

# 淨眼論因明之能立

華東師範大學人文學院教授 沈劍英

## 一、前言

奘門大德淨眼法師撰有《因明入正理論略抄》《因明入正理後疏》和《因明正理門論疏》等三種因明論疏，其《理門論疏》為三卷，惜今已不存於世，唯《略抄》與《後疏》寫本殘卷幸存于敦煌藏經洞。

《略抄》與《後疏》合在一個寫卷裏，前半卷為《略抄》，後半卷是《後疏》。寫卷卷首殘破，現存 954 行，計 25842 字，其中《略抄》為 446 行，計 12478 字，《後疏》為 508 行，計 13364 字。全卷長 1396.4 釐米，高約 29 釐米。

由於此寫卷在石窟中沈睡了 1300 年左右，外層自然朽蝕，致使《略抄》卷首殘缺，幸好只缺失開首無關宏旨的少量文字，並不影響對其全貌的瞭解。

據淨眼云，他撰《略抄》，旨在就文軌《因明入正理論莊嚴疏》中第二部分“依標別解分”（這部分乃是《莊嚴疏》的重心所在）的“判文解釋中”所無者“略助解之”。其實何止於此，除了“助解”，更多的是淨眼對文軌《莊嚴疏》中的一些詮釋提出批評。那麼淨眼為什麼要以文軌的《莊嚴疏》為商榷批評的物件呢？這恐怕與《莊嚴疏》在當時有較大影響、為人所信學有關，所以除淨眼外，尚有其他同門大德，對其提出過批評，最突出的例子要數窺基的《因明入正理論大疏》了。《大疏》一方面大量吸收文軌

的釋文，一方面也時時提出異議，甚至以尖刻言詞攻訐文軌“但是膚受之輩，誑後徒之幼識，誘初學之童蒙”<sup>1</sup>，當然這是更晚一些的事了。淨眼較之窺基，批評的口吻要平和一些，但從總體上看，理論價值似不高；其所作的助解”也並不盡當，有時不免蛇足之嫌。

不過《略抄》有很高的文獻價值，淨眼在批評文軌疏或作助解的過程中引錄了唐本《莊嚴疏》的不少文句，其中有相當一部分為今本所無，因為今本系支那內學院在《莊嚴疏》第一、三卷殘本的基礎上輯錄有關文獻所引《莊嚴疏》文句補綴而成的，並非完本。由此《略抄》所引之佚文彌足珍貴。

《略抄》正如其篇名所示，並非逐句詮釋《因明入正理論》，而是擇其欲釋者而言之，或有與文軌的疏釋相左者而評之<sup>2</sup>，故又題曰“別義抄”<sup>3</sup>。然《略抄》亦非散漫無序之作，而是沿著一定的詮釋路徑來展開的。全篇分三大部分：第一部分總說五明，第二部分解釋《因明入正理論》這一題目和著者商羯羅主菩薩，第三部分是有選擇地詮釋《因明入正理論》的一些文句，並對文軌的疏釋提出批評。這第三部分乃是本篇的重心，但它只涉及真，

<sup>1</sup> 《大疏》卷二頁十一左右，金陵本 1896，《大正藏》第 44 卷 100b。

<sup>2</sup> 《略抄》云：“就第二（此指文軌《莊嚴疏》中第二依標別解分）判文解釋中廣如《疏》述，就《疏》中無者，略助解之。”這段話婉約地申明他寫《略抄》的意趣所在，即他雖在多數情況下同意《莊嚴疏》的疏解，然於“疏中無者，略助解之”，這只是其一；他還於有異議處一一加以指斥，這一點他雖未說，卻占了相當的篇幅。

<sup>3</sup> 釋藏俊《注進法相宗事疏》和永超《東域傳燈目錄》均記為《因明入正理論別義抄》。

似能立，兼及真、似能破，而未涉真、似現量，真、似比量等，從這個角度說《略抄》這個題目，亦有略而不全之意。以下謹就其第三部分，論能立兼及能破的部分作具體論析。

## 二、關於能立與能破

### 1. 略解能立、能破義

關於能立與能破問題，《略抄》沒有展開來詮釋，而是援引西方論師的概括性詮釋來說明：

能立之義西方釋有四種：一、真能立，謂三支無過是也。二、真似能立，謂相違決定是也：具三相邊，名之爲真；爲敵量乖反，名之爲似故也。三似能立，謂餘不定，及相違因並喻過等是也。四、似似能立，謂四不成因過是也，遍宗法因正是能立之主，若闕此相，即是似立之中似也。今言能立者，但是四中真能立也，後三並是似立所收。

能破之中，義亦有四：一、真能破，謂斥失當過，自量無失，故言真能破。二、真似能破，謂當過而斥，所以稱真；自不免愆，故名爲似，此即相違決定過也。三、似能破，謂無過妄斥，名之爲似，如所作相似等是。四、似似能破，謂無過妄斥，名之爲似，自量復更有失，名爲似似，此即同法相似等是也。（寫卷 47～58 行）

這兩段話未見其他因明論疏引述，想必出自玄奘口義。然淨眼在引述西方釋四種能立時，是否在理解上有出入，倒是值得推敲的，

因爲其中存在明顯的矛盾：一方面強調作爲一個真能立須“三支無過”，即在宗、因、喻三支上均無過失，這說明真能立是包括宗支在內的，換言之，這裏說的能立即是完整的三支論式；但是另一面又將三種似能立僅僅歸結於犯了因和喻的過失，這就將宗排除在外了！如果說，“真能立，謂三支無過是也”是“西方釋”的原意，那麼對後三種似能立的引述恐怕就不完全是“西方釋”的原意了。那麼爲什麼會產生這種引述上的矛盾呢？主要是淨眼在引述“西方釋”時夾雜了今人不準確的理解，他將不同的概念混爲一談了！

在陳那的新因明裏，“能立”這個語詞有二義：第一，當能立與能破相對待時，能立指謂整個論證式，故陳那《正理門論》云：“‘宗等多言說能立’者，由宗、因、喻多言，辯說他未了義。……由此應知隨有所闕名能立過”<sup>4</sup>。如果我們將能立的第一義稱爲能立 a 的話，那麼陳那的這段話，就是對能立 a 的界定。從這一界定可以清楚地看到，能立 a 指謂的是由宗、因、喻三支組成的論證式。而且陳那還反過來強調一句：在宗、因、喻三支中如有所闕，即有能立上的過失。這更具體地指出能立 a 指謂的是整個論證式，而不是論式中的一部分。

第二，當能立與所立相對待時，能立指謂論式中的前提部分，即因和喻，而不包括宗，因爲宗是所立，它是因、喻亦即前提所要成立的論題。我們不妨將這一指謂前提的能立稱爲能立 b。陳那《正理門論》云：“樂爲所立，謂不樂爲能成立性”<sup>5</sup>。這裏所

<sup>4</sup> 《大正藏》第 32 卷 1a。

<sup>5</sup> 《大正藏》第 32 卷 1a。

說的“樂”，就是“隨自意樂”所成立的宗，“樂爲所立”即宗是所立。“不樂”即是因、喻，因爲因、喻須爲論辯雙方所共許極成，非隨自意樂所設，故謂“不樂爲能成立性”，意即因、喻爲能立。這是陳那對能立與所立的厘定<sup>6</sup>。

以上能立 a 與能立 b 是兩個不同的概念，不得混淆，然而淨眼在思想上恰恰混淆了兩種不同的能立，所以導致引述上的矛盾。當然，這裏存在明顯的矛盾淨眼並非不知道，他力圖通過答問來彌合這一矛盾：

問：既取所等因、喻名爲能立，何故《論》云“由宗、因、喻多言開示（諸有問者）未了義”耶？

答：由宗之因、喻開曉問者未了義，故無有過？（寫卷 83～84 行）

在這段答問裏，問者提出的問題很尖銳：既然只取因、喻爲能立，那麼爲什麼《入論》要說“由宗、因、喻多言……”呢？對此，淨眼的回答是沒有說服力的，意謂《入論》所說的“宗、因、喻多言……”實乃宗之因喻之謂。但他在這裏似乎忘了“多言”

（vada）一詞，“多言”即指三數，宗、因、喻正合三數，故稱“多言”，如按淨眼臆解則能立唯因、喻二支，何來三數？於是又作問答云：

<sup>6</sup>除此兩種能立之外，有時“能立”還借用來指稱因，這時的“能立”其實是能立法的省稱，與其對應的“所立”，則是指宗之法，故亦是所立法的省稱。有還可借來單指因或喻，因爲因和喻都是能立 b 的一部分。總之“能立”一詞在因明典籍中常有活用、借用的情況，但基本涵義只有兩種，且不得混淆。

問：宗若非能立者，何故《論》文解能立體中釋宗耶？

答：爲解能立之所立故，又對所立辯能立故，故解能立便釋所立也。（寫卷 85～86 行）

這一答問可以說是答非所問，並不能說明爲什麼《入論》在解釋“能立”時，要將宗、因、喻三支作爲一個整體來說的問題。而且陳那明明說“以一言說能立者，爲顯總成一能立性”<sup>7</sup>，即將宗、因、喻三支合爲一個能立，換言之，這個能立就是三支論證式，這顯然有別於作爲前提的能立 b！所以淨眼的兩段答問，並不能彌合矛盾，令人信服。

從“西方釋”說真能立須“三支無過”可以推知，以下所說的三種似能立，必是在宗、因、喻三支上出現了過失的。窺基在辨八義同異時也說到：“有是能立亦是似立，謂決定相違。”“有是似立而非能立，除決定相違外所餘似立。”<sup>8</sup>其中“是能立亦是似立”即“西方釋”所說的“真似能立”，它是針對決定相違過而言的，因爲決定相違之二量各自三相俱足，互相抗衡，令人不能決定，故形式上是真能立，實質是似能立。“是似立而非能立”即“西方釋”中的“似能立”和“似似能立”，它涵蓋了除決定相違之外的所有過失（其中當然包括宗過）。由此可知，淨眼在引述“西方釋”時僅以因、喻的過失與三種似能立對應，顯然是不妥的。再說淨眼引“西方釋”將能立分爲四種也是不必要的，因

<sup>7</sup>《大正藏》第 32 卷 1 a。

<sup>8</sup>《大疏》卷一頁十七右～十八左，金陵本，1896。《大正藏》第 44 卷 95b、c。

爲三種似能立實爲一種，只須以能立與似能立相對待即可。這四種能立的劃分，稍後的慧沼《義纂要》曾提出過批評：

有解，能立有四：一、真能立；二、真似能立；三、似能立；四、似似能立。以相違決定爲真似能立，四不定因（當爲“四不成因”之誤）爲似似能立。今謂不爾，何者？如真似能立，只是似立，何須言真似能立？若如此解，即有自語相違之失，又若似中有似似，亦應真中有真真，此既不爾，彼云何然？故但言真、似，即攝義周，設“真似”及“似似”言，深爲無用<sup>9</sup>！

