

因明與邏輯

霍韜晦

——「轉載自中國學人第五期」

一 本文所要討論的問題

本文所要討論的問題，主要有兩個：一、因明是不是邏輯？二、因明的論式結構能否以符號表達，即寫成一純形式的推演歷程？

這兩個問題，關鍵在於前者。因為若第一個問題解決，則第二個問題亦可順應解決。第一個問題是根本，第二個問題是基於近代研究因明的學者的做法而提出的。我們認為：若不解決第一個問題而逕作第二個問題的研究，是本末倒置的做法。所以本文的研究，主要也是對向第一個問題。

關於第一個問題，過去一直沒有釐清。許多學者研究因明，即逕以邏輯一名來代替①，或以邏輯名詞相比附，事實上這一問題若不解決，則這樣的指稱和比附是無根的；尤其是在現代的邏輯系統，對於邏輯是一門如何的學問，已經有了清楚的說明。這樣，所謂因明就是「佛家邏輯」或「印度邏輯」的指稱，究竟是從那一標準上說，不無再考慮的必要。關於第二個問題，現代的因明學者受近代世界性的邏輯熱潮的影響，也想把因明論式改寫成純形式的推演②。過去作者亦走上這一條路③，但結果發覺這應是第二步的工作，先決問題須考慮因明與邏輯是否相當？因為倘若兩者所植根的本義不同，則所發展起來的形態和所及至的分際亦異；符號演算即使可能，也祇不過是使我們看到了因明與現代邏輯有相通的一面而已，並無特殊可貴。爲了要看清楚這相通的界綫，我們有必要從因明論式結構的根本觀念談起，這也就是本文的第一個問題之所事。

其次，在開始正文之前，因明一名的內涵亦有審定的必要。根據因明的產生④和使用範圍，則因明所處理的除了立敵間的論辯方法和對一命題的論證技術之外，更涉及新知識如何獲取的問題，這也就是所謂「爲自比量」，而後來在佛家手中發展的結果，更擴充成爲「量論」(Pramāṇa-vāda)⑤。量論中的主要問題，已經從辯論術講究如何「悟他」的問題轉移到知識如何成就、如何審覈、及如何分類的問題。它的立論的底子也已經不是單從檢査論式的對錯上說，而是改從能知心出發，看能知心如何行於所知境的問題。由此可見，佛家的所謂因明，實在兼賅知識論方面的意義⑥。不過站在本文的角度看，知識論與邏輯兩者所研究的問題並不相同。在因明，兩者的關係不管它如何密切，在我們的立論上，兩者仍須分開。這也就是分際的問題。所以本文討論因明，暫且放開其在知識論上的意義，而祇是狹義地使用其指稱論式結構的部分⑦，以與邏輯所討論的問題相對應，這是要請讀者注意的。

二 問題解答的途徑

1 邏輯的定義

因明是不是邏輯？這一問題的意思就是說，要以邏輯的尺度來衡量因明，看它是不是符合邏輯的標準。所以第一個問題首先要決定的是：什麼是邏輯？

根據今日邏輯學者們的意見：邏輯是一門研究推理結構的有效性(validity)的學問，它的主要工作在建構一個有效的推理，

和辨清有效推理和無效推理之間的分別。而所謂推理結構，至少包括兩部分：一、前提（premise），二、結論（conclusion）。邏輯就是研究結論如何有效地從前提一步步地推出的。而所謂「有效」的意義，則是指這些步驟開展時不違背推理設準，由此而達到結論。換言之祇要前提開出，透過技術處理（符號操作），結論是必然而至的，這也就是所謂 logical follow。然而結論的必然而至與結論的真假却是兩回事，邏輯所能保證的祇是由前提到結論之間的程序的合法，亦即推理結構符號的自圓一致，却不保證任何命題的真假，因為真假必須涉及實事，而這是經驗界的事情⑧。因此邏輯絕不能獲得新知識，即使一個邏輯論式經過語意的過濾而應用到經驗事物的時候，其結論所斷言的亦必較前提所斷言的為少。因為結論原是從前提中引出，結論原已被前提所蘊。所以從這些地方看來，邏輯祇是一種演繹推理，它的好處，就是使我們可以憑藉前提而妥當地推得結論。

