

戒
幢
佛
學

第一卷

戒幢佛學研究所

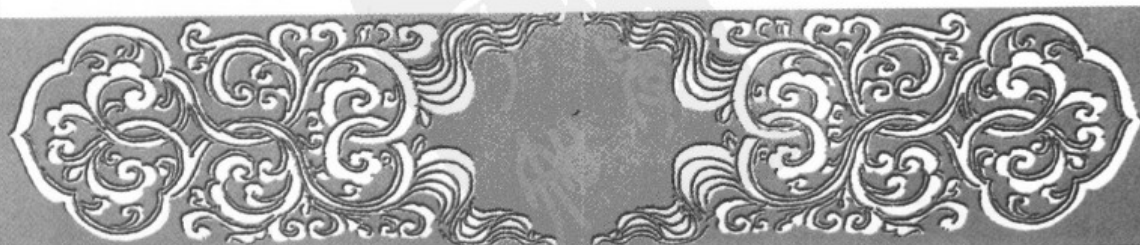


第
一
卷

戒
幢
佛
學

名山書
山

戒幢佛學研究所
岳麓書社



146929/12

圖書在版編目(CIP)數據

戒幢佛學/戒幢佛學研究所編,一長沙:岳麓書社,
2002

ISBN 7-80665-160-8

I. 戒… II. 戒… III. 佛教-文集 IV. B948-53

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2002)第 008037 號

責任編輯 文正義
封面設計 馬 容
責任設計 蔡 晟

戒 幢 佛 學

第一卷

戒幢佛學研究所編

岳麓書社出版發行(長沙市新民路 10 號)

湖南省新華書店經銷 湖南東方速印科技股份有限公司印刷

2002 年 4 月第 1 版第 1 次印刷

開本:787×1092 毫米 1/16 印張:26.75

字數:457,000 印數:1—3,000

ISBN7-80665-160-8

B·34 定價:42.00 元

如有印裝質量問題 請與承印廠調換

廠址:長沙河西高新區 M1-3 棟 郵編:410013

卷首語

佛法流佈中土，如慧日之行天；大教弘化衆生，若慈雲之覆海。新世紀的曙光，照耀著中華民族偉大振興的強勁步伐。作為傳統文明的佛教優秀文化，也以其特有的個性魅力顯示出充沛的活力。如何把握人間佛教思想的精髓，契合“以德治國”的理念，發揚愛國愛教的優良傳統，使佛教更好地“繼承傳統，適應當代，開拓未來”，是一切正信佛子的衷心祈願。《戒幢佛學》為適應時代發展的需要而面世，旨在闡揚佛法真諦及佛教文化的精深內涵，是蘇州戒幢佛學研究所編輯的專業性佛教學術叢刊。

戒幢佛學研究所在其創辦之初，便明確提出了“從律儀生活中培養僧伽形象，從禪定修行中增強信心道念，從聞思經教中樹立正知正見”的指導思想，致力於培養、造就既懂義理，又能實踐；既會研究，又能弘法的新型佛教人才。數年辦學實踐，積累了初步經驗。師生在學、修的同時，作了一定的研究工作，相繼在國內外佛教刊物和學術刊物上發表論文數十篇；2000年春，舉辦了“佛教教育研討會”；2001年夏，又成功地承辦了由中國佛教協會、越南佛教會共同主辦的“中越佛教教育研討會”。兩次會議，不僅有

教界大德積極參予，學術界的專家學者也濟濟一堂，共同為佛教教育發展獻計獻策，受到國內外教界及學界的廣泛關注。國家宗教事務局在準辦戒幢佛學研究所的批文中勉勵說，“研究所要立足佛學研究，學修結合，培養和造就愛國愛教且具有相當佛學造詣的高層次僧才……為弘揚佛教優秀文化，為社會主義兩個文明建設服務”，這也為我們辦好刊物指明了方向。

《戒幢佛學》將致力於弘揚佛教優秀文化，展示研究所佛學研究的新成果，開展教內外及國際間的學術交流，增進教界與學界的合作，共同提昇我國佛教文化研究的學術水準；為教內外的溝通和對話提供場所，以促進佛教人才培養的多元化和高層佛教人才的成才，為開拓佛教文化研究的新局面貢獻綿薄力量。

