

因 明 學

虞 愚 編



中 華 書 局 印 行

江亢虎博士序

中國有名學，印度有因明，泰西有邏輯，此三者同乎異乎？夫名學乃九流之一家，因明乃佛教之一宗，邏輯乃哲理之一科，似乎無與於人事與學術之全體，然不通名學，則言不順而事不成，不通因明，則說教析理，失所憑依，不通邏輯，則精神科學與社會科學舉無由樹立，是其重要，超絕等倫，可以概見，三者論證法雖各有不同，而功用則一也。獨怪世之治斯學者，每知其一而不知其二，或貳以二而不參以三，求其能窮原竟委融會貫通者蓋鮮矣。當山海未通舟車未接時猶可說也，至於今日，印度不幸受制於白人，上古神祕哲學遂與寶石香料同輪送大西洋去，希臘先賢之遺教，已編入遠東學童之教科，周秦諸子亦屢經遙譯，爲歐美大師所稱引，然而蒼萃三途，折衷一是者，前此未之聞焉。虞子德元年少而才多，學博而說約，質美而功勤，被服儒素，耽研禪悅，涉獵和籍，旁通蟹行，用力十年，成書三帙，舉邏輯因明名學，分疏其義例而合論其指歸，期於闡發緒言，啓迪後學，與坊肆間作家之尋行數墨者，夔乎不同，前年余過廈門，承出示原稿，雖未遑細讀而心折久之，茲先舉因明付刊問世，更遠道郵索序文，自惟薄殖久荒，於此又夙未嫻究，何敢妄有論列，來不知而作之譏，然而虞子虛懷，不可固卻，走筆草此，亦徒見拙者之不善藏而已。

民國廿五年二月江亢虎識



因
明
學

二

太虛大師序

因明學策源於印度正理派，其時代較早希臘亞里士多德之邏輯與中國墨荀公孫龍諸子之名辯，但名此學爲因明，蓋始於佛教，而迄今流傳於世之因明學，實由佛教改造以成者，故雖謂之佛教論理學，亦無不宜。

此學傳入中國者不及傳於西藏完備，且傳入中國後研究而應用者，猶不逮日本之盛，則因中國爲文學的倫理政治的自然無名的民族，對於辨析名理，興趣不厚，故發達者在反因明的禪宗，而因明學與應用因明學的法性法相學，均束高閣。

近緣日本因明學之反哺，與西洋邏輯及應用邏輯之西洋哲學科學盛傳入中國而隱埋在中國故書堆中之因明學，其研究遂亦極一時之盛，而與中國名辯及西洋邏輯作比較之研究，尤足引起學者之興味。

山陰虞德元學士愚，嘗從予問學，有文藝才而對論理學亦深有研究，少時所作詩歌，曾選入石遺室詩話續編，比年在閩南佛學院作教，又有因明學之作，根據古論疏而採擇近人最明確之說，以相發明，并進而與西洋邏輯及名辯歸納諸術，互資參證，冀爲介紹因明學入現代思想界之一方便，數數請予余序之，予喜其能抉隱明微，乃書此以發其凡焉。

因明學

佛曆二五九年十二月在南普陀兜率陀太虛

自序

學問極則，在捨似存真，知所真似，辨之有術。因明一學，本印度教人以辨真似之學也。易詞而言，因明學所言者非他事也，以令他了決自宗之真似而已。所學者何，科哲諸學之所問也。所爲之術者何，因明學之所究也。何謂因明？因也者，言生因謂立論者建本宗之鴻緒也。明也者，智了因謂敵證者智照義言之嘉由也。非言無以顯宗，含智義而標因稱。非智無以洞妙，苞言義而舉明名。因明論式有二支，曰宗 Thesis (Siddhanta) 曰因 Reason or Middle term (Hetu) 曰喻 Example (Udaharana) 是也。真能立 Demonstration 真能破 Refutation 真現量 Perception 真比量 Inference 爲理，似能立 Fallacy of Demonstration 似能破 Fallacy of Refutation 似現量 Fallacy of Perception 似比量 Fallacy of Inference 爲非理，非理則可破，失於正因故耳。理則不可破，得於正因故耳。舉凡天下事物之爭端，莫非屬理與非理而已。然欲辯理非理，示人以宇宙萬有之真相，以因明之學爲最。所以然者，正爲因明觀察義故。由此因明入彼正理故。因既明則立能破，能破則似無不摧，能立則真無不顯，譬如航海，須指南針乃識方隅，如是權似存真之則，須此因明乃能曉也。其道闡明原因，預定結論，判明真似，成宗義故。立論者必先明其所立之理是曰「自悟」 Useful for self-understanding 使敵者同喻斯理，是曰悟他。 Useful in arguing with others 此因明所以爲事物之軌持，抗辯標宗之鈐鍵也。昔登庸鹿林，業經

備焉。應符道樹，斯風扇矣。惟文廣義散，未易尋究。爰暨足目，Akṣapada，創標真似，迨及世親，咸陳法式，雖紀綱已張，而舛詞碎義，時復錯見。故使賓主對揚，猶疑立破之則。有商羯羅主，陳那之門人，此本論之本文，是彼所造也。揚真殄謬，夷難解紛。因明精彩，於焉獨寄。啓以八門，通其二益。善窮二喻，妙究三術。其義簡而彰，其文約而顯，實察理之樞機，誠辯事之利器矣。愚也不敏，遂以平日所記及讀書所得，編著斯冊，顏曰因明學。用餉有心研究斯學者。全書內容分爲引論及本論二篇。本篇固祖述前哲立論之體系，引論則在闡發歷史之沿革及其發展中重要之變態，中間庸疎乖整之處，在所難免，幸我華夏英才輩出，其或有因余之所述而匡正其舛謬，奮然更精厥趣者，吾其瓣香頂禮以從之。

中華民國廿五年二月十日山陰虞愚德元序於閩南佛學院

因明學目次

江亢虎博士序

太虛大師序

自序

緒論

第一章	因明學之意義	一
第二章	因明學歷史沿革大概	三
第三章	因明學研究法	五
第一節	覃思本文	五
第二節	鑒別古今	五
第三節	旁考經論	五
第四章	因明學發展中重要之變態	七
第一節	三支式改爲三支式	七
第二節	能立所立之劃定	八

目次

第三節 宗依宗體之辨正.....九

第四節 因支究三相之具闕.....一二

第五節 喻依喻體之辨正.....一三

第六節 唯立不願論宗.....一四

第七節 立量之審定.....一五

第八節 離合作法之通遍.....一七

第五章 因明與演繹邏輯.....一九

本論

第一章 以頌攝要義.....一九

第一節 頌八門二益.....二九

第二節 明攝諸要義.....三一

第二章 別釋八門爲七.....二五

第一節 直能立門二.....二五

第一項 初標.....三五

第二項 解又三.....三五

I. 釋宗	二五
II. 釋因	二八
A 總標三相	
B 別釋二品	
C 結成因性	
III 釋喻	四三
第三項 結	四四
第二節 似能立門二	四五
第一項 正釋又二	四五
I. 釋似宗又三	四五
A 初列九過	
B 別釋九過	
C 總結九過	
II. 釋似因二	六一
A 總標	
B 別釋三	
a 釋不成	六二
1. 列名	
2. 釋相	
b 釋不定	七〇
1. 列名	
2. 釋相	
c 釋相違	八二
1. 列名	
2. 釋相	
III 釋似喻二	九六

A 總標 B 別釋

第二項 結.....一〇四

第三節 真現量真比量二門爲二.....一〇五

第一項 總標.....一〇六

第二項 別釋.....一〇八

第三項 總結.....一〇九

第四節 似現量門.....一一〇

第五節 似比量門.....一一一

第六節 真能破門.....一一一

第七節 似能破門.....一一一

第三章 以頌總結.....一一三

附錄 墨家論理學的新體系.....一一五

因明學

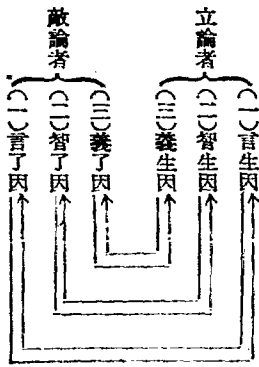
緒論

第一章 因明學之意義

欲學因明，先辨因體。因體有二：一曰生因，二曰了因。如種起芽，能別起用，故名生因。理門論云：非如生因，由能起用，如燈照物，能顯果故，名爲了因。是知生因云者，以立言者所立論有致敵者之悟了而生之效力者是。所謂了因云者，謂證敵者智力有了悟立言者之言之效用者是。生因有三：一言生因，二智生因，三義生因。一言生因者，謂表此義理者之言論，能由此多言，開示敵論者未了義決定解也。二智生因者，謂立言者發言之智力也。三義生因者，謂立言者所表宣之義理也。大疏於義生因特分二種：一道理名義，二境界名義。道理名義者，謂立論者言所詮義，生因詮故，名爲生因。境界名義者，爲境能生敵證者智，亦名生因。根本立義，擬生他解，他智解起，本藉言生。故言爲正生，智義兼生。論上下所說，多言開悟他時名能立等，斯則三者之中，直接於論敵之辯論以致了悟者，言生因爲最重要也。自論敵方面言之，則其所以能悟了者，須具有相當之智力焉。（智了因）智力之外，又須具有智力所了解之義理焉。（義了因）又須聞夫言論，而達此義理焉。（言了因）首聞言論，後本智力，以判斷言論中表宣之義理而



了解之，非然者，終不了矣。故了因亦別爲三：曰言了因，曰智了因，曰義了因。一言了因者，謂了解立論者表宣此義理之言論。二智了因，謂了解立論者之智力。三義了因者，謂了解立論者之義理。而三者之中，以智了爲重，何以故？由智了隱義今顯故。凡立論者，須有所以致此悟了之言論，（言生因）而所以致論敵者須有悟了之智力，（智了因）簡言之：前則立論者之言論，後則論敵者之智力耳。故大疏曰：分別生了雖成六因，正意唯取言生智了，故正取二爲因相體，兼餘無失。一生一了，始成例證。因之明故，名爲因明。易詞而言：因明學所言者非他事也，卽說明何者爲立論者所必須之條件，而何者爲論敵者所必由之途徑，以令他了決自宗之眞似而已。今將言生智了二因，再以表明之：——



第二章 因明學歷史沿革大概

印度物產豐富，人民不必勞於治生，生活之外，輒遊心於宗教哲學諸問題。古代人民幾以研究哲理爲事業，主實抗辯，風氣之盛，世界上任何國家無有其匹矣。故有彌曼薩派（Purva Misansa）吠檀多派（Uedanta）僧伽派（Samkhya）瑜伽派（Yoga）吠世史迦派（Vaisisika）尼耶也派（Nyaya）諸哲學之勃起。極思路之自由，究真理爲能事。抗辯既常，方法自密。因明一學，本印度教人以辨真似之學也。肇自古時足目氏爲印度第六尼耶也派哲學之祖，其時代在大疏中曰初劫。據史學家考證，至少有五千餘年歷史，當亞歷山大進至裏海之濱，東越今之西土耳其斯坦，建一城，今名赫拉特（Herat）又復北經喀布爾（Cabul）及今之撒馬爾罕（Samarhand）者，直入中土耳其斯坦羣山中復南迴，經開伯爾嶺（Khyber Pass）以入印度。東西文化必有若干之接觸，卽亞里斯多德 Aristotle（384-322 B. C.）所著「機關」（Organon）一書，其中討論結論與證驗之「分析法」（Analytics）及討論歸納及或然之「辨義法」（Topics）與印度因明學屬有統系之研究，爲古今東西學者所共尊，諒有多少關係。不爾，五分作法與「機關」之三段論式，何相似之甚耶？（此問題惜無確實考證，猶屬懸案）以因明本身之歷史言之，其創標之五支式，與龍樹諍迴論，方便心論，彌勒瑜伽師地論第十五卷，無著阿毗達磨雜集論之十六卷，顯揚正教及世親如實論中，所見作法，大旨無異。五支式者，宗因喻合結也。迨至世

親，改爲三支作法，可知世親以前，同屬古因明之部。陳那以後，乃爲新因明時代。唯今日講求新因明，實由古因明沿革而成。世親雖改三支論式，如實論中，仍用舊法，經陳那論師，將古來因明組織法，改訂一新，在因明學上，重開一新紀元，遂成新因明之開山祖師，考陳那論師關於因明學論著有四十餘種，譯本所存，僅有因明正理門論一書，殊憾事也。陳氏門人商羯羅主，紹其宗，宏其業，著因明入正理論一書。自是因明一學，大放光彩，而今日所講之因明，亦多以此論爲依據也。唐貞觀三年，玄奘大師，留學印度，就衆稱戒賢勝軍諸論師學習因明，歸國後譯因明正理門論，及因明入正理論二書。復以因明學大要授其弟子窺基，窺基著因明入正理論大疏八卷，闡揚盡致。厥後慧沼，（著有因明纂要及義記）智周，（著有因明疏前記及後記）道邑（著有因明義範）如理，（著有因明纂記）諸學者，相繼而起，整理斯業，大有人在。獨惜元明以降，大疏佚失，正理論亡，慧日沉空，放矢無的，黑暗百餘年矣。遜清末葉，石埭楊仁山居士，大疏一書，取回東瀛，鈹板流通，詛謬仍多，近從續藏中取前後記等詳爲參考，更得日人扶桑攝津浪華濬風潭之瑞源記等，以爲校覈之助，向之所謂詰屈不可通者，今盡釋然。吾人得撫因明學之真面目，不能不感吾先哲締造之艱難也。

第二章 因明學研究法

第一節 覃思本文

因明本文，精論越世。一辭一義，確有依據。非心氣粗浮者所能望其項背。故讀者，須靜心定氣求之，方可悟入。初讀本文於辭氣樸重之處，尤當知存疑熟讀，不可放鬆。順序直進，治一義畢算一義。如是讀竟，則可以與本文如理相應矣。

第二節 鑒別古今

因明論者，佛源有說，唯文廣義散，備載羣經，厥後世親、陳那、商羯羅主、玄奘、窺基輩出，覃思精研，立破軌範，總括紀綱，規模乃定。呂秋逸先生於古今因明學沿革略分五期，茲錄於左，以便參考：

- 一、自佛說至馬鳴。此迄佛滅後五百年——論法初行，散見四阿含諸小乘論。
- 二、自龍樹至青自。此迄佛滅後八百年——論法漸詳，散見中論百論十二門論等。
- 三、自彌勒至於世親德慧。此迄佛滅後千年——論軌具備，散見大論顯揚方便心論如實論等。
- 四、自陳那至於親光無性。此迄佛滅後千一百年——因明大成，譯籍今存因明二論，又見廣百論釋般若燈論等。
- 五、自法稱至於天喜。此迄佛滅後千五百年——因明再盛，無專書，但梵著本具在。

第三節 旁考經論

因明釋例，方便心論如實論等源有所說，唯過類等事，採納足目，亦復不少。學者欲考覈因明學發展程序，於外當旁考有關於因明之書籍。於是援引事實，根據理由，以爲參證之助。於內當精研經論，以比較其得失審察其關係，內外并進，當有大成也。

第四章 因明學發展中重要之變態

因明之學，肇自足目，其中演進，已在因明學歷史沿革大概一章詳之，唯時節遷流，學者研究所得，其內容輒有推陳出新之見，故吾人今日研求之因明，實由古因明沿革而來，即經陳那師資相承，總括紀綱，重新編定。內容既經多數專家之手改作而成，當有進化之痕跡，爰集八節，說明陳那以前之因明如何，陳那之革新所用之因明又如何，比較而兼論其重要之變態焉。

第一節 五支式改爲三支式

世親以前之因明有五支式，曰宗、因、喻、合、結作法。陳那以後因明改爲三支命題，曰宗、因、喻作法。蓋合支可歸攝喻體，結支可歸攝宗支故也。茲將通用一例，比列兩式觀之。

五支依正理疏列

三支依本論列

聲是無常………	宗	聲是無常
所作性故………	因	所作性故
猶如瓶等，於瓶見………	同	若有所作，見彼無常，猶如瓶等。
是所作與無常………	喻	
聲亦如是，是所作性………	合	

故聲無常……………結

猶如空等，於空見……………異

是常住與非所作……………喻

聲不如是，是所作性……………合

故聲無常……………結

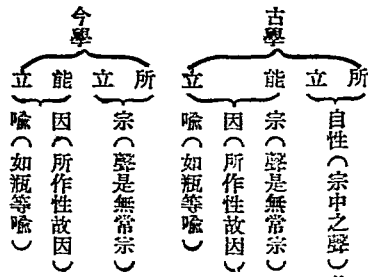
若是其常，見非所作，猶如空等。

十力先生云：五支始見正理，其源蓋莫得其詳，至陳那改作三支，以喻攝因，特對勝論及自宗古師有所規定，語其憑藉，則在五支形式雖更，實質未甚更也。斯言可謂得之矣。

第二節 能立所立之劃定

陳那以前，宗支視為能立，自性差別二為所立。瑜伽顯揚有八種能立。一立宗。二辨因。三引喻。四同類。五異類。六現量。七比量。八正教量。印度古師有四種能立。一宗。二因。三同喻。四異喻。世親論軌有三能立。一宗。二因。三喻。陳那遂以二為宗依，非所乖諍，說非能立。如聲是無常宗，聲自性也。無常差別也。此二雖是宗依而非與諍之處，何則？但舉聲，固立敵所共許也。但舉無常，亦立敵所共許也。既非所諍，何成所立？所立即宗，有許不許，所諍義故。如聲是無常宗，此即諍端，以有不許聲是無常者，故立者用因喻以成立敵所未許之宗，故宗是所立也。理門論云：以所成立性說，是名為宗。此論亦言隨自樂為所立性，是名為宗。因及二喻，成此宗故，而為能立。陳那天主，二意皆同。但以稟先賢而後論，文不乖古，舉宗為能，唯等之一

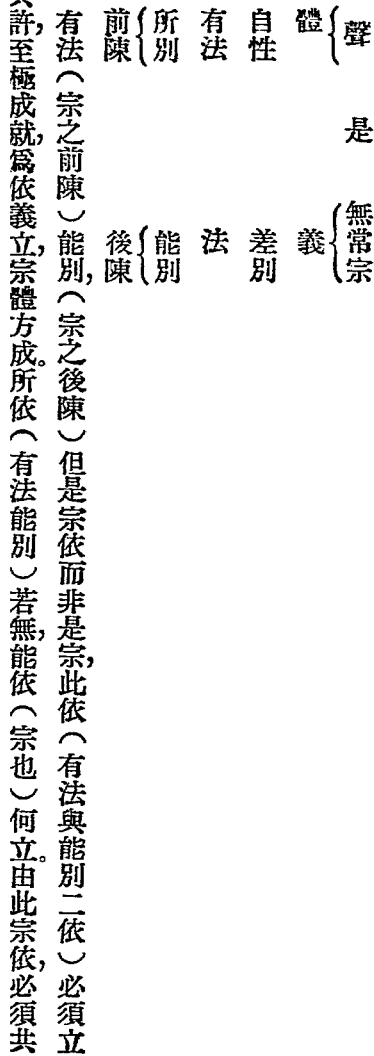
言，義別先師，實取所等因喻爲能立性。故能立中，舉其宗等。以上所釋宗支原爲興諍之目的，適成其所立。因等原爲解決宗支之理由，有能成宗之功能，亦適成其能立。故今若不標定因喻爲宗之能立，則恐聞者不察，仍謂同古以自性差別爲所立，而以因喻爲自性差別之能立也。豈可忽哉？又能所立義本爲法式上之解釋，古今沿革，得失攸關，故兩相對照爲圖如左：——



第三節 宗依宗體之辨正

宗支原爲興諍之目的，其中有前陳後陳之分，如立聲是無常宗。在古因明有以前陳聲爲宗依者，有以後陳無常爲宗依者，有以前陳聲自性爲宗體者，有以後陳無常差別爲宗體者，爭論紛紛，不一而足。至

陳那與世，辨正宗依宗體之別，即前後兩獨名詞，各得組織立敵與諍之材料，故前陳自性後陳差別皆得名爲宗依，聯貫兩獨名辭不相離性爲一語，方有思想意味而爲立敵與諍之點，即此一語，爲宗體也。如世說言：青色蓮華。但言青色，不言蓮華，不知何青？爲衣？爲樹？爲瓶等青？唯言蓮華，不言青色，不知何華？爲赤？爲白？爲紅等華？今言青者，簡赤等華。言蓮華者，簡衣等青。先陳後說，更互爲簡，互爲所別，互爲能別，此亦應爾。後陳別前，前陳別後，應互名爲能別所別，答前陳者，非所乖諍。後說於上，彼此相違。今陳兩諍，但體上義。故以前陳名爲所別，後名能別，亦約增勝，以得其名。瑜伽十五說所立有二：一立法體。二立法義。體之與義，各有三名。既如疏說。今取一例，以次臚列。



許，共許名爲至極成就。至理有故，法本真故。若許有法能別二種，非兩共許，便有二過。宗體既以互相差別不相離性和合而成，同時又必須一許一不許，名宗依極成，宗體不可極成。卽前陳體後陳義兩獨名詞爲立敵與諍所應須之資具，必立敵共許，所謂極成有法，極成能別，宗依極成。然組合兩獨名詞，立一命題，定非立敵同許，乃立許敵不許也。茲舉金剛石可燃一例，略表之如下：

宗（斷案）——金剛石可燃

因（小前提）——炭素物故

喻（大前提）——若炭素物見彼可燃（喻體）譬如薪油等（喻依）

區別名目		宗	依	宗	體
分合關係		兩獨名詞分析言之，均稱宗依。		兩獨名詞聯合一語，宗體始成。	
成立條件	<p>(1)前陳體（金剛石）</p> <p>言語 發表 意思 含蘊 自相 差別</p> <p>有法</p>				<p>(2)後陳別前，前陳別後，互相差別。</p>

依體特點	<p style="text-align: center;">(2)後陳義</p> <p style="text-align: center;">言語——自相</p> <p style="text-align: center;">發表</p> <p style="text-align: center;">(可燃)</p> <p style="text-align: center;">意思</p> <p style="text-align: center;">含蘊——差別</p> <p style="text-align: center;">法</p>	(1)前陳體後陳義，一貫不相離性。
宗依極成有法，(前陳)極成能別，(後陳)立敵共許。	前陳體後陳義之宗體定立許敵不許，而與評論。	

第四節 因支究三相之具闕

古因明之五支作法與新因明三支作法，關於宗因喻命題之提出大致無異，惟古因明對於中間之因支，必有如何之關係而後始知爲正式或不正式，則未計及。此等問題爲檢查論式正否之關鍵，陳那深究得因支三相 (Three Characteristics of the middle term) 之具闕，即表示因之所以重要也。云何謂三相？一偏是宗法性。The whole of the minor term must be connected with the middle term | 二同品定有性。All things denoted by the middle term must be homogeneous with things denoted by the major term | 三異品徧無性。None of the things heterogeneous from the major term must be a thing denoted by the middle term 是也。夫所謂三相者，即因對於同喻異喻有二種關係，合因對宗

之關係凡三也。第一徧是宗法性者，爲因應於宗之有法遍滿之性質者之意。換言之，是因必爲宗之前陳所有之或一事件，及因對於宗之前陳，其範圍必相等，或較大而後可。不爾，亦不能成立也。今舉例以明之，如聲是無常宗。所作性因。聲是所作性之一部份，所作性必具一切聲，此合宗之前陳所有之義也。又所作性之範圍較聲爲大，所作性三字於一切聲決定徧有，此又宗之前陳其範圍必相等或較大之義也。由此可知第一相因之範圍必大於前陳也。第二同品定有性者，何謂同品？謂若一物與所立宗中法齊均相似，義理品類，說名同品。質言之，則因必關係於有宗之後陳（賓辭）性質之意。如立無常，瓶等無常，是名同品定有所作之義。後陳無常法瓶等之上，亦有無常，故瓶等聚名爲同品。此中但取瓶等上有因之所成無常義，名爲同品，非取瓶等名同品。由此可知第二相因與後陳須有同品必然性之關係也。第三異品遍無性者，何謂異品？謂除宗外餘一切法，（體通有無）謂若諸法處無，因之所立，說名異品。理門論云：若所立無，說名異品。但無所立，即是異品。換言之，於異品之中，須是徧無，如虛空等，若有其常，周徧推求，見非所作之性義也。由此可知同品從正面推斷以證所立之宗，而異品乃從反面確定，凡此因性之所在，必成同品之宗也。凡舉一因必究三相之具闕，即此三相之具闕，於論式意思之含蘊，不難知其正與不正也。新古因明之分界亦以此爲關鍵矣。

第五節 喻依喻體之辨正

喻之一名，在印度云達利瑟致多。達利瑟致云見。案多云邊。合言之曰見邊。本典一二五曰：凡聖見解一

致之事件曰見邊，謂一般人共認無違之事件之關係者也。由此比況，令宗成立，究竟名邊，他智解起，照此宗極，名之爲見，故無着云：立喻者謂以所見邊與未所見邊和合。正師子覺言：所見邊者，謂已顯了分，未所見邊者，謂未顯了分，以顯了分顯未顯了分，令義平等，所有正說，是名立喻。今順方言，名之爲喻。喻者，譬也。況也。曉也。由此譬況，曉明所宗，故名爲喻。古因明師論式，有宗因喻合結之命題，故喻支無喻體，喻依之別。及陳那出世，喻支分前後二部，以指定若干事物爲喻依，喻依所有之條件爲喻體。喻體所以明宗因之關係，喻依乃舉示若干有此關係之事實，如立譬無常宗，所作性因，若是所作，便見無常是同喻體。如瓶等是同喻依。若是其常，見非所作，是異喻體。如空等，是異喻依。陳那顯同喻云：若是所作，便見無常。卽此同喻是因之第二相同品定有性。顯異喻云：若是其常，見非所作，卽此異喻是因之第三相異品徧無性。古師以瓶空爲喻體，陳那反之。唯以因之後二相爲喻體，而不以瓶空爲喻體，但名瓶空爲喻依，以因之義依瓶空而顯故。故瓶等與同喻依，空等名異喻依，由此可知因明喻支中之喻體類論理學之大前提，喻依則具有歸納之精神也。研究論理學者當細心求之。

第六節 唯立不願論宗

古因明於宗過無詳細之抉擇，故宗義立法有四：曰遍所許宗。曰先承稟宗。曰傍準義宗。曰不願論宗。是也。一遍所許宗者，具如其名，所示衆皆許可之主張也。本典一二八曰：謂不與衆派相反能適用之宗義，而自宗採用之主張之者。凡次耶那舉如鼻根緣香者也之命題爲例。故此雖無異宗義，而於義論主題，

殆無價值。二先承稟宗者，於一宗派自先代繼承之宗義也。本典一二九曰：同一學派爲確定義而他派之所不容認者也。此即自派爲遍所許宗，對他派則爲議論評論之主張也。三傍準義宗者，主張者之目的，以存於其爲主題之物之內面意義爲目的之主張也。本典一三十曰：依一事件之證明，而他之意圖被證明名傍準義宗。凡次耶例解，有人論能由視或觸覺認識一物其裏面，依之而證明靈魂之存在立論法也。蓋由視或觸覺能認識即能示視觸覺非認識之主體，而暗示此外必有認識之主體的也。四不願論宗者，謂不願所依經典之說，或宗派意見，率爾主張自己意見者也。本典一三一曰：謂認定又爲權證經文所不說明之事實，由之論其事實之特性，陳那理門論中，唯立第四不願論宗，不取餘三，第初二有相符極成過。第三缺言生因，非正所諍唯第四不願論宗隨自樂所立性，又不與現量自教等相違，正可成立爲宗支也。

第七節 立量之審定

量在印度爲摩量之語根，作一般尺度或標準之意。在古因明師立有多量，正理派之現量，比量，聲量，譬喻量四種，爲無著世親漸次縮小。至陳那僅以現比二量爲真正知識。何謂現量？大疏曰：行離動搖，明證衆境，親冥自體，（自體者，謂所緣境之自體。）略似柏格森（Henri Louis Bergson）之直覺，故名現量。顯揚十一云：現量者，有三種相。一非不現見相。論自釋云：謂由諸根不壞，作意現前時，無障礙等。無障礙者復有四種：一非覆障所礙。二非隱障所礙。三非映障所礙。四非惑障所礙。覆障所礙者，謂黑闇，無明障。

不澄淨色之所覆隔。隱障所礙者，謂或藥草力，或咒術力，或神通力之所隱蔽。映障所礙者，謂少爲多物之所映奪，故不可見，或飲食等爲諸毒藥之所映奪，或髮毛端爲餘塵物之映奪，如是等類，無量無邊。又如能治映奪所治，令不可得，如無相觀力映奪衆相。惑障所礙者，謂幻化所作，或相貌差別，或復相似，或內所作，目眩昏憒，悶亂酒醉，放逸癡狂，如是等類，名爲惑障。若不爲此四障所礙，名無障礙。二非思構所成相，此謂現量所取境界，非是思構所成也。三非錯亂所見相。論自釋云：錯亂略有七種：一想錯亂，謂於非彼相起彼相想。如於陽燄相，起於水想。二數錯亂，謂於少數起多增上慢。如翳眩者，於一月處，見多月像。三形錯亂，謂於此形起餘形增上慢。如於旋火，見彼輪形。四顯錯亂，謂於顯色起餘顯色增上慢。如爲迦末羅病，損壞眼根，於非黃色，悉見黃相。五業錯亂，謂於無業起有業增上慢。如執拳馳走，見樹奔流。六心錯亂，謂即於前五種所錯亂義，心生喜樂。七見錯亂，謂於前五種所錯亂義，忘想堅執。若非如是錯亂所見者，卽名現量。何謂比量？大疏云：用已極成，證非先許，共相智決，故名比量。換言之，對於現量智之現見而爲之推論之智也。卽基於立敵共許之事實，能將敵者所不許而證明決定之謂。原注云：因喻已成，宗非先許，用已許法，成未許宗，如繆實華，因義通被，共相智起，印決先宗，分別解生，故名比量。比量有二類：一爲自義比，自心推度，唯自開悟。二爲他義比，說自所悟，曉喻於他，卽三支是。據少數之經驗，以例推多數之未經驗者，實約他義比說，抑亦窮理致知之天職也。譬喻量性質應攝現量，聲量應歸攝現量或比量，以無獨立處置之理由故也。

第八節 離合作法之通遍

通遍者，因喻間必有必然不離關係之法則。詳言之，於同喻時有因處，必從有宗之法，於離作法異喻無宗之法處，亦必無因之關係之法則也。前者稱合作法的通遍。後者稱離作法的通遍。今仍以例說明之，如立聲無常宗。所作性因。凡所作性，皆是無常，同喻體。譬如瓶等，是同喻依。凡常住者，皆非所作，異喻體。譬如空等，異喻依。此凡所作性皆是無常，使宗因二支，打成一片，以證因之所在，宗必隨之，又恐推論有失當之處，不能引起論敵之信仰，非於現前事物中舉所作性而無常之瓶等爲同喻依不爲功，據此不惟所作性因之所以能成無常之宗，已可概見。則已習見瓶之性質，而得判其聲爲無常之所以，亦歸納是等現象於胸中。經驗上瓶是所作，瓶是無常。盆是所作，盆是無常。乃至衣服臥具，凡是所作，皆屬無常。則所作性與無常有必然之關係也。藉演繹論理學言之，則全稱肯定命題之前提，主辭與賓辭之關係，依主賓辭所表事物爲人所共知，凡此間媒辭之主辭，亦應周延之規則而已。故此關係曰合作法的通遍也。雖然此合作法的通遍，固能證明所作性皆屬無常矣。然此所作性，縱能成立異品之常宗，換言之，無常雖遍所作性全部，而所作性不遍無常全部，不獨自宗不能成立，而論敵適乘此機拈出不定過，推翻所成立之無常宗，故陳那於異喻中，復加離作法的通遍之法則，以反證云：凡常住者，皆非所作，（異喻體。）譬如空等，（異喻依。）以聲無常宗，所作性因，舉空等爲異喻依，即因之異品與宗之後陳，居反對之地位，不惟可以證明非無常者，不具所作性，并可以反證具所作者，必是無常。何以故？虛空常住而非

所作點與瓶等所作性而無常者全異故。此表示非無常者之範圍絕對的無所作性之關係也。離作法
的通遍，將合作法的通遍之命題，換質換位，反證論解，實爲推論之極則，舍此別無他術也。