然而因明又如何呢？因明是否也是屬於這種憑藉前提而推得結論的形態？

2 因明論式所開展的特殊形態

如前所說，因明最初所處理的，原祇是立敵間的論辯方法和對一命題的論證技術，因此它所擺出來的架子是先標宗（主張⑨），後出因（理由）。因為祇有這樣，才能呈顯出一論辯或論證的歷程。因明之所以如此，背後尚有一宗教的悲情在。印度各宗，不祇佛家為然，都把解脫視為人生最高的幸福，對解脫之知，不祇許為可能，而且奉為絕對的真實。但事實上，此解脫之知如何呈現，對個人言却是從未經驗的事情，故必須先信，先予以肯定。在這一點，印度各家表現出一種宗教的形態，於是各家都有一種「聖言量」（也就是各宗的義理）產生。各家之間，各有其不同的聖言量，於是自然有論爭。再對自宗而言，此一在宗教的悲情上已經確立的聖言量如何可以再在自己的知識上成就，仍須給予根據，這就是論證之所事。所以因明宗、因、喻三支的開出，有其思想背景，和文化背景的約制。它必須是回頭向後找尋根

據，而不是以此為立腳點再向前推。明乎此，則因明論式所開展的形態何以是宗先因後，由果溯因，可以思過半。今人研究因明，每每喜歡與三段論法（Syllogism）相比附，並且認為兩者的不同祇是排列的次序而已⑩。其實兩者的不同何止排列的次序，根本問題是兩者構造論式的觀念不同。西方邏輯不論是傳統的或現代的，都是依前提而推得結論，絕對沒有依結論而找前提的，但因明確是如此。所以上文我們用「推理」來指述邏輯，而用「論辯」或「論證」來指述因明，目的就在顯示這兩者之間的分別。我們說，「推理」當然是一種邏輯結構，但現在的問題是：因明這種依結論而找前提的「論辯」或「論證」是不是也有可能是一種邏輯結構呢？

3 因明論式結構中的邏輯成分：以所歸溯之因為成宗的充足條件

首先，從整個論式所要求的功能上看，因明先立宗，然後再回頭來找成宗的根據（這種找尋的過程，可以名之為歸溯），則這一根據（也就是因）與所立宗之間必須有着某種邏輯關係，然後才能保證宗的成立。換言之此因如何方可以溯出，我們暫且不問，但可以肯定的是：此因如果能夠溯出，就必然可以證成宗；此因以「能夠成宗」為其界綫。凡作為因者，都必須滿足這一條件，否則整個論式為徒勞。而所謂因能成宗，這就意味着因、宗之間必定有着某種邏輯關係，否則因如何保證成宗？蓋捨邏輯關係外，我們無法再在其他關係上建立保證⑪。所以問題到了這裏，就變成了論式內部的邏輯結構的問題，雖然在開展的形態上它是先標宗，後舉因，但從其論式所要求的功能上看，此所舉出的因就必須符合能夠證成宗的標準。不過所謂能夠證成宗，我們尚須進一步研究的是：在內容上應如何規定？

從邏輯上的解析，所謂能夠證成宗（或成宗），即指因宗之間應有一必然的連結以使宗得以有效地由因之所歸結而成，或使宗得以有效地由因中所推演而出⑫。然而，在邏輯上能夠滿足這樣條件的，其因有兩種：一是作為成宗的充足條件（Sufficient

condition)，二是作為成宗的充要條件 (Sufficient and necessary condition)。所謂充足條件，是一種「有之必然」的關係。設有兩種元素：A、B，若有A則有B，雖然無A不必無B，則A是B的充足條件。反之，若無A則無B，雖然有A不必有B，則A為B的必要條件 (Necessary condition)，這是一種「無之必不然」的關係。再合此兩條件 (充足條件和必要條件) 就是充要條件。所以充要條件以兩項標準規定：一、有A則有B，二、無A則無B。現在的問題是：因明論式要歸溯的因，在上述兩條件之中 (充足條件及充要條件)，取哪一種？根據因明對因的要求，目的祇要求此因能夠證成宗；用因明的話，就是「有因之處，宗必隨逐」，有因即有宗，而不要求因無之時，宗亦隨無，所以此因取其為成宗的充足條件已夠。充足條件的意義，即不必是唯一的條件；由因以成宗，此因不必是唯一的理由，但有之亦可以保證宗的「必然而至」。譬如佛家對聲論師所爭論的一個問題：「聲是常呢，還是無常」依聲論師⑬的意見，聲是常住；但佛家則以為聲是無常，並作論證如下：

