

陳那邏輯理論探析

何建興

南華大學宗教學研究所助理教授

提要

本文以印度佛教量論學者陳那(Dignāga)的《因明正理門論》與《集量論》為依歸，參考國際量論學者的研究成果，探討陳那比量或邏輯理論的某些基要課題，並兼做哲學性的闡述，希冀抉發這理論的義蘊。

本文共分五節，各節論述內容略說如下：

- 一、致知邏輯：本節論介陳那因明論式的基本架構與關鍵概念，並建議用「致知邏輯」一詞來表徵陳那的比量理論。
- 二、三相之因：對陳那而言，因法必須具備「遍是宗法性」、「同品定有性」及「異品遍無性」三相才能成為正因。本節試圖釐清「同品定有性」相的意涵。
- 三、肯定與否定：本節探討因宗不相離關係以及同喻、異喻的意義與價值，強調陳那理論對這不相離關係之否定面向的重視。
- 四、陳那理論的邏輯性格：本節討論陳那理論和西方演繹法與歸納法的異同，顯示這理論為向知覺與常識開放，而具有否證性格的致知邏輯。
- 五、結語：文末探問「陳那邏輯是否還有現代價值」一問題，並簡略討論幾個相關課題。

關鍵詞：陳那、比量、量論、因三相、致知邏輯

陳那邏輯理論探析

何建興

南華大學宗教學研究所助理教授

一、前言

本文探討印度佛教量論學者陳那(Dignāga, 約西元 480-540 年)比量理論的某些基要課題。陳那的《因明正理門論》與《集量論》等著作開啓了中、後期大乘佛教的量論或知識學傳統,其後的法稱(Dharmakīrti, 約西元 600-660 年)不僅宏揚此學,更進一步開創新局,對後世的影響尤為深遠。現代佛教量論研究自上個世紀八十年代起有蓬勃的發展,斯學儼然成為國際佛學研究的顯學。於此,當國際佛教量論學者早已將注意焦點轉向法稱學研究時,再談陳那的比量或邏輯理論恐不免有些過時。只是,法稱的邏輯思想畢竟根源於陳那的理論,在探究法稱學之前,我人仍有必要先釐清陳那理論的邏輯性格。相關中文學界多半不熟悉晚近國際量論學者的研究成果,而國際學界對陳那邏輯的研究亦非全無疑義。因此筆者僅藉本文陳述個人研習陳那邏輯的心得,兼做哲學性的闡述,希冀抉發陳那比量理論的義蘊。

二、致知邏輯

如所周知,陳那比量理論的邏輯或因明論式由宗、因、喻三支組成,並

以如下二範例爲主要的代表論式：

(範例一)

宗：彼山有火，

因：以有煙故，

喻：凡有煙處，見彼有火，譬如灶等。(同喻)

凡無火處，見彼無煙，譬如湖等。(異喻)

(範例二)

宗：聲是無常，

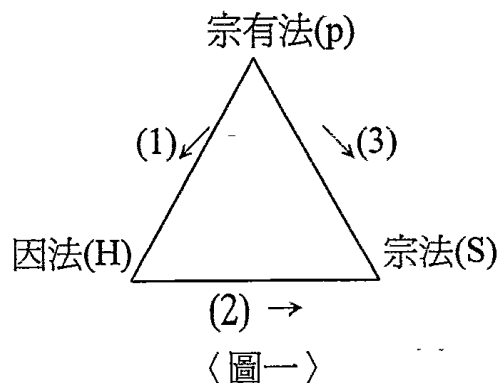
因：所作性故，

喻：若是所作，見彼無常，譬如瓶等。(同喻)

若是其常，見非所作，如虛空等。(異喻)

這樣的論證是推論者自身經特定推論過程以獲致推論知(或，比量知)之後，再將推論內容表詮爲語句的結果。將此等論式顯示予他人，使後者獲得新知識的活動，稱作「爲他比量」。在此之前，推論者自身達致推論知的活動，則名爲「爲自比量」。

此中，比量知的成就涉及三個關鍵概念，即宗有法(宗，*pakṣa*)、因法(能立法，證因，*hetu*)及宗法(所立法，*sādhya-dharma*)。宗有法是其之具有宗法一事尙有待證立的推論對象，因法是作爲推論記號(證相，能相)以指示宗法(所相)，或作爲比量因以成就比量果的性質，而宗法則是爲因法所指示，其之存在於推論對象一事尙有待證立的性質。整體言之，比量推論的進行在於以因法之存在於宗有法，及因、宗二法間的不相離關係爲基礎，以推論地確定宗有法具有宗法，或宗法限定宗有法。試以下圖表之：



這裡，吾人所要確立的是步驟(3)所顯示的，宗有法之具有宗法一義。以範例一為例，吾人實際上以得知某山(宗有法)確然具有火(宗法)為目的。但是我人或無法直接確認此事，而需要間接地經由步驟(1)與步驟(2)來成就步驟(3)。步驟(1)在於透過知覺或推論以確定宗有法具有因法，譬如藉由知覺以知曉彼山有煙(因法)，步驟(2)則在於確認因法與宗法間的不相離關係，如透過回憶憶及說「如某處有煙，該處即有火」。以此二步驟為基礎，即可以建立宗有法與宗法間的連繫，而完成步驟(3)。這(1)、(2)、(3)三個步驟分別與組成因明論式的因、喻、宗三支相應。

佛教邏輯學者以「法」(*dharma*)與「有法」(*dharmin*)這對概念，表達涵蓋甚廣的依屬或限定關係。以範例一為例，彼山是有法，煙與火則是發生於彼山上的法。以範例二為例，聲音是有法，所作性與無常性則是概念地存在於聲音內的法。由前一例可知，法與有法的關係的應用範圍遠較形上學的性質與實體關係來得廣，雖說我們仍不妨用現代語的「性質」與「有性質者」二詞分別指稱法與有法。值得注意的是，同一推論裡的因法和宗法必須有相同的所依，即存在或發生於相同的有法上，這樣子，因法才能藉由指示宗法，以證立所欲推論的事態。於此，上圖的「 \swarrow 」和「 \searrow 」記號也可以理解成「具有」之意。

