

佛教因明論式演變的探討

林崇安

(本文編入《佛教因明的探討》第4章,內觀教育基金會,2008 新版)

一、前言

佛教因明的論式，分成立式與破式二種。立式又稱自續式。破式又稱應成式。佛教因明在印度的長期發展中，與正理派等其他宗派相互影響，其論式的形式也隨著時代而有所不同。本文主要依據佛教的經論來探討各期大師們運用論式的情形，並歸結出論式的演變過程。為便於探討，本文將整個過程分成下列五個時期：(1)釋尊教化時期，(2)部派結集時期，(3)中觀前弘時期，(4)唯識攝化時期，(5)中觀後弘時期。本文依次選出各時期重要而有代表性的經論，作為研究的對象。

二、釋尊教化時期因明論式的運用

雖然「因明」這一術語在部派時期才正式出現，但是因明論式的運用，則早在佛經中靈活地使用著。釋尊教化時期

(531B.C.~486B.C.)，印度不同宗派間教理的相互辯駁，離不開論式的運用，各教派的主張便是「宗」，要建立自己的宗便要依據理由，這些理由便是「因」，有時為使對方易於了解自己的看法，於是引用一些例子或比喻來說明，這便是「喻」。釋尊對不同根器的對象開示佛法，其重點在於使對方悟出正確的見解而後依之實踐；在因材施教的原則下，釋尊所運用的論式，就不拘於一定的格式，有時用立式，有時用破式，有時「宗、因、喻」具足，有時用「宗、喻」，以下舉《阿含經》的實例來說明。

(例1)世尊告諸比丘：「非汝所應法，當盡捨離。捨彼法已，長夜安樂。比丘！何等法非汝所應，當速捨離？如是色受想行識，非汝所應，當盡捨離。斷彼法已，長夜安樂。譬如祇桓林中樹木，有人斫伐枝條，擔持而去，汝等亦不憂戚，所以者何？以彼樹木非我、非我所。如是比丘！非汝所應者，當盡捨離。捨離

已，長夜安樂。何等非汝所應？色非汝所應，當盡捨離。捨離已，長夜安樂。如是受想行識，非汝所應，當速捨離。捨彼法已，長夜安樂。」

此處釋尊所立的宗是：「比丘當盡捨離色受想行識」，其理由（因）是「捨彼法（色受想行識）已，長夜安樂。」並以「非我、非我所」的樹木為譬喻，來說明五蘊非比丘所應者。在這段經文中，釋尊在舉完譬喻後，再提出所立的宗及因，使聽聞者印象深刻，此與後期五支論法（宗因喻合結）中的合、結，有點類似，但並不全同。若以後期因明的格式立出宗、因，這一例子的立式是：

「捨色受想行識（之比丘），長夜安樂，捨非所應法故。」

（例2）佛告火種居士：「汝言色是我人，受想行識是我人耶？」
答言：「如是，瞿曇！色是我人，受想行識是我人，此等諸眾悉作是說。」

佛告火種居士：「且立汝論本，用引眾人為？」

薩遮尼犍子（火種居士）白佛言：「色實是我人。」

佛告火種居士：「我今問汝，隨意答我。譬如國王，於自國土，有罪過者，若殺若縛若擯若鞭、斷絕手足；若有功者，賜其象馬車乘、城邑財寶，悉能爾不？」

答言：「能爾，瞿曇。」

佛告火種居士：「凡是主者，悉得自在不？」

答言：「如是，瞿曇。」

佛告火種居士：「汝言色是我，受想行識即是我，得隨意自在，令彼如是，不令如是耶？……」

白佛言：「不爾，瞿曇。」

佛告薩遮尼犍子：「徐徐思惟，然後解說。汝先於眾中，說色是我，

受想行識是我。而今言不！前後相違。」

此段對答，火種居士所立的宗是「色是我，受想行識是我」。

釋尊即先以國王為譬喻，說明「凡是主（指我）者，悉得自在」，而後立出破式：

「色得隨意自在，是我故。」

「受想行識得隨意自在，是我故。」

火種居士不能接受色、受想行識得隨意自在，因而只好接受「色、受想行識不是我」（因為不自在），所以釋尊在此利用破式，使對方前後相違而墮負。

（例3）世尊告諸比丘：「愚癡無聞凡夫比丘，寧以火燒熱銅籌以燒其目，令其熾然，不以眼識取於色相、取隨形好。所以者何？取於色相、取隨形好故，墮惡趣中，如沈鐵丸。……」

