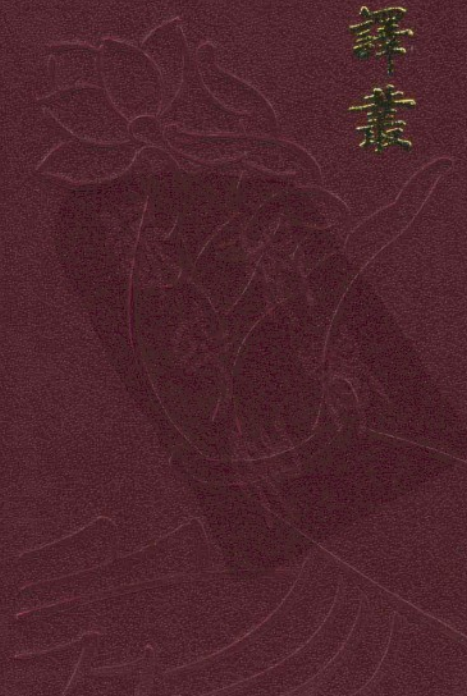


新編世界佛學名著譯叢

佛教邏輯（下）

南開大學宗教與文化研究中心 主編



第四部分 否 定

第一章 否定性的判斷

§1. 否定的本質

既然佛教徒認為每一認識都是對某一外部實在之點的直接或間接認識，而且他們對邏輯的興趣不在形式方面，而在認識論方面。那麼否定問題對他們說來就包含有特別的困難，他們對否定問題的討論就特別的透徹。的確，否定是什麼呢？是認識活動？對實在（reality）的認識？是直接的還是間接的，即是說，是放到現量還是比量中去討論呢？乍一看來，似乎是非認識，是對認識的取消；或者，如果從根本上說是認識，那它必然是對非實在（non-reality）的認識，即是對無（nothing）的認識。不過它確實存在着，並且確乎是某種認識而不是關於無（nothing）的認識。它是關於某種東西的認識。實在論者對此的解答我們在前面考慮佛教關於存在之觀念的分析時，已經順便提及了。實在論者認為否定是一種特別的認識方式或存在方式。

佛教徒的立場與此大不相同。我們知道佛教的存在指的是點的終極實在，對點的認知就是相應的純的感覺活動。某種非實在或者不在場的東西（absent things）是想象物，它不能引起直接的感覺活動（現量）；但是那已經產生了現量活動的肯定的事物（positive things）却可以被理智解





釋為涉及到了其存在遭受否定的另一物之非有（absence）因此，否定就不是思想的直接而本源的態度，而純然感覺纔始終是這樣的態度。^① 從否定方面去闡明某種特定的感知（sensation，現量所得）的正是喚起憶念性表象的知性。^② 如果我們有這樣一種形式的認識：“此無瓶”或“瓶不有”，直接的認識由空無的空間所引起，而不是由那缺無的瓶所產生的。缺無的瓶祇是被記憶喚起的，被知性構築出來而不是感官直接取得的表象。至此，佛教的看法仿佛是無懈可擊的，實在論者很難對其加以反駁。不過實在論者的極端態度也使他們采取自己的一套說法，他們並不承認關於缺無者（the absence）的純假想性（ideality）。因而在他們想象中，缺無的對象與那空無的空間（empty place）有某種實在的聯係。^③ 佛教對於實在與假想（或觀念、名言——譯者），感覺活動與表象活動（現量與比量）作了嚴格的區分，因而沒有必要在設定否定的假想性（ideality of negation）時搖擺于實在與非實在之間。他們輕而易舉地駁斥了感覺（現量）認識當下不存在的對象之可能。但仍有未能解決的問題：“此無瓶”形式的否定判斷是否與“此有瓶（或此為瓶）”這樣的判斷一樣，應劃入現量判

