

略論因明「源唯佛說」

鄭偉宏

復旦大學古籍研究所教授

一、佛陀時代的邏輯學萌芽

印度建立系統的邏輯體系晚於古希臘的亞里士多德邏輯，也晚於中國先秦時期的墨辯邏輯。一般認為，印度邏輯較完整體系誕生的標誌是正理派撰寫的《正理經》。佛家正式建立自己的邏輯體系——因明則在《正理經》出現之後。

在原始佛教的典籍中不見對邏輯理論的專門研究和闡述。佛陀生活的時代，印度邏輯還處於萌芽狀態。邏輯的萌芽出現在正統婆羅門派別關於祭祀的辯論中。盛行的辯論之風是孕育古印度邏輯學說的土壤。

(一)印度最早的邏輯學派——順世論

順世論是沙門思潮之一，印度古代唯物主義的主要流派，起源於西元前十世紀。順世論也許是印度最早的邏輯學家。順世派以戰鬥姿態與當時奴隸社會的精神支柱婆羅門教進行尖銳論爭，同時也與佛教、耆那教、生活派（邪命外道）進行思想論爭。邏輯成了順世派在思想論爭中的武器。

順世論名稱的當初意義有兩種說法。其一，「可能是自然科學或自然主義（研究自然），是一個唯物學派。與正命論相反，它主張完全自由，絕對的自由意志，是生活的自然之道，所以也被稱為任心學派」[註 1]。其二，在語源學上它表示「流行於人民中的」而且「基本上屬於此世的東西」.[註 2]漢譯為「順世外道」、「世間行」、「現在涅槃論」、「斷世論」、「無後世論」等，或按梵文音譯為「路迦耶陀」，稱為「斫婆伽」。早期佛經記錄，與佛陀同時代的「六師」之一阿耆多·翅舍欽婆羅和他的繼承者弊宿就是著名的順世論者。他們在人民中間有巨大影響。

西元前四世紀孔雀王朝大臣考提利耶的《政事論》（又名《利論》）連同數論和瑜伽一起提到順世論，而且稱它為邏輯科學[註 3]。

順世論者受到統治階級的殘酷迫害，有的甚至被婆羅門活活燒死，其著作全被銷毀。

今人對順世論的瞭解主要依賴其敵對派別對它所做的批判。佛教和正理派的著作中都記載著順世論主張有兩種推理：正確的推理和假設性的推理（謬誤的推理）。例如正理派十世紀時的《正理花簇》承認順世論有兩種推理：已知的推理和未知的推理。前一種推理是應用論證於建設性的目的，後一種推理是論證對於梵、神、來世等等的錯誤認識。

根據耆那教的記錄，西元七世紀時有一位自稱為順世論者的作家富蘭陀羅解釋了順世論的傳統立場。德·恰托巴底亞耶所著的《順世論·古印度唯物主義研究》指出，《印度哲學史》的作者達斯古普塔搜集了這一重要資料並將富蘭陀羅的觀點概述為：「承認邏輯推理在決定感性經驗有效範圍之內一切世間事物的性質是有用的；但是不能用以建立關於超驗世界，死後生活，業報規律等等的任何教條，那些東西一般感性經驗中是找不到的。」意思是順世論主張邏輯在經驗知識世界範圍內是有效的，然而如果一個人主張擴大它的運用超過了世間事物的範圍，他的要求就會是不許可的。[註 4]因為在先驗領域裡，不能通過感官所知來檢驗。

德·恰托巴底亞耶認為：

順世論派是這個國家第一批邏輯學家，我們勢必會進一步承認印度邏輯的誕生與保衛公眾利益對抗宗教欺騙是有聯繫的。[註 5]

在漢譯《雜阿含經》卷三十四裡可以看到，順世論派與佛陀不同，他們對當時思想論諍中有關哲學的焦點問題作了正面回答：

一切世間常，是則真實，餘者虛妄。……世有邊，此是真實，餘則虛妄。……命是身，……如來死後無。

大約與佛陀同時代的一位順論派思想家巴亞希爲了否認來世、再生和業的觀念，提出一系列的邏輯論證。德·恰托巴底亞耶在他所著的另一部著作《印度哲學》中指出，佛教的對話錄《巴亞希經義》和耆那教的作品《拉耶普塞奈伽》「特別有興味之處在於：它們爲我們保存

了估計是巴亞希爲了捍衛這種觀點而提出的一系列論證」[註 6]。德·恰托巴底亞耶在書中摘引了《巴亞希經義》中保存的一系列論證，原文較長，我將其推理整理如下：

如果道德敗壞的人一旦死亡便獲得再生，進入荒野、死地等，那麼他們會來告訴我，
他們沒來告訴我，
所以，並非「道德敗壞的人一旦死亡便獲得再生，進入荒野、死地等」。

如果修善積德的人獲得再生，「進入光明和快樂的境界」，那麼他們會來向我報告，
沒有人來向我，
所以，並不獲得再生，「進入光明和快樂的境界」。

「一旦我們死去，我們將生活得更好」，
他們不相信「一旦死去能生活得更好」，
因此，他們才不願死去（不願服毒，不願戳死自己，不願懸樑自盡，不願跳崖摔死）。

以上三個推理都屬於命題邏輯，具體而言都是充分條件假言推理否定後件式。單從推理的形式方面看，是正確的。這表明順世派能熟練地運用某種命題邏輯推理形式來破斥論敵的學說。這與後來的正理邏輯、陳那和法稱的新因明都大異其趣。類似的命題邏輯在後來的《利論》中也出現過，但與古希臘斯多葛學派創建命題邏輯理論不同，在印度邏輯史上沒有得到深入研究和發展。

(二)印度正統邏輯學派的前驅——彌曼差派

佛陀時代對邏輯理論有研究的還有彌曼差派。《吠陀》、《奧義書》中已有邏輯性的思考。邏輯的萌芽就出現在正統婆羅門派別關於祭祀的辯論中。在早期的《吠陀》、《奧義書》有關祭祀問題的推論中已有「尼耶也（正理）」一語，因此「彌曼差」與「尼耶也」二字實際上可以互換援用。「彌曼差」原義爲理性的探討，凡是關於祭祀的研究常稱爲彌曼差。由於婆羅門特別重視祭祀，其儀式日益繁重，年代既久，疑問常生，因而引發理論上的探討，隨之產生解釋的規則，進而漸漸形成爲一學派。《彌曼差經》的問世則較晚，大約在西元前二世紀。由於彌曼差學的發達引起邏輯的進展。彌曼差學成爲後起的正理論（尼耶也）的淵源之一。梵語「尼耶也」，漢譯爲「正理」、「理論」。尼耶也原有引導到一結論的標準的意思。正理論也被朽稱爲「思辨學」（思擇明）或論究學。

(三)耆那教的邏輯

耆那教的邏輯源遠流長。耆那教的起源比佛陀生活的年代早得多。相傳有二十四祖，最後一祖稱為大雄，略早於佛陀。耆那的意思是「勝者」或「修行完成了的人」，耆那教就是「勝者的教」。其經典文獻最初有十四前和十一支。前者已失傳，保存下來的十一支則真偽不明。據說在西元前約三百年左右，該教的白衣派第一次結集，把大雄所說的「十四前」整理成「十二支」，「十二支」後來遺失了一支。[註 7]在十一支中，包含了五分論證式的雛形。長期以來該教經典通過口授傳承，直到西元四五四年，才有最後編定的經典。當佛教在印度衰落時，耆那教徒還有保存佛教因明著作之功。由商羯羅主撰寫的普及陳那新因明的《因明入正理論》梵文原本就保存在耆那教教徒手中。[註 8]

耆那教的哲學思想稱為「非一端說」。所謂「非一端說」是指在兩端對立的觀點之間採取一種既不完全肯定、又不完全否定任何一端的調和態度。例如，在奧義書和佛教學說之間取一中間道路。奧義書學說主張最高真實是永恆的，即沒有開始、變化和結束的，佛教學說則主張事物是永恆流動的。耆那教認為它們各執一端，都不贊成。它要達成一種妥協，承認兩者中的部分真理，永恆和變化都是真實的。存在的事物僅就它們的實體而言是永恆的，而它們的偶性或性質則生而又滅。即是說，作為物質永遠繼續存在，然而，這種物質又可以採取任何形式和性質。例如，泥土作為實體可以認為是永恆的，但泥罐的形狀或色澤可以生而又滅。[註 9]

