

## 第二编 因明学

### 第一部分 讲解因的性相

首先，因，也可称为证明的理由、论据等，它被视为比度或比量的必要所依，因此有必要先在这里了解它的性相。

“安立在因位上者”，是“因”的性相。若就个别举例而言，我们可以说：“安立在成立声是无常的因位上者”，是“成立声是无常的因”的性相。从这个性相的描述中可以看到，在不严格考察因的有效与否的时候，任何事物都可以被提到任何一种论证因的位置上。而且，在但凡因是否必要是所知的问题上，藏传因明的注释家们未有统一意见。本文将就认为“但凡因不必要是所知”的见解进行解释。如是者，我们可以理解为：但凡无我，既定可被视作就一般而言的因，也定可被视作就个别实践例子因，此二者可为同义。然而，若就所谓“安立为以所作性成立声是无常的因”时，其安立因由于已在陈述中被限定了，所以这时的因只能是“所作性”，不会有别的可能。

其次，讲真因的性相。

先讲解组成真因的元素。由于真因的判别需要和所比之宗前后的两个支分进行关系判定，所以我们需要首先了解构成宗的两个支分。它们是：



### 第一、无过欲知有法

以举例安立说明：“其既被认作是‘以所作性成立声是无常’的净依<sup>①</sup>，又是被依量决定‘其是所作性’，并由此存在有欲知其是否‘无常’的补特伽罗者”，是“以所作性成立声是无常的无过欲知有法”的性相。而此作为成立“声是无常”的无过欲知有法为唯在“声”中，不假其余。所谓有法，大致就是作为宗的那个判断句中的主语部分（在复合论式中，它有可能是一个句子，甚至一组句子）。由于在一个判定句中，主语部分往往作为一个实体拥有后面陈述的特征（即所谓的“法”），故有斯名。由于汉语主语一般有先行的语序习惯性，故在汉传因明中，很多时候有法也被称为“前陈”。然而，从无过欲知有法的性相来看，可以明显看到无过欲知有法是被放在认知实践中受到相对严格规定的一个概念。其中特别在关于是否存在“在该特定情况下对某宗有求知欲的补特伽罗”的问题上，这个性相给读者留下了相当大的直观判断空间。譬如，如果说以“声”为因，证明“声是声”时，也就是说，当出现“声是声，因为是声的缘故”这样一组论式时，理论上是不可能有人在这种情况下会产生用该因求知其宗的企图的。所以，直觉判定这个情况下绝对不存在无过欲知有法并不难。然而，如果在说“声是无常，以是所闻性故”的情况下，对于这个讨论例子里有没有无过欲知有法，智者们是有争议的。

### 第二、讲解所立法以及与所立法相关的同品和异品

首先，同品和异品作为一组概念其实是从宗的后半支，即相对于“有法”的“法”（或“所立法”），也就是相对于“前陈”的“后陈”中衍生出来的。要注意的是，这个“法”或“后陈”只包括语法上的宾语部分，而不应包括动词部分，也就是说，它不应是整个谓词，因为在因明中一旦加上动词的判断式都会被视为常法，而在后面真

<sup>①</sup> 一般而言，净依应可通有法和法两分，但本文只就所净的主体上安名，故净依唯在有法。



果因的说明中，我们会看到真果因的因和所立法是被视作“物”的。

关于同品的性相，这里举例说明：如对于成立“声是无常”的论式，“无常不空者”，是“成立声是无常的同品”的性相。它与“无常”是同义。而“无常空者”，是“成立彼宗之异品”的性相。其与“非无常”是同义。就此可见，同品异品是一组正相违概念（即矛盾概念），在格鲁派的注释系统中，也正是这组相违概念，保证了因法周遍关系获得决定。（可参见贾曹杰等对《释量论》第一品关于在决定自性因的周遍中所需要的三种量的解释。）异品又可分为：“相违异品”，对应上述举例，如：常；“唯别异品”，对应上述举例，如：所知；“非有异品”，对应上述举例，如：兔角。其中“唯别异品”之“唯”是简别“相违”和“非有”而言，不是为简别“同品”而言，也就是说，这类异品是唯就其自返体而言被归类在异品，但其不必与同品成相违。在上述举例中，“所知”本身虽被放在异品中，但不需要考虑所知集合中的全体元素是否都在“常”的类别里。这种对异品的分类的说法至少可在陈那的《集量论》中见到。然而，萨迦班智达在《量理藏论》的第十一章中提到，若承认同异品成正相违则有可能在认知实践上出现如“所知”不知何属的问题。基于这样的顾虑，萨迦班智达对同异品采用了与印度传来的文意直译表述式不同的注释方式。然而，若是根据陈那法称对异品的描述，特别是陈那曾提到异品不以“相异”和“相违”为界定的说法，如果这一说法能作为“唯别异品”背书的话，则萨班的忧虑似乎是不必要的。后来格鲁派重新采用印度传统以存在论为主的方式来处同异品定义的做法。也可能是这个原因，萨班的意见曾受到后来格鲁派的质疑，如贾曹杰在其集量论注释中曾指出萨班的表述方法不宜作性相。另外，一世嘉木漾在其《释量论》第一品注释中也对萨迦派的同品定义提出了详细的攻难。诚然，主要站在认知论角度对量学进行新注释的萨迦派可能有一套与存在论完全不同且系统完整的讲解方式，而这些问题需要对《量理藏论》做全面的判定，这里恐繁



