

因三相辩证

郭桥

摘要: 关于印度因明史上“因三相”概念的最早提出时间,学界意见不一。但一个公认的事实是,《门论》中关于九句因的详细分析以及正、似因的判定,表明陈那所开创的新因明革新了因三相学说,对后者的合理性进行了全面分析。玄奘回国后于公元647年在弘福寺翻译《入论》一卷,公元649年在慈恩寺翻译《门论》一卷,这是以因三相为核心的新因明传入中国的两个标志性事件。玄奘在《入论》中对“因三相”内容的翻译在汉传因明史上产生了深远影响,僧、俗两界纷纷围绕之而开展研究。继玄奘《入论》本对“因三相”的翻译之后,近代以来又有学者依据梵文或藏文的有关资料对梵文本《入论》中的“因三相”重新翻译或校勘玄奘译文。比较玄奘译本和近代以来的再译本,可以发现玄奘译本中新增了“遍”、“定”两个汉字。玄奘关于因三相的译文典雅、精致,表达三相的语句成为汉传因明的经典格言,极大地促进了因明在中国的传播。关于因三相的义理,后代学人尤其是近代以来深受西方逻辑浸染的研究者提出了不同的见解。这些不同的见解,以第一相和第二相最为明显。关于第一相,本文提出这是关于因法和宗之前陈的关系所做出的规定。关于第二相,本文认为该相和同喻体相互表里,它规定具有因法所表示属性的事物一定也都具有宗之后陈即同品所表示的性质。这一主张得到以下理由的支持:唐疏、九句因和因三相的关系、《入论》中的有关文句,以及藏传因明研究者的观点。关于第二相和第三相,二者在逻辑上的等值关系并不能取代在自悟和悟他的过程中它们分别具有的作用。对因三相中后二相的逻辑解读,不能也不应该消解二者在立破语境中彼此不可替代的作用。

关键词: 汉传因明; 因三相; 译本; 义理

中图分类号: B81

文献标识码: A

因三相理论在印度因明发展史上经历了从提出到逐步完善乃至精致化的过程,最终成为新因明体系的核心部分。这一点,诚如沈剑英先生指出的,“因三相是新因明的核心问题,它是新因明从古因明脱颖而出的标志。”([13],第88页)其后,因三相理论随着因明的东渐,尤其是玄奘在唐代的弘扬而成为汉传因明的一项重要内容。汉传因明关于因三相的系统研究,肇始于玄奘及其弟子,近代时期出现了继唐之后的又一个高峰。进入当代,尤其是20世纪80年代之后,相关

收稿日期: 2018-10-10

作者信息: 郭桥 河南大学哲学与公共管理学院
10040067@vip.henu.edu.cn

基金项目: 河南大学哲学社会科学创新团队培育计划资助项目成果。

研究蓬勃发展,围绕因三相所发表的研究成果成为了当代汉传因明繁荣景象的一个标志。

1 “因三相”的源出及其东传

1.1 “因三相”的源出

关于“因三相”的语源,吕澂先生在其1926年出版的《因明纲要》中有两处说明。其一:“三相见于《顺中论》,而《论》特破斥之。宗为所立,见于外宗《正理经》第一章”。([8],第10页)该引文系原书正文“然三支本于因有三相,以及宗是所成,皆属外论旧谈,古师特见摈弃”([8],第10页)之注释。其二:“《顺中论》始见此,论列三相:一朋中之法,二相对朋无,三彼自朋成。朋即宗之异译。”([8],第27页)该引文系原书正文“因三相语,原出外宗”([8],第27页)之注释。根据吕澂先生的考证,“因三相”一语至迟在《顺中论》中已经出现,甚或更早。事实上,根据沈剑英先生的考证,因三相说的提出溯源到正理派。他指出:“因三相说为正理须摩(*Nyāysoma*)或正理修摩(*Nyāyasaumya*)亦即正理派的后学最早提出,其名称初见于《顺中论》。”([14],第280页)

关于“外宗”到陈那创建新因明期间因三相说的演变,吕澂先生有一段简要说明。他指出:“因三相语,原出外宗。无著以降,内渐引用。迨及陈那,复事广说,列因九句,真似大明。其意盖在显后二相,更易喻支,由是五分改观,三支定式,能立所立,纯净无瑕。此新因明所著殊绩,读《理门论》反复而知”。([8],第27页)继吕澂《因明纲要》之后,一些当代因明学著作对因三相说的演变历程进行了更加详细的阐述,例如1985年出版的《因明学研究》([11],第57–59页),1996年出版的《佛教逻辑研究》([23],第65–67页)。

1.2 “因三相”东传

唐太宗贞观十九年(公元645年),玄奘携带520夹,计657部梵文经卷从印度返回长安,其中包括因明论36部。后在唐太宗支持下,于长安弘福寺开始佛经翻译,至唐高宗麟德元年(公元664年),凡19年。期间,玄奘先后译出佛典75部,计1335卷,并口述《西域记》12卷。“在他所译的如许经论中,部分或专门论述因明的,约有七种,另有两种可视为运用因明的范例。”([14],第74页)在玄奘翻译的有关因明论著中,包括陈那及其弟子的两部专著。贞观二十一年(公元647年),玄奘在弘福寺汉译出商羯罗主的《因明入正理论》(以下简称《入论》)一卷。《入论》世称“小论”,“此论阐释陈那《正理门论》的逻辑体系,以立破为方隅,是因明的入门之作。”([14],第75页)贞观二十三年(公元649年),玄奘在慈恩寺汉译出《因明正理门论本》(以下简称《门论》)一卷,由新罗人知仁笔

