

法相學會集刊

第三輯

佛曆二五三六年（公元一九九二年）十一月出版

法相學會集刊

第三輯

定價：港幣壹佰元

美金拾伍元

編輯者 法相集刊編輯委員會

出版者 香港佛教法相學會

地址：九龍窩打老道

一〇八號B座二樓

承印者 裕興印務有限公司

地址：香港九龍觀塘道

三九六號毅力工業

中心二樓M座

電話：790 6789

目錄

- | | |
|-----------------------|-----|
| 一、世親三自性論之傳譯概況及其梵文論題 | 趙國森 |
| 二、法稱因明三因說的探討 | 李潤生 |
| 三、香港佛教源流 | 高永霄 |
| 四、香港早期之佛教發展（清末至一九三七年） | 葉文意 |
| 五、法華經的研究 | 釋如聖 |
| 六、八千頌般若經論對讀 | 羅時憲 |

THE DHARMALAKSHANA BUDDHIST INSTITUTE
BUDDHIST JOURNAL

Vol. III

November, 1992

Table of Contents

- (1) A summary on the Translations and the Sanskrit Work Titles
of Trisvabhāvakārikā by Chiu Kwok-sum
- (2) A Study of the Three Kinds of Logical Marks
of Dharmakīrti's Logic by Lee Yun-sang
- (3) The Source and Flow of Buddhist History in
Hong Kong. by Ko Wing-siu
- (4) The Early Development of Buddhism in Hong Kong
(from late Qing Dynasty to 1937) by Ip Man-yee
- (5) A Study of the Saddharmapūṇḍarīkā
..... by Shi Rū-sheng
- (6) A Comparative Study of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā
and the Abhisamayālaṅkāra by Lo Shi-hin

Published by
The Dharmalakshana Buddhist Institute
108, Waterloo Road, 2nd Floor, Flat B, Kowloon.
Hong Kong

世親三自性論之傳譯概況及其梵文論題

「趙國森」

三自性論主要從三自性的本質及相互的關係加以闡釋，是了解世親（Vasubandhu）三自性思想的一本重要著作，故此論自發現以來，中外學者先後有不少的翻譯和研究。然而，一般的研究者均對漢譯的研究情況闕如，故筆者認為須要有較全面的報導，是以撰寫本文，讓讀者了解本論現時的翻譯情況。

另外，筆者在本文中列出梵文及藏文本有多種不同的「論題」，從而指出現時一般學者大多以 *Trisvabhāvanirdeśa* 為本論題目；及環繞漢譯中有關論題的不同情況而加以分析，及推論金克木先生的譯文可能是依 *Guisepe Tucci* 的梵文本翻譯出的！

（一）緒言

三自性論是世親論師的晚年著作，與唯識三十頌一樣，祇有偈頌，來不及造長行解釋。在過往的漢譯文獻中未見提及，在西藏則有兩個譯本（下文有詳細說明），但卻無人注解或研究，直至近代烈維（Sylvain Lévi）在尼泊爾（Nepal）發現本論的梵文原典，才受佛學界注意。

本論共有三十八首頌文，是一部以三自性為專題的論典，作者透過不同的角度把三自性的特徵表現出來。其中如第十頌至第二十一頌，將三自性從「有與非有」、「二性（有與非有）實為一性」及「雜染（遍計和依他）與清淨（圓成實）無別」等一一地加以闡釋，較其他唯識經論更能深入剖析其本質；還有在第二十七至第三十頌的幻喻，是所有經論中最清楚而完整的「1」，把遍計喻為象體；依他喻為行相（影像）；阿賴耶識喻為咒術；真如（圓成實）喻木片。這是在大乘莊嚴經論的基礎上，更進一步的對幻喻作有系統的組織。可見本論對了解三自性思想的特質是不可或缺的參考文獻。然而有關三自性論的研究，在學術界中多偏重在歐美及日本的報導，對漢譯情況完全闕如，筆者有見於此，擬作較全面的概述，俾能了解本論現時的研究情況。

（二）兩本不同的梵文原典

學術界一向以來，認為本論只有一個梵文原典，是烈維氏於一九二八年在尼泊爾所發現的「2」。但在 Fernando

Tola 及 Carmen Dragonetti 所著的《世親之三自性偈》(The Trisvabhāva kārīkā of Vasubandhu) 一文〔3〕中，提出了兩點有力的證明，認為《三自性論》應有兩個不同的梵本。

