

學
錄

周叔迦著

因
明
新
例

商務印書館發行

12

周叔迦著

因
明
新
例

商務印書館發行

目錄

第一章	緒說	一
第二章	因明二字的解釋	三
第三章	八法	五
第四章	自相共相	八
第五章	現量	一三
第六章	比量	一七
第七章	量果及聖教量	二〇
第八章	自性差別	二四
第九章	三支	二九
第十章	能立所立古今異說	三二

目錄

一

第十一章	因三相的第一相	三四
第十二章	因三相的後二相	三八
第十三章	三支舉例	四三
第十四章	宗九過	四四
第十五章	現量相違過	四七
第十六章	比量相違過	四九
第十七章	自教相違世間相違自語相違過	五一
第十八章	能別不成過	五三
第十九章	所別不成過	五五
第二十章	俱不極成過	五六
第二十一章	相符極成過	五九
第二十二章	宗過的綜合	六〇

第二十三章	因十四過	六三
第二十四章	兩俱不成過	七二
第二十五章	隨一不成過	七四
第二十六章	猶豫不成過	七七
第二十七章	所依不成過	七八
第二十八章	不共不定過	八〇
第二十九章	共不定過	八二
第三十章	同分異全過	八三
第三十一章	同全異分過	八四
第三十二章	俱品一分轉過	八五
第三十三章	相違決定過	八六
第三十四章	四相違過	八九

第三十五章	因過的綜合	九二
第三十六章	喻十過	九四
第三十七章	能立不成過	九八
第三十八章	所立不成過	一〇一
第三十九章	兩俱不成過	一〇三
第四十章	能立不遺過	一〇六
第四十一章	所立不遺過	一〇七
第四十二章	兩俱不遺過	一〇九
第四十三章	九句因	一一〇
第四十四章	闕減過	一一二
第四十五章	闕減過的綜合	一一六
第四十六章	古今似立的差別	一一九

因明新例

第一章 緒說

在未說因明之前。先要申明一句話。就是。因明這一種學問。在實際上是沒有多大用處的。何以呢。這有三種原故。第一因明是一種考定任何一件事理是非真假的學問。但是世上人對於事理是非真假的決定。大半是重感情而不重理智。重信仰而不重修證的。對於某一人或某一派。若是有相當的感情。便無論所說的如何。都是對的。便是佛教所說。只知依人不知依法。對於某一人或某一派。若是有相當的信仰。無論如何決不會覺悟其中的差錯的。因為只憑他的語言以為究竟。並沒有將他的語言在事實上去考量。去追討一個更深的了解。便是孔子所說的。只可由之。卻不能知之。所以印度雖然有因明學。佛教利用這因明來戰勝一切外道。結果卻被外道將佛教根本剷除了。因為理



智和修證敵不過世人的感情和信仰呀。就是在佛教本身。雖然有精密的因明學。便應當由因明的辯論。可以統一佛教本身的思想。何以大乘小乘性宗相宗。以至相宗又有十大論師的不同。小乘有二十部的分別。互相是非不能調和呢。可見得因明的用處是很微弱的。第二講因明必須講訓詁。就是對於某一名詞的義意必須有一定界說。這是在世界語言上不可能的。因為一個字往往可以含兩種或多種的義思。尤其是中國的文字。轉注假借其中有不少的糾紛。譬如天。也可以指蒼蒼的積氣。也可以指自然玄妙的氣運。也可以指尊尙的神。這樣的文字如何能適宜於因明的運用呢。差不多每一個哲學者對於玄理上的名詞。各有不同的解釋。這單獨的名詞既然不能極成。如何辯論聯合多數名詞中的義理呢。就是中國普通的言談。也都不大考慮這名詞所含義意的標準的。所以因明在應用上是感覺困難的。第三印度的因明和歐美的論理學。都是根據語言的文法而生的。文法是語言的規則。就是人民思想的條理。由於思想的條理不同。所以文法不同。因明和論理學的旨趣當然也不同。但是中華民族的思想是最活動的。所以語言也沒有一定的文法。既然文法沒有定章。更無法應用因明了。由這三種原故。所以雖然因明傳入中國一千多年。卻在討論是非真假上並未

有甚麼功效。不過因明既然是印度哲學中很重要的一部分。知道了多少可以自己少說幾句錯話便了。

第二章 因明二字的解釋

印度叫作「明」。就是中國叫作「學」。醫學工學在印度叫作醫明工明。學是覺悟的義思。明是明了的義思。二字本來差不多。不過學字又有效法的義思。指覺悟的因。明字只單獨是覺悟的用。如同光明能破黑闇。那智慧的光明可以破愚癡的黑闇。所以叫作明。

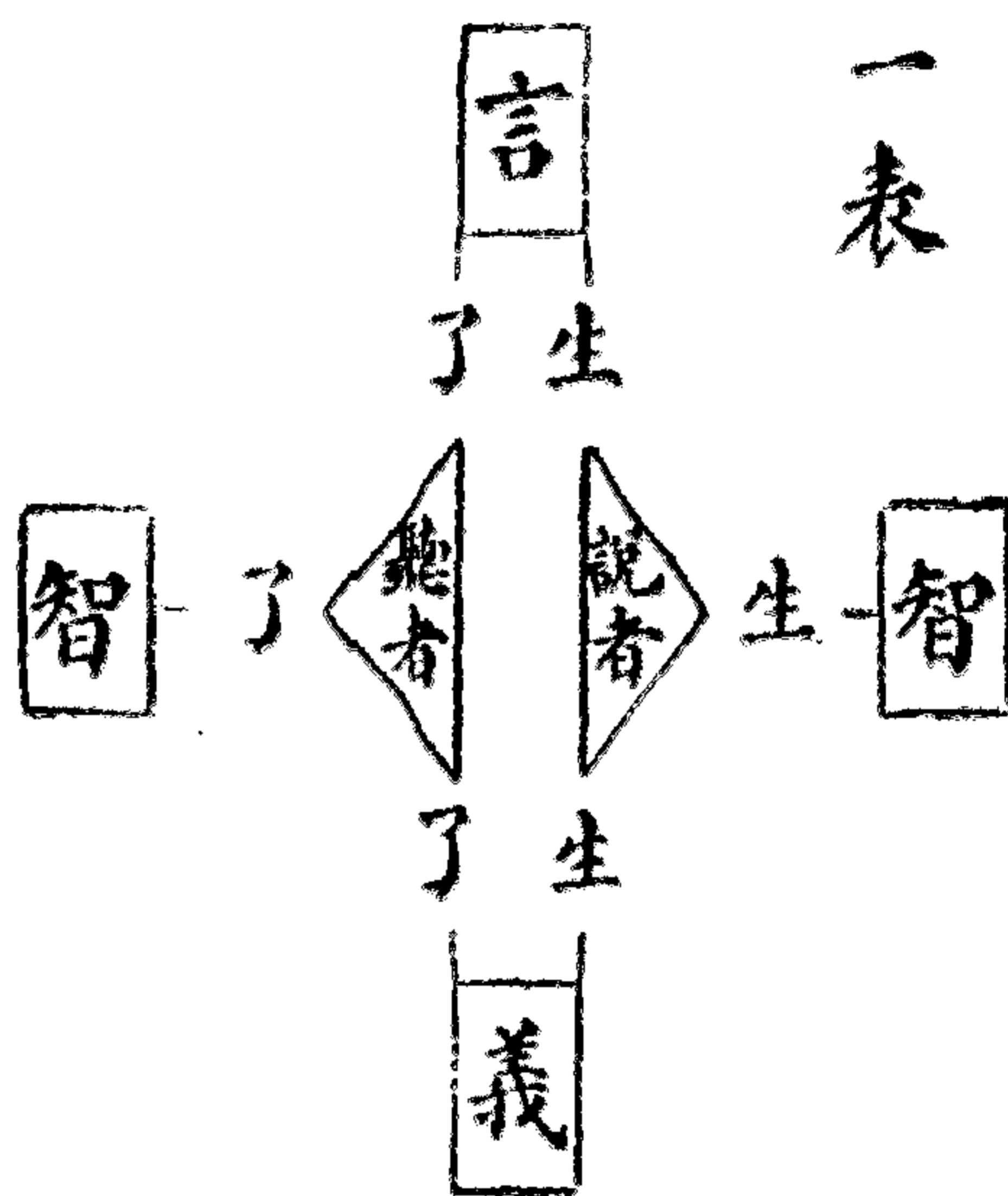
在印度古時將一切世間學術。總分爲五類。第一「聲明」。就是音聲訓詁文法修辭。都在其內。第二「工巧明」。就是一切天文算數卜相技術製造等等。都在其中。第三「醫方明」。就是藥石針艾以至於禁呪閑邪等。都在其中。第四「因明」。就是考定正邪分別真假的方法。第五「內明」。這是各人所信仰是宗教。信婆羅門教。婆羅門教的經典是內明。信佛教的。佛教經典是內明。

何以叫作因呢。因是親生的義思。因有兩種。第一是「生因」。如同從種子生芽。從泥生出瓶子。凡是由某一事用可以發生出另一種事用來。叫作生因。第二「了因」。如同燈能照物。在黑闇的屋子裏。那東西是本來有的。但是人不能見。有了燈。也並不是有東西從燈裏出來。但是人能看見許多東西。這燈對於這屋裏東西。便是了因。這兩種因又各有三種。就是「智生因」。「言生因」。「義生因」。「智了因」。「言了因」。「義了因」。那「智生因」就是立言的人所以能說這話的智慧。由於這智慧。纔能說出這話來。令對答的人生起了悟。那「言生因」就是立言的人所說的種種言語。由這言語可以指示來問的人所不明白的道理。可以令對答的人有決定的了解。「義生因」就是立言的人所說話中的道理。並且正是有所為而說的。就是有一「理」。有一「境」。有理是有相當的正義。有境是使對答的人能見能聞。因此可以生起對答的人智解。

了因的三種。「智了因」就是對答的人所有能了解的智慧。可以了解立言人所說的話。「言了因」就是立言人所說的話。對於對答的人。可以令他明白立言人所主張的道理。「義了因」就是立言人所說的話中義理。正是對答的人所見所聞。可以生起智解。

在這六種因中。卻以言生因和智了因爲主。便是說出一句話來。要使聽的人能有正確的了解。這因明就是說明這六因的定律。這六因的大義如左邊的圖解。

第一表



第二章 八法

既然因明是考定是非真假的規繩。便是如何能令自己先明了這真實道理。然後如何能將自己所了解的。傳授給別人。就是「自悟」和「悟他」的方法。

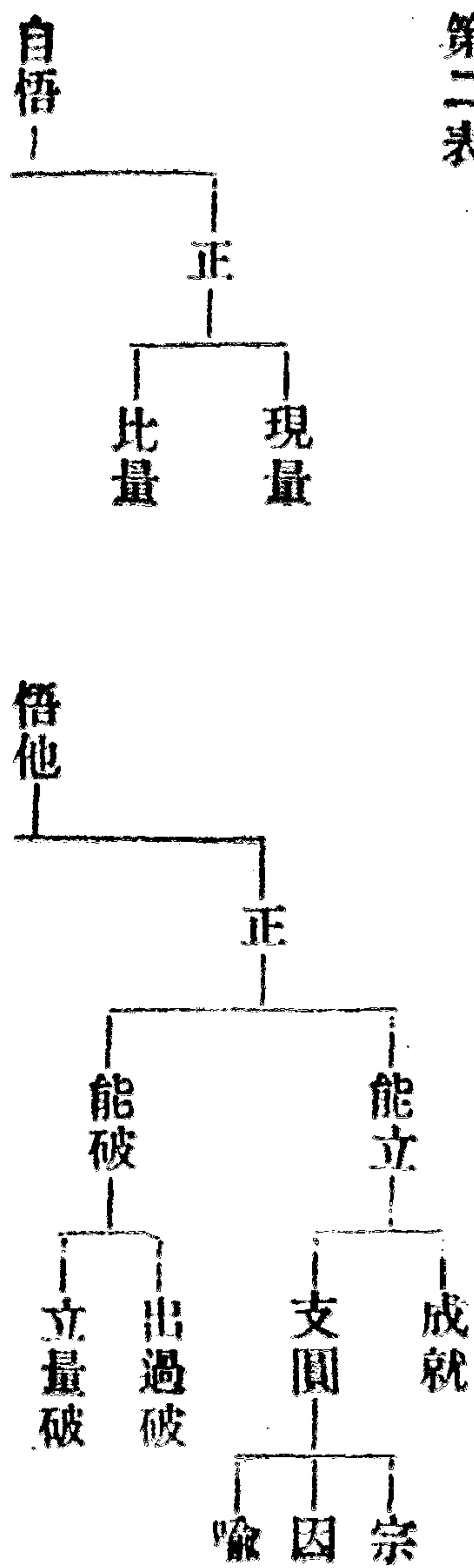
自悟的方法有兩種。一是「現量」二是「比量」。量是法制的義思。凡是事實上在當時可以直接證明的叫作「現量」。凡是事實在當時不能直接證明。須要用前因後果以至於經驗來間接證明的叫作「比量」。錯誤的現量叫作「似現量」。錯誤的比量叫作「似比量」。

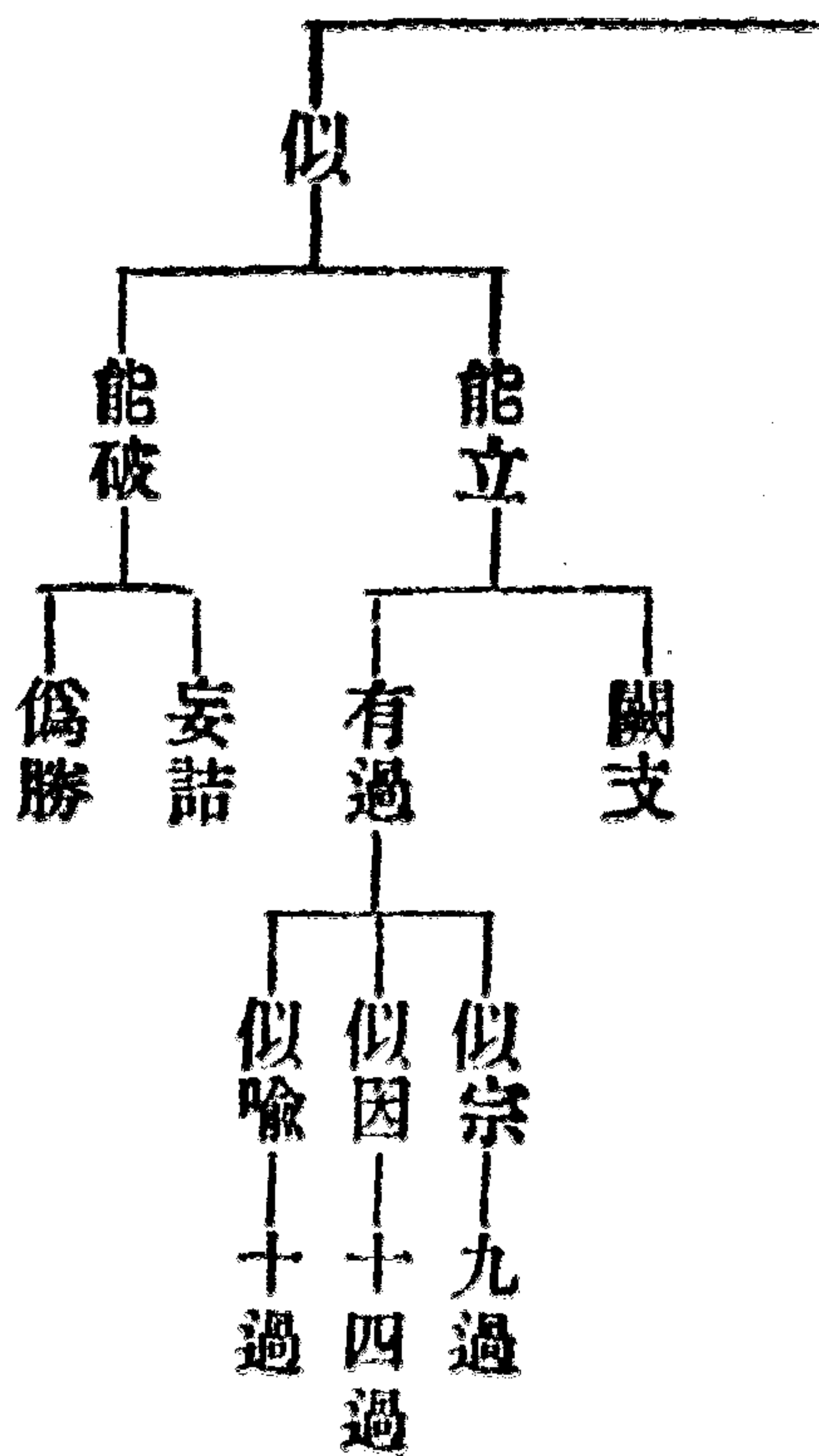
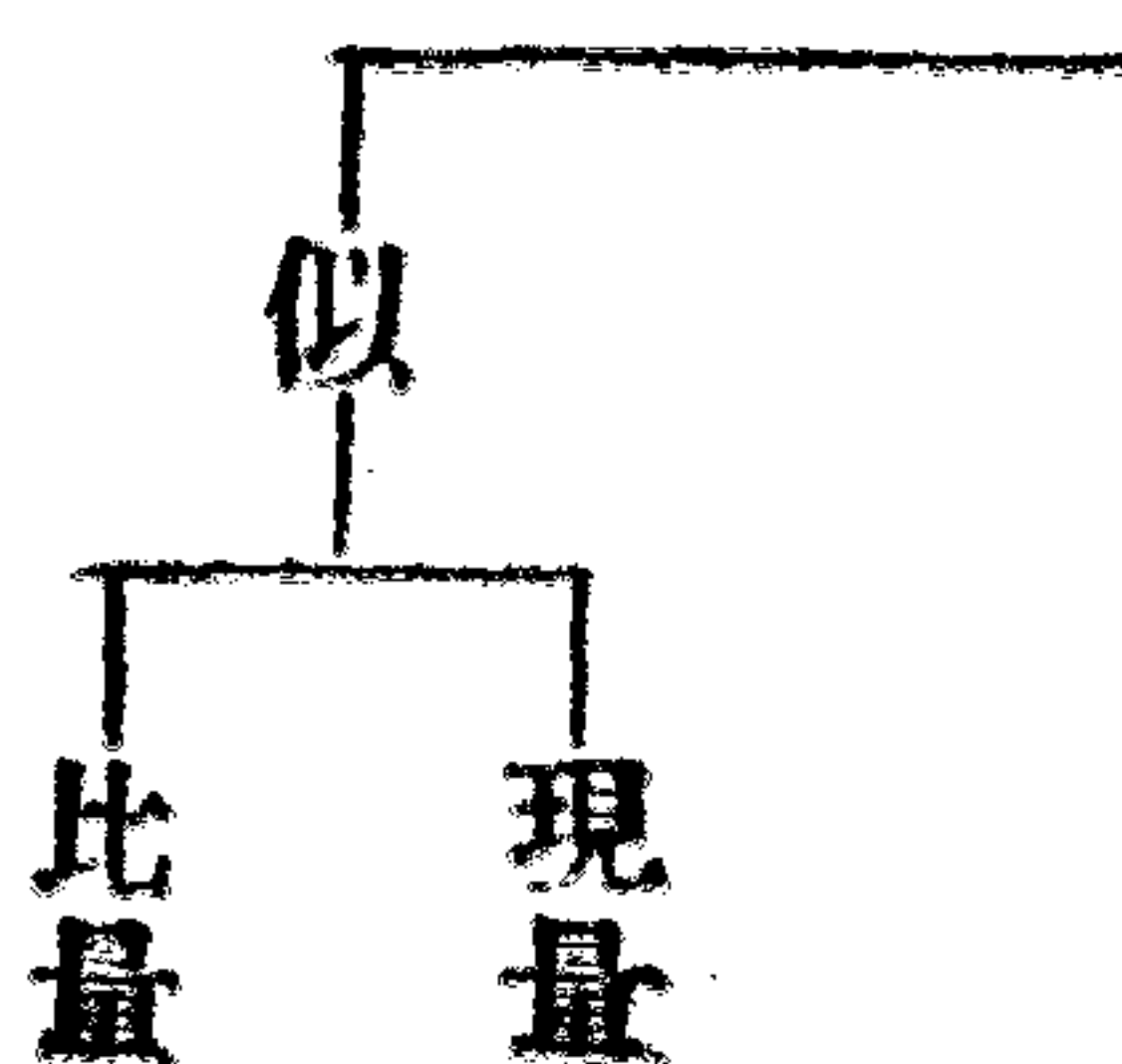
至於將自己所知到的。說出話來。不外乎兩種目的。一種是發表自己的主張。這叫作「能立」。一種是駁難別人的主張。這叫作「能破」。由此可以辨明是非。決定勝負。令別人了解正理。「能立」有兩要素必須義理成就。言辭圓滿。義理要正而不邪。真而不妄。言辭要先標明宗旨。再敘明原由。末了要舉出譬喻。纔算得圓滿。這宗旨原因譬喻叫作「宗」「因」「喻」三支。是如人有四支不可闕少的。「能破」也有兩種。一是「出過破」是就別人所說的言辭。宗因喻上指點出他不合因明定律的錯誤。由此證明這言辭中義理有錯誤。二是「立量破」是於別人所說的言辭之外。另立宗因喻。與之相敵對直接表明他義理上的錯誤。但是因明中大半只說出過破。因為立量破是出過破