不述。另外值得一提的是，在汉地因明中也有许多关于同异品的讨论，但就我曾涉猎者，大都是未就存在论和认知论具体屈定的含混讨论，故汉地因明争议各方似各就自宗都立有讲说，但就我曾见，各宗实未能作出对攻难的有效防守。有智者往观便知。

另外，附说同品异品所依的元素：同喻和异喻。一般来说，同异品和同异喻没有实质区别。就字面上看，前者更注重表达集合之名，而后更偏重集合内部的元素。由于真同异喻在实际论式的应用中，含义需各别应对应用人的环境，譬如，对现代人可以为“以所作性因成声是无常”的真同喻的计算机对古印度人和现代某种不知计算机为何物的人就不是真同喻，故一般藏传因明的文献和教材鲜有见对此给予性相的描述。有些教材虽有将其定义为“堪为认作是同喻者”，但这只能作为一种说明，而不可能算是真正意义上的定义。不仅如此，沿此以下我们也未能对个别举例如“成立声是无常的同喻”作出有效的定义，其解释说明也仅为“堪为认作成立声是无常的同喻者”。另外，应知就一般而言的“同喻”与“某一特例宗上的同喻”可堪是同义，然而，此与“某一特例宗上的真同喻”则不能同义，理由是在无需严格审定真假时，以安立式方式是无需对被甄选的事例作出限定的，但在要求对真假（即其实质在事件中产生比例的能力）进行审定时，限定条件就存在了。例如，我们可以认为但凡同喻均可可是“成立声是无常的同喻”，但不一定是“成立声是无常的真同喻”。关于“成立声是无常的真同喻”，一般藏传因明文献和教科书上同样鲜少说明。虽然在如洛色林扎仓的教材中有列明其性相，但那个描述如上所列的形式一般不堪作为真正的性相。参照上述对欲知有法的定义方式，我们或可当试这样理解真同喻，以“以所作性因成立声是无常”为例，真同喻既是该因成立该宗之所法立的同品，又是由当论式的有效应用者在其中能依量生起该因法决定的同体。诚然，借助成“所知是有”或“物是无常”的论式对真同喻进行审定时，讨论势必会被引伸至藏传因明共许的比量性相义是否准确，乃



至牽涉比量是否必要唯演绎推理所成等重大问题。其非本论所关注，兹略不赘。

以下讲解真因的性相。是“三相”，是“真因”的性相。举例说明：“是以所作性因成立声是无常的三相”，是“以所作性因成立声是无常的真因”的性相。

此中三相者，即是宗法、随遍和逆遍。对此虽然如遍智嘉木漾等智者亦曾分别列出这三相的一般性相，但考虑到在一般性相列出后，若以作为物的因，如所作性，烟等，在该性相上审定时，将有各种自返体之难；譬如，若举烟因在成立的安立式中为例——无论在不在论式举例中皆可，若承许是宗法，则必有在一般而言的“成立彼之欲知有法”上没有随顺成立之安立式之难，以“成立彼之欲知有法”是常的缘故。因此，这里按班禅索南扎巴的作法，只就具体事例说明宗法性相，如：“是由趣于某是成立声是无常的第一相的补特伽罗，决定某于无过欲知有法声上遍有随顺安立方式”，是“某是成立声是无常的宗法”的性相。

在这个性相描述中说“有”的目的是：为了要排除将“眼识所取”等作为成立“声是无常”的宗法的承许。由性相中说“有”，应能将此错误之承许排除，以“眼识所取”随此因安立式时，于“声”上非有的缘故。此因应成立，以声不是眼识所取的缘故。

