

八並明義

——對一種早期辯論法的初步探討

曹凌

唐初道士孟安排在《道教義樞·序》中提到“王家《八並》，宋氏《四非》，赭道正之《玄章》，劉先生之《通論》，咸存主客，從競往還。”其中提到了數種以問答體寫作的書籍，在當時當都有較大的影響，可惜卻無一留存到現在。2011年王卡先生發表了《王玄覽著作的一點考察——為紀念恩師王明先生百年冥誕而作》一文揭示了新發現的資料，才使其中的王家《八並》重新進入了學界的視野¹。

王卡先生此文以 S.8289+9443+9431+6245 號殘抄本和 BD4687 號殘篇作為主要資料，提出“並”的意思是問難，八並則“是從上述八項辯論中歸納出來的一套邏輯法則或通例”。至於作為著作的《八並》則是唐代道士撰作的關於辯論規則和技巧的著作，其作者很可能是王玄覽。

隨後，麥谷邦夫先生發表了《〈道教義樞〉序文に見える〈王家八並〉をめぐって——道教教理學と三論學派の論法》一文²，嘗試在王卡研究的基礎上，結合佛教資料，尤其吉藏所撰的論疏中的辯論法資料，進一步明確並法及八並的情況，對王卡先生的一些觀點也提出了修正。總體來說，麥谷邦夫此文對八並作了範圍非常廣闊同時又非常深入的研究，對佛道教資料的綜合運用也令人印象極為深刻。然而因為是在資料非常有限的情況下展開討論，免不了有較多猜測的成分，有待進一步研究來加以驗證。

筆者最近在閱讀侯沖先生的大作《關於漢地佛教的論義》一文時注意到文中所提到的 P.2947 號論義文書中包括了一個名為八並明義的段落，翻檢之下發現這個段落當是唐或唐以前撰造的一種解釋八並法的文獻³。無疑，這件文書的發現可以大大推進我們對並法尤其八並的認識。因此本文擬先對該件文書進行整理和說明，再就

¹ 《中國哲學史》2011.3，第 5-14 頁。

² 《中國思想史研究》(33)，2012 年，第 39-74 頁。

³ 《漢地佛教的論義——以敦煌遺書為中心》，收入侯沖《漢傳佛教、宗教儀式與經典文獻之研究》，台北：博揚文化事業有限公司，2016 年，第 101-128 頁。本文曾以單篇論文形式發表於《世界宗教研究》2012.1，第 42-50 頁。但收入前述論文集時附錄了敦煌遺書中的論義文表，其中即著錄了 P.2947 號文書，並有“內有節目：八並明義”的說明。

八並及並法的性質和宗派屬性等問題作一些粗淺的討論，希望能夠對相關領域的研究有所幫助。

一、《八並明義》篇校錄

(一) P.2947 號的基本情況

敦煌遺書 P.2947 號正反面抄寫，其中正面的內容首殘尾全但無總題，向來的目錄多擬題為釋門文範或殘佛經等，侯沖先生最近的研究則將其定性為論義文書，是較符合文書情況的定名，本文亦從之。

這件論義文書尾有題記云“甲寅年四月十八日書記/書後有殘紙，不可列（裂）將歸，雖然無手筆，且作五言詩。”此甲寅年被池田溫先生比定為公元 834 年⁴。此件文書抄寫並不非常規範，字跡較為草率，脫、漏、衍、誤在在多有，並且似乎還對原文有所節略，結合卷尾題記來看，似乎是為實用的目的而委託他人抄寫的私人用參考書。在卷子背面也抄寫了兩段論義文書，則可能是在交付擁有者後，卷子的擁有者再行抄錄備作參考的內容。總之，全卷當是在 9 世紀上半葉由某僧製作的私人用的論義參考手冊。

從內容上看，本卷正面文字大體可分為三段。第一段從第 1 行至第 74 行，基本是論義開始時問難者所要說的套話的範文。第二段從 75 行至 125 行上部，有“八並明義”的題目，似乎是完整抄錄了一篇解釋八並的短文。第三段包括了以《法華經》和《維摩經》為題的兩截論難。這兩截論難都不是完整的記錄，而是掐頭去尾，僅抄寫了其中一部分。這很可能是卷子擁有者覺得精彩或值得參考的問答，特意截取出來備作參考。因此卷尾雖然是戛然而止，但應當已經抄寫完成，所以抄寫者才會有“書後有殘紙，不可列將歸”的慨歎。

(二) 《八並明義》篇的基本情況

本文主要關心的是此寫卷中名為《八並明義》的短文。

這篇《八並明義》包括了一個簡短的序文和一個帶有評註的論難例文。根據其序文可知，所謂八並即是相望、反對、覆卻、縱橫、往還、互從、芟角、顛倒這八種通用的（“通眾義分”）論難方法，而《八並明義》的寫作目的即是通過論難的實例來說明其使用方式。

雖然我們現在已經無法確知這篇《八並明義》的作者是誰，但顯然他並非第一個歸納出這種論難法的人。在他撰作此文之前已經流傳著不少解釋八並的文章，只是

⁴池田溫《中國古代寫本識語集錄》，東洋文化研究所叢刊第十一輯，東京：東京大學東洋文化研究所，1990 年，第 341 頁。

這些文章都是“散集諸論”來解釋八並，即以不同論辯的例子分別解釋這八種論難方法。作者認為這種作法易令初學感到迷惑，因此希望“於一法上具陳八並之儀”，即將八種並法全都納入到一則單一主題的論難文例之中，以便於學習。因此後文以四諦為論題展開的辯論當是作者虛構的一則使用了全部八種論難方法的辯論文例而非實際發生過的辯論。在撰作這則辯論文例時，作者當參考了當時流行的八並法論文（很可能包括了王斌的《八並》），並且部分沿用或改寫了其中的例子。與窺基《因明論理門十四過類疏》（以下簡稱為《十四過類疏》）⁵中批評八並時所舉例子比較，可以發現窺基所舉芟角並的難例（詳下）便很可能是（芟角2）的改寫⁶。除了例句之外，窺基用以回應並法問難的答語有“若以有解見，未有有非見，不以有解見，故有有非見”⁷等，也和《八並明義》中的答語“（若）以漏解諦，未有漏非諦；不以漏解諦，前有漏非諦”極為相似，很可能也是根據同一作品寫作。由此可見《八並明義》相當程度保存了唐初以前和八並有關論著中的內容。

在閱讀這篇短文時有兩點需要注意。首先，作者雖然是參考前人著作，但免不了會摻雜進自己獨特的觀點，因此未必能完全代表主流的看法。這一點在顛倒的部分尤其明顯。作者顯然對顛倒這一方法很不認同，因此評論說此法“皆無正義”，應當收入反對和覆卻條目下，而不應該單獨立為一條。然而如下文所述，吉藏即曾使用過這一方法，且似乎對其並無太大的反對意見。其次，雖然本篇內容看似是完整的，但抄寫者可能省略了一些部分。如序言中“聊申管見”之前似乎便有節略，可能是抄寫者認為對實際的使用並不重要而刻意略去。

（三）《八並明義》篇校錄

為了便於進一步研究的展開，此處我們先將《八並明義》的文本作一整理。整理說明如下：

- (1) 由於《八並明義》並無可資參校的資料，因此整理中將盡量不改動原文，筆者的意見則以校記形式進行說明。
- (2) 整理中不保留原卷格式，而是重新根據文意切行，以便閱讀。又原卷中多處空開數格書寫，有時是表示分段，整理本中即分段書寫；有些情況下意義尚不明了，

⁵窺基《十四過類疏》是對《因明入正理門論》中十四過類進行疏解的著作，其中保存了大量與八並有關的內容，是本文的重要參考資料之一。此書現存《趙城金藏》本，研究條件所限，筆者未能見到原本。本文所據者為中華大藏經編輯局編，《中華大藏經》（漢文部分）第99冊，北京：中華書局，1996年，第436-442頁所刊布的影印本。

⁶《十四過類疏》第440頁中，其例句為“陽生既明……陰滅應闇”。又，《十四過類疏》中芟角例寫作“兔角”，似是因後人不解八並條目而致誤，因此下文提及相關內容時直接使用“芟角”的名稱，不更出注。

⁷《十四過類疏》第438頁中。

因此保留原格式。

(3) 原卷中小字內容，整理本寫入（ ）中。無法辨識的文字則以◇形表示。

(4) 為了便於討論我們對原卷中各個文例進行了編號，編號以阿拉伯數字形式附在原文提示語後。如（相望 1），原文為小字的注文“相望”，由於是第一個相望的文例筆者在其後附上了 1 的號碼。

