

蒙藏專題研究叢書之一〇八

蒙藏專題研究叢書

藏傳佛教應成論式的源流與發展

陳 又 新 著

* 係個人研究，不代表機關立場 *

目 錄

前言	1
一、舊因明論支的起源	2
(一)印度量學發展概述	2
(二)佛教量學發展概述	4
二、新因明論支的開展	7
三、因明三支作法與正因	11
四、量學傳入藏	20
(一)藏傳佛教舊量學時期	20
(二)藏傳佛教新量學的發展	22
五、應成論式 ($\text{ཅུང་པུ་$) 的確立	28
六、應成論式的內容	33
七、應成論式的運用 - 攝類學	36
結論	39
附錄：兩個應成論式運用的例子	41

前言

古代印度思想界把探究正確知識的標準稱作是「量」，是各自探究一切萬有知識的方法，也是各宗各派立論的基礎。佛教發源於印度，在思想的發展中也有本身運用的方法，用以自悟與悟他，是立、破申摧的工具。這種方法從簡單到形成複雜的理論體系，量的數目從多到少歸結為現、比二量。因與明為量學的運用，知以因證致敵者自信解；於創發新知，依已知以推所未知，其用無窮，舉凡佛學的造論、講學，無不奉以為規矩，佛教理論之多且細密，與其方法的運用息息相關。佛教思想傳到西藏，因明運用的方法也在西藏發揚光大，而兩難的運用更與因明論式結合，成為藏傳佛學重要的基礎與方法。

隨著佛教的傳入西藏，佛教中的認識論與方法學也在西藏傳揚，立宗破敵時的方法，也是不可缺少，兩難的運用更成為常常在藏傳佛教中用來駁斥異論者的利器之一。在藏文裡頭，應成論式（ཅུག་ཅུག་ལུ་མུ་ལུ་），直譯是「成為破局」，一般泛指言論或主張的本身自相矛盾，讓自己陷入兩難，而無法脫困的情況。由於量學在西藏的生根發芽，「成為破局」的論式，發展成為量學中因明的三種正因中屬於不可得正因的運用。應成論式是透過問難的設計，逐步讓對敵一方的論點自現矛盾而墮敗的「破式」，自然而然使敵方必定建立起認同己方的主張，因此稱之為「應成」；再由於它是使敵方陷入兩難的局面，也有人稱之「陷破」或「歸謬」論式。藏傳佛教以應成論式發展出來的攝類學，是訓練思路的主要工具，也是各派道場僧眾必學的基本功課，可見它在藏傳佛教中所

估的地位與重要性，然而在國內卻仍陌生，因此，對於它的發展是本文想要介紹與探索的課題，但是，應成論式與量學密不可分，思想龐大而複雜，並非撰者與本文的能力所能負載，簡省錯漏之處必多，期盼方家見諒並賜予指正。

一、舊因明論支的起源

(一) 印度量學發展概述

印度思想派系極多，其中重視方法理論的屬於尼夜耶派（Nyāya）（正理派），在該派的根本經典《尼夜耶經》（Nyāya-sūtra）（《正理經》）中提出了十六諦的理論，即是：「一量諦，二所量，三疑，四用，五譬喻，六悉檀，七語言分別，八思擇，九決，十論議，十一修諸義，十二壞義，十三自證，十四難難，十五諍論，十六墮負。」¹，前九諦是討論知識的來源、命題的種類、推理等，後面的七個諦，則說明討論問題的性質。

十六諦中的第一諦「量諦」是指獲得知識的方法或工具，同時也指他們作用的過程，包含其知，且不分所量、量者和量知，而建立四量：「一現知，..二比知，..三不能知，..四譬喻知」²。(一)現知（現量），是由「根」（主觀的感官）與「境」（客觀的存在）接觸所產生的知，是不可言詮而無謬誤且決定性的東西（直接無分別的現量），(二)比知（比量），是屬於透過推理過程的量，其中再分為三種：由現在推及過去的「有前比量」（pūrvavat）、由現在推及未來的「有後比量」（viśeṣavat）、由現在推及現在的「平等比

註 1 吉藏，《百論疏》<卷上>，大正藏 No. 1827。

註 2 《百論疏》<卷上>。

量」(*saṃāyatodrṣṭa*)，(三)不能知(聲量)，是依靠可信賴的人或聖者，透過他的言教而得知的量，又稱為「聖言量」或「聖教量」，是一種間接有分別的現量；(四)譬喻知(譬喻量)，是由一既知的類似物而令人知道另一物的量，也是一種間接有分別的現量。另外並不排除「傳承量」(*aitihya*)、「義準量」(*arthāpatti*)、「隨生量」(*sambhava*)和「無體量」(*abhava*)，而是將此四量分別含入於三種比量之中，並非獨立的量。十六諦中的第二諦所量，是指量的對象，共有：我、體、根、境、覺、意、動作、過失、輪迴、果、苦與解脫十二種。

第三至第六諦的疑(*samsāya*)、用(*prayojana*) (動機)、譬喻、悉檀(*Siddhānta*) (定論)等四諦是因明五分作法的動機與資料，也是建立五支作法及邏輯形式的主張；第八至第十二諦的思擇(*tarka*)、決(*nirṇaya*)、論議(*vāda*)、修諸義(*jalpa*) (論諍)，壞義(*viṭandā*) (論結)等五諦是五支作法的內、外過程。在第七諦的語言分別(*avayava*)是指五支作法，五支是：宗(*pratijñā*)、因(*hetu*)、喻(*udāharṇa*)、合(*upanāya*)、結(*nigamana*)等五者的架構及其架構的結果。由五支架構所成的比量，成為論證，稱為「尼夜耶」，即由諸量而研究事物，亦是基於現量和比量的聖教量就稱為正理。第十三至第十六諦：自證(*hetvābhāsaḥ*)、難難(*chalaḥ*)、諍論(*jātiḥ*)、墮負(*nigrahasthānam*)，則是說明論證的謬誤；自證是指不能成為論證的似因，「證者五種：一不定，二相違，三相生疑，四未成，五即時。」³。「難難」是指曲解立者之語詞而難者

註3 《百論疏》<卷上>。

的三種詭辯，「諍論」指對敵者把立者正當的論證加以顛倒而論難的，共有二十四種。「墮負」指由於誤會、不解，至不得貫徹其主張而失敗者，共有二十二種。從十六諦可以看出尼夜耶派在認識論與方法學的主張，這種主張對於當時各家學說都有一定程度的影響。

(二) 佛教量學發展概述

佛教方法論的發展過程可以追溯到釋迦牟尼的時代（531B.C.—486B.C.），如在《長阿含經》〈卷八衆集經〉裡：「復有四法，謂四記論：『決定記論、分別記論、詰問記論、止住記論。』」⁴，又如《佛地經論》〈卷六〉：「言四記者，一、一向記，二、分別記，三、反問記，四、默置記。」⁵，都分別提出以上四種佛教量學運用方法的雛型。釋迦牟尼佛圓寂以後，在部派結集時期（486B.C.—150A.D.），佛教徒仍是運用四記問的方法，《那先比丘經》〈卷上〉：「那先言：『智者談極相詰語、相解語、相上語、相下語、有勝有負，正語、不正語，自知是、非是，爲最智智者不用作瞋怒，智者如是。』」⁶，又如《阿毗達磨大毗婆沙論》〈卷十五〉：「應以四事觀察補特迦羅...云何有四，一者應一向記問，二者應分別記問，三者應反詰記問，四者應捨置記問。」⁷，這些運用是在釋迦牟尼四記問的基礎上稍作

註 4 《長阿含經》，〈卷八衆集經〉，大正藏 No. 1。

註 5 《長阿含經》，〈卷八衆集經〉。

註 6 《那先比丘經》，〈卷上〉，大正藏 No. 1670。

註 7 五百大阿羅漢等，玄奘譯，《阿毗達磨大毗婆沙論》，〈卷十五〉，大正藏 No. 1545。

修正，以符合當時需要的方式。

到了龍樹（Nāgārjuna, ~150~250）時代，佛學思想有了重要的發展，在他的《中論》與《方便心論》等著作裡即有兩難與四句否定論證方法的使用；兩難論證方法，有如：「汝所說我，爲常無常？若無常者，則同諸行便是滅斷。若令常者，即是涅槃」⁸，四句否定論證方法，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，是名爲喻。」⁹、「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」¹⁰。這時期佛教思想在方法運用的主要任務是要駁斥並排除非屬佛教哲學—尤其是注重方法的尼夜耶派等各種主張論點，來達到建立本身的堅實理論基礎的方法。

龍樹闡揚的中觀思想，後世有八位大注釋學者出¹¹，由於各人對《中論》解釋的方法與觀點不同，形成後來的佛教界中觀宗內部的分歧，以中觀應成派的佛護（Buddhapālita, 470~540）與中觀自續派清辨（Bhavya, 500~570）影響最鉅。佛護以敏銳的邏輯意識來解釋《中論》，發現龍樹的兩難與四句否定可以改寫成四個應成論式之多¹²，並企圖以應成論式來

註 8 龍樹，吉藏迦夜譯，《方便心論》，大正藏 No.1632。

註 9 《方便心論》，大正藏 No.1632。

註 10 龍樹，青目釋，鳩摩羅什譯，《中論》，大正藏 No.1565。

註 11 宗喀巴（ཇུཤཔ་པ་），《菩提道次第廣論》（ཏཱ་ལྷན་གྱི་མཛེས་བཀའ་ལན་པོ་），青海民族出版社，西寧，一九八五年，p.571。

註 12 吳汝鈞，《印度中觀哲學》，圓明出版社，台北，民八十二年，P.208。

論證中觀思想。清辨則將屬於唯識宗的陳那（Dignāga, 480~540）量學觀點融入自己的中觀哲學中，認為如此才能夠論證中觀基本立場，進而批評佛護的應成論式不可行¹³。但是，後起的中觀應成派學者月稱（Candrakīrti, ~600~650）卻不認同這種論證方式，他認為此與中觀本質不相容，而把中觀思想作為主題來處理，雖然月稱與佛護同被認為是中觀應成派，但他排斥論證方式的態度則與佛護不同¹⁴。

然而，在佛教學者的看法中，為破邪論，安立正道的因明，是由尼夜耶派的足目（Aksapada）開創的，後才為佛家所吸收援用，但是一直到了世親（Vasubandhu, ~420~500）造《如實論》時，才有了綱要式的論式出現，雖然仍未精緻，達到即破即立的功效，但也開創了佛家以因明論法宣揚主張的先聲。到了陳那才總結過去量學研究成果，造《集量論》等著作，開創新因明的局面，陳那以前的因明諸家學說後人稱之「舊因明」。陳那弟子護法（Dharmapāla, ~530~560）廣續傳揚，再傳弟子商羯羅主（Śāṅkarasvamin, 天主）造《因明入正理論》、《入正理門論》，使量學中的因明論軌得以成型¹⁵，傳至自在軍（Iśvarasena,）時，其弟子法稱（Dharmakīrti, 600~660）初向師習法即解陳那量學真義，二次聽聞與師相

註 13 《印度中觀哲學》，p. 213。

註 14 《印度中觀哲學》，p. 203。

註 15 窺基，《因明入正理論疏》〈卷上〉，大正藏 No. 1840。「因明者，為破邪論，安立正道。劫初足目，創標真似，爰暨世親，咸陳軌式，雖綱紀已列，而幽致未分，故使賓主對揚，猶疑立破之則，有陳那菩薩，...作因明正理門論，...商羯羅主即其門人也。」

埒，三次即能自創主張¹⁶，出而廣弘量學真諦，著有《釋量論》等量學七論¹⁷，後世弟子無出其右者。十一世紀，隨著佛法在印度的日漸式微，法稱等一系的量學傳入西藏，並成爲藏傳佛學中量學的主流。

二、新因明論支的開展

在中觀宗的佛護與清辨時代，佛學思想是以唯識宗爲主流，陳那的《集量論》後世尊稱爲《量經》，是量學劃時代的著作。陳那認爲一切客觀存在的事物只有其本身性質的自相（རང་མཚན）和由各個自相所抽出來的共相（སྤྱི་མཚན）二種，其中的自相是現顯（མངོན་ལྟར་ལྟོ་སྣང་），透過感官直接（དོན་སྤྱོད་ལས）認識，而共相則是隱晦（སྤྱི་ལྟར་ལྟོ་སྣང་）的，須靠推理來間接（ལྟོ་སྣང་ལས་ལྟོ་སྣང་）認識，因此《集量論》開宗明義的說：「現與比爲量，二相所量故。」¹⁸，將量的數目確定下來，其次，以量所了悟的認知，是所量的定義。所量有二種，即能作義與非能作義¹⁹，能作義

