

# 《佛教因明的探討》

(2008 新版)

林崇安教授著

佛法教材系列 P2

財團法人內觀教育基金會出版

## 新版自序

1991年，由於教學的需要，編著出《佛教因明的探討》一書（由慧炬出版社出版），廣泛地介紹印度以及漢地和藏地的因明，依次探討了「佛教因明的內容」、「印度佛教因明的傳承」、「漢藏因明論著的傳譯」、「佛教因明論式的演變」、「佛教因明論師的生平」、「正因與似因」、「量士夫與量」等七個主題。

其後為了使中文的因明推理和辯經能夠「本土化」，開始釐清因明推理和辯經的公設，於2006年起陸續編出《因明立式辯經教材》、《因明與辯經》（由圓光出版社出版）、《簡明因明辯經課程》、《因明推理講義》，以及因明應用相關的《佛法總綱》、《佛法的道》、《佛法的四諦》等教材，並以PDF檔置於網站，供大眾下載。

現在一方面將舊版的《佛教因明的探討》，略加校正，一方面加上「印度因明源流略探」、「《阿含經》中的假言命題以及因明的論式」以及「因明辯經的推理規則」等三章，製成新版，同樣以PDF檔置於網站，使讀者能更進一步瞭解因明演變的源流和辯經的推理原則。

願此工作，有助於大眾對佛法義理和實踐的增進。

林崇安

2008年11月20日

# 目錄

第一章、佛教因明的內容	01
一、前言	01
二、因明的內容	01
三、因明啟門的內容	04
四、辯經的運用	06
五、結語	08
第二章、印度佛教因明傳承的探討	09
一、前言	09
二、釋尊教化時期	09
三、部派結集時期	10
四、中觀前弘時期	11
五、唯識攝化時期	13
六、中觀後弘時期	15
七、結語	16
第三章、漢藏因明論著傳譯的探討	17
一、前言	17
二、早期因明論著的傳譯	17
三、陳那的論著及相關的注釋	17
四、商羯羅主的論著及相關的注釋	18
五、法稱的論著及相關的注釋	19
六、善護、法勝等人的其他論著及注釋	20
七、印度與漢藏因明學的傳承源流	21
八、結語	23
第四章、佛教因明論式演變的探討	24
一、前言	24
二、釋尊教化時期因明論式的運用	24
三、部派結集時期因明論式的運用	28
四、中觀前弘時期的因明論式	32

五、唯識攝化時期的因明論式	34
六、中觀後弘時期的因明論式	39
七、結語	40
<b>第五章、佛教因明論師的生平探討</b>	<b>42</b>
一、前言	42
二、龍樹菩薩	42
三、無著菩薩與世親菩薩	44
四、陳那菩薩與法稱菩薩	46
五、結語	47
<b>第六章、正因與似因的探討</b>	<b>48</b>
一、前言	48
二、因三相	48
三、正因的類別	50
四、似因的類別	53
五、結語	56
<b>第七章、「量士夫」與「量」的探討</b>	<b>58</b>
一、前言	58
二、釋「已成為量」	58
三、從順門證明「成量」	59
四、從逆門證明「成量」	61
五、量及非量的探討	63
六、結語	65
<b>第八章、印度因明源流略探</b>	<b>67</b>
一、前言	67
二、破他有三	67
三、等彼破	68
四、結語	70
<b>第九章、《阿含經》中的假言命題以及因明的論式</b>	<b>72</b>
一、前言	72

二、《阿含經》中的假言命題	72
三、因明論式	74
四、因明立式	75
五、因明破式	76
六、結語	78
第十章、因明辯經的推理規則	79
一、因明論式與三段論法和辯經問答	79
二、因明辯經的公設	80
三、立式和破式的使用說明	82
四、結語	84
附錄一、佛教因明表解	85
附錄二、因明論式記要	90

# 第一章、佛教因明的內容

## 一、前言

因明是佛教的五明之一。依據《瑜伽師地論》的觀點，菩薩想要智慧圓滿，就必須通達五明，此論卷 43 說：

云何菩薩自性慧？謂能悟入一切所知及已悟入一切所知，揀擇諸法，普緣一切五明處轉：一、內明處，二、因明處，三、醫方明處，四、聲明處，五、工業明處。

此中的「因明」就是佛學的方法論，用以獲得正確的知識，與西洋邏輯有相通之處，但內容更為廣泛。為了研究佛學，並深入其義理，因明成為佛教治學所不可或缺的工具。

## 二、因明的內容

隨著時代的變遷，因明的內容會有所改變，西元三百多年無著傳出的《瑜伽師地論》卷 15 說：

云何因明處？謂於觀察義中諸所有事。此復云何？

唵柁南曰：「論體論處所，論據論莊嚴，論負論出離，論多所作法。」

當知此中略有七種：一論體性，二論處所，三論所依，四論莊嚴，五論墮負，六論出離，七論多所作法。

- 1 云何論體性？謂有六種：一言論，二尚論，三諍論，四毀謗論，五順正論，六教導論。…
- 2 云何論處所？當知亦有六種：一於王家，二於執理家，三於大眾中，四於賢哲者前，五於善解法義沙門、婆羅門前，六於樂法義者前。…
- 3 云何論所依？當知有十種，謂所成立義有二種、能成立法有八種。所成立義二種者：一自性，二差別。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。…
- 4 論莊嚴者，略有五種：一善自他宗，二言具圓滿，三無畏，四敦肅，五應供。…
- 5 論墮負者，謂有三種：一捨言，二言屈，三言過。…

- 6 論出離者，謂立論者先應以彼三種觀察，觀察論端，方興言論或不興論，名論出離。三種觀察者：一觀察得失，二觀察時眾，三觀察善巧及不善巧。…
- 7 論多所作法者，謂有三種於所立論多所作法：一善自他宗，二勇猛無畏，三辯才無竭。

由無著傳出的此論，已明確示出「因明」的內容，廣及正反的言論、辯論的處所、內容及態度等，同時處處運用到理智的觀察。論中所提出的立宗、辯因、引喻、同類、異類、現量、比量、正教等八項，成為後來因明學所探討的主要題材。

接著無著的弟弟世親所著作的《如實論》，並參考當時盛行的正理派《正理經》，對「誤難」及「墮負處」作更細的研究。而後到了陳那時期，將因明的重點內容歸結為三大部分：

- (1) 能立及似能立——悟他。
- (2) 現比及似現比——自悟。
- (3) 能破及似能破。

陳那在《因明正理門論》中說：

如是略說宗等及似，即此多言，說名能立及似能立。隨其所應，為開悟他，說此能立及似能立。

為自開悟，唯有現量及與比量。

此中「能破闕等言」者，謂前所說闕等言詞諸分過失，彼一一言皆名能破，由彼一一能顯前宗非善說故。

所言「似破謂諸類」者，謂同法等相似過類名似能破。

此中，「能立」即是正確的「宗、因、喻」，可以使他人開悟。反之，若宗因喻不正確，則成為「似能立」。正確的「現量」及「比量」可使自己開悟正確的事物，反之，就是「似現量」及「似比量」。能破，在於指出對方「宗因喻」中的過失。若對方的「宗因喻」健全，則己方所提出的指摘，將立不住腳，而成為「似能破」。天主（商羯羅主）承襲陳那這一相同的觀點，歸納於其《因明入正理論》中，敘述如下：

能立與能破，及似唯悟他，現量與比量，及似唯自悟。

已說宗等如是多言，開悟他時，說名能立。

如是等似宗因喻言，非正能立。

復次，為自開悟，當知唯有現比二量。

復次，若正顯示能立過失，說名能破。

於無過宗，有過宗言；於成就因，不成因言；於決定因，不定因言；於不相違因，相違因言；於無過喻，有過喻言；如是言說，名似能破，以不能顯他宗過失，彼無過故。

所以，整個因明的內容，在陳那及天主時期，以「能立、能破、似能立、似能破、現量、比量、似現量及似比量」等八項為主題。依據陳那及天主的觀點，「能破」主要在指出對方宗因喻的過失而已，猶未能使對方悟出我方的主張，只是消極的「顯他宗過失」。到了後期中觀宗應成派的佛護及月稱等人，主張「能破」可以使對方悟出我方的主張。

上述《因明正理門論》為陳那早期的作品，其晚年的作品為《集量論》，此論為其因明思想的總結，論文開始的一頌為：

敬禮成量欲利生，大師善逝救護者，  
為成量故從自論，集諸散說匯為一。

此頌一方面表明《集量論》是其早期著作的總結，一方面指出「成量」是因明的一個核心問題，同時指明唯有佛陀才是「量士夫」。頌中，「欲利生」代表意樂圓滿，「大師」（開示）代表加行圓滿，「善逝」表示自事圓滿，「救護者」表示他事圓滿。由於佛陀的自事及他事圓滿，因而是量士夫。

陳那的《集量論》共有六品：現量品、自義比量品、他義比量品、觀喻似喻品、觀遣他品、觀反斷（過類）品。

其後法稱造《釋量論》以解釋《集量論》並歸攝為四品：1 自義比量品、2 成量品、3 現量品及 4 他義比量品。此中的成量品，即在於成立佛陀為量士夫，其他三品都是對量（正確的知識）的深入探討。佛教因明的內容，到了法稱以後，便以此四品的闡釋為核心，法稱在《正理滴論》（正理一滴論、理滴論）中，探討了此四品中的三品：現量品、自義比量品及他義比量品。

在陳那的《集量論》及法稱的《釋量論》、《正理滴論》，都對抉擇比量的「因三相」（宗法、同品定有、異品遍無）至為重視。法稱更認為：「因三相」即足以判定推理結論的正確性，不需用到「喻」支。佛教因明的思想與所探討的內



容，到了法稱，不但深入而且精確。由於「量」是有關正確知識的探討，因此在研究現量與比量的同時，對於「如何產生認知」這一問題也要研究，結果，因明學的內容，除了「方法論」外，也結合了「認識論」。

### 三、因明啟門的內容

由於陳那及法稱的因明論著甚為深奧，例如傳到漢地的《因明正理門論》，被歐陽竟無大師嘆為「文幽義博，誦讀奇難」，因此想要深入因明的堂奧，就必須先經過啟門的初階。印度後期的因明學傳譯至西藏後，經桑樸寺法師子等人的弘揚，並編寫因明入門的著作，供初學者學習，後來演變成三種基本課程：一為《正理啟門集課》，二為《知明論》，三為《因理論》，分別又稱為《攝類學》、《心類學》、《因類學》。今分述如下：

#### （一）正理啟門集課

《正理啟門集課》是將佛學基本術語配合定義，以因明論式來辯論，依程度分成《理路略論》、《理路中論》及《理路廣論》。

《理路略論》的內容有：1.顯色，2.存在（根由），3.確認「意翻」，4.非是與非非是，5.成是與成非，6.總與別，7.因果略說，8.實法與翻法。

此中的「存在」（根由），探究萬有的定義及分類<sup>①</sup>。「意翻」是事物在心意上的翻映，是事物的一種抽象概念。實法是有自相之法，翻法是以思惟、概念安立之法。

《理路中論》的內容有：相違與繫屬、義相與名標、因果廣說、通達有無、隨行倒遍等。

《理路廣論》的內容有：破式、排他、境與有境、排除式運轉心與成立式運轉心等。

#### （二）知明論

《知明論》(blo rig) 或作《知理論》(blo rigs)，分析各種心理的類別與定義。例如，現量與比量，即在此處初步地探討。

心識的類別有七分法、三分法及二分法。

七分法是：1 現識，2 比推，3 決斷識（已決智），4 意伺（伺察意），5 顯而未定，6 猶疑，7 顛倒識。

三分法是：1 所持境為「義總」的分別心，2 所持境為「自相」的無分別非錯之識，3 所持境為「無」而具顯現的無分別之錯識。

二分法有多種，例如量與非量、分別心與無分別心、錯識與非錯識、意識與根識、排除式運轉心與成立式運轉心、心王與心所等。此中，排除式運轉心與分別心是同義字，成立式運轉心與無分別心是同義字，此二種心與如何認知對象的方式有關。

眾生由於看不清事物的真相而流轉生死，要看清楚就要經由聞、思、修的三個階段。原先是凡夫的「分別顛倒識」，認為諸法都是有「我」，現在經由聽聞正法後，由「義未轉的猶疑」依次變成「等分的猶疑」、「義已轉的猶疑」，再進一步的思惟，就進入「伺察意」（意伺），而後生出「諸法應是無我，因為是緣起故」的「比量」，比量的第二剎那即為「已決智」（決斷識），將此「已決智」不斷的再三再四專心思惟，配合正定，終於得到修所成的「瑜伽現量」，現觀「諸法都是無我」，由此破除我執而得心靈的自在。在《知明論》中，對這些修行的心理過程，都有詳細的鑑別。

《知明論》的量論主張，是依據《集量論》及《釋量論》，此論主要是以經量部與唯識宗的共通觀點編成，主張現量有四種：根現量、意現量、瑜伽現量及自證現量。說分別部（婆沙宗）及中觀宗應成派，則不承認自證現量。②

### （三）因理論

《因理論》的重點，在於研究比量的基礎——因。因此，對「因」（理由）的定義、分類及正誤，有全面的分析。③

正因有三類：1 果正因，2 自性正因，3 不可得正因（不覓正因）。

（1）果正因的典型例子為：

煙山有火，有煙故。

此處，「煙山」是「有法」（前陳），「火」是「所立法」（後陳），「煙山有火」是「宗」（結論），「煙」是果正因（以果作為正確的理由）。若改寫成三段論法，則為：

若有煙，則有火。           （大前提）

煙山有煙，                   （小前提）

所以，煙山有火。           （結 論）

（2）自性正因的典型例子是：

聲無常，所作性故。

我們同樣可以改寫為三段論法：

凡是所作性，都是無常。（大前提）  
聲是所作性，（小前提）  
所以，聲是無常。（結 論）

（3）不可得正因的例子，例如：

於無樹的石寨，無沈香樹，無樹故。

此處，「於無樹的石寨」為「有法」，「無沈香樹」為「所立法」（後陳），「無樹」為不可得正因。此例改成三段論法如下：

凡是無樹，則無沈香樹。（大前提）  
於無樹的石寨無樹，（小前提）  
所以，於無樹的石寨無沈香樹。（結 論）

以上所說的果因、自性因及不可得因，每一種都有很多分類，其定義及例子詳見「因理論」。

似因則可分成「相違因」、「不定因」及「不成因」三類，其例子分別列出如下：

1 聲常，所作性故。 —相違因  
2 聲無常，有故。 —不定因  
3 聲無常，眼所見性故。 —不成因

第一例中，「所作性」是宗法，但凡是所作性都不是常，凡是常都不是所作性，因此第一例子的同品定有性（隨遍）及異品遍無性（倒遍）完全違反了，故為相違因。第二例子中，凡是「有」，不遍是無常，因此為不定因。第三例子中，隨遍及倒遍成立，但是「聲是眼所見性」不成立，即，宗法不成立，因此是不成因。

以上所說的相違因、不定因及不成因，每一種又有很多分類，其定義及類別也都歸納在《因理論》中。

## 四、辯經的運用

在運用「宗因」的論式時，對辯的雙方以下列方式來回答：

問方（攻方）提出「宗」時，答方（守方）若贊成時就回答：「同意（贊成、許）」。若不贊成時就回答：「為什麼？」（何以故），此時，問方就要提出「因」來。接著，答方若贊成，就回答：「同意」。若認為宗法不成立，就回答：「因不成。」若認為隨遍或倒遍不成立，就回答「不遍（不一定）」。

因此，問方不斷以「宗、因」來徵詢，答方則依狀況只許回答「同意」、「為什麼」、「因不成」及「不遍」四者中的一種。這種對辯，便是依據前述正因、似因的判斷來回答。因明的啟門，一開始便利用這種嚴格的對答，來學習《集課》、《知明論》、《因理論》，接著往上探究《宗義》、《地道》、《八事七十義》、《現觀莊嚴論》、《入中論》等要典。

在對辯中，問方不但運用立式（自續式），也運用破式（應成式）。前述果正因、自性正因及不可得正因所配合的論式，即為立式。若對方主張「煙山無火」，則問方可提出破式如下：

煙山無煙，無火故。

同理，若對方主張「聲常」，則問方可提出破式：

聲非所作性，常故。

若對方主張「於無樹的石寨有沈香樹」，則問方可提出破式：

於無樹的石寨有樹，有沈香樹故。

這些破式的結論，並不是問方的宗，也不是對方（答方）所能接受，但若對方堅持「煙山無火」、「聲常」等，就會墮入不得不接受這些結論的窘境。因此，破式便是一種歸謬式的辯證方法。將「立式」的後陳與因，前後易位，並加上否定詞，就變成「破式」。

運用因明論式來對答，一方面使雙方深入義理，廣引經論來發揮，是一種智慧的訓練，一方面對真理的追求，鏗而不捨，是一種意志力的訓練。另外，並不以辯贏對方為目的，而是在慈悲心的推動下，使對方滅除錯誤的見解，提昇其精神的視野。因此，在論式的對答中，實已含攝了「知情意」的教育意義，《瑜伽師地論》的重視因明，也許是由這個立場來看。

所以，因明啟門的內容，除了對正因、似因、現量、比量等的分析外，也配合著實用的對辯，經由對辯的實際運用，才易與生活銜接在一起，而不會只是停留在書面上。

## 五、結語

以上探討了因明的相關內容，我們可以看出它是以方法論的「因」為核心，兼及認識論的心理認知。由於眾生被無明所蔽，不能認清一切事物的真相，而不斷地輪迴在生死苦海中。為了脫離生死的束縛，首先就要聽聞正法，而後運用因明的比量，得出正確的見解。在正見的引導下，才能根除俱生的無明，得到真正的涅槃解脫。為了使因明發揮其效用，今日有二方向可以發展：一為配合因明論式，以嚴謹的對答來探討佛學；二為掌握宗法、隨遍、倒遍的原則，來分析所有經論的宗、因，將其義理澄清並融會貫通，使佛學不再艱澀難懂，進而將之發揚光大。

### 註釋

- ① 對萬有的分類及定義，可參見拙書《佛教教理的探討》第二章，慧炬出版社出版，1990。
- ② 說分別部、經量部、唯識宗與中觀宗的定義，可參見《佛教教理的探討》第一章。自證現量即是自證分。
- ③ 詳見本書第六章「正因與似因的探討」。

## 第二章、印度佛教因明傳承的探討

### 一、前言

因明是佛教治學的方法論，是研究佛學的一項重要工具。雖然「因明」這一術語到了部派時期才出現<sup>①</sup>，但是因明論式（分立式與破式）則早在釋尊時期就已廣泛地運用了，這可由佛教經藏（如四阿含）中對道理的論辯直接看出來，因此，唐朝的窺基大師在《因明入正理論疏》卷1說：

因明論者，源唯佛說，文廣義散，備在眾經。

以下分五個時期來探討印度佛教因明的傳承變遷：

第一個時期是釋尊教化時期（531B.C.~486B.C.），第二個時期是部派結集時期（486B.C.~150A.D.），第三個時期是中觀前弘時期（150A.D.~350A.D.），第四個時期是唯識攝化時期（350A.D.~650A.D.），第五個時期是中觀後弘時期（650A.D.~1200A.D.）。<sup>②</sup>

每一時期的重要著作及因明相關的人物，是本文探討的重點。

### 二、釋尊教化時期

從西元前 531 年釋尊初轉法輪起，一直到涅槃為止，釋尊不斷地對不同的根器開示佛法；由經藏的記載，可明顯看出：釋尊對弟子或外道的問答，善巧地運用立式或破式使弟子或外道領悟正確的見解。立式近乎形式邏輯，破式近乎辯證法。例如，《長阿含經》卷 12 的《清淨經》，佛對比丘們開示如何回答外道梵志的問難。《長阿含經》卷 7 的《弊宿經》，則有童女迦葉與婆羅門的對辯。在佛經處處可看到這種因明論式的運用。回答問題之前，釋尊教導弟子們要辨別「四記問」，《長阿含經》卷 8 的《眾集經》記載著：

復有四法，謂四記論：決定記論、分別記論、詰問記論、止住記論。

此中「四記論」即「四記問」，其意義可由《佛地經論》卷 6 的解釋來瞭解：

言四記者，一、一向記，二、分別記，三、反問記，四、默置記。

1 一向記者，如有問言：「一切生言，決定滅耶？」「佛、法、僧寶，良

福田耶？」如是等問，應一向記：「此義決定。」

2 分別記者，如有問言：「一切滅者，定更生耶？」「佛、法、僧寶，唯有一耶？」如是等問，應分別記：「此義不定。」

3 反問記者，如有問言：「菩薩十地，為上？為下？」「佛、法、僧寶，為勝？為劣？」如是等問，應反問記：「汝望何問？」

4 默置記者，如有問言…「實有性我，為善？為惡？」「石女兒色，為黑？為白？」如是等問，應默置記，不應記故，長戲論故。

由此可看出，在討論問題時，須先將題目弄明確才回答，有的要回答「是」；有的要回答「不一定」，並辨別有那些是例外；有的要反問對方所要問的是指那一部分；有的就要默置（不回答），因為對方所問的主題根本是不存在的東西（例如，實有性我、石女之兒。石女是先天不能生育的女性）。明確而具體的題目，才能討論出正確的見解，由《中阿含經》卷3的《毘婆沙經》，即可看釋尊注重明確的問答：

