

佛海樞要(四)

相宗系列②

商羯羅主菩薩造

大唐三藏法師玄奘譯

沙門釋成觀撰註

佛教邏輯學——

因明入正理論義貫

台灣·大毘盧寺

美國·遍照寺

敬印

目次

「相宗系列」總序——何謂唯識學	1
「因明入正理論」原文	1
佛教邏輯學——因明入正理論義貫	1
A、緒言	1
1．以因明破外道實例——「你信上帝嗎？」	1
2．邏輯學概說	12
a、西洋邏輯簡介	12
b、中國邏輯簡介	18
c、佛教邏輯簡介	26

B、因明入正理論義貫 32

甲·釋論題、論主、譯者 32

乙·釋論文 36

I·八門二益 36

II·真能立門——真三支 41

i·宗支 48

ii·因支 53

iii·喻支 62

iv·結語——陳述三支之形式 68

III·似能立門 71

1·似宗 71

A·似宗九過 76

	似宗一：現量相違	76
	似宗二：比量相違	78
	似宗三：自教相違	80
	似宗四：世間相違	81
	似宗五：自語相違	83
	似宗六：能別不極成	84
	似宗七：所別不極成	87
	似宗八：俱不極成	89
	似宗九：相符極成	91
B · 總結九過		92
2 · 似因		95
A · 四種不成之似因		96

似因 A1：兩俱不成 97

似因 A2：隨一不成 98

似因 A3：猶豫不成 100

似因 A4：所依不成 102

B·六種不定之似因 105

似因 B1：共不定（兩造共用而成不定之因） 107

似因 B2：不共不定（兩造皆不共而成不定之因） 109

似因 B3：於同品喻中一分轉而於異品喻中
偏轉之不定因 112

似因 B4：於異品喻中一分轉而於同品喻中
偏轉之不定因 117

似因 B5：於俱品喻中皆一分轉之不定因 119

似同喻一：能立法不成之似同喻	147
似同喻二：所立法不成之似同喻	149
似同喻三：俱不成之似同喻	151
似同喻四：無合之似同喻	154
A·似同喻	147
3·似喻	145
似因C4：與有法差別相相違之似因	141
似因C3：與有法自相相違之似因	133
似因C2：與法差別相相違之似因	129
似因C1：與法自相相違之似因	127
C·四種相違之似因	126
似因B6：相違決定之不定因	123

	似同喻五：倒合之似同喻	157
	B・似異喻	159
	似異喻一：所立不遣之似異喻	159
	似異喻二：能立不遣之似異喻	162
	似異喻三：俱不遣之似異喻	164
	似異喻四：不離之似異喻	166
	似異喻五：倒離之似異喻	168
	4・結語	170
	IV・自悟之二量門	171
	A・真二量門	171
	(1) 真現量	171
	(2) 真比量	177
	(3) 結語	181

C、附錄

作者簡介	200
參考書目	197
.....	197
VII · 總結之偈頌	195
VI · 似能破門	192
V · 真能破門	187
(2) 似比量	185
(1) 似現量	183
B · 似二量門	183

「相宗系列」總序——何謂唯識學

一、相宗的根本經典與傳承

要瞭解相宗（即法相宗、又稱瑜伽宗，或唯識宗），也必須稍微瞭解一下中觀學派；因為正如唐代義淨三藏在其所著南海寄歸內法傳中所言：「所云大乘，無過二種，一則中觀，二乃瑜伽。中觀則俗有真空，體虛如幻；瑜伽則外無內有，事皆唯識。」由是可知，大乘佛法有二大法脈或學派，一是中觀學派，二是瑜伽學派。中觀學派是尊龍樹菩薩為始祖，以其中觀論及十二門論為根本論典，其後傳至提婆菩薩，著有百論，即與龍樹之二論合稱「三論」；其傳承者為羅睺羅跋多羅、青目、婆藪、佛護、青辨等。在中國之弘傳者則為鳩摩羅什，至唐·吉藏大師而集其大成，因而開創「三論宗」。此處所說的中觀學派是狹義的中觀派；此派雖名「中觀」，實是以空觀（第一義空、一切法空）而涵攝空、假、中三觀，故名「中觀」，

又稱「空宗」。其根本經典為般若諸經與三論。

廣義的中觀學或空宗，則包括天台宗、華嚴宗、禪宗等，因為這些宗派都以中觀學派的創始者及其經典為立宗之主要根據，故在大乘八大宗中，除法相宗與律宗外，其餘諸宗基本上都屬性宗（空宗）所攝（以其相對於「相宗」，且研習法之本性，故又稱為「性宗」）。

至於法相宗（或瑜伽宗）最主要的經典則為「一經一論」：解深密經與瑜伽師地論。其根本經典，根據成唯識論述記，則為六經十一論：

- A、六經——
1. 解深密經
 2. 華嚴經
 3. 密嚴經（又名厚嚴經）
 4. 楞伽經
 5. 如來出現功德經
 6. 大乘阿毘達磨經
- （最後二經未譯成漢文）。

B、十一論——1. 瑜伽師地論（彌勒菩薩說）

2. 顯揚聖教論

3. 大乘莊嚴經論

4. 大乘阿毘達磨集論

5. 攝大乘論（以上無著菩薩造）

6. 辨中邊論（本頌彌勒菩薩說，世親造釋論）

7. 分別瑜伽論（本頌亦彌勒菩薩說，世親造釋論，此論未傳譯）

8. 唯識二十論（世親造）

9. 十地經論（世親造，係解釋華嚴經十地品者）

10. 集量論（陳那菩薩造，義淨譯，已亡佚，係因明學之論典、

發揮現比二量、及識之三分說）

11. 觀所緣緣論（陳那造）。

由此可知，瑜伽宗的根本經典，其中之六經皆是佛說；其十一論，則為菩薩說或造，包括彌勒、無著、世親、陳那等。

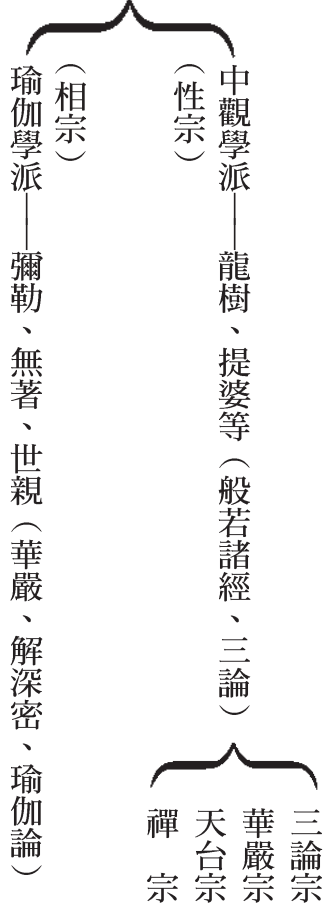
至於瑜伽宗的傳承，除了釋尊與彌勒菩薩外，主要是無著與世親二菩薩等。無著菩薩係在佛滅後九百年頃，誕生於北印度犍陀羅國，出家後證入初地，憑神通力上昇兜率陀天，親聆彌勒菩薩說法，悟得緣生無性的大乘空義，爰請彌勒菩薩於中夜降神於其中印度阿踰陀國之禪堂，為說五論（即瑜伽師地論、分別瑜伽論頌、大乘莊嚴經論頌、辨中邊論頌、王法正理論）。無著菩薩又秉承彌勒菩薩所說之旨，造顯揚聖教論、大乘莊嚴經論、大乘阿毘達磨集論、攝大乘論等。世親係無著之弟，起初修學小乘，後受無著所化，歸依大乘，並承無著之教，大弘大乘教法，名為百論之主，著有：攝大乘論釋、十地經論、辨中邊論、唯識二十論、唯識三十頌等。尤其是唯識三十頌，對中土更有莫大影響，因為世親造頌後，有十大論師（護法、德慧、安慧、親勝、難陀、淨月、火辨、勝友、最勝子、智月）先後造釋論以解釋頌文，於是瑜伽宗風遂披靡全印。唐代玄奘法師入印求法，即師事護法之門人戒賢，具得其師承。返唐之後，翻傳本宗經論，弘宣法相唯識之旨。並雜揉十大論師解釋唯識三十頌之論文，而成「成唯識論」，因而成立法相宗。因此中土的法相宗，簡言之，即是依五位百法，判別有為、無為之諸法，而修證一切唯識之旨的教法。

繼承玄奘大師唯識之教者頗眾，其著名者為：窺基、神昉、嘉尚、普光、神泰、法寶、玄應、玄範、辨機、彥棕、圓測等。窺基為紹承玄奘之嫡統，住長安大慈恩寺，世稱慈恩大師，故法相宗亦時稱慈恩宗。新羅（古韓國名）僧太賢從圓測之弟子道證學法，著有唯識論古迹，世稱為「海東瑜伽之祖」。

以上為狹義的法相宗之根本經典與傳承。至於廣義的「法相」，則泛指大乘唯識宗、小乘俱舍宗、及六足論、發智論、大毘婆娑論等。

茲將以上所說，簡單表解如下：

大乘佛法



瑜伽學派之傳承：



最後，從瑜伽宗的根本經典之六經來看，除了最後二經中土未譯外，其餘四經（解深密經、華嚴經、密嚴經、楞伽經），皆是所謂「性相圓融」，亦即，有性有相，並非純是法相之學。更有進者，這四部經同時也是性宗的根本經典；尤其是楞伽經，更是禪宗達摩祖師傳以印心的（直到六祖改成金剛經）。可見，即使在禪宗的正法眼藏用以印心的，在六祖以前，本是性相圓融、性相不分的。不但性相不分，而且也是顯密不分的：因為華嚴、密嚴、解深密，乃至楞伽也是顯密二教所共尊的。然而其後，以眾生根器轉鈍，不堪受持全體大法，因此分門修學，各擅其長。然而依法之本源與發展來看，此係不得已之事，並非法本有分派，而實係人根轉淺所致：並非法有二種、三種或多種；種種法教實係如來法身之一體；眾生不堪全體大法，故別受其部分之法。然其要者，若欲求無上菩提，切莫以自所修學之一部分法，或性或相、或顯或密，執摸象之解而言：「這就是如來法的全部！」因而得少為足，甚或是自非他、種種妄想分別，乃至互相攻訐、爭鬥，如是即是迷人，枉受辛勤，不入正理。

二、「相宗系列」撰註緣起

佛法之修行之四大門即：信、解、行、證。故若信而不解、解而不行，即無由斷證。更何況不信、不解、不行，甚或雖飽覽佛經，卻於如來正法，不能起正信、正解，乃至種種曲解、邪解、謬解；如是不但自不能起正修行，更會誤導他人。

佛法之顯教大致分為性宗與相宗二大部，而相宗即是唯識學、或法相學，或二者合稱為「法相唯識」。然而「法相」與「唯識」是不一樣的：如前所說，所有的瑜伽部，乃至小乘的大毗婆娑論、六足論，及介於大小乘之間的俱舍論，都可以說是屬於廣義的「法相」之學，故法相學含義較廣，它可以包括一切大小乘的法相之學。至於「唯識」，則是大乘的不共法，小乘法沒有。因為唯識學所研析的眾多「名相」，也是屬於法相所攝，故亦通稱大乘唯識學為「法相宗」，而「法相宗」一詞便儼然成為唯識宗的代名詞。實則，據理而言，「唯識」得成一宗之名，因為「唯識」一詞之中，即有自宗的主張。但「法相」一詞，則毫無特色、主張，且為多宗所共用，故實不適合成為一宗之名。然以歷代以來皆如是相傳，故亦姑且隨順「傳

統」，亦時隨而稱之為「法相宗」或「相宗」；但讀者諸君須知「法相」與「唯識」之別。

顯教中的性宗，則是大略概括了一切顯教中涉及「法性」，或以參研「法性」或「本性」為主之宗派，舉凡禪宗、中觀、三論、般若、乃至華嚴、天台等學，都可以說是研修「性宗」之學。在中國歷代，性宗之學可以說是「獨占」了整個「佛教市場」；至於「相宗」，則只有在唐初，於玄奘大師及其弟子窺基法師、普光（大乘法）法師等之弘傳，昌盛一時，唐後即趨式微，乏人問津；及至明末，方有滿益大師、憨山大師、明昱法師等之研求提倡，才稍稍振興；其後卻又告式微。至於民初，又有一些佛學家，主要以白衣為首，大力倡導法相唯識學，於是唯識學又再度引起大家研究的興趣。然這些唯識學者，他們研究唯識學的最初發心，是有鑑於禪宗在中國高度發展，而禪宗之末流，則流於空疏、不精確、不切確、乃至不切實際之口頭禪，因此欲提倡法相精確之唯識學，以糾正禪宗末流之弊。這等發心原無可厚非，然而卻矯枉過正，只看到禪宗末流之弊，而不見禪宗正法之善；於是由本為

救禪流之失，轉而一心、全力地抨擊所有禪宗，乃至廣義的性宗，亦加以譏毀。這些學者的一些出家弟子或再傳弟子，繼承其志，發揚光大其說，大事「以相破性」，這實在是對唯識學之義，多有誤解及曲解所致。其實，諸有智者皆所共知，如來大法猶如「如來之一體」，而性相二宗，即猶如「如來之左右手」；奈何眾生不解斯義，卻拿著如來的「左手打右手、右手打左手」，再「以雙手打頭」；這豈是如來說法之意？如來說種種法，豈是要使眾生執其所說之一部分法，而互相鬥爭，互相是非？此實大悖如來說法之旨。蓋如來所宣說無量妙法，皆是以大悲、大智，依眾生根機，方便引攝，皆令入無上菩提之行，即所謂：「一切法皆為一佛乘故」；可憐眾生愚昧，聞說妙法，不自修行，乃依我執我見，大起諍鬥，因而謗法、破法、譏毀正法者，所在多有。

由於唯識學歷代研究者少，可供參考的註解實在不多，且又多是文言文，再加上經典的本文及註解之文，皆多深奧難解，因此現代人即使發心要學唯識，也因難重重。筆者有鑑於此，一來欲令佛弟子凡發心欲學唯識者，皆有門可入，至少於經

論之文皆能解得，且於其旨得正信通達；二來，眾生若普遍能閱佛典、於其中得正信解，即不虞為惡知識所惑、所欺誑。三來，以此宣揚如來唯識正旨，令法界眾生普徧得正知、正信解：如來所說一切妙法，實不互相違逆、亦不乖隔；以如來之法「前善、中善、後亦善」故；諸佛子於如來聖教，莫自鬥諍、莫起違逆之意，更勿興謗；應順佛教，信解奉行，滅度超越諸障：煩惱障、所知障、報障、惡業障、法障、魔障，直趨無上菩提。

三、何謂唯識學？

「唯識學」之義，一言以蔽之，即是「助道心理學」或「修道心理學」。茲釋如下。

近代由於科學昌盛，因此大眾都十分崇尚科學。而於佛教中，亦有此風尚。其中以一些唯識學家之見，更為顯著。他們看到唯識學中諸多法相，及其脈絡分明的

關係，覺得唯識學「很科學」，而且唯識學所研究的主题，亦都是「心理學」方面的，所以他們便把唯識學當作「佛教心理學」來研究。其實這是不正確的：

1. 唯識學雖然「很科學」，但它究非科學；因為佛法雖可以「很科學」，但佛法是超乎科學的。同理，唯識學也非「佛教心理學」，因為心理學是世學（世間的學問），所談的是「世諦」，而唯識學則是「出世法」，所參究的卻是「出世諦」，出世之正理；故兩者不可混同；更不可因唯識學與心理學在題材上有少許相似之處，就因此令佛教徒覺得自己「身價百倍」，或趕上時髦，這些想法都是錯誤的，因為若這樣想，即是：「以世法為貴」，以及「以世法來判別佛法的高下」——也就是這種觀念的錯誤，而令某些佛學家以「科學」的標準，來重新為全體佛法作「判教」的工作，從而導人疑、謗種種佛法。

2. 若定要說唯識學是一種「心理學」，則須知它並非「普通心理學」，而是「助道心理學」或「修道心理學」，這是一切學唯識的佛弟子，必須要知道的事。因為佛及菩薩慈悲開示唯識正理，都是為了幫助佛弟子修習菩提正道，不為別的，故是

「助道心理學」；又，唯識學所處理的「心理問題」，都是修道者在修行過程中會碰到的種種現象、問題、或困難，以及如何去面对、排除等，因此它是「修道心理學」。故此「助道心理學」，其內容、題材、及目標，大大不同於處理世間凡夫心理的「普通心理學」。因此，「唯識學」可說是一套專為佛法修行人設計的「修道心理學」，故不能把它當成一門「學術」來「研究」。

那麼「唯識學」的「唯識」二字，究竟是什麼意義？「唯識」之意義為：一切萬法皆是識的變現，皆是依識的「自證分」（本體）所變現的「見分」及「相分」，此外，並無他物，故說「唯有識」。易而言之，即華嚴經所說的「三界唯心，萬法唯識」：華嚴經此語的一半，「唯心」的部分，即在「性宗」之聖教中，廣說開闡之；而此語的另一半，「唯識」的部分，則在「相宗」之聖教中，廣說開闡之。故知，「性宗」的「唯心」，與「相宗」的「唯識」，在真實內涵上，實無差別，只是所對的根機不同，所施的方便有別，如是而已；是故當知，性相二宗並非敵對，而是相輔相成，如鳥之雙翼。又，如來說法之常途，常是「性中有相」、或「相中

有性」，乃至「顯中有密」，「密中有顯」，「禪中有淨」、「淨中有禪」，只是廣略開合不同，主伴有異。例如若對相宗之機，則廣說相宗之法，而略說性宗，乃至點到為止。反之，若對性宗之機，則於經中廣說性宗之法，略說相宗，乃至點到為止。至於顯密的廣略開合亦如是。如來如是說法之用意為：

1. 令學者廣種善根——以諸菩薩沒有只修學一法便得成佛者，皆是三大阿僧祇劫修無量福德資糧，廣度眾生，然後方得作佛。

2. 令菩薩於法知所會通——諸法之性本通，眾生以自心閉固凝滯，故於法滯礙不通；以心不通故，法亦不通；若其心通，則法自然通達；如來欲令眾生藉著於法性之會通，而達「心通」之目的，故作是說。

3. 為令諸菩薩速去法執，斷除所知障、法障，故如來說法，「性中有相」，「相中有性」，悉令斷除對法之偏執。再者，有些經典，所對之根機為圓熟之大機，於彼等經中，如來即為之開示性相融合之無上法教，例如解深密經、楞伽經等皆是。

其次，「唯識學」之意義，可再從「唯識」二字，及「五位百法」來研討，便可更為詳細：

(一)、從「唯識」二字看：

一切萬法，唯識無境，以一切外境皆是諸識所變現的「相分」，故諸塵境界、山河大地、有情無情，皆是此識所變現者，並無實體。行者作如是「唯心識觀」，了達自心，不迷於境，於是從修斷中，漸次斷除煩惱、所知二障，而不受境縛，心得解脫，證「唯識實性」（即「圓成實性」），得大菩提。

(二)、從五位百法看：

1. 從「有為法」及「無為法」看——

唯識百法，大類分析「一切法」為「有為法」及「無為法」，這兩大類法即攝盡世間、出世間一切萬法。世尊開示此法，為令諸佛子了有為、證無為，其宗旨則

在出世的無上聖道，亦即是「六無為法」中的「真如無為」，此亦即「唯識之勝義性」，也就是圓成實性（見唯識三十論頌及成唯識論）。故知如來一切所說，皆是為了拔濟一切有情出於有為生死之苦輪，達於涅槃、菩提（此即所謂「二轉依」）的出世聖道。可歎當今末法，有人講說如來法，卻作顛倒說，令人貪著世間法，於有為有漏之福，種種營求，卻自詡為「修行大乘」，或說是「佛法在世間，不離世間覺」。殊不知這是誤解及曲解禪宗六祖大師之意。六祖是說：「不離世間覺」，並未說「不離世間迷」，此其一；又，「不離世間覺」之義為：不能離於對世間有情的悲心、菩提心，而能證得大覺；此是正義。因此祖師之意，並非教你繼續貪愛、戀著世間，而能證得大覺。是故莫錯用心。若錯用心，錯解佛經，一切所修，枉費辛勤。故知「正見」之善根在學佛上，極其重要：以正見故，能正思惟，抉擇正法；如是一切所修，功不唐捐。

2. 從心法、心所有法、色法、及心不相應行法來看——

這四位之法，總名為「有為法」，也就是說，這四位法即該攝一切有為法盡。如

來如是開示，為令眾生了「心」為本，其他一切有為諸法，若色若心等，皆是心體（心王）之作用與變現。如是了已，行者返求自心，不向外馳求，得達其本。

3. 從心所有法看

① 從徧行心所看——

唯識學之義，為令行者了知心識的作用中，普徧一般的條件，共有五個：作意、觸、受、想、思。

② 從別境心所看——

唯識學之義，為令行者知修行中諸善法生起之相、狀、及要件，共有五個：欲、勝解、念、定、慧。所以，修行人想要修行善法、或「斷惡修善」，或「滅罪生善」，必須具備這五個條件，才能奏功。

③ 從善心所、煩惱心所、及隨煩惱心所看——

這就顯示了唯識學最根本的目的：在於令人「斷惡修善」。而佛法中所謂「善」，不是世間法中之善、或有漏福報，而是能成就無漏聖道之究竟善法，共有十一個（信、慚、愧、無貪、無瞋、無痴、精進、輕安、不放逸、行捨、不害）。至於大家耳熟能詳的「學佛是為了斷煩惱」的「煩惱」，到底是什麼？「煩惱」依唯識百法，則分為二大類：根本煩惱及隨煩惱。根本煩惱又稱大煩惱，簡稱為煩惱，共有六個根本煩惱：貪、瞋、痴、慢、疑、惡見。隨煩惱共有二十個：忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍、無慚、無愧、掉舉、昏沈、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知。讀者大德您若仔細看一下這六大煩惱及二十個隨煩惱的內容，便知為何唯識學是「修道心理學」之因；因為這些煩惱及隨煩惱，只有對佛法的修行人（要證菩提的人）來講，才是大病，才是惡，才須斷除；若是世間凡夫人及外道人，並不以此為當除之病；因此，狹義而言，唯識學上修斷之事，乃至廣義而言，一切佛法上的修斷之事，所欲斷之惡、煩惱、不善法，皆是以此六根本惑及二十隨惑為代表。是故修學唯識法相，不但不會

與他宗抵觸，而只會令所修、所知更為充實、明晰、精當；易言之，即令行者更加清楚要「修什麼善、斷什麼惡」。故此三位心所有法（善、煩惱、隨煩惱），即指出了一切唯識學的基本骨幹：修善斷惡。換言之，唯識學的基本目的是什麼？即是教人修善斷惡，以斷惑故，故能證真，通達趣入第六位的「無為法」。若通達無為法，即是三乘賢聖。

④從色法及心不相應行法看——

唯識之義，為令行者了知：除心所有法外，尚有與心不相應的行蘊所攝之法，以及內外的十一種色法，以俾於修行時不迷於色、心等內外諸法。

⑤從無為法看——

此為令知唯識學最終之目的，不在名相言說，而是與一切如來所說法一樣，在於「斷惑證真」，達於無為之境。此乃唯識宗與一切佛法之共相。而且，由於唯識學是大乘法，故亦與其他大乘法一樣，其最終之修證旨趣

悉在於「六無為法」中的「真如無為」。此「真如無為」即是世親菩薩的唯識三十論頌所說的「唯識實性」(唯識三十論頌曰：「此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性。」)，亦稱「圓成實性」。因此唯識瑜伽行者所欲修證者，即是「大乘共法」的「真如無為」；然此真如法卻是不與其他四乘法共的：不但不與人乘、天乘，乃至不與聲聞、緣覺乘共，更不與外道共。唯有大乘根人，方能正信解、修證、趣入。此亦是一切如來成佛的「密因」(大佛頂首楞嚴經)，一切諸佛的「因地法行」、「淨圓覺性」(大方廣圓覺經)。是故當知，釋迦如來及彌勒菩薩（未來佛）於唯識諸經論中所開示之真如及唯識性，實與大乘諸經論中所開示之真如，無二無別，悉是最高、最上之法，以諸如來皆是「乘真如之道而來，故稱如來」，諸正見佛弟子，皆應如是知。

由以上從「唯識」及「五位百法」的分析，則更可知「唯識學」實際的意義及旨趣，皆是為了修證無上菩提，亦為護持如是正義故，普令有情皆各得正信解

故，斯有「相宗系列」之撰註，以期一切有情，於如來正法悉得解行相應，共同護持正法，遠離魔事，疾入無上菩提。是為序。

釋成觀識于美國密西根州遍照寺

佛曆二五四六年四月初四日

（西元2002年5月15日）

因明入正理論

商羯羅主菩薩造

唐三藏法師玄奘譯

能立與能破，及似惟悟他；現量與比量，及似惟自悟。如是總攝諸論要義。

此中宗等多言，名為能立。由宗、因、喻多言，開示諸有問者未了義故。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」。

因有三相，何等為三？謂徧是宗法性，同品定有性，異品徧無性。云何名為同品、異品？謂所立法均等義品，說名同品，如立「無常」，瓶等無常，是名同品。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，徧是宗法，於同品定有性，異品徧無性，是無常等因。

喻有二種：一者同法，二者異法。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。」異法者，若於是處說所立無，因徧非有，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」。

已說宗因等如是多言開悟他時，說名「能立」。如說：「聲無常」者，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。惟此三分說名「能立」。

