

中華佛學學報第 6 期 (pp.187-205) : (民國 82 年),
臺北 : 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 6, (1993)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

《正理門論》探微

姚南強
上海教育學院政教系講師

提要

陳那的《正理門論》是三支新因明的第一部代表作，集中體現了陳那前期因明思想，並成為漢傳因明的主要經典。長期以來，因其言簡義奧，索解為難，故研究者甚鮮。

本文在對《理門論》的邏輯結構進行分析的基礎上。以現代邏輯為工具，以比較研究為方法，對其中所反映的陳那因明的推理基礎、認識論前提、推理形式及推理的有效性等問題作了較全面的剖析。揭示了作為世界三大邏輯起源的古印度因明與古希臘以及中國古代的邏輯一樣，都是從類推理發展而成的，從而說明了人類思維具有共同性，也證明了東方文明對邏輯發展的貢獻。

由於對《理門論》中豐富的邏輯思想了解不夠，在國內外一些學者中有一種貶陳那褒法稱的偏向，其實，法稱的貢獻主要在認識論方面，陳那才是首先使因明成為一個獨立學科的人，《理門論》正體現了這一點。

作者還認為，《理門論》不僅是漢傳因明的直接淵源，與藏傳因明也有其內在的邏輯聯繫，這正是現代因明研究中的一大課題，有待於我們去開拓和挖掘。

關鍵詞：1.《正理門論》 2.邏輯 3.陳那

因明本來是知識論（認識論）、邏輯學和論辯術三者的共生體。古因明對論辯的規則、方法有詳盡的闡述，也有邏輯學和認識論的內容。陳那的新因明才第一次形成了一個獨立的，比較完整的邏輯學體系，並由天主的《入論》進一步系統化。這也是漢傳因明的主要內容。

《理門論》是陳那的前期著作，完整地反映了陳那的邏輯思想。長期以來，因其深奧難讀，國內外研究者寥如晨星，本文正是想在這個相對來說較為薄弱的研究領域裏作一些探索性的工作。

本文側重於分析《理門論》的邏輯前提，邏輯結構，論證的本質和形式，及其有效性問題。

一、陳那因明的認識論前提

形式邏輯不能解決內容的問題，因此作為邏輯推理的前提是否真實只有通過哲學認識論才能解答。因明是推理，又是論證，更強調保證前提（論據）的真實性。陳那的三支作法主要是演繹，但又帶有歸納。無論是演繹還是歸納，其結論的可靠性都離不開前提的真實性。因此，了解一下陳那因明的認識論前提是十分必要的。可是在《理門論》中，這一部分的敘述比較簡略，必須聯繫陳那的《集量論》《觀所緣緣論》等其他著作一起來分析，才能把問題講清楚。

（一）認識對象——「萬法唯識」

陳那在佛學上屬於唯識宗。唯識宗認為，外部的物質世界是虛幻不實的：「世間聖教說有法，但由假立，非實有性」。^[1]主、客體的區分不過「是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識」。^[2]「唯識宗把「真實」分為四個層次，即世間極成真實、道理極成真實，煩惱淨極成真實、所知障淨極成真實。^[3]這與古希臘柏拉圖理念論中的四個世界的劃分有點相似。第一是世俗的真，第二種是世俗和佛理認識上的真。這二種真實，雖然不屬於「錯亂」，但從根本上說仍是一種「假定」的真，仍「不離虛妄」。而只有後二種真實才是真正的真實。《集量論》認為，只有如來才能「由因果功德圓滿門中禮贊成為定量。」

這種真如狀態大致相當於黑格爾的絕對精神，但這種「絕對」又是超驗的，是不可能通過感性或理性來把握，甚至是根本不能言說的，只能靠神秘的某種直覺來領悟。

因明的現量和比量主要是認識前二種經驗世界的真，而且正是在這種經驗之真中了悟到世界本質上的「妄」，從而為最終達到「真如」掃清道路。在藏傳因明中，宗喀巴也正是在這一意義上，把因明看作達到內明的必由之路。在這一

點上又與康德相通。康德也承認有一個彼岸的，不可知的「自在之物」，理性只是反映了自由之物的現象，而理性一旦試圖要去把握自在之物本身，就會形成「二律背反」，只有依靠信仰才能達到彼岸。不同的是，康德的自在之物像是一種物質實體，而唯識宗的「真如」只是一種精神本體。

既然真理不可能被理性所認識，那麼因明的推理，證明又有什麼用處呢？用處還是有的，這好比是「一塊寶石藏在密室中，但從鎖孔中泄出光來。給人看見了，他便向那光走去，誤執光便是寶石，但他仍達到了那寶石。」[4]「因明的功能就在於排除「誤執」，引導人們接近「真如」。

陳那在這一哲學前提上是嚴格恪守唯識宗的立場，並貫穿在他的現量和比量的學說之中。

（二）陳那對帶相說和自證說的改造

主、客體能否同一和如何同一，是認識論的中心議題。一方面，主體是如何反映、把握客體的，這在因明是「帶相說」；另一方面，主體又是何以確知已把握對象，這在因明是「自證說」。

帶相說最初由經部提出，「他們認為心法生時必定變帶所緣境界的表象，成為心法的相分」，「此說原來和經部根境為先，後方識了的理論相照應（因為境在過去，所以識了之時須有變帶行相以為媒介了）」。[5]對此，世親在《俱舍論》的「破我品」中介紹說：「……如是識生，雖無所作，而似境故，說名了境，如何似境，謂帶彼相。」

陳那引入了帶相說，但從唯識的立場作了改造。他在《觀所緣緣論》中說：「所緣緣者，謂能緣識帶彼相起，及有實體，令能緣識托彼而生，內色如外現，為識所緣緣，許彼相在識，及能生識故」。[6]意思是說：

