

因明入正理論

一

因明（*hetuvidyā*）之學，原非佛家的根本思想，它是吸收了正理學派（*Nyāya*）的邏輯論證，從而發展出來的一套思維邏輯。所以對佛家來說，因明便只是工具，用來幫助學者抉擇正見。

此如唐窺基法師《因明入正理論疏》所云——「因明者，為破邪論，安立正道。」

唐玄奘法師譯《阿毘達磨大毘婆沙論》（*Abhidharma-mahāvibhāṣa*）則說得更為詳細。論言——

答論有二種：一立自宗、二遮他宗。

立自宗者，如善說法者立善說法宗；惡說法者立惡說法宗；應理論者立應理論宗；分別論者立分別論宗。

遮他宗者，如善說法者遮惡說法宗；惡說法者遮善說法宗；應理論者遮分別論宗；分別論者遮應理論宗。（《大正》·二十七）

「立自宗」即是站在自己的立場，來成立自己的理論，如是即是「安立正道」；

「遮他宗」即是站在自己的立場，來否定敵論的理論，如是即是「破邪論」。

無論立或遮，都須遵從一套合理的思維邏輯，此即便是因明。

然而於釋尊在世時，辯論並未成為各宗派間的決戰，有所問難，態度都比較溫和，所以在四部《阿含》（*Āgama*）中，只見零星地提到「論法」，即是立論的法則，用來幫助學者思維，非如後世的因明，成為辯難破敵的利器。

以辯難而言，釋尊有「四記問」，即是答問的四種方式。此見於尊者舍利弗（*Śāriputra*），所說的《阿毘達磨集異門足論》（*Abhidharma-saṅgītiparyāyapāda*），及龍樹論師（*Nāgājuna*）的《十住毘婆沙論》（*Daśabhūmi-vibhāṣa*）。

《集異門論》（卷第八）云——

四記問者，一應一向記問；二應分別記問；三應反詰記問；四應捨置記問。（《大正》·二十六）

《十住毘婆沙論》（卷第十一）云——

問曰：汝言四種問答，何者為四？

答曰：一定答；二分別答；三反問答；四置答。（《大正》·二十六）

可以採用「捨置記問」（不答敵問）的方式，足見釋尊此四記問並非用於議論辯難一如後世。然而此中的「分別記問」以及「反詰記問」，則可謂已開因明的先河。

以論法而言，在龍樹論師的《方便心論》(*Upāyakaūśalya-hṛdaya*) 中說得相當具體，這或可視為是對論法的總結。亦即將自《阿含》結集時代傳下來的論法及其發展，綜合成一系統。

《方便心論》開端一頌即云——

若能解此論 則達諸論法
如是深遠義 今當廣宣說

由是可見其所說者為論法。論法有八種，如〈明造論品第一〉云——

如此八種深妙論法，我當略說。為開諸論門，為斷戲論故。
一曰譬喻、二隨所執、三曰語善、四曰言失、五曰知因、六應時語、七似因非因、八隨語難。

又云——

凡欲立義，當依四種知見。何等為四？一者現見、二者比知、三以喻知、四隨經書。

復云——

問曰：何名知因？

答曰：知因有四。一現見、二比知、三喻知、四隨經書。此四知中現見為上。

由是可知，「知因」即「立義」的知見。此相當於後世因明的現量、比量、喻、聖教量。至於因明中的非量，本論則名之為「似因」。論云——

凡似因者，是論法中之大過也，應當覺知而速捨離。如此似因，我當宣說。似因隨相有無量義，略則唯八。

一隨其言橫為生過；二就同異而為生過；三疑似因；四過時語；五曰類同；六曰說同；七名言異；八曰相違。(《大正》·三十二)

在印度，與佛家同時，還有許多其它的哲學流派，在佛經中，將他們稱為「外道」。外道的邏輯學稱為「正理」。專門研究邏輯的外道，甚至還發展成為「正理學派」。

正理學派自稱其祖師為足目仙人 (*Akṣapāda*)。相傳他於三十三天學習正理，天帝釋的妃子想勾引他，作出種種媚態，他因此把眼睛移到足底，由是得「足目」之名。

正理學派不同佛家，他們成立「正理」，實欲藉着立量來證成他們的理論，即成立諸法實有。因此「正理」便不但是破立的工具，而且還是他們的理論基礎。尤其是後期的正理學派，更欲藉此論證神的真實存在。

