

རིགས་ལམ་སྤྱོད་ཚུལ་འཕུལ་གསར།

新編理路樞要

之

因類學

དགེ་བཤེས་དཔལ་ལྷན་གྲགས་པས་གསུངས།

格西 巴登札巴 講述

སློབ་བྱ་མཁས་གྲུབ་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་བསྐྱར།

弟子 克主益西 翻譯 / 整理

目 錄

作者簡介 1

引 言 3

建立比度所依的因 5

因的性相 8

因的分類 13

正因 15

講說正因待事 31

講說宗法待事——欲知有法 31

講說周遍待事——同品與異品 33

正因的性相 34

正因的分類 53

以體性分類 53

果正因 54

自性正因 76

不可得正因 84

不現不可得正因 84

可現不可得正因 92

可現之相屬境不可得正因 92

可現之相違可得正因 102

依賴不並存相違之相違可得正因 102

依賴互排相違之相違可得正因 111

以所立法分類 112

以成立方式分類 112

以所立分類 113

以趣入同品方式分類 121

以論者（立敵者）門分類 121

似因 123

相違因 125

不定因 126

不成因 145

因喻宗之功德與過失 151

附錄／成立前後世、解脫等之正因 155



作者簡介

哲蚌寺洛色林佛學院大經教師巴登札巴老師，西元 1933 年生於西藏爐霍。十三歲時進入爐霍壽靈寺開始學習五部大論之前行課程——《攝類學》、《心類學》、《因類學》等。

1951 年進入西藏哲蚌寺洛色林佛學院學習《般若》、《中觀》、《釋量論》。

1959 年至印度後，於巴薩（Buxar）、孟谷（Mundgod）學習戒律與俱舍，於瓦拉納西（Varanasi）三年間，取得西藏大學 མཐུན་མཁའ་ 碩士（MA）學位。

1975 年以第一名成績獲得一等格西——拉朗巴學位。

1978 年起十年期間，於印度德里之西藏文化中心講授佛法。

1988 年起至今，於南印度哲蚌洛色林佛學院教授五部大論，作育僧才。

格西以清晰之理路思惟及精闢獨到之中觀見解聞名，雖已年逾八十仍孜孜不倦為學僧授課，偶遇法體違和時亦然。隨學於格西之弟子有千餘人，其中多有獲得拉朗巴格西學位者，或於佛學院承擔培養僧才、傳承法脈之工作，或致力於國內外各地之弘法利生事業。

於此期間亦曾應邀至美國維吉尼亞大學、愛默里大學，及韓國講授佛法。

2015 年 4 月應「台灣哲蚌洛色林佛學會」邀請蒞台，以講授《攝類學》為主，格西殷殷期許佛弟子們能透過邏輯理路學習佛法、思惟法義、建立對佛法的信心、進而深入學習佛法精要，最終達成究竟圓滿的佛果。期間並講授宗喀巴大師所造《緣起贊》，介紹中觀應成派對空性的究竟見地。

台灣弘法結束，旋即應其弟子索南嘎謙格西之請，再次前往韓國，於 Korea Tibet Center 韓國西藏佛學中心及尼眾寺院等處傳授理路課程。因其應機授課、善於啟發及引導，不少學員對理路及佛法產生很大興趣，至今仍持續聞思並以切磋討論之方式投入學習。

引言

《因類學》主要是詮釋「因」的內涵，宣說如何依著正因成立前後世、業果、空性、解脫等等隱蔽法，在自己的內心建立起世出世間的正見。以「解脫」為例，如何依靠正因運用邏輯思考來判斷解脫的存在；如何依著「基」二諦——世俗諦、勝義諦，修學「道」之方便品與智慧品；如何證得解脫果位，凡此種種於行者的相續中，能否引發真實之勝解，端賴行者是否熟習因理。

本書並不是為少數想要熟悉辯論技巧，以理駁倒敵論者而編輯的技術指南，它更像是為那些有心從聽聞誇越到思惟、實修者而打造的一把鑰匙，透過這把鑰匙，把執持於心的法義，無論深見或廣行的教法都能夠依理驗證，進而開啟繼續探索究竟實義的大門。

全書整體之架構主要是以洛色林《因類學》為依據，詮釋學理路者應了知的因明八句義當中的「正比量」、「似比量」。師長於講說時善用譬喻，在扼要處則輔以易懂之生活事例，讓聽聞者能清楚地理解；並殷重地引導：須把正理運用在學習《菩提道次第廣論》上，若讀者能把每個科判的正因都找出來，深入去思惟那是很好的！

多年來，尊者嘉瓦仁波切對大眾說法時，曾再三地提醒：「做為追尋佛陀步履足跡的我們，要知道什麼才是那爛陀的傳統，即使只念誦一偈「皈依發心」，也需要思考什麼是我、什麼是佛。不應僅僅具

備信心即為滿足，更應該思考如何使自己具足以理路驗證佛法的能力，成為一個二十一世紀真正的佛教徒。」

身為佛教徒的一份子，祈願越來越多人體會到，應該秉持客觀的態度及探究的精神深入分析經論；去證明佛法的核心要義，確實能夠究竟斷除心中的憂苦煩惱。此外，也唯有上根隨法者人數日增，佛陀教法的法脈才得以流傳久遠。

末學擔任即席口譯之初，除了每天要消化大量的中文詞彙之外，又要無誤傳達師長講述的內容、關顧聽者是否了解，這些對我而言實是在一項艱難的任務，疏漏也就無法避免。

幸好於整理文稿過程中，一切增刪疑惑處承蒙師長不間斷地指導，每每叮嚀要保持良善之動機，並於課文詞句晦澀處，為使讀者易懂且能活用正理，增添不少因、喻之事例，「不現不可得正因」六個「喻」與「義」結合的正因，就是這樣出現的。師長睿智之舉不但彌補了個人中文程度不足的缺失，也點出了如何以理路研閱經論的關鍵。

本書定稿付印之前，適逢末學格魯大考在即，整理書稿的時間極為有限，繕打、校對等編務，主要依靠編輯小組配合執行，在此衷心感謝他們盡心投入此一善舉。此外，因個人經論根基尚淺，未能完全領略師長之深意，於書中錯漏處，懇請十方大德不吝賜教。

2021 年 5 月 克主益西 謹識



建立比度所依的因

建立比度所依的因

「因類」二字，也可稱為「量理」。佛陀在經典裡就曾宣說過「量」（因）的部分，古印度的陳那菩薩著作《集量論》去解釋經典中量理的部分，之後，法稱論師又造《釋量論》作為《集量論》之義理疏。後來的印度論師們也陸陸續續寫下許多不同的量理解釋。

於藏地，宗大師父子之前就已經有一些關於量論的典籍，其中的《量理寶藏論》便是最廣為人知的因明論著。宗大師的弟子當中除克主杰大師有因明相關著作之外，賈曹傑大師也撰著《釋量論頌疏無錯謬顯明解脫道》等因明論典，以及洛色林僧院教科書的作者福稱大師也寫下廣釋《釋量論》的論著。

此次上課所使用的《因類學》課本，是從福稱大師所造的《釋量論》廣解——《釋量論善顯密意疏》的內容，統攝其扼要編撰而成，所以，一開始的「書首禮讚文」便提到：「善說甘露之水流，賜與吾慧瓶盈滿，福稱法主恭敬禮，彼之口傳當略書」，作者首先禮讚的對境就是福稱法主。

內文一開始就出現「於此」二字，「於此」指的是《釋量論》主要的所詮。一般來說，《釋量論》主要的所詮是學理路者所要了知的八個部分：正現前、似現前；正比量、似比量；正應成、似應成；正成立言、似成立言，這八個是《釋量論》以及福稱法師所造的《釋量

論善顯密意疏》或量論最主要的部分，《因類學》主要詮釋的是這八個當中的「正比量」、「似比量」。

因為課文裡的語詞幾乎是依照古印度論師的著作而撰寫的，這種語法對現代人來說可能不太容易了解，所以，這次我會以不同的方式來講解其中最主要及真正的內涵，希望能夠對你們有些幫助。

宣說建立比度所依的因，科判分三：性相、分類、「講說因、喻、宗三者之功、過」。

比度所依的「因」，因、堅定句、理由這三者同義。「因」可分為正因、似因；同樣，「堅定句」可分為正堅定句、似堅定句；「理由」也可分為正理由、似理由。

因的性相

「被立為因」，即因的性相。

因與被立為因之區別

課文提到「被立為因」，即因的性相。不過我個人認為「可以持為原因」或「堪被立為因」是因的性相。如果不是這樣，沒有立出來

的也可以是因。不管存不存在都可以是因，你可以持錯誤的因，也可以持不存在的為因。

我們可以承許一切法都是「因」，因為一切法都可以當作理由，當作某個法的理由，所謂的因只是一種理由，所以，我們可以承許無論存在或不存在的都是「因」，但是無法承許它是「被立為因」。

眼前看到的所有東西不但可以作為「因」，也可以作為「有法」。以眼前的桌子為例，「聲音有法，是無常，因為桌子故。」這時是把桌子當作因，所以可以承許它是因。同樣，「桌子有法，是無常，因所作性故。」此時它是「有法」，就像這樣，一切法都可以是因，也可以是有法。

既然存在與不存在的都可以被承許「是因」，就要進一步看它是不是被立出來，如果你把它立出來的話，就變成「被立為因」，這是「是因」和「被立為因」的區別。

就像這樣，我們也可以承許一切的法都是「有法」，因為它可以當作每一個因的有法。這裡提到的「因」是什麼？比如「聲音有法，是無常，因所作性故。」此時「聲音」是「有法」；但是若舉出應成的話，「聲音」應該稱為「諍事」。所以一定要知道「諍事」與「有法」的區別。

在討論或辯經時通常會舉出應成，雙方是在哪方面辯論呢？是在「諍事」上辯論。但如果舉出「因」的話，表示是在成立一個所立，比如，對他人成立「聲音是無常」、「寶瓶是所知」等，所以稱「聲音」為「有法」。為什麼稱為「有法」？因為「有法的『法』」指的是所立法和因；表示「有法」有所立法與因，所以稱之為「有法」。現在有些人沒有清楚區分「諍事」與「有法」，以為兩者是類似或同義，實際上它們是有區別的。

在這裡我主要想表達的是：「立為因」與「它本身是因」是有區別的，「被立為因」就是一定要立出來，比如：聲音是無常，因是所作性故。像這樣立出來的就叫做「立為因」。

什麼是「被立為因」？舉例來說，在國外機場入境通關時，看到排在自己前面的人都拿著護照、簽證等文件，由於知道那些人透過這些證件可以通關入境；同樣地，自己也具備護照、簽證這些條件，所以也可以入境。當這樣一一思考，知道這個道理時，就是已在內心「被立為因」了。

又如，一個人說出：「他悟得的道理與經論相同」來表徵他是一位有智慧的人，或說出「他發表了前所未有的科學理論」來表徵他是成功人士等等，這些也是「被立為因」；反之，在沒有說出來之前，我們雖然認定他是一位智者，但是那個因並沒有被立出來。直到說出「他是一位智者或科學家」時，就是「被立為因」；沒有說出來時，

它只是「是因」或「有那個因」，但它還沒有「被立為因」。所以「被立為因」有兩種，一種是在自己心裡立出來，一種是別人把它立出來。

課文中提到「凡是無我，周遍是總的『被立為因』」。依我個人的想法：「被立為因」與「是因」兩者有很大的區別，是「因」的話不一定「被立為因」。若是「被立為因」的話，一定要被立出來才能稱為立為因。

辨析因的性相

雖然課文裡提到「被立為因」是因的性相。可是我們不一定要這樣承許，可以去辯：若「被立為因」是因的性相的話，它們之間符合名相、性相的關係嗎？如果了知「因」之前要了知「被立為因」的話，了知「被立為因」時，就已經了知「因」了。這種邏輯在《攝類學》出現多次，比如色的性相是「堪為色」。知道「堪為色」時，就已經了知色法，所以它怎麼可以當作色法的性相呢？

因的性相應是：「堪被立為因」或「堪立為因」。比如你明明知道他是一個小偷，但是這時因還沒有被立出來，一旦你對別人說出理由：「他是小偷，因為暗中偷取他人之物」，這時就是在立因。在因沒有立出來之前，儘管內心知道他是小偷、是小偷的原因也存在，

但不能稱為「被立為因」。就像這樣，我個人認為：因的性相是「堪立為因」比較好。一切存在與不存在的，總的來說都可以承許是因。結合在事例上的話，比如「聲音有法，是無常，因所作性故」，寶瓶、柱子……等等都可以被立為因。

雖然一切法都是因，但是立出「聲音有法，是無常，因所作性故。」時，它的有法、所立法、因，僅僅是它們自己。這時它的「有法」一定是與「聲音」為一，「因」一定是與「所作性」為一，它的直接所立法一定是與「無常」為一。這在《攝類學》的「認知返體」已經講過了。

「被立為因」一種是由聲音說出來的，例如說出：「聲為有法，是無常，因所作性故。」另一種則類似批改試卷時，閱卷者對於回答的內容要麼打勾、要麼打叉。還有一種是雖然沒有說出來，也沒有標出來，可是在你的內心完全排列出理由的順序，這也是一種因，所以，一切法都可以當作因的理由也在這裡。

閱卷者批改試卷時對正確的內容打勾；在答錯的地方打叉，這時打勾、打叉就類似在立因；批改之前只是有因，但沒被立出來。如果答卷者本來寫對，但是閱卷者打叉，這也是一個標，是批改者標錯了，它還是因，但不是正因。

反之，答題者寫錯，可是閱卷者打了勾，標示它為正確，這時它

就成為似因，而不是正因。就像這樣，閱卷者打勾或打叉都可以，「因」都可以標出來，至於是不是正因，是批改時才決定的。所以，「因」不一定是正因，似因、正因都是因。

現代社會上的商業往來，或兩國間簽署政治文件時，也把簽名當作正因，有時也會把蓋章當作正因，所謂「因」就類似上面舉的那些例子。

因的分類

「因」可以分為：「正因」與「似因」二者。

在這裡為了幫助大家能更清楚地了解正因，所以同時講解似因，以這種方式去講說，之後你們再把正因和似因互相對照的話，應該比較能夠理解。



正 因

總說正因的條件

總略來說，一個正因需要具備哪些條件？

第一、最主要的條件是：正因的有法、所立法、因，三者之間一定要有互相異的關係。

比如：「聲音有法，是無常，因是無常故」和「無常有法，是無常。」這兩個例子都不正確，因為「有法」、「所立法」、「因」都必須是各別的法，這是第一個條件。

第二、要了知「周遍」，同品的周遍——若是因周遍是所立法，以及異品的周遍——若是所立法的相反周遍不是因。

比如，一個人雖然了知聲音是所作性；但是，不了知若是所作性周遍是無常；或者知道若是所作性周遍是無常，但不了知聲音是所作性，這種情況下對他立出「聲音有法，是無常，因是所作性故」。在他的內心，這個因也不會成為正因。

針對上述兩個條件，舉例說明如下：

1. 「聲音有法，是聲音，因是所作性故。」這是不正確的，因為有法與所立法沒有相異的關係，這種稱為「法、事非有異」。「事」指的是「有法」，「法」指的是「所立法」。

2. 「聲音有法，是無常，因是聲音故。」這也不對，因為「因、事非有異」。
3. 「聲音有法，是無常，因是無常故。」它的所立法與因沒有互相異的關係——「法、因非有異」。
4. 「聲音有法，是無常，因是共相故。」此例是「因不成立」，因為聲音不是共相。
5. 「聲音有法，是無常，因是所知故。」這個例子不符合「周遍」，因為若是所知不周遍是無常，若不是無常也不周遍非所知。一個正因，若是同品遍不成立的話，異品遍也不會成立。
6. 「聲音有法，是無常，因是事物故。」一般來說這是正確的。

第三、義 法 因（有法、所立法、因）都必須存在。

正因還要符合「義、法、因都存在」，若其中一者不是法的話，就無法成為正因。比如「兔角有法，是無常，因所作性故。」是一個似因，因為它的有法不存在，同理，「聲音有法，是無常，因是無故。」也是似因。總之，正因的話，它的義、法、因都必須是存在的法。若如上面所說的那樣，那麼「兔角有法，是無，因非量所緣故。」是不是一個正因？這是一個辨經的題目。

第四、要了知有法、所立法、因。

以上所講的那些內容都是判斷它在我們的內心之上會不會成為正因的條件，比如「聲音有法，是無常，因是所作性故。」雖然它在義上面是一個正因，是符義的境；但是，如果他還沒有了知「義、法、因」；沒有了知什麼是聲音，只了知無常和所作性；或者，沒有了知什麼是無常，只了知聲音和所作性；或不了知因的話，此時對他立出「聲音有法，是無常，因是所作性故。」也只是個似因。

比如，有一個人根本不知道什麼是小偷，此時對他立出「小偷有法，是什麼什麼」的話，他是無法理解的。同樣，雖然他知道「小偷」這個詞，可是不知道成立小偷的因理，這時對他立出「此人是小偷，因為竊取他人物品」，此因對他來說也沒辦法成為正因。

還有一種情況，比如有個人知道什麼是小偷；也知道札希這個人、札希竊取了他人的東西；還知道若竊取他人物品就是小偷，雖然這些他知道了，但是它沒有被立為因。因為「因」還沒有立出來，所以此因對他還是個似因。所謂立出因，就是要把這些成立出來。一旦他說出：「札希是小偷，因為竊取了他人物品。」此時才會真正成為正因。立因時無論把它說出來或者只在內心立都可以。

同樣地，自己不知道什麼理由導致生病，要等到醫生說出：「你是吃錯某種食物才得這種病的」。那時自己才知道：喔～原來吃那種

食物對身體不好，會得這種病，這時它才成為一個真正的因。

第五、需要具備「無過欲知有法」。

正因還需要具備一個條件：他的內心想要知道「有法」是不是「所立法」，如果有這種想法，又有人對他立因的話，他會了知的；如果他根本不想知道，這個因也不會成為正因。比如他根本不想知道聲音是不是無常，此時對他立出「聲音是無常，因所作性」就不會成為正因。

對於「有法」是不是「所立法」，不想知道的情況有兩種：

一種是他完全沒有想法，不在乎所立的内容；另一種是已經知道了，例如：佛陀、法稱論師等，他們已經知道「所立」——聲音是無常，所以不想知道有法是否無常，因此他們不是一個無過失的「欲知有法者」。

前者例如：有個病人根本不想知道關於自己病情的一切，此時即使醫生告訴他病名以及病因，說出來的那些話也不會成為正因，因為他根本不想知道嘛。另外，在西方國家也會有這種情形：一些女士根本不想知道自己今年幾歲了，如果問她：「妳幾歲？」她會生氣的！因為她不想知道呀！所以，對於不想知道自己年齡的人來說，雖然有出生日期，有成立年齡的因，但是對這種人來說，此因無法成為正因。為什麼呢？因為她不想知道。

第六、需要有譬喻。

是正因的話，需要具備譬喻。

「堪持為有法與欲知之彼法有相似度」是「喻」的性相。

比如「聲音有法，是無常，因所作性故，譬如寶瓶。」寶瓶是此因的譬喻。為什麼說「堪持為」呢？所有的法都可以持為譬喻，至於譬喻對不對，那是另一回事，只要立的是正因，就需要具備一個正譬喻。「欲知彼法」的「欲知」指的是敵論者想要知道聲音是否無常。「與它有相似度」意思是說寶瓶與聲音有相似度，寶瓶是所作性，同理，聲音也是所作性；寶瓶是無常，那麼，聲音也是無常嗎？敵論者會這樣去推比，這就是「與它有相似度」的意思。

以一個正因來說，比喻是不可或缺的。比喻可分為兩種：同品的比喻、異品的比喻，或稱為同品喻、異品喻。

提到同品遍和異品遍時，也要了解一下「同品」和「異品」這兩個詞。例如：「聲音有法，是無常，因是所作性故。」這時無常是它的所立法。那麼，「同品」和「所立法」有何差別呢？以上面這個例子來說，我們可以承許：一切的無常法都是它的「同品」；一切屬於常法的法，都可以是它的異品，但是無法承許一切無常法都是它的所立法，因為它的所立法唯一就是「無常」本身，無常以外的寶瓶、柱子等等都是它的同品，但不是它的所立法，它們有這樣的區別。

有些外道主張「聲音是常法」，當這個人已經了知寶瓶是所作性，在寶瓶之上也了知若是所作性一定是無常、聲音也是無常。這時對他立出「聲音是無常，因是所作性故。」時，一定要有個譬喻「譬如寶瓶」。寶瓶就是一個「同品喻」。同樣地，若不是無常周遍不是所作性，譬如無為的虛空，它是常法，若是常法的話周遍不是所作性，聲音一定不是常。這時「無為的虛空」就是一個「異品喻」。首先，這兩個比喻都要了解清楚，在這兩個比喻都有的情況下，再對他立出：「聲音有法，是無常，因是所作性。」這時才會成為一個正因。

又有一種是由「有煙」推理出「有火」的因：「他方煙山有法，有火，因為有煙故。」立這個因時，它具備兩個譬喻：若有煙的話一定有火，譬如平地廚房的煙囪冒煙時，廚房的灶裡一定有火，以此為喻，他方煙山也有火，因為有煙。這是成立同品遍的譬喻。若沒有火的話就沒有煙，譬如水、地、石頭，若是水之上沒有火，一定沒有煙，這是成立異品遍的譬喻。這個成立之後可以推理出他方煙山有火，因為有煙。這兩個譬喻都成立之下，它可以成為一個正因。

關於正因的內容，你們可以多舉一些立為因的例子，再去檢查這些因是否符合剛剛所講的那些條件：它們需要具備了知因、法、義，並且因、法、義之間要互相異，還要有知周遍、譬喻；還要有想知道有法是不是所立法的心。符合這些條件的話就成為正因；不符合的話就是似因。

學生問：正因一定要有譬喻嗎？有時論典裡寫出的因也不一定有譬喻啊！

要成為正因的話，一定要具備譬喻：同品喻與異品喻。

比如，一位母親想著「是否要送小孩上學？」那時她會先找兩個譬喻，一種是同品喻：看到一些小孩去上學，他們學得好，後來有很好的發展，同理，把這個比喻成自己的小孩，若他去上學也可以學得很好。另一種是異品喻：如果不去上學的話，最後可能變成遊手好閒的人，會有很多過失。她結合這兩個比喻之後，終於決定讓自己的孩子去上學，結合譬喻之後才會成為正因。

又如：兩個人一起到餐廳用餐，飯後又發生嘔吐等相同的症狀，如果朋友已經被診斷出病因是食物中毒，另一人得知朋友的病因時就類似找到了同品喻，因為兩人攝取相同的食物，若朋友的病因已經確定的話，另一人的病因也會一樣的，這是所謂的「同品喻」，另一人以此同品喻推知自己的病因，可以形成一個正因，生起真正的比度。至於根本沒有去那家餐廳用餐的第三者，因為沒吃那頓飯，所以沒有發生食物中毒現象，這是所謂的「異品喻」。

