

漢傳因明的「能立」概念*

——基於梵藏資料的新考察

湯銘鈞

復旦大學哲學學院青年副研究員

eidos1938@gmail.com

一、導言

Tom J. F. Tillemans 教授在其 1991 年的文章「再論為他比量、宗與三段論」(More on *parārthānumāna*, theses and syllogisms)¹中，簡要說明了法稱(Dharmakīrti, 約 600–660)及其後學的著作對「能立」(*sādhana*, 論證的手段)概念的解釋。該文中，Tillemans 一方面展示了陳那(Dignāga, 約 480–540)從《正理門論》(*Nyāyamukha*, 簡稱 NMu 或《門論》)到《集量論》(*Pramāṇasamuccaya*, 簡稱 PS)的思想發展中對此概念解釋的相應發展。另一方面通過與亞里士多德三段論相比較，極富洞見地指出「能立」概念解釋的這一發展在理論層面的重要意義。簡言之，在世親(Vasubandhu, 約 400–480)的邏輯學著作以及陳那的《正理門論》中，「能立」都被視為一則論證的三支語言表達，即宗(*pakṣa*)、因(*hetu*)和喻(*dr̥ṣṭānta*)的語言表達。而在陳那晚期的《集量論》及在法稱的傳統中，此概念則僅被認定為因和喻，而不再包括宗在內。與亞里士多德三段論相比較，佛教邏輯學家將宗命題排除在「能立」之外的新解釋，實質上表現了他們對決定一則論證是否具有可靠性(*acceptability*)的因素的認識變遷。根據這一「宗非能立」的新解釋，決定一則論證可靠性的因素，或者說「論證要素」(*probative factor*)，在陳那晚期以及在法稱一系學者看來，便在於論證前提的真，而不僅在於推論本身邏輯形式的有效性。

本文在 Tillemans 和稻見正浩二先生文章的基礎上，進一步說明：在漢傳因明的傳統

* 本文為 2012 年上海市哲學社會科學規劃青年課題「佛教因明-量論探源：陳那前因明時期著作和思想發展研究」(編號：2012EZX001)、2013 年國家社科基金青年課題「基於陳那早期著作的佛教因明-量論探源」(編號：13CZJ012)階段性研究成果。是在筆者向「第五屆國際法稱研討會」(The Fifth International Dharmakīrti Conference, Aug. 26–30, 2014, Heidelberg)提交的英文稿(The concept of *sādhana* in Chinese Buddhist logic)基礎上補充改寫而成。在撰寫過程中，曾與我的同事錢立卿博士進行討論，他還幫我糾正了英文，謹此致謝！

¹ 重印於 Tillemans 1999: 69–87。此前，日本學者稻見正浩的文章「論似宗」(Inami 1991)，曾結合似宗(*pakṣābhāsa*, 虛假的論題)的理論從陳那到法稱的歷史發展，說明這一階段中宗(*pakṣa*)在一個論證中地位的變遷。兩文均構成了本文研究的基礎。

中，「能立」概念被一致解釋為因命題、同法喻命題和異法喻命題三者的結合，或直接認定為因三相(*trairūpya*)，即正確理由的三項表徵。對「能立」的這一解釋在漢傳因明中被明確歸屬於陳那本人，作為他相對之前因明論師的一項重要創見。儘管漢傳因明一直以來都被默認為一個僅以陳那《正理門論》及其弟子商羯羅主(*Śaṅkarasvāmin*，約 500–560)的《入正理論》(*Nyāyapraveśa*，簡稱 NP 或《入論》)為理論基礎和文獻依據的思想傳統，但是漢傳對「能立」的上述解釋，卻只能在陳那晚期的《集量論》中找到文獻依據，而不在上述漢傳因明二論之中。正如法稱一系的邏輯學家一樣，追隨陳那的漢傳學者也採取了各種各樣的詮釋學策略，來消弭這一本質上全新的解釋與《入正理論》、《正理門論》及再之前古因明論書中的舊解釋之間的扞格之處。

此外，漢傳因明還記載了陳那以後的印度佛教邏輯學者，早已採用這一新解釋，以取代之前的舊說。與之相應，他們將論證成分不完整所犯的「缺減過性」(*nyūnatā*)謬誤，解釋為一則論證中因三相沒有完全滿足的過失，以取代之前認為「缺減」是三支語言表達不完整的舊說。本文最後嘗試以對於「缺減過性」的這一新解釋為切入點，從一個與 Tillemans「稍許不同的角度」(a slightly different angle)，再一次說明這一新解釋的意義不僅是一種術語措辭上的變更，而與佛教邏輯學家關於「邏輯如何運作」(how logic works)²的觀念的深層發展密切相關。

二、《入正理論》與《正理門論》的「能立」概念

Sādhana (能立)一詞的字面含義是「論證的手段」(means of proof)。眾所周知，「能立」是《入正理論》「二義八門」理論結構中的八門之一。八門即本論所討論的八項主題，分別為：能立(demonstration, 演證)、能破(*dūṣaṇa*, 反駁)、似能立(*sādhanābhāsa*, false demonstration, 虛假的演證)、似能破(*dūṣaṇābhāsa*, 虛假的反駁)、現量(*pratyakṣa*, 知覺)、比量(*anumāna*, 推論)、似現量(*pratyakṣābhāsa*, 虛假的知覺)和似比量(*anumānābhāsa*, 虛假的推論)。³「能立」是其中最重要的一個主題。論述「能立」和「似能立」的部分，是本論最重要的兩節，佔據了本論五分之四的篇幅。作為「八門」之一的「能立」指一個三支論證式(three-membered argument)。它與「能破」(字面含義為「反駁的手段」)相對，「能立」旨在論證某種觀點，「能破」旨在反駁某種觀點。因此，在這種意義上，我們可將「能立」翻譯為「演證」(demonstration)，即論證的語言表達。

構成一個「能立」的三支語言表達分別為宗(*pakṣa*, 論題)、因(*hetu*, 理由)和喻

² Tillemans 1999: 78, 81.

³ NP 1: *sādhanam dūṣaṇam caiva sābhāsam parasamvide / pratyakṣam anumānam ca sābhāsam tv ātmasamvide* // 古譯：「能立與能破 及似唯悟他，現量與比量 及似唯自悟。」今譯：「正是演證、反駁與它們的虛假型態(*ābhāsa*)是為[令]他人知曉。知覺、推論與它們的虛假型態則是為[令]自己知曉。」參見 Tachikawa 1971: 120。

(*dr̥ṣṭānta*, 例證)。喻通常又由兩個表達構成，即「同法喻」(*sādharṃyadr̥ṣṭānta*, 正面的例證)和「異法喻」(*vaidharṃyadr̥ṣṭānta*, 反面的例證)。正如《入論》所說：

NP 2: *tatra pakṣādivacanāni sādhanam / pakṣahetudr̥ṣṭāntavacanair hi prāśnikānām apratīto r̥thaḥ pratipādyata iti* // 古譯：此中宗等多言名為能立，由宗、因、喻多言開示諸有問者未了義故。

今譯：這裡[在八門中]，能立是由宗等[即宗、因、喻]構成的三個表達，因為有疑問的人們尚未明確認識的對象，正是通過宗、因、喻三個表達而[使之]獲知。⁴

NP 2.4: *eṣāṃ vacanāni parapatyāyanakāle sādhanam / tadyathā / anityaḥ śabda iti pakṣavacanam / kṛtakatvād iti pakṣadharmavacanam / yat kṛtakam tad anityam dr̥ṣṭam yathā ghaṭādir iti sapakṣānugamavacanam / yan nityam tad akṛtakam dr̥ṣṭam yathākāśam iti vyatirekavacanam // etāny eva trayo 'vayavā ity ucyante* // 古譯：如是多言開悟他時，說名能立。如說聲無常者，是立宗言；所作性故者，是宗法言；若是所作，見彼無常，如瓶等者，是隨同品言；若是其常，見非所作，如虛空者，是遠離言。唯此三分，說名能立。

今譯：對此等[宗、因、喻三者]的表達，在說服他者的時候，被說為能立，如下：對宗的表達(宗)：聲是無常；對宗法的表達(因)：由於[聲]是所作；對同品跟隨[因法]的表達(同法喻)：凡所作的都被觀察到是無常，如瓶等；對[因法]遠離[異品]的表達(異法喻)：凡恒常的都被觀察到非所作，如虛空(*ākāśa*)。唯有這三部分(三支)應被表達[為能立]。⁵

據此，作為三支論證式的「能立」可完整表述如下：

論證實例(1)	
宗：	聲是無常的，
因：	因為聲是所作的。
同法喻：	凡所作的都被觀察到是無常，如瓶等；
異法喻：	凡恒常的都被觀察到非所作，如虛空。

陳那的《正理門論》在勾勒全書框架時，也使用了相同含義的「能立」概念。作為三支論證式的「能立」及其各種虛假型態(似能立)，也構成了本論最重要的主題，佔據本論將近一半的篇幅。正如本論 k.1a(第 1 偈 *pāda a*)及其自注所說：

⁴ 參見 Tachikawa 1971: 120。

⁵ 參見 Tachikawa 1971: 121–122。最後一個方括號中的文字僅見於漢語古譯。

NMu k.1a: 宗等多言說能立 (*pakṣādivacanāni sādhanam*)。

今譯：能立是由宗等[即宗、因、喻]構成的三個表達。

NMu 1.1: 由宗、因、喻多言，辯說他未了義故，此多言於《論式》等說名能立。又以一言說能立者，為顯總成一能立性 (*sādhanam iti caikavacananirdeśaḥ samastasādhanatvakhyāpanārthaḥ*⁶)，由此應知隨有所闕名能立過。

今譯：由於他人尚未明確認識的對象，是通過宗、因、喻三個表達[向其]說明的，這三個表達在[世親的]《論式》(*Vādaividhāna*)等[邏輯學著作]中被表述為能立。而且[在第1偈中]用單數形式來表述「能立」，這是為了表明能立是一個[由宗、因、喻三個表達構成的]整體。由此應當知道，[這三個表達中]缺少任何一個，便稱為能立的過失。⁷

在以上援引的所有段落中，「表達」(*vacana*，言)都以複數形式(多言)出現，這一語法現象就表明了《入論》和《門論》的作者都認為能立是由宗、因、喻三個表達構成的。

