）所指出，一個絕對的不二論者會與中觀學家同樣認爲現象世界在其性格上是不確定的^⑪。在某種意義下，一現象就是一個被知覺的事實，故此我們不能把現象視爲一單純的杜撰，如同石女之子那樣。我們得接受現象世界有其暫時的存在性。事實上，如果現象世界是非實體的話，那麼一切現實的活動都變得不可能，甚至倫理的和精神的教說都失去其意義了。故此，這個現象的世界是被視爲非真非假的，在邏輯上是不確定的和不可證實的。在龍樹的語言裏，現象世界的不確定性是「一切法之緣起的性格」，或稱爲「一切法之空性」。

於此，我們會面對一有趣的表面矛盾。每一個現象都是邏輯上不確定的，它不能被視作存在、不存在，亦存在亦不存有，或不存在非不存有之任何一者^⑫。當此四句都被否定之後，那現象便變得不確定或空，那就是說，沒有任何絕對值。那終極的東西

亦是不確定的，無可名狀的。事實上，那終極的東西就是所有事物或所有現象的空性（*Sūnyata*）。通過如上的分析，我們便會更加明白龍樹的名句^⑬：「涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別。」絕對和現象是不異的。當我們站在緣起條件及多元性的立場去看這世間，我們便叫它作現象的或是世俗諦的，但當我們不站在這立場去看世間時，它便被稱爲涅槃，或稱作終極者^⑭。

所以，我們發覺在這層意義下批評中觀派把眞理分爲兩種層次，是不公平的。現象就是終極者的「覆蔽」的形式，但它又與終極者不異。雖然是重複了，但我們也得再次強調性空的理論並非實際地包含在對現象世界的否定中，而是在於對現象世界的不執着態度中，和在於對以現象世界爲最後有效的理論的拒斥中。

第五節 空之弔詭

筆者上文曾論說到空性可導引至世間的不確定性的理論，但此世間的不確定性的理論其自身本非一理論。我們不可當這個說法是文字遊戲，因爲它能使『空性可導引至世間的不確定性』一語有一更緊密的意義。性空的理論其自身非一理論，因爲我們不可能成功地把它否定。以下我將較清楚地解釋這點。

不確定性的意思是說人們可以提出一全然自相否定的命題：那些不確定的並非（不確定）而同時也是不確定的。如是之故，對不確定的否定也是不確定的。這個看法無疑與我們一般的邏輯見解是背道而馳的，但我們得先試看它的意義。

如果說X是不確定的，這是說沒有一謂詞可以合適地應用來指謂它，或者，一切謂詞——包括了與其相反的——都可應用於其中。如果要成功地否定「X是不確定的」這個命題，我們便得提出一特別的謂詞「P」來應用於「X」而非其相對的「非P」。這是說，如果我們不能提出「P」來應用於「X」，那麼我們便不能替直接否定「X是不確定的」這個命題加上任何正面的意義。不過，龍樹的辯證思考主要是說，如果我們在某個程度上不

提出「非 P」這個謂詞於「X」中的話，我們是找不到「P」這個詞的。

(未完待續)

廿..

① 龍樹「中論」第十八品第九頌

漢譯爲：「自知不隨他寂滅無戲論」

無異無分別是則名實相」

② T. R. V. Murti (穆諦) 之佛教之中心哲學 (Central Philosophy of Buddhism) 第 145—146 頁。

③ 亞歷士·韋曼 (Alex Wayman) 譲言當代五位中觀系統的解釋者

(即·徹爾巴斯基 Stcherbatsky, 穆諦 Murti, 梅 May、魯賓遜 Robinson 及史提連格 Streng) 都把這頌譯錯和解錯。見韋曼所

著之對佛教中觀派之貢獻 (Contributions To The Mādhyamika School of Buddhism)」一文第 144—145 頁。原文刊於美國東方學

會會刊 (Journal of The American Oriental Society) 第 89 卷。但筆者不同意此說法。我的翻譯支持了徹爾巴斯基的解釋，因為那是基於月稱爲此頌所作的註而作出的。韋曼給月稱所作之註釋的第一句的重組是明顯地完全不符合月稱在末段所作出的明晰的說明，而且韋曼的重組也是不符於梵文文法及句法的。如果筆者沒有誤解韋曼的話，他是說「法 Dharma」是「緣起的」，故此是「空」。但筆者却同意月稱所指「緣起」就是「沒有自性的生起」，也就是「空」。

龍樹「中論」第廿四品第八至十頌

漢譯爲：「諸佛依二諦 爲衆生說法

一以世俗諦 二第一義諦 分別於二諦

若人不能知 則於深佛法 不知真實義

若不依俗諦 不得第一義 則不得涅槃」

不得第一義 則不得涅槃」

龍樹「中論」第廿四品第十一頌

漢譯爲：「不能正觀空 鈍根則自害

如不善咒求 不善捉毒蛇」

龍樹「中論」第廿四品第十四頌

漢譯爲：「以有空義故 一切法得成

若無空義者 一切則不成」
明顯地，在紀元時期的數學教本中，已應用到零及位置價值。參閱奇勒 (W. E. Clark) 對印度——阿拉巴數字論 (Hindu - Arabic Numerals) 第 228 頁，刊於查理斯·洛維·連文印度研究紀念集

(Indian Studies In Honor Of Charles Rockwell Lanman)，由劍橋哈佛大學出版社 1929 年出版。筆者假定在賓伽羅 (Piṅgala) 的讚歌吠陀經 (Chandas - sūtra) 的時代，零的概念已經出現。

。這吠陀經是一部分在公元前二百年出現的詩律學。參閱 P.V. Kane 的法諦史 (History Of Dharmaśāstra) 第一卷第一部份，一九五八年由潘那 (Poona) 對 Bhandarkar Research Institute 刊出，見第 699 至 701 頁。

鳩摩梨耶 (Kumārila) 對 Nirālambanavāda Section，第六至十頌。

⑨ 同上，第七及八頌。

⑩ 龍樹「中論」第十八品第五至八頌。

漢譯爲：「業煩惱滅故 名之爲解脫

業煩惱非實 諸佛或說我

諸法實相中 入空戲論滅

諸法實相者 或說於無我

無我無非我 無生亦無滅

心行言語斷 寂滅如涅槃

一切實非實 亦實亦非實

非實非非實 是名諸佛法」

⑪ 吉祥喜 (Śrihavaṇa) 把中觀派及不二論者的分別指示出來。參閱莫其之 (S. Mookerjee) 絶對論者的邏輯立場 (The Absolutists' Standpoint In Logic) 第 138 至 147 頁，此文刊於 Nava-Nalanda Mahavihara Research Publication 第 1 卷。

⑫ 龍樹「中論」第十八品第八頌

漢譯爲：「一切實非實 亦實亦非實

非實非非實 是名諸佛法」

⑬ 龍樹「中論」第廿五品第十九至二十頌

龍樹「中論」第廿五品第九頌

漢譯爲：「受諸因緣故 輪轉生死中

不受諸因緣 是名爲涅槃」