

從辯論術、邏輯、到知識論的發展 — 以因明學為主(一)

林維明

中華民國水利技師公會全國聯合會理事

一、撰述本文的問題意識

在日常生活中可能遇到工程上或民事上的糾紛或是宗教哲學上論理問題。面對立敵雙方辯論有所謂仲裁者或法官。而且深奧複雜的宗教、哲學問題必須要有豐富的邏輯推理能力才能在論述上取得優勢。另外論文的優劣亦取決於論述的合理性。國家政策或宗教教義爭論也是需要藉由邏輯的推理、取得雙方的認同。

古印度「因明」、古中國「名辯」、及古希臘的「邏輯」被稱為邏輯學的三大源頭。中國先秦百家爭鳴的時代，諸子百家為使自己的見解能受到重視，並得以實施，便彼此不斷地進行論辯，當時有「名家」，如公孫龍及惠施；和「墨家」，如墨翟(或稱墨子)，墨家著述大約成立於公元前二世紀的《墨辯》整理出研究論辯的形式，規律和方法是中國古代邏輯的精髓。而「因明」並非佛教首創。因明邏輯方法，古印度早有，大約公元二世紀左右已形成完備的系統。

西方「邏輯」，一般都說是亞里斯多德(384-322BC)所創。他的論著《工具論》(organon)發展邏輯論證理論，奠定有效論證的基本形式。如今邏輯學已經成為一門工具性學科。不僅理、工學門，而且文、法、商各學界都必須善用隱藏在其內的觀念與理性精神。

「因明」是梵語 Hetuvidyā 的意譯。

「因」含有理由，原因及知識的意思，它是指推理論證的依據；「明」譯為「學」，即知識和智慧之義。所以「因明」是有關「因」的學問。在印度哲學史上佔有相當重要的地位，佛教加以發揚光大，成為一種研究推理、論證的一套邏輯形式系統。並且著重如何認識對象上一些問題的一門學問。佛教從印度傳至中國、因明著作亦隨之而至。傳入中國的因明可分為漢傳和藏傳兩大系統。「漢傳因明」又可分為兩個時期，唐代玄奘大師及其弟子們大力弘揚而流傳至中國文化並傳播到日本及韓國，在世界邏輯史上頗具盛名。但由於它是依附在唯識宗而發展、隨著唯識宗在唐末衰微，因而使因明學銷聲匿跡，所以在宋、元、明長達數百年間幾乎成為絕學。直到清末楊文會居士(1837-1911)，從日本取回唐·窺基大師的《因明大疏》並刻板流通，因而使因明學可以在中國復興。而「藏傳因明」是從 11 世紀起，高僧大德不斷的鑽研，不但對印度因明學有完整的把握，而且也建立自己的因明體系，將辯論術與認識論密切結合，成為一種探求真理和知識的方法論。在論證教義上，可使立破雙方思所成慧及修所成慧。

「因明學」雖然是印度古老的哲學。但對我國的思想史的發展影響很大，因明學是一種追求真理，辯別事實真相，進而

使人得到正確見解，開發正智的一門學門。它與中國名辯及西洋的邏輯到底有何不同？其內容的精華如何？這是筆者所關心的主題，由於這些問題意識，因而引起筆者撰述本文之動機。

本文將依序研討：一、因明、邏輯及名辯學的比較；二、佛教因明學的傳承探究；三、從事因明學研究的方法論；及四、結論。

二、因明、邏輯、及名辯學的比較

2.1 因明學簡介

「因明」源於婆羅門教的四吠陀。如《金光明最勝王經》卷七云：「大婆羅門四明法，幻化咒等悉皆通」（大正藏 T16/no.665），另外《毘奈耶雜事》十六亦曰：「婆羅門子讀四明論」（T23/no.1451）。其中四明就是指(1)、梨俱吠陀：明讚誦及招請之法；(2)、沙摩吠陀：說明詠唱之法；(3)、夜柔吠陀：明獻供之法；及(4)、阿闍婆吠陀：明咒術算術之法。「因明」就含在

「阿闍婆吠陀」之中，此為「因明」之本源。而經近代歐美學者的考證發現印度六派哲學中的正理派(即形上學派)的鼻祖足目(Aksapada)是古因明的創始人，因此知道「因明學」是在原始佛教當時各派哲學家共同使用論破的工具。相對於婆羅門教的四明論，佛教則立「五明」即為醫明(醫學)、工明(技藝)、內明(宗教學)、聲明(文典)及、因明(論理學)。

