

從辯論術、邏輯、到知識論的發展 — 以因明學為主(二)¹

林維明

中華民國水利技師公會全國聯合會 理事
台灣省水利技師公會 監事
台北市水利技師公會 理事

(三)中觀前弘時期(一五〇~三五〇A.D.)(續)

前面已概述佛教中觀大師龍樹菩薩的著作《方便心論》。此時，正理派也開始興起。印度正理派《正理經》的觀點如《正理經》卷一云：

「論式分宗、因、喻、合、結五部分。宗就是提出來加以論證的命題(所立)。因就是基於與譬喻具有共同的性質來論證所立的；即使從異喻上來看也是同樣的。喻是根據與所立相同的同喻，是具有賓亂的實例；或者是根據其相反的一面而具有相反的實例。合就是根據譬喻說，它是這樣的或者不是這樣的，再次成立宗。結就是根據所敘述的理由將宗重述一遍。」²

由此引文很明顯地提出宗、因、喻、合、結的五支論法。《方便心論》是方法的核心。關於論式的構成，如何才算完整呢？《方便心論》云：

「問曰：云何名為言不增減？答曰：

我當先說增減之相。減有三種：一、因減、二、言減，三、喻減。

若言六識無常，猶如瓶等。不說因緣，是名因減。

若言是身無我，眾緣成故。聲亦無我，從緣而有，是名喻減。

若言四大無常，如瓶造作，是名言減。

與上相違，名為具足。」³

引文為龍樹對「立式」的看法，認為論式的宗、因及喻具足，才算是完整的立式，今分析如下：

1. 「六識無常，猶如瓶等。」此中，只有宗及喻，少了因，因此是因減。
2. 「身無我，眾緣成故。」以及「聲無我，從緣而有故。」此二式，階少了喻，只有宗、

¹本文係接續水利技師(2010)《水利會訊》第十三期，台北：台灣省水利技師公會。頁 182~193。

²沈劍英譯(1987)《正理經》，收於《世界佛學名著譯叢》第二十一冊，台北：華宇出版社。頁 173~174。

³《方便心論》大正藏 32 冊，頁 24c14-19。

因，因此是「喻滅」。若立出「身無我，眾緣成故，譬如聲等。」或「聲無我，從緣而有故，譬如身等。」則為具足。

3. 「四大無常故，如瓶。」此中，要立出「四大無常，造作故，如瓶。」才算具足。

由此可看出，龍樹菩薩贊成宗、因、喻三支論法，具足三支才是完整的立式(但在實際運用時，則有時不列喻支)。另一方面，龍樹菩薩也主張破式。如《方便心論》云：

「又具足者，若人言我。應當問言：汝所說我，為常無常？若無常者，則同諸行，便是斷滅。若令常者，即是涅槃，便何須求？是則名為具足之相。」⁴

對方主張有我(具有自主獨存的我)，因此我方配合常、無常而立出破式如下：

1. 「我是斷滅，無常故，如諸行。」
2. 「我是涅槃，常故。」或「我(即涅槃)不須求，常故。」

此處，由常及無常兩方面來推論出「我」的不合理，這便是完整的破式運用。龍樹在《中論》便處處運用此種兩難的方式來破邪顯正；《方便心論》也同樣闡述著《中論》的觀點，如：

「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。」⁵

「若一切法皆空寂滅，如幻如化。想如野馬，行如芭蕉，貪欲之相如瘡如毒，是名為喻。」⁶

由此二引文之觀點，可知《方便心論》不是如有些學者指出這是小乘論師的見解。龍樹在破邪顯正上，也秉承著釋尊的傳統，靈活運用立式與破式，雖然「三支具足」或「正反兩難具足」是為理想，但只要對方能夠了悟到正確的見解，則不須一定要各支具足，特別是對根器利者，一點即悟。因此，龍樹及其弟子提婆的論著上，並不是處處列出立式及破式的各支。是故由龍樹的《方便心論》可明顯看出他並不拘限於五支論法，而常採用「宗、因、喻」的三支論法，並具認為破式也是一種完整的論式。其所著《迴諍論》前二十頌是對方發問，反對「一切法無體」，後五十頌則為龍樹之反駁。龍樹雖承認四量(現見，比知、喻知、隨經書)。但反對《正理經》將四量視為自體有。而龍樹主張一切法皆空，一切法無體，此為中觀宗的深奧處。

龍樹的弟子提婆(170-270AD)也承此作風，廣破邪見。如《廣百論》云：

「宗：聲是無常。

因：何以故？聲所作性故。

⁴ 同註 3，頁 24c19-22。

⁵ 同註 3，頁 25a6-7。

⁶ 同註 3，頁 25b23-24。

喻：如依唇、舌、齒、喉之眾緣生「聲」。

合：聲是所作性故。

結：故聲是無常。」⁷

《正理經》的五分法為：

「宗：聲是無常。

因：生法性故；

喻：譬如瓶等，譬如我等。

合：聲是生法性。

結：故聲是無常。」⁸

對照《廣百論》與《正理經》的五分法可發現其宗與結都是相同，只是在「因」上，正理學派強調有我及法性，而中觀學派主張緣起性空。所以在論證和使用之譬喻上就會產生差別。

(四)唯識攝化時期(三五〇~六五〇A. D.)