此處的“有解”雖未指名，然可知系針對《略抄》而言。淨眼引“西方釋”來詮釋能立與能破，表明他是傾向於將能立與能破各分爲四種的。慧沼在《義纂要》中對四種能立的批評頗爲深刻，認爲“真似能立”之說有自語相違之失，“似似能立”也說不通，因爲既然似中有似似，亦應真中有真真，既無真真，何來似似？所以還是應取二分法，分爲真、似能立兩種，其餘“真似”和“似似”兩種都是無用之言。

慧沼只對四種能立提出否定意見而未涉及四種能破，但由此可以及彼，四種能破的劃分，自然也是不必要的，只須二分即可，即唯真能破和似能破兩種。但以淨眼引述的四種能破並例釋來看，倒是並未違背“西方釋”的原旨。舉例如說“真似能破”系指相違決定而言，這與“真似能立”一致，因爲在“西方釋”中，“真似能立”與“真似能破”是一而二的東西。其次如“似能

破”以十四過類中的所作相似爲例亦無不當，因爲所作相似所破的物件，其本身並無過謬，是難破者割裂“所作”義“無過妄斥”，自陷於似能破之中。再如“似似能破”以同法相似爲例亦無不妥，同法相似所破的物件，本身亦無過謬，而難破者的自量卻有似不定因和似相違決定的過失。這說明淨眼在引述四種能破並未違背“西方釋”的原旨。然如上所述，將能破分爲四種，亦有自相矛盾之失，是無用之舉，淨眼以此爲論，不足爲取。

## 2.言、義、智三因是否皆爲能立

因明有生、了二因，生因又分言生因、義生因和智生因三種，了因亦分言了因、義了因、智了因三種，如此從生、了二因衍生出了六因。六因與能立具有什麼樣的關係呢？這是一個深層次的問題，《略抄》通過兩段答問來闡釋這一問題：

問：《論》文既言“宗等多言爲能立”，即顯言因是其能立，何故智、義非能立耶？

答：有解云·智因是初，言因是中，義因是後，舉中可以顯其初，後亦是能立故也。今解云，由智發言，由言詮義，俱益所成理，實三種皆名能立，以言勝故，論偏說之。何以得知？且如未立義前雖有智、義，其宗未立，發言對敵，其義方成，故知言因約勝說也。（寫卷 58~64 行）

問者在提出問題時沒有作生、了的區分，但從其問意可知，乃指生因中的言、義、智三因而言。能立既爲言生因，爲什麼義生因

<sup>9</sup> 《大正藏》第 44 卷 159a。

和智生因就不是能立了呢？針對這一疑問，淨眼先引“有解”來排列三因的次序，即“智因是初，言因是中，義因是後”，並在此基礎上提出今解，認為言由智所發，義由言所詮，所以三種因都是能立。至於為什麼以言生因為主的問題，淨眼指出，智生因和義生因要依靠言生因來顯示，故是就其功能而言的。淨眼的這一番闡釋，當基本符合陳那原旨，然而再深入一層，就出現了問題。

問：何以得知智之與義且能立耶？

答：雖下文釋能立體中因有三相，既是義因，故知義亦是其能立。又，雖《對法論》能立有八，現、比二量亦入其中，故知智因亦是能立也。（寫卷 64~66 行）

淨眼的這一段答問似有不當。第一，將義生因說為因三相似欠妥，他在前面的答問中明明說“由言詮義”，即指義因是言所詮義，怎麼轉眼又變成因三相了呢？文軌云：“義生因即立論者言所詮義，……又為境能生敵論解故。”<sup>10</sup>窺基亦云：“義生因者，義有二種：一、道理名義；二、境界名義。道理義者，謂立論者言所詮義……境界義者，為境能生敵、證者智。”<sup>11</sup>文軌與窺基所言，即是義生因的界說。他們都揭示義生因包含兩個方面，一是立論者的言語所蘊涵的義理，一是言語所指謂的物件，這是二而一的事情。淨眼本來說“由言詮義”與上述義生因的界說無悖，接下來改說“因三相”是義生因，就不免南轅北轍了！因三相固然可

<sup>10</sup> 《莊嚴疏》卷一頁十二左，內院本，1934。

<sup>11</sup> 《大疏》卷二頁十六右，金陵本，1896。《大正藏》第 44 卷 101c。

稱作義三相，但它只是三支比量的論證規則，而不是具體言語的意義和指謂，怎麼能指鹿為馬呢？第二，說智生因即現、比二量亦欠妥。文軌云：“智生因即立論者發言之智……遠生他解。”<sup>12</sup>窺基亦云：“智生因者，謂立論者發言之智。正生他解，實在多言，智慧能言。”<sup>13</sup>這些都是智生因的界說，當然窺基說的要較文軌的更好些。這發言之智是具體的，不同的論證內容有不同的發言之智，故不能籠統地歸結為現量和比量。現量和比量只是引生發言之智，亦即智生因的原因之一。故陳那《理門論》云：“智從現量生或比量生，及憶此因與所立宗不相離念，由是成前舉所說力，念因同品定有等故。是近及遠比度因故，俱名比量，此依作具，作者而說。”<sup>14</sup>陳那的這段論述深刻地揭示引生比量智，亦即發言之智的兩個原因：遠因和近因。其中遠因又分兩種：現量因和比量因。近因則是“念”，即憶念因法與宗法之不相離，此“念”能令現量因或比量因增強力度，因為“念”是依據因三相來體現的。如以斧伐木，作為工具的斧子是遠因，持斧的人則是近因。這充分說明現量和比量本身只是獲取知識的途徑，是引發智生因的遠因，淨眼錯將原因當作結果了。

其實，生、了二因反映的是立敵對爭的二元關係，生因是就立者一方生成和發出資訊來說的，了因則是從敵者一方，接受資訊至解悟而言的。生、了二因各有言、義、智三因（三要素），從

<sup>12</sup> 《莊嚴疏》卷一頁十二左，內院本，1934。

<sup>13</sup> 《大疏》卷二頁十六右，金陵本，1896。《大正藏》第 44 卷 101c。

<sup>14</sup> 《大正藏》第 32 卷 3c。

而構成立敵對諍的六元邏輯模型。從這個意義上可以說言、義、智三因皆為能立，是能立的三大要素，但不是各各獨立的三種能立，因為“由智發言，由言詮義”是一個統一的整體，是統一在一個由宗、因、喻三支組成的能立之中的。

### 3.破《莊嚴疏》判“古師以一切諸法自性、差別總為一聚為所成立。”

在能立問題上，新、古因明見解不一。古因明家認為一個比量所要成立的是宗上的自性（主詞）和差別（謂詞），所以宗支也是能立，只有自性和差別才是所立。陳那不同意這樣的劃分，指出自性和差別僅僅是組成宗體的兩個宗依（概念），並非所要成立的論題，只有將這兩個宗依組成宗，才是所立；而因喻是用來成立宗的，故是能立。這就是能立的第二種涵義（能立 b）。對陳那的這一思想，初習者有不理解者，故文軌釋云：

古師以諸法自性、差別總為一聚為所成立，於中別隨自意所許，取一自性及一差別，合之為宗，宗既合彼總中別法，合非別故，故是能立。

今陳那意云，本合別法為宗，欲以因喻成立，因、喻既是能立，能立必立所宗，故知宗是所成立也。此則古師以宗望其別法，故是能成；陳那以宗望其因、喻，即是所立<sup>15</sup>。

<sup>15</sup>此據內院本《莊嚴疏》卷一頁五右。《略抄》第 67~70 行引此文略有刪節，個別文字有出入。

文軌意云，古因明師以諸法（一切事物）自性（主體）的總集及差別（屬性）的總集為所立，而以自性中某一別法（如聲）和差別中的某一別法（如無常）結合起來成為宗，並將宗稱之為能立。陳那認為，宗本來就應該合別法而成，但它須由因、喻來成立，所以只有因、喻才是能立，宗只是所立而已。古師以宗相對於別法而言，說宗是能立；陳那則以宗相對於因、喻而言，故說宗是所立。

然而，淨眼不同意文軌的這一詮釋，他批評云：

若作此解古師義者，理恐不然，豈可一切自性、差別皆此宗、因之所成立，即一能立？又，若合法為能力者，宗之所立為合、為離？若言合者，何殊能立？若言離者，何益所成？進退推征，皆成過失，故知不得作此解也。（寫本 70~73 行）

淨眼的責難提出兩點：第一、他不同意文軌說古因明家以一切事物的總自性和總差別為所立，從而以宗、因為能立的解釋。第二、他也不同意文軌說古因明家合別法（即總集之一分）以為宗，從而以宗為能立的解釋。於是他提出自己的解釋：

今解，古師言聲與無常本不相離，敵論不解，妄謂為常，今立論者以彼宗云顯和合之理，能顯之言，名為能立，所顯之義，名為所立。陳那云，聲無常言但顯所立，非正能立。又，為因、喻所成立故，亦非能立也。（寫卷 73~77 行）

淨眼的解釋與文軌不同，他是以“能顯之言”，亦即顯示聲無常和合之理的言語為能立的，而以所顯之義，亦即聲與無常這兩個概念為所立。這當然只是古因明的說法，而按陳那的說法，聲無

常宗只是所立，並且宗是為因、喻所成立的，故不是能立。

淨眼的上述論述較之文軌究竟如何呢？其實他們二人雖在這個問題上各持己見，然均有所本。據窺基介紹，關於古因明的宗，陳那以後共有三種不同的解釋：

一云，宗言所詮義為所立，故《瑜伽論》第十五云，所成立義有二種：一、自性；二、差別。能成立法有八種，其宗能詮之言及因等言、義皆名能立……

二云，諸法總集自性、差別……俱是所立……總中一分，對敵所申，若言、若義，自性、差別俱名為宗，即名能立……

三云，自性、差別合所依義，名為所立；能依合宗，說為能立……

16

淨眼的“今解”，所本的就是上述第一種解釋，文軌所言，則屬上述第二種解釋<sup>17</sup>。在這三種解釋中，文軌所持的第二種解釋似不合古師原旨，因為古師所說的以自性、差別為所立是賦予了具體意義的，如在自性中以“聲”為例，差別中則以“無常”為例，

<sup>16</sup> 《大疏》卷一頁十二左右，金陵本 1896。《大正藏》第 44 卷 94a、b。

<sup>17</sup> 日釋秋筱山善珠云：“此三釋者是誰所傳？第一釋者，淨眼師之所傳也。第二釋者，文軌師之所傳也。第三釋者，大乘基之所傳也。前二傳者，各見彼疏，第三傳者，即此文（指《大疏》）耳。”這是將這三種說法歸屬於淨眼、文軌和窺基三人了（見《明燈抄》卷一末，《大正藏》第 68 卷 226a）。又，《纂要鈔》云，言慈恩唯識法師亦有三釋，指疏中三解。初、二古師，第三解是陳那解。這是將第一、二釋歸於古師所說，將第三釋歸於陳那所說（見《瑞源記》卷一頁十五左）。

也就是說古師所說的自性，差別是實有所指的，而並非如文軌所言的“總為一聚”的自性、差別，這樣的自性、差別只能表示主、謂兩個空位，空位是不可能成為所立的<sup>18</sup>。如果“諸法自性、差別總為一聚”並非如上分析的是兩個空位，而是概括了“諸法”的，外延極大的概念範疇，那就更其說不通了。慧沼《義纂要》對此有一段批評：

