臺大佛學研究・第三十四期
民 106 年 12 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 1-28
DOI: 10.6727/TJBS.201712_(34).0001

漢傳、日本因明學對「合」的理解：*Anvaya* 還是 *Upanaya*？*

陳帥**

摘　要

在漢傳佛教中，印度陳那論師的因明理論體系之傳承肇始於玄奘對《因明正理門論》、《因明入正理論》的譯介，光大於窺基《因明入正理論疏》的註釋。該疏被後世尊稱為《因明大疏》。其後，以窺基《因明大疏》為代表的這一因明理論體系進一步傳入日本。在玄奘所漢譯的《因明正理門論》、《因明入正理論》等因明著作中，表示同喻中因法、宗法間肯定邏輯關係的 *anvaya* 和五支論式中合支的 *upanaya* 均被翻譯為「合」，而在此後漢地、日本相關因明學注疏中，窺基等後繼者們對這個「合」之概念的理解成為了一個重要的話題。在將 *anvaya* 及 *upanaya* 二者融於同一「合」概念的理解模式影響下，陳那的因明體系並非真正去除了合支，而是將其包含于同喻，且同喻體必須引入宗主項有法，因而導致了因明論式邏輯結構的改變。本文將解讀窺基、慧沼、善珠的相關闡釋文本，以試圖厘清此種對「合」之理解的產生與放大脈絡，並考察其對漢地、日本因明學的影響。

關鍵詞：合、*Anvaya*、*Upanaya*、因明、窺基

2017.07.28 收稿，2017.12.18 通過刊登。

* 本文之部分內容曾以 “The Problem of *He: Anvaya or Upanaya*” 為題，以英文於 2016 年 6 月維也納奧地利科學院亞洲文化及思想史研究所 “Buddhist Logic and its Applications in East Asia” 工作坊進行報告。後經筆者調整、改寫為漢語版，復蒙二位匿名審稿人賜正，僅此衷心感謝。

** 作者係德國海德堡大學亞歐跨文化研究中心佛教研究方向博士候選人。

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、導言

因明，梵文稱 *hetuvidyā*，指古印度專注于邏輯推理及論辯的一門學問。此方面最早的詳細記錄見於古印度醫學著作《遮羅迦本集》（*Carakasaṃhitā*）及婆羅門教正理學派的根本經典《正理經》（*Nyāyasūtra*）等。此門學問后經正理學派大力弘揚、發展，并逐漸被包括佛教在的眾多印度教派所接受。早期的因明論式由五部分組成，即 *pakṣa*、*hetu*、*dṛṣṭanta*、*upanaya*、*nigamana*[1]，這一結構也被佛教古因明學者所採納。按照玄奘（600/602-664）《因明入正理論》、《因明正理門論》、《瑜伽師地論》、《大乘阿毘達磨集論》等因明方面的相關翻譯，此五個部分一般譯作「宗」、「因」、「喻」、「合」、「結」[2]：「宗」包含作為主項的「有法」（*dharmin*）及作為謂項的宗法「能別」（*viśeṣaṇa*），提出命題；「因」給出原因；「喻」加以例證；「合」在「喻」的基礎上將「因」應用于主項上；「結」得出結論。

在因明學的發展過程中，佛教的陳那論師（Dignāga，約480-540）對論式組成結構的改革影響深遠，他將五支論式縮減為三支，同時在第三支喻的部分規定喻體的形式，以此來確保宗法與因法的遍充（*vyāpti*）關係，如以筏蹉衍那（*Vātsyāyana*，約西元 5 世紀）《正理經注》（*Nyāyabhāṣya*）與陳那《因明正理門論》此二著作中所舉論式為例比較：

---

1 論式中各部分的梵文名稱並不完全固定，例如第一支「宗」亦多作 *pratijñā*，第三支「喻」支亦多作 *udāharaṇa*，如下引《正理經注》之文段。

2 此五種譯名屬於比較通行的譯法，除此之外亦有其它相近譯法，如下文《因明入正理論疏》所引《瑜伽師地論》、《大乘阿毗達磨集論》等中可見。

臺灣大學學術期刊資訊網

筏蹉衍那：	陳那：
聲無常，	聲無常，
有生性故，	勤勇無間所發性故，
如盤等物，有生性，為無常，	諸勤勇無間所發皆見無常，猶如瓶等；諸有常住見非勤勇無間所發，如虛空等。[3]
如是，聲亦有生性，	
是故，聲有生性故無常。[4]	

一方面，陳那去掉了論式的最後兩個部分，另一方面，在第三支中加入了「諸」、「皆」之言，即梵文的 *yad*、*tad*，將因法「勤勇無間所發性」與宗法「無常〔性〕」相連接，以保證兩種性質之間的邏輯關係。玄奘將五支因明論式的五個部分譯作「宗」、「因」、「喻」、「合」、「結」，陳那改五支為三支，省略了後二支，即 *upanaya* 之「合」與 *nigamana* 之「結」。而陳那在其三支論式的喻中加入喻體，同喻中先因法後宗法，「說因宗所隨」，異喻中先宗法後因法，「宗無因不有」，此兩種邏輯形式即 *anvaya* 與 *vyatireka*，玄奘將其翻譯為「合」與「離」，如《因明正理門論》中言同、異二喻「前是遮詮，後唯止濫，由合及離比度義故」[5]。

---

[3] 陳那造，唐．玄奘譯，《因明正理門論本》，《大正藏》冊 32，第 1628 號，頁 2 下 8-9。

[4] 此處梵文原文為：
...anityaḥ śabda iti pratijñā/ utpattidharmakatvāditi hetuḥ/ utpattidharmakaṃ sthālyādi dravyam anityamityudāharaṇam/ tathā cotpattidharmakaḥ śabda ityupanayaḥ/ tasmādutpattidharmakatvādanityaḥ śabda iti nigamanam/
見 Anantalal Thakur, ed., *Gautamīyanyāyadarśanam with Bhāṣya of Vātsyāyana* (New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1997), 34。

[5] 陳那造，唐．玄奘譯，《因明正理門論本》，《大正藏》冊 32，第 1628 號，頁 2 下 8-9。

臺灣大學學術期刊資料庫

至此，不難發現，在玄奘的譯本中，因明學體系中有兩個被譯作「合」的概念：其一，是作為五支論式之一支的，梵文為 *upanaya* 的「合」；其二，為與「離」相對的，作為同喻體邏輯形式的，梵文為 *anvaya* 的「合」。本文將以對相關材料的解讀、分析為基礎，檢討漢傳、日本因明學對「合」的理解，及此理解對漢傳、日本因明學發展，乃至當今大陸學界因明研究所帶來的影響。