的引中方式。能知道出過破的定律。自然會立量破了。

錯誤的能立叫作「似能立」就是義理有錯。言辭有關。或是宗因喻雖全而是強詞奪理。偏謬的見解。或是宗因喻隨便有所闕欠。錯誤的能破叫作「似能破」就是別人所說本來不錯而要妄生辯難。或是自己有錯而硬要說自己的對。自以為勝。這似能立中有三十三過。凡是犯這三十三過的全是在義理上有錯誤的。似能立中的言辭。那宗叫作「似宗」。因叫作「似因」。喻叫作「似喻」。似宗有九過。似因有十四過。似喻有十過。這便是因明的大科目。八法的大義如左表。

第二表





第四章 自相共相

在自悟一方面。即然只有現量和比量。所有現量和比量的對象。在佛學上叫作「境」。這境上所有理事。各各只能自己心裏的模倣。只是自己的智解所證得的。這自心的模倣。在佛學上叫作「緣」。所以這二量是能立所必要的工具，何以只有二量呢。因為由此二量能了知各各法的「自

相「一」共相」。現量了知自相。比量了知共相。除了自相共相之外。便沒有其他可了知的境了。所以只有二量。在未解釋二量之先。當然先要解釋這二相。

在因明上所謂自相共相。與佛教內明中所說自相共相不同。那內明佛教中所說的自相共相。是以不可言說的法當作自相。一切可以言說來表示的法全是共相。譬如說人是五蘊和合的。這五蘊是自相。那無常苦空無我是共相。再就色蘊說。眼所對的色處是自相。而色蘊是共相。色處之中。又以那青紅等是自相。一切色處是共相。在青紅等之中。又以衣花等是自相。青紅等是共相。在衣花等之中。又以極微是自相。衣花等是共相。如是一層一層的推究。以至於以那不可言說的是自相。極微是共相。在那不可言說之中。又以那聖智自證的境界是自相。因為那纔算得本來的真面目。說他不可言說便已經是共相了。凡是共相全是假有的。因為是由假智所變的。自相可以是真的。因為是現量親自覺觸的。是聖智所親證的。除此以外。所有說為是自相的全是假自相。不是真自相。因為不離假智以及言說的。

因明的自身。完全是用語言文字來討論真理。所以先要明白文字和實事的界限。那文字和義

意只能解釋實事。卻不能代表整個的實事。所以在因明所說的自相共相。是那事實上的一部分相狀。可以用語言文字來表明的。與佛教中所說的絕對離言的自相共相不同。在因明中。所說自相共相當然也是指實事的自相共相。而不是文字中的義意。宇宙間一切事物各各實體的相叫作自相。因為那實體是不能互相參雜的。這一法的自體是不能與那一法的自體相同相共的。若是用分別心思來分別。假設各樣種類。將各事各物相似的部分彙合起來。這種類的定義自然可以貫通在一切法上。如線穿珠。這就叫作共相。譬如說花。那花各各的自體。各各有定相。這是自相。同時又是一切花中的一朵花。便是共相了。

有人說。事物的實能是自相。言說表示是共相。譬如火的熱相是自相。用言說來表明火熱是共相。這種解釋是錯的。若是火熱的實事是自相。那修火一切處定的人。用定心緣覺觸這火。卻不覺觸熱。那應當是只覺觸共相。用定心來覺觸教中所開示的理。當然也是言說所表明的。那也應當是共相。豈不是定心只能比量沒有現量了。因為不能覺觸自相呀。

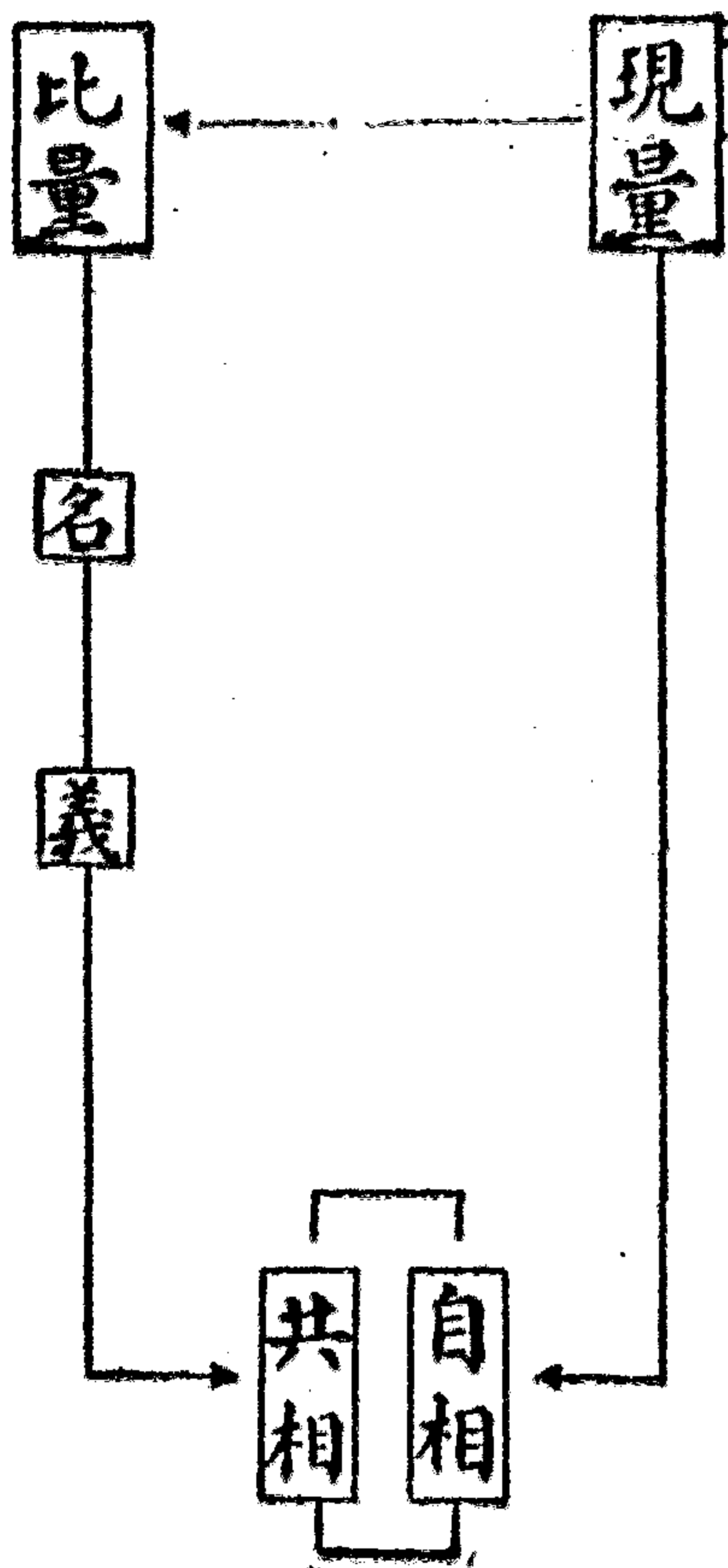
印度的哲學又有說。一切名言同時便得法的自相。譬如說火。人便將那實事的火拿來。可見得

名言中有法的自相。佛教中不然。佛教說一切名言只能解釋得法的共相。既然名言只是解釋共相。何以說火人不拿水來。卻知道只拿火來呢。因為一切名言有遮有表。說火便是將一切不是火的除外了。這叫作遮。不能得火的自相而卻能得到實火。是因為這火字有表的原故。假使在名言上火字便有火的自相。豈不是說火或是想火。便應當燒嘴燒心了嗎。但是定中覺觸火。那是現量是覺觸火的自相。何以不被燒呢。因為感觸有合有離。合境便被燒。定心的覺觸是離境的。所以不被燒。況且名言中若是有自相而不是共相。那名言是要言說來表示的。言說是要用身口來表示的。當然便是在合境中覺知了。名言既然便有自相。當然應當說火便燒嘴了。以至於依名生解的心亦得到自相。便應當心想便覺到熱了。佛教便不然。依名生解是假智。只得到共相。在定中用定心覺觸火。也是假智。這覺觸是依付那實體的。而不是假立一種法來貫通一切法。所以不是比量。卻叫作現量。叫作得到自相。然而不能得到熱等相。所以是假智。如那定中由假想的力量。變現水火。身體雖然在水火之中。卻不被水所溼不被火所燒。用定心來覺觸欲界的實火。雖也是現量。卻也不被燒。何以散心的現量。得火的自相。便被火燒。定心實智也得火的自相而不被燒呢。因為火的作用對於兩

種境中有強弱。所以有燒有不燒。

因明中所指的自相可以有體。可以無體。譬如定中的前五識。與同時的意識共緣一種名義。便是一向無體的。若是緣五塵。便是一向有體的。因為共相決定是無體。所有定心緣那一切名義。是假智依著共相的活動。然而不執著那名和義是一定相聯屬的。可以叫作得自相。是假智的行解。所以叫作得共相。這共相只是在一切法上描摹一層相狀。所以是無體。與那名言所含的義理相同。要是現量所緣的自相。那是不帶名言言。孤獨的證得法體。那便有體。那體便是法性。

第三表



第五章 現量

現量是對於現前的境界能實在量知他的自體。不用分別心去推求思念的。這有二種。第一是散心。便是眼見色。耳聞聲。鼻嗅香。舌嘗味。身覺觸。這五識緣這五境。以及那與這五識同起同緣的意識。第二是定心。便是在禪定之中。那意識和阿賴耶識緣種種境。那是定心專一。所有的境都能明了自證。無論緣甚麼法。都是現量的。這無分別心的現量。又有分四種的。第一前五識。第二與前五識俱的意識。第三親證理智的。第四修禪定的。

所謂是現量。要具三個條件。第一要現前見。是明了的義思。第二不是過去或未來的思慮。是直覺的義思。第三不是錯亂的境界。是不迷亂的義思。因為那有障隔的東西不能得到。不是現前的境界。所以不能明了。便不是現量。世間人以爲認識瓶子等是現量。殊不知認識那是瓶子。要經過過去或未來的思慮的。那瓶子是假有。不能算現量。那五彩的旋輪看作白的。旋轉的火把看作火輪。都是

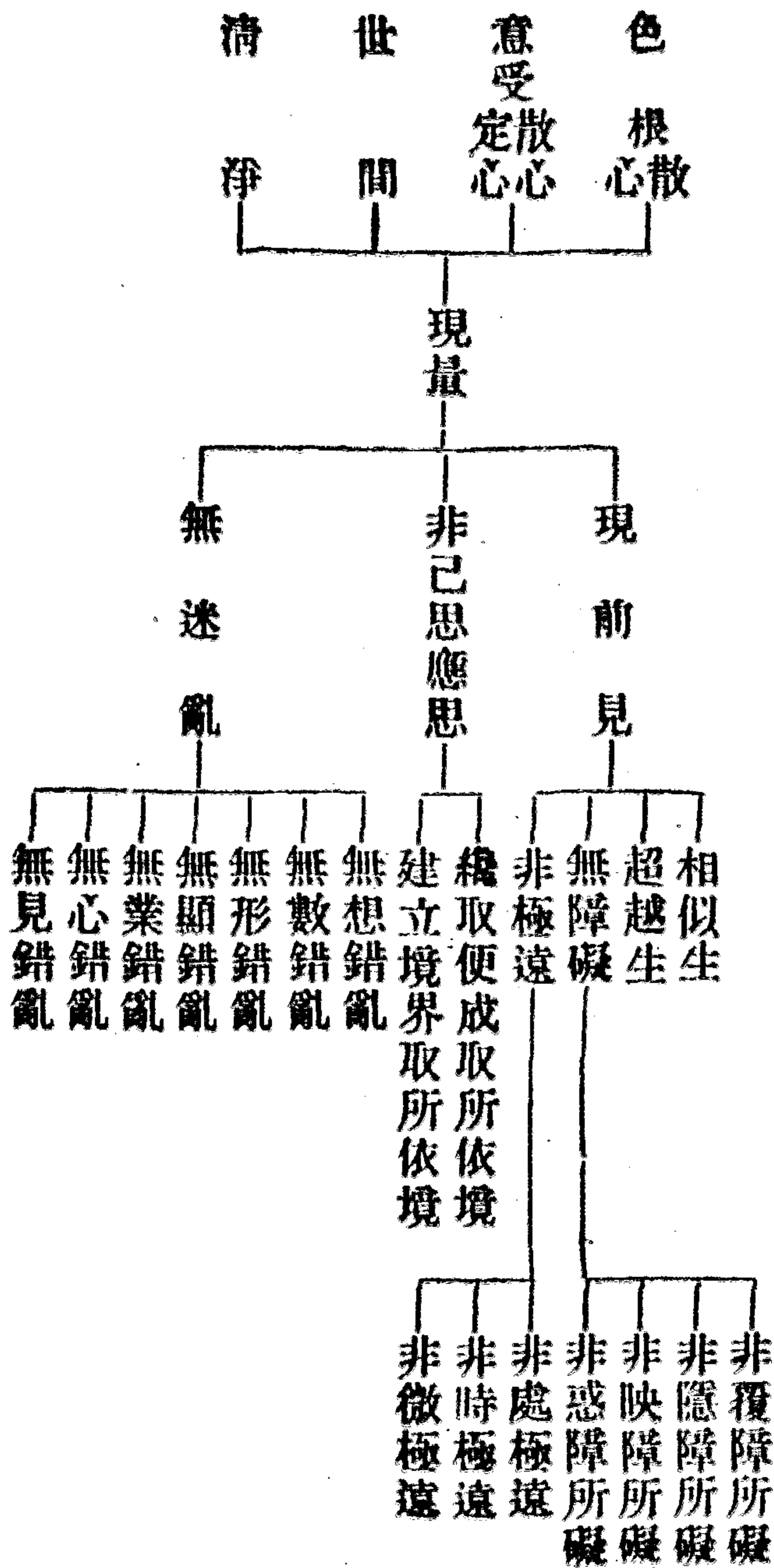
迷亂的境界。也不能算現量。

現前明見的現量。就能量上要具足兩個條件。就所量上要具足四個條件。能量要第一諸根不壞。便是眼耳鼻舌身意全無損壞。第二作意現前。便是心正警覺趣向那境上。就所量上。第一要相似生。便是欲界的根對於欲界的境。或是色無色的根對色無色界的境。已竟成就相續的成就。或是正在成就之中。第二並且超越生。便是上界上地的根對於下界下地的境。已竟成就相續的成就。或是正在成就之中。第三無障礙。便是無有四種障礙。一不為覆障所礙。覆障指那黑闇。無明。混濁。二不為隱障所礙。隱障指那咒力神通或是藥草的力所隱。三不為映障所礙。映障指那少小的東西可以被大多數的東西所障。如飲食中的藥。或毛尖。又小光可以被大光所映。如日中不能見星月的光。又能治可以映奪所治的相。如修不淨觀可以映奪那人物淨相。無常苦無我觀可以映奪那人物的常樂我相。空無相觀可以映奪一切相。四不為惑障所礙。惑障指那幻化所現的。或是二物相似。或是內裏所現。如目眩作夢悶醉瘋狂等。第四不是極遠。便是不是三種極遠。一處極遠。二時極遠。三邈小極遠。要具足這以上的條件。便是現前明見。所以叫作現量。