因明學的內容最早是五分論法即：宗、因、喻、合、結。舉例說明如下：

論別	三支名稱	釋義	實例(一)	實例(二)
第一分	宗(Proposition)。	命題。	山上有火。	聲是無常。
第二分	因(Reason)。	理由。	因有煙故。	所作性故。
第三分	喻(Example)。	舉出實證。	同喻：有煙處必有火，如廚房； 異喻：無火處，必無煙，如湖泊。	同喻：譬如瓶等； 異喻：凡非所作的，皆非無常，如虛空。
第四分	合(Application)。	將「喻」與「宗」、「因」二法合起來說，又叫「法合」。	如是。	瓶有所作性，瓶為無常；聲有所作性，聲為無常。
第五分	結(Conclusion)。	結論	是故，山上有火。	是故得知，聲是無常。

三支論則是以上五分論中省略最後「合」與「結」兩項，這是陳那發展的，被稱為新因明；而原先的五分論法，則稱為古因明。

2.2 歐美邏輯觀念

邏輯的三大要素是概念(語言符號)、

判斷(命題)、及推理。而邏輯是依某些證據，進行推論、或推理的論證。依證據推論所得的結論稱為具有效性。如：

- 1.所有的鑽石都會刮破玻璃。
- 2.瑪莉戒指上的石頭不會刮破玻璃。
- 3.所以瑪莉戒指上的石頭不是鑽石。

林維明
《從辯論術、邏輯、到知識論的發展——以因明學為主(一)》

前二句稱為「前題」，而第三句是「結論」。歐美邏輯，所關心的是論證過程中的正確性；是論證有效性；而不在乎其真實性。論證形式採用三段論法，即含大前題、小前題及結論如上述三句。前兩句分別稱為大、小前題，而第三句為結論。而陳述部分也可用符號替代表示。如鑽石用「F」表示，「刮破玻璃」用「G」代表，而X代表瑪莉戒指上的石頭，因此上列三句，可改寫為：

[大前題]：所有的F都是G，

[小前題]：X不是G，

[結論]：所以X不是F。

另外邏輯也發展一些連接詞的符號，例如：
~P 表示「非P」，即否定(negation)，意思是“not”。

$P \cdot g$ 表示且P及g，即連言(conjunction)，意思為“and”。

$P \vee g$ 表示P或g，即選言(disjunction)、或包含(inclusive)，意為“or”。

$P \supset g$ 表示「若P則g」，為蘊函(implication)或實質(material)，意即“if...then...”。

$P \equiv g$ 表示P等於g是等質(equivalence)的意思，即“if and only if”。

因此只要運用這些符號及代號，即可演算邏輯問題，這是演繹邏輯(Deductive logic)的發展情形；而另一種歸納邏輯(Inductive logic)是在十七世紀由英國培根(Francis Bacon 1561-1626)成立的。其前題只要使結論達到或然(Probable)即可，有許多科學的定律和理論，其所使用的論證方式都是用歸納方法得到的。其優點是可擴展我們的知識論。此兩種邏輯論證法，具有互補功能。

2.3 中國的名辯說

春秋戰國時代，弑君篡位、弑父以代之事不斷發生。有識之士對刑律條文的名詞，概念與論斷的推敲、以及日常語言習慣深入的洞察，而開啓了對「名」與「實」關係的理解和釐清的研討，這是「名家」興起的時代背景。墨子創立墨家，以兼愛、非禮為其中心思想。名家或稱法家，所傳下來的資料不多，僅能在班固的《漢書藝文志》或《呂氏春秋》及《莊子》〈天下篇〉中找到一些資料；而墨家思想駁雜，其在認識論與邏輯學上卻有很豐富的建樹，可以在《墨經》六篇中找到中國古代邏輯的精髓。以下舉出三例說明兩家的思想概況：

(一)、「堅白相離」論

「名家」公孫龍子(325-250BC)的「堅白相離」理論，可在《莊子》天下篇中找到。其大意是石頭的「堅」與「白」性各自獨立存在。因「堅性」，是由觸覺而認知的，而「白性」，則由眼緣色境的視覺而認知的。因此說「堅」與「白」的性是相離的。如果用佛教知識論的觀點：眼、耳、鼻、舌、身、意是六根，當接觸六種外境：即：色、聲、香、味、觸、法而產生六種認識：即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識及意識，其中「堅性」是由「身根」經由「觸覺」所感知之「身識」；而「白性」則是由「眼根」遇「色境」所認知的「眼識」，因兩種屬性是各自獨立的。故說「堅白相離」。

