

中華佛學學報第 08 期 (p041-057)：(民國 84 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 08, (1995)
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

梵本《因明入正理論》

——因三相的梵語原文和玄奘的漢譯

巫白慧

中國社會科學院哲學所學術委員會委員

p. 41

提要

本文擬根據《因明入正理論》梵文原著，核對奘師漢譯的「因三相」，從而論證他的譯文的準確性和創造性。

I 關於因三相的譯法

梵語原文：

paṅśadharmatvaṃ sapakṣe sattvaṃ vipakṣe cāsattvaṃ.

玄奘譯文：遍是宗法性，同品定有性，異品遍無性。

原文第一相和第三相中沒有「遍」字，第二相中也沒有「定」字。這二字是奘師在譯文中增補進去的。

II 將原文 "eva" 創造性地譯作「遍」和「定」

梵語原文：

tatra kṛtakatvaṃ prayatnanantaryakatvaṃ vā sapakṣa evāstivipa
kṣe nāstyeva. ityanityādau hetuḥ.

玄奘譯文：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。

這段原文也無「遍」和「定」的詞義，但有一個加強語氣的不變詞 "eva" 。

奘師根據三相不同的邏輯功能分別譯作「遍」和「定」。

III 關於「同品」和「同法」

梵語原文： a) sapakṣa ; b) sādharmaḥ 。

p. 42

玄奘譯文：a) 同品； b) 同法。

同品和同法同具一樣的能立作用，但二者的邏輯應用範圍有所不同。

IV 關於同喻體和異喻體的表述

梵語原

文： yatkr̥takam̐ tadanityam̐ dr̥ṣṭam̐ yathā ghaṭādir iti. yannitya
ṃtadakr̥takam̐ dr̥ṣṭam̐ yathākāśam̐ iti.

玄奘譯文：謂若所作，見彼無常，譬如瓶等。謂若是常，見非所作，如虛空等。

原文在表述同喻體的合作法和表述異喻體的離作法上，都採用了直言全稱判斷

句。奘師在《正理門論》使用直言全稱判斷句，在《因明入正理論》則採用假言蘊含判斷句。兩類句型都可以用來表述公理和原則。

V 關於「若於是處，顯因同品，決定有性」的讀法

梵語原文： *yatra hetoḥ sapakṣa evāstitvaṃ khyāpyate.*

玄奘譯文： 若於是處，顯因同品，決定有性。

原文是一個主謂直言判斷句，不是兩個句子。原文只是強調因在同品中肯定存在，而不是在構築一個「因同品」術語，也不是「顯因及同品（宗同品）俱決定有」。

p. 43

一

近年來，古老的因明學在我國社會科學中，特別是在形式邏輯學術界，似乎形成一個熱門的學科。因明學者在搜集、整理、校刊古今因明文獻資料方面，在因明推理模式與現代邏輯比較方面，都作出了重要的貢獻。不難理解，在這過程中有些關鍵性的理論問題尚未獲得滿意的解決；「因三相」這個因明學的核心問題便是其中最突出的一個。如何理解、表述因三相？在因明學者中存在著不同的看法，[1]甚至有人對玄奘的漢譯中一些譯文和術語產生疑問。我們知道，玄奘漢譯的因明著作有兩部：一是陳那的《因明正理門論》（略稱《門論》，公元 649 年譯出），一是天主的《因明入正理論》（略稱《入論》，公元 647 年譯出）。前者的梵文原作尚未發現，後者的梵本業已在印度校刊出版，並且有兩個附錄，即柯利賢論師的梵文《入論疏》和□天的梵文《入論疏釋》。[2]本文擬根據《入論》梵文原本和它的兩個梵文疏釋，提供有關「因三相」的原始資料，並以此評價奘師漢譯的準確和創造性。

二

在漢譯因明著作中，提到因三相的具體名稱的祇有兩部，即世親的《如實論》（TarkaŚastra；公元 550 年，真諦譯）[3]和天文的《入論》（公元 649 年，玄奘譯）。《如實論》的因三相的漢譯名稱是：(一)根本法；(二)同類相攝；(三)異類相離。按意大利杜芝教授的《如實論》梵語還原本，這三個術語的梵文是：(1)pakṣa-dharma；(2)sapakṣa-sattva；