世尊語尼乾弟子釋毘婆曰：若我所說是者，汝當言是！若不是者，當言不是！汝有所疑，便可問我：「沙門瞿曇，此有何事？此有何義？」隨我所說，汝能受者，我可與汝共論此事。

此種明確的答覆，以及有疑問之處便提出來，務必弄明白，便是佛教探討真理的基本精神，這種精神就是因明的礎石。釋尊弟子們將此精神延續下來，其中一位有名的人物，便是部派結集時期的那先比丘。

### 三、部派結集時期

釋尊因材施教，在不同時間、不同地點，對不同根器的大眾開示層次不同的佛法，下傳數代後，印度不同區域的佛弟子們對戒律和法義的理解有所出入而起諍執，結果演變成十八部派及許多支派。此中的「說一切有部」有《大毗婆沙論》的結集。這一論典即明顯運用因明論式來討論各家的看法，在卷15也探討到「四記問」的內容。另外，《毗曇七論》也提供論式運用的許多例子。漢譯的《那先比丘經》則提供了那先比丘與彌蘭王（163B.C.~105B.C.在位）精采的對辯資料。此經指出：對辯時，要用「智者語」，不用「王者語」，《那先比丘經》卷上說：

王復問那先：「能與我共難經說道不？」

那先言：「如使王持智慧與我相問者，能相難。王持驕貴者，意不能相難。」

王問那先言：「智者語何等類？」

那先言：「智者談極相詰語、相解語、相上語、相下語，有勝有負，正語不正語，自知是、非是，為最智智者不用作瞋怒，智者如是。」

王復問那先言：「王者語何等類？」

那先言：「王者語自放恣，敢有違戾不如王語者，王即強誅罰之，王者語如是。」

因此，智者討論真理，不起瞋怒，而應自知是、非是，雖有勝有負，在推探過程中，終必得到正確的見解。所以，那先比丘要求彌蘭王在對辯時，雙方要用「智者語」，如此才進行辯論。那先比丘善於掌握「四記問」的不同，並運用論式以折服彌蘭王，例如此經卷上說：

王問言：「寧有人死後不復生者不？」

那先言：「中有於後世生者，中有不復生者。」

王言：「誰於後世生者？誰不復生者？」

那先言：「人有恩愛、貪欲者，後世便復生。人無恩愛、貪欲者，後世不復生也。」

此例中，那先即用「分別記」指出有的人死後會再投生，有的不會再投生。投生與否，決定於「臨終時有無恩愛、貪欲」，此句即是因明論式中的「因」（理由）：

某人（如凡夫）後世復生，因為臨終有恩愛、貪欲故。

某人（如聲聞阿羅漢）後世不復生，因為臨終無有恩愛、貪欲故。

《那先比丘經》中，那先比丘處處應用「立式」與「破式」，並且用「喻」使彌蘭王悟知佛法「無我」的真理，今不詳述。

在部派結集時期，印度彌曼沙派也編集該派的主要經典《彌曼沙經》，此派主張有現量、比量、譬喻量、義準量、聖教量及無體量等「六量」之說，並主張「聲常住論」，此為後代各派諍論的一個主題。與此派相關的勝論派，也於此時期編出《吠世師迦經》，主張六句義、二量（現量及比量；聲量納入比量中）及三種非因（不極成、非有及猶豫）。

## 四、中觀前弘時期

與「彌曼沙派」相關的正理派，約於西元 350 年編集出《尼夜耶經》（正理



經)，此派主張四量（現量、比量、譬喻量、聲量），聲量又稱作聖言量或聖教量。《正理經》主張：③

經由認識(1)量，(2)所量，(3)疑惑，(4)動機，(5)實例，(6)宗義，(7)論式，(8)思擇，(9)決定，(10)論議，(11)論評，(12)論詰，(13)似因，(14)曲解，(15)誤難，(16)負處等真理，可以證得至高的幸福。

此中，似因有五種：(1)不確實，(2)相違，(3)原因相似，(4)所立相似，(5)過時。

曲解有三種：(1)言辭，(2)概括，(3)譬喻。

誤難也稱作倒難，共有二十四種：(1)同法相似，(2)異法相似，(3)增益相似，(4)損減相似，(5)要證相似，(6)不要證相似，(7)分別相似，(8)所立相似，(9)到相似，(10)不到相似，(11)無窮相似，(12)反喻相似，(13)無生相似，(14)疑惑相似，(15)問題相似，(16)無因相似，(17)義準相似，(18)無異相似，(19)可能相似，(20)可得相似，(21)不可得相似，(22)無常相似，(23)常住相似，(24)果相似。

《正理經》列出二十二種負處如下：(1)壞宗，(2)異宗，(3)矛盾宗，(4)捨宗，(5)異因，(6)異義，(7)無義，(8)不可解義，(9)缺義，(10)不至時，(11)缺減，(12)增加，(13)重言，(14)不能誦，(15)不知，(16)不能難，(17)避遁，(18)認許他難，(19)忽視應可責難處，(20)責難不可責難處，(21)離宗義，(22)似因。

中觀前弘時期，正是《正理經》編集的時期，此期佛教中觀宗大師龍樹及提婆出世，廣破邪見。龍樹的著作中，直接探討方法論的要典便是《方便心論》。此論與《正理經》的思想有同也有異。相同之處，如主張四量（現見、比知、喻知、隨經書）。不同之處，例如《方便心論》說：

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，迷沒墜落。

此種論點駁斥了正理派所主張的「我」，與龍樹的《中論》如出一轍，也可知本論不是部派佛教的論點，並且也駁斥了正理派所主張的「我」。④

《方便心論》分四品：(1)明造論品，(2)明負處品，(3)辯正論品，(4)相應品。此中提出八種論法：(1)譬喻，(2)隨所執，(3)語善，(4)言失，(5)知因，(6)應時語，(7)似因非因，(8)隨語難。

「負處」有：(1)語少，(2)語多，(3)無義語，(4)非時語，(5)義重，(6)

捨本宗等。

問答相應之法，有二十種：(1)增多，(2)損減，(3)同異，(4)問多答少，(5)答多問少，(6)因同，(7)果同，(8)遍同，(9)不遍同，(10)時同，(11)不到，(12)到，(13)相違，(14)不相違，(15)疑，(16)不疑，(17)喻破，(18)聞同，(19)聞異，(20)不生。在此論中，以此二十種相應的法來破「我常」。

《正理經》主張比量有三種：(1)有前比量，(2)有餘比量，(3)平等比量。此點與《方便心論》的(1)前比，(2)後比，(3)同比相當，另外與《中論》的(1)如本，(2)如殘，(3)共見，也內容相當。

《正理經》將論式分為1宗，2因，3喻，4合，5結等五支。《方便心論》則不拘於五支，因為龍樹善用「破式」與「立式」以破邪顯正，只要對方能悟出正確的見解即可，並不一定要五支。

《方便心論》有八種似因：(1)隨言而為生過，(2)同異尋言生過，(3)生疑似因，(4)過時語，(5)類同，(6)說同，(7)言異，(8)相違。此處的「似因」是對方的理由錯誤，因而我方指出對方立論的錯誤或矛盾。

龍樹的《迴諍論》在於成立「一切法皆空」，雖承認四量，但反對四量以自體有。四量雖以自性空，卻能成立一切法無體，此為中觀宗的深奧處。⑤

《迴諍論》前二十頌為對方發問，反對「一切法無體」，後五十頌則為龍樹的反駁。由此論以及《中論》都可明顯看出：龍樹善於運用「立式」與「破式」來彰顯正義。其弟子提婆也承此作風，著有《破楞伽經中外道小乘四宗論》、《釋楞伽經中外道小乘涅槃論》、《百論》、《百字論》、《解捲論》等論。

## 五、唯識攝化時期

無著（310~390A.D.）傳世親（320~400A.D.），世親下傳約五代為陳那（480~550A.D.）。陳那傳護法、商羯羅主及自在軍；自在軍傳法稱（580A.D.）。此為唯識攝化時期的因明傳承系統。

此期先有無著傳出彌勒的《瑜伽師地論》，並著有《顯揚聖教論》、《順中論》、《大乘阿毗達磨集論》等論。此中，《瑜伽師地論》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》說：

善男子!如是證成道理，由現量故，由比量故，由聖教量故，由五種相，名

為清淨。

因此，在無著的論著中，便以三量（現、比、聖教）為準。證成道理有五種清淨相：(1)現見所得，(2)依止現見所得，(3)自類譬喻所引，(4)圓成實，(5)善清淨言教。有七種不清淨相：(1)此餘同類可得，(2)此餘異類可得，(3)一切同類可得，(4)一切異類可得，(5)異類譬喻可得，(6)非圓成實，(7)非善清淨言教。因此，無著依據《解深密經》，對正確的理由（清淨的證成道理）已有所探索了。《瑜伽師地論》卷 15 又說：

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

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，又作論所依，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。能成立法有八種，是(1)立宗，(2)辯因，(3)引喻，(4)同類，(5)異類，(6)現量，(7)比量，(8)正教。《顯揚聖教論》及《集論》都重複這些觀點，可知無著對此甚為重視。無著在《順中論》中，則有下列的記述：

復以何者，是因三相？問曰：「朋中之法，相對朋無，復自朋成。如聲無常，以造作故，因緣壞故，作已生故，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。」

此中雖已提出「因三相」這一術語，但是其內容的「朋中之法，相對朋無，復自朋成」則意義不明確，要在世親的《如實論》中，才有明確的意義。世親的《如實論》，內分三品：(1)無道理難品，(2)道理難品，(3)墮負處品。此中第二品說：

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。

此處明確指出：正因（堅定句）必須是根本法（宗法）、同類所攝（隨遍）、異類相離（倒遍），此為後來陳那及法稱所遵循的因三相。

接著再探討《如實論》：此中採納了正理派的五支論法，並認為「道理難」有三類：(1)顛倒難，(2)不實義難，(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。不實義難有三種：(1)顯不許義，(2)顯義至，(3)顯對譬義。相違難有三種：(1)未生，(2)常，(3)自義相違。以上共有三類十六種難，

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。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。

陳那著有《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。商羯羅主著有《因明入正理論》。法稱著有《釋量論》、《量決定論》、《理滴論》、《因滴論》、《觀相屬論》、《調理論》及《成他相續論》。

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。陳那集因明的大成並超越正理派，成為新因明的泰斗。商羯羅主則增加宗的四過，合成三十三過。到了法稱，更進一步將「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顛峰。

在唯識攝化時期，中觀宗的佛護（470~540A.D.），註釋《中論》，認為破式可使對方悟出己方的正見，清辯（500-570A.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。

## 六、中觀後弘時期

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，注重字面的訓話。

第二系統由法勝（800A.D.）、智吉祥（950~1050A.D.）及商羯羅難陀弘揚開來，注重因明的義理。

第三個系統由慧生護及其弟子日護弘揚開來，另外有勝者及夜摩梨也在孟加拉弘揚，此系統注重佛教教理與因明的聯繫，將因明歸入內明之中，特別強調以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」，至此發揮了最大的效用。

另一方面，月稱（650A.D.）及寂天出世，提倡中觀宗應成派的觀點。月稱著作了《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。

## 七、結語

以上扼要探討了因明在印度的整個演變過程，從《阿含經》、《解深密經》、《那先比丘經》、《大毗婆沙論》、《方便心論》、《瑜伽師地論》、《如實論》以及陳那、法稱的論著，使我們可明確看出佛教注重理性探討的這一面，並善巧地運用立式與破玻式以破邪顯正，由龍樹、提婆及月稱的著作中，使我們了解什麼才是究竟的真理，從而掌握正確的中道見解。

### 註釋

- ① 詳見本書第八章。
- ② 參見拙書《佛教教理的探討》第一章。
- ③ 《正理經》，沈劍英譯，見藍古富主編的《世界佛學名著譯叢》第 21 冊，第 167 頁至 282 頁，1987。
- ④ 有些學者認為《方便心論》是龍樹以前部派佛教學者的作品，但今從此論的義理來看，仍以龍樹所造為是。
- ⑤ 中觀宗認為「量」與「量以自性空」二者並不衝突，前者為世俗有，後者表示勝義無，此種觀點可參見拙書《佛教教理的探討》第九章。

## 第三章、漢藏因明論著傳譯的探討

### 一、前言

印度佛教因明學的論著，在印度大都亡失，幸好傳譯至漢地的因明論著，保留了早期印度的因明思想；傳譯至藏地的因明論著，則保留了後期印度的因明思想。以下運用漢藏佛教《大藏經》中所保留的因明論著，來探討傳譯的情形，並了解因明的演變及傳承。

### 二、早期因明論著的傳譯

早期傳譯至漢地與因明相關的重要論著有：1.《方便心論》，2.《迴諍論》，3.《瑜伽師地論》（卷 15、25 及 36），4.《顯揚聖教論》攝淨義品，5.《大乘阿毗達磨集論》論議品，6.《大乘阿毗達磨雜集論》（卷 16），7.《如實論》等。這些論著的作者及譯者分述如下：

- 1.《方便心論》：龍樹菩薩（約 150~250）造，後魏延興二年（472）吉迦夜與曇曜譯。
- 2.《迴諍論》：龍樹菩薩造，後魏毗目智仙與瞿曇流支於西元 541 年譯。
- 3.《瑜伽師地論》（卷 15、25 及 36）：彌勒菩薩說，無著（約 310-390）傳出，唐玄奘於 648 年譯出。
- 4.《顯揚聖教論》（攝淨義品）：無著菩薩造，唐玄奘於 646 年譯出。
- 5.《大乘阿毗達磨集論》（論議品）：無著菩薩造，唐玄奘於 652 年譯出。
- 6.《大乘阿毗達磨雜集論》（卷 16）：安慧菩薩（約 540 年）揉，唐玄奘於 646 年譯出，為《集論》的略釋。
- 7.《如實論》：世親菩薩（約 320-400）造，梁真諦（499-569）於 550 年譯。

其他與因明有關的論著有無著造、後魏瞿曇流支譯的《順中論》以及提婆菩薩（約 170-270）的《百字論》等。

以上這些論著與正理派的《正理經》（約 150~350 年間編成）都屬早期因明的要典，且大都在西元 150 至 400 年間造出。

### 三、陳那的論著及相關的注釋

唐朝義淨法師（635~713）的《南海寄歸內法傳》卷3記述著：

陳那之八論：一觀三世論，二觀總相論，三觀境論，四因門論，五似因門論，六理門論，七取事施設論，八集量論。

這是義淨在印度時的親聞記錄，此中《理門論》為《因明正理門論》的簡稱，有唐玄奘的漢譯本（649年譯出），義淨則在篇首補譯一段釋論緣起。義淨本人譯有《觀總相論頌》、《取因假設論》，後者即《取事施設論》；義淨於景雲二年（西元711）譯《集量論》為漢文，惜不久亡失。義淨又譯有《觀所緣論釋》，即《觀境論》，玄奘譯為《觀所緣緣論》，早期真諦譯為《無相思塵論》。

以上為漢地傳譯的情形，藏地所傳的陳那論著及相關的註釋如下：

- (1a) 《集量論頌》，陳那造。師子幢譯。
- (1b) 《集量論》，陳那造。師子幢譯。
- (1c) 《集量論廣大無垢廣釋》，勝根慧造。慧堅譯。
- (2a) 《觀所緣論頌》，陳那造。戒幢譯。
- (2b) 《觀所緣論》，陳那造。戒幢譯。
- (2c) 《觀所緣論廣釋》，律天造。吉祥積譯。
- (3) 《觀三世論》，陳那造。戒幢譯。
- (4) 《因輪決擇論頌》，陳那造。法世譯。

此中《因輪決擇論頌》可能就是義淨法師所說的《因門論》。另外有一本《量論入正理論》是由漢文本的《因明入正理論》譯成藏文，但藏譯本誤為陳那所造，其實是商羯羅主（天主、商羯羅塞縛彌）所造。陳那，或被譯作「方象」、「大城龍」。

#### 四、商羯羅主的論著及相關的注釋

西元647年玄奘所譯的《因明入正理論》就是陳那弟子商羯羅主（天主）的論著。藏地所傳的《因明入正理論》有二種譯本：

- (1a) 《量論入正理論》
- (1b) 《量入正理門論》

此中第一本由漢文《因明入正理論》譯成藏文（誤為陳那所造），第二本則再用梵文本校譯而成。此論為商羯羅主所造。

## 五、法稱的論著及相關的注釋

藏地所傳的法稱論著有七部，其相關注釋也有多種，今整理如下：

- (1a) 《釋量論頌》(共四品)，法稱造。善慧譯。
- (1b) 《釋量論(初品)》，法稱造，缺譯者。
- (1c) 《釋量論難語釋(後三品)》，帝釋慧造。善慧譯。
- (1d) 《釋量論廣釋》，釋迦慧造。善慧譯。
- (1e) 《釋量論莊嚴釋》，慧生護造。具慧般若(俄大譯師)譯。
- (1f) 《釋量論莊嚴釋廣疏》，勝者造。菩提般若譯。
- (1g) 《釋量論廣疏》，商羯羅難陀造。
- (1h) 《釋量論釋》，日護造。
- (1i) 《釋量論釋第三品疏》，日護造。
- (1j) 《釋量論莊嚴釋廣疏極圓淨註》，夜摩梨造。具慧般若譯。
- (2a) 《量決定論》，法稱造。具慧般若譯。
- (2b) 《量決定論廣釋》，智吉祥造。法精進譯。
- (2c) 《量決定論廣釋》，法勝造。具慧般若譯。
- (3a) 《理滴論》，法稱造。具慧般若譯。
- (3b) 《理滴論廣釋》，律天造。智軍譯。
- (3c) 《理滴論廣釋》，法勝造。法世譯。
- (3d) 《理滴論前品攝》，蓮華戒造。吉祥積譯。
- (3e) 《理滴論攝義》，勝友造。智軍譯。
- (4a) 《因滴論》，法稱造。吉祥積譯。
- (4b) 《因滴論廣釋》，律天造。吉祥積譯。
- (4c) 《因滴論釋》，阿祇陀造。
- (5a) 《觀相屬論》，法稱造。定賢譯。
- (5b) 《觀相屬論釋》，法稱造。吉祥積譯。
- (5c) 《觀相屬論隨順釋》，商羯羅難陀造。喜金剛譯。
- (6a) 《淨理論》，法稱造。善慧譯。
- (6b) 《淨理論分別意義釋》，寂護造。聖般若及白師釋迦光譯。
- (6c) 《淨理論釋》，律天造。
- (7a) 《成他相續論》，法稱造。吉祥積譯。
- (7b) 《成他相續論廣釋》，律天造。吉祥積譯。

由上列注釋本，可明顯看出西藏保存了印度因明大師法稱的重要思想，特別是《釋量論》的多種注釋。漢地則要到民國以後，才有零星的譯出。



## 六、善護、法勝等人的其他論著及注釋

善護的因明著作如下：

1. 《成一切智頌》，吉祥積譯。
2. 《成外境頌》，吉祥積譯。
3. 《觀聞頌》。
4. 《觀破他頌》。
5. 《滅自在頌》。

法勝的其他因明著作如下：

1. 《觀量論》，具慧般若譯。
2. 《觀量論》(略本)，具慧般若譯。
3. 《破他論》，具慧般若譯。
4. 《成彼世間論》，日稱譯。
5. 《因三相對幼童教示論》，具慧般若譯。
6. 《成剎那滅論》，具慧般若譯。

此處第六本有珠器的注釋本：

7. 《成剎那滅論釋》，稱富般若譯。

其他各家的因明著作如下：

1. 《理成燈》，月官造。遍照譯。
2. 《讀誦方便論》，施戒造。
3. 《俱所緣決定論》，慧生護造。釋迦光譯。
4. 《成破論》，商羯羅難陀造。具慧般若譯。
5. 《成相屬論》，商羯羅難陀造。具慧般若譯。
6. 《成因果性論》，智吉祥造。釋迦光譯。
7. 《成唯識性論》，寶生寂造。釋迦光譯。
8. 《內遍論》，寶生寂造。釋迦光譯。
9. 《因真實性說示論》，勝怨造。釋迦光譯。
10. 《法有法決擇論》，勝怨造。
11. 《入幼童思擇論》，勝怨造。吉祥勝初金剛譯。
12. 《思擇語》，解脫生護造。慧堅譯。
13. 《理相應論》，寶金剛造。定賢譯。