受。《门论》世称“大论”，它是陈那新因明的奠基之作，“此书重在立破，即注重证明和反驳。”（[24]，第221页）陈那后期代表作《集量论》就是以此书的理论为主干扩展而成。具体而言，“此论（指《门论》——引注）以立破为纲建立了新因明的体系，而将现、比二量视为立破应具的必要条件。对真似能破的论述，则侧重于似能破的阐发，将正理派的二十二种误难整理成十四种过类。”（[14]，第76页）玄奘对有关印度因明典籍的汉译，尤其是《入论》和《门论》的翻译，提升了汉传因明研究的起点，唐代因明学界围绕二论的研究呈现一派欣欣向荣的局面。吕澂先生指出：“慈氏而还，因明广用，依教成理，诸论并然。唐代玄奘，东传其秘，基、泰以次，莫不穷研。以是译籍著书，处处入律，学人索解，舍此无由。”（[8]，第12页）

随着《入论》和《门论》在中国内地的翻译，“因三相”作为新因明的核心理论得到了唐代及后世学者的广泛而深入的研究。其中，有中国学者，也包括朝鲜、日本等域外学人。巫白慧先生曾撰文指出，汉传因明典籍中提到“因三相”的具体名称的只有两部，即公元550年真谛翻译的世亲所著《如实论》，以及公元649年玄奘翻译的《因明入正理论》。（[15]）虽然《如实论》的汉译早于《入论》，但是真正开启我国汉地对“因三相”进行广泛而深入研究的，当始自玄奘翻译《入论》。

近代以来，在西学东渐的时代浪潮中，西方逻辑于中国社会得到广泛传播，汉传因明的研究也藉此获得了一个新的分析工具，相应的研究论著往往具有鲜明的逻辑色彩。这一点，诚如吕澂先生所言：“今时说者更比诸逻辑，称其周祥。”（[8]，第12页）大致而言，这些不同的论著多涉及“因三相”的汉语翻译、因三相的含义及其相互关系，以及因三相和九句因的关系，等等。

2 “因三相”的翻译

新因明中“因三相”这一术语及其理论，在汉语典籍中始见于玄奘在唐太宗贞观二十一年（公元647年）汉译完成的《入论》一文。近代以来，日本和我国学界的部分学者根据有关梵文资料，对《入论》重新进行了翻译，其中包括藏族学者对《入论》的藏语翻译。借助这些不同的译本，可以发现因三相理论的梵语原始表述，以及玄奘在进行跨文化翻译过程中所做的相应工作。以下胪列《入论》的5个汉语译本。

（1）玄奘译本

因有三相，何等为三？谓遍是宗法性，同品定有性，异品遍无性。（[1]，第2-3页）

（2）吕澂校勘本

民国时期，吕澂先生曾经参照梵文本和藏文本对玄奘翻译的《入论》作了校勘，后收入《藏要》中。1983年，中华书局出版吕澂先生的《因明入正理论讲解》，正文采用《藏要》校勘本，校注则以夹注形式排入正文。

“因三相”的玄奘译文是：“因有三相，何等为三？谓遍是宗法性，同品定有性，异品遍无性。”关于这一翻译，吕澂的校勘结论是：“二本因初相缺此‘遍’字。又二三相作定有定无。”（[9]，第457页）据此，“因三相”的汉译本可修改为：

因有三相，何等为三？谓是宗法性，同品定有性，异品定无性。

(3) 郭良鋆译本

郭良鋆先生以梵汉对照的方式，对《入论》进行了翻译，其梵文原文依据达鲁瓦校（A.B.Dhruva）的梵文《入论》校刊本，“但仿照米罗诺夫校勘本标出序号。每个梵文词汇下面标出汉文词义。”（[3]）郭良鋆对梵本《入论》中“因三相”的汉译如下：

○||hetus tri-rūpaḥ||

因 三 相

○||kiṃ punas traīrūpyam||

何 又 三相

○||pakṣa-dharma-tvaṃ sapakṣe sattvaṃ vipakṣe ca||asattvaṃ iti||

宗 法 性 同 品 有 性 异 品 和 无 性

(4) 韩廷杰译本

韩廷杰先生对“梵本《因明入正理论》进行逐字逐句逐段的分析研究，对这部被世人普遍关注的因明著作进行更详细更深入的探讨。”（[4]，第36页）其中，包括对《入论》梵文的汉译。和郭良鋆对《入论》的直译方式不同，韩廷杰的翻译采用了意译方式。他对“因三相”的汉译如下：

○ hetus tri-rūpaḥ

有三相的因

○ kiṃ punas traīrūpyam

又有哪三相呢？

○ pakṣa-dharma-tvaṃ sapakṣe sattvaṃ vipakṣe ca asattvaṃ iti

即宗法性、同品中的有性和异品中的无性。

(5) 巫白慧译本

巫白慧先生对《入论》有部分节译，其中包括对“因三相”的汉译。他的汉译依据 Dhruva 的梵文版本。其中，在《玄奘译经的准确性和创造性》一文中，他对“因三相”的翻译如下：

