臺大佛學研究．第四十六期
民 112 年 12 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 211-256
DOI: 10.6727/TJBS.202312_(46).0006

邏輯與唯識：護法《成唯識寶生論》對因明之使用*

胡志強**

摘　要

《成唯識寶生論》是護法對世親《唯識二十論》之重要注疏，具有唯識思想研究之價值。尤為特別的是，護法使用因明來詮釋並論證《二十論》與唯識思想，就此而言，《寶生論》的研究一方面可以幫助我們重新解讀《二十論》，特別是從因明論證的角度來看；另一方面也得以研究護法如何理解、使用因明，亦即具有因明研究之價值。

本文主要參照護法《寶生論》的詮釋，解讀《二十論》中最主要的因明立、破。論主開頭成立了自宗之後，後續自然地論敵還有很多可能的質疑或回應，在辯論過程中，護法繼續運用因明指出論敵在宗、因、喻上所犯之過失，本文對此整理了一些《寶生論》中的案例，由各個案例來解讀、分析護法對因明之使用。立基於文本的解讀與哲學分析，本文最後討論如何從護法的觀點來看待《二十論》，並對比 Birgit Kellner 與 John Taber 之詮釋。此外，也嘗試分析因明論證的利弊得失。筆者認為護法從因明立自破他的解讀呼應了，世親在《二十論》最後所說的：「我已隨自能，略成唯識義」，亦即，從因明成立了一切唯識。本文希望

2023.05.08 收稿，2023.12.20 通過刊登。
* 本文主要修改自筆者博論第五章，承蒙林鎮國、何建興、耿晴、蔡伯郎、鄭凱元等師長之指正，以及兩位匿名審查專家提供寶貴意見，特此致謝！
** 作者係國立政治大學哲學系助理教授。

有助於彌補國際學界現有佛教思想史研究的某些不足之處，並提供《二十論》的另一種解讀可能。

關鍵詞：護法、成唯識寶生論、因明、世親、唯識二十論

臺大學術期刊資料庫

玄奘（602-664）翻譯了陳那（Dignāga 約 480-540）《因明正理門論》（*Nyāyamukha*）、商羯羅主（Śaṅkarasvāmin）《因明入正理論》（*Nyāyapraveśa*），並且藉著其翻譯以及對弟子的解說，陳那新因明被系統性地帶進中國。[1] 此後因明在中國如何被理解與運用、如何被融攝或被忽視與再起等問題都是有趣的。然而，從陳那至玄奘，因明在印度又是如何被理解與運用呢？除了玄奘自己的講授之外，護法（Dharmapāla 530-561）在其著作中之運用會是思想史研究非常有價值的材料，本文主要處理護法《成唯識寶生論》[2] 對因明之使用。

《寶生論》是護法對世親（Vasubandhu 約 4-5 世紀）《唯識二十論》[3]（*Vimśikā-vṛtti*）的重要註釋書。或許因為文本內容艱深，且僅存之義淨譯文多處難以解讀，因而過去對《寶生論》的研究有所欠缺與不足。然而《寶生論》在唯識思想研究、印度與漢傳唯識思想史研究具有其重要價值，而且護法師承陳那而使用因明（佛教邏輯）來詮釋並論證《二十論》與唯識思想，也使得此文本更具特殊性。就此而言，《寶生論》的研究一方面可以幫助我們重新解讀《二十論》，特別是從因明論證的角度來看；另一方面也得以研究護法如何理解、使用因明，或者當時的人如何使用因明，亦即具有因明研究、因明思想史研究的價值。

本文探討護法如何以因明作為其詮釋工具。第一節引言指出，護法以因明作為解經工具，可以讓我們更瞭解文本隱藏的理路、掌握其論證架構。第二節依照護法《寶生論》的詮釋，解讀《二十論》中最主要的因明立、破。《二十論》前面成立了自宗

1 當然這並不意謂因明至此才傳入中國。
2 以下簡稱《寶生論》。
3 以下簡稱《二十論》。

臺大學術期刊資料庫

之後，後續自然地論敵還有很多可能的質疑或回應（難），在辯論過程中，護法繼續運用因明指出論敵在宗、因、喻上所犯的似能立（*sādhanābhāsa*）、似能破（*dūṣaṇābhāsa*）的許多過失（破）。第三節對此整理了一些文本中的案例，由各個案例來解讀、分析護法對因明之使用。第四節討論如何從護法的觀點來看待《二十論》，並對比 Birgit Kellner 與 John Taber 之詮釋。[4] 另外，也嘗試分析因明論證的利弊得失。筆者認為護法從因明立自破他的解讀呼應了，世親在《二十論》最後所說的：「我已隨自能，略成唯識義（*vijñaptimātratāsiddhi*）」，[5] 亦即，從因明成立了一切唯識。本文希望有助於彌補國際學界現有佛教思想史研究的某些不足之處，並提供《二十論》的另一種解讀可能。[6]

壹、序曲：因明作為護法的詮釋（解經）工具

奘譯《唯識二十論》開頭直言「安立大乘三界唯識」，[7] 義淨在《成唯識寶生論》中直譯為「依大乘成立三界但唯是識」，[8] 筆者認為，義淨的翻譯應是參考了護法的詮釋：「依大乘」

---

4 Birgit Kellner and John Taber, "Studies in Yogācāra-Vijñānavāda Idealism I: The Interpretation of Vasubandhu's *Viṃśikā*," *Asiatische Studien/ Études Asiatiques* 68, no. 3 (November 2014): 709-756.

