

法稱因明「三因說」的探討

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-vidya)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》，亦名《量評釋論》），及它的釋文（即僧成所撰《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，譯出漢文本的《正理滴論》，楊化群亦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，值得我們採取批判的態度，作進一步的探究。

二、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）可分多少品類。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，以彼本是興遐巴故（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「瓶體的不存在」（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

$$t(1-n) \cdot \sim q \quad (\text{命題2})$$

來表示「現見因緣具足而仍不見瓶相」；又以

$$\sim p \quad (\text{命題3})$$

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：

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

$$\frac{t(1-n) \cdot \sim q}{\sim p}$$

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）。「身在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。⑬

「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」亦必定是真，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」是同一「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」，那並不是「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) 如M則P。

「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) 如「 $\sim P$ 」則「 $\sim M$ 」。

「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」的表詮比量)，一種是「否定比量」(《正理滴論》名之為「為遮止義」的遮詮比量)。而前「三因」亦得要與此「二比量」相配，如論所示：

「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。」

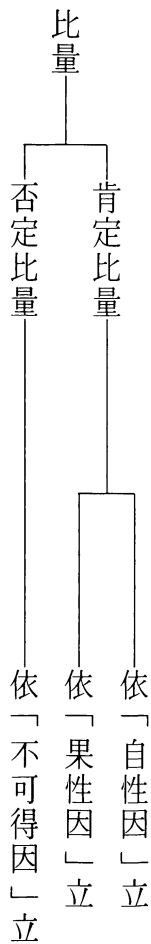
「若彼自體，若從彼生，如是二種，或即自性比量因體，或即為果比量因體。唯由此二，為能如實成立實事。」

「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(scherbatsky)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.」^{②0}

「The success of negation behaviour is only owing to a negative Cognition of the form described above.」^{②1}



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

以「無煙」為因，足以產生「現見因緣雖已具足而不可得見」為果：「因」與「宗義」具「因果關係」，所以是「果性因」攝。又如：

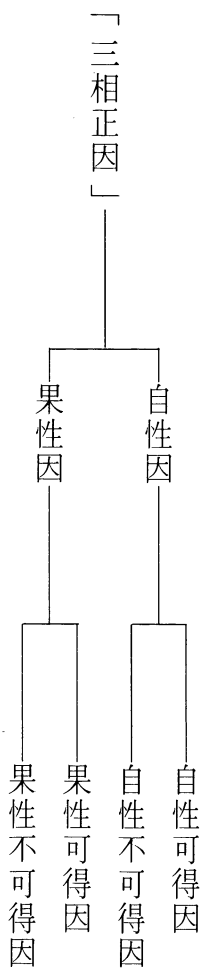
宗：此處沒有無憂樹，

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「自性關係」。「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。除了上述兩例之外，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。由此可見「不可得因」的本質實是「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，從法稱把「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「果性可得因」及「果性不可得因」。如是法稱的「三因」分類應改為「四因」分類：



法稱所立的「三類因」是與「二比量」相配的。「比量」的「宗支」、「因支」與「喻支」都要透過命題而成。就「質」(quality)而言，若非「肯

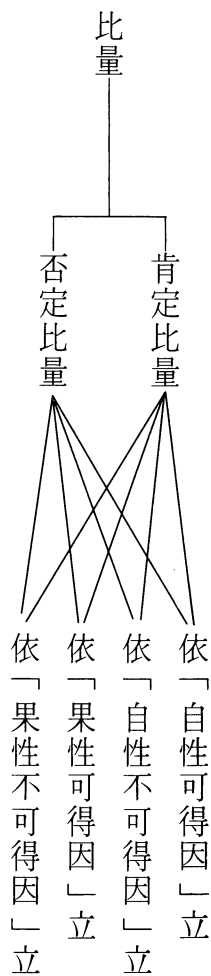
定」，便是「否定」，所以法稱把「比量」依「宗支的質」而分成「肯定比量」及「否定比量」，這是最切當不過的²⁵。同時他進一步指出「肯定比量」，或依「自性因」立，或依「果性因」立，也非常合理，因為依我們在上文的論述，「自性」與「果性」便總攝了一切因。至於法稱強調「否定比量」唯依「不可得因」立，就大有商榷餘地。我們試舉一例：

宗：此人無寒慄，

因：以近烈火故。²⁶

「近烈火」與「無寒慄」具「因果關係」，所以「近烈火」這個「因」對「無寒慄」那個「宗」而言，是「果性因」攝。而「此人無寒慄」是否定命題，則這是一個「否定比量」便無可置疑了。但這個「否定比量」，明顯地說，是依「果性因」立，而非依「不可得因」立²⁷。因此，法稱主張「否定比量唯依不可得因立」是不正確的。