在《入論》和《門論》中，「能立」還可以用來專指「因法」(*reason-property*)或因法意義上的「因」，即因命題的謂項，如上述論證實例(1)中的「所作性」(*kṛtakatva*)。在這種情況下，「能立」與「所立」(*sādhya*)即待證的屬性(*inferable property*)相對，後者即上述實例中的「無常」。作為因法的「能立」具備論證的力量，「所立」則是「能立」所要論證在論題的主項(如上例中的「聲」)上存在的屬性。在這種意義上，當「能立」作為實詞出現時，可翻譯為「論證的手段」(*means of proof*)；作為形容詞出現時，可翻譯為「能證」(*proving*)。譯「能立」為 *probans* (能證)、「所立」為 *probandum* (所證)的傳統譯法，正是鑒於「能立」的這層含義。具備這種含義的「能立」一詞，見於《入論》對四種「相違」(*viruddha*)和十種「似喻」(*drṣṭāntābhāsa*，虛假的例證)的命名。⁸

⁶ Inami 1991: 76, n. 33; 參見 NPT 19,5–6。

⁷ 參見 Tucci 1930: 5–6; Katsura [1]: 109–111; Tillemans 1999: 85, n. 14; Inami 1991: 76–77。

⁸ NP 3.2.3: *viruddhaś catuḥprakāraḥ / tadyathā / (1) dharmasvarūpaviparītasādhanāḥ / (2) dharmaviśeṣaviparītasādhanāḥ / (3) dharmisvarūpaviparītasādhanāḥ / (4) dharmiviśeṣaviparītasādhanāś ceti* // 古譯：「相違有四，謂法自相相違因，法差別相違因，有法自相相違因，有法差別相違因等。」今譯：「相違的[理由]有如下四種類型：(1)能證明(*sādhana*，能立)[待證]屬性(法)的自身形式(*svarūpa*，自相)的反面的[理由]、(2)能證明[待證]屬性的[某種]特定含義的反面的[理由]、(3)能證明屬性持有者(有法)的自身形式的反面的[理由]和(4)能證明屬性持有者的[某種]特定含義的反面的[理由]。」參見 Tachikawa 1971: 125。NP 3.3–3.3.2: *drṣṭāntābhāso dvividhaḥ / sādharmaṇyaṇa vaidharmaṇyaṇa ca // tatra sādharmaṇyaṇa tāvad drṣṭāntābhāsaḥ pañcaprakāraḥ / tadyathā / (1) sādhanadharmāsiddhaḥ / (2) sādhyadharmāsiddhaḥ / (3) ubhayadharmāsiddhaḥ / (4) ananvayaḥ / (5) viparītānvayaś ceti* // ... *vaidharmaṇyāpi drṣṭāntābhāsaḥ pañcaprakāraḥ / tadyathā / (1) sādhyāvyaṅgrtaḥ / (2) sādhanāvyaṅgrtaḥ / (3) ubhayāvyaṅgrtaḥ / (4) avyatiṅgrtaḥ / (5) viparītavyatiṅgrtaḥ*

事實上，四種「相違」名稱的漢語古譯，都將「能立」直接譯為「因」，如「法自相相違因」，原文即「法自相相違能立」，諸如此類。《入論》的印度注釋家師子賢 (Haribhadra, 約 8 世紀) 在其《入正理廣釋》(Nyāyapraveśakaṭīkā, NPT) 中也遵循相同的訓釋，將該詞解說為「因」(hetu)。在注釋第一種相違因「法自相相違能立」時，他說道：

NPT 39,4-5: *atra dharmasvarūpaṃ nityatvam / ayaṃ ca hetus tadviparītaṃ anityatvaṃ sādhayati tenaivāvinābhūtatvāt /*

今譯：這裡，[待證]屬性的自身形式是恒常性。現在，這個因(hetu)成立了(sādhayati)那種[待證屬性的自身形式]的反面(tadviparītaṃ, 彼相違)，即無常性，這是由於[此因]與那種[反面屬性]之間[恰恰]不相離的緣故。

這就是說，「能立」法自相相違的是「因」。在解釋似喻的第一種類型「能立法不成」(sādhana dharmāsiddha)之名時，師子賢又說道：

NPT 44,5-11: *sādhana dharmo hetur asiddho nāstīti bhāṣyate / tataś ca sādhana dharmo 'siddho 'smin so 'yaṃ sādhana dharmāsiddhaḥ / ... evaṃ sādhyobhaya dharmāsiddhāyor api bhāvanīyam /*

今譯：這就是說，能立法，即因，不成，即不存在。因此，這個能立法不成，就是能立法在其上不成立的那個地方。……對於所立法不成和俱不成，也應如此理解。⁹

可見，他將「能立法不成」分析為「多財釋」(bahuvrīhi)，即屬性複合詞(possessive compound)，並將「能立法」訓釋為「因」。¹⁰關於「能立法」(sādhana dharma)這個詞，脅天(Pārśvadeva, 約 12 世紀上半)的覆注《入正理釋難語疏》(Nyāyapraveśakavṛttipañjikā,

ceti // 古譯：「似同法喻有其五種：一、能立法不成，二、所立法不成，三、俱不成，四、無合，五、倒合。似異法喻亦有五種：一、所立不遣，二、能立不遣，三、俱不遣，四、不離，五、倒離。」今譯：「虛假的例證(似喻)有兩種，基於相似性的[虛假例證]和基於不相似性的[虛假例證]。其中，首先是基於相似性的虛假例證，有如下五種類型：(1)能證的屬性(sādhana dharma, 能立法)[在其上]不成立的[例證]、(2)待證的屬性(sādhyadhama, 所立法)[在其上]不成立的[例證]、(3)[上述]兩種屬性[在其上]都不成立的[例證]、(4)沒有[表達]正面相隨關係(anvaya, 合)的[例證]和(5)正面相隨關係被顛倒[表達]的[例證]。……其次是基於不相似性的虛假例證，有如下五種類型：(1)待證的屬性[在其上]未被排除的[例證]、(2)能證的屬性[在其上]未被排除的[例證]、(3)兩種[屬性在其上]都未被排除的[例證]、(4)沒有[表達]反面相離關係(vyatireka, 離)的[例證]和(5)反面相離關係被顛倒[表達]的[例證]。」參見 Tachikawa 1971: 126-127。

⁹ 粗體表示被注釋的文字，下同。

¹⁰ 相同的訓釋，又見 NPT 47,9, 47,18: *sādhana dharmo hetuḥ /*

NPVP) 進一步將其分析為:「能立法, 它既是能立又是法。何謂? 即因。」(NPVP 109,21–22: *sādhanaṃ cāsau dharmāś ca sādhanadharmah / ka ity āha – hetur iti /*) 這裡,「能立法」一詞被分析為「持業釋」(*karmadhāraya*), 即同位複合詞(*appositional compound*)。這是說,「能立法」就是在一則論證中被用作論證手段(能立)的那種屬性(法), 這種屬性在論證中具有論證的力量(能立)。「能立」即「法」,「法」即「能立」。在注釋《入論》關於「無合」(*ananvaya*)的段落(NP 3.3.1.(4))時, 師子賢進一步將「能立」直接訓為「因」。他說道:

NPT 46,7–9: *vinānvayena vinā vyāptidarśanena sādhyasāadhanayoḥ sādhyahetvor ity arthaḥ sahabhāva ekatravṛttimātram / pradarśyate kathyate ākhyāyate / na vīpsayā sādhyānugato hetur iti /*

今譯: 意為: 沒有[表達]正面相隨關係(合), 即沒有展示遍充關係, [唯有]所立和能立, 即所立和因, [兩者的]共同存在, 即單純地出現於一處, 被揭示, 即被述說、被宣稱, 而沒有[表達]因[法]根據遍充的要求為所立跟隨[這一點]。¹¹

在《門論》對似喻的分類中,「能立法不成」這個名稱為「能立不成」所替代, 因而「能立」便可視為「能立法」的同義詞。在這裡,「能立」也在「因法」的意義上使用。《門論》的相關段落如下:

NMu 5.3: 「餘此相似」(k.11d) 是似喻義。何謂此餘? 謂於是處所立、能立及不同品, 雖有合、離而顛倒說。或於是處不作合、離, 唯現所立、能立俱有, 異品俱無。如是二法或有隨一不成、不遣, 或有二俱不成、不遣。

今譯:「與此不同的是虛假[的例證]」這是說虛假的例證。所謂與此不同的[虛假例證]有哪些? 或是在其上雖然[表達了]就所立、能立和非同品(*asapakṣa*, 即異喻依¹²)而言的正面相隨關係和反面相離關係, 但[它們卻是]以顛倒的方式被表達[的例證]; 或是在其上僅僅顯示了所立和能立的共同存在, 或[僅僅顯示了]兩者在異品中的共同缺無, 而沒有表達正面相隨關係或反面相離關係[的例證]。[還包括]就這兩種屬性[即所立和能立]而言, [在其上]或者其中之一不成立或未排除, 或兩者都不成立或不排除[的例證]。¹³

我們發現, 對應本段的《集量論·觀喻似喻品》第 13–14 偈及其釋論的藏譯本中,「能立」的任何一種藏譯形式(*sgrub pa/sgrub par byed pa/sgrub byed*)都沒有出現。¹⁴取而代之的則

¹¹ 參見 Tachikawa 1971: 127。

¹² 參見 Kitagawa 1965: 277–278, n. 615。

¹³ 參見 Tucci 1930: 40–41; Katsura [4]: 67–68。

¹⁴ 參見 Kitagawa 1965: 527,12–529,9, 277–281。

是「因」(*gtan tshigs, hetu*)或者「推理標記」(*rtags, liṅga*)。這種替換與上引《入正理廣釋》(NPT 46,7-9)釋「能立」為「因」、視兩詞為同義的訓釋正相一致。《集量論·觀喻似喻品》第 13-14 偈藏譯如下：

K 152a5-6, 152b4-5: *gtan tshigs bgrub bya gñis ldan min // rjes 'gro ltog pa gñis dag ste // de'i mi mthun phyogs bsal dañ // rjes 'gro med pa der snañ ba'o // (k.13)*
rtags med sogs dañ rjes 'gro sogs // phyin ci log pa dpe ma yin // ñe bar bsdu ba ma 'brel ba // 'brel pa rab tu ma bstan phyir // (k.14)

V 63a3-4, 63a7-b1: *gtan tshigs bgrub bya gñis ka med // mi mthun phyogs las med ma byas // rjes 'gro phyin log rnam pa gñis // ltar snañ rjes 'gro med pa'an yin // (k.13)*
rtags med sogs dañ dpe med dañ // rjes 'gro phyin ci log la sogs // 'brel par ma bstan pa yi phyir // ñer 'jal 'brel pa can ma yin // (k.14)

今譯：因(*gtan tshigs*)、所立或兩者都不存在，或沒有從非同品(*mi mthun phyogs*，即異喻依)中排除，或相隨關係(*rjes 'gro*)以兩種方式[或以同法、或以異法]被顛倒，或相隨關係不存在[的例證]，是彼[喻]的虛假形式。(第 13 偈)推理標記(*rtags*)不存在等等，相隨關係被顛倒等等，都不是[正確的]喻。[因與所立在某一處的單純]匯集[也]並非[邏輯]聯繫，因為[邏輯]聯繫[在那裡還]沒有被揭示。(第 14 偈)¹⁵

因此，我們可以看到：「能立法」(*sādhana-dharma*)、「能立」(*sādhana*)與「因」(*hetu*)，在指稱因命題的謂項時，三者均可互換。在《門論》中，還有另一個詞與「能立」相關，那就是「能立因」(*sādhana-hetu*)：

NMu 8: 「餘所說因生」(k.15b¹⁶)者，謂智是前智餘。從如所說能立因生，是緣彼義。

今譯：「[比量認識與現量認識]不同，是從[上文]已述的因中產生出來的」，這是說，[比量]認識有別於前述[現量]認識。它是從[上文]已述的能立因中產生出來的。意為，它以彼[能立因]為[產生的]條件。¹⁷

儘管我們還未找到直接的梵文材料，來證實「能立因」一詞也應如「能立法」一般分析為「持業釋」即同位複合詞，但考慮到「能立因」與「能立法」在構詞上相同，這種分析還是很有可能的。「能立因」指一個具有論證力量的因，「能立法」指具有論證力量的某種屬

¹⁵ Kitagawa 1965: 527,12-15, 529,5-8.