此段經文，釋尊指出愚癡凡夫身壞命終墮惡趣中，其原因是「眼識取於色相、取隨形好故」，因而歸結出比丘勿以眼識取於色相、取隨形好。此中並以「沈鐵丸」來比喻「墮惡趣」，以「燒目」之苦來強調「惡趣」之苦。若以後期因明的格式立出宗、因，這一例子的立式是：

「愚癡無聞凡夫，身壞命終墮惡趣中，眼識取於色相、取隨形好故。」

（例4）佛告二十億耳：「精進太急，增其掉悔；精進太緩，令人懈怠，是故汝當平等修習攝受，莫著、莫放逸、莫取相。」時尊者二十億耳，聞佛所說，歡喜隨喜，作禮而去。時尊者二十億耳，常念世尊說彈琴譬，獨靜禪思，如上所說，乃至漏盡，心得解脫，成阿羅漢。

此段經文，世尊所立的宗是「汝當平等修習攝受，莫著、莫放逸、莫取相」，因（理由）是「精進太急，增其掉悔；精進太緩，令人懈怠故」，喻則以「彈琴」來說明。最後，使尊者二十億耳終能證得阿羅漢果。

（例5）阿難！若諸沙門婆羅門，苦樂自作，我即往彼問言：「汝實作是說，苦樂自作耶？」

彼答我言：「如是。」

我即問言：「汝能堅執持此義，言是真實，餘則愚者？我所不

許，所以者何？我說苦樂所起異於此。」

彼若問我：「云何瞿曇所說苦樂所起異者？」

我當答言：「從其緣起而生苦樂。」

如是說苦樂他作、自他作、非自非他無因作者，我亦往彼，所說如上。

這段經文，世尊所立的宗是「苦樂非自作、非他作、非自他作、非無因作」，其因（理由）是「緣起故」。這段經文也就是《中論》破四生的依據所在。

（例6）如有四登階道，昇於殿堂。若有言：「不登初階而登第二、第三、第四階，昇殿堂者」，無有是處。所以者何？要由初階，然後次登第二、第三、第四階，得昇殿堂。如是比丘！於苦聖諦未無間等，而欲於苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦無間等者，無有是處。

此段經文，世尊以四階的次第為喻，來說明四聖諦漸次而證，並非頓得。此處只有宗與喻。

以上以《雜阿含經》的實例，來分析釋尊對論式的靈活運用，至於釋尊弟子們運用論式的情形也可由下例來了解：

（例7）婆羅門言：「汝雖云有他世、有更生及善惡報，如我意者，皆悉無有。……我有親族知識，遇患困病，我往問言：『諸沙門、婆羅門各懷異見，言諸有殺生、盜竊、邪淫、兩舌。惡口、妄言、綺語、貪取、嫉妒、邪見者，身壞命終，皆入地獄。……汝今是我所親，十惡亦備，若如沙門語者，汝死必入大地獄中，今我相信，從汝取定。若審有地獄者，汝當還來，語我使知，然後當信。』迦葉！彼命終已，至今不來，彼是我親，不應欺我，許而不來，必無後世。」

迦葉報曰：「諸有智者，以譬喻得解，今當為汝引喻解之。譬如盜賊，常懷奸詐，犯王禁法，伺察所得，……左右人即將彼賊付刑人者。彼賊以柔軟言，語守衛者：『汝可放我，見諸親里，言語辭別，然後當還。』云何婆羅門，彼守衛者寧肯放不？」婆羅門答曰：「不可。」

迦葉又言：「彼同人類，俱存現世，而猶不放，況汝所親，十惡備足，身死命終，必入地獄，獄鬼無慈，又非其類，死生異世，彼若以軟言求於獄鬼：『汝暫放我，還到世間，見親族，言語辭別，然後當還。』寧得放不？」

婆羅門答曰：「不可。」

迦葉又言：「以此相方，自足可知，何為守迷，自生邪見耶？」

此段經文，迦葉以譬喻來破除弊宿婆羅門認為沒有來世的邪見。在對答中，婆羅門先以其親友死後不來相報來成立無來世，迦葉認為不來相報並不能證明無來世，並舉盜賊之喻來說明：不來相報是因為來世時獄鬼不放。