在这个性相描述中说“遍”的目的，是为了要排除将“夜来树叶卷曲而眠”等作为成立“树是有心识”的宗法的承许。由性相中说“遍”，应能将此错误之承许排除，以“夜来树叶卷曲而眠”于“树”上即虽有但不是“遍有”的缘故。此因应成立，以此因非于一切树中存在的缘故。

在这个性相描述中说“决定”的目的是，为了排除对关于“声是所作与否”上尤有犹豫的补特伽罗，将“所作性”仍认定为“成立声是无常的宗法”的承许。

在随遍的性相中，举例说明如：“是由趣入某是成立声是无常



的第二相的补特伽罗，决定某唯于成立声是无常的同品上有者”，是“成立声是无常的随遍”的性相。

此中说“有”的目的是：为了排除将“所作性”作为“成立声是常的随遍”的承认。如是者，“所作性”将不能成为“成立声是常的随遍”，因其于常中没有的缘故。

此中说“唯”的目的是：为了排除“所量”作为“成立声是无常的随遍”的承认。如是者，其应可排除这种过失，以“所量”不仅于“成立声是无常”的同品中有，也于其异品中有的缘故。

此中说“唯于成立声是无常的同品”而不说“遍有”的目的是<sup>①</sup>：为使“勤勇所作”成为“成立螺声是无常随遍”，以“勤勇所作”虽唯于成立声是无常的同品中有，但却不是于其同品中遍有的缘故。

此中说“决定”的目的是：为了排除有将“说话”作为成立“对面说话的士夫是遍智”的随遍的承认。其反面例子，详见后文中关于相违有余不定的说明。

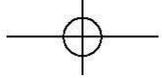
在逆遍的性相中，举例说明如：“是由趣入某是成立声是无常的第三相的补特伽罗，决定某于成立声是无常的异品上遍无者”，是“成立声是无常的逆遍”的性相。

此中说“无”的目的是：为了排除将“所作性”作为“成立声是常的逆遍”的承认。由此应能排除如是过失，以“所作性”于“成立声是常的异品”中有的缘故。

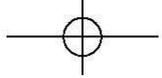
此中说“遍”的目的是：为了排除将“无常”作为“成立声是勤勇所生的逆遍”的承认。由此应能排除如是过失，以“无常”在“成立声是勤勇所生”的异品——“不是勤勇所生”上不是遍无的缘故。

此中说“遍无”而不说“唯于成立声是无常的异品中无”的目的是：

<sup>①</sup> 在藏文中这一区别是通过对于“唯”（ཉམ་）一词何以只简别“同品”（在词序上紧贴同品）而不简别“有”的描述反映出来的。过去有的因明翻译作品中为了反映这一独特的藏文表达方式，将此译成“唯有”，但我以为“唯有”之说在汉文中多同“只有”，不足表示“遍有”的意思。



为了表示“勤勇所生”堪为“成立声无常的逆遍”。由此应能作如是理解，以“勤勇所生”不仅于“成立声无常的异品”上无，也于“成立声无常的同品一分”上无的缘故。



## 第二部分 讲解真因的分类

从体的方面来分类，分成真果因，真自性因和真未缘到因三种。

### 一、真果因

“是果之三相者”，是“真果因”的性相。举例说明：“既是容有以烟因成立有烟山中有火的直接所立法与烟之因的同分，又是以烟因成立有烟山中有火的三相者”，是“以烟因成立有烟山中有火的真果因”的性相。其事例就是“烟”。

其中又分五种：

亲因之成立真果因。如说：“有烟山中，有法，应有火，以有烟的缘故。”

前行因之能立真果因。如说：“在天空中的烟，有法，应有前行之自因火，以是烟的缘故。”

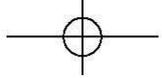
差别因之能立真果因。如说：“执色根现量，有法，应有自身之增上缘和等无间缘之外的其他缘，以虽由自身之增上缘和等无间缘齐聚亦不定生起，而见或然生起的缘故。”

自返体因（或称总因）之能立真果因。如说：“近取蕴，有法，应有自相续；以是或然生的缘故。”

比度因法的真果因。如说：“口中糖球之上，有法，应有以先前之糖味产生当下之糖色的能力；以有当下之糖味的缘故。”

亲因之能立真果因实际上是将“有果必有因”的原则在净依有法具体指示的特殊环境中进行以果比因的应用。而对此正好有如《释量论》中所谓“其相违果中，亦许待境时”<sup>①</sup>的妨难。也就是说，这种应用是受到净依有法所给定的特殊情景而定的。譬如，上述例子的有法若改为“吸烟人的口中”或“烟成就之时中”，则同样的因法周遍就要被临时取消了。但这样一来，我们不难会想到一个问题：