與「非一端說」這種調和學說相適應，耆那教創建了稱為「或許說」和「七支論法」的邏輯學說。

「或許說」意為「可能是」或「在某種意義上是」的學說，它反映任何事物包括其對立面都是在某種意義上是真實的，而不是完全真實的。例如斷定「罐存在」，僅僅指「它作為罐存在」這個意義上是真實的。同時，斷定「罐不存在」，也僅僅指罐不存在於任何其他形式，譬如不存在於布的形式。因此，這兩種論斷即「它存在」和「它不存在」都獲准於「或許」這個詞，即「可能是」或「在某種意義上是」。[註 10]

「七支論法」是「或許說」的補充。法指表達事物性質的方法，即判斷。總共有七種可能的方法：1.它存在（有），2.它不存在（無），3.它存在，又不存在（亦有亦無），4.它不可言狀（不可言），5.它存在，但不可言狀（有亦不可言），6.它不存在，但不可言狀（無亦不可言），7.它存在，又不存在，又不可言狀（亦有亦無亦不可言）。這是一組七重的條件判斷，都受到「或許」這個詞的限制。上述七種可能的方法就形成相應的七種判斷：1.或許存在，2.或許不存在，3.或許存在，又不存在，……[註 11]所謂「不可言狀」，例如說一個用泥土做成的瓶在做成以前是白的，做成以後是黑的，但是由於我們不能知道瓶在其他各種條件下的顏色，因此，我們被迫說：「或許，它存在，但不可言狀。」

二、佛陀為何不研討因論

(一)佛陀的邏輯修養

佛陀在出家求道過程中，由於禪定而得大智慧，又勤於思索，善於合理地吸收他所處時代的思想成就。佛陀有「如實知者」和「如實說者」之稱號。這是說他依照真實的道理去瞭解一種事物或依這道理來對人解說。他本人雖然沒有去研究和創建論辯術和邏輯學，但是他要求眾比丘學習人間一切有用的技能和知識。據晚出的《方廣大莊嚴經》（唐·地婆訶羅譯）卷四說：

佛告諸比丘，如是權捷騰跳。競走越逸……皆妙能辦。末摩博戲占相畫工雕鏤……種種雜藝，無不通達。善雞吒論……諸鳥獸論，聲明論，因明論，人間一切伎能及過人上一諸天伎藝，皆悉通達。

其中「因明論」恐怕譯為「因論」更為合適，因為佛陀所處的時代「因明」還未形成為一門獨立的學問。

按照玄奘的弟子窺基在《因明入正理論疏》中的說法，「因明論者，源唯佛說……劫初足目，創標真似」[註 12]，這是說印度佛教因明產生的源流有二：一是「源唯佛說」，佛教因明有自己的源頭。二是推尊足目（正理派創始人），正理派率先創建較為完整的邏輯體系，佛教因明的形成受其影響。一般認為，印度邏輯的第一個完整體系產生於正理派的經典著作《正理經》中，印度佛家因明是從《正理經》中發展起來的。唐疏提出了新的說法，文軌《莊嚴疏》說：「大聖散說因明，門人纂成別部，或以如實存號，或以正理標明。」[註 13]強調佛經中已有因明理論，只是沒有形成專門的著作。基疏進一步強調，因明論只是源於佛說，在佛經中可以找到許多分散的有關因明義理的文字。菩薩求法就從五明中求，其中包括因明。對此，慧沼門人道邑所撰《義範》作了很好的解釋：

「因明論者，源唯佛說」者，如《涅槃經》破十外道，具宗因喻，正明立破。諸經所言，自相共相，即明現比。故源佛說。[註 14]

在佛經中雖然找不到直接使用十支論式或五分作法推理形式的實例，但是，每部佛經，每一品會，都可視為一場論辯或教內討論，或安立正理，或折伏邪論。一經一會一品，都具因明論法的雛形實例。[註 15]因明是辯論術、認識論和邏輯三者的結合，歸屬認識論的自相、共相說在佛經中更可謂比比皆是。

據巴利語三藏《中尼迦耶》第七十四《長爪經》記載，佛陀曾經住在王舍城靈鷲山豚崛洞時，有一名叫長爪的遊行來訪。長爪說自己的觀點是「一切於我皆不可」。佛便詢問道：「那你對自己的觀點『一切於我皆不可』是否認可？」[註 16]這一問，便把對方問倒了。大家知道，「一切於我皆不可」是不完全的悖論。從這一個例子中，可見釋迦牟尼何等敏銳地發現並揭露了悖論這一特殊的邏輯矛盾，表明佛陀主張思惟的一致性。這也成為後來佛教因明一種宗過的濫觴。在古因明代表作世親的《如實論》中我們也看到類似的實例。後來佛家新因明代表作陳那的《因明正理門論》把這種邏輯謬誤規定為立宗的過失之一，稱為「自語相違」。

在印度釋迦牟尼佛生活的年代，沙門思潮流派紛呈，其中有一派被稱為不可知論。有的沙門婆羅門不能分辨是非善惡，由於害怕說錯，或者害怕質疑，或者本身就遲鈍愚笨，便採取油滑態度，既不認為是這樣，也不認為是那樣，什麼都不是，像鱔魚一樣難於捉摸。這真可謂違反排中律的典型。佛陀給了它一個十分形象的名稱，叫「鱔魚油滑論」。

佛陀在涅槃前夕為眾比丘宣講四大教誡：凡有比丘說他在某處聽世尊說，在某處聽某些比丘說，在某處聽某些長老說，或者在某處聽某位長老說，這是法，這是律，這是導師教誨。你們既不要贊同，也不要反對，而應該記清詞句和含義，與經和律對照核實。如果不符合經和律，就可以說：「這肯定不是世尊所說，某位……記錯了。」如果符合經和律，就可以說：「這確實是世尊所說，某位……記得不錯。」[註 17]不輕率表態，待如實知後便如實說，表現了思惟的確定性。這與西方邏輯對待複雜問語的態度相同。

佛陀弘法的一大特點是使用譬喻。他在論證和解說道理時，用得最多的是譬喻。釋迦佛在《法華經·方便品》中強調：「吾從成佛以來，種種因緣，種種譬喻，廣演言教。」又說：「我以無數方便，種種因緣譬喻言辭，演說諸法。」「未來諸佛當出於世，亦以無量無數方便，種種因緣譬喻言辭，而為眾生演說諸法。」又說：「諸有智者，以譬喻得解。」

佛經中的譬喻內容豐富，既有屬於修辭學上的比喻，又有邏輯學上的類比推理，即相當於亞里士多德稱為例證的推理，還有比喻推理等。例如，佛陀的表弟（或堂弟）提婆達多通過施展神通，得到阿闍世王子的豐厚供養，進而野心勃發，想統治僧團。佛陀勸說眾比丘不要羨慕提婆達多的名聞利養。他說道：「正像芭蕉結果導致自身毀滅，提婆達多的名聞利養也導致自己毀滅。」佛陀又說：「從前，在一座森林的大池塘旁，住著一些大象。它們經常走進池塘，用鼻子拔出蓮藕，洗淨污泥，咀嚼吞咽。因此，它們長得健康俊美，不招來死亡和痛苦。然而，有些小象缺乏大象的指導，它們走進池塘，用鼻子拔出蓮藕，連藕帶泥一起

吞食。結果，它們長得既不健康，也不俊美，招來死亡和痛苦。眾比丘！提婆達多就像這樣模仿我，他會痛苦地死去。」

佛陀用「芭蕉結果，導致自己毀滅」這個比喻，來證明「提婆達多的名聞利養也導致自己毀滅」，又用小象缺乏大象的指導，連藕帶泥一起吞食，結果，它們長得既不健康，也不俊美，招來死亡和痛苦，來證明提婆達多就像這樣來模仿自己，也會痛苦地死去。這不僅是比喻，而且還包含了推理。因此，這種形式的推理被有的語言邏輯工作者稱為比喻推理。

作為修辭手法的比喻與作為推理的比喻，共同之點是「以彼物比此物」，比喻推理也有修辭作用。但是比喻推理與比喻又有種種不同之處。

比喻推理中被比喻的對象不是一個具體的事物，如芭蕉，而是比較抽象的事理，如芭蕉結果導致自身毀滅；用以比喻的不是一個對象，如芭蕉，而是一組具有內在聯繫的對象，如「芭蕉結果，導致自己毀滅」；比喻推理的語言表述不是詞或詞組，而是一個複合句。比喻推理的作用主要不是加深印象，而是說理。

