

因明入正理论

佛学经论导读 21

主编：谈锡永 导读：李润生



B94/51

:21

2009

佛学
经论
导读
21

四 明 入 正 理 論

主 编
导 读
： 谈 锡 永
： 李 润 生

中国书店

图书在版编目 (CIP) 数据

佛学经论导读/谈锡永主编. —北京: 中国书店,
2009. 4
ISBN 978-7-80663-665-7
I. 佛... II. 谈... III. 佛经 IV. B94
中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 047035 号

佛学经论导读

谈锡永 主编

责任编辑: 润农

出版: 中国书店

地址: 北京市宣武区琉璃厂东街 115 号

邮编: 100050

发行: 全国新华书店经销

印刷: 北京建泰印制有限公司

开本: 880×1230 1/32

版次: 2009 年 4 月第 1 版 2009 年 4 月第 1 次印刷

字数: 3110 千字

印张: 186

书号: ISBN 978-7-80663-665-7

定价: 358.00 元 (全 21 册)

敬告读者

本版书凡印装质量不合格者由本社调换,
当地新华书店售罄者可由本社邮购。

卷首语

近年对佛家经论有兴趣的人多，而能读佛家经论的人却少；演绎佛学的著作译作较多，而能引入导读、有系统的经论丛书则未见。此套丛书精选佛家经论若干种，小乘大乘，空宗有宗，显乘密乘，规模略具。

佛家经典，即使精心选注，也很难了解其经论大义，很可能仅得一偏之见。因此，便需要指导怎样去读经论，令读者直接领会经论的真义，“导读”之作遂生。

“导读”之作，除注释或讲解经论外，最重要的，还是指出一经一论的主要思想，以及产生这种思想的背景，同时交代其来龙去脉，即其启发承先的作用。读者循序而入，便当对佛学发展的脉络了然，亦能体会佛说一经的用意，菩萨演绎一论的用心所在。

总 序

九十年代初，拟出版一套能引导学人自行研读佛家经论的丛书，厘定经论二十种，初期完成《异部宗轮论》、《心经》、《四法宝鬘》三册，分摄小乘、大乘、密乘。

丛书编写历经十余年，并经多次严格修订，除订正误刊错字外，并补充资料内容，令其更能引导读者，于丛书中诸经论能融会贯通，及能旁及其余经论。

一

读佛家经论，困难的地方不在于名相，而实在于领略其旨趣。若不得其旨，则虽诵经终身，开卷终觉茫然。

经论有不同的旨趣，衍生成不同的宗派，实由于行者根器不同、修学不同之故。印度晚期，将此归纳为四宗部，而修学次第则分为九乘，这已成为藏传宁玛派的传统。若根据这传统来读经论，在领略经论意旨方面，会容易一些，也能深入一些。

本丛书的编辑，实亦根据此传统。且依古代论师的善巧方便，先依唯识抉择部派佛教的经论，再依中观应成派抉择唯识，最后则依了义大中观（如来藏）抉择应成派。

所以本丛书可视为桥梁，由此即能领略宁玛派九乘次第的基、道、果意趣。亦即由小乘的止观修学，依次第而至

大圆满的修学，皆须知其基、道、果，然后始可修学。

二

依宁玛派的观点，一切经论实为了修学而建立，或说体性，此即为基；或说观修，此即为道；或说现证，此即为果。依龙树中观，以般若波罗蜜多体性为基，修观中道为道，其果即为现证般若；若依弥勒瑜伽行，则以法相为基，修观唯识为道，其果即是如来藏。前者为二转法轮的教法，后者则为三转法轮的教法。

因此，本丛书所收的经论，实为各修学次第的基。其重要性，亦即在于此。

指出这一点，非常重要。近代佛教学者接受了西方的治学方法，喜欢用“发展”这一观点来处理一个系统的学术，因此便将佛家经论视为一系列的“思想发展”。然而这样做，却实在非常不恰当。

佛陀当日教导弟子，依次第而教，因此开示的理论便亦依次第。但我们却不能说佛陀于教导“四谛”时不识“十二因缘”，于教导“十二因缘”时不识“中观”，于教导“中观”时不识“唯识”，于教导“唯识”时不识“如来藏”。因此，我们不能说这种种学说，实由“发展”而来，而非佛陀的次第说法。

是故各种不同的佛家见地，只有传播的先后差别，而非由一个思想发展成另一个思想。也可以这样说，有“佛家思想传播”的历史，而无“佛家思想发展”的历史。至于在传播方面，由于传法者的根器与修学各各有别，是故对

