

基於「差別性故」相關詮釋的漢傳因明學術史考察

陳帥

湖南大學嶽麓書院助理教授

一、引言

因明，梵語為 *hetuvidyā*，是古印度一門關於推理、論辯及認識論的學問，後隨佛教一同傳入中國。唐代玄奘 (602-664) 翻譯了陳那 (Dignāga, 意譯作「大域龍」，約 480-540) 之《因明正理門論》 (*Nyāyamukha*, 後文簡稱《門論》) 及其弟子商羯羅主 (Śaṅkarasvāmin, ca. 500-560) 之《因明入正理論》 (*Nyāyapraveśa*, 後文簡稱《入論》)，漢傳佛教以此二者作為經典基礎，藉注解其文本而發展出了漢傳的詮釋傳統¹。漢傳因明的研習主要集中在唐代和明清兩個階段：第一個階段中，玄奘自印度歸國譯經，譯場眾僧及弟子依據他所傳授的知識，撰寫了大量注疏，其中以窺基 (632-682) 的《因明入正理論疏》影響最為深遠。該疏詳細注解《入論》，並廣泛總結、批評前人觀點，被後世奉為權威，尊為《因明大疏》 (後文即以此簡稱)。宋元時，因明傳承一度沉寂，各種唐疏均於中土暫佚，僅在《華嚴》注疏及《宗鏡錄》中留存有少量材料。因此，

本文為中國國家社會科學基金項目「唐代因明對梵文原典的詮釋與發展研究」(19CZJ016) 階段性成果。前期資料之蒐集承蒙簡凱廷、湯銘鈞、高山杉、樓曉尉等師友協助，另承三位匿名審查人提供多條寶貴修改意見，特此致謝！

¹ 儘管在奘譯《入論》、《門論》之前，《方便心論》及《如實論》等因明相關著作已被翻譯成漢語，但從現存材料來看，這些早期漢譯因明論典並未產生多少影響，沒有專門的弘揚與傳承。

第二個階段中，當明清佛教學者重新開始關注因明時，他們既無印度知識來源的支撐，也無唐疏參考，只能依靠《宗鏡錄》等相關文獻自行探究。

「差別性故」是奘譯《入論》解釋宗支定義的一處關鍵文字，但現存唐代及明清注疏的相關解釋並不完全一致。在唐代，此方面差異最突出表現當屬文軌（約 615-675）等「差別為性」的不同讀法及窺基的嚴厲批評，而在明清，則呈現為既異於唐疏也相互不同的多種新解讀。沈劍英、鄭偉宏等學者曾論及文軌的特殊讀法及窺基的批評，引述部分文獻資料並稍加總結，武邑尚邦 (1914-2004) 更參考了梵、藏文本，但均未深入考量唐疏相關詮釋在因明學術史層面的意義²。並且，學界目前亦未論及相關詮釋在明清階段的新發展。本文即著眼於此「差別性故」，依據相應梵、漢原典及《大正新修大藏經》（後文簡稱《大正藏》）、《卍續藏經》等保存的漢傳注釋，並引入四種新發現的明清因明文獻，梳理相關翻譯及闡發，探討各種詮釋之中一致與差異的原由與影響，藉此對唐及明清兩階段的漢傳因明學術史進行綱要式的考察。

二、《入論》「差別性故」梵語原文及玄奘的漢譯

《入論》的梵語本由重視因明研究的耆那教徒保存了下來，首先由德魯瓦 (Ānandaśāṅkara B. Dhruva) 於一九三〇年公佈，隨後米洛諾夫 (Nikolai D. Mironov) 於一九三一年公佈了另一種刊本。二〇〇七年，印度學者賈布維嘉耶 (Muni Jambūvijaya) 依據大量古寫本及注疏整理出更為精審的版本，與前二種相比，其底本更古，校勘更詳，因而文獻學上的可信度更高³。根據賈布維嘉耶本（後文簡稱「賈本」），《入論》對宗的界定原文如下：

tatra pakṣaḥ prasiddho dharmī prasiddhaviśeṣaṇaviśiṣṭatayā svayam

² 例如，可參見武邑尚邦：《因明學——起源と變遷》（京都：法藏館，1986年），頁 222-226；沈劍英主編：《中國佛教邏輯史》（上海：華東師範大學出版社，2001年），頁 104-105；鄭偉宏：《因明大疏校釋》（上海：中西書局，2020年），頁 149-150，註 5。下文對其部分討論有所涉及。

³ 賈布維嘉耶蒐集校勘材料經過等信息及其《入論》校勘，見 Muni Jambūvijaya, ed., “Dinnāga’s Nyāyapraveśakasūtra,” in *Pramāṇakīrtiḥ: Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of His 70th Birthday, Part 1*, eds. Birgit Kellner, Helmut Krasser, Horst Lasic, Michael Torsten Much and Helmut Tauscher (Vienna: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien, 2007), pp. 395-406.

sādhyaṭvenepsitaḥ | pratyakṣādyaviruddha iti vākyaśeṣaḥ | tadyathānityaḥ śabdo
nityo veti l⁴

玄奘譯作：

此中宗者，謂極成有法，極成能別差別性故⁵，隨自樂為所成立性，是名為宗，如有成立「聲是無常」。⁶

梵語定義原文可分為三部分：首先描述什麼是宗；其次加以補充，說明不與現量等相違；最後舉出一則實例。玄奘的漢譯基本符合梵語原文，但省略了補充說明不違現量等的第二部分，即 *pratyakṣādyaviruddha iti vākyaśeṣaḥ*⁷。在對宗的描述中，所謂「極成」(prasiddha)，即辯論的立敵雙方共同認可。「有法」(dharmin)可視作宗支命題的主項；「能別」(viśeṣaṇa)可視作謂項⁸。二者相對而言，有法能夠具有「能別」所述的性質，「能別」也可稱作「法」(dharma)；有法是能別所區別的對象，「有法」也可稱作「所別」(viśeṣya)⁹。在一則宗中，能別要對有法進行「差別」(vi+√śiṣ)，即區別、區分。藉此，該有法便具有了被能別所差別的特性，也就是「差別性」(viśiṣṭatā)。統而言之，所謂宗，就是立論者希望成立雙方共許之主項「有法」具有被雙方共許之謂項「能別」所差別的「差別性」。以「聲是無常」為例，就是要成立聲（這一有法）為無常性（這一法）所差別。

⁴ Jambūvijaya, p. 399.

⁵ 此處文字採取筆者所認可的「差別性故」，且「極成能別」與「差別性故」之間不作斷讀。關於此兩處問題，下文將詳細討論。

⁶ 商羯羅主造，〔唐〕玄奘譯：《因明入正理論》，收入《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第32冊，頁11中。《大正新修大藏經》，以下簡稱《大正藏》。

⁷ 學界對此省略有多種不同觀點，米洛諾夫、呂澂、宇井伯壽、立川武藏等認為該處梵語是後人補入的，巫白慧、韓廷傑認為本來就無需譯出，湯銘鈞依據文軌、窺基等人的注疏，認為這是玄奘為了突出宗的構成而有意為之。代表性表述可分別參見 Nikolai Mironov, "Nyāyapraveśa 1: Sanskrit Text Edited and Reconstructed," *T'oung Pao* 28 (1931): 9-10；巫白慧：〈梵本《因明入正理論》——因三相的梵語原文和玄奘的漢譯〉，《中華佛學學報》第8期（1995年7月），頁53；湯銘鈞：《陳那、法稱因明推理學說之研究》（上海：中西書局，2016年），頁71。

⁸ 筆者承認因明並不同於西方邏輯學，但本文出於行文方便考慮，在涵義並無嚴重分歧且學界較為習慣接受的層面上，謹慎借用西方邏輯學術語進行表述。

⁹ 關於「有法」、「能別」的各種不同名稱，參見拙作：〈窺基注疏中的理論整合：以《因明大疏》中對二宗依的解釋為例〉，《國立政治大學哲學學報》第39期（2018年1月），頁1-36。

然而，即便僅著眼於語文學的層面，此定義的梵語及漢譯讀法均存在爭議，集中體現在 *prasiddhaviśeṣaṇaviśiṣṭatayā*（具格）及其對應的「極成能別差別性故」處。

首先，不同校訂者對此處梵語的校勘並不完全一致。米洛諾夫本以及耆那教學者獅子賢（Haribhadra，約 8 世紀）《入論釋》(*Nyāyapraveśakavṛtti*) 的引文與賈本的讀法相同¹⁰，而最早發表的德魯瓦本（後文簡稱「德本」）則讀作 *prasiddhaviśeṣaṇa viśiṣṭatayā* 兩個具格詞¹¹，但應以賈本等的讀法為正¹²。其一，前文已提及賈本文獻學可信度更高，且有獅子賢注釋引文印證。其二，亦可以玄奘漢譯為輔證。按照賈本，奘譯「能別」對應於 *viśeṣaṇa*，「能別」之「能」來自 *-ana* 詞綴。但若採取德本的讀法，便意味著使用 *prasiddhaviśeṣa* 的具格，依此拆分後，奘譯「能別」一詞便對應於其通常譯作「差別」的 *viśeṣa*¹³，難以匹配¹⁴。

此外，根據獅子賢的解釋，此處亦應採用賈本讀法。《入論釋》在注釋宗的定義時，不但其所引論文與賈本相同，亦作 *prasiddhaviśeṣaṇaviśiṣṭatayā*，而且解釋為：

¹⁰ Dhruva, *Nyāyapraveśa of Diñnāga: With Commentaries of Haribhadra Suri & Parsavadeva*, (Baroda: Oriental Institute, 1930), p. 15; Mironov, "Nyāyapraveśa 1: Sanskrit Text Edited and Reconstructed," 14; Muni Jambūvijaya, ed., *Nyāyapraveśakaśāstra of Baudh Ācārya Diñnāga: With the Commentary of Ācārya Haribhadrasūri and with the Subcommentary of Pārśvadevaḡaṇi* (Delhi: Motilal Banarsidass, 2009), p. 20.

¹¹ Dhruva, *Nyāyapraveśa of Diñnāga: With Commentaries of Haribhadra Suri & Parsavadeva*, p. 1.

¹² 立川武藏亦傾向於 *prasiddhaviśeṣaṇaviśiṣṭatayā* 的讀法，但並未詳細說明原因，見 Musashi Tachikawa, "A Sixth-Century Manual of Indian Logic: A Translation of the *Nyāyapraveśa*," *Journal of Indian Philosophy* 1.2 (1971): 131, n. 5。

¹³ 奘譯《瑜伽師地論》、《大乘阿毗達磨集論》的因明相關章節中，「差別」即譯自 *viśeṣa*。其梵語原文可參見矢板秀臣：《佛教知識論的原典研究：瑜伽論因明，ダルモツタラティッパナカ，タルカラハスヤ》（成田：成田山新勝寺成田山佛教研究所，2005 年），頁 101；Pralhad Pradhan, ed., *Abhidharma Samuccaya of Asanga* (Santiniketan: Visva-Bharati, 1950), p. 105。

¹⁴ 韓廷傑使用德本兩個具格的讀法，認為 *prasiddhaviśeṣaṇa* 「可以理解為省略 *saha* 一詞」，將該句譯作「此中之宗，是極成有法，與極成能別在一起」，並解釋為「這裏所說的宗體，是極成有法（宗前陳）和極成能別（宗後陳）和合在一起。」韓廷傑：〈梵本《因明入正理論》研究〉，《梵文佛典研究（一）》（北京：宗教文化出版社，2012 年），頁 40。在筆者看來，這一解讀增入原文並無的 *saha*，其理解及用詞明顯受到《因明大疏》等唐代注疏的影響，較為牽強。

tatra prasiddham vā diprativādibhyām pramāṇabalena pratipannam | viśiṣyate
'neneti viśeṣaṇam | tena viśiṣṭaḥ prasiddhaviśeṣaṇaviśiṣṭaḥ | tadbhāvaḥ
prasiddhaviśeṣaṇaviśiṣṭatā |¹⁵

