

淨眼關於因明過失的論議

華東師範大學教授 沈劍英

淨眼在《因明入正理論略抄》中針對文軌的《因明入正理論莊嚴疏》提出不少助解和質難，其中關於因明過失的論議占了一多半的篇幅，並且仍然是有選擇地進行論議，或詳或略，多寡不一。如將論議的重點置於因過，對不成、不定、相違三類似因均有論述，而對宗過和喻過則涉及不多。本文謹就淨眼《略抄》關於過失的論議逐一加以論析。

一、關於宗的過失

1. 釋比量相違的用例

《入論》云：“比量相違者，如說瓶等是常”¹。這裏用一個常識性的例子來說明比量相違過，十分淺顯，因為人皆知瓶子會打碎，應是無常性的，立者卻說其常，與人們從比量所得的知識相違，故有比量相違之失。文軌解釋此過時，爲了進一步從自、他、共上來劃分，又給出了小乘有部對大乘所立的四例：

1. “現在諸法獨有力用取等流果。”——違自比量。
2. “現在諸法定無力用取等流果，有實體故，如過、未等。”
——文軌說此爲違他比量例。

¹ 《大正藏》第32卷11b。

3. “現在諸法定無力用取等流果，非實有故，猶如過、未等。”
4. “現在諸法定無力用取等流果，世所攝故，猶如過、未等。”
——以上兩例違共比量²。

以上四例從宗的角度來看其實只有兩種，即違反自比量的“現在諸法獨有力用取等流果”，和違反共比量的“現在諸法定無力用取等流果。”爲什麼這麼說呢？因爲比量相違只是宗自身的問題，不涉及因、喻³，刪除因、喻以後，豈不就只是上述兩個作爲宗的命題了麼？那麼爲什麼說前者違自而後者違共呢？原來小乘有部主張一切諸法皆爲實有，過去、現在、未來三世亦爲實有。有部認爲實有的諸法都有其恒常的自性，自性同時還是造果的原因，因此原因也是實有的。三世既同爲實有，當然也都有力用取等流果（所謂“等流果”，就是與因有等同性的果，如從善因得善果，從惡因得惡果等）。但是大乘不同意有部的觀點，認爲在三世中，只有現在可設爲實有，過去和未來則均非實有，故只有現在諸法獨有力用取等流果。由此可知，有部如說“現在諸法獨有力用取等流果”，豈非正合了大乘的意？故說此宗有違自之失。至於“現在諸法定無力用取等流果”，顯然與大、小乘的主張皆不相符，故說此宗有違共之失。

文軌的例示，大體上可以說明比量相違中的違自與違共（違他不是過失，茲略），然而有人誤讀其例，且誤解其例。如《略

² 參見《莊嚴疏》卷二頁五左，支那內學院，1934。

³ 上述例2與例3.4的宗相同，文軌通過列舉其因之不同來區別其違他與違共。這樣的例示方法是不妥當的，會與相違決定、法自相相違等因過相混淆。

抄》引問者言：

問：“獨有力用”形何法耶？諸師解云，形過、未說，以過去、未來不取等流果者。理恐不然。此比量過三藏所說，豈可判此無過之宗違有過比量名比量相違？何者？且如大乘、小乘現在諸法形彼過、未實有，獨取等流果義，豈可以此正義違不取果不正比量名比量相違？且如《論》舉“瓶等是常”，不正之義違初無後，無正比量因，故是比量相違所收，故知不得以正義違不正比量名比量相違也。若爾三藏何故舉此解比量相違耶？（寫卷第 196~203 行）

問者意云，諸師以“獨有力用”來說明過去和未來不取等流果，這是不對的，因為大、小乘都認為“現在諸法形彼過、未實有，獨取等流果”，是“正義”，“豈可以此正義違不取果不正比量，名比量相違”？此其一。其二，此例乃三藏法師玄奘所說，並咨疑說，三藏法師為何要“判此無過之宗違有過比量名比量相違”？其三，《入正理論》在舉“瓶等是常”例示比量相違，不正之義只在宗上相違，“無正比量因”（無須列出其因），“故知不得以正義違不正比量名比量相違”。

問者的這一大段話主要有上述三層意思。第一層意思顯然誤讀、誤解了《莊嚴疏》的用例。文軌是以“現在諸法獨有力用取等流果”來例示有部犯比量相違中的“違自比”的，問者卻將其視作“無過之宗”，還誤解說，大、小乘都認為現在諸法和過失、未來均為實有，均可“獨取等流果”。問者似乎並未理解，“獨取”僅指現在諸法而言，並且不了解大乘只以現在諸法為“實

有”，而以過去與未來為非實有，所以會混淆大、小乘在“三世”問題上的不同觀點。然而問者的第二層意思倒是提供了一個重要的信息，即文軌解比量相違的用例原係三藏法師玄奘所說。由於問者有前述的誤解，故他對三藏亦有質疑。問者的第三層意思總算抓住了關鍵，即比量相違過只限於宗支自身，“不正之義違初無後”，不涉因、喻，故舉例只須列出其宗，“無正比量因”。對於問者的咨疑，淨眼答云：

今解三藏意云，現在諸法離因緣扶助獨有力用取等流果，如是方名不正之宗，違大、小乘因緣取果之義，故是比量相違所攝也。其所違三比量，如何（“何”字當為衍文）前所說，但宗意云，現在諸法離因緣扶助定無力用取等流果也。若作此解，即顯邪宗違正比量，妙扶內教，善順因明也。（寫卷第 204~209 行）

淨眼的答問証實了上例確為三藏所說。但其所答不得要領，說什麼三藏所舉比量相違例含有“離因緣扶助”之義，所以是不正之宗，它與“現在諸法離因緣扶助定無力用取等流果”相違。這樣的解釋雖可合乎比量相違乃“邪宗違正比量”之義，然不免有橫生枝節之嫌，仍未抓住“獨有”這一與小乘有部的主張相矛盾的關鍵詞，仍未能從區分大、小乘對“三世”的不同觀點上來分析三藏所給出的用例。

2. 似宗“五相違”的總結

似宗中有五種相違過，即現量相違、比量相違、自教相違、世間相違、自語相違。《入論》在分別例釋了各種似宗後總結“五相違”云：“是遣諸法自相門故⁴。”文軌《莊嚴疏》釋云：

何故違彼現量等五是宗過者？以此五宗“是遣諸法自相門故”。謂聲是諸法自相，其聲自相為耳等所聞，通生耳識，即所聞義，名之為“門”，今言“聲非所聞”者，不失聲之自相，但遣所聞之門，故成過也。餘曰種過，類此可知⁵。

這段話主要詮釋了“自相”和“門”這兩個關鍵性的概念，意謂有法即自相，如聲；能別義即為門，如所聞。今言“聲非所聞”，即遣自相聲上所聞之門。“聲非所聞”為現量相違例，文軌以此為例，其餘四種則類此可知。對於文軌的解釋，淨眼持有異議，如《略抄》云：

更有大德解云，此中五過不違有法，但遣於法，故名為“法”，法之體相名為自相。“門”者方便義，謂立自宗，如說“聲非所聞”，即是遣違聲上所聞法自相方便也。（寫卷第 213~215 行）

這位大德的解釋與文軌迥然有別，他將“自相”解為能別法

的“體相”，而不是有法自體；將“門”釋作“方便”，而不是能別之義。按這樣的解釋，“遣諸法自相門”就是“非所聞”法遣違“所聞”法的自相方便，也就是以相違之法遣違法之自相。淨眼同意“有大德”的詮釋，故云：

今解云，即此五種法自相為相違義之所遮遣，故言“是遣諸法自相門故”也。何者？且如“聲非所聞”宗，即為立、敵耳識現量所聞相違之義，遣非所聞法自相也。“瓶等是常”宗，即為初無、後無三相之因所顯無常相違之義，遣常法自相也。勝論立“聲為常”，即為自教說聲無常相違之義，遣常法自相也。“懷兔非月”等宗，即為世間多人共許是月相違之義，遣非月自相也。“我母是石女”宗，亦即為我母相違之義，遣石女法自相也。此並依彼大因明說。彼論初自分明解，不須具引此，既是聖教自判，不勞更非餘釋也。（寫卷第 215~224 行）

淨眼的解釋與“有大德”所說基本相同，只是避開了“門”字的解釋。其實，文軌的疏解還是簡潔可取的，而“有大德”的解釋則較為繁瑣，將“門”釋作“方便”，雖有所據，然在此處似無此義，故淨眼對“門”字未作正面解釋。另外，淨眼對“五種法自相為相違義之所遮遣”一一作了例釋，然在闡說中似乎錯用了反義詞，在語意上產生混亂。如現量相違的“聲非所聞”宗，係“立、敵耳識所聞相違之義”，此相違義所遣違的“法自相”乃“所聞法”，然淨眼卻說為“非所聞法自相”，這就把話說反了！對以下四種相違例的分析亦莫不如此。淨眼說“此並依大因

⁴ 《大正藏》第 32 卷 11c。

⁵ 《莊嚴疏》卷一頁十二左，內院本，1934。《略抄》所引與此全同。

明說”，然而陳那在《正理門論》中並未作如此的詮釋。試看陳那所云：

為顯離餘立宗過失，故言“非彼相違義能遣”。若非違義、言、聲所遣：如立“一切言皆是妄”；或先所立宗義相違，如獯狐子立“聲為常”；又若於中由不共故，無有比量，為極成言相違義遣，如說：“懷兔非月，有故”；又於有法，即彼所立為此極成現量，比量相違義遣，如有成立“聲非所聞”，“瓶是常”等⁶。

陳那在這裏強調建立一個真宗須排除“立宗過關”，也就是說立宗若要不違於義，則須在言辭辯說中排除五種似宗。然後陳那列舉了五種似宗的例子而未開具過名。這些用例基本上為《入論》繼用，只是自語相違例由“一切言皆是妄”改作“我母是其石女”。序次上亦作了調整，以現量相違、比量相違領先，而將自語相違殿後。陳那所揭示的五種似宗的要害在於立宗時出現了“相違義”，商羯羅主《入論》所說的“是遣諸法自相門故”即是由此而產生相違之義的意思，二者闡述的角度雖有不同，論旨則別無二致，都是從宗的整體上來考慮的。由此文軌將“遣諸法自相門”從宗的整體上來詮釋，解作遣違有法聲上所聞之義，是符合因明大、小二論原旨的；而淨眼所謂的“五種法自相為相違義之所遮遣”，則僅僅局限在法法相違上面，似不合“聖教自判”。

⁶ 《大正藏》第 32 卷 1a。

二、關於不成因

1.何謂“不成因”？

因過中有“四不成”，即兩俱不成、隨一不成、猶豫不成、所依不成四種。關於“不成因”，曾有不同的解釋，《略抄》云：

解不成因中，《（莊嚴）疏》中引餘人解“不成”言，以不能成宗故，名不成因。法師破云，若以不能成宗故名“不成”者，“所聞性”因亦不能成宗，應是不成因；既是成因，故知因體不成故名“不成”也⁷。（寫卷第 224～227 行）

這段話列出了對“不成”的兩種解釋，有人以因不能成宗名不成因。文軌不同意這種解釋，認為不成因乃是因體自身不成，即因體未能取得立、敵的共許極成，所以文軌對“餘人解”作了破斥。意謂，若以不能成宗名“不成”者，則如九句因中第五句例中的“所聞性”這樣的不共不定因，由於缺同喻而不能成宗，豈非也是不成因了？然而“所聞性”因與有法“聲”有包含關係，不缺第一相，並非不成因，故知唯以因體不成（因體上的不極成）方名不成。

淨眼對文軌的破斥是持支持態度的，故在被破一方為自己的解釋作辯護時，他為文軌作助破。如《略抄》云：

若作此破者，彼若救云，“所聞性”因雖不得作同喻成宗，

⁷ 這段引文中的“法師破云”以下的話，係《略抄》從《莊嚴疏》意引而來。

亦得作量喻（“量喻”當係“異喻”之誤）反顯，故不得言不能成宗。其不成因必定不能成宗，故不成名“不成”也。（寫卷第 227~229 行）

這是淨眼所轉述的被破一方的辯解，意謂“所聞性”因雖無同喻來順成宗義，然尚有異喻可資反顯，故不能說完全不得成宗。而不成因則必定不能成宗，故將這種必定不能成宗的因稱之為“不成因”。淨眼助破云：

若以不能成宗故名不成者，其法自相相違因同品非有，故不得作同喻順成，異品有因，故不得作異喻反顯，應不成宗名不成因？雖不成宗，由遍宗法故是極成因。約因體不成名“不成”也。（寫卷第 230~234 行）