若無簡別，總以“諸法自性、差別總為一聚為所（成）立”者，如別立聲為無常宗，既云能立，立彼總聚，總聚之中有常、無常，立常為無常，違自教過等。立無常宗，非遍不許，有相符過。若言諸法但取無常，猶有一分相符之過。若云但別自意所許，一自性、差別，別為所立，合為能立，即不應言，以“諸法自性、差別總為一聚為所成立”<sup>19</sup>。

這段批評指出以“諸法自性、差別總為一聚為所成立”可能出現的種種過失，其中最主要的是兩點：一、自教相違。二、自語相違。自教相違是指“諸法自性、差別總為一聚”的外延太大，它將常與無常，這樣一對矛盾概念都包攝進去了，立論者既立聲無常，又包容了常，這無異于“立常為無常”，所以有違自教過。而且這也有不定等因過和不遣等喻過。自語相違是指若持論者辯稱，我所說的諸法自性、差別，乃取有具體意義的自性和差別，

<sup>18</sup> 當然，按照陳那的論述，在自性、差別這兩個變項上即使賦予了意義，也只是組成宗的兩個宗依，而不是所立，因為宗依必是立、敵共許極成的，如果以此為所立，豈不有相符極成之失？故陳那認為所立必是“隨自意樂”建立起來的宗。

<sup>19</sup> 《大正藏》第 44 卷 159c。

分則爲所立，合則爲能立。如此，則“不應言以‘諸法自性、差別總爲一聚爲所成立’”，因爲這會導至自語相違。所以慧沼總結說：“慈恩唯識法師（即窺基）亦有三釋（即前引窺基所介紹的三釋），初、後無違，中釋似過。”<sup>20</sup>這“中釋”即文軌所持的一種，後來唐道邑《義範》也對“三釋”有所評論，“所敘三釋，義各不同，源其慈氏、無著大師所說宗爲能立，不必具有此之三意，故此所論三釋，不可俱契聖心。以餘管見所窺，初釋理應爲當。”然後他對二、三兩釋均提出批評<sup>21</sup>。日釋善珠對此三釋曾作歸結：“此三釋中，第一能詮所詮對，亦名言義對；第二總聚一分對，亦名總別對；第三能依所依對，亦名合離對。”他對第二總別對亦持否定態度<sup>22</sup>。綜上所述，諸師對文軌所釋（即第二總別對）均有批評，而淨眼是最早提出詰問的。在這個問題上，淨眼的難破當是正確的。

### 三、關於宗

#### 1. 解宗依中何故言極成有法、極成能別

作爲宗上主詞和謂詞的宗依，稱作自性和差別。自性又名有法、所別；差別又稱法、能別。如立“聲是無常”宗，主詞“聲”

<sup>20</sup> 《大正藏》第44卷159c。

<sup>21</sup> 《義範》已佚，引見日釋鳳譚《瑞源記》卷一頁十五左右，商務印書館，1928。

<sup>22</sup> 《明燈抄》卷一末，《大正藏》第68卷225c~226a。

有三個名稱，即自性、有法、所別；謂詞“無常”也有三個名稱，即差別、法、能別。然而《入論》在闡說立宗準則時云：“此中宗者，謂極成有法、極成能別。”<sup>23</sup>此中只以有法與能別對舉。本來有法與法是一對，所別與能別又是一對，《入論》卻在其中各取其一，以有法與能別對舉，這是出於何種考慮呢？對此，《莊嚴疏》釋云：

不簡自性及差別，但先陳者爲有法及所別，後述者爲法及能別。……四名不能並彰，故各舉一號。

問：何不彰所別及法，乃舉有法及能別？

答：……能別別於他，有法能有他，勝故偏彰。所別爲他別，法不能有他，劣故不舉也<sup>24</sup>。

文軌在這裏提出兩條解釋：一是“四名不能並彰，故各舉一號”，二是“能別別於他，有法能有他，勝故偏彰”。

淨眼同意文軌的上述二解，但他又補充說：

今更助解云，所言“極成有法”者，則顯能別亦名爲法；言“極成能別”者，則顯有法亦名所別。故影略平舉，顯有兩名也。  
（寫卷88~90行）

淨眼的這一助解，後來被窺基所吸收，故《大疏》云：“前舉有法，影顯後法；後舉能別，影前所別。二燈二炬，二影二光，互

<sup>23</sup> 《大正藏》第32卷11b。

<sup>24</sup> 《莊嚴疏》卷一頁七左右，內院本，1934。

舉一名，相影發故。”<sup>25</sup>此亦即淨眼“影略平舉”之謂也。

另外，淨眼還通過答問對“影略平舉”作進一層的解釋：

問：何故要舉此顯有兩名耶？

答：有法宗依亦因依，通二法依舉有法，能別唯是宗中法，恐濫因法舉能別，故要舉此二顯二名也。（寫卷 90~92 行）

這段答問意謂，有法是宗依亦是因依，舉有法可以表示，它既通及宗法又通及因法。而能別則只是宗法，舉能別可以避免與因法混淆。愚見以為，這一答問有信口之嫌。在體之名與義之名中唯以有法與能別對舉，只不過是一種方便權巧的做法，將之解釋為“約勝”而說，“影略平舉”等已足夠有餘，根本不涉及“通二法依”“恐濫因法”等與因法相關的問題，所以淨眼的答問不僅多餘，且有答非所問之失。

## 2.能別極成是否有相符極成之過

因明立宗有兩條必須遵循的語用規則：一是有法（宗的主詞）和能別（宗的謂詞），這兩個組成宗的宗依（概念），必須得到立論者和敵論者的共許極成。二是由極成的有法和極成的能別組成的宗（論題），則必須是為立論者所主張而為敵論者所反對的，否則就有相符極成（立、敵主張相同）的過失。這兩條語用規則是由論辯的需要而作出的規定，其界限十分清楚。但是有的初習者卻在“極成”的面前產生迷惘，為此淨眼通過問答來解釋：

問：聲上能別若極成，則有相符極成過。若取餘法上極成，則有非聲能別過，有何義說極成耶？

答：西方因明釋中有兩師，一師解云，聲上無常是別無常，餘法無常是總無常，以總合別，總極成故，別亦可成，故對聲論能別極成；若對數論立“聲滅壞”，若總若別，皆不極成也。一師云，如立宗時能別雖未極成，以立喻時必極成，約當說現，故言極成；若對數論立“聲滅壞”，若當若現，俱不極成，故極成言依斯義說。（寫卷 92~100 行）

從問意來看，問者顯然將能別的極成混同於對宗整體的極成了，從而產生了疑惑。本來這是一個不難解疑的問題，只須指出概念的極成與論題之必須不極成並不矛盾即可，然而淨眼卻引述西方二師的解釋來答疑，反而將問題引向歧路，令人如墮五里霧中。這裏不妨先對西方二師的解釋作一些剖析。

上述第一種解釋，可以名之為“以總合別”論，它的主要意思是，如以“無常”為能別，則聲上無常是別法，餘法無常是總法，只要總法上極成，則別法亦極成。這種“以總合別”的解釋其實說不通，因為從“聲是無常”這個宗來說，其能別無常與有法聲在外延上具有真包含關係，無常就是聲的屬概念，這個作為屬概念的無常就是一個“總無常”，而無須再去分什麼“別無常”，如果一定要分，那麼聲就是它的“別無常”，因為聲是無常這個集合中的一個分子。那麼是否可以說，只要“總無常”為立敵雙方所共許極成，聲這個“別無常”也就共許極成了呢？答案是否定的，因為以類為推的形式推衍公理在極成問題上不適用。宗依須極成是語用規則所要求的，所以有法和能別這兩個宗

<sup>25</sup> 《大疏》卷二頁七左，金陵本，1896。《大正藏》第 44 卷 99b。

依，必須分別得到極成。

西方師的第二種解釋姑且稱之為“約當說現”論。此釋同樣說不通，因為立宗時能別如不能極成，就有能別不極成過，敗局已定，豈容你立喻時補成？而且宗上能別不極成，立喻時又如何令其極成？立喻時既然無法補成，又何來“約當說現”？所以說約計立喻時之極成爲當然，以定立宗時能立亦極成，在先立宗後說喻的論辯邏輯裏是行不通的。

從上述分析可知，西方二師的解釋有誤導之嫌，淨眼引作答問，說明他對能別極成是否有相符極成過的問題並沒有一個清晰、準確的認識。其實能別極成只是對處在能別（謂詞）這個位置上的概念的極成，而並非對宗（論題）的極成。如佛家對聲論立“聲是無常”宗，有法聲與能別無常，這兩個概念雖然必須爲立，敵所共許極成，但並不影響整個宗所具有的論證性質，即立者主聲是無常，而敵者依然主張聲非無常，並不會由立、敵對能別的極成，而令宗體相符極成<sup>26</sup>。

#### 四、關於因

##### 1. 何故不以有法成有法及法，不以法成有法

在一個三支論證中，有法聲上有兩種法：一是不成法，亦稱

<sup>26</sup>西方二師在解釋中曾一再說及，若對數論立聲滅壞，則若總、若別，若當、若現，皆不極成。這是說佛家的滅壞概念爲數論所不許，因爲數論認爲事物不會滅壞，而只會轉變，即由一事物轉變爲另一事物，繼續爲神我（靈魂）所受用。這種不能極成的概念，在任何情況下都是不能極成的。

不共許法如無常，因爲有法聲與宗法無常是否能構成命題暫時還未確定；二是極成法，亦稱共許法，如所作法，因爲有法聲上具有所作性是爲立、敵雙方所共許的。所以這裏說的不成法和極成法並非是指概念的極成，而是指命題的極成。三支論證就是以共許法來證不共許法的。但是初習者對這一原理往往把握不住，從而產生一些疑問：

問：解因初相何故但以有法之上極成，諸法成立有法上不極成法，不以有法成有法及成法，不以法成法、有法耶？

問者一口氣提出了五個問題：a.何故只以極成法成立不極成法？b.何故不以有法成立有法？c.何故不以有法成立法？d.何故不以法成立法？e.何故不以法成立有法？上述 a 爲正確論證，b.c.e 均屬非正確論證，d 的含義則甚模糊。淨眼的答問，採用了排除法，對 b.c.e 三種情況一一排除，在排除之始先總括云：“皆是不成因故也。”然後對 b.有法成有法作分析說：

有法成有法不成因者，若即用此有法，即是所立成能立過，即立爲宗，後立爲因，故是兩俱不成過也。若以餘有法成此有法者，既離此有法，亦非因初相也。（寫卷 102~104 行）

意謂用有法來成立有法乃是不成因，是將所立當作了能立，有兩俱不成過。淨眼的這一分析似欠透徹。其實以有法來成立有法只是問者的誤會，事實上是不存在的，茲以例明之。如云“煙下有火，以有煙故”，或云“火有熱觸，以是火故”，這煙與火原來是宗的有法，卻又以之爲因，這就是以有法爲因來成立宗了，但它成立的並不是有法。淨眼似乎沒有認識到這一點。他雖然正確