①純感覺便是 vidhi=bgrubs-byed，純肯定。

②否定憑知性纔有可能。現量在本質上是沒有否定傾向的。——譯者

③聯係者是 svarūpa-sambandha（自性相續）=viśesana-viśesya-bhāva（能別所別性；主謂關係）。



斷當中呢？或者因為它是某種不可見的事物，由于可見的標志而被認識，故應劃入比量判斷？因為，我們已經知道，比量本質上是對某種并不存在于感覺範圍內的東西的認識。不過現量判斷與比量之間的界限并非極其判明的，因為現量知識（感覺認識）——它與純感覺之現量是不同的——包含了大量的憶念成份及知性的綜合成果，另一方面呢？每一比量又可以視為某種單獨的知性活動，視為建立在純感性基礎上的單一概念^①。從而它之中既包含了可見的又包含了不可見的部分，非構造的與構造的，非想象與想象的成份。比量“此山有火，以見烟故”就可以視為一個其基礎為感性活動的烟火的綜合構造表象。這裏（指現量知識與比量之間——譯者）并無原則的而祇有程度的區別。比量中占優勢的是想象活動。在否定判斷“此無瓶，我未見故”中，想象（假想）仍舊占統治地位。所以否定應屬于比量認識一類。雖然它也可以被視作包含了可見與不可見，想象與非想象兩部分的單一概念作用。

從而，否定就主要地是想象活動。這點標志出它與實在論觀點是正相反對的，後者主張否定是基于對缺無對象的肯定性認識，（此缺無性是當下存在的）。佛教則斷言，否定斷定的基礎是對某一現在事物的否定性現知（其當下存在性是缺無的）。而對缺無對象的現知并不可能。這是一種自相矛盾的說法。如果說它是現量認識，對象事物必

①一個比量智，參見NK第125頁



然現在（即當下存在），不可能缺無。但它如何存在呢？現存于想象中，而這意味着現見它的一切必然條件都是充足的，如果現在它就會必然地被見到；但它缺無，故祇能加以想象而不能現見。它是在想象中被現見的。施瓦特讓我們注意這個事實：^①從普通人的實在論觀念出發，“此無火”或“火并未燃”的命題包含了自身矛盾。如未燃，它如何稱火？如果讓一個人看爐子裏面而他并未於其中發現指望可見的火，因而便說“此無火”，確實意指那想象中的火并不存在。因而否定指向了假想的火，指向假想的可見性。法上這樣解釋道：^②“如像瓶這樣的對象，在其當下不存在（absent）時，如何可以是現量的呢？說它可以被現量，乃是因為它有假想的可見性，雖然它實際并不存在。我們以下列的形式來假想：‘如果它竟然現在于此處，肯定就會被現知的。’從這個意義上說，一個對象儘管非現在（absent），但仍由于假設（ex hypothesi）而為可見的，但那可作假想對象的又是什麼呢？是其空無位置被見到的對象，因為現見它的一切必要條件都是具備了的。什麼時候，我們可以說所有的條件都具備了呢？當我們實際地見到包含在同一個認識行為中的另一對象時（即當見到了我們否定活動的對應物，亦即那被否定對象被想象應存在的空無空間被見到時），我們所謂的‘同一個認識行為中被

①《邏輯學》（卷三）1.168。

②NBT.p.33.8以下；（英譯本）第62頁。

包含者’是兩個相互關係的侍服于同一感覺官能的對象，是某種眼睛或其他感官可以固著其上的對象。實際上，若眼前有兩個這種對象，我們的現量活動就不能祇局限于其中之一，因為就它們二者之視為現量認識的（前提）可能性言，實在是彼此無別的。所以，如果我實際上祇見到其中之一，我自然便要想象：假如那另一個竟然存在，我們將可以同樣地感知它，因為（可見性的）全部必要條件是具備了的。”于是乎，假想的感知力便賦予了那對象。對這種對象的非認識（non-cognition）即是否定。但它僅僅否定了某種假設的可見性，所以，那并無瓶存在的地點與集中于此地點的認識，兩者都被理解為對某種可能的可見性的否定，因為兩者都是否定判斷的真實的來源。否定的是那缺無（absent）的對象，也是對此對象的認識。每一認識，就其稱為認識言，都是對實在的一種認知。法上接着說^①，“從而，作為認識活動的否定并不簡單的是沒有知識，而是某種肯定的實在（reality）及對此實在的斷定性認識。簡單的無屬性特徵的缺無認識，因為其中不含任何斷定，它不可能傳達什麼知識。而當我們說到其實質是對假設的可感知性的否定時，可以認為這些話必然地暗示了不包含任何事物的純無的空間位置的當下存在（presence）以及對此位置的認知；它在這樣的意義上說是位置（處所），即：如像空無處所被見到的一樣，如果有一個對象現在



① NBI, p.22.17.ff; (英譯本) p.63.