註 16 達喇那他，王沂暖譯，《印度佛教史》，佛教出版社，臺北，民六十七年，p.107。

註 17 即：《釋量論》、《量決定論》、《正理滴論》、《因滴論》、《成他相續論》、《觀相屬論》、《諍正理論》。

註 18 多吉杰博選編，《古印度因明選編》（ཚད་མའི་གཤིབ་པའི་ཚུན་གྱི་ཚུན་ལྟོ་སྣང་ལས་ལྟོ་སྣང་），陳那，《集量論》（ཚད་མ་རྒྱུ་ནུས་ལས་སྤྱི་མཚན་ལྟོ་སྣང་），民族出版社，北京，一九八九，p.1。

註 19 法尊譯編，《釋量論略解》，佛教出版社，台北，民七十三年，p.194。另參《古印度明選編》，法稱，《釋量論》〈現量品〉：「故由二所量，許能量爲二。」（གཞན་ལྟོ་སྣང་ལས་ལྟོ་སྣང་ལས་ལྟོ་སྣང་ལས་ལྟོ་སྣང་།）

是使能產生功效的認知，反之即為非能作義。如果再進一步討論，則能作義的設施中，自相是從所認知的對象中的所作，現顯所了悟與共相是從所認知的對象的所作，建立起只有現量、比量二量理論。

陳那透過對「九句因」的分析研究，從中歸納出「因三相」的第二、三相，藉以周延「因三相」的理則；並對「同品」、「異品」與「因」的關係進行考察，改革古因明五支架構為三支，使得因三相的理論完備，創立新因明學說。

「九句因」在陳那的《因輪抉擇論》（ $\text{འདུལ་ཚེགས་ཀྱི་འཕྲོ་མཉམས་ལོ་གཏམ་ལ་དབུགས་པ་$ ）中有詳細的討論，它總結因明論軌中因的類型有九種，其中只有二種組合是屬於正因，其餘皆是似因。九句因的分析為：「謂於所比法，有無及俱二，惟有是正因，無俱皆不成。若彼二猶豫，合不成悉爾。又於同品有，無及彼俱二，異品亦復然，三者各三相。上下二正因，兩邊兩相違，四隅共不定，中央乃不共。所量作無常，所作聞勤發，成常無常勤，常恆及久性，非勤無常常。上下合異邊，是為二正因，邊合異上下，是二相違因。四隅互異合，共不定四類，兩邊直相合，乃不共不定。」²⁰，再從陳那在《因明正理門論本》上所說：「宗法於同品，謂有、非有、俱；於異品各三：有、非有及二。」²¹，宗法即是因。也就是說，「同品」與「異品」具有因的情形可各分為三種：全部都有、全部都無、部分有部分無。若以 P 代表同品，非 P 代表異品，M 代表因，並把上述兩類各三種情況彼此相互搭配，就產生了九種可能，這也就是「九句因」。茲表列如

註 20 《古印度明選編》，陳那，《因輪抉擇論》，pp. 210~211。

註 21 陳那，玄奘譯，《因明正理門論本》，大正藏，No. 1628。

下：

同品有，異品有 (共不定因) 凡 P 是 M，凡非 P 是 M	同品非有，異品有 (相違因) (法自相相違因) 凡 P 不是 M，凡非 P 是 M	同品有非有，異品有 (因不成) (同品一分轉異品遍轉) 有 P 是 M、有 P 不是 M，凡非 P 是 M
同品有，異品非有 (正因) 凡 P 是 M，凡非 P 不是 M	同品非有，異品非有 (不共不定因) 凡 P 不是 M，凡非 P 不是 M	同品有非有，異品非有 (正因) 有 P 是 M、有 P 不是 M，凡非 P 不是 M
同品有，異品有非有 (因不成) (異品一分轉同品遍轉) 凡 P 是 M，有非 P 是 M、有非 P 不是 M	同品非有，異品有非有 (相違因) (法自相相違因) 凡 P 不是 M，有非 P 是 M、有非 P 不是 M	同品有非有，異品有非有 (因不成) (俱品一分轉) 有 P 是 M，有非 P 是 M

與九句因相對應的例子如下：

聲有法 ལྷཾྐྱཱའཇམ་ 常 ཉག་སྟེ་ 量故 ཚད་མཉམ་ཕྱིར་ 如虛空 རྣམ་མཁམ་པར་བཞེས།	聲有法 ལྷཾྐྱཱའཇམ་ 常 ཉག་སྟེ་ 所作故 ཏུས་པའི་ཕྱིར་།	聲有法 ལྷཾྐྱཱའཇམ་ 非勤發 (連續) འབད་བརྟུན་མཚན་སྟེ་ 非常故 མི་ཉག་པའི་ཕྱིར་ 如虛空 རྣུབ་པའི་བཞེས།
聲有法 ལྷཾྐྱཱའཇམ་ 無常 མི་ཉག་སྟེ་ 所作故 ཏུས་པའི་ཕྱིར་ 如瓶 ཏུས་པ་བཞེས།	聲有法 ལྷཾྐྱཱའཇམ་ 常 ཉག་སྟེ་ 所聞故 རྣམ་ཏུ་ཏུས་ཕྱིར་ 如虛空 རྣམ་མཁམ་པར་བཞེས།	內聲有法 རང་ལྷཾྐྱཱའཇམ་ 無常 མི་ཉག་སྟེ་ 勤發剎那常故 འབད་བརྟུན་ཉག་སྟེ་ཏུས་ཕྱིར་ 如風與瓶 རྣུང་དང་ཏུས་པ་བཞེས།
聲有法 ལྷཾྐྱཱའཇམ་ 剎那勤發 འབད་བརྟུན་དཔག་སྟོན་ཅིག་མཚན་སྟེ་ 無常故 མི་ཉག་པའི་ཕྱིར་ 如瓶 ཏུས་པ་བཞེས།	聲有法 ལྷཾྐྱཱའཇམ་ 常 ཉག་སྟེ་ 剎那勤發故 འབད་བརྟུན་དཔག་སྟོན་ཅིག་མཉམ་ཕྱིར་། 如虛空 རྣམ་མཁམ་པར་བཞེས།	聲有法 ལྷཾྐྱཱའཇམ་ 常 ཉག་སྟེ་ 無壞滅故 འགག་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་། 如住與虛空 རྣེད་དང་རྣམ་མཁམ་པར་བཞེས།

從對敵者一方而言，宗中的「有法」為同品(當然，對敵者而言是異品)，為確保使「因」能證「宗」，因此必須要求「因」要滿足「異品非有」的條件，但須排除「同品非有」的情形。換言之，上面九句因中只有「同品有異品非有」與「同品有非有異品非有」才能滿足正因的要求。以「聲無常，所作性故」為例來說明，為了讓「聲是所作性，故是無常」這一推論成立，必須加入「凡所作性皆是無常」的前題。「凡所作性皆是無常」，在邏輯上等於「非無常者，非所作性故」(即「異品非有」)。其實，「異品非有」也等於「有(因)即為同品」，則「因」為同品的充足條件(凡 M 是 P)。

商羯羅主在《因明入正理論》說：「能立與能破，及似唯悟他；現量與比量，及似唯自悟。如是總攝諸論要義。」²²，因明所討論的主要是能立、能破和現量、比量的真似問題，即「二悟八義」²³，主要目的在排除謬誤的判斷，使認識更趨正確，為了達到這個目的，提出了判斷真假、正誤的二個標準：根據現量由感官決定判斷的經驗內容的個別真假、根據比量以推理的因三相，決定判斷非經驗的一般邏輯形式正誤。

弘揚陳那之學的法稱除為《集量論》作釋外，對於量學多所發揮與創見，他將陳那的成量部分擴大為一品，並將量果的量士夫直指佛陀，「量為無欺智..世尊具足量」²⁴；將陳

註 22 商羯羅主，玄奘譯，《因明入正理論》，大正藏 No.1630。

註 23 二悟，是從因明的功用上說；八義，是從因明的內容上說。

註 24 《釋量論略解》，pp.97~100。

那因明中的繫屬關係加以組織化，撰著《觀相屬論》（འབྲིལ་བཟང་ལཱ་ལོ་འབྲུག་ཏུ་བྱེད་པ་）、《觀相屬論自釋》（འབྲིལ་བཟང་ལཱ་ལོ་འབྲིལ་པ་）以明其理。其後代傳人亦爲之作疏，法稱一系的量學傳入西藏後，成爲藏傳佛教學習量學的主要論典。

三、因明三支作法與正因

因明論支是由尼夜耶派所首倡，作爲推究量是否正確的一種重要工具與方法，後雖曾爲佛家世親所援引，但也遭到無著的排斥，在當時的佛教界並沒有進行系統性的整理，直到陳那時才有決定性的分界。陳那以前的印度古因明師將論支分爲五支：宗、因、喻、合、結，在喻裡還有同喻與異喻。陳那歸納過去因明用五支的推理形式成爲三支，除了刪除了五支中的「合」、「結」二支外，並對「喻」作了修改。古因明五支作法中，「喻」主要的作用是實例的運用，它在邏輯上全稱判斷的提出並不徹底，只扮演著比喻和例證的角色，發揮的作用有限。在陳那的三支作法中，「喻」則是由實例與全稱判斷二部份構成，即所謂的「喻體」與「喻依」，其中的「喻體」有普遍意義，屬於全稱判斷，如：「凡是所作，皆是無常」；也就是將「喻」提升爲具有普遍的意義。舉例如下：

宗：聲無常（聲音是無常的）

因：所作性故（因爲它是被造作出來的）

喻：所作遍是無常（凡是被造作出來的都是無常的）

（喻體），

如瓶等（猶如瓶等）（喻依）

在三支作法中，因支是整個論式的關鍵所在，它是否正

確，關係整個立論是否周延與準確性；因此，因支就成爲三支作法中討論的重點。因支是用「因三相」作爲判斷的標準，「因三相」是用因支是否能完全滿足三條理則，來判定它是否成爲「正因」（正確的因）或「似因」（不正確的因）。所謂三條理則，就是：「遍是宗法性，同品定有性，異品遍無性。」²⁵，即是在宗法一定有所依據的理由，在同方（同品）上必定存在，在非同方（異方、異品）上完全不存在。「遍是宗法性」是指因（小前題）的法（謂項，中概念）M 應該包含宗（結論）的有法（主項，小概念,S）；這一條理則的關係是： $S \subset M$ 。「同品定有性」是有關於喻（大前題），是指喻（大前題）在同品中存在，而同品就是屬於宗（結論）的謂項（大概念）P 的東西，也就是因（小前題）的謂項 M 在 P 中存在，這個理則的關係就是： $M \subseteq P$ 。「異品遍無性」是指在異品中絕不存在，異品是屬於宗法（作爲結論謂項的大概念）P 的否定概念，即屬於 $\neg P$ ，也就是因的謂項 M 在異品中不存在，它的關係是： $(M \cap \neg P) = \emptyset$ 。這三條理則，是可以作爲用來建立有效推理的基本條件，按照這三條理則來作出肯定判斷的結論，它的推論式就如下：

註 25 《因明入正理論》：「因有三相，何等爲三，謂遍是宗法性，同品定有性，異品遍無性。」，但前面將「因是三相」譯成「因有三相」，從嚴謹的因明而言，則「是」與「有」的概念差別極大。更何況此中藏文是：「འདི་ལོ་མཉམ་གྱི་མཚན་ཉིད་ནི་རྒྱལ་པ་ལུ་མཚན་པ་ལྟོ་རྒྱལ་པ་ལུ་མཚན་ལེན།

འདི་ལོ་མཉམ་གྱི་མཚན་ཉིད་པའང་མཉམ་གྱི་མཚན་ཉིད་པའང་མཉམ་གྱི་མཚན་ཉིད་པའོ། །」。

第三相 $(M \cap \neg P) = 0$

第二相 $M \subseteq P$

第一相 $S \subset M$

$\therefore S \subset P$

這也是說能具足宗法各部份周延的因（遍是宗法性），無則非生（倒遍）（異品遍無性），有則定有（隨遍）（同品定有性），此外皆非因²⁶（屬於似因）。

在「凡是正因必需是三條理則具足」的前題下，屬於正因的因支種類可以推論出很多種，但從它們的共通性質而言，一般歸納為六類²⁷，六類中的每一類都有其個別的內容，然而較為熟悉的是屬於第一類，它是從正因的自性來分為：果正因、自性正因、不可得（未緣到）正因。根據法稱的說法果正因、自性正因是為成立自己的宗用的、是屬於為自比量，也就是立因；不可得正因是證明某一事物有或沒有，或