第一、 人的認識過程是這樣的：由能緣識依托第八識所變的相分（即所謂「本質」）而變似其相，如以眼、耳、鼻、舌、身五識而言。即是依仗第八器界相為本質而變似色、聲、香、味、觸等親相分（自識所變者名親相分，亦名影像相），

p. 190

從而為自識的見分所緣慮（即知與觀）。

第二、 所緣的相分，本身是「內色外現」，彷彿是外境，其實仍在識內。

陳那在《集量論》中進一步指出，「境者，謂色等識者，謂顯現彼。識者，即與境相類似之識。凡識者，皆現彼義及自體。不爾境體即識體者，二者應成無別，或則後時生識，應不得取昔境。何以故。非彼境界故，以是凡識應具二相。」[7]這裡陳那明確反對經部的境先識後觀點，認為境和識是一體，是識同時顯現的二相，這正是堅持了唯識論的立場。《理門論》中也有類似的反映：「唯

內證言，是色根境界。」意思是說，現量其實是以五識所具有的見分（認識主體）親緣五識所變現的相分（認識對象），而且是遠離名言概念的，此色境屬於眼根作用的範圍。

由此可見，陳那的帶相說與經部有原則區別，是以唯論識加以改造後的帶相說。相反，法稱仍堅持了經部的帶相說，並有所發展，為後期經部師所信奉。[\[8\]](#)

在認識中，主體又是如何確認對對象的把握呢？作為佛教哲學，當然不可能提出真理的實踐標準。經部是用「自證說」來解答這一問題的：「譬如火點著時，一時間便照見了它自身和瓶等物體；又像聲音發出時，也是一時表白了自己和各種語義；意識正是這樣，生起的時候了別境界也了別自體，所以應該有自證這一回事。[\[9\]](#)呂澂先生還舉例說：「譬如眼見色象覺得賞心悅目，在這見色的時候，不但是了解對象為色，並且還了解是「見」；又在覺得愉快的時候，也了解這是愉快之「感」。[\[10\]](#)從這個例子看，自證不僅是對認識對象，而且是對主體的認識活動，主體的認識感受的自我證知，是「三合一」的自證。

陳那接受並改造了自證說：在《理門論》中，把「自證分現量」列為四種現量之一，並進一步從量果關係上進行了發揮。《理門論》云：「又於此中無別量果，以即此體似義生故，似有用故，假說為量」。這是說，量果（認識的結果）不在別的地方，就在心中（自證義）因為能量與所量都離不開自證分，它們都可以稱之為現量。《集量論》更為明確：「此中所說量果，非如外道所計，離能量外別有量果，是即能量心（不離於能量）而為量果」，「以識緣境，了境即果」。[\[11\]](#)這是說，心法生起之時即自然地顯現出它自身和境界（認識主體和對象）兩部分從而各有了別，作為認識的功能就是「量智」，作為認識之成果即是「量果」。綜上所述，可以看出，在自證上說，

p. 191

陳那也貫徹了他的唯識論觀點。

（三）關於現量和「無錯亂」要求

什麼是現量？《理門論》曰：「謂若有智於色等境度、希求、疑智、惑亂智……世俗有」。沒有提到的第七種「有翳膜」者，是指白內障患者好像會看見空中有蓮花，車輪邊上長毛，月亮成重影等。這純屬主體感官上的缺陷而造成的錯覺。法稱在《正理滴論》中進一步明確把「無錯亂」正面列入對現量的要求：「此中現量，謂離分別，復無錯亂」，「翳目、急劇旋轉，乘舟及諸界不調所生錯亂」。法上解釋說：「翳目是一種眼病，是眼感官上的錯誤原因，急劇運動也會引起錯亂，例如舞動火把，就可以見到火圈，乘舟航行也會有錯覺，站在船上的人會以為岸上的樹在走動……疾病是由於三種體液（氣、膽汁和粘液）不調和，就會出現燃燒木柱的幻想」。[\[13\]](#)這裡的第一種和最後一種是由於人體自身的疾病引起錯覺，中間的二種是指外界環境所引起的錯覺。

陳那之所以把「無錯亂」實際上亦列為現量的基本要求，這是因為當識顯現為相分時，作為認識主體的「見分」在把握「相分」時仍然有一個不錯亂的要求，儘管見分和相分不過是識的不同顯現，這是符合唯識宗立場的。天主和法稱則繼承了這一思想，並更加明確了。

那麼現量又有幾種呢？《瑜伽師地論》分為三類十三種。[\[14\]](#)《理門論》去繁就簡，歸之為四類：

第一、五識現量。

「謂若有智於色等境……現現別轉」。這是指由感官「五根」緣見外境的自相而形成的純感覺。

p. 192

第二、五俱意現量

「意地亦有離諸分別，唯證行轉」。即意地參與五識的緣慮而形成的感性認識。

第三、自證分現量

「於貪等諸自證分亦是現量」。「貪等」是指貪、瞋、癡三毒，儘管見分緣慮相分時由於陷入貪毒而起分別心，所得非量，但佛家唯識宗以見分的自相作為自證分的所緣，所以在自證分仍是現量。

第四、定心現量。

「諸修定者離教分別」。即修行者撇開教義，用禪定的智慧來緣慮自相，這即是一種直覺的「悟」，也不屬於理論認識。

由此可見，陳那對現量的分類是與「八識」相通的，後來的法稱也沿用了這種分類。

（四）現量與比量的關係

在因明中，現量是指最初階段的感性認識（感覺），比量則是理性認識（推理）。《理門論》正確地指明了二者的內在聯繫：「當說比量，（余所說因生）者，謂智是前智余；從所說能立因生，是緣彼義。此有二種：謂於所比審觀察。智從現量生或比量生；及憶此因與所立宗不相離念，由是前舉所說力，念因同品定有故。」這是說，比量智是現量智的「余」（繼續），這種以量智同時是因三相引生，並以此來緣慮共相境。引生推理智的源泉有兩種：即在審察論題時從感覺或從推理得到的根據。這兩種論據使人回憶起理由與論題間的必然聯繫，這種回憶並能使以前得到的感覺或推理的印象強化。