在此三百年期間，重要的因明大師有無著、世親、陳那、商羯羅主及法稱等人。此期先有無著菩薩(三一〇~三九〇A. D.)傳出彌勒菩薩的《瑜伽師地論》，並著有《顯揚聖教論》、《順中論》及《大乘阿毗達磨集論》等論。《瑜伽師地論》是依據《解深密經》闡揚四種道理：(1)觀待道理，(2)作用道理，(3)證成道理，(4)法爾道理。《解深密經》云：「證成道理者，謂若因若緣，能令所立、所說、所標，義得成立，令正覺悟，如是名為證成道理，又此道理略有兩種，一者清淨，二者不清淨。由五種相，名為清淨，由七種相，名不清淨」。⁹

此處指出使用因緣(指因及喻)使自己的所立、所說、所標(指宗)的道理能夠正確的得到證明。所以無著菩薩便以三量(現、比、聖教)為論式結構。證成道理有五種清淨相：(1)現見所得相，(2)依止現見所得相，(3)自類譬喻所引相，(4)圓成實相，及(5)善清淨言教相；另外有七種不清淨相：(1)此餘同類可得相，(2)此餘異類可得相，(3)一切同類可得相，(4)一切異類可得相，(5)異類譬喻可得相，(6)非圓成實相，及(7)非善清淨言教相。因此，依據《解深密經》，對正確的理由(清淨的證成道理)已在無著論師的論著中有所探索。在《順中論》中，則有下列的論述：

⁷同註3，頁24c10-25a1。

⁸同註2，頁194~197。

⁹《解深密經》T16，頁709b16-21。

復以何者?是因三相。問曰:「朋中之法，相對朋無，復如朋成。如聲無常，以造作故，因緣壞故，作已生效，如是等故。若法造作，皆是無常，譬如瓶等，聲亦如是，作故無常。諸如是等，一切諸法，作故無常。」¹⁰

此中雖已提出「因三相」這一術語，但是其「朋中之法，相對朋無，復自朋成」的意義並不明確。《瑜伽師地論》對因明的看法，如卷十五云：

「能成立法有八種者：一立宗，二辯因，三引喻，四同類，五異類，六現量，七比量，八正教。」¹¹

引文提及論式的結構是宗、因及喻三支。此論又云：

「同類者，謂隨所有法，望所餘法，其相展轉少分相似。此復五種，一、相狀相似，二、自體相似，三、業用相似，四、法門相似，五、因果相似。……異類者，謂所有法，望所餘法，其相展轉少不相似。此亦五種，與上相違，應知其相。」¹²

此處「同類」、「異類」只是比較法與法之間的同類或異類，並不是「合」與「結」。但在無著論師的《大乘阿毘達磨集論》卷七則改成了合與結，如云：

「能成立有八種，一立宗，二立因，三立喻，四合，五結，六現量，七比量，八聖教量。……立宗者，謂以所應成自所許義，宣示於他，令彼解了。立因者，謂即於所成未顯了義，正說現量可得、不可得等信解之相。立喻者，謂以所見邊與未所見邊和會正說。合者，為引所餘此種類義，令就此法正說理趣。結者，謂到究竟趣所有正說。」¹³

此處已採納「宗、因、喻、合、結」的因明五支論法結構原則。其具體的運用，則在世親菩薩的《如實論》才有明確的發揮。《瑜伽師地論》也明確的提出「因明」及其內容有論體等七事。如卷十五云：

「云何因明處?謂於觀察義中諸所有事。此復云何?嗚柁南曰:論體、論處所、論據、論莊嚴、論負、論出離、論多所作法。」¹⁴

引文中的七事，在卷十五中有詳述。此中論體有六種：(1)言論，(2)尚論，(3)諍論，(4)毀謗論，(5)順正論，(6)教導論。「論據」，又叫「論所依」。分成「所立義」二種及「能成立法」八種。所立義二種是「自性」與「差別」。而能成立法八種為(1)立宗，(2)辯因，(3)引喻，(4)同類，(5)異類，(6)現量，(7)比量，(8)正教。「論莊嚴」有五種；「論墮負」有三種；「論出離」有三種觀察；另外「論多所作法」有三種。《顯揚聖

¹⁰ 《順中論》T30，頁42a22-29。

¹¹ 《瑜伽師地論》T30，頁356c17-19。

¹² 同上註，頁357a1-14。

¹³ 《大乘阿毘達磨集論》T31，693b28-c9。

¹⁴ 《瑜伽師地論》T30，頁356a11-15。

教論》及《集論》都重複這些觀點，可知無著菩薩對此甚為重視。

接著是世親菩薩(三二〇~四〇〇A.D.)，世親菩薩在因明學上的貢獻主要是《如實論》。《如實論》為陳·真諦所譯。分三品：(1)無道理難品，(2)道理難品，(3)墮負處品。此論的「道理難品」對「因」的探討，如云：「我立因三種相：是根本法、同類所攝、異類相離，是故立因成就不動。我立因者，是依因緣生故聲無常，是是根本法、同類所攝、異類相離，具足三相，故不可動。汝立因者，是無身故聲常住。是因根本法、同類異類所攝，是故不成因。」¹⁵