《正理經》廣弘於西元二、三世紀，其時恰當龍樹論師住世，故龍樹在《迴諍論》(*Vigrahavyāvartanī*) 中對此便有破論，以其與緣起性空相違。唯其所破，非破其邏輯推理的法則，只是破其利用立量來諦實自我與一切法。

《迴諍論》偈云——

若量能成法 彼復有量成

汝說何處量 而能成此量

其長行云——

此偈明何義？若汝意謂量能成物，如量、所量，現、比、阿含、喻等四量，復以何量成此四量？（《大正》·三十二）

此即謂四量不足以成爲「成物」或「成法」的根據，因爲四量本身亦須藉另外的量來建立。若謂四量不須更由量成，則成自宗相違，故《迴諍論》復有偈駁破——

若量離量成 汝諍義則失

如是則有過 應更說勝因

此即是說，除非能說出「勝因」，證明有些事物依量而成，有些事物則不須依量而成，否則便有過失。

然而龍樹卻非反對建立四量，他說——

現量入在一切法數則亦是空。

此即謂若將現量視爲「一切法」中的一法，則此法亦空，由它成立的法，當然亦空。由是可知龍樹唯破「量能成法」，而非破量。

爲甚麼龍樹會不屑邏輯學呢？

照西藏中觀學者的說法，那是因爲龍樹的思維方式已經超越了邏輯。龍樹所立的「中道」(madhyama-pratipad)，即是不落任何邊際，亦即是離開了一切相對的概念。邏輯的作用，正用來建立概念，凡概念必有一正一反的相對。這正是龍樹所須要離開的，因此他自然不肯落於邏輯的窠臼。

是故龍樹以及提婆 (Āryadeva) 在跟敵論者辯難時，並不採取當時通行的邏輯論議，而是用直截了當的霹靂手段，令敵論者無法運用邏輯來爭辯。

我們不妨舉一個例子——在舉例時，爲了照顧讀者的趣味，已將許多名相通俗化，以免一般讀者給種種名相搞得頭昏腦脹，反而不能體會龍樹的破敵方式。

例如數論師 (Sāṃkhya) 說：一切事物都有他們自己的本質 (自性、自相)。爲甚麼呢？因爲一切事物都有共通的本質 (一、一性、一相)。

然則，爲甚麼一切事物都有共通的本質呢？因爲他們都由一因所生 (如造物主)。

倘如要用邏輯來辯破數論師的說法，可以，然而卻十分之費辭。龍樹的辯破，相對便簡單直截得多。只須問道——

你所說生起萬物的一因，其本質跟萬物相同，還是相異？

如答道：相同。那麼問題就來了。一因的本質若與萬物相同，而萬物又有相同的本質，那麼，你所說的，生起萬物的一因，跟萬物又有何分別？換而言之，人應該也可以去創造大梵天，不一定如你所說，宇宙萬物皆由大梵天創造。

如果答道：相異。那麼，你便在邏輯上自陷於矛盾。跟萬物本質相異的一因，沒可能證明他造出來的萬物卻有相同的本質。也沒理由說，萬物的本質相同，可是卻偏偏跟其最初因的本質不同。

龍樹便是採取這種手段，令敵論者陷於兩難，由是辯破其立論。

然而這樣的辯破，卻很難令數論師心服，因為他最初的立論，其實只是說：一切事物都有本質。現在龍樹卻轉一個彎，由事物的成因來辯破，這雖然能鉗數論師之口，卻實在不足以服其心。不能心服就有怨恨，是故龍樹與提婆當日雖然破盡外道，但卻未能令外道信仰佛法。提婆破外道比龍樹還要積極，結果於靜修時，還給外道暗殺而死。這就是說，龍樹的辯破方式雖然犀利，但畢竟亦有缺點。

所以與龍樹同時，佛家亦有不用龍樹的辯破方式，而採用共同的邏輯論議手段。小乘佛學家法救論師，便有關於正理方面的著作。因為「遊戲規則」相同，所以手段便見平和。

二

到了西元五世紀，無著（Asaṅga）、世親論師（Vasubandhu）住世，其時印度的辯論術已發展至高峰，各派都從正理學派吸取其辯論及邏輯方面的資料，成立自己的辯術與邏輯推理。佛家自亦難例外，所以在《瑜伽師地論》（*Yogācārabhūmi*）中，便有「七因明」，以及論述證成道理的十二種相（於中五種為清淨相，七種為不清淨相）。