這裡有三點值得注意：

第一、陳那正確地指明了感性認識是理性認識的基礎，理性認識是感性認識的繼續。

第二、陳那的現量是「現現別轉」的純感覺，不允許感覺結合成知覺，按說也就不可能進一步形成表象。但又提出通過「憶」「念」可以從感覺上升

為理性，「憶」「念」是通於比量的表徵，然而沒有表象又何以有「憶念」，這一問題尚需進一步探討。

第三、從唯識立場出發，陳那認為「共相」是人的主觀誤執，反映共相的比量也是「假有」。從現量到比量不是認識的深化，而是離真理更遠了。這種觀點造成了佛教邏輯因明的一個內在矛盾。一方面是一切皆空假，否定名言和推理知識，另一方面又要借助於因明的選輯工具不遺餘力地破斥外道，闡明已學。真、俗二諦並未能真正達到統一。

總之，就認識論前提而言，陳那屬於唯心論，邏輯中的「真」「假」都是一種主觀標準，

p. 193

但又不屬於不可知論，只是把認識和對象的同一歸結為「識」的先定同一。在這一點上與黑格爾有相似之處。另外，在對認識過程和機制的分析上也有其合理的因素。相比之下，法稱的因明則多少帶有一種唯物主義傾向，這裡就不再贅述了。

二、《理門論》的邏輯思想

從敘述的先後順序看，《理門論》是按照「八門」的框架展開的，略去論戰對諍的部分，其主體可以概括為如下的結構：

- (一) 能立
 - 1. 立宗
 - 2. 辨因（包括同品、異品，九句因）
 - 3. 引喻（包括對因三相的闡述）
- (二) 似能立——二十九種立論中的過失
- (三) 現量
- (四) 似現量
- (五) 比量
- (六) 似比量
- (七) 能破——駁論
- (八) 似能破
 - 1. 缺支過失
 - 2. 十四過類

在這「八門」中，已大致具備了形式邏輯概念論、判斷論、推理論的主要內容，形成了一個比較完整的邏輯學體系，而且，從《正理門論》看，一開始就講能立和似能立，占整個篇幅的一半，不再強調「為他比量」，這與《集量論》和法稱的《正理滴論》把現量品放在第一部分，把「為他比量」和「為自

比量」分為二部分的做法不同，更現體了《理門論》對邏輯內容的側重。那麼《理門論》中陳那三支式的推理基礎和有效性又是如何？

古因明的五支式是例證法，屬於類比推理。《理門論》所體現的陳那新因明的三支式，則是帶有歸納成分的演繹推理。其推理基礎是以因三相所規定的概念間的類屬關係，其推理的結論是必然的。

陳那的三支式和古因明的五支式有何不同？不妨作如下對照：

五支式：

（宗）聲無常；

p. 194

（因）所作性故；

（喻）猶如瓶等，於瓶見所作與無常；

（合）聲亦如是，是所作性；

（結）故聲無常。

三支式：

（宗）聲無常；

（因）所作性故；

（喻）若是所作，見彼無常，如瓶。

從上述二式的對比中可以清楚地看到，三支式除了刪除五支的合、結二支外，更重要的是改造了喻支，提高了喻支的功能。在五支式中，喻支以「瓶」為喻體，指出瓶上具有「所作」和「無常」兩種屬性，因此這兩種屬性之間的聯繫只局限於個別事例上，未能概括為普遍命題。《理門論》評介說：「此說但應類所立義，無有功能，非能立義。由彼但說所作性故，所類同法。不說能立所成立義」。《大疏》解釋道：「既喻不言諸所作者皆是無常。舉瓶證聲無有功能。其喻便非能立之義」。「無有功能」，也就是說類比推理的結論只能是或然的。

而在陳那三支式中，喻支分為喻體和喻依兩部分，其喻體為一普遍命題（若是所作，見彼無常），具體專例為喻依（瓶），即喻體之所依者。這就成了演繹與歸納相結合的形式。

三支式中的演繹與歸納相結合，集中體現在喻支上。喻體是歸納的結論，又成為演繹的前提；而喻依則成為歸納的前提，這種歸納是合，離二法的結合。以

「聲無常」為例，把論證式還原成推理式如下：

∴ 虛空等所有非無常者都非所作，	
∴ 凡非無常皆非所作，	異法式 —┐
又∴ 瓶是所作且無常，	歸納
∴ 凡所作皆無常。	同法式 —┐
又∴ 聲是所作，	演繹
∴ 聲無常。	

合作法（同法式）是憑借同喻依。先顯示其因同。後顯示其宗同；離作法（異法式）援引異喻依，先顯其宗異，後顯示因異。分別得出全稱的同喻體和異喻體。再把異喻「返顯」到同喻上，使同喻體成為必然的普遍命題，並成為演繹的前提。這個演繹的過程大致相當於三段論的 AAA 式。其中，同喻體為大前提，因支為小前提，宗支為結論。上述論式用符號表示，則可構成以下論式：

p. 195

$$\begin{aligned} &\therefore P_1 \notin M \\ &P_2 \notin M \\ &\dots \subset (P_1, P_2, \dots, P_n) \\ &\therefore \cap M = 0 \\ \text{又} &\therefore P_1 \in M \\ &P_2 \in M (P \subset P_1, P_2, \dots, P_n) \\ &\therefore P \supseteq M \\ \text{又} &\therefore S \subset M \\ &\therefore S \subset P \end{aligned}$$