貳、古因明中的合支

以陳那為分界點，因明學可分為古因明及新因明兩個部分，在古因明常見的五支論式中，宗、因、喻後的第四支為合支，最末為結支。合支的梵文為 *upanaya*，由首碼 *upa* 及動詞詞根 *nī* 組合而成。印度正理派的根本典籍《正理經》為合支所下定義為 *udāharaṇāpekṣastathetyupasaṃhāro na tatheti vā sādhyasyopanayaḥ*[6]，可以譯為「所立的合就是依據喻的，『是這樣』或者『不是這樣』的結合」，即在喻支已顯示出因法、宗法間聯繫的基礎上，將此聯繫及已具備之因法應用於所要證明的宗中主項上，以期進一步得出此主項確實具有宗中謂項宗法的結論——結支。在《正理經注》中，筏蹉衍那基於同、異兩種喻例對合支加以說明：首先基於同喻，同喻例具有因法及宗法，宗中主項也是這樣具有因法，如此即總結出此主項具有因法，如見盤等有生性、為無常，合說聲亦如此，聲有生性；其次基於異喻，異喻例不具有因法及宗法，而宗中主項並不是這樣，如此既通過遮止的方式，亦總結出此主項具有因法，如見神我無生性、非無

6 *Nyāyasūtra* 1.1.38. Thakur, ed., *Gautamīyanyāyadarśanam with Bhāṣya of Vātsyāyana*, 33。

臺灣大學學術期刊資料庫

常，合說聲非如此，聲有生性。[7] 當然，在大多情況下，合支的部分只從基於同喻的肯定角度進行表述就足夠了。

漢傳佛教典籍中保留有部分古因明方面材料，如陳代真諦所譯《如實論》中，因明論式的五支分別為立義言、因言、譬如言、合譬言、決定言，其中第四部分舉例言「聲亦如是」，對應于合支。[8]

然而漢傳佛教中並沒有針對此種合支概念的詳細注釋，而僅在唐疏中稍有列舉，如文軌（約西元 7 世紀）及窺基（632-682）各舉例有：

> 古師及小乘等合云「瓶是所作，瓶即無常，當知聲是所作，亦是無常」……[9]
>
> 古師合云「瓶有所作性，瓶是無常，聲有所作性，聲亦無常」……[10]

于此合支中，因明論式依據于喻所顯示出的因法、宗法共有狀

---

[7] 《正理經注》相關注釋原文為：
udāharaṇāpekṣa udāharaṇatantra udāharaṇavaśaḥ/ vaśaḥ sāmarthyam/ sādhyasādharmyayukta udāharaṇe sthālyādidravyamutpattidharmakamanityaṃ dṛṣṭam, tathā ca śabda utpattidharmaka iti sādhyasya śabdasyotpattidharmakatvamupasaṃhriyate/ sādhyavaidharmyayukte punarudāharaṇe ātmādidravyamanutpattidharmakaṃ nityaṃ dṛṣṭam, na ca tathānutpattidharmakaḥ śabda iti, anutpattidharmakatvasyopasaṃhārarapratiṣedhenotpattidharmakatvamupasaṃhriyate/ tadidamupasaṃhāradvaitamudāharaṇ advaitād bhavati/ upasaṃhriyate aneneti copasaṃhāro veditavya iti//
見 Thakur, ed., *Gautamīyanyāyadarśanam with Bhāṣya of Vātsyāyana*, 34。

[8] 見陳．真諦譯，《如實論》，《大正藏》冊 32，第 1633 號，頁 35 中 18-23。

[9] 唐．文軌《因明入正理論疏》，《卍續藏》冊 53，第 848 號，頁 688 下 23-24。此為釋《入論》「唯此三分說名能立」處。

[10] 唐．窺基《因明入正理論疏》，《大正藏》冊 44，第 1840 號，頁 110 下 28-29。此為釋《入論》同喻「謂若所作見彼無常，譬如瓶等」處 。

臺灣大學學術期刊資訊庫

態，而言宗的主項上既然有因法，則也應當有宗法。

此外，玄奘所譯的《大乘阿毗達磨集論》及其注釋《大乘阿毗達磨雜集論》中詳細解釋了五支論式各部分，但其中對合支的解說較為獨特。《雜集論》相關內容如下：

> 合者，為引所餘此種類義，令就此法正說理趣。謂由三分成立如前所成義已，複為成立餘此種類所成義故，遂引彼義令就此法，正說道理是名合。[11]

此處合支被定義為將其餘同類義引入此處一併進行證明的部分。也就是說，這裡的合支指的是基於此前的宗、因、喻三支已經完成的證明，而將其它相關聯命題引入，以此來進行的拓展證明。在此基礎上，《大乘阿毗達磨雜集論》後文舉例說「次說如是遮破我顛倒已，即由此道理常等亦無，此言是合」[12]。此處的說明其實與一般對合支的解釋並不相同，而是將合支作為一種依據于之前三支論證結果的、旁及其它論題的額外的二次論證，而並非是

---

[11] 安慧釋，唐・玄奘譯，《大乘阿毗達磨雜集論》，《大正藏》冊 31，第 1606 號，頁 771 中 29- 下 3。《集論》合支定義已包含在內，故不再重複引述，詳見無著造，唐・玄奘譯，《大乘阿毗達磨集論》，《大正藏》冊 31，第 1605 號，頁 693 下 6-7。此處梵文讀作：
upanayaḥ śiṣṭatajjātīyataddharmopagamāya nayatvasamākhyānam/ yathā sādhyo'rthastribhiravayavaiḥ sādhitastathā śiṣṭānāmapi tajjātīyānāṃ sādhyānāṃ sādhitārthadharmopagamāya nayatvena samākhyānaṃ yuktyātideśa upanayaḥ//
見 Nathmal Tatia, ed., *Abhidharmasamuccaya-Bhāṣyam* (Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1976), 151。

[12] 安慧釋，唐・玄奘譯，《大乘阿毗達磨雜集論》，《大正藏》冊 31，第 1606 號，頁 772 上 2-3。梵文讀作：
evamātmaviparyāsaṃ pratiṣidhyaitayaiva yuktyā nityādayo'pi na santītyatideśa upanayaḥ//
見 Tatia, ed., *Abhidharmasamuccaya-Bhāṣyam*, 152。

臺灣大學學術期刊資料庫

為了證明論式本身的宗支命題，類似於義准量（*arthāpatti*）[13] 或義准宗義（*adhikaraṇasiddhānta*）[14]。對於此種合支概念，文軌同樣有所舉例並辨析：

> 古師合云「聲既無常，當知亦是無我」，此即合是類義，以無常者必無我故。陳那云此是自意所許傍顯論宗，言中不立，何須言宗之外別更合顯所許義耶？此既太繁，故我不敢為能立支。[15]

