

《遮羅迦本集》的邏輯學說

沈劍英 撰

目次

【壹】遮羅迦與《遮羅迦本集》

【貳】論議的原則

【參】結語

【附記】

正觀雜誌第八期/一九九九年三月二十五日

本文自頁 7 至頁 79

【壹】遮羅迦與《遮羅迦本集》

《遮羅迦本集》(Carakasamhita)是古印度關於內科學的一部醫書，是遮羅迦(Caraka，古譯遮勒)在阿古尼維沙(Agniveśa，公元前五世紀人)所寫的一本內科著作的基礎上增補而成的。

遮羅迦是大月氏貴霜(Kushan)王國迦膩色迦(Kaniška)王時代的名醫。據《付法藏因緣傳》卷五所云，遮羅迦“善解放藥，聰敏多聞，利智辯才，慈仁和愛，昵妊王(即迦膩色迦王)素聞其名，每常推覓”。他曾挽救王妃母子生命，並勸喻國王不要“縱情極欲任放身口”，後因迦膩色迦王未能捨離淫欲，遮羅迦便辭王而去。¹

遮羅迦的生卒年份難以確定，只能從與他同時代的迦膩色迦王和佛教理論家馬鳴(Aśvaghōṣa)等人的生活年代來推知，²然而事實上迦膩色迦和馬鳴的生活年代亦難以確知，只能大體推斷為公元二世紀上半葉。³

《遮羅迦本集》在遮羅迦之後又有過一次增補，大約在公元七至十世紀之間一位克什米爾的醫生杜里達巴拉

¹ 《大正藏》第50卷頁316-317。

² 據《雜寶藏經》卷7說，遮羅迦與馬鳴同為迦膩色迦王的智臣，王視之如親友，待遇隆厚。(《大正藏》第4卷第484頁)。

³ 有云迦膩色迦王的年代為公元70-102年，有云在129-152年間，有的籠統說為公元二世紀前。一般認為迦膩色迦王當是公元二世紀上半葉時人。馬鳴與迦膩色迦王同時，迦膩色迦王征服中天竺國後將其請回說法，據說聽者莫不開悟，連馬匹亦解其音而為之動容，故名馬鳴。

(Dṛdhabala) 又加增補，他寫了第六編後部的十七章和第七、第八兩編，並對前六編也作了一些修改。這就是現存的《遮羅迦本集》。根據此書前後曾有三位作者這一點，有人或許會問：此書第三編第八章的邏輯學說究竟是哪位作者提出來的？宇井伯壽認為：“只要廣泛地查閱一下印度邏輯學史的資料和看一看它的發展情況，便可知道在現今的《遮羅迦本集》裡讀到的那種邏輯學不可能在紀元前五世紀就存在，……不管從哪一點看都不能認為存在於阿古尼維沙的原書中。當然也可能產生另外一個疑問，會不會是杜里達巴拉在七世紀到十世紀之間增補此書時加進去的？其實這個疑問也是沒有任何根據的，因為在七世紀後不可能再有這種體系的邏輯學。由此看來邏輯學這部份內容一定是遮羅迦論述的，但也不能就此將這部分邏輯學說全看作是遮羅迦一人的創見。”⁴此說甚是。在公元前五世紀的印度只有關於邏輯的零星論說而無系統的學說，系統性的邏輯學說至迦膩色迦王時才出現，除遮羅迦的邏輯學說外，還有小乘論師所撰的因明專著《方便心論》⁵可資參證。當然《遮羅迦本集》中的邏輯學說也不可能遲至公元七至十世紀之間再提出來，因為在

⁴ 宇井伯壽：《印度哲學研究》第2卷第429頁。

⁵ 《方便心論》舊傳為大乘空宗創始人龍樹(Nāgārjun, 約三世紀)所造，然此說不見經錄。宇井伯壽認為當是迦膩色迦王時小乘論師的著作。《方便心論》於東晉末年由佛陀跋陀羅譯出，惜早已佚失。後於北魏延興二年(472年)再由西域三藏吉迦夜與沙門曇曜合譯為漢文。此論梵本今已不存。

公元三世紀以後《正理經》(Nyāyasūtra)已經問世，至公元五世紀，印度中古邏輯之父陳那(Dignāga)改革古因明，創立了新因明，印度的古典邏輯已臻於成熟，自不可能再出現像《遮羅迦本集》和《方便心論》這樣透露出原始氣息的邏輯學說來了，可見《遮羅迦本集》中的邏輯學說當為遮羅迦所說無疑。然而誠如宇井伯壽所說，不能就此論定這一邏輯學說全是遮羅迦的創說。遮羅迦只是在論述醫理時覺得醫生應當懂得一些邏輯而論及邏輯的，這說明邏輯在當時已發展到初具規模的程度。遮羅迦只是在此基礎上加以整理和作系統闡說的初期學者，當然他的論說也會包含他在邏輯理論上的一些創見。

《遮羅迦本集》第三編第八章是印度邏輯史上最早的重要文獻，第二部就是佛家的《方便心論》了，但《方便心論》的梵本已佚，漢譯又簡略不全，有些地方不易理解，《遮羅迦本集》和《方便心論》具有互補的作用。在遮羅迦之前，印度邏輯從萌生到初具規模經歷了一個漫長的時期，但並沒有產生反映這種邏輯的理論著作，因此遮羅迦將當時的邏輯學說加以總結論述，是極具重要意義的。⁶

⁶ 《遮羅迦本集》也是目前我們可以看到的對原始數論思想作系統論述的最早的一部著作。遮羅迦非常推崇數論思想，他曾把數論比作“如同光輝的太陽一般輝煌”(遮羅迦語，見本文第二部分第12目)。

【貳】論議的原則

遮羅迦在《遮羅迦本集》第三編第八章裏專門闡說了論議的原則，⁷這一原則包含下列 44 目：1.論議；2.實；3.德；4.業；5.同；6.異；7.和合；8.宗；9.立量；10.反立量；11.因；12.喻；13.合；14.結；15.答破；16.定說；17.語言；18.現量；19.比量；20.傳承量；21.譬喻量；22.疑惑；23.動機；24.不確定；25.欲知；26.決斷；27.義準量；28.隨生量；29.所難詰；30.無難詰；31.詰問；32.反詰問；33.語失；34.語善；35.詭辯；36.非因；37.過時；38.顯過；39.反駁；40.壞宗；41.認容；42.異因；43.異義；44.負處。遮羅迦認為這 44 個項目是醫生在獲取論議知識時必須了解的。以下即按遮羅迦所開列的 44 目以及他對這些項目的論述分別加以闡釋。

1. 論議（vāda）

論議是上述 44 個項目中最為主要的一項，其餘 43 項都是圍繞它展開的，所以遮羅迦將這 44 個項目合稱為論議原則。那麼論議的含義是什麼呢？遮羅迦定義說：“所謂論議，就是甲和乙都依據論典相互展開論諍。”⁸接著他又揭示其外延

⁷ 遮羅迦將古印度的邏輯稱作論議原則，一般亦稱作論議道。從遮羅迦所列的 44 個項目來看，當是印度邏輯諸系統中最為原始的。

⁸ 現存的《遮羅迦本集》有多種版本，各本異文互見，差別甚大。本文所引《遮羅迦本集》（接下頁）

云：“論議可大分為兩種：論諍和論詰。”然後他又分別定義並舉例說明：“其中論諍是用言辭來表示雙方的主張，論詰則與之相反。例如甲主張‘再生’，乙則認為不能‘再生’，雙方對自己的主張都提出理由，並根據各自的理由分別立量，相互提示，這就叫論諍；至於論詰則相反，只是單單以言辭來指斥對方主張中的過錯和謬誤。”從遮羅迦的定義和說明來看，論議的內涵定義側重於論諍（jalpa）一面，而未能揭示論詰（vitandā）的一面，這是有欠缺的，不如《正理經》對論議的定義來得全面。《正理經》I-2-1經對論議的定義是這樣的：“論議就是根據辯論雙方的立量和辯駁來論證和論破（upālabha），它須與宗義沒有矛盾，並且在提出主張以及反對主張的論式方面，必須具備五支的形式。”⁹這一定義不僅涵蓋了立與破兩者，而且還規定不得與宗義矛盾以及提出論式上的要求等。但是《正理經》定義論議時所說的論證並不就是論諍，論破也不等於論詰，也就是說它不將論議分為論諍和論破兩方面，它所說的論諍乃另有含義：“論諍就是具備上述論議的形式，而從詭辯、誤難以及負處上來論證和論破。”（I-2-2經）這樣一來，論諍也就成了論破的一

（承上頁）

羅迦本集》文字，均據宇井伯壽校訂後的日譯轉譯。宇氏所譯《遮羅迦本集》第三編第八章，見《印度哲學研究》第2卷第431-440頁。所附《遮羅迦本集》中的梵文名詞均據《本集》原文。

⁹ 本文所引《正理經》文句，均見拙譯《正理經》。此經漢譯收入拙著《因明學研究·附錄》（中國大百科全書出版社1985版，東方出版中心1996重印）。

種，即建立論式加以難破，亦即因明所說的立量破了。這顯然與遮羅迦關於論諍的定義不同。《正理經》雖然也提及論諍也可以用來論證，但它既然是從敵論者的詭辯、誤難和負處上來立量的，那麼這種論證在本質上與論破也就別無二致了，至多只是形式上的論證而已。¹⁰至於論詰，《正理經》的定義倒是與《遮羅迦本集》相同的，如《正理經》I-2-3經云：“論詰就是在提出反對主張時不建立論式。”¹¹但《正理經》將它與論議和論諍並列看待，所以又與《遮羅迦本集》有所不同。《遮羅迦本集》關於論議的定義雖然不夠充分，但它將論議分為論諍和論詰兩方面則略勝於《正理經》一籌，是合乎劃分原則的，盡管它沒有將建立論式的論破概括進去，而是在第10日用一個“反立量”¹²來補充說明，亦有與論議並列之嫌。

2~7. 實 (dravya)、德 (guṇa)、業 (karma)、同 (sāmānya)、異 (viśeṣa)、和合 (samāvāya)

實即實體、物質，德是事物的屬性，業即運動，同即普遍性，異即特殊性，和合即事物、屬性和運動的內在聯繫。這六個概念乃勝論派的基本範疇，稱為“六句義”，故這裡合在一起說。遮羅迦在本章沒有具體闡釋“六句義”，只是說

¹⁰ 例如採用共比量的形式來論破，因為共比量既可用來論證，亦可用以論破。

¹¹ 這種不建立論式的論詰亦即因明所說的“顯過破”。

¹² 反立量即是建立論式來論破，與因明所說的“立量破”相當。

“實、德、業、同、異、和合的定義在第一編休勞卡斯塔那（ślokaśhāne）一章已論述過”，所以本章略而不論了。但值得注意的是遮羅迦將勝論六句義列為論議原則的第2-7目，與《方便心論》將六句義視為論法竟不異其趣。所不同的是，《方便心論》並沒有將它列入自己的八種論法裏，而只是將它視作外道的論法。如《方便心論·明造論品》云：“問曰”……今諸外道有論法不耶？答曰：有。如衛世師（勝論）有六諦，所謂陀羅驃（實）、求那（德）、總諦（同）、別諦（異）、作諦（業）、不作諦（和合），如斯等比，皆名論法。”¹³為什麼勝論六句義可以看作論法呢？這是因為勝論是印度最早認真研究日常生活中知識的可靠性、知識的種類及其區分的標誌等等問題的學派，其六句義即是對各種事物現象加以考察和概括而成的六大範疇，富具邏輯意味。“所謂‘句’（pada）是‘言語’或‘概念’的意思，‘義’（artha）是‘客觀實在’或‘事物’的意思”，¹⁴故‘句義’（padārtha）即是概念與客觀實在對應的意思。提出六句義的勝論派不僅以概念的形式概括了客觀世界的諸種關係，而且通過概念的推演來把握知識，認識真理，因此六句義具有相當高的思辨性，視其為論法當是毫不為過的。然而據宇井伯壽說，在古代印度也只有《遮羅迦本集》和《方便心論》二書將其與論法相

¹³ 《大正藏》第32卷第23頁。

¹⁴ 黃心川：《印度哲學史》第345頁。北京商務印書館1989年。

關係，在其他書裏卻找不到。¹⁵

8. 宗 (pratijñā)

宗就是論題，故遮羅迦定義並例釋云：“所謂宗就是以言辭來表述所立。例如“神我常住（靈魂是不滅的）”等。這是印度邏輯上最早提出來的關於宗的定義，後來為《正理經》所吸收，如I-1-3經云：“宗就是提出來加以論證的命題（即所立）。”但它進一步明確了宗的性質：宗是被論證的命題。為什麼說宗是被論證的命題呢？因為古印度的五支論式是論證而不是推理。¹⁶由此可知五支論證式中的宗乃是論題而不是結論，五支式中的結支才是結論。這與新因明三支論式中的宗既是論題又是結論不同。¹⁷

9. 立量 (sthāpanā)

立量就是建立一個五支論證式。遮羅迦云：“所謂立量就是根據因、喻、合、結來證明其宗，蓋先有其宗然後有立量，因為不能成立的宗就不能立量。例如以‘神我常住’為宗，以‘非所作性’為因，以‘空’為喻，合云‘空既為非所

