

刚晓 著

《解能量论》法云释



皈命弥勒慈氏尊 陈那法称大论师

此解能量论释义 祈愿阐释合圣意

(下册)



甘肃民族出版社

刚晓 著

解能量論總釋



(下冊)



甘肃民族出版社



图书在版编目(CIP)数据

《解能量论》法云释. 下册 / 刚晓著. — 兰州 :
甘肃民族出版社, 2015.9
ISBN 978-7-5421-2955-0

I. ①解… II. ①刚… III. ①因明(印度逻辑)—注
释 IV. ①B81-093.51

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 232490 号

书 名:《解能量论》法云释.下册

作 者:刚 晓 著

出 版 人:吉西平

责任编辑:张文海

封面设计:徐晋林

出 版:甘肃民族出版社(730030 兰州市城关区读者大道 568 号)

发 行:甘肃民族出版社发行部(730030 兰州市城关区读者大道 568 号)

印 刷:兰州新华印刷厂

开 本:787 毫米×1092 毫米 1/16 印张:27.75 插页:2

字 数:460 千

版 次:2015 年 10 月第 1 版 2015 年 10 月第 1 次印刷

印 数:1~1 000 册

书 号:ISBN 978-7-5421-2955-0

定 价:48.00 元

甘肃民族出版社图书若有破损、缺页或无文字现象,可直接与本社联系调换。

邮编:730030 地址:兰州市城关区读者大道 568 号 网址: <http://www.gsminzu.com>

投稿邮箱:448925720@qq.com

发行部:张楠 联系电话:0931-8773312 8773264(传真) E-mail: 993177333@qq.com

版权所有 翻印必究

法称是中古印度逻辑继陈那之后的又一高峰,亦是印度新因明的主要代表人物。顺真在他的《〈释量论成量品略解〉浅疏》中如此评价:“陈那、法称完成了‘从存在的因果论到逻辑的因果论最后到解脱的因果论’的圆满建构,建立起佛教量论知识论的完满体系,成为印度知识论与逻辑学的一座丰碑。”

法称著有因明七论,其中《释量论》是最重要的,此论完成之后就有一大批学者以《释量论》为基而进行注疏、翻译、讲解,着实蔚为壮观。因明传入中国藏地后,萨迦派四祖萨班·贡噶坚赞与释迦吉祥贤一起修订了俄·洛登喜饶所译的《释量论》,并在萨迦寺开讲。此后藏地学者对《释量论》极其重视,比如宗喀巴弟子贾曹杰著有《释量论注》,克主杰著有《释量论详解》,僧成大师著有《释量论善说大疏》等。《释量论》成了藏地格鲁、萨迦、噶举、宁玛各派的必修课程。

《释量论》译为汉文,最早出版的是1982年,由中国佛教协会印行的法尊法师由藏文译的《释量论·颂》和编译的根敦珠巴《释量论释》,这是第一个正式的《释量论》汉译本。2009年由甘肃民族出版社出版了刚晓法师《〈释量论〉讲记》,这也是汉传因明第一部对《释量论》解读的著作。

《解能量论》是法称自己对《释量论·自义比量品》所做的一个注释,是为了给帝释慧注释《释量论》的其他品目而作的范本。此注释极其的详尽,有十一卷之多,可见此品的重要性了。正如僧成大师所说:“分辨是义、非义,须要依靠比量智故,为建立比量智,除诸邪智,故先释自义比量。”

西藏佛教的后弘期,由阿底峡与宝贤(仁钦桑布)的共同弟子善慧译出了法称《释量论》和第一品自注以及帝释慧对后三品的注释。韩镜清先生谙熟藏文,他翻译了大量的藏文佛教典籍,其中包含了很多因明论著,《解能量论》就是韩老先生在1980年由藏文译成汉文的,可惜直到去世也没有出版。

自2010年起甘肃民族出版社开始出版影印的韩镜清翻译手稿,现已出版了十辑,其中在第二辑就有《解能量论》的译文,韩老先生翻译时用的是藏人福静光、善慧的梵译藏本,不仅有颂,而且有释,但只是手稿,较难辨认。

现在刚晓法师以此手稿为底本,参照法尊法师《释量论》译本,作专题疏解。刚晓法师这种不畏艰辛、孜孜以求的精神难能可贵,令人敬佩。本书是一部讲经式的疏解著作,作为僧界学者,刚晓法师对佛家教义有较深的理解,而作为一部讲记,又须深入浅出。二者兼备,这或许是本书的特点之一,也是优点之一。刚晓法师在书中多有发挥,当可引起学界进一步研究之兴趣。