中文學界在討論陳那因明時，習慣參照西方三段論式大、中、小三詞關係之表詮方式，以諸如 P、M 及 S 等符號分別表示宗法、因法及宗有法，然後說宗支是「凡 S 是 P」，因支是「凡 S 是 M」，同喻體是「凡 M 是 P」等等。陳那邏輯之異於西方傳統邏輯，應已是不待繁言的事了。至於「凡 S 是 P」等表述式則明顯是錯誤的。宗有法具有宗法，而不即是宗法。同喻體自然也不是錯謬的「凡煙是火」或「凡所作性是無常性」。圖一裡已使用大寫英文字母表示法，小寫字母表示有法，於此不妨以 h 和 s 分別表示有因法者和有宗法者，暫且說宗支是「凡 p 是 s」，同喻體則是「凡 h 是 s」。

前述步驟(1)與步驟(2)的完成，意謂著因法必須具有三個體相，即所謂因三相的具足。學界對於因第二相的意義見解分歧，本文將於第二節討論此問題。無論如何，我們可以依陳那觀點，進一步將「為自比量」理解為，透過三相具足的證因來觀照推論對象，確認其具有所擬推論之宗法的活動，或這活動所成就的推論知。¹這基本上是商羯羅主《因明入正理論》所說的「藉眾

¹ 參見 Hayes (1988: 231-2) 之《集量論·為自比量品》英譯文。依《正理門論》，於宗有法處知有因法的知以及因宗不相離關係的憶念，也都可說為為自比量，詳《大正藏》冊 32，頁

相而觀於義」(《大正藏》冊 32, 頁 12 下)。其後之梵文原文可譯為：「…關連於所比義處(*anumeye 'rthe*)，有識知(*jñānam*)生起，[了知]『此處有火』或『聲是無常』，是名 [爲自] 比量」。²可見此處「觀於義」的「義」字應是指爲不共許宗法所限定，作爲推論對象的宗有法。推論者審觀推論對象，而於其上認識到限定該對象的所推論性質，雖說後者作爲共相也大可說是比量知的所行境。

當代印度哲學家 J. N. Mohanty (1992: 130) 認爲，印度邏輯可說是「認知的邏輯」(logic of cognitions)，而正理學派邏輯尤爲箇中典範。筆者則建議使用「致知邏輯」一詞來表徵印度邏輯，特別是陳那的比量理論。於陳那的理論，爲自比量實即推論者藉諸如知覺、推論和回憶等意識活動，經由特定步驟以爲自己獲致新知的活動。即便是爲他比量的論式，也是爲了在他人處引生相關的推論活動，使對方獲得立論者先前已達致的知識。這裡，邏輯運作的載體並不是抽象的概念與命題，而是推論者的識知，後者則與外在對象(如範例一的彼山和煙)及被增益至外界的共相(同範例的火)形成意向關係，這運作並以獲得有關世界之具體知識爲目的。這理論的致知功能多少損及它的形式有效性和邏輯決定性，但它也因而更切合於具體情境。當然，其他的邏輯或比量理論也可能說爲致知邏輯，因此下文裡筆者將進一步闡述陳那比量理論的特質，以揭顯此一理論的邏輯性格。

三、三相之因

對陳那而言，任何因法要成爲正因，必須具備三個體相或滿足三個條件，茲依玄奘《因明正理門論》的譯語略述如下：

- (1) 遍是宗法性：因法是宗有法普遍具有的性質(法)。
- (2) 同品定有性：同品中肯定有具有因法者。
- (3) 異品遍無性：一切異品都不具有因法。

此中第二相「同品定有性」的實際意義常是學者們爭論的焦點。依《入正理論》梵文原本，「同品定有性」一詞的相應梵文是 *sapakṣe sattvam*(於同

3 下。

² Dhruva 1987: 7。Haribhadra 注釋《入正理論》的《入正理疏》(*Nyāyapraveśavṛtti*)將 *anumeye 'rthe* 疏釋爲 *dharmaviśiṣṭe dharmiṇi*，見同書頁 36。

品中存在)，相關的說明則提到 *sapakṣa evāsti* 一語(Dhruva 1987: 1)。由於 *eva* 字在梵文裡可有「確定」與「只有」等義，*sapakṣa evāsti* 便可分別譯為「於同品中確定存在」和「唯於同品中存在」。³如是，吾人可重新理解因第二相：

(2a)於同品定有性：因法確定存在於(某些---乃至所有---)同品中。

(2b)唯於同品有性：因法僅只存在於同品中(，而不存在於異品)。

根據對陳那《正理門論》「九句因」說的一種理解方式，第二相意謂著同品(即宗有法以外一切具有宗法的有法物事)中至少有一個以上具有因法，這是(2a)的「於同品定有性」，也切近玄奘《正理門論》「於餘同類，念此定有」譯語所表示的。《集量論·爲自比量品》第一節第六頌釋文和第七頌論及只具有一相和二相的推論記號時，以「聲是常住，觸對性故」論式的因法只具有因第二相，而「聲是無常，非觸對性故」則只具有第一和第二相(Hayes 1988: 240-1)。觸對性與非觸對性二性質都橫互於無常物及常住物兩類事物中，無常的茶杯和常住的極微都具有觸對性，而無常的樂、業及常住的虛空則具有非觸對性。因此，陳那在這裡顯然將因第二相理解為「於同品定有性」。依此理解，正如陳那於上段行文中所強調的，因三相缺一不可，因第二相並不能使第三相形同虛設。因第三相的作用在於「止濫」，亦即遣除任何存在於任一異品(即不具有宗法而與宗有法別異的有法事物)內的因法，不以之爲正因。