湯銘鈞翻譯如下：

這裏，極成即為立論者與敵論者雙方，憑藉量知的力量所承許。能別即為它所差別。為此〔能別〕所差別，即為極成的能別所差別。這一狀態，即為極成的能別所差別的特徵。¹⁶

這段釋文解釋的 prasiddhaviśeṣaṇaviśiṣṭatā 即《入論》梵語 prasiddhaviśeṣaṇaviśiṣṭatayā 的主格。獅子賢也是將之作為整體的一個詞，依次解釋構成該詞的各部分：首先是其中對應梵譯「極成」的 prasiddha 與對應「能別」的 viśeṣaṇa，然後說明對應「差別」的過去分詞 viśiṣṭa，最後加上表示抽象「性」的詞綴 -tā。按此解釋，在整個複合詞的構成中，prasiddha 與 viśeṣaṇa 構成持業釋「極成的能別」，此部分與 viśiṣṭa 構成依主釋「為極成的能別所差別」，再加詞綴 -tā 完成全詞，表示「為極成的能別所差別的特徵」。

其次，既然 prasiddhaviśeṣaṇaviśiṣṭatayā 為一個複合詞，那麼與之相應，奘譯中的「極成能別差別性故」便也是一個整體，斷句時不應在「極成能別」與「差別性故」之間再加隔斷¹⁷。

最後，奘譯宗支定義內「極成能別差別性故」中的「性故」二字，在《大正藏》等版本中作「為性」，存在異文。該處應作「差別性故」還是「差別為性」，這是窺基與文軌分歧的關鍵所在，後文將詳加討論。但若僅從版本方面考量，依據《大正藏》的校勘記，日本宮內省圖書寮舊宋本《崇寧藏》、南宋《思溪藏》、元《普寧藏》、明《嘉興藏》等均作「性故」，《大正藏》則遵從其底本，即再雕本《高麗藏》，作「為性」¹⁸。雖然若繼續上溯，初雕本《高麗藏》的底本為中國首部木版雕刻藏經《開寶藏》，其刊刻早於最早作「性故」的《崇寧藏》，而再雕本《高麗藏》則根據初雕本及《開寶藏》、《契丹藏》等校訂而

¹⁵ Dhruva, *Nyāyapraveśa of Dinnāga: With Commentaries of Haribhadra Suri & Parsavadeva*, p. 15; Jambūvijaya, *Nyāyapraveśakaśāstra of Baudh Ācārya Dinnāga*, p. 20.

¹⁶ 湯銘鈞：《陳那、法稱因明推理學說之研究》，頁 69。

¹⁷ 湯銘鈞依據呂澂相關見解，亦認為不應在「極成能別」與「差別性故」之間斷開，見同前註，頁 68-70。

¹⁸ 商羯羅主造，玄奘譯：《因明入正理論》，頁 11，註 7。

成，但《開寶藏》及初雕本《高麗藏》之《入論》今皆已佚，並不能完全確定該處原初即「爲性」，亦不能排除初本或再雕本《高麗藏》曾受到文軌等改文之影響的可能性。目前受制於材料的局限，不能在文獻學的層面上確定最初的文字¹⁹。

如果我們去除後世闡發與爭論的影響，單純從梵語本身出發，則譯作「性故」更爲妥當。「性」如上段所述，譯自詞綴 -tā，而「故」則來自整個詞的具格格位²⁰。若譯作「爲性」，則與原文的具格相距甚遠。在承認玄奘翻譯習慣具有連貫一致性的前提下，參照與《入論》譯於同年的《大乘五蘊論》等文本之梵語及奘譯，當玄奘在定義陳述中使用「XX 爲性」的譯文表達時，其更有可能譯自主格。如果依此來按「爲性」的讀法作反向推測，那麼梵語原文中將出現多個主格詞，導致宗支定義在梵語語法及語義上均難以解釋²¹。

綜上所述，筆者認爲：《入論》宗支定義，梵語應採用賈本的讀法，即 *prasiddhaviśeṣaṇaviśiṣṭatayā*，其所對應的漢譯不應在「極成能別」與「差別性故」之間斷開，且「性故」的譯法也較「爲性」更恰當。

¹⁹ 武邑尚邦亦指出藏經中此差異，但同樣未能進一步澄清，見武邑尚邦：《因明學——起源と變遷》，頁 223。

²⁰ 《藏要》校勘注及呂澂《因明入正理論講解》認爲「差別性故」本爲三轉聲（具格），玄奘改爲五轉聲（從格），並爲湊足四字加入「性」字，然而正如郭良鋆所指出的，此解釋並不正確。三轉聲（具格）亦可表示原因，且「性」字譯自梵語中的 -tā 詞綴。詳見歐陽竟無編：《藏要》（上海：上海書店，1991 年），第 10 冊，頁 457，註 6；呂澂：《因明入正理論講解》（北京：中華書局，1983 年），頁 10-11；郭良鋆：〈《因明入正理論》梵漢對照（下）〉，《南亞研究》2000 年第 1 期，頁 70。

²¹ 玄奘譯《大乘五蘊論》大量使用了「XX 爲性」的表達形式來翻譯定義，而大部分情況下，「爲性」二字是玄奘翻譯主格詞時自行添加的，僅有相對較少的句例中確實譯自詞綴 -tā。但確定的是，無論是否梵語原有 -tā，「爲性」都是用來翻譯主格的表達。無 -tā 時，例如「*sparśaḥ katamaḥ | trikasamavāye paricchedaḥ*」玄奘譯作「云何爲觸？謂三和合分別爲性。」有 -tā 時，例如「*smṛtiḥ katamā | samṣtute vastunyasampramoṣāścetaso 'bhilapanatā*」玄奘譯作「云何爲念？謂於串習事令心不忘，明記爲性。」參見 Xuezhu Li and Ernst Steinkellner, eds., *Vasubandhu's Pañcaskandhaka* (Beijing: China Tibetology Publishing House & Vienna: Austrian Academy of Sciences, 2008), pp. 1-23；世親造，玄奘譯：《大乘五蘊論》，收入《大正藏》，第 31 冊，頁 848 中—850 下。

三、唐疏相關詮釋的同一與分歧

唐代《入論》注疏目前已大多散佚，存世者僅有大莊嚴寺文軌的《因明入正理論疏》（後文簡稱《莊嚴疏》）²²、淨眼《因明入正理論略抄》與《因明入正理論後疏》²³、窺基《因明大疏》及其弟子慧沼（650-714）與再傳弟子智周（668-723）的幾種進一步疏釋之作。另外善珠（723-797）《因明論疏明燈鈔》（後文簡稱《明燈鈔》）等日本因明撰述在相關引用中保留有多種唐代注疏節錄。依上述材料觀之，唐疏對「差別性故」的理解、詮釋有同有異。同的方面，唐代注釋者均在「極成能別」與「差別性故」（或「差別為性」）之間斷讀，分開牒釋，將前者與「極成有法」一同作為宗依，將後者詮釋為宗體；異的方面，則出現了「差別性故」與「差別為性」兩種異文的分歧，主要體現在窺基及其追隨者對文軌等人的批評上。本節以《因明大疏》為中心，比照較早的《莊嚴疏》²⁴，考察唐疏「差別性故」相關詮釋的同一與分歧。

（一）《因明大疏》對宗依與宗體的界定

窺基《因明大疏》解釋宗的定義時，並未如前所述將「極成能別差別性故」作為一個整體，而是在「極成能別」與「差別性故」之間斷割牒釋，先將「極成能別」與《入論》前文的「極成有法」連同解釋，再另解釋「差別性故」。按照《因明大疏》的科判，此兩段疏文中前者為「顯依」，後者為「出體」²⁵。之所以如此，是因為該疏將有法、能別作為宗依，將差別性作為宗體。

《因明大疏》在界定宗體之前先說明有法、能別乃宗依。該疏在對能立、所立範疇的辨析中既已呈現這種看法，並以「自性」、「差別」指稱有法、能

²² 僅存部分殘本，其餘為輯佚補足。

²³ 此二種文本內容相連，作為法藏伯希和敦煌寫卷 P. 2063 號而共同保存下來。

²⁴ 目前尚無法確定窺基究竟於何時開始寫作《因明大疏》，但因疏文記錄了乾封年間（666-668）寄來新羅順憬所作玄奘唯識比量之相違決定量（實際應為元曉所撰）一事，如果該內容並非窺基後來補入，那麼《因明大疏》的寫作不應早於乾封元年（666）。而據湯銘鈞考證，文軌《莊嚴疏》與宗支定義相關的前半部分作為前述相違決定量的知識來源，其寫作時間應在六四九至六五五年之間，見湯銘鈞：〈元曉的相違決定量及與文軌的互動〉，《臺大佛學研究》第 38 期（2019 年 12 月），頁 107-108。

²⁵ [唐]窺基：《因明入正理論疏》，卷上，收入《大正藏》，第 44 冊，頁 98 上。

別²⁶：

今者陳那因、喻爲能立，宗爲所立。自性、差別二並極成，但是宗依，未成所諍，合以成宗不相離性方爲所諍，何成能立？故能立中，定除其宗。²⁷

窺基認爲，在陳那的因明理論中，因支和喻支均屬於能立，而宗支屬於所立。然而，儘管宗支由自性、差別（即有法、能別）組成，但二者已經「極成」，受到立敵雙方共同認可而作爲宗陳述的依憑，所以只是宗依，並不是爭論的對象。二者相合而成的宗中不相離性才是爭論的真正對象。因此，宗支並不屬於能立²⁸。

一方面，自性、差別（或有法、能別）已被立敵雙方共同認可——「極成」，並非論辯討論的對象，因而是宗依；另一方面，反向觀之，二者作爲宗依，也必須「極成」，才能爲論證提供依憑。《因明大疏》既通過「極成」的前提來成立「宗依」概念，也反之藉「宗依」來說明「極成」的規定：

有法、能別但是宗依而非是宗，此依必須兩宗至極共許成就，爲依義立，宗體方成。所依若無，能依何立？由此宗依必須共許。共許名爲至極成就，至理有故，法本真故。²⁹

該段疏文意在指明「極成」之必要性，進而闡述何謂「極成」。有法、能別二者被視作宗依，是「所依」，而與之相對的則是作爲「能依」的宗體。「所依」是成立「能依」的基礎。爲了成立「能依」宗體，宗依必須被論辯的立敵雙方共同承許，如此即「極成」。

既然《因明大疏》以有法、能別作爲宗依，要求二者必須極成以成立宗體，那麼何爲宗體？如前文所述，該疏牒釋將「差別性故」單獨斷出，作爲宗體：

《論》：差別性故

述曰：出宗體。「差別」者，謂以一切有法及法互相差別。「性」者，體也，此取二中互相差別不相離性以爲宗體。³⁰

²⁶ 在《因明大疏》中，「自性」、「差別」被視作有法、能別的另一組名稱。關於「自性」、「差別」這組名稱的詳細討論，詳見拙作：〈窺基注疏中的理論整合〉，頁5-25。

²⁷ 窺基：《因明入正理論疏》，卷上，頁94上。

²⁸ 關於漢傳因明對「能立」的理解，參見湯銘鈞：〈漢傳因明的「能立」概念〉，《宗教學研究》2016年第4期，頁101-110。

²⁹ 窺基：《因明入正理論疏》，卷上，頁98上。

³⁰ 同前註，頁100上。

「差別性」即表述宗體，其中「差別」指有法與法（能別）二者彼此互相差別，「性」則被解釋為體，指示此為宗的體。進而，窺基將宗體明確界定為有法與能別之間的互相差別不相離性，即兩種宗依彼此互相差別，由此形成的所謂不相離性。此「互相差別不相離性」的界定包含了兩個關鍵部分，即「互相差別」與「不相離性」。

首先，《因明大疏》要求有法、能別二宗依相互差別，而非單向由能別差別有法。該疏以「色蘊無我」為例，說明作為有法的「色蘊」與作為能別法的「無我」應相互簡別限定，既限定乃「色蘊」而非他者為「無我」，也限定此「色蘊」乃「無我」而非有我³¹。然而，這種雙向的差別方式難免與有法、能別二者自身的界定相齟齬。依據上一節對《入論》梵語及奘譯的檢查，有法、能別之所以得名如此，是因前者可具有能別之法，而後者能夠對有法加以差別，因而應僅是能別對有法的單向差別限定。這在前引獅子賢《入論釋》中同樣可以得到印證。《因明大疏》自身亦在羅列兩種宗依的不同稱呼時說明「但諍後於前，非諍前於後」³²，明確說明應當以能別單向差別有法。

