

因類學和量論入門

歐陽無畏喇嘛著講

林崇安教授編註

佛法教材系列 V8
內觀教育基金會
2011

序

量論是印度學人探究知識本身的學問，陳那的《集量論》和法稱的《釋量論》是印度佛教量論和因明的顛峰之作，傳到西藏後發展出《因類學》作入門的訓練課程。清初盛世時人才濟濟，西藏高僧編出許多傳誦至今的因明教材。民初漢僧開始入藏學習，有的注重藏文教材的漢譯，如法尊法師；有的進入寺院參與辯經，學完五部大論，歐陽無畏喇嘛（君庇亟美尊者，1913-1991）便是其一。

堪稱「臺灣藏學之父」的歐陽無畏喇嘛是江西人，早年畢業於東北馮庸大學，1934年赴拉薩哲邦寺果芒學院出家，法號「君庇亟美」，依止袞曲丹增格西（見《雪域求法記》）學法，七年內學習格魯派五部大論後返內地。1948年第二次入藏並受比丘戒，屢次代表學院參與三大寺中辯經，折服群英，傳為美談。1951年獲堪布呈報為「拉然巴格西補位」，參與下年度春季辯經，但不久時局動盪，喇嘛毅然赴印，1952年來台，任國史館纂修，兼政治大學邊政系、邊政研究所教授，講授西藏語文、歷史、文化等課程。1975年起自設絳帳，按五部大論學程，每週為徒眾講解藏傳佛學，直到1991年圓寂為止，在台培養許多藏學及佛學人才。

喇嘛所講解的藏文原典有《正理啟門集課》（1977年12月到1978年6月）、《宗義寶鬘》（1978年7月到10月）、《現觀莊嚴論妙解金鬘疏》（1979年5月到1984年11月，共233次課程）和《入中論善顯密意疏》（1985年3月到1986年11月），以及多羅那他的《印度佛教史》、嘉樣協巴的《因類學略明·妙解金鬘美疏》（1987年4月到9月）。另有講完一半的是嘉察達瑪仁欽的《量釋辨明解脫道疏》（1988年2月到1991年10月）及藏文的《梵文文法》。喇嘛講解時深入淺出，來上課的西藏同學也讚嘆無比，認為在西藏也難聞到。

喇嘛所講錄音開示甚豐，所寫的佛學著作則不多，本書編入其最重要的因明論文二篇：（1）〈陳那以後之量論〉，（2）〈後期量論一瞥〉，最後是《因類學略明·妙解金鬘美疏》的前五講，餘待有緣者整理成文。

願正法久住！

林崇安 2011.03
內觀教育基金會

目錄

【1】陳那以後之量論.....	04
一、陳那和漢土所傳陳那量論著作	
二、陳那一法稱以後的量論，和藏傳量論著作	
三、什麼是量論？	
四、「量」的定義和種類	
五、比量，比量的定義和「因」是「三條理則」	
六、分論三條理則	
七、成立每一條理則的論式	
八、法稱以後量論中有關比量的若干重要學說	
九、我對法稱以後量論價值的看法	
十、法稱的論式量論和月稱的破式量論	
十一、月稱「陷成派」的成立和他的量論學說	
十二、佛教的量論隨佛教滅亡於印度及餘論	
【2】後期量論一瞥.....	48
上篇、外論中的量論	48
下篇、量論傳到了西藏	60
【3】《因類學略明・妙解金鬘美疏》五講	96
第一講：因明論式	96
第二講：因的定義.....	107
第三講：宗法的觀待事：欲知有法.....	113
第四講：周遍的觀待事：所立法.....	149
第五講：周遍的觀待事的異門：同品和異品.....	164
【附錄】《因類學略明・妙解金鬘美疏》科判	180

陳那以後之量論

歐陽無畏喇嘛

說明：

本文是歐陽無畏喇嘛（君庇亟美尊者，1913~1991）所留下的最重要的因明論文；喇嘛的其他眾多佛法教學的錄音開示，有待他日整理成文字稿。本文約寫於 1955~1956 年，刊登於《中國佛教史論集》731~774 頁，喇嘛於文中指出陳那以後印度量論的新發展，特別是「因三理則」的剖析和正因的歸類，並對法稱以後量論的價值有所評議。喇嘛當年寫此論文時，限於環境因素，參考資料難覓而有所欠缺，今由施湘雯小姐重新打字，林崇安教授將資料不足之處補足並予以校正說明，同時統一因明論式的形式，至於藏字的對音，則採用 Wylie 的轉寫以統一之。

一、陳那和漢土所傳陳那量論著作

陳那大約是西曆紀元 480~500 年代左右的人，據傳他在那爛陀寺屢伏外道，為諸僧眾主講經論，廣事著述不下百部。退居以後，在歐提毘舍澄修靜慮，並從自著唯識、因明諸籍，編輯翦裁以為《集量論》，遂集此學之大成。（註一）

陳那一傳弟子為護法，再傳為戒賢。我國玄奘法師（西 596~664）於西曆七世紀遊學印度，親承戒賢教授，歸後大事譯述，唯關於量論諸籍，後世祇知他譯了陳那的《因明正理門論》、《觀所緣緣論本頌》、《觀所緣緣論》三部，和一部陳那弟子商羯羅主所造的《因明入正理論》。

據傳稍後於玄奘法師的義淨法師（西 635~713）曾譯過《集量論》而惜已亡失。（聞民國二十年前後，南京支那內學院呂澂先生曾經根據藏譯《丹珠爾》奈塘版本譯出，惜未見。）因之，量論之在漢土流傳，並不興盛。

說明：呂澂譯《集量論釋略抄》，見《內學年刊》第四輯，1928 年，支那內學院出版。

我們現在所曉得的只有窺基法師（西 632~682）的《因明入正理論疏》，普通稱為《大疏》的，是一部今日能夠見到的唯一首尾完整的漢土量論著作。其餘如文軌的《因明入正理論疏》，和神泰的《因明正理門述記》都已殘缺不全；此外還有智周的《前記》和《後記》，是《大疏》的注釋，現在也還保存著。日本鳳潭彙集了各家關於《大疏》的解釋，著《瑞源記》，著錄唐代因明疏註十餘種，惜大都遺佚；我們也無法從這部集註中去想像了。（註二）

但是陳那以後的量論，在印度則因應付內外敵諍，古德傳承，歷代都加以更精微的研究，對於量論有關的各種問題，不但在思理上更細更密，即推理的方法上，也苛求周察，甚至末流墜於煩瑣的理窟。姑先從陳那以後的傳承人物及幾種重要論著略加徵引，予以逐步的考察。

二、陳那一法稱以後的量論，和藏傳量論著作

陳那自己給《集量論》造釋之外，另有《觀三世頌》、《因輪抉擇頌》、《觀所緣頌》（即前舉《觀所緣緣論本頌》）、《觀所緣釋》（即《觀所緣緣論》），都存藏文大藏經《丹珠爾》各版本中。此中還是以《集量論》和《集量論釋》為主。《集量論》在量論家有「素坦纜」（sutra，經）之稱，藏語謂之《量經》（tshad-ma'i-mdo），可見其尊重矣！

據說這部《量經》雖陳那的親承弟子亦不能窮其奧；多羅那他《印度佛教史》敘：護法講因明論意，不為弟子法稱所愜；法稱改從陳那的另一弟子自在軍受《集量論》，創聞即解，與師相埒，及乎覆按，悟同陳那；三復而後，自在軍未審陳那原意而誤解者，許他陳辭破解，糾謬歸正。於是法稱為《集量》作釋，詳略凡有七論，即：

三部論體：一、《理滴論》（略論），二、《量決定論》（中），三、《量釋論》（廣論）；四部量論支：四、《因滴論》，五、《觀相屬論》，六、《諍理論》，七、《成他相續論》。

在這七部量論中，是以《量釋論》為主。法稱為使讀者祛蔽解惑，命他的弟子帝釋慧作釋，即《量釋論釋》四十卷，凡三易稿而後定，通常在西藏學人中，亦稱此為《量釋論自釋》。

其他重要的量論典籍，在現存奈塘版藏文大藏經《丹珠爾》中者，尚有釋迦慧《量釋論廣釋》（六十三卷）、慧作護《量釋莊嚴論》（六十

卷)、勝者《量釋論莊嚴廣釋》(六十卷)、夜摩梨《量釋莊嚴論廣釋極圓淨論》(八十二卷)、律天《成他相續論廣釋》(約一卷半)、《理滴論廣釋》(三卷)、《因滴論廣釋》(十二卷)、《觀相屬論廣釋》(三卷)、《淨理論廣釋》、《觀所緣論廣釋》、寂護《淨理釋分別意義論》、《真實義略要頌》、法勝《量決定論廣釋》(十九卷)、《成就剎那滅論》、《滴論廣釋》、《觀量頌》、《觀量論》、《破他品類論》、《成就彼世間論》、《讀誦方便》、月官《因明成就燈頌》、寶作寂《成就唯識性論》、《內遍滿論》以及其他等等。

總計《丹珠爾》中因明類典籍，著錄者六十六種中，漢譯才有《觀所緣頌》、《觀所緣釋》，和《因明入正理論》三種而已。不過後一種在《丹珠爾》中有兩種譯本，一從梵籍直接逐譯，唯論名為《因明入正理門論》，但著者題作陳那，可以和奘譯對勘而讀，字句近合。另譯是從奘譯重譯為藏文，論名亦為《因明入正理論》，而著者題作方象，方象就是陳那，因為方象是他的藏名的意譯，而陳那是原來梵名的音譯。唯此譯句序雖尚無參差，但辭義乖違之處甚多。(註三)

三、什麼是量論？

量論是印度學人論究知識本身的學問，它的起源可以上溯至吠陀的奧義書時代(紀前 700~600)，彼時學派林立，淨議蠱起，各求勝敵，逐漸發展進步，遂成為一支重要的專門學科，無論宗源吠陀的傳統婆羅門各派，如數論、分別論、聲論、瑜伽論、理論、奧義論諸師，以及反傳統派的順世、勝論、及佛教的學者們，都不得不研求以資實用的工具學科。所以法勝認為：「正知」samyagjnyana 乃「欲證圓智者不可或易之根原」(註四)，這可以說印度一般學人，對知識的普通看法。

儘管各宗各派都強以自己之所認識作為圓智，有的認為出之於神(神之本性靈明)，有的認為存諸內己，或自性本有，各說不同，但以知識作為客觀之存在，而加以考察，是各派都致力從事的。究竟哪些「知」，才能算做真正的知識呢？於是有的主張四種，有的主張三種，而陳那則認僅有兩種。

茲為敘述方便，避免支蔓起見，以後行文，儘可能以原術語敘說為主，不用現代術語的解釋，因為許多原有術語的定義和內涵，並不能與

現代術語完全吻合之故。

四、「量」的定義和種類

量 pramana，照陳那和法稱的意見是「不妄的新知」gsar-tu-mi-slu-ba'i-shes-pa（註五）。如眼識於煙之知為煙，而非見霧為煙之妄；如見一個月亮之眼識，而非見一個月亮為兩個月亮之眼花的妄識。但僅是這種眼識，仍不具足量義，還要加上一個「新」的差別法，亦就是說，必須是眼根明白顯現看到煙或一個月亮的當時之眼識，纔算做量，所以謂之「新」。所以，量之存在的時間，僅此剎那而已。過此剎那，即是「舊」了，亦就不是量，另外有一個名稱謂之「了識」dpyad-shes。其所以如此立義者，與唯識宗的根本教義有關，因其論據已侵入形而上的範圍，此處不想說。（註六）

量祇有現量 pratyaksa 和比量 anumana 兩種。理論師以專明量論成派，但認量有四種，即除現、比而外，後加上聲量 sabda 和喻量 upamana。其他各派凡宗源吠陀之傳統者，大都承認聲量。所謂聲者聖言，實即吠陀，這是因為各宗立場的關係，崇拜權威所以自樹。佛者是反傳統的，所以根本否定吠陀之權威性，故不許有聲量。至於喻量之不成其為量，當毋庸贅述，甚易明白。

但法稱似乎承認有聖言比量之存在，但即使他承認的「聖言」，卻不是吠陀，而是「佛言」，認為知之於所知，有難易程度之不同，分為顯易 mngon-'gyur，隱晦 skog-'gyur，極晦 shin-tu-skog-'gyur 三類所知，必須用三種不同之知，去分別知之。顯易者以現量知，隱晦者以比量知，極晦者就必須靠聖言比量了。

那麼什麼東西是極晦者呢？某一境，用盡各種方法，求之而仍不知，必須依靠佛陀教敕——聖言指點明白才能知者，即是極晦，譬如遠方國土（西方極樂淨土之類），其城郭、有情、器什…等等，非我眼耳鼻舌之得以視其色、聞其音、嗅其香、覺其味，故非現量之所知境。又不能根據我過去曾周遊列國之經驗，類比納求而推之，故也非比量之所知境。超越了現比二量之所能為，祇好相信佛陀怎麼說（如，《佛說阿彌陀經》）就怎麼有了，因為佛的智慧是最高深的，決不誑人的，所以，這種知的正名是稱為「信入量」yid-ches-rjes-dpag，其實嚴格地分析起來，

這是不能算做量的。(註七)

五、比量，比量的定義和「因」是「三條理則」

正式的比量，依陳那的《集量論》：

「是三則生見事義。」(註八)

法稱以後，大都演釋為「依止三條理則的思考所生的有情補特伽羅具有的不妄的新知」。

有情補特伽羅者，除佛陀；佛陀具一切知，觀一切物都同現量，所以比量在佛地是不存在的。這裡須費解釋的是所謂「三條理則」之義。

「理則」兩字是我給藏文 tshul 這個量論術語的新譯，梵文為尸羅 shila，玄奘法師在《因明入正理論》中譯的是「相」(註九)，是「理相」之「相」。我為了避免單譯一個「相」字，極容易和「名相」的「相」字（梵文為 nam）的意義相混淆，改譯為「理則」，因為「尸羅」本有法則、規則之義。

以三理則為正因所推理出來的新知，是即比量。換句話說，沒有正因就沒有比量。「因」之正與不正，密切地影響到比量之「正」或「似」，這樣一來，考察「因」之種種性質、類別、名說…以及種種連屬問題，就成為量論中一部最主要的課程，所以竟謂研究量論，就是去求明因，亦就是研究「因明」，而因明家就是理論家了。

嚴格說來，是「因」就是「正因」，「似因」根本就不是「因」，猶之乎武斷歪曲、強詞奪理之理，根本不是一種「理」。那麼什麼是「正因」呢？

《因明入正理論》(藏文本)：「因，即三理則」。

什麼是三理則呢？即「宗法」、「隨遍」、「倒遍」三者，所以「因」的定義為：「是三理則」；而「有三理則」卻不是因的定義。(倒遍，又翻譯作返遍)

「是」與「有」之間，在梵文可能原文同一個字根而由于囀聲之異，意義遂別。或者是漢藏兩譯各有所本，而原本的黏接字原有囀義之異，才會漢藏兩譯現「有」與「即」之不同耶？此間無法找到梵本對勘，但就《法稱七論》中考察，當以藏譯為是。這理由很明白，如以「所作性」（我的意思，此術語加譯一「性」字，亦易引起歧義）為成立「聲是無

常」的因，那麼這「所作」亦就是成立此宗的宗法、隨遍、倒遍。（凡）是以「所作」為因以成立此宗的宗法、隨遍、倒遍三者的，必定是這一個「所作」。如說「因有三理則」即為「因」的話，那麼在此論式中，除掉這「所作」外，「聲」亦有此三理則，「無常」亦有，所立的宗「聲是無常」更有，甚至立論者和敵論者雙方的心意中無不俱有。但r絕不能說「聲」是三條理則，同樣「無常」非是，宗「聲是無常」亦非是，立敵論者亦俱非是，因「聲」是此式中之「有法」，「無常」是其「所立法」，「聲是無常」是「所立」，立敵論者俱都是人。猶之乎人有五官百骸，但人不就是五官百骸。此理易明，或不為習聞「因有三相」舊譯義者所重視，但法稱以後的的確確對「有」「是」之辨，極端重視，我不過舉極粗淺義略言之，而詳細的分析，實有許多反覆辯證的過程，嘉木樣協巴著的《量釋論究察疏》第一品首10葉中力主此說，可以覆證。

六、分論三條理則

（一）宗法，附「無過失意想有法」

至於三條理則的個別考察如何，茲先從宗法開始。

宗法的定義：「唯有於能成立無過失的意想有法施設規格相同之量決定。」

我很慚愧，把這定義沒能翻譯得更明確信雅，不能使人一望而知宗法的義理，但每一個字都不是沒有意義的。

說明：後期喇嘛的課堂翻譯：

無過失的意想有法＝欲知無病有法。

a 成立該宗的宗法的定義：於成立該宗的欲知無病有法，唯有在列式同邊的量決定。

b 成立聲無常的宗法的定義：於成立聲無常的欲知無病有法，唯有在列式同邊的量決定。

c 以所作為因成立聲無常的宗法的定義：於以所作為因成立聲無常的欲知無病有法，唯有在列式同邊的量決定。

要了解這定義，先需了解何為「無過失的意想有法」，這也有它的定

義：

如，以所作因成立『聲是無常』例而言，它是：「它既是被執持為所作因立『聲無常』的有法；亦是有補特伽羅於『它是所作』已量決定，而於『它是無常』仍坐意想之共同所緣」。

說明：後期喇嘛的課堂翻譯：

「彼是以所作為因成立聲無常的欲知無病有法」的定義：彼是作為以所作為因成立聲無常的「有法」，又以量決定彼是所作後，有尚處於欲知彼是無常之人，如是之同因素可得。

這定義是說，在以「所作」為因去成立「聲是無常」的論式中，「聲」它是被了解（執持）為立敵雙方都認可的「有法」，這是論式構形上的條件。還要是，有人已經具有『聲（它）是所作』的知識（量決定），但對『聲是否無常』仍持（坐）懷疑（意想）的人的條件。換句話說，「它」既要在構式是被用來作「有法」，又要對所立宗抱持懷疑態度的人的存在，兩條件俱是者，才是「無過失的意想有法」。

再細推究起來，「所作」因成立「聲是無常」論式中的「聲」，是唯一的「無過失意想有法」，除「聲」而外，如「瓶」就是「過失有法」，因為論式對象的敵論者，業已具有了解（決定）「瓶是無常」的知識（量），根本不會有「瓶」是否「無常」的懷疑（意想）；沒有「意想」的「有法」，就是「過失有法」。由是推論，對所立宗有懷疑意想的敵論者，就是「正敵論者」，反之，就是「似敵論者」。他對此論宗，由懷疑而進於不疑；當他已悟「聲是無常」，他本身也就由「正敵論者」而變作「似敵論者」了。剛悟聲無常的似敵論者證得的新知，就是他所新證的「比量」，悟後再加以熟慮的知，就是「了識」了。在他剛悟之前一刻，懷疑「聲」是否「無常」，正是「正敵論者」這一頃間，他所具有「聲」與「無常」間的關係的了解，名為「意尋」*yid-dpyod*，可以說是研幾的階段，應該常有懷疑的成分的。即是此種正敵論者的「懷疑」，還有些細微的分析，我不想說了。（註十）

說明：推理的認知過程依次是：懷疑、意尋、比量、了識。

意尋又翻譯為伺察知；了識又翻譯為再決知。

現在再返回來說宗法的定義。論式中有了「無過失意想有法」，亦即說有「正敵論者」，對他立「聲是無常，所作故」之論式時，與施設式中有法「聲」的「規格」(尸羅)相同：

一要同有，義為宗法中有斯有法，或「所作」中有「聲」；換句話說，要「聲」是「所作」。(注意：「同有」是所作中有聲，不能誤為「同有」為「所作是聲」)

二要「唯有」，就是唯有「所作」中有「聲」，非「所作」中就絕對不有「聲」；換句話說，凡是「聲」必是所作。

三要對這個前提一「是」，「聲」必是「所作」的知識，就是說必須是知道「是」，「聲」必是「所作」的量決定。

俱備了這些意義，才是真正的「宗法」。

(二) 隨遍，附「同品」和「異品」

其次，說「隨遍」和「倒遍」，這兩則也就是《因明入正理論》中的「同品徧有性」和「異品定無性」。如仍以前論式為例：

「隨遍」的定義是「唯有於能成立聲是無常的同品施設規格相同之量決定」。

說明：後期喇嘛的課堂翻譯：

a 成立該宗的隨遍的定義：於成立該宗，唯於同品，唯有在列式同邊的量決定。

b 成立聲無常的隨遍的定義：於成立聲無常，唯於同品，唯有在列式同邊的量決定。

c 以所作為因成立聲無常的隨遍的定義：於以所作為因成立聲無常，唯於同品，唯有在列式同邊的量決定。

於此我們必先了解定義中的「同品」為何物？

「同品」的定義是：「於能成立聲是無常的所立法施設規格相同而不落空」。

所立「聲是無常」的後陳「無常」，是這裡的「所立法」。換句話說，凡是合乎「無常」，同其施設規格不落空的，皆是同品。

施設同品之時，有兩種方式，一為「是性施設」，另為「有性施設」。如「聲是無常」的同品，屬於「是性施設」，因此式之一切同品，都「是無常故」；「煙山有火」之同品，屬「有性施設」，因此式之所有同品，必須「有火」，所以「有煙」，必定「有火」，這就同了，非謂因之「煙」是所立法之「火」也。

說明：「是性施設」又翻譯為「是非施設」；「有性施設」又翻譯為「有無施設」。

同品這個譯名，是用奘譯舊名，藏譯同品之「品」字，與宗法之「宗」字，是同一個字 phyogs，但所指的是兩回事。宗法之「宗」是指有法「聲」；而同品的「品」，是指所立法的「無常」，這與我們舊稱「宗同品」、「因同品」之說恰恰符合。（註十一）

同品的定義，既由所立法之相同性而來，那麼所立法亦必須有一界說：

「聲是無常」宗的「所立法」的定義是：「被執而用之於成立聲是無常之所立法者。」

用於此宗的所立法有兩個：一個是本身，就是「無常」；一個是附帶的，就是「剎那」。「剎那」是「無常」的定義。立式令敵論了悟聲是無常，自然也令彼附帶地了悟「聲是剎那」。論式立一，而敵悟名義二兼，所以剎那也要算做此式的所立法。

不過，常人在「名」與「義」二者間，往往先了解「義」，然後將「義」聯繫於「名」以完成其了解，才算真正了解一事物。有時對敵論舉「所作」因成立「聲是無常」宗時，敵論未必就悟聲之為無常，可能他會先悟到「聲是剎那」，因為後者較前者容易了悟的緣故。這時立論者立刻抓住時機，將論式變為「聲是無常，剎那故」，改立「剎那」為因來證聲是無常，這式的三理則都是「剎那」，所以是正因。這種以「義」證「名」來成立宗的正因，另有名稱謂「唯立名言因」。（註十二）

以此推論，立聲是無常宗的所立法，可能還有許多同義字，如「壞」、「生」、「住」…等等，可以不必細述了。總之，能夠了解何者可被用來做所立法了，也就是了解什麼是同品了。

隨遍，就是立論者施設這同品時：

一要同有，即「無常」有「所作」，就是說「所作」是「無常」。
二要唯有，就是說：「唯是無常有所作」，凡「所作」必定是「無常」。
三要對「唯是無常有所作」有量決定的知識。

全義具備，乃是隨遍。

（三）倒遍（又翻譯作返遍）

倒遍的定義，仍前論式為例：「於能成立聲是無常的所立法本義相聯屬的異品施設規格唯無相同量決定。」

說明：後期喇嘛的課堂翻譯：

a 成立該宗的倒遍的定義：以成立該宗直接所立法之義返相繫力，於成立該宗異品，唯無在列式同邊的量決定。

（成立該宗的倒遍的定義：於成立該宗，唯於異品，唯無在列式同邊的量決定。）

b 成立聲無常的倒遍的定義：以成立聲無常直接所立法之義返無常相繫力，於成立聲無常異品，唯無在列式同邊的量決定。

（成立聲無常的倒遍的定義：於成立聲無常，唯於異品，唯無在列式同邊的量決定。）

c（以所作為因成立聲無常的倒遍的定義：於以所作為因成立聲無常，唯於異品，唯無在列式同邊的量決定。）

此中「異品」，它的定義：「於能成立聲是無常的所立法施設規格落空失同」。

凡是與所立法無常施設論式中不相同的（落空失同），都是異品，故凡非無常者，皆是異品。

異品有三種：一、**絕無異品**，如兔角、石女兒之類。二，**別異異品**，如所知與無常，二者非一乃異。三、**互違異品**，如常之與無常。

但在此處所指的，實是第三類互違異品，是真實異品的，因為常於無常固異，反過來，無常於常亦異。事實上這兩種情形都實有的。

第一類絕無異品，即無常的同品，固異於兔角或石女兒而存在，但反過來，兔角或石女兒不能與無常相異，因為兔角或石女兒根本是事實上不存在的，無從異起。

第二類別異異品，「所知」可以與「無常」相異，因為所知中除了與無常相同者外，儘多不同者（常）得別異於無常，但無常則不得異於所知，因為凡是無常必是所知故。

由此看來，就論式所立法的異品而言，應是互違異品，這樣才使倒遍的意義有所實指。凡與立聲是無常的所立法的無常的本義相聯屬的異品，一切不是無常，而是異品常的施設規格：

一要同無，也就是說「所作」不是「常」。

二要唯無，就是一切異品「常」於因的「所作」絕對無有，換言之，「凡是常的定不是所作」。

三要有「凡是常的定非所作」的量的決定的知識。

（以上）諸義齊備，方是倒遍。

綜合前述三則定義看來，立所作因以成聲無常宗時，所謂宗法、隨遍、倒遍，都即是「所作」這個因。祇有「所作」纔是「宗法」，是「隨遍」，也是「倒遍」。所以因——正因的定義是：「三條理則」。

法稱的《量釋論》：「宗法、彼兩徧，正因。…」

《量決定論》：「所證於彼同有、及於無無決定。…」

《理滴論》：「唯三則因者；決定於所證者唯有，唯於同品有，於異品唯無。」 這些是極重要的基本論據，為法稱以後這一系的任何一位量論家所恪守的根本宗義，都作為「因是三理則」解，沒有人解作「具備」（因有三相）義的。

《量釋論》不但陳辭詰破「有三」諸師，包括他自己的師父自在軍在內，惜詰辯過程的詞義繁富，一時無法縷析。這樣一來，古德中不少認「聲所作性」為宗法，「若是所作徧是無常」為隨遍，「若非無常徧非所作」或「若常徧是不作」為倒遍的，統統被指摘為對陳那《集量》的原義誤解了的。

七、成立每一條理則的論式

（一）成立宗法的論式

法稱不但把三則各個予以通義的規定，更進一步把每則所以站得住的正理，亦即是成立每一則的理，都分別提出論式，使敵論者在未曾獲到最後結論，如「聲是無常」的了悟前，先分別地，逐步地使其獲得成立

此結論的宗法和隨遍等的比量，再匯合了悟所獲分別各則的比量，來進一步地求獲了悟最後結論的比量。《量釋論》中有所謂「成立宗法正理之量」，和「成立隨遍前，必須決定之三個比量」之說。

什麼是成立宗法正理之量呢？

如說「所作」是成立「聲是無常」的宗法，設若敵論者根本上不認「聲是所作」，或敵論者根本沒有「聲是所作」的了悟時，怎麼辦呢？這時就必須把「聲是無常」的宗暫時放開一下，對他另用一正因來先成立這個「聲是所作」。於此「聲是所作」似乎是支蔓出去的一個「次宗」，但實際上這一「次宗」所要解決的問題，仍然還是原先所要成立之宗的正因是否宗法的問題而已。成立這個次宗「聲是所作」的論式，須看敵論者對立論宗義的已有了解而方便施設提出相當的能立正因，譬如：「聲是所作，成住壞故」，此不過舉例而已。當然，在這一討論之下，連帶引起的問題很多。

（二）成立隨遍和倒遍的論式—決定隨遍前三比量論式

再說什麼是「成立隨遍前，必須決定之三個比量」呢？

一是決定因體量，二遣除「因和所遮法」共分量，三決定所立法與所遮法是「相互體違」量。

這三個量是對敵論者成立隨遍用的。譬如說「所作」是成立「聲是無常」的「隨遍」，設若敵論認為：「凡所作未必徧是無常」時，就必須一一為他施設這三個先決之量。

《因明入正理論》是以同喻成立隨遍：「若是所作，見彼無常，譬如瓶等」，這種句式叫做「正能立句」（註十三），不過是拿「瓶等」（等字當然包括許多別的東西）在論式中和「聲」换位，希冀敵論者在「瓶等是無常」這個先伏次宗上，先期獲得了悟，然後藉此比量力的影響之下，順勢直悟聲亦無常而已矣。然而終究「瓶等」對於「所作」之能立為「隨遍」，還隔著一層，力量不大，最多不過是以「瓶等」的比喻力，發生部份的助成作用，並不能算做嚴格規律的推理作用。因為「瓶等」的「等」字所能舉出的「所作」，祇限於少數，而不能概全，除非把所有一切「所作」的「究盡支分」（註十四）毫無遺漏地列舉出來，才能成立這個「隨遍」，但這是事實上辦不到的。這樣就不得不求之於規律的理量了：

第一、首先必須所立法中有它（指隨遍），如「無常」中有「所作」，

亦即是「所作是無常」。如果像「無常」所立法中沒有它時，一切都談不到了，所以「隨遍」的第一個先決量就是「決定因體量」：決定所立法中有此因體。其論式為：

「所作（應是）無常，（因為）生滅故。」

第二、遣除「因和所遮法」共分量，就是說所立法中有因體還不夠，為防止所遮法中亦有它，（如立「聲是無常」以「所知」為「隨遍」）必須將因和所遮法凡有共分（通性）者，統統予以遣除，其論式為：

「常（應是）所作空，（因為）漸與倏爾所作俱非故。」

第三、因和所遮法的共分遣除仍不夠，還要所立法與所遮法是「相互體違」，如「常」於「無常」為體違，反過來「無常」於「常」亦是體違，這樣才能成立「所作」在所遮法（常）中沒有時，必在所立法（無常）中有。這個量，為的是防止以「無」作所遮法，可能誤認「無為法」為隨遍，因為「無為法」於「無」這所遮法中雖然沒有，但在「無常」這所立法中亦是沒有，如果沒有這個「決定互體違量」極易於所遮法中既無的粗疏了解之後，立即認為在相反的所立法中定有。這個毛病是出在以「無」為所遮法的施設上，「無」雖然是「聲是無常」的所遮法，但這裡沒有所立法和所遮法的「相互體違」量。因為「無常」之於「無」固為體違，但「無」之於「無常」非是體違，「無也者，無從違起故也」。這條規則和前曾提起的「絕無異品」之是否與他法體違，完全視「有」之於「無」為體違，「無」之與「有」不是體違的道理一樣。所以，決定隨遍必須先決定所立法和所遮法相互體違的量，其論式為：

「常、無常二者（應）是相互斷除體違（法），（因為）任一於範限納成時另一必周切捨除故。」

附：「相互體違」的意義和種類

此需說明者，「範限納成」yongs-su-gcod-pa'i-sgo-nas-grub 和「周切捨除」rnam-par-gcad-pa'i-sgo-nas-khegs，是指一個論點如「瓶」，當獲「瓶是無常」的比量時，『無常』這概念是被限成於其知識的範納之內的，在這個知識的範限中，祇承認「瓶是無常」，這就是「範限納成」。反過來，如說「瓶不是無常」或「瓶常」，這不是一個比量或知識所能容忍的，必須將所遮的「常」予以周切割斷，捨除淨盡以去，因為「瓶常」

不是一種正確的知識，不是「量」，是「邪尋伺」。（一個單獨的知識理念，決不能同時承認兩個互相矛盾、絕對衝突的命題。）這就是「周切捨除」。任何存在，不屬於「範限納成」，定屬於「周切捨除」。任何特定論式的所立法和所遮法，必須完全受這兩個相對的條件，相互制約，而構成其相互間的體違，相剋而相成。（註十五）

還需進一步分析者，「相互體違」亦有兩種，一就是上述「**相互除斷體違**」phun-tshun-spangs-'gal-gyi-dngos-'gal；另一為「**相互不伴住體違**」lhan-cig-mi-gnas-'gal-gyi-dngos-'gal，這後一種是不受「範限納成」和「周切捨除」的制約的，如「明」和「闇」、「晝」和「夜」等，雖在事實上「明」和「闇」或「晝」和「夜」不並存，但在知識範限上，並不像「常」與「無常」，把存在萬有截然離劃在兩邊，不屬這邊定屬那邊地可以成立一個決定隨遍的先決量，因為不是「明」或「晝」者，未見得定是「闇」或「夜」，譬如瓶、柱、山河、大地等等雖不是「明」或「晝」，但也不是「闇」或「夜」。所以決定所立法和所遮法的相互體違的量，一定要用「**相互除斷體違**」量。

至於決定「倒遍」又有什麼先決量沒有呢？法稱以後諸師對這一層並沒有另行提出成量的論式，不過攬統地認為「隨遍」各先決量獲得成立，則「倒遍」亦必定成立，這不過是命題上的換位式而已。參詳之下，其實決定隨遍三先決量之二，即「遣除因和所立法共分量」已經是決定「倒遍」的先決量，推而論之，餘二又何嘗不是呢？所以也就無須另行單提什麼決定倒遍的先決量了。

綜而論之，法稱的比量學說，從確定正因是三理則始，再分別細析每一則的構成、條件、過程，以及進一步地仍從求得比量的方法來證明每一理則的成立，可以說較《因明入正理論》更前邁了一大進步。換言之，在陳那時代，由三相因考察推理之正確的學說，到了法稱手裡，進為考察由分別確定三理則各俱正理之故，而證明其推理之所以正確。也就是說，比量出於正因，在陳那、護法、自在軍時代，僅考察到知其然；到法稱時代以後，才考察到知其所以然！

八、法稱以後量論中有關比量的若干重要學說（分三）

（一）關於正因的分類問題

法稱學說，另外還有些較陳那時代面目新異的發展，擇其一、二重要者，如關於正因的分類問題，如關於相屬的關係問題，和名義註釋問題等等，於此試加考察：

前引《量釋》句：「宗法、彼兩徧正因」，下緊接「彼三類」三字。（註十六）

就是說「因」有三類，照他的次序是：一「果因」，二「自性因」，三「緣無因」（不可得因）。這種分法大概是依據那時代各派諍論最激烈的問題，類歸其論式形式納為三類來分的。那時內外各宗諍論最激烈的幾個問題：如因果關係（註十七）；如無常義的「剎那」，如遮遣婆羅門所公認的「常我」等等問題。法稱這一系古德，大概都用「果因」的論式來處理因（生）果關係問題，用自性因論式來處理「剎那」的學理，用緣無因（不可得因）來破斥外道的常我。當然尚有許多其他各種論式，但歸併起來，總不許這三種形式之外。

說明：藏文 *ma-dmigs-pa' i-rtags*，漢文翻譯為緣無因、不可得因、未緣到因、不覓因，喇嘛後期的開示常用「不可得因」或「不覓因」，所以，以下統一改用「不可得因」，注意此因之藏文是 *rtags*；至於因（生）＝原因，此因（生）之藏文是 *rgyu*。

現在簡略地把這三種正因的性質，各別略述。

甲、果因的意義和分類

（1）果因的定義

《量釋》：「因處諸自性，若無則不生，是果因。」

《量釋自釋》：「此云果者，如云有煙故有火。」

我們所熟知的一個論式是：

「煙山（應）有火，（因為）有煙故。」

所立法之「火」，與因之「煙」，必須有因（生）果的關係，因此，「果因」的定義是：

「它應為正因，且以它為因以立之所立法的主要的被執持者，是它的因（生）與有共分」。

說明：因（生）＝原因。共分＝同因素。成立該宗的「果因」的定義是：一則它是成立該宗的正因，二則具有以它為因成立該宗的直接所立法的主要所取，和是它的原因的同因素。

在「煙山，（應）有火，（因為）有煙故」的例子中，果因是「煙」，所立法的主要所取是「火」；它（煙）的原因也是「火」，所以是「同因素」。

所以「煙」是此式之「果因」，而不是「有煙」也。「有煙」也可以是此式的因，但不是「果因」而是「自性因」了。因為佛家宗義，「果因」必須是「果」，而且果必有其「因」（生）。無論是「因」（生）、是「果」，都必須是「無常法」。「有煙」不就是「煙」，兩者的概念不同，「有煙」是一種假相概念，是屬於常法的，常法是不具因（生）果關係的。所以，以「有煙」為因，則所立法不是「火」，而是「有火」，因為「火」是無常法，不可為常法的因（生）。所以「火」之為所立法，祇是對「煙」為其「果因」而言的。

說明：「煙」和「火」都是有為法、無常法，二者是果和因的關係。但是「有煙」和「有火」都是無為法、常法，二者是抽象的概念，屬自性間的關係。

由此我們可以推出一個凡以「果」法為正因的論式，它的所立法和因二者，都各有二類：

一為施設形式上的所立法和因，是即「有火」和「有煙」二者，此「有煙」為自性因。

另一為意念實態上的所立法和因，是即「火」和「煙」二者，此「煙」才是果因。

一論式的因，是「果因」或是「自性因」，它的分別處，不僅要看它本身是何性質，主要的還要看它和論式中的所立法二者間的相屬關係如何而定，此問題很重要而且較繁複，容後再述。

附：立「山煙」為因的三種過失說

將前論述的因上加一個字，成為「煙山（應）有火，（因為）有山煙故。」「山煙」為此式之設因，在此式中是不是「正因」？

如按照前述「因是三理則」的定義，並宗法、隨遍、倒遍三則各別的定義，和施設形式或意念實質各式來分析，可以說任何正因的條件，無不具足，誠為正因無疑。然而非也！「山煙」在此式中實是似因！

它共有三個違失的過錯，就是：一、隨遍能立則所立亦立之失，二、正因相違因失，三、不共不定因失。

因為主張「山煙」為正因的人，不但主張「煙山」之「煙」必為「山煙」，且認其所立法「火」亦須為「山火」，這樣一來，承認了有「山煙」必有「山火」的隨遍時，無形中即等於「煙山有火」這一所立也承認，這就是第一過「隨遍立則所立亦立」。

若所立法必須為「山火」，則其因除「山煙」外餘「煙」俱非正因；且僅僅泛稱之「煙」亦非正因，甚至立「煙」為因所能成立者，定不是「山火」之「火」，而為餘火，致使原論式「煙山有火有煙故」之正因「煙」，於此反墮作相違因。

又因欲立「山煙」為隨遍，考察其同品為何時，卻根本無同喻可得，因為「山煙」中所能具有者，亦定為「山煙」故；凡一論式之因，如不能獲得同喻者，定為不共不定因，如以「所聞」立「聲是無常」的論式，是為不共不定因失。（註十八）

這樣看來，量論中許多著名的論式，都各有各的特點，如一一加以精微的剖析，都可以蹈隙詆瑕，從而抽剝出許多很有興趣的論題出來。

（2）果因的分類

就「果因」這類來說，詳細分類，可以分成無數，但當時在印度古德間，依照敵論的想念和立論者施設法則的雙方情形來分類，有如下五個極其著名的果因的論式：

A、立因（生）體的果因論式，如：

「煙山，（應）有火，（因為）有煙故。」

B、立共因（生）的果因論式，如：

「取蘊，（應）有彼因（生），（因為）偶遇（之）體故。」

說明：因（生）＝原因。體＝實事。實事和無常、所作是同義詞。此論式白一點是說：

「身心五取蘊，（應）有其原因，因為是暫時產生的無常法故。」

C、立先趣因（生）的果因論式，如：

「提婆達多（之）染識，（應）有先趣因（生），（因為）有漏識故。」

說明：此論式白一點是說：

「提婆達多的染污心識，應有其先前的原因，因為是帶有煩惱的心識故。」

D、立因（生）差別的果因論式，如：

「青顯識，（應）有其等無間緣外（之）其他因（生），（因為）離其所緣緣不生（之）體故。」

說明：此論式白一點是說：

「顯現青色的根識，應有其等無間緣外的其他原因，因為是沒有所緣緣就不生起的無常法故。」

E、立因（生）法比量的果因論式，如：

「口中蔗粒，（應）所具先前甜味蔗色有生後色功能，（因為）現蔗味故。」

說明：此論式白一點是說：

「口中蔗粒，應有先前甜味生起後色的功能，因為是現前的蔗味故。」

我想將這五式一一細為剖析，實恐太費篇幅（故省略）。

乙、自性因的意義和種類

《量釋》：「有自性，亦具相屬性」，解自性因是：「以它的因所立之所立法本身之被執持者，它必與其為同一性之成法立因」。

說明：「因」的分類，依據所立法來分，有「成法立因」和「遣法立因」二大類，喇嘛後期的開示常翻譯為「肯定因」和「否定因」。與「否定因」相關的「所立法」，必須是「遮無」（遣無法：以無來遮）。

此義主要點還是在「因」和「所立法」間的連屬關係，如「所作」對「無常」有同一性；並且要「成法立因」，就是這類論式的所立法，不能是「遣無法」。簡別之有二類：（1）依（待）差別自性因，（2）（清）除差別自性因。

（1）依（待）差別自性因又分為二類：

（a）自能作法正射入自性因論式，如：

「聲，（應）是無常，（因為是）因緣生故。」

（b）自能作法隨勢入自性因論式，如：

「聲，（應）是無常，（因為是）所作故。」

（2）（清）除差別自性因論式，如：

「聲，（應）是無常，（因為是）體故。」

註：體＝實事。

丙、緣無因（不可得因）的意義和種類

（1）略說緣無因（不可得因）的意義

緣無因（不可得因）是「遣法立因」，主要的是它的所立法必須是一個「遣無法」，這因的目的，不是積極地去成立「是什麼」或「有什麼」於所立，而是消極地去否定「沒有什麼」於所立。當然，那些被立論者所否定掉的，都是他認為不合真理、違反宗義的假執名相，如佛家對外道立許多否定「常我」的論式，都是些緣無因（不可得因）。

（2）種類，分兩類（A、不能顯的不可得因，B、能顯的不可得因）

A、不能顯不可得因的種類（附「劫事」的意義）

何謂不能顯不可得因呢？

《量釋》：「諸量不轉入，無不轉果具」。

這是對世間上許多「強不知為知」，或妄事度忖的不正當的求知方式的一種對治。如云：「此地有乾達婆」，對一個敵論，他連「乾達婆」這名詞亦不曾聽到過的，此地有或沒有，他根本無從答覆，既不能說「有」，

亦不能說「無」，這「乾達婆」對他就成了「極隱秘義」，或稱「劫事」（註十九）。

說明：「劫事」可翻譯作「未明物」、「懷疑物」、「隱義」，這是相對於一般的人而言，對佛陀就沒有「劫事」或「未明物」。

我們可以斷定：一個對某事物成為劫事的人，他對某事，絕對不具有正面的或反面的任何真正的知識。為使敵論者，對某種人、某種人的知識得有正確的評價，因而就有種種「不能顯不可得因」的論式的施設。

所謂「不能顯」者，就是指他對某事物的「劫事」而言，因為他對這事物的知識，無論正面的或反面的，都沒有顯示其存在或否的能力。

對於「劫事」問題的探討，實與前述的「信入量」有密切的關聯，雖然此處不能將此問題再詳予探討，不妨略舉幾種此類論式於后，藉供玩索。

不能顯不可得因（不可得因）大約分為兩類：（a）為「不能顯的相屬邊不可得因」，（b）為「不能顯的相違邊可得因」。

（a）前者「不能顯的相屬邊不可得因」：其特點除所立法為遣無法外，因的本身必須綴以「無」這一辭，又析分三類：

1「不能顯相屬邊的因（生）不可得因」，其論式如：

「面前處所，（應）於天之中有（進入）劫事（之）補特伽羅（心）續決定天之中有同義「決了識」無，（因為）於天之中有（進入）劫事（之）補特伽羅（心）續決定天之中有「正量」（以）量不可得故。」

說明：『天之中有』是指天神的中陰身，對一般人而言，這是未明物（劫事）。正量是正確的認知。已決智是得到正確的認知後，正確的再認知。正量是因，已決智是果，沒有正量就沒有已決智。符境（同義）是符合事實。此句話白一點是說：

面前處所，應於未明『天之中有』者心中，沒有確定『天之中有』的符境已決智，因為在未明『天之中有』者心中，沒有緣到『天之中有』的正確的認知故。

2「不能顯相屬邊的能徧不可得因」，其論式如：

「面前處所，（應）於天之中有（進入）劫事（之）補特伽羅立有天之中有宗不如理，（因為）天之中有（進入）劫事（之）補特伽羅於天之中有（以）量不可得故。」

說明：此句話白一點是說：

面前處所，應於未明『天之中有』者立出有『天之中有』之宗不如理，因為未明『天之中有』者以正確的認知未緣到有『天之中有』故。

3「不能顯相屬邊的自性不可得因」，其論式與上式同。

說明：其論式如上，或：

面前處所，應於未明『天之中有』者心中沒有確定『天之中有』的符境已決智，因為於未明『天之中有』者心中確定『天之中有』的符境已決智未以正確的認知緣到故。

（b）「不能顯的相違邊可得因」的論式如：

「面前處所，（應）於天之中有（進入）劫事（之）補特伽羅（心）續之決定天之中有「正量」（以）量不可得，（因為）天之中有（進入）劫事（之）補特伽羅於天之中有滋生有或無有之疑慮故。」（註二十）