¹⁶ 參見 Katsura [5]: 84, n. 2: *anyad nirdiṣṭalakṣaṇam*。

¹⁷ 參見 Tucci 1930: 52; Katsura [5]: 91。

性，該屬性就是這裡所謂的「能立因」。兩者均指稱因命題的謂項。《集量論》對於為自比量(*svārthānumāna*)也有一則與上述《門論》的比量定義類似的定義：

PS II k.1a–b: *svārthaṃ trirūpāl liṅgato 'rthadrk /*¹⁸

今譯：為自[比量]是從一個具有三項表徵的推理標記對於對象的觀察。¹⁹

《門論》定義中的「能立因」在此為「推理標記」(*liṅga*)所替換，而「推理標記」不過是「因」的異名而已。²⁰因此，可以發現：在指稱因命題的謂項即「因法」的意義上，「能立」、「能立法」、「能立因」、「因」與「推理標記」，這一連串詞都是同義的。

在上述討論中，我們幾乎窮盡了「能立」一詞在《入論》和《門論》兩書中的所有出現情況。在這兩部著作中，「能立」在某些場合指一個三支論證式，而在另一些場合指因命題的謂項即「因法」。除此以外，不存在第三種含義。

三、遵照《集量論》的新解釋

但是，漢傳因明注釋文獻對「能立」的解釋卻與被注釋的《門論》和《入論》的上述解釋完全不符，令某些具有批判眼光的研究者頗感詫異。漢傳因明古德將「能立」概念一致宣稱為因命題、同法喻命題和異法喻命題三者的結合，或直接等同於「因三相」(*trairūpya*)，即正確理由的三項表徵，這種解釋在《門論》和《入論》中根本找不到蹤影。假如我們將視野局限於《門論》和《入論》，這種新解釋的確頗為牽強，與文本不符。²¹

在這種新解釋中，儘管「能立」已不再被認定為宗、因、喻三支，但是因命題、同法喻命題與異法喻命題也同樣是三個表達，況且因的三相也滿足三數(多言)的要求。故而之前認為「能立」必須由三個表達構成的思想在這裡仍可以保留。而且，漢傳因明還將這種解釋直接歸屬於陳那本人，作為他相對之前因明論師的一項重要創見。正如窺基(632–682)所說：

¹⁸ Katsura [5]: 92.

¹⁹ 參見 Hayes 1988: 231.

²⁰ 又見 NP 4: *anumānaṃ liṅgād arthadarśanam / liṅgaṃ punas trirūpam uktam /* 古譯：「言比量者，謂藉衆相而觀於義。相有三種，如前已說。」今譯：「比量是從一個推理標記對於對象的觀察。推理標記又具有[如上]已述的三項表徵。」參見 Tachikawa 1971: 128。此外，「能立因」一詞還出現於《門論》討論「至非至相似」(*prāptyaprāptisama*)和「無因相似」(*ahetusama*)的段落(NMu 10.14)。在《集量論釋》的對應段落中，「能立因」一詞也正為「因」(*gtan tshigs*)所全部替換。參見 Katsura [7]: 46, ns. 3–4.

²¹ 參見 Chen 1997: 4–12; Zheng 1996: 29–32, 173–176.

YMDS 37–38; 93a29–b2: 陳那能立，唯取因、喻，古兼宗等。…宗由言顯，故名能立。

今譯：陳那的「能立」，僅包括因和喻，而之前的古因明還包括宗等要素在內。……宗是通過[因和喻的]語言表達來說明的，故而[因、喻]稱為「能立」。

YMDS 50; 93c28–94a3: 古師又有說四能立，謂宗及因、同喻、異喻。世親菩薩《論軌》等說能立有三：一宗、二因、三喻。以能立者，必是多言。多言顯彼所立便足，故但說三。

今譯：古因明師也有主張「能立」有四個組成部分，即宗、因、同喻和異喻。世親菩薩的《論軌》等[邏輯學著作]主張「能立」有三個組成部分，即(1)宗、(2)因和(3)喻。因為「能立」必然要由三個表達組成。三個表達用來揭示「所立」²²便已充分，故而[世親]僅主張[能立]有三個組成部分。²³

YMDS 52; 94a14–17: 今者陳那因、喻為能立，宗為所立。自性、差別二並極成，但是宗依，未成所諍。合以成宗，不相離性，方為所諍，何成能立？故能立中，定除其宗。

今譯：現在，陳那[主張]因和喻是能立，而宗是所立。[宗的]主項(自性)和謂項(差別)都已經極成，[兩者]僅僅是宗[命題]的基礎(依)，本身並不是[辯論雙方]所要爭論的[論題]。將[兩者]結合在一起才構成宗[命題]，[該命題所表達的主項與謂項之間的]不相離關係，才是所要爭論的[論題]。因而，[主項和謂項這兩個宗命題的基礎本身]又怎能成為能立？所以在能立中，一定要將宗排除在外。

在這裡，窺基認為唯有因命題與喻命題才是「能立」。與之相對，這裡的「所立」指整個宗命題，即雙方爭論的整個論題。因和喻對於這個論題具有論證的功能，而宗命題則是立論方提出因和喻所要論證的主張。儘管這裡的「能立」也與「所立」相對，但這裡的「所立」和「能立」的解釋，與《入論》和《門論》都有不同。在二論中，前者指所立法，後者指能立因法，兩者都被解釋為一種屬性，不同於這裡將兩者都解釋為命題。「因」概念在印度邏輯中，的確可以既指整個因命題，又指這個命題的謂項即「因法」。因而之前將

²² 請注意，世親的「所立」(*sādhya*)概念與陳那不同，它僅僅指宗命題的謂項，即待證的屬性，而不指整個待證的論題。而且，世親的「宗」(*pakṣa*)概念也與陳那不同，它僅僅指論題的主項。世親用 *pratijñā* (主張，古譯亦作「宗」) 一詞來指整個論題。參見 Frauwallner 1957: 33, frg. 1–3: *pakṣo vicāraṇāyām iṣṭo r'thaḥ. sādhyābhīdhānaṃ pratijñeti pratijñālakṣaṇam. me daṃ sa bon daṃ mi rtag pa ṇīd rnam s rjes su dpag par bya ba ṇīd du dper brjod pa'i phyir chos tsam rjes su dpag par bya ba ṇīd du mñon par 'dod do źes rtogs par bya'o*。今譯：「*Pakṣa* 是所要探究的對象。*Pratijñā* 是對於所立的言說，這是 *pratijñā* 的定義。由於火、種子與無常性，[在這裡]被說成是所比 (*anumeya* = *sādhya*) 的實例，故而應當知道，唯有屬性(法)[在這裡]被視為所比(即所立)。」參見 Frauwallner 1957: 16。

²³ 參見 Frauwallner 1957: 16, n. 21。

「因法」視為「能立」，現在將整個因命題視為「能立」，從表面來看，似乎只是轉而強調了「因」概念的另一個所指，因而這種解釋的變遷似乎並不能算一項重要的革新。但是，這一解釋的變遷所蘊含的理論意義事實上極為重要。這不僅是一種單純措辭上的變更，而牽涉到印度邏輯學家在思考一個好的 (good) 論證的「好」本身 (goodness) 的時候，所採取的理論視角的變更。在這種新的意義上，「能立」可按其字面譯為「論證的手段」 (means of proof)，但也不妨按其實質譯為「論證要素」 (probative factor)。

然而，在《入論》和《門論》中，「能立」被清楚地說成是「多言」，即由三個表達構成。²⁴為了將這種新解釋與二論的相關段落協調，「喻」現在被謹慎地算作兩個表達，即同法喻命題和異法喻命題。這樣一來，因命題、同法喻命題和異法喻命題這三個表達，便可以順理成章地詮釋為「能立」的三個組成部分，從而符合二論「能立多言」的要求。窺基說道：

YMDS 53; 94a17-21: 問：然依聲明，一言云「婆達喃」，二言云「婆達泥」，多言云「婆達」。今此能立，「婆達」聲說。既並多言，云何但說因、喻二法以為能立？答：陳那釋云：因有三相，一因、二喻，豈非多言？非要三體。由是定說宗是所立。

今譯：問：然而，根據梵文語法，一個表達 (*vacana*) 稱為 *vacanam*，兩個表達稱為 *vacane*，三個表達稱為 *vacanāni*。這裡的「能立」是說成三個表達 (多言)。既然它要有三個表達組成，為什麼僅僅說因和喻這兩個表達是「能立」？答：陳那解釋說，因有三項表徵，即一個因命題和兩個喻命題，難道不是三個表達？不是一定要有三個互不關聯的表達 [才算「多言」]。因此，便可以確定地斷言宗是所立 [而非能立]。

在注釋上引 NP 2.4 段落最後一句「唯此三分，說名能立」時，窺基還指出：

YMDS 304; 113b25-29: 《理門論》云：「又比量中，唯見此理：若所比處，此相審定 (遍是宗法性也)；於餘同類，念此定有 (同品定有性也)；於彼無處，念此遍無 (異品遍無性也)。是故由此生決定解。」 (NMu 5.5) 即是此中唯舉三能立。

今譯：《正理門論》說：「而且在比量中，僅有如下規則被觀察到：當這個推理標記 (*linga*，相 = *hetu*，因) 在所比 [有法] 上被確知，這是 [第一相] 「理由是主項所普遍具有的一種屬性」 (遍是宗法性)；「[而且] 在別處 (*anyatra*)，[我們還] 回想到 [這個推理標記] 在與彼 [所比] 同類的事物中存在」，這是 [第二相] 「理由在同品中一定存在」 (同品定有性)；「以及在 [所立法] 無的事物中不存在」，這是 [第