這裡所舉的合支並非只局限於論式本身所要證明的「聲無常」，而是進一步引申到「無我」，這種額外拓展論證的合支即符合《集論》、《雜集論》中的闡發。文軌隨後借陳那之口將其歸為「傍顯論宗」，即窺基所言之「傍憑義宗」[16]，認為這種合支所證明的物件既然不屬於論式本身，而是言外引申而得，那麼就沒必要予以認可。

然而，古因明中只是單純在喻支中列舉了因法、宗法的共有狀態，並不能保證兩者之間的不相離的邏輯聯繫，合支、結支也並不能在邏輯上起到實際的證明作用。因此，陳那在同喻、異喻中加入對 *anvaya* 及 *vyatireka*，即因法與宗法間肯定、否定兩種

---

[13] 彌曼叉等派別主張義准量的存在。對此量，漢傳典籍中亦有所提及，如窺基將其解釋為「謂若法無我准知必無常，無常之法必無我故」。見《大正藏》冊 44，第 1840 號，頁 95 中 17-18。

[14] 《正理經》1.1.30 為 *adhikaraṇasiddhānta* 所下定義如下：*yatsiddhāvanyaprakaraṇasiddhiḥ so 'dhikaraṇasiddhāntaḥ*，即「此成立，其它命題亦成立，則是義准宗義」，見 Thakur, ed., *Gautamīyanyāyadarśanam with Bhāṣya of Vātsyāyana*, 29。窺基將其稱為「傍憑義宗」，並舉「如立聲無常，傍憑顯無我」以作說明，見唐．窺基，《因明入正理論疏》，《大正藏》冊 44，第 1840 號，頁 100 下 1。

[15] 唐．文軌，《因明入正理論疏》，《卍新續藏》冊 53，第 848 號，頁 688 下 19-23。

[16] 見注 14。

臺灣大學學術期刊資料庫

邏輯關係的表述，以「說因宗所隨，宗無因不有」的形式組織同喻體及異喻體，以此來確保因法、宗法間的遍充關係，進而保證論證的有效性，並刪除沒有實際作用的合支、結支。而由於此表示肯定邏輯關係的 *anvaya* 與本節所解釋的合支 *upanaya* 同被譯作「合」，在因明學此後的傳承中，玄奘的後繼者們，如窺基、慧沼（651-714）、善珠（723-797）等人，並沒有完全將這兩個「合」區別開來，因而導致了關於因明論式的組成、同喻形式等方面的一系列討論。

參、《因明入正理論疏》中窺基對「合」的理解

《因明入正理論》為陳那弟子商羯羅主（Śaṅkarasvāmin，約 500-560）所作，沿襲《因明正理門論》，簡述陳那因明學體系，「《門論》義攝而略，《入論》作法而詳」[17]，二者各有側重。玄奘譯梵為漢後，其弟子爭相做注，而其中窺基所作《因明入正理論疏》雖較晚成，卻集當時因明學之大成，被後世奉為圭臬，稱《因明大疏》，可以說此後的漢地及日本的因明學傳承幾乎都是以此為基礎而發展開來的。也因此，窺基《因明入正理論疏》中對「合」的理解成為了此後漢地、日本因明學相關理解的基準。

關於這一議題，該疏中有一段文字討論《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》、《大乘阿毗達磨集論》等對「能立」的說明，可以作為檢查窺基相關理解的入手點：

> 初能立中，《瑜伽》十五，《顯揚》十一，說有八種：一立宗，二辨因，三引喻，四同類，五異類，六現量，七比

[17] 歐陽竟無，《因明正理門論敘》，見《藏要》（上海：上海書店，1991年）第 4 卷，頁 511。

臺灣大學學術期刊資料庫

量，八正教量[18]。《對法》亦說有八：一立宗，二立因，三立喻，四合，五結，六現量，七比量，八聖教量[19]。皆以自性、差別而為所立。《瑜伽》、《顯揚》八能立中，三引喻者，總也，同類、異類者，別也。於總比況假類法中，別引順、違同品、異品，而為二喻。總、別有殊，分為三種。離因、喻外無別合、結，故略合、結而不別開。《對法》無著八為能立，順前師故。以因總、別，既無離、合，喻之總、別，何假合、離？故總說一，不開二喻。離喻既缺[20]，故加合、結。合、結雖離因、喻非有，令所立義重得增明，故須別立。喻過既說無合、倒合，翻

---

18 《瑜伽師地論》原文為「能成立法有八種：一立宗，二辯因，三引喻，四同類，五異類，六現量，七比量，八正教量」，見彌勒造，唐．玄奘譯，《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30，第 1579 號，頁 356 下 17-19；《顯揚聖教論》原文為「能成法八種者：一立宗，二辯因，三引喻，四同類，五異類，六現量，七比量，八至教」，見無著造，唐．玄奘譯，《顯揚聖教論》，《大正藏》冊 31，第 1602 號，頁 531 下 17-18。《瑜伽師地論》對應梵文讀　作：*sādhanam aṣṭavidhaṃ katamat/ pratijñā hetur udāharaṇaṃ sārūpyaṃ vairūpyaṃ pratyakṣam anumānam āptāgamaś ca/* 見 *Hideomi Yaita, ed., Three Sanskrit Texts from the Buddhist Pramāṇa-Tradition: The Hetuvidyā Section in the Yogācārabhūmi, the Dharmottaraṭippanaka, and the Tarkarahasya* (Narita: Naritasan Shinshoji, 2005), 101。「正教量」處，《大正藏》作「正教」，金陵刻經處版作「正教量」，本文依據較接近的《瑜伽師地論》文字，作「正教量」。

19 《對法》即《大乘阿毗達磨集論》，原文為：「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」，見無著造，唐．玄奘譯，《大乘阿毗達磨集論》，《大正藏》冊 31，第 1605 號，頁 693 中 28- 下 1。Pradhan 本中此八者對應梵文讀作：*pratijñā hetuḥ dṛṣṭāntaḥ upanayaḥ nigamanaṃ pratyakṣaṃ anumānaṃ āptāgamaśca//* 見 Pralhad Pradhan, ed., *Abhidharma Samuccaya of Asanga* (Santiniketan: Visva-Bharat, 1950), 105。「聖教量」處，《大正藏》作「聖教」，金陵刻經處版作「聖教量」，本文依據《大乘阿毗達磨論》此處文字，作「聖教量」。

20 《大正藏》作「虧」，金陵版作「缺」，二者意義基本相同，依據基辨《因明大疏融貫鈔》引文（《大正藏》冊 69，第 2272 號，頁 38 中 17），本文作「缺」。

臺灣大學學術期刊資料庫

立真支，理須有合。合既別立，結亦須彰。由此亦八。[21]

這段文字分別列舉了《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》和《大乘阿毗達磨集論》對「能立」的說明，然後對兩種說法間的不同加以辨析。