比喻推理與形式邏輯的類比推理雖然都是推理，但它們也有不同點。類比推理要求兩個對象在一系列屬性上相同，從而推出某一屬性也相同。比喻推理只要求一點相同。

關於譬喻，佛陀也沒有建立專門的理論，這是因為他對待譬喻與對待因論一樣，重實用而不重空談。

(二)佛陀重實用而不重空談

釋迦佛重視倫理實踐，重實用而不重空洞的無關人生解脫之理論，儘量避免玄學的思辨。從巴利語三藏看，佛陀對於靈魂之類形而上學的各種問題，一般只是加以否定，而不作理論上的探討。佛陀批判外道諸見，往往是斥其空談。著名的「箭喻」充分說明佛陀的這種立場。「箭喻」出自《中尼迦耶》第六十三《摩羅迦小經》（相當於漢譯《中阿含經》第二二一《箭喻經》）：比丘摩羅迦子要求佛陀解答世界是否永恆、世界是否無限、命與身是否同一和如來死後是否存在這類問題，否則他就要還俗。佛陀勸告他說，解答這些問題無助於達到正覺和涅槃。譬如有一個人被箭射中，醫生正準備把箭拔出，他卻喊道：「等一等，別忙著拔，讓我先弄清楚：是誰射的箭？是刹帝利還是婆羅門？是吠舍，還是首陀羅？他出身哪個家族？長得高還是矮？這支箭是哪一類？哪一種的？」結果會怎麼樣呢？沒等弄清楚這些問題，他就會死去。因此，佛陀說自己要解答的問題是如何通向正覺和涅槃的四諦（苦、集、滅、道）。在《布吒婆樓經》中又說，布吒婆樓問佛陀同樣的問題，佛陀都不作解答。布吒婆樓問對什麼問題作解答？佛陀說他解答苦、集、滅、道，因為它們導向離欲、滅寂、平靜、覺悟和涅槃。佛陀對他人也曾解釋過世界的起源，但是申明這並非說法的目的，因為這不能達到滅苦和解脫。

佛陀對於靈魂之類形而上學的各種問題，不但不作理論上的探討，而且把不作解答作為對話的規則之一確定下來。《阿毘達磨集異門足論》是六足論之一，由尊者舍利子說於佛陀在世之時。其第八卷說：「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。」所謂一向記是說對問題作決定的回答。《俱舍論》卷十九說：「若作是問，一切有情，皆當死不？應一向記，一切有情，皆定當死。」對有的問題要作分別回答，這是分別記問。對有的問題要先反問對方，讓對方把問題說清楚，這是反詰記問。對抽象的哲學問題則乾脆置而不答，這就是捨置記問。

由此可見，既然邏輯也是不能直接幫助你達到滅苦和解脫的抽象理論，那麼在原始佛教經典中找不到有關邏輯理論的專門論述，就不難理解了。

三、佛教因明的形成和發展

佛教因明作為一門學問正式建立的標誌是彌勒的《瑜伽師地論》。在《瑜伽師地論》之前，印度邏輯史上有三本有影響的著作：遮羅迦的《醫道論集》（又譯為《遮羅迦本集》）、龍樹的《方便心論》和正理派的《正理經》。其中《正理經》為印度邏輯正式形成的標誌。這三本書都為佛教因明的建立提供了思想資料。在《瑜伽師地論》之後有大乘瑜伽行派無著的《顯揚聖教論》、《大乘阿毘達磨集論》和世親的《如實論》。據說世親還有《論軌》、《論式》和《論心》。從《方便心論》到世親的諸因明論，都稱為古因明。此後，陳那創建了新因明，對印度邏輯有重大發展。法稱又對陳那因明做了重大改革，最終把佛教因明推向演繹邏輯的高峰。

西元前四世紀孔雀王朝大臣考提利耶的《政事論》（又名《利論》）把論究學與政治學、貿易學相提並論，稱論究學是所有科學之明燈，所有行為之源泉，以及所有美德永恆的庇護所。在其末章向世人展示了一個論辯的系統程式，那是一張有三十二個專門術語的單子：議題、準備、組成文字、範疇、涵義、闡明、宣說、指導、詳述、擴大的應用、假定、類比、推斷、疑惑、論據、重覆、上下文、贊同、種類、語源、例證、例外、使用術語、問、答、確認、預定、回顧、命令、抉擇、總結、省略軌式等。[註 18]在這三十二個術語中，有關邏輯的術語所佔比例較小。

在遮羅迦《醫道論集》提出邏輯論證的五分作法之前，耆那教已有十支論式，由耆那教的著名思想家賢臂（約西元前四三三年至前三七五年）提出。這十支是：論題（主張、宗）、對論題的解說（釋宗）、理由（因）、對理由的說明（釋因）、反對者的論題（異宗）、對反對者論題的否定（遮異宗）、例證（見邊喻）、質疑、對疑惑的應答或否定（遮疑）、結（成就、結論）。從賢臂提供的實例可知，在十支中組成論證的邏輯成分是宗、因、異宗、遮異宗、喻和結，其餘則是對宗支、因支的解釋，對喻的真實性的質疑和對質疑的排除。在十支論證式中，包含了直接論證和間接論。

在佛滅後到佛教因明體系建立之前，在佛教著作《論事》中最早出現了印度邏輯思想的某種定型化的事實。《論事》是西元前二世紀第三次結集時所編的一部巴利語佛典。為巴利七論之一。相傳為佛教第三次結集之主持者目犍連子帝須所著。「論事」，就是議題，把各派不同的論點列舉出來，並刊定其是非。此書是以上座部之立場敘說前三世紀僧團中之各種論爭，批駁大眾部、說一切有部等派別的二百一十九種見解。「這篇論文實際是論戰文章，包括對其他部派所執持的二百多個命題的嚴格邏輯形式的破斥文字。……在《論事》中我們遇到了已知最早的基於一套現成的邏輯技巧所進行的哲學著作：使用邏輯語言、定義、配項、分類、命題之間的關係，如副條件，或潛在可能和全稱等等對一切辯論作出標準正式的表達」[註 19]。書中出現了合（前提）、結（結論）、遍知（命題）、返論、推理、墮負等術語。《論事》中還出現了命題邏輯的推理形式。主要運用歸謬反駁，從對方論題中推出一個與佛說相矛盾的結論，從而將其否定。

佛滅後五百年，論法初行，散見四阿含及各種小乘經論，當時但言「論法」，並沒有因明名稱。「論」是指論議，立論者和敵論者分別申述自己的主張。「法」是法則或規則，用它來判定是非曲直。

(一)遮羅迦《醫道論集》

《醫道論集》是遮羅迦的一部醫書，並非論辯術和邏輯的專著。遮羅迦醫生是迦膩色迦王（大約西元一二九至一五二年在位）的御醫。在這本內科醫書的第三篇第八章中介紹了當時通行的論爭的方法和規則，其中包含了邏輯學說，作為醫師應具備的知識和素養。共有四十四個項目：

論議、實、德、業、同、異、和合、宗、立量、反立量、因、喻、合、結、答破、定說、語言、現量、比量、傳承量、譬喻量、疑惑、動機、不確定、欲知、決斷、義准量、隨生量、所難詰、無難詰、詰問、反詰問、語失、語善、詭辯、非因、過時、顯過、反駁、壞宗、認容、異因、異義、負處。[註 20]

這四十四個項目以第一項「論議」為總題目，內容包括哲學、辯論術和邏輯。與《政事論》相比，邏輯成分有所增加，側重點仍為論爭的規則。遮羅迦對四十四項都做了簡要的解釋。四十四項的排列大致有序，不太嚴密。

遮羅迦以勝論派的本體論六句義（實、德、業、同、異、和合）作為認識的對象，原封不動地照搬了勝論的哲學體系。

《醫道論集》提出並簡要解釋了五分作法的五個支（宗、因、喻、合、結），還舉出了實例：

例如以「神我常住」為宗，以「非所作性」為因，以「空」為喻，合云「空既為非所作（而常住），神我亦然」，因此結論便是「（神我）常住」了。

這是印度邏輯中現存的最早的五分作法的實例。論式中只有同喻而無異喻，在第九項反立量中的實例中也無異喻：

如以「神我無常」為宗，因云「所感覺性」，舉喻「如瓶」，合云「瓶為所感覺而無常，此（神我亦然）」，故結云「（神我）無常」。

當時的論式由五支組成已經定型，這從《大莊嚴論經》中可以看出。《大莊嚴論經》相傳為迦膩色迦王手下與卡拉卡醫師並列為三賢之一的佛教論師馬鳴所造，後秦·鳩摩羅什的漢譯又作《大莊嚴經論》、《大莊嚴論》等。卷一說：「親友復言：『若如汝言。毘世師論不如佛經。然此佛經寧可得比僧佉論耶？』僑尸迦言：『如僧佉經說有五分論義得盡。第一言誓，第二因，第三喻，第四等同，第五決定。』」文中提到的數論派所採用的五分論義即宗、因、喻、合、結五支作法。