(3) vipakṣa-vyāvṛtti。[4]《如實論》因三相的梵語原文是否就像杜芝教授從漢譯還原的梵文，目前尚難斷定。但有一點可以有把握推斷：陳那和天主讀過世親《如實論》的原文，並且在這基礎上作了修改——天主《入論》中所說的因三相：(1)pakṣadharmatvam；(2)sapakṣesattvam；(3)vipakṣacāsattvam。

p. 44

玄奘的漢譯是：(一)遍是宗法性；(二)同品定有性；(三)異品遍無性。現在的問題是：玄奘的漢譯是否準確地符合梵語原文？我們剛才說過，《入論》的梵本和解釋此論的兩部梵文疏、注，均已校刊出版；因此，我們可以有根據地來回答這個問題。

爲了便於對照和討論，茲先把《入論》有關因三相的梵語原文和玄奘的漢譯同時列出：

¹
tatrapakṣādivacanānisādhanam/pakṣahetudrṣṭāntavacanairhiprāśnikānāma
pratito' rthaḥpratipādyatiti//

此中宗等多言，名爲能立。由宗因喻多言，開示諸有未了義故。

²
tatrapakṣaḥprasiddhodharmīprasiddhaviśeṣenaviśiṣṭatayāsvayaṃsādhyatve
nepsitaḥ/pratyakṣādyaviruddhaktivakyaśeṣaḥ/tadyathā/nityaḥśabdo'nityoveti/
/

此中宗者，謂極成有法，極成能別，差別性故。隨自樂爲，所成立性，是名爲

宗。如有成立聲是無常。

3
hetustrirūpaḥ/kiṃpunastrairūpyaṃ/pakṣadharsatvaṃsapakṣesattvaṃvipakṣe
cāsattvamiti//

因有三相。何等爲三？謂遍是宗法性，同品定有性，異品遍無性。

4
kaḥpunaḥsapakṣaḥ/kovāvipakṣaiti//

云何名爲同品異品？

5
ādhyadharma-sāmānyenasamāno' rthaḥsapakṣaḥ/tadyathā/anityeśabdesā
dhyeghaṭādiranityaḥsapakṣaḥ//

謂所立法均等義品，說名同品。如立無常，瓶等無常，是名同品。

6
vipakṣoyatrasādhyamñāsti/yannityamṭadakṛtakamḍrṣṭamṭayathākāśamṭiti/tatra
kṛrakatvaṃprayatnānantarīyakatvaṃvāsapakṣaevāstivipakṣenāstyeva/ityanit
yādauhetuḥ//

異品者，謂於是處，無其所立。若有是常，見非所作，如虛空等。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。

p. 45

7
drṣṭāntodvividhaḥ/sādharmyeṇavaidharmyeṇaca//

喻有二種：一者同法，二者異法。

8
tatrasādharmyeṇatāvat/yatrahetuḥsapakṣaevāstitvaṃkhyāpyate/tadyathā/ya
tkṛtakamṭadanityamḍrṣṭamṭayathāghaṭādiriti//

同法者，若於是處，顯因同品，決定有性。謂若所作，見彼無常，譬如瓶等。

9
vaidharmyeṇāpi/yatrasādhyābhāvehetorabhāvaevakathyate/tadyathā/yannit
yamṭadakṛtakamḍrṣṭamṭayathākāśamṭiti/nityaśabdenātrānityatvasyābhāvaucya

te/akṛtakaśabdenāpikṛtakatvasyābhāvaḥ/yathābhāvābhavo' bhāvaiti//

異法者，若於是處，說所立無，因遍非有。謂若是常，見非所作，如虛空等。此中常言，表非無常。非所作言，表無所作；如有非有，說名非有。

¹
0 uktāḥpakṣādayaḥ//

. 已說宗等。

¹
1 eṣāṃvacanānīparapratyānakālesādhanam/tadyathā/anityaḥśabdaitipakṣava

¹
1 canaṃdrṣṭāmyathāghaṭādiritisapakṣānugamavacanam/yannityaṃtadakṛtaka

mḍrṣṭāmyathākāśamitivyatirekavacanam//

如是多言，開悟他時，說名能立。如說聲無常，是立宗言。所作性故者，是宗法言。若是所作，見彼無常，如瓶等者，是隨同品言。若是其常，見非所作，如虛空者，是遠離言。

¹
2 etānyevatrāyo' vayavaityucyante//

. 唯此三分，說名能立。

三

上列的 12 個句組是按《入論》原文句序畫分的。每個句組由一個或幾個句子組成。[5]在研究這些梵漢句組之後，我們認為有幾個值得討論的翻譯和對原文理解的問題。

p. 46

I. 關於因三相的譯法

《入論》原著有二處具體地闡述因三相。一處見於第 3 句組，另一處是第 6 句組。

A. 第 3 句組

梵語原文：

pakṣadharmatvaṃ sapakṣe sattvaṃ vipakṣe cāsattvaṃ // (宗法性，同品中有，異品中無。)