① PV 1.8ab: *istam viruddhakārye api deśākālādy apeksanam.*（参考 PV，第二页。）



为什么“山上有烟”就可以呢？这只能作一个使用情景加以限制，不能一概而论的“有烟之山”，譬如我们可以安立不太远处一座你熟悉的正在喷发的火山等等。

关于比度因法的真果因的安立。从认知逻辑的直觉中它似乎是多此一举的。法称论师专列此因的目的，似乎是为了约束一切真因的因法关系解释唯在自性相属和彼生相属两种中。西藏人对此坦然安受，未问过尤。然而由此引生的一些诘难似乎未有圆满的答案。这两则问题的辨析繁复，将于《释量论广解》中另行专门讨论。

## 二、真自性因

“是自性之三相”，是“真自性因”的性相。举例说明：“若是所作性因成立声是无常的直接所立法中所摄事则必和所作性是同一性，而又是以所作性因成立声是无常的三相者”，是“以所作性因成立声是无常的真自性因”的性相。

其中又分两类：

观待差别的自性因。“是真自性因，并且由自表达的言语引伸到自身的能作主体上去者”是其性相。这其中又分作两类：直接引伸差别法之该因和间接引伸差别法之该因；初者如：“螺声是无常；以是勤勇所生的缘故。”次者如：“声是无常；以是所作性的缘故。”

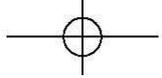
无差别自性因。“是真自性因，并且由自表达的言语未引伸到自身的能作主体上去者”是其性相。譬如，“声是无常；以是物的缘故。”

## 三、真未缘到因

“既是成立彼宗的真因，而该因所成立宗上直接所立法中所摄事应与遮止有同体者”，是“真未缘到因”的性相。

其中又分两类：未显现真未缘到因、可现真未缘到因。

“是未显现未缘到的三相者”，是“未显现真未缘到因”的性相。其意思是：既是真未缘到因，而该所遮法中安立之事存在，然而在当前安立的情境中，该安立之事即使存在，亦不能在对于该因的宗



法上决定的有情的量中显现者。在这个解释中，强调“该所遮法中安立之事是存在”的意义，在于需要排除：“于近取蕴上，有法，应无补特伽罗我，以依量未缘到补特伽罗我的缘故”时，其因将被误作未显现真未缘到因的过失。此又分两类：未缘到相属方之彼因、缘到相反方之彼因。

首先，“既是未显现真未缘到因，又是无遮的同体者”，是“未缘到相属方之彼因”的性相。其再分类可有：未缘到因、未缘到能遍、未缘到自性等三种未缘到相属方之彼因。在过去某些智者对此的分类中，有分作两类的，即分作：未缘到因和未缘到能遍之彼因，有的加上未缘到自性而分成三类。其中举例：

