

## 「我對因明學的評價」

給內明編者書之三

超定法師：

承你來信告訴我，「內明」十三期裏「我對因明學的評價」一文，是你的大作，你說我過去研究過因明，也講過因明，希望我能夠對你這篇文章的看法，加以有所「批評」與「指教」。批評指教，我不敢當的。既然知道這篇文章是你寫的，我當會加意細心地閱讀，也會忠實地寫出我底看法。

我對因明學說不上有什麼研究，只是讀過不少有關因明的典籍而已。不論是大藏經中古典的註疏，或是現代人的著作，只要我能找到的，差不多我都讀過。尅實說來，我對因明學，只能說是對三支比量及其內涵，具有一個粗畧似的概念認識罷了。是的，我過去講過因明學，直到去年為止，我先後有機緣講過三次因明。我第一次講因明，就是十多年前在福嚴學舍給你們講的，那時我找到了不少的參攷資料，打算作詳細的研究與講解，可是，我的身體不行，不能容許我那樣去做。記得，我的因明才講了三分之一即因十二指腸連續不斷地出血，逼着我不得不向續明法師

請假，去台北開刀割治。直到第二年的春初，我才帶着開刀後不久的衰弱身體，繼續講完了因明論的全文，這事我想你們可能還會記得的。去年我到屏東東山寺講因明，平心而論，這次講得比較有系統組織。起初我想以一百多個小時講完這部論典，後來，當我發現到聽講者的程度不一，使我一顆火熱的心，不由地冷卻下來。今年，我決定不去屏東教書，所以，我只得改變我的原初計劃。去年以七十多個小時匆匆地講完因明論。雖然，後面有許多應該舉例說明的地方，由於「限時」結束，我只得畧而未舉，不過，大體上，我還是交代得很清楚的。

俗語說的好：「人有自知之明」。我以為這是一句經驗名言。我對別人的認識，可說都是膚淺無知的，唯有我對自己的了解，卻是非常深刻而澈底的。就我的個性而論，我委實不是一個適宜於研究學問的人，這並不是我對治學沒有興趣，也不是因為我的智商或資質不足，不能從事這門工作的研究，主要是我有一與生俱來的個性改不了，處處都要「追根究底」，尋

出一個根源的究竟來。這在治學的過程中，無異是要處處碰壁，處處都亮起了紅燈，而此路不通。舉例來說，窺基的因明大疏，說到因明的起源：「劫初足目，創標真似」；又說：「源於佛說」。這種矛盾的記述，在別人看來，也許是不成問題的，一下子就會通過去的；可是，這對我而言，就成了一個值得深究的問題。因明到底是「源於佛說」呢？還是屬於尼夜耶的足目所創？當然，根據歷史考證研究，「源於佛說」是不可能的，因為，在佛陀之前，印度六派哲學的正理學派早經成立，因明起源於正理學派，也早為史家所公認。既然如此，那末，窺基的這一矛盾說法，其動機與目的何在？所謂「劫初足目，創標真似」，足目到底又是什麼時代的人？「劫初」，有人解釋為指我們這個世界的成劫之初。這種解釋，在現在是講不通的。依據現代科學家的研究，我們這個地球的形成，至少也有千萬年之久；而地球從太陽裏爆裂出來之初，由於溫度太高，根本不可能有生物存在，那裏還會有人類？「成劫之初」的解說，既屬無知的妄測，

則「切初」究竟是指何時而言？足目創標真似，其起源的動因與經過如何？初期的因明，其原始的比量形式又是怎樣？這一連串的問題，我都希望一一找出答案來。像我這種處處都要窮根究底，也處處逼着自己向牛角尖裏鑽的人，在一般人看來，真是迂腐得無以藥救，縱然苦讀一輩子書，又會有什麼成就表現出來，所以，我自己知道我不是一個適宜治學的人。

