

邏輯或解經學

一初期大乘瑜伽行派「四種道理」理論性格之探究

林鎮國

政治大學哲學系教授

摘要

現代學界處理印度佛教因明的態度，若不將其歸於邏輯史的領域，就是隨順藏傳量論的傳統，視之為知識論的領域。佛教邏輯或佛教知識論成為因明的現代同義詞。這種觀點近來受到一些學者的挑戰，他們認為應該從解經學的角度來看待佛教因明才恰當。佛教因明究竟應該視為邏輯與知識論，或應該視之為解經學，本文回應此問題的切入處是，檢視初期印度瑜伽行派關於「四種道理」（特別是其中的「證成道理」）的相關原始文獻（《聲聞地》、《菩薩地》、《解深密經·如來成所作事品》）與現代學者的詮釋，將「四種道理」論述重置於瑜伽行修道次第的脈絡中，此瑜伽行

次第或以「聞、思、修」為架構，或以「四種遍滿所緣」為架構，或以「六事差別所緣」為架構，或以「四種真實」為架構，次第容或不同，作為邏輯論證方法的「四種道理」都擺在修道次第的進階階段，則是各文獻所共同的。本文從徵引文獻看到，「證成道理」所欲論證的問題仍以佛教教義為主，例如：「一切行皆無常性」、「一切行皆是苦性」、「一切法皆無我性」、「一切行皆剎那性」、「他世有性」、「淨不淨業無失壞性」等，都是當時主流佛教所主張的根本命題。其他大乘瑜伽行派所新提出的教義，如阿賴耶識論，亦以「證成道理」的方法予以論證。這說明「證成道理」仍以佛教經典教義的證成為主要任務。即此而言，「四種道理」確屬於解經學的範圍，不能完全等同於現代邏輯，此乃十分明白。總之，作為論證方法的「證成道理」雖可以稱之為佛教邏輯，然而必須從經院的解經學的角度來了解。

關鍵詞：

因明、量論、佛教邏輯、佛教知識論、解深密經、瑜伽行派



Logic or Hermeneutics

— On the Theory of “Four Methods of Reasoning” in the Early Yogācāra School

Chen-kuo Lin

Professor

Department of Philosophy, National Chengchi University

Abstract

It has been subjected to debate for long time about whether or not Buddhist logic is compatible with Aristotelian formal syllogism. However, taking Buddhist *hetuvidya* as “logic” had never been questioned until Ernst Steinkellner argued that as evidenced in the four methods of reasoning (*cetasro yuktayaḥ*) found in the last chapter of the *Samādhinirmocana Sūtra* (SNS.X), it should rather be characterized as a kind of exegetical hermeneutics. If it is correct to view *hetuvidya* as hermeneutics, then further clarification is required. The question is: how should Buddhist logic or hermeneutics developed in the early period of the Yogācāra School be properly treated? Following the scholarly contributions of Kajiyama Yuichi, Yoshimizu Chizuko and Hideomi Yaita, this paper attempts to answer the question by re-contextualizing the four methods of reasoning in the SNS.X, the *Śrāvakaśāstra* and the *Bodhisattvaśāstra*. This paper concludes that

Buddhist “logic” or “methods of reasoning” is employed in the advanced stage of meditative discipline for correctly understanding the Buddhist fundamental doctrines. It is correct to characterize the practice of logic and epistemological analysis as part of the Buddhist scholastic hermeneutics, whereas it is also important to see it as an essential discipline in the Buddhist soteriological project.

Keywords:

Buddhist logic, Buddhist hermeneutics, Buddhist epistemology, Yogācāra



一、問題的提出

出現在《解深密經·如來成所作事品》以及其他大約同時文獻上的「四種道理」，特別是「證成道理」的部分，一般被視為陳那以前古因明（佛教知識論與邏輯）的先驅部分，這幾乎是現代學界的共識¹。宇井伯壽最早在《佛教論理學》中指出，作為佛教邏輯最早期的資料，《解深密經·如來成所作事品》的「證成道理」部分除了包含「現量」和「比量」外，還納入「聖教量」，顯然帶有濃厚的論爭法性格，並有開始朝向邏輯論證發展的趨向。宇井將「證成道理」視為佛教邏輯理論，這種看法對於後來的研究起著定調的影響²。不過，在一般的佛教因明學史著作裡，「證成道理」的部分仍然常常受到忽視，即使論及古因明，也多僅及於《瑜伽論·本地分》、《方便心論》、《如實論》等材料而已³。認真對待該部分文獻，並提出精密的分析，首見於梶山雄一的〈佛教知識論的形成〉，該文藉由覺通(Byañ chub rdsu 'phrul, *Bodhyṛddhi)的《解深密經注釋》(*Samdhinirmocanaśāstravyākhyāna*)展開法稱式觀點的詮釋⁴。如後文所見，梶山以後期藏傳量論的觀點詮釋印度初

¹ 本文為國科會 93 年度研究計畫「大乘瑜伽行派與中觀學派之知識論爭論及其宗教性意涵的研究 (1/3)」(計畫編號: NSC 93-2411-H-004-011) 成果。研究助理洪嘉琳參予整理坂本章男 (1937) 和吉水千鶴子 (1996) 二文摘要，謹此致謝。本文曾發表於「中國哲學與分析哲學」國際研討會，政治大學，2005 年 9 月 16-17 日。

² 宇井伯壽，《佛教論理學》，東京：大東出版社，1933 年/1966 年，頁 99-100。

³ 參見 Giuseppe Tucci, *Pre-Diṅāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources* (Baroda: Gaekwad Oriental Series, 1929)。中文學界最近出版的二本因明學史，姚南強的《因明學說史綱要》，上海三聯書店，2000 年，和沈劍英主編的《中國佛教邏輯史》，上海：華東師範大學出版社，2001 年，亦皆未提及。

⁴ 梶山雄一，〈佛教知識論的形成〉，平川彰·梶山雄一·高崎直道編集，《講座·大乘佛教 9 認識論と論理學》，東京：春秋社，1984 年。中譯參見梶山雄一著，蕭平、楊金萍譯，〈佛教知識論的形成〉，《普門學報》第 15、16、17 期，2003 年。

期瑜伽行派理論的做法受到一些批評。如何恰當地理解「四種道理」的理論性格，成為如何恰當地理解早期佛教因明學的關鍵問題。

不難了解的是，現代學界從上世紀初葉後開始對於所謂的「印度邏輯」或「佛教邏輯」產生高度興趣，反映出現代知識分類的影響；作為現代哲學的獨立科目，邏輯成為衡量非西方傳統是否有哲學的一項判準。在非西方傳統，如中國或印度，尋找符合西方哲學判準的學問的努力，普遍出現於二十世紀初期的學界，正顯示出當時東方學者的現代性焦慮。胡適的《先秦名學史》(*The Development of the Logical Method in Ancient China*, 1922)和 M. S. C. Vidyabhusana 的《印度中世邏輯史》(*History of the Medieval School of Indian Logic*, 1909)就是很好的例子⁵。這種以現代西方的知識分類來詮釋東方傳統，以後見之明來看，當然有其「洞見」，然而也難免有其「不見」。洞見的是那久被遺忘的固有遺產得以現代知識的形式重新面世，而不見的則是洋格義所障蔽的地方性知識特色。本文以印度初期瑜伽行派的「四種道理」為題進行考察，除了釐清該理論的本有面貌，也試圖將該理論放回其原有的實踐性脈絡，以反襯出從現代邏輯角度而來的詮釋在實踐上（特別是

⁵ 西方學界關於印度邏輯的研究可以上溯至 H. T. Colebrooke 針對正理學派和勝論學派哲學的研究，見其 “The Philosophy of the Hindus: On the Nyāya and Vaiśeṣika Systems” (1824)。Max Müller 接著於 1853 年為當時一本邏輯教科書撰寫〈印度邏輯〉 (“On Indian Logic”)。H. N. Randle 於 1924 年在著名的《心靈》上發表〈論印度三支論式〉 (“A Note on the Indian Syllogism”)。1930 年代，波蘭學者 Stanislaw Schayer 從西方邏輯的角度詮釋印度邏輯，此進路為 I. M. Bochenski 所繼承，見其《形式邏輯史》(*A History of Formal Logic*) 中的〈印度邏輯諸系〉 (“The Indian Variety of Logic”) (1956)。以上資料見 Jonardon Ganeri, ed., *Indian Logic: A Reader* (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2001)。關於胡適的《先秦名學史》，參考李匡武主編，《中國邏輯史·現代卷》，蘭州：甘肅人民出版社，1989 年，第五章第二節。