霍韜晦教授(1991: 4-29)認爲，佛教因明基於對自身宗教聖言量之肯定以及順應辯論程序等因素，在因明論式裡採取先標宗、後出因，即他所謂「由果溯因」的方式，而這正解釋了何以因第二相所要求的是，至少需有一個同品具有因法。畢竟，若吾人由宗望因，以「同品」爲陳述因第二相語句的主詞，自然不能說「同品遍有因」(這顯然是錯誤的要求)，而只能說「同品確定有因」了。⁴至於「唯於同品中有」義，想必是基於由因望宗而有，因而在此也不能被考慮。這種以「由果溯因」觀念詮解因明義蘊的作法頗有見地。不過，至少就先前提及的 *sapakṣe sattvam*, *sapakṣa evāsti* 以及《集量論》的 *tattulye sadbhāvo* (Hayes 1988: 250, n.5)等梵語看來，由於「同品」一詞都用爲處格而非主格，很難說陳那特別採由宗望因的方式來看待宗同品與因法的關係。此外，「由果溯因」的說法雖適用於前節範例二的情況，卻不適用於範例一。推論者顯然先知覺到山上有煙，再由因望宗地推知彼山有火。

³ 就筆者所知，西方學界一般依「只有」義理解 *eva* 字，這裡則配合玄奘的譯詞，而將「確定」義列入考慮。

⁴ 鄭偉宏(1996: 94)即從「同品定有性」的語法結構來肯認相似的看法。

儘管前述「於同品定有性」義較可能是陳那所採取的觀點，他在《集量論》裡卻也曾表露出「唯於同品有性」式的理解方式。該書〈爲自比量品〉第一節第五頌釋文解釋因第二相與第三相時說：⁵

…透過知覺或推論在彼[宗有法]處觀察到[推論記號]時，人確定說，該[記號]也以一般的方式完全或部分地存在於[宗有法的]同品中。爲什麼呢？這是因爲相關的限定是，它只發生於同品中；並沒有限定說，它必須發生於[每一個]同品中。但這樣的話，別人或許會認爲，[頌文裡]再說「[推論記號]『不存在於異品中』」便一無是處。說這句話的目的在於強調，[該記號]---不存在於非同品內---不發生於與宗有法不一致的處所。

從文中提到因第三相將形同虛設的質疑看來，陳那應是以因第二相相當於「唯於同品有性」。這裡所謂「完全或部分地存在於同品中」，是指因法或者僅存在於部分同品中(如範例一)，或者存在於所有的同品中(如範例二)。不管哪一種情況，因法都只存在於具有宗法的事物中。如是，因第二相正與同喻體相應。而由於如是的因第二相幾乎與第三相等值，後者豈不是多餘的？對此一質疑，陳那的回答似乎語焉不詳。

前面已述及，陳那在《集量論》同一節第六、七頌處將因第二相理解爲「於同品定有性」。爲何陳那在行文中會如此前後顛倒呢？這實在令人費解。是不是由於陳那本人對因第二相義理的混淆呢？若是這樣，陳那恐怕還未全然掌握因三相的相關邏輯意涵。還是，陳那基於某種理由自覺地兼採「於同品定有性」與「唯於同品有性」兩種理解方式？這似乎成了無解的難題。

如果我們依「唯於同品有性」義理解因第二相，則除了某些哲學的考慮以外(詳第三節)，因第三相可說是多餘的，但陳那卻在第六頌及其釋文中強調「只具有一相或二相的推論記號並無法達成目的」(Hayes 1988: 240-1)。此外，前述陳那有關只具有一相或二相的推論記號所舉的事例意義明確，並無詮釋上的爭議。因此我們認爲「於同品定有性」義才是他主要的看法。不過，本文也建議將「唯於同品有性」視爲因第二相的輔助或次要的理解方式，這樣的因相無需憑藉「異品遍無性」相，即可表詮爲喻支的同喻體。

⁵ 譯自 Hayes 1988: 240，參見北川秀則 1985: 96-99；相關證據另詳 Ueda 1999: 408-9。

學界對因第一相與第三相的理解一般並無歧異。第一相的滿足可成就圖一的步驟(1)，而在將因第二相理解為「於同品定有性」的前提下，第二相和第三相二者的具備將確立因宗不相離關係以完成步驟(2)。如是，第一、二兩步驟可進而促成步驟(3)，成就以宗有法具有所推求宗法的識知或主張。

四、肯定與否定

如前述，因第二相與第三相具足得以確立因宗不相離關係。這關係可以用肯定和否定的方式，表詮為同喻和異喻二者，⁶顯明《正理門論》「說因宗所隨，宗無因不有」的義理，使陳那理論依因證宗的格局更為清晰可見。同喻和異喻都各由喻體和喻依組成，以範例一為例，「凡有煙處，見彼有火」是同喻體，「譬如灶等」則為同喻依，或灶等物也可說是同喻依。異喻可依此類推。必須強調的是，陳那邏輯裡同品、異品及宗有法構成全部的論域，而由與同品、異品相關的討論來比推宗有法之具有宗法。因此同喻與異喻所涵蓋的範圍都必須剔除宗有法。⁷前面以「凡 h 是 s」來表示同喻體時，應知這裡的有因法者 h 和有宗法者 s 並不包括宗有法 p。

依陳那之見，當吾人將為自比量內容表詮為三支論式時，就正理而言，應具說同喻和異喻二者，「由是具足顯示所立不離其因。以具顯示同品定有、異品遍無，能正對治相違、不定…」⁸，雖說如果對方熟悉因、喻關係等，也可以只說一喻，甚至二喻都不說。這裡陳那認為，肯定與否定兩種表詮因宗不相離關係的方式原則上都有其必要性。肯定的表詮方式將不相離關係的肯定面向表現為同喻，否定的表詮方式則將同一關係的否定面向表達為異喻。⁹

⁶ 在將因第二相理解為「於同品定有性」的前提下，同喻並無法直接得自因第二相。值得一提的是，陳那《正理門論》「次餘二種相，由喻能顯示」等說法，並不足以顯示因第二相與第三相分別與同喻和異喻相應；比較沈劍英 1994: 59-61。