說明：此句白話一點是說：

面前處所，應於未明『天之中有』者心中，確定『天之中有』的正確的認知以量不可得，因為未明『天之中有』者於『天之中有』生起或有或無的懷疑故。

由這幾個論式，可見敵論者雖已了悟這些「不能顯不可得因」的宗法，但他們都對論式所遮遣法的「假言事義」（註二十一）仍處於不明不白的狀態之下，亦即是他們的知識對於「天之中有」這一事義，是一種「劫事」（未明物）。

同時，這種「不能顯不可得因」所分兩類：

（a）如果這因，和所立法的性質是同屬一邊的，亦即「沒有什麼」的因，和「沒有什麼」的所立法，兩都「沒有，」所以謂之「相屬邊不

可得因」。

(b)如果所立法是「沒有什麼」，而以它的反面或相違法的存在為因，亦足以成立所立的「沒有什麼」。譬如欲立「沒有寒冷的感覺，以「傍盛旺爐火覺暖熱故」為因時，以「冷覺」的相違邊的「暖熱感覺」的存在而得成立；以對於具某種「劫事」的人的「疑慮」的存在為因，以成立他對此劫事所遮假言事義的「沒有正量」，同是反證的論式，因其所立法說：「沒有什麼」，因卻說「有什麼」，所以謂之「相違邊可得因」。

B、能顯的不可得因的種類

「能顯的不可得因」是指敵論對這因去成立所立法「沒有什麼」的「什麼」—所謂「所遮法」也者，毫不具「劫事」而可能顯現者而言。

這類的不可得因的分類究竟多少，自法稱以下，即從無一定的數目，在印度量論家間，久成為重大諍論之一。實際上亦不過是各種論式，因提出時制伏不同對象的臨時需要不同，而微有變異；和各論式的派生、合併、歸屬各類的歸類方法的大同小異而已。

就拿法稱的《量決定論》和《釋》，及《理滴論》三者而言：

「能顯的不可得因有二種、三種、四種、八種、十一種諸說」。餘師如勝怨說十六種，勝生亦從此說。智吉祥友則說廿種。

但無論異說如何，總是先分為(a)「相屬邊不可得因」和(b)「相違邊可得因」兩類，然後再各依其性質之同違，範圍大小之能否「徧全」，因、果相屬關係再為細分。

說明：「相屬邊不可得因」是「相屬邊不可得的不可得因」的簡稱，「相違邊可得因」是「相違邊可得的不可得因」的簡稱，二者都屬「不可得因」。

(a)屬於相屬邊不可得因的，如：

1 自性不可得因的論式：

「大火勢周徧處所，(應)寒冷觸無，(因為)寒冷觸量不可得故。」

說明：此句話白一點是說：

「大火勢周徧之處所，(應)沒有寒冷之觸，(因為)寒冷之觸以量不可得故。」

2 因(生)不可得因的論式：

「大火勢周徧處所，(應)汗毛悚慄戰抖無，(因為)寒冷觸量不可得故。」

說明：此句話白一點是說：

「大火勢周徧之處所，(應)沒有汗毛悚慄、戰抖，(因為)寒冷之觸以量不可得故。」

汗毛悚慄、戰抖＝汗毛直豎、渾身起雞皮疙瘩。

3 能徧不可得因的論式：

「大火勢周徧處所，(應)嚴霜觸無，(因為)寒冷觸量不可得故」等例。

說明：此句話白一點是說：

「大火勢周徧之處所，(應)沒有嚴霜之觸，(因為)寒冷之觸以量不可得故。」

第一論式的所立法和因兩者的性質和範圍都同一自性，兩都以「無」詞成立，故是自性不可得因。

第二論式的所立法的受冷以後則渾身汗毛直豎滿佈雞皮疙瘩的感覺，是寒冷感覺的因所生的果；寒冷感覺是其因，因的感覺沒有了，自然不生出果的感覺出來，所以是因(生)不可得因。

第三論式中的所立法的嚴霜觸，是寒冷觸的許多種類裡的一種，如果總的任何寒冷觸的感覺沒有了，其分類的嚴霜觸也自然不會有，因的寒冷觸是所立法嚴霜觸的「能徧」，霜觸是寒冷觸的「所徧」以能徧的不存在，去成立所徧之無，所以謂之能徧不可得因。

關於此類論式，另外尚有少許，因非基本性的，且不重要，故未介紹。

(b) 屬於相違邊可得因的論式，如：

1 相違自性可得因論式：

「大火勢周徧處所，(應)寒冷觸無，(因為)大火勢周徧故。」

說明：此句話白一點是說：

「大火勢周徧之處所，（應）沒有寒冷之觸，（因為）大火勢周徧故。」

2 相違因（生）可得因論式：

「大火勢周徧處所，（應）汗毛悚慄戰抖無，（因為）大火勢周徧故。」

說明：此句話白一點是說：

「大火勢周徧之處所，（應）沒有汗毛悚慄、戰抖，（因為）大火勢周徧故。」

3 相違能徧可得因論式：

「大火勢周徧處所，（應）嚴霜觸無，（因為）大火勢周徧故。」

說明：此句話白一點是說：

「大火勢周徧之處所，（應）沒有嚴霜之觸，（因為）大火勢周徧故。」

4 相違果可得因的論式：

「濃煙猛竄處所，（應）寒冷觸無，（因為）濃煙猛竄故。」

說明：此句話白一點是說：

「濃煙猛竄之處所，（應）沒有寒冷之觸，（因為）濃煙猛竄故。」

5 因（生）相違果可得因的論式：

「濃煙猛竄處所，（應）汗毛悚慄戰抖無，（因為）濃煙猛竄故。」

說明：此句話白一點是說：

「濃煙猛竄之處所，（應）沒有汗毛悚慄、戰抖，（因為）濃煙猛竄故。」

6 能徧相違果可得因的論式：

「濃煙猛竄處所，（應）嚴霜觸無，（因為）濃煙猛竄故。」

說明：此句話白一點是說：

「濃煙猛竄之處所，（應）沒有嚴霜之觸，（因為）濃煙猛竄故。」

這六式大概可以包括這一類能顯的不可得因的「相違邊可得因」類，所以餘式不再介紹。這類因都是用反證來成立所立的。

前三式易曉，不再贅。

第四式所立法「寒冷觸」的相違邊是大火勢，大火勢的「果」是「濃煙」，有了「濃煙」即有「大火勢」的暖熱的感覺，亦即同時成立寒冷感覺的不存在，因其以相違法的果的存在為因而成立，故為「相違果可得因」。

第五式所立法「汗毛直豎渾身雞皮疙瘩」是寒冷觸的果，寒冷觸的相違邊是大火勢，大火勢的果是濃煙，以所立法的因（生）的相違邊的果的存在為因來成立，故為「因（生）相違果可得因」。

第六式的所立法「嚴霜」的能徧是寒冷觸，寒冷觸的相違邊是大火勢，大火勢的「果」是濃煙，以所立法的能徧的相違邊的果的存在為因而告成立，故為「能徧相違果可得因」。（註二十二）

（3）關於不可得因的「類」的討論

嚴格地說，「不可得因」這一大類，不管其為能顯的，或不能顯的；相屬邊不可得，或相違邊可得，除掉所立法上立一個「無」詞為僅有的獨特的形式異點外，論其性質，仍可分別歸於自性因和果因兩大類中去。但印度古德為什麼定要別出為此一大類呢？我想還是因為各派哲學上許多有關各自根本宗義的許多形式上問題，都要靠這種「遣法立因」來解決，同時這種因的論式也太複雜而多變化，就量論的立場而言，不如別為一類，在考察上來得方便簡截。

譬如說，以「大火勢」為因去成立「寒冷觸」無，實際是等於成立「暖熱觸」有，而有「暖熱觸」和「大火勢」是同一性質的相屬關係，是可以列入自性因之類的，因為自性因的「因」和其「所立法」兩者，亦無非是具有同一性質的相屬關係而已。

又如，以「寒冷觸無」為因去成立「汗毛直豎雞皮疙瘩無」，恰等於「無火定無煙」和「徧常定非所作」的道理一樣，也就可以說這種「相屬邊不可得因」的「因（生）不可得因」的「寒冷觸」因之為這類因的

三理則中之「隨遍」，換一換位，立即是「果因」之「倒遍」，是可以歸入「果因」類中去的。

除非是執著「因」的最基本分類法為「成法立因」和「遣法立因」兩類，否則所有「不可得因」的論式，統統可以分別歸併於「自性因」和「果因」，兩大分類即可概括盡矣。

說明：「因」的分類有「成法立因」和「遣法立因」二大類，喇嘛後期的開示常翻譯為「肯定因」和「否定因」。西藏常把「肯定因」分成「果因」和「自性因」二類，並把「否定因」和「不可得因」視作同義詞。此處喇嘛認為「因」的基本分類法不要執著為「肯定因」和「否定因」兩大類，而應是「自性因」和「果因」兩大分類為佳。

但印度量論的發展過程上，這「成法立因」和「遣法立因」卻是最基本的第一級大分類，古德們對於自性因和果因兩類似乎還有通融假借之處，而對於「不可得因」卻絕對無通融假借之處。

如，「煙山有火，有煙故」，這論式在「意念實態」上固然是「果因」（煙）的論式，但在「施設形式」上也可說是「自性因」（有煙）的論式。

但在「不可得因」則絕對不容通假，無論自性不可得也好，因（生）不可得也好，先要決定它是否「遣法立因」？如是的話，那絕對不能類歸在「自性因」或「果因」兩大類中去，因為此兩大類都是「成法立因」類也。

（二）關於相屬的關係問題

我以為可以把「不可得因」分別歸併到「自性因」和「果因」兩大類中去，雖然是我個人的意見，但亦另有理由。因為正因的成立，必須是三理則，而兩徧之成立，必須看因和所立法兩者間的相屬關係，如果兩者是毫無相屬關係的兩件個體，如瓶之與柱，是絕對不能成為正因的。量論家稱這種相屬關係為「繫」、「連接」、「附屬」、梵文「繫陀」bandh、藏文'brel-ba。(註二十三)「繫陀」有兩種；一、為「一自性相屬」(bdag-gcig-'brel)，二、為「依止生相屬」(rten-'byun-'brel)，此外則無第三種「繫陀」了。

說明：二種相屬中，「一自性相屬」或翻譯作「體性相屬」；「依止生相屬」或翻譯作「緣生相屬」。喇嘛認為「因」的基本分類法應是「自性因」和「果因」兩大分類為佳，因為相屬只有「一自性相屬」和「依止生相屬」二種而已。

凡是「自性因」，必是具有「一自性相屬」的相屬關係；凡是「果因」必具有「依止生相屬」的相屬關係。「不可得因」當然亦必須是有它與所立法的相屬關係，不是「一自性相屬」的相屬關係，定是「依止生相屬」的相屬關係。法稱的《觀相屬論》就專論這問題，因這問題實在在論式的成立上，有極大的重要關係。

甲、一自性相屬

「一自性相屬」者，必須兩者同一性質，如「所作」之於「無常」，或「勤勇所生」之於「無常」，無常為「所屬」，「所作」和「勤勇所生」為「能屬」。拿周延來說，可見「所屬」是「能徧」，而「能屬」是「所徧」。

說明：二詞之間，此處從範圍大小來分，例如：

「螺聲，應是無常，因為是所作故。」邏輯上，大詞是能徧、是所屬；中詞是所徧、是能屬。此處無常是大詞，所作是中詞。無常是能徧，所作是所徧。無常是所屬，所作是能屬。

「螺聲，應是無常，因為是勤勇所生故。」此處無常是大詞，是能徧、是所屬。勤勇所生是中詞、是所徧、是能屬。無常的範圍比勤勇所生大。有許多不是「勤勇所生」的「無常」法。螺聲是人們（補特伽羅）用力氣吹螺貝所產生的聲音。

雖然「無常」和「所作」的周延範圍沒有大小之別，但「無常」卻比「勤勇所生」來得範圍大，故「勤勇所生」於「無常」為「相屬」，而「無常」於「勤勇所生」卻非「相屬」，因為不是「勤勇所生」的「無常」法多得很；「勤勇所生」不是「無常」的「能徧」而是「所徧」。所

以立「螺聲，是無常，勤勇所生故」論式中的「勤勇所生」是正因，而立「螺聲，是補特伽羅所作，勤勇所生故」論式中的同一個因，便不是正因，因為這因於所立法不相屬，因為「勤勇所生」法中固然有補特伽羅所作，如螺聲等，也有非補特伽羅所作，如激水聲等；這兩者中任一都不是另一的「能徧」，所以，這式的因和所立法的相屬關係不成立而缺正因的論式。

說明：此處論式是：

「螺聲，（應）是無常，（因為是）勤勇所生故。」

「無常」是「勤勇所生」的能徧，「勤勇所生」是「無常」的所徧。勤勇所生是正因。

「螺聲，（應）是補特伽羅所作，（因為是）勤勇所生故。」

「補特伽羅所作」不是「勤勇所生」的能徧，「勤勇所生」不是「補特伽羅所作」的所徧。因而勤勇所生不是正因。

螺聲是人們（補特伽羅）用力氣吹螺貝所產生的聲音。激水聲不是人們用力氣所產生，是水衝擊石頭等所產生的自然聲音。

不但「因」與「所立法」的相屬關係須成立，即「有法」與「因」兩者的相屬關係亦須成立，否則便認為是宗法不成立的「不成似因」，如立：「所作因（生）成聲，（應）是無常，（因為是）所作故」論式，若單看宗法的定義，則「所作因（生）成聲」有法和「所作」因兩者間的僅看宗法定義是成立的，但是這式的有法於因的相屬關係並未成立，因為「所作因（生）」是所作的因（生），「所作」是所作因（生）的果，因果兩者在佛家是絕對非一自性的，這樣則「一自性相屬」不成立了。

說明：此處論式是：

「所作因（生）成聲，（應）是無常，（因為是）所作故。」也就是：

「所作之原因所生成之聲，（應）是無常，（因為是）所作故。」

由於『所作之原因所生成之聲』是因；『所作』是果，因而「有法」與「因」這二者不是「一自性相屬」。

乙、依止生相屬

說到這裡，即可考察何者是「依止生相屬」的相屬關係了。因果的關係是異自性的。果是依止因（生）以生成的，因（生）則不必依止果而存在。所以果之於因（生）為「依止生相屬」，而因（生）之於果非「依止生相屬」。所以，「所作因（生）成聲」之於「所作」；亦即「有法」於「因」不相屬，所以，前式的因亦無「依止生相屬」。

這論式既無「一自性相屬」，又無「依止生相屬」，更無其他第三種的相屬，由於宗法不成立，故為不成似因。（註二十四）

（三）名義詮釋問題

為避免冗蕪，我不將這兩種相屬（繫陀）的各別定義寫出，否則為了詮釋定義，必須把每一字義都要註解清楚，實非這篇短文堪以負荷的，然而第八世紀以降，正是印度新聲論學派重見抬頭的時代（彌曼薩派之鳩摩梨邏，即童主；吠檀多派之商迦羅，皆同時大師）。講量論而不把文義訓詁弄清楚，有許多術語實無法了解的。這裡只能略舉幾個例，藉窺舉一反三之助。

譬如說：

「一」：非各別法。「異」：各別法。

「因」：能生。「果」：所生。

「有」：量緣。「所知」：能作心境。「法」：能持自體。

「共總」、「差別」、「瓶」、「柱」…以至「義相」和「名標」無不有其定義。

說明：「有」的定義：量緣，也就是以正量所緣的東西、以量可得。無瓶，就是瓶以量不可得。「有」、「所知」、「法」是同義詞。

我在此文的前面，寫了許多所謂「定義」也者，這是為了方便易解，其實照量論的術語來講，是不應該用「定義」這一邏輯學的名詞的，它應該稱為「義相」（梵 laksana，藏 mtshan-nyid），它是「名詞」的詮義、解釋。「名詞」在量論裡稱為「名標」（梵 laksya，藏 mtshon-bya）。每一「名標」都有它的「義相」。這裡應注意的是：「義相」本身不是「義相」，

而是「名標」。這道理很明白，譬如說 definition 是一個字，它的定義是 "stating the precise nature of a think or meaning of a word" (Oxford Concise Dictionary)，這字的本身，並非它的「定義」，祇是個「字」而已。同樣「義相」本身不是「義相」而是「名標」。「義相」的義相是：「具足三實有法」，「名標」的義相是「具足三假有法」。(註二十五)

這種自己本身不是自己的「名標」，除「義相」外，還有許多，如「異」不是「異」，「違」不是「違」，「瓶柱不是瓶柱」等等。

「異」是「一」，它的義相是：非各別法。「異」僅一名標，是「一」而非「各別」。

同理，「違」是「不違」，它的義相是：異且不有共事，而「不違」的義相是：不異或有共事；「違」亦「一」也，至少兩者以上，才可作「同」或「異」之比較，而「一」則不能為「異」，故為「不異」；又不能見「同」，故無「共事」。所以「違」這一名標，具「不違」的義相，而無「違」的義相，所以「違」是「不違」。

說明：「一」與「異」、「違」與「不違」，這些要先釐清其定義（義相），就可以推知：「一」是「一」，「異」是「一」，「違」是「一」，「不違」是「一」；因為上述各項是「非各別法」至少兩者以上，才可作「異」的比較。「一與異」是「異」，因為是「各別法」。

「一」是「不違」，「異」是「不違」，「違」是「不違」，「不違」是「不違」；因為上述各項是「非各別法」，至少兩者以上才可作「違」的比較。

又有原是自己本身是自己之名標，但合另一同級之名標，即成自己不是自己者。如，瓶是瓶，柱是柱，為自己是自己之名標。但瓶和柱合在一起，則「瓶、柱」不是「瓶、柱」矣！因瓶不能是柱，柱亦不能是瓶；若「瓶、柱」是「瓶、柱」，則瓶亦是柱，柱亦是瓶，而事實上，斷無兩是瓶、柱之物也。(註二十六)

九、我對法稱以後量論價值的看法

由此我們可以看到，印度後期的量論，方法更趨嚴密精細，思維活動愈鑽愈狹窄，竟從理窟落入言詮，和歐洲中世紀的煩瑣哲學走的同一

條路子，這對量論的發展來說，實是慘淡而無前途的演變，因為文字所能表達的思想，已經有相當的限制，而印度文字全受聲明學規律的束縛，聲明之學又出於吠陀，詮釋訓詁，對於傳統婆羅門派的哲學的闡揚，比佛家教義來得有利。如果單從文字上來爭勝，有許許多多基本名相，佛家必須一一重新予以全異的釋訓，因為佛家對於許許多多名相的解釋，是與正統婆羅門迥然不同的，這對於敵論，誘掖其已知，到啟發未知的引導上，是很紆緩隔膜。尤其當大庭廣眾中，諍辯激烈時，你講出來的普通人不懂，必須一一另予詮釋，而婆羅門講的，使人通俗易懂，聲勢顯然有強弱了。因明學論過失中，有似宗的世間相違就是這個道理。即使你辯才無礙，足以折服敵論，亦往往等到莫知所窮之境，祇有讓人以心領神會，以心悟心，而「離言法性」不可說、不可說，就成為一種「宗義」的超然境界了。這都祇是我個人的一種看法，是以「量論」立場的有所為而為的態度的看法，絕對沒輕蔑的意思。什麼是「量論」立場的「有所為而為的態度」呢？

就是量論家承認任何存在，都有它的一個「本然」的「如如」，其所以有此存在，都如其本然而有。因之可以盡可能地詮以「義相」，如其「義相」而存在。因此量論家對於敵論者，大、小、粗、細、任何名相，都不憚煩一一予以言詮，富有實事求是科學精神；諍辯之時，先則大肆詰難，既則盛陳「破式」(註二十七)；然後安立論式，設機待悟，而令自生比量。這種過程，嚴肅確實，而認定敵論者比量自悟，在我對彼之論式既立之後，所以必須立量，就是量論立場的「有所為而為」的態度。這種學風自陳那而上，可溯世親、無著、慈氏，甚至到馬鳴，以至《楞伽經》出世時代的不傳後世的許多佚名古德。自陳那而下，則傳於護法、戒賢、玄奘、窺基以及漢土、韓、日諸德；另支則自在軍、法稱、釋迦意而下，以至西藏歷代大師，以迄今日三大寺，猶存其餘衍。

十、法稱的論式量論和月稱的破式量論

如再詳析，實不勝頭緒紛繁之至。若就其主流而論其演變，大旨可約略得而言者，前文論述所謂「量論」者，指自陳那以後，陳那、法稱一系所主之量論而言。自陳那、法稱之學，出於無著、世親，而無著、世親乃大乘唯識宗之首予宏揚者(註二十八)，故量論之學，與唯識宗

有不可或離的血緣關係。

然大乘佛學的根本建立者，還是龍樹。龍樹所著的《中論》、《六十如理論》、《廣破經》、《廣破品類論》、《七十空性論》、《七十空性釋》、《迴諍論》、《迴諍釋》、《緣起心要頌》、《因緣心論頌釋》、《大乘破有論》等等，無不是對其同時代內外各異宗的批判論著。批判就離不掉立自破他，如何摧伏敵論，令生正量，在辯難克勝過程中，自有一定的辯論方法。從龍樹的許多著述中來看，最重要而能代表他的中心思想的論著是《中論》，而《中論》的理論體系，許多地方是用辯證法來建樹成立的。我現在所指稱他的「辯證法」的，主要的實是他的「破式」。

「破式」就是對於敵論者的主張，指摘其過失的一種辯論方式。譬如中論：

「物不從自生，不從他及俱，亦非無因故，由自體無性」。

這是印度大乘學派中著名的金剛句偈，是遮遣「無生」的辯證式。所遮遣的「生」，並不是世俗諦義的「生」，而是對於執著自體自性所生的他認為歪曲謬妄的異宗的邪執的「生」。這金剛句如以量論立場必須立量安立為論式時，當作：

「物自體無性，不從自生，不從他生，不從自與他俱生亦非無因生故。」

說明：詳細列出如下：

物，應自體無性，因為不從自生故；

物，應自體無性，因為不從他生故；

物，應自體無性，因為不從自和他俱生故；

物，應自體無性，因為不是無因故。

如立作破式則為：

「物從自生破（這對外道理論，分別論等及內小乘宗等）；從他生破（對數論）；從自和他俱生破；及無因破（對內外各宗），由自體有性故。」

說明：詳細列出如下：

物，應從自生，因為自體有性故；

物，應從他生，因為自體有性故；

物，應從自和他俱生，因為自體有性故；

物，應無因，因為自體有性故。

這裡所列兩式，是陳那以後有了定型的論式和破式，其最大不同的地方，就是論式中的「因」，它的負面在破式中成為所破的「後陳」；論式中的所立法的負面，成為破式中能破之所由出。

所破的後陳，不能如論式中所立的後陳稱所立法，而稱為「破」或「陷」。破式中能破之所出，不能如論式之能立的正理稱為因，而稱為「敵之自認」或「許」。

這破式的力量在哪裡呢？就是由彼有「許」，適令自「陷」，就彰彼過，因機設式。所以同一道理：

「聲，是無常，所作故」是我立的論式；

「聲，非所作（破），常故」是詰彼所用之破式。

論式中的「無常」和「所作」，各加上負號而前後易位，就變成破式；反之，破式中之「非所作」和「常」，亦如此而變為論式。

如再以此定型定式和前引龍樹原偈來比較，則可見龍樹的辯證形式，實介乎後期定型的論式和破式之間。從這一比較中，獲得兩點觀察：

一可覘印度量論進化之跡，龍樹為所有大乘學者所宗，然當他的時代，量論還未發展到完善的地步。陳那宗龍樹而親受世親，集量學之大成。

二可覘龍樹辯證未盡之遺，另由提婆一系傳諸龍友、僧護、佛護、蓮華覺而至月稱，遂立「陷成派中觀察」義，以為比量不一定必須由立三理則正因論式而後產生，即破式亦可生比量。於是到了月稱時代，就有面目迥異的空宗量論與陳那法稱這系大相逕庭而並行雄峙了。

十一、月稱「陷成派」的成立和他的量論學說

量論原是一套工具方法之學，原不會有重大的分歧的，五世紀以前的大乘諸師，即在宗義方面，還看不出有重大諍議和裂痕。六世紀起才有中觀宗的佛護和清辨對唯識宗的安慧和陳那於龍樹中道因詮釋不同而開始起諍。（註二十九）但清辨之異於陳那者，是在唯識宗的不立外境義，彼此立破，還是立量出論式為主；在量論方法上，並無異致。因此清辨被稱為「立量派中觀宗」。（註三十）

佛護和清辨兩人同受學於僧護門下，同傳龍樹之學。佛護的著作中，有依據無畏論而成的「佛陀波梨陀中論釋」，首頌解釋「無生」章時，詰數論的根本自性我宗義立破式：

「芽，有義（破），生已後再生故。」

數論師於此答：「不徧」；於是再立破式：

「芽，生無窮（破），生已復再生仍有義故。」（註三十一）

（原文辭句為：「生已復再生，應成無義故，應成無窮故。」）

佛護認為這兩個「應成」，或兩破式，就已達到摧破敵論的目的。佛護既沒，清辨覽其遺製，以為破他有待立量，但說「應成」云云，不出因喻，即非能破，因別製新疏，就是著名的《般若燈論》。清辨另二著作《中觀心要頌》和《中觀心要思擇發釋》，都主張立量，其量論中的比量學說，與陳那法稱一系，亦並無不同之處。當時的中觀宗內，清辨之學大弘而佛護之學不顯。（註三十二）

佛護之學傳蓮華覺，蓮華覺傳月稱，當西曆七世紀時代，其主要著作為《入中觀本頌》、《入中觀釋》、《中觀根本明句釋》、《六十道理論釋》、《菩薩瑜伽行四百論廣釋》、《七十空性論釋》等等。他對龍樹中道諸論各種註釋，於前輩中獨契佛護。清辨不滿佛護之「應成」，月稱則替佛護辨解，以為「應成」之語逼他墮過，亦屬能破。即在龍樹《中論》內的觀六界品、觀五蘊品，亦用此道，並不為病，何況中觀宗者於諸宗一無所執，乃至因、喻亦皆不執，又何必定要自立量呢？（註三十三）

由此看來，月稱認為僅立破式，亦可令敵論獲生比量，悟我所立。唯對於鈍根，有時需要立量；因對鈍根僅立破式，不可能使生比量，所以需在立破式之後，再為立量論式。但月稱的比量學說，主要是依緣於破式、應成，換句相當的現代話來說，是辯證重於邏輯。因為月稱所主張求悟的方法和立量派有異，所以後來就稱他做「陷成派中觀宗」。

總結兩派的不同點是：陳那、法稱、清辨及其以後所謂量論家者，認為比量是絕對必須從立正因論式中而生的，而立因之前，又必須對敵先出破式。敵論者從此破式中，雖得悟自宗之失以呈動搖，但此時之悟，尚非比量，尚非悟所立宗的比量。

月稱則認為敵論者既得悟彼宗之失，自然即悟我所立之宗，如同燃燈，光明到臨，則同時黑闇消失，一舉兩個目的在同一剎那間俱獲成辦，所以從破式中獲得的悟，亦立即是悟宗的比量，何必重又贅立一正因論

式呢？難道光明和黑闇，還有一個先來後到嗎？（註三十四）

月稱之學，當時不但是風行顯學，而且在方法上是走極端辯證路子的學說，被稱為最得龍樹空旨，這不屬本文範圍，故此層不談。他的量論學說，與陳那法稱之系，甚至於清辨一系，不但比量的意義不同，就單一個「量」字而言，亦大不相同。

月稱的「量」的定義是：「不妄的知」，較之法稱他們，沒有必須「新」的限止辭，所以「了識」在法稱他們不認為是量，而月稱是許「了識」亦做「量」的。他的中觀根本明句釋，在為佛護辯解「應成」義時，對清辨提出的「共顯有法」，根本就不予承認。「共顯有法」相當於量論家所謂的前陳宗依必須極成，要立敵共許。月稱不稱其為「共許」因為立敵各有其宗義，是不會有真正的共許的，提出來作有法，不過隨應運成而已。既然雙方都帶有色眼鏡看物，當然就沒有「共顯」的條件了。這不過是月稱走極端路子的一例，如詳細分析起來實太費篇幅，因為許多理論解釋，都出諸陷成派的根本宗義，已侵入形上的範圍中去了。（註三十五）

十二、佛教的量論隨佛教滅亡於印度及餘論

平心而論，月稱之學，自有其優點，摧伏敵論，指陳過失，單刀直入，摒棄理窟，恰恰糾正量論末流之失。月稱空宗的建立，實與他的辯證方法有密切的關係。宗義既一無所執，所以方法上亦祇是破而不立。唯其方法上不趨煩瑣哲學之途，所以契入空旨易於意悟。這種明快簡捷的作風實在是那時的趨向，固不僅月稱如是而已。其流風餘韻，亦影響到印度後期大乘學派兩點特色：

一是論師纂述，都刪繁垂淨，貞實僅存，資於修行，簡當無比，如寂天的《入菩薩行》、覺賢的《禪定資糧品》、阿提沙的《菩提道燈論》等作，都足以代表此特色。

二是陷成派的空觀易於和後期風靡一時的神秘主義合流，就祇因為空觀的一無所執，走須無主義的路子，不能給予信仰饑渴者以心靈的滿足。

後約經五百年左右，不管法稱系也好、清辨系也好、月稱系也好，統由衰微而漸奄奄待斃，內則受外道的壓迫，屢爭不勝；外則回教徒入

侵，先後十七次，寺院焚燬，僧伽被戮，孑餘星散，印度佛學到了十二世紀末葉，竟完全滅跡。(註三十六)

信筆至此，在本文範圍內，尚有可述者，約為兩點：

一為從量論的角度，觀察陳那以後印土外道興起諸有關量論之作，自第六世紀迄十八世紀千三百年間，代有可觀，作一鳥瞰的簡略敘述，唯不及介紹各派量論學說為憾，此因限於時間、篇幅及參考資料之故。

二為印土晚期佛學，連同量論在內，隨諸劫餘大師，遠避西藏，約一千年來，傳述構組，儼然典範，迄今各大寺中，晨昏三集，園會殿眾，起靜坐辯，抵掌雄談，立破往復，一仍量論規矩，禮失而求之四裔，亦有大足稱述者。

註解

(註一) 呂澂《西藏佛學原論》(民廿二商務)第三頁原引德人 Antonie Schiefner 校刊西紀 1869 年版藏文多羅那他《印度佛教史》

Taranatha'i-rgya-gar-chos-'byung 第二十三章。

(註二) 陳大齊《印度理則學》，民 41 年中華文化出版事業委員會臺北版，第二頁。

(註三) 呂澂《西藏佛學原論》據藏籍布敦 Bu-ston-thams-cad-mkhyen-pa 著《善逝教法史》Dde-gshegs-btan-pa'i-chos-'byung 別錄「藏譯顯乘論典略目」之(八)因明類(自 410 至 417)。

(註四) 法勝 Dharmottara，西紀 847 左右年代，《正理滴論廣釋》。

(註五) 法稱《量釋論》第二品。

(註六) 剎那是無常義，法勝的《成就剎那滅論》說得極詳盡，藏著中宗喀巴大弟子嘉察達爾瑪仁欽 Rgyal-tshab-dar-ma-rin-chen 的《量釋論明解脫道疏》Rnam-'grel-bshad-pa-thar-lam-gsal-byed 第一品第 50 葉後闡發最精。

(註七) 法稱《量釋論》第二品，嘉木樣協巴 Jam-dbyan-bzhed-pa《量釋論究極疏(鈔)》Rnam-'grel-le'u-dang-po'i-mtha'-dpyod《現觀莊嚴論》果芒學院疏錄第一品

Sgo-man-yig-cha-phar-chen-skab-dang-po'i-mtha'-dpyod 第 40 葉以後。

(註八)《集量句》Tshul-gsum-rtags-las-don-mthon-yin。

(註九) 樊譯《因明入正理論》：「因有三相」句，按藏譯為
gtan-tshigs-ni-tshul-gsum-mo，義為：「堅固義句（因），即三理則」。

(註十)「疑」，有「成義疑」don-'gyur-gyi-the-tshom 和「不成義疑」
don-mi-'gyur-gyi-the-tshom 兩種。譬如敵論者對「聲」是否「無常」
之所了解，是嗎不是？多半是的，這樣亦即對此論宗，僅小半懷疑，
多半近悟，這種小半的懷疑，就是成義疑。反過來認「聲」多半不
會是「無常」的這種疑，就是「不成義疑」。正敵論者所有的，應
當是「成義疑」。疑分兩類，出《大乘集論》。

說明：「成義疑」又翻譯為「義未轉之疑」；「不成義疑」又翻譯為「義
已轉之疑」。疑的分類，似出自因明論典。依據藏傳《心類學》，疑可分
三類：「義未轉之疑」、「等分之疑」、「義已轉之疑」。

(註十一) 此處藏文 phyogs 的梵文未必是 dig (義為「方」、「域」、「囿」)。
siddhaneya 才是「宗」的義解。藏文宗法是 phyogs-chos，同品是
mthun-phyogs。故量論術語上的「宗」，有三解：一、所立宗，這是
真正的所謂宗。二。「宗」法之宗，借稱有法。三同品之宗（同「宗」
之宗），指所立宗。蓮花戒《具足圓淨廣釋》：「宗名有三指稱，能
立所立法同有法之併體是本名，徧境之所立法及因境之有法為假
名」。又「宗」法之宗，《量釋自釋》：「宗者有法。」《理滴》：「所
立（指宗），是此意想差別之有法。」同品（同「宗」）之宗，《理
滴》：「同所立法通義為『宗』（即品）」。

(註十二) 正因按照用詞的形式有：唯立名言因、唯立義言因、名義兼
立因，三種分法。所作因立「聲是剎那宗」是唯立義言因；所作因
立「聲是無常宗」是名義兼立因。還有成法立因和遣立法兩種因的
分類：論式的所立法為遣無法 med-dgag 者，如「緣生」因，立「芽，
於勝義無」是遣法立因；餘所立法為成就法或遣非法 ma-yin-dgag
者，如「所作」因，立「聲，是無常」是成法立因。還有些別的分
法，因本文不及贅，祇得缺註。

說明：

唯立名言因的例子：「聲應是無常，因為是剎那生滅的法故。」此處無

常是名言、名標，剎那生滅的法是無常的定義。此處剎那生滅的法是「唯立名言因」。

唯立意義（義言）因的例子：「聲應是剎那生滅的法，因為是所作故。」此處所作是「唯立意義因」。

名義兼立因的例子：「聲應是無常，因為是所作故。」此處無常（名標）是明的所立法，剎那生滅的法（定義）是暗的所立法。此處所作是「名義兼立因」。

「因」的分類，按照所立法來分，有「成法立因」和「遣法立因」二大類，喇嘛後期的開示常翻譯為「肯定因」和「否定因」。與「否定因」相關的「所立法」，必須是「遮無」（遣無法：以無來遮），如：

論式：「芽，應於勝義無，因為是緣生故。」此處的所立法是「於勝義無」，是以無來遮（無遮），是一「遣無法」。所以此處的「緣生」被歸入「否定因」。

論式：「聲，應是色蘊，因為是外色故。」此處的所立法是「色蘊」，是一正面的法。所以此處的「外色」被歸入「肯定因」。

論式：「聲，應是無常，因為是所作故。」此處的所立法是「無常」，是以非來遮（非遮），是一「遣非法」。所以此處的「所作」也被歸入「肯定因」。

（註十三）正能立句，藏文叫 sgrub-ngag-yang-dag，有「和合同法正成立句」，如「若是所作見彼無常譬如瓶等」；和「和合不同法正成立句」，如「若常見非所作譬如虛空」兩種。在立喻以證兩偏時提出，事實上若非敵論者不夠聰明，提示一句即足夠令他兼悟兩偏。設若遇到笨敵時，甚至當他以成為正敵論者即要得悟聲是無常宗的一剎那間，還要對他提出，是一種催生作用。

（註十四）究盡支分，藏文 gsal-ba'i-dbye-ba-mtha'-dag 即隸於總類下的一切屬類的意義。

（註十五）範限納成，藏文 yongs-su-bcod-pa'i-sgo-nas-grub-pa 和周切捨除，藏文 rnam-par-bcad-pa'i-sgo-nas-khegs-pa 這兩名是我所漢譯，但不及原詞的簡賅傳神，自己也不滿意，並也不知是否應如是譯法。

說明：喇嘛上課時解說，一為往內納入，一為往外排除。

(註十六)《量釋論》偈體，每句藏文七字，譯成漢文，祇得每句五字。

藏譯 phyogs-chos-de-ches-khyab-pa-yi ; gtan-tshigs-de-ni-rnam-gsun-nid。

(註十七)梵文「醯都」，一般義譯作「因」，「因明」之「因」有時亦用「醯都」。但嚴格的用法，「醯都」是因果的「因」；而因明的「因」是「理」、是「相」、是「記」。梵文除「醯都」外，常寫作「凌伽」linga。在量論論式中，萬有存在無論什麼常法或無常法，都可以施設作「凌伽」，甚而僅有假名的「石女兒」、「兔角」亦可施設為論式中的「因」。但因果的「因」，一定是無常法，施設為論式的「因」當然不成問題可以的，但論式的「因」，並非個個是因果之「因」。換言之，「醯都」都可是「凌伽」，而「凌伽」未必是「醯都」，其周涵有大小之不同。在藏文中「醯都」rgyu 和「凌伽」rtags 根本是兩個字，一望而知，所以不會把因果的因，和因明的因，混淆為一。我這裡敘述「因」的三類，在果因類的論式中之「因」，實在是因果之「果」；而果因論式的所立法，才是這類果因的「因」。雖然同是一個「因」字，實在指的是兩事物。這「因」字在漢地這樣地用了一千多年，我一時無法重新分別另譯，祇得仍舊。唯必要時在因果的「因」字下加一括弧和「生」字，表示此一「因」也，乃可以「生果」者也，以資識別。

(註十八)見嘉察《量釋論明解脫道疏》初品（約第 40-53 葉）。

(註十九)劫事，或稱「劫義」、「細分義」，藏文 skal-don。

(註二十)所遮法假言事義 dgag-bya-chos-btags-pa'i-don 是指立論者所欲破除者，它本身根本不是一實質的存在，是對方從幻想或邪執中產生的不正確的意像。諍起之時，雖對它不認為存在，但為說服方便，在言語中不妨假設，藉以隨機摧應也。

(註二十一)這幾節所舉果因、自性因、不顯不可得因等的各種論式，幸而手頭存得唯一的一卷西寧塔兒寺的喜音慧 Dbyangs-can-dga'-ba'i-blo-gros 寫版的《因明淺釋妙語美金鬘疏詳》Rtags-rigs-kyi-rnam-gzhag-nyun-gsal-legs-bshad gser-gyi-phreng-mdzes 中摘錄下來的。

說明：《因明淺釋妙語美金鬘疏詳》或翻譯作《因類學略明·妙解金鬘

美疏》，作者是嘉木樣協巴大師（1648~1722）。

這類小經通常是稱為「究極」mtha'-dpyod，如作者是權威大師，往往被各大寺院採用為課本 yig-cha。這種初步因明類淺釋的課本，在大寺學院中，大致是安排在第五、六年級，幼年沙彌正當十五六歲，或二十歲前就應該學習的課本。我這一卷並不是什麼寺院的課本，是民國三十七年一位西寧朋友的師父老喇嘛送我做紀念的，七八年來遊方萬里，曾經一度不慎，落於盆火，燒去一角。從此擱棄箱底，迄未翻獨，此次為此文，重檢出來，尤其在三理則定義這幾節裡，節省了很多苦苦記憶的腦力。

（註二十二）前註說明我身邊現有僅存的一卷藏文因明著述，但內中關於能顯的緣無因（不可得因）部分，分類舉例的論式一個也沒有，我祇好從記憶中，一一地挖出來湊數，當然免不掉錯誤。如要詳細了解，最好是讀嘉木樣協巴的《量釋論究極疏》第一品約大 100 葉以後，和班禪索南札巴的《量釋通義》mam-'grel-spyi-don；前者是拉薩哲邦寺東院果芒扎倉的課本，後者是西院羅剎林學院的課本。

（註二十三）這個「相屬」的譯名，實在不很恰當，我是從呂澄《西藏佛學原論》所附目錄的「觀相屬論」例隨順採用的。梵文「繫陀」有譯「緣」「由」等義，應當作「附屬於」、「聯繫於」解方為妥當，所以這裡多譯一個「相」字，實是冗贅且〔言*為〕。

（註二十四）這類「相屬」問題的考察，須讀法稱的《觀相屬論》，而這裡所舉「所作因（生）成聲」是一個很著名的突出的例，詳細的辯論，可讀嘉木樣協巴的《因明淺釋究極疏》，這也是一卷小部頭的著作，約 53、54 葉，是哲邦寺果芒扎倉的課本，當年讀過，所以還記得這式論例。

（註二十五）「名標」和「義相」，就是「名」和「實」或「名」和「義」，我不知舊譯如何，姑且暫用之以代表這類概念。又「三假有法」和「三實有法」，究竟是那三法，我已記不得了，所以沒有予以各別說明，實在抱歉之至。不過「具備三假有法」和「具備三實有法」這兩個定義，絕對沒有記錯，藏文是 btags-yod-chos-gsun-tshang-ba：和 rdzas-yod-chos-gsum-thsang-ba。

說明：

(1)「名標」的定義，是具足三種假有法。

三種假有法：一、一般而言，是名標，二、於自己的事例上成立，三、是自己定義上的唯一名標，此外無其他名標。

(2)「定義」的定義，是具足三種實有法。

三種實有法：一、一般而言，是定義，二、於自己的事例上成立，三、是自己名標上的唯一定義，此外無其他定義。

(註二十六) 這一節中所舉的關於名詞和術語的訓釋，原就散出於印度名家量論著述。傳述到西藏後，大譯師羅丹喜惹 Blo-ldan-shes-rab 創建惹堆札倉學院（惹堆在拉薩西南約六十里的衛曲河右岸），這一系的古德們，為了便利初學，把這些最基本的名標、義相，統統摘別，集在一起，名為《集課》bsdud-grva（grva 義為學，亦有學地、學習之義，故又稱為《集學》），這就是有名的《惹堆集課》ra-stod-bsdud-grva。學院中十歲左右的沙彌，就可以開始學習。直到今日，拉薩三大寺，後藏札什倫布、青、康、蒙古等，凡有學院處，無不採用它作為初學課本，流傳之廣，即北平亦有過雕板，我當年用的，就是北平板啊！

(註二十七)「破式」的藏譯，是對諍敵詰難的一種句式，它不像論式（論式的藏譯是 sbyor-ba-yang-dag，義為正和合）中的所立宗的代表立宗者的主張的一個完全命題。破式的前陳，固然是極成（敵我兩許）但後陳則恰與論式中的所立法相反，如：「聲是常」的句式，此時敵論或許「聲常」或不許「聲常」；總之我是反詰用破，所以辯論時，我如不願出因，儘可以問「聲常破」加一「破」字，就是說：「聲常耶？」「有石女兒破」就是「有石女兒耶？」逼它墮過，自陷而不覺。這術語原來的字義，就有「破」義、「過」義、「墮」義、「逝」義，呂澂譯作「隨破」，今譯作「陷破」，除了本有「陷失」義外，我由於親身體驗到辯論時利用破式，實和陷阱誘敵一樣，陷而破之，故曰「陷破」。「破式」也者，對「論式」而言，都非正名，祇可說暫名。

(註二十八) 量論與唯識宗有不可或解之血緣關係，但量論大師如陳那、法稱，甚至創立唯識宗義之無著等，藏傳都不認之為唯識宗師，

而許為中觀宗師之弘唯識以應世者，是與漢土諸說有異。宗派詳細之說，須讀嘉木樣協巴之《宗義頌》grub-mtha'-rtsha-ba 及其《大疏》grub-mtha'-chen-mo 兩著。

（註二十九）參閱呂澂《西藏佛學原論》第六、第八等頁。

（註三十）參閱前書第六十四頁。

（註三十一）參閱前書第六十六頁。

（註三十二）參閱前書第六頁。

（註三十三）參閱前書第六十六頁。

（註三十四）關於佛護、清辨、月稱間，對成立無生中觀見的大辯論自來有名，叫做「倒破」諍議（thal-ldog），前後互一世紀之久，而清辨和月稱兩派的後德，仍繼續鬭諍不已。即使印土佛學滅亡後，其流緒傳到西藏後，關於中觀之見的諍議，仍然繼續不已，直到十四世紀宗喀巴出，中見一遵月稱，才算停息了。關於這個大辯論的基本參考書，最早的當然要數月稱的《中觀根本明句釋》。宗喀巴的《闡明密意疏》nam-bshad-dgom-pa-rab-gsal 和《辨了不了義妙言心要疏》drang-nges-nam-'byed-legs-bshad-snying-po 都是必須要讀的。後一種在抗日戰爭末期有重慶縉雲山漢藏教理院法尊法師的漢譯本，不知出版了沒有？最詳細的恐怕要算嘉木樣協巴的《中觀極究大疏》，和貢塘嘉木樣的《中觀極究略疏》，兩者都是果芒札倉的課本。

說明：《闡明密意疏》即法尊法師所漢譯的《入中論善顯密意疏》；《辨了不了義妙言心要疏》即法尊法師所漢譯的《辨了不了義善說藏論》。

（註三十五）關於陷破宗的量論學說，須詳前舉嘉木樣的《宗義大疏》、《中觀極究大疏》。

（註三十六）參閱呂澂《西藏佛學原論》第十九頁。

後記

我很慚愧的，實在對量論這門學問，知道得太少，太粗淺。尤其是對於漢土舊傳，知道得更微渺，蕪雜亂寫一大篇，並沒有什麼內容。同時深深地知道，有許多舊譯現成譯名，並不在我知識範圍之內，所以時時杜撰一大堆。更遭的是，原來計劃此文內容現量和比量各寫一半，結

果是現量部份根本未曾涉及，不得不在此處申歉疚之忱。

憶民國二十八年冬，負笈雪山綠寺（註1），臘月望日，曾題「竭二十夜不寐，讀補處（註2）《量釋論明解脫道疏》，僅得七十葉，喜其文約義宏，賦此。」詩曰：

理窟牛毛細，疏文美玉磋，搔爬真變蠹，滯笨乃同蝸，
得解期幽悟，神知不苦磨，荒山無賣酒，怎遣睡中魔。

回想起來，匆匆十六七年矣！新知沒增益，舊課大都遺忘，如今承約來寫這種性質的文章，平生還是初試，真是吃力得不得了。如果有參考書，還有辦法敷湊一陣。舊藏幾百涵藏文經議疏鈔，都淪陷在重慶，而漢文佛學典籍，說老實話，我讀起來，頗感吃力。而且人緣不廣，不知何從借閱，許多論據應當嚴肅其出處地方，都求之而不獲為之，全都託付於最靠不住的「記憶」，誣妄曷極！雖然，幾種在這文內引用過的書籍，有時整段，有時幾句，有時直接行用原著者辛勤努力所獲研究結晶的寶貴見解，謹此一一分別致無上的謝忱。

尤其是對著《西藏佛學原論》的呂澂先生，所負最多，感激殊甚。陳大齊先生的《印度理則學》，引用雖少，但其全書，對此文之啟發，取捨比較間，沾益良多。

至手頭唯一之藏文參考《因明淺釋妙語美金鬘疏詳》，使我從記憶消失之黑墓中，重現久年深深埋藏的寶器，恩德之大，無可倫比；但始終無法查明此書作者為誰，不勝抱憾之至！

說明：《因明淺釋妙語美金鬘疏詳》或翻譯作《因類學略明·妙解金鬘美疏》，作者是嘉木樣協巴大師（1648~1722）。

此外關於梵字訓義者，實得力於 Sir M.Monier-Williams 之 Sanskrit-English Dictionary, 1899, Oxford；關於藏文字義者，得力於 Rai Sarat Chandra Das 之 A Tibetan-English Dictionary, 1902, Calcutta；以及余友楊質夫先生從這本《藏英字典》摘選要字縮編而成的《新編藏漢小辭典》（民國二十一年青海藏文研究社），是須合併聲明者。

又所引各派或各師之有關年代者，咸出日本高楠順次郎先生 Junjirō

Takakusu 之 The Essentials of Buddhist Philosophy, 1949, 2nd edition,
University of Hawaii, Honolulu.