第一类如：以某当前处，有法，在对于不能缘到鬼的凡夫的觉中没有与缘到鬼符实决定有的再决识；以在这类凡夫的相续中无缘到彼鬼之量的缘故。

第二类如：以某当前处，有法，彼不能现见鬼的有情不应能立“有鬼”的宗；以其相续中未缘到鬼的缘故。

第三类如：以某当前处，有法，上述一类有情应无与缘到鬼符实决定有的再决识；以其相续中未依量缘到与缘到鬼符实决定有的再决识的缘故。

这里的第三类是否合理，端乎有无认识实践意义而言。不过，若就以下“未缘到应可缘到之自性的彼因”亦有安立理由，则此因亦应有类同之安立理由。

其次，“该因既是成彼的真未缘到因，又是非遮或成立的随意一种者”，是“缘到相反方之彼因”的性相。其中又可以分作两种：依于不并存相违的彼因、依于互绝相违的彼因。

初者举例如：以当前某处，有法，在不能见鬼的有情的相续中应无决定成彼之符顺再决识；以有作为存在之物的缘故。

次者举例如：以当前某处，有法，在不能见鬼的有情的相续中应无所谓有鬼的立宗；以有所知的缘故。



这里所谓未显现未缘到和后面说的可现未缘到的差别在于其直接所破法所摄事中，虽即在当前其余因缘俱足时，趣于该因的补特伽罗相续能不否认起。安立该因的实际效用是如《佛说诸法本无经》<sup>①</sup>中所说：“我或如我者能量凡夫者，而凡夫不能量凡夫，将视转坏。”以凡夫不见因故，不应说其他有情过失，不应说其他有情没有功德等语；以其相续中无能缘彼之量，而当令其自身功德转坏的缘故。另外，由凡夫相续中无法知谁是圣者故，不应随意诽谤他人，以若其诽谤者恰是圣者愿行，则将结集难忍苦趣之因，犹愚人以手探为灰所覆之火炉，必为所灼。不仅如此，此因的讲解是相应顺世外道对佛教问于解脱和一切智的攻难的反击，以顺世师们认为：佛教所许的解脱和一切智应该不存在。而自宗可出能破宗为：你们顺世宗师们应不能立如是之宗，以解脱和一切智虽有而于你们之量未能缘到的缘故。对此若有敌宗兴难说：若如是，你们佛教宗亦不应对一类未得授记者作赞叹其证得之言辞。对此应答：理虽如是，然自宗于诸圣者安立赞叹，是为随顺证得真实义而积集功德资粮，故应无此过。

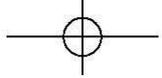
“是可显现未缘到三相者”，是“可现真未缘到因”的性相。举例说明：“其既是能成立‘声不是常’的真未缘到因，而在其因所成立宗的所破法中的安立事若存在，则趣入该因宗法的有情的量中定可缘到该安立事，若如是者”，则其即是成立“‘声不是常’的可显现真未缘到因”的性相。

其分类有：缘到相反方的彼因、未缘到相属方的彼因两种。两者分别的性相为：

“既是成立彼宗的可显现真未缘到因，又是非遮或成立的随意一种者”，是“缘到相反方的可显现真未缘到因”的性相。

“既是成立彼宗的可显现真未缘到因，又是无遮者”，是“未缘到相属方的可显现真未缘到因”的性相。

<sup>①</sup> 从藏文直译此经题应为《佛说诸法无生经》。



复又从这种二分法再展开，则有其他的所谓三分法、八分法、十分法、十一分法、十六分法、十八分法等多种分类方式。以下就最详分法作介绍：

在十八分法中，首先将“缘到相反方的彼因”分为：“缘到不并存相违的相反方的彼因”和“缘到互绝相违的相反方的彼因”两种。又将“缘到不并存相违的相反方的彼因”再细分为十二种，它们分别为：

第一种、缘到与其自性相违的自性的彼因。举例如：东方的烈火，有法，应不与寒触不相违而并存；以是烈火的缘故。

第二种、缘到与其因相违的自性的彼因。举例如：东方的烈火，有法，应不与作为寒触之果的寒毛竖起无相违而并存；以是烈火的缘故。

第三种、缘到与其能遍相违的自性的彼因。举例如：东方的烈火，有法，应不与冰雪触觉无相违而并存；以是烈火的缘故。

第四种、缘到与其果相违的自性的彼因。举例如：东方的烈火，有法，应不与寒触之无间能生亲因无相违而并存；以是烈火的缘故。

第五种、缘到与其自性相违的果的彼因。举例如：东方的浓烟，有法，应不与寒触不相违而并存；以是浓烟的缘故。

第六种、缘到与其因相违的果的彼因。举例如：东方的浓烟，有法，应不与作为寒触之果的寒毛竖起无相违而并存；以是浓烟的缘故。

第七种、缘到与其能遍相违的果的彼因。举例如：东方的浓烟，有法，应不与冰雪触觉无相违而并存；以是浓烟的缘故。

第八种、缘到与其果相违的果的彼因。举例如：东方的浓烟，有法，应不与寒触之无间能生亲因无相违而并存；以是浓烟的缘故。

第九种、缘到与其自性相违的所遍的彼因。举例如：东方松木所生之烈火，有法，应不与寒触不相违而并存；以是松木所生之烈火的缘故。



第十种、缘到与其因相违的所遍的彼因。举例如：东方松木所生之烈火，有法，应不与作为寒触之果的寒毛竖起无相违而并存；以是松木所生之烈火的缘故。

第十一种、缘到与其能遍相违的所遍的彼因。举例如：东方松木所生之烈火，有法，应不与冰雪触觉无相违而并存；以是松木所生之烈火的缘故。

第十二种、缘到与其果相违的所遍的彼因。举例如：东方松木所生之烈火，有法，应不与寒触之无间能生亲因无相违而并存；以是松木所生之烈火的缘故。

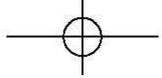
以上十二种“缘到不并存相违的相反方的可显现真未缘到因”的举例主要是从物质不并存相违的方面所做的举例。其中，除要注意有以上关于因果时间地点上的争议之外，在第四、八和十二种中还有一种争议：有人说，第四、八和十二项若因法周遍成立，则应有从无间能生亲因推论其果的可能，以其逆遍成立的缘故。若许，则应有相应第四、八和十二种的反置成立因，而若些则与陈那法称唯许真因只有自性、果、未缘到三种成相违，也就是出现了第四真因。对此，可以答之以：无间能生真因是之安立是望果而言的，其未得果时，难计成立，故就无果而推彼无可成立，而反推则难成。但对于尚有以时间先一刹那推后一刹那之难，并由是引生出有情相续未来生得不得决定等诘难，详情将留待未来在《释量论广解》中探讨。