“佛法住世間，不離世間覺。”希望《戒幢佛學》作為一個佛教文化窗口，能為莊嚴國土，利樂有情，啓迪智慧，淨化人心，促進人類的文明進步放發出光和熱。

蘇州西園戒幢律寺住持 普仁

二〇〇一年十月



創辦人：普 仁

編輯委員會（按姓氏筆畫排序）：

王雷泉

王繼如

如 覺

李尚全

宗 舜

紀華傳

淨 因

陳繼東

湛 如

圓 慈

廣 興

潘桂明

賴永海

濟 群

聶士全

執行編輯：宗 舜 聶士全

主辦單位：戒幢佛學研究所

目 錄

一	沈劍英：《遮羅迦本集》的論議學說
三六	湛 如：印度早期佛教比丘的常用衣考索
五三	王仲堯：佛教和現代科學 ——對傳統佛教思想四個基本概念的現代審視
六二	楊維中：本淨、本寂與本覺 ——論中國佛教心性論的印度淵源
八二	吳忠偉：淨覺仁岳與後山家山外之爭
九八	文正義：玄奘生平研究獻疑
一一六	宋道發：末劫說與末法說辨析
一二五	宗 舜：論印光大師評“會集本” ——謹以此文紀念印光大師生西六十周年
一四九	如 覺：太虛大師僧制改革之反思
一六一	李廣良：中國近代三系唯識學的比較
一七一	黃夏年：當代中國佛教的批判精神 ——從震華法師的批判精神談起
一八一	方廣錫：對下個世紀佛教的幾點思考
二〇二	濟 群：“居士佛教”探究
二二三	潘桂明：宋代理學家的佛學修養
二三九	曾 亦：朱子早年學術之變遷與其對佛教態度的轉變
二四八	鄧子美：韋伯宗教社會學與佛教

- 二六一 釋清叡：關於培養二十一世紀僧伽的構想
- 二六三 釋覺全：越南佛教教育形成與發展方向
- 二六九 釋海印：越南中部高等佛學院的教育方向
- 二七三 濟 群：從戒律看原始僧團的教育制度
- 二八一 潘桂明：大慧宗杲禪師的居士教育
- 二九三 楊維中：禪悟與佛教教育
- 三一— 王雷泉：走出中國佛教教育困境芻議
- 三二三 鄧子美：抓龍頭，重法制
——論佛教教育多樣化與規範化的關係
- 三三二 黃夏年：當代中國佛教教育三題
- 三四二 宋立道：關於佛教僧伽教育
- 三五〇 華方田：中道理念與現代佛教教育
- 三五五 楊曾文：新世紀的佛教教育
- 三六二 聖 凱：二十一世紀僧教育構想
- 三七四 多識·洛桑圖丹瓊排：藏傳佛教培養人才的模式
- 三八一 王仲堯：當前國際上的禪學研究與禪學教育
- 三八八 聶士全：“中越佛教教育研討會”會議綜述
- 三九五 明 遠：談《雜阿含經》的涅槃思想
——兼談《雜阿含經》的雜中之序
- 四〇二 金 濤：《菩提道次第論》中的修止除掉舉法
- 四〇八 紀華傳：從生命的覺悟到哲學的探索
——談西田幾多郎《善的研究》與佛學
- 四一五 聶士全：贊寧《大宋僧史略》述評
- 四一九 《戒幢佛學》介紹及稿約

Catalogue of Buddhist Study, Vinaya – Aranya or Sila – Dhvaja Volume One

Contents

Foreword

Shen Jianying. The Upadesa in Carakasamhita

Zhanru. An Itemized Examination on Bhikshu's Daily Clothing in Early Indian Buddhism.

Wang Zhongyao. Buddhism and Modern Science——A Critical Eye on the 4 Concepts in Traditional Buddhist Thinking

Yang Weizhong. Innate Purity, Innate Nirvana, and Innate Supremacy of Enlightenment—A Probe Into the Indian Origin of the Essence of Citta – Prakrti Theory in Chinese Buddhism.

Wu Zhongwei. Jingjue Renyue and the Later Controversy between the “Mountain Dwellers” and the “Outsiders”

Wen Zhengyi. Some Doubts in the probing of Ven. Xuan Zang's Life.

Song Daofa. An Analysis on Kalpa – vipralopa and Saddharma – vipralopa.

Zongshun. Patriarch Yinguang's Commentary on the “Assembled Version of Amitayus Sutra”

Rujue. A Reflection on Master Taixu's Reform in Sangha System.

Li Guangliang. A Comparative Study of the Three Schools of Vijnanamatrata in Pre – modern China

Huang Xianian. The Critical Spirit in Modern Chinese Buddhism with Ven. Zhenhua as an Example.

Fang Guangchang. A Few Points on Buddhism in 21st Century.

Jiqun. On “Gaha – pati (Devotee) Buddhism”

Pan Guiming. The Buddhist Accomplishment of the Confucians in the Song Dynasty.

Zengyi. Changes in his Academic Research and in his Attitude to Buddhism in Zhuzi's

(ZhuXi) Early Years.

Deng Zimei. On Max Weber's Religious Sociology and Buddhism

Shi Qingrui. The Sangha Education in 21st Century.

Shi Juequan. The Formation and Developing Direction of Buddhism Education in Vietnam

Shi Haiyin. The Educating Direction of Buddhist Institute in Central Vietnam

Jiqun. The Educational System of the Early Sangha——from Viewpoint of the Vinaya

Pan Guiming. Chan Master Dahui Zhong-gao's Teaching to the Lay Buddhists.

Wang Leiquan. A Word in How to Get China's Buddhism Education Out of the Dilemma.

Deng Zimei. Grasp the Major Points, Stress the Regulations——On Variety and Standard in Buddhist Education.