（註 1）綠寺之「綠」，藏文叫降 ljang，其地距拉薩百二十里之衛曲河
右岸。

（註 2）補處，即嘉察 Rgyal-tshab 之義譯。

後期量論一瞥

歐陽無畏喇嘛原著

說明：

本文是歐陽無畏喇嘛（君庇亟美尊者，1913~1991）所留下的重要因明論文《陳那以後之量論》的延伸（第十三、第十四篇），命名為《後期量論一瞥》，編為上、下二篇，上篇評介印度外論中的《量論》，下篇評介《量論》傳到西藏的情形，並舉例說明「對紮型」的辯證。本文寫成於1957年，時喇嘛45歲，後刊登於《國立政治大學三十週年紀念論文集》251~297頁。

上篇、外論中的量論

（一）尼夜耶派

陳那的《集量》、《理門》、《入正》諸著，其糾正舊說的主要對象，實為外論的尼夜耶派（即理論師）的伐次耶耶那師（犢丐遊者）。尼夜耶派與吠什師迦派（即分別論師）同源，在根本重大宗義上，大都同一見解，而僅有微小處稍異。不過尼夜耶派較為晚出，而致力於思想工具——印度邏輯理論的建樹，遂得別異成派。

此派的根本經典是《尼夜耶經》，這經編纂成功的年代，迄為學者聚訟紛紜所在。因這經傳說托始於喬達摩，或足目大仙，都無法確鑿指認其人，至於伐次耶耶那，始實有其人，為給《尼夜耶經》作釋論的第一人。他的經釋就叫做《伐次耶耶那論》，但伐師本人的年代迄仍未能很確定，唯有理由相信他是西元四世紀初的人，大約不早過陳那二百年左右。陳那修正伐氏舊說，創立印度新量論的體系後，該派並時似乎沒有有力的學者，起與對抗。

直至西元650年左右，上距伐氏已懸絕約350年，此派始出烏丟多迦羅者為《伐論》作釋，名《尼夜耶釋》，確立尼夜耶派的觀點，而對陳那的《因明入正論》之批判伐氏，予以反擊。

又後當西元 840 年左右，雜辯復為烏氏之釋作疏，名《正理圓釋疏》，使久經輾轉傳抄，辭旨晦訛，如淪滓泥深者，重獲訂正曉明。

又後西元 984 年左右，旦生復為雜辯之疏作《遍妙圓釋疏解》。

西元 1225 年左右，增意作《正理集顯明解》；蓮華臚作《增意解說》。西元 1425 年左右，雜福又為該著作《正理圓滿莊嚴註》。

下逮十七世紀，有遍世護不緣他釋，而逕直為《尼夜耶經》造論，名《遍世護論》；另有成慧亦為該經作《尼夜耶經闡論》。

中間，該派於西紀十三世紀時，崛起新派，即名為「新尼夜耶派」，成立於現今貝哈爾省之密提邏地方。初有湧持者為說四量（四量為現量、比量、喻量及聲量），著《觀如實珠論》。因其對於比量的特殊見解，激起孟加拉省境之那瓦拙巴的學者們的密切重視，隨後就有大量對於該著的疏釋，以及疏釋的疏釋陸續問世。而孟加拉的許多學者也紛紛作有關聲量與比量的獨立著作，於是孟加拉一地，成為尼派重鎮者，互數世紀之久。

著名大師有西元 1500 年左右速護頂髻珠、西元 1580 年左右的攢轉主師、西元 1650 年左右的持眾主師，和西元 1590 年左右的近侍主師。其中尤以速護頂髻珠疏釋《觀如實珠論》之作，在孟加拉境流傳極廣。

這一新派不僅為當時那瓦拙巴地區最重要的學派，且思想家相繼迭興，於量論學說，代有鉅製。他們的貢獻，並不在該派的玄學、神學、倫理學或宗教方面，其主要的發掘，是在語意表達之學，精確而美妙地辨析每一概念，以及此概念與其他有關概念間的關係之學。

此派學者，如欲說明「煙」與「火」兩概念間伴隨附屬之關係，必精確地選用巧妙的語符，將此種關係的確實性質，明白清楚地予以敘述，而毫不令其詞旨混淆，或曖昧不明。精密微細而不嫌煩瑣分析的思維方法，以及系統地發展具有高度技術的表達語符之努力，實為此學派的特點。他們的成就之大，竟影響同時代的所有其他異派，因為他們所發明的術語，實為一切需要運用精確而細密思想的其他各學派所共同採用。直至印土進於近代時期，停止以梵文為發表哲學思想的工具以後，此種論著之重要性，始漸失其立場。陵夷到今日，更難希冀其能吸引多數熱心的學者們，來重振其舊日的地位了。

（二）耆那派

雖然印度量論之學，肇自足目大仙，垂作彰明，為專門之勛。但在中世紀時代，佛家與勝論師（耆那派）俱各於此道有其獨立的創獲，並對尼夜耶派的量論學說，加以批判，作極有價值的貢獻。佛家的學說，此處不復重贅，且看看耆那派的著述：

耆那派的溯源，或可早到與佛相先後，佛經中時有有關尼犍陀外道的記述，實即這派的別稱。這派的創立者，莫知誰何，唯見諸該派記載，為後世公認足以傳信的最早的導師，當數那多補多伐羅陀摩那摩訶毘羅（熾躬增廣大雄）。

他們的根本聖典，相傳有十四「前書」、十一「分篇」兩種。外則有十二「分章」、十「分目」、六「殘經」、喜樂書、隨應門書，及四「根本經」等。這些當然不盡是有關量論，但該派以後的量論必孕從此出，其連帶關係是應該相信的。

尤其早當西元前 357 年之頃，就有跋陀羅婆睺（賢多）者，造有《祛十闇惑論》，在印度邏輯史上，就是早期最重要著作之一。如單從年代來考察，此論和《尼夜耶經》兩者，孰為先後，也是一則極有興味的問題。

其次則有西元 1~85 年間的車自所造的《如來善逝經》，被確認為該派最早的著作。所應注意的，就是這兩種都是陳那時代以前的量論著作。

陳那以後耆那派的重要量論著作有西元 533 年左右的成軍日的《顯理論》、西元 800 年左右的守宮樂的《觀察門經》、西元 825 年左右的光月的《量境蓮花生義解論》，和西元 1159 年左右的天師的《正量接引世間莊嚴論》等，都是耆那派的重要量論著作。

其餘還可舉出佚名的《分別降伏論》、耆那的《辯難釋》，以及寂師為《辯難釋》所造的《疏著》，這些大抵是中世紀時期的作品。

西元十一世紀以後的其他重要著作，如西元 1039 年左右的無邊雄的《解脫門經初地釋》、西元 1088~1172 年金月的《瑜伽訣論》、西元 1150 年輞月的《樹集論》、西元 1292 年持體的《說無定華嚴論》等著，雖兼及耆那派的教義，然仍不失其為量論的重著。以上連同年次均錄自明嚴的《印度邏輯學》。

耆那派認「量」為「趨解脫之必由」，這點和佛家法勝的《理滴論廣釋》中主張完全相同。至其分「量」為二類：一為無擇量，即現量；

二為有擇量，包括推理、認識、暗示、記憶等，以現代眼光看，似乎比法稱系的分類學說，較合情理。如欲詳論其貢獻，以及他們與佛家及尼夜耶派間，量論學說的異同得失，需另俟進一步的研究專著論述，非本文的能力所能勝任的。

但就前所言來觀，有唯一的一點，很明顯而不能不知道的，就是尼夜耶派自從伐次耶耶那於西元四世紀造《尼夜耶論》以後，迄西元 650 年烏丟多迦羅為他的論造《釋》時止，這漫長的 350 年中間，婆羅門的正統印度教各派，闕無有關量論的重要著述寫成，所有這一時期中的量論，完全出諸非正統派的佛家及耆那派諸師之手。即是後來烏丟多迦羅之造《尼夜耶釋》，亦有激於陳那之對伐次耶耶那的學說的批判而為之。

又此一時期中，佛家和耆那派的新量論，是採用革新的方法，把推理或比量的學說，從玄學中分離出來，成為一門獨立的學科。但這一新的觀點，並不為諸正統的印度教各派所接受。直到十三世紀之初，創立新尼夜耶派的湧持時代以前，採用量論和玄學分離的新觀點，寫成的唯一的正統印度教中的量論著作，或許是尼夜耶派的光遍知的《正理精要論》。

（三）彌曼薩派

彌曼薩派認《吠陀》本身為最高、最權證，超乎其他種種量之上。聖典之「聲」，亙古永常，這一聲量之正確性，不僅因它是神之所垂示，而且也毋須另用其他方法予以證明或測驗。所以此派致力於《吠陀》儀軌禁制的探索，「彌曼薩」的意義，就是「企圖於理性的探索」。

他們所承認的量，計有五種：一現量，二比量，三喻量或暗示，四聲量，五見無量。陳那、法稱等所批判之聲常論外道，此派當為其主要對象。根本聖典為《載彌尼》（勝者的《彌曼薩經》），大約是西元前 200 年左右，編纂成功。為這經造論的人，有護育友、有礙、師子及近雨等，大約都是紀元前二世紀迄前一世紀前半時代的人物，其名姓僅散見於該派後代論著之中，著作都佚不傳，其學說為何，更無法詳考。

約當紀元前一世紀時，沙婆羅（斑色）出，造《沙婆羅論》，為該派中第一部著名重著，是後世所有該派著述之所依據。

為《沙論》造釋者，首有傳疑中之人物的窪羅帝迦羅迦（造釋者）

氏，其人當不會晚於陳那，而該派其餘的重要著述，都出於陳那以後的時代了。

窪氏之釋，為西元 800 年頃作光造《廣釋》之所本。其後米護為《廣釋》造疏，名《真淨疏》；復盡攝作光之彌曼薩學說，造《五集要論》。作光據傳為該派的大解脫者，為童主的弟子；童主則與吠檀多派大師商迦羅（作福）同時代而略早；商大師已是西元八世紀後半的人物，那麼童主、作光等不但晚於陳那，亦且晚於法稱了（？）。

童主為《沙婆羅論》造釋三部：一為《偈頌釋》，二為《傳續釋》，三為《集疏》，被該派信徒尊奉為《釋論主》、《歸主》、《主足》。「足」字是印土通用的尊稱，如同漢土之稱「足下」、「座下」、「殿下」、「陛下」之義。

後於童主之該派大師，為童主弟子曼陀那蜜須羅（雜嚴）造《規理抉擇論》、《彌曼薩次第》及《傳續釋》之疏。但他後來被商迦羅大師所折服，終叛本宗，改從吠檀多派了。

九世紀時，雜王御者踵童主遺軌造《秘訣燈論》、《寶續論》及《正理寶鬘論》三疏，後一種對該派量論有重大貢獻。童主的餘弟子中，有雜正行造《光明疏》，酒自在造《正理醍醐疏》俱受重視。喜悅黑主於《秘訣燈論》的「辯論品」造《應潤宗義滿月解》，和酒護於其餘各品造《偈鬘解》。其餘流傳一時的重要論著有春季的《正理超人鬘疏》，商迦羅主的《善現論》和《彌曼薩童子顯明疏》，雜辯的《理粒疏》，黑祠的《彌曼薩言詮疏》，無邊天的《彌曼薩正理顯明疏》，和行主的《主心珠疏》等。

從純粹的量論標準而言，此派的成就自不及佛家、尼夜耶和耆那等派。唯因其承襲《吠陀》，特予嚴肅的尊重，詮釋文義，繩準矩範，其作風在中世紀後，影響其他派系的思想方面者有二：其一為從文義的嚴肅解釋，啟發各派對量論術語和表義方法的日趨精密。二為恪奉《吠陀》之梵書，於「梵」的實存，絕無懷疑之餘地，因而對「量」或知識的本質，溯源一本於聖典，此一思想態度，更足以激起奧義論師（吠檀多派）的興起。

（四）吠檀多商迦羅派

吠檀多派興起於西元八世紀後，原有「後期彌曼薩派」之稱，因為這派也尊崇《吠陀》為最高權證。其根本聖典為《梵經》（約編纂於西元前二世紀頃），唯創始諸師解釋經旨，探源上溯及於《吠陀》之《奧義書》。《奧義書》為《吠陀》中最晚期之作，此派的得名「吠檀多」者，其義即是「《吠陀》之餘」的意義，以其專論《奧義吠陀》成為宗派的緣故。

最早為西元 780 年頃，有甘蜜足為《奧義書》之《曼杜佉耶書》（甘蜜書？）造論，名《曼杜佉耶偈頌》。他的弟子為典牧主，即商迦羅大師之師。

商為西元 788~820 年間人，在世短短三十二年即示寂，畢生致力於《奧義書》之闡述，他的著述為隨後吠檀多派所有著述所從出的最原始、最堅實與最雄辯的源頭。

商大師對《奧義書》、《梵經》和《薄伽梵偈》的主要釋論是《商迦羅論》，以及《千誠》和《抉擇頂髻珠論》兩著。他的著名的讚詩，如《南方聚色讚》、《師子吟讚》、《喜波》、《美波》等，除見其對大梵的虔信外，尤富睿哲的玄思。餘著如《金剛針適》、《我覺》、《沉迷》、《供奉偈》、《現觀》以及其他有關的論釋如《遍入主千名讚》、《常妙》等，並都傳世之作。

商氏認「量」為獲致正確知識之「方法」，而其所謂「知識」者，謂「於所知之境不見違逆者」。量的種類有三：一現量，二比量，三聖典權證量。但商氏的後世弟子有添認至六種的。

印度晚期外論諸師，以商氏接受佛家的影響為最大，尤其是龍樹的緣生十二支學說，被他減縮後的影子，充分流露於他的各種著述中。再則，外論中亦唯有他是採用辯證法形式來建樹他的理論的第一個重要的人，毋怪許多嚴肅的正統印度教派，都指摘他為一偽裝的佛教徒。西元十二世紀以後，佛教滅跡於印土，而佛教學說中許多最精萃部份，都被吠檀多派採用，修正為自己的學說，直到近代，此派還是印度教中有力的學派。

商氏弟子大都是第九世紀（西元 800 年）初期人物，先後為《商迦羅論》造釋者有下四人：

喜山造《正理抉擇釋論》。

典牧喜造《寶光釋論》。

蓮華足（亦名具喜）造《五足釋論》，另著釋疏一種。

甘露自在造《成就禁戒釋論》，此著為獨立闡明《商迦羅論》哲學學說唯一最早之作，為之作疏者有雜我識。

稍後，西元 841 年，雜辯造《現願釋證》。

西元 900 年，我一切知造《識身藏品》。此為以偈體寫成的闡明《商迦羅論》中主要教義的重要著作。喜稅道為此偈釋造《疏》。

西元 1190 年，吉祥極樂造《遮遣壞滅論》，吠檀多派的特殊辯證法由是確立。心樂者，或稍後於吉祥極樂，為《遮遣滅壞論》造疏，另外又自造《如實燈論》，亦為專論吠檀多派辯證法的獨立著作。密根色為《如實燈論》造疏，名《接引淨光疏》。雜福和速護，為其餘之疏《遮遣滅壞論》者。

西元 1200 年，顯我為蓮花足之《五足釋論》造疏，名《五足釋闡明疏》；具足喜亦為造《真實發疏》。

西元 1247~1260 年，淨喜復為《商迦羅論》造釋，名《如意樹釋論》，為《五足釋》造疏，名《五足釋鏡疏》。明海亦造《五足釋疏》，唯此與淨喜之疏俱不及顯我疏之享譽傳遠。和合願捨為淨喜之《如意樹釋論》，造《如意樹香解》，另著《宗義小品》，於各家對甚多探討問題的紛歧觀點，撮要說明，亦頗為重要之作。《吠檀多如實燈論》和《宗義如實論》兩著，佳妙處一如其精深，為吠檀多學說作一般的提要（此兩作的著者，仍待考實，暫繫於此）。

西元 1350 年，春季造《商迦羅殊勝傳》，或謂其人即明樂。明樂造《闡明量境集論》，極成《五足釋闡明疏》之宗義，極為著名。其另一宏美鉅著，為《命解脫抉擇論》，是一專述吠檀多派的解脫論的著作。又一極受重視之作，名《五纓絡品》，為一彩異而遠播的偈體著作。

西元 1500 年，雄師子疲能亦為《五足釋》系之作者，造《闡揚自性顯明疏》。另著《遮遣邪二論》，力破二元論，亦被視為吠檀多辯證方面重要之作。

西元 1550 年，約十六世紀中期，法王折帝釋造《吠檀多教誡論》，於吠檀多派之知源論、方法論，和其他重要方面，極富創說，而受到珍視。喜悅黑持是法王折帝釋之子，造《頂髻珠論》。不死奴造《珠光論》。以上三著對於吠檀多派的若干基本教義，有極精闢的說明。蜜損湖是法王折帝釋的弟子，造《無二成就論》，此著極端重要，或且為吠檀多派

最後之一鉅製。其疏著有三：即《蜜梵喜樂疏》、《毗荼梨沙神足疏》和《解成就疏》。

乘喜寬廣攝《無二成就論》造《無二成就宗義精要》外，復為初學更造一精審之作，名《吠檀多發解》，並附以《善現》和《明智靛染》兩疏。

乘喜禁戒造《無二梵成就疏》，雖遜於蜜損湖之《無二成就論》，但因它觸及甚多不為其他任何吠檀多著述所論及，而為該派亟求探索的問題，故亦顯其重要。

喜覺主晶師造《正理華露論》探論妄識之原理，甚為精闢，並及其他吠檀多派所關注的重要論題。

顯喜造《吠檀多宗解脫分》，極為明曉地討論有關「無知」的性質，及其對「心」的關係的許多微細問題和「現世非現世」學說。

右次自喜山以降，約二十六、七家重要論作，著錄略備，雖不盡為量論之專著，但都是吠檀多派的辯證有關之作。

（五）吠檀多羅摩奴闍派

西元十世紀中，許多奧義論者頗不滿於商迦羅的對《梵經》的過於自由主義傾向的解釋，那他年尼（護能）、阿邏槃陀羅或閻牟那閻梨耶等，預為先驅。

十一世紀時，羅摩奴闍（喜悅弟，西元 1027 年）出，遂為吠檀多哲學另創異派，與商迦羅之徒並峙於五印。羅摩奴闍所著釋論，實比商迦羅之作，對《梵經》和《薄伽梵偈》來得忠實，其作最著者有《吠檀多精要》、《吠陀實集論》、《吠檀多燈論》和《吉祥論》四種。妙容主造《吉祥論》之釋，名《聞義顯明釋》。

十三世紀時，羅摩奴闍之徒，分為南北兩派，其起因在於以南方的多彌勒文字所寫成的聖典，兩派對之視為權證程度之不同。在神學上，南方派認梵性亦染含罪惡，而北方派的崇拜邏乞米神，俱頗難致調和之道。

爛目世間師為南方派的主要學者，他的十八種著作中，重要的有：《五集論》和《三如實性論》。

吠檀多俚言或稱文山護是北方派的主要學者，他的重要著作有：《極

破論》，多彌勒文寫成的《三秘密精義》、《五夜護持論》、《護持相應行論》、《如實釋》（此作為羅摩奴闍《吉祥論》之釋論）、《如實圓月論》（此作為羅摩奴闍《論薄伽梵偈》之釋論）、《具自在論》（為對前後兩彌曼薩派之批判之作）、《正理悉曇油論》、《如實解脫迦邏波（蛇胃）論》、《一切成就釋論》（為《如實解脫迦邏波論》之釋論）和《百違犯論》等。

西元十七世紀，該派中有無名氏對《百違犯論》提出諍辯，造《滅熱惱論》。吉祥吼師造《順帝釋思念燈論》，亦為十七世紀中極有價值之作。

西元十八世紀，繪色喜弟據羅摩奴闍之神學，闡論《奧義書》，著述宏富，為此派之後勁。羅摩奴闍的神學的唯心論，影響到摩特瓦（甘蜜）、伐邏婆（最愛）、遮多聶（明識）、羅摩難陀（悅喜）、迦毗羅（黃頭）和那那迦等近代諸印度教大師，群興推展「淨梵主義」，而為宗教的改革，其餘勢迄於現代而不衰，唯這些已非本文範圍所得論述的了。

（六）僧佉耶派

最後，印度諸外論中，尚有最古老的兩派，對佛家具有極深厚的影響者，即僧佉耶派（數論師）及瑜伽派。於略述所有外論的重要論著的篇幅中，似不應疏忽地將該兩派的應有地位，輕率地將它們不合理地遺漏。

僧佉耶派少許學說之被徵引，最早曾見諸紀元 78 年遮羅迦的著述中，此時數論派的根本聖典，似尚未編輯完成。

約西元 200 年頃黑自在時，始將數論根本聖典之一的《僧佉耶頌》編成。最早為《僧佉耶頌》造論者，似為蜜足與勝者兩人。駛道為蜜足之論造疏，名《明月釋》。

以上論和釋三者，今統已佚失。

勝者之論，為摧伏（西元 880 年，一個極善於批判異派的尼夜耶派學者）所造的《尼夜耶鬘論》極端推重。該論或即九世紀時雜辯所徵引的《勝者釋》（？）。

西元九世紀雜辯為《僧佉耶頌》造論，名《如實月光論》。《僧佉耶經》亦為該派根本聖典之一，大約在西元九世紀之後，為一無名氏所寫成。

西元十四世紀有一短篇作品，名《如實座攝論》，為十六世紀時，識乞的著作所根據。

西元十五世紀的後半段，始有無障礙者，是給《僧佉耶經》最初造論的人。

西元十六世紀，識乞為《僧佉耶經》造論，名《宣揚論》；其另一著作，名《僧佉耶精要》。

再稍後有全喜的《僧佉耶如實抉擇疏》，和有軍的《僧佉耶真性如實燈》。

（七）瑜伽派

瑜伽派的根本聖典是《瑜伽經》，編成於巴丹闍梨（落合掌）之手，大約不會早於西元一四七年。

西元 400 年，寬廣造《瑜伽論》。

西元九世紀，難辯造《如實善巧論》。

西元十世紀時，享受造《享受釋》。

西元十六世紀，識乞造《瑜伽釋》。

西元十七世紀，龍生造《照影釋》。

上面所開列的各外論重要著述的簡錄，雖不全對量論的論述，有直接檢索參考據為論斷的價值；若更假此簡目來討論量論範圍內的任何一個特定問題，更屬迂執之至。不過印土學派的習慣上，除掉以量論來探索「知識」外，主要的還是以其比量學說來做對異派諍辯宗義求獲辯勝的工具的。故即在專論量論的著述中，都大量地引用異派的學說和宗義，以實其所破之非似，亦即反證其所立之正確；而各派的著作，即使非為專論量論，主要為闡述自宗的宗義的，也必須都用量論的方法，或能立能破，或辯證，一方面打擊敵論，一方面成立已宗。所以，研究量論和研究外論各派的宗義，實在如輔車相依，不可須臾或離，是二而一的一件事。在這一觀點上，把各派外論的重要著述檢列所得或許稍溢範圍，但也不可說毫無關係。

（八）從各派量論的相互關係間，觀察得來的幾點感想

從這些外論著成的年代的先後，和著錄的外貌來觀察，約可獲得如下數種概念：

第一，尼夜耶派和耆那派對於佛家陳那、法稱等的量論，有密切的關係，可以說盡到了啟誘的功能；而彌曼薩派、吠檀多派則受到陳那、法稱等的刺激，從而革新了自宗。

第二，陳那、法稱的不朽，是將比量學說從哲學、玄學、神學中解放出來，逐漸走上純粹探討理性本身的學科的道路。但到了月稱手裡，極力主張敵己之間無「共顯有法」之存在，仍回到玄學的論窟中去，於是把陳那等辛辛苦苦建樹起來的績業，推翻淨盡。

第三，第七世紀時代，月稱的成立陷成派中觀宗，可以說是印土大乘佛學劃時代的分水嶺。單就量論來說，立量以破，是被公認為摧伏外道和成立己宗，令敵證悟，獲生比量的唯一正當方法。所以其學風孳孳矻矻，殫極究窮於每一細微之論點，其絕不放鬆的認真求是的態度，雖嫌煩瑣，實代表一種樸學的研究精神。到月稱以後，重破而不重立，甚至只破而不立，一變而為專以辯證為治學的主要工具。於是對於工具之學的本身知識，遂不視為鑽研的主要部門，但專精凝一的內觀的「見空」，求對「真諦」的直覺的顯現，於是修行之道，唯簡明易求，實踐是務，觀念上由虛無主義走向神秘主義，行為上從簡便主義變為急功近利主義。

第四，這種學風的渙變，不僅在佛教徒中如是，先後同時的外論亦莫不受此時代思潮的衝擊而莫之能禦。其乘時倖勢用以崛興者，為商迦羅一派之吠檀多，終於運用辯證，篡竊龍樹學說之精華，於佛教滅跡於印土後，成為獨盛之最大學派。迨羅摩奴闍再起，雖為商迦羅派的內鬩勁敵，但吠檀多則更盛，其餘勢迄近代不衰。

第五，印土學派，無論內外，淵源一自《吠陀》，雖反傳統的佛家與耆那派等亦不例外。三千年間，一本殊途，各自脈生衍化，互相衝擊，互相吸收，迭相興繼。無論那一派的學說中，必定有許多異派的學說，羈混其中，決無一家得有絕對孤立的學說的存在，尤其在量論上，非作如是觀察不可。凡是在方法上，能夠吸收異派之長者，必能興起。反之抱殘守缺，深閉固拒，必定衰亡。印土內外各派，何以有的長久興盛，有的忽然絕跡，固然有外爍的原因，如回教之侵入；但內在的原因，尤為重要，否則西元十一、二世紀後，回教徒逐漸統治了幾乎全印的版圖，

何以商迦羅派和羅摩奴闍派吠檀多得以重興印度教呢？這原因是不得不追求的！

第六，在量論的效果方面來觀察，用的某種方法，它所成立的哲學、玄學、神學的宗義，亦必定不離某種意識和形態。辯證法和一元哲學的絕對論是不可分離的，龍樹、月稱系的「緣生十二支論」被認為「相對論」，但夷考其「空」論的背景，仍屬一種逃避式的遁世派的絕對一元論。由形而上的絕對，如何蛻降應用於形而下人生目的論，在方法上實在很難產生一個架構來聯繫。所以，印土後期的思想家們，觸礁於此，就無不把「知識」問題的本質，依托於神秘主義來解決，於是一元哲學在印土又和神秘主義結了不解緣。

第七，佛教後期，尤其是第八世紀波羅王朝建立超岩寺起，小朝廷實行偏安而自我陶醉，整個地浸淫於神秘主義中。同是辯證法，同是一元論，同是神秘主義，何以吠檀多派直到西元十八世紀還盛行於印土，要碰到歐洲文明侵入時，纔開始衰歇；而佛教則早經於七八百年前擋不住中亞民族的回教力量即行逐漸滅跡於西元十二世紀的印土呢？但其咫尺之鄰的錫蘭和緬甸的佛教，何以又能繼續興盛於二十世紀六十年代的今日，而被視作東南亞地區用來抵擋邪惡兇魔的主要信仰力量呢？是否其存在之久暫，和該宗教本身健康的生存活力有關呢？

第八，綜合前述，當具有印土許多後期特徵的超岩寺系佛學，於開始在印不能長久立足時，即逐漸向北逃避，並隨挾該時在內外各宗流傳的量論風格，陸續移拓植基於雪山上神秘之域的西藏，遁世隱淪約千年左右，雖孤立而安全。如前所指出的那些特徵：辯證主義和神秘主義，一元哲學和絕對論，簡便主義和功利主義，趨向語文的先天限制的纖細技巧與形式主義等等，都在西藏獲得發榮滋長，且毫未遇到競爭者而獲得專利的思想獨佔，成為學術文化的構組骨骼和靈魂，重新恢復了生存的宗教活力。所有這些特徵，如同其曾經在印土一樣，有其長期的光輝燦爛的貢獻，但是否亦可能會有如十二世紀的印土佛教，或十八世紀的吠檀多派的印度教同其黯淡淒慘的下場呢？這正是我要在下面章中所要描述的。

但有兩點是我必需先在此聲明的：

一、後面這一章中所論，雖我偏愛於屢次重複地寄望於更改良、更進步和更合理的新的思想理則的出現，所指的亦不過是較合邏輯，較為

近乎科學的思理法則的出現而已，並非持那完全密合於嚴謹規律的科學法則，可以用實驗或精細準確的數學來衡算其結果的那種思想方法之謂。

二、由於此，以我的近似值的尺度的看法，我以為辯證法、神秘主義、一元哲學、絕對論、玩弄文字、形式主義、簡便主義、功利主義等等都是成套的玩意兒，是人類在思想上不長進階段所迸發出來的一種趨向下流精神的表現。付予這些東西以過份的信任，結果適足麻痺自己的靈魂。一旦被人竊據篡奪以去，生死亦隨之聽人扼制而不自知。這些在千年前是印土後期佛學的重器，卻為商迦羅大師所持以大興其吠檀多派。殘餘的超岩系佛學，仍視此為重器，在西藏躲避了約一千年。然而如果今日又逢著另一個敵論，亦持其辯證法、神秘主義、一元哲學、絕對論、玩弄文字、形式主義、簡便主義、功利主義時，則費盡心機，時歷千年，迄猶保留在西藏之視為重器者，將何以自善？後之視今，亦猶今之視昔；同樣的一套架子，消息微妙，我欲不作同樣的推論而不可得！其間最大的差別是：商迦羅是有神論者，而今日則有的是無神論者啊！

下篇、量論傳到了西藏

（一）佛學傳到西藏之始

西藏佛教初傳之時，量論有不可磨滅的功績，遞降今日，量論仍為寺院主修課程，至不明量論，即不足以鑽研其他一切課程。無論戒律、具舍、般若、唯識、中觀、密乘，統需以量論的技術來講習。近幾百年來，如果不學會量論的技術和方法，出口解經，乖違輒出，學院中的沙彌童子，一聽就訕笑你不明論義，當面對質，三言兩句，就要禁制得你尊口難開，勿蔑佛旨，可見量論在西藏寺院講學制度中所佔的分量了！

追溯史實，確信開始傳入佛教時代，大約不會早過西元七世紀，恰是法稱、月稱講學時代。在政治上，吐蕃崛興，為中亞高原強大國家。中國則在初唐武德貞觀之際，郅治降盛，文教化澤，奄被東亞之餘，且有世界帝國的規模。但在中天印度大乘佛教中心的摩竭陀等地，舊的旃陀羅王朝覆亡，新的波羅王朝代興。此時佛教勢力，遠不如外論之盛，

又當回教徒入侵，無論國主如何護持，歷德發憤傳述，總是一個偏安之局。

第八世紀末葉，『達摩波羅王（唐德宗時）在那爛陀寺附近重建歐丹富多梨寺，又於其北建毗玖羅摩尸羅寺即超岩寺，於是千餘年來講學重心，遂由那爛陀寺移於超岩，而教法遷移，主宏密乘，顯乘各派降為附庸。五百年間，佛學僅保其一隅殘局，其間受本土異道的迫害，和外商回教徒的焚屠，無時或已。為避禍害，大師星散，多歷尼泊爾、迦濕彌羅諸地，進入西藏。因印度與西藏邦土接壤，僧俗往來甚便，故印度晚期佛教，尤其是超岩一系的學說，都次第北輸，傳述構組，儼然典範』，遂成為極富特色的西藏佛學。

（二）量論為西藏的前傳佛學奠定了基礎

七世紀初，藏王松贊幹布在位：『先與尼泊爾通婚媾，次於唐貞觀十五年尚唐宗室文成公主，佛法經像隨兩公主攜以傳播，信仰驟隆。復選派大臣子弟吐密三菩札等十七人赴迦濕彌羅習梵文語，求佛典，七年乃歸，遂仿笈多字體，製定西藏文字，迺譯《寶雲》、《寶篋》等經，此為佛學傳播之始。』

八世紀前半：『藏王赤松德贊在位，當唐代玄肅之際，延請自立量中觀派的寂護、蓮花戒師弟入藏。這時先到西藏的漢僧，講學較久，勢力頗盛，為之領袖者，名叫大乘和尚，其人持說近似禪宗，創「無所有觀」，諍論囂然。於是藏王集眾，使兩家論議，刊定是非，蓮花戒陳詞破難，和尚無以應，遂放還漢土。自此藏土中觀之學，遂代禪教而興』，藏土佛教，捨漢土法乳而專一從印度直接傳承。漢土佛教，對藏絕緣，於構組藏教的特點上，完全看不到漢土佛學任何一宗的影響。漢印佛教勢力，在西藏的消長，關鍵繫於大乘和尚和蓮花戒的一場辯論，和尚大約較為笨口拙舌點兒，遂遭到全軍覆沒的慘敗。寂護師弟原是印度的量論大師，不但寂護的《論議正理釋分別意義論》和《真實義略要頌》，蓮花戒的《理滴前宗略》和《真實義略要詳釋》是量論的出名專著；就是他倆的中觀著述，如寂護的《中觀莊嚴頌》、《中觀莊嚴釋》，蓮花戒的《中觀莊嚴詳釋》、《顯真實性品類論》和《成一切法無自性性論》等，對於自立量派中觀宗的量論方面，都是極重要的著作，其藏譯今都存《丹

珠爾》中。

（三）量論在譯經事業中起了決定作用

九世紀時，藏王惹巴詹在位，當唐代憲文之際（西元 806~840）：『大宏佛學，以有憾於歷代譯經未臻完美，故遣使入印，廣事延攬，並集藏土譯人從事協助。於是俊彥畢集，印度學者則有勝友、戒帝覺、施戒、天帝覺、覺友等；西藏譯人則有寶護、法性戒、智軍等，著名者不下三十人。開場翻譯之先，釐正譯語，凡在前代未經譯傳，或譯不雅馴者皆加補訂。即就大小乘諸典所出諸名，審定其譯語結構，悉使與文法脗合，有難解者則分析其語，用因明解釋而後紀之。其不能說明者，復隨其語性所適而意譯之，修飾其字；其有已經適如原意而定名者，亦於文字方面與以精鍊。如是釐定名字編纂成書，即後世著稱之《大辭彙》及其略釋《聲明總義》。（此段參照奈塘新版甘珠目錄二四頁下至二五頁上。）勝友等既審定譯名，奏請頒行，一面校補舊譯，一面增譯大乘要籍。於是龍樹、提婆、馬鳴、慈氏、無著、世親之作，悉見流布，現存西藏大藏經中顯乘論部要籍，泰半由此時譯出，間有舊本，亦經校訂。』

由是我們知道佛教的梵典文學，在九世紀向西藏移植的時候，在思想哲理方面，已完全經過量論因明技術的過濾；在表達的語符方面，亦極力求其適合於藏人語文的文法結構，使易於傳播授受。自此而後，譯有定名，名有定義，利於迻譯，適合講解，終藏譯事，最遲的繼續到第十四世紀時，都不能逾越規範。而且從今日來看，藏籍中有許多術語的翻譯成就，的確驚人。

梵語原是一種連綴語，它的每一字根的含義總有幾個甚至幾十個，一個簡單的字根可以代表許多迥異的概念。兩根、三根，聯綴成為一個單字的時候，照排列組合的方法講起來，其不同的複雜的意義就更多了。

返觀我們漢土歷代譯經時，許多名詞，就因其涵義多端，祇能不用意譯，而改用音譯，最重要的名詞，如佛、菩薩、羅漢……無一而非梵語的原音。

藏語原本亦是我們漢語同一族系——單根語：孤立語的漢藏語系，用以翻譯梵語之時，亦必遭遇到以漢譯梵的同樣因難。幸而表達藏語符號的藏文，是模彷彿文來制定的，文法上有和梵文法同樣的七種轉聲和

三種數；更加「云謂詞」的述語格，置於受格之後，在這幾種優惠條件之下，較之從象形文字發展來的，在文法上毫無語尾變化附加的漢文字，在用來翻譯梵文學時，顯然地比我們有辦法得多；他們可以利用文法轉聲的限制作用，把梵文原文所代表的意義概念，簡縮限制在一特別固定的意義上，然後拿相當的藏字，和同樣的轉聲去譯代，使譯名的意義，不致枝蔓歧出。如再不定，他們就從量論的方法上想辦法，把梵文原名的許多代表概念，一一分別加以考察，其不合的、矛盾的、違犯宗義的、具過失的，統統棄置不用，賸得最決定、最正確的，再用適合的藏字譯代。這種辦法，嚴肅是嚴肅極了。正確是正確極了，其成就是，藏籍的對於佛學的傳播，尤其是其文義所代表的思想哲理，是比梵文來得更準確、更精微、更深入，我之所謂驚人者在此。

然其缺點是，所有譯名，淨無「餘義」。就是說，梵文原名，以其字義涵包之廣，儘多供人思探的線索，時生新義，從而啟迪新思想的孕育，而在藏文中，就截掉了這活水源頭。

所以西藏的佛教，祇有接受印度成果，消化吸收後，至多加以重組、整編之、精鍊之，集大成而垂範後世。迄阿提沙、宗喀巴兩大師而後，六七百年間，固封不動，毫無新的異彩可觀，再無力如漢土之能十宗並峙，若天臺、華嚴、禪、淨諸宗之離開了印度，獨立創造，全脫巢臼。此中消息，豈不是翻譯工具之文字餘蘊的留和未留的分別嗎？語言文字是推理思想的主要工具，工具的性能足以影響思想發展的方向及其形態。因述量論之在西藏，不得不兼為闡述此與推理作用極有密切關係的語文型式和性能問題。因為印度後期的量論，與文法之學有不可或離的密切關係，而西藏的量論與西藏語文亦應作如是觀。

由是我們知道，西藏佛學傳播之初，由蓮花戒從辯論中，取得傳教的「獨佔專利權」。勝友等又從因明和梵藏文典方面，奠定譯業，佛典經論遂成為西藏文化的總根源。無論辯論也好，因明也好，文典之學也好，都是量論所研究的主題，所以西藏的佛學，可以說一開始，量論就創下了元勛的業。在印度，是先有哲理然後推衍出量論；而在西藏，是先以量論來奠立佛教永久之基！

（四）從翻譯大藏的文獻中來看西藏前傳佛學中的量論

量論對西藏佛教的關係既明，於此回到教法史和文獻上來作一考察：

當赤松德贊王以前，佛教初傳西藏時代，業已開始譯經：『譯籍種類，卷軸多寡，當考之於「旁塘目錄」。這目錄成於赤松德贊之子，牟提贊普王時代，乃由譯師柱德積、法藏、天釋德丘等，據旁塘地方無柱伽藍藏書而編次。當時譯未盛，所錄不多，今其籍已佚，內容難詳』，則內中究有幾許是量論的典籍，更不得而知了。

『惹巴詹王時代，譯事大盛，出經極多，詳見「登噶爾瑪目錄」。是錄仍為柱德積和褒龍主等整理上原登噶爾瑪伽藍藏書而作，其籍現仍存西藏大藏經論部中。』

這一期譯出的量論典籍已有《觀因果相屬論本釋》、《理滴論本釋》等法稱的著作，但無陳那的《集量論》等，可見疏漏。

惹巴詹王一代，初期佛學已臻鼎盛，傳說其子朗達瑪王弑之而篡繼其位。嗣王暨其黨羽不信佛法，五年之間，禁翻譯，廢寺院，毀經像，殺沙門，備極紊亂，幾舉百年來之培養，一旦毀棄，破滅殆盡，於是西藏陷入黑暗時代，約及百年。

直到十一世紀初，西元 1037 年，宋仁宗景祐四年，阿里王智光和他的兒子菩提光延請阿提沙入藏宏法，於是佛教遂獲復興。

後世就把黑暗時代以前的佛教，稱為前傳，或舊教（藏語「寧瑪巴」）；阿提沙入藏以後所傳者，稱為後傳，或噶騰派（「噶」謂聖教，「騰」則教誡，即以「教誡」為派名），以後陸續還有若干新派出現，容後當述。

（五）阿提沙大師入藏和後傳佛學各派簡述

阿里智光王時代，先曾遣寶賢等赴印修學以為預備，而學者大半病廢中道，復從東印聘致大德法護及其弟子輩，廣事譯訂，這一期的譯事，主要還是在密乘方面。因為這時期的印度佛學，已經步入衰微時期，以超岩寺為中心的密乘學說，成為流行時尚之學了。阿提沙一名吉祥燃燈智，五河省人，博通顯密，德重當時，為超岩寺上座，被聘入藏，錫化各地，至七十三歲示寂，時為西元 1052 年。十五年間，德行所感，上下皈依。於是挽救頹風，樹立新範，藏土佛學為之一變，其間復多事翻

譯，並著述《菩提道燈論》等，努力宣揚顯密貫通、觀行並重的大乘學。實即超岩一系當時盛行的學說，阿提沙據之以整理藏土當時學界之紊亂，上承絕緒，使法教復振。其遺業歷章端巴、波多瓦、夏惹瓦，續繼奕紹，下啟宗略巴大師之興起，使西藏佛教，廣被東亞塞北草原，開六百年之盛運，迄今勿替。

阿提沙的新興佛學暢行以後，一時風氣轉移，競尚密乘，各出傳承，陸續所出新派，其重要的有：

噶舉派：『創於曾為阿提沙弟子之摩爾波，歷傳密拉惹波、達波拉接，其後因流布漸廣，因隨地異名，別為九小派。內中之一的朵普派，於元初有大學者布敦出，博貫五明，精通顯密，整理大藏，註解要典，立說平允，極為後世所宗。

薩迦派創自袞曲接波。二世袞迦寧波，由元成吉思汗與以統治西藏之王權，復受命開教於蒙古。四世袞迦堅贊，學尤精博；應元庫騰汗之召入朝，依仿蘭查字體，改訂蒙文，因受帝師尊號。五世帕克巴，更大得元帝之信任，入朝為帝灌頂，亦受國師封號，既而歸藏，統一久事紛爭之十三州，悉舉以臣屬於元。

希解派較晚出，以元初南印阿闍黎敦巴桑結為始祖，學系出於超岩，嘗五度入藏，廣事行化，三傳至瑪齊萊冬尼，行腳一生，開化尤盛。

爵南派之建立為時更後，西紀十四世紀初，圖解宗都始創行之，建寺爵南，以事宏化，因得派名。迄明萬曆間，有大學者多羅那他出，博學能文，兼通梵語，為譯家之殿軍。但此派至清初改宗，今無傳焉。』