註 26 《釋量論略解》，p.2。：「宗法、彼分遍，是因彼唯三。無不定生故。似因謂所餘。」。多吉杰博選編，《古印度明選編》，法稱，《釋量論》：「 $\text{ཉམས་ཚེས་དེ་ཚུལ་ལྟར་པའོ།}$ 」。

$\text{གང་ཚེས་དེ་ནི་རྒྱལ་གསུམ་ཉིད་ཀྱི་མེད་ན་མི་འདྲུང་ངེས་ལྟར་པོ། གང་ཚེས་ལྟར་རྒྱུང་དེ་ལས་གཞན།$ 」。

註 27 六類是：一、從自性上分：果正因、自性正因、不可得（未緣到）正因；二、從所成立法上分：所成立正因、遮遣正因；三、從能立法上分：能成義正因、能成立名言正因；四、從所成宗體上分：物力正因、信仰正因、世許正因；五、從遍於同品上分：同品遍轉正因、同品有非有正因；六、從立敵上分：為自時正因、為他時正因。

用來否定他人的主張，屬於爲他比量，也是破因²⁸。以下來分別說明這三個正因的大致內容：

< 一 > 自性正因 (རང་བཞིན་གྱི་དྲན་པ་ཡང་དག་)

兩個已經存在的概念或事物的本身，彼此間具有關聯性質者，是自性因的定義²⁹，自性因可分：1.依差別自性正因、2.除差別自性正因。其中1.依差別自性正因又可分爲：

(1)自能作法直接趣入自性因，例如：「聲見有法，無常者，因緣生故。」

(凡是聽到的聲音是無常，因爲聽到的聲音是緣生的)。

(2)自能作法間接勢入自性因，例如：「聲有法，無常者，所作性故。」

(凡是聲音都是無常，因爲聲音都是被造作出來的)。

2.除差別自性正因，例如：「聲有法，無常者，實物故。」(凡是聲音都是無常，因爲聲音是實質存在的)。

《釋量論》說：「因法所有性，若無則不生，此果是正因。若與唯有性，繫屬體亦爾。」³⁰。

註 28 多吉杰博選編，《古印度明選編》，法稱，《正理滴論》，P. 507。另見法稱，楊化群譯，《正理滴論》，新文豐出版社，臺北，民七十六年，p.125。

註 29 《釋量論略解》，p.4，「若與唯有性，繫屬體亦爾」。多吉杰博選編，《古印度明選編》，《釋量論》，藏文爲：「གནམ་ཅིག་ལ་ བཞིན་ཡོད་ཙམ་པ་འབྲེལ་པ་ཡི་ཡང་།」應譯爲：「唯有因自性，亦具相屬性。」

註 30 多吉杰博選編，《古印度明選編》，《釋量論》，藏文爲：「རྒྱལ་ལ་ བཞིན་ཅི་དོན་ཅི། མིང་ན་མི་འདུང་འབྲེལ་བཞིན་གནམ་ཅིག་ལ་ བཞིན་ཡོད་ཙམ་པ་འབྲེལ་པ་ཡི་ཡང་།」。

< 二 > 果正因 (རྒྱལ་ལྡན་འབྱུང་རྩལ་)

兩個已經存在的概念或事物的本身，具有絕對的因果關聯性質者，是果因的定義³¹，可分為：

1. 成立直接因果關係正因的立因體果因，例如：「彼煙山有法，有火者，以彼有煙故。」（凡是那座正在冒煙的山則必是有火，因為那座山正在冒煙）。
2. 成立一般的因與成立自體因正因的立共因果因，例如：「五取蘊有法，彼有生因者，是有時所生之物故。」（凡是五取蘊必有生因，因為五取蘊是有時所產生的物）。
3. 成立因先行果正因的立先趣果因，例如：「黑煙有法，前火已先行者，是煙故。」（凡是冒黑煙者，則必是火先前已經燒起來，因為是已經有冒煙）。
4. 成立不同因素果正因的立差別果因，例如：「見青色根識有法，是有自己所緣緣者，是無自性所緣緣不生之物故。」（凡是看見青色的感官，則必是本身所尋覓的對象，因為眼睛是無自性所尋覓的不生之物）。
5. 於物後推知因源的果正因的立因法比度果因，例如：「口中所含糖塊有法，前剎那糖味有引生後剎那糖味的功能者，有現在的糖味故。」（凡口中所含糖塊，則是前一刻糖甜味的感覺能產生後一刻糖甜味的感覺

註 31 法尊，〈釋量論略解〉，p.4。《釋量論》<卷一>：「因法所有性，若無則不生，此果是正因。」(རྒྱལ་ལྡན་འབྱུང་རྩལ་གྱི་འབྱུང་ལུགས་ལྟར་ལྟུང་བཤམས་པ་) ， 又有譯：「因處諸自性，無則不生，是果因」。應譯為：「不安住諸量，不住無中是果因」。

「樹木未被量識緣到的崢嶸懸崖有法，沒有矮松者，沒有樹故。」（凡是眼睛看不到樹木的光禿禿懸崖，是沒有矮松樹，因為光禿禿懸崖是沒有樹木）。C.自性不可得因（རང་ཅོན་མི་དཔེ་ལས་པ་）例如：「無瓶之處有法，沒有瓶子者，瓶子未被量識觀察到故。」（凡是沒有瓶子的地方，必是沒有瓶子，因為眼睛沒有看到瓶子）。D.果不可得因（འབྲས་བུ་མི་དཔེ་ལས་པ་），例如：「煙已消散的圍牆周圍有法，沒有產生煙的親因者，沒有親果的煙故。」（凡是在煙已經消散的圍牆周圍，則是沒有產生煙的直接接近的原因，因為沒存有直接接近結果的煙。）

- (2)能顯相違關係不可得因，有八種：A.自性相違可得因（རང་ཅོན་འགལ་བ་དཔེ་ལས་པ་），例如：「由猛烈火直接普蔽的東面物體有法，沒有寒冷觸覺繼續存在者，是由猛烈火直接普蔽的物體故。」（凡是由猛烈火直接普蔽的東面物體，則是沒有寒冷觸覺繼續的存在，因為它是由猛烈火直接普蔽的物體故。）。B.相違果可得因（འགལ་བའི་འབྲས་བུ་དཔེ་ལས་པ་），例如：「由濃煙上衝普蔽的東面地方有法，沒有寒冷感覺繼續存在者，是由濃煙上衝普蔽的物體故。」（凡是由濃煙上衝普蔽的東面處所，則是沒有寒冷感覺繼續存在，因為它是由濃煙上衝普蔽的物體故。）。C.相違遍可得因（འགལ་བ་ཕྱུག་པ་དཔེ་ལས་པ་），例如：「由猛烈火直接普蔽的東面地方有法，沒有繼續產生雪的觸覺者，是由猛烈火直接普蔽的物體故。」（凡是由猛烈火直接普蔽的東面

處所，是沒有繼續產生像雪寒冷的感覺，因為它是由猛烈火直接普蔽的物體故。）。D. 果相違可得因（འཕྲུལ་བྱུང་ལཱ་ལ་བཅའ་མཁས་པ་）例如：「此處冷因之直接影響有法，非無障礙者，以有火故。」（凡是此處受到寒冷的原因直接影響，則是沒有無障礙，因為是有火的原故。）。E. 能遍相違可得因（འཕྲུལ་བྱུང་པ་ལཱ་ལ་བཅའ་མཁས་པ་），例如：「眼前的有角動物有法，不是馬者，有角故。」（凡眼前所看到的有角動物，不是馬，因為眼前所見的動物是有角。）。此中又可以分為：E1. 否定肯定需要觀待的能遍相違可得因，例如：「有漏五取蘊有法，自形成時起肯定是流轉者，是自身流轉無需有待於自身以外後來產生的其他因素故。」（凡是有漏五取蘊，則是其自形成時起就肯定是流轉，因為它的自身流轉是無需依靠於自身以外而後產生的其他因素故。）。E2. 否定觀待需要肯定的能遍相違可得因，例如：「白色的衣服有法，自縫成時起尙未肯定其有顏色者，它要成為有顏色必需有待於後來自身以外的因素故。」（凡是白色的衣服，則是其從裁縫成為衣服時起，尙未肯定其有顏色，因為它要變成為有顏色是必需有待於後來加上衣服本身以外的因素故。）。F. 因相違可得因（རྗེ་འཕྲུལ་ལཱ་ལ་བཅའ་མཁས་པ་），例如：「由猛烈火力普蔽的東面物體有法，不繼續存在寒冷的結果汗毛豎起者，是由猛烈火直接普蔽的物體故。」（凡在烈火遍佈的地方裡，是沒持續有寒冷感覺而致汗毛豎起的結果，因為是烈火遍佈的）。G. 因相違果可得因

(ལྷུང་གཡུག་འཁོར་ལྷུང་གཡུག་འཁོར་གྱི་ལྷུང་གཡུག་) ，例如：「由濃煙上衝普蔽的東面地方有法，不繼續存在寒冷的結果汗毛豎起者，是由濃煙上衝普蔽的物體故。」（凡在遍佈暖氣的房間裡，是沒持續有寒冷感覺而致汗毛豎起的結果，因為是遍佈暖氣的房間故）。

2.不能顯不可得因，是在未顯現的狀態下推知其中的未知，但是受到時間、處所、界、業力等的限制，致量識無法得到的認知。分爲三種：(1)不能顯繫屬邊不可得因，例如：「眼前所見者有法，於不認知鬼魅相續流轉中，無認定符合彼境鬼魅之決定智，是於不認知鬼魅相續流轉中，無緣鬼魅之量故。」（凡是眼前所看到者，則是屬於在不認知鬼魅相續流轉中，沒有確認符合當時所見環境的鬼魅之決定智，因為它是在於不確定認知在鬼魅相續流轉中，沒有尋覓到鬼魅之正確認識故。）。(2)不能顯繫屬邊的因不可得因，例如：「眼前所見者有法，於不認知鬼魅之補特迦羅量識未緣到有鬼魅，乃是成立於眼前所見者不認知鬼魅者，不能提出有鬼魅的有法，是未見之能遍因不可得因故。」（凡是眼前所看到者，則是屬於不認知鬼魅的補特迦羅量識沒有尋覓到有鬼魅的存在，因為它的論式是成立於眼前所看到而不認知鬼魅者，且不能提出有鬼魅的主張，因為它是沒有了解到能遍因的不可得因故。）。(3)不能顯繫屬邊自性不可得因，例如：「眼前所見者有法，於不認知鬼魅相續流轉中，認定符合彼境之決定智爲由量識所緣到，是成立於眼前所見者，彼之補特迦羅相續中，無認定符合彼境鬼魅之決定智，是未見自性不可得因故。」（凡是眼前所看到者，則是於不能確定認知鬼魅相續流轉中，且是確認符合當時情境的決定智作爲由正

確認知的量識所尋覓到，因為這個論式是成立於眼前所看到者，則它在補特迦羅相續中，無認定符合當時情境鬼魅的決定智，且是未了解到自性的不可得因故。）。)

另外，從所成立法上可以分爲：所成立正因、遮遣正因。遮遣正因與不可得正因是同義詞，成立彼之遮遣正因與成立彼之所成立正因雖互相矛盾，但是遮遣正因與能成立正因卻不矛盾，因為論式中的「所作」因，既是成立「聲是無常」的遮遣正因，同時也是能成立正因。凡是成立彼之能成立正因，則應爲果正因與自性正因的任何一種。

四、量學傳入西藏

衆所週知，藏傳佛教的弘揚主要分爲兩期：前弘時期（~600~842）與後弘時期（973~）。量學在這兩個時期裡各有所發展，而藏傳佛教中的應成論式主要是在後弘時期，於量學的研究環境中滋養發煌而確定。