另外有从识不并存相违方面和生物不并存相违方面的举例，其分别如：

初者，对补特伽罗我执成为正对治的声闻修道中的无间道，有法，应不是与补特伽罗我执无相违并存者；以补特伽罗我执的正对治的缘故。

次者，东方乌鸦，有法，应不是与猫头鹰无相违并存者；以是乌鸦的缘故。

然而这两种举例均可视作“缘到与其自性相违的自性的彼因”



的举例，故并未超出该分类范围而独存。

在“缘到互绝相违的相反方的彼因”中，“既是成立彼之缘到相反方的可显现真未缘到因，又与其所遮法所摄之安立事非异质者”，是其性相。该因可分作两种：

第十三种、“以观待排除决定之彼因”。举例如：白色羊毡，有法，从其初织成时应不决定所染颜色；以其自身将染之颜色是要观待其后来出现的因缘的缘故。

第十四种、“以决定排除观待之彼因”。举例如：所作性，有法，除其自身坏灭性应不需观其自身后来出现的因缘；以从其初成之际已决定坏灭的缘故。

在“未缘到相属方的可显现真未缘到因”中有：

第十五种、“未缘到应可缘到之因的彼因”。举例如：东方夜晚无火之海上，有法，应无如是之火所生的烟；以无如是之火的缘故。藏传因明传统教材中，此因举例应如：以夜晚无火之海上，有法，应无烟；以无火的缘故。但以上述对“成立直接因的真果因”的质疑而论，此例应作如文安立为好。

第十六种、“未缘到应可缘到之能遍的彼因”。举例如：某远处无树岩石岗上，有法，应无沉香树；以无树的缘故。

第十七种、“未缘到应可缘到之自性的彼因”。举例如：无瓶之处，有法，应无瓶；以依量未缘到瓶的缘故。

第十八种、“未缘到应可缘到之亲果的彼因”。举例如：无烟之石臼中，有法，应无烟之无间能生亲因；以无烟故。就此因逆遍成立上的争议前所述。

以上的果，自性和未缘到三种真因的分法在传统上被称作就体差异方面的分类。对此在汉地南方有学者因其未识依体分类的观待原则，亦未能就这种分类功用和承统继承必要进行考察，却在其对法称正理滴论的讲解中妄下批评，改变这种依体三分的作法而在未缘到因上又另分出所谓的“果未缘到因”和“自性未缘到因”，合



称其所谓四因之说。这种有趣的尝试若对于粗通分类之规而因明著作的朋友来看，不妨是一种游戏，但决非智者之举。单看其“果未缘到因”之名称安立，便知是该作者全然未懂上述三因在个别名言安名中的名言和义理之间的关系。

另外，从所立法的方面来分类。可分作两种：成立彼之遮止因和成立彼之成立因。

“既是成立彼之三相，又是成立彼之直接所立法所摄事则必定遮止者”，是“成立彼之遮止因”的性相。

“既是成立彼之三相，又是成立彼之直接所立法所摄事则必定成立者”，是“成立彼之成立因”的性相。

在这种分法和依体三因分法的配对上存在认为将真果因和真自性因作为成立因而遮止因唯应是真未缘到因的说法以及不必将此三因作配比而唯应在所立法所摄事上观待成立或遮止而分。

从成立方式的方面来分类。可分作两种：“成立彼之名言的真因”和“成立彼之义的真因”。

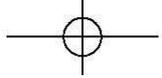
“既是成立彼之三相，又是成立彼之直接所立法所摄事则必定是所表者”，是“成立名言的真因”的性相。譬如，所作性就是成立声，是无常之成立名言的真因。

“既是成立彼之三相，又是成立彼之直接所立法所摄事则必定是性相者”，是“成立义的真因”的性相。譬如，所作性是成立声，是刹那法之成立义的真因。

这里就所谓成名言的真因上，对于趣于真因的有情相续中若能忆持成立彼之直接所立法所摄事的性相未忘失时，该因又可列作成立唯名言的真因。这种分类方式其实并未能统摄一切真因，以应许有非所表亦非性相之同体可堪作某真因所成立法的缘故。