宗：聲是無常

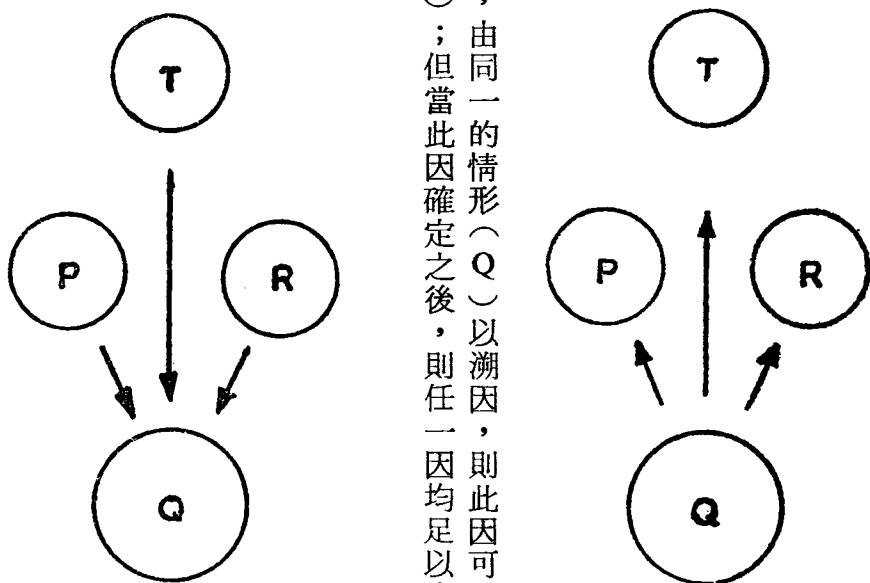
因：所作性故

喻：如瓶等 (立者之意，如是作所的東西則是無常，即依此原則而徵取瓶等實事為喻。原則即是因，名為喻體，所徵的實事名為喻依)

依我們上文的分析，因明所要求的因是成宗的充要條件，而不是充足條件，所以「所作性」是成「無常」的充足條件：是所作性者即是無常。但它却不必是唯一的理由——雖然，依據佛家經論，「所作性」與「無常」可說是同一外延：「無常」即以「所作性」規定；「所作性」亦以「無常」規定。但這祇是義理上的問題，若從邏輯觀點看，由宗以歸溯因，由「無常」而溯出「所作性」，則「所作性」不必定為唯一因，因為由宗以溯因，此因可能是多。再舉一個較顯淺的例子：如見甲君脾氣改變，則由此以溯因，此因可能是多：如事業上的理由，家庭上的理由，個人的理由等等，每一方面均足以影響人的改變。這種情形，一如下圖

所示：

這就是說，由同一的情形 (Q) 以溯因，則此因可以是多 (或 P 或 T 或 R)；但當此因確定之後，則任一因均足以成宗。圖如下：



這也就是說，從因的方面看，是有 P 即有 Q，有 T 即有 Q，及有 R 即有 Q。所以說，因明溯因，不要求唯一因；它祇要求「有之必然」，因的多少是不問的。但充要條件便不同了，充要條件是唯一因，它除了要求「有之必然」之外，更要求「無之必不然」。如說：「甲君是理性的動物，是人類故」。「人類」就是唯一因，蓋若非人類即非理性的動物。能夠用唯一因去成宗固然甚好，但從因明溯因的要求上說，是不必定為唯一因的。

由以上的分析，可知因明論式中因宗之間的邏輯關係，是以因作為成宗的充足條件而建立的。這種關係，用因明自己的術語

來說，就是因宗「不相離性」⑭，或「說因宗所隨」⑮。茲以 P 代表因，Q 代表宗，以邏輯條件式表之如下：

$P \rightarrow Q$

而由因證宗的歷程就是：

$(P \rightarrow Q) \cdot P \rightarrow Q$ ⑯

我們說，在這種情形下的因宗結構，當然是邏輯的。

4 因明論式結構中的非邏輯成分：在歸溯過程中的概然性，與對事實的依存關係

然而，上文所解，祇是限於因明論式溯出因之後，再回證宗的一段歷程。我們說，這一段歷程是邏輯的。但對於此一以成宗的充足條件來規定的因，如何方可以被溯出？却並未涉及。事實上溯因才是第一件要做的事情，否則，未有因而先談證宗，是躐等的，於因明的論辯或論證形態不合。以下，茲再研究歸溯的問題。

