



陳那之邏輯

——佛家邏輯作品譯述之三

北川秀則著

吳汝鈞譯

譯者案：本譯文之原文載於講座佛教思想第二卷「認識論、論理學」（理想社，一九七四年六月第一版第一刷發行）一書中，原文題爲「中期大乘佛教之論理學」。由於所述都是陳那的因明學，故改爲今名。名中的「邏輯」是狹義，相當於西方哲學之形式邏輯的內容。原文甚長，翻譯時酌量刪去部份。

原文是佛家邏輯研究的一篇很重要的文字，作者有不少獨創而精到的見解，特別是有關陳那的三支推理的基本構想方面。

作者是日本傑出的印度邏輯學者，著有「印度古典論理學之研究」一書，爲研究陳那「集量論」論比量部份的鉅著。日本及歐美的學者在這方面的研究，論規模，目前還未有人及得上他。

中期大乘佛教的邏輯以陳那（Dignāga, 480—540左右）爲

第一節 印度邏輯研究的方法論

代表。邏輯到他而面目一新成爲新的體系，他以前的邏輯稱爲古因明，他以後的邏輯稱爲新因明亦源於此。以下我們要畧說陳那的體系；但在進入本論前，我想先就方法論方面說說自己的管見。

近來很多學者研究印度邏輯，發表種種卓越的成果。在這些學者間有一個慣例，即是以亞里斯多德系統的邏輯亦即是形式邏輯⁽¹⁾的術語來說明印度的邏輯。實際上，以這樣的方法來研究印度的邏輯，有很大的問題。當我們研究未知的思想體系時，應首

先就這思想體系的本系的姿態來把捉它。依管見，以形式邏輯的術語來說明印度的邏輯，並不能就其原來的姿態來再現印度的邏輯，而是裝作是印度的邏輯的研究，實際上却是在弄形式邏輯的應用的玩意哩。此中，讓我們先從這方法論上的問題考察看。

例如，在自陳那以來的佛家邏輯所用的論證式中，有被稱爲「三支作法」的。這即是這樣的論證式：

(宗) 聲是無常。

(因) 所作性之故。

(喻) 同喻：凡是所作的東西都是無常。例如瓶。

異喻：凡是常住的東西都非所作，例如虛空。

就自來學者所喜歡用的說明來說，宗相當於三段論法的結論，因(hetu)相當於小前提，喻相當於大前提。「相當」的用法是有限度的；當以「聲」、「所作性」、「無常」來與形式邏輯的小詞、中詞、大詞相配合時，便會發現此中有重大的分歧之點。即是，倘若在上述的三支作法中，具有以形式邏輯的術語「中詞」來稱呼的東西的話，則這應是第三支喻中的「所作的東西」，而不是第二支因(hetu)中的所作性。關於這點，倘若把上述的三支作法改寫成形式邏輯的三段論法，便很清楚了。即是，在

(大前提) 凡是所作的東西都是無常。

(小前提) 聲是所作。

(結論) 故聲是無常。

這樣的三段論法中，作為中詞的，明顯地是「所作的東西」，或「所作」，而不是「所作性」。

但自來學者對此點都未有予以嚴密的注意，都先入爲主地以「所作性」爲中詞，而屢屢以上面的三支作法爲如下的三段論法的變形來理解：

(大前提) 凡是所作性的東西都是無常。

(小前提) 聲是所作性。

明內期六第一錄

譯稿

印度宗教之探索(續)

菩薩摩訶薩欲偏知佛四無所畏
當習行般若波羅蜜

智銘

紀念世佛會創會會長

馬博士往生十週年祭

評「帶業往生與消業往生之涵義」

吳文徵

沈九成

特稿

永懺樓隨筆之六十二

禪定天眼通新實驗實錄(續完)

馮馮

虛雲和尚(續)