¹⁵ 宇井伯壽：《印度哲學研究》第2卷第443頁。

¹⁶ 古因明將論證與推理視為不同的形式，故在五支論證式外另立三種推理式（比量）：即前比、後比、同比。

¹⁷ 陳那的新因明雖亦分論證（能立）和推理（比量）兩種，但他認為論證與推理本質上無異，故他將二者從論式到規則加以統一，均以三支式和因三相來規範。

作（而常住），神我亦然’，因此結論便是‘（神我）常住’了”。這是關於五支作法最古的說明之一，並用數論的五支例來解釋，簡明而扼要。¹⁸大概與此同時，馬鳴在《大莊嚴論經》卷一引尸迦言云：“如《僧佉經》說有五分論議得盡：第一言誓（即宗），第二因，第三喻，第四等同（即合），第五決定（即結）。”¹⁹這也明確指出數論有五支作法之論。可見五支論證式在當時已有較普遍的運用，且已成為定式，故當時所謂的立量即是以五支式來論證。

10. 反立量（pratiṣṭhāpanā）

反立量就是建立一個與原宗相矛盾的五支論式來反破。故遮羅迦云：“所謂反立量就是以與原宗完全矛盾的宗義所進行的論證。如以‘神我無常’為宗，因云‘所感覺性’，舉喻‘如瓶’，合云‘瓶為所感覺而無常，此（神我）亦然’，故結云‘（神我）無常’。”從遮羅迦的例釋可知，如甲的立量中原宗為“神我常住”（靈魂是永恆的），則乙的反立量中的矛盾宗應為“神我無常”（靈魂不是永恆的），然後乙也以因、喻、合、結來證明其宗，這證明的過程即是反破甲的立量的過程，故反立量亦即是論破（能破）中的立量破，它與第1目

¹⁸ 數論（Sāṃkhya，音譯僧佉）是婆羅門教六大正宗之一。”神我”（ātman）即靈魂，數論認為是無始無終永恆不變的，故云“神我常住”。遮羅迦對原始數論的學說深有研究，他在《遮羅迦本集》裏曾系統闡說原始數論的學說，當是現存的最古老的原始數論的文獻。

¹⁹ 《大正藏》第4卷第259頁。其中言誓、等同、決定乃宗、合、結的異譯。

中說到的論詰為不立量的反破方法不同，然而正好構成論破的兩種方法。

11. 因 (hetu)

因是五支論式中的一支，它具有特殊的地位。歷來的因明家都十分重視因的重要作用，從不同的角度揭示它的內涵，使人們對因有了深刻的認識。遮羅迦關於因的定義當是最為原始的：“所謂因就是獲得感覺知的原因，它指的是現量、比量、傳承量和譬喻量，通過這樣的因可以覺知真相。”這是從所以獲得知識的角度來揭示其內涵的。定義中的“感覺知”，梵文為烏帕拉布迪 (upalabdhi)，原義是感覺，宇井伯壽考慮到印度語文在習慣上是將感覺的過程和由此得到知識的結果這些意思均包含在內的，故譯作“感覺知”。據宇井伯壽說，感覺知不只是指純粹通過感官獲得的直接經驗知識，還包括由推理論證獲得的間接經驗知識。²⁰因作為獲得感覺知的原因，就是從現量、比量、傳承量和譬喻量上來證明宗的，²¹故這裡所說的“原因” (kāraṇa) 一詞，也不僅僅是指一般因果關係中先於結果而存在的原因，還具有邏輯上所說的理由和根據等涵義。遮羅迦對因的定義是比較特別

²⁰ 以上參見宇井伯壽：《印度哲學研究》第 2 卷第 446 頁。

²¹ 關於現量、比量、傳承量和譬喻量，請參看下文第 18-22 目。遮羅迦對這四種量均有闡說。

的，此後也不見有何影響。稍後出現的《正理經》就沒有吸納這一定義。《正理經》對因的定義是：“因就是基於與譬喻具有共同的性質來論證所立（宗）的。”（I-1-34經）“即使從異喻來看也是同樣。”（I-1-35經）於此可見，《正理經》與遮羅迦的定義角度很不相同。很明顯，遮羅迦側重於從知識來源的角度作界定，而《正理經》則是從邏輯關係上來界定的，相比之下，《正理經》的定義自要成熟得多。

12. 喻（*dr̥ṣṭānta*）

喻就是以實例作譬喻，所舉的實例須是彼此共同認可的。所以遮羅迦云：“喻就是不管愚者和賢者對某一事物具有相同的認知，並根據這一認知來論證一切所要論證的事。例如烈火、流水、堅硬的土地、光輝的太陽、或如同光輝的太陽一般輝煌的數論知識。”唐代窺基大師對喻的梵字達利瑟致案多（*dr̥ṣṭānta*）有一段很確切的解釋：“達利瑟致云見，案多云邊。由此譬況，令宗成立究竟名‘邊’；他智解起，照此宗極名之為‘見’。故無著云：‘立喻者’謂以所見邊與未所見邊和合正說。’師子覺言：所見邊者，謂已顯了分，未所見邊者，謂未顯了分，以顯了分顯未顯了分，令義平等，所有正說，是名立喻。’今順方言，名之為喻。喻者，譬也，況也，曉也。由此譬況，曉明所宗，故名為喻”。²²這段闡釋告訴我們，達利瑟致案多（*dr̥ṣṭānta*）的本義是“見

邊”，即由一個人所共知的實例（所見邊）去譬況論題（宗）的主詞（未所見邊），使之明了二者在某些屬性上原來是相同的，從而產生”和合正說”，獲得新知。這種以實例作喻體來譬況的方法，即是類比法，與亞里士多德所說的例證推理頗為相似。²³但亞氏的例證推理在舉例時包含一個假設的普遍命題，類似於演繹法的大前提，而遮羅迦在第9目闡說立量時所舉的五支例的喻支中並無假設的前提，可以說是標準的五支用例。不過在當時也偶有不標準的五支用例出現，如《方便心論》云：“我常（宗：靈魂是永恆不滅的）；非根覺故（因：因為不是感官能覺知的）；空非覺，是故為常（喻：〔如空〕空非感官能覺知且是永恆的），一切不為根覺者盡皆是常（喻支中出現的普遍命題：一切不為感官覺知的都是永恆的）；而我非覺（合：靈魂也不是感官所能覺知的）；得非常乎（結：所以靈魂是永恆不滅的）！”²⁴這一非標準的五支例便在喻支中加了一個普遍命題，從表面上看，好像在五支古例中已有了演繹法，然而實際上只是不自覺的、偶然出現的一種作法而已，因為當時還沒能產生演繹法的理論和定

（承上頁）

²² 窺基：《因明入正理論疏》卷4頁1左右（金陵刻經處刊本）。其中所引無著言見《阿毗達磨集論》卷7（《大正藏》第31卷第693頁）。師子覺是無著的弟子，他解釋《集論》的著作是《阿毗達磨雜集論》，今糅入安慧的《雜集論》，引語見卷16（《大正藏》第31卷第771頁。）

²³ 請參看拙文《印度古典論證式的邏輯本質》，此文收入拙著《佛家邏輯》（北京開明1992，台北商鼎1994）。

²⁴ 《大正藏》第32卷第28頁。

式。即使後來無著在《順中論》引述了若耶須摩（Nyāyasauma）的因三相說和用例，其中雖也含有普遍命題，²⁵但仍然不能將其看作是演繹法的運用，因為若耶須摩所說的因三相仍然未脫類比法的窠臼。真正意義上的演繹法要到陳那改造五支論式，取消合、結二支，明確將喻支分為喻體和喻依兩部分，即以普遍命題為喻體，以實例為喻依，並從九句因和因三相上作理論分析以後才形成定式的。²⁶遮羅迦關於喻的界說揭示的是標準五支古法中喻支的本質。然而嚴格說來這只是關於同喻的定義，而並未涉及到異喻。早期關於喻的較為完善的定義當推《正理經》，它首先界定實例云：“實例是一般人和專家具有相同的認識的事物。”（I-1-25經）這與遮羅迦所說的“不管愚者和賢者對某一事物具有相同的認知”別無二致。²⁷它對喻的界定分為同、異兩條，但沒有出現同喻和異喻的名目。如I-1-36經云：“喻與所立同法，是具有（宗）的屬性的實例。”I-1-37經又云：“或

²⁵ 其例云：“聲無常（宗）；以造作故，因緣壞故，作已生故，如是等故（因）；若法造作，皆是無常，譬如瓶等（喻）；聲亦如是，作故無常（合）；諸如是等，一切諸法作故無常（結）”。（《大正藏》第30卷第42頁）此例文字很不標準，喻支出現普遍命題，結支又出現普遍命題，真正的結論反倒淹沒了。因支很囁嚅，本來只要“以造作故”就夠了，卻又說了“因緣壞故，作已生故，如是等故”的贅言。

²⁶ 陳那將五支式演進為三支式，使演繹法與歸納法相結合。正理一勝論學派吸收佛家新因明的學說，雖仍堅持五支論式，然而也在五支式中融入了演繹與歸納相結合的方法，從而跳出類比的藩籬。

²⁷ 《方便心論》也有類似的說法，如云：“若說喻者，凡聖同解，然後可說。”（《大正藏》第32卷23頁）。

者是根據其相反的一面而具有相反（性質）的事例。”不過在《正理經》的時代雖有了關於異喻的定義，但似乎並未要求同、異二喻並用。大概在遮羅迦的時代更無此種要求，甚至連異喻還未融入論式也說不定。《方便心論》倒是明確將喻分為兩種的，名為具足喻和少分喻，但沒有作說明，也未舉例。許地山認為具足喻當為同喻，少分喻當為異喻，²⁸然並未說出其根據何在。宇井伯壽認為不能將具足喻和少分喻說為同喻和異喻，因為這是完全不同的概念。他認為具足喻和少分喻乃是喻與所喻的事物之間相似程度的不同：具足喻是在全體上相似，少分喻則只是部分相似而已。²⁹由此看來，在遮羅迦與《方便心論》的時代，還未明確將喻分為同、異兩種，所以在當時遮羅迦只能對喻作出以同類例來譬喻的定義。

13～14 合（upanaya）和結（nigamana）

關於合和結，遮羅迦雖列名目而未界定，只是交待一句：“合和結已在立量和反立量的說明中說過了。”其實在第9目立量和第10目反立量中遮羅迦也只是在舉例中說到那是合支這是結支而已，並未對其作用等作具體闡釋。《方便心論》也沒有論及合與結，故對合和結的最古的界說當推《正理經》了。如I-1-38經云：“合就是根據譬喻說它是這樣的或不是這

²⁸ 參見《燕京學報》第9期第1754頁。

²⁹ 參見《印度哲學研究》第2卷第485頁。

樣的，再次成立宗。” I-1-39經云：“結就是根據所述的理由將宗重述一遍。”這不妨再看一下上文第9目所舉之數論五支例：

宗：神我常住（靈魂是永恆不變的）；

因：非所作性故（因為不是人工所造作出來的）；

喻：如虛空（猶如虛空，意即於虛空可見非所作和常住的屬性）；

合：虛空既為非所作〔而常住〕，神我亦然（靈魂也是如此，是非造作的）；

結：〔神我〕常住（因此靈魂是永恆的）。

在這五支例中，喻支說“如虛空”，因為無論賢愚共知虛空是非所作而且常住不滅的，合支根據這一譬喻緊接著說“神我亦然”，也是非所作的，於是結支根據上述理由，就很自然地得出“神我常住”的結論來了。

15. 答破（uttara）

何謂答破？遮羅迦解釋說：“答破就是（敵者在立者）用同法表示因時說異法（來破斥）。用異法表示因時說同法（來破斥）。……這種含有反對性質的（論證）就是答破。”按照這一界定，答破似與能破（upāmbha）相當。故宇井伯壽說：“答破就是對立論者的能立在意識到要反對時所作的能破。”³⁰

³⁰ 宇井伯壽：《印度哲學研究》第2卷第448頁。

梵字烏托拉（uttara）本是“回答”的意思，如《正理經》V-2-18經云：“不知道如何回答，就是不能難。”這其中“回答”的梵字就是烏托拉，據此，它亦可引申作難破的意思。又如《如實論》解不能難云：“不能難者，見他如理立義不能破，是名不能難。”³¹這乾脆將“不能回答”譯作“不能破”了！但是遮羅迦在例示的時候卻是舉了一個似能破的例子，也就是敵者針對立者的“如理立量”作出錯誤的難破：“如生病是與因同性質的。因為受了嚴重的風寒會得感冒，所以它與因是同性質的。若有人說生病是與因異性質的，如說受了嚴重的風寒四肢會產生高熱、潰爛、凍傷（？），就是與因異性質的。”從此例可知，立者本以同法“如理立量”，敵者偏要以異法來反對立者的同法，結果只能亂說一通，說什麼“受了嚴重的風寒四肢會高熱，又說會潰爛和凍傷，語無倫次，不知所云。可見敵者所立的能破只是個似能破而已！

16. 定說（siddhānta）

定說就是某種學說或某種研究的結論，亦譯結論。古譯宗義、隨所執，音譯悉檀多。遮羅迦對定說的解釋比較具體、清晰，云：“所謂定說是由研究者經過種種研究後根據因來立論，然後通過論證將其決定下來。定說有四種：(1)所有學說都認可的定說；(2)特殊學說認可的定說；(3)包含其它事項

³¹ 《大正藏》第32卷第35頁。

的定說；(4)假說的定說。”這是從內涵和外延兩方面對定說作出界定。將定說分為四種大概是古印度流行的見解。除《遮羅迦本集》外，《方便心論》《正理經》以及玄裝門人如窺基《大疏》等所傳述的新因明，也都說有四種定說，盡管在定說的內容上有所出入。試列表比較如下：

《遮羅迦本集》 四種定說	《方便心論》 四種隨所執	《正理經》 四種宗義	窺基《大疏》等 四種悉檀
(1)所有學說都認可的定說	(1)一切同	(1)一切學派都承認的宗義	(1)遍所許宗
(2)特殊學說認可的定說	(2)一切異	(2)特殊學說承認的宗義	(4)不顧論宗
(3)包含其它事項的定說	(3)初同後異 (無可對應)	(3)包含其它事項的宗義	(3)傍憑義宗
(4)假說的定說	(4)初異後同 (無可對應)	(4)假說的宗義	(2)先業稟宗 (無可對應)