若依我們的修訂，把「三類因」開成「四類因」，則一切「比量」或「肯定」，或「否定」，都可從「四類因」而得建立。茲表列如下：



為要證明這個修訂合理無誤，我們試以下面八例加以論述：

(例一) 宗：此是樹，

因：是無憂樹故。

這便是以「自性可得因」來建立「肯定比量」。

(例二) 宗：此處光明。

因：非黑暗故。

這便是以「自性不可得因」來建立「肯定比量」。

(例三) 宗：彼處有火。

因：以有煙故。

這便是以「果性可得因」來建立「肯定比量」。

(例四)宗：彼等必有禦寒方法。

因：於寒風下仍不戰慄故。

這便是以「果性不可得因」來建立「肯定比量」。如是透過例一以至例四，足以證明「肯定比量」的建立，可有多途：或依「自性可得因」，或依「自性不可得因」，或依「果性可得因」，或依「果性不可得因」；只要彼等因類，三相俱足，則「肯定比量」皆得成就。至於建立「否定比量」，依理，亦無必要局限於「不可得因」，茲例舉如：

(例五)宗：此非動物，

因：以是無憂樹故。

這便是運用「自性可得因」，以成就「否定比量」。

(例六)宗：此非菩提樹，

因：以非樹故。

這便是運用「自性不可得因」，以成就「否定比量」。

(例七)宗：此間無冷，

因：以有烈火故。

這便是運用「果性可得因」，以成就「否定比量」。

（例八）宗：此間無煙。

因：以無火故。

這便是運用「果性不可得因」，以成就「否定比量」。如是透過例五以至例八，足以證明「否定比量」的建立，可有多途：或依「自性可得因」，或依「自性不可得因」，或依「果性可得因」，或依「果性不可得因」；祇要彼等因類三相俱足，則「否定比量」皆得成就。上述八例，皆依「為自比量」的論式來表達，至於依「為他比量」「同法式」或「異法式」，則讀者當知，今不贅敘。

四、結語

「法稱因明」的「三因說」，是繼承「佛家因明」的傳統而建立的。因為

「佛家因明」的內容，除涵攝邏輯成分外，兼攝知識論與辯論術的成份。「三因說」便是依知識論的內容而建立的。

在「三因說」的體系中，「不可得因」的建立，於「因明」發展史上，是有其貢獻的，因為它明確反映出對「事物有無」（即存在與不存在）的認知，是間接推理的「比量」之事，而非直接經驗的「現量」之事。不過法稱把「不可得因」，獨立於「自性因」及「果性因」之外，而與「自性」、「果性」並列而成「三類因」，依分類原則，這是不能接受的。一者，「不可得因」的本質，或是「自性因」攝，或是「果性因」攝；二者，「自性因」與「果性因」，皆可各自細分為「可得因」與「不可得因」兩個支類（sub-classes）；三者，在較高層次上言，「自性因」與「果性因」經已能總攝一切因類。綜合地說，「不可得因」不能跟「自性因」及「果性因」，放在同一層次，因此「三類因」並立的「三因說」是不能成立的。不過「不可得因」的建立既有其積極意義，而「可得」與「不可得」又是對立言，可以隸屬於「自性因」與「果性因」之下，於是「三類因」可以修訂為「四類因」，即是：

1. 自性可得因
2. 自性不可得因
3. 果性可得因
4. 果性不可得因

同時，法稱把「比量」開成「肯定比量」與「否定比量」，這亦是合理的分類，不過指定「否定比量」唯依「不可得因」而建立，那就與事實不符。法稱把「不可得因」再細分成十一類，此十一支類若非是「自性可得因」，便是「果性可得因」所攝，由此可見「否定比量」不一定要依「不可得因」而建立。我們既可以把法稱「三類因」修訂為「四類因」，那末，也可以進一步把「因」與「比量」的配合再加修訂，那就是「肯定比量」或「否定比量」均可以依據「四類因」中的任何一類因而得建立，只要它符合「因三相」的要求便沒有問題了（上節所舉八例，可以為證）。換過角度來看，「四類因」中的任何一類，均可以建立「肯定比量」或「否定比量」。如是我們把「法稱因明」的「三因說」修訂為「四因說」，則「佛家因明」將更為合理，更趨完善。