第五章 因明與演繹邏輯

欲明邏輯學者必先明原理論與方法論。原理論分爲三部，一論概念。概念者何？概括的觀念。在英語曰 *Concept*，有集取之義。即將數種觀念比較分別其屬性之共通者與不共通者，集共通者而取之以成一概念也。略同唯識學之「共相」。例如桃李梅等花之屬性，互有異同，擇其同而捨其異者總名之曰「花」。花之一名，卽一概念之代表也。然則概念雖爲名個體之共通屬性，而概念非即個體也。故拉丁語又名概念爲 *Universalia* 有普遍之義，卽此意耳。要言之，概念之成立，乃由思考經濟起見，由一特殊之事物觀念（自相）構成玄通渾一之觀念，或集一類概念之通性構成更高之概念。質言之，使知識進爲有統一的完全的性質者之活動，曰概念作用。所得結果曰「概念」。二論判斷。（*Judgment*）判斷者，所以規定兩概念之關係，詳言之，聯結兩概念爲心理之對相，施以分析比較而認定其有無如何性質及關係也。其作用有二：一曰分析（*Analysis*）。二曰綜合（*Synthesis*）。如以人者動物也。此一判斷，卽先分析「人」之一概念，而引出「動物」之一概念爲其屬性，更使兩者綜合以明其關係。夫然則後之一概念，卽爲前概念之規定，故判斷作用與心理學觀念聯合（*Association of ideas*）作用異趣。蓋觀念聯合者，一觀念起時，此觀念往往以某種關係，牽引他觀念，數種觀念連續以興，其後觀念實無規定前觀念之性質。至於判斷，則常以前概念或觀念爲中心，因引起無數後概念，就其中擇一以爲

規定而捨其餘，詳言之，即擇其本質的而捨其非本質的也。分析作用止於整理既有之知識，綜合作用足以擴充知識之範圍。判斷之性質既若是矣，而已用符號表示之判斷者爲命題。(Proposition)判斷(結果之表現於言語文字者，統稱曰「詞」或「命題。」)文法上則謂之句。然文法上所謂「句」(Sentence)者有五，一曰實敘語句，(Indicative) 二曰詢問語句，(Interrogative) 三曰命令語句，(Imperative) 四曰期望語句，(Optative) 五曰感歎語句。(Exclamatory) 論理學之命題則唯限於實敘語句，其餘四者必改爲實敘語句，方可成爲「命題。」蓋須斷言兩概念之關係，而「詢問」「命令」「期望」「感歎」等不能斷言之故也。命題之要素有三：即主辭(Subject) (因明稱曰前陳)，賓辭(Predicant) (因明稱曰後陳) 繫辭(Copula) 是也。主辭者，判斷之對象也。或謂之主概念。賓辭者，對象之規定也。或謂之賓概念。賓辭之於主辭也，或爲其種概念 (Species) 或爲其類概念 (Genus) 或表其特有性 (Specific Attribute) 或表其偶有性 (Accidental Attribute) 或表其差異點。至於繫辭，則連絡主辭與賓辭之關係形成一判斷中文多用者也。略當因明隨自樂爲所成立性，「是」「非」「爲」等字常爲繫辭。三論推理。(Inference) 推理者，以既知之判斷爲根據，而推知新判斷之謂也。但所根據之判斷有祇一種者，亦有二種或二種以上者，如既知凡牛之非馬，便可知凡馬之非牛。或既知凡人皆動物，便可知某動物爲人，此根據一判斷而得新判斷之推理也。至如既知凡人皆爲動物，又知凡動物皆爲有機體，然後知凡人皆爲有機體，此根據二判斷而始得新判斷之推理也。要之，其所

根據之判斷，稱爲前提。(Premise)而所得之新判斷，則稱爲結論。(Conclusion)前提與結論之關係，普通用連絡語以表之，如「故」「夫然」「所以」等字是也。推理者，或因前提主賓概念之關係即可推出結論者，或於前提主賓概念之外，更得第三種概念以爲媒介，然後可得結論者，前者謂之直接推理。(Immediate inference)後者謂之間接推理。(Mediate inference)普通所謂大前提(Major premise)小前提(Minor premise)結論(Conclusion)三部所組織之三段論法(Syllogism)則屬間接推理。嚴格言之，直接推理將原判斷以他種形式表示而已。如以凡牛非馬爲前提，因推出凡馬非牛之結論，此時牛與馬兩概念迭爲賓主，并無媒介其關係已自明，間接推理則兩前提之中須有一共通概念以爲媒介，方可得結論者也。如云：北京人皆中國人也。今張三北京人也，故張三中國人也，此即間接推理之一例，須知「張三」與「中國人」其始本無關係，因得「北京人」一概念爲媒介，其關係始顯，此推理常由二前提及一結論而成，故稱爲「三段論法」。嚴幾道譯爲「演連珠」即此論理若僅有原理論之研究，由全而知偏，依公而證獨，猶未足以盡求真之天職，必須對於特殊的事物以精密有系統的觀察，再加以審慎的分類排列，方始可以得到一普通之定律。換言之，須注重方法論即歸納的研究法也。此種方法論大別爲二：一曰研究法論。以各種經驗爲基礎，而論究其如何獲得或產生新知識方法之謂。如因果律之規定，事實之認識，預定一目的而觀察，自然發生之事物，施以人爲研究事物之證驗，記述各種事實而說明之，探究其所含之普通原理，計算事物爲一總數量，并定各總數量之

平均比例，記入於圖表之統計，皆爲最必需之工具也。二曰整理法論。討論如何整理統一既有之知識，使爲有秩序有系統之方法之謂。如規定概念之內包（Intension）以闡明其意義之定義，使概念有明瞭整飭之區分，進而組織一完全系統之分類是也。論理學即所以研究思想活動之形式，并立其應守之方法，本之以求真理之科學也，簡言之，即致真之學也。蓋其所研究，不外立定規範以判別思考之真僞與指導吾人之思路，使循一定方向以獲新知也。

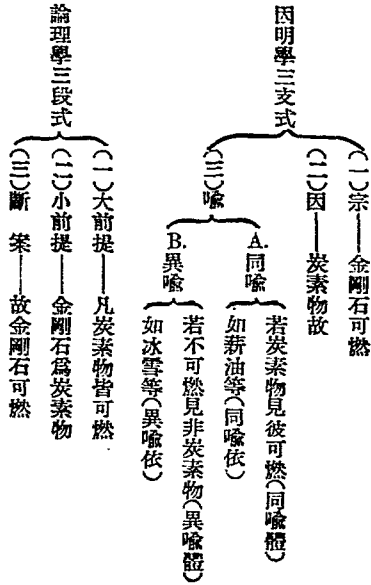
西洋論理學之發達甚早，素有科學之科學（The science of sciences）之稱，此非評論各科優劣之語，特表論理學之研究法爲各科研究法之根本。其名稱不曰「論理學」而曰「邏輯」（Logic）是科也，法謂之（Logique）德謂之（Logik）拉丁謂之（Logica）。茲三者，皆導源於希臘字之形容詞（Logos），其名詞本爲（Logos）。羅鄂斯 Logos 者，意指一完全之思想或代表一完全思想之一字。斯學創造於古代希臘哲士亞里斯多德（Aristotle 387—322 B. C.）亞氏之先，非絕無論理之研究也。芝諾（Zeno 490—430 B. C.）以辯證法證多與動兩概念之不能實在，已啓論理學之端緒，梭格拉底（Socrates）主張在感情感覺差異之下，仍有共同之思想概念（Concept）柏拉圖（Plato）對話集（Dialogues）中，證明在思想概念中，亦須建立若干標準，其中時有關於思想與言語中間根本分別之研究。惟使論理學具有組織之體系而成一獨立之學問者，以亞里斯多德爲第一人耳。亞里斯多德之論理學說，後人合成一書，名曰「工具論」（Organon）其中分爲五篇：曰範疇篇。曰解釋篇。曰先天之

分析。曰題目篇。曰辯士派之謬語。觀其立論次序。首說思想範疇。次述判斷成立及其種類。又次論三段推論法定義法及證明法。末述推論之謬誤。亞氏論理雖以演繹邏輯(Deductive Logic)為主。然歸納邏輯(Inductive Logic)亦嘗論及。惟不若演繹部分之完全緻密耳。亞里斯多德之後。斯托意(Stoics)學派。對於邏輯之理論略有增益。擇言推理(Disjunctive inference)及設言推理(Hypothetical inference)兩部。皆斯托意學派之所增補者也。中世學派哲學者(Scholastic philosophers)欲利用演繹邏輯。以證明耶教教理。當時學校教育。取亞氏「工具論」一書。引爲七藝(Seven Liberal Arts)之一。於學科中占重要之位置。然皆墨守亞氏陳說。以爲求學之方。未從根本上加以變革。遂成極端之煩瑣與虛僞耳。至亞氏之歸納邏輯。以與研究教理無大關係。爲經院學者所不顧。故不惟無絲毫之進展。轉因以湮沒。後世昌言歸納。目演繹邏輯爲無用。職是之故。近世之初。均知經院學派之邏輯。僅爲證明已有知識之方。絕不能助吾人求知之新發明。而引起種種之改革。羅姆(Ramus 1515—1572)之著邏輯已與亞氏異趣。迨十六十七世紀英哲培根(F. Bacon 1561—1626)之攻擊演繹邏輯爲尤烈。然其改革功績亦較偉大。培根著有新工具論(Novum Organon)一書。以示反亞里斯多德之工具論而作。批評三段論法不適於探究新知。而昌言歸納研究法。蓋歸納法者。彙集特殊之事實。以精密有系統之觀察。再加以審慎之分類。然後發見普遍之原理。其優點將已知包括於未知之範圍。吾人祇將已知之事實一一推求。而未知之大範圍則可令刃而解矣。培根之歸納法。以今科學盛行時代觀之。固不足奇。

然其提倡改革，促後世科學之進步，於邏輯之發展上功業甚偉，厥後洛克（Locke 1711—1776）所著人類知識論文，繼述倍氏之業，於邏輯發展上亦與有功，及英之穆勒（Mill 1806—1873）出世，集斯學之大成，穆著邏輯之系統（System of Logic）為邏輯上之名著，出版於一八四三年，分三段論法及歸納論法兩部份，對於亞氏所說弱點，多所指斥，而於歸納法尤獨具隻眼，所謂科學實驗法，即彼所創立也。大陸方面於近世之初，雖學者輩出，如法國笛卡（Descartes 1596—1650）提倡以數學為標準，一切知識均應合於數學，然其對於邏輯上之貢獻，似不若英國學者之大，瓦弗 Woff 以邏輯為哲學之序論，且依照哲學分類法分邏輯為理論與實用二部，理論之部論概念判斷及推理，實用之部則論科學之研究法也。至德儒康德 Kant 發明「超絕的邏輯」(Transcendental Logic) 撫拾亞氏範疇之說，而立十二範疇 (Twelve Categories) 分判斷為十二種：曰單獨 (Singular) 曰特別 (Particular) 曰普遍 (Universal) 曰肯定 (Affirmative) 曰否定 (Negative) 曰不定 (Infinite) 曰斷言 (Categorical) 曰設言 (Hypothetical) 曰擇言 (Disjunctive) 曰或然 (Problematic) 曰信然 (Assertoric) 曰必然 (Apodictic) 且謂判斷作用有分析的綜合的二種，分析的判斷只能分析固有之知識，不能擴充認識之範圍，綜合的判斷則能積累新經驗，使人得新知識者也。是故康德之見解實以綜合的形式為創造之力，康德以後，言邏輯者拆有二派，一派發展其形式之部，如現代羅素 (B. Russell) 主張「數理邏輯」(Mathematical Logic) 謂宜以數學的方程式，以表示概念間之關係，且欲應用數理的方法以引出

新斷案。所著「數理的哲學」及「哲學中之科學方法」二書，皆闡明數理之研究法，可謂於形式邏輯，更立一種形式（Boole 1815-1864）（Jevons 1835-1882）等，已開其端焉。一派發展其內容之部，美國哲姆斯 James 爲現代名哲主張實驗哲學，謂從來之形式邏輯，鮮有實益於日常生活，唯實驗邏輯（Experimental Logic）較切近於人生。其弟子杜威 Dewey 紹述師說，尤發揮光大，杜氏以爲思維作用之本質存於解決實際問題之作用，其支配環境之功能與他種之精神無以異，惟思維帶有反省作用耳。蓋思維之理解環境，亦嘗經過「試行」及「錯誤」（Trial and error）也。

因明（Hevavidyashana）爲五明之一（五明者，一內明，（Adhyatnavidyashana）明身心性命之學術。二因明，明察事辯理之學術。三聲明，（Sabdavidyashana）明名字語言之學術。四醫藥明，（Chikitsavidyashana）明醫方藥物之學術。五工巧明，（Silpakarmavidyashana）明工藝技巧之學術。）於印度俱視爲一科之學而研究之，其目的所在，則辯察據因，以判真似也。明處梵言，通稱學術或學藝，遂稱斯學以爲因明。何謂因？諸法（法宇宙萬有之總稱）所以然之故，所據以主張一論旨是，乃三支比量之一支，三支謂宗因喻也。蓋凡立言人得以因而而爲此言之之詢之以求其因，故將立言必須示其言之所以足立之理由，而理由云者，又非徒然，必如何始足引爲理由而依據之乎？討論此事，即所以明因也。大疏云：因乃諸法之因，明乃徵法之智，乃至萬法之因，明了無礙，故曰「因明」，此明能因所之義也。茲將因學與演繹論理學差別之處，試表解如下：至詳細比較僭論得失，則有俟於異日焉。



因明三支式與三段論法，同為三部所組成。惟其次序略有不同，形式論理之三段論法，先示大前提，次示小前提，後示斷案，而因明三支式，先示立論宗旨，Thesis (Siddhanta) 相當斷案，次示立論所依據之因由，Reason or Middle term (Hetu) 相當小前提，後舉譬喻 Example (Udaharana) 以證宗，相當大前提也。因明「喻體」等於三段論法之大前提，而喻依則為其所獨有，此其不同者也。三段論式意在示立說與原因與歸結之關係，惟先列大前提，後出斷案，未免有竊取論點 (Petus Principii) 之性質。如云金剛石是否為可燃物也。由小前提之介紹，金剛石與炭素物雖發生關係，但炭素物是否可燃，尚無憑藉，則凡炭素物皆可燃，從何說起耶？立者既不能盡取宇宙間所有之炭素物而一一燃之，則

凡炭素物皆可燃，又何所據以言「凡」耶？既言凡矣，則可燃不可燃未定之金剛石，不得不包含在內。根據以推論特殊之大前提尚不可靠，由大前提所得之斷案，復安足問耶？又既言凡炭素物皆可燃矣，金剛石爲炭素物之一種，可燃之性當然不能超出其他炭素物之外，循此推理，非由既知推求未知，直以既知包括未知也。因明論式先示論旨，後示論據，可謂順思想進行之自然程序。又金剛石可燃，宗因明以因支三相之具闕作邪正之準繩，實可補邏輯充足理由原則（Principle of sufficient Reason）之不足，因三相中，初徧是宗法性，即研究屬性 Attribute 之關係。此中宗言，唯詮有法，即取有法之一分，名之爲宗，非謂有法（主辭）及法（賓辭）合名爲宗之總宗也。法有二種：一者宗後陳法，二者因體性法。今言宗法，謂宗之法，即因體是，非彼宗之後陳法，可得名宗法也。所謂「宗法」具有二種要義：一宗即法，二宗之法。故名宗法。今不取之。唯取因體「宗之法」名爲宗法。如是宗法，是宗有法之屬性，政此中言是宗法性。蓋有法之上所有含義，名宗即法及宗之法。宗即法者，是立許敵不許。宗之法者，是立敵共許。今說因相，要以因體共許有法，方成宗中不共許法。故此宗法，唯因體耳。如立金剛石可燃宗，炭素物故因。一金剛石體上，能有「可燃」及「炭素物」之含義，故名有法，可燃是所立，即立許敵不許之「宗即法」。炭素物故是能立，即立敵共許之「宗之法」。要以炭素物因立敵共許之「宗之法」方成可燃宗立許敵不許之「宗即法」。炭素物因，即宗之法，由是應說是宗法性。即爲因體須徧於前陳有法，故云「徧」即是有法宗之法性也。若所舉因，非是宗家法性，即不能用以成宗。何以故？由此因義，與有法宗不

相涉，敵者既不承認金剛石是炭素物，即不許金剛石是可燃也。二此因所根據正當與否，則又必喻支爲證，可以使聽者不馳想像，能得事實於當前可使他人曉喻，即研究因果性之關係也。金剛石可燃之宗，雖未經敵者俯首，然因炭素物故之因，已有同品之薪油等具宗之後陳，則金剛石之可燃，已有推論之可能，蓋由薪油等之共同炭素物爲可燃之真因，理不傾動，所舉真因於所立宗同品法上決定要有，故名同品定有性也。雖然炭素物皆是無常，並有同品之薪油等爲證，惟恐此炭素物之因性太寬，溢入異品法中，宇宙間使有一物是炭素物而非可燃者，則敵者可以拈此而爲不定，故須更舉宗異品之冰雪等者與宗之後陳居於相反之地位，以反證非可燃者不是炭素物即可以證明具炭素物者之必是可燃矣。是故真因必是異品徧無性也。蓋以真因成所立之宗，以同品喻直證而後以異品喻反證，乃正確之標準，依據少數之經驗以推知多數之未經驗者，亦爲求知窮理者之天職，捨此以外，別無他術也。復次：二者實質之不同，略舉有五：一、論理學乃研究思考形式之法則，因明學則辨別立論真似之法則也。二、形式論理學演繹斷案，因明學證明斷案也。三、形式論理學以思考之正當爲目的，因明學以曉他立論爲目的也。四、形式論理學非如因明學注意過失論，如相符極成(A thesis universally accepted) 1 過，在論理學并無不對，但爲失掉爭辯之本意，在因明上便成爲過。其他如自教相違(Incompatible with one's own belief or doctrine) 等，亦注意過失論所產生，爲論理學所無有也。五、形式論理學，非如因明學含有歸納之意味，喻體類似形式論理學之大前提，喻依則具有歸納中個個事物的一個之意味也。觀以上所述形式及實質二點，則因明學與演繹邏輯不同之處，已大略可知矣。

本論

第一章 以頌攝要義

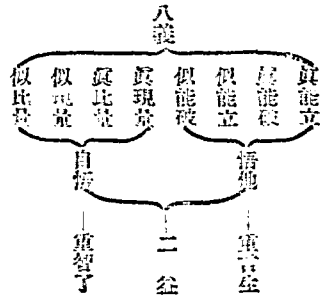
第一節 頌八門二益

①頌 能立與能破，及似、唯悟他。現量及比量，及似、唯自悟。

大疏曰：初頌之中，談頌爲一。彰悟有二。論句有四。明義有八。一頌四句，文闕可知。悟他自悟，論各別顯。四真四似，卽爲八義。此全論之大綱也。一真能立。二真能破。三似能立。四似能破。此四門令他得悟，總名他益。五真現量。六真比量。七似現量。八似比量。此四門令自得悟，總名自悟。蓋言八門二益也。一者真能立。立論者確立本宗之旨，而爲顯正之論式，其論式因喻具正，宗義因成，毫無相違不定不成之過，可以顯正，是悟他之目的可全，故名能立。陳那能立唯取因喻。古乘宗等也。因喻二義：一者具而無闕，離七等故。二者正而無邪，離十四等故。宗亦二義：一者支圓，能依所依，皆滿足故。二者成就，能依所依，俱無過故。由此論顯真而無妄。義亦兼彰具而無闕。發生誠言，生他正解。宗由言顯，故名能立。由此似立，決定相違。雖無闕過，非正能立。不能令他正智生故。略纂曰：善申比量，獨顯已宗，邪敵屏言，故曰能立。有云此解未全盡理。言善申比量者，雖有正義而未解具義，故不遮缺減也。言獨顯已宗邪敵屏言者，此亦雖表宗而闕

邪敵屏言，然他猶有未悟故也。二者真能破。大疏曰：敵申過量，善斥其非，或妙徵宗，故名能破。後記云：善斥其非者，出過破也。或妙徵宗者，立量破也。綺互皆得隨舉配一也。凡破敵之論有立量破與出過破二種。立量破者，組織論式。出過破者，指敵者論式之過失而駁之斥之也。但立量破，亦得稱出過破，蓋組織論式以破敵者，同時不能不出敵者之過，唯出過破則不必定是立量破。故曰能破之境，體即似立，真能破者，即出似能立之境而曉問之也。三者似能立，謂欲申量三支帶過，反於真能立。大疏曰：三支互闕，多言有過，虛功自陷，故名似立。原注云：此有二義：一者闕支，宗因喻三，隨應闕減。二者有過，設立具足，諸過隨生。僞立妄陳，邪宗謬顯，輿言自陷，故名似立。略纂曰：謬緣三支，妄陳僞執，危同累卵，故名似立。有云雖解支過，未述闕減，喻亦疎耳。四者似能破，即真能破之反面，敵者之量（或論式）圓密無過，而對之者妄生彈詰，妄出彼過，彼實無過。所謂似破之境，即真能立是也。原注云：此有二義：一者敵者無過量，妄生彈詰十四過類等。二者自量有過，謂爲破他，僞言謂勝，故名似破。略纂曰：螳螂怒臂當車轍，拒僞難同之，故名似破。上述言語表示之論式已。以下現比二量，則言語所依而發之根也。五者真現量，現量謂無分別智，了解萬有自相，即以五官之能力直接覺知外界顯然之現象，而不雜意思在內，是名現量智。大疏曰：行離動搖，明證衆境，親冥自體，故名現量。原注云：能緣行相，不動不搖，自唯照境，不籌不度，離分別心，照符前境，明局自體，故名現量。然有二類：一定位，二散心。定心澈湛，境皆明證，隨緣何法，皆名現量。一切散心，若親於境，冥得自體，亦皆現量。略纂曰：諸法自相不帶名言，如鏡鑿形，故名現量。總之，因明學之所

謂現量，與普通之純粹感覺之精者略同，依此現見現象組織論式，由是得其正確者焉。六者真比量。比量智對於現量智之現見而爲之推論之智也。如論理學上判斷與推理，即基於立敵共許之事實能將敵所不許而證明決定之謂。換言之，亦即以因之三相貫通宗喻，使敵者對於此宗之斷案決然無疑。非然者，敵者既不能決定無疑，則共相之智不起，分別之解不生，縱令此宗得成，終非真比量所攝。夫何以故？此宗不免相違不定之過故。大疏曰：用已極成，證非先許，共相智決，故名比量。原注云：因喻已成，宗非先許。用已許法，成未許宗。如纏貫華。因義通被，共相智起，印決先宗，分別解生，故名比量。雖將已許，成未許宗。智生不決，非比量攝。略纂曰：託驗於顯幽旨，可包類契其宗，故名比量。七者似現量。前述真現量之性質，若一有籌度，非明證境，妄謂得體，則終陷於似現量境。換言之，若以能緣之心理上起隨念計度之分別，復於所分別之誤認境說爲現見，此則成爲似現量矣。所謂有分別智於義異轉是也。原注云：散心有二：一有分別。二無分別。諸似現量，徧在二心。有分別心，妄謂分明得境自體。無分別心，不能分明冥證境故。名似現量。論據決定，唯說分別，非無分別心，皆唯現量故。八者似比量。即真比量之反面有過之推論也。立者成立斷案，若無共相之智與敵者之間，不免生出違解，所謂虛妄分別，不獲正解。故大疏曰：妄與由況，謬成邪宗。相違智起，名似比量。原注云：妄起因喻，謬建邪宗。順智不生，違解便起，所立設成，此彼乖角，異生分別，名似比量。略纂曰：圖形於影，未盡麗容。擬而失真，名似比量。上述八義二益竟，今爲圖再示如左：



第二節 明攝諸要義

論 如是總攝諸論要義

此謂八義二益，不惟爲此論綱紀，并總攝諸論要義。蓋論義雖多，建章總不出立破二門，是非總不出四真四似，利益總不出自他二悟也。大疏曰：如是者，指頌所說。總攝者，以略貫多。諸論者，今古所製一切因明要義者，立破正邪，紀綱道理。此意總顯瑜伽對法顯揚等說。一切因明者，分別有七：頌曰：論體、論處、所論據、論莊嚴、論負、論出離、論多所作法。（此頌卽出瑜伽第十五，乃至長行廣明其相，如彼疏解。）一者論體，謂言生因立論之體。瑜伽論體性謂有六種：一言論、二尙書、三評論、四毀謗論、五順正論、六教導論。言論者，謂一切言說言音言詞是名言論。尙論者，謂世間隨所應聞所有言論乃至順正。論者謂於善說

法律中宣說教誡，隨順正行，教導論者，謂教修習增上心學慧學，補特伽羅，令得解脫，所有言論，此六論中，後二真實，中二所應遠離，初二應當分別。略纂解云：言論者，以音聲爲性，言說是體，言音是相，言詞是用，是三差別，或以音聲說，一因二喻立三差別，具如彼釋，倫記亦同。二者論處所，謂於王家證義者等，論議處所。瑜伽論曰：云何論處？當知亦有六種：一於王家，二於執理家，三於大衆中，四於賢哲者前，五於善解法義沙門婆羅門前，六於樂法義者前。三者論據，謂論所依，卽真能立及似真現比量等。其自性差別，義爲言詮，亦所依攝。瑜伽論云：云何論所依，當知有十種，謂所成立義有二種，一自性，二差別。能成立法有八種，見瑜伽之八能立略纂曰：此中宗等，名爲能立。自性差別，爲所立者。此有三重：一云宗言所成立義，名爲所立。故此所立而有義言，其宗能詮之言及因等言義，皆名能立。二云諸法總聚自性差別，若教若理，俱是所立。此俱名義，隨因有故，總中一分，對敵所申，若言若義，自性差別，俱名爲宗，卽名能立。三云自性差別，合所依義，名爲所立。能依合宗說爲能立，乃至廣解。文初第一重者，淨眼師義。次一重者，文軌師解。復一說者，卽疏主義。今言卽真能立者，此卽宗等八種能立，至下當解言及似真現比等者。此八能立外，更舉似現似等故，眞字恐刺，以眞現等既眞能立攝故，故瑜伽略纂并倫記但云：似現比量等也。言其自性差別等者，謂論所依者，非但能成立法，而所成立義，亦所依攝，以爲言詮故。四者論莊嚴，謂眞能破論曰：論莊嚴者，略有五種：一善自他宗，二言具圓滿，三無畏，四敦肅，五應供。五者論負，謂似立似破論曰：論墮負者，謂有三種：一捨言，二屈言，三言過。六者論出離，將與論時，立敵安處身心之法，論出離者，

謂立論者先應以彼三種觀察論端方與言論或不與論，一觀察得失，二觀察時衆，三觀察善巧不善巧。七者論多所作法，由具上六，能多所作論曰論多所作法者，謂有三種於所立論多所作法。一善自他宗，二勇猛無畏，三辯才無竭。此一頌中唯攝第一第三第四第五之要，不攝餘三，以非要義故也。今將七要簡示如左——

- (一) 論體 一貫論二尙論三評論四毀
發論五順正論六教導論
- (二) 論處所 一王家二執理家三大衆中四賢哲者前五
善解法義沙門婆羅門前六樂法義者前
- (三) 論據 一自性
二差別
- (四) 論莊嚴 一善自他宗二音具圓滿
三無畏四致備五應供
- (五) 論資 一捨言二言
屈三互過
- (六) 論出離 一觀察得失二觀察時
衆三觀察善巧不善巧
- (七) 論多所作法 一善自他宗二勇猛
無畏三辯才無竭

第二章 別釋八門爲七

第一節 眞能立門三

第一項 初標

〔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。

謂此門中宗因喻多種語言，名爲能立。何以故？由此宗因喻多種語言則能開示諸有問者，所未了之義。故理門論亦云：由宗因喻多言，辨說他未了義，諸有問者。謂敵證等，未了義者。立論者宗，其敵論者，一由無知。二爲疑惑。三名宗學。未了立者立何義旨而有所問。故以宗等如是多言成立宗義。除彼無知猶豫僻執令了立者所立宗義。

第二項 解又三

I 釋宗

〔論〕此中宗者，謂極成有法，極成能別，差別性故，隨自樂謂所立性。是名爲宗。如有成立聲是無常。謂此眞能立門三支之中所言宗者，卽是前陳極成有法，以爲宗依。後陳極成能別，以爲宗體。及自意許差別性故，故名爲宗。大疏曰：極者至也。成者就也。至極成就，故名極成。有法——前名詞宗之前陳——能別，——後名詞宗之後陳——但是宗依而非是宗。此依必須兩宗共許至極成就，爲依——兩宗謂

立敵兩家——義立宗體方成。所依——有法能別——若無，能依何立。由此宗依必須共許，共許名爲成就，至理有故。法本真故。若許有法能別二種。非兩共許，便有二過。以要言之，但隨其自意樂至極爲所成立性，即名爲宗。譬如有人，成立聲是無常，聲之一字，——上部——即前陳有法。無常二字，——下部——即後陳宗體。或指明論聲無常，或指餘聲論無常，或總指一切聲皆無常，口雖不言，心有所指也。即意許差別性也。唯此前陳有法，後陳宗體，不但於發言上有時間之區別，其本有性質亦不相等，今欲明此義，必先明體之三名與義之三名。體即前陳。義屬後陳。前陳所以名體者，以前陳爲立敵爭論之立題也。後陳所以名義者，以後陳顯爭論主題之義理也。此體義各有三名，可見前陳後陳性質之不同也。體三名者，一自性，二有法，三所別也。義亦三名者，一差別，二法，三能別也。今取一例，示列如左：

	聲	是無常	(宗)
	自性	差別	
	有法	法	
	所別	能別	
前陳		後陳	

(體三名)

(義三名)

何謂自性差別耶？瑜伽十五所立說所立有二：一立法體，二立法義。體與義，各有三名。既如前說，所謂自

性云者，例如花開鳥飛諸語中，其花鳥之前陳，祇稱自體之名，尙無顯示何種性質何種義理。至後陳開飛之差別云者，乃望自性而有分別之義，亦能通他之上。如花開一語，花之名詞，祇局於花體之名稱也。鳥之名詞，祇局於鳥自體之名稱也。而開之性質及飛之性質，則可適用於花鳥以外之範圍。故大疏云：譜法自相，唯局自體，不通他故，名爲自性。如纒貫華，貫通他上，諸法差別義，名爲差別。卽此意也。今憑因明總有三重，一者局通。自體名自性狹故。通他名差別寬故。二者先後。前陳名自性，前未有法可分別故。後陳說名差別，以前有法可分別故。三者言許。言中所帶名自性，意中所許名差別。言中所申之別義故。二釋何謂有法與法耶？有法與法。前陳名有法者，凡前陳之名詞中，必含有無常之意義。至後陳之所以名法者，有二義故：一者能持自體——謂能住持自體而不失也——二者軌生物解——軌謂軌範，物者人也，言具有軌範，可令人生解也。——前持自體，一切皆通。後軌生解，要有屈曲。——要有聲韻屈曲以顯義也。——如說聲於聲之上無何等解釋，他人聞之，不能令他敵者及敵者生起異解，乃後陳繼之曰：無常。至此有解釋聲之性質，聲是無常，非非無常之聲，聲是無常，非色香等無常，由此義故，能使他人發生悟了別得異解，後之於前者，其義殊勝，故得名法。換言之，前者僅有法之一義，後者兼具二義，又前者義非殊勝，其能使人了別端在後陳，故後者名之爲法也。三釋何謂所別能別耶？前陳後陳所以名爲所別能別者，蓋前陳對望後陳，實爲分別前陳故。如前說花開，本來花開云者，乃開之花，非殘之花，後陳既分別前陳，同時前陳亦可分別後陳者，謂是花之開，非門之開也。此因明學中所謂互相差別也。雖然

若從立敵諍論主要言之，則爭論是非然否，全在後陳，即後陳之分別前陳也。由此應知前者爲後者所分別故。前陳名所別，後者具有分別之功能，故後陳曰能別。大疏曰：立敵所許不諍前陳，諍前陳上有後所說。以後所說別彼前陳，不以前陳別於後陳，故前陳自性名所別，後陳差別名爲能別也。

II 釋因

A 總標三相

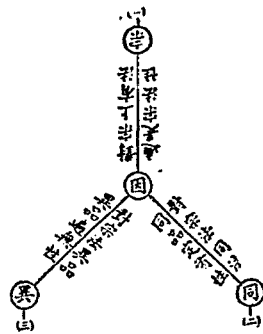
①論 因有三相，何等爲三？謂徧是宗法性，同品定有性，異品徧無性。

欲述因相，必先知因之語義。因者，所由也。所以也。釋所立宗義之所以然也。簡言之，即立說之原因，——抑根據——如立聲是無常。有人問云，何以知聲是無常耶？答之以因曰，是所作性故。由此所作性知聲之所以是無常宗義，乃因之成立也。但此原因爲如何之原因乎？茲分述如下：——