四十四項中還包括認識的六個來源（現量、比量、傳承量、譬喻量、義准量、隨生量）。《方便心論》和《正理經》都只講前四個，《瑜伽師地論》則除前四外，保留了義准量。

此外，與邏輯有關的還有四種定說即宗義、反駁、似因、詭辯、負處等。

《醫道論集》有關邏輯的內容多為後來的《正理經》所繼承和發展。《醫道論集》中沒有提到《正理經》所具有的二十四種誤難。介於《醫道論集》和《正理經》之間的《方便心論》有二十相應，其性質如何我們稍後加以評論。

（二）龍樹的《方便心論》

1. 《方便心論》的作者

古因明最早的代表著作是《方便心論》，相傳為龍樹所著。此論於西元四七二年由西域三藏吉迦夜與沙門曇曜共譯。由於有些本子並沒有寫明為龍樹所造，日本學者宇井伯壽考證它是龍樹以前的小乘學者的作品，幾十年間似乎成為定論。

日本梶山雄一教授提出異議，認為宇井伯壽的理由不充分。宇井氏否定龍樹為著者的唯一根據是認為《方便心論》對「佛正義」的解釋代表了小乘的觀點。《方便心論》在〈明造論品第一〉中說：

如十二因緣、苦集滅道、三十七品、四沙門果，如是等法，名佛正義。[註 21]

宇井解釋說：

把十二因緣、四諦、三十七道品、四果視為佛正義，是著者為小乘佛教徒的最好例證。如果說龍樹是著者的話，那麼將此類項目列舉為佛正義的作法，大概不會獲得認同吧。[註 22]

梶山雄一在〈佛教知識論的形成〉一文中提出三條質疑的意見。

第一，「我本人也弄不清楚龍樹為什麼不能把十二因緣、四諦、三十七道品、四果視為佛正義的理由。不僅佛的正義不能夠依大、小乘來區分，而且龍樹在由小乘轉入大乘之前，曾熟讀小乘經論，……此外，宇井氏的文章中並沒有解釋龍樹為什麼不能撰寫此書的理由」。

第二，《方便心論》是在「八種深妙論法」的第二種「隨所執」即定說中列舉了十種自成體系之學派。其中有佛正義與勝論、數論、瑜伽外道等並列。「在這種場合所出現的『佛正義』，即使認為它不是出自著者的自說，亦是無可厚非的」。

第三，「此書中隨處可以見到反映大乘或龍樹空思想的句段」。

根據以上理由，梶山雄一說：「我並不是一定要強意地認為《方便心論》的著者就是龍樹，而只想說明此書即使出自龍樹之手亦不足為怪。」[註 23]

我贊成梶山雄一的意見。沒有充足的理由還是不要輕易去推翻漢譯所標明的原作者之名。

在十二因緣、四諦、三十七道品、四果中，前三種都是佛教之基本教義，為大、小乘各宗共修、必修之法，唯有四果於佛門中有不同解釋。有的認為四果通大小乘，大乘法中佛是羅漢，有的認為四果只是小乘的四種修行證果。[註 24]

既然對四果的歸屬有不同解釋，就不能隨便斷言這裡說的四果僅僅是小乘義而與大乘義無涉。其次，大小乘的區分的標誌之一是修行的內容和目的有所不同。小乘一般修戒、定、慧「三學」或「三十七道品」，把證得阿羅漢果，求得個人解脫（自利）作為最高目的。大乘則一般修以「六度」[註 25]為主要內容的菩薩行，把成佛、普度眾生（利他）作為最高目的。即便如此，「佛的正義不能夠依大、小乘來區分」，是很在理的。要辯證地看待佛正義，不能簡單地一刀切。大乘人發大菩提心、修行六度也要從小乘的基礎上做起。

請注意，《方便心論》在說及「佛正義」時，除了提到「十二因緣、苦集滅道、三十七品、四沙門果」外，緊接著還說了「如是等法」。這「如是等法」是內等還是外等？如果是內等，則大部分為大、小乘共許；如果是外等，當然還包括其他大乘義。理解起來，說佛正義的內容不限於上述，還有更廣泛的內容，更為保險。因此，設想本論作者把佛正義解釋為既包括小乘義也包括大乘義，也不是不可以的。這裡說的「佛正義」是作為與九種外道的對立面提出來的，用大、小乘共許的道理來批判外道邪論，未嘗不可。「在這種場合所出現的『佛正義』，即使認為它不是出自著者的自說，亦是無可厚非的」。我以為此話有理，並非逞意之論。

再從初譯《方便心論》的時代背景來看，正是譯出一批般若系的大乘經典和龍樹、提婆一系的中觀派論書的高峰時期。後秦弘始四年至十五年（四〇二—四一三）間，鳩摩羅什重點譯出一批般若系的大乘經典和龍樹、提婆一系的中觀派論書。四〇五年譯出龍樹的《大智度論》一百卷，四〇六年先後譯出《維摩詰經》和《法華經》，四〇九年譯出《中論》四卷、《十二門論》一卷。由佛陀跋陀羅首譯出《方便心論》的時間正在其間。四一〇年罽賓（今克什米爾一帶）禪師佛陀跋陀羅應智嚴之邀來長安，因受鳩摩羅什門下的排擠，不久和慧觀等離開長安，上了廬山。這時間和著作上的聯繫令人尋味。

退一步說，上述佛正義只代表了小乘的觀點，而龍樹是由小乘轉為大乘的，把《方便心論》的作者歸到小乘的龍樹名下，又有什麼不可呢？換句話說，難道作為小乘的龍樹就不能寫《方便心論》嗎？

梶山雄一還提到：「義大利的慈齊依據宇井氏的研究將《方便心論》譯回梵文，並在序言中指出，此書雖幾處言及空論，但空並非為大乘所獨有，而且有些內容還可能是後人加上去的。」梶山雄一不贊成慈齊的這兩條理由，但未作反駁。慈齊的這兩條理由（「空並非為大乘所獨有」和「有些內容還可能是後人加上去的」）能否成立，試作探討。

在本論〈明造論品第一〉中，作為「不違於理」的「語善」的實例是：

有人計「識是我，以諸行空無我故，非一切行皆是於識」。此非道理，行是識因，因無我故，識云何我？[註 26]

這一段話是用大乘空觀來批判小乘執有的觀點。小乘是違於理的，大乘則是「不違於理」的「語善」。

小乘佛教認為，人是由色、受、想、行、識五種成分即五蘊所合成，沒有真實的實體。由於執色、執心等以為實在的我體，並由此產生我的觀念，形成我執，這是煩惱之源，是萬惡之本。小乘說一切有部從否認人我出發，承認五蘊的實有，並導致得出構成事物的一切成分都有自性的觀點。

在《方便心論》的作者看來，外道論者用「諸行空無我」和「非一切行皆是於識」來證「識是我」顯然是違於理的，而做出「此非道理」判定則符合「語善」。大、小乘都認為五蘊「色、受、想、行、識」的聚合物是無我的，而且這五蘊本身也是無我的。行是引起識的原因，原因既然無我，結果怎麼會有我呢？外道誤用了與宗論題相違背的理由。

以上是對整個實例的解釋。下面要回答外道所用的理由「諸行空無我」究竟是小乘的空觀，還是大乘的空觀。原始佛教和大多數小乘主張「果空因不空」、「我空法不空」，即由五蘊組成的整體（果）無我，五蘊本身（因）也無我，但作為因的單獨的五蘊要素並不存在由於構成因離散而「空」的問題，它僅僅是「無我」，但本身並不「無」或「空」。大乘《般若經》中的「空」觀則主張「果空因亦空」、「我空法亦空」，即五蘊之「空」不僅是指五蘊在整體（果）上空（即由於其構成因的離散而空），更主要地是還指這些構成因本身即空。也就是說，這些五蘊的構成因即空，空即五蘊的構成因。[註 27]從上例所用「諸行空無我」來看，其中所包含的「諸行無我」為大、小乘所共許，「諸行空無我」是否還有「諸行本身亦為空」的意思呢？不能說一定沒有，也不能說一定有。說也許有總是不錯的。