七因明主是說辯論術，而非邏輯；證成道理的十二種相則可稱為邏輯分析。這種情形，足以說明當時辯論與邏輯的主客關係——邏輯只是為了辯論才發展起來的工具。

《瑜伽師地論》卷十五，說七因明：一論體性，謂論題有六種性質；二論處所，謂有六種適宜辯論的場所；三論所依，謂立論的依據，後當細說；四論莊嚴，謂有五種辯論時應採取的態度與修辭；五論負墮，謂有三種辯論失敗的原因；六論出離，謂有三種事先觀察辯論成敗的方法；七論多所作法，謂有三種辯論成功的因素。

此中唯第三「論所依」，才跟邏輯有關。

論所依分二：一所成立義；二能成立法。能成立法有八種，如論云——

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、八正教量。（《大正》·三十）

由是可知「七因明」實辯論重於邏輯。然成立八法都實已包含論式、立量、及後世因明家的三相。後世因明即對彌勒提出的系統作發展與補充。

於卷七十八，彌勒復說四種道理，即觀待、作用、證成、法爾。此中證成道理的定義是——

謂若因若緣能令所立、所說、所標義得成立，令正覺悟。（《大正》·三十）

由是標舉成立清淨道理的五種相，成立不清淨道理的七種相。即是建立正量與非量。

無著論師於《顯揚聖教論》（*Prakaraṇāryavāca*）中，說七種論法，全同七因明；說八種成就法，亦全同至尊彌勒。然於《大乘阿毘達磨雜集論》（*Mahāyāna-abhidharma-saṃyuktasāṅgī*）中，所建立已略有不同。

《雜集論》（卷第十六）云——

論依者，謂依此立論略有二種：一所成立、二能成立。

所成立有二：一自性、二差別。

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、八聖教量所成立。（《大正》·三十一）

彌勒與無著二者之不同，可舉例以明之。若立「聲是無常」為宗，彌勒論式如下

宗：聲是無常

因：所作性故

喻：如瓶（同類）、非如空（異類）

合：如瓶者無常（同類）、如空者非所作（異類）

結：聲是無常

在論式中，論題（宗）由一個理由（因）及兩個譬喻（同類論證例與異類論證例）來成立。然而無著卻只用一個譬喻，其論式如下：

宗：聲是無常

因：所作性故

喻：如瓶

合：瓶是所作故無常，聲亦應然

結：聲是無常

至於許地山在〈陳那以前中觀派和瑜伽派之因明〉一文中，所引的古因明論式，其實應該是經世親論師改造後的論式。其論式如下——

宗：聲無常

因：以造作故

喻：若法造作，皆是無常，譬如瓶等

合：聲亦如是

結：作故無常（據鄭偉宏《佛家邏輯通論》轉引）

三個論式，以世親的論式最為精密，因為在喻支中增加了喻體在（在本例中，即

「若法造作，皆是無常」句)。

喻體的加入，便使「因三相」得以發揮作用。所謂因三相，即是因與宗的三種關係。世親所立因三相，見〈如實論反質難品〉。

〈如實論反質難中道理難品第二〉云——

我立因三種相，是：根本法、同類所攝、異類相離，是故因成就不動。
(《大正》·三十二)

世親之前，龍樹實破因三相，而無著則作折衷，此見於《順中論》(*Madhyāntānugama*)，然實皆未具體引之入因明論式，由是即不能如世親之建立喻體。此後，大乘佛教發展到唯識今學派成立，唯識家更將正理發展，改組成爲佛家的正理，並稱之爲「因明」。這時候，佛家的邏輯已邁向高峰。

三

西元五世紀中葉，世親的弟子陳那論師，循着世親的軌跡，發展了因明，其《因明正理門論》開啓了「新因明」之鑰，以後又造《集量論》，將「新因明」又推進了一步。

陳那在《因明正理門論》中的因明思想，由弟子商羯羅主(*Śaṅkarasvāmin*)承繼發揚，即本論《因明入正理論》(*Hetuvidyā-nyāya-praveśa*)；其《集量論》(*Pramāṇa-samuccaya*)中的思想，則由再傳弟子法稱(*Dharmakīrti*)承繼發揚。