這一類的論證，在《阿含經》中也處處可看到。釋尊及其弟子們運用論式，主要在於使對方了悟正確的見解，而不限定論式的格式。

在大乘經中，也同樣可以處處看到釋尊運用論式以說法，例如《大般若波羅蜜多經》卷 447 說：

佛言：「舍利子！諸聲聞乘或獨覺乘補特伽羅，遠離一切智智心，不攝受般若波羅蜜多，無方便善巧故，修空無相無願之法，便證實際，墮於聲聞或獨覺地。諸菩薩乘補特伽羅，不離一切智智心，攝受般若波羅蜜多，依方便善巧，大悲心為上首，修空無相無願之法，雖證實際而能入菩薩正性離生位，能證無上正等菩提。舍利子！譬如有鳥，其身長大百踰繕那，或復二百或復三百踰繕那量而無有翅，是鳥或從三十三天投身而下，趣瞻部洲，……是鳥中路或作是願：至瞻部洲當令我身無損無惱。舍利子！於汝意云何，是鳥所願，可得遂不？」

舍利子言：「不也世尊，不也善逝。是鳥至此瞻部洲時，其身決定有損有惱，或致命終或鄰死苦。何以故？是鳥身大，從遠而墮無有翅故。」

佛言：「舍利子！如是如是，如汝所說。舍利子！有菩薩乘補特伽羅亦復如是，雖經無量無數大劫，勤修布施淨戒安忍精進靜慮，亦修般若求趣無上正等菩提，而不攝受般若波羅蜜多，遠離方便善巧，修空無相無願之法，便證實際，墮於聲聞或獨覺地。」

此段經文的第一個宗是「諸聲聞乘或獨覺乘補特伽羅，修空無相無願之法，便證實際，墮於聲聞或獨覺地」，因是「遠離一切智智心，不攝受般若波羅蜜多，無方便善巧故」，以無翅的大鳥為譬喻。另一個宗是「諸菩薩乘補特伽羅，大悲心為上首，修空無相無願之法，雖證實際而能入菩薩正性離生位，能證無上正等菩提」，因是「不離一切智智心，攝受般若波羅蜜多，依方便善巧故」。此段經文最後再將第一個宗因敘述一遍，作為總結。此種論式結構，猶如「宗、因、喻、宗、因」，這與後來的五支論法雖有相似之處，但並不完全相同。

三、部派結集時期因明論式的運用

部派結集時期（486B.C.~150A.D.）佛教各部派對釋尊所傳的教法因看法不同而起法諍，許多不同的觀點保存在《阿毗達磨大毗婆沙論》中，此論共 200 卷，由玄奘法師譯成漢文。此論傳說是由迦膩色迦王召集五百阿羅漢所造，而以「說一切有部」的觀點為主。在這論著中，處處運用因明的論式來討論問題，在問答中有「宗」與「因」的立式出現，也有運用破式的例子。

彌蘭王（163B.C.~105B.C.在位）時期，那先比丘承襲了往日釋尊的對辯原則，善巧地運用因明的立式與破式，使彌蘭王接受了佛法。今引用《那先比丘經》來說明論式的運用情形：

(1)王復問那先：「人有不復於後世生者，其人寧能自知不？」

那先言：「然！有能自知者。」

王言：「用何知之？」

那先言：「其人自知無恩愛、無貪欲、無諸惡用，是故自知後世不復生。」

那先問王：「譬如田家耕犁、種穀多收斂著菴中，至後歲不復耕、不復種，但仰菴中穀食，其田家寧復望得新穀不？」

王言：「其田無所復望。」

那先言：「其田家何用知不復得穀？」

王言：「其田家不復耕、不復種，故無所望。」

那先言：「得道亦如是：自知已棄捐恩愛、苦樂，無有貪心，是

故自知後世不復生。」

在此對答中，那先善巧地成立了下列論式：

「其人自知後世不復生，自知無恩愛、無貪欲、無諸惡用故。」

並以「田家」來作譬喻，且讓彌蘭王也舉出了下列的論式：

「其田家無所望（得新穀），不復耕、不復種故。」

經由如此善巧的對答，那先使彌蘭王領悟了正確的見解。

(2)王復問那先言：「世間寧有自然生物無？」

那先言：「無有自然生物，皆當有所因。」

那先因問王：「今王所坐殿，有人功夫作之耶？自然生乎？」

王言：「人功作之，材椽出於樹木，垣牆泥土出於地。」

那先言：「人生亦如是：界如和合乃成為人，是故無自然生物也，皆有所因。……」

那先問王：「如鑽火燧，無兩木、無人鑽者，寧能得火不？」

王言：「不能得火。」

那先言：「設有兩木，有人鑽之，寧能生火不？」

王言：「然即生火。」

那先言：「天下無有自然生物，皆當有所因。」

此處，那先在於成立「天下無有自然生物」，除了上列的「王所坐殿」、「人」、「鑽木生火」等例子之外，尚有「窯家之器」、「箆篨之聲」、「陽燧之火」、「鏡之形」等例子，用來說明無物是自然生，其理由則是所有這些都是有所因——都依靠著因緣而產生；若因緣不具，則某物不會產生。透過「因緣生」的觀點來破除「自然生」，便是那先用來指引彌蘭王的方法。