生病只是一種明顯可見的粗分譬喻，比較細微的病是每個人與生俱來的煩惱，嚴重的貪、瞋、痴三毒才是真正的毒。那麼，如何了知自己生了三毒這種病？有這種毒會發生什麼後果呢？

關於煩惱的部分，可以研閱《菩提道次第廣論》中士道的內容，但是如果想了知所應斷除的過失或所要獲得的功德，都必須先找到與「欲知之彼法有相似度」的譬喻再去了知，若你能夠進一步去立出因論式的話，那是最好的！

又，《廣論》的「業決定理」提到造作惡因會有痛苦的果報。我們在了知一些粗分的因果關係之後，如果想要更深入了解業果的話，可以以他人作為譬喻，再結合自己的內心，思惟若我做了同樣的事情，一定也會有這樣的結果，之後在自己的認知上會出現正因，生起比度的。

再舉一個依著具有譬喻的正因而生起比量的例子。比如有一位高階官員貪污後被抓了，一起貪污的官員知道高官因貪污入獄時，就知道同品喻了。知道自己也貪污，肯定會走上這條路，這時他會生起一個真正的比量，知道貪污的結果是入獄，這個因對他來說已成為正因。因為他已生起比量，所以最後可能做出逃逸的決定。

接著，舉個粗分因果的同品喻，比如有人這輩子做了偷盜、殺人的壞事而入獄，這是我們可以看得到的一種同品喻。更隱微的譬喻則不限於今生，透由這些同喻，我們也可以判斷出他在來世還會有更不好的果報。對我們來說，以此為喻，得知如果我們做了同樣的事情，也會有相同的結果，依著這種譬喻自己也可以生起一個比度。

如同上面所舉的那些例子，「聲音有法，是無常，因是所作性故。」雖是一個正因，但對不同的人來說它不一定是正因，因為如果他沒辦法提出譬喻的話，對此人來說就不一定是正因，所以正因一定需要具備這兩種比喻。

為什麼我們一般都會舉出「聲音有法，是無常，因所作性故。譬如寶瓶」這個因呢？因為外道承許聲音是常法，為了破除外道這個主張，因此特別說「聲音是無常」。「寶瓶」是內外道共同承許的譬喻，為何以寶瓶為喻？因為外道也承許寶瓶是所作性，若是所作性的話一定是無常，所以以寶瓶作為譬喻，去破除他們的主張。

「若是所作性的話一定是無常，譬如寶瓶，聲音也是無常。」這是同品喻的說法。異品喻是：「若不是無常一定不是所作性，或者若是常法的話一定是非所作，譬如無為的虛空，但是聲音不是常法。」總之，就是以同品喻、異品喻兩種不同的角度去立出論式。

如果具備上述那些正因的條件的話，就可以成為一個正因，尤其其它的譬喻一定要具備那些條件，條件都聚合時，才可以成為正因，比如「聲音有法，是無常，因是所作性故，譬如寶瓶。」在聲音之上沒有成立「若是所作性周遍是無常」之前，一定要先在譬喻之上成立周遍——「寶瓶是所作性，若是所作性，周遍是無常」，再把這個周遍推理到聲音之上。

「寶瓶有法，是無常，因所作性故，譬如金瓶。」這時「金瓶」會成為一個真正的譬喻嗎？

學生答：不會。

在金瓶之上了知「若是所作性一定是無常」時，就已經了知：如果寶瓶是所作性的話，也是無常了。

所謂「了知寶瓶」是指：當我們了知金瓶時就已經了知寶瓶了，所以在金瓶之上了知「若是所作性一定是無常」的情況下，也已經了知寶瓶是無常，因為它們所作性的道理是相符的。前面提到正因的同品遍，是在有法之上沒有了知同品周遍之前，需要先在譬喻之上了知，然後才在有法之上了知。符合這樣的譬喻，才是正因的同品喻。

對佛陀或智者舉出：「聲音有法，是無常，因所作性故，譬如寶瓶。」這時對他來說，寶瓶是同品喻嗎？

學生答：不是。因為他已經證得，不需要同品喻了。

對，因為他已經證得聲音是無常，所以對他來說，已經不需要譬喻了。

上面兩個事例都是因為他已經了知，所以不再需要以譬喻去了知的例子。下面再舉個相反的例子：如果是一個完全沒見過錄音筆的人，他想去 HUBLI 這個城市買一支錄音筆的話，他一定要拿類似的東西當譬喻，但是對已經熟知錄音筆的人來說，根本不需要拿出樣品，可以直接去買嘛。

簡要地再講一遍，正因的「同品喻」需要具備什麼條件呢？

在它之上要具備因與所立法，這叫做具備因、法二者的譬喻。比如：佛陀或聖者已了知所立，所以，它根本不會成為正因，為什麼？第一、因為佛陀或聖者已經沒有想要知道這個所立的欲求心了。第二、不需要正因的譬喻，因為已經知道的緣故。

第七、於內心把這些條件結合起來。

除了上面六個條件之外，敵論者雖然知道「因、法、義」；宗法、周遍等等，不過在內心若沒有把這些條件結合起來的話，就沒有立為因的過程，在這種情況下也不會成為正因的。所以我特別強調：「被立為因」和「有因」是不一樣的，有因的話不一定是被立為因。所以《因類學》課本裡：「『被立為因』，即因的性相。」有這樣的過失，這一點一定要了解。

以上七個條件只是以簡單扼要的方式來介紹正因，至於詳細的部分我們就依著課文往下講。在這裡大家可以思考一下：「聲音有法，是無常，因所聞故。」為什麼此因不能成為正因？它不具備什麼條件呢？

其實，這是一個比較困難的問題，多數人是這樣解釋的：當了知所聞是無常時，同時也會了知聲音是無常。除了這個角度之外，還可以怎麼想？你們可以去討論、辯經。

問答

問題一：前面說到因一定要立出來，如果只是自己心裡想：「我一定會死，因為無緣令死主退卻，譬如古代帝王。」此時並沒有說出來，這樣有被立為因嗎？

這種情況「因」已經立出來了，所謂而立出因之後要結合起來，指的是在內心裡結合，不一定要說出來，比如你知道他是小偷，然後一個一個立出因來：他是小偷，因為他偷了他人物品、竊取他人物品的是小偷……這些原因在自己的內心結合，之後在心裡會生起正因。因不一定要說出來，主要是在自己的內心能夠結合起來。

比如前面所舉的到餐廳吃飯的例子，知道一起吃飯的朋友已經得病時，只要在內心能夠結合這些原因：因為兩人一起去吃飯、一人吃了這頓飯之後嘔吐。這時就知道：喔！另一人嘔吐的因也相同。這時內心上已經結合有法、所立法和因，所以這些不一定要說出來。

又如：兩人有相同的症狀，一起去醫院檢查想找出病因，雖然 A 病人暫時還沒看到報告，但是聽到醫生說：B 是因為吃了受病毒感染的食物才會這麼嚴重。雖然這時醫生是在立因，但是它要真正地成為因，是在 A 病人的內心成立的。這時 A 病人會覺得：「啊！我也吃了同樣的食物，一定很嚴重。」A 一定會很緊張，所以會不停地想盡辦法治病。

就像這樣，我們內心有許多貪、瞋、癡等等的煩惱，佛陀早已為我們立了很多很多的正因，但是我們不知道有這些因，為什麼？因為還不具備正因的條件嘛！或許不知道因、法、義，或許是沒有同品喻等等，所以無法在內心成為正因。如果有人已經把佛陀所立的因，在內心成立起來的話，絕對不會安逸地待著，一定會像《三主要道》所說的「盡其晝夜恆求解脫心」，會毫不懈怠地去尋求解脫。

問題二：如果一個人想要知道自己能夠活多久，如何以正因來成立？

《菩提道次第廣論》「念死無常」的科判裡談到的是死無定期、死亡隨時都會到來，所以自己能活多久是沒有正因可以成立的。「念死無常」裡要我們思惟為什麼一定會死？為什麼無法確定死期何時到來等等，這些需要逐一立出正因去觀察。所以一定要學好理路，之後將它運用在《廣論》的學習上面，最好能夠把每個科判的正因都找出來思惟。

講說正因待事

「講說正因待事」分二：講說宗法待事；講說周遍待事。

講說宗法待事——欲知有法

「爾被持為『所作性因成立聲是無常』的諍事、且量決定爾是所作性已，仍可能有補特伽羅欲了知爾是否為無常」，即「爾是所作性因成立聲是無常之無過欲知有法」的性相。若是成立聲是無常的無過欲知有法，周遍與聲為一等，亦當類推其他。

比如「聲音有法，是無常，因是所作性故。」這樣的正因，在成立正因三支時首先提到宗法，宗法必須在有法之上成立，正因的有法稱為「無過欲知有法」。

「聲音有法，是無常，因所作性故。」此因的有法「聲音」為什麼稱為「無過欲知有法」呢？「無過」是沒有過失的意思，比如，兔角有法，是無常，因所作性故，此因的有法就有過失。或者，聲音有法，是無常，因聲音故，這也有過失。

「欲知」是想要知道的意思。此因的敵論者想要知道什麼？想要知道「有法」是不是此因的所立法——聲音是不是無常，這樣的「有法」（聲音）就稱為「欲知有法」。

「聲音有法，是無常，因所作性故。」寶瓶是它的欲知有法嗎？

學生答：不是！

因為它沒有被持為有法，所以不是「欲知有法」。

如果舉出是聲音的事例，如：東邊的聲音、南邊的聲音，這些也是「以所作性因成立聲音是無常」的欲知有法嗎？

學生答：不是！

因為它也沒有被持為「以所作性因，成立聲音是無常的有法」，所以它不會成為「以所作性因，成立聲音是無常」的「欲知有法」。

比如「聲音有法，是無常，因所作性故」。聲音它不僅要被持為「有法」，還要與聲音為一，而且具備想知道這個所立。具足這些條件才是真正的「欲知有法」。

如果他已經了知聲音是所作性，可是根本沒有想要了知聲音是否無常，或者他已經了知聲音是無常，這兩種情況下，「有法」都不會成為一個無過的欲知有法。例如：雖然某人的出生年月日這個因是存在的，可是他根本不想知道自己的年齡。又有一種人是已經知道自己的年齡，但沒有欲知的心態，在這兩種情況下，也不會是一個「無過欲知有法」。

講說周遍待事——同品與異品

「周遍待事」其中的「周遍」二字，指的是同品遍和異品遍；「待事」指的是同品遍和異品遍這個法所觀待之處。

課文中提到：

「隨順成立聲是無常的成立式，不以無常空」，即「成立聲是無常之同品」的性相。

「隨順成立聲是無常的成立式」的「成立式」，是指成立論因的方式，比如「聲音是無常，因所作性故。」這是立「聲音是無常」的一個方式。同理，想成立聲音是常法時，「聲音有法，是常法，因無為故。」這也是立「聲音是常法」的一個方式。這邊提到的「隨順成立聲是無常的成立式」就是「成立」的方式。

「不以無常空」意思就是「一定是無常」。「聲音有法，是無常」的論式，若舉出它的同品的話，一定是「不以無常空」，一定是無常，所以，凡是無常的法都可以承許是「以所作性因成立聲音是無常」的同品。

例如：美國是一個民主國家。當提到「美國是一個民主國家」時，其他的民主國家都是它的同品。反之，若舉出某一國是共產國家的話，其他的共產國家都是它的同品。選舉期間，我們可以很容易了

解到各個政黨的同品和異品，可見平時在日常生活中，我們已經在運用同品與異品，只是沒有留意而已。

正因的性相

「是三支」，即「正因」的性相。

「是所作性因成立聲是無常的三支」，即成立彼之正因的性相。以此運用於他處之理應當了知。

何謂「三支」？宗法，同品遍，異品遍。

立出「聲音有法，是無常，因所作性故」時，如何判斷這是不是正因？是正因的話，它一定是「三支」——宗法、同品遍、異品遍。

「正因」是否只要「三支」就可以？古印度學者們在這方面也有很多的辯經，有人承許正因的條件，只需要具備一支即可；也有人承許正因需要具備六支，法稱論師決定三支是最合適的，「是三支」的話即可成為正因。

「是三支」最基本的條件是一定要了知有法是因，而且對所立生起懷疑，這是宗法和同品遍都需要具備的條件。以同品遍來講，「聲音有法，是無常，因所作性故，譬如寶瓶。」在譬喻之上了知若是所作性周遍是無常之後，會有什麼影響呢？會知道「聲音也可能是無

常」，因為聲音也是所作性，若是所作性周遍是無常，譬如寶瓶，這時你會生起懷疑——聲音可能是無常吧？

但是，對法稱論師來講，他不需要依靠譬喻，因為他已經了知聲音是無常，雖然「若是所作性周遍是無常」這個周遍是有的，寶瓶之上也有，聲音之上也有，可是他不需要把在寶瓶之上的周遍當作比喻，去了知聲音是無常，所以對他來說，這個同品遍不會成立。

此外，「聲音有法，是無常，因所聞故。」此時也是先要了知聲音是所聞，然後去懷疑聲音是不是無常。但是「聲音有法，是無常，因所聞故。」不是正因，為什麼它不是正因？因為以「若是所聞，周遍是無常」為譬喻，在聲音之上，若是所聞也周遍是無常。此時你已了知宗法「聲音是所聞」；當你「了知聲音是所聞」，表示你已知道所聞與聲音之間有性相、名相的關係，所以，你在這個譬喻之上，了知若是所聞周遍是無常的同時，也會了知聲音周遍是無常，對所立就不再有懷疑，因此它不是正因。

第一支 宗法

敵論者首先要了知的是：有法是因——聲音是所作性；接下來要對「聲音是不是無常」生起懷疑，或生起想要知道聲音是否為無常的

欲求心。這時對他來說，「所作性」就成為「宗法」。所以，宗法需要具備兩個條件：1.要了知有法是因。2.還要知道有法是所立法。

「宗法」這個名稱是怎麼形成的呢？比如，「聲音有法，是無常，所作性故。」此時，聲音是這個論式的「有法」，也可以稱為「宗」，為什麼？因為他所立的宗是「聲音是無常」，「聲音是無常」稱為「立宗」或是他的「所立」。聲音是「立宗」的一部分，所以就稱「聲音」為「宗」或「有法」。

那麼，為什麼說所作性是「宗法」呢？因為「宗」指的是有法（欲知有法）——聲音，而「所作性」是立宗的聚合體「聲音是無常」的一個部分，是「聲音」這個「宗」的法，所以稱「所作性」為「宗法」。真正的「三相」指的也就是這個「因」——所作性。

總之，只要是此因的有法，我們都可稱它為「宗」，比如「寶瓶有法，是無常，因所作性故。」「寶瓶是無常」是他的立宗，寶瓶就稱為「宗」，此論式的「因」則稱為「宗法」。

前面講過，若敵論者根本不想知道聲音是否無常，這時所作性不會成為宗法；另一種是他已經知道聲音是無常，這時對他立出「聲音是無常，因是所作性故。」這種情況下，所作性也不會成為宗法。譬如對佛陀與聖者來說，所作性不會成為聲音是無常的正因，不會成為它的宗法，因為對他們來說，沒有「欲知有法」，這是為什麼？

學生答：他已經知道聲音是無常了。

對，他們不需要所作性的因，也不會懷疑聲音是不是無常，因為已經了知所立了嘛。

另外一種情形是，雖然敵論者知道聲音是所作性，但是卻毫不懷疑地執著聲音是常法的話，對他來說，所作性也不會成為所立——「聲音是無常」的宗法，為什麼呢？

學生答：因為他沒有懷疑，只是一致地認為聲音就是常法。

當他毫無懷疑地去執著聲音是常法時，要怎麼樣才會讓他對聲音是無常生起懷疑呢？如果他已經知道聲音是所作性，這時要對他立出應成：「聲音有法，理應是非所作性，因為常法故。」

舉個簡單的例子，對一個根本不想知道自己年齡的人來說，是沒辦法直接對他立出「你的年齡是幾歲」這個因的。此時先要對他立一個應成：「你的年齡應該是 82 歲，因為你是某年某月生的呀。」如果他說：「我的年齡沒那麼大，沒那麼老！」這時你要立一個應成：你應該是那麼大了呀，因為你的出生年月日確實無誤。這時他才會懷疑：喔～我的年齡真的是那麼大嗎？之後再對他立出真正的因：你真的這麼老了，因為你的年齡算出來確實如此。

課文中提到：

「以所作性因成立聲是無常」的正因必須與所作性為一。」

對此，我們可以這樣辯：比如「這個房間裡的聲音有法，是無常，因所作性故。」此時的「所作性」是不是「所作性因成立聲是無常」的因？如果是的話，所作性變成與所作性為一，因為「所作性因成立聲是無常」的因，一定是與所作性為一。與所作性為一的話，它就變成「已生」的名相，「已生」就變成它的性相，因為兩者有八周遍的關係，所以，「已生」的話一定是這個房間裡的所作性。或者說「已生」的話一定是東方的所作性，一定是西方的所作性。

又如：昨天立過聲音有法，是無常，因所作性故。那時立的是昨天的所作性。那麼，昨天的那個所作性是否與所作性為一？它是不是「所作性因成立聲是無常」的因？如果是的話，同樣的道理，一切의所作性變成是昨天的所作性嗎？今天的所作性也是昨天的所作性嗎？我們可以這樣去辯論、去討論。

「自成立聲是無常之宗法相應的補特伽羅，隨順立式決定自己於聲上遍有」即自是成立聲是無常宗法の性相。

「宗法相應的補特伽羅」裡的「宗法相應」是：你了知聲音是所作性之後，對聲音是否無常還生起猶豫，這就是「宗法相應」的意思，它也可以稱為「第一因支」。

接著，「隨順立式決定自己於聲上遍有」，其中「決定」的意思是，要決定「有法」一定是此因，要決定所舉的「因」在聲音之上不

僅是「有」，還要「遍有」，意思是不僅在一種聲音之上有，而是在一切的聲音之上有，具備這樣的條件，就可以承許它是宗法。

一個正因首先要具備的條件是了知有法是此因，比如「聲音有法，是無常，因眼知所取故」。「眼知所取」於聲音之上是不存在的，因為聲音不是「眼知所取」，所以宗法的性相裡加上「有」字的目的，是為了遮除「眼知所取」為成立聲音是無常的宗法。

接下來解釋：「自是成立聲是無常宗法的性相」裡的「遍有」二字。「樹有法，是含識，因為半夜合葉入眠故。」「半夜合葉入眠」雖然存在於樹，但不是普遍存在於樹的緣故，所以加「遍」或「唯」字的目的是為了遮除「半夜合葉入眠」是成立「樹是含識」的宗法。

雖然自宗為了遮除「半夜合葉入眠」於樹之上「遍有」，特別在宗法的條件上加了「遍有」的「遍」字；但是外道認為「半夜合葉入眠」也可以當作宗法，當外道舉出「樹有法，是含識，因為半夜合葉入眠故。」這時自宗會答「不遍有」，因為一切的樹木不周遍是「半夜合葉入眠」的緣故。

有人問：如果是那樣的話，「寶瓶有法，是名相，因齊備假有三法故。」此時的齊備假有三法是「以齊備假有三法因，成立寶瓶是『名相』」的正因嗎？如果答「是」的話，齊備假有三法在一切寶瓶之上遍有嗎？（學生答：沒有啊！）

寶瓶雖然是齊備假有三法，可是，若是寶瓶的話不一定是齊備假有三法，因為也有很多寶瓶是齊備實有三法，例如「鼓腹縮底能盛水能作用者」。

此時，他宗會問：「齊備假有三法」沒有「遍有」在寶瓶之上嗎？這時自宗可以回答：所謂「遍有」，不是指在一切的寶瓶之上「遍有」，而是在「是名相的寶瓶」之上遍有，例如東方的寶瓶、西方的寶瓶、金色的寶瓶，是在這樣的寶瓶之上遍有。

他宗會反辯：「我舉出『半夜合葉入眠』時，也不是指一切的樹木『半夜合葉入眠』，我們的邏輯是一樣的，你為什麼要遮除呢？」

這時自宗會答：「你說『半夜合葉入眠』指的是，總體的樹『半夜合葉入眠』，那麼，檀香樹也一定是『半夜合葉入眠』嗎？」因此，我們所說的不一樣呀！

此外，「所作性有法，是因，因為是被立為因故。」「被立為因」也在「所作性」之上遍有。「被立為因」在所作性之上遍有，是以所作性的「返體分類之別」的方式遍有？還是指一切的所作性之上有這個「被立為因」？所謂「以它的返體分類之別」之上遍有是指：在寶瓶的所作性、柱子的所作性、東邊的所作性等等這些「所作性返體分類之別」上遍有。

同理，所作性是被立為「所作性因成立聲是無常」的因，這時，「所作性有法，是成立聲是無常的因，因為是被立為『所作性因成立聲是無常』的因」。前面講過：被立為『所作性因成立聲是無常』的因的話，一定與所作性為一，那麼「被立為『所作性因成立聲是無常』的因」，它有沒有在所作性之上遍有？

又如：「所作性有法，是成立聲是無常的因，因為是被立為『所作性因成立聲是無常』的因故。」

這時的「因」是：「被立為『所作性因成立聲是無常』的因」。「被立為『所作性因成立聲是無常』的因」是宗法，所以它在所作性之上遍有，這個「遍有」的意思是：一切의 所作性是「被立為『所作性因成立聲是無常』的因」嗎？若答「是」，則問：寶瓶、柱子等是不是「被立為『所作性因成立聲是無常』的因」？他人會答：「不是這個意思，是說在所作性『返體分類的別』之上遍有。」

如果是那樣，同理，東邊的所作性、西邊的所作性，這些也是「被立為『所作性因成立聲是無常』的因」嗎？

如果答「是」，則問：這些是與所作性為一嗎？因為若是「被立為『所作性因成立聲是無常』的因」，一定是與「所作性」為一。也可以這樣去辯。

為了讓你們能更清楚地理解「遍有」的概念，再扼要地重述一遍：「遍有」指的是「一切之上有」。在「宗法」的定義裡有「遍有」這個條件。

他宗立出：「樹有法，是含識，因為半夜合葉入眠故。」自宗去破除時說：此例的宗法不成立，因為它不具備「遍有」的「遍」字，因為一切的樹木不是半夜合葉入眠之故——宗法不成立的緣故，所以它不是成立「樹是含識」的因，自宗是這樣破除的。

我們以「樹有法，是含識，因為半夜合葉入眠故。」為例，來辨析宗法定義裡的「遍有」。是「遍有」的話，宗法一定在一切的有法之上有，比如有法是寶瓶的話，宗法要在一切的寶瓶之上有。此例的有法是樹，所以自宗辯：因為一切的樹不是半夜合葉入眠，所以，這是以「不遍有」去破除的。