⁷ 從陳那對九句因裡的第五句的理解，可見(宗)同品和(宗)異品都須剔除宗有法，而由於同、異喻正顯示因第二相和第三相，可知同喻和異喻所涵蓋的範圍都必須剔除宗有法。

⁸ 詳《正理門論》，於《大正藏》冊 32，頁 2-3。

⁹ 這裡所謂不相離關係的肯定面向實即為同喻所顯示，因法與宗法間的隨伴關係(*anvaya*)，而不相離關係的否定面向則是為異喻所顯示，宗法與因法間的分離關係(*viyatireka*)。我們以「面向」一詞來指示隨伴與分離關係的一體性和相互依待性。附帶一提，Richard Hayes (1988: 118-119)認為，陳那以隨伴關係類同於因第二相「於同品定有性」，北川秀則(1985: 39)則以隨伴關係為同喻所表述的因法與宗法間的普遍關係。

但是，同喻和異喻乃至它們所顯示的肯定與否定兩面向，在陳那理論裡還具有怎樣的意義呢？

有人可能以為，在邏輯上「凡A是B」與「無非B是A」依質位同換法(Contraposition)而等值，因此「異品遍無性」及與其相應的異喻已然足夠，無需另外要求「同品定有性」和同喻。陳那顯然否定這種看法。以《集量論》「聲是無常，所聞性故」論式為例。雖然它的所聞性因於異品遍無，該因卻不存在於聲音以外任何無常的事物(即，依無常性徵取的同品)中，它因此因不具有第二相而排除於正因之外。由此可見，因第二相「同品定有性」並不可廢。從這裡看來，同喻似乎較異喻來得重要，而同喻依必須是確實存在的事物。相對地，異喻的功能在於遮遣，譬如遮除非無常者之具有所作性的可能性，因而所舉出的異喻依不一定要具有實在性，如有人或不以範例二的虛空為實有。即使在無異喻依可舉的情況，如立「聲可知，所作性故」論式時，仍可在因三相具足的前提下，以所作性因為正因。¹⁰

當代印度哲學家 B. K. Matilal 曾以西方哲學家 C. G. Hempel 提出的烏鴉悖論(the Raven Paradox)為例，顯示陳那邏輯裡同喻體與異喻體之非等值性的可能意義。¹¹在透過歸納法以論證「烏鴉都是黑色的」時，每一隻觀察到的黑色烏鴉都有助於印證該論證，而由於「凡不是黑色的都不是烏鴉」和「烏鴉都是黑色的」二語句邏輯等值，任何非黑色且非烏鴉事物——譬如藍色的書、綠色的樹葉、金色的魚等等——的觀察，也應有助於印證說天下烏鴉一般黑；但後者卻違反吾人的直觀。陳那的觀點應如 Matilal 所說的那樣，「雖說『烏鴉都是黑色的』涵蘊『凡不是黑色的都不是烏鴉』，它卻不等值於後者。換句話說，後者並不涵蘊前者」。¹²所以，陳那並不會同意說，常住而可聽聞的事物的不可得本身能使人認定(聲音以外)可聽聞的事物都是無常的，反而會以這類的論式犯了不共不定過。如前所述，陳那邏輯尋求獲得有關世界的具體知識。當抽象的邏輯律則與具體事理(甚或吾人的直觀判斷)相違逆時，致知邏輯自然應以後者為準的。是而吾人不能以異喻體其實涵蘊同喻體，而仍須確定因宗不相離關係的肯定面向。

¹⁰ 這裡且依正理派觀點，假定任何存在的事物均為可知。我們可以說，普遍否定語句「沒有常住者是所作的」的主詞「常住者」指涉空類時，則該語句自然為真。

¹¹ Matilal 1986: 10-11。Hempel (1965: 14-20)實際用的名稱是「印證的悖論」(the paradoxes of confirmation)。雖然《正理門論》說及二喻「或由義准，一能顯二」，這語句應只適用於可舉出同喻依(與異喻依)的情況，不能以此證明陳那以同喻與異喻完全等值。

¹² Matilal 1986: 10。不過，Matilal (頁 12)仍認為這樣的觀點有些奇怪。

儘管同喻體在成就陳那比量論式的真確性上頗為重要，同喻體仍需要同喻依的襯托以為佐證。雖說在西方三段論式邏輯裡，「烏鴉都是黑色的」之類的普遍肯定命題預設了烏鴉的存在，但在日常生活乃至論辯場合裡都未必如此。以「所有的龍都能夠騰雲駕霧」(S1)和「搭時光機回到過去的人都可能改變歷史」(S2)二語句為例。它們主詞對象在過去及現在---我們可以說---都不存在，說話者也不一定假定這對象的實在性。人們可能基於某些理由認為語句 S2 為真，但由於缺乏實例可供驗證，我們還是應以其真假值為不確定的。¹³至於以之為同喻體的論式也將因同喻依或「同品定有性」條件的闕無，而無法被接受。事實上，同喻依的舉出與因第二相的考量密切相關。立論者提出的同喻依可能就是他賴以確認「同品定有性」的事例，而不具同喻依的論式可能根本欠缺因第二相。這一切並不是像形式邏輯那樣為論證而論證，而是為了達致有關具體存在的客觀知識。

以上的討論可能使人以為，由於同喻似乎比異喻來得重要，如果吾人將因第二相理解為前述的「唯於同品有性」，因第三相將形同虛設。可是，我們從陳那著作裡卻得到很不一樣的印象。事實上，他極為重視比量過程中由「異品遍無性」義所揭示(的不相離關係)的否定面向，是而表詮此面向的異喻也有其重要性，依正理也應於論式中提出。陳那在《集量論》裡也將因宗不相離關係理解為宗法遍滿因法的遍滿關係(*vyāpti*):法 A 不離於法 B 意味著法 B 遍滿法 A。不過，陳那在論及遍滿關係時，卻喜歡從否定角度切入，而以法 B 遍滿法 A 一義排除了有法 A(=法 A 的具有者)之不具有法 B 的可能性。此外，他也提到：¹⁴