宗教實踐) 往往有所「不見」之處。

本文在論述程序上首先檢討截至目前為止學界對於「四種道理」的各種詮釋，然後回到原始文獻，特別是《解深密經·如來成所作事品》、《瑜伽師地論》的《聲聞地》和《菩薩地》等，著重分析該理論的脈絡，從原有的實踐性脈絡抉擇其理論性格。這種進路著重於脈絡分析與論述分析，認為理論不可離開其論述脈絡來了解。如果五世紀的印度瑜伽行派發展出邏輯論證的方法，這些方法如何操作？其操作的程序與宗教性目的是什麼？這是本文關注的焦點。最後，針對學界關於「四種道理」理論性格的二種看法，或視之為佛教邏輯，或視之為佛教解經學，本文將有所裁決。

二、關於「四種道理」的研究回顧

現代學界關於「四種道理」的研究並不多，大致上分為文獻整理和義理詮釋二種，前者以矢坂秀臣為主，後者則有坂本幸男、梶山雄一、史坦因克爾納 (Ernst Steinkellner)、佐久間秀範、吉水千鶴子諸說。

矢坂秀臣的資料性研究，〈「四種道理」についての一資料〉(1989)，乃受到梶山雄一和史坦因克爾納的影響，其中梶山將「證成道理」視為佛教邏輯的理論，史坦因克爾納則發現 Prajñāsenā 的《成他世論》(Paralokasiddhi) 的方法論乃源自《解深密經·如來成所作事品》的「證成道理」。矢坂的資料主要摘錄和日譯「證成道理」或「四種道理」的文獻——《菩薩地》、《聲聞地》、《大乘莊嚴經論》(世親論、安慧釋疏)、《中邊分別論》(世親論、安慧

釋疏)、《阿毗達磨集論》(安慧雜集論), 提供吾人研究上許多的便利。

梶山雄一則在其〈佛教知識論的形成〉一文裡將佛教邏輯與知識論的發展分為三期: 初期佛教邏輯的範圍是從《耆羅迦醫書》、《正理經》、《方便心論》到龍樹的《迴諍論》、《廣破論》, 中期佛教邏輯包括在瑜伽行派內發現「因三相」的無著、世親的著作, 下及陳那所完成的佛教邏輯體系, 而後期則指法稱以後所發展的佛教邏輯⁶。梶山該文僅處理陳那以前的發展階段, 而《解深密經·如來成所作事品》裡的「證成道理」則被視為瑜伽行派因明的先驅之作, 早於《瑜伽論·聞所成地》的「七因明」。值得注意的是, 梶山將「證成道理」直接解為「理論性證明的邏輯」, 並且根據晚期註釋書(也就是覺通的《解深密經注釋》)來詮釋⁷。梶山撰寫該文時一直將宇井伯壽的《佛教論理學》當作主要參照面, 表現出超越前賢的強烈企圖。問題是, 梶山和宇井一樣, 都從西方邏輯的觀點來看待初期佛教因明, 忽略了佛教因明特有的宗教實踐性格, 也因而無視於西方邏輯和佛教因明的差異。其所以如此, 主要是囿於西方邏輯的前見, 將相關資料從原有的脈絡中抽離出來, 以遂其來自前見的詮釋操作。從這角度來看, 梶山和宇井之間涉及個別問題的詮解分歧, 就顯得不是那麼重要。

中文學界對於《解深密經·如來成所作事品》的注意, 僅有太虛在 1937 年的《解深密經·如來成所作事品講錄》(收錄於《太虛大師全書》)。太虛原本即深研因明, 該《講錄》釋及「證成道

⁶ 梶山雄一著, 蕭平、楊金萍譯, 〈佛教知識論的形成〉, 《普門學報》第 15 期, 頁 45。

⁷ 同上注, 《普門學報》第 16 期, 頁 76-78。

理」時指出其「在世學上即屬論理學，在佛學上即屬因明學」⁸。顯然，太虛的解釋大致上也反映出當時西方邏輯典範的主導性⁹。

在國際學界，則以史坦因克爾納的研究別有見地，非常值得注意。他指出《解深密經》在西藏後弘時期所扮演的關鍵角色在於「如來成所作事品」提供了「完整的疏解系統」，此系統曾是作為「詮釋佛陀教法的方法論範疇的主要模式與資源」。這種詮釋工作自始即是佛教徒所為，特別是在面對異教徒的傳教環境裡更需要整套的詮釋方法論¹⁰。「四種道理」即是這一整套的詮釋方法中最為重要的一種，史坦因克爾納將「四種道理」稱為「四種方法」，一種作為組織架構傳教說法的重要工具。從藏傳觀點來看，《解深密經·如來成所作事品》「當然不是一般認為的邏輯教本」，而是傳法、說法時所用的解經法。史坦因克爾納明白地批評 Lamotte、Tucci、MacDonald 等人將「證成道理」視為佛教邏輯的說法，認為那是「誤導而且錯誤地簡化的概括」¹¹。他並且於結論時指出，《解深密經·如來成所作事品》旨在說明具現於佛陀教法的化身，關注的是全體佛法的解明。該品的核心是解明全體佛法所必需的經論註疏方法，以及說法時所必需的嚴格有序的論證方式；換言之，該品其實就是「佛教解經學大全」¹²。

⁸ 太虛，《解深密經·如來成所作事品講錄》，收錄於《太虛大師全書》「法藏·法相唯識學」，香港：太虛大師全書編纂委員會，1950年，頁40。

⁹ 太虛於該《講錄》曾舉例說明因明三支：「如諸色無常宗—在論理學上名斷案；有變壞因—在論理學上名小前提；如香味等喻—論理學上名結論。」（頁45）可以看出當時以西方傳統邏輯詮釋因明的企圖，雖然在今日看來明顯地有比附失誤之處。

¹⁰ Ernst Steinkellner, "Who is Byañ chub rdzu 'phrul? Tibetan and non-Tibetan Commentaries on the *Saṃdhinirmocanaśāstra*—A Survey of the Literature," *Berliner Indologische Studien*, Band 4/5, 1989, p. 230.

¹¹ *Ibid.*, 242-243, especially note 48.

¹² *Ibid.*, 247。史坦因克爾納以研究法稱量論名家，然而他並未落入歐洲學術中心主義的窠臼，直接從西方邏輯的觀點來詮釋佛教的因明量論。這讓我想到2000

不過，現在看來史坦因克爾納所見並非孤明先發，因為坂本幸男早在其〈經典解釋之方法論的研究〉(1937年)一文中便將「四種道理」和「四依」(依法不依人、依義不依語、依了義經不依不了義經、依智不依識)、「五力」(言說、隨宜、方便、法門、大悲)、「四悉檀」(世界悉檀、各各為人悉檀、對治悉檀、第一義悉檀)、「四意趣」(平等意趣、別時意趣、別義意趣、眾生意樂意趣)、「四秘密」(令入秘密、相秘密、對治秘密、轉變秘密)等並列為佛教的經典解釋法。佛教經典解釋法，如「四依」，指的是在佛滅後弟子們為了抉擇佛說的真意，特別是關於「法」與「律」而來的解釋方法。坂本特別說明，此所謂「解釋」並非為解釋而解釋，而是為宗教性的受持而解釋¹³。也就是說，解釋活動乃和宗教實踐息息相關。坂本引述《根本說一切有部毘奈耶雜事》指出，作為法義的體系性研究，阿毘達磨以諸門分別的方法，如四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七菩提分、八聖道分、四無畏、四無礙解、四沙門果、四法句無諍願智等，「使經律義不失」，「於所了義皆令明顯」，即是典型的經典解釋學¹⁴。關於「阿毘達磨」的類似說明，也見於《解深密經·如來成所作事品》：「我以十一種相決了分別顯示諸法，是名本母。¹⁵」本文探討的「四種道理」便屬於「十一種相」中的第四「行相」，坂本於是也將其視為經典解釋方法論的一種¹⁶。其中的「證成道理」即是不違現量、比量、聖教

年5月訪問維也納大學藏學佛教學研究所時，曾當面請教史坦因克爾納教授，研究佛教因明時是否需要具備西方邏輯的訓練，史氏直言無此必要。當時我以「《解深密經》中語言與意識的問題」為題做報告，並未注意到「如來成所作事品」的重要性。如今想來，才了解到史氏回答的精義所在。

¹³ 坂本幸男，〈經典解釋の方法論の研究〉(上)，《支那佛教史學》第一卷，第二號，1937年，頁28-29。

¹⁴ 義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶雜事》，《大正藏》冊24，頁408。

¹⁵ 《解深密經·如來成所作事品》，《大正藏》冊16，頁709上。

¹⁶ 坂本幸男，〈經典解釋の方法論の研究〉(上)，頁44-49。

量三量，以宗、因、喻三支論式證成由主詞（自性）和賓詞（差別）所構成之命題（如「諸行有無常性」）的形式邏輯¹⁷。顯然，坂本雖然認知到「證成道理」的形式邏輯性格，仍然將其視為廣義的經典解釋法，不同於宇井和梶山簡單地定性為佛教邏輯。