(3)王復問那先：「審有泥洹無？」

那先言：「審有。」

王言那先：「寧能指示我，佛在某處不？」

那先言：「不能指示佛在某處。佛以般泥洹去，不可得指示見處。」

那先言：「譬如人然大火以（已），即滅其火，火寧可復指示知光所在不？」

王言：「不可知處。」

那先言：「佛以般泥洹去，不可復知處。」

王言：「善哉！」

此處，那先以火滅的譬喻來說明佛泥洹（涅槃）後不可指示佛在某處，猶如火滅後不可指示火光此時在何處，這是用「喻」來說明「宗」。

（4）王復問那先：「沙門寧自愛其身不？」

那先言：「沙門不自愛其身。」

王言：「如令沙門不自愛其身者，何以故自消息臥欲得安溫軟，飲食欲得美善，自護視，何以故？」

那先問王言：「寧曾入戰鬥中不？」

王言：「然！我曾入戰鬥中。」

那先言：「在戰鬥中曾為刀刀箭所中不？」

王言：「我曾頗為刀刀所中。」

那先問王：「刀刀矛箭瘡奈何？」

王言：「我以膏藥綿絮裹耳。」

那先問王言：「王為愛瘡故，以膏藥綿絮裹耶？」

王言：「我不愛瘡。」

那先言：「殊不愛瘡者，何以持膏藥綿絮裹以護之？」

王言：「我欲使疾愈耳，不愛其瘡。」

那先言：「沙門亦如是不愛其身，雖飲食，心不樂，不用作美，不用作好，不用作肌色，趣欲支身體奉行佛經戒耳。」

此處，那先所立的宗是「沙門不自愛（戀執）其身」，並以「瘡」為喻來解除彌蘭王對沙門自護視其身（自消息臥欲得安溫軟，飲食欲得美善）的疑惑。在對答中，彌蘭王最初認為：

「沙門自愛其身，自護視其身故。」

此處的因（自護視其身），是一種「不定因」，因為凡是自護視其身，不一定是自愛其身。那先並不用正面的立式來回答，只提出一

個比喻相當的破式：

「王愛瘡，持膏藥綿絮裹以護之故。」

接著彌蘭王提出立式：

「王欲使疾愈，以膏藥綿絮裹瘡故。」

那先順此提出了立式：

「沙門欲支身體奉行佛經戒，自護視其身故。」

對答至此，歸結出沙門雖是自護視其身，但不自愛其身，猶如王雖以膏藥綿絮裹瘡，但不愛瘡。由此對答，可看出那先是多麼善巧於論式的運用。

(5)王復問那先：「卿曹沙門言：『人在世間作惡，至百歲，臨欲死時念佛，死後者皆得生天上。』我不信是語。復言：『殺一生，死即當入泥犁中。』我不信是語。」

那先問王：「如人持小石置水上，石浮耶？沒耶？」

王言：「其石沒。」

那先言：「如今持百枚大石置船上，其船寧沒不？」

王言：「不沒。」

那先言：「船中百枚大石，因船故，不得沒。人雖有本惡，一時念佛，用是故，不入泥犁中，便得生天上。其小石沒者，如人作惡，不知佛經，死後便入泥犁中。」

王言：「善哉！」

此處，那先以石與船的比喻來說明死後是否入地獄（泥犁），其立式如下：

「船中百枚大石不得沒，因船故。」

「人雖有本惡，不入泥犁中便得生天上，一時念佛故。」

「小石沒，不因船故。」

「人作惡，死後便入泥犁中，不知佛經故。」

經由相當的立式作比喻，彌蘭王的疑惑便消除了。

(6)王復問那先：「卿曹用何等故行學道作沙門？」

那先言：「我以過去苦、現在苦、當來苦，欲棄是諸苦，不欲復受更，故行學道作沙門。」

王復問那先：「苦乃在後世，何為豫學道作沙門？」

那先問王：「王寧有敵國怨家，欲相攻擊不？」

王言：「然！有敵國怨家，常欲相攻擊也。」

那先問王：「敵主臨來時，王乃作鬥具、備守掘塹耶？當豫作之乎？」

王言：「當豫有儲待。」

那先問王：「用何等故豫作儲待？」

王言：「備敵來無時故。」

那先問王：「敵尚未來，何故豫備之？」

此處，那先先立出論式：

「我學道作沙門，欲棄諸苦，不欲復受故。」

彌蘭王提出了論式：

「汝不須豫學道作沙門，苦在後世故。」