儘管與《入論》的界定甚至自疏前文的說明相抵觸，《因明大疏》還是堅持有法、能別應互相差別的看法，並且試圖化解上述的矛盾：

問：先陳能別唯在法中，何故今言「互相差別」？

答：立敵相形，法為能別；體義相待，互通能所。對望有異，亦不相違。³³

此處回答區分了兩種不同的關係：其一，當立論方與敵論方相對峙時，僅法能夠作為能別。換言之，能別之所以作為能別，是因為只有它能夠具有差別的能力。其二，若處於體義關係之中，則有法作為體，能別作為義，二者同樣均既可以是施加差別者，也可以是被差別者，即可互相差別。正如其「色蘊無我」之例，有法、能別相互限定。窺基認為，由於有這兩種不同的關係存在，需依據具體語境而適用特定的「對望」，所以「互相差別」的說法並不與前文抵觸。依此，在論辯證明的層面，只有能別法具有差別的能力，有法與能別構成了主項與謂項的結構，僅可單向差別；在詞義限定的層面，二者則可以相互限定，即互相差別。

³¹ 同前註。

³² 同前註，頁 99 上。然而由於論式所使用的語言本身，有法在前、能別在後的語序僅適用於漢語因明論式，梵語因明論式的語序並非一定如此。

³³ 同前註，頁 100 上。

《因明大疏》在闡釋宗體所謂「互相差別」時，顯然立足於後一層面。

其次，《因明大疏》以「互相差別」所形成「不相離性」作為宗體，即有法、能別二者之間的「不相離性」，然而這種對「不相離性」的使用卻與《門論》相齟齬。依據現存文獻材料推測，對於窺基等唐代因明學者而言，因明層面的「不相離性」僅在唯一一部典籍中提及，即《門論》³⁴。奘譯《門論》有二處出現該詞，但均表示因法與宗法（能別）之間的關聯：第一處說明喻支的存在是「為顯於此不相離性」，即因與能別之間的不相離性；第二處則說明喻支不應割離於因支，否則便不能顯示「因與所立（指能別）不相離性」³⁵。依據《門論》的使用，該詞旨在藉因支揭示宗命題的邏輯必然性。

當《因明大疏》引用《門論》上述兩處文字時，亦遵循《門論》原意，以「不相離性」表示因與能別之間的關聯³⁶。然而如前文所述，在《因明大疏》闡述宗體的部分，「不相離性」則被表述為有法與能別兩個宗依之間的關聯³⁷，無法在因明論證中發揮原來的作用，失去了原本的邏輯意義，轉而被作為宗體，視作論證的真正對象，即如前所言，「合以成宗不相離性方為所諍」。

綜上而言，窺基《因明大疏》在「極成能別」與「差別性故」之間斷開，將「極成能別」與《入論》前文的「極成有法」一同作為宗依，另將「差別性」作為宗體，並進一步將其解釋為有法、能別「互相差別」而形成的「不相離性」。此中，窺基強調有法、能別應「互相差別」，而這種雙向的差別實際上僅適用於

³⁴ 目前《門論》梵語本尚不可見，但 *avinābhāva* 或 *avinābhāvin* 應可作為奘譯《門論》中「不相離性」的梵語對應詞。桂紹隆二〇一五年十月於維也納 Jinendrabuddhi 工作坊以“Recovering the *Drṣṭānta* section of the *Nyāyamukha* from Jinendrabuddhi”為題展示了《門論》喻支相關文段的梵語重構工作，該報告支持了這種對應。據傳由世親所作的《論軌》(*Vādaividhi*) 使用了 *avinābhāva* 及其形容詞形式 *avinābhāvin*，用以定義因、喻。見 Erich Frauwallner, “Vasubandhu’s *Vādaividhi*,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie* 1 (1957): 17. 儘管玄奘或當時其他譯師並未翻譯《論軌》，但窺基《因明大疏》及文軌《莊嚴疏》均多次提及該書，這意味著他們極可能藉由玄奘的教授等方式對其有所知曉。然而，與下文所要展示的《門論》情形類似，窺基對「不相離性」的使用亦不符合於《論軌》中的 *avinābhāva* 及 *avinābhāvin*。

³⁵ 均見大域龍造，玄奘譯：《因明正理門論本》，收入《大正藏》，第32冊，頁3上。另承一位匿名審稿人提醒，該論頁三下說明比量之近比度因處言「憶此因與所立宗不相離念」，另出現單獨的「不相離」，亦是以其表示因與能別之間的關聯。

³⁶ 例如，窺基：《因明入正理論疏》，卷中，頁110中、113下。

³⁷ 前文述及《因明大疏》在解釋《門論》「不相離性」處亦遵循其原意，因而窺基應並非不理解《門論》中的宗、因不相離，而是另外接受並使用了不同的涵義。

詞義限定的層面；他以「不相離性」表示有法、能別二者之間關聯，則與該詞在《門論》的用法有所不同。

（二）《莊嚴疏》與《因明大疏》的同與異

文軌稱玄奘譯講《入論》時自己曾「幸同入室，時間指掌」云云³⁸，其《莊嚴疏》雖較《因明大疏》完成較早，但所依憑的因明知識亦來自玄奘，與後者相同。然而，《莊嚴疏》的詮釋與《因明大疏》有同也有異，在共同反映玄奘門下因明傳承線索的同時，也被窺基及其後人所批評，成為《因明大疏》權威構建中的重要反襯。現存《莊嚴疏》雖已非全帙，但依然保存文軌在宗依、宗體等方面的詮釋，可以大致反映其對「差別性故」相關文字的理解。

《莊嚴疏》中已可見宗依、宗體的區分。該疏解釋宗之定義時，同樣在「極成能別」後作斷讀，將其與「謂極成有法」連同解釋，作科文如下：

此下第二懸解，有五：一、辨依，二、明體，三、示則，四、簡濫，五、結定。此即初也。³⁹

按照這一科判，「謂極成有法，極成能別」為「辨依」，後文「差別為性」為「明體」⁴⁰。《莊嚴疏》下文解釋「極成」時，針對有法是否極成的四種情況，說明只有第三種「自他俱極成」的情況才「極成有法是宗依」，便明確出現了「宗依」一詞⁴¹。其後針對能別是否極成的說明中，亦言只有「自他俱極成」的情況才「成宗所依」，也屬於對「宗依」概念的應用⁴²。雖然《莊嚴疏》現存的部分並沒有為宗依給出詳細解釋，但就其使用而觀，與《因明大疏》並沒有明顯的差異。

至於《莊嚴疏》對「差別為性」的具體詮釋，則與《因明大疏》的「差別性故」有同亦有異。在同的方面，《莊嚴疏》將「極成能別」之後的「差別為性」單獨斷出，作為宗體，並將其解釋為有法、能別相互差別而形成的「不相離性」。《莊嚴疏》以「聲無常」及「青蓮華」為例，說明有法與能別應彼此相

³⁸ [唐]文軌：《因明入正理論疏》，收入《卮續藏經》（臺北：新文豐出版公司，1994年），第86冊，頁659下。

³⁹ 同前註，頁662上。

⁴⁰ 文軌《莊嚴疏》將《入論》「差別性故」改作「差別為性」，後詳。

⁴¹ 文軌：《因明入正理論疏》，頁662下—663上。

⁴² 同前註，頁663上一下。《莊嚴疏》後文問答亦有類似使用，暫不贅述。

差別⁴³。並且，後文以「聲無常」為例，補充說明有法、能別「簡法實齊」，但「對敵申宗」時，則根據敵論者所疑惑之處而確定孰為能別，同樣在論辯證明的情境中，將差別限制為能別對有法加以限定的單向形式⁴⁴。進而，《莊嚴疏》對「差別為性」中的「為性」二字解釋如下：

「為性」者，如此更相差別總合為一不相離性，如此不相離性方是宗體。⁴⁵

《莊嚴疏》亦將有法與能別相互差別而形成的「不相離性」作為宗體。除了「更相差別」與「互相差別」字面上的細微差別，《莊嚴疏》與《因明大疏》二者將「差別為性」或「差別性故」釋為宗體的界定並無二致。

《莊嚴疏》與《因明大疏》之間也存在著明顯的差異。該疏不但在抄錄《入論》原文時將論文中的「差別性故」錄作「差別為性」，且如前文所引，疏文亦按照「為性」作釋。從現存材料來看，文軌並沒有為這一不同異文留下具體說明。該異文遭到了窺基及其後學的強烈攻訐。

（三）《因明大疏》對《莊嚴疏》的批評

窺基針對《莊嚴疏》「差別為性」異文的批評呈現在《因明大疏》對「差別性故」之「故」字的闡發中。《因明大疏》釋言「『故』者，所以」，認為該字有兩項意義：一、「簡古說」，即古師僅以有法、能別之一作為宗，或者以二者共同作為宗，而陳那則認為有法、能別只是立敵已共同認可的宗依，二者之間的不相離性才是論辯真正的對象，因此需要「故」字來強調這一差異，摒除古師的看法。二、「釋所依」，解釋之所以《入論》有法、能別處言「極成」，是因為「差別性」所代表的二宗依間「互相差別不相離性」才是真正的宗，而有法、能別僅是宗依而已⁴⁶。

隨後，《因明大疏》對「差別為性」的改文大加抨擊：

或有於此不悟所由，遂改《論》云「差別為性」，非直違因明之軌轍，亦乃闍唐、梵之方言，輒改《論》文，深為可責！……況非翻經之侶，但是

⁴³ 同前註，頁 663 下—664 上。

⁴⁴ 同前註，頁 664 上。

⁴⁵ 同前註。

⁴⁶ 窺基：《因明入正理論疏》，卷上，頁 100 上—中。

膚受之輩，誑後徒之幼識，誘初學之童蒙，妄率胸襟，迴換聖教，當來慧眼，定永不生，現在智心，由斯自滅。諸有學者應閑此義，依舊正云「差別性故」。⁴⁷

去除過度嚴厲甚至有些尖刻的話語，窺基之所以對更改《入論》文字者大加鞭撻，其原由在於「差別為性」的改文「非直違因明之軌轍，亦乃闍唐、梵之方言」。然而，窺基並未在《因明大疏》的批評中說明究竟是誰改用了「差別為性」。因此，針對窺基此段批評，必須先確定其所批評的改文者究竟為誰，再進一步檢討其兩點原由是否合理。

窺基法嗣慧沼在其《因明義斷》中明確指出改文者乃呂才(600-665)及文軌⁴⁸，其《成唯識論了義燈》則僅言及文軌⁴⁹。窺基直斥擅改論文者「況非翻經之侶，但是膚受之輩」，在他看來，呂才、文軌等改文者並不具備改動譯文的資格，其相關詮釋也因而欠缺合法性⁵⁰。呂才並非佛門中人，永徽六年(655)曾閱讀新譯出的《入論》、《門論》及神泰、靖邁、明覺三家疏文⁵¹，有所疑惑而作《因明註解立破義圖》，同奘門眾僧頗有爭執，後與玄奘當面對質，「詞屈，謝而退焉」⁵²。呂才關於「差別為性」的詮釋及玄奘的回應均未留存，今已無法詳

⁴⁷ 同前註，頁100中。

⁴⁸ [唐]慧沼：《因明義斷》，收入《大正藏》，第44冊，頁145中。

⁴⁹ 慧沼：《成唯識論了義燈》，卷2本，收入《大正藏》，第43冊，頁682中。

⁵⁰ 然而，與窺基、慧沼的攻擊相反，文軌在《莊嚴疏》序中言玄奘譯講《入論》時自己亦在場。此外，日僧善珠《明燈鈔》引定賓之語，言文軌「本親稟承三藏」。但李際寧在對文軌生平加以考證後認為：「看來文軌雖然曾經在某些問題上親承玄奘教導，由此也可以算作奘門弟子之列，但可能的確沒有參加過玄奘譯場。他與玄奘的關係，大約正如窺基所說，是相當一般的。」筆者亦認同李際寧的判斷。參見文軌：《因明入正理論疏》，頁680下；善珠：《因明論疏明燈鈔》，卷2本，收入《大正藏》，第68冊，頁249下；李際寧：〈文軌的著作及其它〉，收入方廣錫主編：《藏外佛教文獻》第一輯（北京：宗教文化出版社，1995年），頁100。

⁵¹ 根據武邑尚邦的考察，神泰撰有《因明入正理論述記》、《因明入正理論疏》，靖邁有《因明入正理論疏》，明覺有《因明入正理論疏》，然今皆不存。見武邑尚邦：《因明學——起源と變遷》，頁32-39。此外，《大正藏》第四十四冊收有神泰《理門論述記》，但僅存約前三分之一。