复又从所立方面来分，真因可分成三类：信许真因、共称真因和事势真因。

首先，“若是以曾经三种观察见证的教言成立‘施得受用，戒得乐’



之教言所示义理不谬的直接所立者，必是极隐蔽事，且是该因如是成立、如是教言之三相者”，是“由该因如是成立、如是教言的信许真因”的性相。若此分类，则有信许之果、自性和未缘到三种真因。

其次，“若是以分别境上存在的因成立‘有兔’可堪以‘月亮’称之的直接所立，则定是声所生共称者，且是以该因如是成立之三相者”，是“由该因如是成立彼之共称真因”的性相。若此分类，则有共称之自性和未缘到两种真因。

再者，“若以所作性因成立声是无常的直接所立，则必是轻度隐蔽事，是由该因如是成立彼之三相者”，是“该因如是成立彼之事势真因”的性相。此因一般而言又可分作果、自性和未缘到三类真因，因此，它和信许等三种真因应不相违，因为“由三种观察所见证的教言”既可以是成立“施得受用，戒得乐”的教语所示义理不谬的信许真因，而如是教言又可以是成立可堪以“月亮”称之的真因，且如是教言又可以是成补特伽罗无我的事势真因的缘故。

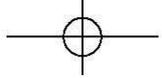
另外从趣入同品之方式的方面来分类，又可分作：于成立彼之同品能周遍趣入之真因和于成立彼之同品一分遍之真因。

“由某于某处成立某法之安立式应为‘是式’，且若是彼处则定是某者，又某是于该处成立彼法之三相者”，是“某成立彼（宗）之同品能周遍趣入之真因”的性相。举例如：以“所作性”成立“声是无常”。

“由某于某处成立某法之安立式应为‘是式’，且若是彼处则不定是某者，又某是于该处成立彼法之三相者”，是“某成立彼（宗）之同品一分遍趣入之真因”的性相。举例如：以“勤勇所作”成立“**声是无常**”。

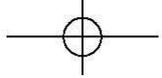
从立因观待所摄有情的方面来分类。此分类可作两类：自利真因和利他真因。

“某既是成立彼之真因，且无由某所成立彼之有效敌论方者”，是“某是成立彼之自利真因”的性相。譬如，在安立成立声是无常



之自利真因的补特伽罗之前为成立声是无常而安立所作性之际的“所作性”因。

“某既是成立彼之真因，且有由某所成立彼之有效敌论方者”，是“某是成立彼之利他真因”的性相。譬如，恰当将所作性成立声是无常之际的有效敌宗面前，说“以声，有法，应是无常，以是所作性的缘故。”时的“所作性”因。



### 第三部分 讲解假因

#### 释相违因

“由对决定某是成立彼之宗法的补特伽罗决定某作为因于成立彼之随逆周遍上成颠倒者”，是“某是成立彼之相违因”的性相。从字面上分类，相违因可分作四种：

成立法体的相违因。如说：“声，有法，应是常，以是所作性的缘故。”

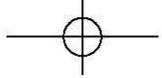
成立名言所摄之法差别的相违因。如说：“眼等，有法，应是堪被其他非积聚法之有境所用者，以是积聚法的缘故。”

成立名言所摄之有法体的相违因。如说：“虚空之物，有法，应是常，以是无为法的缘故。”

成立名言所摄的有法差别的相违因。如说：“非积聚之有境如眼等，有法，应是为其他所作用，以是积聚法的缘故。”这个例子的原型是当数论外道意图在佛教徒面前成立“眼等堪为常我之所用”从而达到成立其宗所许有“常我”之见时，为避免立宗里宗依有不共许的过失，因此要闪烁其词，表面上立“以眼等，有法，应是为它所用，以是积聚之法的缘故。”借此以求暗许其中的“它”即是彼欲成之“常我”之际，佛教徒即就其暗许之有法差别上指示敌宗犯有周遍相违之过。然而就一般而言，此论式未犯此过。

#### 释不定因

“由某既是成立彼之宗法，且由某于成立彼之顺逆周遍上不定清净也不定颠倒者”，是“某是成立彼之不定因”的性相。其中若就某已成某因之宗法的有情，是否能在同异二品随一中确定某因之



存在的方面来分，应有不共不定和共不定两种分法。

### 不共不定因

“某既是成立彼之不定因，某于成立彼中已趣宗法之补特伽罗未能在所成立之同品和异品随一中决定某是有者”，是“某是成立彼之不共不定因”的性相。譬如说：声，有法，应是常，以是所闻性的缘故。又或正欲成立“活身有补特伽罗我”时，安立“有命”因者。