依上文第一圖，由宗以溯因，可以溯出不同的因，所以若單從宗的地位望因，因不定。但因雖然不定，從類的觀點言，則在宗類（Q類）之中，至少總有若干分子（此所謂若干，以等於一或多於一規定）是由 P 所造成，或由 T 所造成，或由 R 所造成。譬如說人的性格改變，雖不能確定這是否由事業上的打擊所造成，但至少可以確定有若干種「性格的改變」是由事業上的打擊所造成的。這種至少有若干 Q 的分子是由 P 所成的關係，在因明有一特定的專名：「同品定有」。「品」是類義，即指依宗的標準而徵集的分；「定有」的意思是決定有，至少有，而不是普遍有。因為由宗溯因，祇要求宗類之中必須有若干分子具有因，而不必要求全部分子都具有因。這種同品定有的要求，若寫成定言語句：就是：

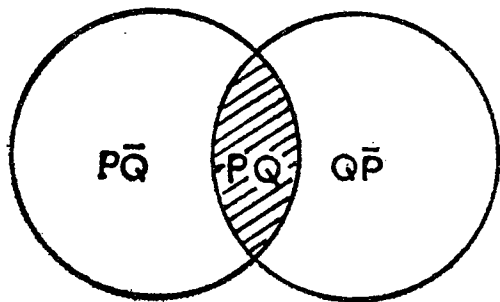
有 Q 是 P

若以存在量化號「 $\exists X$ 」表示「有」，則此語句亦可以改寫成：

$(\exists X)(Qx \& Px)$

（即至少有一種東西 X，而 X 是 Q 並且 X 是 P）⑰

然而，若再進一步看，「有 Q 是 P」，此 P 誠然是由 Q 溯因時溯出，但若僅憑此，却不足以斷言此所溯出的因就是成宗的充足條件。因為「有 P 是 Q」的意思祇是說：「是 Q 而又是 P 的分子不等於零」($QP \neq 0$)，却並不表示：「如是 P 的分子則是 Q」($PQ \parallel 0$)，所以原想以 P 為 Q 的充足條件的關係建立不起來，換言之因明所要求的因的條件尚未達到。此中關係，一如下圖。



$QP \neq 0$

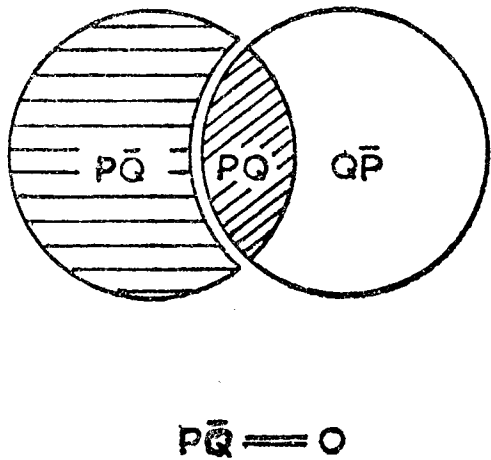
此圖表示「有 Q 是 P」的關係，由圖中看到 P 可以成就同品（Q），但也可以成就異品（非 Q）。譬如說：有些快樂是由有錢所造成的（有 Q 是 P），但也可以說：有些不快樂也是由有錢所造成的。這樣，「有錢」之因就不能成爲「快樂」的充足條件。在因明言，這樣的因也就是犯了「不定過」⑱。爲了保證此所歸溯的因，在邏輯上必然可以證宗，於是因明除了依據「有 Q 是 P」的標準以溯因外，更同時從反面以剪除「非 Q 而是 P」的分子。這一剪除的標準，名爲「異品徧無」。「異品」即非 Q，由向同品施予否定而得；「徧」則是普遍義，若以定言語句表之，即：

無非 Q 是 P

這是一個全称命題，若寫成量化式，就是：

$(X)(\neg Qx \rightarrow \neg Px)$

(即對每一個X而言，若X是非Q，則X是非P) 所以，由此可以看到這一剪除的目的，在使「P而非Q」的分子等於零」($PQ=0$)，換言之，這是保證凡是P的分子即同時是Q，如圖所示：