14. 《真實性攝頌》，寂護造。天上師寂光譯。
15. 《真實性攝難語釋》，蓮華戒造。稱富般若譯。

以上共有六十幾種因明論著，並列出譯經的藏人名字，此中智軍、吉祥積、遍照、定賢等人為西藏佛教前弘時期有名的譯師。善慧、具慧般若（俄大譯師）、師子幢等人，是後弘時期有名的譯師。經這些譯師的努力，印度因明學的要典全部譯成藏文。

## 七、印度與漢藏因明學的傳承源流

初期因明學的源流，只有漢地資料保存較完備，因為藏地因明是在西元 750 年以後才傳入，而印度本土的資料則早經戰亂而遺失。窺基大師的《因明入正理論疏》記載著：

因明論者，源唯佛說，文廣義散，備在眾經。故《地持》云：「菩薩求法，當於何求？當於一切五明處求。」求因明者，為破邪論，安立正道。劫初足目，創標真似。爰及世親，咸陳軌式，維紀綱已列而幽致未分，故使賓主對揚，猶疑立破之則。有陳那菩薩，是稱命世，……覃思研精，作《因明正理門論》。

可知印度佛教因明的傳承，可遠溯至佛陀，下經世親，到陳那而大興，其後由法稱發揚光大，《南海寄歸內法傳》卷 4 說：

遠則龍猛、提婆、馬鳴之類，中則世親、無著、僧賢、清辯之徒，近則陳那、護法、法稱、戒賢及師子月、安慧、德慧、慧護、德光、勝光之輩。……法稱則重顯因明。

依此記述，世親與陳那並非同時代的人，而西藏所傳則認為陳那是世親的弟子。由於藏傳為後期的傳說，今由世親、陳那的著作背景及漢譯本的出現年代來考察，陳那並非世親的第一代弟子。至於陳那與法稱間的傳承，西藏達喇那他的《印度佛教史》記述著：

（法稱）從阿闍黎護法出家，全部三藏無餘了達，合計契經及陀羅尼真言一切，能持誦者達五百部。其餘眾多因明書論，雖曾聽聞，意猶未愜。從陳那弟子自在軍一聞《集量》，等自在軍；二次聽聞，已等陳那；三次聽聞，知

阿闍黎自在軍，尚有未達陳那密意之違謬處，因以言於阿闍黎前。阿闍黎最極欣喜，言曰：「汝等陳那矣，可破斥一切違謬，於《集量論》別造註釋。」

①

由此記述，可看出陳那傳因明給護法及自在軍，再傳弟子即是法稱。另一方面，漢地所傳的因明傳承為陳那傳護法，再傳戒賢（尸羅跋陀羅），再傳玄奘，另一傳承為陳那傳商羯羅主，輾轉傳至玄奘（可能經賢愛、勝軍居士），此傳承見《因明入正理論疏》及《慈恩傳》，所以，綜合漢藏的各種傳說，由無著、世親起的因明傳承，可列之如下（其中年代不詳的，以一代為三十年來估計）：

- 1 無著（約 310~390）
- 2 世親（約 320~400）
- 3 佚名（350）
- 4 佚名（380）
- 5 堅意（堅慧，約 420）及其他唯識學者。
- 6 佚名（450）
- 7 陳那（約 480-550）、安慧、佛護（約 470-540）。
- 8 護法（約 530-560）、商羯羅主、自在軍（約 520）、清辯（約 500-570）。
- 9 戒賢（529-646）、勝軍居士、法稱（約 580）。
- 10 玄奘（596~664）、帝釋慧。
- 11 義淨（635~713）、釋迦慧。

由於法稱修正因明，因而與商羯羅主這一系統的看法相左而起諍，故後來藏地達喇那他的《印度佛教史》說成法稱與外道商羯羅阿闍黎舉行大的辯論並將之擊敗，其實，吠檀多派的商羯羅阿闍黎是西元 789 年左右才出生，與法稱並非同時期。

由前述法稱著作的注釋，可看出印度後期佛教的因明以「法稱七論」為研究的核心，在傳承上有三個系統：

第一個傳承系統，是由法稱的弟子帝釋慧下傳釋迦慧，分別注釋了法稱的《釋量論》(1c 及 1d)。並有律天注釋了法稱的《理滴論》(3b)、《因滴論》(4b)、《諍理論》(6c) 及《成他相續論》(7b)。此系統以訓詁為主。

第二個傳承系統，以因明義理為主，活動地區在克什米爾，由法勝（800 年）弘揚開來，他注釋了法稱的《量決定論》(2c) 及《理滴論》(3c)。另有智

吉祥（950~1050）注釋了法稱的《量決定論》（2b），以及商羯羅難陀（十一世紀）注釋了《釋量論》（1g）和《觀相屬論》（5c）。

第三個傳承系統，以佛教教理為主，重點在於成立佛陀為量士夫，活動地區在孟加拉，由慧生護（十世紀人）弘揚開來，他注釋了法稱的《釋量論》（1e），其弟子日護則往克什米爾活動，注釋了《釋量論》（1h及1i）：另有勝者依據慧生護的著作來注釋《釋量論》（1f）。智吉祥的弟子夜摩梨也注釋了法稱的《釋量論》（1j）。勝者及夜摩梨都在孟加拉弘揚因明。

以上三系統的因明注釋，經善慧、具慧般若及菩提般若等藏人的翻譯，終於都傳入西藏並保存在《西藏大藏經》裏。具慧般若（俄大譯師）有慧菩提、寶稱、慧生及慧然四大弟子，前二弟子再傳給菩提稱，菩提稱傳給法獅子。法獅子在桑樸寺，廣弘因明，並注釋了法稱的《量決定論》，且著有《因明略義》，其最大的貢獻則在於創立了今日西藏各派通行的因明入門辯論方式，將因明論式具體配合佛學的義理來探討，使佛學思維走向精密，推動了佛教教理的弘揚。

## 八、結語

印度佛教因明學的源流，可上溯至釋尊的注重義理，以理性的對談來傳播佛法，下傳經過部派佛教時期義理之爭，無形中都運用著「因明」這一工具。再經龍樹、提婆的駁斥外道，至無著、世親時期，已將因明這一學科納入五明之一，至陳那時期將舊因明重新修訂，佛教因明至此已超越外道的方法論，其後到了法稱時期，更往前推進一大步。這些大師們輝煌的論著，都保留在今日漢藏的《大藏經》中，這些文化寶藏值得今人再予深入探討。<sup>②</sup>

### 註釋

- ① 《印度佛教史》，達喇那他著，王沂暖譯。
- ② 本文依據拙作《西藏佛教因明的源流研究》改寫而成，該文收於《西藏研究論文集》第四輯。

## 第四章、佛教因明論式演變的探討

### 一、前言

佛教因明的論式，分成立式與破式二種。立式又稱自續式。破式又稱應成式。佛教因明在印度的長期發展中，與正理派等其他宗派相互影響，其論式的形式也隨著時代而有所不同。本文主要依據佛教的經論來探討各期大師們運用論式的情形，並歸結出論式的演變過程。為便於探討，本文將整個過程分成下列五個時期：(1)釋尊教化時期，(2)部派結集時期，(3)中觀前弘時期，(4)唯識攝化時期，(5)中觀後弘時期。本文依次選出各時期重要而有代表性的經論，作為研究的對象。

### 二、釋尊教化時期因明論式的運用

雖然「因明」這一術語在部派時期才正式出現<sup>①</sup>，但是因明論式的運用，則早在佛經中靈活地使用著。釋尊教化時期（531B.C.~486B.C.），印度不同宗派間教理的相互辯駁，離不開論式的運用，各教派的主張便是「宗」，要建立自己的宗便要依據理由，這些理由便是「因」，有時為使對方易於了解自己的看法，於是引用一些例子或比喻來說明，這便是「喻」。釋尊對不同根器的對象開示佛法，其重點在於使對方悟出正確的見解而後依之實踐；在因材施教的原則下，釋尊所運用的論式，就不拘於一定的格式，有時用立式，有時用破式，有時「宗、因、喻」具足，有時用「宗、喻」，以下舉《阿含經》的實例來說明。

（例1）世尊告諸比丘：「非汝所應法，當盡捨離。捨彼法已，長夜安樂。比丘！何等法非汝所應，當速捨離？如是色受想行識，非汝所應，當盡捨離。斷彼法已，長夜安樂。譬如祇桓林中樹木，有人斫伐枝條，擔持而去，汝等亦不憂感，所以者何？以彼樹木非我、非我所。如是比丘！非汝所應者，當盡捨離。捨離已，長夜安樂。何等非汝所應？色非汝所應，當盡捨離。捨離已，長夜安樂。如是受想行識，非汝所應，當速捨離。捨彼法已，長夜安樂。」

此處釋尊所立的宗是：「比丘當盡捨離色受想行識」，其理由（因）是「捨彼法（色受想行識）已，長夜安樂。」並以「非我、非我所」的樹木為譬喻，來說明五蘊非比丘所應者。在這段經文中，釋尊在舉完譬喻後，再提出所立的

宗及因，使聽聞者印象深刻，此與後期五支論法（宗因喻合結）中的合、結，有點類似，但並不全同。若以後期因明的格式立出宗、因，這一例子的立式是：

「捨色受想行識（之比丘），長夜安樂，捨非所應法故。」

（例2）佛告火種居士：「汝言色是我人，受想行識是我人耶？」

答言：「如是，瞿曇！色是我人，受想行識是我人，此等諸眾悉作是說。」

佛告火種居士：「且立汝論本，用引眾人為？」

薩遮尼犍子（火種居士）白佛言：「色實是我人。」

佛告火種居士：「我今問汝，隨意答我。譬如國王，於自國土，有罪過者，若殺若縛若擯若鞭、斷絕手足；若有功者，賜其象馬車乘、城邑財寶，悉能爾不？」

答言：「能爾，瞿曇。」

佛告火種居士：「凡是主者，悉得自在不？」

答言：「如是，瞿曇。」

佛告火種居士：「汝言色是我，受想行識即是我，得隨意自在，令彼如是，不令如是耶？……」

白佛言：「不爾，瞿曇。」

佛告薩遮尼犍子：「徐徐思惟，然後解說。汝先於眾中，說色是我，受想行識是我。而今言不！前後相違。」

此段對答，火種居士所立的宗是「色是我，受想行識是我」。

釋尊即先以國王為譬喻，說明「凡是主（指我）者，悉得自在」，而後立出破式：

「色得隨意自在，是我故。」

「受想行識得隨意自在，是我故。」

火種居士不能接受色、受想行識得隨意自在，因而只好接受「色、受想行識不是我」（因為不自在），所以釋尊在此利用破式，使對方前後相違而墮負。

（例3）世尊告諸比丘：「愚癡無聞凡夫比丘，寧以火燒熱銅籌以燒其目，令其熾然，不以眼識取於色相、取隨形好。所以者何？取於色相、取隨形好故，墮惡趣中，如沈鐵丸。……」

此段經文，釋尊指出愚癡凡夫身壞命終墮惡趣中，其原因是「眼識取於色

相、取隨形好故」，因而歸結出比丘勿以眼識取於色相、取隨形好。此中並以「沈鐵丸」來比喻「墮惡趣」，以「燒目」之苦來強調「惡趣」之苦。若以後期因明的格式立出宗、因，這一例子的立式是：

「愚癡無聞凡夫，身壞命終墮惡趣中，眼識取於色相、取隨形好故。」

(例4)佛告二十億耳：「精進太急，增其掉悔；精進太緩，令人懈怠，是故汝當平等修習攝受，莫著、莫放逸、莫取相。」

時尊者二十億耳，聞佛所說，歡喜隨喜，作禮而去。時尊者二十億耳，常念世尊說彈琴譬，獨靜禪思，如上所說，乃至漏盡，心得解脫，成阿羅漢。

此段經文，世尊所立的宗是「汝當平等修習攝受，莫著、莫放逸、莫取相」，因（理由）是「精進太急，增其掉悔；精進太緩，令人懈怠故」，喻則以「彈琴」來說明。最後，使尊者二十億耳終能證得阿羅漢果。

(例5)阿難!若諸沙門婆羅門，苦樂自作，我即往彼問言：「汝實作是說，苦樂自作耶？」

彼答我言：「如是。」

我即問言：「汝能堅執持此義，言是真實，餘則愚者？我所不許，所以者何？」

我說苦樂所起異於此。」

彼若問我：「云何瞿曇所說苦樂所起異者？」

我當答言：「從其緣起而生苦樂。」

如是說苦樂他作、自他作、非自非他無因作者，我亦往彼，所說如上。

這段經文，世尊所立的宗是「苦樂非自作、非他作、非自他作、非無因作」，其因（理由）是「緣起故」。這段經文也就是《中論》破四生的依據所在。

(例6)如有四登階道，昇於殿堂。若有言：「不登初階而登第二、第三、第四階，昇殿堂者」，無有是處。所以者何？要由初階，然後次登第二、第三、第四階，得昇殿堂。如是比丘!於苦聖諦未無間等，而欲於苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦無間等者，無有是處。

此段經文，世尊以四階的次第為喻，來說明四聖諦漸次而證，並非頓得。此處只有宗與喻。

以上以《雜阿含經》的實例，來分析釋尊對論式的靈活運用，至於釋尊弟子們運用論式的情形也可由下例來了解：

(例7)婆羅門言：「汝雖云有他世、有更生及善惡報，如我意者，皆悉無有。……我有親族知識，遇患困病，我往問言：『諸沙門、婆羅門各懷異見，言諸有殺生、盜竊、邪淫、兩舌。惡口、妄言、綺語、貪取、嫉妒、邪見者，身壞命終，皆入地獄。……汝今是我所親，十惡亦備，若如沙門語者，汝死必入大地獄中，今我相信，從汝取定。若審有地獄者，汝當還來，語我使知，然後當信。』迦葉！彼命終已，至今不來，彼是我親，不應欺我，許而不來，必無後世。」

迦葉報曰：「諸有智者，以譬喻得解，今當為汝引喻解之。譬如盜賊，常懷奸詐，犯王禁法，伺察所得，……左右人即將彼賊付刑人者。彼賊以柔軟言，語守衛者：『汝可放我，見諸親里，言語辭別，然後當還。』云何婆羅門，彼守衛者寧肯放不？」

婆羅門答曰：「不可。」

迦葉又言：「彼同人類，俱存現世，而猶不放，況汝所親，十惡備足，身死命終，必入地獄，獄鬼無慈，又非其類，死生異世，彼若以軟言求於獄鬼：『汝暫放我，還到世間，見親族，言語辭別，然後當還。』寧得放不？」

婆羅門答曰：「不可。」

迦葉又言：「以此相方，自足可知，何為守迷，自生邪見耶？」

此段經文，迦葉以譬喻來破除弊宿婆羅門認為沒有來世的邪見。在對答中，婆羅門先以其親友死後不來相報來成立無來世，迦葉認為不來相報並不能證明無來世，並舉盜賊之喻來說明：不來相報是因為來世時獄鬼不放。

這一類的論證，在《阿含經》中也處處可看到。釋尊及其弟子們運用論式，主要在於使對方了悟正確的見解，而不限定論式的格式。

在大乘經中，也同樣可以處處看到釋尊運用論式以說法，例如《大般若波羅蜜多經》卷447說：

佛言：「舍利子！諸聲聞乘或獨覺乘補特伽羅，遠離一切智智心，不攝受般若波羅蜜多，無方便善巧故，修空無相無願之法，便證實際，墮於聲聞或獨覺地。諸菩薩乘補特伽羅，不離一切智智心，攝受般若波羅蜜多，依方便善巧，大悲心為上首，修空無相無願之法，雖證實際而能入菩薩正性離生位，能證無上正等菩提。舍利子！譬如有鳥，其身長大百踰繕那，或復二百或復三百踰繕那量而無有翅，是鳥或從三十三天投身而下，趣瞻部



洲，……是鳥中路或作是願：至瞻部洲當令我身無損無惱。舍利子!於汝意云何，是鳥所願，可得遂不？」

舍利子言：「不也世尊，不也善逝。是鳥至此瞻部洲時，其身決定有損有惱，或致命終或鄰死苦。何以故？是鳥身大，從遠而墮無有翅故。」

佛言：「舍利子!如是如是，如汝所說。舍利子!有菩薩乘補特伽羅亦復如是，雖經無量無數大劫，勤修布施淨戒安忍精進靜慮，亦修般若求趣無上正等菩提，而不攝受般若波羅蜜多，遠離方便善巧，修空無相無願之法，便證實際，墮於聲聞或獨覺地。」

此段經文的第一個宗是「諸聲聞乘或獨覺乘補特伽羅，修空無相無願之法，便證實際，墮於聲聞或獨覺地」，因是「遠離一切智智心，不攝受般若波羅蜜多，無方便善巧故」，以無翅的大鳥為譬喻。另一個宗是「諸菩薩乘補特伽羅，大悲心為上首，修空無相無願之法，雖證實際而能入菩薩正性離生位，能證無上正等菩提」，因是「不離一切智智心，攝受般若波羅蜜多，依方便善巧故」。此段經文最後再將第一個宗因敘述一遍，作為總結。此種論式結構，猶如「宗、因、喻、宗、因」，這與後來的五支論法雖有相似之處，但並不完全相同。

### 三、部派結集時期因明論式的運用

部派結集時期（486B.C.~150A.D.）佛教各部派對釋尊所傳的教法因看法不同而起法諍，許多不同的觀點保存在《阿毗達磨大毗婆沙論》中，此論共 200 卷，由玄奘法師譯成漢文。此論傳說是由迦膩色迦王召集五百阿羅漢所造，而以「說一切有部」的觀點為主。在這論著中，處處運用因明的論式來討論問題，在問答中有「宗」與「因」的立式出現，也有運用破式的例子。

彌蘭王（163B.C.~105B.C.在位）時期，那先比丘承襲了往日釋尊的對辯原則，善巧地運用因明的立式與破式，使彌蘭王接受了佛法。今引用《那先比丘經》來說明論式的運用情形：

(1)王復問那先：「人有不復於後世生者，其人寧能自知不？」

那先言：「然!有能自知者。」

王言：「用何知之？」

那先言：「其人自知無恩愛、無貪欲、無諸惡用，是故自知後世不復生。」

那先問王：「譬如田家耕犁、種穀多收斂著菟中，至後歲不復耕、不復種，

但仰菴中穀食，其田家寧復望得新穀不？」

王言：「其田無所復望。」

那先言：「其田家何用知不復得穀？」

王言：「其田家不復耕、不復種，故無所望。」

那先言：「得道亦如是：自知已棄捐恩愛、苦樂，無有貪心，是故自知後世不復生。」

在此對答中，那先善巧地成立了下列論式：

「其人自知後世不復生，自知無恩愛、無貪欲、無諸惡用故。」

並以「田家」來作譬喻，且讓彌蘭王也舉出了下列的論式：

「其田家無所望（得新穀），不復耕、不復種故。」

經由如此善巧的對答，那先使彌蘭王領悟了正確的見解。

(2)王復問那先言：「世間寧有自然生物無？」

那先言：「無有自然生物，皆當有所因。」

那先因問王：「今王所坐殿，有人功夫作之耶？自然生乎？」

王言：「人功作之，材椽出於樹木，垣牆泥土出於地。」

那先言：「人生亦如是：界如和合乃成為人，是故無自然生物也，皆有所因。……」

那先問王：「如鑽火燧，無兩木、無人鑽者，寧能得火不？」

王言：「不能得火。」

那先言：「設有兩木，有人鑽之，寧能生火不？」

王言：「然即生火。」

那先言：「天下無有自然生物，皆當有所因。」

此處，那先在於成立「天下無有自然生物」，除了上列的「王所坐殿」、「人」、「鑽木生火」等例子之外，尚有「窯家之器」、「箜篌之聲」、「陽燧之火」、「鏡之形」等例子，用來說明無物是自然生，其理由則是所有這些都是有所因——都依靠著因緣而產生；若因緣不具，則某物不會產生。透過「因緣生」的觀點來破除「自然生」，便是那先用來指引彌蘭王的方法。

