

第四章 中道之方法論

第二節 因明與中觀

（pp.43-52）

釋厚觀（2013. 11.23）

壹、印度的論理學（pp.43-44）

（壹）中觀與中論是觀察中道、論證中道的方法論（論理學）（p.43）

中觀與中論，是觀察中道、論證中道的方法，是體悟中道實相必不可無的方法。所以中觀與中論，是中道——真理的方法論；用世間的術語說，即是論理學。

（貳）印度的論理學稱為「正理」（pp.43-44）

一般所說的印度論理學，稱為「正理」¹，淵源很早。梵語尼夜耶（nyāya），譯為正理，正理即是真理；後來，即轉用為論究考察真理的方法，成為印度論理學的專稱。

這和西洋的邏輯（logic）從邏格思（logos²）的術語變化而來一樣。

（參）正理學派的論理方法與唯識學的「因明」（p.44）

印度的正理學派，約成立於西元之初。其後，佛教學者也加以採用，特別是法相唯識學，即發展為著名的因明。

正理學派的論理方法，總凡十六句³；他的論式，是五分論法⁴。到世親及弟子陳那，把

¹ 印順法師，《印度佛教思想史》，p.350：

「正理」，本是真理的意義，其後演化為思惟論究真理的方法。大抵由於種種沙門團興起，印度傳統的婆羅門教徒，迫得發展辯論術。其中特重思辨以求真理得解脫的，形成尼夜耶派，有《正理經》；勝論也以究理著名；數論，彌曼薩等，婆羅門教分流出的教派，都多少有論理的學風，西元一世紀起，漸漸的流行起來。

² （1）邏格思：又稱「邏各斯」。

（2）邏各斯（logos）：歐洲古代和中世紀常用的哲學概念。一般指世界的可理解的規律，因而也有語言或“理性”的意義。希臘文這個詞本來有多方面的含義，如語言、說明、比例、尺度等。赫拉克利特最早將這個概念引入哲學，在他的著作殘篇中，這個詞也具有上述多種含義，但他主要是用來說明萬物的生滅變化具有一定的尺度，雖然它變幻無常，但人們能夠把握它。在這個意義上，邏各斯是西方哲學史上最早提出的關於規律性的哲學（範疇）。亞里士多德用這個詞表示事物的定義或公式，具有事物本質的意思。西方各門科學如“生物學”、“地質學”中詞尾的“學”字(-logy)，均起源於邏各斯這個詞，“邏輯”（logic）一詞也是由它引申出來的。（葉秀山撰）（《中國大百科全書》（哲學 I），錦繡出版事業股份有限公司，1993 年，pp.533-534）

³ （1）印順法師，《印度佛教思想史》，pp.350-351：

尼夜耶派的《正理經》，明十六諦（或作十六句義）：（1）量（pramāṇa），立現量，比量，譬喻量，聲量（教量）。量是正確的知識，可作為知識的準量。正確的知識，依此四量而得，所以《方便心論》（卷 1，大正 32，23c29-24a2）說知四量名「知因」。（2）所量（prameya），是所知的對象。（3）疑（saṃśaya）。（4）用（prayojana）：對所知見的事理，不能確定[疑]；所以有求解決的作用。（5）宗——悉檀（siddhānta），是立者所主張的，有遍所許宗，先稟承宗，傍準義宗，不顧論宗——四宗（《因明入正理論疏》卷 1，大正 44，100b27-c3）。（6）喻（dṛṣṭānta），是舉例。（7）支分（avayava），就是比量的五支：宗，因，喻，合，

五分論法加以改善，成為三支論法⁵。

因明是佛教所用的術語，因為考察事理真相的三支論法，主要是以理由——因支來證明宗義，因支特別重要，故名因明。然也沒有忘棄「正理」一詞，如陳那師資⁶所著的《因明正理門論》⁷、《因明入正理門論》⁸等是。

（肆）中觀、中論即是中道的方法論、論理學（p.44）

現在說中觀、中論即是中道的方法論、論理學，這不但事實如此，在名稱也是如此的。如正理是真理，在印度早成為論理學的專名，而龍樹的《中論》等五部論典，即被稱為「五正理聚」⁹，這可見《中論》等即是以論理方法探究真理之學。又如《菩提道次

結（決定）。（8）**思擇**（tarka）。（9）**決**（nirṇaya），義理決定。以上，是論證的重要事項。以下，是實際論辯，論證的謬誤或失敗。（10）**論議**（vāda），彼此互相論議。（11）**紛議**（jalpa）。（12）**壞義**（vitaṇḍā）。（13）**似因**（ābhāsa）。（14）**難難**（chala）。（15）**諍論**（jāti）。（16）**墮負**（nigrahasthāna），論議失敗。