5 世親造，唐．玄奘譯，《唯識二十論》，CBETA, T31, no. 1590, p. 77, b2。

6 本文主旨乃著重於長久被忽視的護法《寶生論》之解讀，並與當前學界對《二十論》的新詮釋相比較，無意窮盡或排除《二十論》的其他解讀可能。

7 世親造，唐．玄奘譯，《唯識二十論》，CBETA, T31, no. 1590, p. 74, b27。*mahāyāne traidhātukaṁ vijñaptimātraṁ vyavasthāpyate*（釋惠敏，《梵本《唯識二十論》研究》（臺北：行政院國科會專題研究計畫成果報告，1997年），頁 37。）
本文引用《二十論》之梵文出處，如無特別說明，則引自釋惠敏，《梵本《唯識二十論》研究》，並參考其比對各版本校訂之腳註。另，梵本第一頌長行，主要參考藏譯、漢譯而重構，下文討論時不再特別註明。

8 護法造，唐．義淨譯，《成唯識寶生論》，CBETA, T31, no. 1591, p. 77, b22。

臺大佛學研究中心版權

（*mahāyāne*）是「大乘」（*mahāyāna*）梵文第七聲，亦即處格（locative case）「於」的用法，[9] 可理解為依託，例如於車乘中，即有憑藉車乘之意，所以原文意指，依託或依據大乘經來成立唯識。《二十論》一開始引用大乘經 [10] 所說的「三界唯心」，[11] 可以顯示三界唯識的主張並沒有違背佛教（或大乘佛教）本身的主張，亦即《二十論》立宗並沒有犯了因明「自教相違」（*āgamaviruddha*）之宗過。[12] 儘管世親並沒有說明為何要引經，但根據護法的詮釋，我們可以瞭解其目的之一是避免因明的宗過。護法以因明作為解經工具，可以讓我們更瞭解文本隱藏的理路、深入其多重意義。

類似的例子，例如《二十論》中世親的論敵如此質問，如果一切唯識、色等外境都不存在，佛陀怎會說有色等處呢？世親如此回應，佛陀有特殊用意（*abhiprāya* 密意），為了教化某類有情才這麼說（因材施教），事實上並無外境，只有識中顯現的色等境。就好像佛陀對某類有情說，[13] 有化生有情（中有或中陰

---

9 天親〔＝世親〕造，陳．真諦譯，《大乘唯識論》直譯為「於大乘中立三界唯有識」（CBETA, T31, no. 1589, p. 70, c24）。

10 應是指《華嚴經》等佛經，參考唐．窺基，《唯識二十論述記》卷 1：「謂花嚴等契經中說，三界諸法唯有心故，……，今方成立唯有識義。」（CBETA, T43, no. 1834, p. 981, a5-7）。

11 *cittamātraṁ bho jinaputrā yaduta traidhātukam iti sūtrāt*（釋惠敏，《梵本《唯識二十論》研究》，頁 37。）
世親造，唐．玄奘譯本，《唯識二十論》：「以契經說：『三界唯心』」（CBETA, T31, no. 1590, p. 74, b27）；天親〔＝世親〕造，陳．真諦譯本，《大乘唯識論》卷 1：「如經言：『佛子！三界者唯有心』。」（CBETA, T31, no. 1589, p. 70, c24-25）。

12 護法造，唐．義淨譯，《成唯識寶生論》卷 1：「又，若唯據言說『大乘』，猶如『於』義，假名乘者，依第七聲所說聲也。謂：即『依』託『大乘』言教聚集之處真實句義而『成立』之『但唯是識』。為欲明其所立宗義，『於大乘』教而引一隅，顯所立宗不於自教有相違背。」（CBETA, T31, no. 1591, p. 78, b2-6）。

13 主要是為了破除斷見，有些人認為沒有來生，沒有因果報應，恣意而為、享

身），是為了說明前後生相續不斷，然而，化生有情並非實有，實際上並不存在有情、我，只有法與因果作用。[14] 佛說有化生有情是為了破除某些人的斷見，而說有色等處，則是為了讓人領悟人無我，實際上並無化生有情，也無色等外境。同樣的，根據護法的詮釋，密意說的解釋顯示一切唯識的主張並沒有違背佛教本身的主張，亦即《二十論》立宗並沒有犯了因明「自教相違」之宗過。[15]

再試舉一例。《唯識二十論》卷 1：「一切如地獄，同見獄卒等，能為逼害事，故四義皆成」，[16] 世親以地獄為例，一次回應論敵的四點批評：「若識無實境，則處、時決定，相續不決定，作用不應成」。[17] 論敵質疑，如果一切唯識，外在對象都不存在，那麼處定、時定、相續不定、作用等都不能成立。世親則回應，如同地獄中沒有真實的獄卒等事，但地獄中的有情因為同樣的業力成熟，在同一地點、時間，一起看到獄卒等事，並受其折磨迫害，因此即便沒有外在實境，也能成立處定、時定、相續不定、作用。《二十論》接下來則針對地獄中有無真實獄卒等問題，進行交相辯論。此處之爭議，根據護法的詮釋，獄卒等是地

樂主義。參見護法造，唐．義淨譯，《成唯識寶生論》卷 3：「此言密意，謂欲調伏一類有情，是故佛言有化生有情，是密意說也。謂彼斷見所害有情，隨自樂為者，無後世者，無善惡因果者，為欲洗除此之惡見，是故說心相續不斷。」（CBETA, T31, no. 1591, p. 88, b26-c1）。

14 參見以下頌文之前後文，世親造，唐．玄奘譯，《唯識二十論》卷 1：「依彼所化生，世尊密意趣，說有色等處，如化生有情」（CBETA, T31, no. 1590, p. 75, b10-11）。