八並明義

言八並者，一相望，二返對，三覆卻，四縱橫，五往還，六互從，七芟負⁸，八顛倒。

寺八並之法談，通眾義分，若久遊心者，識其橫綱，暫披覺⁹者，無能指掌。蓋由賢論作並，散集諸論而成，遂令後學之徒迷眾文而難曉辨。雖不¹⁰聊申管見，唯於一法之上具陳八並之儀，庶令初學之流，寺之易悟之尔。¹¹具就四諦上作之。

問：四諦之中幾有漏幾無漏？

答：苦集有漏，滅道無漏。

難：將苦以望滅，滅諦苦亦諦；將滅以望苦，苦漏滅亦漏。（相望 1）

釋曰：為難之法要四句方成。即上二句¹²為相望，已下返對、覆卻等皆然。言相望者，二名立准名望，二義齊起名相。即初二句中上句為相望，下句為並。如言“將苦以望滅”，此一句是望；“滅諦苦亦諦”，此一句為並。下二句為相望例者，如言“滅以望苦”，此一句為相望；“苦漏滅亦漏”，此一句為例¹³，云云。苦、滅二法既齊是諦，即應苦、滅二法齊是有漏。

答：苦法是染，所以有漏；滅法¹⁴，所以無漏。

難：苦法是染復是漏，是染是漏可稱諦；滅法無染復非漏¹⁵，非漏非名諦。（反對 1）

又難：苦法染非淨，非淨染稱諦；滅法淨非諦¹⁶。（亦反對 2）

⁸ “負”，據下文當作“角”。

⁹ “覺”，疑當作“學”。

¹⁰ 此處原文有空格。按，此處空格似是示有節略。

¹¹ 此處原文有空格，似是示有節略。

¹² 參考下文的解釋，此處“上二句”或是指四句中的一、三句。如相望法的釋文即以一、三句為相望，而二、四句則為並。然而下文解釋中各法並不都以上二句對應並法名稱，下二句為並。如反對法釋文即認為上二句為反，下二句為對，等。因此也有一種可能是此處“二”原當作“四”，全句之意即指前文四句整體為相望式的一個例句。

¹³ “例”，疑當作“並”。

¹⁴ 此處疑脫“是淨”或“無染”。

¹⁵ 此處疑脫“無染”。

¹⁶ 此處疑脫去一句，擬補為“苦法染非淨，非淨染稱諦；滅法淨非染，非染非名諦”，方可足成四句。

釋曰：言返對者，反即反振前義，對當是非。即上二句名返，下二句名對。返云苦滅二法染淨既列，對云如何二種齊許稱諦？即應苦法是諦，滅法非諦。

難：滅法非染漏，非染漏稱諦，苦法是染漏，是染漏非諦。（此是覆卻 1）

又難：滅法是其諦，滅法非有漏，苦法是其諦，苦法非有漏。（亦覆卻 2）

釋曰：言覆卻者，覆即覆敘前第二翻例；卻即是難前第一翻並。又覆敘前第一翻例，卻難前第二翻並。由初並以諦例漏，次並並¹⁷以漏非諦。其第二翻即敘前非諦，卻難前漏，合成非漏。又覆敘前非漏，卻難前諦，合成非諦。俱名覆。

答：¹⁸以漏解諦，未有漏非諦；不以漏解諦，前有漏非諦。

又云：若以諦解漏，未有諦非漏；不以諦解漏，前有諦非漏。（作此換白答之）

難：若一諦一非諦，可使一漏一非漏；既許俱稱諦，即應俱漏俱非漏。（縱橫 1）

釋言：縱橫者，不存彼此，暫相難也，隨作何解，皆得難之。

答：漏與無漏，二義雖殊，俱有實故，所以俱諦。

難：空理若非苦所撫¹⁹，可言苦實稱為諦，空理由來苦²⁰收，苦法既空何有諦？往還¹²¹

釋曰：言往還者，先進義名往，卻後義名還。由苦諦下有四理，一苦、二空、三無常、四無我。難意云，苦諦之下既有其空，中而說有苦，由前苦諦中有其空理，故得先引為難。如其前並之中無此法者，不得輒引傍義為難，即把失宗之過。

答：迷空故說苦，悟苦故還空，迷悟既自分，何妨兩俱諦。

難：苦諦◇◇◇◇苦諦，虛空亦是空，是空為苦²²。（相望 2）

故²³說苦，苦義許非無，悟苦故說空，空義應非有。（二相望 3）

答：空為究竟理，所以本非無，苦義據妄情，是故說為有。空為究竟理，所以本非苦，苦義據妄情，是故說為有²⁴。

難：空為究竟理，理實諦名無，苦義據妄情，情妄諦非有。（反對 3）

又難：虛空既是空，是空空不苦，空理亦是空，是空空不苦。（亦反對 4）

又難：空理有其苦，²⁵故名空，虛空無有苦，無苦應非空。（覆卻 3）

又難：空理虛空空，不空可言有，苦有非苦虛空、空理二俱空，應當俱苦俱非苦。（縱橫 2）

¹⁷此處疑衍一“並”字。

¹⁸此處疑脫一“若”字。

¹⁹此“撫”字殊不可解，以其與“收”的對應關係來看，疑本當作“攝”。下同。

²⁰此處疑脫“所”字。

²¹“往還”當作小字。

²²此句當有脫字。

²³“故”字前疑脫“迷空”二字。

²⁴此處“空為究竟理，所以本非苦，苦義據妄情，是故說為有”當為衍文。

²⁵此處疑脫“有苦”二字。

答：據理雖無，相從亦苦。

又難：虛空非是苦，互從苦諦收，苦諦非無為，從互無為撫。互²⁶（從1）

釋曰：言互從者，互即更互，從謂隨從，即更相隨從而為難也。如以空從苦，苦諦所收，即應以苦從空，無為所撫。答有相從之答，即難有互從之難。若答無相從之答，即難無互從之難。（應思卻）

難：無為望有為，約苦實理齊無為；苦諦望滅諦，約滅實理齊生死。（相望4）

又難：苦諦望滅諦，約滅不許同生死；無為望有為，約苦何得齊無為？（反對5）

又難：滅法異於苦，苦諦滅時樂，苦法異於滅，滅諦生時苦。（芟角1）

釋曰：言芟角者，始終四義，綺互相例，由菱芟四角違，即以苦樂生滅等更反振也。

又如難云：陰陽二異，陰法滅時明，去²⁷滅二法殊，陽法生時闇（亦芟角2）

答：陽法體是明，陽生故闇；陰法體是闇，闇滅故還明。

又難：善要²⁸二法異，惡法滅時樂，生滅二法殊，善法生時苦。（亦芟角3）

又云：門窗二法異，門法開時明，開閉二法殊，牕法閉非闇。（亦芟角4）

又難：滅異苦，異苦滅稱諦；苦異滅，異滅滅苦諦。顛例¹²⁹。

又如難云：頭異腳，頭即是身；腳異頭，應非身。（顛例2）

又云：頭異腳，腳許居下；腳異頭，頭非居上。（顛例3）

釋曰：顛倒者，即以上為下。此之一例皆無正義，俱有其名而無實理，如其避過，即當返對、覆卻二義所收。此將無用，學者應知。

答：滅異苦，異苦所以稱滅諦；苦異滅，異滅所以稱苦諦。

又答：後難云頭異腳，腳許著下；腳異頭，頭何妨居上？

二、八並試解

本節中我們將嘗試結合隋唐時期的佛教章疏中的相關內容對《八並明義》篇中的八並逐個進行解釋。

（一）相望

相望是八並中的第一條，因此作者在本條的解釋中首先作了一個說明，云“為難之法要四句方成”。這裡雖然是寬泛說“為難之法”，但很可能是特別針對並法，即提出並法具有四句為難的形式特徵。這一點對於理解並法的特點有很重要的意義，我

²⁶ “互”字當為小字。

²⁷ “去”疑當作“生”。

²⁸ “要”疑當作“惡”。

²⁹ “例”疑當作“倒”，亦可能顛例即顛倒之異名。又，“顛例”當作小字。

們會在下文再作討論。此處需要說明的是，以此準則來看各種章疏中給出的並難文例可以發現它們往往並不給出完整的並難式，而是將其略寫為較短但表意更加清晰的形式。《八並明義》篇的釋文中也出現過類似的作法，如將（反對1）略寫作“苦滅二法染淨既列……對云如何二種齊許稱諦”便是其例。大部分情況下，這些非四句式的難語當都是為了說明難意而作的改寫。