玄奘漢譯：遍是宗法性，同品定有性，異品遍無性。

原文是三個省略結構，即省略了主語「因」；是三個單稱直言判斷，表述因所具有的三個方面的邏輯功能。玄奘在譯文中創造性地概括為三個術語式的句子。我們注意到原文第一相和第三相沒有「遍」字，第二相中也沒有「定」字。「遍」和「定」這兩個具有畫龍點睛作用的詞語，無疑是奘師在翻譯過程中按因支的邏輯特點補充進去的。

B. 第 6 句組

梵語原文：

tatra kṛtakatvaṃ prayatnānantarīyakatvaṃ vā sapakṣa evāstivipakṣe nāstyeva / ityanityādaḥ hetuḥ // (在這裡，所作性或勤勇無間所發性，於同品中肯定有，於異品中肯定無。如是因在無常等。)

玄奘漢譯：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。

原文共有兩個句子。第一句表述因(所作性或勤勇無間所發性)與同品、異品的關係；第二句總結因即無常——所作性或勤勇無間所發性與無常的必然的因果關係。原文沒有提第一相「遍是宗法」，

p. 47

沒有在第二相中用副詞性的「定」字來修飾「有」，也沒有用副詞性的「遍」字來強調第三相中的「無」。原文但有兩個加強語氣的不變詞

"eva"：一個加在 sapakṣa 與 asti 之間，表示所作性或勤勇無間所發性

(因)在同品中肯定地有；另一個加在 vipakṣe nāsti 之後，表示所作

性或勤勇無間所發性(因)在異品中肯定地無。在詞義上把兩個 "eva"

都譯作「肯定地」是確切的。然而，同品和異品是兩個相異的邏輯範疇，二者與因的關係恰好是一正一反的關係。"eva" 在這兩個不同的邏輯範疇裡所起的強調作用顯然是有所區別。這種區別，對梵語因明論師來說，不難發現；但對漢語因明學者來說，並不見得那麼容易識別出來。玄奘敏銳地觀察到這一點，因而把同一梵語語氣副詞的 "eva" 譯成兩個不同的漢語副詞——「遍」和「定」；並以前者（遍）修飾第一相「遍是宗法性」的「是」字，和第三相「異品遍無性」的「無」字；以後者（定）修飾第二相「同品定有性」的「有」字。這一譯法完全符合因三相的邏輯原理。第一、「遍」字說明了因對宗（有法）的包攝或周延的程度和範圍，並且使因與同品和因與異品的一正一反的關係鮮明地揭示出來。第二、「定」字反映玄奘在翻譯《入論》的同時，已為翻譯《門論》作準備；這就是說，他把強調第二相（同品中有）的 "eva" 譯作「定」，是為九句因的第八句正因（同品有非有、異品非有）作伏筆，或者說，預設論證。第三、同一 "eva" 的兩種譯法是為了第 3 句組中所構建因三相的漢語術語（遍是宗法性，同品定有性，異品遍無性）提供理論依據——這三個漢語術語是根據這段對因三相理論的總結構築的；這樣，第 3 和第 6 兩個句組關於因三相的譯文便前後一貫，譯意一致。

耆那教因明學者柯利賢論師（Haribhadra，公元 1112 年）在他的《入論疏》（Nyāyapraveśavṛtti）中對 "eva" 作了如下的解釋：

āha ihaivāvdhāraṇe ' bhidhānaṃ kimartham / ucyate /atraivaikā
ntāsattvapratipādanārtham / sapakṣe tvekadeśe' pisattvamaduṣṭa
meveti / tathā ca satyekāntato vipakṣavyāvṛttaḥsapakṣaikadeśavy
apino ' pi prayatnānantarīyakatvādayaḥ saṃyagghetavaevetyāvedī
taṃ bhavati' // [6]

(問：這裡表示強調語氣的 **eva** 是要說明什麼？ 答：此中 **eva** 是為了說明「於一處有」，在同品中〔因〕於一處有，無有過失。其次，表明勤勇無間所發性等是正確因；遍於同品一處，而此一處遠離異品。)[7]

p. 48

柯利賢論師這段釋文中有兩個關鍵性的詞——「遍 **vyāpin**」和「一處 **ekānta**」。一處，是說同品範圍內的一部份；遍，是說因遍於其同品中的一部分，而不一定要遍及同品中所有部分；而這一部分恰恰又是與其異品絕緣的。天主在「同品有、異品無」之後使用加強語氣的 "**eva**" 正是要闡明因與同、異品的一正一反的邏輯關係。柯利賢論師這個解釋——因「遍於同品一處」，「而此一處遠離異品」，與玄奘的漢譯——同品定有、異品遍無，在意義上毫無二致。柯利賢和玄奘對 "**eva**" 的理解如此默契一致，說明這兩位因明權威有關因與同、異品的闡述是完全正確的。