一 立敵對望，若立一宗欲使敵者了悟，則不能不舉一充分之理由以證明之，是立敵諍論時，惹起敵智之原因也。

二 宗因對望。因所以成立宗之斷案，由立此因順益宗義，令宗義立。譬如凡所作性定屬無常。故用所作性三字爲所由，所以然之因，成立無常之宗而爲其果也。由此因而宗之證明，始得成立。是敵者對於未決之宗，而得決定之原因也。故名之爲因。然對於宗喻，便有三相，三相者謂有三方面也。一對於宗者，曰徧是宗法性。對於同喻者，曰同品定有性。對於異喻者，曰異品徧無性。太虛大師曰：以因對宗上前陳之

有法，一面及對宗上後陳法同品異品之正反二面，或對喻中同喻異喻二面，成爲三面。故云三相。非謂因有三個體相謂之三相。斯言可謂得之矣。茲先作圖示之。



一所謂徧是宗法性者。須要徧是宗及有法之性。太虛大師曰：謂所用因，其性質必須完全是宗上有法——宗——所有之差別義。——法——宗中有法上所有之差別義法，有未共許而欲令他人共許者，則立之爲宗法，有已共許而可令他人信解未許之宗義者，則用之爲因法。設此因法有一點非宗中有法上所有之法義，則便不能決定有法之必有此因法，更不能用此決定有法之必是彼宗法矣。如所作性三

字，望於聲之有法無常之宗，決定皆有所作性義，故名徧是宗法性。舉一例諸凡所出，因不得與宗相違也。若因不徧宗有法上，此所不徧，便非因成。——秋篠云：若立宗寬，立其因狹，非因成宗。如外道師，立一切卉木應有心識，以有眠覺故。如合歡樹。此因不徧宗有法上，便非能成宗。蓋宗有法一切卉木便寬，其眠覺因非一切卉木上有，即狹也。——有所不立，顯皆因立，是故稱徧。（十力云：如聲上無常敵未許，名有所不立，今言徧者，顯此不立，因皆能立。）若但言徧，不言宗法，即不能顯因是有法宗之法性，能成於法。

二所謂同品定有性者。言於同品喻中須是定有之性，顯第二相，同是相似義。品是體類義。相似體類，名

爲同品。十力云：疏以體類釋品，似不妥。應云：品者類義，義之類故。蓋言同者，非取法之自體，但取法體上所有之義，如瓶上有是所作與無常義，聲上亦有所作與無常義。義類相似，故言同品。實非取瓶與聲名同品。故理門云：此中若品，與所立法，隣近均等，說名同品，以一切義皆名品故。彼言意說，雖一切義皆名爲品，今取其因正所成法，——宗之後陳法是因正所成也。——若言所顯，法之自相，若非言顯，意之所許，但是兩宗所許義法，皆名所立。隨應有此所立法處說名同品。太虛大師曰：按論以所立宗之後陳法均等義爲同品，用以作因之法，有時彼所立法均等義之同品，必定須隨之以俱有，若不定隨之以俱有，則此能成立法之因與彼所成立法之宗上後陳法無定關係，今雖有此因法仍不足以決定必有彼宗上後陳法，故此因有時彼同品法必定隨有也。

三所謂異品徧無性者。言異品喻中須是徧無之性。顯第三相。異者別義。所立無處，卽名別異。品者聚類，非體類義。許無體故。不同同品類義解品。——智周後記云：此中意說，同品必須所立宗因有體無體皆須相似，異卽不爾，但止其相濫良盡，是真異喻也。非要有體無體皆同，故言許無體，故不同同品類義解品也。——隨體有無，但與所立別異聚類，卽名異品。如虛空等，非是無常名異品。此喻闡徧推求，決無所作性義也。太虛大師曰：若宗上後陳法無處此因法仍有者，則此因法卽爲不定而不能決定成立彼「宗上前陳有法」必是彼「宗上後陳法」矣。故若無所立「宗上後陳法處之異品」中必須徧無因法也。古因明云：與其同品相違或異，說名異品。如立善宗。不善違害，故名相違。苦樂明闇冷熱大小常無

常等一切皆爾。要別有體，違害於宗，方名異品。此以與同品相違名異，古師第一義也。或說與前所立有異，名為異品。如立無常。除無常外，自餘一切苦，無我等，慮礙等義，皆名異品。此以與宗別異故名異，古師第二義也。智周後記云：此與第一義何別耶？答：初狹後寬。初狹者，如立無常。但是常者即是異喻。第二解寬者，如立聲無常，所作性因。瓶為同喻。空為異喻。即聲上無我等義，亦復是異。所作性因，於彼無我等上亦許有故。即此因於義品有成其不定。準此若與所立別異即名異者，應一切量無有正者，故今應依陳那所說，但是所立宗無之處，即名異品。非要一切別異方名異也。此因之三相為全論之樞要，此三者完密無闕，其餘諸過自較輕矣。

B 別釋二品

①論云何名為同品異品。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。

言同品者，謂與空法平均齊等之義品也。大疏曰：所立法者，所立謂宗。自性差別不相離性總合名宗為因所成故名所立法謂能別。均謂齊均。等謂相似。義謂義理。品謂品類。有（有體）無（無體）法處。——如立有宗。以有名同品。如立無宗，以無名同品。——此義總名。謂若一物——喻依——有與所立宗中法——別體依主——齊均相似義理品類，說名同品。蓋同品與宗相同，宗以自性差別不相離性以為體性，故同品亦取彼喻上無常及瓶不相離性以為體性，不別取瓶及無常，但取瓶等上有因之所成無常義也。故大疏曰：是中意說

宗之同品，所立宗者因之所立自性——前陳——差別——後陳——不相離性，同品亦爾，有此立法，互差別聚不相離性相似種類，即是同品，正顯此義也。如立無常爲宗而瓶等無常是名同喻，言異品者，謂於是喻處無自所立無常之宗，是名異喻。所謂若有是常，見非所作，如虛空等，若有是常句，遣無常宗，見非所作句，遣所作句，如虛空等句，番瓶等喻，故上文云：異品徧無性也。大疏曰：如立其無常宗，所作性爲因，若有處所是常法聚，見非所作，如虛空等，說名異品。龍樹又云：若所立無，說名異品，非但與同品相違或異而已。

○ 結成因性

論 此中所作性，或勤勇無間所發性，徧是宗法，於同品定有，於異品徧無，是無常等因。勤勇無間所發性，人之意力所發者也。謂假如此立聲是無常宗中，或云所作性以爲其因，或云勤勇無間所發性故以爲其因，則徧是宗及有法之性，既是同品定有性，亦是異品徧無性，由欲覺悟之人不同，用以爲因之法當隨之而不同，是故得無常及同喻異喻之因也。舉二因者，所作性因以對聲生論，勤勇無間所發性因對聲顯論，古——印度聲論師——因能成宗之條件，必宗——後陳——之範圍與因相等，可大於因，決不可小於因。故大疏曰：因狹——所作勤勇狹因——若能成立狹法——如所作狹因，成得無常狹宗——其因亦能成立寬法——即前狹因亦得成無我寬宗，以無我通所作與非所作，故寬也。——同品之上雖因不徧，於異品中定徧無故。十力云：前狹因成無我寬宗，取瓶空變爲同喻，但

定有卽得，雖無異喻，因無濫故，因寬，若能成立寬法——無我寬宗——此——所量性寬因——必不能定成狹法。——不可成無常狹宗——於異品有，不定過等，隨此生故。——若立聲無常宗，所量性故，有不定過——是故於此，應設够勞也。

III 釋喻

① 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，因遍非有，謂若是常，見非所作，如虛空等。此中常言，表非無常，非所作言，表無所作，如有非有，說名非有。

喻之一名，梵云達利瑟致案多。達利瑟致此云見。案多此云邊。由此比況，令成立究竟名邊。他智解起，照此宗極，名之爲見。依大疏言：喻者譬也。況也。曉也。曉明所宗，故名爲喻。如立聲是無常，所作性故，譬如瓶等。正由如瓶之語，以同喻之條件，證明聲之無常，故曰由此譬況，曉明所宗也。以宗之義，依瓶空而顯故。喻有同法異法之分。同法者，從正面上推斷以證明所立之宗也。異法者，從反面上確定同喻之推斷也。簡言之。同喻者，宗同品因同品也。異喻者，宗異品因異品也。同法者，若於是喻處，顯示因之同品，決定有性，謂若所作之因，見彼無常之宗，則以瓶等爲同喻，瓶亦所作，瓶亦無常，名爲同法也。異法者，若於是喻處，說所立宗法決定是無——卽宗無——所出因性，亦徧非有——因不有也——乃名異法，謂若是常則無所立無常宗法，見非所作則徧非有作性。因如虛空等，則無瓶等可爲同喻，故名爲異法也。

大虛大師曰：顯有因之法處，彼同品法必定隨有，若有所作性之瓶等法處，彼無常性定有，名同法喻。顯無彼同品法處，則因徧非有，若無有無常性之虛空等法處，所作性必完全無有，名異法喻。復次，此中所言常者，但是遮而非是表，惟表示其非無常耳。非立常爲宗，以與無常相對也。此中所言非所作，但是遮無所作之性，非另立非所作之性，以與所作相對也。譬如有人，遮一切有說，曰非有。其說非有，所以說明非有耳。豈可更有一個非有，以與有相對哉？此顯示異喻，但遮非表，借虛空常非所作爲異喻，以表無常正宗，決不立虛空爲常宗也。若計虛空是常，即非本意。要之，因明論式如形式論理學屬於研究的，其目的專在實用的，使敵者悟了所立之義，所立悟他爲主，故立者論意之所立，但使敵者得所了解，即已達因明之目的，若敵者了悟敏捷，一陳因體，直達宗義，不別陳同異二喻，自亦無妨，是知所以陳同異二喻者，抑亦不得已使敵曉宗義之含蘊焉耳。

第三項 結

〔論〕已說宗因等如是多言開悟他時，說名能立。如說聲是無常，是立宗言。所作性故者，是宗法言。若是所作，見彼無常，如瓶等者，是隨同品言。若是其常，見非所作，如虛空者，是遠離言。惟此三分，說名能立。此箇古師與陳那之同異也。——古師說八種爲能立。或說宗等爲能立。今說一因二喻爲能立，故異名也。——若順世親宗亦能立，義如前釋。故言宗等因喻三名爲多言，立者以此多言開悟敵證之時，說名能立。陳那以後，舉宗能等取其所等一因二喻名爲能立。宗是能立之所立具。故以能立總結明之。如有

成立聲是無常者，此是所諱立宗之言，若說所作性者是宗之法能立因言，由是宗法，故能成前聲無常宗。即是徧是宗法性之言。若合云：凡是所作，見彼無常宗，猶如瓶等是無常宗。隨因所作同品之言。若云：設是其常，離所立宗，見非所作，離能立因。如虛空者，指異喻依，此指於前宗因二濫名遠離言。——十力云：離者別離，遠亦離也。異喻於宗及因，通遠離故。——遠宗離因，或通遠離，或體疏名遠義乖名離與所離能立，體相疏遠，義理乖絕，即是遠離無常宗及所作因之言，故名遠離。惟此宗因喻二分，說名能立也。理門論云：又比量中，唯見此理，若所比處，此相審定——徧是宗法性——於餘同類，念此定有。——同品定有性也。——於彼無處，念此徧無。——異品徧無性——是故由此生決定解，即是此中唯舉三能立。——一因二喻名能立，二喻體即是因後二能立。——能指能立之因，宗即所成立之宗，合必先能後所，離則先所後能，故但可云：一切所作，皆是無常，不可云：一切無常，皆是所作。合必先因而後宗，故又但可云：若是常者，定非所作，不可云非所作是常，離必先宗後因也。

第二節 似能立門二

第一項 正釋又三

I 釋似宗又三

A 初列九過

論 雖樂成立，由與現量等相違故，名爲似立宗。謂現量相違，比量相違，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。

樂所成立，義統真似，雖復樂爲所立之宗，無成立之能力，與現量等九義相違，明有過非真也。略纂云：與現等九相違，故名似立宗。樂成立中無失比量。云當時樂爲，不可更成立也。有失比量，云當時樂，更可成立也。故大疏中曰：樂爲——指前隨自樂爲所成立性——有二。一當時樂爲——雖樂成立者，當時樂爲今成立故——二後時樂爲——由與現量等者，後時樂爲更可成立故——前樂爲當時之所樂，似宗所立，後時樂爲——後時樂爲之宗，當時必有過故——故樂爲言，義通真似，前將當時之樂，爲簡非當時之所樂——有過故名似立宗——故似宗等，非是真宗，論說雖有得失二義，從得義說，雖復前言樂所成立說名爲宗，此爲得也。當時立故，無得諸過故。從失義說，即若與現量等相違，故後時之樂，爲非當時之所樂，名似立宗，此爲失也。後時立故，有諸過故。又顯不定義，樂爲之言，通今後二時，不定前當時樂所立名能立宗，今後時樂名似立宗也。似立之過有九，陳那唯立前五相違，天主又加此四不成，故大疏曰：陳那唯立此五，天主更加餘四。又曰：若依結文——結似宗文——或列有三，初顯乘法——五相違——次顯——四不成過——非有——能別所別及俱——後顯虛功——相符——此即初也。乘法有二——第一說——自教自語，唯違自而爲失——不以違他共而爲失——餘之三種，違自共而爲過——不以違他爲失，本欲違他故——第二說——又現比違立敵之智，自教違所依憑，世間依勝義而無違，依世俗而有犯，據世間之義，立違世間之理智，自語立論之法，有義有體，體據義釋，立敵共同，

後不順前，義不符體，標宗既已乖角——有法與法乖角——能立何所順成？故此五相違，皆是過攝，現量謂無分別智所知，略似柏格森之直覺，比量謂正分別智所知，自教謂不論大小內外各有自己稟承之教，世間謂世人依於世諦共所許事實，即瑜伽其實品所謂世間極成真實。自語，謂自所立法。以上五種隨一相違，便非真能立宗者也。能別謂後陳宗體。所別謂前陳有法。俱謂宗及有法以上二種隨一不成，便不成立。況俱不成，豈能立哉。相符，謂與敵家更無二趣，既已相符，何勞別立？總此五相違四不成，名似立宗也。既名似宗，其非真能立也審矣。

B 別釋九過

〔論〕此中現量相違者，Incompatible with perception 如說聲非所聞。

耳識聞聲，是現量境。以聲是耳識相分故。正聞聲時，不帶名言無分別故。若於聲是有法而立聲非所聞宗，豈不全與親證之事實相違乎？既違親證之事實，則事實爲衆人所共許不能否認，而所立聲非所聞宗，又適與事實相違，違現量即違道理，徒資人之一笑矣。大疏曰：此中簡持，唯且明——聲非所聞——一，現量體者，立敵親證法自相智。——親證法自相智者，自相者，體義。親者，謂能緣智於所緣法體，冥合若一，能所不分。證者知義，雖能所不分，而非無能緣所緣，由能緣智於所緣境，冥冥證故，無辯分別，是名親證法自相智。——以相成宗，本符智境。——立者以因三相，成所立宗，本須符應現量智之境，方無邪謬。——立宗已乖正智，——即親證法自相之能證正智——令智那得會真？——謂比量智——耳爲

現體——義範云：問現量體者，謂證自相智，云何色根名爲現體？答：如瑜伽第十五說。如是現量，誰所見耶？答：略說四種所有，一色根現量云云。故知耳等色根，得爲現體，非唯智也。——彼此極成。——立者，敵者，證者，共許耳根是現量體。耳識依之親取境故。——聲爲現得，本來共許。——耳所聞聲時，即是親證自相故。立敵本來共許。——今隨何宗所立，但言聲非所聞，便違立敵證智。故名現量相違。

(論) 比量相違者，Incompatible with inference 如說瓶等是常。

現量爲現證之相分，雖極確實，唯其範圍狹小，且有誤認之處，例如認繩爲蛇，見煙爲火之屬，苟僅現量斷定，其爲蛇爲火而已，而繩煙之真相，終無由知。又如化學之原子離子電子之說，亦非吾人感官所能接觸，誠以現量爲限，則吾人眼識未見有原子等，可知事物之真相不限於現量智，亦可從比量智之比較推論，推論故其範圍較現量爲廣，亦可補現量智之不足，因明學之辯證，亦以比量爲最重要之成分也。何謂比量？凡未現見事實，由間接推理而得者是。比量相違者，卽論理學上之矛盾律 Law of Contradiction 今舉一例釋之，如說有一磁瓶，吾人不見從作而成，從成而壞之無常相，然磁瓶因緣和合之假相，乃正分別智之所比知，若於瓶等有法而立常宗，則與所作性之因相違，何則？所作性者必是無常，凡所作性既是無常，今立瓶等爲常，寧不與自他推論之知識相違乎？既違且他已經認定之理，則違比量所知道理矣。比量之體者何？證敵者之智是也。簡言之，卽證敵者聞立論之言所起之智名比量體。故大疏曰：比量體者，謂敵證者，——敵者證者——藉立論主能立衆相而觀義智——以敵證者藉立論

主能立業相而觀於所立宗義之智爲比量體。——宗因相順，他智順生。宗既違因，他智返起，故所立宗名比量相違。如所作性因而出以無常之宗，此宗因相順，敵者聞之，必能俯首，故曰他智順生。反之，於所作性因而成常宗，宗既違因，敵者聞之，忽生異解，故曰他智返起。大疏復解之曰：彼此共悉瓶所作性，決定無常，今立爲常，宗既違因，令義乖返，義乖返故，他智異生，由此宗過，名比量相違。

〔論〕自教相違者，Incompatible with ones own belief or doctrine 如勝論師立聲爲常。

大疏曰：自教有二。一若立所師，對他異學，自宗業教。——謂對他異學立自宗中所稟業教。——二若不願論，立隨所成教。今此但舉自宗業教，對他異學。凡所競理，必有依憑，義既乖於自宗，所競何有憑據？勝論自宗明聲無常，今立爲常，故違自教。後記云：若不願論隨所成教者，意云隨入他宗立他宗義，亦不得違他之教也。問：既是他教何得言自答？自比量教隨其量而得自名，實是他教也。蓋無論何種學派何種教派，皆有其教系相傳成一家之言，則不得於其自家之學說而反對之，夫何以故？自家學說自家所憑信故。若乖違自家教義，已失其議論之立足點，雖有爭辯，何能成立？如是名自教相違。考勝論師之聲爲常者，勝論立六句義。一實句義。(Dravya padartha) 二德句義。(Guna padartha) 三業句義。(Karma padartha) 四同句義。(Samanya) 五異句義。(Viesā padartha) 六和合句義。(Samavyaya padartha) 英人約翰洛克分勝論六句義，一實句義屬實體的。德句義業句義同句義屬樣式的。異句義和合句義屬關係的。實句義乃敘明物質之原子，前四是不滅之原子萬物之集合而成者也。其種類有九。一地。

(Prithivi) 二水 (Ap) 三火 (Tejas) 四風 (Vayv) (純物質) 五空 (Akasa) (如以太狀) 六時 (Kala) 七方 (Dica) (時間空間) 八我 (Atman) 九意 (Manas) 生活體原屬常，聲屬德句非常。德句義乃一切現象之概念，如性質容量，狀態，地位運動者是其種類。凡二十四種。一色，(Rupa) 眼根所感者如青白等是。二味，(Rasa) 舌根所對之境如甘苦等是。三香，(Gandha) 鼻根所對之境如臭與香氣等是。四觸，(Sparca) 皮膚所感如冷熱等是。五數，(Sandhya) 吾人對物數數之觀念如自一至九以至無量者是。六量，(Parimana) 對於事物容量之關係，如微粗短長等是。七別體，(Prithatva) 事物各自立者是。八合，(Sainyoga) 物之相感者曰合。九離，(Vibhaga) 物之相距者曰離。十彼體，(Paratva) 如空間之遠其主體者，時間之爲過去者是。十一此體，(Aparatva) 如空間之近其主體者，時間之爲現在者。十二重體，(Gvritva) 墜落之因曰重體。十三液體，(Dhvatva) 有流動之可能者如水者是。十四潤，(Sevaha) 粘着之因曰潤。十五聲，(Gada) 耳根所對之境如鼓之音人之聲者是。空之特有之德，爲根所對之境，分由鼓發之音，及人喉發之語，二種本典與尼夜耶經同主張此聲之無常，所以對抗曼薩派之聲常住論。十六覺，(Buddhi) 如現量 (Pratyasa) 比量 (Anamana) 記憶 (Smrti) 皆是覺之作用。十七樂 (Sukha) 適心曰樂。十八苦 (Dukha) 逼惱曰苦。十九欲 (Iccha) 希求曰欲。二十瞋 (Dvesa) 損善之心曰瞋。二十一勤勇 (Prayatna) 熱烈的追求或迴避曰勤勇。二十二法 (Dharma) 正者曰法，此作薰習我體爲惹未來生善惡因，由所命行業而生曰法。二十三非法 (Abharma) 不正者曰非法。此

指業力而言，由所禁行業而生曰非法，(Sanskrit) 如物理的造作因，心理的記憶因皆曰行。業句義，乃物體合離之狀態，如實體之去取及其運動是也。其種類有五，一曰取業，(Ukṣepanam) 先時本相離，今時使之合曰取。二曰捨業，(Avikṣepanam) 先時本相合，今時使之離曰捨。三曰屈業，(Akṛccham) 以高就下，以遠合近曰屈。四曰伸業，(Parsanam) 提低使高，引近使遠曰伸。五曰行業，(Ganam) 離此就彼，離彼就此，變遷無常曰行。同句義即是雙重之意。(To be twofold) as higher and lower generality, to wit, that of genus and of species, 異句義，在實句義所有九種，各各相異。和合句義如物質與性質原子與原子所出東西。又如 Genus 與 Species, 或 Object 及 General idea 彼此有不可分離的一種關係(Coinherence)是名和合句義。由上所述，可知彼自家教義謂聲爲無常屬德句所攝，其根本主張原以聲爲無常也。假使彼復立聲爲常宗而聲本含所作性非常住，既違自教德句所證之義，復犯所作性而常住之失，對辯者舉彼所傳教義而破之，則適成自教相違矣。復次，應知自教相違，由乖乎爭辯本意，而說爲過。在爭論上亦非不能推翻，唯推翻時，須加標簡法也。

(論) 世間相違者，Incompatible with public opinion. 如說懷兔非月。有故。又如說言，人頂骨淨。衆生分故。猶如螺貝。

世間相違者，即反於世間一般人共同所信仰。大疏引理門論云：彼言意顯，以不共世間所共有知故。無有道理可成比量，令餘不信懷兔非月是故爲過。例如兔因望月而懷妊——世人謂兔望月踏影成胎，

西域記七，黃狐兔猴共爲親友，行仁義時，天帝欲試，爲飢渴人，兔燒身供養，帝傷歎良久曰：吾感其心，不泯其迹，寄之月輪，傳於後世，故西竺咸言，月中之兔由斯而有。——人之頂骨爲不淨故，通常之說，都是如此，今翻謂母兔之懷小兔，非因望月而成。——宗——以有體故——因——如日星等（喻）——又說人之頂骨是淨宗，以是衆生身分故，因猶如螺貝，能立因喻，雖無有過，然所立之宗，必非一般世人所能共信。——據纂要云：此因喻亦有不定過，因云衆生分故者，爲如貝等，衆生分故，是不淨耶？又世間不必共許貝等是淨，故喻亦不定。——宗違世間共爲不淨，是故爲失。又如世間學者，有物質不滅之說，已成普通定理，今忽反對其說，亦不免世間相違之過。凡因明法，所能立中，若有簡別，便無過失。若自比量，以許言簡，顯自許之，無他隨一等過。若他比量，汝執等言簡，無違宗等失，若共比量以勝義等言簡，無違世間自教等失。隨其所應，各有標簡。吾人於世間一般世俗習慣，非謂不可反對，唯反對時須加標簡耳。同一世間有學者非學者之區別。此世間之外，竟有超出世間，超出世間則非世間所攝者，可破壞有遷流名世，落在世中者曰世間。一切世間從其本際展轉傳來，想自分別，共所成立。不由思惟籌量觀察，然後方取。瑜伽師地論真實品謂之世間極成真實。大般若第四百九十八卷云：是世間故，名爲世間。造世間故，由世間故，爲世間故，因世間故，屬世間故，依世間故，名爲世間。大疏於此，分有二種：一非學世間，除諸學者，所餘世間所共許法。——世間知能學藝政治等事，總名非學世間。以對三乘出世之法，總名非學世間所攝。——二學者世間，即諸聖者所知處法。——後記云：三乘教法，總名學者世間。——若深

妙法，便非世間。——後記云：真如理法，名爲深妙，便非世間之所攝也。——以上懷兔頂骨之例，卽屬非學世間。十力云：今人每謂佛家因明，說世間相違自教相違諸過，爲束縛思想之道，此妄談也。因明所標宗因諸過，本斟酌乎立敵對辨之情而立。用是爲辯論之則，非所以立思想之防，文義甚明，可覆按也。浮淺之士，援思想自由之新名詞，妄行攻詰，不思與所攻詰者渺不相干。輓世士夫，蟻智羊羶，剽竊西洋膚表，一唱百和，遇事不求眞解，談學術，論羣治，無往不然。盲俗既深，牢不可破。吾以遊懷孤乎昏世，衆棘怵心，叢錐刺目。茫茫天壤，搔首何言？百感在心，不覺其言之蔓，斯言可謂深且切矣。

◎論 自語相違者，Incompatible with ones own statement 如言我母是其石女。

自語相違，卽一人所說前後矛盾之謂。凡一命題宗之所依，皆用前陳之有法及後陳之法合成。有法是一法體。法是有法所有之差別義。此有法所有之差別義法，依於有法彼體不相乖角，可相順立。如言水者冷也。冷之爲言，不外說明水中所含之性質。斯則有法所有之差別義。——冷性質——依有法體。——水——不相乖角，道理極成。反之，前後之語，自相矛盾論中，不能成立。如言我母是其石女，卽其例也。梵語悉怛理阿迦，正翻應爲虛女。今順古譯，存石女名。所謂石女者，謂不產子之婦人也。我母者，乃曾親生育我身之女人也。生我身者，乃名我母。旣言我母，語中已含有子之意。若曰石女，則不能生育，而決非我母。若曰我母，則旣經生育，而決非石女。石女不能生兒，復曰我母是其石女。此語前陳之有法，與後陳之法已顯然成爲論理上之自語相違矣。大疏曰：今言我母，明知有子。後言石女，明委無兒。我母之體，與

石女義有法及法不相依順，自言既已乖角，對敵何所申立？故爲過也。如立一切言皆是妄，謂有外道，立一切言皆是虛妄，陳那難言：若如汝說，諸言皆妄，則汝所言，可稱實事，既非是妄，一分實故，便違有法一切之言，若汝所言，自是虛妄，餘言不妄。汝今妄說非妄作妄。汝語自妄，他語不妄，便違宗法，言皆是妄。故名自語相違。

①論 能別不極成者，Incompatible with an unfamiliar major term，如佛弟子對數論師，立聲滅壞，能別不極成者，簡言之，卽後陳不共許之宗也。蓋立宗規，則前陳有法謂之所別，後陳之法謂之能別。必能別不極成者，簡言之，卽後陳不共許之宗也。蓋立宗規，則前陳有法謂之所別，後陳之法謂之能別。必須立敵共許，今前陳雖爲共許，而後陳若非共許者，則爲能成不極成之過。如佛弟子對數論，立聲滅壞，是其例也。聲本剎那剎那滅壞，但數論師決不許聲壞滅，故對彼立滅壞宗，名能別不極成，以彼決不肯信受故。若破數論師計聲是實者，應云聲是有法決定無實宗。茲將數論大要略述如下：以明其學說之崖緒。梵云僧佉奢薩怛羅，此云數論。——數是劫比羅仙之智慧，數論是智慧，數云所起也。——謂以智慧數——三量——數度諸法，從數起論，論能生數，名爲數論。(Sankhya) 此派成立 (E. B. C.) 爲諸派中之最古者，其理論之完備與精透，較之他派尤爲特放異彩，其創立者名 Kapila。考其源流，發萌於 Rig-veda 而與 Upanishad 與原始佛教及 Jainism 亦有相當之關係。Sankhya, means reckoning up, numbering; number, numeral 此派學者之泰斗格爾柏氏，謂此派立二元二十五諦，略爲三中爲四，廣爲二十五諦，以數量而解釋萬有憑思辯之知見而求解脫，最後乃成純然之二元論 (E. B. C.)

alism) 立精神的神我 (Purusha) 與物質的自性 (Prakriti) 解釋一切神我在乎認識 (Cognition) 自性基於活動 (Activity) 其活動力可以三種概念表示之喜 (Priti) 憂 (Vicada) 闡 (Vicada) (Purusha) 為動力因 (Motivepower) (Prakriti) 為質料因 (Citra) 萬有依此二因而成立先從自性生覺 (Mahat) 復從覺生我慢 (Ahankara) 我慢既立復生五知根 (Buddhindryas) 五作根 (Karmendryas) 心根 (Manas) 之十一根另一方面生細微物質之五唯 (Tanmatras) 更由五唯生粗物質之五大 (Mahabhutas) 以此而成千差萬別之現象 (Phenomena) 自性 (Prakriti) 與神我 (Purusha) 復加上從自性發展的二十三諦即所謂二十五諦彼師說二十五諦略為三中為四廣為二十五諦今以次臚列：

(一) 自性——冥性第一諦

略為三 (二) 變易——中間二十三諦

(三) 我知者——神我——第二十五諦

本而非變易——自性——第一諦

變易而非本
 一說十六諦——(十一根至五大)

二說十一諦——(十一根)

亦本亦變易
 一說七諦——(大我執五唯量)

二說十二諦——(前七五大)

非本非變易——我知者——(第二十五諦)

第二章 別釋八門為七

(一)自性——二十三諦能變之本極其微細而彼以夙命通八萬劫外不可覺知故云冥性從冥性初生覺心

(二)大——即是自性漸漸增長名大

(三)我執——知神我所須諸境即由我執能令自性變起神我體外別有我執與神我為受者曰執

(四)正唯——色聲香味觸

廣為二十五 (五)五大——地水火風空

(六)五知根——眼耳鼻舌皮

(七)五作業根——手足舌生殖器排泄器

(八)心平等根——分別為體

(九)我知者——謂神我能受用境有妙用故

數論說二十五諦，一自性，二大，(Buddhi) 三我執，(Alambana) 四五六七八五唯，即色、聲、香、味、觸、九、十、十一、十二、十三、五大，(Mahabhutas) 即地、水、火、風、空、十四、十五、十六、十七、十八、五知根，(Buddhindriyas) 即眼、耳、鼻、舌、皮、十九、二十、二十一、二十二、二十三、五作根，(Karmendriyas) 即舌、手、足、生殖器、排泄器、二十四、心平等根。二十五神我，略之為三義，一、自性第一諦也。二、變易中間二十三諦也。三、我知第二十、五諦也。或張之為四句，一本而非變易謂自性。二變易而非本，謂十六，或但云十一根。三亦本亦變易，謂七諦或云十二法。四非本非變易，謂我知。要言之，舉世間一切事物歸納於二十三諦，——由自性神我，和合轉生，——雖是無常，而唯轉變。非有生滅，自性神我，用或有無，體是常住。然諸世間無滅壞法，此數

論學說之梗概也。今佛弟子對數論師言聲可壞滅，殊不知數論派祇認一切法有變化，絕對不認有滅壞者。換言之，滅壞乃數論哲學中所絕無之物，此名辭既爲敵者所不許，以之爲後陳，必陷能別不極成之過。大疏曰：今佛弟子對數論師，立聲滅壞。有法之聲，彼此雖許。滅壞宗法——宗中之法，亦名能別。——他（數論）所不成，世間無故。——數論說世間無滅壞法。彼宗立自性及神我，體是常住。復說二十三諦雖是無常，而是轉變，非有滅壞。唯識疏說二十三諦初從自性轉變而生，後變壞時還歸自性。但是隱顯非後無體。體皆自性，更無別體。——總無別依。應更須立。——後記。宗之後陳能別名爲別依。別依不成，總宗無依。故言總無別依，須更成立也。——非真宗故，是故爲失。上五過違他非過，以下三過違他是過，所以別也。