(3)王復問那先：「審有泥洹無？」

那先言：「審有。」

王言那先：「寧能指示我，佛在某處不？」

那先言：「不能指示佛在某處。佛以般泥洹去，不可得指示見處。」

那先言：「譬如人然大火以（已），即滅其火，火寧可復指示知光所在不？」

王言：「不可知處。」

那先言：「佛以般泥洹去，不可復知處。」

王言：「善哉！」

此處，那先以火滅的譬喻來說明佛泥洹（涅槃）後不可指示佛在某處，猶如火滅後不可指示火光此時在何處，這是用「喻」來說明「宗」。

(4)王復問那先：「沙門寧自愛其身不？」

那先言：「沙門不自愛其身。」

王言：「如令沙門不自愛其身者，何以故自消息臥欲得安溫軟，飲食欲得美善，自護視，何以故？」

那先問王言：「寧曾入戰鬥中不？」

王言：「然！我曾入戰鬥中。」

那先言：「在戰鬥中曾為刀刀箭所中不？」

王言：「我曾頗為刀刀所中。」

那先問王：「刀刀矛箭瘡奈何？」

王言：「我以膏藥綿絮裹耳。」

那先問王言：「王為愛瘡故，以膏藥綿絮裹耶？」

王言：「我不愛瘡。」

那先言：「殊不愛瘡者，何以持膏藥綿絮裹以護之？」

王言：「我欲使疾愈耳，不愛其瘡。」

那先言：「沙門亦如是不愛其身，雖飲食，心不樂，不用作美，不用作好，不用作肌色，趣欲支身體奉行佛經戒耳。」

此處，那先所立的宗是「沙門不自愛（戀執）其身」，並以「瘡」為喻來解除彌蘭王對沙門自護視其身（自消息臥欲得安溫軟，飲食欲得美善）的疑惑。在對答中，彌蘭王最初認為：

「沙門自愛其身，自護視其身故。」

此處的因（自護視其身），是一種「不定因」，因為凡是自護視其身，不一定是自愛其身。那先並不用正面的立式來回答，只提出一個比喻相當的破式：

「王愛瘡，持膏藥綿絮裹以護之故。」

接著彌蘭王提出立式：

「王欲使疾愈，以膏藥綿絮裹瘡故。」

那先順此提出了立式：

「沙門欲支身體奉行佛經戒，自護視其身故。」

對答至此，歸結出沙門雖是自護視其身，但不自愛其身，猶如王雖以膏藥綿絮裹瘡，但不愛瘡。由此對答，可看出那先是多麼善巧於論式的運用。

(5)王復問那先：「卿曹沙門言：『人在世間作惡，至百歲，臨欲死時念佛，死後者皆得生天上。』我不信是語。復言：『殺一生，死即當入泥犁中。』我不信是語。」

那先問王：「如人持小石置水上，石浮耶？沒耶？」

王言：「其石沒。」

那先言：「如今持百枚大石置船上，其船寧沒不？」

王言：「不沒。」

那先言：「船中百枚大石，因船故，不得沒。人雖有本惡，一時念佛，用是故，不入泥犁中，便得生天上。其小石沒者，如人作惡，不知佛經，死後便入泥犁中。」

王言：「善哉！」

此處，那先以石與船的比喻來說明死後是否入地獄（泥犁），其立式如下：

「船中百枚大石不得沒，因船故。」

「人雖有本惡，不入泥犁中便得生天上，一時念佛故。」

「小石沒，不因船故。」

「人作惡，死後便入泥犁中，不知佛經故。」

經由相當的立式作比喻，彌蘭王的疑惑便消除了。

(6)王復問那先：「卿曹用何等故行學道作沙門？」

那先言：「我以過去苦、現在苦、當來苦，欲棄是諸苦，不欲復受更，故行學道作沙門。」

王復問那先：「苦乃在後世，何為豫學道作沙門？」

那先問王：「王寧有敵國怨家，欲相攻擊不？」

王言：「然！有敵國怨家，常欲相攻擊也。」

那先問王：「敵主臨來時，王乃作鬥具、備守掘塹耶？當豫作之乎？」

王言：「當豫有儲待。」

那先問王：「用何等故豫作儲待？」

王言：「備敵來無時故。」

那先問王：「敵尚未來，何故豫備之？」

此處，那先先立出論式：

「我學道作沙門，欲棄諸苦，不欲復受故。」

彌蘭王提出了論式：

「汝不須豫學道作沙門，苦在後世故。」

那先以相當的比喻立出論式：

「王不須豫作鬥具、備守掘塹，敵尚未來故。」

由上列例子，可看出那先比丘雖隔釋尊三百多年，但他運用論式的方式，與釋尊及其弟子們的用法並無不同。

## 四、中觀前弘時期的因明論式

中觀前弘時期（150~350A.D），印度大乘佛法已全面展開，正理派也開始興起。佛教中觀宗的開轍大師龍樹菩薩著作了《方便心論》，討論論式的運用，其觀點並不與正理派完全相同。「方便」就是「方法」，「心」就是「核心」，因此《方便心論》就是方法論的核心。關於論式的構成，要如何才算完整？《方便心論》說：

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。

上述即為龍樹對「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。」此二式子，都少了喻，只有宗、因，因此是「喻減」。若立出「身無我，眾緣成故，譬如瓶等。」或「聲無我，從緣而有故，譬如瓶等。」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，則有時不列出喻支）。另一方面，龍樹也主張破式，《方便心論》說：

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，更何須求？  
是則名為具足之相。

對方主張有我（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。  
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。

由這些觀點，可知《方便心論》不是部派論師的見解。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」最為理想，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、提婆的論著上，並不是處處列出立式及破式的各支。

另一方面，我們來看一下中觀前弘時期印度正理派《正理經》的基本觀點。  
《正理經》卷1說：

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（宗）；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，是具有賓辭的實例；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，再次用來成立宗。

「結」就是根據所敘述的理由將宗重述一遍。②

以上明確地提出宗、因、喻、合、結的五支論法。「喻」有同喻及異喻，包含大前提，「合」則猶如小前提，「結」就是結論。因此，「喻合結」這三支類同於形式邏輯的三段論法。這後三支也許是受到亞歷山大東征後，希臘文化傳入的影響所促成。由龍樹的《方便心論》可明顯看出，他並不拘於五支論法，而常採用「宗、因、喻」的三支論法，並且認為破式也是一種完整的論式。

## 五、唯識攝化時期的因明論式

唯識攝化時期（350~650A.D.）的三百年中，重要的因明大師有無著、世親、陳那、商羯羅主、法稱。此中，無著所傳出的《瑜伽師地論》對因明的看法，主要依據《解深密經》的觀點：

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。

此處指出用因緣（指因及喻）使自己的所立、所說、所標（指宗）能夠正確的得到證明。《瑜伽師地論》卷15說：

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。

此中提及論式的結構是「宗、因及喻」三支。此論又說：

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。

此處「同類」、「異類」只是比較法與法間的同類或異類，並不是「合」與「結」。但在無著的《大乘阿毗達磨集論》卷7則改成了合與結：

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。

此處已採納了「宗、因、喻、合、結」五支論法的結構原則。其具體的運用，則在世親的《如實論》才有明確的發揮。《如實論》墮負處品說：

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，是第二分。因生是故無常，是第三分。聲亦如是，是第四分。是故聲無常，是第五分。

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——聲亦如是（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，而把「破式」不計入，不同於《方便心論》。所以，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。早期



的喻，都只是單純的譬喻，而五支論法中的喻，則另外包含大前提，例如：凡所作性皆是無常，譬如瓶。另一方面，「同喻」與「合」二者，猶如同品的「正成立句」，「異喻」與「合」二者，猶如異品的「正成立句」，這二種正成立句在於成立大前提。

《如實論》對「因」的探討，有更進一步的分析，此論「道理難品」說：

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，是因是根本法、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。

此處明確示出「因三相」是根本法、同類所攝、異類相離（相當於後來玄奘所譯的宗法、同品定有、異品遍無）。己方所立的論式是：

聲無常，依因緣生故。

此中的「依因緣生」是根本法、同類所攝、異類相離，所以是正因。而對方所立的論式為：

聲常住，無身故。

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

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」「結」二支，維持「宗因喻」的三支論法。陳那在《因明正理門論》探討了能立、似能立、能破、似能破，並詳論宗、似宗、因、似因、喻及似喻。此中也分析「九種宗法」，並認為只有二種情況是正因：

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。

陳那的《集量論釋》也同樣記述著：

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。

此處對「因」的探討，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。

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。所以，到了陳那及商羯羅主時，已充分掌握了「宗」與「因」的關聯。

對於「喻」的探討，《因明正理門論》說：

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。

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」；所舉出的例子，稱作「喻依」。

陳那唯立「宗因喻」三支，《因明正理門論》說：

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。

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。

因明的發展，到了法稱（580A.D.）總集大成，他的《釋量論》、《理滴論》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》說：

宗法、彼兩遍，是因。

《理滴論》說：

唯三相因者：決定於所比唯有、唯於同品有及於異品唯無。

以下以論式「聲無常，所作性故」來配合說明：

「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，其一於範限納入，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，經由前陳與「因」的繫屬，便決定了「宗法」的正誤，經由「因」與後陳的繫屬，便決定了隨遍與倒遍的正誤，前者和小前提相關，後者和大前提相關，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。總之，唯識攝化時期的前期，世親積極採用五支論法，但是在五支論法中，宗因二支其實就已完備，這到法稱時期才闡釋明白。

法稱對「因」也有進一步的分類，他整理成不可得因（不覓因）、自性因及果因三類，在《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。

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。

唯識攝化時期的三百年中，中觀宗的佛護（470~540）及清辯（500~570）對「破式」是否能令敵方悟我所立，有不同的看法。佛護以破式來駁斥數論派的

根本自性：

芽生應成有義，生已復生故。

芽生應成無窮，生已復生仍有義故。

此二破式，佛護認為是正能破，而清辯則認為要採用「立式」才能令敵方悟我所立。由於雙方所主張的悟他方式不同，中觀宗分成了贊成佛護的「應成派」與贊成清辯的「自續派」。

## 六、中觀後弘時期的因明論式

中觀後弘時期（650~1200A.D.），應成派的大師月稱及寂天相繼出世，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，如同光明到來，黑暗同時消失，不須另立「立式」。只有對鈍根的人，不易由「破式」產生比量，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2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「自生」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：

內外諸法，於任何時處宗派「他生」決定非有。

內外諸法，於任何時處宗派「共生」決定非有。

內外諸法，於任何時處宗派「無因生」決定非有。

接著，月稱就廣用「破式」來破此四生，今先舉其頌來看「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。若芽之自體從芽宅自體生，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)

以上是運用破式破自生，接著月稱以「立式」來總結：

非一故勿許自生，以犯廣說諸過故。

在「破他生」時，月稱亦用破式，例如：

依他有他生，火燄亦應生黑暗，又應一切生一切。

在「破共生」時，月稱則立出立式：

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。

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。

破了四生，最後月稱歸結出自宗來：

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。③

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弘揚於印度。

## 七、結語

佛教因明論式的演變，由釋尊及其弟子們的靈活運用論式以教導大眾，至那先比丘時期亦承襲此作風。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》，則大量採用正理派「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。最後到了法稱才確定為「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，恢復往日釋尊的辯證風格。

## 註釋

- ①詳見本書第八章。
- ②見沈劍英譯《正理經》，收於《世界佛學名著譯叢》第21冊，1987年。
- ③以上頌文，見《入中論》卷2至卷4，法尊法師譯。

## 第五章、佛教因明論師的生平探討

### 一、前言

本文探討印度佛教因明大師們的生平重要事蹟，這些大師們除了對佛教治學的方法論有很大貢獻外，幾乎都是教證並行，並不只是停留在義理的探索上，而是積極實踐佛法，有所體證，並教化眾生，使佛法的正見普及全印。以下依次探討龍樹、無著、世親、陳那及法稱的生平。

### 二、龍樹菩薩

有關龍樹菩薩的生平，西藏雖有傳說，但屬於後期的說法，只可作補充之用。我們以早期漢地所傳的《龍樹菩薩傳》及《付法藏因緣傳》為主要依據，前者由姚秦鳩摩羅什漢譯，後者由元魏吉迦夜共曇曜漢譯。《龍樹菩薩傳》說：

龍樹菩薩者，出南天竺梵志種也，天聰奇悟，事不再告，在乳哺之中，聞諸梵志誦四圍陀典各四萬偈，偈有三十二字，皆諷其文而領其義，弱冠馳名，獨步諸國，天文地理、圖緯密讖及諸道術，無不悉綜。

此段所記載的內容與《付法藏因緣傳》相同，指出龍樹天生異質，且弱冠之前已熟習外道各種經典。他後來與契友三人學習隱身法，入宮侵凌宮人，契友被殺，因而體悟「欲為苦本，眾禍之根，敗德危身，皆由此起」，乃立志出家，《龍樹菩薩傳》說：

入山詣一佛塔，出家受戒，九十日中，誦三藏盡，更求異經，都無得處，遂入雪山，山中有塔，塔中有一老比丘，以摩訶衍經典與之，誦受愛樂，雖知實義，未得通利，周遊諸國，更求餘經，於閻浮提中，遍求不得，外道論師、沙門義宗，咸皆摧伏。……大龍菩薩見其如是，惜而愍之，即接之入海，於宮殿中開七寶藏，發七寶華函，以諸方等深奧經典，無量妙法授之。……龍樹既得諸經，一相深入無生，二忍具足。龍還送出於南天竺，大弘佛法，摧伏外道，廣明摩訶衍，作《優波提舍十萬偈》，又作《莊嚴佛道論五千偈》，《大慈方便論五千偈》，《中論五百偈》，令摩訶衍教，大行於天竺，又造《無畏論十萬偈》，《中論》出其中。

此段指出，龍樹時期已有大乘經典在雪山傳授，龍樹證入實相，是在龍宮

學習諸方等深奧經典之時。《付法藏因緣傳》卷5也說：

爾時龍樹，既得諸經，豁然通達，善解一相，深入無生，二忍具足。龍知悟道，還送出宮。

其後龍樹以大量著作來弘揚佛法，並使南天竺國王轉入佛法，《龍樹菩薩傳》說：

（南天竺王）不得已而問之：「天今何為耶？」

龍樹言：「天今與阿修羅戰。」

王聞此言，譬如人噎，既不得吐，又不得咽，欲非其言，復無以證之；欲是其事，無事可明。

未言之間，龍樹復言：「此非虛論、求勝之談。王小待之，須臾有驗。」言訖，空中便有干戈兵器相係而落。

王言：「干戈矛戟雖是戰器，汝何必知是天與阿修羅戰？」

龍樹言：「搆之虛言，不如校以實事。」言已，阿修羅手、足、指及其耳、鼻從空而下。……王乃稽首，伏其法化。

此段開頭南天竺國王所問的「天」(天神)，對國王而言，是一種「隱物」(隱晦不明的事物)，並非其所現見，因而龍樹回答「天今與阿修羅戰」時，國王便不能答「是」也不能答「不是」，龍樹最後依靠干戈兵器、阿修羅手足指等現量所能看到之物使國王信服。此處也暗示，依靠比量的推理倘若仍不足以伏人時，此時須依據現量以及自身的修為。龍樹之折服一位婆羅門便是運用密咒的力量，《龍樹菩薩傳》說：

時有婆羅門，善知咒術，……便於殿前咒作大池，廣長清淨，中有千葉蓮華，自坐其上而誇龍樹：「汝在地坐與畜生無異，而欲與我清淨華上大德智人抗言論議！」

爾時龍樹亦用咒術，化作六牙白象，行池水上，趣其華座，以鼻絞拔，高舉擲地。婆羅門傷腰，委頓歸命龍樹：「我不自量，毀辱大師，願哀受我，啟其愚蒙。」

此段暗示龍樹並非只是佛教的理論家而已，本身有其內證的工夫，因而能度化各種人，《付法藏因緣傳》卷5說：

龍樹以大智慧方便言辭，與諸外道廣共論義，其愚短者，一言便屈。小有聰慧，極至二日，辭理俱盡，皆悉降伏，剃除鬚髮，就其出家，如是所度無量邪道……。



由此可知，龍樹的智慧方便，超諸凡俗，廣破邪道，由其所造的《方便心論》<sup>①</sup>，即可明瞭其不愧為一代因明大師。

至於龍樹的師承，依《付法藏因緣傳》的記載，由造《無我論》的比羅比丘付法給龍樹菩薩。依據西藏的傳說：印度西方的羅叉濕婆王（相馬王）時期，此王迎請印度各地出世的五百大阿闍梨弘揚大乘佛法，促成大乘的興起，密宗的四部密續也開始流傳，有大成就者薩羅哈出世，其弟子即為龍樹，所修證的本尊是「密集金剛」，並傳下一些密法存於今日《西藏大藏經》內。

龍樹的重要著作，以中觀類的論著最為有名。漢地所傳譯的龍樹著作有 1. 大智度論，2. 十住毗婆沙論，3. 中論，4. 十二門論，5. 百字論，6. 壹輸盧迦論，7. 大乘破有論，8. 六十頌如理論，9. 大乘二十頌論，10. 十八空論，11. 迴諍論，12. 方便心論，13. 大乘寶要義論，14. 因緣心論頌、因緣心論釋，15. 寶行王正論，16. 菩提資糧論，17. 菩提心離相論，18. 福蓋正行所集經，19. 龍樹菩薩為禪陀迦王說法要偈（勸發諸王要偈、龍樹菩薩勸誡王頌），20. 讚法界頌，21. 廣大發願頌，22. 龍樹五明論；另有菩提行經（藏傳為寂天造）及釋摩訶衍論（或云新羅僧月忠偽撰）。由龍樹的大量著作，可以看出他本人雖有甚深的內證，其度化眾生仍是以「講理」為主。

### 三、無著菩薩與世親菩薩

無著菩薩的傳記，今參考陳真諦所譯的《婆藪槃豆法師傳》及唐辯機撰的《大唐西域記》來探討。前傳說：

婆藪槃豆法師者，北天竺富婁沙富羅國人也。富婁沙譯為丈夫，富羅譯為土。……此土有國師婆羅門，姓憍尸迦，有三子同名婆藪槃豆，婆藪譯為天，槃豆譯為親。天竺立兒名有此體：雖同一名，復立別名以顯之。第三子婆藪槃豆，於薩婆多部出家，得阿羅漢果，別名比鄰持跋婆。…：（長子）婆藪槃豆是菩薩根性人，亦於薩婆多部出家，後修定得離欲，思惟空義不能得入，欲自殺身，賓頭羅阿羅漢，在東毗提訶，觀見此事，從彼方來，為說小乘空觀，如教觀之，即便得入。雖得小乘空觀，意猶未安，謂理不應止爾，因此乘神通，往兜率多天，諮問彌勒菩薩。彌勒菩薩為說大乘空觀，還闍浮提，如說思惟，即便得悟。於思惟時，地六種動。既得大乘空觀，因此為名，名阿僧伽。阿僧伽譯為無著。……第二婆藪槃豆，亦於薩婆多部出家，博學多聞，遍通墳籍，神才俊朗，無可為儔，戒行清高，難以相匹，兄弟既有別名，故法師但稱婆藪槃豆。……

此段說明無著與世親（天親）的兄弟關係，並謂都是在薩婆多部（說一切有部）出家，但《大唐西域記》卷5說：

無著菩薩，健馱邏國人也。佛去世後一千年中，誕靈利見，承風悟道，從彌沙塞部（化地部）出家修學，頃之，回信大乘。其弟世親菩薩於說一切有部出家受業，博聞強識，達學研機。

此處依玄奘法師至中印阿踰陀國後，親身見聞的記述，認為無著與世親是在不同的部派出家，《西域記》又記載著世親菩薩初發大乘心處說：

世親菩薩自北印度至於此也，時無著菩薩命其門人，令往迎候，至此伽藍遇而會見。無著弟子止戶牖外，夜分之後，誦《十地經》，世親聞已，感悟追悔，……將自斷舌，乃見無著住立告曰：「夫大乘教者，至真之理，……諸佛聖教，斷舌非悔。昔以舌毀大乘，今以舌讚大乘，補過自新，猶為善矣，杜口絕言，其利安在？」作是語已，忽不復見。世親承命，遂不斷舌，且詣無著，諮受大乘，於是研精潭思，製大乘論，凡百餘部，並盛宣行。

此段記述世親早期由於部派之見，毀謗大乘，後來受無著感化，著作百餘部大乘論典，以懺其非。此中值得注意的是：無著告勸世親後，「忽不復見」，此暗示無著本身有某種化身的自在，《婆藪槃豆法師傳》也記載著：

無著法師修日光三摩提，如說修學，即得此定。從得此定後，昔所未解，悉能通達，有所見聞，永憶不忘。佛昔所說《華嚴》等諸大乘經悉解義，彌勒於兜率多天，悉為無著解說諸大乘經義，法師並悉通達，皆能憶持。

由此可知，無著在「定」方面，修日光三摩提；在「慧」方面，修大乘空觀，因而得到大成就，其所修證的本尊，即是彌勒菩薩。無著傳出彌勒的《瑜伽師地論》後，並著作甚多大乘論典，流傳於世。世親菩薩先著作《阿毗達磨俱舍論》，闡述說一切有部的觀點，但是「隨有僻處，以經部義破之」，無著歿後，世親方造大乘論，解釋諸大乘經，其傳說：

凡是法師所造，文義精妙，有見聞著，靡不信求，故天竺及餘邊土，學大小乘人，悉以法師所造為學本。異部及外道論師，聞法師名，莫不畏伏。於阿踰闍國捨命，年終八十。雖跡居凡地，理實難思議也。