作為「應時語」的實例是：

若為愚者分別深義，所謂諸法皆悉空寂，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，是則不名應時語也。若言諸法有業有報，及縛解等，作者、受者，淺智若聞，即便信受，如鑽燧和合，則火得生。

作為八種深妙論法之一的「應時語」是指能針對不同對象的知識程度來敘說道理，從而達到順利交際的語言效果。佛家弘法講究善巧、方便、權宜，是利益他人、化度眾生的智慧和方式，亦即隨時設教、隨機應變的「權智」。佛教常說「契機」，契機才能使人信受。上例中，若對愚者講大乘空宗的深奧義理即中道緣起論，無異對牛彈琴，使人「迷沒墮落」。若對淺智（知識程度低或領會能力差的人）講原始佛教的業感緣起論，「即便信受」，效果明顯。顯然，作者對原始佛教和小乘的空觀與大乘的空論是作了區分的，並把大乘的空論當作智者才能接受的「深義」。倘若本論作者不是龍樹而是小乘教人，怎麼可能做出這樣的評價？

為什麼說「如斯深義」是大乘空而不是小乘空呢？因為其中講到了「如幻之空」。「如幻之空」是大乘空的一個特點。「如幻之空」是真空假有，它不同於大乘方廣部主張一切虛無的「惡趣空」。在《般若經》中，「空」與「幻」經常並用或通用，達到了「幻」即是「空」，「空即是幻」的程度。許多般若類經中均可看到這種情況，這當中有些可能與翻譯選詞（漢譯《般若經》中有些可能將「空」譯成「幻」），有些則原本中就是兩詞（「空」與「幻」）並用。《般若經》中有關「幻」的描述（譬喻）與其對「空」的嚴格成熟的定義（發展到中觀派時最為成熟）仍有一定差別，即般若的「空」既否定有部等的「實有論」（「有見」），亦不同於方廣部的絕對的「空無」或「虛無」（「無見」或「空見」），其發展趨勢是向著後來中觀派對「空」的見解轉化（不離佛教緣起觀來講「空」）。[註 28]因此，有「如幻之空」的上述「深義」是般若空或龍樹中道空，不會是小乘空。

《方便心論》在對「深妙論法」的解釋中還有三處用了「空」觀。在上例解「應時語」之後，作者又舉例說：

如言諸法皆空無主，現見萬物眾緣成故，是名言證。

在解釋第五深妙論法「知因」中的「喻知」時，又明顯採用大乘的「如幻之空」：

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。

在解釋第七種深妙論法「似因」的第二種「就同異而為生過」時說：

如言有為諸法，皆空寂滅，猶如虛空。

如此有意識地、頻繁地以「空」觀的內容來解說「深妙論法」，假如作者是小乘人，他那樣積極地宣揚大乘空觀，倒是令人難於理解的。

下面我要說慈齊認為「有些內容還可能是後人加上的」這一看法也是缺乏根據的。《方便心論》由於本身言簡意賅，不易理解，再加上譯文也有「拙澀不能達意」的情況，更加造成理解的困難。但是，宇井氏把「荒謬之至」的誤解歸咎於漢譯者，慈齊把「空」觀內容說成後人增益用例，其他研究者批評該論「大段文字的移位」、「章段凌亂」、對「應時語」遺漏未解，我以為這些指責，值得商討。

先分析一下全論結構。全論共有四品（章）。〈明造論品第一〉是總論。〈明負處品第二〉、〈辯正論品第三〉、〈相應品第四〉是分論，補充總論中沒有討論到的內容。

在總論〈明造論品第一〉中論述了本論要義「八種深妙論法」：譬喻、隨所執、語善、言失、知因、應時語、似因非因、隨語難。先是陳述「八種深妙論法」的名稱和做極簡要的解釋，然後逐一做具體解釋。八法中「語善」、「言失」、「似因」都涉及了謬誤理論，〈明負處品第二〉單設一品論述謬誤，是對前品的補充。謬誤與負處沒有嚴格的區分，凡謬誤都會導致失敗的境地。

「應時語」排在八法中第六，具體解釋卻位於第二「語善」與第三「言失」之間。粗心的研習者視而不見，細心者則斥其無序，二者皆失於偏頗。其實論文安排並非思惟混亂，只要研究一下上下文就不難發現，這樣安排是順理成章的，有著內在的邏輯的聯繫。「應時語」可以看作「語善」的一種表現，為示特殊，另列為一。

論文在對八法作具體解釋時，唯獨對第八「隨語難」不置一辭，這是作者的嚴重疏忽嗎？不見得。容我試作一解。「隨語難」是專論論法的立正破邪功用中破的一面。全論四品中〈辯正論品第三〉、〈相應品第四〉就是專論破斥的兩章。正由於後面有兩章專論，因此在關於八法的分釋中才一字不提。文字是節省了，疑問也就隨之而來。

〈辯正論品第三〉是講辯論方法的，是通過對幾個論證的反駁總結出反駁的兩種方式：「如法論」和「正法論」。作者對這兩種反駁方式沒有給出定義。運用與立方相同的推論方式證成相反的結論，叫做如法論。在〈辯正論品第三〉的結尾部分舉出了分別由立論和反論

共同構成的論議。作者以反論為最後勝利者。這種反駁方式後來被《正理經》稱為「六主張論議」，但是判定正反雙方都是失敗者。

〈相應品第四〉也是討論反駁的方式。這一品是根據對象的同、異性質來非難立論，是講破斥的基本方法。〈相應品第四〉是在〈辯正論品第三〉基礎上進一步提供破斥的二十種具體方法。作者明言這二十種方法屬於「助發正理」、達到「解真實論」的正論，而不是錯誤的反駁（《正理經》則相反，稱為「誤難」）。因此，不能說這是漢譯者的誤譯。儘管在我看來，這二十種反駁方式中有的確實是詭辯。

總之，漢譯本通篇體系一致，結構不失嚴謹，後人對原作者和漢譯者的種種質難似乎是輕率的。這個問題還有深入探討的必要。

2. 《方便心論》是否「反邏輯學著作」

今人對《方便心論》的性質有正反兩種對立的意見。梶山雄一在〈佛教知識論的形成〉一文中主張：

此書與《耆羅迦·醫道論集》、《正理經》不是同一性質的邏輯學著述。毋寧說，它是一部由佛教者撰出的「反邏輯學著作」。[註 29]

台灣湛然寺住持水月法師在《方便心論要解》中認為「本論為佛教完整邏輯典範」[註 30]。我想折中一下上述對立的觀點。將「佛教完整邏輯典範」這個榮譽冠於佛教因明形成的標誌性著作《瑜伽師地論》之上可能更為合適。這只要瞭解一下反方的理由便可明白。

梶山雄一提出幾點理由——

第一，《方便心論》缺少後來《正理經》所專列的「支分」，即對論證式五支分的解釋。「由於五支論證式是此時期論證學的中心課題，所以缺少該項目是極其不可思議的。」梶山雄一指出，《方便心論》不只一次地出現作為例證而採用五支論證式或省略掉合、結僅用三支論證的情況，並認為宇井氏把這種情況解釋為「缺憾」總覺得不妥。他以為這不是疏忽，「唯一可能的解釋，就是著者有意識地不去記載，換句話說，就是記述論證學並不是此書的目的所在。……而是為了批判它們才撰寫的」。

第二，宇井氏認為《方便心論·相應品第四》中二十種破斥方法被當作正確的能破，是漢譯者的過錯。梶山雄一認為，這不是漢譯者的過錯，而是該論作者有意「以詭辯來否定邏輯學」[註 31]。

我認為上述理由值得商討——

第一，《方便心論》的目的確實不是專門記述論證學的，而是推出論法中的「正論」。這種正論由「八種深妙論法」組成，包括了哲學、論辯術和邏輯學的「諍論之法」。就連遮羅迦的《醫道論集》都不僅僅討論論證學，其論法也包括哲學、論辯術和邏輯學三個方面。