淨眼的助破針對被破者所說的“所聞性”因尚有異喻可資反顯，故非完全不能成宗這一點，進一步用法自相相違因為例來難破。意謂，法自相相違因於同品非有，故無同喻依，不能順成宗義（違反因的第二相）；其因卻於異品上有，故不能通過異喻來止濫（違反因的第三相）。這樣應該是必然不成宗了，那麼是否可以稱之為不成因呢？其實，法自相相違因雖然亦不能成宗，但它猶可周遍於宗上有法（未違反第一相），故是“極成因”。由此可見，還是應以因體之不極成名之為“不成”。淨眼的助破在用例上作了改進，以同喻不能順成、異喻不觸反顯的相違因為例，使辯者難以為辯。而且他也深刻揭示：相違因猶具“遍宗法”性，即並不違反第一相，這就是說，不成因的實質在違反因的第一相，而不涉及第二、三相。“不成”之名應從因體之不極成而來。這

一論述較之文軌的《莊嚴疏》愈見深入。

然而在這之後，窺基雖也承認違反第一相者名“不成”，但他仍持因不成宗為“不成”之說，並破因體不成為“不成”之說云：

若因自不成名不成，非不能成宗名不成者，因是誰因？言自不成，離宗獨說有因，可因自不成。因既是宗因，有過不能堪為因，明知不能成宗名“不成”。又，若因自不成名不成，亦應喻自不成名不成，非不能成宗、因名不成，能立不成等便徒施設。又，文說不成之義皆因於宗不成，故知不成非自不成⁸。

窺基的這一段反破採用了偷換命題的手法，將文軌和淨眼所說的“因體不成”換成了“因自身不成”。須知“因體不成”乃指立、敵雙方或一方不許此因周遍宗上有法，或疑惑而不能決定此因能周遍宗上有法，或有法無體而令因無從周遍，都是從因與宗的關係上來考慮的，並非孤立地、僅僅從“因自身”的角度上來作衡量的。所以窺基此舉是以己意強加於人，在此基礎上所作的破斥是毫無意義的，本文不作詳析。

2. 難《莊嚴疏》釋隨一不成

《莊嚴疏》釋“隨一不成”中云：

⁸ 《大疏》卷五頁二十二左右，金陵本，1896。

言“隨一”者，此不成中含其（據《略抄》校）三種：或有因唯自不成非，或有因唯他不成非自，或有因或自、或他更互不成。今此但是唯他不成非自不成，是此不成攝故，名“隨一不成”，非謂此之一因即有自、他互不成也⁹。

文軌對隨一不成的這段詮釋，似欠明暢，他說隨一不成中包含三種情況，即或自隨一不成，或他隨一不成，或自、他更互不成。其實既名之為隨一不成，就只有自隨一不成和他隨一不成兩種基本形式，這自、他更互不成即兩俱不成，怎麼能列入隨一不成之中呢？儘管此釋最後特地指出：“非謂此之一因即有自、他互不成也。”又排除了第三種情況，但開首總括為三種，總是令人費解的，而且徒然造成前後的矛盾！淨眼也正是由此而對疏文產生了誤解並作難破，如《略抄》云：

若作此解，理不必然。難云，若以三不成中隨一故名“隨一”者，亦應四不成中隨一故，兩俱不成亦名“隨一”。若言一不成中含容三，三中隨一者名“隨一”者，亦可兩俱不成含容二，二中隨一名“隨一”。言二者謂全分、一分等也。既有斯過，故知不得作此解也。（寫卷第 238～242 行）

淨眼在這裏運用歸謬法來難破，從三中隨一名“隨一”，推論出亦可在四不成中隨一，將兩俱不成名為“隨一”，乃至將兩俱不成中的全分、一分之一名為“隨一”等荒謬結果，從而否定“三中隨一，故名‘隨一’”的說法。然而淨眼所破的這一命題

⁹ 《莊嚴疏》卷二頁五左右，支那內學院，1934。

並非文軌所云，而只是由誤解所產生的一種假設，由此所作出的歸謬自然缺乏針對性。

其實文軌對隨一不成的解釋並無大的差錯，只是不夠精煉罷了。如在前述釋“隨一”的文字之後，又云：

又釋，其所作因有生、有顯，生即鵝鷓等計，顯即聲顯論計。今鵝鷓等對聲顯論言“所作”者，彼便破云，汝言“所作”者，為生、為顯？若生即自我他不成，若顯即他成自不成。故言“隨一”¹⁰。

這裏又通過勝論對聲顯論的立量來詮釋，意謂“所作”因有生和顯發兩方面的意義¹¹，勝論持生出義而聲顯論持顯發義。如果勝論對聲顯論立“聲無常，所作性故”，聲顯論就反破云：“汝言‘所作’者，為生、為顯？若生即自成他不成，若顯則他成自不成。”通過聲顯論的這一番二難式的反破，說明隨一即自隨一或他隨一。這樣的解釋基本上也就可以了，但他接著又說：

若唯他非自，若唯自非他，亦是此中攝也¹²。

¹⁰ 《莊嚴疏》卷二頁十五右，支那內學院，1934。文中“鵝鷓”即鵝鷓仙人，乃勝論之祖。

¹¹ “所作”只有生出義而無顯發義，勝論對聲顯論立“聲無常”宗，則需用“顯發性故”因。文軌應該知道這一點，此處如釋，可能是勉強設例所致。故後來遭到窺基的批評：“理外浪加，未可依據！”（《大疏》卷六頁二右）。

¹² 《莊嚴疏》卷二頁十五右，支那內學院，1934。

“唯他非自”，即是“他成自不成”，“唯自非他”即是“自成他不成”，前後重覆，似無必要，再加上一句“亦是此中攝也”，令人誤以為其間還有什麼不同！

不過淨眼在文軌解“隨一不成”的問題上雖然所破非其處，但他對“隨一不成”的詮釋卻是簡單明了、值得稱道的。如《略抄》云：

今解云，且如兩俱不成由立、敵俱不成故，知隨一不成由隨一人不許故名“隨一”也。（寫卷第 242~244 行）

3. 難《莊嚴疏》釋“大種和合火”

《入正理論》說猶豫不成云：“於霧等性起疑惑時，為成大種和合火有而有所說，猶豫不成”¹³。文軌在解釋這一句話中的“大種和合火”時云：

大種和合者，河水為水大，河岸為地大，予中有風為風大。又，山等中若有河無河之處，有性四大，故云大種和合也¹⁴。

淨眼認為文軌的這段解釋不正確，故《略抄》破云：

若作此解，理恐不然。以煙成火，豈從河水、岸等為大種和合耶？又，以煙成火，豈論性四大和合火耶？故知不得作此解也。（寫卷第 246~248 行）

¹³ 《大正藏》第 32 卷頁 11c。

¹⁴ 《莊嚴疏》卷二頁十七右，支那內學院，1934。

此破針對文軌的兩層解釋提出了兩個問題：第一，以煙來成立火，這火怎麼是由河水、河岸等為大種（原子）和合而成的呢？第二，既是以煙立火，怎麼又論及“性四大和合火”來了呢？這第一問問得好，因為文軌對“大種”的理解確實有誤，“大種”是構成一切物質的元素，如《俱舍論》所說的“四大”：地、水、火、風，即是構成一切物質的四種原子，是最小的不可分割的物質，故亦稱之為“極微”。由地、水、火、風和合而成的物質（粗色）與“四大”有著根本的區別：“四大”中的火，稱作性火；而由“四大”和合而成的燃燒之火，則稱作事火。文軌說“河水為水大，河岸為地大，於中有風為風大”，顯然是混淆了作為極微的“四大”與由“四大”和合而成的事物之間的關係。但是文軌並非不知道有“性四大”，只是蜻蜓點水似地觸及了一下，沒有展開。因此淨眼的第二個問題提得似乎沒有道理。按理說，文軌本應詳釋“性四大”與“和合火”的關係才是。

為糾正文軌疏釋上的缺陷，淨眼對“大種和合火”作今解云：

火有兩種：一者大種和合事火，如火聚中有地火等共和合故；二者性火，如彼木中有火性故。為簡性火，故知大種和合火也。（寫卷第 248~250 行）

淨眼的今解很簡潔，不僅明確地分別了事火和性火¹⁵，未了還

¹⁵ 從現有因明文獻來看，淨眼似是最早明確將火分為事火和性火兩種的，在此前，神泰在《理門述記》中，雖也說過火有兩種，但以“大種和合火”與“性火”對舉。之後窺基在《大疏》中，也明確將火分為事火和性火兩種，但可能較為晚出。

點明《入論》之所以要將“火”說成“大種和合火”，就是為了區別於四大種中的性火。

三、關於不定因

1.說不共不定

(1) 難《莊嚴疏》釋不共不定因

不共不定是六不定因過之一，屬“九句因”第五句所說的情況：同品非有、異品非有。故《入正理論》說不共不定云：

言不共者，如說“聲常，所聞性故”，常、無常品皆離此因，常、無常外餘非有故，是猶豫因。此“所聞性”其猶何等¹⁶？

《莊嚴疏》解云：

此釋義也。此中常宗以虛空等為其同品，以瓶等為其異品，其所聞義遍皆非有，龜毛等無，攝入無常品中復不可言，更於（“於”當為“無”之誤），餘法有此因義以為同喻，以餘常、無常二品法外更無非常、非無常第三品故¹⁷。

這段話是詮釋《入論》所云“常、無常品皆離此因，常、無常外餘非有故”的，意謂在“聲常”宗裏，常法可以虛空為其同

¹⁶ 《大正藏》第32卷11c。

¹⁷ 此段文字為《莊嚴疏》佚文，引自《略抄》寫卷第252~255行。

品，以瓶為其異品，然此量的“所聞性”因卻與宗同品虛空和宗異品瓶全無聯繫。如果以龜毛等空類為喻，將其歸入無常一類的異品中，尚且沒有必要，更無其他事物具有“所聞性”的因義而可作其同喻，因為在常和無常法外更無既非常又非無常的第三品。文軌的這段解釋基本上是對的，但他又以“龜毛”為例卻是多餘的，由此引出了淨眼的一番批評，如《略抄》云：

若作此釋，理恐不然。且如“龜毛”等，若有能立“所聞”之因，及有所立“常住”之義為同法喻，乖不共義可須遮防；既無能立、所立二法，云何立彼以為同喻？故知此解不益斯論。若言龜毛非常、非無常，恐為不同非異品，為遮此故作此說也；既不乖不共之義，何須此中遮之？若言雖不乖不共，何廢遮餘品者，何故前解共中不遮，要至不共方遮耶？（寫卷第255~261行）

淨眼在這裏提出三點質疑。第一，龜毛若有因法和宗法之義則可為同法喻，因為它與不共不定例相矛盾，可用作否証；現在既不是這樣，怎麼可以用龜毛來作同喻例？淨眼的第一點質疑不免張冠李戴，因為文軌舉龜毛例是就以之作異喻，尚且無其必要而言的，何來用作同喻之說？第二點質疑是，若言龜毛既非常又非無常，恐不同於異品，可用以遮止“常、無常外餘非有故”；現在既然不是這樣的情況，又何必在說不共不定的時候作為例子來遮止呢？淨眼的這一質疑可謂強加於人，因為文軌舉龜毛並無如此複雜的用意在內。第三點質疑是，如果說龜毛例雖與不共不定並不相違，但並不妨礙它去遮止餘品（說明在常與無常之外並

無餘品），然而，爲什麼在前面解共不定時沒有採用這樣的遮止方法，而要至解釋不共不定的時候來遮止呢？這一質疑亦如同空中樓閣，杜撰他人之意而已！固然，龜毛之例本非必要，但並無淨眼所分析的這許多意思，如此質疑，豈不是小題大做了麼？可謂“不益斯論”也已！其實文軌以龜毛爲例意在說明：按因明成例，雖以杜撰之物如龜毛、兔角爲異喻依也是允許的，但在這裏卻是徒勞無功的，因爲別無其他事物可作“所聞性”因的同喻依。文軌這樣說並無什麼不妥，因爲缺異喻依本來就不是過，不違反因的第三相；缺同喻依才是不能允許的，違反了因的第二相。但是這層意思文軌表達得不夠清晰，反而引起了別人的誤解，似有不值！

接著淨眼又批評云：

又，上句云“常、無常品皆離此因”，正解不共。下句舉言“常、無常外餘非有故”，既是遮餘品，不釋上不共之句；“故”言既是釋上句詞，故（“故”疑爲“何”之誤）須言“餘非有”耶？既有斯過，故知不得作此解也。（寫卷第 261～264 行）

此意謂，《入正理論》所云“常、無常品皆離此因，常、無常外餘非有故”兩句，其上句係正解不共不定因，其下句文軌既釋作“遮餘品”，就不是釋前面的不共之句了，然而此句中的“故”字卻是釋上句之詞，也就是說“故”字可與上句聯繫起來表示“常、無常品皆離此因”是產生不共不定的原因，如此，又何須再言“常、無常外餘非有”呢！其實這“遮餘品”三字並非

