

版出年十二國民

因明學

道望陳 者著編

行印局書界世

劉序

中國文章羣裏的那些論難文，很難得有幾篇是合於邏輯的。不但後世的論難文如此，即使是聖經賢傳，也往往犯不合邏輯的弊病。例如被稱爲亞聖的孟軻，曾經說什麼：

楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也；無父無君，是禽獸也。

就是非常地不合邏輯的話。這大約因爲邏輯這東西，本來不是國產品，而是近來才從外洋輸入的吧。但是：邏輯是能使思維正確的南針，也是能使論難勝利的武器，中國人爲什麼不曾感覺到需要這麼一種工具呢？我想，或許是：(1)中國古代底學派和學派間，除所謂名家墨家以外，相互論難這件事，不很盛行；(2)儒家哲學重德而不重知，求善而不求真；(3)漢代以後，儒家思想定於一尊，差不多把中國底思想統一了，更無所庸其論難的緣故。

然而邏輯，是近來才從外洋輸入的；因明，卻是一千二百五十年前，就從印度傳到中國來了。

假如說一句：『因明是東方的邏輯』，這大約不能算是過分的話吧，縱然不是全同。有人說，西方的邏輯，原是東方的因明底後裔，由東方流轉到西方去的；這合中國人種西來的問題相類，當然還是未定的問題，且讓考證邏輯歷史的人去研究，咱們可以暫時不必管它。總之，因明和邏輯，同是思維論難的工具，而大同小異的；而且因明中不但有演繹的方法，連歸納的方法，也具體而微，這是咱們可以承認的。

但是西方的邏輯，產生了西洋現代的科學的文明；而東方的因明，卻除供印度內外各宗作玄學的思維論難的工具以外，簡直不發生什麼影響。在印度，或許是佛教衰微了，因明也跟着沈淪了。它到了中國，至少是一千二百五十多年了。爲什麼這一千二百五十年中，會不發生什麼影響呢？據我底

揣測大概有左列的兩種原因：

(1) 一般人以為因明是佛家的東西；除研究佛學以外，別の場合は無用的。所以一千二百五十多年來，只讓它埋沒於佛藏中；不但一般人不去過問，就是研究佛學的也不很注意。

(2) 翻譯因明論著的唐代玄奘大師，以及作疏的窺基大師們，只從『信』和『雅』的兩方面做工夫，而不從『達』的一方面做工夫。所用的既是鬼話（就是文言），而且是特殊的鬼話（遷就或摹仿梵文形式，寫成整齊的四言、五言、八言的句子，甚至勉強做成當時流行的律體鬼話文——駢體文）；不能像當時禪宗的和尚們用人話文（就是白話文）寫語錄的樣子，用人話文來翻譯或疏解因明論著。所以因明很不容易使一般人了解，而不能普及。

有這兩個障礙，所以一千二百五十多年來，因明之學，不能大昌，而中國人

依然過着沒有邏輯頭腦的生活，是無足怪的。

到了最近，有商務印書館於民國十五年九月出版的呂澂君編述的因明綱要，不幸還是走着老路，依然用的是特殊的鬼話，依然不能使一般人了解因明。

被特殊的鬼話，掩蔽了一千二百五十多年，不能被一般人所了解，這是因明底不幸；被特殊的鬼話，把因明掩蔽了一千二百五十多年，使中國人在這一千二百五十多年中，不曾得過邏輯頭腦的生活，這是中國人底不幸。要解除這些不幸，只有用現代的人話文來把因明說解一番。吾友陳望道先生底因明學綱要一編，就是應這種需要而作的。

編中說解明晰，而且把因明和邏輯作比較的說明，使讀者了然於它們兩者底異同；這些長處，自有本書自身底文字，呈現於讀者之前，無庸我再多說。我對於本書所感到的，是它能排除一千二百五十多年來因明被掩蔽的不

幸，能排除一千二百五十多年來中國人不了解因明的不幸，真是一種空前的盛業！此後因明之學，合邏輯並行於中國，使中國一般人都能運用使思維正確的南針，論難勝利的武器，將要從本書底印行而開始了。

一九三一年三月十日，劉大白，在杭州。

例言

一 國內文人論事頗有人常引因明，如章太炎氏；最近講邏輯的又常涉及因明，如近出的幾種論理學教本；而國內却還沒有一本像村上專精氏那樣文字平易說解簡明的因明學書可讀。學者要懂一點此學，都不得不去讀那艱深晦澀的舊書，時間實在有點可惜。所以前年秋季，復旦有若干青年，要通曉一點此學門徑，以爲閱讀及實習論辯文體之助的時候，我就每星期花了兩個晚上的時間，替他們寫出這一本小冊子來，做他們初步閱讀的書。

二 引例除習因明者不可不知的習例及其他一二處外，概用新例，以便容易了解。

三 書中有用邏輯參證，更易明瞭者，概和邏輯比較，以便習邏輯者取

作參考的資料。

四 學者如再作進一步的研究，可取大西祝氏的論理學（有胡茂如氏中譯本），村上專精氏的因明學全書，村上專精境野黃洋兩氏的佛教論理學，香村宜圓氏的東洋論理學史，與大疏等各種舊因明書對讀，——獲益當比較地快。

一九三〇年一二月述者，在上海閘北。

目次

劉序	一
例言	二
第一篇 概說	三
一 何謂因明	一
二 因明的新古	二
三 新古因明不同的大概	六
四 因明和邏輯的不同	二六
五 因明的八門	三一
1 真能立	三三
2 似能立	三五

3 真能破……………三五

4 似能破……………三六

5 真現量和似現量……………三六

6 真比量和似比量……………三七

六 論法的種類……………三八

1 論辯形勢上的區分——自比量、他比量、共比量……………三八

2 言語形式上的區分——表詮、遮詮……………四二

3 言語分量上的區分——全分、一分……………四三

4 言語意義上的區分——有體、無體……………四五

第二篇 真能立……………四七

一 真能立的地位……………四八

二 宗的建立……………四八

三	因的陳示	五七
四	喻的稱引	六七
第三篇	似能立	七三
一	謬誤論——宗過	七三
1	現量相違過	七四
2	比量相違過	七五
3	自教相違過	七六
4	世間相違過	七七
5	自語相違過	八〇
6	能別不極成過	八二
7	所別不極成過	八四
8	俱不極成過	八四

9 相符極成過……………八五

一一 謬誤論一一——因過……………八六

1 兩俱不成過……………八八

2 隨一不成過……………九〇

3 猶豫不成過……………九二

4 所依不成過……………九三

5 共不定過……………九四

6 不共不定過……………九六

7 同分異全不定過……………九七

8 異分同全不定過……………九九

9 俱分不定過……………九九

10 相違決定過……………一〇一

11	法自相相違過	一〇三
12	法差別相違過	一〇六
13	有法自相相違過	一〇九
14	有法差別相違過	一一四
三	謬誤論三——喻過	一一六
1	能立不成過	一一七
2	所立不成過	一二九
3	俱不成過	一二〇
4	無合	一一一
5	倒合	一一二
6	所立不遣	一二三
7	能立不遣	一二五

8	俱不遣	一二六
9	不離	一二七
10	倒離	一二七
四	三十三過類別	一二八
五	餘論	一二一
1	五問四記答	一三三
2	七因明	一三四

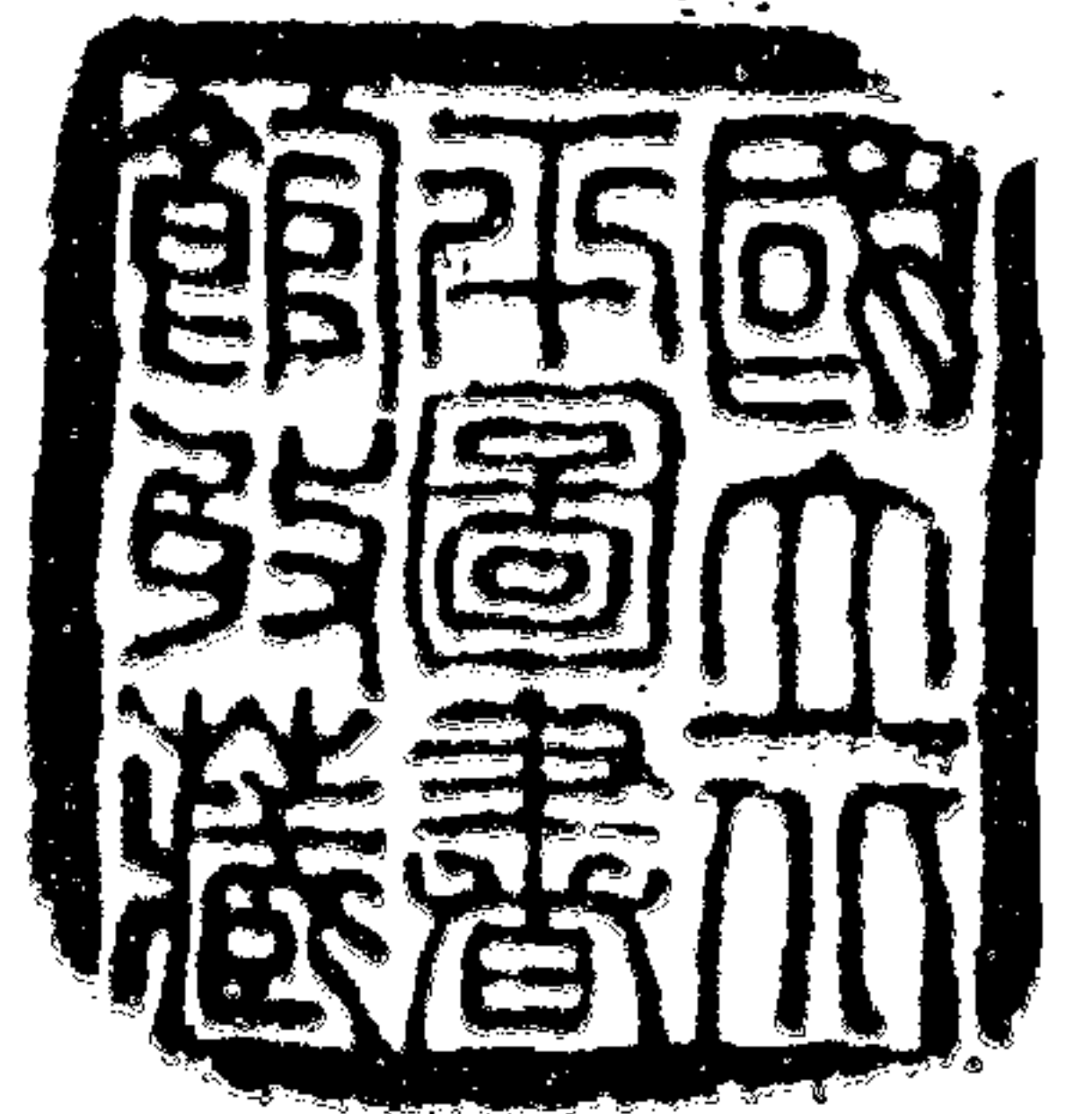
因明學

第一篇 概說

一 何謂因明

因明有人稱爲『東洋論理學』，源出印度，爲印度『五明』的一種。明就是現在所謂闡明或研究。印度從前分研究爲五類：（一）叫內明，爲佛教教義的研究；（二）叫醫方明，爲病體、病因、治療、休養的研究；（三）叫工業（或工巧）明，爲諸種技藝的研究；（四）是聲明，即文法學；而（五）爲因明，就是邏輯，或論理學。但因明和邏輯或論理學的形式頗不同，用處也不全相一致，頗有另行講述的必要。這層我們以後還要仔細地講。

關於『因明』這兩字的意思，古來頗有不少的解說。單取因明大疏一書



來看，便已列有五種的解釋（見卷一）。因明論疏瑞源記還於疏中列入解，纂中列三解，總成十一種解釋（也見卷一）。真該受『佛書訓義，雅慣煩瑣』之誚。其實因明中的所謂『因』，就是邏輯的三段論法中的所謂媒概念。因明云者，簡潔地說，就是關於媒概念的學問；再詳，也只要將因解作立言的『所據』或『理由』；而以因明兩字作探究闡明立言的所據或理由的意思解，就夠了。（參看胡茂如譯論理學第二編第四頁）

因明學的目的，在探究我們主張一個論旨的時候，『因』着什麼而有那樣的主張，以及那因是否可靠，應當具有什麼條件等問題。種種煩瑣的解釋，是於因明學的瞭解上並不見得怎樣重要的。

二 因明的新古

因明有古因明和新因明兩種。古因明創始很早，年代不詳；大概是在公

曆紀年幾百年前。當時印度婆羅門教失了統一的權威，思想界中諸說雜陳，見出異常的熱鬧。印度哲學史中所謂：(1)前彌曼薩派 (Pūrva mīmāṃsā) 也略稱彌曼薩派；(2)後彌曼薩派 (Uttara mīmāṃsā) 亦稱吠檀多派；(3)僧佉耶派 (Sāṅkhya) 譯云數論派；(4)瑜伽派 (Yoga) ；(5)吠世師迦派 (Vaiśeṣika) 譯云勝論派；(6)尼夜耶派 (Nyāya) 譯云正理派，——等六派哲學，就是當時一道主要的潮流。總名叫作哲學派。這哲學派中的尼夜耶派，頗與吠世師迦派有姊妹關係。它們都稱原理爲句義，都注意於概念的分析與綜合，都假定極微，都主張聲無常論；——在這些點上，幾乎可以認爲同派的思潮。但吠世師迦派極注意於萬有的解釋，而尼夜耶派却專攻知識獲得的方法，及推理辯論的方式，即注重在所謂論理邏輯方面。我們現在所講述的因明，相傳就是這尼夜耶派的開祖喬答摩 (Gotama) 所創。

這喬答摩又名惡叉波陀 (A. Kaśapada)，就是所謂是目；據說因爲他的脚

上有眼，所以得了這個別號。但這當然不過是一種俗說字源論，不足聽信。足目的生卒，——現在已難得推定的材料，即在印度學者之間也不會聽見有什麼定說；窺基的因明大疏曾說『劫初足目，創標真似』。（真似的意義後詳）所謂『劫初』，大約不過漠然的太古的意思，並非特指什麼時代；我們並不能因此知道足目到底生在何時。自從這位尼夜耶派的開祖足目在那太古時代創立了『因明』的根基之後，中間不知經過了多少年月，纔傳到陳那的手裏。迫於當時實際的需要，就由陳那及其弟子天主一新了因明的面目。因明，從此就有了新的和古的兩種。陳那以前的因明，稱爲『古因明』；陳那自己所改革並經過他的弟子天主增補的，稱爲『新因明』。陳那天主以後，因明就不曾有過顯著的進步；所不同的不過以後因明傳播的地域較廣，解釋的書籍較多而已。

關於這新古兩種因明的書籍，今日所傳最重要的有

(1) 尼夜耶經——這經原是尼夜耶哲學的經典，但經中大部分，都在研究古因明；爲研究古因明所不可少的書。原書爲巴利文，（南印度的一種方言）聽說近來已有西文譯本。在我中國的書中，有謝蒙氏編的佛學大綱下卷第一編介紹過這經的內容大概。

(2) 陳那著因明正理門論 一卷

中文有兩種譯本，一唐玄奘譯，一唐義淨譯。

(3) 天主著因明入正理論 一卷

中文有唐玄奘譯本。——是天主演述陳那的著述，使人易解的書。而在支那，又有註釋天主這著述的。

(4) 窺基撰因明入正理論疏 六卷

簡稱因明論疏。世人因爲贊嘆它能統括因明全般，多稱它爲因明大疏，也簡稱大疏。

這三部書是研究新因明最爲重要的書。其他書籍尙多，學者如欲詳知，可檢閱香村宜圓著東洋論理學史及鳳潭著因明論疏瑞源記卷末所附書目。

三 新古因明不同的大概

新古因明的不同處，約數起來，共有後列五項：

- (1) 論式的不同——一爲五段，一爲三段；
- (2) 三段中關於能立與所立分界的不同；
- (3) 關於辨別第一段宗的宗體和宗依；
- (4) 關於研究第二段因的三相的具闕；
- (5) 關於判別第三段喻的喻依和喻體。

第一，論式的不同——陳那以前因明的論式，都用所謂五分作法，每一論式都由五個部分作成。例如因明大疏所載因明家慣用的例：

第一分、聲是無常（宗），
第二分、所作性故（因），
第三分、譬如瓶等（喻）。
第四分、瓶有所作性，瓶是無常；聲有所作性，聲是無常（合）。
第五分、是故得知，聲是無常（結）。

就是古因明中五分作法的一個實例。——這例乃尼耶派所以駁聲論派中的聲生說的。關於聲，當時是有極不相容的兩方面：一面有彌曼薩派，吠檀多派等主張聲常住論；同時又有勝論派，正理派，及數論派等主張聲無常論，與他們對抗。印度所以有此爭辯，全由梵書時代異常重視祈禱的緣故。既認祈禱爲有左右神明的大力，則於構成祈禱的語言，照理也就不能不認它爲有無限常住的神祕力。因此就發生了主張聲常住的哲學，就是因明家所常說到的聲論派。關於聲論派最須知道的有二說：(1)爲聲顯論，主張發音以前聲

已存在，聲是隨着發音等緣而顯，並非隨着發音等緣而生，如彌曼薩派即主此本有無始無終的常住說；(2)是聲生論，乃是有始無終的常住說，以爲聲本無有，但經藉着發音等緣發生以後，却就常住；此說現在還不知道它是那一學派所主張。尼夜耶派對這兩說都加駁斥，而駁論的方式，却有區別：對聲顯論時，常用勤勇無間所發性故（即云意志所生）的因；對聲生論，常用所作性故（即云人爲）的因。這例乃是尼夜耶派所以駁聲生論的。

在這例中最初的一分叫做宗；以下的順次叫做因，喻，合，結。宗是立論者所主張，而爲敵論者所不贊同的主題，在因明上爲立敵兩者之間議論的標的。既爲敵者所不贊同，立者自當揭示理由來說服他。故又有第二分因，揭示所以主張該宗的理由。這個因，適當演繹論理的小前提。譬如此例，就是舉了聲的屬性而又與所謂無常不相悖逆的所作性作因，以爲所以主張聲無常的理由的。既經揭示了所作性，以爲無常的理由，於是第三分就可舉了事實

上有所作性而是無常的實例，以使敵者共喻；這實例在因明上叫做喻。如所謂『譬如瓶等』，就在揭示事實上有所作性而是無常的實例的。既在第二分因中舉了理由，又在第三分喻中揭了有所作性而是無常的瓶等實例，使敵論者憑着現見的——瓶等有所作性而是無常——事實，悟到聲也一樣地有所作性而是無常，則第四分自可引合瓶等和聲，說明聲和所作性與無常的關係，實和瓶等和所作性與無常的關係恰正相等。所以第四分就有『瓶有所作性，瓶是無常；聲有所作性，聲亦無常』的合。有了這個合以後，議論已定，可以作結；所以第五分就是『是故得知，聲是無常』的結。

現在試以金剛石爲可燃物的論旨，仿照這古因明的論式五分作法，列一論式於下：

宗、金剛石可燃，

因、炭素物故，

喻、譬如薪油等。

合、薪油是炭素物，薪油可燃；金剛石是炭素物，金剛石亦可燃；結、是故得知，金剛石可燃。

從這種論式看來，宗、因、喻、合、結五段之中最緊要的是宗因喻三段。合和結，不過將前三段已經說過的關係，再加詳說明說一遍罷了，並非什麼必不可缺的要項。所以因明傳到陳那手裏，就把這非不可缺的兩段省去，而爲因明特開了一個生面。陳那以後所用的論式，就都只有宗、因、喻三段，——名爲三支作法。今試舉所謂三支作法一個慣見的成例，如下：

第一支、聲是無常（宗），

第二支、所作性故（因），

第三支、諸所作性者，見彼皆無常，譬如瓶等（喻）

看了這個成例，就可知道陳那以後的新因明改正了古因明五分作法而爲

三支作法的實況：除了將論式的五段減去合結兩段，廢下宗因喻三段之外，也曾將廢下的喻這一段加過重大的改正。古因明中的喻，如前例所示，不過揭了若干作證的實例，此外更無什麼作用；而新因明中的喻，則在『所作性』上戴有『諸』字，表明諸有所作性者都是無常，藉此逼出聲既有所作性，也就不能不是無常的宗義來。因此三支作法的論式，雖然比五分作法較為簡略，而三支作法的論旨，倒反比五分作法更為明確。這是新因明一個重大的特色，也就是新古因明彼此不同的一個重大的項目。

第二，宗因喻三段中能立與所立分界的不同——關於能立所立的分界，古因明以宗、因、喻都屬能立，而以宗的自性（物體）或差別（義理）為屬所立。如在聲無常論例的宗中，聲是自性，無常是差別。在古因明中，即以聲和無常連結所成的命題為能立，而以結成這命題的要素，即自性的聲或差別的無常，為所立。而陳那則以因喻二者——所以成立宗的——為能立，而

以宗——藉因與喻而成立的——為所立。

古因明

所立——自性（宗中之『聲』）或差別（宗中之『無常』）

宗（『聲是無常』）

能立因（所作性故）

喻（譬如瓶等）

所立——宗（『聲是無常』）

新因明

因（所作性故）

能立喻（……譬如瓶等）

照這樣判別起來，則宗為立論者所主張而為敵論者所不許可的主題，即

不得不是所謂一許一不許的事項；而因與喻乃所以成立這一許一不許的宗的，却不得不是立敵雙方所共許的事項。宗是立論者所主張而未經敵論者所認許的，正可稱爲所立；因喻是用以證明它的，正可稱爲能立。像這樣判別了的，所謂能立就正與演繹論理學的所謂前提相當，而所謂所立恰正與斷案相當，——在觀念上就非常明瞭可愛。

第三，關於第一段宗的宗體和宗依的辨別——第一段宗原如上述爲主客論證的標的，但將宗分析起來，也還有前辭，有後辭；所謂論證的目標，在這兩辭之中究竟是哪一辭呢？這在古因明中，或說是前辭，或說是後辭，又或說是前後兩辭，議論並沒有一定。到了陳那方纔斷定：論證的目標，不是在前辭，也不是在後辭，乃在連結前後兩辭而成命題的時候是然是否的一點。窺基曾稱那前後兩辭爲宗依，稱這兩辭連結所成的爲宗體。這宗體適當演繹邏輯上的所謂斷案。

第四，關於第二段因的三相具闕的研究——檢別因的正不正，在古因明中曾有所謂九句因。把因對於同品和異品的關係一一網羅了來，而把它們分為九個範疇。

這裏用的術語同品，是用以指稱一切有宗命題的述語的性質的東西，異品是用以指稱一切沒有那性質的東西。如就前舉聲是無常的例而說，聲以外的事物而有無常的性質的就都是同品，沒有無常的性質的就都是異品。把因對於這同品和異品的關係，無論它是正的是不正的都網羅了來，共有九個範疇。用因明的術語說起來，就是九句因。九句因列舉起來是：

- (1) 同品有，異品有……………不定
- (2) 同品有，異品非有……………正
- (3) 同品有，異品有非有……………不定
- (4) 同品非有，異品有……………相違

- (5) 同品非有，異品非有……不定
- (6) 同品非有，異品有非有……相違
- (7) 同品有非有，異品有……不定
- (8) 同品有非有，異品非有……正
- (9) 同品有非有，異品有非有……不定

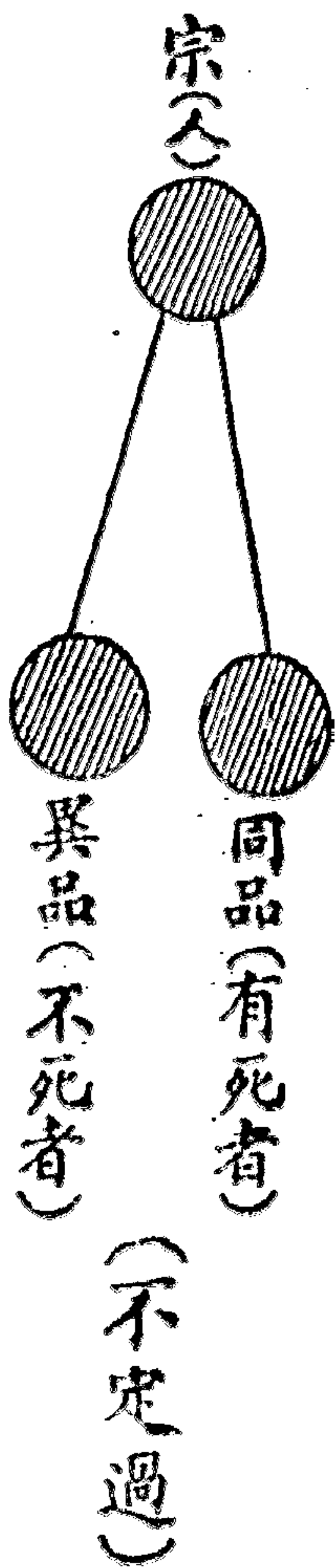
因對同品有或者有或者非有或者有非有三種關係，對異品也有同樣的三種關係，把這兩個三種配合起來，就得有九種情境如上表。而這九種之中，只有(2)和(8)兩種情境是正，其餘都是不正。今略加解釋於下：

