

李潤生著

佛學論文集(上)

黃國樑題



《佛學論文集》簡介

本書是佛學家李潤生先生三十餘年來從事佛學研究的學術成果。內容十分廣泛。其中包括對佛教思想的積極性與消極性的總批判，對神秀、惠能禪偈涵義的辨解，對寒山、希運、志勤、靈澄等諸家禪詩的分析與欣賞，對禪宗接引之教育方式的探究。這些作品，既具學術意義，亦有高度的可讀性，足以引發一般讀者的閱讀興趣。

從第五篇起，則是探討佛學專門學術問題的作品。其中主要關涉「因明」和「唯識」兩大體系。在「因明體系」中，討論了因明（亦簡稱為佛家邏輯）的必然性與概然性的相對特質，「現量相違」與「相違決定」對因明論證的審查作用，以及探究後期法稱因明對三種因法的審定與為自比量的建立等課題。

在「唯識體系」中，則剖析了佛教否定靈魂實我然仍能建立業感緣起（即生死輪迴）的義理依據。又辨析了般若中觀談空與法相唯識談空的異同，以評鑑中觀與唯識有關「境、識有無」的諍論，彰顯「唯識」的真正精神與涵義所在。最後把整套繁瑣的唯識思想體系約化為「唯識種子學說」，依經依理，詳為分析與整理，以供對此有研習興趣的讀者參考。

ISBN 0-9687127-2-X



定價：平裝上下冊加幣 35 元



李潤生

作者李潤生，原籍廣東中山，先後畢業於香港葛量洪師範學院、珠海書院及新亞研究所，師事新儒學家唐君毅先生及佛學家羅時憲先生，曾任教於香港中小學，及羅富國教育學院、葛量洪教育學院、新亞文商書院、中文大學校外進修部、能仁研究所與新亞研究所等。一九九四年退休後移居溫哥華，往還於香港、紐約、多倫多、溫哥華、卡加里、愛民頓等地，撰作講學不絕。專著有《僧肇》、《因明入正理論導讀》、《唯識三十頌導讀》、《唯識二十論導讀》、《中論導讀》、《中論析義》、《正理滴論解義》、《佛家輪迴理論》及《唯識種子學說》等書。學術論文則分別發表於各大專學報及佛學集刊、叢刊中。對佛教思想、教育、文藝都有其貢獻。

1. 佛家輪迴理論 (上)
2. 佛家輪迴理論 (下)
3. 生活中的佛法 山齋絮語
4. 百論析義 (上)
了解中觀哲學、空性無我的重要著作
5. 百論析義 (下)
了解中觀哲學、空性無我的重要著作
6. 佛學論文集 (上)
7. 佛學論文集 (下)

目錄

自序	005
一、佛家思想的積極性與消極性	013
二、禪宗對教育的啟示	035
三、神秀、惠能偈頌辨解	067
四、禪詩賞析	097
五、論佛家邏輯的必然性與概然性	135
六、因明「現量相違」的探討	173

七、因明「相違決定」的批判·····	209
八、法稱因明「三因說」的探討·····	257
九、《正理滴論為自比量品》疏義·····	291
十、佛家業論辨析·····	379
十一、唯識無境辨義·····	441
十二、唯識種子學說·····	531
附 錄	
禪宗與如來藏·····	805

自序

《佛學論文集》一共收錄了十二篇文章，都是我三十多年來從事佛學研究的一些點滴心得，其中有關禪宗的有三篇，有關因明的有五篇，有關唯識的有三篇，而把綜合佛教思想的〈佛家思想的積極性與消極性〉的一篇以冠篇首。這十二篇作品，大多分別發表於不同學報、佛教雜誌或刊物，在佛教精神的體會方面、在佛教文學的欣賞方面、在佛家思想的分析方面、在佛家理論的整理和批判方面，或多或少都能提出個人一些獨特的見解，對佛學研究者總有其探索參考的價值，所以從各別學報、雜誌、刊物輯錄出來，合成這一套文集。

除篇首〈佛家思想的積極性與消極性〉一文，表達我對佛教思想精神的綜合看法之外，有關禪宗的三篇是〈禪宗對教育的啟示〉、〈神秀、惠能偈頌辨解〉和〈禪詩賞析〉。這都是易於理解，趣味性較強，不難為一般讀者所接納

的文章，所以編錄在文集的前頭，希望能夠引發讀者的閱讀興趣。

有關因明（佛家邏輯）的五篇是〈佛家邏輯的必然性與概然性〉、〈因明「現量相違」的探討〉、〈因明「相違決定」的批判〉、〈法稱因明三因說的探討〉及〈正理滴論自比量品疏義〉。這些文章是依先總後別的原則來安排的。〈佛家邏輯的必然性與概然性〉一文，總論佛家因明的特色，與西方邏輯精神的異同，使讀者對因明獲致一種概括性和整合性的理解。通過因明論式所獲得的知識，是一種從歸納法及演繹法結合得來的知識；這些知識必須要通過過不同的檢驗，以確保其真實無誤，而其中又以「現量相違」與「相違決定」那兩種檢驗最為重要；那就是說，一種真確的知識必須是沒有「現量相違」和「相違決定」的過失的。為要讀者易於理解這些知識檢驗的重要及有關方法與問題，所以繼而輯錄〈因明「現量相違」的探討〉及〈因明「相違決定」的批判〉這兩篇作品。佛家因明並非是形式邏輯，而是兼攝邏輯演繹、邏輯歸納、知識論、辯論術等方面的知識及理論，所以從知識方面來研究，陳那（Dignāga）把真確的知識判定只有「現量」和「比量」兩類；法稱（Dharmakīrti）

二) 進而又把能正確擔當為「比量之因」的作出分類，判定有「自性因」、「果性因」及「不可得因」三大類別。為使讀者能夠明瞭這三種因的作用、理論依據與建立得失，所以輯錄了〈法稱因明三因說的探討〉一文。又唐·玄奘傳入中國的佛家因明學是以陳那系為主的，對較後的法稱系因明，國人所知不多，故特輯錄了〈正理滴論自比量品疏義〉這篇作品，為讀者提供一篇堪作參考的法稱系因明論典之疏釋。

有關唯識的三篇是〈佛家業論辨析〉、〈唯識無境辨義〉及〈唯識種子學說〉。佛教是一種「無神論」、「無我論」的宗教，以「緣起論」為思想的核心理念，認為一切事物都是條件制約、彼此互相因待而有，沒有一、常、主宰性的上帝及靈魂個體的存在。可是佛教在印度，卻繼承了印度輪迴流轉生死的傳統思想。既然沒有靈魂的存在，誰是輪迴流轉的主體？既然諸法是緣起無常，過去的善、惡業行，如何得以保存以作招引來生的感果功能？為解決這些問題，使讀者可以徹底理解佛教「沒有靈魂，而仍可輪迴流轉」的可能，所以輯錄了〈佛家業論辨析〉一文。又大乘佛教，主要的核心思想不外「般若中觀」、

「如來藏」及「法相唯識」三大系統。在印度，「如來藏」未有成立獨立派別，故與「般若中觀」、「法相唯識」都鮮有對諍。但以「破邪顯體」的「般若中觀」與標榜「境、行、果相應之瑜伽行」的「法相唯識」則論師輩出，師弟相承，故時有諍辯。唯識學者斥中觀末流耽空滯寂，中觀學者責唯識「識有境無」之非。今為讀者澄清兩派諍證的是非真偽，闡釋「唯識無境」的真正涵義所在，故特輯錄了〈唯識無境辨義〉一文。又唯識學派的特色，在於傳統的六識之外，分別建立末那識（*manas vijñāna*）以顯有情的一貫人格，建立阿賴耶識（*alāya vijñāna*）以統攝每一個體生命的一切功能；此阿賴耶識所攝持的功能名之為「種子（*bīja*）」。若不立「種子」，則不能詮釋個體生命的一切活動的存在與變化；若不立「阿賴耶識」，則不能詮釋個體生命的流轉、還滅。所以整個唯識思想體系，不妨約化而成為一種「唯識種子學說」。為使讀者對唯識思想體系易於掌握，故特輯錄〈唯識種子學說〉這一長文，來作《佛學論文集》的終篇。

《佛學論文集》的十二篇論文並非一時之作。其中以《唯識種子學說》撰

作最早。這是我的新亞研究所畢業論文，最初由唐君毅老師指導。在撰寫期間，唐老師眼疾前赴日本就醫及休養，改由謝幼偉老師任指導教授。一九六六年完成，由校內校外教授組成審查委員會加以評審；委員會由吳俊昇老師任主席，委員有文、史、哲教授潘仲規老師、牟潤孫老師、謝幼偉老師等，校外委員有羅時憲老師等。口試中，問及很多有關熊十力先生對唯識學的批判的問題。結果能夠以優等成績通過審查。後來這篇論文在一九九七年刊登在《佛教法相集刊》第四輯中，一九九八年有招清懷先生曾把它在美國單行。

由於〈唯識種子學說〉獲得通過，我亦賴此能夠在新亞研究所畢業。當時有新亞書院教授王道先生，辦《人生》雜誌，邀我寫稿。我便在一九六七年撰寫了〈佛家思想的積極性與消極性〉在《人生》發表。當時我頗受邏輯實證論的思想影響，所以此文未依佛教思路著墨，其得失取捨，應交由讀者抉擇批判。

當我撰寫〈唯識種子學說〉一文之時，我運用了不少佛家業論的資料，引起我對佛家輪迴理論的研究興趣，所以在一九六八年，羅時憲老師要為法相學

會出版學報，我便撰寫了〈佛家業論辨析〉，刊登在《佛教法相學會集刊》第一輯中。後來我在一九九八年出版的《佛家輪迴理論》一書，亦是〈佛家業論辨析〉一文的引伸研究的成果。

六十年代末杪，香港中文大學成立了自己的研究院，所以新亞研究所從中文大學獨立出來。一九七〇年要出版自己的學報，錢穆老師題為《中國學人》。當時的教務長趙潛先生邀我寫稿，我便撰寫了〈佛家邏輯的必然性與概然性〉一文，發表在《中國學人》第一輯中。那時我對西方邏輯與佛家因明都產生濃厚興趣，所以再撰〈因明「相違決定」的批判〉，於一九七二年發表在《佛教法相學會集刊》第二輯中。

八十年代，我在羅富國、葛量洪教育學院授課之餘，還應中文大學校外進修部的邀請，主講了多個禪學的講座。當時霍韜晦兄、梁瑞明兄，以及宏勳法師等成立了佛教法住學會，出版了一份佛教與現代文化的刊物，名為《法言》，那時我亦是董事之一，於是在一九八六年撰寫了〈禪宗對教育的啟示〉一文，發表在《法言》的第二期中。

九十年代，我應羅時憲老師的邀請，周末在能仁研所兼授量論、因明、肇論等課，所以撰寫了不少有關佛家邏輯的論文及疏釋。一九九〇年我寫了〈因明「現量相違」的探討〉，發表於《能仁學報》第一期。一九九二年，寫了〈法稱因明三因說的探討〉，發表於《佛教法相學會集刊》第三輯。一九九四年，完成了〈正理滴論自比量品疏義〉，發表於《能仁學報》第三期。後來在一九九八年，我出版了《正理滴品解義》一書，就是這些研究的延續成果。

禪宗的偈頌與詩篇，都是宗教思想與文學創作結合的作品，在中國思想界和詩壇上有其獨特的風格與文學價值。近年移居海外，間中也會主持一些禪偈講座；返港渡假，也曾在志蓮淨苑講〈禪詩賞析〉。因此在一九九七年，完成了〈神秀、惠能偈頌辨解〉，一九九九年，完成了〈禪詩賞析〉，分別發表於加拿大溫哥華東蓮覺苑所出版的佛學刊物《蓮覺》中。

又一九九七年，我指導新亞研究所的研究生李葛夫君完成了他的畢業論文，題目是〈月稱入中論破唯識的研究〉，以優等的成績獲得審查通過。由此我感觸到中觀與唯識的諍論，實應有個公正的了結，因而撰寫了〈唯識無境辨

義》這篇作品，打算今秋在西安舉行的紀念玄奘法師國際學術會議中宣讀，後來延期舉行所以把它的原稿輯進這套《佛學論文集》中，方便讀者參考。

《文集》中每篇作品的完成，都是各老師和學長的指導與策勵的成果；今天輯成《佛學論文集》，也是加拿大安省佛教法相學會與台灣全佛文化事業有限公司合作策劃、安排，然後能夠出版面世。在此對有關人士致以最深切的謝意之外，還感觸到直接或間接指導我及鼓勵我完成這十多篇作品的恩師與摯友，如錢穆老師、唐君毅老師、羅時憲老師、謝幼偉老師、吳俊昇老師等等相繼辭世，又如趙潛學長等的壯志未酬，捨我而去，又不禁悲從中來，不能自己。今天我在多倫多法相學會剛好完成了〈中論觀因緣品〉的學術講座，撰為此序，了達到這套文集原無自性，只是眾緣和合幻現的表徵，但也似帝網重重的摩尼寶珠，乃各方面學人努力研究心得的反映，一即一切，一切即一，誠不敢以成功自居而掠美於諸方大德與仁人君子。

二千年十月六日謹序

於多倫多假日旅舍。

佛家思想的積極性與消極性

無可否認，佛家思想在世界文化大流之中實在是源流長遠的一支；無論在天竺華夏，乃至在寰宇五洲之上，無論在君主倡導的過去，乃至在萬怪熒惑、眾說紛紜的今日，佛家思想仍能發揮其或大或小的影響。然而佛教的推崇者，篤信佛家思想是積極解決人生的不二法門；非難佛教的人，卻以其為耽空滯寂的消極虛無主義；於是各是其所是，各非其所非，而對佛家思想的積極性與消極性，終不肯心平氣和地與客觀地探求其真相所在。此文非欲以評其高下，論其價值，實旨在辨事析理，疏導沉塞，還其本來面目於有志研究文化思想的讀者之前。

(一)

思想的自身，無所謂積極，亦無所謂消極。思想的積極性與消極性只能就該種思想之對某種目的或某種事態所採取的行動與態度所能發揮的作用相對而言。如果某種思想對某種目的或事態發揮作用，使人採取勇往直前、力圖進取的行動與肯定的態度的，則該種思想對某種目的或事態所採取的行動與態度便是積極的了，猶民族主義之對於獨立自主國家之建立，帝國主義之對於領土的擴張，都可為例；如果某種思想對某種目的或事態發揮作用，使人採取保守的、後退的行動與否定的態度的，則該種思想對某種目的或事態所採取的行動與態度是消極的了，猶無政府主義之於一黨獨裁的政體，自由主義之於極權政治，亦可為例。由此可知，一種思想對甲種目的可能是積極的，而同時對乙種目的則可能是消極的了；思想的積極與消極的相對性亦由此可見。

思想的積極性或消極性既然必有所指的目的或事態然後可以立論，則斷然泛指佛家思想是積極或消極的都變成無的放矢而近乎狂妄；且佛學思想究何所

指？是小乘學派呢？抑是大乘學派？若是大乘，則是空宗呢？抑是有宗？這都先要有所抉擇，然後可以論斷其餘。此文所謂「佛家思想」是通觀大小二乘而言，所指的「積極性」與「消極性」是就其對人生和宇宙的意義與態度所發揮的作用而論。今先討論其對人生的一面。

佛家思想究竟是一種宗教的思想，宗教思想總有一種普遍的局限性，那就是多談出世，少談入世；佛家思想亦不能例外。雖然，佛教典籍之談人天乘者不少，如《佛說善生子經》之論父道，《佛為優填王說法政論經》之論君道，與夫《玉耶女經》、《因果經》、《優婆塞戒經》等之論夫婦、朋友以及治生之道，但皆類戒條之屬，鮮有如儒家《大學》之「三綱」「八目」的詳實，亦鮮有如柏拉圖《理想國》的規模體系之宏大，究其精神不在「外王」而在「內聖」，不在「淑世」而在「解脫」。觀夫佛教思想的創立，實由於體會人生的痛苦，而欣求「出離」。最可靠的早期佛典《四阿含經》，便反覆申明此種道理，如《長阿含大本經》之述太子見老、病、死而生起出家意念；《中阿含經》之述「五熟解脫想」乃至「五根」、「五力」、「七覺支」、「八支聖

道」與夫「四聖諦」等出離生死的解脫方法。其間都是徹頭徹尾否定現有人生的意義，依「苦、集、滅、道」的「四諦義」，說現有人生是一大苦聚，由過去的「愛與欲相應，心恒染著……」而引致「生苦、老苦、病苦……五盛陰苦」（文字依《增一阿含經》的〈四諦品〉），故求出離眾苦，有賴「無常想、無常苦想……一切世間不可樂想」（文字依《中阿含經》的「五熟解脫想」）。如是或從「三苦」（即「苦苦、壞苦、行苦」），或從「八苦」（即「生、老、病、死、求不得、愛別離、憎怨會、五盛陰」等苦惱）以說明現有人生的不可樂欲，「諸行不當樂著，當患厭之，當求捨離，當求解脫……」（依《中阿含經》語）。我們不應從佛家的對現實人生的痛苦之親切和深入的體會，而遽下「佛家思想是消極的」的斷語，但我們卻可以依涵蘊義，從佛家對現實人生之痛苦的體會後，隨而對現實的人生產生一種「不當樂著、厭患」、「捨離」的態度，更於行動上追求一種「生死已盡、梵行已立、更不受有」的「無餘涅槃」境界（依《增一阿含經》語），因而推定「佛家思想對現實的人生是採取一種否定的態度與一種後退的行動」這一判語；據上述對消極

性與積極性所下的定義，便可以正確無疑地從這一判語而推出「佛家思想對現實人生的行為和態度都是消極的」這結論來。依此理趣，我們的對宋明儒者之與釋教不兩立，自然不難了解，即使對熊十力先生謂佛家「其道出世，而反人生，不可為常」之說（見熊先生所著《新唯識論》之〈明心上〉），以及梁漱溟先生謂「假使佛化大興，中國之亂更無已」之語（見梁先生所著《東西文化及其哲學》一書中所重引「唯識述義序文」），亦自可不言而喻。

（二）

我們於此宜再追尋：何以佛家體會人生諸苦後，不在現實人生中以求改進、建立理想樂園於「娑婆世界」之上？何以唯是求取一個沒有生命的「無餘涅槃」境界？（依此梁先生於《東西文化及其哲學》中說佛徒「非怕死」、
「實怕活」；但日本學者木村泰賢氏於其所著《原始佛教思想論》此書中懷疑「無餘涅槃」並非一種全無生命的寂寥境界。今作者依傳統義，不取彼未經考定的新說。）此等疑問，應從各方面探研，以求解答，然而今為題義所限，只

從佛家對宇宙的觀點以予伸說。

原來佛家認定現實的人生是植根於世間「有為法」上的。宇宙世間的「有為法」都是「變易法」、都是「無常法」，「剎那生滅」，「不恆常住」。以「變易」故，以「無常」故，所以是苦，如《中阿含經》云：「大王於意云何，色（物質）為有常？為無常耶？答曰：無常也，世尊。復問曰：若無常者，是苦非苦耶？答曰：苦，變易也，世尊……」可見「無常即苦」乃印度思想的通義，是以佛家於「苦苦」、「壞苦」之外，更立「行苦」（「行苦」是由一切法之遷流無常而生苦惱義）。現實的人生既然必須植根於現實世界的「有為法」中，而依佛家的思想，「有為法」正以「無常」、「流轉」為其特徵，正是「行苦」的根源，所以「常、樂、我、淨」的理想人生實無從在「變易的」、「無常的」、「引致行苦的」、「有為的」現實世界中建立起來。於是不特痛苦的現實的人生必須厭患，必須捨離，即彼所認為由煩惱業因所招引的無可救藥的現實的世界亦須厭患，亦須捨離，因而作出「一切世間不可樂想」來，因而希求與追逐一個寂然不動的出世間的「無餘涅槃」的境界。

上述《中阿含經》，從「有為法」是「無常」、「無常是苦」，因而推得「一切有為法皆苦」的「行苦」的結論；若就論理學的觀點言，這是站不穩的。所以者何？「有為法」的「變易性」、「遷流性」、「無常性」是經驗觀察所得，再經歸納而抽取其共通性的原理，此原理自古迄今通行無阻，無有矛盾，遂成為極成的客觀真理。至於「無常是苦」則大有問題，因為「無常」是「有為法」的普遍而客觀的特徵，而「苦」卻是主觀的、各別的個人精神的感受。依法稱在《正理滴論》所提出的「同一性原理」來看，「無常」實不涵「苦」，因為彼此所指謂的對象不同故；依法稱的「因果性原理」來看，「無常」之因實沒有必然性來引致「痛苦」的果，因為我們看見花飛葉落，容或有憐香惜玉之懷，但眼見奸人正法，則難免有額手稱慶之心。所以佛家以世間的一切「無常」為「苦」，儒家卻以「大化流行」為「樂」，所謂「天行健君子以自強不息」，所謂「生生之謂易」，所謂「小德川流，大德敦化」，都是對宇宙生生化化（「生化」與「變易」、「無常」是同義詞）的頌讚。既然佛家的「無常是苦」這個全稱命題沒法在「同一性原理」與「因果性原理」獲得其

客觀的和必然的肯定，則自然喪失其作為推斷「有為皆苦」的可靠依據；如是「無常是苦」既不可為據，則「有為皆苦」的結論在論理學上亦不能成立。

「有為皆苦」只不過是一種主觀心理投影到客觀宇宙去的一個述辭而已，而不同於「諸行無常」的客觀真理。我不能從佛家之體會到「有為法」的「無常」特徵，而遽下「佛家對現實世界的態度是消極的」這斷語，但我們卻可以從佛家對「有為皆苦」的感受，隨而對現實的世界產生一種「不當樂著」、「厭惡」、「捨離」的態度，更於行為上追求一種「寂然不動」的「無餘涅槃」境界，因而依涵蘊義推定「佛家思想對現實的世界是採取一種否定的態度與後退的行動」這一判語；更依上述定義可以正確無疑地推出「佛家思想對現實世界的態度與行動是消極的」這結論來。

(三)

我們在上兩節的引證中，已經嚴格而正確地推斷出「佛教思想對現實的人生與現實的世界所採取的態度與行動是消極的」的結論；然而，我們於此並不

遽下「佛家的人生觀與宇宙觀（亦名世界觀）是消極的」這斷語，因為「現實的人生與世界」跟「人生和宇宙」在外延上（即在指謂上）是有寬狹之別。人生可有現實的人生和理想的人生；宇宙也有現實的宇宙和理想的宇宙。佛家所追求的是理想的人生，此種理想的人生卻非建立在現實的世界之上，而是表現於佛家的理想世界之中。雖然佛家小乘的理想人生是一種「生死已盡、梵行已立、更不受有」的沒有生命的人生，這種死寂的人生觀到大乘佛教的思想體系中卻轉化而成為一種璀璨輝煌的、富有生氣的理想人生觀，因為大乘佛法不以成「阿羅漢」、入「無餘涅槃」為理想，而相反地以「證佛果」、「不住生死涅槃」為歸趣。如此人生具「三身」、「四智」（可參閱一切唯識宗的經典，如《解深密經》、《瑜伽師地論》、《攝大乘論》與玄奘大師糅合十大論師所成的《成唯識論》等，便得其詳），一方面享受「不思議、善、常、安樂」的「內聖」境界，一方面又發揮其「無邊功德，窮未來際，饒益一切有情」的「外王大業」。為要達到這種理想的人生境界，大乘佛教信徒篤修「布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若」等「六種波羅蜜多」（可以參考《攝大乘論》

施、戒、忍、精進、靜慮、慧等「六度差別」，歷「三無量劫」的非算數所能及的悠長時間，經「資糧、加行、通達、修習、究竟」等五種階位（依《成唯識論》），這決非具有無比意志與排除萬難、勇往直前的精神所能為力。此種對理想人生的肯定與追求，正無疑地反映出「佛家思想對其理想人生的積極性」。

雖然小乘佛教以「寂然不動」的「涅槃」境界為其理想的世界，但到了大乘之後，除了體證「真如」本體之外（「真如」境界與「涅槃」境界同義），並提出「自受用土、他受用土、變化土」（見《成唯識論》、《佛地經論》等）為理想的世界。此等世界（指自、他受用土言）「最勝光曜、七寶莊嚴，放大光明普照一切無邊世界，無量方所，妙飾間列，周圓無際，其量難測……」（依《解深密經》語）。此等大用流行的清淨世界，是篤修「六度」，歷「三無量劫」，經「五階位」，然後證得。如是思想，對其理想世界的肯定與追求，亦可以正確地反映出「佛家思想對其理想世界的積極性」。

(四)

對「佛家思想的積極性與消極性」，到這兒我們可以獲致一個正確無疑的結論，那就是：「佛家思想對現實的人生和宇宙是消極的，但對其理想的人生和宇宙卻是積極的」。我們是否可以站在靠高的層次，於現實與理想的相對的人生觀與宇宙觀之上，取其貫通發展的意義，即從現實發展到理想而言，因而說「佛家的人生觀和宇宙觀是積極的」呢？假若現實與理想都是植根於同一的基礎之上，則這是可行的，譬如園主不滿於原來花園的荒蕪而慇懃耕作，希望把它理想化、美化起來，則園主對花園的態度可說是積極的，因為原來現實的與理想而尚未實現的花園都是植基在這可經驗的現實世界之上，而且從常理推之，慇懃耕作確實可以把理想的美化花園實現於可經驗的世界之中；在這同一基礎上，現實與理想並不對立，只要時間不同，理想可變為現實。假若現實與理想是植根於不同基礎之上的，則上述的貫通義便不可行了。譬如園主不滿於原來花園的荒蕪，卻不去慇懃耕作，只是勤修善行，期求理想美化的花園出現

於空中。如是園主對花園的態度則斷不可說是積極的了，因為勤修善行雖是積極的行為，但是原來的與理想的花園都非植根在同一基礎上，因為一是現實，一是幻想，而且從常理推之，勤修善行實無由把理想的空中花園實現於可經驗的世界之中；在這不同基礎上，現實與理想是對立的，可驗證與不可驗證相矛盾故，理想與現實並無通道故。是以於此，我們必須對佛家的現實人生觀和宇宙觀跟其理想的人生觀和宇宙觀加以進一步的考察，看看其理想與現實是否植根於同一基礎之上。

關於這個問題我們應該至少從兩個立場、三種角度來考察。那就是佛家的傳統立場與現代思想的立場；至於佛家的立場又有聖者與凡夫的不同角度。原來印度對於判斷是非真偽的學問叫做「因明學」，類似西方的邏輯學和中國先秦的「名學」。後期的佛學大師，如陳那、法稱、法上等，都是偉大的因明學家，所以後期的佛家典籍，其立論多依因明為基礎。陳那著《集量論》，廢「聖教量」，主張一切知識真偽的判定唯依「現量」（經驗）與「比量」（推理）（見呂澂先生所譯的《集量論釋略抄》，見《內學》第四輯）。就凡夫的

角度來看，佛家所指的「無常」、「苦」、「空」、「無我」的「現實的人生和宇宙」都是「現量」可得，是比較客觀地真實；至於「常」、「樂」、「我」、「淨」的「理想人生和宇宙」，則非凡夫「現量」可以認知，亦非「比量」可以推出，故非客觀的真實，非經驗之所能驗證，無法論斷其有，亦無法推斷其無。如是佛家所指的「現實的人生和宇宙」跟「理想的人生和宇宙」，一是可經驗的，一是不可經驗的，一是真實，一是玄想，其基礎不同，實不應混為一談而遽然下「佛家捨離痛苦的現實人生和宇宙，趨向安樂的理想人生和宇宙，故此佛家的人生觀和宇宙觀是積極的」這種不正確的結論。

然而就聖者的角度來看，「現實的人生和宇宙」固然是「現量」可證，「比量」可得，即「理想的人生和宇宙」（指佛果所證的「身」、「土」與「四智」所行的無量功德），亦是「現量」可證（此間所指的「現量」是「聖者現量」；蓋「法稱」於其所著的《正理滴論》中分「現量」為四類，其間有「聖者」與「凡夫」之別）。如是「聖者」所認知的現實與理想的人生和宇宙，俱是可驗證的真實，都非玄想所得、妄情所生的幻象，其「現實」與

「理想」俱以可經驗界以為基礎，於是「聖者」可歸結到「佛家捨離痛苦的現實人生和現實宇宙，趨向安樂的理想人生和宇宙，故此佛家的人生觀和宇宙觀是積極的」這個論斷而沒有多大的邏輯謬誤。

可是，站在我們「凡夫」的立場，是否可以接受「聖者的論斷」呢？這便成為「宗教的信仰」和「真理的認知」的問題。若就純信仰言，這「論斷」是可接受的，因為這非凡夫經驗所及，無從找出其矛盾之所在；若就「真理的認知」而言，這「論斷」是不能接納的，因為我們無法證明「聖者」所謂「現量」所得的「理想人生及宇宙」的境界是正確而不騙人的。《大般涅槃經》也說：「依法不依人，依義不依語」（卷六）故我們在判別知識的真偽方面，不應盲目依從「聖者語」，這正是陳那論師在「新因明學」上廢棄「聖教量」的歸趨所在。現在我們所要探求的與判斷的是知識的真偽，而非信仰上的善惡問題，所以對上述有關「聖者」對「人生與宇宙」的論斷便成無法接納的了。

現在轉從現代的思想方法來看這個問題。若依「語意學」的觀點言，則哲學上的述辭必須是有意義的述辭，然後可以論斷其正偽，所謂「有意義的」即

是能被經驗所證明的意思；不能被經驗所證明的辭語都是「無意義的」，都是「空」的：所以一切「玄談」落入「語意學」的「天平」上都要變成全無意義的「空話」，都難逃被揚棄的「厄運」。佛家所指的「無常」、「苦」的「現實的人生和宇宙」是可被經驗證明的，所以是「有意義的辭語」；至於所指的「常、樂……」的「理想的人生和宇宙」則非我們經驗所能證明（佛家的理想的人生必須依「輪迴」之說然後可立，但「輪迴」亦非我們所能驗證），所以是「無意義的辭語」，是不可證明其有、亦不可證明其無的「空類」。如是一為「有意義」，一為「無意義」；一為「可被驗證」，一為「不可驗證」，彼此乖角，互不相通，則佛家所說的「現實的人生和宇宙」跟其「理想的人生和宇宙」的立論基礎截然不同。因此依現代「語意學」的觀點立論，則不但「佛家的人生觀和宇宙觀是積極的」這論證不能成立，即使「佛家思想對其理想的人生和宇宙是積極的」這一論證亦被推翻，因為就嚴格的「語意學」言，佛家所說的「三身」、「四智」、「淨土」等語都屬「空類」，都「無意義」，都應「揚棄」呢。從現代的思想方法從事推究，唯有「佛家思想對現實的人生和

宇宙的態度是消極的」這結論可以成立，以是「可被驗證」的緣故。

(五)

我們於上文從不同立場、不同角度反覆論證「佛家思想的積極性與消極性」，其目的不在對其思想有預設的褒揚或貶抑，亦非在論斷其價值的高下，而在顯示其真相，辨析其真偽，（真理的探求與價值的評定究屬兩種不同的範疇。）所以我們於此，再轉一個角度，站在「現實」與「理想」之上的較高的層次，從佛家思想遞變之流，以觀察佛家的消極精神與積極精神的演變之跡。我們的觀點是動態的而非靜態的，我們所謂佛家思想非專指原始的「四阿含」的思想，亦非專指「毘曇」的思想、「空宗」或「有宗」的思想，而是指從佛陀以至中國禪宗這千餘年間的佛家一脈相承的不斷補充、不斷修正的思想之流。

原始佛學的積極精神，固不在現實人生的追求，亦不在「涅槃」的憧憬（於《四阿含經》中只說「涅槃」是「生死已盡，梵行已立，更不受有」，而

沒有較詳盡的描述），其積極精神實表現於佛陀對「生死」問題的深入而精微的省察方面，這種省察所採的態度雖然有消極的偏差（其重點全偏於「苦」、「無常」的一面，可知），但這種省察的深度，便大大超過其他的宗教和其他的哲學體系。由於對「生死」問題的態度發生偏差之故，則其對「現實的人生與宇宙」的觀點不能發揮其積極的意義，構成了「佛家思想對現實人生與宇宙的消極性的固定形態」。這種「消極的固定形態」對後期佛學的發展路向產生極其重要的拘束力量。雖然如此，佛家思想的發展，從「毘曇」而「空宗」，從「空宗」而「有宗」，乃至中國的「禪宗」思想，無不試圖從「消極的固定形態」衝破出去。「毘曇」的「大天五事」啟其端（見《阿毘達磨大毘婆沙論》及《異部宗輪論》等），其積極精神已經表現於其對「生死已盡、梵行已立」的理想人生境界與「餘所誘、無知、猶豫，他令入，道因聲起」的現實人生境界間的關係、和對此種關係的關注方面。

及「空有二宗」替興，一方面著重現實人生中所運用的語言文字的域限之探研，與語言文字的固障之釐清；一方面又建立一套唯心的玄學，以說明一切

「現實與理想的人生和宇宙」的現象。其積極精神的重點已從對「生死的省察」轉移到對現實人生宇宙的現象之解釋之上（如「唯識宗」之立「阿賴耶識」、「末那識」和「種子說」），而不再拘泥於對「生死問題」的鞭策方面。但由於受原始佛家對「現實人生宇宙的消極的固定形態」所局限束縛，實不能建立其理想樂土於現實的人生與宇宙之中，但對現實的人生和宇宙，又不忍以絕對的消極態度來正視它們，於是後期佛家便立「理想人生、宇宙的層次論」。這理論是以《瑜伽師地論》的「五種種姓」為基礎的。所謂「五種種姓」者，即把一切眾生分為五大類別：

- 一、菩薩種姓——具成佛功能的眾生。
- 二、聲聞種姓——具成阿羅漢功能的眾生。
- 三、獨覺種姓——具成辟支佛功能的眾生。
- 四、不定種姓——具上述任何兩種功能或全具三種功能的眾生。
- 五、無種姓——不具前述各種功能中的任何一種功能的眾生。

於五類眾生中，其可能達到的人生和宇宙的境界是有高下的層次的，即以

菩薩種姓最高，獨覺、聲聞次之，無種姓最低（不定種姓依類歸到前三種境界去）。於是大乘有宗以極華麗的文字把佛果的「三身」、「四智」、「淨土」等（此即菩薩種姓所能證得的）理想的人生和宇宙描畫出來，同時對其他種姓所能達到的人生和宇宙的意義一一予以肯定。尤其對「無種姓」的建立，雖然引起其他宗派的紛紛評議，說大大違悖《大般涅槃》等經的「一闡提皆有佛性」之說，於是掀起「是否一切眾生皆可成佛」的千載不決的諍論。此種非經驗所能檢證的「玄論」，我們不便於此間予以釐清，我們卻應著眼於後期佛學肯定「無種姓」的精神所在，以及如此的肯定「有等眾生永不能捨離生死」之對現實人生和宇宙有何關聯的意義存在。我們知道「五種種姓」中前四類眾生所證的理想人生和宇宙都非「凡夫」的「現量」與「比量」所能驗證，都是「玄談」，都不是以經驗為基礎的，可是「無種姓」眾生所證的理想人生和宇宙，即是我們所能驗證的現實人生和宇宙，都是客觀真實，都以經驗為基礎。如是佛家的積極精神已經從理想的「涅槃界」轉移到「現實的人生和宇宙」中去，「不住生死涅槃」與「乘願再來」之說都是肯定「現實人生和宇宙」的一

種積極表現。不但對人生和宇宙方面表現出其對現實的積極精神，即在知識論方面，亦給予現實的知識以肯定的地位，如《瑜伽師地論》在「四種真實義」中，肯定「世俗諦」的「世間極成真實」和「道理極成真實」，陳那「集量論」的廢「聖教量」獨依「現、比」為攫取真知的途徑，處處都反映出佛家積極精神所表現的方向的轉移。

及「禪宗」生於中土，竟然提出一反佛學傳統之論，《六祖壇經·決疑品》云：

「心平何勞持戒，行直何用修禪。

恩則親養父母，義則上下相憐。

讓則尊卑和睦，忍則眾惡無喧。

若能鑽木取火，淤泥定生紅蓮。

苦口的是良藥，逆耳必是忠言。

改過必生智慧，護短心內非賢。

日用常行饒益，成道非由施錢。

菩提只向心覓，何勞向外求玄。

聽說依此修行，天堂只在目前。」

此等語，極肖宋明儒學「不離日用常行外，直到先天未畫時」的境界；其積極精神早已淋漓盡致地流注於現實的人生和現實的宇宙之中。綜合上述各種的引論，我們不難歸納出一個結論，那就是：佛家諸宗各派，雖然或多或少、或深或淺受到原始佛學對現實人生和宇宙的「消極性的固定形態」之所束縛，但從佛家思想演變之流觀之，卻可以無疑地看見其「對現實人生和宇宙的態度之由消極精神趨向於積極精神」的痕跡。

唯識、因明、禪偈的深層探究



0
3
4

禪宗對教育的啟示

一、禪宗的教育目的

教育的範圍很廣，分類亦繁，可從不同內容或不同角度，分出各種不同的教育。從宗教情操的培養來說，便有宗教教育；從德性的培養來說，便有倫理教育。禪宗既是中國佛教的一支，一方面培養信徒的宗教情操，一方面又培養信徒的德性，所以禪宗的宣教工作，自然可歸到宗教教育或倫理教育的範疇去。

近人談論教育，多喜歡以ACME來統攝教育工作所面對的問題。「A」是Aims的簡寫，表示「目的」義；「C」是Content的簡寫，表示「教材」義；「M」是Method的簡寫，表示「方法」義；「E」是Evaluation的簡

寫，表示「評鑑」義。本文就從ACME這四方面，試談禪宗教育的特質，希望從探索中，發現到一些啟示，以供讀者參考。今先談禪宗的教育目的。

禪宗自稱「宗門」，號他宗為「教下」。教下諸宗，無論從屬印度佛教或中國佛教，只不過是「三乘」或「五乘」之別。三乘教中，有分「聲聞」、「緣覺」與「菩薩」三大類。聲聞與緣覺亦名「小乘」，目的在追求銷毀一切我執煩惱的徹底自我解脫。修聲聞乘的求證「阿羅漢」果；修緣覺乘的求證「辟支佛」果。從發心、修行以至得證上述兩種「無學」果位，決非一生可辦，依經論所說，最快也要六十四世然後可以達至「所作成辦，不受後有」的目的。菩薩乘亦名「大乘」，以求透過三大無量劫的修行，證得「佛果」為最終目的，其所經歷的時間的悠久長遠，決非算數所能演算出來。此三乘之說，到了《妙法蓮華經》流行時，依法華「三車之喻」（以「羊車」、「鹿車」喻聲聞、緣覺二教，以「牛車」喻菩薩乘教），於是便有「會三歸一」，把三乘都歸到「一佛乘」去。此種思想在中國佛教中更獲得進一步的發揮。至於「五乘」說，是由於世間有某類眾生，缺少了解脫的潛在功能（「法相唯識宗」名

之曰「無姓有情」，歷劫無法可證佛果、阿羅漢果或辟支佛果，雖曠世修行，也只能獲致人天福報而已；因此於「三乘」之外，別加「人、天乘」，便成「五乘」。此「五乘」中，除前三乘的修行各有其目的外，「人、天乘」的宗教教育，便是啟導信眾多修十善，以求取天、人福報為其目的。禪宗的教育目的，在求見性成佛。禪宗為教外別傳，稱為「宗門」；宗門諸人，多不談三世之說，無徵信故，徒增我、法執故。是故以見性成佛的目的，非於三大無量劫達成之，應於當世透過日常生活，實實際際地，識自本心，見自本性以求達成之。如《壇經·行遊品》惠能的參見黃梅五祖，即明確地表白此來目的在「惟求作佛，不求餘物」。「成佛」是禪門宗教教育的極高明處，此與教下的求成佛來說似無大差別，其實不然，其可證者萬端，今聊取其兩例：

一者、《壇經·般若品》言：「一念修行自身等佛。……前念迷即凡夫，後念悟即佛；前念著境即煩惱，後念離境即菩提。」

二者、《壇經·般若品》言：「一切處所，一切時中，念念不愚，常行智慧，即是般若行。」

於此可見，成佛這目的非待當來的三大無量劫，亦不待小乘證果的要六十四世，見性成佛只在當下的一念，而所作的工夫就是於「一切處所，一切時中，念念不愚（即「不著境」），常行智慧」而已。此與儒家「我欲仁，斯仁至矣」（見《論語》）同一平易，同一與生活相結合，這也是禪門教育方法上的「道中庸」處，下文自當詳為言之。

依上文所見，禪宗教學目標的釐訂，不驚虛無縹緲、高不可攀給人神化了的佛，而祇是踏實地求當下一念的不愚；這當下一念的不愚就是「不著境」，就是化煩惱為菩提覺性，也就是「一念修行，自身等佛」。這種宗教教育目標的釐訂具備了幾種特性：第一，它是結合中華民族的傳統，而不作橫的移植，把印度的思想硬搬過來；第二，它是結合日常生活的實際，不作虛渺之想；第三，它結合理想，標示「作佛」這鮮明的目標，物物而不物於物，「極高明而道中庸」，把「高明」與「中庸」這貌似矛盾的觀念統一起來——固然它亦需一個「基設」，那就是涅槃學所主張的「一切眾生皆有佛性」，在禪宗語則是「人雖有南北，佛性本無南北」作為前提，所以禪宗終究還是佛學，而不是儒

學或道學。

二、禪宗的教材

教下諸家，取佛典三藏十二分教作為戒、定、慧的施教資料，此是天經地義之事，從來沒有引起懷疑，縱或有某些宗派，對某些經論較為著重，如天台之於《妙法蓮華經》，華嚴之於《大方廣華嚴經》，法相唯識之於他們的六經十一論，三論之於《中論》、《百論》等，雖在印土有大乘經是否佛說之爭，但於中土諸宗，所弘揚光大的唯是大乘教義，「大乘非佛說」的問題，根本就不存在，更從來沒有把佛教的經典，排除於宣教教材之外。

可是禪宗的教材卻是一個例外。雖云達摩以《四卷楞伽》授慧可，曰：「我觀漢地，惟有此經，仁者依行，自得度世。」（見《續高僧傳·慧可傳》），如是隨說隨行，至五祖弘忍還有在廊壁上，「畫楞伽變」之議（見《壇經·行由品》），而弘忍為六祖惠能說法，則易以《金剛經》，故《壇

《經》有「祖以袈裟遮圍，不令人見，為說《金剛經》，至應無所住而生其心，惠能言下大悟」的記載，但禪宗傳世有的是語錄，而有關《楞伽》與《金剛》的注文疏記卻隻字不見，（六祖《金剛經注》實不足信），此與他宗大師講經必有注述大異其趣，所以禪宗前五祖是否真以《楞伽》與《金剛》為講授的教材是值得我們懷疑的，何況淨覺的《楞伽師資記》強調達摩以「理入」、「行入」的「二入四行」來指導學人，到了四祖道信，則制「入道安心要方便」。這都從修行方法上著眼，而不重視經教的解說。若依現代西方教育家魯姆（Bloom）的 Taxonomy of Educational Objectives 來分類，他們要達到的，是「態度培養」（Affective Domain）的目標，而不是「知識傳授」（Cognitive Domain）的目標。

這個方向，再從六祖惠能開始，還有更大的轉變。《楞伽》、《金剛》不說了，也不用來「印心」（即作為評鑑學人修行證悟的尺度準則）了，指導學人的修行方式既非「二入四行」，亦非「入道安心要方便」，而是以實際生活，作為體證人生、培養德性的活生生的教材。雖則在《壇經》中，也提及

《金剛》、《維摩》、《涅槃》、《法華》、《菩薩戒》等等經目，但六祖惠能早已賦予他們以更新的意義而與實際生活合得天衣無縫了。茲舉其要者數則以為例證：

證一：「世人終日口念般若，不識自性般若，猶如說食不飽。口但說空，萬劫不得見性，終無有益。……此（般若）須心行，不在口念。口念心不行，如幻如化，如露如電；口念心行，則心口相應。本性是佛，離性無別佛。」（見《般若品》）

證二：「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，恰如求兔角。」（見《般若品》）

證三：「一行三昧者，於一切處，行、住、坐、臥，常行一直心是也。」（見《定慧品》）

證四：「於一切時，念念自淨其心，自修其行，見自己法身，自見心佛，自度自戒……」（見《懺悔品》）

證五：「（長坐觀心，是病非禪，因為）生來坐不臥，死去臥不坐，一具

臭骨頭，何為立功課？」（見《頓漸品》）

證六：「勸善知識，歸依自性三寶，……凡夫不會，從日至夜，受三歸

戒；若言歸依佛，佛在何處？若不見佛，憑何所歸？」（見《懺悔

品》）

證七：「思量惡事，化為地獄；思量善事，化為天堂。」（見《懺悔

品》）

由此可見六祖能開壇說法，不在講經，而在化經義為日常之談，如《維摩》、《金剛》都是說般若的，而惠能卻教人不重口念，而重身行；身行不離日常行的世間實際生活，所以佛法「不離世間覺」，而覺悟之道，只是常行「一直心」；「一直心」者，無他，只是「莫心行諂曲、口但說直」便是，這就是「一行三昧」（按：此依《淨名經》，即《維摩經》立，見《壇經·定慧品》），行、住、坐、臥，無所有間。至於實踐課程，所有教派都不離止觀的禪法，惠能雖是禪宗的六祖，卻反對枯坐冥想的禪定修持，認為「長坐觀心，是病非禪」，對於體悟自性，根本沒有益處；惠能主張的是行、住、坐、臥都

「念念自淨其心，自修其行」的活工夫，活的禪定。上文言「般若」，這是「慧」的功夫，不離自見；「禪」是「定」的功夫，不離自行；至於「戒」的功夫，惠能亦主張自修，所謂「自度自戒」即是，故不必歸依住持三寶（按：惠能從五祖繼承衣鉢，還沒有歸依，便成禪宗六祖）；如要皈依，祇好皈依「自性三寶」，因為就本質來說，眾生的「自性」就是「佛」，所謂「本性是佛，離性無別佛」（按：那顯然是受了《華嚴經》「心、佛、眾生，三無差別」的影響）。依惠能的新義，「佛者，覺也；法者，正也；僧者，淨也」。正淨的覺，都是心內由迷轉悟之事，不假外求，向外求三歸戒者，實在愚不可及。這反對受三歸依的思想，真可說是前無古人；不特如此，惠能更進而反對捨近圖遠而求生淨土的主張。他以譏諷的語調，嘲笑求生淨土的愚昧說：「東方人造罪，念佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何國？」（見《疑問品》）。按：此雖僅斥西方彌陀淨土，實斥一切淨土都不應妄求，因為「凡夫不了自性，不識身中（按：有「心中」義）淨土，願東願西。……使君心地但無不善，西方去此不遙……念念見性，常行平直（按：即前述「一行三昧」的

「一直心」，到如彈指，便睹彌陀。……若此處見，何須更願往生？」（見《疑問品》。）惠能教人還是實事求是好，所以「心平何勞持戒？行直何用修禪，恩則孝養父母，義則上下相憐……菩提只向心覓，何勞向外求玄。聽說依此修行，天堂（按：作「淨土」解）只在目前。」（亦同見《疑問品》）

今姑且不論禪宗所說的淨土是否「唯心淨土」，但惠能重視日用常行中的「自修、自行、自度、自戒、自見」，從日用常行的生活去反省作為教材，則是信而有徵的了。六祖惠能以後，南禪諸師都走這個路向：

證一：有一次，巖頭、雪峰、欽山閒話。雪峰突指一盆清水，欽山卻道：

「水清月自現。」

雪峰則說：「水清月不現。」巖頭默然不語，把盆踢翻而去。

（見《五燈會元》，文字略有改動）

證二：東西兩堂的和尚，為了一隻貓兒爭執起來。南泉禪師知道了，便抓起貓兒，說道：「說對了，貓兒得救，否則我就把牠斬掉。」結果大家默然，貓兒便掉了性命。那時恰好趙州從外來，南泉問他有甚

麼話。趙州只脫了鞋子，放在頭上走了去。南泉補充道：「假若他早在場，貓兒便得救了。（見《傳燈錄》；文字略作改動，下同）

證三：百丈禪師，定下清規，「一日不作（事），一日不食（飯）。後來一次病倒了，弟子替他作了務，百丈果然在這天不肯吃飯。（見《五燈會元》）」

證四：僧向趙州乞示。趙州道：「吃粥了也未？」

僧云：「吃粥了也。」

趙州道：「洗鉢盂去！」

證五：有問馬祖弟子大珠慧海說：「老人家修行至今，還須用功否？」

答：「用功！餓來吃飯，困來即眠。」

問：「這與一切人何別？」

慧海答道：「他人吃飯時不肯吃飯，百種思索；睡不肯睡，千般計較。」（見《五燈會元》）」

上述的引例，都很值得讀者去參悟一下它們所含有的、發人深省的哲理，可是

本章所證明的卻是禪宗所選取的教材與一般宗教教育所特異之處：

一者、他們揚棄了以經教為教材，打破了經典的權威性。他們不重視經典的知識，經典所給予學人的「聞所成慧」是不易變化人的根本氣質，從迷過渡到悟，從煩惱過渡到菩提去的。為重建人的自尊自信，禪宗大師不惜給予經教以新的意義，甚而為了激勵眾生的方便，呵佛罵祖，自度自戒，發揮佛教教育絕對的自力精神。