馮馮

佛教消息

編輯室

42 40 35

31

21

18

17

11

霍韜晦講

慧海筆記

畫頁

面：龍門石刻釋迦牟尼佛頭部

底：龍門石刻菩薩像

裏：龍門石刻之阿難尊者

底：龍門石刻力士像及金剛像

(結論) 故聲是無常。

倘若把上述的三支作法視爲這樣的三段論法的變形來理解，則亦可以「所作性」爲中詞了。但這是一種誤解，由於把「所作性」與「具有所作性的東西」或「所作的東西」(或「所作」)視爲同一意思來應用而來。我們必須說，這種解釋忘記了相應於「所作性」的梵語 *kṛakāya* 是所作的東西的性質，即表示屬性的抽象名詞，不是表示具有所作的東西的性質的東西(所作的東西)的普通名詞(或形容詞)一點。畢竟「聲是無常，所作性之故」這樣的宗、因，並不是主張聲是所作性故是無常，而是主張聲由於其所作性故是無常。即是，由於在聲中存有所作性這樣的性質、屬性，故是無常。

這樣，倘若「所作的東西」是中詞，而「所作性」不是中詞則可以明顯看到，自來流行於學者之間的一般解釋，以印度邏輯中的「因」(*linga*)^②相當於形式邏輯的「中詞」，是不當的。因爲「中詞」這一詞語，是意味着共通於大前提與小前提中的名詞的詞語裏，因而「所作的東西」這樣的名詞，被視爲中詞；而「因」(*linga*)這樣的詞語，則本來是意味着符號的詞語，因而這詞語所表示的，不是「所作的東西」這樣的名詞，而是所作性這樣的屬性。

筆者的這種見解，認爲自來以「因」(*linga*)相當於「中詞」的解釋爲錯誤，更可通過檢討多一個例子進一步表示出來：

(宗) 此山中有火。

(因) 有煙之故。
(喻) 同喻：凡有煙的東西都有火。例如灶。

異喻：凡無火的東西都無煙。例如湖水。

在這三支作法中，煙是因(*linga*)。因爲在這個場合，對於山中有火一事而爲其記號的，是煙。不過，若以三段論法來改寫這三支作法，則成：

(大前提) 凡有煙的東西都是有火的東西。

(小前提) 此山是有煙的東西。
(結論) 故此山是有火的東西。

明顯地，「有煙的東西」是中詞。即是，因(*linga*)是由山升起的煙這樣的物體，中詞是共通於「凡有煙的東西都是有火的東西」這樣的大前提與「此山是有煙的東西」這樣的小前提間的「有煙的東西」這樣的名詞。這兩者完全不同，是毫無意義的。

而這樣的分歧並不單存在於「因」(*linga*)與「中詞」之間。這差不多都存在於自來以屬於印度邏輯的某些術語相當於屬於形式邏輯的某些術語的說明中。因此，這種以形式邏輯的術語來說明印度邏輯的做法，並不能如其本來面目地再現印度邏輯的姿態。這也意味着我們不能知道印度人是以怎樣異於西方人的角度來處理邏輯的問題。

此中的問題是，這種分歧何以會生於這兩種邏輯的術語間呢？依我的管見，這是由於形式邏輯是處理名詞的邏輯，印度邏輯則是處理直接的物體的邏輯之故。我們試考究這樣的三段論法：

(大前提) 凡是人都有死的東西。

(小前提) 蘇格拉底是人。

(結論) 故蘇格拉底是有死的東西。

這三段論法之爲正確的三段論法的根據，依形式邏輯的思考法，在於小詞「蘇格拉底」的外延爲中詞「人」的外延所包攝，而中詞「人」的外延又爲大詞「有死的東西」的外延所包攝。在形式邏輯中，構成三段論法的命題，都必須取「主詞——繫詞——賓詞」的形式，其理由實亦在此。形式邏輯方面的學者是這樣地從名詞的外延的包攝關係中來把握邏輯的，而印度的邏輯學者則不是就名詞而是就直接的物體來把握邏輯。因此，在印度邏輯中，構成三段論法的各分支並不取「主詞——繫詞——賓詞」的形式，是不難理解的。對於相當於形式邏輯的「主詞」與「賓詞」的形式，東西，在印度邏輯中，以「有法」(*dharmin*)與「法」(*dharma*)的

這樣的術語來表示。實在來說，這兩個術語並不是說明相當於「主詞」與「賓詞」的東西的術語。在印度邏輯來說，「法」表示所屬物，「有法」表示具有這所屬物的東西③。即是說，「主詞」、「賓詞」這些詞語，是指構成命題的名詞，而「法」、「有法」這些詞語，則是指物體。例如，當形式邏輯方面的學者處理「蘇格拉底是有死的東西」一命題時，他是以「蘇格拉底」這樣的一個名詞為主詞，以「有死的東西」這樣的名詞為賓詞的。但當印度邏輯的學者處理「聲是無常」時，却是以聲這樣的東西為有法的東西——爲法。換言之，形式邏輯方面的學者處理「蘇格拉底是有死的東西」這樣的命題，是以之顯示「蘇格拉底」這樣的主詞的外延是包攝於「有死的東西」這樣的賓詞的外延中的，而印度邏輯的學者處理「聲是無常」這樣的命題，則以之顯示在聲這樣的有法中存在着無常性這樣的法的意思。