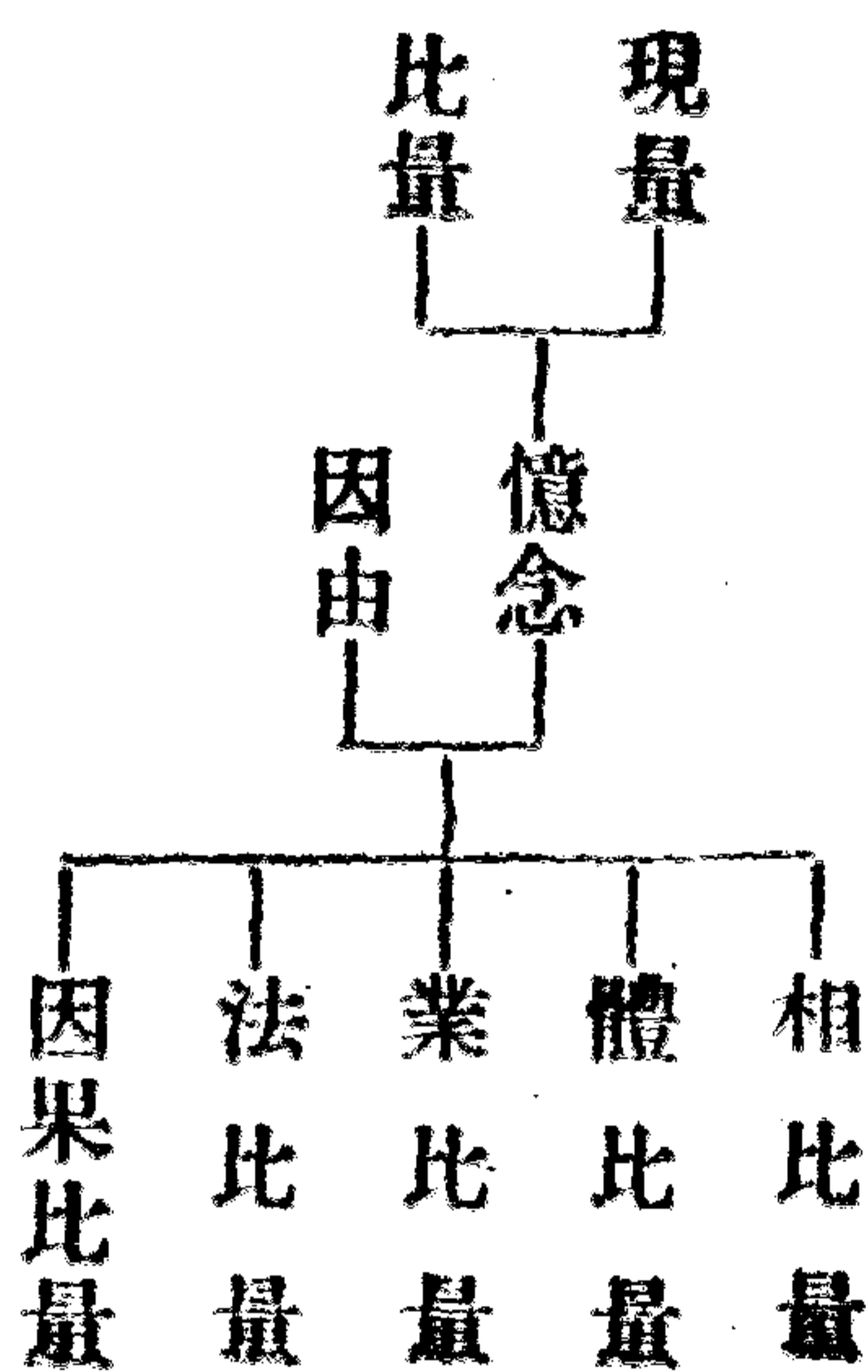
不是過去未來思慮的現量又有兩種。第一是纔取便成取所依的境界。第二是建立境界取所依的境界。如何是纔取便成取的境界呢。譬如良藥。有治病的力量。病人吃了藥。藥力正在發作的時候。這藥力便是纔取便成取所依止的。病尙未見輕。那時藥力尙未發作。如同未來的思慮。病已好痊。藥力已經發作過了。如同過去的思慮了。第二如何是建立境界取所依的境界呢。譬如修定的人。對於地作一種水或火或風的觀察。只是先立地想然後再轉成水等想。水火風另是一種境界。作這一種的觀察是建立境界。先有地想是建立境界取。那實體的地是建立境界取所依的境。地想還未成。是未來的思慮。地想已經成是過去的思慮。

不是錯亂的境界。便是離七種錯亂。第一想錯亂。如鹿渴的時候。見到陽燄生起水想。第二數錯亂。譬如所看見多少數目迷亂了。如眼花了。看見兩個月亮。第三形錯亂。譬如看旋轉的火把以爲是火輪。第四顏色錯亂。譬如害黃病的人看見物件全是黃的。第五業錯亂。譬如車船走的時候。以爲樹木向後倒。第六心錯亂。便是對於以上的五種錯亂。心裏高興。第七見錯亂。便是對於以上的五種錯亂。信以爲真。執著不捨。沒有這七種錯亂。纔能是現量的了。

所以現量有四種不同。第一五根現量。便是前五根所對的境界。第二意受的現量。是意根所對的境界。第三世間現量。便是第一第二的總名。第四清淨現量。便是用超世間智慧。所親證的境界。不與世間共同的。現量也可以算清淨現量。有清淨現量。卻不是世間現量。



第六章 比量



凡是用分別的思慮。將已知的事情。來比定未知的事情。而能得到真實不錯的結果。叫作比量。譬如看見遠處有煙。知到那處決定有火。看見瓶子。知道這瓶子將來一定是要破碎的。在這處所用的智是了因。火同破碎是所了的果。這了因的智當然還要藉緣生起。生這智無非還由現量比量。那從煙知火是從現量生的智。從瓶子知到將來一定壞滅是從比量生的智。這兩種量對於智還是開

接的遠因。憶念這二量。纔是這智的近因。由於憶念曾經見過。凡是有煙處必有火。又憶念到瓶子是人工造作的所以將來必定破滅的。所以由於現量比量憶念三者合起來。生這比量智。由這智同所觀察的因由。生起比量智的果。所以叫做比量。

所以比量是一切由思惟擇決所有已思應思的境。便是除現量所得之外所餘不現前的事。由已前的經驗。知到這不現前的事與這現量所得的事。有密切相聯屬的關係。現在見了這一部份。便知道明了這全部的事。因為二者決定一齊有的。譬如見煙知火。這是以現量爲先的比量。這種比量有五種。一相比量。二體比量。三業比量。四法比量。五因果比量。

相比量是從相狀上比量事理的全體。譬如見煙知火。見這王知到必定有這國。見夫知到必定有妻。見角知到決定是牛。見皮膚細軟髮黑色妍定知到是少年。見髮白而皺知道是老者。見所持的法器知道是那一種教徒。見樂親近賢聖樂聽聞正法不慳不貪知道是正信。見思想善巧言說善巧作爲善巧知到是聰明。見慈悲愛語精進好施能解釋極深的義理知道是菩薩。見輕舉妄動嬉戲歌笑知道未離欲。見威儀寂靜知道離欲。見有三十二相智慧神通知道是如來。久遠不見的朋友。相遇

之後。見到他仍有相當少年相似的相。知到決定是某人。這都是相比量。

體比量是由現見的一部分支體。推測決定那未見的一部分支體。以至於就現在所見的體。推測決定那過去的體。或是由過去的體。推測決定未來的體。或是由現在所見的體。推測決定那未來的體。或是由近前的體。推測決定遠處的體。譬如就飲食衣服車乘。一切器物。觀見了一部分或好或壞的相。推測決定那一切。或是就一部分已經成熟的。推測決定那未成熟的。這都是體比量。

業比量是就行爲動作上推測決定那體物。譬如看見遠處有一件物質。住立不動。上邊有鳥。比知決定是樹。看見一件物質。來去動搖。比知是人。看見足跡廣大。比知是象。看見身子平拖的痕迹。比知是蛇。聽見嘶聲。比知是馬。聽見吼聲。比知是獅子。能見知道有眼。能聞知道有耳。能嗅知道有鼻。能嘗知道有舌。能覺觸知道有身。能識比知有意。水中覺到阻礙。比知是地。見草本滋潤。枝葉青翠。比知有水。看見熱灰。比知有火。樹木搖動。比知有風。見人閉目執杖。問路而行。比知是瞎子。見人高聲側耳而聽。比知是聾子。以至於正信聰明菩薩離欲未離欲如來等。各各就事業上比知。這全是業比量。法比量是就兩種相關聯的法上。先由這一種比知決定那一種。譬如凡是無常的。比知決定是苦。凡是

苦的比知決定是空無我的。凡是有生的。比知決定要老。凡是老者比知決定要死的。凡是有色有見有對的比知決定有形質及有方處。凡是有漏者比知決定有苦。凡是無漏的比知決定無苦。凡是有爲的比知決定生住異滅的法。凡是無爲的比知無有生住異滅的法。這便是法比量。因果比量是就一事上的因果相推測。看見人行路。比知決定要到一地方。看見人到了另一地方。比知決定是行來的。看見人忠於國事。比知決定將來必有大官位。看見人有大官位。比知決定是忠於國事。看見人善於營爲。比知決定要發財。看見人發財。比知決定是善於經營。見人作善作惡。比知決定有禍有福。見人得福得禍。比知決定行善行惡。見食物豐多比知是飽。見人飽。比知是吃的多。見人飲食無節。比知要害病。見人害病。比知飲食無節。見人能禪。比知是離欲。見人能離欲。比知能修禪。見人修道。比知得道果。見得道果。比知修道。這都是因果比量。

第七章 量果及聖教量

第七表

	所量	能量	量果
譬喻	絹布	尺	記數之智
小乘	境	根	識
外道	境	識	神我
大乘	境	智因	智果
唯識	相分	見分	自證分

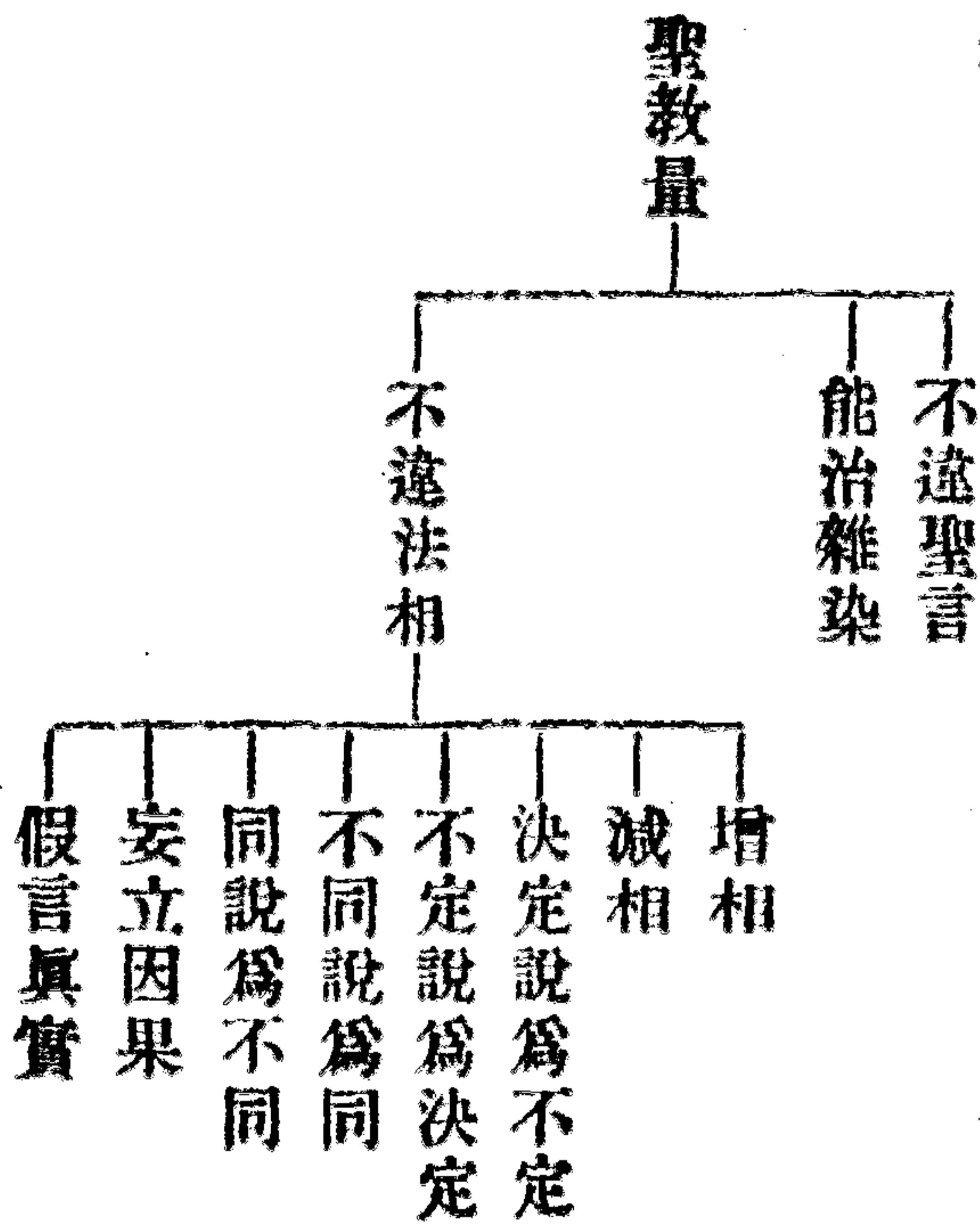
既然用現量比量來自悟。自悟便是這量的結果了。但是如何是自悟呢。譬如布。用尺量了。知道幾尺幾寸。這量果在各學派上解釋是不同的。小乘佛教說。一切事理對於知識總名叫作「境」。這是所量的。能量的器具。便是六根。那是眼耳鼻舌身意。量果就是六識。那印度的外道說。境是所量。能量是知識。量果是那靈魂。或是神我。大乘佛教說。所量是境。能量是這智慧。量果也是智慧。因為這智慧中新得的一種印相。也無非是智慧呀。那唯識哲學。說一切全是識的功能。所量的境是識的相

分。能量的智是識的見分。量果的智是識的自證。這二分的分別在唯識研究上。有詳細的解釋。這與因明無關。所以不細說了。

在白悟上雖然用現量比量。但是在前人所覺悟的道理。有時因為自己的智慧不充足。不能現量或是比量證明。而理論卻極可靠不能不信的。這便叫作「聖教量」了。假如信佛教。自然一切關於佛教的著作。都是聖教量。但是除佛以外。後來人的著作。究竟如何。學佛教的人也不能不考察。在未能決定信仰之作。何教可信。何教不可信。也不可考察。所以凡是奉作聖教量。要有三種條件。第一是「不違聖言」。便是佛所說的。以及歷代大師說的。輾轉流傳到現在。其中不違背佛教的定法定義。第二是「能治雜染」。凡是一種學問。修學了能調伏除滅這貪瞋癡等一切煩惱。第三是「不違法相」。便是不違反事實。這有八種違反。一是增相。事實上沒有的相虛妄增加。譬如無我說有我。說我或斷或常。或是有色或是無色。一是減相。事實上有這相而說沒有。三是決定說為不定。譬如一切動作是無常的。一切法是無我。卻說一部分動作是常。一部分無常。一部分法無我。一部分有我。四是不定的說成決定。譬如說受苦由於瞋心。造業一定受苦。事實上受苦不一定全由於瞋。作業

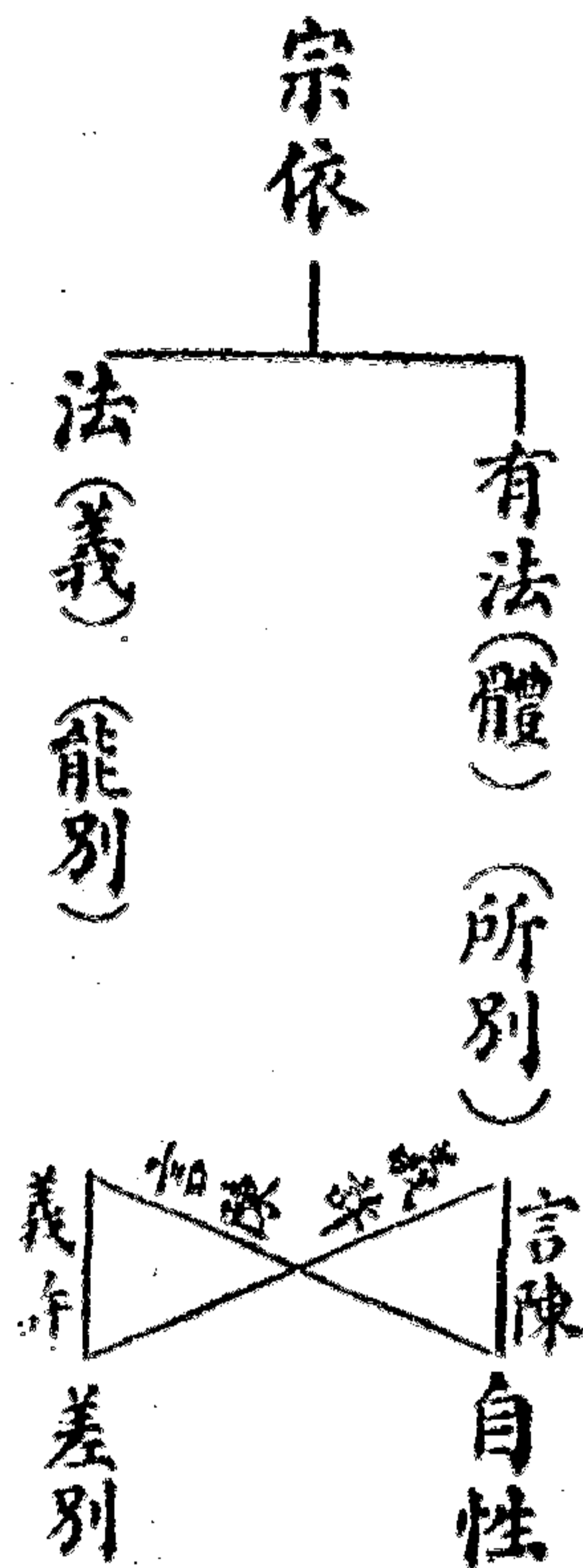
也可以得樂。並且也可以得涅槃。五是不同說是同。六是同的說為不同。七是妄立因果。譬如說吃草可以生天。殺衆生可以得福。八是假言真實。就那不真實的法相用種種文字來說是真實。若是沒有這八種違反。便是可信從的聖教了。陳那菩薩的因明學。是將聖教量併入比量的。因為決定有沒有這八種違反。還是比量的事情哪。

第八表



第八章 自性差別

第九表



因明是討論事理的。凡是各各單獨的事理。當然無所討論。譬如說天。說地。說空。說實。必須二種事理有相勝屬的關係。方能有所討論。譬如說天是空的。地是實的。在因明的定律。不但是一種文句。能使人僅了解字面。必須使人就文句上能了解當時所討論的目的。和討論的情形。所以說「天是空的」。或「空的是天」。這兩句話字面是同。然而宗旨卻全不同了。

在敘說二種相聯屬的事理。即是討論一種事理的意義。這事理便是所討論是本體。這意義便是所討論的意義。在一句話最先僅說出一種事理來。那是單純的本體。命題狹隘尙未有討論發生。必須在說了本體之後。聯屬了另一種事理。這所討論的目的範圍方決定了。這意義也決定了。所以凡是一句話。在先說出的。便是「體」也叫作「自性」。那後說出的便是「義」也叫作「差別」。便是這自性上所有種種不同的情狀之一種。

另一方面解釋。那後說出來的事理。不是單獨成立的。只依屬在先說出來的事理上。是爲先說出的事理所有。所以後說的便叫作「法」。那先說的叫作「有法」。法的定義是要有兩種條件。第一的能支持自體。第二是能軌範他人的了解。那先說的。只有支持自體的功用。不能令人了解。必須有後說的。方能有所領悟。便是用後說的來分別先說的。婉轉令人明白了解。因爲後說的具有這二種功用。所以叫作法。那先說的叫作有法。

又有一種解釋。那先舉出一件事理來。雖然未決所討論的目的範圍。但是這事理必然正是所分別的事理。不然便不提起來了。到後來聯屬了另一件事理。便是指示正是用這後說的事理。來考

察決定先前所說的事理。所以先說的叫作「所別」。那後說的叫作「能別」。

但是就實際上說。先說後說的互有能別所別的義思。譬如說青色是蓮華。若是只說青色不說蓮華。便不知是甚麼青。是衣青是樹青是瓶青呢。若是只說蓮華不說青色。那是紅花是白花是黃花呢。所以說青。表明不是紅等。說蓮華表明不是衣樹等。互相簡別。不過但就功用上特別有力。所以定爲先說的是所別。後說是能別。因爲先說時無所諍論。也不能令人了解。不能成立一種宗旨的。

所以因明的主律。凡是先說的便是自性。在後說的便是差別。譬如說「天是空的」在這話裏。「天」是自性。「空的」是差別。若是說「空的是天」在這句話裏。「空的」是自性。天是差別。在第一句是討論「天」的性狀。在第二句話裏是討論「空」的性狀。