(論) 所別不極成者，(Incompatible with an unfamiliar minor term) 如數論對佛弟子，說我是思。所別與能別對待而成，所別不極成者，即前陳不共許之宗也。有時宗之後陳爲立敵共許，而前陳中有不共許之名詞者，是名所別不極成。論中如數論對佛弟子說我是思，其能別之思，爲彼此所共許。——佛家說思是諸心所之一，有思是心所故。數論立神我諦，體爲受者，由我思用五塵諸境。自性便變二十三諦。故說我是思。思慮即神我用，不離體故。——惟所別之我，獨爲數論所立，非佛家所許。佛家謂一切法皆無我故。則雖成後陳之能別，而前陳之所別不成矣。此如今唯物學派，否認有心理現象之存在，則任彼說唯物而何，皆不能成效。蓋當先決物本身是否存在，若認是存在，乃可進言爲何義也。如要實

有林，然後方言此林從多樹成。林先不可得，何得別有樹等耶？

俱不極成者，Incompatible with both terms 如勝論對佛弟子，立我以為和合因緣。

俱不極成者，即前陳後陳俱不共許之宗。論中如勝論師對佛弟子立我以為和合因緣，勝論所執之我，既為佛弟子所否認，勝論點句義中所云之和合因緣，亦佛弟子所認為非有者，故此我以為和合因緣一句，對佛弟子言便有前陳有法及後陳之法兩俱不成之過。大疏曰：前已偏句，一有一無，——如能別不成，所別定成。即能別不成為一偏句。能別無，所別有，名一有一無。如所別不成，能別定成。即所別不成為一偏句，所別無，能別有，亦名一有一無。——今兩俱無，——謂所別與能別俱無，——故亦是過，今特對勝論六句論大意從略列表如下：

本名	譯名	含	義	備說
(一) 陀羅羅 (Dravya)	實	實有九種：謂地、水、火、風、空、時、方、我、意。		即主諦 式所依
(二) 求那 (Guna)	德	德有二十四種：謂色、味、香、觸、數量、別性、合離、彼性、此性、覺、樂、苦、欲、嗔、勤、勇、重性、液性、潤性、行、法、非法、聲。		即依諦
(三) 羯摩 (Karma)	業	業有五：謂取、捨、屈、伸、行。		即作諦

(四)三摩若 (Samanya)	(五)毗尸沙 (Vicesa)	(六)三摩婆 夜 (Samavaya)
有	異同	合和
有體是一，實德業三，同一有故。	同異體多，實德業三，各有總別之同異故。	和合唯一能，令實等不相離相屬之法故。
諦或總相	諦或別相	即無障 礙諦

右列表中可知勝論計我爲實句義攝，由德句中覺樂苦欲嗔動勇法非法等九種和合因緣起智爲相，名我。——演祕釋云：由我能令覺等九德和合，而能起智。故舉所和及所起智，以顯我體。義範曰：問我十四德，何故唯與九德和合因緣？答：覺樂等九，是能徧法故。和合此九，方能起智。決擇是非。數量等五，雖亦是我之德，非能徧法，故不說之。——謂和合性，和合諸德與我合時，我爲和合因緣，和合始能合，令德與我合。不爾，便不能。——前記云：此意即說和合之和合覺樂等法與我合時，由何而得和合。由我爲因緣。和合始能令覺等與我和合。若我不爲因，覺等終不能和合。義範曰：由我證境，理須九德，故爲和合因緣。——然佛弟子不許實我，則彼立我爲所別，非佛弟子所許也。佛弟子不許和合句爲實有，則彼立和合因緣以爲能別，亦不能成立，所別之我與能別之和合因緣，俱非佛弟子所許，故云俱不極成也。

【論】相符極成者，A thesis universally accepted 如說聲是所聞。

前三不極成過，即是對於宗依須是極成而犯不極成過。此相符極成即是對於宗體須不極成而犯極成過。有法及法在爲差別之不相離性，是名宗體。此如說聲是所聞，立敵共許之宗體也。聲是耳所聞，無論何人，均無是非然否之辯，彼此既無是非然否之爭——即相符——何勞立量對辯？建立以爲宗，立因喻以爲爭端乎？未立之先，已極相符，則再立之，更無異義。立同不立，辭費何用？故論本云：若如其聲兩義同許俱不須說。蓋義有違反，方須立量，今既相符不須更說，如凡人必死，凡人皆知，不應說而說，說同不說，是爲相符極成也。唯在演譯論理學相符極成失掉爭端之本意，不算爲過。因明學較論理學注重過失論於相符極成一過可見之矣。

○ 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。

此總結九過也。多言指上九種似宗之語言也。前五相違過是遣諸法自相門故。使了解所示之諸法自相，則以聽者之智爲門。此相違宗排遣聽者之智全不能起，故云遣諸法自相門，又以諸法自相爲門，能生聽者之智，此相違宗排遣諸法自相，使不能生聽者之智，故云遣諸法自相門。後三不極成，是不容成相符極成，立無果故。所以不名真能立也。遣諸法自相門者，如說聲非所聞，即此非所聞是宗之後陳差別義，此違耳根現量，故令敵證之智返起，而作聲是所聞解，便與聲之自相相違，而不順宗義矣。如言瓶

常，卽此常是宗之後陳差別義，此違所作性義，故令敵證之智返起而作瓶，是無常解，便與瓶之自相上所有之差別義相違而不順宗義矣。如說懷兔非月者，亦兔之後陳差別義相違。如說人頂骨淨卽此淨是宗之後陳差別義，便與頂骨自相相違。如說我母是石女，卽此石女，是宗之後陳差別義，便與我母自相相違矣。不容成者，卽能別不極成，所別不極成，俱不極成三過。以敵家不許，故不容成。相符極成，則恰到好處，無所諍辯，說同不說，不須妄立，亦不容成也。立無果故者，謂真能立令人生正智名爲有果，今似能立雖立無有功效，故云立無果也。大疏曰：宗之有法，名爲自相，局附自體，不通他故。立敵證智，名之爲門，由能照顯法自相故。——如聲是諸法自相爲耳所聞，宗之後陳差別義名之爲門，義能生敵證智故。今言聲非所聞，正遣能聞之門，故遣現量爲過。又瓶等是法自相，其瓶自相爲比量所知，其比量智名之爲門，令言瓶是常，正遣無常之門，故遣比量，爲聲爲瓶如是，其他亦然。——立法有法，——立法與有法合之一處，名之爲宗，——擬生他順智，——本擬生他順宗之智也。——今標宗義，他智解返生，異智既生，正解不起，無由照解所立宗義，故名遣門。——卽遣彼宗自相上所有差別義門。——二說自相卽門持業釋也。大疏曰：又卽自相名之爲門，以能通生敵智故。——謂能通生敵者之智，如聲是法法自相之一，其聲自相，爲耳所聞，通生耳識，卽所聞之義名之爲門。今言聲非所聞，正遣宗自相上所有義門，故遣現量爲過，餘亦準此。——凡立宗義，能生他智，可名爲門，前五。——謂現量等五種相違。——立宗，不令自相正生敵證真智解故，名遣諸法自相之門。不容成故者，釋立三不極成之所由也。大疏曰：容謂可有，

宗依無過，容可有成。依既不成，更須成立，故所立宗，不容成也。——三不極成所立宗，不容成立正宗也。——故似宗內，立次三過。——宗之前陳有法，亦名所別，宗之後陳法，亦名能別，所別能別，耳是宗依，依若不極，宗豈容成？故次明所別不極成，能別不極，成俱不極成三過。——立無果者，釋立相符之所由過也。大疏曰：果謂果利，對敵申宗，本爭先競，返順他義，所立無果。由此相符，亦爲過失。結此九過，名似立宗。

II 釋似因二

A 總標

論 已說似宗，嘗說似因，不成，不定，及與相違，是名似因。

此結前生後也。似因之名大類有三。不成因過有四。不定因過有六。相違因過有四。一曰不成。能立之因，不能成宗。或本非因，不成因義，名爲不成。——略纂云：不成有兩解。一云因體不成，名不成因。其因於宗，俱不許有，隨一不容，或復猶豫無宗可依，如此之因，皆體不成，名不成因。不成即因，名不成因也。二云因不證宗，名不成因，不成之因，名不成因也。——二曰不定。或成所立，或同異宗，無所楷準，故名不定。——前記或成所立云云者，即成宗或同或異，此名不定也。略纂云：不定有兩解。一云因體不定，名不定因，不定即因，名不定因也。以不定因，同異品有，非定一品轉故，名不定因，雖復同有異無，然爲敵量乖返，因喻各成，兩因猶豫，亦名不定。二云令宗不定，名不定因。此不定之因，名不定因也。——三曰相違，能立之因，

違害宗義，返成異品，名相違。——略纂云：此亦二解。一云宗因兩形爲相，因返宗故名違，相違卽因，名相違。二云常與無常，兩相返故，名爲相違，與相違法爲因，名相違。因，名相違，因，名相違，因，卽同品無異品有也。——不成因過有四，不定因過有六，相違因過有四，共十四因過，義如下釋。

B 別釋三

a 釋不成

1. 列名

(論)不成有，四一兩俱不成。When the lack of truth of the middle term is recognised by both parties
二隨一不成。When the lack of truth of the middle term is recognised by one party only 三猶豫不成。When the truth of middle term is questioned 四所依不成。When it is questioned whether the minor term is predicable of the middle term,

此標不成之數而列其名也。不成之過雖四，簡言之，因之三相中缺其第一相。——徧是宗法性——之謂耳。如立甲者乙也，爲丙之故之量。因中之丙，對於宗有法之甲上，或全無關係，或有關係而非定普遍。違徧是宗法性之定律，故爲不成之過也。大疏曰：凡立比量，因後宗前，將已極成，成未共許，彼此俱謂，因於有法非有，不能成宗故。名兩俱不成。二隨一不成者，一許一不許，因於有法有。非兩俱極成故，名隨一不成。三猶豫不成者，說因依有法，決定可成宗，說因既猶豫，其宗不定成。名猶豫不成。四所依不成者，無

因依有法，有法通有無。——第一句無因依有有法，第四句無因依無有法。——有因依有法，有法唯須有。——第三句有因依有有法，後記云：如無體因所依有法，有法得通有體無體，若有體因所依，必有體故也。廣百論首卷云：因有三種，一有體法，如所作性等。二無體法，如非所作等。三俱二法，如所知性等。准此，宗法亦有三種。有體因必依有體宗，如所作因，依聲有法，所作者，表其生義。聲有體故，得有生滅，若有法無體，依誰說生？故曰有因依有法，唯須有也。無體因，通依有無宗，若依無體有法者，如神我是無宗，不可得故因，又卽此因，成蘊中無我宗。宗有法蘊是有體，不可得因，卽無體也。俱二者，如所知性因。成一切法無我宗。因言所知，卽通有無，有法曰一切法，有無皆通，亦可知也。——因依有法無，——有體因依無體有法，卽所依無，——無依因不立，——有法無者，據不共言無也。意云因之所依，有法若不共許時，卽因無所依，故此因不成立也。——名所依不成，故初相過立此四種。

2. 釋相

論 如成立聲爲無常等。若言眼所見性故，兩俱不成。 When the lack of truth of the middle term is recognised by both parties

此釋四不成之前一種也。兩俱不成者，因不徧通於宗之有法爲立敵所共知也。設立量云：如勝論對聲論，立聲無常之宗，以眼所見性爲因。此因缺第一相，——徧是宗法性——無論爲立爲敵，皆不共許。何則？此所說之因，不但不能使敵者承認聲爲無常，且亦不許聲是眼之所見，此眼所見故爲聲無常之因，

非宗上有法所有之差別義，爲立敵兩者所不共許，故名兩俱不成也。故大疏曰：凡宗法因——意云宗有法上所有之因法。宗者謂有法。——必兩俱許，依宗有法，而成隨一不共許法。今眼見因勝聲二論，皆不共許聲有法有。——立者勝論與敵者聲論，皆不許宗有法聲之上有眼見因故。——非但不能成宗，自亦不成因義。——因自體自不成故。——立敵俱不許，名爲俱不成，此不成因。依有有法，——謂此因依有體之有法也。——合有四句。一有體全分兩俱不成。如論所說。——眼見因是有體因。然立敵俱全不許此因在有法聲上有，故名有體全分兩俱不成。——二無體全分兩俱不成。如聲論師對佛弟子，立聲是無常，實句攝故。此實攝句，兩說無體。——立者聲師，與敵者佛家，俱不許有勝論實句義故。故實攝因，是無體因。——共說於彼有法無故。——立敵共說有法聲上全無實攝因，故名無體全分兩俱不成。——三有體一分兩俱不成。如立一切聲皆常宗，勤勇無間所發性因。立敵皆許此因於彼外聲無故。——思之可知。——四無體一分兩俱不成。如聲論師對佛弟子，說聲常宗，實句所攝，耳所取因。耳所取一分因，立敵皆許於聲上有。實句所攝一分因。兩俱無故，於聲不轉。——思之可知。——此四皆過，不成宗故。論眼見因，不但成聲無常爲失。成聲之上無漏等義，一切爲過。故宗云等。——論云，如成立聲爲無常等。

論所作性故，對聲顯論隨一不成。 When the lack of truth of the middle term is recognised by one party only

勝論師對聲顯論立聲無常，所作性故。此犯隨一不成之過。隨一不成者，因之是否周延於宗有法，由立敵之見而各異，即立者一邊見爲不周延時，名自隨一不成。敵者一邊見爲不周延時，名他隨一不成。今論舉所作性之例，屬他隨一不成，何則？聲是所作性，唯聲生論許之。聲顯論謂是本有，由緣而顯，非所作性之新生物，在聲顯論則可翻曰：聲非無常，非所作故，不許所作性之因爲聲上有也。——或有傳釋謂所作性之語，不限於新生，亦能通於聲顯者，但大疏破之，以爲未可依據，此之所作，對聲顯論不成，故所作言，必唯生義。——大疏曰：若勝論師對聲顯論，立聲無常，所作性因。其聲顯論說聲緣顯。不許緣生。——聲顯師說，聲性本有，但從緣而顯，非從緣所。——所作既生，由斯不許，故成隨一。——立敵兩家，一許一不許，各隨一。——非爲共因。言明論者，有人偏執五明論之聲論是常，謂其能爲決定不易之量，以表詮法故。唯識論，則以許能詮故破之。謂餘聲亦能詮表，既非常住，聲論能詮與餘聲同。何獨常住，今以所作故破之亦得。蓋聲論既所作決定無常故也。言聲顯論者，執一切聲性，皆是常住。不從緣生，但待緣發，方有詮表，故名聲顯論。唯識論中則以待衆緣故破之。謂既待衆緣，喻如瓶衣，宗非常住。今若對彼立所作性故之因，彼將反破斥曰：聲是所顯，豈言所作，則實家不許犯隨一不成矣。故對聲顯論，須云勤勇無間所發性故。即與唯識論中待衆緣故義同。然設以勤勇無間所發性故而對明論，則明論不許，亦犯隨一不成。蓋因喻之法，必須立敵雙方許可，始得有用，若爲敵方未許不能爲能立因，祇可爲所立宗也。此隨一因，於有有法，略有八句。一有體他隨一。如論所說，——所作者，表其生義，故此因是有體，然敵者

不共許，名他隨一不成。——二有體自隨一。如聲顯論對佛弟子，立聲爲常，所作性故。——聲顯論既說聲性本有，不許聲上有所作義，故是自隨一不成也。——三無體他隨一，如勝論對諸聲論，立聲無常，德句攝故。聲論不許有德句故。——敵者聲論既不許有德句，故此因是無體他隨一不成也。——四無體自隨一，如聲論師對勝論，立聲是其常，德句攝故。五有體他一分隨一，如大乘師對聲論者，立聲無常，佛五根取故。大乘佛等諸根互用，——互用者，謂眼可聞聲，耳可見色等是也。——於自可成。——立者大乘自許此因聲上有故。——於他一分，四根不取。——聲論但許耳根取故。——六有體自一分隨一，如聲論師對大乘者，立聲爲常，說次前因。——次前因者，即前有體自隨一中所作性因。聲論師分爲二。一生師說聲從緣生。二顯師說聲但從緣顯非生。今此所作性因，在立者聲論師中顯師方面，便是自一分隨一不成。——七無體他一分隨一。如勝論師對聲論者，立聲無常，德句所攝，耳根取故。耳根取因，兩皆許轉。——立敵俱許因中耳根取義，於有法聲上徧轉故。——德句攝因，他一分不成。——敵者聲論。不許有德句義故。——八無體自一分隨一，如聲論師對勝論者，立聲爲常，說次前因。——此次前因，謂前無體自隨一中德句攝因。——此中諸他隨一全句，自比量中說自許言。諸自隨一全句，他比量中說汝許言，一切無過，有簡別故。若諸全句無有簡別，及一分句，一切爲過。

①論 於霧等性，起疑惑時，爲成大種和合火有，而有所說，猶豫不成。 When the truth of the middle term is questioned

此釋第三不成也。霧等性者等於煙性。霧爲水火之種，煙爲和合火有，火有二種。一者性火，如草木極微火大。二者事火，炎熱騰燄，煙照飛煙。——前記云：此有六義，顯其事火。一有焰，二有熱性，三騰焰，四有煙，五有照顯，六飛煙。具此六義，故名事火。——其前性火，觸處可有，立乃相符。——性火即火大，諸論說溫熱義是火大義。自大小乘以至外道，皆建立火等四大，以說明器界之成立。火大既觸處皆有，故不須立。——其後事火，有處非有，故今建立。凡諸事火，要有地大爲質爲依。——前記云：火望薪炭爲質，是地大。按論說堅勁義是地大義。事火者，即以薪等地大爲質爲依。——風飄動焰，水加流潤故，爲成大種和合火有。——言爲成立此大種和合火之爲有，而有所說也。——有彼火故。假如多人共望遠處於烟於霧於塵於蚊，見理未確，妄有所說，名爲猶豫。遠彼所遠望處大種和合火有，以現烟故。喻如廚等。此不但立者猶豫未決，彼處是否有火，即使敵者不能決知彼處有火，須能決成宗義，乃成因法，因爲成宗之唯一條件，於此要件尙難決定，安望能生成宗之效果耶？故大疏曰：此因不但立者自惑，不能成宗，亦令敵者於所成宗，疑惑不定。夫立共因，成宗不共，欲令敵證決定智生。——夫立量者，立共許之因法，以成所不共許之宗法，欲令敵證生決定智故。——於宗共有疑。——宗言似有火，似字即立敵共有疑。——故言於霧等性，起疑惑時，更說疑因，不成宗果。決智不起，是故爲過。遠見霧起，其實非煙，疑惑是煙，遂爲成立大種和合火有之宗，而有所說遠處火起，是有法火與大種和合爲宗，因云以見霧烟等故，是則猶豫不決之因，何能成立於宗法也。

(論) 虛空實有，德所依故，對無空論，所依不成。 When it is questioned whether the minor term is predicable of the middle term

此釋第四不成也。無空論師所謂虛空，乃一切都無之別稱，亦絕無所謂虛空者。勝論師立虛空實有，德所依故，在無空論即可反詰云：虛空且無，德何所依？故犯所依不成也。所以者何，即宗之有法，是有法既是因之所依，則因不可不爲有法之屬性。故所依不成者，即有法上之事物在立敵兩不共許時而因所生之過也。換言之，宗上若有所別不極成，因上亦有所依不成之過。如空非外實法，原不可許定有無。然有外道計空定有。復有外道計空，定無。今以計定有之因，對彼定無之論，故名所依不成也。計定有著，曰虛空是有法定有爲宗。因云德所依故。謂萬法皆依空生，皆依空任也。然在計定無者則可破曰：一切都無，故名虛空。虛空非有，云何可依？則彼德所依故之因不成矣。大疏曰：凡法——宗之後陳——有法，——宗之前陳——必須極成，不更須成，宗方可立。况諸因者，皆是有法宗之法性，標空實有，有法已不成。——後記云：有法曰虛空，對無空論，已不成也。——更復說因，因依於何立。——後記云：因是有法之因，有法不成，因更無所依之處。——故對無空論，——順正理論云：彼上座部及餘一切譬喻師部，咸作是說。虛定界者，不離虛空，然彼虛空體非實有，故虛空界，體亦非有。此有虛言，而無實義。光法師云：薩婆多宗，虛空實有，別有空界，謂竅隙，體是明暗顯色差別，亦是實有，與虛空別云云，順正理論即破此也。——因所依不成。

b 釋不定

1. 列名

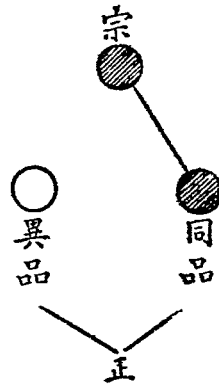
(論) 不定 The uncertain (Anisatta) 有六。一 共。When the middle term is too general, abiding equally in the major term as well as in the opposite of it。二 不共。When the middle term is not general enough, abiding neither in the major term nor in its opposite。三 同品一分轉異品遍轉。When the middle term abides in some of the things homogeneous with, and in all things heterogeneous from, the major term。四 異品一分轉同品遍轉。When the middle term abides in some of the things heterogeneous from, and in all things homogeneous with, the major term。五 俱品一分轉。When the middle term abides in some of the things homogeneous with and in some heterogeneous from the major term。六 相違決定。When there is a non-erroneous contradiction (i.e. when a thesis and its contradictory are both supported by what appear to be valid reasons) 此標不定過之數而列其名也。前之四不成缺因之第一相而生。今之六不定，乃於因之第二相——同品定有性——或第三相——異品徧無性——隨缺一而生者也。蓋第二支之因為和合第三支同喻與第一支宗之媒介物，故因於同品不可無多少之關係也。審矣。同時對於異品一方，又須毫無關係，然或以因於異品見無關係，隨而對同品亦立無關係之因，則缺因之第二相——同品定有性——矣。反

之，於同品見有關係，隨而對異品亦立有關係之因，則缺因之第三相——異品遍無性——矣。如甲者乙也。以丙不定因，或成爲乙，或成爲非乙，皆不定故。大疏曰：因三相中，後二相過，於所成宗——樂爲宗——及宗相違——不樂爲宗——二品之中，不定成故，名爲不定。九句因中，唯二與八爲正因。今以表順序解釋如下：

二同品有，異品非有，例如——

宗——人身必死。

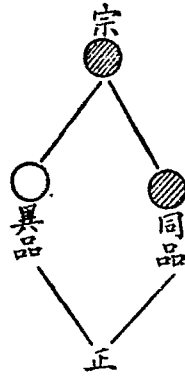
因——有生物故。



有死者皆有生，不死者皆無生，唯無生才能無死，有生之物，莫不有死，故以人之有生得斷定其必死，得正因故，名爲正因。

八同品有非有，異品非有，例如——

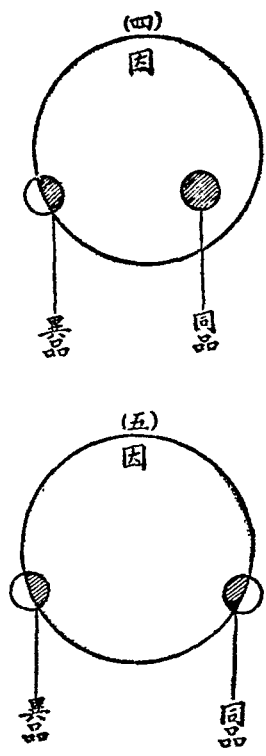
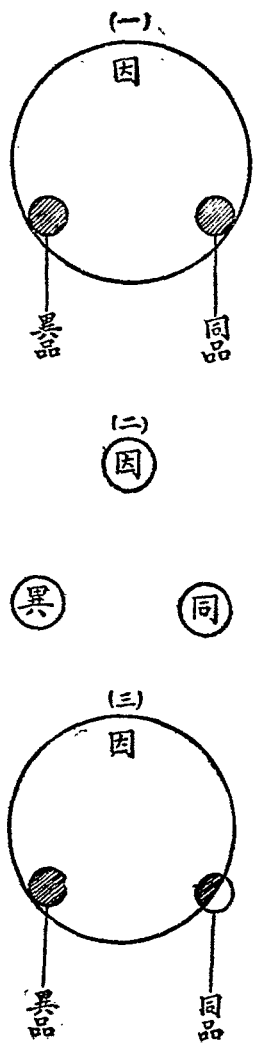
宗——某處有人類。
因——土器存在故。



有人類處——同品——未必盡有土器，然無人類處，——異品——則決無土器，故以某處之有土器，可推知其有人類，如是亦得為正因。

凡真正之因，望於同品異品必於上兩例中相當其一。反之如不定過等，必不與此二例相當，殆無疑也。大疏曰：初五過中，唯第二過，是因三相第二相失，於同品，非定有故。餘四，皆是第三相失，謂於異品非徧無故。後一并非，至下當知。

- (一) 缺因之第二相，——第二不共不定。
 - (二) 缺因之第三相，——第一第三第四第五。
 - (三) 非缺因相，——第六相違決定。
- 右(一)(二)中缺相之種類，分別圖示如下：



上圖第二關於同品之過失，餘四均關於異品之過失，與前正因之二例比觀，自知六不定中，除相違決定所有之五不定依五圖相當。大疏曰：若立一因，於同品異品皆有，名共。——共——皆無，（同品無異品亦無）名不共。——第二不共——同分異全，是第三。——第三同品一分轉異品遍轉。——

同全異分是第四。——第四異品一分轉同品遍轉——同異俱分，是第五——第五俱品一分轉——若二別因，三相雖具，名自決定，成相違宗，令敵證智，不隨一定名相違決定。——第六相違決定。

2. 釋相

(論) 此中共者。When the middle term is too general, abiding equally in the major term as well as in the oppositive of it 如言聲常，所量性故，聲無常品，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。

共不定者，即前(一)圖因之範圍甚廣，不惟遍通於同品之全體，抑且遍通於異品之全體也。因遍於同品，固屬正因，因遍於異品，則與第三相——異品徧無性——之義相違，故爲過失。如勝論立量云：聲是有法，定常爲宗。因云所量性故。所量性者，是心心所法所量度之義。凡宇宙間之事物常法若虛空，爲心心所之量度，非常法若瓶等亦爲心心所量度，此所量性因範圍甚廣，共通於同異品兩面，從同品可成宗之爲常，從異品又可成宗之無常，故爲共不定過也。前例之同品如空，異品如瓶，空與瓶皆所量性故。敵者遂出其不定之過曰：汝舉所量性，爲如瓶等是所量性，瓶等無常，聲是所量性，聲亦同瓶之無常耶？爲如空等是所量性，空等是常，聲是所量性，聲亦同空是其常耶？故此因不定隨於兩可也。大疏云：聲論者立聲常宗，心心所法所量度性爲因，空等常法爲同品，瓶等無常爲異品。故釋共義。同異品中，此因皆遍，二共有故，名爲不定。

(論)言不共者。When the middle term is not general enough, abiding neither in the major term nor in its opposite 如說聲常，所聞性故。常無常品皆離此因。常無常外，餘非有故。是猶豫因。此所聞性，其猶何等？

二不共不定正與上列共不定相反，上因失於寬，此因失於狹，與前(一)圖相當——缺因第二相——聲論師立聲常宗，耳所聞性爲因，凡宇宙間除聲以外，其餘一切常住之法，或無常之法，更無有是所聞性者，所聞性祇聲之自相，而此宗同品之虛空異品之電等，與所聞性因之關係果如何耶？虛空非以所聞性之故而爲常，電等非以所聞性之故而爲無常，即此所聞性因，除聲自相以外，於一切同品異品，皆無何等之關係，故曰常無常品，皆離此因，異品離因，固屬正因，同品離因，則無從決定，乃違因之第二相。同品定有性之義，以相違故。名爲過失，稱猶豫因。若喻如空，空何所聞性而顯常耶？若喻如瓶，瓶何所聞性而顯無常耶？若除空與瓶之常無常外，餘同品喻更非有故。遂無從決定聲之果常果無常，而墮於猶豫因矣。復次，此所聞性既非猶空之常，又非猶瓶之無常，畢竟其譬猶何等之事物耶？大疏曰：如聲論師對勝論師，立聲爲常，耳所聞性爲因，此中常宗，空等爲同品，電等爲異品。所聞性者，二品皆離。於同異品皆非有故。離常無常，更無第三非常非無常品，有所聞性。故釋不共云：離常無常二品之外，更無餘法。是所聞性，故成猶豫。不成所立常，亦不返成異品無常。其指不定相，曰猶者，如也。夫立論宗，因喻能立——因與喻皆能立也——舉因無喻，因何所成？其如何等，可舉方比，因既無方，明因不定，不能生他決定智。

故。略纂云：問解共不定，卽是爲如之言，何故不共直云其猶何等？答應曰：爲如瓶等非所聞性，聲是所聞聲卽常耶？爲如空等體是常住非所聞性，聲是所聞聲無常耶？

論 同品一分轉，異品遍轉者。When the middle term abides in some of the things homogeneous with, and in all things heterogeneous from, the major term 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，於彼遍有。此因以電瓶等爲同品故。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。

同品一分轉，異品遍轉。又同分異全，——卽同品一分異品全分之意——與前(二)圖相當，缺因之第三相(異品徧無性)也。如立量云：聲是有法，非勤勇無間所發爲宗。因云無常性故。此無常性之因，對於所立宗上非勤勇無間所發之同品上一分轉。——轉能到能達義——於異品却徧轉，此無常性因對於同品定有性異品徧無性，兩俱相違，不能決定聲是否非勤勇無間所發，故名不定過也。蓋此中既以非勤勇無間所發爲宗，以電空等喻爲其同品，然此無常性之因於同品電等則有，於空等異品則無，是同品止一分轉矣。大疏云：非勤勇宗。電光等并虛空等，皆是同品，并非勤勵勇銳無間所發顯是故無常之因，電有空無，故是同品一分轉也。復次，此非勤勇無間所發宗，當以瓶等喻爲其異品，然此無常性之因，於彼瓶等却是徧有，是異品却徧轉矣。以勤勇無間所發者，若瓶等皆無常故。此顯異全，——因於

異品上全有也。——瓶是勤勵勇銳無間因四塵泥所顯發故。無常之因，於彼遍有。大疏曰：若聲生論，本無今生，是所作性。非勤勇顯。——生師說聲性本無，從緣所生。即內聲亦非勤勇所顯。——若聲顯論，本有今顯，勤勇顯發，非所作性故。——顯師說一切聲性本有，即此內聲，亦由勤勇顯發，非新生故。——今聲生對聲，顯立聲勤勇無間所發宗，無常性因，此因，雖是兩俱全分兩俱不成。今取不定，亦無有過。——後記云：聲生聲顯，俱不許無常性因於聲上轉。即是因中兩俱不成之過，然雖不成，指法而已，且求不定。音石證云：問如下疏言，若有兩俱不成，必無不定，此無常性因，有兩俱不成，何故今取指法求不定耶？義範曰：彼下卷意，具約三中，唯闕初相，名爲不成。後二相中，徧闕一相，名爲不定，二相俱闕，名爲相違，非盡理說。不是前後自相違害，據其實理，得有兩俱不成，兼餘過也。——宗之同品——非勤勇發者——如虛空與電等異品——勤勇發者——如瓶等——瓶是勤勵勇銳無間因四塵泥所顯發故。——然同品中電爲無常，虛空爲常，於無常因僅一分轉，而瓶等之異品反遍通於無常之因，如是可作不定云。爲如瓶等無常性，故聲是勤勇無間所發耶？爲如電等無常性，故聲是非勤勇無間所發耶？異品不當轉而遍轉，同品當轉而僅得一分轉，缺因之第三相，豈非過耶？

論 異品一分轉，同品徧轉者。 When the middle term abides in some of the thing heterogeneous from, and in all things homogeneous with the major term 如立宗言，聲是勤勇無間所發，無常性故。勤勇無間所發宗，以瓶等爲同品。其無常性，於此徧有。以電空等爲異品，於彼一分電等是有空

等是無。是故如前亦爲不定。

異品一分轉同品徧轉，又名異分同全。——即異品一分同品全分——與前(四)圖相當亦缺因之第三相也。如聲顯對聲生，立聲是有法，以勤勇無間所發爲宗。因云無常性故。此無常性因不但能成立聲如瓶等是勤勇無間所生，亦能成立聲如電等非勤勇無間所生，此無常性之因於同品上雖能徧轉，於異品分仍一分轉，是故亦名爲不定過也。蓋勤勇無間所發宗，同品如瓶等，異品如電空等，今其無常性之因，於此瓶等是徧有，是謂同品徧轉，固無過失，然異品中於彼一分電等仍復是有，於一分空等方得是無，豈非異品僅能一分不轉，而另有一分轉乎？蓋無常之物不定，是勤勇無間所發，則非同品定有。非勤勇所發又不定無無常性，則非異品遍無，設使轉計此無常性以電瓶爲同品，則當難曰：爲如電等無常性，故聲非勤勇無間所發耶？爲如瓶等無常性，故聲是勤勇無間所發耶？同品盡轉徧轉而不轉，異品不當轉而轉一分，故亦如前不定。

