臺大佛學研究．第三十六期
民 107 年 12 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 1-44
DOI: 10.6727/TJBS.201812_(36).0001

從使用因明談清辨是否繼承龍樹的精神

林恕安*

摘　要

清辨（Bhāviveka, 500-570 A. D.）與龍樹（Nāgārjuna, 150-250 A. D.）以及其他中觀學家如佛護（Buddhapālita, 470-540 A. D.）、月稱（Candrakīrt, 600-650 A. D.）等最大差異在於其著作中大量採用因明（*hetuvidyā*）論式，然而論式的使用在某種程度上接受了一套既有的軌則，而此有違龍樹在《迴諍論》（*Vigrahavyāvartanī*）中遮破使用量（*pramāṇa*）的看法。那麼，清辨又為何要依此方式說明中觀的立場，其背景與積極意義為何呢？此文將討論清辨是否成功地以因明說明中觀的內涵，若是，則他如何解決使用量所產生的形上疑慮？勝義簡別在這其中又如何扮演其角色？再者，一直以來，清辨雖被視為中觀的繼承者，但卻抑於佛護、月稱一系而在修證的判定上不受重視，此處也將釐清清辨雖以不同的方式說明，但其內涵是具有其傳承與說服力的。

關鍵詞：清辨、因明、中觀、歸謬法、自立論證

臺灣學術期刊資料庫

2018.08.30 收稿，2018.12.20 通過刊登。
* 作者係國立政治大學宗教研究所博士。

壹、前言

清辨（Bhāviveka, 500-570 A. D.）與龍樹（Nāgārjuna, 150-250 A. D.）以及其他中觀學家如佛護（Buddhapālita, 470-540 A. D.）、月稱（Candrakīrt, 600-650 A. D.）等最大差異在於其著作中例如《掌珍論》（**Karatalaratna, Jewels in the Hand*）[1][2]、《般若燈論》（*Prajñāpradīpa*）[3] 等大量地採用了因明（*hetuvidyā*）論式，他接受陳那（Dignāgā, 480-540 A. D.）因明，在論辯上多採取宗（*pakṣa*）、因（*hetu*）、喻（*dṛṣṭānta*）三支比量（*anumāna*）的作法，甚至多處批評佛護歸謬（*prasaṅga, reductio ad absurdum*）的論證方式 並以勝義簡別（*viśeṣaṇa*）——也就是一切法空限定在勝義的範疇——說明其中觀立場。那麼其使用勝義簡別的因明論式之因為何？清辨在《掌珍論》[4] 中說明認同世俗之態如同牧人一樣，一切所見為實，因此，須加上勝義簡別，以不違反現量（*pratyakṣa*）、共知。那麼身為中觀繼承者的清辨認許世俗自性有的原因為何呢？與因明的使用是否有所相關呢？在此說明清辨認許世俗自性有的部分亦是要凸顯其與月稱有所差異。同為中觀學家的月稱認為「在名

---

1 清辯菩薩造，唐・玄奘譯，《大乘掌珍論》，《大正新脩大藏經》冊 30，第 1578 號。

2 何歡歡在其發表論文中說明清辨的《掌珍論》充滿因明術語，結構嚴謹清晰，可說是將陳那因明論法予以實際應用的佛教邏輯論書。更重要的是其介於陳那與法稱之間的時代，可作為了解陳那與法稱之間佛教邏輯思想的一扇窗。參考何歡歡，〈清辨：陳那的忠實信徒？〉，第二屆梵學與佛學研討會：經典、語言、哲學與文學（台北：國立政治大學，2012 年，11 月 8 日至 10 日）。

3 《般若燈論》《大正新脩大藏經》冊 30，第 1566 號；德格版（東北目錄）No. 3853. *dbu ma'i rtsa b'i 'grel pa shes rab sgron ma.* 北京版 No. 5253。

4 《大乘掌珍論》《大正新脩大藏經》冊 30，第 1578 號，頁 268 下 9-12：「眼等有為世俗諦攝，牧牛人等皆共了知，眼等有為是實有故，勿違 如是自宗所許，現量、共知，故以真性簡別立宗，真義自體說名真性，即勝義諦。」

臺灣大學博碩士論文知識加值系統

言中也不許自性」，在《入中論》偈頌 VI.36 中提到[5]：「於真性時以何理，觀自他生皆非理，彼觀名言亦非理，汝所計生由何成？」其自釋中說：「如以觀勝義時所說正理，觀自生他生皆不應理。如是於名言中由自性生亦不應理。汝所計之諸法生，由何成立？故自相生於二諦中俱非是有。」然清辨則於世俗諦中主張法具有自性，他在《般若燈論．緣起品》中提到[6]：

> 有人主張 [法之] 自性 [而說]：[我們] 主張內界由自性生，因此，形成種種身。如同蓮花的顏色、形狀、葉子、莖、花瓣、花蕊及美麗的花心……
>
> [清辨：] 若此，那即是 [我們所] 主張之義。世俗諦的內處是世俗識的所行境，不相待於作者自力的所作之故，以及非誰所作之故，而是從決定因 [緣] 而生。由此，其成立者已成立。

在此態勢上，清辨與月稱對於世俗諦的看法有相當的差異。而此世俗諦的主張與清辨的因明論式型態亦息息相關。以《掌珍論》

---

[5] 其譯文為法尊法師之翻譯，藏文原文為：*de nyid skabs su rigs pa gang zhig gis bdag dang gzhan las skye ba rigs min pa'i rags des tha snyad du yang rigs min pas khyod kyi skye ba gang gis yin par 'gyur*. 參閱月稱著、釋法尊譯講，《入中論講記》（台北：佛陀教育基金會，2000 年），頁 78。

[6] *de la re zhig ngo bo nyid du smra ba dag na re, nang gi skye mched rnams ngo bo nyid las skye bar dam bca' ste, lus sna tshogs 'grub pa'i phyir dper na padma dag gi kha dog dang, dbyibs dang, lo ma dang, chu ba dang, 'dab ma dang, ze ba dang, snying po mdzes pa lta bu dang, rma bya dag gi mgrin pa'i phyogs rin po che mthon ka chen po dang, aan da rnyil ltar mthon mthing du 'dug la, mjug sgro'i tshogs dag gi mdongs bkra zhing 'tsher bag yod pa bzhin no zhes zer ro, des na de la dam bcas pa'i don de gal te kun rdzob tu nang gi skye mched kun rdzob pa'i shes pa'i spyod yul rnams byed pa po rang dbang can gyi bya ba la mi ltos pa'i phyir dang, sus kyang ma byas pa kho na'I phyir; rkyen nges pa las skye ba yin na ni grub pa la sgrub bo*（德格版 No. 3853, 51a2-4）

臺灣大學哲學系佛學研究資料庫

中所述「真性有為空，如幻緣生故」為例，此簡別論式[7]的使用將產生的問題是論式的使用在某種程度上接受了一套既有的軌則，而此有違龍樹在《迴諍論》（*Vigrahavyāvartanī*）中遮破使用量（*pramāṇa*）的看法，也就是說量的使用將可能造成形上的疑慮。若此，清辨又為何要依此方式說明中觀立場，其背景與積極意義為何呢？與其二諦觀的關聯又是甚麼呢？首先，先說明龍樹對因明的看法。

貳、龍樹對因明的看法

在龍樹的《迴諍論》中，他宗提到說「若一切無體，言語是一切，言語自無體，何能遮彼體？」[8]，此處可從二個面向討論—亦即「語言所指涉的對象」以及「語言本身」。首先，他宗預設

---

7 雖然此簡別法並不明述於陳那因明中，但是在《因明正理門論》（*Nyāyamukha*）中還是可以找到一些線索，其大致要表達的意思是「排除」或是「劃定範圍」；例如：「若於其中，俱分是有，亦是定因，**特故**。」（《因明正理門論》《大正新脩大藏經》冊 32，第 1628 號，頁 2 中 18-19）此處的意思是：若於同品和異品皆具有此因，則必須 [於異品中] 排除多餘的部分，則可說為確定之因。而另一例則說：「一事有多法，相非一切行，唯由**簡別餘**，表定能隨逐。」（《因明正理門論》《大正新脩大藏經》冊 32，第 1628 號，頁 3 下 10-11）意思是說論題的謂詞常有多種差別相，理由不能涉及它的所有相狀，只能由排除多餘之處或將多餘之處劃分開來，才能斷定二者具有包含關係。因此，在此脈絡中可以說清辨的勝義簡別是將勝義空的情形劃定在世俗所討論範疇之外。除此之外，陳那對附加的簡別條件並沒有特別說明及限制，因此，清辨對於勝義簡別的使用應是不違反因明的精神，亦或著可以說附加的條件可以有很多種情形，只要不犯有過類即可而無須特別說明。

8 《迴諍論》《大正新脩大藏經》冊 32，第 1631 號，頁 13 中 28-29；*sarveṣāṃ bhāvānāṃ sarvatra na vidyate svabhāvaś cet | tvadvacanam asvabhāvaṃ na nivartayituṃ svabhāvam alam* 此處梵文資料取自奧斯陸大學資料庫（https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&bid=2&vid=70&entity =70&kid =70&level=1&cid=47822）; Kamaleswar, Bhattacharya & Johnston, E.H. & Kunst, Arnold. 2002. *Dialectical Method of Nāgārjuna: Vigrahavyāvartanī*. (Delhi: Motilal Banarsidass, 2002), Text Part, 10-11. 此處梵文與漢譯意思雷同，以下引述若有不同則將註記說明。

臺灣大學哲學系佛教研究資料庫

語言必要能指涉一實在的對象，如果語言不能指涉相對應的現象，那麼「語言」這個作為人類溝通的符號便無法具有其意義。例如 Cup 指涉杯子，如果杯子不存在，那麼 Cup 無法具有其承載意義的功能。再者，如果語言本身是空，則無法行使能遮的功能，也就是語言本身也必須實有存在以成為能遮者。此處他宗的預設是存在者必是實有，而「無體者」不存在，也無法有所功能。換句話說，唯有實有者才能有功能。亦即他宗認為「說一切法空」的語言若無法指涉「一切法空」，那此語言又有何意義？且若一切法空，又何遮之有呢？再者，若所憑藉的語言是空，如何論辯？又如果所憑藉的語言非空，則說一切法空便不成立。

然而龍樹的「一切法空」難道是如他宗所述表示「一切法不存在」嗎？此所謂的無體者—不管是語言所指涉的對象或是語言本身—就不能有所作用嗎？如果可以，那麼如何解決表面上的矛盾？

他宗的論證邏輯是必先承認法有，才能行使認知作用，但龍樹對他宗的回答是：「若我取轉迴[9]，則須用現等，取轉迴有過，不爾云何過？」[10] 龍樹說他根本沒有主張法有，更不會須要此四量以認識法，因此又如何會有你所說的問題？對你（他宗）而言，因為法有，所以有認識，但是我不是主張「法無而認識有」，而是「法無認識亦無」，故不會有你所說的問題；也就是說因為你已先預設了我主張四量有的立場才有這樣的指責。

---

9 「取轉迴」表示有所成立或否定之意（*pravartayeyaṃ vā nivartayeyaṃ*; Tib.: *sgrub par byed pa'am don bzlog par bya*）

10 《迴諍論》《大正新脩大藏經》冊 32，第 1631 號，頁 14 中 2-3；*yadi kiṃcid upalabheyaṃ pravartayeyaṃ nivartayeyaṃ vā | pratyakṣādibhir arthais tad abhāvān me 'nupālambhaḥ*（https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&bid=2&vid=70&entity=70&kid=70& level=2&cid=47880）.