第二，全書雖然沒有專門從論證式的組成的角度來解釋支分，但是全書沒有一處「批判」過五分論式。

第三，正如梶山雄一本人所述，本論多處運用了五分論式來破斥「外道邪見」。既然會運用它，為什麼還要「批判」它？「批判」說實在令人無法理解。

第四，在第三種論法「語善」、第四種論法「言失」中，都把一個論式缺少因支或缺少喻支當作過失來論述。這充分表明作者主張一個論證式必須完整才能起到論證作用，顯然也表明該論肯定五分論式的作用。

第五，過失論即邏輯謬誤是邏輯學的內容。《方便心論》的過失論內容豐富，全書共有四品（章），每一品都涉及過失問題。其中有很多過失都與邏輯有關。例如，第七種深妙論法為「似因」，「凡似因者，是論法中之大過也。應當覺知而速捨離。……似因隨相有無量義」[註 32]。似因是主要過失，因上有過會導致很多過失。在〈明造論品第一〉中略舉了八種似因。第一種為「隨其言橫生為過」，從所舉實例看，是指利用一詞多義，故意曲解對方意思，因而違反同一律的過失。第三種「疑似因」就是後來陳那新因明中的「猶豫不成因」。第七「言異」是說所用的因範圍太寬，第八「相違」中的「喻相違」是指所舉實例與因矛盾。這些似因都屬於邏輯錯誤，這表明此論倡導正論是包括倡導邏輯的，是與反邏輯的一些詭辯作論諍的。

第六，《方便心論·相應品第四》中二十種破斥方法被當作正確的能破，「這不是漢譯者的過錯」。我很贊成梶山雄一否定宇井氏的觀點，但是說《方便心論》的作者提出二十種破斥方法是有意「以詭辯來否定邏輯學」卻沒有道理。

說被破斥的對象代表邏輯學，而破斥者代表詭辯，這是巧辭。梶山雄一沒有片言隻字說明被破斥的對象是怎樣正確地代表著邏輯學，也沒有具體分析《方便心論》的作者又是怎樣通過「詭辯」來破斥的。

《方便心論·相應品第四》上來便說：「若人能以此二十義助發正理，是人則名解真實論。若不如是，不名通達議論之法。」作者把二十相應看作正法論是毫無疑義的。

問答相應以「我常」為立、破對象。「若復有人，立『聲是常』，亦以如上二十種法，同異破之」。「我常」和「聲常」，在佛家看來顯然都是錯誤的宗義，即似能立，而破斥的方法則是作者極力倡導的正法論。

所謂相應，是指兩概念間的相同或相異的涵義。「如言煩惱盡處，是無所有。虛空之性，亦無所有，是名為同」。煩惱盡處與虛空都是無所有，故為同相應。「如說涅槃，非作故常。則知諸行作故無常，是名為異」。涅槃是非作，諸行為作，故為相異。問答相應是立敵雙方以兩概念之相同或相異的涵義為依據進行辯難。

問答相應二十種名稱如下：(1)增多，(2)損減，(3)同異，(4)問多答少，(5)問少答多，(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。

以上每一種都有立者和難者的實例。由於原文文字過於簡約，對難破未作詳細解釋，又由於漢譯文字「拙澀不能達意」，以致有的問答相應連其名稱的確切涵義都不易搞清。這有待深入研究。下面我來對第一相應「增多」做簡要分析。

增多者，如言：「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？」

難曰：「虛空無知，故常。我有知故，云何言常？若空有知則非道理，若我無知可同於虛空。如其知者必為無常。是名增多。」

立者之論是一個完整的五支作法，甚至在喻支還出現全稱命題，單從形式上看，前提與結論還有著必然聯繫：

我常，（宗）

（我是）不為根所覺者，（因）

如虛空，虛空不為根所覺，虛空為常，一切不為根所覺者盡皆是常。（喻）

我是不為根所覺者，（合）

因此，我常。(結)

難者在立者的宗的主項「我」上增加了一個屬性「有知」，這「有知」恰恰是喻例「虛空」所不具有的，即「虛空」是「無知」的。難者的推論是：你說「虛空」與「我」同為「非覺」，故同為「常」，我說二者在「無知」與「有知」上相異，故一為「常」，另一為「無常」。這是運用異相應的反駁。[註 33]立者用「非根覺故」因即「不為根所覺者」因來證「我常」宗並非合乎邏輯的正論，因為無常的地下水和樹根也是「不為根所覺者」（不為感官所感知），並非「一切不為根所覺者盡皆是常」。以當時的邏輯水平來衡量，用異相應的方式之一「增多」來駁斥敵論，是正當的，有力的。二十相應中的大多數都可以看作正當的破斥方式。二十相應始創於《方便心論》，它們是佛教論師對印度論辯邏輯的貢獻。

在二十相應中有的確實是詭辯，例如(10)「時同」，還有(11)「不到」、(12)「到」等也有疑問。所謂「時同」，是說立方所用的因在過去、現在、未來三種時間中都不成立，以此來破斥對方的立論。如果這種破斥方式成立，則任何論證都無正因可言，這顯然是荒謬的。「不到」和「到」是說因不到達宗上和到達宗上，無論哪種情況都不成立。如果這兩種反駁方式都成立，則任何論證也無正因可言，同樣荒謬。這因不到達宗上和到達宗上究竟作何解釋，令人費解。從「不到」的釋文「如火不到，則不能燒。如刀不到，則不能割」來看，「不到」是說因與宗不相干，自然不能成立。這「不到」應為正當的破斥方式。「若到因者，到便即是無有因義，是名為到」。一個因與宗有關聯，並不等於說因與宗無異，即不等於說因與宗合一從而失去因義。看來，這「到」倒有詭辯嫌疑。

綜上所述，說這是一部「為了批判它們才撰寫的」「反邏輯學著作」，理由不充分。

為什麼這樣一部關於論法的專論，卻隻字不對流行的五分論述加以解釋呢？這也令人百思不得其解。

首先，作為同時代的著作，《醫道論集》中的論法和《方便心論》都對當時流行的「諍論之法」做了記述和總結，二者固然會有許多共同點，但是，不同的宗派出於不同的立場，會有不同的總結。

《醫道論集》非常突出地把勝論的六句義[註 34]即其哲學本體論和認識論作為論法的六個項目，這從佛教的立場來看，顯然是錯誤的。從《方便心論》中明顯可以見到對《醫道論集》的批判。《方便心論》非常強調要把正論從諸論（包括「善相」、「惡相」）中區分出來，非常強調要通過正論來弘揚正法和破斥邪見。由此出發，《方便心論》從頭至尾都在批判外道邪見，真是旗幟鮮明，標新立異，不同凡響。只有站在這樣一個高度來看問題，才能對本論作出全面而恰當的評價。

全論按問答文體寫就，問表詰難，答表本論立場。在本論〈明造論品第一〉中，開篇就先辯是否應當立說造論。問方即反方以種種不當理由得出「應當捨此諍論之法」。答方闡明本論立「諍論之法」的理由，其目的是破斥眾魔外道邪見之人的「邪智巧辯」和「欲令正法流布於世」。破邪和立正最終是要「利益眾生」，避免「輪迴惡趣失真實利」。

〈明造論品第一〉接著用問答形式討論了正論與諸論之間的關係。正論包括「八種深妙論法」。「若人雖聞此八，不解其義，則於諸論皆生疑惑；設有明解斯八義者，決定能達一切論法」。掌握這八種論法能通達一切論法，能分清何為「善相」（正論）、何為「惡相」（邪論），何為「善惡空相」。佛教以外各宗各派都有自己的論法，與遮羅迦《醫道論集》總結論法為洋洋灑灑的四十四項不同，《方便心論》僅僅總結概括為八種，可謂要言不繁。在全論結束時又總結說：「此論要者，諸論之本。」〈明造論品第一〉特別指出勝論的六句義作為論法，「雖善通達，猶不了別諸餘經論」。這是針對遮羅迦《醫道論集》所做的批判。

其次，在《方便心論》中，既包括了流行的論法之同，更突出了佛教論法之異。

全論共有四品。〈明造論品第一〉是總論。〈明負處品第二〉、〈辯正論品第三〉、〈相應品第四〉是分論，補充總論中沒有討論到的內容。

仔細地研究一下在總論中提出的八種深妙論法，可以同意梶山雄一認為作者「有意識地不去記載」五分論式的說法，但是，不記載並不等於不承認甚至採取批判的態度，最多也就是不看重。既然當時的論式由五分組成已經成為一種定式，[註 35]這對全文惜墨如金、言簡意賅的《方便心論》來說，不討論支分本身也不是什麼「不可思議的」。它儘管沒有討論什麼是宗，什麼是因，什麼是喻，……卻費了筆墨討論什麼材料能成為正宗、正因、正喻及其相反。這似乎可以表明作者認為後者比前者更重要。

