

中華佛學學報第 5 期 (pp.149-172) : (民國 81 年),
臺北：中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 5, (1992)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

印度中觀學的四句邏輯

吳汝鈞
香港浸會學院教授

提要

本文主要研究印度早期中觀學的四句及其否定的意義與作用。作者以為，四句是辯證的性格，被視為到真理的途徑，或有關真理的體認，它有兩方面的作用：教育眾生的作用與區分不同層面真理的作用。就教育眾生的作用來說，第一、二句教育下等根器的眾生，讓他們分別領會真理的正面與負面；第三句教育中等根器的眾生，讓他們領會真理的綜合面；第四句則教育上等根器的眾生，讓他們領會真理的超越面。就區分不同層面真理的作用來說，四句形成一個分類的體制，表示對同一東西的不同層次的理解：肯定層、否定層、綜合層與超越層。作者以為，四句的教育與分類的作用，都有一個漸次升進的傾向，因此是漸的教法。

至於四句否定，作者以為，四句中的任何一句都可以造成極端的見解，或邊見；四句否定即是要對這四種邊見同時否定，而顯示空或中道的義理。這亦可以說是對概念的限制性的克服。這是由於四句的基礎在語言或概念的適用，而概念是相對性格的。四句否定克服了這種相對的性格，顯示絕對的真理，這即是空、中道。同時，四句是同時被否定的，絕對的真理正在這種同時否定中展示出來；故四句否定是頓的教法。

p. 150 ↘

四句（*catuṣkoṭi*）和四句否定是印度中觀學（*Mādhyamika, Madhyamaka*）極其重要的思考方法。由於這種思考與邏輯、辯證法都有密切的關連，因而很吸引佛學研究者對它的興趣，而有關它的專題研究，在國際學界來說，也很蓬勃。它可以說是國際佛學研究界的一個熱門的研究課題。研究過它的學者很多，隨手也可以舉出一大堆：魯濱遜（*R.H.Robinson*）[1]、尾山雄一 [2]、拉馬南（*K.V.Ramanan*）[3]、彭迪耶（*R.Pandeya*）[4]、查卡勒筏地（*S.S.Chakravarti*）[5]和我自己[6]。另外還有很多很多的研究。在這些研究中，魯濱遜所做的很堪注意，他特別就教育的觀點來詮釋四句，很有啟發性。

本文的目的，是要參考這些研究，檢討這四句思考或邏輯的根本性格。我們的研究，限於印度早期的中觀學對四句的處理，特別是該學派創始人龍樹（*Nāgārjuna*）者。這主要見於他的主要著作《中論》（*Mūlamadhyamaka-kārikā*）一書中。另外，一百卷的《大智度論》（*Mahāprajñāpāramitā-śāstra*）雖不能確定是龍樹所作，它無疑是印度早期中觀學的作品，內裡亦有多處討論及與運用四句法，故我們的研究也括這部文獻在內。[7]

在方法論方面，學者對四句法的研究，喜歡運用現代方法，特別是符號邏輯，筆者自己也作過嘗試。這樣做自是無可厚非。符號邏輯是一種檢證論證的有效性的工具，可以普遍地應用。它的不足處是不夠具體，不能照顧一些特殊的脈絡，例如思想史的脈絡。本文所用的方法，主要不是符號邏輯，卻是強調思想史，考慮當事的論者的意圖；並參考中期中觀學論者的意見，

p. 151

他們包括青目（*Piṅgala*）、清辨（*Bhavya, Bhavaviveka*）和月稱（*Candrakīrti*）。他們距離龍樹的年代不遠，又是屬於中觀學派的傳統，其解釋應有可靠性。

以上算是交代。下面我們即展開對四句邏輯的討論。

一、四句的矛盾及其與真理的關連

由四句的名稱，可知它由四個語句組成，這即是：肯定語句、否定語句、肯定與否定的綜合的語句，與肯定與否定的超越的語句（或肯定與否定的同時否定的語句）。這四句所表示的思想，可以說是窮盡我們表達對事物的態度了：或是肯定，或是否定，或是兩者相並，或是兩者都不取。

在《中論》中，有一個典型的偈頌完整地表出這四句的思考或邏輯：

一切實非實、亦實亦非實、非實非非實、是名諸佛法。（18：8，
《大正》30.24a）

這偈頌的梵文為：

sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ cātathyameva ca, naivātathyaṃ
naiva tathyametadbuddhānusaśānaṃ. [8]

其意思是：

每一東西都是真如，都不是真如，同時是真如和非真如，既不是真如也不是非真如。這是佛的教法。

這偈頌顯明地包含下面四句：

1. 每一東西是真如。
2. 每一東西不是真如。

p. 152

3. 每一東西同時是真如非真如。 [9]
4. 每一東西既不是真如也不是非真如。

這可以看作四個命題，分別以符號表示如下：

1. P
2. $\sim P$
3. $P \cdot \sim P$
4. $\sim P \cdot \sim \sim P$

P 表示對真如（tathyaṃ）的肯定， $\sim P$ 表示對真如的否定， $P \cdot \sim P$ 表示這肯定與否定的綜合， $\sim P \cdot \sim \sim P$ 則表示這兩者的超越。表面看來，這四句是充滿矛盾的。第一句 P 與第二句 $\sim P$ 互相矛盾。第三句 $P \cdot \sim P$ 是第一句與第二句的結合，因此也是矛盾；在亞里斯多德的邏輯中，它悖離了不矛盾律（law of non-contradiction）。至於第四句 $\sim P \cdot \sim \sim P$ ，通過雙重否定的原理（principle of double negation）， $\sim \sim P$ 可轉成 P，因此第四句可寫成 $\sim P \cdot P$ 或 $P \cdot \sim P$ ，這其實即是第三句。因此第四句也是自相矛盾的。

雖然有這許多矛盾，這四句是被視為到真理的途徑，或有關真理的體認為的。這點可從梵文偈頌的“buddha-anuśāsana”（buddhānuśāsana，連聲）一詞見到，這是佛陀的教示之意；在佛教，佛陀的教示即意味真理，或真理的獲致。鳩摩羅什翻譯：“諸佛法”，也表示這個意思。《大智度論》曾引述過這個偈頌，對應於這 buddha-anuśāsana 或諸佛法，直作“諸法之實相”則直視實相或真理為四句運用的標的了。 [10]

四句的思考也顯示在《中論》的另一偈頌中：

諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我。（18：6，《大正》）

p. 153

30.24a)

這偈頌的梵文為：

ātmetyapi prajñāpitamanātinetyapi deśitaṃ, buddhairnātmā na cānātma
kaścidityapi deśitaṃ. [11]

其意思是：

諸佛施設地運用自我一詞，同時教示有關無我的真正觀點。他們也開示說，任何作為自我或無我的質體都不存在。

漢譯與梵文原偈都只有第一、二、四句，缺了第三句。這種情況並非不正常，它並不影響四句的構造或性格，只是龍樹自己大意而已。有時缺第三句，有時缺第四句，基本的作用還是在那裡。即是說，都總與顯示真理有關。如“諸法實相中，無我無非我”，表示在真理中，是遠離對我或非我任何一邊的執取的。