(present) 于此，它本來也會給見到的。”

這樣一來，否定被從邏輯方面和本體論方面加以考察。它既是空無的空間處所的現在（當下存在）；也是對它認識的事實本身。

§2. 否定是一種比量

一切認識都是對實在的認識。就我們所見，否定于這條總的規則并無例外。初看來仿佛否定中被認識的是非實在（unreality），或非存在（non-existence），它們是作為想象的非實在而顯示其自身的。我們不要忘記，實在、真實、存在、事物都是同義語，它們與假想，非存在，表象或概念——這都是非實在的不同名稱——是對立的。不過，假想（想象）有完全是錯亂的，如“空中蓮花”，它便與實在沒有任何關係；也有另一類一致的可靠的與實在有關的假想，例如同某一實在點剎那聯係的花，它為感覺活動揭示出來。否定屬於後面一種非實在（假想——譯者）。它是某種觀念，是想象，但它是可信賴的觀念，是生起性的想象。是足以指導我們的預期行為的知識來源。

但如果否定僅僅是其後跟隨有心智構造的對實在之點的認識的話，原則上它便與現量認識（感覺知識）沒有什麼區別了，後者也祇是一種其後追隨有所知表象的感知。否定并不是對某種缺無（非當下存在）的而其標志却被見到的事物的認識。它并不是經過標志而對那被標志之物的認識。即是說，它不是比量。其中不包含從已知到未知的思維運動。而既然祇有直接的與間接的兩種知識來源，原則上說，否定便與現量認識沒什麼區別，它將與感覺知識

是平列的。那麼按實在論者的說法，就有肯定的與否定的現量認識，肯定性的與否定性的感覺判斷了？事實上如果否定沒有別的實在意義而僅是某個空無位置的存在及對於這個空無位置的認識，那麼，比量“此無瓶，以我未見故”也就僅僅意味着“此無瓶，以無瓶故”；或者“我于此未見瓶，因我未見故。”法上說^①：“某一非現在的（absent）的瓶被稱作現在的（present），因為它被想象為現在的，被想象為于一切可見性的正常環境中被認識了的，被想象為存在于它被指望存在的某位置上——相應于那非現有的瓶而且在同一認識行動中與瓶相聯係的位置，而此位置却是空無的……因而^②，我們稱之為對現量（感覺認識）的否定或取消的不過是與該認識有聯係的某一對象的肯定存在及對此對象的認識……”就是說^③，“被稱為一個現在的瓶的非存在〔亦即，那缺無的（absent）的瓶〕祇是對某種實在的肯定的認識”^④。法稱說“如果它會是真實的，那否定就是不可能的了”^⑤，即是說，如果缺無（absence）或非存在（non-existence）會是實在的，就像實在論者設想的那樣，那麼否定認識就不可能，它就會是認知活動的缺無（absence），是絕對的空白。但它是假想的，而且并



① NBT.p.28.18 以下；（英譯本）第 80 頁。

② 同上，p.28.20

③ 同上，p.28.22

④ 同上，artha-jñāna eva.

⑤ NB.p.27.17



非空中蓮花那樣的假想，它以對某一存在對象的真實量知作的基礎。這就說明了何以它也是一種可靠的知識並能夠指導成功的預期行動。

思考佛教關於實在的觀點時，已經指出過佛教與實在論關於非存在問題的互相攻訐。實在論者抨擊佛教的非存在（non-existence）是無是零，因為它自身什麼都不是，除了其負載基礎什麼都不是，是絕非差異的統一體。它被包含于自己的肯定性的對應者中。反之，佛教指責實在論所假設的實在的非存在物（vāstavo'bhāvaḥ），被實體化了的非存在物（non-Ens），具有形色的非存在物（vigravahān abhāvaḥ），別有形體的存在物（bhinnamūr-tir abhāvaḥ），即說它是那種名符其實的非存在物；而從批判的眼光看，它不過是想象物而已，不過，依據某種肯定的感性知識而想象的這種非真實的非存在物與簡單的感性知識——知性構造的表象所追隨的感知——原則上並無區別。它并不是由另一事實推演^①出來的某物，它是某一終極事實本身^②而不是一種推論。未見到假設的對象，這一事實本身不可以被用作中詞，去推演出對象的非現存（absent），因為對象的非現存祇能夠是想象它存在于某個空無（empty）處所（位置）。但是，既然陳那與法稱將現量定義為認識過程中純的感性成分，同時否定之作爲否