此處明確示出「因三相」是根本法、同類所攝、異類相離(玄奘將此三相譯為宗法、同品定有、異品遍無)。己方所立的論式是：「聲無常，依因緣生故。」

論式中的「依因緣生」就是根本法。合乎同類所攝、異類相離。而對方所立的論式為：「聲常住，無身故。」

論式中的「無身」是根本法。但不合乎「同類所攝、異類相離」原則。因此不是正因。將「因三相」分析清楚，是《如實論》的一大貢獻。

世親分析「道理難」有三類：(1)顛倒難，(2)不實義難及，(3)相違難。此中「顛倒難」又分十種：(1)同相，(2)異相，(3)長相，(4)無異，(5)至不至，(6)無因，(7)顯別因，(8)疑，(9)未說，(10)事異。而「不實義難」有三種：(1)顯不許義，(2)顯義至，(3)顯對譬義。另外「相違難」也有三種：(1)未生，(2)常，(3)自義相違。以上合計三類共十六種難，與《正理經》的二十四種誤難大致相通。《如實論》列出墮負處有二十二種：「(1)壞自立義，(2)取異義，(3)因與立義相違，(4)捨自立義，(5)立異因義，(6)異義，(7)無義，(8)有義不可解，(9)無道理義，(10)不至時，(11)不具足分，(12)長分，(13)重說，(14)不能誦，(15)不解義，(16)不能難，(17)立方便避難，(18)信許他難，(19)於墮負處不顯墮負，(20)非處說墮負，(21)為悉檀多所違，(22)似因。」¹⁶這二十二種墮負處與《正理經》的二十二種負處除了名稱外，內容與次序都相同，由此可知《如實論》大量吸收了《正理經》中的合理的論點。而在論式方面是採納了正理派的五支論法，例如《如實論》墮負處品云：

「五分義中，一分不具，是名不具足分。五分者，一立義言，二因言，三譬如言，四合譬言，五決定言。譬如有人言：聲無常，是第一分。何以故？依因生故，是第二分。若有物依因生是物無常，譬如瓦器依因生故無常，是第三分。聲亦如是，是第四分。是

¹⁵ 《如實論》T32，頁31a10~14。

¹⁶ 同上註，頁34b25~c3。

故聲無常，是第五分。」¹⁷

此處明確示出五支(五分)論式的結構，重列如下：

- 宗 — 聲無常。
- 因 — 依因生故。
- 喻 — 若有物依因生是物無常，譬如瓦器。
- 合 — 聲亦如果(聲是依因生)。
- 結 — 故聲無常。

此處的「喻」是用「同喻」，若用「異喻」則是「若物常是物不依因生，譬如虛空」。此五支論法為立式的形式，在《如實論》中，只認許此為具足之相，不把「破式」計入，不同於《方便心論》。故在世親時期，已全面的接受了正理派的五支論法。此中值得注意的是：後三支(喻、合、結)與形式邏輯的大前提、小前提、結論依次相對照著，這似乎是受到希臘文化交流的影響。

陳那(四八〇~五五〇A. D.)：他的著作有《因明正理門論》、《集量論》、《觀所緣緣論》、《觀總相論》、《取事施設論》、《觀三世論》、《因輪決擇論頌》等論典。陳那採用三支論法(宗、因、喻)，以宗為「所立」，以因、喻為「能立」；歸納出對宗因喻的謬誤用法有二十九過，並主張二量(現量與比量)，而將聖教量攝於比量之中。陳那集因明之大成並超越正理派，成為新因明的泰斗。陳那承襲世親的因明觀點，除了闡明「因三相」之外，對五支論法作了批判，刪除了「合」與「結」二支，維持「宗、因、喻」的三支論法。陳那在《因明正理門論》探討能立、似能立、能破、似能破，並詳論宗、似宗、因、似因、喻及似喻如圖一所示。此中也分析「九種宗法」，並認為：「此中唯有二種名因，謂於同品一切遍有，異品遍無。及於同品通有非有，異品遍無。」¹⁸

¹⁷同上註，頁 35b18~23。

¹⁸《因明正理門論本》T32，頁 2b6-7。

陳那的《集量論釋》也同樣記述著：



圖一 《因明正理門論本》的組織架構¹⁹

¹⁹ 剛曉(2007)。《佛教因明學》。頁 243

「此中同品有，或俱異品無，是因。(謂)唯此二者是因：或同品有，異品是無。或同品俱，異品是無。」²⁰

此處是對「因」的探討，對於「喻」的探討，《因明正理門論本》云：

「喻有二種：同法、異法。同法者，謂立聲無常，勤勇無間所發性故，以諸勤勇無間所發，皆是無常，猶如瓶等。異法者，謂諸有常住，見非勤勇無間所發，如虛空等。前是遮詮，後唯止濫，由合及離，比度義故。」²¹

由此可看出，此喻支與《如實論》五支的喻支內容相同。此支所列出的「大前提」，稱作「喻體」；所舉的例子，稱作「喻依」。陳那唯立「宗、因、喻」三支，《因明正理門論》云：

「為於所比，顯宗法性，故說因言。為顯於此不相離性，故說喻言。為顯所比，故說宗言。於所比中，除此更無其餘支分，由是遮遣餘審察等及與合、結。」²²

將「合」「結」去除，是陳那恢復了龍樹《方便心論》中三支具足的見解，並脫離了正理派的格式，同時符合《瑜伽師地論》立宗、辯因、引喻的觀點。

商羯羅主是陳那的弟子。《因明入正理論》是他的著作。陳那的《因明正理門論》不易瞭解，而《因明入正理論》明入「正理門論」的門。所以玄奘論師的弟子窺基在《因明大疏》中說：「專限解入正理論之因明」²³。依商羯羅主的說明，其敘說切要有序，體裁簡明故為古今中外學者研究因明必讀的一部論典。

陳那的「因三相」理論，到了商羯羅主的《因明入正理論》歸結如下：「因有三相。何等為三？謂遍是宗法性、同品定有性、異品遍無性。……此中，所作性或勤勇無間所發性，遍是宗法、於同品定有、於異品遍無，是無常等因。」²⁴