其次，這段原文祇講因的第二、第三相，沒有涉及第一相（遍是宗法），這是為什麼？玄奘在譯文中補寫了第一相，這又是為什麼？關於第一個問題，柯利賢論師提出一個解釋：

āha / yadisapakṣa evāsti tataśca tad vyatirekeṇānyatra pakṣe '

pyabhāvātdharmatvānupapattiḥ / na anavadhṛtāvadhāraṇāt /pakṣa

dharmatvasyāvadhāritvāt / [8]

(問：如果〔因〕於同品中肯定有，則在此之外，餘處〔因〕於宗〔有法〕非有故，法性不能成立。答：不是定理未被理解故；宗法性不言而喻故。)

發問者在這裡的提問似乎針對這段原文沒有論及第一相（宗法性），懷疑因除了於同品中有、異品中無之外，不與宗有法發生關係。果如是，便缺宗法性。疏主回答說：「說因宗所隨，宗無因不有」，這個因明定理規定，因與宗絕對不能分家，談因必然離不開宗。這段原文沒有明確地論及宗法性，並不是天主論師不知道這個定理，而是宗法性在此不言而喻。關於第二個問題，玄奘在譯文中補上原文所缺的「宗法性」（遍是宗法），其理由可能是：（一）因的第一相是正因相，第二、第三相是助因相。在這裡即使是重要點闡述後二相，也應首先冠以第一相，表明助因相的作用在於加強、支持正因相的能立功能，從而具體地體現「說因宗所隨」的原理。（二）這段原文是對因三相理論的總結，應該三相並提；這樣做，又可以和第 3 句組中最先提出的因三相次序相應一致。如果在總結因三相理論時，僅提第二、第三相，省略第一相，便容易引起誤解。這一點，對於並不十分熟悉印度傳統邏輯的中國學者說來，尤其是如此。玄奘在他的譯文中補寫上「遍是宗法」

p. 49

這個原文略去的句子，祇有利於對因三相理論的正確的理解，並無任何不妥之處。

II. 關於同品、異品與同法、異法

A. 同品、異品

梵語原文：1. *sapakṣa*；2. *vipakṣa*

玄奘漢譯：1. 同品；2. 異品

這兩個術語是在因支中講的。原文是兩個鄰近釋（*avyayībhāva*）的複

合名詞——*sa-pakṣa* 和 *vi-pakṣa*；直譯是：「同於宗者」和「異於宗者」。

玄奘所譯的「品」，即「品類」的意思；謂有兩類事物，一類與宗相同，一類與宗相異。這裡的「宗」限指宗法而言，即宗之後陳（宗之謂語或變項——無常）。因此注疏家把它們分別稱作「宗同品」和「宗異品」。

B. 同法、異法（同喻、異喻）

梵語原文：1. sādharmaṇa；2. vaidharmaṇa

玄奘漢譯：1. 同法（喻）；2. 異法（喻）

同法、異法是「同法喻」和「異法喻」的簡稱，是在喻支中講的。原文是兩個變格（具格）的名詞，是省略句型，即省去了主語 *dr̥ṣṭānta*（喻）；

二喻的全稱應是 *sādharmaṇadr̥ṣṭāntaḥ* 和 *vaidharmaṇa dr̥ṣṭāntaḥ*，直譯為「以同法構成的譬喻」和「以異法構成的譬喻」。玄奘縮寫成兩個簡明的中國術語：同法（喻）和異法（喻）。天主在《入論》中給這兩個譬喻所下的定義是：

*tatra sādharmaṇa tāvat / yatra hetoḥ sapakṣa evāstitvaṃ khyāp
yate /tadyathā / yat kṛtakam tad anityam dr̥ṣṭam yathā ghaṭadir it
i //*（參考第 8 句組）

（就同法〔喻〕而言，是說這裡因於同品中的肯定存在被揭示出來。就是說，凡是製作的產物，便見它是無常；譬如瓶等。）

*vaidharmaṇāpi / yatra sādhyābhāve hetor abhāva eva kathyate /
tadyathā/yannityam tad akṛtakam dr̥ṣṭam yathākākāśam iti'* /（參見第 9 句組）

p. 50

（就異法〔喻〕而言，是說這裡在缺了所立〔宗〕的情況下，因也沒有。就是說，凡是常存的東西，便見它是非製作的；譬如虛空。）

這兩個定義，在我們看來，是在闡明：（一）、同法的「法」是指物質的屬性或特徵。在「聲無常」所立宗裡，聲是物體，它的屬性是所作和無常。如果想要舉出另一物體作譬喻，就得尋找具有所作和無常屬性的東西。例如，舉瓶為譬喻。瓶和聲是兩個不同的物體，但二者同具所作和無常的屬性；因此，瓶可以引作譬喻來說明聲的所作性和無常性。這就