⁵² 事件詳見[唐]慧立本，彥悰箋：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷8，收入《大正藏》，第50冊，頁262下—266上。該傳收錄明濬答柳宣書，對呂才提出九條批駁，其中言：「又以宗依、宗體，留依去體以為宗；喻體、喻依，去體留依而為喻。緣斯兩系，妄起多疑。迷一極成，謬生七難。」（頁265中）該處或許與呂才「差別為性」相關詮釋有關，但過於模糊。沈劍英、鄭偉宏亦均認為「迷一極成，謬生七難」與「差別為性」相關，但同樣受限於材料，未能深入發掘呂才觀點。見沈劍英主編：《中國佛教邏輯史》，

知。然而，對於窺基及其《因明大疏》而言，呂才的異議早已由玄奘親自破斥，不再需要窺基重點關注。此時窺基新疏將矛頭指向先前流行的舊疏，即文軌的相關詮釋。

窺基的第一條批評理由為「違因明之軌轍」。按照《因明大疏》前文的解釋，「故」的必要性在於「簡古說」及「釋所依」二義，而文軌改去「故」字，則自然會在此二義上有所欠缺。《莊嚴疏》以「聲無常」為例解釋「差別」處，在說明有法、能別應互相差別之前，既先列舉古師對宗的幾種不同看法，借「簡古說」反顯陳那以不相離性為宗的獨特觀點⁵³。該疏解釋「為性」處亦強調「如此不相離性方是宗體」。至於「釋所依」之義，窺基認為可以藉「故」字反過來解釋有法、能別必須「極成」，然而從《莊嚴疏》現存的文字來看，雖然文軌清楚宗依、宗體的區分，但他改「差別性故」為「差別為性」的做法確實也將「故」的這層意義一併抹去了。因此，雖然窺基並沒有明確說明「差別為性」的改文具體違背了哪條軌轍，但依前文觀之，應是指責該讀法不能顯示陳那以有法與能別為共許極成的宗依，以立敵所諍的互相差別不相離性為宗體，進而可能令讀者混淆宗依、宗體的角色⁵⁴。

窺基的第二條批評理由為「闇唐、梵之方言」。首先是關於漢文的方面，文軌將「性故」改為「為性」，並沒有恰當理解玄奘譯文中「故」字的涵義，這一點已經體現在前段「違因明之軌轍」的檢討之中⁵⁵。其次，窺基批評改文亦關於梵語，換言之，即有悖於《入論》的梵語原文，沒有文本上的合法性。依據前文考察，奘譯《入論》的「性故」二字分別譯自詞綴 -ta 及具格格位，符合梵語原意，而「為性」的讀法則在翻譯的語法層面上缺少支撐。

然而值得注意的是，《明燈鈔》引用了唐代定賓的說法，認為存在兩種梵本：

頁 164-168；鄭偉宏：《漢傳佛教因明研究》（北京：中華書局，2007 年），頁 150-153。

⁵³ 見文軌：《因明入正理論疏》，頁 663 下。

⁵⁴ 善珠《因明論疏明燈鈔》依據《因明大疏》「『故』者所以」的疏文嘗試給出解釋，認為「故」字說明立宗時既要有非極成，也要有非不極成，「非極成即簡合說也，非不極成即簡別說」，由此才能夠正確樹立宗義，因而「差別為性」的異文違背了立宗之法。（頁 250 上一中）

⁵⁵ 善珠《因明論疏明燈鈔》在解釋「闇唐、梵之方言」時，亦言文軌等改文者「唯知簡卻古師之過非，未知釋成所依之所以」。（頁 250 中）

今詳梵本，蓋有兩異。前本義者，「差別爲性」者，明宗一體而釋疑也，勿疑有法與其能別相離別說，應須了知但是一體，差別爲性。後本意者，良由《論》云「此中宗者，謂極成有法，極成能別，差別性故」，必待標句而有釋句。……故即釋云：依於極成有法、極成能別，二種義別互相差別爲一性故，攬成總宗，故得總標，云「此中宗者」也。兩本會通，不相違也。⁵⁶

儘管定賓自述存在兩種梵本，但他的解釋並不能直接形成梵語文本層面的證據，而更接近於漢語詮釋層面的辯護嘗試。定賓認爲「差別爲性」可以避免將有法、能別分割對待的看法，強調二者「差別爲性」，因而只是一體，然而這種解釋並不能爲理解原梵本提供任何語法幫助。若「差別爲性」是爲了「明宗一體而釋疑」，將「差別爲性」理解爲「但是一體」的理由，那麼「差別爲性」仍舊應是譯自具格⁵⁷，只能視作對譯文自身的修改，並不能支撐梵本原有兩異的說法。假如一定要反過來將「但是一體」理解爲「差別爲性」的理由，那麼「差別爲性」則應譯自主格格位的表達，而前文已指出這種情況並不合理。同樣，定賓按照標句與釋句的結構解釋「差別性故」的譯法，且「依於極成有法」云云的說法更直接與「極成有法」梵語原文的主格格位相齟齬，因此亦更接近漢語詮釋層面的解讀，並不能構成梵語文本層面的證明。綜上，梵本兩異之說或許只是定賓在嘗試會通兩種異文時所提出的猜測而已⁵⁸。

此外，窺基在對「差別爲性」的批評最末言「依舊正云『差別性故』」，慧沼亦言「三藏本譯云『差別性故』」，後呂才與文軌法師改云『差別爲性』」⁵⁹，又言「後文軌法師輒改論文，云『差別爲性』」⁶⁰，其中「依舊」、「本譯」及「後」等用詞也可作爲輔證，說明玄奘原本僅有「差別性故」一種譯法，「差別

⁵⁶ 同前註，頁 250 上。

⁵⁷ 雖然從語法上講，理由亦可能譯自從格，但從格既得不到現有文獻的證明，也不能爲「爲性」的譯法提供支持。

⁵⁸ 基辨《因明大疏融貫鈔》依據《慈恩傳》等材料批駁了定賓的梵本兩異之說，並且對願曉對窺基《因明大疏》的相關批評加以駁斥。鳳潭《因明論疏瑞源記》亦承襲了基辨的看法。見基辨：《因明大疏融貫鈔》，卷 7，收入《大正藏》，第 69 冊，頁 104 中一下；鳳潭：《因明入正理論疏瑞源記》（上海：商務印書館，1928 年），卷 2，頁 18b。

⁵⁹ 慧沼：《因明義斷》，頁 145 中。

⁶⁰ 慧沼：《成唯識論了義燈》，卷 2 本，頁 682 中。

爲性」應屬文軌等人後來所改⁶¹。

（四）同一與分歧下的唐代因明傳承

由於現存資料的缺乏，我們無法細緻還原唐代因明理論詮釋的衍化過程，但藉憑《因明大疏》與《莊嚴疏》「差別性故」相關詮釋中的同一與分歧，仍可嘗試對該階段因明學術史加以綱要性的考察。

唐疏詮釋之間具有明顯的一致性。在「差別性故」相關詮釋的案例中，《因明大疏》與《莊嚴疏》均在「極成能別」與「差別性故」或「差別爲性」之間斷讀，以有法、能別作爲宗依，以二者之間互相差別而形成的不相離性作爲宗體。這種解讀的形成包含兩個必然的步驟，一是字面上的點斷，二是對其中各詞語的理解。雖然窺基對文軌擅改論文的做法大加抨擊，但就上述兩步驟而言，二者的解讀整體而言極爲相似。既然窺基與文軌二人或長或短均曾師從玄奘，那麼這種相似的解讀究竟是來自玄奘的傳授，還是注釋者自身巧合的重疊呢？

依據前文考察，*prasiddhaviśeṣaṇaviśiṣṭatayā* 及其所對應的「極成能別差別性故」原本均應是一個整體複合詞，那麼譯者玄奘理應清楚其語法結構。然而漢語與梵語不同，字詞本身並不具有直接表達格位的語法標識，因此讀者按照自己的漢語習慣閱讀時，便有可能在與原文語法結構不符的位置施加停頓。若將宗支定義的前半部分按照四字一頓的讀法來標點，即可作「此中宗者，謂：極成有法，極成能別，差別性故」云云。並且，漢語注疏逐字牒釋的方式亦可能進一步強化了這種印象。玄奘翻譯《入論》及講解時，或許並沒有專門強調宗支定義中此處語法細節，文軌、窺基等人便很可能按照自己的閱讀習慣，對此處譯文做了與原文結構不符的點斷。

《因明大疏》、《莊嚴疏》之外的現存文獻亦能搜尋到「宗依」、「宗體」概念的一些痕跡。呂才會閱讀神泰、靖邁、明覺三家注釋，而後明濬對其看法加以概括性批駁時，提到其「又以宗依、宗體，留依去體以爲宗」⁶²，那麼可以推測神泰、靖邁、明覺中有人已提及「宗依」、「宗體」。此外，《明燈鈔》中引用了玄應對此二概念的大段闡釋，同樣將「差別性故」解釋爲「此明宗體」，

⁶¹ 鳳潭亦有類似看法，見鳳潭：《因明入正理論疏瑞源記》，卷2，頁18b。

⁶² 見慧立本，彥棕箋：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷8，頁265中。

將有法、能別作為自他共許的宗依⁶³；淨眼《因明入正理論略抄》亦使用過「宗依」一詞⁶⁴。這些材料雖較零散，卻可證明唐代注釋者對「宗依」、「宗體」的使用並非個例，此二概念很可能在當時的因明研習中得到了廣泛的接受。

儘管窺基宣稱「宗依」等概念源自陳那，但目前在陳那及相關的梵語資料中尚無找到任何可與「宗依」或「宗體」直接對應的梵語原詞。然而，雖然窺基的說法不足以證明陳那自己確實使用過「宗依」等概念，但在一定程度上暗示它們並非窺基等漢傳注釋者所新創。既然「宗依」、「宗體」被玄應、文軌、淨眼、窺基等觀點不盡相同的唐代因明注釋者們普遍接受⁶⁵，又由集大成的窺基聲稱為陳那的理論，那麼這些看法最有可能的來源便是他們在因明知識方面共同的老師——玄奘。換言之，「宗依」、「宗體」等唐代因明注疏中所出現的獨特概念、理論很可能並非直接來自於印度因明原典，亦非窺基等漢地僧人所創，而是間接地來自於玄奘所傳授的印度因明知識。

唐疏的「互相差別」說也暗藏了此種依賴玄奘傳授的傳播軌跡，集中體現在「青蓮華」的例子。陳那《集量論》（*Pramāṇasamuccaya*）第五品〈遣他品〉以「青蓮華」（*nīlotpalam*）作為詞例進行辨析，與唐疏具有明顯聯繫。該品主要討論聲量，認為聲只能遣除他者，聲量應歸入以共相為認識對象的比量之中。從第十四頌到第二十五頌前半部分，陳那以「青蓮華」為例，辨析持業釋複合詞，認為「青蓮華」複合詞所詮表的涵義由「青」與「蓮華」二者各自的所詮合取而來。具體而言，「青」遣除非青者，「蓮華」遣除非蓮華者，「青蓮華」則遣除既非青亦非蓮華者⁶⁶。其中第十四頌與「互相差別」說關係最為密切。敵論者以「青蓮華」為例提出質疑，認為按照陳那的理論，「青」與「蓮華」在語法規則上將缺少共同所依之處，且無法成為能別、所別。陳那以該頌回應：

因所遣除者有別而其義不同，〔但〕其〔各自〕不能了達自義之別，

⁶³ 善珠：《因明論疏明燈鈔》，頁 248 下—249 上。

⁶⁴ 〔唐〕淨眼：《因明入正理論略抄》，法藏敦煌寫本 P. 2063，行 87、91。

⁶⁵ 除前文提到窺基對文軌有所批評之外，淨眼對文軌亦有破斥，而窺基及其弟子慧沼則對玄應、淨眼亦有批評。

⁶⁶ 見 Ole Holten Pind, *Dignāga's Philosophy of Language: Pramāṇasamuccayavṛtti V on Anyāpoha. Part I: Text* (Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2015), pp. 16-19 & *Part II: Translation and Annotation*, pp. 58-89；方嵐：《〈集量論·遣他品〉譯注與研究》（上海：復旦大學哲學學院博士論文，2018 年），頁 180-268。