由此可知，世親的論著，最受當時佛教徒的歡迎，其理由未嘗不是因為世親善

巧於因明，所以其著作條理清晰，文義精妙。世親菩薩在《如實論》中，將印度正理派學說的一些辯論精華，攝收進來，也顯示其治學的態度並不拘於門戶，只要是正確的思辯方法，都可以用來充實佛理的解說，在不違離三法印之下，使佛教更具生命力。

無著除了傳出《瑜伽師地論》外，其著作有 1.金剛般若論（金剛般若波羅蜜經論別本），2.能斷金剛般若波羅蜜多經論頌，3.順中論，4.攝大乘論，5.顯揚聖教論，6.大乘莊嚴經論，7.大乘阿毗達磨集論，8.六門教授習定論本，9.究竟一乘寶性論。

世親的著作，漢譯本有 1.金剛般若波羅蜜多經論釋，2.妙法蓮華經憂波提舍，3.十地經論，4.無量壽經憂波提舍，5.寶髻經四法憂波提舍，6.涅槃論，7.涅槃經本有今無偈論，8.遺教經論，9.文殊師利菩薩問菩提經論，10.勝思惟梵天所問經論，11.轉法輪經憂波提舍，12.三具足經憂波提舍，13.六門陀羅尼經論，14.阿毗達磨俱舍論 15.阿毗達磨俱舍論本頌，16.唯識三十論頌，17.唯識論（大乘唯識論、唯識二十論），18.攝大乘論釋，19.辯中邊論（中邊分別論），20.六門教授習定論，21.業成就論，22.佛性論，23.大乘五蘊論，24.大乘百法明門論，25.如實論，26.止觀門論頌，27.發菩提心經論。

由上列著作，可看出無著兄弟在度化眾生上，亦以理性的分析道理為主，注重聞思的薰習。

## 四、陳那菩薩與法稱菩薩

陳那菩薩的生平，依窺基大師的《因明大疏》說：

有陳那菩薩，是稱命世，賢劫千佛之一佛也。匿跡岩藪，棲慮等持，觀述作之利害，審文義之繁約，于時，崖谷震吼，雲霞變形，……時彼南印度案達羅國王，見放光明，疑入金剛定，請證無學果。菩薩曰：「入定觀察，將釋深經，心期大覺，非願小果。」王曰：「無學果者，諸聖攸仰，請尊速證。」菩薩撫之，欲遂王請。妙吉祥菩薩因彈指警曰：「何捨大心，方興小志？為廣利益者，當傳慈氏所說《瑜伽論》，匡正出綱，可制因明，重成規矩。」陳那敬受指誨，奉以周旋。於是，覃思研精，作《因明正理門論》。

此段指出陳那造作因明前，已能深入禪定，並且「觀述作之利害」，這表示他有定慧的深厚基礎；依西藏所傳，陳那是南印人，常習禪定，並學習密咒，由此

修持而得面見妙吉祥（文殊）菩薩，最後更在文殊菩薩的護持下，完成了《集量論》。陳那在世時，到處擊敗外道的辯難，因此得到「辯論之尊」的名號，其弟子遍於各方，其著作亦流傳至今。

法稱菩薩的生平，依達喇那他的《印度佛教史》記載：法稱為南印人，其父是婆羅門族的外道遍行者。法稱自幼才思敏捷，精習吠陀及外道的教理，後來看到佛經，覺得外道論典不合理，於是改信佛教，從自在軍聽受《集量論》，聽第一遍，其理解就與自在軍相等；聽第二遍，就與陳那相等；聽第三遍，就發覺自在軍對《集量論》的意趣有未通達之處。阿闍梨自在軍甚為高興，勸其為《集量論》作釋，因而有《釋量論》的因明要典出現。

法稱並修持密宗本尊，其金剛阿闍梨是登耆，並有密典著作傳下。由於法稱精通因明及外道的思想，因而 1.使外道「辯論之尊」童嬉及五百婆羅門接受佛法；2.使摩揭陀國富樓那及末突羅的富樓那跋陀羅二人歸信佛教並建寺廟五十處；3.使邊地的外道信佛；4.折服迦濕彌羅的三大婆羅門，使之歸依三寶並學習因明；5.在南印使國王及大臣歸入佛門，建立道場。經由法稱的教化，歸依佛教者將近十萬人，而隨侍在他身邊的弟子，不超過五人；其著作的七部因明論典，成為印度後期因明的主流。

## 五、結語

由上述龍樹、無著、世親、陳那及法稱的生平，可看出這五位因明論師，除了留下重要的論典之外，並且都能注重修持，廣度眾生。值得注意的是：雖然他們都有神秘的修持體驗，但是他們在教導眾生上，主要仍是依據理性的推理來折服問難，使婆羅門及外道知道自己的不足而誠心歸向佛門。這種經由因明的思惟以深入佛教義理，並將之弘揚開來，便是這些因明論師的可貴處。他們的神通示現，只有在特殊不得已的情況下才偶爾呈現。從他們的傳記中，即可看出他們是以理性的教導為核心。這五位大師，加上龍樹的弟子提婆，後代稱之為「六莊嚴」。以讚歎他們在佛教教理上的輝煌貢獻。

## 註釋

①《方便心論》的注解，見《古因明要解》，聖禾著，智者出版社，1989年。

## 第六章、正因與似因的探討

### 一、前言

佛教的因明論式，主要的構成要素是宗與因。宗就是立論者的宗旨所在，猶如形式邏輯的結論。因就是理由、原因、證據。一般將正確的理由（正因）稱為「因」，不正確的理由就稱作「似因」。宗的正確與否，就決定於因的是否正確。因此，有關正因與似因的探討，成為整個因明學的核心問題。

### 二、因三相

在佛教的因明論典中，世親的《如實論》首先具體而明確地提出「因三相」，此論的《道理難品》說：

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，是因是根本法、同類所攝、異類相離；具足三相，故不可動。

此處指明正確而不可動搖的因，必須是根本法（宗法）、同類所攝（同品定有、隨遍）、異類相離（異品遍無、倒遍），並舉出例子來說明：

聲無常，依因緣生故。

此中的因「依因緣生」就是根本法、同類所攝、異類相離，以此具足三相的因，來成立「聲無常」。陳那及商羯羅主也承襲同樣的「因三相」觀念。商羯羅主的《因明入正理論》說：

宗者，謂極成有法，極成能別，差別性故，隨自樂為所成立性，是名為宗，如有成立「聲是無常」。因有三相，何等為三？謂遍是宗法性，同品定有性，異品遍無性。云何名為同品異品？謂所立法均等義品，說名同品，如立（聲）無常，瓶等（亦）無常，是名同品。異品者，謂於是處，無其所立，若有是常，見非所作，如虛空等。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。

此處解釋「宗」與「因」，並以下列論式來說明：

聲無常，所作性故。

聲無常，勤勇無間所發性故。

在這例子中，瓶、柱等也是無常，所以是同品（同類）；空、滅諦等是常，所以是異品（異類）。「所作性」或「勤勇無間所發性」這二個因，是宗法（根本法），是於同品定有（隨遍），是於異品遍無（倒遍），因此是「聲無常」的正因。此論的說法與前舉《如實論》相同。

漢地的《因明入正理論》由玄奘傳入並翻譯（下稱玄奘本），藏地則有二譯，一為由玄奘本譯成藏文（法寶所譯，下稱法寶本），一為由梵本譯成藏文（名稱幢所譯，下稱名稱幢本）。玄奘本所譯的「因有三相」，在名稱幢本，則是「因者，三相也」，這表示「因是三相」，而不是「因有三相」；在法寶本，則譯為「因之義相者，具足三相也」，猶如「因是有三相」。三譯本中，以名稱幢本較合理。玄奘本的「遍是宗法性，同品定有性，異品遍無性」，在法寶本譯為「宗法性，同品有，異品無」，名稱幢本則是「於宗法之依由有，同品定有，異品定無」。可看出玄奘本的「遍無」就是「定無」。後期的法稱，也承襲「因三相」的觀念，其《正理滴論》（或稱《理滴論》）說：

唯三相因者：決定於所比唯有、唯於同品有及於異品唯無。

由上述數論，我們可以歸結出因的定義是：因是宗法、是隨遍（同品定有）、是倒遍（異品定無）。今以「聲無常，所作（性）故」為例，分析法稱的看法：①

- (1) 此論式的「所作」是宗法，因為 1. 所作中有聲，也就是：聲是所作，此稱之為「同有」。
- (2) 唯所作中有聲，也就是：非所作中無聲，此稱之為「唯有」。
- (3) 要有「唯所作中有聲」的正確而決定的認知，此稱之為「量決定」。

唯有這三個條件都正確時，「所作」才是此論式（聲無常）的宗法。

此論式的「所作」是隨遍，因為：

- (1) 無常中有所作，也就是：所作是無常，此稱之為「同有」；
- (2) 唯無常中有所作，也就是：非無常中無所作，此稱之為「唯有」；

(3) 要有「唯無常中有所作」的正確而決定的認知，此稱之為「量決定」。

在此三者（同有、唯有、量決定）正確下，「所作」才是隨遍。

倒遍，則是要異品（常）中遍無。

簡言之，當「聲是所作」合乎事實時，此中的「所作」就是宗法。

當「凡是所作，皆是無常」合乎事實時，此中的「所作」就是隨遍。

當「凡非無常，皆非所作」合乎事實時，此中的「所作」就是倒遍。

此例中「所作」是宗法，是隨遍，也是倒遍，因此，「所作」是「聲無常」的正因。

在形式邏輯上，大前提與小前提都正確下，結論才正確。同樣，在因明的宗因論式上，「因」必須是宗法、隨遍、倒遍三者正確，宗（結論）才正確。宗由前陳與後陳所構成。前陳，又稱有法。後陳，又稱所立法。前陳與因，構成小前提。因與後陳構成大前提。由此可知，因與前陳、後陳有關聯，也就是說，「因」決定了宗的正確與否。

形式邏輯的「小詞」、「中詞」、「大詞」，在三段論法中，各須出現兩次。在因明的宗因論式中，則各出現一次，其出現型式為：

小詞、大詞，中詞故。

詞的大小必須如此安排，所得的結論（小詞與大詞合成）才能正確，而正因必須是中詞。一般而言，中詞必須不能小於小詞，這是宗法的要求。中詞必須不能大於大詞，這是隨遍與倒遍的要求。滿足這二個要求下的中詞，才能是正因。

每一詞，可視為是一個集合。例如「瓶」，可視為是金瓶、銅瓶、新瓶、舊瓶、白瓶、黃瓶、大瓶、小瓶等種種瓶的一個集合。因此，因明的宗因論式中，小、中、大的三個詞，就牽涉到三個大小不同的集合，必須安排正確，所立的論式才能正確。宗一立出，表示小詞與大詞已固定，此時的因（中詞）就有一定的約束，不正確的就稱作似因。若沒有正因，表示所立的宗根本不正確，稱之為「似宗」。只要掌握因（中詞）的集合不能小於前陳（小詞）的集合，同時不能大於後陳（大詞）的集合，如此所得的因，就是正因。

### 三、正因的類別

正因的類別，在陳那時期並不太注重（只注重似因的類別），到了法稱時期，將正因分成三類，《正理滴論》說：

三相者，唯有三種因，謂不可得因、自性因及果因。此中不可得因者，如云：於某方無瓶，從「能覓之所明」不可得故。「能覓之所明」，謂唯具能覓之他緣及具差別自性，即若有自性且有能覓之他緣，將唯成現識。自性因者，唯已成自有，所立法之正因，如云：此是樹，沈香樹故。果因者，如云：彼處有火，有煙故。此中二種（指後二）是立實因，前一是遮遣因。

三種正因中的不可得因是一種「遮遣因」，主要用此因去成立「沒有什麼」於所立，與此因相繫屬的所立法（後陳）是一否定之詞。自性因及果因則為「立實因」，與其相繫屬的所立法（後陳）是一肯定之詞。

不可得因在《正理滴論》上細分成十一種：

#### 1. 自性不可得因

「於瓶以量不可得之處，無瓶，瓶以量不可得故。」

此論式的所立法（後陳）是「無瓶」，其理由「瓶以量不可得」就是「自性不可得因」，此二者同一自性，且都是否定詞。

#### 2. 果不可得因

「於無煙之處，無煙之無阻力親因，親果煙無故。」

此處的所立法是「無煙之無阻力親因」，其理由「親果煙無」是果不可得因。

#### 3. 能遍不可得因

「於無樹的石寨，無沈香樹，無樹故。」

此處「無沈香樹」是所立法，「無樹」是能遍不可得因。「樹」是「沈香樹」的能遍。

#### 4. 自性相違可得因

「東方之火，於寒觸無礙不共存，火故。」

此論式的「於寒觸無礙（指對寒冷的感覺不起妨礙）不共存」是所立法，火是「自性相違可得因」。「於寒觸無礙不共存」，指「不存在寒觸」。

#### 5. 相違果可得因

「東方之煙猛冒，於寒觸無礙不共存，煙猛冒故。」

此處的「煙猛冒」就是相違果可得因。（煙是火之果）

#### 6. 相違遍可得因

「實物生後，未定滅壞，依待他因故」，分析仿前。



### 7. 果相違可得因

「東方之火，於寒冷之無阻因力無礙不共存，火故。」

寒冷之無阻因力，指產生寒冷之前一刻之直接因，此刻之後，立將產生果（寒冷），故稱無阻因力。此論式的「火」是果相違可得因。

### 8. 能遍相違可得因

「東方之火，於雪冷之觸無礙不共存，火故。」

雪冷之觸是寒觸之一種，餘之分析同前。

### 9. 因不可得因

「於無火夜晚之大海，無煙，無火故。」

此論式的所立法是「無煙」，「無火」是「因不可得因」（第一個因是原因的意思，指火是煙的原因），今原因（火）無，因而果（煙）就無。

### 10. 因相違可得因

「東方之火，於寒果汗毛豎立無礙不共存，火故。」

此中的理由「火」，是因相違可得因。

### 11. 因相違果可得因

「東方之煙猛冒，於寒果汗毛豎立無礙不共存，煙猛冒故。」

此論式的所立法，是「於寒果汗毛豎立無礙不共存」，其理由「煙猛冒」是「因相違果可得因」。所立法中的「汗毛豎立」是寒觸的果，而寒觸的相違邊是大火，大火的果是煙猛冒：此處以所立法中的寒果汗毛豎立的原因寒觸的相違邊（大火）的果（煙猛冒）作理由，故稱因相違果可得因。

以上十一種因都是屬於「能顯不可得因」，「能顯」指所立法中所遮遣的東西都屬可能現見，例如第十一種所立法所遮遣的是「於寒果汗毛豎立無礙存在」，此為一種可能現見的事物。另有一種是「不能顯不可得因」，例如論式為：

面前處所對「中有」處於隱物之補特伽羅，立出「有中有」宗不合理，對中有處於隱物之補特伽羅，對中有以量不可得故。

對「中有」處於隱物者（指，對中有的知識，無論正面或反面，都沒有能力顯示其為存在與否，因而中有對他而言，是一種隱物）對「中有」不能下判定，若立出「有中有」則必不合理；由於「中有」對此補特伽羅是不能顯示存在與否，因此稱之為「不能顯」。

因的分類，可歸為「立實因」與「遮遣因」二類，又可分為自性因、果因及不可得因三類。由於因與所立法的繫屬，不外是「同一自性繫屬」和「彼生

繫屬」二類，因此，相對出來的因不外是「自性因」和「果因」。由繫屬的關聯，「不可得因」可歸入「自性因」和「果因」二類之內。

## 四、似因的類別

對於「因」是否正確，陳那在《因輪決擇論》及《集量論》中，提出九句因來分辨。《因輪決擇論》說：

謂於所比法，有無及俱二，惟有是正因，無俱皆不成。若彼二猶豫，合不成悉爾。又於同品有，無及彼俱二，異品亦復然，三者各三相。上下二正因，兩邊二相違，四隅共不定，中央乃不共。所量作無常，所作聞勤發，無常勤無觸，成常無常勤，常恆及久性，非勤無常常。上下合異邊，是為二正因，邊合異上下，是二相違因。四隅互異合，共不定四類，兩邊直相合，乃不共不定。②

此處的九句因，是因（中詞）與所立法（大詞）間的九種排列，若因的集合大於所立法的集合，就成了似因。所立法的整個集合，就是「同品」，所立法之外的，就是「異品」。若同品中，一部分具有因，一部分不具有因，此時稱之為「同品有非有」。其特殊情況是：同品整體不具有因，稱之為「同品非有」；以及同品整體被因的集合所包含，稱之為「同品有」。異品的配合也如是。將九句因以同品與異品相配合，可得出如下九種：③

1. 同品有，異品有：（因的範圍為同品及異品的總和）  
聲常，所量性故。（共不定因）
2. 同品有，異品非有：（因與同品的範圍相等）  
聲無常，所作性故。（正因）
3. 同品有，異品有非有：（因涵攝同品以及部分異品）  
聲勤勇無間所發，無常性故。
4. 同品非有，異品有：（因與異品的範圍相等）  
聲常，所作性故。（相違因）
5. 同品非有，異品非有：（因不涵攝同品及異品）  
聲常，所聞性故。（不共不定因，唯此例之所聞性是否異品非有，有待商榷。）
6. 同品非有，異品有非有：（因只攝異品的部分）  
聲常，勤勇無間所發性故。（相違因）
7. 同品有非有，異品有：（因涵攝異品以及部分同品）  
聲非勤勇無間所發，無常性故。

8. 同品有非有，異品非有：(因只攝同品的部分)

聲無常，勤勇無間所發性故。(正因)

9. 同品有非有，異品有非有：(因涵攝部分同品及部分異品)

聲常，無質礙故。

此九個論式中，只有第二及第八是正因，其餘都是似因。要成為正因，必須因(中詞)完全落入同品(所立法、大詞)的集合之內。第二式是因與同品範圍相同，因而同品有，異品非有，是第八式的特例。在第八式中，因不但全部落入所立法的範圍內，而且所立法比因的集合大，因此為異品非有且同品有非有。其他七式都不能滿足「因的集合不得大於所立法的集合」，因而都是似因，這些不同的似因，依性質不同，安上不同的名稱，或為不定因，或為相違因，《因明入正理論》說：

不定有六：一，共，二，不共，三，同品一分轉異品遍轉，四，異品一分轉同品遍轉，五，俱品一分轉，六，相違決定。

相違有四：謂法自相相違因，法差別相違因，有法自相相違因，有法差別相違因等。

此處舉出六種不定因及四種相違因，其例子如下：

1. 共不定因(九句因的第一句)

聲常，所量性故。(共指，此因有同喻可得)

2. 不共不定因(九句因的第五句)

聲常，所聞性故。(不共，指此因沒有同喻可得)

3. 同品一分轉異品遍轉不定因(九句因的第七句)

聲非勤勇無間所發，無常性故。

4. 異品一分轉同品遍轉不定因(九句因的第三句)

聲是勤勇無間所發，無常性故。

5. 俱品一分轉不定因(九句因的第九句)

聲常，無質礙故。

6. 相違決定不定因(相反的宗，各以其正因支持)

勝論對聲生論立聲無常，所作性故。

聲生論對勝論立聲常，所聞性故。

7. 法自相相違因(九句因的第四句及第六句)

聲常，所作性故。或聲常，勤勇無間所發性故。

8.法差別相違因（後陳有隱義）

眼等必為他用，積聚性故。

9.有法自相相違因

有性非實、非德、非業，有一實故，有德、業故。

10.有法差別相違因（前陳有隱義）

有性非實，有一實故。

以上大都為因與所立法（後陳）間不能滿足「凡是因（中詞）遍是所立法（大詞）」而形成的似因。此外，還有一種不能滿足「前陳（小詞）是因（中詞）」而形成的似因，此種似因稱作「不成因」，《因明入正理論》說：

不成有四：一兩俱不成，二隨一不成，三猶豫不成，四所依不成。

此四種不成因的例子如下：

1.兩俱不成因

聲無常，是眼所見性故。

2.隨一不成因

對聲顯論立：「聲無常，所作性故。」

3.猶豫不成因

彼處大種和合火有，似霧等有故。

4.所依不成因

對無空論立：「虛空實有，德所依故。」

此四種不成因，都是屬於小前提有誤。前述「不定因」及「相違因」，則是屬於大前提有誤。以上所舉六種不定因、四種相違因及四種不成因，為商羯羅主（天主）對似因的歸納。其中有的值得再探討，例如「相違決定不定因」的情況，「聲是無常」與「聲常」二個相反立場的宗，應只有一個是正確，因為事實的真相應只有一種。

在宗因配合的論式中，宗的前陳與因構成小前提，此小前提要合乎真實，否則就是似因（為不成因）。因與宗的後陳（所立法）構成大前提，只要找不出例外，此大前提就可以被接受，若大前提不成立，則其中的因就是似因（為不定因或相違因之一種）。論式之宗（前陳及後陳）與因的配合中，若前陳與因全同（如聲無常，聲故）或因與後陳全同（例如聲無常，無常故j，此時的因不算