15 護法造，唐．義淨譯，《成唯識寶生論》卷 3：「如是應知如色等處，此為成熟一類有情說斯密意，是故所立亦無自教相違之過。」（CBETA, T31, no. 1591, p. 88, c6-8）。

16 世親造，唐．玄奘譯，《唯識二十論》，CBETA, T31, no. 1590, p. 75, a1-2。

17 世親造，唐．玄奘譯，《唯識二十論》，CBETA, T31, no. 1590, p. 74, c3-4。

臺大學術期刊資料庫

獄有情的知覺對象，如果獄卒等是真實存在，那麼地獄有情就有外境作為對象，方成立處時定等事，如此唯識就沒有同喻依（此處之同喻：有處時定等但無外境的例子），[18] 或者說，其同喻並不成立。可見《二十論》接下來的論辯是著重在喻依上交鋒，對因明論證而言，喻依必須要共許，如果對方不同意，[19] 則需要加以論證以取得共許。

由上可知，護法以因明作為解經工具，解析文本的論證，可以讓我們更瞭解文本隱藏的理路、掌握其論證架構。然而，筆者說護法以因明作為解經工具或詮釋方法，這其實是筆者的第三人稱或後設觀點，如果按照護法自己的觀點，或可說，《二十論》本身就是進行嚴密的因明論證，世親自己在論證上有嚴密的立、破。以下從《寶生論》來看《二十論》主要的因明立破。

貳、《唯識二十論》主要的立、破：護法的因明分析

參照護法《寶生論》的詮釋，《二十論》的開頭 [20] 可理解為立量 V1：[21] 此〔三界〕確是唯識，因為不存在的外境的顯現（因為識有如外境一樣的顯現，然而卻沒有外境存在），如同瞖眼

---

[18] 護法造，唐．義淨譯，《成唯識寶生論》卷 2：「豈非要須極惡卒等成非有已，方可將為能立之事？此既不成，便成無有同喻之過。」（CBETA, T31, no. 1591, p. 84, c23-25）。也可說是喻過中的所立法不成。

[19] 根據窺基記載，獄卒等是否實有，各家的確有異議，參見唐．窺基，《唯識二十論述記》卷 1：「然諸部中，大眾、正量說獄卒等是實有情；薩婆多師，雖非有情，然是心外惡業所感增上大種轉變所生，造色形顯量力差別；經部師等，雖非有情，然是心外造業之時，唯熏內識，及其受果，乃在心外大種轉變起形顯等。」（CBETA, T43, no. 1834, p. 987, a17-22）。

[20] *vijñaptimātram evedam asadarthāvabhāsanāt / yadvat taimirikasyāsatkeśoṇḍukā didarśanam* //（釋惠敏，《梵本《唯識二十論》研究》，頁 38-39。）

[21] 相關討論與分析，詳見胡志強，〈關於證成唯識之因明論證的幾點看法—回應 John Taber 所謂的稻草人論證〉，《臺大佛學研究》第 44 期（2022 年 12 月），頁 1-35。

臺大哲學論評授權使用

人[22]的視覺，看見不存在的毛髮等物。護法《寶生論》中的詮釋之立量如下：

D1:
〔宗〕緣色等識不取外境，
〔因〕由斯似境相故，
〔喻〕如眩瞖人見髮蠅等。[23]

亦即，〔宗〕緣色等識並沒有緣取外境（緣色等識不以外境為所緣），〔因〕因為識有如外境一樣的顯現，〔喻〕如同瞖眼人因病而見毛髮等物，其眼識有如同毛髮等物一樣的顯現，然其所見的毛髮等物是不存在的，其眼識並沒有緣取外境（不以外境為所緣）。護法進一步解釋，外境不存在，一切唯識就是其立宗的意涵。由此亦可理解為 DV1：〔宗〕緣色等識沒有實存的外境，〔因〕因為識有如外境一樣的顯現，〔喻〕如同瞖眼人因病而見毛髮等物，其眼識有如同毛髮等物一樣的顯現，然其所見的

---

22 不少學者（例如 Birgit Kellner and John Taber, “Studies in Yogācāra-Vijñānavāda Idealism I: The Interpretation of Vasubandhu’s *Viṃśikā*,” 735）將「瞖眼人」（*taimirika*，亦即「有眩瞖（*timira*）的人」）解為飛蚊症患者，其實過於簡化而有所不妥，參見胡志強，〈關於證成唯識之因明論證的幾點看法—回應 John Taber 所謂的稻草人論證〉，頁 7。

23 護法造，唐．義淨譯，《成唯識寶生論》卷 1：「是故〔因〕由斯似境相故，〔宗〕緣色等識不取外境，〔喻〕如眩瞖人見髮蠅等。〔釋〕此外境空，但唯有識，是其宗義。」（CBETA, T31, no. 1591, p. 79, c12-14）。
護法此處立量並沒有按照一般的宗、因、喻的順序，本文為了方便以一般的宗、因、喻的順序來討論。
為何此處沒有按照因明手冊的宗、因、喻的正規順序呢？所以也許此處並非立量？筆者認為此處對護法而言是因明立量，此點應無疑義，參見本文後續討論，可一再確認此點。筆者在此要強調的是，我們應該觀察護法實際上如何應用因明。畢竟護法其他立量，也沒有完全按照宗、因、喻的順序，然而他明確地以因明作為工具與對手論辯，以因明立、破。也許論文寫作與辯論擂台有所不同？例如需考慮韻律等問題。無論如何，這是我們考察當時實作與操作手冊之相異處的好機會，這也突顯《寶生論》此文本的價值。