不過在言論上那有法及法同時又各有多種。在語言雖然未曾說出。然而意思卻是指那多種中的某一種有法或法。譬如說。這棹子是黃的。但是一屋中有許多不同顏色的棹子或在東或在西。這黃也有種種不同。或是正黃杏黃鵝黃等。雖然說這棹子是黃的。實際的意思。是說。這「東邊的」棹子是「鵝」黃的。這「東邊」和「鵝」雖然未曾說出。卻當時意思實注意在此。這便叫作「意許」。

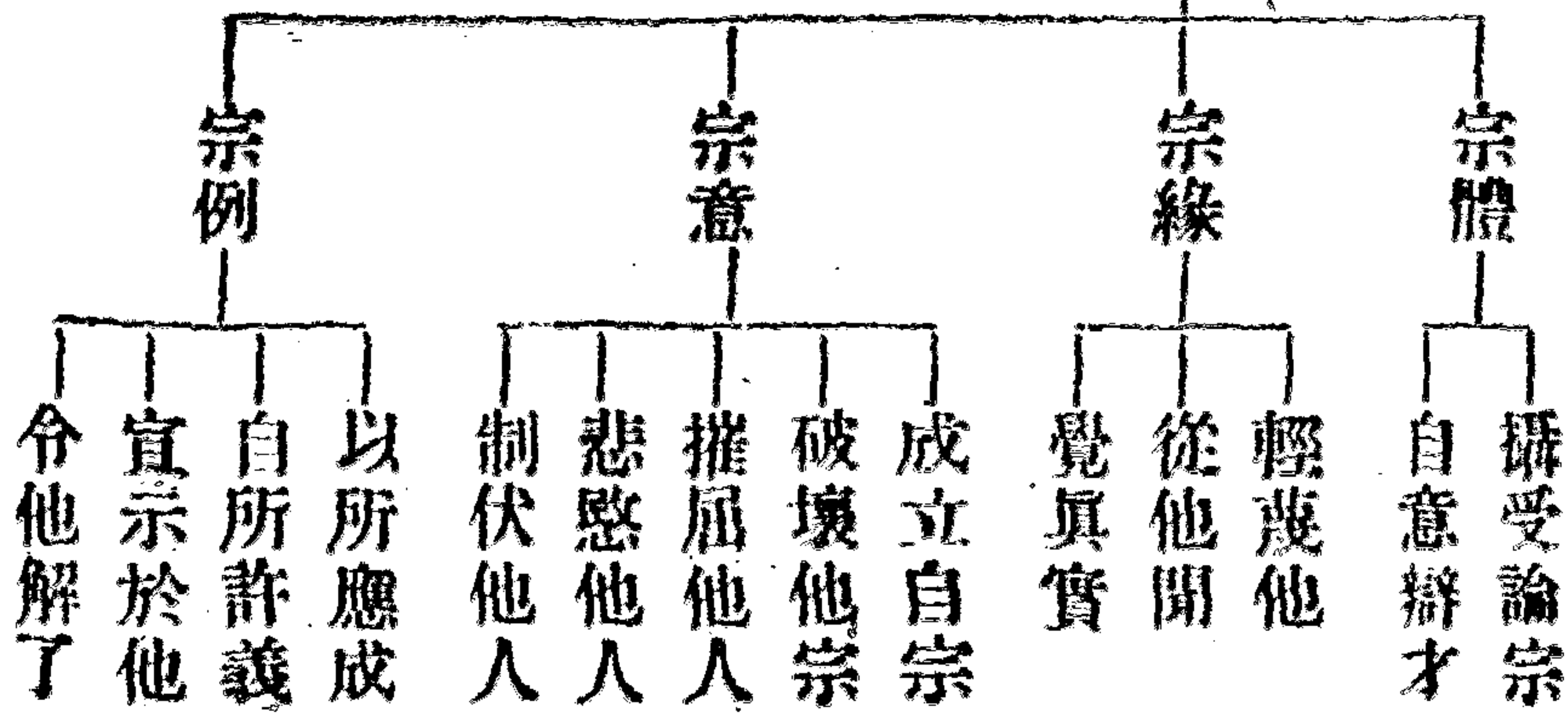
凡是說出來的叫作「言陳」。凡是意許的。必是言陳的差別。必是依屬在言陳上的。所以又凡是言陳的叫自性。凡是意許的叫差別。便是有法有自性也有差別。法也有自性也有差別了。

既然是用文字聯合成句。便是用自性差別聯合成宗。表明自己所見到的道理。古來因明師說。有法是宗。因為有法正是所討論的本體。有人說法是宗。因為有法上無所討論。討論是由於法。有人說有法及法同是宗。因為單獨一種不能成宗。必須兩種全有。但是最圓滿的因明學。便是陳那菩薩的因明學。是說有法及法全不是宗。這不過是立宗所依靠的。宗是就這有法同法二者有不能相離的義意。便是由這有法及法融合成一件事理。這方是宗。因為由這二種相聯屬的定義上。方能令人有一個決定的了解。所以有法及法全叫作「宗依」。宗依互相分別而不相離的義意纔叫作「宗」。

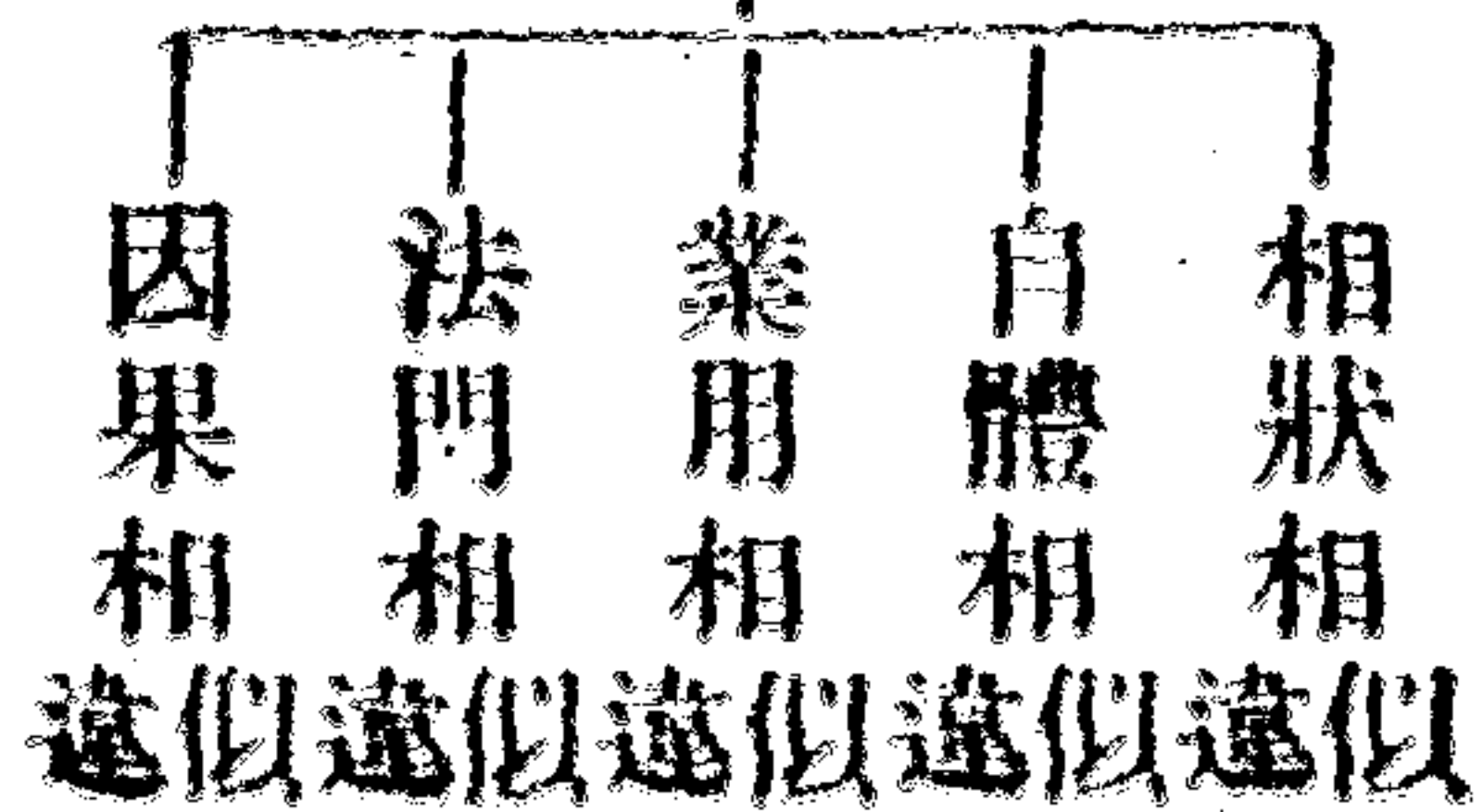
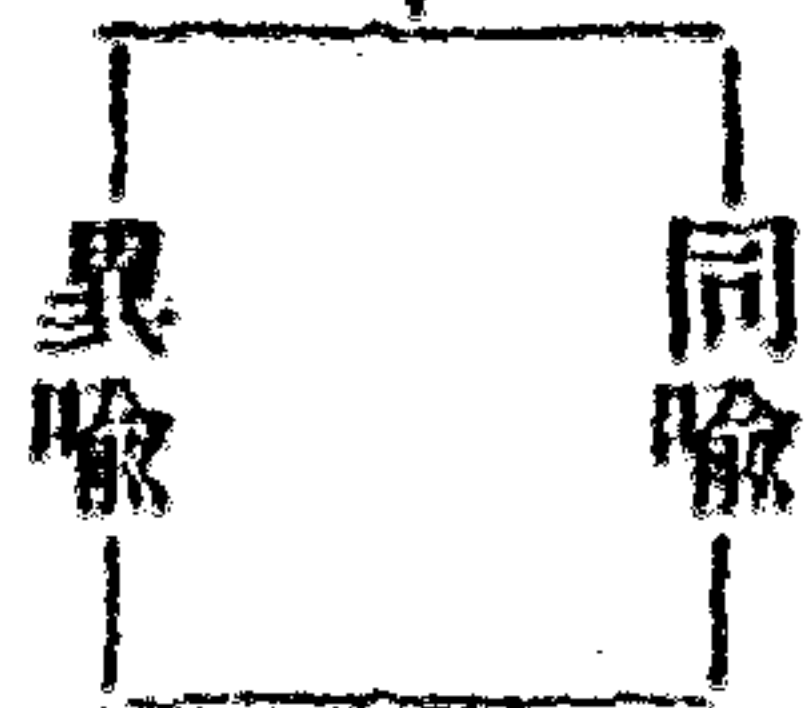
第十表

(宗立)

- (一) 遍所許宗
- (二) 先稟承宗
- (三) 傍顯義宗
- (四) 不願論宗



(喻依)



(因依)



第九章 三支

在第二章八法裏面。已經說過。因明主要的作用。就是悟他。將自己所明白。說出來能叫別人完全了解。不許有反問以及疑問。假使有人聽了。有反問或是疑問。不是聽的人的過處。那全是說的人不會說。這說話的法子。便是能立。能立第一要支圓。就是宗。因。喻。三支具足。並且三支的次第。一定要先立宗。再舉因。末了說喻。第一立宗。是就自性和差別二種義上將自己的主張見解簡單而明顯的說出來。這個主張見解便是「宗體」。宗體有兩種。第一是「攝受論宗」。便是申明自己的學派。第二是「自意辯才」。便是由自己的聰明來改正他人的宗派。爲甚麼要立這一個宗。當然是有緣故纔說的。這個緣故便是「宗緣」。宗緣不外三種。第一改正他人的學派。那是叫「輕蔑他」。第二申明自己的學派。那是發揮從師友所學到的。那叫「從他聞」。第三能輕蔑他或是從他聞。必然是自己已有一番獨到的見解。而是前人所未曾說的。這叫「覺真實」。這立宗的目的叫作「宗意」。這無

非是第一成立自己的學派，第二破壞他人的學派。成立自己的學派，爲的是制伏他人。破壞他人的學派，爲的是摧屈他人。總起來都是爲的悲愍他人的。並非是要逞能好勝爭名利的。這立宗的方法叫作「宗例」。有四個條件應當具足的。第一是「以所應成」。就是這個主張見解正是現在所須要所討論的。又是別人所不會了解不會相信的。第二是「自所許義」。就是無論是討論自己學派中的事。或是他人學派中的事。總要於自己學派的道理相符合。第三是「宣示於他」。就是一定是用口說。有音聲語言文字。對方有人聞見。若是用身手來表示。或是一個人自言自語。不能算立宗。第四是「令他了解」。假使說了而旁人不懂。那不能算立宗。不能怪聽的人不懂。必定自己所說的於因明條例不合。由此看起來。因明學的唯一用處的目的。只是用甚麼法子可以三言五語將自己的理解說來。令別人可以了解而不致於有疑問或是反問。

就這以上所說的立宗要義。可以決定了立宗之中有四種不同。但是只有一種是正當的。其他都不正當。第一「遍所許宗」。就是人人所共知的。或是在此處說的聽的人全已經明白的。第二「先承稟宗」。就是照着所學來的所傳受的。完全一樣說出來。其間絲毫沒有心得。第三「傍顯義宗」。

就是用這宗來假借或是間接表示一種道理以上三宗全是不正當的。第四「不顧論宗」就是憑自己的聰明才智。說前人所未曾說過的話。其中卻又要具足前邊的宗例。這纔是正當的立宗呢。

第二立因。便是依據現量比量聖教量以及同喻異喻的事實。就這宗的有法上指出一件事由來。證明所立的宗。令旁人能信解。所以這所舉的理由。必須是大衆或是彼此已經承認的。假使這所舉的因由。不是共同許可的。豈不是又要另外立宗來討論這因的是非了嗎。那便沒有個了期了。

第三立喻。便是爲證明所立宗的可信。引用那世間上共同習慣人人了知的明顯事理來比譬這宗。那正面的譬喻叫作「同喻」。用反面的譬喻來反證這所立宗的道理可信。叫作異喻。所以立喻完全是比量的實用。比量有五種不同。所以同喻異喻也各有五種不同。同喻是用「相似」的法。異喻是用「相違」的法。這五種的名詞如第十表中所列。那義思可以參看前邊比量章。

第十章 能立所立古今異說

在印度有文法便有因明。所以因明學在印度是一個最古的學說。其中的條例當然是越過越周密。所以因明上古今的解釋不同。在第二章中說過。有智因。言因。義因。古來以爲言因智因合是能立。那義因是所立。便是由於智慧說出文句來。成立一種義理。智因就是現量比量聖教量。言因就是宗因喻。義因就是自性差別。所以古來說。自性差別是「所立」。立宗。辯因。引喻。現量。比量。聖教量。全是能立。到了陳那以後（約西歷四五百年）卻不然。他說。智因是自悟的事。而因明的目的是在悟他。義因就在言因之中。假使有言無義。那如何令人了解。所以智因在因明學上提不到。那義因不過是文字所依靠的。只要就宗因喻三支上分能立所立便够了。那自性差別二種只不過是宗依。所以說。宗是「所立」。因喻是「能立」。就是用因喻來成立這宗的義思。

就言因上古今的學說又不同。古來有一家說有五支。因爲宗因喻之外。喻上有同類異類兩種。又有第二家說。雖然喻有同異之分。但全是喻。不過喻之外。一定要將喻與宗如何比擬的。用文字說出來。方可令人明白。這叫作「合」。合之後一定要有一句結論。與宗相應。這叫作「結」。所以也說是因明是五支。但是與第一家不同。第一家說五支是宗因喻同喻異喻。第二家說五支是宗。因。喻。合。

結。後來又有人說。合結太累贅了。用不着說。只要四支便够了。便是宗。因。同喻。異喻。最後有人說。因明只要三支具足。就是宗因喻。

第十一表

	地論	雜集論	古師	世親	陳那
所立(義)	(一)自性 (二)差別	(一)自性 (二)差別	(一)宗 (二)因	(一)宗 (二)因 (三)喻	宗依 ├── 自性 └── 差別
能立(文)	(一)立宗 (二)辯因 (三)引喻 (四)同類 (五)異類	(一)立宗 (二)立因 (三)立喻 (四)合 (五)結	(一)同喻 (二)異喻		能立 ├── 因 └── 喻

陳那雖然也說因明三支。是宗因喻。卻是解釋大不同。因為他說宗是所立。因喻是能立。豈不是能立只有兩支了嗎。所以他說。就文義上雖然有因喻之分。實際全是因。由於因有種種作用。上對於宗。下對於喻。全有關係。由於因便將宗喻連貫起來。只要說出因來。在實際上這問題的是非便算解決了。不過由於喻更加一層明白而已。所以凡是一個正當的因。只要他對於宗喻的關係。與事實是相符的。便算是正確無疑義的了。就因與各方面的關係說。所以說「因有三相」。第一因對於宗的關係。叫作「遍是宗法性」。第二對於同喻的關係。叫作「同品定有性」。第三對於異喻的關係。叫作「異品遍無性」。那文字的因。只是表示因的遍是宗法性。只是因的一部分。那同喻異喻各表示一相。所以也全是因的一部分。故此實際上。除宗以外總起來是一這因。那三相就是三方面的意義。古來的因明也說三相。不過以為相就是體。所以不但解釋不同。就是立言的方法也大不相同了。

第一如何叫作遍是宗法性呢。這是一句縮簡了的話。實在應當說。遍是宗上有法的法性。因為文字太多。所以將中間的字刪去了。本來宗上有二件事。就是有法和法。於今假借將這宗上的有法叫作宗。這因必須是這宗上有法所具一件性質或事理。換句話來解釋這因明的原則。就是在在一件

有法上有兩種不同的法。但是這二種法有密切的關係。有則俱有。無則俱無。然而世人只見了一種不知道那一種。於今說明這有法有世人不知的那一法。便是宗。舉出這世人共知的這一法來證明。便是因。譬如說，我終久當死（宗）。因為是人（因）。

但是就宗因兩支的立言上。因為中國與印度的文法不同。所以那因明的體例也有出入。不可太拘執了。印度的字是由字母拼成的。印度文法是沒有虛字的。一切虛字全由實字的語尾變化上表示出來。於今將中印文法不同的地方。對照如左。

宗	我當要死	中	印
因	因為我是人	人	我死

在這例上。「當要」的義思在死字的語尾上表示。「因為」的義思在人字的語尾上表示。所以在印度文。那因上決對不許加「我」字。假使加上「我」字。便變成了「我是因為人」。不但這句話沒有義意。並且又成了一句宗的格式。旁人聽了可以誤會以為是兩個並立的宗了。所以只許

說「人」。就是「因爲是人」。但是。要人知到是指「我是人」。不是「死是人」。所以特別規定了。因。一定要是宗上有法的法性。便不至於誤會了。決對不可以是宗上法的法性。譬如。我當要死。因爲是人。若是指死是人。便大錯了。死是人生的終了。便不是人了。

在因明的原則上。先說的是有法。後說的是法。這因的本身。雖然只說一件事理。但是必定先有宗。然後說因。因對於宗就是後說。所以只可是法。爲免人誤會。格外立了四句例。就是。