由於在一處作用並不分開，它們是能別與所別。⁶⁷

陳那承認「青」與「蓮華」由於其各自所遣除者不同，因而二者之義自然並不相同。但儘管如此，「青」與「蓮華」均不能只憑自己表達出自身意義中的個別之處，即只憑「青」無法表達出蓮華的青色，只憑「蓮華」也同樣無法表達出青色的蓮華。「青」與「蓮華」組成「青蓮華」這個複合詞時，在一處共同作用而詮表，表達出青色的蓮華、蓮華的青色。二者相互限定，對於彼此而言，都既是能別也是所別，即相互差別。

前已述及文軌《莊嚴疏》曾舉「青蓮華」為例說明有法與能別彼此相互差別。與此類似，窺基《因明大疏》中以「青色蓮花」例證互相差別，並提問「能別」、「所別」之名能否互換⁶⁸。因明注疏之外，窺基的《成唯識論述記》亦舉「青蓮華」為例，說明假智只能以「遮餘」的方式緣取共相⁶⁹。玄奘之前，並無任何漢譯佛典或漢傳撰述以類似形式討論過「青蓮華」這一詞例。玄奘曾在遊學印度時多次學習《集量論》，因此雖然他並沒有完整翻譯過該論，但可以推測：文軌、窺基等人的相關理解應是來源於他的傳授⁷⁰。然而需要留意，《集量論》是在語法的層面上說明「青」與「蓮華」互相差別，而《因明大疏》、《莊嚴疏》雖然區分了「立敵相形」與「體義相待」兩種情境，但將「青蓮華」應用於因明論證式中宗支的定義詮釋，已與《集量論》「青蓮華」處原本的語境有所差異。

同一之外的分歧也同樣值得注意。「差別性故」與「差別為性」的解讀分歧

⁶⁷ 梵語原文：apohyabhedād bhinnārthāḥ svārthabhedagatau jaḍāḥ | ekatrābhinnakāryatvād viśeṣaṇaviśeṣyakāḥ || 見 Pind, *Dignāga's Philosophy of Language: Pramāṇasamuccayavṛtti V on Anyāpoha. Part I: Text*, p. 16; 引文係筆者參考方嵐譯文翻譯。參方嵐：《《集量論·遣他品》譯注與研究》，頁 183-184。

⁶⁸ 詳見窺基：《因明入正理論疏》，卷上，頁 98 下—99 上。

⁶⁹ 詳見窺基：《成唯識論述記》，卷 2 末，收入《大正藏》，第 43 冊，頁 296 下。桂紹隆也曾注意到窺基此處材料及其與陳那《集量論·遣他品》之間的關聯，見 Shoryu Katsura, "The Theory of Apoha in Kuiji's Cheng weishi lun Shuji," in *A Distant Mirror: Articulating Indic Ideas in Sixth and Seventh Century Chinese Buddhism*, eds. Chen-kuo Lin and Michael Radich (Hamburg: Hamburg University Press, 2014), pp. 116-117。

⁷⁰ 據記載，玄奘曾在那爛陀寺、南嶽薩羅國等處學習《集量論》，見慧立本，彥悰箋：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷 4，頁 239 上、241 中。玄奘雖沒有完整翻譯過此論，但在《成唯識論》中譯有一頌「似境相所量，能取相自證，即能量及果，此三體無別」，為該論第一品〈現量品〉的第十頌。除《因明大疏》外，窺基《成唯識論述記》等撰著亦多次提及該論觀點。

主要體現在窺基對文軌等改文者的批評上，這些批評側面展現了窺基的正統性訴求。在窺基撰寫《因明大疏》之前，早已存在《莊嚴疏》等因明著作，並且玄奘作為當時唯一的因明知識權威來源，其所傳承的陳那因明學說是各種撰述普遍尊奉的對象。在這樣的境況下，窺基想要強調自己的正統地位，就需要說明其他人並不及自己「正宗」。因此，他之所以對《莊嚴疏》等較早著述中的差異之處大加批評，很大程度上便是為了藉正確性以強調自身學說的正統性。在本文所討論的案例中，他首先在理論及文本的層面嚴厲批評了「差別為性」的異文，隨後更直斥改文者「況非翻經之侶，但是膚受之輩」，抨擊其身分。按照窺基的意見，不但「差別為性」讀法犯有兩重嚴重的錯誤，而且改文者自身也並不具有改動論文的資格，這樣便不再單純僅是針對詮釋內容的批評，還進一步上升至對於詮釋者身分合法性的質疑。

窺基弟子慧沼不但延續了對「差別為性」的批評，且批評策略亦與其師大致相同。他在《因明義斷》中明確指出改文者為呂才、文軌，更批評二者言：「若是翻譯之輩，可許義正以改之，彼解疏尚破之，改論那宜遂許之？」⁷¹ 同樣直接攻擊異見者的身分並非「翻譯之輩」，沒有「義正」改文的資格。慧沼將「差別性故」中的「故」解釋為「結定之詞」，承窺基「釋所依」之義，認為需「故」字來顯示構成宗的有法、能別必須極成⁷²。慧沼另在其《成唯識論了義燈》認為「差別為性」與宗支定義中的「是名為宗」重複，不符合漢語語言習慣，並承窺基「簡古說」之義，指責該讀法失去了「簡古師義」的作用⁷³。

根據《宋高僧傳》記載，玄奘向窺基講《成唯識論》時，圓測曾偷聽並先行開講，窺基因之慚惱悵快。為此，玄奘特授「陳那之論」，窺基因而「大善三支」⁷⁴。雖然這一記載的傳說成分較大，且與其下文玄奘轉為窺基講授五性宗法之事重複，因而真實性值得商榷，但《宋高僧傳》這種歷史敘述卻可以反映出窺基在因明學術史中的特殊地位——獨為玄奘嫡傳。然而，窺基的這種正統地位很大程度上得益於自己及慧沼等後學的塑造與維護。窺基與文軌等人相同，均通過玄奘的傳授而間接獲得了印度的因明知識，並將陳那的理論奉為圭臬。而窺基在面對自己與其他注釋者之間的分歧時，則以嚴厲的指責凸顯異見者的不足，批評

⁷¹ 慧沼：《因明義斷》，頁 145 中。

⁷² 同前註，頁 145 中一下。

⁷³ 慧沼：《成唯識論了義燈》，卷 2 本，頁 682 中。

⁷⁴ [宋]贊寧等：《宋高僧傳》，卷 4，收入《大正藏》，第 50 冊，頁 725 下—726 上。

中蘊含著對自身詮釋正統性的強調。

四、明清相關詮釋的沿襲與乖離

唐代的因明傳承因缺乏對論者、唯識宗衰落及毀佛、兵燹等打擊而逐漸沉寂，《因明大疏》等唐疏也皆逐漸於中土散佚。雖然據義天(1055-1101)《新編諸宗教藏總錄》記錄，智周之後至宋代初期應當至少還有十七種因明撰述面世，但亦皆不存⁷⁵。因此，對於明清的因明詮釋者們而言，可供參考的注釋資料頗為稀缺，僅有清涼澄觀(738-839)《大方廣佛華嚴經疏》及《隨疏演義鈔》因明相關說明與永明延壽(904-976)《宗鏡錄》中玄奘「真唯識量」解釋等零星材料而已⁷⁶。因此，當明清因明研究者嘗試從匱乏的文獻資料中提取各種詞語、概念並加以應用時，其詮釋摸索難免在試圖追隨前人的同時亦與之形成一定張力。

目前存世的明清因明注釋主要為《入論》注釋，以及三種「真唯識量」注釋⁷⁷。《入論》注釋包含《卍續藏經》所收錄的真界(生卒年不詳)《因明入正理論解》、王肯堂(1549-1613)《因明入正理論集解》、明昱(1544?-1633?)《因明入正理論直疏》、智旭(1599-1655)《因明入正理論直解》，此外尚有未入藏的真貴(1558-?)《因明入正理論集解》、永海(?-1628)《因明入正理論會義》、慧善(1624?-1690?)《因明入正理論略疏》、吳樹虛(1702-1781)《因明入正理論後記》⁷⁸，學界目前關注較少。筆者將綜合檢討上述諸疏「差別性故」相關詮

⁷⁵ 見義天：《新編諸宗教藏總錄》，卷3，收入《大正藏》，第55冊，頁1176上。

⁷⁶ 例如〔明〕真界《因明入正理論解》跋言「兼之擔摭清涼疏鈔、《宗鏡》諸書」（《卍續藏經》，第87冊，頁104上）；〔明〕王肯堂《因明入正理論集解》自序言：「以龍樹論與清涼、永明所引因明疏鈔語參互考訂。」（《卍續藏經》，第87冊，頁105下）王肯堂誤將龍樹作為《因明正理門論》作者。

⁷⁷ 目前存世「真唯識量」注釋包括《卍續藏經》所收明昱《三支比量義鈔》與智旭《唐奘師真唯識量略解》，及臺北國家圖書館藏吳樹虛《唐三藏法師唯識量質疑錄》（清抄本）。

⁷⁸ 真貴《因明入正理論集解》現存明萬曆二十年(1592)刻本，一冊，北京：國家圖書館、太原：山西省圖書館藏。永海《因明入正理論會義》現存刻本，一冊，刊印年代待考，蘇州：西園戒幢律寺藏。慧善《因明入正理論略疏》現存民國十四年(1925)刻本，一冊，臺北：臺灣大學圖書館、長沙：湖南圖書館等處藏；另有清抄本，一冊，北京：首都圖書館藏。吳樹虛《因明入正理論後記》現存道光十三年(1833)刻本，二冊，杭州：浙江圖書館、杭州圖書館（僅存上冊）、大連：大連圖書館藏；另有清抄本，三冊，臺北：國家圖書館藏。此四種文本目前學界關注較少，但已由筆者與簡凱廷合作整理，作為《明清因明入正理論珍稀注釋選輯》之部分內容於二〇二一年由高雄佛光文化事業公司出版

釋。

(一) 脫離「差別性故」的宗依、宗體

《宗鏡錄》解釋「真唯識量」的部分討論了「前陳宗依」的「極成」問題，並將宗體解釋為：「若前陳、後陳和合為宗，了立者即許，敵者不許，立敵共諍，名為宗體。」⁷⁹ 前陳（有法）、後陳（能別）相合成宗後，作為立敵論諍對象的宗體才出現。儘管此處說明頗為簡略，也並未提及「差別性故」，但其解釋符合唐疏。不過也正是由於這種簡略，使明清因明注釋者雖然知曉「宗依」、「宗體」二詞，但卻並不能把握其具體內涵。

很可能是由於《宗鏡錄》提及「前陳宗依」，故明清注釋者據此將「宗依」一詞直接對應於前陳，即有法。如撰成較早的真貴《因明入正理論集解》⁸⁰ 在解釋宗支定義「有法」處言：

〔有法〕又名前陳宗依者，謂立量時，必先於此色等法中指陳一法，然後依此所指法上，方立常與無常之宗，故此有法既陳宗先，名為前陳；是宗依止，名宗依也。⁸¹

按照真貴的解釋，立量時需要先確定某一討論對象，才能依於該對象來立宗，因此前陳有法「是宗依止」，稱作「宗依」。現存明清因明注疏均承襲了這種將有法視為宗依的看法，並在此基礎上，將後陳能別理解為宗體。例如永海《因明入正理論會義》在解釋宗支定義處對宗依、宗體分辨如下：

宗有依有體：「極成有法」，前陳宗依也；「極成能別」，後陳宗體也。宗體所依，故名宗依。依由體顯，名曰宗體，以體力能了別有法之性，即常、無常之類是也。宗體為能別，則色等有法宗依為所別矣。⁸²

發行。

⁷⁹ 〔五代〕延壽：《宗鏡錄》，卷 51，收入《大正藏》，第 48 冊，頁 718 中。

⁸⁰ 雖現存真貴《因明入正理論集解》刊於明萬曆二十年（1592），稍晚於真界《因明入正理論解》所附馮夢禎萬曆己丑（1589）序及真界萬曆庚寅（1590）跋，但據真貴《因明入正理論集解》所附多篇序言，其初稿成於萬曆癸未（1583），「有同門得見者，持去脩飭，先刻散諸方矣」，為已知明代因明注釋中最早問世者，且對真界等人的因明注釋產生了深遠影響，其部分內容更直接被真界沿用。