地指出這是不成因，但同時也承認了以有法成立有法的存在。這似乎與陳那的論旨不相符合，因為陳那在《理門論》中雖引問難者云“若以有法立餘有法，或立其法，如以煙立火，或以火立觸，其義云何”，但他並沒有認許這種現象存在。針對難者的錯誤發問，陳那批評云：

今于此中非以成立“火” “觸”為宗，但為成立此相應物。若不爾者，依煙立火，依火立觸，應成宗義一分為因<sup>27</sup>。

此謂在一個三支比量中並非要以“火” “觸”等法為成立的物件，而是以與前提相應的論題（即相應物）為成立物件，如果不是如此，而是依煙立火（即立煙下有火宗，以有煙故為因），或依火立觸（即立此火有熱感宗，以有火故為因）；<sup>28</sup>便是以宗義一分為因。在這裏陳那以因明須成立與因、喻相應的宗為理由，全面否定了難者的錯誤觀點，使有法成立有法和法的誤解得到澄清。陳那雖未論及“以餘有法成此有法”的問題，然準此可知，這也是不能成立的。再看淨眼對c.有法成法的批評：

有法成法不成因者，且如法及有法和合為宗，二種俱是因所成立，復指有法以之為因，即是所立成能立過，亦是兩俱不成過也。（寫卷 104~107 行）

此謂以有法為理由來成立法也是不成因，因為法及有法和合為

<sup>27</sup> 《大正藏》第 32 卷 1c。

<sup>28</sup> 依煙立火、依火立能皆非以有法來成立有法的例子，而是以有法來成立法的例子。然而神泰《理門述記》卷二、窺基《大疏》卷三均說“煙之與火俱是有法”，令人費解。

宗，現在又以有法為因來成立法，還是以所立為能立，有兩俱不成之失。以有法來成立法，這種錯誤是存在的，陳那將之稱為“宗義一分為因”。“宗義一分”即宗上有法與法二者中的一分，以宗義一分為因亦即邏輯上所說的循環論證。不知為什麼，淨眼在分析有法成有法和有法成法時，均不用陳那所說的“宗義一分為因”，而一再強調有兩俱不成過。其實這裏還是取“宗義一分為因”說為好。以有法成有法，這種情況只能說是一種假想，在現實中並不存在，又何來兩俱不成之過？以有法成法這種謬證倒是有的，但與其說它是兩俱不成過，還不如籠統地說“宗義一分為因”為當，因為一般來說以有法為因來成立法，此因當是為立論者所認許的，故應是隨一不成因；如果從有法與因法實乃同一個概念，以致因無所依的角度考慮，那就是所依不成過了。由於此中過誤非一，說得籠統一點反為合適。接下來淨眼又對 e. 以法來成立有法的問題作了分析：

以法成有法不成因者，夫極成因必須依極成有法，其有法既不共許，故是所依不成過也。（寫卷 107~108 行）

以法來成立有法，這種情況也是不存在的，且在《理門論》的問難中也沒有提到此種謬證。嘗試以例明之，如立“煙下有火，以有火故”，此即所謂以宗之一分能別為因，但它所要成立的應該是宗法而非宗上有法。淨眼批評此因，有所依不成過，亦即承認此種謬證的存在，於理不通，不足取也。最後淨眼總結說：

故但可以極成之法成有法上不極成法。故《理門論》云：“有法不（今本作‘非’）成於有法及法，此非成有法，但由法故

成於（今本作‘其’）法，如是成立於有法。”準此論文，故知但以法成法也。（寫卷 108~111 行）

極成之法即因法，不極成法即宗法；以極成之因法去證有法上不極成之宗法，這才是正確的論證方法。故淨眼引《理門論》“重說頌言”作結。《理門論》的四句頌清楚地揭示：有法與法均不能以宗之一分的有法來成立，而且因法也不能直接成立有法，唯由共許法去證成不共許法，從而才能間接證成有法。淨眼引此頌作結，卻不領會頌中所說的“此非成有法”（因法不能直接成立有法）的含義，認許有法成有法和法成立有法的存在，有誤導之嫌。另外前述問者有何故不以法成立法一問（d），淨眼在答問時似乎將其並歸 a 問，故他在引《理門論》的四句頌後歸結云：“故知但以法成法也。”這裏恐怕存在誤解，試想，問者明明說到“何故但以有法上極成諸法成立有法上不極成法”，為什麼還有何故“不以法成法”的發問呢？顯然，這二問應有差異，一成、一不成，不能混為一談。那麼問者的意思是什麼呢？其問意恐怕得從《莊嚴疏》中去找。《莊嚴疏》云：

若所作法在無常上者，其無常法既不極成，何得所作法在無常上？又若所作依無常者，即應凡所立因皆有所依不成過失，以彼無常不極成故。又法但屬有法，不可法法自相攝屬<sup>29</sup>。

文軌意云，如果以極成法“所作”與不極成的“無常”俱成命題“無常是所作”的話，這“無常”法既不極成，“所作”又怎能作為“無常”的法？又如果以“所作”為因去依“無常”的話，

則此類因皆有所依不成過，因為“無常”是不極成的。又，法只屬有法，法與法不得自相攝屬。文軌的這一段論述頗混亂，“不可法法自相攝屬”的結論更與實際不符，試想喻體“所作皆無常”，不就是因法與宗法“自相攝屬”嗎？當然，從文軌所舉的例來看，像“無常是所作”這樣的法法自相攝屬在因明中是絕對不允許的，主要是無常的外延大於所作，無常不能作有法來領有所作，而並非如文軌所說的是“無常不極成故”。無常作為一個概念對立敵雙方來說並無不極成，說無常是不極成法，乃指其在論題中與有法的聯繫尚不確定，在這裏文軌似乎是將命題的不極成混充於概念的不極成了！文軌的這一段論述自是令人費解，故問者向淨眼請教。淨眼撰《略抄》的主旨之一是與文軌的《莊嚴疏》商榷，然而淨眼在“不可法法自相攝屬”的問題上卻無所作為，未知何故！

## 2.以兩種相應義為法

前文已說及陳那提出因“但為成立此相應物”的思想。此“相應物”淨眼稱作“相應義”，並且認為相應義有兩種，因、宗皆是相應義。如云：

以此處竈、煙相應義成立此中竈、火相應義。既以“此處”為有法，用兩種相應義為法，還是以法成法，亦無有過。此義亦依《理門論》說。（寫卷 112~114 行）

從淨眼所舉的例可知，“竈、煙相應義”即指因，亦即此竈有煙，

<sup>29</sup> 《莊嚴疏》卷一頁十四左，內院本，1934。

以成立“竈、火相應義”，即此竈有火宗。這就是用兩種相應義爲法，亦即以法成法之謂。淨眼認爲他的話乃依《理門論》而言。其實，淨眼的這番話並未準確地詮釋“成立此相應物”。陳那所說的“相應物”既是爲因所成立的，當然是指的宗，亦即宗是因的相應物。陳那也沒有將相應物分爲兩種，更沒有以一個相應物去成立另一個相應物的論述，相反陳那曾一再強調以因法與宗法之不相離的關係作論證的基礎，反映在論式上就是喻體，這喻體也是因的一部分，所以成立相應物的因籠統地說是一個前提，細分則有正因和助因之別（因和喻）。成立相應物的前提既然不是一個，將因法和宗法說成是兩種相應義，說這就是以法成法，似與陳那的論旨不符。但是，淨眼對以“所作”因這個共許法來成立不共許法“無常”宗的認識，還是深刻的，所以《略抄》問答云：

問：無常聲家法，法及有法合爲宗，所作亦是聲家法，何故別取以爲因耶？

答：敵論不許不相離法及有法合爲宗，以法成立其法，故別取所作以爲因。（寫卷 115～118 行）

### 3. 同品何故不說遍有，異品何故泛說無因

關於因的第二、三相，淨眼只作了簡單的答問，而未展開。如云：

問：何故《論》文解同品不泛明有因，解異品中泛說無因耶？

答：因於同品不遍亦是第二相，故解不明有因；異品遍無方是第三相，故解異法說無因。（寫卷 117～120 行）

這一番答問主要解釋了兩點，即因的第二相只要因于宗同品上有即可，那怕是“不遍”的；而因的第三相則必須是因于宗異品上遍無。淨眼的答問雖簡略了一些，但富有啓迪性：“因于……”清楚地揭示，因三相是從因出發的，而不是從宗出發。這一點非常重要，因爲現在有一些學者在說因三相時往往忘記須從因出發來看待因與有法、同品、異品的邏輯關係，竟說第二相是指有些宗同品是因同品，其命題形式是有 P 是 M，將分析的角度倒轉了過來，這就偏離了因三相的原旨。

### 4. 說九句因

九句因臚列了因與同品、異品的九種關係，用以檢驗因之正與不正。陳那在《正理門論》和《因輪論》中論述了九句因後，唐代諸師均據以闡釋，並無大的出入。如文軌釋九句因，淨眼並未提出分歧意見，只是從勤勇所發義的兩種解釋上引出對九句因的一番議論。如文軌釋《入論》所云“此中所作性或勤勇無間所發性”兩種因時說：

聲從衆緣所作，故曰“所作性”。“勤勇”者，或云是精進，或云是作意。“無間所發”者，從勤勇起心，從心起尋伺，從尋伺起內風，由內風乃至擊唇口等爲聲，故云“或勤勇無間所

發性”<sup>30</sup>。

這裏將“勤勇”義解為“精進”或“作意”，且未置評，故《略抄》設問云：

西方諸師解“勤發”義，一師以精進數為勤，一師以作意數為勤，何者正耶？（寫卷 120～121 行）

這段話的問意顯然是針對文軌疏的。淨眼進而答云：

作意者正通三性，故前解（精進）不正，瓶等應皆勤發故。（寫卷 121～122 行）

淨眼的回答頗簡略，然內涵殊為豐富。意謂作意正通遍、依、圓三自性，所作因和勤發因均以瓶為同品，故勤發因，亦屬作意而非精進<sup>31</sup>。其實，以精進為勤還是以作意為勤只是一個枝節問題，故文軌只列二說而不予置評。淨眼設問並作答，並無多大意義，然而他卻以此引出九句因：

又，《疏》中解九句，所列宗、因並是陳那所說，故《理門》云：“如是九種，二頌所攝：常、無常、勤勇，恒、住、堅牢性，非勤、遷、不變，由所量等九。所量、作、無常，作性、

<sup>30</sup> 《莊嚴疏》卷一頁十九右，內院本，1934。

<sup>31</sup> 精進、作意：精進（Virya），亦譯作勤，是修行成就的必要條件。《唯識論》卷六云：“勤謂精進，於善惡品修斷事中勇悍為性，對治懈怠，滿善為業。”作意（manaskāra），法相宗心所法五通行之一，指令心警動，於所緣境引心為業的精神活動。《成唯識論》卷三曰：“作意，謂能警心為性，於所緣境引心為業。”