① sādhyā（所成，被推導者）。

② siddha（成，成立），參見 NBT.p.29, 9；（英譯本）第 84 頁注 4；另參見 TSP. 479, 22, 481, 2

定又根本不是感覺活動，所以他們將否定劃在比量範圍中，而這一知識來源的範圍中占主導的仍是知性的構造作用。

再者，如果對象的非現存（如像瓶的缺無）是感知的，而非推知的東西。這種對空無處所（位置）的感性認識與直接感知該對象的實際結果有如此大的不同，以至于它可以說明我們將否定劃入間接知識是有根據的。法上說^①：

“瓶的非現在（當下不在）並不是真給推知的，被推知的說來更應當是那否定判斷的實際結果。”這些結果是什麼呢？是否定性的命題及其相應的目的性行爲，還有就是當它們都以那被描述的形式某種否定性感覺知識爲基礎時，這種認識導致的成功結果。^②不過，還有另一種否定，並非針對某一想象的現存性（presence）的否定性認識，而是關於非現存性，關於某種非想象的或不可想象的現在的否定性認識。這種否定認知並非正確的知識來源，不會導向成功的預期目標。後面我們還會討論關於這種否定性認識的一些有趣細節。

依據那使我們將否定劃歸比量範圍的理由，法上如是說^③，“不是已經說過了，像‘此無瓶’之類的判斷是由對於某個空無處所的現量知識纔產生的嗎？而現在我們又將這種判斷包含在從現量而生的比量所推演出來的實際後



1) NBT, p.29.10; (英譯本)第83頁。

2) NBT, p.29.22; (英譯本)第84頁。

3) 同前書 p.30.1; (英譯本)第84頁。



果當中。”（是的，我們不否認這點。）既然空無的處所是由現量揭示的，而且“此無瓶”的否定性判斷又是現量的直接功能產生的判斷——即是說，這種功能使對象直接呈現于感官——那麼，如果說緊隨對空無處所的現量的否定性判斷是感覺認識判斷，就是相當確實的。事實上，依據我們之前解釋的理由，否定性判斷便是由現量知識直接產生的，因為（純現量之外的）受屬性限定的現量正有能力產生那關於我們眼前的空無處所的存在狀況的判斷。然而，否定的固有的功能還在這下一步。對象可以是未被現見的，而這祇會引起疑惑，〔即產生關於對象現存（present）的疑問問題〕。祇要不消除這種疑惑，否定便沒有什麼實際意義，它便不能指導我們的預期行動。這之後是想象的涉入，這樣一來，作為一種否定性的演繹活動，否定纔給非存在物（non-Ens）的觀念提供了實際意義。^① 既然一個被我想象為現有于某特定處所的對象并未實際地被感知，我就可作出判斷：“它不在此”。因而這種對某一假想的現有性的否定是賦予非存在物（non-Ens）之現成概念以生命的比量。它並沒有新造出這概念自身。從而我們結論說，否定判斷之取得實際的意義乃是經由被激發的想象活動（參予的）比量，儘管否定判斷實則是由現量引起的並且在生活中祇適用於經由演繹性的比量過程，它的邏輯理由是否定性的經驗事實。從而當我們在生活中應用一非存

^①參見文德爾班（Windelband）的理論：否定是另外一種判斷，是再判斷；另見本書後面對於歐洲有關否定類似理論的介紹

在（non-Ens）的觀念時，我們採取的步驟便受到否定性比量的指導。

§3. 否定性三支論式的格和簡單否定格

至此我們確定了否定的本質和作用。它的本質始終可歸結為某種假設的可現知性。外部世界中并無否定；否定絕非對實在的直接認知。外部世界中間接地存在着與否定相應的外部實在，它是負載否定的實在。這負載基礎及對它的認識也可以是否定的本質的特徵。由于這一特徵，否定雖屬假想的領域，仍然有“意義及合法性”。它的功用是以某種特別方式指導我們的目的性行動。它是知識的間接的正當來源，是比量形式的知識，是擔負那聯係（否定的實在性——譯者）基礎與否定的中詞職能的假設的可見性事實。對這種假設的可現量性（可現見性）的否定因而便是否定的本質和一般形式，是現存于每一否定個別例子中的形式。如同我們的比量一樣，當否定以比量式形態表述時，我們可以選擇契合方法或差異方法。因而我們便會見到經過與被否定事實相契合而表述的否定以及經過與被否定之事實相異而表述的否定；也即是正面表述的否定以及反面表述的否定。表達否定的反面方法結果便是從一肯定中演繹出它（否定）來，因為任何雙重否定總產生一個肯定斷言。這些比量的形式將顯示如下。它們祇是形式上的不同，在表述結構和語言表述上有所差別。到目前為止，我們尚不知道否定所指的對象究竟是什麼。