梵语原文：(1) *pakṣadharmatvaṃ*
 (2) *sapakṣe sattvaṃ*
 (3) *vipakṣe cāsattvaṃ*

汉语直译：宗法性，同品有性，异品中非有。([16])

在另外一篇文章中，巫先生对“因三相”的翻译和此前略有差异，“因三相”的新表述是：“宗法性，同品有性，异品中无。”([20])

可以看出，巫白慧先生对第三相给出了两种翻译：(1)“异品中非有”；(2)“异品中无”。不难看出，这里的用法是“非有”即“无”，两个语词的含义相同。但是，在九句因理论中存在着“有非有”和“无”，其中“有非有”之“非有”的含义却与“无”有别。这一点，是我们在理解巫先生的翻译时需要注意的。

比较“因三相”的上列5个译本可以看出：1. 玄奘的译文，句式工整，呈现出明显的格律美。其中，关于“因三相”内容的具体表述均采用5个汉字。这一做法，在新因明初传汉地的特定背景下，为人们准确把握因三相的内容提供了优雅而又简练的中文表述，“构筑了一套因明学汉语术语”。([15])玄奘对“因三相”具体内容的汉语表达在后世产生了深远的影响，“三个术语式的句子”早已成为汉传因明史上的经典格言。这一广泛而深远的传播效果，和玄奘初译“因三相”时匠心独具的翻译艺术密切相关。2. 和梵文原典相比较，玄奘在对“因三相”的内容进行跨文化传播的过程中引入了新的元素，这主要指“遍”字的两次使用，以及“定”字的引入。其中，第一相“遍是宗法性”之“遍”，属于新增字，字意和《荀子·正名》篇的“遍举”之“遍”相同。《荀子·正名》曰：“故万物虽众，有时而欲遍举之，故谓之‘遍’。”第三相“异品遍无性”之“遍”，若依巫白慧、郭良鋈、韩廷杰诸先生的翻译，也属新增字，有关梵文原典中缺少类似意义的语言表达；若依吕澂先生的校勘，则属于改字，因为梵文或藏文中存在和此相关但有差异的“定”字。无论如何，在第一相和第三相的表述中，玄奘首次使用了“遍”字则是基于上列不同译本得出的共同结论。至于第二相“同品定性”之“定”，若根据巫白慧、郭良鋈、韩廷杰诸先生的翻译，属于新增字；若根据吕澂先生的校勘，当不属于新增字，梵文或藏文的文本中有“定”字意义的语言表达。本文暂采巫白慧等人的意见，主张“定”字在第二相翻译中的使用也属于玄奘之创举。但是，和玄奘译本《入论》中关于“因三相”的汉语表述相关的一个问题是：玄奘此种译法有无根据？源自何处？英译《入论》和《门论》的关系究竟如何？在后者中也存在着“定”、“遍”两字的使用，甚至有“周遍”、“不遍”、“遍有”、“遍无”等语词。例如：

此中但说定是宗法，不欲言唯是宗法。([24]，第57页)

或于是处有法不成,如成立“我,其体周遍,于一切处生乐等故”。([24], 第29页)

应以非作证其常,或以无常成所作,若尔应成非所说,不遍、非乐等合、离。([24], 第93页)

此中唯有二种名因:谓于同品一切遍有、异品遍无,及于同品通有非有、异品遍无。([24], 第66页)

复唯二种说名相违,能倒立故。谓于异品有及二种,于其同品一切遍无。([24], 第67页)

长期以来,研究者一直以为梵本《门论》已经亡佚,“但最近据说在西藏布达拉宫藏有梵文原文,只是没有对外开放,学界难得一见”。([20], 第41-42页)果如此,汉传因明的“大小二论”在文本上的具体关系将会明朗,其中包括玄奘因三相译本中对“定”、“遍”二字的使用。

3 “因三相”的含义及其表达式

在玄奘翻译“大小二论”之后,我国学术界对因明的研究进入了新的阶段。其中,对“因三相”的研究主要涉及因三相的含义、表达式以及相互关系等。鉴于研究者的分歧主要集中在第一相和第二相,故下文主要就此予以辨析。

3.1 第一相的含义及其表达式

在《入论》中,第一相是这样表述的:“遍是宗法性”。围绕着对玄奘这一译文的不同理解,大致而言,在汉传因明研究史上出现了两种观点,分歧主要在于:第一相中的“宗法”是指因法,还是宗上后陈之法?或者说,第一相的内容是关于宗之前陈和因法之间的关系,还是关于因法和宗之后陈之间的关系?