（一）藏傳佛教舊量學時期

前弘時期是西藏文明與武功強盛的時代，二百餘年間，西藏社會處於文化的奠定與政治權力間、外來宗教與本土信仰間競爭局面。前弘時期爲人尊稱的三位贊普法王：松贊幹布、赤松德贊、赤祖德贊宏揚佛法最力。其中松贊幹布贊普（ཧྲེན་པམ་ལྷ་མཚན་པོ་, 617~650）時代，武功鼎盛，創制文字與制度規模，引進佛法，推動西藏文明向前邁進，而在佛教的發展上，尤其是建立僧伽規模、翻譯佛典較有貢獻者，就屬後二位贊普。

赤松德贊（འཇམ་མཉམས་པམ་ལྷ་མཚན་པོ་, 755~797 在位）時期，相繼自印度迎請寂護（Shandraksida, འཇམ་མཉམས་པོ་）、蓮花戒（Kamalashīla）等多位印度佛學學者到西藏弘法，建立西藏第一座寺院桑耶寺（བཀའ་འགྲུབ་ལྷ་ཁྱེད་ལྷོ་ལྷ་ཁྱེད་ལྷོ་ལྷ་ཁྱེད་）、首次

剃度西藏人出家、建立僧伽制度，並運用量學與來自中原的摩訶衍（大乘和尚）辯論獲勝，使印度佛學立足西藏。赤祖德贊贊普（ཇུ་བཟུང་པོ་མཚན་པོ་, 815-838 在位）期間，推崇佛教，優禮僧人，運用量學，推敲梵文真義，進行文字改革、編輯西藏首部字典《翻譯名義大集》（ཉེས་ཀྱི་ཚིག་པུ་མཚན་པོ་）、宗義書的《見差別》（ཉེས་ཀྱི་ཚིག་པུ་མཚན་པོ་）、大藏經目錄等，廣將梵文佛典譯出，包括陳那、法稱師徒的量學論著³⁵，奠定西藏量學發展的基礎。

西元十世紀以後，佛教再度傳回西藏，阿里地區的統治者菩提光（ཏུ་ཚུ་བོ་དེ་བུ་）除派弟子前往印度求法外，也邀請不少印度佛學學者前來弘法；十一世紀左右首先在薩拉宗（སྤུ་མོ་ལྗོངས་）建立量學道場。瑪給哇洛卓（མ་དགེ་བཟོ་ལྷོ་བཟོ་）自印度學成返回後，即將法稱七部量論中的《量釋論》、其《自釋》以及法稱弟子自在天（ཤར་བཟོ་）的《量釋論疏》、《觀相屬論》、《觀相屬論

註 35 法稱的《因滴論》（ཁན་ཚེགས་ཟིགས་པ་）及
其《自釋》（འབྲེལ་བཟན་གཟེངས་པུ་མཚན་པོ་）
律天（Vinitadeva）的《因滴論廣
註》（ཁན་ཚེགས་ཟིགས་པུ་མཚན་པོ་ལྟར་བྲེལ་བཟན་པོ་）
《成他相續論》、《成他相續論疏》
（ཉེས་ཀྱི་ཚིག་པུ་མཚན་པོ་ལྟར་བྲེལ་བཟན་པོ་）
《觀所緣緣論疏》（དམིགས་པུ་མཚན་པོ་ལྟར་བྲེལ་བཟན་པོ་）
蓮花戒的《正理滴論前品攝論》（ཤེགས་པུ་མཚན་པོ་ལྟར་བྲེལ་བཟན་པོ་）
善護（བཟོ་བཟོ་）的《成一切智論》（ཉེས་ཀྱི་ཚིག་པུ་མཚན་པོ་ལྟར་བྲེལ་བཟན་པོ་）
及陳那《因輪抉擇論》。耶歇德（智軍）
譯出律天的《因滴論廣註》（ཁན་ཚེགས་ཟིགས་པུ་མཚན་པོ་ལྟར་བྲེལ་བཟན་པོ་）
勝友（ཇུ་མཚན་པོ་）
的《正理滴論攝義》（ཤེགས་པུ་མཚན་པོ་ལྟར་བྲེལ་བཟན་པོ་）；囊喀迥（空護）譯出法
稱的《觀相屬論頌》、《觀相屬論釋》。達瑪羅喀（法光）譯出法
勝（Dharmottara, 760-830）的《正理滴論廣註》
（ཤེགས་པུ་མཚན་པོ་ལྟར་བྲེལ་བཟན་པོ་）。

釋》、《迴諍論》等陸續譯出傳世，稱之為藏傳佛教的舊量學。

(二)藏傳佛教新量學的發展

1. 桑浦量學

前弘時期時，除了將前弘時期尚未譯出的法稱一系量學著作，陸續譯出外，並加以重譯或修訂，發展出藏傳佛教本身的理論主張。

一〇四二年應邀進藏弘法阿提沙(ལྷོ་ལྷ་མོ།, Dipamkarash, 982-1054)的弟子額累巴喜饒(འཇམ་ལོ་གསལ་པོའི་ལོ་སྤེལ་པ། 1059--1109)在桑浦內鄔託(གསལ་ལུ་མེད་ལྷོ་ལྷ།)建桑浦寺(གསལ་ལུ་མེད་ལྷོ་ལྷ།)，廣設傳習量學的講說學院，據傳有一千五百學僧從之，至其侄子額羅登喜饒(འཇམ་ལོ་གསལ་པོའི་ལོ་སྤེལ་པ།, 1059--1109)繼任堪布，在他住持時更加興盛。額羅登喜饒是重譯《現觀莊嚴論》、《量決定論》的大譯師，他有感於量學重著如《集量論》、《釋量論》等辭富義繁，理緻微密，而且傳授全論，對初學亦無此需要，因而擇取其最基本的理論原則，和許多初學必須即學即用的專門術語，分別一一制為最簡單的典範程式，勒為一種制式的教材，名為《正理啓門集課》(ལེགས་པོའི་མཚན་ལྟར་ལུ་སྤྱོད།)，作為啓開初學者思想理路入門的課本³⁶，廣在師徒間傳習。

桑浦寺第六任堪布恰巴卻吉僧格(ལྷ་མོ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ།, 1109~1169)時，量學的講授更極盛一時，攝類、知明、因明等研究量學的輔助著作出現，恰巴卻吉僧格本人著有《量決定論廣

註 36 君庇亟美，〈後期量論一瞥〉，《國立政治大學三十週年紀念論文集》，台北，民六十七，p.272。

注》、《量論攝義頌》和《自釋》以及《量論攝義》（ཚད་མའི་ཐུགས་པ་ཡི་དྲུག་རྒྱུ་མེད།）等書。其中《量論攝義》是後來藏傳佛教學者以應成論式傳習佛學入門的創祖，藏傳佛教中學佛的特有的方法 -- 攝類，是從此人創始的，相傳西藏各寺院學經所採取的辯論方式，也是從他創始的³⁷，這是他的弟子們藏納巴諄足僧格（ཁང་ནག་པ་བཙུན་ལྷུ་སེང་གེ།）等八大獅子（ཟེང་གེ་ཚེན་པོ་བཅུན།）³⁸ 諸人，長期以來，師徒之間不斷的實踐改革的結果³⁹。這種直至今日仍習用的辯論方式，其定型始於桑浦寺為中心講學道場時代，也是藏傳佛教後弘時期噶當派以桑浦寺為中心，初以傳習法稱《量決定論》，後改為《釋量論》為基礎的學風。

2. 薩迦量學

十三世紀初，薩迦派創派的第四祖，薩迦班支達貢噶堅藏（སཔལ་ཉུན་དག་འབྱུང་མཚན།, 1182~1251），修訂了額羅登喜饒對瑪給哇洛卓所譯法稱的《釋量論》校本，並在薩迦寺講授此論，漸

註 37 王森，《西藏佛教發展史略》，中國社會科學出版社，北京，1983，p. 63。

註 38 八大獅子即：藏納巴諄足僧格（ཁང་ནག་པ་བཙུན་ལྷུ་སེང་གེ།）、登拔巴瑪哇僧格（དན་ལག་པ་ལྷུ་ཁོ་སེང་གེ།）、族夏索南僧格（རྩལ་འཛོན་མཚམས་སེང་གེ།）、馬夾濯巴僧格（མུག་རྩེད་པོ་སེང་གེ།）、乍巴旺楚僧格（ཇམ་པ་འདྲེན་པོ་སེང་གེ།）、娘簡卻吉僧格（ཉན་མཚོ་སྒྱི་སེང་གེ།）、登瑪昆卻僧格（དམན་མདུན་མཚོ་གེ་སེང་གེ།）、聶哇勇登僧格（གཉལ་པ་བཙུན་པོ་སེང་གེ།）。

註 39 洋增普居巴羅桑次成木仙巴嘉錯（ཡོང་མཚན་ལྷན་སྦྲུག་པོ་བརྩོན་མཚོ་ལྷོ་མཚོ་སྒྲུབ་པོ་སྐུ་མཚན།），《量理攝類與因明理路幻鑰》（ཚད་མའི་གཞུང་དོན་ཉེད་པོ་ལྷུ་ལྷན་སྦྲུག་པོ་དྲན་ལྱི་རྩམ་གནག་ཤིག་སཔལ་མཚོ་ལྷེ།），甘肅民族出版社，蘭州，1982, p. 1。

為西藏佛教界所重視，開啓西藏佛學界以《釋量論》為主的量學學風。薩迦班支達貢噶堅藏將量學理論統攝於一書，撰著《量理寶藏論》（ཚད་མ་འཕགས་པའི་གཏེར་）及自釋，首開由藏人撰述量學論著之例。其弟子伍由巴日登僧格（འབྲུག་པ་འཕགས་པ་ལོང་ལེ）曾為《釋量論》、《量理寶藏論》作詳註，造《量評釋論詳疏》，作《量理寶藏論大疏》。期間該派的量學大師輩出，連被元朝下放到薩迦寺院出家習法的宋朝末代皇帝端宗趙昀（1270~1323）⁴⁰，也將漢文的《正理門論》譯成藏文。到了十四世紀，薩迦派內部，在佛學思想上分有二個主要不同見解的派別：（一）仁達哇（ལེན་དབ 1340~1412），徒弟極多，屬中觀應成派，雖然目前他的著述不多見，但格魯派弘揚量學的宗喀巴及賈曹杰達瑪仁欽都是他的弟子。（二）果然巴索南僧格（ཀུན་མཁྱེན་གྱི་བོ་ལོ་འབྲུག་པ་ལོང་ལེ་ལོ་ལོ་ལོ་ 1429~1489），著述極多，造有《釋量論解脫普賢光明》（ཚད་མ་རྒྱུ་ལྟོགས་ཀྱི་རྒྱུ་མཐའ་ཀུན་པར་འོད་ཟེར་）八品、《釋量論密義普賢之日》（ཚད་མ་རྒྱུ་ལྟོགས་ཀྱི་འགོ་དྲོས་ཀུན་པར་ཉི་མ་）、《量理寶藏論釋義》（ཚད་མ་འཕགས་པའི་གཏེར་གྱི་དོན་གསལ་པ་རྟོགས་པ་）、《量理寶藏論釋難處七論》（ཚད་མ་འཕགས་པའི་གཏེར་དཀར་གནས་རྒྱུ་མཐའ་དེ་ལྟར་འགགས་པ་）。

3. 格魯量學

格魯派的肇建者宗喀巴羅桑札巴（འཇམ་པསྟོབ་པར་བླ་མ་ལམ་ལུ་མཆོག་, 1357~1419），著述豐富，影響後世深刻，但在量學方面的論著只有提綱挈領的《量論七部入門除闇論》（ཤེད་མཁྱེན་ལྟོགས་ཀྱི་ཡོད་ཀྱི་ལྟོགས་ལམ་）