從上表可知，《正理經》的四種宗義與《遮羅迦本集》完全相同。《方便心論》則別具一格，不過其(1)(2)兩種隨所執與《遮羅迦本集》的(1)(2)兩種定說可對應，唯(3)(4)兩種隨所執無可對應。《大疏》等所說的四種悉檀則是(1)(4)(3)可與《遮羅迦本集》和《正理經》的(1)(2)(3)對應，唯(2)無可對應。下面我們再就上表所示的對應與否作具體的比較說明。

(1) 所有學說都認可的定說 (sarvatantrasiddhānta)

遮羅迦云：“所有學說都認可的定說已在各個學說中形成權威，這裡有病原、疾病和醫治疾病的方法。”《正理經》I-1-28經的解釋比遮羅迦更細膩一些：“所謂一切學派的宗義

就是與一切學派的學說沒有矛盾的學說，並且是在某一學派中確立下來的。”然而《方便心論》對“一切同”的解釋卻略有不同：“一切同者，如說者言，‘無我（亦無）我所’，問者亦說‘無我（亦無）我所’，名一切同。”³²這是將“一切同”局限在言者和問者雙方，範圍要小得多了。《大疏》所說的“遍所許宗”亦是如此：“遍所許宗，如眼見色，彼此兩宗皆共許故。”³³《大疏》的這段解釋向人們提示了兩點：第一，遍所許宗乃是指宗義為論語雙方所共許，這與《方便心論》的說法相一致；第二，從其所舉的例子來看，被共許的宗義不一定是權威性的結論，如眼睛能看見事物這樣的常識性的命題也是為所有的學派共同認可的。由此我們更可進一步體味到，《遮羅迦本集》與《正理經》只是從意義上的不同來劃分宗義的，³⁴而因明尤其是新因明則是從取捨的角度來劃分宗義的。論諍的目的在於明真假是非，遍所許宗既為一切學派所共許，就失去了論諍的意義，故《大疏》云：“遍所許宗若許立者，便立已成，元來共許，何須建立。”³⁵而《遮羅迦本集》與《正理經》沒有從這樣的角度來提出問題。

³² 《大正藏》第 32 卷第 24 頁。

³³ 《大疏》卷 2 頁 12 左。

³⁴ 《正理經》I-1-27 經云：“由於有不同的意義，宗義可分為：(1)一切學派都承認的學說；(2)只為某一學派承認的學說；(3)事項的確立；(4)假說的确立。”

³⁵ 卷 2 頁 12 左右。

(2) 特殊學說認可的定說 (pratitantrasiddhānta)

遮羅迦解釋說：“特殊學說認可的定說是在各自的學說上形成各自的權威。例如別的學說認為味有八種，而我的學說認為只有六味。另外，我的學說認為有五根，別的學說則認為有六根。別的學說認為所有的疾病都是由風等引起的，我的學說則認為是由風和鬼引起的。如此等等，各有各的說法，形成了各自的權威。”《正理經》的解釋與此無異，但更為簡明，1-1-29經云：“所謂特殊學派的宗義，就是為同一學派所承認，而為其他學派所不承認的學說。”《方便心論》則以最為簡單通俗的方式來解釋：“一切異者，說者言異，問者說一，是名俱異。”³⁶立者言異，敵者說同，立敵各執一辭，這樣的宗義實是最具有論語意義的。但《方便心論》沒有明確提示這點，雖然《方便心論》將隨所執(宗義)按立敵共許的程度之不同來劃分，似已有了據此決定取捨的傾向。至新因明則直截了當地將取捨作為劃分的標準，故《大疏》釋不顧論宗云：“不顧論宗隨立者情所樂便立，如佛弟子立佛法義，或若善外宗，樂之便立，不須定顧。”³⁷在佛家看來，這是最值得建立的宗義，也是唯一具有論語意義的宗義，故《大疏》又云：“唯有第四不顧論宗可以為宗，是隨立者自意所樂。”³⁸

³⁶ 《大正藏》第32卷第24頁。

³⁷ 卷2頁12左。

³⁸ 卷2頁12右。

(3) 包含其它事項的定說假說的定說 (adhikaraṇasiddhānta)

遮羅迦釋云：“包含其他事項的定說是在提出某一事項時也會促使其他事項成立，例如在解脫者未和業結合時提出離欲性，會使如業、果、解脫、神我、來世也得以成立。”撇開他所舉的例不說，《正理經》的解釋與此相同，其I-1-30經云：“所謂特殊學說的宗義，就是某一事項成立的話，那麼其他事項也會成立。”然而這樣的宗義也是缺乏論證意義的。論證要求論題直截明了，A就是A，B就是B，而不取以B寓於A的灰色論題，故《方便心論》未論及此類宗義，新因明則以此作為不屑取的宗義列出，如《大疏》云：“傍憑義宗，如立‘聲無常’，傍憑顯‘無我’。”³⁹為什麼不能以“無常”來旁顯“無我”呢？《大疏》解釋說，“無我”乃“非言所靜”，“傍顯別義，非為本成，故亦不可立為正論”。⁴⁰

(4) 假說的定說 (abhyupagamasiddhānta)

遮羅迦解釋說：“假說的定說是指一切未成立的、未研究的、未提出過的、或者醫生在發言時將無因的宗義作為假說來說的，即（有時）吾人認為實是主要的，德是主要的，或者業是主要的，並根據這一想法來進行論述。”《正理經》對此的解釋更為清晰，如I-1-31經云：“假說的宗義就是在還沒有對對象進行研討的情況下就假定它存在，從而去研究它

³⁹ 卷2真12右。

⁴⁰ 卷2真12右。

具有什麼性質。”這種假設的命題確實具有很重要的邏輯意義，但從論語的角度看，以此為宗義同樣是沒有意義的，因為假設有待於證明，而且其證明的過程或許是漫長的，故不宜倉促作出結論進行論語。嚴格說來，處在假設狀態中的命題既不具有結論的性質，就不能作為宗義，故佛家古、新因明均未將假設列入四種宗義之中。如前所述，佛家是從取捨的角度來劃分四種宗義的，故佛家認為遍所許宗（大眾共許的宗義）是沒有必要再提出來討論的，傍憑義宗（包含其他事項的宗義）則由其晦暗性而不可取。另外，上文我們未及說明先業稟宗（即以本門教義立宗，還對本門成員的宗義），如佛家教義中本有“諸法皆空”的學說，假設有佛弟子對其他佛弟子立“諸法皆空”宗，就不能引起論諍，故這樣的宗義在本派成員中也是毫無論諍意義的。剩下來只有不顧論宗（唯以自己的意願立宗而不顧他人反對的宗義）才是佛家所樂取的宗義了。佛家以取捨來論宗義較遮羅迦和《正理經》要高明得多，對今人的論辯依然富有啟示性。但遮羅迦關於四種定說的闡述畢竟是印度最古老的宗義說，有其歷史價值。

17. 語言（śabda）

遮羅迦云：“所謂語言就是指文字的集合。這有四種：(1)可見義；(2)不可見義；(3)真；(4)偽。其中(1)可見義，如說‘病原可用三種因根除、六種方法淨化’，‘耳朵存在時就會

感覺到聲音’；(2)不可見義，如說‘存在來世和解脫’；(3)真，它是作為實相存在的，如阿由吠陀的教言、醫治疾病的方法、手術的成果；(4)偽，它是與真相背反的。”將語言單獨列目，並從語義上析為四種，這說明遮羅迦對語義問題的重視。遮羅迦另外還闡說了語失(第33目)和語善(第34目)等問題，這都表明印度古典邏輯從一開始就注意到了邏輯與語言的關係而加以探討的。本目所說的四種語義，宜應分為兩類：一是可見義與不可見義，一是真與偽。所謂可見義就是可以現證的，所謂不可見義即難證的或由虛概念組成的命題；真偽則取決於是否作為實相存在。這兩類語義又是交叉的，因為可見義與不可見義都有真偽問題。如耳能聞聲，這是可見之義，又是真實之義(除壘子外)。又如遮羅迦所云病原有三種根除因，⁴¹六種淨化的方法，⁴²其真假當在醫學不斷發展的過程中受到檢驗，或真或假亦都是可見的。

18. 現量 (pratyakṣa)

現量指的是由靈魂和感管獲得的直接經驗知識。遮羅迦

⁴¹ 宇井伯壽說：“在印度將導致疾病的原因分為三種：風 (vāta)、膽汁 (pitta)、痰 (śleṣma)，醫生就是針對這三種病因治療的。”(《印度哲學研究》第2卷第453頁)。

⁴² 《方便心論》云：“明藥有六：一藥名，二藥德，三藥味，四藥勢力，五和合，六成熱，是名醫法。”宇井伯壽說這可能就是遮羅迦說的六種醫法。(同上)

云：“所謂現量，指的是一切都根據我和五根來自我感覺的，其中我的現量為樂、苦、欲、頓等，與此相反，根的現量則是聲等。”在這裏遮羅迦將現量分為兩方面：由“我”（靈魂）來感受樂、苦、欲（欲望）、膜（惱怒）等心理方面的現量，由“五根”（眼、耳、鼻、舌、身）來感知色、聲、香、味、觸等物質方面的現量。據宇井伯壽說，這是採取了勝論派的說法，而且遮羅迦主張，“五根”說，⁴³這也與勝論相同。⁴⁴關於現量，印度古代各哲學派別有不同的解釋：佛教與早期正理派（Nyāya）以及吠檀多派（Vedānta）只說一種現量，即直觀的、不與名詞概念相結合的無分別現量；文法學派（Śābdika）和耆那教（Jainism）則不同意有無分別現量，認為現量必與名詞概念相伴，因而只能是有分別現量；數論（Sāṃkhya）、彌曼差派（Mīmāṃsā）和正理—勝論（Nyāya-Vaiśeṣika）等則認為現量應有兩種：即無分別現量和有分別現量，不過後期正理派所說的無分別現量與佛家的無分別現量在性質上並不相同。遮羅迦對現量的解釋並未涉及到有無分別的問題，但從其在解釋現量時採取勝論的說法來看，可能也是主張無分別現量與有分別現量並行的吧。另外，遮羅迦在解釋中也未論及如何保證現量的真實性以及現量在獲取

⁴³ 在第 16 目的特殊學說認可的定說中，遮羅迦曾說到：“我的學說認為有五根，別的學說則認為有六根。”五根即五種感官。所謂“六根”，就是除五根外加上意（manas）

⁴⁴ 《印度哲學研究》第 2 卷第 453 頁。

知識途徑中的地位等問題，在這一點上，與其同時代的《方便心論》的解釋似要略勝一籌的。《方便心論·明造論品》云：“五根所知有時虛偽；唯有智慧正觀諸法，名為最上。”這就是說五根在感知各自的對象時有時並不真實，還須以智慧來保證，使五根得以“正觀諸法”。如“熱時焰、旋火輪、乾闥婆城（蜃樓）等，雖名現見，而非真實。”又如“夜見杙疑謂是人，以指按目則二月”這都是錯謬的現量，是缺乏正智指導的結果。故只有以“智慧正觀諸法”，從而獲得真實的知識，才能“名為實見”。而且《方便心論》認為在獲取知識的四種途徑（現知、比知、喻知、隨經書）中，當以現量的地位為第一。為什麼呢？“後三種知由現見故，（現量）名之為上”。這就是說，先有現量才有比量、譬喻量和聖教量（隨經書），現量乃是其餘三種量的基礎。⁴⁵

19. 比量（anumāna）

比量就是推理知，即由推理獲得的知識。遮羅迦云：“所謂比量就是根據如理來證知。如根據消化能力來證知消化火，根據精進的能力來證知發展的趨勢，根據對聲音的感覺來證知耳等（器官的功能）。”遮羅迦對比量只是作了一個籠統的界定，沒有再作分別。其實在當時比量已經分為三種，如《方便心論》將比量分作前比、後比、同比三種，後來龍

⁴⁵ 以上《方便心論》對現量的論說見《大正藏》第32卷第25頁。

樹《中論》也說到比知有如本、如殘、共見三種，《正理經》與數論派的經典《金七十論》都說比量分有前、有餘、平等三種。各書的譯名雖不同，所指的是相同的，舉例亦頗多雷同。如《方便心論·明造論品》云：“前比者，如見小兒有六指，頭上有瘡，後見長大聞提婆達，即便憶念本六指者，是今所見，是名前比。後比者，如飲海水得其鹹味，知後水者皆悉同鹹，是名後比。同比者，如即此人行至於彼，天上日月東出西沒，雖不見其動而知必行，是名同比。”⁴⁶又如《中論·觀法品》云：“如本，名先見火有煙，今見煙知如本有火。如殘，名如炫飯，一粒熟知餘皆熟。共見，名如眼見人從此去到彼亦見其去，日亦如是，從東方出至西方，雖不見去，以有人去相故，知日亦有去。”⁴⁷《中論》在舉例上顯然較《方便心論》為貼切，尤其是如本(有前)的舉例。《正理經》只對比量作了劃分而未例釋，富差耶那(Vatsyayana)解釋說：有前就是從原因類推結果，如從濃雲密布推知即將有雨。有餘就是從結果推原因，如過去見到大雨後河水滿漲，後來遇到河水漲溢即可推知上游必曾下大雨。對第三種平比比量富差耶那的舉例與上述同比和共見的例子相同，亦是從人的行走來類比日月的移位，茲不贅引。⁴⁸顯然富差耶那的