第一情境是同品有異品有——因於同品異品兩面都可貫通，即有此因也不能斷定宗能成立。例如說：

宗 人是有死，

因 存在物故。

『存在物』這因貫通於有死的（同品）和不死的（異品）兩面，以此爲因，仍不能斷定人究竟是屬於死的一面，還是屬於不死的一面。因此只是一種不定的因，畫起圖來便是這樣：



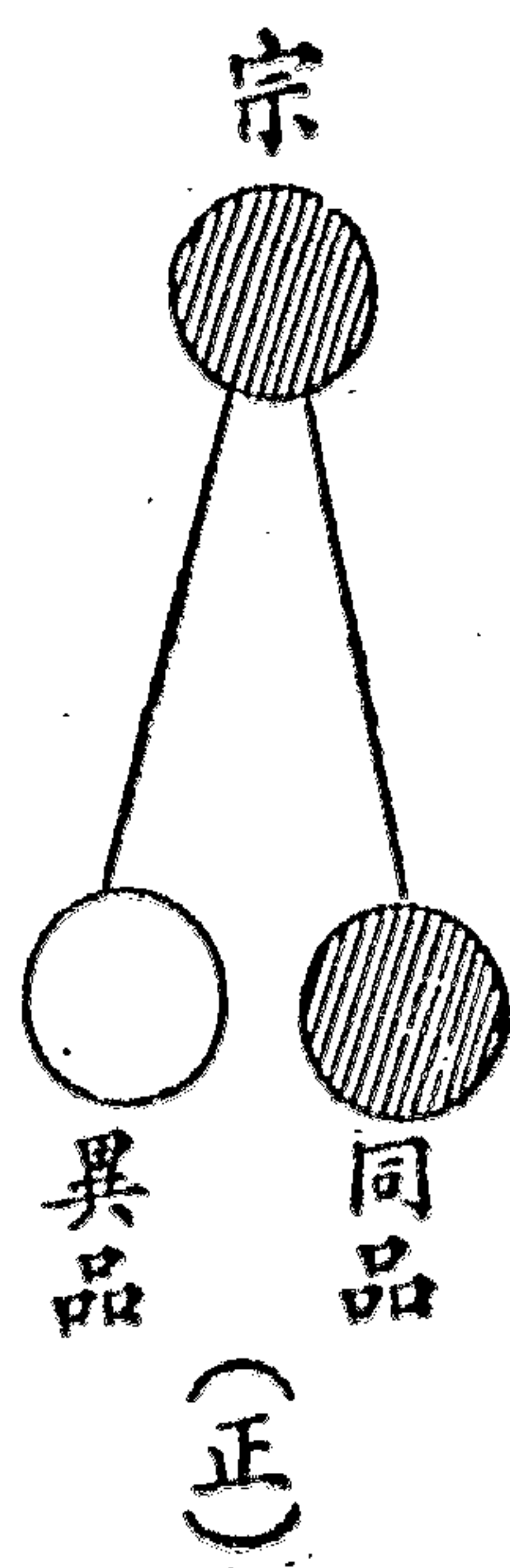
第二情境是同品有異品非有——因於同品全貫通，於異品全不貫通。例
如說：

宗 人是有死，

因 有生物故。

有生物的因於有死者全貫通，因爲有生物都是有死者；而於不死者全不

貫通，因為不死者都不是有生物。有生物既然都是有死者，則人既然為有生
物就不能逃出例外。所以這因，可以使人下斷，即可以助宗成立——實是正
因。圖式如下：



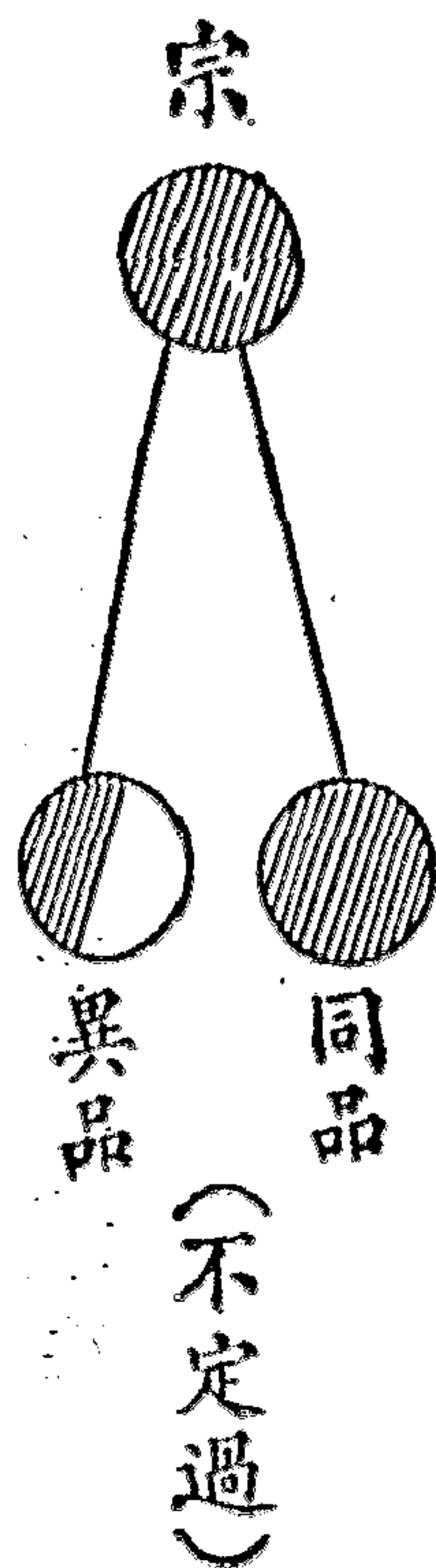
第三情境是同品有異品有非有——因貫通了同品的全部，同時也貫通了
異品的一部。這種因也與第一情境相似，不能由它斷定宗是否可以成立。例
如說：

宗 人是有死，

因 有形體故。

以有形體的因來證明人是有死，雖然同品有死者，都是有形體；而異品

不死者中，也有金石等有形體物，也有虛空等無形體物。故有形體的因，在同品貫通了全部，而在異品却也貫通了一部。如圖：



具有這樣的因時，那物對於同品的關係自然比之對於異品略強；然異品中既然也有若干具有這樣因的事物在裏面，則現在具有這樣因的一物，自然也不能斷定它必不能歸入在這異品的中間。故也是一種不定的因。

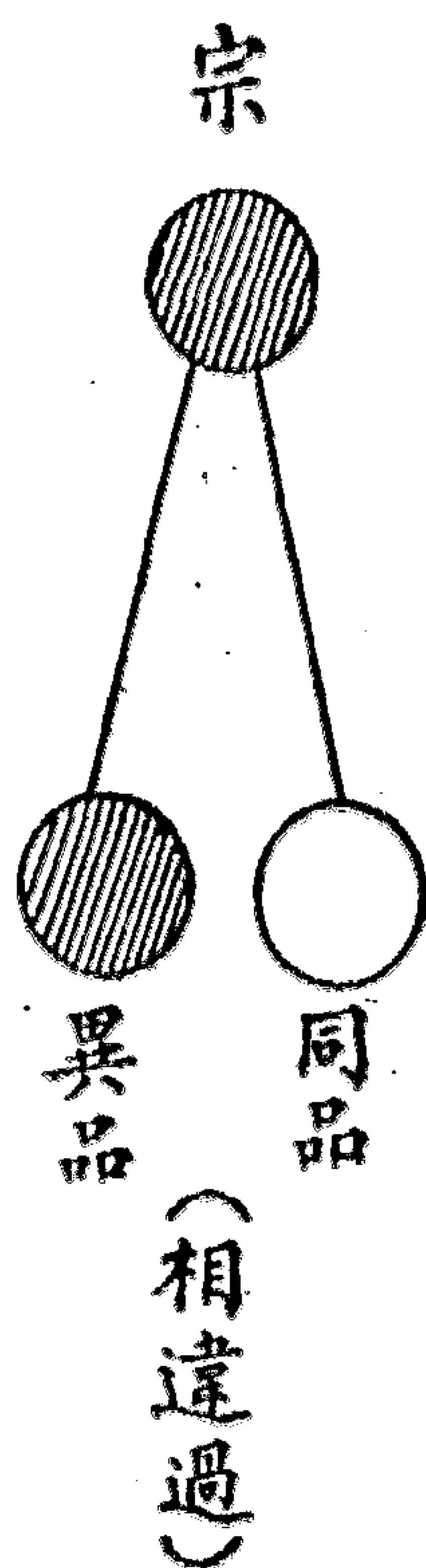
第四情境是同品非有異品有——因於同品全然不存在，而於異品反而全然存在。這樣，所用的因就全然與所主張的論旨相違背。故是一種相違因。

例如說：

宗 聲是常住，

因 所作性故。

因就於異品（無常者）中普遍存在，而於同品（常住）全不存在。因爲人爲（或更一般地說，因緣湊合所生）的總是無常，而常住者應該不待因緣湊合而生也。故用所作性作因，全與論旨相反。如圖：



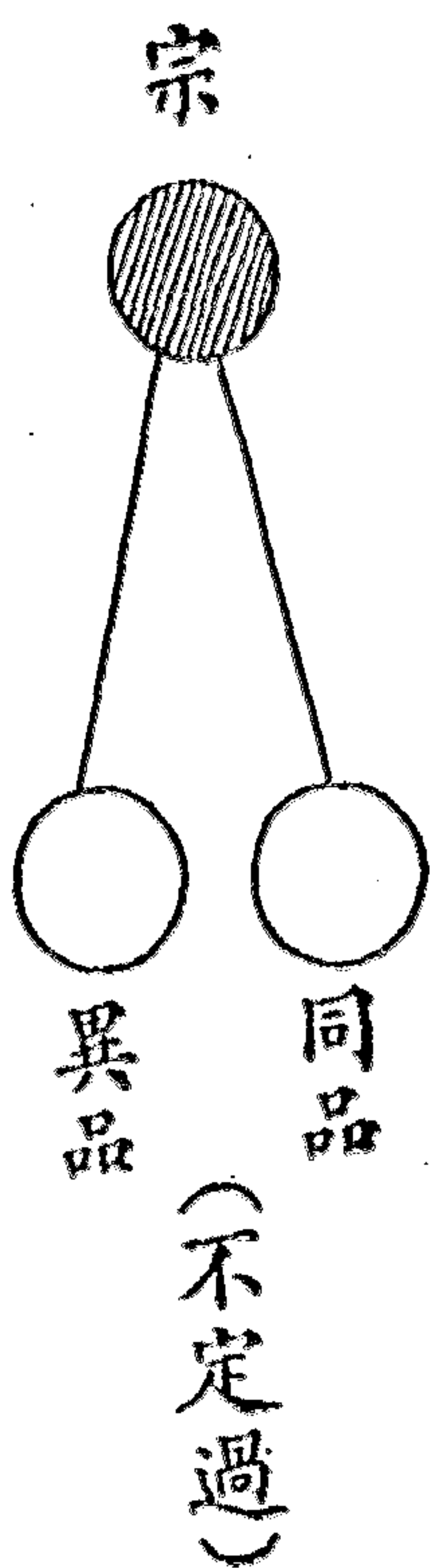
第五情境是同品非有異品非有——因於同異兩品都不貫通。例如說：

宗 聲是常住，

因 所聞性故。

世界雖大，除聲以外都沒有所聞性。用了所聞性作因，就於同品（常住物）於異品（無常物）都找不到一個什麼實例。而聲究竟是常住還是無常，

也就無從斷定。所以也是一種不定的因。如後圖：



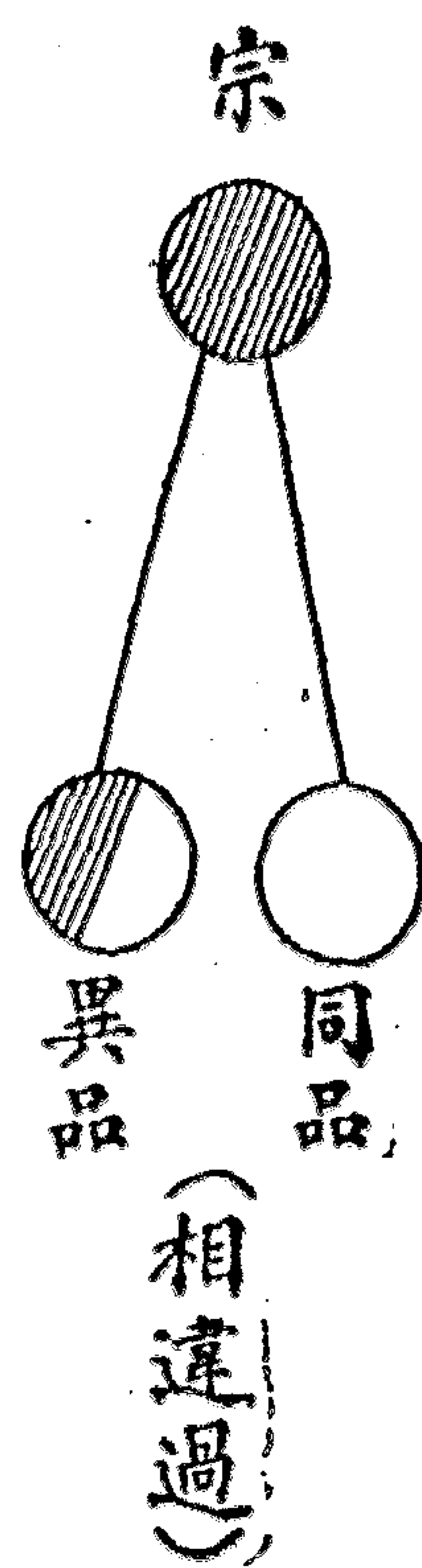
第六情境是同品非有異品有非有——因於同品全不貫通，如前例一樣；而於異品則不像前例全不貫通，不過有一部分不貫通。例如說：

宗 聲是常住，

因 勤勇無間所發性故。

勤勇無間所發性，就是說他是靠意志的作用而發現的東西的意思。用這作因，則將於同品常住者全不貫通，因為由於意志作用而生者，都是其來有始，其存有終，不是常住的東西；而於異品無常者則有一部分貫通，如我們的行為就是意志所成而無常的，也有一部分不貫通，如雲消霧散，雖是無

常，却非意志所成。用這作因，宗就決計不會屬於同品，可是難保不是屬於異品。所以也是一種相違因。如下圖：



第七情境是同品有非有異品有——因義貫通同異兩品，與前舉第一第三情境有些相似，故結果也像第一第三情境模樣，不能斷定宗究屬於同品還是屬於異品。就是一種不定的因。例如說：

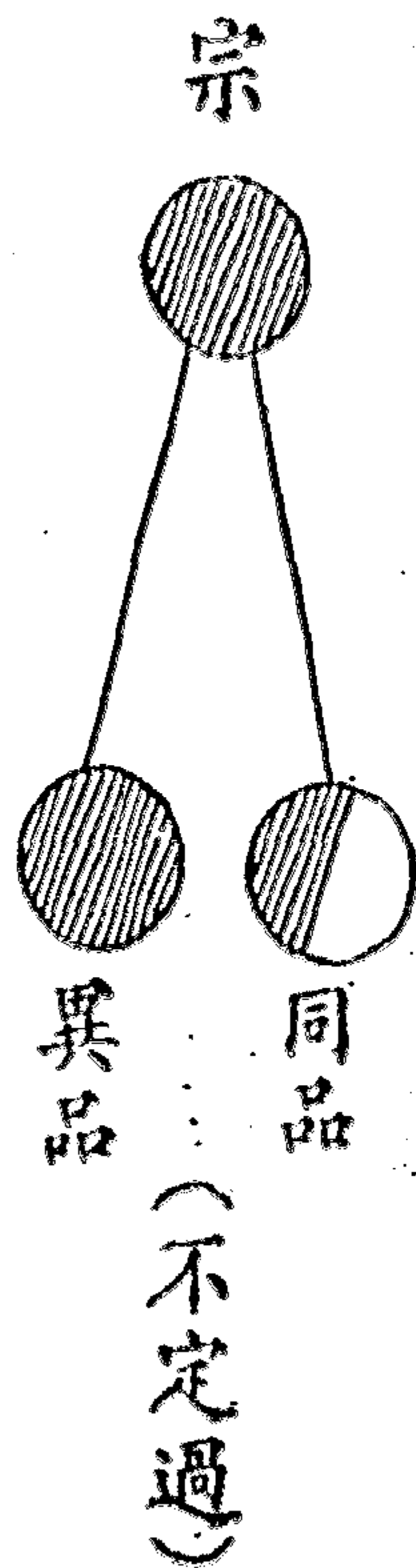
宗 某處無烟，

因 有火故。

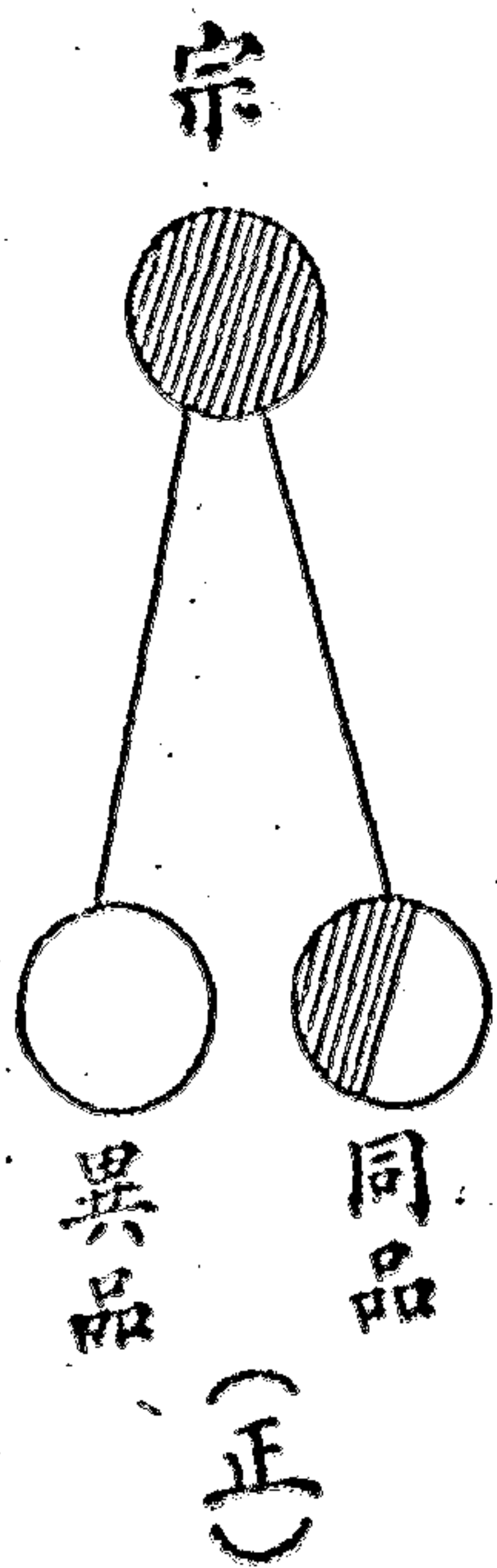
有烟的地方（異品）總有火氣；有火氣的地方倒未必有烟。所以無烟的地方（同品）可以有火氣，也竟可以無火氣。如下圖：

第八情境是同品有非有異品非有——因於異品全不貫通，於同品却貫通了一部分。例如說：

宗 某處有過人類，
因 土器存在故。



有人類處（同品）雖然未必有土器，但無人類處（異品）決不會有土器。所以某處有土器就可以斷定它曾經有過人類——實是一個正因，圖如下：

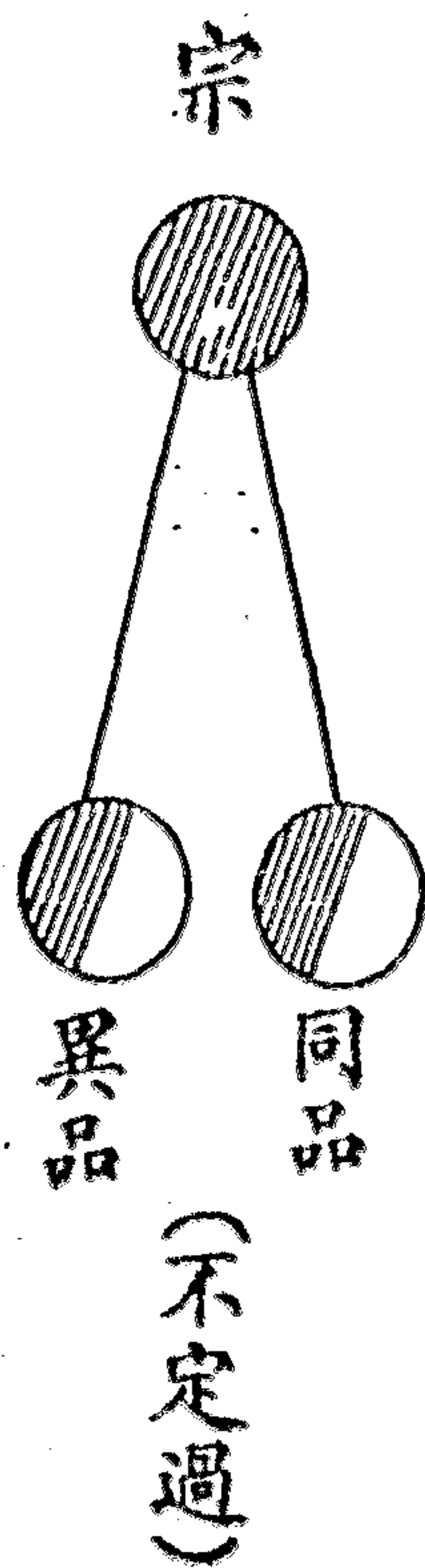


第九情境是同品有非有異品有非有——因於同品也是或有或無；因於異品也是或有或無。我們無法斷定宗應屬於哪一品。所以也是一種不定的因。例如說：

宗 某處有洪水，

因 連日大雨故。

事實上，有連日大雨而沒有洪水的，也有有洪水而並非由於連日大雨的，——倒是由於別的原因，例如海嘯之類的。故實際如下圖，而這種因也要算是一種不定的因：



總看上列九種情境，中有兩種是無過，有兩種是相違過，有五種是不定

過。

而所謂無過的正因，乃是：(1)第二句『同品有異品非有』；(2)第八句『同品有非有異品非有』。我們就此可以知道要因完全無過，必須具備兩個條件：

- (1)同品中必須有物具有該因的性質；（所謂有物，是可以是『有』。——即全體有，也可以是『有非有』，——即一部分有）
- (2)異品中必須絕無一物具有該因的性質。

這是古因明對於檢別因的正不正上所貢獻的總成績。但它却嚕嚕嚕嚕地把正因不正因的種類同時列舉了出來，而不曾把正因所必須具備的條件直捷了當地告訴了我們。陳那以後的新因明就比它簡括的多了。新因明說，凡正因都須具備三相：(1)是遍是宗法性；(2)是同品定有性；(3)是異品遍無性。這中間的第二相規定因對於同品的關係，第三相規定因對於異品的關係，都是

綜合了九句因所已經說到的，不過比九句因為簡括。至於第一相遍是宗法性，講到因對於宗的關係，則完全是新因明所新增。因的研究從此不但簡明得多，並且也周到得多了。

第五，關於第三段喻的喻依和喻體的判別——在古因明的論式上，例如聲無常例中的喻，『譬如瓶等』，就不過揭舉了若干有所作性而是無常的例來作喻，並沒有普遍性。在新因明的論式上，却增添了『諸所作性者皆無常』一句。就使一喻由兩部而成。『諸所作性者都是無常』為第一部，『譬如瓶等』為第二部。後來窺基把這第一部叫作喻體；把那第二部叫作喻依。古因明五分作法中第三段的喻，在新因明的三支作法中就只做了喻依。

新古因明的不同點此外還有，現在姑且單提出這五點來。因為這五點多有人說起，也和將來所講的更有關係。我們以後就將說述新因明，不再多談古因明了。

四 因明和邏輯的不同

但因明和邏輯的關係，雖然曾在上文說過幾點相似的地方，根本的精神却實不相同。今爲闡明因明的本色起見，特於詳說新因明之先，將新因明的三支作法和邏輯的三段論法的不同處，先作一個約略的對照。