（S 表宗有法，M 表因法，P 表宗法， \notin 表非宗法， \supseteq 等表同品異品之喻依， \in 表「屬於」， \notin 「不屬於」， \cap 表「交」， \subset 「真包含」， \supseteq 「包含」）因明沒有特稱命題，所以最後的演繹三段論只能是 AAA 式。當然，如果把「無常」不是看作負概念，而是對「常」的否定，「無」作為謂詞，則成了 EAE 式。其中第一相對應於因支，第二、三相對應於喻支，因三相是三支推理的依據（義），而三支式又是因三相得以體現的形式（言）。這二者的相互關係尚有待進一步研究。[\[15\]](#)在這裡要反對二種錯誤觀點：

一種觀點認為三支式中不存在歸納「同品定有性與異品遍無性都是作為規則提出來的」「大前提當然是由歸納得來，但總不能說是大前提本身……就是歸納」「歸納形式結構如何，因明從未涉及」，[\[16\]](#)這裡的關鍵是要看到：作為因明的喻支不同於三段論的大前提，它不是一個簡單的全稱命題，而是帶有例證的，這種例證還原為推理式就是一種原始的枚舉歸納。而且，大體上相當於三段論公理的因三相也是要通過具體的論式而被確認（共許），也需要喻支中

的歸納來成立。雖然，三支式沒有西方邏輯的三表五法，但它的歸納亦有其自身的形式結構，這就是前述的合式和離式結合的法則。

又有一種觀點認為三支推理仍然是類比，不是演繹。具體的說法又有兩種：一種認為因明論證中，同品，異品不包括宗主詞在內。這樣不可能歸納出全稱命題，對此，我已專文闡明。且不贅述。[\[17\]](#)第二種說法則認為因明是一種特殊的表達類型的類比，其中省略了「一般」，所舉的例子是三支因明的省略式，如：[\[18\]](#)

p. 196

（宗）聲無常；

（因）所作性故，如瓶。

其實，三支因明的推理是一種歸納與演繹的連用，或者說是帶有歸納的三段論演繹，而不是類比。

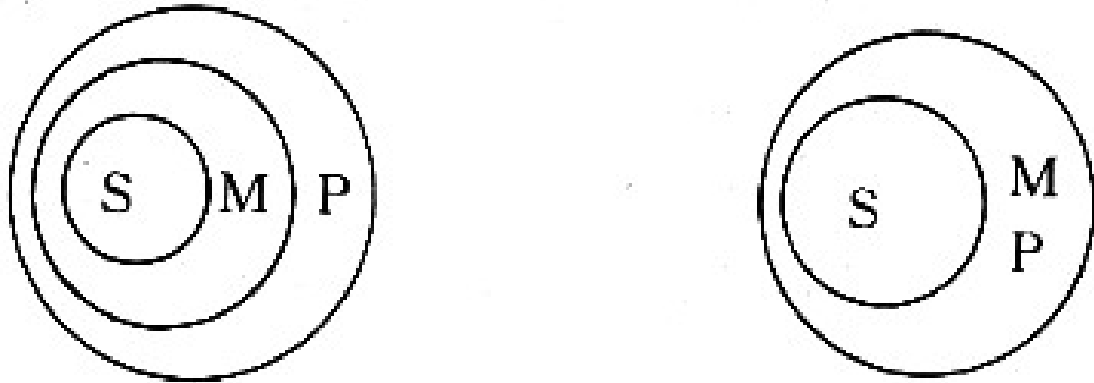
類比推理在邏輯思想史上是一種古老而又原始的推理方式，它並沒有什麼固定的格式和嚴密的推理規則。人們往往直接從一特殊事物推到另一事物，這中間是否具有一個作為中介的「一般」既未被提出，也未被證明。從某種意義上說，類比更像一種直覺思維，不是嚴格意義上的推理。相反，作為歸納與演繹的運用，作為中介的「一般」，必定要被明確提出和證明，這正是三支推理的特點。當然，關於類比方法的邏輯本質還有待於深入地研究。

也有學者不以為然：「三段論是思維的法則，因明是論辯的規定」，「三段論法是演繹斷案，三支作法是在證明斷案」。[\[19\]](#)這種看法是片面的。因為：

第 證明和推理本來是相通的，證明是推理的運用。論證式除去論題，論據相一、當於推理的前提。推理式和論證式只不過是前提和結論的位置顛倒而已。古因明的五支式，除了論題（宗）之外，因、喻、合、結構成一個完整的推理式。陳那三支式，只不過是省略了合、結而已。

第 通過言語表達，論證式用於論辯，但首先要在思維中進行推理。《集量二、論》把這二者區分為「為他比量」和「為自比量」，並把後者（邏輯推理）作為更基本的內容。《理門論》則不作此區分，只講能立，能破，不提為他比量，這說明陳那也認識到推理（為自比量）與論證（為他比量）在本質上是一致的。總之，這二者的區別是非本質的，二者的一致才是本質的。

值得注意的是，陳那三支式的推理，無論是歸納和演繹都是嚴格地以事物（在唯識宗看來是概念）的類屬關係為基礎的，這就是因三組所規定的 $S \subset M \subseteq P$ ，如圖：



p. 197

推理主要依據於類屬關係，這是世界三大邏輯起源的共同特點，也是人類早期思維的特點之一。從認識進程來看，人類思維正是從個別上升到一般，從現象深入到本質。也就是從個體達到類的過程。「類推理」正是早期邏輯思想的基本內容。

我國古代，以《墨經》為代表的名辨學說十分重視事物和概念間的外延關係，提出了「重、體、合、類」的「二、不體、不合、不類」等範疇，強調推理要「以類予」「以類取」「以類行」。[\[20\]](#)

亞里士多德的邏輯也是以類屬關係為基礎的。在《前分析篇》中，亞氏指出：三段論中的三個名詞（三種事物）「最後一個名辭象被包括於整體一樣包括於中間的一個，而中間的那個又像被包括於或排除出整體那樣，被包括於或排除出頭一個名辭，則兩個端詞必定借它完善的三段論發生關係」。[\[197\]](#)