這樣，在經過這一剪除的歷程之後，P即必然可以成宗，上述的那種不定的情形就可以避免。再從邏輯上說，根據條件異質位換法則(The rule of contraposition) 語句「如非Q，則非P」等值於語句「如P，則Q」($\neg Q \rightarrow \neg P$) \equiv ($P \rightarrow Q$)，所以「異品徧無」的剪除規則實在是從反面以規定P為Q的充足條件的關係，以保證因必然可以成宗^⑩。從這一點看，也可以說因明的作者深懂邏輯之理。於是，因明論式中由宗以溯因的一段歷程，便須兼依兩項標準進行：

- 一、有Q是P (同品定有)
- 二、無非Q是P (異品徧無)

成宗的充足條件——P，即由此溯出。

但是，在這裏我們要進一步指出：這樣的歸溯雖能溯出成宗的充足條件，但它的歷程却不是邏輯的：首先它並不是邏輯的那種由前提而推結論的形態，而是一種歸溯；其次它的歸溯又必須在Q類與P類的分子中進行，以發見P類分子與Q類分子之間的

因果關係，這樣的歷程就不是邏輯的，而祇能是歸納的。譬如「有Q是P」，它就必須透過Q類中的分子來找尋P。其進行的歷程如下：

- 一、設準： $(EX)(Qx \& Px)$
- 二、歸溯： $Xa: Qa \& Pa$
- 三、結論： $(EX)(Qx \& Px)$

(在此一歷程中，X以不少於一規定，故單溯出Xa已夠)

其次，再自「無非Q是P」上說，出歷程更繁，因為設準要求它通過全部的「非Q」的分子。如下：

- 一、設準： $(X)(\neg Qx \rightarrow \neg Px)$
- 二、歸溯： $Xa: \neg Qa \rightarrow \neg Pa$
 $Xb: \neg Qb \rightarrow \neg Pb$
.....

- 三、結論： $(X)(\neg Qx \rightarrow \neg Px)$ ^⑪

這樣的歸納是依一個設準原則作完全的歸納。所謂完全，是指它要透過全部的X而言。但在實際操作上這是不可能的，所以歸納法無必然性。它祇能做到透過的分子愈多，則所獲得的結論的可靠程度也愈高，但再高的可能性也不等於必然，而祇能是概然的(Probable)。這就決定了因明論式結構中的非邏輯的性格。而且由歸納而得的結論，其所斷言的亦較其前提所斷言的為多，這也是與邏輯的定義相違。還有，歸納法的運用，目的在求一知識的完成，因此必藉實事，若所論謂的是空類，那是無意義的。這種情形在因明尤其顯著：所有的因明論式的作者，都不自覺地假定其所論謂的對象不等於零，因此因明必須舉喻依(依因為成宗的充足條件的原則而徵取的實事)，甚至認為如無喻依可舉則論式有過，從邏輯的角度看來這是毫無意義的。所以因明命題永受存在的限制，亦即都是存在命題。存在命題的真假值須根據經驗，由實事決定，這就和邏輯的純形式的決定不同。純形式的決定可以不問實事，而祇要求形式或符號的自圓一致；但若受存在的制約，則其值就是概然的。因明既然不能擺脫存在的制約，那

麼所謂邏輯構造的地步自然亦未能至②1。

5 因明論式所開展的是歸證形態

以上，本文分兩方面來論述因明論式結構中的邏輯成分和非邏輯成分，而這兩方面正相應於因明論式以歸溯因為證宗的充足條件的兩段歷程。這兩段歷程就是：一、歸溯：由宗歸溯因；二、回證：由所溯出之因證宗。合此兩段就是因明論式的全部的運作歷程。茲以量化式子表示如下：

宗：Q

因：P故

一 由宗溯因：

a 設準 $(E X) (Q x \& P x)$

歸溯 $X a : Q a \& P a$

結論 $(E X) (Q x \& P x)$

b 設準 $(X) (-Q x \rightarrow -P x)$

歸溯 $X a : -Q a \rightarrow -P a$

$X b : -Q b \rightarrow -P b$

……………

結論 $(X) (-Q x \rightarrow -P x)$

二 由因證宗：

$(X) (P x \rightarrow Q x) \cdot (X) (P x) \rightarrow (X) (Q x)$

(前件肯定法則)