因明的三支作法和邏輯的三段論法的不同，比較重要的有後列幾點：

- (1) 三段論法是思維的法式，三支作法是辯論的法式；
- (2) 三段論法是在演繹斷案，三支作法是在證明斷案；
- (3) 三段論法是以思維正當爲目的，三支作法是以辯論勝利爲目的；
- (4) 三段論法不像三支作法留心過失論；
- (5) 三段論法不像三支作法混和歸納法；
- (6) 三支作法的因，不像三段論法備列命題的全形。

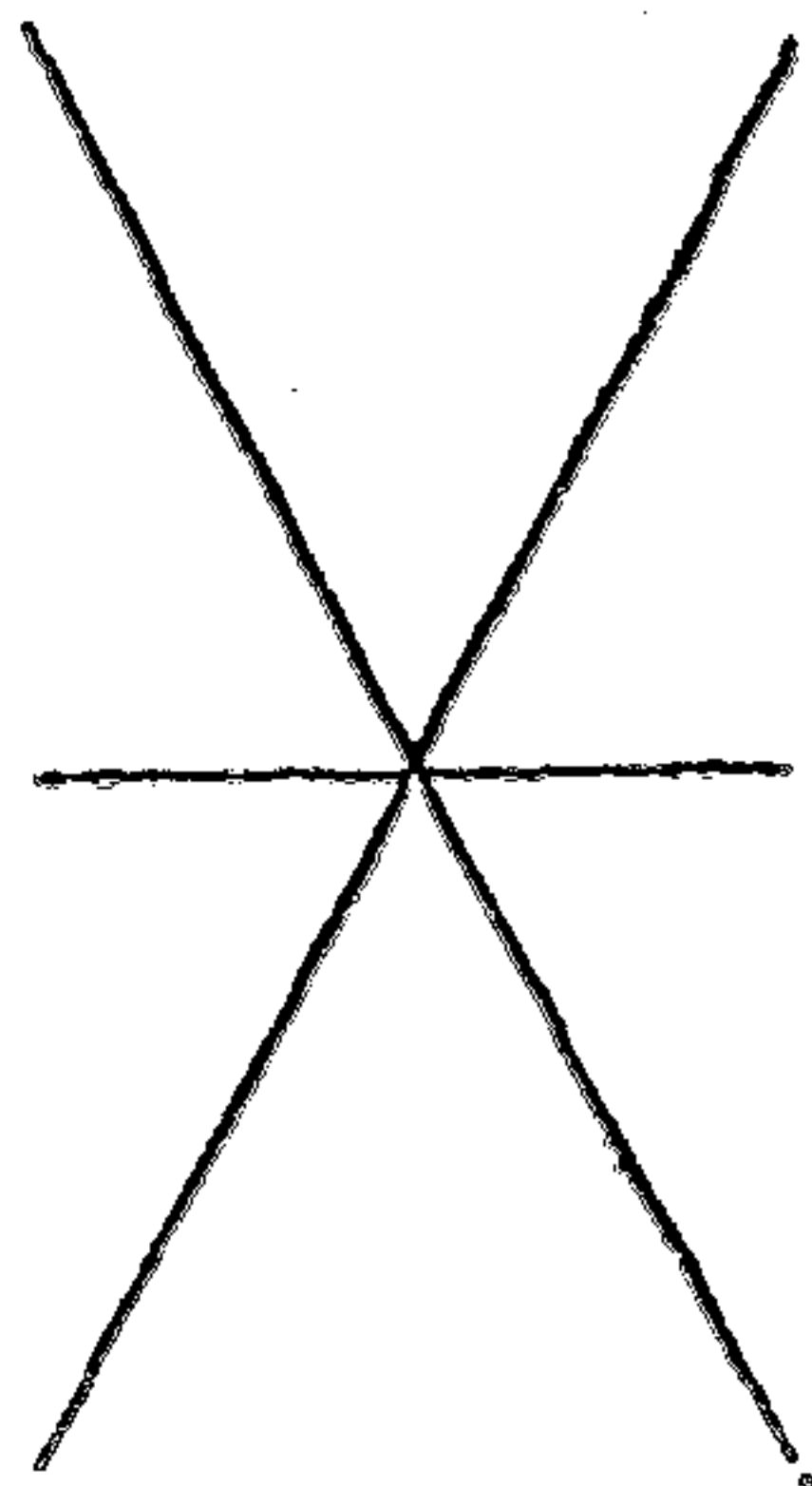
這幾條之中最重要的是第一條，其餘各條幾乎都可以看作從第一條枝生出來。

第一，三段論法，是根據兩個已知的判斷，以求得一個新判斷的法式，也就是將比較概括的原理作基礎，從而推定一個特殊事實的法式。其着眼點，在思維的運用。實際是一種推理的思維的法式。但三支作法，却注重在口頭辯論，不像邏輯注重在心裏運思。所以三支作法，實際可以說是一種辯論的法式。

固然，思想和言語的關係很密切。邏輯雖被說是着眼在思想的形式，當然也不是與言語無關係；因明雖被說是言語上的法式，也不是與思想無關係。不過從它們的主要的着眼點而論，實際正如上說，可以分作兩路：邏輯所研究的是思想的法式，重在所謂自悟；因明所注意的是辯論上的獲得勝利，重在所謂悟他，實際是不相同的。

第二，因為邏輯是思維的法式，它的排列也就依照運用思想推理的順序，先列已知的大小兩前提，再列所要演繹出來的斷案。因明是辯論的法式，它的排列也就依照普通辯論的順序，先提出爭辯的題目來，然後再設法證明哪個真哪個偽。兩者排列的不同，正如下列的一個對照表所示：

三段論法………(1)大前提 (2)小前提 (3)斷案



三支作法………(1)宗 (2)因 (3)喻

表中相連的斜直線表明兩邊成素的彼此相當，如因明三支作法的宗，與邏輯三段論法的斷案相當，故兩者之間有一條線相連；又三支作法的因，與三段論法的小前提相當，故兩者之間也有一條線相連；還有三支作法中的喻（詳說起來，該說是喻中的喻體），也與三段論法中的大前提相當，故兩者

之間也有一條線相連。我們倘將三支作法中的喻依略去，又將因改爲命題的形式，就可列一可以互相對比的例式如下

三段邏輯

(大前提) 凡丙是乙，

(小前提) 甲是丙，

(斷案) 所以甲是乙。

三支因明

(宗) 凡甲是乙，

(因) 甲是丙故。

(喻) 諸丙都是乙。

兩者的順序總是這樣的相反的。可說：一個是從前提演繹出斷案來的順序；一個是舉理由來證明宗義的順序。

第三，三段論法是思維的法式，故只注意思維如何方纔正當，所謂三段論法的原則或原理上所說述的也就是怎樣纔得正當的原則或原理。但因明是

辯論的方式，必須辯論獲得實際上的勝利。所以常常假定有敵論者在眼前，而以說服敵論者爲目的。我們可以說它們：邏輯是注意在思維的是非；因明是注意在辯論的勝敗。思維的是非，在同一情狀同一條件之下應該沒有兩個的，是是非非必定屬於一面；而言語的辯論則不見得一定一面是勝，一面是敗。在是非程度可說同等的情狀之下，倘只以思考正當爲目的，本可無庸分別勝敗。但因明實以辯論的勝利爲目的，在這時候還是要分別誰勝誰敗的。因明在這種立破兩者勢均力敵的時候，因爲破者不能積極的攻破立者的論陣，只能保守自己的論陣的緣故，總是算破者是敗，而立者是勝的。

第四，因爲因明重在勝敗，期在勝利，故又非常注意於找尋敵者的過失。在因明中，關於過失謬誤，並不像邏輯那樣期於無誤而說，乃是幾乎把它當作和正當的組織一樣的重要；於能立中就分爲真能立和似能立兩大部門，把似能立即謬誤過失的各式情形，和真能立即正當的論式組織一樣地詳細地

說述着。（故有似宗的九過，似因的十四過，似喻的十過等所謂三十三過的
研究）

第五，三段論法是思考上的演繹，目的只在從前提演繹出斷案來。故前提的事實上的根據如何，可以無須計及。但三支作法是言語上的辯論，要使敵者信服，不但需要提出喻體，還應提出所以提出那樣的喻體來的事實上的根據。所以在因明中，通例在喻體之外，還要列出喻依來作為證明用的例證。喻體與邏輯的大前提相當，喻依是涉及邏輯上歸納的範圍的。

第六，還有與小前提相當的因，在因明中通常只有述語，不作命題的形式，也是一種因明與邏輯不同的特點。因明的因所以只列述語，大約因為因的述語與三段論法中的媒語相當，在三支中異常重要，故專列出它來，使它格外的醒目。

五 因明的八門

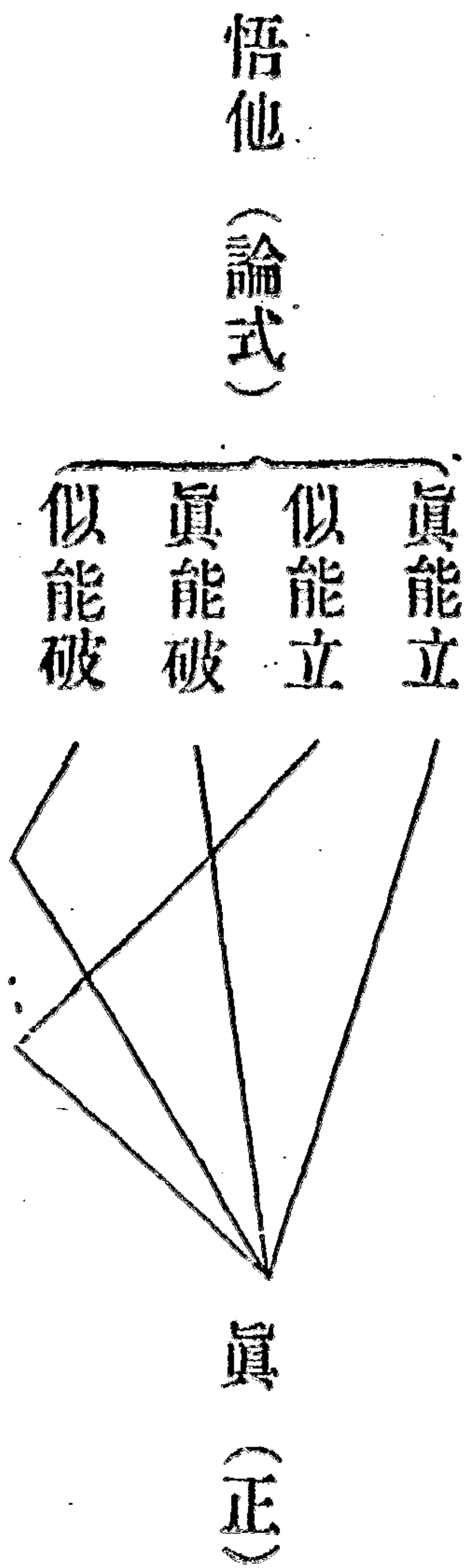
看了上文所說，因明是一種什麼東西，已經不難得到大體的概念，它和邏輯的差異點，也可以知道個大概了。以後請就新因明，將其理法順次說述；而在本節先將所論的綱目說一說。

因明入正理論的冒頭說：

能立與能破，及似，唯悟他。現量與比量，及似，唯自悟。

如是總攝諸論要義。

這中間的頭四句二十字所說的，就是因明所論述的四真四似的八門。現在列表於下：



自悟（知識）

真現量
似現量
真比量
似比量

似（不正）

就是先將所述大別爲自悟和悟他兩類。自悟是說述種種自己得到正確的知識的方法的；悟他是排列論陣，傳達所得的知識於他人或辯駁他人與自己意見相反的言論的。而自悟類下，又可分現見（現量）和推知（比量）兩種；現見和推知又各有真（正）似（不正）兩門，合計爲四門。悟他類下，也可分爲能立和能破兩種；能立和能破也各有真似兩門。合計也是四門。合前四門，共有八門。

1 真能立

能立能破是因明上的習用語。因明家常將論壇上的言論分爲兩種：一種是將論者所認爲正義認爲真理的東西在公衆之前主張它能成立的言論；這種言論，名叫能立；還有一種，是見了那邊的論者認爲真正，有所主張的時候，這方論者以爲非真不正，想要論難它，攻破它的言論；這種言論，名叫能破。能立和能破，上文也已說過，各有真、似兩門。現在我們先說真能立這一門。

真能立就是立者的論式正當無過的情境。詳說起來，凡真能立約須具備下列各項條件：

(1) 宗因喻三支都沒有過失。（宗沒有九過，因沒有十四過，喻沒有十過）

(2) 因的三相無闕，而且沒有相違決定的過失（即能達到悟他的目的）。故詳說起來，當說論法無過而能得到悟他的結果的，爲真能立。

2 似能立

似能立是能立的論式的不正者的名稱，和真能立相反，不能成立宗所顯義的論式。其詳細的情形，見後文過失論中。

3 真能破

這有立量破和顯過破兩種破法。自己組織論式，而破論者的言論的，名爲立量破；自己不組織論式，單就敵者論式的過失，指摘出來，以駁論者的，名爲顯過破。立量破必定同時爲顯過破——因爲組織論式以攻敵論，同時就是顯揚敵論的過失。——而顯過破却不一定是立量破。故二者頗有不同，應分爲二。而這能破與那能立的關係，所謂『能破之境，體卽似立』，凡是真能破必和似能立相對。那邊倘是真能立，則無論用什麼論式去破，都應敗

北，即能破的一面一定是似能破，而不會是真能破的。

4 似能破

似能破是真能破的反對；敵者的量（論式）原本圓滿無闕，却反以它爲錯，妄加彈詰。像這樣的，是似能破。所以說『似破之境，即真能立』。這種似能破，也像真能破一樣，得分爲二：一爲似立量破；一爲似顯過破。

5 真現量和似現量

以上四門是屬於言語論式的方面，現在再述關於知識思維的四門。即關於所謂量的四門。量（*Pramāṇa*）這個字，本從梵語的 *ṛ*（動詞量）這語根成，一般地有尺度或標準的意思。因而分別我們知識真偽的標準也可以適用這語言。漸漸地就變成了說這樣方式所得的知識是真，那樣方式所得的知

識是僞等時候的方式的意義。於是我們認識活動的樣式，也就稱爲量。

現在先說現量。現量是憑藉五官而認識外界，不曾經過比較抽象等等的知識作用。翻作普通的術語，可以稱爲感覺或經驗作用。像這樣的作用所得的現量智，有正的和不正的兩種：如見煙而以爲煙，見霧而以爲霧是正的，名叫真現量。如見煙而以爲霧，見霧而以爲煙是不正的，名叫似現量。

6 真比量和似比量

比量是推定實際所不曾見聞的事件的知識作用。翻作普通語，可以稱爲推理作用。這推理作用所得的比量智，也有真似兩類。真的正的，名真比量；似的不正的，名似比量。

因明所說，是有這八門。但關於量的實際非常地粗疏，我們以後或者不再多費紙張說述這些粗疏的知識論了。

六 論法的種類

因明組織論法，在形勢、形式、分量、意義上，頗有種種的區別。這些區別，有的與論辯的勝敗有關係，有的雖與勝敗無關係，却可和邏輯相比較，且其術語也為談因明者所常用。習因明者也不可不知道一點大概。今將這些區別，分為四類：(1)論法的形勢，有自比量、他比量、共比量三種；(2)言語的形式，有表詮、遮詮兩種；(3)言語的分量，有全分、一分兩種；(4)言語的意義，有有體、無體兩種。分說於下：

1 辯論形勢上的區分——自比量、他比量、共比量

因明在論辯的形勢上，共分自比量、他比量、共比量等三種。就是常言所謂自守的論法、進攻的論法、對諍的論法等三種。

第一，自比量（自守的論法）——這是立者以一種單爲立者所許，不爲敵者所許的事項，來組織論式，單求自守，不想進攻的論法。故可稱爲自守的論法。因明上叫做自比量。

因明上，凡是自比量的論式，必須要戴有標明它是自比量的簡別語。如說：

宗 我說甲是乙，

因 許是丙故，

喻 許如子丑等。

論式中，宗上所戴的『我說』與因喻上所戴的『許』等字，便是所謂簡別語，標明你不許我許的意思。凡是自比量的論式，除了上下文有暗示的之外，必須加上這些簡別語；如不加這些簡別語，在宗，便有所別不極成，在因，便有他隨一不成，在喻，便有俱不成（無的俱不成）等過。

第二，他比量（進攻的論法）——這與上一種相反，是一種立者以一種與己方無關而為敵方所許的事項去攻擊敵方的論法。即通常所謂以子之矛攻子之盾的一種論法。故可稱為進攻的論法。因明上叫做他比量。

進攻的論法，也須戴有簡別語。如說：

宗 你·說·甲·是·乙·，

因 許·是·丙·故·，

喻 許·如·子·丑·故·。

『你說』『許』等字也就是以敵者所許的材料來組織論式的標識。如不加此等標識，在宗，便有所別不極成，在因，便有自隨一不成，在喻，便有俱不成（無）等過。

第三，共比量（對許的論法）——這不像前述自比量那樣偏於自許，也不像他比量那樣偏於他許，是以立敵兩方共許的事項來組織論式的論法。這

可以稱爲對諍的論法。因明上叫做共比量。這種對諍的論法，自然無須添加標明偏於一方的簡別語。如下式：

宗 耶穌是通常的人類，

因 軀體與通常人無變異故，

喻 如我人。

這三種論法之中，當然以對諍的論法爲最優長，其餘都是偏於一方的，到不得已的時候纔用它。

又，這三種論法，各可以細分爲三種。即第一自比量可分爲三量，第二他比量也可分爲三量，第三共比量也可分爲三量，如下表：

自比的三量	
(1) 自比的自比量	宗因喻都是立者自許的。
(2) 自比的他比量	宗自許，因喻他許的。
(3) 自比的共比量	宗自許，因喻共許的。

- | | | | | | |
|------------|------------|-------------|------------|------------|-------------|
| 共比的三量 | | | 他比的三量 | | |
| (9) | (8) | (7) | (6) | (5) | (4) |
| 共比的他比量 | 共比的自比量 | 共比的共比量 | 他比的共比量 | 他比的自比量 | 他比的他比量 |
| 宗共許，因喻他許的。 | 宗共許，因喻自許的。 | 宗因喻都是立敵共許的。 | 宗他許，因喻共許的。 | 宗他許，因喻自許的。 | 宗因喻都是敵者他許的。 |

2 言語形式上的區分——表詮、遮詮

言語形式上有表示前後兩端相合的，也有表示前後兩端相離的。表示相合的，因明上叫做表詮，即邏輯上的肯定命題；表示相離的，因明上叫做遮詮，即邏輯上的否定命題。不過邏輯上論命題的肯定和否定；不限於斷案，因明上的說表詮和遮詮，平常都指宗而言。凡宗為肯定命題的，都稱為「表

詮』的論法，如：

宗 日本是獨立國，

因 國家主權在國內故，

喻 如英國。

就是表詮。凡宗爲否定命題的，即稱爲『遮詮』的論法，如：

宗 草木不是有情識的，

因 不是動物故，

喻 如石瓦等。

就是遮詮。

3 言語分量上的區分——全分、一分

言語的分量上，有表示後端遍通於前端的全分的，也有表示後端遍通於

前端的一分的。後端遍通於前端的全分的，如說『凡甲是乙』這是宗，就稱爲全分的宗；後端遍通於前端的一分的，如說『有甲是乙』，這是宗，就稱爲一分的宗。全分就是邏輯上的所謂全稱，一分就是邏輯上的所謂特稱。不過也是邏輯上的所謂全稱特稱，不限於斷案，而因明上的所謂全分一分，主就宗而言的。

宗的全分一分既定，因喻自定。凡是宗全分的論法，因喻也必須與宗前陳的全分有關，反之宗一分的論法，因喻也必須只與宗前陳的一分有關。

此刻所說的表詮遮詮與全分一分全然就是邏輯上的所謂命題的質和量。邏輯書上，通常都講到命題的質和量。質有肯定、否定。量有全稱、特稱。兩相配合起來，共得四種如下：

(1) 全稱肯定命題

主語周延
賓語不周延

A

(2) 全稱否定命題	主語周延 賓語周延	E
(3) 特稱肯定命題	主語不周延 賓語不周延	I
(4) 特稱否定命題	主語不周延 賓語周延	O

因明也是質上有表詮遮詮的差別，量上有全分一分的差別。假如，仿照邏輯成例兩相綺互起來，也可得四種形態如下：

- (1) 表詮全分命題……………A
- (2) 遮詮全分命題……………E
- (3) 表詮一分命題……………I
- (4) 遮詮一分命題……………O

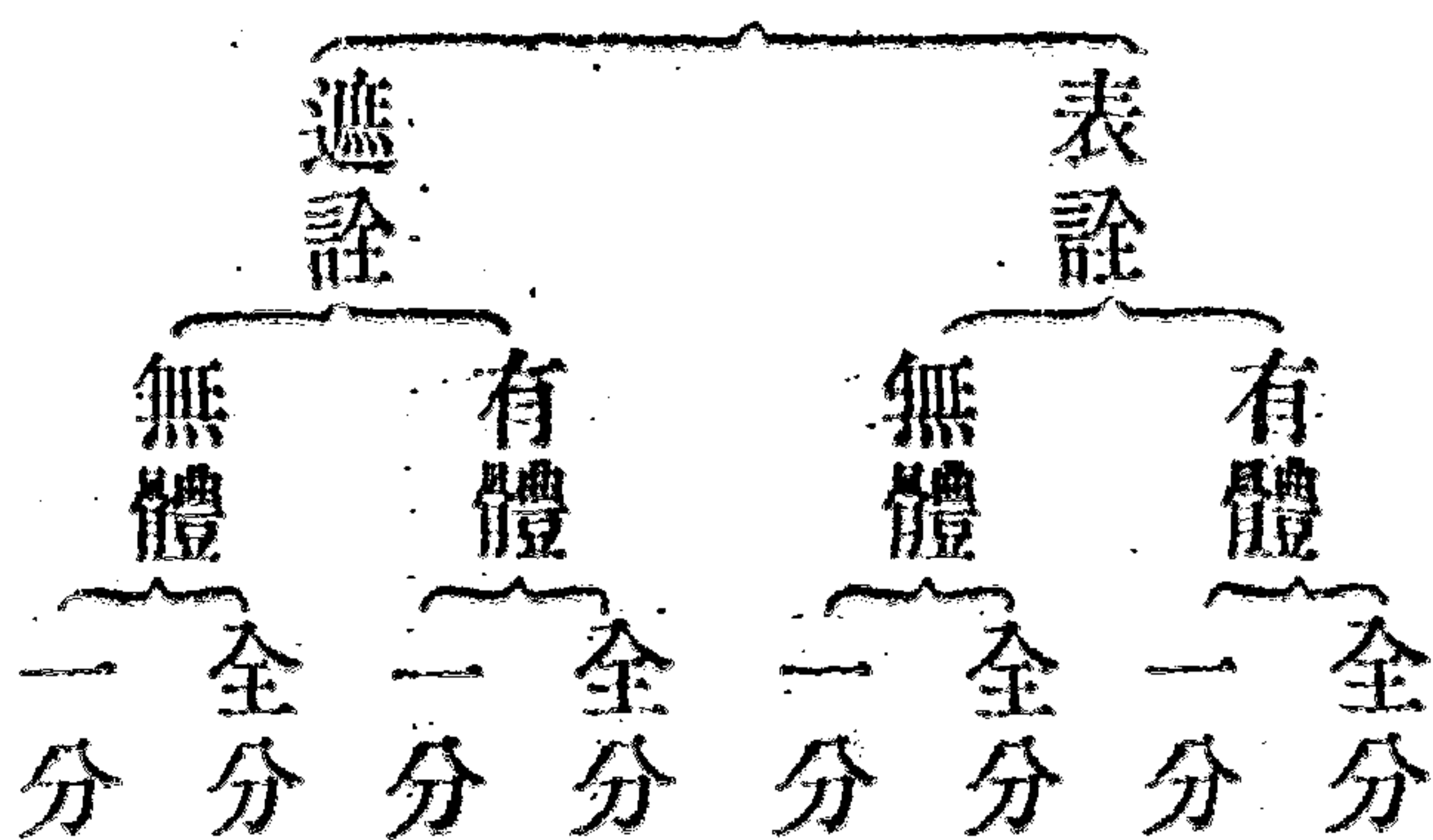
4 言語意義上的區分——有體、無體

這種區分，不像上述(2)(3)兩類，為因明邏輯所共有，而是與(1)類一樣，

爲因明所特有。分有體無體兩種。這有體無體是一種內容：意義上的區分，與形式上的肯定否定無關。凡是內容上意義上爲肯定的，不問形式上是肯定（表詮）是否定（遮詮），都是有體；凡是內容上意義上爲否定的，不問形式上是肯定（表詮）是否定（遮詮），都是無體。故表詮也有無體命題，遮詮也有有體命題。如說『真理是空想』，就是形式上爲表詮而內容上爲否定真理的，是無體；倘說『真理不是空想』則又是形式上爲遮詮，而內容上爲肯定真理的，是有體。因此表詮命題有有體有無體，遮詮也有有體有無體，共得四種如下：