²⁴ 參見上引 NP 2, NMu k.1a 和 NMu 1.1。

三相]「理由在異品中普遍不存在」(異品遍無性)。²⁵[《門論》因而說道:]「由此就產生了對於這個[所比有法]的確知。」²⁶這與本論[《入論》]僅提到「能立」的三個組成部分相一致。

這裡，窺基將「能立」的三個組成部分(多言)進一步解說為「因三相」，即正確理由的三項表徵。這是佛教邏輯論辯的基本規律。這種提法背後的預設為：因命題，特別是同法喻命題和異法喻命題，三者無非是對於「三相」的語言表達而已。就是說，這三個命題為真，當且僅當「三相」被滿足。

事實上，「能立」的這一新解釋，儘管在《入論》和《門論》中不見蹤影，但確實可在陳那晚期的集大成之作《集量論》中找到文獻依據。Tillemans 教授在其「再論為他比量、宗與三段論」一文中已指出，儘管在《門論》中，陳那確曾將宗命題視為「能立」的一部分，但是「在《集量論》中，陳那便不再將宗命題視為『能立』的一部分，而最多不過是默許了宗命題可在一個『為他比量』中出現而已。」²⁷正如 Tillemans 指出的那樣，《集量論》的下述段落，恰能表明陳那對於宗命題這一新的態度，即將其排除在「能立」之外，只是允許它可在一個論證式中出現，但不視為真正起到論證作用的成分。

PSV *ad* PS III k.1cd: *tatrānumeyanirdeśo hetvarthaviṣayo mataḥ // (k.1cd) yan lag rnams la rjes su dpag par bya ba bstan pa gañ yin pa de ni kho bo cag gi sgrub byed ñid du bstan pa ni ma yin te de ñid las the tsom skye ba'i phyir ro // 'on te gtan tshigs kyi yul gyi don yin pa'i phyir de ni de ma sgrub par byed do (de ma sgrub par byed do: des bsgrub par bya'o V) //*²⁸

今譯：就此而言，對於所比的表述[即宗命題]，被認為[僅]與因的[論證]目的有關。(k.1cd) 在各個支分(*yan lag*)中，展示所比的表述，對我們而言，並非作

²⁵ 參見 NP 2.2: *hetus trirūpaḥ / kiṃ punas trairūpyam / pakṣadharmatvaṃ sapakṣe sattvaṃ vipakṣe cāsattvaṃ iti //* 古譯：「因有三相。何等為三？謂遍是宗法性，同品定有性，異品遍無性。」今譯：「因具備三相。那麼，什麼是三相？即：[因]是宗的法，在同品中存在和在異品中不存在。」關於本句的翻譯和討論，參見 Tachikawa 1971: 121; Katsura 1985: 161–162。

²⁶ 參見 Tucci 1930: 44; Katsura [4]: 74。本段漢語古譯用「定」來限定「有」、用「遍」來限定「無」，並不見於《集量論》藏譯的對應文句，參見 PSV IV K 150b5–7: *rjes su dpag pa la yañ tshul 'di yin par mthoñ ste / gal te rtags 'di rjes su dpag par bya ba la ñes par bzuñ na / gzan du de dañ rigs mthun pa la yod pa ñid dañ / med pa la med pa ñid dran par byed pa de'i phyir 'di'i ñes pa bskyed par yin no //; V 61b5–6: don rjes su dpog pa la yañ rigs pa de ñid blta'o // gañ rjes su dpag par bya ba la rtags 'di ñes par gzuñ bar byas nas gzan la de'i rigs yod pa dran par byas te / med pa la med pa ñid kyis bdag ñid kyis ñes par skyed par byed do //*，載 Kitagawa 1965: 521,8–13。

²⁷ Tillemans 1999: 71.

²⁸ K 124b6–7, Kitagawa 1965: 471,5–8.

為能立來展現，因為正是從它當中，產生了[需要通過論證來解決的]疑惑。但由於[它]與因的[論證]目的有關，因此[宗命題]是要為彼[因]所論證的。²⁹

在《集量論》中，除了上述將宗命題排除在「能立」之外的思想，我們還可發現陳那已有將「能立」視為「三相」的語言表達的思想。正如該論的「為他比量」(*parārthānumāna*) 定義所說：

PSV *ad* PS III k.1: *trirūpaliṅgākhyānaṃ parārthānumānam*.³⁰

今譯：為他比量是對一個具有三項表徵的推理標記的言說。

此外，賦予因命題、同法喻命題和異法喻命題以表現「因三相」的任務的思想，在《門論》和《集量論》中都可以找到：

NMu 5.6: 若爾喻言應非異分，顯因義故。事雖實爾，然此因言唯為顯了是宗法性，非為顯了同品、異品有性、無性，故須別說同、異喻言。

今譯：[反駁：]如果是這樣，那麼喻命題就不應當構成[因命題之外的]另一個支分，因為它也是[為了]表現理由的含義的緣故。[回答：]儘管事實如此，但這個因命題只是為了表現[理由]是主項(宗)的屬性，而不是為了表現[理由]在同品中存在、在異品中不存在。因此，還必須[在因命題以外]另外表述同法喻和異法喻命題。³¹

PSV *ad* PS IV k.7: 'on te de lta na dpe'i tshig kyañ tha dad par mi 'gyur te gtan tshigs kyi don bstan pa'i phyir ro // ... gtan tshigs ni mtshan ñid gsum pa can yin la / bsgrub bya'i chos ñid ni gtan tshigs kyi tshig gis bstan pa yin no // de las gtan tshigs lhag ma bstan par bya ba'i don du dpe brjod pa ni don dañ bcas pa yin no // ³²

今譯：[反駁：]然而，如果是這樣，那麼喻命題就不應當構成[因命題之外的]另一個[支分]，因為它也是為了表現理由的含義的緣故。[回答：]……既然理由具有三項表徵，而唯有[理由]是所立(主項)的屬性這一點，為因命題[本身]所表現。[那麼]為了表現除此[第一相]以外的理由[的另外兩項表徵]，[在因命題之外又表達]喻命題便有意義。

可見，認為因、同法喻和異法喻三命題以表現「因三相」為其實質，是陳那從《門論》到

²⁹ 參見 Tillemans 1999: 71。

³⁰ 見 Kitagawa 1965: 126, n.154。「為他比量」是一個經由語言表達的推論，對應於《入論》和《門論》所謂的「能立」。

³¹ 參見 Tucci 1930: 45–46; Katsura [4]: 76–77。

³² K 151a2–4, Kitagawa 1965: 522,7–523,2.

《集量論》一以貫之的思想。將這個思想與上述《集量論》中認為「能立」的實質在於表現「因三相」的思想相結合，我們便不難得到唯有因和喻才是「能立」而宗不預其列的結論。因為，同法喻和異法喻兩命題的拆分，可以很自然地從二喻各自表現因的第二相和第三相的思想中引申出來。同時，宗命題儘管不再計入「能立」，但作為一個表達辯論主題的命題，在論證式中仍有保留的必要，這也是陳那《集量論》相對之前的《門論》而言對「宗」採取的新態度。將這些思想要素綜合起來，便構成了陳那在《集量論》中對於「能立」概念和宗命題的最終理解。而為了繼續保留「能立」必須要由三個表達(多言)組成的要求，將喻拆分為同法喻和異法喻，從而與因命題合起來算作三個表達，這也不是一件很難的事情。

因此，漢傳因明將「能立」視為因和同、異二喻的結合，或直接等同於「因三相」，這種觀點可以視為陳那晚期思想的自然延伸。在某種程度上，這極有可能也反映了玄奘當時的印度學界對於陳那因明的通行解釋，只不過經由玄奘在印度的學習和歸國以後的譯講，便傳到了中國而已。通過追溯漢傳因明的「能立」概念及其印度淵源，或許能有助於我們注意到這樣一個過去未曾想見的可能情況：儘管漢傳因明過去一直被想當然地認為是一個僅以《入論》和《門論》為經典依據和理論源頭的思想傳統，但是在漢傳對這兩部書的注釋文獻中得到闡發的思想觀念，事實上並不限於兩書的內容，甚至並不限於陳那的早期思想。在某些場合，在某種程度上，這些思想觀念極有可能來源於陳那的晚期思想，來源於陳那以後印度學界對陳那前後期各種思想要素的接受、整合與詮釋。而在玄奘當時所從學的印度學界，法稱因明的一系列重要創見很可能尚未得到承認，因而玄奘傳回的這種陳那詮釋也很可能尚未受到法稱因明的影響。然而，通過對比中印兩方面的現有資料，來系統地還原漢傳因明與陳那以後印度因明的這種過去一直未曾得到認真考慮的淵源關係，可能還是一項頗為艱巨的工作。因為，關於陳那早期與晚期思想之間細微差異的記述，即便在漢傳因明也很難找到蹤跡。傳統總是傾向於將一位思想家的思想作為一個靜態的、完成的整體來闡述，於漢、藏兩地皆然。正是因此，關於法稱及其後學的新近研究，對於我們厘清佛教邏輯從陳那到法稱這一百餘年間發展的各個歷史層次而言，對於增進我們的漢傳因明理解而言，事實上具有極為重要的參考價值。正是法稱因明界定了這一百餘年發展的終點，細緻地比較陳那、漢傳與法稱的異同，便能賦予我們的研究以歷史的層次感，而不再失於片面。³³

³³ 法稱晚期在《因滴論》(*Hetubindu*)和《論議正理論》(*Vādanyāya*)中，明確禁止在為他比量中陳述宗命題，並完全取消了「似宗」的理論，參見 Tillemans 1999: 71–73; Inami 1991: 76–81。與此不同，宗命題在漢傳文獻所記載的推論實例中均被保留。而且，漢傳因明並沒有像法稱那樣，認為宗命題可以未經言說而通過「蘊含」(*artha*, 義)或者「推測」(*arthāpatti*, 義准)而被知道。不過，與法稱一系相同的是，漢傳因明也花了不少精力，採取各種迂回的詮釋學策略，來消解在《入論》和《門論》之類較早著作中引導整個「能立」定義的「宗」(*pakṣa*)這個詞，如「宗等多言名為能立」中的「宗」(參見上引 NP 2, NMu k.1a 和 NMu 1.1)。這種迂回策略的要旨在於主張，「宗」這個詞在定

四、論證的「完整性」與論證要素 (probative factor)