有人可能對筆者這樣的見解提出疑問：「說印度邏輯處理物體，形式邏輯處理名詞，恐怕不正確吧。因爲，形式邏輯方面的學者即使說「蘇格拉底是有死的東西」，亦可以不是主張「蘇格拉底」這樣的名詞爲「有死的東西」這樣的名詞所包攝，而是主張蘇格拉底這樣的人是有死的東西哩。」筆者的解答是這樣。筆者並不是說，在印度邏輯中，「聲是無常」這樣的命題是有關聲這樣的東西的主張，而在形式邏輯中，「蘇格拉底是有死的東西」這樣的命題是有關「蘇格拉底」這樣的名詞的主張。當然，「聲是無常」這樣的命題是有關聲這樣的東西的主張，同樣地，「蘇格拉底是有死的東西」這樣的命題亦是有關蘇格拉底這樣的事情，安來表示的事情，在印度邏輯與形式邏輯之間，是怎樣的不同。關於這點，倘若以另外的說法來表示，則是這樣：例如，某人說「蘇格拉底巧妙地游泳」，爲了把它納入論證式中，形式邏輯方面

的學者首先要做的是，將之改寫成「蘇格拉底是巧妙的游泳手」。在印度邏輯的學者來說，則會將之理解爲敘述蘇格拉底具有巧妙的游泳能力這樣的事實的文字。形式邏輯方面的學者之必須把「蘇格拉底巧妙地游泳」改寫成「蘇格拉底是巧妙的游泳手」，那是由於在形式邏輯中，只有「主詞——繫詞——賓詞」這樣的形體的命題能納入論證式中之故；而印度邏輯的學者之必須把同樣的表現理解爲敘述蘇格拉底具有巧妙的游泳能力這樣的事實的文字，因爲印度邏輯是只適用於能分析爲法與有法的世界的邏輯。事實上，在形式邏輯中，只有表示「蘇格拉底」、「巧妙的游泳手」、「是」這樣的話語的「主詞」、「賓詞」、「繫詞」這樣的術語，而表示「巧妙地游泳」這樣的話語的術語，並不存在。而在印度邏輯方面，表示巧妙的游泳能力與蘇格拉底的「法」、「有法」這樣的術語是有的，但表示「巧妙的游泳手」這樣的名詞的術語，當然是沒有的，即使是表示「蘇格拉底」這樣的名詞的術語，亦不存在。因爲印度邏輯中的「有法」這樣的術語，是表示蘇格拉底這樣的人的術語，而不是表示「蘇格拉底」這樣的話語的術語。

由以上的了解，筆者相信（一）在形式邏輯的術語與印度邏輯的術語間有分歧存在；（二）這分歧在於，形式邏輯是在名詞上建立其學問體系的邏輯，而印度邏輯則是在直接的物件上建立其學問體系的邏輯。所有術語與其所屬的學問體系有密接不離的關係；屬於某一學問體系的所有術語，與它們所屬的學問體系緊密連接，結成一個術語體系。因此，印度邏輯的學問體系與形式邏輯的學問體系既是完全不同，則在這兩種邏輯的術語間存在着分歧，自是當然的事。這樣看來，我們與其以形式邏輯的術語來說明印度邏輯，無寧應致力於以這種分歧爲線索，視印度邏輯爲對立於形式邏輯的另外的學問體系，就其原來的姿態而再現之。