《大智度論》也曾引述一個表示四句的偈頌：

諸法不生不滅，非不生非不滅，亦不生滅非不生滅，亦非不生滅非非不生滅。（《大正》25.97b）

這是討論諸法的生滅問題，主題較為複雜；不過，它的四句的結構，卻是明顯的。而該書的作者也強調，這四句與體現真理有密切關連，所謂“深入諸法實相”也。[12]

這裡便有一個問題：如上所說，四句是充滿矛盾的，但它又被關連到真理方面去，被中觀學者視為在方法論上有助於導致真理的體現，起碼有助於真理的展示。真理不能包含矛盾，而充塞著矛盾的四句，又怎能與於真理的展示和達致呢？

二、四句的教育性的涵義

要回應上面的問題，讓我們再次檢查一下四句法。第一句 P 和第二句 ~ P 相矛盾；第三句 P.~ P 把第一、二句拉在一起，只是把後二者間的矛盾重覆而已。第四句 ~ P.~~ P 可被還原為第三句，因此也是重覆這矛盾。這樣，我們可以

看到，從邏輯的立場看，第三、四兩句都沒有展示甚麼新的意念，沒有提供新的東西，它們只是第一、二句的推展而已。察際上，四句中只需第一、二兩句便足夠了。但中觀論者明明說四句，而不只是兩句；倘若第三、四句完全沒有作用，而只是多餘的命題，他們為甚麼不只說兩句，

p. 154

何必說四句呢？他們既然說了第一、二兩句，還要繼續說第三、四兩句，則後者必有其不可取代的作用，其扮演的角色不能為第一、二兩句所替代。

我們以為此中的關鍵在於，我們不能邏輯地或以形式的角度來看四句，卻要著眼內容方面，看每一句所可能有的內涵或表現的作用，和句與句之間的關係。在這方面，我們可考慮兩點。第一、不同的句或命題可能實質地與眾生的不同的根器相應，而這不同的根器是在對眾生展示真理的脈絡下提出的；而在句或命題的運用方面，可考慮具體的、個別的情境，選取適當的題材來闡釋，不必只限於上面列舉的“真如”“生滅”之屬。第二、不同的句或命是可用來相應地指涉眾生對真理或其他的問題的不同程度的理解。在前面的句或命題可指涉對真理的較低層次的理解，後面的句或命題可指涉對真理的較高層次的理解。在這兩點之間，第一點顯示四句的教育性的涵義，第二點則顯示四句的分類的涵義。

對於四句的這些可能的涵義，傑出的《中論》注釋家，如中期的青目、月稱和清辨他們也提到過。他們曾分別就教育性的和分類的角度來討論四句的問題。現代的中觀學學者，如魯濱遜和山雄一，也留意到他們的析論。在這一節中，我們將集中研究四句的教育性的涵義一點。

魯濱遜指出四句可作一教育的設計（pedagogical device）來運用。在他的劃時代著作《在印度與中國的早期中觀學》（Early Mādhyamika in India and China）中，他引述過青目對那首表示四句的典型的偈頌的評論，在這偈頌中，真如（tathyam）被選取作題材而作四句的討論。^[13]不過，魯濱遜不譯 tathyam 為“真如”，卻譯為“真實”（real）。青目的評論是這樣的：

一切實者，推求諸法實性，皆入第一義平等一相，所謂無相，如諸流異色味，入於大海，則一色一味。

一切不實者，諸法未入實相時，各個分別觀，皆無有實，但眾緣合故有。

一切實不實者，眾生有三品，有上、中、下。上者觀諸法相非實非不實，中者觀諸法相一切一切不實，下者智力淺故，觀諸法相少實少不實。觀涅槃無為法不壞故實，觀生死有為法虛偽故不實。

非實非不實者，為破實不實故，說非實非不實。^[14]

在這段評論之先，青目曾特別強調諸佛運用偈頌中的四句來轉化眾生，而諸佛是具有無量數的方便設計可供運用的。

p. 155

他說：

諸佛無量方便力，諸法無決定相，為度眾生，或說一切實，或說一切不實，或說一切實不實，或說一切非實非不實。[15]

綜合來看，青目解釋第一句一切實為指那絕一無雜的真理，“平等一相”、“無相”都是指向這真理的普遍的（universal）性格，“一色一味”，更使這普遍性呼之欲出。一切不實是就緣起的層面說，指涉諸法各個自具的特殊的（particular）面相。倘若以“一切實”說空，則這“一切不實”當是說假。青目對這兩句的解釋，有分類的意味。至他解第三句亦實亦非實，或一切實不實，則比較複雜。他先把眾生依根器的不同，分為上、中、下三個等級。上級的觀諸法的非實非不實，中級的觀諸法一切實一切不實，下級的觀諸法有實亦有不實。這裡他不只說第三句，而且重覆第一、二兩句，和預先說了第四句。第一、二兩句是對下級根器的眾生說，採取分解的方式，把諸法分解為實與不實兩種：無為法為實，有為法為不實。第三句對中級根器的眾生說，採取綜合的方式，以諸法同時有實有不實的面相。第四句則是對上級根器的眾生說，顯露真理的超越性格：超越實與不實的二元的相對性，直達無二元對峙的絕對的，超越的理境。而最後他說第四句非實非不實時，也是重覆這個意思，謂這句是為破除對諸法的實與不實的二元對峙的偏執而說，所謂“破實不實”。

青目這樣說四句，同時有教育與分類的涵義。但他在強調諸佛的“無量方便力”以“度眾生”時，說諸佛有時用第一句，有時用第二句，有時用他三句，有時用第四句，這則純是對機的問題，是從教育方面著眼了，所謂“方便施教”也。故我們以為青目這樣解釋四句，主要還是強調它的教育性的涵義一面：對不同根器的眾生，教以與這根器相應的真理層面或形態。

魯濱遜也曾引介過月稱對這個有關偈頌的四句的評論。他指出月稱的詮釋與青目的有些微不同。魯濱遜說：

〔月稱〕視四句為佛陀在給予不同級數的眾生漸次地提高的教導時所用的一種權宜的設計（upāya）。佛陀首先就真實的角度來說現象，目的是要存在的東西尊敬他的無所不知。之後，他教導人說現象是不真實的，因為它們會經歷變化，而真實的東西是不會經歷變化。第三，他教導一些聽者說現象同時是真實和不真實的——由世俗的觀點看是真實的，由聖者的觀點看是不真實的。對於那些在實踐上已遠離慾望和邪見的眾生，

他宣稱現象既不是真實的，也不是不真實的，其方式如同一個人否認不孕女人的兒子是白皮膚或黑皮膚那樣。[\[16\]](#)