以一般的使用來看，相望大致可作“相對”解，即以兩種概念進行對比。相望法當亦正由此得名。如窺基所提到的相望例句（詳下）即是用“對”字而非“望”，亦可證此處“對”、“望”可以互訓。

根據釋文，相望法的論式是以四句中每兩句為一組，每組中上句為相望，後句為並（即發難）。而相望的特點主要在於每組的上句都是“二名立準”，下句則是“二義齊起”。就筆者的理解，此處名、義的區別當是關鍵。名當是指所討論的概念本身。因此兩個上句都分別要給出兩個概念。義則指名的屬性。在相望的論式中，二義必須是“齊起”。所謂的齊起，當是指義（屬性）遍於上句所列二名³⁰。因此作者以兩句對（相望1）進行歸結云“苦、滅二法既齊是諦，即應苦、滅二法齊是有漏”。這裡的“齊”當即是與上文“二義齊起”中的“齊”字呼應，強調諦、漏是遍於二法的義。

在《八並明義》中共給出了四個相望的文例，其中（相望2）由於有較多文字無法辨識且置，其他三例列表如下：

將苦以望滅	滅諦苦亦諦	將滅以望苦	苦漏滅亦漏
（迷空）故說苦	苦義許非無	悟苦故說空	空義應非有
無為望有為	約苦實理齊無為	苦諦望滅諦	約滅實理齊生死

以上三個例子中，相望的二名分別是（1）苦、滅，（2）苦、空；（3）苦諦（有為）、滅諦（無為）³¹，二義則分別是（1）諦、漏，（2）非無、非有³²，（3）無為、生死。在這三個例子中，兩個下句都是正面表述二義遍於二名。這應當就是相望的特徵。

需要注意的是，從辯論方式的角度來看，這三個文例其實又可分為兩類。第一類是（相望1），其所述二義並無矛盾關係，且第二句云苦、滅俱諦實際是辯論雙方

³⁰此中名、義大致相當於因明的著作之中之體、義。參見呂澂《因明綱要》，北京：中華書局，2006年，第17頁。但需要注意的是，如果將三支比量和並式對比，則此處的名並不僅對應因明中的宗前陳，而是包括了喻支中用來類比的概念。

³¹（相望4）第一句是“無為望有為”。按無為和有為在此例中當是義而非名，似乎略與上文對相望的說明不同。我的看法是，此處當是以無為、有為這兩種屬性分別借指滅諦和苦諦，實際是“滅諦望苦諦”的另一種表述。因此第二句才承上云“約滅”。經此調整之後，這一例便與（相望1）十分接近了。

³²第二例中兩個下句似乎是一種有所節略的形式。如第二句完整表達或許是“約空苦義許非無”，也即其中蘊含了空是非無的前提。不然的話這裡的例句便更接近反對的形式，而非相望。

都可接受的命題，可看作是推理的前提之一，論者是通過此命題類推得出苦滅皆漏的結論。其他二例則蘊含了不同的邏輯。其所列二義都是互相矛盾的屬性，因此全難就成為了設二難的論關。以（相望 4）為例，即是提出以苦諦和滅諦相望，或是需要認同兩者都是無為，或者需要認同兩者都是有為（生死法）。實際上，這兩種觀點都是錯誤的，答者如果對其中任何一句表示讚同便墮負處。

在《十四過類疏》中也提到了相望法，並舉了數個例子，說明它們都有無異相似過。其第一例為“將凡以對聖，皆得有佛性，亦可將聖以對凡，皆得見佛性”，是與（相望 1）非常接近的相望並式，其中二名為凡、聖，二義則是有佛性和見佛性。窺基將其整理為三支比量作“凡未之人應見佛性（宗），有佛性故（因），猶如聖人（喻）”³³。之所以說此難為無異相似過攝是由於依此法例推，便會消弭法之間的區別，而得出“萬物總成一體”（無異）的結論，正符合無異相似過類的特點³⁴。

（二）反對

反對之法，釋文云“反即反振前義，對當是非。即上二句名返，下二句名對。返云苦滅二法染淨既列，對云如何二種齊許稱諦？即應苦法是諦，滅法非諦。”此處上二句當是指兩個上句，即（反對 1）中“苦法是染復是漏”、“滅法無染復非漏”二句，是論證的前提；下二句則是指兩個下句，即指“是染是漏可稱諦”、“（非染）非漏非名諦”，是所論證的結論。

對於反對，《十四過類疏》中也列了三個例子，或許能幫助我們理解此處的釋文³⁵。這三個例子最主要的特色是在第一、第三句中都會強調兩名相反，第二、第四句則以二義相反。如其中一例云“人反畜故，人即有情，畜反人故，畜應無情”。由此來看，“上二句名反”當是指兩個上句中出現的概念當具有“相反”的特性。然而窺基給出的例子都非常簡單（甚至可稱粗暴），似乎是上句中出現的概念只要是在某種意義上看似相反（例如水、火；瓶、聲等），便可以反對法發難。《八並明義》中的例子則都是指出了二法在何種意義上具有“反”的屬性。如（反對 1）中兩個上句即是分別指出苦法染漏和滅法非染漏，因此而成“反”，可以使用反對的方法。總之，指出二名具有“反”的關係當即所謂“反振前義”。“對”和“對當是非”則當是指兩個下句以前述概念具有“反”的屬性為前提，得出兩者分別具有某相反屬性的觀點。如（反

³³ 《十四過類疏》第 438 頁中。

³⁴ 《十四過類疏》第 438 頁下。關於無異相似過，《因明正理門論本》卷一云“此因如能成立所成立法，亦能成立此相違法，由無別異，是故說名無異相似。”（《大正藏》第 32 冊，第 4 頁中）。如以（相望 1）為例，即難者可立苦法非漏的命題（宗），也可立滅法有漏的命題，往返都說得通，實際就是消弭了苦、滅之間的差別。由此例推更可得四諦乃至萬法皆有漏或無漏的命題，便是所謂令“萬物總成一體”之意。

³⁵ 見《十四過類疏》第 440 頁中。

對1) 中兩個下句即是以苦、滅互反為前提，得出二法一為諦一非為諦的結論；前舉《十四過類疏》的難例則是以人、畜相反為前提，得出兩者一有情一無情的結論。

《八並明義》篇共舉出五個反對的例子，基本都符合上述的規則³⁶，只有（反對4）情況不同。其兩個上句所給出的概念分別是虛空和空理，並且還強調了兩者都具有“空”的屬性，由此而得出兩者俱應不苦的結論，似乎更接近相望而非反對。何以此難被作為反對的例句原因待考。

（三）覆卻

吉藏《百論疏·破神品第二》中有一處以覆卻法來解釋論文，云“常無常中二關覆却³⁷。”在前文對對應問難的解釋中更明確說明了這種論難法的形式。此處對手提出神覺是一的命題，論文設兩難（關）加以質問，吉藏將此兩難的總括為“神覺若一，覺無常故，神亦無常。此是得宗墮於無常……若覺無常而神是常，則神覺便異。此是得常而失於一。故常無常中前後二難進退墮負³⁸。”可見覆卻法即是以兩個前提、結論互相顛倒的命題，得出互相矛盾且都有錯誤的結論，令對方進退失據的辯論方法。

由此來看《八並明義》中的釋文即可了解，它是以為實際辯論服務為目的以四句式的論式為前提進行的更加具有實用性的解釋。釋文中說“覆即覆敘前第二翻例；卻即是難前第一翻並。又覆敘前第一翻例；卻難前第二翻並”是覆卻法的基本操作原則。其中“覆”當指翻覆，也即提出反命題，“並”則是指難問。具體到文例上，（覆卻1）與（覆卻2）構成一組覆卻。（覆卻1）中前並（第二句）提出非染漏則可稱諦（以諦例漏）；後並（第四句）則以苦法有漏得出苦法非諦的結論（“以漏非諦”）。（覆卻2）即以苦滅皆諦為前提（“敘前非諦”），針對漏的問題發難（卻難前漏），得出苦法非有漏的結論（合成非漏）。反過來以（覆卻2）為前難，則（覆卻1）是以其結論的否定“苦法是染漏”為前提（“敘前非漏”），針對諦的問題發難（“卻難前諦”），得出苦法非諦的結論（“合成非諦”）。