本論所提出的八種深妙論法依次為：譬喻、隨所執、語善、言失、知因、應時語、似因非因、隨語難。八法涉及宗、因、喻而不提合和結。這說明作者的觀點即五分中宗、因、喻是主要成分。八法不討論什麼是支分，但又不離論式。作者顯然更看重組成論式支分的材料。

「譬喻」並非佛家的專利，各宗各派都會使用它，但把它列為深妙論法的第一項是頗值得思量的。本論解釋了怎樣正確運用譬喻和避免錯誤的譬喻。我在前面說過，佛陀弘法的一大特點是使用譬喻。佛陀在論證和解說道理時，用得最多的是譬喻，而且他說未來諸佛也是以無量無數方便，種種因緣譬喻言辭，而為眾生演說諸法。另一方面，眾生也從譬喻中方便而又深刻地領悟了佛法。《方便心論》的作者是把譬喻這一論說方法放在八法之首，突出了佛陀弘法的顯著特點。在全論結尾處又再次強調：「若有智慧思惟深理，廣說譬喻能解於義。」後來《瑜伽師地論》也在喻上有所發展，把喻分為五種，並進而把比量推理也分為五種。我猜想，這或許是唐代窺基把佛說作為因明之源的一個重要理由吧。

第二項「隨所執」又稱為宗義、定說、悉檀多。辯論的主題常為各宗各派的主張。隨所執分為四類。本論強調：「凡欲立義，當依四種知見。」這四種知見是：現見、比知、喻知、隨經書。四種之中以現見為基礎。這四種知見也見於後來的《正理經》和古因明著作。本論又以較多文字述說了當時的十種定說，並以佛正義為正法逐一批判其餘九種外道邪見。這強烈地表現了佛家運用論法的鮮明的目的。

3. 龍樹對正理論的批判

正理論作為印度第一個系統的邏輯體系，一般認為在西元前三世紀其主要原理已經初步建立起來，到西元四、五世紀才成為完整的邏輯體系。在西元二世紀大博羅他紀事詩中就說到仙人那拉達嫺熟「尼耶也」並能分別五支論式之真似，說明至少在第二世紀此學已具有規模。其最早和最根本的經典《正理經》相傳為足目（約西元五〇年至一五〇年）所作，但非一人一時之所為。其經大約完成於三、四世紀之間。[註 36]

那時候，佛家方面大乘的思想雖然也很廣泛地在流行，卻是對於此種學說取著反對的態度，在龍樹的五部主要著述裡，就有兩部是專破正理的。這好像很奇怪，難道大乘思想不要遵循邏輯的途徑？不是的。龍樹在思惟方法上的發展，已經超過正理階段，到達了辯證範圍，他所著的《中論》就是一個光輝的典範。佛家既已有了高一著的思惟方法，自然對於正理學說不加重視了。[註 37]

呂澂先生在註釋中說明這兩部專破正理的著作是《迴諍論》和《廣破論》。《廣破論》只有藏譯本。

在二十年前，當我初習因明時，讀到呂澂先生的這段文字，就曾感到十分困惑。邏輯是思惟的法則，是表述和論證的工具。龍樹怎麼能夠反邏輯呢？就連符合辯證法的思想本身其表述和論證也不能不遵守形式邏輯的規則。在表述方面，龍樹也是自覺、不自覺地遵守邏輯規則的。正理論的邏輯是以五支作法的論證式為象徵的邏輯，與古希臘亞里士多德邏輯不同，沒有邏輯基本規律的研究，沒有系統的概念的理論，沒有系統的判斷的理論，因而不是表述的邏輯。龍樹否定正理論十六句義的自性真，同時也否定了十六句義中五支作法論證式的自性真。值得注意的是，龍樹並沒有片言隻語否定五分作法的論證作用。

任繼愈先生主編的《中國佛教史》說：

有人認為，龍樹、提婆對於因明學和正理派的批判，是由於他們達到了辯證法，是一種樸實的辯證邏輯。我們認為，不能這樣看待。「八不」及其對因明的批判，唯一積極的因素，就是揭示了形而上學和形式邏輯的主要弊端，使人們深切地認識到它們的不足；但他們並沒有因此而提出更高級的思惟形式和思惟規律來代替它，反而把任何形式的思惟都破除了。……根據他們自己揭示的矛盾，證明基於概念的思惟活動，是完全不可能的，因而客觀世界的本質也是不可認識的。顯然，這同辯證邏輯毫無共同之處。[註 38]

我贊同說龍樹對正理論的批判揭示其形而上學是「積極的因素」，但說龍樹揭示了正理論「形式邏輯的主要弊端」似可商討。

對五支作法的論證式有兩種不同的批判。正理派、耆那教人和佛教的彌勒、無著、世親是規範、豐富、發展它的論式和原理，陳那則將它改造為能「生決定解」的三支作法。法稱又對陳那的三支作法作根本性的改造，達到西方傳統邏輯三段論水平。龍樹的批判顯然不同。五支作法是或然性的推理，根據因、喻不能必然證成宗。它代表了印度很長一段歷史時期的邏輯水平，它需要發展和提高。如果就這種意義上來說，那麼可以說龍樹對正理邏輯的批判沒有促進邏輯的發展。哲學的批判不能代替邏輯的批判，形式邏輯不同於形而上學，形而上學也不是形式邏輯本身的弊端。

在《方便心論》中作者強調宗、因要建立在四種知見即現量、比量、譬喻量和聖教量基礎上，在辯難中不僅常常運用五分作法，而且還用了命題邏輯的推論式。作者雖然沒有對命題邏輯本身作理論上探討，至少在論辯的實踐中豐富了邏輯推論的種類。同時該論又主張「一切法皆空寂滅」的大乘空觀。這已經表明了作者對論辯邏輯作用的認識——真空假有。

在龍樹的《迴諍論》中，一方面，按照諸法空相的觀點，否定了正理論中四種「量」的理論的真實存在性，其中也包括否定了「比量」即邏輯推論的真實存在性。另一方面，《迴諍論》和《精研論》中又大量運用二難推理、三難推理或歸謬推理。這一表面上的矛盾，從真俗二諦的關係來看就不成問題。儘管從真諦上看，四量包括邏輯推論式不真，但從俗諦上看，龍樹肯定四量的存在並且肯定它們的作用。在《迴諍論》中直接了當說到了俗諦的功能與作用：「若離世諦，法不可說。」為了解釋清楚何為真諦，就要借助世間所認可的各種知識，作為暫時的工具。這符合佛陀的說教，也是從《方便心論》以來一以貫之的思想。

在《方便心論》中，還沒有必要花費更多筆墨去解釋八種「深妙論法」的真空假有，等到正理派詰難龍樹的空論時，用二諦理論來解釋四量便在《迴諍論》等論中應運而生。

在西藏有中觀正理聚六論之說，也稱為龍樹六論，指的是《中論》、《迴諍論》、《精研論》、《七十空性論》、《六十正理論》、《中觀寶鬘論》。其中《精研論》大概是近、現代一些佛教學者所說的《廣破論》。[註 39]

《迴諍論》有藏、漢譯本。漢譯本由後魏·毘目智仙與瞿曇流支共譯（見《大正藏》第三十二冊）。《迴諍論》是《中論》初品的餘論。全論共有七十二偈，作者對每一偈都有註釋。內容包括兩個部分，先有敵論者的質疑，後有作者對質疑的破斥。前一部分是正理派對大乘教義「一切法空無自性」（緣起）的駁難。後一部分是龍樹對那些論難的反駁，闡述一切法無自性而為因緣所生之學說。針對異學「若謂一切法，都無有自性，汝語亦無性，不能遮自性」的攻難，龍樹特別說明語言雖無自性，而有能立、能破的作用。《迴諍論》第四、五兩偈所提的正理學派所說量的問題，在《精研論》中也有詳細的反駁。

《精研論》初頌說：「自矜善因明，愛樂起諍競，為除彼慢故，精研我當說。」[註 40] 其中的「因明」就是正理。龍樹開宗明義說，為了破除正理派標榜長於論辯邏輯並且有意挑起論諍的傲慢心，而製作了本論。正理派的特點是善於運用邏輯論證手段來成立人和法都有自性的觀點。龍樹先是造《中論》總破異學之宗義，又針對《正理經》的十六句義造《精研論》，指出十六句義本身也不過是由分別而假立的東西，也沒有自性。沒有自性的立論方法不可能證成人、法有自性。