那先以相當的比喻立出論式：

「王不須豫作鬥具、備守掘塹，敵尚未來故。」

由上列例子，可看出那先比丘雖隔釋尊三百多年，但他運用論式的方式，與釋尊及其弟子們的用法並無不同。

四、中觀前弘時期的因明論式

中觀前弘時期（150~350A.D），印度大乘佛法已全面展開，正理派也開始興起。佛教中觀宗的開轍大師龍樹菩薩著作了《方便心論》，討論論式的運用，其觀點並不與正理派完全相同。「方便」就是「方法」，「心」就是「核心」，因此《方便心論》就是方法論的核心。關於論式的構成，要如何才算完整？《方便心論》說：

我當先說增減之相。減有三種：一、因減，二、言減，三、喻減。

若言「六識無常，猶如瓶等」，不說因緣，是名因減。

若言「是身無我，眾緣成故。聲亦無我，從緣而有」，是名喻減。

若言「四大無常，如瓶造作」，是名言減。

與上相違，名為具足。

上述即為龍樹對「立式」的看法，認為論式的宗、因及喻具足，才算是完整的立式，今分析如下：

1「六識無常，猶如瓶等。」此中，只有宗及喻，少了因，因此是因減。

2「身無我，眾緣成故。」以及「聲無我，從緣而有故。」此二式子，都少了喻，只有宗、因，因此是「喻減」。若立出「身無我，眾緣成故，譬如瓶等。」或「聲無我，從緣而有故，譬如瓶等。」則為具足。

3「四大無常故，如瓶。」此中，要立出「四大無常，造作故，如瓶。」才算具足。

由此可看出，龍樹贊成宗因喻三支論法，具足三支才是完整的立式（但在實際運用時，則有時不列出喻支）。另一方面，龍樹也主張破式，《方便心論》說：

又具足者，若人言我。應當問言：「汝所說我，為常無常？」若無常者，

則同諸行，便是斷滅。若令常者，即是涅槃，更何須求？

是則名為具足之相。

對方主張有我（自主獨存的我），因此我方配合常、無常而立出破式如下：

1「我是斷滅，無常故，如諸行。」

2「我是涅槃，常故。」或「我（即涅槃）不須求，常故。」

此處，由常及無常兩方面來推論出「我」的不合理，這便是完整的破式運用。龍樹在《中論》便處處運用此種兩難的方式來破邪顯

正；《方便心論》也同樣闡述著《中論》的觀點，如：

諸法皆悉空寂，無我無人，如幻如化，無有真實。如斯深義，智者乃解。

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。

由這些觀點，可知《方便心論》不是部派論師的見解。龍樹在破邪顯正上，也秉承著釋尊的傳統，靈活運用立式與破式，雖然「三支具足」或「正反兩難具足」最為理想，但只要對方能夠了悟到正確的見解，則不須一定要各支具足，特別是對根器利者，一點即悟。因此，龍樹、提婆的論著上，並不是處處列出立式及破式的各支。

另一方面，我們來看一下中觀前弘時期印度正理派《正理經》的基本觀點。《正理經》卷1說：

論式分宗、因、喻、合、結五部分。

「宗」就是提出來加以論證的命題（所立）。

「因」就是基於與譬喻具有共同的性質來論證所立的（宗）；即使從異喻上來看也是同樣的。

「喻」是根據與所立相同的同喻，是具有賓辭的實例；或者是根據其相反的一面而具有相反的實例。

「合」就是根據譬喻說它是這樣的或者不是這樣的，再次用來成立宗。

「結」就是根據所敘述的理由將宗重述一遍。①

以上明確地提出宗、因、喻、合、結的五支論法。「喻」有同喻及異喻，包含大前提，「合」則猶如小前提，「結」就是結論。因此，「喻合結」這三支類同於形式邏輯的三段論法。這後三支也許是受到亞歷山大東征後，希臘文化傳入的影響所促成。由龍樹的《方便心論》可明顯看出，他並不拘於五支論法，而常採用「宗、因、喻」的三支論法，並且認為破式也是一種完整的論式。