⁴⁶ 《大正藏》第32卷25頁。

⁴⁷ 《大正藏》第30卷24頁。

⁴⁸ 參見Nyāyabhāṣya of Vātsyāyana (富差耶那：《正理疏》，以下縮寫為NBh.) I-1-5 經疏 [I] (1)。

解釋又進了一步。再看《金七十論》的例釋：“如人見黑雲，當知必雨；如見江中滿新濁水，當知上源必有雨；如見巴吒羅國庵羅樹發華，當知橋薩羅國亦復如是。”⁴⁹此中有前和有餘二例與《正理經》同，唯第三平等比量是新例。介紹了上述諸家對比量的解釋以後再回過頭來看遮羅迦的例釋，其第一例當是從結果推原因，是後比的例子；其第二例當是從原因推結果，是前比的例子；其第三例以對聲的感覺來測知耳的功能是否健全，從而推知對色、香、味、觸的感覺亦可測知眼、鼻、舌、身的功能是否健全，當是同比的例子。遮羅迦作為一名醫生，他所舉的例常與醫學相關。但第一、二例似次序顛倒，第三例說得不大清楚，總起來又無三種比量的分別，均略遜於《方便心論》，當然更不及稍後出現的諸家對比量的解釋。不過古師將比量分為三種，也還是一種粗疏的原始形態，既無固定的推理形式，也未可遵循的規則，各家均未認識到推理與論證在本質上原來相一致：論證的論式與規則即是推理的論式與規則。這一認識要到陳那改革因明時才完成，然已經是公元六世紀的事了。

20. 傳承量 (aitihya)

傳承量又譯世傳量。遮羅迦對此量只簡單地界定云：“傳

⁴⁹ 《大正藏》第 54 卷第 1246 頁。《金七十論》為公元三、四世紀時自在黑所撰《數論頌》的釋論，真諦譯。

承量就是作為達者之教而奉為吠陀者。”他雖沒有展開來闡說，但意思很清楚：傳承量就是流傳下來的古賢的教言，這種教言已被視為吠陀那樣地具有權威性了。⁵⁰這一界說表明，傳承量實際上與聖教量（śabda）別無二致，故在《遮羅迦本集》裏不再另立聖教量。而《正理經》則將傳承量納入聖教量，如I-1-7經云：“所謂聖教量，就是令人信賴的人的教言。”⁵¹I-2-2經又云：“傳承量與聖教量並無不同。”《方便心論》亦不說傳承量而只說“隨經書”（āgama），即依據經典和聖賢的教言之謂。《方便心論》解釋云：“從諸賢聖聽受經法，能生知見，是名聞見。譬如良醫善知方藥，慈心教授，是名善聞。又諸賢聖證一切法有大智慧，從其聞者是名善聞。”⁵²“聞見”和“善聞”即“隨經書”的別名。從這段解釋中可知“隨經書”與聖教量名異而實同。

21. 譬喻量（aupamya）

遮羅迦云：“譬喻量是以一事物與他事物相類似來作說明的。例如痙攣直立與棒相似，痙攣屈身與弓相似，阿羅給達病（？）與持矢者相似，以這種相似類比的方法對各個事物

⁵⁰ 吠陀：梵字 veda 的音譯，我國古籍中原先音譯為“韋陀”，後音譯為“吠陀”。吠陀原義為知識，後用以指稱用吠陀梵文撰寫的古代西北印度的一些文獻，如吠陀本集、梵書、森林書、奧義書等。

⁵¹ 富差耶那認為將傳承量定義為足以信賴的人的教言，就與聖教量的定義無異了，參見 NBh.II-2-2 經疏 b。

⁵² 《大正藏》第 32 卷 25 頁。

進行說明。”這是對譬喻量的早期界定，從其所舉的例子來看，所謂“一事物與他事物相類似”的“類似”，是比較寬泛的，連兩事物情狀的相似亦可用來類比，這就與修辭上的譬喻無異了。《方便心論》的解釋亦與此類似：“問曰：‘喻相云何？’答曰：‘若一切法皆空寂滅，如幻如化；想如野馬；行如芭蕉；貪欲之相如瘡如毒，是名為喻。’”⁵³這一番譬喻也只是修辭上的比喻而不是邏輯上的類比。由此表明，譬喻量在早期並非純粹的邏輯概念。將譬喻量置於邏輯的範疇並使之成為論式的一部分，當肇始於《正理經》。如I-1-6經云：“所謂譬喻量，就是以共許極成的同喻去論證所立宗。”II-1-46經云：“譬喻量是根據一般承認的共性來成立的。”II-1-49經云：“譬喻量是根據‘如此一般’來再次成立論題的。”《正理經》對譬喻量的界說一再強調要“以共許極成的同喻去論證”，要“根據一般承認的共性來成立”等，突出地顯示了譬喻量的邏輯性質：在五支古式中，“共許極成的同喻”還只是一個具體事例（或一類事例），其邏輯性質必是類比法。此後，大乘佛教如彌勒、無著和世親等都不再立譬喻量，而將其納入論式之中（同喻、異喻），陳那也不立譬喻量，他在改五支論式為三支論式時，提高了譬喻的性質，使之成為歸納法，並以之與演繹法相結合。可見，成熟

⁵³ 《大正藏》第32卷25頁。

的譬喻量名義雖亡而邏輯的實質益顯卓著。

22. 疑惑 (samśaya)

遮羅迦云：“疑惑是對有疑問的宗義不能作出決定。例如對一個人的死產生懷疑，認為會不會是意外的死，因為有的人具有長命的特相，有的人不具有；同樣，有的人生了病難以治療，有的人則容易治好；有的人命中注定早逝，有的人則長壽。如此相對的兩種情況寓於人們的腦海以後，對一個人的葬然消逝，便會懷疑是不是死於意外了。”在遮羅迦的時代，人們對疑惑的問題大概作過探討，所以遮羅迦會將疑惑列為一目來闡釋，當然他的解釋還只是粗淺的。道至《正理經》的時代，人們對疑惑的探討深入了一層，故《正理經》對疑惑的解釋頗為具體而深刻。如I-1-23經云：“疑惑是忽略了事物性質上的差別而產生的思慮。疑惑的產生或者是由於對許多對象共有屬性的認識，或者是由於對某一對象用以區別於其他對象的性質的認識，或者是由於矛盾的見解，或者是由於知覺的不確定或不知覺。”這裡首先提出疑惑的界說，然後對疑惑的產生作出分析，思理很清楚。在《正理經》第2卷第1章，從I-1-1經—I-1-7經又對疑惑問題作專門的探討，可見其重視的程度。⁵⁴

⁵⁴ 宇井伯壽說：“《正理經》裏的疑惑定義與勝論派的定義有著密切的關係，與《遮羅迦本集》則不存在直接關係。”（《印度哲學研究》第2卷第456頁。）

23. 動機 (prajojana)

動機又譯“目的”，《百論疏》譯作“用”。遮羅迦云：“動機就是為某件事有所作為。也就是說如果存在意外的死，那麼我就要親自用長壽法來養生，以消除那些使之不能長壽的隱患，以求意外之死不致於降臨到我身上。這就是動機。”遮羅迦將動機界定為針對某件事而“有所作為”似欠貼切，因為動機應該是一種思維活動，故《正理經》I-2-24經界定云：“動機就是對於某一對象的精神活動。”宇井伯壽說：“與其說它是激起行動的本源，毋寧說它是思維活動為好。”⁵⁵這當是恰如其分的評析。

24. 不確定 (savyabhicāra)

關於不確定，遮羅迦只是簡單地解釋說：“不確定就是動搖不定，例如這種草藥能治其病還是不能治其病。”從他的解釋可知，這種不確定乃是就一般意義而言的，故《正理經》用不確定來解釋‘不定’ (anaikāntika)，如I-2-5經云：“不定就是兩端不確定 (anaikāntikaḥ savyabhicāraḥ)。”《正理經》所講的不定專指因的不定：即因的外延過寬，大於宗法的外延；或因的外延偏狹，竟與有法等值。而遮羅迦說的

⁵⁵ 《印度哲學研究》第2卷第456頁。

不確定則是泛指各種不確定的，這是二者不同的地方，然則所指寬泛的不確定與第22目的疑惑又有什麼不同呢？二者確是很難區分。宇井伯壽說：“如果硬要區別，那就要將各個例子都考慮進去。概括地說，疑惑是面對許多相反的事例究竟如何歸結處於不明確的狀態，而不確定則是對一件事例究竟適合於相反的兩件（或多件）事例中的哪一件處於動搖的狀態。總之，與疑惑是引起動機的情況相同，不確定則是引起欲知的因素。”⁵⁶這一解釋大致區分了二者的不同。尤其是最後兩句話，清楚地指出疑惑與動機、不確定與欲知之間的條件關係，有助於把握疑惑同不確定的區別之處。

25. 欲知 (jijñāsā)

欲知是想要知道某一事物或事件的真理或真相所作的研究。遮羅迦云：“所謂欲知就是研究。例如對藥劑的研究，日後就會知其結果。”第24目所說的“不確定”，正是引發欲知的充分條件；換言之，欲知就是要通過研究使不確定的認識變為確定。欲知作為一種行為，必然要運用某些邏輯方法來實現其行為目的，然而欲知本身並非邏輯概念。《方便心論》和《正理經》等均未論及。

26. 決斷 (vyavasāva)

⁵⁶ 《印度哲學研究》第2卷第457頁。

遮羅迦解釋說：“決斷就是決定。例如這種病只能是風病，這樣斷定了就能對症下藥。”按上文的邏輯關係，疑惑可以萌發動機，不確定於是產生欲知，那麼決斷當是上述思維和行為的結果，即在經過思考和研究以後作出決定。《正理經》也論及“決定”(nirṇaya)，然角度似有不同，如I-1-41經云：“決定就是根據主張和反對主張進行考慮後來確定對象。”這是從立敵對靜的角度來談如何作出決定的，而遮羅迦似乎是從自我思考和進行研究的角度來談作出決斷的問題，角度稍有不同。當然，“決斷就是決定”，二者本質上並無區別，都是對是非真假作出抉擇，明確地得出斷案。

27. 義準量 (arthaprāpti)

遮羅迦云：“所謂義準量就是一件事說出後能推知未說出的另一件事的成立。例如當談到這種病不能用進食的辦法治療時，根據義準量推知可以用絕食的辦法來治療。另外，在談到他白天不能進食時，根據義準量可以推知他宜在晚上進食。”在遮羅迦的時代，可能只是簡單地將義準量規定為一種意含的關係，即一件事的成立意含著另一件事的成立，而且從其舉例來看，當是一種自由度比較大的意含關係。正是因為如此，有人便認為義準量缺乏固定的形式，故不能看作量。後來一般就將義準量歸入比量，不再單列。如《正理經》就只說現量、比量、譬喻量和聲量四種，不列義準量等。II-

2-2經云：“傳承量與聲量並無不同，而義準量、隨生量以及無體量也無不同。”但是《正理經》雖不列義準量，亦未對其作深入的解釋，不過還是認為義準量具有一定的形式。⁵⁷那麼義準量的形式是什呢？《正理經》沒有說，富差耶那在《正理經疏》中舉例說：“無雲則無雨，有雲則有雨。”⁵⁸從此例來看，好像是要從“無雲則無雨”推出“有雲則有雨”來，這顯然是不正確的。正確的推導關係應是“無雲則無雨，有雨則有雲”，這是假言異質換位推理，那麼義準量的形式是否就是 $p \rightarrow q \leftrightarrow q \rightarrow p$ 呢？或者將義準量說成是直接推理的換質位法呢？⁵⁹恐怕也不完全是如此。按窺基《大疏》云：“義準量，謂若法無我，準知必無常；無常之法必無我故。”⁶⁰這是將概念的互相統攝即全同關係作為義準量的互推形式。難怪有人會說義準量沒有一定的形式，其實不是沒有一定的形式，而是形式較複雜，一般人較難把握罷了。

28. 隨生量 (sambhava)

又譯內包量。遮羅迦云：“隨生量是指甲生自於乙時，甲

⁵⁷ 如 I-2-2 經引反對者的話說：“義準量是非量，因為它沒有一定性。” II-2-3 經針對此言反駁說：“那不是義準量，而是錯認為義準量了。”《正理經》中義準量的原語為阿爾塔巴提 (arthāpatti)。

⁵⁸ I-2-3 經疏 b。

⁵⁹ 宇井伯壽說：“一般說來，它是直接推理，是換質換位。在《遮羅迦本集》的例示中，對換質換位未作明確表示，但意思相同。”（《印度哲學研究》第 2 卷第 457-458 頁）。

⁶⁰ 卷 1 頁 16 右。

就是乙的隨生量。例如母、父、我、健康、食味、力等六要素是胎兒的隨生量，不快是疾病的隨生量，愉快就是健康的隨生量。”從遮羅迦對隨生量的界說和舉例來看，甲與乙具有所生和能生的關係，結合事例來說，不快的產生源於疾病纏身這個能生，愉快的產生源於所幸健康這個能生，同樣，母、父等六要素的產生源於胎兒的存在這個能生。據宇井伯壽說，隨生量的原語沙姆巴瓦(sambhava)具有在一處、包含、產生等意思，其中產生還含有能產生之意。⁶¹所以提到乙這個能生時，甲也隨之產生，甲就是乙的隨生量。上節已說及《正理經》指出隨生量與比量並無不同，故將隨生量納入比量之中，不再解釋。但富差耶那在注釋時還是對隨生量作了界定：在獲知具有互不相離性的一事物的存在後，進而就能獲知另一事物的存在。或者是不相離關係中的整體和部分的關係，通過其整體而了解其部分。⁶²這一界說進一步揭示了隨生量內包的邏輯性質。故宇井伯壽認為“由隨生量獲知的東西是非常確實的”。⁶³

29. 所難詰 (anuyojya)