文軌所說，他在釋文中也沒有這樣的意思。我在上面已說過，龜毛之例並非用以“遮餘品”的，而只是順著“常、無常外餘非有故”的意思，反過來再強調一遍罷了，所以淨眼的批評純係出於誤解。淨眼並作出“今解”云：

“常、無常品皆離此因”者，正解不共義；“常、無常外餘非有故”，釋成不共也。云何釋成？且如問言：“何故‘常、無常品皆離此因’耶？”釋成云，如勝論師對佛弟子立“一切因聲皆是常”，因云“所聞性故”。除宗以外，佛法、敵論常、無常品是宗餘，故非有所聞因也。此解即顯除宗已外餘常、無常非有所聞性因，故言“常、無常外餘非有故”也。若作此解，即是釋上句成不共義也。（寫卷第 264～269 行）

按照淨眼的解釋，這上句“常、無常品皆離此因”是從正面解釋不共不定因的，下句“常、無常外餘非有故”，則是解釋上句以成不共不定之義。也就是說這上下兩句是相輔相成、共釋不成的。這樣的解釋其實與文軌別無二致，只是說得更爲明確些罷了。因此上述難破乃出自誤解，徒費筆墨而已！

（2）難《莊嚴疏》對不共不定與共不定的比較性論述

淨眼復對《莊嚴疏》關於不共不定與共不定所作的比較提出質疑，如《略抄》云：

又《疏》中問答云：“問：‘所量’通二品，遍屬異品不定收；‘所聞’同雖無，不屬異品非不定。”廣如《疏》說：

“答：此因唯屬有法之聲，不通同、異，故是不定。又如山中草木，無的所屬，然有屬此人、彼人之義，即名不定。今此‘所聞性’因亦爾，不在餘品；若在餘品，即空（‘空’當係‘容’之誤）通在同、異品義，故是不定”¹⁸。

若作此釋，理恐不然。山中草木，雖無的屬，然有可屬此人、彼人，故許草木有不定義。“所聞性”因唯屬聲宗，畢竟不通同、異二品，云何同彼解不定耶？故此不得作此釋也。若爾不共不通同、異，如何同共解不定耶？（寫卷第 269~277 行）

此引《莊嚴疏》的問答，意云，問者謂《入論》說共不定因時所舉的“所量”因通向同、異二品，導致同品遍有、異品遍有正由於它包含了全部異品而成爲不定之因；而“所聞”因雖無同品，但它於異品遍無，應是非不定。對此，文軌答覆說，“所聞性”因只屬於有法聲而不及其餘，因既無同品又無異品而成不定。接著又以山中草木爲例，說明草木本無所屬，而一旦有屬此人或彼人之義即會產生不定的因素。“所聞性”因也是這樣，它本不在餘品，若在餘品的話，即是容它通向同、異品，也是不定因。

淨眼不同意文軌的這番解釋，故破斥說，山中草木雖可屬此人或彼人而有不定之義，“所聞性”因則唯屬有法聲而不及同、異二品，怎能當作共不定因來詮解呢？淨眼的質難是正確的。不

¹⁸ 此段引文爲《莊嚴疏》佚文，見《略抄》寫卷第 269~274 行。

共不定與共不定雖然同屬不定因，但二者在表現形式上卻是截然相反，不共不定因是於同、異品遍無，共不定因則是於同、異品遍有，二者不容混淆。文軌釋不共因時卻橫生枝節，以山中草木爲例作兩可的解釋，使本來簡單易辨的問題複雜化了，實無必要！所以淨眼作今解云：

共過通彼同、異品，俱爲同法；是因不共，不通同、異品，各爲異法，成不定。（寫卷第 277~279 行）

這是對共不定和不共不定二因的確切厘定。也就是說共不定因既通及同品和異品，那麼同、異二品即可“俱爲同法”成不定；不共不定因既不通同品、異品，那麼設賦以同、異品，那麼這同、異二品必“各爲異法”而成不定。爲了作進一步的說明，他還假設難來作釋，如云：

何者？且如共過通彼同品、異品故，即以虛空、瓶等爲其同法成常、無常故；是不共之因不通同品、異品中故，還以色等、虛空爲異法故，亦顯常、無常是不定也。（寫卷第 279~281 行）

這裏的設難其實一無難破的意味，甚至亦無反質的口氣，除了“何者？”是設問外，以下卻是回答此問的判斷句，意謂共不定因通向同、異二品，如以虛空或瓶作同法，可成立聲常宗和聲無常宗。不共不定因不通同品、異品，設以色等或虛空爲其異法，亦顯出此因在常和無常之中不定。這一設難實際上是例示共不定和不共不定在表現形式上的差別。然而共不定過中同、異二品“俱

爲同法”尚易理解，而不共不定過中設賦以喻例“各爲異法”卻不易理解，故淨眼又設難作解云：

若用此難，應云色等是無常，色等非所聞，顯聲有所聞，聲即是常住；亦可虛空是常住，虛空非所聞，顯聲有所聞，聲應是無常住。（寫卷第 281~284 行）

“色等”即除聲以外的色、香、味、觸、法，既是“常”宗的異品，亦是“所聞性”因的異品，通過“色等”可顯“聲即是常住”。“虛空”是“常”宗的同品，卻是“所聞性”因的異品，通過“虛空”可顯“聲應是無常住”。這樣，兩個對於因來說“各爲異法”的喻例，卻可推出兩種不同的結果，而成不定。淨眼的這一例析相當深刻，而由此作出的總結更具有理論意義：

準此難，故知共述約同有、異有為同法，故順成不定；不共過約同無、異無為異法，故反顯成猶豫也。（寫卷第 284~285 行）

（3）以有法成立有法乃俱不成過，非不共不定

《莊嚴疏》中有段問答說到以有法爲因來成立宗是否也屬不共不定過的問題，如云：

問：如立宗云“一切聲是常”，因云“以是聲故”，常、無常品皆離此因，常、無常外餘復非有，亦是唯應不共過耶？
答：“聲”是有法，“常”是法，立因乃云“以是聲故”。此因是所立有法，除有法外更無此別義，非宗法故，非不定

攝，但是俱不成過¹⁹。

問者意謂，如立“一切聲是常（宗），以是聲故（因）”，此因即有法，二者外延爲一，既無同品又無異品，是否也是不共不定？文軌答云，此因既是宗上有法充任，就不是宗法（非因）。此過非屬不定，唯是俱不成過。文軌的這一答疑，得到淨眼的響應，如《略抄》云：

此解與《理門論》同，即是有法不得成有法。（寫卷第 290 行）

“有法不得成有法”是陳那早就論述過的問題，陳那指出“有法非成於有法及法”²⁰，因爲若是以宗之一分的有法爲因的話，“應成宗義一分爲因”²¹。這當然是一種過誤，但陳那並未明確將這種以宗義一分因的過失歸屬何種因過。前述問者將其歸爲不共不定過，只是從同、異二品“皆離此因”的角度來說的，但是問者似乎忽略了一點：以有法爲因是違背立因“唯取立論及敵論者決定同許”²²之原則的。文軌在答疑時否定了問者的誤判，認爲“但是俱不成過”，這是比較可取的回答；因爲問者以有法爲因，僅僅是復述了宗上的有法，兩個有法本是同一個概念，而按因第一相的規定，因法必須遍於（真包含）有法，這是兩個概念

¹⁹ 這段文字係《莊嚴疏》佚文，引自《略抄》寫卷第 286~289 行。

²⁰ 均係《正理門論》中語；《大正藏》第 32 卷 1b。

²¹ 均係《正理門論》中語；《大正藏》第 32 卷 1b。

²² 《正理門論》語，《大正藏》第 32 卷 1c。

在外延上的關係，而不是有法自身能做到的，如此，文軌認為立論者與敵論者都不會同意此因能周遍於有法，應屬兩俱不成似因。但是愚見以為或有另一種可能，即立許而敵不許的情況也是可能存在的，這便是隨一不成了，所以應將以有法成有法的過失歸屬於兩俱不成和隨一不成為妥。至於淨眼所云文軌“此解與《理門論》同”也尚可斟酌，因為如上所述陳那只是指出以有法成立有法“應成宗義一分為因”，而沒有明確將其劃屬俱不成，故尚不能說為“此解與《理門論》同”！

(4) 難《莊嚴疏》釋“所聞性”因是他不共

《莊嚴疏》釋“聲常，所聞性故”云：

《論》所陳量，此即是他不共過，以聲論師對佛弟子立此比量，聲論自許聲外大有、同異亦是所聞，敵論佛弟子不許故也。

如佛弟子對聲論立宗云“聲是無常”，因云“所聞性故”，此因望自同、異二品皆悉非有，望他聲論即於異品聲性是有，故是自不共也²³。

文軌的這兩段話分自、他兩方面來揭示“所聞性”因在此量中的謬誤性質。也就是說，《入正理論》在說不共不定時所陳之例乃是聲論對佛家所立，因聲論在聲外自許大有（事物的總和：概念範疇）和同異（概念的屬種關係）也具有所聞性，所以此量

²³ 《莊嚴疏》卷三頁二右，支那內學院，1934。

對聲聞來說乃是三相具足，對於敵論佛家來說便有不共不定之過，這就是他不共不定。反之，如果佛家對聲論立“聲是無常，所聞性故”，望自同、異二品全無，望他則是三相具足，因為聲論自許在聲外尚有聲性具所聞性（聲論以“聲性”為同品，佛家則以“聲性”為異品），這就是自不共不定。文軌的這番解釋可謂簡潔明了，並無不當。然而淨眼不同意文軌關於他不共和自不共的解釋。如《略抄》云：

理亦不然。且如他方佛聲等，既（疑為“雖”之誤）是異品，其所聞性因於彼既有，何得名為他不共也。若爾云何名為不共？（寫卷第 292~294 行）

淨眼首先否定了文軌的解釋，然後舉出“他方佛聲”來反破，意謂佛家自許的他方佛聲雖是“無常”宗的異品，卻是“所聞性”因的同品，怎麼能名之為他不共呢？如此，又怎能名之為不共因？淨眼以一個“他方佛聲”不僅否定了文軌“他不共”的解說，也否定了“所聞”因是不共因的論斷。然而《正理門論》和《入正理論》都以“所聞性”為例來闡述不共因，陳那並特地就不共不定問題與古因明師有過一番論辯。陳那論述了為什麼“所聞性”因是不共因的理由²⁴。這個問題似乎已經成了鐵案，現在淨眼竟提出“云何名為不共”的問題，豈不是與陳那的定論相悖？那麼淨眼所給出的“他方佛聲”的涵義是什麼呢？據大乘佛教，世外尚有化身佛，化身佛的言語就是他方佛聲。他方佛聲雖

²⁴ 參見《正理門論》，《大正藏》第 32 卷 2b。藏譯《集量論》全本同此。

發自無執受之四大種，與有情眾生的言語發自有執受之四大種不同，但是均總屬於聲，所以具有所聞性。既如此，他方佛聲並非聲外別有，何得以之為同品？故“所聞性”因在立者聲論看來雖是三相具足的正因，在佛家看來應是同、異品俱無的不共因，具體來說就是他不共，由此，淨眼所破似有不妥。

接著，淨眼又作了今解，按《略抄》慣例，淨眼在作了難破以後，即以“今解云”來正面表述自己的見解與解釋，然而這一回卻破了例，竟在“今解”中繼續難破自不共，而這一點本來應該在破他不共時一起說的。如《略抄》云：

今解云，望共同品、異品無，名為不共，準此佛法對聲論師立“所聞性”因，既於他方佛聲上有，故知亦共同、異品無，名為不共（“亦共同、異品無，名為不共”十字疑為衍文，以與上文不合），《疏》判為自不共者，非也。（寫卷第 294～297 行）

“今解”破自不共仍以“他方佛聲”為例，只是立論者換作了佛家，所以成了破自不共的用例，從而否定文軌的說法。但淨眼並未表明他的正面見解是什麼，也就是說，文軌的自不共說既然有誤，那麼應該是什麼呢？按理淨眼當有所論述，而這裏卻沒有！淨眼對“所聞性”因為自不共的難破自然也是不對的，理由已如上述，此不贅言。

2.說相違決定

（1）何謂相違決定？

相違決定是“六不定”之一，卻不在“九句因”所考察的不定因之列，且其相違之二量各自滿足因三相的要求，由於相違決定的這種特殊性，加上古師、陳那和天主對相違決定之二量如何斷勝負的不同論述，更增加了問題的複雜性，由此也引生了眾多的論議。文軌與淨眼對相違決定的實質所作的不同解釋甚具代表性。如《入正理論》說相違決定云：“此二皆是猶豫因故，俱名不定”²⁵。這是說勝論立量云：聲是無常，所作性故，同喻如瓶，異喻如空，聲論針鋒相對地亦立一量：聲常，所聞性故，同喻如空，異喻如電。如此二量，互相對抗，令人疑惑不定，故俱名不定。文軌釋云：