⁸¹ 〔明〕真貴：《因明入正理論集解》（明萬曆二十年刻本，北京：國家圖書館藏），頁 10b。

⁸² 〔明〕永海：《因明入正理論會義》（明刻本，蘇州：西園戒幢律寺藏），頁 9a。

永海將宗依、宗體相對而談，有法即宗依，能別即宗體。宗依為宗體所依，亦由宗體所顯。能別作為宗體，能夠了別作為宗依的有法。這樣的解釋使宗依與宗體等同於所別與能別，永海亦直言「宗體為能別」，「宗依為所別」。其他明清注釋者同樣將有法作為宗依，將能別作為宗體，並將宗依與宗體的關係視作所別與能別的關係。如真界《因明入正理論解》言：「有法即前陳，……亦名宗依，對能別宗，此即所別也。能別即後陳，謂所立宗體也。」⁸³王肯堂《因明入正理論集解》則直接照搬了永海的說明，但較省略而已⁸⁴。明昱、智旭在解釋宗支定義時亦有類似闡述⁸⁵。按照上述各家的解釋，宗依對應於有法，宗體則對應於能別，後者已與「差別性故」無關，不再指稱有法與能別之間互相差別的關係。

然而，明清注釋者並非沒有注意到《宗鏡錄》中「立敵共諍，名為宗體」的界定，例如真貴曾自設問答，討論何謂宗體：

問：後陳與宗體何別？

答：以軌持義足，宗體方成。今前陳有持而無軌，後陳有軌而無持，故雖後陳為宗，若未與前陳和合，立者未許，猶是宗依，未名宗體。故奘師云：「前陳、後陳和合為宗，了立者即許，敵者不許，立敵共諍，名為宗體。」是知能、所未合，但依非體。《筆削記》云，「依有能別、所別」，即斯義也。⁸⁶

真貴認為後陳能別既可以是宗依，也可以是宗體：在其沒有與前陳有法相合時，能別僅是宗依；在與前陳相合後，便因「立敵共諍」而成為宗體。真貴引用了《宗鏡錄》關於宗體的說明，以之作為能別從宗依轉換為宗體的依據，但誤當作玄奘所言。進而，他藉此會通長水子璿(965-1038)《起信論疏筆削記》「依有能別、所別」之語⁸⁷。真貴的這段說明被真界及慧善所承襲，尤其慧善更在複述該段問答後補充說「今之疏家，以前後陳分依、體者，義雖未差，細詳不妥」，對單純依照陳、後分別宗依、宗體的觀點提出批評⁸⁸。然而，一方面，真貴等人認

⁸³ 真界：《因明入正理論解》，頁 89 上。

⁸⁴ 王肯堂：《因明入正理論集解》，頁 109 上。

⁸⁵ 見〔明〕明昱：《因明入正理論直疏》，收入同前註，頁 137 下；〔明〕智旭：《因明入正理論直解》，收入同上書，頁 154 下。

⁸⁶ 真貴：《因明入正理論集解》，頁 13b。

⁸⁷ 該處原文參見〔宋〕子璿：《起信論疏筆削記》，卷 2，收入《大正藏》，第 44 冊，頁 304 中。

⁸⁸ 真界：《因明入正理論解》，頁 89 下；〔清〕慧善：《因明入正理論略疏》（民國十四

為後陳能別之所以在和合為宗之前是宗依，是因為「立者未許」，這種理解與唐疏對宗依「共許」的解釋恰好相反；另一方面，他們認為能別之所以在和合之後是宗體，是因為「立者即許，敵者不許，立敵共諍」，如此便將唐疏關於「差別性」的詮釋置於能別之上。換言之，真貴等人在引用《宗鏡錄》的說明時，以能別取代了「差別性」的宗體地位⁸⁹。

明清因明注疏依據《宗鏡錄》等所保存的部分資料，繼承了「宗依」、「宗體」二詞，但將宗依對應於有法，或偶可兼及「未與前陳和合」的能別，而將宗體僅對應於能別，而非唐疏所強調的「差別性」。因此，宗依、宗體被等同於所別、能別，其詮釋已脫離《入論》宗支定義中的「差別性故」及科判問題，與唐疏截然不同。

（二）重新構建的「差別性故」詮釋

既然明清注釋者們沒有將「差別性故」視作宗體，那麼自然需要從其他角度解釋該處文字。其中成書較早的真貴《因明入正理論集解》從相關文獻中搜尋資料，嘗試理解：

「差別性」者，謂前能、所別中義相多端，體性不一故。此即前陳、後陳法上所含種種異義為宗之所詮者。立者欲立宗時，以無礙智，善能辯別所立法中差別之義，於此義中，取己所樂正理軌則物者而立為宗。故《雜集》云：差別者，我、法差別，乃至常、無常等無量差別故。此差別性，既是有法、能別之中之所含者。如立有法並宗、因時，此立量者所許差別要敵共許，方謂「極成」；如不共許，則犯有法差別並法差別不極成過。……是知立者對敵伸量，有法、能別中差別之性要兩共許，方謂「極成」，如敵不許，須著言遮，庶免此咎。⁹⁰

按照真貴的解釋，由於能別、所別（有法）各自均有多種涵義，「義相多端，體性不一」，因而宗支定義中要強調「差別性」。立論者在立量時，需要按照自己的意願對所立法（即能別）的不同涵義加以揀選，以構成自己所欲成立的宗支。

年刻本，長沙：湖南圖書館藏），頁 9b-10a。

⁸⁹ 關於真貴對《宗鏡錄》文字的引用與理解，尤其是真界的承襲，另參見拙作：〈明清因明史上被忽視的一環：明釋真貴《因明入正理論集解》評析〉，《佛光學報》新 7 卷第 2 期（2021 年 7 月），頁 64-65。

⁹⁰ 真貴：《因明入正理論集解》，頁 12a-b。

進而，真貴引用《大乘阿毗達磨雜集論》對「差別」的說明作為依據，隨後又強調有法、能別均含有差別，立量時需極成，否則便犯有法差別及法差別不極成的過失。真貴的理解實際上涉及了兩個層面：在第一個層面，真貴依據《大乘阿毗達磨雜集論》解釋宗支定義中的「差別性」，將其視作宗支命題中謂項所謂述的性質。真貴在解釋「有法」處曾引用該論對「自性」的說明⁹¹，由此將有法與「差別性」中的差別等同於「自性」與「差別」⁹²。因而，並不是有法與能別的差別關係，而是有法與能別所描述的差別⁹³，構成了宗支所要成立的命題。在第二個層面，真貴提及「有法差別」、「法差別」，則依據於《入論》後文四種相違因過中的「自相」、「差別」概念⁹⁴，將「差別性」視作意許隱藏義。此層面並不涉及立宗時的命題構成問題，而是意在說明有法、能別在言陳表面義之外亦各含有意許之差別義，必須立敵共許才可視作「極成」⁹⁵。

真貴的詮釋結合了《大乘阿毗達磨雜集論》與《入論》兩種不同的「差別」概念，此二者均不能直接等同於「差別性故」中的「差別」，並且又導致了兩個層面之間的齟齬。或許是因為其他注釋者們意識到了這一問題，此後明清注釋對「差別性故」的解釋顯得相對簡明一些，多從單一的層面入手。

永海、王肯堂、智旭將「差別性」視作意許隱藏義。永海與王肯堂認為「差別性故」是之所以要求「極成」的理由。在他們看來，辯論的雙方對有法、能別有其各自不同的認知，所謂「差別性故」，即意在指出對立論者、敵論者而言，「宗依、宗體之上有此種種差別性故」。因而，需要「先泯諍之跡，以為入諍之路」，以「極成」來避免宗支觸犯相違、不極成等過失，藉「極成」將有法、能

⁹¹ 真貴《因明入正理論集解》：「『有法』者，即宗前陳言，如色等自體法也。以此但是持自性法，而無軌義，故名自體。故《雜集》云，自性者，謂我、法自性若有若無等。」（同前註，頁 10b）

⁹² 《大乘阿毗達磨雜集論》中的「自性」、「差別」分別對應於 *svabhāva* 與 *viśeṣa*。該論相關原文見安慧釋，玄奘譯：《大乘阿毗達磨雜集論》，卷 16，收入《大正藏》，第 31 冊，頁 771 中。類似表述亦可見於《大乘阿毗達磨集論》、《瑜伽師地論》及《顯揚聖教論》等。

⁹³ 《因明入正理論集解》將「能別」解釋成對「差別」的表述：「『能別』即宗後陳言也，謂立量者依前指陳有法之上所立宗言，名為能別，以此宗言善能辨別色等法中差別體性義故。」（頁 11b）

⁹⁴ 《入論》四相違過中的「自相」、「差別」分別對應於 *svarūpa* 與 *viśeṣa*。相關原文見商羯羅主造，玄奘譯：《因明入正理論》，頁 12 上。

⁹⁵ 關於真貴對宗支定義各相關概念的解釋，另參見拙作：〈明清因明史上被忽視的一環〉，頁 60-62。

別限制在雙方共同認可的範圍內⁹⁶。王肯堂另強調：「此中但諍言陳耳，未推意許也。」⁹⁷二者對「差別性」的理解可以對應於《入論》後文四相違過中的「差別」概念，將其作為意許隱藏義。正因為立論者、敵論者各自對有法、能別的理解均含有獨特的意許差別，所以需要「極成」來剔除對方不認可的差別之處。智旭與此二者類似，將「差別性故」視作「自意許差別性故」，並將其解釋為「口雖不言，心有所指」，亦將「差別性」理解為意許隱藏義⁹⁸。

明昱、慧善、吳樹虛則主要將「差別性」視作宗支命題中謂項所謂述的性質。明昱將「差別性故」與宗支定義後文的「隨自樂為」連同解釋，「謂前陳有法中有差別義，隨自意樂取一義為宗」，並舉玉為例，將玉之質堅、色白等作為差別性，是所要隨自樂而成立的對象⁹⁹。慧善係明昱法孫¹⁰⁰，其因明詮釋承襲明昱頗多。在慧善看來，宗支定義中「極成」是「約共許說也」，而「差別性」則是「約共諍言也」，「如一聲法有常、無常之諍，如一色法有離識、不離識之諍」，需要在辯論中藉能別來對有法加以辨別，表述出有法的特定性質，才能啟發敵智，並且避免相符極成的過失¹⁰¹。吳樹虛同樣將「差別性故」與「隨自樂為」連同解釋，認為有法、能別之所以需要極成，是「為兩種各有差別性故」，而所謂宗即「從差別中隨自己喜樂揀擇一法可和合為主義者，立為所成立性，是名為宗。」¹⁰²他以「聲無常」為例說明：

「聲」以所聞性為自性，以大種執受、不執受為差別〔原文小字夾註：從有法說〕，有聲、無聲為自性，常、無常為差別〔原文小字夾註：從宗說〕，隨自所愛樂，於差別性中思擇無常義而立為宗。¹⁰³

⁹⁶ 永海：《因明入正理論會義》，頁 9a-b；王肯堂：《因明入正理論集解》，頁 109 下—110 上。王肯堂完全包括了永海的解釋文字，並舉「真唯識量」為例說明，較永海更為詳細，

⁹⁷ 王肯堂：《因明入正理論集解》，頁 109 下。

⁹⁸ 智旭：《因明入正理論直解》，頁 154 下。

⁹⁹ 明昱：《因明入正理論直疏》，頁 137 下。

¹⁰⁰ 慧善師從明善(?-1654)，明善為明昱弟子。

¹⁰¹ 慧善：《因明入正理論略疏》，頁 9a-b。慧善解釋「差別性」處後文提及「意許差別性」，雖然亦涉及意許隱藏義層面的理解，但筆者認為，就宗支定義處解釋而言，慧善仍是將「差別性」作為謂項所謂述的性質來理解的。

¹⁰² [清]吳樹虛：《因明入正理論後記》（清道光十三年刻本，杭州：浙江圖書館藏），卷 1，頁 8a。

¹⁰³ 同前註，頁 10a。

吳樹虛此處說明中的自性、差別均屬於有法「聲」自身，並不涉及能別「無常」的自性、差別，因而他所說的有法、能別「兩種各有差別性」，實際上只是在「從有法說」、「從宗說」兩種不同層面來認知有法所能具有的屬性而已。「聲無常」者，即從「聲」可能具有的各種差別屬性中挑選出「無常」，加以表述而已。

此外，真界嘗試疏解「差別性故」的角度尤為獨特，與上述諸種均不同。他提供了兩種解釋：第一種認為「差別性故」意在解釋宗中之所以存在有法、能別兩部分，是因為二者性質不同，「以依、體性差別故」；第二種認為「差別性故」意在強調「真能立宗」之所以稱作「真」，是因為它不同於似能立，「由與似能立中性差別故」¹⁰⁴。他所例舉的兩種解讀更屬於行文字面上的疏通嘗試。