此段玄奘譯文，若參考西藏所傳同論，「因有三相」是「因是三相」。上述之因，在於成立「聲無常」之宗，今列出論式如下：

聲無常，所作性故。

聲無常，勤勇無間所發性故。

在前一式中，「所作性」是宗法、於同品定有、於異品遍無，是「聲無常」的正因。「勤勇無間所發性」也是正因。故到了陳那及商羯羅主時，已充分掌握了「宗」與「因」的關聯。

²⁰ 參考呂徵《集量論釋略抄》大藏經補編9，台北：華宇，頁206~207。

²¹ 《因明整理門論本》T32，頁2c5-9。

²² 同上註，頁3a9-12。

²³ 《因明入正理論疏》T44，頁92b8。

²⁴ 《因明入正理論疏》T32，頁11b6-12。

陳那在《因明正理門論本》中列出有二十九種因明常見過失，到了商羯羅主又增加宗的四過，合成三十三過。

因明的發展，到了法稱(六〇〇~六六〇A.D.)總集大成，其《釋量論》、《正理滴論》、《因滴論》、《觀相屬論》、《諍理論》及《成他相續論》等著作，對論式及因的分析更加細膩。首先，法稱亦確認「因三相」：《釋量論》云：

「宗法、彼兩遍，是因彼唯三。」²⁵

《正理滴論》云：

「唯三相因者：決定於所比唯有、唯於同品有及於異品唯無。」²⁶

以論式「聲無常，所作性故」配合說明如下：「聲是所作性」是自敵雙方所共許，此中「所作性」是「決定於所比唯有」，是宗法。兩遍是「隨遍」與「倒遍」，即玄奘所譯的「同品定有性」與「異品遍無性」。「凡所作性遍是無常」的「所作性」決定唯於同品(無常)有，稱之為「隨遍」。「凡常遍非所作性」的「所作性」決定唯於異品(常)唯無，稱之為「倒遍」。因此，在這論式中，「所作性」是宗法，是隨遍，也是倒遍。將「因三相」的意義明確後，法稱進一步建立宗法、隨遍及倒遍這三相能夠成立的理由，以證明其推理之所以正確，此為法稱超越以往因明大師之處。成立宗法的論式，例如：「聲是所作性，成住壞故。」

成立隨遍的論式，例如：「常以所作性空，漸與倏爾所作俱非故。」

成立倒遍的論式，例如：「常與無常二法是相互斷違，其一於範圍納入，另一必完全切除故。」

法稱更探討了「繫屬」這一重要論題：由於「宗」是由「前陳」(有法)與「後陳」(所立法)所構成，由前陳與「因」的繫屬，便決定了隨遍與倒遍的正誤，前者為小前提的探討，後者為大前提的探討，在正確的繫屬下，所得的宗(結論)才是正確無誤。法稱透過「繫屬」，清晰地掌握了論式所必須的宗因二支，而喻支已變成不重要了。

法稱對「因」也有進一步的分類，他整理成不可得因(或不覓因)、自性因及果因三類，在《正理滴論》中，列出此三類的論式如下：

「1. 此處無瓶，(瓶)可得相雖已具足，而不可覓得故。

2. 此是樹木，是沈香樹故。

3. 彼處有火，有煙故。」²⁷

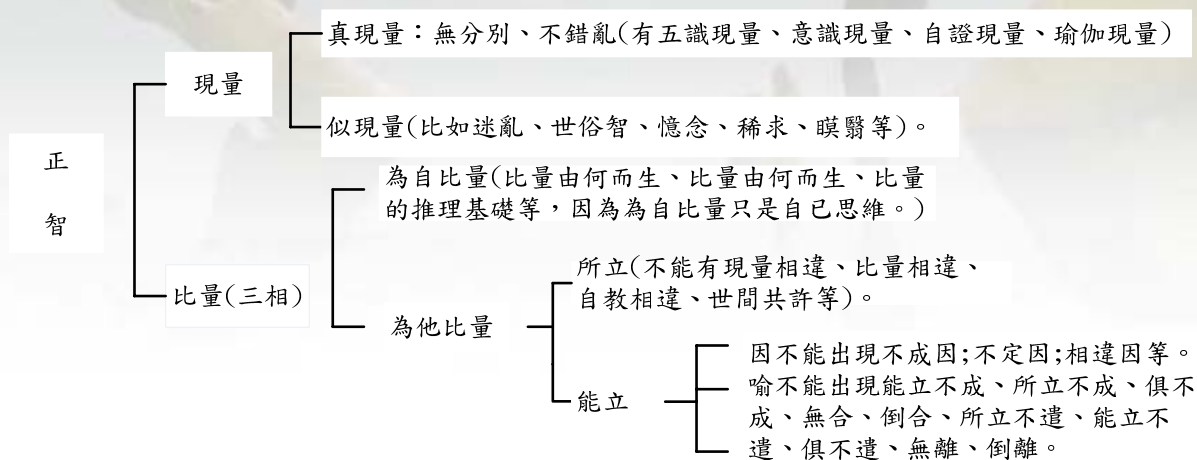
²⁵ 《釋量論略解》大藏經補編9，台北：華宇頁518。

²⁶ 《正理滴論》法稱造，楊化群譯，大藏經補編，台北：華宇頁482。

²⁷ 同註26，頁482-483。

此中，第一類的不可得因，在《理滴論》中，更細分成十一種。佛教在破除外道的「我」時，所用的論式，便是用「不可得因」來否定其「我」，因此有關「不可得因」的探討，便是法稱論著的一個重點。