該文第一個證據指出，另一個梵本是屠寄 (Giuseppe Tucci) 在尼泊爾所發現，(文中未有說明發現年份，但不會後於一九三九年) 並複寫了一份寄給 Vidhushekar Bhattacharya, V. Bhattacharya 將抄本交給蘇季子·穆克基 (Sujitkumar Mukhopadhyaya)，並於一九三九年校勘後，與藏文對照英譯出版。(上述的情況乃蘇季子·穆克基於該論出版時所述〔4〕。《世親之三自性偈》一文還強調蘇季子·穆克基似乎不知道有日本山口益及法國蒲仙 (Louis De La Vallée Poussin) 的兩個譯本。另一個有力的證明，是該文作者把山口益的校刊本 (即烈維所發現者) 與蘇季子·穆克基所校刊 (即屠寄所發現者) 的梵本對勘，發現在三十八頌中有多處差異，並把它用注釋逐一表明〔5〕。據此，研究本論時應要注意兩梵本的問題，來分析譯本內容的差異。

(三) 兩個不同作者的藏文本

藏文本的三自性論見西藏大藏經的中觀部通帙第一九八，NO. 三八四三，題為《入三自性成就》(Svabhāvatrayapraveśadhana) 龍樹造。(此本較另譯多兩頌，共四十頌，據楊氏謂是在另本的第二十六頌後多出〔9〕。又唯識通帙第二三八，NO. 四〇五八，題為《三自性說示》(Trisvabhāvanirdeśa) 世親造〔7〕。(此本與梵本同為三十八頌，但三十三及三十四頌次序與梵本互易〔8〕。) 此二藏譯在西藏一向無人研究，直至三自性論梵本問世後，才受人注意，取之與梵本參照互勘。

(四) 現代譯本的介紹

自烈維及屠寄發現本論以來，據梵文或藏文翻譯成日、法、英、漢、印等五種文字的譯本大略共有十三個〔9〕，茲列述如左：

1. 一九三一年日本山口益校刊於「宗教研究」第八卷三月及五月號上。該文參照梵文及題為世親造的藏文本譯成日語，並加有注解。

2. 一九三二——一九三三年法國蒲仙以山口益校刊的梵文本為基礎，再對照兩藏文本，而把它譯成法文，發表於漢學

與佛學叢刊 (Mélanges Chinois et Bouddiques) 第二卷。

3. 一九三三年日本寺本婉雅，把藏文本日譯，名為《西藏傳世親造三自性決釋論》，發表在マコノラ第一期，後收錄在其所譯「安慧造，唯識三十論疏」內「10」。

4. 一九三九年印度蘇季·穆克基校刊，以單行本問世，該書將本論梵文及二藏文本並列，且加有英譯和梵藏文名詞索引。（此梵本與烈維的梵本不同。）

5. 一九四八年三月我國金克木先生，依梵本及參照二藏文本，將之漢譯，但沒有注解。在文末有譯者附記，是對本論發現、傳譯及思想淵源的概述，發表在周叔弢先生六十生日紀念論文集內。

6. 一九四九年四月，我國劉孝蘭氏，依題為世親造的藏文本漢譯，無注釋。文末有劉孝蘭的譯者說明，謂其譯本與金克木所譯有多處出入，尤以第三十五頌最為顯著。發表在現代佛學雜誌一九五四年十月號。

7. Thubtan Chogdub Sastri and Rāmaśaṅkara Tripathi, in *Gaṅgānāthajñā - Granthamālā*, vol. v, *Vijñāpimātrā-siddhi* (Prakaraṇadvayam) of Acārya Vasubandhu, Varanasi, 1972, pp. 449-458, edited the Sanskrit text of Vasubandhu's Treatise, 此乃蘇季子·穆克基校刊的複製本，並附有北印度語的譯文「11」。

8. 一九七三年山口益增補舊作，連同藏文題為龍樹造的《入三自性成就》也一併收入對照，且補充了大量的參考資料於每頌之後。此文收入山口益「佛教學文集」上卷。

9. 一九七六年日本長尾雅人，再將本論日譯，附有注釋，收入大乘佛典第十五冊（世親論集）內。「12」

10. 一九七八年我國楊白衣氏，據山口益（七三年增訂本）及長尾雅人的日譯及注釋本轉譯，文章前後是楔子和結論，內文每頌均有注釋。（蓋為綜合兩日譯本而成的漢譯「13」。）發表於佛光學報第三期。