所作性遍滿無常物，但除了透過常住物的遮除外，它並無法使人知曉無常物。同樣地，無常性遍滿所作物，但除了透過非所作物的遮除外，它並無法使人知曉所作物。因此，由於所作性遍滿無常物，非所作性並不發生於無常物內，是而，無常性能透過非所作物之可能性的遮除，使人知曉所作性。

¹³ 如果我們依某些邏輯學家所言，以這類語句為(空洞地)真，這反而顯示同喻依之舉出的必要性。參考 Kahane and Tidman 1995: 279。

¹⁴ 《集量論·為自比量品》第一節第二十三頌釋文，譯自 Hayes 1988: 248-9。另參見北川秀則 1985:124。嚴格說來，為所作性所遍滿的應該是無常性而非無常物，陳那的用語應該是較不嚴格的表達方式。

譬如，我人可以透過火之遍滿煙一事實，而由某處有煙推知該處也有火。同理，在「聲是所作，無常性故」的論證裡，作為證因的無常性由於為所作性所遍滿，而能使人知曉聲音之具有所作性。值得注意的是，陳那這裡提出的理由並不是無常性僅僅發生於所作物中(這是「唯於同品有性」)，而是無常性遮除了非所作物(這類似「異品遍無性」)。為什麼陳那著重自否定義、遮除義來論列問題呢？於此，我們需要概述他的遮詮理論(*apohavāda*)。

如所周知，佛教量論學者僅肯認現量與比量二者為獨立的致知手段。陳那在《集量論》(Hayes 1988: 238)裡說，由值得信賴者的言語所生的識知(聲量知)，就其為無錯謬而言是和比量相似的，因此可將它歸類為比量知。如是，自無必要再以聲量(*śabda*, testimony, 證言, 或譯「聖言量」等)為獨立的量。陳那顯然認為，聲量和比量一樣都運用概念思維，且都只能以否定而概略的方式指示實在。這種聲量和比量二者的平行性應有助於了解陳那邏輯理論的根本取向。¹⁵陳那在《集量論·遮詮品》裡，特別就言語表詮方式提出他著名的遮詮理論，以在自相(現量知的對象)及諸如花草樹木等具體特殊物不可詮說的前提下，說明語言如何間接地使人知曉其所指稱的對象。正理學派學者認為，個別的煙可為「煙」字所詮說，後者透過實在的煙共相來表詮具有這共相的個別的煙。與之相反，陳那不以煙共相為實在，並以「他者的遮除」一概念來替代共相，主張「煙」字雖然不能表詮個別的煙自身，卻可藉由火、水、樹等非煙物的遮除，間接地指示個別的煙，使聽者對後者產生概念性的知解。

在我人用「煙」這個語言記號來指稱眼前的煙的具體脈絡裡，「煙」字藉由非煙物的遮除而應用至該煙，使聽者知道，該物“具有”非煙物的遮除，該物不是火、水等非煙物，而就是煙。¹⁶同理，在藉煙這個推論記號來推知彼山有火的範例裡，因法煙藉由無火處的遮除(參見前引文)---因而依概念增

¹⁵ 陳那於《集量論·遮詮品》提出其遮詮理論，該品之部份英譯詳 Hayes 1988: 252-308。Hayes 已強調聲量和比量二者的平行性。日本學者桂紹隆(Katsura 1991: 139)也說，「於是，遮詮理論在陳那處成為含括推論知與聲量知的一種概念知理論。易言之，陳那試圖主張，由於推論記號與語言記號以相同的方式---亦即，他者的排除(*anyāpoha*)---運作，推論知與聲量知之間並沒有本質的差異」。

¹⁶ 對正理派學者而言，「煙」字指稱的對象是具有煙共相或為煙共相所限定的煙，同樣地---畢竟「非煙物的遮除」與「煙共相」相應---遮詮論者也可以說，「煙」字指稱的對象概念地或增益地“具有”非煙物的遮除，它不是非煙，而是煙。

益，有煙的彼山“具有”無火處的遮除---以使人知道，彼山並非無火處，彼山其實有火。以相應但較易懂的方式來推演：

- | | |
|-----------------|----------|
| (1)彼山有煙。 | 因第一相 |
| (2)煙不發生於無火處。 | 因第三相 |
| (3)彼山有不發生於無火處者。 | 由(1)、(2) |
| (4)彼山不是無火處。 | 由(3) |
| ∴(5)彼山有火。 | 由(4) |

這樣的理解方式頗嫌麻煩，它當然不是推論者意識流中的顯明的意向內容。但是，這種對推論過程之否定面向的闡析，卻可能揭示陳那思想的一個重要特質。依筆者之見，陳那思想可說是反本質論或解實體論的(de-substantialistic)。¹⁷他否定了共相的實在性，以共相無非思惟虛妄構畫的結果。進一步說，他也可能否定煙與火或任何因法與宗法間的本質連繫。同理，因明論式裡的彼山與火之間並沒有任何本質連繫可言，而諸如聲音與無常性這樣的實體與屬性關係也無非是概念分別的產物。語言有其迷惑性格。哲學家可能基於「羊」字可意指種種個別的羊一事實，認定羊共相的存在，認為我人是因為在羊處見到羊共相，才知道以「羊」來指稱該羊。同理，推論的運作也可能使人誤以因法與宗法間，乃至有法與法之間具有某種本質的連繫。對治這種誤解的藥方，在於提醒人們，所謂的「因宗不相離關係」主要意謂「因法遮除無宗法者」一事實，而所謂「宗有法具有宗法」也不過是表陳「宗有法不是無宗法者」而已。一如遮詮理論的情況，否定的理解方式相當程度地消解了言語與思惟的本質主義傾向。

此外，陳那在討論其遮詮理論時表示：¹⁸

由於在某些情況字詞並無法表詮無限的事類，我人不需要要求說，某一字詞須應用至同品事類的每一個。但是只要未見到該字詞被應用至任何一個異品，我人即可說，該字詞並不指稱異品事類(雖說後者也是無限的)。