以此例做基礎，我們又可以舉出其他的例子再去辯，上面舉的第一例是：「寶瓶有法，是名相，因是齊備假有三法故。」先辨析它遍有的方式是什麼？

之後再立出：「所作性有法，是成立聲是無常的因，因為是被立為『所作性因成立聲是無常』的因」，這個例子又更深入了。

「所知有法，是補特伽羅無我，因為是常法故。」常法，在所知

之上遍有嗎？

「常法」是成立「所知是補特伽羅無我」的因，若它是正因，宗法一定是成立的，一定具備宗法的性相。宗法的性相裡有「遍有」這個條件，那麼，常法在所知之上是什麼方式的遍有？常法在所知之上遍有，指的又是什麼？

因為一切所知不一定是常法，例如：寶瓶、柱子。所以這時我們可以答：「遍有」指的是在它的「返體分類的別」之上遍有。所知的返體分類的別，例如：東邊的所知、西邊的所知，它們都是常法。

「所知有法，是補特伽羅無我，因為是常法故。」這時遍有的意思是：在它的「返體分類的別」之上遍有。又如，「寶瓶有法，是名相，因為是齊備假有三法故。」齊備假有三法，也是在寶瓶的返體分類的別之上遍有。

最後提到「所作性有法，是成立聲是無常的因，因為是被立為『所作性因成立聲是無常』的因故」。這時我們就無法回答了，因為「被立為『所作性因成立聲是無常』的因」，在一切的「所作性」之上遍有，這是不成的！又，在所作性的「返體分類的別」之上遍有，也是不成的！比如：東邊的所作性也不是「被立為『所作性因成立聲是無常』的因」。為什麼？因為若是「被立為『所作性因成立聲是無常』的因」，一定是與所作性為一，所以這是最難回答的一個問題。

以上的辯經方式，你們要記住！

這裡主要是必須先了解「宗法」的第一個條件，了知有法一定是因。例如：

1. 「寶瓶有法，是名相，因為是齊備假有三法故。」

寶瓶本身是齊備假有三法。

2. 「事物有法，是無常，因為是不相應行故。」

事物本身是不相應行。

3. 「所知有法，是補特伽羅無我，因為是常法故。」

所知本身是常法。

比如，「台灣人有法，是無常，因為是醫生故。」這時宗法是不成立的，因為台灣人不是醫生，醫生在台灣人之上不遍有，台灣人裡有是醫生的，也有不是醫生的，所以無法承許台灣人是醫生。

但是，「所知有法，是補特伽羅無我，因為是常法故。」我們可以承許所知本身是常法。同理，「寶瓶有法，是名相，因為是齊備假有三法故。」我們也可承許寶瓶是齊備假有三法。「事物有法，是無常，因為是不相應行故。」也是同樣的道理。關於「有法」是「因」的這個部分，你們先這樣了解就可以。

第二支 同品遍

成立「同品遍」需具備的第一個條件是，一定要了知有法是因。了知有法是因之後，一定要有一個譬喻。比如「聲音有法，是無常，因所作性故，譬如寶瓶。」他在寶瓶之上，一定要成立「若是此因周遍是此所立法」，這個周遍一定要先在同品喻之上成立。

為什麼說：「在譬喻之上的周遍，是成立周遍的一個支分？」因為要成立同品遍時，首先一定要在同品喻之上成立周遍，若你在同品喻之上知道「若是所作性周遍是無常」，之後才可以成立若是所作性一定是無常；如果沒有譬喻，就不會成立「決定自己唯於成立聲是無常之同品中有」。

成立聲是無常的同品遍的定義是：「自是成立聲是無常之第二因支相應的補特伽羅，決定自己唯於成立聲是無常之同品中有」。其中「第二因支相應的補特伽羅」的意思是，正同喻相應的補特伽羅，也就是說先在正同喻之上成立周遍的補特伽羅。

同品遍的定義裡「決定自己唯於成立聲是無常之同品中有」，是什麼意思？

先說「有」，比如「聲音有法，是無常，因是共相故。」「共相」這個因，不符合性相裡的「同品中有」這個條件，因為共相無法在無常中有。

「唯於成立聲是無常之同品中有」，為什麼加上「唯」字？比如「聲音有法，是無常，因是所知故。」所知不是唯一在無常中有，因為它在常法中也有，所以「唯」字是要遮除「所知」是成立「聲音是無常」的同品遍。

以「有」與「唯」這兩個條件遮除之後，唯一有的就是同品遍，比如「聲音有法，是無常，因是所作性故。」唯一符合周遍的是「所作性」，它不只在譬喻上有，在此因的所立法之中也有，而且是唯有，僅僅存在同品之中，所以這時它就變成一個同品遍。

第三支 異品遍

「異品遍」和「同品遍」一樣也需要有個譬喻，比如「聲音有法，是無常，因所作性故。」成立異品遍的譬喻叫異品喻，比如：無為的虛空，在它之上成立「若不是無常周遍不是所作性」。

在「異品喻」之上要成立若是非所作性一定不是無常，或者若是常法周遍是非所作性，這個周遍也是成立異品遍的一個支分。在異喻之上了知這個周遍，之後才能成立真正的異品遍。所以兩個譬喻之上的周遍，都稱為周遍的支分，同品喻上的周遍是成立同品遍的支分；異品喻上的周遍是成立異品遍的支分。

དེས་ན་རྗེས་ཁྱབ་དང་ཐོག་ཁྱབ་གྲུབ་པའི་ཚུལ་ནི། ཚེས་ཅན་དང་དཔེ་གཉིས་འདྲ་མཚུངས་ལྟ་བུའི་གཞི་
 བཟུང་སྟེ་རྟགས་དེ་དེ་བསྐྱབ་ཀྱི་མཐུན་ཕྱོགས་ཁོ་ན་ལ་ཡོད་པར་ངེས་པའམ་རྟགས་དེ་ཡིན་ན་བསྐྱབ་བྱའི་
 ཚེས་སུ་བཟུང་བ་དེ་ཡིན་པས་ཁྱབ་པ་དངོས་སུ་ངེས་པའི་སྟོན་ནས་བསྐྱབ་བྱ་དེ་གོ་བྱེད་དུ་བཟུང་ན་རྗེས་
 ཁྱབ་དངོས་སུ་དང་ཐོག་ཁྱབ་ཤུགས་ལ་གྲུབ་པའོ།
 གཞན་འདྲ་བ་ལ་དེ་བསྐྱབ་ཀྱི་མི་མཐུན་ཕྱོགས་ལ་མེད་པ་ཉིད་དུ་ངེས་པའམ་རྟགས་དེའི་རྟགས་ལོག་དེ་ཡིན་
 ན་བསྐྱབ་བྱའི་ཚེས་སུ་བཟུང་བ་དེའི་ལོག་ཕྱོགས་དེ་ཡིན་པས་ཁྱབ་པ་དངོས་སུ་ངེས་པའི་སྟོན་ནས་བསྐྱབ་བྱ་
 གོ་བྱེད་དུ་བཟུང་ན་ཐོག་ཁྱབ་དངོས་སུ་ངེས་ནས་རྗེས་ཁྱབ་ཤུགས་ལ་གྲུབ་པོ།

因此，同品遍和異品遍成立之方式為，執持彼「因」為有法與喻二者的相似之處，並決定彼因唯於成立彼同品中有。或者，直接了知若是彼因周遍是此所立法。若以此執持彼「因」為所立的能知因，直接成立同品遍，間接成立異品遍。

同理，決定彼因唯於成立異品中沒有，或者，直接了知若非為因，周遍持為非是所立法。若以此執持彼因為所立的能知因，直接成立異品遍，間接成立同品遍。

學生問：在了知同品遍時就會了知異品遍了，為什麼除了同品遍之外，還要講異品遍？

這是存在已久的辯經問題。有外道主張：若是正因的話只要兩相就可以，為什麼？因為直接了知同品遍時，可以間接了知異品遍。有

位印度論師也認為是「二相」就可以，不過最終自宗還是主張「三相」最為恰當。

它最主要的理由，如同我們前面舉過的例子：父母想讓小孩上學，最主要的是，它的同品遍必須在譬喻上面成立，比如小孩上學後，他變得很好，這是同品喻。此外還需要異品喻，比如不上學會有很多過失，同喻和異喻兩個都存在的話，會對「小孩需要上學」這個所立更有信心。

總的來說，知道讓小孩上學的利益的話，不上學的過失自然會漸漸遮除。這就是除了同品遍之外還要講異品遍的原因，雖然同品遍和異品遍只是直接、間接了知的區別，但是能夠多找些譬喻，在了知所立之上會更有力量，我個人是這樣想的。

《釋量論》講到正因時，在還未成立同品遍之前，幾乎都在詮釋同品喻和異品喻，要成立同品遍的話一定要有譬喻。同樣地，要成立異品遍的話，主要關鍵在於有沒有譬喻。

有人會問：如果立了正面的「能立語」，就不需要再說出反面的「能立語」的話，為什麼「因三相」中還要舉出異品遍？因為它們是直接跟間接的關係呀！外道會這樣來辯難。

自宗主要的回答是，它需要多一個譬喻，因為成立同品遍和異品

遍之前，一定要具備譬喻，所以因三相中為什麼要有異品遍呢？我個人覺得多一個譬喻，對於了知所立會更有信心。

日常生活中的譬喻

初學《因類學》時一定要先了解「正因三支」。廣的來說，它還可以以多種角度去辨析。其實在生活中我們也會生起很多比度，在此先舉一些生活中的例子，來說明成立同品遍和異品遍的譬喻。

為什麼我會以這種方式來講解同、異品遍呢？因為你們都是受過教育的人，所以只要舉些日常生活的事例作為譬喻，馬上就能理解的，不需要一一詳細解釋。

比如，父母想讓自己的小孩上學，孩子本身五根俱全，也具足上學的條件，以這個當作「因」，「有法」是這個小孩，「所立法」是讓他上學，「所立」是小孩上學。這時，首先要知道這個小孩五根俱全，也齊備了上學的條件。但是，還猶豫「是否要送他上學」，這時「宗法」才會成立。

其次，成立同品遍之前，你要先舉一個譬喻，譬如：隔壁的小孩，他也五根俱全，家長送他上學後，已經學到很多知識，這是一個同品遍的譬喻。「若五根俱全周遍可以送去上學，可以學到很多知

識」，父母以此為喻，生起「喔！我的小孩一定要讓他上學」，這時就可以成立同品遍。這個同品遍是誰影響的呢？是同品喻影響的。在譬喻之上，成立隔壁的小孩五根俱全去上學後，現在學得很好，因為有這個同品喻所以決定：喔！我的小孩一定要上學。

異品遍與同品遍一樣，在成立異品遍之前也要先舉出一個譬喻：另一個小孩沒有上學，因此變成沒有知識的小孩，這是一個異品遍——如果自己的小孩不上學的話，會變得跟另一個孩子一樣。所以決定要讓孩子上學。因為這個異品喻也會影響到父母，決定讓小孩上學，這時就可以成立異品遍。其實在日常生活中也有因三相（因三支），也經常運用比度，只是我們沒有留意而已。

又如：你們到這裡學習也是具備三支而來的。因為去年學過《攝類學》，之後你們知道那些內容對自己有很大的幫助，認為若是繼續學習《心類學》、《因類學》一定會有更大的幫助，這是同品遍；如果中斷學習或只是自己學習的話，是不會理解的，這是一個異品遍，在成立同、異品遍之後才決定來南印學習。

成立「同品遍」、「異品遍」，一定要依靠因與所立法之間的相屬，所以這兩者之間的相屬很重要。之前古印度，因為沒辦法成立因與所立法的相屬，所以關於這方面有很多辯論，直到現在也還有許多這方面的討論。概括來說，《釋量論》第一品，幾乎都在解釋因與所立法之間的相屬。所以《攝類學》裡的同體相屬、從生相屬是非常重

要的，如果沒有清楚了知相屬的內涵，《因類學》的同品遍、異品遍是很難了解的，因為必須依靠因與所立法的相屬才可以成立周遍。

比如「聲音有法，是無常，因所作性故」，先要了解所作性與無常是同體相屬。「爾與彼以同體性之門為異，以遮彼之力遮爾」是「爾與彼同體相屬」的定義。定義中的第一個條件「爾與彼以同體性之門為異」，是為了遮除不周遍的過失，（比如：兔角），所以才加上這個條件。比較重要的是第二個條件「以遮彼之力遮爾」。例如：在無為的虛空之上遮除了無常，同時也遮除了所作性，所以，是以遮除無常之力遮除所作性。

「以遮彼之力遮爾」這是非常重要的，為什麼？上面提到的周遍就出現在這裡：當所作性成立之後，就成立了無常的體性；所作性生的那一剎那，無常的體性就生了，所作性與無常的體性是同時生起的。同樣，熱焚是火的性相，熱焚生起的同時，也形成了火的體性，所以，若是熱焚周遍是火。

這種「以遮彼之力遮爾」的相屬就叫做「相屬的自返體」，「相屬的自返體」指的是周遍——若是所作性周遍是無常。為什麼？因為「以遮彼之力遮爾」，以遮無常之力會遮所作性，若是沒有無常的話一定沒有所作性，因此能夠了知「若是所作性一定是無常」這個周遍。

總之，「相屬的自返體」的周遍，有兩個道理：

1. 所作性成立的那一剎那，就已經成立了無常的體性。
2. 以遮無常的力量就遮除了所作性。

所以，「相屬的自返體」——若是所作性的話周遍是無常，它是三支裡的同品遍。

以火來說，當火生起的那一剎那，它就周遍成為無常的體性，成為事物的體性，成為所知的體性。「火」周遍是無常、周遍是所作性、周遍是所知。這裡的「周遍」是：當此一事物生起的那一剎那，它就成為彼體性。所以「相屬」的定義裡主要的部分就是「以遮彼之力遮爾」，例如：以遮無常之力可以遮火。

那麼，「不周遍」又是指什麼呢？比如一塊白布，它產生的那一剎那，不會成為白色以外的其他顏色的布。如果這塊布一開始是白色，經過染色才變成紅色的話，這就不周遍了，因為它產生的那一剎那並沒有生起紅色這個體性，所以紅色不周遍是白布的體性。

怎麼理解「若是所作性周遍是無常」呢？意思是：一切的所作性都是無常，一切的所作性成立的那一剎那，就成為無常的體性，這是周遍的，因為找不到是所作性但不是無常體性的例子，所以，若是所作性的話周遍是無常；若你認為不周遍，就必須找出不周遍的例子，當你找到例子時就可以說「不周遍」。

「若是所作性周遍是無常」，也可以從另一種角度來想：所作性與常法是沒有同位的，了知它們沒有同位，遮除了「所作性是於常法空」之後，就可以知道「所作性周遍是無常」。

依照佛法的理路，是正因的話一定要符合周遍，這個周遍與相屬息息相關，然而現代科學與佛教之間對於「周遍」的理念是不同的，有些科學家因為找不到兩法之間的相屬，因此認為根本沒有所謂的周遍。

正因的分類

正因的分類有六：以體性分類；以所立法分類；以成立方式分類；以所立分類；以趣入同品方式分類；以論者（立敵者）門分類。

以體性分類

第一、正因以體性分類，又分為：

果正因、自性正因、不可得正因三者。

講到正因的「因」與「所立法」，它們之間一定有相屬，是相屬的話，或者是體性一，或者是體性異。

第一、果正因，它的因與所立法是體性異，比如「有煙山上有法，有火，因有煙故。」

第二、自性正因，它的因與所立法是體性一，比如「聲有法，是無常，因所作性故。」

第三、不可得正因，比如「無樹峭壁上有法，無沉香樹，因無樹故」。這個例子的因「無樹」與所立法「無沉香樹」，兩者是體性一。

又如「有煙山上有法，有非非火，因有煙故。」若此因是正因的話，此因的因與所立法是體性異。那麼，此因是三個正因當中的哪一個？這是一個討論的題目。

果正因

「是果三支」即果正因的性相。

「是果」意思是：是所立法的果。若結合事例說明：「被持為煙因成立有煙山上有火的直接所立法、亦是煙之因的同位存在、又是煙因成立有煙山上有火之三支」，即「煙因成立有煙山上有火」之果正因的性相。

比如：「有煙山上有法，有火，因有煙故。」這裡的因「煙」，是所立法「火」的果；所立法「火」是「煙」的因，這時它的因與它的所立法之間是從生相屬，這樣的因，成立三支時就稱為「果正因」。

「有煙山上有法，有火，因有煙故。」它的直接所立法有兩種，一是「火」，一是「有火」，這兩個都可以說是它的直接所立法。它的因是「煙」，煙與它的所立法「火」之間是從生相屬。

果正因的性相——「被持為煙因成立有煙山上有火的直接所立法、亦是煙之因的同位」。為什麼性相裡面沒有講到「周遍」？因為若是直接所立法不周遍是煙的因，例如「有火」，所以，果正因的性相沒有提到「周遍」。

「有煙山上有法，有火，因有煙故。」它是果三支者，所以它具備三支。此因具備的三支是什麼？它的「宗法」是：你先要了知「有煙山上有煙」，接著，對「有煙山上是否有火」生起懷疑，這時才會成為真正的宗法。如果只是了知有煙山上有煙，但是根本不想知道有沒有火，或沒有懷疑的話，它不會成為宗法。所以每個正因，宗法的基本條件是要了知有法一定是因，並且對所立法還要生起懷疑。

接著，成立它的「同品遍」——「若有煙周遍是有火」之前，

先要在同品喻之上了知「若是有煙周遍是有火」這個周遍。我們可以舉出什麼同品喻？

學生答：廚房爐子上的火。

如果能在同品喻之上了知「若是有煙周遍是有火」，才會了知煙與火之間的相屬，接下來以煙因去推理有煙山上有火，此時同品遍才會成立。

「異品遍」也一樣，首先要在異品喻之上了知「若沒有火，周遍沒有煙」這個周遍，然後再去推理有煙的話一定有火，這時才會成立異品遍。這時敵論者已了知煙與火之間是從生相屬，再對這位敵論者立出「有煙山上有法，有火，因有煙故。」它就成為一個正因。

接下來以同理類推，再舉一些果正因的例子，比如「有煙山上有法」，我們可以把原來的所立法「火」換成「有電的火」。一般來說，電的火是沒有冒出煙的，所以此因變成：「有煙山上有法，有電的火，因有煙故。」這樣的因是果正因嗎？煙與它的直接所立法之間有相屬嗎？它的直接所立法「電的火」，是不是「煙」的因呢？

講到果正因，在論典裡舉出的例子是：「有煙山上有法，有常空的火，因有煙故。」所謂「常空的火」意思是「不是常的火」。舉個簡單的例子，「有煙山上有法，有不是水的火，因有煙故。」這樣的

因具備成立正因的三支嗎？有煙的話一定有火，那個火一定是「不是水的火」，所以，若有煙的話一定會有「不是水的火」。

此外還有一種例子：「有煙山上有法，有非非火，因有煙故。」所謂「非非火」也是火。這個因會成為正因嗎？如果是正因，它是果正因嗎？

一般而言，若是自性正因，一定是成立正因；只有不可得正因才是遮遣正因。如果「果正因」也周遍是成立正因，它的所立法一定是成立法的話，當舉出「有煙山上有法，有非非火，因有煙故」時，它的所立法「非非火」是遮遣法，不是成立法，所以它是遮遣正因，不會是果正因；若不是果正因的話，那麼它是哪一種正因？可以這樣去想。

關於這一點有兩種說法：有人主張，若是果正因一定是成立正因；果芒學院教科書的作者則認為「成立正因」的直接所立法不一定是成立法，只要是非遮就可以。所以，若是果正因不一定是成立正因，比如「有煙的山上有法，有非非火，因有煙故。」它的直接所立法「非非火」雖然是非遮，但是，因為「非遮」會牽引出一個成立法，所以「這樣的因仍是成立正因，也是果正因」，他們是這樣回答的，總之這方面有不同的說法。

這種主張是依據印度論師的一部論典裡提到的：正因有兩種，成辦成立法的正因、成辦遮遣法的正因。果正因與自性正因是成辦成立法的正因；不可得正因則是成辦遮遣法的正因。但是提到「成辦成立法的正因」，就有不同的解釋。有人認為成辦成立法指的是它的所立法一定是成立法；有人說只要非遮法就可以，因為非遮法會牽引出一個成立法。

依照福稱尊者所造的洛色林學院的教科書來說，成立正因的所立法周遍是成立法，所以，無法承許「有煙的山上有法，有非非火，因有煙故。」是成立正因，它不是一個果正因。所以在這一點上面有不同的解釋。我個人比較承許果芒學院的說法，覺得它比較合乎道理。若是成立正因，它的所立法不一定是成立法，若它能牽引出成立法的話也可以。

一般在辯經場辯論時，如果說到「有不是電之火的火」，我們會舉出類似的例子，如「鐵匠打鐵的火」。因為「鐵匠打鐵的火」它沒有看得見的煙，所以這裡所謂「有沒有煙」，不是指有沒有微細的煙，只是說有沒有眼睛看得見的煙。此時「有煙山上有法，有不是電之火的火，因有煙故」，它的所立法「不是電之火的火」，就是一個遮遣法。

若要舉出果正因的譬喻，最好以醫生看病的方式來比喻，醫生會以各種方式來找出病因，例如透過血液檢驗、分析病歷等不同方式來

推理病因，這些都是透過生病這個果去判斷它的因，譬如透過頭痛、流鼻水等症狀推測出高血壓或受寒等病因。

由果推理因時，有粗分的推理方式，也有較細的推理方式。醫生透過患者的病症推理病因的方式也有很多種，一種是推理粗分的部分；一種是推理更深細的部分。若推理得越深細，不但可查出病因，也可推理出是由什麼細胞病變而產生的。

關於果正因的部分，佛陀曾在經典裡提到兩種果正因：一種是「有煙山上有法，有火，因有煙故。」這是由煙推理火的果正因；一種是由水鳥盤旋推理出附近有水的果正因，這是譬喻方面的果正因。

我們藉由這兩個喻的果正因主要可以推理出什麼呢？可以推理出「加行道的利根菩薩有法，具備智慧品與方便品，因為見痛苦的眾生會寒毛豎起、流淚故。」透由這些外在的表徵相狀，可以推理出菩薩的心續中具備智慧、方便這兩個「義」的果正因。

這裡提到兩種譬喻的果正因：一是由煙推理火；一是由水鳥盤旋推理附近有水。由煙推理火的時候，它的時間和地點一定要正確，比如，時間一定是白天，因為晚上看不到煙；地點也必須在與火有點距離的遠方，必須在只看得到煙卻看不到火的地方，如果距離太近，可以直接看到火，就不需要透過煙來推理了。