閒話說得太多了，還是回到我們的正題上來。

你在「我對因明學的評價」第三節裏，提出對於「因明學若干問題的商榷」，說明你對因明學的幾點不同看法。不論你的看法正確與否，你能對因明學用心思考，提出你自己的看法，這已是一個難能可喜現象。至少證明你在香港聽因明學沒有白聽，曾經用過不少腦力去思考它的許多問題，我對因明學的看法，大體上與你的看法可能不盡全同，你要我給你「批評指正」，我不敢當，現在我將我的看法，寫下來與你「商榷」研究。不過，我的看法也是膚淺幼稚的，可能不會獲得你的滿意。

### 一、關於「因明論式應用的限度」問題

誠如你說，今天除了研讀唯識古典的人，必須研究因明，其他研究因明與使用因明比量的人，已經不多了。這確是事實。不過，我以為因明應用的廣狹問題，並不在因明三支比量的本身，也不在它是否

能論辯真理，問題是在社會風氣與是否有人研究提倡。就因明的三支比量而言，它與西方邏輯(Logic)的三段論式，在組織上可說是相似的，除了三支排列的次第，畧有差異之外，因明可說與邏輯大體相同的。今天的邏輯學，應用範圍很廣，他們從辯論邏輯，用到哲學、數理、心理等學科上去，成為西方學術中一門重要普遍的學問。在我們大學裏，讀中國文學系的，或讀哲學系的，都必須修邏輯學，至於其它科系是否也有修邏輯學的，我沒有做過調查。因明既與邏輯相似，為什麼邏輯成為大眾研究的熱門學科，而因明只限於佛教的唯識學者才去研究？難道因明真的不如邏輯嗎？我想這種說法你也不會同意的。因明傳譯到中國，除了唐朝時代有人研究弘揚一陣子之外，以後研究因明的人，就不太多了，以致使因明論法湮沒不彰，不能運用到一般人的日常生活中去，這倒是真的。不過，我們不能因為一般人的日常生活中，「構思立論，探究真理」，不用因明論式，或不守因明規則，就肯定因明無用。這只能說一般人不學因明，不知道運用因明規則罷了。一個受過因明學或邏輯學訓練的人，他在「構思立論，探究真理」的時候，至少他會知道檢討自己的立論是否錯誤，理由是否充足，這比沒有受過論理學訓練的人，是不能同日而語的。理則學如果不具此一功用，則邏輯不會用到數理上去，做求真準標的定律。因明在西藏的應用是很廣泛的，成為西藏喇嘛

們必修的一門主要功課，喇嘛與喇嘛之間辯論法義，都是用因明比量。古代印度應用因明也極盛行，彼此之間的論辯，都用因明論式；如玄奘在曲女城立真唯識量，便是一個典型的例子。所以，我覺得因明應用的廣狹問題，並不在因明比量本身，主要是在我們人為的因素上。

至於佛教的中觀學者，不用因明論式，我的看法並不是因明方法的完善與否問題，而是中觀學者自己有其一套論辯的方法，不需要用因明論式。龍樹說明一切法為緣起無自性，從無自性的畢竟空中建立他的空(中)觀思想，他的這一理論，如用當時的因明五分作法去立量，在論式的安立上可能會遇到許多問題，中觀學者自己既然早有一套論辯的方法論，他們何必放棄自己已有的方法論不用，而去運用有問題的因明五分作法(陳那以前的因明五分作法，論式是不完善而有問題的，經陳那改革為三支作法之後，因明論式才趨於完善。陳那是改革因明的大功臣，也是因明學上劃時代的巨人)？我們不能因為中觀學者不用因明立論，而就完全否定因明的價值，以配合你所說的今天許多人「構思立論，探究真理」，都不用因明論式，作為舉例的證據。如說中觀學者不承認因明論式的完善，這只能指陳那以前的古因明五分作法而言，如果連陳那的新因明，都被泛指在內，我想你的這一說法，還是有待再作研究與商榷的。陳那以後的中觀學者，是否完全不用因明論法，我以為也