Huang Xianian. Three Topics in Contemporary China's Buddhist Education

Song Lidao. On the Sangha Education

Hua Fangtian. The "Middle Way" Concept and Modern Buddhist Education.

Yang Zengwen. Buddhist Education in the New Century.

Shengkai. Proposition on Sangha Education for 21ST Century

Duoshi. On Tibetan Pattern of Educating Qualified Monks

Mingyuan. On Nirvana in Samyuktagamq and Synthesis of Diversity in it

Jintao. Methods of Eliminating Auddhatya in Achieving Samadhi

Wang Zhongyao. The Present Chan Research and Chan Education in the World.

Nie Shiquan. Conference Symposium of the Sino - Vietnami

Ji Huachuan. From the Enlightenment of Life to Philosophical Probe——Nishida Litaro's "Study of the Good" and Buddhism.

Nie Shiquan. Comments On Zan Ning's "A Concise Sangha History of the Grand Song Dynasty"



《遮羅迦本集》的論議學說

沈劍英

一、遮羅迦與《遮羅迦本集》

《遮羅迦本集》(Caraka—Samhita)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(Agnivesa,公元前五世紀人)所寫的一本內科學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(Kaniska)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,昵咤王(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(Asvaghosa)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(Drdhabala)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》裏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分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,因為在公元三世紀以後《正理經》(Nyayasutra)已經問世,至公元五世紀,印度中古邏輯之

父陳那(Dignaga)改革古因明,創立了新因明,印度的古典邏輯已臻於成熟,自不可能再出現象《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]。

二、論議原則

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議分別加以闡釋。

1. 論議(Vada)。論議是上述44個項目中最為主要的一項,其余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(Vitanda)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 (upalambha)，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證，論破也不等於論詰，也就是說它不將論議分為論證和論破兩方面，它所說的論證乃另有含義：“論證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，論證也就成了論破的一種，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證的定義不同。《正理經》雖然也提及論證也可以用來論證，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》將它與論證和論證並列看待，所以又與《遮羅迦本集》有所不同。《遮羅迦本集》關於論證的定義雖然不够充分，但它將論證分為論證和論詰兩方面却略勝於《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 目用一個“反立量”^[12]來補充說明，亦有與論證並列之嫌。

2-7. 實 (dravya)、德 (guna)、業 (kar-

ma)、同 (samanya)、异 (visesa)、和合 (samavaya)。實即實體、物質，德是事物的屬性，業即運動，同即普遍性，异即特殊性，和合即事物、屬性和運動的內在聯係。這六個概念乃勝論派的基本範疇，稱為“六句義”、故這裏合在一起說。遮羅迦在本章裏沒有具體闡釋“六句義”，只是說“實、德、業、同、异、和合的定義在第一編休勞卡塔那一章裏已論述過”，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證原則的第 2 - 7 目，與《方便心論》將六句義視為論法竟不异其趣。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（异）、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志等等問題的學派，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’ (prtha) 是‘客觀實在’或‘事物’的意思”^[14]，故‘句義’ (padarth) 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，在古印度也只有《遮羅迦本集》和《方便心論》二書將其與論法相聯係，在其它書裏却找不到^[15]。

8. 宗(pratijna)。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或是論證而不是推理。^[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(sthapanā)。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、結束證明其宗，蓋先有其宗後有立量，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》卷一裏引尸迦言云：“如《僧法經》說有五支論義

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]。這裏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(pratisthapanā)。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’(靈魂是永恒的)，則乙的反立量中的矛盾宗應為‘神我無常’(靈魂不是永恒的)，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，它與第一目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),原意是感覺,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],故這裏所說的“原因”(karana)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)“即使從譬喻來看也是同樣”。(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(drstanta)。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

(drstanta)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,謂以所見邊與未知所見邊和合正說。’師子覺言:‘所見邊者,謂已顯三分,未所見邊者,謂未顯三分,以顯三分顯未顯三分,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(drstanta)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,即是模擬法,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:靈魂是永恒不滅的);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恒的),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恒的);而我非覺(合:靈魂也不是感官所能覺知的);得非常乎(結:所以靈魂是永恒不滅的)!”^[24]這一非標準的五

支便在喻支中加了一個普遍命題，從表面上看，好象在五支古例已有了演繹法，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式。即使後來無著在《順中論》裏引述了若耶須摩(nyayasauma)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模擬法的窠臼。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整的定義當推《正理經》，它首先界定實例云：“實例是一般人和專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、異兩喻並用。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。”這裏不妨再看一下上文第9目所舉之數論五支例：

宗：神我常住(靈魂是永恒不變的)；
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（因此靈魂是永恒的）。

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(upalambha)相當。故宇井伯壽說：“答破就是要對立者的能立在意識到要反對時所作的能破。”^[30]梵字烏拉托(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”的梵字就是烏拉托，據此，它亦可引伸作難破的意思。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]這裏干脆將“不能回答”譯作“不能破”了！但是遮羅迦在例示的時候却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”却作出錯誤的難破：“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”，敵者却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(Siddhanta)。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)包含其它事項的定說；(4)假設的定說。”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》以及玄奘門人如窺基《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：