有法不能成立有法。

有法不能成立法。

法不能成立有法。

法能成立法。

就是爲能立宗上的法是實在的。必須用另一法來證明。譬如說。山上有火。因爲有煙。這煙並不可以當作有法解。實在是「有煙」兩個合起來當作法解的。

爲何因第一相上要加「遍」字呢。因爲不遍不能完全成立這宗。譬如說。人性是要由學問來。

糾正的。因為是惡的。但是這話若對那主張有性善有性惡的人說。便不能證明這宗。他只承認有一部分的人性是惡的。不是一切如此。所以對於宗。必須要遍。就此又有四句例。

是宗法而非遍。是遍而非宗法。非遍亦非宗法。是遍亦是宗法。

印度凡是研究一件法。或兩件相連屬的法。總是用四句例來推究的。在這裏雖然也是四句。卻實際只有三句。第一是宗法而非遍。如前例說。第二是遍而非宗法。實際上是沒有的。因為非宗法自然是這法在有法上沒有。若是在一切有法上有。當然是宗法。不能非宗法了。第三句非遍非宗法。譬如說。聲音是無常。因為是看得見的。但是一切聲音全不是看得見的。所以唯有第四句遍是宗法性。方能完全成立這宗。

第十一章 因三相的後二相

如何是同品定有性呢。品是體類的義思。凡是體類相似的叫作同品。所以同品有兩種。第一是

「宗同品」。在這宗上所立的法。不論是言陳的法的自相。或是意許的法的差別。全是所立。一切有這所立法顯現的地方。那便是宗同品。第二「因同品」。這因上所舉出的法。全是能立。一切有這能立法顯現的地方。那便是因同品。爲的這兩個同品名稱容易分別。所以宗同品簡稱「同品」。因同品簡稱「同法」。這同品定有性是說。凡是一切有因法相同的地方。必須是要有這宗法顯現的地方。但是古今解釋這同品有四家不同。

第一家說。品是指除宗以外的一切有法。凡是那有法上有這宗上所立的法便是同品。

第二家說。品是指除宗以外的一切法。凡是那法與宗上的法相似。便是同品。

第三家說。除宗以外一切有法與法總名叫作品。凡是那有法與法總與宗相似。便是同品。

第四家說。除宗以外。一切有法與法二者有不相離的義思。叫作品。這有法與法不相離的義意。

與宗相似。那便是同品。因爲宗也是正以有法與法不相離的義意。方能叫作宗哪。

但是就同品定有性說上。卻是以因同品爲第一要義。就是凡是宗同品。是兼帶的因同品。這不是立因的正義。所以不能算正常的同品。儘可一切宗同品上。有一部分不是因同品。並不能妨礙這

宗的成立。因為實際上是用因來證明宗的。不是由宗來推測因的。所以要一切因同品。必定是宗同品。方是正當的同品。所以叫作同品定有性。不叫作同品遍有性。就是說。一切因同品。決定在宗同品上顯現。譬如說。「因明學是研究哲學必須讀的。因為是明理的工具」。但是研究哲學所必須讀甚多。并不一定全是明理的工具。這一層在這個宗上並不發生關係。但是凡是明理的工具。必然是研究哲學必須讀的。這正是在這宗上主要的原因。所以是同品不必須遍有。然而是要定有。

如何是異品遍無性呢。凡是體類不同的法。都是「異品」。異品也有兩種。就是「宗異品」。 「因異品」。凡是與宗上所立的法不同的是宗異品。凡是與因上的法不同的叫作因異品。但是古今對於異品的解釋也有不同。

第一家說凡是相反的法叫作異品。譬如說善。異品便是惡。如此那苦樂明暗冷熱大小常無常一切相違反的法。互為異品。

第二家說。除所立宗法或因法之外。一切不同的法。都是異品。譬如說無常。一切苦空無我以及染淨等等全是異品。

第三家說。前二說都不對。那善惡相待的法外。尙有不善不惡的無記。苦樂之間也有個不苦不樂的。一切相待的法中間大多數有一個俱非的法。但是同品異品之間卻無有不同不異品。若是有遺不同不異品。便一切因明學都無用了。若是除宗法以外。一切全是異品。那也不能成立一個決定的因了。譬如說。聲音是無常因爲是造作成的。然而聲音同時也是苦是無我是空。因爲是造作成的。這苦空無我。既然是無常以外的法。若是算作異品。而同一個因又能證明成立異品的道理。那是非如何決定呢。況且因明學說最要緊的義思。是要範圍確定。凡是立宗以外的事情。不應當牽連的。所以異品是指一切體類上沒有同品的法。便是異品。至於這異品另外有何情狀。與此立宗的範圍無干。用不着討論。譬如說無常。凡一切不是無常的。便是異品。並不管這異品是不是常。當然事實不是無常的。是要用常來表示。但是因明的用意只限於不是無常上。

異品遍無性。是說凡是舉出的因法。必須在一切宗異品上完全不發現。由此可以用這因來證明宗的正當。所以異品是要遍無。不過異品可以無體。因爲反證的理由。或許是世間不可能的事實。所以同品必須有依。無依便不能有事實的證明。異品可以無依。僅是反證這宗的正當而已。

古例	<p>宗 聲音是無常</p> <p>因 因為是造作成的</p> <p>喻 同喻如瓶子</p> <p>異喻如虛空</p> <p>合 瓶子是造作成的瓶子是無常聲音是造作成的聲音是無常</p> <p>結 由此知道聲音是無常</p>
新例	<p>聲音是無常</p> <p>因為是造作成的</p> <p>凡是造作成的</p> <p>全是無常</p> <p>譬如瓶子</p> <p>凡不是無常的</p> <p>全不是造作成的</p> <p>譬如虛空</p>
例	<p>宗 遍是宗法性(因)</p> <p>因同 同品定有性(同喻)</p> <p>宗同 異品遍無性(異喻)</p> <p>喻依 因異</p> <p>宗異 喻依</p> <p>因(能立)</p> <p>(所立)</p>

第十三章 三支舉例

因明的能立。古今既然不同。所以立宗的法則上。也不相同。現就古來的五支。與最新的三支各舉一例。就這例上說。古因明說。瓶是同喻體。空是異喻體。所以三支之中。因不是喻。新因明說。實際上因三相就有喻在內。所以古因明家駁新因明學說。若是因三相就有喻。那因明豈不是只有宗因二支。新因明家說。雖然喻就是因。但是文字上。第一句是只能表示遍是宗法性。所以必須用文字將第二三相表示出來。一方面也可以說是「合」。再舉出一兩件事實如瓶空等。那是「喻依」。一方面也可以說是「結」。若是不將宗法因法相連屬的關係說出來。但憑空說出這事實。實在沒有證明是非的功能。便失了能立的義意。況且若以瓶空爲喻體。那瓶是泥土的可見可觸。而聲不然。那空是不可見不可觸的。聲卻如此。若不說明以何爲同。以何爲異。便可以有許多的誤會。再說若不說明理由。聽的人還是不明瞭。一定問如何瓶子是無常呢。便只可以說如燈。又問燈如何無常呢。便只可

說如屋。豈不是無有窮盡了。結果還是不明白。況且若但說因。只要遍是宗法而已。那同喻異喻的分別。豈非是無用了。同無異有也不算錯。那是非又如何決定呢。若是用文字將第二第三相申敘出來。便清楚明白。不至於誤會了。至於古因明的合結二支。便成了累贅。無關重要。可以不說了。

第十四章 宗九過

立宗的錯誤有九種。前五種過叫作相違過。因為是與事實相違背。那宗上有法所指的事實。各有自相。由於言生義了。叫別人明了這有法的自相。這便是自相的門。於今立宗不能與事實相符。卻相違反。叫人反得到一個錯誤的了解。不能生起正當的智慧。所以是過。後三種過叫作不成過。因為自性差別的名字。旁人不會識認。或是不承認在世界上有這事實。宗依既然沒有。那自性差別相聯合是義意。當然也說不到是非了。最末一過叫作相符過。因為人人已經了解。用不著說。虛勞而無功。所以是過。這九過的例如左。

過名	舉例	解釋
現量相違	聲音是聽不見的	<p>人人有耳用耳聽聲都是現前的事實如今說聲音是聽不見的便是現量相違</p> <p>瓶子在現在雖然是完整的也許可以保存一二千年當是萬古常存我們可以就別的事情比量是不可能</p> <p>的這是比量相違</p> <p>這話普通化學家可以說但是主張電子論的便不可以說因為他說原子是由電子集合成的這便是自教相違</p> <p>有兩種世間一種是通俗的世間一種是知識的世間就通俗說月亮裏實在沒有兔但是對迷信的愚夫說他決不信沒有但是有知識的人若是說有便又是自教相違所以只可以彼此不談這便是孔子說的不可與言而與之言失言第二說人是上帝造的雖然是一教的主張但是普通人以人是父母生的這便都是世間相違</p>
比量相違	瓶子是萬古常存的	
自教相違	原子是基本物質	
世間相違	玉兔不在月亮裏	

自語相違

我的母親是石女

能別不極成

腳氣病是溼氣

所別不極成

我是神識

俱不極成

鬼是靈魂

相符極成

聲音是聽得到的

石女是不能生育的自己的母親當然是能生育了如何又能是石女呢這便是自語相違
西醫不承認有溼氣這件事假如有人對西醫說這句話他必要問甚麼是溼氣所以這能別的名義不成立這道理是無法談的這叫能別不極成
佛教的宗旨就是無我假如有人對佛教徒說我就是神識他只承認有神識然而決不承認我就是這神識因神識只是神識便了談不到是我不是我呀這是所別不極成
對於學科家不承認有鬼不承認有靈魂這話說了如同靡說一樣在他是毫無所得的這是俱不極成俱是指能別所別兩種因為宗上只有這兩件所以只用說俱便可以了
這事是人人共知的說了沒有益處何必說呢這是相符極成

第十五章 現量相違過

因明是辯論是非的。所以凡是立言的時候。總有兩方面。一方面是說的人。一方面是聽的人。就立言說。說的人是「自」。聽的人是「他」。所以每一過就自他上論。有四句例。若是立宗是指多數的事理。其中或者一部分有錯。一部分不錯。這也有四句例。所以一過之中重複成爲八句。八句之中。六句是過。二句是正宗。

違自現非他

識相不是五根所能緣的

違他現非自

物質的組織不是凡夫所能見的

假使佛教唯識家對科學家這樣說。便是違自己的現量。而不違他人的現量。因爲唯識家說宇宙間一切事物。全是本識所現的相。看見事物。實際上是見了本識的相。而凡夫以爲是識外的物而已。但是科學家以爲外物是自然界中的現相。不是知識而識相是不可以用五根得的。假使佛教唯識家對科學家說。便違他人的現量。因爲科學家說物質的組織。或是電子或是原子或是分子。那組織方法。是可以很精密見到的。但是唯識家說。凡夫只是由攀緣心虛妄的分別。那實際唯識所現的事物。如何的組織。凡夫是永遠不會窺見的。

<p>俱不違一分</p>	<p>色香味觸是聽不 到的</p>	<p>人人能聽到聲音所以這宗是違共現 這是人人見到的因為閃電一剎那間便消滅的 假如唯識家這樣說那真如相是不可以用眼耳等五根得 是對的但是識相不可以用五根得是與現量相違反的 假使光學家或是電學家說這樣話便也是與自己的現量 一部分相違因為光學或電學上對於一切光是包含紫外 光以及愛克斯光在內那是看不見的然而對於平常沒有 科學知識的人是對的因為他不知道有紫外光以及愛克 斯光等</p>
<p>違他一分現非 自</p>	<p>色聲香味觸是看 得見的</p>	<p>假如此上二例是平常人對唯識家說或是對光學電學家 說便是違他一分現非自 只是顏色看得見聲香等是看不見一切人的現量都是如 此所以是違共一分現</p>
<p>違共現 俱不違</p>	<p>閃電是無常的 識相與真如相是 不可用五根得的 一切光是看得見 的</p>	<p>事每一件事單獨全都不違反纔算是俱不違一分哪</p>
<p>他</p>	<p>聲音是聽不到的</p>	<p></p>

第十六章 比量相違過

比量相違過就自己的比量。他人的比量。以及全分一分。重複比例。也有八句。八句之中。違他不能算過。因為比量是就學理上推測。違反他人的學說。那俱不違不是過。但是多半犯相符極成過。八句例如左。

違自比非他

人死便斷滅了

違他比非自

阿賴耶識是沒有的

違共比
俱不違

瓶子是永遠常存的
瓶子是無常的

假使佛教對醫學家說便是違自己的比量而不違他人的比量。人死究竟是如何直接是無有證明的。但是佛教就種種的理論上證明人的生死循環不絕。而科學家說人死了便一切消滅了。假使科學家對佛教唯識家如此說便是違他人的比量而不違自己的比量。唯識家說阿賴耶識是衆生生活力的根本。一切生死循環都由於這識。但是科學家卻不承認有這識的。這解釋已見第十四章。瓶子終久的要破壞不能永遠常存。這是人人可以比知的。

遠自一分比非他

凡是修善的人死了全昇天堂的

假使佛教對耶穌教人如此說便是遠自一分的比量而不遠他人的比量因為耶穌教人只就一世說做好事上天堂做壞事下地獄但是佛教是就過去現在未來三世說的今生爲善的人死了若是沒有前世的深重惡業牽纏當然是昇天若是前世惡業成熟也許墮落到地獄餓鬼畜生道中去

遠他比一分非自

一切衆生究竟成佛的

假使佛教的性宗對相宗如此說便是遠他比量而不遠自比誰能成佛誰不能成佛唯有就比量上推測性宗主張一切衆生究竟成佛而相宗主張有一部分無種姓的衆生永遠不能成佛

遠共比一分

一切星球是不動的

用目力是不能見到星球如何的行動但是用天文推測的結果是有動有不動的動的是行星不動的是恆星

俱不遠一分

五蘊是無我

佛教說色受想行識叫作五蘊這五蘊一一都是無我是人人可以比量知到的

這以上的例。是單就宗上法的自相來論比量相違。還可以單就有法的自相來論比量相違。又可以就有法的差別。法的差別一一來論比量相違。如是一比量相違過便成三十二句。如此文字便太繁雜了。所以略去不說了。

第十七章 自教相違世間相違自語相違過

自教相違就自他全分一分的分別。也有八句。八句之中違他不是過。違自同違共全是過。俱不違可以不是過。也許是相符極成過。八句例如左。

違自教非他
違他教非自
違共教
俱不違

人性是惡的
人性是善的
聲音是常在的
聲音是無常的

假如孟子學派對荀子學派說便是違自教不違他教
假如孟子學派對荀子學派說便是違他教不違自教
人人都知到聲音是剎那便滅的便是違共教

遠自一分教非 他 遠他教一分非 自 遠共一分教 俱不遠一分	一切人性是善的 身心全是無常的 一切時的日光是可 畏的 五塵都是無常的	假如揚雄學派對孟子學派說便是遠自教一分因為 揚雄主張人性善惡混的 假如佛教人對道教人說便是遠他教一分因為道家 說人身是無常人心都是常存的 夏天的日光可畏冬天的日光卻可愛這是人人覺得 的 這是人人知道的
--	---	--

世間相遠過。若是單就非學世間說。就是世俗的一班見解。就只有俱遠或俱不遠。就是只有單過。沒有複過。若是就學者世間和非學世間相對的談論。或是多數不同的學者世間相對談論。那就和自教的過一樣。只要將「教」字。改作「世間」兩字。便是那過名了。所以不另外列表了。

那自語相遠。究其實也只有單過。沒有複過。因為話是自家說的。這句話中自相矛盾。若是就自語他語全分一分的分別。那便不是單就這句話文字上的矛盾。而是牽連到這句話的意義和學派宗旨的遠順。那又是自教相遠了。所以也不列表舉例了。只要將自教相遠中的「教」字。改作「語」

字。便是那過名了。簡單說。凡是犯自教相違過的。同時便犯世間相違過和自語相違過了。

關於自語相違的例。再將印度常用的例舉列一個在下邊。

世間一切語言都是妄的。(解釋)既然世間一切語言都是妄。這句話豈不也是一切語言之一嗎。當然這句話也應當是妄的。豈不是世間其他的語言都不妄而只有這句話妄說是假的嗎。這是與自語中的宗法相違。若是這句話實在是對。那豈不是世間有了一句真話了。便不能說是一切全妄。便與自語的宗上有法相違了。所以自語相違若是就兩俱隨一以及猶豫等門來重複。便有很繁多的過了。

第十八章 能別不成過

能別不成。就自他一分全分來分別也有八例。其中俱成不自過。其餘全是過。

<p>自能別不成非 他</p>	<p>宇宙是自心所現的</p>	<p>假如科學家對佛教徒說那科學是不承認有個靈知的心能變現一切事物的這能別的法「自心所現」在科學上是不能成立的</p>
<p>他能別不成非 自</p>	<p>物質壞滅</p>	<p>假如佛教徒對科學家說那科學家是主張能力不滅物質不滅的世間上的事只有轉變沒有壞滅</p>
<p>俱能別不成</p>	<p>物質是四大合成的</p>	<p>科學家對基督教徒說那四大是佛教的理論科學和基督教義中所沒有的</p>
<p>俱能別成</p>	<p>人是要死的</p>	<p>死是人人所知的</p>
<p>自一分能別不 成非他</p>	<p>物質是由四大和阿 賴耶識所生的</p>	<p>小乘佛教對大乘佛教說物質是四大所成大小乘相同阿賴耶識但是大乘所說小乘不說的</p>
<p>他一分能別不 成非自</p>	<p>物質是壞滅不並容 的</p>	<p>小乘佛教對科學家說不並容科學家承認壞滅這件事科學上不成立的</p>
<p>俱一分能別不 成</p>	<p>人的禍福是由於人 事和天命的</p>	<p>唯物史家對佛教徒說由於人事彼此全同不過對於人事的情狀解釋各有不同至於天命彼此都不成立的</p>
<p>俱一分能別成</p>	<p>道是無爲人心本具 的</p>	<p>道家對佛家學這兩件事無爲和人心本具在兩派中都成立的</p>

第十九章 所別不成過

所別不成就自他全分一分的分別。也有八例。其中俱成不是過。其餘六例是過。

自所別不成非他	我是無常	佛教對儒教說佛法是主張無我的無常是彼此都承認的有法「我」上應當加上「你所執的我」便沒有錯誤了因為不預先申明是你所執的我所以這有法在自己學說上不能成立
他所別不成非自	鬼是苦痛的	佛教對科學家說但是科學家不承認有鬼的
俱所別不成	靈魂是實有的	科學家對佛教徒說彼此俱不承認靈魂的
俱所別成	世事是無常	人人知道世事是有的
自所別一分不成	靈魂和物質全是無常	佛教對道教說道教承認有色身有靈魂佛教只承認有物質不承認有靈魂的
非他	的	道教對佛教說物質實有彼此同認靈魂是佛教中不成立的
他所別一分不成	靈魂和物質都是實有的	科學家對佛教徒說靈魂是雙方方面都不成立的
非自	的	基督教徒對儒家說同執有我同說有造物之天帝
俱所別一分不成	我和上帝都是實有的	

第二十章 俱不極成過

俱不極成過中。就能別所別自他兩俱之中。重複有九句例。九句之中全是過。

自能別不成自
所別

鬼死了是靈

自能別不成他

阿賴耶識的體就是

所別

靈魂

自能別不成俱

阿賴耶識的體就是

所別

靈魂

他能別不成他

鬼死了是靈

所別

科學家對儒家說鬼和靈都是科學上不成立的這個過名應當是自能別不成自所別不成若是照中國文法應當是自能別自所別不成但是印度文法卻是如此說法

若是佛教徒對道教說他承認有靈魂卻不承認阿賴耶識佛教上只說阿賴耶識卻不說靈魂
科學家對道家說阿賴耶識在自他的學說上都沒有靈魂在自己的學說上沒有在道教中卻有
儒家對科學家說能別所別都是他方不成立的