針對「四種道理」進行全盤而深入的研究莫過於吉水千鶴子於1996年出版的〈*Saṃdhinirmocansūtra X*における四種の *yukti* について〉。吉水開宗明義地指稱《解深密經》的「四種道理」為「教義解釋的一種方法論」，顯然是順著史坦因克爾納的說法而來¹⁸。吉水推測，《解深密經》的「四種道理」可能是第一次以三量（現量、比量、阿含量）來檢證佛陀教說的方法¹⁹。她這篇研究的重點之一是在檢討「道理」（*yukti*）的用法²⁰。早先她從《解深密經》、《聲聞地》、《阿毘達磨集論》的考察，發現「道理」指的是構成現象世界或事實的「客觀根據、原理或理則」，基於這些「客觀根據或理則」，現象世界的生成變化以及事物之間的關係，包括邏輯關係，才得以解釋。就「四種道理」而言，「觀待道理」（*apekṣāyukti*）指事物觀待他物而生的理則，「作用道理」（*kāryakaraṇayukti*）指事物得以作用的理則，「證成道理」（*upapattisādhana-yukti*）指事物得以證成的理則，「法爾道理」（*dharmatāyukti*）指事物有其自性的理則。這些客觀的理則可當作「正確的手段」（*yoga*）或「一般的手段」（*upāya*）；也就是說，「道理」是可供吾人認識真實的手段或方法。

¹⁷ 同上，頁46。

¹⁸ 吉水千鶴子，〈*Saṃdhinirmocansūtra X*における四種の *yukti* について〉，《成田山佛教研究所紀要》第19號，1996年，頁124。吉水出於維也納大學史坦因克爾納之門。

¹⁹ 同上，頁163。

²⁰ 關於 *yukti* 的譯語，梶山雄一譯為「論理」，史坦因克爾納譯為“Argumentationsweise”，Sakuma 譯為“Stimmigkeit”，Oberhammer 譯為“Denken in Zusammenhängen”。參見同上，頁125。

後來她再考察《大乘莊嚴經論》、《菩薩地》、《中邊分別論》、《解深密經注釋》，發現「道理」似乎還有作為「推論活動」的主觀性意思。「道理」究竟指的是客觀性的「理則」，或是指主觀性推論活動所依據的方法？關於「道理」究竟是指「理則」或「方法」，佐久間秀範主張前者，而梶山雄一和史坦因克爾納偏向後者²¹。然而，根據安慧《大乘莊嚴經論疏》，吉水最後還是主張前者，亦即，「道理」指的是客觀性的理據，而作為主觀推理活動所依據的方法，如「證成道理」，乃在佛教論理學發展過程中慢慢獨立出來²²。

綜上所述，現代學界關於「四種道理」的詮釋大致上可分為二類，一方認為「四種道理」屬佛教邏輯的範圍，此以宇井、梶山為代表；另一方則主張屬於佛教解經學的範圍，此以坂本幸男、史坦因克爾納、吉水等人為代表。在現代西方哲學傳統，邏輯與解經學一向予人壁壘分明，互不相屬的印象。「四種道理」若定性為邏輯，則似乎與一般認知的解經學無涉；若定性為解經學，則不能完全視同為現代分科的邏輯。問題是，在印度佛教傳統，邏輯與解經學之間的關係為何？是否如西方傳統那般涇渭分明？抑或二者之間有某種實踐性的關連？這是本文主要關注的問題²³。

²¹ 同上，頁 125。

²² 同上，頁 126-127，160-162。必須指出，吉水認為漢譯「道理」(yukti) 意指「理由」(reason)、「論證」(argument)，因而並不諦當。吉水這種解釋值得商榷。作為中古漢語哲學詞彙，「道」或「理」更多地意指客觀性的存在理則，而非主觀的推理活動。關於「道理」(yukti) 的用法，Matthew T. Kapstein 和 Richard Nance 認為英文的 reason 是很恰當的對應詞，同時可作為名詞和動詞，前者指「理則」(rational principle)，後者指「推理」(reasoning)。見 Richard Nance, "On what do we rely when we rely on reasoning?", *Journal of Indian Philosophy* (2007) 35: 151。

²³ 在本文初稿二年後讀到南斯 (Richard Nance) 關於「道理」(yukti) 的綜合性研究，該文從世親的《俱舍論》、《聲聞地》、《解深密經》第十品、下及陳那之後的安慧《大乘莊嚴經疏》、後期中觀的寂護與蓮華戒，探討「道理」在印度佛教的各種用法，結論是諸家說法不一，難以一概而論。可以較為肯定的是，作為「理證」的方法，「道理」的使用不能和「經證」截然分開，也不能和對於法

三、《聲聞地》與《菩薩地·真實義品》的

「四種道理」

初期大乘瑜伽行派中關於「四種道理」的文獻出現在《解深密經》、《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》、《大乘莊嚴經論》（世親論、安慧釋疏）、《阿毘達磨集論》（安慧雜集論）、《中邊分別論》（世親論、安慧釋疏）等，本文主要以《解深密經》和《瑜伽師地論》為考察範圍，其他的文獻則有必要時再涉及。

甲·《聲聞地》的「四種道理」

在《聲聞地》中，「四種道理」先出現於「初瑜伽處初離地」中「聞、思、修」次第的「思正法」階段。「思」之前的「聞正法」指聽聞三藏十二分教。在聽聞正法之後，修習瑜伽者再就其所聞正法作意思惟，「思惟所有諸法自相 (*svalakṣaṇa*)、共相 (*sāmayalakṣaṇa*)」。「如是思惟復有二種。一者以算數行相

爾真如的崇敬分開。換言之，在印度佛教「道理」是作為判釋經論了不了義的詮釋性方法，不能全然化約為邏輯推理。這種看法和本文的結論相同，然而南斯在該文除了在論及《俱舍論》時注意到「思所成慧」(*cintāmayī prajñā*) 生於「三昧」(心一境性)之外，並未特別正視「道理」的運用和修道次第的密切關係，這和本文的重點有所區隔。該文也讓我注意到 Matthew T. Kapstein 和 C. Scherrer-Schaub 的研究成果。見 Richard Nance, "On what do we rely when we rely on reasoning?" *Journal of Indian Philosophy* (2007) 35: 149-167。Matthew T. Kapstein 的研究集中在近代藏傳佛教貢珠雲丹嘉措 ('Jam-mgon Kong-sprul Blo-gros mtha'-yas, 1813-99/1900) 和米旁 ('Jam-mgon 'Ju Mi-pham rgya-mtsho, 1846-1912) 關於「四種道理」的解釋，離本文的主題較遠，不過他所達到的結論卻和本文的觀點十分接近：「將四種道理納入佛教的主要詮釋法則本身已經說明佛教詮釋學和佛教邏輯與形上學之間的不可分。」見 Matthew T Kapstein, "Mi-pham's theory of interpretation," in *Reason's Traces*. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2001, p. 336。

(*gaṇanākāra*) 善巧方便算計諸法；二者以稱量行相 (*yukty-upaparīkṣākāra*) 依正道理 (*samīyuktām*) 觀察諸法功德過失。²⁴ 前者指以各種分類法窮盡一切法，例如以「五蘊」為分類法，再進一步細分，將色蘊分為十一，受蘊分為三，想蘊分為六，行蘊分為六，識蘊分為六等。「蘊」、「處」、「界」即是阿毘達磨佛教常用的分類法，在止觀實踐中使用，初期瑜伽行派完全繼承下來。後者指使用「四種道理」 (*yukti*) 來「思惟諸蘊相應言教」。值得注意的是，這二種思惟都是以佛陀的「言教」為對象，也就是以前一階段所聽聞的三藏十二分教為考察對象。我們發現到，這種情形也見於《解深密經·分別瑜伽品》，該品指出「聞所成慧」和「思所成慧」皆「依止於文」²⁵。這也說明「四種道理」確是用來「審正、觀察、思惟一切所說正法」，屬於修行次第中正確認識思惟佛陀教法的方法。思惟佛陀所說正法，顯然是以佛陀教法的正確性為前提，如因明以「宗」(主張命題) 為首出一樣，都是從自宗的宗教立場出發，這一點和現代邏輯完全不同。另外，以「算數」和「稱量」作為主要的二種思惟方法，在阿毘達磨佛教中(《瑜伽師地論》也是初期瑜伽行派的阿毘達磨式論書) 是普遍通行的方法，以相應於所證真如的二種側面——盡所有性和如所有性。既然真如的證得來自如理思惟，其可作為論證的對象也就十分可以理解²⁶。