此結過也。問：聲、勝二論，比量皆成，何故復云皆是猶豫？答：²⁶此二比量雖無餘過，然令証人、聽眾不測理之是非，謂彼疑云：一有法上其宗互反，因喻各成，何正何邪？故（內院本錯作“相”，今據《略抄》寫本改）俱猶豫，名為不定²⁷。

文軌首先指出《入論》所云“此二皆是猶豫因故，俱名不定”是對相違決定過的結語，以下通過問答來詮釋，將聲論與勝論所

²⁵ 《大正藏》第 32 卷 1c。

²⁶ “此結過也……答”共 22 字係據《略抄》引錄補入。

²⁷ “此二比量……名為不定”見《莊嚴疏》卷三頁四左，內院本，1934。內院本的這段文字，係據日釋藏俊《大疏抄》所引，故不甚完整。

立之二量雖然各自皆成，卻復猶豫不定的原因歸結為令中証人和聽眾“不測理之是非”上面。也就是說，此二量的有法皆為“聲”，而其能別卻互反（“常”與“無常”），二量的因、喻各自能夠成立其宗，於是眾人就難以斷定何正、何邪了。文軌認為這就是相違決定過的實質。然而文軌的這一詮釋淨眼不予認同，故質疑云：

如真能立無有過失，敵不疑亦應邪眾（“邪眾”當為“聽眾”之誤），証人疑故是猶豫因？故知不得以眾疑判為不定也。（寫卷第 301～302 行）

此意謂，如果相違決定之二量分別都是真能立，並且不是由敵者產生疑惑而成不定的話，那麼難道還是由聽眾和中証人之疑惑而成為猶豫因的？通過反質，淨眼否定了“以眾疑判為不定”的做法。然後他又正面提出自己的見解：

今解云，聲、勝二論，雖各立義，然彼此因立、敵皆信各具三相，言中雖復確立自宗，然心皆為彼此因或（惑），言此二皆猶豫因，非約邪眾（當為“聽眾”之誤），証義人心解不定也。何者？且如勝論心猶豫云，為如我所作性因，立、敵皆許具三相証聲無常耶？為如他所聞性因，立、敵皆許具三相故能証聲常耶？又，聲論師心猶豫云，為如我所聞性因，立、敵皆許具三相能証聲常耶？為如所作之因，立、敵皆許具三相故能証聲無常耶？故知但約立、敵之心自猶豫故，名不定也。（寫卷第 303～310 行）

這段話說得很清楚，也很具體，其主要意思是，相違決定的實質在於立、敵各自的心裏產生了疑惑，而不是由於聽眾和証義人有什麼疑惑，還舉了例子來作具體說明。淨眼的這一“今解”有失偏頗。試想，聲論以“所聞性”因來成立“聲常”宗，是從自宗的教義出發的，一般不會因為勝論的立量而動搖信心；再從勝論來看，既以“所作”因成立“聲無常”宗以對抗聲論，其信念益顯堅定，何來疑惑之有？所以淨眼“但約立、敵之心自猶豫”說為不定似有欠當。相比之下，還是文軌“以眾疑判為不定”較為合理，因為相違決定之二量何正何邪、孰勝孰負是要由中証人來斷的，聽眾也有從中受到啓迪的需要，結果卻未能於此明測是非，如此二因，豈不論墮不定之列？當然先立者惑於後量的因素也是可能存在的，儘管這種可能性較小，文軌未提及這點，似亦有欠完善。

順便說一下，文軌以証人、聽眾的疑惑來判不定的說法也遭到同門師兄弟玄應的反對，如云：

此說不然。比量之法立、敵無非，即成能立，如何但約証、聽不了解因猶豫？若無証聽，豈可此因非不定攝²⁸？

玄應對文軌的批評有一定合理性，但是與淨眼強調的“立、敵之心自猶豫”殊為相似，其偏頗之處亦不足為取。

²⁸ 玄應的因明論著已佚；這段話引自日釋鳳潭《瑞源記》卷五頁三十三左，商務 1926。

(2) 相違決定可有兩種難法

對於相違決定量，他人可從兩方面來揭示它的不確定性，如《略抄》云：

又，論文中先舉勝論宗、因、喻，後舉聲論宗、因、喻者，且依因明法作相違決定難也。若依此因難勢因（“勢因”疑為“斯因”之誤），相違決定有二：一總約之相難，應云所作之因具三相，聲即是無常；亦可所聞之因具三相，聲應是常住。二別約二喻難，難同喻云，瓶有所作故無常，顯聲所作亦無常；亦可聲性所聞是常住，顯聲所聞即是常。難異喻云，虛空是常無所作，聲有所作即無常；亦可電等無常非所聞，聲既所聞應是常。若順此方，應用斯難。（寫卷第 310～317 行）

此中所謂“相違決定有二”，非指有兩種相違決定，而是指他人可從兩個方面對相違決定量作問難，此即總約三相難和別約二喻難。通過這兩種難，相違決定疑惑不定的實質就會更清晰地呈現出來。這兩種難似乎是淨眼最早予以總結闡發的，淨眼賦予其名稱並予以例示，這是對因明研究的一種貢獻。但淨眼說“相違決定有二”在表述上似不準確，令人易滋誤解。

(3) 難《莊嚴疏》以現量和聖教量斷“聲常”宗

陳那在《正理門論》中曾提出應以現量和聖教量來斷相違決定中聲論和勝論所立二量孰勝孰負。也就是說，憑借現量，可知

聲有間斷；遂循“一切世間所有言教合其理者”²⁹的聖教量，可知聲乃無常，但是有的問難者曲解了陳那的論意，將違現、教解作現量相違和自教相違，這就將不定因的問題轉換到宗的過失上面去了。如《略抄》引《莊嚴疏》云：

問：聲論定墮負，應是宗過收，如其離九失，何成違現、教³⁰？
（寫卷第 317～318 行）

此中難者意云，在相違決定的二量中，聲論定然墮負，因為存在宗的過失；如果說它是離開了九句因而導致過失的，那麼又如何成其現量相違和自教相違呢？問難者的這一質難存在很多問題。第一，相違決定過乃是二因各具三相，卻成立互相矛盾的一對宗的過失，屬於不定因過，問難者卻將其歸為宗過，理由是既違現量和自教量，即屬宗過。但是說“聲是其常”宗違現量尚可，卻是並不違自教，又何來自教相違之失？第二，陳那所說的以現、教斷勝負與問者以現量相違、自教相違斷宗過是兩回事，不能混為一談。第三，相違決定本不在九句因之中，亦非離開九句因造成的過失，所以將“離九失”與“違現、教”對立起來，更令人莫明所以。但是文軌在答難中卻未能指出其問題癥結之所在，反而順著問難者的預設來答難，如《略抄》云：

²⁹ 神泰《理門述記》卷三頁十四左。

³⁰ 這段問難在內院本《莊嚴疏》中漏收，不知何故。然內院本所據的藏俊《大疏抄》卷二十卻引錄了這段問者的話，與《略抄》所引同；見《大正藏》第 68 卷 573a。

答：聲論說“聲常住”，耳等曾不恒聞。勝義雖簡宗非，約情終違現、教。此即由言故無宗過，謂就勝義，聲是（其）常；舉情故理不真，謂違世間現、教二量³¹。（寫卷第 318～321 行）

文軌意謂，聲論說“聲常住”，但是耳朵卻不聞恒常之聲。聲論雖然可以借用勝義諦來簡除宗過，然而從情理上終於說不通，有違現量和聖教量。這一答難的要義，可以“勝義雖簡宗非，約情終違現、教”兩句來概括。說“勝義雖簡宗非”，無異承認問難者將“現、教”解作現量相違和自教相違，承認問難者話中的這一預設成分，所以才有“宗非”的問題，才有以“勝義”來“簡宗非”的假設。然而“約情終違現、教”又表明他仍堅持陳那以現量和聖教量來斷勝負的立場。從中可以看到，文軌的答難有混淆兩種“現、教”之嫌，不自覺地陷入了自相矛盾的境地！對於《莊嚴疏》中的這一番問答，淨眼認為是多餘的，但他的難破同樣沒有抓住要害，反而轉移了論題，如《略抄》云：

此中不應作斯問答。且如宗過中現、教相違者，舉違自、違共現、教者，說違他現、教非是宗過。此中現、教既是勝論所用，唯違於他，正順宗義，故知不合作此問答。（寫卷第 321～324 行）

³¹ 此段引文與日釋藏俊《大疏抄》卷二十所引同（見《大正藏》第 68 卷 573a），今僅據《大疏抄》補入“其”字（用括號表示區別）。內院本《莊嚴疏》亦據《大疏抄》卷二十輯錄了這段文字，但誤將“答”刻作“問”。

淨眼意云，《莊嚴疏》中的這一番問答沒有必要，因為說到宗過中的現量相違和自教相違，指的只是違自現量、違共現量以及違自教、違共教等，而違他現量和違他教均不是宗過。勝論若是以現、教說聲論立量有宗過，那是唯違於他，正合違他順自的立宗要求。從淨眼的破斥可知，他竟渾然不察自己正順著問者的思路在說話，並且大談起違自、違共才是宗過，違他不是過的道理，將討論引向了另途。但他清楚地知道，問難者所說的“現、教”並非陳那所說的“現、教”。如有人問：

若爾何故《理門》云“今於此中現、教力勝，故應依此思求決定”耶？

答：此文意說，相違決定既不知誰是誰非，但觀自家義與諸家現、教相用勝者思求決定，故作是說，非是宗中現、教相違也。（寫卷第 324～327 行）

這一問答主要在區分兩種“現、教”。淨眼認為陳那所說的“現、教力勝”是對“不知誰是誰非”的相違決定量。作出斷定的依據，故與宗過中的現量相違和自教相違不同。淨眼對兩種現、教的這一詮釋是正確的。

（4）關於相違決定因的小結

《略抄》引《莊嚴疏》中間答云：

問：具足三相，應是正因，何故此中而言不定？答：此疑未決，不敢解之，有通難者，隨空為注也（內院本作“有通釋

者，隨宜為注也”）³²。（寫卷第 327~328 行）

文軌在這裏歉稱不敢答問，其實他早已作了解答³³。淨眼借機重述已見，以作小結。如《略抄》云：

今解云，若具三相，非三相違，又不為彼敵因所可，是正因雖具三相，仍為敵量乖反，令彼此心或（惑），不知誰是誰非，故雖具三相而名不定也。（寫卷第 328~331 行）

淨眼在這裏仍然強調，相違決定之所以是不定因，主要在於其因“雖具三相，仍為敵量乖反，令彼此心惑”。這“彼此心惑”就是淨眼在前面所說的“但約立、敵之心自猶豫故”。其偏頗之處，如前分析，此不贅述。

四、關於相違因

1. 釋法差別相違

（1）難《莊嚴疏》解自相、差別
《入正理論》說相違因云：

相違有四：謂法自相相違因、法差別相違因、有法自相相違

³² 內院本《莊嚴疏》卷三頁四左。

³³ 參見本節（1）何謂相違決定的答問。

因、有法差別相違因等³⁴。

《莊嚴疏》解云：

此列名也³⁵。宗有二種：一、言顯宗，有二：（一）法自相，如無常等；（二）有法自相，如聲等。二、意許宗，亦二：（一）法差別，謂於前法言宗之上有自意許，如大乘唯識所變無常等；（二）有法差別，謂於前有法自相言宗之上有自意許，如大乘無漏聲等³⁶。

文軌對四種相違中的自性、差別的解釋基本上是清晰的，即以言顯之義為自相，以意許之義為差別，結合有法與法，成其四種相違。但他舉例有所不當，引起他人的問難：

問：如大乘識變聲等應是差別，何故不說³⁷？

此意謂，既然識變無常是差別義，那麼識變聲豈不也就是聲的差別義了！文軌的解釋是：

答：識變聲等是有法自相，以大乘唯許（《略抄》作“唯從”）聲從識變，無非變者故也。其識變無常該色等故，是法差別³⁸。

³⁴ 《大正藏》第 32 卷 12a。

³⁵ “此列名也”四字據《略抄》寫卷第 332 行補。

³⁶ 《莊嚴疏》卷三頁六左右，內院本，1934。

³⁷ 《莊嚴疏》卷三頁六左右，內院本，1934。

³⁸ 《莊嚴疏》卷三頁六左右，內院本，1934。

文軌意云，識變之聲所以是有法自相，是因為無非識變之聲；然而識變無常就不同，因為它包含著色法，所以是法差別。文軌的這一解釋似有前後抵牾之嫌，受到淨眼的批評。如《略抄》云：

