



因明入正理論通釋

單培根

瑜伽師地論說，菩薩應於五明處學。什麼是五明？「明」字相當於哲學、科學的「學」字，是學問之意。一、聲明，是聲韻學，語文學。二、工巧明，是工藝、技術、天文歷算等科技之學。三、醫方明，是醫藥學。四、因明，是論理學，即邏輯。五、內明，是佛學。作爲一個佛教徒，主要是應當精研佛學，是在內所應當明的。但也應學些醫方明，工巧明。聲明更是一切學問的基本工具。尤其是因明，是用以辨真似、明正理的，在學術自由，百家爭鳴的時代，更爲不可缺少的學問。

因明，今人名之爲印度邏輯，因其與西方希臘以來的邏輯相類。然兩種邏輯，各自發展，條件不同，因之互有短長，用處也各有所異。可以比較研究，各取其長。若執着一方以衡量一方，必然只見到自己之長，甚至自己的短處也認爲是長處，盲目的批評其他，必然陷於錯誤了。

因明之書，傳譯到中國來的。先有『方便心論』，後魏西域三藏吉迦夜與沙門曇曜譯。『如實論』，梁眞諦譯。這兩部書都沒有標明因明二字。玄奘所譯的因明專著二種，皆標明因明之明。一部是商羯羅主造的『因明入正理論』，一部是陳那造的『因明正理門論』。此外，在其所譯的『瑜伽師地論』、『顯揚聖教論』、『阿毘達磨集論』中，也都講到因明。因明分古因明、新因明。瑜伽顯揚磨論中所講的是古因明。陳那以後的因明爲新因明。古因明與新因明的不同處，最明顯的地方，是古因明用五支論式，自陳那起改用三支論式。

因明原來叫正理，即梵語尼夜耶，印度原來盛行婆羅門教，印度人的思想很發達。在佛教的初期，婆羅門教中有六派哲學產生。一、尼夜耶派。二、僧伽耶派，即數論派。三、毘舍迦派，即勝論派。四、瑜伽派。五、彌曼差派。六、吠檀多派。尼夜耶派即

是以研究正理為主，相傳這一派創始的祖師名足目。這一派的根本經典名為『尼夜耶經』。窺基『因明入正理論疏』說：「刼初足目，創標真似。」辨別真似的正理，是古代的足目始創的。佛教爲了與外道的辯論，也運用了。在『瑜伽師地論』中，名之爲因明，作了很詳的敘述。說：「求因明者，爲破邪論，安立正道。」然而尚不夠完備。窺基說：「爰暨世親，咸陳軌式。雖綱紀已列，而幽致未分。故使賓主對揚，猶疑立破之則。」一直到世親，作了軌則、論式。雖已列出了大綱要紀，猶未深入細致地分析徹底。所以在敵論賓主兩方，對面標舉的時候，對於立與破的法則，還有使人生疑難決之處。窺基繼續說：「有陳那菩薩是稱命世。賢刼千佛之一佛也匿跡岩藪，栖慮等持……於是覃思研精，作因明正理門論。陳那菩薩出世了，人們稱頌他是賢劫中千佛之一佛。他摒絕社會的紛擾，隱避在山岩草澤寂靜的場所，修養專心一境的靜慮工夫，終於勤思精研，造成了『因明正理門論』之空前偉著。

陳那是印度最偉大的因明專家，其一生於因明的貢獻最大。其著作中，先後有兩部最爲重要。一部即『因明正理門論』。一部名『集量論』。『集量論』未經玄奘譯出。

玄奘在印度學因明，窺基疏有說：「大師行至北印度境迦濕彌羅國法救論師寺，逢大論師僧伽耶舍，此云衆稱。特善薩婆多及因聲明論。創從考決，便曉玄猷。後於中印度境摩揭陀國，復遇尸羅跋陀羅菩薩等，重討幽微，更精厥趣。」玄奘是在北印度境迦濕彌羅國中法救論師的寺，逢到僧伽耶舍，開始從學因明的。後來又在中印度境摩揭陀國，逢到尸羅跋陀羅菩薩等。重復探討其中深微的旨趣。回國以後，於唐貞觀十九年，即公元六四五年，開始譯經工作。貞觀二十一年，譯出『因明入正理論』。貞觀二十