這兩段歷程，分開來看，則前者是歸納的，後者是邏輯的；但合起來看，則它既不是歸納的，也不是邏輯的。所以本文主張用「歸證」一名，一方面用以論謂這種既不是歸納，也不是邏輯的特殊形態，另一方面用以指稱這種既歸納、又該邏輯的，在運作上分兩段溯與證的歷程，並由此可以看出因明與邏輯（甚至與歸納法）的不同的界綫。

6 結 論

總結上述，本文可得結論如下：

一、由因明兩段運作的歸證形態，可知其論式的結構中雖有邏輯的成分，但其在進行邏輯推理之前，先要透過一段歸納的歷程，這樣它整個的形態就不是邏輯的。換句話說，因明宗支的成立，並不憑藉邏輯的決定，相反，它是靠歸納的概然性的可靠程度來支撐的。於此我們可以解答本文在開始時所提出的問題，即因明是不是邏輯的問題，而答案當然是否定的。

二、因明既然不是邏輯，則上文所謂改寫成純形式的推演，當然也就跟着不可能，這就回答了本文所提出的第二個問題。但雖不可能，此中却尚可容有別說，即從其要論辯或論證宗支的成立的要求上說，則很明顯地因明有邏輯結構的傾向。因為祇有邏輯的決定才有必然性，置對手於爭無可爭的地步。所以若單談爲他比量，因明可以放過歸溯的一段，而直接構作證宗的歷程。由於這一段是以因爲成宗的充足條件的關係開出，此即與邏輯系統中的函蘊關係 (Implication) 相通。函蘊關係是今日邏輯中真值函蘊系統的基本關係。在此系統中一切推理的程序都由函蘊關係而得過轉②2。故若把握此義，則因明爲他比量的論式是可以用符號表達的，亦即可以寫成一個純形式的推演樣態。但必須注意的是：因明論式若變成純粹的邏輯結構，就已經不是原來所擺出的歸證形態，而祇是西方邏輯中的函蘊推理而已②3。

三、由於因明所論謂的對象都不自覺的假定其存在，而且要求舉出喻依，故即使以符號代入，變成形式推演，但本質上仍是存在命題，其真假值由存在決定。因此若要走上純形式推演之路，尚須廢除其涉及存在的意義，亦無喻依可舉。否則在喻依的約制之下，形式推演不可能充量發展。

四、若因明論式變成邏輯結構，則勢必失去其原來歸溯因的意義。歸證形態之可貴，在展示由果溯因的一段歷程。此亦即因明爲自比量的精義所寄。蓋事物間的因果關係，雖可憑因而待果，但亦經常據果而溯因。這樣，此一歷程即不能逃。雖然，真正的歸納的正反兩行設準不是同品定有、異品徧無的形式，而是以P爲Q的充足條件的關係的正反兩行式：

a 如P，則Q。如X₁、X₂……

b 如非Q，則非P。如X₁、X₂……⁽²⁴⁾

但是，在這兩項設準開出之前，由果溯因最初的關係必然是同品定有(有Q是P)的。由同品定有然後再進一步開出正反兩行設準，企圖作完全的歸納⁽²⁵⁾，觀定因果，這還是第二序的事情。

五、依是，本文認為：因明若轉向邏輯方面發展，單講求論式結構的有效性，就不是因明了。因為這樣做一來喪失因明的特性，二來亦即等同於邏輯。以今日西方邏輯的發達，我們可以逕學邏輯，不必學因明。所以因明保留歸溯一段歷程是應該的。但這一段歸溯的歷程，上文說過，即是歸納的歷程，因此因明實在是把現代分別處理的兩門學問：邏輯和歸納總提為一。我們認為：從操作的方法上看，這兩門學問當然要分，但從人類知識的應用上看，則因明這種總提亦是必須⁽²⁶⁾。由這一點也許我們可以看出因明這種歸證形態在今後人類知識發展上的意義。

後記：本文屬稿，原在一九六九年夏。來京都後，在材料方面會有若干補充，論點則大體仍舊。不當之處，且俟異日再改。作者一九七一年十月二十二日京都

註

①這種情形，恐怕是受二十世紀初年歐西學者的影響。如·S. C. Vidyabhusana 著有 *History of the mediaeval School of Indian Logic*, 1909. 及 *A History of Indian Logic*, 1921. 又 Th. Stecherbatsky 著有 *Buddhist Logic*, 1932, 於是國人亦使用「佛家邏輯」一名。日本方面，亦同樣受此影響，一九一八年，村上專精、境野黃洋合著「佛家論理學」(日人譯 *Logic 爲論理學*)。一九三三年，字井伯壽亦撰「佛家論理學」，至今尚沿用不替。