### 共不定因

“某既是成立彼之不定因，某于成立彼中已趣宗法之补特伽罗决定某在所成立之同品和异品随一中存在者”，是“某是成立彼之共不定因”的性相。其又分：

### 正不定因

“某既是成立彼之共不定因，且由趣入某是成立彼之宗法之补特伽罗决定某于成立彼之同品和异品中皆有者”，是“某是成立彼之正不定因”的性相。其若分类，即九句因图中四隅所在的四种不定因，亦即：

于同品及异品皆遍有之正不定因。譬如：声，有法，应是常，以是无兔角的缘故。

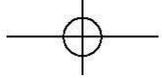
于同品及异品皆有非有之正不定因。譬如：声，有法，应是常，以是非有智慧的缘故。

于同品有非有于异品遍有之正不定因。譬如：声，有法，应非勤勇所生，以是无常的缘故。

于同品遍有于异品有非有之正不定因。譬如：声，有法，应是常，以是所量的缘故。

以上举例与陈那论师所举略呈不同，其中是因为要考虑异品中有“不存在”项，而旧式安立是否有不妥处还请智者详辨。

### 有余不定因



“某既是成立彼之共不定因，由趣入某是成彼之宗法的补特伽未能决定某在成立彼之同品和异品两者中皆有者”，是“某是成立彼之有余不定因”的性相。此若分类有两种：真有余不定因和相违有余不定因。

“某既是成立彼的有余不定因，又由趣入某是成立彼之宗法的补特伽罗在所立同品上决定某是有者”，是“某是成立彼之真有余不定因”的性相。例如：对不证佛陀的有情说：某作言语的人，有法，应不是佛陀，以是作言语的人的缘故。

“某既是成立彼的有余不定因，又由趣入某是成立彼之宗法的补特伽罗在所立异品上决定某是有者”，是“某是成立彼之相违有余不定因”的性相。如对不能证佛陀的有情说：某作言语的人，有法，应是佛陀，以是作言语的人的缘故。

在有余不定因的分类中，所谓“真”和“相违”的意思是：由于真有余不定因是能决定在同品中有，对成立是真因来说就余下对异品无的决定了。同样，在相违有余不定因中由于是决定了异品中有，故对成立是相违因来说就余下了于同品中无的决定了。然而，这种观察本身却也让人想到，因法周遍成立难道真的需要在同异两品上观察？

#### 释不成因

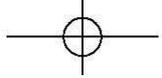
“某既是安立作为成立彼之因，且不是成立彼之宗法者”，是“某是成立彼之不成因”的性相。其中分类有三种，它们分别为：

由观待对象而不成立之因。其中又分七种：

由因体不存在而不成立之因。譬如说：土夫，有法，应是受苦者，以是为兔角所刺者的缘故。

由有法体不存在而不成立之因。譬如说：兔角，有法，应是无常，以是所作性的缘故。

由因法同一而不成立之因。譬如说：声，有法，应是无常，以是无常的缘故。



由欲知有法与因同一而不成立之因。譬如说：声，有法，应是无常，以是声的缘故。

由欲知有法与法同一而不成立之因。譬如说：声，有法，应是声，以是所作性的缘故。

由于欲知有法上因未有随顺安立式而不成立之因。譬如说：声，有法，应是无常，以是眼识所摄的缘故。

由有法之一分子于因上无而不成立之因。譬如说：树，有法，应是有情，以是夜来卷叶而眠的缘故。

由观待认识而不成立之因。其中又分四种：

由对因之体有犹疑而不成立之因。譬如对不能见认识鬼之补特伽罗说：声，有法，应是无常，以是鬼之所量的缘故。

由对有法之体有犹疑而不成立之因。譬如对不能见认识鬼之补特伽罗说：鬼之歌声，有法，应是无常，以是所作性的缘故。

由对因和有法二者之体有犹疑而不成立之因。譬如对不能见认识鬼之补特伽罗说：当前鬼的歌声，有法，应是物，以是鬼之耳识所闻的缘故。

由于没有无过欲知有法而不成立之因。譬如对释迦牟尼佛说：声，有法，应是无常，以是所作性的缘故。

由观待辩方而不成立之因。其中又分三种：

由观待自宗而不成立之因。譬如数论师对佛教徒立：安觉，有法，应是无觉，以是有生灭的缘故。

由观待他宗而不成立之因。譬如裸形外道对佛教徒立：树，有法，应是有情，以是剥皮就断魂的缘故。

由观待自他二宗而不成立之因。譬如。正理师对数论师立：声，有法，应是无常，以是所作性故。

2014年7月5日

第二稿于莱比锡