



原始佛教哲學的歷史背景

D. J. Kalupahana 著
陳 鈞 譯
霍 韜 校

長久以來，印度學者均認為印度的文化與文明，源出於自中亞入侵（約公元前一七五〇年）的阿利安人（Aryans）。在梨俱吠陀裏——這是一本詩集，據傳是由吠陀詩人所撰，內容大部份都是對自然力量的讚頌——亦提及入侵的阿利安人與黝黑皮膚的土著，稱為「達斯如」人（Dasys）的衝突。前者對後者的偏見，反映在梨俱吠陀裏的，正是阿利安人入侵時佔領印度河谷的情

形，後來終演變為四姓社會階級制度。但近世考古學者對印度河谷遺址的發掘，發現當地已有高度發展的文明，遂使上述觀念徹底改變。被阿利安民族征服的黝黑皮膚的原住民，並非沒有文化的人，反之他們似已具有極高的文化和社會組織，故近代學者的工作，就是分析阿利安與非阿利安文化的不同流別。這些流別，直到奧義書的時代，纔開始在後期的吠陀文獻中滙融為一。

內明

117 期目錄

譯稿

- 原始佛教哲學的歷史背景…… 3
D.J. Kalupahana 著
陳 鈞 鴻 譯
霍 韜 晦 校
- 否定式與中觀辯證法（續完）…… 9
B.K. Matilal 著
馮 禮 平 譯
吳 汝 鈞 校
- 法稱的認識論（續完）…… 13
戶崎宏正著
吳 汝 鈞 譯

筆譚

- 宗密論頓、漸偏執之非…… 19
智 銘

四眾堂

- 中國文化與佛教的關係…… 20
洗 塵

特載

- 永嘉玄覺的研究初稿（續完）…… 22
洪 啟 嵩

譯稿

- 六祖慧能傳…… 宇井伯壽著…… 27
王 進 瑞 譯

特載

- 佛光普照，不燒衆…… 智 銘…… 31
- 梵網經菩薩戒本講義（二）…… 33
釋 廣 化
- 鄭烘雲「觀音歌」讀後記…… 38
鄭 僧 一

佛教文藝

- 虛雲和尚（續）…… 馮 馮…… 40

佛教消息

- …… 編輯室…… 44

畫頁

- 封面 佛陀彩塑——敦煌 259 窟
- 封底 彩塑羽人——敦煌 297 窟
- 封面裏 地神彩塑——敦煌 427 窟
- 封底裏 菩薩彩塑——敦煌 328 窟

後世在印度文化中居主導地位的苦行，一般而言，是與阿利安人入侵前的印度河谷文明有關，因為涇婆（Siva）的原型，在著名的印度河谷發現的圖印中被描繪為「大瑜伽行者」（Mahayogi）。阿利安文化則較入世，最明顯的是詩中對飲蘇摩（Soma）作樂的天神的歌頌。從這些地方看來，非阿利安文化對阿利安的影響竟是如此的不相稱。在梨俱吠陀的 *Kṛī- Sukta* 章裏^①，我們可看到吠陀詩人更以敬畏之詞來描寫長髮裸體的苦行者。這種土著文化稍後雖被較入世的阿利安傳統所排斥，但它並沒有被消滅，反而在經過一段時期的隱沒後，以更強的生命和活力重新出現。故印度哲學史即為此兩種文化相互爭勝的歷程。

由於吠陀之前沒有任何文字紀錄可供參考，故研究印度哲學的起源，一般都以吠陀文獻為根據。遠在系統哲學思想成立之前，吠陀阿利安人以其對自然現象的觀察，已孕育了萬物為一的思想。希利安那（M. Hiriyana）對吠陀諸神概念產生的心理背景，作如下之分析：「除非初民注意過自然現象之規律性，並深信凡事必有因，否則不會創立這樣的神祇去解釋^②。」這種純物理規律的觀念，即世界規律（*rta*），後來方逐漸演化為（印度特有之）祭祀體系與道德規條。此處茲先簡述諸神概念的構成及祭祀體系的發展，俾便讀者了解其義。