月稱的解釋，很明顯地展示四句的教育或教化的導向（orientation）。第一句表示現象或經驗的東西都是實在的；佛陀透過對經驗事象的肯定，以提高聽者對佛陀自身與佛教的信仰。此時的聽者，大抵是初步接觸佛教的新手。當然這樣地了解經驗事象，即是說，視之為真實的或實在的，是表面的，談不上深度，不是本質的、本性方面的了解。第二句觸及事象的緣起的性格；事象的真實性被否定了，因為它們是會變化的，這正是緣起的結果：凡是依因待緣而生起的東西，都沒有常住不變的自性，都是會變化的。聽者聽到這緣起無常的義理，很容易會生起一種虛無的想法，以斷滅的眼光來看事象，因此便有第三句，強調事象同時具有真實和不真實的性格。即是說，就世俗的立場來說，事象是真實的，它們的存性不容抹煞；但在聖者——一個已獲致最高真理的人——的眼光，它們卻是不真實的，不具有永恆的性格。這個階段表示對事象的較為複雜而深入的理解，它們不能只就單面的角度或語調（或是肯定的，或是否定的）來看；必須採取綜合的角度，才能對它們有全面的了解。不過，從實踐的意義來說，這個階段的理解仍是不可靠的。因為在實踐上，我們不能依附或執取任何觀點，包括這綜合的觀點，否則便會為既定的觀點所束縛，而不得自由。因此便要提出第四句，也是最後的一句，以否定和超越同時是真實的和真實的綜合的觀點。

在上節引述過的《中論》偈頌：

諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我。

明顯地表示教育性的涵義，雖然所提出的主題不同，它以自我為主題。對於這一偈頌，清辨在其《般若燈論釋》中有如下的解釋：

諸佛世尊見諸眾生心、心數法相續不斷，至未來世。以是因緣，為說假我。復有眾生，計言有我，為常為遍，自作善不善業，自作受食者，有如是執。然彼眾生為邪我繩縛其心故，於身、根、識等無我境界，迷而起我。雖有禪定三昧本三摩跋提之力，將其遠去，乃至有頂，如繩繫鳥，牽已復墮，於生死苦，猶不生厭。諸佛世尊知眾生已，為息彼苦，斷我執繩，於五陰中，為說無我。復有眾生，善根淳厚，諸根已熟，能信甚深大法，堪得一切種智，為彼眾生宣說諸佛所證第一甘露妙法，

令知有為如夢如幻，如水中月，自性空故，不說我不說無我。[\[17\]](#)

這段解釋中，清辨指出，諸佛之說我，是針對眾生的心及心所法心理狀態（例如愛、恨、妒等）的相續不斷地生起，為了交代這相續不斷情況，因此說我；但這是一假我，或施設性的我。當眾生執取自我，以為有恆常不變的自性可得，由此而生種種邪見、種種惡行，而受苦於其中，諸佛為了對治這些毛病，因而說無我。又有些眾生深植善根，為了使他們更上一層樓，對第一義空的義理能信受奉行，而得大智慧，諸佛不隨便說有我或無我的義理，而只是隨宜宣說。故這段文字亦顯示出，諸佛是在運用第一、第二與第四句來教育眾生，至於運用哪一句，則要視眾生的個別的、具體的情境而定。

對於四句的教育性的涵義，我們可以就兩面來說。第一，每一句可視為由一個特別的角度展示出對事象或真理的理解，不用說，這角度是與聽者的個別情況或條件相呼應的。由於是四句，故一般來說，可有四種角度，分別與四個或四種不同的聽者或聽者群相應。（倘若缺了一句，則是三種角度。）這些角度之間，不必有邏輯上或實踐上的關連。重要的是，每一句的運用都能恰到好處，都能對聽者有適當的開示，增加他對真理的理解。一般而言，青目、月稱和清辨的解釋，都展示出這一點。不過，他們也有把那四個角度與它們相應的四句安排在上升的次序上的傾向，視排在後面的角度與其相應的句更能表示對真理的較高的或較成熟的理解。相對來說，排在前面的角度與其相應的句，則表示對真理的表面的或初步的理解。

第二、四句與其相應的角度是處於一種種進的和上升的次序中，而聽者亦在一種平穩而漸進的基礎上接受教化，了解真理。在這種情況下，聽者只有一個，或只有一個級別，而四句及其所代表的內涵，也是一個跟一個地被引進。這也很符合教育的性格，它是一個循序漸進的歷程，我們不能教育一個人一下子便完全地了解真理。因此，安排在前面的句及其相應內涵總是先被引進，待它們完全被吸收和消化後，才能引進和介紹後面的。

三、四句的辯證的性格

由於四句所展示的了解真理的程序，是漸進的和上升的，即是，先從較低層次了解真理，然後再從較高層次了解它，因此四句作為一種思想的設計，可被視為是辯證的。由第一句所成立的肯定命題，有從相對的因而是偏面的角度來看真理的意味；由第二句所成立的否定命題也是一樣。

p. 158

由第三句所成立的綜合命題正好矯正了這種相對性與偏面性；它同時包涵真理的正面與負面，或反面，也消解了真理的正、反兩面的相對或對峙形勢，為真理呈現一個圓融的和全面的圖像。不過，從實踐的角度來看，這第三句所顯示的真理的綜合面相仍是未穩妥的，修行者在心理上不免有所偏向以致偏執，執著真理的這種綜合形態，只見其合而不見其分，以致把真理視為一合相。這種心理卡的偏執還是要克服的、超越的。第四句所表示的對肯定與否定的同時超越，或對綜合的超越，正好對治這個困局。經過這一步超越過程，真理之門才真正打開，心靈才能自由無礙地漫步其間，以致與真理合而為一。很明顯地看

到，由第一句到第四句，真理漸次從單純肯定與單純否定的相對的、偏面的面相升進到綜合與超越的圓融的、全面的面相，而被體現出來。倘若我們把辯證法視為一種思想歷程，在這歷程中，真理通過否定、綜合與超越漸次由較低層面以進於較高層面的話，我們可以粗略地說，四句是一種辯證法形式。這裡所謂的真理的較低層面與較高層面，是相應於它的相對的、偏面的面相與圓融的、全面的面相而言。

魯濱遜也認為四句具有辯證的性格。他說四句形成一個升進的程序，在這程序中，除了第一句外，每一句都是前一句的對反動因（counteragent）。他的意思是，在四句中，後一句總是前一句的對治者、克服者。他總結說，四句是一個辯證的進程，每一句都否定和取消前一句，而整個論證都是移向第四句的否定，而第四句是作揚棄一切見解（views）看的。[\[18\]](#)很明顯，這裡的“第四句的否定”並不是要否第四句，卻是指它所具有的否定作用，即否定前面的三句。魯濱遜強調第四句揚棄一切見解，其意殆是指第四句所表示的消息，超越前三句所表示的；前三句所表示的消息是有定限的，第四句所表示的消息，超越前三句所表示的；前三句所表示的消息是有定限的，第四句所表示的則是無定限的。這無定限的消息，直指向最高真理，或中觀論者所謂的第一義諦，這是超越一切相對的和偏面的見解的理境。魯濱遜顯然很欣賞第四句，把它關連到最高真理的層面方面去。