刚晓法师近年来因明新著颇多,是中国僧界因明研究的一位新秀,又在杭州佛学院开设因明课程,并担任因明专业委员会工作,对当代中国因明的研究和教育功不可没。

姚南强于沪上静安花苑
癸巳年末

序 二

说起因明,不能不提到陈那、法称两位论师。陈那论师是划时代的人物,他是新因明的奠基者,又是整个因明的集大成者,被尊为“新因明之父”,他达到了因明的巅峰。陈那论师著名的因明专著有八部,其中《因明正理门论》是他前期的代表作,是汉传因明研究的重要论典,《集量论》是他后期的代表作,是他的巅峰之作,也是荟萃他一生因明思想精华的一部完整论著,被藏传因明奉为《量经》。

法称论师是陈那论师的再传弟子,与龙树、提婆、无著、世亲、陈那诸贤比肩,并称为六庄严。他扬弃了陈那论师的思想学说,对藏传因明产生了巨大的影响。法称论师重要的因明著作有七部,著名的《释量论》就是对陈那论师《集量论》的注解,也是因明学者必读的重要典籍。

因明传入中国,可谓花开两朵,各呈异彩。藏传因明保存了大量中古印度的因明著作,陈那论师的《集量论》虽然被奉为《量经》,但法称论师的《释量论》却是藏传学者学习因明最权威的著作,在藏传佛教中备受推崇和重视,并成为藏传佛教必学五部大论(《释量论》、《现观庄严论》、《中观论》、《俱舍论》、《律宗论》)之一。藏传因明一直传承着法称论师的思想学说,绵延至今,无有间断。

汉传因明的主要典籍是陈那论师早期著作《因明正理门论》和其弟子商羯罗主为精简《因明正理门论》而著的《因明入正理论》,被称为“汉传因明二论”,一直影响到今天。在佛教经典译传的过程中,虽然也翻译了陈那论师的其他一些著作,但不久即亡佚。遗憾的是著名的佛典翻译家玄奘大师竟然连代表陈那论师思想精髓的经典著作《集量论》都没有翻译。更可悲的是随着大师的离去,因明也渐受冷落,宋元以后,几成绝学。近代虽有复苏,但还是多拘泥于“二论”,并没有涉入因明的核心。20世纪80年代以来,因明迎来了第二个春天,汉藏因明携起手来,召开因明研讨会、办因明培训班、出版因明论文集……“抢救绝学”行动全面展开。特别是近几年来,因明

研究渐成规模，一年一会一刊，两年办一期培训班，很多高等院校开设因明课，并且招收因明专业的硕士生、博士生，更可喜的是成立了因明专业委员会，对因明来说，成立国家级别的组织是前所未有的；就佛教而言，中观、唯识等到目前为止还没有如此高的国家级别的组织，这是因明的荣耀！

欣喜之余，又不免扼腕叹息：因明是佛教的重要内容，现在学界都为之振奋，可是佛教内部却十分冷静，很少有人问津。僧界的冷漠，源之于对因明的误解，一方面以五明为依据，将因明直接排除在佛教之外；另一方面把因明仅视为辩论工具，他们认为修行不在嘴上，讲究的是内证，追求的是“言语道断，心行寂灭”的境界，与解脱无关，甚至以为是修行的障碍，对因明嗤之以鼻。还有人由于因明典籍中的语言艰涩，就望而却步了。

欣慰的是，就在这冷清的氛围里，刚晓法师却发现了因明的独特价值，不畏艰辛，不怕坐冷板凳，甘于寂寞。潜心于因明，穷究其典籍，孜孜不倦。他优游其间，一下就是二十年。

在这二十年来，他的担当之志始终未变。佛教传入中国，宗派创立，禅净二宗盛行。由于对禅净二宗的核心思想的误解、曲解，中国佛教出现的某些弊端，导致修行者的思维混乱。正思维引导正智，正智树立正见，有了正见才能解脱，而因明的一个重要功能就是培养正思维。修学一定要有次第，而因明乃修学之始。玄奘、义净两位大师在印度求法时，他们所学的五科中，就有因明，学习次第也是以因明、对法为始，中观、瑜伽行为终。“秦人好简，自古如是。”再加上学佛者，志虽大乘，但心浮气躁，好高骛远，修无章法，学无次第。“一失次第，便入魔道。”参禅念佛者，多如牛毛，可结果如何？“观浮屠门内，变禅为惨、成净为阱者，比比皆是。”刚晓法师看在眼里，痛在心上，为改变佛门内修行者这一陋习，他决定以弘扬因明为志向，以研习因明为基点，以舍我其谁的气概，敢于担当；以度己的信念，乐于担当；以度人的悲心，甘于担当，以强烈的荷担如来家业的责任感与使命感，迎难而上。他从初发心至今，担当弘传因明之志，二十年来，始终没变。