- (1) 表詮有體命題
言語上意義上都與『甲是乙』的形式相當的。
- (2) 表詮無體命題
言語上是與『甲是乙』的形式相當，而意義上是與『甲不是丙』的形式相當的。
- (3) 遮詮有體命題
言語上是與『甲不是丙』的形式相當，而意義上是與『甲是乙』的形式相當的。
- (4) 遮詮無體命題
言語上意義上都與『甲不是乙』的形式相當的。

而表詮遮詮，如前所說，又各有全分一分的分別，故三支因明的命題全數共有八種如下：



第二篇 真能立

一 真能立的地位

因明學所研究的，在概說中便已說過，共有能立、能破、現量、比量四者；而這四者又各有真似兩個部門，因此共有八個部門。但這八個部門之中，實際上以能立的真似兩門爲最重要。在八門之中，必須詳述而且可以詳述的，就是這能立的真似兩門。現在先講真能立。

真能立是由三個部分所成的論式。其順序，在概說中也已說及，第一爲宗，第二爲因，第三爲喻。今請順次講述它們。

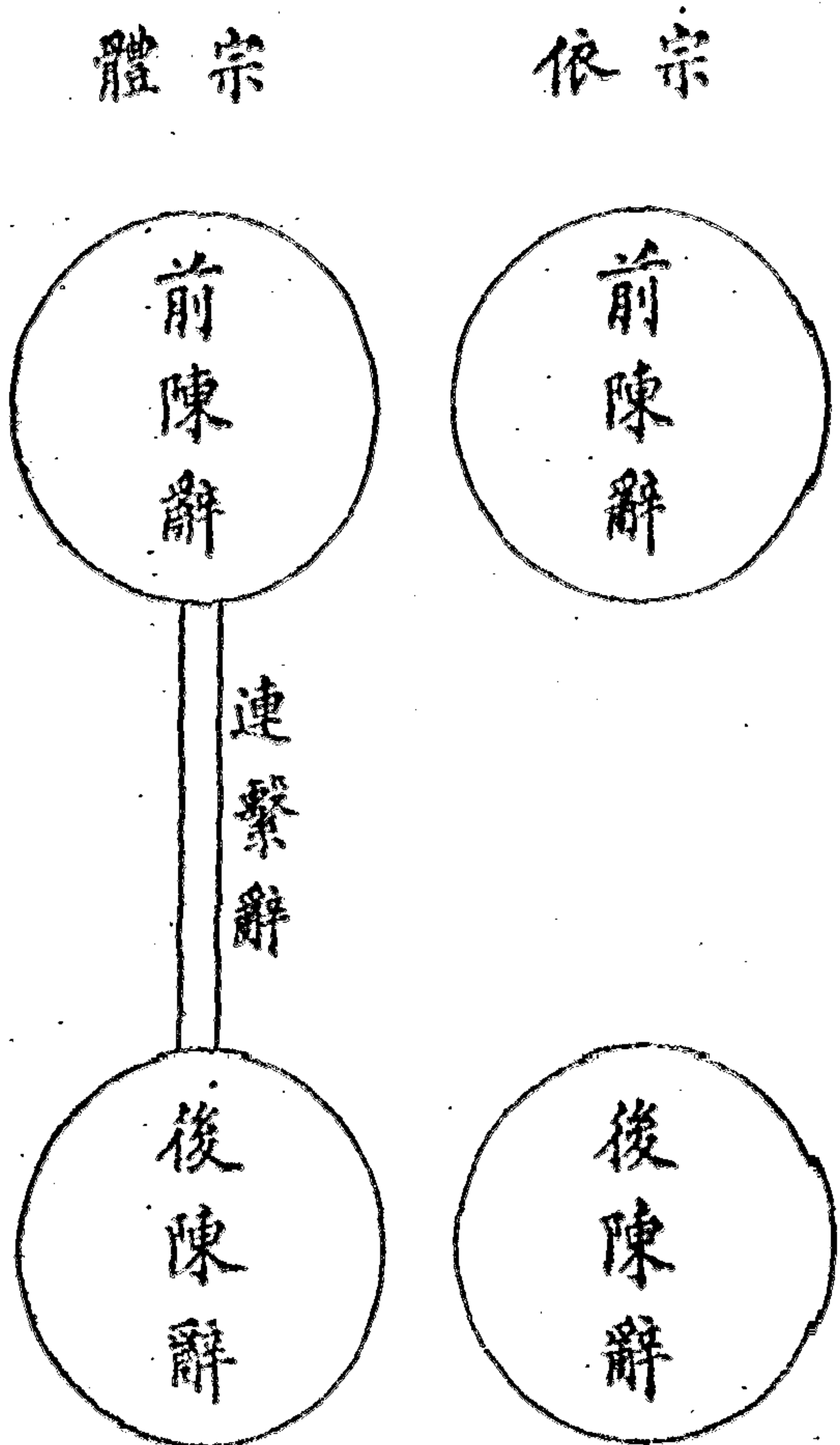
二 宗的建立

1. 宗·依·和·宗·體（即別·宗·和·總·宗）——宗是『所尊，所崇，所主，所立』的意思，在因明上爲立敵兩方爭論的標的。其構造與邏輯上的所謂命題相同

，概由前後兩端及綴合前後兩端的連繫辭而成。那兩端中，有一端是指稱事物的言語，其他一端是對於所指稱的事物而有所說述的言語。例如說『聲是無常』，『聲』這一語，就是指事物的言語，『無常』就是對於這事物『聲』而有所說述的言語。在因明中，指事物的一端名叫前陳，另外一端名叫後陳，而那連繫前後兩端的『是』『不是』等連繫辭，在邏輯上稱爲『綴繫』(Copula)，在因明上並無專名。前陳和後陳，是用以組成宗的材料憑依，故當它們各各分離，不相結合的時候，各可稱爲宗依，又名別宗；等到用了『是』『不是』等極成語，將前陳和後陳兩相綴合起來而成爲宗，那就成了立者所尊崇而同時又是敵者所破毀的對象，所以就可稱爲宗體，亦稱總宗。

這宗依和宗體（即別宗和總宗）不同的地方，共有兩點：(1)是相離不隔離的不同；(2)是共許不共許的不同。第一點，就如前段所說，宗依是前陳後陳互相分離，各各獨立時候的稱謂，宗體是用了連繫辭將那分離獨立的前陳

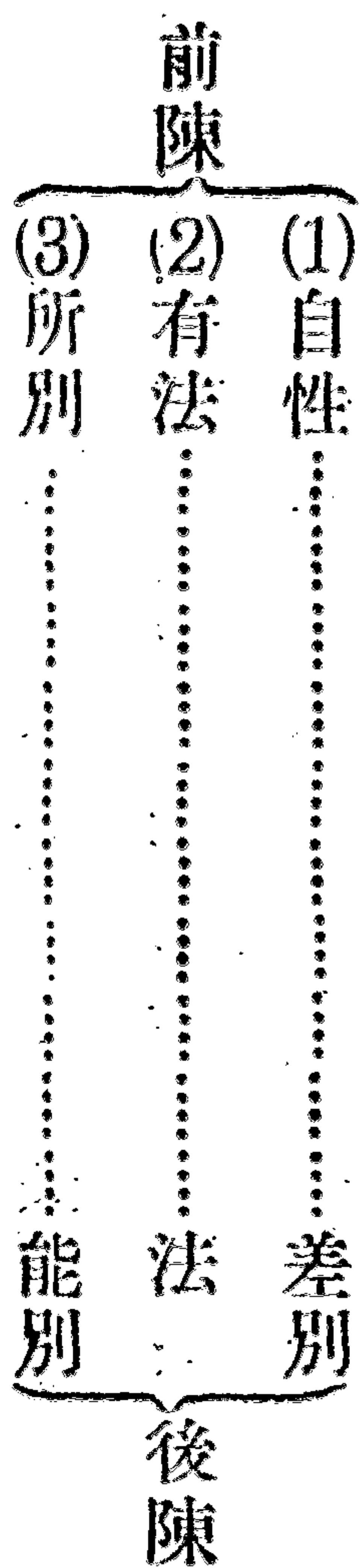
和後陳結合起來之後的稱謂。所以宗依和宗體，第一點是有相離不相離的不同；所謂宗依是前陳後陳兩端兩相分離的；所謂宗體是前陳後陳兩端不相分離的。如圖：



第二點的不同，是立敵共許不共許的不同。宗雖然是立敵諍論的目標，但所諍者必是宗體，不是宗依。例如以『聲是無常』為宗的時候，立者所主

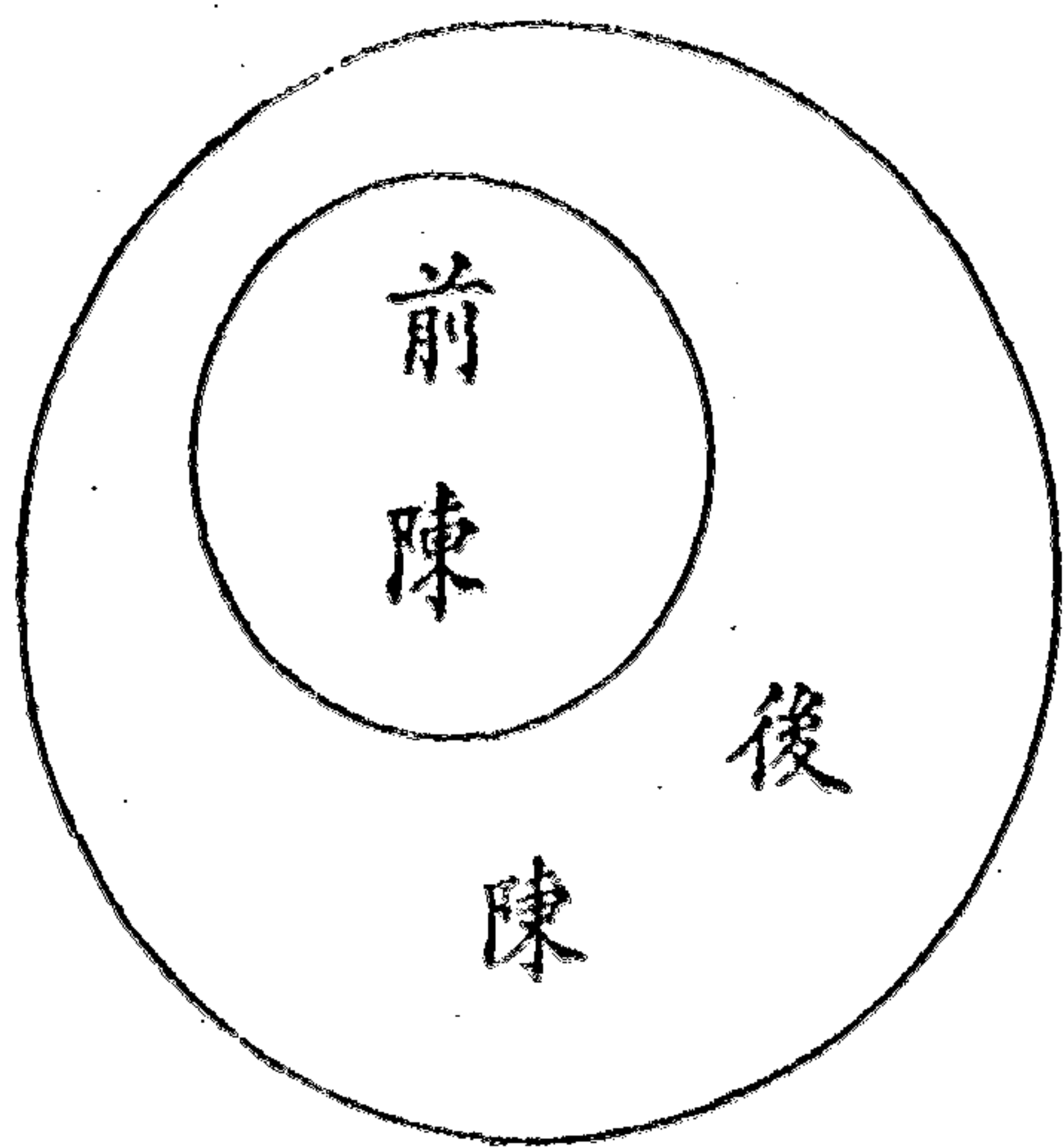
張，敵者所攻擊的，必定不是『聲』『無常』等宗依，而在『聲是無常』的宗體。宗依通例必須爲立敵兩方所共許；假如所謂聲所謂無常等宗依的意義，立敵也不共許，那就無從來建立所謂宗的。而宗體又必爲立敵所不共許；假如宗體也爲立敵共許，那就不必評論，也就不必有所謂宗了。

2. 前陳和後陳的三重關係——宗依的前陳和後陳，有三重關係。如以『聲是無常』爲宗的時候，聲和無常的關係就有三重。第一，前陳爲自性，後陳爲差別；第二，前陳爲有法，後陳爲法；第三，前陳爲所別，後陳爲能別。今先列表於下再加說明：



第一重關係是前陳爲自性，後陳爲差別。所謂自性，是如所謂『聲是無

常』宗中，前陳『聲』，不過指稱事物（聲）的自身，並不另外顯示什麼義理，也不涉及其他事物。而所謂後陳的差別，則於顯示前陳的分別之外，也還貫通到別的事物。例如『聲是無常』的例中，所謂聲的前陳，雖只局限在聲自體，不曾涉及其他，而所謂無常的後陳，却不是專屬於聲，而是通到別的事物例如瓶等上去。大疏所謂『局體名自性，通他名差別』，便是這個意思。因為可以通他，也許竟有千差萬別的情狀，所以就名差別。這差別，有



時也稱共相，但不及差別這名通用，實際是共相一名適切的多。這一重關係是表明前陳和後陳的關係如圖所示。

第二重關係是前陳爲有法，後陳爲法。就是：後陳對於前陳爲『法』即屬性。而前陳對於後陳爲『有法』即有那屬性的。例如說『聲是無常』時，無常就是聲的屬性，而聲就是含有無常那屬性的事物。

第三重關係是前陳爲所別，後陳爲能別。就是：後陳是在分別前陳的東西，而前陳則是爲後陳所分別的東西。前陳和後陳，本來有互相分別的功能。例如說『聲是無常』的時候，所謂『無常』固能分別聲，使和恆常等等有分別；所謂『聲』其實也未嘗不可以說它能夠分別無常，而表明那時所說的無常不是別的什麼東西如味、香等。但從立敵諍論的主旨上看，立敵所諍論的究竟不是『是聲不是聲』的分別，而是『是無常不是無常』的分別。所以因明上就名前陳爲所別，即受分別的；而名後陳爲能別，即施分別的。

宗依的前陳和後陳，共有這樣三重關係。而前陳實是立敵諍論的主體，後陳實是立敵所諍關於主體的義理；所以因明上也稱前陳爲體，後陳爲義。

以體和義相對望，就有如上所說前爲自性，後爲差別（或共相）；前爲有法，後爲法；前爲所別，後爲能別等三重關係。自性、有法和所別三者，就是所謂『體三名』；差別、法和能別三者，就是所謂『義三名』。

3. 宗體的別擇——以上所說的是宗依。至於合這宗依而成的宗體，原是立敵所不共許的斷案。但普通都從立者的一面下想，將它稱爲『悉檀多』（Sidd. anta），直譯爲『極成說』，意譯爲『宗義』。

宗義的建立方法，共有四種：(1)遍所許宗；(2)先業稟宗；(3)傍憑義宗；(4)不顧論宗。

(1)遍所許宗——正如其名所示，是誰都知道，誰都認許的一種主張。例如說色彩是眼睛看的，聲音是用耳朵聽的一類的主張，便屬於此類的宗

。此類的宗，人人都知，固然無可反駁，也是不必多說。用它作宗，可說沒有意義。

(2) 先業稟宗——這是繼承宗派裏面先代所傳的宗義。在他派並不容許，在同一派中毫無疑義。簡單說來，就是一種對他派爲有議論餘地，在自派裏爲遍所許宗的主張。例如佛教徒彼此在說現在苦樂由於過去的因緣，耶教徒彼此在說未來的升沉，繫於神明的賞罰等等，便是屬於這一類的宗義。這雖不是一般的人所能許可，但在同派之中却是無可論證。所以也沒有做宗義的價值。

(3) 傍憑義宗——是立者不將所要樹立的宗義明白說出，只用了別的事來暗示它也可以同時成立的主張。例如因明大疏所謂『立聲無常，傍憑顯無我』，那種口上論着聲無常，意思是要證明人無我的說法，便是這一類的宗義。這一類宗義，不循言語的正軌，明白說出，只用了別的事物在那里

暗示，也不能算是真正完全的宗。

(4) 不顧論宗——這纔是真正完全的宗。這是不顧別人的意思如何，也不顧本派的先輩已否說及，所謂『隨自意立』的主張。在因明上，這方可以算是真正完全的宗；有所主張，須得擇取這一類的宗。

5.4 宗體的特性——從上所說，我們連帶可以知道因明上認為真正的宗，都有一個特性，就是所謂違他順自。唯其違他順自，所以它纔是宗，纔是所立。假使宗體並不違他順自，而引起了諍論，那就不必用什麼因和喻來證明它能成立。那時不但宗不成其為宗，不成其為所立，就是因喻二支也是完全無用，人也不必用什麼因明來立論了。所以如果用到因明，或者說因明能夠成立，所用的宗必須有這里所謂違他順自的特性。敵者愈加憎厭，立者倒是愈加樂意使它成立的。

前節揭舉過四類的宗，其中有兩類就因為缺少這違他順自的特性，所以

不可用；只有一類是因爲違反言語的正軌認它爲不可用的。現在列表標註於下：

- (1) 遍所許宗
- (2) 先承稟宗
- (3) 傍憑義宗……論體違反言語的正軌
- (4) 不顧論宗……無過

缺少違他順自的特性

三 因的陳示

1. 因的三相——三支作法的第二段爲因，判別因的正不正，在古因明中有九句因；在新因明中，則把九句因總括增補爲三條；凡是正因，必須具備三條所列的所謂三相。所謂三相，就是(1)遍是宗法性；(2)同品定有性；(3)異品遍無性。這三條所說的，前面也已經說過，原本胚胎在九句因之中；不過

九句因只說到因的對同品對異品的關係，這三相却連因的對於宗的關係也說到了。（參看第一篇第三章）

第一相的遍是宗法性，是說因須具有遍為宗的法性。這里所謂宗，只指宗的前陳，不是宗的全體。這第一相所謂遍是宗法性，是說因的性質，不可不為宗的前陳所普遍含有的屬性或事件。因明的論式，就是取了宗依的前陳中所含有的一種屬性或事件出來作因，來證明現在列為宗依的後陳的別一種事件，也和這因一樣為那前陳所包含。換句話說，就是當敵者不承認宗的後陳為前陳的屬性時，恰巧那因為宗的前陳的屬性的這一點立敵並無異議；立者就拉了它（就是那因）來，證明因既為宗的前陳的屬性，那後陳也該就是前陳的屬性的。舉例來說，就是說：當

宗 人是有死

因 是生物故

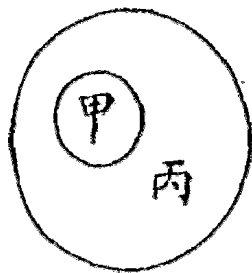
的時候，作因的丙必須是宗前陳的屬性，即所謂法。

這第一相如和邏輯比較起來說，就更容易明白。就是說：

宗 甲是乙

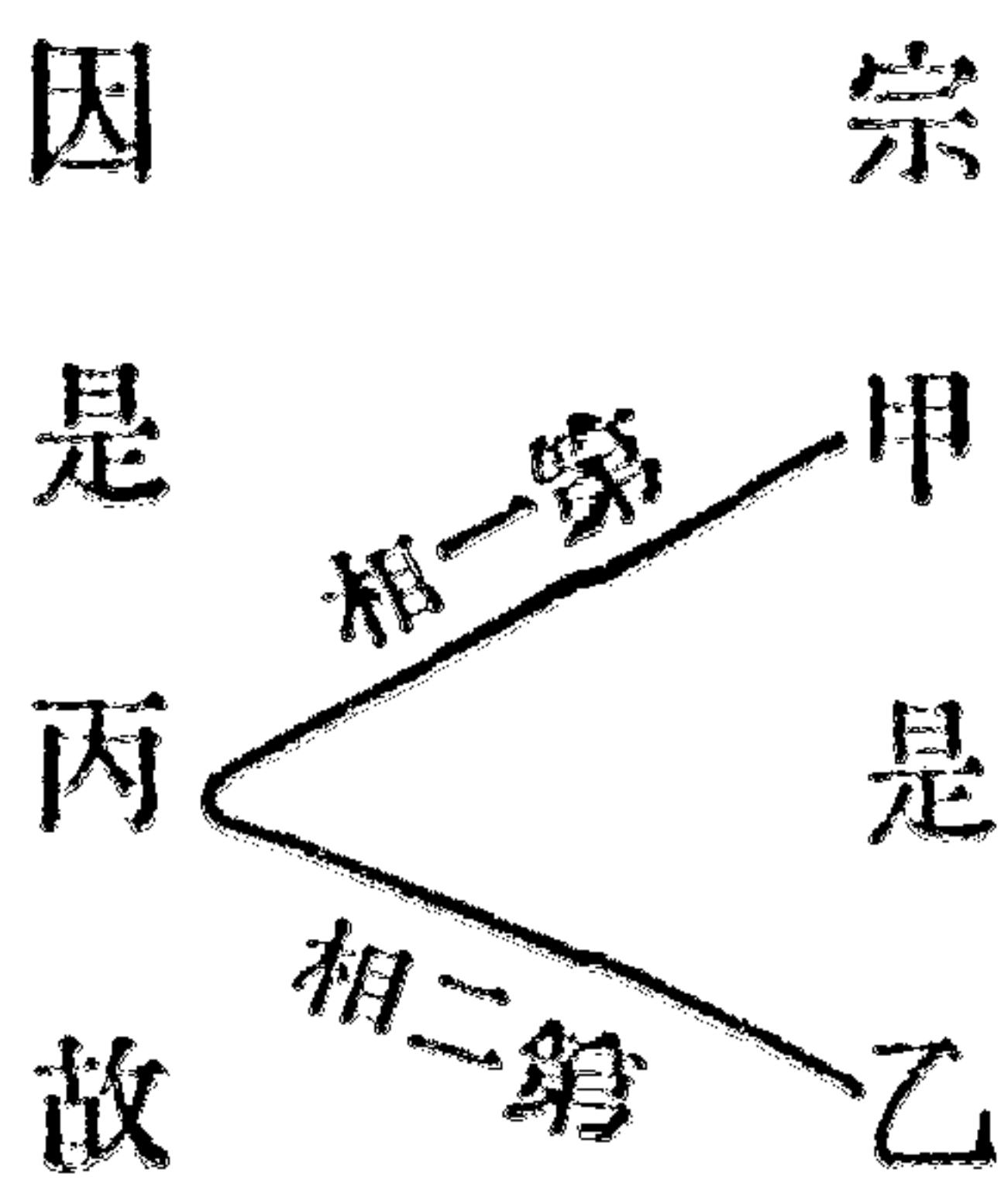
因 是丙故

的時候，這作因的丙必須有作甲的賓辭（即所謂宗法）的性質，或在外延上能包含了甲；如圖：



第二相的同品定有性，是說因對於宗的同品的關係。——所謂同品，就是同類；凡和宗依的後陳即前條所謂法者同類的物件，都稱為同品。大疏所謂『同是相似義，品是體類義，相似體類名為同品』，便是說這意思。

所以前條是表明因和宗前陳的關係。這一條却是表明因和宗後陳的關係。即：



有了第一相，雖然已經規定了因和宗前陳的關係，但還不曾規定因和宗後陳的關係，所以因為人是生物的緣故而斷定他是有死的理由，也還不明瞭。須得有這第二相，來規定因和宗後陳的同品的關係。所謂定有性者，就是說宗的同品中必定具有該因的性質的意思。但不須同品全都具有該性質，只須有些具有該性質。所以只說『定有』，不說『遍有』，也不說『悉有』。按這第二相的同品定有性所規定，則如用所作性作因來證聲是無常的時候，