法义可有不同的演绎,但这亦并非“发展”。

由是可知,佛家经论实为由上向下的建立,而非由下向上的发展。

由上向下建立理论,是为了修学的需要。所说证空性,如何去证空性呢?那就非依次第修学不可,那就需要由上向下建立各次第的基。盖至最上时,实无“空性”可证,唯现证“乐空无二”,这才是行人的“最后一着”。但若一开始即不唯说空性而说“乐空”,行人亦必无入手处。是故由“乐空”境界向下建立,如是于中观始有“四重缘起”的观修,于瑜伽行始有“离相四加行”的观修。

指出各次第的基,其旨趣所在,是这套丛书的基本观点。

三

理解佛家经论,宜由修学着眼。若离修学去理解,则生疑惑。

以《入楞伽经》为例。倘离修学,则会觉得其不纯,既非纯说“唯识”如《解深密经》等,亦非纯说“如来藏”如《如来藏经》等。笔者当年即持此疑,向敦珠无畏智尊者(Dudjom Rinpoche)请开示。尊者只答一句:“《楞伽》说菩萨的心识,但菩萨亦由凡夫起修,是故便亦说凡夫的心识。”笔者即因尊者这一句开示,才得叩开“如来藏”的大门,建立“了义大中观”见,亦即“智境唯藉识境而成显现”的“如来藏藏识”境界。

盖佛家一切法门,无非只是心理改造,由凡夫改造为

圣者，即是法门建立的目的。是故释迦说“四谛”时，亦说“四谛十六行相”。所谓“行相”，便即是心的行相，也即是心理状态。

《楞伽》说“如来藏藏识”，即是“圣凡心理状态”的分析。那实在是为实修作指导，而非建立一种思想。如是理解，即知《楞伽》并非不纯。同时亦可明白，当年达摩尊者何以只传四卷《楞伽》以印心。“印心”者，即是洞悉心理状态变化，而与修学的见地相印。

举此一例，即知经论不是纯理论的建立。

四

丛书于印行前，各导读者重新再次修订，力求此丛书能令修学者不堕入虚无，亦不偏执于宗义。虽非尽善，或可庶几。

乃为之颂曰：

文字原非障	实为修道基
所修亦不执	次第断毒尘
是故佛因位	喻为金刚心
顶礼诸圣众	洒我以甘霖

波錫社

别 序

因明(hetuvidyā)之学,原非佛家的根本思想,它是吸收了正理学派(Nyāya)的逻辑论证,从而发展出来的一套思维逻辑。所以对佛家来说,因明便只是工具,用来帮助学者抉择正见。

比如唐·窥基法师《因明入正理论疏》所云:“因明者,为破邪论,安立正道。”

唐·玄奘法师译《阿毗达磨大毗婆沙论》(*Abhidharma-mahāvibhāṣa*)则说得更为详细。论言:

答论有二种:(1)立自宗;(2)遮他宗。

立自宗者,如善说法者立善说法宗,恶说法者立恶说法宗,应理论者立应理论宗,分别论者立分别论宗。

遮他宗者,如善说法者遮恶说法宗,恶说法者遮善说法宗,应理论者遮分别论宗,分别论者遮应理论宗。《大正》·二十七)

“立自宗”即是站在自己的立场,来成立自己的理论,如是即是“安立正道”;“遮他宗”即是站在自己的立场,来否定敌论的理论,如是即是“破邪论”。无论立或遮,都须遵从一套合理的思维逻辑,此即便是因明。

然而于释尊在世时,辩论并未成为各宗派间的决战,

有所问难，态度都比较温和，所以在四部《阿含》(Āgama)中，只见零星地提到“论法”，即是立论的法则，用来帮助学者思维，非如后世的因明，成为辩难破敌的利器。

以辩难而言，释尊有“四记问”，即是答问的四种方式。此见于尊者舍利弗(Śāriputra)所说的《阿毗达磨集异门足论》(Abhidharma-saṅgītiparyāyapāda)，及龙树论师(Nāgājuna)的《十住毗婆沙论》(Daśabhūmi-vibhāsa)。

《集异门论》(卷第八)云：

四记问者，(1)应一向记问；(2)应分别记问；(3)应反诘记问；(4)应舍置记问。(《大正》·二十六)

《十住毗婆沙论》(卷第十一)云：

问曰：汝言四种问答，何者为四？

答曰：(1)定答；(2)分别答；(3)反问答；(4)置答。(《大正》·二十六)

可以采用“舍置记问”(不答敌问)的方式，足见释尊此四记问并非用于议论辩难一如后世。然而此中的“分别记问”以及“反诘记问”，则可谓已开因明的先河。

以论法而言，在龙树论师的《方便心论》(Upāyakauśalya-hṛdaya)中说得相当具体，这或可视为是对论法的总结。亦即将自《阿含》结集时代传下来的论法及其发展，综合成一系统。