臺灣大學哲學系圖書館藏庫

龍樹似乎很巧妙地閃避了他宗的質疑，但是他依舊在對辯的脈絡下利用了他人預設立場的錯誤矛盾而有所反擊。事實上龍樹還是談到了「法」、且「運用了矛盾等的邏輯相關概念」，這難道不會與龍樹所主張的「一切法空」有所矛盾嗎？龍樹真的認為「法」與「認識」完全不存在嗎？我想答案是否定的，龍樹反對的是由「法真實存在」到「認識必由真實存在的法而來」這樣的邏輯推演，因為在他宗所主張的這個過程中，不僅法自性存在，認識也自性存在。龍樹不贊同此說，又不能有所立，因而以「應成」或說「歸謬」的對辯方式避免落入與他宗一樣承認量可自性存在的主張。龍樹所破斥的是他宗預設「量」或「法」有自性的基礎，而非說一切法斷滅。

以量與所量的相待為例，龍樹認為外人指稱量與所量時已經承許其量與所量的自性存在，因此才會有「物[11]若已成、不須相待」之質問。在《精研論》（*Vaidalyanāmaprakaraṇa*）中亦談到量與所量等非觀待之關係：「有、無、俱非觀待。若謂相待而成者，為有？為無？為俱？有且非待，已有故，如瓶已有，不須更待泥等。無亦非待，無故，豈兔角等亦應待耶？俱亦非待，有二過故。」[12]也就是說龍樹認為在先承認法具有某種基礎的前提下，就不可能有所謂的觀待關係[13]。

同時，龍樹在《迴諍論》中很明確地提到不立宗的見解：「若我宗有者，我則是有過，我宗無物故，如是不得過。」[14]也

---

[11] 此處指量與所量。

[12] 龍樹著、釋法尊等譯，《龍樹六論》（北京：民族出版社，2000 年），頁 45 。

[13] 也就是量非由所量而來，而是在兩者關係成立之前，量與所量便已各自成立。

[14] 《迴諍論》《大正新脩大藏經》冊 32，第 1631 號，頁 14 上 29- 中 1；*yadi kācana pratijñā syān me tata eṣa me bhaved doṣa nāsti ca mama pratijñā*

臺灣人文與佛教期刊資料庫

就是龍樹完全不承認所有量論系統所指涉的任何確切之論式軌則，而只以應成的方式辯駁。此作法至少能鬆動對手對於量的執著，因為有「立」便有「可遮破的對象」，龍樹無「立」使得對手無有可攻，或許在此層次上可以說應成的手法與龍樹主張一切法空的本體立場具有一致的精神脈絡。

至此，龍樹以一貫的方式破斥它宗任何主張，但是他依舊在使用語言，這不能不讓人感到矛盾，因此，必先梳理龍樹對於二諦的看法。他說：「又我所說不違世諦、不捨世諦。依世諦故，能說一切諸法體空。若離世諦，法不可說。」[15] 由此可知他所主張的並非一切皆不存在的斷滅。同時，他提到：「我依於世諦，故作如是說。若不依世諦，不得證真諦。」[16] 龍樹特別提到分別二諦的重要及世俗諦是了解第一義諦的必經路徑。而世俗是分別、非究竟，但此不究竟之迷是知悟的重要橋樑，若反過來思考，如果了解勝義不須仰賴了解世俗之障，勝義與世俗之障是兩條不相關聯的平行，那麼棄置世俗而空談勝義終不可行。也因

---

tasmān naivāsti me doṣaḥ (https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php? page = record&bid=2&vid=70& entity=70&kid=70&level=2&cid=47878); Kamaleswar, Bhattacharya & Johnston, E.H. & Kunst, Arnold. *Dialectical Method of Nāgārjuna: Vigrahavyāvartanī*. (Delhi: Motilal Banarsidass, 2002), Text part, 29.

15 《迴諍論》《大正新脩大藏經》冊 32，第 1631 號，頁 18 下 21-23；*api ca na vayaṃ vyavahārasatyam anabhyupagamya vyavahārasatyaṃ pratyākhyāya kathayāmaḥ śūnyāḥ sarvabhāvā iti | na hi vyavahārasatyam anāgamya śakyā dharmadeśanā kartuṃ* (https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php? page=fulltext&view= fulltext&vid =70&cid=47862&mid=&level=1).

16 《迴諍論》《大正新脩大藏經》冊 32，第 1631 號，頁 14 上 26-27；*samvyavahāraṃ ca vayaṃ nānabhyupagamya kathayāmaḥ// vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate//* (https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php? page=fulltext&view= fulltext&vid =70&cid=47862&mid=&level=1); Kamaleswar, Bhattacharya & Johnston, E.H. & Kunst, Arnold. *Dialectical Method of Nāgārjuna: Vigrahavyāvartanī*. (Delhi: Motilal Banarsidass, 2002), Text Part, 28.

臺灣大學學術期刊資料庫

此，世俗與勝義同等重要，且世俗為過渡到勝義之橋。

那麼，為何世俗為不究竟卻是過渡到勝義之徑，如何發揮其世俗的功能？雖然龍樹從不曾正面地談論其積極面，但是他在《迴諍論》第 22 頌長行說：

> 因緣生故皆無自體。如是如是，我語因緣和合而生，如是得言無有自體。若無自體，如是得『言無自體成』，如是空語世間受用。[17]

這段很特別的是龍樹使用語言談論語言的本體狀態，他並沒有一昧地排斥語言，誠然他也不積極地主張語言，但是使用語言已使他落入世俗的面向。語言已在龍樹論證上扮演角色而不至被完全摒除，也就是說語言的意義與作用並非來自語言與語言所指涉之物的實在性，而是實用的脈絡[18]。龍樹在《迴諍論》第二十七頌中提到：「如或有丈夫，妄取化女身，而生於欲心，此義亦如是。」[19] 在長行中繼續提到：「如是如是語空如化，如化婦女無自體空，法如是空，取法自體能遮令迴。如是如是，以此空喻能成空義。」[20] 龍樹提出化女喻說明空義，在此比喻中，依舊有化

---

[17] 《迴諍論》《大正新脩大藏經》冊 32，第 1631 號，頁 18 上 15-18；(https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=fulltext&view=fulltext&vid=70&cid=47862&mid=122830&level=1)

[18] 林鎮國，〈龍樹《迴諍論》與基礎主義知識論的批判〉，《國立政治大學哲學學報》第 16 期（2006 年 7 月），頁 187。

[19] 《迴諍論》《大正新脩大藏經》冊 32，第 1631 號，頁 18 下 6-7；*athavā nirmitakāyāṃ yathā striyāṃ strīyam ity asadgrāham nirmitakaḥ pratihanyāt kasyacid evaṃ bhaved etat;* (https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&bid=2&vid=70&entity=70&kid=70&level=2&cid=47874).

[20] 《迴諍論》《大正新脩大藏經》冊 32，第 1631 號，頁 18 下 12-14；*evam eva nirmitakopamena śūnyena madvacanena nirmitakastrīsadṛśeṣu sarvabhāveṣu niḥsvabhāveṣu yo 'yaṃ svabhāvagrāhaḥ sa nivartyate* (https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=fulltext&view=fulltext&vid

臺灣大學圖書館期刊資料庫

女作為說明的對象，而非如斷滅地完全無可說。亦即雖為幻相卻能使聽者有所領略，同時也說明「語言雖顯但其本體亦空」的基本立場。

語言就如同此處所述：「化人於化人，幻人於幻人，如是遮所遮，其義亦如是。」[21] 語言如同以手指月的手，可以告訴修行者看到月亮的方法，在此情境脈絡下而有其語言的意義；也就是說「語言」雖不是最終的目標，但可為使用的工具。由上述的討論可見龍樹說明時所涉及的三個面向：

（1）沒有捨棄對於分別概念的運用
（2）強調以語言說明勝義的功能，以及其所承載內容與勝義相隨的脈絡。
（3）以幻喻說明強調「雖顯現為有但本體為空、雖是幻有但能行其用」的意涵。

而此三面向亦為清辨繼續繼承著，唯其詮釋的方法更增添了多樣性或說不同的路徑以使他人能有所理解。

龍樹充其量認許語言，然對於量則採取否定的態度。然如同前述，認許語言時依舊牽涉到分別概念的運用。因此，站在此相同的立基點上，清辨則認許更多世俗的部分—也就是「對於邏輯系統軌則的承許與因明的運用」[22]。因此，當清辨面臨他宗相同的質難時，清辨很清楚地先建立「世俗承許有、勝義立為空」之

=70&cid=47874&mid=&level=2).

[21] 《迴諍論》《大正新脩大藏經》冊 32，第 1631 號，頁 18 上 21-22；*nirmitako nirmitakaṃ māyāpuruṣaḥ svamāyayā sṛṣṭam | pratiṣedhayeta yadvat pratiṣedho 'yaṃ tathaiva syāt*; (https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=fulltext&view=fulltext&vid=70&cid=47866& mid=&level=2).

[22] 也就是不僅是使用語言，同時對於由語言所構成的邏輯系統也予以承認。

臺灣博士論文期刊資料庫

立場。而此勝義簡別的說明不但與勝義隨順，也持守著幻喻的精神。例如《掌珍論》中述及他宗之質難[23]：

> 若就真性，一切有為皆無有實，是立宗義；此所說言，亦復攝在有為中故，同諸有為亦應無實。若所說言非無實者，有為亦應皆非無實。此言破自所立義，故名違自言立宗過失（*pakṣadoṣa*），如立一切言說皆妄。若就真性一切有為都無所有，是立宗義，即謗一切皆無所有，如是所立便墮邪見。

也就是他宗認為如果「就真性而言，一切有為無有實」這句話也是有為法的話，則將被視為「非實有」而無法有所說明；若這句話是實有的話，則一切有為亦應為實有而違背了自宗所立。清辨面臨與龍樹一樣的質疑，但不同於龍樹的是，清辨先釐清二諦的層次而說：

> 彼就世俗說心為我，就勝義諦立為非我，無違自言，立宗過失此亦如是；此是就世俗性說有眼等，就勝義諦立彼皆空故無過失。[24]

其論式從一開始就必須站在世俗、勝義的不同面向上理解而不能放在同一層面上而談，由此，因明的使用也可以有所立足。[25] 以

---

23 《大乘掌珍論》《大正新脩大藏經》冊 30，第 1578 號，頁 270 上 21-28。

24 《大乘掌珍論》《大正新脩大藏經》冊 30，第 1578 號，頁 270 上 29- 中 3。

25 江島惠教在其書《中觀思想の展開》中亦提到「在真性有為空」這樣的主張中，此斷言也包含在有為法中，則此斷言與其所述的對象同樣不真實，若此，則將排斥自身的主張，如說「一切所言皆誤」一樣。但若是以二諦的立場來思考，則並無謬誤，在世俗稱為有為法，而在勝義中說空，不會有在同一次元自語相抵的問題。參閱江島惠教（Ejima, Yasunori），《中觀思想の展開》（日本：春秋社，1980 年），頁 55-56。