毛髮等物是不存在的。[24] 由於論辯雙方共許「識」的存在，有爭議的是外境存在與否，因此排除外境之後，就只剩下識，而這是雙方都共許的存在。

V1、D1、DV1 都可以恰當地被理解為因明論式，[25] 以 D1 為例，簡略分析如下。同喻體或合：若識有如外境一樣的顯現，則該識不以外境為所緣。翳眼人的眼識有毛髮等物顯現，然其所見的毛髮等物是不存在的，其眼識不以外在真實的毛髮等物為所緣，此事共許可作為同喻依，因此滿足因第二相（同品定有性）。非正常知覺不以外境為所緣，此無爭議，而正常知覺中所見的毛髮或其他外境是否存在（是否以外境為所緣）則是爭議的主題，亦即宗有法是一般的正常知覺（緣色等識）。實在論應也會同意，一般人見到毛髮時，其視覺有毛髮顯現（或者知覺到毛髮的相），因此也滿足因第一相（遍是宗法性）。也就是說，正常知覺與非正常知覺有共同要素：顯現，或者說如外境般的顯現，這就是本論式的因法。宗法為不以外境為所緣，意謂著識的對象並非外在實有，亦即境不離識，就是唯識的意思。就當時的外境實在論論敵而言，如果所有的感官識均不以外境為所緣，可說就是承認外境不存在。最後，此論式不僅有同喻（滿足因第二

---

[24] 護法的宗：「緣色等識不取外境」（緣色等識不以外境為所緣），可以改寫為：緣色等識所緣無實外境，宗有法從「識」改寫為「所緣」。如此立量：〔宗〕緣色等識所緣無實外境，〔因〕因為識所緣於識如外境一樣的顯現，〔喻〕如同翳眼人因病而見毛髮等物，其識所緣於識如同毛髮等物一樣的顯現，然其識所緣（其所見的毛髮等物）是不存在的（並非外在真實的毛髮等物）。另外，「唯識」除了否定外境，亦可理解為境不離識，因此宗亦可改寫為「緣色等識不取離識之色」、「緣色等識所緣不離於識」。

[25] 詳細分析，參考胡志強，〈關於證成唯識之因明論證的幾點看法—回應 John Taber 所謂的稻草人論證〉，頁 1-35。另外，外境實在論論敵可能針對喻依有所質疑，認為翳眼人的知覺並非沒有外境，相關爭議與護法之回應，請參見胡志強，〈護法《成唯識寶生論》論知覺及其所緣：兼與當代理論之交涉〉，《正觀》第 89 期（2019 年 6 月），頁 71-135。

相），而且因為正常知覺（對實在論而言以真實外境為所緣）是屬於宗有法（緣色等識）包括的範圍，喻依必須除宗有法，而且喻依必須共許，因此正常知覺及其對象不能被實在論單方拿來作為反例（以現代觀點而言，可說為丐題論證），亦即，該論式亦滿足因第三相（異品遍無性）。[26] 要之，該論式符合因三相。

在《二十論》中，緊接著此立量的是論敵的反駁，「若識無實境，則處、時決定，相續不決定，作用不應成」。[27] 這看起來是一個應成（*prasaṅga*）或歸謬論證的形式，論敵認為，如果像你唯識宗所主張的一切唯識、外境不存在（如同瞖眼人所見），那麼處定、時定、相續不定、作用等都不能成立。然而，實際上，處定、時定、相續不定、作用等是日常知覺經驗所肯定的事情，因此一切唯識並不成立，緣色等識實取外境。然而，如何從因明來看待這樣的論證呢？筆者認為可以從陳那《因明正理門論》中找到線索，[28] 以下先梳理《因明正理門論》相關段落，再

---

[26] 因明立量在沒有異品、異喻依的情況下仍然有可能成立，例如清辨造，唐．玄奘譯，《大乘掌珍論》：「為遮異品，立異法喻，異品無故，遮義已成，是故不說」（CBETA, T30, no. 1578, p. 268, c28-29）；大域龍〔＝陳那〕造，唐．玄奘譯，《因明正理門論本》：「若無常宗，全無異品，對不立有虛空等論，云何得說彼處此無？若彼無有，於彼不轉，全無有疑，故無此過。」（CBETA, T32, no. 1628, p. 2, a17-19），相關討論，參見胡志強，〈關於證成唯識之因明論證的幾點看法—回應 John Taber 所謂的稻草人論證〉，頁 25。Matilal 亦有類似的見解，參見 B. K. Matilal, *The Character of Logic in India* (Albany: State University of New York Press, 1998), 118。

[27] 世親造，唐．玄奘譯，《唯識二十論》，CBETA, T31, no. 1590, p. 74, c3-4。

[28] 陳那造，唐．玄奘譯，《因明正理門論本》卷 1：「若有成立聲非是常，業等應常故，常應可得故，如是云何名為宗法？此說彼過，由因、宗門，以有所立說應言故。以先立常，無形礙故，後但立宗斥彼因過。若如是立，聲是無常，所作非常故，常非所作故，此復云何？是喻方便，同法、異法如其次第宣說其因宗定隨逐，及宗無處定無因故。以於此中由合顯示所作性因。如是此聲定是所作、非非所作，此所作性定是宗法。重說頌言：說因宗所隨，宗無因不有，依第五顯喻，由合故知因。由此已釋反破方便，以所作性於無