《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》列舉出八種「能立」，包括立宗、辨因、引喻、同類、異類、現量、比量、正教量，《集論》同樣列舉出八種，包括立宗、立因、立喻、合、結、現量、比量、聖教量，相較之下，主要的差異在於，《瑜伽》、《顯揚》在喻之後列舉了同類、異類，而《集論》則列舉了合與結。窺基將《瑜伽》、《顯揚》中的引喻與同類、異類解釋為總與別的關係，即以同類、異類分指同喻、異喻。陳那、商羯羅主所傳的因明學去除了合、結二支，只保留了宗、因、喻三支，《瑜伽》、《顯揚》中不另列合、結二支的說法與此相符合，認為「離因、喻外無別合、結」。然而不同的是，《對法》中卻保留了合、結二支，且《顯揚》與《大乘阿毗達磨集論》相傳同為無著（Asaṅga，約西元 4、5 世紀）所著，這樣窺基就需要對此加以解釋、會通。

對於《集論》沒有在喻支後分列同類、異類一點，窺基認為其原因在於，既然因沒有按照總別分列出合、離二種，那麼喻也一樣沒必要按照總別分列合、離二種。窺基此處所談到的「合」與離相對，指的是同喻中確定因法存在處宗法同樣存在的邏輯關係。

而對於《集論》在喻支之後另立合、結二支的說法，窺基提

[21] 唐．窺基，《因明入正理論疏》，《大正藏》冊 44，第 1840 號，頁 93 下 14-28。釋《入論》首頌，「明古今同異」門，「能立」部分。

臺灣大學學術期刊資訊庫

供了兩條理由：首先，和《瑜伽》、《顯揚》相比，既然已經去掉了開總喻所得的同、異二喻[22]，那麼就需要加入合、結二支來使所立之義更加明確；其次，既然因明學的喻過中有無合、倒合二過，那麼反過來講，正確的論式中應該是有「合」的，進而結支也應隨之一同保留[23]。在窺基的第一條理由中，「合」指的是與喻、結等並列的合支，即 *upanaya*。在第二條理由中，窺基提到了無合、倒合二過，這是關於同喻體的兩種過失。《因明入正理論》解釋無合過說，「無合者，謂於是處無有配合，但於瓶等雙現能立、所立二法，如言於瓶見所作性及無常性」[24]，即同喻只是單純列舉出因法與宗法，卻沒有表達出宗法隨因法存在而存在的邏輯關係，其梵文為 *ananvaya*[25]；解釋倒合過說，「倒合者，謂應說言諸所作者皆是無常。而倒說言諸無常者皆是所作」[26]，即同喻在表達中顛倒了因法、宗法的先後順序，導致二者邏輯關係亦隨之倒錯，其梵文為 *viparītānvaya*[27]。可見，窺基第二條理由中引用無合、倒合中的「合」指的是同喻中因法與宗法「說因宗

[22] 窺基文中所言「離喻」一詞略為難解，從字面上看，這個詞可能指的是含有「離」之邏輯關係的喻，即異喻，但從上文內容來看，該詞中的「離」也可能等同於「開」，即按總別將喻分成帶有「合」的同喻和帶有「離」的異喻二種，日僧善珠的《因明論疏明燈鈔》及明詮的《因明大疏裏書》即作此解，見日本・善珠，《因明論疏明燈鈔》，《大正藏》冊 68，第 2270 號，頁 223 中 11，及日本・明詮，《因明大疏裏書》，《大正藏》冊 69，第 2274 號，頁 170 下 10-11。

[23] 實際上窺基此處的解釋並不是很有說服力。首先，《對法》是無著的著作，並不同于陳那、商羯羅主，而窺基以陳那、商羯羅主因明體系中對錯誤的說明來反證無著體系中的正確形式，難免錯亂之責。其次，喻過中亦有不離、倒離，那麼如果依照窺基此處的邏輯，「翻立真支」，理須亦有某種「離」支。此討論並非本文關注點所在，故暫從略。

[24] 商羯羅主造，唐・玄奘譯，《因明入正理論》，《大正藏》冊 32，第 1630 號，頁 12 中 12-14。

[25] *ananvaya* 中的前綴 *an-* 此處意為「無」。

[26] 商羯羅主造，唐・玄奘譯，《因明入正理論》，《大正藏》冊 32，第 1630 號，頁 12 中 14-15。

[27] *viparītānvaya* 中的 *viparīta* 此處意為「顛倒」。

臺灣大學學術期刊資料庫

所隨」的邏輯關係，即 *anvaya*。然而，窺基在以無合、倒合的存在為理由而說明應有「合」後，認為結支也應隨之一別立，那麼此時的「合」又反而指的是作為論式組成部分的合支。

綜上所述，窺基在解釋《集論》沒有另列同類、異類時使用的「合」很明確是與離相對的，表示因法、宗法肯定邏輯關係的合，然而在解釋《對法》另立合、結二支時，其第一個原因中，「合」指的是合支，而第二個原因中，卻先指代表示邏輯關係的合，後又轉而指代合支。「合」這一漢字的具體所指在窺基此文段的使用中存在著一定的滑動，*upanaya* 與 *anvaya* 兩種不同的概念被混於一處。由此可以猜測，在窺基的理解中，「合」是混雜了合支 *upanaya* 與肯定邏輯關係 *anvaya* 兩種概念的。

窺基《因明入正理論疏》後文中若干細節亦可為此提供輔證，本文暫舉其中兩例。其一，窺基解釋「古今」對似能立的說明處，大量引用了陳那《因明正理門論》中的文字，其中關於「宗因相違過」處，窺基引《門論》言「以於此中立『聲為常，一切皆是無常故』者，是喻方便惡立異法，由合喻顯『非一切故』」[28]。此中的「由合喻顯『非一切故』」處，現存陳那《集量論》梵文材料中可以找到與此句相對應的梵文，讀作 *asarvaś ca śabda ity upanayād dhetur vaktavyaḥ*[29]，意為「由『聲非一切』之合，〔正確的〕因應顯〔為『非一切故』〕」，其中有

[28] 唐．窺基，《因明入正理論疏》，《大正藏》冊 44，第 1840 號，頁 95 上 6-8。《理門論》中原文見《大正藏》冊 32，第 1628 號，頁 1 上 26。全句意為「因為例如於此立『聲為常』宗，以『一切皆是無常故』為因，〔這個因的格式〕其實是一個錯誤成立的異法喻的格式，而從將喻合用〔于宗有法〕可以顯示，〔正確的因應該是〕『非一切故』」。