雖樂成立，由與現量等相違故，名似立宗；謂現量相違、比量相違、自教相違、世間相違、自語相違、能別不極成、所別不極成、俱不極成、相符極成。

此中現量相違者，如說：「聲非所聞」。比量相違者，如說：「瓶等是常」。自教相違者，如勝論師立「聲為常」。世間相違者，如說：「懷兔非月有故」。又如說言：「人頂骨淨，眾生分故，猶如螺貝。」自語相違者，如言：「我母是其石女」。能別不極成者，如佛弟子對數論師立：「聲滅壞」。所別不極成者，如數論師對佛弟子說：「我是思」。俱不極成者，如勝論師對佛弟子立：「我以為和合因緣」。相符極成者，如說：「聲是所聞」。如是多言，是遣諸法自相門故，不容成故，立無果故，名

似立宗過。

已說似宗，當說似因：不成、不定、及與相違，是名似因。

不成有四：一、兩俱不成，二、隨一不成，三、猶豫不成，四、所依不成。

如成立「聲為無常」等，若言「是眼所見性故」，兩俱不成。

「所作性故」，對聲顯論，隨一不成。於霧等性起疑惑時，為成「大種和合火有」而有所說，猶豫不成。「虛空實有，德所依故」，對無空論，所依不成。

不定有六：一、共，二、不共，三、同品一分轉異品徧轉，四、異品一分轉同品徧轉，五、俱品一分轉，六、相違決定。此中共者，如言：「聲常，所量性故」；常與無常品皆共此因，是故不

定。為如瓶等所量性故，聲是無常？為如空等所量性故，聲是其常？言不共者，如說：「聲常，所聞性故」，常與無常品皆離此因；常無常外餘非有故，是猶豫因，此所聞性其猶何等？同品一分轉異品徧轉者，如說：「聲非勤勇無間所發，無常性故」。此中「非勤勇無間所發」宗，以電、空等為其同品。此無常性於電等有，於空等無。「非勤勇無間所發」宗，以瓶等為異品，於彼徧有，此因以電、以瓶為同法故，亦是不定。為如瓶等無常性故，彼是勤勇無間所發？為如電等無常性故，彼非勤勇無間所發？異品一分轉同品徧轉者，如立宗言：「聲是勤勇無間所發，無常性故。」「勤勇無間所發」宗，以瓶等為同品，其無常性，於此徧有。以電、空等為異品，於彼一分電等是有，空等是無，

是故如前亦為不定。俱品一分轉者，如說：「聲常，無質礙故。」此中常宗，以虛空、極微為同品，無質礙性於虛空等有，於極微等無；以瓶、樂等為異品，於樂等有，於瓶等無；是故此因以樂、以空為同法故，亦名不定。相違決定者，如立宗言：「聲是無常；所作性故；譬如瓶等。」有立「聲常；所聞性故；譬如聲性。」此二皆是猶豫因故，俱名不定。

相違有四：謂一、法自相相違因，二、法差別相違因，三、有法自相相違因，四、有法差別相違因等。

此中法自相相違因者，如說：「聲常，所作性故，或勤勇無間所發性故。」此因惟於異品中有，是故相違。法差別相違因者，如說：「眼等必為他用；積聚性故；如臥具等。」此因如能成立眼

等「必為他用」，如是亦能成立所立法差別相違積聚他用；諸臥具等為積聚他所受用故。有法自相相違因者，如說：「有性，非實非德非業；有一實故，有德業故；如同異性。」此因如能成遮實等，如是亦能成遮有性，俱決定故。有法差別相違因者，如即此因，即於前宗有法差別作有緣性，亦能成立與此相違作非有緣性，如遮實等，俱決定故。

已說似因，當說似喻。似同法喻有其五種：一、能立法不成。二、所立法不成，三、俱不成，四、無合，五、倒合。似異法喻亦有五種：一、所立不遣，二、能立不遣，三、俱不遣，四、不離，五、倒離。

能立法不成者，如說：「聲常；無質礙故；諸無質礙見彼是常。」

猶如極微。」然彼極微所成立法，常性是有，能成立法無質礙無，以諸極微質礙性故。所立法不成者，謂說：「如覺。」然一切覺、能成立法無質礙有，所成立法常住性無；以一切覺皆無常故。俱不成者，復有二種：有及非有。若言：「如瓶」，有、俱不成。若說：「如空」，對非有論，無、俱不成。無合者，謂於是處無有配合，但於瓶等雙現能立、所立二法，如言：「於瓶，見所作性及無常性。」倒合者，謂應說言：「諸所作者皆是無常」，而倒說言：「諸無常者皆是所作。」如是名似同法喻品。似異法中，所立不遣者，且如有言：「諸無常者見彼質礙，譬如極微。」由於極微所成立法常性不遣，彼立極微是常性故，能成立法無質礙無。能立不遣者，謂說：「如業。」但遣所立，不遣

能立；彼說諸業無質礙故。俱不遣者，對彼有論，說：「如虛空。」由彼虛空不遣常住無質礙性，以說虛空是常性故，無質礙故。不離者，謂說：「如瓶，見無常性、有質礙性。」倒離者，謂如說言：「諸質礙者皆是無常。」

如是等似宗、因、喻、言非正能立。

復次，為自開悟，當知惟有現比二量。

此中現量，謂無分別，若有正智，於色等義，離名種等所有分別，現現別轉，故名現量。言比量者，謂藉眾相而觀於義。相有三種，如前已說。由彼為因，於所比義有正智生，了知有火，或無常等，是名比量。於二量中，即智名果，是證相故，如有作用而顯現故，亦名為量。

有分別智於義異轉，名似現量。謂諸有智，了瓶衣等分別而生，由彼於義不以自相為境界故，名似現量。若似因智為先，所起諸似義智，名似比量。似因多種，如先已說。用彼為因，於似所比諸有智生，不能正解，名似比量。

復次，若顯示能立過失，說名能破。謂初能立缺減過性、立宗過性、不成因性、相違因性、及喻過性；顯示此言，開曉問者，故名能破。

若不實顯能立過言，名似能破。謂於圓滿能立，顯示缺減性言；於無過宗，有過宗言；於成就因，不成因言；於決定因，不定因言；於不相違因，相違因言；於無過喻，有過喻言；如是言說，名似能破，以不能顯他宗過失，彼無過故，且止斯事。

已宣少句義 為始立方隅

其間理非理 妙辯於餘處

因明入正理論終

佛教邏輯學——因明入正理論義貫

沙門釋成觀撰註

A、緒言

1. 以因明破外道實例——「你信上帝嗎？」

二〇〇一年十一月五日，我從美國密西根州底特律國際機場，搭機返台。在機場待機時，旁邊坐著兩個黑女人，約五十出頭的年紀。因為待機時間很長，約有一個半小時，便漸漸聊起來。起先是，她們其中一位（且稱之為A女士）問我：

「抱歉，請問你穿的是什麼袍子？」

她是指我穿的長衫而言。我回答說：

「這是佛教的袍子。」我又加一句解釋：「我是佛教的和尚。」

她問說：「哦，你是佛教徒？」

我說：「對。」

她又問：「那你是從西藏來的嗎？」

我說：「不是。我從台灣來。」

自從達賴喇嘛被贈諾貝爾和平獎之後，大部分老美，一提到佛教，就馬上想到西藏喇嘛教，以為佛教就是喇嘛教。

她又說：「我以前也在底特律一位日本老師那裏學打坐，但是他所講的很深，我都聽不太懂。」

日本傳授佛法的人，都稱為「老師」（日文為「先生」，義為老師。）因為自明治維新以後，日本佛教即大量、全面俗化，包括僧寶。

我問她們：「妳們上哪兒去？」

她們回答：「到泰國去。」

我問：「去旅遊還是辦事？」

她們中另外一位（姑稱之為B女士）回答：「去旅遊。」

我有點訝異，為何兩個黑女人會對泰國旅遊有興趣，因為泰國是佛教國家，旅遊的重點，主要即是參觀佛寺。聊著聊著，談到剛發生的紐約九一一恐怖主義事件。後來，我說：

「現在問題的癥結在於：每個人都把自己所信仰的神，當作唯一的『真神』，而其他人所信仰的，就不是真的。因為他們不信真神，所以他們就是異教徒、異端，而異端在真神面前是不容存在的，所以他們都應被剷除（They deserve to die——他們罪當伏誅）；因此，有基督教的十字軍（Crusade），有回教的『聖戰』（Jihad）。然而，世界上有這麼多種民族，而許多民族都信仰他們自己的神，且認為他們的神是唯一的真神——可見這『唯一的真神』，其實並不『唯一』，因為事實如此。」

在此，B女士突然問我：

「Do you believe in God?」（你相信上帝嗎？）

「上帝」即是神之意。在美國，一些有歧視心的人，常會問外國人這問題。當然，我也知道B女士是個有歧視心的人。美國很奇怪，不但有些白人歧視黃種人，連有些黑人也歧視黃種人，認為他們黑人還比黃種人優越哩。又，關於B女士所問的問題，也是很多佛教徒，在美國常碰到的問題。在此碰巧有這因緣，我便將我與她的對答，提供大家作個參考。

我即回答：「I believe in Buddha.」（我信佛。）

請注意：我並沒有直接、正面回答她的問題。因為，我若一答：「我不信。」那麼她就會馬上給我貼一個標籤：「哦！他是一個不信神的人！」這種人在他們死硬派的基督教世界裏，等於在中國名教中所謂「大逆不道」的人。又，不信基督教上帝的人，他們稱為Hethen（異端）、Atheist（無神論者），這都是很壞很難聽的貶詞，罪不可道，死有餘辜，如耶教舊約中上帝所毀滅的異教徒或異教族。我為了不被她「本能」地幫我貼上這些標籤，所以我不直接回答她的問題，這也是運用釋尊的四種答法中的「置答」之法——對於她所問的，不予置答，而以另一種方式回

答。

然後，她卻問我：「為什麼？」意即：為什麼你不信上帝而信佛呢？

我回答：「因為佛教我們說：每個人都應為自己的行為負責；你的禍福都是你自己的行為的結果；一切都是自己所造。所以我們不應相信或祈求外在的力量或存在（Being）、或神祇，來為我們的禍福負責，來賜福給我們自己，降禍給我們的敵人。」因為諸外道，不論基督教、猶太教、或回教，當他們在殺害異己之人（包括已教而不同派別者）時，都是說：「以上帝之名」（In the name of God）或「以阿拉之名」（In the name of Alah.）。

這時 B 女士又問：

「那麼，誰創造這天空、這大地？」

我回答：「你的意思是說：是神創造的？」

請注意：我在此又用了置答之法，且加上「反詰法」的雙重技巧。

她回答說：「是的。」

我當然知道她必有此一答。

於是我又問：「上帝也創造炭疽熱、愛滋、及原子彈嗎？」

她回答：「NO!」

我追問：「為什麼不是？」您有沒有注意：我已「反客為主」了？——我已不是坐著挨打，而是主動出擊了。

她說：「因為那些東西是邪惡的。」

我又問：「上帝是萬能的（all-powerful）嗎？」

她回答：「是的。」她非如此回答不可。

我於是說：「那麼，上帝為什麼要讓炭疽熱、愛滋、世貿雙子塔等邪惡的事發生？可見上帝在面對邪惡的時候，他也是『無法掌控』（out of control），因此可見，上帝不是全能的！」

請注意，我為了不跟她「吵架」，而只是論理，所以我沒有說：「上帝是無能的（impotent）」其實他們的上帝是既無能又殘暴（常作滅族之事，乃至以大水淹全世界，企圖毀滅一切眾生——其殘酷遠遠超過希特勒、史達林、東共頭子波布，以及中國歷代的暴君）、既嫉妒、又自私，執一切眾生為其所有，生殺予奪、為所欲為。（這也就是為什麼二千年來，上帝的信徒都一直不停地在互相殘殺——猶太教、天主教、基督教、以及回教所信奉的，都是同一個殘殺異己的上帝。）

我如此說後，她啞口無言。

過一會兒，一直都不吭聲的A女士突然說：「你很會說，你的邏輯很好。你先用一個命題（premise）為問，然後一層一層把這命題限定住，最後一舉把這命題反駁掉——她掉到你的陷阱裏去了！」（She was entrapped!）」

我很訝異，我說：「一點也不錯。」

我又說：「她是掉在我的陷阱中了；不過」接著我說：「妳也不錯嘛！」

她說：「因為我曾在大學裏學過邏輯學。」

可見不可以貌取人，亦不可以膚色取人；黑種女人中，也不乏有頭腦聰慧、心胸開放的人。

以上就是以因明（佛教邏輯）之法，破斥外道邪見的一個例子。而因明學的主要目的之一，就是破斥邪說。因明學有兩個大目的：一個是「破」、一個是「立」（破斥邪說、確立正法。）

附及，關於「上帝創造一切」，有很多方法可以破斥之。如可設問：

「除了上帝能創造以外，還有沒有其他人能創造？」

如果他說：「沒有其他人能創造。」

你便再問：「那麼炭疽熱、愛滋、原子彈及異教徒是哪裏來的？誰創造的？」如是即破其說；此其一。

亦可問：「那麼撒旦是誰創造的？如果上帝沒創造撒旦，他怎能出生？」

「如果他是上帝創造的，上帝為什麼要創造一個魔鬼來與他自己作對，破壞神的

其他創造物，但又沒辦法收拾他？」

「如果上帝不知撒旦後來會這樣作亂、因而創造了他，則上帝不是『全知』的（omniscient），而實是無知的——因此不能說上帝是全知全能的。」如是即破其說；此其二。

又可這樣說：「如果上帝是全知、全能、創造一切，那他為什麼明知撒旦是魔鬼，卻要創造個魔鬼來害世人，則上帝如果不是太無聊，便是太殘忍，以製造惡魔為害世間為樂。猶如羅馬人造競技場，樂見獅子搏食人類。」如是即破其說；此其三。

又，對於「你信上帝嗎？」這問題，亦可如是答：

「我信覺悟（Enlightenment）。於此覺中，人人須為他自己的幸福負責，不管有沒有上帝。如有人自以為他可以控制另外一人，不論他是神或人，他即是奴役者；我不信受任何形式的奴役，我只信覺悟與解脫；但我也不能強迫別人接受我所深信的。」（“I believe in Enlightenment, in which everybody is responsible for his

own happiness, god or no. If anyone, god or man, thinks that he is in control of someone else, he is an enslaving one. But I don't believe in any form of Slavery. I believe in Enlightenment and Emancipation. Yet I do not compel anyone else to believe in what I believe, either.”) 如是即破其說；此其四。

最後，關於「上帝創造一切」，亦可如是作問：

「你看到他作嗎？」(Did you see him do it?)

他若回答：「聖經上這麼寫。」

你便說：「聖經是一本書；但是世界上有很多書，而其他書並沒這麼說。至少，我的書中沒這麼說。」如是即破其說；此其五。

又可這麼問：「上帝創造一切的時候，有沒有用什麼材料？或並沒有用任何材料？如果他有材料，那麼這些材料就是在他『創造一切』之前就存在的了？那麼這些既存的材料就不是上帝創造的；因此，不可說『上帝創造一切』。」

「如果說上帝沒用什麼材料來創造 (He creates with nothing.)，但沒有材料不可能有產品：『無物』只能產生『無物』 (Nothing comes from nothing.)，因為一切物皆『自類相生』，如牛生牛，雞生雞；而牛不生雞，雞亦不能生牛。故『無物』不能生『有物』，因此說『上帝以無物造萬物』，在理論上是謬誤的。因此，說『上帝創造一切』是不能成立的 (invalid)。」如是即破其說；此其六。

綜而言之，以因明破斥外道、建立正法，實是一大利器；運用之妙，存乎一心。願我同道，勤習而通達之，以期破邪、顯正，自悟悟他。

2 · 邏輯學概說

a、西洋邏輯簡介

何謂邏輯？邏輯即是一套依某些證據來推理 (infer) 或推論的論證之學 (Science)，故邏輯的核心即推理，但其推理須有證據，始得成立；如是依於證據的推論所得之結論，稱為具「有效性」(Validity)。因此，邏輯的三大要素為：概念 (語言符號)、判斷 (命題)、與推理 (或推論)。舉例而言：

所有的鑽石都會刮玻璃。

瑪莉的戒指上的石頭不會刮玻璃。

∴ 瑪莉的戒指上的石頭不是鑽石。

此處，第一句及第二句稱為「前提」(Premise)，第三句是結論 (Conclusion)。結論通常以 ∴ 表示。「∴」讀作「所以」或「因此」。上面這個論證是「有效的」。在邏輯上，若前提為真，則所得的結論必是真，因此其論證即是「有效的」。但必

須知道：邏輯中，論證的有效性，並不需要前提在實際上是真實有的。一般而言，西洋邏輯所關切的，並不在於前提的真實性如何，而是在於論證的有效性（the Validity of arguments），易言之，即論證過程的正確性。

西洋邏輯大類可分為兩種：演繹邏輯（Deductive logic）與歸納邏輯（Inductive logic）。傳統邏輯多半是演繹邏輯。雖然一般都說亞里斯多德（384—322 B.C.）是演繹邏輯的創始者，但這並不表示他是第一位使用邏輯的人。實際上是遠在紀元前七世紀，被稱為希臘哲學及幾何學之父的色雷斯（Thales）即曾證明了一些幾何定理，以作為邏輯論證的證明。再者，西元前三世紀左右，由希提溫（Citium）在芝諾（Zeno）創立的斯多噶派（Stoic）哲學家，也發展了若干演繹邏輯的基礎。亞里斯多德的貢獻，在於他的大作「工具論」（*Organon*）一書中，發展了邏輯論證的一般理論，並奠定了主要的有效論證之形式，那就是有名的「三段論法」（Syllogism）。三段論法即是：

1. 大前提 (Major premise)
2. 小前提 (Minor premise)
3. 結論 (Conclusion)

如前例中，以三段論法分析之，其形式為：

- 【大前提】 「所有的鑽石都會刮玻璃。」
- 【小前提】 「瑪莉的戒指上的石頭不會刮玻璃。」
- 【結論】 \therefore 「瑪莉的戒指上的石頭不是鑽石。」

這個三段論法的形式，可以將其陳述以變數 (Variant) 來代替，因此成為這樣的式子：

- 【大前提】 所有的 F 是 G
- 【小前提】 X 不是 G
- 【結論】 \therefore X 不是 F

由於邏輯中的陳述 (statement)，可以用字母或符號代替，因此這種邏輯也稱為

「符號邏輯」。也因為所有陳述都可由符號代替，故邏輯不但與幾何學深深關聯，且與代數的關係亦極其密切。（「邏輯代數」最先由德國哲學兼數學家萊布尼茲在十七世紀末葉創始，最後由英國的數學家喬治布爾（George Boole）於十九世紀建立。）又，由於陳述句皆以符號代替，邏輯中又發展出一些邏輯真值函數連接詞的符號，如：

- ~ p 表「非 p」——否定 (negation)，意即“not”
- p · q 表「p 且 q」——連言 (conjunction)，意即“and”
- p ∨ q 表「p 或 q」——選言 (disjunction) (包含 inclusive)，意即“or”
- p ⊃ q 表「若 p 則 q」——蘊涵 (implication) (實質 material)，意即“if...then...”
- p ≡ q 表「若且唯若 p 且 q」——等值 (equivalence) (實質 material)，意即“if and only if”

運用這些符號及代號，邏輯式子便變成可以「演算」，以命提的排列組合等方式，而計算出結論的種種可能性。

「命題運算」的理論，是由古代的斯多噶派開始，而由現代邏輯學家完成之。二十世紀的邏輯學，主要是延續十七世紀萊布尼茲的「數理邏輯」，其中最重要的就是羅素(B. Russell)與懷海德(A. N. Whitehead)合著的數學原理所揭櫫的「邏輯主義」(Logicism)，其論旨為：「數學是邏輯的延伸，在數學與邏輯間沒有明確的界線。」此外，「直覺主義」、「形式主義」、及「邏輯實證論」等都是二十世紀主要的邏輯思潮。隨著二十世紀中葉大型電子計算機的出現，演繹邏輯在計算機的設計上，有重要的實際功用。以上是敘述傳統及現代的演繹邏輯。

歸納邏輯 (Inductive Logic) 的建立比較晚，一直要到十七世紀英國的培根 (Francis Bacon, 1561—1626) 才正式成立。「歸納邏輯」與「演繹邏輯」最大的不同，在於：歸納邏輯的前提並不須使結論成為「必然」，而只要達到「或然」(probable) 就可以了。因此，演繹邏輯論證的判定詞：「有效性」(Validity)，在歸納邏輯中並不適用；歸納邏輯所用的判定詞是「正確性」(Correctness)。然而必須知道的是：歸納邏輯並不是一種「不完全」或「有缺陷」的演繹；事實上是，演

釋論證與歸納論證各實現其不同的作用，因而有互補的功能。許多科學的定律和理論，其所用的論證方式都是歸納的，例如開普勒（Kepler）的「行星第一運動定律」。歸納論證最大的功用，在於它可擴展我們的知識領域。

b、中國邏輯簡介

眾所週知，邏輯在中國文化中，是極微弱的一環。但是，中國到底有沒有邏輯學呢？其實是有的，那就是先秦諸子中的名家及墨家。

「名家」為九流中的一家，他們研討的學問稱為「刑名之學」，「刑」與形通，亦即，他們是探討「名」與「實」各自的範疇，及「名」與「實」相互間的關係的。其興起的時代背景為：在春秋戰國時，戰亂不斷，弑君篡位、弑父以代的事不斷發生，一切價值體系分崩離析，政治上、社會上名實不符之事觸目皆是。於是許多有識之士便提出許多理論或方案，企圖建立一套新的架構，以重建新秩序，或開拓新的認知及實踐領域。這就是「名家」興起的時代背景，也是先秦諸子百家爭鳴的背景。

依據班固的漢書藝文志，所舉的名家之代表人物有：鄧析、尹文子、公孫龍、成公生、惠施、黃公、毛公等人，以及後期的墨家。此中最顯著的為鄧析、惠施、

公孫龍、及墨家。

▲鄧析是春秋時代鄭國人，魯勝把鄧析列為名家的先趨，而與惠施並列。魯勝在墨辯注敍中說：「自鄧析至秦時，名家者世有篇籍，率頗難知。」呂氏春秋記載鄧析與子產辯論，以及他幫老百姓打官司，提出了許多與執法者對法律不同的闡釋，甚至於「以非為是，以是為非（可以把對的說成錯的，把錯的說成對的），是非無度（是非變成沒有一定的準則），而可與不可日變（而可與不可在他說來，每天都不同）」。所欲勝因勝，所欲罪因罪（他想要讓他勝訴的，他就勝訴；他想要令他被判刑的，他就被判刑）。鄭國大亂，民口謹譁。」因此可知鄧析是一位辯士。姑不論他是否為一名好「辯護律師」，或是一個社會秩序的顛覆者，其社會上的功過如何，姑且不論，但他確實對於刑律條文中的名詞、概念與論斷的推敲，以及人類日常語言習慣，有深入的洞察，並開啟了對名實關係的理解與釐清之研討。

▲惠施（約當370B.C.—310B.C.），為宋國人，曾作過魏惠王的宰相。莊子在天下篇中稱他為博學之士：「惠施多方，其書五車。」但惠施的博學，與一般的

儒士不同，他的博學主要在於自然界客觀的知識上，而非倫理學或政治學方面。惠施的主要思想，在莊子天下篇中稱為「歷物之意」，共有十點。今舉其中四條而論：

一、「至大無外，謂之大一。至小無內，謂之小一」——這是討論宇宙的極限問題，用「大一」代表大宇宙（Macrocosm）的無限大，而以「小一」代表小宇宙（Microcosm）的無限小。其意即謂：大與小都是無限的。

二、「天與地卑，山與澤平」——這是表示：天也不高、地也不低；山也不凸，澤也不凹；其精義即同莊子的齊物論：一切對待所顯示的都是假相；其實萬物平等。

三、「大同而與小同異，此之謂小同異。萬物畢同畢異，此之謂大同異。」——這是從一切事物的「種」與「屬」來看其彼此之間的關係。在同一「屬」中的事物，其共同的性質稱為「大同」；在同一「種」中的事物，其共同性稱為「小同」；而「屬」與「種」之間的同異，稱為「小同異」。若把整個宇宙當作一整體來看，

則其中一切事物之性皆畢竟同（畢同）；在此畢竟有共同性的萬物中，物物皆各有其個別差異，這就是物物「畢竟異」之性（畢異）；而這從整個宇宙的觀點來看萬物的「畢同」與「畢異」之性，就稱為「大同異」。

四、「泛愛萬物，天地一體也」——這是惠施從其「大一」的宇宙論，而體認宇宙本身是和諧的整體，因而細繹出泛愛萬物的生命態度。因此其生命態度是積極的、達觀的。

▲公孫龍子（約當 325B.C. — 250B.C.），趙國人，曾為趙平原君之客卿二十多年。莊子在天下篇中稱他為「辯者之徒」，他主要學說代表為：「白馬非馬論」、及「堅白離論」。這兩項理論，嚴格來講，即是中國形式邏輯的嚆矢。

「白馬非馬」論的大意為：白馬不是馬，因為「白馬」是馬的一種，也就是馬的「殊相」（particular）；而「馬」卻是代表所有的馬，是馬的「共相」（universal）。「殊相」不等於「共相」，因此，「白馬非馬」。又，公孫龍所提出的論證還有：「馬者，所以命形也」（「馬」是用來表示此動物之形狀的）；「白者，所以命色也」

(而「白」是用來表示其顏色。)「故曰：白馬非馬。」因此，「白馬」是一種形與色的複合概念，而「馬」只是表形體的單一概念；「單一概念」決定不能等於「複合概念」，故說：「白馬非馬。」除此之外，公孫龍尚有其他的論證，以支持他的「白馬非馬」說。