他能別不成自 所別	阿賴耶識體是靈魂	道家對佛家說佛家不成立靈魂道家不成立阿賴耶識
他能別不成俱 所別	阿賴耶識體是靈魂	道家對科學家說阿賴耶識彼此學說上都成立靈魂在科學上不成立
俱能別不成自 所別	我是靈魂	佛教對科學家說靈魂彼此都不成立我是佛教上不成立
俱能別不成他 所別	我是靈魂	科學家對佛教說與前條相反便是了
俱能別不成俱 所別	靈魂死了是靈	科學家對佛教徒說靈魂和靈是彼此學說上都不成立的

這以上都是就全分說的。若是就自能別一分。自所別一分。也應當有九過。再將自能別一分不成。對一切全句。將自能別不成對一切一分句。便引申了許多。其中凡是兩俱的過都是兩俱不極成。凡是自過或是他過。都是隨一不極成。還應當有猶豫過。設若能別所別之中可以生起疑惑的。所以再就兩俱隨一猶豫全分一分來重複配合。這一過所引申的過數。就算不清了。

這以上。能別不成。所別不成。俱不極成。所舉的例。都是就自相中說的。若是就意許的差別上說。『能別差別不成』也可以有八例。『所別差別不成』也可以有八例。兩俱差別不成也可以有九例。重複分申也可以有數不清的過。於今約略且舉三個例如左。

所別差別他不極成	物質是無常的	佛教對科學家說物質上的差別是四大所成的物質這是科學家不成立的
能別差別他不極成	人是必死的	科學家對佛教說死上的差別是斷滅的死或是異熟果報的死那斷滅的死在佛法上是不許有的
兩俱差別不極成	心生萬物	儒家對佛家說在這有法上的差別遍十方的心在腔子裏的心儒家只承認在腔子裏的心佛教只成立遍十方的心那法上的差別是心中的萬物是心外的萬物儒家說心外有物佛教說物即是自心所以是能別所別的差別上都不極成

第二十一章 相符極成過

相符極成就自他全分一分的分別。也有八例。八例之中符他兩符全分一分都是過。符自全分可以是真宗。但是也許有能別不成。所別不成。俱不極成。以及違教等過應當仔細思量的。

<p>符他非自 符自非他 俱相符 俱不符</p>	<p>人是上帝造的 人是上帝造的 聲音是聽得見的 人是五蘊假合的</p>	<p>佛教對基督教說 基督教對佛教說 這是盡人皆知的 道教對基督教說這五蘊假合是佛教的定義而是道教基督教所無有的 若佛教中的相宗對性宗說便於相宗自己的學說有一部分不符因為相宗說有一部分無種性的有情是永遠不成佛的 科學家對佛教說微塵有是佛教所承認的有我是佛教所不承認的 儒家對基督教說物質是無常科學和基督教都許可精神是無常彼此不許可 儒家對科學家說彼此都以為宇宙是有始人生也有始的</p>
<p>符他一分非自</p>	<p>一切人皆可成佛</p>	<p>我和微塵都是實有的 物質和精神是無常的 宇宙和人生都是無始的</p>
<p>符自一分非他</p>	<p>俱不符一分</p>	<p>俱不符一分</p>

第二十二章 宗過的綜合

上來所說的九過。在一宗上同時可以有二過。譬如現量相違同時也是比量相違。以至於現量相違同時也是相符極成。同時具三過。四過。以至於九過。都可以。現在且將前二過互具的。列成四句例。並且先舉現量相違為首的前三種四句。作一個例。

違現非比 違比非現 違現亦比 俱不違	聲音是聽不見的 瓶子是無常的 鬼是見不到的 鬼是實有的	比量可以證明有鬼現量也有人見過的
違現非自教	太陽是不動的	違自現一定是違自教在這裏只可以違他現而不違自教這科學家說太陽不動但是普遍人用眼看是以為太陽移動的

<p>遠現量非世間 遠世間非現 遠現亦世間 俱不違</p>	<p>玉兔在月中 玉兔不在月內 聲音是聽不見的 聲音是聽得見的</p>	<p>遠自現的必定違學者世間只有違現量而不違非學 世間的世間傳說月中有兔然而看不見的</p>
<p>遠自教非現 遠現量亦自教 俱不違</p>	<p>聲音是常存的 阿賴耶識不是前五 識所緣的 阿賴耶識相分是前 五識的疎所緣緣</p>	<p>佛教徒如此說常存不常存不是現量中的事所以聲 音常存雖不與事實符合卻不算違現量卻是自教中 不許的 佛教徒如此說那前五識所緣正是阿賴耶識的相分 那所見的色所聞的聲等正是阿賴耶識 佛教相宗如此說識的親所緣緣是五識自己的相分 這相分所以生起是緣阿賴耶識的相分</p>

如此以現量爲首。有八種四句。比量爲首有七種。自教爲首有六種。世間爲首有五種。自語爲首有四種。能別爲首有三種。所別爲首有二種。俱不極成有一種。合有三十六種四句。這是合二過的。合三過的。現量合二有二十八種四句。比量合二有二十一種四句。自教合二有十五種四句。世間合二有十種四句。自語合二有六種四句。能別合二有三種四句。所別合二有一種四句。如是三過相合的總有八十四種四句。四過相合的。現量合三有二十一種四句。比量合三有十五種四句。自教合三有十種四句。世間合三有六種四句。自語合三有三種四句。能別合三有一種四句。如是四過相合的總有五十六種四句。五過相合的。現量合四有十五種四句。比量合四有十種四句。自教合四有六種四句。世間合四有三種四句。自語合四有一種四句。如是五過相合的總有三十五種四句。六過相合的。現量合五有十種四句。比量合五有六種四句。自教合五有三種四句。世間合五有一種四句。如是六過相合的總有二十種四句。七過相合的。現量合六有六種四句。比量合六有三種四句。自教合六有一種四句。如此七過相合的總有十種四句。八過相合的。現量合七有三種四句。比量合七有一種四句。如是七過相合的有四種四句。九過相合的。只有現量合八的一種四句。從二過相合以至於九過

相合。總共有二百一十種四句。每一過中再就自他俱不俱全分一分等過分別。如是每一種四句衍爲六十四種四句。卽以二過相合一類來算。應衍成二千三百零四種四句。如此的浩繁。是不能盡敘的了。

第二十三章 因十四過

因過有十四種。就因三相來分。隨那一相中的過。分成三類。第一相的過叫作不成。因一定要是宗上有法的法。方能證明宗的正當。因既不是宗上有法的法。當然便與宗不相干了。彼此不相干。當然也不能證成宗的正當。所以叫作不成。印度古師解說。這種的因根本不成其爲因。所以叫作不成。陳那不如此解。因爲先有宗而後有因。因不能單獨的。因既是宗的因。當然是不能成宗纔叫作不成了。

第二第三相參差的過。叫作「不定」。本來要同品定有。異品遍無。而今或是同也有異也有。或

是同品一部有而異品卻全有。或是同品全有而異品一部分有。便不能一定決斷這宗的是或非。所以叫作不定。

第二第三相決定相反的過。叫作「相違」。本來這因要同有異無。而今卻同無異有了。豈不是恰恰證明了這宗是錯的而這宗的反面卻是對的了嗎。所以叫作相違。

這不成有四過。不定有六過。相違有四過。共有十四過。舉例如左。

過名	宗	因	解
兩俱不成	聲音是無常	因為是眼能見的	這因上兩俱是指說的聽的兩方面這個因對於說的聽的兩方面都不能有證明宗的認識所以叫作兩俱不成譬如聲音決不是眼所能見的呀如何能用這因來判斷聲音常無常呢
隨一不成	人性是善	因為是上帝所造的	隨一不成是指或是說的一方面或是聽的一方面不承認這因是宗上有法的法譬如耶穌教人對科學家說人性是善因為是上帝所造的這說的人雖承認這因是有理而聽的人卻不承認人是上帝造的假使科學家對耶穌教人如此說聽的人雖然接受也算錯因為違反科學的理論所以凡是因必須兩方面極成

釋

猶豫不成 東鄰有火

因為彷彿是有煙

因必須定決定方能證明宗的不錯因上疑惑便令人對於宗也疑惑既不能令人決定認識這宗所以是不成

所依不成 靈魂是清淨的

因為是上帝所給與的

所依有兩種一是指宗上的有法是因所依因為因要是宗上有法的法二是指因上的法宗和因的關係是一件有法上有兩種法一件法雙方明了一件法一方面認識一方面不認識所以用這雙方明了的法來合那不認識的第二法的也能明白那雙方明了的法便是因一方面認識的法便是宗所以宗上的有法若是不極成這因法當然也無所依靠譬如耶穌教人對科學家說靈魂是清淨的因為是上帝所給與的那靈魂是什麼科學家根本不承認有更談什麼是上帝所給與的呢第二那科學家也不承認有上帝更談什麼給與呢這兩種都叫所依不成

那不定與相違既同是因中第二三相過。那過的情形可以比較如左。

過名	過情	
不共不定 共不定 同品遍轉 異品一分轉 同品一分轉 異品遍轉 俱品一分轉 相違過	同品全無異品全無 同品全有異品全有 同品全有異品一分有 同品一分有異品全有 同品一分有異品一分有 同品無異品有	同品是宗同品異品是宗異品有便是因同無便是因異本來應當宗同因必同宗異因必異的而今第一過是宗同因異宗異因也異了 第二過是宗同因同宗異因也異了 第三過是宗同因同宗異因一部同也 第四過是宗同因一部分同宗異因也同也 第五過是宗同因一部分同宗異因也一部分同也 第六過是宗同因異宗異因同了第一過是單第二相過第二到第五是單第三相過第六是第二三相過 合過

這同異有無按四句分別。應有四種四句。

同有異有（共不定）	同無異無（不共不定）	同無異有（相違）	同有異無（正因）
同有異一分有（第三過）	同無異一分無（相違過）	同無異一分有（相違過）	同有異一無分（第三過）
同一分有異有（第四過）	同一分無異無（正因）	同一分無異有（第四過）	同一分有異無（正因）
同一分有異一分有（第五過）	同一分無異一分無（第五過）	同一分無異一分有（第五過）	同一分有異一分無（第五過）

在這前表之中。凡是同一分有。或是同一分無的。都不是錯。因為同品只是定有不必遍有的。凡是同無。異有。異一分有。異一分無都是錯。因為異品要遍無的。那相違過既然另歸一類。現在先將這

不定過舉例如左。

過名	宗	因	宗同	因同	同喻依	宗異	因異	異喻依
不共不定	聲是無常	因為是聽得見的	無常	聽得見	瓶	常	聽不見	虛空

【解釋】 就所舉的聽得見的因。卻尋不出一件相同的譬喻。除聲以外一切宗同的物件。即是一切無常的。物件全是聽不見的。一切宗異品的物件。即是一切常在的物件。也都是聽不見的。所以這聽的見的因。不能證明聲音是無常或是常。因為這因是聲音所獨有而不與他法共的。

共不定	聲音是常在	因為是可以覺知的	常在	可覺知	虛空	無常	不可覺	瓶
-----	-------	----------	----	-----	----	----	-----	---

【解釋】 就可以覺知的因來審查。凡是宗同的事物。即是一切常在的事物。都是可以覺知的。一切宗異的事物。即是一切無常的事物。也都是可以覺知。所以尋不出一件不可由現量比量而覺知的事物。可見得這因是聲音與一切事物共同的法。所以不能證明聲音是常或是無常。

同品一分轉	聲音是不加工	因為是無常	不加工力而	無常	閃電	加工力	無常	瓶
異品徧轉	力而顯發的	的	顯發	常	虛空	而顯發		

【解釋】就所舉的因與宗法的關係。應當同品之中一切無常的全是不加工力而顯發的。異品之中一切加工力而顯發的全是常在的。但是事實上。一切加工力而顯發的全是無常的。這便是異品徧轉。同品中的一部分。不加工力而顯發的虛空。是常在的。若是單就異品和這同品一分不轉上說。便是相違過。卻是同品中的一部分。那無常的閃電。是不加工力而顯發的。與宗因符合。所以不能決定。這宗的是和非。所以是不定過。

異品一分轉	聲音是加工	因為是無常	加工力而顯	無常	瓶	不加工力	無常	閃電
同品徧轉	力而顯發的	的	發			而顯發	常	虛空

【解釋】就這因和宗法的關係。應當同品之中凡是無常的。都是加工力而顯發的。事實上不錯。這同品徧轉可以證明這宗是對的。但是在異品之中。應當凡不加工力而顯發的。都是常在的。卻

是事實上。有一部分是如此。譬如虛空。有一部分不如此。便是那不加工力而顯發的閃電。卻也有無常的因法。由是這異品一分轉。便又可以證明這宗是錯的。是非不能決定。所以是不定過。

俱品一分轉	聲音是常在的	因為是無體質的	常在	無體質	虛空	無常	有體質	瓶
				有體質	原子		無體質	感覺

【解釋】就所舉的宗和因的關係。應當同品之中凡是無體質的都是常在。但是無體質的事物有一部分是常在。也有一部分是無常而歸在異品之中了。那異品之中應當凡是無常的都是有體質的。但無常的事物有一部分是有體質的。卻也有一部分無體質而應當歸入同品之中了。由此不能決定這宗的是非。所以是不定過。

相違決定	靈魂不滅	因為是無體質的
	靈魂散滅	因為是色身的用

【解釋】這相違決定是在前邊同異有無四句例中所沒有。這是第一相的過。便是兩個相反

隨一不成的因。各各證明這相反的宗。不能調和不能決定。這就是孔子所謂道不同不相為謀的義思。俗話所謂公說公有理。婆說婆有理。便是相違決定的原故。

那相違過有四種。都是同無異有的過。舉例如左。

法自相相違過	聲音是常存	因為是造作成的	就此因看應當一切造作成的都是常在的而事實上卻是一切造作成的都是無常的譬如瓶子等由此因恰恰證明宗上的法是錯了是違反了應當說聲音是無常的了這便是自相相違凡是宗上言陳的有法和法叫作自相在言陳之上還有意許而未明言的叫作差別就這因和宗的關係上看文字表面上是不錯的因為譬如臥具等是積聚成的卻是為人身所使用的但是在這宗上意許的另一主宰是不由積聚成的神我而由積聚成的臥具為積聚的人身所使用便證明眼是為積聚成的神我所使用那神我便喪失本義意了這便是法差別相違
法差別相違過	眼等必定為另一主宰所用	因為是積聚成的	

有法自相相 違	心不是物	因為是假借 色身而有作 用的	就文字上看是不錯譬如刀子的利這刀子的利不是物質卻是假借物體而有作用的但是用這因喻也可以證明這心是沒有的因為是依附色身而有作用的這有法的自相是「心」於今立因證明心不成其為心豈不是有法自相相違了這宗上有法的差別是指自在靈知的心或是不自在無知的心就這因的表面上看是不錯譬如刀子的快但是實際上這因只能證明不自在無知的心不是物卻不能證明自在靈知的心不是物心若是不自在無知的便失原初立宗的意思也失了心字定義了這便是有法差別相違的因
有法差別相 違	心不是物	因為是假借 色身而有作 用的	

第二十四章 兩俱不成過

就因中前一相若是有錯。便是不成過。那第一相是遍是宗法性。就「遍」和「宗法」兩件來

比較。可以有四句例。有遍而非宗法。有宗法而非遍。有非遍非宗法。有是遍是宗法。末一句是正因。二三句是過。第一句是不會有。因為若是在宗的有法上過了。便決不會不是宗法了。但是唐朝文軌玄應定賓諸位。都主張有這一類。窺基卻不主張有這一句。於今將每過就有體無體全分一分來分配。一過之中便分成多過。且說兩俱不成。可以分立四過。

有體全分兩 俱不成	聲音是無常	因為是眼睛 看得見的	有體便是因上的法單獨可以成立但是不能承認與宗上的有法有關係無論因上有一件或是多件法一切全與宗上有法無關叫作全分不成這舉例只用了一個因但是一切音聲全不是眼所能見的
無體全分兩 俱不成	聲音是無常	因為是唯識 所現的	無體是指因上的法單獨便不能成立如上例中假使科學家對儒家說便是無體兩俱不成因為科學家同儒家都是認為有實在物質而不承認識能現的識所現物既然沒有這件事自然聲音也不是唯識現的了

有體一分兩 俱不成	五塵是無常	因為是眼所 見的	<p>一分的意思有兩解一種是討論多種事物所舉的一個因只能與所討論的一部分的事物有關係卻不是全分第二種是討論一件事卻舉出了二三個因來申述這理由就許多因法之中一部分是對的一部是與宗上有法無干的這個例便是第一類的那五塵是色聲香味觸但只是色是眼所見而其餘都不是眼所能見的</p> <p>這個例便是上邊所說第二類因中有兩個法一是唯識所現二是耳所聽見假使是科學家對儒家說便都承認聲音是耳所聽見卻不承認唯識所現當然也不承認聲音是唯識所現了</p>
無體一分兩 俱不成	聲音是無常	因為是唯識 所現和耳所 聽見的	

第二十五章 隨一不成過

那兩俱不成過。就有體無體全分一分來分別。所以一過變成了四過。這隨一不成。當然就說者聽者任何一方面都可以有隨一不成。所以更加上自他的分別。一過便有八過的不同了。在宗過裏違他不算過。在因過中違自違他全是過。因為舉因要彼此極成。就是雙方能承認的。纔能證明這宗哪。

有體全分他 隨一不成	實理是無 為的	因為是誠的	假使儒家對佛教說便是有體全分他隨一不成因為誠字佛教也說所以是有體卻不承認實理是誠因為誠是事上的行迹了這宗和因在說的儒家自己一方面是對的在聽的佛教一方面是成立的
有體全分自 隨一不成 無體全分他 隨一不成	實理是無 為的 一陰一陽 就是道	因為是誠的 因為是由太極動靜 而生的	假使釋家對儒家說便是有體自隨一不成了 假使儒家對佛教說便是無體全分他隨一不成因為佛教不承認有太極動靜的所以這因是無體當然也不承認陰陽是由太極動靜而生了就說者儒家是對了就聽的佛家不能成立所以是他隨一不成

無體全分自
隨一不成
有體一分他
隨一不成

一陰一陽
就是道
聖人的道
是至公的

因為是由太極動靜
而生的
因為是合於天地的
是不言而化的

有體一分自
隨一不成
無體一分他
隨一不成

聖人的道
是至公的
神是妙於
萬物的

因為是合於天地的
是不言而化的
因為是天地之心又
是常存而不可測的

無體一分自
隨一不成

神是妙於
萬物的

因為是天地之心又
是常存而不可測的

假使佛家對儒家說就是無體全分自隨一不成了
假使儒家對佛家說便是有體一分他隨一不成
天地佛家也承認不言而化佛教而承認所以是有體就這兩個因說聖人的道是合於天地佛家也可以承認因為儒教本來不能出乎天地之外的只是欲界中的事理聖人的道是不言而化的佛家卻不承認假使孔子不作春秋刪詩定禮一句話不說誰又能感化呢所以是有體一分他隨一不成假使佛家對儒家說便有體一分自隨一不成了
假使儒家對佛家說便是無體一分他隨一不成那兩個因之中神是常存而不可測佛教可以承認天地之心佛教是不承認有的所以是無體當然不能承認神是天地之心了所以是無體一分他隨一不成了
假使佛家對儒家說便是無體一分自隨一不成了