¹⁷ 詳筆者另文(2001: 25-6)。

¹⁸ 筆者譯自 Hayes (1988: 297-8)的英譯文，並略作修改。

桂紹隆教授(Katsura 1991: 140)認為，由於陳那以推論活動和語言表達並無根本差異，他一定也以相似的方式理解比量理論的遍滿關係。也就是說，陳那並不會要求推論者必須確實建立肯定的不相離關係(如，有煙處必定有火)，而是只要我人在宗異品處從未見過因法(如，無火處未嘗見有煙)，則不相離關係已然成立。陳那相當清楚，在很多情況完全歸納是不可能的。從這裡也可以看出，為何陳那著重自否定義、遮除義來論列問題。¹⁹我們可以說，同喻體所顯示的不相離關係的普遍肯定面向，其實一般僅是“虛擬的”，確定不相離關係的關鍵還是在於因第三相或異喻體的相關考量。

從先前有關「聲是無常，所聞性故」論式的討論可看出，上述的否定進路有嚴重的缺陷，蓋因我人並不能只從「凡不是黑色的都不是烏鴉」的前提，合理地推斷「那(隻烏鴉)是黑色的」。不過，這也只說明單單因第一相與第三相的具足是不夠的，在「異品遍無性」之外，我人仍須確定「同品定有性」。陳那的遮詮理論以否定性進路為主，肯定性進路為輔，我們可以相應地設想，他的比量理論也類似，以否定性的因第三相為主，肯定性的因第二相為輔，唯兩者都不可或缺。²⁰至於同喻(與它所顯示的肯定面向)和異喻(與它所顯示的否定面向)，也基於很不同的理由而各有其價值：前者確保同品之定有因法，並反映出人們一般的普遍肯定的思惟方式；後者除了有助於消解思惟增益外，還能在完全歸納不可能的前提下提供可行的替代方案。

五、陳那理論的邏輯性格

儘管陳那可能是第一位清楚把握因宗不相離關係的印度邏輯學家，由於這關係的審定需要剔除宗有法，陳那的理論可能使人誤以如下的論式為正確的：

宗：單孔類動物(如鴨嘴獸)是胎生的，

¹⁹ 當然，如陳那本人暗示的，「凡無火處都無煙」之類的否定性完全歸納也不可能。除了先前提到的反本質論考量以外，我們可以說，陳那的邏輯理論欠缺實質的嚴密性。

²⁰ 如果本節論述的觀點大抵正確的話，它們將可支持我們在上一節對因第二相意義的論定。由於不相離關係之肯定面向的價值與通俗性，陳那時或以「唯於同品有性」義理解因第二相，而因為陳那實際主張以否定方式確認該不相離關係，「唯於同品有性」並無實際作用，是而「於同品定有性」義才是陳那對因第二相的主要理解方式。

因：是哺乳類動物的緣故，

喻：凡是哺乳類動物都是胎生的，譬如老虎等。

凡非胎生的都不是哺乳類動物，譬如海馬。

如果推論者不知道單孔類動物是卵生的，單只從其他哺乳類動物來考量，他可能會因作為能立法的哺乳類動物性三相具足，而提出這樣一個錯誤的論證。這裡的問題在於這理論具有類比推論的性格，吾人逕以同、異品論域裡所呈現的事理為根據，比推宗有法處也應有相應的情況，但要是宗有法恰好是具有因法的事類裡唯一的例外，錯誤似乎在所難免。²¹依據《正理門論》(《大正藏》冊 32，頁 3 上)，比量因之三相具足能使人產生「決定解」，問題是我人並不能說因三相的具足得以保證論證的真確性。

陳那自然意識到類似的問題，並用宗過「現量相違」和因過「相違決定」(*viruddhāvyabhicārin*，與他解相違的“決定解”?)等來遣除類似的論證。就犯了相違決定過的論證而言，陳那認為「此中現、教力勝」(同上書，頁 2 中)，應該依這兩者來定奪是非。這裡，「現」字指現量知覺，與「教」相應的梵字應該是 *āgama* 或 *sāstra*，而這大抵意指聲量證言(*śabda*)。²²當然，自宗聖教也是值得信賴者的言語或陳述而為聲量的一種，不過乞靈於自教觀點往往不能解決問題，諍論雙方可能只會各執己見。至少在世間知識的論定上，陳那所說的「教」可以指相關知識的權威學者的論述或言語，譬如說，人們可以求助於動物學家或相關論述以確定單孔類動物之為胎生、卵生或卵胎生。

不過，證言對錯的最終衡定仍取決於知覺經驗。聲量證言與比量推論都是很有用甚至必要的致知手段，但是如果它們引生的認識真的與現量證據相違的話，這認識仍然會遭到否定，因此像「汞是固體，是金屬故」之類的論式自然無法被接受。這可說是陳那式「知覺的優先」。只有無分別的現量知能夠如實呈顯事物的自相，也才能在必要時藉概念化而為客觀性的根本條件，作為其他致知手段所生知的最後判準。²³比量和聲量自然有其特殊性與不可化約性，而在很多場合裡可以自行建立正確的知識。只是，它們的運作充其量只能提供概略的、否定的知識。在了解具體實在的課題上，現量乃具有最

²¹ 參考 Hayes 1988: 158-162。

²² 參考 Hattori 1968: 94。

²³ 無分別知覺本身並無法直接用作判準，概念化的知覺判斷卻因雜有思維分別而有其侷限性。不過，在此我們並不擬探討此一陳那量論所隱含的問題。

後的權威。

這種對知覺優先性的強調，使得陳那的邏輯理論顯現為非獨立自足的：即使一論證具備相關的推論形式與條件，它的結論仍可能為現量所否定。這點倒是和「致知邏輯」一概念相契合。這理論既然以實在界的具體知識為蘄向，很難不考慮自然常態外的特殊或例外情況，並以知覺經驗為最終的準據。相反地，西方演繹邏輯具有嚴密的形式推演與涵蘊關係，但一般並不真能提供有關世界的新知識。²⁴陳那理論不但論式的結構與核心概念等等和演繹邏輯不同，²⁵由於同、異喻體的審定需要剔除宗有法，即便以喻、因支為前提來證宗一事也不具有嚴密的邏輯涵蘊關係。如以符號式表達範例一，以 p 表示宗有法「彼山」，改以 H 與 S 分別代表述詞「…具有煙(因法)」和「…具有火(宗法)」，則可以清楚看出，從前提(1)與(2)並不能涵蘊地推導出結論(3)：