臺灣大學博碩士論文

下將進一步說明清辨使用因明的立基及目的。

參、清辨使用因明的立基與目的

從前述龍樹為防範執取而對於量的反對可見「空性見」與「因明的系統與使用」似乎存在著相當的張力。然而龍樹又提到「不依世俗諦、無法得勝義」的階次，同時以作為自性空的語言進行說明教說，並進一步勾勒出此如同「幻人於幻人，如是遮所遮」的景貌。如此，我們能否問：相同的景貌有沒有可能同樣運用於因明的使用上？同時，不同於正理學派預設量為自性有[26]的狀態[27]，而是以一種「看待因明如幻」的立場作為論辯工具。在回答此問題前，將先從「分別」的範疇開始說明。

分別的層次可以從無系統的一般生活語言到特別需要嚴謹系統規範的邏輯語言。語言不僅作為人溝通的工具，同時也是人認識世界的重要橋樑；如果沒有語言、沒有思維分別，則真理無法尋得，修證更是遙遙無期。然而作為一般生活所使用的語言事實上無法對於所認識的對象達到相當的肯認，只是大家約定俗成的共同習慣而已。雖然在某種程度上，共同使用的語言有其不變的部分，但也有不少變動之處，例如隨著時代而變遷的風俗等。然而作為邏輯語言則涉及系統性的規範，而此系統性的規範是要確

---

[26] 龍樹批評指向基礎主義者要求知識確定性的虛妄，理由在於知識確定性最後必須訴諸存有論的「自性」概念 。參閱林鎮國，〈龍樹《迴諍論》與基礎主義知識論的批判〉，《國立政治大學哲學學報》第 16 期（2006 年 7 月），頁 172。

[27] 或許龍樹辯論的敵手不限於正理學派，亦可能涉及佛教內部的實在論者，如說一切有部，此處所述的理由是因為在《迴諍論》中的敵論多使用佛教詞彙。參閱林鎮國，《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》（台北：政大出版社，2012 年），頁 129 。事實上，在阿毗達磨論典中的確也主張「認識」必須有「客觀實在」存在才能產生之看法。參閱曹志成，《清辨二諦思想之研究》，（台北：中國文化大學哲學研究所博士論文，1996 年），頁 58。

臺灣大學圖書館版權所有

保所證之理能在證者的心中肯認某一事實，接著才能在此肯認的事實基礎上進行更深的探索。如果此基礎不夠穩固，證者之心便只能隨之擺盪。

那麼，此邏輯語言的基礎是在認肯分別的情況下所述，如何引領證著達到無分別之境地呢？在回答此問題前先試想，如果遠處有個看不清楚的人影致使內心感到憂懼，但在了解人影也不過只是一棵樹的投射時，則憂懼不再而不掛心。因此，**消解「分別」的方式便是認識「分別」的真相**，也就是雖然分別只適用於世俗，但依舊可藉由此分別語言闡述勝義的真相。而「藉由分別了解勝義的真相」是進入真相的重要基礎，亦即藉由肯認聞、思的過程而能進入實修的可能。

然而可以再繼續追問的是藉由邏輯語言肯認的層次與方式是否有不同的路徑？在印度佛教邏輯的系統中，若比較歸謬法和一般因明的作法可以發現，歸謬法的肯認只到一般人可以接受的邏輯規則，不需要嚴謹的邏輯系統[28]，而且重點在於遮除對手所認為的主張。而佛教因明的肯認則是建立在一套完整論式系統的範圍內，並試圖使對手認可自宗的主張。兩者皆要達到的某種程度的肯認，一者使用遮譮的方式，一者則使用正面列舉之態，如清辨所提出的勝義簡別。然要附帶一提的是清辨提出的方法雖為正面說明「法於勝義中的狀態」，然此勝義空的內涵只是遮遣，非具有任何的成立。而歸謬法不採取正面列舉的方式，是因為其想維持一貫遮譮的態勢，以避免「在承認有所謂因明系統之後、又說『這一切是空』」所帶來的矛盾與困惑。其矛盾點在於邏輯系統的證成遵循一套嚴密的軌則，而證者必須嚴格地遵循此軌則才

[28] 或說應成派因為沒有立宗，因此也無須具有成立自宗正因的條件等。

臺灣大學學術期刊資料庫

能證成，然而遵循此嚴密軌則難道不會和「去執」造成衝突嗎？如果可以藉由邏輯系統證成正因，那麼「此系統一切是空」的說法不會造成使用此系統所證的內涵也一併崩解嗎？

事實上，不僅對因明使用的認肯層次有所不同，同樣的疑問也發生在語言的使用—也就是語言為約定成俗的軌則，遵循此軌則才能有所溝通，那麼使用語言不會造成與「去執」的目標有所衝突嗎？同樣的，如果說一切語言是空，則藉由語言說「一切法是空」難道不會自相矛盾嗎？而此段場景實際上在龍樹的《迴諍論》上演過，而龍樹則以幻人作為比喻說明語言的正當性。因此，在這樣的前提下，清辨提出以勝義簡別作為表徵中觀空的方式可以說並不真的違背龍樹的精神，只是對世俗中承許的範圍程度不同。清辨雖然選擇利用「因明論式」作為工具，但與利用「語言」作為工具一樣同樣，藉由此載體承載說明勝義空理的內涵。同時，清辨亦由「一切法皆如幻」的論證，包覆「因明本身亦如幻」的立場而不顯得矛盾。

清辨很清楚地先建立一切法「於世俗中承許有、而就勝義諦立為空」之說明，即使是語言、論式也不例外。在運用論式的同時謹記「勝義為空、世俗雖有卻能如幻應用」的基本態度，一則不會混淆此二面向而相互有礙，二則能如如地運用世俗論式而不執著其有。因此，清辨的論式從一開始就必須站在世俗、勝義面向不同的態度上理解。

如《掌珍論》中提到：「復有餘師作如是難此能遮破有自性言：若是實有，失所立宗，因成不定。若非實有，即無自性，不成能破。」[29] 而清辨在回答中加了勝義簡別的條件：「就勝義諦

[29] 《大乘掌珍論》《大正新脩大藏經》冊 30，第 1578 號，頁 272 下 11-14。

臺灣大學學術期刊資料庫

實與不實皆不建立，是故無有如所說過。」意思即是說他宗將語言於勝義及世俗的兩個面向混淆了而有所錯解。語言在世俗中由造作、約定俗成而來，依此為基礎，站在「語言能表述意義」的立場下，此時的焦點放在語言是否成功的表述了其內容使他人理解，而不與語言本身的狀態混淆而談。因此，在勝義中自性空並不妨害語言的世俗功能。清辨與龍樹不同的應對方式迫使他宗必須承認且不可混淆此兩面向的範疇。然佛護的立場則認為語言是不得不使用的工具，若更進一步使用論式會加深我們的執著。但清辨則以勝義簡別解決了這個問題而不混淆。

再進一步說明，「語言」與「語言內涵」的關係如同能遮與所遮，《掌珍論》中提到：「所說道理所遮無故，能遮亦無。非能遮無，所遮便有。但由所遮本性無故，能遮亦無。能遮唯能『辯了』所遮無自性，非能破壞所遮自性。如說菩薩不能以空空一切法，然一切法本性自空。」[30] 因此，說一切法無自性只表示辨明法的狀態，不表示也是無自性的語言不能說明其內涵，因為法並不會因為由語言的能詮與否而有所存滅；因為能遮的功能在此脈絡下只是「辨明」，而非「遮除」；就像燈光一樣，只是照明物件而已。再者，當行者證知所遮內涵無自性時，對於能遮亦不有所執取，語言的階段性任務則於此完成。因此，語言、論式皆是引領至勝義的工具，工具只是為世俗有而用，不會與「勝義空」有所衝突或矛盾。

然而此處將引生的疑慮是只要說明任何工具於勝義中皆為空，是否就能在世俗中被承許呢？此處要強調的是語言、因明之所以能作為用以承接過渡至勝義的世俗特性在於語言、因明是在

30 《大乘掌珍論》《大正新脩大藏經》冊 30，第 1578 號，頁 272 下 18-22。

臺灣大學學術期刊資料庫

「一般世俗人能理解的狀態下」且「能承載所要表達的內涵」等兩項特性。若只以究竟勝義空為目標，而對於世俗語言的內容或工具之使用不符合世俗的一般認知，例如說狗子具有佛性與否的問題、或要求行者不合理的要求。依此方式去除行者對於語言乃至對於一般認知的執著，雖不失為一種途徑，但對於不同差異的行者而言或許尚須顧慮其合適性。同時依此方式很容易產生的謬見是將以勝義之理破壞世俗，亦即，既然一切究竟是空，世俗的好壞也不重要，倫理系統亦有崩壞之虞。就此而言，符合此兩項條件的「勝義簡別」之過渡方式相對上來的適切，不僅維護中觀空的內涵，也保住了世俗立足之空間。事實上，正是因為語言勝義空之特性，使得語言能創造出更多隨有情之差異的不同表達，論式的使用也可以說是在此大脈絡下的一種嘗試。[31]

肆、歸謬法與自立論式

學界對應成派與自續派的研究多著眼於佛護、月稱一系與清辨在論式使用上的差別與相互的批評，然事實上歸謬論證與自立論式本是印度辯論脈絡中常用的方式，此處將說明歸謬論證的本質、清辨如何看待與使用兩種論式，以及兩派哲學之預設與論式的關係。

西藏佛教於十一世紀將中觀學派分為自續派（*Svātantrika*, Tib.: *rang rgyud pa*）與應成派（*Prāsaṅgika*, Tib.: *thal 'gyur ba*）並以後者為上[32]，雖然清辨對於因明的看法的確不同於佛護、也

[31] 當然，月稱是相當不贊同的，在《明句論》（*Prasannapadā*）中有對於清辨的真性 [簡別] 的批判。參閱 江島惠教（Ejima, Yasunori），《中觀思想の展開》（日本：春秋社， 1980 年），頁 184-200。

[32] 但有趣的是在前弘期（九世紀前）清辨的《般若燈論》及觀誓的《般若燈論廣註》（*Prajñāpradīpaṭīkā*）在西藏卻是廣為人知。參閱釋如源，〈清辯與月稱在後期中觀地位的再檢視〉，《福嚴佛學研究》第 7 期（2012 年

臺灣大學哲學系學術資料庫

不同於月稱，然印度本身並沒有學派之分；即使月稱曾在其《明句論》使用形容詞 *svatantra*，但他並未指稱清辨為自續學派而認為佛護是應成學派，而只是闡述清辨論師以比量詮釋中觀內涵只是顯示了自己對於比量的喜好；對中觀論者而言，理應不使用依自意而起的比量。[33] 兩派從名稱上最直接的理解是對於論式方法上的運用有所差異：佛護、月稱所使用的應成法或說歸謬法，也就是藉由假設某命題成立，然後推理出矛盾、不符已知事實、或荒謬難以接受的結果，從而下結論說某命題不成立；而清辨則是直接立論說明自身的主張。[34] 有關 *svatantra* 之意，若根據六世紀的佛教辭典編纂者 Amarasiṃha 所述，他列出 *svatantra*（自續）以及 *svairi*（自力）為同義。[35] 在梵文中 *svatantra*（Tib: *rang rgyud*）中 *tantra* 表示「依於」（depending on）[36]，因此 *svatantra* 表示「依於自身」之義。依此，與應成的「非自立」之態有所對照。