從梨俱吠陀所談到諸神觀念，若不始於印歐（Indo-European）文化，則應始於印伊（Indo-Iranian）文化時期，故其淵源極為複雜，但印度學家仍能指出一些很明顯的發展階段。最初的觀點是將自然人性化，自然現象如火、風、雨等，都被視為具有人的形格、感情及慾望。這種看法與時俱增，結果它被尊許為神秘，有奇異力量及使人敬怕的神祇。由此而出現一大群能降禍施福的諸神。人們則順其自身需求的性質，去選祀某位神祇，並奉為諸神之主。馬克思·繆勒（Max Müller）稱此時期為擇一神論（Henotheism）。這種對神的觀念引出兩個方向：1. 一神論（Monotheism）——以婆樓那（Varuṇa）及後期的生主（Prajāpati）、大梵（Brahmā）為代表；2. 一元論（Monism）——如奧義書所反映的梵我（Brahman Ātman）思想的建立。

隨此而發展的，便是祭祀形式的演進。在最早期間，當諸天象人性化時，祭祀僅在供養與人相似的神祇，以感謝他們的恩惠扶持，故只以簡單的蘇摩、牛乳、奶油、及乳酪為祭。但當人神的距離增大，神的力量增強，則祭祀目的便在乎取悅諸神以求眷寵了。

由祭事之日趨繁複，祭司（即婆羅門，*Brahmana*）不但成為人神之溝通媒介，簡直自視為半神了。印度人的宗教活動因而被冗長繁複的儀式所主宰。祭祀成為祭司對祭祀者降福延壽的工具。

吠陀詩人所作的讚頌，在較複雜的祭祀中，開始被採用作儀式的一部份。祭司其中的一項任務，就是唸誦這些詩歌，於是使祭司成為吠陀詩歌的保管人。由於誦詩是祭祀的主要部份，於是它們漸被視為具有神奇的力量。精確的唸誦是先決條件，否則所求不應。到後來吠陀與神的關係愈來愈密切，而它們本是詩人所作之點，反而給人遺忘了。有關吠陀神授的最早紀錄，據說是在祭祀原人（*Puruṣa*）時產生的^③。一元論之說即以此為吠陀之源。但一神論者則以吠陀的創始歸於一人格神。生主（*Prajāpati*）最先被尊為吠陀的創作者^④，及後大梵（*Brahmā*）觀念形成，大梵與生主混而為一，吠陀遂被視為此大神所作。在一早期奧義書中，即記載吠陀源於大梵，大梵傳與生主，生主傳給「曼奴」（*Manu*，人類之始祖），這樣吠陀遂得以在人間流傳^⑤。所以吠陀雖出自天啓，但此後在一代代的聖者流傳中亦豐富了它自己。至此我們可以了解傳統學者的學理為什麼是全得自經典傳統和對它的解析：他們堅持吠陀神聖，而成為阿利安文化傳統的特點之一。

一如上述，在阿利安人入侵之始，苦行文化是失去了它的活力，但並非全被消滅，直至吠陀文化第一階段之末，以梵書（*Brahmana literature*）為代表的時期，苦行文化再度抬頭。它的復甦種子播於森林書（*Āraṇyakas*）時代，到奧義書時期，梵書文化似被苦行文化所遮蓋。人所重視的已從祭祀儀軌（*Karma*）而轉向於知識與智慧（*Jñāna*）的追尋；從對外在世界的認識轉為對自我的了解，這一轉向可能是直源於實踐瑜珈禪定的結果，

而禪定是苦行文化最重要的部份。

只要對早期苦行者如阿羅邏迦蘭 (Ālara Kālāma)、鄔達迦、羅摩子 (Uddaka Ramāputra)、甚至悉達多·喬答摩 (Siddhartha Gotama) 等所作的對禪定過程及不同階位的禪悅的注釋加以研究，就能了解奧義書時期所流行的各種觀念的形成是怎樣的。瑜伽禪定的目的在把感官意象及其他染污的生理本能如貪慾之類次第消除。據後期佛典所述，禪定是先要集中注意某一感官的外緣，如一環紅沙圈，或一藍色花環，又或一佛像。當人能暫時遏止不道德的傾向，如慾望、思念、怠惰、驚懼、或迷惘，他才能進入初禪之境。之後他再訓練自己徹底把這些念頭拋棄，集中意念去參究禪定的主題。