11. 一九八二年我國韓鏡清氏，據二藏文本譯成漢語，並引瑜伽行派經論作注釋。發表於燕園論學集。

12. 一九八二年湯瑪士 (Thomas A. Kochumuttom) 所著「瑜伽行者世親之著作新譯及解釋」(A New Translation and Interpretation of The Works of Vasubandhu The Yogacārin) 一書內收有《三自性論》(A Treatise on the Three Natures) 的英譯及注解。

13. 一九八三年 Fernando Tola 及 Carmen Dragonetti 合著「世親之三自性偈」(the Trisvabhāvakārikā of Vasubandhu)，此文有詳細的導論，重新的英譯、注釋及兩個梵文本的對勘說明，是研究本論的一篇重要論文。發表於印度哲學雜誌第十一期 (Journal of Indian Philosophy 1983)

(五) 梵文的論題

本論梵文的論題各譯有頗大的差異，現將筆者所見列出：

烈維的梵文抄本：Trisvabhāvakārikā; Trisvabhavaḥ [14]

屠奇的梵文抄本：Trisvabhavaḥ [15]

題龍樹造的藏本：Svabhāvatrayapraveśasādhana [16]

題世親造的藏本：Trisvabhāvanirdeśa [17]

金克木的譯本：Trisvabhāvanirdeca [18]

韓鏡清的譯本：Tisbhāsa-nirāśa [19]

在此，有幾點應要注意：

1. 藏文本題為世親造的論題與梵本比較接近，而題為龍樹造者，各譯本不予採用。

2. 梵文本的兩個論題中，山口益及「世親之三自性偈」一文採用烈維 Trisvabhāvakārikā，而蘇季子·穆克基則不取屠奇本 Trisvabhavaḥ，反選用題為世親造的藏文本論題 Trisvabhāvanirdeśa [20]。

3. 金譯的梵文論題與蘇季子·穆克基同，但排印上有手文之誤。(Trisvabhāvanirdeca 中的 c 應為 s) 另外，從金譯所用的論題來看，可以推想，他所據翻譯的，或許是蘇季子·穆克基的梵文校刊本。(按金氏沒有說明根據那一個校刊本。)

4. 韓譯的梵文論題，與其餘各譯者不同，未知來源如何？韓氏的譯本是根據兩種藏文本，並無梵文本對照，或許他是依藏文還原為梵文的「21」？(按：此乃筆者個人的推測。)

5. 根據此處四個不同的梵文論題，無法決定何者是原來的用法！「22」但一般通用 Trisvabhāvakārikā 或 Trisvabhāvanirdeśa。

注釋

「1」三自性的比喻可分為三大類，(一)大乘阿毘達摩經的金土藏喻；(二)攝大乘論的繩蛇麻喻；(三)幻師幻變起象馬喻。此處是指在第三種的比喻中是最完整的。

「2」參見 Fernando Tola 及 Carmen Dragonetti 合著「世親之三自性偈」(The Trisvabhāvakārikā of Vasubandhu)

二二五頁。及楊白衣「三性論之研究」頁九。

[3] 此文見於一九八三年度哲學雜誌第十一期 (Journal of Indian Philosophy 1983) 二二五至二六六頁。

[4] 轉述自「世親之三自性偈」一文，頁二二五。

[5] 參見該文二四九至二五一頁，及注釋第四五至八五。

[6] 在注「8」所列的譯本中，祇有楊白衣提及多出的兩頌。見楊文第三三頁。

[7] 參見西藏大藏經總目錄五八〇頁及六一五頁。(現代佛學大系第五九冊，爾勒出版社)

[8] 翻閱劉孝蘭及韓鏡清兩譯本可見。

[9] 此處的十三個譯本，以筆者所知為限，或許實際不止此數。又其他文字的譯本筆者亦無資料。又此十三個譯本的介紹，筆者主要是參考下列文章：

A Journal of Indian Philosophy 1983,

"The Trisvabhāvakārikā of Vasubandhu."