(論) 俱品一分轉者。 When the middle term abides in some of the things homogeneous with and in some heterogeneous from the major term 如說聲常，無質礙故。此中常宗，以虛空極微等爲同品。無質礙性，於虛空等有，於極微等無。以瓶樂等爲異品。於樂等有，於瓶等無。是故此因，以樂以空爲同法故。亦名不定。

俱品一分轉，即俱分不定，與前(五)圖相當亦缺因之第三相也。以因通於同品之一分，復通於異品之

一分。通於同品固無不可，通於異品正違異品徧無性之法，是故爲過。如立量云：聲是有法，定常爲宗。因云無質礙故。此無質礙因，對於所立聲是常宗，在常宗之同品有無質礙者，若虛空等有質礙者，若極微等。故曰：無質礙性，於虛定等有，於極微等無。故於同品喻僅一分轉不能徧轉，復執有無質礙者，若所受樂等有有質礙，若瓶等於異品喻，仍一分轉不能徧轉，是故名不定過也。蓋此中常宗必將以虛空極微等爲同品喻。——虛空性常，極微亦常，宜爲同品。——今此無質礙性之因，於虛空則有。——空無質礙，故說爲有。——於極微等。——極微有質礙，故說爲無。——是同僅一分轉矣。又此常宗必將以瓶樂爲異品喻，今此無質礙性之因，於樂等有，於瓶等無，是異品仍一分轉矣。大疏曰：聲勝二論，皆說聲無質礙，無質礙故。空大——空大者五大之一，——爲耳根。——前記云：勝聲二論，俱說空爲耳根，何以故，空無障礙故，若有障礙，是即不聞，故取空爲耳根。——亦無質礙。——意說聲無質礙故，空大爲耳根，亦無質礙也。——今聲論對勝論立聲常宗，無質礙因，此聲常之宗以虛空極微爲同品，二宗俱說，地水火風極微常住。——二十唯識疏云：地水火風，是極微性。若劫壞時，此等不壞，散在處處，體無生滅，說爲常住。——粗者無常。——極微所成麤色，便是無常。——劫初成，體非生。劫後壞，體非滅。二十空觀，散居處處，後劫成位，兩合生果，如是展轉，乃至大地。所生皆合一。能生皆離多。——極微衆多，其體非一。——廣如二十唯識疏中解。——以瓶樂等爲異品，彼二宗中皆說覺樂欲嗔等爲心心所此二。——論所舉樂等及瓶等，——非常爲常異品。——彼二非常，乃爲此常宗之異品。——無質礙因於樂等中有，於瓶等上無。

故是異分。蓋無質礙之因，通於樂之無常異品及空之常同品，故亦名不定。無質礙云者，爲如空無質礙，證聲是常耶？抑如樂無質礙，證聲是無常耶？結不定。大疏曰：無質礙因，空爲同品，能成聲常。樂爲同品，能成無常。由成二品，是故如前，亦爲不定。如成聲常宗，空爲同品，無質礙因，得成此宗。如成聲無常宗，樂爲同品，無質礙因，亦得成此宗。故是不定。

(論) 相違決定者。When there is a non-erroneous contradiction (i.e. When a thesis and its contradictory are both supported by what appear to be valid reasons) 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。

相違決定者，乃立兩個不同之因，立者主張甲者乙也。敵者主張甲者非乙也。如立者勝論及佛弟子立聲是無常，所作性故。如瓶。敵者聲生論立聲常，所聞性故。如聲性。互成相違之宗，而各自宗中，因相具足，皆能決定，此則立者勝論與敵者聲生論二派，對於有法之聲宗，各樹一因，結局勝負不能解決。常無常二相違義，並立於有法之聲上，是爲相違決定之過。言決定者，以立二宗各具三支，皆具三相，是謂決定。謂同品之因遍於同品，異品之因遍於異品，爲徧是宗法性。同品之因不轉異品，是爲同品定有性。異品之因不轉同品，是爲異品遍無性。雖則兩宗並立，然於有法聲上，不能決定，說立爲過也。大疏曰：具三相因，各自決定，成相違之宗，名相違決定。相違之決定，——後記云：意者，相違即宗。決定是因，不得名爲相違。相違之因，屬主爲名。第六轉攝。——決定令相違。——後記云：由因能令宗法相違也。還是相違宗之

決定也。第三轉攝。雖由於因，宗兩方相違。此論文中，正明因過。因不得名相違，從相違主以得其名，名相違決定也。——第三第六兩轉——相違之決定，爲第六屬聲相違力在宗，故宗爲主，因爲屬也。決定令相違爲第三具聲相違，由因助力，故因爲主，宗爲伴也。——俱是依主釋也。如勝論對於聲生論立聲無常，所作性，譬如瓶等。而敵者之聲生論，本其反對之意見，欲加攻擊，而立者之量，又完全無過。不得已另闢徑徑組織他量以保存自有之宗。其量曰：聲常，所聞性故。譬如聲性故。致二宗立敵相違，在勝論雖以所作性爲因，然不可說聲非所聞性，則不能破妄計常者而立無常，而在聲生論，雖以所聞性爲因，然不可說聲非所作，則亦不破無常宗而立常宗，互相決定，使聽者莫知其所可，遂墮猶豫不定中矣。復次，應知佛家立聲無常宗，用所作性，以不承認離聲之外別有常住聲性。故先破聲性非常，再進破其聲是無常，則不墮於猶豫因矣。此迥異二家之點，不可不辨之也。所作性之因，勝論與聲生皆共許可，廣如前釋。所聞性之因，勝論聲性，謂同異性，實德業三，各別性故。——實中如地等，別有地等性。德中如聲等，別有聲等性。業可類推。——本有而常，大有共有，非各別性，不名聲性。——依廣百論，大有亦名聲性。今此不爾。莊嚴軌曰：問大有句義，何故不名聲性？答聲之同異，唯與聲爲性，不通餘法，故是聲性，大有通一切，不名聲性。篠山鈔云：汎言聲性，有通有別，通者，大有體一是常，一切共有，亦是色等性故。不得偏名爲聲性也。別者謂同異性，體多而常，諸法別有故。聞聲性時亦聞同異性故。當知廣百，依通性說，今約別性，亦不違也。——聲生說。聲總有三類。一者響音，雖耳所聞，不能詮表。如近境語別有響聲。二者聲性，一一能詮，

名有性類。——後記云：聲性隨能詮聲許有多也。——離能詮外，別有本常。——聲生師，言聲從緣生已，即此聲別有體性，而是常住，以望後不滅，故名本常。——不緣不覺，新生緣具，方始可聞。——後記云：聲性緣未具時，耳根不取，名不緣不覺。覺者，起耳緣時，名之爲覺也。不緣者，無緣也。總意而言，要須緣具，聲性之上，方有可聞。若不然者，但住本常，不緣不覺。——不同勝論。——後記云：勝論但取同異性，名爲聲性。聲生說緣具不具，有聞不聞。——三者能詮。——即前第二中所云一一能詮是也。——離前二此新有。——離前響音及聲性二者而別有此能詮也。——雖響及此。——能詮。——二皆新生。響不能詮。今生聲是常住。——今聲生對勝論立聲常宗。有法之聲，即新生聲。——以本有聲性爲同喻。大疏又曰：兩宗雖異，并有聲性可聞，且常住故，總爲同喻。不應分別。何者聲性。如立無常，所作性因，瓶爲同喻，豈應分別何者所作，何者無常？若繩輪所作，打破無常，聲無瓶有。若尋伺所作。——由意中尋伺力故，擊咽喉等發聲，故說聲是尋伺所作。——緣息無常。——尋伺或咽喉等緣，不起用時，聲緣便息，爾時聲滅，名無常。——聲有瓶無。若爾一切皆無同喻。故知因喻之法，皆不應分別。由此聲生立量無過。——明燈鈔云：勝論聲性，謂同異性也。聲論別有本性是常。兩宗所說聲性離異，而不應分別。蓋因喻之法，依總相而立，如所作因，不分別繩輪所作，或咽喉所作，但取聲及瓶上有是所作之總相以爲因法。此亦如是，不分別立者，聲生所說聲性如何，敵者勝論所說聲性如何，但取兩宗所說聲性之總相，以爲同喻，由依總相立，故無有過。——若分別者，便成過類分別相似。——理門論云：分別同法差別，由此分別顛倒所立，說名分

別相似等。

c 釋相違

1. 列名

①論 相違 The Contradictory (Viruddha)有四，謂法自相相違因。When the middle term is contradictory to the major term 法差別相違因。When the middle term is contradictory to the implied major term 有法自相相違因。When the middle term is inconsistent with the minor term, 有法差別相違因。When the middle term is inconsistent with the implied minor term 等。

此標相違之數而列其名也，相違因者，謂此能立之因與彼所立之宗相違反也。宗爲所違反者，因爲能違反者，立者欲以此因成立已宗，而敵者即利用此因，轉成其相反之宗。如立者主張甲者乙也。爲丙之故。丙之一因，敵者即利用此因轉成其相反之宗。曰甲者非乙也。大疏曰：相違因義者，謂兩宗相反，此之四過。不改他因，能令立者宗成相違，與相違法而爲因故。——如立聲常宗，所作性因。無常即常宗相違法。今此所作因。非與本所立常宗爲因，乃與無常法而爲因故。即與相違法爲因。——名相違因。——由因但與相違法爲因故，即名此因曰相違因。——非因違宗，名爲相違。——此中不約因違宗義以名相違也。今欲分說四相違，須先明以下之條件：

(一)相違因亦如前之相違決定，立敵兩家各自組織論式，立者之論式曰前量，敵者之論式曰後量，

唯此相違因，關於因支立敵相同耳。

(一)前不定過中之相違決定，立者敵者各成其論式之宗相。換言之，乃各有能立之因，以成其所立之宗。故其結果各成二量，勝負不決。此相違因，則用同一之因，以成立相違之宗。換言之，則敵者就立者之因，別成立與立者相違之宗也。此與相違決定不同者二也。

(二)前不定過中之相違決定，立敵前後各成二量，并存不決。使聽者猶豫不決，故立敵二量，皆似能立攝。乏悟他之效用，此相違因既用同一之因，以成相違之宗。前有一非，後一必是，立者之論屬似能立攝，敵者之論屬真能破，能起人之決定解也。此與前相違決定不同者三也。

(四)比量相違與此相違因之區別，如立聲常爲宗。所作性因。所作性因，本成無常之宗。今成常宗，當然有相違因之過。然聲常之宗，與所作性之因，適成相反。是又比量相違矣。二者大體類似，其不同者，比量相違，立者之宗違於敵者見到之因也。相違者，立者之宗違於敵者之宗，固不待言，但敵者之因，則利用立者之因，轉成其相反之宗。易詞而言，敵者之因，即立者之因也。立者之因不順自己之宗，反與之相違成立敵宗，從宗因相對言。比量相違，就宗之方面論違因之失，相違因者，就因之方面論違宗之失。前後顛倒，又從立敵相對言。比量相違，立者之宗，違於敵者之因，相違因者，立者之因，違於敵者之宗，亦宗因顛倒之不同也。在本論中相違因一節，頗難解，特述之較詳。

(五)因明學中宗之前陳稱自性，或自相。宗之後陳，稱差別，或共相。然在此中言自相與差別，與他處

所言自性差別不同。蓋他處以前陳之有法爲自性，後陳之法爲差別。此所謂自相差別者，不同其位置無前後陳之別，凡言語顯示發表之全名詞，——卽言陳——皆曰自相。凡意中所含許之含蘊，——卽意許——皆曰差別。簡言之，不似他處之固定耳。如立聲無常宗，宗之有法曰聲，此言所陳是自相，於聲之上有可聞不可聞等義，必有其一，爲意中所許，方名有法差別。宗之法曰無常，此言所顯名法自相，於無常之上有滅壞無常，或轉變無常等義，必有其一，爲意中所許，方名法差別。大虛大師於此假立一例，意極明顯，故特錄之，以便初學。師曰：如天之一字，可含多義。或指真神上帝，或指大闍空界，或指自然，或指理性，如泛言富貴在天，自力致故人，或反之曰：富貴不在天，自力致故。卽用其所出力致因，以違彼富貴在天之後陳法，直斥其不在天。是爲法自相相違因。又假如基督徒亦言富貴在天，不可強故。雖言天同，然其意則特指上帝，不及其餘。今不能用其因，以斥其言之非。乃探其言內所含許之意，實專指於上帝者可反之云：富貴必但在自然之天，而不在上帝之天，不可強故。則彼不可強因，便成法差別相違因矣。若將天字用之前陳，或曰天不可知，或曰天道無親。若其所出之因乖返，亦可成有法自相相違因。及有法差別相違因，故相違因之所違，有茲四宗也。以表示之如下：

宗有法（前陳自性）

言語顯示（言陳）……自相
意中義蘊（意許）……差別

宗依

〔宗 法（後陳差別）〕 言語顯示（言陳）……自相
意中義蘊（意許）……差別

法自相，即宗體之言陳。法差別，即宗體之意許。有法自相即宗依之言陳，有法差別即宗依之意許。自相差別之義，總有三重相對，一者局通相對，由範圍之廣狹而得局通之名也。如花香一語，花之一言不通花以外之物，其範圍局於自相狹。香之爲言通花以外之物，如花之香，煙之香，墨之香等，是其範圍通爲差別廣。二者前後相對，如上例花爲前陳自相，香爲後陳差別。花爲前，香爲後，即前後相對。三者言許相對，以言語顯示自相言陳，凡言語以外，意中所含義蘊爲意許差別。如說若人生專以衣食住爲尙，則失其人生之真價一言。此自相也。其意中義蘊有人生之真價不端在衣食住之間，或人生更有高尙之真價。或人主因有其他高尙之真價故是人生。或人生能達到其真價，才是人生。或人生有真價故不同於其他動物。言語中雖不顯示，然意中有所許指也。

2. 釋相

〔論〕此中法自相相違因 When the middle term is contradictory to the major term, 者，如說聲常，所作性故。或勤勇無間所發性。故此因唯於異品中有，是故相違。

以下隨列釋相也。問相違有四，何故初說法自相因耶？大疏答曰：正所諍故。——宗之法自相，是立敵兩宗正所諍故，故應初說也。——法自相相違者，法謂宗之後陳自相，簡別立者之意許，以言語顯示之事

件也。相違對於立者言陳之法出以反對之斷案也。故法自相相違因云者，亦可謂反對後陳之言之因。蓋於法上之言陳出以反對之因也。如說聲是有法定常爲宗。以所作性爲因。或以勤勇無間所發爲因。之二因者，皆法自相相違因。何則？此中所舉所作性，或勤勇無間所發爲因與聲之後陳意許常義相反。若言常，則無所作或勤勇無間所發。若言所作性或勤勇無間所發，決定是無常故也。故即用彼所作性因，破彼聲常宗云：

聲是無常——宗

所作性故——因

如瓶等——同喻

如空等——異喻

大疏亦曰：此之二因——即所作性，及勤勇無間所發二因，——返成無常違宗所陳法自相故。——生顯二師皆立聲常宗。宗之後陳曰常，即是法自相，今所作或勤勇因。返成無常。便違本所立宗之法自相也。——名相違因。故理門云：於同有及二，在異無是因。返此名相違。所餘皆不定。此所作性因。翻九句中第二正因。彼同品有，異品非有。此同非有，異品有故。此勤勇因。翻九句中第八正因。彼同品有非有，異品非有。此同非有，異品有非有故。上說數論略不繁述。此一似因，——前記云：即是此四相違中法自相相違因是也。即所作因或勤勇因是也。——因仍用舊，喻改先立，後之三相，因喻皆舊，由是四因，因必

仍舊，喻任改同。

〔論〕法差別相違因 When the middle term is contradictory to the implied major term 者。如說眼等必爲他用，積聚性故。如臥具等。此因如能成立眼等必爲他用，如是亦能成立所立法差別相違，積聚他用，諸臥具等，爲積聚他所受用故。

法差別相違者，法亦宗之後陳，差別即前說意許之義。立者欲成論式，其自己本來所主張者，有時或不便以言語直顯示，特謂一曖昧之語，冀免非難，但此曖昧語中，必含有兩種相違之義。立者不顯其真意之所在，祇於表面上裝飾其論式之正當而已。此曖昧之言語即自相，其內容所欲成之真意即差別。所謂兩種之意義者。立者之真意爲其中的一部，而他之一部非立者之所欲成者。此二差別各二等之意許差別。立者之所欲成者，亦名意許之樂爲所立宗。今於論式之上即自相觀之，三支悉具，三相無關，似無可指摘之處。然若進而求其意旨之所在，而分析其曖昧之造語，則前之三相完全所謂同有異無之因，忽轉爲同無異有之因，遂陷後二相俱缺之過。由是望立者之樂爲所立宗，不但不能成立，反將其曖昧之語而破之，適成其相反之宗。大疏曰：凡二差別——謂法差別及有法差別也——名相違者。非法有法上除言所陳，餘一切義，皆是差別。要是兩宗各各隨應因所成立，意之所許，所詳別義。——立敵所許——方名差別，因令相違，名法差別相違因。如數論師，立眼等必爲地用爲宗。因云積聚性故。同喻如臥具等。其宗上後陳法所云他用。他之一字，可泛用於一切事物，語極曖昧，然推數論師欲立其所立之

神我，故他之一字，乃神我之代名詞，無用遲疑。依數論計我有二種：一者實我，不生不滅常住之體，即彼二十五諦中神我諦也。體既常住，故非積聚。二者假我，積聚四大等所成，有生有滅，神我之所受用。即彼二十三諦中攝也。易詞而言，則積聚四大等以爲眼等之身，亦必爲神我之所受用，故立量云：眼等是有法必爲他——指神我——所用爲宗。因云眼等是積聚性故。同喻如積聚臥具必爲身所受用。今即用其積聚性之因，立量以破其爲非積聚性之神我所用如次：

宗——眼等但爲積聚性之五蘊和合假我所用，決不爲非積聚性常住之神我用。

因——積聚性故。

喻——如臥具等。

蓋積聚性之臥具，既爲積聚性眼等五根身所用，則積聚性之眼等五根身，亦決爲積聚性之五蘊和合假我所用，決不爲非積聚性常住之神我所用。反之，神我既有常住而非積聚性，則不能用於眼等。夫何以故？現見諸臥具但爲積聚他之所受用故。積聚臥具，既但積聚身用，則積聚身又豈爲神我所用哉？設使果有神我，而神我既不須臥具，又何須身？又積聚臥具既但爲積聚身用，則積聚身亦但當爲積聚性之五蘊和合之假我用，若神我亦是積聚，故名爲他，則是無常，亦非實我。若神我非是積聚則不當用積聚眼等，以積聚身，乃須受用積聚物。彼此異因不可得故。是中所立法三字，即指外道所立必爲他用宗體，彼欲以積聚性之因，適成立積聚性五蘊和合之假我而爲能用。則神我不攻自破，復何從而

證明其必有而立之耶？復次應思，且不論眼等爲他用不他用。就許我受用眼等則有所別不極成之過。——有法亦名所別，佛家不許有我，今數論對彼立我故是所別不成。——若以我爲法眼等必爲我用，則有能別不極成之過。——以我爲宗之能別，敵者佛家不許有我，故不成也。——積聚性因，爲兩俱不成。——若我爲有法，立敵俱不許，有積聚因，數論說神我是常，故不許有積聚因也。佛家不許有神我，何論因耶？——臥具之喻爲所立不成，闕無同喻。積聚性因，違法自相。——如立眼等必爲我用宗，積聚性因，我用即宗之法自相，此積聚因返成相違。——有所立不成。若說眼等爲假他用，又犯相符極成。——假他者，即假我之謂也。依眼等根假名曰我。佛家亦許。故不須立，立便相符。——數論所執常任非積聚性之神我，誠不攻而自破矣。況此積聚性因，假如能成立眼等必爲神我所用。如是亦能成立彼自所立法中差別相違之義，以積聚他用諸臥具等，爲積聚他所受用故。大疏曰：眼等有法，——宗之有法曰眼等。——指事顯陳，爲他用法，——宗之法曰爲他用。——方便顯示，意立必爲法差別不積聚他實我受用。——不積聚他者，隱目實我。數論神我是常，非積聚性故。其積聚他者，隱目假我。以本無有我，但依眼等積聚法假名爲我故。數論立眼等必爲他用宗。他用者，即宗之法自相。於他用之上，有積聚他用，或不積聚他用等義。今數論意中許是不積聚他用。即此不積聚他用，是宗之法差別。故大疏云：意立必爲法差別不積聚他實我受用。——若顯立云：不積集他用，能別不成。——敵者佛家不許有不積聚他故。——所立亦不成。亦闕無同喻。因——積聚性因——違法自相，故須方便立。——方便立者，謂言所顯法

自相，但曰他用，意中所許法差別則是不積聚他用。——積聚性因，積多極微成眼等故，如臥具喻，其牀座等，是積聚性。——五唯所積故。——彼此俱許爲他受用，故得爲同喻。因喻之法，不應分別，故總建立。

⑤ 有法自相相違因 When the middle term is inconsistent with the minor term 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，如是亦能遮有性，俱決定故。

宗上前陳是謂有法。言表所陳是謂自相。故有法自相相違者，亦可謂反對前陳之言之因。蓋於宗上有法言表所陳而出以反對之因也。欲解此有法自相與有法差別二相違因過，應知下列二種要件：

一 凡立論之分類，有諍論之存在不存在者，此名諍體立論。有諍論之屬性爲如何者，此名諍義立論。有法自相與差別相違之二，皆屬於諍體立論也。

二 凡立論之目的，端在後陳，以後陳附於前陳而成不相離性，其立敵二者之諍點，全在後而不在前也。然一甲曖昧之語出之則此事不能一定，因此二者之諍點，往往不限於後陳，而反移於宗之前陳，因明上所謂有法意許，是有法自相與差別相違二因，根本上由於立者曖昧之造語，在言語之表面上似見完備，以爲立論諍點，仍在後陳，與通常之論式無異，然一試探立者之意旨，其實在諍點不在後陳，而轉在前陳。此有法意許所以爲立者之所立而爲敵者之所破也。故立者於論式發表之因，適足以打消自己之發言。——有法自相相違——或打消其意義。——有法差別相違——是爲相違因之後二所由來。

由上觀之，有法自相相違因者，畢竟立者發表之論式其所出因能與宗上有法言表所陳自相相違，足以打消自己之意許也明矣。勝論立六句義，一曰實句，謂地等九種。二曰德句，謂色等二十四種。三曰業句，謂取等五種。四大有句，謂離實德業外別有一法爲體，由此大有乃有實德業故。蓋計大有是能，實德業是所有。五曰同異句，謂有此句，故令諸法各有同異，如地望地有其同義，地望水火等有其異義也。地之同異是地，非水火等亦然。妄計此同異，亦別有自性也。六曰和合句，謂法和聚由和合句，如鳥飛空忽至樹枝住而不去，由和合句故令有住業也。今先就彼妄計立量，然後出過。先立量云：假如說大有性是有法非實非德非業爲宗，因云有一實故，有德業故。喻如同異性。——此有性有實德業爲同，非實德業爲異，故說同異性。——平常立宗，本是成立後陳不離於前陳之宗體，即如此量，祇應是立有性非實德業，非是爲成有性，然此乃由勝論師授其學說於弟子至第四句，弟子疑非實德業外別有一大有性存在。其所欲成立者，乃在有性之自身，并不是有性之如何，蓋先犯有法不極成過者也。嗣其所出之因，又與宗上有法言表所陳自相相違反，陳那遂爲破云：

宗——汝所執有性應非有性。

因——有一實故有德業故。

喻——如同異性。

如同異性能有於實德業同異性非有性，則有性能有於實等有性亦非有性，此與相違者，不在有

性之是而直取消其有性，此有一實故，有德業故之因，假如能成立，彼遮於實等而云非實非德非業，亦非大有性。何以故？有實德業者，既決定非實德業，則實德業者，亦決定非大有性，俱決定故。——謂宗及有法與因相違俱決定故。——大疏曰：謂前三宗言有性，非實非德非業有性，是前有法自相。今陳那仍用彼因喻，總爲一量破之云：所言有性，應非有性宗。有一實故，有德業故。因如同異性喻。同異能有於一實等，——等德及業，——同異非有性，有性能有於一實等，有性非有性。——同異性，是勝論師鶻鶻者六句中之一。雖非即實等，亦非即大有。鶻鶻矯立爲同喻，故成相違。——釋所由云：此因既能遮有性非實等。——遮有性即實等，而說爲非實等。——亦能遮有性非是大有性。——亦能遮彼有性，而言有性非大有性。——兩俱決定故。——後記云：本立者，似立決定。出過者真破決定。非是立敵俱真決定，名兩俱決定也。本立者謂鶻鶻量，出過者謂陳那量。——可知有一實等之因，能遮實等而曰非實非德非業，亦能遮有性而曰非大有性。對此非實等非大有兩宗，皆能決定成立其相違之量，曰大有性非實在，有一實故，如同異性。——德業亦同。——因之有一實者，在立者之地位主張大有性有，——能有之有。——一實離實而別存在，由敵者一面單就一實之有，——有無之有。——以解即實之義，故得成爲凡有一實者，皆非實在之命題也。

（論）有法差別相違因 When the middle term is inconsistent with the implied minor term 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。

有法差別相違，乃與彼前陳有法中所特舍之意相違也。凡曖昧之論法與語中含有二種之意義，一爲自己之樂爲所立。一爲自己所不欲成立者。此論式表面上雖見三相完全，若望其樂爲所立宗，正可以同一之因於反對方面而成相違之宗。此謂之差別相違。要之，曖昧之語在後陳者爲法差別，在前陳者爲有法差別，此其不同也。彼傷鷲仙，以五頂不信離實德業別有有故。即以前因——有一實等之因——成立前宗。——有性非實等之宗。——言陳有性，是有法自相，意許差別，爲有緣性。——意中所許作有緣性，是有法差別。十力解曰：作有緣性者，緣者緣慮義。勝論宗現比智等爲能緣。有緣性者，即所緣境之異名。由境爲因，引起能緣故。遂說境名有緣性。據傷鷲義，實德業，本非即大有，亦非從大有生。然必依大有而有，設無大有爲依，實德業亦不能自有。由此說實德業依大有爲體，即得爲所緣境，以引起能緣。能緣緣於實德業時，亦俱緣於大有，故說大有作有緣性，假如其立量云：有性——能作心心所緣實等爲有之大有有緣性——非實非德非業爲宗，因云有一實故，有德業故。喻如同異性。今遂破云：——

宗——汝所執非實德業之有性，應非作心心所緣實等爲有之大有有緣性。

因——有一實故，有德業故。

喻——如同異故。

太虛大師曰：非實德業有實德業之同異性，是作非大有之有緣性者，汝非實德業有實德業之有性，亦應非大有有緣性。蓋此有性是有法之自性。作大有有緣性及非作大有有緣性。彼本意欲成立作

大有有緣性者，今即用其因喻使成相違之非作大有有緣性，謂假如即此有一實故有德業故之因，即於前非實非德非業之宗，其有法差別上，并可作有實故有德故有業故之因，然亦便能成立此相違而作非有實故非有德故非有業故之因，何以故？如以此有一實故，有德業故之因，而遮大有有句非實非德非業於大有有句外，決定別有實德業句，亦即以此有一實故有德業故之因，而成大有有句外決定非有實故德業句，俱決定故。是立量云：實德業是有法離大有性外決定別有宗。因云有一實故，有德業故。喻如大有性。大疏曰：謂即此因，亦能成立與前宗有法差別作有緣性之相違法。而作非大有有緣性。——即非非大有作所緣境性。——量云：有性，應作非大有有緣性，有一實故，有德業故。如同異性。同異有一實等，而作非大有有緣性。有性有一實等，應作非大有有緣性。——能緣緣於同異時，同異即是所緣境性。非可以同異境性，別作大有境性解。故云同異作非大有有緣性，然有一實等因，於同異上有，故可以同異之有此因，而作非大有有緣性。例彼有性有此因，亦應作非大有有緣性。——不遮作有緣性。——況言作有緣性，即無可遮。——但遮作大有有緣性。——鶴鷗意許大有性所緣境性，故可遮也。——故成意許別義相違。不爾，違宗。有性，可作有緣性故。——宗之有法曰有性，本取立敵共許實德業上不無之義，即此有性，可作有緣性，理不容遮。若遮此者，便有違宗之失，故應但遮作大有有緣性也。——文言雖略，義覈定然。

III 釋似喻一

A 總標

論已說似，因當說似。喻似同法喻。Fallacies of the homogeneous examples 有其五種：一能立法不成。An example not homogeneous with the middle term 二所立法不成。An example not homogeneous with the major term 三俱不成。An example homogeneous with neither the middle term nor the major term 四無合。A homogeneous example showing a lack of universal connection between the middle term and the major term 五無合。A homogeneous example showing an inverse connection between the middle term and the major term 似異法喻。Fallacy of the heterogeneous examples 亦有五種：一所立不遺。An example not heterogeneous from the opposite of the major term 二能立不遺。An example not heterogeneous from the opposite of the middle term 三俱不遺。An example heterogeneous from neither the opposite of the middle term nor the opposite of the major term 四不離。A heterogeneous example showing an absence of disconnection between the middle term and the major term 五倒離。A heterogeneous example showing an absence of inverse disconnection between the middle term and the major term

此結前生後也。以下總標似喻所有之過失共有十種。與因之十四過全然不同。因之過失屬於因之三

相缺第一相者，則有四不成。缺第二相或第三相之一，則有六不定。後二相共缺，則有四相違。凡過失分義少缺及少相缺二種。因過屬少相缺，喻過則屬義少缺，此其不同也。故一論式，先從三相門檢因之完否，若無少相缺之過，然後更就三支門審其言語上是否有失，此爲曉他立量者一定之手續，不容偏廢者。少相缺之中缺後二相者，喻中固不免有過，而喻中有過則祇屬義少缺，不必定爲少相缺，何以言之？道理雖不見有何缺點，然言語詮表之方法，未達完善，則不能生起敵智，反失因明之本意，此似喻之過失，所以有說明之必要也。似同法喻之五種，大疏解曰：因名能立，宗法名所立。同喻之法，必須具此二。因貫宗喻，喻必有能立，令宗義方成。喻必有所立，令因義方顯。今偏——能立所立——或雙於喻非有，故有初三。喻以顯宗，令義見其邊極。不相連合，所立宗義不明，照智不生，故有第四。初標能以所逐。——前記云：即說因宗所逐也。因爲能立故。——有因，宗必定隨逐。初宗以後因，乃有宗以逐其因。返覆能所，令心顛倒。共許不成，他智翻生。——若先宗後因，以因隨宗，則及其能所，使敵證心生其顛倒，即不生，生者必滅之。正智及生滅者，必生之邪智也。——故有第五。依增勝過，但立此五。故無結及倒結等。以似翻真故。亦無合結。——謂以似量翻真量故，非但無有無結等過，亦無合結，此乃真似相翻之義也。——似異法喻亦有五種，大疏解曰：異喻之法，須無宗因，離異簡濫，方成異品。既偏或雙，於異上有，故有初三。要依法簡法，簡別離二。——異喻須離宗及因故。——令宗決定，方名異品。既無簡法，令義不明，故有第四。先宗後因，可成簡別。先因後宗，反立異義。非爲簡濫，故有第五。翻同立異，同既五過，異不可增。故隨勝過，亦唯

此五。

B 別釋

(論) 能立法不成 An example not homogeneous with the middle term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。以下別釋似同法喻能立者，三支之中第二因也。蓋因所以成宗，宗爲所立，因即能立，同喻者又助因成宗而得圓滿能立之效果也。反之，若因能成立法所舉之喻爲因所無，是謂能立法不成。凡喻者本和合所見邊與未所見邊。如爲丙之故之因，爲既知事件欲以之證明甲者乙也之未知。故舉丁戊之喻，則丁戊事物之中，不可不具丙與乙之性質。此理亦當然矣。例如說言聲是有法，定常爲宗。因云無質礙故。合云諸無質礙，見彼無常，猶如極微。即如此舉極微爲喻，在彼雖許是常，聲勝論俱計極微體常住故。然不許無質礙，何以故？以諸極微，亦是質礙性故。今極微既是質礙，故此喻上無能立也。

(論) 所立法不成 An example not homogeneous with the major term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。

所立即宗後陳同喻之規則，應具因同品宗同品之二。前能立不成，缺因同品之一。今所立不成，缺宗同品之一。既非宗之同品，則不能助因以成宗之所立，故名所立法不成。例如聲論對勝論立聲常爲宗，無質礙因。——宗因同前——諸無質礙，見彼是常。謂說如覺。夫覺者，即心心法之總名也。——心心法者，

