

佛光叢書二一〇〇

佛家邏輯研究

霍韜晦 著

自序

這本書能够出版，可說是偶然。我對於佛家邏輯，雖然寫過一些我自己的看法，但却從來沒有想到要出版成書。去年夏天，一家出版社寫信問我，要替我出版一份舊稿：佛家的知識哲學。但事實上那是一份十分簡陋的東西，祇是在漢譯舊傳的若干唯識學的資料上作成。如果沒有機會看到陳那、法稱以後的有關量論的梵文專著，那還可以自欺；但後來我既有機會讀到當代世界學者有關大乘佛教後期對於知識的討論的介紹，像 Th. Stcherbatsky, S. Mookerjee, E. Frauwallner 和日本學者梶山雄一、戶崎宏正、長崎法潤等，便不能不感到自己的不足。於是，我決定辭謝；但在執筆回信的時候，忽然想起篋中還有一份「因明入正理論」的原文疏解，當日是拿來作為三輪佛學社和香港中文大學校外課程「佛家邏輯」一課用的講稿，雖亦已成於十年前，但其中對陳那因明的解釋，以「由果溯因」一觀念來展示其論式架構，自信在今日尚有意義，而行文之間，先求詞義之確定，再增案語以暢發其義蘊，或亦可以有助於後人了解；若輔以兩篇後來我自己所寫的介紹文章，使繁簡略備，則亦未嘗無用。出版社方面同意了我的意見。我於是把舊文檢出，重校一遍，把晚近所寫的一篇「因明與邏輯」（一九七一）置於

第一；此文主要在顯示因明特性，讀者由此入，或可先得一概略印象。第二篇「因明三支比量的邏輯的解析」（一九六八），主要是說明因明論式的邏輯結構，在內容上與第一篇頗有重複，但由於重點不同，所以亦收在這裡。第三篇纔是「因明入正理論」的原文疏解。這樣編排之後，便成為本書的樣子。

但是，當稿子託友人送抵臺北的時候，原來主其事的出版社却有了變化，稿子亦給擱了下來。我遠在香港，一切亦祇有任之。經幾許曲折，最後纔由佛光出版社慨諾出版。這期間承許多朋友熱心襄助，十分感激！我原無意出版此書，而此書之得面世，一若自有其勝緣。我個人祇有隨喜領受。

不過，在這段期間，我另外補寫了一篇「陳那以後佛家邏輯的發展」（刊載在「佛光學報」第三期）的文章，準備作為全書附錄。因為本書題名「佛家邏輯研究」，從內容方面看，是有點名不副實，或祇能算是佛家邏輯的前期的研究。中國舊傳，陳那是新因明的創立者，那是相對於尼耶也的古因明和站在玄奘的時代而言，事實上，自法稱以後，佛家邏輯又已進入了一個全新的時代，其論式結構的基本觀念已變；從今日的邏輯

觀點看，可以說是重新走上一條西方式的邏輯的道路，而背向了因明傳統的由果溯因的性格。所以若相應於歷史，則法稱纔是新因明的創立者，而陳那是傳統因明的大成者。可惜的是，對於這一轉向，今日能讀到的中文資料極少，縱有譯介，亦不够準確。爲了使漢語學界能注意並開發這一方面的研究，所以我纔不避淺陋，補寫了這篇文章。引玉故須拋磚，目的是等待大家的研究，同時亦算是替本書的疏漏塞責。其中不逮之處，且待他日再來重理了。

一九七八年九月三十日 霍韜晦序于香港量齋

目錄

自序

第一章 因明與邏輯

- 一．本文所要討論的問題．一
- 二．問題解答的途徑．二
- 三．結論．一四

第二章 因明三支比量的邏輯的解析

- 一．因明論式的形態．二一
- 二．因明論式的邏輯的解析．二三

第三章 因明入正理論釋義

- 一．初頌．三五
- 二．長行．四三

- 壹．能立．43
- 貳．似能立．86
- 參．現量與比量．121
- 肆．似現與似比．129
- 伍．能破與似能破．132
- 陸．後頌．135

附錄一 陳那以後佛家邏輯的發展

前言

- 一．歷史的檢索．一三八
- 二．陳那時代因明論式結構的基本觀念、及其所引生的問題．一四二
- 三．法稱時代因明論式結構基本觀念的改變．一四七
- 四．法稱對因法的分解．一五三
- 五．法稱以後的佛家邏輯的發展．一五六
- 六．餘論．一五九