公孫龍子的另一個重要邏輯命題即：「堅白論」。其大意为：石頭的「堅」與石頭的「白」，這兩個屬性 (Attribute)，是各自獨立存在的，也就是說「堅」與「白」互不相干。其論證為：因為石頭的「堅性」是經由我們身體的觸覺而認知的，而其「白」則是經由眼睛的視覺而認知的：正當身體在由觸而認知石頭的「堅」性之時，並不能認知其「白」；相同的，以眼睛的視覺而認知其「白」色時，也不能同時認知其「堅」性；可知「堅」與「白」兩種屬性，互不相干，沒有交集，因此說「堅白離」(堅與白之性是相離的)。因此，其論點之大意为：一件物品的各種不同屬性，都有其各自存在的價值，不可大而化之，強令其劃一，這之中頗含有對戰國時的群體主義、國家主義、或儒家的「大一統」思想之反動，而強調個體獨立存

在的價值之意味。「白馬非馬」亦隱含此意。而且其論在「邏輯」及「知識論」上的深度，是不容忽視的，更不可以其有若「故作驚人之語」，而以道德家的觀點，一筆抹煞。

▲後期的墨家思想駁雜，但他們在「認識論」及「邏輯學」上，卻有很豐富的建樹。關於「堅白」論，他們主張：「堅白不相外也。」（墨子、經上）也就是說：物之屬性，不能離於物體而獨立存在；雖然他們也承認人類感官有其侷限性，但是物體的屬性是客觀存在的事實，並不會因為人不能同時以一種感官去認知多種屬性，這些屬性就各自分離。因此石之「堅」與「白」，客觀而言，是「不相離」，亦不能「離石而存在」：若以佛法的言詞來說，即：若離於石，即無石之「堅」可得；若離於石，亦無石之「白」可得。因此，石之「堅」與「白」，皆依於石體，非是獨立個別的存在。因此，相對於公孫龍子的「堅白相離」說，墨家提出「堅白相盈」說。

關於惠施的「畢同畢異」論，後期墨家則認為：萬物間之差異是普遍存在的現象，但「異中有同」。同異之關係有四種：

- 一、重同（兩類事物之概念完全重合 duplicated）。
- 二、體同（二概念屬於同一整體。）
- 三、合同（二概念在同一範疇中。）
- 四、類同（二物屬性相同。）

至於「相異」，也有四種：「二、不體、不同、不類」。以這兩組同異的理論，墨家因而批駁惠施的「萬物一體」說，而稱之為概念上的混淆。他們以批駁「白馬非馬」論來指出：「牛馬之非牛，說之在兼。」意即：牛之類與馬之類固有「類同」，但非「體同」或「重同」；「白馬」雖「不等於」馬，但卻確實「屬於」馬。因此，說「白馬非馬」是不正確的。

由上所述，可知中國在先秦諸子中，已經有了相當豐富的「邏輯」及「知識論」上的論述，但為什麼後來就消失了呢？這有兩個主要原因；其一，是秦始皇焚書坑

儒，箝制、迫害一切學術，除了醫學、植物學、占卜等外，一律不准習學研究。其二，即是漢武帝用董仲舒之議，罷黜百家，獨尊儒家，實施學術控制、思想控制，剝奪人民知的基本權利與學術自由，因此，中國邏輯學便告夭折。雖然魏晉南北朝時，有清談之風起，而西晉魯勝有墨辯注（已亡佚，今僅存其敍文），以及清朝中葉有王念孫、王引之等人注解及研究墨學，清末民初亦有一些學者著重研究墨學中之「認識論」、邏輯及自然科學的部分。但總的來說，若此時中國才要發展自己的一套邏輯學，為時已晚，不如師法西洋，迎頭趕上，還來得直接、實際一些。（幸好，學術是無國界的。）

C、佛教邏輯簡介

佛教邏輯學即是所謂「因明學」。古印度人與古希臘人一樣，在作學術論辯或論證時，都依循一套論證的「遊戲規則」（或法則），作為一切論證的工具（因此亞里斯多德的邏輯論著稱為「工具論」）；而這一套法則，希臘人稱之為「邏輯」，印度人則稱之為「因明」。

「因明」一詞，源於「四吠陀論」。四吠陀論為婆羅門教之根本聖典。四吠陀論又稱「四明論」。遼·覺苑所撰之大日經義釋演密鈔（簡稱演密鈔）卷二云：「韋陀此云明，即是外道四明也。」毘奈耶雜事十六云：「婆羅門子讀四明論。」金光明最勝王經卷七云：「大婆羅門四明法，幻化咒等悉皆通。」婆羅門教的四吠陀（四明）為：

- 一、梨俱吠陀：為明讚誦及招請之法。
- 二、沙摩吠陀：為明詠唱之法。

三、夜柔吠陀：為明獻供之法。

四、阿闍婆吠陀：為明咒術、算術之法（此依百論疏中載），因明即含在此中，此為因明之本源。

後於西元二世紀頃，印度六派哲學中之尼夜耶派（正理派，即印度哲學之形上學派）之鼻祖足目仙人乃發展之，而成就印度之因明學。此派之因明即稱為「外道因明」。而佛法中之因明，即稱為「內道因明」。「內道因明」之締造者為陳那論師，師於佛滅後完成因明正理門論，是為內道因明之根本論典。於此論中，陳那菩薩頗延用足目仙人之說，並改進發展傳統內道、外道因明之學，從而奠定了佛教因明學之基石。其弟子商羯羅主菩薩紹繼其志業，著因明入正理論，廣弘因明之學。

相對於婆羅門教的「四明論」，佛教則立「五明」：

一、聲明——即梵唱或研討文字聲韻之學，亦即音樂、文字學、文法學、音韻學、語言學、及語意學，全都包含在內。

二、工巧明——即一切工藝、科技之學。

三、醫方明——即醫學。

四、因明——即佛法之邏輯學、論理學。

五、內明——即佛經教典之道理。簡言之，即是佛理。以佛理能令眾生明了自心內法，而得開悟解脫，故得此「明」者，即是「內明」；是故佛理稱為「內明」。

因明學的內容分為：「三支」、及「五分論」。

三支為：「宗、因、喻」。五分論為：「宗、因、喻、合、結」。茲將五分論列表說明如下：

宗 (Proposition) ——相當於命題。

因 (Reason) ——理由。

喻 (Example) ——舉例、舉出實證，亦即旁證。

合 (Application) ——又稱「法合」，即將「喻」與「宗」「因」二法合起來講。

結 (Conclusion) —— 結論。

舉一實例言之：

【宗】：山上有火。

【因】：以見山上有烟故。

【喻】：同喻如廚房見烟；異喻如湖上有烟氣。

【合】：如是。

【結】：是故山上有火。

以上是「五分論」。至於「三支」則是於「五分論」中省略了最後兩項的「合」與「結」。而一般實際用時，通常也都是只用「三支」，而將「合、結」隱含其中。

又，因明學的「宗、因、喻」，與西洋三段論法的「大前提、小前提、結論」，其次第可說是正好倒過來。「大前提」、「小前提」都是因，大前提是「大因」（以一般現象或事實為因），如前述例中之「所有的鑽石都會刮玻璃」。而「小前提」為「小因」，即個別或特殊之因，如前例中之「瑪莉的戒指上的石頭不會刮玻璃。」

在大小二因合在一起之後，便得到了推論的結果：結論。因此：

1. 大前提（大因）
2. 小前提（小因）
3. 結論。

然而因明學的宗、因、喻，則是：

1. 宗——命題（即是所要證明的論點，如同三段論法之結論）。
2. 因——理由。
3. 喻——實例。

所以可知，「因明」論證的程序是：先提出你所主張的論點（命題，宗），然後再舉出理由（理上的論證），及實例（事上的證據），如在理事（理由與實例）具足的論證下，你所主張的「宗」，便可成立。反之，若要駁斥他人的論點，則可從他在「宗」、或「因」、或「喻」上，各自所犯的錯誤，或推論上的過咎，來駁倒他的理論。這一切「遊戲規則」，在因明入正理論中都有極詳盡的發揮。

再者，佛教聖典稱為「三藏」：經藏、律藏、論藏。而在論藏中，包括大小乘論典，都普遍地應用因明學的技巧來論證。如小乘的六足論（集異門足論、法蘊足論、識身足論、界身足論、品類足論及發智論等），大毘婆娑論、俱舍論；大乘中的中論、百論、十二門論，以及唯識學諸論，在在都運用了因明的技巧而論說；因此，若不通達因明學，於諸論典實難完全通達。更有進者，要建立正法，破斥邪說，更少不了因明學這件利器。

註者識於二〇〇一年十一月八日
於台北·大毘盧寺

B、因明入正理論義貫

沙門釋成觀撰註

甲·釋論題、論主、譯者

因明入正理論

商羯羅主菩薩造

唐三藏法師玄奘譯

註釋

「因明」：即今所謂「邏輯」(logic)，哲學上舊譯為理則學或論理學。「理則」，

即探討道理的論說之規則，或論證道理的軌則。這是西洋人，自古希臘即有的一套作學術、或學術研討所共遵循的規則。印度人也有一套類似的學問，稱為因明學；舉凡言說、辯論道理或著述，都必須依循這一套規則，所以因明也可以說是研討學術、道理的軌則（遊戲規則）。因明的「明」，梵語原文為「吠陀」(Veda)。古代婆羅門立「四吠陀」，佛法則立「五明」，五明即：聲明（聲韻學）、工巧明（工藝學）、醫方明（醫學）、因明（邏輯學）、內明（即佛法、或內教）。又「明」，即是了解、通達之義，謂於某些領域中的學問通達，即稱為「明」，如通達聲韻及音聲之教，稱為聲明（於聲得明）。又，因明之「因」，本指萬物（萬法）生起之「因」，如四大、六塵等生起之因；若能通達，即稱為通達「因明」。但這是原始的因明，亦即廣義的因明。後來及現在的因明，皆是指狹義的邏輯學、論理學而言。

「入正理論」：「入」，解入、或悟入。「正理」，指如來所說之正法。「論」，即經、律、論的「論」，在此指本文。合上為：以「因明學」論說的技巧及方式，令自他得悟入於如來正理之論文。故可知，這「因明」在此是為了令人入於如來正

理的工具，是為「能入」之方便，而正理則為「所入」之境界。

「商羯羅主菩薩造」：「造」，即作，著作之義；即是造本論之作者，稱為論主。「商羯羅主菩薩」，依窺基法師的因明入正理論疏中所說，為陳那菩薩之弟子。又云：「陳那」義為世命，將為賢劫千佛之一。起先他匿跡於山巖叢林之間，精修等持（禪定三昧），並從事著述，「觀述作之利害，審文義之繁約」。那時，忽然「崖谷震吼，雲霞變彩，山神捧菩薩足，高數百尺，唱云：佛（所）說（的）因明（之學），（其）玄妙（一般人）難（以）究（達）。如來滅後，（此）大義（即沉）淪（斷）絕。（如）今幸（而有菩薩您）福智悠邈，（能）深達聖（人之）旨（義），因此，因明論（之）道，願請重（新）弘（揚）。菩薩乃放神光，燭照機感。」那時南印度的案達羅國王，見到菩薩放光明，便認為菩薩是入金剛定，便請菩薩證無學果（阿羅漢果）。菩薩曰：「（我是）入定觀察，將（要闡）釋深經；（我的）心（意是）期（於）大覺，非願小果。」王又請言：「無學果者，諸聖（亦）攸仰（敬重），請尊（者）速證。」這時，菩薩為安撫國王，便要從王所請；忽然，

妙吉祥菩薩（文殊菩薩）即彈指而警告說：「（為）何捨（菩薩）大心，方興（起）小（乘之）志？為（了）廣利益（一切眾生）者，當傳慈氏（彌勒菩薩）所說（之）瑜伽（師地）論，（以）匡正類（廢之法）綱。（你）可制（作）因明（論，以）重（成）（正法之）規矩（工具）。」陳那敬受文殊指誨，於是「覃思研精，作（成）因明正理門論。」後來陳那菩薩的弟子，商羯羅主菩薩，即依師承，而造因明入正理論，光弘師志。「商羯羅」，梵文 Śaṅkara，為六世紀人，師陳那菩薩，以因明為其所宗，由於其師之因明正理門論過於深奧，乃依之而造因明入正理論，後世之習因明者，多以此為教本。又「商羯羅」為大自在天之別名，以論主之父母禱於大自在天而生，故名。

「唐三藏法師玄奘譯」：法師通達經律論三藏，故稱三藏法師。玄奘大師將本論文由梵文譯成漢文。「玄奘」（602—664），其傳記詳見慈恩傳。

乙·釋論文

I·八門二益

論能立與能破，及似惟悟他；現量與比量，及似惟自悟。

註釋

「能立與能破」：真能立與真能破。蓋一切論說的目的，不外兩種：立與破。「立」，就是確立自己的理論，也就是所謂「顯正」。「破」，即破斥對方的理論，揭發出其論證的錯誤、或矛盾之處，令不得成立，亦即所謂的「破邪」。但論證的立與破之功能，是否能真正達到呢？這就要看你論證的過程，有沒有犯任何錯誤，若所作論證完全無誤，且又有力，這便真能達到「立」與「破」的功能，因此這論證便稱為「真能立」及「真能破」。

「及似」：「及」，以及。「似」，這是省略語，全文應為：以及「似能立」與

「似能破」；這是相對於上面所說的「真能立」與「真能破」而言。如果論證之過程有所缺失、錯謬，即不能達到「立」或「破」的目的，但因為其論證，表面上看來仍有論證的形式，因此表面上看來，「似有」能立或能破的樣子，故稱「似能立」、「似能破」。「似」，是相似之義。「相似」，在佛法中為一種貶詞，即有「似是而非」之義，例如：「相似佛法」，（相似佛法者，即非真正佛法也。）此「相似」一詞，英文為 *quasi*，亦有同樣貶損之意。

「惟悟他」：「惟」，即唯，唯有、只是之義。惟與唯，在訓詁學上為同音通假（即以其發音相同，而可相通用、相假借）。此謂以上「真能立」、「真能破」，「似能立」、「似能破」四門，是用來開悟他人的，亦即是可作利益他人之用。

「現量與比量」：即真現量與真比量，「現量」，為以無分別智，當下、現前了達法之自相，稱為「現量境界」；這也就是「根本智」。「比量」，是以有分別之智，於法之實相，比量而知，稱為比量境界，亦即是「後得智」。關於此二量，下文會詳述。

「及似惟自悟」：「及」，以及。「似」，似現量，似比量。謂：「真現量」、「真比量」、以及「似現量」、「似比量」這四門是用以令自己得悟，這是自利之用。合起來，共有八門，可達「二益」（自益益他）；這「八門二益」便是本論的綱要。

義貫

真「能立與」真「能破，及似」能立與似能破，這四門「惟」開「悟他」人用。真「現量與」真「比量，及似」現量與似比量，這四門「惟」令「自悟」用。

詮論

「真能立」是因為論證的「三支無過」，因此可以顯正，而開悟他人。「三支」，是宗、因、喻，即因明的基本架構。「三支無過」，以現在的話來說，即自己的論證中，邏輯沒有毛病。這三支有如建築中的地基及鋼筋骨架的基本結構體，結構體沒問題，所蓋的房子或大樓才能挺得住，不會倒塌，也才能住人。同樣，論證的理論清晰、正確、沒有過錯（三支無過），立論才能成立，也才能令人明瞭所要宣示的正理之正確性（Validity）及「可成立性」（Plausibility）。

「真能破」義為能指出對方立論的謬誤、推論上的錯誤、不合理、舉證上的含混、不切題，及宗因喻三者之間的自相矛盾等理路（邏輯）上的過失，因此令對方的立論不得成立，而破斥之。

「似能破」，是表面上好像能指斥對方理路的過錯，然而對方的理路，以邏輯（因明）而言，根本無過，因此自己是「破斥錯了」，故成因明上的大病。

「似能立」，是其立論表面上看來，宗、因、喻三支都具足，似乎有所論證，但只徒具形式（所謂「三支帶過」），並沒有真正的真知灼見可說；因此，「似能立」即是雖若有所申論言說，但並不能真正達到令人曉悟正理之目的。

問：「真能立與真能破可以令人曉悟，這是可以理解的；但似能立與似能破如何也能令人悟解正理呢？」答：「真能立、真能破、真現量、真比量這四種是藥，而似能立、似能破、似現量、似比量這四種是病。如果不真正瞭解病情、病因，便無法真正知道藥如何用。因此，『真四門』與『似四門』的八門，正反二面必須一一都能辨別，這樣才算是真正的『因明』。以此因明，自悟悟他，都稱為『入』（自

悟為自入，悟他為令他入）；『四似門』之病及其所破的是邪理，破邪時所立及其所顯的，便是『正理』。」

論 如是總攝諸論要義。

註釋

「如是」：即此「八門」以及其所生的「二益」（自益益他）之法。

「總攝諸論」：「總」，一體，全部。「攝」，攝持，涵攝。「論」，即阿毘達磨。謂這八門二益之法，不但含攝本論一論的要義，連阿毘達磨藏中的諸論之要義，也都涵蓋在內。因為一切諸論的目的，不出「破立」二門，以利益而言，則不出自悟悟他二益。故諸論之要義，總在此中。

義貫

「如是」八門二益之法即「總攝」本論及阿毘達磨藏中「諸論」之「要義」。

II・眞能立門——眞三支

論 此中宗等多言，名爲能立。由宗、因、喻多言，開示諸有問者未了義故。

註釋

「此中」：此門中，此法門中。

「宗等多言」：「宗等」，即宗、因、喻三者。「多言」，眾言語。

「名爲能立」：「能立」，能確立、建立。亦即能確立法法之正當性（Validity，或譯爲妥當性、正確性。）

義貫

「此」法門「中宗」、因、喻「等多」種「言」語，「名爲能」確「立」正理。

為什麼？以經「由」此等「宗、因、喻多」種「言」語陳敘的方式，則能「開」導啓「示諸有問者」其所「未」能「了」達之「義故」（開發啓示他人所問的他所不能了悟的道理。）

詮論

如前所說，「宗、因、喻」為因明學論理中的主要架構，有如蓋房屋時的骨架（framing），房屋的骨架包括地基、柱、樑、椽，缺一不可。因明學中的宗、因、喻，也是一樣，於論理中，缺一不可，故稱宗、因、喻為「三支」；支者，支柱也。又，因明中亦有所謂「五分論」，那是以「三支」為主，再加「合、結」兩種，而成「宗、因、喻、合、結」，稱為五分論。先講三支。

「宗」，於西洋「形式邏輯」(Formal Logic)中，相當於「前提」(Premise)，即宗旨之義，亦如音樂、藝術中之主題 (motif)，或文學中之主旨，也就是論者（或作者、藝術家等）所要提出來的主要論點。在論辨時，我們普通話說：「你的主題是什麼？」或「你主要的論點是什麼？」因明學中即說：「汝以何為宗？」而你

的主題（大前提），即稱作「汝宗」。故知這「宗」是整個論辯中的靈魂，有如人的頭。而論理的其他部分，都須配合，來支持（support）、證明、或顯示這宗旨，其總的效果即在達成此宗旨「不可避免」、無可推翻的正當性（validity），因此，你的宗旨便得以成立（「汝宗得成」）。

三支中的第二個要素：「因」。「因」即是理由，亦即你所提出的「宗」（前提）得以成立的理由。這在「形式邏輯」中有點類似「小前提」（Minor Premise），因為你若光提出一個前提，而沒陳述你的理由，如何能讓你的前提得以成立？如何能令他人接受、承認你的主題論點是正確的？因此，即使你所提出的前提（論點）再高、再妙，你若提不出適當、有力的理由來支撐它，你的「宗」便架空，而成空論，無法令人信服，無法成立，不能成為確論，甚至連「假說」（Supposition）都夠不上；因為於科學、哲學中的「假說」，即使尚未能得到「事實」上完全證明前，亦必須於理論上能「自圓其說」，或「自成一家之言」，自成一個體系，至少在邏輯上能站得住腳。因此，三支中的「因」支，對「宗」的成立，是不可或缺的。

三支中的第三個要素：「喻」，是引喻。但須注意，這「喻」不只是平常所說的「比喻」，而是有如文章中的「舉實例證明」，或「舉例說明之」，故此「喻」，實是「事喻」。這部分在因明論理中，也十分重要。因為你所提出的「宗」，只是尚未證實的觀點，而你提出的「因」（理由），也只是以你所信受的道理中提出；所以，你提出的「宗」很可能是極為「個人化」的、你個人的見解、真知灼見或心得，而你所舉的「因」，則在層面上比較廣，通常是從你所信受的、既有的法的宗派、或學術、或學門內的道理中提出，因此「因」支比「宗」支，要來得不個人化，比較有「普遍性」（universality）；因為以較具普遍性的「因」來支撐，所以較個人化的「宗」支，能被大家接受。而「喻」支則更進一步，以既存的事實來證明。因此，「因」支可以說是以既有之「理」來證明，而「喻」則以既存之「事」來證明，而這「事」又是普遍共知的事實，因此又令「宗」支更加堅定、確立。是故，你所提出的「宗」，由於得到「因」與「喻」在理與事上的雙重證明，便到了顛撲不破的地步，故而能成就你的一套理論。

換句話說，你所提出的「宗」，可說是「公說公有理、婆說婆有理」，或「見仁見智」的個人見解，但你提出的「因」，則令你的「個人見解」，得到眾所共認的理上的支持，因此此論證之「宗」，於「理上得立」(plausible)。而你所提出的「喻」，則令你所論證的理，得到眾所共知的事實上的支持，因此你的「宗」於「事實上得成」(possible)。

佛。教。因。明。學。與。西。洋。邏。輯。學。最。大。的。不。同，其。關。鍵。即。在。於。「喻」支。因為西洋邏輯學，不論是古希臘的三段論法 (Syllogism)，或歷代的辨證法 (Dialectic)，包括「前蘇格拉底辨證法」(Pre-Socratic Dialectic)、乃至「黑格爾辨證法」(Hegelian Dialectic)，或「馬克斯唯物辨證法」(Marxian Materialistic Dialectic)，基本上都是屬於形式邏輯；這是西洋邏輯的基本精神，亦即：只要論證的過程，於「理」上(或推理上)說得通，便可說此論證能成立(valid)，合邏輯；亦即於論理上「可能」、「可接受」(plausible)。雖然此論證，經由推論的方式，於理上可以成立，但「事實」上則不一定成立，它不一定是符合事實，將來也不一定成事實；實際

上可能永遠都不會有這麼一樣東西符合此理。但那並不妨害它於「理論上可以成立」這件事。換言之，西洋邏輯只管論證是否 plausible (理上可能)，而完全不問是否事實上可能或可行 possible (事上可能)。因此，西洋邏輯中、完全撇開倫理學、美學、政治學、社會學等的價值判斷，如善惡、美醜等，而只一心一意地專注於自己所設立的邏輯架構中之運作。也因此，而令西洋邏輯於正確無誤的論證中，會產生於事實很荒謬的結論 (something plausible in logic, but totally impossible or ridiculous in fact.)