聞、勇發，無常、勇、無觸，依常性等九。”此二頌中，初一頌顯九宗，後一頌明九因<sup>32</sup>。（寫卷 122～126 行）

淨眼首先申明，文軌在《莊嚴疏》中解九句因，其所列的例句皆為陳那所說。既是陳那所說，則無可厚非，於是引陳那為所示論例而歸納的兩個四句頌來作結。這一段闡述沒有提出任何值得探討的問題，徒費筆墨而已。其實在陳那提出的論例中，有些論例似有不當。試看陳那以聲無常宗配所作性因來說明第二句同品有、異品非有的情況，同品有即因于宗的同品遍有，然而所作性因並不能遍有于全部宗同品，如雷電等自然界的無常物即是非所作的。然而文軌據陳那的用例，亦謂“所作性因同品遍有，勤勇發因同品不遍”，謬之甚矣！所謂“同品有”，即因于宗的同品遍有，亦即所有的宗同品都具有因的性質，亦即所有的因同品都是宗同品，亦即因法與宗法的外延正好處於同一關係。而所作因與無常宗的外延關係，卻不是這樣，而是真包含關係，即所作被無常包含，如此，所作因就不可能遍及宗的全部同品。故以“聲無常，所作性故”作為第二句同品遍有的例子是有所不當的。然而陳那是新因明的鼻祖，此處用例雖欠當，承傳者豈敢擅自變更？淨眼對此自亦未敢提出異議，甚至當有人提出類似問題時，淨眼

<sup>32</sup> 陳那關於九句因論例的兩個四句頌，第一頌列出的九個宗法，實際上僅常、無常、勤勇無間所發、非勤勇無間所發等四個宗法（謂詞），因為九宗中的恒、住、堅牢性、不變均為常（永恒）的異說，遷則是無常（非永恒）的異說。其第二頌列出的九個因法，實際上只有六個因法，因為其中的所作性因、無常因、勇發因各重複了一次。雖然如此，其九宗配九因的次序是排定了的，經過一一配對，即成九句論例。九句論例的主詞（即有法）均為聲。

還爲之辯解：

問：此九句中第四句云：“聲常，所作性故。”其因於同品遍無，於異品瓶等有，於兔角等無，應是第六句，何故乃言是第四句耶？……

答：若通依有體、無體，異品與第六不殊，今約有體異品說，故是第四句也。（寫卷 126~132 行）

問者提出了一個很中肯的問題，九句因中的第四句是說因於同品非有、於異品有，然陳那的原例“聲常，所作性故”雖系“因於同品遍無（非有）”，卻“於異品瓶等有，於兔角等無”，這就不是異品遍有，而是異品有非有了，與九句因中第六句的用例應別無二致，又何故要用此例來解說第四句呢？此問與前述將所作性因說爲于無常宗的同品遍有的問題如出一轍，因爲從第二句的用例來看，所作因與無常宗的外延如同一，則因可于宗同品遍有，然而事實上所作的外延小於無常的外延，二者爲真包含關係，故所作不可能遍及宗同品。而從第四句的用例來看，只是將第二句例反過來用，變成“聲常，所作性故”，這一來，無常成了宗異品，然正如上面所說的，所作因與異品無常的外延既不同一，故因于宗異品並未遍有，這樣，所作因與第六句的勤勇無間所發性因均於異品有非有，顯然這第四句的用例是難以詮釋同品非有、異品有這樣的矛盾因的。然而對於這樣一個模糊了九句因第四、六兩句界限的用例，淨眼的答疑是缺乏說服力的，他辯解說，從有體異品（如瓶）和無體異品（如兔角）兩方統看，此例確與第六句的異品有非有無異，但如果僅從有體異品來看，所作因可以

於異品遍有。淨眼的解答實在難以令人信服，因爲第四句既說因於異品遍有，應該是包攝一切異品在內的，又何須作有體與無體的分別？這豈非有強詞爲辯之嫌！至於說約有體異品可合第四句亦有不當，如雷、電、雨、霧皆爲有體異品，所作因卻不能遍及其上。但淨眼似乎不欲展開論述，所以又將話題轉到了《莊嚴疏》判九句因皆據陳那所說上面，意即說既有據，則無須多加深究了。如云：

又，《疏》中判九句，第二、第八是正因收，第四、第六是相違因，餘之五句是不定攝，此亦依彼陳那所說。故《理門論》云：“如是分別說名爲因、相違、不定，故本頌言：‘於同有及二，在異無是因；翻此名相違，所餘皆不定。’”（寫卷 130~135 行）

這是將《莊嚴疏》對九句因所作的歸結與《理門論》的論述加以對照，陳那將九句因分爲三類，即正因（第二、八句）、相違因（第四、六句）、不定因（第一、三、五、七、九句），文軌所說即據此。當然陳那將九句因分爲三類是正確的，文軌據此而言自亦不會有錯。問題在於在具體用例上，將所作與無常的外延關係說爲同一，即所作可以遍有無常品，這當是一種誤解，雖然文軌的疏解系據陳那的用例穿鑿而成，但並不能因之而護短。

下面兩組問答是關於似因與正因關係的。正、似是一對矛盾，非此即彼，然問者云：

第二、第八是正因收，且如不成因亦於同有、異無、應是正因耶？（寫卷第 135-136 行）

意謂九句因中第二句同品有、異品非有和第八句同品有非有、異品非有說的是正因，如果違反第一相的不成因亦於同品遍有或有非有、於異品遍無，是否亦為正因？淨眼答云：

因遍宗法，方論九句，既不成因，何用同有、異無之相，故非第二、第八所收。（寫卷 136~138 行）

就一般情況而言，淨眼的解答是正確的，因為九句因雖然只與因的第二、三相有關而未涉第一相，但“因遍宗法”是首要條件，如果因不能周遍有法，連第一相都不合，那就是不成因了，何用九句因“同有、異無之相”，更遑論二、八正因之數！然因明立量有時難以避免因法或有法不極成的情況，此時只要善於適用簡別方法即可避免隨一或所依不成等因過，如此，就仍須講究同有、異無之相了。問者復問：

相違決定及法若（差）別相違因等亦是第二、第八所收，應是正因耶？（寫卷 138~139 行）

相違決定是六不定之一，但它並不在九句因之列。如勝論對聲論立：“聲是無常，所作性故，如瓶。”聲論則對勝論反立：“聲常，所聞性故，如聲性。”如此二量各具三相，互相抗衡，由難分勝負而令他不定。然分別而言，相違決定之二因確與九句因之第二、八兩句不悖，故問者就此設問。法差別相違是四相違之一，指因法與意許宗法之義相違，但如從字面看，卻不易發覺因法與宗法存在矛盾。如數論對佛家立：“眼等必為他用，積聚性故，如臥具。”其中宗法“他用”的意許義是“我用”，而“我”，此指神我，即靈魂，非但不為佛家所認許，且是非積聚性的，故

因法“積聚性”與宗法中意許的非積聚性的神我相違。問乃從“他用”的字面意義設問。對此，淨眼答云：

正因必是第二、第八所收，不說第二，第八皆正因攝，約此義說，亦不相違。（寫卷 139~140 行）

此答欠當。按其所云，上述相違決定雖含九句中第二、八句而非正因尚猶可說（其實相違決定不屬九句因所列），然法差別相違卻是“同無、異有”，怎能歸入二、八句中？此其一。其二，在已具備第一相的條件下，如合乎第二、八句所說的情況，則為正因，故可說“正因必是第二、第八所收”，亦可說成“第二、第八皆正因攝”，兩者並無區別，又為什麼不能說“第二、第八皆正因攝”呢？淨眼此前曾說：“《疏》判九句，第二、第八是正因收……此亦依彼陳那所說。”不意此處又說：“正因必是第二、第八所收，不說第二、第八皆正因攝。”前後二說，豈非自相抵牾？

## 5. 難《莊嚴疏》“等無我、苦、空”的判語

《入正理論》云：“此中所作性或勤勇無間所發性，遍是宗法，於同品定有，於異品遍無，是無常等因。<sup>33</sup>”文軌《莊嚴疏》在釋“是無常等因”一句時云：

此之二因（指所作、勤發二因）能成“無常等”者，等取無我、苦、空也。……故所作性正成無常，傍成無我及苦、空也。謂

<sup>33</sup> 《大正藏》第 32 卷 11b。

聲亦無我、苦、空，所作性故，猶如瓶等。<sup>34</sup>

文軌的這段釋文，主要在“等”字上發揮，不僅有畫蛇添足之嫌，更引出一番討論。淨眼大概是率先對文軌“等取無我、苦、空”的判語提出質疑的，《略抄》云：

云“‘等’者，等（取）無我、苦、空也”，乃至云“聲亦無我、苦、空，所作性故，猶如瓶等”者。此亦不然。若瓶所作故是苦，顯聲所作亦是苦；亦可聖道等所作非是苦，顯聲所作非苦耶？乃至成空，亦不定過。故知不得定作此判，但可於中必具三相者等之，不得定判等苦、空也。（寫卷 141~145 行）

淨眼在引出《莊嚴疏》云“等取無我、苦、空”的一段話後，明白表示不同意文軌的詮釋，理由是如以“空”為宗法，則因法所作既可成立苦，亦可成立非苦，如此便有不定因過。以“空”為宗法亦是如此，有不定過。這就否定了可以等取“苦、空”，至於“無我”，淨眼沒有說，當是默認了。淨眼對文軌的上述批評後來被窺基部分採納，如《大疏》云：

此上二因（指所作因、勤發因）不但能成宗無常法，亦能成立空、無我等，隨其所應，非取一切。若所作因亦能成立言，所陳苦等及無常宗意所許苦等一切法者，此因便有不定等過。謂立量云：“聲亦是苦，所作性故。”以無漏法而為異品，所作性因於其異品一分上轉，應為不定言。此所成聲為如於瓶，所作性故，體是其苦；為如自宗道諦等法，所作性故，體非是苦？

<sup>34</sup> 《莊嚴疏》卷一頁二十一右~二十三左，內院本，1934。

35

窺基的這段論述，同意淨眼對文軌等取“苦”的批評，還作了補充分析，即認為若“以無漏法而為異品，所作性因於其異品一分上轉，應為不定言”。但他沒有同意淨眼所云“乃至成空，亦不定過”的判語，而將“無我”和“空”列為等取的物件。其實文軌對“等”字的詮釋，是從苦諦四行相即苦、空、無常、無我的緊密關係，作為一串例子加以列舉的，雖無多大深意，卻也無甚過錯，因為苦、空、無常、無我這些概念的外延都大於因法所作，按因明的成法，狹因可以成立狹法，也可以成立寬法，故所作因既可以成立無常宗法，自亦可以成立無我、苦、空。由此可見，淨眼認為不能等取“苦、空”，窺基認為不能等取“苦”，都是有欠考慮的。他們為此所建立的破斥量也是經不住推敲的似能破。試看淨眼的破斥量：“若瓶所作故是苦，顯聲所作亦是苦；亦可聖道等所作非是苦，顯聲所作非苦耶？”再看窺基的破斥量：“此所成聲為如於瓶，所作性故，體是其苦；為如自宗道諦等法，所作性故，體非是苦？”這兩個破斥量別無二致，後者顯系從前者而來。此二破斥量皆為似能破，其錯謬之處在於不當分割因義，與十四過類之猶豫相似如出一轍。《正理門論》云：“或復分別因義別異，故名猶豫相似過類。<sup>36</sup>”《莊嚴疏》例釋云：“其聲為如瓶等勤發生故是無常耶，為如井水勤勇發顯而是常耶？有不定過。<sup>37</sup>”這就是敵者分割因義而欲令立者因成不定的誤難。上