《方便心论》开端一颂即云：

若能解此论 则达诸论法

如是深远义 今当广宣说

由是可见其所说者为论法。论法有八种，如《明造论

品第一》云：

如此八种深妙论法，我当略说。为开诸论门，为断戏论故。

一曰譬喻，二随所执，三曰语善，四曰言失，五曰知因，六应时语，七似因非因，八随语难。

又云：

凡欲立义，当依四种知见。何等为四？一者现见，二者比知，三以喻知，四随经书。

复云：

问曰：何名知因？

答曰：知因有四。(1)现见，(2)比知，(3)喻知，(4)随经书。此四知中现见为上。

由是可知，“知因”即“立义”的知见。此相当于后世因明的现量、比量、喻、圣教量。至于因明中的非量，本论则名之为“似因”。论云：

凡似因者，是论法中之大过也，应当觉知而速舍离。如此似因，我当宣说。似因随相有无量义，略则惟八。

一、随其言横为生过；二、就同异而为生过；三、疑似因；四、过时语；五曰类同；六曰说同；七名言异；八曰相违。
(《大正》·三十二)

在印度，与佛家同时，还有许多其他的哲学流派，在佛经中，将他们称为“外道”。外道的逻辑学称为“正理”。专门研究逻辑的外道，甚至还发展成为“正理学派”。

正理学派自称其祖师为足目仙人(Akṣapāda)。相传他于三十三天学习正理，天主帝释的妃子想勾引他，作出

种种媚态，他因此把眼睛移到足底，由是得“足目”之名。

正理学派不同佛家，他们成立“正理”，实欲藉着立量来证成他们的理论，即成立诸法实有。因此“正理”便不但破立的工具，而且还是他们的理论基础。尤其是后期的正理学派，更欲藉此论证神的真实存在。

《正理经》广弘于公元二三世纪，其时恰当龙树论师住世，故龙树在《回诤论》(Vigrahavyāvartanī)中对此便有破论，以其与缘起性空相违。惟其所破，非破其逻辑推理的法则，只是破其利用立量来谛实自我与一切法。

《回诤论》偈云：

若量能成法 彼复有量成

汝说何处量 而能成此量

其长行云：

此偈明何义？若汝意谓量能成物，如量、所量，现、比、阿含、喻等四量，复以何量成此四量？(《大正》·三十二)

此即谓四量不足以成为“成物”或“成法”的根据，因为四量本身亦须藉另外的量来建立。若谓四量不须更由量成，则成自宗相违，故《回诤论》复有偈驳破：

若量离量成 汝诤义则失

如是则有过 应更说胜因

此即是说，除非能说出“胜因”，证明有些事物依量而成，有些事物则不须依量而成，否则便有过失。

然而龙树却非反对建立四量，他说：

现量入在一切法数则亦是空。

此即谓若将现量视为“一切法”中的一法，则此法亦

空，由它成立的法，当然亦空。由是可知龙树惟破“量能成法”，而非破量。

为什么龙树会不屑逻辑学呢？

照藏地中观学者的说法，那是因为龙树的思维方式已经超越了逻辑。龙树所立的“中道”(madhyama-pratipad)，即是不落任何边际，亦即是离开了一切相对的概念。逻辑的作用，正用来建立概念，凡概念必有一正一反的相对。这正是龙树所需要离开的，因此他自然不肯落于逻辑的窠臼。

是故龙树以及提婆(Āryadeva)在跟敌论者辩难时，并不采取当时通行的逻辑论议，而是用直截了当的霹雳手段，令敌论者无法运用逻辑来争辩。

我们不妨举一个例子，在举例时，为了照顾读者的趣味，已将许多名相通俗化，以免一般读者被种种名相搞得头昏脑涨，反而不能体会龙树的破敌方式。

例如数论师(Sāṃkhya)说：一切事物都有他们自己的本质(自性、自相)。为什么呢？因为一切事物都有共通的本质(一、一性、一相)。

然而，为什么一切事物都有共通的本质呢？因为他们都由一因所生(如造物主)。

倘如要用逻辑来辩破数论师的说法，可以，然而却十分之费辞。龙树的辩破，相对便简单直接得多。只需问道：

你说生起万物的一因，其本质跟万物相同，还是相异？

如答道：相同。那么问题就来了。一因的本质若与万物相同，而万物又有相同的本质，那么，你所说的，生起万物的一因，跟万物又有何分别？换言之，人应该也可以去创造大梵天，不一定如你所说，宇宙万物皆由大梵天创造。

如果答道：相异。那么，你便在逻辑上自陷于矛盾。跟万物本质相异的一因，没可能证明他造出来的万物却有相同的本质。也没理由说，万物的本质相同，可是却偏偏跟其最初因的本质不同。