但是《墨家經上編》則說：「堅白不相外也」。其論點是物之屬性不能離開物體而獨存，故石之「堅性」與「白性」在客觀而言是不相離的，但是以佛法來講身、心。身只是色體，而心包括受、想、行、識。而身體與心理的感受、想法、行為及認識是不相離的。

(二)、「白馬非馬」論

公孫龍子的另一重要邏輯命題為「白馬非馬」論。

其大意是「白馬」是馬的「特殊相」(或叫自相)，只是「馬」的一種。而「馬」則代表所有的馬類，是「馬」的共相。因為「殊相」不等於「共相」，所以說「白馬非馬」。另外他也提出「白馬」是一種「形」與「色」的複合概念。(即「馬」者，所以命「形」也，「白」者所以命「色」也)。

而「馬」只是表現「形體」的單一概念。因為「單一概念」與「複合概念」不相等，故說「白馬非馬」。然而，墨家思想認為「白馬」雖不等於「馬」，但卻確實屬於「馬」，因此說「白馬非馬」是不正確的。

(三)、「萬物一體」論

惠施(370~310BC)是宋國人，曾作過魏惠王的宰相。莊子在其〈天下篇〉中稱他是博學之士：「惠施多元，其書五車」。而其博學主要是對自然界客觀的認知上，其主要思想為「萬物一體」論。《莊子天下篇》曾列出十點，今舉其中四點說明：

- 1.「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。」這是討論宇宙之極限。用「大一」代表大宇宙的無限大；而用「小一」代表小宇宙的無限小。其意為大與小都是無限的，如今以科學眼光可証實其所言是正確的。
- 2.「天與地卑，山與澤平」此言表示天不高、地不低、山不凸、澤不凹，如同莊子《齊物論》所言，一切對待所顯示的都是假相，其實萬物都是平等的。
- 3.「大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異」。其意思為若將整個宇宙當作一個整體，則其中一切事物的「性」皆畢竟同；而各物皆

有其個別性質，故為畢竟異。而若觀整個宇宙中有「畢同」和「畢異」之性，則稱為大同異。

- 4.「泛愛萬物，天地一體也」。這是惠施從其「大一」的宇宙觀而體認宇宙本身是一個和諧的整體，因而提出泛愛萬物的生命觀。

而墨家對惠施的批評是認為萬物間之差異是普遍存在的現象，但「異中有同」，其相同的四種：(1)重同：兩概念完全重合；(2)體同：兩概念屬一整體；(3)合同：兩概念在同一範疇中；及(4)類同：二物屬性相同。而相異亦有四種，即不重、不體、不同及不類。因此用這兩組同異之理論駁斥惠施的「萬物一體」是概念上的混淆。

由以上所述，可知我們在先秦諸子中已有相當豐富的邏輯及知識論上的論述。可惜因秦始皇焚書坑儒及漢武帝採用董仲舒之議，罷黜百家，獨尊儒家，使學術思想無從發揮，所以「名辯說」後來就中斷了。

由於因明學或因明邏輯與辯論術(學)的糾纏相當嚴重。為解開這種糾纏，必先分清楚邏輯與辯論術(學)的不同。

對邏輯有相當了解者，很容易從下面幾點，看出邏輯與辯論術(學)的差異性：

- (一)辯論的勝負與邏輯論證的正確與否或有效性不同。辯論術主要研究辯論致勝的要領技術與方法，以及如何辦好一場辯論。邏輯主要研究區分論證的正確性、有效性的方法和原理。一場辯論，雖然時常含有邏輯的論證，但也包含與邏輯論證無關，但和辯論的勝負有關的東西。甚至，一些所謂辯論，只有言辭的攻防，沒有實質的邏輯的論證，然而邏輯的論證，則盡量

林維明
《從辯論術、
邏輯、到知識論
的發展——以因明學為主(一)》

排除和論證的好壞無關的東西。

關鍵點在辯論勝負的標準和因素，和論證有效性的標準和因素不同。在辯論上能致勝的論證，在邏輯上未必正確。不能致勝的論證，在邏輯上未必不正確，這樣，把辯論上能否致勝的觀念和因素，加入邏輯論證的正確與否的觀念和因素裡，就會造成混淆、糾纏，和不好理解論證正不正確的觀念、方法和原理。