至於佛法的因明學，則完全不會有這樣的現象，那是因為因明學中有「三支」，尤其是「喻」支的關係。假使因明學中只有「宗因」二支，其結果就可能會與西洋邏輯類似：論者提出一個論點，在理論上得以成立，但事實上卻完全不可能。因為因明學的論證之結構，除了「宗」與「因」在理論上的證明外，還要求必須有「喻」支的事實上的舉證，證明此「宗」於既有的事實早已有之，而於事得成；是故「因明」能免於學者純理、純學術的象牙塔式的不合事實的架空之理，而變成

學。術。家。的。文。字。遊。戲。或。不。實。的。「。言。說。戲。論」。簡言之，「因明」之不同於西洋邏輯者，在於因明論證，最後必須「落實」在具體的人生事相上，不論是歸於色法之物質（如四大、六根、六塵）、或歸於心法（八識、心心所法）皆可；但絕不能海闊天空、言之無物，只是「為因明而因明」、「為邏輯而邏輯」。進而言之，佛之所以開示「因明」大法之本意，即是為了弘揚正法、正理，破邪顯正，令行者自悟悟他，成為修行自利利他的重要工具；而不是只提供給「智識份子」一種「頭腦的體操」、言之無物的高級奢侈品。因此，也可見得佛教因明學比西洋邏輯殊勝之處。是故習因明之佛子，於此應深切體會。

i · 宗支

論 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」。

註釋

「極成」：「極」，十分、充分、決定之義。「成」，成立，能成立、贊成。謂敵我兩方都極同意；兩造都極同意，都沒有意見。

「有法」：有無常屬性之法；或具體而有之法。亦即，不是想像的、象徵之法，如龜毛、或兔角。謂於「立宗」（提出前提時）須先提出一樣「有法」，作為此宗之「所依」，稱為「宗依」。也就是說，此宗依不得「憑空」而設，亦不得憑「想像」，必須依於實際、具體之「有法」。而且這「有法」，還必須是論說的雙方都同意的東西（極成）；譬如：不能以「龍王星的大氣層」為「有法」，因為「龍王星的大

氣層」雖或許是「有法」，但卻非「極成」（因為只是推斷，不能具體實證）。而論者所立之宗，則必須建立在「極成」的「有法」之上（即稱之為：「以極成有法為宗依」）。

「極成能別差別性故」：「能別」，能區別出，能顯示差別。「差別性」，所欲差別之性。例如敵方立「常」為宗，那麼你所立的「宗」（主旨），必須是能顯示你的「宗」與他所立之「宗」，有所不同（有「差別性」），例如你立的宗是「無常」；如此，你的「宗」便確實具有能顯示與「他宗」有所差別的性質（「常」與「無常」確實有別），因此依本論文所說，即是你所立的宗，能區別出你所欲差別之性質或作用，而且你所提出的這個「能別差別性」，也須是能為兩造所接受的（例如「無常」，如是，則此「能別差別性」便是「極成」。要而言之，所提出之宗體，須具有「能別差別性」，須與敵宗有所不同，不能與敵宗一樣、雷同，重疊、或類似。否則即失論辯之意（不然就等於還沒論辯，就自己主動贊成敵方之論點。）

「隨自樂為所成立性」：「自樂」，自所樂之法，即自教。例如佛弟子，其自樂

之法即佛之教理。或如婆羅門，其自樂之法即為四吠陀等。「隨」，依。「隨自樂」，即依於自己所信樂之教法。「為」，當作。「所成立性」，「性」即前面所說的「能別差別性」。此為進一步限定你所提出的宗之「能別差別性」，還必須是依於你本所信樂的教法而成立的，亦即，所立的宗之性，不能違於你本宗之教，例如你若本是「明論」或「聲顯論」的信徒，而此二外道之士，皆計「聲」是常，因此你所立的「宗」，決不能說：「聲是無常」，這樣便違本所信樂的教法，這樣的「宗」，不但你的本宗之人不能同意，連敵方也不能接受，以其非「隨自樂為所成立性」故。

詮論

綜而言之，所立之「宗」，必須具備三個條件：

- 一、兩造共同許可的具體而實有之法（「極成有法」）；
- 二、能區別出所欲顯示與敵論有所差別之性（「極成能別差別性」）；
- 三、依隨你自己本所信樂的教法之旨，作為你所欲成立之性（主題不違悖本

教。「隨自樂為所成立性」。

若具足了這三個條件，才能說是立「宗」。例如有佛弟子立「聲是無常」，這便是一個可以成立之宗，因為它具備了這三個條件：

- 一、其「有法」是「聲」。
 - 二、其宗體具有「能別差別性」，以別於敵論之「常」。
 - 三、此無常宗是依隨自樂之教（佛教）所成立之性。
- 因此「聲是無常」可以成為「宗」。

義貫

「此中」所言「宗」能成立之條件「者，謂」第一，若前提中含有「極」能「成立」（兩造皆共許之）具體而「有」之「法」（非如龜毛、兔角等）；第二，「極」能「成」立（兩造共許）的、具有「能」區「別」論者所欲顯示與敵論有所「差別」之「性故」（而不與敵論重疊、類似）；第三，必須依「隨」論者本「自」所信「樂」之教法、作「為」其「所」欲「成立」論點之「性」（不違悖自教）。「是名為」可

以成立之「宗」；例「如有」佛弟子「成立『聲是無常』」，便具備了這三條件，而得為其立論之宗。

詮論

若依於宗的這三個條件，論者所立之宗，便不會有如下種種弊病：

- 一、因為有「極成有法」，故其前提便不會是漫無邊際、子虛烏有的妄想。
- 二、因須有「極成能別差別性」，因此便不會與敵論之旨雷同、重複或近似。
- 三、因有「隨自樂為所成立性」，所以其所立必須不違論者本教，因此不會是論者自己忽發奇想的狂妄怪誕之論，而是具有傳承、有所本、眾所共許的理論（姑不論其正確性之大小。）

ii·因支

論 因有三相，何等爲三？謂徧是宗法性，同品定有性，異品徧無性。

註釋

「因」：理由，即所以立此宗之理由。例如：立「聲是無常」為宗；因（理由是）：「以凡所作性定屬無常」；而聲是所作性；因此聲是無常，故此宗得成。

「徧是宗法性」：這是「因」支所必須具有的三相之一。「是宗」，此宗，即此論證所立宗之「宗體」。「法」，是有法，即「宗依」。「徧」，徧及。謂所提出的「因」，必須能徧及宗體及宗依（有法）之性；亦即所提出之因不得與「宗體」及「有法」之性相違背。例如「所作性」三字，對於作為聲之「有法」，及無常之「宗」，都能符合，以此二者皆有「所作性」之義。因此，以「所作性」為「聲是無

常」宗之因，得以成立。

「同品定有性」：「同品」，指同品喻。同品喻（又簡稱同喻）是與宗、法同性質的事喻。例如：立宗言：「聲是無常。」因：「以凡所作性定屬無常。」喻：「如瓶。」此瓶即是「同品喻」，因為瓶與聲同是所作性、同是無常。「定有性」，一定定有「因」中所說之「所作性」，且是無常。合云：所舉的因，須是在同品喻中一定有此「因」所言之性，如是才能成為「因」（作為「宗」的理由）。

「異品徧無性」：「異品」，異品喻。「徧無性」，全無此「因」之性。例如以「所作性」為因；異喻：「如虛空」，而虛空皆非所作性，故此異品喻之虛空中，徧無「因」支之所作性，如是，這「因」支才能成立。否則，「同品喻」有所作性，「異品喻」也有所作性，則此「因」支便不能區隔彼此，因此便不能確定所舉之「因」到底是支持還是駁斥正反任何一方，變成立場不清。簡言之，「因」支不能呈現出也能支持反對之論的成分：與反對之論劃分界限，壁壘分明，毫不含混。

「因」支須「有三相」（三種性質，符合三條件），才能成立為因支。「何等為三？謂」第一、須「徧」及「是宗」體及有「法」之「性」（即宗體及有法中皆有此因之性）；第二、於「同品」喻中「定有」此因之「性」；第三、但是於「異品」喻中則須「徧無」此因之「性」。

詮論

作為「因」支，必須具備這三種性質；表面上看是指這因支的性質，其實這三條件是用來限制因支、宗體、有法及「喻」支的關係；透過此三條件，便能令所舉出的「因」，不會只是單獨、個別存在的理由，而是與上下的宗喻二支，環環相扣，脈絡關連，成為十分嚴謹的一整體，因此「因」支不是單兵獨立奮戰，而是「宗因喻」一致向外的「總體戰」，以達駁斥打擊他論之目的。又，第三條件中，「異品徧無性」，便令己方之「因」，不會淪為他論之資。

論 云何名爲同品、異品？謂所立法均等義品，說名同

品，如立「無常」，瓶等無常，是名同品。異品者，謂於是處無其所立，若有是常，見非所作，如虛空等。

註釋

「謂所立法均等義品」：「法」，指宗及有法。「均等義」，均齊平等之義。「品」，類。謂同品喻是指此喻與所立的宗及有法，具有均齊平等之義，亦即：具同質性。

「如立無常」：如立無常為宗。

「瓶等無常」：舉喻言：「如瓶無常」，或「如聲無常」，則此「瓶喻」在「無常宗」來說，即是同品喻。

「異品者，謂於是處無其所立」：「是處」，是異喻處。「無其所立」，「所立」

指所立之宗。無其所立「宗」之性。合云，若所舉的「喻」之中，並無所立之「宗」的性質，亦即，「喻」之性與「宗」之性不同。

「若有是常，見非所作，如虛空等」：「有」，有法。譬如有人舉喻言：「若有法是常」；因「眾皆見其非所作故」；舉喻言：「如虛空」。此虛空喻即是「異喻」，因為虛空非所作，是常，故於此喻中，沒有宗體的無常性。是故，以無常為宗，則舉虛空為「異品喻」，得以成立。

義貫

「云何名為同品」喻及「異品」喻？「謂」與「所立」之宗及有「法」處於「均齊平」「等」之「義」及「品」類，即「說名」為「同品」喻。「如立無常」為宗，而舉如「瓶」或聲「等」是「無常，是名」為「同品」喻（同質之喻）。而「異品」喻「者，謂於是」異喻「處」並「無其所立」無常宗之性，譬如舉喻言「若有」法「是常」性，以眾共「見」其「非」為「所作」性，喻「如虛空等」，此虛空即得成為異喻。

詮論

「同喻」即正。面。舉。證。。「異喻」即是反。譬。或「反。證。」——即以相反性質之事證，來證明本宗得以成立。例如立「聲是無常」為宗。因是「以聲是所作性故；凡所作性皆悉無常」，故知「聲是無常」；舉喻言：「如虛空等，以見虛空非所作故。」因為虛空「非所作性」（不是所作性），而且是常；「若非。所。作。者。是。常」以此便可以反過來證明「凡。所。作。性。皆。是。無。常」，而「聲是所作性」，因此「聲是無常」。是故「如虛空」得為「聲是無常」宗之異喻，因而可「反證」本宗之成立。

論 此中所作性，或勤勇無間所發性，徧是宗法，於同品定有性，異品徧無性，是無常等因。

註釋

「此中」：此所立之「宗」中，指立「聲是無常」之宗中。

「所作性」：或立「所作性」為因。如立量（立論）云：「聲是無常」（宗）；「以其為所作性故」（因）。

「勤勇無間所發性」：或以「勤勇無間所發性」為此無常宗之因。如立量云：「聲是無常」（宗）；「以其為勤勇無間所發性故」（因）。

「偏是宗法」：「偏」，偏及。「是」，此。「宗法」，宗體及有法。謂若以「聲是無常」為宗，則若以「是所作性故」、或「以其為勤勇無間所發性故」為因，則此二因，於「宗依」之「聲」（有法），與「宗體」之「無常」皆能徧及其性；亦即，「聲」及「無常」，皆有「是所作性」，及「勤勇無間所發性」。詳言之，即「聲」有所作性，「無常」亦有所作性；「聲」是勤勇無間所發性，「無常」亦是勤勇無間所發性。因此，此「所作性」及「勤勇無間所發性」，能與「宗體」與「有法」之性一致，故能成立為此宗之因。

「於同品定有性」：於「同品喻」中定有此「因」之性。亦即，此「因」須與「同品喻」之性一致，故能支持你的論點。

「異品徧無性」：然而於「異品喻」中卻不得有此「因」之性。亦即，此「因」卻不得與「異品喻」之性雷同，否則此「因」即反成為敵論之資，因而論者自亂陣腳，所申訴之理由立場有問題，徘徊於正反論之間。是故如是之「因」不得成就。

「是無常等因」：「無常」，指宗體。「等」，含攝「宗依」、「同喻」與「異喻」等。謂若所舉之「因」，確實是：

- (1) 「能徧及此宗體及有法」
- (2) 「於同品喻決定有此因之性」
- (3) 「於異品喻則定然完全無此因之性」

若能滿足此三條件，則此所舉之「因」，便得成立為「無常」之宗，及同喻、異喻等之「因支」。

義貫

「此」所立之宗「中」，設若以「所作性」為因，「或」云以「勤勇無間所發性」為因，則此二者皆能滿足因支所必需的三種條件：(1)能「徧」及「是」無常之「宗」

體及有「法」；②「於同品」喻中決「定有」此因之「性」（此因與同品喻有同質性 Homogeneity）；③然而於「異品」喻中卻「徧無」此因之「性」；是「故此二者皆得為「無常」宗及同喻、異喻「等」之「因」支。

詮論

此二種無常之因，「所作性」是對「明論」外道而言；而「勤勇無間所發性」，則是對「聲顯論」外道而言。「明論」，即吠陀論，亦即婆羅門四明之論。「聲顯論」即彌曼差學派，為考究印度吠陀典的學派之一。主張吠陀之「聲」為絕對常住，是為代表正統婆羅門之思想。因此，「所作性」即是為破斥吠陀論的「聲非所作」；而「勤勇無間所發性」，則為破斥聲顯論之「聲是常」。

iii·喻支

【論】喻有二種：一者同法，二者異法。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。」異法者，若於是處說所立無，因徧非有，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」。

註釋

「喻」：「因明學」之喻，不只是比喻或譬喻，而是「引喻」，或「事喻」之義。含有「引事實證明」，或「舉實例證明」之意。如前所說，三支之中，「宗」是主

旨或前提，為基本之論；「因」是理證，「喻」為事證。理事皆合，故「宗」得立。

「同法」：即同法喻。

「異法」：即異法喻。

「若於是處顯因同品決定有性」：「是處」，即此「喻」之處，亦即此喻之中。「顯」，顯示。「因同品」，因之同品，亦即同品類之因中。「決定」，確定。「有性」，有此喻之性。謂如果這個「事喻」，能顯示出於「因支」中確定亦有相同的性質，亦即此「喻」與「因」有同質性（Congeniality），也就是說此「喻支」之性與「因支」之性，有交集。

「謂若所作，見彼無常，譬如瓶等」：「謂」，舉例而言。以下為論者之「立量」（立論）。立宗云：「若所作」（若某法是所作，亦即某「有法」是由「作」而成的。）舉因云：「見彼無常」（則吾人皆現見彼法為無常故。）舉喻云：「譬如瓶等。」在此「瓶喻」中，「瓶」本身是無常，而「因支」亦是無常，故此「喻支」與「因支」

確定是有同質性，故此「喻」為「同法喻」，得以成立。

「異法者」：異法喻者。

「若於是處說所立無」：「是處」，此喻中。「所立」，所立之宗。「無」，無此喻之性。亦即，於「宗支」中無此「喻」之性，亦即「宗」與「喻」不同質性。

「因徧非有」：「因」，因支。「徧」，全然。「非有此喻之性。」謂於因支中完全無此「喻」之性。亦即此「喻」與「因支」亦是不同質性。合上云：若所舉之「喻」，不但與「宗支」不同質性，而且與「因支」也不同質性。結論（此結論，於論文中省略了）：則此「喻」可以成為此立論之「異法喻」。異法喻，即「反喻」，為從相反的方向來支持立論之正確性。

「謂若是常，見非所作，如虛空等」：謂若有某法是常，以吾人皆見其非所作故，故是常，喻如虛空等。因虛空是「常」，故與所立之「無常宗」，決定非同質性。又虛空是「非所作性」，故與所舉之「所作性」之因，決定非同質性，因此，

虛空之喻，可為無常宗之「異法喻」。

「此中常言」：「此中」，這裏面。「言」，詞也。謂：在這句話之中，「常」這個詞。又，「常言」即：常之為言。

「表非無常」：「表」，表顯、表示。合上云：這裏所說的「常」這個詞，只是為了表顯「不是無常」而已，並非是要又立一個「常宗」，來跟原來所立的「無常宗」對立。

「非所作言，表無所作」：同樣的，這裏所說的「非所作」一詞，也只是用來表示虛空「無所作為」而已，而不是又立個「無所作」為因，來跟原來所立的「所作性」之因相對立。

「如有非有，說名非有」：例如「有」，決定不是有（非是有），因此才稱它為「非有」。換言之，只有「有」是有（只有「有」是存在的），故當說「非有」時，只是表示「不是有」，並非在「有」之外，又立一個「非有」，來與這個實存的「有」

對抗；因為「非有」並不存在呀！（沒有一個實存之法，稱為「非有」）——「非有」不可立，只能用來表示：「不是有」，如是而已。若模仿金剛經的句法，便可說：「無有一法名為『非有』」。

義貫

「喻有二種：一者同法」喻，「二者異法」喻。所謂「同法」喻「者」，即為：「若於是」喻「處顯」示出於「因」之「同品」中（於同品類之因中），「決定有」此喻之「性」（此喻與因支有同質性），即稱此喻為同法喻。如「謂：若」某有法是「所作」（宗），以眾皆現「見彼」法為「無常」故（因）。（喻云：）「譬如瓶等」（瓶是所作性，又是無常，故此「瓶喻」與「宗」、「因」皆同質性，故得為同法喻。）

「異法」喻「者」，即為：「若於是」喻「處」可「說所立」之宗法中決定「無」此喻之性（此「喻」與「宗支」不同質性），並且於所舉之「因」支中亦「徧非有」（完全沒有）此喻之性（此「喻」亦全然與「因支」不同質性），則此喻可成為所立量之異法喻。如「謂：若」某法「是常」，則現「見」其「非所作」故，喻「如虛

空等。」

「此中常」之為「言」（「常」這個詞），只是用來「表」示「非無常」這個意思，並非既立無常為宗，又立個常宗，來與之對立。且，「非所作」之為「言」（「非所作」這個詞），也只是用來「表」示虛空「無所作」這層意思而已，並非既立所作性為因，又立個非所作來與之對立（否則即自相矛盾）。例「如有」一種「非」是「有」的情況，我們「說」其「名」為「非有」（我們把它稱為「非有」；並不是於「有」之外，又立個並不存在的「非有」，來與之對立）。

iv · 結語——陳述三支之形式

【論】已說宗因等如是多言開悟他時，說名「能立」。如說：「聲無常」者，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。惟此三分說名「能立」。

註釋

「宗因等」：即宗、因、喻。

「如是多言」：「多言」，多種言詞，亦即種種言詞。

「說名能立」：稱為能立之三支。

「是立宗言」：是用來立宗之言詞。亦即，立宗時須如是措詞；亦即，這是立宗的標準言詞及格式，或形式（formula）。

「是宗法言」：是陳述「宗體」與「有法」之「因」的標準言詞；亦即，舉「因」之時，應以這樣的形式，作如是言。

「是隨同品言」：「隨」，順，循。「同品」，即同品喻。謂，這就是隨順「同品喻」之言詞；亦即，舉出「同品喻」時，應依循這樣的方式及言詞提出。

「若是其常」：「其」，語助詞，無義。

「是遠離言」：「遠離」，遠離宗、因之性，即「異」也，亦即是「異品喻」。謂在舉出「異品喻」時，應依此形式、作如是言（如是措詞）。

「惟此三分」：「惟」，發語詞，無義。「三分」，即三支，指宗、因、喻。

「說名能立」：稱為能立之三支。謂若依此規矩所作之三支，便可稱為能令本宗成立的三支。

義貫

以上「已說」明「宗、因」、喻「等如是多」種「言」詞，若能以此而「開悟他」人「時」，即「說」此「名」為「能立」之三支。例「如說：聲」是「無常者，是」用來「立宗」之「言」詞（以如是形式、作如是言詞而立宗）；而說聲是「所作性故者」，則「是」陳述「宗」體與有「法」之因的「言」詞（欲舉因，應以如是形式、作如是言）；「若是所作，見彼無常，如瓶等者，是隨」順「同品」喻之「言」詞（舉同品喻時，應以此形式，作如是措詞）；「若是其常，見非所作，如虛空者」，即「是遠離」宗因之性、表述異品喻之「言」詞（欲舉異品喻時，應以此形式，作如是言詞）。「惟此」如法所立之宗因喻「三分」，得「說名」為「能」令本宗成「立」之三支。

Ⅲ・似能立門

1・似宗

論 雖樂成立，由與現量等相違故，名似立宗；謂現量相違、比量相違、自教相違、世間相違、自語相違、能別不極成、所別不極成、俱不極成、相符極成。

註釋

「雖樂成立」：「樂」，欲也。謂論者於立量時，雖然也是樂於（想要）成立其宗。

「由與現量等相違故」：「由」，由於。「現量等」，與現量等共有九種相違悖之情況。

「似立宗」：相似立宗，但「形式」而已，而非真能立，因為其所立量，徒具形式，但其內涵則具有種種錯謬，故所立之宗不得成立，稱為「相似立宗」。

「現量相違」：「現量」，為無分別智所知之境界，稱為現量，亦即最極清淨、最高的理或事，此通常是指聖智所證之境界。因為聖人已離妄想分別，故聖人常住於現量境界，離於妄想；然而凡夫亦有現量境界，只是其時間極短，通常都被妄想分別覆蓋了，下文當詳說。所立之宗，若違於此「現量」，則違於正理，故不得成就。這九種立宗時之過謬，下面論文中將有詳細解說，因而在此僅簡述其大意。

「比量相違」：「比量」為有分別智，然此分別係「正分別」，而非「邪分別」或「妄分別」；故「比量」為有分別的正智之境界。此通常指未證聖道之人，依「聖言量」或「聖教量」而思惟、觀察、解了，因此得以比量而知聖智所知境界，故稱為比量智，以「比量」係依於「聖言量」故，因此亦是正智之境界。（若是邪分別或妄分別的錯謬境界，則稱為「非量」；現量、比量、非量合稱為因明中之「三量」。）

「**自教相違**」：「**自教**」，指論者自己本所奉修之教法。論者所立之「**宗**」，其旨若與自己所奉修之教相違，此「**宗**」即不得成立，因為那樣便失去了立場，及失去了立論之根本。

「**世間相違**」：上一項「**與自教相違**」可說是與出世法相違；此「**世間相違**」則為與世諦相違。因為「**出世諦**」是依於「**世諦**」的，若無「**世諦**」，則「**出世諦**」亦無所依附，亦不能成就；故於立「**宗**」時，不但不能違於出世法、亦不能違於世間人所共許之「**世諦**」，否則自說自話，其「**宗**」亦不得成立。

「**自語相違**」：「**自語**」，即自所立之法。自所立之法若自相矛盾，則其「**宗**」不得成立。

「**能別不極成**」：「**能別**」，即宗體。「**不極成**」，不成立。若「**宗體**」不成立，則所立之「**宗**」不得成立。

「**所別不極成**」：「**所別**」，即有法，宗依。若「**宗依**」不能成立，則其「**宗**」

不得成立。

「俱不極成」：「俱」，兩者皆，指宗體與宗依；若「宗體」與「宗依」兩者俱不能成立，則其「宗」不得成立。

「相符極成」：「相符」，謂與敵論之主張正相符合，亦即與敵宗完全沒有區別，而立其「宗」，這樣的「宗」便是「相似成立」，而非真能立；因為既已同於敵宗，則你便等於「無宗」，故是雖「似立宗」，而實無立，因為還沒有開始論辯，你已經自己先投降了！

義貫

論者「雖」本「樂」於「成立」其宗，但「由」於「與現量等」九種「相違故」，而徒有宗之形式，但不能真正令其宗成立，此「名」為相「似立宗」。此九種過謬為：一、與「現量」智所知境界「相違」之過；二、與「比量」智所知境界「相違」之過；三、與論者「自」己本所修習之「教」法「相違」之過；四、與「世間」人所共許之世諦「相違」之過；五、與論者自所立之法「自語相違」（自相矛盾）之

過；六、「能別」之宗體「不極成」（不能成立）之過；七、「所別」之宗依（有法）
「不極成」（不能成立）之過；八、宗體與有法兩者「俱不極成」（都不能成立）之
過；九、與敵宗正「相符」合（一致、無差別）而「極成」（建立其宗）之過。

A · 似宗九過

似宗一：現量相違

論 此中現量相違者，如說：「聲非所聞」。

註釋

「現量」：前面說現量是「無分別智」所知者，此現量境界不但通於聖，亦通於凡，以凡夫之耳識正在聞聲的當下，並不帶名言，故無妄想分別，亦即沒有牽涉價值判斷；耳識所了別者，只是聲之當體（聲音的本身），如聽到鼓聲、琴聲、人聲等，即能了別那是鼓聲、琴聲、或人聲，此為初級分別（Primary Differentiation），只了別聲塵本體，前五識皆如是。故耳識並不進一步去分別。至於進一步去分別此聲是可愛、不可愛，是樂聲、是苦聲，是愉悅聲、是殺伐聲、乃至是否聖潔或淫樂之聲等，將所聞之聲加以分類、並賦以價值判斷或標籤，這是第二級分別

(Secondary Differentiation) ，是第六意識的作用；最後再依此標籤或價值判斷，而起愛憎、以及取捨、迎拒，這是第三級分別 (Tertiary Differentiation) ，是第六識依於第七識 (我執中心) 所起的作用。因此，種種妄想、分別、執著，層層轉深。然此等諸識分別之運作，從前五識的現量了別五塵當體起，到最後的妄想、愛憎、執著為止，整個過程，只在一剎那之間即告完成；是故當知，凡夫之人並非沒有「無分別智」的現量境界，而是因為凡夫的名言妄想分別習氣太深太重，以至眼一見色、耳一聞聲，現量境界一出現後，不旋踵 (幾乎在一剎那間) ，即由業習力故，立刻起種種名言、妄想分別，故此現量境界馬上被這些自心妄想、名言分別所覆蓋、所轉變。

「聲非所聞」：耳識聞聲是現量境界，如前所說；耳識正在聞聲之際，其所了別的，是聲的當體，是不雜名言分別的，故是現量境界。論者若立「聲是有法」，而立宗云：「聲非是 (耳識) 所聞者」，此宗即與「現量」之道理相違，故不能成立。

義貫

「此中」所言「現量相違者，如」有人立宗「說：聲非」耳識「所聞」者，此宗即與現量的道理相違，不得成立。

似宗二：比量相違

論 比量相違者，如說：「瓶等是常」。

註釋

「比量」：「比」，類比；為依於「已知」，而推知於「未知」者，如見煙而比知有火，見輪跡而比知有車。此與西洋理則學之演繹法（deduction）相類似。比量有多種，如：

- 一、相比量，如見幢比知有車。
- 二、體比量，以某物已知或已見之自體，「比知」其未知、未見之體，如

以現在比知未來，以未來比知過去等。

三、法比量，由相近相屬的法，互相比知，如以無常比知是苦、以苦比知空、或無我等。

四、因果比量，由因果互相比知，如由因而比知其果，或由果比知因等。

「瓶等是常」：若以瓶為「有法」，而立宗云：「瓶等是常」，即有與「比量相違」之過。因為瓶雖然是現有之物，但此物並非常存，不可破壞，此瓶終歸無常，這是以正分別智所「比知」者，因為我們現見其他瓶皆歸於無常，而「比知」此瓶亦將如他瓶而歸於無常，此為「比量可知」。故若立宗言「瓶是常」，即違「比量」之道理，故此宗不得成立。「瓶等」，包括瓶及其他一切類似之物，如衣、屋等。