內明

第一八九期 目錄

特稿

因明入正理論通釋……………單培根… 3

從時間的七個指向認識

「如來非過去非現在非未來」……………

…（續）……………馮 馮… 11

特載

五性各別與一性皆成（續）……………金東柱… 17

「大智度論」集粹之七十

菩薩如何行檀波羅蜜……………智 銘… 24

法相唯識學脈絡談（續完）……………純 一… 27

法海拾貝

西藏行（續完）……………蔡惠明… 32

佛教文藝

永憊樓隨筆之九十二……………馮 馮… 35

石梯的故事……………馮 馮… 35

虛雲和尚（續）……………馮 馮… 40

佛教消息……………編輯室… 45

畫頁

封面：尼泊爾首都加德滿都塔廟前石階及兩旁

精細石刻

面裏：加德滿都石廟——全部用石頭建成

底裏：尼泊爾巴德崗的寺廟建築

封底：加德滿都獨木廟——相傳由一根大樹建成

三年譯出『因明正理門論』。同時還為譯場中工作的佛教學者講說。當時隨聞筆錄以成註疏的，就有神泰、靖邁、明覺三家，從來又有文備，文軌等。因明是一門精細深奧的學問，在當時又是一門新鮮的學問。各人同聽玄奘講說，而領會不能一致，又各自加以引發揮。於是各家註疏，未免異說紛歧。當時又有窺聽的人，傳聞略知而妄說的人，因之玄奘更加鄭重。最後窺基總結各家異說，根據所得於玄奘親授的，寫了一部因明大疏，即『因明入正理疏』共六卷。各家注疏，都是『因明入正理論』。惟神泰有一部『因明正理門論述記』。自經會昌法難，五代戰亂，各家注疏都散失。至明代雖有學者研究因明，為作注解，而由於缺乏參考資料，不免臆說失真。幸而唐代日本留學僧帶去許多書籍，亦有關於因明的，在日本學習傳承不斷。清末揚仁山從日本取回窺基因明大疏，在金陵刻經處刊行，於是重復引起學者研究因明的風氣。

『因明入正理論』，題商羯羅主菩薩造。據窺基疏說，商羯羅意為骨鎖，印度人奉事大自在天，說大自在天苦行時，飢餓羸瘦，骨節相連，形狀如鎖，故立此像，名骨鎖天。作者父母，少無子息，求乞於天像而生育，因取名為天主。是陳那的弟子。

此論在西藏有兩種譯本，初譯的是從漢譯本重翻。後譯的是譯自梵本。梵本一向認為已失傳。後來發現於耆那教徒處。耆那教徒甚重視此書。十一世紀時，曾有師子賢為之作註。後來脅天、吉祥月又各作了復注。一九三〇年，印度將梵本出版。呂澂曾用梵本及藏譯本作了校訂，在『藏要』本『因明入正理論』中，把重要的出入處都注明。

因明入正理論，此題目從文義看，是明了因即可進入正理。此論所明是因，是入正理的因，正理是所入之果。疏說：「正理者，

諸法本真之體義。」由明此二因，入解諸法之真性。「二因是生因了因。說：「因體有二，所謂生了。」但是我們現在知道因明是佛教中特有的名稱。這門學問，在印度各家學派中通稱為正理（尼夜耶）。所以因明即正理，正理即因明。這樣，題名因明入正理，不等於即是因明入因明，或者正理入正理嗎？據呂澂考校，梵本論題無「因明」二字，藏本論題「量論入正理論」。「因明」二字是玄奘翻譯時加上去的。玄奘所以加這二字，是為了便於表明此書是因明一類，以簡別其他著作。藏本的初譯是從漢文翻譯的，所以也在「入正理論」上加了「量論」的字。量論即因明。經陳那的改進，發展成為量論，作了一部『集量論』。又經後來法稱大力發展，法稱的學說影響極大。西藏是盛行法稱學說的，所以譯漢文因明入正理論為藏文時，把因明二字譯為量論，也是當然的。這是一部正理論的入門書，故名「入正理論」。正理論可以指正理諸論，也可以切近的指陳那的『因明正理門論』。