以（覆卻3）驗之，此句所針對的當是前難的（反對4）。（反對4）是以虛空、空理皆空為前提，得出虛空、空理非苦的結論。因此（覆卻3）即以空理苦、虛空無苦為前提，得出空理可名空、虛空應非空的結論。

³⁶其中（反對5）在形式上比較接近相望法，但是實際上也是以苦、滅相反為前提，提出一有為一無為的結論。由下句的表述是強調有為、無為都非遍於苦、滅二諦的義，因此並不符合相望法“二義齊起”的要求，實際是對反對法的靈活運用。之所以使用類似相望的表達形式，則當是為了與前難的（相望4）相呼應。由此可見發難的具體形式雖然有一定之規，但卻可以根據上下文有相當程度的變化。

³⁷《大正藏》第42冊，第263頁下。

³⁸《大正藏》第42冊，第263頁上。

從形式上看，覆卻法以兩句回環進難，也是頗為漂亮的論式。但實際上覆卻句只是所覆卻難句的同意反復，其主要目的似乎也並非是要提出新的觀點，而只是為了加重並難的語氣（見下例）。因此窺基批評它只是“重述前並”³⁹，也是頗為中肯的評論。

又，覆卻似乎還可稱覆結。如《集古今佛道論衡》卷丁所記顯慶三年十一月李榮與義褒的辯論中有如下段落，李榮先答“道法自然，自然不法道”，義褒隨即“又並曰：‘若使道法於自然自然不法道，亦可道本於本際本際不本道’”⁴⁰。這裡似乎是採用了相望的並法，即以自然與本際相望，根據其皆為道所法（本），提出兩者同不法（本）道的結論。據說義褒提出此難後“道士著難，恐墜厥宗，但存緘默，不能加報。褒即覆結難云：‘汝道本於本際，遂得道際互相本，亦可道法於自然，何為道自不得互相法。’”⁴¹ 這個覆結難其實就是義褒前難的覆卻，用《八並明義》篇的解說方式，即是敘前難“本際不本道”的命題為“本際本道”，卻難道與自然的關係，合成道與自然互相法的結論。在曇曠《大乘百法明門論開宗義決》中亦以“覆結並”法覆卻一比量論式，前量云“心心所法應不能自憶，宗也；無自證分緣自心故，因也；如曾更境，喻也。”覆卻並云“不曾更境無心緣，不曾更境必不憶，無自證分緣自心，心等不應能自憶”⁴²。此處也是用四句法對前命題進行形式不同的重述，可作佐證⁴³。

（四）縱橫

縱橫的釋文非常簡單，云“縱橫者，不存彼此，暫相難也，隨作何解，皆得難之”。這種方法的特點仍在於表達方式，即難者暫時放下彼此立場的不同，給出依對方觀點所得出的兩個（或多個？）結論，誘導對方進行抉擇。然而這些解答都是有問題的，因此“隨（答者）作何解，皆得難之”。如（縱橫1）云“若一諦一非諦，可使一漏一非漏；既許俱稱諦，即應俱漏俱非漏”，答者若落入陷阱，則可答苦、滅一諦一非諦，或答苦、滅俱漏或俱非漏，但無論如何都會導致論義失敗。

吉藏《百論疏》中有一處使用了“縱橫難”，當即八並中縱橫並。此段所對論文為“若以相可相成者，何以故一不二者”⁴⁴，即對方提出瓶與有的關係為可相與相的關係，兩合而有瓶，論文則提出瓶須有相可相而成，何以有不須相可相成（一不二）。

³⁹ 《十四過論疏》，第 440 頁中。

⁴⁰ 《大正藏》第 52 冊，第 390 頁上。

⁴¹ 《大正藏》第 52 冊，第 390 頁上。

⁴² 此書久佚，後《大正藏》據敦煌本 P.2077 等錄文，見《大正藏》第 85 冊，第 1077 頁下。

⁴³ 嚴格來說此一覆卻以前難中喻支的逆否命題為前提，以前宗為結論，並不完全符合《八並明義》篇中的解釋。但是此處以同義兩難複述並倒置前提和結論的特點仍然使其在形式上非常接近覆卻並法，當即是曇曠以此稱之的原因。

⁴⁴ 見《百論》卷下，《大正藏》第 30 冊，第 175 頁上。《大正藏》原文“一不二”作“一不作二”，此據諸校本及《百論疏》引文刪。

吉藏以縱橫難對論文的觀點進行了展開，云“以有同瓶，則並應有二，若並有二，則有更須有，如是無窮。次以瓶同有，有若自有，不更須有者，瓶亦自有，不須有有瓶⁴⁵。”此處吉藏並未採用四句的形式，但是設問的方法基本相同，由瓶與有為相、可相關係為前提，提出若瓶有相可相方成，則有更須有，成無窮過。若認為有自有，則瓶也可自有，不待可相而有，則成違宗。

《十四過類疏》中也提供了縱橫法的例句，云“問：八並，天地是形，不得兩形俱動；陰陽是氣，不得兩氣同生”⁴⁶。此處也是未明確提出難者的觀點（即天地是動還是非動），而是強調既然兩者都是形，故須同是動或同是非動。這基本也符合《八並明義》中對縱橫的描述。

（五）往還

關於往還，釋文云“先進義名往，卻後義名還”，即須先引入討論對象的新的屬性（義），再以此進行難問。例句“空理若非苦所攝（攝？），可言苦實稱為諦，空理由來苦（所）收，苦法既空何有諦？”通過引入苦諦所攝的“空理”，提出苦有空的屬性，因此不能稱諦⁴⁷。這種問難方法實際是引出了新的論題，因此《十四過類疏》中將其特點歸納為“更起別問”⁴⁸。

根據釋文，往還須以正在討論的概念確實具有此屬性為前提，如苦諦中有苦、空、無常、無我四理，故可引入空理作為難端。若非如此，則成失宗。此處所謂的“失宗”，當即P.2772V中所說的“問不當宗”，也即“妄起異端”（胡亂地別起論端）之過，可參考。

（六）互從

互從法是以對方採用“相從之答”為前提針鋒相對作出問難的方法。在例句前有答云“(空)據理雖無(苦)，相從亦苦”，難即以此論點(“以空從苦，苦諦所收”)為前提，提出苦諦雖非無為，但從空當為無為法⁴⁹。

吉藏《百論疏·破神品》中有一處認為《百論》使用了互從法。此段所針對的論文云“若他合故以他為名者，知與神合何不名知為神”⁵⁰。《疏》云：“若他合故下

⁴⁵《大正藏》第42冊，第278頁下。

⁴⁶此難前明確提示是使用了八並法，其下設問云“難者縱橫，雖違自許，亦成難”，其中縱橫當即是指此句採用了縱橫並法。見《十四過類疏》第438頁上-中。

⁴⁷此處所謂空為苦諦所攝，是指苦諦有苦、空、無常、無我等四行。如《俱舍論》云：“觀苦聖諦修四行相，一非常、二苦、三空、四非我。”（《大正藏》第29冊，第119頁中）後文涉及空的討論頗有些混亂，但似乎答者提出了作為無為法的虛空與苦諦所攝之空理為不同法的觀點，由此又展開了一系列的討論。

⁴⁸《十四過類疏》第440頁中。

⁴⁹這其實是混淆了空理和虛空而作出的詭辯。

⁵⁰《百論》卷上，《大正藏》第30冊，第171頁下。

第二互從並。若神從知名知，知亦從神名神，若知與神合不從神名神，神與知合亦不從知名知⁵¹。”以《八並明義》釋文作分析，此難之前對方提出神從知名知，故具備了使用互從並的條件。難問若展開成四句或可作“神知合，神從知名知，知神合，知從神名神”，便與（互從1）基本相當。

（七）菱角

菱即四角的菱。菱角並以此為名是為了形象地顯示其以四義疊互相難的特色。故釋文云“言菱角者，始終四義，綺互相例，由菱菱四角”。結合例句來看，此處的“義”當與相望法釋文中“二義齊起”中的“義”一樣，是與“名”對舉的概念。因此完整的菱角難中實際會用到二名四義，形式頗為複雜。灌頂《大般涅槃經疏》中認為經文使用了此種並法，因此道暹《涅槃經疏私記》對此又作了疏釋，云“言菱角者，只是落角難耳。將小初難大後，即當落角勢，若將大初難小後，亦成菱角。文中無此勢。若將小初難大初，則成並難⁵²，大小二後相並亦爾⁵³。”此處提到的落角難這一名稱情況不詳，或許是別的著作中採用過的名稱。道暹所舉的例子是以小、初、大、後四義為難，提出以小初難大後即成菱角。這裡有兩個關鍵點。首先，小、大，初、後是兩對反義詞。其次，初、後是說明名所處的不同狀態的一對義⁵⁴。在《八並明義》篇中共有四個菱角難例，互相之間形式略有不同但都符合以上兩點。如（菱角2）的二名是陰和陽，四義則分別為生、滅和明、闇，分別對應於道暹所舉例中的初、後和小、大。構造菱角難式時遵循“以小初難大後”的原則以二名四義相配來進行問難，其中第三句還可有兩種不同的表達而形成兩種不同的構造，具體形式可表列如下：（通例中二名分別稱A與B，四義我們權以小、大、初、後代表）