心謂心王，心法謂心所，小乘說識有六，大乘說識有八，每一識中，又分王所，所者，心上所有之法，如心上有發動勢故，名作意心所，有苦樂等，名受心所，餘不勝舉，心王則心所之統攝者也。——因無質礙爲立敵所共許，然覺之喻雖於無質礙之因法則有，而於宗法之常任性則無，祇具因同品而缺宗同品，夫何以故？以一切覺心所法所攝生滅無常故，是則喻與宗違，當然不能成宗之所立，蓋即以不離前陳之後陳法爲所成立法也。

（論）俱不成 An example homogeneous with neither the middle term nor the major term 者，復有二種，有及非有，若言如瓶，有俱不成，若說如空，對無空論，無俱不成。

俱不成者，合前能立所立二不成之過也。此有二種。一有俱不成。二無俱不成。有俱不成者，喻中所引事物缺因同宗同之二件。——缺因同能立不成，缺宗同所立不成，二者俱缺，故曰俱。——先例有喻，論舉例曰：聲常無質礙故，如瓶。瓶既非常，復非無質礙。按之因同品宗同品，一無所有，故有俱不成也。二無俱不成者，無體喻俱不成，論舉例曰：聲常，無質礙故，如空。此對有空論說則可，對無空論如空則不可，蓋空且自無，何論空之如何，更何得論常無常，礙無礙哉？大疏曰：以立聲常宗，無質礙因。瓶體雖有常無礙無。——瓶體上無有常義及無礙義。——虛空體無，二亦不立。——二者謂常義與無礙義。虛空喻上，都無其所立常宗及能立之無礙因法，名爲俱無。——問虛空體無，常可不有。——虛空既已無體，更何

從有所謂常耶？——空體非有，無礙豈無？——意云，空體既無，即空上非無彼無礙因法。——答：立聲常宗，無質礙因，宗因俱表。——宗之法曰常，即聲是常法也。因云無質礙，非但遮於質礙法，實表有無質礙之法也。——虛空不有，故無礙無。——無礙法者，其體本有，但有非礙耳。今虛空者，體既本無，更何所謂無礙耶？

⑤無合者，A homogeneous example showing a lack of universal connection between the middle term and the major term 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。

同喻五過前三關於事喻之過，後二關於理喻之過。無合者，即理喻過之一無合作法之理由也。凡論式之主要，分爲四段：

- 一 聲是無常。——甲者乙也。
- 二 所作性故。——爲丙之故。
- 三 凡所作性，皆見無常。——凡丙者皆見爲乙。
- 四 如瓶等。——如丁戊等。

上列缺第三段即無合之過，因明論式，雖有具陳略陳之別，不必具有第三段手續，然在敵者若祇見第四段之事喻，到底不解第三段理喻之脈絡，則合作法之理不具，故爲過也。大疏曰：謂於是喻處。若

不言諸是所作，見彼無常，猶如瓶等。卽不證有所作處，無常必隨。卽所作無常，不相屬着。是無合義。由此無合，縱使聲上見有所作，不能成立聲是無常。故若無合，卽是喻過。若云，諸是所作，見彼無常，猶如瓶等。卽能證彼無常，必隨所作性。聲既有所作，亦必無常隨，卽相屬着。是有合義。論文但於瓶等雙現能立所立法，如言於瓶。見所作性及無常性，謂但言所作性故。譬如瓶等，有所作性及無常性。——雙現二法——不以之成諸所作性，皆是無常。但雙舉瓶等之所作性及無常性。其間無合作法而義不顯，則喻之助成因，——所作——以成宗——無常之效果，終無由見，故亦爲過也。

論 倒合者，A homogeneous example showing an inverse connection between the middle term and the major term 謂應說言，諸所作者，皆是無常。而倒說言，諸無常者，皆是所作。

倒合者，倒轉合作法之義。凡合作法以先因後宗爲定則，今反先宗後因，故名倒合之過。例如以所作性之因，成無常宗，而合云：諸所作皆無常，今倒其次序，謂說諸無常，皆爲所作。則於事於理皆不符合，何以故？蓋所作皆無常，而無常或不爲所作故。以正因有異品遍無同品有非有之例故。如金石說皆有之，故亦成過也。兼之此論式，以未知之宗爲先，由未知以及於已知，適反因明以已知而成未知之者，大疏曰：謂正應以所作證無常。今翻無常證所作，故是喻過。卽成非所立。有違自宗，及相符等。——本以所作證無常，今反以無常證所作，故違自所立宗，又所作既立敵共許，今成所作，便犯相符。——此總結似同法喻品有五種也。

①似異法中所立不遺 An example not heterogeneous from the opposite of the major term者，且如言諸無常者，見彼質礙，譬如極微。由於極微，所成立法常性不遺。彼立極微是常住故，能成立法無質礙，無。

以下別釋似異法喻。不遺者，不遮遣義。異喻反於同喻，必須與宗——後陳——因二者毫無關係——即宗異品因異品——乃奏遮遣之效力。遮遣者正於同喻之範圍外明其界限，使不混濫也。今異喻對所立宗——後陳——不能遮遣其關係，故名所立不遺。凡立異喻，本反揀同法，故欲以無常反揀常，質礙反揀無質礙，因須立異喻反顯同喻。且如立聲常者，或復有言諸無常者，見彼質礙，譬如極微，則極微喻於所立常宗不能遮遣。以彼許是常故。又計極微有質礙，故曰能成立法。——即因——無質礙無，以彼許極微有質礙故。故此異喻極微，惟於無質礙因則無，而於常宗仍有。凡異品必具宗異品因異品之二，今雖有因異品於因成異喻，而先缺宗異品於宗不成異喻，名爲所立不遺之過。

②論能立不遺 An example not heterogeneous from the opposite of the middle term 者，謂說如業。但遣所立，不遣能立。彼說諸業無質礙故。

能立不遺者，謂但有宗異品而缺因異品也。異喻對能立之因，無遮遣義。故名能立不遺。論中舉例如說：聲常，無質礙故，異喻如業。業是善惡行爲之總稱，聲勝二論俱許，業是無質礙而生滅無常者，此則可遣所立之常，不能遣能立之無質礙，以彼說諸業無質礙故。是則宗成異喻，於因不成異喻，故曰能立不遺。

也。

(論) 俱不遣 An example heterogeneous from neither the opposite of the middle term nor the opposite of the major term 者，對彼有論說如虛空，由彼虛空，不遣常性，無質礙故。以說虛空是常性故，無質礙故。

俱不遣者，即異喻上缺宗異品及因異品，不能遮宗因二者之關係也。如聲論對有論——薩婆多之有宗——立聲常，無質礙故，異喻如虛空。以對有虛空論則彼虛空二字，不能遣常住宗，亦不能遣無質礙因，則舉虛空作聲常宗，無質礙因之同喻乃可，於此舉作異喻，遂成二俱不遣也。

(論) 不離 A heterogeneous example showing an absence of disconnection between the middle term and the major term 者，謂說如瓶，見無常性，有質礙性。

異喻五過前三關於事喻，後二關於理喻。不離者，即理喻過中之一無離作法之理也。大疏曰：離者，不相屬著義。十力解云：如聲常宗，無質礙因。異喻變離宗因。應云：若是無常，見彼質礙。如此，則將質礙屬著無常，返顯無礙屬著常住，故聲無礙，定是其常，今如古師舉喻，但云：如瓶等見無常性，有質礙性，此則以無常性與有礙性，各別說之。不顯無常屬有礙性，即不能明無宗之處，因定非有，何能返顯有無礙處定有其常？不令常住性與無礙性互相屬著，故為過也。莊嚴疏云：離者，不相屬著也。若言諸無常者，見彼質礙，如瓶等者，此即顯常宗無處，異品無常，與無礙因，不相屬著。即是離義。由此返顯聲有無礙，定與常義更

相屬著，故異喻須離，今既但云於瓶見無常性，有質礙性。此但雙現宗因二無，不明無宗之處，因定非有，故是不離。由此，不能返顯無質礙因與常宗更相屬著，故是過也。如聲論對勝論，立聲常宗，無質礙故，諸無質礙皆見是常。如虛空——同喻——諸無常，皆有質礙，如瓶等，——異喻——但云異喻如瓶，見無常性，有質礙性，而不云諸無常者，見有質礙，猶如瓶等，則離遣之旨不顯，故為不離之過也。

(論) 倒離 A heterogeneous example showing an absence of inverse disconnection between the middle term and the major term 者，謂如說言諸質礙者，皆是無常。

倒離者倒轉離作法之義。凡離作法必先宗後因為定則，今反先因後宗，故曰倒離之過也。大疏曰：宗因及同喻，皆悉同前。異喻應言，諸無常者，見彼質礙，即顯宗無，因定非有。——常宗無處，其無礙因，亦定非有。——返顯正因，除其不定及相違濫，亦返顯有因宗必隨逐。——謂返顯有無礙因，其常宗必隨逐也。——今既倒云：諸有質礙，皆是無常。即以質礙因，成非常宗。不簡因濫，返顯於常。此有二過，已如前辯。——一，成非本所說，二相符過以質礙因成無常宗。——如聲論對勝論，立聲常無質礙故，諸無常者見彼質礙，如瓶等。——異喻——今反離其作法而曰：諸質礙者，皆是無常，則不可通。蓋立敵共許極微有質礙而常住者也。故得為過。

第二項 結

(論) 如是等似因喻言，非正能立。

此明非正能立總結非真也。大疏曰：言如是者，即指法之詞。復言等者，顯有不盡，內辯三支，皆據申言而有過故。未明缺減，非在言申，故以等。——前記云：似宗因喻三支過中，論文之中，除四相違，自餘諸過，各據言陳，未明意許。今言等者，等彼意許，又缺減過。論文之中，言陳意許，俱并不說，又缺過中，有分有全，論亦不明，今此等言，并皆等彼諸過失。孝仁云：未明缺減者，謂有體缺，即似宗等，而尙未明其無體缺，非言陳有故。故言等。——復云似宗因喻者，此牒前三，總結非真，故是言也。

第三節 眞現量眞比量二門爲三

第一項 總標

論 復次爲自開悟，當知惟有現比二量。

眞現量 Reception (Pratyakṣa) 眞比量 Inference (Anumāna) 是眞能立之所須具，以有現量比之智，乃能明義言陳故。觀大疏之文，可明其立意與遮執也。大疏曰：問，若名立具，應名能立，即是悟他。如何說言爲自開悟，答：此造論者，欲顯文約義繁故也。明此二量，親能自悟，隱悟他名及能立稱。次彼二立明——眞能立及似能立——顯亦他悟疏能立。——次彼其似二立而明者，兼顯亦能悟他而爲疏能立也。——猶二燈二炬互相影響故。理門論解二量已云：如是應知悟他比量。——立者之比量智。——亦不離此。——指敵者自悟之比量智。——得成能立，故知能立必藉於此量，顯即悟他。明此二量，親疎——親能自悟疏能悟他皆能立也。——合說。通自他悟，及以能立。此即兼明立量意訖。——正明二眞

量亦通悟他兼明立意也。——當知唯有現比二量者，明遮執也。唯言是遮，亦決定義。遮立教量及譬喻等。決定有此現比二量。故言唯有。——古師說量，略有六種。現及比外，復有第三曰聖教量，或名譬量，觀可信譬而比義故。復有第四，曰譬喻量。如不識野牛，言似家牛，方以喻顯故。又有第五曰義準量，謂若法無我準知必無常，無常之法，必無我故。又有第六曰無體量，入此室中見主不在，知所往處，如入鹿母堂不見苾芻，知所往處，陳那廢後四種。

第二項 別釋

①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。現者，現證現知義。量者，度量楷定義。現量一名，原出因明，本就五根取境而立。此名謂無分別者，是正智色等事理無彼名言種類等所起分別，故曰若有正智於色等義離名種等所有分別，凡名言或種類經意識推度，皆非現量。現量離諸分別推度等故。然此無分別，非謂如土木金石，以是智故。——雖無心念分別而了了明知，即自體分別也。一切和合相續對待假相皆隨念分別，但此分別不能堅固，加以計度則固執矣。可知隨念是俱生我法，執計度分別，我法執也。——現現別轉者，五根明現五塵之境，各別緣於自境，名爲別轉，若眼識緣色不緣聲等，耳識緣聲不緣色等。勝論宗十句論云：現量者，於至實色等，根等和合時，有了相生，即名現量。據現量本義，僅約五識而談，其後大乘引申現量智，凡有四類：（一）諸根現量，即眼耳鼻舌身五識，依眼等根緣色等局於自相故。（二）意識現量，即與五識同俱起而明了取境

自相者。(二)自證分現量，即諸心法一分自知之用。——如眼見色同時亦知是見非聞，即爲心之自知。——悉得自相。(四)定心現量，凡在定境，不論觀法體與法義皆離教各各別現故得自相。此四類中前三爲世間智，即以世間境界爲所緣故。第二俱意，第三自證事實，本爲世俗所有，然世俗於此不分析，故論略不言，後一亦通出世正智，則於定中起故。世俗一向無之。總之，現量要義，本約五識明證明境爲言，後三不須詳究也。大疏曰：若有正智，簡彼邪智，謂愚翳目，見於毛輪第二月等，雖離名種等所有分別，而非現量。故雜集云：現量者，自正明無迷亂義。此中正智，即彼無迷亂，離旋火輪等。——旋火見有輪形，此即迷亂，正智必離此等也。——觀此可得現量之義矣。

(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。

現量所餘非顛倒智，悉入比量。比量約有二種：一爲自義比，自心推度，唯自開悟。二爲他義比，說自所悟，曉喻於他，即三支是。陳顯因三相，比量方法於焉可明。因明有三，故名衆方觀境義也。因三相者，一遍是宗法性。二同品定有性。三異品徧無性。廣如前釋。由即因由，藉待之義，以因三相推度彼境而後決定。前談照境之能，曰之爲觀。後約籌慮之用，號之曰比。就其體言，唯決定智，得比量名。大疏曰：謂雖有智，藉三相因，而觀於境，猶豫解起，此即因失。由此說因，雖具三相，有正智生，方真比量。——如前相違決定中，聲論之因雖具三相，然不能令正智生，故非正智。——因見煙故了知有火，兩法必不相離。後時更見遠山

煙起，憶念前知，由以此度決定山中亦復有火，以譬因所作偏在聲上知法無常，設聲有非所作者，此因便非，然歷觀此因今無不徧，合證所作無常必隨聲所作故。亦復無常，雖未現證而於所觀境。——聲——義——無常——如理不謬。此決定智即是比量。大疏曰：明正比量，智爲了因，火無常等是所了果。以其因有現比不同。果亦兩種。火無常別，了火從烟，現量因起。了無常等從所作等，比量因生。此二——謂所作因及烟——望智俱爲遠因。——所作因望解無常之智爲遠因，烟望解火之智爲遠因。——藉此二因，緣因之念，爲智近因，憶本先知所有烟處，必定有火，憶瓶所作，而是無常。故能生智，了彼二果。——火及無常——故理門云：謂於所比審觀察智，從現量生，或比量生，及憶此因與所立宗不相離念。由是成前舉所說力。——前記云：敵者念力，能令立者所立宗成，舉宗所說有力也。敵者既解立者宗，故知立者所立義成有力也。——念因同品定有等故，是近及遠比度因故。俱名比量。由藉三相因比度知有火無常等故，是名比量。

第三項 總結

論於二量中，即智名果，果證相故。如有作用而顯現故，亦名爲量。此明二真量之果。二量者，現比二量。現量無分別智及比量有分別正智名之爲果。唯現量是證相故。比量雖未現證，如有作用而顯現故，亦名爲量。大疏曰：或此中意，約三分明。能量者見分。量果即自證分。體不離用，即智名果。是能證彼見分相故。——見分相者，指見分之自體而名之。——如有作用而顯現者，

簡異正量。彼心取境，如日舒光，如錯錯物，親照境故。——正量說心親照外境，如日舒光云云，則以心與境爲條然各別之二寶物，故是邪執。——今者大乘，依自證分，起此見分取境功能，及彼相分爲境生識。——此言依自證分上起見分及相分也。相分能爲境界，牽生能緣見分，故云爲境生識。見分對於所緣相分境，而有緣慮用，故云取境功能。——是和緣假。——自證變起相見，即三分俱時顯現，良由衆緣和合，有以三分假現耳。不可說爲寶物。——如有作用。——三分互爲緣起，似有作用，而不可執爲實。——自證能起故，言而顯現故。——自證是體現見是用，一體之上現起二用，數論說而顯現故。——不同彼執真實取。——不同正量執有實能取心與實所取境故。——此自證分亦名爲量，亦彼見分，或此相分，亦名爲量，不離能量故。——相分亦名爲量者，以相非離見而獨存，故隨能量亦名量。——如色言唯識。——言唯識者，非謂無色，以色非離識而有，故言唯識。——此順陳那三分義解。

第四節 似現量門

④論 有分別智，於義異轉，名似現量。Fallacy of Perception (Pratyakhasu) 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。

有分別智，謂有隨念計度，不依正智，於義異轉者，謂此有分別智，以名言種類等所指之物爲所觀境。而不以五識所觀色等自相爲境界故。此有分別智於名物爲所緣義故。如世人現見瓶衣等，妄謂亦是現量。其實不然。以眼識所見，但爲色故。耳所聞者，但爲聲故。乃至身所觸者，但爲冷暖等故。如斯色等可云

現量等境。汝言瓶衣既有多法，而眼等見識等等時，但得一分，不得餘分，云何得言眼識生時，現見瓶等？若眼見色，即見瓶等，應一切色，俱是瓶等，俱是眼識現所見故。復次：眼見色時，但有似色行相顯現，亦且不作瓶衣等解，以眼識等——五識——無分別故。色等實法現了知故。故成唯識論云：現量證時，不執爲外。——外有瓶視等，——後意——意識所行——分別，妄生外想。故現量境是自相分識所變故。亦說爲有意識所執外實名等妄計有故。說彼爲無。又色等境，非色似色。非外似外，如夢所緣，不可執爲實外色。是知現見瓶衣有分別智是意識所行，於色等不得自相，況此眼等識現量證時，尚不覺有色聲等名，尚不別作色聲異解，云何得言現證瓶衣耶？是故瓶衣等非真現量，是似現量。

第五節 似比量門

〔論〕若似因智爲先，所起諸似義智，名似比量。似因多種，如先已說，用彼爲因，於似所比，諸有智生，不能正解，名似比量。 *Falacy of Inference (Anumanabhasu)*

謂由前十四過之似因智，爲先導所起虛妄分別，諸似義智不能得成正解，名似比量也。大疏曰：似因，及緣似因之智，爲先，生後了似宗智，名似比量。問：何故似現，先標似體，——有分別智——後標似因，——於義異轉——此似比中先因後果？答：彼之似現，由率過境，即便取解，謂爲實有，非後籌度，故先標果，此似比量，要因在先，後方推度，邪智後起，故先舉因。似因過中隨犯一過，則不解正義而非正智矣。大疏曰：由彼邪因，妄起邪智，即如前例，不能正解，彼火有無，名似比量。

第六節 真能破門

(論) 復次若正顯示能立過失，說名能破。謂初能立，缺減過性，立宗過性，不成因性，不定因性，相違因性，及喻過性。顯示此言，開曉問者，故名能破。 Refutation (Dusana)

此明真能破者，可以破彼似能立也。大疏曰：他立有失，如實能知——於他立之失，能如其實而知之也。——顯之令悟，名正顯示能立之過失。若能顯示似能立，所有過失，說名能破。謂彼初似能立者，有種種缺減過性，或犯立宗過性者，宗之九過，不成因性，不定因性，相違因性，因之十四過。喻過性者，喻之十過。今爲顯示此言以開曉於問者，故名能破。大疏曰：立者過生，敵責言汝失，立證俱問其失者何，名爲問者，敵能正顯缺減等非，明之在言，名顯示此，因能破言，曉悟彼問，令知其失，捨妄起真，此即悟他，名爲能破，此即簡非，兼悟他，以釋能破名。簡雖破他，不令他悟，亦非能破。

第七節 似能破門

(論) 若不實顯能立過言，名似能破。 Fallacy of Refutation (Du-sambhassa) 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，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。

此明似能破不能破真能立也。若其語言不能顯實能立之過，名似能破。大疏曰：立者量圓，妄言有缺。——立者量圓，破者乃妄言其有缺也。——因喻無失，虛語過言，不了彼真。——不了立者量是真能立也。

——興言自負。——破者對真能立，妄與攻詰之言，徒自負而已矣。——由對真立，名似能破，準真能破，思之可悉，謂立者宗本無過，破者乃妄謂彼宗有過，立者因無不成之過，破者乃妄謂爲不成，立者因無不定失，破者乃妄謂爲不定，立者因無相違失，破者乃妄說爲相違，立者喻無過，破者乃妄說有過，如是言說，皆名爲似能破。大疏曰：夫能破者，彼立有過，如實出之，——如實而出彼立之過也。——顯示敵——謂所破者——證——謂同聞證義者——令知其失，能生彼智，——能生敵者證者之智也——此有悟他之能，可名能破，彼實無犯，——立者量不犯過——妄起言非，——破者妄起言非——以不能顯他宗之過，何不能顯，彼無過故。由此立名，爲似能破，本文二別釋八門竟。

第三章 以頌總結

① 已宣少句義，爲始立方隅。其間理非理，妙辯於餘處。

大疏曰：一部之中，文分爲二。此卽第二。顯略指廣。上二句顯略，下二句指廣，略宣如前少句文義，欲爲始學立其方隅。入義之中，理與非理，如彼理門，因門，集量，具廣妙辯。故曰妙辯於餘處也。

本書參考材料略舉如左

方便心論：後魏西域三藏吉迦夜與曇曜譯

如實論：陳天竺三藏眞諦譯

迴諍論：龍樹菩薩造後魏三藏毗目智仙共覆曇流支譯

印度六派哲學：本村泰賢原著

因明入正理論疏：唐京大慈恩寺沙門窺基撰

因明論疏瑞源記：唐大慈恩寺沙門窺基撰
扶桑撰津浪華僧潘風澆記

因明概論：太虛大師

因明綱要：呂澂述

因明大疏刪注：熊十力

陳那以前中觀派與瑜伽派之因明：許地山

因明學 本論

穆勒名學：嚴復譯

S. C. Vidyabhusana : History of the Medieval School of Indian Logic

Keith : Indian Logic and Atomism

世界史綱：梁思成等譯

因明正理門論述記：大城龍菩薩遺著英譯神泰撰

印度哲學概論：梁漱冥

因明入正理論疏節錄集註：梅光羲集註

中國哲學史大綱：胡適

附錄

墨家論理學的新體系

緒論

墨子名翟，魯人，與孔子同國。墨係從其祖大禹行義而爲之稱，并非爲姓者。莊子天下篇曰：「不能如此，非禹之道也，不足謂墨。」又曰：「以繩墨自矯。」「枯槁不舍。」荀子之非墨子曰：「刻死而附生，謂之墨」（禮論篇）。又曰：「其遂死瘠墨。」可知墨之爲義，殆滌除玄覽，淳樸大齊之謂，稱墨翟者，猶史佚史角，醫和醫緩之類也。其生卒年，後言人人殊，據史記孟子荀卿列傳，墨子時代，已謂：「或曰并孔子時，或曰在其後。」漢書藝文志云：「在孔子後。」清代畢沅所考據從班說，自後莫衷一是，迄無定論。閒詁年表：「謂當與子思并時，而生年尙在其後。」不盡可從。近人張仲如詳加徵討，斷定墨子當生於周敬王十年與廿年之間，適當孔子四十歲以後五十歲以前，與子夏曾子等齊年，誠爲確證焉。墨子初學於史角之後（呂氏春秋當染篇），又屢游楚，知必詳聞胙史之道（墨子書存道藏可證），又嘗學儒者之學，受孔子之術，既乃以爲其禮煩擾，傷生害業，糜財貧民，故背周道而用夏政（見淮南子要略）。觀其「摩頂放踵利天下」（孟子盡心）及「其徒百八十八人，皆可赴火蹈刃，死不還踵」（見淮南子秦族訓），即大禹「竭力而勞萬民」之義（見淮南子精神訓）。惟其時儒道法三家已有平

分天下之勢，墨子崛起其間，非有堅固之理論，敏銳之辯，似難遮他申己。此經上，經下，經說上，經說下，大取，小取諸篇所由作，而於論理學法則三致意也。此六篇墨經創成之後，信從者甚衆，莊子天下篇云：「相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦獲、已齒、鄧陵子之屬，俱誦墨經而信謠不同，相謂別墨。」則可知矣。惟此六篇是否墨子自著，各家見解殊不一致，晉魯勝謂：「墨子著書作辯經以立名本。」是勝以此經爲墨子自著者也。畢沅則以經上，經下，經說上，經說下爲墨翟自著。以翟自著，故號曰經，中亦無子墨子曰云云也。迨孫詒讓始疑此經非墨子所作，其說曰：「四篇皆名家言，其堅白異同之辯，則與公孫龍書及莊子天下篇所述，惠施之言相出入，……似戰國時墨家別傳之學，不盡墨子本旨。」近人胡適益衍其說，斷言此六篇皆非墨子所作，其理想約有四端：（一）文體不同。這六篇的文體句法字法沒有一項和墨子書的兼愛非攻天志……諸篇相像的；（二）理想不同。墨子的議論，往往有極鄙淺可笑的話，例如明鬼一篇，雖用三表法，其實全無論理，這六篇便不同了。六篇之中，全沒有一句淺陋迷信的話，全是科學家和名學家的議論，這可見這六篇決不是墨子時代所能做得出的；（三）墨者之稱。小取篇兩稱墨者；（四）此六篇與惠施公孫龍的關係。這六篇中討論的問題，全是惠施公孫龍時代的哲學家爭論最烈的問題，如堅白之辯，同異之論之類。還有莊子天下篇所舉惠施與公孫龍等人的議論，幾乎沒有一條不在這六篇之中討論過的。又如今世所傳公孫龍子一書的堅白、通變、名實三篇，不但材料都在經上下經說上下四篇之中，並且有許多字句文章都和這四篇相同。於此可見墨辯諸篇，若不是

惠施公孫龍作的，一定是他們同時的人作的，所以孫詒讓說這幾篇的「堅白同異之辯，則與公孫龍書及莊子天下篇所述惠施之言相出入。」又說：「據莊子所言則似戰國時墨家別傳之學，不盡墨子之本旨。」新會梁氏力駁其非，讀墨經餘記謂：「經上下經說上下大取小取六篇雖皆多言名學，而諸篇性質各異，不容併爲一談。大取小取，既不名經，自是後世墨者所記，斷不能因彼篇中有「墨者」之文，而牽及經之真偽，蓋彼本在經之範圍外也。（胡氏誤認六篇同出一人之手，此根本致誤處！）經分上下兩篇文例不同，經上必爲墨子自著無疑。經下或墨子自著，或禽滑盞孟勝諸賢補續，未敢懸斷，至經說與經之關係，則略如公羊傳之於春秋，欲明經，當求其義於經說固也。然不能逕以經說與經同視，經說固大半傳述墨子口說，然即非墨子手著，自不能謂其言悉皆墨子之意，後學引申增益，例所宜有。況現存經說，非盡原本。其中尙有後人案識之語，屢入正文，今因說之年代以疑經之年代，是猶因公羊傳有孔子以後語，而謂春秋非孔子作，大不可也。至經之文體與他篇不同，此正乃經爲墨子自著之確證耳。何也？諸篇皆有「子墨子曰」云云，則其必爲門弟子所記述而非墨子自著甚明。師之著述，其文體何故須模擬弟子所記？經文體與他篇異者，經爲墨子自著，他篇爲弟子記故也。胡氏反以此爲經非墨子之證，何也？胡謂經爲惠施公孫龍之徒所著，殊不知以文體論，墨經決非施龍時代之產物，而實爲墨子時代之產物，試將老子與莊子比較，論語與孟子比較，即可知當時二百餘年間，文體變遷甚劇，前此文約而旨微，後此文敷而旨暢。施龍時代之文，則莊孟國策其代表也，墨經之文，乃與易象傳及春秋

頗相類，此種文體，戰國無有也，胡云：與他篇理想不同，此實不然。墨子之教，曰智與愛，他篇多教愛之言，此經多教智之言，其範圍本應有別，且此經根本理想實與墨教一致（如「仁體愛也，義利也。」）「任士損己而益所爲也。」「無窮不害兼」諸條最明。）其他篇與互有詳略，則固宜然耳。（胡氏謂明鬼等篇多迷信之言，此經無有，以是爲不同出一手之證，此論非是。墨子惟天志明鬼兩篇有迷信之言，所謂言各有當耳。不能以此爲墨家之根本義，胡氏又謂墨子時科學思想不應如此發達，此亦不然。墨子距公孫龍百餘年耳。其間并無特別理由可以促科學之發生，然則公孫龍時所有之科學思想，何以墨子時必不能有？且墨子備城門以下十一篇，皆須有科學爲之基礎，乃能有此類之發明，若公孫龍之徒，則惟詭辯耳。抑不足以語於科學也。）墨經與惠施公孫龍一派學說之關係，最當明辯，施龍輩確爲「別墨」，其學說確從墨經衍出，無可疑也。然斷不能謂墨經爲施龍輩所作。蓋施龍所祖述者，不過墨經中一小部分，而其說之內容又頗與經異也。經上篇并無「堅白異同」「牛馬非馬」等論，（第六十六條「堅白不相外也。」「白不」二字，全屬後人妄加，據經說文無「白」字，且專釋「堅之相外」可證。）經下篇雖有數條，（第十六條「不堅白說在無久與字，堅白說在因。」第五十五條「狗犬也，而殺狗非殺犬也可，說在重。」第六十七條「牛馬之非牛，其名不同，說在兼。」而辭極簡約，是否卽如後世名家之所說，蓋未可知。經說上篇，此類文亦絕少，下篇則多矣。且有并文字亦與今本公孫龍子同者，殆卽龍之徒所爲說也。細按四篇之文，經下或比經上時代稍後，其兩經皆墨子著耶？抑經下出諸弟

子耶？未能確斷。經說則決非出自一人，且并未必出自一時代，或經百數十年遞相增益亦未可知，故其文詳略顯晦，互不相同，則雖公孫龍之徒所論述者亦在其中，固無足怪。至於「臧三耳」「白馬非馬」「矩不方」「規不可以爲圓」「白狗黑」等詭辯之說，則四篇中固未嘗有也。莊子天下篇「俱誦墨經」而倍譎不同，相謂別墨，以堅白同異之辯相譬，以矯偶不侔之辭相應，「謂其同出於墨經而倍譎不同，互相諱以「別墨」別墨者，言非墨家之正統派也（胡氏讀「相謂」爲「自謂」大非宜。）夫墨經含義甚豐，乃僅撫其「堅白同異矯偶不侔」之部分相譬相應，而所推演又或整於經旨，則謂之「別墨」宜矣。若如胡氏說，則所謂「俱誦墨經」者，究誦何物？明之有經兩篇，必指爲非經，而別求經於他處，甚無謂也（胡氏指尙同兼愛等篇爲墨經，非是。此諸篇，篇各有三，蓋當時「三墨」之徒各記所聞，其文乃論體而非經體，三墨并宗等，則此經上下二篇而已。）斯言可謂得之矣。卽近人張仲如亦尊畢說，以翟自著爲是。其說曰：「其辭旨精妙簡奧，獨異諸篇，可證。又獨此上下二篇稱經，經各有說，其體例爲天志兼愛，各有三篇，出自三家者迥殊。卽知三家所說之書，不能稱經，亦其證。又莊子天下篇曰：「其道不怒，又好學而博不異」是爲墨子兼愛，并著經明兼之括論……并晉魯勝墨辯注敘曰：「墨子著書作辯經，以立名本。」皆其確證。又曰：「此經蓋墨子自著，用教學者，以名析名相始以遺除名相終也，大抵經上舉名擬實而立定義，皆演繹法；故經文莫不注重句首之標題；經下破除俗見而入正理，皆歸納法；故經文莫不注重句末之結論。墨道之大繫乎此，儼然佛教之有相宗，蓋藉形之下學，以通

形上之道，使人皆受用不盡。是猶莊周一問未達者，讀他人能勝任哉。莊子齊物論未始非感於墨經而作，如曰：「天地與我并生，而萬物與我爲一。」是即墨道之所以爲兼也。曰：「請言其畛，有左有右，有倫有義，有分有辯，有競有爭。」是即經上所謂「體分於兼也。」曰：「分也者有不分也，辯也者有不辯也。」是即經下所謂「無窮不害兼」也。故知墨子著經所以明兼也。荀子天論篇曰：「墨子有見於齊無見於畸」有以夫。」愚案梁張之說是也。墨子固非盡討論智識論理爲能事，惟其所說處處皆適合三表法，故其弟子從其天志尙同兼愛諸篇發展，則成偏重教學之墨學；從其墨經發出，則成教智之墨學，況名學原始於書契，而墨子實始辯異同以成家，使墨經非翟自著，其家數則又何恃乎？