事實上兩派的差異從來就不單單只是論式的問題，清辨在

---

4 月），頁 207。飯田昭太郎認為學界則一直到 Wassiliew（1818-1900）根據蔣揚協巴（'Jam-dbyangs-bzhad-ba, 1648-1721; 其二世為吉美汪波 Dkon-Mchog 'jig-med-dpang-po, 1739-1791）所著的《大宗義》（*siddhānta*）而了解中觀派分為應成中觀與自續中觀。參閱 Iida, Shotaro（飯田昭太郎）. The Nature of Saṃvṛti and the Relationship to Paramārtha to It In Svātantrika-Mādhyamika. *The Problem of the Two Truths in Buddhism and Vedanta*. (Netherlands: D. Reidel Publishing, 1973), 65. 蔣揚協巴相關資料與著作英譯可見於網站 http://www.uma-tibet.org/。

33 此處月稱的闡述參考曹志成，《清辨二諦思想之研究》，（台北：中國文化大學哲學研究所博士論文，1996 年），頁 151-152。

34 曹志成，〈中觀應成派對清辨「於所破加勝義簡別」以及「自立比量」論證形式的批判——以月稱《明句論》第一品及《菩提道次第廣論》為解釋線索〉，《諦觀》第 84 期（1996 年 1 月），頁 160。

35 Lopez, S. Donald. *A Study of Svātantrika*. (Ithaca: Snow Lion Publications, 1987), 60.

36 http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/cgi-bin/monier/serveimg.pl?file=/scans/MWScan/ MWScanjpg/ mw0436-tanUhrada.jpg

臺灣大學學術期刊資料庫

《般若燈論》第十三品中提到[37]：

> 此執著空有何過失？如偈曰：「說彼不可治」釋曰：如來說彼空見眾生不可療治，此義云何？如服下藥，動作諸病，而復不泄，反成重病。……若還執空者，說彼不可治。以是義故，捨空無過。又如有人車沒泥中，為出車故，語異人言：與無所有，為我出車。而彼異人為出車已，從其車主索「無所有」。……是故汝等不應執空以之為有……由汝所說因義不成，我立自因無前過失、及有力故。云何有力？說諸行空令人信解。

清辨在此很清楚地說明其自立「一切法勝義空」的前提，而不會因執著空而以「空」害事，更不會在世間有一「無所有」可以執取。同時，由自立因之故而有令人信解之力。我認為清辨在勝義簡別的取用上，一則即是要避免以空害世間的問題，二則是認為勝義簡別可以有效力地說服他人。清辨的因明與其二諦觀密不可分，同樣地，不論是佛護或月稱的論式選擇，也與其對於二諦的看法——精確地說應該是「如何說明空性義理」——有所關聯。因此，此兩派的說明必須從論式與其哲學的關係下手—也就是從「如何」闡述中觀思想的脈絡下討論。

● 歸謬法

要細究此問題，將先從何謂歸謬法談起。在詞語的使用上，歸謬法在梵文通常以 *prasaṅga* 表示，由 *pra√sajya* 衍生而來，其意思為相關的、有所連結的。[38] 而一般又稱應成、相應，主要的

---

[37] 《般若燈論》《大正新脩大藏經》冊 30，第 1566 號，頁 92 上 1-13。

[38] To be attached to or connected with applicable; http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/cgi-bin/monier/serveimg. pl?file=/scans/MWScan/MWScanjpg/

臺灣大學圖書館期刊資料庫

原因是其本質是以「假說」為前提，在假說的情況下，「理應會成為某種情況」或說「會有如何的相對應之情況」。

歸謬法在龍樹的時代甚至更早以前亦時常作為論辯中的運用，例如西元前四世紀波顛闍利（Patañjali）的《大疏》（*Mahābhāṣya*）中可見其使用；而正理學派本身也已經有所使用——十六句義中的 *tarka*[39]（思擇），其意涵之一是從原來的立場推論至不可接受的結論，而因此被迫放棄原來的立場。[40]。對正理學派而言，*tarka* 並非真實的判斷，而只是作為有效推論的輔助，因為如同記憶，*tarka* 並沒有給我們任何新的知識。[41] 但 Davis 認為採用 *tarka* 的方式的確使對手產生新的認識——也就是「其主張是不正確的」。[42]

而我認為此處正是說明了龍樹選擇歸謬之法的理由，因為它不在於證明甚麼主張，也就是不在於提供新的知識，而只在於「遮除」。龍樹的目的就是要遮除對手所相信的形上立場，對他而言，此唯有由歸謬法才能達成。因此，龍樹的《方便心論》（*Upāyahṛdaya*）[43] 中所說的相應（*prasaṅga*）雖然被歸屬於《正理經》（*Nyāya Sūtra*）所認為的誤難（*jāti*），但在評價上卻完全相反。《正理經》認為誤難是屬於針對詭辯錯誤的反論，因此

---

mw0696-praznaya.jpg

39 正理學派的十六句義（梵 *sodaśa padārthāh*）—即正理學派所立之十六種認識及推理論證方式。

40 Davis, Lawrence. “Tarka in the Nyāya Theory of Inference.”. *Journal of Indian Philosophy* 9, no.2 (1981), 105.

41 Davis, Lawrence. “Tarka in the Nyāya Theory of Inference.”. *Journal of Indian Philosophy* 9, no.2 (1981),112.

42 Davis, Lawrence. “Tarka in the Nyāya Theory of Inference.”. *Journal of Indian Philosophy* 9, no.2 (1981), 113.

43 《方便心論》的作者之名一直到宋版大藏經才記載「龍樹菩薩造。」高麗本則歸於作者不詳之列。此書無梵本，也不存在藏譯。

臺灣學術期刊資料庫

將受到重新反駁。[44] 而《方便心論》中的相應，則是作為正當的批判被記述下來。[45] 可以說從佛教的歷史來說，歸謬法由龍樹而凸顯其特殊意義。

另外，阿毗達磨（包含《大毗婆沙論》）的文獻中提到“ *yadi…iti cet*, *te…iti prasajyate*[46]”——也就是「若……，則會有……的結果」。《勝論經》也提到 *pariśeṣa* 的概念 [47]，也就是以剩下的狀態推知原本的狀態。然陳那則批評此 *pariśeṣa* 而不被他認許為正式的推論，但陳那卻也有時使用歸謬法為己之論理防衛。而不同於五支的直接論證（*vīta*），數論派則發展 *āvīta*，也就是間接論證 [48] 的概念，相對來說，勝論派與數論派比起正理派來說給予歸謬論證較正面的角色。然正理學派到後期則採用一種混和五支論式與 *prasaṅga* 混合的論式以證明 God 的存在以及其他不可知者。法稱則視 *prasaṅga* 為正式的推論，且為 10-11 世紀的智勝友（Jñanaśrīmitra）、寶稱（Ratnakīrti）以及寶藏寂

---

[44] 此誤難如同妄批（*vitaṇḍā*），也就是只非難對方是反論，而不確立自己的主張。參閱梶山雄一著；楊金萍、蕭平譯，〈佛教知識論的形成（下）〉，《普門學報》第 17 期（2003 年 9 月），頁 78。事實上，《正理經》也的確陳述一種叫做 *vitaṇḍā*（destructive criticism，或說詭辯）的論證方式 : 也就是不建立自身的主張而只批判對手。龍樹就被視為 Great vitaṇḍāvādin。參閱 Katsura, Shoryu（桂紹隆）. The Reductio ad Absurdum Argument in India with Special Reference to Nāgārjuna and Dignāga. *Journal of Ryukoku University* 466 (2005), 3.

[45] 梶山雄一 著；楊金萍、蕭平譯，〈佛教知識論的形成（上）〉，《普門學報》第 15 期（2003 年 5 月），頁 65。

[46] be the consequence of something else.

[47] 桂紹隆翻譯為 Method of Elimination，可能是取其應用後之意義。因為但是若檢視原來的原始意義是殘餘（left over, remaining）http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/cgi-bin/monier/serveimg.pl?file=/scans/MWScan/MWScanjpg/mw0602-pariveSTana.jpg. 參閱 Katsura, Shoryu（桂紹隆）. The Reductio ad Absurdum Argument in India with Special Reference to Nāgārjuna and Dignāga. *Journal of Ryukoku University* 466 (2005), 3.

[48] *vīta* 是 straight 之意。

臺灣大學學術期刊資訊網

（Ratnākaraśānti）所繼承。[49]

由上述可知，各個宗派對於歸謬法的使用並不陌生，然其態度則各有不同。與龍樹同時代的正理學派將歸謬法歸類於誤難，在《正理經》1.2.18 中將誤難定義為「通過同類性（*anvaya*，或說隨行）[50] 與異類性（*vyatireka*，或說遠離）[51] 而進行的反論」；不過，我認為前述定義之著眼點應該還是在於同類與異類彼此間的矛盾，而歸謬法的本質也是在於引發矛盾。而跋茲耶耶那（Vātsyāyana）[52] 則進一步解釋為當理由不適用時而產生歸謬。因此，歸謬是隨之產生的過錯。[53]

在印度邏輯的演變中，*anvaya* 代表的是當 P 出現時，Q 也出現；*vyatireka* 代表的是當 P 不出現時，Q 也不出現；也就是從經驗中通過「隨行」與「遠離」確立某種關係。[54] 以《方便心論》中所提的「增多相應」為例：

> 增多者，如言我常，非根覺故。虛空非覺，是故為常。一切不為根所覺者，盡皆是常；而我非覺，得非常乎？難曰：虛空無知故常，我有知，故云何言常？若空有知，則

[49] Katsura, Shoryu（桂紹隆）. The Reductio ad Absurdum Argument in India with Special Reference to Nāgārjuna and Dignāga. *Journal of Ryukoku University* 466 (2005), 2-4.

[50] connection, association, being linked to; http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/cgi-bin/monier/serveimg.pl?file=/scans/MWScan/MWScanjpg/mw0046-anyonya.jpg

[51] difference, exclusion, negation; http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/cgi-bin/monier/serveimg.pl?file=/scans/MWScan/MWScanjpg/mw1030-vyatikaratikRta.jpg

[52] 其為《正理經》作注釋。

[53] 梶山雄一 著；楊金萍、蕭平譯，〈佛教知識論的形成（上）〉，《普門學報》第 15 期（2003 年 5 月），頁 75。

[54] Katsura, Shoryu（桂紹隆）. *How Did the Buddhists Prove Something?* The Nature of *Buddhist* Logic. *Pacific World 3*, no.9 (2007), 81.