（2）另參見吉藏《百論疏》卷1（大正42，247c1-18）。

⁴（1）五分論法：宗（主張），因（理由），喻（實例），合（適用），結（結論）。舉例：1、宗：彼山有火。2、因：有煙故。3、喻：有煙之處必有火，如灶。4、合：如有煙之灶有火，而彼山亦有煙。5、結：故知彼山有火。

（2）參見真諦譯，《如實論》（大正32，35b18-23）。

⁵（1）《印度佛教思想史》，pp.352-353：

舊時是五支作法，陳那簡化為三支：宗，因，喻。如立「聲無常[宗]，所作性故[因]。諸所作者，皆見無常，如瓶等[同喻]；諸是常者，見非所作，如虛空等[異喻]」。

（2）《印度佛教思想史》，p.354：

如陳那的宗、因、喻——三支，還是傳統五支說的簡化。對他而成立自宗，或評破對方的主張，一定要先揭出自己的見解（或否定對方的主張）——宗；其次說明理由——因；然後從同類、異類兩方面，舉事例來證成——喻。宗、因、喻的三支次第，主要是適合於對他的辯論。

法稱修改為近於喻、因、宗的次第：如凡是所作法，都是無常的，如瓶盆等；聲也是所作法；因而得到「聲是無常」的結論。這一次第，近於西方邏輯的三段論法，是順於自己正確推理的次第（自比量）。法稱著重於自己正確的推理，使這一方法，能普遍應用於自己對佛法的正確思惟，所以《釋量論》四品，第一品就是〈自義比量品〉。

⁶ 師資：3. 猶師生，師徒。（《漢語大詞典》（三），p.715）

⁷ 參見大域龍菩薩造，唐 玄奘譯，《因明正理門論本》（大正32，1a7-6a6），大域龍菩薩造，唐 義淨譯，《因明正理門論》（大正32，6a11-11a19）。

⁸ 參見商羯羅主菩薩造，唐 玄奘譯《因明入正理論》（大正32，11a24-12c22）。

⁹（1）《中觀今論》，p.16：

根本論與支論，總有五正理聚：即一、《根本中論》，二、《迴諍論》，三、《七十空論》，四、《六十如理論》，五、《大乘二十論》。這五部論，為印度後期中觀師所依據的，認為都是龍樹造的。

（2）《空之探究》，p.205：

一、西藏傳譯有《中論》（頌），《六十頌如理論》，《七十空性論》，《迴諍論》，《大乘破有論》，稱為五正理聚。漢譯與之相當的，1.《中論》頌釋，有鳩摩羅什所譯的青目釋《中論》；唐波羅頗迦羅蜜多羅（Prabhākaramitra）所譯，分別明（清辨，Bhāvaviveka）所造的《般若燈論》；趙宋惟淨所譯的，安慧所造的《大乘中觀釋論》——三部。2.後魏毘目智仙與瞿曇（般若）流支共譯的《迴諍論》。3.宋施護所譯的《六十頌如理論》；及4.《大

第論》，即每稱中道觀察為「正理觀察」。

貳、因明與中觀不同的論理方式 (pp.44-45)

(壹) 空有二宗由於所用的方法不同，所以對究竟實相的中道也不免有所差別 (pp.44-45)

法相唯識家的因明，與龍樹學系的中觀，雖同為論理方法，而因為中觀本源於佛陀的緣起法，因明卻僅是正理學派方法——可說是常人的方法論的修正；所用的方法不同，所以對究竟實相的中道也不免有所不同。這也是空有二宗的根本不同處，所以要特別的揭示出來。

(貳) 中觀學者論理方法之流變 (p.45)

一、中國的三論宗 (p.45)

中國的古三論師¹⁰，並未使用因明式的方法。

到了唐代的新三論宗，即賢首¹¹承日照三藏¹²的學系，也採用了因明（不過，也說它

乘破有論》。5.《七十空性論》，法尊於民國三十三年（？），在四川漢藏教理院譯出。這五部，都是抉擇甚深義的。

(3) 《印度佛教思想史》，pp.123-124：

主要的是「五正理聚」，顯示甚深義的五部論。一、《根本中論頌》。二、《六十頌如理論》：我國趙宋施護曾譯出龍樹的本頌。三、《七十空性論》（頌及釋）：近代法尊依藏文譯成漢文。四、《迴諍論》：後魏毘目智仙與瞿曇流支，曾譯出偈與釋。五、《廣破經》。