各派學說，皆與超岩學系，有密切之關係。換言之，西藏後傳時代的新興佛學，主要淵源，盡出於超岩寺。那爛陀寺中心時代，學說分派，主要是在顯乘宗義的異同上；超岩中心時代，則繫於所宏密乘的異同上來分派。所以上述西藏的各派的宗義的歧異，主要點並不在顯乘，而是在密乘的修法次第上，土觀羅桑闕基厄瑪的《一切宗義明鏡論》的緒論中，論斷極明。唯自阿提沙迄宗喀巴時，約二百年間，為西藏佛學的成長時期，中雖各派分衍，主宏密宗，然對前傳未竟之翻譯事業，仍予繼續。迄於元初，後傳佛學，其勢正盛，譯籍既備，創編大藏，先後有數家目錄，刊定異同，可略得而述焉。

（六）從翻譯大藏的文獻中來看西藏後傳佛學中的量論

『初有世尊劍弟子軟語隱福，從漢土集得巨資，搜羅各地藏本經籍，悉奉置於奈塘伽藍，比較整理，成一大藏，創刊版本，印刷流通。於是世尊劍為之著「日光目錄」。其次，希圖一切智者又於柴巴之恭塘伽藍建立藏經，蒐集尤備，遂有「柴巴目錄」。此錄典據精審，世稱善本。布敦一切智者嘗與校訂之役，其後復以校正之目錄兼加詳釋，而著《善逝教法史語寶藏》，目錄單行，因亦謂之「語寶目錄」，或「大目錄」，刊定正確，遂為後世之所取範，欲知西藏佛學文獻之實際，應以此錄為入門矣。』

布敦目錄，大別全藏為佛說「教敕翻譯」，和佛弟子以次歷代著述的「論釋翻譯」兩大部。以藏語音譯，前一就是「甘珠爾」，後者就是「丹珠爾」。我們今日所能讀到的是量論典籍，其目錄已全備在丹珠爾藏中了。換言之，自佛教開始傳播西藏以還，迄布敦大師編目錄時止，所有藏譯的量論典籍，已全備於是。

據布敦大師的刊定，量論重要典籍，如：

陳那的《集量》、《入正》，《因輪抉擇》、《觀所緣頌》、《觀所緣解》；法稱「七支釋論」（見前）；

七觀察論：一、《觀所緣論》，二、《觀三世論》，三、《觀聞論》，四、《觀量論》，五、《小本觀量論》，六、《觀遣他論》，七、《觀業果相屬論》；

八種成就論：一、《成一切智論》，二、《成外義論》，三、《成破他論》，四、《成彼世論》，五、《成剎那滅論》，六、《成遣他論》，七、《成相屬論》，八、《成因果性論》。

又七重疏，則疏釋法稱「七支釋論」之作。

這些主要量論典籍，和其他一共六十六種，不但在大藏中成為刊定不移之籍，亦為西藏歷數百年量論講學之所由出。

（七）各道場講學之盛和量論的重要

這一時期，講學道場之盛，始於業塘（拉薩西南四十里，阿提沙骸塔在焉）、惹堆（拉薩西南八十里）、噶東（拉薩南三十里）、桑普（與噶東隔衛曲河相望）、江孜、達布、戎（在藏江中流右岸，為拉薩日喀則間半程，兩地各距二百五十里）、奈塘（在日喀則西南二百里）、薩迦

等地。

各處僧伽群集，修習程次，皆由顯進密。顯教之中，中觀、般若、俱舍、戒律、量論都是必修。初學入手，都從量論開始，先習諍辯立破和辯證的初步技巧，等到能夠運用純熟，得從此中獲得悟解，資以質疑請益，然後由淺入深，授以大小乘重要論籍，如慈氏《現觀莊嚴論》，月稱《入中觀論》等。師弟授受之間，完全套用量論基本辯式，往復質難，期悟決定乃已，頗類蘇格拉底、柏拉圖等著作中的對話形式。這種傳授方法，實在是直接稟承古印的學風移植過來，但到了西藏，經過歷代的改進，更趨於完善、精確、純熟、易學了。

據說這種直至今日仍習用的辯論方式，其定型實始於桑普大寺為中心講學道場時代，首先以此傳授初學者，為重譯《現觀莊嚴論》的大譯師羅點喜饒。他有感於量論重著如《集量》、《量釋》等辭富義繁，理緻微密，而且傳授全論，對初學亦無此需要，因而擇取其最基本的理論原則，和許多初學必須即學即用的專門術語，分別一一制為最簡單的典範程式，敕為一種制式的教材，名為《正理啟門集課》，藏語即「日杯果接對紮」，言其可以啟開初學者的思理之門的一本課本，一直流傳至今日。

（八）介紹《惹堆對紮》——最基本的一個課本

最出名的一部《對紮》，就是《惹堆對紮》，惹堆就是當年羅點喜饒大譯師開闢的道場，直至今日還有「惹堆紮倉」：一個三百餘僧眾的學院在焉。這部《對紮》可能就是當年全盛時代，這個學院中的大德們，講辯結果所刊定的典範制式，以後就流通出去，即遠在北平亦有鐫版，為雍和宮道場採用的課本。其內容大致由淺而深，依次分為小集、中集、大集三個部份。

小集的內容從「顯色」（顏色，青黃白赤）上下章開始，有「成是、成非」、「反是、反非」、「了有、了無」……等章，主要的是對於「是、非」、「有、無」幾個述辭的正、反、重疊、反疊等概念的練習，如同邏輯學中對於 A, E, I, O 等命題變換的作用一樣。唯《對紮》更有模造學者們直接從這課本中接受教義的任務，故除了講述這些辯式外，其所擷取的材料，都來自對法（阿毘達磨）各論，如《俱舍》、《集論》、《五識

身相應地》所出品類分別的名相法數，如同五蘊、六識、十二處、十八界、四大、根，以及幾種色、幾種聲、幾種香、幾種味、幾種觸……儘可能地一一附以釋義或定義，總設法將初學腦中填滿佛學基本名詞。

中集的內容，主要的是量論因明論式、破式等有關的基本構組型式，如，應答扣算法、認許執持法、有法開建法、立因法、立所立法法、相屬法、八遍法、破式法，以及簡單的術語定義，如「一多」、「違不違」、「全分」……等等。

大集包括所有深一層的術語的分析解釋辯論典範，如「義相名標法」、「除異法」、「自共相法」、「範限納成周切除斷法」、「聲總義總法」、「名句文身法」等等。

如上列舉，僅能約略知其範圍，至於如何陳立辯式及辯程經過，和矛盾變化等等，恐須一部相當重量的專著，始能介紹明白。

（九）如何傳習辯論

傳習《對紮》課程，就是學習辯論技巧，也就是運用量論的推理或辯證公式，來探求經論的正確義旨。傳習經論時，無論任何問題，玄學的、哲學的、心理學上的、論理學上的種種內容，都要化成公式，師弟之間，一問一答，以期獲得自悟決定。

在傳習這公式之前，必先傳授「萬法明門」，藏語叫「冶瓦冶崔」（分類法，dbye-ba-dbye-tshul）。萬有皆是「法」，「法」和「有」在辯論中，等是相同義。「法」下二分，即「常」和「無常」。「無常」下三分，即「色」、「知」和「不相應行」，這是把五蘊中，所有有關心智方面的「法」，全併入「知」類，所以「無常」原分五蘊的，簡化為這三類了。「色」下分「內色」和「外色」；「內色」下分「眼」、「耳」、「鼻」、「舌」、「身」五根。「外色」下分「顯色」和「形色」；「顯色」下分「根本色」和「支分色」；「根本色」分「青」、「黃」、「白」、「赤」；「支分色」下分「明」、「暗」、「煙」、「雲」、「塵」、「霧」……。這些教材都出於阿毘達磨，無須詳贅。

凡初學者將這些分類記住之後，就教他曉得「凡是任一顯色必是外色」，「凡是外色必是色」，「凡色必是無常」，「凡無常必有」；或「凡有任一顯色必有外色」，「凡有外色必有色」，「凡有色必有無常」，「無常必

有」這些基本公式。

次一步就教他答對，答法限定四種：

一、「然。」(藏語「對」，義為「如是想」或「亦欲」)

二、「何故？」(藏語「幾及爾」)

三、「因不成。」(藏語「搭莫住」，責對方所立因不成為理由)

四、「不遍。」(藏語「莫恰」，言對方理由(因)於「有法」雖不錯，但於此處所立法無必然的聯屬關係；換言之「宗法」成立，而「隨遍」殊缺也)

對答的人，須嚴格地在這四種中選用一種答覆，不許添枝添葉、冗繁費辭，即使你自認為有滿肚子站得住的理由，亦毋須陳述出來，因為祇要你能巧妙地、正確地運用這四種答法，不論對方如何來問難，你足可以對答一切的問難了。僅祇這四種答法，運用正確無誤時，就可使對方窮於究詰，問得無法繼續再問，目瞪口呆，啞然而退，行話叫做「斷氣了」(藏語「切鬆」)。

對答錯誤，則三轉兩轉，自會被陷入對方的陷阱，被逼墮過，前後自語相違。問者喊出「羞啊！」(藏話「訛差」，愧、面熱之義)，答辯者就算輸了。

勝負必須乾脆，學者最初在基本上若受有嚴格訓練者，他從開始，直至成名，一生答辯，決不出這四種之一，絕不拖泥帶水添枝加葉，日後與人對諍之時，勝負分明立決。若在基本上未受良師薰陶，訓練不嚴格者，其對答往往轉出這四種之外，添枝加葉，嚕囁冗贅，除掉滿篇費話外，旁聽者無法知道他辯論焦點何在。如果雙方都恰巧是同樣嚕囁人物，則益發胡吵一頓，浪費時間外，根本不能判其勝負。嚕囁的壞習慣一旦養成，不但日後與人諍論時，自己糊塗纏夾，遭人輕視，人亦根本不願與之辯論。即從師父學經，也不能深刻銳利地接受論旨，游移軟弱，似是而非，不獲決定義。稍有份量的師父，雅不欲將畢生寶貴的心得，傳授給這種徒弟，免得白費心血。所以誠實的學者，在跟師學習的時候，寧肯由師多發問難，多換幾個「訛差」，來套取師座真正的心得。俟師講授完畢後，也可同樣反質其師，看他如何對答，當然，師答也僅祇用這四種之一，說不定在那一句岔兒上，師答和你答的全異，你就會「斷氣」於這岔兒上了！不妨舉一最淺、最簡的例於後：

（十）為「對紮型」的辯證介紹一例

問：「白色有法，是常或無常二者任一破，有故。」答：「然。」

附：應答扣算「白色，是常或無常二者任一然。」

解：凡對答「然」者，祇就所立的前後陳，順問難者原辭答之，表示敵我僉同。此中「有法」、「破」、「故」是公式語符，對答時不需扣算。

問者的主意，是要答者說出「白色」是「常」嗎？或是「無常？」

若答是「無常」，問者必須建立許多理由（因，故），來證明「白色是「常」，不管正面的、反面的、直截的、迂迴的方法。

若答是「常」，問者必須建立其為「無常」的理由。

事實上，對這一問，答來必定是「白色是無常的」。

總之，辯難也者，雙方總是向相反的方向、相違的方向來辯。

而問者是採取主動，答者是被動，問者佔便宜，故答者之答必須合乎論旨和宗義。因為饒是你答對了，問者還有種種辦法，甚而是詭辯的辦法，逼你墮過。若答錯了，那祇有聽受宰割，「訛差」到底。反過來說，答者從頭到尾，所答都正確，則問者亦必「斷氣」！

至於這一問必須答「然」者，因問者所出式：「白色，有」，宗法成立。

「凡有必是常或無常二者任一」，也即是說：「有，非常即無常」，行話說法應是：「有則常或無常二者任一遍」，隨遍成立；隨遍成立則倒遍亦成立。所以，這一問必須答「然」，方為正確。

如答其餘三種的任一，非立即失負不可。

於是問者破答者的「白色是無常」的主張：

問：「白色有法，是無常的白色破。」答：「然。」

附：應答扣算「白色是無常的白色然。」

解：答者之意，白色就是白色，決不想到「是無常的白色」和「不是無常的白色」的分別，因為『是白色』定是無常，而『不是無常』的白色則根本沒有。但問者就應用「成是成非」的「對紮」技巧，在「白色」上裝上一頂「是無常」的帽子來問，這是佔主動的便宜處。

對答者必須在四種答法中用一種，而不能在這岔上說：「白色就是白色，有什麼無常的白色，和『不是無常』的白色……」，這就犯了規，這就叫添枝加葉，嚕囂。為不犯嚕囂之失，此岔兒逼得祇有答「然」。

問：「白色有法，是無常的根本色破。」 答：「然。」

問：「白色有法，是無常法的外色破。」 答：「然。」

問：「白色有法，是無常的色破。」 答：「然。」

問：「白色有法，是無常的實體破。」 答：「然。」

附：應答扣算「白色是無常的根本色然。」「白色是無常的外色然。」「白色是無常的色然。」「白色是無常的實體然。」

解：這是問者利用，「冶瓦冶崔」法，把焦點擴大，譬如你承認了張三是臺北縣人，你跟著必須承認張三是臺灣省人、中國人和亞洲人的道理一樣。「實體」和「無常」，在辯論中是二而一的，在哲學理論上講，這兩者的概念是不同的，但在周涵上，對於存在的性質上是無別的，是「無常」必定是「實體」，是「實體」亦必是「無常」。

問：「有『無常是』的實體破，白色是無常的實體故。」 答：「然。」

附：應答扣算「有『無常是』的實體然。」

解：既承認了「白色是無常的實體」，就必承認它是「有」的了。問者在這岔兒上已達到引誘對方陷入陣地的目的，於是開始轉變問法，而改向相反方向：

問：「無『無常是』的實體破。」 答：「何故？」

附：應答扣算「無『無常是』的實體何故？」

解：答者既承認「有」，則決不能再反認「無」，因為有、無是絕對相違，所以不再用「然」答而用「何故」。「何故」之義就是「不然。」

問：「無常有法，無它是的實體破，它是為常故。」 答：「因不成。」

附：應答扣算「無常是為常因不成。」

解：問者為成立「無無常是的實體」義，出理由「無常是為常」，答者認為因不成立。「它」字是代表空位的公式語符，在這岔兒上，應當填入有法的「無常」。

問：「無常有法，它是為常破，它有故。」 答：「不遍。」

附：應答扣算「它有則它是為常不遍。」

解：無常為有，故這岔兒上不能對因的「有」答「因不成」，祇能答「不遍」，義為「凡有未必是為常」，換言之：「是有的未必都是常」，但問題就出在這裡，見後：

問：「無常有法，它有則它是為常遍破，補特伽羅無我故。」

解：「補特伽羅無我」是佛家的第一個根本宗義，佛家之異於任何外論

者在此，是最後因、第一因，是絕對的對。不管有法是「有」，是「無」、是「常」、是「無常」，絕不許對此因答「因不成」，因為答「因不成」者，就自承認其相違面的「補特伽羅有我」了，等於許可外論宗義，自然失去身為佛教徒的立場了。如果是外道的話，他們可以對此因答「因不成」，因為他們宗義不許「無我」，而佛家也自有一套理由來成立這「無我」。但此身既屬佛家，則對此因不許答「因不成」，授受「對紮」辯術的學者，當然皆是佛教徒，絕對不可違犯這根本宗義的。

「何故？」的答法也不對，因為問者已出了理由——因，給了「故」，不能再索了。

既有了「故」，答者僅能就此「故」和所立前後陳各別間的關係來考慮：和前陳的關係不成立，就答「因不成」，但剛纔講過，這裡不能用此答。和後陳的關係不成立，就答「不遍。」但此處亦不能用此答，因扣算這不遍的答法時：「補特伽羅無我則它有則它是為常不遍」，但「對紮」辯式中，「補特伽羅無我則它有則它是為常遍」，是鐵定不移的公式。

「對紮」中規定的公式，全部是經驗的標準，學「對紮」的初學，有服從接受的義務，也可說是一種權證力量，除非異派，同宗門下必須承認這個權證力量的。就事實上而論，這個公式也自有其成為公式的道理存在。

蓋因雙方對辯之時，有問必答，答過後，問者必須繼續質難，否則就算斷氣輸了。反過來，不答就是答者負了。不管問者如何問法，遣辭命意，對或不對，合理或不合理，祇要答的正確，定必有勝之道。

【一般泛問】

而實行對辯之時，問者不一定每出必有「所立：前、後陳」和「因」三者具備的辯式，即使僅問：「是破？」「有破？」等等單破句問法，並無所立前陳的「有法」，換言之，問者並不問「是什麼？」「有什麼？」或「什麼是？」「什麼有？」這種稱為「一般泛問」（藏語「幾爾」）。

既有此問矣，就必須對答，因此規定下：凡對答一般泛問的「有」「無」二者中向「有」的方面答；「是」「非」二者中向「是」的方面答。

所以，如：

問：「是破？」 答：「然。」

問：「有破？」 答：「然。」

問：「非破？」 答：「何故？」

問：「無破？」 答：「何故？」

說明：

問：「是嗎？」 答：「同意。」

問：「有嗎？」 答：「同意。」

問：「不是嗎？」 答：「為什麼？」

問：「無嗎？」 答：「為什麼？」

既然「有」了，凡「有」必定是「常」或「無常」二者之一，如問者再就「有」上進一步問：是「常」或「無常」時：

你不答是負。

用「因不成」答，是自語相違，亦負。

用「不遍」答，則錯。（因為凡有必定是常或無常二者之一。答「不遍」就等於說凡有未必是常或無常二者之一）

他用你已許的「有」為理由，故你亦不能答「何故？」

於是四種答法中，被逼得祇能答：「然。」

說明：

問：「有嗎？」

答：「同意。」

問：應是「常」或「無常」二者之一，因為是有故。

答：「同意。」

那麼，「常」或「無常」二者中是何者呢？於是規定：凡就「有」上泛問「常」或「無常」者，須向「常」的方面對答。所以：

問：「常破？」 答：「然。」

問：「無常破？」 答：「何故？」

說明：

問：「常嗎？」 答：「同意。」

問：「無常嗎？」 答：「為什麼？」

必須特別注意問者的問式「聲有法，常破？」和單問「常破？」的不同。前者須答「何故？」，後者答「然。」因為前者是特定指「聲」之是否

為「常」而問，後者無特定所指，僅一般泛問而已。扣算時，前者「聲是常何故？」，後者是「常然。」

說明：

a 問：「聲，應是常嗎？」 答：「為什麼？」

b 問：「常嗎？」 答：「同意。」

【問式增減一字或次序】

由此亦可見應對扣算法之重要！亦由此可見問式中增減一字，甚或同一字前後次序之異，其所問的主意和義旨亦異，而對答亦必須小心考察善於應付才是。

譬如，問「聲有法，無常破」，和「是聲有法，無常破」，和「聲是有法，無常破」，三者都有所問主意和義旨的不同。

第一個有法「聲」，單祇是「聲」，這「聲」是「無常」不成問題。

第二個有法「是聲」，這「是」字可以當指示代名詞用，則還是「聲」，所以「是聲」是「聲」，亦是「無常」，也不成問題。如果這「是」是動名詞（英文之 being），或不定詞（如英文之 to be）或抽象名詞的語尾（如英文的 beingness）時，其含意和義旨就有變化，對答也要分別處理了。

若第三個有法「聲是」，這「是」如同「國是」之「是」的用法，而其義乃指「是性」（如英文之 beingness），指「是」之「所以為是」者，根本不指「聲」了。萬法「法性」，或萬法「如爾」，原則上都是「常」。

說明：

a 問：「聲，應是無常嗎？」 答：「同意。」

b 問：「（凡）是聲，應是無常嗎？」 答：「同意。」

c 問：「聲是，應是無常嗎？」 答：「為什麼？」

問：「聲是，應是常嗎？」 答：「同意。」

【續前辯論】

由「白色是無常」，換位而為「白色無常是」，後一「是」藏文中在此處是不能再作動詞用的，已變作抽象名詞的 beingness 了，這因為藏文「是」字後面附有一個「我聲」（梵文阿脫滿聲）的語尾，所以它必定如此變化。我們漢文是孤立字，沒有文法語尾的變化，所以不能顯然地看出其

變異來。再則藏文的語法，動詞是置於受詞或補足詞後面的，漢語說「白色是無常」，藏語一定說「白色無常是」，這一來，這「是」字的變異，更顯然地看出來了，所以「無常是」和「無常」顯然是兩回事，前者為「常」，而後者為「無常」。

那麼「無常是」既為「常」了，所有它的一切屬類，也都應該是「常」，如同生物的一切屬類都應該是生物一樣，是生物的一切屬類中決不會有無生物一樣，是常的一切法中決不會有無常，也決不會有實體。

「無常是」既是「常」，則決不會有「『無常是』的『無常』」，或「『無常是』的『實體』」。

逼到這一步，勢必須承認若「它」是「有」，則必須承認「它是」為常，故必須承認「它有則它是為常遍」，因此「對紮」辯式在這一步上，是絕對的，毋須另出理由來證明，故曰：「補特伽羅無我故。」所以對答者在這岔兒上已無法用「不遍」作答。於是四種答法中「因不成」、「何故」、「不遍」，都不能用，祇賸下一個「然」字了。

扣算時「它有則它是為常遍然。」這就開始前後自語相違負了。

問：「羞！無常有法，它是為常破，有故。遍許！」

附：應答扣算「無常是為常然。」

解：問者突破這一關，即緊追趕殺，步步回勒，層層翻逼，一定要逼到最初源頭。此岔兒末尾及上一句「遍許」，就是關照答者：「因與所立後陳間關係的遍法，你剛才已被迫認許了，這時你不能翻悔啊！」從此以後，答者除了服輸，四答法中再無其他答法可用矣！

問：「羞！無常有法，無它是的實體破，它是為常故。因許！」

答：「然。」

附：應答扣算「無無常是的實體然。」

解：前一岔兒答者已認許「無常是為常」，問者即利之而用為這一岔兒的理由，並特別關照答者「因許！」：「你承認了的因啊！不能翻悔的啊！」

問：「羞！白色非無常的實體破，無無常是的實體故。因許！」

答：「然。」

附：應答扣算「白色非無常的實體然。」

問：「羞！白色非無常的色破，白色非無常的實體故。因許！」

答：「然。」

附：應答扣算「白色非無常的色然。」

問：「羞！白色非無常的外色破，白色非無常的色故。因許！」

答：「然。」

附：應答扣算「白色非無常的外色然。」

問：「羞！白色非無常的根本色破，白色非無常的外色故。因許！」

答：「然。」

附：應答扣算「白色非無常的根本色然。」

問：「羞！白色非白色破，白色非無常的白色故。因許！」

答：「然。」

附：應答扣算「白色非白色然。」

問：「羞！白色若非無則定為常破，白色非白色，若有亦非無常的白色故。因許！」

答：「然。」

附：應答扣算「白色若非無則定為常然。」

問：「羞！白色有法，非常或無常二者任一破，白色若非無則定為常故。因許！」

答：「然。」

附：應答扣算「白色非常或無常二者任一然。」

問：「羞！根本宗義羞！」

辯到這裡，已到最初源頭，即開始辯論出發的根本宗義所在，對答者前後自語相違共十一次，嚙十一個「羞」。這數目是從扣算得來，迨根本推倒，算是全軍覆沒。

我費掉許多篇幅，僅僅介紹了短短的一段辯論，若依樣實習的話，全部過程不超過兩分鐘，其中許多細節和緊要關鍵所在，我仍未解說清楚，但這是限於語文的先天異點，而且澈底了解的話，恐怕非要有親身經歷過這種實地練習的經驗不可。

這一辯程舉例，並非是對答者注定非失敗到底不可。如何避免失敗，全看他的學力，對於「對紮」各種公式運用精熟的程度如何，以及自己的聰明機智，和久經辯陣的經驗如何來決定。最要緊的必須和下圍棋一樣，首要者是爭先手，搶佔上風。當問者二三問後，就應該洞燭機先，

預料其立意導向那個方向，這叫做「路數」（藏語「著路」），知其「路數」何在，事先警惕，早為之計，巧於閃避，勿著他的道兒。

譬如，前例中若能預料其是運用「成是成非」的辯法，必由「是無常」轉變為「無常是」的道兒，就早早的不待他問出這岔兒之前，在他問「無常有法，無它是的是實體破，它是為常故。」的岔兒上，給他答一個「不遍」，這樣一來，他底下原預備用的「有故。」來成「它是為常」的理由，就不能說出，等於胎死腹中，於是答者遂不著道兒。因為「它是為常」已是很硬的一個因，而「有」更硬，兩硬擇其較孱弱者予以承認，就是兩害權其輕的辦法，俾免被逼墮到「有」和「補特伽羅無我」的陷阱中去，弄得不可收拾。雖然問者仍有正當理由，成立「它是為常則無它是的是實體遍」，但他總比單出一個「有」或「補特伽羅無我」要費力些。即使出了，對答者仍有辦法攔答，這全視雙方誰的功力（包括學力、技巧、機智、經驗四者）較深了！

說明：

問：「無常，應無它是的是實體，因為它是為常故。」

即，「無常，應無『無常是』的實體，因為『無常是』為常故。」

答：「不遍。」

問：「（若）它是為常則無它是的是實體遍，因為…故。」

即，「若『無常是』為常則無『無常是』的實體應有遍，因為…故。」

（十一）「對紮型」辯證在西藏教法中的特殊重要性

現僅就上例而言，我們可以約略看出，這全部辯程，實是一完整的辯證法。每一岔兒上，至少都有所立前後陳和因的影子在。這前後陳和因三者的關係，無不嚴格地合於比量學說所規定的種種法則，也可以說，這種辯程是結合許多因明論式，如套連環似地編整成一部完整的辯證過程。分拆開來，每一岔兒的論式代表其一定靜態的思理作用；合起來，從全程變動的軌跡上發現矛盾，代表了前後思想歷程動態的變異。由於這此觀察，我們得到了些什麼呢？我以為有如下幾種特點：

第一，西藏後傳佛學的治學方法，由印土後期超岩系佛學移植，其重辯證的學風，合併前傳寂護、蓮花戒的自立量學風的餘緒，動靜雙運，遂蛻化出藏式的辯證方法。

第二，辯證法本來是從變動過程中，求得發現敵論的錯誤而予以擊破，不是嚴肅地、積極地建立自己的宗義。在印度時代，規矩猶未墮於苛細的程度；移植到西藏，進步到「對紮」的辯式後，規矩嚴密苛細，主要作用在逼對方墮過取勝外，對於思理的精細考慮，和圓融周到的要求，反不甚重視。於是哲理思想咸趨於銳厲尖窄，陷囿於無數規定的公式中而不能拔出作較開展、較自由活潑的思索。

第三，西藏自開化以來，除了孤零零的佛教文化外，別無其他可以與之平行的文化，與之結合融和。而一開始移植時，復因翻譯佛經時，許多語符都受嚴格的量理規則所限制，一千多年來所有學者的腦筋，都被約束於一條狹窄的單軌上在活動。千年間所累積的經驗，和發展思想工具的語文的語法和文法的先天限制交相配搭，纔產生出這種「對紮型」的思想方法，所有藏人中的優秀份子都受這一型思想方法所陶鑄，亦巧於運用這型方法來教育其全體同胞。於是「對紮」出現以後的整個藏族，其文化與民族靈魂都被固定凝滯於此一意識形態上，這也就是西元第十四世紀以後西藏佛教文化的實際情形。

第四，由於「對紮型」的思想方法過份地受到西藏語法、文法先天的制限，變成過重文字間的細微末節，而不自覺地墮於文辭修飾的形式主義，而這種形式主義亦正是晚近七百年中西藏佛學主要形貌之一。

第五，「對紮型」的治學方法，成為七百年來西藏各種學科治學的唯一方法，可以在司都班禪著的《藏文法大疏》中看出來。一部厚厚地約二百箭葉的《藏文法大疏》內中竟一半以上的篇幅，是塞滿了對於前人對於文法解式主張的批判；而批判的方式，完全是「對紮」式的辯證！我們還可以在其他人的許多關於醫方明、工巧明、星象曆數種種著述發現這種「對紮」式的辯證批判。流勢所趨，若無另一具絕大力量和嶄新的另一異型文化思潮將之衝激、融和、被吸收消化的話，這種絕對孤立的千年佛教文化，很難望其開出奇葩異卉來的。

第六，由此我們可以知道西藏佛學發展的極限何在。隨後新噶臍派（或稱格魯派），繼各派獨盛，駸駸有包舉宇內、氣吞八荒，嚙盡其餘各派之勢，然其成就，亦不會超過這一極限。

（十二）宗喀巴系佛學中的量論

格魯派是宗喀巴大師所創。他生於元末（順帝丁酉歲）今青海省會西寧城西南五十里之宗喀。「宗喀巴」，猶云「宗喀人」也，名羅桑札巴，『遊學西藏，目擊時弊，慨然有改革之志。乃尊阿提沙噶膽之宗，兼取布頓之說，合一經咒，勵行律儀而復擷取各派所長融為一說。宗喀巴之為人學問德行均優越當時，故教化所及，靡然從風。門人學者皆黃衣冠，以與舊行各派赤衣、赤帽者區別，時人目為黃帽派。後於拉薩東南建噶點寺（噶點，為兜率陀之翻譯，意云善具足也），傳宏其學，益見廣播，藏土久弊之佛學乃獲一旦昭蘇矣。宗喀巴弟子有嘉察及開肅二大家，均能傳其說，因有格魯派（意云善行，謂其謹守律儀也），亦曰噶點派，亦曰新噶膽派。』

宗喀巴的學說，是直接紹承阿提沙的。阿提沙創噶膽派，宗喀巴予以復興，所以稱新噶膽派，他的主要著作中，第一部當推「菩提道次第」，這是『依阿提沙《菩提道燈論》而作，故其次第約略相同。其論述觀法的修習舉龍樹中道以為指歸，自下為提婆、佛護、月稱。即以推崇月稱之故，宗義悉準據陷成派，不期而時趨極端。如抉擇補特伽羅無我義，取車輪以為譬解，譬如輪輻與車不可許為相即、相異、相應、相在等七種分別，如是我與諸蘊等亦非一非異等，由以見無我之義。又抉擇法無我，謂依以設施補特伽羅者，若蘊、若界、若處皆為法，自體是空是為無我。總略抉擇依於四邊遮遣生法，即非由自生、非由他生、非由俱生、由無因生等等』都是極有名的論式。

其次，他的《真言道次第》，也是重著，因其專論密乘之學，故不贅論。

其餘若《中觀根本般若如理海大疏》，全部皆龍樹的辯證；《中觀極明密義疏》是疏釋月稱《入中觀論》之作，於月稱的「陷成」辯證有極深刻的發揮；《辨了不了義妙言心要疏》抉擇判明大乘各宗，如唯識之真相和假相各派、中觀自立量之瑜伽行、經部行各派，及陷成派等宗義都有精微獨到的分析，而俱都運用了最高的量論方法。

《現觀莊嚴妙言金鬘疏》是極廣博浩繁的一部鉅著，寫成時他才廿九歲，繹其旨義，大約他那時還未完全接受月稱陷成派的宗義，處處顯留唯識宗的影迹。唯內中論到「無記十四種見」時，介紹印土許多外論的宗義。最妙的是論「離一多」成勝義無時，竟介紹了孟加拉學派，雖然內容並不完全。

當然，其他種種可以關聯到量論的重著仍多，然此處實無法一一撮述。至其專就陳那、法稱系的量論著作，則有《正量合道論》，以及其他一二種較小的著作。

宗喀巴的教化，至明代永樂年間，已大行於西藏，其弟子嘉樣闕基班點，建哲邦寺；另一弟子絳欽釋迦耶西，建色拉寺，和他自建的噶點寺，合稱拉薩三大寺，迄今六百餘年，始終為格魯派講學的中心道場。不過他的最重要的弟子仍為嘉察（名達瑪仁欽）、開翥（名格勒杯桑）和根頓翥巴三人，被稱為「門下三金剛大士」，這三人都有重要的量論著作。

嘉察達瑪仁欽著《量釋辨明解脫道疏》、《量決定廣釋》、《理滴論釋》，對於法稱的量論有很精詳的闡述，尤其《量釋辨明解脫道疏》為拉薩三大寺近三十年來，熱心攻究量論學說者必讀之典籍。

開翥格勒杯桑著《七部解意蔽疏》，為揉合法稱七論和此系歷德著述通疏之作。另有《正量入理海大疏》，為《量釋論》的詳疏，浩蕩雄闊，達一千五百箭葉的鉅製。其第三現量品中有介述外論宗義，為治此學者不可不讀之著。

根頓翥巴即第一世達賴喇嘛，宗喀巴大師示寂後，行化後藏，創建札什倫布寺，他著的《量明莊嚴論》，淺明簡要，為三大寺初學鑽索竺印典籍量論重著入手必讀之階梯。但此著與開翥的《七部解意蔽疏》有許多不同主張之處，隱約指斥攻駁，如能兩者合讀對參，尤增興趣。

（十三）量論是「內明」嗎？

量論演變到宗喀巴時代，又有邁越前代的新的評價。原來印度古師，言博學者，並舉五明，即內明、因明、聲明、醫方明、工巧明五者。量論為論述因明的學科，與內明等餘四種明並列，是治學方法的學問，從不併入其他明內混為一談。唯到了宗喀巴大師手裡，則認量論為內明之一科，他著的《正量合道論》，已啟其端。其弟子如嘉察、開翥著作中雖未見明言，自必默附師旨。但在根頓翥巴的《量明莊嚴論》內，開頭即力主量論為內明之說，而不避將因明混入內明之嫌。他們以為自《集量》、《量釋》以降，主旨都在崇正辟邪，指示學者依論修習，直趨解脫，證阿耨多羅三藐三菩提，為大乘不共之學。而一般外論之因明著作，僅

在擇理逞辯，邪宗淫說，非趨解脫之道，故《集量》、《量釋》應同其他《阿毗達磨》列為增上慧學而為內明；至若專以角辯擇理為務之著，則仍為因明。

事實上無論內外宗的任何量論著作，沒有不藉之為維護己宗，破斥敵論，導入於各該宗自認為解脫之道，目的雖各在各該宗的內明，而量論本身的性質，卻不離因明。像《量釋論》那樣極力立論證明三世、一切智（第二成量品）、瑜伽現量，並揉合《菩薩地》、《入論》、《正道次第》（第三現量品），固然是極為突出的一例，然亦祇能視為論據主要題材。即使法稱自言（量釋首章立宗頌）誓志於此，然亦不能說量論就此不是因明。

西藏自佛學移播以後，沒有另外一種文化侵入為之比較觀摩，徒自單軌發展，孤子獨尊的結果，其他一切學術，咸附從佛學而獲一席庇蔭，所以有量論是內明之說產生，是毫不足怪的。

（十四）閒論宗喀巴系幾位大師們的因明風格

西藏佛學，到宗喀巴系盛時，已到定型凝固的階段。宗喀巴大師本人的著作，精湛圓熟，雄渾淵涵，讀之有左擁右挹，汲之不盡、取之不竭之樂。實在是因為他的任一著作，都足以包舉百家，平章眾流，取捨折衷，悉據準斷。換言之，他是印藏古今大乘所有顯密佛學的最後一位集大成者，也是唯一的一位集大成者。尤其是他的思想之富，想像之豐，理則之細密，斷慮之周圓，觸處令讀者顯然感到他的分析和綜合能力之強大，運用歸納方法之合理與合乎科學，即令現代的大思想家亦會震驚的！如果有適當的機緣、適當的刺激，和適當的環境，宜其可以飛躍突破，不僅囿限於孤立單軌發展的佛學之途的。然而他的貢獻，也就止於集過去的大成而已。雖然堂廡特大，卻無創新的格局。前乎他者，全被其料簡整齊，資其抉擇；後於他者，規摹趨伏，咸不能越其藩籬。

嘉察淹洽深醇，精潛獨造，簡要不煩，老到入微。許許多多宗喀巴大師所遺不盡餘蘊，都由他一一予以決定義。許多格魯派的微細宗義，大都在他的著作中可以找到解答。宗喀巴大師的諸大弟子中，亦唯有他的見解最能和宗喀巴脗合，同門諸師時或論議敵異時，多半總是取他的主張為準，故為後代格魯派各講學道場編纂學院課本的根據。

開蘊廣博雄快，精闢富銳，俊爽豪邁，凌厲無前。著作風格，迥異餘子。宗喀巴大師辭色溫潤，意趣豐縟；嘉察則簡切明淨，義繁旨要，兩皆不現辯氣。但開蘊著作中，則處處充塞「對紮型」的兀傲凌辯的氣息，放輒盡洩，使人讀了，頗生為辯而辯的不快之感。這一風格，頗影響該派後來各學院編纂課本的作風。但開蘊在當時，實為該派衛護道統建樹不可磨滅之功績。宗喀巴大師示寂之後。藏地各舊派學者，對宗喀巴學說多持異說，都賴開蘊逞其無礙辯才，走與一一對面辯解，盡摧強敵。初期格魯派之得以確立鞏固其學術與社會的基礎，胥由於十四五世紀（明代仁英兩朝）的幾場大辯論，故可見量論的學術，有關於學派之興衰。

宗喀巴大師餘弟子中，自然亦各有特殊的貢獻，和個別的風格，如根頓蘊巴之流，殊無法盡為縷述，祇得從略。

（十五）達賴和班禪

初期格魯派講學中心僅在拉薩三大寺及後藏札什倫布寺。根頓蘊巴示寂，根頓嘉措首以轉世再生為倡，中間隔若干任班禪，繼根頓蘊巴為札什倫布寺主。「班禪」者，根頓蘊巴創立該寺時制定為職位之名稱。

根頓嘉措後移錫拉薩哲邦寺，示寂，轉世為率南嘉措，開教蒙古。蒙人譯藏語「嘉措」之義為蒙古語，咸稱率南嘉措為達賴喇嘛。「達賴」者，義為「大海」，達賴喇嘛之號自此始。故上溯根頓蘊巴為第一世達賴，根頓嘉措為第二世，率南嘉措則三世也。

而第一、第二兩世達賴，都曾為什札倫布寺之班禪，且第一世達賴亦即該寺之第一任班禪，今日治邊史欲明達賴、班禪之世系者，所不可不知者也。後率南嘉措示寂於蒙古，就地轉生為四世雲點嘉措，寂於西藏。

到了清初第五世達賴阿旺羅桑嘉措時，厄魯特部蒙古顧實汗武力統一全藏後，將政權全部奉送給達賴作為供養，是為格魯派僧侶獲得西藏政教統一全權的起點。阿旺羅桑嘉措，博學多才，精習因明，熟諳宗義，盛折異派使之改宗。一面他曾遠觀北京，受清室冊封；一面他又請自己的恩師阿旺羅桑闕接為札什倫布寺主即班禪之任，兼理後藏政權。阿旺羅桑闕接示寂後，更不另委他人為該寺班禪，即就其轉世之靈童長成後

接任，自此其他人俱不得為札寺之班禪，為今代所謂班禪者轉世之始，故阿旺羅桑闕接實為第一世班禪。於是全藏的政治與學術，都成獨佔的局面。藏地所有他派寺院，除獲特許各保留一二名蹟外，被迫紛紛改宗格魯。

雖有餘勢未盡衰歇者，如薩迦派尚有果然堅巴、答倉羅匝瓦、釋迦闕點等大德；噶瑪噶舉派的第八代交貢對宗喀巴大師的宗義，都有駁斥的著述，但無後繼，終於不宏其宗。晚近寧瑪派猶出米榜大師，亦抨擊格魯派甚烈，但其著作內容如何，惜未得見。（果然巴等以下，皆得諸吾友張澄基先生來函論學中者）

（十六）格魯派的講學中心——三大寺的學制和量論課本

清初西藏政教合一局面穩定之後，百年前後，教化大宏，域內則普及衛、藏、青、康、內外蒙古、新疆、東北各省，且內傳於北京，亦有學院道場。外藩則不丹、尼泊爾、哲孟雄、拉達克。國外則西及窩瓦河下流，中跨西伯利亞之布利亞特蒙古境，遠東且及於堪察加半島。所有各地，凡屬格魯派道場，所有規模、制度、學風，無不整齊純一，龍象興繼，德儀俱茂，著述奕奕不絕，十七世紀時，實為各大寺院奠定學制，編纂永久課本完成之時代。通皆由顯入密，各有學院肆習。而每一大寺，均有一個以上的顯教學院不等。如哲邦寺有果茫札倉、羅剎林札倉、德陽札倉；色拉寺有接巴札倉、昧巴札倉；噶點寺有夏則札倉、絳則札倉；札什倫布寺有推山林札倉及羅塞林札倉。以至青、康、蒙、新等地，凡有格魯派大寺之處，無不有肆習顯教之札倉。

「札倉」者，就是「學院」的藏語。所習主要的為五部大論，即法稱《量釋論》（量論之部）、慈氏《現觀莊嚴論》（般若之部）、月稱《入中觀論》（中觀之部）、世親《俱舍論》（小乘毗曇之部）、德光《律經》（小乘戒律之部）。這些原論是非常難讀的，所以各院都各自編纂課本，疏釋得詳而又詳，淺而又明。而傳授這些課本之前，入手就要學好「對紮」。前述的《惹堆對紮》就是所有學院迄今仍普遍採用的一部最好的教科書。學者程度有深淺，故學院中也分年級。各院的分級雖略有不同，然大致不差。

通常最高的六年至八年學毗曇和戒律，中間六年學中觀和般若。

最初最低級的六年學量論，實際上這六年的量論中，僅僅學了些因明和「對紫」。

通常稱第一級為「色下」，第二級為「色上」，因這最初兩年所學的僅是「對紫」中大、中、小三集中的小集，而小集是以顏色青黃白赤的一章開始的，故有「色上」「色下」之稱。第三級稱「中集」第四級稱「大集」，一部「對紫」，如此分四年學完。

第五級學「心理」藏語為「羅日」，正譯是「意明」，是從量論中檢摘集合攏來的，關於心意識「知」的方面的種種基本知識的一卷輕小課本。其內容主要的是所謂七種「明意」即一「顯」與「隱」，二「擇」與「非擇」，三「量」與「非量」，四「現量」與「比量」，五「心」與「心所」，六「自證」與「他證」，七「依」與「緣依」等七類。這七種心理狀態的辨別，是佛學上很基本的問題，澈底瞭解後，才能通到一切大小乘的境、行、果，而無不貫穿。

第六級為因明，藏語「答日」，「答」即「因」，「日」即「理」，即「明」，亦即本文最初曾詳細論述的「因是三理則」的種種問題，亦是從量論中摘出來的輕小本子。

復於第五六兩級時，另加小本子的簡單宗義，俾令初學的人，對於內外各論的根本宗義，獲一簡括的瞭解。

由此看來，這六百年來，西藏佛學講學的一切基礎，全出量論，而量論的根本，則從「對紫」始，所以在西藏不會運用「對紫」的辯論技巧，不諳量論，不曉因明，即被識為不知佛學，亦不為過！

但在這初階六年，所學的可說仍未學到合乎一般嚴肅規定的量論，即規定五大論之一的法稱《量釋論》的本論！六年時間，本來從容得很，全力來學一部《量釋論》，不會不精通的。無如各學院學制的分級規劃，本是為年幼沙彌設想的。律制七歲剃度出家，學習藏文，書算、禮儀、寺規，日常種類繁多的唸誦，至少不到十五六歲時，是無暇授以別種學科的。亦唯有起碼達到這年齡上，纔可予以有關哲理的邏輯或因明的思維訓練。如果想想十五六歲左右的智力平均的幼童，能夠接受多少量論的理論呢？六年中所規定給予的這點量論基礎，已足夠將其一生的頭腦固定成型，堅定信仰，其份量著實非輕。世上固多童齡聰慧特出者，亦可以在這六年中正式授以《量釋論》本頌者，但不能望人人如此。

至於成人，思維能力已經成熟之後，他的學習，自然無須按照兒童

蝸步而前的進度，所以哲邦寺果芒學院對於藏境以外，如青、康、蒙新各地來寺的學者，不問其有無堅實的「對紮」基礎，一律都准插班，在第七級開始從般若學起，實為一合理的規定。因為能夠萬里迢迢跋涉來藏學法的，在幾百年前交通不便的時代，總難得有幾個小孩子吧！但事實上，各學院中把《量釋論》研讀精通的，都不在這最初階級的五六年中，而是在這一階段後的長時期中，抽出學習其餘各部大論的時間，加緊修學得來。

格魯派學制確立以後，數百年來，大致並無變動。至各學院為配合此學制，十七世紀時，亦為各大寺院編纂各級永久課本，完成之時，如：哲邦寺德陽學院之全部課本，皆第五世達賴阿旺羅桑嘉措親自編定。

色拉寺接巴學院及噶點寺絳則學院之課本，為接尊巴編定。

哲邦寺果芒學院的課本出於嘉樣協巴，和其弟子貢塘嘉樣及嘉樣協巴的再世寂默旺波等之手。

哲邦寺羅剎林、色拉寺昧、噶點寺夏則等院，都採用班禪率南札巴的著作為課本。

甚而至於遠在北京的雍和宮，亦有東科爾呼圖克圖為其顯教學院寫定課本。

五大部論中，有關他四論部之課本，茲不具述。

就量釋而論，其最著者，有班禪率南札巴之《量釋論總義》，提要鉤玄，淺顯明淨。

嘉樣協巴之《量釋論初品究察疏》和《量釋論第二品究察疏》，宏富詳盡，殫微究極，實為所有學院量論課本中最佳之作。

又貢塘嘉樣的《宗義本頌》，及其釋論《宗義大釋》，對內外各宗的極詣，在藏藉中所能蒐及的論據，已盡萃於此，亦可為藏中空前絕後的佳構。

輕小課本，各院都各有各的「羅日」和「答日」，亦不再贅。唯各院課本，要點大旨，雖不乖違過甚，但枝葉微末，有極不相容者，如嘉樣協巴《量釋初品究察疏》主張「有則是正因遍」，與班禪率南札巴之說異。課文不同了，兩院的後學當然各維自院宗旨，至今迄為此問題爭辯不休。在這種情形下，對答者一方，必須為自己學院課本的主張，竭力衛護，行話稱「為主課本」，這也是學院規矩之一，不可不知。辯論之時，雙方勢均力敵，智齊德並，在量理上無法壓倒對方時，問者可以