在这二十年来，他“啃硬骨头”的精神始终未变。出家人既可以成为游遍山水、参尽圣地的云水僧，也可以成为结跏趺坐、了生脱死的禅者，又可以成为手持佛珠、向往极乐的念佛者……但刚晓法师却选择了对经典的研究，并且偏偏选择了难治的因明。说因明是难治之学，是因为因明与古印度各种思想学派有很多交涉之处，如果没有对古印度思想学派深入的了解，很难明了因明的内涵；因明是佛教的重要部分，如果不精通佛理，也很难获

得因明的精髓。量论是因明的核心,但量论的典籍汉译本最近才有。比如《集量论》直至今日才有了由藏文翻译成汉文的版本,可吕澂先生的是节译本,法尊法师的是编译本,韩镜清先生的译本虽然完整,但是手稿,修改之处,很难辨认,甚至涂改的地方,成了一堆墨疙瘩,简直无法辨认,刚晓法师在解读《集量论》的时候就是以他们的译本为蓝本,其艰难程度就可想而知了。刚晓法师并没有因此而退缩,也没有放弃因明的研习。因明在别人眼里是一块“硬骨头”,而他凭着自己特有的一股犟劲、韧劲和拼劲,偏要“啃下”这块“硬骨头”不可。明知山有虎,偏向虎山行,前行的道路愈难,其心愈专,其志愈坚。二十年来,他除了自己的法务外,就沉潜在因明的典籍里,在“啃”令人费解的因明论著,每每至深夜。有事外出,随身物品很少的他,但绝不会少了一本《集量论》或《释量论》,抽空随时翻阅。二十年来,他生活的环境发生了很大改变,但他“啃”因明这块“硬骨头”的劲头,始终未曾改变。

二十年来,他的立场始终未变。无论是无著、世亲菩萨时代到陈那论师时代,还是陈那论师时代到法称论师时代,因明的架构都在不断发生变化:由规则的规范到因的推演,再到量的认知;因明的思想观念也在不断变化:由陈那论师的究竟“无境”到法称论师的方便“有境”,陈那论师《集量论》根本没有“成量品”到法称论师的《释量论》中特增了“成量品”;对因明的解读方式也在不断变化:由单一的论著诠释到与逻辑、墨辩多角度的比较、碰撞。对因明典籍的解读越来越深入、细化:“过类”的取舍,现量定义的诠释(陈那论师把现量定义为“离分别”,法称论师增添了“不错乱”,藏传因明学者又补上了“新生无欺”)等等。在因明异彩纷呈的嬗变中,刚晓法师始终站在大乘佛教的立场,始终以“唯识无境”为思想核心,以陈那论师的理念为准绳,从不迷信权威,也不人云亦云。无论是《〈集量论〉解说》,或者是《〈释量论〉讲记》,还是《〈量理宝藏论〉讲记》,都是如此。刚晓法师坚持这一原则,二十年来,从未改变。

刚晓法师研习因明在不变的基础上,也有变化。他不仅研习了“汉传二论”,还深入探讨了因明的量论。他的《〈集量论〉解说》、《〈释量论〉讲记》、《〈量理宝藏论〉讲记》等的出版,填补了汉传因明解读量论的空白,打破了汉传因明只研究“汉传二论”的僵局,标志着汉传因明进入新的格局。

刚晓法师的研习成果,并非是一本本的专著,出版的因明类的著作大部分是讲记。佛典浩瀚,义理深奥,“宅中宝藏,非指示而莫晓;衣里明珠,必解说而方知”,讲记是讲经说法的记录,讲记是讲经说法的一种方式,它最

大的优点就是能弥补现场说法稍纵即逝的不足。从另一方面说,它就是经典的解读,是原著作者生命的延续,是原著作者思想精华的凝聚。肩负着对经典的继承,避免经典的隐没和沦失。对经论的讲记相当于孔子所说的“述而不作”的“述”。“述”,即是对经论的解读和诠释,能“述”好,并非易事,解读者必须对原著思想有透彻地把握,这需要解读者有卓越的理解力与广博的知识。“述”,但绝不是照本宣科,死板地对原意重复,而是在对原典澄明的基础上,伴随着对原典的理解和陈述,将原典的精髓升华,将原典的思想拓宽和深化。