因明的「遍轉」實際上相當於亞氏三段論中的「包含」關係。但陳那與亞氏亦有不同之處，亞氏把一切判斷都歸之為性質判斷，並把一切推理歸之為三段論式。因此，在亞氏那裡不僅僅是 $S \subset M \subset P$ ，也可以 $S=M=P$ ，這後者是同一關係，屬於關係推理。近代，直到德摩根才明確區分開來。在陳那三支式中，為了防止舉不出同喻依，不許可 $S=M$ ，但卻允許 $M=P$ ，應該說三支因明的推理範圍略小於亞氏，但大於現代邏輯的三段論（ $S \subset M \subset P$ ）。當然，在陳那三支推理中，除了要遵循因三相之外，還要遵守因明的其他一些特殊規則，如宗依、因法、喻依的「立敵共許」，立宗的「違他順自」等，由此，在這方面，它的推理範圍又小於現代的三段論。

三大邏輯的這種「類推理」特徵，正是體現了人類思維具有共同的規律。三支推理中的同、異品是否包括宗有法在內？如果要排除宗有法是否會影響推理的有效性？這是一個爭議的因明難題。

(一) 陳那是否要求同品、異品除宗有法？

有學者認為陳那並不要求同品、異品除宗有法。理由是，在《理門論》、《集量論》等著作中。同品和異品的定義都沒有明確要除宗有法。如《理門論》曰：「此中若品與所立法鄰近均等，說名同品，以一切義皆名品故，若所立無，說名異品」。

異品不包括宗有法在內這是不言而喻的。同品也要除宗有法，理由有四：

第一、	<p>雖然在同、異品的定義中沒有指明要除宗有法。作為論辨因明來說，是一定要排除的。論辨是以「共許法」（雙方承認的因、喻）來證成「不共許法」（宗）。在未證明前，宗有法屬於同品還是異品，是一個未決的問題。因此作為例證的同喻依是不能包括宗有法在內，</p> <p>p. 198</p> <p>異喻依更是如此。《理門論》在給同、異品定義之前，已預先規定：「此中宗法唯取立論與故論者決定共許，於同品中有非有等亦復如是」。</p>
第二、	<p>可以從因明的某些規則中間接推知。《理門論》九句因中列為過失的第五句因「因品非有，異品非有」，六不定因中的「不共不定」都是指缺少第二相的過失。一事物（概念）既不具有宗法的屬性（同品非有），又不是不具有宗法的屬性（異品非有），這在邏輯上是違反排中律的。這種情況的產生，實際上僅指宗有法與因法外延同一的特殊情況（也包括 $S=M=P$）。如立「聲無常，所聞性故」，所聞性與聲在外延上全同，在排除了宗有法聲之後，必然舉不出同品來。又如立：「人能思維，會勞動故」，這裡有法。法，因法三者外延全同。除了異品無之外，同品亦無，從而成為不共不定。陳那把這種情況列為一種可能的過失，正是以同、異品不包含宗有法為前提的。</p>
第三、	<p>在《理門論》中亦有明確的規定。如前所述，《理門論》在講第二相時，已明確「於余同類念此定有」，即只有在排除了宗有法之後，才能說「同品定有性」。對此，唐代諸師作了進一步的明確。如《莊嚴疏》定義同品為：「除宗（有法）以外一切有法俱名義品。得名同，名彼義品有所立法，與宗所立法均等者，如此義品方得名同」。在對異品定義時也強調除宗有法。玄應法師《理門疏》中所錄的唐代四家疏，對同、異品都明確除宗有法：</p> <ul style="list-style-type: none">一、莊嚴軌公意除宗以外一切有法俱名義品……；二、汴周璧公意謂除宗以外一切差別義……；三、有解云除宗以外有法能別與宗所立均等義品雙為同品；

	四、基法師等意謂除宗以外法與有法不相離性為宗同品」。 [22] 唐代諸疏的眾口一言，說明我們對《理門論》中的「于余」的理解是正確的。
第四、	如何理解《理門論》定義中未明確除宗有法。如前所述，從立敵共許的角度而言，宗有法是所立，不是能立，因此在同，異品中除宗有法是題中應有之義。

其次，作為印度的古典邏輯，其推理主要依據於屬種包含關係進行，因此更多地屬於「內涵」邏輯，這樣在給同、異品下定義中只使用了內涵定義，而未作外延劃分，這正體現了三支推理的樸素性。

p. 199

(二) 排除宗有法會產生矛盾嗎？

有人提出，同、異品除宗有法「使九句因和因三相都失去了意義」。「提出因三相，是為了保證論證的正確性」，這樣和《理門論》的基本理論矛盾。[\[23\]](#)

首先，要明確：《理門論》的基本理論並不只限於九句因和因三相。九句因和因三相只是推理正確的必要條件而不是充分條件。《理門論》還提出了以下的一些要求：

第一、	全部概念都要達到「立敵共許」，不但在言陳上而且在意許上也要共許，否則就成為過失。
第二、	三支必須圓滿，不能隨意省略，否則會形成「缺減過」。
第三、	在立宗中提出了「現量相違」等過失，對論題的正確性作了規定，並可間接地彌補因三相與九句因的不足之處（下文另述）。
第四、	把「相違決定」列為過失，從而要求論辨中論域應保持同一，每二方的理論體系內也要首尾一致，這也反映了同一律的要求。
第五、	在立宗中還提出了「自樂」原則，立者不可以立自己所不贊同的論題，這是論辨學方面的規定。