(1) $(x)(x \neq p \rightarrow (Hx \rightarrow Sx))$	同喻體
(2) Hp	因
\therefore (3) Sp	宗

推論者其實是藉由已知的事例體性關係，來比推其所未知(或尚無決定知)有關推論對象的體性關係。不過，在此仍不妨說有類比性質的演繹行爲。在由因、喻證宗時，推論者可約略地說是從已知事例的體性關係，藉由相應的類比式，而比推出結論：

(1) $(x)(x \neq p \rightarrow (Hx \rightarrow Sx)) \cdot (Ha \cdot Sa)$	同喻
(2) $Hp \rightarrow Sp$	(1)的類比式
(3) Hp	因
\therefore (4) Sp	從(2)和(3)，依肯定前件律

如前一節所述，因宗不相離關係的確定主要取決於因法之於異品處之不可得，可見前提(1)的真確性仍有變數。再者，由於「彼山有煙」並非恆真地(tautologically)涵蘊「彼山有火」，前提(2)未必為真，因此結論(4)的真確性也

²⁴ 有些西方學者認為，演繹推論也可以推導出新的知識內容乃至新的經驗主張。不過，我們且略過此一觀點。

²⁵ 參考北川秀則 1985: 3-8 及 Mohanty 1992: 100-32。

仍有置疑的餘地。

因、喻證宗的過程也可以表現為下列型態的類比或預言推論(predictive inference)：

- (1)所有已知的牛都有角。
- (2)先前所不知的 X 也是牛。
- ∴(3) X 有角。

或表現為下列歸納與演繹推論的綜合型態：

- (1)所有已知的牛都有角。
- (2)所有的牛都有角。
- (3)先前所不知的 X 也是牛。
- ∴(4) X 有角。

不消說，這些表述式最多只能粗略地反應陳那因明論式的結構。

因後二相的決定以及同、異喻所涉及的具體事例的徵取，都顯示出陳那比量理論的歸納成素。不過就表現為列舉式歸納(enumerative induction)的典型歸納法而言，²⁶陳那的理論似乎不像後者那樣，因為排斥假設而不知如何展開觀察，反而可以理解為隱含一“問題與答案”的探討方式。範例一的問題可能是「彼山為什麼冒煙？」或者「彼山有煙一事實意味著什麼？」，這裡，推論者尋求得到作為煙發生之必要條件的原因(自然因)，而以「彼山有火」為答案。範例二的問題可能是「聲音是無常的理由或根據是什麼？」，這裡，推論者---主觀認為聲音應該是無常的---由宗溯因(比量因)，試圖求得作為聲無常之充分條件的理由，而以「聲音是所作，所以是無常的」為答案(當然，這兩種理解方式並未窮盡陳那比量理論的所有推論格局)。此外，歸納法本身---可成就完全歸納的情況或許例外---並不告訴吾人何時停止歸納，而依陳那之見，推論的完成相當程度地取決於異品之具有因法一事的非觀察(*adarśanamātra*)。所以推論者也只需提出一、兩個事例作為同喻依，不需要臚列一系列的觀察事例。這是陳那比量理論的否證性格。這理論預取了當代

²⁶ 列舉式歸納也稱為 inductive generalization。不少西方學者將所有非演繹的推論都歸為歸納推論。本文並不採納此一觀點。

西方科學哲學的一項重要見地：諸如科學假設以及一般經驗陳述，通常並不是如果為真的話便能得到決定性的檢證，但如果它們為假的話，卻原則上能得到否證或被證明為假。

桂紹隆教授(Katsura 1991: 140-3)推定說，陳那量論並沒有任何明顯的形上學預設，而他的邏輯系統更以一般人的常識作為最後依歸。筆者認為，在知覺優先性以及否定取向之外，陳那邏輯的確也顯露了常識的性格，所以有似宗過「極成言(*śābdaprasiddha*)相違」(或「世間相違」)這樣的論過。畢竟，若與現量相較，運作於概念、語言領域的比量只能識取世俗諦，在比量處自然更應該重視世間的成俗與定說。

陳那的比量理論可說含有演繹法與歸納法的成素，卻又同這兩者有根本的差異。綜前所述，依筆者的看法，陳那的理論表現為向知覺與常識開放，而具有否證性格的致知邏輯。

六、結語

如果我們不是抱著純粹觀念史研究或“古物鑑賞”的態度，來探討遠在西元六世紀初期的一位佛教學者的邏輯著作，我們不免要問：陳那的邏輯理論對處於二十一世紀的人們還有價值嗎？在我們的日常行事與學問研究裡，這理論仍然有用嗎？筆者無法在此探討這一問題，這裡僅僅提出幾點淺見，以為日後進一步討論之參考。

一如其他印度邏輯學家，陳那在宗派論爭的氛圍裡建立他的比量理論，以致「立自破他」的論辯考量相當程度地影響它的內容，雖說前文多少忽略了這個理論層面。問題是，既然比量推論的主張不必然為真，依之進行辯論豈不會有不確定性甚至危險性？雖然如此，我們倒是認為，由於時空環境的變易，除了仍可供論辯能力之訓練外，這理論之緣於論辯因素而有的議題與見解是這理論可以忽略或刪減的部分。這邏輯應置重點於推論知的成就、確認與傳達，並容許推論者因著知識的擴展而不斷修正原先有問題的結論。