梶山雄一回應並同意魯濱遜的詮釋。他認為四句中的前三句可視為權宜地施設的性格，是工具義，因而是可撤消的；而第四句則展示最高的真理，不容批駁。他並總結地說，四句是辯證性格的。[\[19\]](#)

四、四句的分類的涵義

魯濱遜很強調四句的教育性的涵義；不過，他未有論及四句的分類的涵義。梶山雄一則同時注意到這兩方面的涵義。他說：

p. 159

四句一方面顯示具有不同程度的知能與根器的人對同一對象的不同的見解，一方面是對不同程度的被教化者的循序漸進的教訓。[\[20\]](#)

要展不同的人的不同的理解必須基於對這些理解有明確的分類，四句便有這種分類涵義。對於一點，梶山雄一並未有作進一步的闡釋。實際上，這種對不同理解的分類與佛教各學派所盛行的所謂判教，或教相判釋，有密切的關連。佛的說法，雖然都是有關真理的問題，但不同學派對真理有不同的看法，甚至在這些看法之間不無衝突處，但它們都被視為是佛的教法，或與佛的教法相符，這則需要一種圓融的解釋，透過分類，例如說佛對不同根器的眾生說不同的教法，以消融這些不同之點或衝突之處，這便是判教。四句的分類的涵義，正有助於判教的進行。在這一點上，它的重要性不容忽視。

上面我們說青目與月稱解“一切實非實……”這一以四句來表示的典型的偈頌，是就教育的涵義一面立說；特別是月稱，他對這偈頌所傳達的教化的消息，非常重視。對於這相同的偈頌，清辨的著眼點便不同，他是從分類的角度來詮釋的。他的《般若燈論釋》這樣說：

內外諸入色等境界，依世諦法，說不顛倒，一切皆實。第一義中，內外入等，從緣而起，如幻所作，體不可得，不如其所見故，一切不實。二諦相待故，亦實亦不實。修行者證果時，於一切法得真實無分別故，不見實與不實，是故說非實非不實。[21]

清辨的意思很清楚。四句可被用來描述對同一對象——經驗的物事亦即我們在現實世界所碰到的東西——的不同的理解，或者說，四句可代表不同的觀點以了解經驗世界。第一句顯示，就常識的眼光、世俗的立場來說，經驗物事是真實的。第二句顯示，從緣起或空的立場來說，經驗物事都沒有實體性或自性，因而是真實的。世俗的立場和空的立場代表兩種不同的卻是互相依待的觀點。為了避免修行的人偏執於其中任何一個觀點，第三句被提出來，綜合這兩種觀點，表示經驗物事同時是真實的和真實的。不過，“真實性”和“不真實性”可以說是代表兩種理解方式，它們是基於對經驗物事的分別計度而成立的；在覺悟的經驗中，它們並沒有立足的餘地，一個已覺悟的人，對一切法都平等視之，不起分別計度，包括真實與不真實的分別。第四句便在這樣的脈絡下被提出來，

p. 160

表示經驗物事既不是真實的，也不是不真實的。這第四句其實透露一種超越的立場，這立場超越一切相對的觀點，因而有絕對的涵義。

這裡我們可以看到，四句形成一個分類的體制，這個體制中，對於同一東西的理解，可被分類為肯定的、否定的、綜合的和超越的形態，這些形態一一與有關的句或命題相應，就某一個特別的觀點看，所有這些理解都可視為正確的。這便是四句的分類的涵義。有趣的一點是，與四句關連起來的觀點或角度，就展示對經驗物事的理解來說，被置定在一個升進的次序中。這點與四句的教育性的涵義中的情況非常相似。

以上是有關四句的教育性的涵義與分類的涵義的討論。有一個問題是很自然會提出的：這兩個涵義有沒有密切的關連呢？我們的理解是，分類的涵義可以說是教育性的涵義的基礎，倘若沒有分類的涵義在先（邏輯上的先，不是時間上的先），教育性的涵義是不能落實的。即是說，在運用四句來教導聽者時，導師必須熟悉某一論題或題材的諸種可能的理解，能夠把這些理解加以分類，安放在一個邏輯的和實踐的秩序中；不然的話，他便不能適意地選取一個適當的理解，去教導聽者。導師能否有效地運用四句來教導或開示眾生，端賴他能否善於處理那些以四句為基礎的各種理解的分類法。分類分得好，又處理得宜，教導便能收事半功倍之效。

五、四句否定與無生

上面我們闡釋了四句的教育性的和分類的涵義。以下我們要進一步討論四句否定。按在中觀學以至其他佛教學派，如早期的原始佛教，四句是有兩種形式的，其一是四句自身，另一則是四句的否定，或四句否定。從宗教的終極的目標來說，四句否定比四句有更為深遠的涵義。這點會在後會的解說中明朗化。

四句否定的形式表現在《中論》的一首典型的偈頌中。這偈頌常為中觀的後學所引述，其漢譯如下：

諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。（1：1，《大正》30.2b）

這偈頌的梵文為：

na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpyahetutaḥ, utpannā jātu vidyante
bhāvāḥ kvacana ke cana. [22]

其意思是：

p. 161

物事在任何地方與任何時間都不能通過由自生起、由他者生起、由自己與也者合共生起，或由沒有原因而生起而存在。

這首偈頌亦在《中論》的他處被引述出來。[23]《大智度論》也引述過它，但文字略有不同：

諸法……非自作，非彼作，非共作，非無因緣。（《大正》25.104b）

這首偈頌反駁四個述句：物事由自己生起（自生）而存在；物事是由他者生起（他生）而存在；物事由自己與他者合共生起（共生）而存在；物事由沒有原因生起（無因生）而存在。倘若以自己生起或自生作主題，則物事由自生而存在這一述句，是透過肯定而成；物事由他生而存在這一述句，表示物事不是由自生而存在，故這述句可視為是透過否定而成；物事由身生他生合起來而存在這一述句，很明顯地看到，是透過自生與他生的綜合而成。至於物事由無因生而存在這一述句，由於原因只限於自己為因與他者為因兩種，故這述句表示物事由既不是自生亦不是他生而存在，它是透過對自生與他生的超越而成。這四個述句分別包含肯定、否定、綜合與超越四種思考方式，故可視為是四句的形式，或四句的肯定形式。青目在他對《中論》的注釋中，也以四句之名來說這四個述句，[24]對於這四個述句的反駁便自然是四句否定了。