同理，由水鳥盤旋推理有水的時間，也一定是白天，因為晚上看不到水鳥；地點也必須是與水有點距離；只能看到水鳥，見不到水的地方，在這些情況下，由水鳥於空中盤旋推理出附近有水。所以，論因的有法、時間、地點也一定要具備特定的條件，這些條件都具足時才可以成為正因。

你們可以舉出一個由水鳥推理有水的果正因嗎？

學生答：遠處之上有法，有水，因為有水鳥故。

有水鳥的話周遍有水嗎？水鳥也可以飛到沒有水的地方，對吧？

學生答：遠處之上有法，有水，因為有水鳥在那邊環繞盤旋故。

對！就像這樣，一般我們是這樣立因的：「水鳥一直在那邊環繞盤旋」可以推理出附近有水。另外，一些母鳥也會一直圍繞著有雛鳥的地方。如果牠只飛過去一次，我們是無法用牠來推理得知附近有雛鳥，但是，如果母鳥持續在附近環繞，我們就可以推理出牠的幼鳥在附近。

《因類學》裡「有煙推理有火」的正因只是個「喻」，此因真正的「義」是，推理加行道的菩薩具備智慧。同樣地，《廣論》裡也是這樣說的，你們學《廣論》時，透過這些譬喻可以推理出具備慈悲心或空正見，這些都可以透過這種果正因推理出來。

果正因的分類

果正因的分類有五：成立親因的果正因；成立因先行的果正因；成立殊因的果正因；成立因自返體的果正因；比度因法的果正因。

一、成立親因的果正因

比如「有煙山上有法，有火，因有煙故。」它直接成立出因，所以稱為「成立親因的果正因」。

二、成立因先行的果正因

這個也很簡單，比如「空中煙有法，自因之火已先行，因是煙故。」「煙」的自因之火一定要先行，這樣的因就稱為「成立因先行的果正因」。比如，一個小孩有法，有自因之爸爸、媽媽，爺爺、奶奶已先行。這樣去推理就是「自因先行的果正因」。

「此小孩有法，自因之父母已先行，因為是他父母的孩子。」這樣比喻的時候，它持的直接所立法裡有父母，而他與父母之間是從生相屬。父母既是那個小孩的因，也是直接所立法的同位，所以，他們之間有因與直接所立法同位的關係。

你們能否以桌上的餅乾為例，舉一個因先行的果正因？

學生答：桌上的巧克力餅乾有法，自因之麵粉、巧克力、糖已先行，因是餅乾故。

對。

又如某小孩有法，他有媽媽，因為他是她的小孩。這樣的正因是什麼果正因？

學生答：因先行的果正因。

這時媽媽是小孩的直接因，爺爺、奶奶是小孩的間接因。他沒有推理直接的因先行，因為他直接推理的是他有媽媽，而不是「他的自因媽媽已先行」。

「成立因先行的果正因」非常重要，可以透過「我有法，有自因之我的前世已先行」這樣的因去推理出自己的前世；推理前世的因是：「剛出生嬰兒的認知有法，有自因之認知已先行，因是認知故。」

立出此因時，現在很多人會這麼問：剛出生的嬰兒是指剛由母胎出生的小孩，或是還在母胎裡的小孩？雖然有這些不同的辯經。但是，真正的問難者其實是主張沒有前後世的順世派。

這個有法「剛出生的嬰兒」，指的是開始有認知時的小孩；不是指脫離母胎剛生下來的嬰兒。不過現在科學界的看法是，所謂「剛出

生」是指大腦發育完成，有認知的時候。

所以「剛出生的小孩（剛有認知的小孩）有法，有他的認知之因已先行，因是認知故，譬如現在的認知。」今天的認知有「因已先行」的昨天的認知，或現在的認知有「因已先行」的早上的認知。同理，「剛有認知的小孩的認知，也有一個因已先行的認知，因為它是認知，就像現在的認知一樣。」所以具有認知的小孩，有一個先行因的認知，若可以推理出他有一個「因已先行」的認知的話，今生將要死去的這個認知，也肯定也會銜接一個來生的認知。因此，能夠先推理出前世的話，間接地就可以推理出後世。

三、成立殊因的果正因

此因並不是直接成立因，它要成立的是一個特殊的因。比如「苗芽有法，它生長時不僅需要種子，還需水、肥等才可以長成苗芽。」它的直接因是種子，但是只有種子也無法長出苗芽，除種子之外，若還需要其他的因，去推理它的特殊因是什麼的話，這就稱為「成立殊因的果正因」。比如想當高官的人，他需具備何種條件？若僅具備單一條件是不夠的，還需具備一些特殊條件，此時去推理出他具有什麼特殊條件，就是「成立殊因的果正因」。

舉例來說，要啟動一部汽車讓它行駛的話，輪子當然是它能行駛的因，除輪子之外，還需要一些讓車子行駛的特殊因，那是什麼呢？

（學生答：引擎、方向盤。）雖然車子有各種不同的零件，可是最特殊的因是「電」，沒有電就完全無法發動，所以「電」是每一部車都必須具備的真正的特殊因。機器也是如此，電就是它的增上緣，一旦有了「電」這個增上緣，整部機器就能啟動。

又如，我們開燈時，雖然電線、燈泡等都是能讓燈亮起來的因緣，但是亮燈真正的特殊因是燈泡裡的鎢絲。當鎢絲壞了，無論你如何切換開關，燈泡也不會亮，所以鎢絲好比增上緣，是讓燈亮起來最主要的特殊因，這種推理就稱為「成立殊因的果正因」。

為什麼在這裡我要舉出上面兩個例子來講解「成立殊因的果正因」？因為課文裡舉的事例是：「持色根現前有法，除自之增上緣與等無間緣外，另有自己的緣，因僅憑齊備自己的增上緣與等無間緣，並不能生起而偶爾生起故。」

課文裡「成立殊因的果正因」是所緣緣，可是我認為生起一個有境「覺知」，它的殊因不一定是所緣緣，它最主要的因是增上緣，所以它的殊因應該是增上緣。除了所緣緣和等無間緣之外，推理自己的增上緣的正因，才稱它為「成立殊因的果正因」。

比如對一個瞎子來說，雖然外在的色法等所緣緣是有的，他的等無間緣也存在，但是由於眼根出了問題，增上緣不具備的緣故，造成他看不到，所以說增上緣是主因。因此推理「成立殊因的果正因」，

應該要立出所緣緣與等無間緣以外的自之增上緣，這個因如果能夠這樣立的話是比較好的。

其次，以書本裡的事例而言，「持色根現前有法，除自之增上緣與等無間緣外，另有自己的緣，因僅憑齊備自己的增上緣與等無間緣並不能生起，而偶爾生起故。」它的有法是「持色根現前」。

什麼是「持色根現前」呢？「由自之不共增上緣——眼根，依著所緣緣色法而生起的離分別不錯亂的心」，是「持色根現前」的定義。所以當我了知「持色根現前」時，就已經了知「依著所緣緣色法而生起的離分別不錯亂的心」，因此也就了知所緣緣了。可是這個因，是把所緣緣當作特殊因，主要在推理「持色根現前」的所緣緣。所以它會有過失——當你了知有法時就已經了知所立法了，這便是過失之一。

「持色根現前」的殊因是什麼？它最主要的殊因是增上緣眼根。因為在三個緣當中最難推理的是增上緣，所以推理增上緣的因，稱之為「成立殊因的果正因」。

我們可以把「成立殊因的果正因」與《廣論》結合，去思惟投生到善趣與惡趣的諸因當中，最特殊的因是什麼？

對於投生人道，很多外道是這樣說的：若只有父母的話，不一定

會有小孩，除了父母之外，還需要一個特殊因才可以生出小孩，例如創世主，有創世主才能造人。

針對這個問題，佛教徒怎麼回答呢？比如，投生到善趣的小孩，他的特殊因是什麼？投生到善趣的殊因是自己前世所造作的善因，其中真正而主要的特殊因是持戒，戒持得很好能夠投生善趣；若不好好持戒，雖然投生到善趣，也可能五根不健全等等的。此外，雖然因為戒持得非常好而投生善趣、具有端正的外貌形色，但是也可能會有做生意卻賺不到錢的情形。如果我們去探究今生他在善趣所具有的福德、經濟條件……等等這些的特殊因的話，就得去推理他在前世所累積的殊因布施，所以殊因有很多，每個果都各有不同的殊因。

四、成立因自返體的果正因

課文裡舉的事例是：「近取蘊有法，有自己的因，因為偶爾生故。」其實這種果正因很簡單，可以把有法改成苗芽，「苗芽有法，有自己的因，因為偶爾生故。」這個因主要是以果來推理自己的因。已生的因一定是無常，因為常法不能生果的緣故。

五、比度因法的果正因

這種果正因的難度比較大。之所以講「比度因法的果正因」主要是因為外道認為：正因的「因」與「所立法」之間的相屬，不周遍是

同體相屬或從生相屬的緣故。

比如「透由糖果的味道可以推理糖果的形色」，可是糖果的味道與糖果的形色不是從生相屬，因為糖果的味道不是由糖果的形色而生的。其次，它們之間也沒有同體相屬，因為它們的體性是異，所以它們既不是從生相屬，也不是同體相屬，因此，外道說：正因的因與所立法之間的相屬不周遍是同體相屬和從生相屬。

在古印度的論典裡，比度因法的果正因，外道是以蜂蜜作為譬喻：比如白天你在一個地方吃了兩種蜂蜜，也知道兩種蜂蜜的顏色分別是白色、黃色。因為白天你已分別嚐過這兩罐不同顏色的蜂蜜，兩罐蜂蜜各是什麼味道你都知道了。這種情況下，在無燈的夜晚，若有人請你去取白色蜂蜜，雖因夜晚無燈而看不到蜂蜜的顏色，但是因為白天你已嚐過味道，所以此時你透過嚐味道便可推理哪罐蜂蜜是白色的，這是由味道來推理形色。它是一個正因，可是它的因與所立法之間，既不是從生相屬也不是同體相屬，外道是透過這樣的邏輯來推理的。

就像自己和同伴一起吃糖果時，看到對方的舌頭上留有紅色糖果的顏色，此時雖然看不到自己舌頭上的顏色，可是，用舌頭舔一舔，還會嚐到糖果的甜味，這時你可以推理出：自己的舌頭之上也留著像同伴的舌頭上的顏色，所以，透過糖果的味道可以推理糖果的形色。外道主要是舉出這樣的因來和內道爭辯。

內道如何答辯呢？比如糖果的味，前面的糖味可以生後面的糖味，為什麼？因為前面的糖味可以生現在你舌頭上的糖味，這是以近取因的方式而生的。因為你吃過前面的糖果了，現在你的舌頭之上有甜味，這個甜味是糖果的近取因——「前面的糖果」而生的。這個甜味既然是由近取因而生的話，表示它是有一個力量可以生現在糖果的形色。

課本裡舉出的「比度因法的果正因」的事例是：「口內甘蔗糖塊上有法，前剎那甘蔗糖味，具有引生現在甘蔗糖的形色的功能，因有現在的甘蔗糖味故。」

「口內甘蔗糖塊」的這個「塊」字，最初從印度論典譯成藏文時就譯為「糖塊」，之後在藏地也就普遍寫成「糖塊」。不過這個語詞的翻譯可能有誤，因為「糖塊」是形狀，所以吃在嘴裡時，有法的階段就知道有形色，這時就已經了知它的所立了，所以這個有法是錯的。我認為如果一定要用糖來比喻的話，應該改成：「吃完已融化的糖果的舌頭上有法，有糖果的味道，因為有現在糖果的顏色故。」透過這樣的因去譬喻更好！

關於因與所立法之間的相屬，自宗主張：兩法若是相屬，一定是從生相屬或同體相屬二者之一。並且認為：不是透由糖果的味道推理糖果的形色；真正推理的是：以現在糖的味道推理「前剎那的糖味，具有引生現在糖的形色的功能」，這個功能與現在的糖味是從生相屬

的關係。

「口內甘蔗糖塊上有法，前剎那甘蔗糖味，具有引生現在甘蔗糖的形色的功能，因有現在的甘蔗糖味故。」它的所立法是「前剎那的糖味，具有引生現在糖色的功能」。他推理此功能時，也會了知糖的形色，所以他直接推理的是「前剎那的糖味，它具有引生現在糖的形色功能」，這個功能是現在糖味的直接因，所以它們之間有從生的關係。推理這個功能的同時，也會了知現在糖的形色。所以自宗這樣回答：透過一個「比度因法的果正因」會生起兩個比度：一個是它的所立法——前剎那的糖味具有引生現在糖色的功能；同時也會生起另一個比度——有現在的糖色。

「比度因法的果正因」，我們可以這樣譬喻：比如兩個人一起吃有顏色的糖果，吃完之後在舌頭上會留下顏色。當對方看到你的舌頭之上有糖果顏色的時候，透過這個顏色可以推理出你吃了糖果，或者，透過看到一起吃糖的朋友舌頭上有糖果的顏色，可以推理出自己的舌頭上也有糖果的顏色，此時你舔一舔舌頭，可以推理糖果的甜味。這是透過糖果的顏色，推理在你的舌頭之上還有一點點糖果的味道。

如果他人的舌上還保存糖色，這說明他剛剛吃過糖果，就像自己透過舌上的顏色來推理出糖味，這是把自己當做譬喻，然後去推他人舌頭上的糖味，也可以這樣比喻。

再舉個生活中的例子，比如你有兩件衣服，一件是黃色的厚衣服，一件是紅色的薄衣服，兩件的布料有光滑與粗糙之別。若你在無燈夜晚去櫃子裡取衣服，透過觸摸也能了知哪一件是黃色，哪一件是紅色。這是怎麼推裡出來的？

學生答：因為白天已經看過、觸摸過。

所以，不一定是味道，透由「觸」也可以推理出來的，這是很實際的，不需要特別加上「前一剎那它具有生後面形色的功能」等等，我們一想就可以直接推理出來了。另外，透由觸摸衣服上鈕扣大小的區別，也可以推理出來。

以上已經講完五個果正因。你們還要以課文裡或我所舉的例子當作譬喻多做練習。

問 答

學生問：五種果正因裡，哪一個可以推理出「一切有情是我的母親」？

這可以由「成立因先行的果正因」推理得知。首先，要把一切有情當作自己的母親，基本條件要先判斷有前世，比如今生的母親只是你今生的母親，如果你能夠判斷出有前世，前世也會有一個母親，前世的前世也一樣，推理到無邊無際的前世時，自然會把一切眾生當作是自己的母親。

如果一切眾生都是我的母親，那麼，有一隻小狗，牠是在我出生之後才生的，既然是在我之後而生的，牠怎麼會是我的母親？如何在牠之上也安立一位母親？

當然，這是比較困難的。當我們看到那隻狗時，會想：狗怎麼可能是我的母親？這時你安立的是畜生、一隻狗，可是你在這個安立的基礎之上還可以安立一個眾生，而安立為眾生的那個「眾生」就是我的母親。

同樣的道理，我們自己的母親，現在她老了、頭髮白了、眼睛也模糊了，她是一位老母親。當我們看到這樣的母親時，會在這個老人之上安立媽媽，會生起「我的母親」的心。但是，實際上生你的母親

是一位年輕的母親，而現在這位老母親是在你出生很久之後才有的，這時，你在這位老太太之上安立的是什麼呢？

學生答：安立的是一個女人。

對！現在，在她之上安立的媽媽是一個「女人」，她是在你之前生的，慢慢地才變成這位老母親，所以，真正生你的媽媽是之前的那位年輕女性，對吧！安立為「女人」的這個「女人」是你今生的母親，此外，你也可以安立她是一個眾生。以這種安立方式，她不只今生做過你的媽媽，乃至在無邊無際的前世裡，她也曾多次當過你的母親呀！

我們看到這位女性的蘊體時，可以安立一個「女人」，你現在稱為「母親」的是這個「女人」，而不是你現在看到的「老母親」，因為「老母親」是在你出生之後才有的。

我們學習《攝類學》時，一直強調「返體」很重要！返體沒有學習好的話，上面這些例子可能聽不懂。比如安立一個「眾生」時，它是「與非眾生」返過來，這是一種安立的角度；「與不是女人」返過來，又是一種角度。如果自返體學得好的話，你可以在她之上安立出很多不同的返體；若不深入了解返體，我們只會看到牠是一隻狗，或她是一位老太太，沒辦法安立出更多的法。

推理「知母」的邏輯時，有兩種說法。一種是：是眾生的話周遍是自己的母親；一種是：是眾生的話周遍曾經當過自己的母親。總之，有這兩種說法，自己比較承許哪一種說法，可以再去判斷。

學生問：除了「因先行的果正因」之外，還有什麼正因可以推理得知有前後世？

還有「串習先行的正因」、「近取先行的正因」、「感受先行的正因」。「串習先行」是什麼呢？比如，新生嬰兒為什麼一生下來就會笑、會哭。又如：小牛一生下來就會吃奶；還有我們一生下來不用別人教，貪、瞋、痴自然就會出現，這些都是因為前世已經無數次地串習過，所以今生一生下來就會了，這種推理方式叫作串習先行的正因。

「近取先行因」，新生嬰兒的認知為有法，一定有先行的近取因「認知」，因為只有認知才可以當認知的近取因，除了「認知」，不相應行和色法不可能變成「認知」，所以剛出生的嬰兒，除了需要父精母血為「俱生緣」之外，還需要近取因，而那個近取因「認知」，只能在他未出生之前的前世才有，以這種「近取先行」的方式去推理前世。

「感受先行」，比如這輩子我們一起學習某些事情時，有人很快

就學會了，可偏偏有人學得很慢，還有一些人在數理的學習上感到吃力，但是手工藝方面卻很快地就純熟了，之所以會有這些差異，幾乎都因為前世有感受過，所以今世在某方面才會學得那麼快，或者對某些事物有特殊愛好，這也是前世感受過的緣故。

提到前後世的因，因為上課時間有限，先這樣解釋就可以。我自己曾寫過關於前後世的書，希望日後你們能夠慢慢閱讀，對了解前後世會有幫助的。

我們判斷前後世時，是立「認知」為因來推理的，今生的認知是由前世而來，對於這一點是毫無疑問的！如果有人認為，「認知」是從父母那裡得到的話；那麼，父母的個性如何，小孩應該也會是同樣的個性。

至於認知以外的身體，當然是從父母那裡得到的。一般來說，比如父母是黑人，小孩也是黑人；父母是白種人，小孩也會是白種人。但是談到個性的話，小孩的個性和父母往往不同，特別是有些從小就離家的孩子，由於成長環境不同，所以個性與父母更是不同。

又如，有人個性原本浮躁，後來他到別的地方長時間接受教育，個性就改變了。因此我們可以知道，認知是從前世來到今世，它與身體不同。「認知」無論在哪一方面都可以因串習而增長，「認知」是可以改變的。但是身體方面，比如膚色，不管到哪裡，待多長的時間還是不會改變。

學生問：由同樣的父母所出的小孩，他們的個性都不盡相同，有些像父母，有些則完全不像父母，這要如何解釋？

上面舉的是小孩的個性不像父母的例子，但也有相同的。這一點我們也可以解釋的，那是因為孩子和父母在一起，或從父母那裡學習，逐漸串習而變成相同的。

自性正因

「是自性三支」即「自性正因」的性相。

比如「聲音有法，是無常，因所作性故。」這樣的因是自性正因，為什麼是自性正因？因為立出的這個因「所作性」是無常的自性，以所作性因推理無常時，是透過與所立法「無常」同體相屬的因來推理的，這種正因就稱為「自性正因」，所以「自性正因」的因與所立法之間的關係一定是同體相屬。

「果正因」的因與所立法之間的關係大多是從生相屬，但不一定是同體相屬。比如「有煙山上有法，有火，因為有煙故。」煙與「火」是從生相屬，煙與「有火」則是同體相屬。

「若被持為所作性因成立聲是無常之直接所立法，周遍與所作性是同體性、又是所作性因成立聲是無常之三支」，即是所作性因成立聲是無常之自性正因的性相。

「自性正因」性相裡的「若被持為所作性因成立聲是無常之直接所立法，周遍與所作性是同體性。」比如，「聲有法，是無常，因所作性故。」這裡所持的直接所立法是「無常」，而自性正因與果正因一定是「成立正因」，「成立正因」的所立法一定是成立法。可是此因的所立法「無常」，它是成立法還是遮遣法？有人承許無常是遮遣

法，也有人承許是成立法。

承許無常是遮遣法者認為，在認知上顯現無常時，會顯示為遮遣法——不安住於第二剎那，「不安住」就是遮遣的法。

承許無常是成立法者認為，「不安住於第二剎那」雖然是遮遣法，但是在認知上顯現無常時，它是顯示為剎那性。「剎那性」就是剎那改變之意，「剎那改變」在認知上顯示的是成立相，因此它是成立法。若你承許無常是遮遣法，那麼，「聲有法，是無常，因所作性故。」應該不是自性正因，因為它的所立法不周遍是成立法。

承許無常是遮遣法的人，仍會承許此「因」是自性正因，因為被持為所立法不周遍是成立法，例如：無常。無常是非遮，雖然它直接顯示的是「既生已即不安住於第二剎那」，可是這個非遮法它會引出「剎那在改變」的成立法，因此可承許它是成立正因。所以，若是成立正因，被持為所立法不周遍是成立法，只要它能引出一個成立法就可以。

因此，對於成立正因的定義，有人認為是「被持為直接所立法周遍是成立法」；有人則認為是「被持為直接所立法周遍是『非遮』與『成立法』隨一」。

比如，「寶瓶有法，是非非事物，因是具有作用者故。」

主張自性正因的直接所立法周遍是成立法的人，會說這不是成立正因，因為被持為直接所立法的是「非非事物」，它是「非遮」。持另一種主張的人則承許它是自性正因，因為被持為直接所立法的「非非事物」雖然是「非遮」，可是它會引出一個成立法「事物」，所以可以仍承許它是自性正因，也是成立正因。

「寶瓶有法，是名相，因是齊備假有三法故。」它是什麼正因？是果正因、自性正因還是不可得正因？

學生答：自性正因。

對，因為被持為直接所立法的是名相，齊備假有三法與名相是體性一，所以它們之間是同體相屬。

「金瓶有法，是事物，因是寶瓶故。」這也是自性正因，此因與此所立法是同體性的關係。為什麼寶瓶與事物是同體相屬？

學生答：因為寶瓶與事物是同體而異，以遮事物之力會遮寶瓶。

可以這樣說。也可以直接答：「因寶瓶是事物的別，它們具備總別的關係。」所以把之前學過的從生相屬、同體相屬、總別，拿出來思考的話是非常好的。

「寶瓶有法，是無常，因是勤勇所發故。」這是什麼因？

學生答：自性正因。

無常法當中，有「是勤勇所發」也有「非勤勇所發」的。

我們也可以透過其他的分類方式去了解自性正因：

1. 被持為直接所立法的「無常」與因之間，一是有「同等周遍」，一是有「範圍大小區別的周遍」。

「寶瓶有法，是無常，因是所作性故。」是同等周遍的例子；有範圍大小區別周遍的，如：「金瓶有法，是無常，因是寶瓶故」或「寶瓶有法，是無常，因是勤勇所發故。」這種自性正因的分類，是課文裡沒有的，我們可加上這一類。