註 40 元封為瀛國公，元二十五年（1288），時年十九歲，被送到西藏帝師所屬的薩迦寺院中習佛三十五年，出家法名為合尊法寶

（ལྷ་ཚོས་ཀྱི་འཛིན་ཆེན་）。

及其弟子聽聞宗喀巴講說量學時隨手筆錄的著述等，然而宗喀巴一生弘法與量學的運用密不可分，他的後傳弟子依其學風大致可以分為辯巧派、莊嚴派、隨經派。

- (1) 辯巧派 - 以賈曹杰達瑪仁欽 (ཇུཔ་ཚབ་ཇེ་དང་མའི་མཚོ། 1364~1432) 爲代表⁴¹，他原是與宗喀巴同學於薩迦派的仁達哇，因爲宗喀巴所折服而列門下，以善辯巧聞名，對於法稱的著作也予以註解，著有《集量論釋》 (ཚད་མཚན་འོ་རྒྱལ་བཀའ།) 爲至今研究《集量論》的根據，《釋量論攝義》、《釋量論能顯解脫道論》 (རྒྱལ་འབྱེད་ཀྱི་ཚིག་འཁྲུག་ལུ་རྒྱལ་བཀའ་ཐུང་ལུ་མཁའ་ལུ་ཉེང།)、《正理滴論善說心要註》、《量論道路列編》 (ཚད་མའི་ལམ་འབྲུག་ལ།)、《釋量論攝義明解脫道》 (རྒྱལ་འབྱེད་ལུ་ཚིག་འཁྲུག་ལུ་ཐུང་ལུ་མཁའ་ལུ་ཉེང།)、《觀相屬論日藏》 (འབྲེལ་བའམ་ལྟུག་ལུ་རྒྱལ་བཀའ་ཉི་མའི་རྫོང་ཡོ།)、《相違相屬建立》 (འགལ་འབྲེལ་ལྱུ་རྒྱལ་བཀའ།)、《釋量論本頌解說闡明解脫道》、《量決定論大疏善顯義趣上下卷》、《量理滴論釋善說心要》等，另外也有紀錄宗喀巴口授的《釋量論現量品隨聞錄》與《量論隨聞錄》。著有《量論要道指津》 (ཚད་མའི་ལམ་ཁྲིམ།) 爲格魯派量學新說要籍，著《量理寶藏論釋善說心要》闡釋反駁薩班《量理寶藏論》學說。
- (2) 莊嚴派 - 以凱珠傑格勒貝桑 (མཁས་ལྷན་པའི་དཔེ་ཉེག་ལས་དཔལ་བཟང་། 1385~1438) 爲代表⁴²，著有《釋量論詳解正理海》

註 41 李匡武主編，《中國邏輯史 -- 唐明卷》，甘肅人民出版社，蘭州，1989，p. 125。

註 42 《中國邏輯史 -- 唐明卷》，p. 124。

(*ཚད་མ་རྒྱུ་ལྟེན་ཅིང་ཕལ་པའི་གསལ་བཤེན་མཚོ།*) 詳細解釋了《釋量論》為自比量等三品（成量品未註），釋文以印度學者天主慧（*ལྷ་དབང་ལྷོ།*）、釋迦慧（*གཏུལ་ལོ།*）二人對法稱論著的註疏為主，偏重於文字的解釋；又著有《量論道要指津》（*ཚད་མ་ལུ་མཁའི་དུང་།*）闡述量論中所含的解脫道以及總論法稱量學的《因明七論除意暗莊嚴疏》（*ཚད་མ་ཞེ་བྱུང་རྩལ་ཡི་དྲུ་མུ་མེད་ལེ།*）等。

- (3) 隨經派—以根敦珠巴（*གཤེད་ལྷ་རྒྱལ་པལ་ 1319~1474*）為代表，於宗喀巴晚年時始列門下，宗喀巴圓寂後復從賈曹杰達瑪仁欽習量學，著有《量理莊嚴論》（*ཚད་མ་ཡི་གསལ་བཤེན་།*）、《釋量論廣註》（*ཚད་མ་རྒྱུ་ལྟེན་པའི་གསལ་བཤེན་པའ་ཕལ་དཀར་པོ།*）等。

十七世紀以後，隨著格魯派六大寺陸續建成與掌握政權，該派寺院成為藏傳佛教學術中心，寺院規定寺僧必習顯宗五論，其中之一即《釋量論》，而其他派別如薩迦、迦舉、寧瑪等也逐漸建立學制，規定必學的科目也是《釋量論》，於是西藏佛教的顯宗學僧無不習《釋量論》者。

4. 其他

除了上述三家之外，藏傳佛教中各家各派對於量學的弘揚也多有成就者。介於阿提沙與宗喀巴間的佛學大師，霞盧派（*ཞུ་ལུ་པལ་*）⁴³的開創者布頓仁欽珠（*བུ་ཐོན་ལེན་ཚེ་ལྷ་རྒྱལ་*，1290~1364）除在佛學上的成就著有聲名外，在量學方面著有《量決定論書名釋義》（*ཚད་མ་རྒྱུ་ལྟེན་པའི་གསལ་བཤེན་དོན་།*）、《量決定論句義顯明疏》

註 43 藏傳佛教後弘時期之一派，因布頓仁欽珠成名後，受到日喀則東南的夏盧地方人士所請住持夏盧寺，他所傳下的教法稱之。

(藏文譯名：འཇམ་དཔལ་འབྲུག་མཚན་ལོ་མཚན་པོ་)。十五世紀時，噶瑪迦舉派黑帽系第七輩轉世卻札迦措悲桑波 (藏文譯名：འཇམ་དཔལ་འབྲུག་མཚན་ལོ་མཚན་པོ་，1454~1505) 著有《善說一切量論匯集妙義大海》(藏文譯名：འཇམ་དཔལ་འབྲུག་མཚན་ལོ་མཚན་པོ་འཇམ་དཔལ་འབྲུག་མཚན་ལོ་མཚན་པོ་) 傳誦後世。噶瑪彌覺多杰 (藏文譯名：འཇམ་དཔལ་འབྲུག་མཚན་ལོ་མཚན་པོ་，1507~1554) 著有《噶瑪巴區扎嘉措所著之量論大疏》(藏文譯名：འཇམ་དཔལ་འབྲུག་མཚན་ལོ་མཚན་པོ་འཇམ་དཔལ་འབྲུག་མཚན་ལོ་མཚན་པོ་) 等。十六世紀時，竹巴迦舉派竹巴白瑪噶布 (藏文譯名：འཇམ་དཔལ་འབྲུག་མཚན་ལོ་མཚན་པོ་，1529~1592) 著有《量經及七部論義抉擇文殊義趣莊嚴》(藏文譯名：འཇམ་དཔལ་འབྲུག་མཚན་ལོ་མཚན་པོ་འཇམ་དཔལ་འབྲུག་མཚན་ལོ་མཚན་པོ་)、《量經及七論總義正理心要》(藏文譯名：འཇམ་དཔལ་འབྲུག་མཚན་ལོ་མཚན་པོ་འཇམ་དཔལ་འབྲུག་མཚན་ལོ་མཚན་པོ་) 等。

寧瑪派是延續前弘時期的西藏佛法，且深入民間的舊派，組織較為鬆散，在量學上有名如寂護、蓮花戒等皆是，到了十九世紀時的局迷旁 (藏文譯名：འཇམ་དཔལ་འབྲུག་མཚན་ལོ་མཚན་པོ་，1846~1912) 為《釋量論》作疏，名為《釋量論精義晰說善顯寶藏》(藏文譯名：འཇམ་དཔལ་འབྲུག་མཚན་ལོ་མཚན་པོ་འཇམ་དཔལ་འབྲུག་མཚན་ལོ་མཚན་པོ་)、《量理藏論箋疏制勝之塵》(藏文譯名：འཇམ་དཔལ་འབྲུག་མཚན་ལོ་མཚན་པོ་འཇམ་དཔལ་འབྲུག་མཚན་ལོ་མཚན་པོ་)、《集量論註疏理路光明》(藏文譯名：འཇམ་དཔལ་འབྲུག་མཚན་ལོ་མཚན་པོ་འཇམ་དཔལ་འབྲུག་མཚན་ལོ་མཚན་པོ་)、《攝類論能啓語門》(藏文譯名：འཇམ་དཔལ་འབྲུག་མཚན་ལོ་མཚན་པོ་) 。

以上只是大要的說明藏傳佛教界傳揚量學的情況，就目前在大陸所整理的西藏相關論著的書目中就有二百五十餘種之多⁴⁴，可見藏傳佛教對此重視的一斑。

註 44 孫文景編，黃明信校，〈國內部分圖書館（室）所藏因明書目索引〉，中國邏輯史學會因明研究工作小組，《因明新探》，甘肅人民出版社，蘭州，1989，pp. 331~372。

五、應成論式 (མཁུ་བུ་) 的確立

「成爲破局」的方法早爲印度諸位大師所廣泛運用，在尼夜耶派的根本經典《尼夜耶經》中的第八諦就是以思擇 (tarka) 的名詞出現，它被認爲是爲了要決定某一立言是真的重要方法，但不承認它本身是確實的論證式⁴⁵。

佛教的陳那集量學大成，定現、比二量和因三相與因明三支作法，將佛家的量學推向嚴密理論系統，隨後宏揚陳那主張的法稱雖也不將應成論式認爲是確實可用的論證方法，但仍認爲它是合乎推理的確實思維方式之一，《釋量論》：「雖無簡別說，一類則生疑，餘繁說所立，皆應成爲宗」⁴⁶。

在布頓仁欽珠所著的《佛教史大寶藏論》中列名第一位到西藏弘法的印度學者寂護⁴⁷，他的弟子蓮花戒運用「成爲破局」的論式，首先贏得了與摩訶衍的辯論；寂護的著作《中觀莊嚴論》是以批判佛教以外以及佛教內部各派的宗義，除了在總結時將中觀與唯識比喻爲馬車的兩條韁繩，強調只有學習這兩派理論者才能算是大乘佛學學者⁴⁸之外，在提到「總結了解一相對於所有的餘它的了解成爲破局，執著承認

註 45 《印度中觀哲學》，P.206。

註 46 《釋量論》：

「ཏྲ་པ་མེད་པར་བཤོད་ན་པར། བྱིས་མ་ལོན་མེད་ཅིང་ཁྱེད་ཀྱི་མཁུ་བུ་བཤོད་པུ་མཁུ་བུ་འཕེལ་བཅའ་བའི་ཐམས་པུ་མཁུ་བུ་། ། 。

註 47 布敦，郭和卿譯，《佛教史大寶藏論》，福智之聲出版社，台北，民八十三年，p.249。

註 48 迷旁·降陽朗杰嘉錯 (རྟེན་མཁུ་འཕེལ་བཤོད་རྒྱལ་མཁུ་བུ་) (1846~1912)，《中觀莊嚴論詳解》(ཏྲ་པ་མཁུ་བུ་)，四川民族出版社，成都，1992，p.461。

「ཏྲ་པ་མེད་པར་བཤོད་ན་པར། བྱིས་མ་ལོན་མེད་ཅིང་ཁྱེད་ཀྱི་མཁུ་བུ་བཤོད་པུ་མཁུ་བུ་འཕེལ་བཅའ་བའི་ཐམས་པུ་མཁུ་བུ་། ། 。

無」⁵⁵、「非有非無非有無，亦非非非有無具，自此四邊解脫者，彼唯是中觀者宗」⁵⁶，來作為闡述中觀思想的方法之一。

將成為破局的論式與因明論式結合成只破不立的應成論式，是十二世紀桑浦寺恰巴卻吉僧格開創以辯論方法學習經論以後不久出現的，恰巴卻吉僧格認為在實際辯論中，比用正式的宗、因、喻三支或簡式的兩支，都比較簡單明瞭，使答者易於回答，靈活多變，勝負立判，易於引起辯論興趣，更能訓練學者思想的敏捷度。雖然恰巴卻吉僧格等西藏諸位大師將應成論式確定為：「因遍兩不成、部分因不成、部分遍不成、因遍兩成四種，從這四種中推演出，七個正確的應成論是與七個不正確的應成論式，共十四個；七個正確的應成論式包括六個能立和一個既是成立有法也是成立因的半個能立」⁵⁷，但是在他所作的教本《量論攝義》中並沒有這一個項目，直到他的三傳弟子薩迦班支達貢噶堅藏在《量理寶藏論》才正式把應成論式寫入成為〈為他比量品〉的一部份⁵⁸，薩迦班支達貢噶堅藏將應成論式下的定義是：「用對方肯

註 55 阿提沙，《菩提道燈論難處釋》（*རྒྱུ་རྒྱུ་བཟོ་སྟོན་མཛོད་གསུང་མཛོད་*），India，1990，p. 192。「*ཉེལ་ཡོད་པ་སྟེ་བཟོ་སྟོན་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་*」

註 56 《菩提道燈論難處釋》，pp. 208~209。「*ཉེལ་ཡོད་པ་སྟེ་བཟོ་སྟོན་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་*」