四句否定的作用是甚麼呢？為甚麼要運用四句否定呢？青目在評論上述表現四句否定的典型的偈頌時說：

不自生者，萬物無有從自體生，必待眾因。復次，若從自體生，則一法有二體，一謂生，二謂生者。若離餘因從自體生者，則無因無緣。又生更有生生，則無窮。自無故他亦無。何以故？有自故有他；若不從自生，亦不從他生。共生則有二過：自生他生故。若無因而有萬物者，是則為常。是事不然。無因則無果。若無因有果者，布施持戒等應墮地獄，十惡五逆應當生天，以無因故。[25]

青目說物事的生的問題，是透過因果性或待因緣而立論，“無因無緣”、“無因而有萬物”、“無因有果”，是不成的。這些因緣並不包括自己、他者、自己與他者的結合、

p. 162

無因緣。即是說，物事的生起，是依於諸原因或條件的聚合，而非由自己、他者等其他情況而生。不過當我們說事物不能由自己生起而存在，不能由他者生起而存在……時，或物事不能有自生，他生等等時，此中的“自己、他者、……”或“自、他、……”，指甚麼東西呢？為甚麼自生、他生、共生、無因生都不可能呢？關於這些點，青目說：

諸法自性不在眾緣中，但眾緣和合，故得名字。自性即是自體，眾緣中無自性。自性無故，不自生。自性無故，他性亦無。何以故？因自性有他性，他性於他，亦是自性。若破自性，即破他性。是故不應從他性生。若破自性他性，即破共義。無因則有大過。有因尚可破，何況無因？[26]

由於自性無，因而不自生。這另一面的意思是，倘若有自性，則能自生。可見這自生中的自，是就那常住不變的自性（svabhāva）而言。而他生的他，以至自、他的結合，都是就自性說。對於中觀學者以至所有佛教徒來說，自性這樣的東西，本來是沒有的，只是人意識的構想（mental fabrication）而已，這構想自然是虛妄的。沒有自性，物事自生不可能。“他”與“自”是相對而言的，他生與自生也是相對而言的。故也沒有他性，物事他生也不可能。自性、他性分別不存在，因而物事的自他結合的自他生或共生不可能。青目在這裡，否定了自性、他性，也否定了自生、他生和共生。至於無因緣而生，則悖離了物事的因果性，或因果律，故這種生也不可能。

青目的結論是，“於四句中，生不可得，是故不生”。[27]即是說，物事的生起，不能通過自己、他者、兩者的結合或兩者都無的情況下成就，故物事是不生或無生。這是青目以為這偈頌的主旨所在；而這無生的音旨，是透過四句否定達致的。

但無生是否表示物事完全不生起呢？當然不是，否則緣起的義理便無從說了。真實的情況是，物事正是由因緣的聚合而生起的，這些因緣沒有自性，是空的。而它們所生起的物事，也沒有自性，也是空的。無生的論辯所要駁斥的，是由自性的立場來說的物事的生起，而不是由緣起或空的立場來說的物事的生起。[\[28\]](#)錫蘭學者克羅巴哈納（David Kalupahana）與我們有相近似的看法，在論到龍樹在這問題上的立場時，

p. 163

他說：

當龍樹說，“一個存在物的自性在因果條件中並沒有標示”，（I.3）他並不是在排斥或否定條件，卻只是在排斥或否定自性（svabhāva）；這自性是一些哲學家在條件（pratyaya）中置定的，目的在解釋結果的生起。[\[29\]](#)

條件是緣起義理的基礎。經驗世界的一切物事，只能依於這些條件而生起，因而是條件性的，它們不可能具有自性。條件性這一概念邏輯地排斥自性的預設；因自性是自足的、獨立的，這些內涵為條件性所不容。

六、從無生到空

由上面的討論見到，無生排斥以自性來說的生，以之為不可能；而在佛教的空之義理中，自性的設定是受到激烈與徹底批判的。就這點來說，我們可以把無生密切地關連到空方面來。筆者在拙文〈智顛與中觀學〉[\[30\]](#)（Chih-i and Mādhyamika）中，曾詳盡地闡釋龍樹基本上是以自性與邪見的否定來說空，而無生亦可視為透過對自性的否定來展示空義的一種方式，故無生與空，關係實在非常密切。四句否定透過無生來否定自性，亦可視為展空義的一種重要的設計。

故四句否定與空義的透顯是不能分開的。兩者的關係，若更就龍樹以揚棄一切邪見來說空一點來看，會顯得更為鞏固。如上所說，對邪見的否定，是龍樹在對自性的否定之外的另一種說空的方式。龍樹的論點是這樣，一切見解都以概念為基礎，而概念當被確定化下來時，總被執持，而成為極端的見解。這樣便會把真理——在佛教來說是空之真理——的整一性與絕對性分割了。[\[31\]](#)因為當概念成為極端的見解，或“極端”時，便是偏面的和相對的，與真理無分化與絕對的性格背道而馳。在這種情況下的見解，自然是錯誤的見解，或是邪見；在透顯空義的脈絡下，它們是要被揚棄的。而四句中任何一句不管是肯定、否定、綜合或超越的涵義，都易被執取，而成為極端的見解，因而是邪見，執真理的顯現，做成障礙。這樣的極端的見解是要被否定的。在這種情形下，便有所謂四句否定。就自生等的事例來說，倘若自生、他生、共生是基於對自、

p. 164

他、共的極端的見解而成立的話，則這幾種生都要被否定。這極端的見解，可以這樣說，以為物事可以自己由自己生出來，不必有能生與所生的關係，這是自生。物事自身可以由自身以外的另一事物生出來，這是他生。物事可以由自身加上自身以外的另一物事生出來，這是共生。又以為物事不需要任何原因，便可自然地生出來，這是無因生。這些都是極端的見解，都是偏面的，故都要被否定。

討論到這裡，讀者或許會提出一個問題。四句中的前三句需要被否定，是容易理解的；它們都很有構成一個“極端”的傾向，這極端易為人所執取。即是說，第一句的肯定涵義易使人只留意物事的正面的、肯定的面相，因而也執取這個面相。不見其他面相。第二句的否定涵義易使人只留意物事的負面的、否定的面相，因而也執取這個面相，不見其他面相。第三句的綜合涵義也可有使人同時執取物事的正面的、肯定的與負面的、否定的面相的傾向，而把這兩面相置定於兩頭的極端中，沒有溝通的渠道也沒有中庸之道，但第四句是超越的涵義，這涵義正是在對相對性的、兩極性的概念的超越與克服上顯示出來；超越概念的相對性與兩極性，正表示不對它們起執著，其導向正是無執。第四句既是無執的性格，怎麼又要被否定呢？