那作宗的同品的各無常物之中，就決不可沒有一種東西具所作性，必定要有若干事物具所作性方纔可以。假如無常的東西之中，並無一種具所作性，我們就決不能因為聲有所作性，就斷定它是無常了。所以第二相為同品定有性。正和因明的九句因中，正因必如第二句同品為有，或如第八句同品為有非有——就是同品至少須為有非有的意思相當。

第三相的異品遍無性，是說宗的異品須普遍沒有該因的性質。這一條可以說是第二相的反面的規定。因為第二相已經規定該因的性質存在處，必為宗後陳的什麼一部分；這一條不過再從反面規定，宗的異品裏決無該因性質的存在罷了。但這一條也屬重要；因為假如異品之中，也有什麼一種具有該因的性質，那就成了與古因明的九句因中所謂不定過的諸句相像，難以斷定結果如何，即不能用那因去證明那宗的可以成立了。所以因對於宗的異品必須遍無。古因明的九句因中，所以要把異品非有為正因的一個條件，也是這

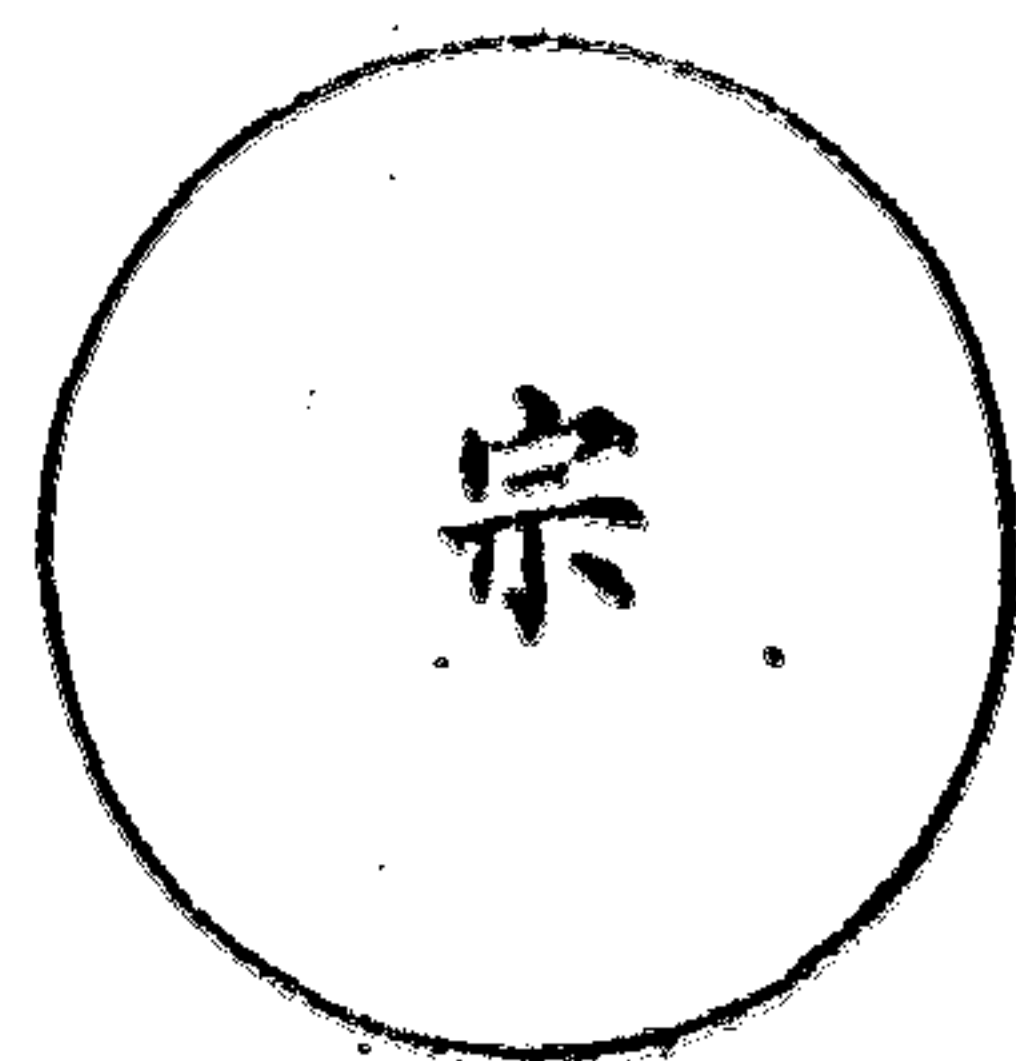
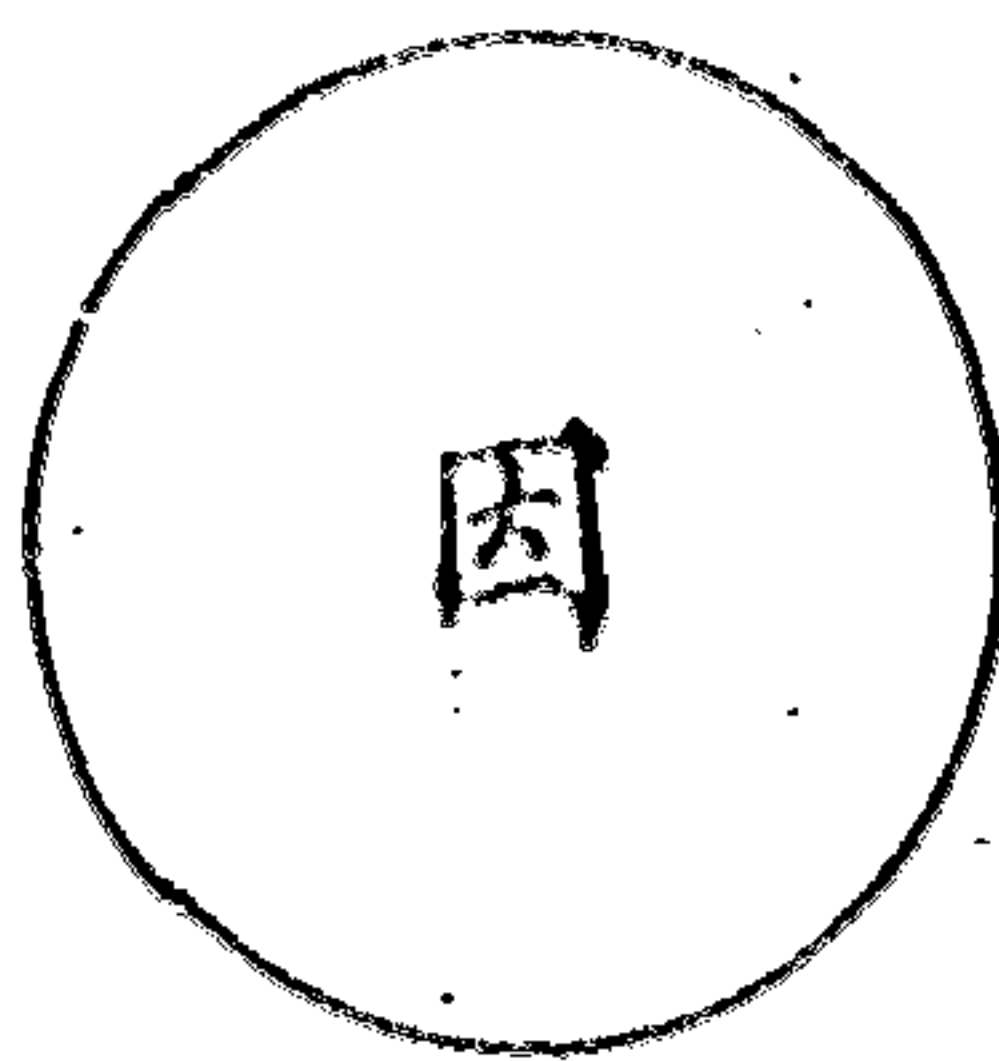
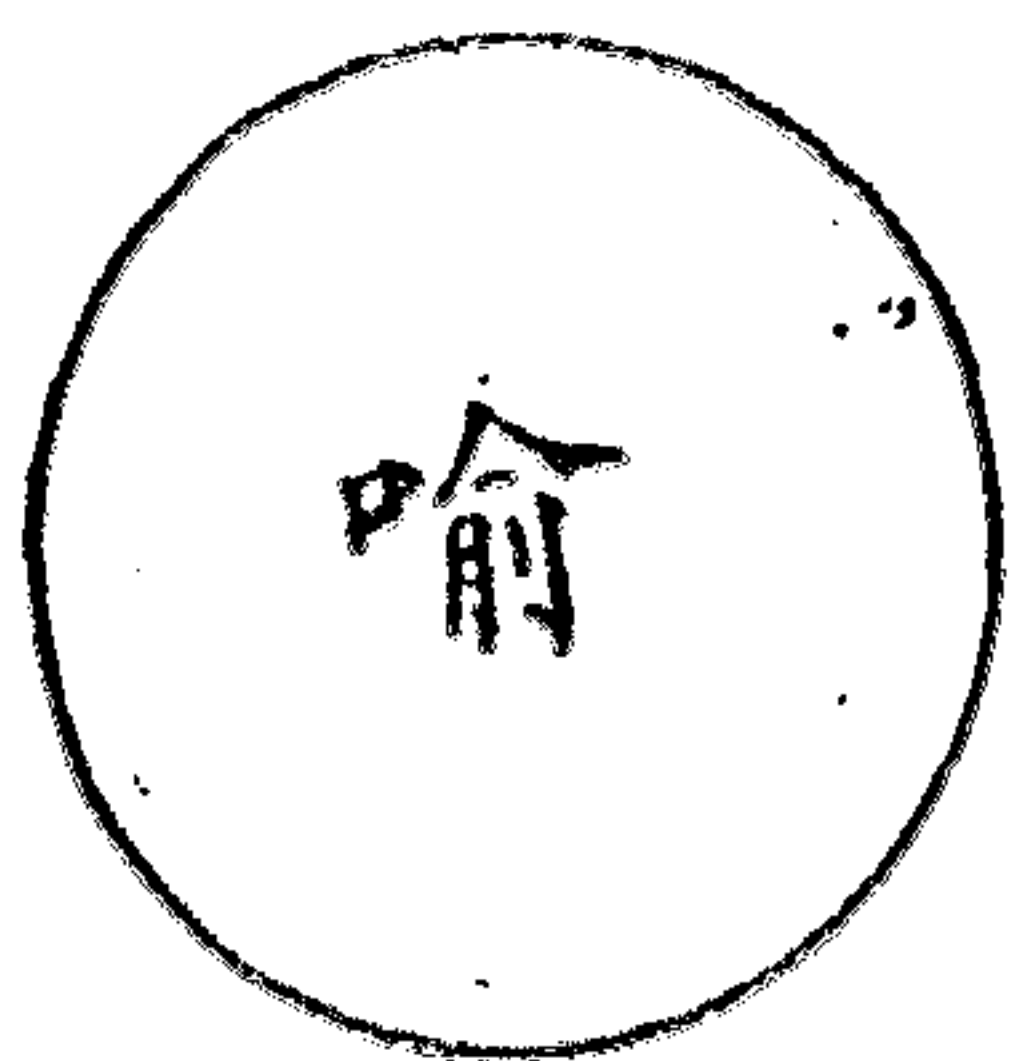
個緣故。

總之，因的三相實際是從古因明的九句因中脫化而來。不過九句因網羅了同品和異品之間所可有的各式情境，而斷定其中的第二第八兩句爲正因；新因明却排除了九句因中不正的各因，單從正因抽出必須具備的性質來，規定爲這裏的第二相和第三相。說法上實際進步了許多。而且增加了第一相，規定因和宗前陳的關係，使因爲邏輯上的媒概念的性質，格外地明白，也未嘗不是新因明比古因明進步的一端。

2. 言三支和義三相——上節已說正因所必須具備的三個條件，——三相。凡要宗能成立，其所用的因，都須具備上節所說的三相；就是，(1)於宗（前陳）須遍爲宗法；(2)於同品須定有；(3)於異品須遍無。但這是從義（所說的義理）上來看『因』的話。如果從言（能說的言語）上來看『因』，則因實際也不過是三支中的一。所以因明中，又有所謂言三支，義三相的話。

圖

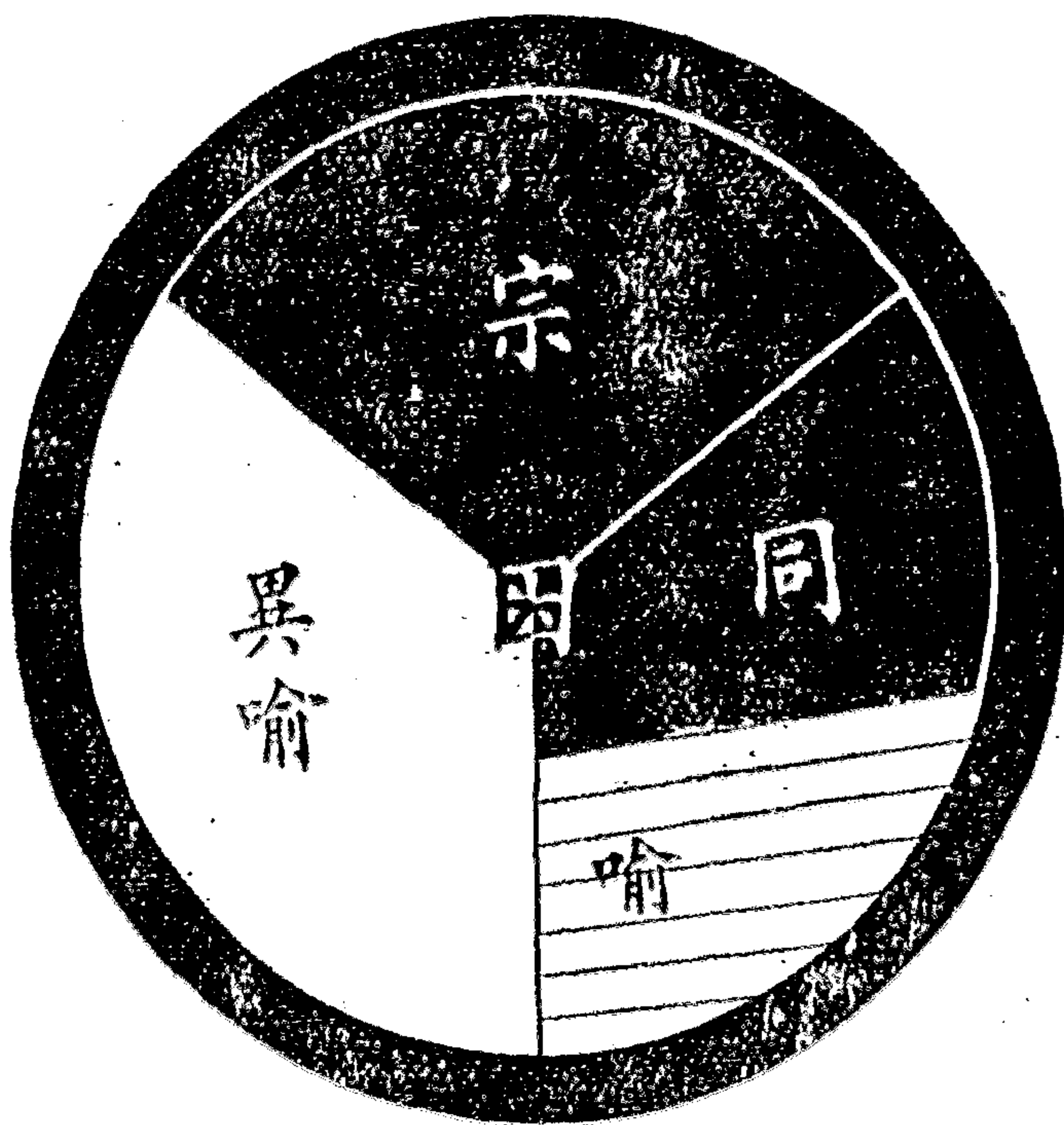
甲



支三言

圖

乙



相三義

，來說明這個區別。所謂言三支者，就是從言語看，所謂三支，第一支爲宗，第二支爲因，第三支爲喻，原是畫然有別的。從這三支門上講起來，因不能做宗，也不能作喻，因也不過是三支中的一支。但這是從外表的言語上說的話。至於從內裏的義理上說起來，因却是全論式的關鍵。只要因能具備所謂遍是宗法，同品定有，異品遍無等三相，論式便已能夠成立。所以從義三相上說起來，宗因喻又並不是各各分立的，乃是因在那里貫通全體的；一因就可以包攝了宗和喻（詳說起來，該是同喻和異喻）。用圖顯示如右：

如甲圖宗因喻三支分立，如乙圖則一因中便含藏着宗和喻，三段是合同的。

3. 六因——現在順便再將因明上時常提起的六因說一說。上節曾說因從言看有三支門，從義看有三相門。但無論從言看，從義看，凡所謂因，總之都是於使論敵了悟上有所幫助的東西。所以從廣的意義上說，凡可以使敵了

悟的，都得稱爲因。

第一在論議上，先就分成了立論者和敵論者的兩造。從立論者說，當然須使論敵了悟；而要使論敵了悟，就不能不先有言語。而從敵者方面說，要了解立者的言語，實際又須具備能夠了悟的智力。所以總括說來，要有議論必得有二條件：(1)立者有使敵了悟的言論，而(2)敵者又有了悟言論的智力。因爲立者的言論在這里是有生敵者了悟的效力的，所以立者的言論就稱爲生因；敵者的智力在這里是有了悟立者的言論的效用的，所以敵者的智力就稱爲了因。凡兩造爭論的時候，所謂因總有這生因和了因的分別。簡明地說，就是總有從立者說，和從敵者說的兩方面的。

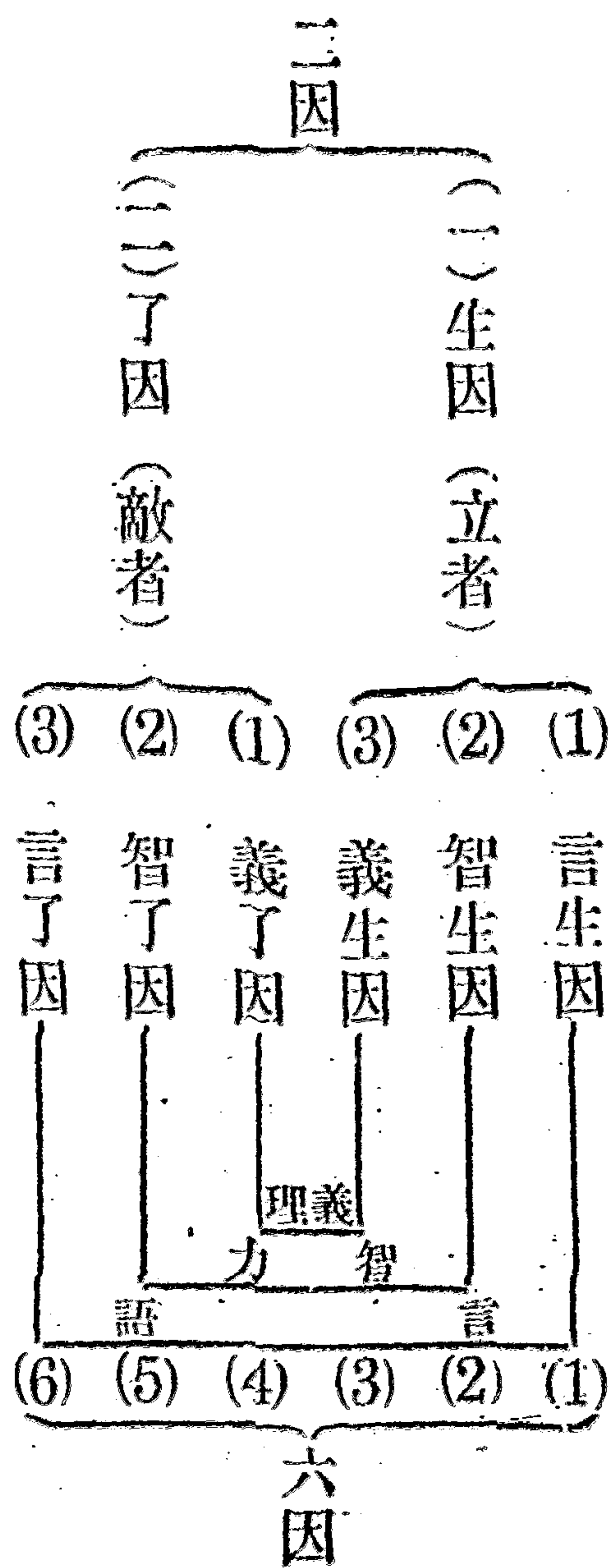
而生因又可以分爲三種。因爲要使立者的言論，能啟發敵者的智力，那言論就不可不合乎正確的事實，及由正確事實所得的義理；不合事實與義理的言論，總之是無效的。而要立者能發包含義理的言論，又須立者具有看攝事

實洞達義理的智力（現量智與比量智），方纔可能。所以當有議論的時候，直接啟發敵者智力的雖然是言語；實際上即使立者的智力及其智力所透達的義理，也未嘗不在間接間啟發着敵者的智力。因此立者的言語名爲言生因，立者的智力，亦可名爲智生因，立者所見的事實義理也可稱爲義生因。而生因就可別爲言生因（言語），義生因（義理），智生因（立者的智力）三者。前說言的三支門的所謂因，就屬於所謂言生因；義的三相門的所謂因，就是屬於所謂義生因。

再從敵者方面說，了因也可以分爲三種。因爲了悟固然必須智力。但智力之外，也不可沒有所了悟的義理。而要了解義理，又須先聽所以傳義理之言語。當敵者有所了悟時，其次序總是先聽了言語，然後以其智力（現比量智）理解那言語所宣的義理。所以了因也可分爲言了因，智了因，義了因三種。現在一總列表於下：

四 喻的稱引

1. 喻的意義——三支作法的第三段爲喻。喻是譬況曉喻的意思。但普通所謂喻，不過舉了一物相類相似的東西，來比擬一物，使人易曉或使人如見如聞地想。喻並沒有證明所立的力量。例如說光陰的快似飛彈，就不是以飛彈的喻來證明光陰的快。但在因明中，喻却就是大前提。例如說：



聲是無常，
所作性故，

譬如瓶等。

這譬如瓶等的喻，却有證明聲是無常的效用。大疏所謂『由此譬況，曉明所宗，故名爲喻』，便是這個意思。

喻要有此效用，自然不可不具有一種特質。所謂『見邊』(Distants)，就是喻所不可不具的特質。『見邊』就是『所見之終極』或『經驗的終極』的意思。就是在向來的經驗上，無論何種情境中都是如此，也沒有人會不承認的事件或關係。喻如果是那樣地萬人無異議的真理，自然可以根據它來推定或論證一種未知的事件。而其職務就等於邏輯中的所謂大前提。

2. 合作法和離作法——喻有同喻異喻兩種。前面講到三支作法所用的喻都是同喻。用同喻的論式，名叫合作法。除了合作法之外，在因明的論式中

。還有一種用異喻的離作法。合作法好像是從表面攻，離作法好像是從裏面襲。表裏夾擊，敵者纔無可逃，而論式也纔完備。現在將合作法和離作法並舉如下：

合作法

宗 聲是無常，

因 所作性故，

喻 諸爲所作性者皆是無常，譬如瓶等（同喻）。

離作法

宗 聲是無常，

因 所作性故，

喻 諸非無常者皆無所作性，譬如虛空（異喻）。

合作法和離作法的不同，全在第三支——喻。

3. 先·因·後·宗·和·先·宗·後·因——同喻先說因（所作性），是說諸凡具這因者都是具有宗的後陳。異喻先說宗的後陳（無常），是說諸凡不具這宗的後陳者都不具有這因。同喻以因的所作性放在前頭，做宗後陳的無常放在後面為規律，所以說同喻是先·因·後·宗；異喻以宗的後陳放在前面，因放在後面為規律，所以說異喻是先·宗·後·因。但異喻的說宗說因，是說不為宗後陳者不具這因的。所以異喻的事例，不可不舉不為宗的後陳者（即宗的異品）；而同喻的喻依，却不可不舉為宗的後陳者（即宗的同品）。