(4) 案：在印順法師的三本著作中所提的「五正理聚」，有四部是相同的，即《中論》、《迴諍論》、《七十空性論》、《六十頌如理論》；不同的有《大乘二十〔頌〕論》、《大乘破有論》、《廣破經》，前二部都是宋施護所譯，最後的《廣破經》沒有漢譯本，該經在萬金川撰寫的《中觀思想講錄》，〈中觀學知見書日舉隅〉（嘉義：香光書鄉，1998年，pp.272-273）中曾提到，本書的「經」與「論」二者都但存藏譯而已。此書的日文與英文譯本，可參見梶山雄一、瓜生津隆真共譯，《大乘佛典（14），龍樹論集》，東京：中央公論社，1974，pp.185-229，或 Tola, F. and Dragonetti, C., *Nāgarjuna's Refutation of Logic (Nyaya)*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1995, pp. 57-95。

¹⁰ (1) 三論宗：……係以《中論》、《百論》、《十二門論》等三論為所依，宣揚空、無相、八不中道等義理之宗派。以著重闡揚諸法性空，故又稱法性宗。……

此宗傳入我國，其派有二：姚秦時代由鳩摩羅什傳來者，稱為古三論。

日照三藏於唐高宗儀鳳年間（676～678）傳入之清辯、智光二論師之系統，則稱新三論。（《佛光大辭典》（一），p.676.2-676.3）

(2) 參見印順法師，《佛教史地考論》，p.47：

日照（高宗儀鳳初來華——六七六）譯《密嚴》，藏為之疏；且從問性空之學，著《十二門論宗致義記》，傳印度中觀家智光之三時判教，以抗奘傳《深密經》之三時，因有所謂「新三論宗」，為華嚴家附習法門。

(3) 案：古三論師、新三論師的分判，有種種異說，參見平井俊榮，《中國般若思想史研究》，東京：春秋社，1976年，pp.232-240。

¹¹ (1) 案：「賢首」即「法藏」。

(2) 法藏：（643～712）唐代僧。為華嚴宗第三祖。字賢首，號國一法師。又稱香象大師、康藏國師。俗姓康，祖先康居國人，至其祖父，舉族遷至中土，居於長安。……師一生宣講《華嚴》三十餘遍，致力於華嚴教學之組織大成。（《佛光大辭典》（四），pp.3428.3-3429.1）

¹² 日照：（613～687）唐代僧。梵名 Divākara，音譯地婆訶羅。中印度人。廣通三藏，兼善五明。高宗儀鳳（676～678）初年至唐，介紹印度中觀派之新學說，就鳩摩羅什以來之三論而

是不究竟的)，如《十二門論宗致義記》所說¹³。

二、印度的中觀家 (p.45)

中觀學在印度，龍樹論是沒有承認正理學系的方法論的。

到了清辨，大概是為了爭取唯識學者的同情，完全採用因明的論理法，造《般若燈論》及《掌珍論》等。這是沒有確見中觀的深義所在，難怪為月稱所破。

(叁) 從二方面來說明「中觀者與一般人」論理方法的不同 (pp.45-51)

為了辨別論理方法的不同，從二方面來說明：

一、從中國古三論師的「初章義」與「中假義」看論理方法之差異 (pp.45-49)

(一) 中國古三論師的「初章義」與「中假義」 (pp.45-47)

1、略標：「初章義」與「中假義」 (p.45)

一、中國古三論師教導學人，有入門的「初章義」與「中假義」。¹⁴

初章，譬如讀書的先學字母，就是第一課的意思。要學中觀，第一步必須明解初章，即破斥外人的立義：

然後進一步修學中觀家的正義——「中假」。

常人、外道、有所得小乘，以至有所得大乘，對於諸法都有一根本的錯誤；根源於此種錯誤而影響一切思想學說，無不成為錯誤的。非將這一根本錯誤破除，是不能正確的理解中道，進而體悟中道——中觀的。

2、別釋「初章義」與「中假義」 (pp.45-47)

(1)「初章義」：根本而共同的錯誤的論證法 (pp.45-46)

初章，為一根本而共同的錯誤的論證法。

今舉「生」、「滅」二名而論：

「他有生可生，有滅可滅。有生可生，生不由滅；有滅可滅，滅不由生。

生不由滅，生非滅生；有滅可滅，滅非生滅。

生非滅生，即是自生；滅非生滅，即是自滅。

自生即是實生，自滅即是實滅。」¹⁵

他，即是中觀者以外的一切。他們認為某一事理的存在，是有它的獨立存在性。

言，稱新三論。(《佛光大辭典》(二)，pp.1455.3-1456.1)

¹³ 參見唐 法藏述《十二門論宗致義記》卷1 (大正 42, 214c21-25)。

¹⁴ 參見《中觀論疏》卷2〈1 因緣品〉(大正 42, 28a10-22)。

¹⁵ (1) 吉藏，《中觀論疏》卷1：

他有有可有，則有生可生。則有生可生，則有滅可滅。有生可生，生不由滅；有滅可滅，滅不由生。生不由滅，生非滅生；滅不由生，滅非生滅。生非滅生，故生是自生；滅非生滅，故滅是自滅。自生則是實生，自滅則是實滅。實生實滅則是二邊，故非中道。(大正 42, 11a29-b5)