正如 Tillemans 教授的「再論為他比量、宗與三段論」一文所指出的那樣，「能立」解釋的這一變化，並不僅僅是一種措辭上的變更，而牽涉到佛教邏輯學家關於「邏輯如何運作」(how logic works)³⁴的觀念變遷。假如我們從另一個角度來思考，進一步考察由於「能立」概念的這一新解釋而導致在因明謬誤論方面對「缺減過性」(*nyūnatā*, incompleteness)的重新解釋³⁵的話，便能較好地說明「能立」概念的這一新解釋的理論意涵。

正如上引《門論》第 1 偈的釋論(NMu 1.1)所示，陳那將「能立」定義為一個由宗、因、喻三個表達構成的三支論證式，他又認為「由此應知隨有所闕名能立過」，即缺少宗、因、喻中的任何一個表達，都被認為是「論證不完整」(缺減過性)的過失。³⁶但是，在《集

義中仍被提到，不過是為了指示「能立」所要成立的對象或指示「能立」的目的而已。詳見 YMDS (54–56; 94a21–b13) *ad* NP 1; YMDS (86–94; 96c11–97b7) *ad* NP 2; 有關文軌(約 7 世紀前半)《莊嚴疏》中的類似討論，見 ZYS (1,4b–5b) *ad* NP 2 与 ZYS (2,2a–3a) *ad* NP 2.4; 有關窺基對《門論》第 13 偈後半「說宗法、相應、所立，餘遠離」(NMu k.13cd = PS IV. k.6cd)的含混注釋，見 YMDS (305; 113c6–10) *ad* NP 2.4。《門論》現存唯一一部古典注釋書的作者神泰(約 7 世紀前半)就《門論》中的相關段落，並未留給我們任何實質性的信息。他只是一方面提請讀者參考他對《入論》的注釋，而這部注釋現已不存於世；另一方面，則是誤導性地將「能立」的這種新解釋，歸屬於陳那以前的世親，參見 YZMS (1,3b) *ad* NMu 1.1。不過，關於「缺減過性」(*nyūnatā*)，神泰還是提到了印度方面從世親到陳那及其後學的三種不同觀點(詳下注 36)。事實上，我們發現，據傳是陳那弟子的《入論》作者商羯羅主，的確知道陳那最晚期的著作《集量論》。因為《入論》的有些表述，只能追溯到《集量論》而不見於《門論》或之前的著作。比如「如是多言，是遣諸法自相門故」一句(NP 3.1(9): *eṣāṃ vacanāni dharmasvarūpanirākaraṇamukhena*)，便大致對應於《集量論》藏譯的如下句子：*'di yañ chos kyi rañ gi ño bo dan 'gal bas sel ba'i sgo tsam žig bstan pa yin la* / (今譯：而且，它們顯示為僅僅與法的自相矛盾而被排除這一途徑)，「遣諸法自相門」對應 *chos kyi rañ gi ño bo dan 'gal bas sel ba'i sgo*，見 PSV *ad* PS III k.2 (K 125a5–6; Kitagawa 1965: 472,14–15)。而且《入論》的四相違似因學說(NP 3.2.3)，也只能追溯到《集量論》第三品第 26–27 偈及其釋論的相關論述，見 PSV *ad* PS III k.26–27 (K 133b1–134a8)，參見 Kitagawa 1965: 205–217。這些線索，或許有助於我們將來進一步討論《入論》之類邏輯學通俗手冊的寫作，與《門論》、《集量論》之類嚴格意義上的邏輯學探究性著作之間的有趣關係。一般而言，邏輯學創見的深刻力量通常會在這類通俗手冊中或多或少地為之前的傳統觀點所沖淡和稀釋，不論這些手冊實際上撰寫於這些創見提出之後不久並且其作者的確知曉這些創見，還是撰寫於甚至這些創見已不再新鮮的數個世紀以後。如吉答利(Jitāri, 約 940–1000)的《因真實論》(*Hetutattvopadeśa*)，正是《入論》與法稱《正理滴論》(*Nyāyabindu*)兩書學說的簡單拼接。

³⁴ Tillemans 1999: 81.

³⁵ 關於陳那《集量論》對「缺減過性」的重新解釋，參見 Tillemans 1999: 75。

³⁶ 參見 Tillemans 1999: 85, n. 14。在注釋《門論》本句的時候，神泰記述了對於「缺減過性」的三種不同解釋。其中，前兩種解釋分別對應於世親本人和世親與陳那之間的學說，第三種解釋對應於陳那

量論》中，陳那則宣稱：

PSV ad PS III k.1ab: 'dir yañ tshul gañ yañ ruñ ba cig ma smras na yañ ma tshañ
ba brjod par 'gyur ro // ³⁷

今譯：而且，這裡[說「為他比量是對一個具有三項表徵的推理標記的言說」]，
[即在因三相中]有任何一相未被言說的時候，便稱為[論證]不完整。³⁸

可以說，在《集量論》對於「缺減過性」的重新詮釋中，被變更的不僅是從印度邏輯的早期階段以來便存在的「論證不完整」這種過失的內涵，而且還變更了有關哪些要素構成了一個論證的「完整性」(completeness)的觀念本身。根據這種觀念，當缺乏這類要素的時候，這個論證就必須被視為「不完整」或不可靠。就是說，在更深層次上被變更的，正是論證「完整性」的觀念本身。現在，我們將這樣一類決定一個論證是否「完整」即是否可靠的要素稱為「論證要素」(probative factor)。

事實上，使一個論證成為一個「完整的」、可靠的論證的要素，可以有很多。首先，必須要有一定的語言表達，立論方還必須要有明確的觀點，想要說服敵論方接受。這種語言表達應當遵循一定的語義學規則與慣例，從而可以用來準確表達立論方的觀點。為了使一個論證成為可靠，在某種意義上，我們還必須預設敵論方具備足夠的智力，來理解立論

本人及其後學，見 YZMS 1,4a-b。但是，神泰關於持前兩種解釋的學者，僅含糊地提到「一師」和「有師」，參見 Tucci 1930: 6, n. 5。《入論》對於「缺減過性」的定義與《門論》基本相同，見 NP 6: *sādhanaḍoṣo nyūnatvam / pakṣadoṣaḥ pratyakṣādiviruddhatvam / hetuḍoṣo 'siddhānaikāntikaviruddhatvam / drṣṭāntadoṣaḥ sādhanadharmādyasiddhatvam / tasyodbhāvanam prāśnikapratyāyanam dūṣanam //* 古譯：「謂初能立缺減過性、立宗過性、不成因性、不定因性、相違因性及喻過性，顯示此言，開曉問者，故名能破。」今譯：「[論證]不完整(缺減過性)是能立的過失；與現量等相違，是宗的過失；不成、不定和相違，是因的過失；能立法等不成立，是喻的過失。指出它，[而且]使有疑問的人明確認識到，就是能破。」參見 Tachikawa 1971: 129。《入正理釋難語疏》針對《入正理廣釋》對本段的注釋，有如下詳述：*sādhanaḍoṣo nyūnatvam sāmānyeneti / nyūnatvam pakṣadyavayavānām yathoktalakṣaṇarahitatvam pramāṇabādhitatvam iti yāvat / ayam arthaḥ — sādhanavākya 'vayavāpekṣayā nyūnatyā atiriktatāyās ca sabhāsadaḥ purato 'bhidhānam yat tat sāmānyena dūṣanam / viśeṣatas tu pakṣadoṣodbhāvanam asiddhaviruddhānaikāntikadoṣodbhāvanam drṣṭāntadoṣodbhāvanam vā dūṣanam iti /*，見 NPVP (124,8-12) ad NPT (54,12-13)。今譯：「能立的過失一般而言(*sāmānyena*)是[論證]不完整。這就是說，[論證]不完整，是宗等[即宗、因、喻]支分，欠缺如上已說的[這項或那項]定義，[或者]為[其他]量所違害。其含義為：能破是在公證人面前以任何一種方式(*sāmānyena*)，針對[對方]能立的語言表達中的[任何一個]支分，說出[它]有不完整或者過於冗長[的過失]。而具體來說(*viśeṣatas*)，能破或者是指出宗的過失，或者是指出[因有]不成、相違或不定的過失，或者是指出喻的過失。」

³⁷ V 40b2, Kitagawa 1965: 470,7-8.

³⁸ 參見 Tillemans 1999: 85, n. 15.

方所用語言的意義，從而如立論方所想的那樣來把握他的觀點。還必須預設辯論在一個公正的背景展開，在其中雙方提出的論證都能夠僅僅根據理性思維的各項準則來得到評判。凡此種種，構成了一個論證在實際辯論中奏效的各項必要條件。因此，我們提出「論證要素」這個概念，並不是想要用它來囊括使得一個論證在實際上「完整」的所有必要條件。這種必要條件事實上無法窮盡。我們使用「論證要素」這個概念，僅僅指為歷史上某位特定的邏輯理論家所揀選出來、作為他對人類的日常論證行為進行理論化的時候所關注的焦點，即在他的邏輯理論化行為中得到主題化的那些基本要素。因而，「論證要素」僅僅是一個元邏輯的概念，而不是一個通常意義上的邏輯概念。這個概念僅用於再現或者概括歷史上某一位邏輯學家在其有關可靠論證的可靠性本身(soundness)的理論中的首要關注點。事實上，無論過去、現在還是未來，我們都只有在決定一個論證可靠的各項因素中選取有限的一部分，才能以一種理論的方式來反思論證的可靠性。但是在理論上僅對一部分因素予以主題化，並不妨礙我們在一般意義上承認實際還存在著其他更多因素，尚未在我們的現有框架中得到理論化，甚至還沒有為我們所想到。

單純地羅列這樣一些論證要素，所能貢獻於一種論證理論者，事實上並不比對一則可靠論證的健全直觀來得更多，兩者都談不上是一種邏輯理論。作為一種理論，其最核心的特徵在於，在其中被指認的那樣一些論證要素，同時也被視為能以一種普遍的方式，將可靠論證與不可靠論證區分開來的一組標準。因此，各種各樣的論證理論，在指認不同種類的論證要素的過程中，也就踏上了不同的理論化路徑，並最終形成關於可靠論證的各種不同的標準體系。簡言之，對於不同論證要素的主題化，正是表現了關於論證可靠性的不同觀念，從而導向不同的論證理論，乃至不同類型的邏輯理論。

且讓我們回到漢傳因明的如下歷史記述上來，本段記述恰好印證了《集量論》對「缺減過性」的新詮釋：

YMDS 57; 94b17-21: 世親菩薩，缺減過性，宗、因、喻中，闕一有三，闕二有三，闕三有一。世親已後，皆除第七。以宗、因、喻三為能立，總闕便非。既本無體，何成能立？有何所闕而得似名？