[29] 桂紹隆，〈因明正理門論研究（一）〉，《廣島大學文學部紀要》第 37 號（1977 年 12 月），頁 116。

臺灣大學學術期刊資料庫

upanaya，卻並無 *anvaya* 或其它相關表述，可見，《門論》此處的「合」字實際上應該是與 *upanaya* 相對應的。依據這條材料，如果假設陳那在寫作《門論》與《集量論》時，其闡釋思路是一致的，那麼可以判斷《門論》中的「合喻」指的並不是帶有肯定邏輯關係的同喻，而是將喻應用于宗中的主項有法這一動作。然而在後文釋中，窺基解釋說「故立『聲常』，『非一切』因，合喻中云『諸非一切故者，皆體是常，猶如虛空』」[30] 云云，將「合喻」解釋為具有合之邏輯關係的同喻，可見，他是將《門論》中翻自 *upanaya* 的「合」作為表示肯定邏輯關係的 *anvaya* 來理解的。[31]

其二，窺基在同法喻的疏文中回答為何要在同喻中再次表述因法時，將古師與陳那相對比：

> 古師合云「瓶有所作性，瓶是無常，聲有所作性，聲亦無常」，今陳那云「諸所作者皆是無常」，顯略除繁，喻、宗雙貫，何勞長議？故改前師。古師結云「是故得知聲是無常」，今陳那云「譬如瓶等」，顯義已成，何勞重述？[32]

從具體內容可見，古師之「合」即喻支之後的合支（*upanaya*），而窺基所引陳那此處之語其實並非合支，而是含

---

[30] 唐．窺基，《因明入正理論疏》，《大正藏》冊 44，第 1840 號，頁 95 上 14-15。釋《入論》首頌，「明古今同異」門，「似能立」部分。

[31] 神泰為《因明正理門論》所作《述記》中，同樣將「由合喻顯非一切」處的「合」理解為同喻之合，詳見唐．神泰，《因明正理門論述記》，《卍新續藏》冊 53，第 847 號，頁 666 下 24- 頁 667 上 6。

[32] 唐．窺基，《因明入正理論疏》，《大正藏》冊 44，第 1840 號，頁 110 下 28- 頁 111 上 3。釋《入論》同喻「謂若所作見彼無常，譬如瓶等」。文軌《因明入正理論疏》中亦有類似表述，見《卍續藏》冊 53，第 848 號，頁 688 下 23- 頁 689 上 2，釋《入論》「唯此三分說名能立」處。

臺灣大學學術期刊資料庫

有合（*anvaya*）之邏輯關係的同喻體。此處材料也同樣可以證明窺基是將兩種不同的「合」混於一處的。

肆、《因明入正理論疏》中慧沼對「合」的理解

窺基並沒能在其有生之年完成全部的《因明入正理論疏》，該疏自釋「能立法不成」處起，由其弟子慧沼續成。在上一節材料中，窺基以關聯於 *anvaya* 之合的喻過無合、倒合反證 *upanaya* 之合支，可見兩者之混淆，而在慧沼續疏解釋無合過的相關部分中，這一問題也同樣可見，並且，慧沼此處的闡發直接導致了因明論式邏輯結構的改變。

慧沼設立問答言：

> 問：「諸所作者皆是無常」，合宗、因不？
> （答：）有云不合，以聲無常他不許故，但合宗外餘有所作及無常，由[33]此相屬能顯聲上有所作故無常必隨。今謂不爾，立喻本欲成宗，合既不合于宗，立喻何關宗事？故云「諸所作者」，即包瓶等一切所作及聲上所作，「皆是無常」者，即瓶等一切無常並聲無常，[34]即以無常合屬所作，不欲以瓶所作合聲所作、以瓶無常合聲無常。若不以[35]無常合屬所作，如何解同喻云「說因宗所隨」？若云聲無常他不許[36]合者，不爾，若彼許者即立已成，以彼不許，故須合顯云「諸所作者皆是無常，猶如瓶等」，故《集論》云：「以未所見邊與已所見邊和合正說」名之為

[33] 《大正藏》、金陵版作「猶」，今據廣勝寺版改。
[34] 「即包瓶等」至「並聲『無常』」《大正藏》、金陵版作「即合聲上所作皆是無常」，今據廣勝寺版改。
[35] 《大正藏》、金陵版無「以」字，今據廣勝寺版改。
[36] 《大正藏》、金陵版「不許」後衍一「不」字，今據廣勝寺版改。

臺灣大學學術期刊資料庫

喻[37]。[38]

此處疑問意為「諸所作者皆是無常」形式的同喻體表述中是否「合」主項有法聲的宗法無常及其因法所作，對此慧沼首先引用一種他認為錯誤的回答[39]，其後再給出自己的答覆。在這一段問答中，「合」字的意義同樣有所滑動。

總體來講，這段文字中的「合」有兩種意思：第一種意貫穿文段始終，當談到宗、因二者（尤其是宗「聲無常」）與喻體之間關係時，「合」便屬於此種意思，即將物件包含、引入于同喻體「諸所作者皆是無常」中之意；而談到宗法與因法兩種性質之間的關係時，如「以無常合屬所作」，則為第二種「合屬」之意，即「說因宗所隨」之相隨屬的肯定邏輯關係。如上節所述，此兩種意思分別對應于合支之「合」（*upanaya*）與肯定邏輯關係之「合」（*anvaya*），並不完全一致。而慧沼引用《大乘阿毗達磨集論》對「喻」之定義來做輔證其實也並不完全適當，依據 Pradhan 本《集論》重擬梵文及 Tatia 本《雜集論》內容，該句梵文為 *dṛṣṭānto dṛṣṭenāntenādṛṣṭasyāntasya samīkaraṇasamākhyānam*[40]，「和合」[41] 一詞並不是 *upanaya* 或者 *anvaya*，而是來自 *samīkaraṇa*，為首碼 *samī* 加上 *karaṇa*，可直譯為「使等同」，雖然與 *anvaya* 並非全無關聯，但仍不宜以此

---

37 《大正藏》、金陵版缺「故《集論》云」至「名之為喻」，今據廣勝寺版補。

38 唐．窺基，《因明入正理論疏》，《大正藏》冊 44，第 1840 號，頁 136 上 1-12。釋《入論》無合過「謂於是處無有配合」。

39 《明燈鈔》認為該錯誤的「有云」指的是文軌的說法，見《大正藏》冊 68，第 2270 號，頁 406 中 9-12。

40 Pradhan, ed., *Abhidharma Samuccaya of Asanga*, 105。及 Tatia, ed., *Abhidharmasamuccaya-Bhāṣyam*, 151。

41 《大正藏》版《大乘阿毗達磨集論》此處作「和會」，即「和會正說」而非「和合正說」。見《大正藏》冊 31，第 1605 號，頁 693 下 6。

臺灣大學學術期刊資料庫

定義來直接證明此處關於「合」的解釋。

實際上慧沼認為同喻「合」于宗的觀點在窺基的行文中也有跡可尋的，如上節最末所引窺基文段中，窺基認為陳那體系的同喻體「喻、宗雙貫」，即貫通喻例及宗主項有法，便是將同喻「合」于宗。