臺灣人文學術期刊資料庫

> 非道理。若我無知，可同於虛空。如其知者必為無常，是名增多。

如果寫成論式則為：

> 主張者：「我」是常，非覺故。一切非覺者皆是常。例如同品虛空。
> 問難者：「我」非無知覺者，故為無常。

當對方提出基於不被感官知覺的同類性而說自我如虛空一般是常住的立論時，按照一般推斷，因為虛空無知（覺），所以與其同類的自我也必須是無知（覺）。但事實上自我是有知（覺）的，所以必須是無常。以此方式進行之反論即為「增多相應」。[55]

由此例可見以其同類之常性而假設其皆為無知覺，但是兩者雖同設為常性，但欲論證的「自我」卻非無知覺。在此，問難者以「我是覺者」而主張「我是無常」進行反駁。正常來說，如果以陳那所述的第三因相來說應為「凡是無常者皆是覺者故」；但是《正理經》的年代還處於五支論式[56]的階段，而五支論式則是

---

[55] 梶山雄一 著；楊金萍、蕭平譯，〈佛教知識論的形成（中）〉，《普門學報》第 16 期（2003 年 7 月），頁 50。

[56] 亦即命題、理由、喻例、運用、結論。其論證式一為：
命題：主題 p 具有性質 S；
理由：因為具有性質 H；
喻例：具有性質 H 的實例 d 具有性質 S；
運用：主題 p 亦具有性質 H。
結論：故主題 p 因具有性質 H，所以具有性質 S。
論證式二為：
命題：主題 p 具有性質 S；
理由：因為具有性質 H；
喻例：不具有性質 H 的實例 y 不具有性質 S；
運用：主題 p 非不具有性質 H。
結論：故主題 p 因具有性質 H，所以具有性質 S。

臺灣佛教學術期刊資料庫

以「因在則所立在，因不在則所立不在」—也就是「凡是非覺者必是常、凡不是非覺者必非常」—作為判定是否成立的標準。因此，在此種同類與異類的前提下，問難者提出因不在之狀態——也就是我非無覺者——而歸謬其說。

歸謬法除了以假設為前提，說明依此假設必帶來相隨之過失外，亦如正式論式一樣，可從錯誤的結果將更內在的「隱含假設」推測而出，並藉此證明其中的謬誤。以「三時相應」或說「時同相應」為例，在《迴諍論》中，論敵採取了相同的方式質難龍樹：[57]

> 前遮後所遮，如是不相應，若後遮及並，如是知有體。此偈明義？若遮在前，所遮在後，義不相應。未有所遮，遮何所遮？若遮在後、所遮在前，亦不相應。所遮已成，遮何能遮？若遮、所遮二法同時，不相因緣；遮不因所遮，所遮不因遮，皆有自體故，則不得言遮。如角並生各不相因，左不因右、右不因左。如是若說一切諸法無自體者，是義不然。

也就是論敵以三時不成以批判龍樹所謂「遮一切法之自性」，如果「遮」與「所遮」三時不成，則你龍樹的立場也無法成立。然而，論敵忽略的是—如果先承認有所謂「遮」與「所遮」自體的前提，才有其所說之過失，但龍樹並無此前提；因此，三時不成的作法無法對龍樹的立場有所遮破。

參閱桂紹隆（Katsura, Shoryu）著、蕭平、楊金萍譯，《印度人的邏輯學——從問答法到歸納法》（北京：宗教文化出版社，2011 年）頁 177、179。

57 《迴諍論》《大正新脩大藏經》冊 32，第 1631 號，頁 17 下 6-14。

臺灣大學學術期刊資料庫

龍樹回答：「如遮三時彼不相應，彼語亦在遮所遮中。」[58] 也就是如你論敵所述，遮無法成，你所說的也無法成立。但若是在「遮」與「所遮」皆空的前提下，則無所謂「遮」、「所遮」，亦無所謂「前」、「後」而不會有所困擾。龍樹提到：「此三時因與說空人言語相應……我無有少物，是故我不遮，如是汝無理，扞橫而難我。」[59]

不但如此，此說只是在在證明不應主張法有自性。龍樹說：「復次第遮，汝立宗失如是等自體遮成[60]。」[61] 龍樹藉由這樣的歸謬法說明對手形上立場而造成的矛盾，因此，歸謬論證對於龍樹來說，不只是一種形式上的論辯模式，此論辯模式帶有「遮破預設形上立場」之必要手段。對龍樹而言，對手因為主張自性有的前提而導致兩難的局面，使得其本身必須要接受一切法空的立場。既然歸謬多用於遮遣，其與否定的關係又是如何呢？

● 歸謬與否定

如果從歸謬的特性——「假設為先，引出隨附之過」——來談，由於對中觀家—尤其是龍樹、佛護而言，使用歸謬法的意旨在使他人了解「其所指稱的法並不能真的被認許為實質地存在。」因此，在運用上常常使用「假設某法或某個狀態存在的話，則將如何如何」的形式[62]，更由於在運用上是先假設隨附他

---

58 《迴諍論》《大正新脩大藏經》冊 32，第 1631 號，頁 22 下 23-24。

59 《迴諍論》《大正新脩大藏經》冊 32，第 1631 號，頁 22 下 25-28。

60 又若如你如此遮遣，則你的宗將壞失，且對於自性的遮遣也因此而成立。

61 《迴諍論》《大正新脩大藏經》冊 32，第 1631 號，頁 23 上 4-5。

62 梶山雄一認為龍樹的歸謬法包含三種：(1) 假言推理 (2) 兩難 (3) 四句否定。參閱：梶山雄一（Kajiyama, Yuichi）、吳汝鈞譯，〈佛家邏輯作品譯述之一——龍樹的邏輯〔六〕〉，《內明》第 116 期（1981 年 11 月），頁 25。但事實上，後兩者也屬於假言推理之一。兩難之例：若薪是火，則主體與其行為變成是一；若薪別於火，則雖沒有薪而可有火。由此，對手只好承認沒

臺灣大學哲學系網站資料

人的主張，而不一定是一網打盡所有的可能類似狀態。也就是說中觀家主要的意旨在於「遮破」或說「否定」，然而隨著論辯方式的不同，遮破的範圍也隨之有所差異。

在印度論理中，有兩種否定，一為「定立否定」（*paryudāsa-pratiṣedha*, affirming negation, 也稱為「非遮」），而另一種則稱為「非定立否定」（*prasajya-pratiṣedha*, non-affirming negation, 也稱為「無遮」）[63]。Matilal 提出當我們以否定回答一有意義的問題時，我們 [可能] 同時是對其他問題予以肯定的答案。這種狀況有不同的程度。當我們說「那朵花不是紅色的」我們已承認那朵花是有別的顏色了。當我們說「人並非宇宙的創造者」，我們介入程度則是淺少的。對於這個問題，我們甚至可以辯說不一定要接受宇宙是有創造者這觀點。所以，當中觀派預備去否定敵論者的命題時，他大可運用後者——也就是「非定立否定」——不用顧及否定的結果，最後可以成功地保持不予表態的立場。清辨所運用的就是這強而有力的否定。在這種徹底的否定意義下，絕對或者涅槃可以說是含藏了對一切謂詞（或特性）的否定。當所

有先承許的薪與火。四句否定：用於聽者的不同程度而說，對主張有者說無，對主張無者說非無，此時行者可能執著於非無，但此非無又是從無而來，因此說非（無與非無），但又怕行者執著而說非 [非（無與非無）]。亦即層層進逼，直到聽者完全去除任何執取的可能性。不過四句否定事實上應是兩難之延伸，在兩難之例中，只有 A 與 ~A，而四句否定則因為有 A & B，因此是 A，B，A&B，~A &~B。

63 此處的「定立否定」與「非定立否定」的用詞取自江島惠教之書。參閱江島惠教（Ejima, Yasunori），《中觀思想の展開》（日本：春秋社，1980 年），頁 113。若進一步解釋，「定立否定」就是在遮除之後成立某物。*pratiṣedha* 表示遮除，*paryudāsa* 表示例外，因此，*paryudāsa-pratiṣedha* 表示「有例外的遮除」。藏文則為 *ma yin dgag*，通常翻為「非遮」，或許可以表示非 [完全] 遮除。而 *prasajya* 表示「與……相關」，*prasajya-pratiṣedha* 表示「就是遮除而不成立任何事物」。藏文則為 *med dgag*，通常翻為無遮，或許可以表示無任何 [成立] 的遮除。

臺灣大學哲學系圖書館

有相待的可能性都被否定了，「空」便顯現出來。[64]

以破四生為例，佛護分別針對自生、他生將造成何種不可預期之後果分別說明。然此方式則是採取一次遮除一種生的方式而說，因此在遮破自生時，也同時留下他生等其它可能。因此，若運用兩種否定來說明時，佛護對破四生的使用很顯然是屬於定立否定，然若其可能性只剩下一種時，佛護的遮破則屬於非定立否定，也就是遮除此之後，再也沒有其他可能。[65] 而清辨對同樣的主題則採取了不同的立場，由於他使用自立論式而非隨順他人假說的方式，在其與他人對辯時，清辨總是建立在勝義簡別的大前提下進行——也就是先成立「勝義中無自、無他，一切法勝義空」的條件，依此大前提而遮破生等各種可能。然而清辨的勝義簡別之內涵雖是一次遮除了所有法之自性，但此聲稱卻是在「自立論式」的情形下開展。相較於龍樹、佛護以歸謬方式開展出的遮遣——不管是非定立否定還是定立否定，清辨是以「自立主張」的方式說明「遮除所有」，而不若龍樹、佛護是以歸謬的方

---

64 Matilal, Bimal Krishna 著、李世傑譯，〈否定式與中觀辯證法之第七節—否定的兩面〉，世界佛學名著譯叢 Vol. 62《中觀與空義》（台北：華宇出版社，1986 年），頁 118-120。

65 在《方便心論．辯正論品》中即在論證涅槃時採用了 *paryudāsa* 和 *prasajya-pratiṣedha* 兩種否定。參閱梶山雄一著；楊金萍、蕭平譯，〈佛教知識論的形成（上）〉，《普門學報》第 15 期（2003 年 5 月），頁 69。其段落為：「又汝言以無覺知無涅 槃者，是亦不然。如大海水不知幾滴，可言無耶？若不知滴數而猶有海。涅槃亦然，雖不可覺實自有之。……若以無覺明無涅槃，他則生疑；如夜見樹心便生疑，杌（只有主幹而沒有旁枝的樹）耶？人耶？當知此樹非定人因、非定杌因。若令無覺『定與涅槃為無』因者，不應生疑。」意思是說無法以「無知覺」作為證明沒有涅槃之因，因為不能排除其他可能。例如雖不知海水有幾滴，但海水依舊存在。也就是說若有生疑則表示此待確認之事有不同的可能，因此，若否定其中一種可能，則表示其為另一種可能，而此即是定立否定。如果完全排除其他可能，則將不會有所懷疑，也就是「否定根覺之因必為涅槃無」的唯一可能，則此稱為非定立否定。

臺灣大學博碩士論文知識加值系統

式顯現其「法空」的立場。

誠如上述，清辨所採取的路徑是先成立「一切法勝義空」的簡別，由此劃分出世俗可對話的空間。另在合觀二諦—「勝義空、世俗有」—的立場上點出世俗如幻，即使是論式也不例外，並由此去除對論式的可能執著。那麼，清辨如何看待「歸謬法」與「正式立論」的關係？他又是如何運用呢？以下將先說明「間接論證」*āvīta* 與「直接論證」*vīta* 之間的關係。

● 歸謬法之於清辨

在數論學派的根本論典《六十科論》（梵 *Ṣaṣṭitantra*）中提到 *āvīta* 推論是藉由歸謬的方式，為了支持與 *vīta* 得到相同的結論而成。而此種定義的 *āvīta* 遭到了陳那的破斥，甚至批評 *vīta* 與 *āvīta* 不應視為兩個獨立的推論，兩者應沒有差別。[66] 陳那認為可以將 *āvīta* 推理改為 *vīta* 推論，使得 *āvīta* 可以被視為適合的能立（*sādhana*）。[67] 而此點或許影響了清辨，怎麼說呢？誠如前述，歸謬法在龍樹時代甚至更早即為各宗派所使用，在清辨的推論中，事實上的確也使用一些歸謬的方式，同時也在一些狀態下將歸謬法重寫。[68] 以下將從《般若燈論》第一品的情形說明清辨對於歸謬法的態度。

---

66 Watanabe, Toshikazu（渡辺俊和）. Dignāga on Āvīta and Prasaṅga. *Journal of Indian and Buddhist Studies* 61, no.3 (2013), 1229.