義貫

所言所立之宗與「比量相違者，如」立宗「說：瓶等是常」住而不壞者，即犯與比量所知相違之過。

似宗三：自教相違

論 自教相違者，如勝論師立「聲爲常」。

註釋

「勝論師」：古印度之外道勝論師立「六句義」：一實、二德、三業、四大有、五同異、六和合。其中「德句」含有二十四種，都是所作性，其體非常住，而聲是這二十四種德之一；故依勝論而言，聲應是「所作性」，其體為「無常」。

「立聲爲常」：若有勝論師立宗言：「聲是常」，即與其本教之法相違，因此其所立「宗」不得成立——除非他從此以後的論辯，都不再依其本教的道理；但那是不可可能的，除非他已宣佈脫離本教，且又已經自立一教，方才可能。否則以勝論師的立場，不能以所立之「宗」，而壞自教（勝論）的理論。

義貫

所言所立之宗與論者本身「自」所奉之「教」法「相違者，如勝論師立」宗言：「聲為常」，即有與自教相違之過（因「勝論」說「聲」是二十四種「德」之一，是所作性，且其體非常）。

似宗四：世間相違

論世間相違者，如說：「懷兔非月有故」。又如說言：「人頂骨淨，衆生分故，猶如螺貝。」

註釋

「世間相違」：「世間」，世間人所共知、共信、共許的道理。唐·文軌法師因明入正理論疏云：「世間」有兩種，「一、學者世間，二、非學者世間」，學者世間為由學方知，稱為「學者世間」，如許多世間之技藝、學問等。「非學者世間」

為不經由學習，而由多人共許者，如世間之傳說、傳聞、或許多約定俗成之事，稱為「非學者世間」。

「懷兔非月有故」：「懷兔」，母兔懷小兔。明·真界法師因明入正理論解云：「世俗共說兔之懷胎因月而有」，其意為：古時印度民俗相傳，兔子懷胎是因為月亮而來；這又是因為他們相傳月亮中有兔，因此兔子的來源是月亮。正如我們中土相傳嫦娥奔月、吳剛伐桂等一樣，這些都是「非學者世間」。若有人立量云：「母兔懷小兔，並非因月而有」，這樣便與世間共許的「非學者世間」相違。然而學者立言，不須故意與世間人相抗（這是印度學者及修行人的傳統）。

「人頂骨淨，眾生分故」：真界法師云：「二乘學者修不淨觀時，觀眾生身無非不淨。今日人頂骨淨，即與學者世間相違。」「眾生分」，即眾生之身分。

「猶如螺貝」：「螺貝」，取其白淨之意。滿益大師云：「當知眾生分故之因，（與）猶如螺貝之喻，皆可成立不淨之宗，不可成立淨宗也。」這意思是：「以頂骨為眾生之身分（身體的一部分）故」（因），及「喻如螺貝」（喻），這個因與喻，

只能用來支持「不淨」的宗，但不能用來支持論者的「人頂骨淨」的「淨」宗。

義貫

所言所立之宗與「世間相違者，如」有人立量「說：」母兔「懷」小「兔，非」因望「月」而「有故。又如」立量「說言：人」之「頂骨」是清「淨」的（宗），以其為「眾生」之身「分故」（因），「猶如螺貝」之白淨（喻），這便是犯了與世間相違之過。

似宗五：自語相違

論 自語相違者，如言：「我母是其石女」。

註釋

「石女」：行事鈔資持記卷中二之一云：「石女者，根不通淫者。」大涅槃經卷

二十五云：「譬如石女，本無子相。」可知石女是女根窒塞，不能行淫，也因此不可能生子。而生我身者，才能稱為「我母」，既說是「我母」，又說她是「石女」，因此是自相矛盾。

義貫

所言所立之宗有「自語相違」過「者，如」立量「言：」「生」「我」者為我「母，是其」為「石女」（以其為石女）故，這便是犯了自語相違之過。

似宗六：能別不極成

【論】能別不極成者，如佛弟子對數論師立：「聲滅壞」。

「能別」：即宗體。

「不極成」：不能成立，因對方所不許故。

「聲滅壞」：聲為滅壞之法。「滅壞」二字即是能別之「宗體」；「聲」為有法。聲本來就是剎那壞滅之法，但數論師則執聲為常，故他們絕對不許說「聲是滅壞的」，因此若對數論師立「聲是滅壞」之宗，是定然行不通的，這便稱為「不極成」，因為他們絕對不能接受這種說法。為何不能接受？因為他若接受你成立此宗，則根本不用辯，他已經輸了：他的宗旨已被否定。所以要論辯，須在雙方都還可以接受的條件下來進行，才有得談。其次，依成唯識論，若欲破數論師計「聲是實」者，應立宗云：「聲是有法，決定無實。」舉因云：「（以其為）三事合成故。」舉同喻云：「如軍林等。」這裏所說的「三事」，為數論師所計的「薩埵、刺闍、答摩」，彼以此三者為能成，而成就二十三法（為其所成），「聲」便是在這二十三法中的一法。

義貫

所言所立之宗有「能別」之宗體「不極成」之過「者」，例「如佛弟子對數論師立」宗云：「聲」為「滅壞」之法，即是犯了能別不極成之過；因對方絕不許成立這樣的宗體。

詮論

從第四「世間相違」及此第六「能別不極成」之例子中，可見於因明中，若要立論，不能只是你自己，或你本宗之人信受之法便可，而是須要顧到許多方面；因此，提出論點（命題）時：

- 一、須令對方多少可以忍可。
- 二、不能一開始就令對方絕對不能接受，否則便沒什麼談頭了。

若一開始就絕對談不攏，那就辯不下去了。因此，要以因明說服對方，必須循序漸進，不能躁進，這也是因明論證過程的修養與技巧、方便。簡言之，因明論辯的目的，是為了說服對方，破除對方的迷執，以理折服對方，令捨邪見，入於正見，不

是。要。激。怒。、。激。惱。或。責。罵。、。教。訓。對。方。、。更。不。是。要。吵。架。對。罵。、。故。不。能。一。開。言。就。不。歡。而。散。、。那。就。不。能。達。成。以「因明」利他之功用。是故可知，「因明」是攝引眾生入道的一套很周延的學問。

似宗七：所別不極成

論 所別不極成者，如數論師對佛弟子說：「我是思」。

註釋

「所別」：即有法或宗依。在此即是「我是思」之「我」字。

「不極成」：不許。因為佛弟子決不許立「我」作為「有法」，因為佛弟子皆信

知「無我」之理，故立「我」為有法，對佛弟子而言是一定不能接受的。

「我是思」：「我」，以外道而言，都是指神我（靈魂）而言。「思」，即思惟，思心所。數論外道此言，與法國啟蒙時期哲學家笛卡爾（Descartes, 1596-1650）的名言：「我思故我在」（*Cogito ergo sum. I think; therefore I am.*），幾乎完全一致，皆是計「有我」者。（不知笛卡爾這主要思想是否受了印度數論家的影響或「啓笛」？）

義貫

所言所立宗有「所別不極成」之過「者，如數論師對佛弟子」立論「說：我是思」，便是犯了所別不極成之過。

詮論

比較第六「能別不極成」及第七「所別不極成」的例子中，可知這是個「對象」的問題。因此，論辯時，對敵我雙方的理論須「知己知彼」，且不能一開始就嚴重

地犯了對方的「忌諱」（一開始就「撫其逆鱗」）；因此，以「因明」來說服或化導他人，不能只一味地自說自話，而須瞭解你的對象，所謂「當機」，他的信仰是什麼，他信仰中的長處、短處在哪裏，然後才能把握重點，循序漸進，一一攻破。可知，學習因明不是只要知解、熟記一套死的公式、格式，套上就算，而是要學成一套活的學問，且須「因人制宜」、「因法制宜」，方能說是「通達因明」。

似宗八：俱不極成

論 俱不極成者，如勝論師對佛弟子立：「我以為和合因緣」。

註釋

「俱不極成」：「俱」，宗體與有法兩者皆。「不極成」，不許立。

「我以為和合因緣」：「我」，即是所別，有法。「和合因緣」即是宗體，能別。勝論外道計「我」為實，言：由「德句」中之「覺、樂、苦、欲、瞋、勤、勇、行、法、非法」九種和合因緣，能生起「智相」，而稱此「智相」為「我」。然後以「我」與「和合句」為因緣，便可令「九德」與「我」和合，而再起「智相」，故「和合句」與所起之「智相」，便能顯示「我」體，故證「我」有實體，「我」是實有。此皆為外道妄計心外實法，能和合而生「實我」之體，因此計「我」為實。然而對佛弟子而言，此「宗」以「我」為有法，是決定不許的。又以「和合因緣」為宗體，亦是不許，故此宗是「俱不極成」。再者，勝論之所謂「和合因緣」，乃自心妄計，心外計法，為「邪因緣」，非正教中之十二因緣（正因緣）。

義貫

所言能別之宗體與所別之有法二者「俱不極成者，如勝論師對佛弟子立」論云：「我」（有法）「以為」九德「和合因緣」所成之實體，這便是犯了宗體與有法俱不極成之過。

似宗九：相符極成

論 相符極成者，如說：「聲是所聞」。

註釋

「相符」：有二種，一、與敵論相符。二、一切人盡皆完全贊同，毫無異議之事。如果是這樣的話，便毫無辯說的必要，又何須立量論辯？

「聲是所聞」：這是誰都知道的事，而且決定不會有人反對。但也因此，若立此宗，便成廢話、多事。因為凡論辯，必有雙方不能互相贊同的地方，才須立量論辯，以求誰是誰非。若於某事，大家意見都一致，則不須立量論辯。

義貫

所言所立之宗有兩造意見皆完全「相符極成」之過「者，如」立量「說：聲是所聞」者，便是犯了敵我雙方皆毫無異議的相符極成之過。

B · 總結九過

論 如是多言，是遣諸法自相門故，不容成故，立無果故，名似立宗過。

註釋

「如是多言」：指前面九種「似能立宗」之種種言詞。

「遣諸法自相門」：指前五種「似立宗」。「遣」，說文解字云：「送也」；如遣送。康熙字典：「送也；放逐也。」如遣戍。又、排解也，如遣愁、遣憂。滿益大師云：「違也。」總其義云：送、發、放逐、廢棄、排解、排遣、排斥等。在此當作「廢棄」解。「遣諸法自相門」，謂論者自己舉出諸法作為他立論的宗、因、喻等，卻又自己將這些諸法之自相廢掉（有如世俗小說家言：「自廢武功」）。例如說：「聲非所聞」，這「非所聞」三字，便與「聲」的「自相」相違（如果「聲」不

是所聞者，那麼它是什麼？它的「自相」為何？如是則「聲相」便不可知。又如說「瓶是常」，這「常」字便與瓶的「自相」相違。再如立「聲為常住」，亦與聲之「自相」相違。又如說「人頂骨是清淨的」，這「清淨」一詞便與頂骨之「自相」相違。又如說「吾母是石女」，此「石女」一詞便與吾母之「自相」相違。

「不容成故」：這是指後三種「不極成」，及最後一種「相符極成」。「容」，容許。三種「不極成」，因敵方法不容許此種說法，故不容其成立為宗；「相符極成」則雙方毫無可辯之處，故不須妄立如是之「宗」，因此也變成「不容成」。

「立無果故」：這是總說犯九過之「似立宗」。「有果」是經由「真能立」，而能令人去邪見、生正智，稱為「有果」。如今這九種「似能立宗」，即便勉強令其成立為宗，亦不能令人照見正理、生起正智，因此稱為「無果」。如是，勞而無功，只是淘淘多言，成為言說戲論，夫復何益？故習因明者須深明此義，以免但事空言，無益自他。

「似立宗過」：「過」，過失，謬誤，西洋邏輯稱為「失誤」(Fallacy)。

義貫

以上「如是」九種似立宗之「多」種「言」詞之中，前五種相違過（1. 現量相違、2. 比量相違、3. 自教相違、4. 世間相違、5. 自語相違）「是」論者自己主動「遣」廢所立「諸法」之「自相門」（令法失其自相）「故」有過。後四種（三種不成及相符極成），由於「不容」許「成」立為宗「故」有過；再者，此九種似立宗，雖「立」宗，亦「無」能令正智之「果」生「故」，總「名」為相「似立宗」之「過」。

2 · 似因

論 已說似宗，當說似因：不成、不定、及與相違，是名似因。

註釋

「似因」：相似之因，非是真因，因為所舉之「因」（理由），並不能支持所欲立之「宗」，以令其「宗」成立；因此這種因，只有「因」之形式，並無「因」之內涵與作用，故說是「相似因支」（似因）。

「不成」：因支有四種不成；下面會詳細解說。

「不定」：因支有六種不定。

「相違」：因支有四種相違。

義貫

至此「已說」明相「似」立「宗」，今「當說」相「似因」支，其中包括：一、四種「不成」，二、六種「不定」，三、「及與」四種「相違，是名」為相「似因」支之相。

A · 四種不成之似因

論 不成有四：一、兩俱不成，二、隨一不成，三、猶豫不成，四、所依不成。

註釋

「不成」：所立之因不得成立。

義貫

本節從略；（以下當詳述故）。

似因A1：兩俱不成

論 如成立「聲爲無常」等，若言「是眼所見性故」，
兩俱不成。

註釋

「如成立聲為無常」：假設立量說：「聲是有法」，以「無常」為宗。

「是眼所見性故」：復舉因言：「以是眼所見性故」，以這個「理由」，而欲成

立「聲為無常」之命題（宗）。

「兩俱不成」：「兩」，雙方，指敵我兩方，都不能成立。因為「聲」決定不是由眼所見之性，以「眼所見性」來作為「聲是無常」的理由（因），這是不論敵我任何一方，都不能准許的，故說「兩俱不成」。

義貫

例「如」有人「成立『聲為無常』等」為宗，然後「若」舉因「言：『是眼所見性故』」，則於敵我雙方「兩俱」不許故「不」得「成」立為因，這便是於舉因時，犯了兩俱不成之過。

似因A2：隨一不成

論 「所作性故」，對聲顯論，隨一不成。

註釋

「所作性故」：這是接著上面的陳述：仍然是立「聲為無常」為宗，而舉「以聲是所作性故」為因。

「對聲顯論，隨一不成」：若以「所作性故」為因，則雖自家許其「因」得成，但敵家若是外道聲顯論者，則不能許其立為「因」。因為聲顯論者執一切聲性皆是常住，不從緣生，然而卻必須待外緣才能顯發，方能詮表，故稱聲顯論。如成唯識論云：「有餘偏執一切聲常，待緣顯發，方能詮表。」瑜伽師地論亦云：「外聲論師起如是見，立如是論：聲相本有，無生無滅，然由數宣吐，方得顯了，而聲體是常。」以對手聲顯論者不許「聲是所作性」，因此若舉此為因，即犯「隨一不成」之過。

義貫

若仍立聲為無常之宗，而舉：以其為「所作性故」為因，則「對聲顯論」者的敵手而言，即犯「隨一不成」之過，因為聲顯論者之主要教義為聲是常住、不生不

滅，非所作性，待緣方顯故。

似因A3：猶豫不成

論於霧等性起疑惑時，為成「大種和合火有」而有所說，猶豫不成。

註釋

「於霧等性起疑惑時」：「霧」，見遠方有霧。「等性」，指不一定是霧，或者是塵埃，或水氣等。「起疑惑」，因為遠見，不能確定，而只疑其可能是燒火而起的煙。

「為成大種和合火有」：「成」，成立，即立宗。謂，在見遠處霧狀之物，尚未

能確定它是否為煙的時候，就遽然立這樣的宗：「大種和合火有」。「大種」，指薪、木、炭等有質礙、能燃燒之物。「和合火」，與火和合。「有」，生，生起，指有煙生起。此之立量為：「遠處之火起」為有法；「火與大種和合」為宗，「以見煙故」為因。雖「有法」與「宗」皆可成立，但所見之物是否確定為煙，仍不能確定，故若強以之為因，則犯「猶豫不成」之過。

「猶豫不成」：未能確定的狀況，稱為猶豫，亦是「未決」(uncertainty)之義。若強以自己都不能確定的狀況或事物為「因」(理由)，即犯了所舉之因有「猶豫不成」之過。

義貫

若「於」遠處見有如「霧等性」質之物昇起，而「起疑惑」以為是煙，然在仍不能確定「時」，即遽「為」之而「成」立宗云：由薪木等可燃性「大種，和合火」(與火和合)以致「有」煙生起，以見煙故，如是「而」妄「有所」言「說」，此所舉之因即犯「猶豫」不確定而「不」能「成」立之過。

似因A4：所依不成

【論】「虛空實有，德所依故」，對無空論，所依不成。

註釋

「虛空實有，德所依故」：若立宗云：「虛空為實有。」為什麼？即舉因（理由）云：「以其為萬物之德之所依故，因此可知虛空為實有」。「德」，性能、作用，指萬物之性能作用。虛空本來非心外之實法，故不可計是定有、或是定無。但有些外道計空是「定有」（或實有）；另有一派外道則計空是「定無」。倡虛空是定有論者，認為一切法皆從虛空而生，虛空含一切萬物之德能、作用。中土儒道亦有如是之論。例如老子的「三十輻共一轂，當其無，有車之用；埏埴以為器；當其無，有器之用；鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。」（老子道德經第十一章）即是虛空能生、有用之論，與彼西天外道類同。又儒、道及易經皆言：天地初造，萬物初開時，一片「混沌」，如老子言：「道之為物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象，恍

兮惚兮，其中有物，窈兮冥兮，其中有精。」（老子道德經第二十一章），又云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（道德經第四十二章）。此即易經所謂：從「無極生太極，太極生兩儀（陰陽），兩儀生四象。」萬物於焉繁興。老子又云：「天下之物生於有，有生於無。」（道德經第四十章）。推究而言，即儒道之本，皆是「無因生」論者（一切從「無」而生），確是「無中生有」！故知易經及儒道之本，皆同彼西天外道之「無因生論」者。

「對無空論，所依不成」：「對」，對……而言。「無空論」，即無空論者，以此輩人計「空」是「定無」，依佛正理而言，這又墮於另一端，因為虛空雖無相、無體，不可觸摸，然八識相分所現之頑空之相，亦非全無，故彼外道於「唯識所現」之相，計有計無，如人計執「空華」有無一般，皆是迷人。對於「無空論」外道者而言，若立「虛空為一切萬物性德作用之所依」為因，企圖證明「虛空是實有」之宗，則稱為犯了「所依不成」之過。因為「無空論者」可能如是反駁說：「以無物。故，名為虛空；即虛空本身既非有，云何可為他物之依？」因此，「所依」之因不

得成立。

義貫

若有人立宗云：「虛空」為「實有」，而舉因云：以其為一切萬物之「德」（性能、作用）之「所依故」，而推證知虛空定是實有。然此因支，「對無空論」者而言，卻是犯了「所依不成」之過。

B·六種不定之似因

【論】不定有六：一、共，二、不共，三、同品一分轉異品徧轉，四、異品一分轉同品徧轉，五、俱品一分轉，六、相違決定。

註釋

「共」：即共不定之似因。謂正反論皆可「共用」此而作為其「因支」（這個「因」，既可用來支持甲方，亦可支持乙方），因而形成一種「不定」性，稱為「共不定」（兩造共用之不定），而不能真正用來作為任何一方之因支（理由）。

「不共」：不共不定。謂正反二論皆不共此因（兩方都不能用它），因而成為猶豫因，是故此種因亦不得成立。

「同品二分轉、異品徧轉」：此第三種不定，及下面兩種：「異品一分轉、同品徧轉」、「俱品一分轉」，都是指此「因支」對於正反二論而言，有所重疊，只是於兩造所涵蓋的成分多寡有所差別而已。

「相違決定」：指正反二宗正相違悖，故無交集，而令「因」成為不定。

義貫

本節從略（以下文當詳說故）。

似因B1：共不定（兩造共用而成不定之因）

論此中共者，如言：「聲常，所量性故」；常與無常品皆共此因，是故不定。爲如瓶等所量性故，聲是無常？爲如空等所量性故，聲是其常？

註釋

「此中共者」：這裏所謂的「共」因不定。「共」，正反二論皆可共用此因，爲己方之論支持，因而此「因」支，即成不定性，因為它既可支持我方之論，又可支持敵論，其性便成不定，而不能真正成爲任何一方之「因支」。

「聲常，所量性故」：若立「聲是常」爲宗。而舉因云：「以聲是所量性故」。「量」，度量、測量。「所量性」，即是可以度量、描述、表詮的，如以大小、高低，乃至振幅、傳動之遠近等，來度量、表詮聲之形相。聲誠然是具有可度量之

性，然而此可度量之性，並不能拿來證明聲是常、或無常；甚且，可度量之物，既可是常，亦可是無常，故常與無常二宗，皆可共此「可度量性」之因，因此，此「因」於正反兩方之論便成「共有」之因，於是其立場便成「腳踏兩條船」，而成不定，因此反而不能成為支持任何一方論證之「因支」。

「為如瓶等所量性故，聲是無常」：這以下是指出以「所量性」為因之不定性。「為」，到底是，抑為。謂：你所說的「所量性」，到底是指說：聲如瓶等「無常物」之可量性，而欲以此證明說聲是無常呢？

「為如空等所量性故，聲是其常」：「空」，虛空、即空間；空間亦有大小，故理論上說，空間不論怎麼大，還是可以度量的。「其常」，「其」為虛字，無義。此謂：抑為（還是）如虛空等「常性之物」之可量性故，因此你說「聲是常」呢？

義貫

「此中」所謂「共」因不定「者，如」立量「言：聲」是「常」（宗）；以其為「所量性」（可量性）「故」，聲是常（因）。然而，以「常」與「無常」二「品」之

宗「皆」可「共」用「此」所作性為「因，是故」所立之因成為「不定」性，不知到底它要支持常還是無常。到底你所說的可量性「為如瓶等」無常物之「所量性故」，因此你說「聲是無常」呢？抑「為如」虛「空等」常性物之「所量性故」，因此你說「聲是其常」（聲是常）呢？

似因B2：不共不定（兩造皆不共而成不定之因）

論 言不共者，如說：「聲常，所聞性故」，常與無常品皆離此因；常無常外餘非有故，是猶豫因，此所聞性其猶何等？

註釋

「聲常，所聞性故」：如立「聲是常」為宗；舉因云：「以其為所聞性」。

「常無常品皆離此因」：「常無常品」，常與無常二品。「離」，不依，不依此因；「離此因」，不依此為因，亦即與此因無關，皆不用此因。亦即，「所聞性」與常或無常並無關係；故「所聞性」並不能用來證明聲是常或無常。「常」與「無常」的正反二宗，皆「不共此因」。

「常無常外餘非有故」：然而一切世間中，除了常法與無常法外，更無有餘物、無有別法。

「是猶豫因」：「猶豫」，即不定、不確定。以此「所聞性」既不得成為「常宗」之因，亦不能成為「無常宗」之因，因此它在「常性」與「無常性」之間，竟不能確說是屬於哪一個，以其屬性 (Attribute) 不定，故成為另一種猶豫性之因。

「此所聞性，其猶何等」：「猶」，猶如，像。「何等」，何等物，什麼東西。謂，這「所聞性」，到底像什麼東西（是什麼東西）？亦即，它既不是屬「常性」，

亦不屬「無常性」，那麼它究竟是什麼屬性？難道世間還有「非常非無常」之物，或「亦常亦無常」之物嗎？「所聞性」之性如是不可界定，即是「不定」；又不屬任何一法，則是「不共」，故「所聞性」是「不共不定因」（正反兩方皆不共用之不定因）。

義貫

所「言不共」不定因「者，如」立量「說：聲」是「常」住（宗）；以其為「所聞性故」（因）。然而「常」與「無常」一一「品皆離此因」（皆不依此因，與此因無關），且一切世間中除了「常」法與「無常」法「外」，其「餘」更「非有」任何法「故，是」故所聞性即成一種性質「猶豫」不確之「因」；關於「此所聞性」之性，「其猶何等？」（它究竟是何性質？），它到底是常或無常、或非常非無常等，竟不可說，故成正反兩方皆不共用之不定性因。

似因B3：於同品喻中一分轉

而於異品喻中徧轉之不定因

論 同品一分轉異品徧轉者，如說：「聲非勤勇無間所發，無常性故」。此中「非勤勇無間所發」宗，以電、空等爲其同品。此無常性於電等有，於空等無。「非勤勇無間所發」宗，以瓶等爲異品，於彼徧有，此因以電、以瓶爲同法故，亦是不定。爲如瓶等無常性故，彼是勤勇無間所發？爲如電等無常性故，彼非勤勇無間所發？

註釋

「聲非勤勇無間所發，無常性故」：假如立量云：「聲是有法」，而以「非勤勇無間所發」為宗；舉因云：「以其為無常性故」。

「同品一分轉異品徧轉」：「一分」，一部分，或一半。「轉」，運轉、運作、作用（function, work, operate, fit into）。「徧」，完全。謂此「無常性」之因，對於同品類之法，只有「一部份」能作用；而對於異品類之法，卻「完全」能相合、能運作；因此「因」便遊移於正反二論之間，不能一定是支持那一方，所以有不定之過。

「非勤勇無間所發」：「非勤勇無間」，非人為不斷努力或天然不斷作用。「所發」所成就者。

「以電、空等為其同品」：「同品」，同品喻。因為不是勤勇無間所成就的，因此當以電或空等為其同品喻，而舉喻言：「同喻如電、空」。因為「電」是猝然、剎那間發生的，所以不是勤勇無間所發。而「空」是非所作性，所以也非勤勇無間所發。因此電與空都可以成為其同品喻。