是有待商榷的；如你所引清辨論師大乘掌珍論的頌文，不就是個最好的因明比量的論式嗎？

說到因明論的範圍，你說只是限於「客觀知識的研究，世間事象的報導，涉及主觀價值判斷，如善惡，美醜等的論評，則幾乎無能為力」的說法，我的看法也不盡然。當然，就客觀知識的事象研究，這是易於說明，也是易於了解的問題。至於主觀的價值判斷，我以為只要不盲目的完全偏重於情意方面，而能兼帶部份的理性成份，是非善惡美醜，還是能夠得出一個公正的判斷來的。如果完全沉迷於情意作用，所謂「情人眼裏出西施」，我想，那也稱不上什麼「主觀價值判斷」，恐怕即連「客觀知識的研究」，也不能得到一個公平的結論。因明邏輯在這種情形下不但無用，可能世間的其他任何東西也都是無用的，你又何必獨責於因明邏輯呢？

因明的立論，是分所謂立者與敵者的，不過，一般人對於「敵者」一詞，往往有所誤解，以為敵者只是指的對論的一方，其實，因明敵者真正的含義，是連證者都包括在內的。立敵二家如對所論的主張看法相距太遠，這只有由證者來仲裁。證者本着客觀公正的立場，就其所了解的真理，評判立敵的是非，或幫助立者說明真理，糾正對方的錯誤執着。證者的仲裁，並非如你所說，「訴諸羣衆，訴諸權威」，而是本着他的良知，與了知的正理，證明對方的錯誤。所以，我認為關於「主觀

價值判斷」的論評，因明學並不是無能為力的，主要是看「主觀」內涵的成分而定，即主觀者是否有崇尚正理勇於認錯的心情來決斷。

## 二、關於「因明立宗的難題」

誠如你說，因明立宗是有許多難題，不過，我發覺因明立宗的難題，是在它的全稱肯定判斷，要全稱否定判斷的論式上，與你所說的難題完全不同。因明立宗，都是用的全稱判斷（因明學上雖有全分一分之分，但因明論的立宗，都是立的全分宗，全分宗也就是邏輯學的全稱判斷），以全稱判斷立宗，必須要兼顧所指事物的全部，如果在全部事物之中而有一特殊例外者，這個宗便無法成立。舉例來說：「凡是結婚的女人都會生小孩。」女人結婚生小孩，這本是事實，也是正理。現在這裏說：「凡是結婚的女人都會生小孩」，就值得研究了，因為有些結了婚的女人，由於生理上有問題，並不能生育，所以，這個全稱肯定判斷的宗，便不能成立。以致女人結婚生子的這一事實與正理，也就無從表達出來。因明如能將許多全稱判斷，在某種情形下，改為邏輯的特稱判斷，則因明立宗的難題，至於要減少許多；立論者也不用顧慮太多的條件。如以特稱判斷舉例，我們可將上面的例子，改為「大多數結婚的女性是會生育的」，不舉全部女性，這個宗就會沒有問題的成立了。由於因明都是用的全稱判斷，有些我們明明

知道是正理，因為不合乎全稱判斷的條件，我們也就無法立宗。

因明比量的形式，雖然分有共比量、自比量、他比量的三種，但真正說來，最重要的還是共比量。自比量與他比量，都是在不得已的情形下立出的。就自比量與他比量而言，雖然犯了宗支上能別不極成或所別不極成的過失，不過，我們仔細研究起來，自他二比量也並非不能立宗的。縱然說自他二比量的前陳或後陳宗依，違背了「極成」「共許」的二個條件，可是，一個比量的能否成立，主要還是要看因支與喻支的理由與證據來決定。只要理由充分，證據有力，即使宗支的前陳或後陳，不為對方所許可，這並無礙於一個比量的成立。因為因明比量的論辯，是少不了證者的。正理終究是正理，並不因對方的否認就立不住的。所以，我不同意你說的「自比量」加上簡別辭，成為自己最權威的主張，以「信不信由你」的獨斷姿態來論辯。假如因明的自比量真是如此，我想它不會沿用到現在，早在陳那改革新因明時就被淘汰了。這可能是你一時對自比量的誤解。

至於立敵二家都立自比量來論辯，各各陳說自家所尊所崇的主張，彼此相距十萬八千里，無法拉攏在一起論辯，這倒是個難題。不過，因明對於這種情形是有辦法處理的，因明也有明白的說明。在商羯羅主因明入正理論裏，開宗明義便說：「能立與能破，及似唯悟他」，這說明了因