B A New Translation and Interpretation of The Works of Vasubandhu The Yogacārin p.90-p.126

C 楊白衣著「世親三性論之研究」。

D 韓鏡清譯「西藏傳本世親顯明三性論」。

E 劉孝蘭譯「三自性論」

F 金克木譯「三自性論」

[10] 參考佛學研究指南，關世謙譯第一一五頁。

[11] 此文筆者未能找到合適的漢譯，故把原文照錄。

[12] 此書應為一九七六年出版。但「世親之三自性偈」一文誤以為一九七九年出版。

[13] 楊譯非由梵文或藏文直接翻譯，但為了全面了解漢譯的情況，故姑且列入。

[14] 「15」見「世親之三自性偈」一文，頁二二八。

[16] 「17」同注「6」。

[18] 見金克木譯「三自性論」譯者附記。

[19] 見燕園論學集所收「西藏傳本世親顯明三性論」。

[20] 筆者按：因蘇季子·穆克基校刊時，不知有烈維氏的梵本，故他比較後，或許認為藏文論題較勝。

「21」從韓譯的內容看來，並無提及有梵文本，又似乎不知道在他之前已有金克木、劉孝蘭及楊白衣的三個漢譯。
「22」此處乃「世親之三自性偈」一文的觀點。

附錄：

本文撰寫完成後，筆者又發現史提芬安勒加（Stefan Anacker）的世親的七種著作（Seven works of Vasubandhu）中收有三自性論的英譯，據此本論的譯本，共有十四種之多，而本譯的出版時間是1986年。

法稱因明「三因說」的探討

李潤生

- (一)、引言
- (二)、三因說的建立
- (三)、三因說的商榷
- (四)、結語

本文撰述的目的在探究「法稱因明」建立「三因說」的理論依據，並對其得失作出客觀性與批判性的評價。本文內容，首先指出法稱「三因說」是繼承因明的傳統、依知識論的原理而建立的。繼而把「三因說」的內容及建立的論理依據介紹出來。跟著把「三因說」作個評鑑，指出「不可得因」建立的貢獻、「三類因」分類的失誤，「否定比量唯依不可得因」的錯謬。最後則嘗試把「三類因」修訂為「四類因」，把「三因說」修訂為「四因說」，以期使「佛家因明」更趨合理，更趨完善。

(一)、引言

佛家邏輯之學、名曰「因明」(Hetu-vidyā)①其源出於印度的「正理學派」(Nyāya School)②。傳統學人把「因明」分作「古學」與「今學」③。「古因明」與「今因明」之別，傳統以來，都以陳那(Dignāga)為斷，此呂澂所謂「通途所謂，斷自陳那，前屬古師，後成新說」，正是此意④。這是由於唐·義淨在他所撰的《南海寄歸內法傳》中，雖有「法稱重顯因明」之說⑤，但法稱(Dharmakīrti)的著作還未譯出⑥，陳那與法稱之間有關「因明」學理上的差異，無從得見，所以對「因明」的發展祇能作出簡單的分期。可是時至今日，陳那最主要的著作《集量論》，前有呂澂，後有法尊，分別把它翻成漢文⑦；而法稱的大論(即《釋量論》)，及它的釋文(即僧成所撰的《釋量論釋》)，也分別由法尊譯出；法稱的小論(即《正理滴論》，亦名《正理方隅》)，英文本早已由俄國佛學者徹爾巴斯基(Stcherbatsky)翻出，刊於他的《佛家邏輯》(Buddhist Logic)的第二卷中(Volume Two)。其影響所及，隨著有日人渡邊照宏，出日文本《正理一滴論法上釋》發表於《智山學報》第九、十、十一、十三等期。而於一九五四年，呂澂亦有《佛家邏輯》一文，撮此論的菁華，用散文筆調(按：本是頌文)，發表在《現代佛學》中，後再附錄於他所著的《印度佛學源流略講》

一書。到了八十年代，中國學人王森，根據蘇聯《佛教文庫》本梵文原文，譯出頌文本的《正理滴論》，楊化群依藏文以散體譯出本論，同時載於一九八二年第一期的《世界宗教研究》裡。於是梵、藏、漢、和、英諸本俱備^⑧，陳那的因明學說與法稱的因明學說，一時大白於當世，而其間的同異，亦能條然可辨，所以現代的因明學者，大多把陳那與法稱的因明分為兩個系統：一個是「陳那因明」，一個是「法稱因明」，涇渭分明，不相淆混。