- (二)辯論論證必定有敵我相對的兩方，可能有中間的公證人。辯論論證的勝負，最終主觀的決定於敵我雙方的認許，或公證人的判定。然而邏輯論證雖可能有正反相對的兩方，但不必有，甚至論證提出者也隱而不顯，更沒有所謂公正人。邏輯論證的有效性是論證本身客觀的決定。
- (三)辯論論證好壞和勝負的評定，與辯論的議題、場所、性質等息息相關，例如，法庭、議會、競選、政策等不同的辯論，都有不同的評定資具。邏輯論證好壞的評定，在什麼場合或議題都一樣。

三、佛教因明學的傳承探究

佛教在因明學上發展的過程大致上可分為五個時期，概述如下：

- (一)、**佛陀教化時期(531~486BC)**：釋迦牟尼佛常常啓示其弟子對於知其然而不知其所以然的事情不應發言。真理必須從「人」本身上去探索，不作無謂的爭辯。討論問題時，先將問題弄清楚再回答，有四種回答方式：1.是；2.不一定，但必須解釋，有那些例外；3.反問對方所指的是那

(四)辯論論證的勝負，與辯論者的態度有關。邏輯論證的有效無效，則無關。

(五)辯論論證的勝負與論證的修辭相關。邏輯論證的有效無效，與修辭無關。

(六)辯論論證的主要目的，在致勝和難倒對方，因此辯論論證的研究十分注意，甚至偏重論證「過錯」或「謬誤」。這種注意和偏重，與其說是要提醒自己或我方不要犯錯，不如說是找敵方的錯，挑對方的毛病。甚至「惡劣的」，「以錯攻錯」，「以錯攻對」。邏輯論證的主要目的，在客觀的區分真理和假理。因此主要在找真理，次要的防假理。因此，以找出正面的證明「真」的方法，以及實際去找為主。

從以上幾點，可以明顯看出辯論術(學)和邏輯的根本和本質的不同。這樣，至少在理論究方會面，兩者要好好分開，不可錯誤糾纏在一起。如是，在因明邏輯探究中，要把因明學裡在理論上涉及辯論術部分，移開不問，甚至切斷。這是要對因明邏輯做更清楚的抉擇和了解非做不可的，但要小心，避免做不當的切除。

一方面；以及 4.保持沉默；因為對方所問的主題是不存在的東西。例如：石女兒。具體的問答，才能討論出正確的見解，詳見《長阿含經》卷八〈眾集經〉；《佛地經論》；《集異門論》卷八；及《中阿含經》卷三的《憇破經》。由「四記問」已開因明學之端，這是探索真理的基本精神。

- (二)、**部派結集時期(486BC~150AD)**：由

於佛陀因材施教，所以佛弟子對佛法的詮釋不同而起爭辯形成十八個不同的學派，其中如《大毗婆沙論》卷十五就有討論「四記問」的內容，也運用因明論式討論各學派的想法，《毗曇七論》也提供一些運用實例。《那先比丘經》更提供那先比丘與彌蘭王(163~105BC 在位)的精采對辯資料。此經典指出對辯時要用「智者語」而非具生殺大權的「王者語」。討論問題不應起嗔怒而應自知是非，在推究過程中必得正確的見解。那先比丘就是善用「四記問」而折服彌蘭王。在此經中，那先比丘應用「立式」與「破式」及「譬喻」使彌蘭王悟知佛法「無我」的真理。在該期間，印度婆羅門教系統的彌曼沙(Mimansa)派也編集《彌曼沙經》主張有現量、比量、譬喻量、義準量、聖教量、及無體量等「六量」，及主張「聲常住論」這種主張耆那教(Jainism)也贊同。而佛教則主張聲是無常。勝論派(Vaisesika 或叫吠世師迦派)，也是有同樣的主張。他們在該時期亦編出《吠世師迦經》主張六句義(實、德、業、同、異、合)；二量(現量、比量)；及三種非因(不極成、非有及猶豫)。

「聲常住論」與「聲無常論」則是當時印度思想界二大潮流的主要命題。

(三)、中觀前弘時期(150~350AD)：在此時期正理派(或叫尼夜耶派)編集出《尼夜耶經》(或叫正理經)，此經可參見藍吉富主編的《世界佛學名著譯叢》第二十一冊，沈劍英譯本，1987 華