②如 D. H. Ingalls 之 *materials for the Study of Navya-Nyaya Logic*, 1951. 及 *The Comparison of Indian and Western Philosophy*, J. O. R. M. XXII, 1954. 又 J. F. Staal, S. Schayer, J. M. Bochenski 等人亦有著作發表。關於此一方面之文獻，參閱日人武邑尙邦著「佛家論理學之研究」一書之附錄二，典籍與研究書一文。

③見拙稿「因明三支比量的邏輯的解析」一文，大陸雜誌四十卷九期，及拙著「因明入正理論釋抉」一書(講義本)。

④關於因明一名的產生，要說明的有兩點：一、因明是佛家內部的名詞，

其他學派不一定使用(參照呂澂「佛家邏輯」，現代佛學一九五四年二月號頁七註五)。二、因明即使是佛家內部的名詞，但它的產生却是承自印度正理學派的 *Nyaya* 而來。而 *Nyaya* 的意義，除了處理論證的技術之外，更包括有對不可知的對象起知(參照武邑尙邦「佛家論理學之研究」頁一九)，由此影響到因明的內容亦分兩方面。總之，知識哲學與邏輯混在一起，原是印度哲學中的特色。

⑤量論的開出，約在公元六世紀初，即陳那(Dignaga)著「集量論」的時候。其後法稱(Dharmakirti, 約公元七世紀)又撰「量評釋論」，就集量論而廣爲開拓。

⑥參看 Th. Stecherbatsky 之 *Buddhist Logic*, Part I. 又作者亦曾撰有「佛家的知識哲學」一書(未刊)，對此一問題有較詳的論述。

⑦這一部分，在因明中屬諸「爲他比量」。或稱爲「爲他比量的方法」。

⑧參看 P. F. Strawson 所著之 *Introduction to Logical Theory* 頁一三。又關於邏輯的定義問題，散見各邏輯教科書，均可參攷。

⑨大疏云：「宗有所尊、所崇、所立、所主之義」。可證。

⑩見日人末木剛博「論理學之歷史」一文。岩波講座、哲學卷10，頁一九。又民國初年，國人著述中論及因明時亦多犯此一錯誤。

⑪此所謂保證，即邏輯上的必然。固然，因宗的關係亦可以從實事上看，但從實事出發，祇能說爲實然。

⑫關於因宗間的邏輯關係，筆者另有一文「因明三支比量的邏輯的解析」，大陸雜誌四十卷九期，請參照。

⑬聲論師其中又分聲生、聲顯兩派，皆屬婆羅門系統。其所謂「聲」，亦不限於耳官所取，而許其有自身獨立的存在，故說爲常。參照字井伯壽「佛家論理學」頁三一以下。

⑭語見大疏，大正藏卷四四頁一一〇。不相離性有解作宗因不相離的，誤。

⑮見因明正理門論及入正理論，大正藏卷二二頁二。今按：以成宗的充足條件來規定因，原是陳那本義，即因三相說。後來法稱又進一步劃分因

的性質爲三類，即：不可得的、自性的、和果性的，並謂不可得因依矛盾律建立，自性因依同一律建立，果性因依因果律建立(參照 Th. Stecherbatsky 所著之 *Buddhist Logic*, Vol. 2, p. 60—p. 68)。此從實事方面看，然；但若祇從因宗之間的邏輯關係看，則無所謂再分，一切均可卷於因函蘊宗的條件式中。

⑯此即真值函蘊系統中的前件肯定法則。

⑰日人中村元曾對窺基解釋同品定有性有批評，認爲因(P)是媒介概念，應該在大詞(Q)中周延，而不應開爲四句云云(見「東洋人之思惟

方法」卷二頁四九)。按此批評不了解因明是由宗溯因的形態，而僅從西方傳統邏輯着眼。因固然是需要在宗中周延，但從宗溯因時則不必要求所有宗中的分子皆具有因，此理極明。即就傳統邏輯而論，全稱命題換位亦祇能得偏稱命題，故窺基的解釋並無不合之處。