引證權威著作，當作自己立論正確的權證。對於問方所引證的權證，無論一字、一句、一段，或整篇，可以被容許有解釋密義的不同，但絕對不准輒予直斥。同一學院的人對辯，課本就是權證；但和隔了院藉的對辯，則問方的自己學院的課本的主張，就不能引用。因為除非對方的學院，也用同一課本外，自院的課本，僅對本院的學者是權證，對不採用這課本的他院學者，他是絕不承認它有權證力量的。

所以，宗喀巴大師、嘉察、開翥、根頓翥巴，甚至歷代達賴和班禪的一切著作，對凡是格魯派的學者來說，都是權證，因為他們都是格魯派所有後學崇拜的權威。但和異派對辯時，格魯派的學者，便不能引證他們的著作了，這時最好引證印度歷代權威，如龍樹、提婆、無著、世親、陳那、法稱等。所以由此推論上去，佛說才是最後最高的權證！這也是在辯論時不可不知的重要規矩。規矩雖然重要，總不免有暗許「聲量」之存在，對陳那的量論改革實是一種諷刺！尤不能不驚異於對權威之崇拜也，亦云「正理」？

說明：

歐陽無畏喇嘛於台灣所講解的藏文原典有寂默旺波的《宗義寶鬘》、《正理啟門集課》、宗喀巴大師的《現觀莊嚴論妙解金鬘疏》和《入中論善顯密意疏》，以及多羅那他的《印度佛教史》、嘉樣協巴的《因類學略明·妙解金鬘美疏》。另有未授完的是嘉察達瑪仁欽的《量釋辨明解脫道疏》及藏文的《梵文文法》。

（十七）「踢掬課本」的編纂格式

至於各院課本的編纂格式，不論是關於五大部論中那一部的，全部一律的是「對紮型」的！通常課本都稱「究察」，即因為義蘊幽微，不得決定究竟，故從教理二途，考察其究竟極旨，為學者立決定心，故稱「究察」（藏語「踢掬」）。為了「踢掬」，就不能不有取捨從違，料量抉擇諸家成說，就不得不有短長立破，就不得不用「對紮」體裁。每課本的編成，並非按照原論從頭至尾的次序，逐句擷義，通釋一道。乃是將論中歷來為人所誤解，或評論紛繁，或聚訟不決的各個個別問題，一一序列，而為究竟考察。至人所共知，或早已決定，或非聚訟爭論之點，

統略而不論。至「蹋掬」的纂法，則分作三部份，一，遣他議，二，立己論，三，彰妨難。

先是把別家對於這一論題的主張，認為不對的，逐個予以一一擊破，故為「遣他議」。其次把自己的主張，建立起來，故為「立己論」。最後，自己的見解，別人未必就同意，一定要來指摘評駁，這時為衛護自己的主張為正確，必須一一辯答，故為「彰妨難」。

我們看看這採用的三步曲，和窺基大疏首章所舉的幾個步驟，對比一下，有何異同，實頗值得欣賞的一回事！

課本之必須採用這種格式，一固然淵源於印藏學術傳統，二則除此外別無其他更好的規式，三則需要所趨。

格魯派之興，初來自開翥的善辯摧敵，創業艱難，當然不願失去，希望本派中每一後學，都成無礙辯材，善伏邪敵，故在學院中予以堅實的鍛鍊。於是一定範圍的內容，一直孤立地在一條單軌上發展，發展到最高峰時成了定型，其後五六百年來同一模造，同一制度，同一思想，同一方法和手段，在一切都以「對紮」為基本的學術土壤上，絕不會產生出第二個雪山頂髻莊嚴的宗喀巴大師來！

（十八）由盛而衰，卻遇到了二十世紀的文明災難

滿清盛時，也是格魯派最盛的時代。康乾之際，龍象輩出，外則章嘉瑞杯準美多吉、章嘉阿旺闕點、土觀闕基尼瑪、松巴班交耶西、阿嘉、東科爾，內則班禪二世杯點耶西、班禪三世丹杯尼瑪、達賴七世格桑嘉措、隆喀喇嘛…等，俱皆積學淹駭，著作等身，哪一位不是從「對紮」中開始身經百戰來？青、康、蒙古，道場隨處散佈，黃童白首，執一經者，都能擊掌熱辯，馳騁講壇，拉薩三大寺中真可謂善才如海，耆德成林，風偃化洽，百年不衰。但饒他怎樣興盛，祇有量的發展，沒有質的精進，而且舉國優秀份子，群趨一途，將其餘世事，全都遺棄，極盛之後，終難為繼。

指言大勢，十九世紀是一重要轉捩期。大約嘉道以前，大德龍象，衛、藏、青、康的藏族為多。道咸以後，蒙古漸盛。轉入二十世紀前後，第十三世達賴吐丹嘉措在位時，三大寺中蒙古籍的學者，盡霸辯壇，雄視一時。最出名的俄羅斯籍的布里雅特蒙古阿旺多吉，俄化姓名為德爾

吉夫，躍為吐丹嘉措顯教佛學的侍從顧問之臣！而他竟數度往來奔走於沙皇、達賴之間，執行國際政治的任務，這難道也是「對紮」所訓練出來的嗎！無怪當時藏人懍警於「時輪香婆邏」文的預言，說佛教將開始一步一步向北方播化去也（？！）

說明：

依據日本河口慧海（1866~1945）的《西藏旅行記》（1904 出版）的記載（漢譯本 494 頁~505 頁），當時俄屬蒙古利亞來西藏留學的喇嘛前後約一百五十名到兩百名，最傑出的是德爾吉夫，是第十三輩達賴喇嘛的侍講（藏尼堪布），並由俄國首都攜來大批財物、砲彈。

在二十世紀開始的時代，西藏各大寺學風仍盛。學者向來以具備「善巧」、「貞淨」和「賢良」三者始稱大德善知識。而「善巧」中又包括「宣說」、「諍辯」和「構著」三者。但因學院制度單重辯論，人材高下，名位競爭，全以辯論方式行之。流弊之末，遂令大德龍象，十有九個，縱使精通顯密，參契幽微，若令握管作書，不但寫不出像樣的作品，即連日常函箋簿記，也是別字連篇，文法乖謬！因為他們自幼祝髮受剃，研學經論，就從來不曾受過嚴格的寫作訓練。據耆老傳述，近五十年來，寺院經義，由於累積幾百年的辯論心得，愈讚愈細，愈辯愈明，其精深微密的程度，較之十八世紀以前盛時，有過之無不及。但提筆寫作，卓然成家，能接踵前賢，追及達賴七世格桑嘉措時代者，簡直寥若晨星，間不一睹。

模制猶存，活力就衰，固不待外來大力的衝擊震撼。何況這一時代，正是整個東亞大陸上滿清的中華帝國，將快覆亡，遭到西歐近代文明的巨大力量的衝擊震撼，所有沿海以及內陸各邊，百年來無不陸續受到列強的侵入，門戶洞開，終於西藏也不免於 1900 年遭到英印帝國主義侵略軍隊的進入拉薩，達賴逃亡，迫作城下之盟。在藏人是認為神聖的佛教徒屈辱於異端的基督教徒的邪力之下，精神上的打擊是應該異常鉅大深遠的！幸好這一場災難，不久就過去，一切復歸平靜，而滿清遜國，中華民國成立後，西藏在事實上享有完全自治的倖運下，獲得四十年的小康局面。這期間一部份的西藏人，開始慢慢地摸索著去尋求對於外面世界的認識。達賴吐丹嘉措也常與英國、日本人士交往，派人到倫敦，到印度學電、學礦、學警察、學槍砲。更不少的西藏商人，走下喜馬拉

雅，到恒河平原觀光。世界上不少的學術機構，從事於對西藏作種種部門的學術研究，即以佛教而論，也還具有吸引外來學者從事研究的誘惑力量。先則有日本人（河口慧海等），繼而英國人（S. Rahula 等），陸陸續續又有許多漢僧，在二十世紀這一交通發達，文化學術極易相互交流的良好刺激下，西藏佛教寺院的反應如何，實足以影響今後西藏幾百年的機運。

（十九）綠寺插曲：忽然掀起了一陣研究《量釋論》的熱潮

但各大寺院寧願抱殘守闕，對這世界上的現實鉅大變遷，竟若熟視無睹，關緊廟門仍然度其中古世紀的生活，追慕他門中古世紀的先輩們的成就。最奇怪的是，在二十世紀的二十年代，三大寺在學僧徒，竟曾掀起一陣學習陳那《集量》，和法稱《量釋論》的熱潮。據耆老目擊云：這種情形，全代（指十九世紀末）未見。

原來距拉薩西南約一百二十里處的山麓，地名叫做「絳」，譯義為「綠色」，有一座荒涼古廟，就叫綠寺，歸惹堆學院管領。這寺平日禪門嚴鎬，闐無人跡。但每年的陰曆十一月初一起，到十二月十五日止，惹堆學院的全院僧徒，就遷來此處度冬講學，名為「絳貢闕」，義為「綠寺冬令法會」。惹堆學院的規定，在這一法會期間，講辯的主課就是《集量》和《量釋》，而以嘉察的《量釋辨明解脫道疏》為課本。原來三大寺各學院的在院量論研習，向來都各以本院的課本為主，如，果茫的《量釋初品和第二品究察疏》、羅剎林的《量釋總義》等，很少直接去研究《量釋》和《集量》的本論的，也更沒有人去翻讀這部《量釋辨明解脫道疏》，因它不是課本型讀物，研索起來，艱澀得很。今既有此絳貢闕，於是三大寺各學院的學者，對量論有特殊研究興趣而平日又無特定時間；以及初學對於量論辯術，因明基礎猶未堅實者，每年冬季都群集到這一座荒涼古廟來趕趁這場法會，有時且達千人以上，而惹堆學院原有僧額，卻不足三百人，可見其盛了！在這一會期中，約有二十個夜間舉行大辯論，被指定擔任答辯的「當家」者，起碼必須將《量釋論》的本頌全部背熟，最好是連《集量論》也背熟，並能字訓句釋，瞭解其全部意義。辯論開始時，問難者總是先朗唸一句《量釋》的偈句，就要對答者覆出這一句所在前後的偈頌全文出來，這很像從前私塾中，訓蒙老師

任提一句令小學生接往下背書的情形一樣。其次問句義，其次問科判，其次問辯論主題，其次索論式，然後就這論式上來進行辯論。在進到辯論前的這些步驟，在別的學院中並無如此嚴格執行的情形，這也可算是惹堆學院的一種優良學風。在這幾步驟上，任何一步上如果答不出來，就要大坍台、大丟人，無法進行正式的辯論，不但是被指定為「當家」者個人的慚愧，而且也影響到他的原隸學院的聲譽。所以被指定為「當家」者，無不是各學院中錚錚佼佼的上駟之選，兢兢業業來應付這場辯論。

在二十世紀初始二十年間，的確出了好些學者，在這辯場上縱橫決盪，睥睨群雄，於內外各宗無不精究，因明諸論，諳熟無餘，其中有為漢土熟知者，如喜饒嘉措，即曾名震一時，其解釋外論各派的宗義，恍若印土外論古師重生，凡與之同時到過綠寺求法者，看到無不驚訝歎服。

說明：

喜饒嘉措（Shes-rab-rgya-mtsho，1884-1968）出生於青海藏族家庭，32歲獲得拉仁巴格西。1934年秋，黎丹組織的「西藏巡禮團」到達拉薩，時歐陽無畏喇嘛隨團入藏於哲邦寺果茫學院出家，依止袞曲丹增格西（見雪域求法記）；黎丹、楊質夫則跟隨喜饒嘉措學習佛法。1934年末到1936年末，喜饒嘉措著手為青海藏文研究社編纂的《藏漢大辭典》審核定稿。其後教育部、蒙藏委員會聘請喜饒嘉措赴漢地，擔任國立五大學的西藏文化講座、漢藏文化講師。

唯綠寺的量論道場，縱曾一度重興，但量論的主要精神，卻未復甦於這一代的學者們身上。量論原本為研究克勝外論宗義，因而殫究於勝之之道的思理方法的獨立於玄學、哲學以外的一種專門學科，一時代有一時代的外論宗義，因而一時代有一時代的應敵各種不同外論的量論，求真理或至少是求克勝外論，才是量論的主要精神，而在綠寺的道場上，完全看不到這一點。

二十世紀開始時代，外論之迫害，甚於過去任何時代，而且西藏佛教已曾受過其一度打擊，警惕於切身痛苦感覽之餘，仍不能改變自己的缺點，吸收人家的長處，以追求真理的精神，重新振起佛教的真正地位和價值，縱然不能勝人，亦須自圖永存與發展，否則，量論徒具，為千

年前已死去的學派縷數家貲，雖辯析至明，又有何益！

（二十）現代因明大師和「粗色輪迴說」

雖然有一二聰明特達之士，然總不能突然躍出這種根深蒂固的古老方法的塑型之外，即如前云之喜饒嘉措者，他縱然明曉得現代地理常識的地球是圓的，但如對他講海邊望遠檣，和螞蟻繞柑橘的比喻時，他總是「若海邊遠望，先見桅頂後見船身，則地平為曲線遍或不遍？」或「若人於地上，永不改向直走必返原地點，則地為球體遍或不遍？」上考慮。

在這種塑型下造就出來的學者，對於任何複雜的問題，都用強納於一個簡單的論式，或立一個正因來獲得解決的辦法去應付。這種治學、處事、做人，甚至對付生活的辦法，種成了很深的習氣，對於現代邏輯著重歸納、實證、覆驗等步步探索試驗的精確思維方法，是否耐心接受，可能還隔著相當的距離，亦須相當長久的時日來予以訓練。

本世紀的二十年代，青海出了一個格塘羅桑，根據提婆《四百論》中一句什麼話（待查）成立「粗色具有輪迴說」，雖然沒有完整細密的理論建樹，但這對於佛教基本哲理上，等於放了一個驚天動地的革命禮砲。當時起而與之論議的人，喜饒嘉措是極有成績的一個，兩人函辯往復，積累數百紙，後來喜饒彙輯整理成集，在拉薩刊版印行，在衛護佛教的立場上，持論固然處處有根據，但讀後總有霸氣洋溢，「對紮」習氣之深無可挽救之感。

最有意思一段是原論立：「瓶等有法，有苦受，有漏法故」，這論式所持前提原為佛理四大法印之一的「有漏皆苦」（另三者是：萬法無我、所作無常、滅苦解脫）。喜饒在破斥時，著力在原舉的一個「苦」字（sdug-bsngal）上，藏文中「苦」字也可寫作「sdug-bsngal-ba」，後者多了一個ba（我聲的字尾），前者是名詞，而後者是形容詞，也可作名詞。西藏典籍中的「有漏皆苦」的「苦」字，常是後者，但亦不是絕對不用前者。喜饒抓住這點，祇承認「瓶等有苦的」，而不承認「瓶等有苦」。然而我們想想「瓶等有苦的」，又究竟具了一個什麼概念呢？它和「瓶等有苦」又究竟差異幾何？這也無非是西藏辯論家玩弄文字技巧的另一種「對紮」習氣而已！

最有趣的還是當年抗戰期間，喜饒在重慶訂正「三民主義提要」的

藏文譯本時，將民生主義中批判馬克斯的一段，完全改為套用因明的形式（並將全篇目錄也套成科判形式，附裝在正文裡面），這或許是為了宣傳有效，非採用這種體裁即不易打進藏族人士的頭腦裡面去麼？

（二十一）有習氣無活力，將重蹈覆轍嗎？

格塘羅桑的所見，雖不一定站得住，但其大膽而新奇的知識衝動，對於沈滯幾百年向未開闢新的知識領域的西藏佛教界來說，毋寧是可喜的。在三十年代中曾激起一陣不小的浪花，終因整個西藏佛學缺少活力素，無繼續響應者，到四十年代時，漸漸歸於消寂無聞，但總不失為佛教移植西藏千餘年來。運用量論技巧的最富新鮮生命的一次，也是最後一次值得紀念的一場不小的有價值的辯論！

其後我們眼見西藏的佛教就真正地開始衰微下去。原來十三世達賴吐丹嘉措圓寂於 1933 年冬，未四年而中國的全民族抗日戰爭起，這對於西藏佛教最大的直接影響有三：

一、有強大能力的政教合一的領導人物沒有了，政務漸就窳敗，寺院管理一蹶不振。

二、近五十年來，三大寺講學，主要靠蒙古籍的學者，布里亞特和外蒙固早被迫於外寇之侵害以俱去，但還未斷絕內蒙僧德的來源。到了抗戰期間，國土淪陷太多，交通阻絕，蒙僧入藏求法者，日漸稀少。人的來源都發生問題，學術從何得振？

三、西藏佛教，不但人要靠蒙古供應，即錢財亦要靠蒙古。戰爭起了，富人都打窮了，即有錢亦阻於交通，無法遠來佈施，檀護斷絕。即原在寺留居學法者，亦因供給無著，各自謀活，散居城鎮，亦不能安心學法，因緣劫數，如此焉得而不日就衰微？於是廿年之間，耆碩凋零示寂，菁英不繼，拖過了四十年代，到了五十年代開始，在民國四十一年，1951 年冬，西方佛國的教法，重又慘遭到八個世紀前猶未移植入藏時，在其故土印度所受到的同一厄運！

（二十二）結論：再回頭看看我們漢土的量論

最後，容重又回述我們漢土的量論。自唐玄奘大師譯出理門，入正

後，懸寂千四百餘年，在這世紀的三十年代初曾聞南京支那內學院呂秋逸先生重譯陳那《集量論》，惜未得見。四十年代初，一位在藏學法所有漢僧中成績最好的法師，繒雲山漢藏教理院院長法尊法師，曾譯出宗喀巴的《大菩提道次第》、《辨了不了義妙言心要論》、開翥的《續部通顯論》、慈氏《現觀莊嚴論》、月稱《入中觀論》，以及根頓翥巴的《量明莊嚴論》。這最後一種可算我所知道的自唐以後唯一的漢譯有關量論的著作，亦可說是除《理門》、《入正》等而外的第五或第六個漢譯因明論籍，實可上繼一千四百餘年前玄奘大師之盛業矣！

附註（暫略）

參考資料

- (1) Surendranath Dasgupta, A History of India Philosophy, V.1, Cambridge University Press, 1932.
- (2) S. Radhakrishnan, India Philosophy, V. 2, London, 1941.
- (3) 明嚴（Vidyabhusana）的《印度邏輯學》（Indian Logic）。
- (4) 呂澄，西藏佛學原論，商務印書，1933。

介紹因明辯經一例

說明：今將本文歐陽喇嘛所舉的辯經實例，改為白話一些，並標明攻守如下。此一例子涉及藏文的語詞用法，由藏文才易理解。

攻方：白色，應是常或無常二者任一，因為是有故。

守方：同意。

攻方：白色，應是常嗎？

守方：為什麼？

攻方：白色，應是無常嗎？

守方：同意。

攻方：白色，應是無常的白色嗎？

守方：同意。

說明：攻方採用「或是或非」的「對紮」技巧，在「白色」上裝上一頂「是無常」的帽子來問，這是佔主動的便宜處。

攻方：白色，應是無常的根本色嗎？

守方：同意。

攻方：白色，應是無常的外色嗎？

守方：同意。

攻方：白色，應是無常的色嗎？

守方：同意。

攻方：白色，應是無常的實事（實體）嗎？

守方：同意。

攻方：應有「無常是」的實事，因為白色是無常的實事故。

守方：同意。

說明：攻方在這岔兒上已達到引誘對方陷入陣地的目的，於是開始轉變問法，改向相反方向。

攻方：應沒有「無常是」的實事嗎？

守方：為什麼？

※攻方：無常，應沒有「它是」的實事，因為*「它是」為常故。

*守方：因不成。

說明：「它」字是代表空位的公式語符，在這岔兒上填入「無常」。

攻方：無常，應「它是」為常，因為它有故。

守方：不遍。

攻方：〔無常，應若它有則「它是」為常〕應有遍，因為補特伽羅無我故。

守方：同意。

說明：若「它」是「有」，則必須承認「它是」為常，在「對紮」辯式中，是絕對的，毋須另出理由來證明，故曰：補特伽羅無我。

攻方：羞！無常，應「它是」為常，因為是有故。周遍已許！

守方：同意。

說明：攻方步步回逼，一定要逼到最初源頭。

攻方：羞！無常，應沒有「它是」的實事，因為「它是」為常故。因已許！

守方：同意。

攻方：羞！白色，應非無常的實事，因為沒有「它是」的實事故。因已許！

守方：同意。

攻方：羞！白色，應非無常的色，因為白色非無常的實事故。因已許！

守方：同意。

攻方：羞！白色，應非無常的外色，因為白色非無常的色故。因已許！

守方：同意。

攻方：羞！白色，應非無常的根本色，因為白色非無常的外色故。因已許！

守方：同意。

攻方：羞！白色，應非白色，因為白色非無常的白色故。因已許！

守方：同意。

攻方：羞！白色，應若非無則定為常，因為白色非白色，若有亦非無常的白色故。因已許！

守方：同意。

攻方：羞！白色，應不是常或無常二者任一，因為白色若非無則定為常故。因已許！

守方：同意。

攻方：羞！根本宗義羞！（完結）

前面守方要如下*回答才不落敗：

※攻方：無常，應沒有「它是」的實事，因為*「它是」為常故。

*守方：不遍。

說明：攻方原預備用「它有」作為「它是為常」的理由，現在守方回答不遍，就不能用上，守方遂不著道兒。接著，攻方要找出理由去成立周遍：

攻方：〔若「它是」為常，則沒有「它是」的實體〕應有遍，因為…故。

《因類學略明·妙解金鬘美疏》

第一講：因明論式

歐陽無畏喇嘛開示

說明：

此是歐陽無畏喇嘛（1913~1991）的因明學課堂開示（於1987年9月12日講完），教材是藏文的《因類學略明·妙解金鬘美疏》。當時聽講者，有大學的文史科教授、理科教授、大學研究生和社會人士等，所以喇嘛講解時常用文理相關的不同例子作說明。今由施湘雯小姐依據錄音整理，再由林崇安教授配合藏文教材和開示逐一校正，並儘量使例子能為大家所易懂。此《因類學略明·妙解金鬘美疏》藏文原稿是1948年由一位西寧老喇嘛送給歐陽喇嘛作紀念，為喇嘛來台（1952）所攜之唯一藏文因明書稿。《因類學略明·妙解金鬘美疏》的作者是嘉木樣協巴大師（1648~1722）。

- （1）因明，這個「因」字就是「理由」，任何一個事都有理由，這個理由藏文叫做 rtags-rigs，你用符號言詞正確地表達出來，稱作 rigs-pa-yang-dag（正理），我們又叫它 rtags-yang-dag（正因）。這個 rtags（因）字，本來的意思，當做「符號」講、當做「記號」講。rtags-yang-dag（正因）是說這個記號所代表的是正確的。現在我們用慣了，把 rtags-yang-dag 就叫做正因，這 rtags 字就翻成「因」了，實際上 rtags 這個字原來的梵文是 linga，好像沒有「因」的意義。linga 就是記號、符號的意思，這個字相當於英文文法裡陰性、陽性的 gender（性），梵文這個 linga 本來的意思，就當「性」講。
- （2）現在在這地方，rtags-yang-dag（正因）代表正確的因的意思，這個 rtags-yang-dag 又叫做 rigs-pa-yang-dag（正理）。現在我們講因明學，因明學中的 rtags-yang-dag 或者 rigs-pa-yang-dag 正式的學術的術名，又叫作 gtan-tshig-yang-dag，gtan-tshig 這二個字翻成「堅定句」：堅固的一句話，這句話站得住腳，不被推翻。我們的漢文把 gtan-tshig-yang-dag，rtags-yang-dag 或 rigs-pa-yang-dag，都翻作「正因」。

- (3) 這個因，嚴格講起來，在方法上是用「模式」來表達，模式的藏文叫做 sbyor-ba，法尊把它翻成「論式」，這個字本來的含義是當「組合」講，是把東西組合在一起，好像英文的 composition 的意思，它有三個部份的組合，第一個部份是有法，第二部份叫所立法，第三部份就是因。
- (4) 第一個部份是「有法」，這個「法」字，是我們討論的「論題」，「有法」是「有這麼一個論題」的意思。在論式裡的這個「有法」、這個「論題」是敵我雙方在這個題目之下有諍議，一定要有諍議，才成為論題。如果雙方沒有諍議，大家都同意了，這就不成為「論題」。這個論題，我們叫作「有法」。
- (5) 第二部份叫作「所立法」。「所立」這一因明術語又叫作「宗」。這個所立是敵我雙方諍論出的一個「結論」，諍論一定要諍論出一個結論，如果諍論不出一個結論的話，那你搞了半天，就是白諍一場。這個結論就是邏輯上的 conclusion(結論)，在因明上這個叫「所立」，所立的藏文叫 sgrub-bya。第二部份叫做所立法，藏文叫 sgrub-bya' i-chos，是我們討論的這個論題之下，所討論的究竟是個什麼屬性：這個「有法」它應該是屬於哪一個的屬性，這個屬性叫做「所立法」。第一部份和第二部份結合在一起，這個在藏文上叫 tshogs-don（聚合義），composed thing，是合在一起東西，是「有法」和「所立法」的一個合併體。
- (6) 這個論式的第三部份，我們叫 rtags，就是「因」。因明學，就是把這三個部份：有法、所立法、因，把這三種個別、個別的分別來加以探討，探討它各別的性質，以及其間相互的關係。因明學，主要的這個力量，都用到這一方面。「因」要是正確的話，我們才可以得出正確的「所立」或「宗」。如果「因」不正確，那麼，得不到結論，或者所得的結論不正確：「宗」不正確。模式是有三個部份：有法、所立法和因，可是最重要的寄託，完全在「因」這部份上面。所以整個佛教的方法之學，甚至印度整個傳統的邏輯，在佛教家的眼光看起來就是「因明」之學。
- (7) 因明學就是理論之學，除了佛教注重這個因明之學之外，外道裡頭也有一派叫做理論派，這個理論派可能是勝論派的另外一支。理論派專門鼓吹這個方法之學，在印度哲學中是有這麼一派。我們佛

教的這個因明，和理論派還是有不一樣的地方。假使我們扯到題外，拿因明學的研究做底子，將來我們也可以擴充自己，研究這個理論派的哲學，現在我們不談理論派，還是回到我們自己的範圍裡頭來。

- (8) 既然這個模式是三部份，那我們把這三個部份，個別個別來研討，重點是擺在第三部份「因」這個上面，所以我們研究「因明學」。
- (9) 在因明學，我們講這個「因」，什麼叫因呢？邏輯最重要的是，把每一個術語下定義。因明學上，不叫「下定義」，而是要規定它的義相。通俗的講，義相就是每一個術語的意義。講因明，先講因，明是 science，明是一種「學科」的意思。因明就是講道理、講理論的一種「學科」。在這個範圍裡，我們先講因，因是什麼？不管你拿什麼東西，把它列作因，就算是「因」。這麼一來，我們高興怎麼列，就怎麼列。

我們來列個模式：

「瓶子（有法），應是無常，因為是兔角故。」

在這個論式中，瓶子是有法，無常是所立法，兔角是因。把兔角列在「因」上，這個「兔角」就是「因」。這是基本觀念，很要緊很要緊。現在並不是講「正確的因」，這個因合理不合理，正確不正確，是第二步的事情。現在這個論式裡頭，把「兔角」，擺在這個論式的三個部份裡頭的「因」上，所以「兔角」是因。由此可知，凡是無我，都是因。有和無，都是無我。

- (10) 為什麼無我？如果承認有我，還成個佛教徒嗎？這個問題嚴重了，那從釋迦牟尼佛，一開始到現在，這幾千年講的佛理，整個就完蛋了。印度外道承認有我，甚至像回教徒、基督教徒都承認有我。這個無我是怎麼來的？它是根據很多理論建立的。
- (11) 在這個課題上，西藏小孩進寺院，七歲出家當沙彌，就教他唸藏文拼音，然後教他背經，每天早課晚課，背誦皈依文、心經、獅面母誦、白傘蓋、金剛經、救度母經等，都是在七八歲出家就開始認知、背誦，訓練小沙彌們打掃，每天早上怎麼燒香、換洗供杯、怎麼供佛、怎麼整理房間、怎麼做人處事，一點點學，大概到了十二歲、十三歲，看看他的智慧開不開，開了以後，就開始學因明入門。一開頭，就告訴他：在世間，凡是有的東西，我們把它叫作「存在」。

凡是存在的，都有理由能夠成立。凡是有理由能夠成立的，通通都是有。如果沒有理由，不能成立的，就是沒有，就不能叫存在。所以，兔角不是存在，它沒有理由，不能成立。這樣一來，我們就知道，有、無是互相對待，在有、無的上面應還有個「絕對」的東西，這個東西我們叫什麼？本來，講到一切的「有」，就到了頂點，但是在思想上搞形而上的人，認為在有、無的上面應還有個東西，這東西叫什麼？這個東西叫作「絕對」。我們佛教把這東西叫作「無我」。

- (12) 我記得小時候唸《綱鑑易知錄》，一開頭是：「無極生太極，太極生二儀，二儀生四象，四象生萬物化生，於是盤古首出於世…。」這是頭一段，把這句話死死記住，根本就不懂得什麼叫無極生太極。佛教思想一傳到中國的時候，中國人就用這一套來解釋佛教的理論，這叫做「本無哲學」，用道家的本無哲學來解釋佛教的思想。老實講，「本無」兩個字，還不能就代表無極。在中國「太極」的意義，已經是「絕對」了；在這個太極上還有個「無極」。老子也是無生有的，從無這個地方來。
- (13) 我們現在把有無問題先解決，我們了解：如果能把「無」當做客體，但是沒有這個客體，你從這地方著手研究，無從著手起。科學對這個是沒辦法的，科學是一定要由「有」才能開始，才能著手的。有無的問題解決了，我們就知道「無」是思想家在形而上的思惟裡頭，一定要提出來，做為一個項目，雖然本身沒有，但有「安立義」：至少有「口頭上的無」，至少有這麼一句話。
- (14) 論式前面的「有法」和「所立法」所聚合的意義，得出的一個「結論」，如果拿「無我」做為理由（因）的話，那麼就沒有考慮的餘地了。或者說，這是敵我雙方不必討論的一種問題。
- (15) 我們從「因」再問，什麼是正確的因？什麼叫不正確的因？正確的因，我們叫正因，也叫做正理，也叫正堅定句。不正確的因我們叫似因，相似的因。似因、似理、似堅定句，都是不正確的因。似因只能夠舉例，把這個模式、論式整個列出來，似因只能這樣來建立。
- 如果離開了這個模式、論式，只有孤單單的一個「似因」，此時這個「似因」可以說沒有義相。什麼道理？

似因有法，無故。此種情況，根本就沒有似因。

- (16) 反過來講，世間上凡是有的，它應該都是正因。凡是存在，都是正因。為什麼呢？因為每一個「有」，它都可以成為一個正確的論式的因。不正確的論式，有不正確論式的因，那是似因，此時的似因是有，但是要連到模式來講，離開了模式，就沒辦法使人了解。正因有它的義相。正因的義相是什麼？正因的義相，是三條理則：第一條理則、第二條理則、第三條理則。這很要緊。正因是第一條理則宗法、是第二條理則隨遍、是第三條理則倒遍（或返遍）。有三個「是」，這裡頭的三個「是」，一定要成立。
- (17) 第一，這三條理則要一個一個的給它定義、給它義相。什麼是宗法？下面要有定義。什麼是隨遍？下面一定要有它的定義。什麼倒遍？下面一定要有它的定義。這樣一條一條來分析。
第二、正因有幾種？正因有三種，第一種是果正因，第二種是自性正因，第三種是不覓正因（不可得正因）。每一個因，都有它的正確的論式。
- (18) 在這個「因」上，還進一步成立三條理則的正確，要成立每一條理則的正確。我們怎麼樣檢查這三條理則是不是正確？有檢察的量：有決定「宗法」的正量，有決定「隨遍」的正量，有決定「倒遍」的正量。這是研究因這部份的重要方法，也是重要的論據。然後，我們在這個因的分類裡，每一類又細分為多少類：果正因又細分多少，自性正因又細分多少，不覓正因又細分多少。在每一個論式裡，又有種種的原則與例外的討論。這是關於因的這部份。
- (19) 現在回到第二部份所立法。這所立法就是我們要成立的那個屬性，要了解有法的這個屬性。我們不要的東西，所排斥的這方面，我們叫所遮法。所立法與所遮法，這二個是絕對矛盾，絕對相反的東西。在我們的知識上、認知上，你對這個所立法誠懇的肯定、接受，那對這個所遮法一定要完全把它排除出去。這個在藏文裡叫做直接的違背，我們老的翻譯叫做「相違」。比方說，我們的認識肯定了無常，此時在我們對無常認知的這個領域內，是絕對沒有常。所有的常，絕對都被這個認知排除掉。這個常與無常的認知，完全是用精神活動或心理活動來了解，我們認知了這個，絕對不能認知相反的對面。

(20) 這樣我們就可以進一步，在我們這個認知上，正確的判斷、正確的接受之後，用這個正確的知識，來做為我們修道的基礎。我們了解、接受了一切法、世間一切萬有，不是由它自性所造成的。在我們這個認知領域裡，一定排除掉，認為世間一切萬有，都是由它的自性所成的。世間一切萬有自性所成，與世間一切萬有自性所不成，這二個是絕對矛盾的二個概念，你接受了這個，就不會接受那個。

所以，在因明學上，我們在學方法的時候，我們了解所立法與所遮法，是絕對互相排除的東西。這個方法建立我們對正確真理的接受，幫助我們接受佛教的哲學真理，使得我們接受一切法，皆非自性所成的這個認知，就能夠排除一切法都由自性所成的這個觀念。這個我們在講般若、講中觀的時候已經講過：我們「所緣的東西雖然是一個，而執取的心態相違的分別心」，我們所緣的境是一，但是對這個對象所了解的是二個絕對相反的，只能接受一個。

如果照入中論的講法，人的一切煩惱都是由我執來的，一切煩惱都是諦執、實執來的。要排除一切諦執、排除一切實執，就是靠我們對這個因明方法：「接受這個法，排除那個煩惱」。所以因明學是排除煩惱的基本的手段就在這個地方，從我們認知上的心理、心態，對這個客體的接受態度，應該接受所立法，排除所遮法。

(21) 這樣講起來，因明學所研究的對象、所討論的對象固然是客體，但是我們處理客體的時候，要拿我們內裡的心態來接受它。

如果你離開了這個心態、離開這個「有境」，以純粹的「境」或客體來研究，像邏輯學的研究一樣：

大前題：凡是所作，通通是無常。

小前題：聲音是所作。

最後的結論：所以，聲音是無常。

客體出來了，我們研究很多複雜高深的物理、化學，天文地理都可以邏輯方法得出結論，這個結論，進入到我們認知的領域裡，它還是客體的存在，我們在自然科學，研究得再高深，還是在這個客體上頭下功夫。

因明的態度是不同的，完全在認知上面、在心上頭，對客體是怎麼樣的一個結論，我們拿這個結論過來，變成我們的認識，我們內心

在這個認識上，再三再四的去研究它，雖然第一步的認知是靠邏輯、靠推論、靠理智，而當我們認識以後，在我們內心裡頭還要一再的去認知它，再再的思考，擴大範圍，廣度的思考，再鑽進去深度的思考，從深、從廣，一再的用功思考這個問題。到最後，因為習慣成了自然，最後這個理智的認知會變成直覺。別人對這個問題，費好多的精神，要推算、要演算、要找好多的參考書、要找好多人打聽求証，但是對這個有功夫的人，這個問題一到，他的內心依直覺就能抓準看穿，用一種很完美的直覺，一下子就看穿。佛教用的是這個方法。所以，重點是擺在內心，內心的認知擴大、加深，把這個認知變成直覺，這是修道人的功夫所在。

(22) 昨天的聯合報發表一個陳省身（大數學家）的看法：「科學要靠直覺，直覺要靠工夫」，他這二句話很簡單，可是我們講佛經的人就費勁了，要使一個人從善根修起一直到了解空性、了解一切法的本體，從佛陀起二千五百多年，經過多少的大德高僧，著論、善說這個道理，還不能用一二句話講明白。陳省身的這二句話，雖然沒有像我們用因明、用般若、用中觀的術語，來分析這二句話的真正意思，我們用我們的方法得到的結論是，要運用推理、比量，把這個比量所得的知識變成現量、變成瑜伽現量、變成直覺。這個陳省身是拿他所攻的那一行的術語來講這二句話。可是這二句話，是不是一般人聽了都能夠恍然開悟，都是問題。至少「功夫」二個字怎麼講，他還沒有加以注解，這些學數學的學生，對什麼叫功夫？搞了一腦袋的一頭霧水：是不是要練太極拳呀？

(23) 最早期的因明學被視為是一種思想方法之學。到了法稱菩薩著作釋量論的時候，把整個因明學的這個架構，跟佛教論典所主張的，套在一起、捏在一起，認為因明學是修道的必修之學。到了第一世達賴喇嘛更走極端，認為因明根本就是內明的一部份；外道的因明不是因明，因為外道所講的因，根本不是正因。外道沒有正因，哪來的因明學？這是佛教徒的觀點。

以上，我們講到所立法，一定要同時注意到所遮法。所立法與所遮法，這二個是絕對矛盾的東西。

(24) 接著，我們講「有法」。探討有法時，藏文是「欲知•有法•無病」，是想要知道的一個沒有毛病的有法。在因明討論過程，有法或論題

構成論式的一部份，把論題拿出來，這一部份不能被指責出瑕疵來，稱為「無病」(無病＝無過失)，比方說：「聲，無常，所作故。」聲是這個論式的「有法」。這個有法：聲是不是無常？這一定要有一個爭辯的敵方，我是立這個論式的人，我是主張「聲無常」的人，而對面這個人對「聲是不是無常」，他還有疑問。要緊的是他要有疑問。整個論式剛擺出來，在雙方認知上，還不能算是一個正確的論式，一定要「進入到適當的時機」才算。當這個對方還是一邊倒地認為「聲，是常」，這時他還沒有進入適當的時機。當他一邊倒地認為「聲，是常」的這個認知搖動之後：究竟「聲是常？還是無常？」在這猶疑之間：或者常的成份多一點，無常的成份少一點；或者無常的成份多一點，常的成份少一點；或者二方面都相等。一定要敵方對這個有法，是否「所立法」或者是否「所遮法」，處在疑似之間，這個時候這個論式對他是正確的論式，因為發生作用了。不發生作用，這個還不能算是正確的論式。進入適當的這個時候，我們把這個敵方叫做「正敵論者」，這是個正確的敵人。如同二個將軍打仗的時候，說：「他是一個很可敬佩的敵人」。要旗鼓相當，才叫「正敵論者」。有「正敵論者」的時候，就是敵方想要知道：「聲是否無常」，此時敵人的條件具足，這個有法、這個論題，沒有瑕疵可言，叫做「無病」、「無過失」，叫做「欲知有法無病」。所以，「欲知有法無病」的條件是一定要有「正敵論者」，一定要有一個可敬的敵人。這是因明學論式中的「有法」這一部份的處理方式。

(26) 所以，因明學處理論式的三個部份的方式，是先個別、個別的處理，跟邏輯不一樣，這是第一點。

第二點，因明學對有法、所立法、因這三方的處理，完全是憑認知來處理。這跟邏輯把大陳題、小陳題，結論當做是客體來處理，態度完全不一樣。

第三、這三部份，既然都以認知來處理，這三個部份的義相或者下定義的時候，都是用描述這個心態來下定義。什麼是因的義相或定義？列作因，就是因。列作，就是主動的列出來，所以，這個「列」字，是自動的隨你怎麼列。這樣一來「兔角」可以列作因。所以，「凡是無我，遍是因」，這是絕對的，不管你怎麼列，只要你列作

因就是因。就像代數，代數列一個方程式，列到後面一邊一定是等於一個零，為什麼一定要列作零，不然的話，你沒辦法運算，這是數學的方法。

(27) 因明的方法，開頭只有一句很簡單的「列作因」，就是因。

接著，正因的義相（或定義）是「三條理則」：宗法、隨遍、倒遍。三條理則中的「宗法」的義相是什麼？

A 宗法，是「立這個論式，於欲知有法無病，唯在這個列法同一邊才有的這個量決定」。量決定是能用我們的正確知識決定。

B 隨遍的定義也是一樣：「立這個論式，唯於同品，唯在這個列法同一邊為有的這個量決定」，我們叫隨遍。只有同一邊的東西才有的這個量決定，是隨遍。如果聲是無常的話，這時把這聲立在無常這一邊，這叫同一邊。於所立法同一邊的這個量決定，是隨遍。

C 「立這個論式，唯於異品，唯在這個列法同一邊為無的這個量決定」，我們叫倒遍。凡是在所遮法的這一邊通通是沒有的這個量決定，是倒遍。（倒遍，又翻譯作返遍）

以上這些定義，通通用量來決定，所以，在因明學上，通通在認知上來決定它的定義。我們這樣才能夠把客體上得來的知識、判斷，回歸內裡，在內裡繼續進修，把這個理智的判斷，變成直覺的領受，這樣才能修道。

(28) 大體說來，一個論式分成三部份，基本的概念都在這裡。但是要特別注意三個部份中，每一個部份跟其他兩個部份的相對的關係，這個相對的關係、關連，在因明術語上，法尊翻做「繫屬」，呂澂好像翻做「緣」。你要是只拿漢文本子來講因明，一定會把腦筋弄亂，搞不清楚，所以我們現在拿藏文本子來講，就方便得多了。研究這三個部份中，每一個部份與其餘二個部份的關係，這也是因明學所研究的。

(29) 進一步講，把因明學學好了，我們對中觀學也好、般若學也好、俱舍論也好，拿這個因明學做為一個手段、做為一個方法，來分析大小乘的思想、大小乘的論典，就有很多的方便，可以找出這些大乘經論裡頭，所以然之故，知道為什麼要這樣講。不然的話，有的人沒學因明，只是裝了一肚子的佛法名詞，見了一些外行人就唬：「要發心哪！要發心哪！」，自己卻對「發心」的定義都不清楚。

我們學佛是培養慈悲心，但是是非要清楚。研究佛典，一定要明辨是非。為了明辨是非，所以我們講這 rtags-rigs（因理論、因類學）。

(30) 西藏的小沙彌，聰明的大概在十一、二歲時，就可以開始學佛理了，笨一點的到十五、六歲開始學。開始學的是「集課」，學了四年。所用的教課書有初級集課、中級集課、高級集課。第一和第二年級，學「初級集課」。第一年級是「顏色下」，第二年級是「顏色上」。學起來很簡單，就好像我們以前的小學生課本，開始是「大狗叫、小狗也叫」等等。

(31) 西藏的這種教材是依據《阿毗達摩俱舍論》、《集論》、《瑜伽師地論》來編的，一開頭講五蘊，先講五蘊的色蘊，色蘊開頭講內色、外色，此中先講外色，外色有色、聲、香、味、觸，此中再講色有幾種、聲有幾種、香有幾種等，色裡頭有顏色和形狀，顏色分青、黃、赤、白四種等等。先訓練小孩子了解基本的分類。

(32) 接著讓小孩子了解：人用感官去感覺，用眼睛、耳朵、鼻子，了解種種感受的不同，由這感覺進到裡頭的精神界，怎麼認知，怎麼分析心，心有多少種，哪種心是用得著的心，哪種心是用不著的心，哪種心是可以修練的。這樣一步步的引導。

小孩一開始學的非常簡單，例如：

問：「凡是顏色，遍是青黃赤白四種顏色之一嗎？」

如果答：「同意」。你承認這個有周遍的話，馬上就：

問：「綠色，應是青黃赤白四種顏色之一嗎？」綠色是這四種裡頭的哪一種呢？

接著，對小孩子教導：這不能叫做有周遍，而是叫做「不遍」。

這樣一點點的訓練。

(33) 如此，採用因明的原理和論式，編成教科書來訓練年幼的出家人，引導他們來讀經論，慢慢一步步加深。到了第三年級，學「中級集課」。第四年級學「高級集課」。

到了五年級，學這個因類學、因理論。假使十二歲開始學初級，十六歲就學這個「因類學」。如果晚一點的話，就要到十七、八歲的時候學。接著第二年學 blo-rig（覺知論、心類學），這是根據經論所講的心的這一部份，學習心王、心所、量、非量、分別心、無分別心等各種各樣不同的心態。每一個心態，都有它的定義。這樣，一

樣樣的學，學一年，這是六年級。七年級才學《現觀莊嚴論》的大綱，叫作《七十義》，這個法尊有翻譯。學《七十義》的時候，早晚二場學七十義，中午一場學《宗義寶鬘》，這個《宗義寶鬘》我們已講解過了。