【註釋】

①除「因明」外，亦稱「量論」(pramāṇa)，亦稱「正理」(Nyāya)。「因明」之名，出於《地持經》中「五明」之說(即所謂：聲明、工巧明、醫方明、因明及內明。)故著作中如陳那(Dignāga)的《因明正理門論》、商羯羅主(Śaṅkarasvāmīn)的《因明入正理論》，都以「因明」來命名。「量」是知識義，「因明」所論述的都是關乎知識之學(按：其內容實涵攝西方的邏輯、知識論及辯論術等等領域)，故亦名「量論」，如陳那的《集量論》、法稱的《量評釋論》，都用「量論」以名篇。至於「正理」一名，是沿襲「正理學派」的《正理經》(Nyāya-Aphorisms)而來：佛家著作中，如法稱的《正理滴論》、法上(Dharmottara)的《正理滴論疏》皆從「正理」而得名。一般來說，「因明」一辭，較為普遍，所以在學派上，也取「陳那因明」、「法稱因明」等名稱。

②唐、窺基的《因明入正理論疏序》有云：「劫初足目(「正理學派」的創始者)，創標真似。」故知佛家「因明」之學，是源於「正理學派」的。見《大正藏》卷四四，頁九一。又「正理學派」的經典之作《正理經》已由近人沈劍英翻出，載於他所著的《因明學研究》的「附錄」中。

③「因明」古、今之分，始於窺基《因明入正理論疏》，疏中處處論及之（《大正藏》卷四四）。近人熊十力著《因明大疏刪注》，呂澂著《因明綱要》都依窺基之說，於是有一「古因明」與「今因明」的區分。如《因明綱要·章一引論》中（古今異說）所云：

「《阿含》、《毗曇》皆有四答、十四不記、墮負等言，是為內說論法權輿。大乘初興，盛破外小，《中觀》諸論，法式稍詳。慈氏師弟，爰及世親，復擯惡空，範規乃具。至於陳那改作，天主闡揚，遂能融洽外言，成一家說。然後護法、清辨妙爛立破，法稱、慧護重顯幽微，斯學光明，於焉為極。而其源久流長，變不一變，古今軌轍，大較條然。通途故謂斷自陳那；前屬古師，後成新說。古者或徒有法而說不詳，或兼有說而理未盡。新者理法俱精，立論大備。此舉五分、三支，宗能所立，可見異式。……」

④見③所引《因明綱要》文字。

⑤見《大正藏》卷五四、頁二二九。

⑥依西藏布頓所撰、郭和卿所譯的《佛教史大寶藏論》（亦名《布頓佛教史》）列舉法稱的「因明」著作，共有七篇，分別如下：

1. 《量釋論頌》（亦名《量評釋論》、《釋量論》）

2. 《量決定論》
3. 《正理一滴論》（亦名《正理方隅》、《正理滴論》）
4. 《因論一滴論》
5. 《觀相屬論》
6. 《成他相續論》
7. 《譯辨正理論》（見該書頁二九三）

⑦ 呂澂譯出《集量論釋略抄》，刊於《內學》第四輯。法尊譯出《集量論略解》，於一九八二年，由中國社會科學出版社出版。

⑧ 《正理滴論》及其釋文的梵文原典見於：

- a. Peter Peterson: Nyāyabindutika of Dharmottaracharya. (Bibliotheca India w. 128, NO. 1507.)
- b. F.I. Stcherbatsky: Nyāyabindu. (Bibliotheca Buddhica. NO. 9.)

它的藏文釋本見：

F. I. Stcherbatsky: Nyāyabindu.

(Bibliotheca NO. 8.)

⑨見陳那《集量論釋略抄》，《內學》第四輯，頁六，呂澂釋文。

⑩還有其他很多相同處，如「即智名果」（按：知識是不能離開主觀的認知的心識而獨立存在的），便是另一顯著的相同處，茲不贅。

⑪陳那改變「古因明」的「五支」作為「三支」。「三支」就是「宗支」（即是「為自比量」所獲至的結論，或是「為他比量」所提出的主張）、「因支」和「喻支」（即是支持證成「宗支」的理論及事例依據）。今試舉例如下：

宗：此山有火，

因：以有煙故。

喻：（同喻）若彼有煙，見彼有火，如灶，

（異喻）若彼無火，見彼無煙，如水。

由於正確有效的「因」，必須符合「因明」對「因」所要求的三個準則，名為「因三相」，即「偏是宗法性」、「同品定有性」及「異品徧無性」（其詳可參考上述熊十力、呂澂及其

他有關「因明」概說的著作）。在「因支」中，經已蘊涵著「因三相」，在「喻支」中，則把後二相明顯地表達出來，而再加上「同品」與「異品」的例子。「因支」既涵「因三相」，而在「為自比量」中，又沒有把「因三相」明顯表示出來的必要，所以法稱便認為「為自比量」略出「喻支」，實屬無妨，如：