²⁴ 《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30，頁 419 上。參考 Alex Wayman, *Analysis of the Śrāvakabhīmi Manuscript* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1960), p. 78；大正大學綜合佛教研究所聲聞地研究會，《瑜伽論聲聞地—サンスクリット語テキストと和譯》，東京：大正大學綜合佛教研究所，1998 年，頁 234-235。

²⁵ 《解深密經》，《大正藏》冊 16，頁 700 下。

²⁶ 參閱拙文〈初期大乘瑜伽行派真理與方法的問題〉：「真如的考察，在『事邊際所緣』的止觀實踐階段時，建立在思擇、尋思和伺察的思惟活動上，也就是有分別的活動上。只有到了轉依成滿，所作成辦的階段，才能以無分別現量智

《聲聞地》第二處出現「四種道理」的地方是在討論「四種所緣」的脈絡²⁷。《聲聞地》將「所緣」(止觀的對象)分爲四種：(1)「遍滿所緣」(*vyāpyāmbana*)，(2)「淨行所緣」(*caritaviśodhanāmbana*)²⁸，(3)「善巧所緣」(*kausalyāmbana*)²⁹，(4)「淨惑所緣」(*kleśaviśodhanāmbana*)³⁰。其中，「遍滿所緣」再分爲四種所緣：(1)「有分別影像」(*savikalpa-pratibimba*)，(2)「無分別影像」(*nirvikalpa-pratibimba*)，(3)「事邊際性」(*vastuparyantatā*)，(4)「所作成辦」(*kārya-pariniṣpatti*)。在後來的大乘瑜伽行的止觀法門裡，如《解深密經·分別瑜伽品》，「遍滿所緣」的分類成爲主流，主要是可以涵蓋其他三種所緣(「淨行所緣」、「善巧所緣」、「淨惑所緣」)³¹。「四種道理」便是出現在「遍滿所緣」下「事邊際性」的項目。因此，若想了解「四種道理」的理論與實踐性格，便不能不從「遍滿所緣」的實踐次第入手。

「遍滿所緣」的止觀次第，大略來說，依序由「有分別影像」

直觀真如。此二階段的方法不同，一是有分別(思維)，一是無分別(直觀)，真如作為有分別認識的對象，顯然只能是『真如理』，而作為無分別認識的對象是『真如事』。即此而言，袴谷憲昭關於真如所區分的『論理主義』和『事實主義』的解釋都可成立。」《現象學與人文科學》第3期，香港中文大學現象學與人文科學研究中心，2007年，頁41。

²⁷ Alex Wayman, *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript*, p. 86.

²⁸ 《瑜伽師地論·聲聞地》：「云何名為淨行所緣？謂不淨、慈愍、緣性緣起、界差別、阿那波那念等、所緣差別。」《大正藏》冊30，頁428下。

²⁹ 《瑜伽師地論·聲聞地》：「云何名為善巧所緣？謂此所緣、略有五種。一、蘊善巧，二、界善巧，三、處善巧，四、緣起善巧，五、處非處善巧。」《大正藏》冊30，頁433下。

³⁰ 分爲「世俗道淨惑所緣」和「出世間道淨惑所緣」二種。見《大正藏》冊30，頁430。

³¹ 「遍滿」(*vyāpya*)，字義上即有「可滲透的」、「可穿透的」、「可具有任何性質的」，以及因明上「因法」(如「煙」)作為包含「宗法」(如「火」)的場所。參考 Monier-Williams, 頁1037。又，從「相稱緣」(淨行、善巧、淨惑)到「遍滿所緣」的次第，參考釋惠敏，《『聲聞地』における所緣の研究》，東京：山喜房佛書林，1994年，頁33-46。

開始，就聽聞教法中所學到的各種法門，如觀不淨、慈愍、緣性緣起、界差別、阿那波那念、蘊善巧、界善巧、處善巧、緣起善巧、處非處善巧，或是觀四諦，在意識集中狀態下，就那些止觀對象（「所知事」）在意識上呈現的「影像」（*pratibimba*）進行觀察、簡擇、尋思、伺察等思惟活動（「分別」），獲得猶如感官知覺經驗一般的明證性認識（「勝解」），再根據此「所知事相似顯現」來觀察、審定「所知事」的功德、過失。接著，修瑜伽行者受取「所知事同分影像」之後，不再進行觀察、簡擇、尋思、伺察的思惟活動，而是以「奢摩他」（「止」）的方法來「寂靜其心」，這就是「無分別影像」的階段。

第三階段稱為「事邊際性」，對於止觀對象進行窮盡的、如理的認識。這階段的認識有二方面：「盡所有性」和「如所有性」。「盡所有性」指「色蘊外更無餘色，受、想、行、識蘊外更無有餘受、想、行、識。一切有為事皆五法所攝，一切諸法界處所攝，一切所知事四聖諦攝，如是名為盡所有性。」也就是說，止觀實踐必須窮盡地認識、考察所有的對象，不能有所遺漏；若有遺漏的話，則無法圓滿地完成下階段的「轉依」。一切法的分類，如「蘊」、「處」、「界」、「四諦」，都是用來達至「盡所有性」的方法。若「盡所有性」指真理的外延，「如所有性」則指真理的內容。獲得「如所有性」的方法便是「四種道理」：「云何名為如所有性？謂若所緣是真實性、是真如性，由四道理，具道理性，謂觀待道理、作用道理、證成道理、法爾道理。³²」這段文獻指出真如所緣具有客觀的道理性（理則性），可藉由「四種道理」證知，然並未詳述「四種道理」的理論構造，不過十分清楚交代其和止觀次第的關係。

³² 《瑜伽師地論》，《大正藏》冊30，頁427下。

在最後階段，「所作成辦」，修觀行者圓滿前三階段的實踐，「便得轉依，一切龜重悉皆息滅。得轉依故，超過影像，即於所知事有無分別現量智見生。...如是名為所作成辦。³³」

《聲聞地》第三處出現「四種道理」的地方是在討論止觀實踐中的「毘鉢舍那」³⁴。「毘鉢舍那」分爲四種（「正思擇」、「最極思擇」、「周遍尋思」、「周遍伺察」）、三門（「唯隨相行毘鉢舍那」、「隨尋思行毘鉢舍那」、「隨伺察行毘鉢舍那」）、六事差別所緣（「義」（*artha*）、「事」（*vastu*）、「相」（*lakṣaṇa*）、「品」（*pakṣa*）、「時」（*kāla*）、「理」（*yukti*））³⁵。「理」（「四種道理」）是毘鉢舍那觀行中六種尋思對象之一³⁶。藉由對「六事」的尋思伺察，瑜伽行者可以獲得覺悟（正確的認識），此覺悟再分爲三種：一、「語義覺」，這是尋思「義」（意義）的結果；二、「事邊際覺」，這是尋思「事」和「自相」的結果；三、「如實覺」，這是尋思「共相」、「品」（範疇）、「時」（時間）、「理」（理則）的結果。「如實覺」的內容又分爲「盡所有性」和「如所有性」，「四種道理」應該也是同樣包含這二方面³⁷。這段文獻中最值得注意的是，「四種道理」出現在止觀次第過程中，此次第依序是對語義的瞭解，其次

³³ 同上。

³⁴ 《瑜伽師地論》，《大正藏》冊30，頁451中-452上。

³⁵ Alex Wayman, *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript*, p. 112.

³⁶ 《聲聞地》：「云何名為尋思於理？謂正尋思四種道理：一觀待道理，二作用道理，三證成道理，四法爾道理。當知此中由觀待道理尋思世俗以為世俗，尋思勝義以為勝義，尋思因緣以為因緣。由作用道理尋思諸法所有作用，謂如是如是法有如是如是作用。由證成道理尋思三量。一至教量，二比度量，三現證量。謂正尋思如是如是義為有至教不？為現證可得不？為應比度不？由法爾道理，於如實諸法成立法性，難思法性，安住法性，應生信解，不應思議，不應分別。如是名為尋思於理。」《大正藏》冊30，頁451下-452上。

³⁷ Alex Wayman, *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript*, 112-113；矢坂秀臣，〈「四種道理」についての一資料〉，《大正大學綜合佛教研究所年報》，11期，1989，頁(70)。

是對現象的窮盡認識，最後是對共相與理則的認識。

《聲聞地》接著以上述「尋思六事差別所緣毘鉢舍那」方法，詳細說明修習緣起觀的具體次第：(1) 尋思諸緣起義，(2) 尋思諸緣起事，(3) 尋思諸緣起相，(4) 尋思諸緣起品，(5) 尋思諸緣起時，(6) 最後，依「四種道理」尋思諸緣起道理：(a) 依「觀待道理」尋思「二種果」(自體果、受用境界果)和「二種因」(牽引因、生起因)；(b) 依「作用道理」尋思此緣性緣起觀具有斷愚癡的作用；(c) 依「證成道理」以三量證成緣起道理；(d) 最後依「法爾道理」成立緣起法性³⁸。同樣的方法也運用到其他的觀行法門，如「修界差別觀」和「修阿那波那念」等法門³⁹。這一段以具體的緣起觀為例，說明依「四種道理」考察緣起道理，於此「道理」同時具有真理與方法二義。作為方法，該段指出「證成道理」藉由三量（現量、比量、聖教量）證知一切法的道理（理則、真理）。