回來討論《二十論》與《寶生論》。

彌曼莎（Mīmāṃsā）學派立量：「聲是常，無形礙故」。勝論（Vaiśeṣika）則反駁：「聲非是常，業等應常故；常應可得故」。也就是說，如果彌曼莎的因（無形礙）能成立聲是常，亦即凡無形礙則是常，那麼業也是無形礙，所以業也是常，然而這並非論敵共許的事情，因此聲非是常。另一個理由，如果彌曼莎的宗是成立的（聲是常），那麼應該能夠恆常地聽見聲，而這並非事實、並非共許的事情，因此聲非是常。以上兩個理由（業等應常故；常應可得故），採取的是應成論證，然而就因明而言，勝論並沒有正面地舉出因以成立聲非是常，因此勝論並沒有證成聲非是常，僅是以應成的方式指出彌曼莎論證的問題。

如果是採取以下形式：「聲是無常，所作非常故，常非所作故」，「所作非常」與「常非所作」並非兩個不同的原因，應以下述因明論證來理解：此處的宗有法是聲；宗法是無常性；因法是所作性；同喻（說因宗所隨）：凡所作則非常，如瓶；異喻（宗無因不有）：凡常則非所作，如虛空。同喻（含喻依）、異喻（含喻依）體現因第二相（同品定有性）、第三相（異品遍無性）。同喻體、異喻體之間的關係，類似邏輯上的異質位換（contraposition），由同喻、異喻可以確定此立量中的因是所作性。而聲的確是所作，符合因第一相（遍是宗法性）。符合因三相，所以是正因，該論證是正確立量。

常見故，於常不見故，如是成立聲非是常，應非作故。是故順成、反破方便非別解因，如破數論我已廣辯故，應且止廣諍傍論。」（CBETA, T32, no. 1628, p. 1, c13-27）。

筆者下文對於此段之解讀與利用，受益於桂紹隆的見解（參見桂紹隆，〈因明正理門論研究〔二〕〉，《広島大学文学部紀要》第 38 期（1978 年 12 月），頁 117-122），並感謝法師釋仁宥博士慷慨提供的中譯初稿。

臺大哲學電子資料庫

然而，所有的應成論證都只是反面批評，沒有舉出自己的因嗎？有一種論式比較特別，數論（Sāṃkhya）的反破（*āvīta*）：「聲非是常，〔常〕應非作故」。其字面意義是，聲若是常，應非所作，然而聲非非所作，所以聲非是常。其立論之因：〔常〕應非作，其實表達的是異喻：凡常則非所作，因此其立論之因確切而言應該是所作性，只是沒有表達出同喻：凡所作則非常。數論認為其反破是獨立於順成（*vīta*）之外，而可以成立其宗的論證，然而，其實兩者立論之因是表達異喻、同喻，並沒有使用不同的因，以上例而言，兩者真正的因都是所作性。因此我們可以說，反破雖也是應成，但因為其有舉出證宗之因，所以有可能可以正面成立其主張，當然前提是要符合因三相，特別是其中要有同喻依才行。

回到《二十論》，針對論敵的質疑，世親的回應：「處、時定如夢，身不定如鬼同見膿河等，如夢損有用」，[29] 簡言之，在沒有外在對象的情況下，仍可有處定、時定、相續不定、作用等事，因此論敵的主張：「若識無實境，則處、時決定，相續不決定，作用不應成」，[30] 是不成立的，所以無法依此理由來反駁唯識。以處時定的問題為例，護法《寶生論》中對世親的詮釋如下：

> 「處、時定，如夢」者，謂：如諸夢[31]，雖無其境，共許有定。……斯言為顯雖有決定時處之覺而無境故，彼於他

[29] 世親造，唐．玄奘譯，《唯識二十論》，CBETA, T31, no. 1590, p. 74, c15-16。

[30] 世親造，唐．玄奘譯，《唯識二十論》，CBETA, T31, no. 1590, p. 74, c3-4。

[31] 依藏要本將「覺」改為「夢」，參見呂澂編校，《成唯識寶生論》，歐陽竟無編，《藏要》（上海：上海書店，1991），頁 645。

臺大學術期刊資料庫

> 成因無用故。即彼因云：諸無境者，便成時處不決定故。由斯道理，既有其定，故知所言彼之決定非顯有言，欲令成彼境無非有，不應道理。此即全無宗之過也。[32]

《二十論》「處、時定，如夢」意思是說，如同在夢中，雖然沒有外境，但仍有處時定的知覺經驗。這個例子顯示可以有處時定的知覺經驗但沒有外境，因此論敵原先提出的反證理由並不能證成其主張。論敵原先的理由是，沒有外境就沒有處時定。然而，夢例顯示沒有外境仍可有處時定，因此論敵不能以處時定來證明外境的存在，也不能以此證明唯識的主張（沒有外境）不成立，論敵的理由並不成立。亦即，唯識的 V1、D1 論證並無過失，論敵提出的比量相違並不成立。

論敵所提出的因：「諸無境者，便成時處不決定故」（若識無實境，則處時決定不應成），看起來的確是特殊的應成，亦即上述的反破，其所謂的因，其實表達的是異喻（宗無因不有）：若識無實境，則無處時決定。換句話說，其確切的因應該是處時決定。因此我們可以重構其論證為：

O1:
〔宗〕緣色等識非無實境，
〔因〕處時決定故，
〔異喻〕若識無實境，則無處時決定，如瞖眼人所見。

然而，如前所指出的，夢例顯示雖然沒有外境，但仍有處時定的知覺經驗，所以論敵之應成無法成功指出 D1 論證具有過失，因為沒有外境時，並不總是沒有處時定。也就是說，論敵原