第二節 三支作法的基本構想

的中核。因此，以下我們介紹陳那的邏輯，以這三支作法爲中心。

如所已敘述過那樣，三支作法是這樣的形式的論證式：

(宗) 聲是無常。

(因) 所作性之故。

(喻) 同喻：凡是所作的東西都是無常。例如瓶。

異喻：凡是常住的東西都非所作。例如虛空。

首先讓我們考察一下，本着這樣的形式的論證式，是基於甚麼樣的構想的論證式呢？

如所已敘述過那樣，爲了要如其本來面目地把握陳那的邏輯，我們必須避免以形式邏輯的術語來說明。即是說，我們不應視「因」(linga)爲相當於「中詞」的術語，而應視之爲表示記號的術語；不應視「法」、「有法」爲相當於「賓詞」、「主詞」的術語，而應視之爲表示所屬物與具有所屬物的東西的術語。這裏在進入本論以前，我們又擬先對陳那的邏輯的術語中較有關係的說明一二。

宗 (pakṣa) —— 有以下三個意思：(一) 三支作法的第一支，就先前所舉的例子來說，如「聲是無常」這一話語。(二) 這話語所表示的事實，這事實是，聲這樣的有法存在於爲無常性這樣的法所限定的狀態中。(三) 這事實的主體，即聲這樣的有法。

所立 (sādhyā) —— sādhyā 原來的意思是應確立的東西之意。這術語在應用上有以下三個意思：(一) 宗的第二個意思。(二) 宗的第三個意思，(三) 在宗(第三個意思的宗)中所要確立的法，就先前的例子來說，這即是無常性。又這第三個意思的所立，常作爲所立法 (sādhyā - dharma) 而被應用。

爲了避免混亂起見，本稿以下作這樣的區分：

宗：指第一個意思的宗。

宗 (pakṣa) … 指第三個意思的宗(即第二個意思的所立)。所立：指第一個意思的所立(即第二個意思的宗)。

所立法 (sādhyā - dharma) … 指第三個意思的所立。

復次，宗 (pakṣa) 與所立法 (sādhyā - dharma) 常被視爲相當於形式邏輯的小詞與大詞，但這是不正確的，因形式邏輯中的小詞與大詞，就上面的例子來說，是構成「聲是無常」(「聲是無常的東西」)這樣的命題的主詞與賓詞，亦即是「聲」與「無常的東西」這樣的名詞；而宗 (pakṣa) 與所立法 (sādhyā - dharma) 則是聲這樣的有法、無常性這樣的法；不是名詞而是物體、事物哩。

我們現在已進入論述三支作法的基本構想的階段了。這裏筆者想起在第一節中的「形式邏輯是處理名詞的邏輯，印度邏輯則是處理直接的東西的邏輯」的說法。例如，構成

(大前提) 凡是人都有死的東西。

(小前提) 蘇格拉底是人。

(結論) 故蘇格拉底是有死的東西。

這樣的三段論法的三個命題，都是「主詞——繫詞——賓詞」形式的命題，亦即是「A 是 B」形式的命題，這是基於三段論法是利用名詞的外延間的包攝關係的論證式一點的。即是，「主詞——繫詞——賓詞」的形式的命題是表示名詞的外延間的包攝關係的最適當的命題，故要把命題納入三段論法中，都要改寫成這種形式的命題，或至少必須理解爲這種形式的命題的變形。在上面列舉出來的三段論法的場合，都是構成這種關係的命題，依於「主詞——繫詞——賓詞」的形式，小詞「蘇格拉底」的外延爲中詞「人」的外延所包攝，中詞「人」的外延爲大詞「有死的東西」的外延所包攝，這都明顯地顯示出來，故我們可以這樣理解，小詞「蘇格拉底」的外延爲大詞「有死的東西」的外延所包攝。但在陳那方面，自來學者所屢屢視爲相當於小詞、中詞、大詞的宗 (pakṣa)、因 (linga)、所立法 (sādhyā - dharma)，

實際上都不是名詞，而是物體、事物。這點對於理解三支作法的基本構想，有極其重要的意義。因為物體、事物並不能如名詞那樣具有外延，這即顯示三支作法是基於與三段論法完全不同的構想的一種論證式。讓我們先就上面屢屢引用的「此山中有火。有煙之故。云云」這樣的三支作法考察看看。在這三支作法中，「此山中有火」是宗，但就陳那的邏輯的術語體系來說，在遠方的山是宗（*pakṣa*），火是所立法（*sādhya-dharma*）。因此，「此山中有火」這樣的宗，並不是「宗（*pakṣa*）是所立法（*sādhya-dharma*）」，即不是「A是B」這樣的形式的命題，而是「在宗（*pakṣa*）中有所立法（*sādhya-dharma*）存在」，即「在A中有B存在」這樣的形式的命題。