要回應這個問題，我們必須重溫龍樹對空的理解。上面說，龍樹基本上就是對自性與種種邪見的否定來說空。但這空亦不能被執持，作為一切所歸宗的真理來看待。倘若被執持，則“空”亦會易淪於一種具有自性的東西；另外，它也可以被看成是一與有相對的概念。以空有自性固是錯誤的見解，以之為與有相對反的概念，也是邪見。後一點會使人淪於虛無的立場，以斷滅的眼光來看，基本上是緣起的性格的物事，以為它們會變成一無所有。這些看法都需要被否定的。中觀學者便提出“空亦復空：一命題，來表示這個意思。青目在解釋《中論》的名偈“眾因緣生法，我說即是空（無），亦為是假名，亦是中道義”：（24：18，《大正》30.33b）時，便說：

眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣，故無自性，無自性故空。空亦復空。但為引導眾生故，以假名說。[\[32\]](#)

青目的意思是，空是無自性的意味，這是物事的性格，或有關它們的真理。但空作為一個名相，仍無實在可得，對應於空，亦無空之自性，我們亦不應對空起執取，故要“空亦復空”。即是說，當空不能被正確地理解以致被作為名相或概念來執取，以為對應這概念有實在的自性可得時，空也要被否定掉，被“空”掉。[\[33\]](#) 四句中的第四句所展示的超越的涵義，

p. 165

易被人視為一種有終極義的超越境地而執取之，而安住於這境地，因而遠離世俗的環境，與現實隔離開來，而有小乘的捨離世間的極端的態度。第四句便可能在導致這樣的“極端性”的前提下被否定掉。經過這一否定，空的義理更能深刻地顯示出來。

七、四句否定克服了概念的限制性

進一步看四句否定的性格與功能，我們可以說，在四句否定中，對於四種思考——肯定、否定、綜合、超越——的否定，實表示對概念的限制性的克服。這概念的限制性是對真理的顯現而言的；克服了這種限制性，真理便可直下地被展示出來。

要說明這點，讓我們先看看《中論》的兩個偈頌。其一是：

如來滅度後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。（25：17，
《大正》30.35c）

這偈頌的梵文為：

param nirodhādbhagavān bhavatītyeva nohyate, na bhavatyubhayaṃ ceti
nobhauṃ ceti nohuate.[34]

其意思是：

我們不能說世尊在獲致涅槃後存在。也不能說他在獲致涅槃後不存在，或存在與不存在，或不存在與非不存在。

另一偈頌是：

如來現在時，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。（25：18，
《大正》30.35c）

相應的梵文偈頌為：

tiṣṭhamāno'pi bhagavān bhavatītyeva nohyate,na bhavatyubhayaṃ ceti
nobhayaṃ ceti nohyate. [35]

p. 166

其意思是：

我們不能說世尊在現今的生命歷程中存在。也不能說他在現今的生命歷程中不存在，或存在與不存在，或不存在與非不存在。

這兩首偈頌所要傳達的表面的消息，是存在（bhavati）的範疇或概念不能用來描述世尊（bhagavan）或佛陀，不管他是已經獲致涅槃得解脫，或是生活於現今的生命歷程，仍在輪迴。即是說，我們不能說他存在，他不存在，他存在和

不存在，他不存在和非不存在。對於這兩首偈頌，青目並沒有作出關要的解釋。我們的理解是，“存在”和“不存在”在語言學上指述這個經驗和相對的世界中一物事的兩個相對反的狀態。“存在和不存在”和“不存在和非不存在”也是如此。它們都是被用來描述這個世界。這樣的範疇或概念有兩點嚴重的限制。第一，這些概念和它們來所指的狀態之間的關係，是約定俗成性格。在我們對語言的運用中，某些概念對應於某些個別的對象、狀態或行為；這種對應，是約定俗成的。此中並沒有那一概念必須對應於有哪一對象、狀態或行為的必然性。因此，我們把概念關連到世界方面來，希望藉此能標示世界，理解世界，這種標示與理解，只能是相對意義，沒有絕對性可言。這便關連到下面第二點。第二，就概念的意義而言，概念自身都是相對的、依待的。“存在”相對於和依待於“不存在”，反之亦然。沒有概念可以說具有絕對的和獨立的涵義，因而以它們來理解的世界也只能是相對的依待的。我們不能透過它們來了解得世界的絕對的和獨立的本相或本質。

要之，概念是約定的和相對的性格。[\[36\]](#)這是概念的限制。由於這種限制，概念不能真正地反顯、展示真理；後者是究極的和絕對的性格。概念只能反顯、展示約定的和相對的性格的東西。因此，要如實地顯示真理，概念的約定性與相對性必須被克服。四句否定中的四種否定方式，便可說具有克服或超越概念的這種限制的作用。

就上面列出的兩首偈頌來說，它們表示世尊或如來不管在得覺悟前或得覺悟後，都不能以存在、不存在、存在與不存在，不存在與非不存在這些範疇或概念來描述他的狀態。這個意思，如何可以關連到四句否定的這種克服概念的限制的作用上來呢？我們的理解是，當提到如來時，所指涉的，並不是他的物理的、生理的生命存在，而是那使他成就如來性格的精神意義的主體性。這主體性在隱蔽的狀態時是如來藏，顯露出來便成法身。

p. 167

不管是隱是顯，它都不作為經驗的現象世界中的一分子而存在，卻是作為擁抱著真理的東西或真理的體現者而“存在”。用康德（I.Kant）的辭彙來說，它是本體界的東西，不是現象界的東西。本體界是絕對的，現象界是相對的。它既不是現象，自然不能以只能用來描述現象界的相對的概念，如“存在”、“不存在”等等來說它。故說它存在固是來妥，說它不存在也不妥。在這裡，說存在不妥當，並不等於不存在。它根本超越“存在”與“不存在”所概括的相對性格的領域，而屬於從對性格的本體界。而四句否定正是要克服概念的限制：它的約定性與相對性，以負面的方式，顯示那超越於約定性與相對性之外的絕對的理境，這也是究極的理境。

有關四句否定對概念的克服或排拒問題，史培隆格（M.Sprung）與我們有近似的見解。他說：

四句窮盡了“存在”一動詞在肯認性的語句中可能被運用的方式。你可以肯認某物事的“存在”，或肯認“不存在”，或“存在與不存

在”，或“不存在與非不存在”。在這四種方式中，語言是存有論地（ontologically）被運用的。不管是在哪一種方式中，“存在”一動詞都表示肯認語句所談到的東西的存在性或非存在性。龍樹和月稱把四句都拒斥掉。他們拒斥：“存在”一動詞的存有論的涵義（ontological implication）。[37]

在這四種方式中，“語言是存有論地被運用的”的意思是，以概念——如在四句中所包含者——為主要內涵的語言，被存有論地視為世界及物事的實情相應。這是對語言的不恰當的理解，是要被拒斥的。在史培隆格的評論中，“存有論的涵義”正是我們所說的世界及物事的實情。語言或概念，不管它們是透過四句或其他形式來表現，都不能具有這種涵義，因為它們是相對的相對的和施設性的。有關世界與物事的實情，即是有關世界與物事的絕對的真理，那是超越乎語言或概念所能描述範圍之外的。