關於《門論》中的思想，李潤生兄於導讀中，已予以詳細討論，筆者於此不贅，僅須指出，陳那的最大貢獻，實在於：一創立了「九句因」，由是成三支論式基礎，改造了「古因明」的五支論式；二豐富了喻體，使立宗的邏輯性更強。

如前例，陳那的三支論式如下——

宗：聲是無常

因：聲所作性故

同喻：若所作皆見彼無常(喻體)

如瓶(喻依)

異喻：若常，則非所作(喻體)

如虛空(喻依)

在這例子中，即可見陳那如何運用他在《門論》中提出的「因三相」——依商羯羅主所立名相，因三相爲：遍是宗法性；同品定有性；異品遍無性。於三支論式中，即分別爲因、同喻、異喻。

三支論式比五支論式優越的地方，在於五支論式可以引起無窮類比，如窺基在《因明入正理論疏》卷三，即說以瓶爲喻，並不能證成聲是無常。因爲若據聲與瓶都具「所作性」，便以瓶另具的「無常」，推理聲亦具「無常」，實在不能成立。倘如此類比，

瓶具「可燒性」、「可見性」，豈非亦可推理聲具可燒可見等性。三支論式則不同，由於有同品喻體，說明「若所作皆見彼無常」，範限了類比，是故便不能因瓶具可燒可見性，即謂聲亦如是。

三支論式之所以成立，完全是因為陳那對「因三相」提出了新義，而其新義的基礎，則在於「九句因」的建立，關於這些，詳見於《門論》與《入論》。

須要特別一提的，是陳那後期著作《集量論》。原有唐義淨譯，已佚；後來有南京支那內學院呂澂《集量論釋畧鈔注》，為節譯本；其後法尊法師《集量論畧解》，則為整本。但筆者愚魯，實無法理解法尊法師的譯文，因此便只能就呂澂的節譯本來作理解。

《集量論》的主題，是打破立論與破論的邏輯限制，將範圍擴大到認識論的範圍。正確無誤的認識，即所謂「量」。

印度因明學家立四種量：現量、比量、比喻量（聲量）、聖教量。陳那確定只有現、比二量可以成立，因為認識的對象只有自相與共相兩種。至於能量的心識，相分、見分、自證分三分。

現比二量以比量最為最要，此分「為自比量」與「為他比量」。前者即依因三相以建立宗義的依據；後者即藉具足因三相的正因，而令人悟知自己所立的宗義。

然正因雖具足三相，於論式中，因支卻只能顯示出第一相（若所比處，此相定遍），至於第二相（於餘同類，念此定有）則唯由同喻顯示，第三相（於彼無處，念彼遍無）則唯由異喻顯示。

陳那如是立量，其實並非沒有缺點。例如於前論式中，以「瓶」與「聲」為同品，但卻有人以為，必須說為「無常瓶」然後才能與立宗的「聲」同品。因為《入論》給「同品」下的定義是：「謂所立法均等義品，說名同品」，故必須說「無常瓶」，然後才能與「所立法」的「聲是無常」稱為「均等義」。

此外，陳那所說的因三相，只是建立宗義的必要條件，而非充分條件。也即是說，離開了因三相即必不能立宗，但即使具足因三相，其實亦不能必然推論出宗義。

有人提出一個例子——

宗：水銀是固體

因：是金屬故

此論式的因，完全具足因三相。水銀是金屬，合「遍是宗法性」；除水銀外，金屬為固體，合「同品定有性」；除水銀外，凡非固體都非金屬，合「異品遍無性」，可是具足因三相的因，卻不能說是正因，因為它不能成立宗義。

這即是陳那因明的缺失。補救之道，唯有說此比量與現量相違（是眼所見性故——眼見水銀是液體），然而既須補救，便不能說此論式周全。

四

於西元七世紀，法稱論師又發展陳那之學，先後造七部論，革新了因明。《正理滴論》(Nyāyabindhu) 即為其一。

據《佛教中大寶藏論》(敦和卿譯)，法稱初從婆羅門童棄，是他的舅父，後來因為受到驅逐，乃從佛教出家。

他在阿闍梨自在軍座下，聽受三遍《集量論》。聽完第一遍，心中的領會已等同自在軍；聽完第二遍，其領會已與陳那無異；到聽完第三遍時，「他對於果能隨因的差別之分，獲得殊勝的通達」。