所難詰就是所可難詰的言語。遮羅迦云：“所難詰是指言語與語失相結合，這種結合就稱之為所難詰。或者對某一事

⁶¹ 《印度哲學研究》第2卷第459頁。

⁶² 參見 NBh.II-2-1 經疏 b 及 I-2-2 經疏 b。

⁶³ 《印度哲學研究》第2卷第459頁。

物只作了一般性的論述，被從特殊性的意義上來理解了，這種言語也是所難詰。例如說：‘這種病可以用清腸的辦法治療。’對此有人難詰道：‘究竟是用嘔吐的藥還是用腹瀉的藥來清腸？’”遮羅迦對難詰的界說分兩方面：一是言語犯了第33目語失（vākyadoṣa）中所列的五種過失之一者，這種言語便稱為所難詰，亦即所可難詰者；二是言語過於籠統（一般性），本應具體說出的意思卻未能明白地說出來，這種過於籠統的言語也名為所難詰（所可難詰者）。從遮羅迦所舉的例子來看，是屬於第二種所難詰的，說要用清腸的辦法來治療，卻不具體說出通過何種途徑來清腸，未免失於籠統，因而遭致他人的難詰。遮羅迦對第一種所難詰沒有舉例，這恐怕是因為關於語失的情況較為複雜，且語失在第33目中將要評論，故此從略也說不定。這兩種所難詰導致的結果是一樣的，都會在論諍中墮入負處。⁶⁴

30. 無難詰（ananuyojya）

無難詰正好與上述所難詰所說的情況相反，是指明白無誤的言語，也就是說這種言語是無可難詰的。故遮羅迦云：“無難詰與前面（第29目）所說的正相反，如說：‘這種（病）是不治之症。’”此例中的言語就是清楚明白的。既無語失之處，又未涉籠統之弊，當是無可挑剔的。如果有人竟去責難

⁶⁴ 宇井伯壽說：據《正理經》V-2-21~22 經和《如實論》的解釋，所難詰的原語就是受到對方的詰難而墮負的意思。（《印度哲學研究》第2卷第460頁）。

這樣的言語，便會如《正理經》V-2-22經所說的墮入“責難不可責難處”（niranuyojyānuyoga）的負處。

31. 詰問（anuyoga）

遮羅迦云：“詰問是指某一專家學者對同學科的專家學者就其學說或學說的一部分提出質問，或者為了知、識、說、答、研究而將其中的一部分作為質問予以提示。在有人立‘神我常住’宗時，對方會問此宗的因是什麼，這就是詰問。”根據遮羅迦的這一解說可知，詰問主要是學者間的事。它大體上可以分兩方面來看：一是在同行學者中一方對另一方的學說提出的詰問，一是為辨明真似而在論諍中將對方立量的缺減之處提出來加以詰問。前者遮羅迦沒有舉例，後者遮羅迦舉例說，如有人立“神我常住”宗，未及時說因，這就犯了關減過，因此論諍對手就抓住此點進行詰問，以使立論者墮入負處。然而詰問的目的也不全在於使人敗北，因為遮羅迦在解說中除了說到“說、答”（論辯）外，還說到“知、識”和“研究”，這主要是獲取知識的途徑，詰問在其中也有它的作用，不過不具有論諍性，而具有促進思考的作用。這種詰問的目的大概不在於致人墮負，而在於深化討論吧。

32. 反詰問（pratyanuyoga）

遮羅迦云：“反詰問就是對詰問的詰問。如說：‘現在提出詰問的理由是什麼？’”這一界說簡單明了。為什麼要對他人的詰問提出反詰問呢？不外是他人的詰問理由不充分，意思不清楚，或者指鹿為馬而未能切中要害等等。如第44目墮負中的對無難詰的詰問就是如此：立論者的言語本無過失，敵論者卻橫加難詰，這樣的詰問本身就站不住腳，故立論者可提出反詰問，要其充分說明理由，經過反詰問以後，詰問者如說不出理由，就自墮負處了。

33. 語失 (vākyadoṣa)

語失又譯言失，指言語的失誤，但不是泛指言語的一切失誤。遮羅迦所說的語失主要有五種，他說：“所謂語失，舉例來說，就是存在其意義之中的(1)缺減、(2)增加、(3)無義、(4)缺義、(5)相違。”這與《方便心論》中語善與言失所列的細目大致上相同，唯“相違”一過，在《方便心論》中乃單列一項，與語善和言失並列，而不是包攝於言失之中。另外，在具體論述上《本集》與《方便心論》亦有所不同，這將在以下的分述中再作比較。

(1) 缺減 (nyūna)

缺減又譯說得太少、不具足分。遮羅迦云：“缺減指的是在宗、因、喻、合、結中缺支。另外，本可提示好幾個因的，卻說成一個因，這也是缺減。”這將缺減分為兩種：一

是缺支，二是將多因說成一因。缺支是指五支中任缺一支的過失。《方便心論》也在語善和言失中強調不能缺減的問題，但著重指因、喻、言三種，其中涉及支分上的缺減，只有因和喻兩種。為什麼只講因和喻的缺減而不講其它支分上的問題呢？《方便心論》恐有其道理：第一，宗支應不可能缺減，因為沒有宗就不會有論諍；第二，合支在五支中的地位本是輔助性的，時可省略不說；第三，結是宗的重複，亦時可省略。由此，《方便心論》雖然只強調因喻之不可缺減，但在實際上與遮羅迦所說的不異其趣。不過，《正理經》與《如實論》關於缺支的提法倒是與《遮羅迦本集》完全一致的。《正理經》V-2-12經云：“從缺少論式中的任何一支來說，它又是缺減。”《如實論》云：“五分中一分不具，是名不具足分。”⁶⁵至於多因提示一因的問題，這是《遮羅迦本集》非常特殊的提法。按印度古典邏輯的慣例，一個論證即使有多項的因也不必一一列出，只須舉其與論題有直接邏輯聯繫的那一個因即可。如《正理經》的注釋者富差耶那說：“當提出一個以上的因或喻時，可根據其中的一個來證明，因此（其餘的不管是）兩者中的哪一個，都是無意義的。”⁶⁶又如《如實論》云：“汝說多因、多譬，若一因不能證義，何用說一因？若能證義，何用說多因？多譬亦如是，多說則無用。”⁶⁷即使

⁶⁵ 《大正藏》第32卷第35頁。

⁶⁶ NBh. V-2-13 經疏。

⁶⁷ 《大正藏》第32卷第35頁。

在遮羅迦的時代亦是如此，如《方便心論》有例云：“聲法無常，和合成故，如瓶造作，則為無常。”這一論證說到這裡本已可以了，其中“和合成故”因已是“聲法無常”宗的充足理由，可是立論者偏要嗜嗜嘛嘛地接著說什麼“聲是空之求那，空非對礙，聲是色法”等。“求那”（*guṇa*）即屬性之意，說聲是虛空的屬性，虛空是無形礙的，又說聲是有形的事物等，如此而將“聲法無常”宗的理由說得十分繁複，結果反而導致了自相矛盾（空之無形與聲之有形矛盾）。故《方便心論》是將其作為“因增”的病例來列舉的。⁶⁸由此可見，在遮羅迦的時代也並不要求論證時同時列舉幾個因的。遮羅迦關於因的說法不知有何依據，為什麼與其同時代和後世的說法很不一致，實令人費解！

(2) 增加（*adhika*）

增加又譯為說得太多、長分。遮羅迦云：“增加指的是與缺減相反的東西。或者說在論述阿由吠陀（*Ayurveda*）時大談布利哈斯巴蒂的書、烏夏納斯的書或其他沒有任何關係的事，或者所述雖有關係，也只是反覆講同樣意思的話，由於如此重複，所以是增加。不過重複有兩種情況：(a)意思上的重複和(b)言語上的重複。其中(a)意思上的重複，例如‘藥劑、藥草、藥餌’；(b)言語上的重複，如‘藥劑、藥劑’。”這將增加分作三類：一是與缺減中的缺支相反，反覆地述說

⁶⁸ 引例見《大正藏》第32卷第24頁。

五支中的任何一支。在《方便心論》《正理經》和《如實論》中都只講因和喻的增加，而不講宗、合、結的增加，如前已述。二是大談無關論旨的話。如在論述阿由吠陀即壽命吠陀亦即醫典的時候，大談布利哈斯巴蒂和烏夏納斯所著的政事論亦即治國安邦術等著作，以及其他不相干的事，這也是一種增加，與《方便心論》所說的“言增”過如出一轍。如《方便心論》舉言增例云：“又說聲是無常，眾緣成故。若言常者，是事不然，所以者何？有二種因：一從形出，二為根。云何言常！又同異法皆無常故，是名言增。”⁶⁹立論者的論旨為“聲是無常”，但在說了“眾緣成故”因以後，轉入“若言常者”如何如何上去了，說了許多題外之言，是為言。這言增與遮羅迦所說的第二種增加屬同一類型的過失。三是重複。遮羅迦將重複分為a.意思上的重複和b.語言上的重複兩種，《方便心論》與此相同，也分為兩種，稱“義無異而重分別”和“辭無異而重分別”。並舉例說，前者如橋戶迦（Kauśika），亦言天帝釋（Devendra Śakra），言富蘭陀那（Purandara），這三個同義詞指稱的是同一個對象——天帝，這即是意思上的重複；後者如“因陀羅，因陀羅”，這兩個“因陀羅”（indra）是同一個詞，意即“帝”，亦指天帝，此即言語上的重複。⁷⁰但是《遮羅迦本集》與《方便心論》都

⁶⁹ 《大正藏》第32卷第25頁。

⁷⁰ 同上

沒有區分重複與復說的不同。至《正理經》，開始將二者區分了開來。如V-2-14經云：“聲音和意義的重複，與復說不同，因此是重言。”《正理經》的作者已認識到重言與復說是不同的，重言是過失，復說則不是過失。故富差耶那疏云：“在復說的場合就不是重言，因為聲的反覆會出現特殊的意思，例如‘結就是根據所述的理由將宗重述一遍’。”⁷¹區分重言和復說的不同性質，是一種語用上進步。如V-2-14經所云，《正理經》也將重言分為聲音的重複和意義的重複兩種，富差耶那在疏釋中除了對上述兩種重言以例明示外，又按V-2-15經所說的“根據義準，將已知的話用它本身的聲音再說就是重言”作了疏釋：“例證——在說完‘（聲）是無常的，因為它具有生起性’這句話之後，……又說‘沒有生起性的東西而是常住的’，那也是重言。應該知道，用聲音來傳達意思時，是可以由義準（必然的結論arthāpatti）來實現其目的的。”⁷²這似乎在意義的重複上又派生出了義準的重複來，不過這種義準的重複還未單列成為第三種重言。至世親的《如實論》，這種義準的重言才真正單列出來。在《如實論》中，重言譯作重說。《如實論》云：“有三種重說：一重聲，二重義，三重義至。重聲者，如說‘帝釋、帝釋’；重義者，如說‘眼、目’；重義至者，如說‘生死實苦，涅槃實

⁷¹ NBh.V-2-14 經疏。

⁷² NBh.V-2-15 經疏。

樂’，初語應說，第二語不須說。何以故？前語已顯義故。若前語已顯義後語何所顯？若無所顯，後語則無用，是名重說。”⁷³以上三種重說，除第一、二兩種與《遮羅迦本集》《方便心論》以及《正理經》相同外，第三種重說是在前人論說的基礎上的發展。《正理經》的重言和《如實論》的重說都屬於負處中的第13種過失，《遮羅迦本集》在第44目負處中也列有重言，不過不再解釋。而《方便心論》則只將義重(即意義的重複)列為負處中的過失。

(3)無義 (anarthaka)

遮羅迦云：“所謂無義，只是將文字集合起來的言辭，如‘五列’，很難理解其義。”“五列”即梵文的五列字母，本身沒有意義。故《正理經》V-2-8經云：“如同按順序來表示音韻的那種情況，就是無義。”富差耶那解釋說：“例如這樣說是無意義的：‘聲常住，因為Ka, Ca, ta, pa就是ja, ga, da, Satva, 譬如, jha, bha, na, gha, dha, sa。’如果詞匯同對象之間的關係不能成立，那麼音韻的意思就無法了解，因此按順序表示出的東西，只不過是單純的音韻罷了。”⁷⁴《如實論》亦稱此為無義，⁷⁵都採納了《遮羅迦本集》的過名。《正理經》與《如實論》都將無義列為負處的第七過，《遮羅迦本集》在第44目負處中也列有無義一過，不再

⁷³ 《大正藏》第32卷第35頁。

⁷⁴ NBh.V-2-8 經疏。

⁷⁵ 見《大正藏》第32卷第35頁。

作解釋。《方便心論》則未作為負處的過失來論述，甚至沒有採用無義的過名，只是說：“凡所言說，但飾文辭，無有義趣，皆名為失。”⁷⁶而且也沒有舉例。

(4) 缺義 (apārthaka)

缺義又譯不貫通。遮羅迦云：“（一些詞本身）雖然有意思，但相互間沒有意義上的聯繫，如“熟酥、車輪、竹、金剛棒、月”。《方便心論》稱此為“雖有義理而無次第”的無次第語，並舉傷例云：“如人贊嘆：天帝釋女，名曰金色，手足殊勝，而便說於，釋提桓因，壞阿修羅，三種之神，如是名為無次第語。”⁷⁷此傷中的詞語之間缺乏邏輯聯繫，故不能構成完整的意思。《正理經》V-2-10經也指出此過的癥結在於詞語“沒有前後的結合，所以沒有統一的意思”。《如實論》稱此過為無道理義，並舉例云：“譬如有人說食十種果、三種艷、一種飲食，是名無道理義。”⁷⁸“三種艷”是不可食之物，將之與可食之物並列作食的對象，是不可思議的。此例雖亦屬極端之例，但似乎與上述缺義例略有不同，它比較切合論辯或日常語言可能出現的錯誤，作為主語或謂語或賓語的聯合詞組確實常有搭配不當的情況。