在二禪中，修行者心念不再散亂，改取一種平和、自信的態。此種自信、平和的態度，能引取滿足感與超脫的歡欣。可是這滿足感自身對內心的和平亦有妨礙，故亦需克服。此工作歷以後兩階段而成就至四禪時，內心不再感到安與不安，好與壞，喜與悲，進或退，思想變為敏銳玲瓏，這時可進修更高層的四無色定 (Arūpa Jhānas) 或可修習超感官的神通 (Abhiññā)。在這較高的四無色定之初，萬物可被觀為無限空間 (Anantākāsa，譯者按：即空無邊處)；在第二階段時，無限空間都不過是識 (即識無邊處，Viññāna)；第三階段時，識即是空 (即無所有處，Akīñci)；在第四階段裏，連認識空的活動也被放棄而到了非想非非想之境界 (Nevasaññānāsaññā)。

佛陀於初說法時，指出他在阿羅邏迦蘭和鄔達迦羅摩子的指導下，已達上述的無所有處與非想非非想處之階段⑥。他更進而超越老師的證境，終而達到被描述為一切知覺與感受俱止的境界 Saññavedayitanirodha (即想受滅定)。關於這種禪定境界的價值，我們將在研究佛家的涅槃觀念時，再予討論。此處所涉及的，僅在指出這種苦行文化所著重的瑜伽冥想，是導出這種精神狀態的泉源，康茲 (Conze) 以西方術語來描述此一心理狀態道：「這種狀態外表看來一如昏迷，動作、語言、心思俱止。只有生命和溫暖留存。甚至潛意識的活動也酣睡。對內而言，則此

狀態類似於其他神秘傳統所說的對純默想境界的難以形容的體驗，以赤誠澈入實體。這是無與無的結合，或一與一的融化，一如住於神聖之幽谷或神祇的荒漠中⑦。」

換言之，個人的心理活動融於一更大更廣的實體——亦即最後的實體中。

以上對瑜伽禪定境界的分析，雖據自佛家對禪定的描寫，但相信與佛教之前，或奧義書之前的苦行者所說的不會有很大的不同。如果森林書所代表的時代，是苦行文化融入吠陀傳統的時期，則稍後奧義書所代表的時代，必不可能不受此苦行文化的影響。只要假設苦行文化沒有完全消失，則奧義書中諸師的基本教義就易於了解了。

早期奧義書之中，特別是廣森林書 (Bṛhadāraṇyaka) 和旃度格耶 (Chāndogya) 兩篇，有一個最主要的特色，就是思辯的趨勢。查耶底歷奇 (K. N. Jayatilleke) 指出當時有三類思想家，各自強調一種獨特的求知方法，這就是傳統論者 (Traditionalists) 理性論者 (Rationalists) 和經驗論者 (Experientialists)。他介紹理性論者的方法道：「他們從推理和思辯尋找知識，而不賴神通。早期奧義書中的形上學師如懷疑論者，唯物論者，和大部份的邪命外道 (Ājivikas) 都屬此類⑧。」查氏再指出另外一類的實證論者，則依靠個人直接的知識與經驗，包括神通感覺在內，去作他們理論的基石。查氏以為在早期奧義書中所表現的個我 (Ātman) 及大梵 (Brahman) 觀念已經初步通過思辯與推理，而要求對這些理論給予經驗的證明或親自體驗這些理論，則較後才產生。試將早期各奧義書的基本教義加以比較，則可發現我與宇宙大我的概念，後者的醒覺極可能是基於前者的推演思考，而宇宙大我據說在瑜伽行者的最高階段中可以體證 (例如，個體思想的活動，逐漸與更高級的心靈，即最後真實 Ultimate Reality 融合為一)。在某一角度上說，早期奧義書學者對高級神秘冥想所產生的結論，似欲給予理性的證明，而避免直接提及神通或瑜伽直覺。這可能是吠陀或梵書傳統的部份意圖：希望遠離它們久已排斥的苦行文化。可是到後來，即在中後奧義書時期，苦行文

化終於完全支配了阿利安傳統。

早期奧義書論師，既然嘗試將神秘的瑜伽觀照經驗加以理性分析，而佛陀本人亦同樣地實踐禪定，則他們為何有如此大的分歧呢？事實上，幾乎絕大多數印度學者，在寫及佛教時，都固執地說佛陀生在印度，活在印度，死在印度。的確，佛滅後數百年，佛教教義屢經修訂，甚至佛陀本人亦被視為毘溼奴（Viṣṇu）轉世，但不可忘記佛在世時，他是被傳統教士視為極度的異端。稍後我們將看到對原始佛教，涅槃觀念的錯解或誤解，使很多學者以為對最後真實的了解，佛陀之教與奧義書並無二致。故下文作者願意嘗試指出佛陀在世時的教義是絕不同於奧義書和後期印度教的，甚至與後世佛教的絕對形式亦有不同。