值得注意的是，如佐久間和吉水所指出，於該段梵文原典裡「道理」(*yukti*)以「具格」的型態出現四次，玄奘即譯為「由觀待道理(*apekṣāyuktya*)尋思世俗以為世俗」，「由作用道理(*kāryakaraṇayuktiya*)尋思諸法所有作用」等，其他則以「對格」的型態出現，作為觀察的對象。同樣的情況亦見於《聲聞地》以不淨觀為例，說明「四種道理」的實際操作方法時，「道理」也同

³⁸ 《聲聞地》：「由此二因增上力故，便為三苦之所隨逐，招集一切純大苦蘊。如是名依觀待道理，尋思緣起所有道理。復審思擇於是緣性緣起觀中，善修善習，善多修習，能斷愚癡。又審思擇如是道理有至教量，有內現證，有比度法，亦有成立法性等義。如是名依作用道理，證成道理，法爾道理，尋思緣起所有道理。」《大正藏》冊30，頁454。

³⁹ 《瑜伽師地論》，《大正藏》冊30，頁454下-455中。

樣分別以「具格」和「對格」的形式出現⁴⁰。這是從語法分析證明「道理」同時可以作為「法則」和「方法」二義使用。

乙·《菩薩地·真實義品》的「四種道理」

「四種道理」出現於該品討論「真實義」的脈絡。「真實義」(*tattvārtha*)此複合詞，相馬一意日譯為「真實的內容」，而威利思 (Janice Dean Willis) 則譯為「關於真實的知識」(*knowledge of reality*)⁴¹。威利思傾向於從知識論的角度來詮釋，顯然較合於原義。「真實」(*tattva*) 意指事物真實的存在狀況，和另一佛教概念「真如」(*tathatā*)源自同一語根“tat”(「彼」)，再加上形容名詞語尾“-tva”或“-tā”而成。「義」(*artha*)有許多用法，如「目標」、「目的」、「事物」、「對象」、「意義」等，在這裡「意義」應該較為恰當。然而，威利思為了避免落入符應論不用此譯，而從認識的角度來解釋，也可接受⁴²。

本品旨在於說明，菩薩所欲證知的「真實」，依不同的認識方法與次第，可分為四種：一、世間極成真實，二、道理極成真實，三、煩惱障淨智所行真實，四、所知障淨智所行真實。

第一層次的知識，「世間極成真實」(*lokaprasiddhatattva*)，指未經批判地反省的關於真實的日常性知識，由符號與約定所構成，基本上是「分別」(*vikalpa*)和「想」(*saṃjñā*)的產物，而不是「思惟」、「籌量」、「觀察」的產物。我們日常認識到「地唯是地，

⁴⁰ 吉水，137-138；矢坂秀臣，〈「四種道理」についての一資料〉，(70)-(72)。

⁴¹ 相馬一意，〈「菩薩地」真實義章試譯〉，《南都佛教》55 (1986)，107；Janice Dean Willis, *On Knowing Reality: The Tattvārtha Chapter of Asaṅga's Bhodhisattvabhūmi*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1982, 37, 70。

⁴² Janice Dean Willis, 37-39。「義」(*artha*)本來就有存有論的用法和知識論的用法二種，然於此複合詞中，「真實」(*tattva*)既為存有論用法，「義」從知識論來瞭解就十分順理成章。

非是火等」，就是「世間極成真實」的例子。

第二層次的知識，「道理極成真實」(*yuktiprasiddhatattva*)，則是經過理性反省與考察所獲得的關於真實的知識。這層次的知識仍在凡夫位，只不過是比起前者能夠更進一步使用知識分析與邏輯分析的方法來建立知識的確定性。這裡所謂「知識分析與邏輯分析的方法」就是「證成道理」(*upapattisādhanayukti*)，也就是藉由現量、比量、至教量合理獲致正確的知識⁴³。

第三層次的知識，「煩惱障淨智所行真實」(*kleśāvaraṇa-viśuddhi-jñāna-gocara-tattva*)，指的是聲聞、獨覺證得「無漏智」後所獲得的關於真實的清淨認識；這種清淨認識便是由現觀四諦，證知「人無我」。

最後的層次是「所知障淨智所行真實」(*jñeyāvaraṇa-viśuddhi-jñāna-gocara-tattva*)，指的是諸菩薩、諸佛世尊「從所知障得解脫智所行真實」，證知「法無我」。

這四層次關於「真實」的認識可以看出相應於不同階段的實踐次第，從凡夫位、小乘位到佛菩薩位，依序層層升進。在這四層次中，「道理極成真實」仍然屬於凡夫位，僅高於「世間極成真實」。然而從另一角度來說，證成的方法在層層升進的修道次第中正是扮演承先啓後的關鍵角色。

綜結以上《瑜伽師地論》的文獻分析，我們看到「四種道理」主要出現在瑜伽行修道次第的脈絡中，此瑜伽行次第或以「聞、

⁴³ 《瑜伽師地論·菩薩地·真實義品》：「云何道理極成真實？謂諸智者有道理義。諸聰叡者，諸點慧者，能尋思者，能伺察者，住尋伺地者，具自辯才者，居異生位者，隨觀察行者，依止現比及至教量，極善思擇決定智所行所智事，由證成道理所建立所施設義，是名道理極成真實。」《大正藏》冊 30，頁 486。

思、修」為架構，或以「四種遍滿所緣」（「有分別影像」、「無分別影像」、「事邊際性」、「所作成辦」）為架構，或以「六事差別所緣」為架構，或以《菩薩地·真實義品》所說的「四種真實」（「世間極成真實」、「道理極成真實」、「煩惱障淨智所行真實」、「所知障淨智所行真實」）為架構，次第容或不同，作為方法的「四種道理」都擺在進階的階段，則是各文獻所共同的。在「聞、思、修」次第中擺在「思」的階段，在「四種所緣」次第中擺在「事邊際」階段，在「四種真實」次第中擺在「道理極成」階段，唯有在「六事差別所緣」次第中，「四種道理」擺在最高的「如實覺」階段，和其他文獻的說法略有出入，然而即使如此，此法門仍屬於「毘鉢舍那」的階段，也是尋思的階段，在這一點上和其他地方的說法並無多大出入。

其次值得注意的是，在瑜伽行修道次第中「道理」主要是作為「思」的對象，「觀」（「毘鉢舍那」）的對象，也就是作為「所緣」，不是從「能緣」邊來說。當然，就瑜伽行傳統來說，「能緣」和「所緣」是意識結構上的區分，不是一般自然態度所認知的區分。這裡，「道理」作為「所緣」（思惟的對象）唯有就瑜伽行的止觀實踐的角度來瞭解才能恰當，而瑜伽行本身即是一種追求覺悟解脫的宗教性實踐。在《瑜伽師地論》的脈絡中，我們清楚地看到「四種道理」屬於此宗教性實踐的一種方法。

四、《解深密經·如來成所作事品》的

「四種道理」

不同於《瑜伽師地論》「四種道理」出現在瑜伽行修道次第的脈絡，在《解深密經》中「四種道理」並未出現在〈分別瑜伽品〉，而是出現在〈如來成所作事品〉。若約傳統「境、行、果」的科判架構，該品屬於「果」的部分，說明佛的果德。該品開端即問如來法身之相與如來化身之相。「法身」指修行者「於諸地波羅密多善修出離，轉依成滿」所獲得的結果，「無戲論，無所為」⁴⁴。所謂「轉依」是指「所依」的轉變，也就是「轉識成智」⁴⁵。轉識成智一旦完成，證得人法二無我，由慧得解脫，名為如來法身。就主觀面而言是智慧，就客觀面而言則是法身，其實是一體之二面。以現代的概念來說，法身即是真理本身，此真理本身並無能證與所證之分。能證即是所證，所證即是能證。「化身」則就如來生起示現之相而言，展示了法身（真理）的歷史性、時間性和實踐性。在歷史實踐中的法身就是化身，在本質上化身則不異於法身。即化身而言，才有如來成就所作事業可言。〈如來成所作事品〉雖旨在於說明佛果，大部分的篇幅卻用於說明化身的成就事業，也就是三種如來言音---契經、調伏、本母。經、律、論三藏就是如來法身（真理）在歷史上的體現。「四種道理」便是出現在關於「本母」的說明脈絡，這一點和上節所看到《瑜伽師地論》討論「四種道理」的脈絡表面上有所不同。在《解深密經》，這主要是關於如來言教的詮釋與證成的問題。