此論以一偈頌開始，以一偈頌終結，中為論文，文極精簡。是一部因明的佳著。

『能立與能破 及似唯悟他 現量與比量 及似唯自悟』

頌分八門二益。八門明義，二悟別益。一、能立，提出正確的理由，加以證明，成立自己的意見，為能立。二、能破。對於他人的意見，舉出其理由不充足或有錯誤，不能成立，為能破。舊疏有說：「此有二義。一、顯他過，他立不成。二、立量非他，他宗不立。諸論唯彰顯他過破。理亦兼有立量徵詰。」然立量非他，雖是能破，也是能立了。三、似能立。能立有正確的，也有錯誤的。正確的能立，不能破。錯誤的能立，則能破。錯誤的能立，為似能立。四、似能破，能破有正確的，也有錯誤的。正確的

能破，必是他方的意見有錯誤，或者所學理由不能充足。錯誤的能破，有是對方正確的，硬欲破之，反而自陷於錯誤。也有對方是錯誤的，看不到對方錯誤所在針對着他而破，也反而自陷於錯誤。錯誤的能破，爲似能破。能立與能破，是用以悟他的。能立與能破，各有真似，必需分別明辨，才能悟他。故不但能立與能破是悟他，以及似能立與似能破也要分明列入悟他之類。悟他之因，必需由立者之言之生。他人聽後，由智以了。故因有二因。言生因，智了因。言必由智，言中有義。故詳細分析生因，應爲三生因，智了因，言生因，義生因。智了由於聽聞言語，由於理解言之義。故亦可分三了因，言了因，義了因，智了因。六因之中，以言生因智了因爲主。說二因包括六因在內了。

五、現量。量是丈量、量度。印度學者認爲，求得知識是要用一定的工具，他們稱此爲量。如用眼看，用耳聽。明顯在現前的知識即名之爲現量，相當於一般所謂感覺。由感覺而得到知識，即爲現量。是感性認識。六、比量。比是比度、比較，也即推論、推理。以現量爲出發點，從看到的聽到的，推想到未看到的未聽到的，是比量。進而重重推論，由比量到比量，層層深入，都是比量。這是要以意識思維爲工具的。由比量所得的知識即名之爲比量，這是理性認識。然而人們已是習慣於感覺與意識混雜在一起應用，難以嚴格的區別。所以現量和比量的界限，定義，各家學說，有不同的分歧。七、似現量。現量也有正確和正確的。不正確的錯誤的現量，爲似現量。八、似比量。不正確的，錯誤的比量，爲似比量。現量比量是用以求得知識的，故用於自悟。當然，悟他要先自悟。未曾自悟，什麼可以悟他？所以古因明把現量、比量，還有聖教量，和宗，因、喻等都列爲能立的一支。到了陳那，加以分別，說：「爲自開悟，唯有現量及與比量。」又

說：「應知悟他比量亦不離此得成能立。」將現量比量作爲立具。疏說：「是真能立之所須具故。」問：要先自悟，方能悟他。爲什麼頌文顛倒過來，先說悟他，後說自悟？又頌文標宗，先能立能破，後現量比量。論文解釋，爲什麼不依頌文的次第，改爲先能立，次現量比量，後能破？答：因明是由古代辯論術逐漸發展而成。到了陳那，雖已分別能立能破爲悟他，現量比量爲自悟。然因明還是主要用在悟他的。故頌文悟他在先，自悟在後。論文以現量比量作爲能立之工具提出來說明，故緊接着能立後解釋，列於說能破之前。後來陳那更進而發展因明以量的知識爲主。造了『集量論』，才先現量，次比量，比量又分爲自比量爲他比量。而因明也成爲量論了。天主是陳那弟子，他發展了陳那的『正理門論』。所造的『入正理論』，即是對陳那學說有所發展的著作。玄奘譯了天主的『入正理論』，後來也把陳那的『正理門論』譯出來了。至於陳那的『集量論』，後來要到法稱才大加發展，而盛行於世。