观点一:第一相是关于因法和宗之前陈之间的关系的,它强调因法是所有的宗之前陈所具有的性质。陈望道、虞愚等先生持这一观点。在《因明学概略》一书中,作者这样指出:“第一相的遍是宗法性是说因须具有遍为宗的法的性质。这里所谓宗,只指宗的前陈,不是宗的全体。这第一相所谓遍是宗法性,是说因的性质,不可不为宗的前陈所普遍含有的属性或事件。”([2], 第44页)在《因明学》一书中,虞愚先生以英文翻译了第一相:“The whole of the minor term must be connected with the middle term.”他给出的解释是:“第一遍是宗法性者,为因应于宗之有法遍满之性质者之意。换言之,是因必为宗之前陈所有之或一事件,及因对于宗之前陈,其范围必相等,或较大而后可。”([19], 第16页)

观点二:第一相是关于因法和宗之后陈之间的关系的,它强调所有的因法都具有宗之后陈所表示的性质。明代僧人真界、今人黄志强先生等持这一观点。在

《〈因明入正理论〉解》一书中，真界关于因三相中的第一相这样解释：“遍是宗法性者，谓能立因全是宗法，如所作因全是无常。以是宗法故，则因遍宗法，名决定因，若纤毫不是，即犹豫因矣。”〔22〕根据郑伟宏先生的考证，“现存明代的四种《入论》疏解都作此误解。”〔25〕，第401页）这四种《入论》疏解包括：真界的《〈因明入正理论〉解》、王肯堂的《〈因明入正理论〉集解》、明显的《〈因明入正理论〉直疏》、藕益释的《〈因明入正理论〉直解》。在《因三相管见》一文中，黄志强先生主张，第一相中的“宗法”应该被理解为“比因法概念外延更广的属性概念即宗中之法”，“第一相的解释是：因法普遍具有宗中之法（即宗法）的性质”。换言之，第一相的含义是：“因法普遍具有宗法性”。〔5〕

本文认为，第一相“遍是宗法性”是关于因法和宗之前陈之间的关系所作出的规定；它要求因法必须为宗之前陈所普遍具有；第一相的公式可以表示为：“所有的 S 都是 M ”。其中，“ S ”表示宗之前陈；“ M ”表示因法。理由如下：

- (1) 如果按照第二种观点，即第一相是关于因法和宗之后陈的关系的，则宗之前陈和后陈的关系将无法确立，即宗体不能证成。个中原因，乃在于持这种观点者，包括明代的真界、王肯堂、明显、藕益释以及今人黄志强先生，他们均主张后二相是关于因法和同品或异品的。这种情况，游离了“说因宗所随，宗无因不有”这一因明的基本原理，有逆于因三相的证宗本质。
- (2) 《入论》中的例示材料。《入论》对因三相的阐释包括三个方面：表述、诠释关键词（“同品”、“异品”），以及示例。具体的示例如下：“此中所作性或勤勇无间所发性，遍是宗法，于同品定有，于异品遍无，是无常等因。”显然，这里的“遍是宗法”涉及的是因法“所作性”或“勤勇无间所发性”和宗“声是无常”之前陈“声”之间的关系，并不涉及因法和同品的关系。关于这一点，《门论》的如下一段材料可以进一步提供直接的佐证：“云何别法于别处转？由彼相似不说异名，言即是此，故无有失。若不说异，云何此因说名宗法？此中但说定是宗法，不欲言唯是宗法。若尔，同品应亦名宗？不然，别处说所成故，因必无异方成比量，故不相似。”该段材料记载了外人和陈那的3次对答。其中，第二次对答中包括“宗法”一词的3次使用，其存在的语境是确定的、清楚的：“宗法”是指“宗上前陈之法”。特别是，“云何此因说名宗法”这一提问本身是在询问“此因被称谓成‘宗法’”的理由，这里的“此因”和“宗法”的所指对象是相同的，“宗法”一词不可能另有它指，包括宗上后陈之法。
- (3) 《大疏》的有关记载。在对《入论》进行疏解的诸唐疏中，窥基的《因明入正理论疏》被后人尊称为《大疏》，是公认的“汉传因明的纲要性著作”。在这部权威著作中，记载有作者关于第一相的疏解。材料1. “遍是宗法性，此列初相，显因之体，以成宗故，必须遍是宗之法性。据所立宗，要是极成法

及有法不相离性。此中宗言，唯诠有法。有法之上所有别义名之为法。此法有二：一者不共有，宗中法是。二者共有，即因体是。”（[6]，第201页）这里，窥基明确指出因法“必须遍是宗之法性”。这里的“宗”仅仅是指宗之前陈有法，即“此中宗言，唯诠有法。”因作为宗之前陈的法，具有立敌双方共许的特点，即“二者共有，即因体是。”换言之，因法必须为宗之前陈所普遍具有，这是窥基对第一相含义的明确揭示。材料2.“此共许因唯得遍是有法宗性，以宗之法成，即宗法故。”（[6]，第203页）这里，窥基明确指出，立敌双方共许的因必须为宗之前陈所普遍具有，方可以之去证成宗支的成立。换言之，这是在进一步回答为何因三相中的第一相会有如此要求。这样，窥基不仅解释了第一相的含义，还就第一相之所以如此规定的缘由做出了分析。