現在我們探討的是「法稱因明」。因為「法稱因明」是繼承「陳那因明」而建立的，所以同樣依「境」（所知對象）的差異，把「量」（知識）分成兩大類別。《集量論》所謂「現及比為量，二相所量故。」《集量論釋》云：「所量唯有自相、共相，更無其餘。當知以自相為境者是現，共相為境者是比。」^⑨如是所知「境」，若非「自相」（particulars），便是「共相」（universals），更無其餘。以「自相」為所知對象而構成的知識便成為「現量」（perception），以「共相」為所知對象而構成的知識便成為「比量」（inference），因而把「聖言量」（authority）廢除，歸入「現」、「比」。而「比量」方面有「自悟」與「悟他」兩種功能，於是再開成「為自比量」與「為他比量」兩類。「法稱因明」全部承繼了陳那這方面的理論，把整個體系分成「現量」、「為自比量」與「為他比量」三大部份。這就是最主要相同之處^⑩。

不過，「法稱因明」在「陳那因明」的基礎之上是有所發展的。如在「比量」的推論形式上，變陳那的「三支」為「二支」，於「為自比量」中略去「喻支」，於「為他比量」中略去「宗支」^⑪；同時「宗過」、「因過」、「喻過」均有損益，像其中的廢除「不共不定」、「相違決定」等過^⑫，更為突出。不過，在「因明」發展史上，最具有特色的，莫如通過知識論的方法，建立了「三因之說」。所謂「三因」者，就是能夠作為有效推理的基本依據、與「所比義」（即「宗」的「後陳」）構成「不相離性」以證成「宗」的可靠性的，說名為「因」：在一切情況中，能擔當「因」的職能的，經過分析，法稱認為不外三種：一者是「不可得因」，二者是「自性因」，三者是「果性因」，更無其餘。由於「三因說」是法稱所始創，是邏輯與知識論所結合的理論，是「法稱因明」的核心部份，值得我們採取批判性的態度，作進一步的探究。

II 三因說的建立

若依「形式邏輯」（formal logic）我們祇求「三相因」能必然地、有效地推演出「宗」（主張或結論）便已足夠，而不必問「三相因」究竟可分多少類別。就以「假言論式」（hypothetical syllogism）為例：

大前提：如P則Q

小前提：P

結論：故Q

這便是有效的了（valid）。我們只知肯定前項，必然地肯定後項，而不必問P是甚麼，Q是甚麼，更不必窮究「P」這變元（variable）能分多少品類。同理，我們亦可否定後項而必然地否定前項，如：

大前提：如P則Q

小前提：非Q

結論：故非P

而不必追問P是甚麼，Q是甚麼。更無須窮究它們的品類究有多少。可是「佛家因明」並不是純粹的「形式邏輯」，它兼攝著知識論及辯論術的成份，它便得要窮究「知識可分多少類別」^⑬、知識的本源、效用、可能性、可靠性等等方面，因此法稱的建立「因三說」是有其歷史傳統的淵源的。如《正理滴論，為自比量品第二》有言：

「復次，三相正因，唯有三種。謂不可得比量因，自性比量因，及果比量因。」^⑭

法稱把具足三相的、可以證宗的所謂「三相正因」，分為三大類別，亦唯有此三大類別，更無其餘，即：

一者、不可得比量因（簡稱「不可得因」）

二者、自性比量因（簡稱為「自性因」）

三者、果性比量因（簡稱為「果性因」）。

「三類因」的名稱標出之後，法稱並提舉實例，闡述其義：

「此中不可得比量因者，如指某處而立量云：此處無瓶，瓶可得相，雖已具足，而瓶不可得故。言可得相已具足者，謂餘種種可得因緣，悉已圓具，應可得物，自體亦有。若物自體，既為實有，其餘種種可得因緣，亦實有者，其物自體，定可現見。」

言自性比量因者，因之自體，若為實有，即於所立法能為正因。譬如說言：此物是樹，以彼本是與遐巴故（無憂樹，舊譯申怒波）。

果比量因者，謂如說言：彼處有火，以見煙故。」^⑮

首先讓我們理解甚麼是「不可得因」。依知識論的觀點來說，眼之能見一色，耳之能聽一聲……必須依仗眾多的條件，此等條件具足存在，感官知覺的經驗活動（佛家名之為「現量」）才得成就。如眼之能見瓶相，則必須依仗瓶體的存在，亦

必須依仗健全的視覺能力、適當的光度、適當的距離等等條件（佛家名之為「因緣」）具足無缺，然後此種視覺的經驗活動才可以產生。今試借用符號的幫助，解析如下：

設：(i)「此處有瓶體的存在」為「p」，

(ii)「能見彼瓶的因緣悉皆具足」為「 $t(1-n)$ 」，

(iii)「此處能見瓶相」為「q」。

則眼之能見瓶相的因果關係，可運用下列的命題來加表達：

$p \cdot t(1-n) \rightarrow q$ (命題1)