通例	A 異 B	A 初時小	B 異 A/初異後	B 後時大
菱角 1	滅法異於苦	苦諦滅時樂	苦法異於滅	滅諦生時苦
菱角 2	陰陽二異	陰法滅時明	去（生）滅二法殊	陽法生時闇
菱角 3	善要（惡）二法異	惡法滅時樂	生滅二法殊	善法生時苦
菱角 4	門窗二法異	門法開時明	開閉二法殊	牕法閉非闇

《十四過類疏》在評論反對法後順帶提及菱角法，云其“並即不殊反對，空有免

⁵¹ 《大正藏》第 42 冊，第 265 頁下。

⁵² 這裡的“並難”當是特指相望並，以下文列表中的方法展開，可寫作“A 望 B，AB 俱初，B 望 A，BA 當俱小”。

⁵³ 《卍續藏》第 37 冊，第 150 頁下。

⁵⁴ 《大般涅槃經疏》中給出的菱角難例作“又水凍時不名為地，故名為水，何故波動時不名為風者。”（《大正藏》第 38 冊，第 226 頁下）也包括了動、不動這一組表示狀態的義，且也採用了“時”如何如何的表達，也都符合前述兩個特點，當可佐證這種形式是菱角並的典型形態。

（芰）角之名”，認為它與反對法並無實質的區別，確實也有一定的道理。畢竟芰角中所謂的異與反對中的反並無實質的區別，而若將“初時小”和“後時大”視作一個整體，則兩者並難形式也基本相同，因此若將芰角作為反對的一個亞型似也並無不可。

（八）顛倒

關於顛倒難，釋文云“即以上為下”，並舉了三個例子，但都頗為荒唐。如（顛倒1）云“滅異苦，異苦滅稱諦；苦異滅，異滅滅苦諦”，可謂詞不達意。選用這樣例子的原因當在於《八並明義》的作者也並不認同此法，認為“此之一例皆無正義，俱有其名而無實理，如其避過，即當返對、覆卻二義所收”。不過吉藏在《百論疏》中也兩次使用過顛倒並法，或許更適合補充進來作為例句。其第一例是以顛倒難法重述前文中提到過的縱橫難例句，云“汝若有不須有而瓶須有者，亦應瓶不須有而有須有也⁵⁵。”參照《八並明義》篇中的例文可知，所謂顛倒即是將作為討論對象的兩個概念位置進行對換而為難。在某些特定的條件下，這種問難方法仍是有價值的。吉藏在此難下釋云“所以須作顛倒難，一切諸法要須相可相義方得成，而汝瓶須相可相，有不須相可相，此義既偏，故招顛倒過也。”如果加以普遍化，即是指敵方的推論中提到的義如果存在偏（不遍，無法適用於所討論的各個對象而是特定適用於其中一個對象）的過失，則可用顛倒難問難。吉藏舉的第二個例子大致也相似。他首先舉了一個難句云“若瓶不能自有須有有瓶，亦燈不能自照須照照燈”，隨後將其以顛倒法展開作“若瓶不自而燈自者，亦應燈不自而瓶自也⁵⁶。”這一例中也是由於“自照（有）”的義偏，所以以瓶、燈顛倒為難。然而如果不考慮這些限定，直接從形式上將二義顛倒，確實是容易產生非常荒唐的問難。

三、關於八並及並法的三個問題

如前所述，在尚未得知八並具體名目和方法的情況下，麥谷邦夫先生已經使用吉藏的論疏等資料對八並以及並法作了非常深入的研究。其主要結論可歸納如下：（1）《道教義樞》中提到的王家八並是齊梁間曾作過佛教僧人的道士王斌所作。（2）三論學派的論義法將問難法細分為難、並、噴三種。其中“並”是以假設對方觀點正確為前提導出錯誤結論的歸謬論證法。八並則是並法的八種形式，淵源於當時三論學派的論難法。隨後道教亦在辯論的活動中使用了這種源自三論學派的論難法。（3）並法主要在三論學派內部流行，並隨著唐代以降三論學派的衰退而逐漸失傳。道教文獻中“八並”大致也是出於同樣的原因而未能長久流傳。

⁵⁵ 《百論疏》卷中，《大正藏》第278頁下。

⁵⁶ 同上。

以上論點中（1）關於王家八並作者的討論筆者完全讚同，此處不擬贅述⁵⁷。另外兩個觀點則可能需要根據新發現的資料進行修正和補充。下文我們將首先嘗試說明八並及並法的性質與特色，再進一步對其宗派屬性和後續發展進行討論，並對其文中所談到的一些相關詞彙的性質進行說明。

（一）從八並看並法的性質與特色

本節希望通過對八並法的分析來說明並法的性質與特色。但在此之前，似乎有必要首先明確八並和並法的關係究竟如何。關於這個問題，麥谷邦夫是以吉藏《十二門論疏》中“夫論義之方有難有並有噴”一句作為根據，提出難法可細分為難、並、噴（責）⁵⁸三種方法，而八並則是指並法的八種形式，因此兩者的基本原則應該是相通的。筆者亦認同這一看法，並可補充一些相關的證據作為佐證。

在窺基《成唯識論述記》中云“下解釋外問有六，一問，二答，三難，四通，五徵，六釋⁵⁹。”這段話雖然是為了詮釋下文的三番問答，但在義楚《釋氏六帖》的論師條中卻又可以非常類似的提法，云“一問，二答，三徵，四釋，五難，六通，七關，八並，九嘲，十謔，研斲循環，名為論師”⁶⁰。由此來看，義楚所歸納的論義法十條很可能在唐初既已成立，窺基則是借用了其中一部分對《成唯識論》中的相關段落進行疏釋。十條中嘲謔是指論義中嘲弄對手的嘲謔語，與本文無涉。關、並兩條似乎都是難法，由於唐代的文獻中關並往往同指連稱，我認為這兩條可能只是指並法而已，可以歸併為一條（詳下）。因此十條中難法實際包括了問、徵、難、並共四種。

⁵⁷關於王斌及其所撰《八並》還有一個誤解，即認為其與同人所撰《五格》為一書，且所謂八並就是指八病（參見盧盛江《文鏡秘府論研究》，北京：人民文學出版社，2013年，第366-367頁及418-419頁）。這裡有兩重的誤解。首先，研究中長期引用《釋門自鏡錄·梁偽沙門智稜傳》所附王斌傳中王斌撰“五格八並”的說法，但是認為“八”字下有一無法判讀的文字，而並字當下屬。這一問題最早出現在饒宗頤先生所撰《〈文心雕龍·聲律篇〉與鳩摩羅什〈通韻〉——論四聲說與悉檀之關係兼談王斌、劉善經、沈約有關諸問題》（《中華文史論叢》第35輯，第231頁）。然而其所本之《大正藏》本此處並無無法判讀的文字存在。似乎是饒氏在引用時錯引，後人則一直陳陳相因未作改正。第二，無論此處是否有文字，下文都說此處所列王斌著作為“論難之法”，未提及格律的問題。這一點未引起學者足夠的重視。今以《道教義樞序》中記載驗之，則《八並》當為一部獨立的著作，討論的是問難法中的八並，而與格律全無關係。至於王斌是否又曾在音韻格律方面有所貢獻，則非本文所關心的問題，無法在此再作討論。

⁵⁸按噴作為論義術語使用時可寫作“責”，兩者意義並無不同。如吉藏在《十二門論疏》中使用的是“噴”，而《百論疏》中則使用“責”字。以下除非引文我們都使用更通用的“責”字。

⁵⁹《成唯識論述記》卷六，《大正藏》第43冊，第435頁下。此外，不少經疏都單獨使用了其中的前四條，如淨影寺慧遠的《大般涅槃經義記》中即多處出現此類說法，云經文是“一問二答三難四通”等，結合下文將會提到的義楚的十條，很可能這些資料也是截取了更完整說法中的一部分用來疏解經義。