目錄

附錄二 佛教邏輯主要之研究用書與參考文獻……………一六四

一・漢譯資料・一六四

二・一般參考書・一七二

二・法稱以後之梵文原典與翻譯・一六八

第一章 因明與邏輯

一 本文所要討論的問題

本文所要討論的問題，主要有兩個：一、因明是不是邏輯？二、因明的論式結構能否以符號表達，即寫成一純形式的推演歷程？

這兩個問題，關鍵在於前者。因為若第一個問題解決，則第二個問題亦可順應解決。第一個問題是根本，第二個問題是基於近代研究因明的學者的做法而提出的。我們認為：若不解決第一個問題而逕作第二個問題的研究，是本末倒置的做法。所以本文的研究，主要也是對向第一個問題。

關於第一個問題，過去一直沒有釐清。許多學者研究因明，即逕以邏輯一名來代替①，或以邏輯名詞相比附；事實上這一問題若不解決，則這樣的指稱和比附是無根的；尤其是在現代的邏輯系統，對於邏輯是一門如何的學問，已經有了清楚的說明。這樣，所謂因明就是「佛家邏輯」或「印度邏輯」的指稱，究竟是從那一標準上說，不無再考慮的必要。關於第二個問題，現代的因明學者受近代世界性的邏輯熱潮的影響，也想把因明論式改寫成純形式的推演②。過去作者亦走上這一條路③，但結果發覺這應是第二步的工作，先決問題須考慮因明與邏輯是否相當？因為倘若兩者所植根的本義不同，則所發展起來的形態和所及至的分際亦異；符號演算即使可能，也祇不過是使我們看到了因明與現

代邏輯有相通的一面而已，並無特殊可貴。爲了要看清楚這相通的界線，我們有必要從因明論式結構的根本觀念談起，這也就是本文的第一個問題之所事。

其次，在開始正文之前，因明一名的內涵亦有審定的必要。根據因明的產生④和使用範圍，則因明所處理的除了立敵間的論辯方法和對一命題的論證技術之外，更涉及新知識如何獲取的問題，這也就是所謂「爲自比量」(Svārthanumāna)，而後來在佛家手中發展的結果，更擴充成爲「量論」(Pramāṇa-vāda)⑤。量論中的主要問題，已經從辯論術講究如何「悟他」(爲他比量，*parārthanumāna*)的問題轉移到知識如何成就、如何審覈、及如何分類的問題。它的立論的底子也已經不是單從檢查論式的對錯上說，而是改從能知心出發，看能知心如何行於所知境的問題。由此可見，佛家的所謂因明，實在兼賅知識論方面的意義⑥。不過站在本文的角度看，知識論與邏輯兩者所研究的問題並不相同。在因明，兩者的關係不管它如何密切，在我們的立論上，兩者仍須分開。這也就是分際的問題。所以本文討論因明，暫且放開其在知識論上的意義，而祇是狹義地使用其指稱論式結構的部分⑦，以與邏輯所討論的問題相對應，這是要請讀者注意的。

二 問題解答的途徑

1 邏輯的定義

因明是不是邏輯？這一問題的意思就是說，要以邏輯的尺度來衡量因明，看它是不是符合邏輯的標準。所以第一個問題首先要決定的是：什麼是邏輯？

根據今日邏輯學者們的意見：邏輯是一門研究推理結構的有效性（validity）的學問，它的主要工作在建構一個有效的推理，和辨清有效推理和無效推理之間的分別。而所謂推理結構，至少包括兩部分：一、前提（premise），二、結論（conclusion）。邏輯就是研究結論如何有效地從前提一步步地推出的。而所謂「有效」的意義，則是指這些步驟開展時不違背推理標準，由此而達到結論。換言之祇要前提開出，透過技術處理（符號操作），結論是必然而至的，這也就是所謂 logical follow。然而結論的必然而至與結論的真假却是兩回事，邏輯所能保證的祇是由前提到結論之間的程序的合法，亦即推理結構符號的自圓一致，却不保證任何命題的真假，因為真假必須涉及實事，而這是經驗界的事情⑧。因此邏輯絕不能獲得新知識，即使一個邏輯論式經過語意的過濾而應用到經驗事物的時候，其結論所斷言的亦比較前提所斷言的為少。因為結論原是從前提中引出，結論原已被前提所涵蘊。所以從這些地方看來，邏輯祇是一種演繹推理，它的好處，就是使我們可以憑藉前提而妥當地推得結論。