陳那論師早期的因明理念《因明正理門論》是一種論辨學，至其晚年，他對自己的思想進行反思，而認為佛教本以正智為最終的追求，以解脫的根本目的，所以早期的想法不是盡善盡美，因而從新組織自己的學術體系，而把因明徹底納入佛法中，法尊論師在編譯《集量論略解》時已作科判如圖二所示



圖二 《集量論略解》的組織架構²⁸

圖中“現量”是《集量論略解》的第一卷，“為自比量”是第二卷，“所立”、“能立”的一部分是第三卷，能立還有一部份(喻)是第四卷。第五卷是對前面的補充，把聲量、比喻量歸入比量的理由等。第六卷則是論述在辯論的時候可能會出現的過失。

應該說來，陳那論師晚年所組織的體系更合乎佛教理念。不過，例如第五卷，很難劃分到表格中。此說明陳那論師把因明納入佛教的目標還有待更趨努力以使達於至善。

關於陳那論師後期的因明理論，其實可分為四點：

1. 知識論：就是現量、比量，及似現量和似比量。
2. 論證：主要是因三相理論。及三支論式。
3. 辨破：有顯過破、立量破兩種，至于似能破有十四過類。
4. 過失論：宗五過(商羯羅主又增加四種)、因十四過、喻十過。

法稱論師的因明理論，基本上是按照陳那論師後期體系而來的，圖三是《釋量論》的科判如下：

²⁸ 剛曉(2007)。《佛教因明論》。頁 253。



圖三 《釋量論》的科判²⁹

法稱論師因明體系的要義如下六點：

- 一、最重要的是多出《成量品》，徹底地把佛教內明與因明結合在一齊。
- 二、將量定義為「無欺智，顯不知義」。
- 三、因三相的再確定。
- 四、因被分為果法因、自性因及不可得因。
- 五、調整過失論。
- 六、因與喻之關係，喻為因之分支，故只有宗、因二支；而將論式改為同法式及異法式加強因明的實用性

一般學者們以邏輯的角度來考量法稱論師的貢獻，都是很肯定的。法稱將「因三相」仔細分析每一相的構成條件，並以比量來證明每一相的成立理由，佛教因明至此達到了巔峰。

在唯識攝化時期，中觀宗的佛護(四七〇~五四〇A. D.)，註釋《中論》，認為破式可使對方悟出已方的正見，清辯(五〇〇~五七〇A. D.)則認為要再立出「立式」才可以；因而分成中觀宗應成派及自續派二個系統。

²⁹ 剛曉(2007)。《佛教因明學》。頁 256。

(五)中觀後弘時期(六五〇~一二〇〇A.D.)

此期的因明以闡釋法稱的論著為核心，共有三個系統。第一系統由法稱的弟子帝釋慧下傳釋迦慧，注重字面的訓詁。第二系統由法勝(八〇〇A.D.)、智吉祥(九五〇~一〇五〇A.D.)及商羯羅難陀等弘揚者，注重因明的義理。第三個系統由慧生護及其弟子日護的弘揚，另外勝者及夜摩梨也在孟加拉等地弘揚，此系統注重佛教教理與因明的聯繫，將因明歸入內明之中，特別強調使用因明來成立佛陀為量士夫，並成立輪迴的存在。因明論式中的「立式」，至此發揮其最大的功能。

另一方面，月稱(六五〇A.D.)及寂天相繼出世，贊成佛護論師的觀點重新弘揚龍樹的中觀見解，並以破式積極評破外道。月稱認為運用破式一方面可摧破敵論，一方面可悟我所立，如同光明的到來，則黑暗同時消失，故不須另立「立式」。只有對鈍根的人，不易由「破式」產生此量，此時才須再立「立式」使其了悟我之所立。在月稱的《入中論》中，即可明顯看出其靈活運用立式與破式，此論第二卷起以正理成立「諸法無生平等性」。月稱立宗如下：

「內外諸法，於任何時處宗派「自主」決定非有。」

另外三個宗的配法相同：將「自生」改為「他生」、「共生」、「無因生」即是。接著，月稱就廣用「破式」來破此四生。今舉其頌來看「破自生」：

「彼從彼生無少德，(彼，謂有生作用，正生之芽。從彼，謂從正生之自體。若芽之自體從芽之自體生，則毫無功德，前已有故。)

若計生已復生者，此應不得生芽等。盡生死際唯種生。(種子應復生種子，不應生芽等。

云何彼能壞於彼？(謂若種子與芽無異，則不應芽能壞種子。)

異於種因芽形顯，味力成熟汝應無。(謂若種與芽無異，則種因芽果二者，芽之形顯應與種全同，應無其他的形、顯、味、力、成熟。)