是說，作為喻依的瓶，其喻體（屬性）與聲的屬性相同，故曰：「同法喻」。與此相反，異法喻是說作為譬喻的事物（喻依），其屬性（喻體）是與所立宗的性質相反。例如，舉虛空作譬喻，虛空的屬性是非所作和非無常，與聲的屬性正好相反，故曰：「異法喻」。(二)、喻支的作用在於和因支配合，加強因支的能立功能。這一作用具體體現在正反兩譬喻：一個是用與宗性質相同的事物來作譬喻，從正面（合）論證「聲無常」；另一個是用與宗性質相反的事物來作譬喻，從反面（離）論證「聲無常」。因此，就能立的功能而言，因支是主力，喻支是助力；就能立的性質而言，二者難分軒輊。柯利賢論師在解釋同法喻時說：

tatra sādharṃyeṇa tāvaditi / /anena sādhanadr̥ṣṭāntābhāsa

ḥ / [9]

（這裡就同法喻而言者，.....謂藉此顯示能立喻。）

藉此，即藉「凡是所作，便見無常，譬如瓶等」這個同法喻來表示能立喻。能立喻，謂具有能立作用的譬喻。柯利賢的解釋幾乎是把喻支的能立功能和因支的能立功能同等看待。證諸窺基所說「二喻即因」，甚有道理。但是，(三)、喻支的「法」和因支的「品」實際上是兩個既相同又相異的邏輯範疇；因為，喻支的「法」，其內涵反映（聲的）所有屬性（所作性、無常）；因支的「品」其內涵側重反映（聲的）無常性。在邏輯應用上，「法」既聯繫著宗有法（所作性），又兼同於宗法（無常）；而「品」僅限於和宗法（無常）有關係。注疏家說喻支的「法」，「正取所作，兼取無常」，正是此意。在我國現代因明學者中，有人雖然承認因支中的同品為「宗同品」，喻支中的同法為「因同品」，但又認為既有宗同品，何必蛇足地又來個「因同品」。我們認為，這一說法是把「法」與「品」這兩概念的內涵和外延混同起來，因而是一種誤解。

p. 51

Ⅲ. 關於「若於是處，顯因同品，決定有性」的讀法

梵語原文：yatra hetoḥ sapakṣa evāstitvaṃ khyāpyate /（參見第 8 句組）

玄奘譯文：若於是處，顯因同品，決定有性。

這是喻支中同法喻的定義。原文是一個主謂結構、被動態的直言判斷句；直譯是：「在這裡因於同品中的肯定有性被揭示出來」。(一)、這顯然是一個簡單的句子，不是由兩個句子組成的複合句。玄奘的譯文是主從蘊涵的假言判斷句。我國學者很可能據此而誤讀成兩個句子，把「因於同品中」誤作一個「因同品」的術語。(二)、柯利賢論師對這句話的解釋是：

abhidheyahetoruktalakṣaṇasya sapakṣa evāstitvaṃ khyāpyate / sapakṣauktalakṣaṇastasminścāstitvaṃ vidyamānatvaṃ khyāpyate pratipādyatevacanena / [10]

(所指之「因」，即所說之相，在同品中的肯定有性被揭示出來。「在同品中」即所說之相在同品之中；「有性」即存在；「被揭示出來」即用語言表述出來。)

這個解釋完全契合原文含義——原文的含義在於強調因（所作性）在同品中肯定存在，並不是在構築一個「因同品」的術語。基於此，玄奘的譯文「顯因同品，決定有性」應讀作「因於同品中，決定有性」。(三)、這句話裡的「同品」實質上是「同法」的異名。按照剛才就因支的「品」和喻支的「法」所作的簡別，如果說這裡的「同品」可以理解為「因同品」的話，那麼其內涵顯然比宗同品豐富得多：前者既周延於宗有法（所作性），又同時聯繫著宗法（無常）；後者僅與宗法（無常）發生關係。(四)、還有些學者把這個定義理解為「顯因及同品（宗同品）俱決定有」，這就不無牽強之嫌。