⁶⁰義楚《釋氏六帖》卷六，杭州：浙江古籍出版社，1990年，第99頁。

與前述《十二門論疏》中的三法相比，這種歸納的特點在於沒有責而多出了問、徵兩條。其中徵當是責的同義詞。如《十二門論疏》卷上七破段中第三條為以同責異破，但在行文中即被多次換成“以同徵異破”⁶¹，元康《肇論疏》亦云“徵謂徵責也”⁶²。《續高僧傳·道傑傳》云傳主“例並雖少，而一徵一責能令流汗”⁶³，則當是指道傑雖於並法並不精通，但卻很擅長以徵責的形式發難。至於“問”具體所指不詳，有待進一步的研究。

總之可以看到在隋唐時期確實存在將問難法進行細分的作法，具體可分作三法或四法，但其中都包括了難、並和責（徵）。而八並當就是並法的八種具體的運用。因此通過分析八並我們可以間接地了解並法的特質。

首先需要確定的是八並法的基本性質。簡而言之，我認為八並是一種組織問難的論辯技巧，而非是一種分析問題的推理方法。這一點最集中地體現在覆卻法上。它雖然具有推理的形式，但實際上只是運用特定的規則將前難換種方法表達，而非提出新的命題。更全面地來看，八並法本身並不重視問難的內容，而是主要關心難句的外在形式，這一點比較接近於形式邏輯或者因明。然而八並法始終缺乏類似因三相或九句因的系統化的用以提昇推理可靠性的規則。在上文我們提到了一些為了提高推理可靠性而出現的規則，例如《八並明義》對往還的釋文強調了所引新義必須是與討論對象有關，不然即成失宗；又如吉藏在使用顛倒法時提示了要以對方答句有偏時才能使用顛倒並。甚至《八並明義》的作者還會提出過將推理可靠性極差的顛倒取消的觀點。但是就筆者所見，這些規則遠未達到系統化的程度，影響可能也非常有限。例如吉藏所提到的顛倒法的運用規則即未曾為《八並明義》的作者所接受。相反，我們可以看到八並的大部分規則都是圍繞著構造美觀的難句句型展開。以芟角法和反對法的關係為例，正如窺基所曾指出，此二法在推理方式上並無本質的不同，可以化約為一個通用的論式，但在八並中它們始終分列，當主要是基於兩者表達形式的不同。此外，吉藏和《八並明義》的作者無疑都了解四句式的難問可以被壓縮為更加簡潔清晰的難式，而四句式的論式由於往往以多個概念和屬性互相穿插，實際是非常不便於理解的一種形式。但從各種資料來看，似乎未曾出現過將四句式的並法系統性地改造成二句或三句式的嘗試。這種審美傾向無疑與其在論辯場合的應用有關，卻背離了邏輯學追求簡潔準確的目標。諸如此類的傾向都足以說明八並法總體上說是一種論辯技巧（甚至很多情況下是詭辯的技巧，例如在“反”的關係未得到明確界定的情況下，反對法基本都是詭辯），而非推理的方法。就性質而言它更接近於為文之法，而非一門關於邏輯的學問，因此只能運用於論辯的場合，而無法

⁶¹ 《十二門論疏》卷上，《大正藏》第42冊，第118頁中。

⁶² 《大正藏》第45冊，第169頁下。

⁶³ 《續高僧傳》卷十三，《大正藏》第50頁下。

成為研究、分析問題的手段。

由於並法本質上是一種論辯技巧而非推理方法，它的特點也主要體現在問難句的構成方式，而非推理的方法。

根據《八並明義》的釋文，並法最典型的形式是由四句構成的難問，此即所謂“為難之法要四句方成”。並且從《八並明義》及其他文獻中所提供的並難句來看，最理想的並難式似乎是四句齊言對仗，或至少一、三句和二、四句齊言對仗的問難。八並的規則很大程度上也正是以幫助難者構造出這樣的難句為目的，如相望法和反對法都是以一、三句列二名，二、四句出二義，難者參考例句，便很容易構造齊言對仗的句型。後代並法逐漸演變為形式化的關並（詳下），也正是順著這一邏輯發展的結果。但另一方面，文獻中也會將一些非四句式的難問稱為並。這些並句基本上應視作是四句式難法的略寫，而不構成一種新的論式。例如《八並明義》中反對法的釋文即採用了兩句的形式來歸納（反對1）的“難意”（推理過程）。不過無法排除的一種可能是，在某一時期或許存在過以推理方法為中心去理解並法的傾向，出於這樣的理解，符合某種並法的推理方式卻並不以四句法來表現的難句也可被認為是一種並難。可惜的是筆者至今尚未能見到正面闡述非四句式並法的資料，而文獻中散見各種並難句都可能遭到引用者或作者的改寫和節略，因此暫時尚無法確認這種情況是否確實存在，或曾經有過多大的影響。但即使這種傾向確實曾一度存在，似乎也未能發展出更嚴密的體系和更簡潔的並式。

並法所採用的推理方法則是比較複雜的問題，在此我只能以我的了解說明一下八並的基本傾向，作為進一步研究的參考。

首先，八並法傾向於使用類比式的推理方法，而非演繹法。我們可以將其與因明的比量論式進行對比來作說明。如前所述，窺基曾將一例相望式改造為三支比量，其中並法論式為“將凡以對聖，皆得有佛性，亦可將聖以對凡，皆得見佛性”，轉化為三支比量作“凡未之人應見佛性（宗），有佛性故（因），猶如聖人（喻）”。窺基的駁斥是認為此處的論法將凡聖等同（無異），違背論者自許之宗而成過。但如果從推理形式上說，問題卻出現在此處省略了的喻體上。新古因明的重要不同之一在於喻體的不同，新因明中喻支完整的形式如“凡是所作的東西都是無常，例如瓶”（同喻）及“凡是常住的東西都非所作，例如虛空”（異喻）等，都包括了闡述因與所立法整體關係的命題，相當於三段論中的大前提，被認為喻體（也即喻的本身）。這種形式經陳那、法稱的不斷完善，成為了使因明從類比推理發展為演繹推理的關鍵內容⁶⁴。

⁶⁴關於陳那新因明中譬喻的形式，參見梶山雄一《印度邏輯學論集》，台北：華宇出版社，1987年，第153-162頁。上文喻支的例句亦採用了梶山所舉的例子。又，由於對陳那所立三支比量中喻體是否需要除宗有法的問題學界有不同認識，關於因明是在陳那之手還是在法稱時被改造成為演繹推理的論式的問題尚有不同看法，但學界似乎基本認同隨著新因明在喻體規則方面的完善，至遲在法稱以後，因明的推理被發展為較為成熟的演繹法論證。關於新因明中喻體的出現和完善如何使得因明推理成為

如果依據法稱所提倡的規則將遍充的喻體補入，則上述三支比量可寫作“凡未之人應見佛性（宗），有佛性故（因），凡是有佛性的人皆可見佛性，猶如聖人（喻）”，即構成了一個演繹法的論式。在新因明的論式中，喻體可以不出現，但必須隱含在喻支中。而並法則完全沒有這樣的意識，因此類似於陳那以前的古因明，只是一種類比推理罷了⁶⁵。有些情況下並法又被稱為例並，可能也正是由於並法主要是使用以二名相例進行類比式推理。不過在八並中仍有往還可以說是採用演繹法的並法。如（往還 1）即是以苦諦有空法為前提得出苦法非有（空）的結論，應當可歸類為演繹法中的直接推理⁶⁶。因此也不能說並法都是類比推理。

其次，八並法傾向於使用歸謬論法和二難論法⁶⁷。麥谷邦夫認為並法是歸謬論法，並非無因。例如互從、顛倒等都是非常適合使用歸謬論法的論式。如互從即是以對方提出兩義互從為根據，推演出錯誤的結論，以反駁對方的觀點。相望和反對法如果以對方提到過的觀點為前提提出也可視作是使用了歸謬論法。但是同時二難論法的使用也很普遍。例如縱橫基本是使用二難論法的並式，前文提到過相望論式中的第二型也是運用二難論法的例子。除此之外，往還則是採用直接推理，仍然是獨特的例子。當然，這只是以論難本身足以成難為前提，實際上八並法中還可使用一些似是而非的詭辯法，難以依據推理方法進行歸類。