二者、禪宗大師為了打破了教條主義，以日常生活作為主要教材，於是飲茶、吃飯、洗鉢、睡眠，都成為實實際際的入道之門，何必一定要採取高不可攀的經教來詮表真理？真理是無處不在的，何況是宗教教育，是倫理教育。真理根本不是空的語言概念，而是存在於日用常行的生活之中，莊子所謂「道在螻蟻」、「道在稊稗」乃至每下愈沉，「道在屎溺」。（見《莊子·知北遊》。）馬祖禪師也有同一體驗，提出了「平常心是道」的主張，正是這個道理（見《五燈會元》）

三者、在捨經教，採實際生活作教材後，更把生活與修養結合起來，使學

人固然不要攀緣外物，亦不要執著外在的經教，而於生活中，作內在的反省，念念不愚，不計較，不著相（按：如是不思善、不思惡，使自性任運顯現，如是可以應萬物而不過，在儒家名之為「誠」——《中庸》語；在六祖說之「以無念為宗」——見《壇經》）。這種事上內修的功夫，宋明理學所謂「尋孔顏樂處，所樂何事」就是這個意思；禪門無盡尼也寫了一首詩，也可作禪宗取材的注腳；詩云：

「盡日尋春不見春，芒鞋踏破隴頭雲；

歸來笑撚梅花嗅，春在枝頭已十分。」

佛家的「思所成慧」，內省中得之！

三、禪宗的方法

佛家教下諸派的宣教方式都在講理，繼之以止觀修行的指導，唯識家所謂「多聞熏習，如理作意」，就是指導學人，從「聞慧」進而產生「思慧」，從

「思慧」而晉於「修慧」，如是拾階而登以至於「見道」、「登地」，成聖成佛；「從聞、思、修，到三摩地」，斯過半矣。此之謂漸修。至於宗門，在教材上先揚棄了經教，在方法上不立枯坐冥想的靜止的禪觀，而主張隨機接引，頓悟成佛。「頓悟」法門早在達摩初祖便已開始，如《景德傳燈錄》所載：

光（慧可）曰：「我心未寧，乞師與安。」師（達摩）曰：「將（拿）心來，與汝安。」曰：「覓心了不可得。」師曰：「我與汝安心竟。」

到了六祖惠能，隨機開悟學人的教學方法運用得更是純熟，如《壇經·頓漸品》載：

神會問六祖言：「和尚坐禪，還見不見？」師以拄杖打三下，云：「吾打汝，是痛不痛？」

對曰：「亦痛亦不痛。」

師曰：「吾亦見亦不見。」

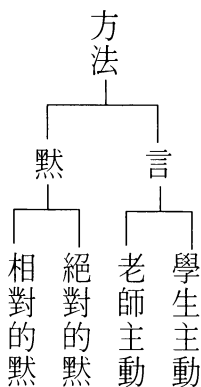
神會問如何是亦見亦不見。

師云：「吾之所見，常見自心過愆。不見他人是非好惡？是以亦見亦不

見。汝言亦痛亦不痛如何？汝若不痛，同其木石；若痛，如同凡夫，即起恚恨。汝向前見不見是二邊，痛不痛是生滅。汝自性且不見，敢爾弄人？」

神會禮拜悔謝。（按：文字微有改動）

是後這啟發式的教育方法，便成為禪門諸大師的接引主流，而且順應實際的生活，契會不同的眾生根器，創出各種各樣的特殊法式，於是千門萬戶，百花齊放，因病與藥，藥到而病除，而別具藝術的特質。不過禪門那些日新不已的教學方法，總合起來也不過兩大類別：



就「言」的方面來說，菩提達摩的度慧可，六祖惠能的度神會，都是這種方式的典型。不過「言」的方式，又有「學生主動」與「老師主動」的區別。學生

作主動的，如《五燈會元》卷四記趙州從諗禪師其中的一個接引方法，可說是好例子：

問曰：「萬法歸一，一歸何所？」

師曰：「老僧在青州作得一領布衫重七斤。」

其實這是華嚴宗以「一切即一，一即一切」的方法，闡釋「四法界」中「事理無礙法界」的思想。趙州所採取的，一方面是日常具體事例的方式（按：「一領布衫」是「一」，「重七斤」是「多」，「一歸何所（處）」的問題便解決了；一方面又運用「答非所問」的方式，因為「造布衫」在表層意義上對「一歸何所」的問題並沒有直接的回答，要待問者自我反省，意會語言的深層意義，然後開悟，這正是禪門大師常用的「言在此，意在彼」的方法。在教學效果上，不直說，讓學生自己去體會，一般都要比直述高得多。

至於「老師主動」方法也不乏例證，如雲門宗的開山祖文偃法師便常愛用此法：

（一日，文偃）示眾曰：「十五日以前不問汝，十五日已後道將一句

來。」

眾無對。

自代曰：「日日是好日。」

（見《五燈會元》）

老師主動，必須對機，故《論語》說：「不憤不啟，不悱不發。」不憤而啟，不悱而發，必深知學人的根機意向，然後及鋒而對，始能收效。「十五日」是月圓，暗示體悟自性，「十五日前」則無所悟，是迷的境界，「十五日後」已見本心，已明本性，無日不在悟的境界，故說「日日是好日」，即德山偈云：「春有百花秋有月，夏有涼風冬有雪；若無閒事掛心頭，便是人間好時節。」正是這個意思。

至於禪門運用「默」的方法，可有「絕對」與「相對」兩種。「絕對的默」，顯示真理非語言文字所能詮表，開口便錯，說出便不是。如果《付法傳》的記錄屬實，則釋迦拈花，迦葉微笑，可說是默教之始；但此種默還有動作來代表語言（按：其實在某種特定的意義上，某些行為卻能發揮語言的效

果)。如果要求真正「絕對的默」，則《維摩經》的「默然無言」可以說得上典型。在禪宗的公案中也未嘗沒有「絕對的默」，如德山不答洛浦，直回方丈室便是：

（禪門中臨濟擅於用喝，德山擅於用棒，故有「臨濟喝，德山棒」之說。有一天，德山）示眾曰：「道得也三十棒，道不得也三十棒。」臨濟聞得，謂洛浦曰：「汝去問他，道得為甚麼也三十棒？待伊打汝，接住棒送一送，看伊怎樣？」

洛浦如教而問，師便打。浦接住送一送，師便歸方丈室。（見《五燈會元》卷七；文字微有改動）

德山的「道得三十棒，道不得也三十棒」這顯示語言局限性，但棒打還有打的動作，故非「絕對的默」。「絕對的默」固屬離言，當洛浦接棒向德山送去時，如果德山有所言說，有違自宗，故默然回室，反顯最高的真理是忘言絕慮的，因此臨濟也不能不予以信服。

至於「相對的默」，則可輔以語言，或其他「語言的代用者」（按：其實

上述公案中，前半大段還是「相對的默」，這包括德山的示眾、德山的棒打、洛浦的回送等，唯有默然回丈室始是「絕對的默」。「相對的默」可有種種方式，舉其大者，亦有四類：

一者、「以動作代語言」：如上章中欽山說「水清月自現」，雪峰說「水清月不現」，而巖頭默言不語，把盆踢翻便是。又如南泉斬貓，趙州置履頭上亦然。

二者、「以棒打代語言」：如上述的德山三十棒便是，今不重贅。

三者、「以掌擗代語言」：如老人問百丈懷海「大修行人還落因果也無？」百丈回答：「不昧因果」（按：不從正面作答，如從正面答，非肯定，則否定，必落語言桎梏，亦落因果中，故轉以「不昧因果」），老人於言下大悟……（其徒）黃檗便問：「……轉轉（轉語）不錯，合作箇甚麼？」師（百丈）曰：「近前來，向汝道。」檗近前，（反而）打師（百丈）一掌（按：這表示自己悟出師意，不待師言，唯求印證而已——此正是「以掌擗代語言」）。師（百丈）拍手笑曰：「將謂胡鬚赤，更有赤鬚胡。」（按：「胡鬚

赤」者，像達摩這胡子一般，顯快要開悟；「赤鬚胡」者，讚黃檗簡直就是達摩，已悟其中「不昧因果」之理。（事見《五燈會元》卷三）

四者、「以喝代語言」：如臨濟義玄對僧曰：「有時一喝如金剛王寶劍，有時一喝如踞地獅子……有時如探竿影草，不作一喝用……」如是可一「喝」應機而行，在不同實際生活環境中，發揮不同的語意作用，好待學人自我領會。

「相對的默」除上述四品類外，還有各種不同的形式，有時用抽，有時用擊，有時斬貓，有時指雨，如是乃至燒像、豎指、叉手、垂足、揚眉、瞬目，千門萬類，不一而足。其變化之多，運用之廣，安排之妙，既生動，又靈活，在教育史中，談教育方法者，恐怕唯禪門而獨尊了。探禪學的方法論，可歸納為幾種特色。

其一、不僅不主文字，根本就不重視語言，深深體會到語言的局限性，不足以正確地、圓滿地詮表真理。

其二、語言雖不能詮表真理，但有時又不能不利用它作入道的媒介，所以

當禪師運用語言的時候，往往是言在此而意在彼，師生之間，問非所答，問體以用對，問用以體對，問有以無對，問無以有對，問凡以聖對，問聖以凡對。目的在使學人反省自悟，識自本心，見自本性，不受外在一切紛紜事象的熒惑，不受內在先天後天的種種概念的纏縛；為了這個方便，所以不惜向裏向外，逢著必殺，所謂「逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親屬殺親屬」，好像不近人情，但若體會其真意所在，則教學的實效自可得見。

其三、禪宗往往採取各種不同的行為，以取代語言的地位。這樣既可以打破語言局限，又可增加教學的靈活性，使師生之間，教與學之間，足以融成一體，對氣氛的營造，可說好得未曾有。此種方法更足以啟迪學人自我發現真理，而全不接受任何教條的規範，於是能夠知得深，認得切，而教與學化為一種藝術。這是一種寶貴的啟示，有心教育的工作者自可心領而神會。茲錄志勤禪的詩句來結束本章吧：

「三十年來尋劍客，幾回葉落又抽枝；自從一見桃花後，直至如今更不

疑。」

四、禪宗的教育評鑑

宗教教育一如其他類型的教育，有其獨特的目的、教材與方法，同時亦有其獨特的評鑑，然後可以論定此種教育，對其一獨特的學人，能收到其應有的預期成果。佛教教下諸家，其接受教育的方法不外兩種：一者是「隨信行」，二者是「隨法行」（按：此依《俱舍論》立）。「隨信行」是依導師指引而修行，故其教學的評鑑亦依導師的經驗來作考察評估；「隨法行」是依經教內容的指引修行，故其學習成果的評鑑亦祇有隨所依的經典尺度來評定。嚴格地說，禪門的宗教教育或倫理教育屬「隨信行」所攝，其採取的評鑑依歸自然亦是以施者或「接引者」作準；不過宗門卻給予它一個特殊的名稱，叫它做「印證」。今試舉兩個例子以見其特色所在：

例一：（大梅法常禪師）初參大寂，問：「如何是佛？」

寂曰：「即心是佛。」（大梅禪）師即大悟。（按：「即心是佛」與「非心非佛」都是馬祖道一語，大寂代為轉述而已，故《五燈會元》把大梅列為馬祖的法嗣，亦有其故。）……

大寂聞（大梅法常）住山，乃令僧問：「和尚見馬大師得箇甚麼，便住此山？」（按：文字隱寓大梅嘗見馬祖。）

（大梅）師曰：「大師（馬祖）向我道：即心是佛。我便向這裏住。」

僧曰：「大師（馬祖）近日佛法又別。」

（大梅）師曰：「作麼生？」

（僧）曰：「又道：非心非佛。」

（大梅）師曰：「這老漢惑亂人，未有了日。任他非心非佛，我祇管即心即（是）佛。」

其僧回舉似馬祖，祖曰：「梅子熟也。」（見《五燈會元》卷三）

例二：溫州淨居尼玄機，常習定於大日山石窟中。一日忽念曰：「法性

湛然，本無去住。厭喧趨寂，豈為達耶？」乃往參雪峰（禪師）。
峰問：「甚處來？」

曰：「大日山來。」

峰曰：「日出也未？」（按：問見性沒有。）

師（淨居尼）曰：「若出則溶卻雪峰。」

峰曰：「汝名甚麼？」

師（淨居尼）曰：「玄機。」

峰曰：「日織多少？」（按：機所以織布，故以雙關問，問證會故。）

師（淨居尼）曰：「寸絲不掛。」（按：雙關語，煩惱淨盡意。）

遂禮拜退，纔行三五步，峰召曰：「袈裟角拖地也。」

（淨居尼）回首。（按：仍有執著。）

峰曰：「大好寸絲不掛！」

（見《五燈會元》卷三，文字微有刪改）

例一是教者對學者的評鑑方法，例二則是學者自修，以求有識者給予一個評鑑。兩者所採的方式是不同的，其效果亦各異。在例一中，大梅透過馬祖「即心即佛」一語而得開悟，自此住山，為師的為了考查大梅是否開悟（按：因為開悟是自度自證之事，不易於外表考察得來），於是另使他人杜撰「非心非佛」這個馬祖新說以迷惑其心，動搖他的自信。結果大梅絲毫無所動，這反映出自己確有會心，而非徒靠語言信條為準則的——不然，信條與準則變了（即由「即心即佛」改變為「非心非佛」），真假難分，進退失據，鮮有不動搖其心者。今大梅果不為所動，難怪馬祖給予他一個「梅子熟了」這樣的美好肯定的評價。

淨居尼則不然，她是透過禪定自學（按：枯坐冥想，本非南禪之所宗），為求印證而參雪山的。可惜淨居尼只學得滿口機鋒，實則還沒有實際的體會，所以矛盾處處：一者、既說「大日山之日尚未出來」（按：「出則溶卻雪峰」一語已涵此意），又說「寸絲不掛」（按：「寸絲不掛」已涵見性，「若無閒事掛心頭，便是人間好時節」故，煩惱已盡故）；二者、既是「寸絲不掛」，

又要回頭看看拖地的衣角；三者出言不遜，已失悟者風範。如是一言一行，俱反應出淨居尼所學仍未到家，故只能獲得一句「大好寸絲不掛」之譏，對淨居尼當時所得的成果來說，這確實是一個非常公允的評價，固然對淨居尼後來的成就，自然可有不同的估計。

由此可見禪宗的宗教教育是重視評鑑的，學者可主動求印證以加強其內證所得的信念，教者可透過評鑑以考察學者的根器，檢討自己在當時的特定環境中，所運用的接引方法是否得宜。禪宗的評鑑一如其施教的方法，其特色在於對於不同的接引對象、不同的根器、不同的時間、不同的空間、不同的施教者的風格、乃至同一施者的不同心境、不同的突發的靈感，自有不同的評鑑方式，以收取準確的評鑑效果。

五、小結

禪宗的宗教教育與倫理教育有其成功的一面，亦有其失敗的一面，我們對

佛教在中國的發展來個回顧，不難發現繼承印度佛教的純粹傳統的不外「三論宗」與「唯識宗」。「三論」自鳩摩羅什立宗而還，至嘉祥吉藏而大盛，此後便日漸式微，一蹶不振；「唯識宗」雖有梁朝真諦等初傳中土，但至玄奘歸來然後成宗，五十年間，旋即幻滅。此無他，宗教不同於科技以知識、技能為主，而是以思想態度為主；思想態度是不能作橫的移植的，它必須與傳統文化有相融相通之處，然後可以生根結果。「三論」、「唯識」便犯了橫的移植的大病，其宗祚不長，已是先天決定的了。而與中華文化真正相融相通的，祇有天台、華嚴、禪門三宗。天台、華嚴，唐武之厄以後，亦難光復。此後獨步於中土的，祇有宗門一枝而已（至於淨土宗，能符合一般人性對未來生命憧憬的具普遍性之要求，更適宜於知識較低的階層人士，故能至今不替）。不過禪宗到了趙宋以後，大師輩出的情況不能復見，接引方式，宣教方法，陷入參話頭的死衚衕中，往日的光輝，便不知不覺地淡出了去。所能造的功夫不過兩方面，一者是禪師語錄、公案、銘記、箴偈、心要等名僧所遺下來的資料的輯錄，一者是把禪與別宗相結合，如唐有圭峰，宋有延壽，至於明代禪師，憨山

德清、靈峰智旭等，無一不以融會諸宗以為己任。——禪淨合一思想生發之日，便是禪宗真義寢息之期了。

從教育觀點審察，禪宗興盛的年代，就是禪宗宗教教育成功的年代，禪宗沒落的時日，就是禪宗宗教教育失敗的時日。究竟禪宗教育的成敗因素何在，試讓我們來個探索。

從上文的分析，禪宗教育的成功，在教育目的方面，捨縹緲的三世因果之說，而直取當下急待解決的人生問題而解決之，這是中華民族傳統文化重視的大方向，這是人文精神的高度的發揮，當時宗教教育簡直就與倫理教育結合起來，不作橫的移植，沒兜歪了路向，所以便奠下了成功的根基。何況在教材方面，不取經教而以實際生活為基礎，縱使在經典中有某些觀念可以詮釋人生的真理，但也賦以一種可接納的新的意義，使宗教教育與倫理教育可活生生地與人生的實際相應，而不至受到經典教條的束縛，不至與人生需要格格不入。因為宗教教育與倫理教育不在知識的傳授，更不在經典語言的記誦與教條規則的默守，因為這些東西都外在於我們的生命，不是我們生命所急需必要的；就教

育態度的培養而言與教育的成效而論，這些東西誦了等於未誦，守了等於不守，不與我們的生命體結合起來故。禪宗大師無不深切地懂得宗教教育是道德理性的自我發現，道德規律的自我建立與自我遵守（如前文所說的「於一切時，念念自淨其心，自修其行，見自己法身，自見心佛，自度自戒……」），故不必重視外燦於我的經教，而千方百計創建了各種施教與評鑑的方式，以啟導學人自見其所固有、本自具足、本自清淨的「自性」；何況此種施教方法是與生活結合的，是與環境結合的，是與大自然結合的，所謂「蒼蒼翠竹俱是法身，鬱鬱黃花無非般若」。「道德理性」既是生命的一部份，而眾生的生命稟賦分殊，所以禪宗的施教方式是千差萬別，因人制宜，因事制宜，因病與藥的，其評論已見第三章，故今不贅。除了注重學人的個別差異而外，禪宗還有一種施教特色，那就是宗教教育與倫理教育不是施與取的活動，不是示範與模仿的關係，而是學者內自體會，豁然貫通的心理變化。教者的工作只不過是一種催化的作用；此種方法，禪門名之為「悟」。現代教育家 Bruner 在 *The Process of Education* 一書中，也談過直覺思維的問題（Intuitive Think

ing)，他認為「發現的學習」(learning through discovery)是絕對可能的，而一切創見都是從直覺中來。用禪家的語言來說，也就是從「悟」中來，不過科學認知的直覺，必須透過實驗來評鑑，而宗教教育及倫理教育則須透過學人的言行之「印證」來評價。此外其他的教育可有較多入路 (approaches)，而禪宗的宗教教育與倫理教育的施教方式雖是萬殊，因人而異，但其入路卻只有一條，這就是「悟」的途徑。——「悟」便成功，「不悟」則注定失敗。

自宋、元以後，禪宗日漸式微，這也標誌著禪宗宗教教育與倫理教育的失敗。其失敗的緣由，總結來說，就是喪失了上述所列舉的各種的成功因素。其中最顯著的致命傷是重新墮墜到其他宗派的窩臼中去。那就是後期的禪宗日趨於空疏，再不從實際生活出發了，卻拿了祖師的公案來作教材；禪宗大師本來連經論也不講，今竟取公案、語錄、心要等等資料來作參話頭，那根本「悟」不出甚麼道理來。何以故？公案、語錄對的是他人的機，不是對百千年後的學人的「機」。不同時空，不同根器，應有不同的啟引方式，今人人去參「狗子

有佛性也無」、去參「祖師西來意」，哪會悟出甚麼？無怪王陽明格竹，七日大病，其理正同，與其束書不觀，以不適合的教材來作教材，不若走回頭路，重尋經教，解決了教學資源問題，這也許是德清、智旭等所以要重尋出路的原因。其中經教與生活間的本末問題、先後問題、輕重問題、得失問題，猶待我們細心予以探究。

宗教教育與倫理教育，其作用在建立自我的道德理性、人生觀、價值觀，發現人生的真正意義，重點不在知識，而在道德實踐。今簡述禪宗教育得失，正像一面澄明的鏡子，擺置在教育工作者的面前，有待諸位予以評鑑。

唯識、因明、禪偽的深層探究



0
6
6

神秀、惠能偈頌辨解

《六祖壇經》所載神秀偈頌「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使有塵埃」（依敦煌本），史論家說為奠定北禪宗漸修法門的基礎，而惠能「菩提本無樹，明鏡亦非臺，佛性常清淨，何處有塵埃」一偈（依敦煌本①），論者以為開啟南禪宗頓悟法門的端緒。又依《壇經》記述，禪宗弘忍五祖正以惠能賦此偈頌，故將「衣」、「法」傳授於他，得成中土禪門的六祖。

究竟神秀、惠能二偈的真義如何？優劣如何？與漸修、頓悟如何相應？敦煌本所載惠能次偈，與前述神秀、惠能二偈有何關係？如是種種疑問，都有待闡釋。今於下文，將分「撰偈緣由」、「思想依據」、「偈頌辨釋」及「次頌解疑」②等四小節來加處理。

甲、撰偈緣由

佛教的終極精神，不在貪求三世福報，而在伏斷煩惱，趣向究竟解脫。釋迦世尊當日出遊四門，體驗生老病死諸苦，所以出家禪修梵行，可以為證。又《雜阿含經》記載佛弟子阿難接見婆羅門信徒的訪問：

婆羅門問：「尊者阿難，何故於沙門瞿曇所，出家修梵行？」③

阿難答言：「婆羅門，為斷故。」

復問：「斷何等？」

答言：「貪欲斷，瞋恚、愚癡斷。」

由此可見入佛之門，最終目的在斷除一切貪、瞋、癡等等所有煩惱，而得證入涅槃解脫。可是後世的佛家信徒，大多忘卻了這個理想與方向，不再欣求出離生死與涅槃解脫，只知渴望世間福報。五祖弘忍大師有見於此，所以召門人前來，向他們宣佈：

「吾向汝說，世人生死事大，汝等門人，終日供養，祇求福田，不求出

離生死苦海。汝等自性若迷，福門何可救汝。汝總且歸房自看，有智慧者，自取本性般若之智，各作一偈呈吾。吾看汝偈，若悟大意者，付汝衣法，稟（受）為（中土禪宗第）六代（祖師）。火急急。」④

弘忍五祖所徵的「禪偈」必須符合兩個條件：其一是呈偈者必須「（能）悟（佛性）大意」；其二是彼偈必須「取（自）本性般若之智」。那時有神秀上座，為五祖弘忍的大弟子，也是眾人的教授師。大家心裏都這樣思維：「神秀上座既是我們的教授師，當由他去呈偈；待他得法成為六祖後，大家依他修行便是，何勞搜索枯腸去作偈呢？」

可是神秀卻這麼想：「諸人不呈心偈，緣（由）我為教授師。我若不呈心偈，五祖如何見得我心中見解（的）深淺。我將心偈上五祖呈意，（若為）求法即善，（若為）覓（六）祖（的地位，便是）不善，卻同凡心奪其聖位。若不呈心偈，（則）終不得法……甚難！甚難。」良久思維，終於夜至三更，神秀在眾人不見的時候，於南廊壁上題上了偈文：

「身是菩提樹，心如明鏡臺，

時時勤拂拭，莫使有塵埃。」⑤

到了天明，五祖弘忍忽見此偈，便召集眾人前來，焚香偈前，令眾人見了都能生起崇敬之心，還向大家宣佈：「汝等盡誦此偈者，方得見性；依此（偈）修行，即不墮落（三惡道）。」⑥然後暗喚神秀到內堂來，告訴他說：「汝作此偈，見（性）即未到，祇到門前，尚未得入。（只是）凡夫依此偈修行，即不墮落；（不過）作此（偈所反映出你的）見解，若覓無上菩提，即未可得。須入得門，（才能）見自本性。汝且（回）去，一日兩日來思惟，更作一偈來呈吾；若入得門，見自本性，當付汝衣法。」神秀離去，雖經多日，終無法作出第二心偈來。

這時，有在碓房工作的白衣惠能，他還未正式接受剃度，雖是文盲，不過聽見童子唱誦神秀偈文，即了解偈文大意，知道神秀還沒有見性。於是懇請童子引導他到南廊，然後向壁上所書的偈文加以禮拜。再請一人讀出偈文，一聞即了其意，於是又請一位懂得寫字的人，在西間壁上，代他題上一偈言：

「菩提本無樹，明鏡亦非臺；

佛性常清淨，何處有塵埃！」

然後又再請代題另一偈說道：

「心是菩提樹，身為明鏡臺，

明鏡本清淨，何處染塵埃！」

惠能自回碓房去後，院內眾人看見惠能也能作此等偈頌，盡感怪異。五祖弘忍忽見此偈，恐眾人識其大意，於是佯言：「此亦未得了（悟）。」

到了三更時分，弘忍暗喚惠能到內堂來，為他說《金剛經》。惠能一聞，言下便即開悟⑦。於是五祖弘忍傳之以「頓（悟）法（門）」及「（信）衣」，並對他說：「汝為六代祖。衣將為信稟，代代相傳；法以心傳心，當令（學人）自悟。」

乙、思想依據

依禪宗的發展史來看，初祖菩提達摩東來傳法，便以《楞伽經》傳授印心。如《續高僧傳·慧可傳》記言：「初，達摩禪師以四卷《楞伽（經）》授

（慧）可曰：我觀漢地，惟有此經，仁者依行，自得度世。」而《慧可傳》又載：「（慧可的弟子及再傳弟子）那、滿等（禪）師，常齎四卷《楞伽（經）》以為心要，隨說隨行。」如是代代相傳，直至五祖弘忍，還在南廊壁上，計劃繪畫「楞伽變（相圖）」⑧。又《楞伽師資記》說弘忍十大弟子中，「神秀論《楞伽經》，玄理通快」。張說的《荊州玉泉寺大通禪師碑銘》亦說神秀「持奉《楞伽（經）》，遞為心要」。由此可見神秀思想，是直接繼承四卷《楞伽經》而來的。此楞伽思想，自然也影響著神秀所撰「身是菩提樹」那首偈文。

但五祖弘忍的思想，卻一方面繼承達摩所傳四卷《楞伽經》，一方面又重視《般若金剛經》的思想；而他的般若思想又直接影響著惠能。如敦煌本《六祖壇經》載言：「（惠能）忽見一客讀《金剛經》，惠能一聞，心明便悟，乃問客曰：『從何處來，持此經典？』客答曰：『我於蘄州黃梅縣東馮墓山，禮拜五祖弘忍和尚，見今在彼，門人有千餘眾，我於彼聽見大師勸道俗，但持《金剛經》一卷，即得見性，直了成佛。』後惠能作偈，得五祖弘忍賞識，於

是「喚惠能堂內，說《金剛經》，惠能一聞，言下便悟」。由此可見惠能是繼承弘忍所傳的《金剛經》思想的，所以其思維亦有別於神秀，而所撰心偈的思想，自然與神秀不同。

神秀與惠能思想的差異，亦即是《楞伽經》與《金剛經》思想的差異。《楞伽經》屬如來藏系統，兼明唯識法相，宣說世間萬有皆由心所造，強調心性本淨。凡夫迷而不悟；迷的根源在受著無始以來習氣所遮蔽，故若能透過實踐禪修（按：分愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣真如禪及諸如來禪等四種），徹悟本性，捨離能取、所取的對立，則可臻於無分別的悟境。

故《楞伽經》卷一云：「如來藏自性清淨，轉三十二相入於一切眾生身中，如大價寶，垢衣所纏。如來藏常住不變，亦復如是，而（五）陰、（十八）界、（十二）入垢衣所纏，貪欲、恚、癡、不實妄想、塵勞所污。」卷四又云：「此如來藏藏識，一切聲聞、緣覺心想所見，雖自性淨，（但）客塵覆故，猶見不淨。」大概神秀受了《楞伽經》「自性本淨，塵勞所污」的影響，因而撰作了「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使有塵埃」這樣的漸

修偈文。此即《楞伽經》卷四所言「離無常過，離於我論，自性無垢，畢竟清淨」之意。

惠能所宗的《金剛經》則屬於般若系統，闡釋發大菩提心的修行者，應以「無所住」、「無相」而行於「布施」，乃至以「無所住」而實踐六度萬行，如是解答須菩提所提出的「善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何降伏其心」那兩大基本問題，乃至解答了（如無著、世親所分析的）《金剛經》的二十七個主題，以顯般若「性空幻有」的理趣。而在表達方面，《金剛經》處處運用了正、反、合的辨證思維形式，例如：

1. 「莊嚴佛土者，則非莊嚴（佛土），是名莊嚴（佛土）。」
2. 「諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。」
3. 「如來說：世界非世界，是名世界。」
4. 「是實相者，則是非相，是故如來說名實相。」
5. 「如來說：第一波羅蜜，即非第一波羅蜜，是名第一波羅蜜。」
6. 「我相，即是非（我）相，（是名我相）；人相、眾生相、壽者相，即

是非（人相、眾生相、壽者）相，（是名人相、眾生相、壽者相）。」

7. 「如來說：一切諸相，即是非（諸相），（是名諸相）；又說：一切眾生，則非眾生，（是名眾生）。」

8. 「世尊說：我見、人見、眾生見、壽者見，即非我見、人見、眾生見、壽者見，是名我見、人見、眾生見、壽者見。」

如是「無所住而生其心」，「離一切相」始可以悟入「阿耨多羅三藐三菩提心」這如來大覺。所以《金剛經》云：「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來（實相）。」何則？凡夫所見的形相，所思構的名相，上者如「莊嚴佛土」之相，下者如「諸微塵」相，從第一義諦如實觀之，都是緣生無實，無有「莊嚴佛土」的自性，亦無「諸微塵」的自性，所以佛說「非莊嚴佛土」、「非諸微塵」。但為要普渡眾生，不能不隨俗建立名言概念以說法，所以又依世俗諦而假名為「莊嚴佛土」，假名為「諸微塵」。此即經言「是名莊嚴（佛土）」、「是名諸微塵」的理趣所在。

惠能深受《金剛經》般若思想的影響，所以他所撰的「菩提本無樹」偈頌

亦帶有濃厚的般若思想，而其偈頌的文理，亦可以運用《金剛經》的辨證語句形式，得到合理的闡釋，其詳當於下節加以論述。

丙、偈頌辨釋

前面嘗記述五祖弘忍，向眾門人邀請各呈心偈，若能符合兩個條件，其一、呈偈人能「悟（佛性）大意」，其二、彼所呈偈是「取（自）本性般若之智」的，則傳之以衣法。所言「佛性」亦即「本性」、「自性」，即所證入的「如來藏」、「諸法實相」、「真如實性」。而能證入的是「般若」無漏、無分別、無所取相的出世間智慧。修行者生起如是「般若」智慧有何特徵？《小品般若經》言：

「菩薩行般若波羅蜜時^⑨，不應（於）色中（執）住，不應（於）受、想、行、識中（執）住。何以故？若（執）住色中，（則）為作色行，若（執）受、想、行、識中，（則）為作（受、想、行、）識行。若行（於所）作（之）法，則不能受般若波羅蜜，不能習般若波

羅蜜。」^⑩

所以《金剛經》言「應無所住而生其心」、「不取相」、「不取非相」，以「般若」是離言、離分別、無相、無形的，是「不知、不得、不見實事」、「但有假名」的^⑪。故僧肇撰《般若無知論》引諸《般若經》言：「《放光》云：『般若無所有相，無生滅相。』《道行》云：『般若無所知、無所見。』」以證成其所主張「聖心（般若）無知」與「聖心（般若）無所不知」的宗趣^⑫。

般若的行相特徵既明，五祖弘忍的徵偈要求既明，則神秀與惠能二偈的含義始可辨釋，而兩偈境界的高下始可判別。今先辨釋神秀偈文，後辨釋惠能兩頌的含義。

神秀偈文首句言「身是菩提樹」。這並不是一肯定判斷命題，而是修辭學上的一種「隱喻語句」。以「菩提樹」來譬喻「色身」，因為「色身」究非是「菩提樹」故。若以「菩提樹」比喻「色身」，則「色身」便有如「菩提樹」那樣有生長、開花、結果義，因為守護「色根之身」，長養「般若正智」，終

於必能證得「阿耨多羅三藐三菩提」，開悟見性，獲致「菩提大覺」之果。因此，我們的「色根之身」便應小心加以守護，遵守身、口諸戒，以為能入「菩提大覺」之因。

次句「心如明鏡臺」，從語句結構，當知是一「明喻語句」。以「明鏡臺」來譬喻「識心」。因為「明鏡」有能照作用，「識心」中的「般若正智」亦有能照作用，如《般若心經》所言：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」若能長養此「能照」的「本性般若之智」，則自然可以「（體）悟（佛性）大意」而達至「見性成佛」的境界。

神秀偈文末二句云：「時時勤拂拭，莫使有塵埃。」此半頌是運用漢語修辭學上的「借喻法」來表達的。此順應前句「心如明鏡臺」而來。「明鏡」若要發揮「明照」作用，則必須保持「明淨」的狀態，所以封了「塵埃」的「明鏡」必須「時時勤拂拭」，不使再「有塵埃」封蔽，然後才能發揮「明照」作用。今神秀借用「拂鏡塵以顯照」的道理作喻，以顯示前述《楞伽經》「自性本淨，塵勞所污」，「猶見不淨」的理趣，暗示：若要「明心見性」，則必須

不斷伏滅如「塵埃」般的煩惱，以契應「無明滅則行滅，行滅則識滅」，如是乃至「生滅則老死滅」的修證歷程。那麼，諸惑煩惱息滅，則「本性般若之智」的「明照」之用便能任運生起，自然能夠「（體）悟（佛性）大意」，或能符合五祖弘忍大師的徵偈要求。

不過，神秀此偈，重點在刻劃「修」的應有功夫，而並沒有透露「證」的境界。如所謂「時時勤拂拭」，這顯然強調漸修的用力處，結果只能達到「莫使有塵埃」的期望，因為「莫使」是希冀之詞，所用的是「祈使語句」，不是反映現實的「陳述語句」。這反映著神秀撰偈的當時，仍然處在「修」的境界，沒有達到「證悟佛性」的階段；明淨朗照的「般若智慧」還沒有起用。所以未能符合五祖弘忍所開出撰偈的兩個基本要求：其一、呈偈人能「悟（佛性）大意」，其二、彼所呈偈是「取（自）本性般若之智」。因此，無怪乎五祖批評他說：「汝作此偈，見（性）即未到，祇到門前，尚未得入。（只是）凡夫依此偈（逐漸）修行，即不墮落（三惡道）；（可惜，汝）作此（偈所反映的）見解，若（要）覓無上菩提，即未可得。須入得門，（才能）見自本

性。」此偈反映，神秀只到「證悟佛性」的門前，還未得入，因此他的「般若智慧」還未生起明淨朗照的大用，所以也不能付以衣法，傳以「禪宗第六祖」的地位。

依敦煌本《壇經》所載，惠能此時所撰共有兩偈，都是針對神秀偈頌不足之處而抒發的，其精神多與《金剛經》的「無住」、「無相」思想相契合，而不涉及《楞伽經》的「自性本淨，塵勞所污」思想。今先明惠能的前頌：

惠能偈文，處處針對神秀偈而撰作，試表列如下：

（惠能偈） （神秀偈）

〔菩提本無樹〕 ↓ 〔身是菩提樹〕

〔明鏡亦非臺〕 ↓ 〔心如明鏡臺〕

佛性常清淨
何處有塵埃

↓

時時勤拂拭
莫使有塵埃

惠能偈的首句「菩提本無樹」，依《金剛經》的辨證語句形式，可解釋為：「所謂『菩提樹』者，（依本有般若無住、無相、無分別智慧觀照所

得），即非（有實自性的）『菩提樹』，（只不過依世俗諦的語言概念，方便強以假名說），是名『菩提樹』。」^⑬如是以「第一義諦」的境界反顯神秀偈文仍落入「菩提樹」與「色身」的有執的名言境界而無從超拔。惠能句則能從「菩提樹」的意言境超拔出來，顯示「般若正智」的無住、無相、無分別境界。作為「能喻」的「菩提樹」已遭遮遣，則作為「所喻」的「色身」，其所執之相亦自不顯，所以惠能偈文亦不必費詞回應。

次句「明鏡亦非臺」，依《金剛經》語句形式，可解釋為：「所謂『明鏡臺』者，（依本有無住、無相、無分別的般若智慧觀照所得），即非（有實自性的）『明鏡臺』，（只不過依世俗諦的語言概念，方便強以假名說），是名『明鏡臺』而已。」^⑭如是亦以「第一義諦」的境界，反襯出神秀偈文仍落入「明鏡臺」與「識心」的有執的名言境界而無從加以超拔。惠能「明鏡亦非臺」句，則能從「明鏡臺」的意言境超拔而出，彰顯「般若正智」的無住、無相、無分別的境界。惠能偈中只遣「明鏡臺」而不遣「識心」，因為神秀以「明鏡臺」為「能喻」，「心識」為「所喻」，今既已遮遣「能喻」的「明鏡

臺」，無「能」亦自然無「所」，相因待故，是以「識心」一如「明鏡臺」般無實自性，是亦不言而喻，不必再行費詞遮難。

惠能後半偈言：「佛性常清淨，何處有塵埃？」這半偈固然回應了《楞伽經》「自性本淨，塵勞所污」、「猶見不淨」的理趣而超越之。何則？「塵勞所污」故「猶見不淨」，所以神秀等「祇到門前（修行階段）」的人，仍為煩惱塵勞所染，猶須「時時勤拂拭」從事去妄功夫。但今已入門，則「般若正智」起用，自能「明心見性」，已非「塵勞所污」境界，而只有「自性本淨」境界呈現。《金剛經》云：「凡所有相，皆是虛妄。」但惠能前半偈所言「菩提本無樹，明鏡亦非臺」已完成蕩相的工作，故於此下半偈，則臻至「若見諸相非相，則見如來（自性）」的顯智境界。如是既已蕩相顯智，捨妄歸真，則當下頓悟（自性）佛性^⑮，正顯「般若正智」無住、無相、無分別的觀照大用。如是超越了神秀「時時勤拂拭，莫使有塵埃」的修持階位，而晉於「般若」契證「自性」的悟入境界。

若上述分析不誤，則惠能此偈已能從「般若正智」觀照諸法，即念而無

念，即相而離相，如是「無所住而生其心」，契合五祖弘忍所訂下要「（能）悟（佛性）大意」及「取（自）本性般若之智」那兩個呈心偈的先決要求。與神秀偈文相比，一在修行階位，一在證悟階位；一著相，一離相；一有住，一無住；一在門前還未能以正智觀空，一已入門而能以般若朗照諸法；一未符契五祖弘忍呈偈要求，一已與呈偈要求若合符節。所以弘忍大師傳衣法與惠能而不傳與神秀者，是完全合理而無須猶疑的。

丁、次頌解疑

針對神秀所撰偈文，惠能所回應的，依今所流行的宗寶本《六祖壇經》及《景德傳燈錄》、《五燈會元》等禪典所錄，唯有「菩提本無樹」那一偈頌，別無其餘。不過比較早的敦煌本《六祖壇經》所載，還有「心是菩提樹，身為明鏡臺，明鏡本清淨，何處染塵埃」那次頌的撰作。不過學者多疑此偈為前偈的「衍文」。如國內禪宗學者郭朋，在其所撰著的《壇經導讀》及《壇經校釋》中，都有註文加以評論言：「『心是菩提樹，……何處染塵埃』這一偈

頌，當屬衍文。尤其是前兩句，無異是重複神秀的話，更非惠能思想。」愚見以為郭朋先生在沒有對惠能與神秀彼二偈作審細分析前，便輕率地作出這個案語，實在不敢苟同。我們不妨分三小節來加考察：其一、次偈是否為前偈的衍文？其二、次偈的前二句是否重複了神秀的話？其三、前二句是否非惠能思想？

一、次偈非衍文：惠能「菩提本無樹」那前偈，重點在蕩相顯智，在文詞上較重於破；「心是菩提樹」這次偈，重點在安立法相以顯用，在文詞上較重於立。破則以般若無分別根本智悟入本原佛性，故即相而離相，無一法得立。因此於頌中把一切「菩提樹」、「明鏡臺」諸名相盡皆遮遣，所謂「菩提樹本無樹，明鏡亦非臺」便是。至於「佛性」本亦離言，實不可分別、不可得說，方便言之姑且名之為「清淨」，所以言「佛性常清淨」。順著這種遮破的思路，到了宗寶本的《壇經》，便更徹底地把「佛性常清淨」修訂為「本來無一物」（按：「無一物」應解作「無有一一實性實相的自性實物存在」，而非謂「空無所有」①⑥），這樣便更能彰顯般若無相之旨。如是以「般若正智」證入

本原佛性，無一法得立，故亦無「塵埃」煩惱之相（按：般若智起，則煩惱當必降伏，其體用既無，其性相亦當不起），故偈言「何處有塵埃」。至於「心是菩提樹」這次偈，重點在安立法相，以顯修證的大用，所以運用般若後得智，有分別地說明悟入「佛性」時「寂而常照，照而常寂」的境界，故前半偈言：「心是菩提樹，身為明鏡臺」，即正顯般若智證入「佛性」時的「清淨無染」境界，其「心」當下便是「菩提樹」，其「身」當下即是「明鏡臺」，而清淨不必有拂拭功夫，故後半偈言：「明鏡（心地）本清淨，何處染塵埃？」以有所立故，因而有樹、有臺、有明鏡、有塵埃，作出種種譬喻，以顯般若的修證大用，並藉此以糾正神秀偈喻的失當。由此分析，當知惠能前後二偈，各有體用，各有旨趣，不宜妄指後偈為前偈的「衍文」。

二、**非神秀偈文重複**：神秀偈文首句言「身是菩提樹」，惠能則言「心是菩提樹」，就形式上言，神秀與惠能俱用「暗喻語句」，但依內容而說，則兩相異趣，故「心是菩提樹」實非「身是菩提樹」的「重複」，而是糾正神秀所言「身是菩提樹」的失誤。何則？所言「身是菩提樹」實不應理故。以「菩

提」是「大覺」義，這是淨化的「識心」活動，非關於「色身」。修養「色身」雖然可以影響「識心」，但究竟不能說「色身」是「菩提大覺」的因，所以把「菩提樹」以比喻「色身」實有點不倫，因不善巧，亦不通達。今惠能改以「菩提樹」暗喻「識心」，則足以顯示：欲得「菩提大覺」，必須修養其「心」，故《壇經》云：「般若無形相……迷人口念，智者心行；不修即凡，一念修行，法身等佛。」所言「修心」，就是修般若行，是成就「菩提佛果」的正因。故知「修心」譬如扶植「菩提之樹」，使其能開花結實，所以今惠能偈言「心如菩提樹」，正顯此心以能生菩提覺果，實契正理，糾神秀失，誠非神秀偈文的「重複」可知。

又惠能次句「身為明鏡臺」，亦非重複神秀「心如明鏡臺」而成，反而應是糾正「心如明鏡臺」的失誤而撰作。何則？在形式言，「心如明鏡臺」是「明喻」；而「身為明鏡臺」則是「暗喻」；在內容言，前者的主體是「識心」，後者的主體卻是「色身」。神秀以「明鏡臺」比喻「識心」實不應理，因為「明鏡臺」一詞是「偏正結構」，以「明鏡」來修飾「臺」，意指「明鏡

之臺」。「明鏡」屬偏，屬賓位；「臺」屬正，屬主位。因此「明鏡臺」的主體是物質性的「臺架」，依此「臺架」才可以把「明鏡」鑲嵌上去。我們可以喻「識心」為「明鏡」，因為彼此都有「能照」作用；但以「明鏡之臺架」以比喻「識心」則不太妥當，因為「臺架」共許是「明鏡」之所依處，但不許有「能照」作用，而「識心」則必有「能照」之用。若言「明鏡臺」只有「明鏡」義，沒有「臺架」義，故可比喻「識心」，則「臺」義懸空，徒增葛藤，失卻詩趣，終不如惠能「身為明鏡臺」說來合理。因為「明鏡臺」是「明鏡」之所依處，猶「色身」是「扶根塵」，是「識心」之所依處。「明鏡」與「識心」都具「能照」作用，故可以「明鏡」以喻「識心」；「明鏡臺」與「色身」（根身），皆無「能照」作用，但俱有「能照體之所依託」義——「明鏡」依「臺」而「能照」；「識心」依「色身（根身）」而「能照」——所以運用「明鏡臺」以喻「色身（根身）」最為自然而合理。且惠能「身為明鏡臺」實有雙重合義：其一、修行者固然必須以「修心」為首要任務，但亦不應放縱其「根身」而作出「身惡行」及「口惡行」來，佛說「守護根門」，即是此意。

⑰。這因為物質性的「色根之身」是精神性「識心」的依託處，對「識心」是會產生影響力的。後來惠能於《無相頌》中，也有「若悟大乘真懺悔，除邪行正即無罪」，「努力修道莫悠悠，忽然虛度一世休」，又云「色類自有道，離道別覓道」、「若欲見真道，行正即是道」。此間所言「行正」、「一世」、「色類」等都與「根身」有關，修「身」與修「心」不異，亦不應偏廢。所以惠能「身為明鏡臺」句，實暗示不守戒行，則般若靈光亦無從顯發，因此「心平」、「行直」是相輔而不悖。其二、「身為明鏡臺」句，表面雖然重視「守護根門」，但「身」是能照之「心」所依處，猶「明鏡臺」則是能照的「明鏡」之所依處，故「修身」的目的亦不離「修心」，故亦不失「明心見性」的南禪宗旨。今已能守護根門，身、口清淨，心證菩提，故言「身是明鏡臺」。

三、不違惠能思想：上文經已論述惠能「心是菩提樹，身為明鏡臺」這半頌，雖與神秀「身是菩提樹，心如明鏡臺」在用詞與句子形式上頗為相類，但其精神與含義究不相同，所以絕非神秀偈文的重複。至於「心是菩提樹，身為明鏡臺」亦不與惠能思想有所相違。何則？二句之中雖然提及「身」與

「心」、「明鏡臺」與「菩提樹」等等名相，但這不過順應神秀原偈而來，而加以適當的修訂，以糾正神秀的用詞與思想之失，一如人問及「念阿彌大（陀）佛」，惠能因之而說：「使君東方人，但淨心無罪，西方人心不淨（亦）有愆。迷人願生東方、西方者，所在處，並皆一種……。」^⑱非謂在惠能思想中有彌陀義，不過不違自教而順應為說而已。又有人問誦《法華經》，惠能教以「心行轉《法華》，不行《法華》轉；心正轉《法華》，心邪《法華》轉」^⑲，是亦非惠能思想中有「轉《法華》」義，不過不違自教而順應為說而已。今「心是菩提樹，身為明鏡臺」亦非指惠能思想中有以「菩提樹」以喻「心」，「明鏡臺」以喻「身」之義，此亦不過不違自教而順應神秀原偈而為說而已。何以得知此二句與惠能思想不相違？如惠能教授「無相戒」，令見自三身佛言：「於自色身，歸依清淨法身佛；於自色身，歸依千百億化身佛；於自色身，歸依當來圓滿報身佛。」此言於自身中，即已圓滿具足菩提三身佛。所謂：「於自色身，見自法性有三身佛。」可見「修身」與「修心」不自偏廢，言「身」自然也涵攝「心」，根本是惠能主旨，故彼偈文與惠能思想實

不相違。

復次，惠能於下半偈更能把有異於神秀「漸修」的獨特思想抒表出來。彼云：「明鏡本清淨，何處染塵埃？」偈文是承上文第三句「身為明鏡臺」而來，運用「借喻法」以「明鏡」比喻「識心」；「明鏡」本無「塵埃」以顯神秀「時時勤拂拭」實非必要，藉此暗示能照的「般若正智」（清淨識心），從本以來即是「清淨」，「客塵」煩惱終不能對彼有所虧損，一悟則清淨「般若」當即生起朗照大用，何事凡塵滌蕩殆盡，然後「般若」才能照用。如《壇經》所言：「聞其頓教，不假外修，但於自心，令自本性常起正見，煩惱塵勞眾生，當時盡悟。」足見此偈正與惠能的一貫思想相應，無有相違。

故知「明鏡本清淨，何處染塵埃」二句，一方面糾正神秀「時時勤拂拭，莫使有塵埃」的偏差，因為「塵埃」究非「明鏡」之本有，才成「客塵」，才可以「拂拭」得去；若「明鏡」本有「塵埃」，則一切修行，都是徒然。另一方面，此二句又正顯「般若正智」本自澄明，猶如「明鏡」；一切「煩惱」，都是「客塵」，盡皆虛妄不實，究竟無損於「般若智光」。所以，只要「心

平」、「行直」，頓悟煩惱非實，當下「般若正智」即能發揮明照大用，體會「本原佛性」，成就「大覺菩提」，所以「時時勤拂拭」亦非必然的修行歷程^②。所謂「前念迷，即凡夫；後念悟，即佛」。又言「煩惱即是菩提」。此等說法與思想，實亦建基於「明鏡本淨」、「般若正智」本自澄明之上。