上述五條都已超出九句因和因三相的作用範圍，但它們在陳那因明中都是不可缺少的。明確了這一點，下面的問題，也就較容易搞清楚了。

同、異品除宗有法，確會引生一些問題，前人對此已有闡述。[\[24\]](#)本文僅在此基礎上作一些修正和補充說明。

首先，異品中不含有宗有法，會遇到下列二種特例：

第一、	<p>在處理宗有法是一類事物中唯一例外這樣的命題時，因三相與九句因會失去作用。</p> <p>如：汞是固體， 金屬故， 凡金屬皆固體，如銅； 凡非固體皆非金屬，如水等。</p> <p>在這個比量中，汞是金屬中唯一屬於非固體的一個例外。如果異品不除宗有法「汞」，那麼這個比量明顯違反第三相「異品遍無性」，產生第三句因「同品有，異品有非有」的過失。但一經除宗有法，則三相具足。對此，因明是用宗過「現量相違」來進行判別的。汞是液體而不是固體，這是「世間」常識，立汞為固體，在宗上與「自、</p> <p>p. 200</p> <p>共現量」相違，所以不能成立。</p>
第二、	<p>當一類事物僅分為二個子類，而宗有法恰是其中之一，並且宗有法的屬性也只有它才具有，那麼在判別中因三相與九句因也會失去作用。[25]</p> <p>如：</p> <p>微生物和植物應有眠覺：</p> <p>是生物故，</p> <p>凡生物皆有眠覺，如動物；</p> <p>凡無眠覺皆不是生物，如礦石等。</p>

這個比量三相俱足，但並不正確，這與人們的常識「微生物和植物沒有眠覺」相違，屬於「比量相違」的宗過。

其次，同品不包含宗有法，也有二種情況不能列入因明的推理範圍內：

第一、	<p>當宗有法與宗法的外延相等時，一經在同品中除宗有法，則再也舉不出其他同品來。</p>
第二、	<p>當宗有法與因法的外延相等時，也舉不出同品來。</p>

這二個例子，如前所舉的「聲無常，所聞性故」以及「人能思維」等，這都是缺少了第二相，屬於第五句因「同品無，異品無」的過失。《理門論》把這種

情況列為過失，實際上就是把推理的範圍僅限於 $S \subset M \subseteq P$ 。這樣雖然推理的適用範圍縮小了，但可以確保推理的有效性。由此可見，同、異品除宗有法一方面限制了因三相和九句因的作用範圍，但另一方面也限制了三支推理的適用範圍，《理門論》還通過其他規則進行彌補，因此並不形成矛盾。

(三) 排除宗有法之後，推理是否有效？

有一種觀點認為：「預先除去論題的主詞部分……歸納將無法進行，而普遍的原則也無從建立起來了」，因此「印度邏輯三支推論式的特點是『從特殊到特殊』」[26]的類比推理。

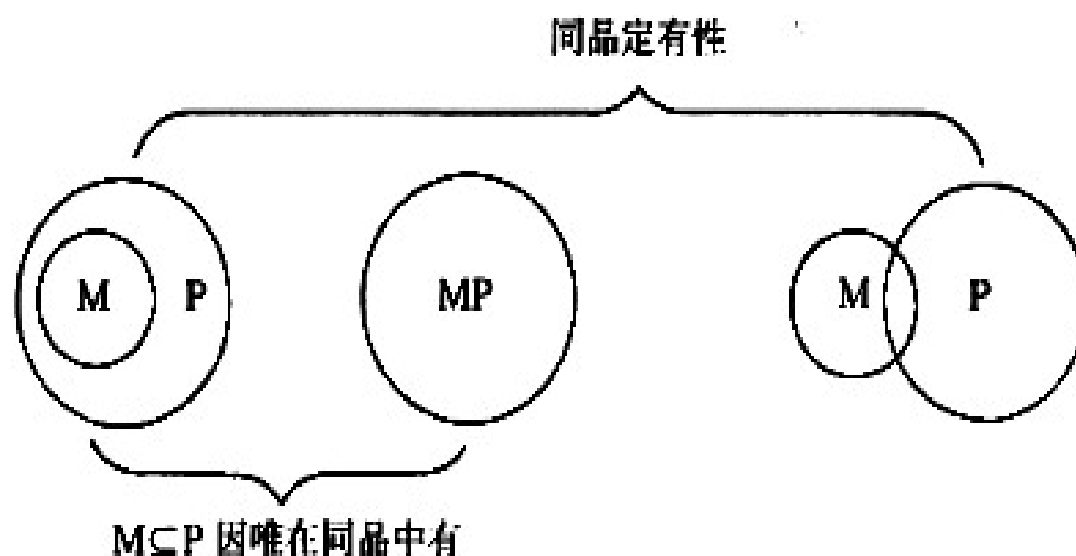
三支式是類比還是歸納與演繹的結合，前文已有闡述。焦點在於喻體是全稱命題，還是「除外命題」；是「一般」還是「最大限度」的特殊。[27]為此，首先要搞清楚二、

p. 201

三相和同、異喻的關係。

關於因三相和言三支的關係，傳統的說法是「一一對應」，而實際上只是把第一相對應於因支，而把二、三相籠統地對應於喻支，未作進一步區分。其實，二、三相與同異喻的關係是比較複雜的，第二相應對於同喻，但第三相則直接對應於異喻又間接地作用於同喻。[28]

關於第二相「同品定有性」的理解上，學界是有分歧的。香港的霍韜晦先生認為陳那的「同品定有性」與法稱的「因唯於同品有性」是不同的，前者只強調在同品中有「因」，並未明確同品包含因法，而「因於同品有規定因唯在同品中有……而不在異品中有，亦即要求每一個因的分子都在同品內」。[29]這種觀點可以圖示如下：