五、唯識攝化時期的因明論式

唯識攝化時期（350~650A.D.）的三百年中，重要的因明大師有無著、世親、陳那、商羯羅主、法稱。此中，無著所傳出的《瑜伽師地論》對因明的看法，主要依據《解深密經》的觀點：

證成道理者，謂若因若緣，能令所立、所說、所標，義得成立，令正覺悟，如是名為證成道理。

此處指出用因緣（指因及喻）使自己的所立、所說、所標（指宗）能夠正確的得到證明。《瑜伽師地論》卷 15 說：

能成立法有八種者：一立宗，二辯因，三引喻，四同類，五異類，六現量，七比量，八正教。

此中提及論式的結構是「宗、因及喻」三支。此論又說：

同類者，謂隨所有法，望所餘法，其相展轉少分相似。此復五種，一相狀相似，二自體相似，三業用相似，四法門相似，五因果相似。

異類者，謂所有法望所餘法，其相展轉少不相似。此亦五種，與上相違，應知其相。

此處「同類」、「異類」只是比較法與法間的同類或異類，並不是「合」與「結」。但在無著的《大乘阿毗達磨集論》卷 7 則改成了合與結：

能成立有八種，一立宗，二立因，三立喻，四合，五結，六現量，七比量，八聖教量。……

立宗者，謂以所應成自所許義，宣示於他，令彼解了。

立因者，謂即於所成未顯了義，正說現量可得不可得等信解之相。

立喻者，謂以所見邊與未所見邊和會正說。

合者，為引所餘此種類義，令就此法正說理趣。

結者，謂到究竟趣所有正說。

此處已採納了「宗、因、喻、合、結」五支論法的結構原則。其具體的運用，則在世親的《如實論》才有明確的發揮。《如實論》墮負

處品說：

五分義中，一分不具，是名不具足分。五分者，一立義言，二因言，三譬如言，四合譬言，五決定言。譬如，有人言：聲無常，是第一分。何以故？依因生故，是第二分。若有物依因生是物無常，譬如瓦器依因生故無常，是第二分。因生是故無常，是第三分。聲亦如是，是第四分。是故聲無常，是第五分。

此處明確示出五支（五分）論式的結構，重列如下：

宗——聲無常。

因——依因生故。

喻——若有物依因生是物無常，譬如瓦器。

合——聲亦如是（聲是依因生）。

結——故聲無常。

此處的「喻」是用「同喻」，若用「異喻」則是「若物常是物不依因生，譬如虛空」。此五支論法為立式的形式，在《如實論》中，只認許此為具足之相，而把「破式」不計入，不同於《方便心論》。所以，在世親時期，已全面的接受了正理派的五支論法。此中值得注意的是：後三支（喻、合、結）與形式邏輯的大前提、小前提、結論依次相對照著，這似乎是受到希臘文化交流的影響。早期的喻，都只是單純的譬喻，而五支論法中的喻，則另外包含大前提，例如：凡所作性皆是無常，譬如瓶。另一方面，「同喻」與「合」二者，猶如同品的「正成立句」，「異喻」與「合」二者，猶如異品的「正成立句」，這二種正成立句在於成立大前提。

《如實論》對「因」的探討，有更進一步的分析，此論「道理難品」說：

我立因三種相：是根本法、同類所攝、異類相離，是故立因成就不動。

我立因者，是依因緣生故聲無常，是因是根本法、同類所攝、異類相離，具足三相，故不可動。汝立因者，是無身故聲常住。是因根本法、同類異類所攝，是故不成因。

此處明確示出「因三相」是根本法、同類所攝、異類相離（相當於後來玄奘所譯的宗法、同品定有、異品遍無）。己方所立的論式是：

聲無常，依因緣生故。

此中的「依因緣生」是根本法、同類所攝、異類相離，所以是正因。而對方所立的論式為：

聲常住，無身故。

此中的「無身」是根本法，但不合乎「同類所攝、異類相離」，所以不是正因。將「因三相」分析清楚，是《如實論》的一大貢獻。

陳那承襲世親的因明觀點，除了闡明「因三相」之外，對五支論法作了批判，刪除了「合」「結」二支，維持「宗因喻」的三支論法。陳那在《因明正理門論》探討了能立、似能立、能破、似能破，並詳論宗、似宗、因、似因、喻及似喻。此中也分析「九種宗法」，並認為只有二種情況是正因：