然而因明又如何呢？因明是否也是屬於這種憑藉前提而推得結論的形態？

2 因明論式所開展的特殊形態

如前所說，因明最初所處理的，原祇是立敵間的論辯方法和對一命題的論證技術，因此它所擺出來的架子是先標宗（主張⑨），後出因（理由）。因為祇有這樣，才能呈顯出一論辯或論證的歷程。因明之所以如此，背後尚有一宗教的悲情在。印度各宗，不祇佛家為然，都把解脫視為人生最高的幸福，對解脫之知，不祇許為可能，而且奉為絕對的真實。但事實上，此解脫之知如何呈現，對個人言却是從未經驗的事情，故必須先信，先予以肯定。在這一點，印度各家表現出一種宗教的形態，於是各家都有一種「聖言量」（也就是各宗的義理）產生。各家之間，各有其不同的聖言量，於是自然有論爭。再對自宗而言，此一在宗教的悲情上已經確立的聖言量如何可以再在自己的知識上成就，仍須給予根據，這就是論證之所事。所以因明宗、因、喻三支的開出，有其思想背景，和文化背景的約制。它必須是回頭向後找尋根據，而不是以此為立腳點再向前推。明乎此，則因明論式所開展的形態何以是宗先因後，由果溯因，可以思過半。今人研究因明，每每喜歡與三段論法（Syllogism）相比附，並且認為兩者的不同祇是排列的次序而已⑩。其實兩者的不同何止排列的次序，根本問題是兩者構造論式的觀念不同。西方邏輯不論是傳統的或現代的，都是依前提而推得結論，絕對沒有依結論而找前提的，但因明確是如此。所以上文我們用「推理」來指述邏輯，而用「論辯」或「論證」來指述因明，目的就在顯示這兩者之間的分別。我們說，「推理」當然是一種邏輯結構，但現在的問題是：因明這種依結論而找前提的「論辯」或「論證」是不是也有可能是一種邏輯結構呢？

3 因明論式結構中的邏輯成分：以所歸溯之因為成宗的充足條件

首先，從整個論式所要求的功能上看，因明先立宗，然後再回頭來找成宗的根據（這種找尋的過程，可以名之為歸溯），則這一根據（也就是因）與所立宗之間必須有着某種邏輯關係，然後才能保證宗的成立。換言之此因如何方可以溯出，我們暫且不問，但可以肯定的是：此因如果能够溯出，就必然可以證成宗；此因以「能够成宗」為其界線。凡作為因者，都必須滿足這一條件，否則整個論式為徒勞。而所謂因能成宗，這就意味着因、宗之間必定有着某種邏輯關係，否則因如何保證成宗？蓋捨邏輯關係外，我們無法再在其他關係上建立保證^⑪。所以問題到了這裏，就變成了論式內部的邏輯結構的問題，雖然在開展的形態上它是先標宗，後舉因，但從其論式所要求的功能上看，此所舉出的因就必須符合能够證成宗的標準。不過所謂能够證成宗，我們尚須進一步研究的是：在內容上應如何規定？

從邏輯上的解析，所謂能够證宗（或成宗），即指因宗之間應有一必然的連結以使宗得以有效地由因之所歸結而成，或使宗得以有效地由因中所推演而出^⑫。然而，在邏輯上能够滿足這樣的條件的，其因有兩種：一是作為成宗的充足條件（Sufficient condition），二是作為成宗的充要條件（Sufficient and necessary condition）。所謂充足條件，是一種「有之必然」的關係。設有兩種元