甚麼叫做「果能隨因的差別」呢？此即是法稱建立的三種正因：一自性比量因；二果比量因；三不可得比量因。

自性比量因簡稱自性因。用所立法本具的性質來立因，即名自性因。例如——

此物是樹

以彼本是興遐巴(無憂樹)故

果比量因簡稱果因，用所立法的果來論證，即是果因。例如——

彼處有火

以見煙故

不可得比量因簡稱不可得因，法稱為此立十一種類，是法稱學說中最精微之處，因此也就能補救了陳那的缺失。於此據法稱自己的說法來略舉一例——

此處無瓶

瓶可得相雖已具足，而瓶不可得故

如是建立三種正因，即令前舉「水銀是固體」的說法不能成立。試列論如下——

宗：水銀是固體

因：是金屬故

同喻：若金屬皆見為固體，如金等

異喻：若非固體，則非金屬，如水等

這論式的同喻與異喻都不能成立，因為它們都要加上「除水銀外」，然後才不與自性因相違。但若加上「除水銀外」的簡別，依法稱建立的定義，卻又變成是否定論式了。如是於法稱的三種正因都無立足點，是則謬宗不能成立。

雖然，法稱的因明亦未嘗沒有缺點，如其果比量因即尚未周全。例如甲說——

彼處有火

以見煙故

而乙亦可立量云——

彼處有乾冰

以見煙故

若依法稱，兩個量都可以成立，可是卻只有一個是真相。但無論如何，法稱給「爲自比量」建立「三正因」，以及給「爲他比量」建立「同法式」與「異法式」，都是佛家因明學的一大進步。

李潤生兄另將法稱的《正理滴論》作出《解義》（香港密乘佛學會，1999年），已完整地介紹了佛家的中期因明。筆者對因明本非內行，只於研究中觀思想時，留意到陳那論師的「不壞空義而說有」，由此建立因明，應非龍樹之所能破，因此才對佛家因明略作探討。在這裏，亦僅能就一己之所知，爲潤生兄作序，目的無非爲便讀者，能知自彌勒以至法稱，其建立因明系統之開合而已，所論其實並未周全。

西藏的因明，可以說是據法稱的「四明七論」作發展，由是確立了應成論式。希望李潤生兄將來能對此有所述論，則自當有益於漢土的佛學學人。

因明學經陳那發展以後，成爲佛家立論或破敵的重要工具，因此要了解佛家的一些論點，以及其如何破敵，便非得知道一點因明不可。本叢書選入本論，即是基於這重緣故。

佛家經論於近代每遭人歪曲，若能懂因明，便可以知道他用的「爲他比量」是否正確，所用的因是否具足三相，由是即可判定其爲正論或邪論。

如出一量云：佛家應該經營企業。出因云：淨土也要黃金鋪地。喻：如西方淨土。

我們一望這因明三支，便知其量有誤，因爲同樣黃金鋪地的未必是淨土，如阿拉伯油王的王宮，這就與「異品定無」相違。同時，我們知道淨土並無企業，這就與「同品定有」相違。由是可知所出的量大有問題。

舉此爲例，便知因明學實爲末世學佛的利器。研讀本論雖然比較艱難，但再三研讀，則必可豁然貫通，一旦貫通，學佛便高了一個層次。

最後還想指出一點。現今忽然流行關於西藏甯瑪派「大圓滿」教法的著作與譯作，可是許多作者或譯者卻完全忽視因明，是故其所論或譯時用詞便每每相違而不自知，於此不欲舉例，但望其能稍爲涉獵因明，即可免自語相違之過，同時能「不壞有而說空」，是則本書或更能有益於大中觀及中觀宗的學人。

筆者願與潤生兄同作迴向，以微塵功德普迴向三界有情，願其能於自顯現中作自解脫。

公元一九九四年歲次甲戌初版序
公元一九九八年歲次戊寅四月台灣版序
公元二千又四年歲次甲申五月修訂版序