(5) 相違 (viruddha)

遮羅迦云：“相違是與喻、定說、教義存在矛盾的。其中

⁷⁶ 《大正藏》第 32 卷第 25 頁。

⁷⁷ 《大正藏》第 32 卷第 25 頁。

⁷⁸ 《大正藏》第 32 卷第 35 頁。

喻和定說已在前面論述過，至於教義，茲舉三種為例：(a)阿由吠陀的教義；(b)祭祀學者的教義；(c)解脫論學者的教義。其中(a)阿由吠陀的教義，有藥劑、醫師、患者、護士四要素的知識。(b)祭祀學者的教義，是祭主為了祭品而將諸獸殺死。(c)解脫論學者的教義是對一切眾生均不能殺生。在這些教義中，都說別的教義與自己的教義有矛盾，這就是相違。”這裏將相違分為三種：即與喻相違，與定說相違以及與教義相違。《方便心論》也列有相違過，但歸為似因八過之一，分喻相違和理相違兩種。如云：“我常，無形礙故，如牛。”牛是有形之物，用來作“無形礙”因的同喻，故是喻相違。又“如婆羅門統理王業，作屠獵等教；剎利種坐禪念定”，婆羅門本應坐禪念定，而統理王業按古印度的種姓制度則由剎帝利人專任，上例將二者說顛倒了，故名理相違。⁷⁹《方便心論》的這兩種相違與遮羅迦所說的三種相違只有喻相違一種相合。《正理經》也將相違過列為五種似因之一，I-2-6經並界定云：“相違就是違反所提出的宗義。”這就將相違限於因與宗義相矛盾的範圍內，同遮羅迦所說的與定說（宗義）相違一致。但遮羅迦所說的第三種相違即與教義相違未見有人贊同。從遮羅迦對與教義相違的解釋來看，當不能作相違過看待，因為“說別的教義與自己的教義有矛盾”不僅不是過失，而且正是立宗的充要條件，是展開論語的基石。而如果是指舉因與自己的教義相違，那就是與定說相違了，完全

⁷⁹ 《大正藏》第32卷第26頁。

可以歸入與定說相違之內。由此可見，遮羅迦所說的與教義相違這一種當是不必要的。

34. 語善 (vākyaprasāmsā)

遮羅迦云：“所謂語善舉例來說就是與前述(語失)相反，從這一意義上來說就是具有不缺減、不增加、有意義、非缺義和不相違以及令人了然通達的句義，因此被譽為無可難詰的言辭。”由於遮羅迦已在語失中詳述了缺減、增加、無義、缺義和相違等過，故在闡釋語善時只作概括的說明，不再一一細釋。在《方便心論》裏則是先說語善再說言失的，故在語善裏詳論不違於理和不增不減等問題，而在論言失時只作概括的說明。正因為語失與語善是一個問題的正反兩面，故只要具體闡釋了其中的一面，另一面自可承上作概述。《遮羅迦本集》和《方便心論》正是這樣做的。將語失和語善作為獨立項目列出的，似只有《遮羅迦本集》和《方便心論》，以後未見如此列目論述的。故宇井伯壽說：“從這一點看，《遮羅迦本集》與《方便心論》是同一系統的，由此也可以推定其時代不會相隔太遠。”⁸⁰

35. 詭辯 (chala)

詭辯又譯曲解。遮羅迦云：“所謂詭辯，全然是一派虛言，話裏好像有意思，其實毫無意義，只是由一些詞語組合

⁸⁰ 《印度哲學研究》第2卷第463頁。

起來構成的。詭辯分兩種：(1)言辭的詭辯：(2)概括的詭辯。”遮羅迦將詭辯分為兩種大概是當時流行的說法，因為與其同時代的《方便心論》也將詭辯分為如此兩種。後來《正理經》在兩種詭辯的基礎上又增設了一種譬喻的詭辯（*upacarachala*）⁸¹，從而將詭辯分成了三種。下面分別論析遮羅迦所說的兩種詭辯：

(1) 言辭的詭辯（*vākchala*）

遮羅迦云：“例如有人說：‘這位醫生穿新（九）衣。’這時醫生說：‘我沒有穿九（新）衣，我穿的是一衣。’那人說：‘我沒有說你穿九衣，不過你做了（九件）新的。’醫生說：‘我沒有做九件衣呀！’如此說來說去的，就是言辭的詭辯。”這是利用“那婆”（*nava*）一詞的多義性來作詭辯的例子。“那婆”例在當時大概頗為著名，故《遮羅迦本集》用了此例，《方便心論》也用了此例，不過《方便心論》的“那婆”例述說得更為具體：“言‘那婆’者凡有四名（義）：一名新，二名九，三名非汝所有，四名不著。如有人言：‘我所服者是那婆衣。’難曰：‘今汝所著唯是一衣，云何言九？’答曰：‘我言那婆乃新衣耳，非謂九也！’難曰：‘何名為新？’答曰：‘以那婆毛作，故名新。’問曰：‘實無量毛，云何而言那婆毛耶？’答曰：‘我先已說新名，那婆非是數也！’難曰：‘今知此衣是汝所有，云何乃言非我衣

⁸¹ 參見《正理經》I-2-11 經，I-2-14-17 經。

乎？’答曰：‘我言新衣，不言此物非汝所有！’難曰：‘今眼見汝身著此衣，云何而言不著衣耶？’答曰：‘我言新衣，不言不著。’”⁸²《方便心論》稱此為“隨言生過”，即言辭詭辯之異譯，其梵文原字當是相同的。《遮羅迦本集》和《方便心論》對言辭的詭辯（隨言生過）均只以例示而未下界說，這是有所不足的。《正理經》彌補了這一不足，如I-2-12經云：“所謂言辭的詭辯，就是在不能作別的意思講的時候，故意違背說話人的原意而解釋為別的意思。”富差耶那在注釋此條經文時也舉了“那婆”例，⁸³此不贅述。

(2) 概括的詭辯 (sāmānyacchala)

亦譯一般化的詭辯。遮羅迦云：“概括的詭辯，如有人說：‘藥草是用來醫治疾病的。’這時另一人說：‘實有的東西是用來醫治實有的東西的。’（接著第一人問第二人：）‘因為你患病，所以將它視為實有的東西，那藥草不也是實有的東西嗎？如果實有的東西可以醫治實有的東西，那麼支氣管炎也可以視為實有的東西，進而言之，哮喘也是實有的東西了。由於實有具有共同性，所以支氣管炎必然會成為旨在醫治哮喘的東西了。’像這樣的論辯就是概括的詭辯。”這就是利用不適當的概括手法來作詭辯的例子。《方便心論》亦說此過，但名稱不同，稱“同異生過” (savyabhicāra；不確

⁸² 《大正藏》第32卷第26頁。

⁸³ NBh.I-2-1 經疏。

定)，例示云：“如言：‘有為諸法皆空寂滅，猶如虛空。’難曰：‘若爾，二者皆是空無，無性之法便同虛空。’如是名為同異生過。”又如“問曰：‘何故名生？’答曰：‘有故名生，如泥有瓶性故得生瓶。’難曰：‘若泥有瓶性，泥即是瓶，不應假於陶師、繩輪，和合而有。若泥是有故生瓶者，水亦是有應當生瓶，若水是有不生瓶者，泥云何得獨生瓶耶？’是名同異尋言生過。”⁸⁴以上所示二例與遮羅迦的例子具有相同的性質，都是濫用概念概括的方法，以致混淆同異而生過誤。以上述第一例而言，佛家所說的“有為諸法”乃指在一定條件下具有生、住、異、滅四種變化的諸現象，從有為諸法最終皆歸於空寂滅這一點來看，與虛空相同，故立者以虛空為喻。然而難破者利用不當概括的方法，抹殺有為諸法（亦即無性之法——因為佛家認為有為諸法終無實體）與虛空之間的差異性，即混淆有為法的造作性與虛空的非造作性的本質區別，這顯然是極其荒唐的，第二例亦是如此，泥土雖是製瓶的原料，但不等於瓶，現經難破者的任意概括，居然達到了“有”（存在）的範疇，於是水亦是有，水亦可以生瓶了！這種概括的詭辯大都採用歸謬法的形式，以上數例都有歸謬法的傾向，問題在於難破者採取了不當概括的方法，致使其所用的歸謬法徒有其表而已，反自陷於不當概括的謬誤之中！《遮羅迦本集》與《方便心論》對概括的詭辯僅是例示而未作界說，《正理經》彌補了

⁸⁴ 《大正藏》第32卷第25頁。

這一缺憾，其I-2-13經云：“所謂概括的詭辯”就是過於廣泛地應用一個詞的意義，把不可能有的意思解說為有。”

36. 非因 (ahetu)

非因即是謬誤的理由，亦稱似因 (hetuābhāsa)。似因為數甚多，由於各家歸類不同，故列入似因的謬誤亦有多寡之不同。遮羅迦將似因分為三種，他說：“非因是指(1)問題相似，(2)疑惑相似，(3)所證相似而言的。”《方便心論》則將似因分為八種：(1)隨言生過；(2)同異生過；(3)疑似；(4)過時；(5)類同；(6)說同；(7)言異；(8)相違。在這八種似因中，包含了遮羅迦所說的三種似因。《正理經》則將似因分為五種：(1)不定；(2)相違；(3)問題相似；(4)所立相似；(5)過時。茲以下表比較之：

《遮羅迦本集》	《方便心論》	《正理經》
(1)問題相似	(5)類同	(3)問題相似
(2)疑惑相似	(3)疑似	
(3)所証相似	(6)說同	(4)所立相似
	(1)隨言生過	
	(2)同異生過	
	(4)過時	(5)過時
	(7)言異	(1)不定
	(8)相違	(2)相違

從上表可知，遮羅迦所列的三種似因完全包含在《方便心論》的八種似因中，也與《正理經》所說的五種似因中的兩種相同。茲分述如下：

(1)問題相似 (prakaraṇasama)

遮羅迦云：“問題相似的似因，例如持‘我與身體相異而常住’主張者對他人說：‘我與身體相異，因而常住。因為身體是無常的，所以我與它必定具有不同的性質。’這就是似因，因為主張（宗）不可能就此成為因。”遮羅迦對問題相似的說明只以例示而未下界說，從其例示和簡單的說明來看，似乎如字井伯壽所說的“問題相似是將主張原封不動地作為主張的根據”⁸⁵，因為持“我（靈魂）與身體相異而常住（永）”主張的人，在論證這一主張時以“我（靈魂）與身體相異”為因。這樣的論證用因明的術語來說就是“以宗義一分為因”，用邏輯術語來說，就是循環論證！問題相似在《方便心論》中譯作“類同”，但是上例在《方便心論》中的表現有所不同，如云：“我（靈魂）與身異，故我（靈魂）是常（永恆）；如瓶異虛空，故瓶無常，是名類同。難曰：‘若我異身而名常者，瓶亦異身，瓶應名為常；若瓶異身猶無常者，我雖異身云何常乎？’”⁸⁶按此例所示，除了以“我與身異”為因推“我是常”的結論

⁸⁵ 《印度哲學研究》第2卷第465頁。

⁸⁶ 《大正藏》第32卷第26頁。

完全與《遮羅迦本集》的例示相同外，又引入“如瓶異虛空，故瓶無常”的譬喻，並增設了難破者的反話。許地山分析此例說：“論者用未經證明底‘虛空或無身為常’，與‘有身為無常’來做斷語底理由，故難者可以駁他……”⁸⁷。他並認為，這種“類同”的謬誤，“今當譯作丐詞”。丐詞即預期理由，上例即是以未經證明的事理為因亦即以預期理由為根據來推斷結論，因而導致過失。那麼問題相似究竟如宇井伯壽所說的是循環論證呢，還是如許地山所分析的是預期理由的謬誤呢？我認為其中固然有預期理由的問題，但主要恐怕還是循環論證，因為“‘我與身體相異’一語是在主張(宗)中說的，所以即使拿它來作理由，其理由也與問題沒有什麼不同之處”⁸⁸所以說是問題相似。但是《正理經》的解釋頗為不同。I-2-7 經云：“問題相似就是由於要作出決定而提示出來的問題，它實際上並未成其決定。”這一界說似太寬泛，沒有說出為什麼“並未成其決定”的癥結所在。V-1-16 經云：“以(聲)在兩方面(常與無常)都存在共同點為理由而產生動搖，因此是問題相似。”富差耶那解釋說：“因為聲在常與無常兩方面都存在共同點，所以存在論題與反論題的作用，(這種作用)就是動搖。如說‘聲是無常(宗)，勤勇無間所發性故(因)，如瓶(喻)。”這是一種主張。而根據常住不滅的東西(與聲)同法，會提出第二種(主張)。在這種情況下，上

⁸⁷ 《陳那以前中觀派與瑜伽派之因明》(《燕京學報》第9期 P.1759)。

⁸⁸ 《印度哲學研究》第2卷第465頁。

述‘勤勇無間所發性故’因可通過無常的東西與聲音同法來說明，並不超出問題的範圍。正是因為沒有超出問題的範圍，所以因就決定不下來。聲的情況也是如此，可根據他同常住不滅的東西同法來說明理由。因此不離開問題而進行反對的，就是問題相似。這一點在異喻上也是一樣，因為根據兩方面的異法，可以產生動搖，因此是問題相似。”⁸⁹按《正理經》V-1-16 經及《正理經疏》的解釋，問題相似乃是不定因和似不定因過破，故《正理經》及《疏》於此處所說的問題相似與《遮羅迦本集》的問題相似相去頗遠。嗣後，《如實論》將《正理經》的問題相似和反喻相似兩種誤難合為顯對譬義難（*pratiḍṣṭāntakhandana*）此過著重在“對譬”亦即異喻上做文章，這就與遮羅迦所說的問題相似相去更遠了。