此中唯有二種名因，謂於同品一切遍有，異品遍無。及於同品通有非有，異品遍無。

陳那的《集量論釋》也同樣記述著：

此中同品有，或俱異品無，是因。(謂)唯此二者是因：或同品有，異品是無。或同品俱，異品是無。

此處對「因」的探討，到了商羯羅主的《因明入正理論》歸結如下：

因有三相。何等為三？謂遍是宗法性、同品定有性、異品遍無性。……此中，所作性或勤勇無間所發性，遍是宗法、於同品定有、於異品遍無，是無常等因。

此段玄奘譯文，若參考西藏所傳同論，「因有三相」是「因是三相」。上述之因，在於成立「聲無常」之宗，今列出論式如下：

聲無常，所作性故。

聲無常，勤勇無間所發性故。

在前一式中，「所作性」是宗法、於同品定有、於異品遍無，是「聲無常」的正因。「勤勇無間所發性」也是正因。所以，到了陳那及商羯羅主時，已充分掌握了「宗」與「因」的關聯。

對於「喻」的探討，《因明正理門論》說：

喻有二種：同法、異法。同法者，謂立聲無常，勤勇無間所發性故，以諸勤勇無間所發，皆是無常，猶如瓶等。異法者，謂諸有常住，見非勤勇無間所發，如虛空等。前是遮詮，後唯止濫，由合及離，比度義故。

由此可看出，此喻支與《如實論》五支的喻支內容相同。此支所列出的「大前提」，稱作「喻體」；所舉出的例子，稱作「喻依」。

陳那唯立「宗因喻」三支，《因明正理門論》說：

為於所比，顯宗法性，故說因言。為顯於此不相離性，故說喻言。為顯所比，故說宗言。於所比中，除此更無其餘支分，由是遮遣餘審察等及與合、結。

將「合」「結」去除，是陳那恢復了龍樹《方便心論》中三支具足的見解，並脫離了正理派的格式，同時符合《瑜伽師地論》立宗、辯因、引喻的觀點。

因明的發展，到了法稱（580A.D.）總集大成，他的《釋量論》、《理滴論》等著作，對論式及因的分析更加細膩。首先，法稱亦確認「因三相」，《釋量論》說：

宗法、彼兩遍，是因。

《理滴論》說：

唯三相因者：決定於所比唯有、唯於同品有及於異品唯無。

以下以論式「聲無常，所作性故」來配合說明：

「聲是所作性」是自敵雙方所共許，此中「所作性」是「決定於所比唯有」，是宗法。

兩遍是「隨遍」與「倒遍」，即玄奘所譯的「同品定有性」與「異品遍無性」。

「凡所作性遍是無常」的「所作性」，決定唯於同品（無常）有，稱之為「隨遍」。

「凡常遍非所作性」的「所作性」，決定於異品（常）唯無，稱之為「倒遍」。

因此，在這論式中，「所作性」是宗法，是隨遍，也是倒遍。

將「因三相」的意義明確後，法稱進一步建立宗法、隨遍及倒

遍這三相能夠成立的理由，以證明其推理之所以正確，此為法稱超越以往因明大師之處。成立宗法的論式，例如：

聲是所作性，成住壞故。

成立隨遍的論式，例如：

常以所作性空，漸與倏爾所作俱非故。

成立倒遍的論式，例如：

常與無常二法是相互斷違，其一於範限納入，另一必完全切除故。

法稱更探討了「繫屬」這一重要論題：由於「宗」是由「前陳」（有法）與「後陳」（所立法）所構成，經由前陳與「因」的繫屬，便決定了「宗法」的正誤，經由「因」與後陳的繫屬，便決定了隨遍與倒遍的正誤，前者和小前提相關，後者和大前提相關，在正確的繫屬下，所得的宗（結論）才是正確無誤。法稱透過「繫屬」，清晰地掌握了論式所必須的宗因二支，而喻支已變成不重要了。總之，唯識攝化時期的前期，世親積極採用五支論法，但是在五支論法中，宗因二支其實就已完備，這到法稱時期才闡釋明白。