IV.關於同、異喻體的表述

《入論》原文在因支和喻支兩處闡述喻的理論。在總結因、喻能立功能時，又複述了這一理論。茲引這段總結來討論。

p. 52

梵語原文：

eṣāṃ vacanāni parapratyāyanakāle sādhanam / tadyathā /anity-a

ḥ śabda iti pakṣavacanam / kṛtakatvāditi pakṣadharmavacanam /
yatkr̥takam tad anityam dr̥ṣṭam yathā ghaṭādir iti sapakṣānugama
vacanam /yannityam tad akṛtakam dr̥ṣṭam yathākāśam iti vyatirek
avacanam // (這些語言在啟發他人的時候稱為能立。例如，「聲是無
常」，便是宗的語言；「所作性故」，就是宗法語言；「凡是所作，見
彼無常，猶如瓶等」，便是順應同品的語言；「凡是常者，見非所作，
猶如虛空」，便是遠離〔於宗〕的語言。) 參見第 11 句組。

玄奘譯文：如是多言，開悟他時，說名能立。如說聲無常，是立宗言。
所作性故者，是宗法言。若是所作，見彼無常，如瓶等者，是隨同品言。
若是其常，見非所作，如虛空者，是遠離言。

原文和譯文都是根據「說因宗所隨，宗無因不有」這一因明根本原理，
以合作法表述同喻體，以離作法表述異喻體。然而，在表述的模式上（語
言形式的運用），《入論》的原文和《門論》的譯文都使用全稱肯定判
斷。柯利賢論師的《入論疏》也是按原著的肯定判斷來解釋。[\[11\]](#)玄奘
先在《入論》譯文中使用蘊涵的假言判斷，後在《門論》譯文中採取全
稱肯定判斷。我們都知道，在現代科學中，假言判斷常被用來反映事物
的規律性，表述科學預見和科學原理。玄奘交替使用直言判斷和假言判
斷來表述同、異喻體。這似乎在說明，早在一千三百多年前，玄奘已悟
知同一普遍命題或原理可以按不同的情況採用不同的語言形式來表達。

V.關於宗支譯文中的刪節

梵語原文：

tatra pakṣaḥ prasiddho dharmī prasiddhaviśeṣeṇa viśiṣṭatayāsvay
am sādhyatvenepsitaḥ / pratyakṣādyaviruddha iti vākyaśeṣaḥ / ta
dyathā/ nityaḥ sabdo ' nityo veti // (在這裡，宗是極成有法，以有
極成能別及差別性故；是按自己的意願而所立性。還應補充：不違現量
等。例如，立聲是常或是無常。) 參見第 2 句組。

玄奘譯文：此中宗者，謂極成有法，極成能別，差別性故。隨自樂為，所成立性，是名為宗。如有成立聲是無常。

核對原文，玄奘在譯文中作了兩處刪節。一處

是 *pratyakṣādyaviruddha iti vākyaśeṣaḥ*（餘言應說：不違現量等）。

按原文，這個句子是在「.....是名為宗」與「如有成立聲是無常」之間。句中的「餘言」意即「補充說明」。天主在給「宗」定義後，再補充一句：「不違現量等」。在天主看來，這句話是成立一個極成的宗的前提。天主提醒立論者，儘管立宗可以「隨自樂為」，但不要忘記「不違現量等」這個重要的前提。否則，所立宗便變成「似宗」。事實上，這句話也是為下文所論的似宗而預作規定——之所以成為似宗，就是因為所立的宗與現量等相違。玄奘在譯文中刪去這個句子，似乎是因為他認為在宗支的定義中，只講成立極成的所立；即僅僅闡明正宗，不涉及似宗。因此，在論述正宗時，「不違現量等」這個前提，是不言而喻，毋須明言。關於第二處的刪節是「聲常」二字。按原文，

tadyathā / nityoḥ śabdo ' nityo veti //（例如，成立聲常或無常）。這個

例句是一個選言句型，用以說明「隨自樂為，所成立性」；意思是說，誰都可以按照自己的意樂成立所立：「聲是常」，或者「聲是無常」。原著作者的用意是顯然的：執聲常者（尤其是吠陀語法學家或聲論師）可以按照自己的意樂成立「聲常」宗；持聲無常論者（特別是佛教徒）也可以按照自己的意樂成立「聲無常」宗。玄奘在譯文中，把原文的選言句型改為直言句型；刪去「聲常」，留下「聲無常」作例子。從邏輯和語言角度看，刪去「聲常」，無關宏旨。但從佛教徒的立場說，把「聲常」刪去，似有特殊意義。在印度，無論是婆羅門傳統的正理學派，或是佛教的因明學派，他們首先是宗教家和哲學家，其次才是邏輯學家。對他們說來，邏輯僅僅是手段，而不是目的；哲學才是目的。在任何一個辯論場合，他們總是利用各自的邏輯手段來達到宣傳本宗或本派的主張的目的。不難理解，在所有重要的正理和因明的論著中，開宗明義就有作者表明自己寫作目的的卷首獻詞。天主在《入論》的開章頌中就說得很清楚：他撰寫《入論》，目的在於「悟他 *paraśamvīde*」（啓發