雖然，天志尙同兼愛等篇，闢教愛之墨學多係弟子所記，章條句讀，頗易尋究，習之者多；而經上下經說上下及小取大取二篇，教智之墨學，在古藉中本稱難讀，自漢武尊崇儒派流，罷黜百家之流，除魯勝爲墨辯作註外，幾無人顧及，不幸其所注今亦已亡，簡畢脫落，語多訛亂，有由來矣。以孫詒讓之博學，猶言無以正之，況其他乎？所幸近年以來，學者多憑西洋之邏輯印度之因明，解墨經以爲條貫，始知此六篇爲墨家獨有之論理學，且詳於辯律之部焉。若孫詒讓、梁啓超、章太炎、太虛法師、胡適之、張仲如，有徵引闡發組織，往往邁於前輩，吾人今日得略窺墨經之涯浚，當知作始者之勤之於前也。

一 知識之本質及其來源

新會梁氏曰：「墨子之所以教者，曰愛與智。天志尙同兼愛諸篇，墨子言之而弟子述之者，什九皆

教愛之言也。經上下兩篇出自墨子自著，南北墨者俱誦之，或迹所聞，或參己意以爲經說，則教智之言也。此說甚確，墨子之教愛者多矣。知而習之者尤多矣，非本文範圍所及，容後另文論之。茲將教智之學，有關於論理學之材料，以次而僭論焉。今先談知識之本質：

一、(經) 知材也

(說) 知(材) 材字舊衍。知也者，所以知也。而不必知(不字舊脫)。若眼(舊作明從梁校改)。孫云：「此言智之體也。」梁氏曰：「材，本能也。」孟子云：「非材之罪。」「不能盡其材。」與此同義。此言知識之第一要素，必依官體，猶今生理學所謂器官(Receptor)，如眼耳鼻舌等是。此器官所以恃以知也。然有之未必遂能知，例如眼能見也，然有眼未必即能見也。如心不在焉視而不見，是其例也。

二、(經) 慮求也

(說) 慮也者，以其知有求也。而不必得之，若睨。

慮者，據所以知之官能向一定之方向發動，以進求新知也。略當百法明門論之「尋」Vivarta (Initial application)(伺)Vicara (Sustained application)二心所，謂尋求，會心恩逮於意言境。爲性，伺謂伺察，會心恩逮於意言境。細轉爲性，邏輯所謂思考 Reasoning 亦卽此。此言新知僅此主觀之條件，知識未必遂得，例如睨而視物不能斷定果屬真見否，蓋依謀思推度之狀也。畢云：「謀慮有求。」孫云：「說文心部云：慮，謀思也。」皆與此相發明，可供參考。

三、經知接也。

（說）知：知也者，以其知遇物而能貌之。若見。

孫云：「此言知覺之知。淮南子原道訓云：「感而後動，性之害也，物至而神應，知之動也；知與物接，而好憎生焉。」愚按「性之害，好憎生」，涉及情之範圍，非正釋也。此言將所以知之官與外界的事物相接觸，而取得其印象也。蓋人類精神與外物相接觸時，目遇之則有色，耳遇之則有聲，鼻遇之則有香，舌遇之則有味，色聲香味似寓於外，而精神已發動於內，內外相感觸，最先有其覺性者，知也。亦即感覺（Sensation）也。接者，感受也。即百法明門論之受心所。（Vedana）feeling aroused by sensation 成唯識論爲「受心所」立界說曰：「受謂領納順違俱，非境相爲性。起愛爲業。能起合離非二欲故，有作是說。受有二種：（一）境界受，謂領所緣。（二）自性受，謂領俱觸。唯自性受，是受自相。以境界受，共餘相故，彼說非理，受定不緣俱生觸故。若似觸生名領觸者，似因之果，應皆受性，又既受因，應名因受。何名自性？若謂如王食諸國邑，受能領納，所生受體，名自性受，理亦不然，違自所執，不自證故，若不捨自性，名自性受。應一切法皆是受自性。所被所說但誘嬰兒，然境界受，非共餘相，領順等相，定屬己者，名境界受，不共餘故。」貌即攝取其狀態而成印象。普通心理上發生印象之次序，首由外物刺激感官，次達神經，更由神經傳入以至於腦，至此乃呈印象。及其時過境遷，一念忽生，其印象即再呈現，如親其物然，此皆意識能執持前境之功能也。惟僅有此接受外界之狀態，而印象之，不能分別其何者爲何，猶不能稱完整之知識也。

四、經 怨明也。

〔說〕怨也者，以其知論物，而其知之也著。若明。

「怨」字舊本皆作「怒」，此從道藏本吳鈔本，怨字不見字書，疑當爲智字之古文，非攻篇中云：「此則怨者之道也。」可證。顧云：「怒即智字」則怨者即智者。此言將所發動對象之官能而接受之，猶不足謂知識也，必須將感官所接受之印象以智慧了別之，分類比較綜合有倫有則，俾所接受之印象，極成一明確概念之謂也。則是「以其知論物而其知之也著」也。此條所言略當心理學上之「知覺」(Perception)。知覺云者，能將事物全體之心象，隨所觸而表現於外，確認其性質形態大小輕重，地位方向及其同異之關係者也。譬如有粉筆於此，在感覺則目遇之而爲白，手觸之而爲堅，各感覺隨其所司而不相混，使吾人之知識僅止於斯，則除色觸等局部之認識而外，宇宙間將無完整之認識，知覺即心象之代表全物者也。結合屢次之經驗局部之感覺，而爲一整個之活動，故一見粉筆，不惟能知其堅，不惟能知其白，并審其性之冷，其用之於書寫，而成一「分析」「比較」「綜合」之作用焉。孫卿正名篇云：「所以知之在人者謂之知。知有所合謂之智。」亦此意也。

總上以觀，墨子之論知識之本質不外四種程序，首須有接受外界之器官，器官損壞，根本不能得智識；但僅有接受外界之器官，若不將此器官向一定之範圍去活動，則外界之領域無限無由認定，亦不能謂之知識也。惟僅有向外界發動之器官，而無外境爲對象，仍不能自生印象，故第三要素須與外

境相接受也。有一定活動之器官矣。有外境與內界官能相接觸矣。然不將「所知境」與「能知心」聯絡一氣，「比較」「分類」「綜合」仍不能爲完整之智識，故第四須以其知論物而其知之也著也。今以例明之，則官能若照相機，慮若照相機向一定方向，知若照相機與外境相接觸，恕則非照相機所能喻，須將外境了別比較，乃心理組合之作用也。簡言之，前二屬能知之心理，第三屬所知之境界，後一則能知心理與所知境界聯合而比較之也。

知識之本質將所知境與能知心聯合固矣。惟此聯合過程之條件又如何耶？墨子提出「時間」Time與「空間」Space一觀念爲組合智識之外緣。

（經）久：彌異時也。

（說）久：合古今且暮。

（經）字：彌異所也。

（說）字：家東西南北（家古蒙字，舊作家，在西字下。）

舊本久上有「今」字，家舊譌作家，錯箸西下，顧王二校均以爲衍，餘杭章氏亦云：「原文今字家字，均是衍文，刪去，統法斯整鍊。」孫云非衍，曲爲之解有誤。今從章校改。梁氏釋此兩條言：「異而俱之於一」之兩種重要關鍵：一曰「久」，則「時間觀念」也；一曰「字」，則「空間觀念」也。「彌」周徧也。即相盈之義，古今且暮雖異，合而俱之於一，則「久」之觀念成，東西南北雖異，蒙而俱之於一，則字

之觀念成，頗似佛典無時量無力量之義。例如能知一堅白粉筆，皆心理作用存焉。知其堅物，即其白物之性，則時間之組合，知其堅白兩性相盈，則爲粉筆之空間組合也。有此兩種觀念，然後知識得有聯絡。知識之本質已如上述，然此知識從何而來，斯爲之來源問題。墨子論知識之來源共有三種。

（經）知聞說親。

（說）知，傳受之聞也。方不瘳，說也。身觀焉，親也。

人之所能得有智識恃有三術：（一）曰聞知；（二）曰說知；（三）曰親知。「親知」爲尙，「說知」次之，「聞知」又次之。今詮釋如左：

一親知，由五官感覺所得之知識，此科學之所尙也。因明以爲「現量」（Perception）。瑜伽師地論所謂「世間極成真實」。如見赤白，吾知其爲顯色也；方圓長短，吾知其爲形色也；取捨屈伸，吾知其爲表色也；言語風林，手擊鼓，吾知其爲聲也；沉澱，吾知其爲好香也；蒜薤，吾知其爲惡香也；塊石，吾知其爲平等香也；醋，吾知其爲酸也；蜜，吾知其爲甘也；澀、滑、緩、急、冷、軟、飢、渴、飽、力、劣、困、疲、黏，吾知其爲觸也。遇而可知，歷而可識，雖起聖賢，弗能易也。現實證驗以身觀爲極，此爲近代西洋知識之感趨實驗，而邏輯 Logic 以「歸納」Inductive 爲極，則以身觀爲可恃焉也。

二方不瘳，說也。由推論而得之智識也。猶因明之「比量」（Inference）。瘳即障字，身觀所得之知識較爲可恃矣。然端限「身觀」之來源，其範圍至狹，僅依此而捨其他，則知之領域縮矣。故身觀之外，

又須說爲補助。「說」者，則以已知推及所未知者，西洋邏輯演繹法之所究也。例如見土器存在，比知有人類，土器不障也。蓋有人類（同品）未必盡有土器，然無人類處（異品）則決無土器，故以某處之有土器，可斷其有人類也。隔岸見煙比知有火，岸不障也。蓋有火之處（同品）未必有煙，然有煙之處定知有火，此以隔岸見煙，可斷知其有火也。他若見聲而知無常也，以「所作性故」爲因，不必待他聲一一而驗之，見張三死，李四死，而知凡人必死也。以「有生物故」爲因，不必待人人而驗之，能以既知推及所未知，卽方不障之義也。太炎先生云：「阻于方域，蔽于昏冥，縣于今昔，非可以究省也。而以其所省者善隱度其未所省者，是故身有五官，官簿之而不諦審，則檢之以率，從高山下望翳上木裕，裕若箸，日中視日，財比三寸孟，且莫乃如徑尺銅槃，校以旬股重差，近得其真也，官簿之而不徧，則齊之以例，故審堂下之陰，而知日月之行，陰陽之變，見瓶水之冰，而知天下之寒，魚鼈之臧也。嘗一豚肉，而知一鑊之味，一鼎之調，官簿之而不具，則儀之以物，故見角帷牆之崩，察其有牛，飄風墮麴塵庭中，知其里有釀酒者。其形雖隔，其性行不可隔，以方不障爲極。」此亦闡明說知之功能也。

三、傳受焉，聞也，卽由傳聞而得之知識也。因明以爲「聲量」，歷史地理記載之知識屬之。例如史記記載楚有屈原其人也。人將問之曰：汝何恃而知有屈原其人也，恃親知耶？則不能起九原之下取屈原之身而證之。恃說知耶？更不能以既知之杜甫李白而比知其所未知之屈原也，況又何恃而說有杜甫李白諸人耶？微特歷史之記載如是，則地理之記載亦然。設未適巴黎，然法國之地理志焉，將恃親知

耶？則吾未嘗一往，寧撥法國地理所記載之巴黎爲無耶？將恃說知耶？更不能以既知中國之有南京比知法國之有巴黎也。況中國之南京外人未經親歷，又將何恃而爲有耶？是故往古之事，則徵諸史傳，異域之狀，則察諸地志，皆非身一一所能親歷，而亦無術可以比知，其勢力不能不恃諸傳受也。太炎先生有言：「蒼頡隸首者，我以此其有也。彼以此其無也。蒼頡隸首之形不可見，又無耑兆足以擬有無，雖發芻得此骹骨，人盡有骨，何遽爲蒼頡隸首？親與說皆窮，徵之史官，故記以傳受爲極。今辯者所持說爾，親與聞，其辯亦不立（違於親者，因明謂之「現量相違」(Incompatible with perception)；違於聞者，謂之「世間相違」(Incompatible with public opinion)；姑言水熱火寒，於現量相違也，如未至天山而言天山無有，此世間相違者也，」此所以爲辯者也。

人類知識之來源，固不外「親」「說」「聞」三種矣。惟此三者之間，不能偏恃焉。親知有最可恃者，如真現量 Perception 是。（行離動搖，明證衆境，親冥自體，故名「真現量」。）亦有最不可恃者，如似現量 Fallacy of perception (Pratyakhasa) 等。（真現量上，若有籌度，非明證境，妄謂得體，故名「似現量」。）說知亦有最可恃者，如真比量 Inference (Anumana) 焉。（用已極成，證非先許，共相智泐，故名「真比量」。）亦有最不可恃者，如似比量 Fallacy of Inference (Anumanahasa) 等是。（妄輿由沉，謬成邪宗，相違智起，名「似比量」。）而聞知真似，亦參半焉。近代研究史地，注重考據之學，皆補聞知之缺，學者應用推論之時，於此三者，當取其正確焉。近人太炎先生論「親」「說」「聞」

皆有不恃處，極爲詳盡并錄以爲之殿。

爲說者曰：三支不足以原物，故曰漆淖水淖，合兩淖則爲蹇，溼之則乾。金柔錫柔，合兩柔則爲剛，燔之則爲淖，或溼而乾，或燔而淖，類固不必可推知也。凡以說者不若以親（案近世之經驗之論理學家多持此說。）自智者親之，親亦有細，行旅草次之間，得被髮魁頭而魁服者，此親也。信目之諦，疑目之眩，將在說矣。眩人召闇案，闇案自垣一方來，卽種瓜瓠，陰未移其實于母鉤，帶于人見之，且剖食之，親以目以口則信，說以心意則不信，遠視黃山氣皆青，俛察海波其白皆爲蒼，易位視之而變，今之親者，非昔之親者，墨經曰：「法同則觀其同，法異則觀其宜」（梁案此兩條皆申說同異交得之術，極是。）親有同異，將以說觀其宜，是使「親」詘于「說」也。原物之質「聞」不若「說」，「說」不若「親」，今有聞火浣布者，目所未覩，體所未御，以說又無類，因謂無火浣布，則人莫不謂之蔽錮。墨經曰：「知其所以不知說在以名取。」（梁釋能知事物之某部分爲我所不知，則是自知其所不知矣，能自知其所不知，是求智識之一要諦也。愚案西哲有認完全不知，謂知之始，與此條有同義也。）此乃使親說交詘於聞也。凡原物者，以「聞」「說」「親」相參伍，參伍不失，故辯說之術奏，未其參伍，固無所用辯說，且辯說者，假以明物，誠督以律令則敗。夫主期驗者任親，亟親之而言成典，持以爲槩，槩者曰：盡莫不然。必不已也（墨經上。）而世未有盡驗其然者，則必之說廢，今言火盡熱，非能徧拊天下之火也，拊一方之火，而因言凡火盡熱，此爲踰其所親之域，雖以術得熱之成火，所得火猶不徧，以是言凡火盡熱，墨經通之

曰：「無矯不害兼說在盈否，知不知其數而知其盡也，說在明者。」（經下）則此言盡然不可知，「比量」成而試之，信多合者，則比量不惑也。若是言，凡火盡熱者，以爲「宗」則不諱，以爲「喻體」猶諱（宗者所以測未來，故雖言凡火盡熱無生。「喻體」者，據已往之成效言之，已往未嘗徧驗天下之火，則言凡火盡熱，爲驗其所驗之境。）言必有明日者，以昨往有今，必案昨往盡有今擬儀之也。物固有斷，則昨或不斷，而今或斷，言必有明日者，是猶言人必有子姓，以說不比，以親即無徵，是故主期驗者，越其期驗，墨經說推類之難曰：「此然是必然則俱爲麤」（麤讀爲麤。）此莊周所以操齊物夫。

二 辯之界說

墨經言辯有二種：

（經上）辯：爭彼也。辯勝當也。

（經說上）辯：或謂之牛，或謂之非牛，是爭彼也。是不俱當，不俱當，必或不當，不當，若犬。

（經下）謂辯無勝，必不當，說在辯。

（說經下）謂：所謂，非同也。則異也。同則或謂之狗，其或謂之犬也。異則或謂之牛，其或謂之馬也。俱無勝，是不辯也。辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也。

按此兩條，在墨經中最爲重要。辯之界說，卽西洋邏輯，印度因明研究之中心也。近人解釋有三種不同。梁任公以爲爭彼，卽爭對象也。梁氏之言曰：「辯者何？對於所研究之對象，辯論以求其是也。故曰

「爭彼。」經說云：「此牛渠非牛兩也。」換言之，即辯論者須以同一之對象爲範圍也，有兩人於此，一人曰：「甲牛也。」一人曰：「甲非牛也。」於是爭論起焉。此兩說不能俱是，必有一是有一非。例如甲實犬也，則謂之非牛者是也。謂之牛者非也。故曰：「辯勝當也。」經下云：「辯無勝，必不當，說在辯。」說云：「辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也。」本條云：「勝者當。」彼條云：「當者勝。」互相發明。墨子認論理學爲知識之泉源，故最重視之，非命上篇云：「言必立儀，言而毋儀，譬猶運鈞之上，而言朝夕者也，是非利害之辯，不可得而明知也。」墨經兩篇及經說，什九皆爲正名之用。大取小取，則言其應用之法也。故魯勝名經爲墨辯，以上兩條可謂墨辯之提綱矣。二、胡適則以爲爭彼當作爭彼，即爭駁之意。胡氏中國哲學史大綱卷上有言：「爭彼之彼字當作彼字之誤，彼字廣雅釋詁二云：「彼。」王念孫疏證云：廣韻引埤蒼云：彼，那也；又引論語子西彼哉，今論語作彼。」據此可見彼誤爲彼之例。「彼」字與「說」通。說文「說，辯論也。」古文以爲類字。从言，皮聲。說，頗，彼，皆同聲相假借。後人不知「彼」字，故又寫作「駁」字，現在之「辯駁」即古字之「爭彼」。先存有是非意見不同，一是一非，爭彼生矣。如何分別是非之方法，則名爲辯。三、章行嚴則以爲爭彼是爭他辭，即爭三段論法中之中名詞（Middle term）也。章氏名學他辯云：「公孫龍之他辯，在墨經號曰「爭彼」。經上云：「辯爭彼也。」彼與他同。爭彼也者，第三物之當否也。以爭彼爲辯，是之謂「他辨」（Logic of Middle terms）。特辨者，邏輯之通稱；辯者，論爭之別義。字訓有差，立意則一。其說曰：「辯，或謂之牛，（或）謂之非牛，是爭彼也。」謂一

物而有非兩說，卽其物而求之，無所得也，卽物而求之不已，惟有因物以付物，呼我爲牛者，吾應之以牛；呼我爲馬者，吾應之以馬。謂之牛則牛，謂之非牛則非牛，此非所論於名學也。名學必明是非，而非無由自定，因舉他物立於第三位以爲準則，謂如彼者方爲牛，否則非牛也。故曰「爭彼」。於是「牛」如何「界」之紛議起矣。經說下云：「以牛有齒，馬有尾，說牛之非馬也，不可。」又曰：「牛之與馬不類，用（義同以）牛有角，馬無角，是類不同也。」有齒乎？有角乎？皆謀爲牛作界。所謂彼也。如曰：

有齒爲牛 此獸有齒 故此獸爲牛。

或曰

有角爲牛 此獸有角 故此獸爲牛。

有齒有角，明明立於第三位爲他位爲他詞，形式不差，而意義有別，孰是孰非，是「爭彼」也。依經說言，有齒未可也，以牛有齒，馬亦有齒也。有角可也，以牛有角，馬無角也。有齒失其所爭，而有角得之也。雖然，有角爲牛，對於馬言之則正。天下之獸，不止牛馬。牛有角，他獸如羊鹿亦俱有角。推經說意，有角仍未得其所爭而當進以求之也。皆爭彼所有事也。「爭彼之彼」三說之中，各有所恃，惟胡氏謂爲彼字之訛，引論語「子西彼哉」作彼爲證，爲爭駁詰辯，則與辯者辯也。室者室也何異？在因明言之，適患「相符極成」之過（*A thesis universally accepted*）無多精義，梁氏謂彼爭對象較胡氏之說爲勝，然確立其對象如何能成其確實性（卽其對象）在名學占何等之重要位置，猶未指明。章氏之說則指明所

爭對象係爭三段論法之中名詞，即因明之「因」支，樹立辯者之壁壘，持較胡梁二說實爲殊勝也。蓋辯字爲墨經命脈所繫，與尋常界義有別，而名家作界等諸法則，爲後者一切推論之範疇，與尋常訓詁家迥異其趣，開宗明義，所不容忽視者也。

三 辯之功用及辯的根本法則

辯之意義已如上述矣。然辯之功用如何，此而不明，則辯之對象猶未判然。小取篇云：

「夫辯也者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑，焉（訓乃）摹略萬物之然，論求羣言之比，以名舉實，以辭抒意，以說出故，以類取，以類予，有諸己，不非諸人；無諸己，不求諸人。」

此段上半所云：（一）明是非之分，（二）審治亂之紀，（三）明同異之處，（四）察名實之理，（五）處利害，（六）決嫌疑，皆指辯之功用，惟其功用之大，不惟有益，且爲必要。故應知辯論之根本原則，故接曰：焉摹略萬物之然，論求羣言之比，以名舉實，以辭抒意，以說出故，以類取，以類予，有諸己，不非諸人；無諸己，不求諸人。摹略萬物之然，論求羣言之比，總論辯之根本原則，所謂摹略萬物之然，即搜求一切事物之真相。胡說摹略有探討搜求之義，極是。論求羣言之比，即比較各現象間相互之關係，既搜求一切事物，又比較其相互間之關係，若無符號爲表達之則，猶未盡辯之能事。故墨子曰：

（一）以名舉實——概念 Concept

(一)以辭抒意——判斷 Judgment

(三)以說出故——推理 Inference

此演繹法也。又(一)以類取，(二)以類予，此歸納法也。今次第論之。

1. 以名舉實

(一)以名舉實——卽桃名所舉之桃，李名所舉之李。概言之，卽邏輯所謂概念，有一特別概念，卽以特別之名號表出之，此所謂以名舉實也。惟何謂名？何謂實？斯亦春秋我國爭辯最劇烈之問題。夫名之爲物，語其有用則可以生同異，可以生是非，可以生吉凶，可以究天下之汙隆。語其無用，則名無得物之功，物無當名之兆，果一是一非歟？抑俱是俱非歟？欲知名之存廢，須先究「現象」及「本體」之分，若追究宇宙本體，名固非其所用，然從知識範圍內立論，則主辭 Subject 賓辭 Predicate 所立之判斷，或數判斷所推論之是非，悉基於軍事（例聲）單義（例無常）之名。善乎梁任公先生之言曰：「若是辯論宇宙根本原理，非專恃智識所能解決，無論若何辯法，終是「或是或非」或「俱是俱非」。此外凡涉及名相有因果關係之事物，則必「是不俱當，不俱當，必或不當矣。」可知名之爲物在無名學派（老莊楊朱之流）視之，自覺虛幻施設，不足語於事物之真相，然從知識範圍內推論，則有極大效用。今吾人既不能臻於「絕聖棄知，」「是非齊一」之境地，一語言，一會合，一思想，在在又須藉名以達意，藉名以推論是非，當舍無名學派之理論而取正名學派之理論，夫復奚疑？惟孔子正名分之名

(純粹倫理) 荀子正貴賤兼同異之名 (倫理論理參半) 求其純粹正同異之名, 其唯墨子乎? 墨經曰:

(經) 名實合, 爲。

(經說) 所以謂, 名也。所謂, 實也。名實耦, 合也。志行, 爲也。

(經) 實, 榮也。

(經說) 實, 其志氣之見也。使之如己。

所以謂, 名也; 所謂, 實也。此二句釋名實二字最爲精要。例如指此書謂「論理學」所指之書, 是所謂也。實也, 論理學所以謂也。名也。又如云: 「此人是名學家」或云: 「墨子是名學家。此人與墨子皆所謂也。實也。名學家所以謂也。名也。實當主詞 (Subject)。名當賓詞 (Predicate)。經說另有二條云: 舉告以之名舉彼實也。舉彼堯也, 是以名示人也。指是虎也, 是以實示人也。解釋名實, 尤爲明顯。近人梁任公先生云: 「實是客觀的對境。名是主觀上的概念。將對境攝取成爲概念, 概念對境, 一致融洽, 如印印泥, 印出的形象即原型的形象, 即謂之名實耦。」斯言可謂得之矣。

實, 其志氣之見也, 使之如己。此條志氣二字最不易解。孫仲容疑爲後來所衍, 梁氏非之, 其解以志氣爲事物之屬性, 是屬靜的方面 (志止也)。氣, 指動之方面。如水冷是其志, 流相是其氣。凡指一物, 須指其物全部屬性, 全部屬性, 即此物異於他物, 此即物之「己」, 恰如其己, 便謂實。此言極是。愚按使之

如己，即瑜伽師地論所謂：「如其所有性，諸法真實性」也。換言之，即如其屬性所含之志氣也。近人張仲如曰：「榮者，即老子所謂「道之華」也。大丈夫處其實不居其華而自華。志，誠於中者也。氣，形於外者也。其志氣之見也，使人如己，即莊子田子方篇所謂：「正容以悟之，使人之意也消。」固亦一別義矣。可供參證。

名之功用如上所述，名之種類，在邏輯中析有多種，此間所言厥惟有三：(一)曰達名；(二)曰類名；(三)曰私名。墨經曰：

（經）名：達類私。

（說）名：物，達也。有實必得之名也。命之馬，類也。若實也者，必以是名也。命之臧，私也。是名也，止於是實也。

達，通也，共也。達名，一切事物共通之名也，例如「物」，凡有諱有形有重者皆共得此名也。孫卿正名篇之：「萬物雖衆，有時而欲偏舉之故謂之物。物也者，大共名也。」可與此條相發明。(一)類名，以包括一類事物之名也。凡有馬之體之形之重之生命知覺運動者，皆得名之爲馬也。孫卿所謂「大別名」即類名也。私名，一事物專有之名也。例如臧，臧之名僅限於一人也。孫卿所謂「小別名」即私名也。梁任公先生謂：「達名表示共相，私名表示別相，類名表共中之別，別中之共。」尤爲明顯也。至細分名（或概念）之種類，西洋邏輯有純粹概念（Pure Concept）、經驗概念（Experimental Concept）、抽

像概念(Abstract Concept)、具體概念(Concrete Concept)、相對概念(Relative Concept)、絕對概念(Absolute Concept)、同一概念(Identical Concept)、等值概念(Equipotent Concept)、交叉概念(Cross Concept)、顯言概念(Dijunctive Concept)、不等概念(Disparate Concept)、矛盾概念(Contradictory Concept)、差等概念(Differentia Concept)、反對概念(Contrary Concept)、單一概念(Singular Concept)、普通概念(General Concept)、集合概念(Collective Concept)、合著概念(Connotative Concept)、不含著概念(Non-Connotative Concept)、積極概念(Positive Concept)、消極概念(Negative Concept)、缺性概念(Want Concept)、多種、茲不多贅；惟概念種類雖多，亦不外「達」「類」「私」以下再詳爲分析耳。

2. 以辭抒意

墨經所謂「以辭抒意」即邏輯所謂「判斷」(Judgment)，所以規定兩概念之連結也。判斷之以言語表現者，邏輯上謂之「命題」(Proposition)，即墨子所謂「辭」。如云：「人是動物」則人與動物主賓二概念涵義一致而使之合也。如云：「犬非植物」則犬之概念與植物之概念涵義不一致而使之離也。判斷之要素有三：即主辭(Subject)、賓辭(Predicate)、繫辭(Copula)是也。主辭者判斷之對象也，或謂之「主概念」。因明謂之「前陳」或謂之「所別」或謂之「有法」或謂之「自性」。賓辭者，係將主題之內容之一部分或全部而加以規定也。或謂之「賓概念」。因明謂之「後陳」或

爲之「能別」或謂之「法」或謂之「差別」賓辭之於主辭也，或爲其種概念，或爲其類概念，或表其特有性，或表其偶有性，或表其差異點，至於繫辭則爲連結主辭與賓辭，而表其間之關係，形成一判斷，評論時必用者也。如云：「犬爲生物。」犬爲主辭，生物爲賓辭，是之一字，則屬繫辭矣，以辭抒意者，即以命題的形式，表示所連繫之判斷也。

復次：以辭抒意之種類，即合二名物而論一意，或同或異，或是或非者也。藉邏輯而言，即判斷之種類也。判斷之種類如何式確定，殊非易易，蓋判斷本身，一面固須察其心理之性質，一面又須研究其所表現之「命題形式」，而形式云者，又非徒然，既須顧及歷史之性質，同時又須顧及本國之性質種種問題，循作者意見，判斷可因其性質上，而分爲「肯定判斷」「否定判斷」二種；可因其分量上而分爲「全稱判斷」「特稱判斷」「不定稱判斷」「單稱判斷」四種；可因其關係上而分爲「定言判斷」「假言判斷」「選言判斷」三種；可因其程度上而分爲「蓋然判斷」「實然判斷」「必然判斷」三種；共四類十二種，來日當另文僭論之。茲將墨子之一般材料，以邏輯固有分類法略分如下，俾嗜斯學者知所借鏡焉。

（經）彼彼此此（舊作「循此循此」，兩循字皆彼字之僞，又錯倒相間，本梁校改。）與彼此同，說在異。

（說）彼：正名者，彼此，彼，此，可彼（動詞）彼止於彼，此（動詞）此止於此，彼（動詞）此不

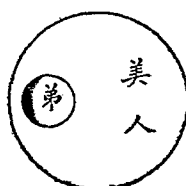
可，彼且此也。「彼」此亦可彼。（舊本彼字倒錯）「彼此止於彼此」（此六字疑涉上而衍），若是而彼（動詞）此也，則彼亦且此（動詞）此也。

此據西洋邏輯上內包（Intension）外延（Extension）之例，以明全稱概念特稱概念之異用也。「彼句此句彼此可」者，彼即賓辭，此即主辭，謂主辭之範圍，若與賓辭之範圍相等，則賓辭主辭皆可互換也。「彼此可」之彼字係動詞，謂以此爲彼也。「彼此彼此可」者，其彼皆屬全稱肯定判斷也。此種判斷其公式爲：「S者P也」，若以實例示之，如云：「凡人者，理性的動物也。」則S之範圍與P之範圍同一，是謂「彼此彼此可」。何以故？兩者皆全稱肯定故。蓋指人之範圍與理性動物之範圍相等，換言之，卽人以外無理性之動物，理性之動物以外無人之意也。故不惟彼此可，卽此彼亦無不可也。卽翻言曰：「理性之動物者人也」，亦合論理也。以西洋邏輯解之則云：「凡S之範圍，通於P之範圍，皆可互爲主賓。惟非爲「同一概念」或「等值概念」則不可。

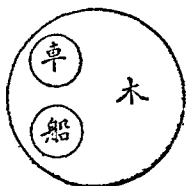
「彼彼止於彼，此此止於此」者，卽邏輯上之特稱肯定判斷也。特稱判斷則有內包外延之差異，今以實例示之，如人類中含有黃白黑棕紅五種，黃種之中有墨子在焉，是之謂「外延」。墨子屬黃種固矣。然墨子之爲人也，必有體有形有重有生命有知覺有運動有理性，是之謂內包。今謂墨子隸黃種人也，人類中之一可也。反言之，人類者，黃種也。黃種者，墨子也。是不可也。何以故？彼彼止於彼，此此止於此故。故當下斷案之時，必有度量分齊在焉，大祇言之，可以局部納於全體之中，斷不能以全體納諸局

部之中也，殆猶可以以履適足，不能削足就履也。竟彼彼不得也，竟彼彼則彼亦且此此，是即「黃種者，墨子也」之例也。墨經所謂彼彼止於彼，此此止於此者，不獨在全稱特稱判斷之應用而已，且於主辭賓辭之周延與不周延亦曾致意焉。此又與西洋邏輯相類似也。周延 (Distributed) 者，周遍外延全體之義也。不周延 (Undistributed) 者，單舉其外延之一部分也。茲仍舉例以明其概。如云：「凡人著動物也。」此主辭之「人」字包括人之全體而言，為周延。又如云：「某礦物為光輝體。」此主辭之「礦物」僅言礦物之一部分故「不周延」。總之，全稱判斷之主辭必周延，特稱判斷之主辭，必不周延。更就賓辭言之，如第一例「人」之範圍僅占動物全體之一部分故，「動物」之一賓辭亦僅涉及其外延之一部分，是謂「不周延」。然如「凡人非植物」此判斷，則人自為人，植物自為植物，人在植物全體之外，故植物之一賓辭包舉全體而為「周延」。要之，肯定判斷之賓辭「不周延」，否定判斷之賓辭為「周延」，概括言之，可得判斷之定式四種如左：