此中解識變無常為法差別，理亦不然。何者？且如因違識變聲等共言顯有法，即識變聲是有法自相；立因違識變無常亦共言顯法，何故識變無常非法自相耶？若《疏》該色等故是法差別者，言顯無常亦該色等，應非法自相？故知共言顯者雖該色上亦法自相，唯失（疑為“其”之誤）意許者縱不該餘亦法差別，故知不得作此解也。（寫卷第 339~344 行）

淨眼意謂，文軌解識變無常是法差別於理不合。如因法與識變聲等立、敵共許言顯的有法相違是有法自相相違，立因與同樣為立、敵共許的言顯法識變無常相違，為什麼就不是法自相相違呢？若是按《莊嚴疏》所說包含色法的就是法差別，則言顯無常亦包含色法等，應非法自相？這就與文軌所說言顯者為自相有矛盾了！由此可知，言顯者即使包含色法仍然是法自相，意許者縱然不包含餘法仍然是法差別，所以文軌的解釋不妥。在這裏淨眼採用歸謬法對“識變無常”是法差別的解釋作了否定，從反面證明只要是共許言顯的就是法自相，而唯有意許的才是法差相，並不問此法是否包含其它概念。淨眼對文軌的這一批評是有力的。事實上除專名之外，一般的概念總會有它的下位概念，以“無常”而言，它總該了一切有為法，自然也包含了色法，但不能將這種包含關係理解為差別義。那麼究竟應該如何來界定這個差別義呢？《略抄》云：

今更助解云，若識變無常是法自相，以更無非識變無常故。若耳識所變聲上無常及賴耶、意識等所變聲上無常，隨迷一者，即所違無常是法差別，以唯違意許，不共言顯故。（寫卷第 344~347 行）

意謂此識變無常之所以是法自相，是因為沒有非識所變的無常（這就同說識變聲是有法自相一樣，也是因為聲唯從識變）。如果在耳識所變聲上無常及阿賴耶識或意識所變的聲上無常中“隨迷一者”，即是法差別相違了，因為這是違的意許義，不是共許的言顯之義。淨眼的這一詮釋只說明“識變無常”為什麼是法自相的緣由，卻未能對法差別作出界定，而只是給出三種識變無常。誠然，阿賴耶識所生諸蘊以滅壞而無常，意識依意根緣法境所產生的認識活動亦屬無常，耳識所變的聲更是人所盡知為無常，但這三種識變無常各有所指，在一般情況下並不構成差別義，何來“隨迷一者”即成差別相違？其實相違過所說的差別相違有其特定的內涵和外延，並非指言顯宗之外的所有別義均成差別義，均與因相違。在這一點上，後來窺基所作的界說最為確切：

凡二差別名相違者，非法、有法上除言所陳餘一切義皆是差別，要是兩宗各各隨應因所成立意之所許、所諍別義，方名差別³⁹。

此謂某學派在使用某概念時，都限於一定的共許範圍，不能將所有言顯之外的別義都看作為差別義。相違過中的差別義，須

³⁹ 《大疏》卷七頁五左，金陵本；1896。

是立、敵各各通過因法來成立的意許之義，並且是立、敵雙所爭的那一含義。綜上所述，文軌對法差別的詮釋固然於理不合，淨眼的助解也並不準確，唯有窺基的界說才揭示了差別義的實質。

（2）有關法差別相違的瑣碎問答

以下是一些瑣碎的問答。問者喜鑽牛角尖；提出一些幼稚的問題來；答者竟不嫌其煩，一一應答，答問自亦無甚價值。如《略抄》云：

解法差別相違因中，問：種積聚性因違無積聚他用，即是法差別相違因，亦應所作性因違一塵無常義，應是法差別相違因。何者？且如佛法對聲論師立：“聲無常，所作性故，譬如瓶等。”聲論師與佛法作法差別相違因過云：“聲應非一塵無常，所作性故，譬如瓶等，以瓶是四塵無常故也。”若立有此難，如何言釋？（寫卷第 347～352 行）

問者所提的上述問題雖屬淺拙，但要說清其問題的內容，卻要費一些筆墨。原來《入正理論》說差別相違過時所舉的例子是數論所立的“眼等必為他用，積聚性故，如臥具等”。此謂眼等五知根必為“他”所受用，這個“他”其實意許著“神我”（亦釋“我”），因為佛家不承認有“神我”（即常住不滅的靈魂），所以數論才以“他”來暗含“我”，這樣“我”就成了“他”的差別義。然而數論的神我是非積聚性的，而眼等五知根和臥具等都是積聚性的，所以佛家說以積聚性因去成立非積聚性的“他用”（即“我用”）即有法差別相違過。問者的提問就是從這樣

的前提開始的。問者認為，既然數論的“積聚性”因與非積聚性的“他（我）”相違，即是法差別相違，那麼佛家所立的“聲常，所作性故，如瓶”的比量中，其“所作性”因亦“違一塵無常義”，亦“應是法差別相違因”。這樣的比附不免穿鑿，問者不但偷換了概念、且有強加之嫌。試想，佛家立“聲無常”宗，其宗法“無常”是在立、敵共許的情況下使用的，其言顯的意義確定，並沒有意許什麼“一塵無常”在內。問者冒以“一塵無常”為其差別義，豈非強加予人？而且說“聲應非一塵無常”“以瓶是四塵無常故也”，此中的“一塵無常”究係何義？如果說“一塵”即佛家所主的地、水、火、風四塵之一，則不存在無常的問題，因為極微是恒有的。如果“一塵”係指“分析諸色至一極微，故一極微為色極少”⁴⁰，則此“一極微”乃指諸色中的一極微，與“四塵”並不相違。由此問者所設的法差別相違量不能別立。然而淨眼的答問卻沒有指出問者的不足，而是作了如下的解釋：

答：積聚性因望法自相具足三相，與法差別相違為因，亦（“亦”疑為“非”之誤）具三相，故是法差別相違因收。其所作性因望法自相具足三相，與法差別相違非一塵無常為因，於異品一塵無常電等上有故，非法差別相違因也。應反與作不定過云，為如電等所作性故是一塵無常耶，為如瓶等所作性故非一塵無常耶？（寫卷第 252～257 行）

淨眼的這段問答，頗多錯亂。首先，他說“積聚性”因對於

⁴⁰ 《俱舍論》卷十二，《大正藏》第 29 卷 62a。

法的自相(即積聚性的“他用”)來說是具足三相的,但又說“積聚性”因與法的差別義(即非積聚性的“他用”,亦即“我用”)相違為因亦具三相,這就難以理解了,因為與法差別相違為因即成同無異有,怎麼可能仍具三相呢?因此我懷疑或是出手抄錯,誤將“非”字抄作“亦”字。其次,他說“所作性”因望“無常”法自相具足三相,這點不錯,但說“所作性”因與法差別相違“非一塵無常”為因有不定過,便是不知所云了!何謂“非一塵無常”?是否在“一塵無常”前多加了一個“非”字?看來不是,因為下文說“於異品一塵無常電等上有故”,這“一塵無常”的“電等”既是“所作性”因的異品,則宗法應當是“非一塵無常”。然而電雖屬無常卻非所作,怎麼能將“電等”說為有所作性呢?所以說此量有不定過,並無依據。總之,淨眼的這段答問問題多多,頗費索解。

《略抄》又引《莊嚴疏》中有人問云：

無積聚他所受用宗，數論自許通臥具上，是法差別；其佛弟子對數論師立“聲滅壞”，亦自許滅壞通燈焰上，何故即非（“非”疑為衍文）法自相耶？若是法自相者，能別應成。（寫卷第 358～360 行）

問者意謂，數論立眼等為無積聚性的“他”所受用宗，以“臥具”為其同喻，即成法差別⁴¹；而佛弟子對數論立“聲滅壞”，亦

⁴¹ “積聚性”因相對於無積聚性的“他用”來說，是本品無異品有，因此臥具只能是宗異品，而非宗本品。以積聚性的“他用”來替代非積聚的“他

自許滅壞通燈焰上，為什麼是法的自相呢？比照可知，如果將“他用”視為法自相，其能別也就極成了。此問亦是大有問題，第一，佛家對數論立“聲滅壞”，即是能別不極成，因為數論不同意事物有“滅壞”而只主張有“轉變”，佛家不可能對聲論立“聲滅壞”這樣能別不極成的論題，而會採用共同認可的“無常”來與“聲”組成論題。但事實上佛家不可能與數論討論“聲無常”的問題，因為雙方對此所見略同，若就此立宗，則有相符極成之失。設問者有意如此設例以顯其過，也還是不能成立，因為“滅壞”雖通“燈焰”上，與上例中的法差別卻並不相干。淨眼對此未加評析，只是同意文軌的答問云：

廣答此問如《疏》中解。（寫卷第 360～361 行）

文軌是如何答問的，以《莊嚴疏》殘卷無此段文字，今已不得而知。不過淨眼在同意文軌的答問後又作了助解，如《略抄》云：

今更助一解云，言顯名自相，能別法極成；能別不極成，所以非自相。意許名差別，能別不須成，縱使他不許，不廢成差別。兩義既是不同，故不得作例也。（寫卷第 261～263 行）

這段助解分兩層意：先講自相與差別，並將之與極成不極成相聯繫；後指出兩例性質不同，不得作例。這後一層意點到了要害，因為“無積聚他所受用”宗是數論意下暗許的差別義，而“滅

用”，故是法差別。

壞”則並非差別義，只是隨一無體的概念而已，二者並不相同，所以不能作例。但前一層意思卻所述不當，有欠考慮，因為自相、差別與是否極成並無必然的聯繫。如以上設佛家對數論立“聲滅壞”為例，“滅壞”雖為數論所不許，故為隨一無體的概念，然其在宗中言顯的意義，仍屬自相。至於差別義，由於係言下暗許之義，並不光明正大，自無共許極成之可言，然差別義所寄寓之言辭，形式上還是要遵循立宗的原則為立、敵所共許的；如果不能極成，則須以簡別法標明是自比量或他比量，然如此也就不存在差別義的問題了，因為既可明言，又何必暗許呢？由此可知，自相、差別同極成與否本是兩個問題，無須聯繫起來考慮，淨眼所云，不免逞臆。

2.說有法自相相違

(1) 釋勝論例——“三因各立一法”

《入正理論》說有法自相相違，以勝論派祖師迦那陀為弟子五頂說“六句義”時所立比量⁴²為例云：“有法自相相違因者，如說有性非實、非德、非業，有一實故，有德、業故，如同異性。此因如能成遮實等，如是亦能成遮有性，俱決定故”⁴³。意謂此量中的“有一實故，有德、業故”因，若能成立“有性非實、非德、

⁴² 迦那陀：佛家稱其為“鵝鵲仙人”。傳說迦那陀因五頂具備七德而為其說“六句義”，由於五頂對“大有”心存疑惑，故迦那陀立此比量以說明之，令五頂徹悟。迦那陀說法後即入滅，五頂即為其傳人。

⁴³ 《大正藏》第32卷12a。

非業”宗，那麼也能成立“所言有性應非有性”宗，所以此因與有法自相相違⁴⁴。由於《入正理論》在引例時對迦那陀所立三比量是合在一起表述的，所以令人產生疑惑。如《略抄》云：

問：此“有一實”（寫卷誤作“異”，今據《入論》改）等因，為以三法別成之法，為用三因共立三宗耶？（寫卷第364～365行）

問者意謂，《入論》的引例究係“以三（因）法別成三（宗）法”而成三個比量呢，還是“用三因共立三宗”而渾成一個比量呢？對此，淨眼釋云：

答：以三法別成三法，如“有一實”因成“非實”法，“有德、業因”別成“非德”法、“非業”法。何以得立？且如宗云“非實、非德、非業”（寫本誤作“義”，今據《入論》改），三法既異，故知因言“有一實”等各成一法也。若言三因共成三法者，一一皆有一分重成已立過。何者？且如“有一實”因，弟子亦信非德、非業，若亦能成非德、非業，弟子既信，何須重成？“有德”之因，弟子亦信非實、非業，若亦能成非實、非業，弟子既信，何須重成？“有業”之因，弟子亦信非實、非德（寫卷誤作“業”，今據文意改），若

⁴⁴ 《入論》對迦那陀所立三比量的批評不足為訓，因為迦那陀所立比量並不存在有法自相相違過。請參閱拙著《因明學研究（修訂本）》第256～259頁，東方出版中心，2002。舊版《因明學研究》（1985版、1996版）及台灣版《因明學研究》（台灣智者出版社，1994年）於此均同。