讲记,如果解读者只能在原典所划定的篱笆墙内跑马,依附于“大师”的羽翼之下,不敢越雷池半步。那么,原典就如同一具枷锁,束缚了解读者的手脚。解读者只是一个传话器,自己的脑袋,别人的思想,只能消磨自己的生命时光,别无他益。其实,解读者不仅可以将原典欠缺之处补之,错误之处改之,还可以就“原典”而评说,托“原典”而立说。

刚晓法师出版的这些讲记,并非同一种模式,同一种步调,亦步亦趋,生搬硬套地依文解字。纵观他的这些讲记,就不难发现他的思想的变化。从刻意忘掉自己,进入作者的角色,或者只是把读者引领到佛菩萨面前,到在解读原著的时候,对某些章句提出自己不同的看法,正如朱熹在他的《大学章句序》中所说“间亦窃附己意”。再到现在的于读原典时刻意要“show”一下,甚至“有些跑偏”,大有“我注六经”变成了“六经注我”的意味。这种思想不仅表现在刚出版的《〈定量论〉释义》中,更表现在即将出版的《〈解能量论〉法云释》里。

法称生活的年代,佛教发展的黄金时代一去不复返了,已经显露出明显的颓势。法称论师看到大部分的人士都喜欢世间那些庸俗的知识,不再修学能增长智慧的佛教论著了,不但不学,还生起瞋恨心。更可气的是将他的著作系在狗尾巴上,让书页散落各处,来奚落他。这是佛教的不幸,也是时代的悲哀。“如众河流归大海,吾论隐没于自身。”无不流露出他对世人可怜可悲忧伤之情,无不流露出他对自己论著知音难觅可叹可惜失落之感。尽管如此,他还想拯众生于倒悬之危,救佛教于累卵之急。他决定将《释量论》深奥的义理让弟子帝释慧作注解,并借此机会培育后学,担当起绍隆佛种、续佛慧命的重任,使佛教后继有人。可是限于天资,帝释慧不能充分把握他的思想精髓,三易其稿,他都不满意。他为了给弟子做示范,于是就自注了《释量论》的第一品——为自比量品。

正确的认识只有两种,一种是现量,另一种是比量。我们凡夫没有达到真正的现量的能力。我们认识事物的过程就是思维的过程。为自比量品就是探讨如何获得正确的思维、明辨是非的理智。法称论师在解释陈那论师的《集量论》时,就把“为自比量品”放在首位,给弟子做示范时又把它作为范例,可见此品在法称论师心目中的重要地位。

法称论师的这个自注也称《解能量论》,长达十一卷之多,内容可谓够详尽的了,如果再对它释义是否显得多余?其实,不但不多余,而且十分有必要。学佛的根本目的是为了解脱,能否解脱的关键首先就是能否有正确的思维,以获得正见。但佛法无人说,虽智莫能解,更不能有所受益。《解能量论》的释义有助于正确思维,获得正见,有利于解脱。

因明是佛教的,但又不为佛教所独有。因明的价值不是仅提供“史”的资料,成为考究历史的活化石。“绝学”不绝,它就在我们生活之中,未曾离开我们半步。因明论著中“量”的独特方法,对当今人们认识事物仍然具有有效的实用价值。因为不同的时代,会面临不同的问题。而一部著作可以超越它的时代,但不可能脱离它的时代,它可以为后世提供思想性的见解,却不能提供现成的答案。后人在解读著作时,根据其所蕴含的义理,针对所处时代的问题就可以寻找到解决问题的方案。《解能量论》也是如此,当今与法称论师所处的时代差别很大,只有对他的著作结合当今时代做进一步阐释,才能发掘出应有的、新的价值。

刚晓法师凭借其深厚的佛学功底,卓越的见识,敏锐的洞察力,独特的风格,在解读法称论师的《解能量论》时,不断迸发出新的思想火花,并有新的发现,提出新的见解,这对领悟《解能量论》的内涵,对修行、生活都大有裨益。刚晓法师的这部《〈解能量论〉法云释》的价值也在于此,其意义也在于此。

宗 峰

目 录

第八卷	(1)
第九卷	(111)
第十卷	(191)
第十一卷	(275)
附录:《转有颂》	(363)
后记	(429)