(2) 有生可生 → 生不由滅 → 生非滅生 → 生是自生 (實生)。

有滅可滅 → 滅不由生 → 滅非生滅 → 滅是自滅 (實滅)。

如生，即不是由於滅、不離滅而有此「生」的，所以說它不由滅而生，不是待滅、不離滅的生。這樣，即違反緣起的相依相待而有的真理，而成為反緣起的實有了。

在三論師說的實生實滅，即是不合佛法的倒見。實體的生滅，即說明他的生滅反真理而不能成立了。

(2) 「中假義」：中觀的正義 (pp.46-47)

反之，中觀的正義，即中假義，論說的方法如此：

「今無生可生，無滅可滅。無生可生，由滅故生；無滅可滅，由生故滅。

由滅故生，生是滅生；由生故滅，滅是生滅。

滅生即非生，生滅即非滅。

非生非滅為中道，而生而滅為假名」。¹⁶

今，即是中觀者。無生可生，無滅可滅，即本著中觀的畢竟空義，否定有「生」、「滅」的自性，也即是不執有實性的生滅。因此，生是由於滅、待於滅、不離滅的，是依於緣起法的相依相待而成立。即生的滅，即滅的生，即否定「生」、「滅」的實性，契入非生非滅的空性——中道，因而成立「生」與「滅」為因緣的假名。

(3) 初章與中假的要義，指出了外人與中觀者在認識、方法與結論的不同 (p.47)

初章與中假的要義，在指出外人與中觀者，對於一切的一切有著根本上的認識不同，而成為方法與結論的不同。

(二) 中觀宗之「即生即滅」與西洋形式邏輯之「生則非滅」 (pp.47-48)

1、中觀宗：緣起法是即生即滅的，相對性與內在的矛盾性，為緣起法的根本性質 (p.47)

如上所說的生滅，中觀宗徹底的確立緣起法是即生即滅的，這是《阿含經》的根本論題——是生也是滅。相對性與內在的矛盾性¹⁷，為緣起法的根本性質，然這在中觀以外的學者看來，是難得理解的。

2、中觀以外的佛學者：若是生，即不是滅；若是滅，即不是生 (p.47)

中觀以外的佛學者以及一般人，他們以為：生是生起，滅是消滅；生既是生，即不是滅；滅既是滅，即不是生。生與滅，簡直是隔別無關的。佛說的「即生即滅」，是怎樣的困惱他們！

3、西洋形式邏輯：同一律、矛盾律、排中律（不許生而可滅） (p.47)

¹⁶ (1) 參見吉藏，《中觀論疏》卷1〈1 因緣品〉(大正42, 11b6-20)，吉藏，《大乘玄論》卷2 (大正45, 27c8-27)。

(2) 無生可生 → 由滅故生 → 生是滅生 → 滅生即非生 (非實生)。
無滅可滅 → 由生故滅 → 滅是生滅 → 生滅即非滅 (非實滅)。

¹⁷ 《中觀今論》，p.138：

生是起有相，滅是還無相；此有與無，不是凡外的實有見、實無見。無是依有而幻現的，是有——存在的矛盾性即相反的幻相；如沒有存在——有，無即談不到，所以說：『若使無有有，云何當有無』。離有則無無，離生則無滅，滅並非灰斷的全無。

本來，這是世間普通的思想方式，和西洋三段論法¹⁸的形式邏輯相同。如生是生，非滅；滅是滅，非生；這近於形式邏輯的同一律與矛盾律。不許生而可滅滅而即生的，即是排中律。¹⁹

這種含有根本錯誤的認識及其方法論，西洋的形式邏輯如此，印度的五分作法以及三支論法都如此，都不過是庸俗的淺見。

4、中觀：從無自性的緣起法，說明如幻的生滅 (pp.47-48)

若依中觀的論理說：生是生，也可以是滅的；離了滅是不成其為生的。滅是滅，也是生；滅是由於生，離了生是不成其為滅的。這從無自性的緣起法，說明如幻的生滅。

這種論理方法，近於辯證的邏輯（自然有它根本的不同點）。²⁰

5、因認識方法的不同，導致「論理的方式」與「結論」也不能相同 (p.48)