以語言表達，我們可以這樣說：「假若此處有瓶體的存在，而一切能見彼瓶的因緣悉皆圓滿具足者，則定可得見彼瓶的相貌。」亦即上述論文所謂「若物自體，既為實有，其餘種種可得因緣，亦實有者，其物自體，定可現見。」

不過，「瓶相可見」或「不可見」雖是「現量」感官經驗之事，可是「瓶體存在與否」（如說：「此處無瓶」），卻非「現量」感官經驗之事，而是「比量」推理的事，我們試以

$t(1-n) \cdot \sim q$ (命題2)

來表示「現見因緣具足而仍不見瓶相」；又以

$\sim p$ (命題3)

來表示「此處沒有瓶體的存在」（即論文所謂「此處無瓶」），則可以聯同「命題1」構成有效的推理如下：

$p \cdot t(1-n) \rightarrow q$

$t(1-n) \cdot \sim q$

$\therefore p$

以語言表達：「若此有瓶，而能見因緣悉皆具足，則彼瓶定可得見（大前提），今能見因緣悉皆具足而仍不見瓶相（小前提），（故知）此處無瓶（結論）。」七世紀的這位具聰明睿智的法稱論師，經已理解到這個意義，指出要否定物體的存在非用「比量」不可。構成這種「比量」的「三相正因」名為「不可得因」。如果運用法稱「為自比量」的論式來表達，可以舉例如下：

宗：此處無瓶。

因：以見瓶的一切因緣悉皆已具足，而瓶相仍不可得見故。①6

「不可得因」是「三相正因」的第一類；其餘兩類便是「自性因」和「果性因」。它們是建立在現代所謂「分析判斷」

(analytical judgements) 與「綜合判斷」(synthetical judgements) 的理論基礎之上的。讓我們先依法稱所舉「自性因」的例子來作分析：

宗：此物是樹。

因：以彼是無憂樹故。

如果用「為他比量」來表達，它的「同法喻」應該是「若彼是無憂樹，則彼是樹」。依此為大前提，我們自然可以從「此是無憂樹」而必然地推出「此物是樹」，因為「無憂樹是樹」根本就是一個「分析判斷」，猶如我們說：「紅花是花」，或「紅花是紅色的」。「花」與「紅色」都可以從「紅花」分析出來，根本就是必然地真。所以若「此物是無憂樹」是真實者，則「此物（必然）是樹」，其結論是從同一自性（自體）分析出來故。所以論云：「因之自體（此無憂樹）若為實有，即於所立（「此物是樹」）能為正因。」至於「果性因」，法稱的例子是：

宗：彼處有火。

因：以有煙故。

前「自性因」的「無憂樹」與「宗」的「樹」是「自性」關係；今此「果性因」的「煙」與彼「宗」的「火」卻是因果關係。它的「同法喻」應該是「若彼有煙，見彼有火」不是「分析判斷」，而是「綜合判斷」。「綜合判斷」的真假值 (truth value) 必須依靠經驗來證明。

設：(i)「煙」為「M」，「無煙」為「 $\sim M$ 」。

(ii)「火」為「P」，「無火」為「 $\sim P$ 」。

則可以透過綜合性的歸納，因而反映出「煙」與「火」的因果關係。如果所得結果是：

(1)

(若彼有煙，則彼有火。)

則符合「法稱因明」之「因三相」中的「第二相」（即「此因唯於同品有」①⑦）。若從另一角度而歸納出：

(2)

(若彼無火，則彼無煙。)

則符合了「因三相」中的「第三相」（即「此因於異品必無」①⑧）。如是在經驗界上說，「火」是「煙」的因，「煙」是「火」的果；從邏輯角度說，「煙」與「火」具「不相離性」，即「若彼有煙」可以推出「則彼有火」；「若彼無火」可以推出「則彼無煙」。如「彼處有煙」是真（即並且符合「因三相」中的第一相——「於所比徧有」），則可以有效地推

出「彼處有火」這個「宗」來。所以「以有煙故」便可作「彼處有火」的「果性因」，「煙」即「火」的「果」而彼此又具「不相離性」故。

「法稱因明」又把「比量」作二分法的區分，即一種是「肯定比量」（《正理滴論》名之為「能成實事」的比量），一種是「否定比量」（《正理滴論》名之為「為遮止義」的比量）。而前「三因」亦得要與此「二比量」相配，如論所云：