素：A、B，若有A則有B，雖然無A不必無B，則A是B的充足條件。反之，若無A則無B，雖然有A不必有B，則A為B的必要條件（Necessary condition），這是一種「無之必不然」的關係。再合此兩條件（充足條件和必要條件）就是充要條件。所以充要條件以兩項標準規定：一、有A則有B，二、無A則無B。現在的問題是：因明論式要歸溯的因，在上述兩條件之中（充足條件及充要條件），取哪一種？根據因明對因的要求，目的祇要求此因能够證成宗；用因明的話，就是「有因之處，宗必隨逐」，有因即有宗，而不要求因無之時，宗亦隨無，所以此因取其為成宗的充足條件已够。充足條件的意義，即不必是唯一的條件；由因以成宗，此因不必是唯一的理由，但有之亦可以保證宗的「必然而至」。譬如佛家對聲論師所爭論的一個問題：「聲是常呢，還是無常？」依聲論師⑬的意見，聲是常住；但佛家則以為聲是無常，並作論證如下：

宗：聲是無常

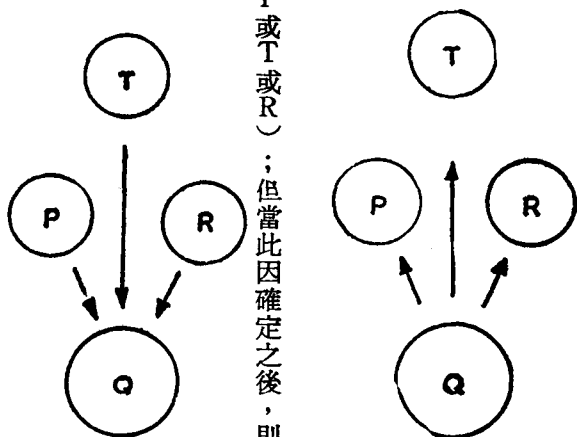
因：所作性故

喻：如瓶等（立者之意，如是作所的東西則是無常，即依此原則而徵取瓶等實事為喻。原則即是因，名為喻體，所徵的實事名為喻依。）

依我們上文的分析，因明所要求的因是成宗的充要條件，而不是充足條件，所以「所作性」是成「無常」的充足條件：是所作性者即是無常。但它却不一定是唯一的理由——雖然，依據佛家經論，「所作性」與「無常」可說是同一外延：「無常」即以「所作性」規定；「所作性」亦以「無常」規定。但

這祇是義理上的問題，若從邏輯觀點看，由宗以歸溯因，由「無常」而溯出「所作性」，則「所作性」不必定為唯一因，因為由宗以溯因，此因可能是多。再舉一個較顯淺的例子：如見甲君脾氣改變，則由此以溯因，此因可能是多：如事業上的理由，家庭上的理由，個人的理由等等，每一方面均足以影響人的改變。這種情形，一如下圖所示：

這就是說，由同一的情形（Q）以溯因，則此因可以是多（或P或T或R）；但當此因確定之後，則任一因均足以成宗。圖如下：



這也就是說，從因的方面看，是有P即有Q，有T即有Q，及有R即有Q。所以說，因明溯因，不必要求唯一因；它祇要求「有之必然」，因的多少是不問的。但充要條件便不同了，充要條件是唯一因，它除了要求「有之必然」之外，更要求「無之必不然」。如說：「甲君是理性的動物，是人類故」。「人類」就是唯一因，蓋若非人類即非理性的動物。能够用唯一因去成宗固然甚好，但從因明溯因的要求上說，是不必定為唯一因的。

由以上的分析，可知因明論式中因宗之間的邏輯關係，是以因作為成宗的充足條件而建立的。這種關係，用因明自己的術語來說，就是因宗「不相離性」⑭，或「說因宗所隨」⑮。茲以P代表因，

Q代表宗，以邏輯條件式表之如下：

$$P \rightarrow Q$$

而由因證宗的歷程就是：

$$(P \rightarrow Q) \cdot P \rightarrow Q \textcircled{2}$$

我們說，在這種情形下的因宗結構，當然是邏輯的。

4 因明論式結構中的非邏輯成分：在歸溯過程中的概然性，與對實事的依存關係

然而，上文所解，祇是限於因明論式溯出因之後，再回證宗的一段歷程。我們說，這一段歷程是邏輯的。但對於此一以成宗的充足條件來規定的因，如何方可以被溯出？却並未涉及。事實上溯因才是第一件要做的事情，否則，未有因而先談證宗，是躐等的，於因明的論辯或論證形態不合。以下，茲再研究歸溯的問題。