註 57 洛布堪謙索朗倫珠（*ལོ་བཟོ་སྟོན་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་*，1441~1482），《量理寶藏註疏教理職論》（*མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་*），中國藏學出版社，青海，1988，p. 252。

註 58 薩迦班智達貢嘎堅贊，《量理寶藏論總則及其注釋》（*མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་མཛོད་*），西藏人民出版社，拉薩，1989，pp. 360~363。薩迦班智達貢嘎堅贊在寫應成論式時，先駁斥當時西藏學者對應成論式的分類，可見在他之前已經有人提出應成論式的主張。

定的因來成立他所不承認的宗」⁵⁹，同時又將它分成二類：一類是引生能立的正應成論式，一類是不能引生能立的邪應成論式。其中引生能立的應成論式又分兩種：一是變換論法以後所得的正常論式，與原來的應成論式同屬於一個類型，共有四種類型；二是應成論式變換論法以後所得的正常論式，不同於原來的應成論式所屬的類型，共有十四種類型；加上不能引生能立的邪應成論式二種類型，應成論式共二十種類型，每一種類型都和因明中專為破式的不可得因互相對應。

宗喀巴在《入中論善顯密意疏》中，以三遮分與五立分提出中觀應成派的八大主張，其有關應成論式的看法則為：「於立、敵二方，由於所立的論題、有法已是共顯，故不須先立有法，因此，不但不承許《釋量論》等論疏中所說的自續（立）因明論式，應成派更以敵我雙方所立因是同義，在其取捨上，成立論式或應成，輪番陷破，唯有如此，建立能生起人無我與法無我的細微認知比量」。⁶⁰

雖然薩迦班支達貢噶堅藏僅將應成論式和能破論式並列成為兩種論式，但是到了十五世紀時，格魯派系統莊嚴派的凱珠傑格勒貝桑在他的《因明七論除意暗莊嚴疏》中就將它

註 59 《量理寶藏論總則及其注釋》，P.363。

「ཉམས་པ་གྱི་ཉམས་པ་མཚོན་པའི་བུ་བྱུང་བའི་མཚན་པ་།」。

註 60 龍朵阿旺洛桑（*ལྷོ་རྩེ་ལྷོ་མང་གདངས་ལྷོ་བཟུང་།*, 1719~1795），《龍朵阿旺洛桑全集》（*ལྷོ་རྩེ་ལྷོ་མང་གདངས་ལྷོ་བཟུང་གི་མཚན་པ་འདུལ་བའི་རྩེ་བོ་རྩེ་བོ་མཚན་པ་།*），〈上冊〉，〈大乘顯宗中觀名義略集〉（*ཐལ་ཚེན་མངོན་པའི་མཚན་པ་ལས་ལྷོ་མང་གདངས་ལྷོ་བཟུང་གི་མཚན་པ་།*），藏文古籍出版社，拉薩，1991，pp.382~383。

直接等同於能破（སྤྲུལ་པ་），而提出應成與能破是同義語⁶¹；這種說法，遭到薩迦派學者果然巴索南僧格的批評：「目前西藏對所成立的一切正因的『法』稱為『破局』，安上這個名詞時，不但是成為無利於能立的正確應成論式，也是因為在錯誤因與法上的『破局』所安立的法，成為有利於能立的正確應成論式對於上述的每一支都個有二個的承許的式子，這才是最正確的式子」⁶²。雖然如此，應成論式在佛教學院中廣為寺僧運用，成為主要的學佛方法已是時代的潮流。

十七世紀時，格魯派僧人堪欽根敦嘉措（མཕམ་རྒྱལ་བཤེས་པ་ལྷན་པོ་མཚོ་，1679~1765），在所著的《堪欽攝類學》中仍沿襲這種說法，但他對於應成論式的定義有了進一步詳細的說明：「循著對方本身在正確應成論式上已經有成立破式，也是成為對方自己完全無法答復所承許論點的論式」⁶³。十八世紀，格魯派僧人貢卻亟美汪波（གོང་མཚོ་ཤེས་པ་མེད་དཔལ་པོ་，1728~1791）在所著的《宗義寶鬘》中對中觀宗分成應成派、自續派的理由，提到應成派

註 61 凱珠杰格勒白桑（མཕམ་རྒྱལ་བཤེས་པ་ལྷན་པོ་མཚོ་），《因明七論除意暗莊嚴疏》（ཚད་མ་ རིལ་ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་མཚོ་མེད་），民族出版社，北京，1989，p.371。

「སྤྲུལ་པ་དང་མཐུན་པའི་དོན་གཤམ་པོ་ལྷན་པོ་མཚོ་མེད་」。

註 62 昆欽果窩然將巴索南僧格（ཀུན་མཁྱེན་གོལ་པ་ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་མཚོ་མེད་ལྷན་པོ་མཚོ་མེད་），《昆欽果窩然將巴索南僧格全集》，〈噶函〉（ཀུན་མཁྱེན་གོལ་པ་ལྷན་པོ་ལྷན་པོ་མཚོ་མེད་ལྷན་པོ་མཚོ་མེད་ལྷན་པོ་མཚོ་མེད་），（The Collected Works of Kun-mkhyen go-rams-pa bsod-nams-seng-ge, Volume 3），Yashodhara Publications, Delhi, 1995, p.651。

註 63 堪欽根敦嘉措（མཕམ་རྒྱལ་བཤེས་པ་ལྷན་པོ་མཚོ་），《堪欽攝類學》（ཕུ་སྤྲུལ་པའི་མཐུན་པའི་དོན་གཤམ་པོ་ལྷན་པོ་མཚོ་མེད་ལྷན་པོ་མཚོ་མེད་），青海民族出版社，西寧，一九八八，pp.565~566。

主張時是：「單單用應成的破式，就能使對辯者的心中升起了解我方論點的比量」⁶⁴，說明了應成論式運用的效用。

六、應成論式的内容

格魯派承襲薩迦派主張，將應成論式的定義簡化為：「於詰過論式上探究」⁶⁵。應成論式分為：(-)正確的應成論式、(二)不正確的應成論式二種。

(一)正確的應成論式

已經是自己所排除的邪見，且能立刻壓服遍計所執的詰過論式，是正確應成論式的定義。又分為：1.有利於自己立論的正確應成論式，2.無利於自己立論的正確應成論式，3.有利於能立的正確應成論式，4.無利於能立的正確應成論式。這四個正確應成論式的定義分別如下：

- 1.能有利於自己立論因三相的已是自己所排除的邪見，且能立刻壓服遍計所執的詰過論式，是有助於自己立論的正確應成論式的定義。
- 2.不能有利於自己立論因三相的已是自己所排除的邪見，且能立刻壓服遍計所執的詰過論式，是無利於自己立論的正確應成論式的定義。
- 3.能有利於因三相的已是自己所排除的邪見，且能立刻壓服遍計所執的詰過論式，是有助於能立的正確應成

註 64 貢卻亟美汪波著，陳玉蛟譯，《宗義寶鬘》，法爾出版社，台北，民七十七年，p.101。

註 65 蔣悲欽磊元登嘉措（ཇམ་བཟང་ལྷ་མོ་དཔལ་ལྷོ་མཚོ།），《開啓理路百門幻鑰初級》（མཚོ་ལྷོ་མཚོ་ལྷོ་མཚོ་ལྷོ་མཚོ།），Drepung Loseling Library Society, Mundgod, 1989, P. 36。

論式的定義。

4. 不能有利於因三相的已是自己所排除的邪見，且能立刻壓服遍計所執的詰過論式，是無利於能立的正確應成論式的定義。

以上四種正確應成論式的例子如：「聲有法，非所作破，常故。」是屬於第一和第三種的應成論式；如：「聲有法，是常破，是所作故。」是屬於第二和第四種的應成論式。

另外，在雙方以正確應成論式進行的辯難時，會碰到直接相違的三紮（དོན་འགག་པ་འཁོར་བ་སྤྱོད་པ།），即：在所立因、所立的周遍、所立宗（基本論點）上三種直接相違。直接相違的三紮是爲了在心識認知的境客觀存在上清楚的顯露出來而達到應成論式，辯難只有這時才算是正確的應成論式。當形成直接相違三紮時，也是對方放棄自己所立宗的時候，且也已經是應成論式，按照應成論式連番現破，使對方陷入成直接相違三紮直接反應在本身的所立宗上，這個時候也是使對方成爲不是正確應成論式。

（二）不正確的應成論式

已是自己所排除的邪見，且不能立刻壓服遍計所執的詰過論式，是不正確應成論式的定義。不正確的應成論式共有十四種，可以從以下三方面來分述，即：1. 周遍與因二者不成，2. 僅周遍不成，3. 僅因不成三種；其中的 1. 在周遍與因二者不成上，可以在從(1)二者都承認的所立、(2)二者都是量的所立、(3)在周遍承認的所立上因是量所立、(4)在周遍是量所立上因是承認的所立等四方面來說。

- (1)二者都承認的所立，分爲：在所立宗上承認的排除、量的排除、在所立宗上根本沒有排除的應成論式三種。
- (2)二者都是量的所立，分爲：在所立宗上承認的排除、根本沒有排除的應成論式二種。
- (3)在周遍承認的所立上因是量所立，分爲：承認的排除、量的排除、根本沒有排除的應成論式三種。
- (4)在周遍是量所立上因是承認的所立，分爲：承認的排除、量的排除、根本沒有排除的應成論式三種。

以上共十四種應成論式，正是《量理寶藏論》所說的：「四種並十四應成，是雪域衆所共許，自能不能摧服言，是正七與不正七，六半中是不有利，七半具是有助益」⁶⁶。

至於應成論式的建立方式，可以從 1.因、宗法、意義三各個各方面的建立方式，2.許多堆砌的有法建立方式，3.切斷排除的建立方式，4.切斷因的建立方式，5.內含具足（ལྷན་པོར་）的建立方式等五個方面。首先，架構因、宗法、意義三各個各方面是建立應成論式的共同看法，此中的許多堆砌，例如：「相智有法」、「瓶子有法」、「柱子有法」、「是所知破」是以相智來了解瓶子、柱子，後面的二個有法是在相智的基礎上堆砌起來的，所有後面的所排除者也是在前者（相智）的基礎上堆砌起來的，所有後面的因也是在前者（相智）的基礎上堆砌起來的方式。在內含具足上也是不得不從有內含辯論基礎、排除、因三種內含具足裡一個接一個的堆砌起來，這也是內含具足的意義。例如：「色的遮遣

註 66 《量理寶藏論總則及其注釋》，P.363。

基礎、聲的遮遣基礎、香（嗅覺所聞的味道）的遮遣基礎、味（味覺所嚐的味道）的遮遣基礎、觸的遮遣基礎有法，是破，是故。」；如此，像「常有法，是色（聲、香、味、觸等等）的遮遣基礎破，是常故。常有法，有破，是色的遮遣基礎故」也是。再者，在建立「聲有法，無常者，所作（性）故」論式的時候，就應當知道是「所作有法，是正因破」的架構。

應成論式並非只提出問題，是有問有答的進行，回答一方的答法限定四種：1.對方所立的應成論式中的應成論法中，在有法上不但是以量成立，而且是與自己所承許的論點沒有產生相違的錯誤時，答：「然」（ལོན）, 2.對方所立的應成論式中的因法，雖然在有法上是以量成立，而且是與自己所承許的論點沒有產生相違的錯誤時，答：「因不成」（དཀའ་མཁུན་པོ།）, 3.對方所立的應成論式中的實質周遍，不是以量成立，而且是自己所不承許時，答：「不遍」（ཉམས་མཁུན་པོ།）（མཁུན་པོ།）⁶⁷, 4.對方所立的應成論式中，雖然是以量成立，但是與自己所承許的主張產生根本上相違的錯誤時，答：「何（以）故？」（མཁུན་པོ།）。

七、應成論式的運用 -- 攝類學

攝類，西藏語音為「對紮」（ལྷན་པོ།），是藏傳佛教在量學理論的基礎下，以因明論式發展出來的應成論式運用，用應成論式的方式逐步將佛學理論嵌入其中，使學者由擊掌辯理當中，培養敏捷正確的思路，以破敵立宗的辯巧，漸入佛學正解，這是藏傳佛教—尤其是格魯派的顯乘傳習經論的基本