<sup>35</sup> 《大疏》卷三頁二十四左右，金陵本，1896。《大正藏》第44卷108b、c。

<sup>36</sup> 《大正藏》第32卷4b。

<sup>37</sup> 《莊嚴疏》卷四頁十五右，內院本，1934。

述淨眼、窺基二破量與之何其相似乃爾！這裏需要澄清一點，即淨眼與窺基，都提及道諦諸法所作非苦的問題，這恐怕是一大誤解。道諦即有爲無漏，亦即有爲而通於無漏之法。但這並不等於說有爲法（所作等）亦被無漏法包含。文軌據梵本《理門釋論》云：“聲從勤勇無間所發者，約近因等起；其擇滅涅槃，遠因所顯。謂由發分求滅，入方便道等，經無量心始顯涅槃，故非勤勇所顯發也。<sup>38</sup>”勤勇因如此，所作因亦是如此。爲求解脫而所作（有爲），所作只是一種方便道，尙須經“無量心”而得入滅脫苦，故並非由所作而能直接通達非苦之境。由此可知，窺基以“無漏法”爲異品，雖無可厚非，然說“所作性因於其異品一分上轉”，則亦是有欠考慮的，因爲無漏有爲還只是通向無漏的過程，是無漏之因，而非無漏果亦即涅槃本身<sup>39</sup>。由此可見，從無常宗“等取”苦諦其他三相並無不妥，淨眼所破，似有不當。然窺基既贊同不能“等取”苦相之說，後復有智周乃至日釋善珠等附和<sup>40</sup>，這就遮掩了淨眼的破斥量，乃猶豫相似過類的實質。

<sup>38</sup> 《莊嚴疏》卷四頁十六右，內院本，1934。

<sup>39</sup> 涅槃有兩種：一、有餘涅槃；二、無餘涅槃。按佛家的說法，有餘涅槃指生死之因的惑業雖已斷盡，但有漏依身之苦果尙存；無餘涅槃指生死之因的惑業和依身的苦果皆所斷盡。所以臻於無餘涅槃的無漏境界是非苦永樂的，所作因如何能於其一分異品相通呢？

<sup>40</sup> 參見日釋鳳潭《瑞源記》卷三頁二十四右～二十五左，商務印書館，1928。

## 五、關於喻

### 1. 難《莊嚴疏》解“顯因同品決定有性”

《入正理論》說同法時云：“若於是處顯因同品決定有性”。

<sup>41</sup> 文軌解釋云：

“處”謂有法；“顯”爲顯說；“因”者，謂即遍是宗法因；“同品”謂與此因相似，非謂宗同名同品也；“決定有性者”，謂決定有所立法性也<sup>42</sup>。

對於文軌的這段解釋，淨眼破云：

若作此解，理即不然。“因同品”言可顯瓶上所作，“決定有性”文中不顯，云何知是瓶上無常？若言“此下指體”，文言：“‘謂若所作’，即是（前）顯因同品（也），‘見彼無常’，即是（前）決定有性也。”據下次第知上必然者，此亦不然。“懸解”既先言是處指體，何因復說如瓶？故知不得以下次第顯上亦然。

又，宗同品既不取無常，其因同品云，何乃取所作？

又，作此解違《理門論》故，彼論云：“由如是說，能顯示因同品定有，異品遍無，非顛倒說。”準此文，故知同喻顯因同品定有性，異法喻（顯）因異品遍無性，故知不得作此解也。

<sup>41</sup> 《大正藏》第32卷11b。

<sup>42</sup> 《莊嚴疏》卷一頁二十二右，內院本，1934。《略抄》寫卷146～148行引此段文字，文字略有出入，然文意相同。

應解云，“若於是處”者，謂於瓶等處也。“顯”謂說也。顯說何事？謂“顯因”也。顯因何相？顯第二同品定有性也。若作此解，不違《論》文，亦無如上所有過失也。（寫卷 148～159 行）

淨眼的這一大段批評文字，有的切中要害，有的則是逞臆之筆。爲了論述的方便，茲從其給出的結論亦即“應解云”說起。

淨眼的結論系基於文軌的解釋而來。文軌將《入論》的“同法者”，“若於是處顯因同品決定有性”一句讀作“若於是處顯因同品，決定有性”，故在逐字詮釋此句後，復述《論》意云：

此謂隨有有法處有與因法相似之法，復決定有所立法性，是同法喻。此則同有因法、宗法名同法喻<sup>43</sup>。

這裏所說的“隨有有法處”即“是處”，亦即同喻依如瓶。因爲瓶與聲一樣，都具有所作性和無常性，故瓶雖爲喻依，其實也可稱作有法。當然這“隨有有法處”是指“除宗以外”有與因、宗雙同者<sup>44</sup>，亦即作爲同喻依的“有法”，是在宗上有法之外選定的，它具有因法所作的性質，並且具有宗法無常的性質。淨眼不同意文軌的詮釋而提出自己的解釋，主要有三點不同：第一，他不將“是處”說爲有法，而逕直解作“於瓶等處”；第二，他不同意將同品釋爲“與因相似”並“決定有所立法性”，而是按《入

<sup>43</sup> 《莊嚴疏》卷一頁二十二右～二十三左，內院本，1934。

<sup>44</sup> 《莊嚴疏》卷一頁十七左解“均等義品”（即同品）云：“除宗以外一切有法俱名義品，不得名同；若彼義品有所立法（即宗法）與宗所立法（即因法）均等者，如此義品，方得名同。”此即同品同於因法和宗法之謂。

論》說因三相時對同品所作的界說解作與宗法相似。第三，他將此句讀作“同法者，若於是處顯因，同品決定有性”。

在上述三點不同中，第一，同品是否可稱作有法，只是一個角度問題。文軌將同品稱作有法，是從同品瓶與有法聲一樣，都具有所作性和無常性的角度而名之的。從邏輯的角度考慮，如果我們以 S 代表有法，則瓶、盆、碗、罐等具有所作與無常屬性的同類例，可以表示爲  $S^1$ 、 $S^2$ 、 $S^3$ 、 $S^4$ …… $S^n$ ，文軌所說與此無異，具有一定的理論意義。淨眼不取此說，將有法與同品分別處之，自亦無可厚非。二者應無原則分歧，所以淨眼並沒有在“有法”二字上做文章，只是在詮釋時不予理會罷了。第二，關於同品的界說，《入論》在說因三相時，將同品界定爲“與所立法均等義品”，亦即同品須同於宗法。在說同法時則傾向於將因與同品聯繫在一起，揭示“說因宗所隨”的邏輯關係。後來窺基明確將同品分爲宗同品與因同品兩種，闡說就益爲精確方便。但是文軌在釋因三相時，就將同品釋爲“若彼義品有所立法（即宗法）與宗所立法（即因法）均等者”<sup>45</sup>，這樣來界定同品顯然是不妥當的，因爲這一界說與第二相同品定有性有矛盾。因於同品須定有，這個同品就是宗同品，要不然就不會說作同品定有。如果將此同品視作因同品，“定有”的規定就是多餘。而且說同“所立法與宗所立法均等”，詞序也不對，應是先因後宗而不能先宗後因，這與其“正取所作，兼取無常”<sup>46</sup>的主張，亦不相吻合。但是文軌在釋同法喻時，將同品說爲因同品，倒是符合《入論》原意的。如

<sup>45</sup> 《莊嚴疏》卷一頁十七左，內院本，1934。

<sup>46</sup> 《莊嚴疏》卷一頁十五左，內院本，1934。

《入論》說同法喻云：“若是所作，見彼無常，如瓶等者，是隨同品言。”<sup>47</sup>這“隨同品言”就是隨因之同品而言，瓶這個同喻依正是因同品。在正常情況下，因的同品必是宗的同品，因為因法與宗法之間具有真包含關係。陳那云：“說因宗所隨，宗無因不有。”<sup>48</sup>即揭示了這種不相離的關係。然而淨眼似乎也沒能抓住同品與同法的區別，將《入論》關於同品的界說移到了對同法的理解上，亦是欠缺的。第三，是如何來理解“同法者，若於是處顯因同品決定有性”一句。文軌將此句讀作“同法者，若於是處顯因同品，決定有性”，淨眼則將此句讀成“同法者，若於是處顯因，同品決定有性。”這兩種讀法有何不同呢？文軌以“顯因同品”為讀，強調了同法“正取因同，兼取宗同”的特點，是符合《入論》“隨同品言”之原意的。淨眼以“顯因”為讀，則有偏取宗同、淡化因同之嫌。下面我們再進一步來檢討他們在這個問題上是如何論述的。文軌在釋《入正理論》“謂若所作，見彼無常”一句時云：“此下指體（即喻體），……‘謂若所作’，即前顯因同品也。‘見彼無常’即前決定有性也。”<sup>49</sup>將“顯因同品，決定有性”與“謂若所作，見彼無常”結合起來詮釋，這是合理的，且益顯“因同品”三字須連讀。淨眼反對這種前後對照的做法，認為“不得以下次第顯上亦然”，似無道理，因為“謂若所作，見彼無常”是同喻體，這同喻體正是體現了“若於是處顯因同品，決定有性”的。淨眼的詮釋和破斥則似是而非，他據《理

<sup>47</sup> 《大正藏》第32卷11b。

<sup>48</sup> 《正理門論》。《大正藏》第32卷2c。

<sup>49</sup> 《莊嚴疏》卷一頁二十三左，內院本，1934。

門論》所云作出“同喻顯因同品定有性，異法喻顯因異品遍無性”的斷語，雖將同、異二喻與第二、三相的邏輯關係詮釋得很明白，然在解釋“同法者，若於是處顯因同品決定有性”一句時卻走了樣，他將此句的意思理解為於瓶等處顯因，即顯第二相同品定有性。這樣解釋雖然顯得有點牽強，卻又讓人難以指其要害，只是覺得其間可能預設著一個前提。果然，他在詰能立體的討論中說到“隨同品”的問題時終於解開謎底說：“同法喻言是顯所作因隨逐宗之同品處有，即是顯因同品定有性之言。”（寫卷174~175行）原來他在講“同喻顯因同品定有性”的時候，那個預設的前提是“因隨逐宗之同品處有”，強調的乃是宗同品！然而瓶這個同法首先是因同品，其次才是宗同品；換言之，正由於它是因同品，所以也是宗同品，這也是同法正取因同，兼取宗同的緣故。由此說同喻體時，須先說其因法，後說其宗法，這是合式歸納的程式，不容顛倒的。

現在再回過頭來對淨眼的破斥要點略作分析。

第一，淨眼難文軌云：“因同品言可顯瓶上所作，決定有性文中不顯，云何知是瓶上無常？”此言不實，《入論》明明說“謂若所作，見彼無常，如瓶”，怎麼能說“決定有性文中不顯”呢？又緣何不能與瓶聯繫起來呢？這可以說是以有為無的難詰。