依上文第一圖，由宗以溯因，可以溯出不同的因，所以若單從宗的地位望因，因不定。但因雖然不定，從類的觀點言，則在宗類（Q類）之中，至少總有若干分子（此所謂若干，以等於一或多於一規定）是由P所造成，或由T所造成，或由R所造成。譬如說人的性格改變，雖不能確定這是否由事業上的打擊所造成，但至少可以確定有若干種「性格的改變」是由事業上的打擊所造成的。這種至少

有若干Q的分子是由P所成的關係，在因明有一特定的專名：「同品定有」。「品」是類義，即指依宗的標準而徵集的分；「定有」的意思是決定有，至少有，而不是普遍有。因為由宗溯因，祇要求宗類之中必須有若干分子具有因，而不必要求全部分子都具有因。這種同品定有的要求，若寫成定言語句，就是：

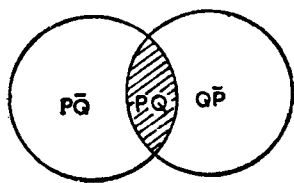
有Q是P

若以存在量化號「 $\exists x$ 」表示「有」，則此語句亦可以改寫成：

$(\exists x)(Qx \ \& \ Px)$

(即至少有一種東西X，而X是Q並且X是P) ⑰

然而，若再進一步看，「有Q是P」，此P誠然是由Q溯因時溯出，但若僅憑此，却不足以斷言此所溯出的因就是成宗的充足條件。因為「有Q是P」的意思祇是說：「是Q而又是P的分子不等於零」($QP \neq 0$)，却並不表示：「如是P的分子則是Q」($PQ = 0$)，所以原想以P為Q的充足條件的關係建立不起來，換言之因明所要求的因的條件尚未達到。此中關係，一如下圖



$QP \neq 0$

此圖表示「有Q是P」的關係，由圖中看到P可以成就同品(Q)，但也可以成就異品(非Q)。譬如說：有些快樂是由有錢所造成的(有Q是P)，但也可以說：有些不快樂也是由有錢所造成。這樣

，「有錢」之因就不能成爲「快樂」的充足條件。在因明言，這樣的因也就是犯了「不定過」^⑩。爲了保證此所歸溯的因，在邏輯上必然可以證宗，於是因明除了依據「有Q是P」的標準以溯因外，更同時從反面以剪除「非Q而是P」的分子。這一剪除的標準，名爲「異品徧無」。「異品」即非Q，由向同品施予否定而得；「徧」則是普遍義，若以定言語句表之，即：

無非Q是P

這是一個全稱命題，若寫成量化式，就是：

$$(X)(\neg Qx \rightarrow \neg Px)$$

(即對每一個X而言，若X是非Q，則X是非P)

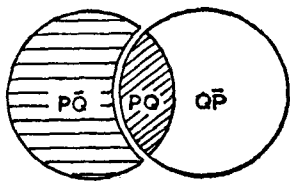
所以，由此可以看到這一剪除的目的，在使「P而非Q的分子等於零」($PQ \equiv 0$)，換言之，這是保證凡是P的分子即同時是Q，如圖所示：

這樣，在經過這一剪除的歷程之後，P即必然可以成宗，上述的那種不定的情形就可以避免。再從邏輯上說，根據條件異質位換法則(The rule of contraposition) 語句「

如非Q，則非P」等值於語句「如P，則Q」($(\neg Q \rightarrow \neg P) \equiv (P \rightarrow Q)$)，所以「異品徧無」的剪除

規則實在是從反面以規定P爲Q的充足條件的關係，以保證因必然可以成宗^⑪。從這一點看，也可以說因明的作者深懂邏輯之理。於是，因明論式中由宗以溯因的一段歷程，便須兼依兩項標準進行：

一、有Q是P (同品定有)



$$PQ = 0$$