第 八 卷

第八卷

现在开始读第八卷。这第八卷是从1980年11月25日开始翻译的,按照农历是十月十八日。看正文。

若许诸言语为非士夫所作者则

要是承认言语不是人写的、没有作者,那么……

言语与文字非有不同由不可得故

这两句颂子,法尊法师是译成了“语非异于字,以不可得故”。这“言语与文字非有不同”就是指语言和文字其实是一回事儿,语言并不是离文字而独存的^①,语言和文字所诠表的是一个东西。按现在的说法,语言有听觉语言、视觉语言,听觉语言、音义,而视觉语言是形义。音义语言是认读拼音文字必须通过语音的分析来了解意义,而形义语言是认读文字可以直接从图像来获得意义信息。文字是人类用来记录语言的符号系统。“由不可得故”,按照法尊法师译本的说法,是指:要是说语言和文字相异的话,语言就没有体了,也就是说,语言就没有指对了(因为指对已经被文字占住了)。语言没有指对,这根本就违背事实真相,比如咱们发出一声“桌子”,就是指面前的桌子这东西的。

注意:现实中间确实是存在有人只会说话、但不会写字的情况,文盲就是不识字、不会写字,但人家是会说话的,人家不是哑巴!这是咋回事儿呢?在我们佛教中,色、声、香、味、触等都算是名(的材料),你们类一下子,文字其实是语言的另一种形式,是保存语言的。

^①注意现场氛围,不然就反了。

于我等之慧中天授等之诸词句及言语之文字除显现“𑖅”等以外与显现第二字母相似不观见其他显现。

“于我等之慧中”，咱们在认识的时候，老是我、我、我的，这叫“执着为我”，这是第七识的作用。不过这儿的“我”只是一个词语而已。我们的认识呢，“天授等之诸词句及语言之文字”，天授等这类声音、语言，天授这样的文字。至于“天授”，就像中国人说的人家刘邦当皇帝是天意，是老天爷让人家当的。在我们河南流传不少共产党打天下时显出很多星象，什么刘邓大军过黄河时黄河涨大水过不去，刘伯承亲自探河，看着看着水往下落了，赶紧下令部队过河，在人马将近过完时上游的洪峰又下来了，把国民党兵给挡住了。人们都说共产党得天下有星象，是天意。印度人就说是梵天所授，像婆罗门是最高阶级这就是天授。天授的梵文是devadatta，他们有很多人的名字都叫天授，天授在古印度是一个很普通的人名，也就是提婆达多^①。在《梵藏汉对照词典》里头有说天授是(དེབ་དཱ་) ཇམ་ཐེན།。

接下来的这半截话，我实在不明白是在说啥，我把对应的藏文给放在这儿，谁能看懂帮我看^②。

ནུབྱེན་ལ་སྐོམ་པ་དེ་མེད་དང་འགྲུ་རྒྱམས་ཀྱི་ཡི་ཐེ་དལ་སྐོམ་པ་རྒྱུད་པ་མ་གཏོགས་པར་ཡི་ཐེ་གཞིས་པ་རྒྱུད་པ་དང་འདྲ་པ་ལ།

若无有已显现为能取者，则非能决定所谓为有许所取或其他，谓如其他行相。

“已显现为能取者”，因为这里讨论的是言语，所以这“已显现为能取”

①《大唐西域记》里有“提婆达多，唐言天授”之句。见《大正藏》第51册第0900页上栏。《法苑珠林》里有说，“唐云天授，亦云天与，谓从天乞得，故云天授也”。（见《大正藏》第53册第0450页中栏）

②甲发出“天授”的声音，我听见的时候，在头脑中显现之出𑖅（注意是语言、发音），第一个字母出来了，第二个字母就可能出错（因为声音的缘故）。拿汉语来说，比如我说“马荣”（人的名字），你听见了，给听成了“骂人”（动词）——因为口音的关系，马荣、骂人的发音会混淆——这样的话，这句长行就成了“在我们的认识里头，马荣这个词的语言及文字，除了显示ma等之外，与显示第二字母相似(rong成了ren)”。至于长行中的“不观见其他显现”，则是说你说的马荣要表示的意思，被我听成骂人后，你所要表达的意思就出不来了。这就是通常说的我说城门楼子，你听成胯骨头子。城门楼子引起人们的联想和胯骨头子引起人们的联想完全是两回事儿。