【註釋】

①此惠能的「得法偈」，自惠昕本而降，契嵩本、宗寶本，乃至《景德傳燈錄》、《五燈會元》等，第三句皆作「本來無一物」。如宗寶本所載全偈言：

「菩提本無樹，明鏡亦非臺；本來無一物，何處惹塵埃？」

②敦煌本《壇經》載言：

「又偈曰：心是菩提樹，身為明鏡臺，明鏡本清淨，何處染塵埃？」

按：胡適〈所謂「六祖呈心偈」的演變〉一文所考，此頌亦見於十一世紀西夏文所譯的《壇經》，並有羅福成的漢譯。見《胡適集》，頁三一七。中國社會科學出版社版。

③此間「瞿曇」指釋迦牟尼佛。因為「釋迦」是佛陀的族名，「瞿曇」是姓氏，又譯作「喬答摩」，未出家時名「悉達多」。

④此依敦煌本。至於流行宗寶本則稍異，下半段云：「汝等各去自看智慧，取自本心般若之性，各作一偈，來呈吾看。若悟大意，付汝衣法，為第六代祖，火急速去，不得遲滯。思量即不中用；見性之人，言下須見，若如此者，輪刀上陣，亦得見之。」

⑤依坊間流行的宗寶本，本頌作：「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」末句與敦煌本稍異。

⑥宗寶本在此節之前，還有一段文字，記述神秀題偈後的心境，足見他究竟是一位有相當崇高道德修養的修行人。那段文字記道：「（神）秀復思惟：五祖明日，見偈歡喜，即我與法有緣，若言不堪，自是我迷（尚未開悟），宿業障重，不合得法。聖意難測，房中思想，坐臥不安，直至五更。」

⑦依宗寶本所載，五祖為惠能說《金剛經》，至「應無所住而生其心」，惠能言下大悟「一切萬法，不離自性」的真理，於是向五祖申說：「何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何期自性本無動搖，何期自性能生萬法。」五祖聞言，知其開悟。

⑧敦煌本《六祖壇經》云：「時（五祖弘忍）大師堂前有三間房廊，於此廊下供養，欲畫『楞伽變（相圖）』，並畫五祖大師傳衣法（圖），流行後代，為記。畫人盧珍看壁了，明日下午

手。……（後）神秀上座，題此偈畢，歸臥房，並無人見。五祖平旦，遂喚盧供奉（按：即盧珍）來南廊下，畫『楞伽變（相圖）』。五祖忽見此偈……乃謂（盧）供奉曰：『弘忍與供奉錢三十千，深勞遠來，不畫變相（圖）了。《金剛經》云：『凡所有相，皆是虛妄。』不如留此偈，令迷人誦，依此修行，不墮三惡道；依法修行人，有大利益。』」

⑨「般若」是六種波羅蜜多（六度）之一，以其能使修行者渡彼岸故，是「諸佛之母」故，故亦名為「般若波羅蜜多」，或名「般若波羅蜜」，或名「智度」。

⑩見鳩摩羅什所出《小品般若波羅蜜經·初品》、《大正藏》八、頁五三七。

玄奘所出《大般若波羅蜜多經》卷五三八，翻此段文字較為明確。彼云：「我觀般若波羅蜜多，亦但有假名，不知、不得、不見實事。……諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多，不應住色，亦不應住受、想、行、識。所以者何？若住於色，便作色行，非行般若波羅蜜多；若住受、想、行、識，便作受、想、行、識行，非行般若波羅蜜多。」見《大正藏》七、頁七六四。

⑪同見前註玄奘所出經文。

⑫其詳可參考拙著《僧肇》頁七十至一三一。台灣東大圖書公司版。

⑬「菩提本無樹」不應作「菩提本來是無有樹的」這樣解法。因為作如此解是有「世間相違」的，以世間皆知有「菩提樹」的存在，而結出「菩提」果子，即「菩提（果）」是從「菩提樹」所得者。

⑭「明鏡亦非臺」不應解作「明鏡亦不是鏡臺」，因為眾人皆知「明鏡」是「鏡臺」架子上的「一面「鏡子」。依世俗共許的「明鏡不是鏡臺架子」來說，固然平實無有詩趣（按：「偈」亦是「詩」的一種，撰著「偈頌」應具有詩趣，然後感人），亦不能顯示「般若智」所觀照的超越無執境界。

⑮宗密的《禪源諸詮集都序》云：「源者是一切眾生本覺真性，亦名佛性，亦名心地。悟之名慧，修之名定，定慧通稱為禪那。此性是禪之本源，故云禪源。……此真性非唯是禪門之源，亦是萬法之源，故名法性；亦是眾生迷悟之源，故名如來藏藏識；亦是諸佛萬德之源，故名佛性；亦是菩薩萬行之源，故名心地。」由此故知：「本覺」、「真性」、「自性」、「佛性」、「法性」、「心地」、「如來藏藏識」等等都是同體異名，是禪之本源，是迷悟之源、是萬法之源、是菩薩萬行之源。

⑯在宗寶本《六祖壇經·頓漸品》中，惠能曾問徒眾言：「吾有一物，無頭無尾，無名無字，

無背無面，諸人還識否？」若把「無一物」解作「空無所有」或「沒有一件東西」，則顯然與惠能所言「吾有一物」彼此相違，故不應取此解說。

⑰《雜阿含經》第六二三經云：「正身自重，一其心念，不顧聲色，善攝心法，住四念處。」所以「四念處」中，以「身念處」居首。

⑱宗寶本《壇經·疑問品》作：「使君東方人，但心淨即無罪，雖西方人，心不淨亦有愆，東方人造罪，念佛求生西方，西方人造罪，念佛求生何國？」

⑲宗寶本《壇經·機緣品》作「心迷法華轉，心悟轉法華，誦經久不明，與義作讎家……。」

⑳敦煌本《壇經》第三九節云：「世人盡傳南（惠）能、北（神）秀……法即一宗，人有南北，因此便立南（禪宗）、北（禪宗）。何以（又分）漸（修）頓（悟法門）？法即一種，見有遲疾；見遲即漸，見疾即頓。法無頓漸，人有利鈍，故名漸（修）、頓（悟不同法門）。」

唯識、因明、禪偈的深層探究



096

禪詩賞析

禪詩賞析（一）

中國禪詩之中，最得西方及日本學者所激賞，引致他們作翻譯、作系統性的研究，而對彼等的思想行為產生直接的影響者，厥為寒山子的詩作，簡稱「寒山詩」。今選其二首以為賞析。

（一）寒山其人

寒山亦名寒山子，清雍正帝封為「和聖」，另一禪僧拾得封為「合聖」，於是二人世稱「和合二聖」。寒山真實的姓名、生卒年代概不可考，大抵是唐初隱士，居浙江天台山寒巖幽洞中而得名。

贊寧的《宋高僧傳》卷十九有這樣的記載：「寒山子者，世謂為貧子……每於寒巖幽窟中居之，以為定止。時來國清寺。有捨得者，寺僧令知食堂（即負責寺僧飲食之職），恆時收拾眾僧殘食菜滓，斷巨竹為筒，投藏於內。若寒山子來，即負而去。或廊下徐行，或時叫噪凌人，或望空漫罵。寺僧不耐，以杖逼逐，翻身撫掌，呵呵徐退。然其布襦零落，面貌枯瘁，以樺皮為冠，曳大木屐。或發辭氣，宛有所歸，歸於佛理。」

寒山貧子，物資生活如此貧乏，人不堪其憂，但與大自然融為一體，他的內心世界卻不見得頹廢，不見得灰暗，此從他的詠懷詩作，如「老病殘年百有餘，面黃頭白好山居；布裘擁質隨緣過，豈羨人間巧樣模」，以及「久住寒山月幾秋，獨吟歌曲絕無憂」等篇什中，可體會到其人那種富貴浮雲、功名糞土的胸襟氣節。他並沒有孔孟「以天下為己任」的承擔；沒有先儒「贊天地之化育」的氣概，沒有曹操「對酒當歌，人生幾何」的豪情，沒有李白「浮生若夢，為歡幾何」的豁達，沒有杜甫「今夜鄜州月，閨中祇獨看。遙憐小兒女，未解憶長安」的溫婉，當然更沒有杜牧「落魄江湖載酒行，楚腰纖細掌中輕，

十年一覺揚州夢，贏得青樓薄倖名」的冶豔與不羈。寒山寫的是「真我」——此「真我」並非是我執的靈魂實我、神我、自我，而是生活在大自然中的真性情。所以他寫道：「一自遯寒山，養命餐山果，平生何所憂，此世隨緣過。日月如逝川，光陰石中火。任你天地移，我暢巖中坐。」寫道：「可笑寒山道，而無車馬蹤。聯谿難記曲，疊嶂不知重。泣露千般草，吟風一樣松。此時迷徑處，形問影何從？」寫道：「下望青山際，談玄有白雲。」寫道：「吟此一曲歌，歌終不是禪。」寒山的詩作雖具陶淵明「此中有真意，欲辯已忘言」的韻味，但於恬淡中不具道家的閑適，而於樸實中正顯禪家的渾厚。

劉大杰稱寒山詩為「高遠空靈」。島田翰讚他「清淡冲朕」，入矢義高讚「寒山詩境，對人生和大自然的美感底捕捉」。吉川幸次郎則稱他是「一種人類心靈所能達到的徹底自由的解放」。（見鍾玲的《寒山在東方和西方文學界的地位》及陳鼎環的《寒山子的禪境與詩情》）此等讚譽，讀者也許於下文所引述的兩首寒山詩作的賞析中得到各自的體驗。

(二) 寒山禪境

寒山詩三百一十四首，陳慧劍先生在《寒山子研究》中，把它分成四大類：甲、自敘詩，合八十九首。乙、黃老詩，合十三首。丙、入佛詩一百五十六首。丁、雜詩，合五十六首。其中入佛詩佔最大部分，所以可再分為表悟境、表體理、表諷勸等不同內容。今先從「入佛詩·表悟境」中的一首，予以賞析：

吾心似秋月，碧潭清皎潔。

無物堪比倫，教我如何說！

此非五言絕詩，因為完全不依近體詩的平仄對粘格律，第一、二、四句所叶的全是仄聲韻，而不是絕詩仄聲起句而二、四句叶平聲韻的這樣形式安排。所以依詩體的格律來作分類，它應該是一首由二聯四句所組成的「五言古詩」。

首聯「吾心似秋月，碧潭清皎潔」，宜一氣呵成來讀，來解，而不宜逐句

分別來解，因為分別來解，便成為「吾心似秋月」及「（吾心似）碧潭清皎潔」。這樣說「碧潭清」則可，說「碧潭皎潔」則有違常理；依漢語習慣來說，我們言「秋月皎潔」而「碧潭（澄）清」。因此把整聯合在一起來誦讀理解，則可以獲致幾個清晰而幽美的意象：一者是「吾心似秋月般的皎潔」，二者是「吾心似碧潭般的清明」，三者是「吾心似秋月高掛在萬里無雲的碧空中，這是何等皎潔」，四者是「吾心似蕩漾在澄清明淨的碧潭之中的秋月，而絲毫不損減其本來的皎潔朗潤」，五者可推想到「月印萬川」，無處不見此皎潔朗潤的明月所在，亦由於以禪悟之心應天地萬物，則天地萬物諸境便成為詩人的禪悟之境；此「禪境」無執、無著，曾無滯礙，剔透玲瓏，猶如唐詩所言「玲瓏望秋月」的境界無異。

寒山此詩，首聯所運用的是「比喻」的修辭手法。「比喻法」有明喻、暗喻、借喻三類。今把自己「禪悟之心」作兩個「明喻」：一者喻為「秋月」，二者喻為「碧潭」。就「吾心似秋月」的明喻中，本體當然是悟入禪境的「心」或「禪悟之心」，其喻體則是透徹玲瓏的「秋月」。喻義在「皎潔」。

「秋月」是「皎潔」的，「吾心（禪悟之心）」也一樣是「皎潔」的，所以可以「秋月」比喻「吾（禪悟之）心」。「明月」本自明淨，不過為浮雲所礙而不得顯露；「秋月」無雲，所以能特顯其本有的明淨皎潔的特性。有情之「心」也有如「明月」，亦是本自明淨，不過迷亂之時為煩惱客塵所染，未曾見得。故《楞伽經》卷一云：「大悲菩薩摩訶薩白佛言：世尊！世尊修多羅說：如來藏自性清淨，（能）轉三十二相。（但）入於一切眾生身中，（則）如大價寶，（為）垢衣所纏，（但無損其清淨自性）。如來藏（之清淨自性）常住不變，亦復如是；而陰、界、入（為）垢衣所纏，（為）貪欲、恚、癡（之）不實妄想塵勞所污。」（見《大正藏》卷十六、頁四八九上）又《大法鼓經》卷下云：「一切眾生悉有佛性，無量相好，莊嚴照明。以彼性故，一切眾生得般涅槃。……（但凡夫）諸煩惱藏覆如來性，（彼如來藏似）性不明淨。若離一切煩惱雲覆，如來之性，淨如滿月。」（見《大正藏》卷九、頁二九七中）。今通過修持，一旦塵勞淨盡，煩惱寂滅，此「自性清淨」的「如來藏心」頓時朗現，故寒山喻之為「皎潔秋月」，至為恰當。此外，禪家公案

中，很多以「古泉寒潭」比喻能悟的如來「自性」，故寒山本詩言「（吾心似）碧潭清（明）」。以能悟之「吾心」為本體，以「碧潭」為喻體，以「清（明）」為喻義。「碧潭」清明，無所不照，無所不容，無所不顯。「禪悟之心」亦本性清明，亦能發揮其無所不容、無所不照的大用，所以以「碧潭」比喻「禪心」，亦極切當。前者以「秋月」以喻「禪心」，取其體義；後者以「碧潭」以喻「禪心」，取其用義。用不離體，體不離用，亦由「吾心似秋月，碧潭清皎潔」此詩句，顯露寒山禪悟之心，體用不異而無不含有感應。若借用朱熹《大學章句》注言；則是「一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣」。其間儒佛異同，讀者可知，解詩者今亦不贅。

於本詩上聯，寒山雖以「吾心似秋月，碧潭清皎潔」以取喻其「禪悟之心」的「全體大用」，但跟著卻以下聯把上聯所作的比喻予以全盤否定，使本詩境界頓超，騰躍出離「三界」之外，所謂「無物堪比倫，教我如何說」即是。此是一因果複句，其意是說「（因為）無物堪（以）比倫，（所以請讀

者）教我（除了勉強以秋月與碧潭相比外）如何（還得以言辭）說（個明白）。在語言的表達形式上言，「無物堪比倫，教我如何說」是「祈使句」，祈求讀者告訴他如何可以言語把「禪悟之心」的實相陳述出來，但在語言的涵義上說，就是：我寒山「禪悟之心」的境界，根本是「無物堪比倫，故亦不能說」，即使是上聯所言之「吾心似秋月，碧潭清皎潔」等語句，亦無法把禪境說得清楚明白。句中的「比倫」是比擬義。如《中庸》所言：「《詩》曰：『德輶如毛（君子之德，輕如羽毛，輶是輕義）。』毛猶有倫，（但）上天之載（天德的流行），無聲無臭，至矣。」今寒山言「禪悟之心」，其境界亦然。其上聯雖然以「秋月」、「碧潭」以作比喻，但「秋月」、「碧潭」以喻此心，則仍有倫比，但「禪悟之心」本自離言，實不得以任何言辭、譬喻以作比方，所以言「無物堪比倫」。以不可倫比，不可言說，故詩云「教我如何說」。

何以寒山言「禪悟之心」其境界不可倫比言說呢？竊以為「禪悟」必有「能悟」與「所悟」然後成事。「能悟」者是「般若智」。此於《般若經》所

言的「般若智」，在《中論·觀法品》名之為「無我無分別智」；在《成唯識論》名之為「根本無分別智」。所以「禪悟之心」的「能悟之智」是離言的，是無分別的，是不起相狀而產生認知活動的，所以詩言「無物堪比倫」。凡可「比倫」比擬必有形相，必藉言辭而有言說，今「禪悟」的「能悟之智」既無分別，故無言說而「無以倫比」。至於「禪悟之心」的「所悟」是宇宙間的最後真實，《中論》名之為「諸法實相」，《成唯識論》名之為「真如實性」。此「諸法實相」或「真如實性」是「離言自性」，無異、無分別、無有相狀可得者，是純無分別「般若智」自體的顯現。「諸法實相」是體，「般若智」是用，體用不異。作為用邊的「能悟的般若智」既是無相離言，則作為體邊的「所悟的諸法實相」，又豈可是有相而可以言表呢？因此一切經論都說「諸法實相」或「真如實性」是離言的，是無相可得的。所以《金剛經》言：「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來（即能悟入諸法實相的如來法身）。」又龍樹《中論·觀法品》明確說言：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。」又言：「自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，

是則名實相。」由此可見寒山所說「吾心」，如果是「禪悟之心」，則其作為「能知的般若」部分，與作為「所知的諸法實相」部分都是「言語道斷，心行處滅」，無分別而不可言說的，因此詩云「無物堪比倫，教我如何說」，這是極有道理而實暗中與佛教經論相契應者。讀者不宜等閒視之。

昔者唐玄奘三藏法師齎經六百五十七部，自印度返國，在弘福寺進行翻譯。太子李治為撰〈大唐三藏聖教序〉。序中以「松風水月，未足比其清華；仙露明珠，詎能方其朗潤（案：後句意謂以仙露明珠亦豈能與玄奘的盛德比擬）」稱許讚譽玄奘法師。其行文的技巧是：先以松風水月、仙露明珠相比，暗顯玄奘盛德的清華朗潤。若止於此，則玄奘法師清華朗潤之氣質亦為松風水月、仙露、明珠之所囿限而無法超越，所以〈聖教序〉復明言「松風水月」、「仙露明珠」亦無從刻劃比擬法師的清華朗潤，則法師清華朗潤的氣質，便得以超越「松風水月」與「仙露明珠」，以臻於更為高遠的境界，而非語言翰墨之所能名狀。今寒山「吾心似秋月，碧潭清皎潔。無物堪比倫，教我如何說」亦然，其取意是說「禪悟之心」，其境界是「碧潭未足比其清明，秋

月詎能方其皎潔」。如是運用「辨證方式」：初以「秋月」顯其皎潔，以「碧潭」顯其清明。次言「碧潭」亦不能比擬其清華，「秋月」亦不能比擬其皎潔。後則使讀者於超越一切形像語言之後，直接體會「禪悟之心」，其境界是如何清華、皎潔，而乃至非語言概念之可能道說得出。所以《維摩經·入不二法門品》終結時，文殊師利問維摩詰：「我等各自說（不二法門的實況）已，仁者（維摩居士）當說何等是菩薩入不二法門？」時維摩詰默然無言。文殊師利（當即讚）歎曰：「善哉！善哉！乃至無有文字、語言，是真入不二法門。」寒山的「禪悟之心」與「入不二法門」亦無以異，所以亦宜有「教我如何說」的讚歎！

（三）寒山心路

上文以「五古」禪詩一首，以闡述寒山子的「禪悟之心」的所行境界，今於本節再以「五律」一首，以見寒山子進入禪境的心路。詩作寫錄如下：

人問寒山道，寒山路不通。

夏天冰未釋，日出霧朦朧。

似我何由屈，與君心不同。

君心若似我，還得到其中。

就詩的寫作形式而言，這可說是一首近體的「五言律詩」。仄起而平收，叶二、四、六、八句韻。首尾二聯都不對仗，中間二聯都能對仗，但卻不很貼切。如領聯中，「夏天冰未釋」與「日出霧朦朧」虛實相對，但「夏天」對「日出」不很嚴格；「冰未釋」對「霧朦朧」中，「冰」對「霧」雖極工整，但「未釋」對連綿詞的「朦朧」便不算貼切了；連綿詞與連綿詞相對，或雙聲相對，疊韻相對，如杜甫「風塵荏苒音書絕，關塞蕭條行路難」中的「荏苒」對「蕭條」，則屬「雙聲」對「疊韻」，也稱貼切工整。頸聯「似我何由屈，與君心不同」中，「似我」對「與君」則算貼切，然「何由屈」對「心不同」便較次了。由此亦可見本詩是寫於近體詩快要成熟的時代，亦即是唐初的時代。

首聯「人問寒山道，寒山路不通」，以一問一答作為楔子。他人詢問：如

何可以進入「吾心似秋月，碧潭清皎潔」乃至「無物堪比倫，教我如何說」的禪悟境界？「寒山道」是運用「借喻手法」，以象徵「像寒山子所能進入禪悟境界的途徑」。次句答云：「寒山路不通。」此非真指「寒山道」或「寒山路」對一切人都不可通，而是指對「與我心不同的人」確不可通，但「與我心相同的人」還是可通可達的，因此在頸聯再以「似我何由屆，與君心不同」來澄清寒山子能到而世人不能到的理由所在；再於尾聯以「君心若似我，還得到其中」來展示「可通」的條件。由是可見「寒山路不通」是「總答外問」，引出下文作進一步的疏解，發揮詩作的懸疑性。

頷聯「夏天冰未釋，日出霧朦朧」，點出「寒山路不通」的緣由。此對「與我心不同的世俗之人」而言，於「四季」之中，夏天還是「冰封路阻」，故說「寒山路不通」，其餘較冷的春、秋、冬三季，其惡劣情況可知。於「一日」之中，日出之後，仍舊大霧漫天，朦朧路失，日落之後，其不迷途者幾稀。如是無論在「四季之中」或「一日之內」，彼等「與我心不同」的凡夫俗子，只可作迷途的羔羊，實無從尋找得到登山的門徑。上面是隨順詩句的「表

層意念」為言，若轉換方向，再隨順詩句的「深層意象」進行探索，則「冰之未釋」與「霧之朦朧」是應該有其象徵意味的。「霧朦朧」暗指無明煩惱的困惑；凡夫為煩惱無明所覆，則本自清明的「般若正智」便無從得生；「冰未釋」暗示內心「實我」、「實法」的計執，封煞了「人無我」及「法無我」彼「二空智」的生起。「二空智」與「般若智」同體而異名，必須賴彼然後可以證入「禪悟之門」。今以「冰未釋」象徵「所知障」，以「霧朦朧」象徵「煩惱障」。煩惱、所知二障未除，則清明如碧潭、皎潔如秋月的「禪悟之心」不起，那是最合理不過的事。又俗世的人，舉心動念都不離計執分別，如是計度分別：冰到夏日必得溶釋，霧到日出必當消散，因此不解諸法緣生無實自性之義，自然無從證入無異、無分別的「諸法實相」，亦即「寒山的道路」無由向他們敞開，使人真有「霧失樓臺，月迷津渡，桃源望盡無尋處」（秦少游詞）的慨歎了。

詩人雖然以「夏天冰未釋，日出霧朦朧」申說「寒山路不通」的緣由，可是問題仍未完全解決。何則？世人固然因「冰未釋」、「霧朦朧」無從通向

「寒山之路」，但詩人是何許人，竟然於「有路不通世，無心孰可攀」的情況之下，卻能「石床孤夜坐，圓月上寒山」？為顯彼疑，故詩人於頸聯中有「似我何由屈」的設問語；為釋彼疑，則有「與君心不同」的回應。寒山的「心」與凡眾有何不同呢？詩人在其他的篇什中有「人境尚雙遣，何容比量禪」的自述。「人境雙遣」便是「人無我」與「法無我」的證入，於是克服了「冰封之執」；不作「比量禪」則是超越比量分別，於是降伏了無明煩惱的「朦朧」之後，直覺證入「諸法實相」。如是「般若正智」得起，對治了「所知障」與「煩惱障」，消除了「冰未釋」與「霧朦朧」的險阻，直通「寒山的南天門」，亦即對向「禪悟的最高境界」邁進。

本詩「人問寒山道」，似佛家經論的「序分」。「寒山路不通。夏天冰未釋，日出霧朦朧。似我何由屈，與君心不同」等句，似經論的「正宗分」，正說「寒山道」的「可通」與「不可通」的種種道理。尾聯「君心若似我，還得到其中」，則可比況於經論的「流通分」，勸誡凡眾以寒山為榜樣，不起妄想分別，消除煩惱無明，當「無所住而生其心」，如是則轉「前念著境」的「凡

夫之心」，生起「後念離境」的「菩提佛心」，因而能「捨偽歸真」、「凡聖等一」、「與道冥符，寂然無為」，則「寒山」不登而自登，「禪境」不證而自證——這亦是大菩薩大悲心的顯現。

禪詩賞析（一一）

禪悟詩中，我最喜愛志勤禪師的「桃華悟道詩」。除此在我的心中能得一席位的，則莫如希運的「塵勞迴脫」的那首禪悟詩了。詩云：

塵勞迴脫事非常，緊把繩頭做一場。

不是一番寒徹骨，爭得梅花撲鼻香。

由唐代裴休所集的《黃檗希運禪師傳心法要》有這樣的記錄：「有大禪師號希運，住洪州高安縣黃檗山鷲峰下，乃曹溪六祖（惠能）之嫡孫，百丈（懷海禪師）之子，西堂（智藏禪師）之姪。獨佩最上乘離文字之印，唯傳一心，更無別法。心體亦空，萬緣俱寂，如大日輪升於虛空中，照耀靜無纖埃。證之

者，無新舊，無淺深；說之者，不立義解，不立宗主，不開戶牖，直下便是，動念則乖，然後為本佛。故其言簡，其理直，其道峻，其行孤。四方學徒，望山而趨，睹相而悟，往來海眾，常千餘人。」依南禪宗的傳承，六祖惠能的禪法分兩大支派相傳。一者是青原行思，一者是南嶽懷讓。懷讓傳之於馬祖道一，馬祖傳懷海百丈，百丈傳黃檗希運。希運傳臨濟義玄，遂立「五家宗風」的臨濟宗。希運生於何年，不能考究，但贊寧《宋高僧傳》則說：「釋希運（福建）閩人也。年及就傳，鄉校推其慧利。乃割愛、投高安黃檗山寺出家。……以（唐·宣宗）大中中，終於所住寺。」（《大正藏》卷五十、頁八四二）。今人考為公元八五〇年。

本詩是一首不甚協律的近語七言絕詩。前聯平仄非常諧協，前後二聯平仄亦能相粘；但後聯以「仄仄仄平平仄仄」對「平平平平仄仄平」則二、四字都不相協。不過四句中平起平收，第一、二、四句叶「七陽」韻，則又極為準確，所以今仍把它作七言絕句看待。況且，本詩以絕佳內容取勝，而不在格律形式，因此讀者千萬不可以後聯有兩字平仄相拗而對本詩加以忽視。

前聯「塵勞迴脫事非常，緊把繩頭做一場」，通過「借喻」的修辭手法，刻意地把禪修的精進不懈情況刻劃出來，以為第三句「一番寒徹骨」作注腳。所言「塵勞迴脫」者，意指「擺脫一切煩惱」的纏縛。《楞伽經》卷一有言：「（如來藏於）陰、界、入（中，為）垢衣所纏，（為）貪欲、（瞋）恚、（愚）癡（之）不實妄想塵勞所污，（似不清淨）。」由此可見希運此詩所言「塵勞迴脫」是指從貪、瞋、癡等一切煩惱妄想解脫出來。此等去妄斷惑的勤行精進之功夫並非尋常。雖然非比尋常，但斷惑究非自性實事；若彼妄想與煩惱是恆常不變的自性有者，則不可轉變，不可降伏，如是一妄則永遠是妄，一惑則永久是惑，悟道去妄便永無可能。今妄想、煩惱既非實有，則禪修努力亦實如幻如化，亦猶如「緊把繩頭」，「做一場」木偶戲劇而已。禪家所謂「但看棚頭弄傀儡，抽牽全藉裡頭人」即是此意。「裡頭人」者，實即是「如來藏」自性的作用罷了。因此在《指月錄》（卷十）中，黃檗希運有言：「終日喫飯，未曾咬著一粒米；終日行，未曾踏著一片地。與麼時，無人、我等相，終日不離一切事，不被諸境（所）惑，方名自在人。」因此禪修去妄，雖然

「塵勞迴脫事非常」，但當「不被諸境（所）惑」之時，回頭反省過往禪修諸行，亦不過有如「緊把繩頭做一場」好了。

點

後聯「不是一番寒徹骨，爭得梅花撲鼻香」，正是全詩劃龍睛最精采處。「爭得」是「怎得」的意思。前後二聯構成一種因果關係。前聯「塵勞迴脫事非常，緊把繩頭做一場」的禪修功夫為因，後聯「不是一番寒徹骨，爭得梅花撲鼻香」的頓時禪悟為果。亦即以「梅香撲鼻」的禪悟，回應「做一場」、「迴脫塵勞」的禪修；以「一番寒徹骨」的苦行精進，回應「緊把繩頭」的「非常」努力。

若就「不是一番寒徹骨，爭得梅花撲鼻香」的本聯內部分析，從前後句的內容考察，則「一番寒徹骨」的苦修為因，獲得「梅花撲鼻香」的禪悟為果，前後亦涵蘊著因果關係。若從後句的語言結構考察，則「爭得梅花撲鼻香」在表層是一疑問語句，但那只是一種「反問形式」的修辭方式的表達手法，轉到深層涵義來理解，其實它是「不得梅花撲鼻香」的意思。如是前後兩單句合成「條件式複合語句」，可以讀作「（若）不是（經過）一番寒徹骨（般的非

比尋常的苦修，則）不得梅花撲鼻香（這樣非比尋常的禪悟）。所以從自述而言，作者所得「梅花撲鼻香」的禪悟，是從自己「一番寒徹骨」的苦修實踐得來的。若從勉勵後學勤行精進，不畏困難、不畏克苦而言，則後聯可作邏輯等值演繹，而成為「若要獲致『梅花撲鼻香』般的禪悟，則必須經過『一番寒徹骨』般的苦修」這個條件式複合語句，以發揮鼓勵與激發後學仁人君子的奮發上進的效用。

刻劃禪修苦行的「一番寒徹骨」語句，是一象徵式的渲染修辭手法，究竟在具體的修行實踐中如何進行？吳經熊所著《禪學的黃金時代》作了這樣一段的闡述：

「若是個大丈夫漢，看個公案，僧問趙州（從稔禪師）：『狗子還有佛性也無？』（趙）州（禪師）云：『無。』（所以禪修者）但去二六時中看個『無』字。晝參夜參。行、住、坐、臥，著衣吃飯處、阿屎放尿處，心心相顧，猛著精彩，守個『無』字，日久月深，（能參之心與所參之境）打成一片。」（見該書頁九七）

這就是「一番寒徹骨」的苦修參禪（參話頭）的具體內容的一個實例。至於「梅花撲鼻香」的具體內容，則可有這樣的描述：

「（如是能參的心識，與所參境界既已打成一片，到達物我兩忘的無有妄想分別的時候），忽然心花頓發，悟佛祖之機，便不被天下老和尚舌頭（所）瞞，便會（像獅子）開大口（般的醒悟），（那時甚麼）達摩西來、無風起浪、世尊拈花（都成）一場敗缺。到這裏說甚麼閻羅老子，千聖尚不奈爾何。不信道直（真）有遮般（這般）奇特。為甚如此，事怕有心人。」（同見前注）

「有心人」不怕艱苦，所以能經得起「一番寒徹骨」的鍛煉與考驗，使禪修者終於能夠達到「梅花撲鼻香」的禪悟境界。禪悟的至高境界是「頓發」的，是與「佛祖」心心相印的，是「自知不隨他」而「不被天下老和尚舌頭（所）瞞」的，是像獅子「開大口」這樣醒悟的，是不起「達摩西來」、「世尊拈花，（迦葉微笑）」等分別的；唯是單刀直入，契證本自具足、本自清淨的「如來藏」自性。這境界無名無相，本不可說，今就悟他的目的，姑且以「梅

花撲鼻香」一語加以形像化起來，因而構成了「不是一番寒徹骨，爭得梅花撲鼻香」的千古名作。

禪詩賞析（一二）

禪詩分類，可有多種：或言有禪境詩，或言有禪悟詩，或言有示法詩，不一而足。在禪悟詩中，最是膾炙人口的，莫若唐代「靈雲（志勤禪師）桃華悟道詩」。詩云：

三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝；
自從一見桃華後，直至如今更不疑。

作者志勤是唐代福建靈雲寺的禪師。《景德傳燈錄》卷十一（《大正藏》卷五一、頁二八五上）有著這樣的記載：「福州靈雲（寺的）志勤禪師，本州（福州）長溪人也，（生卒不詳）。初在滄山（靈祐禪師處）因桃華悟道。有偈曰：『三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝；自從一見桃華後，直至如今更不

疑。』（靈）祐師覽偈，詰（問）其所悟（情況），與（自所悟）之（境界相）符契，（故靈）祐（印證之）曰：『從緣悟達，永無退失，善自護持。』（志勤禪師）乃返（福州）閩川。玄徒臻集……』

志勤這首「桃花悟道詩」是「七言絕句」的近體詩。非常協律，句與句的平仄相對，聯與聯的平仄相粘，仄起平收，二、四句叶韻。聲情與文情兼美，即使它不是一首悟道之作，也應該是一首傳誦千古的好詩，激發讀者的向上意念，真、善、美無不俱全，至為難得。

首聯「三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝」是自述禪悟的「前行境界」。在首句中自稱是「尋劍（之）客」，即是指自己發「大菩提心」，決意尋求禪悟境界。如臨濟義玄禪師接引學人喜歡用「喝」；用「喝」的作用有四，所謂「有時一喝如金剛王寶劍，有時一喝如踞地金毛獅子，有時一喝如探竿影草，有時一喝不作一喝用」。由此可知「尋劍客」者即是「禪修者」，尋找「金剛王寶劍」，以揮動「般若慧劍」，斬斷一切千絲萬縷的妄情煩惱，則正智現前，禪悟可得。所以名為「客」者，因為還未大徹大悟，仍然停滯在「反

認他鄉是故鄉」的心境，所以未能「返家鄉」（即未徹悟），作不得「主」，只好自稱「尋劍（之）客」好了。

作者尋找那「禪悟之金剛王寶劍」一共尋了多久？詩云「三十年來尋劍客」，可知已經歷時「三十個年頭」，不可謂「不久」。為了加強「三十年來」的悠久意象，志勤在次句中更用「幾回落葉又抽枝」加以渲染。風吹「落葉」者，是「秋」的具體形象，「抽枝」發芽者，是「春」的具體形象。如是「尋劍客」於彼「三十年」中，春秋代序，經歷無數次的「落葉」、「抽枝」大自然變化，但「尋劍之心」卻始終如一，矢志不渝。此間已是一個強烈對比。又「幾回落葉又抽枝」者，固然可指一切花草樹木，但亦已為下句「自從一見桃華後」作伏筆，暗示彼未曾開花結果的「桃樹」也是幾經「落葉又抽枝」，頓悟的「花果」得來殊屬不易，增加了詩句的內涵與張力。

前聯「三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝」只是「賓句」，經已是不同凡響，今更「借賓定主」，導引出後聯「主句」云：「自從一見桃華後，直至如今更不疑。」所謂「見桃華（的綻開）」就是運用象徵手法以顯示頓入「禪悟

境界」。以「月明」、「花開」象徵「禪悟」者，這是禪詩常用的方法。比如宋代某比丘尼亦是「以花喻禪」，她的悟道詩是這樣寫的：「盡日尋春不見春，芒鞋踏破隴頭雲。歸來笑撚梅花嗅，春在枝頭已十分。」詩中以「花」喻「春」，以「春」喻「禪」，只可內證，不可外求，自然在涵義上又比「一見桃華」尤見充實。不過在志勤「悟道詩」中，「一見桃華」是有其獨特的作用的。因前聯「三十年來落葉又抽枝」與後聯「一見桃花」，構成了非常強烈的對照，構成了「一」與「多」的對比，以突出「頓悟」而非「漸修」的意象，以符契南禪宗「頓悟法門」的獨特精神。

又「自從一見桃華後，直至如今更不疑」一聯，還透露了禪修的某些消息。一者，「直至如今更不疑」句中，顯露出「三十年來尋劍客」的心中，面對著「幾回落葉又抽枝」是充滿疑情而無從辨解的，今則「大疑大悟」，故言「不疑」。二者，「小疑」為助因，得成「小悟」為果，以「大疑」為助因，得成「大悟」為果。所以「疑」與「悟」是有著「因果關係」的。今詩言「直至如今更不疑」，從「不疑」這個意象，經已清晰明確地展示出詩人已臻

「悟」的境界，「金剛王寶劍」原來內心早已具備，故實無外尋的必要。三者，前時「尋劍」，以有疑情妄識，今言「及至如今更不疑」則正顯疑情妄識已斷得徹底，所以屬「大徹大悟」而非「小悟」可比。四者，「自從一見桃花後，直至如今更不疑」，更顯「大徹大悟」是「不退轉」的，如悟後仍有退轉，則「悟」有何益？今由「迷」而「悟」，「悟」後不會再轉回「迷」的境界，猶如凡夫修行而成佛，成佛的聖者實無由退回到凡夫去。所以「自從一見桃花後，直至如今更不疑」，根本與惠能《六祖壇經》所言「一悟即至佛地」的思想精神相契應，因此博得靈祐禪師「永不退失」的譽讚。如是志勤此詩，雖然只有短短的二十八字，但卻涵蘊著無窮的意象，讀者對禪學的知解逾深，則發現其所顯的涵義便逾益豐富，無怪其能成為千古傳誦的詩篇。

禪詩賞析（四）

《中國禪宗的形成》一書，快將在台灣由圓明出版社出版。該書的作者蔡

日新先生，於去年歲晚以毛筆手寫靈澄禪師的七律一首相贈。蔡先生的翰墨，俊逸空靈，教人激賞，而禪詩雋永，雅淡清冷，讀了使人俗慮全消，塵勞滌蕩。其中我最愛其「半夜白雲消散後，一輪明月到床前」，末句似從「昨夜三更月到窗」化出，彼此有異曲同工之妙。而蔡日新先生日前來書，說他所好者乃是「草履只栽三個耳，麻衣曾補兩番肩」與「東庵每見西庵雪，下澗長流上澗泉」那中間的二聯。所愛有別，所見不同，自應各有所本，不若把全篇作個分析，好讓喜愛禪詩的讀者一起欣賞。今先錄其全文如下：

因僧問我西來意，我話居山七八年。

草履只栽三個耳，麻衣曾補兩番肩。

東庵每見西庵雪，下澗長流上澗泉。

半夜白雲消散後，一輪明月到床前。

據香港中華書局所出版《禪詩一百首》的編者李森先生所考，本詩的作者是宋初雲門宗的靈澄禪師，但靈澄的生卒實況已不可考。愚意以為禪詩貴在神會，所居何庵，所聽何澗，似亦不必細考；即使考究出來，也未必能夠體會詩

中旨趣。

靈澄此詩所採用的是極為純熟、極為協律的仄起平收的七言律詩所寫成。在嚴格的七律韻文形式中，運用前後對話作為全詩內容結構：前者是「僧問」如何如何，後者是「我話」（即詩人答道）如何如何。所以整篇結構，可以看作是「僧問……，我（答）話……」。而「僧問」與「我話」的語句組織之中，又運用了開頭的「因」字，使它成為一個完整的「因果複合語句」，亦即使全詩成為「因為僧問……（所以）我（答）話……」這個語言結構。組織嚴謹，一氣呵成，加強了全詩的凝聚力量，牢不可破，使讀者不到終篇不能釋卷。

首聯「因僧問我西來意，我話居山七八年」，可與一般佛家經論的「序分」相比擬。因為本詩的撰作因由，是緣於僧眾詢問詩人「甚麼是（達摩）西來意（趣）」，所以詩人得要以「居（於）山（庵）七八年（的體驗）」來作回答，因而構成全篇詩作。究竟僧眾所問「（達摩）西來（的）意（趣）」是指甚麼？原來那是運用「借代」的修辭形式，暗指「明心見性」的入道（修

行)方法。因為禪宗初祖從西方印度前來中土，傳授「明心見性」的「二入四行」的修行方法。依《續高僧傳》載，「二入」者是「理入」和「行入」。「行入」者，就是通過「報怨行」、「隨緣行」、「無所求行」及「稱法行」那四種行為守則(稱為「四行」)，以進入「明心見性」的境界。「理入」者，就是「藉(《楞伽》等經)教悟宗，深信含生同一真性；客塵(煩惱)障故，(所以不能明心見性，只要依經教修行)，令捨偽歸真，凝住壁觀，(自能達至)無自無他、凡聖(平)等(同)一(境界，由是)堅住不移，不隨他教，與道(真理)冥符，寂然無為，名『理入』也」。由是故知問「西來意」就是徵詢「捨偽歸真，凡聖等一，與道冥符，寂然無為」的「入道方法」。所以公案所載，很多學禪僧眾都愛問「(達摩)祖師西來意」，也就是要問「入道之門」、「證入自性(如來藏)之門」，不過後來的南禪宗，強調「不隨他教」，「頓悟成佛」，不肯直說，或指「庭前柏樹子」，或言「等你從裏頭過來，我才向你說」，苦迫禪僧自參自證，不要執著名相以為真實，於是免於未證謂證、未得謂得的失誤。這正是禪門接引學僧的一大特色。今靈澄禪師所採

用回應方式，則比較溫婉，不以當頭棒喝的峻峭機風，而轉用和風藹藹的言辭，把個人「居（於）山（庵）七八年」的真實悟道的寶貴經驗，佛口婆心地、有條不紊地、如實地一一訴說出來。又此間所言「七八年」者，暗示修證歷程豈能等閒視之？雖則言「前念迷，即凡夫；後念悟，即佛」，但「迷」的著境與「悟」的離境之間，是要有實修的工夫。實修並非一蹴即至，所以志勤禪師有「三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝」之說。現在靈澄只說「居山七八年」，用意也是一樣，只是修有久暫、見有遲速的不同而已。

本詩自領聯以下可與「正宗分」比擬，都是首聯次句「我話居山七八年」具體生活與體驗的刻劃。如果依生活上衣、食、住、行來分，則「居山」是寫「住」，而領聯「草履只栽三個耳」是寫「行」，「麻衣曾補兩番肩」是寫「衣」。山居，穿破衣，著草鞋生活的人，顯然所修的是「頭陀」苦行，菜根蔬食，遠離口福之欲者可以想見，故詩人對「食」的方面，不再作刻意鉤勒。「居山」顯示捨棄塵世的名聞供養，猶如《雜阿含經》中常記釋尊弟子，不少聽了「四諦」、「五蘊」、「十二因緣」的正法後，跑到老遠清靜的「阿蘭

若「叢林山野去，依法修行，不久便能證得「阿羅漢」果。此間言「山居生活」也正有此意，不過《阿含》所說的是「聲聞乘」中人，而禪修者則是大乘獨覺行者。龍樹《中論·觀法品》有末頌言：「若佛不出世，佛法已滅盡，諸辟支佛智，從於遠離生。」所謂「遠離生」者，意即同靈澄所言「居山」遠離塵囂而修，觀一切法緣生無性故空，生起禪門獨悟的智慧。頌聯平仄諧協，對仗工整。「草履只栽三個耳」對「麻衣曾補兩番肩」，渾然不見斧鑿痕跡。「草履」對「麻衣」，俱見樸實；「三個耳」對「兩番肩」同顯因陋就簡；「只栽」對「曾補」，都是以動態的行為貫穿靜態的事物，在形式上，使讀者覺其文渾然天成。在內容上言，「草履只栽三個耳」句，「栽」是「穿」義，只穿三隻耳而成的「草履」草鞋，其陋可知。「麻衣曾補兩番肩」句，麻衣所補在肩，「擔水運柴」的工作，躍現於紙上，而禪家所言「擔水砍柴，無非是道」的高僧形象，亦隱約可見。於「麻衣補肩」之上，詩人再加擦色技巧，重申「曾補兩番肩」，則麻衣破了，修補不只一次，而多番的修補，也不忍把它廢棄。他人可能以其生活過於清苦，「新三年，舊三年，修修補補又三年」可

能也自得其樂。此亦有如孔子所謂「飯蔬食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣；不義而富且貴，於我如浮雲」。亦如顏淵「一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂」。此無他，「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也」。儒家所言「尋孔顏樂處，所樂何事」？所樂者「道」也。今靈澄亦然，所以頸聯與尾聯所說「東庵每見西庵雪，下澗長流上澗泉，半夜白雲消散後，一輪明月到床前」，正是禪修的樂處所在。此「可為智者道，難為俗人言也」。「草履只栽三個耳，麻衣曾補兩番肩」正是「少欲知足」的具體表現，亦是「人無我」、「法無我」的入道之門，徹見諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜、有漏皆苦，則於一切法無所耽著；無所耽著，則一切貪、瞋、癡諸煩惱、隨煩惱賴以不起，漸次伏斷，而「捨偽歸真，凡聖等一，與道冥符，寂然無為」由此可證。理一而分殊，儒釋不異，從這個角度來闡釋靈澄此詩，想讀者也不會以我為迂腐。

跟著便是頸聯，靈澄禪師這樣說：「東庵每見西庵雪，下澗長流上澗泉。」兩句的聲調諧協，意像相對工整。「東庵」對「下澗」；「每見」對

「長流」；「西庵雪」對「上澗泉」。如是兩句相對，構成對偶複句，完全切合近體詩的基本要求；即使就每一句的自體來看，若能仔細誦讀，我們還發現作者更作藝術加工，那就是「東庵每見西庵雪」的自句當中，「東庵」又與「西庵」相對；在「下澗長流上澗泉」的自句當中，「下澗」又與「上澗」相對，這便是「詩鐘」聯語所運用的「自對格」技巧。此外在「東庵每見西庵雪」中，亦可作綺互相生，自然涵蘊著「西庵每見東庵雪」的語意；而專就「泉水」的自體言，「上澗」所流的「泉水」亦與「下澗」所流者無異無別，那麼，「下澗長流上澗泉」也未嘗不可說綺互相生而涵蘊著「上澗長流下澗泉」的語意。如是頸聯「東庵每見西庵雪，下澗長流上澗泉」兩句，就語言形式的角度觀察，確實包括了「相對」、「自對」及「綺互為文」等等不同技巧，大大增加了語言的藝術張力與感染能力。

若從思想內容來欣賞，「東庵每見西庵雪，下澗長流上澗泉」這一聯，是顯示「居山七八年」中，雖然過著「草履」、「麻衣」的「頭陀」苦行，但仍然從「觀行」中自得其樂。在寒冬時節，身居東庵，漫山飄雪，舉頭窗外，西

庵也同樣飄雪。山庵所居，雖有東西之分，然就飄雪而言，卻不應有東西之別。「東庵」與「西庵」雖然彼此分別，互相對立，但一加上「每見（飄雪）」，則但覺前後東西貫通融攝，對立旋即統一。「東庵每見西庵雪」的統一對立，亦猶如禪家公案所載，東西兩廂僧眾，為爭奪貓兒而彼此對立，結果給南泉「斬貓」斷了糾爭，再給趙州「置履頭上」而統一起來。不過南泉、趙州的手法較為激烈，而靈澄所運用的技巧較為溫和，所以「東庵每見西庵雪」也更具文學意識，更能為讀者所接受。

至於下句「下澗長流上澗泉」，也一如上句，發揮著對立統一的作用。何則？「上澗」與「下澗」是空間對立，所流卻是同一的泉水，於是其對立便給「長流的泉水」所統一了。「泉」與「澗」雖然是自然界的事物，與「山居」的自然環境相應，但在禪家的思想領域裏，卻是有象徵性的涵義。昔時有和尚問清耀禪師：「古澗寒泉，誰能得到？」清耀答言：「乾了。」依林明谷《禪機》的分析，「古澗寒泉」實指有情本自具足的「自性」，「乾了」則暗示「徹底見性」。「證見自性」是離言的，故不可說。今「下澗長流上澗泉」

中，亦暗顯「自性如泉」，本無分別，在迷者的眼裏心中，輒起「上澗」、「下澗」的對立分別，若能消除計執，如實觀察，那只不過是同一泉水的分位差別，探本尋源，何來分別？「澗」之與「泉」固然如是，天地萬物的計執分別，亦莫不如是，無一不可以超越而統一之，涵蓋之，從而體驗到天下至道無處不在，於是此心的「自性」與天地萬物無不契應，直達《金剛經》「無所住而生其心」的徹悟境界；到此境界，所以六祖惠能有「何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何期自性本無動搖，何期自性能生萬法」的讚歎。因此讀到「下澗長流上澗泉」，不期然使人萬緣放下，直了本源，自識本心，見自本性，於部分中不失其整體，於整體中不失其部分，體用無礙，事理無礙，事事無礙，見性可期。

詩人「居山七八年」的修行中，不以「枯坐冥想」為務，而於「東庵每見西庵雪，下澗長流上澗泉」的入微觀察之中，發現真理所在，以為入道之門，即亦宋儒明道先生所謂「萬物靜觀皆自得」的功夫境界，此亦契應禪家「不離日用常行外，直到先天未畫時」的「平常心是道」的境界。又一「東庵每見西庵

雪」，這是寒冬景象，是特殊之景；「下澗長流上澗泉」，則是四時景象，是普遍之景。特殊者，非日日得見，所以詩人用「每見」以顯示之；普遍者，恒常不改，所以詩人用「長流」以表達之。如是於普遍中見其特殊，於特殊中顯其普遍，作者用心精微，於斯可以窺其一二。