「此無常性，於電等有，於空等無」：雖然電與空都能合於其「非勤勇無間所發」之宗，而得為其同品喻。然而對於因支（無常性故），則電是無常，有「無常性」；但空則無「無常性」；因此說：這因支（無常性）在同品喻中，只有一部分可以相合（運作）——「同品一分轉」。

「非勤勇無間所發宗，以瓶等為異品」：此「非勤勇無間所發」宗，當以瓶等喻為其異品，而舉喻言：「異喻如瓶等」。因為瓶確是「勤勇無間所發」（須人為之力不斷地去製作才能成就，故是勤勇無間所發），所以與「非勤勇無間所發」宗不同品類，因而「瓶」可以成為此宗之「異品喻」。

「於彼徧有」：此為論文省略之言，而「無常性」之因，於彼瓶等物是「徧有」（瓶等完全有無常性），亦即瓶等物有無常性（是無常性）。因此，瓶對「無常因」來講，也是同品（以瓶也是無常故）。

「此因以電、以瓶為同法故，亦是不定」：「此因」，此無常之因支，既然以「電」為同法喻（如上文中說），今又以「瓶」為同法喻。但電「非勤勇性」，而瓶

卻是「勤勇性」（勤勇無間所作），因此這「無常因」也變成在兩個性質相反的喻支中（電與瓶），都能運作，於是此因即變成「不定因」（不定性之因）。

「如瓶等無常性故，彼是勤勇無間所發」：如今，論者是否要用「異喻如瓶等」之無常性，而令彼「聲」成為「勤勇無間所發」宗呢？（若如是，則與原來所立之宗相違）。

「為如電等無常性故，彼非勤勇無間所發」：還是要說「如同喻之電等」之無常性故，而成立彼「聲非勤勇無間所發」之宗呢？

詮論

這「不定」因的毛病出在：凡所舉之「因」，對於「宗」及「喻」都須一致，亦即，此「因」若對「宗」是同品，對「喻」也須是同品，且皆須「徧轉」，即完全符合；不能有「一分轉」及「徧轉」同時出現，也不能同時對同品能轉，對異品也能轉；如是等情形，都會令這因支變成「不定因」。

義貫

所言因支為「同品一分轉異品偏轉者，如」有人立量「說：聲」為有法，而立「非勤勇無間所發」為宗，舉因云：以其為「無常性故。」而「此」立量「中」之「非勤勇無間所發」之「宗」，當「以電」或「空等為其同品」喻，然「此無常性」之因，「於電等」是「有」（因電是無常性），「於空等」則「無」（因空非無常性），故此無常因於電及空二同品喻之間，成為一分轉（一半轉）之不定因。

再者，此「非勤勇無間所發宗」，當「以瓶等」物「為」其「異品」喻，而無常因「於彼」瓶等異喻為「偏有」（即瓶等完全是無常性），如此一來，「此」無常「因」既「以電」為同法，又「以瓶為同法故，亦是」有「不定」之過。試問：此論者之意，其宗「為如」異喻之「瓶等」之「無常性故」，而立「彼」聲「是勤勇無間所發」宗呢？抑「為如」同喻之「電等」之「無常性故」，而立「彼」聲「非勤勇無間所發」宗？

似因B4：於異品喻中一分轉
而於同品喻中徧轉之不定因

論 異品一分轉同品徧轉者，如立宗言：「聲是勤勇無間所發，無常性故。」「勤勇無間所發」宗，以瓶等為同品，其無常性，於此徧有。以電、空等為異品，於彼一分電等是有，空等是無，是故如前亦為不定。

註釋

「異品一分轉同品徧轉」：所立之因於異品喻中，有一半（一分）是可以運作的（一分轉），於同品喻中卻全都可運作（徧轉）。

「聲是勤勇無間所發，無常性故」：立量云：「聲」是有法，立「勤勇無間所發」為宗，舉因云：「以其是無常性故」。

「以瓶等為同品」：謂此「勤勇無間所發宗」，係以瓶等為其同品喻，（因為瓶是勤勇無間之所作故）。

「其無常性，於此偏有」：「此」，指瓶。謂因支的無常性，於此瓶喻（同品喻）為偏有（以瓶等之性完全是無常）。

「以電空等為異品」：謂此「勤勇無間所發」宗卻是以電、空等為異品喻，因為電與空等皆是非勤勇無間所作故，得成為此宗之異品喻。

「於彼一分電等是有」：謂無常性於彼喻中，其一半，電等是有無常性。

「空等是無」：但在空這一半（一分）而言，卻是沒有無常性。因此也成「不定之因」。

義貫

所言於「異品一分轉」而於「同品偏轉」之不定因「者，如」有人「立宗言：聲」是有法，立「勤勇無間所發」為宗，舉因云：以其為「無常性故。」此「勤勇

無間所發宗」係「以瓶等為」其「同品」喻（以瓶亦是勤勇無間所作），且「其」因支之「無常性，於此」同品之瓶喻為「徧有」（以瓶亦是無常性故）。然而此勤勇無間所發宗卻是「以電、空等為異品」喻（因電空皆非勤勇無間所發性，故是異品法），而其因支之無常性，「於彼」異品喻中之「一分」（一半）「電等是有」（電是無常性故），然於「空等」卻「是無」（空非無常性故），因此這因支的無常性在異喻中，便有一半可轉，一半不可轉，「是故」此因支即「如前」述「亦為」有「不定」之過。

似因B5：於俱品喻中皆一分轉之不定因

論 俱品一分轉者，如說：「聲常，無質礙故。」此中常宗，以虛空、極微為同品，無質礙性於虛空等有，

於極微等無；以瓶、樂等為異品，於樂等有，於瓶等無；是故此因以樂、以空為同法故，亦名不定。

註釋

「俱品一分轉」：「俱品」，同品喻與異品喻兩者皆。謂於同品喻與異品喻皆各有一分轉、一分不轉（一半轉、一半不轉）。如上所說，若要所立為真能立，則必須是「同品定有，異品徧無」（同品徧轉，異品不轉）。現在同品只一分轉，所以不是徧轉（定有）；而異品亦一分轉，則不是徧無（不轉），故此因支即橫跨同異兩品，不能確定，故有不定因之過。

「聲常，無質礙故」：如立量云：「聲是有法，以常住為宗」，而立因云：「以其無質礙故」。

「此中常宗，以虛空、極微為同品」：此處的「常」宗，當以虛空與極微為同品喻。因為立此宗者必為聲論外道，此輩外道係執虛空與極微皆是常，故對他們而

言，虛空與極微得為其「常宗」之同品喻，而立量云：「聲是常為宗；因：無質礙故，同喻如虛空、極微。」

「無質礙性於虛空等有，於極微等無」：然而其「因支」之無礙性，對於虛空而言則是有（亦即虛空有非質礙性，此即是「一分轉」），但對於極微而言則是無（亦即極微無非質礙性，此即是「一分不轉」）；因此，此「無質礙因」支，在同品喻中，便成為「一分轉，一分不轉」（亦即，無質礙因，於同品喻中，一半可以 work，一半不能 work），故有不定因之過。

「以瓶、樂等為異品」：「樂」，樂受。又此「常宗」，必定是以瓶與樂受為異品喻，而立量云：「聲是常為宗；因：無質礙故；同喻如虛空、微塵；異喻如瓶與樂受。」因為瓶是無常，樂受亦是無常，因此皆得為此常宗之異喻。

「於樂等有，於瓶等無」：然其「無質礙因」支，對於樂受來講是有（樂受亦是無質礙），故「無質礙因」於樂喻便可轉——此即是於「異品一分轉」。但此「無質礙因」對於瓶喻而言卻是無（瓶有質礙，非無質礙），故此「無質礙因」於瓶喻

即不轉——此即於「異品一分不轉」。合上，則此「無質礙因」，便於同品喻與異品喻中，皆各有一半轉，一半不轉，故成不定因。

「以樂、以空為同法故，亦名不定」：謂此無質礙因，既可以「樂」為同法喻，又可以「空」為同法喻，但樂是無常，而空是常，一常一無常，皆可為「無質礙因」之同法喻，是故此「因」有不定之過。

義貫

所言「俱品一分轉」之不定因「者，如」立量「說：聲」是「常」為宗，舉因云：以其為「無質礙故。此」立論「中」之「常宗」，係「以虛空」與「極微為」其「同品」喻（因虛空與極微皆是常，故得為同品喻），然而其「無質礙性」之因支，「於虛空等」是「有」，以虛空亦是無質礙，故無質礙因於此同品喻為一分轉。然而無質礙性之因「於極微等」則是「無」，以極微非無質礙，故無質礙因於此同品喻中，即成一分不轉。又此常宗，當「以瓶、樂等為異品」喻（以瓶樂皆為無常，故得為常宗之異品喻）；然而其無質礙性之因支，「於樂等」是「有」，因為樂亦是

無質礙，故此無質礙因支於此異品喻中，成為一分轉。但此無質礙性之因，「於瓶等」則是「無」，因瓶非無質礙，故此無質礙性之因，於此異喻中，便成為一分不轉。是故此無質礙因，於同品喻與異品喻中，皆各有一分轉、一分不轉之現象，故成不定因。「是故此」無質礙性之「因」既可「以樂」、又可「以空為」其「同法」喻「故，亦名」為有「不定」之過（以樂是無常，而空是常，一常一無常，其性相反，但卻可並為同法喻，而其因支卻可於兩個性質相反的喻中轉，故此因有不定之過）。

似因 B6：相違決定之不定因

論 相違決定者，如立宗言：「聲是無常；所作性故；譬如瓶等。」有立「聲常；所聞性故；譬如聲性。」

此二皆是猶豫因故，俱名不定。

註釋

「相違決定」：即決定相違，指兩造所立之宗，正相違悖。

「此二皆是猶豫因」：此二宗的因支，都變成是猶豫因。因為「無常宗」固然是「所作性」，但這「所作性」並不能用來駁斥敵方的「聲是所聞性」，以證明「聲非所聞性」，令敵論之因不得成立，從而否定其宗。以此「所作性」因，不能達到破他宗的目的，故成為一種「猶豫因」。再者，「常宗」的「所聞性」，既不能證明己方「聲為常」之宗，又不能破斥敵方的「所作性」。敵我雙方既皆不能破斥對方，兩宗便各成自說自話，毫無交集，因此其因皆成「猶豫因」，不能達到確論的結果（因為敵我兩個針鋒相對之宗，卻可以並立，且無法確定那一個是正確的——既然一正、一反，必定只有一個是「是」，而另一個為「非」，今雙方所舉之因，既皆不能證實誰是誰非，則其「因」成為「猶豫不確定」矣。）

正反二宗「相違決定」（決定相違）而其因反為不定「者，如」有人「立宗言：聲是無常」，舉因言：以其為「所作性故」；舉喻言：「譬如瓶等」。然「有」對手「立」宗云：「聲」是「常」，舉因云：以其為「所聞性故」，舉喻言：「譬如聲性」。（然而此二宗之因，所作性與所聞性，並不能互相駁斥對方，令不成立；以因支不能破斥對方，故雖其宗旨明顯相違，但二宗卻能同時並立。）是故「此二」因支「皆是猶豫因」，無有能破他立己的確定作用「故，俱名」為「不定」因。

C · 四種相違之似因

論 相違有四：謂一、法自相相違因，二、法差別相違因，三、有法自相相違因，四、有法差別相違因等。

註釋

「法自相」：即宗體之自性，亦即宗體的本意。

「法差別」：即論者對宗體暗自所作的引申意、別有所指，或隱含（imply）之意，非宗體之本意，故稱差別。

「有法自相」：即宗依（有法）之本意。

「有法差別」：即論者對宗依的特別引申或隱含之意。以非「有法」之本意，故稱差別。

義貫

本節從略；（以下當細述故。）

似因 C1：與法自相相違之似因

論 此中法自相相違因者，如說：「聲常，所作性故，或勤勇無間所發性故。」此因惟於異品中有，是故相違。

註釋

「法自相相違因」：與宗體之自體相相違之因支。

「此因惟於異品中有，是故相違」：「惟」，同唯，僅只。「此因」，指此二因：

「所作性」與「勤勇無間所發性」。「異品」，指與此宗相異的無常宗。謂「所作性」及「勤勇無間所發性」這兩個因，都是只有在異品的「無常宗」中才有，亦即：唯有「無常宗」才能適用這兩個因支，但於「常宗」卻不適合，所以此二因是與宗體相違的，故稱相違因。

義貫

「此中」所言與「法」（宗體）之「自」體「相」（自性）「相違」之「因者，如」立量「說：聲」是「常」為宗，以其為「所作性故，或」以其為「勤勇無間所發性故」為因。然「此」二「因」皆「惟於異品」的無常宗「中」才能「有」（才能適用），而於此常宗則不合，「是故」有因支與宗體「相違」之過。

似因 C2：與法差別相相違之似因

論法差別相違因者，如說：「眼等必為他用；積聚性故；如臥具等。」此因如能成立眼等「必為他用」，如是亦能成立所立法差別相違積聚他用：諸臥具等為積聚他所受用故。

註釋

「法差別相違因」：「法」，即宗體。「差別」，非宗體之本意，而是論者暗中賦與或影射之意。「相違」，與宗體相違。「因」，因支。

「眼等必為他用」：「眼等」，眼等五根，此為「有法」。「必為他用」，此為宗體。「用」，受用。「他」，這個立論的問題癥結就在這個「他」上。在文字表面上看，這「他」應是指「身根」，而謂：眼等諸根必定是為了身根所受用。若

是這樣，就沒有什麼問題。然而立此論者為外道，此論者心中所指的「他」，不是身根，而是暗指「神我」。因外道人計有我，而其「我」又有二種：一、神我，是不生不滅的真常之體。二、我身，是積聚四大所成，為有生有滅，且是為神我所受用者。

「積聚性故」：因為眼等根是積聚性（四大等積聚而成），且為身之所受用。所以外道論者即以此推而廣之，成為：

∴ 眼（積聚性）↓ 為身所受用
∴ 身（積聚性）↓ 為神我所受用

然而其第二段的推論卻隱含而不言，而將「眼，積聚性——為身所受用」的「身」字，換成涵意隱晦曖昧的「他」字，然後企圖以此「他」字暗指「神我」。

「如臥具等」：臥具亦為積聚性（以亦是四大積聚而成故），而外道言：其積聚之因為令身受用。論者即以此喻，要比知「身亦為積聚性，為了令神我所受用」。論

者所犯的錯誤為：即使「積聚之臥具是為了令身受用」，也不能證明「積聚之身根是為了令神我受用」。原因為：

一、積聚性的臥具為積聚性的身所受用；但神我並非積聚性，如何能受用積聚性之身？

二、神我之有無尚且未能確證，如何能受用現前確有之身？

三、「臥具為身所受用」尚且不能用來證明「眼等諸根為身之所受用」，更何況能進而用來證實「身為神我所受用」。

因為這三個述，第一個是實有，第二個為推想，第三個完全是想像，且這三個敘述是「平行的」(parallel)，沒有交集，亦即彼此之間並無因果關係，是故這種推論不能成立。

「此因如能成立眼等必為他用」：「此因」，此積聚性之因。「成立」，證實、支持 (support)。「眼等必為他用」，眼等諸根必是為了令「他」(身根)受用。

「如是亦能成立所立法差別相違積聚他用」：「如是」，這麼一來，反過來說。

「成立」，支持（在此意為駁斥）。「所立法」，所立之宗，即「必為他用」。「所立法差別」，即指神我。（本來「所立法」是指身根，而論者所隱含的「差別」之意，卻是指神我。）「相違」，違背於。「積聚他用」，是積聚性而為他所受用。合上句云：如果此「積聚性之因」，真能用來支持（證實）「眼等諸根必是為身根所受用者」之宗。那麼，反過來說，此因亦能用來證實：因為神我（所立法差別）是違背了積聚性（非積聚性），因此身根並非為「他」所受用。

「諸臥具等，為積聚他所受用故」：因為正如同諸臥具等，臥具本身是積聚性，而且亦為同是積聚性的「他身」之所受用。同理可證，若「神我」要受用此積聚性之身，則「神我」本身必須也是與此身一樣是積聚性；但「神我」並不是積聚性，故神我不能受用此身。又，若你轉計說「神我也是積聚性」，則神我亦成無常，則違汝宗言「神我是真常，不生不滅。」是故，你所立的宗「為他受用」，不得成立。

義貫

所言與「法差別相違」之「因者，如」立量「說：眼等」諸根「必為他」（身根

或神我)所受「用」(此為宗)，立因云：以其為「積聚性故」；舉同喻云：「如臥具等」，以臥具為積聚性，且必為他身所受用。然而「此」積聚性之「因如能成立」(支持)「眼等必為他用」之宗，「如是」，反過來「亦能成立」(支持)「所立法差別」(神我)為「相違」於「積聚」性(神我非積聚性)故身非為「他」所受「用」(非積聚性之神我，無法受用積聚性之身)。正如同「諸臥具等」本身「為積聚」性，且為積聚之「他」身「所受用故」；因而此立量中，所立之因，對法差別有相違之過，故成似能立因。

似因 C3：與有法自相相違之似因

論 有法自相相違因者，如說：「有性，非實非德非業；有一實故，有德業故；如同異性。」此因如能成

遮實等，如是亦能成遮有性，俱決定故。

註釋

「有法自相」：「有法」，即宗依。「自相」即言陳（如言所陳），亦即其表面、直接的意思（並非隱含的言外之意）。

「有性」：大有之性。

「非實非德非業」：印度勝論外道立「六句義」：

一、實句——謂諸法體實，為德業所依，實句有九：地、水、火、風、空、時、方、我、意。（此為主諦）

二、德句——為實句之屬性功能，共有二十四德：色、香、味、觸、數量、別性、合、離、彼性、此性、覺、樂、苦、欲、瞋、勤、勇、重性、液性、潤性、法、非法、行、聲。（此為依諦）

三、業句——此為諸實句之運動，共有五業：取、捨、屈、伸、行。（此

為作諦)

四、大有句——此「有」體是一，謂實德業三者同一「有」，故稱大有。

五、同異句——謂由此句之法，而令諸法有所同異。（亦即，此即一切諸法「同異的總原則」，或總動力；外道計此句為實有。）

六、和合句——謂由於此句之法，而能令一切諸法和合（故此句即是一切諸法「和合之總動力」，若無此句，一切諸法皆不得和合；外道計此句為實有。）又謂，由和合句之作用，而能令實、德、業、大有、同異五句，相互攝屬而不相離。

勝論師所立之六句義中，其實是以「大有」(Being)為中心，為主體，因為彼說：「大有」含實、德、業（擁有實、德、業），但「大有」卻是獨立的、一體的，「大有」大於實、德、業，能顯實、德、業之性，但「大有」本身並非實、德、業，既非實、德、業之總合，亦非實、德、業分別之性；譬如梵天擁有一切眾生，但梵天本身並非一切眾生，或任何眾生。故彼立量云：「大有不是實、不是德、也不是

業。」這是為了表示「大有」是「超乎一切的存在，擁有一切，卻非同於一切」。

「有一實故，有德業故」：這是外道所立的因。為什麼說「大有不是實、不是德、也不是業」，理由何在？因為：大有擁有「實句」。「有德業故」，大有不但擁有實句義，而且也擁有德句義與業句義；因此，大有非實、德、業。外道此立論的邏輯是：「大有」既擁有「實德業」，則它本身就不是實德業，因為它是「擁有者」(the possessor)，而實德業是「被擁有者」(the possessed)；「擁有者」不可能等於「被擁有者」，因為「擁有者」大於「被擁有者」，此「大有」是大於一切「有」，故稱「大有」。若用邏輯形式(formula)表示，即如：

∴「大有」擁有「實德業」

∴「大有」>「實德業」

∴「大有」≠「實德業」(「大有」非實德業——「大有」非實、非德、非業)
 ∴「大有非實非德非業」宗成立。

(∴讀為「因為」；∴讀為「所以」)

這樣的立論，有點像公孫龍子的「白馬非馬論」。但讀者須知，外道此「大有」論，乃至整個六句義，並不是鬧著玩的，其最終之目的在欲成立「梵我」及「神我」之超然、擁有一切，然又不屬於一切。

再者，外道的「有一實故、有德業故」還有另一層意義，即：於「大有句」外，決定別有實、德、業句之實體獨立存在，但這實德業雖是獨立存在，卻是為「大有」所擁有。其立量為：「實德業是有法，宗為：離大有性外決定別有；舉因云：有一實故，有德業故。」

「如同異性」：此為論者所舉之「同喻」，謂喻如「同異」之性，「同異」與「大有」一樣，是實有之性，而且它也與「大有」一樣「非實非德非業」。

「此因如能成遮實等」：「此因」，指「有一實故，有德業故」（因為大有擁有實德業，所以大有本身不是實德業。）「成」，成立。「遮」，妨，令不成就，令不成立（invalidate; repudiate）。「實等」，實德業等。謂這個因支如果能令「大有即是實德業」不能成立，因而成立「大有非實德業」。

「如是亦能成遮有性」：「有性」，大有之本性，即大有能擁有實德業之性。謂，反之，此因也能用來令「大有擁有實德業」之性，不得成立。為什麼呢？既然你說：「大有非實、非德、非業」，則大有之中，應無實、德、業之性；若「大有中無實德業之性，則不能說「大有」擁有實德業；因此，「大有」之「有性」，便成「無性」，因為「大有」中無實德業，即無一物，故不能再稱「大有」為「有性」，亦不能稱「大有」本身為實有之性，以其中無物故。又，若「大有」本身非實德業，但一旦擁有實德業之後，即含有實德業之性，就不能再說「大有非實德業」了。又，「大有」中，除實德業外，並無他物，故「大有」所現出之性，其實即是實德業之性；大有既擁有實德業，且除實德業外，「大有」之中並無他物，而且大有所現的性，也是只有實德業之性，因此要硬說「大有非實非德非業」，是不能成立的。

「俱決定故」：「俱」，指上面所說的「二遮」：「遮實等」及「遮有性」。這二遮都是決定成立的。簡言之，汝所舉之因，若能遮大有「是實德業」（而令「非實非德非業」之宗成立），必也能遮大有為「有法之性」（便成：大有非是擁有實德業

之「有性」——而是無性），是故此因成為與「有法自相（自性）相違」之因。

義貫

所言與「有法」之「自相」（自性）「相違」之「因者，如」有人立量「說：」「大」有」之「性」（擁有一切，但其本身則）「非實、非德、非業」（為宗）；立因云：以大有擁「有一」體之「實故」，亦擁「有德」句與「業」句「故」，大有擁有一切、大於一切，故非實德業。喻「如同異性」。然而「此因」支「如能成」立「遮」止大有即是「實」德業「等」，而令大有非實德業之宗成立，「如是」，反之，「亦能成」立「遮」止大有之擁「有性」，而成非有性（無性）；以此二遮「俱決定」成立「故」，此因便有與有法（宗依）之自相相違之過。

詮論

勝論師又稱衛世師，又名鵠鷗仙人。「其人在佛前八百年出世，時人以其晝避聲色，匿居山藪，夜絕視聽，方行乞食，有似鵠鷗鳥，故名鵠鷗仙人。及獲五通，遂說論十萬偈，謂證菩提，便欣入滅。」後傳法於弟子五頂（見三藏法數四八一頁

衛世師條，及窺基大疏）。

又，印度勝論師的「大有」之說，比之中土，亦不得專美，以中土的老子亦有類似之說。老子謂：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母（即能生及包含一切），吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。」（老子道德經上篇，第二十五章）。此中「獨立而不改」即同勝論之大有之性，為有實自體性，且能離一切法而有（獨立），並且其性為「常」（不改）。「可為天下母」即是能生一切法，含有一切法。「名曰大」，即與「大有」之名雷同。

似因 C4：與有法差別相相違之似因

論 有法差別相違因者，如即此因，即於前宗有法差別作有緣性，亦能成立與此相違作非有緣性，如遮實等，俱決定故。

註釋

「有法差別相」：「有法」，即宗依，如前章中之「大有」。「差別相」，與「自相」相對，為有法之「意許」（論者自意所許），亦即：論者心中所暗指之意，也即是他真正的意思。如「大有」這一宗依直接之意為「有性」，但論者卻是暗指「大有離一切法而有之性」，這就是此處的「有法」之「差別相」。

「此因」：即「有一實故，有德業故」之因支。

「即於前宗」：即「非實、非德、非業」之宗。

「有法差別」：此宗之有法為「大有」，依勝論言，即此「大有」為有實體，而其差別相即是「無實體之大有」。

「作有緣性」：「緣」，即是因。「作有緣性」，即成為其是「有」之因，而成立：「大有之性為離一切法有自性」。

「與此相違作非有緣性」：「非有」，即無。謂此因支亦能成立（支持）與「有實體」相違的「非有」，如成為：「非有實句、非有德句、非有業句」之因，然外道言「實德業」皆是實有，因此即自相矛盾。

「如遮實等，俱決定故」：如遮「大有是實有」，或遮「大有非實有」，這兩個都可以同時成立（決定），所以此「因」與「有法的差別相」（外道心中暗指的：「大有離一切法有實體」）相違。

義貫

所言與論者心中所暗指的「有法差別」之相「相違」之「因者，如即此」有一

實故，有德業故之「因」支，「即於前」述之「宗」之「有法差別」相，若能「作」為「有」之「緣性」（因性），而成立大有之性為離一切法有自性，則「亦能成立」正「與此相違」之論，而「作」為其「非有」之「緣性」（因性），而成立非有實句、非有德句、非有業句。正「如遮」止大有為「實」有與非實有「等」，二者「俱」是「決定」可成立「故」，此因即有與宗依之差別相相違之過。