中有B存在」這樣的形式的命題^④。又就「有煙之故」這樣的因來看，這因不是「此山是有煙之故」的省略形，而是「存在於此山中的煙之故」或「因在此山中有煙存在」的省略形。即是，在三支作法，因亦不是以「A是B之故」的形式來敘述，而是以「存在於A中的B之故」或「因在A中有B存在」的形式來敘述。何以會是這樣的呢？依我的管見，這是由於三支作法是以這樣的事情作為其基本構想的論證式之故；這事情是：通過指出在「有法」甲（在上例來說，是遠方的山）中有「法」乙（上例中的煙）這樣的因（*linga*）亦即記號存在，而使對方了解到在這一的「有法」甲中有「法」丙（上例中的火）存在。即是說，在預想這樣的基本構想時，必須假定「在A中有B存在」的形式的命題，這在論證式的處理來說，遠較「A是B」的形式的命題為適切。

對於筆者的這種見解，或許有人會提出以下的疑問。「在「聲是無常」這樣的三支作法中，作為宗的「聲是無常」這樣的命題，不是「A是B」的形式的命題麼？」但此中要注意的是，在這個場合，所立法（*sādhya-dharma*）不是「無常的東西」，而是無常性。因此，「聲是無常」（即「聲是無常的東西」）這一命題，確是「A是B」這樣的形式的命題，不是「宗（*pakṣa*）是所立法（*sādhya-dharma*）」這樣的形式的命題。陳那的體系雖有對應於無常性的「所立法」（*sādhya-dharma*）

這樣的術語，但並沒有相當於形式邏輯中的「賓詞」的術語；在這個體系中，「聲是無常」這樣的命題不過是「在宗（*pakṣa*）中有所立法（*sādhya-dharma*）存在」這樣的命題，即「在聲中有無常性存在」這樣的命題的變形而已。這點在三支作法的因方面來說，亦是同樣的。即是，三支作法的因，是「所作性之故」，但這「所作性之故」的因，如在第一節所已觸及的，並不是「聲是所作性之故」的省略形，而是「存在於聲中的所作性之故」或「在聲中所作性存在之故」的省略形。即是說，在這個場合，應視其原型為「在A中有B存在」這樣的形式的命題。

要之，關於三支作法，倘若就第一支宗與第二支因來觀察，則可以說三支作法是以這樣的事情作為其基本構想的論證式：通過指出在「有法」甲中有「法」乙這樣的因（*linga*）亦即記號存在，而使對方承認在這「有法」甲中有「法」丙存在。倘若只止於此，則何以法乙能夠成為對於法丙的記號，仍是未明瞭的。關於這點，便要涉及第三支的喻了。即是，對於「此山中有火。有煙之故」這樣的宗、因，有這樣的喻被顯示出來：

同喻：凡有煙的東西都有火。例如灶。

異喻：凡無火的東西都無煙。例如湖水。

對於「聲是無常。所作性之故」這樣的宗、因，有這樣的喻被顯示出來：

同喻：凡是所作的東西都是無常。例如虛空。
異喻：凡是常住的東西都非所作。例如瓶。

此中要注意的是，筆者以為構成三支作法的命題，都不是以「A是B」這樣的形式作為其基本形式，而是以「在A中有B存在」這樣的形式作為其基本形式的，這種主張，並不單是對構成宗、因的命題而言，亦包括構成喻的命題在內。關於這點，讓我們先研究「凡有煙的東西都有火」這樣的命題看看。這個命題，倘若有以有煙的東西為「A」，以有火的東西為「B」，則確是「A是B」這樣的形式的命題。不過，相應於「凡有煙的東西都有