⑱「不定」的意思，指所立宗可然可否，或是或非，故名。

⑲余友李潤生先生即據此而主張因明之同品定有性可廢。其說以「凡P是Q」，換位後，即得「有Q是P」，故同品定有可說是已被異品徧無所函蘊（見「中國學人」第一期「論佛家邏輯的必然性與概然性」頁七一、及頁八三註⑬）。此從傳統邏輯中，A I的對當關係立言，不為無理，唯此說一來須對主詞作存在假定，否則A I之對當關係不能成立；二來若同品定有性可廢，則依日人中村元之見（見註⑰），把同品定有解作同品徧有（凡P是Q），則第三相異品徧無亦可廢，以「凡P是Q」即函蘊「無非Q是P」故；三來無論是廢第二相或廢第三相，都祇是從邏輯結構上看，而並未觸及因明論式中的一段歸溯歷程，而此一歷程是非邏輯的（詳下）。茲附言於此，以待高明。

⑳關於因明的歸納，請參看牟宗三先生「理則學」中談歸納的部分，及「認識心之批判」卷下頁九〇至九七。但牟先生正反兩行的設準與因後二相（同品定有、異品徧無）異，而與同、異喻體相當。參考本文結論第四條。

㉑因明論式中非邏輯的成分尚有很多，如立敵間的關係，正智的生起等等規矩甚多，以與論式的結構無關故，今暫從畧。

㉒參照牟宗三先生「認識心之批判」卷上頁一五七。

㉓按因明到法稱手中，曾大事改革。三支形式，法稱取以因為宗的充足條件的關係作大前提，置於第一；又謂根據前提，結論可省（見Th. Stcherbatsky *N. Buddhist Logic*, Vol 2, p. 149—p. 152.）。經過這樣的改革之後，因明論式和三段論法很接近。但筆者的意見以為：若這樣的改革在因明是可以被允許的話，那麼更可以進一步改革為現代符號邏輯的形式，其理是一也。但這樣的改革之後，是不是改變改變了因明原來的歸證形態呢？在當日的時代，法稱能夠這樣改革，可以說是對邏輯關係有進一步的了解，這是他的貢獻；但對因明的歸證形態的特色却是了解不足。時至今日，必須分別評價。

㉔此即因明中的同喻、異喻的形式。因明正理門論所謂：「說因宗所隨，宗無因不有」（大正藏卷三三二頁二）。依喻體而徵取喻依，這就成為正反兩行的歸納。參照註⑳。

㉕此所謂「完全的歸納」，指正反兩範疇的全部分子，以示若是正面範疇

所論謂的，就必不落於反面範疇之中。

⑳本文發表前，承李杜兄校閱一遍，亦以為因明的歸證形態不必分；蓋演繹者歸於演繹，歸納者歸於歸納，實無傷因明自己。其言甚是，并錄於此以供讀者參攷。

怎 樣 修 身

韓堯森

人是不能離羣生活的，所謂學生就是學習生活。如何去適應生活環境，怎樣才能與人和睦相處，那不是一件輕而易舉的事。一些初出茅廬的青年，時常忽畧「無道人之短，無說己之長，施人愼勿念，受施愼勿忘。」那幾句座右銘。到處誇張自己的長處，挑剔別人的短處，甚至恩將仇報或施恩望報，都是禍根，所有的口角和動武，以至朋友反目，結怨樹敵，亦由此而生，故此子曰：「敏於事而愼於言。」就是告誡人們勤於工作，不要到處自誇。諺語說：「有麝自然香」。有才能的人，人們必定賞識的，相反，祇是空談而無實學的話，一旦擔當重任，就會原形畢露，這樣，不但有違忠信之道，而且很難在社會立足的。

同時青年人的學問與經驗都很貧乏，所以應該抱着「知之為知之，不知為不知，是知也」。的態度去求知，不懂的就要不耻下問，古語云：「滿招損，謙受益」。祇有虛心的人才有所得，自以為是的人則一無所獲，而青年人多犯此毛病，祇要「過而能改，善莫大焉」。

青年多有己所不欲，勿施於人的作風，因此應該時加警惕，否則就有違孔子恕人的哲理。曾子曰：「夫子之道，忠恕而已」。青年人能以忠恕之道待人，必然做到在邦無怨，在家無怨了。以此作為修身之本，就可以做到立己立人。我也是青年人，願所有青年人互相勉勵，在學習適應生活環境中去共同進步。