[32] 護法造，唐．義淨譯，《成唯識寶生論》，CBETA, T31, no. 1591, p. 81, b24-c2。

臺大學術期刊資料庫

先的因：「諸無境者，便成時處不決定故」，並不總是成立，由此可說是不定過。再者，如果按照我們重構的論式來看，即便暫且同意反破可以獨立證成其宗，然而其異喻並不滿足因第三相（異品遍無性），因為夢識沒有外境（異品），卻有處時定（因），亦即沒有滿足「宗無因不有」的條件。護法接著補充如下：

> 又，成立時能有功能，有功能說，所立既無、能立非有，能遍無故、所遍亦無，方能與他出其宗過。…然非於此，翻（**viparyaya*）彼便成，時處定故能得成立令境是有，無隨成故。猶如耳識所聽聞性，不能成立聲是其常，雖無不聞性，然不遮無常。[33]

論證要能成立，其作為能立之因（包括喻）要能成立才行，亦即所謂異喻或離（*vyatireka*），「宗無因不有」，宗法即是所立法、能遍，因法則是能立法、所遍，只有滿足「宗無因不有」（凡無境之處則無特定時、處之知覺）才能指出唯識論證中的過失。[34] 然而，即便滿足異喻（離）「宗無因不有」，也不能翻轉異喻「宗無因不有」（凡無境之處則無特定時、處之知覺）就能得出，同喻或合（*anvaya*）：「說因宗所隨」（凡有特定時、處知覺必有外境），因為論敵沒有提出隨成（*anvaya* 合）或同喻（含喻依）。就如同不能從聲是所聞，證成聲是常，因為除了聲之外，再無其他事物具有所聞性且是常的，亦即沒有同喻依，沒有隨成（合）。

---

[33] 護法造，唐．義淨譯，《成唯識寶生論》，CBETA, T31, no. 1591, p. 81, c2-8。

[34] 前段已以夢作為反例指出，無外境仍有處時定，因此論敵的異喻「宗無因不有」（凡無境之處則無特定時、處之知覺）並不成立。

臺大學術期刊資料庫

前面已經提過，論敵原先的因：「諸無境者，便成時處不決定故」，並不總是成立，因此也不能以應成方式指出唯識立宗具有過失。再者，以我們重構的論式來看，論敵所謂的因應該是異喻，儘管翻轉異喻體，即是同喻體，兩者有類似邏輯上的異質位換關係，然而就因明而言，同喻必定包括喻依，其是喻體之體現，也可說是經驗證據。為何因明論證必須同時俱備同喻、異喻才行？這個問題涉及的是因明中的不共不定因（*asādhāraṇānaikāntika-hetu*）之過，例如我們不能從聲是所聞，來證成聲是常，因為即便俱備異喻（凡非常則非所聞，如瓶），但卻舉不出任何同喻的例子（凡所聞即是常），因為除了聲之外，再沒有任何事物具有所聞性，[35] 然而，前面已提過，我們使用的喻依必須是宗有法（聲）之外的例子。如果單單俱備異喻（或者說，單從異喻就能推出同喻），就能證明結論，那麼就能從聲是所聞，證明聲是常，這是不正確的推論。簡言之，即便我們暫且承認論敵所舉的異喻（凡無境之處則無特定時、處之知覺，如瞽眼人所見），然而沒有同喻（凡有特定時、處知覺必有

[35] 參見商羯羅主造，唐．玄奘譯，《因明入正理論》卷 1：「言不共者，如說：『聲常，所聞性故』。常、無常品皆離此因，常、無常外，餘非有故，是猶豫因。此所聞性其猶何等？」（CBETA, T32, no. 1630, p. 11, c22-24）。必須說明，上述道理就一般人而言是正確的，然而，對勝論而言，聲之外的聲性同樣具有所聞性，所以可有同喻，不過這也造成另一種因明過失：相違決定（*viruddhāvyabhicārin*），商羯羅主造，唐．玄奘譯，《因明入正理論》卷 1：「相違決定者，如立宗言：聲是無常，所作性故，譬如瓶等。有立：聲常，所聞性故，譬如聲性。此二皆是猶豫因故俱名不定。」（CBETA, T32, no. 1630, p. 12, a12-14），亦即，勝論立論：聲是無常，所作性故，如瓶等；而論敵隨即提出相反立論：聲常，所聞性故，如聲性。此二主張都符合因三相，因為對勝論而言，聲之外的聲性同樣具有所聞性。另參見陳那造，唐．玄奘譯，《因明正理門論本》，CBETA, T32, no. 1628, p. 2, b15-24。《因明入正理論》梵文對照英譯參見 Musashi Tachikawa, “A Six-Century Manual of Indian Logic (A Translation of the *Nyāyapraveśa*),” *Journal of Indian Philosophy*, no. 1 (March 1971): 111-145.