火」的梵語是 *yo yo dhūmavān sa so 'gnimān* , 俗 *yatra dhūmaḥ*。
yatra vahniḥ , 這是運用關係代名詞或關係副詞的結構的文字，其直譯當爲「如 X 是有煙的東西，則這 X 是有火的東西」、「如在 X 中有煙存在，則在這 X 中有火存在。即是說，「凡有煙的東西都有火」一命題，倘若就含有關係代名詞或關係副詞的構造的相應的梵語來說，可以視爲是由兩個命題合成的複合命題。對於構成這複合命題的兩個命題加以考察看，若先就「如 X 是有煙的東西，則這 X 是有火的東西」這樣的命題來說，則構成它的兩個命題，都是「 A 是 B 」這樣的形式的命題。但若就「如在 X 中有煙存在，則在這 X 中有火存在」這樣的命題來說，則構成它的兩個命題，都是「在 A 中有 B 存在」這樣的形式了。哪一種是基本形式，是跟着要討論的問題。就陳那的邏輯來說，它不具有相當於形式邏輯中的「賓詞」的術語，却具有與煙、火相當的「因」(*linga*)、「所立法」(*sādhyā - dharma*)這樣的術語；它的基本形式，仍是「如在 X 中有因 (*linga*) 存在，則在這 X 中有所立法 (*sādhyā - dharma*) 存在」這樣的命題，即是「如在 X 中有煙存在，則在這 X 中有火存在」這樣的命題，即是說，在三支作法中，不單是構成宗、因的命題以「在 A 中有 B 存在」形式爲其基本形式，甚至是喻，倘若就梵語而將之理解爲複合命題時，其構成的兩個命題，亦是以「在 A 中有 B 存在」形式爲其基本形式的命題。這點就「凡是所作的東西都是無常」這樣的命題來說，都是同樣的。即是說，相應於「凡是所作的東西都是無常」的梵語是 *yo yah kṛitakah sa so 'niyah* , 若直譯，則成「如 X 是所作，則這 X 是無常」，這仍是由兩個命題合成的複合命題。而這複合命題，雖然其構成的兩個命題表面上是「 A 是 B 」的形式，但若以陳那的邏輯的術語體系來處理，則仍可視爲是由「在 X 中有因 (*linga*) 存在」這樣的形體的命題與「在這 X 中有所立法 (*sādhyā - dharma*) 存在」這樣的形體的命題而成的複合命題。換言之，「凡是所作的東西都是無常」這樣的形式的命題，可視爲「如在 X 中有所作性存在，則在這 X 中有無常性存在」這樣的命題的變形⑤。以上我們是就構成同喻的命題而加以考察，這考察對

於構成異喻的命題，也是同樣適合的。唯一不同的地方在，構成同喻的命題，是由以「在 A 中有 B 存在」這樣的形式作爲其基本形式的兩個命題合成的複合命題，而構成異喻的命題則是由以「在 A 中 B 不存在」或「在 A 中有非 B 存在」這樣的形式作爲其基本形式的兩個命題合成的複合命題。這樣，很明顯地看到，構成三支作法的命題的基本形式，通於宗、因、喻三支的，是「在 A 中有 B 存在」這樣的形式。

要之，我們可以說，三支作法建基於這樣的既知的事實：在法乙存在的東西中必有法丙存在，在法丙不存在的東西中絕對沒有法乙存在；其基本構想是通過指出在「有法」甲中有「法」乙這樣的記號存在，而使對方承認在相同的「有法」甲中有「法」丙存在。構成三支作法的命題，不是「 A 是 B 」的形式，而是以「在 A 中有 B 存在」作爲其基本形式，這是由於三支的作法是基於上述那樣的構想的論證式之故。

第三節 因的三相說

依以上的論述，可以清楚地看到，三支作法是基於與形式邏輯的三段論法完全不同的構想而來的論證式。以下爲了確立基於這樣的基本構想的三支作法，必須闡明陳那所運用的理論。首先讓我們說明所謂因的三相說。

「因的三相」中的「因」的相應梵語是 *linga* 和 *heu* 兩種。
hetu 就其原語來說，亦不是作爲三支作法的第二支的因的意思，
linga 就其原語來說，同樣是記號的意思（關於這點，可參看註②）。因此，所謂因的三相說，是對於具備正確的記號的三個條件的規定之意。例如，當見到煙由遠方的山升起，而推理出在那山中有火存在時，作爲記號的，是煙，爲了使這煙作爲正確的因 (*linga*)，必須具足三個條件，對於這三個條件的規定，即是因的三相說。

這因的三相是那三相呢？這即是遍是宗法性 (*pakṣadhar-matva*)、回品定有性 (*sapakse sattva*) 和異品遍無性 (*vipakse*)