八、四句是漸四句否定是頓

在《中論》中，表示四句否定的偈頌，遠較表示四句的為多。後者只有兩首，這即是上面曾列舉過的“一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法”（18：8，《大正》30.24a）與“諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我”（18：6，《大正》30.24a）。關於前者，可參考上舉拙文〈從現代邏輯看龍樹的論證〉（*The Arguments of Nagarjuna in the Light of Modern Logic*），

p. 168

文中把《中論》的四句否定的偈頌列了出來。這裡我們要對四句與四句否定這兩種思考作一總的檢討，以結束全文。檢討的焦點，集中在這樣一個問題上：如上所表示，四句與四句否定都是佛教徒特別是中觀學的論師運用來展示真理的方法，目標是一樣的；但卻有四句與四句否定的對反性質的差異，這是為甚麼呢？表面看來，倘若四句是展示真理的正確方法，則它的否定便是不對了，而又以這否定為展示真理的另外的方法，則更有問題了。我們應該如何看這四句與四句否定的矛盾呢？

我們有以下的看法，以回應這個問題。

一、四句和四句否定同被視為展示真理的方法，它們是作為方法或法門被建立起來，而不是作為原則、原理被建立起來。既然不是原理，則它們若不是在同一時間、同一處境施之於同一對象方面，這矛盾便不成問題。即是說，原理是不能有矛盾的。但四句與四句否定都不是原理，卻是展示真理或開示眾生有關真理的性格的方法，這兩種方法雖然相互矛盾，但可以拿來教導眾生，在運用方面不必有矛盾的問題。有些眾生適宜以四句來開導，有些眾生則適宜以四句否定來開導，這是對機施教的問題，不是矛盾不矛盾的問題。兩種方法只要不是同時對同一眾生使用，便沒有矛盾。據說當年釋迦牟尼說法，說到有關自我的問題時，便曾對那些懷疑生命存在的現實性而持虛無主義觀點的人，宣說有

自我，以平衡他們對生命存在的偏見；但對那些受婆羅門教影響而執取有梵我的眾生，卻宣說無我，以平衡他們的執。[38]有我與無我，若作為原理看，自然是矛盾；但作為教化眾生的對機的法門，使在觀點上有不同毛病的眾生都能遠離那些毛病，循序了解佛教的正理，則沒有矛盾。四句與四句否定的情況，也是一樣。

二、故四句與四句否定的不同，只能就方法來說。上面曾提出四句有教育性與分類的涵，也曾詳盡地闡釋這兩涵義。分類的涵義是教育性的涵義的基礎。對眾生的根器可以分類，對真理的不同層面的理解，也可以分類。甚麼根器的眾生應以哪一層面的真理來開示，俾他能循序漸進地了解較高層次或較深入的真理，以至最後能圓實地把得真理，這則是教育的事。故分類的涵義適足以成就教育的涵義，其整個目標是指向眾生的教化（宗教的教化），使之最後能覺悟真理，得解脫而成佛。很明顯，這樣的教化是要經歷程的，是漸進的。以分類為基礎（對眾生的根器分類和對真理的層次分類）的教育是漸進的，分類本身便預認秩序或次序，而落到教化的實踐上來說，次序必導引一個漸進的歷程，故教化的實踐必是漸進的。它不能是頓然的，頓然的方式可以把次序一棒打散。四句既是分類的與教育性的涵義，這種方法表現在教化的實踐上，

p. 169

必然是漸進的教化，或是漸教。

三、在四句中，由第一句至第四句，真理由較低層次漸漸升進為較高層次，而修行的人亦漸次由較低層次到較高層次來了解真理。四句否定則不同。它對四句的否定，並不是先否定第一句，然後否定第二句，第三句，最後否定第四句，卻是一下子把四句一齊否定掉。否定甚麼呢？否定自性的觀點與概念的限制性。而無自性和具有絕對性格的空的真理，便在這種對四句的一下子的否定中顯露出來。真理一下子被展示出來，修行的人也在一下子間了悟得真理。這一下子即表示一頓然的覺悟方式。在四句否定中，每一句所否定的，都同樣是自性的觀點和概念的限制性，所展示的都是無自性和具有絕對性格的空的真理，此中沒有歷程可言，修行的人也不必循序漸進地了解空理，卻是一下子便把得它，或頓然地把得它。這便是頓教。

四、因此在龍樹的四句法中，有漸、頓兩種教去：四句是漸，四句否定是頓。在這兩種方式中，龍樹較重視哪一種呢？從《中論》中只有兩首偈頌是四句形式，卻有極多偈頌是四句否定形式的情況看，在表面上，龍樹應是較為重視四句否定的頓然教法的。[39]事實上，龍樹對四句否定的重視是不容置疑的。

《中論》全書以兩首偈頌開始，其一是以四句否定形式出之的所謂“八不”偈，跟著的是作者的禮讚偈或歸敬偈，很明顯說明這點。這兩首偈頌是：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去（出）。（《大正》30.1b）

能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。（Ibid,10c.cit）

其梵文原文為：

anirodhamanutpādamanucchedamaśāsvataṃ,
anekārthamanānārthamanāgamamanirgamaṃ. [40]

yaḥ praṭīyasamutpādaṃ prapañcopaśamaṃ śivaṃ, deśayāmāsa
saṃbuddhastam vande vadatāṃ varaṃ. [41]

意思是：

p. 170

不生起，不滅法，不壞滅，不常住，不同一，不分別，不來（而成為存在），不去（而遠離存在）。

我頂禮那完全的覺悟者，他是至上的老師，曾開示緣起的義理，和福祐的寂滅境界，在這境界中，一切現象性的思想營構都要消失。

這兩偈頌放在全書之首，不屬於下面任何一章，卻是總述全書的主旨，其重要性可知。這全書的主旨即是透過相對概念的否定來展示緣起因而是空的真理。[42]這些相對概念，如生滅、常斷、一異、來去，一方面都易被執取為有其自性，一方面又易以其為一偏的性格，限制了物事的整全狀態，而障害了人們對物事的整全的了解，因而不能了解物事的真相或真理。故龍樹同時否定了它們八者，而成“八不”，或八方否定，在這否定當兒，無自性及超越種種概念的限定的空義便顯出來了。“八”的數目是無所謂的，它可以是六，也可以是十，或其他。這只是梵文偈頌每句的音節需有一定數目的結果。[43]這八個概念，可以“生”來概括，因而對這八個概念的否定，便成了不生，或無生（anutpādam）。而無生的義理，正是透過四句否定的形式展示出來的。我們可以說，由“無生”而顯空義是《中論》的旨趣，而論證無生正理的思想方法，正是四句否定。

p. 171

A Study of the Four Alternatives in Indian Mādhyamika

NG Yu-kwan
Associate Professor, Hong Kong Baptist College

Summary

The article is a study of the meaning and function of the four alternatives of the Indian Mādhyamika, which includes affirmative and negative forms. The author holds that the affirmative form of the four alternatives is dialectical in character and that it is closely related to the realization of the Truth. Its function is two-folded: educational and classifying. It is educational in that the first and second alternatives teach sentient beings of inferior talent the positive and negative aspects of the Truth respectively, that the third alternative teaches sentient beings of middle talent the synthetical aspect of the Truth, and that the fourth alternative teaches sentient beings of superior talent the transcendent aspect of the Truth. It has classifying function because it is a device which classifies the understanding of the same thing into four different stages, namely, the affirmative stage, the negative stage, the synthetical stage and the transcendent stage. The author also maintains that both the educational and classifying function of the four alternatives are arranged in a progressive manner as well as in an ascending order. Thereby the affirmative form of the four alternatives is a kind of gradual teaching.