古三論師的初章、中假義，是明顯地劃出二種認識的不同；因「認識」的不同，所以「論理的方式」與「結論」也不能相同。

主張有自相的學者，雖也明因果，說緣起，而因他們不能如實的明見緣起與依據緣起法則，故結果不免於反緣起而流於斷常二邊。

所以要如實的體達中道，對於這種反緣起、反中道的認識與論理法，必先加以破斥，纔能引生如實的中道。

¹⁸ 三段論法：1、大前提（人皆會死）；2、小前提（張三是人）；3、結論（故張三會死）。

¹⁹ 曾仰如，《形上學》，台北市：台灣商務印書館，1994年，p.55：

排中律的基本意義是，一個東西只能是實有或虛無，二者中必居其一，沒有成為第三者的可能性。此原理亦好像前二原理一樣，直接建立於「有」及「非有」的觀念上，而其有效性基於矛盾律的有效性，因「有」不能同時是「非有」，那麼此物必定是「有」或「非有」二者中必居其一，沒有第三者的可能性，故此原理與前二原理一樣可適合於所有物，不能有例外。故二矛盾之物，在任何情形之下，即從任何觀點來看，都必定是「或是這個，或是那個，二者中必居其一」，絕不可能是這個，同時及從同一觀點看又是那個，例如，神或是無限的，或是有限的；是永久的，或是非永久的；是受造的，或是非受造的；是全知的，或是非全知的；張三是黃種人，或是非黃種人；是健康的，或是非健康的；是聰明的，或是非聰明的，二者中必居其一，一物在任何情形下絕不可能同時具有兩矛盾特性。

²⁰ 《中觀今論》，第10章·第3節〈二諦之抉擇〉，pp.225-226：

依辯證法，有是肯定的——正，空是否定的——反；亦有亦空是綜合的——合。他所說的合，實是更高級的正。正反合的辯證過程，都是順於世俗名言而安立的。換言之，即唯橫而無豎的。因為所說的合，它還歸於正，不過是更完滿的正而已。

三論宗所說的橫豎單複，都是順於勝義的。如說有是正，空是反。

空義雖含有二種性質：(一)、否定它——錯亂的執相，(二)、不礙它——緣起的假名，但不礙有的空與否定戲論的空，還是空觀的過程，而不是究極的。因離執而悟得畢竟寂滅，才是空的真意。佛法為引導眾生悟入勝義，所以論辯的過程，雖與辯證的過程相近，而說空，說非，卻不滯於有空的總合。眾生的根性，是順於世俗的，即總是順於正或綜合（正）的。如佛說俗有與真空，佛說的空用意是豎的，超越的，但眾生從相對的見地去看，以為空是偏於一邊的，亦有亦空的綜合，才比較圓滿。

這二種認識方法的不同，也即是空宗與有宗的方法論不同，明顯地劃出了兩宗的根本差別。

徹底的說，這種差別，就是聖凡、迷悟的差別。破迷啟悟、轉凡成聖的根本關鍵，就在我們認識事物的是否正確。要革新以往含有普遍成見——俱生法執的世俗認識，勢非從「中觀的方法論」著手不可。

(三) 附論：空宗與有宗的不同根源 (pp.48-49)

1、略標：空宗與有宗之諍，主要是對空的論法不同 (p.48)

這可以附帶一說空宗與有宗的不同根源。空宗與有宗所諍的，主要為對於空的論法不同。

2、別釋 (pp.48-49)

(1) 空宗 (pp.48-49)

空宗說：一切法是本性空的；因為一切法的自性本空，所以一切法是緣起有的。「空中無色」而「色即是空」，所以空與有不相礙，一切空而可能建立一切因果、罪福，以及凡聖的流轉和還滅。

這點，中觀以外的學者，都難以承認。

(2) 有宗 (p.49)

他們以為空是空的，即不是有的；有是有的，即不是空的。聽說「一切皆空」，就以為是毀壞一切的惡見，以為一切因果、罪福，甚麼都不能有了，所以至少非有些不空的纔對。

依這種認識而開展的思想，不但外道、小乘，就是大乘的唯識學——有宗，也不免如此。因之，對於經中的「一切皆空」，不是根本的反對它，就給以非本義的修正：空是不了義的，這是依某種意義說的，其實某些某些是不空的。

總之，他們勢必尋出一些不空的作根基，才能建立他們的宇宙觀與人生觀，建立他們的流轉論與還滅論。

3、小結 (p.49)

空有二宗的諍論不已，根本即淵源於此種認識以及論理方式的不同。所以假如說「中觀的論理方法處處合於唯識家的因明」，那簡直是大外行！

二、從月稱所提的「自立量」與「隨應破」來看論理方法之差異 (pp.49-51)

(一) 略標：自續（自立量）與應成（隨應破） (p.49)

二、由印度傳入西藏的中觀，也有這一分別。這在月稱論師對於清辨批評佛護的反駁上，可以看出中觀者與一般學者是怎樣不同的。

月稱曾提出兩個名字：(一)、自續——或譯自立量，(二)、應成——或譯隨應破。²¹

(二) 別述 (pp.49-51)