3.2 第二相的含义及其表达式

关于第二相的含义，这是近代以来因三相研究中分歧最大的地方，可谓百家争鸣、莫衷一是。约略而言，有如下几种观点：

- (1) **PAM 说**。该主张把第二相“同品定有性”中的“定有”理解为“全有”，即“全部宗同品都是因同品。”（[21]，第94页）主张此说的人极少。
- (2) **“至少一个同品有因”说**。该类主张为当代汉传因明研究者所普遍认可，只是关于对“同品”的含义之理解，主要指是否除掉宗之前陈，彼此之间或存在分歧。比如，吕澂先生认为，“‘同品定有性’：这是说，在诸多同品中，要求一部分同品有因。至于多少同品有倒无关系，但一定要有，哪怕只有一个同品也可以。”（[7]，第13页）郑伟宏先生主张“把同品定有性表达为‘有同品是因’，即‘有（ P 且非 S ）是 M ’。其中‘ S ’表示宗有法，‘ P 且非 S ’表示同品是除宗有法的。”（[25]，第406页）此外，郑伟宏先生还给出了第二相的一个符号化表达式： $(P \cdot \bar{S}) \text{ IM}$ 。（[23]，第73页）周云之先生认为，“因的第二相‘同品定有性’只肯定了宗后陈（大词）中定有属于因（中词）的事物，并没有肯定凡属于因的事物都具有宗后陈之性质，即并不断定属于因的事物都在宗后陈的外延之中。”“它的命题结构应当是‘有 P （宗后陈）是 M ’而不应当是‘所有 M （因）是 P （宗后陈）’。”（[28]）
- (3) **$PIM \wedge MAP$ 说**。张忠义先生持该主张，意思是“一定存在一部分宗同品具有因同品的性质，并且所有的因同品都是宗同品（保证 $M = P$ ）。”或者说，“一定存在一部分宗同品具有因同品的性质。”（[21]，第94页）
- (4) **“凡同品必定具有因法”说**。黄志强先生持该主张。他认为，“对第二相的解释是：凡同品必定具有因法性”。（[5]）其中，他不赞成“把‘同品’说成

‘宗同品’，即具有宗法性质者”，而是认为“所谓同品是具有因法性的同品，并不能以其宗法相同就可称之为同品。”〔5〕按此说，把“凡同品必定具有因法性”中的“同品”替换成“因同品”，将得到如下命题：“因同品定有因法性”。黄教授认为只有此命题“才能表征”第二相的涵义。

- (5) *MAP* 说。周文英先生在《中国逻辑思想史稿》一书中对第二相有这样的解释：“‘同品定有性’是说‘因’与‘宗后陈’的关系。‘定有’我们姑且可以解释为‘一定有’的意思。譬如‘所作性’一定具有‘无常’的特点。”“‘所作’对‘无常’是‘定有’而不是‘全有’。“一般的《因明书》经常用另外一条规定来作辅助。这条规定是：同喻体必须先因后宗。”〔26〕，第 143 页）根据上引材料，“在这里‘同品定有性’实际上被理解为‘同因者必是宗后陈者’或‘同因者必具有宗后陈之属性’。”〔28〕换言之，周文英先生在这里实际上主张第二相的含义是：所有的因（*M*）都是宗法（*P*）。需要指出，在《陈那的因明体系述略——印度逻辑的核心内容和症结》一文中，周文英先生改变了原来的看法，认为“同品可以表示为‘非 *S* 并且 *P*’。同品定有性是说‘有同品具有因（*M*）的性质’。”〔27〕

本文认为，第二相“同品定有性”是对宗同品和因法之间的关系所作出的规定；它要求所有具有因法所表示属性的事物也都具有宗之后陈所表示的属性，换言之，第二相规定表示宗同品的概念包含表示因法的概念。第二相的表达式可以是：*MAP*，意思是：所有的 *M*（因法）都是 *P*（宗后陈法）。主要理由如下：

- (1) 基于藏传因明的返观。祁顺来先生在其《藏传因明学通论》一书中指出，“同品定有性”相当于藏传因明中的“后遍”〔10〕，第 216 页），属于周遍判断，即断定所有的因法包含于宗之后陈之中。他给出了第二相的例释：“同品定有性，如若是所作见彼无常”。“第二相同品定有性，由因支与所立法组成假言判断，如‘若是所作见彼无常’，这里虽然是一个假言判断，但它完全可以表示出因支的全部外延，体现因支在理由前提中的周延性。”〔10〕，第 213 页）祁顺来教授的观点无独有偶，杨化群先生早在其 1983 年完成的一部汉译藏著中也持类似观点。在比丘·阿旺洛桑（1719—1795 年）和仲钦·阿旺达杰所著《因明学名义略集》一书中，有这样一段原文：“完备三相或者是三相，为真因的性相。所谓三相，谓宗法、随因后遍、遣遍。”其中的“随因后遍”，杨化群先生的注释是，即“同品定有性”；“遣遍”，他的注释是，即“异品遍无性”。〔18〕，第 114 页）另外一段原文：“周遍，又分为：随因后遍、随因遣遍、正遍、遣遍等。”其中的“周遍”，杨化群先生的注释是“意为遍及”；“随因后遍”的注释依然是“同品定有性”；“随因遣遍”的注释是，即“异品遍无性”。〔18〕，第 115 页）