With regard to the negative form of the four alternatives, the author points out that any one of the four alternatives, whether it be the affirmative, the negative, the synthetical or the transcendent, is apt to result in an onesided and thus extreme view. The negative form of the four alternatives is aimed at overcoming these extreme views and revealing the Truth of Emptiness and the Middle Way. This overcoming can also be taken as the overcoming of the limitation of concepts used in the four alternatives. That is, all concepts are in a relative nature and thereby obstruct the revelation of the absolute Truth of Emptiness and the Middle Way. The negative form of the four alternatives overcomes this relativity only through which the absolute Truth can be attained. The author also adds that in

p. 172

view of the simultaneous negation of the four alternatives, the negative form of the four alternatives is, contrastive to the affirmative form, a kind of sudden teaching.

[1] R.H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*. Madison : The University of Wisconsin Press, 1967, pp.50 ~ 58.—"Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System". *Philosophy East and West*, 6:4 (1957) pp.291-308.

[2] 梶山雄一、上山春平著：《空 論理：中觀》東京角川書店，1969，pp.82-84，pp.115~120。

[3] K.V. Ramanan, *Nāgārjuna's Philosophy as presented in the Mahāprajñāpāramitāsāstra*. Rutland, Vt. Tokyo: Charles E. Tuttle Co., Inc. 1966, pp.160~170.

[4] R. Pandeya, "The Logic of Catuṣkoṭi and Indescribability." In his *Indian Studies in Philosophy*. Delhi : Motilal Banarsidass, 1977, pp.89~103.

[5] S.S. Chakravarti, "The Mādhyamika Catuṣkoṭi or Tetralemma." *Journal of Indian Philosophy*, 8 (1980) ,pp.303~306.

[6] NG Yu-kwan, "The Arguments of Nāgārjuna in the Light of Modern Logic." *Journal of Indian Philosophy*, 15

[7] 關於《大智度論》的作者問題及它與早期中觀學的關係，參考拙文 "Chih-i and Mādhyamika", Ph.D. dissertation submitted to McMaster University, 1990, Introduction.

[8] Louis de la Vallée Poussin, ed. *Mūlamadhyamakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*. Bibliotheca Buddhica, No.IV, St. Petersburg, 1903~13, P.369. 按此書主要是月稱的《中論釋》（*Prasannapadā* 《淨明句論》）的梵文本，其中附有《中論》的梵文原文。一般研究梵文《中論》，都採用此中所附的梵文原文。此書是由法比系的佛教學者蒲仙（Louis de la Vallée Poussin）所校訂，故本文省稱 Poussin。

[9] 根據梵文原典與鳩摩羅什的翻譯，這四句的主詞應是一樣的，都是 "sarvam"，或"一切"，是每一東西或所有東西之意。在《大智度論》中，這偈頌也被引述過很多次，例如：一切實一切非實，及一切實亦非實，一切非實非不實，是名諸法之實相。（《大正》25.61b）一切諸法實，一切法虛實，諸法實亦虛，非實亦非虛。（《大正》25.338c）這兩段文字中，很清楚地看到，"一切"是主詞，由第一句直貫至第四句。但魯賓遜卻以第三句的主詞為"有些東西（something）"（"Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System"，P.303; *Early Mādhyamika in India and China*, P.57）這種看法顯然有問題。

[10] 有關《大智度論》的引語，參看上注。

[11] Poussin, p.335

[12] 《大正》25.97b。

[13] 案這即是"一切實非實，....."偈頌。

[14] 《大正》30.25a 對於青目這段文字的翻譯，可參看上述魯濱遜書，p.56。

[15] 《大正》30.25a。

[16] R.H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, p.56。

[17] 《大正》30.106c。《般若燈論釋》所引述的偈頌，與《中論》所引述的。在行文上有些不同。這偈頌在《般若燈論釋》中作：為彼說有我，亦說於無我，諸佛所證法，不說我無我。

[18] R.H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, p.56

[19] 梶山雄一、上山春平著：《空 論理：中觀》，p.117。

[20] *Ibid*, 10c. cit.

[21] 《大正》30.108a。

[22] Poussin, p.12。

[23] 《中論》21:12，*《大正》30.28c; Poussin, p.421。*

[24] 《大正》30.2b。

[25] *Ibid*, 10c. cit.

[26] *Ibid*, 10c. cit.

[27] *Ibid*, 10c. cit.

[28] 有關無生的論證，筆者在未發表之論〈龍樹的空之論證〉第四節論同一性與別異性中曾從另一角度來闡釋，可參考。但這篇論證的旨趣，和在這裏所提出的，即無自性或空一點，並無異致。

[29] David J. Kalupahana, *Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*. New York: State University of New York Press, 1986, p.28.

[30] Part I, A.

[31] 真理具有整一性與絕對性。這是哲學上對究極屬面的真理的一致理解，關於這點，這裏不多作闡釋。我們只想說，這裏的真理是就空而言，是究極的第一義諦。

[32] 《大正》30.33b。

[33] 關於"空亦復空"或空亦要被否定掉的進一步的闡釋，參看拙文"Chih-i and Mādhyamika", Part I, A.

[34] Poussin, p.534.

[35] Ibid, 10c. cit.

[36] 約定的（conventional）即是暫時性的，不是究極的、終極的；相對的性格也包含依待性，它不是絕對的。

[37] Mervyn Sprung, *Lucid Exposition of the Middle Way*. London and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1979. P.F.

[38] 這個故事在佛教經典中非常流行，已成為佛門中有關釋迦說法的常識，故不具引出處。

[39] 拙文" *The Arguments of Nāgārjuna in the Light of Modern Logic*" 曾列出十首四句否定形式的《中論》偈頌。這是魯濱遜在他的著作中所未及列舉的。若加上魯濱遜在其著作中所曾列舉的，四句否定形式的《中論》偈頌當遠遠超過十首之數。

[40] Poussin, p.11

[41] Ibid, 10c. cit.

[42] 一切物事都是依因待緣而生起，謂緣起；因而不可能有常住不變的自性，這是自性的否定，或空。物事是緣起的性格，因而是空。緣起與空實是對同一情事的不同說法，二者的意思是互涵的。

[43] 一般而言是十六音節，《中論》亦然。