《精研論》的正文接著就把《正理經》的總綱十六句義作為批評的靶子。「外曰：『諸辯論者，共許有量、所量、疑、所為、喻、宗、支、觀察、決了、諍、言說、破、似因、捨言、似破、墮負。』諸說『空』者，不許『量』等句義，無所著故」。正理派「共許有量、所量……」，認為上述「量」和「所量」等十六句義是所有辯論者都共同承認的對象。這與佛教的「空」論是對立的。「諸說『空』者，不許『量』等句義」，即凡主張「空」觀的，都不承認「量」等十六範疇的真實性。為什麼「量」等句義不能成立呢？「無所著故」，龍樹認為它們本性皆空，沒什麼可顯示的。可見，《精研論》對正理論十六句義的批判也是從哲學角度著手的。

就以「所量」即認識對象為例，雙方的看法就是對立的。正理論的邏輯是在遮羅迦《醫道論集》的基礎上發展起來的。《正理經》雖然沒有像《醫道論集》那樣把勝論派的六句義哲學學說直接當作認識的對象和論法，但是正理論的世界觀是與勝論基本一致的。正理論從由苦之解放而通向解脫之道的觀點出發，確立十二種有自性的認識對象：靈魂、身體、感覺器官、感覺對象、覺（知性）、心（意）、行為、過失、再生、果報、苦、解脫。龍樹的空觀從認識的角度強調人們的認識是從感性開始，而感覺是由內根與外境的相互作用而產生的，內根與外境兩者都為自性空，即認識器官和認識對象都是自性空的。這是受用緣起的基本思想。

應當看到，在《精研論》中龍樹的有些推論也襲用了《方便心論》中的詭辯手法，例如用「不到」、「到」因和「時同」即過去、現在、未來三時皆無因來破斥論敵。龍樹認為一個因無論能到達宗還是不能到達宗，都起不到證宗的作用，一個因無論在過去、現在、未來都起不到證宗的作用。如果龍樹的詭辯能夠成立，則任何比量推理都不能成立。這顯然是荒謬的。[註 41]文中還可讀到正理派的有力反擊，假如你說「三時」無因是對的，那你龍樹的反駁不也是「三時」無因嗎？「到」、「不到」因後來被世親《如實論》、陳那《理門論》合併為「至不至難」、「至非至相似」，「時同」則被世親和陳那稱為「無因相似」。這兩種因一起被當作似能破因（錯誤反駁的因）。龍樹的詭辯手法就連大乘有宗也不贊同。

【註釋】

[註 1] [英] 渥德爾著，王世安譯，《印度佛教史》（商務印書館，一九八七年）第四十四頁。

[註 2] [印度] 德·恰托色底亞耶著，王世安譯，《順世論·古印度唯物主義研究》導言（商務印書館，一九九二年）。

[註 3] 同 [註 2]，第三十二頁。

[註 4] 同 [註 2]，第三十六頁。

[註 5] 同 [註 2]，第三十八頁。

[註 6] 德·恰托巴底亞耶著，黃寶生、郭良鑿譯，《印度哲學》（商務印書館，一九八〇年）第一九一頁。

[註 7] 參見黃心川，《印度哲學史》（商務印書館，一九八九年）第一六四頁。

[註 8] 西元十一世紀時，耆那教徒師子賢給《入論》作了註，十二世紀時又有兩人各作了復註，其中就有原文。這些梵本至今存在。參見呂澂，《因明入正理論講解》（中華書局，一九八三年）第一頁。

[註 9] 同 [註 6]，第一三七頁。

[註 10] 同 [註 9]。

[註 11] 同 [註 6]，第一三七—一三八頁。

[註 12] 窺基，《因明入正理論疏》（金陵刻經處，光緒二十二年冬）卷一，第二頁右。

[註 13] 文軌，《莊嚴疏》（南京支那內學院，一九三六年四月）卷一，第一頁左。

[註 14] 日僧·鳳潭，《瑞源記》卷一，第一頁左。

[註 15] 參見水月法師，《因明文集》（台灣：智者出版社，一九八九年）第一冊，第二十八頁。

[註 16] 轉引自郭良鑿，《佛陀和原始佛教思想》（中國社會科學出版社，一九九七年）第六十七頁。

[註 17] 同 [註 16]，第一〇一頁。

[註 18] Vidyabhusana: *A History of Indian Logic*, Delhi, 1978, p25. Motilal Banarsidass . 三十二個術語的譯名中有一部分參考了黃心川的《印度哲學史》。

[註 19] 同 [註 1] ，第二七七頁。

[註 20] 轉引自沈劍英，〈《遮羅迦本集》的論議學說〉，見於《戒幢佛學》（嶽麓書社，二〇〇二年四月）第一卷。

[註 21] 《大正藏》第三十二冊，第二十四頁。

[註 22] 梶山雄一，〈佛教知識論的形成〉，轉引自《普門學報》第十五期，第(59)頁。

[註 23] 同 [註 22] ，第(61)頁。

[註 24] 十二因緣是：一無明、二行、三識、四名色、五六入、六觸、七受、八愛、九取、十有、十一生、十二老死。《阿含經》所說根本佛教之基本教義。

四諦即苦集滅道四諦，諦謂真實不虛，如來親證。四諦是佛教的基本教義，是佛教大、小乘各宗共修、必修之法。

三十七道品又作菩提分、覺支，即為追求智慧，進入涅槃境界之三十七種修行方法。又稱三十七覺支、三十七菩提分等。循此三十七法而修，即可次第趨於菩提，故稱為菩提分法。包括四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八正道，合為三十七道品。

四沙門果指須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。《法門名義集》認為四果皆通大小乘，大乘法中佛是羅漢。《中華佛教百科全書》認為四果是小乘的四種修行證果，亦即小乘聲聞在修行過程中的四種階段。

[註 25] 指布施、持戒、忍、精進、定、智慧等六種從此岸到達解脫之彼岸的方法或途徑。

[註 26] 這一段原文可能有多種標點句式，都符合小乘違於理而大乘不違於理的觀點，恐繁不引。

[註 27] 參見姚衛群，〈《佛教般若思想發展源流》〉（北京大學出版社，一九九六年十月）第一二五頁。

[註 28] 同 [註 27] ，第一三一頁。

[註 29] 同 [註 22] ，第(57)頁。

[註 30] 《古因明要解》（台灣：智者出版社，一九八九年）第一頁。

[註 31] 同 [註 22] ，第(67)頁。

[註 32] 同 [註 21] ，第二十五頁。

[註 33] 水月法師認為「增多」是「將其論謂主體，本不具有之性質，增飾其上，發生增多類比。……在我概念上，增多本不具有之常義」。若作此解，則對任何宗的破斥都可稱為增多，故未採納此解。

[註 34] 「句義」指與概念相對應的實在物，與西方哲學史上所說的「範疇」涵義不完全相同。勝論派用句義來區分自然現象。它的各種哲學思想都包含在對各句義的解釋之中。參見姚衛群，〈《印度哲學》〉（北京大學出版社，一九九六年）第六十一頁。

[註 35] 在印度邏輯史上先有過十支論式。《方便心論》作者在本論中也採用過省略合、結二支的五分式，在喻支上還出現全稱命題。這說明《方便心論》作者在運用五支論式時對支分的組成的規定還不是那麼嚴格。

[註 36] 參見黃心川，《印度哲學史》（商務印書館，一九八九年）第三六七—三六八頁。

[註 37] 呂澂，〈佛家邏輯——法稱的因明說〉，引自《因明論文集》（甘肅人民出版社，一九八二年）第一九一頁。

[註 38] 任繼愈主編，《中國佛教史》（中國社會科學出版社，一九八五年）第二卷，第三六八頁。

[註 39] 龍樹，《龍樹六論》（民族出版社，二〇〇〇年第一版）第五九七頁。

[註 40] 本論由慶喜與經然譯師從梵譯藏，又由法尊法師於一九三九年五月從藏譯漢，譯於縉雲山那伽窟。

[註 41] 詳見拙著《因明正理門論直解》中陳那對「至非至」和「無因相似」的批判（復旦大學出版社，一九九九年七月）第一九一頁。