2. 另外，自性正因也可分為：所立法與因都是常法的、所立法與因都是無常的。

「事物有法，是無常，因是具有作用者故。」它是自性因嗎？這個因與之前提過的「聲音有法，是無常，因是所聞故。」一樣，所聞與無常之間雖然是同體相屬，但它不會成為正因。所以，當你把名相作為「有法」時，絕對不可以用它的性相作為「因」，因為會有找不到同品喻的問題。但是，名相或性相放在因或所立法是可以的，比如「寶瓶有法，是無常，因是剎那性故。」

對一位了知陶瓶是無常的人立出：「金瓶有法，是無常，因是寶瓶故。」這是可以的，因為他可以以陶瓶當作譬喻。

3. 自性正因也可分為：因是所立法的性相、因不是所立法的性相

這兩種，也就是以「所立法」和「因」之間是名相與性相的關係來分類，就像這樣，除了課本的分類以外，我們也可以把自性正因分出不同的類別。

實法與反法二者之中的「反法」有三個：是自之反法、非自之反法、純反法第三類。那麼，自性正因的「因」周遍是「是自之反法」嗎？如果去思考的話，會知道「自性正因的因」與「是自之反法」之間有四句的區別。

「寶瓶有法，是所知，因是名相故。」

它的因是「是自之反法」嗎？

學生答：是。

所以它們之間有四句的區別，是「自性正因的因」不周遍是「是自之反法」；是「是自之反法」也不周遍是「自性正因的因」；有二者皆是例子，也有二者皆非的例子。

自性正因的分類

「自性正因」可分為：觀待差別自性正因、清淨差別自性正因。

「觀待差別自性正因」與「清淨差別自性正因」有何不同？

「聲音有法，是無常，因所作性故。」透過「所作性」能牽引什麼？說「所作性」的聲音能牽引自己的「作者」。這裡「作者」不是指寫作的作者，而是指「所作性」的因。說「所作性」的聲音能牽引它的因，所以稱此因為「觀待差別的自性正因」；如果說「所作性」的這個聲音無法牽引它的因，就稱此因為「清淨差別的自性正因」。

以「聲音有法，是無常，因是事物故。」為例，說「事物」的聲音無法牽引它的作者，無法牽引它的因，所以是「清淨差別自性正因」。此外，如果立一切的「常法」為因，都會變成「清淨差別自性正因」，為什麼？因為說它的聲音無法牽引自己的因。

「牽引它的作者」又分為兩種：一是直接牽引、一是間接牽引它的作者。比如「寶瓶有法，是無常，因是勤勇所發故。」此時說「勤勇所發」的聲音會直接牽引它的作者。「聲音有法，是無常，因是所作性故。」此時說「所作性」的聲音會間接牽引它的作者，為什麼？因為聽到說「所作性」這個聲音時，會聽到「已生」；由「已經生了」會間接知道是有因才可以生的，所以它是間接牽引自己的作者。

舉個簡單的例子：「這個蘋果有法，是無常，因是果故。」這時說「果」的聲音會牽引什麼？它會牽引它的「因」，所以它是「觀待差別的自性正因」。又，說「因是果故」時，直接講的是果，但是也可以間接知道它有一個因——蘋果樹，所以是間接牽引它的因。

「此蘋果有法，是無常，因是樹的果故。」說「樹的果」的聲音可以直接牽引一個因——樹，所以它是直接牽引它的因或直接牽引它的作者。

又如，「這個上學的小孩，是人，因為是男孩故。」這時說「男孩」的聲音會牽引什麼呢？「這個僧人有法，是無常，因是學生故」。這是「觀待差別的自性正因」還是「清淨差別的自性正因」？

提到學生時，會間接牽引出有教他的老師；但是，說「這位老師的學生」的聲音會直接牽引「這位老師」。又，「這個人有法，是無常，因是小孩故。」這也會間接牽引他有父母；若以「他是札希的小孩」作為因時，則是直接牽引他的父母札希，以上是直接牽引和間接牽引的一些例子。

在「自性正因」的因和它的所立法之間，我們可以找出很多的三句、四句。舉例來說，「金瓶有法，是無常，因是寶瓶故。」它的因是名相。「金瓶有法，是無常，因是具有作用者故。」它的因是性相。我們可以找出：因是名相的、因是性相的、因是常法的、因是無常等等的，它們之間的三句、四句。另一種是：因與所立法都是名相的、因與所立法都是性相的、因與所立法都是常法的、因與所立法都是無常的，也可以這樣去找它們之間的三句、四句。

「金瓶有法，是無常，因是所作性的別故。」這是一個：「因」

是常法，「所立法」是無常的例子。這個論式的因——「所作性的別」它本身是常法，但是，若是「所作性的別」周遍是無常。

接著，能不能舉出所立法是常法，因是無常的自性正因？

學生答：「寶瓶有法，是所知，因是事物故。」

思考這些問題時，可以在與事物的返體是「是等周遍」的四個法裡去找，與事物的返體是「是等周遍」的法當中有常法的例子，立出：「事物有法，與事物為一，因是與事物為一的事物故。」此因它的「所立法」是常法，「因」是無常法，不過此因是否是正因？這是一個辯經的題目，因為它找不到同品喻。

若因是名相的話，所立法一定是名相嗎？這是周遍的嗎？

學生答：不周遍，比如：金瓶有法，是剎那性，因是寶瓶故。

對。它的因是名相，所立法是性相。依此類推再去找：它的因是性相，所立法是名相的；因與所立法都是名相，或都是性相的。

我們還可以這樣去找三句、四句，比如「義、法、因」裡，一個是常法，一個是無常；或者三個都是常法；或者兩個是常法，一個是無常的。這裡先舉一個「義、法、因」都是名相的例子，比如「聲音有法，是無常，因是所作性故。」同理，大家還可以去找出三個都是性相的；或一個是名相、兩個是性相等等的例子。

不可得正因

「爾是成立彼之正因、又有被持為爾因成立彼之直接所立法與遮遣法的同位」，即「爾成立彼之不可得正因」的性相。

性相當中「被持為爾因成立彼之直接所立法與遮遣法的同位」，其實「所立法與遮遣法的同位」其中「同位」二字是不需要加的，因為若是不可得正因，它的所立法周遍是遮遣法。

不可得正因可分為：不現不可得正因、可現不可得正因二者。

不現不可得正因

自是成立「於前處，對於鬼是鬼而言是隱蔽義的補特伽羅，沒有決定鬼存在之符義再決知」之不可得正因、且自因成立彼之所破法的假立義存在，而自因成立彼之所破法的假立義，於自因成立彼之欲知有法上，無法被自成立彼之宗法相應的補特伽羅之量得見，即自是成立彼之不現不可得正因的性相。

這個性相的文字是直接依著《釋量論》的根本頌來解釋的，你們理解起來可能有些困難，所以，我按照它的內涵用自己的語言來解釋，這樣會好一點。

先解釋其中的「所破法的假立義」。所破法的假立義在所破處之上，有「有」和「沒有」的區別。若所破法的假立義在所破處之上有，一種是現前或比度可以去了知或顯現的，就稱為「可現」；一種是現前或比度都無法了知或顯現的，就稱為「不現」，以此區分出「可現不可得正因」與「不可現不可得正因」兩種。

若所破法的假立義在所破處之上存在的話，對你而言，不但現前無法顯現，比度也無法顯現的正因，就稱為「不現不可得正因」。若所破法的假立義在所破處之上存在，你的現前或比度可以顯現的正因，就稱為「可現不可得正因」。

◆ 譯者補充：

「所破法的假立義」，其中的「所破法」是所立法的相反，「假立義」的意思是指最終承許的意義，也就是說在所破處上真正要破除的義，或者真正要決定的法。比如，於前處要決定能不能生起一個有沒有鬼的符義的再決知時，實際上是要決定前處有沒有鬼。以「於前處為有法，對於鬼是鬼而言是隱蔽義的補特伽羅，無法生起一個決定鬼的符義的再決知，因無法以量去了知鬼故。」這樣的「不現不可得正因」，它真正的所破法是「生起一個決定鬼的符義的再決知」也就是說，在判斷於此處能否生起一個決定鬼的符義的再決知，實際上它就是在判斷此處有沒有鬼，所以鬼是此因的所破法的假立義，而不是真正的所破法。

「所破法的假立義」還有一種是：以「無樹峭壁上有法，無沉香樹，因無樹故。」為例，無樹峭壁是這個「可現不可得正因」的所破處，此因在這個所破處上遮有沉香樹。有沉香樹即是此因的所破法，也是所破法的假立義；也就是說立論者最終想要讓敵論者決定：無樹峭壁上有沒有沉香樹，所以，以這個例子來說，它的所破法與所破法的假立義是同義。

透由以上兩個例子，我們可以決定：「可現不可得正因」它的所破法的假立義與它的所破法是同義的；「不現不可得正因」它的所破法的假立義與它的所破法是不一樣的。還有可現與不可現最終的區別在於：當敵論者決定彼因的所立時，所破法的假立義在所破處之上若有，可以以量來決定的因，就是可現不可得正因；相反地，此時無法以量來決定的話，就是不現不可得正因。

「不可得正因」其實是很難的，如果按照課文舉出的事例去講，會出現「鬼」字，藏文直譯是「吃肉者」，中文翻譯為「鬼」。藏文裡又有個「隱蔽義」的語詞，這也是比較少用的詞，但是中文已經把它的意思——「隱蔽的地方」直接翻譯出來了。

比如在一個房間裡，他根本無法了知這個房間裡有鬼，此時，這個房間裡有沒有鬼，他也就無法生起回想鬼的符義的再決知，因為「鬼」對他來說是一個「隱蔽義」。為什麼說在這個房間裡，有或沒有「鬼」，對他來說是個隱蔽義呢？因為如果有鬼，對他來說是現前

與比度都無法了知的，所以這個因對他來說就是「不現不可得正因」。

課文裡用的是「再決知」這個詞，這裡我把「再決知」改為「回想」，例如：「此補特伽羅有法，在他之上回想這個房間裡有鬼的符義的認知是無法生起的，因為對他來說鬼完全是個隱蔽義。」若結合教典來說，可以這麼想：在一人群當中，我不知道人群裡有沒有菩薩，因為「菩薩」對於我而言是個隱蔽義，所以，我是無法生起「回想有沒有菩薩」的符義認知的。

學習「不可得正因」真正的意義就在這裡，《釋量論》裡的「不可得正因」主要是讓我們知道：不可輕視或污衊他人，因為我們無法完全了解他人真正的狀態。

此外，要判斷他人是不是小偷時，在完全不知道的情況下，一般人也會說：「你不要輕易做出定論，因為你根本沒有什麼證據。」就像你不可輕易地去安立他人是小偷那樣，對你而言，若「菩薩」是隱蔽義時，就不可能輕易地去舉出有菩薩或沒有菩薩，所以你回想菩薩存不存在的符義的認知是無法生起的。

「不現不可得正因」事例裡所破法的假立義是「鬼」，所破處是前面這個地方。「隱蔽義」是什麼意思呢？比如在房間裡這個所破處之上，所破法的假立義在所破處之上若有，對你來說完全無法顯

現，或完全無法確定了知這件事情「是」或「不是」的情況下，它就是一個隱蔽義。這時可以對你舉出兩種「不現不可得正因」：一是「因不現不可得正因」，一是「能遍不現不可得正因」。

「因不現不可得正因」事例如：「對於鬼是隱蔽義的這個人有法，無法生起一個回想鬼的符義的再決知，因為無法以量了知鬼故」。這樣的因稱為「因不現不可得正因」。

「能遍不現不可得正因」，事例如：「對於鬼是隱蔽義的這個人之上有法，無法立「此處無鬼（或此處有鬼）」之宗，因為無法以量了知鬼故。」這樣的因稱為「能遍不現不可得正因」。

又如，「在一個法會之上有法，你無法承許這裡沒有菩薩，因為菩薩對你來說量不可得故（或量無法通達菩薩故）」此時，這樣的因就成為「能遍不現不可得正因」，因為「有沒有菩薩」對於你來說是一個隱蔽義。

比如房間裡有黃色、紅色等不同顏色的東西，讓一個瞎子去房間拿黃色的物品，因為他無法確定房間裡有沒有黃色的東西，所以黃色對他來說完全是隱蔽義。因此佛陀在經典裡所要宣說的是：我們就像瞎子去尋找有顏色的東西那樣，完全無法判斷他人有何過失與功德。

佛陀在經典裡曾說：除了像我這樣的補特伽羅，可以判斷其他補

特伽羅有何功德與過失之外，一般的補特伽羅是無法判斷其他補特伽羅的，如果你根本不知道他人有何功德與過失而妄加判斷的話，會造下惡業的。

透由學習「不可得正因」我們要了解什麼呢？就是在學佛的過程中，不要輕易說人過失，污衊他人。當今因為言論自由，每個人無論說什麼話都可以，所以很多人便任意反駁他人觀點、說他人的缺失等等。若以因明「不可得正因」的角度去想，這些行為是不正確的，也是該捨棄的。

課本裡「不現不可得正因」的例子是由梵文直譯而成，用詞較艱澀，你們理解起來或許有些困難，所以我立出幾個「喻」與「義」結合的正因，透過這些例子，可能有助於大家更清楚地了解「不現不可得正因」。

「不現不可得正因」可分為：

不現之相屬伴不可得正因、不現之相違伴可得正因。

「不現之相屬伴不可得正因」又可分為：

因不現不可得正因、能遍不現不可得正因二者。

不現之相屬伴不可得正因

因不現不可得正因

喻：無人荒野之岩洞中有法，對「鬼是隱蔽義」的補特伽羅而言，無生起鬼存在之符義的憶念，因為此補特伽羅於此處，無能緣鬼之前量先行故。

義：眾多士夫聚集之處有法，對菩薩是隱蔽義的補特伽羅而言，無法生起無菩薩存在之符義的憶念，因為此補特伽羅於此處，無能緣菩薩之前量先行故。

能遍不現不可得正因

喻：無人荒野之岩洞中有法，對鬼是隱蔽義的補特伽羅而言，無法承許有鬼，因為此補特伽羅於此處，鬼是「量不可得」故。

義：眾多士夫聚集之處有法，對菩薩是隱蔽義的補特伽羅而言，無法承許無菩薩存在，因為此補特伽羅於此處，「無菩薩之量」不可得故。

不現之相違伴可得正因

喻：無人荒野之岩洞中有法，對鬼是隱蔽義的補特伽羅而言，無法承許有鬼，（對「鬼是隱蔽義」的補特伽羅而言，無生起鬼存在之符義的憶念。）因黑暗全面覆蔽故。

義：眾多士夫聚集之處有法，對菩薩是隱蔽義的補特伽羅而言，無法承許無菩薩存在，（對菩薩是隱蔽義的補特伽羅而言，無

法生起無菩薩存在之符義的憶念。)因聚集眾多種類士夫於此故。

或者

喻：對鬼是隱蔽義的敵論者

彼處岩洞中有法，爾無法生起此處決定鬼不存在之符義的憶念，因爾於此處無決定無鬼之前量先行故。

義：對菩薩是隱蔽義的敵論者

眾多士夫聚集之處有法，爾無法生起此處決定無菩薩之符義的憶念，因爾於此處無決定無菩薩之前量先行故。

喻：對鬼是隱蔽義的敵論者

無人荒野之岩洞中有法，爾無法承許此處有鬼，因為爾於此處，鬼是量不可得故。

義：對菩薩是隱蔽義的敵論者

眾多士夫聚集之處有法，爾無法承許此處無菩薩存在，因為爾於此處，「無菩薩之量」不可得故。

喻：對鬼是隱蔽義的敵論者

無人荒野之岩洞中有法，爾無法承許有鬼，（爾無生起鬼存在之符義的憶念。）因黑暗全面覆蔽故。

義：對菩薩是隱蔽義的敵論者

眾多士夫聚集之處有法，爾無法承許無菩薩存在，（爾無法生起無菩薩存在之符義的憶念。）因聚集眾多種類士夫於此故。

可現不可得正因

「可現不可得正因」主要是在所破處之上遮除所破法的假立義，所破法的假立義在所破處之上存在，在你的認知上是可以顯現的，它顯現的方式有兩種：一是以現量顯現，一是以比量顯現。另外，還有一種特殊的情況是：所破法的假立義在所破處之上存在，雖然已經以量顯現了，有時還需要再透由立因去了知，這個部分之後再解釋。總之，所破法的假立義在所破處之上是可以顯現的不可得因，就稱為「可現不可得正因」。

「可現不可得正因」可分為：

「可現之相屬境不可得正因」與「可現之相違可得正因」二者。

可現之相屬境不可得正因

「可現不可得正因」可以分為四：

可現之能遍不可得正因；可現之因不可得正因；可現之體性不可得正因；可現之親果不可得正因。

一、可現之能遍不可得正因

「可現之能遍不可得正因」的事例，如：無樹峭壁上有法，無沉香樹，因無樹故。

「可現之能遍不可得正因」，立這種因時，它具備的條件是什麼呢？遠方的峭壁上有樹，你是可以看到的，但是無法判斷它是那一種樹，在這樣的情況下，對你立出「無樹峭壁上有法，無沉香樹，因為無樹故」。

這裡的沉香樹是樹的別，就像芒果樹也是樹的別一樣。此因的所立法是無沉香樹，所立法的相反——所破法是「有沉香樹」（或沉香樹），沉香樹的能遍是樹。舉出的因是「無樹」，「無樹」遮除什麼？遮除有樹（或樹），這是在所破處「無樹峭壁之上」遮除所破法的能遍，這樣的因就稱為「可現之能遍不可得正因」。

同樣地，雖然可以知道遠處有人，但無法確定那個人是不是札希，在無法確認是誰的情況下，可以立出「無人之彼處有法，沒有札希，因為沒有人故。」此因可以遮除什麼？主要遮除你認識的札希。透過「沒有人」這個因，在所破處有法之上遮除你要找的札希。如果距離很近，當然現前就可以看到，但是因為距離很遠，無法辨認是什麼人，在這種情況下立出的因，就稱為「可現之能遍不可得正因」。

你看到遠處有一群人，若那群人之中有你認識的札希，可以透由什麼邏輯判斷出來？

若那群人中的某一人先走到你這裡，可以問：「那裡面是否有我認識的札希？」可以從他回答「有」或「沒有」，判斷出那群人裡有沒有札希。

又如，你去機場接朋友，這時你不知道自己所要迎接的人是否已經下飛機，此時可以透由尋問與他同行的人而得知，以這樣的邏輯來判斷。另一種情形是：雖然還沒見到他本人，可是如果看到他的行李，也可以知道他已經抵達了。

遠處峭壁上，你知道樹是有的，但是因距離很遠的緣故，所以無法辨認出有沒有沉香樹。除了「無樹峭壁上有法，無沉香樹，因無樹故。」之外，你還可以怎麼判斷？

學生答：透由新聞播報「有人因盜砍山上的沉香樹被捕」，可以知道山上有沉香樹。

對，雖然你沒有親眼看到，無法現前了知，可是透過這種邏輯也可以判斷出來。

又如，你想要買某個款式的鞋子，你的朋友在一家店裡買到了，這時雖然你待在家裡，並沒有直接看到商店裡的鞋子，可是透過這樣的邏輯也可以判斷出：原來在那個店裡有我想要購買的鞋款。

同樣地，我在宿舍裡，看到對街的印度人賣菜，可是看不到有哪

些菜。這種情況下，我請侍者諾布去買，等他回來之後才知道，喔！原來那邊有賣哪幾種菜。這些都是能遍不可得正因的例子。

我之所以在這裡舉出這些譬喻，是希望有助於你們以後學習「量論」時，能更容易地了解課文的內涵。

二、可現之因不可得正因

「可現之因不可得正因」的事例，如：無火夜晚之海上有法，無煙，因無火故。

「可現之因不可得正因」是由無火的因推理無煙，所以要遮的是有煙，如果夜晚的海上有火，是可以看到的，但是無法知道有沒有煙。在這種情況下對你立出：「無火夜晚之海上有法，無煙，因無火故。」

夜晚的海上有煙的話，是沒辦法以現前了知的，那麼要怎麼推理呢？此因的所立法是「無煙」，它的所破法是「煙」，煙的因是火，透由「遮除『煙』的因『火』」——無火，而推理出「無煙」的正因，就稱為「可現之因不可得正因」。所以，在所破處之上真正要遮除的是煙。

一般來說，黑夜裡如果有煙，我們也可以透過煙的味道判斷出那裡有煙。比如燃燒東西時會產生一些味道，依著飄過來的味道也可以

判斷出有煙。另外，也可以透過很亮的手電筒去照射，以現前來判斷有沒有煙。但是這裡指的不是這種情形，它是在沒有這些工具的情況下去立出因的。

另一種情況是，黑夜裡雖然有煙，可是風不是往你的方向吹的話，也沒辦法聞到氣味，沒辦法判斷出有煙，在這個情況下，所破法的假立義雖然在所破處上有，但是以現前和比度都無法了知，所以這時我們應該承許它是「不現不可得正因」。課文裡立出「無煙」、「無樹」，這些都是所破法的假立義在所破處之上「有」，可以了知的事例。

「無樹峭壁上有法，無沉香樹，因無樹故。」這時如果峭壁上有樹的話，是可以以量去了知的，這個量是現量還是比量？另外，「無火夜晚之海上有法，無煙，因無火故。」無火夜晚的海上如果有煙的話，我們是以現量了知還是比量去了知？

這兩個都是以現量無法了知的例子。「無樹峭壁上」雖然可以看到有樹，但是因為它的距離很遠，看不到是否有沉香樹，所以說以現量無法了知。同理，無火夜晚的海上，如果有火，現前是可以看到的；但是因為是在黑夜的海上，有煙的話，是現前無法了知的。所以「可現之能遍不可得正因」與「可現之因不可得正因」，一定是在現前無法了知的情況下去立出的因。

一般來說，如果現前可以知道的就不需要立因。但是有一些特殊狀況是：雖然現前可以知道，但還是需要立因。比如，有人因為執持自宗主張的緣故，就算實際上存在的現象，卻仍不相信。

現前可以了知仍需要立因的例子，比如順世派主張「果在因的階段就有」，他們舉出的譬喻是，如：牛奶裡有酥油。這時雖然他的現前可以知道，但還是執著果存在因中，此時就需要對他舉出因理。

又如，桌上有沒有經函是現量可以知道的，不需要立因，拿走就知道沒有了。要舉因的情況是，比如你雖然看到經函的厚度，但懷疑它是否有三百張，這時一張張去翻、去數才會明確了知。