明論的主要目的，在破邪顯正，開悟他人。因明所說的立正破邪，其破邪的方法有二種：一爲立量破，一爲出過破。立量破是自家建立一個圓滿正確的比量，以之破斥對方有問題的似比量。出過破是自家不立比量，專就對方的比量指出其錯誤所在。只要對方知道他的比量有錯誤，不正確，這便達到因明破邪與悟他的功效。所以，因明立比量論辯，方法很多，並不一定要立敵二家都立比量。如果立敵二家都立比量，而且都是立的自比量，各說其是，各走極端，相持不下，互相否定，則反而使問題無法論辯，在這種情境下，我們唯有捨立從破，運用破的方法了。舉例來說，如佛教徒與基督徒論辯；佛教徒根本不承認有一萬能的耶和華神，更不承認耶和華能創造世界與人類，而基督徒也不承認釋迦牟尼爲一無上證徧知的覺者，那末，在這種情境之下，假如各立自比量論辯，各說其是，各述其理，試問：這種論辯辯到何時才有結果？顯然問題是辯不下去的。可是，佛教徒與基督徒，並不能因爲這一基本立場不同而就不論辯；論辯還是要論辯的，怎樣論辯法？只有佛教徒或基督徒的任隨一方，放棄自家立量的主張，專就對方的比量加以破斥，能夠指出對方的錯誤使其知曉，這便收到因明破邪顯正的目的。這也就是因明只破不立的方法。能夠明白因明的立破方法，我想你舉說的大乘學者對小乘學者立「大乘是佛說」；或中觀學者對唯識家立「一切法皆空」的比

量，可不會有太大的問題。

### 三、關於「因明舉喻不當」的問題

你在這一小子題裏，舉用了二個比量的例子，說明它的舉喻不當。我細讀這段文字，覺得二個比量的舉喻，並無不當之處。問題的關鍵，是你一時對於某些概念沒有會通過來所致。現在我將這二個比量申說如下：

宗 聲是無常。

因 所作性故。

同喻 謂若所作，見彼無常，譬如

瓶等。

異喻 若見是常，見非所作，譬如

虛空。

這個比量本是「因明入正理論」的論文，是佛教徒對聲論師建立的。你說這個比量的異喻依——虛空，與宗支後陳法的宗異品似乎沒有完全脫離關係，違背了因明學「異品遍無性」的這一規定。你用一間房屋裏搬入大塊金石，空氣（虛空）的容積有多寡爲例，說明虛空（空氣）有「變動不居」的「無常義」。你的這種說法，我以爲值得研究商榷的。虛空一詞，今天科學家分爲二種：一是圍繞我們地球的大氣層之內的虛空，一是大氣層以外的所謂太空。因明所說的虛空，究竟是指大氣層之內的虛空，抑係大氣層之外的太空而言的？因明論沒有明確說明（我想古人那時可能還沒有這種常識），不過，我們從它的「若見是常，見非所作」喻體上來看

，顯然地，這個虛空是指非因緣和合而有，也不具生滅現象的常住法體而言的。因明學上虛空的含義如此，它與科學家所說那種虛空相合，我不想在此妄加比配，總之，我們只要知道因明學上所說的虛空一詞的定義就好了。

這裏，我想跟你討論一下「虛空」與「空氣」二個名詞，我發覺你對於這二個名詞的概念可能分別不清，二者混爲一談。這二個名詞，我過去也是分別不清的，後來經過仔細的思維辨別，才將它的概念分清了。尅實地說，「虛空」與「空氣」是有區別的，「虛空」是個無爲無變動無質礙的法體；「空氣」是個有變動的氣體，至於空氣是否無質礙，我想還是值得進一步研究的。「空氣」有變動不居之義，我不想引用你那塊價值連城的大金石爲例，而改以一文不值的「風」來說明。風的吹動，不就是指空氣氣流的流動嗎？空氣的流動，在我們這個大氣層裏，是永遠不停歇的；從廣播電台漁業氣象的報導裏，海洋與陸地，是沒有一時一刻沒有風浪的。依據科學家的研究，我們這個大氣層裏的現象真是千變萬化，有所謂高氣壓，低氣壓，赤道風等等；熱帶性低氣壓會形成颱風；空氣的受熱會膨脹上昇，這些不都是說明空氣變動不居的最好證明嗎？我們用的電器品中，有所謂「真空管」；我們吃的奶粉罐頭裏，也要將空氣抽出，成爲「真空」，以使食品不會腐壞。真空管裏的真空，我們是否也稱它爲虛空？從古