沼疏後文的另一組問答也同樣可以顯示兩種「合」的混淆：

> 問：若爾，喻合併說初相，云何《理門》云同喻等顯第二、三相？[42]
>
> 答：同喻體正顯第二相。若說合言亦喻上別義，是故古師於能立中別立合、結。又于同喻不說唯顯第二相言，故亦無失。[43]

問者的疑問在於，如果按照慧沼上文所說，立喻亦合于宗，那麼同喻體也包含了宗主項有法，則同喻也因此具有了遍是宗法性，既然如此，為何《門論》卻只說同喻、異喻只顯示了第二相同品定有性和第三相異品遍無性呢？對此，慧沼回答認為同喻體正顯第二相，但是這並不代表不顯示第一相，而「合」與喻支不過是總別之分，古師因此另立合支、結支。這段問答實際上是在按照合支之「合」的意思來理解同喻體之「合」的。

---

[42] 此處的「初相」、「第二相」、「第三相」意指「因三相」（*trairūpya*）理論中的三相。「因三相」是判斷正因之三條標準，是陳那因明體系中的關鍵理論。三相包括：一，「遍是宗法性」（*pakṣadharmatvam*），即所有的宗中主項有法都具有因法性質；二，「同品定有性」（*sapakṣe sattvam*），「同品」指除宗中有法之外具有宗法之性質者，此第二相即必定有至少一個同品具有因法；三，「異品遍無性」（*vipakṣe 'sattvam*），「異品」指除有法外不具有宗法之性質者，此第三相即所有的異品都不具有因法。

[43] 此一問答《大正藏》、金陵版全缺，今據廣勝寺版補，見《中華大藏經》冊 100，第 1885 號，頁 291 中至下。釋《入論》無合過「謂於是處無有配合」。

臺灣大學學術期刊資料庫

同喻體的「合」與異喻體的「離」相對，顯示「說因宗所隨」的肯定邏輯關係，聯繫於因的第二相同品定有性。而如果按照慧沼疏文所展現的思路，將此「合」理解成合支的「合」，既然合支引入了宗主項有法，那麼自然此同喻體也隨之包含了主項有法，因而也就聯繫於第一相遍是宗法性。同喻體的「合」表述的是因法與宗法兩種性質之間的邏輯關係，而合支之「合」則是將宗的主項有法引入，如果將此二者相混淆，那麼同喻體就會因此直接將宗主項有法包含進去，自然便顯示了第一相遍是宗法性。但是，如果去掉這種混淆，將這兩種「合」區分開，同喻是不應該直接涉及宗主項有法的。窺基在該疏前文解釋同喻定義「若於是處顯因同品決定有性」時說，「『處』謂處所，即是一切除宗以外有、無法處」[44]，並說「除宗以外有、無聚中有此共許、不共許法，即是同故」[45]，依此，宗主項有法是應當從同喻中去除的，然而慧沼認為同喻「合」于宗，與窺基「除宗以外」的說明相矛盾。

進而可以明確，慧沼此處的混淆導致了同喻體邏輯結構的改變。在不涉及主項有法的情況下，同喻體形式可描述為 (x) ((*x*≠*d* ∧ *Hx*) → *Vx*)) ∧ (∃*x*) ((*x*≠*d*) ∧ *Hx* ∧ *Vx*)[46]，前半部分表示暫將主項有法擱置判斷時，同喻所呈現出的邏輯關係，後半部分表示存在至少一個喻例。如果按照此處的理解，則將主項有法包含在內，一切有因法者皆有宗法，其描述變為 (*x*) (*Hx* → *Vx*) ∧

---

44 唐・窺基，《因明入正理論疏》，《大正藏》冊 44，第 1840 號，頁 109 中 14-15。釋《入論》同喻「同法者，若於是處顯因同品決定有性」。

45 同上。

46 此處的 *d* 即「有法」之梵文 *dharmin* 的縮寫，代表宗有法；*H* 即「因」之梵文 *hetu* 的縮寫，代表因法；*V* 即宗支「能別」之梵文 *viseṣaṇa* 的縮寫，代表宗法。

臺灣大學學術期刊資料庫

$(\exists x)\ ((x \neq d) \wedge Hx \wedge Vx)$。[47]

伍、《因明論疏明燈鈔》中善珠對「合」的理解

因明學傳入日本後，著述闡發者極多，本文無法一一兼顧，筆者以影響較為深遠的《因明論疏明燈鈔》為例，檢討此「合」之問題的走向。《因明論疏明燈鈔》由日僧善珠所著，為興福寺系統因明學的代表著作，該疏為《因明入正理論疏》的再疏，對基疏逐句解釋並竭力維護其正統。

一方面，善珠直接將合支理解為同喻的一部分。按照窺基的解釋，《瑜伽師地論》中引喻為總，同類、異類為別，而《大乘阿毗達磨集論》中的合支、結支「離因、喻非有」，其作用為「令所立義重得增明」，如果延續窺基對「合」的理解，將合支之「合」與同喻中肯定邏輯關係之「合」融為一體，那麼該如何理解《大乘阿毗達磨集論》八能立中合支與《瑜伽師地論》八能立中同類兩者之間的關係。對此，《明燈鈔》有如下解釋：

> 引喻者「總」者，即是兩喻所依之所，從此中開同、異二類，名之為「總」。同類、異類「別」者，攝彼《對法》合、結二支以為同類，即是喻上能依義門。此是正喻，即同陳那云「諸所作者皆是無常」，與彼聲上所作、無常為同類也。異類者，此《瑜伽》意，於《對法》外加于異喻止濫之義，謂應說言「若有常住即非所作」，故是異類也。「總比況聚[48]類法」者，同、異二類所依處也，同喻

[47] 對於異喻，慧沼認為「異喻本欲離彼宗因，顯無宗處因定不有，如何得合？」見《大正藏》冊 44，第 1840 號，頁 136 上 13-14。因此異喻不受此「合」之理解的影響，並形式不包含主項有法，且允許無喻例存在，可表述為 $(x)\ ((x \neq d \wedge \neg Vx) \rightarrow \neg Hx)$。

[48] 「聚類法」處基疏原文為「假類法」，基辨《因明大疏融貫鈔》作「似類

臺灣大學學術期刊資料庫

> 為體類，異喻為聚類，總為一聚，故云聚類。……據此因義，同喻之中必含合、結，異喻之中必有止濫，故云「離因、喻外無別合、結」。[49]

按照善珠此處的解釋，《瑜伽師地論》中的同類即「諸所作者皆是無常」之同喻體，包含合支、結支，而異類則為《瑜伽師地論》于《大乘阿毗達磨集論》之外另加。依照此種解釋，合支、結支均完全成為了同喻中之部分。