4. 同·喻·異·喻·的·二·條·件——合作法的喻，是用宗的同品，所以稱同喻；離作法的喻，是用宗的異品，所以稱異喻。今再舉同喻異喻的一二例於下：

宗 金剛石可燃，

因 炭素物故，

同喻 諸凡炭素物都是可燃，譬如薪油（合作法）。

〔異喻〕 諸不可燃者都不是炭素物，譬如石等（離作法）。

宗 人非不朽者，

因 有機體故，

同喻 諸有機體都非不朽者，譬如鳥獸（合作法）。

異喻 諸不朽者都非有機體，譬如物質元子（離作法）。

都像這樣，同喻所揭事例都是宗的同品，異喻所揭事例都是宗的異品。而同喻的事例，是宗的同品，同時還須是具有該因者。異喻的事例，是宗的異品，同時還須是不具該因者。在上例中，如薪油等爲可燃物，同時也是炭素物；鳥獸等爲非不朽物，同時也是有機體。石不可燃，同時也是非炭素物；物質元子不朽，同時也非有機體。所以同喻都是具有二條件，爲宗同品，因同品；異喻也都具有二條件，爲宗異品，因異品。但要論式能成立，因同品雖然必須是宗同品，宗同品却不必都是因同品。如炭素物須都可燃，

而可燃却不必都是炭素物；有機體須都非不朽，而非不朽者却不必都是有機體，如器物等，非不朽，又非有機體的東西，原來也有的。

5. 同喻和異喻的地位——因明中通常都將同喻異喻同時並論。但同喻是主，異喻不過做止濫之用。所謂止濫之用者，就是防備因濫用的意思。譬如恐怕不能說諸有因者都有宗的後陳的時候，就不妨從它的裏面，說沒有宗的後陳者都不具這因這句話試一試。假若後面這句話不可立，則前面的話當然也不可立。於防止因的濫用，頗有功效。——其實用邏輯的眼光看起來，異喻的喻體就是從同喻的喻體直接推論所得的命題。例如把諸所作性者都是無常，試行換質，得諸所作性者皆非無常（ $A \rightarrow E$ ）；再行换位，即得非無常者皆非所作性（ $E \rightarrow E$ ），就是異喻的喻體。故用邏輯眼光看來，異喻的喻體和同喻的喻體，原不過是同一命題的變形。如果承認了這一個，就不能不承認那一個的。

第三篇 似能立

以上所述都是按照宗因喻的規定而立的論式，即爲真能立；此外還有多少違反了宗因喻的規定的，名叫似能立。所謂似能立；就是似乎能立，而其實不能立的一種假能立。在邏輯上，普通稱爲『謬誤』(Fallacies or errors)。

三支因明上的謬誤論，前面也說過，宗有九過，因有十四過，喻有十過，合計共有三十三過。

一 謬誤論——宗過

似宗有九過：(1)現量相違；(2)比量相違；(3)自教相違；(4)世間相違；(5)自語相違；——以上名爲『五相違』，出於理門論，爲陳那所闡發。(6)能別不極成；(7)所別不極成；(8)俱不極成；(9)相符極成，——以上四過名爲『四

不極成』，見於入正理論，爲天主所推衍。現在分述於後。

1 現量相違過

這一種是以違反現見的事實的東西爲宗的過失。例如有論式爲

宗 蛇有脚，

因 能行走故，

喻 如人畜等。

或爲

宗 獸類都有兩脚，

因 能行走故，

喻 譬如人等。

則宗都是違反現見的事實的東西，我們就不必再去檢查它底因喻，也可

知其謬誤。這種謬誤過失，叫作現量相違過。

2 比量相違過

現量是現見的，現量知就是以我們底官能而得的直覺知。直覺知似乎很可靠，其實很易陷於謬誤。例如看見了一條繩而誤認以爲是一條蛇的事，是並不少見的。倘若人類知識底要素只有現量這一門，則一條繩或者始終會當它是一條蛇，而無由判明它的真相。但人類知識底要素，並非只有現量這一門，有時也還可以用比量的方法，比較測度以明事物底真相。例如繩或者就可以從旁推斷而知其爲繩，那時我們就可以特加了簡別語來說明它；例如說現量上雖認它爲蛇，其實不是蛇而是繩之類。

但比量也有相違的時候。

比量相違，就是論理上的矛盾。有這比量相違過失的時候，即使並非現

量相違，也不能成立。譬如以

因是子是不會死的

一句來作宗，便可以說是一種比量相違過。因是子現在還在，說因是子不死，原非現量相違；但這宗實與有生一定有死，因是子既然有生，因是子就應有死的論理的知識相違反，所以它就是比量相違過的一個例。說聲是常的，也是這一類的過失的例。

3 自教相違過

第三自教相違過，可以說就是一種自相矛盾的錯誤。無論什麼學派什麼宗教，既然標榜了一個學派一個宗系，則其人便當將其派其系的主義主張組織成一家言，而沒有自相矛盾的地方。假如話中竟發生了什麼自相矛盾不能自圓其說的地方，則雖沒有敵者的攻擊，也就不能不在它底違反自己主張的

點上將它作爲一種過失看。遇着用含這種過失的宗來立論的時候，敵者也就不必再去計較因喻底正不正，就可用它底自相矛盾試行攻擊它了。例如佛教徒若說：

因果法則並非確實（宗），

耶教徒若說：

神非實在（宗），

便都違反自己的教理，爲一種自教相違過。

這條底列入過失，無非表明各派學徒論自己的學說時，以與自己學說的全般毫無矛盾爲原則，各系教徒說述自己的教理時，以與自己的教理全般毫無矛盾爲原則的意思。故一有矛盾，便算是一種的過失。

4 世間相違過

所謂世間相違，便是違反世間一般所信的意思。因明中將世間分爲兩種：一種是『學者世間』；還有一種是『非學世間』，就是不是學者的普通的世間。凡以違反這兩種世間所信的情事作宗的，那宗就會有世間相違的過失。假如有人說：

物理化學是空論（宗），

便是違反學者世間的宗；又如說：

懷兔非月（宗），

在印度也便是違反非學者世間的宗。因爲印度一般都相信懷兔是月。相傳：早先狐兔猿共爲親友，勵行仁義；人有飢渴，兔燒身供養；天帝本來有意試他，看他這樣，乃傷嘆良久曰，『吾感其心，不泯其跡，寄之月輪，傳於後世』。印度一般相信月中有兔，據說就從那時開始。如說懷兔非月，就和這等一般所信相違。以這種與世間相違的話作宗，在因明中，就要算是一種謬

誤的宗，無論因喻是否能立，都難成立。

這裡可以發生疑問；可以問道，前面不是說過宗依以自他共許爲定則，宗體以違他順自爲定則嗎？既然宗須違他順自，則如世間相違，正是宗底本色；爲什麼將這樣的宗也列入過誤類呢？一般講因明的答道：違他順自實是論式組織上的法則，然論式上的組織完全，並不一定就是無可置議的議論。例如組織完全的論式，如果它是違反事實的，它就是現量相違過；它是不合推論的，它就是比量相違過。那麼，組織上即使並沒有缺點，它如和世間相違時，豈不也是可以將它作爲一種過失嗎？講因明的普通都是如此說。今按：違他順自是對敵論者言，世間相違是對社會言；違他順自並不一定就是世間相違；世間相違和違他順自可以說是類似而其實不同的兩件事。

這裏又可以有一個疑問；問：世間相違既然算是論辯上的一種過錯，那麼我們的議論不是止能隨俗，不可違俗了嗎？因明家笑道：那也不然，不過須得預戴標識，就是所謂簡別語。在上頭罷了。大疏所謂『凡因明法，所能立中，若有簡別，便無過失』，就是這個意思。例如天動說爲世間一般所信的時候，要主張地動說，據因明應作：

據研究底結果，（簡別語）地球是旋轉的。

一類的說法，上戴簡別語。戴了這樣的簡別語，則雖違反世間一般所信，也不算是世間相違過。

5 自語相違過

第五自語相違，是說立論者底言語自相矛盾。凡是命題，前後兩端必須依順。例如說『甲是乙』時，乙端就須依順甲端，而爲甲說明所含的義理，

如說『火是熱的』等方爲合式。假如前後互相違反，說出『動物是不動』或『金屬是土質』之類的話來，則後端便非前端所含，後端便不足以闡明前端的義理。用這類的命題作宗，實是一種過錯；實際上一定要受論敵底攻擊。

入正理論對這過失曾舉一例爲：

我母是石女，

而大疏解云『宗之所依，謂法，有法。有法是體，法是其義。義依彼體，不相乖角，可相順立。今言我母，明知有子；復言石女，明示無兒。我母之體，與石女義，有法及法，不相依順。自言既已乖反，對敵何所申立。故爲過也』。——便是上文所說的意思。

以上所說的五過是陳那所闡明；以下要說的四過是天主所考按。陳那底五過其着眼在指明組織好了的宗，有或者違反事實，或者違反論理，或者違反自己學說，或者違反世間信仰，或者違反自己言語等互相矛盾的地方，與

宗的組織無關係。而天主所指出的四不極成，却是指明宗底組織上的過失。凡組織宗，前已說過幾次，宗依不可不爲立敵所共許，宗體不可不爲立敵所不共許；此是定則，必須遵守。如不守這定則，則宗依就有能別不極成和所別不極成和俱不極成等三過；宗體就有相符極成底一過；合而名之，叫作四不極成過。這四不極成過全是天主所新創，在這里足見天主是曾將陳那底因明增補得完備一點的。

6 能別不極成過

第六所謂能別不極成，換句話說，就是後陳不共許。幾次說過，宗依的前後二陳，都不可不爲立敵雙方所共許，假使宗依之中前陳（即所別）雖爲立敵所共許，而後陳（即能別）却爲一許一不許，則便陷於能別不極成的過失。

入正理論曾說：『能別不極成者，如佛弟子對數論師立聲滅壞』；就是說，佛教徒如果對於數論師而說『聲是滅壞的』，便是一種能別不極成的過失。因為印度六大哲學派中之一的數論，以自性、神我、二元爲宇宙的本體，由這二元說二十五諦；二十五諦中，根本二元以外的二十三諦雖是無常，然是轉變，非有滅壞。所以佛教徒如果對於數論師說『聲是滅壞的』時，則因『有法之聲，彼此雖許，滅壞宗法，他（數論）所不成』，便有能別不極成的過。

假如耶教徒對佛教徒說：

萬物爲獨一真神所創造（宗），

或對於不懂東語的人說：

最難穿的是下駄（宗），

也就因爲事實不同許及言語不共曉的緣故，立敵雙方對於能別不能共許，而

成爲能別不極成過的一例。

7 所別不極成過

第七所謂所別不極成，是與能別不極成相對，爲所別（即前陳）不能得立敵共許的過失，——就是宗依的前後陳之中，後陳雖爲立敵所共許，前陳不爲立敵所共許時候的一種過失。

單舉尋常的例來說，如對於不懂新術語者而說：

費羅索費曾爲諸學之王（宗），

這就因爲言語不共曉而爲所別不極成；又如耶教徒對於佛教徒說：

真神末日的審判是公平正直的（宗），

也就因爲事實不同許而爲所別不極成。在因明上，各算是一個有過的宗。

8 俱不極成過

第八俱不極成，就是宗依的前陳後陳兩方，都是立敵不共許時候的過失名稱。例如對於不解新術語者說：

邏輯爲費羅索費底階梯（宗），

或耶教徒對於佛教徒說：

真神是末日審判底主權者（宗），

依照上述說明，各是俱不極成的宗過。

9 相符極成過

第九相符極成過，是關於宗體的過失。因明中宗依必須共許，宗體必須不共許；換句話說，宗體都以違他順自爲軌範。設或所組織的宗體，而爲立敵所共許的事理，則那宗不是遍所許宗，便是先業稟宗。遍所許宗及先業稟宗，都是因爲它是立敵相符的說法的緣故，而應將它作爲相符極成的有過的

宗。像人正理論上所舉的例：

聲是所聞（宗），

就是一種什麼人都不會不認許的事情，即所謂共許的，不是不共許的，所以便是一種相符極成的過失。

總之，宗依以立敵不極成爲過，宗體却以極成爲過。因明上所謂極成，約含兩種意思，上文已經暗示，現在再來明說幾句。一種意思是指言語底通不通；還有一種意思是指事理底實不實。其言語爲立敵所通用，其事理又爲立敵所共認爲真實的是極成；否則便是不極成。

二 謬誤論二——因過

因的謬誤共有十四種，名爲似因十四過。因的十四過，又得區分爲三羣，就是(1)不成、(2)不定、和(3)相違。不成有四過；不定有六過；相違有四過

。故或稱爲四不成，六不定，四相違。這都是依照因的三相而區分。

四不成就是關於因的第一相的謬誤，有(1)兩俱不成；(2)隨一不成；(3)猶豫不成；(4)所依不成等四種。

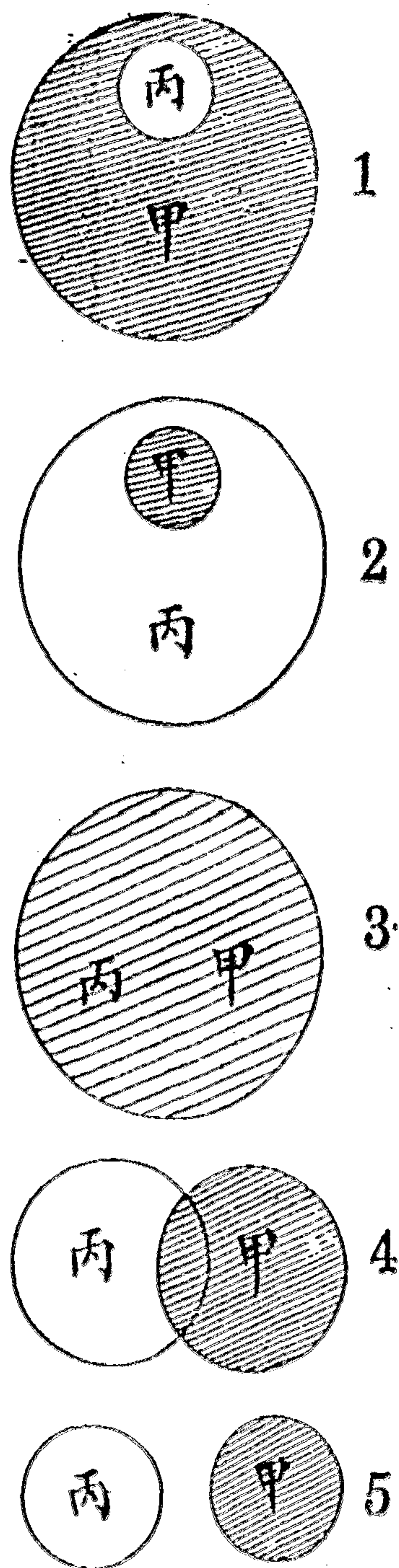
甲是乙(宗)，

是丙故(因)，

在這論例中，『是丙故』是因。這因如果和那作宗前陳的甲全然無關係，或雖有關係，只是一部分的關係而非全部分的關係時，則這因就闕少着因三相的第一相遍是宗法性。因而這因就不能成立這宗。而其過誤，便是所謂不成。

我們將這因丙和那宗前陳甲的關係，列舉起來，一總不出下面的五個情境：

(1)圖，因丙只和宗前陳甲的一部分上有關係；(2)圖，前陳甲倒爲因丙的



一部分；(3)圖，丙甲二者完全等同；丙甲二者只有一部分相合的是(4)圖；二者全然無關係的是(5)圖。因和宗前陳底關係是盡在乎此了。在這五個因宗關係的形相圖中，(2)(3)兩圖所顯的情形，是因完全具備了第一相的，當然沒有不成的過失。除此以外，就都於第一相不完具，不能以那因成那宗。

1 兩俱不成過

入正理論說，『如成立聲無常等，若言

是眼所見故，

兩俱不成』。這就是說，所謂兩俱不成者，就是立敵雙方都明知該因不周遍於宗前陳的一種似因。例如入正理論所舉的因，就無論立者一面，敵者一面，都不會認許眼所見這因周遍於聲這宗前陳，所以它就是兩俱不成過的一例。

再舉一例，如說：

人爲萬物之靈（宗），

能翱翔空中故（因），

就是全分的兩俱不成，如圖(5)又如說，

支那人都是信仰魂靈的（宗），

禮拜祖先及其他樹木河流等的魂或靈故（因），

就是一分的兩俱不成，如圖(4)

以上所述的兩式兩俱不成之中，像全分的兩俱不成一式的錯誤，是事實上斷乎不會有的；這不過說因以具備第一相爲必須條件，假若闕少了第一相而陷於錯誤，其情境也有像那樣的罷了。

2 隨一不成過

入正理論說：

『所作性故，

對聲顯論，隨一不成』。

所謂隨一不成，就是關於因是否周遍於宗前陳，立敵所見不同的一種似因。或則立者以爲它不周遍，或則敵者以爲它不周遍，都不免是隨一不成。前者叫作自隨一不成；後者叫作他隨一不成。

如上例所作性的過失，就是他隨一不成的一例。因爲聲生論派雖然許可

『聲是所作性』，聲顯論派却認聲本前在，只是從緣而顯，並非從緣所生，故不認許所作性因。故用所作性因，對聲顯論派說，便成一種他隨一不成的似因。再舉一例，如有佛教徒對耶教徒竟說：

惡人將呻吟於未來苦惱（宗），

受神罰故（因），

便是一種自隨一不成的論例。這例假如換成了耶教徒對佛教徒說，又就是他隨一不成的論例。隨一者，立敵兩家，一許，一不許之謂也。像所謂善人神就賞他使享未來快樂；惡人神就罰他使受未來苦惱，是只是耶教徒所許，而非佛教徒所許的事，所以用它作因，便成隨一。

隨一過失，簡別可免。如他隨一的自比量中，如果戴上了自許之言，自隨一的他比量中，如果戴上了汝許之言，便都免得了隨一不成的過名。但雖免了隨一不成的過名，在能破的論法中用了自比量的因，總就難以收什麼悟

他的效果的，故終不成其爲因明上正大的論法。組織論法，還是定要用共許或者他許的因的。（參看第一編第六章(1)）

3 猶豫不成過

四不成中第三過失爲猶豫不成。所謂猶豫不成者，猶豫就是疑惑，就是其所陳因是否周遍於宗前陳，還在未定未決之列的一種似因。因爲因的任務原在成立宗。如今因的自身尙屬未定未決，卽所謂猶豫，自然難望其能盡成就宗的任務，所以它就是一種空有其名的似因。如入正理論所舉的例，假如有人，遠見別方有一種東西上昇，爲雲爲霧，爲塵爲烟，尙未判明；如果就說：

那邊有火燒（宗），

以現烟故（因），

便是一種猶豫不成的過失。

4 所依不成過

四不成中第四過失爲所依不成。所依指宗依的前陳；因爲丙因定是前陳甲的屬性，故將因名爲能依，而將前陳甲稱爲所依。所以所謂所依不成，就是一種關於宗前陳的過錯。所用的宗前陳，假如立敵之中有一不許時，那因必有所依不成的過失。換句話說，就是：宗有所別不極成的過失時，因必同時有所依不成的過失。例如對極端行爲派心理學徒說：

精神必須修養（宗），

是萬事之母故（因），

則因用了精神二字，在宗就有所別不極成的過失，同時在因也就有所依不成的過失。

5 共不定過

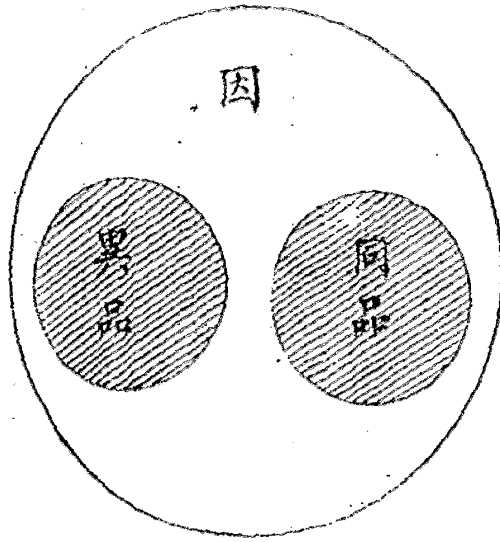
以上所述的四不成過，是由於闕少因的第一相而生；如今將要說述的六不定過，是由於闕少因的第二相（同品定有性）及第三相（異品遍無性）之中任何一相而生。原來因是連合宗和同品的媒介；故與同品一面必須多少有關係，同時於異品一面又須絲毫沒有關係。這在論九句因及因三相中都已說過了。設或不如此，於異品一面固然沒有關係，同時於同品一面也是沒有關係（闕第二相），或者反之，於同品一面固然有關係，而同時於異品一面也是有關係（闕第三相），則該因丙於所謂『甲是乙』的宗，可以使它斷定爲乙，同時也可以讓它斷定爲非乙，便不能確定了。所謂六不定中的前五種不定，就是由於這類的情形而生。所謂六不定就是：(1) 共不定；(2) 不共不定；(3) 同分異全不定；(4) 異分同全不定；(5) 俱分不定；(6) 相違決定等六種。

第一種不定爲共不定。這是因的範圍過於大，因義將同品和異品全都包
含了。例如說：

鯨是哺乳類（宗），

是動物故（因），

作因的『動物』同時包括了哺乳類和非哺乳類，如下圖：



即因同時貫通於同品和異品，無以助人下確定的判斷。所以是一種不定過。闕少着三相中的第三相。

6 不共不定過

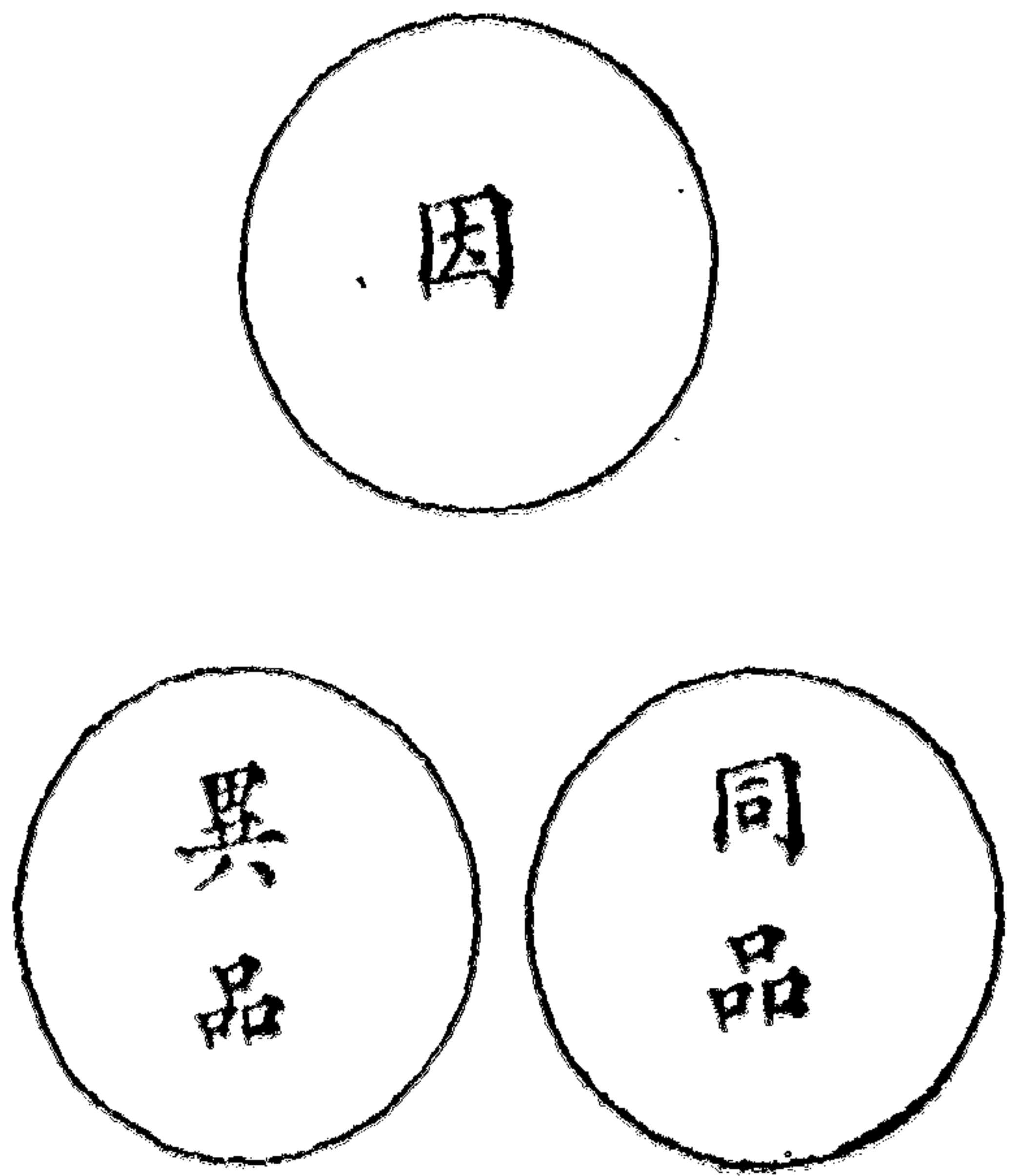
第二種不定爲不共不定。是因的範圍過於狹小，包括不了異品，同時也包括不了同品的一種過失。這與九句因中的第五句相當。例如說：