奧義書學者的形上學理論是依神秘體驗而成，唯物論者——其中有些亦自視為沙門（Samaṇa, Śk, samaṇa）——則持相反論調，否定神通和瑜伽直覺。佛陀持中道，並不完全否定此類直覺的有效性，他只是強調它們的極限，亦認識到瑜伽冥想的有限價值。是故雖承認神通對智慧的尋求是一有效方法，但佛陀否定這種知對世界有始、或最後真實之類的問題能提出解答，反之奧義書學者則認為可以。對瑜伽行者最高的禪定——滅盡定（Nirodha - Samāpatti）所導致的知覺、感受的休止狀態（即想受滅定，Saññavedayita - nirōdha），佛陀亦只視為一暫時性的安靜與平和而已。

奧義書學者雖採納苦行的神秘色彩一面，本質上他們仍屬吠陀傳統。如上所述，這一傳統是反對苦行的。它更重視自己和對自我的肯定，此點可見於早期奧義師對真我（Ātman）的追尋。在旃度格耶奧義書裏曾述及生主（Prajāpati）對因陀羅（Indra）逐步找尋真我的教導^⑨。首先他被囑去看一盤水，他所見的就是「自我，那不死、無畏的大梵。」這一答案跟着便被拋棄，因為這「自我」會隨肉身改變而改變。因此生主又指出：「那夢中的暢遊者——他就是自我之一、亦即不死、無畏，那就是梵^⑩。」但此答案亦不完美，因為夢中仍有無可避免的不快之事，故又進念為：「人如能在酣睡中，無雜念，安祥無夢，那就是自我……」

亦即不死、無畏，那就是梵^⑪。」對上述理論的次第批駁，表示不滿，正反映出奧義書學者所追尋的自我的性質，在無夢睡眠中之意識只差一點便能滿足自我所有的要求。如旃度格耶奧義書所載：「那時，因陀羅在未抵達天界時，已發現下列危險；的確，此人無法以『我是他』的觀念去認知他自身、和他的週圍事物。他已成一毀滅的人，於此中亦無半點樂趣可言。」無疑，奧義書學者一面尋找生命之永恆不死，但又同時要求一有自覺存在的「自我」。

雖然奧義書學者已與早期吠陀思想家不同，認為肉身快樂不能滿足，而追尋一更高層次的、超世俗的喜悅，可是基本的自我肯定傾向仍然存在著，所以他們強調靈魂不死的信仰。瑜伽的精神狀態與奧義書的解脫（Vimukti）觀念，在比擬上似乎很接近。在禪定裏，可以體會到人心識展向較高的狀態，寧靜安祥就是其特色，而在獲取自由之後，自我即被視為與大梵融合。經驗意識既受生死之律所限，亦充滿各種染污，故予以排斥之外，更坦然肯定在各個體中有真我的存在，而此真我更被認為永恆常在，而且有着福樂的本性。

如上所述，早期奧義書時代，非吠陀傳統教義的新理論，亦為吠陀傳統所教授。是故在一最早期奧義書（旃度格耶六。一。二—三）載有學者斯吠陀伽度（Svetaketu），他已熟習各吠陀書，仍被鄔陀迦（Uddālaka）授以「自他之所未學者（從吠陀傳統言）教之。」由此我們可見有些學理，並非從傳統而來，而是從瑜伽冥想獲取的較高知識的結果，其後並逐漸融滙於早期奧義書傳統之中。早期奧義書（如廣森林書和旃度格耶書）均承認全部吠陀知識；及一般所有的知識，是不足以獲取梵我一如的智慧。在旃度格耶奧義書中（七〇—一〇一—三）那羅多（Nārada）向沙那古摩羅（Sanatkumāra）承認，他雖已熟習所有的理性推論，但仍不能認識自我，其言如下：

「尊貴的老師，我熟習梨俱吠陀（Rgveda），夜柔吠陀（Yajurveda），沙摩吠陀（Sāmaveda）^⑫阿闍婆婆（Atharvaveda）是第四（吠陀），史詩和古老傳說為第五，還有吠陀之吠陀（意即

吠陀文法)，祭祖、數學、占卜、曆學、邏輯學、倫理、政治、諸天、神聖知識，各原始神靈、武器、天文、弄蛇與藝術。這些，尊貴的老師，是我所知。可是，尊貴的老師，我只如一識字之人，而不認識自我。」