外境），就無法證成外境實在論的主張。對唯識宗而言，論敵沒有共許的同喻依可舉，因為唯識宗否認外境的存在，喻依必須雙方共許，才能作為例證，否則反而成為待證項了。

總之，即便論敵提出異喻，也不能單靠異喻就證成其主張，更何況，如前段所言，其異喻並不成立，夢例顯示沒有外境仍可有處時定。因此護法小結如下：

> 他所成立外境是有，今欲顯其是不定因，縱非外事，於情亦復見其時處有決定義。[36]

論敵想證成外境存在，由上述分析可知論敵犯了不定因（*anaikāntika-hetu*）的過失，因為夢例顯示即使沒有外境，仍可有處時定的知覺經驗。

論敵原先的質疑是，沒有外境就沒有處時定（如瞖眼人所見），然而，夢例顯示沒有外境仍可有處時定，因此其異喻（凡無境之處則無特定時、處之知覺）並不總是成立，違反因第三相（異品遍無性）。即便我們暫時承認反破 O1 論式可以單獨成立，如果論敵想要從處時定證明外境的存在，由夢喻可知，因（處時定）存在於異品（夢識沒有外境，卻有處時定）中，如此則是犯了不定因的過失。除此之外，如前述，論敵沒有同喻依，所以即便具備異喻，也無法正面成立其主張。

除了指出論敵的過失，經過一番論辯後，護法正面成立另外的論式：[37]「〔因〕決定處時所有事體當情顯現諸相貌故；〔喻〕

---

[36] 護法造，唐．義淨譯，《成唯識寶生論》，CBETA, T31, no. 1591, p. 81, c8-10。

[37] 護法此處明言以因明立量，參見護法造，唐．義淨譯，《成唯識寶生論》卷 2：「由將出彼過失之言，為方便故，應知即是顯己自宗成立之相，於中

臺大學術期刊資料庫

如於夢內遍昧其心；〔宗〕既夢覺後，分明之想覩色等時，實亦不緣非識之色。」[38] 調整其順序如下：

D2:
〔宗〕既夢覺後，分明之想覩色等時，實亦不緣非識之色；
〔因〕決定處時所有事體當情顯現諸相貌故；
〔喻〕如於夢內遍昧其心。

同喻依是夢識，省略同喻體則是一般常見的情形，因為對熟悉因明的人而言，同喻體（說因宗所隨）可由因、宗法得知。宗有法是覺識（清醒時的正常知覺），此處明白表達出喻依除宗有法。非常相近於佛教論敵正理派的 Uddyotakara（約 6 世紀）所理解的唯識立量：〔宗〕覺時所緣不離於識，〔因〕〔於識〕顯現（*khyāti*）故，〔喻〕如夢〔所緣〕。[39] 類似的論證，還可見於護法《大乘廣百論釋論》卷 5〈破時品 3〉：「〔宗〕覺時所見一切非真，〔因〕是識所緣[40]〔故〕，〔喻〕如夢所見」。[41]

所立隨順之因，以夢等識為其喻故。」（CBETA, T31, no. 1591, p. 84, c11-14）。

[38] 護法造，唐．義淨譯，《成唯識寶生論》，CBETA, T31, no. 1591, p. 84, c14-17。

[39] Hisayasu Kobayashi, "On the Development of the Argument to Prove *vijñaptimātratā*," in *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis*, ed. Helmut Krasser (Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2011), 302.
護法所立的宗，字面意義為：覺識不緣非識之色（覺識不以離識之色為所緣），也可改寫為：覺識所緣不離於識（覺識所緣非離識之色），前者宗有法為覺識，後者宗有法為覺識所緣。同樣的，喻依則分別為夢識、夢識所緣。

[40] 作為所緣的必要條件之一，就是要在識中顯現或於識顯現。關於護法對於所緣的討論，參見胡志強，〈護法《成唯識寶生論》論知覺及其所緣：兼與當代理論之交涉〉，頁 71-135。

[41] 護法造，唐．玄奘譯，《大乘廣百論釋論》，CBETA, T30, no. 1571, p. 215, b7-8。

臺大學術期刊資料庫

筆者認為，D2 是以 V1 或 D1 論證為原型的論式，基本上符合因三相，而且宗也可放上 D1 的宗：「緣色等識不取外境」，因為雙方共許（或者以論證達成共許）夢識無外境，[42] 所以夢識不需包含在宗有法中，否則就是立已成過，亦即所謂的「相符極成」（*prasiddhasambandha*）宗過。[43] 夢識沒有緣取外境，去論證夢識之外的覺識沒有緣取外境，最終就是所有的識都沒有緣取外境。

因第三相（異品遍無性）要求因不存在於任何異品中，然而對唯識而言沒有異品（外境，離識之外的對象），當然因也就不存在於任何異品中（沒有共許之異品、異喻依），自然滿足異品遍無性。[44] 另外，D1 的喻依，如瞽眼人所見，雖是同品但非 D2 同喻，因為確如論敵所言，瞽眼人並不在特定處時才見毛髮，然而這並不是問題，因為不同的因，自然使用不同的喻。更重要的是，因第二相（同品定有性）的要求，是因至少存在於某些同品中，而不是因必定要存在於所有同品中，[45] 因此滿足因第二相。

---

42 關於護法《寶生論》對於夢的相關議題之討論，參見胡志強，〈夢、記憶與知覺：《唯識二十論》及其註釋《成唯識寶生論》之研究〉，收入杭州佛學院編，《唯識研究》第四輯（北京：中國社會科學出版社，2016 年）。

43 清辨在《大乘掌珍論》立量成立有為法是空，「〔宗〕真性有為空，〔喻〕如幻，〔因〕緣生故」（CBETA, T30, no. 1578, p. 268, b21），也特別說明，宗有法（有為法）不包括對方已經同意是空的事物（亦即雙方共許是空的事物），例如這裡的喻依：幻，因為這樣會犯了立已成過，參見清辨造，唐．玄奘譯，《大乘掌珍論》卷 1：「此中復除他宗所許虛妄顯現幻等有為，若立彼為空，立已成過故。」（CBETA, T30, no. 1578, p. 268, c15-17）。反過來說，如果宗有法（有為法）也包括幻，那麼清辨就沒有同喻了，參見清辨造，唐．玄奘譯，《大乘掌珍論》卷 1：「亦非無喻，幻等有故。若立所說喻中幻等以為宗者，便有重立已成過故。」（CBETA, T30, no. 1578, p. 269, c13-15）。總之，雖然有為法包括幻，但清辨的宗有法（有為法）是不包括幻的有為法，因為雙方共許幻為空。幻共許是空，如果除幻以外的有為法也是空，那麼一切有為法都是空。筆者認為，一切唯識的立量，就因明而言，與此類似。