- (2) **玄奘弟子的疏解。**《入论》译出后，神泰、窥基等玄奘弟子为之作注，其中，窥基的注疏最具权威。个中原因，除了窥基曾经亲得玄奘讲解陈那因明理论之外，作为“玄奘译场中人最晚写出的因明著作”，《大疏》撰写时具备借鉴前贤注疏的文献优势。这些情况，直接促成《大疏》能够集唐疏之大成，代表唐代因明研究的最高水平。应该说，窥基对第二相的解释是具有比较高的可靠性的。在《大疏》中，他不止一次地强调因后二相和喻体之间的一致性：“陈那释云，因有三相，一因二喻。”（[6]，第60页）“陈那菩萨，因一喻二，说有六过，即因三相六过是也。”（[18]，第65页）“因一喻二，即因三相。”（[6]，第67页）“陈那已后，说因三相即摄二喻，二喻即因，俱显宗故。”（[6]，第300页）在未知玄奘关于其对“因三相”的汉译进行具体解释的情况下，窥基的观点不应该被轻易否定，尤其是“‘二喻即因’的观点在慈恩宗内得到继承和弘扬”（[25]，第190页）的事实，更进一步加强了窥基观点之可靠性。继《大疏》之后，慧沼的《因明入正理论义纂要》、智周的《因明入正理论后记》等均主张“二喻即因”。“二喻即因”，其中的一个意思就是：第二相和同喻体在本质上是一致的，*MAP*体现了第二相。
- (3) **《入论》中的文本证据。**《入论》中有关于“喻”的如下一段文字：“喻有两种：一者同法，二者异法。同法者，若于是处显因同品决定有性，谓‘若所作，见彼无常，譬如瓶等’。异法者，若于是处说所立无，因遍非有，谓‘若是常，见非所作，如虚空等’。”关于这段文字中的“于是处显因同品决定有性”，熊十力不赞成“因同品”三字连读。他指出：“《疏》以因同品为名词，解作因同品处决定有宗，甚谬。同品当属下，谓显示因之同品定有性，即显因之第二相也。”（[17]，第223页）吕澂先生也持相同主张，他指出：“《大疏》谓同喻显相正显因同品处宗法随有，异喻显相兼显因异品处宗亦随无。窥师所据，在《小论》解同喻处‘显因同品决定有性’一句，以‘显因同品’为读，遂立名目，解作因同品处决定有宗，……是喻所显，因后二相，毫无可疑。《小论》之文，自是‘同品’属下，而谓显因之‘同品定有性’。”（[8]，第42页）根据熊十力、吕澂的意见，上引材料中相关文字当读作：“同法者，若于是处显因，同品决定有性，谓‘若所作，见彼无常，譬如瓶等’。”这样，该句子就非常清楚地说明，同喻显示了第二相，即因法和宗同品的不相离关系。其中，“若所作，见彼无常”，可谓第二相的一个例释。

此外，《入论》在解释“因三相”后有这样一个例释：“此中所作性或勤勇无间所发性，遍是宗法，于同品定有，于异品遍无，是无常等因。”这里有关于第二相的又一次相关表述，即“于同品定有性，于异品遍无性”。该例释的梵文原文以及现代汉语翻译如下：

Tatra kṛtakatvam prayatna-anantar-ī yakatvaṃ vā sapakṣa eva asti

vipakṣena-asti eva

此中所作性或勤勇无间所发性，在同品中就是“有”，在异品中就是“无”。

iti anitya-ādaḥ hetuḥ

这是无常等中的因。([4], 第 46 页)

对照玄奘译文中的“于同品定有，于异品遍无”和韩廷杰译文中的“在同品中就是‘有’，在异品中就是‘无’”，可以得出如下结论：第二相的含义是因法在宗同品之中，即 MAP 。

- (4) **九句因与因三相**。九句因理论是陈那首创抑或古已有之，我国近代以来的汉传因明研究者意见不一。但是，在《门论》中有关于九句因的详细分析，进而九句因构成了陈那所开创的新因明之核心即因三相理论的基础，这一点可谓研究者的共识。诚如吕澂先生所言：“因三相语，源出外宗，无著以降，内渐引用。迨及陈那，复事广说，列因九句，真似大名。”([8], 第 27 页) 在《门论》中九句因是这样表述的：“宗法于同品，谓有、非有、俱；于异品各三，有、非有及二。”当代汉传因明著作多以如下方式表述九句因：①同品有，异品有；②同品有，异品非有；③同品有，异品有非有；④同品非有，异品有；⑤同品非有，异品非有；⑥同品非有，异品有非有；⑦同品有非有，异品有；⑧同品有非有，异品非有；⑨同品有非有，异品有非有。两种表述在实质上完全相同。上述九种情况中，《门论》明确断定只有第二句和第八句属于正因，其余则是相违因或不定因。第二句和第八句为正因的事实，表明因三相中第二相的含义是：所有的因法（ M ）具有同品（ P ）的性质，其表达式是： MAP 。这一点，借助于文恩图对二、八两句的分析可以得到显现。