『如是總攝諸論要義。』

如是，指如頌所說。攝是包括。此句意謂，論文中的要義都包括在內了。因爲論中所說即是這八義。

呂澂考校梵本藏本都無「諸」字。「諸」字是玄奘譯時加上去的。在玄奘之意，大概要人們知道，一切因明論所說都不外此八義。故疏說：「諸論者，今古所製一切因明。」

『此中宗等多言名爲能立，由宗因喻多言開示諸有問者未了義故。』

因明是從古代辯論術逐漸發展而成的。其用以悟他爲主。故在八門義中，以能立爲重要。所以在這裡先說能立。

古因明能立，瑜伽師地論中說有八支，一、立宗，二、辨因，三、引喻，四、同類，五、異類，六、現量，七、比量，八、正教量。集論也說有八支，一、立宗，二、立因，三、立喻，四、合，五、結，六、現量，七、比量，八、聖教量。各家學派發展，大都用五支，一、宗，二、因，三、喻，四、合，五、結。世親有能立三支之說，一、宗，二、因，三、喻。陳那研精因明，決定改五支為三支，以合與結併入喻中。以現量與比量作為能立之具，不別立聖教量。並於三支之中，判定宗為所立，因與喻為能立。喻分同喻異喻，能立仍為三。發言必須所立宗與能立因並列，形式上仍為三支。能立是為他比量，故稱三支比量。

印度梵語的實詞有數的區別。一數為一言，二數為二言，三數以上為多言。宗、因、喻是三數，所以說多言。即是說，能立是由宗、因、喻多言組成的。因為能立是為他比量。為了使別人理解的比量，這就需要有一定的形式。宗因喻三支的形式，很像形式邏輯的三段式，然其次第適相反。

陳那三支 形式邏輯

宗 大前提

因 小前提

喻 結論

因明三支的宗相當於形式邏輯的結論。為什麼次第要不同呢？邏輯的方法，是要求從已知的命題中推導出未知的知識。重點在推理，目的在獲得新知識。因明三支是提出自己的命題，對方未能明了，或未能接受，故加以論證，使對方明了，接受。目的在悟他。二者所用的場所不同，所以完全用邏輯來衡量因明，批評因明，是錯誤的。

三支能立是悟他，故必需有對方是問者。他沒有欲問，雖對他說

，也沒有用。一定要是對方有未能明了的意義。他有所問，有所難。在辯論的場所，然後用宗因喻多言，先明確地提出自己的命題，即立宗。再逐步論證，使未了義的成為了義。故說由宗因喻多言開示諸有問者未了義故。

疏說：「諸有問者，謂敵證等。未了義者，立論者宗。其敵論者，一由無知，二為疑惑，三各宗學。未了立者立何義旨，而有所問。故以宗等如是多言，成立宗義，除彼無知、猶豫、僻執，令了立者所立義宗。」印度辯論之法，立論者敵論者雙方之外，還有中證人，作為判定。猶如今之體育比賽有裁判員。證者要是，「善自他宗，心無偏黨，出言有則，能定是非。」