应该是说言语已经有了,也就是已经发出了声音,说出话了。前头加个“无有”,就是说还没有说出来。那么,“非能决定所谓为有许所取”,也就是说,既然还没有说出来,你咋能确定是有所取呢?比如说出了“白菜”,我知道是有对应物的,我知道你是要白菜的而不是要一头牛,但你根本没有说出来,我咋知道呢?当然了,也可以设计一个场景,比如说我们在故宫博物院参观,参观到那棵著名的玉白菜边儿上,你脱口而出“白菜”,这时候你的“白菜”这个言语、声音,指对的所取对象就是玉白菜了,“或其他”就是指别的白菜,甚至说根本不是白菜,而是一个人^①。“谓如其他行相”,这就是别的了。还拿“白菜”这个言语来说,现下里的所取是玉白菜,换了场景就成了普通的白菜,我们老家以前的大白菜,和现在市场上卖的白菜根本就不是一个东西,现在市场上卖的白菜,在我们老家那儿以前很少,我们那儿是给叫成包菜,以前老北京冬储大白菜,我们那儿也是的,冬天只有这个吃,当然了,还有萝卜缨荫干储藏,不然就没得菜吃了,或者头脑里现出的是人的行相(“小白菜”这个人)。

若谓乃能了悟具有于其他中不可有之果法者,若如是者,若文字为有,即于彼等中彼果当成为无。

要是这么说:“乃能了悟具有于其他中不可有之果法”,就是说——其实能够认识到的是别的里头绝对不会有的果。比如说“白菜”,你听见白菜这个言语,认识到的一定不会是在牛里头得到的那个东西。“牛”指对的是黄牛、水牛等,白菜咋能指对牛类呢?

要真是这样的话,“若文字为有”,白菜这两个字是有的吧,“即于彼等中彼果当成为无”,“白菜”这两个字根本不是具体的白菜。或者说白菜这两个字根本不是具体的“小白菜”这个人。

啥意思?就是说:“白菜”(语言、音声)对应的是白菜(具体的事物),“牛”不对应“白菜”,要是这样的话,“白菜”(这两个字)就不该对应“(小)白菜”这个人。事实是这样吗?人咋不能叫小白菜?以前人以为,名字贱好养活^②,小

①“杨乃武与小白菜”里,小白菜就是一个人的名字。

②以前医疗卫生条件不好,小孩子成活率相对来说比较低。比如朱德总司令的《母亲的回忆》里头说母亲生了十三个儿女,活了八个。作家孙犁的《母亲的回忆》说母亲生了七个孩子,只活了孙犁一个。

孩子生下来给取名叫坷垃、石头、狗蛋儿的是很多的。

若谓即使于其他词句及言语中彼等无有差别者，然亦由无有故，非是变化者，则非然，由彼等不成就无差别故。

要是这么说，“即使于其他词句及言语中彼等无有差别”，比如说吧，咱们都知道一则寓言故事，鸟和兽打仗，鸟有取胜的架势，于是蝙蝠说自己是鸟，后来风向变了，兽看起来要胜，于是蝙蝠说自己是兽。结果蝙蝠落得两边都不讨好，都不要它。这半句长行就是说，在蝙蝠看来，自己和鸟一样，后来又说自己 and 兽一样。

“然亦由无有故”，实际上既是鸟又是兽的东西是根本就不存在的，也就是没有第三种状态，因明中间就是这样的。

“非是变化者”，并不是蝙蝠自己（的体）发生了变化——由鸟变成了兽，这是变化。

“则非然”，这不行，这只会使蝙蝠两头不落好，“由彼等不成就无差别故”，因为蝙蝠并不是像它自己说的和鸟一样，后来又说自己 and 兽一样。事实上蝙蝠按科学家们的分类，它是脊索动物门哺乳纲翼手目动物，再往下分就很多了……这样来看，它应该是属于兽类，所以，它说自己 and 鸟一样就是不对的。

若谓乃依认识成就差别者非然，由此者为错乱故，并无有喻性故。

要是这么说：差别是因为认识的不同而成就的。这不就是唯识的观点吗？“非然”，不对，为啥呢？因为这是错误的。这说法能够说服人吗？好像说不上，因为是错乱的，所以是不对的。“并无有喻性故”，能举出喻吗？比如说玫瑰花和牛的不同，那是因为它们本身不同、自体不同，而不是因为认识不同，认识不认识它们都是不同的。根本就举不出因为认识才不同的例子来。

若文字无有差别者则依言语之差别而义了知之差别当成为果法之差别，此亦成为依言语。

要是文字没有差别，但因为言语有差别而使得认识有了不同……比如说吧，“白菜”，这字是一样的，但人不一样，我看见后联想到的是吃的菜，你