- (34) 在西藏本地出身的人進去寺院，從「顏色下」、「顏色上」開始學起，像我們這些從外地來到西藏的，他們西藏人認為，你們外面來的這些學生們，在自己的家鄉，如蒙古、西康、青海都有大廟，大廟都有學院，已經在各自家鄉的學院學過一道，已經成年了，所以這些青康、蒙古地方的人進三大寺，就從七年級開始讀起。拿我過去的經驗，民國二十三年，我一到西藏就進七年級，跑到那個道場，暈頭轉向，東南西北都搞不清楚，找自己那一班同學坐的地方都找不到，還好西藏人心地非常善良，把我領了去坐下，還告訴班長：「好好的招呼這漢地來的。」

這個道場每年的學期終了是在十月，十一月是第二年的開頭。民國二十三年十月我進果芒札倉（多門學院），學七年級的《七十義》；下個月，十二月就是八年級了，開始學《現觀莊嚴論》，依次是「論下」、「論上」、「第一」、「般若章」，共四年；再上面二年是學中觀，有兩級：「中觀下」、「中觀上」。再上一年是《俱舍論》，再一年就是《戒律》。在學俱舍和戒律時，中午正式學習《釋量論》。

- (35) 我們前面九週拿《釋量論》來做課本，那就是十四年級的課本。現在退下來，學這個「因理論」，這就是五年級的課本。我們現在這個學程所講的內容和《釋量論》並沒有什麼不同，不過《釋量論》主要用分析的方法多，建立因明的理論方面多，現在這個「因理論」所訓練的完全是技巧，這個技巧要熟，要能張口就來辯論。

《因類學略明・妙解金鬘美疏》

第二講：因的定義

○解說分三：(A1) 解說因的定義、(A2) 解說因的分類、(A3) 解說因喻宗三者的德失。

敬禮上師與怙主妙音！

敬禮師父與文殊菩薩，這是著作時的禮敬。

此中，於此解說抉擇諸法之因理。

現在我們著論、造論，在造這個論上頭，於此對一切法用因理來抉擇、來討論。用因理討論什麼東西？我們講解這個正因的理論、這個講道理的理、講道理的學問。因理就是堅定句的理論。

《量理門》說：「堅定句者，三理則也。云何三理則？宗法性、及於同品性定有、於異品性定無性也。」

此處講道理的學問，開始所引用的論典，藏文叫做《量理門》，是《量入正理門論》的簡稱，唐玄奘法師有梵文的漢譯本，叫做《因明入正理論》（註：作者是陳那菩薩的弟子商羯羅主，西藏誤為陳那菩薩所作）。另外有一部陳那菩薩的論，叫做《正理門論》，這部論玄奘法師也翻了。

《因明入正理論》是進入《正理門論》的前修，是個入門的東西。西藏沒有翻出《正理門論》，所以，《量入正理門論》雖省稱為《量理門》，在西藏不會誤解，我們則容易誤解為《正理門論》，這個要注意。

此處《量理門》說：「堅定句者，三理則也。」「堅固句」，就是因，前面已講過了，但是此處是「三條理則」，所以，此處的「因」是指「正因」。我們分析這個句子：「因者，三條理則也」，這句話玄奘法師翻的是「因有三相」，這個「有」字下得不對。藏文裡頭，這一句完全沒有「有」字。藏文這一句的意思是，「什麼叫做因？因就是三條理則」。所

以說，正因者，三相也。玄奘法師與法稱菩薩的時代，前後相差不多，但是玄奘對法稱的東西，大概是沒看到或來不及看，玄奘可能早一點。後來的義淨法師，到印度留學，他在《南海寄歸內法傳》就有提到法稱。陳那時代，把因明初步的奠立基礎；法稱時代做了更進一步的、更深一步的研究，是有這個差別。

《量理門》跟著說：「云何三理則？宗法性、及於同品性定有、於異品性定無性也。」這三條理則究竟是什麼東西呢？

第一「宗法性」：宗法。第二「及於同品性定有」：唯有在同品上，就是說 on the same side only，這裡有個藏文「nyid」字，譯作「性」，當 only 講，這個字很要緊，它限定在同品的這一邊一定有，這個就是隨遍。第三「於異品性定無性也」：在異品上，不同的這邊 on the other side only，所有的一切都是沒有 nothing only，這是倒遍。（倒遍，又翻譯作返遍）以上陳那菩薩（和商羯羅主）這三句話，是籠統的奠立這麼個概念，玄奘法師就翻成：「遍是宗法性，同品定有性，異品遍無性」。

陳那對這個「隨遍」「倒遍」的正名，沒有正式的提出來，沒有冠冕堂皇的提出來。同時，就拿這個定義來講，假使我們列一個論式：

「凡是同品定有性，都是隨遍嗎？」這還是靠不住的。關於這個的駁斥，嘉木樣協巴的《探究》，駁得很厲害，整個的駁翻了。今天我們談不到那麼遠，只好談到這個地方。

這個課本引用《量理門》，是說：我這個課本講「三理則」的時候，並不是我的杜撰，是根據陳那菩薩的基本概念來的。

解釋其意義時，《釋量論》說：「宗法彼分遍，堅定句…」

解釋「三理則」意義時，《釋量論》說：「宗法、彼分遍，堅定句」，這個句子根本就是正因的定義。關於這個定義，《釋量論》的解釋如下，正因，它就是「宗法」，「彼分」是指它的特徵，「遍」就是它的週延性、含蓋性、它的遍。宗法與遍這三個東西組合起來，就是「堅定句」，這個東西我們叫正因，正因就是三理則，《釋量論》這麼解釋。

《量決定論》說：「所比及於彼同有、於無定無。」

《量決定論》裡，也解釋這個東西，「所比」就是所要推理的，「及於彼同有」就是跟所要推理的，跟所比相同者，一定要有，這個是隨遍的定義。「於無定無」這句話這麼講：跟所立的這個東西如果沒有的話，它就沒有，「定」指「量決定」，這是正量的認知，這句話是「倒遍」的定義。（倒遍，又翻譯作返遍）

《理滴論》說：「三理則之因者，於所比有性，及定於同品性有性、於異品性無性。」

法稱菩薩關於因明方面的著作了七個論，三個大的，四個小的。三個大的，一個《釋量論》，一個《量決定論》，再一個就是《理滴論》。

《理滴論》說：唯有三條理則的這個因：

- 1「於所比有性」：唯有在所比的這個「有法」上才有，這是「宗法」的定義。
- 2「及定於同品性有性」：唯有在同一邊的才有，這是「隨遍」的定義。
- 3「於異品性無性」：跟異品的這一邊沒有，這個量決定，這是「倒遍」的定義。

注意在這個地方，因明論式所立的「宗」、「宗法」的「宗」、同品的「品」、異品的「品」，這幾個「宗」和「品」字，在藏文都是同一個「phyogs」字，這個字的本來意思是「方向」的意思，這個地方把這個字拿過來用做因明學的術語，我們現在也沒辦法改，也不能改為用「方」。我們以前曾講過，這個「phyogs」字，有假言的「宗」、有實際的「宗」：「宗法」的「宗」是假言的「宗」；同品的「品」、異品的「品」也是假言的「宗」。這個地方要搞得清清楚楚才行。

於此（解說堅定句）分三：（A1）解說因的定義、（A2）解說（因的）分類、（A3）解說因喻宗三者的德失。

現在判作三科：第一、講因的定義；第二、講因的分類；第三、分析因、喻、宗三者立成式子的功德作用和過失。

（A1）、因的定義

「因」的定義，是列作因（設立為因）。

列作因就是因，就像我們數學列式子一樣，列出式子就是式子。任何什麼都可以作因，只要把這個擺在論式裡頭第三個位置上，它就是「因」。
（註：列在因明論式的第三個位置上的，就是因）

◆凡是無我，遍是因，因為兔角是因故。

守方：因不成。

1 攻方：兔角應是因，因為列「兔角」作因故。

守方：因不成。

2 攻方：兔角，應是列兔角作因，因為是「聲音，應是無常，兔角故」之論式中列兔角作因故。

守方：因不成。

3 攻方：兔角，應是「聲音，應是無常，兔角故」之論式中列兔角作因，因為有「聲音，應是無常，兔角故」的論式故。

守方：因不成。

4 攻方：兔角，應有「聲音，應是無常，兔角故」的論式，因為無我故。

1 我們拿任何東西都可以做理由的。從辯論上來看，任何一個都可以做理由，哪怕不成其為理由的，也可以做為理由來列出。是不是正確的理由，那是另外一回事。你把它當做理由，誰能夠攔得了你？我們可以列出正確的理由的式子：

聲（有法），無常，所作故。

辯論的時候，我們也可以用「兔角」作理由，這也是一個論式，雖然不是個正確的論式，但它總是個論式：

聲（有法），無常，兔角故。

數學式子你可以列 $X+Y$ 是零，你也可以列 $X+Y$ 是無窮，你高興怎麼列就怎麼列。這二個方程式列在那個地方，你不能說哪個對，哪個不對。你最多只能那麼講：如果前面一個對，後面那個就不對；如果後面這個對，前面那個就不對。此時要有限制的條件，如果你認為 $X+Y=$ 無窮，你一定要把這個 $X+Y=$ 無窮的限制條件做好。

2 兔角可以做因，為什麼？因為我列出：「聲，無常，兔角故。」我有這

麼個論式拿出來，在這個論式裡頭，兔角是因，因為是拿這個「兔角」列作因之故。你不能不承認我列出來的有這個因。

你回答：「因不成」。

3 我把這個兔角，在這個論式裡頭列做因，因為我有列出這個論式：「聲，無常，兔角故。」

你回答：「因不成」。你說不成，就是說沒有這個論式。

4 怎麼會沒有這個論式呢？這個論式，我愛怎麼列，就怎麼列。例如，我列個式子：男+女=狗，我列出這個式子後，你不能說沒有這個式子：男+女=狗。至於男+女是不是相等於一個狗，這是另外一回事，但我有列出男+女=狗的這個式子，這是沒有辯論餘地的，所以說：「無我故」，這是不用辯論的。

○「成立彼之因」的定義，是設立為成立彼之因。

凡是有或無，皆是成立彼之因，因為凡是有或無，皆可設立為成立彼之因故；因為例如以「兔角」設立為「所知應是無常，兔角故」之因故。

○「成立聲無常之因」的定義，是設立為成立聲無常之因。

○「以所作為因成立聲無常之因」的定義，是列以所作為因成立聲無常的因。

凡是無我，不遍是「以所作為因成立聲無常之因」，因為凡是「以所作為因成立聲無常之因」遍是與所作為一故。

凡是無我，都可以拿來作「因」。我們現在把「聲，無常，兔角故」的因「兔角」換成「所作」，這個論式就變成「聲，無常，所作故」，這個就是「以所作為因，去成立聲無常的這個因」，這句話我們要聽清楚，這句話就包括了整個論式：「聲，無常，所作故。」

假使我們問：「這個因有嗎？」我們應答：「有」。

接著問：「請舉出！」我們應答：「所作」。

這個論式的因是與所作為一，是完全一樣的東西。

例如，列出方程式 $X+C=0$ 後：

問：「這個方程式的常數有嗎？」我們應答：「有」。

接著問：「請舉出！」我們應答：「C」。

這個方程式的常數是與 C 為一。

所以，這個地方：「以所作為因，去成立聲無常的這個因」就是說，在「聲，無常，所作故」這個論式裡頭，成立聲無常的這個因，它就是「所作」，拿這個所作列作因，在這個論式裡頭的因，只有「所作」，連樣子都不能改。所以說「列作因，就是因」，這是因的定義。

我們講「凡是無我，都是因」，這是絕對的，任何一個都可以作因，但是你有論式配合列出時，「凡是無我，都是因」的週延性就沒有了，為什麼呢？因為列出「聲，無常，所作故」這個論式時，論式已經定定的擺在這裡，既然定了，你都列出來了，這個時候的這個因只是「所作」，是與「所作」為一，除了「所作」以外，什麼像貌形狀，都不能變。好像列出方程式 $X+3=0$ 後，這個方程式的常數就是 3，都擺定了。

什麼叫與「所作」為一？例如瓶與瓶為一，這個「與」字是介系詞 with。若問：瓶，應是瓶？答：同意。

若問：瓶，應不是與瓶為一或不是與瓶為異？瓶，應與瓶為一，不是與瓶為異。

若問：瓶，應與柱為一或為異？瓶，應與柱為異，不是與柱為一。

例如，方程式 $X+C=0$ 。問：第一項是什麼？第一項是 X，沒有別的東西，這是與 X 為一。第二項一定是 C，第三項一定是 0。

現在一樣，「以所作為因，去成立聲無常」的這個因，是「所作」，「所作」以外的任何東西，都不是這個論式的因，只有這個「所作」才是因，它一定是與「所作」為一，別的東西都進不去。

我們要記住：「凡是存在的，都是自己與自己為一」。

「瓶」是「與瓶為一」。

「與瓶為一」是「與瓶為一」為一，而不是與「瓶」為一。

有二種法，例如，「瓶」是瓶，所以「瓶」是一種「自是自的法」，而「定義」不是定義，所以「定義」是一種「自非自的法」。

第三講：宗法的觀待事：欲知有法

（A2）解說因的分類

因的分類分二：（B1）解說正因（正因）、（B2）解說似因。

（B1）解說正因

正因分三：（C1）正因之觀待事、（C2）正因之定義、（C3）正因之分類。

（C1）正因之觀待事。分二：

（D1）宗法的觀待事：欲知有法

（D2）周遍的觀待事：連同意義與異門

（D1）宗法的觀待事：欲知有法。分三：

（E1）解說欲知有法的定義

（E2）解說欲知有法的事例

（E3）解說能立之理。

第二，因的分類，分成正因和似因。正因是正確的因，就是說我們搞什麼理論，做什麼事，一定有一個正確的道理，我們還給它分科：（C1）正因之觀待事、（C2）正因之定義、（C3）正因之分類。

「觀待」是相對，或者是所依、依傍。成為一個正當的理由，它一定有個所依賴的基點，這叫「觀待事」。

先說這個正因的觀待事：分成宗法的觀待事和周遍的觀待事。

宗法所觀待、所對的這個基點，是什麼呢？就是論式的頭一部份：欲知有法，是想要知道的那個有法，也就是諍由有法。諍：兩個人諍論，由：事由、論題。

第二周遍的觀待事：這個週延性的相對的基點。

我們現在要講宗法所對待的這個基點：欲知有法，分三：（E1）解說欲知有法的定義、（E2）解說事例、（E3）解說能立之理。

換句話說，「聲有法，無常者，所作故」，三個部份。現在說明，聲作為這個論式裡頭的有法的定義。定義說完之後，給它舉例，這個我們叫相

由。有了定義，有了舉例，這還不夠，還要說明它所以成為這個諍由有法的原因何在？這個叫做決定量，決定這個東西所要知道的無病有法的道理何在。

（E1）解說欲知有法的定義

「彼是以所作為因成立聲無常的欲知無病有法」的定義：彼是作為以所作為因成立聲無常的「有法」，彼又以量決定是所作後，有尚處於欲知彼是無常之「人」，如是之同因素可得。

以所作為因成立聲無常的欲知無病有法、以所作為因成立聲無常的欲知諍由無病、以所作為因成立聲無常的欲知比由無病，是同義詞。

先解說「欲知有法」的定義：

這個定義很長，因為說這個定義的時候，它一定要把論式連帶的來講，我們現在用一個標準的論式：「聲，無常，所作故」來講。

第一，在這論式裡頭，以所作為因去成立聲是無常，「聲」本身是做為這個論式的有法。

第二，還要有這麼一個諍辯的敵方，而這個敵方的條件是，他已經了解了「聲，是所作。」拿邏輯來講，他已經知道這個小前題了，拿因明來講，他已經了解宗法了、已經認知宗法了。要有這麼樣的一個人，他想要去了解「聲是否無常」。

所以有兩個條件：

第一個條件：要有這麼個東西，用來做為論式的「有法」：聲。

第二個條件：一定要有這麼個人，對這個有法「聲」，是「所作」的這個因已經了解了，但是這個人對於「聲是否無常」，還處在疑似之間，他已經進入到，想要知道這個聲是否無常。要有這麼一個人。

所以，有這兩個條件，這兩個因素通通有的，才是「以所作為因去成立聲是無常」的「欲知無病有法」。

所以，一個因明論式的第一部份，就是有法，怎麼樣子才是正確的有法？先分析有法，合乎這二個條件，才算是「欲知無病有法」。

這個「有法」，我們也把它叫做「諍由」：所諍論的這個由頭；也叫做「比由」：用比量所推論的由，也就是推理的題目。「有法」、「諍由」、「比由」這三個是同義詞。

現在我們再討論一下「一」與「異」：

這裡有個週延性：凡是存在，遍是一、異二者之一。凡是有的東西，它不是一、就是異。龍樹菩薩的中論，開宗明義就是這個不一、不異。

凡是有的，不是一就是異。一，應是一，這個沒有問題。

異，應是一、異二者之一，因為是存在故。周遍已許。

異，應是異嗎？

異，應不是異，因為不是各別法故。

（異的定義是各別法，它至少要兩個東西在裡面。沒有兩個東西，就不能夠表現出這個不同來）

異，應不是各別法，因為是一故。

這些地方我們要注意，「異」這種東西在因明學的名詞叫做「自非自的法」，就是自己不是自己的這一類東西，例如，「定義」不是定義，「異」不是異。有很多這樣的東西。

（E2）解說欲知有法的事例

彼「聲」，是以所作為因成立聲無常的欲知無病有法的事例，（凡是如此的欲知有法，皆應與聲為一。）而「反非聲」、「所聞」二者，則不是。

藏文「相由」就是這個義相的舉由，就是這個定義的一個事例。舉出一個合乎這個定義的東西，叫作相由、舉由、事例。

現在，在「聲，無常，所作故」這個論式裡，一個要知道的沒有毛病的有法，在這個論式裡就是「聲」。「聲」就是想要知道的一個沒有毛病的有法。而「反非聲」和「所聞」二者，則不是想要知道的一個沒有毛病的有法。

「反非聲」是什麼呢？非聲是「不是聲」。「反非聲」是從這個「非聲」反回來，是從這個「不是聲」反回來，所以應該還是「聲」。「非」本身是個負號，從這個負號裡頭，再加一個負號，負負得正，所以「反非聲」就應該是「聲」。「反非聲」也可翻成「非非聲」。

凡是反非聲，遍是聲；凡是聲，遍是反非聲。「反非聲」和「聲」這二個在因明術語上叫做「等遍是」。遍就是代表週延性。這個「等遍是」跟「等遍有」是二個概念。

凡是反非聲，遍是聲；換過來，凡是聲，遍是反非聲，這個叫做「等遍是」。假使我們另外舉個例，比方說「事物」，這個事物就是「無常」。凡有無常，一定的事物；換過來，凡有事物，一定有無常，這個叫做「等遍有」。

A 跟 B 二個符號，A 往 B 那邊有四個遍，回過來，B 往 A 這邊有四個遍，共有「八個遍」。如果二個東西是同一個意義的話，或者是名與義，一定包括這八個遍。

例如，三民主義的開頭說：「主義是一種思想，是一種信仰，是一種力量」這是國父把「主義」下了「定義」。「主義」就是這個定義的名，因明上把這個術語叫做「名標」，法尊翻「所相」。「是一種思想，是一種信仰，是一種力量」，是這個主義的「定義」，因明上把這個術語叫做「義相」。這二個，一個是名，一個是義，換句話說，一個是名標，一個是義相。這個定義和義相之間，一定有這八個遍：

凡是主義，遍是思想、信仰、力量。換過來，凡是思想、信仰、力量，遍是主義。凡不是主義，遍不是思想、信仰、力量。……這樣子，這個定義和義相之間，一定有八個遍，互相都能夠週延。實際上講，主義跟思想、信仰、力量，可以說是同義詞，它們的概念是一樣的。「主義」和「反非主義」，也應該是同義詞。「聲」和「反非聲」，也是同義詞。

現在我們看看論式的三部份：「聲，無常，所作故。」聲是欲知無病有法，無常是所立法，所作是它的正因。現在我們進行的是將論式一部份、一部份做分析和了解。

第一部份，這個「聲」，是欲知無病有法。

在這個論式裡，「聲」的同義詞，是不是這個論式的「欲知無病有法」？我們提出二個，第一個是「反非聲」，第二個是「所聞」。

什麼是「所聞」呢？搞佛教經論的人知道，這個「聲」是名標，「聲」的義相或定義，叫「所聞」。這跟物理學的定義不一樣，在物理學上，聲音是空氣的震動，這是物理學上的意義。在我們這個裡，所聞就是聲的定義。

因明是一重要的學問，但是第十四世紀以後，沒有很大的進步，問題就是沒有跟著時代前進，當自然現象有新發現的時候，要把這因明弄上去，來加以發揚才對。我們後面的因明有很多的論式，論式後面有許許

多多的因，如果能夠拿這個因來做「實驗」，那麼現代因明的學問，就不會停止在這裡。所以，印度教也好、佛教也好，思想停止在這裡，就是缺少把這理論，用實驗把它証明。

「聲，無常，所作故」，這個論式的「欲知無病有法」，是「聲」。可是還有許多東西等於「聲」，也是聲的同義詞，這些東西能不能在這同一個論式裡，也是「欲知無病有法」？所以，這兒就提出「反非聲」和「所聞」，這二個是不是也是「聲，無常，所作故」這同一個論式裡的「欲知無病有法」呢？

照我們的想法，應該是不是。例如，在 $aX+c=0$ 的這個方程式裡頭，第一項是 aX ，第二項是 c ，第三項是 0 ，這個式子這麼列後，你不能說第一項是 mY 。式子這麼列，就這麼算。

前面我們講過，在「聲，無常，所作故」的這個式子裡，成立「聲無常」的因只是「所作」，是與「所作」為一，就是所作這一個東西，它沒有別的東西。而在「聲，無常」的這個式子裡，後面用任何因你都可以安上去，例如， $aX+c=k$ 的這個方程式，右邊 k 可以是任何值；但是如果是 $aX+c=0$ ，此時方程式右邊則是與 0 為一。

所以，式子列出來：「聲，無常，所作故」，這兒以所作為因，去成立聲無常的這個正因，只是所作，是與所作為一。如果這個式子另外一個列法：「聲，無常，兔角故」，列上兔角，它不是正因。你如果列上「剎那」，用這個「剎那」來作因的時候，它就是「正因」，不是似因。所以，在論式的三個部份中，在因的這個部份，不管你用任何一個符號，只要它是正因的話，這個論式的正因，一定就是它本身，是與它為一。這是我們對第三項的看法，現在換到第一項來。

這論式後面帶不帶正因，光是「聲，無常」，或者任何一個故，現在問的問題是：我們成立聲無常的這個「欲知無病有法」，與這個「聲」是一、還是異？應該是一。既然這個式子裡的第一項是「聲」而且，我們所有討論的這個問題，敵我雙方所諍辯的這個諍由、這個論題，根本就是「聲」，聲以外的暫時不講。

譬如，雙方諍辯「主義」這一個論題，你說：「我有主義」，我說：「什麼叫主義？主義是扯蛋！」那麼，這二個人對「主義」根本就沒有共同的立足點。沒有共同的立足點就無法討論。又假如將國民黨和共產黨擺在一起，他們的這個「諍由」就出來了，「想要知道的無病有法」

就出來了。「主義」的定義是思想、信仰、力量。主義是一種思想，共產黨也承認，主義是一種信仰、主義是一種力量，共產黨還是承認。所以，這個主義的定義雙方都承認，可是在「所立法」上就有不同：國民黨可以放的是富國利民：「主義，是富國利民」，後面的因是「思想、信仰、力量故」。共產黨所立的式子是：「主義，是消除階級」，後面的因還是「思想、信仰、力量故」。這二個完全就不一樣。

所以，在這個「諍由」下，不管你共產黨或國民黨，各自成立各自的理論，這個第一項「主義」，還是一樣的。至於相當於「主義」的另外的概念，用不同的字眼所寫出來的、表達出來的，都不是這個論式的「諍由」，不會在這個論式討論之內。

所以，在「聲，無常，所作故」的這個論式裡，只有「聲」是這個欲知無病有法，儘管「凡是反非聲都是聲，凡是聲都是反非聲」，但是「反非聲」不是這個論式裡的「欲知無病有法」；「所聞」也是一樣。雙方現在諍的這個東西是「聲」，「反非聲」與「所聞」不是這個論式裡的「欲知無病有法」。

（E3）解說能立之理：

我們成立這種沒有毛病的有法、這種「無病有法」，一定有它的道理。在這個論式裡，成立「聲」是這個論式裡的無病有法，理由何在？成立它是無病有法，還得要有它的理由。

一般稿理論、分析問題，好像是順著來，一條線索開下來，而我們用因明做理論分析的時候，與平常用邏輯分析是不一樣。因明方法的分析，是針對著對方的心理而來，直接對著對方的心。我們知道因明學正因的「三條理則」：宗法和隨遍、倒遍，它的每一定義的後段都用「量決定」：都是用「正確知識的決定」，因明上搞什麼問題都是針對著心理而來的。

你看西藏國力那麼弱，只要不動武力，你要講理，動嘴巴，辦交涉，你說不贏他，你說不過他，他總有道理跟你辯，他是針對你心理而來。我們這個學佛，學的就是怎麼控制這個心，先把自己的心態弄得正確無誤，然後把這個知識擴而充之，把全宇宙的現象，拿龐大的格局來影響對方、感化人。

我常常想，小而到一個百貨店去買東西，碰到一個店員，大而在政治方面與外國人交涉，我們自己先沒把自己弄清楚，當然更不會了解對方是什麼心，所以談判一下場，就弄扭了。

俄國的心理學家，現在發展出不曉得什麼學派，他們跟這些非共國家的人碰面交談，就用種種的談話從你心裡打進去。列寧格勒這一派的人，他們研究這個東西研究得很深很深。俄國在尼古拉二世以前，還沒有這麼深刻的研究，到了共產黨以後，他們專門在這裡發展。我很懷疑，他們有許多宣傳方面的東西是研究了這個因明學得來的。

【註：依據日本河口慧海（1866-1945）的《西藏旅行記》（1904 出版）的記載（漢譯本 494 頁-505 頁），當時俄屬蒙古利亞來西藏留學的喇嘛前後約一百五十名到兩百名，最傑出的是德爾智，是第十三輩達賴喇嘛的侍講（藏尼堪布），並由俄國首都攜來大批財物、砲彈。】

在成立「聲」的這個論式裡頭，如果你認為「反非聲」或者「所聞」也是「沒有毛病的有法」的話，那麼，凡是跟「聲」意義概念相等的拿來做有法，不管你成立任何一個不同的論式裡頭，都會成為一個沒有毛病的有法。

在「聲是無常」中，所立法是「無常」。如果任何一個和聲相同概念的，都能夠做為沒有毛病的有法的話，那麼，聲如果是任何一個所立法的沒有毛病的有法的話，那麼，和這個聲相同概念的任何一個名詞，也都可以做為任何一個所立法的沒有毛病的有法。現在我們要破這個。

儘管在成立聲無常的時候，聲是一個沒有毛病的有法，如果這個「反非聲」也是這個無常的一個沒有毛病的有法的話，那我換一個所立法好了，換一個聲在這一個所立法裡，是沒有毛病的有法，那麼，跟聲有「等遍是」的任何一個概念，都可以做為這一個所立法的一個沒有毛病的有法嗎？

照你這麼一來，這個反非聲既然是聲無常的沒有毛病的有法，同樣用到任何一個所立法上，它也是沒有毛病的有法嗎？

這個時候，我們所提出的一個所立法是「成立法」。「成立法」的對面叫做「遮遣法」，立與遮是相對的東西。如果「反非聲」是任何一個所立法的沒有毛病有法的話，現在我們提出「成立法」來問：「反非聲」是不是「成立法」的沒有毛病的有法？因為聲是這個「成立法」的沒有毛

病的有法。

【註：一切法，分成成立法和遮遣法。聲，是成立法。反非聲，是遮遣法。「反非聲」=「不是非聲」=「非非聲」是遮遣法。】

◆所知（有法），「反非聲」、「所聞」二者應不是以所作為因成立聲無常的欲知無病有法，因為此二者不但不是成立聲無常的欲知無病有法，而且僅是成立彼之有法也不是之故。（自宗）

這個地方，自宗是：「反非聲」和「所聞」這二個東西，不但不是沒有毛病的有法，就連「有法」也不是。「聲，無常，所作故」，在這個式子裡頭，「反非聲」跟「所聞」這二個不但不是這個式子的沒有毛病的有法，根本連「有法」也不是。我們光看這個式子就很明白，式子中只列出「聲」，根本就沒有列出「反非聲」或「所聞」。

守方：因不成。

守方如果認為你下的這個理由不對，回答：「因不成」。

攻方認為不但「不是沒有毛病的有法」，就連「有法」也不是。現在守方的答覆是：你的理由不成立。

攻方：那你應該就是認為「是沒有毛病的有法」的這方面了，所以攻方繼續的列：

◆（1）

攻方：反非聲，應是成立聲為成立法的欲知無病有法，因為是成立聲為無常的欲知無病有法，以及有成立聲為成立法的正因故。（破式）

這個理由，分前後二段。前半段：是成立聲為無常的欲知無病有法，後半段：成立聲為成立法，也應該有它的正因。這裡頭有一個很要緊的東西：「凡是有的，通通是正因」。

我認為：「凡是有的，通通是正因。」

如果你認為這個有問題，那就是「不遍」，你認為不週延。

哪樣東西沒有週延到？請把那樣東西舉出來！

「所作」是正因，因為是成立「聲無常」的正因故。

「瓶」是正因，因為是成立「金瓶會壞」的正因故。

這是配合論式來成立。

「瓶」是正因，因為是三理則故；因為是宗法、隨遍、倒遍故。

這是用定義來成立。

大家要記住：「凡是有的，通通是正因」。

現在有一周遍（大前提）：凡是成立聲為無常的欲知無病有法，以及有成立聲為成立法的正因，則遍是成立聲為成立法的欲知無病有法。

守方：同意。

攻方：反非聲，應是成立法，因為是成立聲的能成欲知無病有法故。（破式）

守方：同意。

攻方：反非聲，應不是成立法，因為是遮遣法故。（立式）

守方：因不成。

攻方：聲（有法），反非聲應是遮遣法，因為有「是聲」故。

【註：大前提為：若有「是聲」，則「反非聲」是遮遣法。】

「聲，無常，所作故」這個論式一列出來，有三項：聲、無常，所作。在這個式子裡頭，這個因一定要與「所作」為一。這個沒有毛病的有法，一定是與「聲」為一。三項的頭尾都有「為一」，中間這一項是不是與「所作」為一呢？我們後面再講。

如果你認為這個「反非聲」，就是「聲無常，所作故」這個論式裡頭的沒有毛病的有法的話，我們就問：反非聲是「成立法」嗎？任何一個所知，你拿出來一看，這它不是站在「立」的方面起個名字，就是站在「遮」的方面起個名字。凡是存在（所知），遍是成立法和遮遣法二者之一。你已經承認這個「反非聲」，是「沒有毛病的有法」，你就要承認這個反非聲，是「成立法」了。

對方只好說：是（同意）。

在這時候自宗（攻方）就講了：你不能同意，為什麼呢？因為這個「反非聲」不是「成立法」，它是「遮遣法」。「遮遣法」有二種，一種叫「無遮」，一種叫「非遮」。例如，空性這個東西，是「無遮」，是把非空的

東西通通排除出去。什麼叫「非遮」？這個名稱一拿出來，人家一看了解除了這個名稱本身之外，還有許多別的東西不在這個東西排除之內。例如，無常是「非遮」，我們提出「無常」這個名稱的時候，知道還有許多東西是「常」。

凡是有的東西，叫「所知」。「所知」有二種，一種是有「是」的所知；一種是沒有「是」的所知。

我們舉個例子，瓶子：是有「是」的所知。（我們能舉出一個東西是瓶子，如，金瓶子是瓶子）

「瓶子與柱子二者」：是沒有「是」的所知，因為我們不能舉出一個東西它又是瓶子、又是柱子。

瓶子與柱子二者是無常，但凡是無常，不是「瓶子與柱子二者」。

凡是「瓶子與柱子二者」，都是「瓶子與柱子二者」。這相同於：

凡是「兔角」，都是「兔角」。

凡是「瓶子與柱子二者」，都是「瓶子與柱子二者」，但：

「瓶子與柱子二者」不是「瓶子與柱子二者」。

「黑與白二者」：也是沒有「是」的所知，因為我們不能舉出一個東西它又是黑、又是白。

反非聲，是「遮遣法」，因為是「非遮」故。

反非聲，是「非遮」，因為是有「是」的所知故。

反非聲是有「是」的所知，因為「凡是聲，遍是反非聲」故。

「男與女二者」是沒有「是」的所知，因為我們不能舉出一個東西它又是男、又是女。

陰陽人，應不是「男與女二者」，因為不是男、也不是女故。

◆（2）復次：

攻方：反非聲，應不是成立聲的能成欲知無病有法，因為是成立彼的宗法故。

守方：不遍。

攻方：應有遍，因為凡是成立彼之九種不成因之一，遍不是成立彼的宗法故。

守方：因不成。

攻方：《釋量論》說：「有法、堅定句體成，能知性、不成」如是云故。

守方：不遍。

攻方：應有遍，因為「有法」指諍由；

「堅定句體成」指將「諍由」設立為「因」之時，或成為堅定句之體性時；

「能知」指，如是能知設立之堅定句；

「不成」指，如是設立之諍由和堅定句二者，是「有法與因無異之不成因」，如是解說故。

今天這兒所講的，關連到似因。似因是不正確的因。不正確的因有三種。第一種叫做不成因。第二種叫做不定因。第三種叫做相違因。

我們將這三種似因跟邏輯比較：

第一種不成因是邏輯上的小前題不成立。後面這二種，一個是不定因，一個是相違因，這二種就是大前提不成立。

比方我們說：「聲，應是無常，龜毛兔角故。」

由於聲不是龜毛兔角，此時正因三理則的第一條理則：「宗法」不成立，這就是不成因。玄奘法師所翻的《因明入正理論》中，不成因只有四個。後期的不成因有多種。

【說明】

◎《因明入正理論》說：

「不成有四：一兩俱不成，二隨一不成，三猶豫不成，四所依不成。」此四種不成因的例子如下：

1 兩俱不成因

「聲，無常，是眼所見性故。」

2 隨一不成因

對聲顯論立：「聲無常，所作性故。」

3 猶豫不成因

「彼處，大種和合火有，似霧等有故。」

4 所依不成因

對無空論立：「虛空，實有，德所依故。」

◎後期的不成因很多，如「觀待意義」之不成因，如下多種：

一、所依不成因（分二）

1 因無體性不成因：

「士夫，是苦，兔角所撞故。」

2 有法無體性不成因：

「兔角，無常，所作故。」

二、無差別不成因（分三）

1 因與所立法非異不成因：

「聲，無常，無常故。」

2 有法與因非異不成因：

「聲，無常，聲故。」

3 有法與所立法非異不成因：

「聲，是聲，所做性故。」

三、因意不符有法之不成因（分二）

1 因於有法不符之不成因：

「聲，無常，眼識之所取故。」

2 因於有法一分無有之不成因：

「樹，有心識，晚上樹葉捲縮睡眠故。」

我們剛才講的「聲，應是無常，龜毛兔角故」，這個不成因叫做「因無體性不成因」，此處的因（龜毛兔角）本身是無，因的本身沒有體性。這一種是因無體性的不成因。

如果你弄個論式：「兔角，應是無常，所作故。」這個所作也不是正因，為什麼呢？因為宗法沒有成立，兔角這個「有法」本身是無，這個不成因稱作「有法無體性不成因」。

又如論式：「聲，應是無常，聲故」，此處的諍由（有法）和因二者沒有差別，諍由所用的「聲」和因所用的「聲」是一個，這有什麼証明？什麼也証明不了，這個不成因叫做「有法與因非異不成因」：有法與因無異。現在關連到的就是這個。

還有，比方說，諍由（有法）和因二者沒有關連。我們現在不講這個，將來講到似因，再詳細講。

我們要成立「聲，應是無常」用「反非聲」來作因，在作因的時候，式子裡頭「聲，是反非聲」成立：這個「反非聲」已經是宗法了，它不

會再去做「有法」。如果「反非聲」，也可以做有法的話，那豈不是成了有法與因，二個是同樣一個東西？所以，一個式子裡頭，用了這個東西做因，它決定不能用這個東西，來做有法。如果這個東西做因，已經是宗法的話，它不能成為這個沒有病的有法。

例如，你已列定一個式子： $aX + b = 0$ 。這個式子已經列定後， x 的係數就是第一項 a ，常數就是第二項 b ，第三項是 0 ，不互相顛倒。所以，這兒有一個周遍：「凡是在論式裡頭，它是宗法的話，它一定不是這個論式裡頭沒有毛病的有法。」

用這個到第三項裡頭，就不會再用到第一項；用了這個在第一項，就不會用在第三項。所以，凡是論式裡頭用到因的宗法的這個，就遍不是這個論式裡頭，沒有毛病的有法。這個周遍一定有！

現在和我們對辯的這個敵方，他提出「反非聲」是沒有毛病的有法，現在我們說它是一個有毛病的有法，他當然不會馬上承認，敵方如果就馬上承認，那還辯論什麼？所以他不能說：「同意」，也不能答：「因不成」（因為「聲是反非聲」為正確），結果，他只能答：「不遍」。

接著，我們要成立它有「周遍」，用什麼成立呢？此處用《釋量論》的權證來成立。

攻方：應有遍，因為凡是成立彼之九種不成因之一，遍不是成立彼的宗法故。

守方：因不成。

攻方：《釋量論》說：「有法、堅定句體成，能知性、不成」如是云故。

「凡是成立彼之九種不成因之一，遍不是成立彼的宗法故。」是說這九種不成因，都是宗法不成立。如果你把「反非聲」當做沒毛病的有法來用的話，那麼，用在宗法的「反非聲」就成為「不成因」。你把「反非聲」當做沒毛病的有法來用的話（第一項用反非聲），那你在第三項宗法上也用這個「反非聲」，既然二個都用反非聲，那就是「有法」跟「因」二個是無異，既然是無異的話，那他就是不成因。這個當中跳了二個步驟。這個地方「反非聲」是一個成立的因，所以，「反非聲」是一個有毛病的有法。這兒用矛盾律來成立。我們成立這個「反非聲」是宗法，此處引用《釋量論》來證明。

守方：因不成。

攻方：《釋量論》說：「有法、堅定句體成，能知性、不成」如是云故。

「有法、堅定句體成，能知性、不成」：這「有法」指沒有毛病的有法講的。這個「堅定句」是因，在同一個論式裡頭，用做沒有毛病的「有法」，跟用在同一論式裡頭的這個「因」，如果是這個「堅定句」的本身的話，「能知性」當「量」講：能夠了解的這個「量」。「不成」指不能成為「能知」，就是不能成為一個量。

我們用漢文翻這二句成「有法成因體，能知為不成」：有法如果就成了因的本身的話，它就不能成為能知，它就不能成為真正的因。

這二句法尊可能跟我翻的不一樣。講翻譯，老實講，我的功力不如他。

守方：不遍。

攻方：應有遍，因為「有法」指諍由；

「堅定句體成」指將「諍由」設立為「因」之時，或成為堅定句之體性時；

「能知」指，如是能知設立之堅定句；

「不成」指，如是設立之諍由和堅定句二者，是「有法與因無異之不成因」，如是解說故。

我們翻「有法為因體」：有法指什麼？這是開始的論式裡頭，沒有毛病的那個「諍由」，成為這個因體：成為堅定句之體性。這句話怎麼講？用做有法的那個詞，把它用來做因，就是說，用這有法的這詞，作為這個因體。

第二句「能知為不成」：用這個做為了解這個所立，或者是使你產生這個正量的手段的這個因，「能知」指這個因講。「不成」指這個因根本不成立。如列式子的話：

「反非聲（有法），應是無常，反非聲故。」

此式根本就沒有小前提，等於沒有小前提。如是設立之諍由「反非聲」和堅定句「反非聲」是「有法與因無異之不成因」，表明這是「有法」與「因」無異的不成因。

所以，「反非聲」不是沒有毛病的有法。這毛病大的很，第一個毛病：這麼列式子的話，這個「反非聲」就成了「成立法」了。第二個毛病，這「反非聲」根本是成立聲無常的一個宗法。

用這二個理把它破掉了，所以「反非聲」不是沒有毛病的有法。

現在我們舉出另外一個同樣概念的東西，這個叫「所聞」。聲學裡頭，聲音是空氣的震動，可不可下個定義？佛法上，聲的定義是「所聞」。聲是名標，所聞是定義。定義又翻作「義相」。

剛才我們用「反非聲」，現在我們用「所聞」來代替「聲」，看看這個「所聞」是不是沒有毛病的有法？如果「反非聲」可以是所立法無常的沒有毛病的有法的話，當然「所聞」也可以是這個所立法的沒有毛病的有法。所以破式就來了：

◆（3）復次：

攻方：所聞，應是聲為名標的能成欲知無病有法，因為一則是成立聲無常的欲知無病有法，二則有成立聲為名標的能成之正因故。（破式）
第一因直接（相違）。

守方主張「所聞」是成立聲無常的欲知無病有法，所以，現在不會回答「第一因不成」，否則直接相違。

守方：第二因不成。

攻方：所聞，應有成立聲為名標的能成之正因，因為彼具備三種假有法是彼故。

守方：因不成。

攻方：彼具備三種假有法應是彼，因為他是成立彼の「唯成立名言」之正因故。

○「名標」的定義，是具備三種假有法。

三種假有法：一、一般而言，是名標，二、於自己的事例上成立，三、是自己定義上的唯一名標，此外無其他名標。

○「定義」的定義，是具足三種實有法。

三種實有法：一、一般而言，是定義，二、於自己的事例上成立，三、是自己名標上的唯一定義，此外無其他定義。

凡是具備三種假有法的，一定是名標。

具備三種假有法，是成立聲是名標的正因。是種什麼名標的正因？是「唯成立名言」之正因。

任何一個論式拿出來，除了我們看看這個因，是成立因呢？還是遮滅因？除了這個分類之外，我們還要看這正因，所要成立的是連名帶義一起成立，還是光成立名？這需說明一下。

我們認識任何一樣東西時，我們先認識這個東西的「意義」在前呢？還是先認識這個東西的「名」在前？一般上第一堂課先點名，老師叫一名字，認識一學生，好像「名」在前。又如先聽到 **Disco** 這一名稱，實際到場後，才知道什麼是 **Disco**；但是在邏輯和因明上，一定是先了解「意義」，然後才知道「名」。名標是名，義相是義：先了解義，後了解名。

任何一個論式拿出來，我們要看這正因，所要成立的是連名帶義一起成立，還是光成立名？

例如，有第一個式子：「聲，無常，所作性故。」第二個式子列出來：「聲，無常，剎那生滅故。」這二個式子的作用不一樣。這二個因，都能夠使對方了解「聲是無常」，可是重點不一樣。用第二個式子時，對方他已經了解「聲是剎那生滅」，但還沒有了解「聲是無常」，現在用這個因（剎那生滅）去使他了解「聲是無常」。「剎那生滅」是無常的定義，他是「意義」了解了，只是這個「名稱」（無常）還沒有了解。

又例如，在學時熟識的學生，多年後，去找老師，老師道貌岸然：「你好呀！你現在在哪個地方工作？」說了半天廢話，心裡想：「這學生很熟但是叫什麼名字？」此時意義知道，但名稱不知。

「我是某某哪！」這時就是「唯成立名言」。

至於「聲無常，所作性故」，不但要使他了解「聲是無常」，同時也使他了解「聲，是剎那生滅」，這個叫做「名言與意義二者都成立的正因」。

現在我們這個「具備三種假有法」，是成立聲是名標的正因。如果對方認為「所聞」是名標的話，就要問他：是不是「具備三種假有法」？「所聞」，應是名標，因為是「具備三種假有法」。這是「唯成立名言」。

前守方：同意。

攻方：所聞，應是名標，因為是聲為名標的能成欲知無病有法故。(破式)

守方：同意。

攻方：所聞，應不是名標，因為是義相故。

實際上，這個「所聞」不是名標，它是義相，是「具備三種實有法」的一個東西。

◆ (4) 復次：

攻方：所聞，應不是聲無常的能成欲知無病有法，因為是成立聲無常的宗法故。

守方：因不成。

攻方：所聞，應是成立聲無常的宗法，因為是具有成立聲無常的宗法之九種因中的不共不定因故。

守方：因不成。

攻方：所聞，應是具有成立聲無常的宗法之九種因中的不共不定因，因為《宗法輪》中說：「中間是不共不定」故。

這裡用了陳那菩薩所著的宗法輪。這宗法輪，好像唐朝已經翻譯出來。

似因剛才講的有三種：一種是不成因，一種是不定因，一種是相違因。一個因拿出來，我們先檢查它的第一條理則「宗法」成不成立。先檢查這個宗法，宗法成立以後，再檢查它的第二條、第三條，所以檢查到第二條、第三條的時候，它一定是一個宗法成立的因。這個方法是這樣來的，如果你檢查第一條理則，宗法都沒有成立，那根本不檢查第二條、第三條，意思就是說，我們先檢查小前提，如果小前提不成立，那大前提根本就不必問。現在能夠通過第一條理則的檢查，宗法就是成立了，再來檢查第二條理則。檢查第二條、第三條通不過的不定因跟相違因，通通都是宗法成立。這是這個相違因跟不定因的要點。