誠然，在早期奧義書裏，梵我為神秘感覺的對象，並沒有明確說出。可是如因此而認為早期奧義書是理性派（一如查氏所指），則未免誇大其詞了。

自此之後，這種形上學觀點，就支配了整個印度哲學宗教的歷史。絕對主義的傾向，在奧義書時代已培育形成。個人與物的存在性格，已與最後真實認同；自我（Ātman）已成大我或梵我（Ātman or Brahman）。「那就是你」（tat tvam asi）這句名言總結了所有奧義書學者的學說。

面對這種形上學與知識的來源基礎，最先有反應的是來自唯物論派，或稱之為斫婆迦派（Cārvākas）、順世外道（Lokāyatikas）、廣主（Bārhaspatyas）。他們排斥觀念主義的形上學，認為知覺是唯一有效的知識來源，所以物質世界是唯一的真實。心識是偽，因為它不是五官的對象，故不可見（adīṣṭa）。物質世界則依一定的規則活動，此規則被稱為「自性」（Svabhāva）。人的生活與行為均被此物質定律所軌範。知覺心識只是四大的副產品，因而不能對外界或形軀產生任何影響。人無非是一具機械人。有關道德與精神問題的討論是全無意義的，亦無效用。如此形軀一毀，人便完全與世界分離而消滅，沒有來世或死後生命。這種理論不但否定人生之連貫性，而且否定道德業力能使其行為與效應的連貫。這是印度思想史中極端的自然主義（Naturalism），它的產生，可說是對上述較早期的觀念主義的形上學的反抗。

邪命外道（Ājivika）是代表了另一種的自然決定論，它混合了唯物論與自然演化的理論。這學派與唯物論者不同在他們接受生存，不過生存與植物的成長發展相似，即一自然演化的歷程，而且早已有了一定的結果。「存在一如容器，可以量度出它的苦樂和已知的後果；既不能加，亦不能減，亦無滿溢，亦無不足，正如線球被拋出，自會張成直線，故愚智相等，各奔其人生之

路，而飽嘗其苦楚^⑫。」這一種理論無疑是一極端之決定論或命運論（Niyati-vāda）。

對研究印度哲學的人所面臨的一項重要問題，無疑是：以上兩派，既否定精神現象的有效性，何以仍入苦行者之列（沙門），而不歸入較入世的梵書文化呢？其實，據史詩大婆羅多（Mahābhārata）^⑬的寂簞（Śānti-parvan）所說，唯物論之創立者總一聖者名叫阿查伽羅（Ajagara）。此聖者終生苦行，亦極可能已練就某種神通的神秘力量，但何以他還要否定精神現象的有效性，而主張唯物論呢？若他已練就某種神通，如阿查伽羅那樣，仍不能驗證超越的實體——大我或梵我的存在，自然會對奧義書中所說的瑜伽禪定的力量加以懷疑。他們與佛陀不同，他們走極端的完全否定神通可以獲取某些自然知識的有效性，亦否定禪定喜悅可獲得安靜、平和。佛典裏亦明確指出自然論者否定神通的存在，他們之所以否定此類較高知識的存在，似是有意消滅觀念主義的形上學所提出的這種知識的基礎。

較佛教稍前的另一主要學派是耆那派，亦屬苦行文化（沙門）傳統。在這裏，實踐苦行熱誠的（tapas）被發揮到極端地步，而被佛教徒批評他們過份注重「四禁戒律儀」（Caturāmasanivāra）^⑭。他們接受業報觀念。他們認為人是要對他自己的行為負責的，當作一業之後，此業即化為他身外之物，在任何情形下都不可能避免它所生的後果。在某種意義下，人成為他自己行為的犧牲品。在佛典中，使我們認識到耆那教的觀點是：人可能無力去控制他的行為後果，所以他們試圖以嚴格的苦行去減輕過往的業，並防止業的堆積^⑮。

從知識論的觀點來說，耆那教被認為是非絕對主義者（An-ekāntavādi，離者按，即非一邊論）。他們的哲學是代表包融主義（Syncretism）。由試圖說明各種經驗形式，如變化、持續、無常與長住等，遂主張存在（sat）是有各種不同的狀態的，它可展現為生（Utpāda）、滅（Vyaya）、和住（dhrauvya）^⑯。雖然從他們的知識論觀點看來，絕對判斷在世俗層次是不可能，所有的判斷都是彼此相對的。但他們在另一方面却承認有全智（