尾聯是結穴處，亦是點睛處。詩云：「半夜白雲消散後，一輪明月到床前。」此是正答首句所問「（祖師）西來意（趣）」。達摩祖師「西來意」就要傳授「正法眼藏，涅槃妙心」的明心見性、頓悟法門。此「正法眼藏，涅槃妙心」眾生本自具足，隨緣頓悟，故詩人以「一輪明月」以彰顯之，以象徵之。藉「明月」以彰顯明心見性，實不自靈澄禪師開始。昔者趙州開悟，心領「平常心是道」的旨意，其師南泉禪師使用「昨夜三更月到窗」以印許他，所以我言「半夜白雲消散後，一輪明月到窗前」似從「昨夜三更月到窗」化出，即是此意。「半夜」者即是「三更」，「明月到床前」則是「月到窗」的衍伸。昔者寒山詩所謂「吾心似秋月」，船子和尚所謂「滿船空載月明歸」，都如同出一轍，取明淨皎潔的「月亮」以喻頓悟的此「心」。其「半夜」一辭，

又與首聯「七八年」相對，以反顯修持雖久，徹悟則在剎那之間，故名「頓悟」。又何以於「居山七八年」中，過著「草履只栽三個耳，麻衣曾補兩番肩」的擔水運柴的生活不能頓悟？又細觀物理，「東庵每見西庵雪，下澗長流上澗泉」何以仍不得頓悟？因為「幾度彩雲橫谷口，山中歸鳥盡迷巢」之故。「白雲」者，亦是象徵之辭，暗指煩惱，有此煩惱以為覆蓋，則含生雖具「同一真性」，彼「真性」亦不得顯露，必至「捨妄歸真」、「無有分別」，降伏煩惱，然後可以明心見性，到達「與理冥符」的境界。詩人「半夜白雲消散後」，即是去妄降惑功夫的成就；「一輪明月到床前」便是明心見性，頓悟現前。惠能所言「若起正真般若觀照，一剎那間，妄念俱滅，若識自性，一悟即至佛地」，今於靈澄的禪詩中，似亦可以得到印證。

唯識、因明、禪偈的深層探究



1
3
4

論佛家邏輯的必然性與概然性

一、引言

論人類文化，無論就其淵源、發展或影響言，舉世都公認有中國、西方、印度三個獨立的體系。他們不特在人生的態度、思惟的方法、與乎社會組織和政治制度等方面，各具其獨特的形態，即使在邏輯形式的結構和推理的應用上，亦各有其獨特的面貌而不相淆混。西方邏輯自亞里斯多德（Aristotle）成其體系，其間復經萊布尼茲（Leibniz）、布爾（Boole）、舒露德（Schroder）與羅素（Russell）等思想家的不斷鑽研、不斷修正和不斷的創新，使亞氏的傳統形式邏輯逐漸跟數學相結合，因而形成了現代的數理邏輯或符號邏輯；自近世的邏輯經驗論（Logical Empiricism）崛起，運用語用學

(Pragmatics)、語意學 (Semantics) 和語法學 (Syntaxics) 的方法，把知識論 (Epistemology) (亦可名之曰「質料邏輯」) 與形式邏輯 (Formal Logic) 聯合起來，大有演變而成為現代哲學的主流之勢。此外十八世紀末，有黑格爾 (Hegel) 創辯證法 (Dialectics)，於傳統的形式邏輯之外，別立「玄學派的邏輯」(Metaphysical Logic)；杜威 (Dewey) 則於新大陸別立「心理學派的邏輯」(Psychological Logic)。如是西方邏輯，群賢眾起，支派繁興，益見其壯闊波瀾，渺無涯際。

中國先秦諸子，雖於辯說之間，未嘗不知應用邏輯原理，但系統化的邏輯終無法在「中國學術思想的黃金時代」裏建立起來。於先秦諸子作品中，具有邏輯意味的唯有〈墨辯〉諸篇，其中〈小取篇〉的「辟、侷、援、推」①更被近代學者推許為中國邏輯的四種方式。中國邏輯雖有墨辯啟其端緒，可惜曇花一現，經不起時代逆風的摧殘，結果亦難逃花絮飄零的厄運。是後千載之間，中國思想界竟陷入「邏輯真空期」，直至唐代玄奘法師，西遊印度十七年，傳「佛家法相唯識學」，並為闡釋佛家空有二宗的學理，介紹佛家邏輯（即因明

——Hetu-vidya）於中土②，然後中國學人始得重沾「思想方法」的甘澤。豈料中唐以後，唯識學衰微，而「因明」亦不為當世所重視，中國思想界重回「邏輯真空境界」又是千年。中國科學的未能獲致合理的發展，似跟「思想方法」的貧乏顯然不無密切的關係。迄明末李之藻繙譯《名理探》（西方邏輯），清季嚴又陵繙譯《穆勒名學》，中國學者才有機會對外來邏輯思想作第二次的接觸。民初歐陽竟無先生在南京設支那內學院，唯識學中興，佛家邏輯亦引起國人研究的興趣；呂澂先生有《因明綱要》，熊十力先生有《因明大疏刪注》，此外周叔迦、陳大齊等亦各有著述，如是佛家邏輯在中國學壇上大有與西方邏輯分庭抗禮之勢。

考佛家邏輯，源出於印度正理學派（Nyāya School）後稱古因明；到公元六世紀，佛家陳那論師（Dignāga）修正古師之失，創「三支」的新體系；其再傳弟子法稱論師（Dharmakīrti）復加修正，或減損，或增益，佛家邏輯更趨周備，大盛於印土，而成為印度邏輯學的權威。其後陳那系因明傳入中國③，法稱系因明流布於西藏④，然後印度邏輯始賴以保存而不至於湮沒。獨惜

治佛家邏輯者，大多致力於整理舊說，對佛家邏輯系統中許多可疑問題（如：因明的必然性、概然性、與西方邏輯之異同等）卻不見學者提出討論，就中如依佛家邏輯的推理，從「是否一切眾生皆有佛性」這論題所導引出來的結論便是一個有關因明的可靠性的例子。蓋佛家各派，有主張一切眾生皆有佛性、皆可成佛，有主張某類眾生無佛性、不能入涅槃，不能成佛⑤，名曰「無姓有情」；而彼此各有經典為據。唐代窺基法師，撰《唯識樞要》，運用佛家邏輯，推斷「無姓有情」決定存在，其因明推論如下：

宗：所說無姓，決定應有。

因：有無二姓隨一攝故。

喻：（凡有無二姓隨一攝者，決定應有）⑥，如有姓者。

今為讀者方便，依西方傳統邏輯的形式，把這「因明三支比量」繙成語體：

大前提：凡隨其所應隸屬於「有成佛功能或無成佛功能的眾生中的任何一

類」者，都決定是存在的（例如：有成佛功能的眾生）。

小前提：「無成佛功能的眾生」隸屬於「有成佛功能或無成佛功能的眾生

中的任何一類」。

結論：「無成佛功能的眾生」決定存在。⑦

如是論證很難使現代學者信服，因為「無成佛功能的眾生」是否存在尚成疑問，正需藉推論方法以求刊定，如何可以把它涵攝在大前提中去（如上文所舉三支的「宗」已被涵攝到「喻體」去；又如上文語譯所舉的「結論」已被涵攝到「大前提」去），然後再依藉這不極成的（即：不共許的）大前提，回頭推出「無成佛功能的眾生決定存在」這結論來？大前提已成問題，結論如何獲得決定！如此的論證，依西方邏輯衡量，實犯有「循環論證」的謬誤。可是窺基所立這個論式，若依佛家邏輯的標準來檢查，卻屬正確無誤。如是佛家邏輯的有效性便成疑問。茲為澄清這個疑問，分別從論式的結構和推理的應用這兩方面，運用西方邏輯的知識來個探索與分析，以期把佛家邏輯的效能，作出一個客觀的而具批判性的總檢討。

二、論式的結構

佛家邏輯（亦名「因明」——*Hetu-vidya*）的研究範圍包括「現量」與「比量」兩方面。「現量」者，指從感官知覺所得的知識；「比量」者，指從推理所得的知識。可見佛家邏輯，廣義言之，實總合知識論與邏輯之學。從狹義言，則略等於西方的形式邏輯。今所談者，是依狹義立論。

佛家邏輯的論式結構，不外「三支」與「三相」而已。所謂「三支」者，即：

- (i) 宗——猶西方邏輯的結論。
- (ii) 因——猶西方邏輯的小前提。
- (iii) 喻——猶西方邏輯的大前提（及實例）。

此「三支」除卻「喻」中的實例以外，主要是由三詞所組成；即：(a)小名詞（即「宗」的主辭，試以S為代表符號），(b)大名詞（即「宗」的賓辭，試以P為代表符號），(c)中名詞（即「因」項的全部，試以M為代表符號）。今以

符號與「三支」配合如下：

- (i) 宗——凡 S 為 P
- (ii) 因——凡 S 為 M
- (iii) 喻——凡 M 為 P（同喻，如 X_1, X_2, \dots ）

凡非 P 為非 M（異喻，如 Y_1, Y_2, \dots ）⑧

但喻支中的「凡 M 為 P」與「凡非 P 為非 M」乃是等值（Logical equivalent），今依直接推理可以得之：

凡 M 為 P ||| 凡 M 不是非 P（換質）

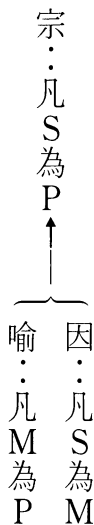
||| 凡非 P 不是 M（換位）

||| 凡非 P 為非 M（再換質）

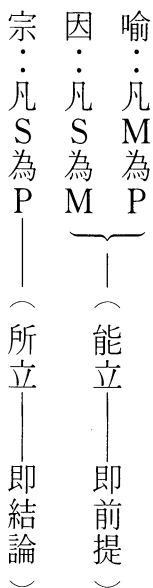
如是運用直接推理（Immediate inference）的主賓辭俱換質位法（Obverted Contraposition），得知「凡 M 為 P」與「凡非 P 為非 M」同值，而「 X_1, X_2, \dots 」是「凡 M 為 P」的實例；「 Y_1, Y_2, \dots 」是「凡非 P 為非 M」的實例，故可將三支的符號簡化如下：

- (i) 宗——凡 S 為 P
- (ii) 因——凡 S 為 M
- (iii) 喻——凡 M 為 P

「三支」中的「宗」是待證的命題，是未知的假定，此假定的能否成立要視乎「因」與「喻」是否具有充足的能證能力而定，因為因、喻的責任在保證結論（即從已知的「因」與「喻」必然地推出未知的「宗」來。）表略如下：



除了命題排列次序有所不同外，佛家邏輯的「三支」結構，實與西方傳統邏輯的第一格「AAA——Barbara」相似，是一有效推理，前提足以保證結論的。表解如下：



佛家邏輯以因與喻為能立，而以宗為所立^⑨。於因與喻兩者，佛家邏輯對因更為重視，因而有「二喻即因」之說^⑩，而法稱系因明，於「自比量」中，有「略喻」的主張^⑪。此並非說作為大前提的「喻」，在推演的歷程裏不起作用，而是佛家邏輯家對能立的因，制定若干原則來限制它，使它足以涵攝作為大前提的「喻」。這些特定的原則，叫做「因三相」；所謂「因三相」者，是指：(a) 徧是宗法性、(b) 同品定有性、(c) 異品徧無性^⑫。茲以上文 S、P、M 等符號與「因三相」相配，辨析如下：

因三相

- a. 徧是宗法——凡 S 為 M
b. 同品定有——有 P 為 M
c. 異品徧無——凡非 P 為非 M

如果依西方邏輯，我們可以運用直接推理而獲下面的正確推論。

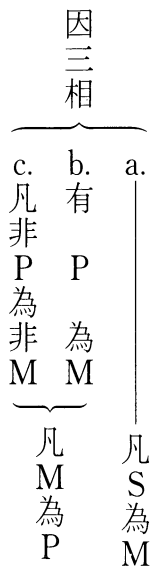
有 P 為 M (同品定有) ||| 有 M 為 P (換位)

凡非 P 為非 M (異品徧無) ||| 凡 M 為 P (換質位)

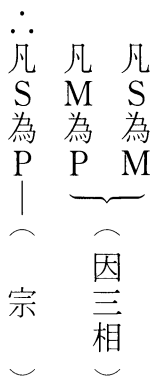
而「凡 M 為 P」與「有 M 為 P」又處於一種「涵蘊關係」(Implication)。即·

凡M為PU有M為P

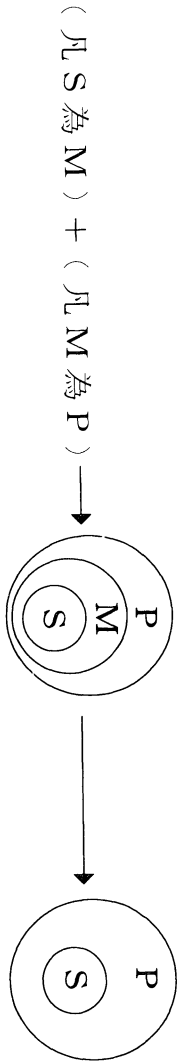
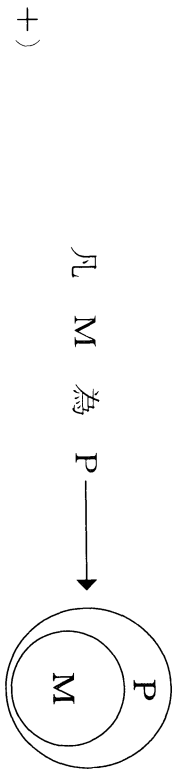
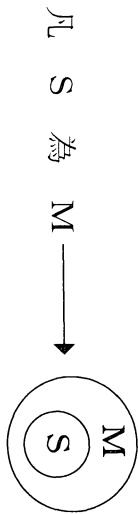
亦即因的第三相（異品徧無性）涵蘊著因的第二相（同品定有性）^⑬；故「同品定有性」不過從正面以助成（凡M為P）這「喻體」，指出此「喻體」（大前提）最少必有一個存在的分子；而「異品徧無性」才是成立「喻體」（凡M為P）的主要原則，不過這原則是從反面（止濫方面）立言而已。依此推論，則「因三相」可以簡化如下：



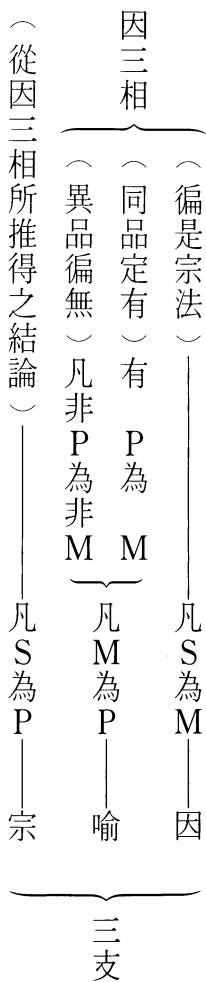
如是「因三相」可以簡化而成「凡S為M」以及「凡M為P」這兩個命題；依這兩個命題便可以正確有效地推出（凡S為P）這個「宗」的形式來：



因三相亦可運用圖解（Venn-Euler diagram）以見其必然地推出（凡 S 為 P）這個「宗」的形式來．．



由此可見，依佛家邏輯的宗、因、喻三支的固定形式（如本節中的前半節所述），固然可使「能立」的「因、喻」正確地保證「所立」的「宗」，即使獨用「因三相」亦可以同樣地獲致「宗」的固定式來（如本節中的後半節所述）；今以宗、因、喻與「因三相」相配如下：



由此可見「因三相」與「三支形式」完全相配。而三支結構，若繩之以現代的符號邏輯，亦可見其是「恒真形式」的「套套邏輯」(Tautology)⑭。蓋宗、因、喻三支的結構，在「邏輯語言」(Logical language)之分類上，其每支的個別命題的結構是屬於「條件式」的(Conditional Statements)⑮，今符號化如下：

能立
 喻：(凡M為P) — (M↓P)
 因：(凡S為M) — (S↓M) } 前件 (Antecedent)

所立—宗：(凡S為P) — (S↓P) — 後件 (Consequent)

但就三支的整個結構而言，則「能立」的「因、喻」聯合起來可作「所立」的「宗」的「充足條件」(Sufficient condition)；由於「因」與「喻」必須聯合作為此「條件式」的前件之故，則此前件並非一單純的前件，而是由「因」與「喻」合成一「連言式」(Conjunction)作前件¹⁶。如是三支結構便構成下面的形式：

$[(M \rightarrow P) \wedge (S \rightarrow M)] \rightarrow (S \rightarrow P)$
 (喻) 和 (因) → (宗)

今試列出一「真值表」(Truth-table)以檢查這三支形式是否恒真：



S	M	P	$(M \rightarrow P)$	\wedge	$(S \rightarrow M)$	\rightarrow	$(S \rightarrow P)$
T	T	T	T	T	T	T	T
T	T	F	F	F	T	T	F
T	F	F	T	F	F	T	T
T	F	T	T	F	F	T	F
F	F	F	T	T	T	T	T
F	T	F	F	F	T	T	T
F	F	F	T	T	T	T	T
F	F	T	T	T	T	T	T
F	F	F	T	T	T	T	T
步驟			1	3	2	5	4

從最後步驟（第5步驟）中，我們可見在『 \rightarrow 』的涵蘊符號之下，所得的值全部是真（以T為代表），而此三支論式，便被證成為一「套套邏輯」，而其形式亦應改寫如下：

$$(M \rightarrow P) \wedge (S \rightarrow M) \Rightarrow (S \rightarrow P)$$

上文我們從各種不同角度可以證知佛家邏輯所舉的「因」與「喻」足以正確地和必然地保證與支持其「宗」（結論），這是佛家邏輯中應用演繹法（deduction）的一面；即「宗」是由「因」與「喻」所演繹得來。其實佛家邏輯除卻演繹法之外，還具有歸納法（induction）的意味。因為佛家邏輯的「喻」支，分為「喻體」與「喻依」兩部。「喻體」是歸納「喻依」所得出的，一個普遍原則命題，符號化如下：

喻 { 同喻：凡M為P（喻體），如 X_1 ， X_2 …… X_n （喻依）

異喻：凡非P為非M（喻體），如 Y_1 ， Y_2 …… Y_n （喻依）⑰

就同喻言：如 X_1 是M，則 X_1 是P；如 X_2 是M，則 X_2 是P；乃至如有無限的 X_n 是M，則亦是P。這是從正面的歸納。就異喻言：如 Y_1 非P，則非M；如 Y_2 非P，則非M；如是乃至一切非P者（ Y_n ）都是非M。這是從反面的歸納。如是從正面的完全歸納，可得「凡M為P」的正面原則；從反面的完全歸納，可得「凡非P為非M」的反面原則。此二原則相輔而不相違，是邏輯等值，然後可以應用此原則（喻體）與「因」一起而推出正確的「宗」來。

由此可見佛家邏輯，就其論式的結構而言，是一種「具歸納意義的演繹邏輯」(Inductive-deductive Logic)；然而就邏輯結構的原則來說，佛家邏輯的歸納法，是一種「完全的歸納」(A complete induction)，不特從正面予以全幅的歸納，並且從反面予以全幅的歸納；由於這種歸納是「完全的歸納」之故，其間實不容有一個分子讓其遺漏（此站在原則而言）。所以，佛家邏輯的論式結構雖具歸納的意義，而仍然具備演繹法所應具備的必然性，仍是一「套套邏輯」(Tautology)，其「因」、「喻」合成的「能立」(即前提)，仍足以必然地、有效地、正確無誤地保證與支持其「所立」的「宗」(即結論)。是以佛家邏輯，就其推理形式的結構而論，實具有必然性而無疑。

三、推理的應用

佛家邏輯的推理，其形式的結構既然具備演繹法所應具備的必然性，則應用此具備必然性的推理形式以從事實際的推理時，是否亦同樣具備其所應具備

的必然性，卻是本節所要探研的主要課題。原來佛家邏輯，由於應用的目的不同，故在推理的實際應用上分為「為自比量」和「為他比量」兩部：

(a) 為自比量——透過邏輯推論以獲取新知，目的在自悟。

(b) 為他比量——運用邏輯推論作為辯論的工具，目的在悟他。

然而無論在「為自比量」的推理也可，抑在「為他比量」的推理也可，都必須與實際事物發生聯係，由於與實際事物關聯之故，則不特要求推理的「正確」(Valid)，並且要求所推論的前提與結論都是「真實的」(True)⑱，即必須與客觀事實相符。這便與邏輯形式的結構之單求推理的正確，有所區別。今試運用「三支」的形式，作出一個「為自比量」看看：

宗：此山蘊藏輻射物。(凡S為P)

因：對輻射探測器產生感應故。(凡S為M)

喻：若對輻射探測器產生感應者，見彼蘊藏輻射物，如鈾礦。(凡M為P——如X₁)

若不蘊藏輻射物，則見彼對輻射探測器不生感應，如金山。(凡

非 P 為非 M——如 Y₁)

在此「為自比量」，除「此山蘊藏輻射物」為待證的新知而尚未能肯定其與客觀事實相符外，其餘的「因」、「喻」必須是「真實的」，然後可以「正確地」推得「真實的」結論。即「此山對輻射探測器產生感應」必須是一事實，而「一切對輻射探測器產生感應者必蘊藏輻射物」與「一切不蘊藏輻射物者必對輻射探測器不生感應」亦必須為事實，然後推理始能進行。亦即要求「因」、「喻」必須完全與客觀事實相符。「因」（凡 S 為 M）之與事實相符比較容易，因為它是一單純的事實，可從實際經驗得之；如上文「此山對輻射探測器產生感應」可從實際觀察予以證實，可是要求「凡 M 為 P」的「喻」之完全與事實相符卻非易事。因為就原則言它是一「全幅歸納」，其歸納對象包括正反兩面，即「P 與非 P」、「M 及非 M」，實應總攝宇宙事物之全部以作為歸納的對象^⑬；可是在實際的歸納歷程中，根本無法完全符合這個「全幅歸納」的最高原則，因為在宇宙事物當中，縱使獲悉一個一個「對輻射探測器產生感應的東西」（M）都「蘊藏著輻射物」（P），但其中卻有一個例外，那

就是雖知「此山（S）對輻射探測器產生感應（M）」，但仍不知其（S）是否「蘊藏著輻射物」（P）；因為這是待證的新知，在未獲充足證據之前實無由加以肯定或否定。如是縱使知悉：

如 X_1 為 M，則 X_1 為 P

如 X_2 為 M，則 X_2 為 P

……

如 X_n 為 M，則 X_n 為 P

但由於：S 為 M，而不知 S 為 P 或為非 P——所以仍然不能歸納成「凡 M 為 P」（如：凡對輻射探測器產生感應者皆蘊藏輻射物）這個全稱的原則命題，因為「全幅歸納」就原則言不應漏掉任何一個分子。今「S 為 M」中的「S」那一個分子，卻未被歸納到 P 去，如是既與「全幅歸納」的原則不符，則「凡 M 為 P」這個「同喻體」根本不能成立。同一理趣，「凡非 P 為非 M」這個「異喻體」也無法成立。依嚴格的邏輯而言，當 S 為 M 而不知其為 P 或為非 P 之時，則縱使 M 的其餘一切分子都知曉其為 P，也只可說是：

有 M 為 P

而已。如是同、異喻的命題形式變成如下：

喻
 同喻：有 M 為 P —— 如 X₁
 異喻：有非 P 為非 M —— 如 Y₁。

如應用此種命題形式於實際的推理則至少犯兩種過失：

- (1) 與三支的基本形式不符。
- (2) 未能正確地推出「凡 S 為 P」這結論。

今試把第一種過失表析如下^{②0}：

三支的基本形式	三支應用形式
宗：凡 S 為 P	宗：凡 S 為 P
因：凡 S 為 M	因：凡 S 為 M
喻：凡 M 為 P	喻：（有 M 為 P）

至於在推理的應用方面，全稱的因（凡 S 為 M），連同偏稱的喻（有 M 為

P)，實無從推出（凡S為P）的宗來。因為作為中名辭的M，從西方邏輯的觀點來看，在此間實犯有「不周延」過（The undistributed middle）。

喻：（有M為P）——M為偏稱命題的主辭，故不周延。

因：（凡S為M）——M為肯定命題的賓辭，故亦不周延。

∴宗：（S？P）——中名辭（M）不周延，不能獲得結論。

由是可知佛家邏輯在應用上，由於不能全部符合其論式的基本原則，故無從正確地推出「凡S為P」的結論（即上文所謂第二種過失），於是佛家邏輯在「為自比量」中的推理的必然性便由此喪失。至於在「為他比量」的應用中，（如佛教徒對基督徒）立：

宗：汝耶和華亦由他造（凡S為P）

因：孰能造物故。（凡S為M）

喻：能造物者見由他造，

如母機。（凡M為P？）

「耶和華」是雙方諍論的對象，在諍論勝負未判之前，實無由肯其「由他

造」，或「不由他造」，故不能從事歸納以求取一全稱的喻體，而立「凡能造物者必由他造」這原則命題。於是在「為他比量」的應用上，一如在「為自比量」的應用上，雖可肯定S為M的一分子，但卻不能肯定或否定其必為P。如是立敵雙方，縱使同意M的其餘分子都是P，可是卻仍不能歸納成「凡M為P」這全稱原則，因其未符合「全幅歸納」的應用條件故。在「為他比量」中，「凡M為P」的喻體形式既不能採用，則唯有改立為「有M為P」的形式；苟如是，則「為他比量」在推理的應用上亦犯：

(1) 與三支的基本形式不符；

(2) 未能正確地推出「凡S為P」的結論

這二過失，其原因同於「為自比量」，故不重贅。如是在「為他比量」的推理當中，其必然性亦同樣地喪失。

佛家邏輯，雖然在推理的應用上未能完全符合其三支結構的固定形式，但卻不能「有體無用」而放棄其實際推理的應用，於是佛家邏輯無論在「為自比量」或「為他比量」的應用上，都假設著有一種「因果關係的自然秩序」的存

在⑳。意謂 X_1 為 M 見其為 P； X_2 為 M 見其為 P；如是乃至 X_n 為 M 皆見其為 P。再從反面觀察， Y_1 非 P，見其非 M； Y_2 非 P，見其非 M；如是乃至 Y_n 非 P 皆見其為非 M——如是在已有經驗當中，歸納成「凡 M 為 P」的因果關係的通則，這通則固然適用於已有經驗中的被歸納的每一特定事例之上，並且從約定俗成假設此因果關係的通則有其一貫性的自然秩序，而亦可適用於後有經驗中的未被歸納的每一特殊的事例之上；如於後時，發現 S 亦是 M，雖然在前時的歸納中並未包括 S 這一分子，但卻假定 S 亦服從於「凡 M 為 P」這因果通則的秩序，因而推出「S 亦是 P」這結論來㉑。

即使在約定俗成中，假設有「因果關係的自然秩序」的存在，但我們卻不能絕對保證一切實際事物都一致地完全遵守這一秩序，因此在推理的應用上常有「相違決定」過失的發生㉒。如張家有三兄弟，得知其實況如下：

- (a) 張大：孝順。
- (b) 張二：孝順。
- (c) 張三：？——毆打父母。

依據上述的情況，可以分別推出兩個相反的結論：

（第一）宗：張三孝順。

因：是張家子弟故。

喻：若是張家子弟，見彼孝順，如張大。

若是不孝，見非張家子弟，如陳五。

（第二）宗：張三不孝。

因：毆打父母故。

喻：若毆^打父母見是不孝，如陳五。

若其孝順，不見毆打父母，如張大。

如是依據同一情況，從其為「張家子弟」的角度，可以推出「張三孝順」的結論；然從其「毆打父母」的角度，則可推出「張三不孝」的結論來。於是佛家邏輯在論謬誤（似比量）中，不得不列出「相違決定」是一種過失：兩個「相違的宗」，其間必有一偽，或俱是不真，因為「相違的宗」在西方邏輯上屬「大反對」（Contrary）或「不相容關係」（Incompatibility），即一真一

假，一假一真，不可同真，但可同假。既然依真實的內容和正確的推理，仍然可能推出與客觀事實不相符的結論，則「因果關係的自然秩序」的假設，亦無補於「佛家邏輯在應用上缺乏必然性」這一漏洞。因為就嚴格邏輯而論，佛家邏輯「為自比量」的「宗之主辭」(S)，由待證故，不能作為歸納的對象；「為他比量」的「宗之主辭」(S)，由諍論未判故，亦不能作為歸納的對象：於是「喻體」的歸納是一種「不完全的歸納」(incomplete induction)。由不完全歸納所得的原則命作為依據，而推出的結論是缺乏必然性而無疑。

然而，我們卻不能因佛家邏輯在推理的應用上缺乏必然性而否定佛家邏輯的一切價值，蓋以佛家邏輯的歸納，在應用上之所以成為「不完全的歸納」只由於把「宗之主辭」(S)剔除(所謂剔除有法)之故；除此(S)外，其餘分子便合成一種「全幅歸納」了。此種「掛萬漏一」的「具歸納意味的演繹邏輯」實在只有不同程度的概然性(Probability)；而其真實性的高低，正與其正面歸納的「完備性」(Completeness)成正比例。如上文從「張三為張家

子弟」所推出的「張三孝順」這結論的真實性較低，因其正面歸納的「完備性」較低故——蓋僅從張大與張二兩個實例作歸納而已。至於從「張三毆打父母」而推出的「張三不孝」這結論的真實性較高，因其正面歸納的「完備性」較高故——蓋從世俗一般實際事例作歸納，其範圍較廣，其完備性較大。

於此我們更可瞭解窺基所立「無姓有情決定應有」這「比量」（見第一節）所以不得現代學者所贊同的原因所在；蓋以窺基這個推理，其正面的歸納對象唯有「有姓有情」一類（固然，此一類的有情再可細分為四種），則其範圍如是的狹、其「完備性」如是的低，簡直與類推法（Analogy）無大分別，故其真實性自然不會太大，而為近代邏輯家之所不取。

從二、三兩節，我們可得出下面的結論：

- a. 佛家邏輯的論式結構實具必然性（Necessity）。
- b. 佛家邏輯的推理應用不具必然性而具有不同程度的概然性（Probability）；此概然律中的真實性的高低又與其正面歸納的完備性成正比例。

四、結語

總括來說，佛家邏輯，除卻其形式結構具必然性與其推理應用時之不具必然性而唯具不同程度之概然性有如上述之外，此間還有若干要點值得一提，藉以加深讀者對佛家邏輯的瞭解：

其一，佛家邏輯是一種歸納與演繹的綜合方法——就一般言之，西方邏輯是把歸納法與演繹法分開來研究的，演繹法祇關注於推理過程的有效性（Validity），而不求推理內容和結論的真實性（Truth），即不必要求其推理內容之必與客觀事實相符；故演繹法所探求的是推理的必然性（Necessity）。至於探究新知，證驗知識的是否與客觀事實相符，則由歸納法總理其事：是故歸納法所關注的是實際事物，所探求的是有實際事物的知識與此等知識在概然律中的較高的真實性。至於佛家邏輯，卻把歸納法與演繹法結合起來而成立一種簡明精要的綜合形式（故 Th. Sicherbatsky 氏在其所著的 Buddhist Logic

中，說佛家邏輯是一種 Inductive-deductive logic，則它一方面得要重視推理內容與結論的真實性，另一方面又要兼顧前提（因及喻）與結論（宗）之間的必然性與有效性，因此佛家邏輯不得不在形式的結構上具備必然性，而在推理的應用上力求較高的概然性。於是佛家邏輯實兼演繹與歸納二者之所長而與西方的演繹邏輯大異其趣。

其二，佛家邏輯是一種獲取新知識的有效方法——雖然佛家邏輯在應用上僅具概然性而不具必然性，但從另一角度來看，這種缺點卻變成為它的優點。因為具備必然性的單純演繹邏輯，其結論恒常涵攝於其大前提之中，即所推得的結論永不能超出其前提，因此便根本無法產生新知識來（故西方哲人，自 Bacon、Mill 以至 Dewey 而還，都對演繹邏輯加以猛烈的攻擊，因而提倡建立一實驗性的邏輯），探求新知祇是歸納法的專責；佛家邏輯既然兼備歸納法，則探求新知便責無旁貸（按：「為自比量」的「自悟」便以探求新知作立量的目的），且其歸納周密，不特從正面歸納，且必須從反面歸納，其可靠性之高，實不比穆勒（J. S. Mill）的「歸納四術」（Canons of Induction）^{②4}

稍為遜色，所以佛家邏輯在應用上亦是一種探求新知識的有效方法。

其三：佛家邏輯是一種實證的邏輯（Empirical Logic）——在理論上，我們雖不能把佛家邏輯提升到與近代西方的「經驗論」（Empiricism）或「運作論」（Operationalism）同一境界，但從佛家邏輯的重視「感性知識」（Sensual knowledge）^{②⑤}的角度審諦觀察，則佛家邏輯之含有濃厚的實證意味卻是信而有徵的了。因為在應用上，佛家邏輯必須涉及實際事物，所推得的知識又必須與客觀事實相符；為要達到如此目的，佛家邏輯一面以真實的感性知識為推理基礎，一面又從其他角度的推理和在經驗界的實踐以刊定推演所得的知識的真偽。從其他角度的推理以刊定「比量」的真偽者，是指佛家邏輯不容有「相違決定」（見第三節），即從任何角度所推得的結論都必須一致（Consistent），在經驗界的實踐以刊定「比量」的真偽者，是指佛家邏輯不容有「現量相違」^{②⑥}，即從推理所得的結論必須與實際經驗相符而可以發揮其有效作用。如是理性的實踐（指不容有「相違決定」）與經驗的實踐（指不容有「現量相違」）便成為佛家邏輯的有效驗證方法，而佛家邏輯亦由此而具備

一種實證的邏輯的精神。

其四：佛家邏輯亦是一種辯論的合理之約定形式——佛家邏輯本來就淵源於辯論術，所以因明特詳於「為他比量」而略於「為自比量」；「為他比量」者，目的在悟他，通常應用於辯論會中，昔唐玄奘法師嘗在印度參加戒日王所設的十八日無遮大會，立「唯識比量」而蜚聲遠近^{②7}，由此可見一斑。蓋「為他比量」長於立自破他，又如簡別語的防過術的指引，建立、破斥等論辯形式的介紹，以及勝負得失的判定等等，皆有極其精審的討論；其間的規律雖繁，詭辯未嘗不可以乘隙而生，但亦屬公允，易為立敵雙方所樂於遵守，故佛家邏輯除具上述三種特徵外，並具備一種辯論的合理約定形式。

【註釋】

①墨子〈小取篇〉云：「辟也者，舉也（他）物以明之也；侔也者，比辭而俱行也；援也者，曰子然，我奚獨不可以然也；推也者，以其所不取之同於其所取者，予之也。」關於論式的討論，有譚戒甫的《墨辯發微》（中華書局版）可資參考。

②玄奘之前，有真諦法師譯《如實論》與吉迦夜譯《方便心論》，這些都是早期的佛家邏輯的

典籍，可惜都屬辯論術的介紹，而非有系統的邏輯理論，故本文為方便起見，以玄奘為佛家邏輯輸入中國的傳導者。

③現存的陳那系因明的典籍，中譯本有陳那的《因明正理門論》，陳那的《集量論釋略抄》，商羯羅主的《因明入正理論》。

④法稱七論都有藏文譯本，但中文本除《正理滴論》及《釋量論》外，餘皆尚未繙出。俄人 Stcherbatsky 氏把其中的《正理滴論》譯成英文，附錄於其所著的 *Buddhist Logic* 一書中（有 Dover 版），詳見拙著《正理滴論解義》。

⑤《法相學會集刊》第一輯，刊有〈一切眾生是否皆有佛性〉這佛學研究討論會的記錄，可作參考。

⑥此原則命題（在因明名之曰「喻體」）是作者就讀者的方便補加進去，非原文之所有。此宗、因、喻的三支論證，見窺基所撰的《成唯識論樞要》卷一。究竟言之，所謂「有姓有情」是指那些有成佛功能、或成阿羅漢、或成辟支佛功能的眾生；「無姓有情」是指那些既無成佛、亦無成阿羅漢或辟支佛功能的眾生。此間的語譯，從方便義，不從究竟義，故把「無解脫功能的眾生」譯為「無成佛功能的眾生」。

⑦因明三支的「宗」(pratijna)略等於西方邏輯的「結論」(conclusion)；「因」(hetu)略等於「小前提」(minor premise)；「喻」(udaharana)略等於「大前提」(major premise)。

⑧因明的喻支，分同喻與異喻；同異喻再分喻體與喻依——喻體是原則命題，喻依是所舉以證成彼原則命題的實例。茲順文中的符號分列如后：

同喻體——凡M為P。

同喻依——如 X_1 ， X_2 等。

異喻體——凡非P為非M。

異喻依——如 Y_1 ， Y_2 等。

⑨此依陳那因明立言，至於古因明卻以宗、因、喻為能立；宗之主辭與實辭為所立。見《因明入正理論疏》卷一，唐窺基撰。

⑩二喻是指同喻及異喻。此依照熊十力先生之說。熊先生以「陳那已後，說因三相，即攝二喻」，故有「二喻即因」的主張。

⑪此見法稱(Dharmakīrti)所著的《正理滴論》(Nyayabindu)與法上(Dharmottara)所著

的《正理滴論釋》(Nyāya-bindu-tika)。二氏的撰述有英文譯本，見 Th. Stcherbatsky 所撰的 *Buddhist Logic, Volume Two* (Dover)。

所謂「為自比量」者，即為個人推求新知的推理。

⑫「偏是宗法性」者，「性」是性質義，即「因」具有可作「宗」的賓辭之義；以「宗法」即「宗的賓辭」故。

「同品定有性」者，指因涵宗的賓辭的性質。

「異品徧無性」者，指宗的賓辭的否定必與「因」相排斥。其詳可見窺基的《因明入正理論疏》卷一末與卷二。

⑬依涵蘊義，「異品徧無性」實涵蘊著「同品定有性」，是以就形式的結構言，因的第二相（同品定有性）可以刪去，而只存餘二相亦可以成「所立」的充足條件。今因明的保存「同品定有性」，其作用在以「同品」實例，正顯「凡M為P」非僅是原則命題，而且有其實例，而非「空類」，如是可以得見「凡M為P」那「喻體」是歸納所得，因明論證是一個「歸納與演繹的綜合論證」過程，亦可以說是「類比推理」的極致。

⑭在「套套邏輯」的恒真形式下，無論任何情況，其前提都能必然地保證其結論。

⑮ 條件式通常寫成 $P \rightarrow Q$ ； \rightarrow 代表涵蘊義，其真值表如下（T 代表真；F 代表假）：

P	Q	$P \rightarrow Q$
T	T	T
T	F	F
F	T	T
F	F	T

⑯ 連言式通常寫成 $P \wedge Q$ ； \wedge 代表連合義。

P	Q	$P \wedge Q$
T	T	T
T	F	F
F	T	F
F	F	F

⑰ 牟宗三先生所撰的《理則學》，有「全幅歸納過程之完整形式」一節，可作本文的參考。

⑱ 「正確」(valid) 是指前提必然保證其結論，即無推理的謬誤；「真實」(true) 是指所下的判斷是與客觀事實相符而不相違的意思，如白則謂之白，黑則謂之黑，非白則謂之非白，非黑則謂之非黑。

①9 就西方邏輯的二分法 (Duality) 言，輻射物與非輻射物，等於宇宙之全 (P + \neg P) 對輻射探測器產生感應者與不感應者亦等於宇宙之全 (Σ + $\neg\Sigma$) —— 「 Σ 」者宇宙之全義。

②0 由於同喻體 (凡 M 為 P) 與異喻體 (凡非 P 為非 M) 是邏輯等值，故今在三支中但取同喻體而略異喻體。

②1 這種「因果關係的自然秩序」雖不見於一切因明典籍中，而為作者個人所提出者，然而從窺基的《因明入正理論疏》中，可以獲致若干的啟示。如在卷三論「同法」時，於釋「是處」中說：「(是處)即是一切『除宗以外』有無法處。」於釋「無法」時亦然，此所謂「喻依剔除有法」之說。意謂：「在正反兩面的歸納歷程中，可以暫時把懸而未決的「宗」的「主辭」撇除，而假定其服從於由其餘事例歸納所得的原則(即喻體)，故又有「喻體不刪除有法」之說(見大疏卷五——「故云：諸所作者(見彼無常)，即合聲上所作皆是無常——(不然)如何解『同喻(所)云：說因宗所隨』？」)。

②2 如運用因明三支作分析性命題的推理，則無須作出「因果關係的自然秩序」的假定，而仍具有必然性，因為分析性命題不同於因果關係的命題，不賴歸納而得故，如：

宗：菩提樹是植物。

因：是樹故。

喻：凡樹皆是植物，如槐樹等。

「凡樹皆是植物」的大前提非從歸納而獲致，而是從學理上的分類所得；「凡樹」一辭實預設地涵攝「菩提樹」於其中。

⑳「相違決定」是「因過」的一類，即可用兩個不同的因，而成立兩個相反的「宗」，但在推理的歷程卻又符合「因三相」的原則。見窺基《入正理論疏》卷二。

㉑所謂「穆勒歸納四術」(The Canons of Induction of J. S. Mill)是指：

1. 契合法 (Method of Agreement)

2. 差異法 (Method of Difference)

3. 契合差異聯用法 (Joint method of Agreement and Difference)

4. 共變法 (Method of concomitant variation)。

㉒佛家邏輯(因明)的研究範圍，實包括感官知覺(現量)，作為推理(比量)的依據與實證。

②⑥ 現量相違，是指推理的結論不與客觀事實相符。詳釋見窺基《入正理論疏》卷四末。

②⑦ 見窺基《入正理論疏》卷五首。

唯識、因明、禪偈的深層探究



1
7
2

因明「現量相違」的探討

佛家「因明」的研究對象，有「現量」和「比量」的區別，而「比量」再分「為自」與「為他」兩類。從「比量」內部理論結構的分析，「因明」有建立「現量相違」以檢證「比量」的需要。然而在建立「現量相違」的過程中，吾人發現種種困難為前人所未及探究者：如「以自相為境者是現，共相為境者是比」，「自相」與「共相」不相通，如何可以通過「現量」以檢證「比量」？此其一；「離錯亂」的「內因」、「外因」無客觀準則，此其二。作者試從「意識現量」相應的「念」心所出發，論證「自相概念化」的可能性，以解決第一種困難；再從「主觀現量」和「客觀現量」的施設，以解決第二種困難。至於本文可商榷處，尚有待大雅君子的斧正。

一、建立「現量相違」的意義

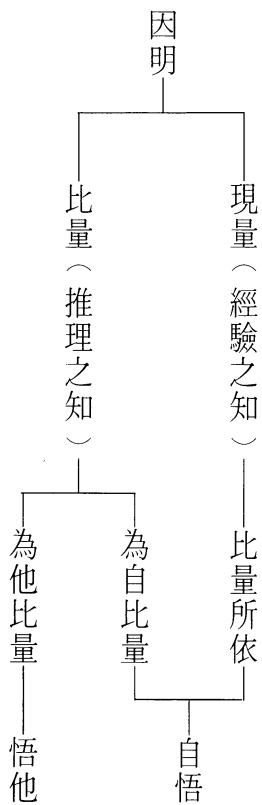
佛家「因明 (hetuvidya)」亦名「量論 (pramana)」，大抵由龍樹、無著、世親諸論師沿習印度「正理學派」(The Nyāya School)的學理而啟其端①，至陳那 (Dignāga) 論師始訂「因三相」，立「九句因」，辨析真似，建「三支」的論式，廢「聖言量」而唯取「現量」與「比量」作為尋求知的唯一途徑，著作等身，於是把「因明」建立成一門獨立的學術體系②。其弟子商羯羅主著「因明入正理論」③，闡釋乃師學理的大意。至再傳弟子法稱 (Dharmakīrti) 論師，把乃祖陳那之學，發揚光大，使「因明」學理臻於一個更高的境界④。

究竟「因明」是一門甚麼的學問？商羯羅主的「因明入正理論」第一首頌有這樣的說法：

「能立與能破，及似唯悟他；

現量與比量，及似唯自悟。」⑤

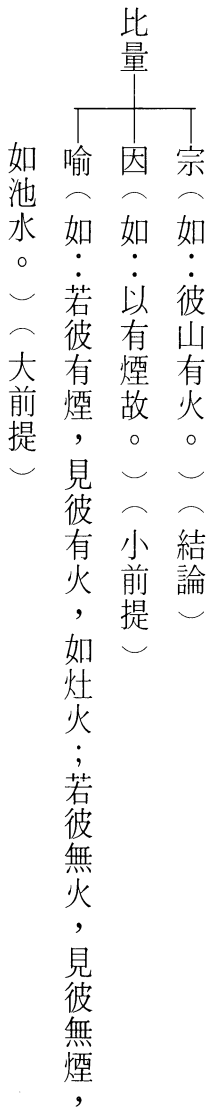
這便是「二悟八義」。「二悟」是「因明」的效用；「八義」是「因明」的內容。「二悟」即「自悟」與「悟他」；「八義」是「能立」、「似能立」、「能破」、「似能破」、「現量」、「似現量」、「比量」與「似比量」。「八義」之中，前四種的內容，是「悟他」效用所攝；後四種的內容，則是「自悟」效用所攝。「悟他」者是從知識上去開悟眾生；「自悟」者是透過經驗與推理的途徑獲取真知以開悟自己。然而先自悟然後可以悟他，所以陳那、法稱喜愛作較簡單的分類：



因此，在他們的著作中，大多以「現量」、「為自比量」及「為他比量」來作

篇章的分類。從現代的觀點來看，「因明」是一門綜合認識論、理則學（邏輯）與辯論術三部份的內容，以達到自悟與悟他兩目的之學術體系。

「現量」是經驗之知，求「現量」知識必須懂得排遣「似現量」（不正確的經驗之知）；「比量」是推理之知，求「比量」知識也必須懂得排遣「似比量」（不正確的推理之知，亦名之為各種不同的「過」）⑥。然而「比量」者，自陳那以還，大多以「三支」（以命題排列三段來作推演）構成：



在「為他比量」中，立「三支」以悟他，則必須避免一切「似比量」諸過，如一切「宗過」，一切「因過」及一切「喻過」——它們都是「似比量」所攝。

如是一切過類，都是為「為他比量」而設，以防微杜漸，免使其論式陷入「似比量」的範圍，因而失卻悟他的作用。但諸論的出過，各有差別⑦，今試

就法稱的主張分列如左：

(一)似宗：現量相違、比量相違、世間相違、自語相違。

(二)似因：兩俱不成、隨一不成、猶豫不成、所依不成、有法不成、共不定、同品一分轉異品遍轉，異品一分轉同品遍轉、俱品一分轉、同品遍無異品遍有、同品遍無異品分有。

(三)似喻：能立法不成、所立法不成、俱不成、無合、倒合、能立猶豫不成、所立猶豫不成、兩俱猶豫不成、不說合、所立不遣、能立不遣、俱不遣、不離、倒離、所立猶豫不遣、能立猶豫不遣、兩俱猶豫不遣、不說離^⑧。

在建立「三支比量」中，上述的「似宗」（不正確的宗支）、「似因」（不正確的因支）、「似喻」（不正確的喻支）都應避免。然此三類過失，究其本源，不外三種：一者、由立量時疏忽所引致（如：自語相違、倒合、倒離等）；二者、由不依立量軌式所致（如：不說合、不說離等）；三者、由不與「因三相」^⑨相符所致（如：如「似宗」的比量相違，「似因」中的全部因過

⑩與「似喻」中的能立法不成、所立法不成等。此三種失誤的緣由，以不符「因三相」為主，餘二都由輕心掉之所致，其實無關於因明理論結構的本身，至於餘下來的「世間相違」（如「懷兔非月」宗），如加簡別，（變成為「學者世間」之類），亦不成過。唯獨「現量相違」的建立，則最為突出。這反映出佛家因明的一種精神，那就是「比量」（推理之知）需要以「現量」（經驗之知）來檢證的；那就是說從知識的分類而言，唯有「現」、「比」二量，如法稱《正理滴論》所言：

「所說正智者，差別有二種，

即所謂現量，及所謂比量。」⑪

唯就知識的評價而論，則「比量」之知必須服從「現量」之知，亦猶現代談知識者，定必主張一切理論均以經驗實踐為檢證的準則。考其原因，除了「比量」是間接之知，而「現量」為直接之知，間接者應以直接者為檢證之外，更由於「比量」的內在結構，必須有賴「現量」來作證明之故。

此處可分兩方面來說。一方面由於「比量」的內在結構，並非是一種純粹

的演繹法。因為「宗支」（所立的主張）要依「因支」（能立）以為依據。「因」以「三相」為準；「三相」中的第二、三相（即《正理滴論》所謂「唯於同品有，此其第二相；於異品遍無，此其第三相」^⑫）就是把「同品」、「異品」與「因」的關係作出正面和反面的歸納，而求得「喻依」和「喻體」來（故熊十力先生有「二喻即因」之說^⑬）。如果第二、三相所歸納而成的「喻支」，近似西洋傳統邏輯的大前提，則第一相「因」便近似小前提，由「因」與「喻」所證成的「宗」，便近似邏輯的結論。依西方邏輯而論，前提若能擔保其結論，便是有效（valid）的推理，不必問其前提何來。但因明則不然，其「因」、「喻」必須由歸納所得，而歸納雖不一定與經驗有關，但大多受客觀現象所制約（尤以「果性因」為然^⑭），現象界是起伏無常的，如佛家所謂「生、住、異、滅」，易傳所謂「變動不居，周流六虛」，老子所謂「動而愈出」；故知芸芸萬物，不守故常，則因明由歸納演繹所得的「宗」，亦可能與真實互不相應，而必須建立「現量相違」過，以作檢證的準則，這是第一點。