法稱對「因」也有進一步的分類，他整理成不可得因（不覓因）、自性因及果因三類，在《理滴論》中。列出此三類的論式如下：

1. 此處無瓶，（瓶）可得相雖已具足而不可覓得故。
2. 此是樹木，是沈香樹故。
3. 彼處有火，有煙故。

此中，第一類的不可得因，在《理滴論》中，更細分成十一種。佛教在破除外道的「我」時，所用的論式，便是用「不可得因」來否定其「我」，因此有關「不可得因」的探討，便是法稱論著的一個重點。

唯識攝化時期的三百年中，中觀宗的佛護（470~540）及清辯（500~570）對「破式」是否能令敵方悟我所立，有不同的看法。佛護以破式來駁斥數論派的根本自性：

芽生應成有義，生已復生故。

芽生應成無窮，生已復生仍有義故。

此二破式，佛護認為是正能破，而清辯則認為要採用「立式」才能令敵方悟我所立。由於雙方所主張的悟他方式不同，中觀宗分成了贊成佛護的「應成派」與贊成清辯的「自續派」。

六、中觀後弘時期的因明論式

中觀後弘時期（650~1200A.D.），應成派的大師月稱及寂天相繼出世，贊成佛護論師的觀點，重新弘揚龍樹的中觀見解，並以破式積極評破外道。月稱認為運用破式一方面可摧破敵論，一方面可悟我所立，如同光明到來，黑暗同時消失，不須另立「立式」。只有對鈍根的人，不易由「破式」產生比量，此時才須再立「立式」使其了悟我之所立。在月稱的《入中論》中，即可明顯看出其靈活運用立式與破式，此論第2卷起以正理成立「諸法無生平等性」。月稱立宗如下：

內外諸法，於任何時處宗派「自生」決定非有。

另外三個宗的配法相同：將「自生」改為「他生」、「共生」、「無因生」即是：

內外諸法，於任何時處宗派「他生」決定非有。

內外諸法，於任何時處宗派「共生」決定非有。

內外諸法，於任何時處宗派「無因生」決定非有。

接著，月稱就廣用「破式」來破此四生，今先舉其頌來看「破自生」：

彼從彼生無少德。（彼，謂有生作用，正生之芽。從彼，謂從正生之

自體。若芽之自體從芽宅自體生，則毫無功德，前已有故）

若計生已復生者，此應不得生芽等。盡生死際唯種生。（種子應復生種子，不應生芽等）

云何彼能壞於彼？（謂若種子與芽無異，則不應芽能壞種

子，)異於種因芽形顯，味力成熟汝應無。(謂若種與芽無異，則種因芽果二者，芽之形顯應與種全同，應無其他的形、顯、味、力、成熟)

若計自生能所生，業與作者皆應一。(若計果從自生，則所生果與能生因，所作業與能作者皆應成一)

以上是運用破式破自生，接著月稱以「立式」來總結：

非一故勿許自生，以犯廣說諸過故。

在「破他生」時，月稱亦用破式，例如：

依他有他生，火燄亦應生黑暗，又應一切生一切。

在「破共生」時，月稱則立出立式：

共生亦非理，俱犯已說眾過故，此非世間非真實，各生未成況共生。

在「破無因生」時，月稱運用破式如下：

若計無因而有生，一切恆從一切生，世間為求果實故，不應多門收集種。眾生無因應無取，猶如空花色與香。

破了四生，最後月稱歸結出自宗來：

由無自他共無因，故說諸法離自性。

諸法非是無因生，非由自在等因生，

非自他生非共生，故知唯是依緣生。②

由上述《入中論》的實例，我們可以看出：中觀後弘時期，廣泛運用因明論式來破邪顯正，使無我的緣起中道再度弘揚於印度。

七、結語

佛教因明論式的演變，由釋尊及其弟子們的靈活運用論式以教導大眾，至那先比丘時期亦承襲此作風。龍樹菩薩的《方便心論》，提出「宗因喻」具足之相，對因明論式，有了規範的型式。世親的《如實論》，則大量採用正理派「宗、因、喻、合、結」的五支論

法。其後，才由陳那回復「宗、因、喻」的三支論法。最後到了法稱才確定為「宗、因」二支，認為因的三相（宗法、隨遍、倒遍）與宗（由有法與所立法構成）的繫屬，即足以判定宗的正確與否，因明論式的探討，到了法稱已達細密。其後，中觀宗的月稱與寂天等，將因明論式的立式與破式靈活地運用到破邪顯正上，恢復往日釋尊的辯證風格。

註釋

- ①見沈劍英譯《正理經》，收於《世界佛學名著譯叢》第21冊，1987年。
- ②以上頌文，見《入中論》卷2至卷4，法尊法師譯。