Kevalajñāna)，藉此以對真實作整體的了解。所以，一面接受存在無常（Anitya）的論點，一面相信有永恆生命（jiva）的存在，正如奧義書對自我的接受一樣。

上述各家哲學思想，均各有一共同特色，就是各家的重視不同形式的絕對主義。奧義書否定變化與無常，認為這不過是幻覺，而高舉永恆真我的實體。唯物論者則肯定物質才是最終的實在。耆那教徒相信常與無常都是最後實在的性質之一。在宗教領域來說，奧義書以為解脫是體證自我與大梵的結合。唯物論者否定精神的存在，而耆那派則特重各種極端的自我抑制的形式，以使本來清淨之自我，從業粒子的纏縛中解救出來。以上可說是佛教產生時的哲學、宗教背景的一個概括的說明。佛陀在這兩方面的貢獻，亦祇有在這基礎上才能恰當地被了解。

（完）

註·

- ① Rgyena, ed. Max Müller, 6 vols. (London: W. H. Allen, 1849-1874), x. 136. Cf. the *Vrātya Book of the Atharvaveda*. (Book XV). 有些學者認為·Vrātyar 是剎帝利種姓中的迷幻者，他們是瑜伽行者的前驅。
- ② M. Hiriyanna. *Outlines of Indian Philosophy* (London: George Allen & Unwin, 1956), p. 31.
- ③ Rgyeda x. 190.
- ④ Taittiriya Brāhmana (of the Black Yajurveda with the commentary of Sāyana. ed. Rajendralal Mitra, Bibliotheca Indica, 3 vols, Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1859). 2.3.10.1
- ⑤ Chāndogya Upaniṣad (see *The Principal Upanisads*. ed. and tr. S. Radhakrishnan (London: George Allen & Unwin. 1953) 8.5.
- ⑥ Ariyapariyesdā-sutta. M 1.160 ff.
- ⑦ Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development* (New York: Harper & Row, 1963), p. 101.
- ⑧ K. N. Jayatilke, *Early Buddhist Theory of Knowledge* (London: George Allen & Unwin, 1963). p. 170.
- ⑨ Chāndogya Upaniṣad 8.7.1 ff.

- ⑩ Ibid. 8. 10.1.
- ⑪ Ibid. 8.11.1.
- ⑫ D 1.54.
- ⑬ Mahābhārata (Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933), 12.179.11.
- ⑭ D 1.57.
- ⑮ M 2.214.
- ⑯ *Tattvarthadhigama - sūtra* 5. 29. quoted in S. M. Dasgupta's *History of Indian Philosophy*, vol. 1, p.175.

（上接第12頁 否定式與中觀辯論法 註解）

- ⑰ 伯達查利雅（K. C. Bhattacharyya）可能站在同一立場說：·不限定的是限定的而同時也是不限定的。見氏著·不定性在邏輯的位置（Place Of The Indefinite In Logic）哲學研究 *Studies In Philosophy* 第二卷，加爾各答進步出版社。
 - ⑱ 在巴尼尼經（Pāṇini - sūtra）1·4·57 及 3·3·19 內，見 *Patañjali*。內有兩頌是時常被引用來形容這兩種否定的作用。參閱拙著·正理派的否定理論（The Navya - Nyāya Doctrine Of Negation）一九六八年哈佛大學出版社出版。
 - ⑳ 梶山雄一著·清辨及歸謬論證派（Bhāvavivēka and the Prāsāṅgika School）刊出莫其N所編 *The Navya - Nalanda Mahavihara Research Publication* ·第 304 頁 - 1957 年出版。
 - ㉑ 昆因（W. V. Quine）著·邏輯方法（Methods of Logic）修訂版第一頁。1961 年紐約 Holt 出版社出版。
 - ㉒ 見拙著「正理派的否定理論」第 62 至 63 頁。
 - ㉓ 龍樹「中論」第十八品第九頌
 - ㉔ 漢譯為·「自知不隨他 寂滅無數論 無異無分別 是則名實相」
 - ㉕ 見月稱淨明句論（*Prasannapadā*）所註「中論」之第一品第三頌之註文。淨明句論收錄在維地耶（P. L. Vaidya）所編之佛教文庫（*Bibliotheca Buddhica*）第四卷內。
- 後記·原文中有小部份比較中觀辯證法與現代邏輯的地方，因作者說得不很詳細及混合，故翻譯時刪去。