²¹ 自續派（自立量）：以清辨、觀誓為代表。應成派（隨應破）：以佛護、月稱為代表。

1、清辨論師：「自立量」 (pp.49-50)

清辨批評佛護：不能專於破他，要以因明的論理方式建立緣起性空的自宗。這如他的《掌珍論》，曾成立二量：「真性有為空，如幻，緣生故。²²無為無有實，不起，似空華。²³」²⁴

2、月稱論師：「隨應破」 (p.50)

這種自立比量的方法，在月稱看來，是根本沒有理解佛護的意思，沒有理解中觀者與一般人的認識方法如何不同。因為因明的三支比量有一基本原則，立敵²⁵間要有共同的認識，即宗支的有法²⁶及能別²⁷必須彼此極成²⁸。如立「聲是無常」，那麼「所

²² 《大乘掌珍論》卷1：

真義自體說名真性，即勝義諦。就勝義諦立有為空，非就世俗眾緣合成。有所造作故名有為，即十二處，唯除法處一分虛空、擇、非擇滅及真如性，此中復除他宗所許虛妄顯現、幻等有為，若立彼為空，立已成過故。若他遍計所執有為，就勝義諦實有自性今立為空，且如眼處一種有為，就勝義諦辯其體空，空與無性虛妄顯現門之差別，是名立宗。

眾緣所起男、女、羊、鹿、諸幻事等，自性實無，顯現似有，所立、能立法皆通有，為同法喻故說如幻。隨其所應假說所立、能立法同；假說同故，不可一切同喻上法皆難令有。如說女面端嚴如月，不可難令一切月法皆面上有。隨結頌法說此同喻，如是次第由此半頌，是略本處故無有失。

所立有法皆從緣生，為立此因說緣生故。因等眾緣共所生故，說名緣生，即緣所起、緣所現義。(大正30, 268c12-28)

²³ 《大乘掌珍論》卷2：

無為無有實，不起，似空花。此中簡別立宗言詞，即上「真性」，須簡別意如前應知，**就真性故立無為空，非就世俗**。非有為故，說名無為，翻對有為是無為義，即是虛空、擇、非擇滅及真如性，謂前所除法處一分，先顯悟入，虛空性空易開示故，唯就空無有質礙物，世間共立名虛空故，由此為門悟入所餘無為空性，即此世間所知虛空，**就真性故空無有實**，是名立宗。

即此所立就真性故無實虛空，二宗皆許為不起故，或假立為不起法故，說名為因。空花無實亦不起故，立為同喻；不說遮止異品，立為不同法喻。如前應知。

云何此中建立比量？謂就真性，虛空無實，以不起故。諸不起者愚智同知，其性無實猶如空花。(大正30, 273c2-16)

²⁴ 《大乘掌珍論》：

真性有為空(宗)，如幻(喻)，緣生故(因)。

無為無有實(宗)，不起(因)，似空華(喻)。(大正30, 268b21-22)

²⁵ 明·智旭《真唯識量略解》：「立者即許，敵者不許，立敵共諍，名為宗體。」(卍新續藏53, 962a22)

²⁶ (1) 窺基《因明入正理論疏》卷1：

初所陳，唯具一義，能持自體，義不殊勝，不得「法」名；後之所陳，具足兩義，能持復執，義殊勝故，獨得「法」名。前之所陳，能有後法，復名「有法」。(大正44, 98c10-13)

(2) 有法：因明用語。因明論式中，將宗(命題)之主詞稱「有法」，述詞稱「法」，即宗之主詞含有述詞之法義。如立「聲為無常」之宗，「聲」即為宗之「有法」，「無常」為宗之「法」。(《佛光大辭典》(三)，p.2434.1)

²⁷ 能別：因明用語。「所別」之對稱。又作後陳。與法、差別合稱因明宗義之三名。因明論式中，宗(命題)之前陳(主詞)為後陳所分別者，而後陳具有能分別前陳之能力，故稱前陳為所別，後陳為能別。如立「聲為無常」之宗，前陳「聲」為所別，後陳「無常」為能別。(《佛光大辭典》(五)，p.4295.1-4295.2)

作性故」的因，和「如瓶」的喻，也要彼此有共同了解，這纔能以彼此共同的成立彼此不同的自宗。

月稱在《明句論》裏，對清辨用因明量成立自宗的批評，指出「有法」與「法」，以及「因」、「喻」，中觀者與外小等甚麼都不共，這如何能用自立量呢？

3、印順法師：贊同月稱論師之隨應破 (p.50-51)

(1) 月稱主張隨應破的理由 (pp.50-51)