'sattva') 三者，其各各的意思可如下說。

首先，第一相的遍是宗法性，是這樣的規定：正確的因（*linga*）必須是宗（*pakṣa*）的法。依煙而推理出在遠方的山中有火存在，就這個場合而言，遠方的山是宗（*pakṣa*），煙是因（*linga*）；爲了使煙成爲這個場合的正確的因（*linga*），便要有這樣的規定：這煙必須是作爲宗（*pakṣa*）的遠方的山的法。換言之，這規定是，這煙必須是由現今正指涉着的遠方的山升起的煙，不能是由其他的山或灶升起的煙。又，倘若就依所作性而推理出聲的無常的場合而言，聲是宗（*pakṣa*），所作性是因（*linga*）；爲了使所作性成爲這個場合的正確的因（*linga*），便要有這樣的規定：所作性必須是作爲宗（*pakṣa*）的聲的法。換言之，在聲中必須有所作性這樣的屬性存在。對於具有這樣的意思的遍是宗法性，倘若以形式邏輯來說，我想可以 *barbara* 式的三段論法中小詞的外延爲中詞的外延所包攝的關係來說明吧。即是，「此山中有火。有煙之故。云云」這樣的三支作法，倘若改寫成三段論法，則爲

(大前提) 凡是有煙的東西都是有火的東西。

(小前提) 此山是有煙的東西。

(結論) 故此山是有火的東西。

「聲是無常。所作性之故。云云」這樣的三支作法則可寫成
(大前提) 凡是所作的東西都是無常。
(小前提) 聲是所作。
(結論) 故聲是無常。

(未完)

附註：

(1) 近時，「形式邏輯」這一詞亦相對於符號邏輯而被運用。在本文中，此詞指自亞里斯多德以來的西方的傳統的形式邏輯。

(2) 先前對於「因」附上（*hetu*），這裏則附上（*linga*），這是由於

相應於「因」的梵語，有 *hetu* 與 *linga* 兩者。前者表示使認識得以生起的原因，後者則指記號。這兩者中前者的意義較廣。即是以說，前者一方面是三支作法的第二支的名稱，也用作表示記號的詞語——這些都是使認識生起的原因的意思，後者則只用作表示記號的詞語。以下爲了區別起見，以前者爲「因」，以後者爲「因」（*linga*）。但像「因的三相說」那樣的詞語場合則不在此限。

(3) 此中要注意的是，在印度哲學中，一般所謂「法」，常是指與實體對立的屬性；但作爲邏輯上的用語的「法」，却不必指這種意思的屬性。譬如說，當說「此山中有火」時，火雖不是山的屬性，却是山的法。在印度邏輯來說，只要乙屬於甲，則乙是法，而甲便是具有這法的東西，即有法。

(4) 相應於「此山中有火」的梵語爲 *parvato vahnimān* 和 *parvate vahnīḥ* 等。後者可譯爲在「(此)山中有火存在」，故取「在 A 中有 B 存在」的形式；前者則直譯爲「(此)山是有火的東西」，故必須取「A 是 B」的形式。這樣，筆者的說法便似不能成立了。不過，在這種情況，若依陳那的邏輯的術語體系，「(此)山是有火的東西」這樣的命題應視爲「在(此)山中有火存在」這樣的命題的變形來了解。

(5) 「凡是有煙的東西都是有火的東西」或「凡是所作的東西都是無常」這樣的命題，其相應梵語可譯爲「如在 X 中有煙存在，則在這 X 中有火存在」、「如在 X 中有所作性存在，則在這 X 中有無常性存在」（更嚴密的直譯是「不管是 X 抑是 Y，只要在其中有煙存在，則在這 X 或 Y 中便有火存在」、「不管是 X 抑是 Y，只要在其中有火存在，則在這 X 或 Y 中便有無常性存在」）這樣的複合命題，這與近期的符號邏輯中的全稱命題的表記法是一致的。即是，在符號邏輯，「凡 A 是 B」這樣的全稱命題可寫成

(X) ((CXA) ∪ (XEB))

。在這個論式中，X 可以是任何東西。倘若 X 是集合 A 的構成要素，則這 X 亦會是集合 B 的構成要素。現在倘若我們把 X 是集合 A 的構成要素理解爲在 X 這樣的有法中有 A 性這樣的法存在，把 X 是集合 B 的構成要素理解爲在 X 這樣的有法中有 B 性這樣的法存在，則在這 X 中有煙存在，則在這 X 中有火存在」、「如在 X 中有所作性存在，則在這 X 中有無常性存在」這樣的形式的命題便正是近代意義的全稱命題了。……