從另一方面而言，「宗」的「有法」（即主語）是超然於「同品」與「異品」之上的，所以不在「因第二、三相」的歸納範圍，此即窺基所謂「剔除有法」^⑮，因此，便無法構成「全幅歸納」（complete induction），而「喻體」也不過是「非全幅歸納」所得，以此作前提實無從必然地推演出絕對可靠的結論（「宗」）來。為要甘補這方面的缺漏，故「現量相違」便有建立的必要^⑯。「比量」必須不違「現量」，此是第二點。

在因明發展史中，自陳那以至於法稱，都把「似宗」、「似因」、「似喻」放置於「為他比量」的範疇裏，而「為自比量」則唯以「因三相」為準則。可是從我們上文所作的因明內部結構的分析而論，則「現量相違」的建立，其實亦當然適用於「為自比量」之上，此為因明研究者所不可不注意之處。

二、「因明」對「現量」的界定

「比量」必須不違「現量」，此是因明的精神。如果把「比量」等同於

「推理之知」，把「現量」等同於「經驗之知」，則「推理之知」必須不違背於「經驗之知」，此亦是古今中外所共許，似無甚新意，行文至此，亦宜擱筆。然而，問題並非如此簡單，因為以「推理之知」等同「比量」，容或缺失不大，但若把「經驗之知」等同「現量」，在徹底分析比較之下，則大乖「因明」對「現量」所立的意義。如果強相似者以為相同，即使合九州四十三縣的鐵，亦不足以鑄其錯了。

所以者何？蓋一般所謂「經驗界的知識」者，細分之實由兩部份所合成：一者是感官知覺（sense-perception），一者是與感知所得的影像（images）相應的一些概念（conceptions）。以感官知覺在先為質料，以相應的概念在後為思維工具，而加以肯定或否定的判斷，才成為「經驗界的知識」。譬如眼前感知如此如此物象存在，在思維概念上名之為「山」，與此同時並感知如彼如彼物象產生，在思維概念上名之為「火」；然後再透過思維活動，而獲得「此山有火」這個肯定的判斷。這樣所得的知識，一般都歸到經驗界去，名之為「經驗之知」，因為這種知識建基於感知的資料之上。印度的「正理學派」

對「現量」便採取這種態度，在他們的「正理經」(Aphorisms of the Nyāya system)中，判斷(judgment)、決定(ascertainment)與概念(conception)是無差別的^⑰。但就佛家因明來說，則大異其趣了。

對「現量」一詞，以因明發展歷程有先後的不同，故諸論師各有不同的解說。如無著造《顯揚聖教論》，依《瑜伽師地論》對「現量」作下列的描述：

「現量者有三種相：一、非不現見相，二、非思構所成相，三、非錯亂所見相。」^⑱

此後陳那、商羯羅主、法稱三位論師，對「現量」亦各有自己的看法，茲分列如下：

「現量離分別，名類等相蒙。

為不共因故，依根說彼名。……

錯亂俗有智，比量及所生，

念、欲、似現量，謂於陽燄等。」^⑲

上為陳那論師在《集量論》中有關「現量」的頌文。

「此中現量，謂無分別；若有正智，於色等義，離名、種等所有分別，現現別轉，故名現量。」⁽²⁰⁾
上為商羯羅主《因明入正理論》對現量的解釋。

「此中現量者，謂即離分別，且亦非錯亂。彼言分別者，謂能詮名言，了所詮影像，冥合為一體；彼云錯亂者，謂翳眩、速旋、航行、惑亂等。今智離分別，亦非錯亂生，因得名現量。」⁽²¹⁾

以上是法稱在《正理滴論》中，對現量的體性所加以分析的頌文。

四家對「現量」的解釋，在文字上雖各有差異，但其主旨大致同一；如無著所謂「非思構所成相」，其義即與其餘三家「離分別」或「無分別」相等，不過一從反面而言之，一從正面立論罷了。至於《顯揚聖教論》所謂「非不現見相」，其義亦與《集量論》之把「念」（按：此是記憶過去義）歸到「似現量」去的旨趣相符。如是眾說都是從能知的智方面來審察「現量」，歸納起來可有若干重點：

其一者：能知的，唯是無分別的智。此「無分別的智」是遠離意識思構所

成的一切名言「概念」。如眼根的對色境，如其所如而見之，而不起一切青、黃、赤、白等等種類差別；如耳根的對聲境，如其所如而聽之，而不起一切靜、躁、抑、揚等等種類差別。而此「無分別智」的起用，唯在目前，不兼過未，過未是念、欲之事，以有分別故，非「現量」無分別智所攝。如是目前的眼識的無分別智，唯如實地透過眼根緣當下的「色」自境；目前耳識的無分別智，唯如實地透過耳根緣當下的「聲」自境；如是乃至於鼻、舌、身等亦各如實地感知自境，而彼此不淆渾，故有「眼根現量」等等分類。

其二：此能知的無分別智，應屬「正智」所攝，排除一切導致錯亂的因素。此惑亂因，可有內外之分：內因起於根身的缺陷。如眼根翳眩者，便會見到空花、毛輪及第二月；患黃膽病者，於一切非黃色境，悉見黃相。外因則起於對境失去常態，如速旋火炬，便生火環的錯覺，舟車的開動，則見屋舍、樹木的倒馳^②。如是能緣之智，於所緣之境，離名言，絕思慮，並於一切能生錯亂之因，或內或外，悉皆捨離，如斯所成就的知識，是名「現量」。

前就能緣之智來談「現量」，今當徵詢其所緣之境究竟為何。陳那「集量

論釋」有清晰的說明：

「所量唯有自相、共相，更無其餘。當知以自相為境者是現，共相為境者是比。」^{②③}

至於法稱，著《正理滴論》，其中第一章第四節「論所知境」有云：

「現量所知境，此唯是自相。

若以能緣智，了取所緣境，

能隨彼遠近，差別影像生，

則彼所緣境，得名為自相。……

與此相違者，是則名共相；

如是彼共相，即是比量境。」^{②④}

陳那與與法稱，文雖有繁簡之異，然旨趣則一。那就是宇宙萬有的所知對象唯有二類，一者是自相（particulars），一者是共相（universals），更無其餘。「自相」除宇宙本體的「真如」外，餘皆是萬別千差，剎那生滅，它們有可作鑑別的特徵，如法上所云：「當所緣境，為能緣智所了知時，苟置諸近

處，則有清晰影像生起，置諸遠處，則有模糊影像生起，但其足以為所緣者無異——如是所緣境，得名為自相。」²⁵以「無分別的正智」緣「自相」境，便產生「現量」；若與此相違，以「有分別（以概念為工具）的正智」緣「共相」境，則產生「比量」。此是「現量」與「比量」不同的地方。

由是觀之，佛家因明所界定的「現量」，是離言絕慮，不滲入絲毫的概念分別於其中，它之所以為知識者（即所謂「現量果」），純粹是由於它是有所感、有所覺，如其所如而感之，如其所如而覺之，因而獲致一種純然「內在的決定」。故知「現量」雖可說是經驗之知，但與世俗一般糅合概念而成的「經驗之知」，在結構上是大不相同的。如果強與西洋哲學相較，則因明的「現量」祇略與康德批判哲學中的「感性直覺」（Sensibility and Intuition）相類似而已。

三、「現實相違」建立的困難

如前第一節所論，由於因明內部結構的特殊需要，一切與經驗界有關的「宗支」（歸納與推理歷程所獲致的結論），都必須有賴「現量」來作檢證，所以便有「現量相違」宗過的建立^{②⑥}，如商羯羅主《因明入正理論》云：

「此中現量相違者，如說聲非所聞。」^{②⑦}

法稱《正理滴論》所述，與彼大致相同，如云：

「於此差別中，現量相違者：

謂有所立宗，聲非所聞性。」^{②⑧}

他們所舉的例子都淵源於陳那的《集量論》和它的釋文^{②⑨}。如「聲非所聞」這個「宗支」，縱使有正確的「因支」與「喻支」來支持它，三支無缺，三相具足，但在經驗界的檢證下，發覺與「現量」不符，於是便犯了「現量相違」過，無法成為正確的「比量」知識。如窺基疏云：

「現量體者，立敵親證法自相（之）智；以（因三）相成宗，本（須）符（合現量）智（之）境……聲為現得，本來共許，今……但言『聲非所聞』，便違立敵證智，故名現量相違。」^{③〇}

窺基疏文，乃就「為他比量」而言，我們討論「現量相違」可擴及「比量」推理的全部，因依本文第一節所論，此過亦可適用於「為自比量」的檢證方面。

可是因明諸家，建立「現量相違」（宗過），以檢證與經驗界有關的「比量」時，也未嘗不有若干困難以待解決的。何則？依上文所述，「比量」與「現量」是截然兩種不同認知歷程：

現量——無分別智，了自相境。

比量——有分別智，了共相境。

如是能知的智彼此固屬不同，而所知的境亦迥然各異。在彼此絕緣的情況下，我們無從以有分別智去了知自相境，也不能以無分別智去了知共相境。「比量」之智既唯緣共相境，而不能了「現量」的自相境，則如何得知今所推得的所知「共相」境實與彼「現量」的「自相境」相違，而下那「比量」推理果犯

了「現量相違」的判斷？今且就上述「聲非所聞」這個犯了「現量相違」的「宗支」來作分析：「聲」在現量中，唯是如是如是的音響，是自相，纔生即滅，剎那剎那，體不相同，而能知的智，唯是無分別，如其所知而聞之了之；其聞之智離名言，絕思慮，固不能說「聲是所聞」，亦不能說「聲非所聞」，無概念可資作判斷，要判斷則必藉名言概念故。如是「現量相違」與否俱不可知。若謂判斷是意識事，但一般意識是有分別，如何可緣「現量自相」？這是第一點的困難。

再者，「現量」的完成，所了知之境必為「自相」，能了知之智必為「無分別」的「正智」。依本文第二節之所述，「離分別的正智」必須要「非錯亂」的；因此彼「正智」也必須遠離構成「錯亂智」的內外二因。內因是諸根出了毛病，如於非黃色境，悉見黃相等；外因是所知境失了常態，如速旋火炬，得見環相等。其實要為「非錯亂」的「正智」下個標準亦非易事，因為宇宙萬物，變幻無常，眾緣所生，無有定則，若謂火炬的速旋而現火環為錯亂，然則構成火炬的質子、中子、電子等何嘗不在高速活動中？不然，則火炬之形

態亦異；如是常態與變態如何釐定？以「錯亂」的外因實不能有所確定。又如一聲，人與犬聽之，其量不同；即使是人類的諸根，其功能（如能見、能聞的範圍）級距，亦不同一。若此，則諸根官能是否正常，只有相對的標準，而無絕對的準則；既無絕對的準則，則「錯亂」的內因亦無從確定。「錯亂」的內因、外因既無法確定，離分別的正智如何釐定？依離分別而成的「現量」如何知其必正而非似？「現量相違」何所依而得建立？

或云：「黃境」與「圓相」，都是分別所得，猶如「於陽燄等分別為水」，以有分別，故非「現量」。剋實言之，二者不同：若見陽燄，作為水想，乃至坐車行舟，見樹倒馳，此是分別，可無間然。但黃膽病者，於非黃境，悉見黃相，而其能見，可無分別；至於速旋火炬，現火環相，亦屬自相，亦可無分別地如實而觀。此不應與分別陽燄以為水者渾作一談。故彼難非理。苟上述有關「現量相違」的困難得不到解決，則因明之學便無法成為一完美的體系。

四、「現量相違」解決的商榷

上節論述建立「現量相違」的困難，總合言之，可有兩點：第一、無論就能知的智或所知的境而言，俱是兩相絕緣，各不相通^③，故無從以「無分別」、「離言絕慮」之知，以檢證「有分別」之知的真偽；第二、就「現量」認知活動本身言，因明家不祇要求以無分別智，了諸根等各自的自相境，因明家還要求彼無分別智必為「正智」，遠離一切由內因及外因所構成的諸種「錯亂」，但吾人無法給「錯亂」的內因及外因求出一個客觀的準則，如是每一有情只能各自限於「自己的無分別智所行境界」之中，如何有相同的「現量」資料，以證成所立的「比量」是否犯了「現量相違」的過失？

第一種困難的產生，是諸因明論師，總是把「現量界」與「比量界」割裂開來，只說其異，不論其同，如是兩種知識界便少了一條可以相通的途徑。要解決這方面的困難，就得要從理論上解析「從無分別之知過渡到有分別之知」

的認知歷程；在佛家的理論中，能擔此重任，莫過於「念」心所（能生「明記」的心識作用）。若依大乘經教，「因位有情」（未成佛前的眾生）總有八識五十一心所有法^{③②}。八識之中，眼識的緣色，耳識的緣聲，以及鼻識緣香，舌識緣味，身識緣觸，都由諸根各自所發，故一般說為「五根現量」^{③③}。然而識之生起，必有若干相應的心所有法與之同起，故《成唯識論》云

「心（識）於所緣，唯取總相；心所（有法）於彼，亦取別相，助成心事，得心所名。」^{③④}

如是「五根現量」的生起，必與「觸」、「作意」、「受」、「想」、「思」相應（謂之「與五遍行心所相應」）；但五遍行心所不能明記現量的活動，能明記者，唯有「念」這一個「別境心所」，如《成唯識論》云：

「云何為念？於曾習境，念心明記不忘為性，定依為業。」^{③⑤}
可是吾人於此，必應探求此「五根現量」生時，是否亦能與「念」心所同時相應生起，此有二說，如《成唯識論》云：

「有義：五識……皆無，……恒取新境，無追憶故。」^{③⑥}

由於「五根現量」所緣之境，剎那生滅，祇有新新，都無故故，因此追憶之事無有意義，而「五根現量」便不與「念」心所相應並起。此其一說。再者，後有第二種說法，如云：

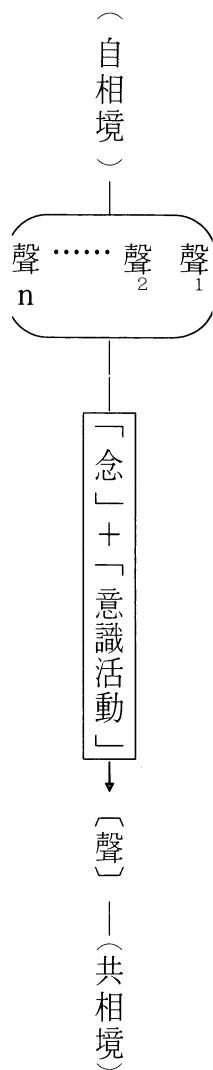
「有義：五識……容有，……雖無明記曾習境體，而有微劣念境類故。……未自在位此五（指五別境心所，自然包括「念」心所）或無，得自在時此五定有。」^{③7}

由此可見佛家主張有情在第八地始，五識始與「念」心所相應，八地之前，容或有「念」與五識現量俱起，但微劣故，便無法明記曾習境體（自相）。依此路向推徵，「念」不可得，如何成立「現量相違」，檢證「比量」的真似？

吾人可從另一途徑，嘗試探索：吾人得知「第六意識，諸位（六位五十一心所，當然包括具明記作用的「念」心所）容俱」^{③8}，那麼第六意識，於曾習境，自然能有明記不忘的功能；同時依諸家說法，第六意識除可作比量外，亦可作無分別的「現量」（如犯錯誤固亦可成「非量」）；此種「現量」名曰「意識現量」^{③9}，如法稱《正理滴論》的「現量品」云：

「意識現量：以五根現量作等無間緣；彼（五根）現量與彼（之）自境無間境，作此（意識現量之）同事緣，則意識現量，然後始得生。」^{④①}

依法上「釋文」之意，「意識現量」是緊隨「五根現量」的第一剎那之後而產生，故以上一剎那的「五根現量」作開導依，名曰「等無間緣」；並且以作「等無間緣」的「五根現量」及彼「現量自境」的「無間境」（即成就現量之所緣境的後一剎那境）聯合產生作用，而生起此「意識現量」，彼聯合的作用，名為「同事緣」^{④②}。由此可見「五根現量」與「意識現量」乃一相續無間之認知活動的歷程^{④③}，而意識中明記不忘的「念」心所，亦能於後時相應產生活動，因而把前時現量的情況回憶，以作將來成立比量的資料。但現量之「自相境」（由「想」心所取其形像）是剎那境，千差萬別，無有同一的，必須要與具分別作用的「意識」相應，而構成「名言」概念的「共相境」（由與意識相應的「想」心所取其像），其歷程可推想如左：

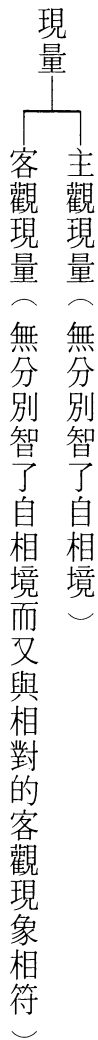


「現量自相境之聲」，雖是萬殊，但必有共同的特徵（如震動耳鼓等），透過「念」心所明記作用，再由意識的活動，使之「概念化」，而成「共相之聲」，如是「所聞」亦可依此途徑而產生「共相」；共相與共相結合便可成「支」（「宗支」、「因支」及「喻支」，具判斷的命題義），如說「聲是所聞」，便可從這歷程而產生。如是透過「念」心所的作用，「自相」與「共相」便有可通的途徑，而「現量相違」的第一點困難，亦可藉此獲得解決。如要決定「聲非所聞」是否犯「現量相違」過，則可由「念」心所明記前某一特殊之聲是由現量無分別智如其所如而「聞」者；依如是所憶的「現量」，再由意識活動，便可構成「有聲是所聞」這個「依憶念現量所立的真宗」。「有聲是所聞」是真，則「聲非所聞」必假；此真彼假，都依「所憶的現量」來作

決定，則「聲非所聞」的犯「現量相違」過，便得成立。

在解決第一點困難中，與「意識現量」相應的「念」心所起了決定性的作用；而呂澂先生在《現代佛學》中所謂「意識現量是思惟發展向概念活動的過渡階段」^{④3}一語，對本問題的解決，亦具有強烈的啟發作用。同時於此，亦可反映出：「概念」（共相）與「命題」（支）是如何建立的，這方面的理論正是「因明」較弱的一環。

至於第二種困難（即如何決定「現量正智」的準則這個困難），其實不但與「現量相違」的建立有關，同時也是決定「現量的真似」有關，因為一方面要「離分別」（非思構所成），一方面要「非錯亂所見」的纔是現量，否則便成「似現量」。「離分別」（非思構所成）可無問題，但如何纔是「非錯亂」的標準，如上所論，我們卻產生了種種的困難。要解決這方面的困難，我們可把「現量」一分為二：



「現量」的活動，除在「真見道」時，無分別智了無相境外，其餘都是現象界中的認知活動，屬「依他起」，由眾緣和合所生，除無分別的能知智與所知的自相境外，其他如根的情況，境的狀態，乃至光線、距離等等環境的增上用，均足以影響「現量」的活動。因此為著討論上的方便，我們不妨把「現量」分為「主觀的」和「客觀的」兩類。「主觀現量」主要是指主觀個體中由無分別的現量智，了知各別的自相境，這種內證離言的認知活動，不必顧及到根的情況是否健全，境的狀態是否正常，如是乃至無需顧及無窮無盡的各種增上作用。苟如此，則黃膽病者，於非黃境上所見黃相，只要其無分別智，如實而緣其自相，此亦「現量」所攝，屬「主觀現量」，蓋於如此根、境及增上環境中，主觀地，無分別、內證地確有如此的知決定，非思構而有所得故。若要分別所謂具健全眼根與不健全者的「現量」的不同，此是「比量」之事，非關「現量」。至於對速旋的火炬亦然，只要是無分別的知，如其所如而見此離名言品類的圓相，而內證有所決定者，亦是「主觀現量」。只有承認有此種現量的存在，再通過「念」與「意識概念」作用，才可以把「主觀心識活動」

作為客觀研究的對象。

「主觀現量」只需具備兩條件：其一、能知者為無分別智；其二、所知者為自相境。至於因明學所說的「現量」，則是「客觀現量」，它必須加進第三條件，那就是現量的產生一定是「非錯亂所見」的。在此條件下，得要於特定環境中，預設一相對的客觀現象存在，而在此特定環境中的眾生，對此一相對的客觀現象，其「現量」所得必有若干相同的特徵，可由「念」心所與意識的活動，把它「概念化」，因而獲致一相同的「共相」，而可以利用名言表達而互相印證者。譬如有「白境」在前，彼黃膽病者見之為黃，無黃膽病者則見之為白，若如實無分別而見之，都是「主觀現量」，二者均可各是其所是；但「客觀現量」則不然，吾人必須處於一特定的環境中而見之，如諸根不壞（如沒有黃膽病等以影響根的正常功能），境物正常（如境物靜止，沒有速旋以影響其正常狀態），而足以助成此認知活動的其他環境大致相若（絕對的準則是沒有的），如是以無分別的現量智而了知它，所得「白相」是自相境；即使如此，甲之所見亦有少許不同於乙，乙亦有少許不同丙，丙不同丁……環境雖特

定，眾生「非錯亂」的內因及所受之外因各別故，不能絕對相同故，亦無絕對的準則故；只要如此眾多的現量所得，都可通過「念」的明記與意識所起的「概念化」作用，因而獲致一相同的「共相」，而此「共相」可運用「白」這個約定俗成的名言以互相表達印證者，這便是「客觀現量」，是「比量」所要避免的「現量相違」過的依據。

如是主觀與客觀的現量，不必有絕對準則來鑒訂前所述的「非錯誤」的內因和外因，則第二困難亦可迎刃而解。不過「客觀現量」雖可用以檢證一切與經驗界有關的「比量」（包括「為自比量」和「為他比量」）是否犯有「現量相違」過，以其可與相對的客觀現象相符，而得用名言互相印證故；但是「主觀現量」則只可用以檢證「為自比量」，而不能檢證「為他比量」，唯自證故，不必要與相對的客觀現象相符故。如前所述的黃膽病患者，於非黃境，悉見黃相，此「黃相」不能與相對的「白相」等客觀現象相符。然而，假若要檢證「黃膽病患者，於非黃境，得見黃相」這宗是否犯「現量相違」，則吾人得要從「眾黃膽病患者」這一特定環境去歸納他們的眼識「主觀現量」的例證作客

觀研究，如是前述的「主觀現量」便變了「客觀現量」的依據了，以環境有特定的限制故，可作客現象觀察故；那末，前「主觀現量」所得出的資料，既已通過概念化的作用而變作「客觀現量」的資料，自然亦可運用那些資料，以檢證「黃膽病者，於非黃境，得見黃相」那「為他比量」的「宗支」是否有犯「現量相違」過而無疑。

【註釋】

①龍樹著《方便心論》與《迴諍論》；無著述《瑜伽師地論》，著《顯揚聖教論》，談「七因明」義；世親著《論軌》、《論式》及《如實論反質難品》等。此等著述都是佛家因明學的權輿，但其精義都超不過「正理學派」的學理主張。

②窺基的《因明入正理論疏》，對陳那事蹟有神話式的記述（見《大正藏》卷四十四、頁九十一）。另西藏學人多羅那多（Taranatha）及布頓（Bu-ston）所著的佛教史中，對陳那事蹟亦有所述。陳那作品，合有八論，唐人漢譯則祇存《因明正理門論》（見《大正藏》卷三十二，有玄奘與義淨兩譯本）；近人漢譯則有呂澂的《集量論釋略抄》（見《內學》第四輯），及法尊所譯的《集量論略解》。

③有玄奘譯本，見《大正藏》第三十二卷。

④義淨撰《南海寄歸內法傳》，有「法稱則重顯因明」之說（見《大正藏》卷五四、頁二二九）。據說法稱著七論，以《量評釋論》為大論，《正理滴論》（或譯為《正理方隅》）為小論。後者漢譯有各種，皆為今人依梵、藏文本翻出，見《世界宗教研究》一九八二年（中國社會科學出版社）第一輯；前者則唯有法尊所譯的《釋量論》（中國佛教協會出版）。

⑤同見③。

⑥正以此故，在商羯羅主的著作中，把「現量」、「似現量」、「比量」與「似比量」都歸到「自悟」之門，因為不懂「非現量」無以懂「現量」，不懂「非比量」無以懂「比量」，如是諸過（如「宗過」、「因過」、「喻過」各有多類）叢生，自悟不成。至於「悟他」之所以攝「能立」及「似能立」等（此皆「為他比量」攝），其理亦然。

⑦陳那、商羯羅主與法稱對「為他比量」出過的比較，可參考拙文〈因明相違決定的批判〉（收於《法相學會集刊》第二輯）。

⑧「似宗」、「似因」、「似喻」，有關法稱之說，其譯文見於 Th. Stcherbatsky 所著的 Buddhist Logic, Vol. Two, P.161-P.251（Dover 版）。

⑨「因三相」是指構成正因的三個原則：

(一)遍是宗法性：凡M為P（如：聲是所作）

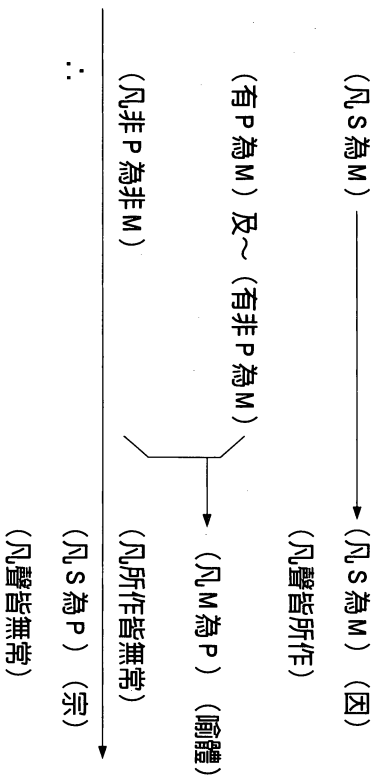
(二)唯於同品有：「有P為M」（如有無常者是所作）

及

「有非P為M」是不可能。（如：「有常者是所作」為不可能）。

(三)於異品遍無：「凡非P為非M」。（如：凡常者皆非所作）

今把「三相因」以證「宗」的關係分析如下：



佛家因明的「三支」排列是先宗後因、喻的，不過從理上言，也與上述的分析不相違悖。

⑩法稱因明，於因過中廢「相違決定」，於理有未妥善處，已為文以商榷，其詳可參考拙著《因明相違決定的批判》（「法相學會集刊」第二輯）。

⑪其詳可參考拙文〈正理方隅現量品漢譯與疏義〉。

（「三輪法相世佛佛學班同學會會刊創刊號」）

⑫譯自 Buddhist Logic, Th. Stcherbatsky 所著·Vol. Two, P.55-P.86。

⑬見熊十力先生的《因明大疏刪註》。

⑭法稱的《正理滴論》把「因」分為三：一是「不可得因」，二是「自性因」，三是「果性因」。見該論「自比量品」Buddhist Logic, Vol. 2, P.60-P.61。

⑮見窺基的《因明入正理論疏》。

⑯除「似宗」應建立「現量相違」外，在「似因」中，亦應建立「相違決定」。

⑰見 Th. Stcherbatsky 所著 Buddhist Logic 附錄中有關 Vacaspathimīśra on The Buddhist Theory of Perception 一文的（87.24）節。

⑱見《顯揚聖教論》卷十一（大正藏卷三二一）。而此論所說「現量三相」，實本於《瑜伽師地

論》卷第十五中論「七因明處」，彼云：「現量者，謂有三種：一、非不現見，二、非已思應思，三、非錯亂境界。」（見《大正藏》卷三十、頁三五七。）

⑲ 見呂澂先生的《集量論釋略抄》（《內學》第四輯）。法尊於《世界宗教研究》一九八一年第二期也發表了《集量論頌》的漢譯，其譯文與呂澂先生頗有出入。

⑳ 《因明入正理論》文，見《大正藏》卷三十二、頁十一。

㉑ 《正理滴論》的「現量品」譯文，英譯見 Th. Stcherbatsky: Buddhist Logic, Vol. Two, P.14-P.25。

㉒ 此等「外因」的例子多從法上釋文（見 Th. Stcherbatsky: Buddhist Logic, Vol. Two, P.24-P.25），但陳那《集量論釋》則云：「且錯亂者，如於陽燄等分別為水等，故是似現量。」故彼錯亂的生起，陳那不說由「外因」，而仍由分別所致。此與法上說微有不同。

㉓ 其文出處，見《內學》第四輯。

㉔ 文譯自 Th. Stcherbatsky: Buddhist Logic, Vol. Two, P.33-P.38。

㉕ 文譯自 Th. Stcherbatsky: Buddhist Logic, Vol. Two, P.35(1.3.2-1.3.6)。

㉖ 此處不說一切「宗支」所討論的問題全付諸現量以作檢證者，因為因明的第二、三相雖用歸

納法，而所歸納者雖以經驗界的知識為主（尤其是「不可得因」及「果性因」為然），但未嘗不可歸納非經驗界的知識（尤以「自性因」更具此種功能）。吾友霍韜晦先生亦不同意把所討論的問題全付諸現量的檢查，文見《佛家邏輯研究》頁一五三。

②7 見大正藏卷三二、頁十一。

②8 文譯自 Th. Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, Vol. Two, P.162。

②9 文見呂澂先生的《集量論釋略抄》（收於《內學》第四輯，頁二一至二二）。

③0 見《因明大疏刪註》頁四二至四三，括號內的文字，是熊十力先生的疏文，今移於疏中，以方便讀者。

③1 若就「現」、「比」二量的果言，亦不相通，因「即智名果」故，非離能知之智別有客觀自存的知識存在（引文依《因明入正理論》，《大正藏》卷三二、頁一二）；智既不相通，果何得而契合？

③2 可作參考的經論不少，其中以世親論師的《大乘百法明門論》最為簡單，見《大正藏》卷三十一、頁八五五。

③3 法稱《正理滴論》，依祖師的遺訓，把「現量」分為四大類，如彼論云：「如是說現量，差

別亦有四：一、五根現量，二、意識現量……三、自證現量……四、瑜伽現量……」（文譯自 Th. Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, Vol. Two. P.25-P.33）

③4 見《成唯識論》卷五，《大正藏》卷三一、頁二六。

③5 引文出處，同於前註。

③6 文撮摘自《成唯識論》，《大正藏》卷三一、頁二九。

③7 同見前註。

③8 亦見《成唯識論》，同③6。

③9 「現量」差別，可有四種，見③3。

④0 文依 Th. Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, Vol. Two. P.26 譯出。括號中為補述文字。

④1 若依《瑜伽師地論》可譯為「同事因」，依日本《智山學報》所載渡邊照宏的《正理一滴論法上釋和譯》，則作「同事緣」。此間「緣」義比「因」義勝，故暫取後者的「緣」名。至於法上譯文亦見前述 *Buddhist Logic*, Vol. Two. P.26 的英譯。

④2 「意識現量」，在窺基的《因明入正理論疏》則名為「五俱意現量」，但依熊十力先生的《因明大疏刪註》從古義所述，其生起的歷程與法稱、法上說頗有出入，如云：「意識與五

識俱者，名五俱意。眼識緣色，耳識緣聲，乃至身識緣觸時，皆有意識與之俱起，由意（識）引（發）五（識），令趣境故。此五俱意，容是現量。」頁九十五。

④文見呂澂先生所撰「佛家邏輯」一文，見《現代佛學》一九五四年二月號。

唯識、因明、禪偈的深層探究



208

因明「相違決定」的批判

本文的目的，是要對法稱之廢「相違決定」作出客觀而合理的批判，進而探求「相違決定」與因明傳統精神的關係，終而抉擇「相違決定」的廢立，並提出有關「相違決定」的真偽勝負審定方法。

文分四節：首節簡述因明各期的發展脈絡；次節敘述各期論師對「相違決定」廢立的態度，並對法稱廢除此過的論據作分析性的闡釋；第三節分別從知識的可靠性與三支的邏輯結構兩種角度，論證法稱廢除「相違決定」所持理論的能否成立；末節依因明的精神，論證「相違決定」的不可廢棄，並介紹「真值審定法」以取代古師舊規，庶幾使因明之學，得以步入現代化學術之坦途。

一、歷史的回顧

「佛家邏輯」①或稱「因明」(Hetu-vidya)②，或稱「量論」(Pramāna)③，或稱「正理」(Nyāya)④，其源出於印度之「正理派」(the Nyāya School)，其學理之演進，凡歷三期⑤：

一者、前期因明(公元六世紀前)：此期論師，以龍樹(Nagārjuna)、無著(Asaṅga)及世親(Vasubandhu)為主。重要著作，有龍樹的《方便心論》與《迴諍論》、無著在其所述《瑜伽師地論》及所著《顯揚聖教論》中所談的「七因明」、世親的「論軌」⑥、「論式」及「如實論反質難品」⑦。大抵此期因明，沿襲「正理派」的舊說，於論式則舉「五支」⑧，於知識分類則立「三量」⑨。雖世親有廢「五支」而成「三支」的肇制，但於理論則未成體系⑩，故窺基的「因明大疏」有「爰暨世親，咸陳軌式，雖綱紀已列，而幽致未分，故使賓主對揚，猶疑立破之則」的評論⑪。

二者、中期因明（公元六至七世紀）：此期論師，以陳那（Dignāga）為主帥，以商羯羅主（Sankara-svamin）為輔翼。陳那是世親的弟子，著作豐富。義淨於《南海寄歸內法傳》中，謂其著作，共有八論^⑫；此中前有《因明正理門論》（Nyāya-mukha）。後有《集量論》（Pramāṇa-samuccaya）^⑬，尤稱劃時代之作。陳那對「因明」的貢獻良多，如嚴格刊定「因三相」的規格^⑭，立「九句因」的料簡^⑮，而且更把古師「五支」論式修正而成「三支」^⑯，又把「三量」的知識類別統攝為「現、比二量」^⑰。於是「佛家邏輯」才得以理論化和系統化，因而構成一個具有獨特性的思維方法之體系。陳那之後，有商羯羅主，著《因明入正理論》（Nyāya-pravesa），以「二悟八義」闡釋陳那前期之學^⑱。

三者、後期因明（公元七世紀後）：此期亦可稱為「法稱系因明」，蓋從此期主要論師法稱（Dharmakīrti）而得名^⑲。法稱是陳那的再傳弟子，著有七論^⑳，就中以《量評釋論》（Pramāṇa-varṭika）（或稱《大論》）和《正理滴論》（Nyāya-bindu）（或稱《小論》）最為重要^㉑。法稱論師不獨遙承

乃祖陳那之學，而且有所發揮，有所修補，有所創制。如把「比量」嚴格劃定為「否定判斷的」與「肯定判斷的」兩類，又把「因」劃分為「不可得因」、「自性因」及「果性因」三種。然後以「不可得因」，依「矛盾律」，使「否定判斷的比量」得以完成；以「自性因」依「同一律」，或以「果性因」依「因果律」，使「肯定判斷的比量」得以完成^②。於是使思維方法獲得一種認識論的理論根據，這都是比前人進步的一面。此外，法稱更改變陳那三支論式的次序：於「為自比量」則先宗後因，喻支從略^③；於「為他比量」則先喻後因，宗支從略^④，他如出過的廢立，有異於陳那^⑤，這都是此期「因明」獨特之處。法稱沒後，天主菩提（Devendra-buddhi）、法上（Dharmottara）及慧作護（Prajñākara Gupta）等諸賢繼踵，分成訓詁、哲理、教理三大派別^⑥，波瀾壯觀，於印度思想史中亦能大放異彩。

二、法稱廢「相違決定」的理論依據

於前文有關「佛家邏輯」發展史略的回顧中，我們得知「因明」之學，誠非一時或一人的創作，而是經過不斷演變、不斷革新而漸成體系。此體系的發展，至法稱而始趨完成，構成最後的形式。但這並非意味著「法稱系因明」已成為圓滿無間的體系，雖然他在理論與形式上都取得了不少輝煌的成就，給予學術界以偉大的貢獻，不過，在廢立之中，也有不少值得商榷之處，就中以廢「相違決定」尤為一個顯明的例證^{②7}。

「相違決定」是「為他比量」^{②8}中「似因」所屬的「不定過」^{②9}的一種，自陳那建立「三支比量」的新形式後，一直為因明學者承認為不可忽略而常應警惕的一類過失。是以在現存的「中期因明」之典籍中，如陳那的《集量論》與《因明正理門論》，商羯羅主的《因明入正理論》等，都有明確而嚴肅的討論。故《集量論》云：

「若不共及共，又相違決定，是諸一切法，於彼為疑因。」^{③⑩}
「相違決定」所以為「疑因」而成「不定過」者，因為它可以藉兩個不同的「因」而得證成兩個相違的「宗」，而每一個「因」，對其所證的「宗」卻是「三相決定」所致。如《集量論釋》云：

「此中具猶豫決定二相者，互生疑惑，不審是何，是『相違決定』。」^{③⑪}

為解說方便，今依《因明入正理論》所舉例證，予以說明。彼論云：

「相違決定者，如立宗言：『聲是無常，所作性故，譬如瓶等。』有立：『聲常，所聞性故，譬如聲性。』此二皆是猶豫因故，俱名不定。」^{③⑫}

意思是說：今有「勝論師」與「聲生論師」對辯^{③⑬}，立三支「為他比量」如下：

- (i) 宗：聲是無常。
- (ii) 因：所作性故。

(iii) 喻：（若是所作，見彼無常），譬如瓶等；

（若彼是常，見非所作，譬如虛空。）

如是的論證，能立的因，固然是三相具足^{③4}，本無過患，即使是所立的宗，以及同喻、異喻，於體於依，都符軌式，俱全無缺，所以，藉「所作性」因，證成「聲是無常」宗，孤立在這「為他比量」的自身來看，確是「決定」無誤。然而，「聲生論師」卻不甘墮負，詭譎地別舉一因，予以有力的反駁。論云：

(i) 宗：聲是常住。

(ii) 因：所聞性故。

(iii) 喻：（若是所聞，見彼是常），譬如聲性；

（若彼無常，見非所聞，譬如瓶等。）

「聲生論師」這個「為他比量」，我們局外者看來，雖有矯立詭辯之嫌，但從論式的本身考證，則仍是「三支具足」、「三相具足」，離餘一切過患，是以孤立在這論式的自身結構而論，亦屬「決定」無誤。可是前後所立的兩個結論——一個是「聲是無常」，另一個是「聲是常住」——卻是彼此「相違」，實

不相容，於是疑惑生起，無法產生悟他的效用，所以陳那把這種過失，歸到「不定因過」的範疇去，名曰「相違決定」³⁵。陳那弟子有商羯羅主，撰《因明入正理論》，仍因舊說，於「不定因過」之中，保留「相違決定」條。但至法稱，重振因明，便不稟故則，別開蹊徑，廢除「相違決定」。其所持理論，可見諸《正理滴論》。該論有云：

「昔者不定中，有相違決定，云何於此間，省略而不立？實法比量中，無從生起故。以比量建立，關係唯有三：謂因果隨逐、或自性同一、或彼不可得，捨此更無餘；於此關係中，相違實不有。彼相違決定，依陳那所說，謂是似比量，立二相違法，唯依自傳承，然後始可得；以彼自傳承，所論唯玄義，自傳承為依，非依實法故。此過所生起，由諸造論者，以彼彼分別，分別諸實法，彼錯亂分別，與實相相違。若一切比量，以現量為依，審實法性相，於因果隨逐，或自性同一，或不可得因，無相違決定。」³⁶

法稱的廢除「相違決定」，吾人可以透過上述文字而洞察其理論依據之所在，

今試從正反兩面申說如下：

從正面言之，法稱可從其獨創的因明理論體系而推斷「相違決定」無可能。何則？蓋依法稱體系，作為「比量」之「因」，不外三種：一者、「不可得因」，二者、「自性因」，三者、「果性因」³⁷。依「不可得因」，吾人可以構成「否定的比量」，例如：

(i) 宗：此間沒有花瓶的存在。

(ii) 因：雖然現見因緣悉皆具足，而仍不得見故。

依「自性因」或「果性因」，吾人可以構成「肯定的比量」，例如：

(i) 宗：此是樹。

(ii) 因：是無憂樹故。

此量是依「自性因」立，「樹」與「無憂樹」在這「比量」中所指的是「同一體性」故。又如：

(i) 宗：此山有火。

(ii) 因：以有煙故。

此量依「果性因」立，「火」與「煙」各有「自性」，但彼此卻有「因果隨逐」的關係。

法稱認為一切「比量」，不論為自為他，嚴格說來，只有遮詮與表詮二類，此外更無其餘。遮詮的是「否定的比量」，唯依「不可得因」始得建立；表詮的是「肯定的比量」，或依「自性因」，或依「果性因」，才得建立，此外亦無其餘。故知上述的「因三類」是統攝一切能作「比量」的正因。如是一切比量，能以現量為基礎，或依「不可得因」，或依「自性因」的「自性同一」關係，或依「果性因」的「因果隨逐」關係來建立，則絕對沒有「相違決定」的發生。換而言之，二量之「相違」，必有其一（或俱二量）不依上述之「因三類」妄為建立，如前面「聲論」所立的

(i) 宗：聲是常住。

(ii) 因：所聞性故。

(iii) 喻：譬如聲性。

此「比量」依的因，既非決定其為「自性」，亦非決定其為「果性」（按：

「所聞性」與「常住」，在現量的基礎上，是不能決定其有「因果隨逐」關係的，亦非「不可得」，於是便與「勝論」所立的

(i) 宗：聲是無常。

(ii) 因：所作性故。

(iii) 喻：譬如瓶等。

構成「相違」(按：「勝論」此量是依「自性因」建立的，因為「所作性」與「無常性」具有「自性同一」的關係)。

從反面言之，法稱認為：若建立比量，不以「因三類」為依，而反依各宗派的自教理論，所談的亦是脫離經驗的「玄義」，便難免有「相違決定」之虞。「聲論」與「勝論」所立的二量，其構成「相違決定」的關鍵，正由本宗自教承認有常住而可聞的「聲性」的存在³⁸。如是的「聲性」，根本無法從現量以證知其存在，僅憑兩宗的自教，錯亂分別所生，與實法實相相違，只不過是獨斷論中的玄談而已，接受了這種教理玄談以為「比量」依據，於是便有「相違決定」的產生。法稱主張一切「比量」依「因三類」立，摒棄獨斷的玄

談，「相違決定」，即無立足的餘地。

三、對法稱所持理論的商榷

法稱論究「相違決定」產生之由，以及制定「比量」立因的原則，防止「相違決定」的出現，這在「因明」發展歷程中，確有其歷史上的價值存在。不過，就純學理的角度來作衡量，則我們又覺察到法稱對廢除「相違決定」所持的理論未嘗不有商榷的餘地。因為從現代學術的標準來探討「因明」，則「因明」所研究的範圍，實包括我們所謂「邏輯」與「知識論」兩門學問，而我們覺得上述法稱廢「相違決定」，所持的理論，多從「知識論」的角度立論，因而忽略了對三支結構的反省；即使就「知識論」來說，也有不少可議之處。試讓我們分別從「知識論」與「邏輯結構」兩個觀點來作分析：

就「知識論」的觀點而論，法稱把「比量」之「因」分成「自性」、「果性」與「不可得因」三類，而更無其餘，這本來便有欠妥處。其實一切知識，

如要以言說來表達，則必須構成判斷，然後始有真假對錯可言。從歸納所得，我們得知一切判斷若非是「分析的」(analytical)，便是「綜合的」(synthetical)，而作為推理思維的命題，不論是前提或結論，於兩種判斷中必居其一，比如說「若是無憂樹，則見彼是樹」，或「若彼非樹，則見非無憂樹」，這便是「分析性的判斷」，運用在「比量」之上，則可成為法稱所謂「自性因」，以「樹」與「無憂樹」有「同一自性」，例如：

(i) 宗〔一〕：此是樹。(此是表詮的宗，屬肯定的比量)

(ii) 因 ：是無憂樹故。

(iii) 喻 ：若是無憂樹，則見彼是樹。

(i) 宗〔二〕：此非無憂樹。(此是遮詮的宗，屬否定的比量)

(ii) 因 ：非是樹故。

(iii) 喻 ：若彼非樹，則見非無憂樹。

由此可見運用分析性的「自性因」，不但可以構成肯定的比量，亦得以有效地構成否定的比量，於是法稱於「自性因」與「果性因」外，別立「不可得因」

以證成「遮詮的宗」，便失卻了理論的依據。再如「若彼有煙，見彼有火」，或「若彼無火，見彼無煙」，這便是「綜合性的判斷」，運用到「比量」去，則可成為法稱所謂的「果性因」，以「煙」與「火」有「因果關係」之性質故，例如：

- (i) 宗〔一〕：此山有火。（此表詮宗，屬肯定比量）
- (ii) 因：以有煙故。
- (iii) 喻：若彼有煙，見彼無火。
- (i) 宗〔二〕：此山無煙。（此遮詮宗，屬肯定比量）
- (ii) 因：以無火故。
- (iii) 喻：若彼無火，見彼無煙。

於此亦見運用綜合性的「果性因」，非但可構成肯定的比量，亦得有效地構成否定的比量，而法稱用以證成「遮詮的宗」的「不可得因」，嚴格說來不過是綜合性的「果性因」的一個次類（subclass）而已³⁹；況且法稱分「不可得因」為「十一大類」，大多是聯繫到「自性因」及「果性因」去，如所謂「自

性不可得因」、「果（相）不可得因」、「自性相違可得因」、「果相相違可得因」等^{④①}，故知離「自性」與「果性」外而別立「不可得因」，實無必然的需要^{④①}。

如是「自性因」和「果性因」既足以構成一切「比量」，而又能把「不可因」統攝進去，則我們現在所要進行的，便是對「從『自性因』或『果性因』所構成的三相決定的『比量』」，是否足以免除『相違決定』的過失」這問題的審定，而可以把「不可得因」略而不論。

假定「三相之因」果足以有效地（*validly*）和必然地（*necessarily*）證成「宗」，則運用「自性因」所構成的「比量」，在同一學術或思想體系中，一般來說是可以避免有「相違決定」發生的，因為「自性同一」的關係，如「若彼是無憂樹，則見彼是樹」，根本就是約定俗成的一個植物分類的設準（*postulate*），在同一共許的體系中，自應有同一共許的設準，自可以從此「是無憂樹」這命題（因）中，分析出「此是樹」的結論（宗），以「樹」此概念可自「無憂樹」彼概念分析而得故；換言之，在「為他比量」中，苟已承認「此

是無憂樹」，則必得承認「此是樹」^{④2}，除非別依另一體系的設準，始有構成「相違之宗」的可能；果真如是，則「相違量」的本身，亦將不得寫成「三相決定」，因為所依設準不共許，便難免有「隨一不成」之虞。「相違量」既非「三相決定」，則「相違決定」即無從成立^{④3}。

如上述推論無誤，則依法稱所規定的「自性因」來建構「比量」，可免於「相違決定」的過失，這種說法大概可以成立。至於依「果性因」以建構「比量」是否亦能產生同一的圓美效果？這種審定的工作，正是我們現在所得要進行的了。

如上文所述，「果性因」是藉綜合的判斷以構成「因果隨逐」的關係。此種關係不是約定俗成的設準，而是透過客觀經驗，觀察歸納所得；以是經驗的知識故，是歸納所得故^{④4}，如是的綜合判斷，實無法確保其必然無誤，比如說「若其有煙，見彼有火」這判斷，根本無法確定其必然是真，無法確保其必無例外的存在，因為在無限的空間及無限的時間中，實無從作出全幅性而絕無遺漏的歸納（a complete induction）。作為「能立」的「喻體」既非必然的

真，則其「所立」的「宗」亦無從肯定其必然無誤。也就是說：運用「果性因」所建構的「比量」，實無從確保其足以免除「相違決定」的過失。比如有A、B二君，自少居住在一處具有一個大氣壓力（760mm. of mercury）的地方，突然移居到一氣壓力極低（設100mm. of mercury的壓力）的地區生活，假若他倆文化水準太差，便會對水沸的問題產生「相違決定」的「為他比量」，例如：

（A君立）宗：此壺之水未沸。

因：未達攝氏溫度一百度故。

喻：若未達攝氏溫度一百度者，見水未沸，如我們以前所經驗的一切水未沸的情況。

（B君立）宗：此壺之水已沸。

因：有白煙可見而沸騰之聲可聞故。

喻：若有白煙可見而沸騰之聲可聞者，則見水已沸，如我們以前所經驗的一切水已沸的情況。

依他們過去的經驗，這兩個「果性因」都是共許「三相具足」的，共許「三相決定」的，結果推演所得竟成兩個「相違宗」④5。此無他，「果性因」必仗經驗，經驗無有窮盡，故亦無必然的規律可隨，此其一；「因果隨逐關係」是眾多關係彼此相連，而非一因一果獨立存在者，如今所舉的水沸、未沸，實非僅僅與溫度產生關係，亦與「白煙」、「聲響」產生關係，更重要者，厥為「氣壓」與「水的純度」等所產生的關係，此其二；「因果隨逐關係」的所知，是受著認知者的知識廣度與深度等等限制，故有相對的真，概然性的真，而無絕對的真及必然性的真可言，此其三。有此數端，吾人可得一肯定的結論，那就是：除非我們所運用的「果性因」全部皆從全幅歸納所得，若不然，便不能抹煞「相違決定」的可能性。