（三）沿襲與乖離中的明清因明探究

在「差別性故」相關詮釋的案例中，唐疏詮釋圍繞著其作為宗體的定位展開，與作為宗依的有法、能別相關聯，而明清注釋者雖然從《宗鏡錄》等資料中繼承了「宗依」、「宗體」二詞，卻將二者依次對應於有法及能別，完全脫離了「差別性故」的原意。明清的注釋者們無從知曉，更沒有意識到「差別性」的宗體角色。另外，現存明清因明注釋之中也沒有任何針對「故」字的著重發揮，即使是逐一解釋了「差」、「別」、「性」三字的吳樹虛，也未對「故」字特加留意¹⁰⁵。這種忽略更與唐疏窺基及其後學的豐富發揮形成鮮明對比，進一步凸顯了唐及明清兩個漢傳因明詮釋階段之間的區隔。

明清注釋者們已無法了解「差別性故」的原本涵義及其與前文的聯繫，只能基於有限的資料嘗試理解。如果說唐代的詮釋者們所面對的是作為譯文的「差別性故」，那麼明清的詮釋者們所面對的則是作為漢語的「差別性故」。既然已無法知曉譯文的具體原型、語法等涵義來源，那麼就只能退而求其次，將之作為一般的漢語佛學詞語，嘗試從已有的知識庫中尋求支持，探究其語義。一方面，注釋者們或依據《大乘阿毗達磨雜集論》等典籍中與「自性」相對的「差別」概念，或依據《入論》四相違過中與「自相」概念相對的「差別」概念，亦或如真

¹⁰⁴ 真界：《因明入正理論解》，頁 89 上。

¹⁰⁵ 「與此不等曰『差』。彼有殊性曰『別』。『性』者，法之體性也。」此後則釋「樂」字。見吳樹虛：《因明入正理論後記》，卷 1，頁 8a。

界嘗試字面上的文本內部疏通，既然其根據不盡相同，那麼自然便形成了各種不同的解讀，相互有所差異。另一方面，無論怎樣的解讀嘗試，注釋者們從已知資料中尋找文獻證據的基礎思路都是類似的。雖然從現今回頭去看，明清注釋者們的這種做法難免混淆誤植的風險，但在當時知識傳承斷裂的背景下，確實是一種合理的嘗試。但無論如何，正如「差別性故」中的「差別」既不同於《大乘阿毗達磨雜集論》中的「差別」，也不同於四相違過處的「差別」，字面上相似或相同的詞語實際上卻指稱了來源各異的概念，分屬不同的術語體系。因而，當明清注釋者們不自覺地將不同體系的詞語混合使用時，不免產生內在的齟齬，進而既乖離於唐疏作為宗體的「差別性故」詮釋，亦與《入論》自身有所差距。

明清的注釋者們依靠《入論》及《宗鏡錄》等少量文獻資料探究因明，嘗試沿襲前代的詮釋，但受限於資料匱乏，又難免與那個陌生的唐代因明有所乖離，反而逐漸構建出了新的詮釋階段。檢閱現存明清因明撰述的序或跋，比比可見注釋者初遇因明論典時茫然無措，只得四處搜求。例如在最早撰成的《因明入正理論集解》中¹⁰⁶，真貴自述：

貴少遊講席，見因明論文，古之諸彥取引於經疏多矣，前輩至此有以為失傳者，有雖演而未盡其義者，貴於是時，每不臨文太息，以未能貫通為恨。萬曆辛巳，於清涼山中，因挂錫稽考慧學，徧索諸論，窮三支立破之義。越二載，引文初出一草，聊為集解，自究遺忘。¹⁰⁷

真貴的這段追憶頗具代表性。其年少時雖見因明而無門得入，時人或已將之視作絕學，或僅一知半解而已。後住錫五臺山，廣為考索，撰成《因明入正理論集解》。然而當時唐疏尚佚，真貴並無前人因明注釋可供參考，其所謂「集解」，只能從其他相關文獻中勉力搜集。其原序提及「《中》、《珍》、《百論》、《宗鏡》等文」¹⁰⁸，慧鏡之序則詳言真貴「徧探論藏，詳考玄猷，故於《瑜伽》、《莊嚴》、《中》、《珍》、《百》、《雜》、《如實》、《宗鏡》、《勝》、《數》諸論疏錄，一一文旨，參伍錯綜」云云¹⁰⁹，從而輯成《因明入正理論集解》。根據筆者對其引文的考察，真貴確實已近窮盡當時他能接觸到的所

¹⁰⁶ 現存明清因明文獻中，真貴《因明入正理論集解》一五八三年初稿問世最早。見註八十說明。

¹⁰⁷ 真貴：〈題遮解雷同請辭〉，《因明入正理論集解》，題辭頁 a。

¹⁰⁸ 同前註，頁 4a。

¹⁰⁹ [明]慧鏡：〈因明入正理論集解序〉，見同前註，頁 2a。

有相關資料，除《入論》、《門論》以外，引有《瑜伽師地論》、《大乘阿毗達磨集論》及《雜集論》、《顯揚聖教論》、《大乘廣百論釋論》、《成唯識論》、《佛地經論》、《方便心論》等漢譯論典，《金七十論》與《勝宗十句義論》之外教資料，以及延壽《宗鏡錄》、澄觀《大方廣佛華嚴經疏》與《隨疏演義鈔》、雲峰《唯識開蒙問答》、普瑞《華嚴懸談會玄記》、普泰《八識規矩補註》等漢地撰述¹¹⁰。

有別於真貴筆路藍縷而自力「開萬古羣蒙」¹¹¹的窘境，其後的明清注釋者們已有前人成果可資借鑒。真界雖初見因明亦曾「若蚊蚋嚙巨石，毫無所入」，但其後則請益於雪浪洪恩及玉菴真貴，「與領金錕之惠」¹¹²。王肯堂初見《入論》時亦「茫不知所謂」，但後獲真界、鎮澄、如愚等人注疏，又「以龍樹論與清涼、永明所引因明疏鈔語參互考訂」，得以採集眾說而成《因明入正理論集解》¹¹³。相較之下，雖然王肯堂與真貴注釋同樣題名「集解」，但如前文所述，真貴主要從各種論典或相關資料中「摭其諸述，類置論下，題云『集解』」¹¹⁴，而王肯堂則有三家注疏等為基礎，「中所引用，成說為多，故名『集解』，表非己見」¹¹⁵，二者境況已迥然不同¹¹⁶。

現存明清因明注釋以吳樹虛《因明入正理論後記》最為晚出¹¹⁷，其序言述及明清因明研習之況及書名緣由：

此論舊疏不傳，學者甚少，明季至今，諸師始講，自素庵、幻齋、幻居、蘊璞諸師，念西居士以及蕩益、內衡、人能諸師，能談者多人，刻本講解者多種。樹虛統覈諸說，觀察諸論，從源涉流，臆見微有差別，筆注其旁，如蘿附木，乃彙鈔成文，名曰「後記」，謂「後」諸師而「記」其說

¹¹⁰ 真貴若干引《大乘廣百論釋論》處誤標為《如實論》或《方便心論》。真貴並未明言引用了雲峰、普瑞、普泰之三種撰述，係筆者根據相同文字所做的推斷，因此其引用承襲過程之中可能尚存在其他環節。

¹¹¹ 真界語。見真界：《因明入正理論解》，頁103下。

¹¹² 同前註，頁103下—104上。

¹¹³ 王肯堂：《因明入正理論集解》，頁105上—下。

¹¹⁴ 真貴：《因明入正理論集解》，頁4a。

¹¹⁵ 王肯堂：《因明入正理論集解》，頁105下。

¹¹⁶ 關於真貴在明清因明史中的開創之功及真界等後來者對他的承襲，其詳細討論可參見拙作：〈明清因明史上被忽視的一環：明釋真貴《因明入正理論集解》評析〉，頁62-69。

¹¹⁷ 現存《因明入正理論後記》共六卷，第一至四卷及卷六為吳樹虛所撰，其序作於乾隆十六年(1751)，而解釋喻過的卷五則為錢伊菴(?-1839)所補。

也。¹¹⁸

儘管尚有真貴、鎮澄等注釋者未被吳氏所提及，但透過其名單，已可一窺明清因明復興的盛況。吳樹虛綜合匯集諸家注疏，並發揮自家意見。此時情境再較於真貴時之荒蕪，可謂蔚為大觀。至此再回顧明清的因明詮釋階段，已從無到有，撰述頗豐。如果在整個漢傳因明學術史脈絡中將明清因明與唐代因明相關聯，明清時「舊疏不傳」，各位注釋者只能依靠延壽《宗鏡錄》、澄觀《華嚴》疏鈔等資料嘗試考掘唐代學說。該階段因明詮釋對前代成果的沿襲僅藉由如此少許線索維繫，無法支撐全面深入的理解與繼承，大多情況下只能自行探究，因而難免有所乖離。然而，正如「差別性故」的詮釋案例，雖然明清注釋者們已無法如唐代前輩一樣依靠印度因明知識來理解作為譯文的《入論》，但卻依據當時積累、保存的佛教知識，將之作為漢語文本而構建新的詮釋。

五、結語

本文以「差別性故」為焦點考察唐及明清兩個階段的漢傳因明詮釋。按照梵本《入論》，「極成能別」與「差別性故」應相連為一整個詞，對應 *prasiddhaviśeṣaṇaviśiṣṭatayā*，但所有現存漢傳注疏均在二者之間斷開。唐代的注釋者將「極成能別」及其前文「極成有法」作為宗依，「差別性」作為宗體，並衍出「性故」與「為性」兩種異文的分歧；明清注釋者主要將「極成有法」作為宗依，「極成能別」作為宗體，而「差別性」則主要吸收相關資料中的其他「差別」概念加以解釋。

對於唐代的詮釋者而言，玄奘是毋庸置疑的權威。無論唐疏資料中普遍出現的「宗依」、「宗體」概念，抑或《莊嚴疏》、《因明大疏》說明互相差別的「青蓮華」例證，這些同一之處均或明或暗地將唐疏的理論源頭指向玄奘所傳的陳那理論。然而在此兩部分線索中，唐疏並非完全契合於陳那：就前者而言，並不能在現存相關資料中找到「宗依」、「宗體」的梵語原型；就後者而言，語法層面的「互相差別」被應用於因明論式宗支的定義闡發。因而，玄奘傳來的陳那理論很可能已經歷若干變化，與陳那原意並非完全一致，故應對唐疏所依據的陳那理論再加以「間接」的界定。至於這些變化之處究竟來自於玄奘在印度的所

¹¹⁸ 吳樹虛：〈因明入正理論後記序〉，《因明入正理論後記》，序頁 3b。

學，還是其自身的獨特理解，就只能有待於未來進一步的探究了¹¹⁹。玄奘的因明知識或隱或顯地成爲了唐代因明學的基本元素，再加之特殊的斷句習慣等影響，形成了注釋者們對《入論》等文本的理解，進而構造出唐代的因明詮釋。而在玄奘之下的因明傳承中，窺基尤爲突出。在處理「差別爲性」的分歧時，他不但於理論及文本層面加以批評，更直接質疑文軌等改文者在因明詮釋方面的身分合法性，以此捍衛「差別性故」的正確，從而藉正確性強調自身詮釋的正統性。

傳承的中斷，文獻的佚失使明清的注釋者們已無法詳盡獲得玄奘所傳的因明知識，但他們並沒有因此放棄對前代因明詮釋的追隨。明清注釋者通過《宗鏡錄》等當時可見的資料，沿襲了「宗依」、「宗體」二詞，這種沿襲不僅是在搜集與利用文獻資料，而且是在嘗試接續前代中止的傳承，同樣在一定程度上體現了一種詮釋正統性的訴求。然而，明清注釋者對這兩個詞的理解與唐疏有所不同，並且完全脫離了「差別性故」本身。無論是他們對「宗依」、「宗體」的詮釋，還是依據相關資料重新構建的「差別性」，均不可避免地乖離於他們試圖沿襲的唐疏，甚至乖離於《入論》本身。如果說唐代的因明詮釋以玄奘所傳印度知識爲基礎，那麼明清的因明詮釋則是以當時漢傳佛教所保存的文獻資料爲基礎；如果說唐代的注釋者們面對的是作爲譯文的《入論》，是一種玄奘從印度「翻譯」來的因明學，那麼明清的注釋者們面對的則是作爲漢語文本的《入論》，是一種只能在當時的漢傳佛教語境中重新解讀的因明學。就此角度而言，明清階段的漢傳因明要遠比唐代階段更爲「本土化」。