全稱肯定	A	主辭——周延	賓辭——不周延
全稱否定	E	主辭——周延	賓辭——周延
特稱肯定	I	主辭——不周延	賓辭——不周延
特稱否定	O	主辭——不周延	賓辭——周延



圖二第



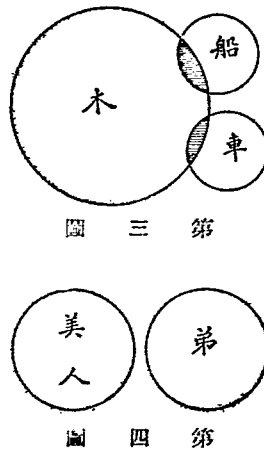
圖一第

然此不過不過就四種判斷之公式上而言，至墨經所謂彼彼止於彼彼此此止於此，則端指不周延而言之耳。故特稱肯定判斷，不似全稱肯定判斷，可以互為主賓，蓋賓辭多僅與主辭之一部分相同也。墨子小取篇有一段可以此理喻之，茲錄如下并為解釋焉。

（小取）其弟美人也。愛弟非愛美人也。車木也。乘車，非乘木也。船木也。乘船，非乘木也。盜人也。多盜，非多人也。無盜非無人也。惡多盜，非惡多人也。欲無盜，非欲無人也。愛盜，非愛人也。不愛盜，非不愛人也。殺盜，非殺盜人也。

以圖示之，此弟及車船，僅言美人中或木中之一部分，故不周延。有如第一第二兩圖，弟之外，尚有其他美人，車船之外尚有其他之木，故謂愛弟即愛美人，乘車船即乘木，以全體納諸局部之中其不合邏輯，理由顯極明，反言之，愛美人即愛弟，乘木即乘車船，亦復不成，蓋車船之外，固有他木，木之外亦尚有他物，如鐵鋼等為車船之原料，木與車船亦不周延，有如第三圖，而弟有時固可為美人，然有時亦可以不是美人也。有如第四圖。

其餘殺盜之論，亦可以同理喻之。凡人具有劫奪貨財行為，是名為盜，願盜雖是人而為，然人不皆為盜，以無盜之行為也。故多盜非多人，無盜非無人。惡多盜，惟惡多盜之害人，欲無盜，特望盜不再為盜，

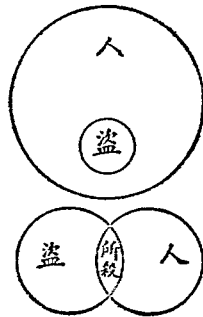


均與不爲盜之人無關也。特愛爲盜者，必非愛人之人，故不愛盜，惟不愛其爲盜之行爲，非不愛其人也。殺盜亦因懲戒其爲盜之非，非殺不爲盜之人，故非殺人，是固無可難者。荀子正名篇云：殺盜，非殺人也。此惑於用名以亂名者也。」荀子固未之審，以下列第五、第六二圖示之，其理極爲明顯也。

公孫龍子名實論云：「正其所實者，正其名也。其名正，則唯乎其

第五圖 第六圖

彼此焉。謂彼而彼不唯乎彼（不唯乎彼，猶言不限於彼，本梁說），則彼謂不行（彼謂不行，猶言彼之名不行），謂此而此不唯乎此，則此謂不行。其以當爲當也，不當而亂也。故彼彼當乎彼（彼彼者，謂指彼爲彼也），則唯乎彼其謂行彼（猶言其名行於彼），此此當乎此則唯乎此，其謂行此。其以當而當也，以當而當，正也，故彼止於彼，此止於此。可彼此（言以此爲彼，而彼且此言彼變此），此彼而此且彼，不可。」可與以上所言互相發明，特錄於此。



3. 以說出故

以說出故者，即以二辭或三辭而推論其原因與結果也。在邏輯稱謂「推理」(Inference) 推理者，以既知之判斷爲根據，而推知新判斷之謂也。但所根據之判斷有祇一種者，亦有二種以上者，如既知凡牛之非馬，便可知凡鳥之非牛；或既知凡人皆動物，便可知某動物爲人，此根據一判斷而得新判

斷之推理也。至如既知凡人皆爲動物是一判斷也。又知凡動物皆爲有機體，亦一判斷也，因此二判斷然後知凡人皆爲有機體，此根據既知之二判斷而始得新判斷之推理也。凡人皆爲有機體依前一判斷而立，故曰以說出故也。「故」當英語之 (Cause)，亦即因明三支中之「因支」Reason or Middle term (Hetu) 示其言之所足立之理由，亦即邏輯之「小前提」(Minor Premise) 也。故墨經開端解釋「故」字曰：

（經）故所得而後成也。

（說）故：小故有之不必然，無之必不然，體也。若有端，大故有之必然，若見之成見也。

孫云：「故之爲辭，「凡事因得此而成彼之謂。」墨子說與說文「故，使爲之也」義同。『漢書藝文志魯故二十五卷，顏師古注：「故者，通其指義也。」即凡事物之所以然，與孫說可互明。是其科學之精神，墨子全書，於焉獨寄。例如，尙同中篇屢云：「何故之以也；」兼愛中篇屢云「是其故何也；」可證故者，一切事物，所以成就之各因（主要條件）衆緣（輔助條件）也。故分有二種，一曰大故，二曰小故，總合因緣謂之大故，各別因緣謂之小故，例如見之所以能成見，其所需之因緣（故）甚多，依唯識義：眼識生起要由種子爲因，緣復有八：（一）者根（Organ），盲者根闕，遂不起故，（二）者境（Object），境不現前，亦不見故，（三）者空（Space），距離逼切，不可見故，（四）者明（Light），闇室無光，遂不見故，（五）者作意 Manaskara (Attention or preliminary mental excitation)，心不在焉，視而不見故，（六）

者六識 (Consciousness dependent upon Mentation) 睡眠悶絕，不獨起故；(七)者七識(Klista-Mano Vijnana (Soiled-Mind Consciousness or self-Consciousness))；(八)者八識 (Aha Vijnana (Repository Consciousness)) 滅盡定(Nirodha-samapatti (The mental training leading to the cessation of all existence))中，無餘依界，七八俱寂，轉識俱不起現行故。如是因緣湊合，見乃得生此。八緣中僅有其一，不必定成「見」，故曰「小故有之不必然」。然無此各因衆緣，必定不成「見」，故曰「無之不必然」。蓋小故者，分大故之一體也。其性質如尺之有端也。合小故（如上八緣）則成爲大故。大故必兼小故，俱此大故則「見」成。若小故闕少則不得成。是在大故所成事物之中，必由於無小故闕少之過，故曰「大故有之必然」。必然者，必由於無小故闕少之過，乃能然也。譬如上例且有主因衆緣，眼識乃生，若因緣闕少，則見不成見，必具各因衆緣然後見成。故曰：「若見之成見也。」又如有人身遭五傷，若僅居其一，未必致命（有之不必然）；無此各別五傷，則決不致命（無之必不然）；然若合諸五傷（小故）遂成致命，此亦大故有之必然之一喻也。以上惟隨文闡釋也，將以上墨經所言亦可用於辯說之道。墨經所謂小故，即因明之因，因局故謂之小故。如曰：「聲是所作。」然聲不必定出所作，因不與宗相對立，故曰有之不必然。聲雖不必定出所作，聲固多有出於所作者，不可謂聲無所作性；然且無因，宗必不立，故曰無之不然。「喻體」次因，以相要束，其宗必成，故曰有之必然驗。墨子之爲量，固有「喻體」而無「喻依」者矣。按墨經又曰：

（經）體分於兼也。

（說）體，若二之一，尺之端也。

體謂部分，兼指總體，部分由總體之分，一爲二之分，端爲尺之分，體分於兼，猶一之於二，端之於尺也。兼者，因明所謂「俱品」分者，因明所謂「同品」，「異品」分於兼之謂體，無序而最前之謂端也。猶今人所云極端也。一體有「兼」與「分」，體若舉名曰尺，「兼」若全尺，「分」若一尺而有兩端，尺體雖一，尺端則二。今以所作之因成聲無常之宗，則所作者必是無常，曰「同品定有性」(All things denoted by the middle term must be homogeneous with things denoted by the major term)而常住者必非所作，曰「異品徧無性」(None of the things heterogeneous from the major term must be a thing denoted by the middle term)猶一尺而有兩端也。故端者以正負二性，盡有無同異之邊際者也。然因之對於宗法，但取其能成立，而不必能盡宗法上有無同異之邊際，故所作性雖定無常，而無常則不限所作；常住者雖徧無所作，而無所作非必常住，在聲亦然。聲雖定是無常，不必定是所作，因中有「同品定有性」，「異品徧無性」之兩端，而兩端又不必能盡宗法邊際，故曰體也者，若有端。若者未盡之辭，言雖有端而不盡邊際也。大故邏輯謂之「大前提」(Major Premise)即因明之「喻體」(Universal Concomitance (Vyapti))「喻體」通故，謂之大故，今設爲量曰：

聲是所作……………(因)……………小前提
凡所作者皆無常……………(喻體)……………大前提
故聲無常……………(宗)……………斷案

凡所作者皆無常，無常性較所作性寬，故曰大故，以極成能別之宗體而極成所別之宗依（聲即宗依），足以盡聲邊際，無有一聲而非無常，故曰有之必然。唯其必然，故立宗以爭之，設因以成之也。以聲之所作性，成立聲之無常性，則是以聲之部分觀，成立聲之大公例者，亦是散殊之思察而得決定之明見者，故況以見之成見也。合能成之見與所成之見，方是今之「喻體」。此體即為最大公例，窮盡邊際。若尺兩端，尺體定在端中，端外即是無尺，故曰體若一尺之二端也。二端者，是非同異也（糶太虛太炎二人說），是聲必同無常，異無常必非聲，此因明「同喻」[Homogeneous examples]「異喻」[Heterogeneous examples]之儲能乎。

4. 辯式

墨經論理學之特點在發明原理及法則，若論辯律其不能如西洋邏輯及印度因明之完備，固無待言，雖然追溯邏輯及因明萌芽之時，其缺點亦非絕無，寧獨墨子，我國之有墨子亦足以自豪也。若以墨子之辯律，持較西洋邏輯三段論法少一段，持較印度因明七支少四支，今以次臚列：

西洋邏輯演繹辯式合「大前提」「小前提」「斷案」三者而成，其式如下：

大前提……凡所作性必無常。

小前提……聲是所作性物。

斷案……故聲是無常。

印度古因明，是用「宗」「因」「喻」「合」「結」五支組織而成；惟細分可釐析爲八支，列左如下：

宗……聲是無常。

因……所作性故。

同喻……猶如瓶等，於瓶見是所作與無常。

合……聲亦如是，是所作性。

結……故聲無常。

異喻……猶如空等，於空見是常住與非所作。

合……聲不如是，是所作性。

結……故聲無常。

新因明祇取「宗」「因」「喻」三支，其式如下：

宗……聲是無常。

因……………所作性故。

同喻……………若是所作見彼無常（同喻體）如瓶等（同喻依）

異喻……………若是其常必非所作（異喻體）如空等（異喻依）

墨子辯律合小故（小前提）大故（大前提）二者而成，其式如下：

小故……………聲（宗依）是所作性（因）……………邏輯之小前提

大故……………凡所作性皆是無常（同喻體）……………邏輯之大前提

墨子之辯律初因，次喻體，不須先立因明之宗，或後加邏輯之斷案也。雖但有小前提大前提而無結論，然彼先小前提後大前提，則小前提之斷案於大前提者，固無待言矣。三支所用三名物同，而西洋邏輯三名皆兩見（指所作性無常及聲名各二見。）印度之宗依聲但一見，墨辯則唯因之「所作性」兩見，餘皆一見，故此三種演繹推理辯式，在成立自心之比量正知，墨子最爲簡捷，然若舉以曉喻他人（他比量），反證以異喻之徧無性使所成之宗顛撲不破，則又須以因明之三支法爲最謹嚴矣。邏輯演繹推理與墨經斯其短于因明也。

四歸納法的探討

歸納推理，由對演繹推理而立名義也。演繹據總以推分，斷案之所言不出於前提範圍之外，故由此推論，祇由全而知偏，依公而證獨也。若夫歸納之推理則異乎是。歸納法者，由分以求總，不先設立一

大前提，惟從殊之事物，加以精密有系統之觀察，或用試驗法以決定每種特殊事物之關係，求得會通之公例，或普遍之通律耳。縱令其所根據亦爲公例通律，而所求得則爲例愈公通律愈大，故此歸納之特質，在由分以求總，匯獨而爲公也。其推論悉將已知納於未知之中，吾人祇將已知之事實各各輕驗，此未知之領域則可推知矣。如由「凡有生者必有死」而推及「人皆有死」，抑由「凡人有死」而推證「某甲必死」，此演繹法之極則，盡人而能解也，雖然萬一有一人或若干少數人可以有不死之術，則凡人必死之大前提動搖矣。大前提既發生疑問，則「某甲必死」之一斷案，何恃而能立耶？故培根（Bacon）以爲演繹導人入於武斷之途，非無見也。其所著新工具論（*Novum Organon*）一書，曾舉一例示之：見甲之物體有重量也。乙之物體有重量也。丙之物體有重量也，乃至無論何物無不有重量也。於是而立一切物體皆有重量之大前提，乃爲鐵案而不可移，而故「丁之物體有重量之一斷案亦可確立不拔，此歸納之特點也。故演繹法只以總含分，由公容獨，歸納法專由部分而推全體之思想活動，近世學者多宗之，孰知我國二千年前之墨子已倡言之矣。墨子曰：

推也者，以其不取之同於其所取者，予之也。是猶謂他者同也。吾豈謂他者異也。夫物有以同而不，率遂同。

譬如吾立一「凡人必死」之宗 Thesis (*Siddhanta*)，人得因何之緣由之之詢之，而吾當謂因見夫墨子死也，孔子死也，孟子孫卿死，拿破崙拜倫死，乃至亞里斯多德蘇格拉底亦死也。因見往古之

人皆死，而現在之人及將來之人與往古之人同類，故可推知現在之人暨未來之人亦必死也。吾人已觀察往古之人如此，推知凡與往古之人同類亦必如此，皆歸納推理也。往古觀察之例，即「其所取者」現在及將來觀察之同類事物，即「其所不取者」。因其所不取之事物與所取之事物同，故可決定以其所不取之同於所取者予之也。「以類取」「以類予」亦同此意。是猶謂他者同也，言同一自相矛盾也。吾豈謂他者異也，言愚與知異也。合言之，謂立辭不過辯別質量之異同，然往往異同懸隔，其宗旨可即語氣分別之，亦須審度不容忽也。夫物有以同而不（孫云：讀爲否，）率遂同者，此言物有多分相同，實不盡同，遂可以其同而用之。此知墨子論理學，特重歸納，是其獨有之精彩也。今再將歸納法之根本作用，略述梗概如下：

（經）正：（舊作止從梁校改，）因以別道。

（說）正：（舊作心，）彼舉其然者，以爲此其然也，則舉不然者而問之。

此論推理之蔽莫甚於僅見一面而不見其他方面，如彼若舉非墨及不兼愛以爲不然者，而我則舉墨者兼愛之利而詢問之，彼見其利，則知二者孰是孰非，即因明所謂「眞能破」（Refutation）正其「似能立」（Fallacy of Demonstration）也。又：

（經）正：類以行之，（舊作人，從孫校改，）說在同。

（說）正：（舊作止從梁校改，）彼以此其然也，說是其然也，我以此其不然也，疑是其然也，此然

是必然則俱。

此言歸納方法當以類行之，類以行之者，謂當取諸已知之相同者，予之未知相同者而知之也。其類同者則異而俱之於一，如甲死則乙亦必死，乃至丙丁等亦必死，要在彼此同一關係點也，故云說在同。凡物之同一關係點者，必有所以同一之故，而其類難盡同一，彼然乎此則謂其如是，我不然乎此則疑其如是，而又不能謂其決不如是，亦且疑其爲如是，此論理歸納法求同求異或同中求異異中求同必經之歷程也。夫辯理辯事，能明其類，決定之初未敢遽以爲然者，亦信爲必然，斯同異交得而不困矣。

墨經對於同異問題有精細之探討，今先言其同異之種類，後申言求同異之原則。

（經）同：重體，合類。

（經說）同：二名一實，重同也。不外於兼，體同也。俱處於室，合同也。有以同，類同也。

此言同共有四種義，今以例明之，若二名而一實，重同也。如杜甫與杜工部二名俱指一人是也。邏輯謂之「絕對同一」。分體（局部）不能外於兼體（全體），體同也。如手足身體之一部分，交感神經是神經系統中之一部分皆是也。邏輯謂之「相對同一」。狀雖異而同一處所，合同也。如豬馬牛羊其狀雖異，謂所處所在則同也。同類之物具有相似之性質，類同也。如墨翟、培根、陳那、亞里斯多德、羯商羅主皆論理學家，是其例也。

（經）異：二，不體，不合，不類。

〔經說〕異：二畢異，二也。不連繫，不體也。不同所，不合也。不有同，不類也。

異亦有四種義，與同正相反也。今仍以例示之，若二名而二實，定二畢異，如培根非墨子是也。二體不相連繫，不體之異，如新約聖經非佛經是也。狀雖同而所在異，是不合之異，如釋迦牟尼與摩罕墨德是也。不相似者，是不類之異，如拜倫與秦始皇是也。近人馮友蘭曰：「必先知所謂同物之同，果爲何種之同；所謂異物之異，果爲何物之異，然後方可對之有所推理，而不致陷於誤謬也。」殆卽斯意歟？

復次，不同類之物，不宜持以比較，此亦推理所應注意也。經下云：

〔經〕異類不比（舊作吡，從梁校改）說在量。

〔經說〕異木與外孰長？智與粟孰多？爵親行賈四者孰貴？藥與虎（舊作霍，從孫校改）孰高？

量者比度是非，楷定真似也。此言事物之不同類，不宜持以比較也。如木與夜孰長，不宜問也。所以者何，藉唯識析之，「木」屬色法，Rupa (Matter literally form or shape)，「夜」屬不相行應法，The Citta-vijayavukta Dharmas，各不相謀也。智之多寡與粟之多寡，不宜持以比較，蓋前爲屬心所法，Caitasika Dharmas (Mental Properties)，後者屬色法耳。爵位，品行，價值四者，雖同言貴，然若問所親父母之貴，值品行之貴，或值賈道之貴幾何，不亦償乎？藥之高下，可與藥之同類相比，不能與虎之高下相比，義似如此。要之，事物之異類，不能持以比較，欲明事物之同異，須用考量方法，先定其類，然後始能施以比較，其關係也。若不先楷定類別，妄爲比較，猶被袞冠以嘯傲山林，於吟風玩月之際，而侈談仁義，微

失之俗抑失之迂也。

同異之種類述已，今將同異之原則，以次臚列。

1. 求同法 (The method of agreement)

（經）同：異而俱之一也。

（經說）同二人而俱見是楹也。

（經）法同則觀其同。

（經說）法取同……

孫云：「之一，猶言是一，謂合衆異爲一，」一與衆，名異而實一。取彼之異而俱之於此之一，斯謂之同。唯識家謂之「共相」，邏輯謂之「概念」，例如「孔子」「墨子」「荀子」之自相雖異，而俱爲「人」之概念，或「共相則同也。」冷「與」「流動」二也，而俱爲水之性則一也。二者何以俱以其相盈也。釋名釋宮室云，「楹，亭也；亭亭然孤立，旁無所依也。又孤立獨處，能勝任上重也。」是爲取楹喻一之義。二人俱見是楹，言人不一，而所見則一，即經「異而俱於之一」之義也。法同則觀其同，謂各循其條理，觀其孰爲真同，又孰爲似同，真似既辨，同之理自見也。

2. 求異法 (The method of different)

（經）法異則觀其宜。

(經說)法：取此擇彼，問故觀宜。以人之有黑者有不黑者也，正黑人與以有愛於人者有不愛於人，是孰宜？

取彼之一而俱之於此之異，斯謂之異。即「取此擇彼」之義也。例如同人類中有黑種者，有黃紅棕白而非黑種者，黑種與黑種之間固同，然持較非黑種則異。又正由其非黑種，然後別其黑種也。易詞而言：使天下之人純爲黑種，當無從辨其爲黑種或非黑種也。人類之中，非第有種之不同已也。抑亦有愛人與不愛人之分焉。不愛人如貪鄙寡恩之行爲，持與愛人之行爲如布施樂善爲公慈悲較，正顯其爲愛人之特徵也。廣問以求其故，博考以求其宜，即詢異之道也。

3. 同異交得法 (The method of agreement and different)

同異交得，爲歸納演繹最重要之法則也。梁氏於此條頗感難解，不謂無由，惟從因明「因之三相」(Three characteristics of the middle term) 釋之則極明顯。因明學中因對宗喻三支必有三相以堅定其確立之道，拙著因明學已詳言之矣。茲便說明，仍陳其概：(一)曰「徧是宗法性」和前例所舉所作性之因於一切聲決定徧有，凡所舉因當周徧於宗，不得相違於宗；(二)曰「同品定有性」於同品(品謂品類，同品即同類)中決定含有同種性質，譬如瓶等，同爲無常，名曰同品。蓋瓶與聲同類，而具有所作性之義。(三)「異品徧無性」者，即於異類中決無此種性質之謂。譬如虛空不是無常，與聲是無常不是同類，名曰異品。蓋虛空與聲異品，周徧推求決無所作性之義。同異交得知有無，端指因明

中「同品定有性」，「異品徧無性」而言，舉凡推理之際，將同品及異品交徧之中，即得知其有此性質，或無此性質也。同類中定有，異類中決無，故曰「同異交得知有無」也。

以上各條皆歸納推理上最重要之法則也。是故墨子推理方面不循私見以爲武斷也，必尋觀一事得其一關係點，更尋觀於有彼一關係點之未曾決知事，合之已曾決知事中之有彼一關係點者，察其以各各有此一關係點故，必爲同有某義之事，乃由所觀此事及推觀之各事，以各各有此一關係點，察方發見其所存普徧之真理，待成明決之知識也。非命上曰：

「故言必有三表，何謂三表？子墨子言曰：有本之者，有原之者，有用之者，於何本之？上本之於古者聖王之事，於何原之？下原察百姓耳目之實，於何用之？發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利，此所謂言有三表也。」

又非命下曰：

「是故言有三法，何謂三法？有考之者，有原之者，有用之者，惡乎考之？考先聖大王之事，惡乎原之？察衆之耳目之情，惡乎用之？發而爲政乎國，察萬民而觀之。」

試觀此「三表」「三法」無一不帶有歸納之意味也。今避繁複，不復臚列，典籍俱在，有志者自宜尋究焉。

五 方法論

論理上之方法探討，墨子小取篇立有七種：一或，二假，三效，四辟，五侔，六援，七推。今次第論之：

1. 或

「或也者不盡也。」經上云：「盡，莫不然也。」盡，全稱也。如言凡人必死，則主辭賓辭兩皆盡也。故曰莫不然。然事物之性質，有時亦有非莫不然者，如云：馬有黃，馬有白，吾人於此祇可謂馬或黃或白，斷不能謂凡馬皆白，凡馬皆黃，蓋其主辭之馬，均特稱判斷，即不盡也。復次，吾人對於某事物未能斷定多以「或然判斷」出之，如云：「某甲或有此種嗜好，」「某乙或有病。」亦即不盡之例也。

2. 假

「假也者，今不然也。」吾人對一事物假設其前後各條件，在此前後各條件之下，則主賓二概念之關係乃定，即「假」之義也。在邏輯謂之「假言判斷」(Hypothetical Judgment or Proposition)。其公式常以「若甲爲(或不爲)乙則爲(或不爲)丙」或「若甲爲(或不爲)乙則丙爲(或不爲)丁」等示之；例如「明日若晴，余將適西湖」「彼如有事則不來」之類，非目前之事實，先假設其如此，故曰今不然也。

3. 效

「效也者，爲之法也。所效者，所以爲之法也。故中效則是，不中效則非也。」說文云：「效，象也。」廣雅釋詁云：「效，具也。」效即法則，此言立辯必有應守之法則使人有所遵循，謂之效。其法則即謂所效，

能與推理如如相應則爲中效，反之，則不中效也。故欲觀所出之故是否真實，則莫如觀其「中效」或「不中效」也。經上云：「法，所若而然也。」經說云：「法，意，規，圓三也，俱可以爲法。」法，本作灑，說文灑部云：「刑也，平之如水，從水，騰所以觸不直者去之。從薦去，今文省。」從知法者爲一楷模，所以平天下之不平也。若，順也。所若而然者，謂依此楷模爲之，所得結果必與楷模同也。譬之爲圓，或以意識計度圓之觀念（意），或以作圓之規（規），或以所畫出之圓形（圓），皆有所軌範而可制成一圓模矣。中效者，即求所若而然，不中效者，即不依法而不所若而然也。

4. 辟

「辟也者，（畢云辟同譬。）舉也物而以明之也。」畢云：「也物」是衍文，王云：「也」字爲「他」字誤，「舉也物」即「舉他物。」愚案王說是也。一、舉他物以明此物正譬之義；二、他字本作「它」，古寫如「也」字，極易互混，墨子書中，不少此例也。子墨子曰：「子以三年之喪，非三月之喪，是猶裸者謂殯者不恭也。」此之謂譬。今人胡適之先生引說苑說惠施一段故事，解釋譬喻之功用極爲明顯，今照錄以資參證：「梁王謂惠子曰：『願先生言事則直言耳，無譬也。』惠子曰：『今有人於此，而不知彈者，曰：彈之狀何若？應曰：彈之狀如彈，則諒乎？』王曰：『未諒也。』於是更應曰：『彈之狀如弓，而以竹爲弦，則知乎？』王曰：『可知矣。』惠子曰：『夫說者，固以所知諭其所不知而使知之，今王曰無譬則不可矣。』」總上以觀，譬喻最大功用，則在以其所知諭其所不知而使之知也。因明三支之中喻 Example

(Udakarana) 居其一，亦可見在推理上地位之重要矣。

5. 倅

「倅也者，比辭而俱行也。」孫云：「說文人部云：倅，齊等也。謂辭義齊等，比而同之。」倅是以他物說明此物，用之於「以名舉實」(概念)及以說出故(推理)。倅係以彼判斷比較此判斷，用之於「以辭抒意」(判斷)。公孟篇公孟子謂子墨子曰：「君子恭己以待，問焉則言，不問焉則止。譬如鐘然，扣則鳴，不扣則不鳴。」子墨子曰：「今未有扣子而子鳴，是子所謂不扣而鳴耶？是子所謂非君子耶？」此之謂倅。公孫龍子跡府篇載公孫龍謂孔穿曰：龍聞楚王……喪其弓，左右請求之，王曰：「止，楚王遺弓，楚人得之，又何求乎？」仲尼聞之曰：楚王仁義而未遂也。亦曰：人亡弓，人得之而已，何必楚？若此仲尼異楚人於所謂人，夫是仲尼異楚人於所謂人而非龍異「白馬」於所謂「馬」悖。楚人乃人之一部分，對人不周延，故不能將楚人與凡人并稱；白馬亦馬中之一種，對馬亦不周延，亦不能與一切馬并稱。彼此之辭皆中效，即是「比辭而俱行」也。然倅之爲用，不惟彼判斷持較此判斷已也。亦可引人說而自立焉。陽魯問篇魯文君曰：「魯四境之內，皆寡人之臣也。今大都攻其小都，大家伐其小家，取其牛馬，奪其貨財，則寡人必將厚罰之。」子墨子曰：「夫天之兼有天下也，亦猶君之有四境之內也。今舉兵將以攻鄭，天誅可不至乎？」此則以倅辭立自說矣。

6. 援

「援也者，曰子然，我奚獨不可以然也。」孫云：「說文手部云：援，引也，謂引彼以例此。」愚案援即借衆以爲然之有力確證，使已說能立，而敵莫之能破，即今人所謂「援例」，多用之於「以說出故」。蓋凡物之「然」必有其所以然者在，知其所以然之道，不惟他人有之而然，即我有之亦莫不然也。故曰「子然，我何獨不可以然」是爲契合的歸納法。例如耕柱子曰：「驥足以責。」子墨子曰：「我亦以子爲足以責。」此之謂援。經說下云：「以所明正所不知，不以所不知疑所明，若以尺度所不知長，此明援之功用，端在以所以然之「然」正所未然，不以所未然疑其所以然之「然」也。」

7. 推

「推也者，以其所不取之同，於其所取者予之也。是猶謂他者同也。吾豈謂他者異也。夫物有同而不（孫云讀爲否，）率遂同。」此條意義，上文已述之矣，茲不復贅焉。公輸篇子墨子見公輸盤曰：「北方有侮臣，願藉子殺之。」公輸盤不悅。子墨子曰：「請獻千金。」公輸子盤曰：「吾義固不殺人。」子墨子起再拜曰：「請說之，吾從北方，聞子爲梯，將以攻宋，宋何罪之有？子義不殺少而殺衆，不可謂知類。」此亦推之例也。

六 推論謬誤之防禦

以上七條，皆墨經上合式之推論法，屬積極方面，惟西洋邏輯及印度因明中，除此積極合式之推論法外，尚有謬誤之防禦。謬誤 (Fallacy) 者，即思考之不正確也。邏輯上有「形式上之謬誤」，「材

料上之謬誤，「言語上之謬誤」三種，（詳拙作演繹推理的謬誤一文中）因明有宗過 *Paksabhāsa* (*Fallacies of the Thesis*) 因過 *Hetrabhāsa* (*Fallacies of the Middle term*) 喻過 *Udaharana* (*Fallacies of the Example*) 之抉擇，墨子對於推論上謬誤之分析，其不能如邏輯及因明之完密，固無待言，然其論七法之後，對於謬誤之防禦亦稍論及，觀其小取篇曰：

夫物有以同而不率遂同。辭之侔也，有所至而止（止舊作正，從孫校改。）其然也，有所以然也，其然也同，其所以然不必同。是故辟侔援推之辭，行而異，轉而危，遠而失，流而離本。則不可不審也，不可常用也。故言多方殊類異故，則不可偏觀矣」（孫云：偏與徧通。）

此言推論之際，宜嚴密剖析，若不求合乎論式，端以辟侔援推之辭爲足，其不陷於謬誤詭辯之途，蓋亦寡矣。此教人審用免謬誤也。

山陰虞愚德元章於閩南佛學院，時民國廿三年十一月。

本文參考資料

1. Mill, J. S. : *System of Logic. Satiocinative and inductive.*
2. Whately : *Elements of Logic.* 1869
3. Smith : *A first book in logic.*
4. Dewey John : *Essays in Experimental logic.*

-
5. Hibben J. G. : Logic, deductive and inductive.
 6. Keith : Indian Logic and Atomism.
 7. 屠孝實：名學綱要
 8. 張仲如：墨子年代考
 9. 虞 愚：因明學發凡
 10. 虞 愚：演繹推理上之謬誤
 11. 梁啓超：墨子學案
 12. 梁啓超：墨經校釋
 13. 胡適之：中國哲學史大綱上卷
 14. 馮友蘭：中國哲學史
 15. 章炳麟：國故論衡
 16. 釋太虛：現實主義
 17. 孫詒讓：墨子閒詁
 18. 范壽康：論理學
 19. 耶方斯著嚴復譯：名學淺說

-
- 20 謝循初譯：吳偉士心理學
- 21 張仲如：墨稱之探本
- 22 魏基：成唯識論述記
- 23 彌勒：瑜伽師地論真實品
- 24 釋太虛：真實義品講要
- 25 魏基：因明入正理論疏
- 26 章行嚴：名學他辨

因明學

一六二

國民政府內政部註冊二十六年四月廿七日執照警字第八五七〇號
民國廿五年十一月發行
民國三十年三月三版

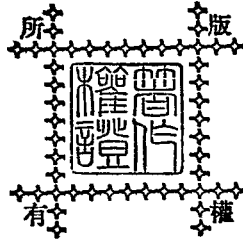
用大書

因明學 (全一册)

◎

實價國幣二元四角

(郵運匯費另加)



編者 虞愚

發行者 中華書局有限公司
代表人 路錫三

印刷者 上海澳門路
美商永寧有限公司

總發行處 昆明 中華書局發行所

分發行處 各埠 中華書局
(一〇九〇〇)