今譯：[根據]世親菩薩，「缺減過性」[存在七種情況]，在宗、因、喻[三個語言表達中]，[僅]缺少一個的情況有三種，缺少兩個的情況有三種，缺少三個的情況有一種。世親以後[的學者]，都排除第七種情況。因為宗、因、喻三者組成一個能立，並不可能三者全部缺少[而仍有論證式可言]。[如果那樣的話]，既然[論證的語言]基礎都不存在，又有[什麼]可以成為「能立」(論證)，又有[何種論證]可因缺少[支分]而稱為「虛假」？

由本段可見，世親本人以及世親與陳那之間的學者，都將宗、因、喻的語言表達本身視為

「論證要素」。只要缺少其中一個表達，整個論證便有「不完整」的過失。然而，尚有一點在這種學說中尚未得到澄清，那就是：論證的語言表達本身對於一個論證的「完整性」或可靠性的貢獻，事實上可以有兩種方式。一方面，語言表達可以因為表現了特定的有效推理形式從而具有論證的效力。另一方面，語言表達也可以因為在其中得到表達的前提，即因命題和喻命題是真的或者被認為真，從而具有論證的效力。正如我們今天所知，一個論證能被視為可靠，當且僅當它的所有前提都是真的，而且整個論證形式有效。因此，假如這裡將語言表達本身視為「論證要素」的觀點，不只是表現了對於可靠論證的某種健全直觀，而且還構成某種論證理論的話，那麼這種觀點實際上便為後來的佛教邏輯學家對於論證的「完整性」作進一步理論化，指示了兩條不同的可能路徑。

其中，第一條路徑是將邏輯形式本身視為「論證要素」，以之為理論化的焦點，並以之為普遍的標準來區分可靠的論證與不可靠的論證。我們將這條路徑稱為「形式的路徑」(formulistic approach)。第二條路徑是將因命題和喻命題的真視為「論證要素」，對語言表達所表達內容的真理性進行理論化，以論證前提的真理性規定為普遍的標準來區分可靠的論證與不可靠的論證。我們可以將這條路徑稱為「認知的路徑」(epistemic approach)或者「論辯的路徑」(dialectic approach)。採取哪一個名稱，取決於該理論對「真」採取何種解釋。假如該理論將一個命題的真，解釋為在認識論的意義上得到確證(*niścayaprasiddha*，決定極成)，即為有效認知的手段(量)所證成，我們便稱之為「認知的路徑」。假如該理論將一個命題的真，僅僅解釋為在辯論的情境中為辯論的雙方承認為真(*abhyupagamaprasiddha*，共許極成)，而不論其認知證據(epistemic evidence)的有無，我們便稱之為「論辯的路徑」。讓我們再回到漢傳的記述上來：

YMDS 57-58; 94b21-26: 陳那菩薩，因一喻二³⁹，說有六過，則因三相六過是也。闕一有三，闕二有三，無闕三者。大師至彼六十年前，施無厭寺有一論師，名為賢愛，精確慈悲，特以貫世，因明一論，時無敵者，亦除第七。自餘諸師，不肯除之。因一喻二，即因三相。

今譯：[根據]陳那菩薩，[既然「能立」由]首先因命題與其次喻命題[即因命題、同法喻命題和異法喻命題組成]，[「論證不完整」]的過失便存在六種情況，即[不滿足]因三相的六種過失。[僅]缺少[其中]一項表徵的情況有三種，缺少兩項表徵的情況有三種，而不存在[同時]缺少三項表徵的情況。大師(玄奘)到達那

³⁹ 參見 RINM 30c29-31a2: 「且『能立』者，即有二義：一一因二喻，二因一喻二。一因二喻，約因三相也；因一喻二，約因二喻也。」今譯：「這裡，能立具有兩種含義，其一是『一因二喻』，其二是『因一喻二』。『一因二喻』(一個因命題和兩個喻命題)，是就因三相來說的。『因一喻二』(首先因命題與其次喻命題)，是就[在一個論證中先說]因再說二喻[的表達順序]來說的。」日僧護命(750-834)對「一因二喻」和「因一喻二」的區分多少有些牽強。而且窺基這裡是將「因一喻二」而非「一因二喻」等同於「因三相」，相比護命，更為直接地將因、同法喻和異法喻的語言表達等同於「因三相」。

爛陀寺的六十年前，在那裡有一位論師，名為賢愛(Bhadraruci)。他尤其因為縝密的思考與慈悲的情懷聞名於世。在因明這門學科方面，當時無人能與之抗衡。他也主張排除第七種[三項表徵都缺少的情況]。而其他諸位論師則不願意將其排除。首先因命題與其次喻命題[即因命題、同法喻命題和異法喻命題]，就是「因三相」。⁴⁰

本段表明，陳那以後的印度佛教邏輯學家，遵照陳那晚期《集量論》的思想，將構成一個論證的「完整性」的決定要素，詮釋為正確理由的三項表徵(因三相)。而因三相正是從世親以來佛教邏輯論證式的基本規則。然而，我們在這裡並不打算援引更多文獻，詳述漢傳因明和法稱因明對「因三相」的解釋，因而無法說明世親以後追隨陳那的邏輯學家(包括漢傳和法稱)究竟是採取「認知的路徑」抑或「論辯的路徑」。

不過，這裡援引的文獻已足夠支持這樣一個結論，即：世親以後追隨陳那的邏輯學家在對於人類論證行為進行理論化的過程中，並沒有選擇「形式的路徑」。為說明這一點，我們只需指出，為「因三相」所排除的「不完整」或不可靠的論證，與本文第二節中提到的論證實例(1)，實際上具有相同的邏輯形式。而上述實例(1)在佛教邏輯的任何一個版本中都被認為是一個典型的可靠論證。事實上，我們不難將該實例的邏輯形式粗略表達如下：

宗命題：	Sp
因命題：	Hp
同法喻命題：	$(x) Hx \rightarrow Sx$

⁴⁰ 事實上，窺基本人也不願意排除第七種可能情況。在本段記述之後，他又補充道：「又雖有言，三相並闕。如聲論師，對佛法者，立『聲為常，德所依故，猶如擇滅。諸非常者，皆非德依，如四大種』。此『德依』因，雖有所說，三相並闕，何得非似？由此第七亦缺減過。」(YMDS 58–59; 94b28–c3) 今譯：「而且[還存在這樣的情況]，雖然存在語言表達，但三項表徵都缺少。例如聲常論師(Śābdika)對佛教徒提出：『聲是常，因為聲是屬性的承載者(*guṇāśraya*，參見 NP 3.2.1(4))，猶如擇滅(*pratisamkhyānirodha*)。凡是非恒常的都非屬性的承載者，如四大種(*caturmahābhūta*)。』這裡雖然存在以『屬性的承載者』為理由的論證的語言表達，但是三項表徵全部缺少。[這個論證]怎麼能不算作虛假[的論證]呢？因此，[三相都缺少的]第七種情況也是『論證不完整』的過失。」這就是說，在三相都不滿足的情況下，仍可能存在論證的語言表達，儘管它由於三相都不滿足而根本沒有論證的效力。對於第七種情況，慧沼(650–714)給出了一個更為淺顯的實例：「如立『聲常，眼所見故]，虛空為同，盆等為異，三相俱闕。」(YMDS 753; 141c21–22) 今譯：「例如論證聲是常，因為聲是可見的，虛空為正面的例證，盆等為反面的例證。[這個論證]三項表徵全部缺少。」存在第七種三相都不滿足的極端情況，事實上表明了釋「缺減」為「三相缺減」而非「三支缺減」的新說，已在三支的語言表達之外，獲得了另外一個視角來審視論證的可靠性，從而將「能立」的概念從對象語言的層面，提升到了元語言的規則層面。這也是陳那《集量論》所開啟的「能立」新說的一項重要意義。

異法喻命題： $(x) \neg Sx \rightarrow \neg Hx$ ⁴¹

若進一步將異法喻命題權且視為同法喻命題的逆否命題，則我們連異法喻命題亦可暫時忽略。如是，整個推理的過程便可以認為發端於同法喻命題而歸結於宗命題。假如我們姑且認為這裡的形式化大致不謬，這樣的邏輯形式顯然是有效的。

在注釋《入論》關於「能破」的段落⁴²時，慧沼⁴³給出了上述不滿足「因三相」因而犯有「缺減過」的七種可能情況的論證實例。⁴⁴這裡，我們只需關注前三種唯一一項表徵不滿足的情況，其實例如下：

YMDS 752; 141c12–16: 闕一有三者：如數論師，對聲論立：「聲是無常，眼所見故」，聲無常宗，瓶、盆等為同品，虛空等為異品，此但闕初而有後二；聲論對薩婆多立：「聲為常宗，所聞性故」，虛空為共同品，瓶、盆等為異品，闕第二相；「所量性」因，闕第三相。

今譯：[僅]缺少[因三相中]一項表徵的三種情況[的實例依次為]：[第一種情況]如數論師對聲常論師提出：「聲是無常，因為聲是可見的(*cākṣuṣatva*)」.[這裡，立論方想要論證為]無常的宗(有法)「聲」，以瓶、盆等為同品(*sapakṣa*, 同類的事例)，以虛空等為異品(*vipakṣa*, 異類的事例)。這個[論證]僅缺少第一項表徵，但具備後二項表徵；[第二種情況如]聲常論師對說一切有部論師(*Sarvāstivādin*)提出「聲是常」這個論題，[並給出理由]「因為聲是可聞的(*śrāvaṇatva*)」.[這裡，]虛空是雙方都認可的同品，瓶、盆等是異品，[這個論證僅]缺少第二項表徵；[第三種情況如]理由「可知性」(*prameyatva*) [用於論證「聲是常」這個論題]，[僅]缺少第三項表徵。

將本段提到的三則論證都寫成類似三段論的形式，忽略其中的異法喻命題、同喻依和異喻依，將「同法喻」簡稱為「喻」，並將宗、因、喻三個命題的主、謂項都表述完整，我們便能將它們重寫如下：

⁴¹ $p = pakṣa$, 宗有法，即論題的主項，如實例(1)中的「聲」； $S = sādhyadharmā$, 所立法，即待證的屬性，論題的謂項，如該例中的「無常」； $H = hetu$, 因法，即因命題的謂項，如該例中的「所作」。請注意，這裡的形式化只是一個臨時方案。首先，喻命題中提到的正、反兩種個例(同喻依和異喻依)與本文的論點關係不大而暫且被忽略。其次，尚有其他許多本來不應忽略的因素，在這裡也因與論旨無直接關聯而暫且不予考慮。不過，這裡的形式化雖然簡略，但已能充分說明本文的論點。此外，下文對「因三相」的討論默認了一種筆者認為比較準確的邏輯刻畫，但詳細理由，請容另文展開。