基於上述總結，進一步橫向比較而言，唐代諸家詮釋無論同一抑或分歧，均無法脫離玄奘的傳授，因而可歸納入共同的傳承脈絡之中，但明清因明並非如此。明清各種注釋之間雖然不乏相互徵引、照搬之處，但多屬於借鑒參考的性質，並沒有一個共同依賴的知識權威，沒有形成唐代那種根基明確的傳承脈絡¹²⁰。而縱向觀之，儘管明清因明學術仍在嘗試沿襲唐代，卻在當時的特定條件

¹¹⁹ 呂澂曾討論奘譯《觀所緣緣論》並提出三條判斷，其中後兩條謂：「二、奘師意譯與其謂爲信於原本，無寧謂爲信於所學。三、奘譯所宗與其謂爲護法之學，無寧謂爲晚起變本之說。」或可在一定程度上類比玄奘所傳之陳那因明。見呂澂：〈論奘譯觀所緣釋論之特徵〉，《呂澂佛學論著選集》（濟南：齊魯書社，1991年），卷1，頁51-62。

¹²⁰ 即便如慧善爲明昱法孫，其《因明入正理論略疏》雖多承襲《因明入正理論直疏》，但同樣與王肯堂、眞界、智旭等注疏頗多重合。不過本文僅是依據現有材料而推斷，或許未來新文獻的發現將揭示若干明確傳承脈絡，亦未可知。

下形成了新的理解，構建了新的詮釋。因此，雖然客觀上不可否認明清因明中有種種乖離之處，但唐代與明清是漢傳因明兩個各自獨立且迥然不同的階段，乖離於陌生的唐疏或印度原典並不等於明清詮釋自身的失誤，更不能因此抹殺明清因明的存在意義，否則便剝奪了明清階段的獨立性而將其矮化為唐代因明的附庸而已¹²¹。

最後需要說明的是，本文僅著眼於因明學術史內部，至於如何在佛教史、思想史視域的大舞臺上探討漢傳因明與外在語境的各種關聯，如唐代因明之於漢傳唯識學的塑造、明清因明之於佛教內外的諸多論辯、整個漢傳因明之於所謂中國邏輯史等等，就有待於未來的進一步研究了。

¹²¹ 承一位匿名審稿人指出，關於明清注疏特殊詮釋亦可考慮其他表述，例如誤讀與創新並不牴觸，可在承認其錯誤的基礎上加以闡發。本文嘗試在特定語境中盡力理解、辯護明清注疏，因而雖承認其乖離，但未視作失誤。筆者並不否認審稿人所舉表述方式，並認為其與本文表述的基點並無二致，即認可明清注疏的價值，但不敢掠美，故保留於此，待後續研究中應用、展開。

基於「差別性故」相關詮釋的漢傳因明學術史考察

陳帥

本文以奘譯《因明入正理論》宗支定義中的「差別性故」為焦點，探討唐代及明清相關詮釋中的一致與差異之處，藉此對漢傳因明學術史進行綱要式地考察。唐代注釋者均將宗支的能別與有法一併作為宗依，將「差別性」作為宗體，其同一之處顯示唐疏普遍以玄奘傳授的間接的印度知識作為基礎。唐疏中「性故」與「為性」兩種異文的分歧則集中體現在窺基對文軌的批評中，展現了窺基對自身詮釋正統性的強調。明清注釋者以當時漢傳佛教所保存的有限文獻資料為基礎，嘗試沿襲唐代詮釋，卻將有法作為宗依，將能別作為宗體，並吸收其他相關資料中的「差別」概念解釋「差別性」。明清因明雖於唐代有所乖離，但構建了自己的新詮釋，形成了一個獨立的新階段。

關鍵詞：《因明入正理論》 差別性故 唐代因明 明清因明 詮釋

Chinese Scholarship on Buddhist Logic Based on Interpretations of *Chabie xing gu*

CHEN Shuai

This paper considers the phrase *chabie xing gu* in Xuanzang's Chinese translation of the *Nyāyapraveśa*, focusing on the consistencies and discrepancies related to Tang and Ming-Qing interpretations. This enables an historical investigation into Chinese scholarship on Buddhist logic. All Tang commentators regarded both the qualifier and the property-possessor as substrata of the thesis, and *chabie xing* as the essence of the thesis. This similarity points to indirect Indian knowledge from Xuanzang's teaching as a universal basis of Tang commentaries. Meanwhile, the divergence between *xing gu* and *wei xing* is presented intensively in Kuiji's criticism of Mungwe, which shows Kuiji's emphasis on his own orthodoxy. Ming-Qing commentators attempted to continue Tang interpretations on the limited basis of available Chinese Buddhist literature at their time, but considered the property-possessor as the substratum of the thesis, and the qualifier as the essence of the thesis. They also adopted the concepts of *chabie* from relevant sources to expound *chabie xing*. Although Chinese Buddhist logic during the Ming-Qing period deviated from the Tang conception, it developed its own interpretations to form a new and independent phase.

Keywords: *Nyāyapraveśa* *chabie xing gu* Buddhist logic in the Tang Period
Buddhist logic in the Ming-Qing Period interpretations

徵引書目

- 大域龍造，玄奘譯：《因明正理門論本》，收入《大正新修大藏經》第 32 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。
- 子璿：《起信論疏筆削記》，收入《大正新修大藏經》第 44 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。
- 文軌：《因明入正理論疏》，收入《卍續藏經》第 86 冊，臺北：新文豐出版公司，1994 年。
- 方嵐：《〈集量論·遣他品〉譯注與研究》，上海：復旦大學哲學學院博士論文，2018 年。
- 王肯堂：《因明入正理論集解》，收入《卍續藏經》第 87 冊，臺北：新文豐出版公司，1994 年。
- 世親造，玄奘譯：《大乘五蘊論》，收入《大正新修大藏經》第 31 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。
- 永海：《因明入正理論會義》，明刻本，蘇州：西園戒幢律寺藏。
- 安慧糝，玄奘譯：《大乘阿毗達磨雜集論》，收入《大正新修大藏經》第 31 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。
- 吳樹虛：《因明入正理論後記》，清道光十三年刻本，杭州：浙江圖書館藏。
- 呂澂：《因明入正理論講解》，北京：中華書局，1983 年。
- ：《論奘譯觀所緣釋論之特徵》，收入《呂澂佛學論著選集》卷一，濟南：齊魯書社，1991 年。
- 巫白慧：〈梵本《因明入正理論》——因三相的梵語原文和玄奘的漢譯〉，《中華佛學學報》第 8 期，1995 年 7 月，頁 41-57。
- 李際寧：〈文軌的著作及其它〉，收入方廣錫主編：《藏外佛教文獻》第一輯，北京：宗教文化出版社，1995 年。
- 沈劍英主編：《中國佛教邏輯史》，上海：華東師範大學出版社，2001 年。
- 延壽：《宗鏡錄》，收入《大正新修大藏經》第 48 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。
- 明昱：《因明入正理論直疏》，收入《卍續藏經》第 87 冊，臺北：新文豐出版公司，1994 年。
- 眞界：《因明入正理論解》，收入《卍續藏經》第 87 冊，臺北：新文豐出版公司，1994 年。
- 眞貴：《因明入正理論集解》，明萬曆二十年刻本，北京：國家圖書館藏。
- 商羯羅主造，玄奘譯：《因明入正理論》，收入《大正新修大藏經》第 32 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。
- 基辨：《因明大疏融貫鈔》，收入《大正新修大藏經》第 69 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。
- 淨眼：《因明入正理論略抄》，法藏敦煌寫本 P.2063。
- 郭良鋆：〈《因明入正理論》梵漢對照（下）〉，《南亞研究》2000 年第 1 期，頁 66-70。
- 陳帥：〈窺基注疏中的理論整合：以《因明大疏》中對二宗依的解釋為例〉，《國立政治大學哲學學報》第 39 期，2018 年 1 月，頁 1-36。

- ____：〈明清因明史上被忽視的一環：明釋真貴《因明入正理論集解》評析〉，《佛光學報》新7卷第2期，2021年7月，頁47-74。
- 善珠：《因明論疏明燈鈔》，收入《大正新修大藏經》第68冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 智旭：《因明入正理論直解》，收入《卍續藏經》第87冊，臺北：新文豐出版公司，1994年。
- 湯銘鈞：《陳那、法稱因明推理學說之研究》，上海：中西書局，2016年。
- ____：〈漢傳因明的「能立」概念〉，《宗教學研究》2016年第4期，頁101-110。
- ____：〈元曉的相違決定量及與文軌的互動〉，《臺大佛學研究》第38期，2019年12月，頁57-118。
- 義天：《新編諸宗教藏總錄》，收入《大正新修大藏經》第55冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 鳳潭：《因明入正理論疏瑞源記》，上海：商務印書館，1928年。
- 慧立本，彥棕箋：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，收入《大正新修大藏經》第50冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 慧沼：《因明義斷》，收入《大正新修大藏經》第44冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- ____：《成唯識論了義燈》，收入《大正新修大藏經》第43冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 慧善：《因明入正理論略疏》，民國十四年刻本，長沙：湖南圖書館藏。
- 歐陽竟無編：《藏要》，第10冊，上海：上海書店，1991年。
- 鄭偉宏：《漢傳佛教因明研究》，北京：中華書局，2007年。
- ____：《因明大疏校釋》，上海：中西書局，2020年。
- 窺基：《因明入正理論疏》，收入《大正新修大藏經》第44冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- ____：《成唯識論述記》，收入《大正新修大藏經》第43冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 韓廷傑：《梵文佛典研究（一）》，北京：宗教文化出版社，2012年。
- 贊寧等：《宋高僧傳》，收入《大正新修大藏經》第50冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 矢板秀臣：《佛教知識論の原典研究：瑜伽論因明，ダルモッタラティッパナカ，タルカラハスヤ》，成田：成田山新勝寺成田山佛教研究所，2005年。
- 武邑尙邦：《因明學——起源と變遷》，京都：法藏館，1986年。
- Dhruva, Ānandaśāṅkara B., ed. *Nyāyapraveśa of Diṅnāga: With Commentaries of Haribhadra Suri & Parsavadeva*. Baroda: Oriental Institute, 1930.
- Frauwallner, Erich. "Vasubandhu's Vādaiddhi." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie* 1 (1957): 2-43.
- Jambūvijaya, Muni, ed. "Diṅnāga's Nyāyapraveśakasūtra." In *Pramāṇakīrtiḥ: Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of His 70th Birthday. Part I & Part II*. Edited by Birgit

- Kellner, Helmut Krasser, Horst Lasic, Michael Torsten Much and Helmut Tauscher. Vienna: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien, 2007.
- . *Nyāyapraveśakaśāstra of Baudh Ācārya Dinnāga: With the Commentary of Ācārya Haribhadrasūri and with the Subcommentary of Pārśvadevaṅaṇi*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009.
- Katsura, Shoryu. “The Theory of *Apoha* in Kuiji’s *Cheng weishi lun Shuji*.” In *A Distant Mirror: Articulating Indic Ideas in Sixth and Seventh Century Chinese Buddhism*. Edited by Chenkuo Lin and Michael Radich. Hamburg: Hamburg University Press, 2014.
- Li, Xuezhong and Ernst Steinkellner, eds. *Vasubandhu’s Pañcaskandhaka*. Beijing: China Tibetology Publishing House & Vienna: Austrian Academy of Sciences, 2008.
- Mironov, Nikolai D., ed. “*Nyāyapraveśa* 1: Sanskrit Text Edited and Reconstructed.” *T’oung Pao* 28 (1931): 1-24.
- Pind, Ole Holten. *Dignāga’s Philosophy of Language: Pramāṇasamuccayaṅvṛtti V on Anyāpoha. Part I: Text; Part II: Translation and Annotation*. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2015.
- Pradhan, Pralhad, ed. *Abhidharma Samuccaya of Asanga*. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950.
- Tachikawa, Musashi. “A Sixth-Century Manual of Indian Logic: A Translation of the *Nyāyapraveśa*.” *Journal of Indian Philosophy* 1.2 (1971): 111-145.