亦能成非實、非德，弟子既信，何須重成？故以三因渾成三法，一一皆有重成已立過也。故知三因各立一法也。（寫卷第 365～374 行）

淨眼的答問很明確：前引比量乃以三因成三宗，是為三比量。然後指出，如果理解為以三因渾成三法，便有“一分重成已立過”，此即宗過中的俱符一分過。淨眼的這一解釋是具體而確切的，並且首尾呼應，最後又歸結到“三因各立一法”上面。

（2）關於勝論三比量是違有法自相還是差別的問答
《入論》引勝論三比量以例示有法自相違因，有問者認為此例或可作有法差別相違例，如《略抄》云：

問：數論一解不許眼等為假他用，由因、喻力成立眼等為假他用，雖違真他用，以假他替真他故，因名違差別不名違自相，亦可五頂許有唯離實！弟子難有非難實，以彼即，替離有，應違有法差別收？（寫卷第 374～377 行）

此問意謂，數論以假他（假我）替代真他（神我），其因名為差別相違；而勝論的五頂許大有離實，其弟子在提問時卻以不離於實的大有來替代離於實的大有，這是否也應屬於有法差別相違過？問者所云實為稚拙，錯將二量合作一量了。迦那陀為弟子五頂所立比量說“有性非實，有一實故”等，五頂由此解悟“六句義”而繼承道統，這即是“五頂許有唯離實”之量。然而到了五頂的弟子（傳說有五弟子），又有“難有非難實”的主張，另立不離於實的大有，“以彼即，替離有”。然而這是兩個不同的

比量，各自以言顯的自相立量，談不上差別相違的問題；而差別相違是指在一個比量中，其因與暗中意許的差別義相違。所以《略抄》云：

答：數論雖違真他用，自有假他替真他，因違差別非自相。五頂違彼離實有，自無即替體離為（此句疑有抄錯，“替體”二字似倒置，“為”疑是“有”之誤，全句似應為“自無即替體離有”），因違自相非差別。何者？且如臥具，共許為假他用，因、喻力故，成立眼等假他用，以自有假他替真他故，因名違差別。同、異共許非離實有，亦非即實有，由因、喻力故，成立有性非（“非”字當為衍文）離實有。既自無即實有替離實有，故因名違自相也。（寫卷第 377～378 行）

淨眼的答問是分兩層來說的，先指出數論的比量乃以假他（假我）替代真他（神我），故其“積聚性”因係差別相違因。而五頂雖與其弟子所說的即實有相違，堅持其師所立的離實有，卻並未以即實有來替代離實有，所以其因只是自相相違而非差別相違。然後淨眼又以“何者？”設問，作進一步的闡說，認為“臥具”為假他所用是立、敵共許的，然而數論卻通過因、喻成立眼等為假他所用，並以假他來暗寓自有的真他（神我），這就成了差別相違因。而同異性立、敵共許非離實有，亦非即實有，勝論卻以因、喻來成立離實的大有，但在他們的立量中並未以即實有來暗寓離實有，故其因只是自相相違。淨眼的這一大段答問，雖針對問意區分了自相相違與差別相違之不同，但他按照《入論》所述將勝論三比量說為有法自相相違也是不正確的。另外，說“同

異共許非離實有、亦非即實有”也只是一面之辭，按勝論的主張，同異與大有是一樣都是離實而有的，並不存在共許的問題。

(3) 關於“有性非有性”的問答

以上所述，迦那陀為五頂立三比量後，佛家認為三比量犯了有法自相相違過，並立“有性應非有性，有一實故，有德、業故，如同異性”來相難。然而為什麼有性能有於一一實、德、業而有性竟成非有性了呢？於是有人就此提出質疑：

問：有性有一實，有性非同異；不得難彼同異有一實，同異非同異；何得同異有一實，同異非大有，例彼有性有一實，有性非大有耶？（寫卷第 383~385 行）

此問意謂，既然有性能有於一一事物，而有性可以不同於同異，且不得因此而難破說，同異也能有於一一事物，所以同異應非同異，那麼，怎能以同異能有於一一事物，同異不同於大有，而難破說“有性有一實，有性非大有”呢？問者的這一質疑很尖銳，且有針對性，因為當時確實有人是這樣來批評迦那陀三比量的⁴⁵。對於問者的質疑，淨眼只作了簡單的回應，如《略抄》云：

答：若以有性難同異，違共許故不成難；以彼同異難大有，

⁴⁵ 如《大疏》云：“今立量云‘所言有性應非有性，有一實故，有德、業故，如同異性。’同異能有於一實等，同異非有性；有性能有於一實等，有性非有性”。這代表了佛家的一般觀點。見《大疏》卷七頁十二右，金陵本，1896。

違他復成能破也。（寫卷第 385~387 行）

淨眼意謂，有性非同異乃共許極成的命題，所以不得以此成難；而以同異非大有來難大有（相違量以“有性非有性”為宗，以原量的因、喻為因、喻），這是符合違他順自原則的真能破。淨眼此答回避了何以從同異非有性可以推出“有性非有性”來的，只是強辭為辯而已，並無說服力。然後他將筆鋒一轉，引出較為平和的問題。《略抄》云：

問：“同異有一實，德、業，同異非是離實有，例彼（寫卷誤作“破”，據下文改）有法有一實、德、業，有性不是離實有”，難破師主之有；亦可“同異不是即實有，例彼有性有一實、德、業，有性不是即實有”，難破弟子之有耶？

答：夫（寫卷誤作“共”）相違因者，以立論之因違立者之義故，唯難師還之。有不明立者之因違教者之義，故不得破弟子之有也。（寫卷第 387~392 行）

以上問者引述了兩種破斥量：一是以“同異有一實、德、業，同異非是離實有”為例來破師主（迦那陀）之有（即“有性非實、非德、非業”），其相違量為：“有性有一實、德、業，有性不是離實有。”二是以“同異不是即實有”為例來破弟子（五頂的弟子）之有（即“有性應是即實有”），其相違量為：有性有一實、德、業，有性不是即實有”。問者引述此二相違量意在明確究以何者為是。淨眼依據《入論》的論意，指出相違因就是立論之因與宗相矛盾，迦那陀所立三比量既屬有法自相相違，故唯應

“難師還之”，而不要去破斥弟子之有。以上問者所問的，從佛家的立場來看本來是不成問題的問題，因為《入論》早有定論，所以淨眼只須按論意來答問即可。

（4）對有法自相相違難的界定

在立、敵對諍中，對有法自相相違因應如何來難破，這是一個不容忽視的問題。以下兩組問答就是圍繞這一主題展開的。《略抄》云：

問：如勝論師破佛法所作比量云：“聲應非（寫卷誤作“是”，據下文 401 行校改）無常，聲所作性故，猶如瓶等。”此既唯違立論有法自相相違，若言是者，一切法因皆斯過，如何言釋？若言非者，此既唯違立論有法，又（寫卷誤作“有”）何所以得知非耶？（寫卷第 392~395 行）

問者以聲論所出之相違量為例，問其是非。意謂聲論以佛家所立之“聲是無常，所作性故，如瓶”為有法自相相違量，故出難云：“聲應非無常，所作性故，猶如瓶等。”聲論出的相違量是否能成立呢？問者認為，如果予以肯定，則一切法的因都成了有法自相相違因⁴⁶，如何來解釋？如果予以否定，則此相違量既與立論的有法相違，又憑什麼來說它不能成立呢？這是一個二難的問題，涉及較深的理論問題。但是此問亦存在兩個問題：第一，

⁴⁶ 如以“聲應非無常”來難“聲是無常”，若作這樣簡單的否定來難有法自相相違可以成立的話，則一切因法都會與否定的宗發生矛盾而不能成立。

佛家的立論原本符合因三相的規則，並不存在有法自相相違的過失，問者竟說聲論的難破“唯違立論有法自相相違”，這等於承認自宗立論確有如此過失，豈非有自教相違之過？第二，聲論出的相違量乃法自相相違量，如《入論》說法自相相違時云：“法自相相違因者，如說聲常，所作性故”⁴⁷。此中即以聲論的立量為法自相相違過的典型例子。問者卻以此例作為有法自相相違難的例子，並自處於兩難之中。豈不大謬？然而淨眼在答問時卻沒有直指其是非，而是繞了一個並不高明的彎子。如《略抄》云：

答：應與作不定過云，為如瓶等所作性故非無常瓶（寫卷誤作“聲”），証聲所作性故非無常聲耶？為如他方佛聲所作性故是無常聲，証聲所作性故是無常聲耶？（寫卷第 395~397 行）

淨眼此答頗成問題：第一，聲論所出的相違量既屬法自相相違過，理應運用相違量來出難，怎麼能作不定過來破斥呢？第二，不定因難須從原量的組成成份來出難，不得改變原量的成份。而淨眼所出的不定因難卻增添了“他方佛聲”這一為聲論所不許有的，因而是隨一無體的同喻依，不免有強加之嫌！正由於有上述缺陷，所以此不定過難並不能起到開悟他人的作用，只會令人徒生疑惑。如《略抄》云：

問：若聲論對勝論“所作”因作此過失，既除餘極成有法外更無不共許聲，如何與他作不定過耶？（寫卷第 397~399 行）

⁴⁷ 《大正藏》第 32 卷 12a。

此問就是針對“他方佛聲”來說的，意謂聲論破佛家時，佛家尚可以用“他方佛聲”來出難，而如果是聲論說勝論的“所作”因犯有法自相相違過，則立、敵雙方在共許極成的聲外更無其他不共許的聲了，又如何作不定過來出難？問者的話說出了部分真理，但作為問難還是有欠全面。不過經這麼一問，淨眼總算轉上正題來答疑了。如《略抄》云：

答：若有斯過，應更解云，夫（寫卷誤作“共”）有法自相相違因，不得（寫卷誤作“同”）翻法作：若翻法作者，即有難一切因過，如言“聲應非無常”是也。若不翻法，不違共許破有法者，是有法自相相違因收，即如“有性應非（大）有”是也⁴⁸。若依此解，但可言“有性應非大有”等，即違他許之有；不得言有性應非離實、離德、離業有，即是以法翻有法作，便成難一切因過也。

又，更解云，若成立法方便顯有法者，即須與作有法自相相違因過。如言有性非實等難，雖成立“非實”等法，意欲顯離實等別有大有有法，故得與彼作有法自相相違因過。若但成法，不欲方便成立有法者，不合作者（“者”疑為衍文）有法自相相違因。即如“聲是無常”等，但欲成立“無常”

⁴⁸ 日釋善珠《明灯抄》引淨眼師云：“夫有法自相相違因，不得翻法作，若翻法作者，即有難一切之過，如言“聲應非無常聲”是也。若不翻法，不違共許破有法者，是有法自相相違因，如有性應非大有是也。”這段引文與《略抄》寫本基本相同，只是由於抄人寫錯，在《略抄》寫本中有數處出入，茲據《明灯抄》校改，並用括號標明。

之法，不是方便成立有法，故不得作有法自相相違。若強作者，即是方便破一切因，何名能破！（寫卷第399~411行）

淨眼的這一大段答問，撇開其對勝論哲學的傳統偏見不論，可謂精闢，與上文之錯繞彎子截然不同。其意謂，對有法自相相違因的難破，“不得翻法作”，亦即不得以否定原量的宗法來難破；而如果翻原量的宗法而作，即有難一切因的過失。如說“聲應非無常”，就是翻原量的宗法“無常”而作的，這就不是對有法自相相違的難破了。而且經這麼一翻轉，宗與因便有了矛盾，所以有否定一切因法的過失。只有在難破中“不翻法”且“不違共許”而作，才是有法自相相違難，如說“有性應非大有”，這就是“違他許之有”，即是對原量中有法自相的否定。但如果說作“有性應非離實、離德、離業有”，就不是對有法自相的否定了，而只是對宗法的否定。然後他又進一步對有法自相相違難作出界定：若在成立宗法時意欲方便顯示有法者，如勝論三比量，在成立“有性非實、非德、非業”時，意欲顯示有法大有是離實、德、業外別有的，故可與之作有法自相相違難。如果立論只是要成立宗法，而不欲方便成立有法者，則不是有法自相相違過，如果對此強作有法自相相違難者，就是採取權巧的手段來難破一切因法，如此怎能名之為真能破呢？淨眼的上述論述之精闢之處就在於：第一，界定有法自相相違與非有法自相相違的外延：凡在成立宗法時連帶成立有法自相者，是有法自相相違；凡“但成法，不欲成立有法者”，則非有法自相相違；第二，厘清了有法自相相違難的方法，即“不得翻法作”，而只能對其有法自相作否定；第三，揭示“翻法作”的弊病，即是“方便破一切因”，亦即有