是正因，由形式邏輯來看，此猶如小詞、中詞及大詞三者中，只有二詞，因而不能用來推理。但前陳與因相異而範圍相同時，有的可以是正因。例如：

聲無常，所聞性故。(所聞性是聲的定義)

聲無常，剎那性故。(剎那性是無常的定義)

聲無常，所作性故。(所作性是無常的同義字)

在討論前陳、後陳與因三者範圍的大小，一般採用「四句」來探討，將其二中詞（例如甲與乙）拿出來配合「是」或「不是」而成四句：

第一句：是甲，不是乙。

第二句：是甲，又是乙。

第三句：不是甲，是乙。

第四句：不是甲，又不是乙。

利用四句可以很快找出前陳與因之間是否正確，以及因與後陳之間是否有概括性。例如：

「螺聲是補特伽羅所作，勤勇所發故。」

由於「凡是勤勇所發，不遍是補特伽羅所作」，例如激水聲是勤勇所發，但不是補特伽羅所作，因此此式子中的「勤勇所發」就不是正因。

因與後陳的關聯，必須滿足「凡是因，遍是後陳」。若有例外成立，即有「又是因，又不是後陳」，則表示此因必是似因。

## 五、結語

以上探討了正因與似因，由因三相（宗法、隨遍、倒遍）的掌握以判定正因。若配合形式邏輯的小詞、中詞、大詞，因猶如中詞，其範圍不得小於前陳（小詞），此條件成立時，宗法才能成立（唯中詞不許全同於小詞）；另一方面，因的範圍不得大於所立法（後陳、大詞），此條件成立時，隨遍（同品定有性）及倒遍（異品遍無性）才能成立（唯中詞也不許全同於大詞）。掌握這個規則，我們可以用來探討經論上所有的論式，將其深義剖析明確，特別是無我、中道以及緣生性空的教理，都可經由論式的分析，得到清晰的概念，如此經由聞思修毒生的「無我慧」才是生死輪迴的根本對治。④

## 註釋

④見歐陽無畏教授（君庇亟美喇嘛）的《陳那以後之量論》，刊於《中國佛教史

論集》第 731 頁至 774 頁。

②見《內學年刊》第四輯「因輪論圖解」，呂澂撰。

③見《因明入正理論悟他門淺釋》，陳大齊著。

④本文原刊於《西藏研究會訊》第十期，1990 年。今略加修正。

## 第七章、「量士夫」與「量」的探討

### 一、前言

《集量論》是陳那因明論著的精華，《釋量論》是法稱對《集量論》的闡釋，為其論著的精華。《釋量論善解》是西藏僧成大師對《釋量論》的註釋，法尊法師依據此書，譯成《釋量論略解》。此論第二品《成量品》的內容，在於闡釋《集量論》的「敬禮成量欲利生，大師善逝救護者」這二句頌文的意義，證明佛陀才是「量士夫」，同時以順逆二門，闡述佛陀的「因圓滿」（意樂、加行）及「果圓滿」（善逝、救護）。在意樂這一項中，特別抉擇「有前後生」；在救護這一項中，特別抉擇「四聖諦」。以下依據僧成大師的解說，由因明論式的運用，先證明世尊是量士夫，而後探討「量」的內容。①

### 二、釋「已成為量」

《集量論》的頌文「敬禮成量欲利生」，此中「成量」是「已成為量」的簡稱。今須探討什麼是量？為什麼世尊（佛陀）已成為量？以下用因明論式列出宗及因來作解說：②

1. 見青根識應是量，因為是新生無欺智故。

說明：此處，前陳「見青根識」、後陳「量」、因「新生無欺智」，這三者都是屬覺知。凡是新而沒有欺妄的認知，就是「量」。此式以見青色的視覺作為量的例子。

以上第一個論式說明什麼是量。

2. 世尊應是量，因為是於所化者之「增上生、決定勝」無欺妄，及新了知四諦真理，具彼二故。

（詳列之：世尊應是量士夫，因為是具有於所化者之「增上生、決定勝」無欺妄，及新了知四諦真理者故。）

3. 頌云「成量」二字，應有其必要，因為是為斥「無生自然之量」故，及因為是為令了知世尊依待（意樂及加行）圓滿後是量士夫，應正理故。

（佛之已成為量，依待圓滿自他二事而成，非如外道妄計大自在等無生自然之量。）

4. 世尊應是量士夫，因為是於所取、所捨性及其方便，了知究竟故。

（詳列之：世尊應是量士夫，因為是於所取、所捨及其方便了知究竟者故。

如此，前陳「世尊」、後陳「量士夫」、因「於所取、所捨及其方便了知究竟

者」，三者都是補特伽羅趣（數取）而沒有語病，餘論式仿此）

5. 世尊應非以了知一切蟲數為量士夫，因為彼（指，了知一切蟲數）於求解脫無需故。
6. 世尊應是量士夫，因為是隨能否見遠皆可，見所欲求性到究竟故。  
（世尊應是量士夫，因為是見所欲求到究竟者故）

以上第二到第六個論式解說世尊為何「已成為量」。

### 三、從順門證明「成量」

在順逆二門中，順門依因果的圓滿，依次探討（1）意樂圓滿，（2）加行圓滿，（3）善逝，（4）救護四項。其論式如下；

01. 世尊應是量士夫，因為彼能立從修習大悲心而生故。
02. 大悲心應非從無因及邪因生，因為是從多生修習悲憫而生故。  
（大悲心應非從無因及邪因生之法，因為是從多生修習悲憫而生之法故）
03. 胎內結生無間之心，應有前心為先，因為是心故，譬如此現在之心。  
（此世胎內結生之心，應有其前之心，因為是心故。此三心都屬知覺）
04. 凡夫之死心，應有後心結續，因為是有染之心故，譬如此現在之心。  
（此三心都屬凡夫之心。若是聲聞阿羅漢則無後心結續）

以上二論式，在於成立有前後世之延續，因而菩薩可以由多生來修習悲憫。

05. 悲心，應非如是不能無邊增長之自性，因為若修習所作須觀待勤勇功力或所依不堅固性，則其殊勝不能增長，然悲心是所依堅固且由修習自然轉勝之功德故。  
（悲心具有可以由修習而不斷增長的性質，不像跳遠只能有限地增長，悲心與跳遠二者性質不同）
06. 從彼等修習所生悲憫等，應後後修習輾轉（較前前）增勝，因為是於心性產生之功德故，因為是於心由修習生，復是自然而轉故，喻如火等於薪等自然而轉。  
（悲憫猶如火等，可不斷增長）
07. 悲憫等諸心，應若已修習將不住增長，因為是從前同類種子具增長之心之功德故。
08. 悲憫以自種子為因，應是若無逆品損害，則於心中自然而轉成彼體性，因為是從自種子所生之心之功德故。



09. 世尊應由修習力成悲憫體性，因為由前前修習之心法：悲憫、離貪之心等為同類餘心顯現之根本故，喻如「阿羅漢離貪之心、具貪者之貪欲、瑜伽師之厭離心，皆自然而生起。」

以上九個論式在於說明「意樂圓滿」。

10. 具足悲心之加行道菩薩，應是精勤修習滅苦之諸方便，因為是欲摧滅他人之苦之異生故。

（加行道菩薩、修習滅苦之諸方便者、異生，這三者都是數取趣）

11. 具足悲心之加行道菩薩，應有通達四諦之方便，因為是以教理觀察四諦故。

12. 具足悲心之加行道菩薩，應以苦性之差別暫時生之正因，了別苦因及彼因無常等自性，因為是如是因若常住，則不見其果能遮止故。

13. 具足悲心之加行道菩薩，應觀察彼集諦之異品，因為是為欲摧毀彼苦諦之因故。

（前陳「具足悲心之加行道菩薩」，後陳「觀察集諦之異品者」，因「為欲摧毀苦諦之因者」）

14. 具足悲心之加行道菩薩，應亦能定解彼集諦之異品，因為是了達集諦之因性故。

15. 大牟尼應永斷苦因之習氣，因為是心於取捨最極明了到究竟故。

16. 大牟尼應於功德過失亦極明了，因為是於三無數劫以無量行相眾多方便，長時修習乃如是故。

17. 大牟尼應是勝出麟喻等，因為是具利他行到究竟故。

18. 其能修無我慧之方便，應許彼是此處所說之「大師」，因為是彼究竟大師之因義故。

以上九個論式（10.至 18.）在於說明「加行圓滿」。

19. 意樂、加行二種圓滿，應說為「果圓滿」之因，因為是較「成辦二事」先生起故。（意樂圓滿及加行圓滿合為「因圓滿」）

20. 世尊應是獲得具足三德之善逝性，因為是無餘永斷苦因故。

（三德是善斷、善因為先、不復退至輪迴）

21. 世尊應是善斷，因為是已得非苦所依之斷德故。

22. 世尊應是善因為先，因為是從現見無我，或從已見修習加行而得故。

23. 世尊應是不復退至輪迴，因為是永斷我見之種子故。

24. 通達無我慧，應能害我執，因為是與我執執態相異而體性相違，且無倒通達四諦故。

25. 聲聞阿羅漢，應猶餘身語心之粗重，因為是雖無煩惱、無病，然於說道，心不明了故。

26. 世尊應是永斷一切過失，因為是修習對治到究竟故。

(世尊應是永斷一切過失者，因為是修習對治到究竟者故)

以上七個論式(20.至26.)，在於說明「果圓滿之善逝」。

27. 世尊應是救護者，因為是宣說自所見之道到究竟故。

28. 世尊應不說妄語，因為是現見宣說妄語無所求果故。

29. 世尊應是量士夫，因為是具足悲心故，因為是一切道之所作皆為利他而加行故。

以上三個論式，在於說明「果圓滿之救護」。

第20.至29.共有十個論式，立出「善逝」與「救護」二個果圓滿。

第1.至29.論式，是從順門來證明世尊是量士夫；依次證明其因圓滿(意樂圓滿、加行圓滿)及果圓滿(善逝及救護)。

世尊能修成大悲心，是經由多生的累積，此中牽涉到前後世的連續，第3.及4.論式在於證明凡夫之心會不斷延續下去，佛教教理的三世輪迴、惑業苦及十二緣起的理論，便立足在這生命的連續上，若個人的生命不能連續不斷，則福德及智慧資糧不能累積圓滿，因而就不能達成佛果。

#### 四、從逆門證明「成量」

在逆門中，先說果圓滿，後說因圓滿，以證明佛世尊是量士夫，故以下依次說明(1)救護，(2)善逝，(3)加行圓滿，(4)意樂圓滿。論式如下：

01. 世尊應是救護者，因為是宣說四聖諦到究竟故。

(以宣說四諦，顯示為救護，以下解說四諦)

02. 五取蘊應是苦(諦)，因為是無始來具流轉故。

03. 五取蘊應是無常相，因為是暫時生可得故。

04. 五取蘊應是苦相，因為是眾過所依故，因為是具業惑因之依他故。

05. 五取蘊應是非數取趣我相，因為是無常與苦故。

06. 五取蘊應是空相，因為是非我所加持故，因為是彼我非加持者故，因為是彼我非因故。

07. 苦應已成有因性，因為是暫時生性故。(集諦之因相)

08. 苦亦應非有從自在等生，因為是彼無饒益之功能故，因為是常住是因已破除故。(集諦之集相)

09. 有貪應是苦之因，因為是諸人遍執(受用等)境之差別，於欲得彼境之意樂而造作故。(集諦之生相)

10. 愛應是三有之所依，因為是由著我為因，於非樂起樂想，於一切境極遍尋求故。(集諦之緣相)
11. 苦應非堅固性，因為其因容有障礙等故。(滅諦之滅相)
12. 阿羅漢，應其悲心許無過失，因為是其之悲心一切煩惱皆遠離故。
13. 阿羅漢應非無解脫，因為是以宿行之功能已盡，不再結續他生故。
14. 大乘阿羅漢應安住三有亦無過失，因為是二資糧行之功能無盡安住故。
15. 聲聞阿羅漢，應無大功力安住三有，因為是悲心下劣故。
16. 大乘阿羅漢，應盡生死際為利他故安住三有，因為是大悲究竟之數取趣故。  
(以上五個論式說明滅諦之靜相)
17. 煩惱應是能縛於三有，因為是生自果再世苦之唯因故。
18. 現觀無我慧，應是從三有之能解脫，因為是於再世不生苦之唯因之真正方便故。(滅諦之妙相)
19. 現觀無我慧，應是解脫道，因為是由修習彼慧獲得究竟轉依(昇轉)之道故。
20. 執蘊為常之心，應非有境(指心)之自性，因為是以從此境之實相外，由餘緣使成歧誤，且若遮止彼，須待緣故。
21. 執蘊為常之心，應非於心中不可分離，因為是以不堅固亂因所染污故，如於繩上誤起蛇覺。
22. 通達諸蘊為無常之心，應是心性光明，因為是通達境之實相之心故。
23. 諸垢應是客塵，因為是從錯亂因生故。
24. 諸垢應對心續已成通達無我慧之體性後，再無損害之功能，因為於前以聞思觀察時，尚對通達無我慧無諸損害功能故。
25. 緣色根識，應是如色所有而緣，因為以如境色所有而緣是彼識之法或自性故。
26. 斷德究竟之士夫，應過失不復生，因為是無生過失之功能故。
27. 究竟轉依之士夫，應是以顛倒雖極力阻撓，然已斷者終不復退，因為是無生死違害、已現證真實義且彼已入心自性故，因為是其心持住通達無我慧之品故。
28. 通達空性之見，應於彼無明自性及彼所生一切過失全皆相違，極善成立，因為是於無明行相正相違故。
29. 諸過失，應非以眾生法性之理由而說不能盡，因為是於彼法性不成立故，及因為是若與對治品相連繫，現見可遮止故。
30. 究竟轉依之心，應諸過已滅，因為(諸過)非如金之堅性仍能復生，已成通達無我慧之體性所不繫屬故，及因為是對治雖退，所斷不一定復生故，如火雖熄，然灰不復成薪。

以上由 19.到 30.論式解說道諦。由 2.至 30.論式，解說「四聖諦」。

由於世尊宣說四聖諦到究竟，因而成立世尊是「救護」。

31. 世尊應成就證知真如、堅固及無餘之三種差別，因為是究竟救護故。

32. 此處說善逝為證知，應有所為義，因為是為了由「救護果」比知智德圓滿故。

33. 世尊應較諸外道及有學、無學聲聞皆為增上，因為是具足三種差別之善逝故。

此三論式在於說明「善逝」。

以上「救護」及「善逝」二項合為「果圓滿」。

34. 世尊應是為利他，勤修智加行之大師為先，因為是具足智德圓滿故。

此論式說明「加行圓滿」為善逝之因。

35. 世尊應以大悲為先，因為是為利他勤修加行故。

36. 成立世尊為量士夫，應須先成立以悲憫為先，因為是自義雖已成量，然由悲心增上，為利他而不捨說法所作故。

此二論式說明「意樂圓滿」，此圓滿與上述「加行圓滿」合為「因圓滿」。

上列 36 個論式，以逆門說明了「果圓滿」及「因圓滿」。

最後總結為下列的論式：

37. 世尊應是善說，因為是具足大悲心故。

38. 世尊應是諦實說，因為是智德到究竟故。

39. 世尊應是量士夫，因為是以宣說智德及能立，且是具足究竟加行之數取趣（補特伽羅）故。

在上列逆門的次第中，明顯示出果圓滿的善逝及救護，是由意樂及加行二圓滿來達成。意樂圓滿是以大悲心為核心，加行圓滿是以無我慧為核心，前者是廣大行的推動力，後者是甚深見的立足點，二者同為大乘道所必備。由於因與果的圓滿，由此成立世尊是量士夫，同時也顯示出世尊是一切有情的究竟歸依處，其所開示的正法，以及依之奉行的僧眾，乃構成了佛教的「三寶」。

## 五、量及非量的探討

今先依唯識宗與經量部的共通看法，來探討量與非量：

量是「新而沒有欺妄的認知」，例如，當眼睛明確地看到月亮而產生眼識的第一剎那，即是一個「量」，但到了第二剎那，已不是「新」的，而成為一種「非量」，稱之為「決斷識」（已決智）。

非量有五種：一為決斷識（已決智），二為意伺（伺察意），三為顯而未定，四為猶疑，五為顛倒識。

決斷識（已決智）是已通達後再通達的覺知，分成「現識決斷識」及「分

別決斷識」，前者如青色視覺的第二剎那，後者如通達「聲無常」的比量後，再通達的覺知。

意伺（伺察意）是得到比量前，於流轉境傾向一邊執著的覺知，分成「無理由意伺」、「理由未定意伺」及「理由相違意伺」。

顯而未定是於流轉境之自相明顯但不能引起決定的覺知，分成「根現識顯而未定」、「意現識顯而未定」及「自證顯而未定」三種。

猶疑是往二邊懷疑的覺知，分成「義已轉的猶疑」、「義未轉的猶疑」及「等分的猶疑」三種。例如，對「聲無常」與「聲常」二邊起懷疑，傾向前者，即為義已轉（偏往正確的方向）；傾向後者，即為義未轉（偏往不正確的方向）；同等懷疑，就是等分的猶疑。

顛倒識是於流轉境錯誤的覺知，分成「分別顛倒識」及「無分別顛倒識」二種，前者如執著人我，後者如看月亮成為二個的根識，看雪山為青色的根識。

以上先分清這些「非量」的類別，而後來探討「量」的類別。「量」分成現量與比量。現量是離分別且無錯亂的一種新而沒有欺妄的認知（覺知），分成「根現量」、「意現量」、「瑜伽現量」及「自證現量」。

比量是依靠正因對所衡量的隱蔽事物的一種新而沒有欺妄的認知（覺知），分成「信許比量」、「極成比量」及「事勢比量」三種，此三種是依據信許正因、極成正因及事勢正因而得到的比量。

第一種「信許比量」：如「布施得受用的果報」等聖教量，是極隱蔽事物的一種量。

第二種「極成比量」：如「懷免稱之為月」是名言思惟所立，為世間共許，沒有其他理由。

第三種「事勢比量」：是對稍微隱蔽的事物推得的一種比量，例如火出煙，乃事物的本性，故由煙山之煙，比知「煙山有火」。

在唯識宗與經量部的共通看法下，只有現識及現量才是無錯誤的覺知，例如瓶（為流轉境）以眼剛看到時，在眼識呈現出瓶（為顯境），為瓶的自相，此持瓶的眼識為現識（離分別且無錯誤的覺知），且是現量（離分別、無錯亂的一種新而不欺妄的覺知）；而在分別心上呈現的則是「瓶的義總」，是一種瓶的抽象概念，而不是「瓶的自相」，因此，分別心被視為是一種「錯誤的覺知」。在此觀點下，比量雖是新而不欺的覺知，但卻是一種錯誤的覺知（錯識）。因此，

對瓶這一對象（流轉境），在眼識現量上呈現的是「自相」，在分別心上呈現的是「瓶的共相」，故二種顯現的對象（顯境）並不相同。

在中觀宗自續派的觀點下，四種現量中，瑜伽現量及自證現量才是沒有錯誤的覺知。

中觀宗應成派則認為有情的根識都帶有「顯二」（例如，見到瓶子，同時又覺得瓶子以自性有），因而都是錯誤的覺知（錯識），只有聖者現觀空性的瑜伽現量才是無錯誤的覺知。凡夫現觀細品無常的瑜伽現量，仍屬錯誤的覺知。中觀宗應成派認為量是「不欺妄的認知（覺知）」，不須是「新」，因而，決斷識不但是「量」，而且是「現量」：通達「聲無常」之比量的第二剎那，是「轉成分別的現量」，持色根現量（如看到青色的視覺）的第二剎那，是「轉成無分別的現量」。又主張比量除了前述三種之外，尚有「譬喻比量」。應成派認為現量只有三類，不承認自證現量。在修證方面，主張先由比量得知「法無我」，而後修此比量後的「決斷識」，使由「轉成分別的現量」進入現觀「法無我」的「瑜伽現量」，依此次第修證果位。

一般心法及心所有法的生起，須具備因緣、增上緣、所緣緣及等無間緣（色法則只須前二緣）。依經量部的看法，根現量（如眼識）的生起，所緣緣是色法（如瓶），不共增上緣是眼根，等無間緣是前一剎那的心識；其他有助於發生此根現量的條件，都屬「共增上緣」。意現量的所緣緣，例如呈在根現量的色法，其不共增上緣是意根，其等無間緣是前一剎那的心識。瑜伽現量雖有所緣（如無常），但無所緣緣，其不共增上緣是止觀雙連的定，其等無間緣是前一剎那的心識。