〈如來成所作事品〉認為「本母」(*mātrkā*)以十一種特徵(相, *lakṣaṇa*)來說明一切存在物(「諸法」)，這種分類是阿毘達磨本身所常見的，也必須置於止觀實踐的脈絡來看⁴⁶。「本母」就是「阿

⁴⁴ 《解深密經·如來成所作事品》，《大正藏》冊16，頁708中。

⁴⁵ 前文論及，修「遍滿所緣」至「所作成辦」時，便得轉依，有無分別智生。

⁴⁶ 十一種相：世俗相 (*saṃvṛtilakṣaṇa*)、勝義相 (*paramārthalakṣaṇa*)、菩提分法所緣相 (*bodhipakṣyadharmāmbanalakṣaṇa*)、行相 (*ākāralakṣaṇa*)、自性相

毘達磨」，也就是「對法」，以「法」為考察的對象。這十一種特徵之一「行相」即分為「八行觀」，分別考察一切存在物之「諦實」(*satya*)、「安住」(*sthāna*)、「過失」(*doṣa*)、「功德」(*guṇa*)、「理趣」(*naya*)、「流轉」(*pravṛtti*)、「道理」(*yukti*)、「總別」(*saṃgrahapṛthaktva*)等側面，「四種道理」便屬於其中一種側面或特徵⁴⁷。這種考察其實和上述《瑜伽師地論》所言「毘鉢舍那」(「觀」)的方法相同，只是這裡沒有明說而已。依《測疏》，「行相」指「識行相」，「由於正說道品及能緣識之相，故說行相相」⁴⁸。稻葉正就之還譯有所不同：「行者想行。相者體相。道分正釋與所緣識相，故名行相。⁴⁹」二者重要差別是，一為「能緣識相」，另為「所緣識相」。這裡接著「菩提分法所緣相」講，「行相」指的是在止觀實踐時考察呈現在意識上對象的特徵。就意識本身而言，可說是「能緣識相」；就意識對象而言，則可說是「所緣識相」。重點在於，「四種道理」在這裡是作為止觀實踐所考察的對象。這一點對於我們所要釐清「四種道理」的理論性格是關鍵處。

我們先看〈如來成所作事品〉所說明的「四種道理」：

(一) 觀待道理：「觀待道理者，謂若因、若緣，能生諸行，及起隨說，如是名為觀待道理。⁵⁰」(奘譯)這是對存在物如何生

(*svabhāvalakṣaṇa*)、彼果相 (*tatphalalakṣaṇa*)、彼領受開示相 (*tatanubhavavyākhyānalakṣaṇa*)、彼障礙法相 (*tadantarāyikadharmalakṣaṇa*)、彼隨順法相 (*tadanulomikadharmalakṣaṇa*)、彼過患相 (*tadādīnavalakṣaṇa*)、彼勝利相 (*tadanuśamsālakṣaṇa*)。見 Etienne Lamotte, *Samdhinirmocana Sūtra: L'Explication des Mystères*, Louvain, 1935, 153-154。

⁴⁷ Lamotte, 155。

⁴⁸ 圓測撰，觀空還譯，《解深密經疏》(補篇)，中壢：圓光佛學院印行，1986年，頁45。「行相」，菩譯「彼法相」，求譯「行相」。

⁴⁹ 稻葉正就，〈圓測·解深密經疏の散逸部分の漢文譯〉，《大谷大學研究年報》24，1972年，頁19。

⁵⁰ 菩提流支譯，《深密解脫經》：「謂何等因何等緣能生有為行、名字等用，是

起以及如何被命名言說的因果性考察，也就是考察事物如何生起，如何被命名，如何被言說的原因與條件。所謂「道理」在這裡指凡是存在物生起及命名言說必有其原因與條件之法則，也就是緣起法則。吉水所說的「固定於對象物而可被觀察的根本法則」，就是這意思⁵¹。

關於「觀待道理」，《聲聞地》還更詳細地分為「生起觀待」(*utpattyapekṣa*)和「施設觀待」(*prajñāptyapekṣa*)，前者「謂由諸因諸緣勢力生起諸蘊，此蘊生起要當觀待諸因諸緣」；後者「謂由名身、句身、文身施設諸蘊，此蘊施設要當觀待名句文身」⁵²。「觀待」指的是事物得以生起和命名的因果依待關係，此因果關係就稱為「觀待道理」。「道理」於此指客觀的存在法則。值得注意的是，另一方面，《聲聞地》又將「道理」(*yukti*)和「瑜伽」(*yoga*)、「方便」(*upāya*)並列，正如佐久間秀範所指出，並在文法上也以「具格」出現，因而有「考察主體在思考過程中所依據的考察方法或論理方法」的意思⁵³。如前文所指出，「道理」(*yukti*)究竟意指「法則」或「方法」，或兼指二者，需視上下文而定。

(二) 作用道理：「作用道理者，謂若因、若緣，能得諸法，或能成辦，或復生已作諸業用，如是名為作用道理。⁵⁴」(奘譯)這是考察事物生起之後的作用，例如諸蘊各有作用，「眼能見色，

名相待相應。」《大正藏》冊 16，頁 686 上；求那跋陀羅譯，《相續解脫如來所作隨順處了義經》：「若因若緣諸行起及隨說，是名以有成。」《大正藏》冊 16，頁 719 上。

⁵¹ 吉水，1996: 126。關於「四種道理」段落的藏譯本的和譯和英譯，參考吉水，1996: 128-129；Powers, 1995: 285-295。

⁵² 《瑜伽師地論·聲聞地》，《大正藏》冊 30，頁 419 中。吉水，1996: 130-131。

⁵³ Sakuma 1990 II: 99, note 596; 吉水，1996: 125。

⁵⁴ 同注 50：「能作所作相應者，何等因何等緣能得法，能生法，能生法已，能成辦業，是名能作所作相應。」(菩譯)；「若因若緣，諸法若得若成，若已起者作所作，是名所作事成。」(求譯)。

耳能聞聲，鼻能嗅香，舌能嘗味，身能覺觸，意能了法」⁵⁵。所有事物皆有其作用此一法則，稱之為「作用道理」。

(三) 證成道理：「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。」(奘譯)這是說，凡是能使所主張、宣說的命題的意義獲得證成，並且因而使得自己和他人獲得覺悟的原因和條件，就稱為「證成道理」。

(四) 法爾道理：「法爾道理者，謂如來出世，若不出世，法性安住，法住法界，是名法爾道理。」(奘譯)這是由證成方法所獲致的終極真理，也稱為「法性」、「真如」。

以上「四種道理」中，「證成道理」有詳盡的說明。首先，「證成道理」分為「清淨」與「不清淨」二種，也就是「有效的/正確的」與「無效的/錯誤的」二種⁵⁶。有效論證必須滿足下列五條件：現見所得相⁵⁷、依止現見所得相⁵⁸、自類譬喻所引相⁵⁹、圓成實相⁶⁰、

⁵⁵ 《瑜伽師地論·聲聞地》，《大正藏》冊 30，頁 419 中。

⁵⁶ 佛教徒將「有效論證」稱為「清淨道理」，將「無效論證」稱為「不清淨道理」，可以看出其「根本隱喻」和現代西方邏輯的差異。

⁵⁷ 《解深密經·如來成所作事品》：「現見所得相者，謂一切行皆無常性，一切行皆是苦性，一切法皆無我性，此為世間現量所得，如是等類是名現見所得相。」《大正藏》冊 16，頁 709 中。

⁵⁸ 《解深密經·如來成所作事品》：「依止現見所得相者，謂一切行皆剎那性，他世有性，淨不淨業無失壞性，由彼能依處無常性現可得故，由諸有情種種差別，依種種業現可得故，由諸有情若樂若苦，淨不淨業以為依止現可得故。由此因緣，於不現見可為比度，如是等類是名依止現見所得相。」《大正藏》冊 16，頁 709 中-下。

⁵⁹ 《解深密經·如來成所作事品》：「自類譬喻所引相者，謂於內外諸行聚中，引諸世間共所了知所得生死以為譬喻，引諸世間共所了知所得生等種種苦相以為譬喻，引諸世間共所了知所得不自在相以為譬喻，又復於外引諸世間共所了知所得衰盛以為譬喻，如是等類，當知是名自類譬喻所引相。」《大正藏》冊 16，頁 709 下。

⁶⁰ 《解深密經·如來成所作事品》：「圓成實相者，謂即如是現見所得相，若依止現見所得相，若自類譬喻所得相，於所成立，決定能成，當知是名圓成實相。」《大正藏》冊 16，頁 709 下。