論式：「聲是無常，所聞故」，這個時候「所聞」本身是一個似因。三種似因裡的哪一種呢？第一條理則已經通過了，我們檢查第二條理則，它

是不定因。

註：「所聞」不是個沒有毛病的有法，為什麼呢？論式：「聲，應是無常，因為是所聞故」，此處如果所聞又是有法，則論式成為「所聞，應是無常，因為是所聞故」。變成有法和因無異。

這個「所聞」怎麼是似因呢？有九個論式，具有宗法（合乎宗法），這九個論式，它不是相違因，就是不定因。這九個裡頭，它是相違因也好，它是不定因也好，但「宗法」都成立的，所以叫做「具有宗法」。它是合乎宗法的九個因。這九種因，不是不定因就是相違因。這九個裡頭有相違因，相違因有二種，一種叫「共同相違因」，一種叫「不共相違因」。

怎麼叫做不共相違因？就拿現在這個論式來講：「聲，無常，所聞故」，如果「所聞」是正因的話，那麼就會變成不共不定因。為什麼？因為這個找不到它的同喻。

例如，論式：「煙山有火，有山煙故」，此處用「山煙」作因，你找不到另外一種煙是這個同喻，除了山煙自身之外，你找不到別的。廚房的煙也好，戴奧辛的煙也好，不管你什麼煙，它都不是山煙，你一定要找個另外地方的煙，才能算是同喻，你找不到別一個地方的同喻，那就完了。你用了山煙做因的話，除了山煙之外，這廚房的煙，不合乎同喻。

現在你用這個「所聞」來成立「聲，無常」，有沒有同喻？找不到，所以「所聞」在這個論式裡頭，儘管宗法這條通過，但是不定因就沒有通過，為什麼？因為它是不共不定因。為什麼它是不共不定因？因為找不到同喻。這樣子這個是不定因，是似因。因為它是不定因，所以它是宗法。為什麼？這兒引用陳那菩薩的宗法輪。宗法輪有九個論式，這九個論式在井字格子裡頭，正好是九個。在這九個裡頭，井字型當中的這個就是不共不定因。上下這二個是正因，旁邊這二個相違因（絕對矛盾），四個角落是共同的不定因，中間這個是不共不定因。

這九個不管是正因也好，似因也好，通通是有「宗法」的，這個我不想再分析了，自己研究一下。

【註】

陳那在《因輪決擇論》及《集量論》中，提出九句因。《因輪決擇論》說：

謂於所比法，有無及俱二，惟有是正因，無俱皆不成。
若彼二猶豫，合不成悉爾。又於同品有，無及彼俱二，
異品亦復然，三者各三相。上下二正因，兩邊二相違，
四隅共不定，中央乃不共。所量作無常，所作聞勤發，
無常勤無觸，成常無常勤，常恆及久性，非勤無常常。
上下合異邊，是為二正因，邊合異上下，是二相違因。
四隅互異合，共不定四類，兩邊直相合，乃不共不定。

此處的九句因，是因（中詞）與所立法（大詞）間的九種排列，若因的集合大於所立法的集合，就成了似因。所立法的整個集合，就是「同品」，所立法之外的，就是「異品」。同品中，一部分具有因，一部分不具有因，此稱之為「同品有非有」。其特殊情況是：同品整體不具有因，稱之為「同品非有」；以及同品整體被因的集合所涵攝，稱之為「同品有」。異品的配合也如是。將九句因以同品與異品相配合，可得出如下九種：

1、同品有，異品有：（因的範圍為同品及異品之總和）

聲常，所量性故。（共不定因）

2、同品有，異品非有：（因與同品的範圍相等）

聲無常，所作性故。（正因）

3、同品有，異品有非有：（因涵攝同品以及部分異品）

聲勤勇無間所發，無常性故。

4、同品非有，異品有：（因與異品的範圍相等）

聲常，所作性故。（相違因）

5、同品非有，異品非有：（因不涵攝同品及異品）

聲常，所聞性故。（不共不定因，唯此例之所聞性是否異品非有，有待商榷。）

6、同品非有，異品有非有：（因只攝異品之部分）

聲常，勤勇無間所發性故。（相違因）

7、同品有非有，異品有：（因涵攝異品以及部分同品）

聲非勤勇無間所發，無常性故。

8、同品有非有，異品非有：（因只攝同品之部分）

聲無常，勤勇無間所發性故。（正因）

9、同品有非有，異品有非有：（因涵攝部分同品及部分異品）聲常，無質礙故。

此九個論式中，只有第二及第八是正因，其餘都是似因。

《因明入正理論》說：

不定有六：一共，二不共，三同品一分轉異品遍轉，四異品一分轉同品遍轉，五俱品一分轉，六相違決定。

相違有四：謂法自相相違因，法差別相違因，有法自相相違因，有法差別相違因等。

此處舉出六種不定因及四種相違因，其例子如下：

- 1、共不定因（九句因之第一句）聲常，所量性故。（共，指此因有同喻可得）
- 2、不共不定因（九句因之第五句）聲常，所聞性故。（不共，指此因沒有同喻可得）
- 3、同品一分轉異品遍轉不定因（九句因之第七句）聲非勤勇無間所發，無常性故。
- 4、異品一分轉同品遍轉不定因（九句因之第三句）聲是勤勇無間所發，無常性故。
- 5、俱品一分轉不定因（九句因之第九句）聲常，無質礙故。
- 6、相違決定不定因（相反的宗，各以其正因支持）勝論對聲生論立聲無常，所作性故。聲生論對勝論立聲常，所聞性故。
- 7、法自相相違因（九句因之第四句及第六句）聲常，所作性故。或聲常，勤勇無間所發性故。
- 8、法差別相違因（後陳有隱義）眼等必為他用，積聚性故。
- 9、有法自相相違因：有性非實非德非業，有一實故，有德業故。
- 10、有法差別相違因（前陳有隱義）有性非實，有一實故。

所立就是「宗」，宗就是「所立」。從形式上講起來，「有法」與「所立法」，這二個合併起來，叫做宗或所立。我們通常舉的這個例子：有法是聲，所立法是無常，因是所作故。有法與所立法合在一起，這二個

的「聚義」就是宗或所立。這格式要牢記。

敵我雙方對論式「聲，無常，所作故」的三部分要有共識。第一部分：「有法」聲：立論的人（立這個式子的人），對「聲」是什麼要了解，敵方對「聲」是什麼東西，也應該了解，雙方對聲是聲，有共同的量決定，也就是有共識。第二部分：「所立法」無常，雙方對「無常」是什麼，至少無常是無常，雙方都要有個共同的認識。第三部份：「因」所作，敵我雙方都應該預先得到量決定，甚至可以進一步的說，在這個論式裡頭，「所作」這個正因，是成立聲無常的三條理則，敵我雙方都承也有共同的共識：凡是聲，通通是所作，這是宗法，有共識。凡是所作，通通是無常，雙方也有共識。倒過來，凡非所作，通通是常，這個倒遍，也有共同認識。

通通有共識，那問題在哪個地方？問題就在這個結論上：聲究竟是不是無常？

三條理則，雙方都有共識之下，不一定就使得對方馬上就能夠得到：「聲是無常」的結論。對方認識了「聲是無常」時，雙方面便沒有問題，沒有諍辯的餘地，不必再諍辯。在他承認聲是無常之間，有幾個情況，這是程度上的認識，當他認識未認識的份際上頭，有的時候，他的這個疑惑，「聲還是常」的這個認識，大過於「聲是無常」的認識。比較進步一點，「聲是常，是無常」：百分之五十，百分之五十。再進一步想一想，「聲大半是無常」，大概是常的認識慢慢減弱了。最後的這個疑慮去除，他會承認「聲是無常」才正確，在聲無常的認識之下，聲是常的這個疑惑通通沒有了，一面倒，認為應該「聲是無常」。

這個敵論，當他還猶豫在聲是常，大過於聲是無常的認識，這種的疑惑，叫做「義未轉的疑」。當初他堅持的那個認識，還沒轉變過來，叫義未轉的疑。慢慢變，變得他承認聲是無常的這個認識，大過了聲是常的這個認識，這個就叫做「義已轉的疑」。

我們已經講過了，列式子就像我們列方程式一樣，你寫出什麼東西，就是什麼東西。論式「聲，無常，所作故」，與這個聲同義詞的「所聞」也好，「反非聲或者是非非聲」，這二個概念不是在這個論式，我們所要討論的東西。

這個論式的一個沒有毛病的有法，是雙方對聲這個有法，都已經有共同的認識：聲是聲，同時，聲是無常嗎？不是無常嗎？這一點，對方的敵論者還「想要知道」，這個時候，這個論題的有法，稱作「欲知無病有法」，在這個時候，是沒有毛病的。如果這個敵方，他了悟了，對聲是無常，沒有疑惑了，敵我雙方就不必討論了，沒有諍論的必要了。這個時候，這個有法就不叫做「欲知無病有法」。這個敵論者就不是敵論者。

「聲，無常，所作故。」這個就是以所作為因，去成立聲是無常，聲是這個論式裡頭的「欲知無病有法」，只有與「聲」為一，所以「所聞」、「反非聲或者是非非聲」都不是這個「欲知無病有法」。這跟我們一開頭講的，這個論式裡頭的第三部份「因」，我們列出是「所作」的話，凡是這個式子裡頭的這個正因，在這個時候，只有與「所作」為一，它字面就是這個東西，不會有別的東西。

我們講因明，跟數學一樣。我們漢人，今天學了什麼東西就想馬上用，今天學了二個咒字，明天就去掛牌：我有咒字要賣，一兩金子賣一句。大人們把孩子們送到國中去學代數，有什麼用？ $Ax+B=0$ 什麼玩意？不能馬上用！

我們用 $ax+b=0$ 來教小孩子代數，並不是要他馬上就可以賣，它不過是表明算數裡頭，用符號記載的一個道理，任何數目都可以用符號來代，教這個學生在學習的階段，知道怎麼去運用符號，等到將來做生意的時候，這符號變成實際數字的東西，他就能夠用上。

所以，我們講因明的東西的時候，舉一個論式：「聲，無常，所作故」，這也就等於我們教代數， $ax+b=0$ 。實際上講起來，這個論式在因明上，不但它是例子，這個也是我們佛教徒，對聲顯論辯論的議題，還不僅僅是一個辯論的教科書上的例子。

所以我們把它列出來：「聲，無常，所作故。」

你也可以列：「聲，無常，剎那故。」

對方外道也可以列：「聲，常，所作故。」等等，還可以有別的因。

列出「聲，無常，所作故」時，第三部份的因已經固定了，就是「所作」。凡是以所作為因，去成立聲是無常的正因，遍是與「所作」為一。

攻方：凡是去成立聲是無常的正因，不遍是與「所作」為一，因為所作以外的正因尚有許多故。

守方：同意。

攻方：請舉例。

守方：剎那。

攻方：剎那，應是成立聲是無常的正因嗎？

守方：同意。

攻方：剎那，應是成立聲是無常的三理則，因為是成立聲是無常的正因故。因已許！

守方：同意。

攻方：剎那，應是成立聲是無常的宗法、隨遍、倒遍，因為是成立聲是無常的三理則故。因已許！

守方：同意。

以下有三條路來辯論，我們就一條一條的來。

攻方：剎那，應是成立聲是無常的宗法嗎？

守方：同意。

攻方：剎那，應是唯有於成立聲是無常的欲知無病有法合乎列式辦法之量決定，因為是成立聲是無常的宗法故。

守方：同意。

（我們把很長的這個切開來，以下一段段辯論）

攻方：以剎那為因，去成立聲是無常的欲知無病有法嗎？

守方：同意。

攻方：請舉例。

守方：聲。

攻方：有尚處於欲知聲是無常之正敵論者嗎？

守方：同意。

攻方：請舉例。

守方：聲顯論者。

攻方：聲顯論者認為…

這個辯論就一層一層辯下去。這個攻的人，路子廣，看準你哪個地

方弱，就從哪裡頭攻進去，絕不攻堅，這個和作戰一樣。辯論的時候，我們佛教徒對自己守的這個宗派當然研究很深，他就轉移論點，一下子就以聲顯論作諍由，就以聲顯論的思想一點點攻。如果你對聲顯論的思想，沒有研究的話，攻方一轉移到聲顯論，把聲顯論的思想，拿出一點點來辯論。你不熟悉的話，在聲顯論上跌一跤後，你原先承認「是」的，最後也就成為「不是」；或者你先承認「有」，最後只好承認「沒有」。那他就回過來，一步一步往回問，一步一個差（完結）！一直到最後，逼得你只好承認「剎那，應不是正因」了。一步一個差（完結），所以你一共是輸了幾個差，可以數得出來。學院的青年學經就從這兒學起。辯論好的人，他的推導不會飛躍，沒有三級跳，思想跟著他走，別人一聽就懂。書上這因明教材為了節省時間、節省篇幅，有時一下子跳過去。

以「所作」為因，去成立「聲無常」的時候，此時的欲知無病有法與「聲」為一，所立法與「無常」為一。對方了解「聲是無常」的同時，他也了解「聲就是剎那」。

無常是名，剎那是義（定義）。「聲，無常，所作故」：現在用「所作」做正量，在這個論式裡頭，這個「所作」既是成立「聲是無常」的正因，也是成立「聲是剎那」的正因，這個叫做「名義雙立的正因」。如果論式是「聲，無常，剎那故」，這個剎那也是正因。列這個論式時，對辯者是處在什麼情況？他對聲無常的了解，沒有完全去掉懷疑，他有大部份是無常、小部份還是常的這個懷疑，可是他對「聲是剎那」完全了解，對「凡是剎那都是無常」他也了解，就剩最後這麼一點點，他還不了解聲就是「無常」。我們對這個敵方列這個式子的目的，是對方已經知道無常的「意義」了，但是還不了解無常的這個「名稱」。比方說，碰到一個多年不見的老朋友，寒暄了半天，一時想不起這個傢伙叫什麼名字，知道當年跟這個朋友一天到晚吃喝玩樂，甜蜜得不得了，嘻嘻哈哈的，幾年不見，就把這傢伙的名字忘了。有人提醒一下，他就是阿狗啊！「喔！就是他。」這個時候，我們所要了解的只是這個東西的名稱而已。

「聲，無常，所作故」：所立法上所用的字面是無常，這個時候，這個式子的所立法的所取就不只是「無常」，還包括了「剎那」。這個時候，所立法的所取，不遍是與「無常」為一，因為這個裡頭還有「剎那」。

這個周遍沒有。周遍沒有，你就要舉例，舉一個不被週延的東西，那就舉：剎那。

剎那，應不是與「無常」為一嗎？同意！剎那與「無常」是個別的法故。

這個東西好像比邏輯來得瑣碎，邏輯用大前提、小前提、結論，有三段，很簡單。我們因明把這三段裡頭所用的三個詞：大、中、小三個詞分開來，一個個把它分析、定位，確定了之後，再綜合二個中間的關係，或三個中間的關係，來做辯論，因明用因明的術語，邏輯用邏輯的術語，這裡我們用因明的術語來講。

以「所作」為因，去成立「聲無常」的正因，是與「所作」為一。在這個論式裡，正因沒有別的，就是「所作」。這個「所作」既可以成立「聲是無常」的正因，也是成立「聲是剎那」的正因。

凡是「以所作為因，去成立聲無常的正因」，遍是「成立聲無常的正因」：這個有周遍。倒過來，凡是「成立聲無常的正因」，遍是「以所作為因，去成立聲無常的正因」：這個沒有周遍。

哪個地方沒週延到了？要舉出不週延的東西，這裡就舉「剎那」。剎那是聲無常的正因。

◆ (5)

有人說：剎那，應是成立聲無常的所立法的直接所取，因為是以所作為因成立聲無常的所立法的直接所取故。

我方：不遍。然則於汝：

攻方：凡是以所作為因成立聲無常的所立法的直接所取，遍是成立聲無常的所立法的直接所取，因為凡是以所作為因成立聲無常的正因，遍是成立聲無常的正因故。

三輪！

守方：(於前) 同意。

攻方：剎那，應不是成立聲無常的所立法的直接所取，因為是成立聲無常的正因故。

守方：因不成。

攻方：剎那，應是成立聲無常的正因，因為是成立聲無常的唯立名言之正因故。

守方：因不成。

攻方：剎那，應是成立聲無常的唯立名言之正因，因為是無常的定義故。

西藏因明辯論訓練時，不管你怎麼問，主要的就是在這個「破式」上頭。例如你到廟裡去，你是新生，我比你高一班，我就問你：「當面的新生，汝是汝自己嗎？」

答的人，只有二個答法：

認為是，就答「同意」；

認為不是，就答「為什麼？」，表示跟所問的想法正好相反，或請問理由。

所以，我就問你：「當面的新生，汝是汝自己嗎？」

你當然答：「同意」。

但是碰到調皮的答：「為什麼？」

此時，問的人不能老是問：「你是動物嗎？你是礦物嗎？你是植物嗎？」問了幾百個，一點意思也沒有，那算什麼辯論？我們是辯經，不是在講廢話，逼得這個問的人，一定要拿出理由來。

問：當面的新生，汝是汝自己嗎？

答：為什麼？

問：當面的新生，汝應是汝自己，因為是「有是的所知」故。

拿這個理由出來，這個理由一定要有週延性。你比他長一年，你是他的學長，講出來的話若不週延，他馬上就把你翻掉！

所知分成「有是的所知」和「無是的所知」。凡是「有是的所知」，遍是「彼是彼自己」。但是「凡是存在，遍是彼是彼自己嗎？」這個不一定，因為有的東西沒有「是」，如瓶柱二者、兔角。這裡頭有很多很多的東西要注意。

我們回到教材來。

有人說：剎那，應是成立聲無常的所立法的直接所取，因為是以所作為因成立聲無常的所立法的直接所取故。

我方：不遍。然則於汝：

攻方：凡是以所作為因成立聲無常的所立法的直接所取，遍是成立聲無常的所立法的直接所取，因為凡是以所作為因成立聲無常的正因，

遍是成立聲無常的正因故。

三輪！

守方：（於前）同意。

攻方：剎那，應不是成立聲無常的所立法的直接所取，因為是成立聲無常的正因故。

守方：因不成。

攻方：剎那，應是成立聲無常的正因，因為是成立聲無常的唯立名言之正因故。

守方：因不成。

攻方：剎那，應是成立聲無常的唯立名言之正因，因為是無常的定義故。

我們這個地方答覆「同意」，因為「因不成」你不能講，「不遍」你也開不出口，你只有「同意」了。

「三輪」就是你兜圈子，三方面兜過來，最初是「為什麼」，現在「因不成」也不能答，「不遍」也不能答，三方面兜圈子都兜過了，每一個地方你都報了到，最後逼得你非回答「同意」不可，這叫「三輪」。

「於前同意」：回到辯論的出發點，原先你是「為什麼」，現在在這裡你只能「同意」了。

剛才我們講，用「所作」作因成立「聲，無常」的時候，無常跟剎那一樣，這二個都是它的所立法，因為「所作」是成立聲無常的「名義雙成的正因」。

這個人以為，這個「剎那」既然是能夠用在「以所作為因，成立聲無常的所立法」，當然也就是「成立聲無常的所立法」，但是這裡面有大的分別。

不用「所作」為因的話，這個所立法會有變化，比方說，在「聲，無常」的宗裡，如果你沒有一個特定的一個正因的話，這個「剎那」根本就是這個聲無常的正因，此時「無常」是它的所立法的直接所取，這個是對的，而「剎那」就不是所立法的直接所取。

然而照你這麼一說，我們「以所作為因成立聲無常的所立法」，難道遍是「成立聲無常的所立法」嗎？用任何一個因來成立聲無常的正因，當然也是成立聲無常的正因。「聲，無常，所作故」：凡是「以所作為因成立聲無常」，這個正因（所作）是不是就是「成立聲無常」的正因呢？

這個周遍是有的。

對方以為，若凡是「以所作為正因成立聲無常」的正因，通通是「成立聲無常」的正因，則所立法也應該一樣：凡是「以所作為因成立聲無常的所立法」，也通通是「成立聲無常的所立法」。

例如，用經濟亡別人的國家、用美人計亡人的國家，都是亡人的國家。這兒一樣，我們以所作為正因成立聲無常，當然也是成立聲無常的一個方法。論式的三個部份，現在我們擺在第三部份的因上，用某種因去成立聲無常，當然也是成立聲無常的因，在第三部份可以這樣，但是第二部份的所立法就不是這樣。

凡是「以所作為因成立聲無常的所立法」，通通是「成立聲無常的所立法」，和凡是「以所作為因成立聲無常的正因」，通通是「成立聲無常的正因」，二者不同。後面這個有周遍，前面這個沒有周遍。不被週延的是哪個東西？馬上就指出是你自己承認的「剎那」。

論式「聲，無常」中，只列出這二個部份時，我們看到所立法，我們不知道你後面要列出什麼因？後面列出的這個因，可能是「名義雙成的正因」，也可能是「唯立名言的正因」。哪曉得這個「剎那」就是「聲，無常」的正因。

如果「剎那」在論式中用做正因，它就不能用做所立法。論式「聲，無常，剎那故」中，剎那就是無常的定義，我們先了解這個東西的意義，但還不知道它究竟叫什麼名字，在論式中，剎那就是「唯立名言的正因」。

剛才舉出一個例子，好幾年的一個熟識的朋友，到時見面叫不出名字。尤其我們翻譯外文的時候，意義知道了，就是想不出那一字的中文。到這裡為止，我們用「定義」做因，這種因叫做「唯立名言的正因」。

◆ (6)

有人說：剎那，應不是以所作為因成立聲無常的所立法的直接所取。

我方：剎那，應是以所作為因成立聲無常的所立法的直接所取，因為有以所作為因成立聲無常的所立法的直接所取的名義雙成故。

守方：因不成。

我方：剎那，應有以所作為因成立聲無常的所立法的直接所取的名義雙成，因為所作是成立聲無常的名義雙成的正因故。

守方：因不成。

我方：所作，應是成立聲無常的名義雙成的正因，因為有成立聲無常的名義雙成的正因故。

守方：因不成。

我方：有成立聲無常的名義雙成的正因，因為《量決定論》說：「原因和能遍不可得，二者亦是堅定句」，《俱足遍境論》說：「原因和能遍不可得，能知無實和無實名言二者」故。

另外一人，認為論式「聲，無常，所作故」中，「剎那」應不是所立法的直接所取。我們認為以所作為因成立聲無常的話，無常是所立法的直接所取，剎那也是所立法的直接所取。但是這人主張無常是所立法的直接所取，而剎那不是所立法的直接所取，他一定要從這方面來反對。下面是我們的理由。

我們以所作為因成立聲無常的時候，聲無常的所立法，不但有它的名，而且還應該有它的義。此處的所立法「無常」不但有它的名，應該還有它的義，所以這個「剎那」也是所立法的直接所取。在這地方，對方說「因不成」。我方說：所作是成立聲無常的名義雙成的正因。接著引用權威的話。

這個地方，老實講，編者跳了好幾大步，當中還有幾個過程，雖沒有錯，但是性子急了一點，他引了二部論，一個是法稱菩薩的《量決定論》，一個是《俱足遍境論》，這是講「不可得因」這一部份，編者等於把隔壁的東西拿來這個地方用。這一部份講：不可得正因所成立的這個所立法，包括名和義二種。同樣的，「果正因」和「自性正因」也應該有名義雙立的正因。成立聲無常的這個自性因裡頭，也應該有這個名義雙立的正因。

《量決定論》講的，這個我們容易懂，不可得因裡頭有原因不可得因和能遍不可得二種，這二種通通是堅定句、通通是正因。《俱足遍境論》，怎麼講呢？原因不可得和能遍不可得二種，能知無實的意義和無實的名言二者。能知就是証明，不可得有這二種正因，同樣我們現在，「果正因」和「自性正因」也應該有這二種正因。

◆ (7)

有人說：非非無常，應是以所作為因成立聲無常的所立法的直接所取。他人則說：所作，應是成立聲無常的遮遣正因，因為一則是以所作為因成立聲無常的所立法的直接所取，二則是遮遣法，有如是共同因素（指無常）故。

我方：不遍。

若守方：同意。

攻方：所作，應不是成立聲無常的能立正因，因為是遮遣正因故。

守方：因不成。

攻方：所作，應是遮遣正因，因為一則是以所作為因成立聲無常的所立法的直接所取，二則是遮遣法，有如是共同因素（指無常）故。

守方：因不成。

攻方：彼無常是彼（共同因素）故。

守方：因不成。

攻方：彼無常是遮遣法故。

守方：因不成。

攻方：彼是非遮故。

守方：因不成。

攻方：空和無常之聲，是相似之遮遣詞故。因為《釋量自釋》說：「空和無常等聲，是如同以心安立配上的增益行相，完全排除後作為名言」故。

守方：（根本）同意。

攻方：所作，應不是成立聲無常的遮遣正因，因為是成立聲無常的能立正因故。

守方：因不成。

攻方：所作，應是成立聲無常的能立正因，因為是成立聲無常的自性正因故。

守方：不遍。

攻方：應有遍，因為凡是成立聲無常的果正因和自性正因二者之一，必不是成立聲無常的遮遣正因故。因為《釋量自釋》說：「於此，二者是成立實事，一者是遮遣因」故。

現在我們移到所立法來講，我們所認可的成立聲無常的所立法的直接所取，只有二個，一個是無常，一個是剎那，其餘的同義詞，像非非無常不是直接所取，而是間接所取。

正因的分類，有果正因、有自性正因、有不可得正因。這三個正因我們歸做二類：一種是能立正因，就是肯定方面，一種是遮遣正因，這個正因的作用是在否定。我們要肯定正確的知識，否定不正確的知識，所以方法有二種，一種肯定方法，一種否定方法。

現在有人，從「聲，無常，所作故」中，看出這個因應是「遮遣正因」，因這個論式裡頭的第二部份「無常」本身是個「遮遣法」（否定詞）。怎麼叫遮遣法呢？遮遣法有二種，一種叫非遮，一種叫無遮。非遮是一種以「不是」來遮遣的法，比方說「無常」，這個常跟無常之間，是反面的東西，從無常知道另外還有常。

還有一種，叫做無遮，是一種以「無」來遮遣的法。我們這兒個所講的「不可得正因」，通通都講「無遮」這東西，不是講「非遮」。

現在有人，看到式子裡頭第二部份的這個「無常」，他就認為「所作」就是一個「遮遣正因」。

他說：所作，應是成立聲無常的遮遣正因，因為一則（無常）是以所作為因成立聲無常的所立法的直接所取，二則（無常）是遮遣法，有這二共同點故。

我方要回答：不遍。不能回答同意。如果你同意的話，馬上就駁過來了：攻方：以所作為因成立聲無常的時候，它應不是一個肯定的手段（能立正因），因為是否定手段（遮遣正因）故。

文法裡頭有一種叫「遮遣詞」，這個名詞本身帶有否定的字樣，如非、無等連在一起，就像無常、無我，這些通通是「遮遣詞」。

現在這個論式裡頭，用的這個所立法的字面上，有這個否定的字樣，有人認為去成立這樣的一個正因，就是「遮遣正因」，是一種否定手段的因。我們認為不對。

在這個式子裡頭，「無常」就有這二共同點。這無常是遮遣法，因為是非遮之故。下面再引釋量自釋。「以心安立」，就是概念性的東西，是用人的想法增益上去，完全出於人為的架構。無常是要把「常」完全排除出去。

守方：(根本) 同意。就是這個題目的辯論開頭的根本立足點上，在這個根本立足點上同意。攻方：所作，應不是成立聲無常的遮遣正因，因為是成立聲無常的能立正因故。所作，應是成立聲無常的能立正因，因為是成立聲無常的自性正因故。守方：不遍。攻方：應有遍，因為凡是成立聲無常的果正因和自性正因二者之一，必不是成立聲無常的遮遣正因故。

前述三種正因裡頭，凡是果正因和自性正因，遍是能立的正因。凡是這二種正因的任何一個，都不是遮遣正因，這個話反過來講，凡是這二種正因的任何一個，都是能立的正因。這個辯論過去了。

◆ (8)

有人說：凡有成立彼之有法，遍有成立彼之欲知無病有法。

攻方：應有成立聲為聲的欲知無病有法，因為有成立聲為聲的有法故。

守方：因不成。

攻方：聲(有法)，應有成立聲為聲的有法，因為有聲故。

守方：不遍。

攻方：聲(有法)，若有聲則有成立聲為聲的有法，因為無我故。

守方：同意。

攻方：聲以量決定後，於聲是否是聲又懷疑的人應有，因為聲是成立聲為聲的欲知無病有法故。

守方：同意。

攻方：聲以量決定後，於聲是否是聲又懷疑的人應無，因為凡是於聲以量決定者，必是於聲是聲以量決定者故。

又來一個人，他意思是不管什麼論式，只要列出有個有法，這個有法一定是欲知無病有法。這個話，不學因明也可以搞的清楚：只要拿出題目來，這個題目都值得討論。這根本不正確。好像只要把帳單開來，就要通通照付。你憑什麼通通照付？該付的當然付，不該付的就不該付。

如果你把「聲，無常，所作故」這個論式，對已經了解的一個人，如釋迦牟尼佛來辯論，老佛爺不會成為這個時候的「正敵論者」。

我們回到最原始，拿出「聲」做題目來討論的時候，先要敵我雙方對「聲」要有起碼的共識。假使我們立出「聲，是聲」，不管後面列個

什麼因：所作也好，免角也好，你式子儘管列，這式子不能成為真正的論式，這個因也不會成為正因，為什麼？因為沒有「正敵論者」。所以說，這個時候有了這個「有法」：聲。但是這個「有法」不是「欲知無病有法」。

他已經對這個聲音有正確認識，他再來懷疑究竟是不是聲，具有這種懷疑的人有嗎？已經對聲就是聲，有了正確知識，再懷疑聲是不是聲，這種懷疑的人根本不會有的。

普通講起來，凡是肯定聲的，它一定是以量（正確的認識）肯定。白痴有時候也有肯定的能力，他肚子餓了知道吃，這點起碼的量還是有的。

◆（9）

有人說：若有成立彼之欲知無病有法，則一定有成立彼之宗法。

攻方：應有「以聲為因成立聲無常」的宗法，因為有「以聲為因成立聲無常」的欲知無病有法故。（周遍已許）

守方：因不成。

攻方：應有「以聲為因成立聲無常」的欲知無病有法，因為聲是「以聲為因成立聲無常」的欲知無病有法故。

守方：因不成。

攻方：聲，應是「以聲為因成立聲無常」的欲知無病有法，因為一則聲是取作「以聲為因成立聲無常」的諍由，二則有「於聲是聲以量決定後，欲知聲無常」之人故。

守方：第一因不成。

攻方：（所知有法）聲，應是取作「以聲為因成立聲無常」的諍由，因為聲是取作「聲，無常，聲故」這一論式的諍由故。

守方：因不成。

攻方：聲，應是取作「聲，無常，聲故」這一論式的諍由，因為有「聲，無常，聲故」這一論式故。

守方：因不成。

攻方：有「聲，無常，聲故」這一論式，因為無我故。

守方：第二因不成。

攻方：有「於聲是聲以量決定後，欲知聲無常」之人，因為「以所作為因成立聲無常」的正敵論者是彼故。

守方：因不成。

攻方：以所作為因成立聲無常的正敵論者，應是彼，因為彼は「聲為所作以量決定後，欲知聲無常」之人故。

守方：因不成。

攻方：彼，應是「聲為所作以量決定後，欲知聲無常」之人，因為是如此之正敵論者故。

守方：(根本) 同意。

攻方：聲，應不是「以聲為因成立聲無常」的宗法，因為彼は「成立聲無常」的諍由故。

守方：不遍。

攻方：應有遍，因為該法是成立聲無常的諍由和因二者，爾時必是成立聲無常的「有法與因無異的不成因」故。

守方：因不成。

攻方：該法是成立聲無常的諍由和因二者，爾時必是成立聲無常的「有法與因無異的不成因」，因為《釋量論》說：「有法、堅定句體成…」如是云故。

論式有三個部份，前面這個人認為只要有第一項「有法」，這個有法一定是沒有毛病的有法。現在換到第一項跟第三項的關係：只要這個「有法」是沒有毛病，那一定有「宗法」。

以「聲，無常，所作故」這個式子來作例，「聲」是沒有毛病的有法，凡是「聲」通通是所作，在這個式子裡，這個所作是「宗法」，這是正確的。但是一離開這個式子，凡是沒有毛病的有法，不一定有「宗法」。我們另外列一個式子：「聲，無常，瓶子故」，在這個式子裡頭，尤其對這個聲顯論講起來，他懷疑聲是不是無常？這個聲是一個沒有毛病的有法。你要折服他，你立個什麼理由？如果你立出論式：「聲，無常，瓶子故」，以「瓶子」作理由。此時「宗法」成立嗎？不成立。所以，有了沒有毛病的有法，不一定就有「宗法」，此時折服不了別人。我們可以列好多論式出來。雙方對辯的時候，現在我們立：「聲，無常，聲故」。此時「宗法」有沒有？

在邏輯上，要證明江西人是中國人，我們不能拿江西人就是江西人作理由，這是小前提不成立。在這個論式裡頭，為什麼這個「宗法」沒

有呢？因為沒有一個結合詞，沒有一個中間的媒介詞。在因明上講，此時這個「因」和這個「有法」是同一個東西，因跟有法不異。

攻方：應有「以聲為因成立聲無常」的宗法，因為有「以聲為因成立聲無常的欲知無病有法」故。周遍已許！

這兒守方承認這個周遍：「若有成立彼之欲知無病有法，則一定有成立彼之宗法」。

守方怎樣答？他只有二個答法，一個就是同意，一個是因不成。現在我們先分析他這個「因不成」。我們（攻方）下面再繼續的成立下去。攻方：應有「以聲為因成立聲無常」的欲知無病有法，因為聲是「以聲為因成立聲無常」的欲知無病有法故。你說有「欲知無病有法」，有哪一個？就是「聲」。注意這個字眼「是」。

用在這個論式裡頭的「聲」，這個詞本身就是「有法」。討論的雙方，先已對「聲就是聲」有這個共識，但是聲是不是無常？敵方他還懷疑。具備了這二個條件，「欲知無病有法」的定義就夠了。這二個條件裡頭，有一個不是，它就不能構成「欲知無病有法」。所以這二個條件，要一個一個分別成立它。

第一個條件是什麼呢？在這個論式裡頭，它是用來做這個論式裡頭的有法，何以見得？很簡單，我是這麼列的，這個式子我這麼列，列在這個裡頭的有法就是聲，我用它來做諍由，這個沒有什麼理由的。這個論式你怎麼列，你就怎麼列，就像我們擺茶碗一樣，隨你擺，你擺什麼東西，就是什麼東西。

剛才第一個條件已經證明過了，現在證明第二個條件，第二個條件就是要有對聲是否無常，具有懷疑的人。這種人一定有的，「聲無常，所作故」這個論式的對方就是這種人。

守方承認若有沒有毛病的有法，則一定有宗法。他反對攻方的理由，攻方已經把理由充分表達了，守方每一個地方（三輪）都報了到，沒辦法，只好根本同意。

但這有宗法嗎？第一條理則並不成立，為什麼？現在攻方要破這個：聲，應不是「以聲為因成立聲無常」的宗法，因為聲是「成立聲無常」的諍由故。

在這個時候，守方不能答「因不成」，因為這個式子就這麼列的：「聲，無常，聲故」，聲確實是諍由，所以守方答「不遍」。

攻方：應有遍，因為該法是成立聲無常的諍由和因二者，爾時必是成立聲無常的「有法與因無異的不成因」故。在「聲，無常，聲故」這個式子裡頭，這個聲既是諍由，又是因，這就是有法與因無異，這種因稱作「有法與因無異不成因」。以前已經解說過了。守方：因不成。攻方就引《釋量論》來證明（以前曾用引過）：「有法、堅定句體成，能知性、不成」：這「有法」指沒有毛病的有法講的。這個「堅定句」是因，在同一個論式裡頭，用做沒有毛病的「有法」，跟用在同一論式裡頭的這個「因」，如果是這個「堅定句」的本身的話，「能知性」當「量」講：能夠了解的「量」。「不成」指不能成為「能知」，就是不能成為一個量。漢文也可翻這二句為「有法成因體，能知為不成」：有法如果成了因的本身的話，它就不能成為能知，它就不能成為真正的因。

現在到這裡為止，是講「宗法」。論式有三項：有法、所立法、因。正因的三條理則的第一條是「宗法」，宗法有它的觀待事，這是一個相對的東西，相對的這個東西成立後，宗法就成立。有法是宗法的觀待事，這個「有法」一定要是「欲知無病有法」。第一條理則「宗法」的觀待事是第一項「有法」。

第二條、第三條理則是講周遍、週延性。「周遍」也有它的觀待事。「周遍」的觀待事是第二項「所立法」。

第四講：周遍的觀待事：所立法

(D2) 解說周遍的觀待事：連同意義與異門。分二：(E1) 解說周遍的觀待事：所立法。(E2) 解說周遍的觀待事的異門：同品和異品。

(E1) 解說周遍的觀待事：所立法。

(F1) 所立法的定義

(F2) 所立法的分類

(F3) 所立法的能立

我們的目的是講第三項「因」，但第三項能夠正確，完全是依賴著另外第一、第二項的正確。如果這二項不正確，第三項不會正確。

第三項（因）所依賴的第一項（有法）正確，那我們因的第一理則就正確。

第三項（因）所依賴的第二項（所立法）正確，那我們因的第二理則、第三理則就正確。

我們這個第一項（有法）講完了，現在講第二項（所立法）。

這個所立法的性質很重要，跟這個性質相同的，我們把它叫「同品」，跟這個性質不同的叫「異品」。

第一條理則「宗法」，這個詞裡頭的「宗」字，指有法，是個假名的宗，不是真正的宗。真正的宗，是所立。現在「同品」、「異品」的這個「品」也是假名的宗，這個「品」指所立法。以下先講所立法，再講同品、異品。

對因明論式的探討是先分析再綜合。先分析有法，次是所立法，而後是正因。現在複習一下重點。

第一點：要成為一個沒有毛病的欲知有法，敵方對有法跟所立法二者之間的關係，一定要有疑惑，我方要把對方的疑惑解除，如果對方對有法是所立法，已經沒有疑惑了，那就不必拿這個問題再討論，就進一步討論別的問題，這是第一點。敵方一定要對這個討論的題目有「想要知道」

的這份意願才行，一定要對所討論的題目還有懷疑，還猶豫不決。

第二點：當我們用「聲」作有法的時候，有法就是聲，簡單明瞭，並不是用聲的同義詞來做這有法，所以成立「聲，無常」的時候，這個有法就是「聲」，而「反非聲」、「所聞」這些聲的同義詞，都不能夠做為沒有毛病的有法，這是第二個要點。

正因三理則的第一條理則，是宗法。宗法的所依據是在「有法」上。正因三理則的第二條、第三條理則，是二個周遍，它所依據的基礎是「所立法」。現在我們進行第二項所立法的分析。所立法是什麼？

第一個論式：「聲有法，所立法無常，因所作性故」（聲，無常，所作性故），這個論式的所立法就是無常。我們把這個式子簡單一點，成第二個論式：「聲有法，無常所立法」（聲，無常），我們把後面這個因不提出來，這個式子裡頭，只有一個有法跟所立法。現在我們從這個所立法本身，來分析這二個論式不同的地方。

「聲，無常，所作故」跟「聲，無常」，所立法都是無常，看起來沒什麼不同。

現在我們問一個問題：凡是第一個式子裡頭的那個所立法，是不是都是第二個式子裡頭的這個所立法？

我們再反過來問：凡是第二個式子裡頭的這個所立法，是不是都是第一個式子裡頭的那個所立法？好像這種問題邏輯上不討論，我們平常運用思想考慮問題的時候，也不會這樣鑽牛角尖來鑽的。

凡是「以所作為因，成立聲無常的所立法所用的那個東西」，是不是遍是「成立聲無常的所立法所用的那個東西」？我們再反過來問：

凡是「成立聲無常的所立法所用的這個東西」，是不是遍是「以所作為因，成立聲無常的所立法所用的那個東西」？

我們舉出這二個論式來做例子，討論這二個論式裡頭的所立法性質一樣不一樣？範圍大小一樣不一樣？

比方說凡是「以所作為因，成立聲無常」的正因，一定是與「所作」為一，就是那個所作而已。「所作」的其餘的同義詞，這裡都進不去。可是凡是「成立聲無常」的正因，它就不一定是與「所作」為一了。

註：

1a 凡是「成立聲無常」的正因，不一定是與「所作」為一。

1b 凡是「以所作為因，成立聲無常」的正因，一定是與「所作」為一。

2a 凡是「成立聲無常的所立法所用的這個東西」，是不是遍是「以所作為因，成立聲無常的所立法所用的那個東西」？

2b 凡是「以所作為因，成立聲無常的所立法所用的那個東西」，是不是遍是「成立聲無常的所立法所用的那個東西」？

現在我們把同樣的道理，放到「所立法」上來看看。

我們說「以所作為因，成立聲無常的所立法所用的那個東西」，是不是與「無常」為一？除了這個無常之外，別的不能用？因為「以所作為因，成立聲無常」的正因，一定是與「所作」為一故。這是用後面的理由，去成立前面的理由，這是採用平行的道理，是以平行論來成立這個東西。然而這個平行論有時成立，有候不一定能夠成立。

現在我們分析「聲，無常，所作故」跟「聲，無常」的第二項，是不是與「無常」為一？（字面上是一樣）

我們從這個第二項來看問題，同時有周遍的觀待事的異門：「同品和異品」。「品」的藏文是「phyogs」，它的意思是方向、方位，引伸作「黨」、「邊」。同品是同一邊。異品是另一邊。

贊成「聲無常」的是一邊，贊成「聲常」的是另一邊，這是二邊、二方。我們漢文的「方」字有這個意思。敵方、我方：有敵無我，有我無敵，這就是二方。

這個「phyogs」字，我國早期翻作「宗」。漢文的宗字，主要是指不同的主義、不同的黨派、不同的思想、不同的派別。各有各的宗：主張聲無常的宗、主張聲常的宗。

我們把「phyogs」翻成宗，這是第一個用法。我們用因明學的術語來講的時候：「聲，常」或「聲，無常」，這是「有法與所立法」的結合，或稱作「有法與法的結合」，這個叫做宗，這是真正的「宗」。

這個「phyogs」字用在第二個地方：三理則的第一條理則是「宗法」，「宗法」這個名詞用了個「宗」。這個「宗」字怎麼講？

攻方：「宗法」字面上「宗」，應是有法跟法的結合，因為是宗故。

若守方：不遍。

攻方：「宗法」字面上「宗」，應是宗，因為回答「不遍」故。

守方：同意。

攻方：瞭解「宗法」就瞭解「宗」嗎？（你接受了宗法的時候，是不是接受了這個宗）

守方：同意。

攻方：完結。

攻方：「宗法」字面上「宗」，應不是宗，因為不是「有法跟法的結合」故。

辯論式就這樣的提出來，怎麼答？

「宗法」字面上的「宗」，是個假的宗，是假言宗、假名宗，雖字面用宗這個名稱，但不是真正的宗，這個字面上的宗，是指「有法」。所以，三理則的第一條理則宗法，其實就是有法的法。宗法上這個宗是指「有法」講的，是拿宗的名稱，借用到這個宗法上，所以宗法這個名詞的字面上的這個宗，是個假言宗。

這個「phyogs」字，還用到第三個地方，以前有把這「phyogs」字翻成「品」。同品、異品：是同方、異方的意思。同樣的問題：

攻方：同品、異品字面上「品」，應是宗嗎？

現在只有二個答覆：

守方：「同意」，指同品、異品這二個名詞字面上的「品」，是真正的宗，但事實上它不是真正的宗。所以應答覆：

守方：「為什麼？」指這個「品」不是真正的宗，不是「有法與法的結合」。既然不是真正的宗，那它是指什麼呢？

前述第二條理則「宗法」的這個宗，是個假言宗，是指「有法」。現在第三個用法，同品、異品這二個名詞的字面裡頭，所用的這個「品」，是指「所立法」。

「聲，無常，所作故」這個論式裡頭，同品，指這個「無常」講的，凡是無常，就是這個論式裡頭的「同品」。凡不是無常，像「常」這些，就是這個論式裡頭的「異品」。所以這個「品」，是指所立法講的。

註：有法、所立法、因的定義：在論式：「A 應是 B，因為是 C 故」中，被放在 A 的就是有法。被放在 B 的就是所立法。被放在 C 的就是因。

講到這個「宗」字，我們的結論是，這個字用在三個地方：

第一個用法：法跟有法的結合，這個結合的意義是宗，而且是真正的宗，我們所謂宗是指這個講的。「聲，無常，所作性故」這個論式裡頭的宗是「聲，無常」，這真正的宗。

第二個用法：第一條理則宗法，這個名詞字面上的這個宗，是假言宗，是指「有法」講的。「聲，無常，所作性故」，這個論式裡頭的第一理則宗法，這個字面裡的這個宗，是指這個「聲」講的。