經量部認為自證現量也無所緣緣，其不共增上緣是意根，其等無間緣是前一剎那的心識。分別心的對象是「義總」（為一種共相），屬於無為法，因而分別心沒有所緣緣。

唯識宗對現量及分別心所須的緣，另有不同的看法，這與其宗義的不同有關。

## 六、結語

以上由因圓滿到果圓滿的順門，論證佛世尊是量士夫，並示出圓滿的善逝與救護是經由意樂與加行逐步而達成。另一方面，從果圓滿回溯因圓滿的逆門，論證果之達成，一方面必須善巧抉擇四聖諦，使通達無我慧的智德圓滿，一方

面必須以大悲心為推動力去勤修加行以利他。

在佛教的實踐上，對「量」必須正確地掌握，先由比量的思惟，通達法無我（一切法不以自性有），而後將此「決斷識」加以修習，最後依止觀雙運，進入現觀法無我的「瑜伽現量」，如此經由聞思修的過程，使「無我慧」展現出來，並以菩提行願，廣行六度四攝。因此，在整個大乘菩提道上，透過因明比量的思惟以抉擇正見是必須經過的階段，因明大師陳那的《集量論》及法稱的《釋量論》對量士夫的證成以及量的抉擇，充分顯示出這一觀點，並使因明變成內明（佛學）中的一部分，同時使當時印度佛教的僧眾都注重因明這一學問。

### 註釋

- ①本章的佛學術語的意義可參考拙書《佛教教理的探討》。
- ②本章所舉論式，主要依據法尊法師所譯的《釋量論略解》。

## 第八章、印度因明源流略探

——從《大毗婆沙論》來考察

### 一、前言

西元前 60 年左右，迦多衍尼子尊者著作了《發智論》；西元 100 年左右，迦膩色迦王時期有五百位阿羅漢詳細解析《發智論》的義理，著作出《大毗婆沙論》。此論第 27 卷中，提及因明的「破他」，今就此記載，來探究印度因明的源流。

### 二、破他有三

《大毗婆沙論》說：

因明論中，說破他義有三種路，一猶預破，二說過破，三除遣破。佛《契經》中，明破他說亦有三路，一勝彼破，二等彼破，三違宗破。(T27,p139a)

此段記載，除了出現「因明」這一術語外，並顯示「因明論」與「佛《契經》」是屬不同系統，而且，二者有關論理的「破他」術語並不相同。因明學者所用的三種名稱是猶豫破、說過破及除遣破；佛教學者們則用勝彼破、等彼破及違宗破。這三種破的意義是什麼呢？《大毗婆沙論》解說如下：

#### 1. 勝彼破者：

如長爪梵志白佛言：『我一切不忍。』

佛告彼曰：『汝亦不忍此自見耶？』

他便自伏。

#### 2. 等彼破者：

如波吒梨外道白佛言：『喬答摩知幻不？若不知者非一切智，若知者應是幻惑。』

佛告彼言：『俱荼邑有惡人，名藍婆鑄荼，破戒行惡，汝知之不？』

彼言：『我知。』

佛告彼言：『汝亦應是破戒惡人。』



他便自伏。

### 3. 違宗破者：

如鴉波離長者白佛言：『身業罪大，非意業。』

佛告彼曰：『彈宅迦林、羯凌伽林等，誰之所作？豈非仙人惡意所作？』

彼答言：『爾。』

佛言：『身業能作此耶？』

彼言：『不能！』

佛告彼曰：『汝今豈不違前所言。』

他便自伏。

此中，以三段佛經來說明勝彼破、等彼破及違宗破。在勝彼破中，立者的主張用在自身不能成立。在等彼破中，舉出平行的例子，立者若承認則入窘境。在違宗破中，舉出某例，立者若承認此例，則違背自己的主張。以上三種破法，顯示佛陀本身善於應用辯證法來破他。也明顯可以看出佛教論理方法的應用早就存在於佛經中。西元前 155 年左右的那先比丘承襲佛陀的辯證風格，折伏彌蘭王，留下膾炙人口的《那先比丘經》。可知佛教的論證方法一直存在著，到迦膩色迦王時期仍是如此，以下依據《大毗婆沙論》的實例來了解「等彼破」。

## 三、等彼破

《發智論》卷 1 說：

無有愛，當言見所斷、修所斷耶？答：應言修所斷。

佛經中，將「愛」分成欲愛、有愛、無有愛三種。此處討論「無有愛」是見所斷或修所斷？《發智論》是「說一切有部」的要典，此處先表明自己的主張：「無有愛，是修所斷」，可以加以說明為：「無有愛，此愛唯修所斷，諸預流者未斷此愛。」因為預流者只斷見所斷的煩惱，完全尚未斷除修所斷的煩惱。「分別論者」則主張「無有愛」通於見所斷及修所斷。

在《大毗婆沙論》中，列出雙方精彩的對辯內容，先由分別論者來問難，「說一切有部」則透過「應理論者」來回答：

分別論者問：汝說無有愛唯修所斷，諸預流者未斷此愛耶？

應理論者答：如是。

分別論者問：汝何所欲，諸預流者為起如是心：若我死後，斷壞無有，豈不安樂耶？

應理論者答：不爾。

分別論者問：聽我所說，(1) 若無有愛，唯修所斷，諸預流者未斷此愛，則應說，諸預流者起如是心：若我死後，斷壞無有，豈不安樂？(2) 若諸預流者不起如是心：若我死後，斷壞無有，豈不安樂？則不應說無有愛，唯修所斷，諸預流者未斷此愛。

作如是說，俱不應理。

以上應理論者主張：

a 宗：無有愛唯修所斷。

b 義：預流者不起如是心：「若我死後，斷壞無有，豈不安樂耶？」

今分別論者依a宗與b義之矛盾來駁斥應理論者：

(1) a無有愛唯修所斷，則預流者由於未斷「無有愛」，因而會生起「若我死後，斷壞無有，豈不安樂？」之心。故若a成立則b不成立，所以是順宗違義。

(2) b預流者不起如是心：「若我死後，斷壞無有，豈不安樂耶？」，則預流者已斷了「無有愛」，因而「無有愛」亦屬見所斷的煩惱。故若b成立則a不成立，所以是順義違宗。

分別論者依於(1)是順宗違義，(2)是順義違宗，不能同時成立 a 與 b，駁斥了應理論者，因而主張自己的觀點：無有愛通於見所斷及修所斷。

以下應理論者採用「等彼破」來駁分別論者。由於分別論者雖不主張「無有愛，唯修所斷，諸預流者未斷此愛」，但却主張「地獄、傍生、鬼異熟愛，唯修所斷，諸預流者未斷此愛」、「諸纏所纏故害父母命，此纏唯修所斷，諸預流者未斷此纏」以及「於修所斷法無有而貪，此貪唯修所斷，諸預流者未斷此貪。」應理論者就依分別論者的這些主張，採取「等彼破」來破他：

應理論者問：汝等亦說地獄、傍生、鬼異熟愛，唯修所斷，諸預流者未斷此愛耶？

分別論者答：如是。

應理論者問：汝何所欲，諸預流者為起如是心：我當作哀羅筏拏龍王、善住龍王、琰魔鬼王，統攝鬼界諸有情耶？

分別論者答：不爾。

應理論者言：聽我所說，(1) 若地獄傍生鬼異熟愛，唯修所斷，諸預流者未斷此愛，則應說，諸預流者起如是心：我當作哀羅筏拏龍王、善住龍王、琰魔鬼王，統攝鬼界諸有情，(2) 若諸預流者不如是心：我當作哀羅筏拏龍王、善住龍王、琰魔鬼王，統攝鬼界諸有情，則不應說：地獄傍生鬼異熟愛，唯修所斷，諸預流者未斷此愛。

作如是說，俱不應理。

所以分別論者的主張「地獄、傍生、鬼異熟愛，唯修所斷，諸預流者未斷此愛」實同於應理論者的主張「無有愛，此愛唯修所斷，諸預流者未斷此愛。」

以上應理論者以「等彼破」的消極方式來回應，使分別論者進退兩難；最後，應理論者給予正面的積極解說如下：

如惡趣愛，聖者未斷而不現前，無有愛亦應爾。(T27,p139c)。

此表示預流者雖未斷地獄、傍生、鬼異熟愛，但不會現前起如是心：「我當作哀羅筏拏龍王、善住龍王、琰魔鬼王，統攝鬼界諸有情。」同理，預流者雖未斷此愛，但不會現前起如是心：「若我死後，斷壞無有，豈不安樂？」這就是應理論者的看法。也就是說，a宗與b義並不矛盾：預流者雖未斷「無有愛」(種子未斷)，但不會現前生起「若我死後，斷壞無有，豈不安樂？」之心(但不會現行)。此處應理論者以無有愛的「種子未斷，但不會現行」來化解a宗與b義的表面矛盾。

《大毗婆沙論》中，接著再以「諸纏所纏故害父母命，此纏唯修所斷，諸預流者未斷此纏」及「於修所斷法無有而貪，此貪唯修所斷，諸預流者未斷此貪」的二個論題來辯駁。應理論者依次得出結論：「如此殺纏，聖者未斷而不現前，無有愛亦應爾」、「如善法無有愛，聖雖未斷而不現前，無有愛亦應爾」。應理論者最後總結出：「彼(分別論者)所說初、中、後三，既應正理，我前所說，理亦應然，不可為難！」。

以上是應理論者與分別論者隨順著「經義」來辯論。這一部份的辯論至此就告一段落。

## 四、結語

以上略為分析《大毗婆沙論》中所提及的「破他」，以此為線索，我們可以

窺知早期印度邏輯變遷的一斑：

- 1、西元前 500 年左右，釋尊即擅長以辯證的方式開顯真理，他所採用的「破他」方式，被歸納為(1)勝彼破、(2)等彼破、(3)違宗破。
- 2、西元前 150 年左右，一直到西元 100 年，有《那先比丘經》、《發智論》、《大毗婆沙論》等著作的出現，佛教的邏輯都承襲釋尊的方法。此期出現「因明」這一術語，有不屬佛教系統的「因明論」出現，是研究邏輯的一種學術論說，將「破他」分成(1)猶預破、(2)說過破、(3)除遣破，這一系統演變成印度古代因明的主流。
- 3、「因明」中的「宗義」這一術語，最先出於《大毗婆沙論》中，如：

復次，為欲遮遣他宗義故，如分別論者執世第一法相續現前。彼說相續總有三種：一時相續，二生相續，三相似相續。世第一法雖無前二而有後一，今欲遮遣彼所執義，顯世第一法唯一念現前。(T27, p20b)

今依《大毗婆沙論》「順宗違義、順義違宗」的用法，可知宗義是「宗」與「義」二字的結合。「宗」是自己宗派的根本主張，「義」是依據宗見推演出來的義理。

- 4、西元 150 年起，佛教學者的因明論著依次出現，如《方便心論》、《如實論》、《集量論》、《因明入正理論》、《釋量論》等等，對印度的因明作了很大的貢獻。這些都是承襲古代因明而發展出來的佛教邏輯。①

## 註釋

- ①本文原刊於《法光雜誌》第 81 期,1996，今略加補充。

## 第九章、《阿含經》中的假言命題以及因明的論式

### 一、前言

本文先探討《阿含經》中的「成對」假言命題，而後分析佛法推理所採用的因明論式，並引用經論實例，來說明因明的立式和破式，由此可以看出佛法的思維方式類同於西洋的形式邏輯和辯證法，但更靈活。

### 二、《阿含經》中的假言命題

佛法的思維方式，除了定言的因明論式外，還有重要的假言命題。以下先解說「單一」假言命題，而後討論《阿含經》中的「成對」假言命題。

#### （一）單一假言命題

（單一命題）若 A 則 B。

「若 A 則 B」在數學邏輯中稱為假言命題，其意思是：A 是 B 的充分條件，從 A 可以推出 B，但從 B 不一定推出 A。「若 A 則 B」的「逆命題」是：「若  $\neg$ B 則  $\neg$ A」。例如，若下雨則地濕，若不地濕則未下雨。至於從地濕則不一定推出有下雨。

#### （二）《阿含經》中的成對假言命題

（命題 1）若 A 則 B。

（命題 2）若  $\neg$ A 則  $\neg$ B。

佛陀在《阿含經》中的教導，常是出現成對的假言命題，而不是單一的假言命題，此時這兩個假言命題都同時成立，今舉前面引用過的《阿含經》中的一個例子作說明：

（1）於色不知、不明、不斷、不離欲，則不能斷苦。

如是受、想、行、識，不知、不明、不斷、不離欲，則不能斷苦。

(2) 於色若知、若明、若斷、若離欲，則能堪任斷苦。

如是受、想、行、識，若知、若明、若斷、若離欲，則能堪任斷苦。

此中：

A=於色不知、不明、不斷、不離欲。B=不能斷苦。

—A=於色知、明、斷、離欲。—B=能斷苦。

又如，釋尊告訴迦旃延說：

迦旃延！如來離於二邊，說於中道：

(1) 所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生老病死、憂悲苦惱集；

(2) 所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生老病死、憂悲苦惱滅。

這是緣起的流轉與還滅的成對基本命題：

(1) 此有故彼有；此生故彼生。(命題1) 若A則B。

(2) 此無故彼無；此滅故彼滅。(命題2) 若—A則—B。

以下進一步分析這種成對的假言命題的意義：

(命題1) 表示A是B的充分條件，並有(逆命題1)：若—B則—A。

(命題2) 表示B是A的充分條件，並有(逆命題2)：若B則A。

因此，當(命題1)與(命題2)同時成立，就有：若A則B，若B則A。其意思是：A是B的充分條件和必要條件(簡稱為充要條件)，B也是A的充要條件。從A可以推出B，從B可以推出A。也就是說，A和B是互為充要條件，(逆命題1)和(逆命題2)也同時成立。這種成對的假言命題形成一種簡單的「強勢」因果：

(命題1) 若A(有因)則B(有果)。

(命題2) 若—A(無因)則—B(無果)。

(逆命題1) 若—B(無果)則—A(無因)。

(逆命題 2) 若 B (有果) 則 A (有因)。

今考察上面所引用的成對經文，可以明顯看出，釋尊在緣起中所說的因與果之間，是一種簡單的強勢因果關係。

另一方面，要注意的是，一般在因明上所說的因果是「有果必有因」：由果推因，稱之為「果正因」；但是現在出現「有因必有果」的這種情況時，所面對的是一種「剎那緣起」的強勢因果：例如，當下只要有無明（因），馬上就有苦（果），所以，唯有當下滅除無明，當下才不會有苦，從因到果只是一剎那，因而這種因果，在佛法的實踐上有特別的意義，表示要落實到眼前這一刻，以正念、正知去滅除當下的無明，這是《阿含經》的實踐精神，也是成對命題所透露出來的旨趣。

### 三、因明論式

西元二百年以後，印度不同宗教間有關思維的方法論逐漸成形，佛教內部也開始採用因明論式的格式來探討義理。以下先比較因明論式和定言三段論法的結構。因明論式的基本格式是：

A，應是 C，因為是 B 故。

將上式用定言三段論法來比對分析，則有：

大前提：凡是 B 都是 C。

小前提：A 是 B。

結 論：A 是 C。

在定言的三段論法中，A 稱作小詞，C 稱作大詞，B 稱作中詞。所以，一個完整的定言因明論式的結構是：

「小詞 + 大詞，中詞故。」

因明術語：小詞 = 前陳 = 有法。大詞 = 後陳。中詞 = 因。結論 = 宗。  
舉例如下：

因明論式：聲，應是無常，因為是所作性故。

大前提：凡是所作性都是無常。

小前提：聲是無常。

結 論：聲是所作性。

可以看出，當攻方立出因明論式後，守方的回答只有三種：a 同意；b 因不成（認為小前提未成立）；c 不遍（認為大前提未成立）。

## 四、因明立式

因明立式的進行論證，相當於數學的證明題。立式是攻方所提出的自己的主張，此時守方是檢驗者，雙方一步步進行論證思維，以下舉例說明。①

【證明題】聲，應是無常，因為是色蘊故。

0 攻方：聲，應是無常，因為是色蘊故。

守方：因不成。（此時守方認為小前提未成立）

1 攻方：聲，應是色蘊，因為是外色故。

守方：不遍。

2 攻方：〔凡是外色都是色蘊〕，應有遍，因為外色是色蘊的部分故。

守方：因不成。

攻方：外色，應是色蘊的部分，因為經論上說：「色蘊分外色和內色」故。

守方：同意。

2 攻方：凡是外色都是色蘊，應有遍，因為外色是色蘊的部分故。因已許！

（因已許指守方已經同意小前提）

守方：不遍。

攻方：應有遍，因為依據部分的公設故。

2 攻方：凡是外色都是色蘊，應有遍，因為外色是色蘊的部分故。因已許！周遍

已許！（周遍已許，指守方已經同意大前提）

守方：同意。【註：以上證明了論式 2】

1 攻方：聲，應是色蘊，因為是外色故。因已許！周遍已許！

守方：同意。【註：以上證明了論式 1】

0 攻方：聲，應是無常，因為是色蘊故。因已許！

守方：不遍。

3 攻方：〔凡是色蘊都是無常〕，應有遍，因為色蘊是無常的部分故。



守方：因不成。

攻方：色蘊，應是無常的部分，因為經論上說：「無常分色蘊、知覺和不相應行」故。

守方：同意。

3 攻方：凡是色蘊都是無常，應有遍，因為色蘊是無常的部分故。因已許！

守方：不遍。

攻方：應有遍，因為依據部分的公設故。

3 攻方：凡是色蘊都是無常，應有遍，因為色蘊是無常的部分故。因已許！周遍已許！

守方：同意。【註：以上證明了論式 3】

0 攻方：聲，應是無常，因為是色蘊故。因已許！周遍已許！

守方：同意。【註：以上證明了論式 0】

攻方：完結！

由這一例子，可以看出因明立式的論證方式，類同於西洋的形式邏輯，但更靈活，且結合著嚴密的推理思維。

## 五、因明破式

有關因明破式的使用，《大毗婆沙論》說：

《因明論》中，說破他義有三種路：一猶預破，二說過破，三除遣破。

佛《契經》中，明破他說亦有三路：一勝彼破，二等彼破，三違宗破。

(1) 勝彼破者，如長爪梵志白佛言：「我一切不忍。」

佛告彼曰：「汝亦不忍此自見耶？」彼便自伏。

(2) 等彼破者，如波吒梨外道白佛言：「喬答摩知幻不？若不知者非一切智；若知者應是幻惑。」

佛告彼言：「俱茶邑有惡人名藍婆鑄茶，破戒行惡，汝知之不？」

彼言：「我知。」

佛告彼曰：「汝亦應是破戒惡人。」

彼便自伏。

(3) 違宗破者，如鄔波離長者白佛言：「身業罪大，非意業。」

佛告彼曰：「彈宅迦林、羯凌伽林等，誰之所作？豈非仙人惡意所作！」

彼答言爾。

佛言：「身業能作此耶？」

彼言：「不能。」

佛告彼曰：「汝今豈不違前所言？」

彼便自伏。

思維分析：

(1) 第一例子「勝彼破」

長爪梵志的主張是：「凡是主張，我都不贊成。」

這一陳述是一全稱命題，所以佛陀只要找出一個例外就可以駁斥對方。這一例外就是梵志本身的主張，所以佛陀說：「你自己的主張你不贊成嗎？」

a 長爪梵志若答：「我不贊成我自己的主張」，那麼，他所提出的根本就不是自己的主張，別人用不著去理會。

b 長爪梵志若答：「我贊成我自己的主張」，那麼，他原先的主張（凡是主張我都不贊成）就有一個例外而不成立了。

此處佛陀是用「勝彼破」來破長爪梵志的錯誤見解，所用的便是今日科學哲學所說的「否證法」。

(2) 第二例子「等彼破」

波吒梨的主張是：「喬答摩知不知道幻？若知道，喬答摩就是幻惑者。」

佛陀就說：「波吒梨知不知道藍婆鑄茶破戒行惡？若知道，波吒梨就是破戒惡人。」

此處佛陀用「等彼破」來破波吒梨的主張。

(3) 第三例子「違宗破」

耆那教徒鄔波離長者的主張是：「凡是身業都比意業罪大。」

要注意這一陳述也是一全稱命題，所以佛陀只要找出一個例外就可以駁斥對方，所用的一個例外就是耆那教徒所相信的「彈宅迦林、羯凌伽林等的形成是仙人惡意所作」。

所以佛陀的破法是：「彈宅迦林、羯凌伽林等的形成，豈非是仙人惡意所作，而非身業所能作？」

此處佛陀是用「違宗破」來破鄔波離長者的錯誤見解，所用的也是「否證法」，採用的方式是舉出例外來破「全稱命題」。

## 六、結語

以上先釐清《阿含經》中「成對」假言命題的重要意義，而後分析因明立式和破式的思維原理和應用，這種推理過程類同於西洋的形式邏輯和辯證法，但更靈活。

### 註釋

①辯經的問答規則和公設，詳見本書第十章。

## 第十章、因明辯經的推理規則

### 一、因明論式與三段論法和辯經問答

因明論式在辯經的應用中，會出現二種基本的格式。第一種相當於西方形式邏輯中的定言三段論法，第二種相當於形式邏輯中的假言三段論法。因明論式與邏輯雖不等同，但用來比對說明，則甚為方便。