善清淨言教相⁶¹。

關於這五種條件的解釋，梶山雄一和吉水千鶴子有不同的見解，後者並對前者有所質疑。根據梶山的解釋，也是根據覺通的注釋，(一)「現見所得相」指因明論式之「宗」(主張命題)的「主詞」必須是知覺(現量)的對象，而這裡的「知覺」包含著「概念性知覺」(conceptual perception)，也就是「世間現量」，因此「一切行皆無常性」、「一切行皆是苦性」、「一切法皆無我性」皆被視為可被知覺的命題。梶山指出，這一點和陳那定義「現量」為「離分別」不同。(二)「依止現見所得相」指「因」(推理的理由)必須內屬於作為知覺對象之「宗」的「主詞」，相當於陳那之後的「宗法性」(pakṣadharmatā)。換言之，此一條件即是「因三相」的第一相：「遍是宗法性」。(三)「自類譬喻所引相」，指的是「同類例」(引用和主張命題的主詞同類的喻例)。(四)「圓成實相」指的是有效的推論必須具備宗(結論)、因(小前提)、喻(大前提)三支論式。由此，梶山認為在古因明發展上《解深密經》採取三支論式，不是五支論式。(五)「善清淨言教相」即是「聖教量」，也是論證式的附加部分。有意思的是，梶山還將(一)、(二)、(三)項所舉的例證各以三支論式予以重新整理⁶²。

針對梶山的解釋，吉水提出商榷，認為那是受到後階段因明學的影響，不是《解深密經》的原意。根據吉水的解讀，這五項條件包含現量(第一相)、比量(第二相)、聖教量(第五相)。這種解釋即使就梶山所根據的覺通《解深密經注釋》而言，也可以

⁶¹ 《解深密經·如來成所作事品》：「善清淨言教相者，謂一切智者之所宣說，如言涅槃究竟寂靜，如是等類，當知是名善清淨言教相。」《大正藏》冊 16，頁 709 下。

⁶² 梶山雄一著，蕭平、楊金萍譯，〈佛教知識論的形成〉，《普門學報》第 15 期，頁 84-89。

成立。第三項論證的條件是喻例。凡是可被現量、比量、喻例所圓滿證明者，即是第四項的條件（「圓成實相」）。以三量（現量、比量、聖教量）為「證成道理」的主要構成，也在經文裡獲得證據：「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。⁶³」吉水的解釋基本上是傳統主流觀點的進一步發展，可以在原始瑜伽行文獻和古典注疏獲得支持⁶⁴。圓測疏云：「依三量釋五相為清淨相。謂從證成道理釋五相亦為三量所攝。即第一相為現量所攝，中間三相為比量所攝，後一相為聖教量所攝之斷定辭。⁶⁵」圓測雖未明講，他應該認為第二相包含宗因二支，第三相為喻支。若是如此，則此說可以涵蓋梶山的說法。二者並不衝突。遁倫在解釋「證成道理」時亦謂「由三支令所詮義得成立，令敵論者生正覺悟。⁶⁶」

至於無效論證有下列七種情況：

（一）「此餘同類可得相」：「若於此餘同類可得相，及譬喻中有一切異類相者，由此因緣於所成立非決定故，是名非圓成實相。」

⁶³ 《解深密經·如來成所作事品》，《大正藏》冊 16，頁 709 下-710 上。

⁶⁴ 現代學者宇井和太虛也都持此詮釋觀點。最重要的，初期瑜伽行文獻都支持這種解釋，如《瑜伽師地論》：「云何名為證成道理？謂一切蘊皆是無常，眾緣所生，苦空無我。由三量故，如實觀察，謂由至教量故，由現量故，由比量故。由此三量，證驗道理，諸有智者心正執受，安置成立，謂一切蘊皆無常性，眾緣生性，苦性，空性及無我性，如是等名證成道理。」《大正藏》冊 30，頁 419 中。「由證成道理尋思三量，一至教量，二比度量，三現證量。謂正尋思如是如是義為有至教不？為現證可得不？為應比度不？」《大正藏》冊 30，頁 451 下。「復審思擇於是緣性緣起觀中，善修善習，善多修習，能斷愚癡。又審思擇如是道理有至教量，有內現證，有比度法，亦有成立法性等義。如是名依作用道理、證成道理、法爾道理，尋思緣起所有道理。」《大正藏》冊 30，頁 454 下。「云何道理極成真實？謂諸智者有道理義...依止現比及至教量極善思擇決定智所行所智事，由證成道理所建立所施設義，是名道理極成真實。」《大正藏》冊 30，頁 486。

⁶⁵ 圓測撰，觀空還譯，《解深密經疏》（補篇），頁 103。

⁶⁶ 遁倫撰，歐陽竟無輯，《解深密經注》，金陵刻經處本，1917 年，卷 10，頁 10。

⁶⁷」圓測以《因明入正理論》「同品一分轉異品遍轉過」釋之。「同品一分轉」是因法具有部分宗同品；「異品遍轉」是因法具有全部宗異品。對照因三相，可以看出違背第三相「異品遍無性」，故有過⁶⁸。

(二)「此餘異類可得相」：「又於此餘異類可得相，及譬喻中有一切同類相者，由此因緣於所成立不決定故，亦名非圓成實相。⁶⁹」圓測以「異品一分轉同品遍轉」及「俱品一分轉」釋之，指因法包括部分異品與全部同品，違背因三相之「異品遍無性」，故有過。

(三)「一切同類可得相」：「若一切法意識所識性，是名一切同類可得相。⁷⁰」圓測疏云，此為《因明入正理論》所說的「共不定」過，也就是說因的範圍過大，同時包含同品與異品，如以「聲常，所量性故」為例，該因包含了同品（如虛空）和異品（如瓶），為同品和異品所共，故為共不定⁷¹。《解深密經》這裡所說的「若一切法意識所識性，是名一切同類可得相」，並未分為宗因二支，僅說「若一切的存在物皆具有被意識所認識的特性，則任何存在物皆與上述命題的主詞同類（同品）」，因此不存在「異品」。若以後來的因三相來衡量，則缺第三相「異品遍無性」，即此而說有過（不清淨）。

(四)「一切異類可得相」：「若一切法，相、性、業、法、因

⁶⁷ 《解深密經·如來成所作事品》，《大正藏》冊 16，頁 710 上。

⁶⁸ 圓測撰，觀空還譯，《解深密經疏》（補篇），頁 112-113；沈劍英，《因明學研究》（修訂本），上海：東方出版中心，2002 年，頁 235-237。

⁶⁹ 《解深密經·如來成所作事品》，《大正藏》冊 16，頁 710 上。

⁷⁰ 同上。

⁷¹ 圓測撰，觀空還譯，《解深密經疏》（補篇），頁 104，109-110。沈劍英，《因明學研究》，頁 228-232。

果異相，由隨如是一一異相，決定展轉各各異相，是名一切異類可得相。⁷²」測《疏》指出此段相應於《瑜伽師地論·本地分·聞所成地》所言之五種比量（相比量、體比量、業比量、法比量、因果比量）⁷³。存在物各有其相狀(*liṅga*)、體性(*svabhāva*)、行爲(*karma*)、屬性(*dharma*)、因果(*hetuphala*)等特色。若以某物特有的性質作爲因，如「聲常，所聞性故」，此「所聞性」因除宗有法外，和「常」的同品或異品都沒有必然的含攝關係。因法不含異品固然符合第三相「異品遍無性」的條件，但是因不含同品，卻是違反第二相「同品定有性」，《因明入正理論》就稱之爲「不共不定過」，也就是同品和異品同時不存在於因法所造成的過失⁷⁴。至於謂之「一切異類可得相」，圓測的解釋是：「一切法相、性、業等互相觀待，彼此不同，故名『一切異類』。⁷⁵」然仍有費解之處。

(五)「異類譬喻所得相」：「若異類譬喻所引相...當知體性皆不清淨。⁷⁶」圓測疏云：「『異類譬喻所引相』者是不共因。如說聲是常宗，所作性故，此中虛空等喻是其同品（同喻），瓶等是其異品（異喻）。由於此因（所作性故）唯異品（瓶等）有，故名異類譬喻所引相。」⁷⁷此亦違背因三相之「異品遍無性」，故有過。

(六)「非圓成實相」：由以上有瑕疵的論證皆不能成立。

(七)「非善清淨言教相」：凡是由非聖教量之所成立者皆是。

⁷² 《解深密經·如來成所作事品》，《大正藏》冊 16，頁 710 上。

⁷³ Cf. Alex Wayman, "The Rules of Debate according to Asaṅga," *Journal of the American Oriental Society* 78 (1958): 29-40. 圓測撰，觀空還譯，《解深密經疏》（補篇），頁 110-112。又，矢坂秀臣〈瑜伽論因明の知識論について〉，頁 543-544。