否定可以針對某物或某種關係。我們知道，事物可分五大範疇；關係則有兩種，存在的必然同一性，存在的必



然因果性或稱存在的前後相繼性。五種範疇指名、種、性、業、實（亦即個別、種類、屬性、運動和實體）。它們都可以成爲簡單否定的內容。但對於否定的分類，它們不足以提供任何基礎。而關係由于是相互依賴的，可以分別看作能依部分對所依部分的關係，或者相反，所依部分與能依部分的關係，或者因對果或者果對因的關係（能生與所生的關係）；或者包含者與被包含者（能遍充與所遍充的關係）^① 被包含者對包含者的關係。此外，它們可以交叉，因而我們會遇到這樣一些例子，一事物與另一事物的關係可以是後者爲包含項（能遍充）而前者爲因項（能生）。當對其中之一否定時，我們的否定基礎就是因果性加上同一性的雙重關係。

考慮所有的可能的結合情況，否定性的三支比量式有十一種格式。祇有全稱判斷可成爲比量式的支，特稱判斷或者被完全視爲非邏輯的結論或者是邏輯謬誤。

這十一種否定格式如下，首先是：

簡單否定^②（自性不可得）。每一個否定的現量判斷中都包含了這一格。儘管它并非現量判斷，因爲被認識的對象并不可見。它之被認識還是經由那作爲非現知的標志

①從外延範圍看，“一切人（S）都是要死的（P）”這一判斷的主謂詞關係便可以是所遍充與能遍充的關係。P上的性質無不遍滿于S，充滿于S。——譯者

②後面括號中譯名采用呂澂先生譯法，參見《佛家邏輯、法稱的因明說》（原載《現代佛學》54年2—4期）。——譯者

纔實現的。既然被推演出的部分同那所出自的部分並無大差別，既然非現知與非現有（或稱不有）實際上是相同的東西，就可以設想，被推演出的部分便是隨一個否定判斷而產生的特別的行為。一般說來，每一認識都是某種行動的準備活動。否定的種種格式自身并未被區別開來，它們的本質是相同的，即都是對於假設的可見性之取消。但一否認（denial）所導致的結果是不同的，否定表述公式的差別也就因此得以區分。簡單否定的結果是一種相應的行動。肯定性的感覺判斷當然也可以視為一種比量，即依據其所現見者而對所量對象的現在（當下存在）的推知，同時那推演出的結果也便是相應類別的行為。但對於現量說來，它的特徵是那具體表象的直接生動性，這是使它與比量所處理的不在場事物的昏昧表象相區別的差異。它有不同的本質和作用，同時它的格式必須與肯定性比量式的格式分別加以討論。

如上所說，簡單的否定格可以通過契合法的公式，也可以通過差異法的公式來表述。前者將會如下：

大前提：對某一可表象對象的非現見即隨有相應的否定行為。

例證：如未見空花，（則無采花的行為隨後）。

小前提：此處未見可表象的瓶。

結論：此處不會有瓶。

小詞提出了“此處（on this place）”的概念，它是規定整個推理的實在性（reality）之基礎。大詞中提出了相應的否定行為“于此并不可見瓶”的概念。中詞在于取消了被否認的事物的假定存在。大前提指出的是共存狀態（遍充關係）。誠然，如柏格森所說“從取消到否定是更為普通的過程，這當中祇有一步！”法上說，“這意味着某一





可表象的對象并未給現見，這種情況也就為關於此對象的否定的預期行為提供了可能機會。”^① 未現見是被包含的（所遍充）^②，依賴的部分（能依）。否定或否定行為是能遍充部分^③，是外延範圍更大的部分，是前者的所依部分^④，是必然的結論。^⑤

陳述邏輯理由必然伴有邏輯結果即是陳述遍充關係。這是符合比量式的全部規則的，亦即理由與其必然結果（或者說主詞與賓詞）之間的伴隨關係（遍充關係），這在于1）賓詞必然于主詞上有（絕不會無）2）主詞絕不會溢于賓詞（外延）範圍（絕不超出它）。