此是解釋能立，也是總的說能立。說：能立是由宗因喻這許多言組成的，它是用來對有問的人開示的。是問的人未了義，開示使他了義。

以下依次分別說宗、因、喻。

『此中宗者，謂極成有法，極成能別差別性故，隨自樂為所成立性，是名為宗。如有成立聲是無常。』

這一段說宗。宗是所推宗的，所主張的。

宗必有所說的事物，所要說明的是屬於這事物上的所說的事物，為體。所要說明的屬於這事物上的，為義。體為自性，義為差別。如聲是無常的宗，聲是體，無常是義。中國的文法，先說體，後說義。體放在前，義放在後。放在前故名前陳，放在後故名後陳。義是體中之義，義是體所有的，故體為有法，義為法。義是所以差別體的，故義為能別，體為所別。這樣，在中國因明書中，宗的前陳，是體，是自性，是有法，是所別。宗是後陳，是義，是差別，是法，是能別。此數名中，可隨取應用。若取相對，

前陳名自性，後陳應名差別。前名有法，後應名法。前名所別，後應名能別。今此陳用有法名，後陳用差別名，是就殊勝而言。今宗中的前陳，是否有此後陳的法，正是立敵兩方所諍，故取用有法的名稱。後陳是否能別前陳，也正是立敵兩方所諍，故取用能別的名稱。

以什麼爲體，什麼爲義，什麼爲自性，什麼爲差別。在因明原無一定，隨所需立宗而取用。窺基疏說：「此之二種，不定屬一門。不同大乘，以一切法不可言說一切爲自性。」

宗中前陳的有法，是否有後陳的法，是雙方所諍的。後陳的能別，是否能以前陳爲所別，是雙方所諍的。正以其是雙方所諍，故需辯論。但是單獨的前陳，單獨的後陳，應都是雙方共同許可。若非共同許可，即無可討論。非但共同許可，而且要是道理上至極成就的。然後所討論的結果，乃有普遍性的意義，爲大家所接受。故在「有法」上，「能別」上，都加了「極成」二字，以表明此作爲有法的，作爲能別的，需要是至極成就的。

前陳的有法，是立敵共許的，非所諍。後陳的能別，也是立敵共許的，非所諍。共許的，故爲宗所依。二者聯合，乃成宗體，如聲無常宗，聲是共許，無常亦是共許，即以此二者作爲宗依。聲與無常二者並舉，不說明二者的關係怎樣，還不是所諍。必定要在聲與無常二者之間，加了聯系辭。如在聲與無常中，加一「是」字，說：聲是無常，乃爲所諍了。因爲對方婆羅門學者是認爲聲是常的。故要是有法與法聯系爲一，才是宗體。

舊疏解釋「差別性故」爲有法與法互相差別。如基疏說：「差別者，謂以一切有法及法互相差別。性者，體也。此取二中互相差別不相離性，以爲宗體。如言色蘊無我，色蘊者有法也。無我者法也。此之二種，若體若義，互相差別。謂以色蘊簡別無我、色蘊

無我。非受無我。及以無我簡別色蘊。無我色蘊。非我色蘊。以此二種互相差別合之一處，不相離性，方是其宗。」舊疏以「極成有法極成能別」斷句，「差別性故」爲句。據呂澂考校梵文本藏文，是「極成有法」爲句，「由極成能別之所差別」爲句。它們的關係是，聲是所差別的無常是能差別，所以把無常叫能別。宗就是能別對有法加以差別才構成的。故有法有能別爲法，是能別所別。玄奘譯「由」字爲「故」字，加一「性」字，乃爲「極成能別差別性故」。玄奘所以加一「性」字，表明所謂「宗」，是以「極成有法極成能別差別」爲性。

尚有應當說明的。在立敵兩方辯論場所立的宗，不是一般的宗，這是應當有所選擇的。一、要是隨自意所樂的，爲對方所未了的，或是有諍的。二、要是現在所需要成立的。其他雖有所應成宗的意義方才完備了。「是名爲宗」。