此外，我們數錢幣時，一兩塊錢是一眼便可看清楚的，如果是兩千個硬幣，雖然現前也可以看到，可是內心懷疑有沒有兩千元啊？之後一個個去數，才確實了知有兩千元。這也是現前知道的情況還需要立因的例子。不過「可現不可得正因」的前兩個事例，是現前無法了解的情況下去立因的。

「無火夜晚之海上有法，無煙，因無火故。」在無火夜晚的海上，如果有煙的話，我們雖然也可以了知，但是以現量是無法了知的，因為在漆黑的海上，煙的顏色與海面霧氣很相似，因此現量無法辨識，只能以比量去了知。此時如果有煙，要以比量去了知的話，怎麼立出這個因呢？

如果房裡有東西燒掉了，晚上回到房間後，但因為停電，你又沒看到火，眼睛看不到的情況下，也不知道裡面有沒有煙，此時可以透過什麼方式去了知？

學生答：可以透過聞味道得知。

這種情況下我們可以透過氣味判斷出來。所以，前面「夜晚海上有煙」的例子也一樣，可以用什麼邏輯去判斷出有煙，你們想出來了嗎？

又如，在國外讀書的人，也能夠知道住在國內的家人都過得很好、沒有什麼障礙，是怎麼知道這些的？

學生答：透過視訊了知的。

在沒有網路的年代，只能靠寫信來了解。前面那些「不可得正因」，一定要具備某些特定條件的時間、地點，才可以立出這樣的因，才會成為「可現之能遍不可得正因」或「可現之因不可得正因」。

三、可現之體性不可得正因

「可現之體性不可得正因」的事例，如：量不可得瓶之處有法，無瓶，因量不可得瓶故。

可現之體性不可得正因，是在什麼情況而立出的正因？比如，陶土裡是否有寶瓶，是我們的現前可以了知的，但有些外道會因為宗派的見解，或執著心太強的緣故而說：「『寶瓶』在寶瓶的原料『陶土』裡就有」。因為他們的宗派承許果在它的因中就有，在這種情況下可以對他們立出「可現之體性不可得正因」：量不可得瓶之處有法，無瓶，因量不可得瓶故。

一般而言，可現之體性不可得正因，它的因一定是它的所立法法的性相。為什麼？「量不可得瓶之處有法，無瓶，因量不可得瓶故。」真正推理的是「無瓶」，而無瓶的體性是「量不可得瓶」，所以立出「量不可得瓶」的因，這樣的正因就稱為「可現之體性不可得正因」。

四、可現之親果不可得正因

「可現之親果不可得正因」的事例，如：無煙之無蓋石屋有法，無「煙之親因無礙能力」，因無煙故。

我們可以把此論式改為：

「無煙的煙囪之上有法，無煙之親因，因無煙故。」

什麼是「親因」？是說：若它具備第二剎那即能生果的條件，這樣的因就稱為「親因」，親因所生出的第一剎那的果稱為「親果」。怎麼在無煙的煙因之上推理「無煙」呢？因為沒有煙之親因，所以就沒有它所生出的親果「煙」。一般來說，都是以有「煙」去判斷出有「火」，這個正因則是以「無煙」推理出「無煙之親因」。

「煙之親因無礙能力 ཏུ་བའི་དངོས་ལྷན་ལུས་སྟོན་མེད།」意思是：是煙之親因且生果的能力達到無礙的狀態。此因的所立法是「無煙之親因無礙能力」，它的所破法是「煙之親因無礙能力」，所破法的親果是「煙」。立出的因是「無煙」，以遮除「煙」之力，遮除「煙之親因無礙能力」，所以在有法「所破處上」遮除所破「煙之親因無礙能力」，而去立它的親果「無煙」的因，就叫做「親果不可得正因」。

這裡的四種「可現不可得正因」，立出的因分別是：無樹、無火、量不可得寶瓶、無煙。所立法分別是：無沉香、無煙、無寶瓶、無煙之親因無礙能力，這四個所立法分別是無樹、無火等四個因的相屬伴。

課本裡提到，彼煙之親因應成與煙是相屬。如至尊所造《釋量論辨析》中言：「煙之親因與煙是從生相屬。」如是承許大致適宜。

這樣的話，表示作者承許「煙之親因無礙能力相屬於煙」，也就是承許因相屬於果。因相屬於果的話，以遮彼之力遮爾——以遮

「煙」的能力可以遮「煙之親因無礙能力」。所謂遮的能力，比如「糖果」，沒有糖果的形色時，也沒有糖果的味道，可是這時的沒有，不是以遮彼之力遮爾，而是自然沒有的。

「遮彼之力遮爾」，比如：無常與所作性、有作用的法與事物，所作性有遮無常的力量，同樣地，有作用的法有遮事物的力量，遮彼之力遮爾有這樣的意思。如果因相屬於果，那麼，這個果就有遮因的能力，但是這就變成既非從生相屬，也非同體相屬，而是第三種相屬。

依我個人的意見，此岸與彼岸的相屬，中觀應成派是可以承許的，因為他們主張此岸與彼岸是互相觀待的，所謂觀待是說，此岸是依著彼岸而安立的，彼岸也是依此岸而安立的。同理，你和我或大和小等等，這些也是有互相觀待的關係。所謂的觀待是說，依著它而安立。若依著它而安立的話，一者不一定是另一者的果，它們之間也不一定有相屬，一切的法都是互相依賴觀待的，所以不一定是同體相屬或從生相屬，中觀應成派有這樣的主張。

可是中觀自續派以下的宗派則認為：若它們之間是質異的關係，而且是依著它而觀待的話，就變成是它的果。他們很難承許此岸是依著彼岸而安立的，因為如果是這樣的話，此岸就變成彼岸的果，為什麼？因為它們是質異且有互相觀待的關係。

學習這些「不可得正因」的目的是什麼呢？

透過學習「不現不可得正因」可以推理出菩薩心續中具有慈悲、智慧等功德。因為他們心續中的功德是我們無法以現前了知的，所以必須依靠這樣的正因來判斷。而前面講的「可現之能遍不可得正因」與「可現之因不可得正因」也非常重要，因為要了知空性、無我，都是透過這種因推理出來的。

至於後面的六種「相違可得正因」，都是在所破處之上破除與所破法假立義相違的法；而四個「可現之相屬境不可得正因」是為了破除我執，決擇無我的智慧而去立出的正因。

可現之相違可得正因

「可現之相違可得正因」分二：

依賴不並存相違之相違可得正因；

依賴互排相違之相違可得正因。

依賴不並存相違之相違可得正因

「依賴不並存相違之相違可得正因」，其事例如：「東方的烏鴉有法，與貓頭鷹不能無傷害而並存，因為是烏鴉故。」此因說明了什麼？

學生答：這兩種動物不能無傷害而並存。

這個怎麼結合在自己的修學上呢？《廣論》的「皈依學處」裡提到「與諸外道不應共住」，意思是指我們與惡友是不能無傷害而共住的。對此有人會這樣反問：「嘉瓦仁波切不是常常與伊斯蘭教或基督徒等其他宗教的信仰者在一起嗎？」

對於這個問題，你們會怎麼回答呢？

「東方的烏鴉有法，與貓頭鷹不能無傷害而並存，因為是烏鴉故。」這是一個比喻，它真正的意義如同上面談到的：不能與外道或惡友在一起。還有，「菩薩戒律儀」裡也提到，菩薩不可與聲聞共處；如果共處的話，最多也不能超過七天。對於他人提出的這個問題，應如何回答呢？

學生答：「共住」應該不是住在一起，而是指執持自己的見解，又承許他人的見解。

我個人的想法是，比如在一個傳染病流行的地方，很多人都會迫不及待地想逃走，可是有些醫生卻會去疫區替人治病。這是為什麼？

學生答：因為他們要去幫助病人。

如同這裡提到的「東方的烏鴉有法，與貓頭鷹不能無傷害而並存」，醫生應該知道「與病毒不能無傷害而並存」，同樣地，他跟患者共住的話，也知道可能會被傳染，會受到傷害，對吧？

所謂「不共住」是說，若你與外道共住，以他的能力會改變你。若是這樣順著外道而共住是不行的，所以說我們和惡友或外道共住是不好的。相反地，如果你有能力影響他，那就可以跟他在一起；假如對方是惡友，他又會改變你，讓你也變成惡人，那麼你是絕對不能和他在一起的，即使對方是你的親戚朋友也應該遠離。

這裡只是「可現之相違可得正因」的一個譬喻，你們可以先看一下課文裡所舉的例子，至於這個因所引申的意義——無我的智慧與我執之間是相違的，所以如何透過無我的智慧去破除我執？這個部分後面會出現。

「依賴不並存相違之相違可得正因」可分為四：

依賴塵聚不並存相違之相違可得正因；

依賴知覺不並存相違之相違可得正因；

依賴有情不並存相違之相違可得正因；

依賴不相應行不並存相違之相違可得正因。

「依賴不並存相違之相違可得正因」的分類，在課文裡只分出前三種，但是我們可以再加上第四種：「依賴不相應行不並存相違之相違可得正因」，這個部分後面再解釋。

（一）、依賴塵聚不並存相違之相違可得正因

「依賴塵聚不並存相違之相違可得正因」可分為六種：

1. 因相違可得正因；
2. 能遍相違可得正因；
3. 自性相違可得正因；
4. 相違果相違可得正因；
5. 果相違可得正因；
6. 與因相違之果可得正因六者。

立這些因時，課文有它立因的方式。此外，還有一種方式是，不同的智者透過各自的思惟會立出不同的因，因此，主要是看怎麼在自己的心續上結合而來立因。

1. 因相違可得正因

例如：東方之火有法，與寒冷之果——寒毛豎起不能無傷害而並住，因是火故。

這裡寒冷的果舉出的是「寒毛豎起」，除了這個之外，舉「身體發抖」也是可以的。為什麼稱它為「因相違可得正因」？這裡立出的所立法是「與寒冷之果寒毛豎起不能無傷害而並住」，此因之所破法或所破法的假立義是寒毛豎起，寒毛豎起的因是寒冷，與寒冷相違的是火，立火為因，所以稱為「因相違可得正因」。

扼要地說：此因的所破法或所破法的假立義的因，立出與「所破

法假立義的因」相違的法為因，就稱為「因相違可得正因」。後面可依此類推。

2. 能遍相違可得正因

例如：彼有法，與雪觸不能無傷害而並住，因是火故。「彼」是指東方的火。

我們要知道，「可現不可得正因」與「不現不可得正因」兩者不一樣的地方在於，可現不可得正因的「所破法的假立義」和「所破法」是同義的。此因之所破法的假立義是「雪觸」，雪觸是冷觸的別，所以冷觸是雪觸的能遍，冷觸遍於雪觸，與冷觸相違的是火（或者是熱觸），立火為因，所以稱為「能遍相違可得正因」，也就是說，立出是「所破法假立義」的能遍的相違因，這個因就稱為「能遍相違可得正因」。

3. 自性相違可得正因

例如：彼有法，與冷觸不能無傷害而並住，因是火故。彼指的是東方的火。

它為什麼是「自性相違可得正因」呢？它的所立法是「與冷觸不能無傷害而並住」，它的所破法是「冷觸」，這裡所破法與它的所破法的假立義是相同的，所以，所破法的假立義是冷觸，冷觸的自性或體性是冷的身觸，冷的身觸應該是冷觸的性相，比如無常是剎那性的

體性。每一個性相都是「自之名相」的體性，所以立出與冷觸的自性「冷的身觸」相違的火或熱觸為因，便稱為「自性相違可得正因」。

其實這個因最好立為：

彼有法，與冷之身觸不能無傷害而並住，因是熱觸故。

4. 相違果相違可得正因

例如：東方之滾滾濃煙有法，與冷觸不能無傷害而並住，因是滾滾濃煙故。

它為什麼是「相違果相違可得正因」呢？它的所立法是「與冷觸不能無傷害而並住」，所以它的所破法或所破法假立義是冷觸，冷觸的正相違是熱觸或是火，火的果是煙，立出的因是濃煙，所以立出「所破法的相違的果」為因，說濃煙與冷觸是無法並住，就稱為「相違果相違可得正因」。

5. 果相違可得正因

例如：東方之火有法，與寒冷之因無礙能力不能無傷害而並住，因是火故。

它的所立法是「與寒冷之因無礙能力不能無傷害而並住」，所以它的所破法或所破法假立義是「寒冷之因無礙能力」，「寒冷之因無

礙能力」的果是寒冷，與寒冷相違的是火，所以，立出所破法的果相違的火為因，這樣的因稱為「果相違可得正因」。

6. 與因相違之果可得正因

例如：東方之滾滾濃煙有法，與寒冷之果寒毛豎起不能無傷害而並住，因是滾滾濃煙故。

它的所立法是「與寒冷之果寒毛豎起不能無傷害而並住」，所以，它的所破法是寒冷之果「寒毛豎起」，這也是它的所破法的假立義。寒冷之果「寒毛豎起」的因是寒冷，與寒冷相違的是火，火的果是煙，所以，與寒冷相違的火的果「滾滾濃煙」，立此為因，即稱為「與因相違之果可得正因」。以上已講完這六個因。

如果去思考的話，除了上述六因之外，還可以再加上兩個。六個因裡面，立「滾滾濃煙」為因的有兩個；立「火」為因的有四個。立「滾滾濃煙」為因的兩個是：相違果相違可得正因、與因相違之果可得正因。

如果「火」有能力與雪觸不能無傷害而並住，也與冷觸不能無傷害而並住的話；同樣，「滾滾濃煙」也有這樣的能力，所以可以立「東方之滾滾濃煙有法，與雪觸不能無傷害而並住，因滾滾濃煙故」，也可以立「與寒冷之因無礙能力不能無傷害而並住，因滾滾濃煙故。」如果加上這兩個，則變成八個。

（二）、依賴知覺不並存相違之相違可得正因

依賴知覺不並存相違之相違可得正因，例如：「聲聞修道無間道有法，與補特伽羅我執不能無違害而並住，因是補特伽羅我執的正對治故。」

此因是補特伽羅我執正對治的正因，它的有法是「聲聞修道最後的無間道」，這是聲聞修道的最後一個道，也是成為聲聞阿羅漢的前一剎那。要清楚地了知這個有法，對初次學習《因類學》的人來說難度是很高的。

一般來說，學過《宗義建立》或程度比較好的人來看這個因，會比較容易了解。我們在這裡主要要了解：雖然「依賴塵聚不並存相違之相違可得正因」又分六個，但是也可以把這六個譬喻歸納在「依賴知覺不並存相違」的正因裡，比如，通達無我的智慧與我執，我執就像是雪觸，通達無我的智慧就像是火或滾滾濃煙。可以這樣結合。

結合日常生活的話，例如：「學習得好」會遮除「學習不好」，同時也會遮除學習不好的果，比如，行為不好等。反之，學習得好的話，行為、思想及智慧也會好一點，都可以與它的果或因結合。也可以結合在道次第上，比如，冷觸可以比喻為我執，我執是一個能遍，「執蘊體為自性之我」是它的別，我執的果——煩惱、貪欲等等，都

可以運用這些來譬喻。

前面我們曾舉出一些「依賴知覺不並存相違之相違可得正因」的例子，比如，我執的體性、我執的因、我執的果，然後立出與它們相違的「通達無我的空性慧」。按照「依賴塵聚不並存相違之相違可得正因」的理路，「依賴知覺不並存相違之相違可得正因」也可以分出六個因，你們可以依著前面的事例立出因來，看看是否有幫助。

（三）、依賴有情不並存相違之相違可得正因

「依賴有情不並存相違之相違可得正因」的事例是：「東方的烏鴉有法，與貓頭鷹不能無傷害而並存，因為是烏鴉故。」關於講說此因的目的及意義，前面已經說過了。

（四）、依賴不相應行不並存相違之相違可得正因

依賴不相應行不並存相違之相違可得正因，例如：「貪欲的習氣有法，非色，因為是習氣故。」它的所破法的假立義是「色」，「色」與習氣是質異，習氣是不相應行，所以它是「依賴不相應行不並存相違之相違可得正因」。

又如，「一月一日有法，非色，因是時間故。」時間與色是質異，它又是不相應行，所以這個例子也是「依賴不相應行不並存相違

之相違可得正因」。

依賴互排相違之相違可得正因

「是成立彼之相違可得正因、又是與成立彼之所破法的假立事物非異質的同位」，即成立彼之依賴互排相違之相違可得正因的性相。

「依賴互排相違之相違可得正因」與「依賴不並存相違之相違可得正因」大致上沒有什麼區別，只是「依賴互排相違之相違可得正因」，它的因與所破法的假立義二者非異質。例如：「苗芽有法，再生無義，因存在故。」

再舉個更簡單的例子，如：「聲音有法，非『常』，因所作性故。」這是「依賴互排相違之相違可得正因」。這裡我們要知道：若是互排相違，它的因與所破法的假立義之間不一定是質一，只要非質異就可以。

又如，「無為虛空有法，非『無常』，因是『常法』故。」它的所破法的假立義是無常，無常與常法是互排相違，它們之間有非質異的關係，而不是質一，因為常法不是質。

以所立法分類

第二、正因以所立法的角度，可分為：遮遣正因、成立正因。

我簡略說一下這兩個因，若彼正因的所立法是遮遣法，則彼因是遮遣正因；若彼正因的所立法是成立法，則彼因是成立正因。

以成立方式分類

第三、正因以「成立方式」的角度來說，可分為：成立彼之成立名言正因、成立彼之成立義正因二者。這個我們之前大概講過了，若它的所立法周遍是名相的話，就稱為成立彼之成立名言正因；若它的所立法周遍是性相的話，就稱為成立彼之成立義正因。

比如，有人已經知道剎那性是什麼，可是不知道剎那性即是無常，這樣的情況下，對他立出「聲音有法，是無常，因所作性故。」這就變成「成立名言正因」。如果他既不知道無常，也不知道剎那性的情況下，對他說「聲音有法，是剎那性，因所作性故。」這就變成「成立義正因」。關於成立彼之成立名言正因與成立彼之成立義正因的一些辯論，這裡就省略不談了。

以所立分類

第四、正因以所立分類，以「聲音有法，是無常，因所作性故。」為例，它的所立法有直接所立法與間接所立法二者，同樣，它的所立也有直接所立與間接所立二者。有法和所立法的組合稱為所立，「聲音是無常」是它的直接所立，「聲音非常」是它的間接所立。

直接所立又分三：稍隱蔽分、世間共許（或聲起共稱）、極隱蔽分。

第一個，直接所立是稍隱蔽分。成立稍隱蔽分的因稱為事勢正因。為什麼稱為事勢正因呢？因為推理所立時，是依著事實的道理來判斷，因此稱為事勢正因，事勢正因的所立一定是稍隱蔽分。

第二個，直接所立是世間共許。依著世間共許，大家都這樣稱呼，也就是用世間共稱的方式而推理出來的，就稱為世間共稱因或極成正因，所以極成正因的所立一定是世間共許的。

第三個，直接所立是極隱蔽分。極隱蔽分的法指的是什麼呢？比如我們在什麼時候造了怎樣的因，它有什麼樣的果，這個果什麼時候出現等等。極隱蔽分的這些部分只能依著聖言來判斷，但它不是依

一般的聖言，而是透過三察清淨的聖言推理出來的，這種因就稱為信許正因。所以，信許正因的所立一定是極隱蔽分。

由上可知，正因以「所立」來說可分為：事勢正因、極成正因、信許正因。

「事勢正因」有三種因：果正因、自性正因、不可得正因。比如，以無常、四諦、補特伽羅無我等稍隱蔽分作為所立，推理這些法的正因，都是事勢正因。

所謂「極成正因」又是什麼？之前我們講過，很多西藏人把自己的小孩取名為獅子，當你聽到有人稱這個小孩為獅子時，你會產生疑惑：獅子為野獸，為什麼稱他為獅子呢？之後當你發現那是他的名字，所以那裡的人都叫他「獅子」，不是指他是真正的獅子，這時你就已經知道那是「世間共許」。因為大家都稱呼他為獅子，所以你也可以稱呼他為獅子，由這種理由而推理出來的因，稱為「極成正因」。

之前我們講過三種正因都可以在一個補特伽羅之上成立的例子，比如，看到一個人時，這個人是無常，或這個人是無我，這是依著事勢正因推理出來的，它的所立法是稍隱蔽分。

又如，這個人名叫「獅子」，剛開始你會懷疑：為什麼叫他獅子呢？後來，你知道大家都稱呼他「獅子」，因為「獅子」這個稱呼在那裡已經普遍的緣故，所以「他，堪稱為獅子」是極成正因的所立。

課文裡舉出的例子是「懷兔可以稱為月亮」。我個人覺得應該是「月亮可以稱為懷兔」，雖然月亮並不具有兔子，可是看上去有懷兔的樣子，這是大家普遍共許的，所以可以這樣立因：「月亮有法，可以稱為懷兔，因於分別境上存在故。」

接下來，投生於人道的這個補特伽羅，他是依著什麼因、於何時造下的因而投生為人的，這些都是極隱蔽分，也是信許正因的所立。所以我們可以說，在一個補特伽羅之上，這三種正因的所立都存在。

有些藏人的名字取為智慧、布施、持戒等等，我們不會說：他怎麼是智慧呢？他是補特伽羅，是人啊；而「智慧」是認知呀！怎麼可以稱呼他為「智慧」呢？這是可以的，因為這個名字已經被大家普遍稱呼，或於分別境上存在的緣故，也就是於分別心安立、假立他是這個名字了，所以可以稱呼他「智慧」。

在藏地，不管出家人或居士，很多人會取名為「佛陀」。當此人生病時，我們會說「佛陀病了」。這對一個不認識他的人來說，突然聽到這句話會覺得奇怪，可是仔細一想，會知道這只是聲起共稱或世

間共稱而已，因為已經普遍了，所以聽到「佛陀」這個聲音，就會知道指的是生病的那個人，所謂的極成正因或聲起共稱應該是這樣的。

接下來是「信許正因」，比如，行布施得財富，持戒投生善趣。這種依著三察清淨的聖言推理出來的因，稱為信許正因。我們透過三察清淨來判斷這個聖言是對或錯時，比如「行布施得財富，持戒生善趣」，我們依三察清淨觀察這句話之前，要先觀察什麼呢？要先在譬喻上成立出來，有哪些譬喻呢？比如成立所詮「無我」的佛陀聖言，或所詮「聲是無常」的聖言。