若計自生能所生，業與作者皆應一。(若計果從自生，則所生果與能生因，所作業與能作者皆應成一。)」³⁰

以上都是運用破式以破自生，接著月稱以「立式」來總結：

「非一故勿許自生，以犯廣說諸過故。」³¹

在「破他生」時，月稱亦用破式，例如：

³⁰ 《入中論講記》法尊譯講(1987)。台北：新文豐，頁 11-12。

³¹ 同註 30，頁 12。

「若謂依他有他生，火燄亦應生黑暗，又應一切生一切。」³²

在「破共生」時，月稱則立出立式：

「計從共生亦非理，俱犯已說眾過故，此非世間非真實，各生未成況共生。」³³

在「破無因生」時，月稱運用破式如下：

「若計無因而有生，一切恆從一切生，世間為求果實故，不應多門收集種。眾生無因應無取，猶如空花色與香。」³⁴

破了四生，最後月稱歸結出自宗，如云：

「由無自他共無因，故說諸法離自性。

諸法非是無因生，非由自在等因生，

非自他生非共生，故知唯是依緣生。」³⁵

由上述《入中論》的實例，我們可以看出：中觀後弘時期，廣泛運用因明論式來破邪顯正，使無我的緣起中道再度強揚於印度。

《入中論》，積極運用「破式」以破邪顯正，恢復了往日釋尊、龍樹、提婆的辯論威力，因而使中觀宗再度興起，並配合密宗的實踐，而有甚多大成就者的出現。

佛教因明論式的演變，由釋尊及其弟子任的靈活運用論式以教導大眾，至部派結集時期亦承襲此作風。龍樹菩薩的《方便心論》，提出「宗、因、喻」具足之相，對因明論式，有了規範的型式。世親的《如實論》，則大量採用正理宗「宗、因、喻、合、結」的五支論法。其後，才由陳那回復「宗、因、喻」的三支論法。最後到了法稱又確定為「宗、因」二支，認為因的三相(宗法、隨遍、倒遍)與宗(由有法與所立法構成)的繫屬，即足以判定宗的正確與否，因明論式的探討，到了法稱已達細密。其後，中觀宗的月稱與寂天等，將因明論式的立式與破式靈活地運用到破邪顯正上，恢復往日釋尊時代的辯證風格。因此可以歸納因明論式之演變如下圖所示：

³² 同註 31。

³³ 同註 30，頁 22。

³⁴ 同註 30，頁 22-23。

³⁵ 同註 27，頁 23-24。



圖四 因明論式之演變³⁶

四、從事因明學研究的方法論

因明與邏輯真理關係密切，無論是因明的宗旨是求真，還是因明的邏輯基本規律，都含有邏輯真理的理性精神。二者結合可充分發揮，因明研究的貢獻。所以從事因明學研究的方法可分下列三個面向加以討論。

(一)因明的主旨在於求真，追求邏輯真理

“因明”一詞的梵文是”Hetuvidya”。”因”即原因、根據。”明”即知識、智慧。因明是指使用推理獲得知識的學問。因此，因明是研究邏輯推理，即借助一些論據以論證論點，通過對論證過程主要環節的研獲得知識的。儘管因明包含不少關於辯論、其他一般的認識論等方面的成分，但在整體上而言仍為一種邏輯學說。

通過對因明涵義的分析，既然因明的研究對象是邏輯推理，那麼，因明的主旨便是邏輯推理的最高目標—求真。無論採用那種形式的邏輯推理，都要以推理的有效性為其首要任務，而講求推理的有效性是追求邏輯真理的根本體現。因此，因明是要經由對推理結構及內容的分析，而得出真理性的結論。

《因明正理門論本》云：「為欲簡持能立能破議中真實，故造斯論」³⁷。也就是說無論”立”還是”破”，因明都要以求真為出發點和依歸。把追求邏輯真理，得到真實的結論作為推理及論證的目標。形式邏輯只關心立、破論式的規則通不通順，合不合理。重點是推理形式，而不關心推理的內容。但因明則不同，它以推理及論證的真實性為宗旨及目的。由此可以看出，邏輯真理可過求真從因明中體現出來。

³⁶ 林崇安(1991)。《佛教因明的探討》。頁 186-187。

³⁷ 《因明正理門論本》T32，頁 1a7。

由於因明是古印度宗教哲學中以邏輯思想為主要內容的認識理論。它最初在佛教以外的一些印度宗教哲學派系中形成，後被佛教所吸收和改進，成為佛教思想體系中的一個部分。佛法的真實性可以透過因明的方法體現。而因明能滿足佛法的要求，是因其本身是一門求真的學問。因此，因明求真的主旨決定其在佛教中所擁有的重要地位，特別是在藏傳佛教中，因明還是義學中的一門重要科目。

另外因明求真的本質取決於內明的「真」。內明是因明的根據，內明與因明本互依存、相輔相成。內明是本體，因明是方法。二者透過「現量」與「比量」共同發揮作用。「現量」是指透過感官獲得對事物物的感知。而「比量」主要是指推理。它是因明的主要內容。儘管內明與因明對現量和比量的要求不同，但是對所有命題而言，要做到現量的真實為基礎和前提，這也是內明對命題的限制及要求，此一要求定因明求真的宗旨。只能做到推理的有效性，獲得真理性的認識，就能將現量與比量結合起來，可供內明與因明的發揮作用。

(二)因明中的邏輯基本規律

邏輯基本規律包括同一律、矛盾律和排中律。作為一門古老學說的因明，儘管未對這些規律進行明確的闡述，但是在因明的邏輯思想中却用其獨特的語言表達其對邏輯基本規律的初步認識。在因明中之所以會有邏輯基本規律的內容，是因為邏輯真理在起作用。邏輯真理在邏輯哲學甚至是邏輯學中的核心地位決定其作為傳統邏輯的因明要遵守邏輯規律，其內容必須符合邏輯規律才能滿足邏輯真理對因明的要求，而邏輯規律是邏輯真理在思維中最重要表現，因此，因明中的邏輯基本規律是邏輯真理在因明中最好的體現。

同一律的思想最早是由古希臘哲學家巴門尼德模糊地表述出來的。他提出通向真理有兩條截然不同的途徑：“第一條是。存在物是存在的，是不可能不存在的，這是確信的途徑，因為它是通往真理；另一條規則是，存在物是不存在的，非存在必然存在，這一條路，我告訴你，是什麼也學不到的。”³⁸後來，經過歷代邏輯學家的整理，同一律被作為思維的基本規律加以表述，其基本內容是：在同一思維過程中，一切思想都必須與自身保持同一。更具體地說，在同一思維過程中，必須保持概念和命題自身的同一性，也即“A是A”，否則就會犯“偷換概念”或“偷換命題”的邏輯錯誤。