“難一切因”的過失。這些都是具有理論意義的。

(5) 關於異品“龜毛”的討論

在因明中，常用龜毛、兔角這樣的虛概念來作異喻。《莊嚴疏》中有人在提問中說到，上述有法自相相違例中的異喻也是“龜毛”。

問：夫同、異品望宗法立，其“有一實”等因既於同品“同異性”有，於其異品“龜毛”遍無，何故此中乃約有法作相違過⁴⁹？（寫卷第411~413行同此）

問者意謂，在有法自相相違例中，其“有一實、德、業”因既於同品有，於異品遍無，則合乎於因之相，為什麼還要說它是有法自相相違呢？對此文軌作了兩種解答，並未涉及異品“龜毛”的問題⁵⁰。淨眼在《略抄》中雖對文軌的兩種解答未置可否，但似乎並不滿意，故另作解釋云：

⁴⁹ 《莊嚴疏》卷三頁十右~頁十一左，內院本，1934。

⁵⁰ 文軌的兩種解答是：“答：此所立因雖具三相，違自許故，成相違因。又釋：宗言‘有性’者，此即意許離實等外別有有性為有法宗，雖此宗云‘有性’即是離實等有，今望此宗辨同、異品，其‘同異句’即是異品，此所立因唯異品有，故是相違。”（《莊嚴疏》卷三頁十一左，內院本）前一種解答說“有一實”因違、自許的離實別有的“有性”，是誤解了一一有於實的“有一實”，將有與別有對立起來了。後一種解答則從喻上來破，認為“同異句”只是異品，但並未陳說理由。這也是一大誤解。“同異句”乃勝論“六句義”之一，亦可一一有於實等而非實等。故是同喻。

此中既以“龜毛”為異品，或是抄人錯寫，或是疏主心粗，何者？且如“非實”等宗，宜以即實、德、業為其異品，其“龜毛”等非實、非德、非業，云何乃取為異品耶？故知此言必定錯也。（寫卷第413~416行）

從淨眼的這段話中可知，他根本不同意龜毛可作“非實等宗”的異品，他甚至懷疑這是錯寫或粗心所致，他的理由是對於“有性非實、非德、非業”三個宗來說，其異品須是與之矛盾的“即實、德、業”的事物，而龜毛卻非實、德、業中的事物，而只是並不存在的虛概念（甚至是假概念），所以以之為異品，“必定錯也”。誠如淨眼所云，用龜毛作異品在勝論三比量中不適合，因為龜毛雖可作因的異品（不能一一有於實、德、業），卻是宗的同品（非實、德、業），而異品應該是首先異於宗的。其實勝論三比量的異品並不難找，任一具體事物均可作其異品，譬如瓶，既屬實、德、業所有（宗異品），又非能有於一一實德、業者（因異品）。這樣的異品可謂俯拾皆是，完全沒有必要取龜毛為異品，更何況龜毛並不與宗上能別相排斥，難怪淨眼要懷疑“或是抄人錯寫，或是疏主心粗了”了！淨眼的懷疑確是有所根據的。

(6) 難四種相違因

在本節中，淨眼主要以偈頌的形式對四種相違予以一一難破，以作總結。《略抄》云：

又以此方難勢（疑為“斯”之誤），顯四相違。

法自相違難云，所作若於同品有，可許能証聲常住；所作唯

於異品轉，云何能顯是其常？（寫卷第 416～418 行）

此難依據《入論》所云作破斥。《入論》在說法自相相違因時所用的例子是聲論所立的“聲常，所作性故”，《入論》說“此因唯於異品中有”，意即“所作性”因唯於“常”宗的異品

“瓶”上有，於其同品“虛空”上卻遍無，故是相違因。淨眼據此作難破，深中肯綮。

法差別相違難云：臥具積聚性，臥具為他用，例眼積聚性，眼亦為他用，顯彼真他用；亦可臥具積聚性，唯為假他用，例彼眼等積聚性，眼等唯為假他用，違彼真他用。（寫卷第 418～421 行）

此難據《入論》所云“此因（積聚性故）如能成立眼等必為他用，如是亦能成立所立法差別相違積聚他用”而作，深得其旨趣。

有法自相相違因難云，同異有一實、德、業，同異非異（當為“實”之誤）等，例彼有性有（此缺“一”字）實、德、業，有性非實等；亦可同異有一實、德、業，同異非大有，例彼有性有一實、德、業，有性非大有。（寫卷第 421～423 行）

此難亦是據《入論》而作。《入論》說有法自相相違時以勝論三比量為例，並云：“此因如能成遮實等，如是亦能成遮有性。”然而為什麼“此因（有一實故，有德、業故）如能成遮實等（有性非實、非德、非業）”，就“亦能成遮有性”（有性非有性）

呢？這不是武斷麼？缺乏充足理由。淨眼的難破既是據論意而作，自然也只是似能破而已！試想，為什麼同異性能一一有於實、德、業，因此同異性可以是非實、德、業，因此同異性可以是非實、德、業而仍然不失其為同、異性；到了有性能一一有於實、德、業，並且是非實、德、業時，卻不成其為有性了呢？有性不就是大有、大同嗎？不就是同的極限嗎？同異性既然可以在實、德、業外別有，有性又為何不可以有在實、德、業外別有呢？這顯然是難以自圓的⁵¹。而且淨眼從“同異有一實、德、業”來推出“同異非大有”，也缺乏邏輯依據，因為其宗、因之間並無不相離性。從“同異有一實、德、業”可以成立同異非實、非德、非業，但不能成立“同異非有性”；依據這種不能成立的前提來類比，說“有性有一實、德、業”，所以“有性非有性”，豈不更為荒謬？

有法差別相違難云，同異有一實等因，同異非實等，例彼有性有一實等因，有性非實等；亦可同異有一實等因，同異不作有緣性，例彼有性有一實因，有性不作有緣性。（寫卷第 423～426 行）

淨眼此難與有法自相相違難一脈相承，亦據《入論》而作。《入論》說有法差別相違因時說：“有法差別相違因者，如即此因（有一實等），即於前宗有法差別作有緣性；亦成立與此相違

⁵¹ 請參閱拙著《因明學研究（修訂本）》第 258～259 頁，東方出版中心，2002 舊版《因明學研究》（1985 版，1996 版）及台灣版《因明學研究》（台灣智者出版社，1994）的相關內容均與此同。

作非有緣性，如遮實等”⁵²。這是仍以勝論三比量為例來說有法差別相違，只是將有法“有性”換成其差別義“有緣性”。何謂“有緣性”？《大疏》說“有緣謂境”⁵³，這就是說有緣即是境，即是認識對象。“有緣性”即是認識對象的總和，亦即是有性、大有。此謂如立“有緣性非實、非德、非業”宗，仍以“有一實故，有德、業故”為因，以“同異性”為同喻，則此因與有法的差別義“有緣性”相違。淨眼據此作有法差別相違因難，其錯謬之處具如有法自相相違因難，此不贅言。

淨眼在作了四種相違困難以後，又通過問答來說明後三相違難乃約義為難。如《略抄》云：

問：後三相違既約有同喻中為難，應是喻過，何故乃說相違因耶？

答：約義為過是相違因；不約言為難，故非喻過也。（寫卷第 426～429 行）

淨眼意謂，後三相違是從違反因三相來說的，故對其的難破在於指出其因與宗相違，而非從言三支上來難破，故不是喻過。此答將因過與喻過從三相門和三支門上作了區分，言簡意賅深中肯綮。當然如果說得更全面一些的話，還可以指出因過同喻過雖有區別，但也有聯繫的一面，即相違因既然與第二、三相不合，則必然同時有喻支上的過失：俱不成和俱不遣，因為相違因中的

⁵² 本小節中所引《入論》關於四種相違因的斷語均見《大正藏》第 32 卷 12a。

⁵³ 《大疏》卷七頁十五左，金陵本，1896。

同品實際上是異品，與能立和所立俱有不成，而其異品實際上是同品，與所立和能立俱不能遮遣。

五、關於喻過

喻的過失有十種，其中似同法喻為五種，似異法喻亦為五種。淨眼在《略抄》中對似喻未作全面闡釋，只是就似同法喻中的無體俱不成過，對文軌的疏釋予以難破。如《略抄》云：

《疏》中解無俱不成中云，若聲論救云，聲上無礙，取遮及表；虛空喻上，唯取其遮；或空與聲，唯遮非表。作此救者，不闕能立。有餘大德不許此，故立破云，如《疏》中述。此兩家義何者正耶？（寫卷第 429～432 行）

淨眼所概述的《莊嚴疏》中的這番話，過於簡略，不易索解。淨眼說文軌對無體俱不成的解釋為其他大德所不許，往返論諍的情況俱“如《疏》中述”。然而文軌對無體俱不成的疏文已全部佚失，故內院本《莊嚴疏》在俱不成條件下只能付諸闕如。幸而慧沼的《因明入正理論續疏》（以下簡稱《續疏》）對文軌釋無體俱不成時引起的論諍有較詳的記述並予批評，加上其弟子智周《前記》所述，以及智周的二傳弟子日釋善珠《明燈抄》的注釋，關於無體俱不成的論諍起由、過程和內容才具體地呈現了出來。

1.關於無體俱不成論諍的起由

論爭的起由是《入論》說似喻俱不成時云：“俱不成者，復有二種：有及非有。若言如瓶，有俱不成；若說如空，對無空論無俱不成”⁵⁴。此意謂，俱不成過分兩種，即有體俱不成和無體俱不成。例如聲論立“聲常，無質礙故”，若以瓶為同喻，以瓶既非常，復有礙，故是有體俱不成；若以虛空為同喻，則此喻對小乘無空論者（經部師）來說，便是無體俱不成，因為無空論者不承認虛空為實有，虛空既為隨一無體，就不能成就能立因法和所立宗法。《入論》對俱不成的闡說是淺顯易懂的，疏家本來只須稍加解釋即可，然而偏有人提出一些偏執古怪的問題來，將淺顯的道理弄得複雜化。如有人問：“真如常有，故說為常；虛空恒無，設對無空（論），常何非有？又，虛空無，何非無礙”⁵⁵？這是說真如恒常和虛空恒無都是一種常，即使對無空論者說，亦是如此。而且虛空既然是無，豈非無礙？所以以虛空為同喻，並無無體俱不成過。這是典型的詭辯，以偷換概念的手法混淆恒常與恒無的關係，混淆無（不存在）與無質礙（無形的存在）之不同，從所立與能立兩方面對《入論》關於無體俱不成的例解作反破。也有人雖承認無體同喻“虛空”有所立不成之過，但認為應無能立不成之失。如玄應疏中有人問難云：“無空論者立‘空無’，可說虛空非常住；無體之空非質礙，能立‘無礙’應極成”⁵⁶。《莊嚴疏》中亦有此問難：“虛空體無，可非常住；無體非礙，能立

⁵⁴ 《大正藏》第 32 卷 12b。

⁵⁵ 見慧沼《續疏》卷一頁八右，內院本，1933。

⁵⁶ 《明燈抄》卷六本引，《大正藏》第 68 卷 403c~404a。

應成”⁵⁷。此二問均承認“虛空”既為無體，便無所立法之“常”性，故為所立不成；但“虛空”既為無體，既無質礙，應與能立法“無質礙故”相合，故無能立不成之失。此說仍然是將“無體”混同於“無質礙”！然當時似並未討論概念偷換的問題，而是專注於宗、因、喻上的遮表關係⁵⁸。如慧沼云：“夫立宗法，略有二種：一者，但遮而無有表，如言‘我無’，但欲遮我，不欲立無，喻亦但遮而不取表；二，遮亦表，如說‘我常’，非但遮無常，亦表有常體，喻即具遮、表。依前，喻無體，有遮亦得成；依後，但有遮無表，二立闕。今立‘聲常’，是有遮、表，對無空論，（虛空）但有其遮而無其表，故是喻過”⁵⁹。此說代表了當時的一般見解。意謂，宗如果是否定命題，便只有遮（否定）而無有表（肯定），此時用來成立宗的喻依亦須是但遮而無有表的無體概念；宗如果是肯定命題的話，按因明的說法就是“亦遮亦表”，即在肯定某物有常性的同時，亦否定某物有無常性，此時的喻依則須是有體的概念（喻依有體即有遮表）。而上述對無空論者立量時，如果以“虛空”為喻依去証成亦遮亦表的“聲常”宗，則由於隨一無體的“虛空”唯遮不表，故有同喻俱不成之過。此下的論爭即是圍繞宗、因、喻的遮、表關係展開的。