龙树便是采取这种手段，令敌论者陷于两难，由是辩破其立论。

然而这样的辩破，却很难令数论师心服，因为他最初的立论，其实只是说：一切事物都有本质。现在龙树却转一个弯，由事物的成因来辩破，这虽然能钳数论师之口，却实在不足以服其心。不能心服就有怨恨，是故龙树与提婆当日虽然破尽外道，但却未能令外道信仰佛法。提婆破外道比龙树还要积极，结果于静修时，还给外道暗杀而死。这就是说，龙树的辩破方式虽然犀利，但毕竟亦有缺点。

所以与龙树同时，佛家亦有不用龙树的辩破方式，而采用共同的逻辑论议手段。小乘佛学家法救论师，便有关于正理方面的著作。因为“游戏规则”相同，所以手段便见平和。

二

到了公元五世纪，无著（Asaṅga）、世亲论师（Vasu-

bandhu)住世，其时印度的辩论术已发展至高峰，各派都从正理学派吸取其辩论及逻辑方面的成果，成立自己的辩术与逻辑推理。佛家自亦难例外，所以在《瑜伽师地论》(Yogācārabhūmi)中，便有“七因明”，以及论述证成道理的十二种相（于中五种为清净相，七种为不清净相）。

七因明主要是说辩论术，而非逻辑；证成道理的十二种相则可称为逻辑分析。这种情形，足以说明当时辩论与逻辑的主客关系——逻辑只是为了辩论才发展起来的工具。

《瑜伽师地论》卷十五，说七因明：一论体性，谓论题有六种性质；二论处所，谓有六种适宜辩论的场所；三论所依，谓立论的依据，后当细说；四论庄严，谓有五种辩论时应采取的态度与修辞；五论负堕，谓有三种辩论失败的原因；六论出离，谓有三种事先观察辩论成败的方法；七论多所作法，谓有三种辩论成功的因素。

此中惟第三“论所依”，才跟逻辑有关。

论所依分二：一、所成立义；二、能成立法。能成立法有八种，如论云：

能成立法有八种者，一立宗、二辩因、三引喻、四同类、五异类、六现量、七比量、八正教量。（《大正》·三十）

由是可知“七因明”实辩论重于逻辑。然成立八法都实已包含论式、立量及后世因明家的三相。后世因明即对弥勒提出的系统作发展与补充。

于卷七十八，弥勒复说四种道理，即观待、作用、证成、

法尔。此中证成道理的定义是：

谓若因若缘能令所立、所说、所标义得成立，令正觉悟。（《大正》·三十）

由是标举成立清净道理的五种相，成立不清净道理的七种相。即是建立正量与非量。

无著论师于《显扬圣教论》(*Prakaraṇāryavāca*)中，说七种论法，全同七因明；说八种成就法，亦全同至尊弥勒。然于《大乘阿毗达磨杂集论》(*Mahāyāna-abhidharma-samyuktasāṅgīti*)中，所建立已略有不同。

《杂集论》(卷第十六)云：

论依者，谓依此立论略有二种：一所成立、二能成立。

所成立有二：一自性、二差别。

能成立有八种：一立宗、二立因、三立喻、四合、五结、六现量、七比量、八圣教量所成立。（《大正》·三十一）

弥勒与无著二者之不同，可举例以明之。若立“声是无常”为宗，弥勒论式如下：

宗：声是无常

因：所作性故

喻：如瓶（同类）、非如空（异类）

合：如瓶者无常（同类）、如空者非所作（异类）

结：声是无常

在论式中，论题（宗）由一个理由（因）及两个譬喻（同类论证例与异类论证例）来成立。然而无著却只用一个譬喻，其论式如下：

宗：声是无常

因：所作性故

喻：如瓶

合：瓶是所作故无常，声亦应然

结：声是无常

至于许地山在《陈那以前中观派和瑜伽派之因明》一文中，所引的古因明论式，其实应该是经世亲论师改造后的论式。其论式如下：

宗：声无常

因：以造作故

喻：若法造作，皆是无常，譬如瓶等

合：声亦如是

结：作故无常（据郑伟宏《佛家逻辑通论》转引）

三个论式，以世亲的论式最为精密，因为在喻支中增加了喻体（在本例中，即“若法造作，皆是无常”句）。

喻体的加入，便使“因三相”得以发挥作用。所谓因三相，即是因与宗的三种关系。世亲所立因三相，见《如实论·反质难品》。

《如实论》反质难中《道理难品第二》云：

我立因三种相，是：根本法、同类所摄、异类相离，是故因成就不动。（《大正》·三十二）

世亲之前，龙树实破因三相，而无著则作折衷，此见于《顺中论》（*Madhyāntānugama*），然实皆未具体引之入因明论式，由是即不能如世亲之建立喻体。此后，大乘佛教发展到唯识今学派成立，唯识家更将正理发展，改组成为佛家的正理，并称之为“因明”。这时候，佛家的逻辑已迈