立宗舉「聲無常」爲例。這似乎太無意義了。有人於此提出批評。的確，在我們中國，對於這聲無常的常識，是從來誰也沒有非議的，根本不是一個辯論的命題。但是要知道，因明的書，是從印度翻譯過來的。印度的情況，和我們中國不同了。印度是一向盛行婆羅門教的國家。後來雖有佛教及其他許多學派興起，但婆羅門教還是受到多數人的信仰。婆羅門以吠陀爲聖典。婆羅門一系的聲論師，即彌曼差派，吠檀多派，尚有其他，都主張聲是常的，在我們不聽到的時候也是存在，好像今錄音帶似的。這就引起諍論了，而且是一個重大的問題。

因明是講正理的。但人們大都是感情重於理智。他所信仰的，被人以正理反對，他還要強辭奪理，甚至要不惜手段不許你反對。故因明對重尚理智的人有用，對於重感情的人是不起作用的。

『因有三相。何等爲三？謂遍是宗法性，同品定有性，異品遍無性。』

前已說宗。次乃說因。因是理由。以此爲理由成立宗，以此爲理由使未了義者能了義。因有生因了因。如種生芽，名爲生因。如燈照物，明爲了因。今此因是生因呢？是了因呢？就未了義者因此得了而說，是了因。就立者立此因使他能了而說，可名生因。例如聲無常宗，以所作性故爲因。此所作性故之因，是立者所言。或用言語，或用文字，故生因是言，爲言生因。未了義者聞此言而了義。了義用智。故了因是智，爲智了因。此言是智所了，故就未了義者說，也是了因，爲言了因。此言乃由立者智慧所立，故立者之智，也是生因，爲智生因。言必有義，立是立言中之義，了亦了言中之義。故此義從立者方面說，爲義生因。從未了義者方面說，是義了因。這樣，分析而說，因有生因了因。又各分智、言、義，成爲智生因、言生因、義生因、智了因、言了因、義了因，共爲六種。六種中，以言生因、智了因爲主要。相是表相，是標識，是特徵。所以表明其內容，性質。因有三相，此三相是向三方面說的。故也有說：「相者，向義」。一是向對宗方面說，即遍是宗法性。二是向對同品方面說，即同品定有性。三是向對異品方面說，即異品遍無性。此三相缺一不可。若缺一相，即不能成爲正因。因三相是因明中的最重要的中心問題。明確了此因三相，即基本上掌握了因明的根本。其餘一切，都是由此推演而來。故學者應特別於此注意，不可含糊。凡是真能立的，必符合此三相。不符合此三相的，必是似能立。所以此三相是因的基本條件。

什麼是遍是宗法性呢？作爲因的這個法，要是宗的所有。如聲無常宗，在此宗中，聲是體，無常是義。聲是有法，無常是法。今

此所言所作性故之因，也要是宗所有的法。聲無常宗以聲爲體，以聲爲有法，所以所作性之因要是聲體的義，要是法聲的法。故說是宗法性。若不是宗法性的，與宗無關係，不能作爲因了。作爲因的，需要和宗有關係。而且不可和宗的一部份有關係，一部份無關係，一定要和全部宗都有關係。今所作性的因，假使只是一部份聲是所作性，一部份聲不是所作性。那末，用所作性因，只能成立一部份聲，不能都成立了。這個因是否能成立，是不決定了。所以還要加個「遍」字。因的第一相是：遍是宗法性。什麼是同品定有性呢？什麼是異品遍無性呢？應當先了解同品異品的意義。同品異品，論中自有定義，說：

「云何名爲同品異品？謂所立法均等義品，說名同品。如立無常。瓶等無常，是名同品。」

品是品類。均是平均。等是齊等。所立是宗。所立法是宗中之法，即後陳的義。凡物有與所立法同等之義的，都是同品。例如聲無常宗，於聲上立無常義。其餘一切物，如瓶盆等有無常義的，即是同品。

「異品者，謂於是處無其所立。若有是常，見非所作。如虛空等。」

任何地方，只要在這地方沒有所立法的，即爲異品。今所立法是無常，凡不是無常的，就是異品。因在異品是沒有的。若有是常的異品地方，看到是非所作的。如虛空即是這樣。虛空是常，爲異品，虛空是非所作的。