第二十六章 猶豫不成過

猶豫不成。當然是對於有體的因緣能有疑惑。假使因若是無體。那便是不成了。用不着猶豫了。所以這猶豫不成。只是就全分一分。和說聽兩方。或是單說者。單聽者來分別。一過之中有六種過。

兩俱全分猶豫不成	北方有火起	因為彷彿有煙起了	彷彿有煙當然不能證明是決定失火說聽的人都未看清所以是兩俱全分猶豫不成
兩俱一分猶豫不成	近處遠處都失火了	因為近處有煙起那遠處也彷彿有煙起	近處有煙起可以決定近處失火那遠處只是彷彿有煙如何能證明也失火呢
他隨一全分猶豫不成	北方有火起	因為彷彿有煙起了	假如說的人從北方來決定知是失火只是指示聽的人因為遠了看不清只說那彷彿有煙所以聽的人心中猶豫不能相信這說便是他隨一全分猶豫不成

自隨一全分 猶豫不成	北方失火了	因為彷彿有煙起	假使聽的人從北方來或是聽的人眼光明好決定知道那是失火但是說的人自己只看見彷彿是煙所以是自隨一全分猶豫不成
他隨一一分 猶豫不成	那近處遠處都失火了	因為那近處有煙起遠處彷彿也有煙起	假使說的人從遠處來知道兩處都失火但是如此告訴旁人聽的人便不能決定相信遠處也失火所以是他隨一一分猶豫不成
自隨一一分 猶豫不成	那近處遠處都失火了	因為近處有煙起遠處也彷彿有煙起	假使說的人自己對於遠處的煙有疑惑所以不能決定證明是失火但是聽的人卻從遠處來知道決定有火便是自隨一一分猶豫不成

第二十七章 所依不成過

所依不成過。就有體無體全分一分來分別。應當有四過。再就兩俱他隨一自隨一來別。便由四

過重成十二過。但是無體之中只能有全分過不會有一分過的。因為假使承認因對所討論的多種有法有一部分的成立。當然是已經承認這因了。便不是無體了。所以所依不成中要除去兩俱無體一分。隨他無體一分。隨自無體一分。所以實際上所依不成的複過只九過。

兩俱有體全分所依不成	太極是性之本體	因為是渾然無聲無臭的	假使西洋哲學家對佛家說這渾然無聲無臭的雙方可以承認有但是都不能承認有太極宗上的太極既然不能成立更談不到是不是渾然無聲無臭了所以是兩俱有體全分所依不成
兩俱無體全分所依不成	鬼神是實在有	因為是二氣的良能	這是儒家的學說假使唯物主義的對科學家說雙方都不承認有二氣的良能所以是無體也都不承認宗上的有法鬼神所以是兩俱無體全分所依不成
兩俱有體一分所依不成	本性同元氣都是太和	因為是虛靜的	這也是儒家的學說假使耶穌教對佛家說這宗是有法是兩件事一是性一是氣耶穌教和佛教只承認性是虛靜的卻不承認有氣所以是兩俱有體一分所依不成

他隨一有體全	太極是性之	因為是渾然	假如儒教對佛家說便是他隨一有體全分所依
分所依不成	本體	無聲無臭的	不成因為佛家不承認太極的
自隨一有體全	太極是性之	因為是渾然	假如佛家對儒家說便是自隨一有體全分所依
分所依不成	本體	無聲無臭的	不成了
他隨一無體全	鬼神是實有	因為是二氣	假使儒家對科學家說便是他隨一無體全分所
分所依不成	鬼神是實有	的良能	依不成因為科學家不承認有二氣和鬼神的
自隨一無體全	鬼神是實有	因為是二氣	假使科學家對儒家說自然是自隨一無體全分
分所依不成		的良能	所依不成了
他隨一有體一	本性同元氣	因為是虛靜	假如儒家對佛家說便是他隨一有體一分所依
分所依不成	都是太和	的	不成因佛家只承認有本性不承認有元氣的
自隨一有體一	本性同元氣	因為是虛靜	假如佛家對儒家說便是自隨一有體一分所依
分所依不成	都是太和	的	不成了

第二十八章 不共不定過

凡是不定過。只是因第二第三相的過。第一相中無過。當然不分有體無體全分一分了。不過比量的規矩是分。他比量。自比量。共比量。三種的。就自比量中還有自他俱三種不同。他比量中也有自他俱三種。俱比量中也有自他俱三種。所以每過便重成九過了。因為太繁煩了。所以如今只就他比量的他過。自比量的自過。共比量的共過來分別。每過重為三過來舉例。

他不共不定	你所執的一陰一陽不是道	因為你執是由太極所生的	假如佛家對儒家說這全是就他比量說所以每句都要申明是你所執的那由太極所生的只是陰陽除陰陽以外無論是道不是道都不能算是直接由太極生的所以是不共不定
自不共不定	我所許的一陰一陽就是道	因為是我許是由太極所生的	假如儒家對佛家說這全就自比量說的所以每句都申明是我所許的那由太極所生既然是陰陽的特性所以不能證明陰陽是道或不是道所以是不共不定
共不共不定	聲音是常在的	因為是耳所聽得見的	這是人人所知的所以是共比量耳所聽得見是聲的特性所以不能證明聲是常或是無常

第二十九章 共不定過

他共不定	你所執的造物主不是實在	因為你執是現影在我們人的意識之面	假如佛教對耶穌教說就這宗因兩法上宗異品是一切現在可見聞的事是實在的是現影在我們意識之上的但是宗同品一切過去未來不可現前見聞的事是不實在的卻也現影在我們意識之上這個因是一切宗同品宗異品共有的所以不能證明這宗的是非這錯誤如前例所說不過就自比量說的即如耶穌教對佛教說
自共不定	我所許的造物主是實在的	因為我許是現影在我們人的意識之面	
共共不定	聲音是常在的	因為是可以覺知的	解釋見前第二十三章

第二十章 同分異全過

同品一分轉異品遍轉過。名字太長。所以簡稱作同分異全。這也有三種比量。如左例。

他同分異全	你所執的氣不是成物之源	因爲你執稟在內的	假如科學家攻擊儒家如此說這不是成物之源的同品有二種一種是思慮感覺是稟在內的一種是水土等不是稟在內的所以是同分但是那是成物之源的所謂性卻是稟在內的所以是異全這過便在這異品應當遍無而反遍有了
自同分異全	我所謂命根一定是實有的	因爲我許是無思慮的	在佛教小乘裏說有一個單純固定的命根支持有情的生死的關係但是大乘佛教卻不許有一個命根認爲命根是一種假定的現狀假如小乘對大乘人如此說主張有命根是實有的立了這一個因那實有的同品有兩種一類是土木等是無思慮的一類是思想知識卻是有思慮的那不實有的法如樹林軍隊瓶盆等等卻都是無思慮的這便是立因的錯誤了

共同分異全	聲音是不加工	因為是無常	解釋見第二十三章
	力而顯發的	的	

第二十一章 同全異分過

那同品遍轉異品一分轉的過名。簡稱為同全異分過。舉例如左。

他同全異分	你所執的命	因為你執是	在佛教中凡是基本的事理叫作實有的凡是從衆緣合成的叫作假有的假如佛教大乘攻擊小乘如此說那不實有的譬如瓶盆等（由微塵合成的）是無思慮的就同品說這因是對了但是那實有譬如五根五塵卻是無思慮的譬如受想等心所有法卻是有思慮的就第二類異品也可以說是這宗因有理就第一類異品這宗因就錯了
	根決定不是	無思慮的	
	實有		

自同全異分	我所許的氣 定是成物之 源	因為我許是 稟在內的	假如儒家對他宗教如此說那是成物之源的同 品如性命等是稟在內的那不是成物之源的譬 如土木等是不稟在內的譬如思想感覺等卻又 是稟在內的這便是錯了 解釋見二十三章
共同全異分	聲音是加工 力而顯發的	因為是無常 的	

第三十一章 俱品一分轉過

他俱品一分 轉	你所執的命 根不是異熟	因為你執不 是識	唯識哲學說支持有情的生死是由於阿賴耶識 中的種子生起現行這現行識叫作異熟識假如 唯識家駁小乘佛教如此說那不是異熟的同品 有兩類一類是雷電瓶盆等那不是識一類是貪 愛等卻是識那異品中就是是異熟的也有兩類 一類是五根等那不是識一類是苦樂等卻是識 所以同異兩方面都不能決定命根由於不是識 便不是異熟這當然是唯識家立因的錯誤了
------------	----------------	-------------	---

自俱品一分	我所許的命	因為我許不	假如小乘佛教對唯識家如此的申明自宗的學說其錯誤如前例一樣 解釋見第二十三章
轉	根即是異熟	是識	
共俱品一分	聲音是常在	因為是無體	
轉	的	質的	

第二十三章 相違決定過

相違決定是兩方面相駁難。但是各就一方面的偏見。無從和會。也無從判誰是誰非。這裏也有自比量。他比量。共比量。凡是甲方先立自宗當然是自比量。然後乙方就他比量來破。這便是自相違決定。若是甲方先破他宗。當然是他比量。然後乙方就自比量來申明自宗。這便是他相違決定。所以這相違決定上。一定是一個自比一個他比。沒有兩個全是自比。或全是他比的。若是兩個全是自比。或全是他比。那便是兩個真能立真能破。便不能算是過了。

他相違決定	你所執的心 不是真心	因為你執能 生善惡不同 的	假如佛教駁儒家所說的心不是真如法界的心 但是儒家又說他所說的心一定是真心這兩方 而的是非是無從判是非的因儒家並不能申明 能生善惡不同的是真心所以不能駁倒佛教的 難只憑空另立了一因旁生枝節所以不合因明 的定例假如儒家先申明自宗說他所說的心是 真心而佛教來駁他並不駁得之於天的不能是 真心卻另外立了一個因如此也是旁生枝節結 果不能決定雙方誰是誰非的
自相違決定	我所許的心 就是真心 我所許的心 定是真心 你所許的心 不是真心	因為我許是 得之於天的 因為我許是 得之於天的 因為你許能 生善惡不同 的	解釋見第二十三章
共相違決定	靈魂不滅 靈魂散滅	因為是無體 質的 因為是色身 的用	

這相違決定過。同時可以有四方面相衝突。就是言陳的有法自相。言陳的法自相。意許的有法

差別。意許的法差別。所以這相違決定過除了如前就自比他比共比量。複成三過以及九過之外。還可以就這有法和法的自相差別複成四過。如此一過應當有三十六過了。為的避免繁碎。所以先就三種比量舉例之後。再就有法和法舉四例如左。

有法自相相 違決定	義是人為的 你所說的義 便不是義	因為是所以 成器的 因為你許是 在外的	那告子說以人性為仁義是如同以杞柳為桮棬一樣孟子駁他但是如若不說明所以成器的並不是人為而是天性卻只駁他說是義在外這樣當然不能駁倒告子所以成了有法自相相違決定了
有法差別相 違決定	無欲便能各 得其所 你所說的無 欲不是成聖 的要法	因為是能安 於止的 因為你說是 要不接於物 的	儒家認為學聖的方法最要是無欲所以這意許的有法的差別便是能成聖的無欲或是不能成聖的無欲儒家先立自宗說是無欲便能各得其所其他宗教駁他那意思以為但僅無欲是不能成聖的但是不駁他但是安於止不能萬事各得其所卻另外立了這因批駁這無欲不是成聖的法則所以成為相違決定了

法差別相違 決定	無欲便能各 得其所	因為是能安 於止的	在這法上各得其所。有意許的差別便是自己的 行為各得其所。或是令萬物皆得其所。儒家所謂 聖是要贊天地之化育。當然是令萬物各得其所。 儒家立了自宗。駁儒家的不能證明安於止是不 能令萬物各得其所。卻另外立了個因。旁生枝節 所以成了法差別相違決定了。 解釋見第二十三章
法自相相違 決定	靈魂不滅 靈魂散滅	因為是無體 質的 因為是色身 的	

第二十四章 四相違過

四種相違過。本身不能有任何分析重複。但是一因可以同時犯各種相違過。就這四種互相綜

合。可以有十五種過。

一種相違有四過。就是違第一。違第二。違第三。違第四。

二種相違有六過。就是違初二。違初三。違初四。違二三。違二四。違三四。

三種相違有四過。就是違初二三。違初二四。違初三四。違二三四。

四種相違有一過。就是違初二三四。

於今略舉五種例如左。其餘的十種可以依此研究了。

過數	過名	宗	因	解	釋
違一	法自相相違	聲音是常存的	因為是造作成的	解釋見第二十三章	
又	法差別相違	眼等必定為另一主宰所用	因為是積聚成的	解釋見第二十三章	

遠二

有法自相

心不是物

因為是假

解釋見第二十三章

相違有法

借色身而

差別相違

有作用的

遠三

法差別相

元氣不是

因為不屬

遠有法自

物

於物而有

相相違有

實體的

法差別相

遠

生物了所以是說差別相違

同時又可以用這因證明元氣不能成爲元氣因爲既有實體便是屬於生滅的便自身是無常若不屬於生滅的便不能有生理的作用自然失了元氣的命義了所以是有法自相相違

同時有法上的差別是能生物的元氣或是不能生物的元氣那元氣既然是不屬於物而有實體當是不生滅的不生滅的元氣自然不能生物所以又是有法差別相違

遠四	法自相相 違法差別 相違有法 自相相違 有法差別 相違	元氣是離 物之外有 體的	因為不是 斷滅的	假如儒教如此說那元氣既然不是斷滅而又是物的生滅之用便可以證明元氣不是離物之外有體的所以是法自相相違法上的差別立論主張是能生物但是元氣既不是斷滅便是不能生物的了有法上的差別也是能生物或不能生物大略相違的意思是如前例大略相同所以不詳細解釋了
----	--	--------------------	-------------	--

第二十五章 因過的綜合

因十四過之中。就四種不成過中。因為是因。第一相上不同性質的過。所以不會一因而犯兩種以上不成過的。就六種不定過。是就因第二第三相上。各各性質不同的過。所以不會有一因同時犯兩種以上不定過的。再者不定過中也無有全分一分的分別。就前邊所說。每一種不定過。就自比。他

比。共比。重複成九過。六種不定過重複爲五十四過。這五十四過之中。自比共比之中的自不定共不定。全是過。因爲不能真實成立自宗。如何能破他呢。他比量中的他不定共不定也是過。既不能真正的破他。如何能成立自宗呢。那自比量中的他不定。他比量中的自不定。不能算是過。因爲主義本來是要破除他宗的。

這五十四種不定過。各各可以兼犯一種不成過。如此不成不定合說。可以有二百十六種過。再四種不成中有有體無體全分一分自他共許等不同。共有二十七種過。以二十七種不成。與五十四種不定合說。便可以有一千四百五十八種過了。

至於四種相違過。同時也有他比自比共比的不同。三種比量之中也各有違自違他違共的分別。所以四種相違過。每種有九種不同。便成三十六過了。那自比共比之中。違自違共都是過。違他不是過。他比之中。違他違共是過。違自不是過。這理由如前面所說。此外還可以有全分一分的分別。這四種相違過。也可以同時犯一種不成過。所以三十六種相違與四種不成合說。便有一百四十四種過了。如此重複算起來。是很繁雜的。

若是就簡單初步的因中的複過。只是二十七種不成。五十四種不定。三十六種相違。這一百一十七種因過。是要研究明白熟悉的。

第二十六章 喻十過

喻過有兩類。就是同喻過。異喻過。因名叫能立。宗名叫所立。那同喻必須具含宗因的法。但有宗法。或是但有因法。或是全無有。便不能證成宗因的用義。所以是過。異喻必須不含宗法因法。纔能證明宗因的意義。若是異喻有了宗法。或是因法。或是全有。便是錯誤了。如今且說同喻過。

過名	宗	因	因同	宗同	同喻依	解	釋
能立不成	聲是常在	因為是無	凡是無體	都是常在	譬如原子	就原子論說原子是常在	的與宗法相合卻不是無
的	體質的	質的	的			體質的不合因法所以是	能立不成

所立不成	聲是常在	因爲是無	凡是無體	都是常在	譬如感覺	人的感覺是無體質的與
的	的	體質的	質的	的		因法合了卻不是常在的
俱不成	聲是常在	因爲是無	凡是無體	都是常在	譬如瓶子	不合宗法所以是所立不
	的	體質的	質的	的	譬如元氣	成
						這俱不成有兩種一種是
						有體一種是無體那瓶子
						既不是無體質的不合於
						因法又不是常在的不合
						於宗法所以是俱不成第
						二種用元氣來譬喻但是
						對於佛教或是科學等不
						主張有元氣的便不能知
						道他是不是無體質是不
						是常在所以也是俱不成

無合	聲是無常	因爲是造	瓶是造作	瓶是無常	在這裏並沒有將因法和宗法的關係說出來只是指出瓶子上有這兩種性質所以不能作有力的證明這是古因明的錯誤在同喻中應當先說因法後說宗法因爲宗法的範圍一定是比因法的範圍大如同可以說凡是人都要死的不可以說凡是死的都是人那鳥獸也死卻不是人所以在同喻中先說宗法後說因法便錯了
倒合	的	作成的	成的	的	
	我當要死	因爲是人	凡是死的	都是人	
				如孔子	

以上同喻的過有五種。再說異喻過也有五種。

過名	能立不遺	所立不遺	俱不遺
宗	聲是常在的	聲音是常在的	聲音是常在的
因	因為是無體質的	因為是無體質的	因為是無體質的
宗異	凡不是常在的	凡不是常在的	凡不是常在的
因異	都不是無體質的	都不是無體質的	都不是無體質的
異喻依	譬如事業	譬如原子	譬如虛空
解釋	那事業是不常在的與宗異法相符了卻是無體質的與因異法相違反卻是因同法了所以是能立不遺	那原子不是無體質的與因異法相符了卻是常在的與宗異法相反而與宗法相同了所以是所立不遺	那虛空又是常在的又是無體質的與宗異因異都相反卻是宗同因同了所以是俱不遺

不離	聲音是無常的	因為是造作成的	虛空不是無常的	虛空不是造作成的	譬如土石	在這裏不將宗異因異的關係說出只是指出虛空上無有這兩種性質所以不能作有力的證明這異喻應當先說宗異後說因異所以應當說凡不死的都不是人而今卻說凡不是人都不死那鳥獸不是人卻也死所以便錯了
倒離	我當要死	因為是人	凡不是人	都不死的		

第三十七章 能立不成過

因是成立宗的。所以因上要極成。不能有兩俱隨一猶豫所依四種不成過。喻也是成立宗的。所

以犯了兩俱隨一猶豫所依不成也是過。如此這同喻五過之中的前三過各有四種不同。成爲十二過。後二過無所分析。共爲十四過。再就自比他比共比來分別。於是十四過便成爲四十二過了。若是再進一步細論。那兩俱之中又有全分一分的二種不同。隨一之中又有自他全分一分四種的不同。猶豫之中有自他兩俱全分一分之不同。所依有自他共全分一分有體無體之九種不同。如此一過便成二十一過了。因爲太繁瑣了。於今只就能立不成的基本四種過來舉例。