⁷⁴ 沈劍英，《因明學研究》，頁 232-233。

⁷⁵ 圓測撰，觀空還譯，《解深密經疏》（補篇），頁 112。

⁷⁶ 《解深密經·如來成所作事品》，《大正藏》冊 16，頁 710 上。

⁷⁷ 圓測撰，觀空還譯，《解深密經疏》（補篇），頁 115。

以上主要根據圓測的疏解，而圓測則據《因明入正理論》而解。唐疏皆不外此，遁倫注也是一樣，基本上也是根據後出的陳那觀點解釋早期的文本⁷⁸。至於梶山雄一據覺通釋而來的解釋，限於篇幅，這裡就不再重述。就本文來說，重點在於考察「證成道理」是否為一套邏輯系統。如就圓測的解釋來看，答案是肯定的。將《解深密經·如來成所作事品》中的「證成道理」視為佛教邏輯的早期文獻是可以成立的。

五、結語

然而，即使肯定「證成道理」是佛教邏輯，此斷言並未完全說明其理論性格。我們從脈絡分析已經指出，不論是在《聲聞地》、《菩薩地》，或《解深密經》，「四種道理」都是作為止觀實踐時所考察的對象，此瑜伽行修道次第的脈絡，或是「聞思修」，或是「四種所緣」，或是「四種真實」，或是「八行觀」，才是決定「四種道理」之理論性格時所不能不考慮的關鍵因素。基本上，這些修道次第都以覺悟解脫為目標。「四種道理」中的「證成道理」，作為一套邏輯系統，其理論性格仍應從這角度來規定，而不可以貿然視同於現代邏輯，理由是現代邏輯全然與修行次第無涉。

除脈絡分析之外，也應該進行內部的論述分析。從上所徵引文獻中的例證可以看到，「證成道理」所欲論證的問題仍以佛教教義為主，例如：「一切行皆無常性」、「一切行皆是苦性」、「一切法皆無我性」、「一切行皆剎那性」、「他世有性」、「淨不淨業無失壞性」等，都是當時主流佛教所主張的根本命題。其他大乘瑜伽行

⁷⁸ 遁倫撰，歐陽竟無輯，《解深密經注》，卷 10，頁 14-17。

派所新提出的教義，如阿賴耶識論，亦以「證成道理」的方法予以論證；此見於《顯揚聖教論》稱八項阿賴耶識存在論證為「阿賴耶識證成道理」⁷⁹。這說明「證成道理」仍以「如來言音」的證成為主要任務。即此而言，「四種道理」屬於解經學的範圍，而不是現代邏輯，此乃十分明顯。換言之，當時的古因明仍為教義服務，而非現代知識分類下的獨立邏輯學科。雖然，《大毗婆沙論》早有「五論」的記載⁸⁰，《菩薩地》也有「五明」的說法⁸¹，因明是當時印度的五門學科之一。然而在仔細考察之下，仍可發現「因明」不外是用來為宗教教義作論證的工具。這是任何宗教傳統之經院主義的普遍特色，佛教亦不例外。這一點和現代學術十分不同。現代知識系統的根本特色乃在於理性和信仰的分離，理性不再替信仰服務；換言之，理性不再為信仰進行論證的工作。現代學者若未注意到這一點，毫無反省地援用西方邏輯來詮釋佛教因明，便會將現代學術的預設（理性和信仰的分離）帶進吾人對古代宗教哲學傳統或經院主義的理解。這是為何現代關於因明的研究有許多的「洞見」，但也隱藏著「不見」的道理。

綜而言之，作為論證方法的「證成道理」可以稱之為佛教邏輯，然而必須從解經學的角度來了解。作為解經學意識顯明的經典，《解深密經》特別重視證成道理，主要是視邏輯論證為重要的解經方法。在初期大乘瑜伽行派裡，作為論證方法的「證成道理」是構成佛教解經學的重要一環。不論作為邏輯或解經學，我們都不可忽略「四種道理」或「證成道理」和修道次第與解脫論息息

⁷⁹ 《顯揚聖教論》，《大正藏》冊31，頁565下。

⁸⁰ 《大毗婆沙論》：「記論、因論、王論、諸醫方論、工巧論。」《大正藏》冊27，頁885中。

⁸¹ 《瑜伽師地論·菩薩地》：「一切明處所攝有五明處，一內明處，二因明處，三聲明處，四醫方明處，五工業明處。」《大正藏》冊30，頁500下。

相關。



引用書目

1. 宇井伯壽，《佛教論理學》，東京：大東出版社，1966年。
2. 梶山雄一，〈佛教知識論の形成〉，平川彰・梶山雄一・高崎直道編集，《講座・大乘佛教 9 認識論と論理學》，東京：春秋社，1984年。蕭平、楊金萍譯，〈佛教知識論的形成〉，《普門學報》，第15、16、17期，2003年。
3. 稻葉正就，〈圓測・解深密經疏の散逸部分の漢文譯〉，《大谷大學研究年報》24，1972年。
4. 觀空法師，《解深密經圓測疏後六卷還譯》，圓光佛學院影版，1986年。
5. 遁倫撰，歐陽竟無輯，《解深密經注》，金陵刻經處本，1917年。
6. 太虛，《解深密經・如來成所作事品講錄》，收錄於《太虛大師全書》「法藏・法相唯識學」，香港：太虛大師全書編纂委員會，1950年。
7. 吉水千鶴子，〈*Samdhinirmocanasūtra* Xにおける四種の yukti について〉，《成田山佛教研究所紀要》第19號，1996年。
8. 大正大學綜合佛教研究所聲聞地研究會，《瑜伽論聲聞地—サンスクリット語テキストと和譯》，東京：大正大學綜合佛教研究所，1998年。
9. 矢坂秀臣，〈「四種道理」についての一資料〉，《大正大學綜合佛教研究所年報》，11期，1989年。
10. 矢坂秀臣，〈「聲聞地」における三量說〉，《大正大學綜合佛教研究所年報》，11期，1989年。
11. 矢坂秀臣，〈瑜伽論因明の知識論について〉，《宮坂宥勝博士古稀記念論文集》，法藏館，1993年。

12. 相馬一意，〈「菩薩地」真實義章試譯〉，《南都佛教》55，1986年。
13. 釋惠敏，『聲聞地』における所縁の研究》，東京：山喜房佛書林，1994年。
14. 伍啓銘，《《解深密經・如來成所作事品》之校譯與研究》，國立政治大學碩士論文，2004年。
15. 姚南強，《因明學說史綱要》，上海：上海三聯書店，2000年。
16. 沈劍英主編，《中國佛教邏輯史》，上海：華東師範大學出版社，2001年。
17. 沈劍英著，《因明學研究》（修訂本），上海：東方出版中心，2002年。
18. 李匡武主編，《中國邏輯史・現代卷》，蘭州：甘肅人民出版社，1989年。
19. 林鎮國，〈初期大乘瑜伽行派真理與方法的問題〉，刊於《現象學與人文科學》第3期，香港中文大學現象學與人文科學研究中心，2007年。
20. Ganeri, Jonardon. ed. 2001. *Indian Logic: A Reader*. Richmond, Surrey: Curzon Press.
21. Kapstein, Matthew T. 2001 [1998] "Mi-pham's theory of interpretation." In *Reason's Traces*. Somerville, MA: Wisdom Publications.
22. Lamotte, Etienne. 1935. *Samdhinirmocana Sūtra, L'Explication des Mystères*. Louvain.
23. Matilal, Bimal Krishna. 1968. *The Character of Logic in India*, Albany: State University of New York Press.
24. Mohanty, Jitendra Nath. 1992. *Reason and Tradition in Indian Thought: An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking*, Oxford: Clarendon Press.

25. Nance, Richard. 2007. "On what do we rely when we rely on reasoning?" *Journal of Indian Philosophy* 35: 149-167
26. Powers, John. trans. 1994. *Wisdom of Buddha: the Saṃdhinirmocana Sūtra*. Berkeley, CA: Dharma Publishing.
27. Sakuma, Hidenori S. 1990. *Die Āśrayaparivṛtti-Theorie in der Yogācārabhūmi*, Franz Steiner Verlag Stuttgart.
28. Scherrer-Schaub, C. 1981. "Le Term *Yukti*: Première Étude", *Asiatische Studien/ Études Asiatiques* 35 (2): 185-199.
29. Steinkellner, Ernst. 1989. "Who is Byañ chub rdzu 'phrul? Tibetan and non-Tibetan Commentaries on the *Saṃdhinirmocanasūtra*: A Survey of Literature", *Berliner Indologische Studien* 4/5.
30. Tucci, Giuseppe. 1929. *Pre-Diṃnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, Baroda: Gaekwad Oriental Series.
31. Wayman, Alex. 1960. *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
32. Willis, Janice Dean. 1982. *On Knowing Reality: The Tattvārtha Chapter of Asaṅga's Bhodhisattvabhūmi*, Delhi: Motilal Banarsidass.