宇出版社。隋·吉藏《百論疏》指出大自在天，外道十六諦就是《正理經》卷一中的十六諦，即為：量、所量、疑、動機、譬喻、宗義、論式、思擇、決了、真論議、紛論議、壞義、似因、曲解、例難、隨負。正理派取用佛教的無常和解脫精神，此十六諦是滅無明之道，如是可獲真智慧。而佛教則採取該派的論理形式。此時中觀學派龍樹(150~250AD)，提婆(或叫青目，聖天 170~270AD)出世廣破邪見。龍樹所著《方便心論》主張量有現見、比知、論知、隨經書與《正理經》主張的量有現量、比量、譬喻及聲量四量相同。但《方便心論》主張「諸法皆悉空寂、無我無人、如幻如化、無有真實。如斯深義，智者乃解，凡夫若聞，迷沒墮落」。此種論點駁斥正理派所主張的「我」。龍樹還有《壓服量論》(藏傳)、《中論》、《般若燈論》、《迴諍論》等，善用立式與破式來彰顯正義。因為《方便心論》是針對當時其他學派立說分歧而造此論，以明辯論方法與思惟之正軌，全書共分四品，第一明造論；二、明負處；三、辯正論；及第四、相應品。扼要介紹如下：

(一)、明造論品

本品列出八種深妙論法說明如下：

1. 譬喻：分為具足喻(肯定、同喻)；集少分喻(否定、異喻)。
2. 隨所執：即宗、或結論、真理。真理可分為四種即一切同、一切異、初同後異及初異後同，建立

林維明
《從辯論術、邏輯、到知識論的發展——以因明學為主(一)》

任一真理(宗義)，需具四種量(知見)。即：一、現見(知覺)；二、比知(推廣)；三、喻知(比較)；四、隨經書(經典所示)。「一切同」是所立之宗為各學派所肯定的；而「一切異」為說者與難者各有其說，互不相融；「初同後異」是表示論難雙方均認同論題，但結論互異；最後「初異後同」則是兩造的論証出發點不同，但結論相同。

3. 語善：論辯者所使用言辭不違理，內容恰到好處，不多言亦不少說，所舉理由及例證均正確。
4. 言失：言語過多或過少，所使用的辭句不適當。
5. 知因：即推理知識、根據理由不同亦可分為現量的、比量的、比喻量的及聖教量的四種。而此四種知因中又以現量最為重要，因後三項都是依現量而得，但現見有時會因感官不靈或對象不明而誤判。如夜見繩以為是蛇，「**唯有智慧，正觀諸法，名為最上**」。即是由現見真實事物而生知覺才能算是實見的現量。比量的知因又可分為三種：一、前比：如見烏雲密布，則可見推度將會下雨。二、後比：如飲海水得知其鹹，後推海水必鹹。三、同比：如見煙而比知有火，見輪跡而比知有車經過。雖不見其動，而知必行。
6. 應時語：應用適當時機的語言，如氣象預報。
7. 似因：今譯為「謬誤」。論者應捨離，又可分為八種：

- (1) 隨言生過：曲解一句話的原意，例如論者說「燒山」，而難者則說「焚草木」，或原意有數解，但只取其一。
- (2) 同異生過：是猶豫的推理，如云：「有故名生，如泥有瓶性，故得生瓶」。難曰：「若泥是有，故生瓶，水亦是有，應當生瓶？」。
- (3) 疑似：即錯謬的假說，如錯認「杌」為「樹」或「人」。
- (4) 過時：即失時，未在立論的過程中說出論理。言雖後說、義亦成就、但是論理次序顛倒。
- (5) 類同：以未經證明的事實為斷語的理由，今譯為巧詞。
- (6) 說同：以未經證明的命題或辭句作為斷語。例如說：「虛空是常，無有觸故，意識亦爾」。就犯了未先證明「無觸為常」之過失。
- (7) 言異：所使用之理由概念範圍大廣，可能使結論荒謬違理。例如有人說「五塵無常，為根覺故；四大亦爾；是故無常」。但被反問：「龜毛、塩香是無所有，而為意識所得，豈無常？」表示用感官證明無常，荒謬違理。
- (8) 相違：立論者所立論義自相矛盾，又可分為喻相違、和理相違。喻相違是指因與喻兩者相違。如言：「我常，無形礙故，如牛」。其因為無形礙，而使用有形的物為喻，故不妥。而理相違是名稱與事實不符。如「婆羅門統理王業，作屠獵等教，刹利種坐禪念定」。因為婆羅門