詮論

此章之大意，簡言之為：

A【正論】 ∴「大有」有實德業 ∴「大有」離一切法有自性

（∴它有自性 ∴才能擁有他法；

∴「大有離一切法有其自性。」）（∴讀為「因為」；∴讀為「所以」）

B【反論】 ∴「大有」有實德業 ∴「大有」離一切法無自性

（∴「大有」之「有」性，即是「有實德業」性，

亦即，「大有」之所以為「有」，是因「有實德業」，

亦即，其「有」即是「實德業」；

亦即，其所「有」者，即是實德業，除實德業外，「大有」並無所有。

∴「大有」不能離實德業而有性

∴「大有」離一切法即無自性。()

3·似喻

論 已說似因，當說似喻。

似同法喻有其五種：一、能立法不成。二、所立法不成，三、俱不成，四、無合，五、倒合。

似異法喻亦有五種：一、所立不遣，二、能立不遣，三、俱不遣，四、不離，五、倒離。

詮論

所謂「喻」，即事喻，亦即於提出宗（命題）與因（理由）之後，必須再舉出具體的事實，也就是證據（evidence），才能證明你所提出的宗與因是有「事實」上。

的。依。據。的。因為你所提出的「命題」(宗)與理由(因)，基本上都是理論上的，是你「自許」的，也就是主觀的，雖然是從你「自教」的架構中所紮繹出來的，但仍是在你們主觀的理論中自成一派、「言之成理」之說，然而你們的教義對他教而言，則並不一定成立。因此，你必須提出至少一個「客觀的」、「事實上」的，且與「宗」及「因」都有關係，並且能指出「宗」與「因」之間之邏輯必然性的「具體事實」，這樣的一個具體事實(tangible thing or fact)，便是因明所說的「喻」。所以因明中的「喻」，相當於證據(evidence)或「證喻」(Evidential Analogy)，或「喻證」(Analogical Evidence)。這是指「能立喻」而言，亦即能夠支持所證明的理論(宗因)的喻。然而，所舉的喻，如果徒有其喻之形式，但其本身上卻有種種缺陷或謬誤，因此不能盡到為「宗、因」作「舉證」的功用，這個喻便稱為「似能立喻」，而不能真正成立。

義貫

本節從略；以下當詳述故。

A · 似同喻

似同喻一：能立法不成之似同喻

論 能立法不成者，如說：「聲常；無質礙故；諸無質礙見彼是常。猶如極微。」然彼極微所成立法，常性是有，能成立法無質礙無，以諸極微質礙性故。

註釋

「能立法」：即是「因」；因為唯有靠著「因支」的支持，「宗」才能成立，故「因」即是能立，而「宗」則為所立。

「聲常；無質礙故」：如立量云：「聲是常」為宗；舉因云：「以其無質礙故」。

「諸無質礙見彼是常」：此是五分論「宗、因、喻、合、結」的「合」，意謂：

以諸無質礙性之物，吾人皆得見彼是常，因此可知一切無質礙者皆是常；因此，「結」云：聲是常。不過此「結」在論文中則省略了。

「猶如極微」：此即是所舉之喻。「極微」，猶如今所說之原子，為物質最小的單位。

「所成立法」：即是「宗」。

「然彼極微，所成立法，常性是有」：但是這個「極微」之喻，對於宗（所欲成立之法）而言，其常性是有；亦即：有常性；亦即：極微，縱然與宗一樣，是有常性的。

「能成立法無質礙無」：「能成立法」，即因。謂：但是極微卻沒有「因支」所說的「無質礙性」，亦即：極微非「無質礙性」，所以與因支不合。

「以諸極微，質礙性故」：因為諸極微是有質礙性的，故此「極微喻」對於「因支」（無質礙故）而言，不能成立；由於「喻與因違」，故有「能立法不成」之過。

所言「能立法不成」喻「者，如」立量「說：聲」是「常」為宗，以其「無質礙故」為因，合云：以「諸無質礙」性之物，吾人皆得「見彼是常」，而聲是無質礙，故是常。同喻：「猶如極微。然彼極微」之喻，於「所」欲「成立」之「法」（宗）之「常性」即使「是有」（即使極微是常性），但於「能立法」（因）之「無質礙」性卻「無」（極微非無質礙），「以諸極微」本是有「質礙性故」，因而此喻之性與因支不合，故喻與因違，是故有能立法不成之過。

似同喻二：所立法不成之似同喻

論 所立法不成者，謂說：「如覺。」然一切覺、能成立法無質礙有，所成立法常住性無；以一切覺皆無常

故。

註釋

「所立法」：即所欲立之宗。

「謂說如覺」：這是承前述之宗：「聲是常，無質礙故」，而所作的「喻」。「覺」，是勝論六句義中德句之第十一，相當於佛法中的心心所法之總名。此「覺」可作覺知（perception）解，亦可作覺受（sensation）解。

「然一切覺、能成立法無質礙有」：「能成立法」，即因支；此因支為「無質礙性」。「有」，有此覺之性。謂：但是此一切覺知之喻，對於「因支」所說的「無質礙性」是有（亦即，「覺」是無礙性），因此，此喻對因支來講，可以成立。

「所成立法常住性無」：「所成立法」，所欲成立之法，即宗支。「常住」，由於所立之「宗」為：「聲是常」，所以「常住」即為此論之「宗」（所成立法）。「無」，無此喻之性，無喻中所說的「覺」性，亦即：此常住之「宗」，無「覺」之

性；因此「喻」之性與「宗」之性相違（喻與宗違），故有「所立法不成」之過。

義貫

所言「所立法不成」喻「者，謂」所立之宗如前：聲是常，以其無質礙故，而舉喻「說：如覺」知等，「然一切覺」知（心心所法）於「能立法」（因）之「無質礙」性是「有」（覺性為無質礙），但於「所成立」之「法」（宗）之「常住性」卻「無」（覺性非屬常住法），「以一切覺」知、覺受「皆」是「無常故」，是故此喻與宗違，而有所立法不成之過。

似同喻三：俱不成之似同喻

【論】俱不成者，復有二種：有及非有。若言：「如瓶」，有、俱不成。若說：「如空」，對非有論，

無、俱不成。

註釋

「俱不成」：「俱」，指宗與因。謂此喻對宗與因二者而言，俱不能成，因為此喻之性與宗及因之性，皆不相合。

「有及非有」：即有喻及非有喻。

「若言如瓶」：此仍是承前所立之宗：「聲是常，以其無質礙故。」舉喻言：「如瓶」。

「有、俱不成」：「有」，謂瓶雖是有（具體而有之物）。「俱不成」，但是因瓶是無常，又有質礙，故與常「宗」及無質礙「因」皆相違，是故此喻對宗與因二者來講，俱不能成立。

「若說：如空」：同樣是承前所立宗：「聲是常，以其無質礙故」，舉喻言：「如空」。

「對非有論，無、俱不成」：「非有論」，即無空論之外道，即是計「空」非有者。「無」，無空。「俱不成」，則此空喻對無空論者來講，既已無空，那還談得上「空」是常或無常、有質礙或無質礙呢？因此，此喻對無空論者而言，於「宗」與「因」皆有相違之過，故皆不成（俱不成）。

義貫

所言對宗與因「俱不成」之喻「者」，此「復有二種」，即：「有」喻「及非有」喻。「若」立量「言：」聲是常為宗，以其無質礙故為因；舉喻云：「如瓶」；瓶雖是「有」，但因瓶是無常，且有質礙，故此喻對宗與因而言「俱不」能「成立」。又「若」舉喻「說：如空」；此喻對有空論者來講是有（可以成立），但「對非有」空「論」外道而言，則是「無」（不能成立），因為他們說：既已無「空」（既然連「空」都沒有了），何得而論「空」是常或無常？是有質礙或無質礙？因此，此喻對宗與因而言「俱不」能「成」立。

似同喻四：無合之似同喻

【論】無合者，謂於是處無有配合，但於瓶等變現能立、所立二法，如言：「於瓶，見所作性及無常性。」

註釋

「無合」：「合」，配合、結合。「無合」，沒有配合之詞。指此喻不能顯出宗、因的邏輯關連，與宗因不能密切配合，以便證成所立之宗。真界法師云：「蓋凡立量，應陳合辭，如言：『諸所作者皆是無常等』；今闕其辭，故成斯咎。」

「於是處」：於此喻處。

「無有配合」：「配合」，搭配結合。指此「喻」與「宗、因」之間，不能好好地配合，以達到其「喻」應有的作用。

「但於瓶等」：「瓶等」，瓶等喻（這個「瓶等」，只是舉一個例而言。）此謂：

只是在所舉的喻中，例如「瓶」等等。

「雙現能立，所立二法」：「雙現」，指平行列出。「能立」，即因支。「所立」，即宗支。謂只在所舉的事喻中，平行地列出宗與因二法之性，中間並無交集。

「如言：於瓶，見所作性及無常性」：如立量言：「聲是無常」為宗；「以其為所作性故」為因；舉同喻言：「於瓶（這樣的實例中），（我們都可以）見（到瓶有因支的）所作性及（宗支的）無常性。」在這個喻中，雖提出了「瓶」具有宗與因之性，但卻沒有指出這兩個性之間究竟有何關連；亦即，等於還是未能提供一個證據，來證明「因為是所作性，所以是無常」這個道理。在舉喻時須知：現在所舉的「喻」之目的是：拿出一個實例來支持「所作性」（因）即是「無常」（宗）；亦即是以一實例來證明「以所作性故，故無常」。但現在論者只把瓶的二性「並列」（平列），兩者之間並無任何邏輯關連，所以並不能和宗因「合」起來，令宗與因也成立如是邏輯的關連（充分必要性）。

又，這個喻的缺失之關鍵處在於「及」字，因為「及」是對等連接詞；現在若要補救這個缺失，必須改說：「聲是無常，以所作性故，同喻如瓶，（合云：）諸所作者皆是無常。」在此加一句「法合」之詞，即能令「喻」與「宗因」二法密切結合。論者原本所立的宗與因，理論上雖無毛病（無過），皆能成立，那只是他依「理」而「自許」（能自圓其說者），所以是主觀的，即使能「言之成理」，但並沒有客觀事實的證明（證據）；現在舉喻，即是於「理上」的宗因之外，再提出一個客觀的「事上」的具體證據，以證所立之「宗因」是有事實根據的，並非憑空妄想的，因此此「喻」即可證明「宗」與「因」的正確性與實在性。是故，此喻不但須顯出「宗」與「因」之性，且須能指出「宗」與「因」之間的邏輯關連性：即充分必要性。如是之「喻」才能成為「宗與因」，在事實上的有力證據。

義貫

所言「無」邏輯配「合」之喻「者，謂於是」喻「處」，對於宗因，「無有」能令其搭「配」結「合」之邏輯關聯；「但」（只）「於」所舉之「瓶等」喻上，以平

行法「雙現」出「能立」之因與「所立」之宗「二法」之性，故喻與宗因，並不能密切配合，以達到喻支應有的作用。「如」立量「言：」聲是無常為宗；以其是所作性故為因；舉喻云：「於瓶」，吾人皆「見」其為「所作性及無常性」。(此喻雖顯示了它具備了宗之「無常性」，及因之「所作性」，但此「所作性」與「無常性」，在此只是並列、雙舉、平行而立，彼此沒有交集，故不能以此而證：「所作性」定是「無常性」，因此無法幫助（支持）所作性之因，定能成立「無常」之宗），是故此喻有無合之過。

似同喻五：倒合之似同喻

論 倒合者，謂應說言：「諸所作者皆是無常」，而倒說言：「諸無常者皆是所作。」

如是名似同法喻品。

註釋

「倒合」：倒陳合詞。「合」，為法合；亦為五分論「宗、因、喻、合、結」之合。

「謂應說言『諸所作者皆是無常』，而倒說言『諸無常者皆是所作』」：「諸所作者」是因；「無常」是宗，應以「因」來證成「宗」，而非以「宗」來證「因」；是故於此「喻」中之法合，是顛倒說。

義貫

所言顛「倒」陳述「合」詞之喻「者，謂」於喻中本「應說言」：同喻如瓶，合云：「諸所作者皆是無常，而倒說言：諸無常者皆是所作。」如是即有倒合之過。

「如是名」為「似同法喻」諸「品」（以上為闡釋五種似同法喻）。

B · 似異喻

似異喻一：所立不遣之似異喻

論 似異法中，所立不遣者，且如有言：「諸無常者見彼質礙，譬如極微。」由於極微所成立法常性不遣，彼立極微是常性故，能成立法無質礙無。

註釋

「似異法」：似異喻法，即非真能成立的異喻法，只與「真異喻法」「形似」（外形相似）而已。凡是要立異喻法的目的，都是為了要「反顯」（反襯）（contrast）。所以，若想以「無常」來反顯「常」宗，以「有質礙」來反顯「無質礙」因，便須要立「異喻」，才能反顯「同喻」。因此，異喻也可說是一種「反證」（用相反的方法

向來證明)。

「所立不遣」：「所立」，即宗。「遣」，遣除、去除、免除。「不遣」，此喻之性於宗中不能免除；亦即宗支中有此喻之性（宗與喻之性相同）。

「諸無常者見彼質礙」：如立量云：「聲是常」為宗；「以無質礙故」為因；諸無常者吾人皆見彼有質礙，而聲無質礙，故聲非無常，而是常。

「譬如極微」：承上宗，繼云：「異喻如極微」。極微雖是有質礙，堪為「無質礙因」之異喻，但彼外道法中立極微為「常」，而此宗「聲是常」，故極微喻是「常」，宗也是「常」，同樣是「常」，因此，極微不得成為「聲是常」的「異喻」。

「所成立法常性不遣」：「所成立法」，即宗。「常性」，因原來所立之宗為「聲是常」。「不遣」，不能遣除。謂此極微之異喻，並不能「反遣」宗之「常性」；因為外道立極微為常，故此「喻」之性與「宗」之性既是相同，故不能「反遣」（反證）其性。

「能成立法無質礙無」：「能成立法」，即因；原所立之「因」為：「以無質礙故」。「無質礙無」，其無質礙性即無「不遣之過」。因為原立之因是「無質礙」，而極微有質礙，因此，以極微作為異喻，對「因支」而言，即無「不遣其性」之過。合上而言，即此極微之喻，於「因」可成異喻，於「宗」則不成異喻。

義貫

於「似異」喻「法中」，第一種「所立不遣」之喻「者，且如有」人立量「言：」聲是常為宗：以其無質礙故為因：以「諸無常者」吾人皆「見彼」有「質礙」，而聲無質礙，故聲非無常，因此聲是常；異喻為：「譬如極微。由於」此「極微」之喻對於「所成立法」（宗）之「常性」並「不」能「遣」除，以「彼」外道本「立極微是常性故」，不能以極微之常性來反顯聲之常性，故失異喻之功能。然而此喻於「能成立法」（因）之「無質礙」性，即「無」此不遣之過。因此，此喻於因可成異喻，於宗則不得成異喻，以其有所立不遣之過故。

似異喻二：能立不遣之似異喻

論 能立不遣者，謂說：「如業。」但遣所立，不遣能立；彼說諸業無質礙故。

註釋

「能立不遣」：「能立」，即因支。「不遣」，不能遣除。謂此異喻，對於「因」而言，不能遣除其與「喻」相同之性；亦即「喻」之性與「因」之性非相異，因此此喻對於「因支」而言，不得為「異喻」，以二者之性相同故。

「謂說：如業」：即如前之立量：「聲是常為宗，以其無質礙故為因；異喻如業。」

「但遣所立」：「但」，僅、只。「所立」，即宗。謂此「業」之喻，只能反遣「宗支」之性；因為此宗是「常」，而業是「無常」，無常之「業」可以反遣（反顯）

此「常宗」，因此得為此「常宗」之異喻。

「不遣能立，彼說諸業無質礙故」：「能立」，即因支；此因支是「無質礙」。「彼」，指外道。那些外道也說業是無質礙的，因此，「業」性就與此「因支」之性一樣，都是無質礙的，所以此「業喻」並不能用來反顯（反遣）「因支」之性。是故此「業喻」不得成為此「因支」之異喻。合上而言，即此「業喻」，於此「宗」得成異喻，於其「因支」則不得成異喻。

義貫

所言於「能立」因「不」能反「遣」（反顯）其性之異喻「者，謂」立量「說：」聲是常為宗；以其無質礙故為因：異喻「如業。」然此業之喻，「但」能反「遣」（反顯）「所立」（宗）之常性，卻「不」能反「遣」（反顯）「能立」（因）之無質礙性，以「彼」外道亦「說諸業」是「無質礙故」，則業喻與此因支皆是無質礙性，故此喻於因並無反遣之功用，因此不得成為因之異喻。

似異喻三：俱不遣之似異喻

論 俱不遣者，對彼有論，說：「如虛空。」由彼虛空不遣常住無質礙性，以說虛空是常性故，無質礙故。

註釋

「俱不遣」：即此異喻對於宗與因而言，俱不能反顯其性，因此「喻」與「宗、因」正好皆同性。

「如對彼有論說」：「有論」，有虛空論。此句謂例如「無虛空論者」對「有虛空論者」說。

「如虛空」：具云為：亦如前立量言：「聲是常為宗，以其無質礙故為因，異喻如虛空。」

「由彼虛空不遣常住」：「由」，由於，因為。「常住」，聲是常住之宗。由於

彼虛空之喻，並不能遣除常住之宗，因為虛空與此宗皆是常故。

「無質礙性」：謂此虛空喻亦不能反遣因支之無礙性，因為虛空與此因支都是無質礙性。

「以說虛空是常性故，無質礙故」：「以」，因為。因為彼外道說虛空之性是常住，且無質礙。因此虛空之喻與此宗之宗因二支正同，故不能反顯其性，所以有「俱不遣」之過。

義貫

所言「俱不」能反「遣」之異喻「者」，例如無虛空論者「對彼有」虛空「論」者立量「說：」聲是常（宗），以無質礙故（因），異喻「如虛空。由」於「彼虛空」之喻並「不」能反「遣」（反顯）聲是「常住」之宗（因為虛空與聲皆常）；亦不能反顯因支之「無質礙性」。以「彼外道「說虛空是常性故」，且「無質礙故」，因此此虛空喻，其性與宗支及因支並不相異，故有俱不遣之過，而不能成為異喻，以反證宗與因。

似異喻四：不離之似異喻

論 不離者，謂說：「如瓶，見無常性、有質礙性。」

註釋

「不離」：「離」，不相屬著；「離」與「遣」之意相近。「不離」，即不能離遣。這個異喻之過，與似同喻的第四「無合」之過類似；於此異喻中，因為「無常性」與「有質礙性」在此亦是平行並列，故離遣之旨不顯著，所以對宗與因之邏輯性，無法配合，以盡其反遣之功能。

「如瓶」：如立量云：「聲是常（宗）；以其無質礙故（因），異喻如瓶。」以瓶是無常，且有質礙，故得為異喻。

「見無常性，有質礙性」：吾人皆得見瓶是無常性，且有質礙。若要某喻成為一個立論的「異喻」，除了其性必須與宗因之性相異外，並且於陳述此喻作為法合

時，還須表現出其兩種性質的邏輯關連性，也就是此喻所含之宗因二性（無常性與有質礙性），尚須顯出彼此有一個「充分必要性」，因此才能「反證」出宗與因之間，也是有這樣的「充分必要性」（若且唯若，if and only if）。然而現在論者在陳述此喻之二性（無常性與有質礙性）時，只是將此二性並列（與前面似同喻的「無合」的情形一樣），因此並不能表示出「有質礙者必是無常」，用以反顯宗因之「無質礙者必有常」。若要補救，則必須改作：「聲是常（宗）；以無質礙故（因）；異喻如瓶，（以）諸無常者（吾人皆）見彼（有）質礙，猶如瓶等。」

義貫

所言「不」能「離」遣之異喻「者，謂」如立量「說」：聲是常（宗）；以無質礙故（因），異喻「如瓶」，吾人皆「見」瓶為「無常性」，且「有質礙性」故。（然此喻中並未表顯有質礙者必是無常，故無法反顯無質礙者必是常之宗因），故此喻離遣之旨不顯，而有不離之過，因而成似異喻。

似異喻五：倒離之似異喻

論 倒離者，謂如說言：「諸質礙者皆是無常。」

註釋

「倒離」：舉同喻時須用「合」，舉異喻時須用「離」。同喻的「合」的表示法，必須是「先因後宗」；而異喻的「離」之表示法則反過來，必須「先宗後因」。若異喻的「離」是先因後宗，則成「倒離」。

「諸無礙者，皆是無常」：如立量云：「聲是常（宗）；以無質礙故（因）；異喻（舉反證）如瓶，諸質礙者皆是無常。」這便是「倒離」之喻，正確者即應顯示「離」而言：「異喻如瓶，諸無常者，見彼質礙。」

義貫

所言「倒離」之異喻「者，謂如說言：「聲是常（宗）；以無質礙故（因）；

異喻如瓶，「諸」有「質礙者皆是無常。」如是便有倒離之過。（應於喻中作「離」言：異喻如瓶，諸無常者見彼皆有質礙，如瓶等；如是作「離」之陳述，則無「倒離」之過。）

4 · 結語

論 如是等似宗、因、喻、言非正能立。

註釋

「如是等似宗因喻」：「如是等」，這些。「似宗因喻」，相似之宗、因、喻。「言非正能立」：「言」，即說。「正」，真。我們便說它們不是真正能立的宗、因、喻，因為這些似宗、似因、似喻，只有形似於宗、因、喻，但並不能真正起宗、因、喻的作用。

義貫

「如是等」相「似」之「宗、因、喻」，吾人即「言」其為「非」真「正能立」之宗因喻，以但形似於宗、因、喻故。

IV · 自悟之二量門

A · 眞二量門

論 復次，爲自開悟，當知惟有現比二量。

義貫

「復次，爲了令「自」已獲得「開悟」之益，「當知惟有現、比二量。」（亦即，唯有透過現比二量，才能得到自悟之益，除此之外，別無他法。）

(1) 眞現量

論 此中現量，謂無分別；若有正智，於色等義，離名

種等所有分別，現現別轉，故名現量。

註釋

「現量」：「現」，顯現，或現前。「量」，可以度量而楷定（勘定）其模式者。「現量」，真界法師云：「即以現智照現量，（只）於自相處轉（不攀緣取著他相、他處），決定無謬，親得法體」，稱為現量。

「無分別」：即無分別智。無分別智即是「離分別」。窺基大師引因明正理門論云：「然離分別略有四類：

- 一、五識身（前五識），
 - 二、五俱意（與前五識俱起之意識），
 - 三、諸自證（一切心王心所之自證分緣於其見分），
 - 四、修定者（修定者於定中之離教分別，亦即，定中獨頭緣禪定境）。
- 這四種都稱為無分別，又稱「四類心」。又，所謂「分別」有三種：

- 一、自性分別
- 二、隨念分別
- 三、計度分別

依滿益大師言，則如果只有「自性分別」，而沒有「隨念分別」及「計度分別」，便稱作「現量」。（隨念即是「妄想」。）這無分別智，即如圓覺經云：「譬如眼光，曉了前境，其光圓滿，得無愛憎」，這便是無分別的現量：「曉了前境」，即是「自性分別」（或了別），也就是「正智」。「得無愛憎」即是無「隨念、計度分別」。「眼光」即眼根，眼根或前五識的了別，是當下現前了別，不雜感情，亦不雜價值判斷，也不攀緣其他之法或境，因此是現量。雖然現量無分別中最究竟的一種——亦即以根本智證真如理——這是聖人所得，然而此「現量無分別智」卻在一切眾生的五根識中亦皆有之：一切薄地凡夫，乃至毛道異生，即使再怎麼顛倒昏迷，也都本具此現量正智，只是日用而不自覺知而已。這是習因明法相所帶給我們最重要的訊息之一：現量無分別正智，凡聖共具，只是覺與不覺而已。

「若有正智」：「正智」，即表明不是依於邪教之「邪智」，亦不是依於自心妄現之「迷亂智」，例如楞嚴經所言：以患翳目，而見有五色毛輪，或見第二月等。雜集論云：「現量者，自正明了無迷亂義。」這裏所說的「正智」，也就是雜集論所說的「無迷亂」。「無迷亂」者，不迷不亂也，如離於旋火輪等之妄見（只有一火炬，並無「火輪」：火炬實有，其輪非實，緣合妄生；若認輪實有，即是迷亂。火輪如是，十八界亦如是。）

「於色等義」：「色等」，即色、聲、香、味、觸五境。「義」，即境。唯識學中為何將「境」稱為「義」？因為「義」有義理、意義之意，而此五境，不是迷亂心所「亂緣亂取」的塵境，而是正智所緣之境，故是合於義理之境；為了有別於「迷亂心所取之塵境」，故稱之為「義」，或「義境」。

「離名種等所有分別」：「名」，名言。「種」，種類。因明正理門論云：「遠離一切種類名言，假立無異諸門分別。」種類，即分類，此有二種，世間的種類及外道的種類。世間的種類，如生物、物理、化學、哲學等，將一切事物，分門別