人解釋虛空爲無爲，無質礙、無變易的定義看，我的答案是肯定的。在真空狀態下的虛空，它是否有變動不居的現象，這就值得你去用心思考了。如果說在真空下還有變動不居的現象，我想你沒有做過太空人，也沒有登陸過月球，更沒有走出太空艙作過太空漫步，真正在真空下的情形，你是無法認知的。你能說在真空（虛空）下還有變動不居的無常現象嗎？

再就空氣而言，空氣裏的氣流變化，這是很顯而易見的，我們一般所說的風雨陰晴現象，大抵都是由氣流的變化而來的。至於空氣裏是否有質礙的問題，我以為這是值得研究的。水受太陽的蒸發，會變成氣體上昇到空氣裏去（即一般所謂的水蒸氣），水蒸氣在高空遇到冷氣流，會凝結成液體的雨水或固體的冰雪降到地上來，這液體的雨水或固體的冰雪，不都是由空氣凝結而成的嗎？依據這一現象，我們能說空氣是無質礙的嗎？小朋友們玩的氣球，如果吹的氣太多，超過氣球的容量，氣球會立即爆炸的。氣球爲什麼會破裂？這不就是證明空氣有阻（質）礙嗎？「空氣」與「虛空」，雖然同是二個無形體可見的，實質上它們也有許多分不清的界限，不過，只要我們仔細研究起來，這二者的本質上是有所不同的。你所說的異喻依的「虛空」，事實上你是將它看做「空氣」在論究的。我的這一看法，不知道你是否同意。

你所舉的第二個比量爲：

宗 人是會死的。  
因 是生物故。  
同喻 譬如禽獸。  
異喻 譬如金石。

就這個因明比量來看，我以為立得非常圓滿正確，絲毫沒有錯誤。至於你用「諸行無常」一語，說明它的異喻依金石，與宗支後陳法——會死，同屬無常的，不能以金石做爲會死的後陳法的異喻依。你的這一看法我不能同意。我覺得你對「無常」與「會死的」二個名詞的界說沒有分別清楚。一般說來，無常的範圍廣濶，會死的範圍狹小。如用邏輯學的語法，我們只能說：凡是會死的，都是屬於無常的；可是，我們不能倒過來說，凡是無常的，都是會死的。如果顛倒過來說，依據佛教中所解釋無常一詞的定義，那就值得論究了。這等於我們只能說：凡是比丘尼，都是女性；但我們不能說，凡是女性，都是比丘尼一樣。依佛教的定義來說，一切動物、生物、礦物，都是屬於無常法的。會死的是屬於生物的一類，有一生命現象可見，金石是屬於礦物的一類；沒有生命現象可見的。礦物是屬於生物的異類，金石也是會死的異類，因明學上做異喻依的條件，便是要與宗支後陳法相異的一類。而今，礦物的金石，與會死的生物，恰好合乎異類的條件，以它來做異喻依，是最確當不過的。如以因明學的術語來說，金石的異喻依，正好做會死的宗異品，也正好達到它分離宗異品與因同品的關係。你聽