另一方面，善珠明確將「合」解釋為「苞含」及「屬著」兩意。如筆者上一節中所分析，在慧沼對無合過的解釋中，「合」的字意在包含與合屬之間有所滑動，而《明燈鈔》解釋「無合者，謂於是處無有配合」中的「配合」[50]，則直接做出了兩種解釋：

> 此有兩解。一云，「配合」者苞含義，應云「諸所作者此（皆）是無常，猶如瓶等」，言「諸所作」，苞括聲、瓶之因，「皆是無常」，總綰瓶、聲所立，是有合義。今既但於瓶等但云有所作性及無常性，此即不合聲所作及無常性，不關宗、因，名「無合」也。一云，「配合」者屬著

法」，並認為「假類法」之版本有誤。此處細節與本文關注點並不直接相關，故暫從略。

[49] 日本・善珠，《因明論疏明燈鈔》，《大正藏》冊 68，第 2270 號，頁 223 上 11- 中 3。釋前文所引窺基《大疏》「《瑜伽》《顯揚》」至「而不別開」。

[50] 該「配合」同樣來自梵文 *anvaya*。「無合者，謂於是處無有配合」一句的梵文讀作：*ananvayo yatra vinā'nvayena*， 見 Muni Jambūvijaya, ed., *Nyāyapraveśakaśāstra of Baudh Ācārya Diṅnāga: With the Commentary of Ācārya Haribhadrasūri and with the Subcommentary of Pārśvadevagaṇi* (Delhi: Motilal Banarsidass, 2009), 8. 此句中 *anvayena*（詞首之 *a* 因梵語連音規則而省略）即 *anvaya* 的變格。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 義，應云「諸所作者皆是無常」，喻如瓶等，即所立宗屬著能立，能立能成所立之宗，更相屬著，是有合義。猶此合故，即顯聲宗其所作因亦相合，故聲是無常。今於瓶等但云有所作性及無常性，此即能立不成所立，所立不隨能立，既無相屬著義，故是無合過也。喻無合故，不顯聲宗與所作因互相屬著，如何聲得是無常耶？[51]

在這段疏文中，善珠首先將「配合」解釋為「苞含」，同喻體必須以「諸」、「皆」的形式進行表述，以保證同喻體中之因法、宗法即包括所舉例證之因法、宗法，也包括宗主項有法之因法、宗法，因而在此第一種解釋下，「無合」指僅僅列舉例證有因法、宗法，卻未涉及有法主項上之因法、宗法的情況。其次，善珠將「配合」解釋為「屬著」，即同喻體須明確宗法、因法兩種性質之間的屬著關係，以保證宗主項有法之上的宗法亦屬著因法，因而在此第二種解釋下，「無合」指屬著關係缺失，無法使主項有法上之宗法隨逐因法存在的情況。依照此處的解釋，則所謂「合」明確包括兩個部分，一是將主項有法上之因法、宗法「合」于同喻，二是將因法、宗法兩種性質相「合」。雖然善珠對此「合」的不同含義已經有所區分，但仍將此兩層含義置於同一概念之中，作為該概念的兩個方面進行理解，而非還原回原本相互區分的兩個獨立概念。

至此，合支已被作為同喻中之一部分，而同喻一方面需將主項有法此一個體的因法、宗法「合」於自身，另一方面需「合」因法、宗法兩種性質，同喻之「合」包括了 *upanaya* 和 *anvaya*

---

[51] 日本．善珠，《因明論疏明燈鈔》，《大正藏》冊 68，第 2270 號，頁 406 上 12-26。釋前文所引慧沼續作《大疏》無合過部分，「《論》：無合者」至「是有合義」一段中，《入論》原文「無有配合」。

臺灣大學學術期刊資料庫

兩個層面。然而即使僅就第一方面，即 *upanaya* 層面來講，此處的「合」並非引入主項有法自身，而是引入主項有法之因法、宗法，所引入之對象已有所改變。

陸、結論

本文以古因明、《因明入正理論疏》、《因明論疏明燈鈔》等文本中對「合」的相關闡釋為例分析漢傳、日本因明中對此概念的理解。在玄奘的相關漢譯中，表示合支的 *upanaya* 及同喻中「說因宗所隨」的邏輯關係 *anvaya* 同被譯作「合」，而在其後繼者的相關注釋中，「合」之概念則包含了此並不相同的兩者。窺基《因明入正理論疏》在會通《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》和《大乘阿毗達磨集論》對「能立」的不同說明等處中，將合支、結支之「合」與喻中合、離之「合」相混；慧沼繼續這種理解，認為同喻需合于宗，且亦顯第一相遍是宗法性；日僧善珠則進一步直接明確認為同喻包含合支、結支，以「苞含」與「屬著」兩意解釋「配合」，將 *upanaya* 及 *anvaya* 兩層同時包括於「合」。對於傳承於漢地、日本的玄奘傳譯之因明學來說，「合」既是 *upanaya* 也是 *anvaya*。

這種融合了 *upanaya* 及 *anvaya* 二者的「合」概念對漢地、日本的因明學產生了深遠的影響：

首先，陳那將因明論式原來的五支結構改為三支結構，去掉合、結二支，在此種「合」之理解的影響下，合支並非真的被去除，而是被包含于同喻之中。雖然不排除各種漢傳、日本注疏中融 *upanaya* 及 *anvaya* 於一「合」是有意為之的可能性，但陳那新因明學與之前古因明形式上的核心差別即在於刪除了合、結二支並在同喻、異喻中加入表述合、離之喻體，漢傳、日本因明

臺灣大學學術期刊資料庫

融二合為一體的理解方式恰恰反映出其並未能徹底明瞭、把握陳那新因明對古因明的改變。此種理解方式甚至也影響到了當代的因明研究，如虞愚先生的《因明學》，即認為「合支可歸攝喻體」[52]。

其次，同喻本為通過 *anvaya* 之合來確保宗法、因法兩種性質之間的遍充關係，但在此種「合」之理解的影響下，同喻「合」有法之宗、因，必須引入主項有法個體上之因法、宗法以保證宗自身亦被納入同喻之考慮，而這卻與窺基解釋同喻定義時「除宗以外」的說明相矛盾。因此，因明論式的邏輯結構發生改變，同喻體的形式 (x) ((*x*≠*d* ∧ *Hx*) → *Vx*) ∧ (∃*x*) ((*x*≠*d*) ∧ *Hx* ∧ *Vx*) 直接變為 (*x*) (*Hx* → *Vx*) ∧ (∃*x*) ((*x*≠*d*) ∧ *Hx* ∧ *Vx*)。