他人的正智）和「自悟 *ātmasamvīde*」（提高自己的覺悟）。柯利賢

論師的《入論疏》有兩個開章頌：一個表示爲了把《入論》的因明原理表述清楚；一個表示爲了憐憫眾生而寫作。不消說，玄奘作爲一位偉大的佛教徒和梵漢佛典權威，在譯述三藏聖典中自然懷有同樣自利利他的崇高願望。這裡，他把「聲常」二字刪去，突出地反映他如何高度地熱愛佛教教義，如何堅定地維護佛教正統：因明正理的首要任務在於宣傳自宗的哲學。「聲常」是外道的邪見，「聲無常」是佛教的正見。一個真正的佛家因明論師不能單純地爲講因明而講因明，應該借助因明這個科學的推理工具來傳播自宗的佛教哲學。就以《入論》而言，它應該重點地宣傳佛教正確觀點：一切有爲法（包括聲在內）

p. 54

皆是無常。基於這一看法，在譯文中列舉正面的例子「聲是無常」就足以說明問題，不必再引反面觀點「聲常」。玄奘之所以把原文

"tadyathā / nityaḥ śabda 'nityo veti //（例如，成立聲常或無常）" 譯作「如有成立聲是無常」，而刪去「聲常」的例子，其理由很可能就在於此。

四

根據以上的討論，我們認爲玄奘對因三相的翻譯，完全符合原著意旨，契合因明原理；特別是他按梵文因明原著構築了一套因明學漢語術語，表現出他無愧爲一位非凡的因明學理論天才。我們根據《入論》原文澄清了一些對玄奘譯文的誤讀和誤解，同時，指出玄奘在譯文中刪去的、迄今尙未爲中國學者知道的個別原文詞句；而這些詞句在某種意義上說，並不是不重要的。本文爲此替玄奘作了推測性的，但未必正確的辯解。

關鍵詞：1.因明：Hetuvidya 2.因三相：Trairupya 3.遍是宗法性：

Pśkaśadharmatvam 4.同品定有性：Sapakṣ sattvam 5.異品遍無

性：Vipakṣe 'sattvam

Traiūpya in Nyāya-praveśa and its Chinese Version **by Xuan Zhuang**

Wu Bai-hui

Member of the academic Committee, Institute of Philosophy, Chinese
academy of Social Science

Summary

There has been somewhat a hot discussion on the theory of Trairūpya in the circle of Chinese Hetu-vidyā pundits. Some scholars even cherish doubts regarding the accuracy of the Chinese version of Trairūpya by Xuan Zhuang, the master Buddhist Tripiṭaka translator of worldrenownd. The present paper is intended to supply, from the Sanskrit original of the Nyaya-praves'a, some materials that would be of help in removing the aforesaid doubts.

Sect. I . About the rendering into Chinese of the term Trairūpya.

Sanskrit : pakṣadharmatvaṃ sapakṣe sattvaṃ vipakṣe cāsattvaṃ.

Chinese : 遍是宗法性，同品定有性，異品遍無性。

The meaning of the Chinese word "遍 (bian)" (distribution) is not seen in the first rupa (pakṣadharmatva) and the third one (vipakṣa-asattva); and the work "定 (ding)" (certainty) is also not met with in the second one (sapakṣe sattva). These two Chinese words are additionally given by Xuan Zhuang in his Chinese version. The complement of these Chinese words seems as being grounded on the meaning of "eva" that will be dealt with in Sect. II next.

Sect. II. Xuan Zhuang's creative rendering of "eva" into Chinese "遍 (bian) "and" 定 (ding) ".

p. 56

Sanskrit : tatra kṛtakatvaṃ prayatnānantarīyakatvaṃ vā sapakṣa evāsti
vipkṣe nāstyeva. ityanityādau hetuḥ.

Chinese : 此中所作性或勸勇無間所發性，遍是宗法，於同品定有，於異品遍無。

The Sanskrit sentences do not contain such meaning as denoted by the Chinese words" 遍 (bian) "and" 定 (ding) "; but they each have a Sanskrit particle"eva"denoting emphasis. Xuan Zhuang renders this very particle"eva"into Chinese words"遍 (bian, meaning distribution) "and" 定 (ding, meaning certainty) "; and adds, in accordance with the different functional principles of Trairupya, the former to the first and third rupas, and the latter to the second one respectively in his Chinese version. More-over, the complementary Chinese term 「遍是宗法」

(pakṣadharmatva) appears in the Chinese version, but not in the Sanskrit original.