67 Watanabe, Toshikazu（渡辺俊和）. Dignāga on Āvīta and Prasaṅga. *Journal of Indian and Buddhist Studies* 61, no.3 (2013),1232.

68 何歡歡在其論文中亦談及：「清辨並不否定歸謬法的作用和意義，恰恰亦常使用歸謬法來批判對方的觀點，這在《中觀心論》批判外道思想時體現得相當明顯。參閱 何歡歡，〈清辨：陳那的忠實信徒？〉，第二屆梵學與佛學研討會：經典、語言、哲學與文學（台北：國立政治大學，2012 年，11 月 8 日至 10 日），頁 24，note119。

臺灣大學佛學研究中心

雖然龍樹對於破自生的看法只說了一句「諸法不自生」，並沒有真正使用歸謬論證。然而到了佛護時，則由假設自生的狀態而推論出非預期之狀態——如生之無窮等。[69] 而清辨對此的看法則是首先說明所述『遮除』之意應視為『非定立否定』之意。」[70] 他特別強調此處「不再有所成立」也包含「不將『非 XXX 生』成立為一種生」[71]，這也許是清辨當時以唯識為主要的對手之故。

接著清辨便直接說明：「其論式為：在勝義中，內界等確定非自生，因為存在之故，如識的存在性。」[72] 也就是直接說明「只要是存在者，則在勝義中必非自生；只要在勝義中自生，則必非存在。」然而這樣的立論與佛護相當不同，清辨並沒有以假設的口吻說明隨之而來的過失，而是直接以「勝義中自（性）生」與「非存在」的確定關係說明。那麼，此種關係又是從何而

---

69 很有趣的是，《青目釋》也有類似的說法：「復次，若從自體生，則一法有二體：一謂生，二謂生者。若離餘因，從自體生者，則無因無緣。又生更有生，生則無窮。」《中論》《大正新脩大藏經》冊 30，第 1564 號，頁 2 中 9-11。

70 *bdag las ma yin zhes bya ba'i dgag pa 'di ni med par dgag pa'i don du lta bar bya ste, dgag pa gtsoche ba'i phyir*（德格版 No. 3853, 48b6-7）漢譯：所謂遮者最勝義故。（《般若燈論》《大正新脩大藏經》冊 30，第 1566 號，頁 52 中 20。）

71 *lung las gzugs kyi skye ba med pa la spyod na shes rab kyi pha rol tu phyin pa la spyod pa ma yin no zhes 'byung ba'i phyir ro, ,'dir dngos po rnams bdag las skye ba med pa kho na'o zhes nges pargzung bar bya'o*（德格版 No. 3853, 49a1）因為在經典中提到：「若修行『色的不生』，則非修行般若波羅密。」由此，確定地了解一切事物即非從自生。漢譯：？如阿含說：「色不起行，不行般若波羅蜜故」。（《般若燈論》《大正新脩大藏經》冊 30，第 1566 號，頁 52 中 24-25。）

72 *'dir sbyor ba'i tshig tu 'gyur ba ni don dam par nang gi skye mched rnams bdag las skye ba med parnges te, yod pa'i phyir dper na shes pa yod pa nyid bzhin no*.（德格版 No. 3853, 49a2-3）漢譯：第一義中，諸內入等，無自起義。世所不行，以有故。（《般若燈論》《大正新脩大藏經》冊 30，第 1566 號，頁 52 下 1-2。）

臺灣大學哲學系圖書館藏

來呢？

清辨在《般若燈論》第一品使用勝義簡別之前，以詞源學解釋緣起義時先使用了歸謬法作為說明[73]：

> 若果不存在，卻主張「生起之相」的作為，那麼對你自己來說是無法確定的。而若從「已存在者[74]」來說其生的面向，無法成立「已存在者之因」的意義。

此處，或許可以說清辨以「果於勝義中已存在或不存在」的假設所導致「生」之問題，從而說明勝義中因生果的不可行性。並以此為基礎而運用於說明「非自生」的狀況。而佛護的歸謬則是直接假設「若自性生可以的話，將造成何種後果。」

而在他生的遮破上亦是類似，清辨是以「勝義中無自他」的脈絡而說他生不可行：

> 勝義中的內處不存在從他——也就是相異者——等緣而生，因為彼是他者 [就是異者] 之故，如瓶。[75]

此處的邏輯不是在爭辯內處是否由他物所生，而是事實上，由他物而生根本不存於勝義中，因為在勝義中，無自、無他等。而因為無自無他等，說由他生必不合理。但佛護則是假設他性生成立的話，則將造成一切生一切。

---

73 *'bras bu med pa 'byung ba'i mtshan nyid kyi bya ba khas len na ni/ rang la ma nges pa'i phyir ro //yod pa las 'byung ba'i phyogs la yang yod pa'i gtan tshigs kyi don ma grub pa'i phyir ro //*（德格版 No. 3853, 46b7）漢譯無相對應之段落。

74 亦即已存在果。

75 *don dam par nang gi skye mched rnams de dag gi rkyen gzhan dag las skye ba med de, gzhan yinpa'i phyir, dper na bum pa bzhin no*（德格版 No. 3853, 49b4）漢譯：第一義中，內入不從彼諸緣生，何以故？以他故，譬如瓶等。（《般若燈論》《大正新脩大藏經》冊 30，第 1566 號，頁 52 下 24-26。）

臺灣大學佛學研究資料庫

兩者在選擇方法上之所以有所不同是因為清辨先釐清「勝義中無自、無他」，接著便依此論證自生、他生之不可能。而佛護並沒有使用勝義簡別，因而選擇如果順著對手的邏輯，則將產生何種不合理的狀態。然而佛護的方式由於必須跟隨對手而來，因此，必將多以定立否定的狀態呈現其反駁。[76]

而龍樹則一向習於以兩難問式之歸謬法質問對手，以第一章第六頌為例：「果先於緣中，有無俱不可；先無為誰緣，先有何用緣？」[77] 而清辨在解釋時先順著龍樹歸謬方式的解釋，但亦將龍樹的歸謬質問轉成正面的論式主張，其在《般若燈論》中提到：[78]

---

[76] 除非其所遮遣者是唯一的可能。

[77] 《中論》《大正新脩大藏經》冊 30，第 1564 號，頁 2 下 20-21；*naivāsato naiva sataḥ pratyayo 'rthasya yujyate asataḥ pratyayaḥ kasya sataś ca pratyayena kim.* 參 閱 Siderits, Mark and Katsura, *Shoryu. Nāgārjuna's Middle Way-Mūlamadhyamakakārikā.* (Massachusetts: Wisdom Publications, 2013), 22-23.

[78] *'di la gal te don dam par rkyen zhig yin par gyur na, yod pa'am med pa zhig yin grang, de dag gnyi ga'i yin par yang rigs pas mi rung ste, de'i phyir, med dam yod pa'i don la yang, ,rkyen ni rung ba ma yin...de la med pa'i rkyen du ji ltar mi rung ba de ston pa ni, med na gang gis rkyen du 'gyur, ,zhes bya ba yin te, 'di na nam mkha' me tog la sogs pa med pa gang gi rkyen ma lu ta'i lhug ma dag yin par shes par bya ste, de dag ni nam mkha'i me tog dang ri bong gi rva gang gi rkyen kyang ma yin no zhes bya ba'i tshig gi don to, ,de ni chos mthun pa'i dper bstan pa yin no, ,'bras bu med na rkyen gyi chos ni 'bras bu med pa nyid yin la, 'bras bu'i chos kyang med pa nyid yin no, ,de'i phyir rjes su dpag pa ni don dam par 'bras bu la sogs pa la rkyen gyi ngo bo nyid med de, de dag gi 'bras bu med pa'i phyir; dper na nam mkha'i me tog med pa'i phyir nam mkha' bzhin no, ,de bzhin du don dam par 'bras bu la sogs pa yang myu gu'i rkyen ma yin te, med pa'i phyir dper na nam mkha'i me tog bzhin no.*（德格版 No. 3853, 57a6-57b2）漢譯：論者言：如汝所說，第一義中，彼緣有者。此緣於果為有？為無？為有無俱？皆不應爾。如偈曰：「非定有定無，諸緣義應爾。」偈言「緣非有者」，是何等耶？此非有者，如空華等。何等是彼摩婁多緣？故可知，如是彼無一物為虛空花、為兔角 [之] 緣耶？此釋非有 [之] 緣者，是何語義？此驗稻穀等緣，第一義中，[緣] 非自性有，何以故？果非有故。如空花非有，虛空無體。如是芽等非有，以稻穀等諸緣非有故，如虛空花。（《般若燈論》《大正新脩大藏經》冊 30，第 1566 號，頁 56 下 23 到頁 57 上 5。）

臺灣大學哲學研究所博碩士論文

若在勝義中是緣的話，不論當它是存在物 [的緣] 或不存在物 [的緣] 二者皆不合理。因此之故，[龍樹說：]：「**因此，對不存在物或存在物之意義來說，緣皆不合理的。**」**[MMK1-6ab]**

對此，[I]「不存在者的緣」如何不合理？[龍樹] 說：「**若 [果] 不存在的話，誰又要成為緣呢？**」**[MMK 1-6c]**

若此，空花等這些不存在物，何者的緣是匍匐植物呢？也就是這些皆不是空花、兔角等任何物之緣。所說語詞之義，是說明同法喻。若不存在果的話，則緣法無果性，果法亦不存在。因此，其比量為：在勝義中，穀等沒有緣之自性，因為彼等之果不存在之故。如虛空一般，因為如不存在空花之故。如彼，在勝義中，穀等非芽之緣，因為 [芽] 不存在之故，如空華之喻……

由此可知，清辨對於歸謬法的使用並不排斥，且可依此轉換為自立的論式。但在清辨的認知中，龍樹與佛護還是有所不同，可以說龍樹多使用兩難論式，窮盡所有的可能使得敵手只能承認「法無」的立場，而且重點在「破自性」。而佛護則將龍樹的兩難或四句（*catuṣ-koṭi*）否定轉換為多個歸謬論證，且每一次論辯只跟隨某一敵手的主張而說，著重在「破某種生」，而非一次一網打盡。也因此，破自生時將引起他生的可能。然清辨的勝義簡別則一次遮止了對手提出其他的可能性。就此點而言，清辨的遮破方式相對來說較接近龍樹。