第二句“同品有，异品非有”的文恩图如图 1，第八句“同品有非有，异品非有”的文恩图如图 2。

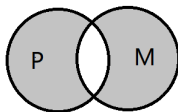


图 1: $P = M$

其中的阴影部分表示该部分分子不存在。

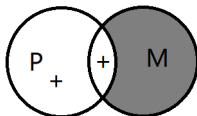


图 2: $P \supset M$

其中的阴影部分表示该部分分子不存在。

综合图1和图2,可得如下结论:②所有的 M 都是 P ,即 MAP 。③所有的 M 都不是非 P ,即 $ME\bar{P}$;或者说,所有的非 P 都不是 M ,即 $\bar{P}EM$ 。这两个结论,分别对应于因三相中第二相和第三相之表述:同品定有性,异品遍无性。

4 结语

“因三相”是陈那新因明理论的核心部分,随着玄奘对《入论》和《门论》的翻译,该理论开始成为汉传因明研究的重要内容。

(1) 关于因三相的含义,在传统的汉传因明研究过程中以唐疏尤其是窥基的《大疏》为圭臬。近代以降,随着西方逻辑在我国的广泛传播,汉传因明研究开始转型,西方逻辑成为研究者的重要参照。在这一过程中,“因三相”理论也成为“逻辑分析”的对象。其间,关于第一相和第二相,尤其是第二相的含义及其表达式引起了学界的争鸣。基于四个方面的理由,尤其是《大疏》的观点以及九句因和“因三相”关系的考察,本文认为第二相的含义是针对因法和宗之后陈的关系而做出的一种规定,其表达式是: MAP 。这种视角下的第二相和第三相是等值的,二者在语义上可以实现互推。只是这种解释难免如下质疑:如果第二相和第三相等值,第三相还需要存在吗?诚如周云之先生所言:“如果把因的第二相简单解释为对同喻体的要求,那就只能由‘同喻体和异喻体可以缺一’而推出‘因的第二相和第三相也是可以缺一’的结论。”([28])周先生提出的问题是深刻的,这是近代以来的汉传因明研究过程中所面临的普遍性问题,即:在研究因明的过程中西方逻辑这一分析工具如何才能恰当的使用?是否存在边界?具体到因三相中的第二和第三相是否可以缺一,沈剑英先生曾经有过一个独特的回答。他指出:“如果从逻辑的角度来看,……凭借因的第一相和第二相(或第三相),就能够建立一个有效的论证式。从这个意义上,因之后二相(或同异喻)中当是可以缺一的。不过我并不主张真的去废除哪一相或哪一支,因为因明有它自己的风格,我们应该科学地、历史地来分析它,评价它。”([12])“因明有它自己的风格”,沈先生的这一主张给我们思考逻辑和因明的关系,如何看待因三相中第二相和第三相的关系提供了启示。《入论》的初颂如下:“能立与能破,及似唯悟他;现量与比量,及似唯自悟。”这也就是汉传因明中所谓的“八门二益”,《入论》称之为“如是总摄诸论要义。”这里,非常清楚地传达了如下观点:“八门二益”涵盖了陈那新因明理论的“要义”;其中,真能立、似能立、真能破、似能破,以及真现量、似现量、真比量、似比量,其宗旨在于实现“悟”,悟的对象包括自己和他人(论辩中的对方)。换言之,陈那的新因明主要属于立破之学,近于今天所谓的论证理论。立破之学和西方传统逻辑之间存在着差异——前者着力于探究如何才能实现自悟

和悟他，后者关注前提和结论之间推出关系的分析。基于此，可以说“因三相”中的第二相和第三相分别从正反两个不同方面各自实现着对于宗的证成，即第二相（和第一相结合）证成立论者之宗（ SAP ），第三相（和第一相结合）破斥相违宗（ SEP ）不成立。对于相违宗的关注，这是《入论》和《门论》所述因明过论的内容之一。

（2）关于玄奘译本中的用字。“遍”和“定”是玄奘翻译“因三相”时使用的两个特殊汉字，关于这两个汉字的使用学界进行了探讨。本文认为，“遍”和“定”都是副词，前者的意思是“到处、普遍”，后者的意思是“确定、一定”。第一相“遍是宗法性”的意思是：在所有的情况下，因法都是宗前陈之法。这里的“遍”是针对 SAM 这样一个性质判断而言的。第二相和第三相，是关于因和宗之后陈之间关系的，它们涉及到因法和宗后陈之间的因果关系。在因果关系的框架下，玄奘对第二相和第三相的译文用字可谓匠心独运。在第一相成立的前提下，即如果所有的 S 都是 M ， M 和 P 之间的关系又会如何呢？“同品定有性”的“定有”一词以十分肯定的方式回答了该问题：对于宗之后陈 P 所表示的性质而言， M 一定具有，不会不具有。这就是因三相中的第二相。“异品遍无性”中的“遍”字，则形象地告诉人们这样一个事实：在所有宗之后陈即同品所表示的性质不存在的地方，都没有因法所表示的事物存在。可以说，“同品定有性”、“异品遍无性”这两个汉语术语的构造，使得玄奘在译讲“因三相”的过程中，一方面继承了“同类所摄，异类相离”（《如实论》）这一正反互证的因明说理传统，另一方面成功实现了汉语对印度文化在具体事件上的一次准确而又雅致的表达。