Sect. III. About"sapakṣa 同品" and "sādharmya 同法".

Sanskrit : a. sapakṣa ; b. sādharmya.

Chinese : a.同品; b.同法.

Both of the sapakṣa and the sādharmya play almost the same role of sādhanā in Hetuvidyā; the sapakṣa is dealt with in the hetu avayava while the sādharmya in the dṛṣṭānta avayava. It is obvious that each of these two terms has its own functional scope : The sapakṣa is related only to the pakṣadharmā (predicate) , while the sādharmya is distributed first over the

pakṣadharmīn(subject)and then the pakṣadharmā. It shows from his that the logical scope where the sādharma operates is wider than that where the sapakṣa functions. The sādharma has an independent role to play in Hetuvidyā, and is not to be considered as superfluous as by some scholars.

Sect. IV. How to demonstrate the intrinsic nature (svabhāva) of a sādharma and that of a vaidharma.

p. 57

Sanskrit : yatkr̥takam̐ tadanityam̐ dr̥ṣṭam̐ yathā ghaṭādiriti. yannityam̐ tadakr̥takam̐ dr̥ṣṭam̐ yathākāśam̐ iti.

Chinese : 謂若所作，見彼無常，譬如瓶等。謂若是常，見非所非，如虛空等。

In the Sanskrit text the method of anvaya by which to demonstrate the intrinsic nature of a sa dharmya and that of vyatireka by which to display the intrinsic nature of a vaidharma are both written in a subject-predicate compound sentence of affirmative mood; but Xuan Zhuang changes them into a conditional one of subjunctive mood in his Chinese version, which looks closer to the practice of logical language in style.

Sect. V. About the reading of"若於是處，顯因同品，決定有性。"

Sanskrit : yatra hetoḥ sapakṣa evāstitvam̐ khyāpyate.

Chinese : 若於是處，顯因同品，決定有性。

The Sanskrit sentence is very clearly a single one of affirmative mood, and not of two sentences. Xuan Zhuang makes it into two Chinese sentences of subjunctive mood, and this is perhaps the cause that misleads some scholars to take it as two sentences. It is in this Sanskrit sentence to merely lay stress upon a hetu that certainly remains in its sapakṣa, and not to create a term for

sapakṣa, and also not to mean "a demonstration of the definite existence of a hetu and its sapakṣa".

Hetuvidyā of India like the traditional logic is a science of precise thinking. Xuan Zhuang while translating Sanskrit texts of Hetuvidyā, succeeded in creating a set of Hetuvidyā terms in Chinese, accurately corresponding to their Sanskrit originals. It goes without saying that one could hardly have done so if one were not a great master of the Hetuvidyā science.

[1] 劉培育編《因明新探》，甘肅人民出版社出版，1989年，頁326。

[2] (Anandashankar B. Dhruva 教授《入論》梵文精校本，

Gaekwad's Oriental Series 卷38，1968年重印版。

[3] 《如實論》的梵文原著，失傳已久，漢譯僅有三章，不全。論的作者，有說是世親，因其內容如「類 jati」與世親的《論軌》(vada-vidhi) 相似；但也有人不同意此說。參見

Pre-Dignāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources，

Gaewad's Oriental series 卷49，1930年，杜芝 (Giuseppe Tucci) 著

譯；第一部份(《如實論》梵文還原本)頁1~40。

[4] 同上書卷。

[5] 梵語的標點符號主要有兩個："/" 和 "//"。前者類似逗號或分號，或一個未結束的句號；後者是一個句號，或總句號。還有一個特別的括號 "iti"，表示在它之前的文句是引文，或者是一種特別說明或陳述。

[6] 《入論疏》，《入論》梵文精校本，Gaewad's Oriental Series 卷38，正文頁16，第17~20行。

[7] 方括號標出的詞語是本文作者所加。

[8] 《入論疏》，《入論》梵文精校本，Gaewad's Oriental Series 卷 38，正文頁 18，第 1~3 行。

[9] 《入論疏》，《入論》梵文精校本，Gaewad's Oriental Series 卷 38，正文頁 18，第 13、16、17 行。

[10] 同上書、卷、頁，第 14、15 行。

[11] 柯利賢在解釋中實際上複述了天主的表述模式。見同上書、卷、頁，第 13~20 行。