例證指出個別的事實，表述遍充關係（伴隨狀態）的大命題是由歸納法對它作的概括。每一當下僅存在于想象中的對象，都是事實上并不存在的對象的例證，客觀上它是不存在的。通過指出這些可證明總原則的事實，得以充分證明遍充關係。

總原則確立之後，比量過程開始顯示它在小前提中于某具體個別事例的應用，如“于此處我們并未見可表象之瓶”。這種方式是憑藉想象假設性地將并不存在的瓶放置到所有必要的可見性條件中去。這便是“如果此處有瓶，

① NBT.p.44.1; (英譯本)第117頁。

② vyāpya.

③ vyāpaka.

④ pratibandha-viṣaya.

⑤ niścita-anubandha (決定相續)。

我必現見；而我未見，所以此無瓶”的假言判斷。

從而我們認為，任一否定性的經驗都可以視作隱含着一般總原則的個別事實，所謂非存在指的是那些在別的環境下本該看得見的對象。另一方面，我們并不能否定那些未見的，不能以假設方式置于可見性條件中的，不可想象其本性的對象，因為否定僅僅是對想象的取消。

同樣的簡單否定還可以用差异法來表述。于是我們便有了關於否定的反面表述，即被否認的否定，亦即某種否定追隨其後的判定性的一般命題，其方式如下：

大前提：當一切可現見性條件滿足時，感知範圍內的一切存在都必然是可感知的。

例證：如青色，

小前提：此處不見瓶，雖然一切可感知性的條件是具備了的。

結論：故此無瓶。

為考察否定的本質，這裏運用了差异法。我們比較除一點之外其他一一情況都相同的兩個例子。如果一種情況下，出現了觀察對象，即說出現否定，我們可以宣布，“它不在此”；另一情況下，它未出現，也即沒有否定，我們不能說“它不在此”，因為此處有它——如果兩個事例的每一具體細節相同，即所有可感知性條件均滿足，唯有一點例外，^① 其中之一例未顯見到對象，而此對象在條件俱

① pratyayāntara= 所有因緣條件； pratyayāntara-sākalyam= 此外的全部情況（具足的一切因緣）； sākalyam=sannidhiḥ= 共同領有或存在，參見 NBT, p.22.23—23.1。非現見很難說是否定的原因的屬性特徵，因為非存在及對非存在的認知都同樣是藉這個詞來理解的，參見 NBT p.28.22—*ārtha-jñāna eva pratyakṣasya ghaṭasya abhāva ucayate*，否定被包含在一（注接下頁）





足時本應可見的。而出現于前一事例中，并不出現于後一事例中的條件便是原因，或稱否定現象的不可缺少的成份。這點證明了否定比量的本質乃是對假設之可感知性的取消。我們已經曉得，契合法也一樣可得出這個結論。然後我們比較某一想象的瓶被宣稱于某一特定處所不存的情況，因為若它現在于此，本應可現見的。我們將它與別的例子對照時，例如，有的例子中對象肯定地被宣告為不可能存在的，如空中花、兔子角、石女之子等等。因為它們僅僅是想象出來的。祇有那種情況——在其中所有這些事例與第一種相符的情況——纔是這種缺無的對象的假想的當下存在。這種情況正是否定的原因和必不可少的部分。所以，否定的本質就是假想的存在之取消。差异法在這裏表述為隨結果的取消而原因也便被取消，這是以否定後件（modo tollente）方式表達的混合假言三段論，事實上，大前提如

（接上頁注）

個被否定了的感性認識中。否定與被否定的感性認識之間的關係一般地是分析性的，後者是前者意欲中的一部分，并將其置于自身內包範圍中。因而，從非現見向非存在的推論性（比量性）步驟是允許的，因為前者必然是後者的一部分。注意到這點是有意義的：A. 培恩在表述他關於歸納的第二法則時省略了這些話“或那原因的必不可少的部分”，而這半截話，J. S. 穆勒用在自己的表述中。如果穆勒先生竟說“那唯有在其中兩個事例上纔不同的情形條件或者是結果，或者是該現象的必不可缺的部分”，他的說法同佛教的觀點是一致的。按這種觀點，祇有兩類對象間的關係，基于同一性的（= 矛盾律），和基于因果性的。任何單一事例的內容祇有通過來自同類和異類事例的歸納纔能在兩種情況中得到確立。