⁵⁷ 《明燈抄》卷六本引，《大正藏》第 68 卷 403c~404a。

⁵⁸ 《明燈抄》卷六本云：“先德皆約具遮、表說二立（能立、所立）有無，乃是同喻俱不成義，除此以外更無異義。”《大正藏》第 68 卷 404a。

⁵⁹ 見慧沼《續疏》卷一頁八右~九左，內院本，1933。

2. 文軌敘聲論問並答

《續疏》引文軌敘聲論辯白云：“有云：‘聲宗上遮、表，虛空喻上遮，別既兩俱成，總非能立闕’”⁶⁰。聲論意謂，“聲常”宗上雖亦遮亦表，而“虛空”喻上唯遮不表，然分別而言，所立宗上和能立喻上既然皆有其遮，即是立、敵兩俱極成，從總體上看並非能立喻闕無。對此文軌答云：“若聲論師作此立者，即是所立不成過”⁶¹。意謂聲論師雖辯稱無兩俱不成過，然改察其立量，確有所立不成過，而能立因得有。文軌此答仍然堅持聲論對無空論者的立量只是所立法不成而無能立法不成的解釋，換言之，他認為《入論》對無體俱不成所舉的例，其實應是所立法不成的例子。

3. 別師與文軌的論難

上述文軌的解釋引起其他大德的批評：“‘聲無礙’有遮有表，喻遮非表，喻不似因，亦不得成”⁶²。此謂聲論立量中的能立因“聲無礙”是有遮有表的，而“虛空”以是無體而唯遮不表，所以喻依“虛空”與因法也不合，不得助成能立法。文軌對

⁶⁰ 慧沼《續疏》卷一頁九左，內院本，1933。所引文軌疏文，經善珠核對《莊嚴疏》，僅“總非”二字次序顛倒，“今云‘非總能立闕’，即似謬也”。見《明燈抄》卷六本，《大正藏》第68卷404c。

⁶¹ 見註60。

⁶² 見慧沼《續疏》卷一頁九左，內院本，1933。

此批評不予同意，提出反破云：“如咽等所作，杖等所作，雖不相似，所作義同，亦得成喻”⁶³。此謂咽與杖二種所作雖然不同，然所作之義相同，故可用作同喻。意即聲既無礙，空亦無礙，豈非與能立相合，亦得成喻？故復轉述聲論云：“聲宗無礙，但取其遮故空同喻，能立得有”⁶⁴。意謂“聲無礙”因乃是遮詮，唯遮不表，同喻“虛空”亦是唯遮不表，所以不闕能立。於是更有別師難文軌並聲論救：“宗、喻具二，取遮非表，亦無能立者”⁶⁵。意謂宗和喻的遮與表應該相應，宗上既亦遮亦表，喻上也應亦遮亦表，今之同喻虛空唯遮非表，故與宗不能相應，不能成爲宗的助能立。這一批評似有轉換論題之嫌，前面文軌和聲論說的是喻與因的關係，此難卻轉到了喻與宗的關係上了！但文軌並沒有理會這一點，只是從能立不成與遮表是否有關係上來反破別師。如云：“亦應小乘對大乘立‘虛空是常，以非作故’，立者許具遮、表，敵者即唯有遮，望自應有隨一不成過。故知能立不成者，不約具遮、表”⁶⁶。文軌意云，若依汝見須從遮、表關係上來判斷同喻“虛空”是否能助成能立因，則小乘對大乘如立“虛空是常，以非作故”，此因立者許有遮、表，敵者則認為唯遮不表，如此便有他隨一不成之過，故知不能從遮、表關係上來衡量是否有能立法不成過。文軌此破採用了歸謬法，旨在破斥從遮表關係上來檢討同喻依與能立因和所立宗是否相順相應的做法，這是有意義

⁶³ 見慧沼《續疏》卷一頁九左右，內院本，1933。

⁶⁴ 見慧沼《續疏》卷一頁九右，內院本，1933。

⁶⁵ 均見慧沼《續疏》卷一頁九右，內院本，1933。

⁶⁶ 均見慧沼《續疏》卷一頁九右，內院本，1933。

的；但是他未能從概念的有體和無體上來考察同喻依與因、宗二法的相應關係，故其論述仍不足取。

4. 淨眼對文軌的批評

淨眼在無體俱不成問題上對文軌的批評就是在上述背景下展開的。由於他對聲論師和文軌的言辭取否定的態度，故只作簡述，然後明確表態，支持“餘大德”對聲論和文軌的批評。如《略抄》云：

答：餘師義正，順理、教故；依疏主解，有違理、教失。（寫卷第 432~433 行）

此謂“餘大德”的難破順乎理義和教義，而文軌的解釋則於理義和教義上都說不通。然後他從違理和違教上作了具體分析。如《略抄》云：

言違理者，有義宗、因、同法喻體，具取遮、表，遮餘表此，顯有義故；無義宗、因、同法喻體，唯取其遮不取表者，是無義故。若“虛空”喻是無義喻，可許唯遮，不闕能立；既取“虛空”為有義喻，故“空無礙”，何得唯遮？又，聲、瓶上“所作”能立是有義法，不可唯遮；聲、空之上“無質礙”法既証有義，如何非表？故不取表違理失也。（寫卷第 433~438 行）

這段話分析了為什麼是“違理失”。淨眼首先對有體、無體

和表詮、遮詮的關係作了界定，認為有體的宗、因和同喻體均為亦遮、亦表的表詮（肯定命題）；無體的宗、因和同喻體則為唯遮不表的遮詮（否定命題）。然後將話題轉回到同喻依“虛空”上，認為“虛空”如果是無體喻，可許其唯遮而能立得成；然而立者既以“虛空”為有體同喻，怎麼能說“空無礙”因是唯遮不表的呢？另外，聲與瓶上的“所作”因是有體法，所以不能說是唯遮不表；聲與空上的“無質礙”因既是有體的，又如何說它是唯遮不表的呢？故取遮不取表是違於理的。淨眼此破的基調仍不離遮、表關係，而且還將遮、表與有體、無體聯繫起來，將二者混為一談，更是謬之甚矣，如上所述，文軌對無體俱不成的解釋雖不正確，而別師對他的批評亦並不正確。淨眼的上述破斥更可謂以謬糾謬，頗多舛錯，約其要者，略有三點。第一，淨眼對宗、因、喻有體、無體的界定是以表詮還是遮詮為界劃的，即以表詮為有體，以遮詮為無體。這顯然不正確，因為按這種分法，因明只須講表、遮即可，又何必另設有體、無體這些名目？其實有體、無體與遮表遣立並不是一回事。以宗的有、無而言，乃決定於有法是否共許極成；若宗上有法為立、敵所共許，即是有體宗；若有法為任何一方所不許，便是無體宗。當然結合遮表來看，可以劃分出有體表宗、有體遮宗，無體表宗、無體遮宗四種，但遮、表只是劃分根據，並非有體宗和無體宗的本質屬性，所以不能將遮、表等同於有、無體，對因和喻的有、無體亦是如此。因的有、無體是看因法是否共許極成，喻的有、無體是看喻依是否共許極成。淨眼在說到同喻的有、無體時，總是說“同法喻體”，這是一個差錯。因為新因明以普遍命題為喻體，以事例為喻依，喻體

本身並不存在有無體的問題，只有喻依才有有體與無體的分別⁶⁷。第二，淨眼說：“若‘虛空’是無義喻，可許唯遮，不闕能立；既取‘虛空’為有義喻，故‘空無礙’何得唯遮？”此言亦殊為不當。勝論對無空論者以“虛空”為喻例，“虛空”即為無體，何來有體之說？“虛空”既屬無體，又怎能在亦遮亦表的能立因上“唯取其遮”？即使從聲論一方來說“虛空”為有體，也只是隨一有體，與隨一無體並無本質之不同。淨眼以隨一有體可有遮、表，以難文軌於“空無礙”因上“唯取其遮”，這更是說不通。文軌的“唯取其遮”說本來就是一種誤導，現在淨眼竟反從聲論以“虛空”為有體來相難，於是又出現了新的矛盾：“虛空”既為有體，則因、喻各具遮、表，又何來無體俱不成之失？第三，淨眼以聲與瓶上的“所作性”可有遮、表，去類比聲與空上的“無質礙”法亦有遮、表，從而認為取遮不取表有違理之失。這樣的類比未免失之牽強，因為聲與瓶上有所作性是得到立、敵共許的，而聲與空上有無質礙性卻是得不到完全斷定的。試想，“虛空”既為無空論者所不許而成隨一無體的概念，它與“無質礙”因之間的聯繫自亦無從確定，復何從談其遮、表？總之，淨眼給出“違理失”的破斥，其本身同樣違理，不足為訓。以下再看淨眼所批評的“違教失”，如《略抄》云：

⁶⁷ 關於有體與無體的問題，請參閱拙著《因明學研究》第五章：有體與無體。東方出版中心，2002年。又，喻體是由因、宗二法組成的，因此喻體的有、無體已在因支和宗支上體現。

言違教者，《理門論》云，前取遮、表，後唯取遮⁶⁸。解云，有義比量喻中前同法喻有義，故具取遮、表，後異法喻異二立故，許取遮故，依彼《論》，此《論》亦云：“此中‘常’言，表非無常；‘非所作’言，表無所作。”既有義喻，《論》取遮、表，故唯取遮，違教失也。（寫卷第438~442行）

此謂聲論和文軌的言論之所以有違教之失，是由於不合《理門論》的言教。淨眼解釋“前取遮、表，後唯取遮”時，仍將遮、表與有義、無義結合在一起說，強調“同法喻有義，故具取遮、表”，等等，不通之處，已如前說，此不贅述。淨眼在意引了《理門論》的話後，復引《入論》的話來印証，然而他所引的“此中‘常’言，表非無常；‘非所作’言，表無所作”，乃《入論》說異喻時的一個注腳，引在這裏說明什麼呢？要引也不應該引這麼一段注腳來與《理門論》的話對應！其實《入論》關於同法喻和異法喻都有界說⁶⁹，這是對《理門論》說同、異二喻的很好補充，引作印証最為恰當，可惜淨眼沒有予以重視。關於是否違教的問題，應分兩方面來看：先說聲論，聲論乃外道，陳那的因明理論對其沒有約束力，所以後來慧沼批評說：“此難亦非，以彼外道不以《理門》為定量故”⁷⁰。再說文軌是否違教的問題，《理問論》

⁶⁸ 此乃意引《理門論》文，原文應是：“前是遮詮，後唯止濫”。見《大正藏》第32卷2c。

⁶⁹ 《入論》給出的界說是：“同法者，若於是處顯因，同品決定有性。……異法者，若於是處說所立無，因遍非有。”《大正藏》第32卷11b。

⁷⁰ 慧沼《續疏》卷一頁十左，內院本，1933。

作為佛家新因明的奠基之作，自屬聖教之言，文軌自亦不能違《理門》之教言。然文軌在解釋論義時略有偏差，甚至說了一些誤導初學的話，並非就是違教，而且類似情況在其他大德身上也普遍存在，這是研習過程中難免會產生的現象，對此據理分析即可，不必以違教論之，更何況淨眼所難亦屬不當，亦有“違教”之嫌。

淨眼雖對文軌關於無體俱不成的闡釋作了上述批評，但最後也不得不承認文軌以歸謬法反破別師的用例中有隨一不成過，如《略抄》云：

問：薩婆多對無空論者立“空是常，非所作故”，敵論“非作”不許有表，此因應有隨一不成耶？

答：既用“非作”為有義因，故對無空（論）是隨一不成（過）也。（寫卷第 442~445 行）

問者以“空是常，非所作故”為例，與文軌所設的論例相同。淨眼承認“非所作”因有隨一不成過，此隨一不成是指立者既許“非所作”因有遮、表，敵者卻認為此因唯遮不表，從而成為隨一無體之因。這正好是文軌用以反破別師的理由，淨眼承認此因有隨一不成過，無異於支持了文軌對別師的反破。其實“非所作”因並非隨一無體，因為立、敵雙方都不會不承認“非所作”這一負概念。問題在於淨眼將表詮等同於有體（有義），將遮詮等同於無體（無義），敵者既認為“非所作”是遮詮，淨眼便只得承認“非所作”是隨一無體之因了。

淨眼關於因明過失的論議已如上述，於此可見，淨眼對過失理論的研究並不充分，對文軌《莊嚴疏》的難破亦時有不當。但

是他在論議的過程中為我們提供了許多當時的思想資料，這是彌足珍貴的。

參考書目

- 陳那：《因明正理門論》（玄奘譯）
 商羯羅主：《因明入正理論》（玄奘譯）
 神泰：《理門論述記》（《大正藏》第 44 卷）
 文軌：《因明入正理論莊嚴疏》（支那內學院 1934 年刻本）
 窺基：《因明大疏》（金陵刻經處 1896 年刻本）
 慧沼：《因明入正理論續疏》（支那內學院 1933 年刻本）
 慧沼：《因明入正理論義纂要》（《大正藏》第 44 卷）
 智周：《因明入正理論疏前記》（《續藏經》第 1 輯第 86 套第 5 冊）
 善珠：《因明論疏明燈抄》（《大正藏》第 68 卷）
 藏俊：《大疏抄》（《大正藏》第 68 卷）
 鳳潭：《因明論疏瑞源記》（商務印書館 1928 年排印本）