在同一律的語言表述上，因明的抽象程度不如古希臘邏輯。因明對同一律的理解主要體現為在具體論式中所運用的詞項和因支、喻支命題必須立敵「共許極成」。即立敵

³⁸ 北京大學哲學系、外國哲學教研室編譯：《古希臘羅馬哲學》，三聯書店，1957年，第256頁。

雙方的看法一致，不「共許極成」的，則必須用簡便的方法加以限制，也就是說，對這些思想必須保持一致性，否則就會犯諸多「不成」的過失。因明要求論辯雙方在辯論之前一定要澄清概念，每一詞項必須在同一意義上使用，所使用的每一命題則必須有確定的內容、有相同的直值。因此，無論因明用何種語言表達同一律的思想，歸根究底都是由邏輯真理，即「A 是 A」這一種言式決定的，這是邏輯真理在因明的邏輯規律中最基本的表現。

最早對矛盾律作出說明的是古希臘哲學家亞里斯多德，他在《形而上學》一書中指出：「同一事物不可能在同一時間內既存在又不存在，也不允許有以同樣方式與自身相對立的東西。」《墨經》一書用其特有的語言表述矛盾律：「或謂之牛，或謂之非牛，是爭彼此也。是不俱當，必或不當，不當若犬。」也就是說，人們在思維中不能對相互矛盾的命題同時加以肯定，這兩個相互矛盾的命題不能同真，其中必有一假，否則就會犯「兩可」的邏輯錯誤。

因明對矛盾律不是從正面，而是從反面加以描述的。即在因明論式中必須排除「相違」等過失，比如在「宗教」中違反矛盾律有五種情況：“現量違”、“比量相違”、“自教相違”、“世間相違”、“自語相違”。窺基在《大疏》卷四中解釋說：「立論之法有議有體，體據義釋，立敵共同；后不同前，義不符體，標宗既已乖角，能立何所順成？故此五違皆是過攝」³⁹也就是說，「相違」是指前言與後語不一致。即「前陳」的「體」與「陳」的意義不符，而「五違」指的就是違反矛盾律所犯的邏輯錯誤。另外，在因明中，「因過」和十種「喻過」也就是對矛盾律的一種間接的表述。因此，在因明不僅敘述矛盾律的基本理論內容，而且對違反矛盾律要求所犯的邏輯錯誤也論述得很清楚。矛盾律“A 不是非 A”，是邏輯真理「P 並且非 P 為假」這一重覆言說式的具體體現，而「P 並且非 P 為假」則是因明在「宗過」、「因過」、「喻過」中闡述違反矛盾律後果的必要條件。

亞里斯多德明確地表述排中律：「在對立的陳述中不允許有任何居間者，而對於同一事物必須肯定或否定其某一方。這對於定義什麼是真和假的人而言是十分清楚的。」《墨經》中的「彼」，「不可兩不可」則是對排中律的直接表述。可見排中律的基本內容是：兩個互相矛盾的思想不能同假，必有一真。它的邏輯要求是對兩個互相矛盾的思想不能都否定，必須肯定其中的一個，否則就會犯「兩不可」的邏輯錯誤。

因明把對互相矛盾的思想都加以否定或者持模稜兩可的態度也視為謬誤，具體表現

³⁹ 虞愚、楊化群、黃明信主編：《中國邏輯史資料選(因明卷)》，甘肅人民出版社，1991年，第145頁。

在：根據因三相原理，在九句因中，第二句因(即同品有異品無)和第八句因是正因，而六不定過中的「共不定」、「不共不定」、「同品：分轉異品遍轉」、「異品：分轉同品遍轉」卻是「同品」、「異品」雙有或雙無或部分有無，或「同品」與「異品」兼容有因。以此作為論據，既可以証成宗，也可以証成反宗，其實就是違反了排中律而陷入了模稜兩可的邏輯錯誤之中。窺基說：「若二別因，三相雖具，成相違宗，合敵、証智，不隨一定，名相違決定。」⁴⁰也就是說：「對兩個相互矛盾的命題並未肯定其中之一，沒有明確表態，這種做法實際上也是違反排中律的要求的。」⁴¹由此可以看出，因明對排中律以及違反它所犯邏輯錯誤的闡釋是很詳細的，這一點充分體現了作為邏輯真理具體表現形式的排中律在因明中的運用。

(三)邏輯真理對因明研究的理論及現實意義

首先，邏輯真理在邏輯學中的核心地位決定其對因明研究具有重大的指導意義。邏輯真理的基礎性地位是任何具有邏輯學性質的研究都要以它為核心的前提，而作為傳統邏輯的因明也不例外。因明的研究對象是邏輯推理和論證，而追求推理的有效性，尋求論證結構的不斷完善，是因明研究的方向和目標。邏輯真理的指道性作用在於它不僅在宏觀上為因明研究提供可參照的規範，而且對因明研究的深入進行具有巨大的推動作用，這一點從因明的主旨在於求真，便可看出來。

其次，邏輯真理的相對必然性是因明研究更加理性奠定堅實的基礎。因明本身的邏輯思想已使因明研究經由理性的精神，再加上邏輯真理在因明中的運用使對因明的研究更具有理性。因為每個邏輯真理的必然性都不是絕對的，對它們的運用應謹慎處理，仔細地考慮每個邏輯真理所適用的邏輯系統或者語言環境。如此，邏輯真理的存在和發揮作用才有意義，因明研究也才會發揮出其獨特的理性光芒。