⁴² NP 6, 參見上文注 36。

⁴³ 《因明大疏》(YMDS)從 NP 3.3.1(1)的注釋到最後，乃窺基弟子慧沼所續，參見 Zheng 2010: 605。

⁴⁴ 見 YMDS 752–753; 141c11–22。

	論證實例(2)	論證實例(3)	論證實例(4)
宗:	聲是無常的,	聲是恒常的,	聲是恒常的,
因:	因為聲是可見的。	因為聲是可聞的。	因為聲是可知的。
喻:	凡可見的都是無常。	凡可聞的都是恒常。	凡可知的都是恒常。

不難發現，所有這些在陳那及其後學看來不可靠的論證，與上述實例(1)所表現的可靠論證，實際上具有相同的邏輯形式。若參照上文給出的刻畫，這種邏輯形式便應視為有效。它們的差別僅僅在於：

在實例(2)中，因命題「聲是可見的」不是真的，因為聲顯然不是可見的。這裡， Hp 這一命題為假。這就是慧沼所謂的「此但闕初」，唯有第一項表徵「遍是宗法性」（理由是主項所普遍具有的一種屬性）為假，即不滿足。⁴⁵

在實例(3)中，喻命題「凡可聞的都是恒常」不是真的。因為它無法在除了論題的主項(宗有法)「聲」以外任何一個存在的個體中得到體現，其主項為空，因為唯有聲才是可聞的。在這裡，同法喻命題應被理解為一個帶有存在含義(existential import)的命題，即 $(x \neq p \ \& \ Hx) \rightarrow Sx \ \& \ (\exists x) (x \neq p \ \& \ (Hx \ \& \ Sx))$ 。⁴⁶讀作：對任一 x ，如 x 不是宗有法(p)且具有因法(H)，則 x 具有所立法(S)，而且存在一個 x ， x 不是宗有法且 x 具有因法和所立法。整個合取命題為假，因為後一合取支 $(\exists x) (x \neq p \ \& \ (Hx \ \& \ Sx))$ 為假。後一合取支為假，就是慧沼所謂的「闕第二相」，第二項表徵「同品定有性」（理由在同品中一定存在）為假。因為這裡的「同品」，即與宗(有法)同類的事例，事實上並不將聲包括在內。而將聲除外的「同品」，即除了聲以外具有所立法「恒常性」的事物中，沒有任何一個能體現理由「可聞」。「理由在同品中一定存在」這一要求便不滿足。⁴⁷

在實例(4)中，喻命題「凡可知的都是恒常」不是真的。因為在聲以外，的確存在可知而且無常的事物，可作為喻命題的反例(counterexample)，就比如瓶。在這裡，同法喻

⁴⁵ 參見 NP 3.2.1(1): *śabdānityatve sādhye cākṣuṣatvād ity ubhayāsiddhaḥ* // 古譯：「如成立聲為無常等，若言是眼所見性故，兩俱不成。」今譯：「在論證聲是無常的時候，[理由]『因為[聲]是可見的』對[辯論]雙方而言都不成立。」參見 Tachikawa 1971: 123。

⁴⁶ 見 Oetke 1994: 24, ES_{eva}4。

⁴⁷ 參見 NP 3.2.2(2): *asādhāraṇaḥ śrāvaṇatvān nitya iti / tad dhi nityānityapakṣābhyāṃ vyāvṛttatvān nityānityavinirmuktasya cānyasyāsambhavāt saṃśayaheṭuḥ / kiṃbhūtasyāsyā śrāvaṇatvam iti* // 古譯：「言不共者，如說聲常，所聞性故，常、無常品皆離此因，常、無常外餘非有故是猶豫因，此所聞性其猶何等？」今譯：「不[為同品或異品]共有的[理由，如]：『[聲是]常，因為[聲]是可聞的。』這個[理由]正是[產生]疑惑的原因(heṭu)，因為[它]從恒常與無常兩類(pakṣa, 品)中都被排除，而且脫離了恒常和無常[兩類]，便不存在別的事物。[問題仍然是:]這個有所聞性的[聲]究竟是怎樣的？」翻譯和討論，參見 Tachikawa 1971: 124; Oetke 1994: 33–35。

命題的邏輯形式也應刻畫如上。其中，前一合取支 $(x)((x \neq p \ \& \ Hx) \rightarrow Sx)$ 為假，因而整個合取式 $(x)((x \neq p \ \& \ Hx) \rightarrow Sx) \ \& \ (\exists x)(x \neq p \ \& \ (Hx \ \& \ Sx))$ 便假。前一合取支為假，就是慧沼所謂的「闕第三相」，第三項表徵「異品遍無性」（理由在異品中普遍不存在）為假。因為這裡的「異品」（與宗異類的事例），即聲以外不具有所立法「恒常性」的事物中，也存在體現理由「可知」的實例（如瓶）。「理由在異品中普遍不存在」這一要求便不滿足。⁴⁸

在上述三個實例中，推理形式本身並未起到區分可靠論證與不可靠論證的作用。這三個論證僅僅是根據缺少「因三相」中的這一相或那一相而被認為不可靠。可見，在這種理論中得到指認的「論證要素」並非邏輯形式本身，而是所謂正確理由的三項表徵，正如三項表徵為晚期陳那及其追隨者宣稱為「能立」，即論證的手段或憑據。因此，佛教邏輯學家視三項表徵為「論證要素」，表明他們並未真正走上「形式的路徑」。

而且，上述每一個缺少即不滿足某一項表徵的實例，事實上都能還原到論證的某一個前提非真的情形，或者因命題為假，或者喻命題為假。由此可見，三項表徵所約束的並非邏輯形式本身，並不是對形式本身的規定。它們不過是對於論證前提（因命題和喻命題）為真的定義而已。就是說，一個論證中所有的前提（因命題和喻命題）為真，當且僅當三項表徵都滿足。因此，視三項表徵為「論證要素」的理論化方向，其隱含的意向就在於默認了：能以普遍的方式區分可靠論證與不可靠論證的核心要素或標準，應當是論證前提的真理性。佛教邏輯的「因三相」學說，正是對於這一隱含意向的理論化。也正是在這種意義上，因命題、同法喻命題和異法喻命題才被宣稱為「能立」即「論證要素」。重點落在規則層面的三項表徵，還是規則所規範的語言表達，即因命題和喻命題，只是側重點放在元語言層面還是對象語言層面的不同，所表達的理論意向則是一致的。

或許可以認為：在上述遵循《集量論》的「能立」新說中，至少因命題和喻命題仍被保留為「能立」，所以在佛教對論證的理論化中，肯定還有某種論證形式，構成了他們關注的焦點，因而「形式的路徑」並沒有完全為他們所拒絕。但這種觀點其實並不恰當。事實上，在這種「能立」新解釋中，真正重要的並不是論證的邏輯形式，而僅僅是因和喻這兩個命題的真。正如上文所述，一方面，對於可靠論證的健全直觀，就它本身來說，並不構成一種論證理論，更談不上一種形式化的理論了。而佛教關於三支論證式的形式的論述，僅僅表現了這樣一種健全的直觀而已。而且，在佛教三支論證式的理論中，事實上唯

⁴⁸ 事實上，第三相「理由在異品中普遍不存在」的邏輯形式，應刻畫為： $(x)((x \neq p \ \& \ \neg Sx) \rightarrow \neg Hx)$ ，與上述合取式的前一合取支等值，參見 Oetke 1994: 27, EV 2。本段所述實例(4)，參見 NP 3.2.2(1): *sādhāraṇaḥ śabdaḥ prameyatvān nitya iti / tad dhi nityānityapakṣayoḥ sādharmaṇatvād anaikāntikam / kiṃ ghaṭavat prameyatvād anityaḥ śabda āhosvid ākāśavat prameyatvān nitya iti* // 古譯：「共者，如言聲常，所量性故，常、無常品皆共此因，是故不定。為如瓶等，所量性故，聲是無常；為如空等，所量性故，聲是其常？」今譯：「共有[於同品和異品]的[理由，如：]『聲是常，因為[聲]是可知的。』這個[理由]正是不定(*anaikāntika*)，因為[它]共有於恒常與無常兩類。[問題仍然是：]聲究竟是無常，因為[聲]是可知的，如瓶；還是常，因為[聲]是可知的，如虛空？」參見 Tachikawa 1971: 124。

有一種近似於三段論第一格第一式 (*Barbara*) 的形式得到闡述。這種形式只能算作一種在佛教邏輯看來所有論證都必須遵循的語言表達格式 (a linguistic standard) 而已。⁴⁹ 無論如何，形式邏輯都不可能在唯有一種形式得到闡述的情況下出現。因為既缺少各種無效的形式與之相對，更缺少各種同樣有效的形式與之相區分，這根本就不構成一種形式化的理論。另一方面，將理論化的重心放在邏輯形式本身以外的某種因素之上，從而踏上一條不同於「形式路徑」的理論化道路，這並不必然意味著對於此處得到指認的「論證要素」以外構成論證可靠性的其他必要條件 (如邏輯形式)，採取一種拒斥的態度，或者將其視為與論證的「完整性」毫無關聯。踏上哪一條理論化的路徑，僅僅意味著理論化從哪里發生。與此同時，「論證要素」的其他可能選項，在現有的框架中則可能處在視域的邊緣。無論如何，並非必然在其視域之外。⁵⁰

因此，僅根據佛教三支論證式的字面表達，將其解釋為某種印度版本的亞里士多德三段論，這多少有過度詮釋的嫌疑。為滿足因明的三段論解釋，宗命題即整個論證的結論，就必須在整個論證中被保留而不能省略。這樣，才有一個從前提到結論的完整推理過程，可供檢查其形式是否有效。因為有效性的定義就是在前提為真的情況下，結論不能為假。但假如在一個論證式中，連結論亦可省略不說，又何以判斷其形式有效與否？而漢傳因明遵循陳那晚期的學說，正是將宗排除在「能立」之外。法稱進一步認為因、喻二命題便足以構成一個論證。其晚期的《因滴論》(*Hetubindu*) 和《論議正理論》(*Vādanyāya*)，更明確禁止在為他比量中陳述宗命題。在後一部書中，更將在一個論證中陳述宗命題列為「負處」(*nigrahasthāna*，失敗的情況) 之一。⁵¹ 漢傳的「宗非能立」與法稱的「二支論式」，都