總括來說：法稱所持廢除「相違決定」的理論——即「若一切比量，以現量為依，於因果隨逐，或自性同一，或不可得因，無相違決定。」——在表面看來頗有道理，但經我們在上文進一步分析下，可以判定為無法成立的。

上文的解析工作大概是依知識論的角度探研者，為要徹底明瞭「相違決

定」所以產生的原由所在，我們認為有從「三支比量」的「邏輯結構」(Logical structure)予以分析的必要。佛家「因明」的「三支結構」，近人多以為除卻少許差異外(如排列的次第，標舉喻依等)，大致可說與傳統邏輯的「三段論法」(the syllogism of Aristotelian Logic)完全相同^{④6}，表解如下：

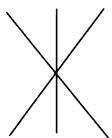
(因明三支作法)

(i) 聲是無常 (宗)

(ii) 所作性故 (因)

(iii) 若是所作，見彼無常

譬如瓶等 (喻)



(邏輯三段論法)

(i) 一切所作的都是無常 (大前提)

(ii) 聲是所作的 (小前提)

(iii) 故聲是無常 (結論)

然而，在我們研究所得，這種說法似乎有欠清晰而近於籠統之弊。「三段論法」邏輯結構中，上述的「AAA」格式可用「量化邏輯」(Quantificational Logic)分析如下^{④7}：

(x) · $\forall x \supset gx$ (一切所作的都是無常)

(x) · hx ⊃ fx (聲是所作的)

(x) · hx ⊃ gx (聲是無常)

如是「三段論法」可構成一個有效的論式：

(x) · fx ⊃ gx : (x) · hx ⊃ fx : ⊃ · (x) · hx ⊃ gx

因「三段論法」所運用的都是「定言命題」(Categorical propositions)，而於此大小前提均肯定其為「真」，所構成的論式，形式上亦肯定其為「有效」(a valid formula)，故其「結論」亦應可信其為「真」^{④8}，表列如下：

$(x) \cdot fx \supset gx$:	$(x) \cdot hx \supset fx$:	$\supset \cdot (x) \cdot hx \supset gx$
1	1	1	1	(1)

在「因明三支作法」中，雖然我們可借用

$(x) \cdot fx \supset gx : (x) \cdot hx \supset fx : \supset \cdot (x) \cdot hx \supset gx$

這有效形式來作分析，同時立敵雙方（就為他比量言）亦可同意「聲是所作」

為真，即

$$(x) \cdot hx \supset fx \text{ 的「真值」} = 1$$

但「若是所作，見彼無常」這「喻體」卻是歸納所得，即

$$\therefore \left\{ \begin{array}{l} fa \supset ga \quad \cdot \quad fb \supset gb \quad \cdot \dots \dots \cdot \quad fn \supset gn \\ \sim ga \supset \sim fa \quad \cdot \quad \sim gb \supset \sim fb \quad \cdot \dots \dots \cdot \quad \sim gn \supset \sim fn \end{array} \right\} \therefore (x) \cdot fx \supset gx$$

但這種歸納並非「全幅歸納」，因為「有聲是所作，尚無法歸納其為無常，抑其是常」（在「為自比量」，不知其是常否；在「為他比量」，未共許其是常抑無常；故在歸納過程中，必須剔除此項），故在窺基「大疏」中，有「剔除有法」之論④⑨。「聲」既從「常」與「無常」中剔除出來，則

$$(i) (x) \cdot fx \supset gx \text{ 的「真值」} = 1$$

$$(ii) (x) \cdot fx \supset gx \text{ 的「真值」} = 0 \textcircled{50}$$

皆不能成立。而「若是所作，見彼無常」的「真值」（Truth-value），以

「剔除有法」故，應為

$$\frac{\text{因同兼宗同品}}{\text{因同品}} \times 100\%$$

在經驗中，「所作」這「因同品」，與「所作而是無常」這「因同兼宗同品」為無限量，故：

$$(x) \cdot \text{hx} \supset \text{fx 的「真值」} = \frac{\infty - 1}{\infty} \times 100\%$$

$$\text{b} \supset 1 \quad \text{㉑}$$

「若是所作，見彼無常」的「真值」雖是「b」，但究竟不是「1」，故依「多值邏輯」的推論，其「宗」（於此是「聲是無常」）亦無等于「1」的必然性^㉒，表列如下：

$(x) \cdot fx \supset gx$:	$(x) \cdot hx \supset fx$	∴ ∩ ·	$(x) \cdot hx \supset gx$
$\frac{\frac{\infty-1}{\infty} \times 100\%}{\text{(真)}} \quad \frac{\frac{\infty-1}{\infty} \times 100\%}{\text{(假)}}$		$\frac{1}{\text{(真)}}$	1	$\left(\frac{\infty-1}{\infty} \times 100\% \right)$ (假)

「聲是無常」的「真值」既祇及於「 $\frac{\infty-1}{\infty} \times 100\%$ 」，則它便遺漏出「 $1 - \frac{\infty-1}{\infty} \times 100\%$ 」的機會（概然率）使其為「假」，也就是說「聲是常」這「相違的宗」便具有「 $1 - \frac{\infty-1}{\infty} \times 100\%$ 」的機會（概然率）使其成為「決定」，而「相違決定」在「因明三支作法」中，依「邏輯結構」言，可以證成其有存在的可能性^{⑤③}。在法稱時代，邏輯之學尚未有高度的發展，故未及鑒察於此，後學亦自當不作苛求。

四、相違決定廢立的抉擇

我們在上節對法稱廢「相違決定」的理論，經已分別從「知識論」與「邏

輯結構」兩個角度予以分析，予以批判；分析與批判的結論是：依《正理滴論》所見有關法稱廢「相違決定」所持的理論，在陳那、商羯羅主，乃至法稱的因明體系中，是肯定地不能成立的。若果真要廢除「相違決定」，則我們有需要替「法稱因明」作若干的修正；其重要項目包括：

- (i) 不論為自、為他比量都採喻、因、宗的次第。
- (ii) 對「因」的「同法」、「異法」的勘定，必須包括「有法」的自身。
- (iii) 因支唯依「自性因」，不依餘類。

如是修正之後，「法稱因明」便變成為一個不能用作辯論、不能探求新知的「形式邏輯體系」(a formal logic system)；如是修正的結果，「法稱因明」便從因明的傳統精神失落了去，而與西方邏輯體系匯流（按：法稱之更動三支的次第與主張廢除「相違決定」等，正反映出法稱的因明思想，確有此種傾向，然尚未成熟而已）。不過，西方邏輯的發展，現正如日方中，各種體系，各種學理，如閻闔之宮，千門萬戶，如海瀾之水，目不暇給；如今學步邯鄲，自失精神，而強為附驥，對人類文化固無補益，對一個自成體系之學，亦

失其依循的正路。然則因明的傳統精神為何？舉其大者，可有數端：

(i) 因明是一種歸納與演繹的綜合方法，透過此種方法，我們可以有效地獲取新知。

(ii) 因明非但求取推理歷程的「有效性」(Validity)，亦兼求取推理結論的「真確性」(Truth)。

(iii) 因明除自悟外，亦兼悟他，故應成為一種辯論的合理形式。

如此精神，自亦與西方形式邏輯異趣；而此等精神之保持，正由於因明在「同、異法」中「剔除有法」之故。為補救「剔除有法」後所引起的弊病，必須施設「相違決定過」，以收防閑之效。「因過」既立「相違決定」，則在「為自比量」，如何判斷其真偽，於「為他比量」，如何審訂其勝負⁵⁴？這正是我們面臨的一個重要課題。作者以為古師與陳那的解決方法⁵⁵都欠嚴格，因而敢提出「真值審定法」，以為修正，或作補充。今重舉第二節有關「勝論」與「聲論」彼此論諍的「相違決定」的「為他比量」以為說明：

(i) 宗：聲是無常。

(ii) 因：所作性故。

(iii) 喻：若是所作，見彼無常，譬如瓶等。

此量為「勝論」對「聲論」所立，本身是「三相決定」，今定名為「前量」。

(i) 宗：聲是常住。

(ii) 因：所聞性故。

(iii) 喻：若是所聞，見彼是常，譬如聲性。

此量為「聲論」對「勝論」所立，本身亦是「三相決定」，今定名為「後量」。「前量」和「後量」二宗相違，故成「相違決定」，其解決步驟如下：

(一) 審定「前量」所得的「真值」：

(i) 因的「真值」是「1」。

(ii) 喻體的「真值」是「 $\frac{8}{8-1} \times 100\%$ 」⁵⁶

(iii) 求取「宗」的「真值」：

$(x) \cdot fx \supset gx$:	$(x) \cdot hx \supset fx$:	$(x) \cdot hx \supset gx$
$\frac{\infty-1}{\infty} \times 100\%$		$\frac{\infty-1}{\infty} \times 100\%$		$(\frac{\infty-1}{\infty} \times 100\%)$
(譬體)		(因)		(宗)
		1		1

(iv) 決定「宗」的「真值」是「 $\frac{\infty-1}{\infty} \times 100\%$ 」

(二) 審定「後量」所得的「真值」...

(i) 因的「真值」是「1」...

(ii) 喻體的「真值」是「 $\frac{2-1}{2} \times 100\%$ 」... (即 50%)

(iii) 求取「宗」的「真值」...

$(x) \cdot fx \supset gx$:	$(x) \cdot hx \supset fx$:	$(x) \cdot hx \supset gx$
50%		1		50%
(喻體)		(因)		(宗)

(iv) 決定「宗」的「真值」是「50%」。

(三) 比較「前量」與「後量」的「宗」的「真值」...

因為 $\frac{\infty-1}{\infty} \times 100\%$ 比 50% 為大，

所以「聲是無常」的「真值」比「聲是常住」的「真值」為大。

(四) 審決：「勝論」所立的「前量」勝，而「聲論」所立的「後量」負。

此種「真值審定法」，除可應用於「為他比量」之外，亦可應用於「為自比量」；它固然可以用作解決「相違決定」所引起的問題，亦可以用作釐定某一獨立「比量」的「可靠性」(reliability)，今以題旨所限，只得從略⁵⁸。然而，在審定兩個「相違決定」的真偽或勝負的歷程中，可能發現前後二量的「宗支」都具有相同或極為相近的「真值」，如是應如何處理？今當別作補充。如在「為自比量」，可產生「相違決定」如下：

- (i) [前] 宗：壺水已沸，
因：有白煙可見、騰聲可聞故。
- (ii) 宗：壺水未沸，
因：有白煙可見、騰聲可聞者，見彼已沸，如前經驗。
- (iii) [後] 宗：壺水未沸，
因：未達 100°C 溫度故。

(iii) 喻：未達100。C溫度者，見彼未沸，如前經驗。

經過「真值的審定」後，我們發覺「前宗」與「後宗」的「真值」都將會是「 $\frac{8-1}{8} \times 100\%$ 」，如是我們得知在現有的知識的範圍中，我們尚無法確知「決定水沸的所有有效因素」，這便促使我們作進一步的觀察，實驗，和作種種的研究，結果發現「水沸」的現象，除與「白煙」、「騰聲」有關聯外，並與「溫度」、「氣壓」與「液體本身的性質」都有或正面或反面的關聯，依彼此關聯而可以制定一個適當的公式予以解析。那就是以「前量」為「正」，以「後量」為「反」，而經研究而獲取「新知」為「合」；達到「合」的階段，則上述「相違二宗」的真偽，亦隨而得以判決。由此我們發現：因明保持「相違決定」，非特可以發揚因明的上述各種獨特精神，且亦與現代的「辯證法」(dialectics)不謀而合。

【註釋】

①「佛家邏輯」一詞，不必與西方邏輯(Logic)為同義。西方邏輯之研究範圍，從廣義言，包括形式邏輯與科學方法(亦名歸納法)；就狹義言，則唯是演繹法之研究。至於「佛家邏

輯」則包括「現量」（感官經驗）與「比量」（思想推理），而後者又有「為自比量」和「為他比量」之別。故知「佛家邏輯」，其內容較西方邏輯為寬，足以兼攝西方哲學之所謂「知識論」（Epistemology）、「歸納法」（Induction）與「演繹法」（Deduction），亦涉及吾人之所謂「辯論術」（Polemics）。今為行文上之方便，故借用「邏輯」一詞。

- ②「因明」（Hetu-vidya）一詞，始見於《地持經》。經云：「菩薩求法，當於何求？當於一切五明處求。」五明者，謂：聲明、工巧明、醫方明、因明及內明。此外《瑜伽師地論》，於卷十五，述七因明，無著（Asaṅga）《顯揚聖教論》等予以重敘。後陳那（Dignāga）之《因明正理門論》與商羯羅主（Śaṅkara-svamin）之《因明入正理論》，都以「因明」一詞以名「佛家邏輯」之學。

- ③陳那晚年，著《集量論》（Pramāṇa-samuccaya），法稱（Dharmakīrti）著《量評釋論》（Pramāṇa-vartika）等，則以「量論」（Pramāṇa）一詞以名「佛家邏輯」之學。

- ④法稱著《正理滴論》（Nyāya-bindu），法上（Dharmottara）為之作《正理滴論疏》（Nyāya-bindu-tika），皆屬「佛家邏輯」之作，故亦得以「正理」（Nyāya）一詞以名其學。

- ⑤「因明」學統，依中國所傳經籍而論，當以陳那為界，陳那以前為「古學」，自陳那始為

「今學」；於是「因明」學統，唯分「古因明」與「新因明」二期。此實由於後起的「法稱因明」之著作未有傳譯之故。若合法稱一系，「因明」學統，應分三期，其詳如下文所述。

⑥《論軌》一書，據呂澂先生考訂，謂即是西藏所譯的《解釋道理論》，見呂先生「佛家邏輯」一文（載於《現代佛學》一九五四年二月號）。

⑦舊說謂《如實論反質難品》是世親的著作，但據呂澂先生考證，謂此即是《成質難論》，屬陳那《集量論》所破異義五家中的一大家。《集量論》頌文曰「成難非師作」。釋文曰「《成質難論》者非規範師世親之作」（見《內學》第四輯，頁五六至五七）。

⑧熊十力著「因明大疏刪注」疏古師五支：

宗：聲是無常。

因：所作性故。

同喻：猶如瓶等，於瓶見是所作與無常。

合：聲亦如是，是所作性。

結：故聲無常。

異喻：猶如空等，於空見是常住與所作。

合：聲不如是，是所作性，

結：故聲無常。（見該書頁三十五）

⑨「三量」謂：現量、比量與至教量。《因明入正理論疏》卷一、頁十六至十七，舉古師三量至六量之說，可資參考。

又有關此時佛家的「因明」與「正理派」的理論孰為進步一問題，呂澂先生依龍樹的著《中論》，善用辯證方法，故推知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。（見《現代佛學》一九五四年二月號）。

⑩《因明入正理論疏》（簡稱《大疏》，後同）卷一、頁十二云：「世親菩薩論軌等說能立有三：一宗、二因、三喻。」

⑪見《大疏》卷一、頁二。

⑫義淨所載「陳那八論」是：《觀三世論》、《觀總相論》、《觀境論》、《因門論》、《似因門論》、《理門論》、《取事施設論》與《集量論》（見《大正藏》卷五四、頁二三

〇）。然依日人山田龍城的《梵語佛典の諸文獻》所載，則現存作品，凡有九論，其詳見該書頁一四〇。

⑬按服部正明（Masaki Hatori）在「Dignāga, On Perception」一書的序文中所說，《集量論》是陳那最後期作品（見該書頁三）。

⑭「因之三相」謂是「遍是宗法性」、「同品定有性」和「異品遍無性」，其詳可參考陳那的《因明正理門論》（《大正藏》卷三十二）及《集量論》（《內學》第四輯，有呂澂先生所編譯的《集量論釋略抄》或日人北川秀則所著的「イソド古典論理學の研究」中的第二部「集量論の文獻的研究」頁九四至一〇二）。

⑮「九句因」的料簡，固有窺基《大疏》（卷三）可資參考，而呂澂先生作《因輪論圖解》，條析陳那《因輪決擇論》（Ietu-cakra-hamaru）「三相」、「九句」之理（見《內學》第四輯）。

⑯「三支」謂宗、因、喻三個命題，如立：

宗：彼山有火。

因：以有煙故。

喻：若彼有煙，見彼有火，如灶。若彼無火，見彼無煙，如水。

⑰陳那以「現量」與「比量」把宇宙一切知識統攝殆盡，他解析云：「所量唯有自相、共相，

更無其餘；當知以自相為境者是現，共相為境者是比。」（見呂澂先生的《集量論釋略抄·現量品第一》，《內學》第四輯）。

⑱「二悟」謂自悟、悟他；「八義」謂能立、似能立、能破、似能破、現量、似現量、比量和似比量（其詳見窺基《大疏》卷一、頁八至十）。

⑲法稱之學；對中國古師頗為陌生，唐賢之中，只有義淨於其《南海寄歸內法傳》裏有「法稱重顯因明」的記載，而法稱系因明一切論著的漢譯，迄今多付闕如，唯有於梵、藏、英、日等本得之。一九五四年，呂澂先生在《現代佛學》撰《佛家邏輯》，對法稱因明之學，頗有詳盡的介紹。

⑳法稱所著的七論，是：

1. 量評釋論 (Prāmana-vartika)
2. 量決定論 (Prāmāna-viniscaya)
3. 正理滴論 (Nyāya-bindu)
4. 因論一滴論 (Hetubindu)
5. 觀相屬論 (Sambandha-pariksa)

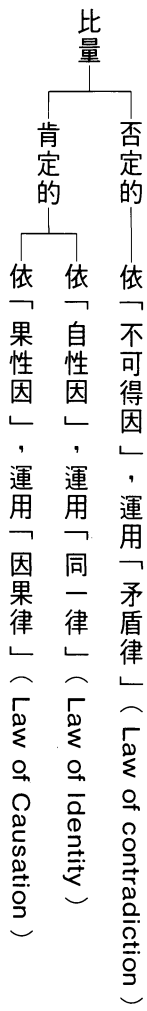
6. 論議正理論 (Codana-prakarana)

7. 成他相續論 (Santanantara-siddhi)

(此依 Th. Stcherbatsky 所著 Buddhist Logic 序文中翻出)

⑲ 《量評釋論》只有藏文譯本，收於「Tanjur 集」中；《正理滴論》則梵、藏二本俱全，並有 Th. Stcherbatsky 的英譯（收在 Buddhist Logic, Vol. 2 中）和渡邊照宏的和譯（收在「智山學報」中，但至「為他比量品第三十八節」，未竟全功而擱筆）。

⑳ 「比量」的所依可表列如左：



㉑ 「為自比量」舉例如左：

宗：此是樹

因：是菩提樹故。

㉒ 「為他比量」舉例如左：

因 似	因	似	宗 似
有有法 法法差 差自別 別相相 相相違 違違	法相俱異同不共 自違品一分轉異品一分轉異品遍轉 相決 相定 違	隨兩隨兩 一俱一俱 猶猶顛顛 豫豫倒倒	
同同同 上上上	同同同同同同 上上上上上上	所猶隨兩 依豫一俱 不不成不成 成成成成	相俱 符不 極極 成成
	同品遍無異品分有 同品遍無異品遍有 同同同 上上上	有 法同同同同 不成 上上上上	



喻					似				
倒	不	俱	能	所	倒	無	俱	所	能
離	離	不	立	立	合	合	不	立	立
		遣	不	不			成	法	法
			遣	遣				不	不
							成	成	成
同	同	同	同	同	同	同	同	同	同
上	上	上	上	上	上	上	上	上	上
不說離	兩俱猶豫不遣	能立猶豫不遣	所立猶豫不遣	同上	同上	同上	同上	同上	同上
				不說合	兩俱猶豫不成	所立猶豫不成	能立猶豫不成	同上	同上
					同上	同上	同上	同上	同上

⑳「因明」的比量，分「為自比量」與「為他比量」兩種。「為自比量」為研究者本身探求新知的一種推理思維方法；「為他比量」則為要開悟他人而列舉論證的一種推理的形式。

㉑自陳那始，比量分作三支，即宗、因、喻三個命題。正確無誤的宗支，說為「正宗」，有過失的說為「似宗」。無誤因曰「正因」，有過的因曰「似因」。無誤的喻曰「正喻」，有過的喻曰「似喻」。

「似因」過分三類：一者「不成過」，二者「不定過」，三者「相違過」。「似因三過」與「因三相」可以相配如下：

「不成過」：不能滿足「遍是宗法性」的條件。

「不定過」：不能滿足「同品定有性」的條件，或「異品遍無性」的條件；但不兼違。

「相違過」：不能滿足「同品定有性」及「異品遍無性」的條件。

㉒見呂澂的《集量論釋略抄》，《內學》第四輯，頁三一。

㉓《內學》第四輯，頁三〇。

㉔商羯羅主《因明入正理論》，（簡稱《入論》，下同）。

㉕此依窺基《大疏》卷六，頁二二至二八。按「勝論」（Vaisesika）主張「聲是無常的產

物」，但又主張有「永恆的聲性的存在」。「勝論」的「聲性」是「六句義」中的「同異性」（按「六句義」謂實、德、業、大有、同異、和合等六類的宇宙實在存在）。「聲生論」則主張「聲是待緣而生，生已常住」；「聲生論」是外道「彌曼差派」（Mīmāṃsā）中的一個支派。

③④見前①④。蓋「聲是所作」，立敵共許，故符合第一相的「遍是宗法性」。「瓶是無常，瓶亦是所作」，故符合第二相的「同品定有性」。「一切如虛空等常住的東西，都非所作」，故符合了第三相的「異品遍無性」。所以說：以「所作性」因來證成「聲是無常」這個宗，是「三相決定」的。

③⑤如佛家對聲生論者立「聲是無常，所作性故，譬如瓶等」則無犯「相違決定過」之虞，因為聲生論不能立「聲常，所聞性故，如聲性」來與佛家對辯，蓋佛家不承認有「可聞的『聲性』」的存在。

又對「相違決定過」的判定，古師有「如殺遲暮，後下為勝」之說（見《大疏》卷六，頁二四）。陳那則以「現教力」（意謂「依現量而成立的教理」為斷）。故神泰《理門述記》說：「衛世（按：即勝論，從音譯）所立無常者，是以現比教力勝故。謂一現量力，世間現

見聲是間斷，有不聞時；二比量教，『所作性』是『比量教力』，故勝。聲論非『比量教』，故劣也。」（卷三）。

③⑥ 此段論文是作者依《正理滴論》Th. Stcherbatsky 英文本翻出。至於英文的譯文，可參考 Th. Stcherbatsky 所著的 *Buddhist Logic, Volume Two, Pages 220-225*。

又法稱於論述「相違決定」生起之由的後面，還自舉一「相違決定」的新例來加說明，讀者亦可參考，今恐繁瑣，故未翻出。

③⑦ 《正理滴論》的「為自比量品」云：「三相之因者，差別唯有三，謂不可得因，自性及果性」。見 *Buddhist Logic, Volume Two, Pages 60-68*。

③⑧ 「聲性」一詞，在「聲論」的「比量」中，其作用是「同喻」，而非是「因」，但它卻是「所聞性因」的唯一的「同喻」，若缺少了這立敵共許的「聲性」，則「聲論」所立的「比量」便犯了「不共不定過」；既有過則無所決定，無所決定則「相違決定」不成。故知「聲性」與「所聞性」都負起了證成「聲是常住」宗的責任。

③⑨ 法稱常舉下例以說明「不可得因」：
宗：此間無瓶。

因：雖現見因緣俱已具足而仍不可得見故。

其喻體可申說為：「若現見因緣俱已俱足而仍不可得見瓶者，則此瓶即不存在」。這喻體是從平日現量觀察反省得來，蓋平日當「瓶子存在，而現見因緣（如適量的光線與適應的距離等）俱已俱足」時，則「必得見此瓶」：如是「見」的活動與「瓶」的存在實具「因果隨逐」的關係，故說此「不可得因」應歸攝到「果性因」去（或「自性因」去），不應自為一類。今再以符號分析，以見其關係所在：

$$p \cdot (q \cdot r \dots n) \rightarrow t$$

$$\underbrace{\quad \quad \quad}_{\sim t} (q \cdot r \dots n)$$

$$\underbrace{\quad \quad \quad}_{\sim p}$$

此中的「p」解釋為「此間有瓶」；「q」、「r」……「n」解釋為此具各種能見因緣；「t」解釋為「此間得見瓶子」。

④見法稱《正理滴論》的「為自比量品」第三一至四二節。Buddhist Logic, Volume Two, Pages 86-99。呂澂先生的《佛家邏輯》亦有簡述，見《現代佛學》一九五四年三月號。

④法稱強調「否定比量」的意義，精審地解析其思維推理的歷程，在因明發展史上，實發前人所未發，自當是一項偉大的貢獻，但可惜離「自性」與「果性」而別立「不可得因」這獨立

的一類，則使現代學人不無異議。

④ 這個以「自性因」構成的「比量」，以其結論可直接自前提分析而得，故對新知的攫取，可說是全無補助的。今只論「相違決定」問題，故彼枝葉，只得從略。

④ 「自性因」屬分析性的判斷故，一般說來，最宜運用在「演繹體系」(Deductive System) 的推理 (Reasoning) 中，如純數學 (Pure Mathematics) 與形式邏輯 (Formal Logic) 便是最佳的例子。因為在這些「演繹體系」中，所需運用的是(一)基本概念 (Primitive ideas)。(二)界說 (Definitions)。(三)設準 (Postulates)。(四)推演規律 (Rules for making derivations)。(五)依上述而推得的各種定理 (theorems)，而實無需仗經驗界的知識。如是所得的一個「演繹體系」，其間的設準必須符合下列三個理想，其一是「一致性」(consistency)，其二是「獨立性」(independence)，其三是「完備性」(completeness)。是故一個「演繹體系」的本身，亦必須是一致的 (consistent)。既是一致，則一切「矛盾的結論」(contradictory conclusions) 當不會在同一的系統中推演出來。既不得有矛盾結論，故「相違決定」即無立足餘地。(以上的論據，散見於現代西方的邏輯典籍，如 A. Tarski 的「Introduction to Logic」· R. Carnap 的「Introduction to Sym-

bolic Logic and Its Applications」及近人 Ambrose 與 Lazerowitz 合著的「Fundamentals of Symbolic Logic」等，均有詳盡的論述）。

④歸納有二種：一是「全幅歸納」(complete induction)，一是「非全幅歸納」(incomplete induction)。「全幅歸納」所得的知識具「必然性」(with certainty)，「非全幅歸納」的知識具「概然性」(with possibility)。依前者為前提以推理，則結論亦具「必然性」，例如：

前提：室中三人皆是罪犯，

而 A 君正是三人之一；

結論：故 A 君亦是罪犯。

依後者為前提以進行推理，則結論只具「概然性」而不具「必然性」，如：

前提：凡人必有死，

而 A 君是人；

結論：故 A 君必有死。

「A 君必有死」之所以不具必然性者，以「凡人必有死」這前提非是「全幅歸納」所得故。

（按 S. Russell 著「History of Western Philosophy」，在評論亞理士多德的三段論式（the syllogism of Aristotle）時，亦有類似的申說，見該書頁二〇九至二一〇）。

④嚴格說來，水沸也者，是指水蒸氣的壓力與外在壓力相等的情況。如純水（Pure water）在汞 760mm 的壓力下，其沸點是 100°C；在汞 100mm 的壓力下，其沸點是 51°C。今例中所舉的情況，正由其外在壓力少於汞 760mm 的壓力之故。

④如陳大齊著《印度理則學》（現代國民基本知識叢書，中華文化版），有云：「因明的三支作法和邏輯的三段論法，除了些小小的差別而外，可以說是完全相同……」並作表列的分析，今本文轉載。（該書頁十九）

④除傳統邏輯（亞理士多德的體系）外，現代的（西洋）邏輯已分別成立各種不同的體系，如「命題邏輯」（Propositional Logic）、「量化邏輯」（Quantificational Logic）、「多值邏輯」（Many-valued Logic）、「模態邏輯」（Modal Logic）等等，今為申說之方便，暫時借用「量化邏輯」的方法。

④為行文方便，以「1」代「真」，以「0」代「假」，以「n%」代「真假之間的各種『真價』（Truth-value）」，如「25%」、「 $\frac{\infty-1}{\infty}$ %」等。

④見《因明大疏》論「同法」、「異法」處，卷四首。法稱因明，未見有「剔除有法」之說，但依本段分析之理論，法稱對此說亦無從反證。

⑤一個「條件式命題」（a conditional statement）的「真值」（truth-value），作者施設為：

$$(x) \cdot Ax \supset Bx \text{ 的真值} = \frac{Ax \cdot Bx \text{ 的數量}}{Ax \text{ 的數量}} \times 100\%$$

⑥此中的「8」代「無限類的數量」，而「1」代「聲類的數量」。

⑦依現代「多值邏輯」涵蘊式的「真值」，可以表列如下：

	B
0	0
1	0
0	1
1	1

A	0	1
0	0	1
1	0	1

故知在一個有效的涵蘊式中（其值是1），如「A」是n%，則「B」或是「1」或「n%」。無等於「1」的必然性。在因明比量中，不許「能立不定而所立決定」事，故今於「1」與

「3%」間取最低值，（即取3%）。下同。

⑤③「相違決定」亦可依「因明三支的必然性與概然性」來作分析，在這方面的理論，可參考拙著〈論佛家邏輯的必然性與概然性〉（「中國學人」第一期）。

⑤④自陳那始，佛家「因明」之學，都把「相違決定」立於「為他比量」過失之列，而「為自比量」之所不攝；但愚見以為「為自比量」亦應設立「相違決定」，然後才可確保「自比量」所得的知識是「真確無誤」的。

⑤⑤詳見⑤③。

⑤⑥見前節「求真值法」，即：

$$(x) \cdot fx \supset gx \text{ 的「真值」} = \frac{(fx \cdot gx) \text{ 的事例}}{fx \text{ 的事例}} \times 100\%$$

$$\text{「若是所作，見披無常」的「真值」} = \frac{\text{因同兼宗同品}}{\text{因同品}} \times 100\% = \frac{\infty-1}{\infty} \times 100\%$$

並參看④⑧及⑤⑦。

⑤⑦以「所聞性」者唯有「聲」和「聲性」二類；但「聲是常否」未得決定，故：

「若是所聞，見彼是常」的「真恆」 $= \frac{\text{因同而兼宗同品}}{\text{因同品}} \times 100\%$

$$= \frac{2-1}{2} \times 100\%$$

$$= 50\%$$

⑤ 作者深信，依「真值審定法」，因明的精神、意義、邏輯結構、可靠性、必然性、概然性、以及其他現存的問題，都可以獲徹底的解決。

法稱因明「三因說」的探討

本文撰述的目的在探究「法稱因明」建立「三因說」的理論依據，並對其得失作出客觀性與批判性的評價。本文內容，首先指出法稱「三因說」是繼承因明的傳統、依知識論的原理而建立的。繼而把「三因說」的內容及建立的論理依據介紹出來。跟著把「三因說」作個評鑑，指出「不可得因」建立的貢獻、「三類因」分類的失誤、「否定比量唯依不可得因」的錯謬。最後則嘗試把「三類因」修訂為「四類因」，把「三因說」修訂為「四因說」，以期使「佛家因明」更趨合理，更趨完善。

一、引言

佛家邏輯之學，名曰「因明」(Hetu-vidya)①其源出於印度的「正理學派」(Nyāya School)②。傳統學人把「因明」分作「古學」與「今學」③。「古因明」與「今因明」之別，傳統以來，都以陳那(Dignāga)為斷，此呂澂所謂「通途所謂，斷自陳那，前屬古師，後成新說」，正是此意④。這是由於唐·義淨在他所撰的《南海寄歸內法傳》中，雖有「法稱重顯因明」之說⑤，但法稱(Dharmakīrti)的著作還未譯出⑥，陳那與法稱之間有關「因明」學理上的差異，無從得見，所以對「因明」的發展祇能作出簡單的分期。可是時至今日，陳那最主要的著作《集量論》，前有呂澂，後有法尊，分別把它翻成漢文⑦；而法稱的大論（即《釋量論》，亦名《量評釋論》），及它的釋文（即僧成所撰《釋量論釋》），也分別由法尊譯出；法稱的小論（即《正理滴論》，亦名《正理方隅》），英文本早已由俄國佛學者徹爾巴斯基

(Stcherbatsky) 翻出，刊於他的《佛家邏輯》(Buddhist Logic) 的第二卷中 (Volume Two)。其影響所及，隨著有日人渡邊照宏，出日文本《正理一滴論法上釋》發表於《智山學報》第九、十、十一、十三等期。而於一九五四年，呂澂亦有《佛家邏輯》一文，撮此論的菁華，用散文筆調（按：本是頌文），發表在《現代佛學》中，後再附錄於他所著的《印度佛學源流略講》一書。到了八十年代，中國學人王森，根據蘇聯《佛教文庫》本梵文原文，譯出漢文本的《正理滴論》，楊化群亦依藏文以散體譯出本論，同時載於一九八二年第一期的《世界宗教研究》裡。於是梵、藏、漢、和、英諸本俱備^⑧，陳那的因明學說與法稱的因明學說，一時大白於當世，而其間的同異，亦能條然可辨，所以現代的因明學者，大多把陳那與法稱的因明分為兩個系統：一個是「陳那因明」，一個是「法稱因明」，涇渭分明，不相淆混。

現在我們探討的是「法稱因明」。因為「法稱因明」是繼承「陳那因明」而建立的，所以同樣依「境」（所知對象）的差異，把「量」（知識）分成兩大類別。《集量論》所謂「現及比為量，二相所量故。」《集量論釋》云：

「所量唯有自相、共相，更無其餘。當知以自相為境者是現，共相為境者是比。」^⑨如是所知「境」，若非「自相」(particulars)，便是「共相」(universals)，更無其餘。以「自相」為所知對象而構成的知識便成為「現量」(perception)，以「共相」為所知對象而構成的知識便成為「比量」(inference)，因而把「聖言量」(authority)廢除，歸入「現」、「比」。而「比量」方面有「自悟」與「悟他」兩種功能，於是再開成「為自比量」與「為他比量」兩類。「法稱因明」全部承繼了陳那這方面的理論，把整個體系分成「現量」、「為自比量」與「為他比量」三大部份。這就是最主要相同之處^⑩。

不過，「法稱因明」在「陳那因明」的基礎之上是有所發展的。如在「比量」的推論形式上，變陳那的「三支」為「二支」，於「為自比量」中略去「喻支」，於「為他比量」中略去「宗支」^⑪；同時「宗過」、「因過」、「喻過」均有損益，像其中的廢除「不共不定」、「相違決定」等過^⑫，更為突出。不過，在「因明」發展史上，最具特色的，莫如通過知識論的方法，建

立了「三因之說」。所謂「三因」者，就是能夠作為有效推理的基本依據。與「所比義」（即「宗」的「後陳」）構成「不相離性」以證成「宗」的可靠性的，說名為「因」；在一切情況中，能擔當「因」的職能的，經過分析，法稱認為不外三種：一者是「不可得因」，二者是「自性因」，三者是「果性因」，更無其餘。由於「三因說」是法稱所始創，是邏輯與知識論所結合的理論，是「法稱因明」的核心部份，值得我們採取批判的態度，作進一步的探究。

二、三因說的建立

若依「形式邏輯」（formal logic）我們祇求「三相因」能必然地、有效地推演出「宗」（主張或結論）便已足夠，而不必問「三相因」究竟可分多少類別。就以「假言論式」（hypothetical syllogism）為例：

大前提：如 P 則 Q

小前提：P

結論：故Q

這便是有效的了（valid）。我們只知肯定前項，必然地肯定後項，而不必問P是甚麼，Q是甚麼，更不必窮究「P」這變元（variable）可分多少品類。同理，我們亦可否定後項而必然地否定前項，如：

大前提：如P則Q

小前提：非Q

結論：故非P

而不必追問P是甚麼，Q是甚麼。更無須窮究它們的品類究有多少。可是「佛家因明」並不是純粹的「形式邏輯」，它兼攝著知識論及辯論術的成份，它便得要窮究「知識可分多少類別」^⑬、知識的本源、效用、可能性、可靠性等等方面，因此法稱的建立「因三說」是有其歷史傳統的淵源的。如《正理滴論》，為自比量品第二》有言：

「復次，三相正因，唯有三種。謂不可得比量因，自性比量因，及果

比量因。」⑭

法稱把具足三相的、可以證宗的所謂「三相正因」，分為三大類別，亦唯有此三大類別，更無其餘，即：

一者、不可得比量因（簡稱「不可得因」）

二者、自性比量因（簡稱為「自性因」）

三者、果性比量因（簡稱為「果性因」）。

「三類因」的名稱標出之後，法稱並提舉實例，闡述其義：

「此中不可得比量因者，如指某處而立量云：此處無瓶，瓶可得相，雖已具足，而瓶不可得故。言可得相已具足者，謂餘種種可得因緣，悉已圓具，應可得物，自體亦有。若物自體，既為實有，其餘種種可得因緣，亦實有者，其物自體，定可現見。

言自性比量因者，因之自體，若為實有，即於所立法能為正因。譬如說言：此物是樹，以彼本是興遐巴故（無憂樹，舊譯申怒波）。果比量因者，謂如說言：彼處有火，以見煙故。」⑮

首先讓我們理解甚麼是「不可得因」。依知識論的觀點來說，眼之能見一色，耳之能聽一聲……必須依仗眾多的條件，此等條件具足存在，感官知覺的經驗活動（佛家名之為「現量」）才得成就。如眼之能見瓶相，則必須依仗瓶體的存在，亦必須依仗健全的視覺能力、適當的光度、適當的距離等等條件（佛家名之為「因緣」）具足無缺，然後此種視覺的經驗活動才可以產生。今試借用符號的幫助，解析如下：

設：(i) 「此處有瓶體的存在」為「p」，

(ii) 「能見彼瓶的因緣悉皆具足」為「t(1-p)」，

(iii) 「此處能見瓶相」為「q」。

則眼之能見瓶相的因果關係，可運用下列的命題來加表達：

$p \cdot t(1-p) \rightarrow q$ (命題1)

以語言表達，我們可以這樣說：「假若此處有瓶體的存在，而一切能見彼瓶的因緣悉皆圓滿具足者，則定可得見彼瓶的相貌。」亦即上述論文所謂「若物自體，既為實有，其餘種種可得因緣，亦實有者，其物自體，定可現見。」

不過，「瓶相可見」或「不可見」雖是「現量」感官經驗之事，可是「瓶體的不存在」（如說：「此處無瓶」），卻非「現量」感官經驗之事，而是「比量」推理的事。我們試以

$$t(1-n) \cdot \sim q \quad (\text{命題2})$$

來表示「現見因緣具足而仍不見瓶相」；又以

$$\sim p \quad (\text{命題3})$$

來表示「此處沒有瓶體的存在」（即論文所謂「此處無瓶」），則可以聯同「命題1」構成有效的推理如下：

$$p \cdot t(1-n) \rightarrow q$$

$$\frac{t(1-n) \cdot \sim q}{\sim p}$$

以語言表達：「若此有瓶，而能見因緣悉皆具足，則彼瓶定可得見（大前提），今能見因緣悉皆具足而仍不見瓶相（小前提），（故知）此處無瓶（結論）。「身在七世紀的這位具聰明睿智的法稱論師，經已理解到這個意義，指

出要否定物體的存在非用「比量」不可。構成這種「比量」的「三相正因」名為「不可得因」。如果運用法稱「為自比量」的論式來表達，可以舉例如下：

宗：此處無瓶。

因：以見瓶的一切因緣悉皆已具足，而瓶相仍不可得見故。①⑥

「不可得因」是「三相正因」的第一類；其餘兩類便是「自性因」和「果性因」。它們是建立在現代所謂「分析判斷」（analytical judgements）與「綜合判斷」（synthetical judgements）的理論基礎之上的。讓我們先依法稱所舉「自性因」的例子來作分析：

宗：此物是樹。

因：以彼是無憂樹故。

如果用「為他比量」來表達，它的「同法喻」應該是「若彼是無憂樹，則彼是樹」。依此為大前提，我們自然可以從「此是無憂樹」而必然地推出「此物是樹」，因為「無憂樹是樹」根本就是一個「分析判斷」，猶如我們說：「紅花是花」，或「紅花是紅色的」。「花」與「紅色」都可以從「紅花」分析出

來，根本就是必然地真。所以若「此物是無憂樹」是真實者，則「此物（必然）是樹」亦必定是真，其結論是從同一自性（自體）分析出來故。所以論云：「因之自體（此無憂樹）若為實有，即於所立（「此物是樹」）能為正因。」至於「果性因」，法稱的例子是：

宗：彼處有火。

因：以有煙故。

前「自性因」的「無憂樹」與「宗」的「樹」是同一「自性」關係；今此「果性因」的「煙」與彼「宗」的「火」卻是因果關係。它的「同法喻」應該是「若彼有煙，見彼有火」，那並不是「分析判斷」，而是「綜合判斷」。「綜合判斷」的真假值（truth value）必須依靠經驗來證明。

設：(i) 「煙」為「M」，「無煙」為「 \sim M」；

(ii) 「火」為「P」，「無火」為「 \sim P」。

則可以透過綜合性的歸納，因而反映出「煙」與「火」的因果關係。如果所得結果是：

(1) 如M則P。

「若彼有煙，則彼有火。」

則符合「法稱因明」之「因三相」中的「第二相」（即「此因唯於同品有」①7）。若從另一角度而歸納出：

(2) 如「 $\sim P$ 」則「 $\sim M$ 」。

「若彼無火，則彼無煙。」

則符合了「因三相」中的「第三相」（即「此因於異品必無」①8）。如是在經驗界上說，「火」是「煙」的因，「煙」是「火」的果；從邏輯角度說，「煙」與「火」具「不相離性」，即「若彼有煙」可以推出「則彼有火」；「若彼無火」可以推出「則彼無煙」。如「彼處有煙」是真（即並且符合「因三相」中的第一相——「於所比徧有」），則可以有效地推出「彼處有火」這個「宗」來。所以「以有煙故」便可作「彼處有火」的「果性因」，「煙」即「火」的「果」而彼此又具「不相離性」故。

「法稱因明」又把「比量」作二分法的區分，即一種是「肯定比量」

(《正理滴論》名之為「能成實事」的表詮比量)，一種是「否定比量」(《正理滴論》名之為「為遮止義」的遮詮比量)。而前「三因」亦得要與此「二比量」相配，如論所示：

「此中後二(即「自性因」與「果性因」)，能成實事。前一(即「不可得因」)僅為遮止之因。」

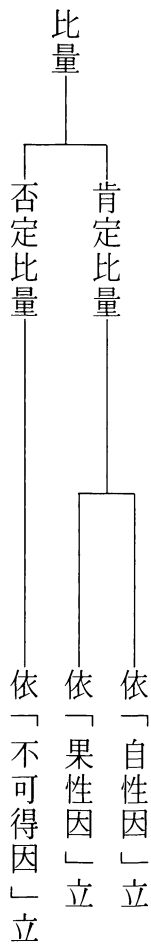
「若彼自體，若從彼生，如是二種，或即自性比量因體，或即為果比量因體。唯由此二，為能如實成立實事。」

「其遮止義，能成立者，唯是由於前所說不可得義。事若實有，彼不可得，必不容有故。」^{①9}

若依徹爾巴斯基(scherbatsky)的英文譯本，則文意更為明確：

「(Cognition) is either affirmation or negation, (and affirmation) is double, (as founded either on Identity) or on Causation.」^{②0}

「The success of negation behaviour is only owing to a negative Cognition of the form described above.」^{②1}



依此可以得知法稱清晰地把「比量」分為「肯定」（有「能成實事」的「表詮義」）與「否定」（有「遮止義」或「遮詮義」）兩大類別。而「肯定比量」或依「自性因」而建立，如說：

宗：此物是樹，

因：以彼是無憂樹故。

或依「果性因」而得建立，如說：

宗：彼處有火，

因：以有煙故。

除彼二因，更無其餘。至於「否定比量」，則唯依「不可得因」立，如說：

宗：此處無瓶，

因：以見瓶的一切因緣悉皆已具足，而瓶相仍不可得見故。

如是「三類因」各有其功能，成立其所應成立的不同「比量」。這便是「法稱因明」之「三因說」的梗概。

三、三因說的商榷

從知識的本源來說，有效的知識不外兩種：一者是經驗之知（「現量」），一者是推理之知（「比量」），所以佛家因明立「現量」與「比量」統攝一切「真知」是很正確的。而「比量」必須運用語言，構成判斷，透過歸納或演繹然後始得成就。判斷不外兩大類別，一者是「分析判斷」，一者是「綜合判斷」。依「分析判斷」，法稱建立了「比量」的「自性因」；依「綜合判斷」，法稱建立了「比量」的「果性因」，這也是很合理的安排。可是在「自性因」及「果性因」外別立「不可得因」，那就很有商榷餘地。何則？「因」與「宗義」的「不相離性」不外由兩種關係所構成：若非「自性關係」（分析判斷）所構成，便由「因果關係」（綜合判斷）所構成，捨此更無其

餘。所以，如要把「因」來分類，「自性」與「果性」根本窮盡了一切，不必再立第三種因。是以「不可得因」在某些情況應歸到「自性因」去，在別種情況又可歸到「果性因」去。就如法稱所舉的例子：

宗：此處無煙，

因：以現見因緣雖已具足而不可得見故。②②

以「無煙」為因，足以產生「現見因緣雖已具足而不可得見」為果：「因」與「宗義」具「因果關係」，所以是「果性因」攝。又如：

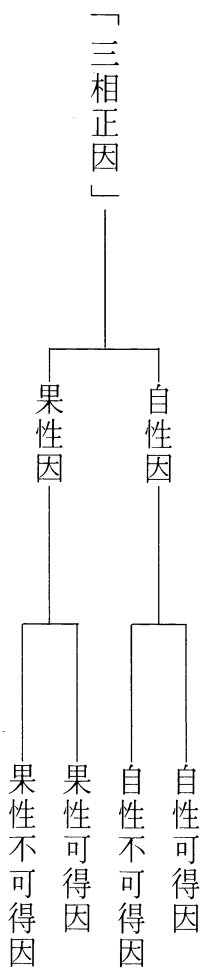
宗：此處沒有無憂樹，

因：以無樹故。②③

「無樹」與「沒有無憂樹」都指同一「自性」，非離「無憂樹」別有「樹」的體性故，所以「因」與「宗義」具「自性關係」。「沒有無憂樹」那個「宗」，可以必然地從「無樹」這個「因」分析出來，所以是「自性因」攝。除了上述兩例之外，法稱還舉出九例，合共十一個例子；依此十一個例子，法稱便把「不可得因」再細分為十一類②④。其中可隸屬於「自性因」的有「相違

自性可得因」、「能遍不可得因」等；隸屬於「果性因」的有「相違果法可得因」、「果不可得因」等。由此可見「不可得因」的本質實是「自性因」與「果性因」的附屬，不能獨立地與「自性因」及「果性因」並列來分類。

再者，從法稱把「不可得因」細分十一類的內容來看，「自性因」亦應分成二類，即「自性可得因」及「自性不可得因」，因為「可得」與「不可得」是矛盾詞，「 P 」與「 $\sim P$ 」實已窮盡一切；同理，「果性因」亦應分成二類，即「果性可得因」及「果性不可得因」。如是法稱的「三因」分類應改為「四因」分類：



法稱所立的「三類因」是與「二比量」相配的。「比量」的「宗支」、「因支」與「喻支」都要透過命題而成。就「質」(quality)而言，若非「肯

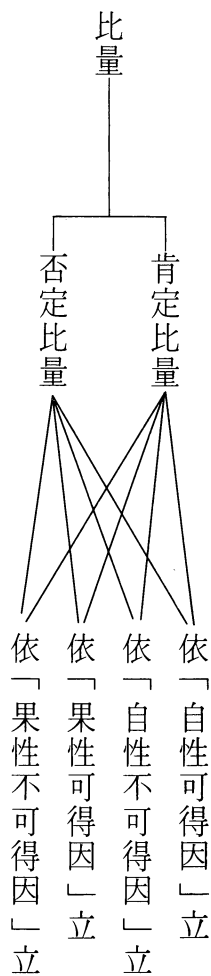
定」，便是「否定」，所以法稱把「比量」依「宗支的質」而分成「肯定比量」及「否定比量」，這是最切當不過的²⁵。同時他進一步指出「肯定比量」，或依「自性因」立，或依「果性因」立，也非常合理，因為依我們在上文的論述，「自性」與「果性」便總攝了一切因。至於法稱強調「否定比量」唯依「不可得因」立，就大有商榷餘地。我們試舉一例：

宗：此人無寒慄，

因：以近烈火故。²⁶

「近烈火」與「無寒慄」具「因果關係」，所以「近烈火」這個「因」對「無寒慄」那個「宗」而言，是「果性因」攝。而「此人無寒慄」是否定命題，則這是一個「否定比量」便無可置疑了。但這個「否定比量」，明顯地說，是依「果性因」立，而非依「不可得因」立²⁷。因此，法稱主張「否定比量唯依不可得因立」是不正確的。

若依我們的修訂，把「三類因」開成「四類因」，則一切「比量」或「肯定」，或「否定」，都可從「四類因」而得建立。茲表列如下：



為要證明這個修訂合理無誤，我們試以下面八例加以論述：

(例一) 宗：此是樹，

因：是無憂樹故。

這便是以「自性可得因」來建立「肯定比量」。

(例二) 宗：此處光明。

因：非黑暗故。

這便是以「自性不可得因」來建立「肯定比量」。

(例三) 宗：彼處有火。

因：以有煙故。

這便是以「果性可得因」來建立「肯定比量」。

(例四)宗：彼等必有禦寒方法。

因：於寒風下仍不戰慄故。

這便是以「果性不可得因」來建立「肯定比量」。如是透過例一以至例四，足以證明「肯定比量」的建立，可有多途：或依「自性可得因」，或依「自性不可得因」，或依「果性可得因」，或依「果性不可得因」；只要彼等因類，三相俱足，則「肯定比量」皆得成就。至於建立「否定比量」，依理，亦無必要局限於「不可得因」，茲例舉如：

(例五)宗：此非動物，

因：以是無憂樹故。

這便是運用「自性可得因」，以成就「否定比量」。

(例六)宗：此非菩提樹，

因：以非樹故。

這便是運用「自性不可得因」，以成就「否定比量」。

(例七)宗：此間無冷，

因：以有烈火故。

這便是運用「果性可得因」，以成就「否定比量」。

（例八）宗：此間無煙。

因：以無火故。

這便是運用「果性不可得因」，以成就「否定比量」。如是透過例五以至例八，足以證明「否定比量」的建立，可有多途：或依「自性可得因」，或依「自性不可得因」，或依「果性可得因」，或依「果性不可得因」；祇要彼等因類三相俱足，則「否定比量」皆得成就。上述八例，皆依「為自比量」的論式來表達，至於依「為他比量」「同法式」或「異法式」，則讀者當知，今不贅敘。

四、結語

「法稱因明」的「三因說」，是繼承「佛家因明」的傳統而建立的。因為

「佛家因明」的內容，除涵攝邏輯成分外，兼攝知識論與辯論術的成份。「三因說」便是依知識論的內容而建立的。

在「三因說」的體系中，「不可得因」的建立，於「因明」發展史上，是有其貢獻的，因為它明確反映出對「事物有無」（即存在與不存在）的認知，是間接推理的「比量」之事，而非直接經驗的「現量」之事。不過法稱把「不可得因」，獨立於「自性因」及「果性因」之外，而與「自性」、「果性」並列而成「三類因」，依分類原則，這是不能接受的。一者，「不可得因」的本質，或是「自性因」攝，或是「果性因」攝；二者，「自性因」與「果性因」，皆可各自細分為「可得因」與「不可得因」兩個支類（sub-classes）；三者，在較高層次上言，「自性因」與「果性因」經已能總攝一切因類。綜合地說，「不可得因」不能跟「自性因」及「果性因」，放在同一層次，因此「三類因」並立的「三因說」是不能成立的。不過「不可得因」的建立既有其積極意義，而「可得」與「不可得」又是對立言，可以隸屬於「自性因」與「果性因」之下，於是「三類因」可以修訂為「四類因」，即是：

1. 自性可得因
2. 自性不可得因
3. 果性可得因
4. 果性不可得因

同時，法稱把「比量」開成「肯定比量」與「否定比量」，這亦是合理的分類，不過指定「否定比量」唯依「不可得因」而建立，那就與事實不符。法稱把「不可得因」再細分成十一類，此十一支類若非是「自性可得因」，便是「果性可得因」所攝，由此可見「否定比量」不一定要依「不可得因」而建立。我們既可以把法稱「三類因」修訂為「四類因」，那末，也可以進一步把「因」與「比量」的配合再加修訂，那就是「肯定比量」或「否定比量」均可以依據「四類因」中的任何一類因而得建立，只要它符合「因三相」的要求便沒有問題了（上節所舉八例，可以為證）。換過角度來看，「四類因」中的任何一類，均可以建立「肯定比量」或「否定比量」。如是我們把「法稱因明」的「三因說」修訂為「四因說」，則「佛家因明」將更為合理，更趨完善。

【註釋】

①除「因明」外，亦稱「量論」(pramāṇa)，亦稱「正理」(Nyāya)。「因明」之名，出於《地持經》中「五明」之說(即所謂：聲明、工巧明、醫方明、因明及內明。)故著作中如陳那(Dignāga)的《因明正理門論》、商羯羅主(Śaṅkarasvāmīn)的《因明入正理論》，都以「因明」來命名。「量」是知識義，「因明」所論述的都是關乎知識之學(按：其內容實涵攝西方的邏輯、知識論及辯論術等等領域)，故亦名「量論」，如陳那的《集量論》、法稱的《量評釋論》，都用「量論」以名篇。至於「正理」一名，是沿襲「正理學派」的《正理經》(Nyāya-Aphorisms)而來：佛家著作中，如法稱的《正理滴論》、法上(Dharmottara)的《正理滴論疏》皆從「正理」而得名。一般來說，「因明」一辭，較為普遍，所以在學派上，也取「陳那因明」、「法稱因明」等名稱。

②唐、窺基的《因明入正理論疏序》有云：「劫初足目(「正理學派」的創始者)，創標真似。」故知佛家「因明」之學，是源於「正理學派」的。見《大正藏》卷四四，頁九一。又「正理學派」的經典之作《正理經》已由近人沈劍英翻出，載於他所著的《因明學研究》的「附錄」中。

③「因明」古、今之分，始於窺基《因明入正理論疏》，疏中處處論及之（《大正藏》卷四四）。近人熊十力著《因明大疏刪注》，呂澂著《因明綱要》都依窺基之說，於是有一「古因明」與「今因明」的區分。如《因明綱要·章一引論》中（古今異說）所云：

「《阿含》、《毗曇》皆有四答、十四不記、墮負等言，是為內說論法權輿。大乘初興，盛破外小，《中觀》諸論，法式稍詳。慈氏師弟，爰及世親，復擯惡空，範規乃具。至於陳那改作，天主闡揚，遂能融洽外言，成一家說。然後護法、清辨妙爛立破，法稱、慧護重顯幽微，斯學光明，於焉為極。而其源久流長，變不一變，古今軌轍，大較條然。通途故謂斷自陳那；前屬古師，後成新說。古者或徒有法而說不詳，或兼有說而理未盡。新者理法俱精，立論大備。此舉五分、三支，宗能所立，可見異式。……」

④見③所引《因明綱要》文字。

⑤見《大正藏》卷五四、頁二二九。

⑥依西藏布頓所撰、郭和卿所譯的《佛教史大寶藏論》（亦名《布頓佛教史》）列舉法稱的「因明」著作，共有七篇，分別如下：

1. 《量釋論頌》（亦名《量評釋論》、《釋量論》）

2. 《量決定論》
3. 《正理一滴論》（亦名《正理方隅》、《正理滴論》）
4. 《因論一滴論》
5. 《觀相屬論》
6. 《成他相續論》
7. 《評辨正理論》（見該書頁二九三）

⑦ 呂澂譯出《集量論釋略抄》，刊於《內學》第四輯。法尊譯出《集量論略解》，於一九八二年，由中國社會科學出版社出版。

⑧ 《正理滴論》及其釋文的梵文原典見於：

- a. Peter Peterson: Nyāyabindutika of Dharmottaracharya.
(Bibliotheca India w. 128, NO. 1507.)
- b. F.I. Stecherbatsky: Nyāyabindu.
(Bibliotheca Buddhica. NO. 9.)