然而清辨卻進一步將龍樹的兩難問式轉為可以正面主張的立論，或許在應成一系的二諦觀中並不合適，但在清辨的二諦架構中，這是能夠被允許且必然的結果，因為清辨主張世俗有，使得因明有其成立的基礎，也就是說由 *āvīta* 轉換為 *vīta* 的背景建立

臺灣大學學術期刊資料庫

在承許因明系統的脈絡中而說。如果改造佛護所述有關自生的情形，則如下所述：

āvīta：若法可自生，則生將無窮盡。
vīta：法不可自生，生非無窮盡故。

也許有人會認為就算可以將歸謬論式改正為正式的論式，不表示一定要認同論式的形上立場，頂多只是在論辯的脈絡中承許論辯的話語。然而，我認為若將歸謬論式改為正式的論式對龍樹或佛護等是不恰當的選擇，因為對他們而言，任何一種正面列舉都有可能造成執著，而此是他們所不樂見的。也就是說，對龍樹、佛護而言，重點在遮破對方的主張，而不在於成立自身的主張。然而清辨做出了不一樣的選擇，清辨直接正面地在論式中主張「一切法於勝義中為空」，而不須先隨順他人的主張。

● **歸謬法與自立論式的哲學預設**

由上述可知，即使使用歸謬法這種間接論證的形式雷同，但對於各宗派的意義依然有所差別。江島惠教認為清辨認許《中論》是以「推論式」為中心，……龍樹的敘述雖非「推論式之言說（*prayoga-vākya*）」，但是是以「意義為主的言說（*artha-vākya*）」而沒有謬誤。……同時，清辨只是透過一定的操作改寫為推論式之言說。」[79] 我認為對於「承許因明」的宗派而言，或許可以改為自立推論的型態；然對於不承許者而言，若將歸謬法的遮破性質推到極致即是要將任何的語詞、狀態與系統打破。因此，對他們而言，自立推論是不恰當的。所以，清辨雖然看起來只是在形式上將龍樹歸謬式的說法改為推論式的言說，但事實上

[79] 江島惠教（Ejima, Yasunori），《中觀思想の展開》（日本：春秋社，1980年），頁 150-151。

臺灣大學學術期刊資料庫

背後所依循的脈絡依舊有所差別。

因此，如果將背後所依循的二諦論來考量，龍樹應該不會認同將其以意義為主的言說改成推論式的言說。歸謬法對於應成派而言有其使用的目的與背後所牽涉的形上立場。Ruegg 亦曾在他的書中提到[80]：「*prasaṅga* 依於各自的條件相對化以及解構化由我們人為所安立之體，從而取消了作為實質之體與勝義來說有效的哲學範疇。所謂的解構（deconstruction）是一哲學批判的形式，用以對抗文本、論述、理論的形上或是修辭架構。」也正是因為如此，清辨自立論式的作法遭致月稱的批判，因為就中觀的立場來說，並沒有可證的立場……如同提婆所述：「如果沒有任何存在、非存在等所刻劃的立場，那麼任何人都無法有所批評或責難。」[81]

然而，清辨或許是體認到以歸謬法理解中觀空性的難處而提出了不同的做法，使得論式可以扮演從世俗過渡到勝義的積極角色。梶山雄一認為：「雖追求絕對真理者自然會否定相對性且受制於條件的知識……就此而論，我們必須探索一問題：也就是縱使就絕對立場而言，相對性知識是虛妄不實的，惟依現象世界而言，我們是否能承認相對性知識系統也是有效的？而此一問題似為區分中觀應成派與自立派的分水嶺。」[82]

綜合而言，中觀應成派與自立派的差異不應單單只視之為論式上的差異。歸謬法在印度論辯傳統中一直有其位置，然在使用

[80] 此處引述自 Matilal, Bimal Krishna. Is “Prasanga” a Form of Deconstruction? *Journal of Indian Philosophy* 20, no.4 (1992), 345.

[81] Matilal, Bimal Krishna. Is “Prasanga” a Form of Deconstruction? *Journal of Indian Philosophy* 20, no.4 (1992), 354.

[82] Kajiyama, Yuichi（梶山雄一）. Bhavaviveka and the Prasangika School. Nalanda: Nava Nalanda Mahavihara Research Publication 1 (1957), 291.

臺灣華嚴學術期刊資料庫

上卻更因著宗義的差別而有所不同的詮釋。以龍樹及佛護來說，因其二諦觀及強調一切法空的思想，必須使用歸謬法作為論證方式，以貫徹遮除他人可能預設的立場。最重要的原因是一旦採取自立論證，將抵銷了原本使用歸謬法遮除對手形上立場的意圖。然而，對於在世俗中承許有而將空放置在勝義層面的宗派來說，歸謬法的使用型態則可以有所轉換。因此，歸謬法之於與應成派相對的清辨也扮演一定的角色，其不但作為勝義簡別的基礎，也成為作為轉換為自立論證的前身型態。當然，清辨之所以能使用自立論證，也與其獨特的二諦觀有所相涉。因此，兩派的差異必須從其如何說明中觀空的立場而談才具有意義。

伍、因明使用的範疇：非勝義

龍樹對於因明的態度在其著作中可見其否定的立場，其在《精研論》中遮破正理學派的十六句義（梵 *sodaśa padārthāh*）—即正理學派所立之十六種認識及推理論證方式。他說明一切既是緣生，既是由因所成，如何能為常呢？又如何能說為立宗呢？

[他宗]：立我，應有因、喻。

[龍樹]：我不成。汝謂我由因成立，如士夫。……然由因成立，即非是常，無常性故。由自體非有，故無有常性，是故因等非有。

[他宗]：汝說一切支非有，即是立宗。許有宗故，餘皆應成。

[龍樹]：又說因時宗等非有，諸字亦爾。如支不成之相，於一切字皆應作如是觀。如「般」字、「底」字、「若」字，非同時有，故宗非有。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 又即「般」字，亦須由「跋」字等次第而誦，故字亦非有。復從風、空、舌、齒、喉、顎、唇、勤勇等眾緣而生，此亦更互非有。[83]

由此可見龍樹雖運用某種程度的邏輯，但對於論式本身及相關的元素依舊採取不承許的立場。如同前述，對龍樹來說，一旦承許便有可能落入有所執。而清辨卻採取了不同於龍樹的作法，對於因明本身，清辨本身的說詞又是如何呢？

佛教因明在印度邏輯的脈絡下遵循的是印度邏輯的獨特性—也就是以歸納法為主，並涉及其所主張的存有論、認識論等內在脈絡所開展的論證。也因此，在說明清辨的因明主張時亦不能不將此預設立場放於前置。也正是因為印度邏輯的獨特性，使得清辨得以在此系統中找到可以立足之處，畢竟論證的使用也只是認識手段的方法之一，而非真正修證的目的。再者，佛教的論證是引導修證之功用，修證的境界無法以理直接得證，而必須仰賴道理及類比的喻例，因此，論證的關鍵在於是否有共許的因與喻例。

清辨承許世俗所成，這不但包含論辯中所談論的法，還涉及因明的運用。他雖承許世俗有，但在《般若燈論》第二十七品之附錄[84]特別提出「推論在世俗中之角色」以及「推論於勝義中亦是空」的立場以便釐清可能的疑慮。

如同他宗對於中觀法空思想的質問，論式的使用也同樣遭受他人的懷疑。他宗質疑中觀既主張無自性，又如何能以量推證呢？清辨回答：

---

[83] 龍樹著、釋法尊等譯，《龍樹六論》，頁 56-57 。
[84] 德格版 No. 3853, *dbu ma, tsha*, 257a6-259a2.

臺灣人文學術期刊資料庫

> 在勝義中，推論不具自性……而在世俗中，我們所表述的是一般世俗所認同的因與一般所承許的邏輯關聯之喻……（且不需受過特殊訓練……）。[85]

由此可見清辨相當清楚使用推論的基底是建立在世俗中，且因為勝義簡別而也使得他人了解「推論於勝義中亦為空」的道理。由此，雖然與龍樹的方式有所不同，但也保住了中觀一切法空的立場。對於語言無自性，如何能破斥他人的問題，或說自性語言將與其所述「一切法無自性」所生矛盾之問題等，清辨以有自性的語言[86]能使力的範疇在於「世俗」而非「勝義」，而勝義中也不會有所謂無自性的語言如何遮破自性的問題。由此而成功地守住了中觀空的內涵，另一方面又一步步藉由論式說服他人。

龍樹雖然在《迴諍論》與《精研論》中說明對正理學派量論主張的破斥，但那是基於正理學派將量視為自性實有之故，並執此自性實有之量作為解脫之道。然而對於視一切法為空的中觀派而言，在認知法空的狀態下，量的使用依舊有其空間，因為畢竟「量」也只是輔助的工具，究竟來說也是空。因此，清辨對於量的使用即使在中觀的脈絡下也有其適當的位置。也就是說他雖試

---

[85] 此處內容可參閱 Lindtner, Christian. Bhavya the logician. *Visva-bharati Annals New Series II. M. M. Vidhusekhar Bhattacharya Sastri Commenoration vol. I.* (Santiniketan : Visva-Bharati research Publ, 1990), 40-41:
"We must aske the following question to those who maintain that *sādhana*...exist in the ultimate sense: What is 'to be established?' Is it something which is already established, or is it something which is not yet established? If it is already established, there is no sense in established. if, on the other hand, it is not yet established, then in the ultimate sense it cannot be proved to exist, because it remains unproved.... Our *hetu* was expressed in a general way, and the *dṛṣṭānta* was also shown to have a general logical connection;.... Can one not say that *sādhya* is [an entity] comparable to...someone who has to be trained? No, that is no answer,..."