人說過金石會死的話嗎？我們只能說金石有消散與積聚的時候，不能說它有生死現象。

你的錯誤，是在以「無常」一詞，來衡定「會死的」與「金石」的關係，這在因明學的論法上，是要不得的。你應該知道，我們人類有許多名詞概念，是非常複雜的，有所謂同中有異，異中有同；說同，什麼都同；說異，什麼都異。這幾句話，在你看來，也許過於玄妙了。其實，一點都不玄妙。我且舉一例告訴你；你是台灣人，我是江蘇人，我們彼此的籍貫不同，在因明學上，我可以做你的異品。如以中國人的立場來看，我們之間的情形就不同了，台灣人是中國人，江蘇人也是中國人，我們彼此的國籍相同，我只能做你的同品，而不能做你的異品。如以中國人與菲律賓人而言，則彼此的國籍不同，民族的血統不同，文化的淵源不同，在因明學上，互相可爲異品，不能做同品。若就亞洲人一詞來看，則彼此又是同品，而不是異品了。以此類推，則整個人類的關係都是如此。即以人與金石的關係而言，我們也不能肯定他們之間的同異；決定他們之間異同的，關鍵在我們如何去界說它。如說：人是動物，金石是礦物，人是有生命的，金石是無生命的，則人與金石是完全相異的。如說人是物體（物質），金石也是物體，則二者之間又成同類，彼此毫無差異了。明白了這些名詞關係的概念之後，我上面說的「同中有異，異中有同；說

同什麼都同，說異什麼都異」，也就不是玄妙神秘之言了。

你對這個比量的檢討，應該用「金石」與「會死的」之間作為檢討，再以「金石」與「生物」之間，加以檢視，如認定金石與會死的及生物之間，完全沒有絲毫瓜葛關係，這便是個標準正確的異喻依；因為它完全合乎因明學上「異品遍無性」的這條規則了。

#### 四·關於「因明學不適於論證佛法深義」的問題

我覺得「論證佛法深義」一語，應該加以有所界說才是，不能泛指一切。如就佛法中許多證悟的經驗，離言法性，以及中觀學者等所說的許多近似矛盾的法義，當然用因明比量的論式無法建立的，不過，我們不能以此為例而遍指一切。成唯識論裏不是廣泛用因明論式討論法義嗎？我們能說唯識學的法義不是屬於佛法深義嗎？西藏喇嘛論辯佛法不也是採用因明論式，我們能說他們論辯的內容沒有佛法深義嗎？我們對於任何一件事物的衡定與評估，應該要從廣泛的全體性上去看它，不能只從某一角度去認定，那是有失公平的。

如就因明學的論式而言，它不但對於佛法中的某些深義無法論證，即連世間上的某些正理，它也是無法論證的。舉例而言，比如：

宗 人是理性動物  
因 以有人性故

在這個比量裏，我們找不到它的同喻依。因為，根據因明學的規定，同喻依必須要除前陳宗有法之外，另舉一個事物來作證明；可是，我們除了前陳宗有法的「人」之外，無法找到另一個既具人性又是理性動物的東西作證明。一個三支比量不完具的宗，因明學上不能許可它是正宗的。人是理性動物，這固然是大家共許的一個「正理」，但因明學卻無法用它的論式將這個「正理」建立出來。我們能夠以這二個特例，完全否定因明學沒有論證世間正理的功效與價值嗎？以偏概全的論調，是不公允的，我也不同意的。這等於一般人見到出家人中，有一二人行為不檢的，就說所有出家人都是壞蛋，你能同意嗎？我以為你的這種「以偏概全」的看法，應該值得有所修正的。

以上對你所舉出的四點商榷問題，提出了我的一些不同看法；我的看法，也不一定正確的，你也不一定會完全同意的，這只有留待第三者去作評判了。你要我「批評指教」，我是不敢當的。這篇文章，只能算我讀完你的大文後一點「讀後感」罷了。

信筆寫來，竟寫了三十張稿紙，文字似乎拖得太長了，就此打住。 祝你

編祺

幻生作禮

民國六十二年五月六日寫於德山寺藏經樓

## 教主

慧千

一個怒氣昇騰的人 來了  
指頭截向他的額頭：

「你——僞道者

騙人者

假慈悲

……。」

罵了一大堆，

他，默坐靜聽 直到

憤怒人罵夠。

他開口：

「若你送禮物，友人不受，如之何？」

憤怒人答：

「拿回家，自己享用！」

他眯眯笑起來：

「仁者，真明理人，適才諸罵語，恕

不接受，請拿回去吧！」

響因聲起

影隨形現

罵人者心不淨故

笑眯眯，他，我們的教主——

本師釋迦牟尼佛。