它的藏文釋本見：

F. I. Stcherbatsky: Nyāyabindu.

(Bibliotheca NO. 8.)

⑨見陳那《集量論釋略抄》，《內學》第四輯，頁六，呂澂釋文。

⑩還有其他很多相同處，如「即智名果」（按：知識是不能離開主觀的認知的心識而獨立存在的），便是另一顯著的相同處，茲不贅。

⑪陳那改變「古因明」的「五支」作為「三支」。「三支」就是「宗支」（即是「為自比量」所獲至的結論，或是「為他比量」所提出的主張）、「因支」和「喻支」（即是支持證成「宗支」的理論及事例依據）。今試舉例如下：

宗：此山有火，

因：以有煙故。

喻：（同喻）若彼有煙，見彼有火，如灶，

（異喻）若彼無火，見彼無煙，如水。

由於正確有效的「因」，必須符合「因明」對「因」所要求的三個準則，名為「因三相」，即「偏是宗法性」、「同品定有性」及「異品徧無性」（其詳可參考上述熊十力、呂澂及其

他有關「因明」概說的著作）。在「因支」中，經已蘊涵著「因三相」，在「喻支」中，則把後二相明顯地表達出來，而再加上「同品」與「異品」的例子。「因支」既涵「因三相」，而在「為自比量」中，又沒有把「因三相」明顯表示出來的必要，所以法稱便認為「為自比量」略出「喻支」，實屬無妨，如：

宗：此山有火。

因：以有煙故。

至於「為他比量」，則必須明確把「因三相」顯示出來。「喻支」已具備顯示後二相的職能，「因支」則具備顯示第一相的職能。能證成「宗」的「三相因」既已明確清晰地顯示出來，則立者的主張（「宗支」）便不必再表，而被開悟的對方若智慧具足，當能開悟，於是「宗支」無須再贅，故法稱認為悟他的「為他比量」可以略去「宗支」。而「喻支」可以「同法式」表達，亦可用「異法式」表達，而不必如「陳那因明三支比量」中的運用「同喻」及「異喻」兩式同時表達出來。略宗的「同法式」，如：

喻：若彼有煙，見彼有火，如灶。（亦名「同法喻」），

因：此山有煙。

從上「喻」與「因」，對方自可悟出「此山有火」的「宗」來。至於「異法式」，如：

喻：若彼無火，見彼無煙，如水。（亦名「異法喻」），

因：此山有煙。

依上「喻」、「因」二支，對方亦自能悟出「此山有火」，「宗支」不必重贅。

⑫有關「相違決定」因過的問題，可參考拙文《因明「相違決定」的批判》，刊於《法相學會集刊（第二輯）》。有關「不共不定」的問題，可參考霍韜晦先生的《佛家邏輯研究》（附錄一）。

⑬「佛家因明」對知識分類，古師、今師，主張各異，或「五量」（按「量」即知識義），或「四量」，或「三量」，或「二量」。經數百年的探究，終以陳那的「現量」與「比量」為定論，見本文的「引論」所述。

⑭見王森譯法稱著的《正理滴論》，《世界宗教研究》一九八二年第一期。

⑮見注⑭。

⑯若用「為他比量」的「同法式」，亦可作：

喻：若見瓶的一切因緣悉皆已具足而瓶相仍不可得見者，則此處無瓶，如過往的某種

情況。

因：今見瓶的一切因緣悉皆已具足，而瓶相仍不可得見。

（宗：故此處無瓶。）（本支可略）

又有關「不可得因」的理論，可進一步參考法上《正理滴論疏》（22.10, 22.12, 22.13）。見 Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, Vol. II, P.62-63。

又法稱把「不可得因」，再分為十一小類：

1. 自體不可得因
2. 果法不可得因
3. 能遍不可得因
4. 相違自性可得因
5. 相違果性可得因
6. 相違所遍可得因
7. 果相違法可得因
8. 能遍相違法可得因

9. 因不可得因

10. 因相違法可得因

11. 因相違果法可得因

其詳可參考王森或楊化群所譯的《正理滴論》，見《世界宗教研究》一九八二年第一期。亦可參考 Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, Vol. II, P.87-P.99。茲不贅。

⑰法稱「因三相」中的第二相，諸本頗有差異，今依 Stcherbatsky 所出 *Nyāya-bindhu* 而說。彼云：「The three aspects of the mark are (first) 'just' its presence in the object cognized by inference, (second) its presence only in similar cases, (third) its absolute absence in dissimilar cases is necessary.」見 Stcherbatsky: *Buddhist Logic* Vol. II, P.51-P.58.

⑱見注⑰

⑲見注⑭

⑳見注⑰所引 *Buddhist Logic* Vol. II, P.68.

㉑見注⑰所引 *Buddhist Logic* Vol. II, P.77.

②法稱把「不可得因」再細分為十一類，這便是第一類——「自體不可得因」。見注⑮。法上釋文：「此以所知境不可得為例。『此處』為『宗』的主詞，『無煙』是『宗』的賓詞（即『所比義』或名『宗義』），『不可得』為『因』——意謂『若煙是有，則必可得見』。」見 Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, Vol. II, p.87. 但法上還不能把它所以稱為「自性不可得」的原因交待清楚。以意推之，「無煙」與「不可得見」是同指一自體，故名「自體不可得因」。可是依我們現代知識的理解，「無煙」為因，才可以產生「現見因緣具足，而仍不得見」這種現象的果，「宗」與「因」是有「因果關係」的，所以把它歸到「果性因」去。

③此是「不可得因」的第三類，名為「能遍不可得因」，見注⑮。

④見注⑮。

⑤依「量」(quantity)來分，則命題可有「全稱」與「偏稱」之別。不過「比量三支」都以「全稱」表達，故無「全」、「偏」差異了。

⑥此是法稱「不可得因」第十類（「因相違法可得因」）的例子。見注⑮。

⑦法稱把「因相違法可得因」歸到「不可得因」去是不合理的，因為既名為「……可得因」，怎可以反成「不可得因」呢？所以法稱把「不可得因」分成十一類，既不能窮盡一切品類，

更與「自性因」、「果性因」相混，故不可取。



唯識、因明、禪偈的深層探究



290

《正理滴論為自比量品》疏義

一、差別、體性與量果

§2.1.·『至若比量者，差別有二種··』

[2.1a——提要]：本論開章明義，已說真知有二，即直接的「現量」與間接的「比量」。對「現量」義，已於第一章詳為闡釋。至若「比量」，則自本章始作討論。是以本節的目的，在分析「比量」的類別（即差別）、定義與特性（即體性）和量果。今先明「比量」的類別，其目有二。

[2.1b——釋文]：法上云：「『比量有二』者，意謂不同的比量（按：比量即間接推理，inference義），可有兩種。……『為他比量』，由命題所成，（是一種思想的傳達）；至若『為自比量』，則純是認知的一種（內在）

歷程。彼等既是截然有異，則欲概括二者而下一定義殆無可能（按：即對比量，應下兩個不同的定義。）。」①

§2.2·『謂為自比量，及為他比量。』

[2.2a——提要]：此舉「比量」二類的名稱，其一是「為自比量」，即為個人獲取新知的一種推理方法；其二是「為他比量」，即為開悟他人而陳列推理論式的一種方法。

[2.2b——釋文]：法上云：「『為自比量』是一種內在的認知歷程；『為他比量』，則是一種把知識傳達與他人的歷程。」②

[2.2c——旁徵]：陳那所著《集量論》亦分「比量」為二類，如彼論云：「比二類。」釋云：「為自比量及為他比量。」③由是可知法稱比量的二分法，源出陳那，實非始創之說。

§2.3·『此為自比量，謂若於所比，

由彼三相因，推度以得知。」

[2.3a——提要]：論主於此，替「為自比量」下一定義，大意如下：「為自比量」是一種推求新知的的方法，即透過具備「三相」之「因」（猶西方邏輯的「中詞」，middle term），而推斷出某些事象（即佛家因明所謂「所比」，西方邏輯所謂「小詞」（minor term）與別的事象或性質（即佛家因明所謂「差別義」，西方邏輯所謂「大詞」，major term）的關係。如對彼山，本不知其有山火生起或無山火生起，然今見彼山有煙，則可以推知彼山有火。如是「彼山」是為「所比」，「有煙」是「三相之因」，「有火」是透過「有煙」這「三相之因」所推斷出來（在彼山之上）的「差別義」亦名「所比義」。至於「所比」及「三相因」等名詞的意義，本論下文，自有詳說。

[2.3b——釋文]：法上云：「所謂『因』者：謂一特徵，依彼為緣，某些事象的有關性質，得被推度出來。」至於「所比，由彼三相因推度得知」者，法上認為那是論主「從『為自比量』產生的角度，以陳述出『為自比量』的特性」。④

§2.4· 『至於比量果，即比量自體，

體與果無別，如前說現量。』

[2.4a——提要]：此節明「為自比量」的「量果」義，即說明為求新知的推理活動之成果為何。其結論是：不能離推理活動的自身而別有「成果」存在。其所持理由，與第一章第五節論現量的量果處 (§1.18—§1.21) 相同。

[2.4b——釋文]：法上釋文，先對「現量果不離現量體」來加補敘：「若有現量生起，能知之智，對所知的『藍境』如實了知，則一種明晰而自證（即自覺義）的『藍色』的決定影像便可獲得。……此明晰而自證的『藍色』的決定影像，便是彼『現量果』。」依同一理趣，法上疏釋『為自比量果』云：「設於某處，透過比量推度，而得知有『藍境』存在；其開始時，『藍色』意像（不甚明確地）先起，繼而一種明確而自證（自覺）的『藍色』決定意像（a definite self-conscious idea of a blue patch）隨而獲致。如是此明確的『藍色』決定意像，跟限制及生起此意像的『藍境』之間的一種如實相應的一致性（co-ordination），便構成彼『為自比量』的『量果』，因為惟有透過如

此的『如實相應的一致性』，而與此『藍境』相應的明確決定之意像纔可產生。」⑤由此可知：彼決定自證的意像，僅是「為自比量」的「量果」，而此「量果」實不離「為自比量」的整個推理活動而有，亦即「量果」涵攝於「比量自體」之中，故法稱有「至於比量果，即比量自體，體與果無別」之說。

[24c——旁徵]：有關「為自比量」的定義與「量果」，陳那《集量論》與法稱此說無大差別。《集量論》云：「比二類。為自：三相因觀義；果，如前。」釋論云：「由下所說三相之因，觀所比義，是謂為自比量。如前現量，依二種分別相，以說量果，今此亦爾。」⑥至於《因明入正理論》所說「於二量中，即智名果，是證相故，如有作用而顯現故，亦名為量」，其義實可相通。⑦

二、因三相

§2.5. · 『說因三相者』是謂於所比，

此因須徧有，此其第一相；』

[2.5a——提要]：本論的§2.3，已依「三相之因」來界定「為自比量」，是故於此，對「因三相」，詳為伸述。今此先明「第一相」。所謂「第一相」者，乃指「於所比度的事象之中，確知其『全然』必具此因」的意思。如謂

〔宗——結論〕：凡S為P，

〔因——小前提〕：凡S為M（故）。

M僅是S之因，S則為所比對象，故「S徧有M」稱為「因三相」中的第一相，亦即是作「因」的M，必定能作「所比」S的「賓詞」（Predicate）——凡S為M。

[2.5b——釋文]：法上云，「『三相之因』者，謂如是因，三相具足。「何者為三？今先釋第一相：」「若於所比，此因徧有」是為第一相。」法上並伸述「所比」（即結論中主詞——subject）與「因」（即前提中的中詞，middle term）間的「必然關係」（necessity）云：「於第一相中，『必

然關係』一詞，雖未被明確指示出來，然於三相中，則昭然可見。故「必然關係」義，理應兼指第二、三相。「依法上之義，「因」第一相，應涵「於所比中，此因必然徧有」。蓋「自因以推得的比量知識，非從『或然』(possibility)所得故。」是故「『必然關係』一詞，必須兼指三相，即(i)「因」與「所比義」，具必然的「不相離性」；(ii)「因」與「所比義的反面」，具「相違性」；(iii)「所比」(即結論的主詞)，亦必然(全然)具備此「因」的性質。如是三種關係，必須肯定其必然，然後此「因」始能發揮其能推的效用。」⑧

法上繼釋「有」義：「立『有』一詞，所以遮止『全分不成因過』。」如彼例云：

〔宗〕：聲是無常，

〔因〕：眼所見故。

則「眼所見」因，不能作為推出「聲是無常」正因，以「聲非眼所見」故；即「眼所見」因不存在於「聲」此「所比」之中故，亦即「聲是眼所見」者是

「無有」故。

法上繼釋「徧」義：「立『徧』一詞，所以遮止『一分不成因過』。」如例云：

〔宗〕：樹皆有情，

〔因〕：有睡眠故。

於「樹」之中，夜間攏合作睡眠狀者，唯是部分，實不徧攝「樹」之全類，即有部分「樹」類之分子不涵「睡眠」之因，如是於「所比」對象之上不能「徧有」此因，便失卻能推之作用。為遮此過，法稱於第一相中，強調「徧有」義。⑨

§2.6. 『唯於同品有，此其第二相；』

〔2.6a——提要〕：能作推論中介的有效「因」必須三相具足，有關第一相，已見前文，今更繼伸第二相。此為：作為推論中介（中詞）之「因」，祇存在於「所比義」的同類中，非餘。例若：

〔宗〕：此皆為樹。（凡S為P）

〔因〕：以是無憂樹故。（凡S為M）

「因」的第二相，從正面申明「因」（M）與「所比義」（P）的關係；即例中「無憂樹」（M）與「樹」（P）的關係；其意義如下：「有樹是無憂樹」（有P為M），甚或「有樹非無憂樹」（有P非M）皆可接納，但「有不屬樹類之物是無憂樹」（有非P為M）則不能接納。其目的不過要獲得「凡無憂樹皆是樹」（凡M為P）此通則作推理的大前提（major premiss）。蓋「有非P為M」是假，則依矛盾律「凡非P為非M」便是真，繼依西方直接推理（immediate inference），可得：

凡非P為非M ↓ 凡非P不是M

↓ 凡M不是非P

↓ 凡M是P

依推論的結構言，第一相的（凡S為M）連同第二相所推得的（凡M為P），即可必然地推得（凡S為P）此宗（結論）的正確形式來。

[2.6b——釋文]：法上云：「『同品』之義，下文當釋。『因之第二相』實涵『此因唯於同品之上必然存在』的意義。立『有』一詞，以簡『相違因』；如此『相違因』於『同品』不有。立『唯』一詞，以簡『不定因』，蓋『不定因』，不符『唯於同品有』義，而是『於同品有，於異品亦有』故。」^⑩法上再伸此相云：「此間強調同品義，非謂此因於同品中徧有而無例外，而乃強調此因唯於同品中存在，而永不於與同品相違處存在。如立：

[宗]：言說無常，

[因]：思所發故。

『思所發』因，非於『一切無常』中存在故，而仍不失為『正因』（valid mark）。……若要此因，於同品上徧有，則『思所發』者，不得視為『正因』矣。」^⑪故今不取彼義。

§27. 『於異品必無，此其第三相。』

[2.7a——提要]：上文已述因之第二相，今當述第三相。所謂第三相

者，是指：作為推論中介（中詞）之「因」，必然不在「所比義」的異類中存。例若：

〔宗〕：此皆為樹。（凡S為P）

〔因〕：以是無憂樹故。（凡S為M）

「因」的第三相是從反面申明「因」（M）與「所比義」（P）的關係；即例中「無憂樹」（M）與「樹」（P）的關係。其意義如下：「凡非樹者皆非無憂樹」此命題必須為真，亦即得符號化為：

「凡非P必為非M」必須為真，或：

「凡 \neg P必為 \neg M」為真。

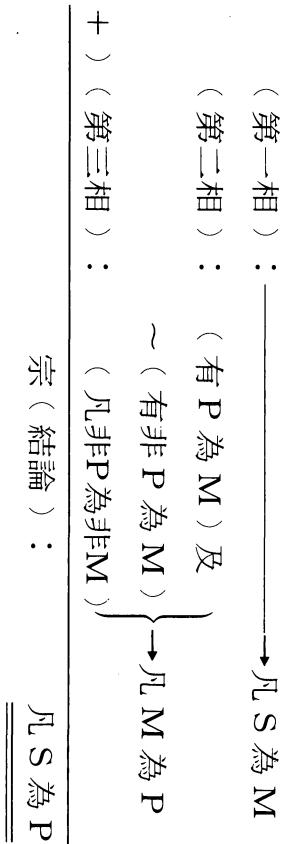
從「凡非P必為非M」，透過西方邏輯的直接推理，可獲「凡M為P」的原則命題；推理如下：

凡非P為非M \downarrow 凡非P不是M

\downarrow 凡M不是非P

\downarrow 凡M是P

此第三相，透過推論後，所得的意義與第二相無別（見〔2.6a〕）。可見第二相者，純就正面申明「因與所比義」的「不相離性」；第三相者，則純就反面角度申明「因與所比義之異類」的「相違性」，其實意義皆以「凡M為P」為旨歸。如此三相，合而推論，則可必然地獲得正確的結論形式；今符號化如下：



純就比量的結構形式而言，三相具足之因，誠可必然地、正確地推出其結論（宗）^⑫。

[2.76——釋文]：法上云：「『異品』之義，下文當釋。『因第三相』實涵『此因於異品之上必不存在』的意義。論文中立『無』（即不存在義）一詞，以遮止『相違因』，蓋『相違因』必於『異品』中有故；立『必（然）』一詞，以遮止（不定的）『寬因』，蓋（不定的）『寬因』可於『異品』一分有故，例如：

[宗]：言說者，由思所發。

[因]：以是無常故。

如此『無常』因，於異品中一分有，如雷電非思所發，故是異品，而彼『無常』因，於此異品則為是有（即因存在於異品中）；然彼『無常』因，於異品別一分中則不存在（即無義），如虛空非思所發，故是異品，彼『無常』因，於此異品中，則是非有（即因不存在於彼異品中）。如此『無常』因，不具『必然性』，故非『正因』，當予遮止。」^⑬

法上繼伸因第二相與第三相的關係云：「設有難言：『上文已立第二相，說此因「唯於同品有」，則此第三相「於異品必無」，自可依涵蘊義推伸而

得；如是何必同立第二、第三兩相？』今當答彼：於實際推理的應用中，其正面的不相離性（即所比義與因不相離），及其反面的相違因（即異品與因相違）均須兼顧，故此二相，都不得有所偏廢，藉以強調此『必然性』，是故（第二、第三）二相並舉。……（就理而言）唯舉其一，即已可以；惟從實用的觀點上立論，則二相並舉，可使學人於運用技巧上更趨精密。」^⑭

[27c]——旁徵]：有關「因三相」的解釋，陳那的《集量論》與法稱之說亦有其思想的淵源。《集量論》云：「所比、彼類有，彼無處則無。」《集量論疏解》疏解：「『所比（宗的前陳）』者，法所差別之有法。此有法中，依於共相，從現或比見有彼（因）法。又『所比同類（同品）』中亦由共相或全或分見有彼（因）法；何以不定？說『唯同類有』，不說『同類唯有』故。更求決定，說『彼無處無』；『彼無處（異品）』者，謂非『所比之餘』、亦非『所比相違』。『所立中有』、『彼類中有』、『彼無處無』，是『因三相』。由（此因三相）以分別『有因之法』（所比對象）。」^⑮至於商羯羅羅主著《因明入正理論》，以「偏是宗法性、同品定有性、異品徧無性」來說明

「因三相」，與法稱《正現滴論》及陳那《集量論》之說，有少分差別。⑬

§2.8. 『此說所比者，謂有如是法，

望彼所比義，意欲得推求。』

[2.8a——提要]：上文說「因三相」，涉及「因」與「所比」、「同品」及「異品」的關係；今後更為「所比」等三詞，予以明確的解釋，此間先釋「所比」義。所謂「所比」者：乃指結論「宗」的主詞，即「所比的對象」義。例如：

[宗]：聲是無常。（凡S為P）

[因]：因緣和合所生故。（凡S為M）

「聲」（S）名為「所比」；蓋吾人意欲藉賴「聲」（S）具有「因緣和合所生」這一「因」（凡S為M），以推出「聲是無常」（凡S為P）之結論（宗）故。

[2.8b——釋文]：法上云：「此間『所比』者：當吾人審度其具有

『因』時，『所比』乃指一種事象（亦名為「法」）（substance）而已；當吾人推得一結論（亦名為「宗」）時，則『所比』一詞已成為連結事象與彼性質（即『所比法』與『所比義』）二者的一個複合觀念（如『S』為事象，『P』為彼事象之性質，而『凡S為P』則為彼二者的複合觀念，或連結『S』與『P』的命題）；再者，當『因』（M）與『所比義』（P）（即事象的性質）的『不相離性』（凡M為P）被審慮時，則彼『所比義』（P）即成為此『所比』（S）的屬性（an attribute）。（按：如是『所比』一詞，從廣義、狹義的差別，可有不同的解釋：從廣義言，『所比』是『宗』；從狹義言，『所比』是『宗』的『主辭』），故論文（釋因三相義）中所舉『此說所比』者，惟指某一（待證的）事象『有法』，而其所具性質之『所比義』，正是吾人所要推求決定者。」^{①7}

§2.9. . 『所言同品者，謂有如是法，

與所比同類，同具所比義。』

[29a]——提要]：此處繼釋「同品」義。所謂「同品」者，乃與「所比對象」(S)同類的意義；作為同類的條件，正是彼等具有跟「所比對象」有著相同的「所比義」(P)，作為共通的性質。例若：

[宗]：聲是無常。(凡S為P)

[因]：因緣和合所生故。(凡S為M)

[同喻]：譬如瓶盤等。(如 X_1 、 X_2 ……)。若是因緣和合所生，見是無常。

此「同喻」中的「瓶」(X_1)、「盤」(X_2)等便是「同品」，以與「所比」(S)為同類。以「聲」(S)為「無常」(P)(按：此仍待證)，而「瓶、盤」(X_1 、 X_2)等亦為「無常」(P)(即「凡S為P」，「 X_1 亦為P」、「 X_2 亦為P」，且後二者現見或比知其具「P」的性質。)(「 X_1 」、「 X_2 」一如「S」之具「P」的性質，是故得「同品」之名。

[29b]——釋文]：法上云：「所謂『同品』者，是相同的品類義。如有事象，與「所比對象」(S)同類者，是名『同品』。然其所同者為何？同具

『所比義』(P) (即結論宗的賓詞, the logical predicate) 故, 此『所比義』即彼待證的性質。……為『所比義』者, 必為『共相』(a universal), 必非『自相』(not a particular), 以其可作(所比與同品的)共同性質, 故必為普遍者。『同品』(X₁、X₂……)與『所比對象』(S)同類者, 以其同被認為具有『所比義』(P)故。⑱

§2.10·『至於異品者…謂非同品義…』

或與彼相異, 或與彼相違,

或同品無處, 皆得名異品。』

[2.10a——提要]…此釋「異品」義。所謂「異品」者, 即不與「所比對象」為同類, 亦即任何不具「所比義」的事象, 皆得名為「異品」。例若:

[宗]…聲是無常。(凡S為P)

[因]…因緣和合所生故。(凡S為M)

[異喻]…譬如虛空等(如Y₁、Y₂……)。若是其常, 見非因緣所生。

「所比對象」「聲」(S)，待證其具「所比義」「無常」(P)的性質，然今「虛空」(Y)，則或從現見、或從比度，得悉其不具「所比義」「無常」(P)的性質，是故「虛空」不得與「聲」為「同品」，而可作彼「異品」。至於作「異品」者，細分可有三種情況：其一為「與同品相異」者；其二為「與同品相違」者；其三為「同品無處」者。於下面釋文中，其取捨自可當知。

[2.10b——釋文]：法上云：「彼非『同品』，即是『異品』。其所以為異者何？謂『與同品相異』，『與同品相違』及『無同品處』。(質言之)，若離『同品無處』義，則所謂『與同品相異』者及『與同品相違』者均無從理解^⑱。故『與同品相異』及『與同品相違』者，實已涵攝於『同品無處』的概念中，蓋彼二者，經分析之後，其『同品無處』即可呈現。是故『同品無處』者，是對『同品』不存在的直接表現，而『與同品相異』及『與同品相違』則是間接的表現，是以二者皆得名為「異品」。」^⑳

三、因三類

§2.11·『三相之因者，差別唯有三。』

[2.11a——提要]：有效之因，必具三相，然後可以推出結論「宗」來，於前已說；今當於此，明可作推論依據之「三相因」的類別。先舉其數，謂有三種。

§2.12·『謂不可得因、自性及果性。』

[2.12a——提要]：此明「因三類」的名目，其一曰「不可得因」，其二曰「自性因」，其三曰「果性因」。

[2.12b——釋文]：法上認為於「比量」歷程中，對「所比義」（即所比對象的性質）若非肯定，即為否定。「當要否定彼『所比義』時，便得應用三相具足的『不可得因』（negation）：當要肯定彼『所比義』時，則或依三

相具足的『自性因』」（此因與所比義乃同一自體，*existentially identical*），或依三相具足的『果性因』（此因是所比義的果法，*its effect*）」。

②依上述的分析，作為有效推理的「因」，其類別唯三，似不可更易。

§2.13·『於此差別中，不可得因者…

謂此無瓶宗，不可得見因，

雖現見因緣，悉皆已具足。』

[2.13a——提要]：此舉「不可得因」的一個實例，其論式排列如下：

[宗]：此處沒有瓶的存在。

[因]：因為對瓶的感知條件雖已俱備，

而仍不能知覺瓶的存在故。（按：此因名為「不可得因」。）

[2.13b——釋文]：法上云：「所謂『此』者，乃指觀察者眼前所見之

處，而非任何一處。……此所見之處，即為『所比』對象。『無瓶』者，則是『所比義』（按『所比（*object of inference*）』為『宗』的主詞（*sub*

ject)、『所比義 (the inferred property)』則為『宗』的賓詞 (the logical predicate)。合『所比』與『所比義』便構成待證的命題『宗』。所謂(『不可得見』的)『見』字，是『現見』義；構成『現見之具足因緣』者，謂產生現見的因素。……『不可得見』者，構成此『為自比量』的『因』。②

法上設問：「於何等情況，始能下『現見因緣，悉已具足』的判語？」彼自答云：「當於同一(現量)認知活動中，吾人確已現見別一物象的存在，(唯不能現見『所比』的對象——如瓶——的存在時)，則可下『現見因緣，悉已具足』的判語。蓋於同一的(現量)認知活動中，彼二物象(謂此已現見的物象與彼想像其存在的物象)應為互相依存者，同是服從於某一官能(六根中任何一根)者，(譬如)能為眼根或其他官能所同時注視者，則若二物現在前時，吾人實無由僅現見此物而不見彼物，以現見因緣無有異故。是以於二物中，祇需吾人現見其一，則自可作如下的設想：『若另一物存在，吾人亦可現見其有』，以現見因緣，悉皆具足故；如是彼物便成為『假定存在之物』，而對此『假定存在之物』而不能現見者，則謂之『否定』，(其因則名曰『不可

得因』)。「²³按：此『否定』推理，與西方邏輯的「條件式」(condition a1)推理相契，茲分列如下：

- (i) 若『假定存在之物』存在，則吾人亦可於此現見其有 ($P \rightarrow Q$)。
 - (ii) 今吾人於此不見其有 ($\neg Q$)。
 - (iii) 『假定存在之物』於此並不存在 ($\neg P$)。
- 此即所謂「否定後件亦必否定前件 (deny the consequent, and then deny the antecedent) 的一種「破斥式的假言三段論式」(destructive hypothetical syllogism) 的推理。

§2.14. 『彼現見因緣，悉皆具足者：』

謂此瓶自體，及一切增上。』

[2.14a——提要]：本論繼伸「悉皆具之現見因緣」義，此包括兩類：其一為「主因」，即「假定存在」的「瓶之自體」；別一為能現見此瓶的「一切助成條件」，即論中所謂「現見的增上緣」。

[214b——釋文]：法上釋云：「彼現見因緣，悉皆具足者」：是指能見『此瓶』的一切因緣悉皆具足而現前之謂。此『一切因緣』者，實包含『瓶之自體』，及其『增上緣』，譬如『眼根』等。……而所謂『自體』，乃指一特殊體，此特殊體與他物有別，即與他物各別存在之意。」^{②4}

§2.15·『若彼法是有，當必能現見，

若現見因緣，悉皆能具足。』

[215a——提要]：「現見因緣」之義既明，則構成此「現見因緣」的一部分要素之「瓶之自體」亦當有所伸述。彼「自體」者：應指一「假定存在之物」，當「現見因緣，悉皆具足」之時，若彼「假定存在之物」有（即真實存在），則亦當能現見其存在於此間。

[215b——釋文]：法上云：「其所指『自體』者，是『實質』（entity）義·當一切現見的『增上緣』悉皆具足時，（而此『自體亦確實於此存在），則此『自體』，必能現見其存在。……設吾人果能現見一物，則此物必

能符合上述二種因緣（按：一、此物之自身必然存在；二、一切現見之增上緣必須具足）；但當彼物不能為吾人所現見時——即吾人對彼物的所處位置、時間，以及其要素皆無所得時——則其他一切增上緣雖悉已具足，而對吾人（觀察者）而言，（彼）物之『自體』實不存在。」^②按：依此理趣，若現見因緣悉皆具足，而吾人仍不見有瓶於此出現者，則可推知「此瓶的自體於此時間與空間的情況之下是不存在的」的結論。

§2.16. 『至若自性者：謂此因自體，

功能已具足，能推所比義，

則此所據因，說名自性因。』

[2.16a——提要]：於三類因中，上文對「不可得因」既已詳述，今當於此，對「自性因」，有所闡釋。意謂：當「此因」的自體，經已具足某種功能，足以推出其體即是「所比義」，則「此因」自體，名為「自性因」，蓋此「因」與「所比義」同一自體故，例若：

〔宗〕：此（菩提樹）是樹。

〔因〕：是菩提樹故。

「此（菩提樹）」為「所比對象」，「樹」為「所比義」。「此是菩提樹」為三相具足之「因」。其實從「涵蘊義」言，「此是菩提樹」之自體，即具足能推功能，以推出「此是樹」的結論，蓋「菩提樹」一詞已涵蘊「樹」的概念，此「因」（即「菩提樹」）實與「所比義」之「樹」為同一自性，故名之為「自性因」。

〔2.16b——釋文〕：法上云：「若『所比義』唯依『因』有，則『所比義』與『因』不相離，如是之『因』與『所比義』，同體非異，名『自性因』。」²⁶

§2.17·『謂』：此為樹宗，菩提樹故因。』

〔2.17a——提要〕：此舉「自性因」的例子：

〔宗〕：此為樹。

〔因〕：是菩提樹故。

[2.17b——釋文]：法上云：「『此』者：『所比』對象（宗的主詞）；『為樹』是『所比義』（宗的賓詞）；『是菩提樹故』為『三相因』。其意義是說：此物之所以得名為樹者，以其配稱為菩提樹故。」^{②7}其實「菩提樹」（因），與「樹」（所比義），同屬「此」（所比）之自體——即「因」、「所比義」與「所比」三者，實共指同一實質（existential entity）自體；是以如此之「因」名為「自性因」。此依「自性因」為推理中介者，俱為「分析命題」（analytical proposition），如謂：「此菩提樹為樹」；此「樹」的概念，可據「同一律」（law of identity），從彼「菩提樹」的概念分析而來。

§2.18·『至於果性者：謂此有火宗，
以有煙故因。體性當可知。』

[2.18a——提要]：習慣上的「為自比量」推理，多屬因果性的有關實

際經驗上的推理；而依「果性因」的推理即為此類，故論主於此，不再費詞重為演繹，惟舉其例：

〔宗〕：此處有火。

〔因〕：以有煙故。

「煙」是「火」的果，「火」是「煙」的因。今以果推因，故所依之「因」名「果性因」(the effect)。

[2.18b——釋文]：法上云：「此」為『所比』；『有火』為『所比義』；『以有煙故』為『因』。

「『因果關係』乃日常習用的推論，因由經驗所得，亦可從經驗予以否定，（如：『果有故因有，因無故果無』）。『果性因』之推理，既是日用常行之事，是以對其體性，論主不再費詞予以界定。」^{②8}

按：藉「因果關係」(causality)的推論，其「因」與「所比義」多各有自體，如例中的「煙」與「火」的自體不同，其間唯依「因果律」(law of causality)予以綜合性的結合，故「此處有火」、「此處有煙」及「有煙之處

必有火」等等判語，俱是「綜合性命題」(synthetical propositions)而與「自性因」所構成的「分析性命題」(analytical propositions)有異。

[2.18c——旁徵]：對「三相之因」，分為「不可得」(Negation)、「自性」(identity)及「果性」(causation)三類，蓋自法稱始，故漢譯的「因明」典籍，如《因明正理門論》、《因明入正理論》與《集量論釋》等書的正文中，都無論述；惟呂澂先生譯《集量論釋略抄》，於其第二品「附註第四」中有云：

「費氏著書引此二句於破聲量一段中，別以『果性』、『自性』、『不可得』釋因三相，勘論無文，殆係誤引法稱之說以為陳那當爾也。見 History of Indian Logic, Pp. 280-281-288-311。」²⁹

至於對此「因三類」的介紹文字，亦始見於呂先生的「佛家邏輯」一文³⁰。其名相亦為此譯文之所宗。

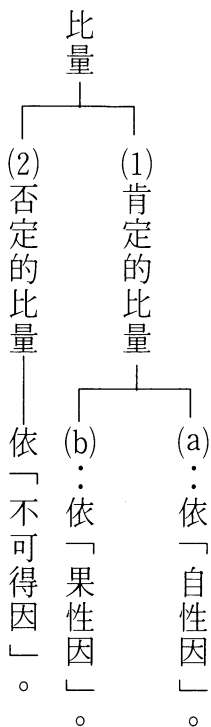
四、比量之表詮義

§2.19.· 『如是說比量：苟非為肯定，

則必為否定；肯定亦有二，

若非依自性，必依果性因。』

〔2.19a——提要〕：·本節明「為自比量」的分類問題與所依因問題。法稱把「比量」分為二類：一為肯定的比量（表詮義）；一為否定的比量（遮詮義）。至於肯定比量所依的因，或為「自性因」，或為「果性因」；而否定比量所依者，則唯是「不可得因」，今表解如下：



〔2.19b——釋文〕：法上云：「『如是』一詞，乃『在三類因中』之謂；其中兩類（指自性因及果性因），足以表詮『所比』自體的存在，故得為『肯定之比量』的依據，而所餘之類（指不可得因），則足以遮撥『所比』自體的存在，故得為『否定之比量』的基礎。……所謂『因』者，以對『所比義』有所決定為其目的，其取捨得以『所比義』的性質而為依止。……『所比義』或為正面的肯定，或為反面的否定；肯定與否定既屬相違，則彼二者所依之『因』亦當有異。至若肯定者，其『所比義』之所依自體與所從出之『因』，或為同一，或為相異，更無其餘……如是構成所依『因』的差別。依實質而言之，『因』之本身原無有別，惟隨其『所比義』的差別而成其差別。」^{③1}

§2.20·「若此法之有，唯依彼法故，
則由此法有，比知彼亦有。」

〔2.20a——提要〕：論主於此，分別肯定比量中有關「因」與「所比

義」的關係，申明於何等情況下，從「因」的存在，可以推知「所比義」的存在。例若：

〔宗〕：此山有火，

〔因〕：以有煙故。

「煙」為因（此法），「火」為「所比義」（彼法）；從「此煙」的存在可以推知「彼火」的存在者，惟在「『此煙』之有，唯依『彼火』之有」的情況下始屬可能，即依「有煙之處定必有火，以彼火是產生此煙的唯一要素故」的原則之下始屬可能，若「彼火不是產生此煙的唯一要素」，則無由從「此煙」的「果性」（effect）正確必然地推出「彼火」的「因性」（cause）來，蓋「此煙」可由「彼火之外的其他物象」（other causes）所生故。今列出有效（*valia*）與無效（*invalida*）二式以明之：

(A) (i) 若彼有，則此有。($p \rightarrow q$)

(ii) 今此有。(q)

(iii) 故彼有。(p)

- (B) (i) 若唯彼有，則此有。 $(p \rightarrow q)$
 (ii) 今此有。 (q)
 (iii) 故彼有。 (p)

(A)式為「條件式」(conditional)命題的推理，肯定後項不必肯定前項，故其推理為無效(invalid)；(B)式為「雙條件式」(bi-conditional)命題的推理，肯定後項亦必肯定前項，故其推理為有效(valid)。今法稱所論者，與(B)式相似，故其理論仍與現代的數理邏輯(Mathematical Logic)無有違背。

[2.20b——釋文]：法上言：「『此法之有，唯依彼法』者，謂唯依彼法的存在，此法才可存在之意。(按：如是則『此法』為『果性』，而『彼法』則是不可缺的必然的『因性』)。故當吾人比知(推出)某物象的『因性』(cause)時，則(吾人所依仗之邏輯之因必須為『果性』effect，而此『果性之有』(有即存在義)必須依存於其(不可缺的)『因性之有』中；至於吾人比知(推出)某物象的『基本性質』(essential quality)時，則此『所比義』的『基本性質』必須依存於其『能比之因』的『要素』中。(按：

前者是依『果性因』而立，運用綜合法（*synthesis*）；後者是依『自性因』，運用分析法（*analysis*）而立。故所舉情況不同，其伸說亦自有異。（如果兩種關係，俱依論文所謂『由此法（之）有，比知彼（法）亦有』的原則（按：此即所謂『彼此依存關係』的原則），則舉『能比之因』的存在，即可以明證『所比義』的存在。……」^{③2}）

§2.21·『蓋此法之有，苟非依彼有，

則此法無由，與彼不相離。』

[2.21a——提要]：從「能比之因」，推知「所比之義」，何以必須依藉「彼此的依存關係」？論主於此，有所伸述。蓋若此法之有，無須依仗彼法之有，此法之無，不必依仗彼法之無，則此法與彼法，便變成各自獨立，各不相干，其彼此「不相離」的必然性的關係無從建立，如是亦無由從此法之有，以推出彼法的存在，如是推理活動即成無效。

[2.21b——釋文]：法上云：「『此法依彼法』乃指互相的『依存』而

言 (existentially dependent) 。『若此法之有，苟非依彼有』，則失其『依存』之義。若彼此依存之義失，即成各自獨立，『不相離性』的規範作用 (invariable concomitance) 亦無從建立。……所謂『不相離性』者，是對『彼無而此有』的否定；至若從此法以推知彼法者，必以『彼無則此無』的『不相離』的規律以為依據……蓋藉此規律以遮止一切『偶然性』的例外故。……是以唯有建立此法與彼法的『不相離』的『依存關係』，然後可以從『此法之有』，以推知『彼法』的存在。③按：法上之意，謂唯有立「能比之因」與「所比之義」的「不相離之依存關係」，然後可以從「能比之因」以推知「所比之義」。

§2.22·『如是三相因，可說為能依，

至於所比義，可說為所依。』

[2.22a——提要]·「能比之因」與「所比之義」必以「不相離」的「依存關係」為依據，然後可以從「三相因之有」以推知「所比義」的存在。

至於「依存關係」必有「能依」與「所依」之別；然則「三相因」與「所比義」，孰為「能依」？孰為「所依」？論主答言：以「三相因」為「能依」，而以「所比義」為「所依」。例如：

〔宗〕：此山有火。

〔因〕：以有煙故。（此為果性因）

如是「煙」為「能依」，此煙依彼火而有故；「火」為「所依」，依彼火而有此煙故。又如例二：

〔宗〕：聲是無常，

〔因〕：思所發故。（此為自性因）

如是「思所發」為「能依」，此「思所發」依彼「無常」而有故；「無常」為「所依」，依彼「無常」而有此「思所發」故。

〔222b——釋文〕：法上釋「能依」、「所依」的區別云：「此『依存關係』者，謂此「因」之有，依彼『所比義』故；故『三相因』為『能依』，而『所比義』為『所依』。」³⁴據法上的釋文，此「能依」、「所依」與「三

相因」、「所比義」之相配，不僅適用於「果性因」，且亦適用於「自性因」的「比量」中。

§2.23·『因所依自體，望彼所比義，

若非同自性，則必為果性。』

[2.23a——提要]：在「比量」中，從「因」可推「所比義」，以「因」與「所比義」具備一種「不相離」的「依存關係」；以「因」為「能依」（the dependent part），「所比義」為「所依」（the independent part）。今再就「實體」義言，此「因」所依的「自體」與「所比義」之所依者，可有兩種關係：

(i) 「因」所依自體，與「所比義」所依者為「同一自體」。詳見 §2.16 與 §2.17。

(ii) 「因」之自體，就「因果關係」言，可作「所比義」的「果性」（effect）。詳見 §2.18 及 [2.18a]、[2.18b] 處。

如是兩種關係，前者依「同一律」而立，後者依「因果律」而立，而「因」與「所比義」，此兩種關係中，都具必然的「不相離性」。

〔223b——釋文〕：依實體言，必然關係唯有二類，一為「自性關係」，一為「果性關係」。所謂「自性關係」者，如法上云：「『因所依自體，與彼所比義，（為）同（一）自性』者，乃指當『三相之因』可作為『所比義』的表徵要素時，此『因』被涵攝到『所比義』中去，則此『因』便成『能依』，彼『所比義』即成『所依』。如是構成彼此的『不相離的依存關係』。」法上繼而指出：於此情況中，「因」與「所比義」之稱為「同一」者，乃純就彼等之所依「實體」而言；若從兩個「思構所成」的名言概念而論，則此「因」與彼「所比義」，仍為兩個獨立的名言觀念，實非同一。³⁵

然而「自性關係」實非「因」與「所比義」的唯一關係，如法上言：「猶有進者：此『因』亦可為彼『所比義』的『果性』，蓋『能比之因』可依『所比之義』而有故。」³⁶如是依「果性關係」，亦可構成「因」與「所比義」的「不相離性」。