類，各賦與其名。外道的種類如勝論師所立的「六句義」，大有、同異、和合等。以及數論師所立的「三德」等，或如儒道的兩儀、四象、八卦、陰陽、五行等。如人一眼望見路邊有花，眼根照了，即知是花，這是第一念，更無其他分別或聯想（攀緣、妄想、計度）。於第二刹那，便作是念：「這是什麼花？」這便是「名言種類分別」，也就是「依他起性」。於是便想：這是丁香或野菊等；然後又想：這是屬於什麼科，什麼屬，什麼種（好生物者之念）；這花能不能入藥（好醫者之念）；這花好漂亮，適合寫生、入畫，適合入詩，適合瓶花（好文學、藝術、園藝者之念），如是等念，即第三刹那之計度分別，或「徧計所執性」，六句義、三德、陰陽五行等亦皆屬於此。而現量境界即是離於這一切凡外的依他起、徧計等分別的。

「現現別轉」：「現現」，有二種解。一、現前現起者，稱為現現。二、謂於「四類心」現起之體，因為其所現之體非一（疊詞表示不只一個，而是多數），故稱為現現。「別」，各別，或個別。「轉」，運轉；「四類心」取境之作業，稱為轉。因明正理門論云：「由不共緣，現現別轉，故名現量。」窺基大師釋云：「五根各

明照自境名現；識依於此，名為現現；各別取境，名為別轉；境各別故，名不共緣。「真界法師云：「不緣隱、暗、遮、隔及過（去）、未（來）之境，故云現現。證（得諸）境（之）自相（本相），不同（於）六識緣於共相，故云現現別轉。由於（只在）自相處（運）轉，（不再別緣他相），故名真現量。」合云，「現現別轉」也就是：四類心只在現前現起之境自身上，個別運轉（當下、當體照見曉了），除此之外，沒有橫豎各種攀緣籌度：在「橫」的方面，不攀他類而起計度；在「豎」的方面，不貪自類過未之相；因此，自、他、共三相，前後三際斷，唯有當下當體之本相，離一切憶想分別，故稱為現量。

義貫

「此中」所言之「現量」者，「謂無分別」智，「若有」依於無迷亂之「正智，於色」聲香味觸「等」之「義」境，能「離」於「名」言、「種」類（分類）「等所有」依他、徧計「分別」，只令心於「現」前「現」起之境、各「別」運「轉」，以正智各別取境，不緣依他、徧計相，或過未之自相，「故名」為「現量」。（簡

言之，現量即當下眷取，無妄想分別、無攀緣計度，而了知之清淨智相。）

(2) 眞比量

論言比量者，謂藉衆相而觀於義。相有三種，如前已說。由彼爲因，於所比義有正智生，了知有火，或無常等，是名比量。

註釋

「比量」：比知之量。「比」，有推論（infer）、推理、類比之意。即用已知之「因」，比證未知之「宗」，而得生正智。比量雖然不如現量之親證正理，但亦屬正智所攝，能令人於正理得正信解，終於導入現量正智，故比量於凡夫位及賢位，十

分重要：一切菩薩及凡夫，由依聖教修習，而得比量智，因而能趣進、究竟無上菩提；換言之，若無比量智為居中跳板，則一切眾生無法由凡入聖，即於聖道永不得入。

依瑜伽師地論，比量有五種：

一、**相比量**——即隨有關連之相狀、或由現在（或先前）所見者，而推度所欲知之境界；如見煙比知有火，見幢比知有車。此即：由相關相狀而比知。

二、**體比量**——由現見一物之部分自體，而「比類」其所不現之部分。如以現在比類過去，以過去比類未來等，或以近事比類遠事等。此即：以部分比知全體。

三、**業比量**——以作用比知所依。如見地上有被動物挖的深洞，而比知有土撥鼠等。此即以所作業而比知能作者。

四、**法比量**——以某法而「比知」與其相鄰相屬之法；如以無常法「比知」是苦，以苦法「比知」是空，以空法「比知」無我等。此即以甲法比知相近

之乙法。

五、因果比量——以因果展轉之相而比知。如見人在行走，「比知」必至他方；或見某人已至乙地，而「比知」彼人在未達乙地之前必定有作行走或騎乘之事。此即以因比知果，或以果比知業因，或以成果比知方法。

簡言之，比量之智即是推論、推理之智，這是人類的智慧中，最重要的一種，也是邏輯、論理學所依靠的骨幹，及所要發展的最重要智慧之一。因為世間萬事萬物無量、理又無盡，人不可能一切都能於目前現見、親證，故大部分人所攝取、學習的知識、學問、經驗、道理、及智慧，絕大多數是經由比量之智來進行。（如「舉一隅而以三隅反」——看到桌面的一角，即知它還有另外三個角——即是比量智之用。）因此比量智是得大智慧（現量智）重要的依據及工具。雖然比量智不及親見親證的現量智之直接、究竟、圓滿，但它卻是依於正智、為正智所攝，且是一切凡夫通往現量聖智的必由之路：一切「信、解、行」，皆是依於聖言量而起的比量智來修；以依於比量智之信解行，而得有現量之「證」；故可知比量智為現量聖智之因。

「藉眾相而觀於義」：「眾相」，指相關相屬的種種相。「義」，境，義境。

「相有三種」：即同相（二物相同之相）、異相（二物相異之相）、徧相（三物以上共同之相）。

「由彼為因，於所比義，有正智生」：藉由彼眾相為因，而對於想要比知的義境，有正智產生，因此比量是屬於正智攝；也就是說，若推理的結果，能生起正智，這才是真比量。反之，推理的結果，並不能生起正智，乃至生起邪智，則非真比量，而是似比量，或邪比量。

「了知有火」：謂由見烟，而了知有火；這是世間比量智。

「或無常等」：謂由所作性等，而了知無常；這是出世間比量智。

義貫

所「言比量者，謂藉」相關相屬的「眾相而觀於」所欲證知之「義」境。「相有」同、異、徧「三種，如前已說。」經「由彼」眾相「為因」，對「於所」欲「比

知之「義」境，能「有正智生」起，才能稱為比量智。如由烟而「了知有火，或由所作性，而了知「無常等。是名」為「比量」。

(3) 結語

論於二量中，即智名果，是證相故，如有作用而顯現故，亦名為量。

註釋

「於二量中」：「二量」，即現、比二量。

「即智名果」：智就是果。亦即，現量的無分別智及比量的有分別智，都是果，更無別果。

「是證相故」：此指現量是證相，以現量智能證知無差別境故。

「如有作用而顯現故」：「有作用」，即現量境界之作用。「顯現」，分明顯現，令人得見、得知。這是指「真比量」之智，能證知緣起差別之境，故雖未親見現量境界本體，但亦得見本體的種種作用顯現，從而得契入正智。此即言：由「現量智」而可親證究竟真常之體；由「比量智」便可證知真體所現之無常、苦、空等義。

「亦名為量」：「量」，證量。謂也可稱為一種證量。

義貫

「於」此現、比「二量」之「中，即」其有分別及無分別之正「智」，皆得「名」之為「果」，以現量固然「是證」聖之「相故」得名為果，而真比量雖未親證法體，但以其「如有」現量境界之「作用而」分明「顯現故，亦」可「名為」一種證「量」。

B · 似二量門

(1) 似現量

論 有分別智於義異轉，名似現量。謂諸有智，了瓶衣等分別而生，由彼於義不以自相爲境界故，名似現量。

註釋

「於義異轉」：「異轉」，異於本相而轉；謂諸分別智，不稱實境（與諸實境不相合），而別生妄解，稱爲異轉。真界法師云：「大鈔云：謂（於）男女天地等見（有）一合相，名似現量。一合相者，眾緣和合故，攬眾微以成色，合五陰以成人，名一合相。如是見者，是有分別智於義異轉。」

「了瓶衣等，分別而生」：「了」，了別。「分別」，虛妄分別。謂所了別的瓶、衣等種種一合相、假合之物，皆非物之實境，皆是由虛妄分別而生。

「由彼於義不以自相為境界故」：因為他們所緣的瓶、衣等，不是以法「本然的自相」為所緣之境界，而是以「自心所現虛妄假合之相」為境界。

「名似現量」：因此其所知見者，是「相似之現量」，非真現量。

義貫

以「有分別」之「智，於」瓶等六塵諸境「義，異」於其本相而「轉，名似現量。」即「謂諸有」能了之「智，了」別於「瓶衣等」種種一合假相之物，實皆由妄「分別而生」之相，非物本然之實境，「由彼」等「於」瓶等「義」境，並「不以」法本然之「自相為」所緣之「境界故」，而是攀緣自心，分別外法之境界，非諸法本然現前之量，故「名」相「似」之「現量」。

(2) 似比量

論 若似因智為先，所起諸似義智，名似比量。似因多種，如先已說。用彼為因，於似所比諸有智生，不能正解，名似比量。

註釋

「似因智為先」：「似因」，含先前所說的任何十四種過之一的因支，稱為「似因」。「先」，先導。謂以含有十四過之一的「似因之妄智」為先導。

「所起諸似義智」：所生起的諸虛妄分別的「似義之邪智」，即不能正解實相，這便是「似比量」。

「似所比」：相似之比類，相似之推理。

義貫

「若」以含十四過的「似因」之妄「智為先」導，「所」生「起」之「諸」虛妄分別「似義」之邪「智」，不能正解實相，「名似比量。」相「似」之「因」有「多種，如先」前「已說」，若「用彼」相似因作「為因」支，即成邪因，「於」相「似所比」類中，即使「諸有智生」起，亦非正智，故「不能正解」實相諦理，而成邪慧，即「名」為相「似」之「比量」。

V·真能破門

論復次，若顯示能立過失，說名能破。謂初能立缺減過性、立宗過性、不成因性、相違因性、及喻過性；顯示此言，開曉問者，故名能破。

註釋

「若顯示能立過失」：如果能夠指出對方的「似能立」的所有過失，便稱為真能破。

「初能立缺減過性」：「初」，最初，一開始。「能立」，似能立。第一項即似能立有種種缺減之過。

「立宗過性」：其次，第二項立宗有九種過，亦即前說之「似宗九過」：

1. 現量相違
2. 比量相違
3. 自教相違
4. 世間相違
5. 自語相違
6. 能別不極成
7. 所別不極成
8. 俱不極成
9. 相符極成

「不成因性」：對方或犯四種不成因性，即似因之第一類，「四種不成」：

1. 兩俱不成
2. 隨一不成
3. 猶豫不成
4. 所依不成

「不定因性」：或犯六不定因性，即似因之第二類，「六種不定因」：

1. 共不定
2. 不共不定
3. 同品一分轉異品徧轉
4. 異品一分轉同品徧轉
5. 俱品一分轉
6. 相違決定

「相違因性」：或犯四種相違因性，亦即似因之第三類，「四種相違因」：

1. 法自相相違因
2. 法差別相違因
3. 有法自相相違因
4. 有法差別相違因

「及喻過性」：或犯似同喻、似異喻之十種過性：

五種似同喻：

1. 能立法不成
2. 所立法不成
3. 俱不成
4. 無合
5. 倒合

五種似異喻：

1. 所立不遣
2. 能立不遣
3. 俱不遣
4. 不離
5. 倒離

「顯示此言」：都能夠指出來。

「開曉問者」：乃至其他有疑問的人，都能令他開解曉了。

「復次，若」能「顯示」對方似「能立」者所有之「過失，說名」為真「能破」斥。即「謂」從最「初」之似「能立」有種種「缺減過性」開始，其次，彼或犯「立宗」之九「過性」，或犯四「不成因性」，或犯六「不定因性」，或犯四「相違因性，及」犯同、異「喻」十種「過性」，凡此諸過，都能「顯示此言」，並能「開曉」有所「問者，故名」為真「能破」。

VI · 似能破門

【論】若不實顯能立過言，名似能破。謂於圓滿能立，顯示缺減性言；於無過宗，有過宗言；於成就因，不成因言；於決定因，不定因言；於不相違因，相違因言；於無過喻，有過喻言；如是言說，名似能破，以不能顯他宗過失，彼無過故，且止斯事。

註釋

「若不實顯能立過言，名似能破」：「不實顯」，不能真實顯示。「能立過言」，敵方能立之過的言說。「似能破」，相似能破，非真能破。

「於圓滿能立，顯示缺減性言」：謂對於敵方實在是圓滿無缺、能立之論說，你

卻說他有所缺減。

「於無過宗，有過宗言」：於他實在無過失之宗，你反而作「彼宗有過」之言說。

「彼無過故，且止斯事」：他所立量，實在沒有過咎，因此不應破斥。「斯事」，此破斥之事。

義貫

「若不」能真「實顯」示敵方「能立」宗的「過」失之「言」說，「名」為相「似能破」，非真能破。即是「謂於」敵方實在是「圓滿」真「能立」之論，而你反而作虛妄「顯示」他有「缺減性」之「言」說；「於」他實「無過」之「宗」，你反而指為「有過宗」之「言」說；或「於」真「成就」之「因」，你反作彼為「不成因」之「言」說；或「於」他實為「決定因」，你卻指其為「不定因」之「言」說；或「於」他之「不相違因」，你反斥彼為「相違因」之「言」說；或「於」他實「無過」之「喻」，你反責彼為「有過喻」之「言」說；「如是」等「言說」，但「名」

為相「似能破」，非真能破，「以不能顯」示「他宗」之「過失」，因為「彼」實「無過故，且止斯事」，不應妄破。

VII · 總結之偈頌

論 已宣少句義 為始立方隅

其間理非理 妙辯於餘處

註釋

「少句義」：少少之句義，論主之謙詞。

「為始立方隅」：「方隅」，方位、指針；猶如航海之羅盤。「始」，初發心者。謂這些微少的言論，是為了初遊於佛海者所立之方針，因為初心人以此因明，即可辨邪正，知正道之歸趣。

「其間理非理」：「其間」，其中。「理」，即「真能立」之三支及真現量、真比量。「非理」，即「似能立」之三支及似現量、似比量。

「妙辯於餘處」：非理可破，理則不可破；而一切論藏，不過是在辯明此「理」

或「非理」，此等妙辯悉在彼「論藏」中廣為應用，故言「妙辯於餘處」；而此處只是提供彼等妙辯的因明之原理、方法與技巧，以利學人入於正理之門。

義貫

我「已宣」示「少」少「句義」，乃是「為」了「始」入道門者而「立」行道之「方隅」（方針），於「其」中「間」我顯示了真能立之三支、真現量、真比量之「理」，及似能立之三支、似現量、似比量之「非理」；至於以此因明之學而顯「妙辯」之用者，則備載「於餘處」（一切論藏之中——有志者應發心勤習之）。

——2001.11.30 義貫完稿於台北「大毘盧寺」

——2002.5.12 於美國「遍照寺」三校畢

——2002.8.5 於美國「遍照寺」四校畢

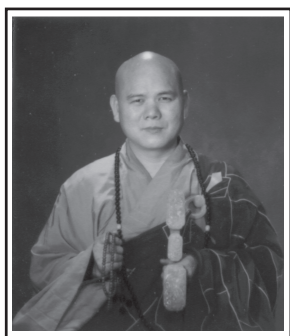
C、附錄

參考書目：

1. 因明入正理論疏，唐·窺基法師撰。大正藏卷四十四（九一—一四二）。此作世稱為「大疏」或「因明大疏」。
2. 因明入正理論義斷，唐·沙門慧沼述。大正藏卷四十四（一四三—一五八）。
3. 因明入正理論疏前記，唐·沙門智周撰。卍續藏第八十六冊（四四八—四九一）。此為釋窺基法師之疏者。
4. 因明入正理論直解，明·蕩益沙門智旭述。卍續藏第八十七冊（七七—八五）。此為相宗八要直解之一。
5. 瑜伽師地論

6. 解深密經
7. 楞伽經
8. 楞嚴經
9. 圓覺經
10. Encyclopedia Americana. (大美百科全書，英文版。)
11. 大美百科全書。(漢譯版)
12. 哲學大辭書，輔大出版社，一九七七年版。
13. 西洋哲學辭典，項退結編譯，華香園出版社，民國八十一年二版。
14. 中國大百科，錦繡出版社，一九九三。
15. 名揚百科大辭典，名揚出版社，民國七十三年。
16. 佛光大辭典，高雄佛光山，一九八八。

17. 佛學大辭典，丁福保編。
18. 大藏會閱，會性法師著，天華出版社，民六十八年。
19. 三藏法數，明·一如法師編。
20. 康熙字典。
21. 形音義綜合大辭典，正中書局，一九九八。
22. 辭海。
23. 老子。
24. 老子翼，明·焦竑撰。
25. 易經。



◎ 作者簡介 ◎

成觀法師：

台北市人，民國三十六年（一九四七年）生
／一九八八年七月於美國紐約莊嚴寺薙染。

學

歷：

◆國立台灣師範大學英語系畢業／台大外文研究所肄業／美國德州
克里斯汀大學（Texas Christian University）英研所研究員。

佛學經歷：

◆美國德州閉關三年（一九八四—一九八七年）

俄亥俄州閉關半年（一九九〇年）

◆日本高野山真言宗第五十三世傳法灌頂阿闍梨（一九九六年—）

現

任：

◆（台灣）「大毘盧寺」住持

◆（美國）「遍照寺」住持

著

作：

◆『美國心戰綱領』（譯作：中華民國國防部，一九七四）

- ◆ 『說服：行為科學實例分析』（譯作：水牛出版社，一九七九）
- ◆ 『楞伽經義貫』（大乘精舍，一九九〇初版；佛陀教育基金會，一九九四、初版二刷；高雄文殊講堂，一九九五、第二版）
- ◆ 『三乘佛法指要』——卡盧仁波切手稿（譯作：大乘精舍『慈雲雜誌』，一九九〇）
- ◆ 昆盧小叢書：
 1. 『三世心不可得』（昆盧出版社，一九九二）
 2. 『禪法述要與心經奧義』（昆盧出版社，一九九三）
 3. 『三皈依要義』（昆盧出版社，一九九五）
 4. 『五戒與在家律學示要』（昆盧出版社，一九九五）
- ◆ 『禪之甘露』（The Sweet Dew of Chan，英漢合刊，昆盧，一九九五、第二版，二〇〇二年、第三修訂版）
- ◆ 『心經系列』（昆盧出版社，一九九七初版；一九九八、初版二刷）
- ◆ 『北美化痕(一)、北美化痕(二)』（昆盧出版社，二〇〇一）
- ◆ 佛性三參（Three Contemplations toward Buddha Nature，英文版，昆盧出版社，二〇〇一）

曾 任：

- ◆ 入不思議處 (Tapping the Inconceivable, 英文版, 昆廬, 二〇〇二)
- ◆ 大乘百法明門論今註 (昆廬出版社, 二〇〇二)
- ◆ 「國防部光華電台」翻譯官／台北·光仁中學、中山女高英文教師
- ◆ 紐約·美國佛教會「莊嚴寺、大覺寺」講師
- ◆ 台中·萬佛寺「慈明佛學研究所」講師
- ◆ 基隆·照善寺「菩提專修班」講師

助印「因明入正理論義貫、大乘百法明門論今註、
禪之甘露(三版)、佛性三參、入不思議處」功德名錄

八八五〇〇元：慧洵

七〇〇〇〇元：慧善

一四二〇〇元：毘盧印經會

一〇〇〇〇元：慧香、某居士

五〇〇〇元：蔡知音、蔡洪麵、慧現、邱水木、邱劉阿菜、定潔、邱文真、邱文怡、邱顯清、慧
堅、吳蕭幼、陳洪桂春、盧文偉、林淑惠、呂品臻

四〇〇〇元：慧參、慧玄、慧彥、慧瑁、林松年、何友松

三〇〇〇元：蔣良清、圓增、林金塗、蔡森然

二〇〇〇元：釋成觀、釋成如、郭美玲、林明傑、定本、游金蓮、游王月裡、游阿和、游萬生、游
玉堂、游秀英、游春子、游增子、游城、周游玉、林松年、余光中、張芳杰、王俊明

一五〇〇元：定一、定道、定地、林水和、陳錦秀、王玉蘭

一〇〇〇元：宮貴美、宮玉欣、定藏、定深、謝慶明、慧津、劉美智、孫網市、慧嵐、羅國榮、
慧屏、陳秀真、呂理正、林淑慧、呂尚曄、呂品臻、張博凱、定惟、張大政、何孔明

五〇〇元：黃忠川、黃文隆、黃炳誠、黃仔婷、林永裕、潘美鳳、張進財、林德儀、廖文瑞、慧

美金部份：

- 二六〇元：定普
- 二〇〇元：慧彰、蘇永錫
- 一六〇元：慧靖
- 一五〇元：慧徹、詹朱界宗、詹溪華
- 一四〇元：圓慈
- 一三〇元：慧起、慧因、洪明月、陳韻婷
- 四〇〇元：林朝昱
- 二五〇元：李政倫、李奎稷
- （錢俊晟、林佩伶）、（陳思涵、陳葉銘、陳柏良、陳柏成）、吳春梅、黃順隆
- 曉、廖茹芬、廖崑甫、廖秀棋、廖君文、倉中仁、倉宛瑜、慧禮、慧望、慧暘、慧深、慧造、楊再興、慧恆、呂欣榮、呂欣勇、呂華齡、慧瑾、鐘玉真、蔡聰海、蔡姿柔、蔡姿婷、廖坤池、廖坤明、廖丙輝、慧造之胎兒、慧覺、陳寶珠、定密、慧廉、慧瑤、定行、林俊雄、于建屏、陳錦祥、陳建志、陳世斌、李英彰、陳冠昌、李旻頴、李宛穎、陳淑華、陳品蓉、定華、圓玉、鐘林淑娟、邱銘鐘、蔣正華、陳全煙、莊玉春、慧笙、陳美子、陳鎮隆、陳鎮村、馮麗玫、陳以祥、陳慧文、陳冠維、唐洪甚、趙宗冠、趙純妙、趙唐雙鳳、吳萬慶、趙文志、趙彩妙、林芳瑾、Mark Barnes、

- 一二〇元：葉美君
- 一一〇元：慧紀
- 一〇〇元：慧顯、慧山、陳永瑞、圓愍、圓忠、圓孝、圓仁、Rich 黃、The Allied Technology Inc.、圓純、圓西、圓盛、阮瓊仙、黃珊珊、圓恆、邵豐吉、邵陳世玉、邵俊雄、邵俊源、呂佳玲、邵萱蕙、圓妙、圓啟、慧本
- 九一元：隨喜印經箱
- 八〇元：蘇李梅
- 七〇元：圓善、慧錦
- 六〇元：慧綱、黃遙凡、黃逸凡、黃雲田、周文芳、蘇義徵、沈珍發、李瑞靜
- 四〇元：圓道、圓德、圓現、圓德的 2nd Baby、林何玉惠、何國川、黃阿娥、圓節、慧光、慧儀、許有進
- 三〇元：圓納、馬燦超、馬恆安、陳海豬、陳周桃
- 二五元：圓閨、圓入、慧隆、慧審
- 二〇元：圓壁、圓鈺、盧亞細、圓見、圓生、圓聞、李秀華、圓安、圓行、圓立、何宇倫、曾贊文、圓良、圓昌、圓盛、Ronald hugh Pollock、Ronald Angelo Pollock、Que Yebut、Nghyed K. Pollock、陳衍隆、陳遠碩、陳慧玲、簡朱英、圓佑、陳姣蓉、吳振文、吳張美姬、慧住、慧端、慧明、慧藏、王惠章、何玉梅、圓明(孫)、圓心、慧承、高斐、吳厚萱、吳朝暉、陶珊珊、吳暹、章定、定詮、慧依、慧解、蔣

鳳儀、蔣憲中、吳依蓮、慧增、慧益、圓至、慧瑩、圓順、圓定、Hui-Fang Liu、
劉俳蓉、葉金地、慧忻、慧然、慧上、圓真、劉國、黃鐵枝、蔡培川、顏琇瑩、圓
貴、圓明(梁)

一〇元·Fung Y. Lum、劉長崎、江美華

「毘盧印經會」基本會員名單

釋成觀、釋成如、黃瑞豐、鐘玉燕、游愛子、林秀英、王月英、王文君、宮貴英、宮桂華、陳
秀真、黃忠川、黃文隆、黃炳誠、潘美鳳、陳嫻禎、張淑鈴、宮桂山、王秋鳳、潘麗碧、許詹
秀鳳、呂金珠、廖金清、蕭惠玲、曾玉娘、廖學志、廖偉成、宮林玉蘭、宮玉欣、曾簡娥、李
錫昌、李陳紫、李淑媛、李宗憲、陳慧真、李淑瑩、李怡欣、李啟揚、曾萬金、林玉碧、游鄭
碧蓮、黃仔婷、張大政、張金員、吳蕭幼、圓增、慧覺、許慧燕、詹智靖、慧嵐、慧屏

隨喜助印名單

(91.6.9止)

釋常空、陳秀香、林秀蘭、黃雪芳、吳明達、林子珊、林鎮偉(以上七人共計新台幣二四五〇
元)



回向偈

願以此功德
莊嚴佛淨土
上報四重恩
下濟三塗苦
若有見聞者
悉發菩提心
盡於未來際
修行無上道



因明入正理論義貫

作者：釋成觀法師

倡印者：大毘盧寺（台灣）· 遍照寺（美國）

發行者：毘盧出版社

登記證：行政院新聞局版台業字第5259號

贈送處：(1) 台灣· 大毘盧寺

台北市 116 文山區福興路 4 巷 6 弄 15 號

Tel: (02) 29347281 · Fax: (02) 29301919

郵政劃撥：15126341 釋成觀

(2) 美國· 遍照寺 Americana Buddhist Temple

10515 N. Latson Rd., Howell, MI 48855, USA

Tel: (517) 5457559 · Fax: (517) 5457558

承印者：田園城市文化事業有限公司

版次：佛曆二五四六年（2002年9月）地藏聖誕日初版

國際書碼：ISBN 957-9373-14-0

△初版第一刷敬印三千冊▽

◎ 非賣品、贈閱、歡迎助印 ◎