能立兩俱不成	聲音是常在的	因爲是無體質的	凡是無體質的	都是常在的	譬如極微	假如小乘佛教對科學家這極微就是原子但是雙方都認爲極微或是原子都是常在的卻是有體質的如何能作無體質的喻呢
能立隨一不成	聲音是常在的	因爲是無體質的	凡是無體質的	都是常在的	譬如業	假如儒家對佛教說儒家對於事業是可以垂之千古是無質礙的但是佛教也認爲業是不壞卻是有體的

能立猶豫 不成	初發無上 菩提心的 決不墮惡 道	因為發無 上菩提心	凡是發了 無上菩提 心的	都不墮惡 道	譬如須陀 洹果	須陀洹果是小乘果證了此 果是決不墮惡道的但能不 能回小向大發菩提心卻不 一定不定性的便可發心定 性便不發心所以是猶豫了 所依有兩種一種是自體依 就是喻的自體不能成立一 種是所助依因為喻是幫助 因的作用因要是無體自然 喻中成所依不成了假如儒 家對佛教立了上邊的宗因 為佛教根本不承認二氣所 以無論用怎麼譬喻都不能 證明二氣的作用呀
能立所依 不成	鬼神是實 有的	因為是二 氣的良能	凡是二氣 的良能	都是實有 的	譬如天地	

第三十八章 所立不成過

所立不成。也有兩俱。隨一。猶豫。所依。四種的分別。細分便有二十一種不同。如前能立不成。於今也且就基本四種來舉例。

所立兩俱不成	聲音是常在的	因為是無體質的	凡是無體質的	都是常在的	譬如感覺	那感覺是一切人認為不能常在的。所以是兩俱所立不成。
所立隨一不成	聲音是常在的	因為是無體質的	凡是無體質的	都是常在的	譬如極微	在印度哲學上認為極微是幾何學上的點。那是無體質的。而是常在的。但是佛教以為這也是無常的。所以若是印度哲學家對佛教說這譬喻便是隨一所立不成。

不成	所立猶豫	須陀洹定	因為是有	凡是有情	都可以成	譬如其他
不成	所立所依	物質是四	因為是壞	凡是壞滅	都是四大	譬如極微
不成	和合的	滅的	的	和合的		

就唯識哲學說一切有情有五種不同其中有一部分無種性的有情以及大悲菩薩是永遠不成佛的所以其他的有情成佛不成佛不能決定便是猶豫了

所立的所依也有兩種一種是自體依就是喻的本身一種是所助依就是宗上的能別若是宗上犯能別不成當然喻就是所依不成了就上邊所舉的例若是大乘佛教說便是自體所依不成因為大乘佛教不承認有極微若是科學家對基督教說便是

所助依不成因爲科學家不承認四大以及四大和合的東西

第三十九章 兩俱不成過

在這兩俱不成之中。有有體無體的分別。每一類又各有兩俱隨一猶豫所依四種的不同。於今先舉有體的過例。後再舉無體的過例。

兩俱有體	聲音是常	因爲是無	凡是無體	都是常在	譬如瓶子	瓶子是有體質的是無常
兩俱不成	在的	體質的	質的	的		的
自隨一有	聲音是常	因爲是無	凡是無體	都是常在	譬如天	假如佛教對儒家說那儒家承認天是無體質而常在的但說者佛教是認爲
體兩俱不成	在的	體質的	質的	的		天是有體質而無常的

兩俱無體	聲音是常	因爲是聽	凡是聽得	都是常在	譬如阿賴	假如儒教對道教說因爲彼此不承認有阿賴耶識而阿賴耶識也不是聽得到的也不是常在的
兩俱不成	在的	得到的	到的	的	耶識	
自隨一無	又	又	又	又	又	假使儒家對佛教說便是自隨一無體了
體兩俱不成						
他隨一無	又	又	又	又	又	假如佛教對儒教說便是他隨一無體了
體兩俱不成						
猶豫無體						喻既然無體便不能分別是猶豫或是決定所以無有此過
兩俱不成						

所依無體 兩俱不成 (所助依)	心是我	因為能受 用外境	凡是受用 外境的	便是我	譬如虛空	凡是兩俱隨一等一切無 體兩俱不成同時都犯自 體所依不成所舉例只是 所助依不成因為唯識家 不承認我也不承認受用 外境若是對無空論的人 說不肯認有虛空便同時 又是自體依不成
-----------------------	-----	-------------	-------------	-----	------	---

第四十章 能立不遺過

異喻過的細分析。是與同喻過相同的。就舉例上也就只就兩俱隨一猶豫所依四類舉四個例。詳細的情形可以自己思維研究的。

能立兩俱 不遺	聲音是常 在的	因為是無 體質的	凡是無常 的	都是有體 質的	譬如感覺	感覺是無常的卻是人人認 為無體質的
能立隨一 不遺	又	又	又	又	譬如業	佛教認為業是無表色是有 體質的而其外哲學認為業 是無體質的
能立猶豫 不遺	須陀洹果 定可成佛	因為是有 情	凡是不成 佛的	都不是有 情	如一切不 成佛的	根據唯識哲學是無情也不 成佛有情也有一部分不成 佛所以是猶豫
能立所依 不遺（所 助依）	鬼神是實 有的	因為是二 氣的良能	凡不實有 的	都不是二 氣的良能	譬如夢事	假如儒家對佛教如此說因 為佛教根本不承認有二氣 所以任舉何異喻都不能顯 明是否二氣的良能

第四十一章 所立不遺過

第四十章 能立不遺過 第四十一章 所立不遺過

所立兩俱 不遣	聲音是常 在的	因為是無 體質的	凡是無常 的	都是有體 質的	譬如極微	假如印度哲學中的聲論對 勝論說都是主張那極微是 不滅的是常在的所以是兩 俱不遣
所立隨一 不遣	又	又	又	又	譬如原子	假如原子論對電子論說便 是隨一不遣因為電子論主 張原子可散壞的
所立猶豫 不遣	東城有火	因為有煙	凡是無火 的地方	都無有煙	如其他各 處	但是卻有火而無煙的所以 是猶豫
所立所依 不遣（所 助依）	物質是四 大和合的	因為是壞 滅的	凡不是四 大和合的	都是不壞 滅的	譬如原子	假如對科學家如此說便是 所立所依不遣因為宗上犯 能別不成科學家根本不肯 認有四大所以任舉何喻都 不能證明是不是四大的情 形

第四十二章 兩俱不遺過

在異喻之中。喻體無依不算錯。便是異喻可以無體。所以只有所助依的所依不成。沒有自體依的所依不成。在這兩俱不遺中。所以只舉有體的四個例。

兩俱兩俱 不遺	聲音是常 在的	因為是無 體質的	凡是無常 的	都是有體 質的	譬如虛空 譬如天	人人知道虛空是無體質而 常在的
隨一兩俱 不遺	又	又	又	又	又	假如佛教對儒家說但是儒 家認為天是常在而無體質 的
猶豫兩俱 不遺	東城有火	因為有煙	凡無火處	決定無煙	如山谷中	山谷之中也許有火又有煙 也可以無火無煙所以猶豫

所依兩俱 不遺	物質是四 大和合的	因為是為 靈魂所使 用的	凡不是四 大和合的	都不為靈 魂所使用 的	譬如元氣	假如對科學家因為科學家 既不肯認四大又不承認靈 魂也不承認元氣所以結果 不能細毫的顯示這異喻的 是非
------------	--------------	--------------------	--------------	-------------------	------	--

第四十三章 九句因

在第二十三章中。已經說了四種四句。說那因第二第三相過成立的章法。但是因為其重複的句法甚多。所以普通不用這種四句例。而用九句因的排列法。單就同異和有無及亦有亦無三項來對比。今將九句例和過名對列於左。至於舉例可以參看第二十三章。

- 同有異有
- 同有異無
- 共不定
- 正因

同有異亦有亦無

同品遍轉異品一分轉。

同無異有

法自相相違

同無異無

不共不定

同無異亦有亦無

法自相相違

同亦有亦無異有

同品一分轉異品遍轉

同亦有亦無異無

正因

同亦有亦無異亦有亦無

俱品一分轉

這九句因亦可用因第二第三相來研究。每一相可以有一種四句例。每一句有多種過之可能。於今將九句因和二三相的四句例對照列表如左。

同品非定有				四	五	六		
定有非同品	一		三	四		六	七	九

定有亦同品	一	二	三				七	八	九
非定有非同品（異品遍無）		二				五		八	
異品非遍無	一		三	四		六	七		九
遍無非異品				四	五	六			
異品亦遍無		二			五			八	
非異品非遍無（同品定有）	一	二	三				七	八	九

就這表中可以看出。唯有九句因中的第二第八兩句。合於同品定有異品遍無。所以是正因。

第四十四章 闕減過

似能立之中。有兩種根本過失。第一有過。第二闕支。如第三章所說。但古今的能立的科目既不相同（見第十章）。所以闕支的過。就古今的學說也有多寡不同。

<p>就陳那以因三相為能立 闕支有六過</p>	<p>闕一有三闕初相關次相關後相 闕二有三闕初次相關初後相關次後相 有人說闕三相也是過因為雖然說了話卻是三相都不合當然是錯所以闕支便是七過了</p>
<p>就世親三為能立說 闕支有七過</p>	<p>闕一有三宗因喻宗因喻宗因 闕二有三宗因喻宗因喻宗因 闕三有一宗因喻 陳那的學說是以因同喻異喻三支為能立那闕支過也與此相同但是自世親以後沒有闕三這一句因為闕三便是一句話未曾說何能論過呢</p>

闕支過有兩種。一種是無體闕。一種是有體闕。無體闕是少說了這句話。就因同異喻三支之中。任少一句或多句。闕少了便是過。不闕便不定了。有體闕又有兩種。一種是就因三相來論。任闕何相

便是過。但都是因過。總是不成不定相違之類。一種是就因同喻異喻三支來論。義意不完備便是過。總是因中不成過和同喻五過異喻五過之類。義意完備了便不是錯了。古來解釋三種闕過之中。各有三種四句。卽是。第一闕一。第二闕二。第三全闕。第四全不闕。但是在這三種四句之中。三個俱闕。三個俱不闕是重複的。所以實際只有八句。卽是闕一有三。闕二有三。闕三有一。不闕有一。其中前七是過。第八不是過。陳那等以後又刪去第七闕三一一句。所以只有六過。如前表所列。

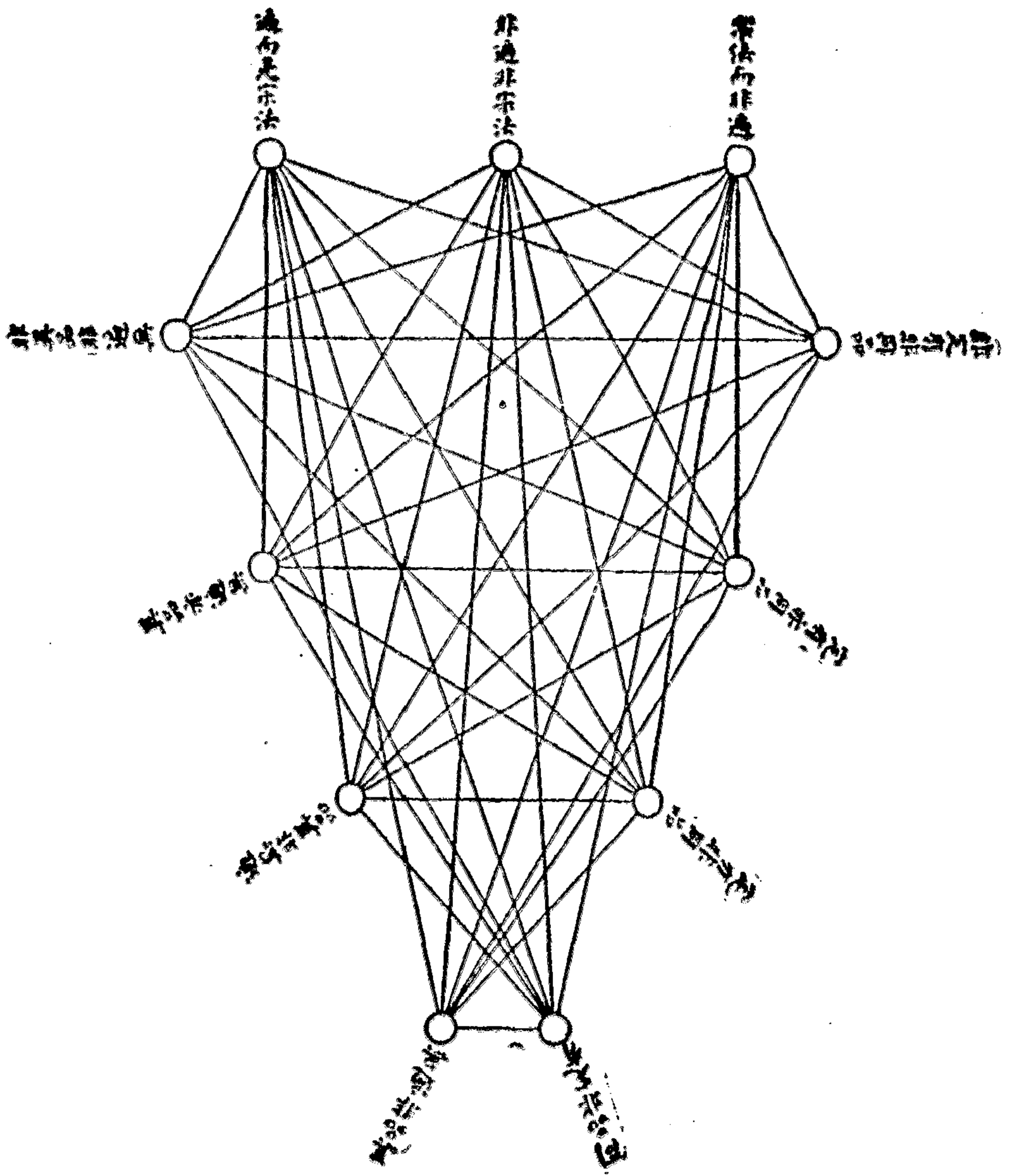
過名	宗	因	同喻依	異喻依	解	釋
闕	聲音是無常的	因爲是眼所見的	瓶盆	虛空	在這因上闕初相就是闕	
一	聲音是常在的	因爲是耳能聽得到的	虛空	瓶盆	遍是宗法性	
	聲音是常在的	因爲是可以覺知的	虛空	瓶盆	闕同品定有性	
					在這因上闕第三相就是	
					異品遍無性	

三 闕	二 闕		
的 聲音是常在	的 聲音是常在 我是常在的 力而顯發的	的 因爲是眼所見 力而顯發的 因爲是不假工 因爲是造作成	虛空
的 因爲是眼所見	的 因爲是造作成	虛空	瓶盆 電閃
虛空	虛空	瓶盆 電閃	在這因上闕第一二三兩相 在這因上闕第一第三兩相 在這因上闕第二三兩相
瓶盆	瓶盆 電閃	在這因上闕第一二三兩相 在這因上闕第一第三兩相 在這因上闕第二三兩相	在這因上一二三相全闕

第四十五章 闕減過的綜合

闕過有三類。前章所說的是第一類。那第二類。就是初相之中有宗法和遍相對比。成爲三句。第二相中用同品和定有相對比成爲四句。第三相中。用異品和遍無來對比。成爲四句。如第十一第十

第四十五章 關減過的綜合



二章中所說。犯這十一句都是缺過之例。其中三句不是過。八句是過。那第三類闕過便是將此十一句相對。便有四十種四句如左表。

初相第一句對第二相四句。有四種四句。(初正闕。次倒闕。三俱闕。四俱非。爲四句)。

初相第一句對第三相四句。有四種四句。

初相第二句對第二相四句。有四種四句。

初相第二句對第三相四句。有四種四句。

初相第三句對第二相四句。有四種四句。

初相第三句對第三相四句。有四種四句。

第二相第一句對第三相四句。有四種四句。

第二相第二句對第三相四句。有四種四句。

第二相第三句對第三相四句。有四種四句。

第二相第四句對第三相四句。有四種四句。

第四十六章 古今似立的差別

似立之中。古今學說的不同有四點。第一似宗之內。古師有宗因相違一過。譬如說。聲音是常在的。因爲一切皆是無常的。既然宗上說常。何以因上說無常呢。況且既然一切皆是無常。聲音便應當是一切之一也。應當是無常了。所以這是過。後來陳那解釋說這是錯將異喩當作因用了。按正規矩說。應當是。聲音是常在的。因爲不屬於一切的。凡不屬於一切的都是常在的。譬如虛空。凡是無常的。都是屬於一切的。譬如瓶盆等。若是共許聲是屬於一切的。這因便犯兩俱不成。若立論的主張。而聽者不許。便犯隨一不成。又照異喩的規矩。應當先說宗異。後說因異。所以應當說凡是無常的都是屬於一切的。於此卻反說一切都是無常的。這便犯了倒離。所以這宗因相違是因喩的過。同時是闕過。而宗因相違的過名不能成立。因爲三支的過都是各各就當體說。因法不能對宗法成過。

第二似宗中四不成過。陳那以前不說。因爲能別不成。卽是因中不共不定等過。也是喩中所立

不成。闕無同喻等過。所別不成。就是因中所依不成過。俱不極成。就是合這兩個。相符極成。既然言義相符。便不是立宗。如何談過。譬如不受戒的人。談不到持戒破戒了。所以陳那以前不說這四個。但是天主的意思。以爲因中有了不共等過。喻中又說能立不成。因中有了異品遍轉異品一分轉等過。喻中又說能立不遺。既然因喻的過各別說。因和宗的過也應當別說。況且宗是以爲能別所別互相差別不相離的義意爲宗。若能別所別不極成。誰與誰不相離呢。若無此三過宗依極成不極成。便無定準了。至於相符便不是宗。不能算是過。但是因中的兩俱不成。喻中的俱不成俱不遺。應當也不成爲因喻。都可以不算爲過了。因喻既然列過相符也應當列過。

第三似因之中。古師沒有猶豫所依不成兩過。因爲這不能成因。也不能成宗。就是兩俱不成隨一不成過。陳那以爲兩俱隨一過是決定性。猶豫因是疑惑性。前二過中。所依一定成立。所依不成是所依決定不能成立。性質不同。所以分爲四過。

第四似因之中。古師沒有不共不定。因爲沒有異品。陳那加此過。

古師	<p>似宗</p> <ul style="list-style-type: none"> ○ 六相違 <p>似因</p> <ul style="list-style-type: none"> 四相違 五不定 二不成 <p>似喻</p> <ul style="list-style-type: none"> 異喻五 同喻五
陳那	<p>○</p> <p>五相違</p> <p>四不成</p> <p>六不定</p> <p>四相違</p> <p>同喻五</p> <p>異喻五</p>
天主	<p>四不成</p> <p>五相違</p> <p>四不成</p> <p>六不定</p> <p>四相違</p> <p>同喻五</p> <p>異喻五</p>
附註	<p>古師多宗因相違過</p> <p>古師無猶豫所依二不成過</p> <p>古師無不共不定</p>

表冊



中華民國十五年七月十四日

中華民國二十五年四月初版

朱

九〇七上

版 翻 有 究
權 印 所 必
所 有 究 必

因明新例一册

(28003)

每册定價國幣貳角
外埠酌加運費匯費

著 者 周 叔 迦

發 行 人 王 雲 五
上海河南路

印 刷 所 商 務 印 書 館
上海河南路

發 行 所 商 務 印 書 館
上海及各埠

(本書校對者林嘉深)