這是正確不過的。即如清辨《掌珍論》的「真性有為空，如幻，緣生故。」唯識家就可以說：空不是真性有為的法，真性有為是非空非不空的。

「緣生故」的因，不但不能成立中觀的空，反而成立唯識的不空。

「如幻」，唯識家也不承認如幻是空的。

這可見月稱批評清辨的自立量，是非常正確的。

對於一般非中觀者而自立比量，根本不可能；僅可以他人所承認而立他比量，即揭破他本身所含的矛盾，所謂「以子之矛，攻子之盾」²⁹，所以月稱主張隨應破。

(2) 差別的根源，在於彼此的認識不同，因而論理的方法也不能一致 (p.51)

這雖在與清辨辯論是否可以自立比量，其實即說明了中觀者與一般人的認識有根本不同處：即中觀學者所信解或悟入的如幻緣起，與常人執著實有的因果法，或者也名為緣起，根本不同。差別的根源，即在於彼此的認識不同，因而論理的方法也不能一致。

叁、「因明」、「西洋形式邏輯」等不能用以論證中觀深義 (pp.51-52)

(壹) 因明等論理僅能用來成立世俗的事象，而不能用它來探求究竟真理 (p.51)

因明等形式論理，是不能用以論證中觀深義的，不能用為通達究極真理的工具。這在唯識家，也未嘗³⁰不知「真如無同喻」³¹。如《楞伽》等經，都對五支論法有所批評。

²⁸ (1) 唐·文軌《因明入正理論疏》：「言極成者，主賓俱許，名為極成法。」(卍新續藏 53，682a22-23)

(2) 明·智旭《因明入正理論直解》：「言極成者，謂道理決定成就，無有互不相許之過。」(卍新續藏 53，942c4)

²⁹ 矛楯：《韓非子·難一》：「楚人有鬻楯與矛者，譽之曰：『吾楯之堅，物莫能陷也。』又譽其矛曰：『吾矛之利，於物無不陷也。』或曰：『以子之矛，陷子之楯，何如？』其人弗能應也。」後以「矛楯(盾)」連舉比喻言語或行為相互抵觸，互不相容。(《漢語大詞典》(八)，p.579)

³⁰ 未嘗：3.用於否定詞前，構成雙重否定，使語氣委婉。猶並非，未必。(《漢語大詞典》(四)，p.684)

³¹ 法藏述《十二門論宗致義記》卷上：
是故當知如上所說立破等義，並悉方便，務令前機歸伏生信，未必得具佛法深旨；且如真如無同法喻，故不得立者，豈可真如為非法也。是故要當離此立破之諍論等，方為順實究竟義也。(大正 42，214c17-25)

³² 《攝大乘論》卷3〈10 智差別勝相品〉：「是真如清淨自證智所知故，無譬喻故。」(大正 31，

但這是說它不能把握究極的真理，在相對的世俗真實上，依舊是有其作用的。這如依地球為中心以觀測天象，有它範圍內的正確性，若依之擴大觀察，它的正確性就漸漸消失了，不能不加以修正。用因明等論理來成立世俗的事象，而不能用來探求究竟真理，也如此。

（貳）不依緣起性空的論理，便不能論究真理，不能破邪顯正（pp.51-52）

不能依於即空的緣起法的論理法，不能用以論究真理，不能破邪顯正，《中論·觀五陰品》即早已說過：「若人有問者，離空而欲答；是則不成答，俱同於彼疑。若人有難問，離空說其過；是不成難問，俱同於彼疑。」³⁴離了法性本空，即不能理解無性的緣起，這在答覆他宗和難破他宗時，即不能成為正確的答覆和真正的破除。

怎樣成立自己，他人也照樣的可以成立他；用某種方法去破斥他人，他人也可以使用此同一理由來反問自己，也就無法成立了。

同一的認識以及大致共同的方法，是會遭遇同一命運的。如佛弟子用無常去破斥外道的常，外道也可以用常來破斥你的無常。你若以理由來成立無常，外道也可以理由來成立他的常，究竟誰是真理？因明中的「相違決定」³⁵，康德的「二律背反」³⁶，完

130a8)

³³ (1) 《大乘入楞伽經》卷7〈10 偈頌品〉：

一一觀世間，皆是自心現，於煩惱隨眠，離苦得解脫。聲聞為盡智，緣覺寂靜智，如來之智慧，生起無窮盡。外實無有色，惟自心所現；愚夫不覺知，妄分別有為。不知外境界，種種皆自心，愚夫以因喻，四句而成立。智者悉了知，境界自心現，不以宗因喻，諸句而成立。（大正 16，632c1-10）

(2) 另參見《大乘入楞伽經》卷4〈3 無常品〉（大正 16，612 b29-c11）。

³⁴ (1) 《中論》卷1〈4 觀五陰品〉（大正 30，7a17-20）。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.119：