這邊提到佛陀教言三察清淨，所謂「三察清淨」是什麼呢？是：「現前清淨」、「事勢比度清淨」及「信許比度清淨」。

「現前清淨」是，引申能見之現前分，以現前直接去觀察後，不被現前違害者，便稱為「現前清淨」。

「事勢比度清淨」是，引申不見之稍隱蔽分，以事勢比度觀察後，若與「事勢正理」不相違害者，則稱為「事勢比度清淨」。

「信許比度清淨」是，引申不見之極隱蔽分，以「信許比度」之理——觀察所詮釋之前後語詞，或所承許的前後語詞沒有互相矛盾之違害者，便稱為「信許比度清淨」。

第一，現前清淨

是透過現前的觀察而清淨，或者說以現前觀察而無害。比如有人說「那朵向日葵是白色的」。我們如何觀察它是否現前清淨？若我們透過現前就知道那朵向日葵不是白色的，那麼，那句話就沒有以現前而清淨。相反地，如果像我們現前所知道般，那是一朵白色的向日葵，那麼，那句話就是以現前而清淨。

佛陀說「聲是無常」的聖言也是如此，若透過你的現前可以了知聲音不是無常，那麼，那句聖言就是有問題的。不過當我們去觀察聲音是不是無常時，不可能以「現前」了知聲音不是無常，所以，說「聲音是無常」的這句聖言是現前觀察清淨。教典裡常以金子作為比喻，我們觀察金子時，透過它的顏色就可以看出它不是純金的話，那就表示它有問題，這是以現前觀察而不清淨；如果由顏色看不出它不是純金的話，就是以現前觀察而清淨。

第二，事勢比度清淨

是以事勢正因判斷它的所詮是對或錯，比如，佛說聲是無常的聖言，是透過事勢比度去觀察這個所詮有沒有問題，若透過邏輯判斷出聲音是常法的話，表示這個聖言有問題，但是我們沒辦法證明聲音是常法，所以「聲音是無常」這個聖言是透過事勢比度而清淨的，比如買金子時，若透過觀察它的顏色沒辦法判斷是否純金的話，接下來就透過切割的方式來觀察它是不是純金，這種方式就類似以事勢比度觀察而清淨。

第三，信許比度清淨

這種觀察方式和前兩種有所不同。前兩種觀察是：若我們觀察到這個聖言的相反內容，則表示這句聖言是不清淨的。可是第三種不是這樣，比如，這部經典裡詮釋「聲音是無常」，可是另一部經典裡詮釋「聲音不是無常」，若兩者都是佛陀的教言，但是它們卻互相相違的話，「聲音是無常」就不清淨了，我們可以透過這種方式去觀察。

另一種「信許比度清淨」的觀察方式是什麼？比如有一段很長的聖言，它詮說的是「聲音是無常」的內容，可是聖言裡的詞句却前後矛盾，這也是以第三種觀察而不清淨。

還有一種是，若詮釋聲音是無常時，它直接詮釋的雖然是「聲音是無常」，卻間接詮釋「聲不是無常」，這一段長行的聖言，它的直接所詮與間接所詮互相矛盾，這也是不清淨。

總之，第三種觀察方式就好比觀察黃金，當用眼睛看不出真假，切割也無法判斷它是否是純金時，最後只能把它磨成沙來判斷它是不是純金，類似這樣的觀察方式就是以第三種觀察而清淨。若以這三種方式去觀察都清淨，我們就完全可以相信這句聖言，比如購買金子時，若以上面三種方式去觀察，確實知道是純金時就決定買了。

同樣，佛陀在經典裡說：若我們想投生為人，必須好好持戒。這句聖言，若我們依著上面三種方式去觀察而清淨的話，就稱此聖言是三察清淨的聖言。我們可以立「三察清淨的聖言」為因，去推理「持戒會投生善趣，行布施會得財富」，這種因就是信許正因。推理信許正因的譬喻是佛陀詮釋四諦的教言，或詮釋空性的教言。這兩個譬喻，是可以透過事勢正因判斷出來的。

在《釋量論》裡，是以詮釋四諦的聖言做為信許正因的譬喻，四諦雖是隱蔽法，但可透過事勢正因的正理來觀察。在《四百論》裡，推理陀教言是三察清淨的信許正因，它的譬喻是詮釋空性的教言，因為空性也可以透過邏輯判斷出來，所以以它作為譬喻。

對我們來說，知道如何投生善趣是非常重要的，以人的一生來說，譬如有一個人他的夢想是將來找一份好工作，那麼他首先必須上學，所以他的基本條件是要有能夠上學的健康的身體，有了這個條件，就可以實現夢想或找到想要的工作。就像這樣，想要成辦佛果，基本條件一定要具備暫時的安樂，也就是一定要獲得人天的增上生，才能夠成辦究竟安樂。

剛剛提到的兩種樂，我們是先得到暫時的樂，還是究竟的樂？以得到的次第來說，先要得到暫時的安樂，不具備這個條件是無法得到究竟樂的。以了知的次第來說則剛好相反，先要了知究竟的樂，再去了知暫時的樂，這是利根者了知的次第。

佛陀初轉法輪時為什麼講的是無常？因為對眾生來說，無常是很重要的，若能透過修學無常，真正了知死亡無常，對現世安樂的耽著便會降低，轉向追求長遠的安樂，一旦死亡來臨時便不會那麼害怕，所以修習無常對眾生會有很大的幫助。《四百論》裡是這樣宣說的。

總之，《釋量論》裡特別提到三察清淨的定義及事相，佛學院裡的學生們在這個部分通常會進行很多辯論。但是，因為你們還在初學《因類學》的階段，暫時這樣了解三察清淨就可以了。

以趣入同品方式分類

第五、正因以「趣入同品方式」來說，可分為：

成立彼之同品遍轉正因、成立彼之同品一分轉正因二者。

這個部分很簡單，所謂同品遍轉正因，它的所立法周遍是因的時候，稱為「同品遍轉正因」。所立法不周遍是因的時候，就變成「同品一分轉正因」。比如「聲音有法，是無常，因所作性故。」它是同品遍轉正因。

「海螺聲有法，是無常，因是勤勇所作故。」「有煙之山有法，有火，因有煙故。」這兩個例子是同品一分轉正因，為什麼？因為有火不周遍有煙，如：鐵匠打鐵時有火，可是沒有煙。這裡講的煙是指一般世間人所看到的煙，以有沒有可見之煙來判斷的，而不是指那種微細的煙，如，「瓦斯」或「電之火」的煙。

以論者（立敵者）門分類

第六、正因以「論者」門來說，可分為：

自義時正因、他義時正因二者。

「自義時正因」是在自己心續上判斷出來，沒有別人為你立因，是自己思考出來的這種正因就稱為「自義時正因」。「他義時正因」是有立論者對你立因，之後才在你心續上成立一個正因，這種因稱為「他義時正因」。

這邊大部分都承許：立應成時一定有個立因者，也就是一定要有立論者，可是我個人認為不一定要有立應成者，譬如在自己的心續上想：這是「這個」嗎？這麼想的時候，在你心續上和自己之前聽過的一些法結合的時候，你會有些懷疑，這種情況下是你自己與自己辯。



似 因

前面講過「正因」最基本的條件是：「因、法、義」的體性一定要存在，而且它們一定是互相異的關係。如果因的體性不存在的話，則無法承許它是正因。

似因

似因可分為：相違因、不定因、不成因三種。

相違因

第一、相違因。它的宗法一定要成立，宗法成立之後，它的周遍與正同品遍剛好相反，是倒同品周遍，這樣的因稱為「相違因」。

以「聲音有法，是無常，因所作性故。」為例，它是成立三相的正因。它的相反是：「聲音有法，是常法，因所作性故。」這就變成一個相違因或相違似因，為什麼？因為此因的宗法——「聲音是所作性」是成立的，但是，它的周遍不成立，因為它的因「所作性」，和所立法「常法」是相違周遍，意思是若是所作性一定不是常法，所以稱為「相違因」。

「相違因」以聲詮之門又可分為幾種，這些都是外道的想法，我們暫時不談。

不定因

第二、不定因。「不定」是指「周遍」不決定，成立宗法的前提下，不決定「周遍」的因，稱為「不定因」。

「不定因」可分為：「共不定因」與「不共不定因」。

所謂「共」與「不共」的主要條件是：首先它必須是「不定因」，被立出的因在「有法」之上是存在的；然後再看此因在「同品、異品隨一」中存不存在，若不存在便是「不共不定因」；若存在則是「共不定因」。也就是把「有法」當作一個法，「同品、異品隨一」當作一個法，若被立的因在這兩個法之上都存在，就是「共不定因」；若只存在於「有法」上，就是「不共不定因」。

「不共不定因」，例如：「聲音有法，是無常，因是所聞故。」此因「所聞」可以在「有法」聲音上有，可是此時的所聞無法在「同品、異品隨一」中有。為什麼？所聞在異品「常法」中是沒有的，這一點我們很容易知道。

此外，所聞在同品「無常」中也沒有，為什麼？因為：如果此敵論者知道所聞在無常中有，同時也會知道聲音在無常中有，也就是了知「所聞是無常」的同時，就已經了知所立「聲音是無常」，此時對所立已無欲知，所以無法成立「宗法」；而成立「宗法」是不定因的

第一個條件，因此，若決定所聞在此因的同品中有，此因就不是「不定因」。

所以，此因對「成立宗法的敵論者」來說，不可能成立同品遍，也不可能決定所聞在此因的「同品、異品隨一」中有，此因只能是「不共不定因」。

「聲音有法，是無常，因是所作性故。」它是個正因，但是結合在不同的補特伽羅或敵論者之上，它可能會變成似因。比如，立論者立出此因時，對敵論者而言，雖然已經決定所作性存在有法聲音之上，但是對於「所作性存在於同品與異品隨一」沒有決定，這樣的情況下，此因對他來說就是「不共不定因」。

承接上面的例子，同樣地，敵論者對「所作性存在有法之上」已經決定，而且「所作性存在於所立法無常中」也決定，但是他沒有在同喻之上決定「若是所作性周遍是無常」，這種情況下，此因對他來說是共不定因。

共不定因可分為：「正不定因」和「有餘不定因」兩種。

正不定因

陳那菩薩在《集量論》中說了「宗法輪」，《因類學》也根據《集量論》裡的「四角正不定」去說明「正不定因」。舉例來說，「聲音有法，是無常，因所知故。」這個因的宗法是成立的，成立宗法之後，所知在此論式的所立法與所破法中都存在，也就是「所知」在同品「無常」之中可以決定；在異品「常法」之中也可以決定，在同、異品之中都有的緣故，所以是「正不定因」。

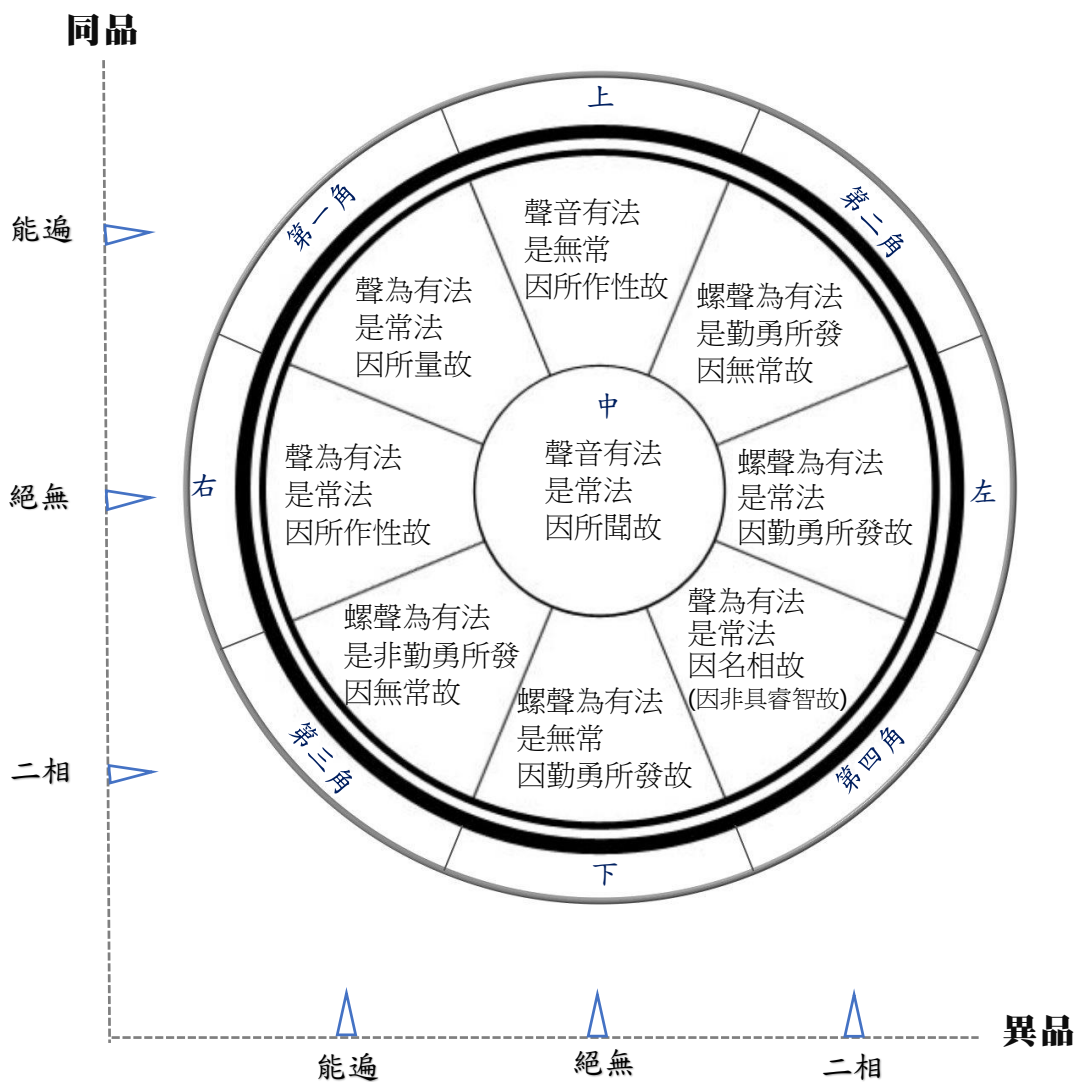
「正不定因」可分為四：

1. 同品與異品二者皆能遍；
2. 同品能遍，異品二相；
3. 同品二相，異品能遍；
4. 同品與異品二者皆二相。

這種分類方式是依照宗法輪四個角的排列方式而說的，不是課文裡的排列方式。「宗法輪」有個口訣：「上下正因二，兩側相違因，四角正不定，中央不共因」。

宗法輪

上下正因二，兩側相違因，四角正不定，中央不共因。



「四角正不定」——

「宗法輪」透過「能遍」與「二相」的方式，把「正不定因」分為四種，分別位於宗法輪的四角，名稱為：第一角、第二角、第三角、第四角。

第一角：同品與異品二者都是「入能遍」，「入能遍」是藏文直譯過來的語詞，它是「同、異二品遍轉」的意思，「遍轉」是能遍趨入之意。

例如「聲音有法，是常法，因是所量故。」這個因，同品與異品都是能遍，為什麼？因為若是常法周遍是所量，若是無常也周遍是所量，所以所量就變成此因的同品「常法」的能遍，也變成此因的異品「無常」的能遍。

第二角：同品能遍，異品二相。

「二相」也是藏文直譯的詞，「同品二相」是指：若是此因的所立法不周遍是此因，也不周遍不是此因，所以用「二相」這個詞，中文則譯為「一分轉」。

例如「螺聲有法，是勤勇所發，因是無常故。」這個因，同品是能遍，異品是二相。為什麼它的同品是能遍呢？

學生答：若是勤勇所發的話，周遍是無常。

對！為什麼它的異品是二相呢？

學生答：若非勤勇所發的話，不一定是無常，也不一定不是無常。

第三角：同品二相，異品能遍。

例如：螺聲有法，是「非勤勇所發」，因是無常故。這個因的同品是二相，異品是能遍。為什麼同品是二相呢？因為若是「非勤勇所發」不周遍是無常，例如常法；也不周遍不是無常，例如：山川、岩石。因為它有兩個不周遍，故稱之為「二相」。

所謂「能遍」是指周遍，此所立法周遍是此因就叫能遍，比如「聲音有法，是無常，因是所作性故。」無常周遍是所作性，所以所作性就是無常的能遍。又如，若是寶瓶周遍是無常，此時無常是寶瓶的能遍。此因的異品是勤勇所發，若勤勇所發周遍是無常，所以無常變成勤勇所發的能遍。

第四角：同品、異品二者皆二相。

例如「聲音有法，是常，因是非具所觸故。」此因是陳那菩薩依照外道的主張而立出的，外道承許若是常法不一定是非具所觸，例如四大種微塵；他們又承許若是常法也不一定不是非具所觸，例如無為虛空，所以此因的同品是二相。同理，此因的異品也是二相，因為若是「非常」，不一定是非具所觸，比如，兔角、認知等；若是「非常」也不一定不是非具所觸，比如寶瓶。

福稱論師在他造的《釋量論善顯密意疏》裡舉出的因是：「聲音有法，是常，因非具睿智故。」《因類學》課本用的也是這個例子。它的同品與異品也是二相，為什麼同品是二相？因為若是常法不一定是非具睿智，比如，佛；也不一定不是非具睿智，比如，無為的虛空。

有人說，福稱大師立此因是不對的，因為佛非具有睿智，佛是常法，沒有辦法了知一切的法。又有人說，可以主張佛是常，但可以具睿智。佛是否具睿智，這是個非常難的問題。

「聲音有法，是常法，因是名相故。」它的同品、異品都是二相，也就是說，若是常法不周遍是名相；也不周遍不是名相，所以它同品是二相。同樣，異品也是二相，因為若是無常，不周遍是名相，也不周遍不是名相。

「宗法輪」四角中的第一角「同品異品皆能遍」，例如「聲音有法，是常法，因是所量故」。第四角「同品異品皆二相」，例如「聲音有法，是常，因是非具睿智故。」第一角與第四角兩者剛好相反。

四角中的第二角「同品能遍，異品二相」，例如「螺聲有法，是勤勇所發，因是無常故」。第三角「同品二相，異品能遍」，例如「螺聲有法，是非勤勇所發，因是無常故。」這兩個角也剛好相反。這四角都是「正不定因」。以上講解了「宗法輪」的四個角。

「上下正因二」——

宗法輪的「上」是：「同品能遍、異品絕無」，例如「聲音有法，是無常，因是所作性故。」

「下」是：「同品二相、異品絕無」，例如「螺聲有法，是無常，因是勤勇所發故。」上下二者都是正因。

「兩側相違因」——

宗法輪的右側：「聲音有法，是常法，因是所作性故。」與位於「上」的正因剛好相反。

宗法輪的左側：「螺聲有法，是常法，因是勤勇所發故。」與位於「下」的正因剛好相反。總之，左右兩側都是相違因。

「中央不共因」——

位於「宗法輪」正中央的是「不共不定因」，我們可以舉出兩個例子：「聲音有法，是常法，因是所聞故。」或「聲音有法，是無常，因是所聞故。」這兩個因都可以。

「宗法輪」最上層有三格，它們的同品都是能遍。

第一角「聲音有法，是常，因是所量故。」它的同品是常法，因為若是常法周遍是所量，所以，同品是能遍。

宗法輪的「上」，「聲音有法，是無常，因是所作性故。」因為若是無常周遍是所作性，所以它的同品是能遍。

第二角「螺聲有法，是勤勇所發，因是無常故。」因為若是勤勇所發周遍是無常，所以同品也是能遍。

中層的三格，都是「同品絕無」——「同品」是完全沒有的。

宗法輪的右側「聲音有法，是常法，因是所作性故。」為什麼它的同品是完全沒有？因為若是常法，周遍是非所作性。

宗法輪的「中央」，「聲音有法，是常法，因是所聞故。」為什麼它的同品是完全沒有呢？因為若是常法周遍是非所聞。

宗法輪的左側「螺聲有法，是常法，因是勤勇所發故。」它的同品是完全沒有，因為若是常法周遍不是勤勇所發。

「宗法輪」下層的三格，它們的同品都是二相。

第三角「螺聲有法，是『非勤勇所發』，因是無常故。」它的同品是二相，因為若「非勤勇所發」不一定是無常，也不一定是常。

宗法輪的「下」，「螺聲有法，是無常，因是勤勇所發故。」它的同品也是二相，因為若是無常不一定是勤勇所發，也不一定不是勤勇所發。

第四角，「聲音有法，是常法，因是名相故。」

它的同品也是二相，因為若是常法不周遍是名相，也不周遍不是名相。

接著是「宗法輪」的右側三格，由上至下名稱分別是：第一角、右、第三角，這三格的異品都是能遍。中間由上至下的三格，名稱分別是：上、中、下，它們的異品都是絕無；「宗法輪」的左側，由上至下三格，名稱分別是：第二角、左、第四角，它們的異品都是二相。

「宗法輪」裡包含了正因與似因。若能完全掌握好宗法輪的內容，對以後學習《釋量論》會有很大的幫助。

宗法輪的中間是「不共不定因」，它可以有兩種不同的所立法：「常法」或「無常」。這是有道理的，一般都會立「聲音有法，是無常，因是所聞故」，可是為什麼「常法」也可以作為所立法呢？因為前面講過，中層三格的同品都是絕無，比如，右側的「聲音有法，是常，因是所作性故。」左側的「螺聲有法，是常，因是勤勇所發故。」都是同品中絕無。宗法輪的正中央，所立法若只立出「無常」的話，不會是同品中絕無。所以一定要立出「聲音有法，是常法，因是所聞故」。

有餘不定因

接著講「共不定因」裡的「有餘不定因」。

有餘不定因可分為：「正有餘不定因」與「相違有餘不定因」。

所謂「正有餘不定因」，例如：聲音有法，是無常，因是所作性故。這樣的一個因，敵論者在成立宗法的前提下，已決定「自」於成立彼的同品中有，「自」指的是此因「所作性」。它即將成為正因，還剩餘（剩下）在譬喻之上沒有成立周遍——「若是所作性周遍是無常」，或還未決定所作性在彼之異品「常法」中無，這叫「正有餘不定因」或「正有餘因」。

「聲音有法，是常法，因是所作性故。」它的「所立法」是常法，「因」是所作性，在敵論者成立宗法，也就是成立所作性在有法上遍有的前提下，又決定所作性於成立彼之異品「無常」中有，可是還沒有決定所作性於成立彼之「同品」常法中無，它還剩餘這個條件，就會成為相違因，這樣的因稱為「相違有餘因」。

前面說過，一個因對不同的敵論者來說，它可以變成不同的因，比如，「聲音有法，是無常，因是所作性故。」以這個因來說，若敵論者成立宗法，但是他沒有決定此因在同品「無常」中有，也就是說這個因只有在有法之上決定，而在所立法之上沒有決定，這樣的話就稱為「不共不定因」；若是這個因在所立法與有法之上共同了知或共同決定，則稱為「共不定因」。

同樣地，這個因在成立宗法的前提下，若已經決定自己於同品中有，可是在譬喻之上沒有成立周遍，或者未決定異品中無，此時它就是共不定因裡的正有餘因，因為它在有法和所立法已經共同成立了，