聲是常住（宗），

所聞性故（因），

因宇宙中除聲以外都沒有所聞性，所以，此因除聲以外實與同品（常住物）異品（無常物）都不相通。如下圖：

闕少着三相中的第二相，也無以助宗成立確定的判斷，所以也是一種不定的過因。



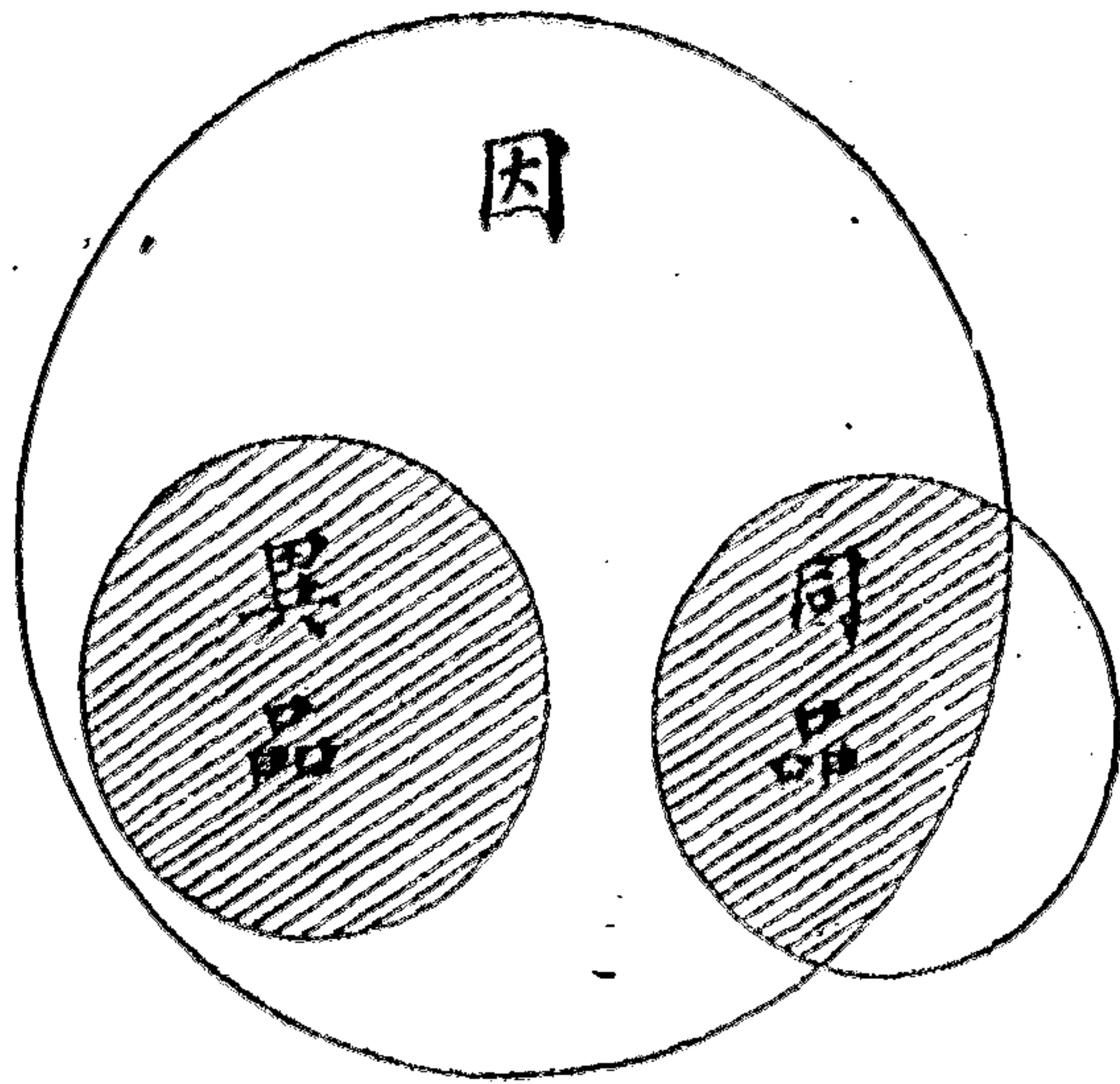
7 同分異全不定過

第三種不定爲同分異全不定。也稱同品一分轉異品遍轉不定。相當於九句因中的第七句。例如說

李九是女子（宗），

不生兒子故（因），

便是一例。因爲不生兒子者有同品（女子）底一部，又有異品（男子）底全部。如下圖：

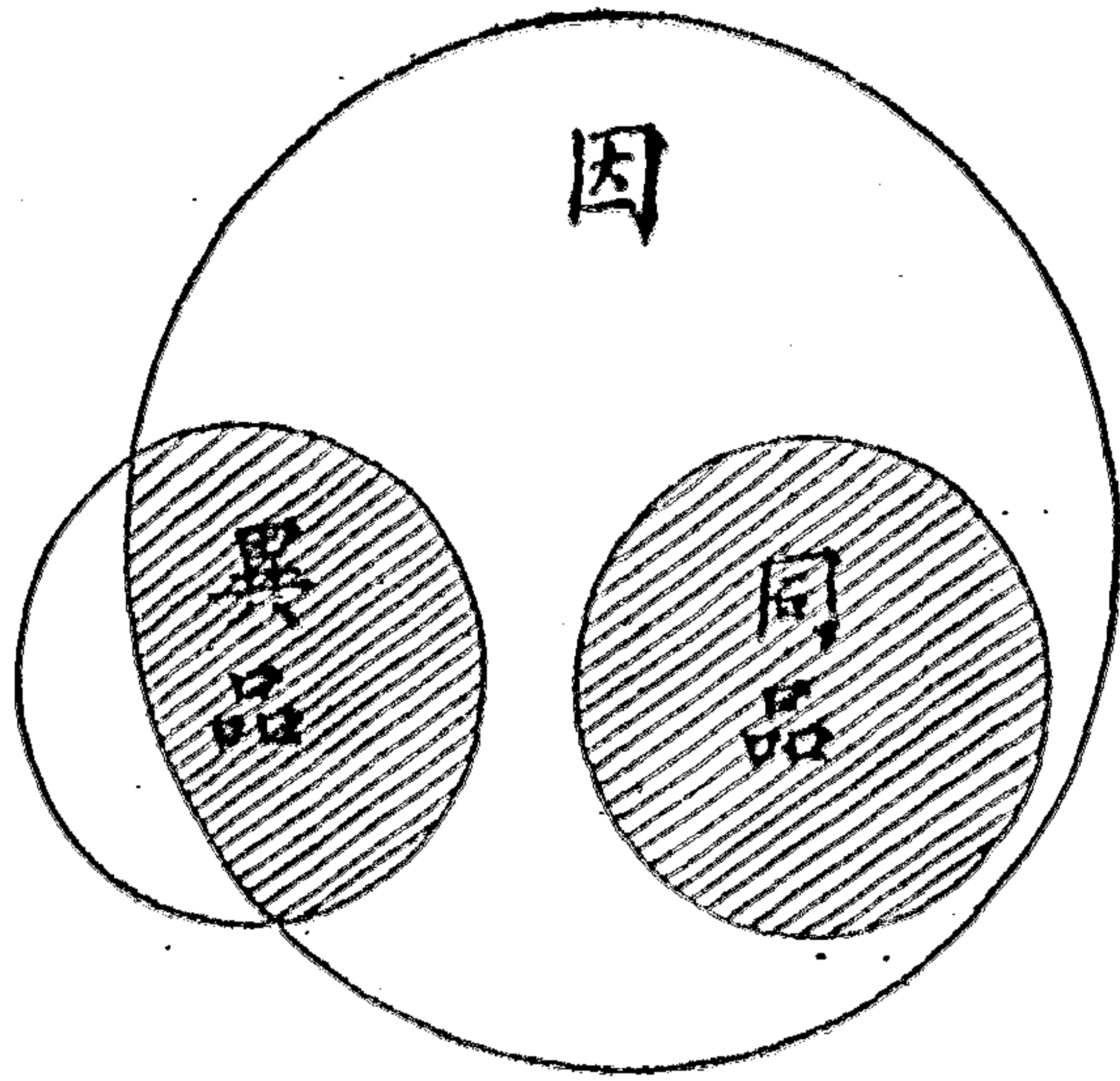


闕着三相的第三相，不能確定宗，也是一種有不定過的似因。

8 異分同全不定過

第四種不定爲異分同全不定。也稱異品一分轉同品遍轉不定。相當於九句因中的第三句。例如說：

阿毛是男子（宗），
不生兒子故（因），



便是一例。其關係如上圖：

因爲同品（男子）雖全，但異品（女子）也有一分關涉，闕少着三相中的第三相，不能助宗作確定的判斷，所以也是一種有不定過的似因。

9 俱分不定過

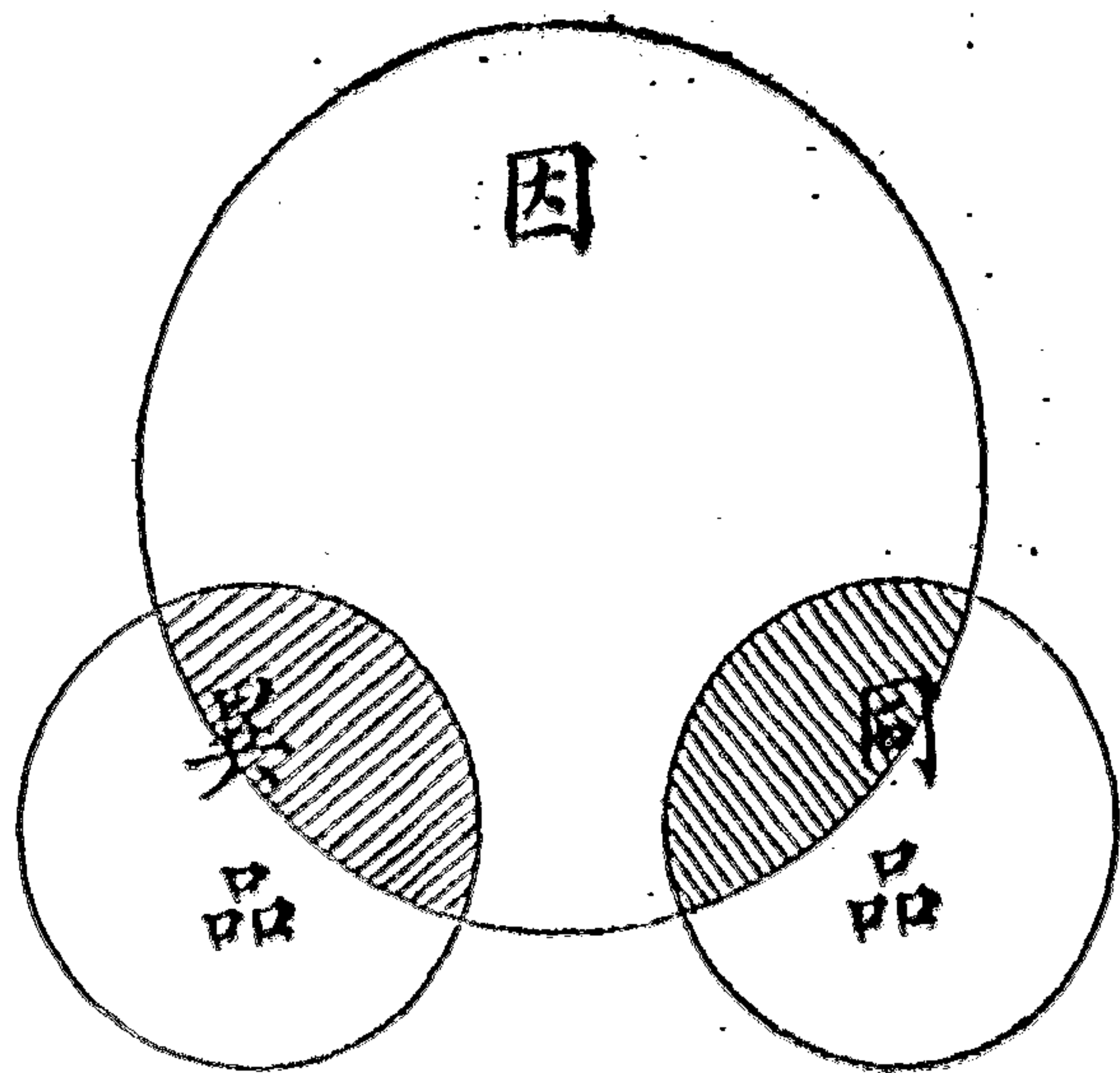
第五種爲俱分不定過。一名俱品一分轉不定。卽於同異二品俱有一部分關係的似因。相當於九句因中的第九句情境『同品有非有異品有非有』。例如說：

子甲是男子（宗），

是教員故（因），

其關係如下圖：

也因闕少三相中的第三相，爲有不定過的似因。以上五種的不定過，因



爲闕少因的第二相而陷於過誤者，只有不共不定這一種；其餘四過，都是因爲闕少第三相而成爲似因。

10 相違決定過

六不定的第六不定過爲相違決定。相違決定者，立者主張『甲是乙』，

敵者主張『甲不是乙』，所決定的是彼此相違的宗，而其因各都具備三相，不能判別誰是誰非，以致陷於不定的一種過失。這種情境，本可說是沒有勝負；但因明却看作兩敗俱傷，常將立敵雙方盡作一種謬誤的論式，而其原因則在於因的不完全。

例如說聲無常的勝論派，如對聲常住論的聲生派而說：

宗 聲是無常，

因 所作性故，

喻 譬如瓶等，

則因便是具備三相毫無闕失；其次，聲生派與勝論派都認聲性可聞，且得常住，故如聲生派對勝論派說：

宗 聲是常住，

因 所聞性故，

喻。譬如聲性，

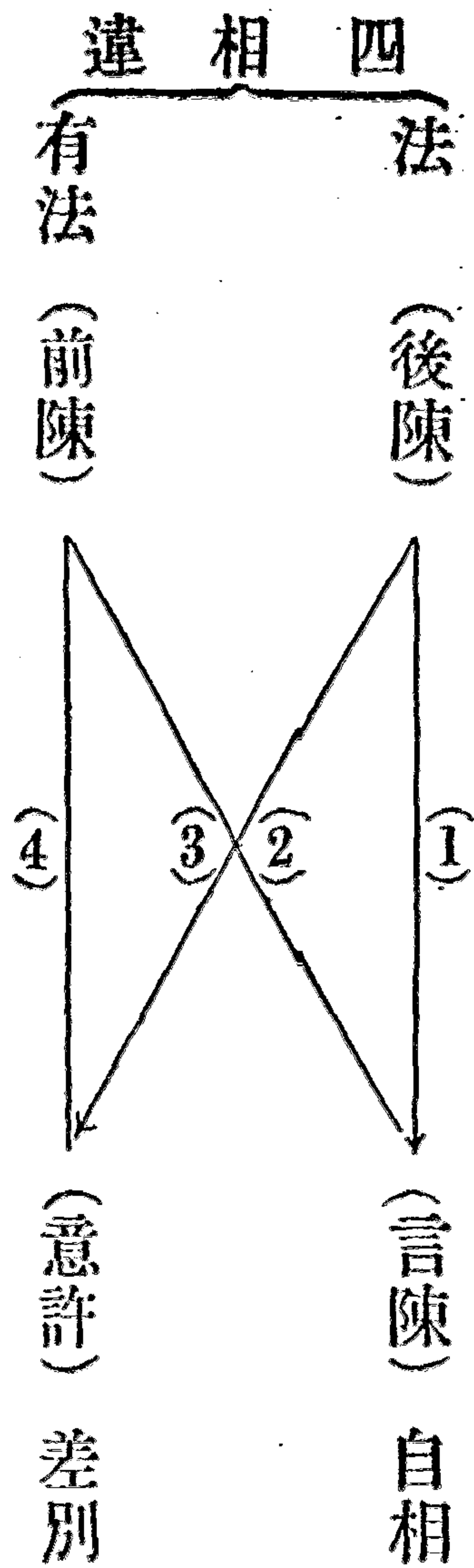
則這因也完全具備三相。兩論都爲具備三相的完全論式，無從克服別人，在因明上便是一種有不定過失的因的謬誤論式。

11 法自相相違過

因十四過中最後的四過就是四相違。四相違都是不能成立所欲樹立的宗，倒反成立所反對的宗的過因。其陷於謬誤不是因爲它闕少第二第三的任何一相，而在於第二第三兩相並闕，結果是因全不在同品而在異品。故反足以證成與所欲立相反的宗。像這樣的過因，共有四種；(1)法自相相違過；(2)法差別相違過；(3)有法自相相違過；(4)有法差別相違過。

在這里原本又須記住許多新名詞，今都省去了，但自相差別二詞在這里指的意義和以前所指不同，是不能不知道的。這里所謂自相，是說現於言語

文字的普通表面的意義；所謂差別，是指普通表面的意思以外立者所藏蓄的意義。前為言上所陳；後為意中所許。將這前後二項，和法與有法相配，共得四項，即所謂四相違，如下表：



今先說法自相相違過因。

所謂法自相相違者，如前所說，法是宗的後陳，自相是表面上的意思，就是立者所用的因與立者的宗的表面意義相違的一種過因。入正理論曾說：

「法自相相違因者，如說聲常，所作性故，或勤勇無間所發性故。此因唯於

異品中有，是故相違』。那就是說，假如：

一、聲生論者而有

聲是常住（宗），

所作性故（因）；

二、聲顯論者，宗同前，而有

聲是常住（宗），

勤勇無間所發性故（因）；

的論式，則因『所作性故』及『勤勇無間所發性故』的二因，都是『聲無常』的正因；現在將它來作『聲常』的因，結果是同品全無，而異品反有，不能成立『聲常』的宗，而反可以使聲無常的宗成立。用『所作性故』就是九句因第四句同品非有異品有，用『勤勇無間所發性故』，就是九句因第六句同品非有異品有非有，前面就已說過，都是並闕第二第三兩相；不過這里併

成一句了罷了。下列一例，一樣是錯：

甲是不會死的（宗），
是生物故（因）。

12 法差別相違過

四相違的第二爲法差別相違。法差別相違者，正如前說，法是宗依的後陳，差別是對於言陳的自相，特稱意裏藏蓄的名頭，即指所謂『意許』而言；所以所謂法差別相違，簡單明瞭地說，就是所用的因和宗後陳的意許相違的一種過失。

所以有這過失，大抵由於論者想在法（宗後陳）上調弄方術。由於論者遇到露在表面明說，有些困難的時候，特意在宗後陳上用了含蓄的文字，想使它成立，不知不覺間陷入了這一種謬誤的。譬如印度哲學派中的數論派

雖認我的實在，佛教却並不許實在的我，故數論師如對佛教徒主張什麼實在的我，而將所謂實在的我這言語露在表面時，則在因明上便有（用在後陳時）所別不極成或（用在後陳時）能別不極成的過失。於是論者用了意許的一種方法，如入正理論所舉的例，數論對於佛徒作後列的話：

眼等必爲他所（宗），

積聚性故（因），

如臥具等（喻）。

在宗的後陳上用了『爲他』作表面的言語，而其意許實爲實在的我；論者的目的就在成立所謂實在的我。但用這樣的論式立論，也不能使所意許的實在的我成立。因爲積聚性的臥具等，並不能爲實在的神我所用，而只能爲假我所用。照式而推，積聚性的眼等，亦只能爲假我所用。這便和立者所意許的相違了。這就叫作法差別相違。

法差別相違過在因明上算是最難瞭解的一處，關於入正理論的上述一例，解釋異常的多而且雜。以上所述，乃是提綱挈領的話，或許又陷於簡略得不易瞭解。村上專精氏，在日本要算是以科學的法式整理因明的最早的一個人，他對這裡是取了不下解釋的處理法，而只應用了它，另外組織論式來說明。其論式爲近代式的，比上述更易瞭解；日本在他之後出的因明，因此頗有人抄他的例。現在摘述於下，以助理解：

譬如這裡有耶蘇教徒向佛教徒說：

宗 萬物應是爲別的所造，

因 自身不能造出自身來故，

喻 如人造的器械。

則言語上並沒有過失。但耶教是將神置在萬物之外的，又將萬物看作神所造的，——他這裡所謂『爲別的所造』，意思是暗指『爲唯一真神所造』，不

過怕犯能別不極成過，未曾用『唯一真神』的辭語，僅止含糊地說『萬物應是爲別的所造』罷了。

順這立者底所願，就這立者所意許的而查考，即所謂別的者，不是別的原因條件，而是唯一真神，則所用的因，並不是能夠成立這樂爲所立的宗的因，而是適足證成反對的宗的因。敵者也可以說：

宗 萬物不會是真神所創造，

因 自身不能造出自身來故，

喻 如人造的器械。

故所用的因，乃是有法差別相違過失的過因。

13 有法自相相違過

第三相違爲有法自相相違。有法，如前所說，就是宗前陳；自相，如前

所說，就是言語的表面意思。所謂有法自相相違者，就是所用的因和自己所欲立宗前陳的言語表面相違反的一種過失。

入正理論云：『有法自相相違因者，如說：

有性非實，非德，非業（宗），

有一實故，有德業故（因），

如同異性（喻）。

此因如能成遮實等，如是亦能成遮有性。俱決定故』。此文也自來號稱難解，異解甚多。大疏甚至編有故事，說這例如何如何出來，但不見得可靠。此文所以難解，大半由於這例是勝論派所說的，與勝論派哲學關涉頗多的緣故。今據木村泰賢博士所著印度六派哲學第五篇論勝論派（從頁二九七—三八一）及宇井伯壽所著印度哲學研究第六篇因明四相違之論理學的解釋（頁二五五—二六六），即我所認為最合論理學的解釋，摘要說述於左：

勝論派（即伏世師迦派）是在印度自然哲學中最偉大的一個學派——將一切的現象分類作六個範疇，在各個範疇之下攝收了幾多事項，以明萬有成立的要素。所謂六個範疇，就是他們所說的那六『句義』：(1)實；(2)德；(3)業；(4)同；(5)異；(6)和合。他們觀察了萬有，先到達了實體概念，應之而立『實句義』的範疇；實體概念，從心理上看，雖不過是從具體物抽去了性質、狀態、運動等所餘的純粹概念，而勝論却以它為一原理。其次，又抽象了附屬於那實體的性質狀態，而得屬性概念，因之誘導而為『德句義』。並抽象了那運動現象，誘導而為『業句義』。據勝論底意思，這三句義是各各獨立的靜的原理，並沒有產生三者協同的具體的現象的力。要成為具體的現象，不能不在其間更有關係的作用。勝論將關係分三方面，因之立了三句義。第一是萬有之間的同的關係，即所以使吾人構成種概念或類概念的萬有間的共通關係，在原理上此為『同句義』。第二是其反對的異的關係，即所以使

吾人構成所謂單獨概念的萬有間的差別關係，在原理上這是『異句義』。再第三，看了實體、屬性、運動、同相、異相等，在同一對象上成了不可分離的情狀，也覺得不能沒有所以使之然的共同關係的原理，這就立了『和合句義』的範疇。於是勝論就得了實 (Dravya)、德 (Guna)、業 (Karma)、同 (Samanya)、異 (Vishesa) 和合 (Samavaya) 等根本六句義。六句義說成立之論理的經過，簡單地說，就是先將一個具體的對象，分爲體、相、用，得了實、德、業三句義，次在它和他物的比較上，觀察其共同點及差異點，得了同句義，異句義，更在上述五句義爲具體物，須有協同的必要上，立了和合句義。

勝論於這六範疇，曾再作細分。如將實分爲『九實』，即地、水、火、風、空、時、方、我、意等九種；將德分爲色、味、香、觸、數、量、等二十四種；將業分爲『五業』，即取業、捨業、屈業、伸業、行業等五種。至

如所謂同，所謂異，則因爲是相對的，不是絕對的，自更不可以數計。論理上常依從屬關係分概念爲上位概念與下位概念。前者爲類，後者爲種。如云動物與馬，動物就是類，馬就是種。前者包攝後者，後者從屬前者。極這關係的上下而言，上位底極端是存在，即所謂『有』，而下位底極端是個體或『極微』（即分子）。這是一個定是類，一個定是種的，故有性即存在性，可以爲同句義底代表，而極微可以爲異句義底定例。除了這兩極端的之外，一切中間的，都可以爲類而也可以爲種。既視類爲實在物而名之爲同，視種爲實在物而名之爲異，則此爲同爲異的，正可以名爲同異性。所以有性與同異性是同種類的東西，不過同異性範圍較小於有性，爲居有性底下位的。