[86] 此處有自性的意涵非指「不變化」，而是強調某一種「實在」。

臺灣大學學術期刊資料庫

圖以因明論式說明，但也指出真正要了解的是法的實相，作為輔助的如幻論式終將也必須歸為寂靜。依此，清辨不但成功地說明中觀之義理，也使行者不墮於斷滅的錯解，就此點而言，或許更勝佛護之方法。江島惠教也提到：「一旦清辨達成了論證空性的目的時，勝義本身的世界就會開展出來，到了這個時候，論理乃變成不必要的東西而被捨掉。」[87]

陸、總結

誠如上述，就積極的意義上來說，清辨承許因明作為指引至真理的修行階梯。在《中觀心論》第五章（V. 104），清辨的對手瑜伽行派反對比量可以了解勝義，並依此挑戰清辨「思擇炎」這樣的書目名稱，他們認為實相並不是邏輯推理的對象；然清辨則回答推理是為了遮除錯誤的見解，如此才有可能見到事物的真相。在《中觀心論》第三章中更提到：「不依正確的相對真實是無法達到實相的，所以行者應先依世俗諦作分別……分析事物的自相與共相……修練心的專注並修練所聽聞的知識，因為這樣將引生另一種形式的知識。」[88]。由於清辨劃定世俗、勝義之範疇，

---

[87] 江島惠教也提到空性論理的論證所作用之場域並非是單獨的世俗領域，應該把它認為是指向勝義自體之般若作用之一的表現。參閱江島惠教（Ejima, Yasunori），〈自立論證派——清辨之空思想表現〉，世界佛學名著譯叢 Vol. 63《中觀思想》（台北：華宇出版社，1985 年），頁 219-220。

[88] 此處的偈頌為 3.13, 3,14; 引述自 Eckel, Malcolm D. Bhāviveka and His Buddhist Opponents. (Cambridge: Harvard University Press, 2008), 42：
"3.13: *pūrvaṃ saṃvṛtisatyena praviviktamatir bhavet/taro dharmasvasāmānyalakṣaṇe suviniścitaḥ //*
Surely it is impossible to climb to the top of the palace of reality without the steps of correct relative [truth]. For that reason, one should first discriminate according to relative truth, then one should analyze the particular and universal characteristics of things;
3.14: *abhiyujyeta medhāvī samādhānāya cetasaḥ/ tathā śrutamayajñāne tadanyajñā nahetutaḥ//* A scholar should practice concentration of the mind and

臺灣人文學術期刊資料庫

並以勝義簡別作為方便，因明的使用便在此基礎上鋪陳出其合理性。依於因明遮除錯誤的見解，並採用勝義簡別作為持守大乘「體空」的思想。因此，相較於月稱究竟式地否定世俗的面向，對於一般凡夫而言可能容易忽略對世間檢視的過程，成為只在意「文字分別的不可執性」的弊病，清辨的方式顯得更為正向積極。

清辨是否成功地以因明說明中觀的主張？我認為答案是肯定的。首先，對於因明使用是否面臨對量執取的疑問，清辨以勝義簡別說明了即使是因明的內涵元素等皆於勝義空。從勝義的角度看世俗因明的使用就如同幻事一樣，本性為空而顯為有，其功用就如同龍樹所描述的幻人一樣有其相應的作用。因此，並不會因為使用了因明而有所執。再者，因為承許世俗諦的自性有，在使用因明的力道上並不會有所減損，而能與他人論辯、遮除錯誤的見解，使自他生起正見。世俗因明安於其位而不為勝義所損，而一切法勝義空也在論式中以勝義簡別的方式獲得釐清。可以說清辨使用因明論式最大的貢獻之一，是將中觀的空性思想以符合三支論式的方式展現出來，使他人獲得可能了解的機會。我認為清辨以不同於以往中觀師的方式呈現中觀內涵是具有其傳承與說服力的。

---

also the knowledge that comes form hearing, because that cause the other forms of knowledge.”

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、原典

龍樹菩薩造，姚秦・鳩摩羅什譯，《中論》（*MūlaMādhyamakakārikā*），《大正新脩大藏經》冊 30，第 1564 號。

龍樹菩薩造偈、分別明菩薩釋論，唐・波羅頗蜜多羅譯，《般若燈論》（*Prajñāpradīpa*）《大正新脩大藏經》冊 30，第 1566 號；德格版（東北目錄）No. 3853. *dbu ma'i rtsa b'i 'grel pa shes rab sgron ma*. 北京版 No. 5253.

清辯菩薩造，唐・玄奘譯，《大乘掌珍論》（**Karatalaratna, Jewels in the Hand*）《大正新脩大藏經》冊 30，第 1578 號。

陳那菩薩造，唐・玄奘譯，《因明正理門論》（*Nyāyamukha*）《大正新脩大藏經》冊 32，第 1628 號。

龍樹菩薩造，後魏・瞿曇流支譯，《迴諍論》（*Vigrahavyāvartanī*）《大正新脩大藏經》冊 32，第 1631 號。

《中觀心論》（*Madhyamakahṛdayakarikāḥ*）德格版 No. 3855. *dbu ma'i snying po'i tshig le 'ur byas pa*.

《思擇炎》（*Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti Tarkajvālā*）德格版 No. 3856. *dbu ma'i snying po'i 'grel pa rtog ge 'bar ba*.

《入中論自釋》德格版 No.3862. *dbu ma la 'jug pa'i bshad pa zhes bya ba*.

二、專書與論文

（一）中、日文資料

Matilal, Bimal Krishna 著，李世傑譯，世界佛學名著譯叢 Vol. 62

臺灣大學學術期刊資料庫

《中觀與空義》，台北：華宇出版社，1986 年。
月稱著、釋法尊譯講，《入中論講記》，台北：佛陀教育基金會，2000 年。
江島惠教（Ejima, Yasunori），《中観思想の展開》，日本：春秋社，1980 年 。
江島惠教（Ejima, Yasunori），世界佛學名著譯叢 Vol. 63《中觀思想》，台北：華宇出版社，1985 年。
何歡歡，〈清辨：陳那的忠實信徒？〉，第二屆梵學與佛學研討會：經典、語言、哲學與文學，台北：國立政治大學，2012 年，11 月 8 日至 10 日。
林鎮國，〈龍樹《迴諍論》與基礎主義知識論的批判〉，《國立政治大學哲學學報》第 16 期，2006 年 7 月，頁 163 - 196。
林鎮國，《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》，台北：政大出版社，2012 年。
桂紹隆（Katsura, Shoryu）著、蕭平、楊金萍譯，《印度人的邏輯學——從問答法到歸納法》，北京：宗教文化出版社，2011 年。
梶山雄一（Kajiyama, Yuichi）、吳汝鈞譯，〈佛家邏輯作品譯述之一——龍樹的邏輯〔六〕〉，《內明》第 116 期，1981 年 11 月，頁 21-26。
梶山雄一　著；楊金萍、蕭平譯，〈佛教知識論的形成（上）〉，《普門學報》第 15 期，2003 年 5 月，頁 43-95。
梶山雄一　著；楊金萍、蕭平譯，〈佛教知識論的形成（中）〉，《普門學報》第 16 期，2003 年 7 月，頁 37-98。
梶山雄一　著；楊金萍、蕭平譯，〈佛教知識論的形成（下）〉，《普門學報》第 17 期，2003 年 9 月，頁 21-84。
曹志成，〈中觀應成派對清辨「於所破加勝義簡別」以及「自立

臺灣人學學術期刊資料庫

比量」論證形式的批判——以月稱《明句論》第一品及《菩提道次第廣論》為解釋線索〉，《諦觀》第 84 期 ，1996 年 1 月，頁 127-158。

曹志成，《清辨二諦思想之研究》，台北：中國文化大學哲學研究所博士論文，1996 年。

龍樹著、釋法尊等譯，《龍樹六論》，北京：民族出版社，2000 年。

釋如源，〈清辯與月稱在後期中觀地位的再檢視〉，《福嚴佛學研究》第 7 期，2012 年 4 月，頁 203-216。

（二）西文資料

Davis, Lawrence. “Tarka in the Nyāya Theory of Inference.”. *Journal of Indian Philosophy* 9, no.2 (1981):105-120.

Eckel, Malcolm D. *Bhāviveka and His Buddhist Opponents*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

Iida, Shotaro (飯田昭太郎). The Nature of`Saṃvṛti and the Relationship to Paramārtha to It In Svātantrika-Mādhyamika. *The Problem of the Two Truths in Buddhism and Vedanta*. Netherlands: D. Reidel Publishing, 1973, 64-77.

Kajiyama, Yuichi (梶山雄一). *Bhavaviveka and the Prasangika School. Nalanda: Nava Nalanda Mahavihara Research Publication* 1 (1957): 291 - 331.

Kamaleswar, Bhattacharya & Johnston, E.H. & Kunst, Arnold. *Dialectical Method of Nāgārjuna: Vigrahavyāvartanī*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002.

Katsura, Shoryu (桂紹隆). The Reductio ad Absurdum Argument in India with Special Reference to Nāgārjuna and Dignāga.

臺灣大學學術期刊資料庫

Journal of Ryukoku University 466 (2005): 2-18.

Katsura, Shoryu (桂紹隆). *How Did the Buddhists Prove Something? The Nature of Buddhist* Logic. *Pacific World* 3, no.9 (2007): 63-84.

Lindtner, Christian. Bhavya the logician. *Visva-bharati Annals New Series II. M. M. Vidhusekhar Bhattacharya Sastri Commenoration vol. I.* (Santiniketan : Visva-Bharati research Publ, 1990): 30-50.

Lopez, S. Donald. *A Study of Svātantrika*. Ithaca: Snow Lion Publications. 1987.

Matilal, Bimal Krishna. Is "Prasanga" a Form of Deconstruction？ *Journal of Indian Philosophy* 20, no.4 (1992): 345-362.

Siderits, Mark and Katsura, Shoryu. *Nāgārjuna's Middle Way-Mūlamadhyamakakārikā*. Massachusetts: Wisdom Publications. 2013.

Watanabe, Toshikazu (渡辺俊和). Dignāga on Āvīta and Prasaṅga. *Journal of Indian and Buddhist Studies* 61, no.3 (2013):1229-1235.

三、網路相關資料

奧斯陸大學（University of Oslo）資料庫—Thesaurus Literaturae Buddhicae：http://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=fulltext&vid=70&view= fulltext（檢索日期：2018 年 8 月 29 日。）

Monier Williams Online Dictionary: http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/（檢索日期：2018 年 8 月 29 日。）

臺灣大學學術期刊資料庫

Digital Dictionary of Buddhism:
http://buddhism-dict.net/ddb/index.html（檢索日期：2018 年 8 月 29 日。）
The Tibetan and Himalayan Library (THL)— Tibetan Dictionary
http://www.thlib.org/reference/dictionaries/tibetan-dictionary/translate.php（檢索日期：2018 年 8 月 29 日。）

臺灣大學學術期刊資料庫

Does Bhāviveka Inherit Nāgārjuna? -From the Perspective of the Use of *Hetuvidyā*

Lin, Su-An *

Abstract

The major difference between Bhāviveka and Nāgārjuna as well as other Madhyamikas such as Buddhapālita and Candrakīrt etc. is Bhāviveka's application of Buddhist logic (*hetuvidyā*) in his works. However, to a certain degree, his use of inference has to accept the system of logical rules, which, in turn, violates the view in Nāgārjuna's *Vigrahavyāvartanī* where the means of acquiring knowledge (*pramāṇa*) is denied. Then, what are the reasons that Bhāviveka applies *hetuvidyā* when he explains the content of Madhyamaka? What is the background and positive meaning behind his application? This paper discusses whether or not Bhāviveka has successfully explained the content of Madhyamaka by applying *hetuvidyā*. If he does, how does he solve the doubt in metaphysics when applying it? In other words, how does he avoid considering *pramāṇa* as real? What role does the qualification of "from the ultimate point of view" play within it? Additionally, though Bhāviveka is considered as the adherent of the *Madhyamaka* school, he is not highly valued regarding cultivation when compared to Buddhapālita and Candrakīrt. This paper clarifies that his method has inherited the spirit of Middle Way and it is

* PhD in Religion, National Chengchi University.

臺灣大學學術期刊資料庫

convincing if we examine his philosophy as a whole.

Keywords: Bhāviveka, *Hetuvidyā, Madhyamaka, Prasaṅga, Svatantra*

臺灣大學學術期刊資料庫