依理應當坐禪念定，而刹帝利則是統理王業，作屠獵等教，如今將比兩種姓的本業錯說，因而有矛盾的論斷，所以是理相違。

8. 隨語難：經論中對本項未加說明。意謂：隨順對方所使用的推論方式，即所執概念而進行質難。

(二)、明負處品

上一品是針對辯論時，對於辭句上的應用和避免發生種種的謬誤而立說的。而本品則討論可能被擊敗的論點，本品先談語法，如果語法所描述的不實，便會引起誤解爭訟，所以必須研究各種可能謬誤之所在，包括下列十點：

1. 顛倒：論者語言次序顛倒令人不解或是立因不正或引喻不同都可能導致謬誤。如言：「思惟能斷煩惱」這句話有語病。因為「思惟產生智慧，而由智慧斷煩惱」，在語法上省略「智慧」之故。
2. 不機警善巧：有(1)再三重覆、廢話太多、令人不解；(2)平時未觸及跨領域知識，故說法侷限；(3)不知彼過，他人有過失、無能力「以錯攻錯」；(4)生正義過：對方無過，但故意找碴；(5)不悟：對方所說、眾人悉解，獨己不悟；(6)不善發問；及(7)言輕疾：說話太細聲或太快速，聽者不悟。
3. 遲昧(或緘默)：此種情形可能發生的現象，就像使用語言文字時機未恰當；或是遲鈍不明，前言不對後語，如「應問不問」就是說
- 學問可在討論中由發問而測知其為具有深度者或是瞢闇者。未能掌握要點，則不知如何發問；而「應答不答」則是答話時應扣緊在命題上才有意義，答非所問或錯過時機，遲疑未決未能善巧方便，機警對答均為敗筆。
4. 問答違錯：問答論議有三同，即：說同，義同和因同。缺一不具足，未依此三同者，即為違錯。「說同」者就是用同一名稱，陳述同一事實，如同邏輯中的「同一律」；「義同」是「但取其意」，如同「矛盾律」；而「因同」為知他意趣之所因起，可使用「排中律」加以衍釋。善知名實，巧用此三同，則非負處。若能善巧發問，突破形式，雖未依三同，別有所解，隨宜而語，是亦無過。
5. 語少：說話太少，如不完整的陳述，或短缺部分語句及論式，令人不解。
6. 語多：說話太多，沒有重點，令聽者不得要領。
7. 無義語：語句內容空泛，了無實義，令聽者不知所云。
8. 非時語：如在莊嚴時，語言輕薄，說話時機不合。
9. 義重：陳述義旨不簡潔扼要，重覆拖宕，不連貫。
10. 捨本宗：捨本宗就是放棄自己的命題，也就是「自宗相違」，例如：
 - 宗：神常。
 - 因：非根覺故。
 - 喻：如虛空。
 - 問難曰：「微塵不為根覺，故為無

常」，此話是反駁論者所說不以「感官」(或叫「根」)所感覺的事物。而此時，論者應申明「虛空」與「微塵」兩者性質不同作為回答，但是他確說：「神非作，故常，微塵造作，故無常」。所以問難者又駁斥論者：「汝前言非覺，今言不作，是違本宗。」也就是前面的命題是「非覺」，但是另提出「非造作」就是違背原來的命題，諸如此類皆為捨本宗。

(三)、辯正論品

本品是對推論中之「根據」正確與否作辨別例如以邏輯上的「常」、「無常」兩種概念之論辯為例，如：

難者先問論者：「神為常？為無常？」。立者答曰：「神非造作，故常，瓶等作法，故是無常」。立者肯定神常，是取「非造作故」為理由；而取瓶等為異喻、作法是無常。以宗、因、喻論式為：

宗：神常。

因：非造作故。

同喻：(未說出)。

異喻：若無常，皆造作，如瓶等。

因為理由，必須立難共許。本例中沒有同喻，無法了知。故此言需補足，才能為人所信服。

(四)、相應品

「相應」是指兩概念間有相同或相異性進行類似推論以助發正理。「分」為同、異兩類：一、以同顯義者為同。如言：「同具無所有」性。例如「煩惱盡處，是無所有；

虛空之性亦無所有」。因為「煩惱盡處」和「虛空」都是「無所有」，故名為「同」。

二、以異類顯義者為異。如言：「非作」與「作」。如云：「涅槃非作，故常；則知諸行作，故無常」。使用諸行，由於造作，故用無常來顯現涅槃非造作，故常的道理。「涅槃」與「諸行」的性質分別是「非作」與「作」，其性質差異，故名為異。