第二，淨眼不許“以下次第顯上亦然”，理由是：“懸解既先言是處指體，何因復說如瓶？”這一難詰令人費解，文軌明明按《入論》先“懸解”後“指體”的，並且在懸解時將“是處”解作“有法”的，何來懸解中指體？更無將“是處”指為體，亦

無“復說如瓶”之事，這樣的難詰豈非無中生有？

第三，淨眼破文軌云：“宗同品既不取無常，其因同品云何乃取所作？”這一批評切中了問題之所在。上文已指出，文軌釋同品時沒有嚴格遵照《入論》所界定的，須具有宗法的性質這一點來說，而是釋為與宗法和因法雙同。淨眼抓住了這一點來破斥，意謂你釋宗同品時，既然說要宗、因雙同而不是單取宗法無常，那麼說因同品時，何以又單取因法所作？這一詰問不但很有力度，而且將同品區分為宗同品和因同品兩種，富有理論價值<sup>50</sup>。

第四，淨眼斥文軌的詮解有違《理門論》，此言不確。《理門論》云：

（問：）復以何緣第一說因宗所隨逐，第二說宗無因不有，不說因無宗不有耶？

（答：）由如是說能顯示同品定有、異品遍無，非顛倒說<sup>51</sup>。

問者的質疑意謂，同喻體既是按先因後宗的次序說的，異喻體何不也按先因後宗的次序說呢？陳那答復說唯有如此說，才能充分體現因於同品定有、異品遍無，而不能顛倒過來說。這說明同、異喻體要按照合作法和離作法來組織，這樣才能準確顯示因的第二、三相。而按文軌的解釋，正體現了同法喻“說因宗所隨”的邏輯次序，所以文軌作此解並不違《理門論》。

<sup>50</sup>以往學者都說將同品明確地分為宗同品和因同品的是窺基，這一提法需略作修正，因為淨眼提出宗同品與因同品的名目早於窺基。但淨眼似沒有展開論述，所以窺基對宗同品與因同品的論述，仍然具有領先地位。

<sup>51</sup>《大正藏》第32卷2c。

## 2.難《莊嚴疏》中有人解陳那破古師時，但取能同為喻體者。

本題涉及的是一樁三重破斥的公案，故淨眼云：

《疏》中有人解陳那以聲所作、無常能同外瓶所作、無常，但取能同為喻體者，廣破如《疏》中述。（寫卷159~160行）

此句簡略地交代了三重破，即從陳那破古師到有人難陳那再至文軌為陳那反質。淨眼既云“廣破如《疏》中述”，故須先看《莊嚴疏》的論述：

有釋，世親等云瓶上所作、聲上所作二因法合名為同法。陳那破云，若以瓶所作是無常故類聲所作亦無常者，亦應瓶是所作可見、可燒，聲是所作可見、可燒，見、燒既不類瓶，何得無常類聲<sup>52</sup>？

這是“有釋”對陳那就同法喻問題破古師的概括介紹，文中所引陳那破古師的話，均非原話，只是“有釋”據《理門論》的意思加以引伸而成。但不免斷章取義，略去了一些最重要的話。“有釋”竟以此難破云：

但取能同不取所同者，此恐不然。若世親等以瓶所作故無常，類聲所作亦無常，即難云，瓶是所作可見、燒，聲是所作可燒、見者，陳那既以聲上所作顯無常，同瓶上所作顯無常，何可聲有所作可見、燒，同瓶所作可燒、見？

若言世親等以外瓶所作、無常類內聲所作亦無常，故以外瓶可

<sup>52</sup>《莊嚴疏》卷一頁二十三右-頁二十四左，內院本，1934。

燒、見類聲亦爾者，陳那既以內聲所作、無常類外瓶所作亦無常，何不以內聲所作、可見、燒類瓶亦爾也。若言燒、見是外瓶，不可以聲類燒、見，亦應無常是外瓶，何得以聲類無常？此則陳那過同舊釋，雖分內外，終不能異。

又，《集量論》中陳那云，《論軌論》中以瓶有法爲同喻者，其論非是世親所造或是世親未學時造，學成以後造《論式論》，即以所作、無常爲同喻體，不異我義。《集量論》中既有此說，何得云世親以瓶所作、無常向內類聲，即有類瓶可燒等過<sup>53</sup>？

難破者的這一大段話包含如下幾層意思：

第一，總說陳那“但取能同，不取所同”。所謂“但取能同”，即要求兩個同類事物在一切屬性上皆相類；所謂“不取所同”，即不取兩個同類事物可據以類比的屬性。這顯然是不符合事實的。陳那明明說過兩個同屬一類的事物“不必定有諸品類”<sup>54</sup>，如以瓶喻聲，二者不必在一切屬性上皆相同，而只須在所作與無常上相類即可。如此，又何來“但取能同，不取所同”的問題呢？

第二，在所指不實的情況下，“有釋”提出了三點難破：其一，陳那既與世親一樣都以聲與瓶上的所作、無常相類而爲同喻，又爲什麼陳那竟說世親之以瓶喻聲，其瓶體既可見、可燒（燒制），則聲亦應可見、可燒，而不反躬自問一下呢？其二，陳那如破世親以外瓶類內聲，說外瓶可燒、可見而內聲亦應如此，則陳那也

以內聲類外瓶，何不也在可見、可燒上類比呢？可見陳那“過同舊釋”。其三，陳那既在《集量論》中說世親學成以後造《論式論》即以所作、無常爲同喻體，不異我義，又爲什麼要說世親以瓶向內類聲，即有類瓶可燒等過？上述三點難破的中心是一個，即陳那不應採取“但取能同”的手段來破古師如世親關於喻體的論述。

文軌針對“有釋”的難破提出了反破：

可燒等過，但破《論軌論》等以瓶有法爲同喻者。此等師云：“瓶有無常，同彼聲宗，故名同法。”此即瓶體是同喻也。此師立場云：“聲是無常，因云所作性故，同喻如瓶。”謂如瓶是無常也。陳那破云，若以瓶爲同法喻，以瓶體是無常故類聲亦是無常者，亦應瓶是四塵，可見、燒，聲亦四塵，可燒、見。若如我釋，諸所作者皆是無常以爲喻體，瓶等非喻，但是所依，即無此過<sup>55</sup>。

文軌的反破殊爲精當。他沒有逐一對“有釋”提出的三點難破作反破，而是抓住古師以瓶爲喻體的要害，引述陳那關於喻體的論述來說明。陳那以四塵和可見、可燒，用歸謬法責難古師，主要在指出古師以瓶爲喻體來類比聲會導致一切皆相類的過失。故陳那不以瓶爲喻體，而改由一個普遍命題如“諸所作者皆是無常”來擔當同喻體的重任，而將瓶置於喻依的地位。文軌的這一反破

55 《莊嚴疏》卷一頁二十四右～二十五左，內院本，1934。

其中所引陳那的話，當系據《理門論》所云“此說但應類所立義，無有功能，非能立義；由但說所作性故所類同法，不說能立、所成立義”等論述演化而成。

53 《莊嚴疏》卷一頁二十四左右，內院本，1934。

54 《正理門論》說因與喻之關係時破古師語。《大正藏》第32卷3a。

使被“有釋”忽視的陳那以普遍命題為喻體這一點突顯了出來，這也正是新古因明至為重要的區分點。

文軌對“有釋”的破斥淨眼當表同意，故云“廣破如《疏》中述”，不過他又提出助難云：

若取能同為喻體者，則遍宗法因及聲所立宗法應即是喻。若是喻云同，應宗、因、喻等應無差別。

又解，無常既為喻體，應是所立不成過收。（寫卷 160~163 行）

這是先從問難者的角度提出兩點質疑：第一，若以能同為喻體，則宗、因、喻應無差別。第二，既以無常為喻體，無常乃不共許法，此喻豈非有所立法不成的喻過？淨眼在設難以後答云：

若言正立聲無常時名為宗法，立聲所作證無常時名遍宗法，即以聲所作、無常外同瓶所作之時名為喻體，何得難言宗、因、喻等全無差別？

又，聲所作、無常正同瓶所作、無常時，其聲無常亦即極成，何得判云立不成者？（寫卷 163~167 行）

這兩點答難似乎沒有什麼力度，主要是設難陷於枝蔓，所答亦自一般。尤其是第二點答難，本可在“不成”上加深分析，指出宗法無常雖系不共許法，須由共許法來證成其為聲上有，但作為宗依之一，它是得到立敵雙方共許極成的，因此不存在所立法不成的問題。但淨眼卻從聲上所作、無常正同瓶上所作、無常而令聲無常，亦即極成上來說明，這不僅沒有抓住問題的實質，而且又

一次顯露其在因明理論上的弱點——他沒有準確地把握住宗依須極成和立宗須違他順自這兩條陳那早已論述過的立宗原則<sup>56</sup>。淨眼在作了上述答難後，作出結論云：

則應同品定有性體不取瓶（疑為“聲”之誤）上所作、無常，取瓶上所作、無常為第二相，此相即是同品之體，故知喻體不取能同也。（寫卷 167~169 行）

這一結論頗有問題。首先，說“取瓶上所作、無常為第二相，此相即是同品之體”是不正確的。第一，凡所作者皆無常是一個普遍命題，是從聲、瓶等許多個例中歸納出來的，故不能說不取聲之所作、無常，而取瓶之所作、無常。第二，同喻體雖是顯示第二相的，但不等於第二相，說“此相即是同品之體”，就混淆了體與義的關係。其次，“故知喻體不取能同也”這一結論中的“能同”一詞含義不明確。從“有釋”用此詞的原意來看，似指同類事物在一切屬性上相類，而淨眼所說的“能同”似指喻例而言，意謂瓶上的所作、無常才是喻體，而瓶並非喻體。兩個“能同”，所指似有不同，何可用以作結？綜上所述，淨眼在同法喻問題上的“助難”可謂意義不大，因為文軌所釋所破原本清楚而中肯，無須再加辭費，現經淨眼的“助難”，反令問題複雜化。加上其遣辭造句較粗疏，語句間的關係又不甚分明，令人更費索解。

<sup>56</sup>這一點淨眼在解能別極成是否有相符極成過時，就已顯露出來，上文已作分析，茲不贅言。

## 六、關於能立的總結

《入正理論》在闡說了能立以後有一段總結，仍是按宗、因、喻三支能立的次序說下來的。其中在說到同、異喻和能立唯三分時，淨眼對文軌的釋論提出了“助解”，茲試為分析之。

### 1. 同法喻是顯所作因隨逐宗之同品處有。

關於同法喻，《入正理論》結云：“若是所作，見彼無常，如瓶等者，是隨同品言。<sup>57</sup>”這段話中的“隨同品”三字，是關鍵用語。文軌釋云：

此結同喻也。瓶上所作與聲所作同，故名同品；瓶上無常隨此同品，故云隨同品。由瓶無常隨同品故，即顯聲無常亦隨所作因也。或可聲上所作、無常隨瓶上所作、無常，故名隨同品也<sup>58</sup>。