可是在譬喻之上還沒有決定周遍，所以就變成共的正有餘因。若此因在成立宗法的前提下，也決定於同品中有，還在譬喻上決定因周遍是所立法，如果這個周遍結合到有法上，此時就成立同品遍，變成正因了。

「正有餘因」的「有餘」，是說他還剩餘一點點，就成立同品遍了。關於此因成立同品遍時還剩餘什麼，《因類學》裡這個部分的內容並不多，但在賈曹傑的《釋量論》的廣解《釋量論頌疏·無錯謬顯明解脫道》裡有較多的解釋。

《釋量論》提到成立同品遍之前先行的三個量，或者說成立同品遍之前一定具有三個量：

第一個，先行決定因的事例（事相）的量。

第二個，先行決定所破法與所立法直接相違的量。

第三個，先行所破法與因沒有同位的量，或者「所破法中遮因的量」。

第一個，先行決定因的事例的量，比如，「聲音有法，是無常，因是所作性故。」此因的事例是所作性，如果沒有了知所作性的話，沒辦法成立同品遍。

第二個，先行決定所破法與所立法直接相違的量，比如，已經了知所作性是無常之後，如果沒有了知所破法「常法」和所立法「無常」是直接相違，他可能還會懷疑有一些所作性是不是常法，所以一定先要了知：所破法與所立法是正相違。

比如，我們在一張紙或一塊布上遮除是藍色時，無法成立它是紅色，因為藍色與紅色不是直接相違；如果藍色與紅色是直接相違的話，那麼我們遮除藍色時會成立紅色；成立藍色時也會遮除紅色，所以一定要先了知所破法與所立法之間是直接相違的關係。了知這個之後，遮除是常法就可以了知是無常，對於有法是不是無常就不會懷疑了。

第三個，先行所破法中遮因的量（或「先行所破法與因沒有同位的量」），比如「聲音有法，是無常，因是所作性故。」此因的所立法是無常，所破法是常法，了知所破法與因之間沒有同位，或者，了知所破法中遮因——常法之上遮所作性。

所謂「所破法中遮因」是指：所作性與無常「相屬」裡的一方——以遮彼之力遮爾。（「相屬」裡的另一方是指「爾與彼為異」）

「以遮彼之力遮爾」是說：

1. 遮無常之力遮所作性。
2. 遮無常之處「所破法」——常法之上沒有所作性。

3. 常法與所作性沒有同位。

4. 非所作性無常空。

了知這四個的量叫做同時決定的四個量，意思是這四個量是同時產生的。其中的第二個（遮無常之處「所破法」——常法之上沒有所作性），就是先行的第三個量（所破法中遮因的量）所了知的。

一般來說，相屬有「相屬的自返體」和「相屬的義返體」。以「聲音有法，是無常，因是所作性故」為例，因與所立法的相屬有自返體和義返體的相屬，唯所作性與無常的相屬就是「相屬的自返體」，「相屬的自返體」的周遍是：若是所作性周遍是無常，這個周遍處是同喻「寶瓶」。「相屬的義返體」是說，所作性與無常是異、以遮無常之力遮所作性。「相屬的義返體」的周遍——若是常法周遍是非所作性，這個周遍處是異喻「無為的虛空」。

成立同品遍時，首先一定要具備同喻與異喻，「聲音有法，是無常，因是所作性故，譬如寶瓶。」寶瓶是此因的同喻，這是相屬的自返體周遍的地方。相屬的義返體的一方——「以遮無常之力遮所作性」，或者若是常法周遍是非所作性，決定周遍之處就是無為的虛空，這是它的異喻。

以上這些都了解之後才可以真正成立周遍，所以我們一定要先掌握好這四個同時決定的量，比如，了知所作性與無常之間的相屬，一

定會出現四個同時決定的量。以此類推，了知常法與非所作性之間有相屬，也會出現以下四個同時決定的量：

1. 遮常法之力遮非所作性。
2. 遮常法之處，無常之上沒有非所作性。
3. 無常與非所作性沒有同位。
4. 所作性常空。

總而言之，最主要的是，成立同品遍的話要成立一個周遍——若是所作性周遍是無常。「若是所作性周遍是無常」是說，以遮無常之力遮所作性，這是真正的周遍，相屬的義返體的一方才是真正的周遍。

「聲音有法，是無常，因所作性故。」這樣一個因，你雖然已經了知周遍「若是所作性周遍是無常」，也了知所作性唯有在無常之上有，可是你沒有找一個同喻，比如寶瓶，沒有在寶瓶之上成立若是所作性周遍是無常。同理，異喻的話，比如無為的虛空。無為的虛空之上，若是常法周遍是「非所作性」，或者，若不是所作用性一定不是無常。所以，唯有了知周遍而沒有找到譬喻的話，也沒有辦法成立同品遍。

所以，要成立同品遍的話，還剩下什麼呢？還剩下找譬喻。在兩個譬喻之上，還沒有成立周遍的話，還是不能成立同品遍和異品遍，

所以，要成為正因的話，還剩餘成立同品遍；要成立同品遍，還剩餘一個條件——在譬喻之上成立周遍，所以就稱為「正有餘不定因」。

要成為一個正因，譬喻是很重要的，之前也講過，譬如讓自己的小孩上學，雖然你知道上學有好處，但是，如果沒有找到同喻的話還是個「正有餘因」。它要變成正因的話還剩餘一個條件，就是找同喻和異喻，譬如有些小孩上學後，有好的成就；有些沒有上學，他就變壞了。找到這些譬喻之後再決定讓小孩上學，此時才變成「正因」。

同樣地，為了降低我們內心堅固的常執而想去了知無常，也要一些譬喻，沒有在譬喻上成立周遍是沒辦法了知無常的。同理，要了知空性及無我也一定要譬喻，因為我們無始以來的我執太強的緣故，沒有譬喻是不可能了知空性的。

◆ 譯者補充：

比如：「聲音有法，是無常，因是所作性故。」

同品遍成立先行之量有三：

1. 了知因的事相的量，
2. 了知所立法與所破法相違的量，
3. 了知所破法中遮除因的量。

其中「所破法中遮除因」，與「常周遍非所作性」、「遮無常之力遮所作性」、「常是所作性」它們是同義，通達這些的量叫做

「同時決定量」。這些都是在同品遍成立之前，須先行由量成立的。

若有人問，所作性之上遮常之力遮非所作性，與若是所作性周遍是無常、所作性是無常，這些也是同義的，為何在同品遍成立之前不需先行由量成立呢？

答：同品遍成立時所通達的內容，就是在所作性上遮常之力遮非所作性，或者若是所作性周遍是無常，所以不需要在同品遍成立之前先由量成立。

了知若是所作性周遍是無常的量，與了知若是常周遍非所作性的量二者，哪個先成立都可以。但是，在同品遍成立之前，必須有了知這兩者的量先行，不過了知「若是所作性周遍是無常的量」不會說是先行的量，因為成立同品遍的量所需通達的就是：若是所作性周遍是無常。

若是如此，還會出現這樣的疑問：如果說成立同品遍所需通達的就是「若是所作性周遍是無常」的話，那麼，當已了知若是所作性周遍是無常、也了知若是常周遍非所作性、同品遍成立前須先行之三量也已先行，這樣不是已經具備同品遍成立的全部條件了嗎？同品遍成立之前，需要先行了知的內容已經全部了知了，為什麼同品遍還沒有成立？因為福稱大師在其著作《釋量論釋·善顯密意疏》中講，當剛才所言的這些條件具備時，同品遍還不一定成立。

有人答：這是因為在他的覺知境中還未了知「同品遍」這個名相。

可是這樣回答的話，也是不周遍的，比如，對於不了知「同品遍」這個名相的人，同品遍依然可以在他的覺知境中成立的，如同，根本沒有學過《因類學》的普通農民，也可以由煙因來推立具煙山上有火而成立同品遍的。

另外，還有人答：雖然對於同品遍成立之前需要先行了知的內容已經全部了知了，但是他仍需要完成的步驟是：在覺知境中把全部先行之量進行完整組合。如同，雖然汽車的所有零件都已製作為成品，還需要將汽車的所有零件進行組裝完成，才真正成為汽車，汽車也才可以正常行駛。

此外，還需要注意的問題是：一般來說，在直接了知同品遍時，間接了知異品遍，這個意思是說，直接在所作性之上了知「若是所作性周遍是無常」時，間接在所作性之上了知「若是常法周遍非所作性」。

如果認為「是所作性周遍是無常」與「是常法周遍非所作性」這二者是直接、間接了知的關係的話，是有過患的，因為在所作性之上沒有常法也沒有非所作性，所以無法在所作性之上了知是常法周遍非所作性；雖然在所作性之上沒有常法也沒有非所作性，但是可以在所作性之上了知「若是常法周遍非所作性」。這是在強調此

處的「若」字是必不可缺少的。

了知「若是常法周遍非所作性」，這是在成立所作性與無常是相屬的過程中，應用相屬性相中的第二個要點成立「遮無常之力遮所作性」而了知的，遮無常之力遮所作性，意思是「若是常法周遍非所作性」、常是非所作性，這些都是同義的。而，遮常的無常上沒有非所作性，意思是說「若是所作性周遍是無常」。

了知「若是所作性周遍是無常」，這是在成立常法與非所作性是相屬的過程中，應用相屬性相中的第二個要點成立「遮非所作性之力遮常法」而了知的。這二者是完全不一樣的。

並且有此二種了知，並不算真正的同品遍成立與異品遍成立。真正的同品遍成立與異品遍成立，都是在所作性之上了知、成立的，也就是在所作性之上了知「若是所作性周遍是無常」，和在所作性之上了知「若是常法周遍非所作性」。而且，同品遍成立與異品遍成立之前，必須在成立因與所立法有相屬的過程中，應用相屬性相中的第二個要點，有成立的量先行。

不成因

第三、不成因。宗法不成立的因，稱為「不成因」。

「不成因」可分為：待義不成因、待認知不成因、待論者不成因三者。其中這個「待」字是依著或觀待的意思。

不成因的宗法是不成立的，我們可以把不成因分為「依著義成為不成因」和「依著認知成為不成因」。課文中分類時還有一個「待論者不成因」，也就是「對補特伽羅來說的不成因」，這個可以包含在「依著認知成為不成因」裡，所以分為兩個就可以。

「聲音有法，是聲音，因是所作性故。」這時會成立宗法嗎？這是依著義而不成立還是依著認知不成立宗法？

學生答：依著義成為不成因。

對，這樣的因是「待義不成因」，也可說是依著義的不成因，因為它本身是沒辦法成立宗法的因。

待義不成因

「待義不成因」又分為七種：

1. 無「因」體性之不成因；

2. 無「有法」體性不成因；
3. 「因、法無異」不成因；
4. 「事、因無異」不成因；
5. 「事、法無異」不成因；
6. 「因」於「有法」上隨順立式無之不成因；
7. 「有法」一分於「因」上無之不成因。

第一、無「因」體性之不成因

例如：「士夫有法，是痛苦者，因被兔角刺故。」因為兔角是沒有的，所以此因的體性是不存在的，因此，也就不能成為正因，這樣的不成因是「無『因』體性不成因」或稱為「因體性不存在的因」。

第二、無「有法」體性之不成因

例如：「兔角有法，是常法，因是無事故。」這是無「有法」體性的不成因，或者說「有法的體性不存在的不成因」，這個部分在「宗法」時已經講過。

第三、「因、法無異」之不成因

例如：「聲音有法，是無常，因是無常故。」

第四、「事、因無異」之不成因

例如：「聲音有法，是無常，因是聲音故。」它會變成什麼因？
學生答：因與有法無異的因。

也就是「事、因無異的不成因」。

以下的事例應該很容易，不需要多做解釋。

第五、「事、法無異」之不成因

例如：「聲音有法，是聲音，因是所作性故。」

第六、「因」於「有法」上隨順立式無之不成因

例如：「聲音有法，是無常，因是眼知所取故。」

第七、「有法」一分於「因」上無之不成因

例如：「樹有法，是含識，因是半夜合葉入眠故。」

待認知不成因 待論者不成因

「依著認知不成因（待認知不成因）」或「依著補特伽羅心續的不成因（待論者不成因）」，意思是：它的宗法本來可以成立，但是對某個人來說沒辦法成立，這是所謂的「依著認知不成因」。比如，石頭本來就是不能吃的食物。又如，海水是依著補特伽羅不能變成食物的例子。

什麼是「依著認知不成因」？比如「聲為有法，是無常，因是所作性故。」這樣的因，當自己不知道「聲音是所作性」時，就變成「依著認知不成因」，或是「依著補特伽羅心續的不成因」。

此外，他雖然了解聲音是所作性，但是沒有欲知有法，對「聲音是否是無常」沒興趣。或許是不知道，也不想知道；或許是他已經知道聲音是無常，所以不需要再探求，所以這兩種沒有欲知有法的情形，都是「依著認知不成因」。

總之，「依著認知不成因」是沒有「無過欲知有法」的不成因。沒有「無過欲知有法」的不成因又有兩種：其一，比如「聲音有法，是無常，因是所作性故。」無過欲知有法最需要具備的條件，是要了知「有法是因」，但是他根本不知道聲音是所作性，所以，是沒有「無過欲知有法」的不成因。其二，他雖然了知有法是因，可是他對有法是所立法，或因為已經知道，或因為不知道也沒興趣，所以也沒有「無過欲知有法」。

「聲音有法，是無常，因是所作性故。」這個因對個別的補特伽羅來說，有可能成為下列三種不同的因：

1.「不成因」。如果他根本不知道聲音是所作性，對此補特伽羅而言是一個「不成因」，因為他沒有成立宗法。

2.「不定因」。雖然他了知聲音是所作性，也對聲音是無常生起懷疑，這時成立了宗法。此外，還了知所作性僅僅在同品中有，可是他沒有舉出譬喻，不了知譬喻之上的周遍，所以此因對他來說變成一個「共不定因」。另一種，根本沒有了知「若是所作性一定是無

常」，那就變成「不共不定因」。

3. 除了上面的似因之外，也有可能成為「正因」：他成立宗法，又在譬喻之上知周遍，之後又了知若是所作性周遍是無常，所作性唯有在聲是無常的同品中有，而且也把周遍結合在有法之上，這樣的因對這位補特伽羅而言，它就成為「正因」。

如果在一個補特伽羅之上成為正因的話，我們就可以承許它是正因，比如，若他是一個國家的總統的話，大家就承許他是總統。同理，對於治療某種疾病來說是藥的話，就可以承許它是藥，但是，如果認為這種藥對任何病都是藥的話，則不可能！

「聲音有法，是無常，因是所作性故。」一般來說，我們可以直接說它是正因，因為它可以在一個補特伽羅之上變成正因。又，我們可以說「聲音有法，是無常，因是所知故。」是不定因當中的「共不定因」。

「具有作用者有法，是名相，因是齊備假有三法故。」這是什麼因？首先，我們要判斷它是正因還是似因？若是似因，它是三個似因中的哪一個？這時我們會直接回答：它是不成因，因為它的因在有法之上不成立——宗法不成立。

「具有作用者有法，是名相，因是所知故。」這是什麼因？

我們可以直接答：不定因！之後，再判斷它是不定因裡的「共不定因」還是「不共不定因」？

學生答：共不定因。

因為所知可以成立在「具有作用者」之上，也可以成立在「名相」之上，它的有法和所立法都有所知，所以是「共不定因」。

「寶瓶有法，是性相，因是齊備假有三法故。」這是什麼因？

學生答：相違因。

可以了知寶瓶是齊備假有三法，但是，若是齊備假有三法，一定不是性相，所以它是顛倒的周遍。

大家可以在學過的《攝類學》、《因類學》裡找出一些名相和性相，舉出各種不同的因，再判斷它是正因或似因。是似因的話，是似因的哪一種？這樣練習的話會很有幫助的。



因喻宗 之功德與過失

因、喻、宗之功德與過失

「因、喻、宗之功德與過失」是《因類學》最後的部分。首先講「因」，正因的定義是「是三支」，「是三支」是因的功德；「不是三支」是因的過失。

結合在事例上來說，比如「聲音有法，是無常，因是所作性故。」所作性是此因的功德，它為什麼成為正因呢？是因為「所作性」而成為正因，所以所作性是此因的功德。

同樣地，「聲音有法，是所作性，因所知故。」是一個似因，誰讓它變成似因呢？它變成似因是因為「不是三支」，立出「不是三支」的因，所以所知是此因的過失。

雖然「因過失」與「因功德」是相違的，但是「具因過者」與「具因功德者」不是相違。以一個人做為比喻，因為他學問淵博而說此人「具功德」，因為他貪污受賄而說此人「具過失」，所以可以說此人是具過失，也具功德。

為什麼這麼說呢？雖然眼睛和鼻子是相違的，但是「具有眼者」和「具有鼻者」則不相違，比如我們的頭，它是具有眼睛和具有鼻子的。就像這樣，此時的「所知」既是具因過失、也具因功德。

「聲音有法，是無常，因所知故。」「所知」是成立聲音是無常的具因過失者，也是成立聲音是無常的具因功德者。為什麼它是成立聲音是無常的「具因過失者」？因為雖然它的宗法成立，但要成立聲音是無常，還剩餘成立同品遍與異品遍，有這個過失所以是此因的具過失者。為什麼它是成立聲音是無常的「具因功德者」？因為它已成立宗法，有這個功德的緣故，所以說它是此因的具功德者。

如同「因的過失」、「因的功德」的道理，也可依此類推「宗的過失」與「宗的功德」；「喻的過失」與「喻的功德」。

關於「因、喻、宗之功過」課本裡舉出的例子比較複雜，但是它的內容就如同上面所講的那樣，例如：你承許「自己是英國人」，這是宗；「具有英國的護照」這是因，譬如「具有美國護照的就是美國人」。就像這樣，可以去思考「因功德」、「喻功德」、「宗功德」各是什麼。



附 錄

成立前後世及 解脫等之正因

成立前後世、解脫等之正因

下面立出幾個在修學佛法過程中非常重要的因，做為大家思惟之依據：

推理前世之因

新生兒的認知有法，有過往的認知，（或者有之前過去的認知）因是認知故。譬如：當下的認知。

推理後世之因

臨終老人的認知有法，會接續之後未來的認知，因是認知故。譬如：當下的認知。

推理業果之因

「施得財，戒生樂」之聖言有法，是於自所詮義無欺誑，因是三察清淨的聖言故。譬如：詮釋四諦的言教。

推理瑜伽現前之因

如是通達四諦本性的認知有法，能串習的支分並不離串習的話，堪能明現所串習義，因所依堅固且串習過，不需要依賴他勤即能自然生起，此是心之功德故。譬如：貪慾。

推理大悲心之因

精勤於緣一切有情的悲心有法，能串習支分並不離所串習義的話，無需策勵即可自然生起，因所依堅固且串習過，不需要依賴他勤即能自然生起，此是心之功德故。譬如：貪慾。

推理解脫之因

無明我執有法，是以違品增長之勢力，其自類續流無法相續，與種子一起由根斷盡，無法恆常存在，因凡是自之能害可強有勢力地增長故。譬如：強有勢力之火能滅毒樹之種子。

成立一切遍智之因

如謂：障礙細緻取捨心之粗重有法，是被粗重所染污的任一法，其自性非不能離垢，因是努力修學殊勝之方便與智慧，堪能從根本上清淨故。如，被灰塵與污垢所染污的鏡子。

以如是簡略演繹之理路，祈願一切眾生恆時享用暫時與究竟之利樂，吉祥增長！

格西 巴登札巴

新編理路樞要之因類學 功德主名錄： 委印文號：110245

7,750：財團法人台中市慈善寺。

5,500：張官祿闔家。

3,000：陳泰元。三寶弟子。

2,700：內地三寶弟子。

1,000：陳學林。黃麗卿。[沈王保珠、沈培莉、沈培玲、沈思琪、
沈立昇]。謝詠涵。

600：黃淑華。何其慧。姜淑瑜。徐熙文。祁玉銓闔家。

500：顧詹秀美闔家。

100：^{往生者}姜淑雯。

以上共計台幣：29,550 元(含運費)，恭印 1,000 本。

回向：天下和順，日月清明，風雨以時，災厲不起，國豐民安，兵戈無用，
崇德興仁，務修禮讓，國無盜賊，無有怨枉，強不凌弱，各得其所。
祝願法界一切有情，所有六道四生，宿世冤親，現世業債，咸憑法力，
悉得解脫。

祝願現生者增福延壽，發菩提心，常隨佛學，勤修精進，利濟群生。

祝願已故者往生淨土，同出苦輪，共登覺岸。

附記：本會接受善信委託，代印經書、佛像，其必要之費用，均經本會審慎評估；
若有結餘，均續作本會之印(購)經書及運費使用，為施主廣積陰德，歡迎
十方大德善加利用。

普為出資及讀誦受持
輾轉流通者回向偈曰

願以此功德

消除宿現業

增長諸福慧

圓成勝善根

所有刀兵劫

及與饑饉等

悉皆盡滅除

人各習禮讓

讀誦受持人

輾轉流通者

現眷咸安樂

先亡獲超昇

風雨常調順

人民悉康寧

法界諸含識

同證無上道

佛曆 2565 年\西元 2021 年 08 月

恭印 1000 本

新編理路樞要之因類學

CH580-04/18233

發行人：簡豐文

出版者：財團法人佛陀教育基金會

地址：100 台北市杭州南路一段五十五號十一樓

網址：<http://www.budaedu.org>

E-mail：budaedu@budaedu.org

電話：(02) 2395-1198

傳真：(02) 2391-3415

佛陀基金會行動網：m.budaedu.org

劃撥戶名：財團法人佛陀教育基金會

郵局劃撥帳號：07694979

銀行名稱：台灣銀行城中分行（請於電匯或轉帳後告知本會用途）

銀行帳號：045004597503(代碼:004)



本會經書免費結緣之請取方式如下：

(一)親臨本會三樓講堂。

(二)利用傳真：(02) 23965959

(三)撥打電話：(02) 23951198 分機：11、12、13

(四)網址：<http://www.budaedu.org/books/>。

(五)寫信指定：本會法寶流通股。

為提高服務效率，請您嚴謹考量，慎選所需經書；儘量少用電話，多利用文字方式請取，並請詳寫經書名稱、冊數及收件人姓名、地址、電話、郵遞區號，以減少本會之處理時間；若大量申請，請註明用途，且避免姓名、地址等文字上書寫之錯誤。

◎本會交通-

※捷運：善導寺站 5 號出口，至杭州南路右轉，過兩個紅綠燈。

※公車站牌：審計部站→212、299、232、205、276、605、257、262

台北商業技術學院→253、297、237

仁愛路二段→253、297 開南商工→208

仁愛路、杭州南路(紹興街)口→630、270、263、621、651、37、261



9 789579 414951

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第
三 八 六 九 號