有人以爲異品要是和同品相違的。陳那指出，這不是。如善的爲同品，不善的是相違。若相違的是異品，還有非善非不善的應不

是異品了。所以無所立的地方，即是異品。只要無善的地方，不善的非善非不善的地方都是異品。

又有人以為和同品別異的地方都是同品，如以無常為同品，無常之外的空無我等都是異品。陳那亦指出其不是。因為這樣無因可舉了。無常也是空，是無我的，無常和空無我是同處的，以所作性因成立無常，也可成立空無我。今若以空無我亦為異品，所作性因可以成立異品了。因為因不單是成立此言所說的，還可以成立意所許的。

同品異品，皆就宗上的法義言其同異。如聲無常宗的無常。不總就聲無常宗以為同品。亦不就宗上的有法言，如聲無常宗的聲言，作為同品。以這樣無同品可言了。因為現在所許的宗，是聲上的無常義，所以凡是有無常義的東西，都是同品。沒有無常義的地方，都是異品。

同品是正面的說明，必需有東西可舉出。若無東西舉出，則未能說明。故說「均等義品」。異品是在於止濫，不許此因泛濫到異品去。故異品不一定有東西可舉。只要沒有因的地方就是了。異品是沒有東西的，即無可泛濫，即異品遍無了。故說「於是處」，用「處」字，不用「品」字。

如聲是無常例，聲以外的東西是品。這聲以外的東西有無常義的是同品，沒有無常義的是異品。聲和無常的大小，聲不應大於無常。聲大於無常，是有些聲無常，有些聲不無常了。這不成宗了。無常是大於聲的。無常大於聲，故聲皆無常。現在是欲成立聲是無常，不是欲成立無常皆是聲。不是聲的，其餘的無常，即是同品。所以能別若和有法一樣大，即無同品了。如說聲可聞，聲和可聞是一樣大的。無同品可舉了。現在要成立聲無常宗。而敵者不承認聲和無常二者有關聯。現在要提出一個東西，作為二者

的中間，聯系二方，使二者聯系起來。這中間的東西即是因。遍是宗法性，是就聯系聲一方面說的。這作為中間的因——所作性，不能小於聲。若小於聲，即是一部份聲聯系不上，不是所作性了。所作性不成其為因了。故必需遍宗法性。因是否可大於宗呢？必然是要大於宗。所作性大於聲。若因不大於宗，即無同品了。

同品定有性，是就聯系無常一方面說的。因和同品的關係，因不能大於同品。若因大於同品，有的所作性是無常，有的所作性非無常了。即不能決定以所作性成立無常了。因和同品一樣大，凡所作性皆是無常。則是可以成立的。同品是否大於因呢？可以的。我們要用所作性聯系到無常去，說所作性皆無常。不是要用無常聯系到所作性去。說無常皆所作性。同品不一定要和因一樣大，同品是可以大於因的。故說同品定有性。不說同品遍有性。有了這所作性因。這所作性因，是遍是宗法，是同品定有，可以說：聲是所作，所作性故，聲是無常了。然而是否還有是常的也是所作的呢？假使有的話，所作性因不一定能成立無常了。如有人不信佛，說佛是沒有的，以不見故為因。但是這不見的不一定是沒有。如我們自己的祖先，不能以不見故說沒有，不見故不一定是沒有，也有有而不見的，不能說佛不見故是沒有了。所以因不是沒有，也有有而不見的，一定要是異品遍無的。這異品遍無性，是為了防止因泛濫到異品中去的。所以說，若所作的是無常，這樣同品定有還不夠。還要考查一下異品是否有。為了說明異品遍無，不能這樣說，非所作的皆是常，一定要反過來說，若有是常，見非所作。這所作性因和同品是一樣大的，正反說看不出有不同。若同品是大於因的，他的異品遍無性，必定要反過來說，才顯出他的止濫。

（未完）