總之，可以看到在八並法中即可使用歸謬法、二難法、換質法等不同的推理方法，並法的情況無疑只能更加複雜，因此無法簡單從推理方法上加以把握。它和責、難兩法的區別尚無充足的資料加以詳論，但或許也並非在於推理的方法，而是在於形式。例如就筆者所見，責法似乎並不會採用四句式的難式。

（二）關於並法的宗派屬性及後續發展

麥谷邦夫前揭文認為並法本是三論學派的論難法，雖然曾經一度影響到道教，但最終卻由於三論學派的衰頹而逐漸淡出歷史舞台。由此來看，他似乎認為並法始終是主要在三論學派內部流行，但實際情況恐怕並非如此。

麥谷邦夫認為並法最初是由三論學派發展起來的論難法，主要依據是隋代吉藏所撰章疏中集中出現了與並法有關的內容。但是這種情況或許還有別的解釋。按並法有關的內容主要出現在吉藏為三論所寫的疏，《中觀論疏》、《十二門論疏》和《百

演繹推理，則請參見鄭偉宏《佛家邏輯通論》，上海：復旦大學出版社，1996年，第78-87頁。

⁶⁵需要說明的是，由於其他規則的不完善，使得並法中絕大部分內容都是非常不可靠的歸納推理。

⁶⁶具體來說（往還 1）採用的方法應當是直接推理中的換質法，參見金岳霖主編《形式邏輯》，北京：人民出版社，1979年，第146-147頁。

⁶⁷原則上歸謬論法之類的方法都是演繹法所攝的推理方法，而不適於類比推理等歸納法推理。因此嚴格來說，八並法中只是部分運用了歸謬法或二難法的形式來對對手的觀點進行反駁，而非嚴格意義上的歸謬推理或二難推理。

論疏》中。與其他經疏甚至論疏不同，吉藏傾向於將三論認為是龍樹和提婆與外道進行辯論時的記錄。如《百論疏·破神品》中吉藏設問何以以破神品次捨罪福品時答云：“若就賓主而言，自上已來是提婆昇座明於二捨，外道論義，難無不訓，訓無不塞，兼外道反羅其弊；今第二外道昇座立於神法，而提婆論義，疑無不摧，通無不屈⁶⁸。”即明確體現出了他的這種傾向。出於這樣的看法，吉藏似乎將說明龍樹與提婆所使用的辯論方法作為其所撰三論註疏的重要內容之一，因此才會集中出現大量的和論義有關的內容。相比之下，他所撰的經疏就較少出現此類內容。

另一方面，南北朝時期三論學派以外的人士似乎已有掌握此類論難法。如灌頂《大般涅槃經疏》云“辯通敏能主能客，自有人專一無二。昔莊嚴門下有淨藏法師，唯能並難，答無所以。有善解釋不便論義者，即彭城正公⁶⁹。”此處莊嚴很可能是指莊嚴寺僧旻，或至少就筆者所掌握的資料來看，早期三論學的大師似乎並無以莊嚴之名行者。故足見在南北朝中晚期已經存在擅長並法的非三論系統的學僧。

因此無論並法及相關的問題法最初是由誰發明，到南北朝中晚期可能已經成為了各派都會使用的技巧。而撰作《八並》的王斌也未必是出自三論學派，很可能只是根據自己對並法的了解歸納出了這八種並式。到隋代，並法的使用更已不限於佛道兩教。《隋書·經籍志》經部類下總論曰“自孔子喪而微言絕，七十子喪而大義乖，學者離群索居，各為異說……陵夷至于近代，去正轉疎，無復師資之法。學不心解，專以浮華相尚，豫造雜難，擬為讎對，遂有芟（曹按，當作芟）角、反對、互從等諸翻競之說⁷⁰。”顯然，此時儒家也已經有就經義進行論難的論義活動，而其中參與者也開始使用八並的並法。當時並法影響之廣，由此可見一斑。

玄奘在出國之前無疑已經接觸過並法。在《慈恩寺三藏法師傳》中提到武德年間玄奘在荊州天皇寺講經，發題之日“徵詰雲發，關並峰起”即是其明證⁷¹。回國之後玄奘開始翻譯因明學的典籍，似乎也借用了不少既有問題法的概念與詞彙，如名、義、縱、橫之類即是其例。因此並法與因明學文獻的翻譯可能有密切的關係，是需要進一步研究的課題。

因明學雖然也源於論辯法，但在當時已經發展成為一種相當成熟的邏輯學說，比並法及相關的論難法體系無疑要成熟得多，也有更廣的運用和更深的哲學意涵。因此在窺基這樣的因明學專門家眼中，並法不過是一種詭辯，“全非道理但是矯妄論攝”。但即使如此，從《集古今佛道論衡》可以看到，高宗朝時以論辯知名的靈辯、義褒等學僧仍然經常在論義時使用並法。可見窺基等人對並法的批評影響實際非常有限。此時，也有一些兼學因明與並法的僧人，在著述中同時使用兩種方法。如圓暉《俱

⁶⁸ 《大正藏》第 42 冊，第 260 頁中。

⁶⁹ 《大正藏》第 38 冊，第 171 頁中。

⁷⁰ 《隋書》卷三二，北京：中華書局，1973 年，第 947-948 頁

⁷¹ 《大正藏》第 50 冊，第 222 頁中。

舍論頌疏論本》⁷²及曇曠《大乘百法明門論開宗義決》⁷³中都曾嘗試將兩者的論式進行互相轉換。甚至窺基門下的義忠在《大乘百法明門論疏》中也正面使用過並式。由此可見並法傳統至唐初已經非常穩固，即使唯識系統的學僧也不免受其熏染⁷⁴。

有趣的是漢傳佛教的因明學很快便趨消亡，反而是並法還持續了相當一段時間。至少本文所討論的這一敦煌抄本本身即可說明在九世紀上半葉仍有僧人熱衷於學習這種方法。更晚的時期，並法可能又在論義活動中找到了新的角色，並由此又發生了一些變化。敦煌遺書中所存的論義文書往往包含一個稱為關並的相對獨立的段落，是在論義近結尾處進行的以齊言對仗的四句式難式演出的數翻答問。例如 P.2807V 中六通關第一翻為“難：六通大神力，自合福及親。親既墮惡道，神力非六通。答：六通大神力，理合救慈親。母謂惡業多，障重不能親⁷⁵。”之所以說是演出，是因為這種關並雖然仍具問答的形式，但卻已經是依照預先寫定的腳本進行，基本上可看作是論義結束前的餘興節目。因此難語也是徒具並法的形式，卻未必嚴格按照八並法來組織。在敦煌遺書中存有“三界寺比丘道真持念”的一道論義文書（P.2930），其中亦提到了關並，云“關並少多分名（明）收取”。可見這種表演形式的並法直到五代末宋初的時期仍然在敦煌流行⁷⁶。因此義楚云論師論義“七關八並”，當也並非是完全照抄前人的文章，而是仍有一定的現實基礎⁷⁷。此外，在敦煌論義文中也能

⁷²如《俱舍論頌疏論本》卷十三即兩度立三支比量並將其轉為並式，其中第一例云：“身表業色是有法定無行動，是宗法。因云，有剎那故。同喻云，如心所等。並曰，心等有剎那，心等無行動，身表有剎那，身表無行動”等。見《大正藏》第 41 冊，第 890 頁上。

⁷³參見上文覆卻條。

⁷⁴此書卷上先有一並式，文云“更作關並問答略陳一二。問：忿等依他假，百法別開數，長等亦依他，一種齊開數”。這顯然是相望法的並式，如（相望 1），其後更有七翻問答都是採用並法，恐繁不引。此書見於《洪武南藏》之中，本文便宜上使用 CBETA 所刊布的電子本，下文例及所提及的七翻問答可見 CBETA, Ver. 5.0, U205n1368, p240a-b。

⁷⁵關於關並請參見侯冲前揭文，第 105-109 頁。又，傳統上並法是問難法，並不涉及回答。這一點從前引《大般涅槃經疏》中的記述可以明確證明，《八並明義》亦完全無意將其延伸到答法中。關於論義時回答的技巧，筆者現在毫無頭緒。不過義忠前引書中七翻關並問答都是齊言四句，與敦煌遺書論義文中的關並形式上非常接近。由此來看，在盛唐時期可能即已出現將並法引入到回答技巧中的做法，敦煌論義文中的關並則是對應問答技巧的進一步形式化的結果。

⁷⁶唐初到五代之間並法的演變情況尚缺乏足夠多資料進行討論。不過歷代多少都有些經疏使用過並法來解釋經文，如宗密《大方廣圓覺修多羅義經略疏》等，且基本保持了四句式的形式。