(2) 疑惑相似（*saṁśayasama*）

遮羅迦云：“疑惑相似的似因，即以疑惑因作為消除疑惑的因。例如某人解說了《阿由吠陀》的一部分，於是就對他產生疑惑：究竟是不是醫生？針對這一疑惑另一人說：‘因為他解說了《阿由吠陀》的一部分，所以他就是醫生。’而未能出示可以消除疑惑的因，這就是似因，因為疑惑因不能成為清除疑惑的因。”此例說得比較具體清楚：以他人引起疑惑的緣由（某人解說了《阿由吠陀》的一部分）作為消除他人

⁸⁹ NBh. V-1-16 經疏。

疑惑的因（因為他解說了《阿由吠陀》的一部分），就是疑惑相似。此過在《方便心論》中譯作疑似，《論》云：“如有樹杭似於人故，若夜見之便作是念：杙耶？人耶？是則名為生疑似因。”⁹⁰此例說得太簡單，不及遮羅迦的例示清楚。

《正理經》V-1-14~15經也從誤難的角度說疑惑相似，是敵論者分別立者之宗法和因法的差別義來難破，屬似不定因破和似不成因破，與《遮羅迦本集》和《方便心論》所說的疑惑相似不是一回事。

(3) 所證相似 (varṇyasama)

遮羅迦云：“所證相似的似因，是指因與所要論證的東西（所證）無區別。例如有人說：‘覺（認識活動）是無常，無觸性故（因為是觸摸不到的），如聲。’其中聲是所證，覺也是所證，對這兩者來說，因與所證是無區別的，因此所證相似也是似因。”從遮羅迦的解釋可知，所證相似的要害在於能證之因與所證之宗無區別。那麼因與宗又怎麼會無區別的呢？以上例而言，覺固然是無觸性的，但具有無觸性的事物是否均為無常者則是有待於證明的。換言之，所證“覺是無常”須由能證“無觸性”因來證明，而“無觸性”因與宗上的“無常”法是否具有包含於關係又是有待於證明的。如此，所證之宗與能證之因在均有待於證明上竟無分別了。《方便心

⁹⁰ 《大正藏》第32卷第26頁。

論》也說此過，譯作“說同”，其梵字當與所證相似同，或與所立相似的梵字sadhya sama相同。《方便心論》說此過時未下界說，只例示云：“如言，‘虛空是常，無有觸故，意識亦爾’，是名說同。”⁹¹此例與遮羅迦所云之例大同小異。《正理經》稱此過為所立相似，其I-2-8經云：“所立相似就是同所要論證的東西(所立)不能區別，原因在於所立性〔的理由〕。”這一界說亦與《遮羅迦本集》相同。

37. 過時 (atītakāla)

遮羅迦云：“所謂過時是指應該在前面講的卻放到了後面講，因為所說的時機已經過去，所以得不到承認。或者在先已墮負的東西仍不肯捨棄，還想將其豎立起來，結果在主張中可以存在的東西到後來也只得放棄，因為過了時效，所以它就變成負言性的東西了。”這段解釋將過時分為兩種情況：一是論證時不按論式的次序來說，使論證失去時態；二是先時由於缺因支已墮負，後時欲救，為時已晚。將過時分為這樣兩種情況是比較全面的，但遮羅迦沒有舉例，其解釋也略嫌不足。不過從《方便心論》《正理經》和《如實論》對此過的解釋可以比較具體地詮釋上述兩種過時。關於第一種顛倒論式的過時，《正理經》說得很明白，V-2-11經云：“將論式顛倒過來說，就是不至時。”不至時 (aprāptakāla) 亦

⁹¹ 《大正藏》第32卷第26頁。

即過時之謂。富差耶那解釋說：“在由宗等組成的論式上，按其特徵和根據對象來說存在著順序，因此，把論式倒過來說，論式的語句就會失去時態，也就是說，支離破碎的論式是一種墮負。”⁹²這就是說，按五支論式的本來順序應是宗、因、喻、合、結，如果顛倒或打亂其次序，就會失去時態而墮入不至時的負處。關於第二種過時，《方便心論》舉例云：“如言：‘聲常，《韋陀》經典從聲出故，亦名為常。’難曰：‘汝今未立聲常因緣，云何便言《韋陀》常乎？’答曰：‘如虛空無形色故常，聲亦無形，是故為常。言雖後說，義亦成就。’難曰：‘此語過時，如舍燒已盡，方以水救，汝亦如是。’是名過時。”⁹³此例所示，乃論證時缺因支，經難者指出後方補救說“如虛空無形色故常”（規範的說法應是“無形色故（因），如虛空（喻）”），然而由於論者未及時說因，即使其主張尚有可取之處，亦已無濟於事，墮負已成定局，猶如“舍燒已盡，方以水救”，於事無補了！後來，《如實論》採納《方便心論》的說法，亦云：“立義已被破，後時立因，是名不至時。”並舉例云：“外曰：‘聲常住。何以故？譬如鄰虛，圓依常住故圓常住⁹⁴，聲亦如是。論曰：汝立常義不說因，立五分言不具足，汝義則不成就。此義已破，

⁹² NBh.V-2-11 經疏。

⁹³ 《大正藏》第 32 卷第 26 頁。

⁹⁴ 鄰虛又譯極微，即原子，鄰似虛空之意。《百論疏序》曰：“外道計：鄰虛無十方分，圓而是常。”

外曰：”我有因但不說名，何者為因？依常住空故。’論曰：‘譬如屋被燒竟，更求水救之，非時立因救義亦如是。’”⁹⁵ 從這段解釋來看，除了例證是新設的，說明多取自《方便心論》。佛家所示的上述二例，具體地詮解了上述第三種過時。《正理經》似乎對第二種過時沒有論及，I-2-9經說第五種似因“過時”云：“過時〔的理由〕就是時間過去以後再提出來。”這一界說是從似因的角度來說的，從其字面意義看，亦可視為是對第二種過時的界定。然而富差耶那對I-2-9經的解釋仍然將之說為是第一種顛倒次序的過時。

38. 顯過 (upāmbha)

遮羅迦云：“所謂顯過就是指摘因的過誤的言辭。如前面已提出的非因，說它不過是與因相似而已。”遮羅迦對顯過的解釋很簡單，也沒有舉例，這恐怕是因為顯過限於對因過的責難，而因過在非因一目中已加論述和例示，這已沒有必要再加贅說。按照顯過的界說，似與論詰相近，因為論詰是以“言辭來指斥對方主張中的過錯和謬誤”的（參見第1目論議所述）。論詰與顯過雖然都是以言辭來指摘對方立場中之過誤的，但細加辨析，可以發現二者確有不同：論詰是指斥對方主張(宗)的過誤的言辭，顯過則是指摘對方理由(因)的過誤的言辭。不過，既然同是指摘過誤的言辭，又何必如此細分呢？而且在《遮羅迦本集》二者還有一個共同點，即

⁹⁵ 《大正藏》第32卷第35頁。

都只是以言辭來指摘對方的過失，而不必如第10目反立量那樣須建立起論式來反話。由此，二者完全可以合並而說，如《正理經》就只說論詰而不說顯過。

39. 反駁 (parihāra)

遮羅迦云：“反駁就是把指摘為過的言辭頂回去。例如：‘當我（靈魂）一直存在於身體之中時，我（靈魂）就能感知生命的特徵。可是我（靈魂）一離開就無法感知，因此我（靈魂）是與身體相異而常住的。’”從遮羅迦對反駁的界說來看，反駁就是一種能破。從這個意義上來說，反駁與前述第15目的答破在本質上別無二致，也就是說，能破一一答破一一反駁乃是相同性質的邏輯形式。但是遮羅迦未立能破的概念，只說答破和反駁，而且著意於將二者區分開來。答破是針對對方的立量進行難破，反駁則是“把指摘為過的言辭頂回去”，也就是對答破的反駁。但是由於二者性質相近，都是對過失的反破，故似無必要作如此的分別。另外，反駁與上述論詰和顯過也同屬一類，都在指摘對方的過失。不過，如上所述，論詰和顯過都是不立論式的難破，即後世所謂的“顯過破”，而反駁的界說雖未明言是否要建立論式來破斥，但從其例示可知，它是要建立論式來反駁的，即後世所謂的“立量破”。例如關於“我與身體相異而常”的主張，是數論的觀點，數論師為立此宗義曾以“我與身異故”為因來論證。

此量遭到佛家等論師的破斥，認為其因犯了“類同”亦即問題相似的過失。現在遮羅迦又以此宗為例，但引述了新的因支內容，說為“當我一直存在於身體之中時，我就能感知生命的特徵，可是我一離開就無法感知”。此例似乎意在反駁對方“指摘為過的言辭”。此例有宗有因，雖省去了喻支，仍可看作是建立起論式的立量破。由此可知，反駁與答破相通而與論詰和顯過不同。

40. 壞宗 (pratijñāhāni)

遮羅迦云：“壞宗就是被詰問後捨棄前面所立的宗。例如前面立了‘我是常住’宗，然而被詰問後又改說‘我是無常’。”從遮羅迦的界說和例示來看，相當於《方便心論》的捨本宗、《正理經》的捨宗 (pratijñāsamnyāsa) 和《如實論》的捨自立義；但與《正理經》所說的壞宗、《如實論》的壞自立義並不相同。也就是說，遮羅迦雖用壞宗的原字來指稱捨宗，但又不完全是《正理經》和《如實論》所說的捨宗和捨自立義，而兼有異宗 (pratijñāntara) 的性質。《正理經》V-2-5經界定捨宗云：“自己的論題遭到否定時便放棄已經陳述的意思，這就是捨宗。”V-2-3經界定異宗云：“原先陳述的理由遭到否定時，則通過對（實例和反對的譬喻的）性質的分別來加以說明，這就是異宗。”搖宗即放棄論題，異宗即轉換論題。遮羅迦所說的壞宗就其界說而言屬捨宗，就其例示而言則為異宗，正是在

捨宗兼異宗的意義上遮羅迦採用了壞宗的原字 *pratijñāhāni* 來表示的。壞宗即損壞自己的主張（壞自立義），放棄和改變自己已立的論題自亦可看作是壞自立義的。

41. 認容（*abhyanujñā*）

遮羅迦云：“認容就是認許（他人）將所欲成立的東西變為不能成立。”這一界說顯得過於簡略。從字面上看，似與《正理經》所說的捨宗即捨棄自己的主張相通，而實際上應與《正理經》所說的認許他難（*matanujñā*）和《如實論》的信許他難相通。從《正理經》和《如實論》對此過的解釋裏，當可比較具體地了解認容的性質。《正理經》V-2-20經云：“由於看到自己宗上存在的過失，便認為他人的宗上當然也存在過失，這就是認許他難。”《如實論》的解釋更為具體，云：“於他立難中信許自義過失，是名信許他難。若有人已信許自義過失，信許他難如我過失，汝過失亦如是，是名信許他難。”

96從上述的界說尤其是《如實論》的界說可知，此過的特點是：第一，在受到對手的難詰以後，承認自己有錯，這就是認容了他人的難詰，但如果僅僅如此，就與捨宗沒有什麼區別了；所以第二，在承認有過失的基礎上，又反過來說對方的難詰也存在相同的過失，這是認許他難區別於其他過失的要害所在。遮羅迦所說的認容當是認許他難的雛形，加上其原始界說的過於簡略，故令人頗費猜詳。從遮羅迦到世親對

⁹⁶ 《大正藏》第32卷第35頁。

此過的解釋經歷了由簡略到具體、由灰暗到明朗的過程：遮羅迦的界說簡略而不完整，易滋混淆；《正理經》的界說也欠具體，沒有說出立者是怎樣覺察到自宗有過的：是自己發現的，還是他人指出的，後來經富差耶那的解釋才使人明了，⁹⁷至世親的《如實論》，才以明白的界說揭示了此過的特點。

42. 異因 (hetvantara)

異因即轉移理由。遮羅迦云：“所謂異因就是本該敘述原來的因，結果改說其他的因。”這一界說亦顯得簡略，它至少沒有說明為什麼會改變理由。此過在《正理經》和《如實論》中都有說及，《如實論》稱之為立異因義。《正理經》V-2-6經云：“沒有差別地說出理由而被（對方）否定時，又想要（找一些理由來）使之差別，這就是異因（即立了其它的理由）。”這一界說點明了立者轉移理由的原因在於受到對方的否定。《如實論》不僅據此立界說，而且詳加例釋，云：“立異因義者，已立同相因義，後時說異因，是名立異因義。外曰：‘聲常住；何以故？不兩時顯故（按：即一時顯，意謂聲音無始復無終，相續顯示於一切時間）；一切常住（者）’

⁹⁷ NBhV-2-20 疏云：“凡是在承認自己宗上存在他人所說的那種過失後，不指出（自己宗上的過失）而說這是共同的過失，（你的）宗上也存在。他在承認自己宗上的過失的情況下，推測對方宗上也存在同樣的過失……就是認許他難。”