宗：此山有火。

因：以有煙故。

至於「為他比量」，則必須明確把「因三相」顯示出來。「喻支」已具備顯示後二相的職能，「因支」則具備顯示第一相的職能。能證成「宗」的「三相因」既已明確清晰地顯示出來，則立者的主張（「宗支」）便不必再表，而被開悟的對方若智慧具足，當能開悟，於是「宗支」無須再贅，故法稱認為悟他的「為他比量」可以略去「宗支」。而「喻支」可以「同法式」表達，亦可用「異法式」表達，而不必如「陳那因明三支比量」中的運用「同喻」及「異喻」兩式同時表達出來。略宗的「同法式」，如：

喻：若彼有煙，見彼有火，如灶。（亦名「同法喻」），

因：此山有煙。

從上「喻」與「因」，對方自可悟出「此山有火」的「宗」來。至於「異法式」，如：

喻：若彼無火，見彼無煙，如水。（亦名「異法喻」），

因：此山有煙。

依上「喻」、「因」二支，對方亦自能悟出「此山有火」，「宗支」不必重贅。

⑫有關「相違決定」因過的問題，可參考拙文《因明「相違決定」的批判》，刊於《法相學會集刊（第二輯）》。有關「不共不定」的問題，可參考霍韜晦先生的《佛家邏輯研究》（附錄一）。

⑬「佛家因明」對知識分類，古師、今師，主張各異，或「五量」（按「量」即知識義），或「四量」，或「三量」，或「二量」。經數百年的探究，終以陳那的「現量」與「比量」為定論，見本文的「引論」所述。

⑭見王森譯法稱著的《正理滴論》，《世界宗教研究》一九八二年第一期。

⑮見注⑭。

⑯若用「為他比量」的「同法式」，亦可作：

喻：若見瓶的一切因緣悉皆已具足而瓶相仍不可得見者，則此處無瓶，如過往的某種

情況。

因：今見瓶的一切因緣悉皆已具足，而瓶相仍不可得見。

（宗：故此處無瓶。）（本支可略）

又有關「不可得因」的理論，可進一步參考法上《正理滴論疏》（22.10, 22.12, 22.13）。

見 Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, Vol. II, P.62-63。

又法稱把「不可得因」，再分為十一小類：

1. 自體不可得因
2. 果法不可得因
3. 能遍不可得因
4. 相違自性可得因
5. 相違果性可得因
6. 相違所遍可得因
7. 果相違法可得因
8. 能遍相違法可得因

9. 因不可得因

10. 因相違法可得因

11. 因相違果法可得因

其詳可參考王森或楊化群所譯的《正理滴論》，見《世界宗教研究》一九八二年第一期。亦
可參考 Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, Vol. II, P.87-P.99。茲不贅。

⑰法稱「因三相」中的第二相，諸本頗有差異，今依 Stcherbatsky 所出 *Nyāya-bindhu* 而
說，彼云：「The three aspects of the mark are (first) 'just' its presence in the ob-
ject cognized by inference, (second) its presence only in similar cases, (third) its
absolute absence in dissimilar cases is necessary.」見 Stcherbatsky: *Buddhist Logic*
Vol. II, P.51-P.58.

⑱見注⑰

⑲見注⑭

⑳見注⑰所引 *Buddhist Logic* Vol. II, P.68.

㉑見注⑰所引 *Buddhist Logic* Vol. II, P.77.

②法稱把「不可得因」再細分為十一類，這便是第一類——「自體不可得因」。見注⑩。法上釋文：「此以所知境不可得為例。『此處』為『宗』的主詞，『無煙』是『宗』的賓詞（即『所比義』或名『宗義』），『不可得』為『因』——意謂『若煙是有，則必可得見』。」見 Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, Vol. II, p. 87. 但法上還不能把它所以稱為「自性不可得」的原因交待清楚。以意推之，「無煙」與「不可得見」是同指一自體，故名「自體不可得因」。可是依我們現代知識的理解，「無煙」為因，才可以產生「現見因緣具足，而仍不得見」這種現象的果，「宗」與「因」是有「因果關係」的，所以把它歸到「果性因」去。

③此是「不可得因」的第三類，名為「能遍不可得因」，見注⑩。

④見注⑩。

⑤依「量」(quantity)來分，則命題可有「全稱」與「偏稱」之別。不過「比量三支」都以「全稱」表達，故無「全」、「偏」差異了。

⑥此是法稱「不可得因」第十類（「因相違法可得因」）的例子。見注⑩。

⑦法稱把「因相違法可得因」歸到「不可得因」去是不合理的，因為既名為「……可得因」，怎可以反成「不可得因」呢？所以法稱把「不可得因」分成十一類，既不能窮盡一切品類，

更與「自性因」、「果性因」相混，故不可取。