「此中後二（即「自性因」與「果性因」），能成實事。前一（即「不可得因」）僅為遮止之因。」

「若彼自體，若從彼生，如是二種，或即自性比量因體，或即為果比量因體。唯由此二，為能如實成立實事。」

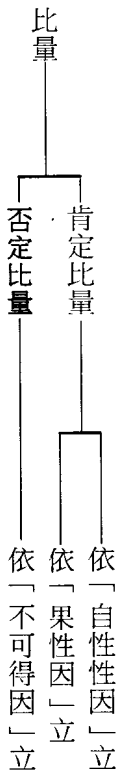
「其遮止義，能成立者，唯是由於前所說不可得義。事若實有，彼不可得，必不容有故。」^{①⑨}

若依徹爾巴斯基（stcherbasky）的英文譯本，則文意更為明確：

「（Cognition）is either affirmation or negation, (and affirmation) is double, (as founded either on Identity) or on Causation.」^{②⑩}

「The success of negation behaviour is only owing to a negative cognition of the form described above.」^{②⑪}

如是可以運用簡表分析如下：



依此可以得知法稱清晰地把「比量」分為「肯定」（有「能成實事」的「表詮義」）與「否定」（有「遮止義」或「遮詮義」）兩大類別。而「肯定比量」或依「自性因」而建立，如說：

宗：此物是樹，

因：以彼是無憂樹故。

或依「果性因」而得建立，如說：

宗：彼處有火，

因：以有煙故。

除彼二因，更無其餘。至於「否定比量」，則唯依「不可得因」立，如說：

宗：此處無瓶，

因：以見瓶的一切因緣悉皆已具足，而瓶相仍不可得見故。

如是「三類因」各有其功能，成立其所應成立的不同「比量」。這便是「法稱因明」之「三因說」的梗概。

(三) 三因說的商榷

從知識的本源來說，有效的知識不外兩種：一者是經驗之知（「現量」），一者是推理之知（「比量」），所以佛家因明立「現量」與「比量」統攝一切「真知」是很正確的。而「比量」必須運用語言，構成判斷，透過歸納或演繹然後始得成就。判斷不外兩大類別，一者是「分析判斷」，一者是「綜合判斷」。依「分析判斷」，法稱建立了「比量」的「自性因」；依「綜合判斷」，法稱建立了「比量」的「果性因」，這也是很合理的安排。可是在「自性因」及「果性因」外別立「不可得因」，那就很有商榷餘地。何則？「因」與「宗義」的「不相離性」不外由兩種關係所構成：若非「自性關係」（分析判斷）所構成，便由「因果關係」（綜合判斷）所構成，捨此更無其餘。所以，如要把「因」來分類，「自性」與「果性」根本窮盡了一切，不必再立第三種因。是以「不可得因」在某些情況應歸到「自性因」去，在別種情況又可歸到「果性因」去。就如法稱所舉的例子：

宗：此處無煙，

因：以現見因緣雖已具足而不可得見故。⁽²²⁾

「無煙」是因，「現見因緣雖已具足而不可得見」是果；「因」與「宗義」具因果關係，所以是「果性因」攝。又如：

宗：此處沒有無憂樹，

因：以無樹故。⁽²³⁾

「無樹」與「沒有無憂樹」都指同一「自性」，非離「無憂樹」別有「樹」的體性故，所以「因」與「宗義」具「自體關係」，「沒有無憂樹」那個「宗」，可以必然地從「無樹」這個「因」分析出來，所以是「自性因」攝。除了這兩例之外，法稱還舉出九例，合共十一個例子；依此十一個例子，法稱便把「不可得因」再細分為十一類⁽²⁴⁾。其中可隸屬於「自性因」的有「相違自性可得因」、「能遍不可得因」等；隸屬於「果性因」的有「相違果法可得因」、「果不可得因」等。由此證成「不可得因」是「自性因」與「果性因」的附屬，不能獨立地與「自性因」及「果性因」並列來分類。

再者，從稱法把「不可得因」細分十一類的內容來看，「自性因」亦應分成二類，即「自性可得因」及「自性不可得因」，因為「可得」與「不可得」是矛盾詞，「 p 」與「 $\sim p$ 」實已窮盡一切；同理，「果性因」亦應分成二類，即「果性