勝論派以爲有性是實德業以外的原理。這立量就是要確證有性是在實德業以外獨立存在的一句義。但既說『有一實』，固然可以知『有性非實』；既說『有德業』，可以知『有性非德非業』。就是可以證實有性不是實德業

，却同時也不能證實有性底存在。所以這因，是一種足以證至與所謂有性這有法的自相相違的因。

這因在表面上是正的，具備因底三相，能成遮了實等的事。遮是否定排退之意。但這是可以從有性否定排退了實德業，同時也一併否定排退了有性自身的因。就是所謂『俱決定故』，上述兩面都可以上述的因確立的緣故。

14 有法差別相違過

第四相違爲有法差別相違過。有法，如前所說，是宗前陳；差別，如前所說，指意裏的含蓄。有法差別相違過者，就是所用的因和自已所欲立的宗前陳的意裏的含蓄相違反的一種過失。

入正理論云：『有法差別相違因者，如卽此因，卽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』。

此文也自來號稱難解，今據宇井伯壽略解如下：

所謂『此因』，自然是指前面所舉有法自相相違的立量原文。『作有緣性』底『緣』，可作『觀念』或『思惟』解；所謂『作有緣性』，就是使我們發生某物存在的觀念的意思。依立者的勝論派說，前舉立量，可以證明有性底非實、非德、非業，使人確認有性底存在，而有性是於實德業使人發生它們存在的觀念的，雖與實德業和合存在，實際當爲與實德業別異獨立的東西。『作非有緣性』是與作有緣性相反，說使人起『非有』即『無』底思惟的。勝論派所以要證明有性並非實德業，意思是要使它成爲作有緣性的東西。然而有性底非實德業，即使得被證明，也得確證了有性底存在，纔可確立作有緣性的事。倘如前因，則有性底非實德業，固被證明，有性底存在却也都被否定。所以此因就不得不成爲證成作非有緣性的；而與勝論派底意許相矛盾了。

三 謬誤論三——喻過

喻的謬誤共有十種，名爲似喻十過。喻的十過，可以折半分爲兩羣：前五過是關於同喻的，後五過是關於異喻的。但這喻的十過全體都頗和前述因的十四過性質不同。前述因過都屬三相門：闕第一相者成四不成，任闕第二第三一相者成六不定，並闕第二第三兩相者成四相違，於窺基關於過失的所謂『義少闕』『少相關』的分類之中，因的過失都是屬於少相關這一邊。然而喻的十過，却全在檢點三支門，在窺基上述過失的分類中屬於義少闕。無非爲了既由三相門，檢點了因底完否，見沒有少相的過失了，再就三支門，檢點言語上有無過失而設。

原本在少相關中，闕後二相者，在喻也必不免有過失。所以凡是有少相關，可以說是必定也有義少闕的。從這一點說，既經檢點了少相關，似乎

更無檢點義少闕的必要。但有義少闕的，却不一定都有少相闕。因爲也許義理本全，而言語上却有缺點的。如無合、倒合便是。又或喻所當引用的不引用，而喻所不當引用的倒引用了，以致在三相門上雖然滿足，而在三支門上則不免有過失。所以在三相門檢點了一道因的過，還得在三支門上再檢點了一道喻的過。這是喻過和因過的性質不同處。

1 能立不成過

同喻的五過：(1)能立不成；(2)所立不成；(3)俱不成；(4)無合；(5)倒合。五過第一能立不成。所謂能立是指第二支的因。因爲因是所以成立宗的，所以宗爲所立，而因爲能立。喻中的同喻，對於這第二支因的成立宗的用上，是居在助成者的地位，助因能夠成就那成立喻的效果的。假若同喻而不能助成因的能立成就效果，那就算是一種有缺失的喻，其缺失名叫能立不

成過，就是不能助成因的能立的意思。

這過由於同喻必須具備的宗同品，因同品二條件中，闕少因同品一條件。例如說：

宗 人是要死的，

因 是動物故，

喻 猶如草木。

這喻中的草木，當然是要死的，所以具備着宗同品，但不是動物，因而缺失着因同品。所以將喻體補足了成爲：

諸凡動物都是要死的；猶如草木。

也是草木要死縱是事實，而並不能因爲草木要死的緣故，證明動物要死的。

再如人正理論所舉：

宗 聲常，

因 無質礙故，

喻 諸無質礙，見彼是常；猶如極微。

這是聲論師對勝論派主張聲常的論式。極微常住雖爲兩派同許，可以說是宗同品，而極微實非無質礙而爲有質礙，所以也是同喻缺少着因同品。不能使無質礙而與常住的思索有連繫。故爲能立不成過。

2 所立不成過

五過第二是所立不成。所立是指宗的後陳。前述能立不成的過失，是由於因須具備的宗同品因同品二者之中只具備了宗同品而缺少着因同品。現在的所立不成，却是由於具備了因同品而缺少着宗同品，所以不能助成因成就宗的所立。如說：

宗 聲常，

因 無質礙故，

喻 諸無質礙，見彼是常；猶如覺等。

則覺是精神現象之一，當然是無常的。不過覺不是物質，當然無質礙。所以這式中的同喻，只有因同品，而沒有宗同品。爲所立不成的過失。

3 俱不成過

第三俱不成過：宗同品和因同品雙方並闕的，名叫俱不成。入正理論說，『俱不成者，復有二種，有及非有』。所謂有的俱不成，是缺少宗同因同，而立敵共許喻依的存在的；所謂無的俱不成，是立者認許喻依的存在，敵者不認許喻依的存在的。如說：

宗 聲常，

因 無質礙故，

喻 諸無質礙，見彼是常；猶如瓶等。

則瓶爲無常，爲無質礙，可知。故缺少着宗同因同。但瓶的存在是誰也認許的。所以這是有的俱不成。假如在這論例中，將瓶換以『虛空』，而對無空論說，則因印度哲學中的無空論者並不認許空的存在緣故，便是無的俱不成了。

4 無合

前三過是關於喻依的謬誤，後二過是關於喻體的謬誤。後二之一爲無合。無合是沒有因和宗後陳配合所成的完全合作法的過失。如完全論式爲：

宗 聲是無常，

因 所作性故，

喻 諸是所作，見彼無常；猶如瓶等。

而當時論式爲：

宗 聲是無常，

因 所作性故，

喻 於瓶見所作性及無常性。

就是無合的過失。雖然敵者已喻的時候，也未嘗不可略作這樣的形式，但那只能作一種例外看的。正式的論式總當寫出，以免曖昧。所以入正理論說：『無合者謂於是處（即同喻處）無有配合，但於瓶等雙現能立所立二法，如言於瓶見所作性及無常性』，就是舉了上例爲說。

5. 倒合

倒合是說顛倒的合作法。凡合作法，前頭也已說過，都須先因後宗。然而現在倒過來，卻是先宗後因，便有倒合的過失。如應說：

宗 人是要死的，

因 是動物故，

喻 凡動物都是要死的；猶如貓等。

處，簡說：

宗 人是要死的。

因 是動物故。

喻 凡是要死的都是動物，猶如貓等。

便有倒合的過失。入正理論所謂『倒合者謂應說言，諸所作者，皆是無常。而倒說言，諸無常者，皆是所作』，也是此意。

6 所立不遣

以上五過屬於同喻，此後五過屬於異喻。屬於異喻的五過之中第一過名

爲所立不遣。所謂『所立』，是與前頭所謂所立不成的所立一樣意義，指宗的後陳。所謂『不遣』，等於說『不遮遣』，就是不排除的意思。在因明中，凡是排開，都稱遮遣。而異喻，就以稱述排開爲主旨。宗如說甲是乙時，就要說『凡不是乙的』云云宗異品，宗如說甲非乙時，就要說『凡不是非乙的』云云宗異品，以示同喻範圍之外的境界。假如宗說甲是乙時，竟取了與乙有關係的而爲異喻，則異喻便不會排開宗這所立，而有所立不遣的謬誤。

例如說：

宗 聲常，

因 無質礙故，

同 諸無質礙，見彼是常；猶如虛空。

異 諸無常者，見彼質礙；譬如極微。

的時候，因爲極微是實在的物質，這異喻固然具備因異品，但它却是常住而

不是無常的，所以缺少着宗異品，而爲有所立不遣的謬誤的異喻。說『某是中國人』（宗）『上海人故』（因）而離作法爲『諸凡不爲中國人者都不是上海人，猶如南京人』，也就是所立不遣。

7 能立不遣

宗爲所立，因是能立。異喻而與因有關係，不能排開因這能立而言，便有能立不遣的過失。例如說：

宗 聲常，

因 無質礙故，

異 諸無常者，見彼質礙；如業。

的便是。因爲業是無質礙，是聲、勝雙方所共許的。故業雖是無常，具備了宗異品，却不是有質礙，不具備因異品。爲有能立不遣的謬誤的異喻。

8. 俱不遣

第三俱不遣，是同時具有所立不遣和能立不遣的過失的異喻。即異喻與宗的後陳和因都有關係，都不曾排開的謬誤。質直地說，倘將完全無缺的同喻誤用作爲異喻，則在異喻上便有俱不遣的過失。例如說：

宗 聲常，

因 無質礙故，

喻 如虛空。

的時候，因爲虛空是常住而又無質礙的，用作這論式的異喻，便有俱不遣之過。

異喻的以上三過，是關於喻依的謬誤，以下二過則是關於所謂喻體的謬誤。

9 不離

所謂不離，正如不組成合作法時在同喻中有無合的謬誤一樣，不組成離作法在異喻中有不離的過失。入正理論曾說：『不離者，謂說如瓶，見無常性，有質礙性』。就是聲論對勝論應說：

宗 聲常，

因 無質礙故，

同 諸無質礙者，見彼是常；猶如虛空。

異 諸無常者，見彼質礙；譬如瓶等。

處，倘沒有『諸無常者見彼質礙』這樣合成的離作法，便有不離的過失。但係略陳，可不拘泥。

10 倒離

異喻中的倒離，也與同喻中的倒合相像。入正理論說：『倒離者，謂如說言，諸質礙者，皆是無常』。就是異喻當與同喻相反，先宗後因；假若反之，先因後宗，便有所謂倒離的過失。故如聲論對勝論應說：

宗 聲常，

因 無質礙故，

異 諸無常者，見彼質礙；譬如瓶等。

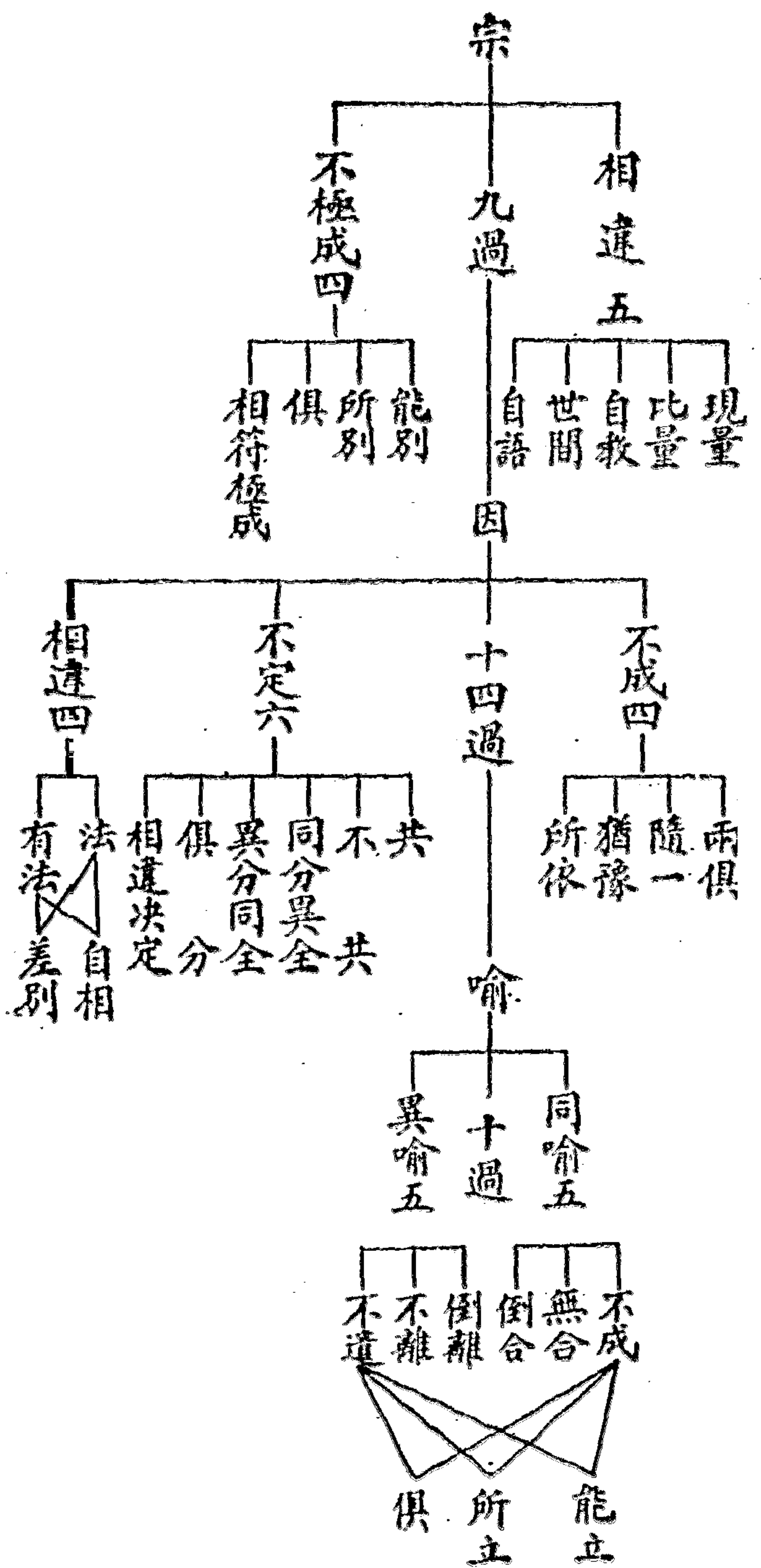
倘若異喻，如上所引，立了：

諸質礙者，皆是無常。

的離作法，便有倒離的過失。

四 三十三過類別

以上所述共爲三十三過，今爲便於觀覽，表列於後：



這三十三過是研究三支因明所當全曉的謬誤。

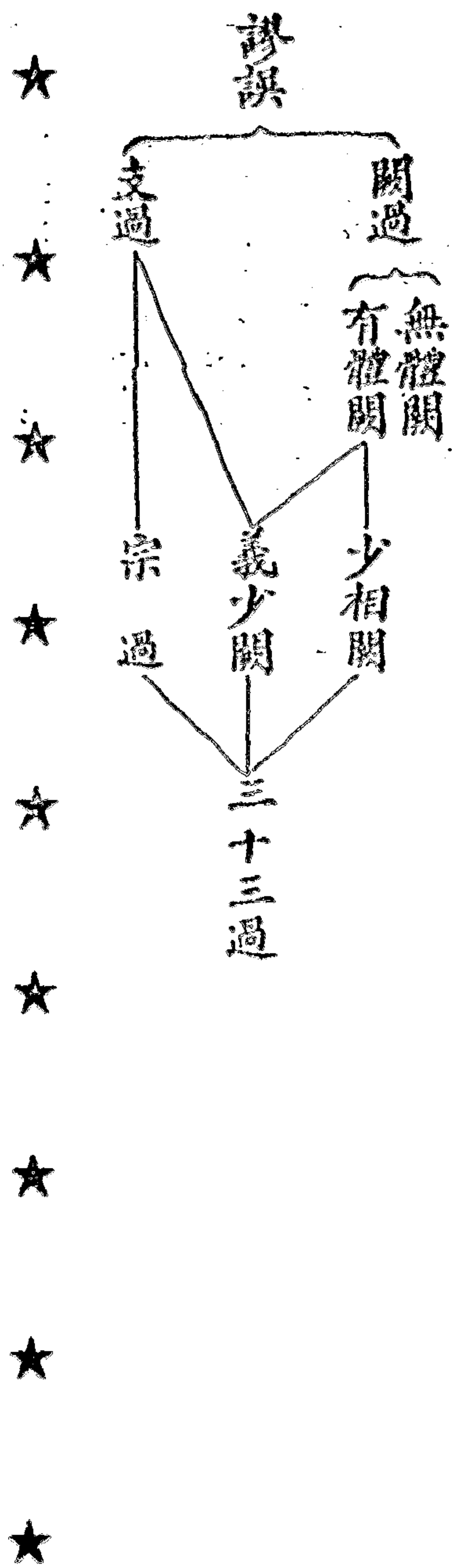
這些謬誤，可大別為闕過、支過兩類。如建宗而不陳因，或陳因而不引喻等，宗因喻或宗因喻合結等論式上有一部分闕欠的便是一種闕過。這在古因

明，也算是一種謬誤，但陳那以後的新因明，以爲此等言語形式不完備的，根本就不成其爲論式。把闕過分爲無體闕和有體闕兩種：把上述論式上有二部分闕少的，稱爲無體闕；把宗因喻三支完備而內容上有過失的，稱爲有體闕。單把有體闕認爲論式的謬誤。所以新因明的謬誤，都是指形爲言語的而言。

而窺基更把有體闕分爲少相關和義少闕兩目。大疏（卷三）說：『有體闕者，復有二種。一者，以因三相而爲能立，雖說因三相，少相名闕。二者，因一喻二，三爲能立，雖陳其體，義少名闕。』

就是把能立（因喻三支）上的闕過，作言三支和義三相的區分。把因三相中闕一相或二相三相者，稱爲少相關；把言三支中一因二喻上有闕過者，稱爲義少闕。換句話說，就是把具備宗因喻的形式，而三相不完備者稱爲少相關；其他因喻三支不完備者，稱爲義少闕。

所以義少闕，其實就是支過的一部分。合上宗過，就是支過的全體。而支過合上少相關，又就是三十三過的全體。其關係如下表：



五 餘論

依以上所述看來，可知因明實是一種檢討主客往復論辯的規則。而論辯不會沒有問答，也不會沒有應當注意點。所以佛書所說關於問答的方法和論爭應當注意處也頗與因明有點關係。今請當作餘論，略述一點。

1 五問四記答

佛書把問分爲五種，把答分爲四種，即所謂五問四記答是。所謂五問，就是：

- (一) 不解故問；
- (二) 疑惑故問；
- (三) 試驗故問；
- (四) 輕觸故問；
- (五) 爲利欲樂有情故問。

從問者的目的上分。所謂四答，就是涅槃經所述：

- (一) 一向記；
- (二) 分別記；

(三) 反問記；

(四) 捨置記。

從答問的方式上分。第一一向記是於問者的話，沒有什麼意見不同之點，一向應他說『是的』一種答法。如

(問) 因明是一種論理學嗎？

(答) 是的。

第二分別記，是於問者的話，認為一部分有理，一部分無理，不能一向回答他，加以分別回答的一種方法。如

(問) 因明和邏輯一樣的吗？

(答) 在目的上，都求人的言語沒有錯處，是一樣的；在方式上，如本書所述，是不一樣的。

第三反問記，就是遇有可用分別記回答的地方，不立刻用分別記回答，而先

加以一種反詰的答法。如

(問)因明和邏輯一樣的吗？

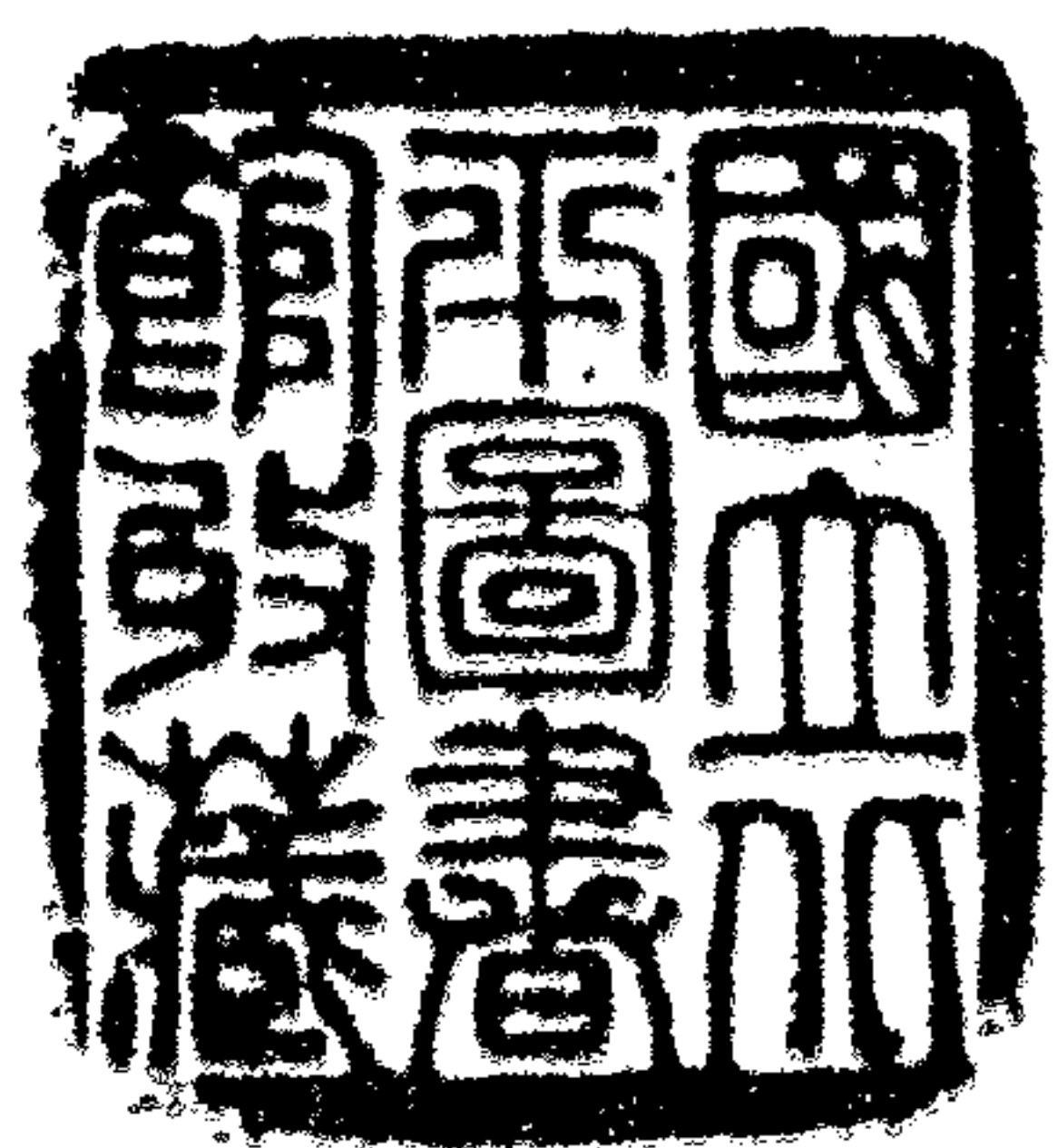
(答)是說兩者的目的的一樣呢？還是說兩者的方式一樣呢？

第四捨置記，是於問者的話，認為不足答或不該答，就以不答，或者說你這種話，我不答等捨置的方法回答的一種答法。

2. 七因明

至於論辯所當注意點，因明家尋常分爲七則，名叫七因明。一是論體，是說論辯的體性，必須辨別，不可漫爲無益的論辯。二是處所，是說應當慎擇論辯處所，不可不看時宜去論辯。三是所依，就是論據，是說自己的論旨有沒有正確不可搖動的根據，必須詳加審察，如本書所述，不可強爲無據的論辯。四是論莊嚴，是說談辯容態，須十分莊嚴，須有無畏、敦肅等態度，

以便摧伏論敵。此外還有三則，但事實上已包括在以上所述的四則中，可以不必再說。（參看大疏卷一）合起來一共是七則，就是所謂七因明。但七因明這一個名稱，實在如胡譯論理學所說，不很妥當。



朱兆
萃編

世界書局

高中師範科及師範學校 適用

論理學

——一厚册——
九角半

近代研究論理者。往往重於形式而忘却思考的真相。浮而不實。我國論理學之不克深造。殆由於此。本書則反是。以論理用於教育為經。鍛鍊論理的思考為緯。立論純正。敘述精詳。在國內論理學教科書中。創立獨特的新編制。

全書共分四編 1.緒論 2.原理論 3.方法論 4.教育論理

教育論理一編。對於論理學與教育之關係。深加討論。使學者知論理學為研究教育的基礎科學。

此外並將試驗論理。夾入論理的系統中。治為一體。

使學者得最新的科學方法。確為高中師範的良好教本

中華民國二十一年十月出版

因明學 (全一冊)

(每冊定價銀七角五分)

(外埠酌加郵費)

編著者 陳望道

出版者 世界書局

印刷者 世界書局



發行所 上海各埠 世界書局