#### (一) 第一種格式的定言因明論式

今舉一因明論式的例子來說明：

「聲音，應是無常，因為是所作性故。」

此論式可以分解為三段論法的三個命題：

大前提：凡所作性都是無常。

小前提：聲音是所作性。

結 論：聲音是無常。

此中共有三詞：聲音是「小詞」，所作性是「中詞」，無常是「大詞」。因明術語：

前陳＝有法＝小詞。

後陳＝所立法＝大詞。

因＝中詞。

宗＝結論＝小詞＋大詞。

所以，一個完整的因明論式的結構是「宗，因」或：

「小詞＋大詞，中詞故。」

#### ◎辯經問答的規定

辯經過程中，攻方就是問方，守方就是答方。

○當攻方提出「宗」來問時，守方只允許回答下列二者之一：

(1)「同意」：守方認為宗是正確。

(2)「為什麼」：守方認為宗不正確，或要攻方進一步提出理由。

○當攻方提出由宗與因所構成的完整論式時，守方先檢驗小前提，而後檢驗大前提，只允許回答「因不成」、「不遍」、「同意」三者之一：

(1)「因不成」：守方認為小前提不正確。

- (2)「不遍」：守方認為大前提不正確。
- (3)「同意」：守方認為該論式無誤。
- (4) 小前提和大前提都不正確時，守方只限回答「因不成」。守方若回答「不遍」，則表示小前提正確，大前提不正確。
- (5) 守方回答「不遍」時，攻方有時可要求守方「請舉例外」。而後攻方以此「例外」作為前陳，繼續立出論式質詢。

## (二) 第二種格式的假言因明論式

例如，為了成立大前提，要立出理由，此時就會出現假言論式，舉例說明如下：

「凡是所作性都是無常」，因為「所作性是無常的同義字」故。  
這一論式，可分解為兩個命題與一個結論：

大命題：若「所作性是無常的同義字」，則「凡所作性都是無常」。

小命題：所作性是無常的同義字。

結 論：凡所作性都是無常。

此處的大命題是邏輯上的假言命題：若 P，則 Q。

此處的小命題 P 是一衍生出的新命題。

大命題和小命題都要正確，結論 Q 才能正確。

### ◎辯經問答的規定

守方此時同樣有三種回答：

- (1) 若認為小命題有誤就回答「因不成」；
- (2) 若認為大命題有誤就回答「不遍」；
- (3) 若認為大小命題與結論都無誤就回答「同意」。

### ◎評分的標準

守方的回答如果前後相違，則守方失分；如果沒有前後相違，則得分。

## 二、因明辯經的公設

### (一) 小前提的成立與公設

●自身為一的公設：任何一法都是自身與自身為一。

(A：任何一法=任何一存在的東西。A與A為一：A對A為同一)

## (二) 大前提的成立與公設

(1) A與B範圍相等：

定義的公設：名標A與定義B之間，凡是A都是B；凡是B都是A。

同義詞的公設：A是B的同義詞，則凡是A都是B；凡是B都是A。

(2) A是部分，B是整體 (A是子集合，B是母集合)：

部分的公設：A是B的部分，則凡是A都是B。

若B以自性分成  $b_1, b_2, b_3$  等 (互不交集)，則有：

部分的公設：凡是  $b_1$  都是B；凡是  $b_2$  都是B；凡是  $b_3$  都是B等。

若B的元素中， $b_i$  在A的範圍內， $b_o$  在A的範圍外，此時有：

例外的公設：若  $b_o$  是B而不是A，則凡是B不都是A。

(3) A與B是部分交集，則凡是B不都是A，凡是A不都是B。

若B的元素中， $b_i$  在A的範圍內， $b_o$  在A的範圍外，此時有：

例外的公設：若  $b_o$  是B而不是A，則凡是B不都是A。

註：提出例外來破全稱命題，是一種證偽法、否證法，所以例外的公設也可以稱做否證的公設。

(4) A與B全無交集，相違而互不遍：

相違的公設：A與B相違，則凡是A都不是B；凡是B都不是A。

若B以自性分成  $b_1, b_2, b_3$  等 (互不交集)，則有：

(部分之間) 相違的公設：凡是  $b_1$  都不是  $b_2$ ；凡是  $b_2$  都不是  $b_1$ 。

(5) 若B與A是果與因的緣生相屬，則有果必有因：

緣生相屬的公設：B是A的果，則若有B則有A。

## (三) 聖言量的公設

(1) 佛法的印度經論、自宗祖師之言為「聖言量」，這些都是基本公設。

對於這些「聖言量」，守方一般只答：「同意」或「不遍」，而不答「因不成」

(2) 一般的百科全書、辭典、教科書中，沒有爭議的知識都是屬於公設，例如萬有引力定律、人種的類別等。

攻方引用沒有爭議的知識時，守方一般只答：「同意」或「不遍」，而不答「因

不成」。但若引用有異議的知識時，則守方可以答：「因不成」。

### 三、立式和破式的使用說明

#### 【立式方式一】單稱命題（宗或小前提類型）

〔基本格式〕

攻方：A，應是B嗎？

守方：同意。

攻方：A，應不是B，因為是C故。（立式）

〔例〕

攻方：聲音，應是常嗎？

守方：同意。（先確認守方的主張。接著攻方提出反面）

攻方：聲音，應不是常，因為是無常故。（對攻方為立式）

#### 【立式方式二】全稱命題（大前提類型）

〔基本格式〕

攻方：凡是B，應遍是B1嗎？

守方：同意。

攻方：凡是B，應不遍是B1，因為B2是B而不是B1故。

〔例〕

攻方：凡是人，都是男人嗎？

守方：同意。（先確認守方的主張。接著攻方提出例外來成立不周遍）

攻方：凡是人，不都是男人，因為武則天是人而不是男人故。（立式）

註：提出例外來破全稱命題，是一種證偽法、否證法。

〔例〕

攻方：凡是老師，都是女人嗎？

守方：同意。（先確認守方的主張。接著攻方提出例外來成立不周遍）

攻方：凡是老師，不都是女人，因為孔子是老師而不是女人故。（立式）

註：提出例外來破全稱命題，是一種證偽法、否證法。

○破式是一種歸謬式的辯證思維。因明的破式是利用對方錯誤的見解，推出錯誤的結論，依據單稱命題或全稱命題來區分，有二種格式的破式：

## 【破式方式一】單稱命題（宗或小前提類型）

〔基本格式〕

攻方：A，應是B嗎？

守方：同意。

攻方：A，應是C，因為是B故。因已許！（破式）

此中「因已許」表示小前提「A是B」是守方所同意。此處「A是C」不是攻方的主張，是順著守方「A是B」的觀點所推出的結論。

〔例〕

攻方：聲音，應是常嗎？

守方：同意。（先確認守方主張。接著攻方提出破式如下）

攻方：聲音，應不是無常，因為是常故。因已許！（破式）

## 【破式方式二】全稱命題（大前提類型）

〔基本格式〕

攻方：凡是B，應遍是B1嗎？

守方：同意。

攻方：B2，應是B1，因為是B故。周遍已許！（破式）

此處「B2是B1」不是攻方的主張，是順著守方「凡是B遍是B1」的觀點所推出的結論。

〔例〕

攻方：凡是人，都是男人嗎？

守方：同意。（先確認守方的主張。接著攻方提出例外來破之）

攻方：武則天，應是男人，因為是人故。周遍已許！（破式）

註：此處的「周遍已許」是提醒守方這一大前提是守方所許。由此例可以看出，對錯誤的全稱命題要找出「例外」來駁斥，此例是用「武則天」。

〔例〕

攻方：凡是老師，都是女人嗎？

守方：同意。（先確認守方的主張。接著攻方提出例外來破之）

攻方：孔子，應是女人，因為是老師故。周遍已許！（破式）

註：對錯誤的全稱命題要找出「例外」來駁斥，此例是用「孔子」。提出例外來破全稱命題，是一種證偽法、否證法。



## 四、結語

由上述例子，可以看出因明的立式和破式，雖類同於西洋的形式邏輯和辯證法，但使用時有其規範和公設，並能一問一答，有靈活運用的特色。

---

## 佛教因明表解

林崇安編

### 一、佛教因明的內容

#### A1 瑜伽因明

B1 體性：言論、尚論、評論、毀謗論、順正論、教導論。

B2 處所：王家、執理家、大眾中、賢哲前、善解法義者前、樂法義者前。

B3 所依：

C1 所成立：自性、差別。

C2 能成立：立宗、辯因、引喻、同類、異類、現量、比量、正教。

B4 莊嚴：善自他宗、言具圓滿、無畏、敦肅、應供。

B5 墮負：捨言、言屈、言過。

B6 出離：觀察得失、觀察時眾、觀察善巧及不善巧。

B7 多所作法：善自他宗、勇猛無畏、辯才無竭。

#### A2 正理因明

B1 能立—似能立

B2 能破—似能破

B3 現量—似現量

B4 比量—似比量

#### A3 因明入門

B1 正理啟門集課

B2 知明論（知理論）

B3 因理論

C1 正因：果正因、自性正因、不可得正因

C2 似因：相違因、不定因、不成因

#### A4 因明論式

聲，無常，所作故。

B1 宗 = 前陳 + 後陳

C1 前陳，如：聲。

C2 後陳，如：無常。

B2 因，如：所作。

### 三段論法

大前提：凡所作是無常。

小前提：聲是所作。

結 論：聲是無常。

### A5 因明論式與三段論法

B1 前陳=有法=小詞

B2 後陳=所立法=大詞

B3 因=理由=中詞

## 二、印度佛教因明的傳承

A1 釋尊教化時期：釋尊及其弟子。

A2 部派結集時期：如，那先比丘。

A3 中觀前弘時期：如，龍樹、提婆。

A4 唯識攝化時期：如，無著、世親、陳那、法稱。

A5 中觀後弘時期：如，釋迦慧、法勝、慧生護。

## 三、漢藏因明論著的傳譯

A1 陳那八論：觀三世論、觀總相論、觀境論（觀所緣緣論=無相思塵論）、因門論（因輪決擇論）、似因門論、理門論（因明正理門論）、取事施設論、集量論。

A2 天主一論：因明入正理論。

A3 法稱七論：釋量論、量決定論、理滴論（正理滴論、正理一滴論）、因滴論、觀相屬論、諍理論、成他相續論。

A4 漢藏因明傳承：

1.無著 2.世親 3.佚名 4.佚名 5.佚名 6.佚名 7.陳那

8.自在軍 9.法稱 10.帝釋慧 11.釋迦慧→→藏地因明傳承。

8.護法、天主 9.戒賢 10.玄奘→→漢地因明傳承。

## 四、佛教因明論式的演變

A1 釋尊教化時期：「宗因」、「宗喻」、「宗因喻」等立式及破式，不拘形式。

A2 部派結集時期：同釋尊教化時期，善巧運用立式及破式。

- A3 中觀前弘時期：立式以「宗因喻」三支為完整，破式以兩難式為完整。
- A4 唯識攝化時期：無著傾向於「宗因喻」。世親以「宗因喻合結」五支為完整的論式。陳那以「宗因喻」三支為完整的論式。法稱以「宗因」為完整的論式。
- A5 中觀後弘時期：立式以「宗因」為主，破式則善巧運用，不拘形式。

## 五、佛教因明論師的生平

- A1 龍樹（150-250AD）：南印人。其師為薩羅哈、比羅比丘等。因明著作有《方便心論》。其他有《大智度論》、《中論》等。
- A2 無著（310-390AD）：北印健馱邏國人。其師為賓頭羅、彌勒等。本尊即彌勒菩薩。傳出彌勒的《瑜伽師地論》，自造《集論》等。其他論著有《金剛般若論》、《大乘莊嚴經論》等。
- A3 世親（320-400AD）：北印健馱邏國人。其師為無著等。因明著作有《如實論》。其他論著有《俱舍論》、《唯識三十論頌》等。
- A4 陳那（480-550AD）：南印人。其師佚名。本尊為文殊菩薩。因明著作：《因明正理門論》、《集量論》等。其他論著：《佛母般若波羅蜜多圓集要義論》。
- A5 法稱（580AD）：南印人。其師為自在軍、登耆阿闍梨等。因明著作：《釋量論》、《正理滴論》等。其他論著有《金剛針論》等。

## 六、正因與似因

### A1 正因 = 因三相

- B1 宗法 = 遍是宗法性 = 根本法
- B2 隨遍 = 同品定有性 = 同類所攝
- B3 倒遍 = 異品遍無性 = 異類相離

### A2 正因類別

- B1 自性因
- B2 果因
- B3 不可得因：1 自性不可得，2 果不可得，3 能遍不可得，4 自性相違可得，5 相違果可得，6 相違遍可得，7 果相違可得，8 能遍相違可得，9 因不可得，10 因相違可得，11 因相違果可得。

### A3 似因類別

- B1 不定因：1 共不定，2 不共不定，3 同口二分轉異品遍轉不定，4 異口三分轉同品遍轉不定，5 俱品一分轉不定，6 相違決定不定。

B2 相違因：1 法自相相違，2 法差別相違，3 有法自相相違，4 有法差別相違。  
B3 不成因：1 兩俱不成，2 隨一不成，3 猶豫不成，4 所依不成。

## 七、「量士夫」與「量」

### A1 世尊是量士夫

B1 因圓滿：意樂圓滿、加行圓滿。

B2 果圓滿：善逝、救護。

### A2 非量

B1 決斷識（已決智）：1 現識決斷識，2 分別決斷識。

B2 意伺（伺察意）：1 無理由意伺，2 理由未定意伺，3 理由相違意伺。

B3 猶疑：1 義已轉的猶疑，2 義未轉的猶疑，3 等分的猶疑。

B4 顯而未定：1 根現識顯而未定，2 意現識顯而未定，3 自證顯而未定。

B5 顛倒識：1 分別顛倒識，2 無分別顛倒識。

### A3 量

B1 現量：1 根現量，2 意現量，3 瑜伽現量，4 自證現量。

B2 比量：1 信許比量，2 極成比量，3 事勢比量，4 譬喻比量。

## 八、印度因明源流

《大毗婆沙論》時期：

因明論中，說破他義有三種路，一猶預破，二說過破，三除遣破。

佛契經中，明破他說亦有三路，一勝彼破，二等彼破，三違宗破。

## 九、《阿含經》中的假言命題及因明論式

（命題 1）若 A 則 B。

（命題 2）若  $\neg A$  則  $\neg B$ 。

這種「成對」的假言命題形成一種簡單的「強勢」因果：

（命題 1）若 A（有因）則 B（有果）。

（命題 2）若  $\neg A$ （無因）則  $\neg B$ （無果）。

（逆命題 1）若  $\neg B$ （無果）則  $\neg A$ （無因）。

（逆命題 2）若 B（有果）則 A（有因）。

## 十、因明辯經的推理規則

### A1 定言因明論式

「小詞+大詞，中詞故。」

前陳=有法=小詞。後陳=所立法=大詞。因=中詞。

### A2 假言因明論式

「凡是所作性都是無常」，因為「所作性是無常的同義字」故。

可分解為兩個命題與一個結論：

大命題：若「所作性是無常的同義字」，則「凡所作性都是無常」。

小命題：所作性是無常的同義字。

結 論：凡所作性都是無常。

此處的大命題是邏輯上的假言命題：若 P，則 Q。

此處的小命題 P 是一衍生出的新命題。

大命題和小命題都要正確，結論 Q 才能正確。

### A3 立式方式一

攻方：A，應是 B 嗎？

守方：同意。

攻方：A，應不是 B，因為是 C 故。（立式）

### A4 立式方式二

攻方：凡是 B，應遍是 B1 嗎？（設 B 分成 B1、B2、B3 等）

守方：同意。

攻方：凡是 B，應不遍是 B1，因為 B2 是 B 而不是 B1 故。

### A5 破式方式一

攻方：A，應是 B 嗎？

守方：同意。

攻方：A，應是 C，因為是 B 故。因已許！（破式）

### A6 破式方式二

攻方：凡是 B，應遍是 B1 嗎？

守方：同意。

攻方：B2，應是 B1，因為是 B 故。周遍已許！（破式）

## 因明論式記要

### 一、世親的五支論法

世親（320-400AD）的《如實論》說：

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。是故聲無常是第五分。

此處明確示出早期因明論式的五支（五分）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——聲亦如是（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，而把「破式」不計入。所以，在世親時期，已全面的接受了正理派的五支論法。《如實論》對「因」的探討，有更進一步的分析，此論說：

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，是因是根本法、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。

此處明確示出「因三相」是根本法、同類所攝、異類相離（相當於後來玄奘所譯的宗法、同品定有、異品遍無），也就是宗法、隨遍、倒遍。我方所立的論式是：

聲，無常，依因緣生故。

此中的「依因緣生」就是根本法、同類所攝、異類相離。而對方所立的論式為：

聲，常住，無身故。

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

## 二、陳那的宗因喻三支

陳那（480-550AD）的《集量論釋》對「因」也有相同的記述：

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。

商羯羅主（520AD）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。

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。所以，到了陳那及商羯羅主時，已充分掌握了「宗」與「因」的關聯。對於「喻」的探討，陳那的《因明正理門論》說：

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。

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」；所舉出的例子，稱作「喻依」。此處因明論式的結構如下：

宗——聲無常。

因——勤勇無間所發性故。

同法喻——諸勤勇無間所發，皆是無常，猶如瓶等。

異法喻——諸有常住，見非勤勇無間所發，如虛空等。

陳那唯立「宗因喻」三支，將「合」「結」去除，《因明正理門論》說：



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」。

### 三、法稱的正因分類

法稱（580AD）認為，正因有三類：一果正因，二自性正因，三不可得正因。

1 果正因的典型例子為：

煙山，有火，有煙故。

此處，「煙山」是「有法」（前陳），「火」是「所立法」（後陳），「煙山有火」是「宗」（結論），「煙」是果正因（以果作為正確的理由）。若改寫成三段論法，則為：

大前提：若有煙，則有火。（若無火，則無煙）

小前提：煙山有煙。

結 論：所以，煙山有火。

2 自性正因的典型例子是：

聲，無常，所作性故。

同樣可以改寫為三段論法：

大前提：凡是所作性，皆是無常。（凡不是無常，都不是所作性）

小前提：聲是所作性。

結 論：所以，聲是無常。

3 不可得正因（不覓正因）的例子，例如：

於無樹的石寨，無沈香樹，無樹故。

此處，「於無樹的石寨」為「有法」，「無沈香樹」為「所立法」（後陳），「無樹」為不可得正因。此例改成三段論法如下：

大前提：凡是無樹，則無沈香樹。（凡有沈香樹，則有樹）

小前提：於無樹的石寨無樹。

結 論：所以，於無樹的石寨無沈香樹。

## 四、似因

陳那起，將似因分成「相違因」、「不定因」及「不成因」三類，其例子分別列出如下：

- 1 聲，常，所作性故。            一相違因
- 2 聲，無常，有故。            一不定因
- 3 聲，無常，眼所見性故。    一不成因

第一例中，「所作性」是宗法，但所作性與常完全相違了，故為相違因。第二例中，凡是「有」，不遍是無常，因此為不定因。第三例中，隨遍及倒遍成立，但是「聲是眼所見性」不成立，即，宗法不成立，因此是不成因。

## 五、立式與破式

前述法稱所主張的果正因、自性正因及不可得正因所配合的論式，屬於「立式」。若對方主張「煙山，無火」，則問方可提出「破式」如下：

煙山，無煙，無火故。

同理，若對方主張「聲常」，則問方可提出破式：

聲，非所作性，常故。

若對方主張「於無樹的石寨，有沈香樹」。則問方可提出破式：

於無樹的石寨，有樹，有沈香樹故。

這些破式的結論，並不是問方的宗，也不是答方所能接受，但若對方堅持「煙山無火」、「聲常」等，就會墮入不得不接受這些結論的窘境。因此，破式便是一種歸謬式的辯證方法。將「立式」的後陳與因，前後易位，並加上否定詞，就變成「破式」。

《佛教因明的探討》新版/林崇安著；  
[桃園縣]中壢市：內觀教育基金會  
面：29x21 公分 --(佛法教學系列：P2)

1. 因明；佛教邏輯；辯經

## 《佛教因明的探討》新版

---

編輯：林崇安教授

出版：[桃園縣]中壢市內觀教育基金會

助印郵撥：19155446 財團法人內觀教育基金會

通訊：320 中壢郵政 9 - 110 信箱。

電話和手機：(03)485-2962；0937-126-660

傳真：(03)425 - 8073

內觀教育網址：<http://www.insights.org.tw>

初版：2003，慧炬出版社。

新版：2008，內觀教育基金會。

新版下載：<http://www.ss.ncu.edu.tw/~calin/articles.html>