⁷⁷“關並”這個概念嘗為歐陽竟無、呂澂等早期因明研究者所使用，但是或許其中存在一些誤解，對後來的研究也有所誤導。在《藏要》本《因明入正理門論本》的解題中，歐陽竟無有一節專論方便立破，也即採用非比量式的形式來表達難意的作法，其中所舉方法有“關並”一條（《藏要》第 4 輯，第 516 頁），舉例則為《般若燈論》中的一個問例（此例可見《大正藏》第 30 冊 119 頁上，恐文繁此處不作引述）。然而《般若燈論》並未將此段稱為關並，歐陽竟無也沒有詳細解釋，故意義頗為不明。好在呂澂在《因明綱要·能破》中列破量四事即有關並一條，卻正沒有例子，兩相結合大致可見其思想之大概（《因明綱要·因明學》，北京：中華書局，2006 年，第 60 頁）。蓋歐陽、呂認為關並是先以設問為關（“預設審查”），誘導敵方步入陷阱，再出破量破之（“再申破斥”）的方法。相當於是一套“組合拳”。如前述《般若燈論》中的論難，對方立論是“如來無一切智”，難方先問“無一切智”是指有些事情不知道，還是什麼都不知道，待敵人回答後根據不同回答再申破斥。故此例被歐陽

看到徵、責、難等詞彙，如前述道真持念的文書中即有“徵五逆”的小注等。這些詞彙無疑也是源自南朝已經出現的論義法體系，但所指是否又有所演變和發展，只能有待進一步的研究加以說明。

(三) 關於“三順一逆”等說的意義

為了嘗試說明八並的意義，麥谷邦夫在藏內文獻中搜找各種與“並”有關且涉及問難的詞彙，並加以分析，最後提出《維摩經文疏》及其他一些材料中所提到的“三逆一順”的“四並”、“正並”、“反並”、“並端”、“結並”、“例並”、“橫並”、“豎並”等或許與八並有關的結論。從研究史上說，他嘗試在資料有限的情況下通過這樣的蒐證來進一步明確八並的意義，無疑是值得稱道的作法。在明白了八並的具體名目之後，我們已經可以了解這些詞彙都非八並的內容。然而這又引出一個問題，即在文獻中是否可以找到一些八並法之外但屬於並法的並式。可惜的是，就筆者所見，現在尚未能找到確鑿的證據證明有這樣的論式存在。此處我們權就其所著重分析的三逆一順的“四並”略作分析，作為例證。

麥谷邦夫所分析的三逆一順的四並見於《維摩經文疏》卷十七及《維摩經略疏》卷六⁷⁸，是對《維摩詰經》中“一切眾生如也，一切法亦如也，眾聖賢亦如也，至於彌勒如也”以下一段經文的疏注⁷⁹。由於這段內容實際是維摩詰居士對彌勒的詰難，因此智顛將其理解為問難，並在疏注時使用了“並端”、“逆並”、“順並”、“結並”、“反並”等詞。其中“並端”一詞中“端”的意義與“論端”、“難端”等詞同，都是指話頭，也即引出論、難、並的話題。疏文說“約四如為並端”，也就是指經文先列四如作為下文問難的話頭。然而四並（難）則是指以此四如所發的四組問難。智顛特別強調此四端，是由於他認為下文所發難只是針對一切眾生如展開（換言之是以一切眾生如為並端），其他三如則可照此形式加以展開，只是經文“文略不出”。甚至智顛還提出了可以在根據藏、通、別、圓的四教再作進一步展開。故《維摩經略

竟無認為是關並的例子。雖然無法確知歐陽竟無得出這一看法的根據何在，但根據敦煌遺書以及藏內文獻中關並一詞的用例可以知道這並非是隋唐“關並”一詞的準確釋義。不過另一方面，方便立破的概念或許對我們理解並法難例中的一些特殊的變化有很大幫助。正如歐陽漸所言，“義不常固，式開方便”，無論是因明還是並法在運用到辯論實踐時都須根據實際情況的需要有所調整，而不會始終採用標準的格式。

⁷⁸《維摩經略疏》卷六，《大正藏》第38冊，第639頁上至下；《維摩經文疏》卷十七，《卍續藏》第18冊，第591頁中-592頁上。

⁷⁹所疏經文如下“一切眾生皆如也，一切法亦如也，眾聖賢亦如也，至於彌勒亦如也。若彌勒得受記者，一切眾生亦應受記。所以者何？夫如者不二不異。若彌勒得阿耨多羅三藐三菩提者，一切眾生皆亦應得。所以者何？一切眾生即菩提相。若彌勒得滅度者，一切眾生亦應滅度。所以者何？諸佛知一切眾生畢竟寂滅，即涅槃相，不復更滅。是故，彌勒！無以此法誘諸天子，實無發阿耨多羅三藐三菩提心者，亦無退者。”見《大正藏》第14冊，第542頁中。

疏》談到一切法如，即云“此但以無情替於眾生，句句悉同，須類說之。”因此並端並非是一種並法或並式，而只是指並難的話頭，與八並不類。又三逆一順則也是就四個論端所發的議論。蓋此段內容是維摩詰與彌勒的對話，因此以一切眾生如等三如並彌勒受記事為順並，最後以彌勒如發難則為逆並，即問難的前提和結論是倒置的。因此《維摩經略疏》說“四還約彌勒如返並前三，故名為返。此有三重謂並前三番，一一皆云一如無二記不記等，其意宛然。”至於“反並”則是“逆並”的同義詞，故上引文將以彌勒如為並端展開的逆並稱為“返”，《維摩經略疏》也提出彌勒如的並難為“約彌勒如返並前三”。因此在這個段落中出現的“並端”等說法實際都只是由“並”作為問難的義項構成的詞組，而非問難法的術語，並且也沒有獨特的並式出現。

總之，筆者在藏內和藏外文獻中似乎都還沒能找到可確認為八並之外並式的內容。然而這種資料確實是可能存在的，如果能夠發現這一類的資料無疑可以幫助我們進一步理解並法的意義及其發展的歷史。相信這將會是將來研究的一個重要方向。

四、結語

本文以敦煌遺書 P.2947 號中的《八並明義》篇為中心，對八並具體何指進行了疏解，並就八並及並法的基本性質與宗派屬性等問題進行了初步的探討。

總體來說，並法是一種用於論義儀式的問難技巧，其最主要特點是採用四言式的難式進行問難，有強烈的美文化傾向，卻並不追求論式的簡潔和合理。相對於更成熟的邏輯體系，例如西方的形式邏輯或印度的因明，並法仍只是處於非常初級的階段，只能幫助難者組織難問，卻不具備分析問題的功能，更無宗教哲學上的意義。但是並法在發展的過程中似乎也有過自我完善的嘗試，因此出現過一些補充性的規則，來提高具體論式的可靠性。可惜的是這些嘗試始終未能達到系統化的程度。但無論如何，作為一種很可能是由中國人所創造的問難法，並法似乎仍具有邏輯史方面的意義，有待進一步的發掘。

並法以及八並在南北朝時期即已形成，到隋代已經廣泛應用於儒、佛、道三教，可說是盛極一時。值得注意的是，這一時間線索也正與三教義學以及義疏蓬勃的時代相近。可以想象，八並法的流行是以三教教內以及互相之間的辯論為基礎，而這種辯論活動又與教義的發展及義疏的撰作有著密不可分的聯繫。因此八並法也為我們提供了觀察六朝隋唐時期三教義學發展以及義疏撰作的重要線索，值得進一步加以研究。

然而隨著佛教義學的衰落，唐末五代佛教的論義活動已經趨於形式化。在此背景之下，並法也被改造為一種以對句形式進行問難的表演活動，用於在論義的最後提供一些娛樂。雖然熱鬧，但本質上已與民歌中《對花名》之類無異。最後，它可能

就是以這樣的形式走向終局，亦不免令人唏噓。

補記：

在本文臨發表之前筆者注意到中國書店所藏敦煌遺書中還有一件《八並明義》篇的殘片，編號為 ZSD45 號。此殘片僅存互從法釋文部分以下並不連貫的內容數十字，文字上與 P.2947 並無不同，校勘價值不高，但卻可說明《八並明義》篇在敦煌曾有較廣的流傳。《中國書店藏敦煌文獻》（北京：中國書店，2007 年）一書的條記目錄為此殘片作了錄文，可以參看。

（作者為上海師範大學哲學與法政學院講師）