比方有人向你討論或請問，諸法的現象或實體，假使你不理解空，離卻空義去答覆他，這絕對不能成為答覆的。因為你所答覆的道理，最後還是同他一樣的墮在疑惑當中，不能得到問題的解決。或者，有人想難問其他學派的理論，說他的思想如何錯誤，這也須依據正確的性空觀，顯出他的過失。否則，離卻正確的性空，宣說他人的過謬，這還是不成為難問的，因為他所批評的，並沒有評到他的根本，結果，也還是同他一樣的墮在疑惑裡。第一頌是立不成立的似立，第二頌是破不成破的似破。

³⁵ 《印度佛教思想史》，p.354：

陳那在「宗過」中，有「決定相違」：如甲方以三支比量，成立自宗；乙方也成立一比量，與甲方的立義相反，而比量的三支卻都沒有過失。這就成了立敵雙方對立，相持不下的局面，名「相違決定」。「相違決定」，近於西方邏輯中的「二律背反」。

³⁶ 傅偉勳，《西洋哲學史》，台北市：三民書局，1996年，pp.402-403：

康德借用四分法提出四組所謂純粹理性的「二律背反」(antinomie) 或即「正反兩論」。

(1) 就分量方面言，可有兩論對立：世界在時間上有其始源，在空間上則是有限（正論）；世界在時間上是無始無限，在空間上亦是無有限制（反論）。

(2) 就性質方面言，可有兩論對立：世界的一切（複合）事物乃由不可再分的極微（原子）構成（正論）；世界的一切事物非由極微（原子）構成，世界（內之事物）可以無限地分割（反論）。

全暴露了此一論理的缺點。

肆、結論 (p.52)

所以，唯有能了達諸法是即空的緣起，本著諸法本性空寂的見地，展開緣起的論法，這纔能徹底難破、徹底的答覆別人；纔能真正破除他人的錯誤，真正的顯示真理。所以說：「以有空義故，一切法得成。」³⁷所以在方法論的立場，通達中道實相，非依於即空的緣起法不可。

(3) 就關係方面言，可有兩論對立：在世界之中除了機械因果律之外必有另一無制約的自由原因（正論）；世界的一切事物皆依自然本身的因果律生滅變化，無有例外，亦無任何所謂自由當做原因（反論）。

(4) 就樣態方面言，可有兩論對立：在世界中有不受制的絕對的必然者存在，或為世界之部份，抑為世界之原因（正論）；在世界中決無對立必然者存在，亦不可能存於世界之外，而為世界之原因（反論）。

以上四組二律背反，大致地說形上學家主張正論之為是，經驗論者或一般科學家則以反論為是。如果單獨討論正論或反論，各有各的見地。康德稱呼前二組為「數學的二律背反」，正反兩論在邏輯上不許兩立，因為兩者同時涉及經驗世界整體之故。他稱後二組為「力學的二律背反」，正反兩論可以兩立，因為兩者關涉不同的世界；正論關涉超感性的世界，反論者則只關涉經驗世界的整體。

³⁷ (1) 《中論》卷4〈24 觀四諦品〉：「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。」（大正30，33a22-23）

(2) 《中觀論頌講記》，pp.458-459：

空是無自性義，世間的一切，都是相依相待，一切是關係的存在。因緣生法，所以是空的；空的，所以才有因緣有而不是自性有。如明白空是無自性義，是勝義無自性，而不是世俗無緣起，即能知由空成立一切了。

但有見深厚的人，總覺得諸法無自性空，不能成立一切，多少要有點實在性，才可以搭起空架來。如一切是空，因果間沒有絲毫的自性，為什麼會有因果法則？為什麼會有種種差別？

這仍是落於自性見，有見根深確是不易了解真空的。**空是無自性，一切因緣生法，因果法則，無不是無自性的。**雖然世俗法都是虛妄的，錯亂的，但錯亂中也有他的條理和必然的法則。所以我們見了相對安立的事相理則，以為一切都是**有條不紊，不錯不亂，必有他的真實性。**不知境幻心也幻，幻幻之間，卻成為世俗的真實。如有一丈寬的大路，離遠了去看，就好像路愈遠愈小；這是錯亂。可是你到那裡，用尺一量，不寬不狹，剛剛還是一丈。如把尺放在那邊，走回來再看，路還是小小的，尺也縮得短短的。看來，路已狹了，尺已短了，但還是一丈。所以能量（尺）、所量（路），在因緣下而如幻的幻現；但其間能成立安定的法則與關係的不錯亂。一切如幻，**是可以成立世出世間因果的。**我們說空，即是緣起的；緣起的必然表現出相待的特性，相待即是種種的。