「相應」有二十種問答法，若能精通則名為解真實論。否則將稱為未通達議論之法。如下列問答。

問曰：「色以眼見，聲為耳聞，云何言同？若色異聲，色自無常，聲應是常；以色根覺故無常；我非根覺，故常」。

答云：「瓶我俱有，有若同者，瓶即無常，我亦應爾。若說瓶有異我者，可言我常而瓶無常，常有既同，我應無常」。

由此上問答，可知一概念可能包含很有意思。立難雙方，各取利己之論據，而形成概念性質之同異，以下列舉二十相應論辯法，加以說明：

1、增多：就是論體中，本不具之性質，增飾其上。論曰：「我常，非根覺故，虛空非覺，是故為常。一切不為根所覺者，盡皆是常。而我非覺，得非常乎」？這是增多「而我非覺，得非常乎」語句之不常。難曰：「虛空無知，故常。我有知故，云何言常！若空有知，則非道理，若我無知，可同虛空，如其知者，必為無

- 常，是名增多」。假如論述中未增多「若空有知」義，則不能証成我常。
- 2、損減：依論所立的喻，以反斥他所立的宗。如說：「若空無知，而我有知；云何空喻於我乎」？以空喻於我，使我損減「有知」義，這就是損減。
 - 3、同異：如論曰：「如立我常，引空為喻」。難云：「空我一者一法，何得以空喻我。若其異者，不得相喻，是名同異」。此例反駁者質疑「空」與「我」相同或相異？若同則為一體，何能為喻；若異，更不能相喻，故或同或異皆不可類似，平量同異的辯論，稱為「同異」。
 - 4、問多答少：論者的論法較完整叫「問多」；而難者的論法較不完整，則稱為「答少」。如立論者言：

宗：我常。
因：非根覺故。
喻：非根覺故常，如虛空。
而難者僅言：「根覺，不必盡常」。由於難者所言不能引來作証，此即為：「問多答少」。
 - 5、問少答多：是指立論者論法不完整，而論敵的論法完整。如立者言：「我常，言非根覺」。難者說：「非根覺法，凡有兩種：微塵非覺是無常，虛空非覺是常法，汝何得言非覺故常」？
 - 6、因同：欲以取喻與因同以強化論旨。如立者言：「我常，非覺故，如空」。難者言：「空與我異，云何俱以非覺為因」？此即為「因同」。
 - 7、果同：以「同因」應當「同果」進行類比推論的論難。如論者言：「我是常，如虛空」。難者說：「五大(地、水、火、風、虛空)成者，皆悉無常，虛空與我亦五大成，云何言常」？這就是「果同」。
 - 8、遍同：論題具有普遍性的類比推論。如立者言：

宗：虛空常住。
因：非覺故。
難者曰：「然虛空者，徧一切處，一切處物，豈非覺也」，是名「遍同」。
 - 9、不遍同：取非具有普遍性者為喻，藉以不同論斷命題如立者言：

宗：我常。
因：非根覺。
難者：微塵非遍，而非根覺，是無常法，我非根覺，云何為常？」是「不遍同」。
 - 10、時同：用現在、過去、及未來三個時段，附加於理由之上，而進行論辯。如立論者言：

宗：我常。
因：非根覺。
難者言：「汝立我常，言非根覺，是為現在、過去、未來？若言過去，過去已滅；若言未來，未來未有；若言現在，則不為因。如二角並生，則不得相因」。這便是「時同」。
 - 11、不到：以宗、因間，無實質關

係而論辯，因不能証宗。如：
宗：我常。

因：非根覺。

難者說：「汝立我常，非根覺，到故爲因，爲不到乎？若不到，則不成因。如火不到，則不能燒；刀不到，則不能割。不到於我，云何爲因」？是名「不到」。

- 12、到：若理由(因)，可達結論(宗)，則因與宗可混合爲一，無復有因之存在，以此進行論辯。如立者言：「我常，非根覺」。難者言：「若到因者，到便即是無有因義」這就是稱爲「到」。

- 13、相違：整體與部份所含性質違背即爲相違，如：

論曰：「一切無常，我非一切，故常」。

難者應斥言：「我是一切之一，故應無常」。這就是「相違」。

- 14、不相違：同類應具共相，稱不相違。如論曰：「我非根覺，如同虛空」。難者應斥之爲：「虛空和我應立同等位置，虛空不覺，我亦如是，若我可覺於苦樂，虛空亦應如我，無有異」。此爲「不相違」。