這裡的關鍵，是對「同品定有性」的理解問題。陳那的同品定有，實際上是指九句因中的「同品有」和「同品有非有」二種情況。「同品有」即是 $M=P$ 這是沒有爭議的，問題是「同品有非有」是否兼含 $M \subset P$ 和 $M \cap P$ 二種情況，霍的理解正是這後一種情況，其實這種理解是不對的。「同品有非有」也是肯定同品的「有」，只能是 $M \subset P$ 而不能是 $M \cap P$ ，《理門論》云：「說因宗所隨」只要肯定同品上有因法，那麼一定也具有宗法。因為同品的定義已預先肯定其具有宗法屬性，因此不可能有因同而宗異的情況，《大疏》進一步解釋說：「母牛去處，犢子必隨，因有之處，宗必隨逐」。

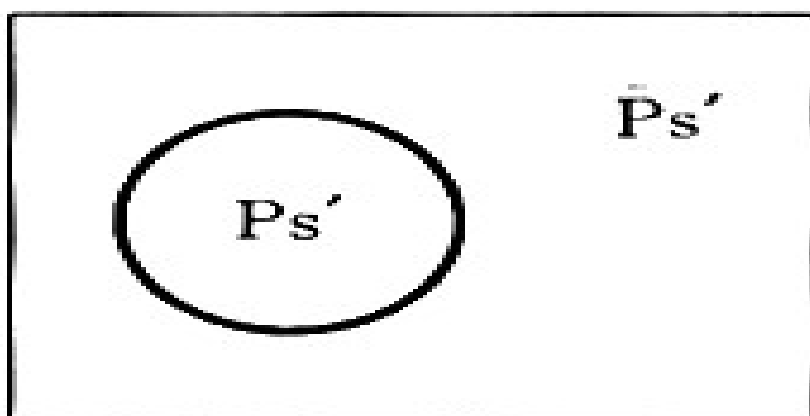
綜上所述，可知第二相與同喻體是對應的，二者的含義是一致的。問題是同喻只要求舉一個喻依，作為歸納來說，它對同喻體的證成是十分單薄的，因此要第三相通過異喻來「返成」。這種返顯的依據是，同、異喻體之間具有一種「義准」關係，即呂先生所說的「依靠語言的（義勢），（意之所至，即是（義准））」。
《理門論》講到喻的省略時也指出「或由義准一能顯二」

p. 202

是說，如果立者認為由一喻可推知另一喻，則可省說一喻，當然，省略不等於取消，就喻體而言，同、異喻體是等值的，即 $M \subset P \leftrightarrow C$ 。第三相通過異喻的歸納，其特點是一種完全歸納，雖然在論式上，異喻依只舉一、二個，但在立者思維中必是考察了全部異品。因明又允許無體異喻依（即不存在的事物），這僅僅是以確定不存在有體異喻依的情況下。在一個比量中，如同品的外延包括一切事物時，異喻依當然只能取不存在的「虛有」了。

在第三相和異喻中，異品和異喻依也不包括宗有法在內，但由此卻又會把宗有法實際上歸入同品，這是很奇特然而又是合乎邏輯的。

這是因為，在陳那因明中，同、異和應是一種矛盾關係。《理門論》曰：「（異品）非與同品相違或異：若相違者，應唯簡別；若別異者，應無有因」。這與古因明所說的異品與同品「相違」或「別異」的定義是不同的，因為如果以反對關係（相違）為異品，就不能排除中容之品，而如果以不同於論題謂詞的概念為異品，那就不成為理由。同、異品矛盾關係圖示如下：



在這一點上，法稱的認識是模糊的。《正理滴論》中有時說：「若非同品，說名異品，謂此與彼，相異、相違，或於此中，無彼定義。」這又倒退到了古因明。但有時又說：「有我無我，此二名類，攝一切故」。這裡又是一種矛盾關係，其外延之和窮盡了論域。

陳那在《集量論》中乾脆定義異品為「非同品」。宗有法如前所述不包括在異品之內，那麼只能歸屬於同品，再無第三種可能。如立：

聲無常，

所作性故，

凡所作皆無常，如瓶，

凡非無常皆非所作，如虛空。

宗有法「聲」不是異品，即聲不是「非無常」，那麼只能是屬於和「非無常」矛盾的「無常」了。

p.

203

陳那之所以通過第三相又悄悄地把宗有法列入同品，這是因為，作為論辯中的證明，所舉的同喻依一定要「立敵共許」，所以不能把尚未共許的宗有法列為同品；而相反，作為立者的邏輯思維中，卻一定是本來就把宗有法看作同品的，否則也就不必再立此量（非自樂）。

在邏輯史上存在看歸納與演繹的悖論：歸納從特殊推出一般，演繹又從一般再推出特殊。如果這兩個「特殊」是指同一對象，那麼就形成了循環論證。而如果這二者不同，那麼，在結論的「一般」中又何以再去推演出其所不包含的那個「特殊」呢？在西方傳統邏輯中，歸納與演繹一般並不處於同一論式中，所以這種悖論尚不明顯，而因明三支式集歸納與演繹於一式，矛盾就突出了。這一悖論的根本解決是要在邏輯之外，要由「實踐」來證實歸納前提（特殊）的真實性，作為佛教邏輯學家，陳那不可能達到這一點，我們也不應苛求於古人。陳那的辦法是，先暫時地在同喻依中除宗有法而避免了正面論證中的循環論證，再通過對異品中除宗有法，使其再歸入同品之列，從而通過「返顯」確保同喻體的普遍、必然性，也使立者的推理和立論保持一貫性和有效性，這正是一種機巧。總之，除宗有法並不影響那三支式推理的有效性。這就是我們的結論。

三、結束語

在《理門論》中還有許多豐富的邏輯內容，例如，對概念「共許」的要求，對言陳和意許要求一致等實際上反映了同一律的邏輯要求，對「相違決定」的排斥，對同、異品的定義則反映了矛盾律的要求。設立「不共不定」過，可以說是運用了排中律。而關於前提和結論之間的必然聯繫要通過有法、因法、宗法的「遍轉」關係來保證，這正是充足理由律思想的體現。