参考文献

- [1] 因明入正理论科文，1933年，三时学会校刊本。
- [2] 陈望道，因明学概略，2006年，北京：中华书局。
- [3] 郭良鋆，“《因明入正理论》梵汉对照（上）”，南亚研究，2014年第2期，第40—48页。
- [4] 韩廷杰，梵文佛典研究（一），2012年，北京：宗教文化出版社。
- [5] 黄志强，“因三相管见”，社会科学战线，1997年第6期，第66—71页。
- [6] 窥基（撰）；梅德愚（校释），因明大疏校释，2013年，北京：中华书局。
- [7] 吕澂，因明入正理论讲解，1983年，北京：中华书局。
- [8] 吕澂，因明纲要，2006年，北京：中华书局。
- [9] 欧阳竟无（编），藏要（七），1997年，上海：上海书店（影印版）。
- [10] 祁顺来，藏传因明学通论，2006年，西宁：青海民族出版社。
- [11] 沈剑英，因明学研究，1985年，上海：中国大百科全书出版社。

- [12] 沈剑英,“关于《‘因’的三相可以缺一吗?》”,中国逻辑史学会因明研究工作小组(编),因明新探,1989年,兰州:甘肃人民出版社,第140-148页。
- [13] 沈剑英,因明学研究,1996年,上海:东方出版中心。
- [14] 沈剑英,佛教逻辑研究,2013年,上海:上海古籍出版社。
- [15] 巫白慧,“梵本《因明入正理论》——因三相的梵语原文和玄奘的汉译”,黄心川(主编),玄奘研究,1999年,西安:陕西师范大学出版社,第214-228页。
- [16] 巫白慧,“玄奘译经的准确性和创造性——从《因明入正理论》看奘师的翻译艺术”,黄心川(主编),玄奘研究,1999年,西安:陕西师范大学出版社,第205-213页。
- [17] 熊十力,唯识学概论·因明大疏删注,2008年,上海:上海书店出版社。
- [18] 杨化群(著译),藏传因明学,2009年,北京:中华书局。
- [19] 虞愚,因明学,2014年,贵阳:贵州大学出版社。
- [20] 张晓翔,汉传因明的传承与发展研究,2017年,北京:人民出版社。
- [21] 张忠义,因明蠡测,2008年,北京:人民出版社。
- [22] 真界(集解),《因明入正理论》解,万历十八年刻本。
- [23] 郑伟宏,佛教逻辑通论,1996年,上海:复旦大学出版社。
- [24] 郑伟宏,因明正理门论直解,1999年,上海:复旦大学出版社。
- [25] 郑伟宏,汉传佛教因明研究,2007年,北京:中华书局。
- [26] 周文英,中国逻辑思想史稿,1979年,北京:人民出版社。
- [27] 周文英,“陈那的因明体系述略——印度逻辑的核心内容和症结”,周文英学术著作自选集,2002年,北京:人民出版社,第217-239页。
- [28] 周云之,“‘因’的三相可以缺一吗?”,中国逻辑史学会因明研究工作小组(编),因明新探,1989年,兰州:甘肃人民出版社,第126-139页。

(责任编辑:曾欢)

On *Trairūpya*

Qiao Guo

Abstract

It is uncertain that who is the first man using the term of *Trairūpya* in the history of India logic. The theory of *nava-pada-hetavah* was introduced in *Nyā-mukha* (《门论》) written by *Dignāga* (陈那). He tells the correct and wrong situations in the book. It is *Dignāga* who found the basis of *trairūpya*. Xuan-Zang (玄奘) translated *Nyāya-pravesa* (《入论》) into Chinese in 647, and in 649, he finished the translation of *Nyāya-mukha*. From then on, *nbvya-hetuvidyā* (新因明) was introduced into China. The translation of *trairūpya* produced the profound effect in the later time, some scholars began to research the theory. Since the modern time in Chinese history, some scholars translated *trairūpya* into Chinese after Xuan-Zang, and Ceng-Lv gave his opinions about the translation by Xuan-Zang. By comparing the different translation, we find that two special Chinese characters were added into the translation by Xuan-Zang. They are “BIAN(遍)” and “DING(定)”. With the high quality of translation by Xuan-Zang, the theory of *trairūpya* and other knowledge about *nbvya-hetuvidyā* were gradually understood by more and more people. In modern time, more and more Chinese people began to learn the western logic, and the study about *trairūpya* are influenced by the ideas of logic. Some people expressed different opinions on the meanings of *trairūpya* from the point of logic. Especially, researchers have obvious different opinions on the meaning of *pakṣa-dharma-tvam* (遍是宗法性), and that of *sapakṣe sattvaṃ* (同品定有性). I think that the former talks about the relation between the middle term (因法) and the minor term (前陈), and it means that the object referred by the minor term also has the quality referred by the middle term. While the later, it means that every object referred by the middle term do have the quality referred by the major term (同品). My opinion can get its backing from the following facts: the opinions from Xuan-Zang’s disciples; the relation between *nava-pada-hetavah* and *trairūpya*, and the opinions from the specialists of *Hetuvidyā* in Tibet. The function of *pakṣa-dharma-tvam* is different from that of *sapakṣe sattvaṃ* in the context of arguing, so they can’t be replaced by each other. Though there exists many similar aspects between the western logic and *Hetuvidyā*, we shouldn’t neglect the differences between them.