註 67 《堪欽攝類學》，p.591。

方法之一，也是學習量學的基本課程，是因明及知明相結合的運用，主要在於訓練學者具備正確的思想理路，這種訓練課程具有破敵立宗的辯巧格局，基礎在於以破邪顯正，建立自、他正確的見解。它也符合在因明裡頭，正因的理則是必需遍是宗法性、同品定有性、異品遍無性等三相具足，一方面要建立正確無誤的論題，必須在因三相都周延下方得達成，一方面必須同時了解自己與對方的思路方向，以因明應成論式的運用，排除錯謬求得正確論點。

基本上，攝類學的傳習是先訓練學者認識一切萬有的分類，也就是要先了解萬有概念的類別及其定義，這些概念都出於《阿毗達磨俱舍論》等經論裡頭，在學者熟悉這些基本概念之後，其次教導他了解「凡是任一顯色必是外色」、「凡是外色必是色」、「凡色必是無常」、「凡無常必有」；或者「凡有任一顯色必有外色」、「凡有外色必有色」、「凡有色必有無常」、「無常必有」等這些基本公式，使其反複練習。隨後就教其答對，答法只限定四種：「然」、「因不成」、「不遍」、「何（以）故？」，以在辯難時答對。

藏傳佛教傳習攝類學的功夫是分層進行，也是辯難技巧的傳播與廣泛運用；一般而言，傳習量學的基礎課本，分有大、中、小理路等程度階段進行，學者依序而進入量學的殿堂。理路課本的結構與進程，依學者對客觀存在的認識程度，大致上分為以下幾個部份：

- (一) 小理路：1. 顏色 (ལོ་སྒྲོ་)、2. 立由 (ལོ་སྒྲོ་)、3. 實翻 (ལོ་སྒྲོ་ལོ་སྒྲོ་)、4. 反是反非 (ལོ་སྒྲོ་ལོ་སྒྲོ་)、5. 是成非 (ལོ་སྒྲོ་ལོ་སྒྲོ་)、6. 總分 (ལོ་སྒྲོ་)、7. 因果初級 (ལོ་སྒྲོ་)、8.

翻實(ཇམ་ལྡོག་)。

(二) 中理路：1. 相違繫屬(འགལ་འབྲེལ་)、2. 了有了無(ཡོད་ཉོག་སེད་ཉོག་ས)、3. 附帶中含(ཞུར་རྒྱ་བར་ལུན་)、4. 性相名相高級(མཚན་མཚན་ཆེ་བ)、5. 因果高級(རྗེ་འབྲས་ཆེ་བ)、6. 隨遍倒遍(ཇམ་འབྲོལ་འབྲེལ་)、7. 破式立式(དགག་གཞག་སྒྲུབ་གཞག་ས)。

(三) 大理路：1. 屬聲(རྣམ་སྒྲིབ་)、2. 所有附帶(ཞུར་རྒྱ་བཟུང་ཚན་ཀྱན་ལ་མཐོག་གཞག་སྒྲུབ་སོང་ཚུལ་)、3. 駁斥破式(དགག་གཞི་དྲི་སེལ་འཕམ་ས)、4. 應成論式(གཤམ་འབྱུར་)、5. 排他(གཞན་སེལ་)、6. 遮遣趣入直緣自體(སེལ་འདུག་སྒྲུབ་འདུག་)、7. 境、有境(ཡུལ་ཡུལ་ཙན་)、8. 名標(མཚན་སྒྲིབ་)、9. 因標(ཉོག་སྒྲིབ་)。

辯難進行的方式以兩僧對辯或一僧提問或多僧回答（一般在傳習時，問者主要為師，答者為生），辯論的開始，問者首先擊掌起聲「噫」（ཏེ་），以表示建立宗法；「噫」是妙音菩薩的咒語，以妙音菩薩的心要咒語道盡一切所有的所知，在殊勝佛法的智慧天平上較量，提醒問難雙方全神貫注於佛法上，次用象徵理路的右腳頓地，踹開惡趣地獄的大門，同時左身前傾，以示趣入解脫究竟的法門，再兩手擊掌，開啓所立宗法方向，以聚攝諸所有同一相應緣與具足緣分，右手掛鬘斜引直指人心，以表示明心見性⁶⁸。應成的基本

註 68 宗喀巴，《量論七部入門除闇論》（རྩེ་བུ་རྒྱལ་འདུག་པའི་ལོ་རྒྱུས་ཀྱི་རྣམ་ཐོང་ཡིད་ཀྱི་མཚན་སེལ་），

Gelugpa Students' Welfare Committee, Sarnath Varanasi, 1984, pp. 17-19。

論式有如：XXXX 有法，XXXX 破（凡 XX，則 XX）或 XXXX 者（凡 XX，則 XX），是（或有）XXXX 故。如：「聲有法，無常破（者），所作性故」。其中的「有法」、「破（者）」、「故」是辯論的基本公式，隨著辯論論式的提出與四種答法的運用，如果答法運用得當，讓提問的對方所立的應成論式無法連續，而「斷氣了」（ཇུ་མེད་），隨即層層進逼回溯對方前所建立的應成論式，使對方為自己根本主張所立的各個論式逐一自相矛盾，而臉紅的「羞！」（ཚེ་མོ་），一直駁到對方的根本論點矛盾，放棄自己主張為止；從對方吃了幾個「羞！」，就同時可以了解到辯論立敵雙方間功力的深淺。當用應成論式進行辨難時，是在瞬間判斷，於擊掌雄辯之間，變化無窮，並非紙上閱讀練習可以了解，是需透過不斷實際的練習，方能體會其真義，而運用自如。

結論

應成論式是中觀應成派的方法，以方法伸論主張，以主張傳習方法，一體的兩面密不可分，傳衍藏傳佛學嚴密堅實的理路基礎。應成論式方法的定名與系統化，則是在十一世紀時，佛學在印度中落之後，西藏學者繼起，承襲法稱之學，發揚光大，法稱的《釋量論》更成為藏傳佛教各學院的必修課程之一。藏傳佛教以量學嚴謹的因明論式結合成為破局的兩難方法運用，作為佛學辯論的基礎，將藏文公式化建立思維辯巧語符，編著成教材，作為每一位出家僧眾，自入寺即進行的基本訓練；同時在各派各寺院裡都有將佛學思想深入淺出的植入，在本寺院自己編著的理路、攝類學課本

中，從基本的顏色到對世界萬有的認識，訓練僧人的縝密思想理路，使學者得以在深入鑽研佛教經藏般若、中觀等思想之前，循序漸進，建立藏傳佛教思想傳習的準確與嚴謹程度，以探究思想理窟的殿堂，對佛法的傳揚，貢獻闕偉，而藏傳佛教內部量學留下大量論著，更是目前佛教量學研究中最豐富與珍貴寶藏。

邏輯（logic）是西洋以思惟為研究的對象，是研究推理結構有效性（validity）的學問，包括前提（premise）與結論（conclusion），注重概念、命題、判斷、推理的有效性，屬於客觀事實的追求。佛家思想的方法學，則包括了對於認識事實真正意義的內在心理層面因素與認識其外在存在原理，運用哲學的方法去了解事實的真義，並重視排除一切思想與心理活動中認知上的錯誤。因此可以說，應成論式有兩個面向：屬於內省、洞敵機先心智活動「知」的部分，以及屬於主觀的認知以外塑方法，來排除所有錯誤，進一步了解萬有事實真義的「因」。這些認識與方法學問的運用，在藏傳佛教裡已經得到充分的體現了。

附錄：兩個應成論式運用的例子

例一⁶⁹：

答方以「凡若是顏色，則遍是紅色」作為論題

問：「凡若是顏色，則遍是紅色故」（顏色有法，是顏色破，遍是紅色故）

答：（凡若是顏色，則遍是紅色）「然」

問：「凡若是顏色，則遍是紅色破」

答：「然」。

解：答方的意思是「白色法螺的顏色有法，是紅色破，是顏色故，遍許。」

問：「白色法螺的顏色有法，是紅色破，是顏色故」

解：此時問方已經誘導答方承認它所立的理由，乘機層層進逼，並提醒答方，此是其「已遍許」。

答：「因不成」。

解：雖然答方對問方前所立的因承認是「已遍許」，但對於問方所說的理由不得完全否定，也不能承認，只得對問方所立的因是否成立來回答，「因不成」是說白色法螺的顏色是顏色的因不成；他的論式是反擊問方「白色法螺的顏色有法，是顏色破，是白色故」。

問：「白色法螺的顏色有法，是顏色破，是白色故。」

答：「因不成」。

解：答方的意思是「白色法螺的顏色有法，是白色破，是與白色法螺的顏色一樣故」。

註 69 Daniel Perdue, *Debate in Tibetan Buddhist Education*, Library of Tibetan Works & Archives, Dharmshala, India, 1976, pp. 103~108。

問：「白色法螺的顏色有法，是白色破，是與白色法螺的顏色一樣故。」

答：（白色法螺的顏色是白色）「然」

問：「白色法螺的顏色有法，是顏色破，是白色故。」。

答：「然」。

問：「白色法螺的顏色有法，是紅色破，是顏色故。」。

解：此時問方已經開始轉向運用答方所立的基本論題進行誘導，並提醒答方，此是其「根本論點同意的。」

答：「然」。

解：由於問方所問的論提是答方所立的根本論題，因此此時答方必須承認問方所立的「白色法螺的顏色有法是紅色」，他的論式是「白色法螺的顏色有法，非是紅色破，是白色故」。

問：「白色法螺的顏色有法，非是紅色破，是白色故。」

答：「不遍」。

解：答方不同意問方所立的因，這是因為這個因「凡若是白色，則非是紅色」是不周延的，其含有「有遍破，無白色與紅色二者的同由，此二者是相違故。」

問：（凡若是白色，則非是紅色）「有遍破，無白色與紅色二者的同由故。」

答：（無白色與紅色二者的同由）「因不成」。

問：「無白色與紅色二者的同由，此二者是相違故。」。

答：（無白色與紅色二者的同由）「然」。

問：「凡若是白色，則非遍是紅色破。」

答：「然」。

問：「白色法螺的顏色有法，非是紅色破。」。

答：「然」。

問：「白色法螺的顏色有法，是紅色破，是顏色故。」。

答：「不遍」。

問：「凡若是顏色，則非遍是紅色破。」。

答：「然」。

解：此時答方已被逼得必須承認與自己原本的主張「凡若是顏色，則遍是紅色。」相互矛盾主張出來，成為自語相違。

問：「羞！」（當下的顏色與紅色二者怎有分別）。

答：「有三邊」。

解：量學中的判斷方式為「四邊」（四項判斷，即源於龍樹的四句否定）：是 A 或是 B、是 A 或非是 B、二者皆是（既 A 是也是 B）、二者皆非是（既非是 A 也非是 B）。此中，答方回答則成為少一邊的三邊，企圖強辭奪理。

問：「無三邊破！提出二者皆是的邊來！」。

答：「紅寶石的顏色有法。」。

問：「紅寶石的顏色有法，是顏色破。」。

答：「然」。

問：「紅寶石的顏色有法，即是顏色者。」。

答：「是顏色能沾著故。」

問：「凡若是顏色能沾著，則遍是顏色破。」。

答：「然」。

問：「紅寶石的顏色有法，是紅色破。」。

答：「然」。

問：「紅寶石的顏色有法，即是紅色者。」。

答：（是紅的顏色能沾著故）「然」。

問：「凡若是紅的顏色能沾著，則遍是紅色破。」。

答：「然」。

問：「提出何者周遍何者、何者不周遍何者來！」。

答：「凡若是紅色，則遍是顏色；凡若是顏色，則遍是紅色。」，「白色法螺的顏色有法」。

問：「白色法螺的顏色有法，是顏色破」。

答：「然」。

問：「白色法螺的顏色有法，即是顏色者」。

答：「是白色故」。

問：「凡若是白色，則遍是顏色破。」。

答：「然」。

問：「白色法螺的顏色有法，非是紅色破」。

答：「然」。

問：「白色法螺的顏色有法，即非是紅色者」。

答：「是白色故」。

問：「凡若是白色，則遍非是紅色破。」

答：「然」。

問：「提出二者皆非是（既非是 A 也非是 B）來！」。

答：「柱子有法」。

問：「柱子有法，非是顏色破」。

答：「然」。

問：「柱子有法，即非是顏色者」。

答：「是顏色非能沾著故。」、

問：「凡若是顏色非能沾著者，則遍非是顏色破。」。

答：「然」。

問：「柱子有法，非是紅色破」。

答：「然」。

問：「柱子有法，即非是紅色者」。

答：「非是顏色故」。

問：「凡若非是顏色，則遍非是紅色破」。

答：「然」。

例二⁷⁰

問：「白色有法，是常或無常二者任一破，有故。」

解：在對紮辯論中，所使用的語符，如：「有法」，「破」（ཤུ）、「故」是西藏語文的公式語符，對答時，不需扣算。這個問題意思是「凡是白色者都是屬於常或無常二者其中之一，因為白色是有（存在）的緣故。」，也就是說「因為白色是存在的，所以凡是白色則都是常或者無常的其中之一。」