文軌將“隨同品”解釋為無常法追隨因同品瓶，亦即無常宗隨逐所作因；或可說為聲上所作故無常系隨瓶上所作是無常而成立。這樣的解釋，大體上符合陳那所揭示的“說因宗所隨”之規律的。淨眼並不同意文軌的解釋，但他卻以“助釋”的形式來破文軌：

今更助釋云，同法喻言是顯所作因隨逐宗之同品處有，即是顯

<sup>57</sup> 《大正藏》第32卷11b。

<sup>58</sup> 《莊嚴疏》卷二頁一右，內院本，1934。

因同品定有性之言。若作此解，即顯因第二相文並同喻文及此結文皆相隨順，不乖違也。（寫卷173~176行）

淨眼的解釋與文軌相反，他將“隨同品”解釋為因法隨逐宗的同品，與陳那所說的“說因宗所隨”正相乖反，其謬甚顯！這一點前文說“顯因同品決定有性”時已作剖析，茲不贅述。

### 2. 異法喻顯因遠離宗之異品

關於異法喻，《入正理論》結云：“若是其常，見非所作，如虛空者，是遠離言。<sup>59</sup>”文軌解云：

此結異喻也。無所立無常宗處，遠離能立所作因也<sup>60</sup>。

文軌的這一解釋符合陳那所說的“宗無因不有”的規律。在異法喻問題上，淨眼的看法與文軌似別無二致，但他卻要“助解”：

今更助解云，同法喻既顯因隨逐宗之同品，異法喻應顯因遠離宗之異品，即顯異品遍無性也，應解無所立無常宗處所作之因遠離也。（寫卷178~180行）

淨眼將異法喻釋為“無所立無常宗處所作之因遠離也”，其論述的角度是“因遠離宗之異品”，與文軌的論述角度——異品“遠離能立所作因”——雖有不同，然其邏輯涵義並無本質上的差別，同為“宗無因不有”的意思，然則淨眼何以要作此“助解”

<sup>59</sup> 《大正藏》第32卷11b。

<sup>60</sup> 《莊嚴疏》卷二頁一右~二左，內院本，1934。

呢？原來淨眼所要強調的依然在同喻“顯因隨逐宗之同品”上。他似乎忘記了，異喻固然要先宗後因地遠離，而同喻卻不能由因來隨逐宗，因為第二相同品定有性恰恰是通過“說因宗所隨”的同法喻得以體現的。這從其命題形式也可以得到證明，同喻體的命題形式是  $p \rightarrow q$ ，異喻體的命題形式是  $q \rightarrow p$ ，根據異質換位元律，二者可以互推，具有等值的邏輯關係。由此可見，同喻“說因宗所隨”與異喻“宗無因不有”乃是等值關係，其次序是不容改變的，故不能將宗追逐因改作因追逐宗。當然淨眼不會不知道同法喻，如果先宗後因則有倒合之過，他只是要強調瓶乃宗同品，因既須在瓶上有，故爾是因隨逐宗之同品。然而這使他不自覺地陷入同喻以宗同為正的誤區。其實同法應以因同為正，因為同於因者必同于宗，故瓶這個同法首先是因同品，其次才是宗同品，體現在同喻體上就是先因同、後宗同。而這一點恰恰被淨眼忽略了，所以他才會作出強調宗同品的判語，這顯然是不正確的。

### 3. 關於能立唯三的答疑

《入正理論》結能立云：“唯此三分說名能立。”這是順上文分別對宗、因、喻（同、異二喻）作結以後的歸結之言。意即唯此宗、因、喻三分組成的論式，才名為能立，這一結論的提出，旨在遮除古師的五支論式，以及八能立等等。然而這句說得明明白白的話卻被文軌、淨眼乃至後來的窺基等疏家誤解了，他們竟將三分能立解作因和同喻、異喻三分，亦即將能立 a 誤解為能立 b，混淆了作為論式的能立和作為前提的能立。我們在這裏提及這

一點意在引起注意：下列《莊嚴疏》和《略抄》中說到的“三能立”“三義”等均指能立 b。《略抄》云：

解結能立中遮計文，《疏》中問答云：“問：唯三能立，無異義成；能立唯三，無同得（今本作“宗”）立？答：“同喻順成，無同闕助，異法止濫，無異濫除，故不類也。外道亦（具）有唯立異喻。以三義證，斥破此計（也），如《廣百論》”<sup>61</sup>。  
（寫卷 180~184 行）

這段文字系從《莊嚴疏》“解結能立中遮計文”引來，即《莊嚴疏》在解釋“唯此三分說名能立”一句（此句即為“遮計”，即遮遣四分以上的各種考慮）時所作的問答。其問答的背景是，文軌認為能立唯三分，即因和同、異二喻。有人問道：如立色為空，以緣生故，猶如幻事。在這個比量中就無異喻，何故要說三分能立？文軌答云：說三分是為遮遣四分、五分等，並非說能立一定要具此三分。這就是說，在三能立中允許省略異喻，因為，為遮異品始立異法喻，有時既然無異品，因法不致濫行，省略異喻宗義仍然得以成立。文軌並批評上引的“緣生故”因有相違決定的因過<sup>62</sup>。經過了這樣的一番問答，才有了上述《略抄》所引的一段問答。亦即問者接著文軌的答問復問：你既說唯三能立，卻又說無異喻也可以成立宗，那麼在三分能立中無同喻是否也可以成立宗呢？文軌復答云：同喻是從正面來助成，若無同喻就缺失

<sup>61</sup>引文見《莊嚴疏》卷二頁十二左、右，內院本，文字略有出入，此處均以括弧標明。

<sup>62</sup>參見《莊嚴疏》卷二頁十二左，內院本，1934。

助成的作用，異喻是從反面來阻止濫失，如果找不出異法，濫失也就除去，所以同喻和異喻的作用是不一樣的。外道亦有唯立異喻的。應以三分能立來論證，從而斥破唯立異喻的做法，如《大乘廣百論釋論》所斥破的那樣<sup>63</sup>。針對文軌的這一答問，有人問淨眼：

此雖順《廣百論》文，仍違《攝大乘論》。無性《攝論》第一卷解不共不有，證文云：“不共無明……於五識（中）無容得（說）有；是處無（有）能對治故；若處有能治，必定（此處）有所治”<sup>64</sup>準此文，即是唯以異喻成宗，如何言釋？（寫卷 184～187 行）

意謂文軌雖據《廣百論釋論》來斥破外道唯以異喻為能立，然而違背《攝大乘論釋》。無性所撰《攝大乘論釋》第一卷解不共無明不得有時，其所立的論式中，就是只有異喻而無同喻的（“若處有能治，此處有所治”即唯是異喻），這又作何解釋呢？此問不取外道的例子，而從大乘釋論中取例，有一定的反破力。對此，淨

<sup>63</sup>此處所說的《廣百論》，當非指聖天所造的《廣百論本》，而是指護法所撰的《大乘廣百論釋論》。此論卷一云：“有餘執言，唯異法喻即名能立，異法遍故。……此亦不然，……其異法喻二分俱行可名為遍，若無同喻，何所遍耶？不可說言自體自遍。又，諸比量欲遮餘義，要有同法然後方成。同法若是無，異法應非有。”（《大正藏》第 30 卷 188a）護法的這段話指出有外道主張唯以異喻為能立。護法認為同喻和異喻相結合，才是完善的，如果無同法，也就無異法。

<sup>64</sup>無性《攝大乘論釋》，玄奘譯。《略抄》所引，在文字上略有出入，今據《大正藏》校訂，均以括弧標明。見《大正藏》第 31 卷 384a。

眼答云：

論師意，異不可和言，令不相違於二教中，且明《百論》，以不違其三相因故。《攝大乘論》若有第二相，何因不作同法喻耶？若無第二相不作同喻者，所聞性因唯作異喻，其義應成。——若無同品不作同喻無不定過者。無同品故名同品無，亦是不共不定之過。又，此異喻先說無因，後述無宗，即是似異喻中倒離之過，何妨（疑是“況”之誤）不作同喻亦是過也，故且明《百論》所說（。寫卷 187～193 行）

淨眼意謂，按論師意，相違不可說作不相違，而使之不相違於兩種不同的教義中。他一再推薦中觀宗提婆所造的《百論》，認為《百論》對外道（如數論、勝論等）的破斥是符合三相因的。他認為《攝大乘論》中若有因的第二相同品定有性，那麼為什麼要不說同法喻呢；如果由於沒有第二相而不說同喻，那麼缺同品的“所聞性”因不就可以唯以異喻來成立宗了嗎？只要由無同品而不作同喻又不會犯不共不定過的情況確實存在。然而無同品即是不共不定之過。<sup>65</sup>淨眼最後指出，無性《攝大乘論釋》所立的比量中，其異喻先說無因後述無宗，即是似異法喻中的倒離之過，何況不立同法喻也是過失。淨眼的這一番答問堅守了三分能立的原則立場，對唯立異喻為能立的批評是比較深刻的。但他以《百論》為規範，似缺乏典型意義，因為中觀宗在破外道時雖雄辯滔滔，但

<sup>65</sup>設數論對佛家立：“聲常，所聞性故。”其有法聲與所聞性因在概念外延上處於同一關係，故缺同品，屬九句因第五句所說的情況；同品非有、異品非有。異品非有不是過，同品非有違反第二相同品定有的規則，從而犯不共不定過。

並不注重邏輯形式和邏輯理論的總結，何況其時尚無因三相可資遵循，何來不違三相因之說？至於無著《攝大乘論》中有無第二相的問題，淨眼雖從有無兩方面作了分析，然似不瞭解無著對因三相所持的反對態度<sup>66</sup>。而且其時因三相雖已由正理派的後學提出，仍然只是古因明的因三相，是以喻例為喻體作類比論證的規則，與陳那的新因明以普遍命題為喻體、以事例為喻依的做法有著本質區別。淨眼對此未予闡說，未知是出於疏忽，還是缺乏了知。

以上是《略抄》有關能立的論說與難破，《略抄》的後半部是有關過失論的闡釋與論難，須另篇再論。

## 參考書目

- 陳那：《因明正理門論本》（玄奘譯）  
 商羯羅主：《因明入正理論》（玄奘譯）  
 護法：《大乘廣百論釋論》（玄奘譯）  
 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：《義纂要》（《大正藏》第 44 卷）

智周：《因明入正理論疏後記》（《續藏經》第一輯第八十六套第五冊）

善珠：《因明論疏明燈抄》（《大正藏》第 68 卷）

鳳潭：《因明入正理論疏瑞源記》（商務印書館 1928 年排印本）

武邑尚邦：《敦煌出土因明書の研究》（《因明學》第二部，京都法藏館，昭和 61 年）。

<sup>66</sup>因三相說最先由尼耶須摩（Nyāyasoma）或尼耶修摩（Nyāyasaumya）即正理派的後學最早提出，卻遭到大乘瑜伽行宗創始人無著的反對。無著在《順中論》裏破斥說：“彼因三相，若何者法語為緣具（指三相具足），復以何者是因三相？……又如汝說三種相故，是名作法，因及因語，皆是緣具，則不相應。……以不成故，一切作法無三種相！”（《大正藏》第 30 卷 42a、b。）