皆一時顯，譬如虛空等；聲亦如是。是義已立。’論曰：汝說聲常住，不兩時顯，譬如虛空等。是因不然，何以故？不兩時顯者不定常住，譬如風與觸一時顯，而風無常，聲亦如是。外曰：‘聲與風不同相；風，身根所執；聲，耳根所執。是故聲與風不同相。’論曰：‘汝前說不兩時顯故聲常住，汝今說聲與風不同相，別根所執故，汝捨前因立異因，是故汝因不得成就。’是名立異因墮負處。”⁹⁸此例說得很具體：外道原以“不兩時顯”因來證“聲常住”宗，當論者指出“不兩時顯者不定常住”，如風與觸均非常住者，然風與觸都是“一時顯”的時，外道辯稱，聲與風不同相，因為聲與風為不同的感官所感受。這就是棄前因而立後因，墮入了異因的負處。《正理經》和《如實論》對此過的闡釋，可作為遮羅迦對異因的簡略界說的詮解。

43. 異義 (arthāntara)

遮羅迦云：“所謂異義就是在論述一件事當中論述了別的事。例如在論述熱病的特性當中，說了尿病的特性。”這一界說比較清楚，舉例也簡潔明了。《正理經》的界說與此相同，如V-2-7經云：“具有會產生與（本來的）目的無關的其他目的（的論證），就是異義。”富差耶那舉例詮解云：“如有人立‘聲是常住’宗，以‘無觸性’為因，後又覺得此因不

⁹⁸ 《大正藏》第32卷第35頁。

妥，便改口掩飾說：”所謂hetu（因），就是由√hi語根和tum後接字組成的、在krt後接音上結尾的一個詞（動詞狀名）。再說pada（單詞），它指的是nāma（名詞）、ākhyāta（動詞）、upasarga（前置詞）以及nipata（不變詞）等。其名詞因為同別的運動相結合，所以可以解釋，它是一種具有限定形式的聲音。動詞則是(1)運動與行為者結合起來的；(2)可以說，行為者的運動受到特定的時和數的限制；(3)只是語根的意思和對特定的時的解釋。不變詞是（名詞、動詞的）用法上的一種形式，即arthāt， abhidya， māna形式。前置詞是附加在動詞上，使動作明確的一種詞。”⁹⁹這一段例示告訴我們兩點：第一，立者初立“無觸性”因，後自覺不妥，臨時塘塞，改立他因；第二，所改之因與宗風馬牛不相及，因下證宗。嗣後《如實論》亦說異義，然解釋有所不同，云：“證義與立義不相關，是名異義。”證義即因，立義即宗，與宗不相關涉，故其因即為無意義之因。如例云：“外曰：‘聲常住。何以故？色等五陰十因緣。’¹⁰⁰這“色等五陰十因緣”因就與“聲常住”宗不相關涉。《如實論》的解釋說明，只要論證時因與宗不相關，即為異義，而不問是否自知理虧以改因來塘塞。

44. 負處（nigrahasthāna）

⁹⁹ NBh. V-2-7 經疏。

¹⁰⁰ 《大正藏》第32卷第35頁。

負處即敗局。遮羅迦云：“所謂負處就是失敗。就是說，(1)盡管把話重複了三遍，許多人都已知解，他卻不了知；或者(2)對無難詰的詰問；(3)對所難詰無詰問；(4)壞宗；(5)認容；(6)過時語(7)非因；(8)缺減；(9)增加；(10)離義；(11)無義；(12)重言；(13)相違；(14)異因；(15)異義等。這些都是負處。”遮羅迦在這裡列出15種負處，《方便心論》則列有17種負處，《正理經》與《如實論》均列有22種負處。在遮羅迦所列的15種負處中，有12種已在上述各目中作過專門的闡說，唯前3種未作過專門介紹。以下按其順序或加闡釋，或加說明。

(1)不了知 (avijñāna)

這第一種負處是上列各目所未曾涉及的，故遮羅迦特地附釋了幾句：“盡管把話重複了三遍，許多人都已知解，他卻不了知。”由此帶出了過名“不了知”。此過在《方便心論》裡稱作“眾人悉解而獨不悟”¹⁰¹。《正理經》V-2-17經稱此為不知 (ajñāna)，並界定云：“不了解就是不知。”富差耶那釋云：“意思儘管聽眾已經了解，對方也已作了三次說明，而他仍不解，這就是不知的負處。……他不了解論敵的主張，難道還能提出什麼樣的否定嗎？”¹⁰²《如實論》稱此過為不解義，界定云：“若說立義大眾已領解，三說有人不解義，是

¹⁰¹ 《大正藏》第32卷第26頁。

¹⁰² NBh.V-2-17 經疏。

名不解義。”¹⁰³其解釋與上述諸說不異其趣。在《方便心論》中還有“應答不答”的負處，然未下界說。《正理經》所說的不能誦和不能難或“應答不答”相同。V-2-16經釋云：“聽眾已經了解，（對方）也已作了三次說明，對此仍不能作出回答的話，就是不能誦。”接著，V-2-18經又云：“不知道如何回答，就是不能難。”這不能誦、不能難與不知三種負處在《正理經》裡是緊連在一起闡說的，說明三者性質相似，都是智慧短缺的表現。《如實論》對這兩種負處也有論說，如云：“若說立義大眾已領解，三說有人不能誦持，是名不能誦。”又云：“見他如理立義不能破，是名不能難。”《如實論》並且將不解義（不了知）與不能難的共同性質加以揭示：“不解義、不能難是兩種極惡墮負處，何以故？於餘墮負處若說有過失，可以別方便救之，此二種非方便能救，是人前時起聰明慢，後時不能顯聰明相，是愚夫可恥。”¹⁰⁴《方便心論》、《正理經》及《如實論》對不了知和與其相近的不能誦、不能難也都作了論述，而《遮羅迦本集》的論述則只局限于不了知，相對範圍要小一些。

(2)對無難詰的詰問 (ananujyasyānuyoga)

此過在上述諸目中亦未作專門的說明，但在第30目和31目中詮釋的兩個概念“無難詰”和“詰問”與說明此過有關。參照上述兩目即可了解此過的實質是對於無可難詰的言語卻橫

¹⁰³ 《大正藏》第32卷第35頁。

¹⁰⁴ 《大正藏》第32卷第35頁。

加詰問。《方便心論》稱此過為“他正義而為生過”，但未作詮釋。《正理論》稱此過為“責難不可責難處”（niranuyojyānuyoga），V-2-22經云：“不是負處而指責為負處，就是責難不可責難處。”富差耶那釋云：“根據對負處的特徵的虛妄的認識，對手本來沒有墮負，他卻指責說：‘你輸了！’由於責難了不可責難之處，反倒使他自己墮入負處。”¹⁰⁵以上從《遮羅迦本集》到《方便心論》和《正理經》《正理疏》對此過的說明可謂別無二致。然而至世親的《如實論》，此過的內容有所擴大，納入了無可詰而詰和雖可詰而詰非其處兩方面的內容，稱之為“非處說墮負”。《如實論》云：“非處說墮負者，他不墮負說言墮負，是名非處說墮負；復次，他墮壞自立義處，若取自立異義顯他墮負而非其，是名非處說墮負。”¹⁰⁶這其中先說了無可話而話，內容與諸論相同，“復次”以下為可話而話非其處，亦即對手立量雖已墮負處，這一方卻未能擊中要害，結果反使自己也墮入負處。

(3)對所難詰無詰問（anuyojyasyānanuyoga）

此過在上述諸目中亦無專題論述，唯在第29目和31目中詮解了與此過有關的“所難詰”和“詰問”兩個概念。所難詰就是過失，對有過失的言語卻未能及時提出詰問，這就使自己

¹⁰⁵ NBh.V-2-17 經疏。

¹⁰⁶ 《大正藏》第32卷第35頁。

也墮入了負處。此過在《方便心論》中稱“應問不問”。大概是過名本身足以說明此過的特點了吧，故《方便心論》與《遮維迦今果》一樣，沒有再作進一層的說明。此過也與《正理經》和《如實論》所說的“忽視應可責難處”（*paryanuyoyaupeksana*）和“於墮負處不顯墮負”相當。《正理經》V-22 1經云：“墮入負處的人沒有敗北，就是忽視應可責難處。”

《如實論》亦云：“若有人已墮負處而不顯其墮負，更立難欲難之。彼義已壞，何用難為？此難不成就。是名於墮負中不顯墮負。”《如實論》的界說不及《正理經》明確，主要是橫生枝節，又提出“更立難欲難之，……此難不成就”等，為如果“更立難欲難之”，就不存在忽視的問題了；如果是“立難欲難”而未中的，那就與《如實論》所說的“非處說墮負”中的第二種情況即話非其處重複，未免有蛇足之嫌！

- (4) 壞宗（*pratijñāhāni*），見第40目所述。
- (5) 認容（*abhyanuññā*），見第41目所述。
- (6) 過時語（*kālātītavacana*），見第37目過時（*atītakāla*）所述。
- (7) 非因（*ahetu*），見第36目所述。
- (8) 缺減（*nyūna*），見第33目(1)所述。
- (9) 增加（*adhika*），見第33目(2)所述。
- (10) 離義（*vyartha*），即缺義（*apārthaka*）見第33目(4)所述。
- (11) 無義（*anarthaka*），見第33目(2)所述。
- (12) 重言（*punarukta*），見第33目(2)所述。

(13)相違 (viruddha) ，見第33目(5)所述。

(14)異因 (hetvantara) ，見第42目所述。

(15)異義 (arthāntara) ，見第43目所述。

本目所列的15種負處可以說是對上述諸目中所說過失的總結。但是不知出於什麼考慮，對第33目中的五種語失均一一作為負處獨立出來，甚至連33目(2)增加中“重言”也單列為負處，而第36目中的三種非因卻仍合說為一種負處！

【參】結語

現在我們再回過頭來討論一下作為論議原則的44個項目的論述次序。它給人的初步印象似乎是凌亂無序、隨意臚列的，但經過仔細審視以後，當可以發現，它大致上是有序的，因此只須調整少量項目即可顯現其脈絡。茲按其原有順序略加調整列表說明如下（以A、B……為大目序數）：

- A. 論議：1論議（論諍、論詰）
- B. 論法：2.實；3.德；4業；5.同；6.異；7和合；
- C. 論證與反駁：8.宗；9.立量；10.反立量；11.因；12.喻；13.合；14.結；15.答破；39.反駁；38.顯過；31.詰問；32.反詰問；
- D. 定說：16定說（(1)所有學說都認可的定說、(2)特殊學說認可的定說、(3)包含其他事項的定說、(4)假設的定說）；

- E. 知識來源：18.現量；19.比量；20.傳承量；21.譬喻量；27義準量；28.隨生量；
- F. 思擇決定：22.疑惑；23.動機；24.不確定；25.欲知；26決斷；
- G. 語言問題：17語言；29所難詰；30無難詰；33語失（(1)缺減、(2)增加、(3)無義、(4)缺義、(5)相違）；34.語善；
- H. 詭辯：35詭辯（(1)言辭的詭辯、(2)概括的詭辯）；
1. 虛假理由：36非因（(1)問題相似、(2)疑惑相似、(3)所證相似）；
- I. 負處：44負處（(1)不了知、(2)對無難詰的詰問、(3)對所難詰無詰問、(4)40.壞宗、(5)41.認容、(6)37.過時語、(7)36.非因、(8)缺減（33目(1)）、(9)增加（33目(2)）、(10)離義（33目(4)缺義）、(11)無義（33目(3)）、(12)重言（33目(2)）、(13)相違（33目(5)）、(14)42.異因、(15)43.異義）。

以上將44目歸為10個大目，以A、B、C……表大目序數，此序數及大目標題為我所按。大目標題之後的小目乃至細目均按原序數標出，順著其序數，當可看出遮羅迦對論議原則的論述並非是無組織的隨意爐列。但是亦須指出，原安排尚欠嚴密，至少有如下幾點是需要提出來的：

1. 有關反駁問題的安排較亂。在論議中講到的論詰與第38

目的顯過同為不立論式的難破（即顯過破）；而第10目反立量、第15目答破、第39目反駁都是建立論式的難破（即立量破）；加上第31-32目的詰問和反詰問，有關反駁的項目如此眾多，卻未集中，有枝蔓之嫌！

2. 與語言有關的項目也比較多，且殊為重要，卻分散在第17目語言、第29目所難詰、第30目無難詰、第33目語失和第34目語善中論述，目次不連貫，頗顯散漫。
3. 有關知識來源問題，從第18日至21目論述了現量、比量、傳承量、譬喻量，從28日至29目又論述了義準量和隨生量，這中間不知為什麼要隔開五個目次，而將關於思擇決定的五個項目嵌入其中！如果說遮羅迦是站在數論派的立場上來作取捨的，那麼應當只取現量、比量、傳承量（聖言量）三種，現在從18至21目卻列了四種量（增加了譬喻量），與《方便心論》和《正理經》的說法相同。不過從27日至28目他又補說了義準量和隨生量，這又好像他主張立六種量，卻又不將六種量連在一起說，其用意難以測知！
4. 有關負處的立目重疊，目次安排也有隨意性。如37目過時、36目非因、40目壞宗、41目認容、42目異因、43目異義既在44目中列為負處，又何必單獨列目？其中至少第40日至43目是不必單獨列目的。而且第44目中所列的十五種負處的次序與原有目次的先後也不相符合，可

見其安排上有隨意性的一面。

當然，我們不能苛求於古人，論述一個如此繁複的邏輯系統，在無前人著作可資借鑒的情況下實在是很不容易的事。

遮羅迦論述的論議原則涉及44個項目，其中除了重點闡明立破的形式與方法外，亦非常關注語言與邏輯的關係乃至語用和語義問題等等，猶可為今日之研究借鑒和汲取。

【附記】

《遮羅迦本集》在我國尚未獲得介紹，因此多年來我一直想將其譯介過來，現在總算實現了夙願，即譯出了《遮羅迦本集》第三編第八章全文，並據《方便心論》《正理經》《正理疏》《如實論》等古印度的重要邏輯文獻詮釋此文，其間也融入了我的見解。但願所盡之綿力能有助於同道者作深入的研究。