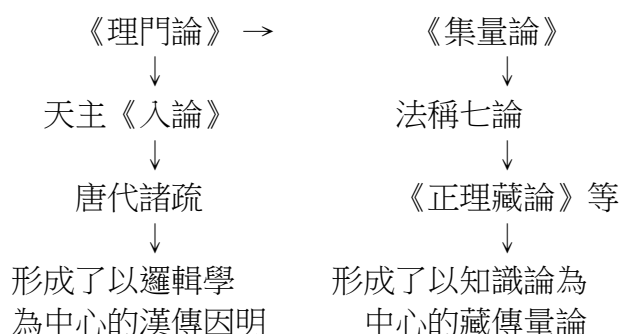
另外，《理門論》除了講似能立的二十九過之外，又從似能破角度列出了十四過類。這對於我們研究邏輯過失論是很有借鑒作用的。

綜上所述，在《理門論》中，陳那第一次使因明成為一門獨立的邏輯學科，與古師相比，《理門論》的貢獻主要有以下四點：

第一、	提出了九句因，完善了因三相，並使其與三支作法對應，輔之以一整套嚴密的規則，建立了古印度第一個類推理的邏輯體系。
第二、	把喻改造成帶有歸納的全稱命題，把古因明的五支式刪略為三支式，從而使因明從原始的類比上升為歸納與演繹的結合。
第三、	已初步形成了相當於基本邏輯規律的一些思想。
第四、	在因明過失論方面進行了系統的整理和闡發，是「集大成」者。

《理門論》實際上又是藏漢因明的一個共同發源地。即：

p. 204



深入研究《理門論》與藏傳因明（量論）在理論上的淵源關係，即可以正本正源，又有助於因明學在更高層次上的現代綜合。這是當代因明研究的一個新領域，有待於我們去進一步挖掘和開拓。[\[30\]](#)

p. 205

An Investigation of Nyāya-dvāra-Śāstra

Yao Nan-qiang

Lecturer, Department of Political Education Shanghai Education College

Summary

Dignāga's Nyāya-dvāra-śāstra is the first representative work of his New Hetuvidyā, in which has collectively reflected Dignāga's Hetuvidyā ideas in his early days, and it has become the main classical works of Han Hetuvidyā. For a long period, there are few people make their study on this field for its profundity.

The author of this paper made entire analysis of the inferential frame of Dignāga's Hetuvidyā, the basic of its inference, the premise of its Epistemology, the inference form and the validity of inference, etc, which are reflected in Nyāya-dvāra-śāstra. All the analysis above are by means of modern logic and the comparative study method. The paper clarified that the ancient Indian Hetuvidyā is one of the three logic origins in the world, just like the logic of ancient Greece and China, is developed from the inference by genus, which demonstrated that human thinking has its own generality, and proved that the Oriental civilization has made contribution to the logic development.

There is a tendency of belittling Dignāga and praising Dharmakīrti among scholars exotic and domestic, because they know little about the rich logic ideals in Dignāga's Nyāya-dvāra-śāstra. Actually, it is Dignāga who first made Hetuvidyā as an independent logic type, (which has been shown exactly in Nyāya-dvāra-śāstra), while Dharmakīrti's contribution was mainly consisted in the aspect of Epistemology.

The author also has the idea that Nyāya-dvāra-śāstra is not only the direct origin of Han Hetuvidyā, but also has an internal logic link with Tibetan Hetuvidyā. That is an important subject of modern Hetuvidyā, which should be made further study by our all.

- [1] 《大正藏》第 31 卷 P.1，《成唯識論》卷 1。
- [2] 《大正藏》第 31 卷 P.1，《成唯識論》卷 1。
- [3] 見《瑜伽師地論》，本地分中的〈真實義品〉。
- [4] 迦衍達《正理論飾》P.281。則引自《世界宗教研究》1989 年第 2 期 P.55。
- [5] 見呂澂《印度佛學源流略講》P.317-318。
- [6] 《大正藏》第 31 卷 P.888-889。
- [7] 呂澂《集量論釋略抄》P.11。
- [8] 見呂澂《印度佛學源流略講》P.20。
- [9] 同上，P.319。
- [10] 《因明論文集》P.195。
- [11] 法尊《集量論略解》P.6。
- [12] 同上 P.5。
- [13] 法上《正理滴論注》，見舍爾巴茨基《佛教邏輯》第二卷 P.24。
- [14] 許地山《陳那以前中觀派與瑜伽派之因明》P.45。
- [15] 見拙文《因明論爭之我見》，刊於《上海教育學院學報》（社科版）1990 年第三期。
- [16] 《中國邏輯史（現代卷）》P.173。
- [17] 見拙文《論陳那三支式的邏輯本質》：刊於《復旦學報（社科版）》1990 年第六期。
- [18] 《中國哲學年鑒》1984 年第 226 頁。
- [19] 見村上專精（日）《佛教論理學》和陳望道《因明學綱要》。

[20] 見沈有鼎《墨辨邏輯學》P.29、41、45。

[197] 見李匡武譯《工具論》P.96，30-35。

[22] 《瑞源記》卷三，頁二右。

[23] 巫壽康《因明正理門論研究》P·8-10。

[24] 陳大齊《因明大疏蠡測》「宗同、異品除宗有法」一節。

[25] 陳大齊《蠡測》中舉過類似例子，但歸之為「相違決定」是不妥的，而且陳把生物只分為植物、動物二類，漏了微生物，也不符合科學常識，故本文把植物和微生物並為一類。

[26] 《因明論文集》P.94。

[27] 見《復旦學報》（社科版）1990年第二期《因明概論》一文。

[28] 可見拙文《因明研究四十年述要》，刊於《哲學研究》1989年第11期。

[29] 霍韜晦《陳那以後佛家邏輯的發展》P.14。

[30] 在藏傳量論中至今無《理門論》譯本，而是以《入論》「冒名頂替」。