§224·『若此法之有，既不與彼法

為同一自性，亦不從彼生；

則此法不得以彼為所依。』

[224a——提要]：論主於此，申明構成「能比之因」與「所比之義」之間的必然「不相離性」者，除「自性關係」與「果性關係」以外，更無其餘，蓋於現實經驗中不可得故。

[224b——釋文]：法上重伸論主之意云：「若有一法，既不與彼法為『同一自體』，亦不作彼法之『果性』，則此法不得必然地依彼法而有；蓋於此情況下，彼法不能作此法之『因性』，亦不能與此法為『同一自體』故。因此，構成（因與所比義的必然）『不相離性』者，除『自性關係』（Identity）與『果性關係』（causality）之外，更無其餘。」³⁷

§225·『蓋自性果性，或所知義攝，

或因果性攝；唯依如是理，

比量肯定義，始能得決定。』

[2:25a——提要]：此總結比量的表詮義（即肯定的推理，或肯定的比量），或依「因」與「所比義」的「自性關係」而立，或依「果性關係」而立，更無其餘。何則？推理的活動，其旨在對「物象」的性質（即論文所謂「所知義」，（a comprehended property）有所決定，或對物象的「因果關係」（即論文所謂「因果性」）有所決定；而前者則為「自性關係」之所攝，後者則為「果性關係」之所攝，捨此二類關係，更無其餘足以對肯定推理有能生決定者，故論文乃下「唯依如是理（即指自性、果性之理），比量肯定義，始能得決定」如是決定。

[2:25b——釋文]：法上云：「從此法以推知彼法者，其可能性唯以『自性關係』或『果性關係』以為基礎，而此兩種關係，若非建立於現前（物象）的一種性質之上，即建立於『每一後果必有其前因』的如是事理之上；是故對『肯定之比量』，唯以『自性關係』與『果性關係』作為基礎然後可能。」⁽³⁸⁾

五、比量之遮詮義

§2.26·『至若否定者，依不可得因，

彼相如上述，成就始可得。』

〔2.26a——提要〕：成就肯定的比量，唯依「自性」及「果性」二因，更無其餘，已如上述，今更推徵，否定的比量，何以唯依「不可得因」？而不能以現見（現量所得）其所知對象的不存在？為要闡釋如此質難，故今於此，重標宗趣，所述義，後文彰顯。

〔2.26b——釋文〕：法上云：「『否定比量』之所以成就，（其歷程）唯在於對一種由思構其存在的物象，予以揚棄。捨此而外，別無他途，足以成就比量之否定義（否定義：即是遮詮義）。」³⁹

§2.27·『蓋若所比法，既於此現前，

便妄加否定，則非唐捐何？」

[2.27a——提要]：論主於此，從不能否定現量所得的物象，以顯示出「否定推理」（即否定比量）之所揚棄者，唯是「思構想像所得之存在假體」而已。

[2.27b——釋文]：法上云：「若在『否定比量』中，苟其所比對象是現量有，而對其存在，反加否定，當無可能。由此反證『比量之否定義』，唯建立在（對思構假體之揚棄）此基礎之上而已。」^④

§2.28·『或與彼相違，否定亦徒然；

或有所比者，現見因不具，

此即謂空間、體性不可得；

如是離現量，否定無可能。」

[2.28a——提要]：比量的否定義，有三種情況，是不可能者：

(i) 所比對象，現見其有，而妄加否定，此不可能，已如上述。

(ii) 不存在體，若不假定其存在，則對不存在的必然推斷，實無從進行。此適與第一類相反，故論文說為「或與彼相違」。

(iii) 與人類經驗絕緣者，如於時間上、空間上、本質上俱不可得者，即永無從滿足其現量的所需條件者，否定的比量，亦無從進行。

[228b——釋文]：法上釋言：「所謂『與彼相違』一詞實別有涵義，

此乃：『（對不存在體），甚或對彼存在體，不加以存在的想像假定，而（妄謂）其否定比量可以進行』。此正說明（在日常生活中），成功的否定比量唯有建立於『對想像的存在假體之揚棄』此基礎之上的理由所在。……」④1

法上又云：「如前所說：對物象的現見因緣，可有二類：其一、一切增上緣；其二、物之清晰自體。二者任缺一，現量都無可能。今『現見因（緣）不具（足）』者：乃指現見因緣中，缺第一類；至於『空間、時間、性質（之）不可得』者：乃指第二類之現見因緣全付闕如之謂——即對物象之清晰自體，全不可見。」是以「有關如此物象（指對彼現量永不可得之物象），要加以否定的推斷，實無必然的可能，即使如此物象，有其自體，吾人亦無從確

知其有，亦無從確知其無。……所以者何？吾人對如此物象之經驗，絕緣相離故。」法上繼續於學術界中，試舉其實際品類來：「於人類經驗之中，有（玄學上的所知對象）終無法具足現見的一切因緣，故與實際經驗絕緣相離，是以若對彼作否定比量（即推斷其不存在），亦終無從獲致必然的知識。因此，對如此物象，縱假定其體是有，然於比量推理中，吾人唯可作出玄學上的否定推論而□（*metaphysical negation*）——意謂此類的否定推論，其有關本質自體（*itsessence*）實處於人類經驗範圍之外。」^{④2}

§2.29. 『唯於彼法上，現在或過去，

現見不可得，然記憶猶新，

則否定比量，乃始得成就。』

[2.29a——提要]：上文□闡述有三種情況，為否定的比量所無從進行者，今當自正面的角度，詳釋否定比量所能獲致成功的條件。

(i) 所推論的對象必須為可被經驗的事物，其評已於上文 [2.28b] 中予以

展示。

(ii) 否定的比量唯對過去或現在的記憶猶新之事物有效，然對未來事物則無效，蓋未來之事，祇具或然性，不具必然性，故不能預知而加以斷言。

(iii) 否定的比量，必以現量為基礎，作為推論之「因」，此所謂「不可得因」是也。如是否定比量也者，未嘗不可說為現量與比量的綜合作用之產物。

[2:29b——釋文]·法上二六·「現見不可得」者，謂有觀察者，對某一物象（即論文之所謂『法』，如瓶）未能生起『現量』知覺之意。^④其實「所謂否定者（即現見不可得），亦有其肯定（即有現見可得）的一面，即現見與彼有關的空之位置的存在，蓋此可作推論之『因』，而將可知的假定存在之假體予以排斥。」法上並舉例以說明此義：「即以『瓶』為例：此瓶雖不現前，然可假定其於一可知之位置上存在，（若此瓶是有，則此瓶應於）彼位置上現量中現前。如此的瓶，其本質仍是不存在者，不過，可假定其於此處現在存在，或憶念其於此處也曾存在；只要對如是瓶，『記憶猶新』，則此瓶仍

可被想像為於彼位置上同一現量可得。「今彼位置，現見在前，而此「假定存在之瓶」，則現見不可得，依理比知（推得）「此瓶無有」的結論。不過，「此（假定存在的）瓶，現見其不可得者，確非比量所能為力，（是現量故），然否定此瓶的存在，則是否定（比量）分內之事。」「至於所謂『記憶猶新』者：乃指一種由經驗所生的印象，而具有引起憶念之能力……（從反面言，記憶猶新者，）既不能對想像中瓶有所遺忘，亦不能對瓶之現見不可得有所遺忘。」否定的比量，唯於現在或過去的判斷中有效，如法上云：「否定比量，望現在境為有效，若是記憶猶新，則望過去法境亦有效。如

(1)〔宗〕：此間過去無瓶，

〔因〕：此間過去現見不可得瓶故。

(2)〔宗〕：此間現在無瓶，

〔因〕：現見不可得故。

(3)〔宗〕：此間將無瓶。

〔因〕：現見將不可得故。

比量(1)以過去為境，比量(2)以現在為境，均屬所許；然比量(3)則為不許，以未來為境，乃或然故(Problematic)。如是有效的比量，對時間的關係便獲致規定。」^{④④}

§2.30·「唯以此為依，否定始得成。」

[2.30a——提要]·「此」字指上述的所需條件，尤其有關時間的條件。這是比量的否定義(即遮詮義)之總結語。

[2.30b——釋文]·法上云·「要對某一事象的存在加以否定，唯有透過如上所述的一種具決定時間的否定推理。於未來境，自性無定，無從判斷，故否定無效；是故有效的否定，唯建立於現在境或過去境。」^{④⑤}

六、否定比量之差別

§2.31·「依彼彼形構，差別有十一。」

[2.31a——提要]：本節討論有關否定比量之分類；今先舉數，謂依不同的表達方式，其結構可有十一類的分別；但如此的分類，實不具邏輯的必然，蓋其數目，可依開闔增刪而有變易，如呂澂先生所考，「在法稱的幾部主要著作裡，所說不可得因的種數（即否定比量結構的數目義）不盡相同。《量評釋論》（*pramana-varitka*）舉了八種，《量決定論》（*pramana-viniścaya*）舉了十種，《正理滴論》（*Nyaya-bindu*）則舉十一類。」^{④6}故知結構差別的多寡，實無關乎宏旨。

[2.31b——釋文]：法上云：「如是的『否定比量』，差別共十一，此依彼彼結構所成，所謂『結構』（*Formulation*）者，是語言之表達形式之意。……結果，依表達之不同形式，否定比量即有各種類別；若就其實質而論，則實無有異。」^{④7}

§2.32·『自性不可得，可名第一式；

謂此間無煙，以現見因緣，

悉皆已具足，仍不可得故。』

[2.32a——提要]：此舉第一式的名稱，謂「依自性不可得因而建立否定比量」，並引例如下：

[宗]：此間沒有煙的存在；

[因]：因對煙的現見因緣經已具足，而仍不見有煙故。

[2.32b——釋文]：法上云：「此以所知對象不可得為例。『此間』一詞，為『宗』的主詞。『無煙』則是『宗』的賓詞。『不可得』——意謂若煙是有，則必可得見——是名為『因』。」^{④8}

§2.33·『果性不可得，可名第二式』

謂此間無有生煙有效因，

蓋由於此間煙不可得故。』

[2.33a——提要]：第二式名「依果性不可得因而建立的否定比量」，其例如下：

〔宗〕：此間無有能生煙的有效因。

〔因〕：煙不可得見故。

〔2.33b——釋文〕：「火」等能生「煙」；故「火」等為生煙「有效因」，「煙」為火等所生的果。今從「果性」的「不可得」以推知「因性」的不存在。但因可無量，果則唯一，從眾因和合，始得生果，如何可以從「果性」之無，以推出「因性」不有？為釋此疑，法上有云：「因之生果，無必然性；今從「果性」之無，唯可推知『有效因』之不有；至於各別增上因緣，實無所決定。所謂『有效因』者，謂產生『果性』如『火』（之因）。」又「此式唯當『因性』（如：火）非現量所得察知時（如彼山之上，有火、無火，無容覺察之時），始得應用；若可從現量觀察，則有（第一式）『自性不可得』之否定比量可用。」④如立：

〔宗〕：此間無火；

〔因〕：眾緣具足而仍不可得見故。

§2.34·『能遍不可得，可名第三式；

謂若於此間，無有菩提樹，

蓋由於此間，樹不可得故。』

[2.34a——提要]：從較寬概念之不可得，以推知較狹概念的不可得，是否定比量的第三式，即所謂「依能遍不可得因，以建立否定比量」。所謂「能遍」者，指具較大外延的概念（a concept with greater extension），「能遍因」亦名「寬因」以與「狹宗」相對立言。「菩提樹」為「狹宗」，「樹」為「寬因」，舉樹即包括菩提樹故；從「寬因」之無，以推知「狹宗」不有者，是此式之大要。其例文義可知。

[2.34b——釋文]：法上三三·「當下位概念（a subordinate term）（如例中的『菩提樹』）不能為現量所知時，則可應用如此形式；若可現見時，則有『自性不可得』式足供應用。」^{⑤0}

§2.35·『具自性相違，可得第四式…

謂此無有冷，以是有火故。』

[2:35a——提要]：「一法相違，不可同在，如光與黑，如火與冷，肯定此法，必否定彼法。今「肯定其自性相違法之有，以否定與因相違之所比義的存在」，是肯定比量的第四種形構，其所建立之理，與西方的「否定式推理」(negation)相近似^{⑤1}。至於論文中舉例，可列舉如下：

[宗]：此間無有寒冷的感覺，

[因]：有溫暖火燄生起故。

[2:35b——釋文]：法上言：「此式唯於『寒冷之感』不能被直接經驗時始予應用；不然則『自性不可得』的否定比量形式已足供需要。」^{⑤2}

[2:35c——辨義]：論文§2:26云：「至若否定者，依不可得因，彼相如上述，成就始可得。」但今如否定比量之第四式，即以「自性相違可得因」，亦可以必然地推出「否定」的結論，即下述的第五式、第六式，以及第七、八、十及十一諸式亦然，皆依「自性因」或「果性因」，可見要推出「否定」的結論，不一定依藉「不可得因」然後成就，如是論文前後齟齬，而「肯定比

量必依自性因或果性因，而否定比量必依不可得因」之說，誠有商榷餘地，當於下文詳論之。

§2.36·『具相違果性，可得第五式，

謂此無有冷，以是有煙故。』

[2.36a——提要]：此式亦從「一法相違，肯定此法，必否定彼法」的推理原則下建立。不過與第四式稍有不同。於第四式中，「火」與「冷覺」為兩個相違的自性；至於第五式中，「煙」與「冷」的自性並不相違，但「煙」是「火」的「果性」，若肯定「煙」之有，必可肯定「火」之有，肯定「火」之有，亦必否定「冷覺」的存在，蓋「火」與「冷覺」為自性相違故。如是第五式，必須透過肯定推論，而轉為第四式，然後推出否定結論，故可說是兩重量比的簡化式，試分析如下：

(A) [宗]：此間有火；

[因]：以有煙故。

(B)〔宗〕：此間無冷，

〔因〕：以有火故。

(C)〔宗〕：此間無冷，

〔因〕：以有煙故。

藉「果性因」可得〔A宗〕；藉「相違自性因」可〔B宗〕。合(A)與(B)兩比量，可得(C)比量，故(C)的否定比量式，名曰「依相違果性因所建立的否定比量」。

[2.36b——釋文]：法上主張：「此式唯於『冷覺』與『火』俱不能直接感知之時，然後可用，否則便應運用第一式或第四式。」法上並舉例云：「若見房中有濃煙冒出，則可推知此有火之存在，而火足以驅除寒冷，故間接推知『此房無冷』的結論。」⁵³

§2.37·『具相違所遍，可得第六式；

謂法之壞滅，縱使是緣生，

都非是恆有，依特殊因故。』

[237a——提要]：法稱於此，施設「實在論者」作「為自比量」立：

〔宗〕：諸法的壞滅，包括緣生法的壞滅，都不是恆常發生者。

〔因〕：因為諸法的壞滅，必須依藉一特殊之因故；如瓶的壞滅，必依一殊因若槌杵的敲擊等。

「外道」之「實在論者」對諸法（即一切物象義）壞滅之說，與佛家異趣，蓋佛家主張一切有為法（現象界）才生即滅，無有暫住，故法之壞滅是恆常無間發生者；至於「實在論者」，卻主張諸法之存在具或暫或久的「常住性」，即「緣生之法」亦然，不過受其他特殊原因的影響，某種緣生法而後歸於壞滅耳。故一日「殊因」不生，一日諸法仍保持其「常住性」；是以藉「法之壞滅必依殊因」為「因」，而得立「諸法壞滅非恆常有」的結論——「宗」。若「虛空」者，無有殊因可以使之壞滅，故常住不變；至於「緣生之瓶」，殊因（如槌如杵）未生，壞滅不有；故其壞滅非恆常無間發生。

「恆常發生」與「依殊因生起」是『相違』的兩個概念，對同一法言，不

可同時是「恒常發生」亦是「依殊因生起」者，以二種性質彼此不相容故。今既肯定「諸法滅」必「依殊因生起」，即可否定「諸法壞滅」是「恒常發生」，而下「諸法壞滅，非是恆有」的結論；如是「非是恆有」與「依殊因生」為相容二詞。「非是恆有」較寬（即外延較廣），故為「能遍」，「依殊因生」較狹（即外延較小），故為『所遍』，以前者可涵後者故。今合『相違』與『所遍』兩概念，而建立此否定比量的形構，謂之「依相違所遍因而建立的否定比量」。

[2:37b——釋文]：法上釋文，對「實在論」與「佛教」異說之處，頗費筆力，而又嫌其繁贅難理，故綜合其意，以簡易文字，伸說於 [2:37a] 的提要中。至於此式的結構，法上亦無明確的闡述，故今除於「提要」中予以辨析外，並舉佛徒的「為自比量」如下，以顯此式的運用：

〔宗〕：聲非常住。

〔因〕：是勤勇所發故，

「勤勇所發」與「常住」彼此『相違』，不可同有；故肯定「勤勇所發」，必

否定「常住」，否定「常住」亦即肯定「非常住」。「勤勇所發」為「非常住」的『所遍』因為「勤勇所發」者必是「非常住」，但「非常住」者不必是「勤勇所發」故。是故如此的比量，是「依相違所遍因」所建立者。⑤4

§2.38·『果相違可得，可名第七式，

謂此間無因，得令寒冷起，

以是有火故。』

[2.38a——提要]：此式的「宗」與「因」可排列如下：

〔宗〕：此間並無有效的因，足以使人產生寒冷的感覺。

〔因〕：以是有火故。

其實乃第四式（即「自性相違式」與第二式（即「果性不可得式」）的綜合，分析如下：

A. 〔宗〕：此間無冷覺，

〔因〕：以是有火故。

B.〔宗〕：此間無能生冷覺的有效因，

〔因〕：以無冷覺故。

C.〔宗〕：此間無能生冷覺的有效因，

〔因〕：以有火故。

「A宗」為「自性相違式」，藉「火」與「冷覺」自性相違，肯定「有火」，則否定「冷覺」；亦藉「無冷覺」為因，推出「能生冷覺有效因的不存在」，此是「果性不可得式」。合彼二式，後得第七的「果相違可得式」（C比量）。以「火」與「冷覺」「相違」；而「冷覺」又是「能生冷覺有效因」的『果性』；今肯定「火」之有，即肯定與所比義的「果性相違之因的存在」，故名此式曰「果相違可得式」，意謂「依『與彼果性相違之因的存在』，而建立的否定比量」。

再者，第七式「果相違可得式」與第五種形構的「具相違果性式」有異。蓋第五式所依的「因」直接是「所比義」的「不相容的果性」（an incompatible effect），而第七式所依的「因」是「與『所比義』的果性不相容」者

(something incompatible with the effect)。二式所說義不同，今當於此以明辨。

[2.38b——釋文]：法上云：「唯當『冷覺之因』與『冷覺自性』俱直接不可知時，則有此式可用。如有『寒、暖可知』，則應運用第二式（果性不可得式）；若『冷覺之因』可知，則應用第一式（自性不可得式）。」⁵⁵茲將二式分列如下：

[宗]：此間無冷覺之因。

[因]：以冷覺不可得故。（依第二式立）

[宗]：此間無冷覺之因，

[因]：一切因緣具足而仍不可得故。（依第一式立）

§2.39·『具能遍相違，可得第八式：』

謂此間無有冰雪諸冷覺，
以是有火故。』

[2.39a——提要]：此是「第四式」與「第三式」的綜合，分列如下：

A.〔宗〕：此間無有冷。

〔因〕：以是有火故。

B.〔宗〕：此間無有冰雪諸冷覺，

〔因〕：此無有冷故。

C.〔宗〕：此間無有冰雪諸冷覺，

〔因〕：以是有火故。

〔A宗〕依第四式（具自性相違式）所立，如 [2.38a] 中所說；再以彼結論為因，依第三式（能遍不可得式），推出〔B宗〕；如是綜合A、B兩式，得〔C比量〕的「具能遍相違式」。意謂「火」上因與「冷覺」「相違」，今肯定「火」有，則否定「冷覺的存在」；而「冷覺無有」是「冰雪諸冷覺無有」的「能遍」（即上位概念，「冷覺無有」必然涵攝「冰雪諸冷覺之無有」，以具較大之外延故。）故合「相違」與「能遍」兩義，而立此名，詳言之曰：「依無『所比義』之能遍相違的因之存在，而建立的否定比量」。

〔2.39b——釋文〕：法上釋云：「唯當『所遍』之『冰雪冷覺』與『能遍』之『冷覺』俱不為直接經驗之時，此式始適應用；若可直接經驗，則隨其所應，有第一式（自性不可得式）、或第三式（能遍不可得式）可資運用。」

⑤茲分列如下：

〔宗〕：此無冰雪之冷感。

〔因〕：以眾緣具足而不可得故。（依第一式）

〔宗〕：此無冰雪之冷感。

〔因〕：以無冷覺故。（依第三式）

§2.40·『因性不可得，可名第九式，

謂此間無煙，以是無火故。』

〔2.40a——提要〕：此否定比量的第九式，是依「果性因」之「肯定比量」所推演而來者。如立量云：

〔宗〕：此間有火，

〔因〕：以有煙故。

〔因〕與「所比義」的「不相離關係」是「若有煙之處必有火」，以「煙」是「火」的「果性」，「火」是「煙」的唯一「因性」故。若依直接推理，「若有煙之處必有火」與「若無火之處必無煙」是邏輯等值（logical equivalent）的，蓋「果有則因有」，「因無則果無」；今反過來，依「若無火之處必無煙」之「因無則果無」義，可得「因性不可得式」，茲分列如下：

〔宗〕：此間無煙，

〔因〕：以無火故。

「火」是「煙」的「因性」，「因無則果無」，故此式得名「依『因性不可得因』所建的否定比量」。

〔2.40b——釋文〕：法上11：「此式亦唯當其『果性』（即煙）不為直接經驗時，始予應用；不然則應用第一式。」法上並舉一例，以見此式的應用實況：「苟有止水一泓，在寒冬熹微晨光下，發出縷縷霞氣，貌似有煙之狀，而無從明辨，但可透過（此式），「彼因性不可得」，因（即『火』之不可

得)而推斷彼『煙』非實有。蓋若水面所浮木塊，果有火生，則火光之照射可以得見；若火附於木，而光不現，則仍有附光之木塊可見；今火光既不可得，木塊亦不可見，此式得為適用。」藉以推出「彼煙非實有」的結論。⑤7

§2.41·『因相違可得，是名第十式，

謂彼無戰慄由冷覺所生，

與火相鄰故。』

[2.41a——提要]：此否定比量之第十式，亦為一綜合式：

A. [宗]：此間無冷覺，

[因]：與火相鄰故。

B. [宗]：此間並無由冷覺所生的戰慄。

[因]：以無冷覺故。

C. [宗]：此間並無由冷覺所生的戰慄。

[因]：與火相鄰故。

〔A宗〕乃依第四式（具自性相違式）所立，〔B宗〕乃依第九式（因性不可得式）所立。綜合二者而得「因相違可得式」。「冷覺」是產生「戰慄」之『因性』，而『與火相鄰』則與彼「因性」『相違』，合此二義，便得「依『與彼因性相違的因之存在』，而建立的否定比量」。

〔2.41b——釋文〕：法上言：「唯當冷覺及其他徵兆之有無不為直接經驗時，此式才可以應用；若彼徵兆（即戰慄）之有無可被經驗，則宜用第一式（自性不可得式）；若冷覺之有無可被經驗，則宜用第九式（因性不可得式）。」⁵⁸

§2.42·『具因相違果，可得第十一；

謂彼無戰慄由冷覺所生，

以是有煙故。」

〔2.42a——提要〕：此否定比量的第十一式，亦為一種綜合推論的簡式，分析如下：

A.〔宗〕：彼處有火，

〔因〕：以有煙故。

B.〔宗〕：彼處無有由冷覺所生的戰慄，

〔因〕：以有火故。

C.〔宗〕：彼處無有由冷覺所生的戰慄

〔因〕：以有煙故。

〔A宗〕是依「果性因」所推得的「肯定比量」。以〔A宗〕為因，再依「否定比量」的第十式（因相違可得式），而推得〔B宗〕；合彼「果性因的肯定比量」與「因相違可得式的否定比量」而簡化之，便有〔C比量〕的形式。今依『果性因』與『因相違可得』兩概念，而名此式曰：「依與彼因性相違之果性的存在而作為推論之因，而建立的否定比量」，簡稱曰：「具因相違果式」的「否定比量」。

〔2.42b——釋文〕：法上三云：「若彼戰慄之有無，可以察見，則應運用第一式（自性不可得式）；若戰慄因之有無，可以察見，則應運用第九式（因

性不可得式)；若火之有無可以察見，則宜用第十式(因相違可得式)。然當此三者，都非直接經驗所得，則唯有此式(俱因相違果式)可用。「法上並舉例云：「當火與冷覺，以及戰慄，俱不為遙遠觀察者所覺察，而唯有煙是可得之時，此式即成為一種認知的適當方法。」⁵⁹

[2.42c——辨理]：有關法稱對比量的分類，應有數端，實須明辨。一者，比量的肯定與否定等判斷形式實由「宗」的形式所決定，而不由因；如上所述，肯定自性或果性為因，因可推出「肯定之宗」，而構成「肯定的比量」；但若肯定一個與「所比義」相違的自性或果性為因，亦可推出「否定之宗」，而構成「否定之推理」(如否定比量的第四式、第五式、第六式、第七式、第八式，以及第十、十一等式皆是)。故知，比量的肯定或否定，與「因」之肯定或否定無關，唯依「宗」之形式決定故。

二者：比量的分類，既是唯依「宗」的形式而有決定，則前文所謂「如是說比量，苟非為肯定，則必為否定；肯定亦有二，若非依自性，必依果性因；……至若否定者，依不可得因」(§2.19·§2.27)，及「三相之因者，差別唯

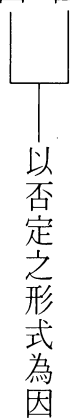
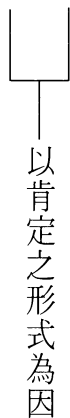
有三：謂不可得因，自性及果性」，實有未盡善處。何者：「因三類」的分辨，實未盡善，以自性因，亦有可得不可得之別，果性因亦然（從否定比量的十一種形式中可見），如是應分四類：

(i) 自性可得因

(ii) 果性可得因

(iii) 自性不可得因

(iv) 果性不可得因



故「三相因」應分二類（自性及果性），或分四類（每一重開可得不可得兩類）。此「四類因」中之每一類，均可如其所應，推出肯定之宗或否定之宗，分列如下：

A. [宗]：此是植物，（肯定）

[因]：以是菩提樹故。

B. [宗]：此非動物。（否定）

[因]：以是菩提樹故。

A與B，俱以「自性可得因」以為比量之因，而推得肯定與否定之不同形式的比量。此與論文所謂「至若否定者，依不可得因」之說不相符契。

C.〔宗〕：此山有火，（肯定）

〔因〕：以有煙故。

D.〔宗〕：此山無冷覺，（否定）

〔因〕：以是有煙故。

C與D，俱以「果性可得因」以為比量之因，而亦推得肯定與否定之不同形式的比量，故與論說「否定比量唯依不可得因」相齟齬。

E.〔宗〕：此室有光，（肯定）

〔因〕：以非黑故。

F.〔宗〕：此間無有菩提樹，（否定）

〔因〕：以眾緣具足而仍不可得故。

E與F所依的因同為「自性不可得因」，但卻推出肯定與否定兩種不同形式的比量。此與論文「肯定亦有二，若非依自性，必依果性因」之說不符，以於法

稱體系中，自性、果性與不可得因，分列為三類獨立之因而而不相混故（見 §2.11 及 §2.12）。

G. [宗]：彼等必有禦寒之方法，（肯定）

[因]：於寒風下仍不戰慄故。

H. [宗]：此間並無生煙之有效因，（否定）

[因]：以煙不可得故。

G 與 H 所依同是「果性不可得因」，但卻推出肯定與否定兩種不同形式的比量。此亦反證論文「肯定亦有二，若非依自性，必依果性因」之失，其理如上述。

由此可見法稱「比量二分法的形式」與「因三類」相配，難免索強，如此分類實在缺乏邏輯的根據。如今所列的「四因」、「八式」、「二比量」說，則可免彼重疊之病。⑥

三者：法稱此論所舉的「否定比量十一式」有為綜合推理的簡化式（如第五式，而後者多是如此），有缺乏可靠性者（如第四式、第五式等），如是強

分為十一類，亦缺乏邏輯之根據。

四者：法稱為要補救其「否定比量」分類之失，故於下文(243)把第二式以下的十種形式，全歸攝到第一式去，如是使「否定比量」之形式，開則為十一，闔則為一。此未嘗不是一種有效的補救方法。然應追問，是否餘十形式都全能歸攝到第一式去，卻是一個疑問，因為不少作為比量之因都非經驗所能直接了知，(如第十一式之所以用「有煙」為因，正因「由寒所生戰慄」不能直接經驗故，)如是在此種特定的情況下，如何歸攝到第一式去，猶是不能解決。竊以為法稱費如是大篇幅以建立「否定比量」義，其貢獻不在於「確定比量的分類」，而實在於就理論上否定「從現量可以了知物象的不在存」之說，亦即從理論上，建立「物象的不存在，唯由比量纔可決定」這一創見，故知法稱在「否定比量」的貢獻，乃在「知識論」方面，而非在「邏輯」方面。

七、否定比量的域限

§2.43·『如是始第二，前後有十式，

皆歸攝第一，自性不可得，』

[2.43a——提要]：此節分別說明否定比量中十一式的相互關係，否定比量的形式的重要性、及其在玄學上的價值。今先述否定比量中十一式的開闔關係。其結論是：否定比量，開則分為十一式，闔則歸攝為一。故知否定比量，以第一式（自性不可得式）為基本的形式，其餘十式，均其附庸，而皆應歸攝到第一式去，蓋自本質言，各式皆以否定某種物象的存在為鵠的，故無有別，而會歸於一。

[2.43b——釋文]：法上以為自第二式而下，前後共有十種否定比量的形式，「他們都與『自性不可得』這單純的否定式為同一者，因而都歸攝到『自性不可得式』去——即對所比的物象，予以直接的否定。」^{⑥1}

§2.44·『至若彼彼式，謂於他法上，

由肯定否定，間接差別生。』

[2.44a——提要]：否定比量形式，從本質言闡則為一，已如上述：至於開為十二，其理當辨。今釋此義，謂從表達形式言，或否定果性（第二式），或否定能遍（第三式），或否定因性（第九式），或肯定自性相違（第四式），或肯定相違果性（第五式），如是乃至肯定相違所遍（第六式）、果相違（第七式）、能遍相違（第八式）、因相違（第十式）及因相違果（第十一式）等，以間接成就否定的比量；如是透過對自性、果性、因性、所遍、能遍等相違法或不相離法的肯定或否定以為「三相之因」則間接達成對某種物象的否定作用，因而產生否定比量的各別形式來。

[2.44b——釋文]：法十一·〔此十種〕結構形式，對假設為有之法（按：此指所比的對象），雖不能直接作出否定來，然以其對他法（按：此指因性、果性及諸相違法等）作出肯定或否定的表示，故都可以必然地對彼假設為有之法，導致一種單純的否定（按：此指自性不可得的第一式）。因此彼十

種形式，俱間接而非直接歸攝到單純的否定中去。」^{⑥2}

§2.45·『如是彼彼式，皆自比量攝，

蓋反覆思維，明確性得顯。』

[2.45a——提要]·否定比量的餘十式，既透過對其他的相違法的肯定與對不相離法的否定而得成立，如是藉言辭的表達之形式，究屬「為自比量」？抑「為他比量」？今論主答彼：彼等十式，亦是「為自比量」所攝，（從其形式言，固亦可作為他比量），蓋運用比量者，可藉各種形式，反覆推度，而「所比對象」的存在或不存在，本人亦可以獲致一種明確的決定故。

[2.45b——釋文]·法上云：「對彼彼形式的研究，運用比量的人，對（否定真義）亦足以達至清晰的了解。是以，藉對不同形式之研究，非但足以達成對別人傳遞知識的目的，且亦使運用比量的本人，達成對比量分析的目的。是故於此『為自比量』章中予以討論。」^{⑥3}如此否定比量的餘下十種形式，亦為運用比量者的一種思維的歷程，透過此歷程而獲取新知（對所知對象

有清晰明確的決定），故是「為自比量」攝，若以彼新知傳達於他人，則是「為他比量」所攝。

§2.46. 『故否定比量，望不現前法，及彼所屬義，皆有所決定。如是否定者，或於相違法，而加以肯定；或於因性等，而加以否定；舉凡種種式，若細予分辨，皆現量為依。』

[2.46a——提要]：此明否定比量的域限，不應越出「現量所知的事物」之外；意即一切否定的比量，不論其結論（宗）是對某一物象（法）決定其不存在，或是對某物象的所屬性質決定其無有，不論其邏輯特徵之「因」是建立在對相違法的肯定，或建立在對因性、果性等的否定之上，如是形成各種各類的否定比量之形式，但細辨之下，皆以現量為依，即其所知對象必須是可

經驗、可檢證的事物，而必非玄學虛構的戲論。

[246b——釋文]：法上云：「一切否定比量的形式，皆可以還原到『自性不可得』此直接的否定形式去，蓋一切被否定的物象，都是現量可得的物象（按：即具可感知性、possibilities of sensation）。」何以故？要對某一物象的存在加以否定，必須依藉有效的「三相因」，而彼因之有效，唯須建立在「因」與「所比義」之間的「涵蘊關係」或「因果關係」之上（按即是論文所謂對相違法的肯定，及對因性等之否定），『為要建立此涵蘊關係』及『因果關係』，與察知何物與此關係相違，則吾人對彼彼物象必須先有若干之經驗。是故在判斷某一物象不存在之前，必須對其存在有所知覺。」⁶⁴不然則其「因」與「所比義」的關係不能建立，而否定的比量亦無從進行，故論文有「舉凡種種式，皆現量為依」之說。

§2.47·『蓋彼相違性，與彼因果性，
皆無由超越彼彼現量法。』

[2.47a——提要]：法稱於此，重伸一切否定比量，皆以現量為依之由，即說明何以「在判斷某一物象不存在之前，必須對其存在有所知覺」的原因所在。蓋否定比量的建立，必須依藉「因」與「所比義」的「相違關係」、「因果關係」或「涵蘊關係」以為「三相之因」，而此三種關係皆無由超越彼彼現量法而可以獲得明確的決定。是故否定比量的所知對象必以現量為依。

[2.47b——釋文]：法上先釋「相違性」等云：「所謂『相違性』（即相違關係義）者：乃從此法之有而推斷彼法之無的意思。（按：否定比量十一式中的第四、五、六、七、八、十及十一等式，皆建立在『因』與『所比義』的『相違關係』之上。）所謂『因果性』（即因果關係）者，乃指從『果性』的不有因而推知彼『因性』的不存在的意思。（按：否定比量的第二及第九式皆以『因果關係』為基礎。）所謂『涵蘊關係』者，乃指自『能遍』無有，因而推出『所遍』的不存在，（按：否定比量中的第三式，即建立於此。）：：「法上繼伸述三種關係不離現量的先有知識的原因所在，如彼釋云：「要否定某一物象的存在，只可以對該物象的存在之假定加以揚棄。因此，在吾人的

記憶中，必須具備若干的否定經驗，然後可以憶念一些『相違性』、『因果性』與『涵蘊關係』的實例來。判斷某一物象的不存在，必建立於『否定比量』之上，而『否定比量』又建立於『相違性』、『因果性』及『涵蘊關係』等知識之中。」⁶⁵「設於吾人印象中無有否定經驗，則將無從憶念所謂『相違性』等等關係；如是，即無從對相違法加以肯定，對因性等予以否定，亦即無由否定某一物象的存在。是故，當吾人醒覺（某些物象的）相違性（及因果性）時，吾人必須喚起對彼物象的否定經驗，故知否定的比量，必須建立在（可經驗的事物）基礎之上。」「因此，否定的經驗雖不現前生起，然當物象的相違性與其他的關係初被理解時，彼等否定的經驗確曾生起，而存在於吾人的記憶中，作為否定判斷的正確基礎。」法上隨即就若干否定比量的形式予以說明：「自『果性不可得式』而下的十種形式，與『自性不可得式』（第一式）這種對（某一物象）的假定存在之直接揚棄有異；因為彼十種形式都是從過去的否定經驗以推知某一物象的不存在者。然而對相違法的肯定與對因性的否定，則亦全然指向一否定的經驗；因此，如此（十種形式的）否定比量，亦

只在對某一物象的（假定）存在予以揚棄而已，不過彼假定為存在的物象唯在過去，而於吾人現今的記憶中保留下來。因此，彼等形式，足以有效地歸攝到『自性不可得』這種『感性的否定』之形式中去。如是證明上述的十種形式，歸根到柢，全然是可經驗事物的否定經驗而已。」⁶⁶如是論文所謂『皆無由超越彼彼現量法』即被疏釋明白。

§2.48. 『若非可知法，而妄加否定，

亦即是非量，以彼非量體，

現量與比量，都所不攝故。』

[2.48a——提要]：非現量可知的物象（法），由於其本質（體性）既非吾人的「直接之知」所能了知，亦非吾人「間接之知」所能了解，故謂此法是有固然不當，謂此法是無亦不合理，以不可決定故。以不可決定而妄加否定者，亦即是「非量」之由，真知所不起，現與比二量，都不攝故，如是違反求真精神，於吾人成功之行為，亦失去作為先導的作用。

[2.48b——釋文]：所謂「非可知」者，法上釋云：「法之不可知，可從三方面言之：一者在時間上不可得，二者在空間上不可得，三者體性（本質）上不可得。」至於「非量」之生起，法上云：「對非可知法而妄加否定，則是『非量』生起之由。至於『非量』體性，『現量』直接之知，與『比量』間接之知，二者都不能容攝；換言之，如是『非量』，便非真知，以真知的本質，唯建立在知識與所知對象間的確定的關係之上。」⁶⁷

§2.49·『若有如是法，現量與比量，

俱不可知者，則於彼法上，

自性不可得亦無由建立。』

[2.49a——提要]：此總結上文，若有物象，現與比二量，俱不可知時，則肯定其有，或肯定其無，皆無由決定而得建立。

[2.49b——釋文]：法上云：「若因性不有，則果性亦無；設能遍是無，則所遍不有。今所比對象的可知性，既非是（其存在的）因性，亦非是

（其存在的）能遍，因此，當現比二量俱不可知時，實無能證明此所比對象的不存在；如是無所證明，而對不可知的物象妄加否定者，便是『非量』之由，而實無所決定。」「反過來說，對物象有所知者，足證彼相應物象的存在，此才合理；以真知乃從彼物象而生故（按：此即以果性之有，推知因性的存在）。有果不能無因，但有因不必有果；是故對物象有所知者，足證物象的存在，然對物象無所知者，實無能證明彼相應物象的不存在。」^{⑥8}

【註釋】

- ① 見法上《正理滴論疏》（Nyāya-bindhu.tika）（簡稱 N.B.T.）（17.3）· 見 Th. Stcherbatsky 著 *Buddhist Logic*, Vol. II, P.47.
- ② N.B.T. (17.3) · 見上述所引書 P.48.
- ③ 見呂澂所譯《集量論釋略抄》。見《內學》第四輯。
- ④ N.B.T. (18.2,18.3) · 書見註① · P.48.
- ⑤ N.B.T. (18.9) 及 (18.11) 。 *Buddhist Logic*, Vol. II, P.49-P.51.
- ⑥ 見呂澂先生所譯的《集量論略抄》，見《內學》第四輯。

- ⑦ 其義詳見窺基《因明入正理論疏》（簡稱《大疏》）卷八。
- ⑧ N.B.T. (18.18) · (18.19) · (18.20) · (19.4) · 見 Buddhist Logic, Vol. II. P.51-P.53.
- ⑨ N.B.T. (19.6) · 見 Buddhist Logic, Vol. II. P.53-P.54.
- ⑩ N.B.T. (19.12) · (19.13) · 見前書 · P.55.
- ⑪ N.B.T. (19.14) · (19.15) · 見前書 · P.55.
- ⑫ 有關比量結構的形式，有拙著〈佛學邏輯的必然性與概然性〉可資參考，文載《中國學人》第一期，香港新亞研究所出版。
- ⑬ N.B.T. (19.20) · (19.21) · 見 Buddhist Logic, Vol. II. P.56.
- ⑭ N.B.T. (20.5) · (20.9) · (20.10) · 見前書 P.57-P.58.
- ⑮ 見呂澂先生之《集量論釋略抄》，載於《內學》第四輯。
- ⑯ 其評可參考窺基《大疏》卷三。
- ⑰ N.B.T. (20.16) · (20.17) · 見 Buddhist Logic, Vol. II. P.58-P.59. 依法上此說：「所比」一詞，從其廣義訓釋，則與結論「宗」為同義詞；自其狹義訓釋，則此「所比」唯是結

論「宗」的主詞而已，亦即是此推論的對象是也。也即是「因三相」所謂「所比」一詞的意義所在。

⑱ N.B.T. (20.21) - (20.22) - (21.2) - 見 Buddhist Logic, Vol. II. P.59.

⑲ 法上之意，乃謂舉「同品無處」，即可涵攝「與同品相異」及「與同品相違」的事物。如謂某法具「樂」(P)之性質者為「同品」，則其他具「捨」(Q)之性者(即「與同品相異」的「不苦不樂性」)，具「苦」(R)之性者(即「與同品相違」及具「非樂」之性者(即「同品無處」)皆為「異品」。但質而言之，「苦」與「捨」皆不離「非樂」的意義(即Q與R均為非P)，蓋P與非P即宇宙之全，離P皆為非P故)。是以舉「非樂」，則已涵攝「苦」及「捨」等(舉非P，即涵Q、R……)。

⑳ N.B.T. (21.7) - (21.8) - (22.9) - 見 Buddhist Logic, Vol. II. P.59-P.60.

㉑ N.B.T. (21.18) - 見前書 - P60.

㉒ N.B.T. (21.3) - (22.5) - (22.7) - 見前書 - P61-62.

㉓ N.B.T. (21.10) - (21.12) - (22.13) - 見前書 - P62-63.

㉔ N.B.T. (21.23) - (23.1) - 見前書 - P64.

- ②5 N.B.T. (23.6) - (23.8) - 毘蘊書 - P.65.
- ②6 N.B.T. (23.18) - (23.20) - 毘蘊書 - P.66.
- ②7 N.B.T. (24.2) - 毘蘊書 - P.67.
- ②8 N.B.T. (24.11) - 毘蘊書 - P.67.
- ②9 見《內學》第四輯。頁二十。
- ③0 呂澂先生撰《佛家邏輯——法稱的因明學說》，見《現代佛學》，一九五四年二月號。
- ③1 N.B.T. (24.16 - (24.18) - (24.19) - 毘 Buddhist Logic, Vol. II. P.68-P.69.
- ③2 N.B.T. (25.6) - (25.8) - (25.9) - 毘蘊書 - P.69-70.
- ③3 N.B.T. (25.14) - (25.15) - (25.17) - (25.19) - (25.20) - 毘蘊書 - P.70-71.
- ③4 N.B.T. (26.2) - (24.4) - 毘蘊書 - P.72.
- ③5 N.B.T. (26.12) - (26.13) - (26.15) - 毘蘊書 - P.73.
- ③6 N.B.T. (26.17) - 毘蘊書 - P.74.
- ③7 N.B.T. (26.22) - 毘蘊書 - P.75.
- ③8 N.B.T. (27.10) - 毘蘊書 - P.76.

- ③9 N.B.T. (27.12) · 見前書 · P.77.
- ④0 N.B.T. (27.18) · 見前書 · P.77.
- ④1 N.B.T. (28.3) · 見前書 · P.78.
- ④2 N.B.T. (28.5) · (28.9) · (28.10) · (28.11) · 見前書 · P.78-79.
- ④3 「未能生起現量知覺」者，意謂現量的一切增上緣俱已具足，而於同一時間及空間，可以現見一空白之位置，而不能現見一物象（如瓶）的存在。以此為依，說名此物象（想像其存在之假體）於此時空為不存在。其詳可參考 [2.13b] 的釋文。於法上釋文 [28.18, 28.20, 29.1, 29.3 等] 別有詳論，但以其繁瑣難理，故略而不錄。
- ④4 N.B.T. (28.17) · (29.6) · (29.7) · (29.9) · (29.13) · (29.18) · 見 Buddhist Logic, Vol. II. P.79-84.
- ④5 N.B.T. (30.12) · 見前書 · P.86.
- ④6 見呂澂先生〈佛家邏輯〉一文，載於《現代佛學》，一九五四年二月號。
- ④7 N.B.T. (30.16) 見 Buddhist Logic, Vol. II. P.87.
- ④8 N.B.T. (31.3) · 見前書 · P.87.

④9 N.B.T. (31.9) , (31.12) , 見前書 , P.88.

⑤0 N.B.T. (32.5) , 見前書 , P.89.

⑤1 在西方的「否定推理」(Negation) , 其真值表列如下 :

	P	
~	F	T
P	T	F

案 : P 與 \sim P 相矛盾 (在佛家言謂之「自性相違」) T 代表真 , F 代表假。在西方邏輯 P 與 \sim P 必須為矛盾 , 但佛家邏輯涉及經驗 , 只求其不相容即可。

⑤2 N.B.T. (32.14) , 見 *Buddhist Logic*, Vol. II. P.90.

⑤3 N.B.T. (32.21) (33.1) , 見前書 , P.91.

⑤4 若要詳細分析「實在論」與「佛家」對「壞滅」的不同主張 , 可參考 *Buddhist Logic*, Vol.

II. P.92-P.95.

至於呂澂先生著〈佛家邏輯〉一文 , 對否定比量的第六式 , 亦不採法稱的原論 ; 呂先生云 : 「第六、聯繫自性因 , 運用概念 , 成了『相違所遍可得因』 , 這說明否定判斷的根據也可採

用相違法所遍的事物，不過它和所否定的事物相望，時常是反對的，而不一定互相矛盾，因此它的性質特殊，可以除外不用。例如在這裡發現了燃燒著的東西，而要否定冷覺，但燃燒物也許只是星星之火，和冷覺反對，卻不矛盾；那判斷的決定性就不大了。」余以為呂先生於此第六式形構的說明太不清晰，而與第四、第五兩式混為一談；其所指出，正是第四、五兩式的毛病所在，而非第六式的缺點所在，當此斷明。見《現代佛學》，一九五四年二月號。

⑤ N.B.T. (34.8) · *Mr Buddhist Logic*, Vol. II. P.96.

⑥ N.B.T. (32.14) · 見前書 · P.96.

⑦ N.B.T. (35.2) (35.4) · (35.6) · 見前書 · P.97.

⑧ N.B.T. (35.16) · 見前書 · P.98.

⑨ N.B.T. (36.3) (37.6) · 見前書 · P.98-P.99.

⑩ 「四因」者：謂(i)自性可得因，(ii)果性可得因，(iii)自性不可得因，(iv)果性不可得因。

「八式」者：謂「辦理」中所舉的A比量式，B比量式，乃至C、D、E、F、G及I比量式。「二比量」者：謂「肯定比量」及「否定比量」。

- ① N.B.T. (36.12) - 見 Buddhist Logic, Vol. II. P.99.-100.
- ② N.B.T. (37.8) - 見前書 - P.100.
- ③ N.B.T. (37.17) - 見前書 - P.101.
- ④ N.B.T. (38.6) - (38.11) - 見前書 - P.102-P.103.
- ⑤ 為行文的方便，此句譯文與原著稍有增損。其原意見 Buddhist Logic, Vol. II. P.105.N.B.T. (39.7) .
- ⑥ N.B.T. (39.2) - (39.6) - (39.7) - (39.9) - (39.11) - (39.13) - 見前書 - P.105-106.
- ⑦ N.B.T. (39.21) - 見前書 - P.107.
- ⑧ N.B.T. (40.4) - (40.7) - 見前書 - P.107-108.



唯識、因明、禪偈的深層探究



3
7
8

作者簡介

作者李潤生，原籍廣東中山，先後畢業於香港葛量洪師範學院、珠海書院及新亞研究所。師事新儒學家唐君毅先生及佛學家羅時憲先生。曾任教於香港羅富國教育學院、葛量洪教育學院、新亞文商書院、中文大學校外進修部、能仁研究所及新亞研究所等。退休後移居溫哥華，潛心撰作。在佛家因明學方面有《因明入正理論導讀》、《正理滴論解義》二書出版，在般若中觀學方面有《中論導讀》、《中論析義》及《百論析義》三書，在法相唯識學方面有《唯識二十論導讀》、《唯識三十頌導讀》、《佛家輪迴理論》及《唯識種子學說》四書，在思想人物方面則有《僧肇》，在佛學小品方面則有《生活中的佛法——山齋絮語》。至於學術論文則分別發表於各大專學報、佛學集刊、叢刊中。對佛教思想、教育、文藝都有其貢獻。

佛學論文集 (上)

THIRTEEN TREATISES ON BUDDHISM

ISBN : 0-9687127-2-X

版權所有 · 請勿翻印

作 者 : 李潤生

出 版 : 加拿大安省佛教法相學會

Buddhist Dharmalaksana Society (Ontario)

Center: 1315 Lawrence Avenue East,

Lawrence Commerce Park, Unit 412,

Don Mills, Ontario Canada M3A 3R3

電話 : 416-443-1835 電傳 : 905-836-0859

製 作 : 全佛文化事業有限公司

電話 : 011-886-2-25081731

電傳 : 011-886-2-25081733

發 行 : 加拿大安省佛教法相學會

電話 : 416-443-1835

電傳 : 905-836-0859

印 刷 : 翔勝印務公司

版 次 : 2001 年 11 月第一版

定 價 : 平裝上下冊加幣 35 元