- 15、疑：論法不明確，令人生疑，其論旨未可決定。如難者斥「我是常」的論斷而說：「我本來就有，但小時的我與現在的我是一樣的面相嗎？讓人生疑是常或是無常，是名爲「疑」。

- 16、不疑：肯定之論旨，必有可靠之論據。如論曰：「我非根覺」。問云：「你說我非根覺，應說因

緣，否則論旨自壞」，這就是「不疑」的範例。

- 17、喻破：藉用譬喻以破斥立論者。如言：「我常，非根覺故」。難者應斥說：「樹根與地下水亦非根覺，而是無常。是故根覺之物，不一定是常」。

- 18、聞同：祖師大德所著經典教義稱爲「聖教量」或「經說」。若所聽聞的聖教量具有同異歧義，則無標準。如論曰：「以經說，我非覺故，知是常者」。難者斥說：「經中雖說我常或有我；但也說過無我及無我所。如我是常，諸經不應有異」。這便名爲「聞同」

- 19、聞異：聞量中，經過傳衍發展而生出相反義，是爲「聞異」。如論曰：「信一經，以我爲常」。難言：「若汝信一經，以我爲常，亦應信餘經，我爲無常，若信二經，則我應亦常、亦無常」。

- 20、不生：因果(宗因，理由與結論)關係不能察覺。如論曰：「以有因知有我」；或「以無而知無」。難者應質疑：「你以有因知有我，則樹的種子應生樹，若以無而知無，則種子並沒有樹的形相，故不應得生」這就是「不生」。

以上二十相應與《正理經》的二十四個倒難；世親《如實論》列有 22 種；《因明正理門論》列有 14 種，都與此二十相應具相同之處。而此二十種立破亦可歸納爲八大類：

- (1).增多類比：如上述 1、增多；及

- 5、問少答多。
- (2).損減類比：如 2、損減；及 4、問多答少。
- (3).無法質問類比：如 3、同異；及 10、時同。
- (4).非理由類比：如 6、因同；7、果同；12、不到；及 18、聞同。
- (5).同存類比：如 8、遍同；13 相違；及 20、不生。
- (6).互缺類比：如 9、不遍同。
- (7).疑問類比：如 15、疑。
- (8).相反類比：如 11 不到；14、不相違；16、不疑；17、喻破；及 19、聞異。

由以上可知「方便心論」由於舉出各種問答方式，若具有智慧者，善加思考，則可增廣知見，分別善惡，所以應勤學習這些辯論的技巧。然而一般研習者未具備深厚邏輯思考能力，則很難理解。因此有些學者例如大陸學者虞愚就指稱：「這部論是後魏·吉迦夜譯為漢文，可惜譯文拙澀不能達意」。台南湛然寺水月法師在《古因明要解》中就指出這是：「缺乏智慧素養，難以步入理解，或亦為塵封原因之一，又因中土此塊不喜分析論理之田，難有果實矣」。引文就是指出我們中國人不喜歡論理分析方面的研究，這也就是因明學未能在中國這塊土地發揚光大的主要原因。

繼龍樹菩薩所著《方便心論》

外，後續有其弟子提婆著《廣百論》。其次是唯識攝化期有彌勒菩薩造《瑜珈師地論》。他在論中討論「七因明」是辯論術的中心問題，但是討論「証成理論」所指出五種清淨相和七種不清淨相則是邏輯方面的問題。

接著是無著與世親時代，無著有《顯揚聖教論》和《集論》，而世親有《如實論》。後續則是陳那和法稱時代。陳那(480~550AD)是世親(320~400AD)之第五代弟子，陳傳給護那法，商羯羅主及自在軍，而自在軍再傳給法稱(600~660AD)。陳那前期以邏輯為中心。代表作為《因明正理門論》，而後期則以《量論》為中心。從因明轉向知識論，而法稱的因明學已擺脫辯論術的羈絆，而使邏輯與知識論更緊密的結合，其代表作為《釋量論》及《正理滴論》。所以因明學的發展是從單純的「辯論術」，發展為「邏輯」，再進入「知識論」的逐步進展過程。限於時間，篇幅及能力，筆者謹能先就「辯論術」作一探討，以後如有因緣將從提婆(或叫青目)以後的論說繼續作探討，期盼共同分享祖師大德的豐碩成果，本文只是野人獻曝，不完整之處，敬請見諒與期待指教。本文承蒙葉庭禎小姐鼎力協助整理，才能完成，衷心感謝。(未完待續)

林維明
《從辯論術、邏輯、到知識論的發展——以因明學為主(一)》