第三個用法：同品、異品這二個名詞字面裡所用的「品」，這個「品」是指「所立法」講的，指我們這個論式裡的第二項「無常」講的。

所以，這三個用法中，頭一個所用的是真的，後面二個用的是假的。這個我們已經講過了，現在又重新復習一遍。這個問題大致的輪廓是這樣的。

什麼叫所立法？

這個很簡單，我們把它抓來，列在式子的第二項，列到所立法這項來，就是所立法。就像代數方程式，隨你列，你把它列到第二項，它就是第二項。這個定義沒有什麼困難的。

把它抓起來、拿過來，用做這個論式的第二項所立法，這個就是所立法。這定義簡單得不得了。

下面我們看看哪些能做所立法？哪些不能做所立法？我們先想一想，有沒有不能夠做所立法的？

先從反面想，有什麼東西不能成為這所立法的？

沒有！叫你列式子，你高興怎麼列就怎麼列，不但所有的「存有」都可以成為所立法，連「沒有」、連「絕無」也也可以把它列做所立法。無或「絕無」是沒有什麼概念的，這個絕對沒有也可以做所立法。

凡是有、無，都是無我。這個無我，從佛教來講，是絕對的，沒有諍辯的。一切的有、無都可以做為所立法。

所以，凡是無我，遍是有法；凡是無我，遍是所立法；凡是無我，遍是因。這三個「遍」都有。什麼零碎都沒有時，這三個「遍」都有。可是加上零碎時，就不一樣了：

「凡是無我，遍是成立聲無常的有法」應不遍，因為你已經把聲擺在這個有法的位置，除了聲以外，別的就不能再擠進來。

「凡是無我，遍是成立聲無常的所立法」應不遍，因為你已經把無常擺

在這個所立法的位置，除了無常以外，別的就不能再擠進來。這個地方，我們要搞得清清楚楚。

「凡是無我，遍是成立彼的有法」，則有周遍；「凡是無我，遍是成立彼的所立法」，則有周遍。「凡是無我，遍是成立彼的因」，則有周遍。因為「成立彼」是一籠統的詞。「彼」相當於英文的指示代名詞。當這個「彼」有東西代入時就不一樣了：「成立彼」代入「成立聲無常」；「成立彼」代入「以所作為因成立聲無常」，是否有周遍就不一樣了。我們就這樣開始，由簡入繁。

（F1）所立法的定義

○「所立法」的定義：取作所立法。

我方：凡是無我，都是所立法，因為兔角是所立法故。

他方：因不成。

我方：兔角，應是所立法，因為取作所立法故。

他方：因不成。

我方：兔角，應是取作所立法，因為取作成立「聲是兔角」的所立法故。

他方：因不成。

我方：兔角，應是取作成立「聲是兔角」的所立法，因為無我故。

兔角或活見鬼，都可以做為所立法。為什麼活見鬼可以做為所立法呢？因為我可以把活見鬼列做第二項：

聲，是活見鬼，所作故。

我愛怎麼列怎麼列。我說「活見鬼」是一個所立法，你說不成，我馬上列出式子來，把活見鬼放在第二項這個位置。我並沒有主張聲是活見鬼，但是我把活見鬼列在式子總可以。只要列出這個式子，就可以證明活見鬼它可以做所立法。如果你還不相信，我馬上把它寫給你看：「聲（有法），活見鬼（所立法）」，後面不管你放什麼因，這兒的「活見鬼」就是所立法，我把「活見鬼」取作所立法。如果你還不同意，那是瘋子，還有什麼搞頭？這已經到了頂頭了，我把式子列出來，你還不承認，我們二個就沒有辦法再討論了。雙方面的討論，總要有一個基本共同的共識。

我們列一式子：「聲（有法），兔角（所立法）」後面不管是什麼因，只要我這麼列出來，這個兔角就是所立法。至於這個式子列出來，是不是真正的一個「宗」，這還不是現在所討論的問題。現在所討論的是：我說兔角是所立法，你說不是，現在只是在這個地方討論。好像打籃球一樣的，還沒投籃前，先把規則訂好。

○「成立聲無常的所立法」的定義：取作成立聲無常的所立法。

「所立法」的定義：取作所立法。

「成立彼的所立法」的定義：取作成立彼的所立法。

「成立聲無常的所立法」的定義：取作成立聲無常的所立法。

「彼」是個籠統的詞，現在把真正的東西套進去，當我們成立聲無常的時候，把聲無常套進「彼」的裡頭去。所以我們有三個層次的定義：凡是抓來用做所立法的（那個東西），就是所立法。

凡是用來成立該宗（彼）的所立法（那個東西），就是成立該宗的所立法。

凡是抓來用成立聲無常的所立法的那個東西，就是成立聲無常的所立法。

我們把這個定義搞好了，現在我們講所立法的分類。

（F2）所立法的分類

○以言詮來分類有二：（1）成立該宗之直接所立法、（2）成立該宗之間接（暗示）所立法。

（1）「成立該宗之直接所立法」的定義：取作成立該宗之直接所立法。
舉例：無常。（該宗，指「聲無常」）

（2）「成立該宗之間接所立法」的定義：取作成立該宗之間接所立法。
舉例：剎那。

所立法的分類，這個分類只是在「用話」，給它取個名字，不是嚴格的分法，它只能說是為了我們了解方便而分的，有二種，一種是直接實體的所立法，一種是暗示包容的所立法它不是表面上直接的，而是底下背面暗示的東西，所以所立法有二種，一種明的，一種暗的。

(1)「成立該宗之直接所立法」的定義：取作成立該宗之直接所立法。

舉例：無常。(該宗，指「聲無常」)

(2)「成立該宗之間接所立法」的定義：取作成立該宗之間接所立法。

舉例：剎那。

直接用明的來做所立法的，這個是直接所立法的定義。配上舉例時，嚴格講起來，「該宗」要拿「聲無常」代替：

(1)「成立「聲無常」之直接所立法」的定義：取作成立「聲無常」之直接所立法。舉例：無常。

(2)「成立「聲無常」之間接所立法」的定義：取作成立「聲無常」之間接所立法。舉例：剎那。

用來做成立聲無常的所立法的，這個是成立聲無常的所立法，比方是無常。當我們成立聲無常，明的所立法是無常。凡是合乎無常的這個東西，有些可以用起來做所立法，但有些不能。

凡是暗的，明口頭上沒有抓來用，而跟這個東西同義詞很多，雖然你沒有明講出來，有同義的東西，在你所要立的宗裡頭，暗示的也能成立，所以這個叫暗的所立法，例如，剎那（生滅的法）。無常的定義是剎那生滅的法。

為什麼前面這個論式裡頭，無常是明的所立法，剎那是暗的所立法？一定要拿理由去成立它，所以這個理由叫「能立」。在講這個正式的理由能夠成立之前，先把別人的錯誤的見解拿來解剖，拿來駁斥掉。

(F3) 所立法的能立

◆有人說：「不是常」是取作成立聲無常之間接所立法。

攻方：不是常，應是成立聲無常之所立法，因為是取作成立聲無常之間接所立法故。(破式)

守方：同意。

攻方：不是常，應是取作成立聲無常之正因之直接所立法，因為如是許

故。(破式)(因為是取作成立聲無常之所立法故。)

守方：同意。

攻方：若彼(指不是常)是以因成立「聲不是常」之正因之直接所立法，則遍是以因成立「聲無常」之正因之直接所立法，因為如是許故。

(破式)

(因為不是常是取作成立「聲無常」之正因之直接所立法故。)

守方：同意。

攻方：不是常，應是以不是「法與不是剎那」同因素之因成立聲無常之正因之直接所立法，因為是以不是「法與不是剎那」同因素之因成立「聲不是常」之正因之直接所立法故。(破式)

守方：同意。

攻方：應有以不是「法與不是剎那」同因素之因成立聲無常之正因之直接所立法，因為彼是「聲不是常」故。(破式)

守方：同意。

說明：此處守方同意大前提：凡不是「法與不是剎那」同因素，都是無常。亦即，凡不是常，都是無常。

攻方：應不能許，因為成立該論式的隨遍不成立故。

說明：該論式，指「聲，無常，因為不是「法與不是剎那」同因素故」。

此論式的隨遍：凡不是「法與不是剎那」同因素，都是無常。

攻方：兔角，應是無常，因為不是「法與不是剎那」同因素故。(破式)

守方：因不成。

攻方：兔角，應是法，因為是「法與不是剎那」同因素故。(破式)

守方：同意。

攻方：應不能許，因為是絕無故。

(兔角，應不是法，因為是絕無故。)

現在一個誤解的人來了。

我們現在用「聲，無常」，這個所立法用的無常，是不是所有跟無常有同等意義的這些東西，都可以拿來做這個所立法呢？

今天一來就問這個問題。

我們列第一個式子：「聲(有法)，無常(所立法)，所作(因)」。

第二個式子：「聲(有法)，無常(所立法)」，後面這個因，暫時不拿出

來。

凡以所作為因，去成立聲無常的所立法，是不是通通可以用來做聲無常的所立法？

反過來，凡是用做聲無常的所立法，是不是通通可以用做以所作為因，去成立聲無常的所立法？

1a 凡是「成立聲無常」的正因，不一定是與「所作」為一。

1b 凡是「以所作為因，成立聲無常」的正因，一定是與「所作」為一。

2a 凡是「成立聲無常的所立法所用的這個東西」，是不是遍是「以所作為因，成立聲無常的所立法所用的那個東西」？

2b 凡是「以所作為因，成立聲無常的所立法所用的那個東西」，是不是遍是「成立聲無常的所立法所用的那個東西」？

現在有人先替我們想了，把他的疑問提出來了。

他說：「不是常」是成立聲無常的間接所立法。

不是常和無常之間：凡是無常，遍不是常；凡不是常，不遍是無常。什麼不遍？因為上面還有一個絕對，包括有無二方面。

凡不是常，不遍是無常，因為兔角不是常而不是無常故。

「無常」是成立聲無常的明的所立法。「剎那」是成立聲無常的暗的所立法。現在他就提出「不是常」是成立聲無常的暗的所立法。

凡不是常的，包括在裡頭，有的像活見鬼，是有而不是常；有的像兔角，是無，也不是常。平常我們漢人不注意這些問題，我們的思想老是跳不開現實，什麼東西都一定要在「有」的圈圈裡頭來討論，圈圈外頭就不管了。

我們剛才講所立法的分類有二種，一種是明的，一種是暗的。你認為「不是常」是暗的所立法，那麼「不是常」是不是所立法呢？隨便那個小孩子，即使窮得不得了，或者甚至畸形的人，這些就不是人嗎？所以，不管是明的所立法或暗的所立法，都應該是所立法。對方既然提出「不是常」是暗的所立法，那麼是不是所立法呢？他說：「是」，這意思就是「同意」。如果他馬上來一個不承認，當時就是個「差」了。先說是，後說不是，這就挨一個「差」。

「如是許故」：這是寫這本的著作，節省他的時間、篇幅，這是拿對方現在承認的這點做為理由，當對辯雙方的技巧都很熟了，二方面都有共

識，可以用「如是許故」。初學的人，這個地方要把理由都唸出來，這兒應該是「因為是取作成立聲無常之所立法故。因已許！」此處的「因已許！」是提醒對方這個理由是他承認的。

「成立聲無常的這個所立法」，是不是也就是「以所作為因，去成立聲無常的這個所立法」？這是一開始我所提出的問題。現在把這個「所作」換任何一個別的正因，我們擺「剎那」也好、「生滅」也好，只要是正因就可以了，我問：「凡是成立聲無常的所立法」，是不是遍是「以正因，去成立聲無常的所立法」？這個應有周遍，因為這兒的正因未明列出來。

【附註：立式辯經】

攻方：凡不是「法與不是剎那」同因素，都是無常嗎？

守方：同意。

攻方：凡不是「法與不是剎那」同因素，不都是無常，因為兔角不是「法與不是剎那」同因素，而不是無常故。（立式）

守方：第一因不成。

攻方：兔角，應不是「法與不是剎那」同因素，因為不是法故。

守方：因不成。

攻方：兔角，應不是法，因為是絕無故。

守方：同意。

攻方：凡不是「法與不是剎那」同因素，不都是無常，因為兔角不是「法與不是剎那」同因素，而不是無常故。第一因已許。

守方：第二因不成。

攻方：兔角，應不是無常，因為是絕無故。

守方：同意。

所立法的後面，你可以列上正因，也可以列上似因。當你成立聲無常的時候，只要有正因的論式擺出來，這個所立法當然遍是正因的所立法。這個周遍是自宗的。現在又進一步來追，這個「彼」是代表有法「不是常」。

在這個地方，你已經承認了「不是常」是取作成立「聲無常」之正因之直接所立法。現在提出一個因：不是「法與不是剎那」同因素。「法

與不是剎那」同因素，是法和不是剎那性二者共同的東西、共件、共素。

「不是剎那」，就是把無常的東西通通拿掉，所剩的就是「常」跟「無」。
「法與不是剎那」，這二個在一起，就應該是「常」了。所以，「法與不是剎那」之同因素、共素，就是「常」。不是「法與非剎那」同因素，就是「不是常」，把常的東西通通拿掉，所剩的就是「無常」跟「無」。現在破你這個：「不是常」不是取作成立「聲無常」之所立法。

【附註：立式辯經】

攻方：「不是常」，應是取作成立「聲無常」之間接所立法嗎？

守方：同意。

攻方：「不是常」，應是取作成立「聲無常」之所立法嗎？

守方：同意。

攻方：「不是常」，應不是取作成立「聲無常」之所立法，因為不是成立「聲無常」之所立法故。

守方：因不成。

攻方：「不是常」，應不是成立「聲無常」之所立法，因為不是成立「聲無常」之直接所立法，也不是成立「聲無常」之間接所立法故。

守方：第一因不成。

攻方：「不是常」，應不是成立「聲無常」之直接所立法，因為不是「無常」故。

守方：因不成。

攻方：「不是常」，應不是「無常」，因為「不是常」含蓋無常和無故。

守方：同意。

攻方：「不是常」，應不是成立「聲無常」之所立法，因為不是成立「聲無常」之直接所立法，也不是成立「聲無常」之間接所立法故。第一因已許。

守方：第二因不成

攻方：「不是常」，應不是成立「聲無常」之間接所立法，因為不是「剎那」故。

守方：因不成。

攻方：「不是常」，應不是「剎那」，因為不是「無常」故。因已許。

守方：同意。

攻方：不是常，應是以不是「法與不是剎那」同因素之因成立聲無常之
正因之直接所立法，因為是以不是「法與不是剎那」同因素之因成
立「聲不是常」之正因之直接所立法故。(破式)

守方：同意。

說明：此處守方同意：

聲，應不是常，因為不是「法與不是剎那的同因素」故。

聲，應是無常，因為不是「法與不是剎那的同因素」故。

其實，第二式的隨遍並不成立。

攻方：應有以不是「法與不是剎那」同因素之因成立聲無常之正因之直
接所立法，因為彼是「聲不是常」故。(破式)

守方：同意。

說明：此處守方同意大前提：凡不是「法與不是剎那」同因素，都是無常。亦即，凡不是常，都是無常。

攻方：應不能許，因為成立該論式的隨遍不成立故。

這個地方你不能同意了，因為隨遍沒有成立；因為這個「不是常」裡頭包括「無」，如兔角。凡是「無常」，遍是「不是常」，但凡是「不是常」，不遍是無常。因為兔角是「不是常」而不是「無常」。

說明：該論式，指「聲，無常，因為不是「法與不是剎那」同因素故」。
此論式的隨遍：凡不是「法與不是剎那」同因素，都是無常。

攻方：兔角，應是無常，因為不是「法與不是剎那」同因素故。(破式)

守方：因不成。

攻方：兔角，應是法，因為是「法與不是剎那」同因素故。(破式)

守方：同意。

攻方：應不能許，因為是絕無故。

(兔角，應不是法，因為是絕無故。)

「常」本身是個存在的東西，它是二個條件，一個是不是剎那，一個還

要是法。「常」是「法與不是剎那」的同因素。「不是常」=不是「法與不是剎那的同因素」，包含無常和絕無。例如兔角是「絕無」。

○「以所作為因成立聲無常之所立法」的定義：取作以所作為因成立聲無常之所立法。分類有二：

(1) 成立該論式之直接所立法。

(以所作為因成立聲無常之直接所立法。) 舉例：無常、剎那。

(2) 成立該論式之間接所立法。

(以所作為因成立聲無常之間接所立法。) 舉例：反非無常、反非剎那。

跟剛才一樣，把「該」這個代名詞代進去。該論式，指「以所作為因成立聲無常」或「聲無常，所作故」，此論式是以「所作」為正因。我們把「所作」放上去，有了這個正因的時候，就不一樣了。這個地方我們要注意：此時的直接所立法只能放「無常」和「剎那(生滅的法)」。因為當你了解這個「名言」之前你已經了解了這個的「意義」。所以，你了解它是「無常」，你一定在之前已經了解這個是「剎那(生滅的法)」。在這個情況之下，以「所作」為因，去成立聲無常的時候，「無常」與無常的定義「剎那(生滅的法)」，二個都是明(直接)的所立法，而別的同義詞是它的暗的所立法。反非無常、非非無常、反非剎那、非非剎那，都是無常的同義詞。

凡是無常，遍是反非無常。反過來，凡是反非無常，遍是無常。

我們將「無常」加一個負號是「不是無常」，再加一個負號是「不是不是無常」或非非無常、反非無常。用「反」就沒問題了，因為「反」是正面的詞，反非無常這個詞的重點在「反」上頭。

凡是無常，遍是反非無常。凡是反非無常，遍是無常。此時，無常和反非無常二個是「等是遍」。

剛才我們講這個「不是常」，根本是不能夠代替「無常」。

凡是無常，遍不是常。凡不是常，不遍是無常。舉例：兔角。

凡是常，遍不是無常。凡不是無常，不遍是常。舉例：兔角。

假使我們再加一個「不是」：

凡是不是不是常，遍是常。凡是常，遍是不是不是常。（不是不是＝是）

凡是不是不是無常，遍是無常。凡是無常，遍是不是不是無常。

凡是瓶，遍是無常。凡是反非無常，遍是無常。但要注意：

「不是瓶」（有法）應是常，因為是「法和不是剎那」的同因素故。

「不是無常」（有法）應是常，因為是「法和不是剎那」的同因素故。

「反非無常」（有法）應是常，因為是「法和不是剎那」的同因素故。

第五講：周遍的觀待事的異門：同品和異品

(E2) 解說周遍的觀待事的異門：同品和異品。

(F1) 解說「同品和異品」本身。分四：

(G1) 同品和異品的定義

(G2) 異品的分類

(G3) 同品和異品的名稱使用

(G4) 能立（同品）

(G1) 同品和異品的定義

我們談到這個所立法的時候，它有二個層面來討論，一個是同方、異方的討論。一個是同喻、異喻的討論。我們成立聲無常，跟聲無常站在一邊的這個想法，主張聲無常的這是一方，敵方就是聲常。我們列式子的時候，列無常作所立法，合乎這個無常的，我們叫同方，不合乎這個無常的，我們叫異方。「方」的藏文叫「**phyogs**」。同方的這個方，是就這個所立法的全範圍來講。同方、異方，在古代翻譯作同品、異品。

同方、異方裡頭抽出一個樣本來談的，証明這個樣本是同方，或是這個樣本是異方，這個我們叫「喻」。同方舉出來的樣本叫同喻，異方舉初來的樣本叫異喻。

- 成立該宗同品的定義：與成立該宗所立法之列式相同而不落空。此中有「是非列式」和「有無列式」二種。
- 成立聲無常同品的定義：與成立聲無常所立法之列式相同而不落空。此與「無常」二者是同義詞。
以「有無列式」時，成立彼之同品上與成立彼之所立法所用的不必是同義詞，因為煙不是火故。
- 成立該宗異品的定義：與成立該宗所立法之列式相同而落空。此與「不是無常」二者是同義詞。

我們以前列過幾個基本的論式，第一個式子：「聲是無常，所作故」在這個論式裡，重要的是要證明聲是不是無常，列這個式子的時候，是用「是不是」來列式，所以叫「是非列式」。

現在我們列第二個式子：「煙山有火，有煙故」，這個我們叫「有無列式」，所立法上有「有」這個字，因上也有「有」，有煙才證明它有火，所以這個列式，叫做「有無列式」。

名詞要翻得好，大家要能夠一眼望見，就知道了，恐怕我們現在這種翻譯不行。

現在講的是非的列式，我們舉例出來列：「聲無常，所作故」，我們列這個式子的時候，站在列式的同一個立場，我主張聲無常，站在我列這個式子的同一個立場，而不落空。成立該宗同品的定義是：與成立該宗所立法之列式相同而不落空。這兒用「不落空」而不是用「存有」，因為這個「不落空」比「存有」的範圍大一點，例如，我們立一個式子：兔角，無，以量不可得故。在這個論式裡頭的所立法，是用「無」。列在所立法的不一定要「存有」的，因為凡是無我遍是所立法。所以，這個地方用「不落空」。我們換另外一個東西，你認為它沒有，人家認為有：以前有人為了大家樂，就跑到墳墓裡去拜，這個是活見鬼，他認為有，我們認為拜有什麼用。大家樂所拜的那個活見鬼（有法），應是無，因為以正確的知識找不到的緣故。正確知識找不到的，它就不能成為存在。我們列聲無常，列式的同個立場，抱著同個立場而不落空，這個就是成立聲無常的同方的定義。

換成「有無的列式」，用有無列式的時候，所立法跟因這二個，都要用「有」來列，就是說，「因」上有的，在這個「所立法」上也要有。這是「有無列式」而不是「是非列式」。「有煙必有火」，你不能用「是非列式」去了解，因為煙不是火，火也不是煙。如果是用「有無列式」的話，它的這個同方一定是把「有」放上去。凡有果必有因，但這個上頭它不能夠用「等是遍」，既然不能夠用「等是遍」，它就不能成為同義詞，因為這個同義詞一定是八個遍都全。有煙必有火，以有煙來證明煙山有火，煙跟火不是「等是遍」。

剛才我們講「不落空」，站在同一個立場不落空，這同方的定義；現在反過來落空，列式的時候，站在同一個立場落空，就是異方的定義。

在這個聲無常的這個論式裡頭，凡是無常的，通通是它的同方，凡

不是無常的，通通是它的異方。

(G2) 異品的分類。有三：

(H1) 成立該宗的「絕無」異品，

(H2)「其他」異品，

(H3)「相違」異品。

一如兔角，二如所知，三如常。

(H1) 成立該宗的「絕無」異品

◆我方：兔角，應是成立該宗（聲無常）的「絕無」異品，因為是一則是成立該宗的異品，二則是無故。

他方：第一因不成。

我方：兔角，應是成立該宗（聲無常）的異品，因為是與成立該宗所立法之列式相同而落空故。

他方：第二因不成。

我方：兔角，應是無，因為是絕無故。

(H2)「其他」異品

◆我方：所知，應是成立該宗（聲無常）的「其他」異品，因為是一則是成立該宗的異品，二則是無常外的其他故。

他方：第一因不成。

我方：所知，應是成立該宗（聲無常）的異品，因為是常故。

他方：第二因不成。

我方：所知，應是無常外的其他，因為變成不是無常的法故。

(H3)「相違」異品

◆我方：常，應是成立該宗（聲無常）的「相違」異品，因為是一則是成立該宗的異品，二則與無常相違故。

他方：第二因不成。

我方：常，應是與無常相違，因為是與常為一故。

現在我們談異品的分類，這分類就麻煩了：我跟你意見不一樣，這

個不一樣有幾種。第一種，我有意見，你沒有意見，這也是意見不合。第二種，我主張可以開放讓他們遊行，但是有的主張不準他們遊行，雙方意見完全相反，這叫「相違」。還有一種，我主張不開放，有的人就主張彈性開放，這個叫做「另有」一種意見。所以，毫無意見，相反意見，其他意見，有這麼三種。

所以，異品的分類：一、「絕無」異品，這是如同沒有意見。二、「其他」異品，這是另的一方，另就是其他了。三、「相違」異品，這是相反的一方。

現在舉例，第一兔角。什麼叫做「絕無」？我們成立聲無常的時候，凡是無常的，都是同方。凡不是無常的，都是異方，這就包括了許多，「絕無」也在內，例如兔角。所以，兔角是「絕無」異品。

第二所知。成立聲無常的時候，所知是無常外的另一個東西。你主張無常，他主張常，這時候是相違。我們講過，相違的定義是異而沒有共同因素，這個叫做相違、矛盾。這些搞辯論法的人，開口矛盾，閉口矛盾，嚴格講起來，「絕無」也是矛盾，「其他」也是矛盾，「相違」更是矛盾。嚴格講起來，這種不一樣的裡頭，有好幾種的不一樣。現在電視裡，一天到晚創造膚淺又低劣的名詞：如，「不一樣就是不一樣！」

這個兔角為什麼是成立聲無常時的異方，這個異方怎麼成立？兔角，應是成立聲無常的異品，因為是與成立聲無常所立法之列式相同而落空。在跟列式子聲無常的時候立場落空，這就是異方，這是第一個條件。第二個條件，兔角它本身是無，是絕無。

為什麼「所知」是「其他異方」呢？

它的理由，一則是成立該宗聲無常的異品，二則是無常外的其他故。「所知」是無常外的其他，因為是無常外的「異」故，因為是常故。

當初的桑樸寺，把印度的因明學，拿到了西藏來訓練思想，拿來給小孩子學，從基本上練習，一張口，合乎這個規則來問，這合乎規則來答。跟遊戲一樣，遊戲也應該有遊戲規則，大家都要遵守這規則，所以只要你合乎規則來問，你就應該合乎規則來答，這是有問必答，規定只能回答：為什麼？因不成、不遍、同意。

當初桑樸寺的這些大師們，每個都規定好。你一定要照規則來問。

你站上來訓練小孩子：

問：無我嗎？

答：同意。（這是絕對的）

問：應是有還是沒有，因為無我故。（應是有、無二者之一，因為無我故。）

答：同意有。

（我們覺得好像前面沒有「有法」的話，好像沒辦法答。不管有、無，都是無我，這兒一定要答有，為什麼？因為無就沒什麼好辯論了。這個叫「一般的答法」。）

問：應是常還是無常，因為有故。（應是常、無常二者之一，因為有故。）

答：同意常。

（你已經承認有了；既然是有，不是常就是無常，一定要答常。這是「一般的答法」。）

任何一個東西抬出來，總要歸類，歸到一個地方（有、無，常、無常等）

這個地方要注意的是，所知雖然是常，但凡是所知不見得都是常。

我方：所知，應是無常外的其他，因為變成不是無常的法故。

一樣東西，只要這個東西一變，變成是你的「不是」，那就不是你了。

我方：常，應是成立該宗（聲無常）的「相違」異品，因為是一則是成立該宗的異品，二則與無常相違故。

他方：第二因不成。

我方：常，應是與無常相違，因為是與常為一故。

這是講「相違異品」，常跟無常是相違、相矛盾的東西。

（G3）同品和異品的名稱使用

（H1）成立同品之名稱使用說明有三句：

- （1）是成立該宗的同品，又是成立該宗的同品之名稱使用說明
- （2）是成立該宗的同品而不是成立該宗的同品之名稱使用說明
- （3）不是成立該宗的同品也不是成立該宗的同品之名稱使用說明

我們看看什麼是「名稱使用說明」？有些東西是它的同品，可是「同品」這個名字不一定加得上去。有些東西是這個的異品，可是「異品」這個名詞不一定能夠用得上。

在藏文裡頭，這個「mu」字，漢文把它翻成「邊」、「句」，這就糊塗了。

我們先說「四句」是什麼東西？這是拿「是、非」來控制甲、乙二個概念，來辨別它的異同，第一個是甲不是乙，這是一個概念；第二是乙不是甲，這是第二個概念；第三個又是甲又是乙；第四個又不是甲又不是乙，這個漢文翻成四句。控制這個概念的四個點，用「是甲非乙，是乙非甲，兩是、兩非」來看這二個東西的異同。用四個控制點，來辨別二個東西的異同。我們舉例來看：1 是「等是遍」，非「等有遍」，2 是「等有遍」，而非「等是遍」，3 既是「等有遍」，也是「等是遍」，4 既非「等是遍」，又非「等有遍」。

（1）是成立該宗的同品，又是成立該宗的同品之名稱使用說明

◆我方：瓶子，應是成立該宗的同品，又是成立該宗的同品之名稱使用說明，因為一則是成立聲無常的同品，一則是成立聲無常的同品之名稱使用說明故。

他方：第一因不成。

我方：瓶子，應是成立聲無常的同品，因為是無常故。

他方：第二因不成。

我方：瓶子，應是成立聲無常的同品之名稱使用說明，因為與聲二者是於無常同法故。

他方：因不成。

我方：瓶子，應是與聲二者是於無常同法，因為與聲二者是無常故。

（2）是成立該宗的同品而不是成立該宗的同品之名稱使用說明

◆我方：無為的虛空，應是成立該宗的同品，而不是成立該宗的同品之名稱使用說明，因為一則是成立聲常的同品，二則不是成立聲常的同品之名稱使用說明故。

他方：第一因不成。

我方：無為的虛空，應是成立聲常的同品，因為是常故。

他方：第二因不成。

我方：無為的虛空，應不是成立聲常的同品之名稱使用說明，因為與聲二者於常不是同法故。

他方：因不成。

我方：無為的虛空，應與聲二者於常不是同法，因為無為的虛空是常而聲是無常故。

(3) 不是成立該宗的同品，也不是成立該宗的同品之名稱使用說明。

◆容易（略）。

第三個既不是它的同方，而同方這個名稱使用說明也用不上。這個容易懂。舉例如下：

○瓶子，應不是成立聲常的同品，因為是無常故。

○瓶子，應不是成立聲常的同品之名稱使用說明，因為與聲二者於常不是同法故。

我們列個聲無常，成立這個的時候，虛空在這個式子裡頭，不是同方。為什麼？因為虛空是成立聲無常的異方。第二個條件，同方這個名稱使用說明也用不上，因為聲跟虛空處在有不同的範圍。

(4) 不是成立該宗的同品而是成立該宗的同品之名稱使用說明

還有一句：既不是它的同方，而同方這句話更用不上，這種找不到的。

○無為的虛空，應不是成立聲無常的同品。（成立）

○無為的虛空，應是成立聲無常的同品之名稱使用說明。（不成立）
故此句不成立。

○瓶子，應不是成立聲常的同品。（成立）

○瓶子，應是成立聲常的同品之名稱使用說明。（不成立）
故此也句不成立。

(H2) 成立異品之名稱使用說明有三句：

(1) 是成立該宗的異品，又是成立該宗的異品之名稱使用說明

- (2) 不是成立該宗的異品而是成立該宗的異品之名稱使用說明
- (3) 不是成立該宗的異品，也不是成立該宗的異品之名稱使用說明

從異品來講，也有三句：

- (1) 是成立該宗的異品，又是成立該宗的異品之名稱使用說明

◆我方：瓶子，應是成立該宗的異品，又是成立該宗的異品之名稱使用說明，因為一則是成立聲常的異品，二則是成立聲常的異品之名稱使用說明故。

他方：第一因不成。

我方：瓶子，應是成立聲常的異品，因為是無常故。

他方：第二因不成。

我方：瓶子，應是成立聲常的異品之名稱使用說明，因為與聲二者是於常異法故。

他方：因不成。

我方：瓶子，應是與聲二者是於常異法，因為與聲二者是無常故。

- (2) 不是成立該宗的異品而是成立該宗的異品之名稱使用說明

◆我方：無為的虛空，應不是成立該宗的異品而是成立該宗的異品之名稱使用說明，因為一則不是成立聲常的異品，二則是成立聲常的異品之名稱使用說明故。

他方：第一因不成。

我方：無為的虛空，應不是成立聲常的異品，因為是成立聲常的同品故。

他方：因不成。

我方：無為的虛空，應是成立聲常的同品，因為是常故。

他方：第二因不成。

我方：無為的虛空，應是成立聲常的異品之名稱使用說明，因為與聲二者於常是異法故。

他方：因不成。

我方：無為的虛空，應與聲二者於常是異法，因為無為的虛空是常而聲是無常故。

(3) 不是成立該宗的異品，也不是成立該宗的異品之名稱使用說明
◆容易（略）。

第三句是既非異品，而這個名稱使用說明也叫不上。這個容易。我們想想這是什麼東西？我們腦子先列一個式子：

我方：瓶子，應不是成立該宗的異品，也不是成立該宗的異品之名稱使用說明，因為一則不是成立聲無常的異品，二則不是成立聲無常的異品之名稱使用說明故。

他方：第一因不成。

我方：瓶子，應不是成立聲無常的異品，因為是成立聲無常的同品故。

他方：第二因不成。

我方：瓶子，應不是成立聲無常的異品之名稱使用說明，因為與聲二者於無常不是異法故。

他方：因不成。

我方：瓶子，應是與聲二者於無常不是異法，因為與聲二者於無常是同法故。

他方：因不成。

我方：瓶子，應是與聲二者於無常是同法，因為一則聲是無常，二則瓶子也是無常故。

我們成立聲無常要舉一個同品，凡是無常的都可以叫同品。現在第一條件，我們舉一個非異品，就是同品，所以我們舉個瓶，這個瓶是成立聲無常的非異品。現在第二條件，非異品的這個名稱使用說明也叫不上，瓶子跟聲二個，成立聲無常的時候，瓶子與這個聲二個都同是無常。

○解說同品、異品是否直接相違：

同品與異品是直接相違。

異品與同品不是直接相違，因為異品無故。

這一段很要緊。同方或者異宗方二者是否矛盾、相違？

凡是無我，法無我也好，人無我也好，凡是無我，不是有就是無。

有、無二個是不是互相矛盾？我們平常都不想這些問題。
我們說：有對無，它二個是相違。無對有，既然是無了，拿什麼立場來跟「有」講矛盾？所以，無對有沒有相違。
同品跟異品是矛盾的東西，反過來，異品跟這個同品不是矛盾的東西。為什麼呢？因為根本沒有異品的緣故。

（G4）能立（同品）

◆（1）

攻方：瓶子，應是成立聲無常的同品，因為是無常故。

守方：同意。（此為正答）

攻方：瓶子，應是所說「成立聲無常的同品」字邊的「品」，因為是成立聲無常的同品故。

守方：不遍。（此為正答）

若守方：同意。（此為錯答，因為此處成立聲無常的「同品」字邊的「品」是指無常一詞）

攻方：瓶子，應是成立聲無常的所立法，因為是所說「成立聲無常的同品」字邊的「品」故。

守方：不遍。

攻方：應有遍，因為所說「成立聲無常的同品」字邊的「品」是指成立聲無常的「所立法」後，於「是非列式」和「有無列式」二者中，「是非列式」於「是非」相通意義上稱作「同品」，「有無列式」於「有無」相通意義上稱作「同品」故。

守方：因不成。

攻方：所說「成立聲無常的同品」字邊的「品」應是指成立聲無常的「所立法」後，於「是非列式」和「有無列式」二者中，「是非列式」於「是非」相通意義上稱作「同品」，「有無列式」於「有無」相通意義上稱作「同品」，因為：

量經說：「所比與彼同，唯有無上無」；

自釋說：「品（方）者，亦謂所立法也」如是說故。

◆（2）復次：

攻方：瓶子，應是成立聲無常的所立法，因為是成立聲無常的「同品」

字邊的「品」故。(破式)

守方：不遍。

攻方：應有遍，因為成立聲無常的「同品」字邊的「品」，是作為成立聲無常的所立法故。

守方：因不成。

攻方：因為所作於成立聲無常的「同品」上有無的字邊的「品」，是作為成立聲無常的所立法故。

守方：因不成。

攻方：因為成立聲無常的周遍繫屬境的「品」，是作為成立聲無常的所立法故。

守方：因不成。

攻方：因為凡是成立聲無常的周遍繫屬境的「品」，與成立聲無常的周遍繫屬境的「所立」，與成立聲無常的周遍繫屬境的「所比」三者任一，遍是成立聲無常的「所立法」故。(此一周遍繫屬境的「品」、「所立」、「所比」，是假言宗)

守方：因不成。

攻方：因為凡是以成立聲無常的堅定句所成立或不成立的「所立」或「宗」，遍是聲與無常的結合義故。(此一所立是真正的宗)

守方：因不成。

攻方：因為一則成立聲無常時「宗」字所使用的地方有三種不同用法；二則以所作為因成立聲無常的「宗法」的「宗」字，是指成立聲無常的「欲知無過有法」；三則於以所作為因成立聲無常，唯於同品，唯在列法同一邊為有的量決定中「同品」的「品」字，是指成立聲無常的周遍繫屬境的「品」，和成立聲無常的「所立法」故。

守方：第一因不成。

攻方：第一因成立，因為量決定說：「所比與彼同，有與無中無決定」；《俱足遍境論》大品說：「所比之名稱，有三」如是說故。

守方：第二因不成。

攻方：第二因成立，因為釋量論自釋說：「宗者有法」；

理滴論說：「所比者，於此具有欲知部分之有法也」；

對此《俱足遍境論》說：「『所比者，於此等』指抉擇堅定句的定義

時，唯是推比有法」如是說故。

守方：不遍。

攻方：應有遍，因為此處的「所比、所立、宗」三者是異名故。

守方：第三因不成。

攻方：第三因成立，因為《俱足遍境論》說：「周遍境者，所立法」如是說故。

◆ (3) 復次：

攻方：凡是成立聲無常的「同品」字邊的「品」，都是成立聲無常的所立法，因為成立聲無常的「同品」字邊的「品」，於成立聲無常的所立法的東西具有總義 (spyi-ldog) 和事義 (gzhi-ldog)，在總義方面與其同義所以說為同品故。

守方：因不成。

攻方：因為理滴論說：「所立法之總義相同者，同品也」如是說故。

守方：不遍。

攻方：應有遍，因為此論中「所立法」解說為：「成立聲無常的所立法」，「總」解說為：「總義」，「義相同」解說為：「與其同義」，這些合起來說為：「立作同品」，總義相同解說為：「同品」故。

守方：因不成。

攻方：因為《俱足遍境論》小品說：「總義是遮遣部分之義，又是所立又是總，稱為總；與其同義稱為同品也」如是說故。

◆ (4) 復次：

攻方：成立聲無常的「同品」字邊的「品」，應是成立聲無常的所立法，因為成立聲無常的隨遍所繫境之「同品」字邊的「品」，與成立聲無常的返遍所繫境之「異品」字邊的「品」二各品，是成立聲無常的「所立法」故。

守方：因不成。

攻方：因為能成立聲無常，以堅定句所成立或不成立的「所立」或「宗」，是成立聲無常的有法和法二者的結合義故。(此是真正的宗)

守方：因不成。

攻方：因為一則成立聲無常時，「宗」字使用之處所有三，二則成立聲無常的有法和法二者的結合義是真正的宗，二種周遍所繫境之「所立法」以及「宗法」之境「欲知有法」是假名的宗，如是使用故。

守方：因不成。

攻方：因為《俱足遍境論》大品說：「所比的名稱有三，能成之所立法和有法的總體是真名，周遍境之所立法和堅定句之境有法是假名」如是說故。

守方：不遍。

攻方：應有遍，因為此論中「能成之所立法和有法的總體是真名」解說為法和有法的結合義是使用宗的真名之使用；「周遍境等」其他二種是假名之使用，如是解說故。

◆ (5)

他方：成立聲無常的「所立法之總」，應是成立聲無常的「同品」字邊的「品」，因為將成立聲無常的「同品」字邊的「品」，作為成立聲無常的「所立法之總」後，與彼同意義者立作「同品」故。

我方：因不成。

他方：將成立聲無常的「同品」字邊的「品」，作為成立聲無常的「所立法之總」後，與彼同意義者立作「同品」，因為理滴論說：「所立法之總之意義相同者，同品也」如是說故。

我方：不遍，因為其意義是將成立聲的所立法之「無常」作為總義後，與彼同意義者立作「同品」故。

若守方：同意。

他方：「無常之總」，應是成立聲無常的「同品」字邊的「品」，因為許故。

守方：同意。

他方：「無常之總」，應是成立聲無常的所立法，因為許故。

我方：*前不可許，因為成立聲無常的「同品」字邊的「品」是指「無常」，其之部分如瓶子等則不是故。因為《俱足遍境論》大品說：「不取『所立法之總』，謂於彼所立法上稱作『總』」如是說故。

第一、同品、異品或同宗、異宗，這個名詞的這個「宗」是指所立法。

第二，這個周遍性所連繫的對象的那個所立法。

所立是有法與所立法的結合。真正的宗，是有法跟所立法的集合。用因去成立所立，用因去成立宗，比如說，我們立「聲無常，所作故」，用「所作」作因，去成立「聲無常」。做所立法的，只是「無常」本身，

總的這個名稱，它的別名以及它的分名這些都不在內。當我們成立「聲無常」的時候，我們不是去成立聲無常的這一部份、哪一部份，也不是成立無常的這些同義詞（如反非無常）。當我們成立聲無常，就是成立聲的「無常」，最多只包含了「無常的定義」。因為當我們了解一個東西的時候，先了解它的意義，然後才能了解它的名稱。所以當我們了解了這個名稱的時候，當然連同它的意義都了解了。至於這個所要立的「無常」的一大堆同義詞，這些東西都不是，只是這個「無常」本身而已，其餘的別名、分名都不是。

◆（6）

他方：凡是無我，不遍是同品，因為有異品故。

我方：因不成。

他方：有異品，因為瓶子是異品故。

我方：因不成。

他方：瓶子是異品，因為彼是成立聲常的異品故。

我方：不遍。

若守方：因不成。

他方：瓶子，應是成立聲常的異品，因為是無常故。

守方：同意。

我方：不可同意，因為一則凡是有，遍是同品；二則凡是無，亦遍是同品故。

他方：第一因不成。

我方：凡是有，遍是同品，因為瓶子是同品故。

他方：因不成。

我方：瓶子，應是同品，因為是成立聲無常的同品故。

他方：因不成。

我方：瓶子，應是成立聲無常的同品，因為是無常故。

他方：第二因不成。

我方：凡是無，亦遍是同品，因為兔角是同品故。

他方：因不成。

我方：兔角，應是同品，因為是成立聲補特伽羅無我的同品故。

他方：因不成。

我方：兔角，應是成立聲補特伽羅無我的同品，因為無我故。

◆ (7)

他方：異品，應是同品，因為是成立聲補特伽羅無我的同品故。

我方：同意。

他方：異品，應是有，因為是同品故。

我方：不遍。

◆ (8)

他方：應有異品，因為有異喻故。

我方：因不成。

他方：應有異喻，因為有異法論式的正成立句故。

我方：不遍。

若守方：因不成。

他方：有異法論式的正成立句，因為「凡是常遍不是所作，喻如無為之虛空；聲是所作」如是之成立句是異法論式的正成立句故。

守方：同意。

他方：無為之虛空，應是異喻，因為是成立聲無常的異喻故。

我方：不遍。

若守方：因不成。

他方：無為之虛空，應是成立聲無常的異喻，因為是成立聲無常的異法論式的正成立句的正確異喻故。

守方：同意。

我方：不可同意，因為無為之虛空是同喻故。

他方：因不成。

我方：無為之虛空，應是同喻，因為是成立「聲是所知」的同喻故。

他方：因不成。

我方：無為之虛空，應是成立「聲是所知」的同喻，因為是以「堪為心之境」為因去成立「聲是所知」的同喻故。

他方：因不成。

我方：無為之虛空，應是以「堪為心之境」為因去成立「聲是所知」的同喻，因為是以「堪為心之境」為因去成立「聲是所知」的同法論式之正成立句的同喻故。

他方：因不成。

我方：無為之虛空，應是以「堪為心之境」為因去成立「聲是所知」的同法論式正成立句的同喻，因為「凡是堪為心之境遍是所知，喻如無為之虛空；聲亦是堪為心之境」如是之成立句是同法論式之正成立句的同喻故。

【附錄】《因類學略明・妙解金鬘美疏》科判

(A1) 解說因的定義

(A2) 解說因的分類，分二。

(B1) 解說正因，分三。

(C1) 正因的觀待事，分二。

(D1) 宗法的觀待事：欲知有法

(D2) 周遍的觀待事：連同意義與異門

(E1) 周遍的觀待事：所立法

(E2) 周遍的觀待事的異門：同品和異品

(C2) 正因的定義

(D1) 宗法定義

1 略加考察宗法

2 宗法能成

(D2) 隨遍定義

略加考察隨遍

(D3) 返遍定義

(C3) 正因的分類

(D1) 果正因

1 考察遮遣因

2 果正因自宗

(D2) 自性正因

1 考察隨遍量

2 自性正因自宗

(D3) 不可得正因

1 引申義：劫事

2 考察不可得正因

3 不可得正因自宗

(a) 不顯不可得正因

(b) 能顯不可得正因

(B2) 解說似因

(A3) 解說因喻宗三者的德失

《因類學和量論入門啟蒙》歐陽無畏喇嘛著講，
林崇安教授編註

--[桃園縣]中壢市：內觀教育基金會，民 100
面：29x21 公分 --（漢藏佛法系列）

1. 因類學，量論，因明，佛教邏輯

《因類學和量論入門啟蒙》

著作：歐陽無畏喇嘛著講，林崇安教授編註

出版：[桃園市]中壢區內觀教育基金會

助印郵撥：19155446 財團法人內觀教育基金會

通訊：桃園市大溪區頭寮路 355 號之 5（內觀教育禪林）

電話和手機：(03) 485-2962；0937-126-660

網址：<http://www.insights.org.tw>

下載：<http://www.ss.ncu.edu.tw/~calin/dharma-all.html>

初版日期：2011 年 3 月