陳那比量推論所引致的識知並非決無疑義、不可修正一事，可能被拿來質疑這理論的價值。不過，陳那並不是無知於這個問題，關鍵在於他的理論並非自我決定、自我成全的，仍須將現量與聲量等納入考慮。此外，類似的情況其實也發生在一般的印度邏輯理論乃至西方的非演繹推論裡。

法稱可能是印度第一位建立類似演繹邏輯方法的哲學家。他提出「自性相屬關係(*svabhāvapratibandha*)」的概念以爲因宗不相離關係提供普遍、無誤的基礎，並規定只有自性因、果性因及不可得因三者能爲正因，以確保推論結論的邏輯決定性。法稱的比量理論似乎體現了一般印度邏輯所欠缺的「必然性」概念。這裡的問題是，必然性與致知性其實難以兼得！法稱及其註釋者提到，以自性因和不可得因爲基礎的論證是用來曉喻“愚痴人等”。²⁷這等於說，這樣的論證並不常用來使他人得到新知識，即使用了也很可能缺乏之前的「爲自比量」一段。以果性因爲基礎的論證也不是毫無疑義。除了可以質問如何能確定因果關係的普遍性以外，在「彼山有火，以有煙故」的論式處，至少我們可以想像，科學家或許可以製造出其化學性質與外觀和煙相似，卻不以火爲生因的人造煙，以至於「彼山有火」的結論未必爲真。法稱似乎將因果律則嵌入他所理解的實在中，或者說他掌握了實在的因果結構，以此確保比量論證的真確性。至於陳那，或許我們可以說，他謹守前述反本質論的立場，以知覺經驗爲主，而不爲經驗世界置定任何本質結構。²⁸人們可能說，在很多方面法稱的邏輯超越乃至取代了陳那的理論，不過筆者毋寧認爲，他們兩人的進路各有其殊勝處。

無論如何，陳那邏輯的現代價值主要仍取決於，這理論能否在日常行事、學問研討甚至科學探究等方面有效引導吾人獲得可靠的知識。這議題涉及陳那理論實際可應用性的程度與廣度，以及它與其他致知方法的比較評估等問題，遠非本文所能夠解決。可以確定的是，這一切都預設我們對陳那乃至法稱邏輯的研究與了解。國際佛學界對法稱及其後學量論的研究已經成果斐然，這領域在台灣佛學界卻仍有如學術荒原，希望本文的發表能有助於提升國內量論研究的風氣。

附記：

本文原稿口頭發表於現代佛教學會主辦的「佛教研究的傳承與創新」學術研討會(民國 91 年 3 月 3 日)。

²⁷ 參見法稱《釋量論》IV, v. 263 (Pandeya 1989: 417)及法上(Dharmottara)《正理滴論廣釋》II, v. 17 註釋(Stcherbatsky 1992: 24)。

²⁸ 不過，我們也認爲，陳那不像西方經驗主義者那樣，懷持一個由分離、片段的經驗與料(empirical data)組成的世界圖象，而以知識的獲得在於對這些與料進行觀察與歸納。

參考書目

1. 玄奘譯, 陳那《因明正理門論》(《正理門論》), 《大正藏》冊 32, No.1628。
2. 玄奘譯, 商羯羅主《因明入正理論》(《入正理論》), 《大正藏》冊 32, No.1630。
3. 法上《正理滴論廣釋》(*Nyāyabinduṭīkā*), 於 Stcherbatsky 1992。
4. 法稱《釋量論》(*Pramāṇavārttika*), 於 Pandeya 1989。
5. 北川秀則
1985 《インド古典論理学の研究》, 臨川書店, 京都。
6. 沈劍英
1994 《佛家邏輯》, 商鼎文化出版社, 台北。
7. 鄭偉宏
1996 《佛家邏輯通論》, 聖環圖書, 台北。
8. 霍韜晦
1991 《佛家邏輯研究》, 佛光出版社, 高雄。
9. 何建興
2001 〈陳那論感官知覺及其對象〉, 《正觀雜誌》第十七期, 頁 3-31, 南投。
10. Dhruva, A. B. (ed.)
1987 : *Nyāyapraveśa of Dignāga*, Sri Satguru Publications (First Edition: Baroda, 1930), Delhi.
11. Hattori, Masaaki,
1968 : *Dignāga, On Perception*, Harvard University Press, Cambridge.
12. Hayes, Richard P.
1988 : *Dignāga on the Interpretation of Signs*, Kluwer Academic, Dordrecht.
13. Hempel, C. G.
1965 : *Aspects of Scientific Explanation*, Free Press, New York.
14. Kahane, Howard and Tidman, Paul,
1995 : *Logic and Philosophy: A Modern Introduction*, Wadsworth, Belmont.
15. Katsura, Shoryu, (ed.)
1999 : *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan*

- Philosophy*, Verlag Osterreichischen Akademie Der Wissenschaften, Wien.
- 16.Katsura, Shoryu,
1991 : “Dignāga and Dharmakīrti on *apoha*,” in Steinkellner 1991,
pp.129-146.
- 17.Matilal, B. K. and Evans, Robert D. (eds.)
1986 : *Buddhist Logic and Epistemology*, D. Reidel, Dordrecht.
- 18.Matilal, B. K.
1986 : “Buddhist Logic and Epistemology,” in Matilal and Evans 1986,
pp.1-30.
- 19.Mohanty, J. N.
1992 : *Reason and Tradition in Indian Thought*, Oxford University, New
York.
- 20.Pandeya, R. C. (ed.)
1989 : *Pramāṇavārttikam of Ācārya Dharmakīrti*, Motilal Banarsidass,
Delhi.
- 21.Stcherbatsky, Th. (ed.)
1992 : *Nyāyabinduṭīkā*, Bibliotheca Buddhica VII, Motilal Banarsidass
(First Indian Edition), Delhi.
- 22.Steinkellner, E. (ed.)
1991 : *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition*, Verlag
Osterreichischen Akademie Der Wissenschaften, Wien.