最後，邏輯真理是進行論辯正常的工具。因明是邏輯學、知識論和論辯學的共生體，邏輯真理是能夠正常進行論辯並且保持其有效性的必要前提，它為論辯雙方使用的概念及命題保持自身的一致性奠定了基礎。因此，邏輯真理對論辯的作用表現在它是因明研究的一把鑰匙，為我們進行因明研究開啟一扇成功之門。

⁴⁰ 同上註，第 178 頁。

⁴¹ 黃志強：《論因明的邏輯基本規律》，載於《廣西師範學院學報(哲學社會科學版)》，2003 年第 1 期，第 17-19 頁。

五、結論

佛教在因明學上的發展如同西方哲學從辯論、邏輯、發展到知識論。然而佛教是重視實證的，主張眾生可透過增上修學使戒、定、慧、清淨而達解脫及成佛。面對教內及教外的不同思想見解，必須利用合理方法加以詮釋，因此就有因明論理學的發展。

《釋量論略解》云：「我法稱造此釋論，無主要為利他人之意，因為眾生多數愛著庸常俗論，又無分辨善惡之慧力，對於善說非但不尋求，由嫉妒纏心起瞋恚故。然我法稱對造此論仍生歡喜，為使自心，對於善說長時愛樂修習故。」⁴²引文的意思是法稱論師說人類大都是滿足於平庸陳腐，不求完全，又無意尋求深刻的教義，滿心是仇恨和嫉妒。所以他寫書的目的並不是為了利益他們，他造著《釋量論》是因可使他生起歡喜心，對於陳那的《集量論》的美好言詞，可以長時間的喜愛並勤加修習得到快樂滿足。其偈頌是：「眾生多著庸俗論，由其無有般若力，非但不求諸善說，反由嫉妒起瞋恚。故我無意謂此論，真能利益於他人，然心長樂習善說，故於此論生歡喜」。⁴³從引文知法稱論師造《釋量論》是為廣釋陳那菩薩的《集量論》而造的。而非把它當作一門學問，在義理作探索而已，更是積極身體力行的修證並教化眾生的。

龍樹、無著、世親、陳那及法稱再加上龍樹的弟子提婆，後代稱之為「六莊嚴」。是在讚歎他們在佛教教理上的輝煌貢獻。這些因明論師的可貴處是他們都是透過因明的思惟以深入佛教義理，並依據理性的推理折服問難者。本文只是拋磚引玉，若欲理解因明學，必須深入研究這些因明論師門的重要論典，還要注重勤加修持，才能逐漸的去除煩惱，而獲得解脫自在的快樂。

其實不但法稱論師說出不願教化眾生的想法。當今緬甸帕奧禪師在回答有人提問：「生命的意義是什麼？」的問題時，就曾經回答說：「生命根本就沒有什麼意義，生命只是無常、苦、無我的五蘊(色、受、想、行、識)，這有什麼意義呢？」⁴⁴佛教重視解脫，從現實的種種苦痛、煩惱找出他的根本原因和滅苦之道。強調一切事物是因緣和合而成的。由於一切事物都是不斷的在遷流變化中，而顯現「無常」。又因無法永恆保持原狀，故出現「苦」感。而無法強制它能符合我們的心願能強制其生滅，故說「無我」。生滅都是有其因緣的，只要能滅掉苦因，就能不生不滅。而苦因是什麼？就是貪、瞋、痴。滅苦之道就是學習戒、定、慧。如此就可以早日脫離生死輪迴之苦，而達到不生不滅，

⁴² 法稱論師造，僧成大師釋，民國，法尊譯編《釋量論略解九卷》藏外佛經第二冊方廣錫主編(北京：黃山書社)頁佛 2~151。

⁴³ 同上註。

⁴⁴ 緬甸帕奧禪師著，弟子合譯(2007)《智豐之光》高雄：淨心文教基金會，頁 xxii。

永遠過著沒有貪婪，沒有瞋恨和沒有無知的生活，那不是幸福嗎？這就是生命的唯一意義。願大家共勉。

參考書目

1. 王磊(2006)。【從因明中尋找邏輯真理】。《因明新論》張忠義光泉、剛曉主編，北京：中國藏學出版社，頁 597~603。
2. 林崇安(1991)。《佛教因明的探討》。台北：慧炬。
3. 吳汝鈞(2009)。【陳那的知識論研究】。《正觀》49，南投：正觀，頁 55~135。
4. 許地山(1978)。【陳那以前中觀派與瑜伽派之因明】收入於《現代佛教學術叢刊》42 冊《佛教邏輯之發展》張曼濤主編。台北：大乘文化，頁 59~206。
5. 剛曉(2007)。《佛教因明學》。北京：宗教文化。
6. 聖禾(1989)。《古因明要解》。台南：智者。
7. 聖博(1999)。《佛教因明學概論》。台北：大乘精舍。
8. 鄭偉宏(1997)。《佛家邏輯通論》。台北：聖環。
9. 《釋量論略解》法稱造、僧成釋、法尊譯，藏外佛經第二冊方廣錫主編，北京：黃山書社。
10. Lati Rinbochay 藏語口述，Elizabeth Napper 英譯，廖本聖譯(2008)。《西藏佛教認知理論》。台北：台北市藏傳佛典協會。

收稿：100 年 3 月 28 日
修改：100 年 4 月 28 日
接受：100 年 5 月 9 日