答：「然」

附：應答扣算「白色是常或無常二者任一然」凡對答「然」者，祇就所立的前後陳順問難者原辭答之，表示敵我皆同。此中「有法」，「破」，「故」是公式語符，對答時，不需扣算。

解：問者的主意，是要答者說出「白色」是「常」嗎？或是「無常」？若答是「無常」，問者必須建立許多理由

註 70 君庇亟美，〈後期量論一瞥〉，《國立政治大學三十週年紀念論文集》，台北，民六十七年，pp.275~281。

(因，故)來證明「白色」是「常」，不管正面的、反面的、直截的、迂迴的方法。若答是「常」，問者必須建立其為「無常」的理由。事實上，對這一問，答來必定是「白色是無常的」。總之，辯難也者，雙方總是向相反的方向，相違的方向來辯。而問者是採取主動，答者是被動，問者佔便宜，故答者之答必須合乎論旨和宗義。因為饒是你答對了，問者還有種種辦法，甚而是詭辯的辦法，逼你墮過，若答錯了，那祇有聽受宰割，「訛羞」到底。反過來說，答者從頭到尾，所答都正確，則問者亦必「斷氣」！

至於這一問必須答「然」者，因問者所出式「白色有」，宗法成立。「凡有必是常或無常二者任一」，也就是說「有，非常即無常」，行話說法應是「有則常或無常二者任一遍」，隨遍成立；隨遍成立則倒遍亦成立。所以這一問必須答「然」，方為正確；如答其餘三種的任一，非立即失負不可。於是問者破答者的「白色是無常」的主張：

問：「白色有法，是無常的白色破。」

答：「然」

附：應答扣算「白色是無常的白色然」

解：答者之意，白色就是白色決不想到，「是無常的白色」和「不是無常的白色」的分別，因為是白色定是無常而不是無常的白色則根本沒有。但問者就應用「或是或非」的「對紮」技巧，在「白色」上戴上一頂「是無常」的帽子來問，這是佔主動的便宜處。對答者必須在四種答法中用一種，而不能在這岔上說「白色就是白色，有什麼無常的白色和不是無常的白色…」，這就犯

了規，這就叫添枝加葉，嚕嗦。爲不犯嚕嗦之失，此岔兒逼得祇有答「然」！

問：「白色有法，是無常的根本色破。」

答：「然」

問：「白色有法，是無常法的外色破。」

答：「然」

問：「白色有法，是無常的色破。」

答：「然」

問：「白色有法，是無常的實體破。」

答：「然」

附：應答扣算「白色是無常的根本色然」，「白色是無常的外色然」，「白色是無常的色然」，「白色是無常的實體然」。

解：這是問者利用「冶瓦冶崔」（ཡོན་ཡོན་མཚུ་）的方法，把焦點擴大，譬如你承認了張三是臺北縣人，你跟著必須承認張三是臺灣省人，中國人，和亞洲人的道理一樣。「實體」和「無常」，在辯論中是二而一的，在哲學理論上講，這兩者的概念是不同的，但在周涵上，對於存在的性質上是無別的，是「無常」必定是「實體」，是「實體」亦必是「無常」。

問：「有無常是的實體破，白色是無常的實體故。」

答：「然」

附：應答扣算「有無常是的實體然」

解：既承認了「白色是無常的實體」，就必承認它是「有」的了，問者在這岔兒上已達到引誘對方陷入陣地的目的，於是開始轉變問法，而改向相反方向：

問：「無無常是的實體破。」

答：「何故？」

附：應答扣算「無無常是的實體何故」

解：答者既承認「有」，則決不能在反認「無」，因為無絕對相違，所必不再用「然」答，而用「何故」，「何故」之義，就是「不然」。

問：「無常有法，無它是的實體破，它是為常故。」

答：「因不成」

附：應答扣算「無常是為常因不成」

解：問者為成立「無無常是的實體」義，出理由「無常是為常」，答者認為因不成立。「它」字是代表空位的公式語符，在這岔兒上，應當填入有法的「無常」。

問：「無常有法，它是為常破，它有故。」

答：「不遍」

附：應答扣算「它有則它是為常不遍」

解：無常為有，故這岔兒上不能對因的「有」答「因不成」，只能答「不遍」，義為「凡有未必是為常」，換言之：「是有的未必都是常」，但問題就出在這裡，問者隨後即予追擊。

問：「無常有法，它有則它是為常遍破，補特伽羅無我故。」

答：「然」

解：「補特伽羅無我」是佛家的第一個根本宗義，佛家之異於任何外論者在此，是最後因，第一因，是絕對的對。不管法是「有」，是「無」，是「常」，是「無常」，絕不許對此因答「因不成」。因為答「因不成」者，就

自承認其相違面的「補特伽羅有我」了，等於許可外論宗義，自然失去身為佛教徒的立場了。如果是外道的話，他們可以對此因答「因不成」，因為他們宗義不許「無我」，而佛家也自有一套理由來成立這「無我」。但此身既屬佛家，則對此因不許答「因不成」，授受對紮辯術的學者，當然皆是佛教徒，絕對不可違犯這根本宗義的。「何故」的答法也不對，因為問者已出了理由--因，給了「故」，不能再索了。既有了「故」，答者僅能就此「故」和所立前後陳各別間的關係來考慮。和前陳的關係不成立，就答「因不成」。但剛講過，這裡不能用此答。和後陳的關係不成立，就答「不遍」，但此處亦不能用此答，因扣算這不遍的答法時：「補特伽羅無我則它有則它是為常不遍」，但對紮辯式中，「補特伽羅無我則它有則它是為常遍」是鐵定不移的公式。對紮規定的公式，全部是經驗的標準，學對紮的初學，有服從接受的義務，也可說是一種權證的力量，除非異派，同宗門下必須承認這個權證力量的。就事實上而論，這個公式也自有其成為公式的道理存在。蓋因雙方對辯之時，有問必答，答過後，問者必須繼續質難，否則就算斷氣輸了。反過來，不答就是答者負了。不管問者如何問法，遣辭命意，對或不對，合理與不合理，只要答的正確，定必有勝之之道，而實行對辯之時，問者不一定每出必有所立前、後陳和因三相具備的辯式，即使僅問：「是破」？「有破」？等等單破句問法，並無所立前陳的有法，換言之，問者並不問「是什麼」？「有什麼」？或「什麼是」「什麼有」？這種稱為「一

般泛問」。既有此問矣，就必須回答，因此規定下凡對答一般泛問的，「有」「無」二者中向「有」的方面答，「是」「非」二者中向「是」的方面答。所以如問「是破」？答「然」；問「有破」？答「然」；問「非破」？答「何故」；「無破」？答「何故」。既然「有」了，凡「有」必定是「常」或「無常」二者之一，如問者再就「有」上進一步問是「常」或「無常」時，你不答是負，用「因不成」答者自語相違亦負，用「不遍」答則錯（因為凡有必定是常或無常二者之一，答「不遍」就等於說凡有未必是常或無常二者之一）。他用你已許的「有」為理由，故你亦不能答「何故」。於是四種答法中被逼得祇能答「然」！那麼，「常」或「無常」二者中是何者呢？於是規定，凡就「有」上泛問「常」或「無常」者，須向「常」的方面對答。所以問「常破」？答「然」；「無常破」？答「何故」。必須特別注意問者的問式，「聲有法常破？」和單問「常破」的不同，前者須答「何故」，後者答「然」。因為前者是特定指「聲」之是否為「常」而問，後者無特定所指，僅一般泛問而已。扣算時，前者「聲是常何故」，後者是「常然」，由此亦可見應對扣算法之重要！亦由此可見問式中增減一字，甚或同一字前後次序之異，其所問的主意和義旨亦異，而對亦必須小心考察善於應付才是。譬如問「聲有法，無常破」，和「是聲有法，無常破」三者，都有所問主意和義旨的不同。第一個有法「聲」，單祇是「聲」，這「聲」是「無常」不成問題。第二個有法「是聲」，這「是」字可以當指

示代名詞用，則還是「聲」，所以「是聲」是「聲」，亦是「無常」，也不成問題。如果這「是」是動名詞（英文之 *being*），或不定詞（如英文之 *to be*）或抽象名詞的語尾（如英文的 *beingness*）時，其含意和義旨就有變化，對答也要分別處理了。若第三個有法「聲是」，這「是」如同「國是」之「是」的用法，而其義乃指「是性」（如英文之 *beingness*），指「是」之「所以為是」者，根本不指「聲」了。萬法「法性」，或萬法「如爾」，原則上都是「常」。由「白色是無常」，換位而為「白色無常是」後一「是」藏文中在此處是不能再作動詞用的，已變作抽象名詞的 *beingness* 了。這因為藏文「是」字後面附有一個「我聲」（梵文阿脫滿聲 *Atmansabda*）的語尾，所以它必定如此變化。我們漢文是孤立語，沒有文法語尾的變化，所以不能顯然地看出其變異來。再則藏文的語法，動詞是置於受詞或補足詞後面的，漢語說「白色是無常」，藏語一定說「白色無常是」，這一來，這「是」字的變異，更顯然地看出來了，所以「無常是」和「無常」顯然是兩回事，前者為「常」，而後者為「無常」。那麼「無常是」既為「常」了，所有它的一切屬類，也都應該是「常」，如同生物的一切，「無常是」既是「常」，則決不會有「無常是」的「無常」，或「無常是」的「實體」。逼到這一步，勢必須承認若「它」是「有」，則必須承認「它是」為常，故必須承認「它有則它是為常遍」，因此對紮辯式在這一步上，是絕對的，毋須另出理由來證明，故曰「補特伽羅無我故」！所以對答者在這岔兒上

已無法用「不遍」作答！於是四種答法中「因不成」，「何故」，「不遍」，都不能用，祇賸下一個「然」字了！扣算時「它有則它是為常遍然」，這就開始前後自語相違墮負了！

問：「羞！無常有法，它是為常破，有故，遍許。」

答：「然」

附：應答扣算「無常是為常然」

解：問者突破一關，即緊迫趕殺步步回勒，層層翻逼，一定要逼到最初源頭。此岔兒末尾帶上一句「遍許」，就是關照答者：「因與所立後陳間關係的遍法，你剛才已被迫認許了，這時你不能翻悔啊！」從此以後，答者除了服輸，四答法中再無其他答法可用矣！

問：「羞！無常有法，無它是的實體破，它是為常故，因許。」

答：「然」

附：應答扣算「無無常是的實體然」

解：前一岔兒答者已認許「無常是為常」，問者即利之而用為這一岔兒的理由，並特別關照答者「因許」，「你承認了的因啊！不能翻悔的啊」！

問：「羞！白色非無常的實體破，無無常是的實體故，因許。」

答：「然」

附：應答扣算「白色非無常的實體然」

問：「羞！白色非無常的色破，白色非無常的實體故，因許。」

答：「然」

附：應答扣算「白色非無常的色然」

問：「羞！白色非無常的外色破，白色非無常的色故，因許。」

答：「然」

附：應答扣算「白色非無常的外色然」

問：「羞！白色非無常的根本色破，白色非無常的外色故，因許。」

答：「然」

附：應答扣算「白色非無常的根本色然」

問：「羞！白色非白色破，白色非無常的白色破，因許。」

答：「然」

附：應答扣算「白色非白色然」

問：「羞！白色若非無則定為常破，若有亦非無常的白色故，因許。」

答：「然」

附：應答扣算「白色若非無則定為常然。」

問：「羞！白色有法，非常或無常二者任一破，白色若非無則定為常故，因許。」

答：「然」

附：應答扣算「白色非常或無常二者任一然」

問：「羞！根本宗義羞！」

辯到這裡，已到最初源頭，即開始辯論出發的根本宗義所在，對答者前後自語相違共十一次，喫十一個「羞」。這數目是從扣算得來，迨根本推倒，算是全軍覆沒。