⁴⁹ 佛教邏輯學家通常都將一個否定命題轉換為相應的肯定形式，再來討論其內在結構，這一點正體現了他們對語言表達格式齊一性的追求，參見 NP 2.3: *vaidharmyeṇāpi / ... tadyathā / yan nityaṃ tad akṛtakam dr̥ṣṭam yathākāśam iti / nityaśabdenātr̥ṇityatvasyābhāva ucyate / akṛtakaśabdenāpi kṛtakatvasyābhāvaḥ / yathā bhāvābhāvo 'bhāva iti //* 古譯：「異法者，…，謂若是常，見非所作，如虛空等。此中常言表非非常，非所作言表無所作，如有非有說名非有。」今譯：「基於不相似性的[例證]，……如下：凡恒常的都被觀察到非所作，如虛空。在這裡，對於無常性的否定 (*abhāva*，非是)，通過『恒常』這個詞來表述，對於『所作性』的否定也是通過『非所作』這個詞來表述」。正如『非是』 (*abhāva*) 即對於『是』 (*bhāva*) 的否定 (*abhāva*)。』參見 Tachikawa 1971: 121。

⁵⁰ 在「因三相」的框架外，的確還存在其他相對次要的過失種類，如 NP 3.3.1(5): *viparītānvayo yathā / yat kṛtakam tad anityaṃ dr̥ṣṭam iti vaktavye yad anityaṃ tat kṛtakam dr̥ṣṭam iti bravīti //* 古譯：「倒合者，謂應說言，諸所作者，皆是無常，而倒說言，諸無常者，皆是所作。」今譯：「正面相隨關係被顛倒[表達]的[例證]，如：應表達為『凡所作的都被觀察到是無常』的場合，[卻]說成『凡無常的都被觀察到是所作』。」又如 NP 3.3.2(5): *viparītavyatireko yathā / yad anityaṃ tan mūrtaṃ dr̥ṣṭam iti vaktavye yan mūrtaṃ tad anityaṃ dr̥ṣṭam iti bravīti //* 古譯：「倒離者，謂如說言，諸質礙者，皆是無常。」今譯：「反面相離關係被顛倒[表達]的[例證]，如：應表達為『凡無常的都被觀察到有形體 (*mūrta*)』的場合，[卻]說成『凡有形體的都被觀察到無常』。」參見 Tachikawa 1971: 127, 128。

⁵¹ 參見 Inami 1991: 78–80; Tillemans 1999: 71–73, 77–81。Tillemans 教授 1991 年文章的結論 (Tillemans

建立在上述「能立」新解釋的基礎上。這種解釋中，宗命題被明確排除在「論證要素」之外，排除在佛教邏輯關於論證可靠性的核心思考之外。對形式有效性的考察，並非陳那以後佛教論證理論立說的意趣所在。

五、結論

通過以上分析，本文得出如下兩項結論。其中，第一項是歷史性的，第二項是理論性的。(1) 漢傳因明將「能立」解釋為正確理由的三項表徵(因三相)，或旨在體現三項表徵的因命題、同法喻命題和異法喻命題，並將這種解釋明確歸屬於陳那本人。其文獻依據在陳那晚期的集大成之作《集量論》，而不在其早期的《正理門論》或其弟子商羯羅主的《入正理論》。過去由於玄奘僅翻譯了《門論》和《入論》，其弟子的疏記也都是為兩書作注，便得出錯誤的印象，以為實際上為玄奘所創立的漢傳因明其理論視域僅限於這兩部書。但我們以漢傳的「能立」概念為例，通過追溯其理論源頭，便說明了事實並非如此。在漢傳因明的理論視域中，實際上也包括了陳那晚期《集量論》的某些思想要素。這就為我們探究漢傳因明的理論來源提供了一個新的視角，啟發我們進一步探究漢傳因明是如何將陳那早晚期的各種思想要素整合在一起的。我們期待將來的研究會發現：漢傳因明是一個建立在陳那以後印度學界對其思想所作整體闡發和系統詮釋的基礎上的思想傳統。如果這一點成立，我們就能通過研究漢傳的陳那解釋，反過來了解玄奘當時印度學界對陳那思想的接受與詮釋。而這種詮釋很可能構成了法稱後來變革陳那因明的歷史背景和理論土壤。

(2) 佛教邏輯從世親到陳那及其印度與中國後學的發展歷程中，從認為「能立」是宗、因、喻三支論證式的語言表達，到將其僅僅解釋為正確理由的三項表徵(因三相)或旨在體現它們的因、同法喻和異法喻三個命題，這一學說演變的過程，實際上表現了佛教邏輯學家對於何種因素決定了一個論證可靠與否的探究逐步從模糊趨向明朗的過程。通過將這種決定因素指認為「因三相」或者論證前提的真理性，陳那及其後學便將佛教關於論證的理論引向了一條與西方形式邏輯截然不同的道路。剩下的問題就在於，陳那以後更進一步的發展究竟採取了「認知的路徑」還是「論辯的路徑」。如上已說，這已經超出了本文所能討論的範圍。但我相信，該問題將通過仔細對比陳那、漢傳與法稱對「因三相」及其中所隱含認知算子(epistemic operator)的不同解釋逐步得到解答。⁵²

1999: 78–81)正是三段論與「能立」之間「根本的不可通約性」(fundamental incommensurability)。他清楚地向我們表明，宗或者結論構成了對於評價任何一種三段論形式而言「不可或缺的一部分」(an integral part)，但對於佛教邏輯評價其「能立」是否可靠的內在視角而言則並非如是。在一定程度上，本文對漢傳「能立」概念的論析，僅僅是換了「一個稍許不同的角度」來表達一個類似的結論。

⁵² 在這方面，筆者已作了一些初步的嘗試，初步探討了漢傳因明的「同品」(*sapakṣa*)和「異品」(*vipakṣa*)概念，以及漢傳因明對第二相的解釋及其邏輯刻畫，參見 Tang 2015: 289–307, 321–336。目前為止，對「因三相」及印度邏輯中的認知算子最詳盡、最深刻的分析，見於 Oetke 1994。

參考文獻和縮略語

一手文獻

- NMu *Nyāyamukha* (Dignāga): see Katsura [1]–[7].
- NP *Nyāyapraveśa* (Śāṅkarasvāmin): see Tachikawa 1971: 140–144; Chinese translation, T32, no. 1630.
- NPT *Nyāyapraveśakaṭīkā* (Haribhadra): *Nyāyapraveśakaśāstra of baudh ācārya Diñnāga. With the commentary of ācārya Haribhadrasūri and with the subcommentary of Pārśvadevagaṇi*, ed. Muni Jambuvijaya, Delhi: Motilal Banarsidass, 2009, 13–55.
- NPVP *Nyāyapraveśakavṛttipañjikā* (Pārśvadeva): see op. cit., 56–126.
- PS(V) *Pramāṇasamuccaya(vṛtti)* (Dignāga): Tibetan translation, see Kitagawa 1965.
- RINM *Daijō hossō kenjin shō* 大乘法相研神章. Chapter 10 *Ryakken Inmyō nisshōri mon* 略顯因明入正理門 (Gomyō 護命): T71, no. 2309, 29a5–36b24.
- T *Taishō Shinshū Daizōkyō* 大正新脩大藏經. Tokyo 1924–1935.
- YMDS *Yin ming da shu* 因明大疏 (Kuiji 窺基): see Zheng 2010; also T44, no. 1840.
- YZMS *Yin ming zheng li men lun shu ji* 因明正理門論述記 (Shentai 神泰): Woodprint edition. Nanjing: Zhina neixue yuan 支那內學院, 1923.
- ZYS *Yin ming ru zheng li lun shu* 因明入正理論疏 (Wengui 文軌), abbreviated as *Zhuang yan shu* 莊嚴疏: Woodprint edition. Nanjing: Zhina neixue yuan 支那內學院, 1934.

二手文獻

- Chen 1997 Chen, Daqi 陳大齊, *Yinming dashu lice* 因明大疏蠡測 [Restricted observations on the Great Commentary on Hetuvidyā], first print in 1945. Tainan: Zhizhe chubanshe 智者出版社, 1997.
- Frauwallner 1957 E. Frauwallner, Vasubandhu's *Vādaśāstra*. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 1 (1957) 104–146.
- Hayes 1988 R. P. Hayes, *Dignāga on the interpretation of signs*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Inami 1991 M. Inami, On *pakṣābhāsa*. In: *Studies in the Buddhist epistemological tradition. Proceedings of the second international Dharmakīrti conference*,

- Vienna, June 11-16, 1989*, ed. E. Steinkellner. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1991, 69–83.
- Katsura [1]–[7] Katsura, Shōryū 桂紹隆, *Inmyō-shōri-mon-ron kenkyū* 因明正理門論研究 [A study of the *Nyāyamukha*]. *Hiroshima Daigaku Bungakubu Kiyō*, (1) vol. 37, 1977, 106–126; (2) vol. 38, 1978, 110–130; (3) vol. 39, 1979, 63–82; (4) vol. 41, 1981, 62–82; (5) vol. 42, 1982, 82–99; (6) vol. 44, 1984, 43–74; (7) vol. 46, 1987, 46–85.
- Katsura 1985 Id., On *trairūpya* formulae. In: *Buddhism and its relation to other religions. Essays in honour of Dr. Shozen Kumoi on his seventieth birthday*, Kyoto: Heirakuji shoten 平樂寺書店, 1985, 161–172.
- Kitagawa 1965 Kitagawa, Hidenori 北川秀則, *Indo koten ronrigaku no kenkyū: Jinna no taikai* インド古典論理学の研究—陳那 (Dignāga) の体系 [A study of Indian classical logic. Dignāga’s system]. Tokyo: Suzuki gakujutsu zaidan 鈴木學術財団, 1965.
- Oetke 1994 C. Oetke, *Studies on the doctrine of trairūpya*, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 1994.
- Tachikawa 1971 M. Tachikawa, A sixth-century manual of Indian logic. A translation of the *Nyāyapraveśa*. *Journal of Indian Philosophy* 1 (1971) 111–145.
- Tang 2015 Tang, Mingjun, A study of Gomyō’s “Exposition of Hetuvidyā.” Text, translation and comments (1). In: *Logic in Buddhist scholasticism. From philosophical, philological, historical and comparative perspectives*, ed. G. Paul. Lumbini: Lumbini International Research Institute, 2015, 255–350.
- Tillemans 1999 T. J. F. Tillemans, *Scripture, logic, language. Essays on Dharmakīrti and his Tibetan successors*. Boston: Wisdom Publications, 1999.
- Tucci 1930 G. Tucci, *The Nyāyamukha of Dignāga*. Heidelberg: Materialien zur Kunde des Buddhismus, 1930.
- Zheng 1996 Zheng, Weihong 鄭偉宏, *Fojia luoji tonglun* 佛家邏輯通論 [A general introduction to Buddhist logic]. Shanghai: Fudan daxue chubanshe 復旦大學出版社, 1996.
- Zheng 2010 Id., *Yinming dashu jiaoshi jinyi yanjiu* 因明大疏校釋、今譯、研究 [The Great Commentary on Hetuvidyā. Critical text with notes, modern translation and investigation]. Shanghai: Fudan daxue chubanshe 復旦大學出版社, 2010.