同喻是否需要規定「除宗以外」是當前中國大陸因明學界的一個重要爭論焦點，而對漢傳因明中「合」之概念的理解直接與此相關。對於此問題，當前學界主要有兩方意見：一方以鄭偉宏為代表，認為同喻體需要除宗有法；另一方以沈劍英、姚南強、沈海燕等為代表，認為同喻體不除宗有法。雙方往復討論文章甚多，且對上文提到慧沼解釋無合過的那段材料都有所涉及，鄭教授與湯銘鈞博士合作的文章《同、異品除宗有法的再探討》認為慧沼「違背了玄奘所傳、窺基所述，屬於錯誤發揮」[53]，而另一方則以慧沼這段同喻「合」于宗的論述來證明同喻體並不

[52] 呂澂、虞愚，《因明綱要、因明學》（北京：中華書局，2006 年），頁 119。

[53] 湯銘鈞、鄭偉宏，〈同、異品除宗有法的再探討——答沈海燕〈論「除外說」——與鄭偉宏教授商榷〉〉，《復旦學報（社科版）》2016 年第 1 期，頁 80-81。類似說法亦見於鄭著《漢傳佛教因明研究》、《因明大疏校釋、今譯、研究》等專著及若干論文。

臺灣大學學術期刊資料庫

除宗有法[54]。基於本文檢討可見，慧沼之所以會認為同喻「合」于宗，原因正在於其對「合」之概念的理解中混合了 *upanaya* 及 *anvaya* 二者，因而此段材料對於陳那因明體系本身有所偏差，並不適合用來反對「除宗有法」之說，只能用來代表漢傳、日本因明學對同喻的一項獨特闡發。

[54] 姚南強，《因明論稿》（上海：上海人民出版社，2013 年），頁 169、頁 256-257 等。沈海燕〈論「除外說」——與鄭偉宏教授商榷〉，《哲學研究》2014 年第 6 期，頁 116。其它若干論文亦有所論及。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、原典

（一）漢文材料

彌勒造，唐・玄奘譯，《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30，第 1579 號。

無著造，唐・玄奘譯，《顯揚聖教論》，《大正藏》冊 31，第 1602 號。

無著造，唐・玄奘譯，《大乘阿毗達磨集論》，《大正藏》冊 31，第 1605 號。

安慧糅，唐・玄奘譯，《大乘阿毗達磨雜集論》，《大正藏》冊 31，第 1606 號。

陳那造，唐・玄奘譯，《因明正理門論本》，《大正藏》冊 32，第 1628 號。

商羯羅主造，唐・玄奘譯，《因明入正理論》，《大正藏》冊 32，第 1630 號。

陳・真諦譯，《如實論》，《大正藏》冊 32，第 1633 號。

唐・窺基，《因明入正理論疏》，《大正藏》冊 44，第 1840 號。

日本・善珠，《因明論疏明燈鈔》，《大正藏》冊 68，第 2270 號。

日本・基辨，《因明大疏融貫鈔》，《大正藏》冊 69，第 2272 號。

日本・明詮，《因明大疏裏書》，《大正藏》冊 69，第 2274 號。

唐・神泰，《因明正理門論述記》，《卍新續藏》冊 53，第 847

臺灣大學學術期刊資料庫

號。
唐・文軌，《因明入正理論疏》，《卍新續藏》冊 53，第 848 號。
唐・窺基，《因明入正理論疏》（廣勝寺版），《中華大藏經》冊 100，第 1885 號。
唐・窺基，《因明入正理論疏》（金陵刻經處版），《佛藏輯要》冊 15。

（二）梵文材料

Jambūvijaya, Muni, ed. *Nyāyapraveśakaśāstra of Baudh Ācārya Diṅnāga: With the Commentary of Ācārya Haribhadrasūri and with the Subcommentary of Pārśvadevagaṇi*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009.

Pradhan, Pralhad, ed. *Abhidharma Samuccaya of Asanga*. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950.

Tatia, Nathmal, ed. *Abhidharmasamuccaya-Bhāṣyam*. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1976.

Thakur, Anantalal, ed. *Gautamīyanyāyadarśanam with Bhāṣya of Vātsyāyana*. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1997.

Yaita, Hideomi, ed. *Three Sanskrit Texts from the Buddhist Pramāṇa-Tradition: The Hetuvidyā Section in the Yogācārabhūmi, the Dharmottaraṭippanaka, and the Tarkarahasya* Narita: Naritasan Shinshoji, 2005.

二、專書

呂澂、虞愚，《因明綱要、因明學》，北京：中華書局，2006

臺灣大學學術期刊資料庫

年。
姚南強，《因明論稿》，上海：上海人民出版社，2013 年。
歐陽竟無編，《藏要》（第四冊），上海：上海書店，1991 年。

三、期刊論文

沈海燕，〈論「除外說」——與鄭偉宏教授商榷〉，《哲學研究》2014 年第 6 期，頁 114-120。
桂紹隆，〈因明正理門論研究（一）〉，《廣島大學文學部紀要》第 37 號，1977 年 12 月，頁 106-126。
湯銘鈞、鄭偉宏，〈同、異品除宗有法的再探討——答沈海燕〈論「除外說」——與鄭偉宏教授商榷〉〉，《復旦學報（社科版）》2016 年第 1 期，頁 76-85。

臺灣大學學術期刊資料庫

The Understanding of *He* in Chinese and Japanese Hetuvidyā: *Anvaya* or *Upanaya*?

Chen, Shuai *

Abstract

Dignāga's system of the science of reasons was introduced into Chinese Buddhism through Xuanzang's translations of the *Nyāyamukha* and the *Nyāyapraveśa*. The study on this subject was later promoted by Kuiji, who was Xuanzang's most important disciple and wrote a commentary on Xuanzang's Chinese translation of the *Nyāyapraveśa*. Kuiji's commentary was honored as the *Great Commentary on the Science of Reasons* by later generations. After a new development in China, this system, with Kuiji's *Great Commentaty* as a representative work, was transmitted into Japan. In Xuanzang's translations of the *Nyāyamukha*, the *Nyāyapraveśa*, and so forth, both *anvaya* and *upanaya*, which mean quite differently, were translated as *he*（合）, then in the relevant Chinese and Japanese commentaries by his successors, such as Kuiji, how to understand this *he* became a notable issue. It caused discussions not only about the exclusion of *upanaya* as well as the function through *anvaya* of the positive example in Dignāga's system of the science of reasons, but also about the entire logical structure of inference. Thus, this

* Ph.D. Candidate, Cluster of Excellence "Asia and Europe in a Global Context", Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

臺灣大學學術期刊資料庫

paper is to examine the problem of *he* in the commentarial texts by Kuiji, Huizhao, and Zenju, with the purpose of elucidating how it was generated and magnified, and how it impacted the Chinese and Japanese traditions of the science of reasons.

Keywords: *He, Anvaya, Upanaya*, the Science of Reasons, Kuiji

臺灣大學學術期刊資料庫