44 參見前註 26。

45 參見陳那造，唐．玄奘譯，《因明正理門論本》卷 1：「唯有二種名因，

臺大學術期刊資料庫

D2 的因：「決定處時所有事體當情顯現諸相貌故」，其實是論敵所提的「處時定」，加上原來 V1 或 D1 的因「顯現」，不管承認外境與否，所謂在特定場所、時間看到某對象也是要在識中顯現才有此知覺經驗，因此符合因第一相（遍是宗法性）。筆者認為原來的處時定（特別是處定），特定的場所或時空，有可能將外境的預設帶進來，因此加入限定為識中之顯現，是較為嚴謹且正確的表達，並且也追隨原先 V1 或 D1 的因。另外，不考慮「顯現」的話，這裡的因幾乎就等於論敵的因「處時定」，然而，前面既指出論敵的因是不定因，此處又怎能以同一個因成立與論敵相違的比量，因為倘若如此，此因應為相違因而非不定因。筆者先前已指出，不定因過主要是針對論敵的反破 O1 論式，然而護法同時也有指出，論敵並無隨成，不具備同喻（例）。正是因為如此，護法在此才能以幾乎同樣的因，成立與論敵主張所相反的自宗。

以上以處時定為例，呈現護法以因明破立的過程，以此類推，相續不定、作用等議題，也會有類似的因明破立，[46] 其過程就不贅述。本文僅指出護法另外成立的兩個論式，「〔因〕然由同業異熟所感共受用時，於自相續不定屬一而生起故。〔喻〕猶如飢渴諸餓鬼輩有同惡業見膿河等；或復如於極惡之處皆見猛卒。」[47] 使用了兩個喻依，餓鬼同見膿河等，地獄中有情同見獄

謂：於同品一切遍有，異品遍無；及於同品通有、非有，異品遍無。」（CBETA, T32, no. 1628, p. 2, b6-7）。

[46] 相續不定議題（「身不定如鬼」），參見護法造，唐．義淨譯，《成唯識寶生論》卷 2，CBETA, T31, no. 1591, p. 82, c13-19。作用議題（「如夢損有用」），參見護法造，唐．義淨譯，《成唯識寶生論》卷 2，CBETA, T31, no. 1591, p. 83, c21-29。

[47] 護法造，唐．義淨譯，《成唯識寶生論》，CBETA, T31, no. 1591, p. 84, c17-20。

臺大學術期刊資料庫

卒等，這是綜合了世親的回應中所使用的喻依。「〔因〕如現見境有其作用而顯現故。〔喻〕如於夢中但唯識相見與女人為交涉事；如獄卒等皆共覩其苦害之事。」[48] 同樣使用了兩個喻依，夢損、地獄中有情被獄卒等所逼害，這也是綜合了世親的回應中所使用的喻依。另外，這裡沒有列出所成立的宗，如前所述，這是以 V1 或 D1 論證為原型的論式，所以可放上 D1 的宗：「緣色等識不取外境」，其他細節如同前述，此處僅重整如下：

D3:
〔宗〕緣色等識不取外境；
〔因〕然由同業異熟所感共受用時，於自相續不定屬一而生起故；
〔喻〕猶如飢渴諸餓鬼輩有同惡業見膿河等；或復如於極惡之處皆見猛卒。

D4:
〔宗〕緣色等識不取外境；
〔因〕如現見境有其作用而顯現故；
〔喻〕如於夢中但唯識相見與女人為交涉事；如獄卒等皆共覩其苦害之事。

參、《成唯識寶生論》中其他的難、破

上一節從護法的詮釋討論了《二十論》中主要的立與破，成立了自宗之後，自然地論敵還有很多可能的質疑或回應（難），在辯論過程中，護法繼續運用因明指出論敵在宗、因、喻上所犯的似能立（*sādhanābhāsa*）、似能破（*dūṣaṇābhāsa*）的許多過

[48] 護法造，唐．義淨譯，《成唯識寶生論》，CBETA, T31, no. 1591, p. 84, c21-23。

臺大學術期刊資料庫

失（破）。筆者整理了一些文本中的案例，由各個案例來解讀、分析護法對因明之使用。

一、宗過

• 自教相違（*āgamaviruddha*）與自語相違（*svavacanaviruddha*）

前面已提過自教相違的宗過案例，此處再舉一例宗過：

〔論敵〕你主張「一切（三界）唯識」，如此則違背所你所承許的「三界」（欲界、色界、無色界），並且也是自語相違。[49]

佛教所謂三界中的欲界、色界，其中有外色（外境）存在，所以主張三界唯識是自教相違。另外，宗有法是三界，其中包括欲界與色界（有外境），宗法是唯識（無外境），如此則是自語相違。所謂自語相違，例如《因明入正理論》卷 1：「自語相違者，如言：我母是其石女。」[50] 宗有法：我母（已生孩子，有孩子），宗法：石女（無法生育，沒孩子），所以自我矛盾、自我駁斥。

〔護法〕三界的差別並非基於色之有無而建立，而是基於識之差別而建立，例如無色界中的所有差別。無色界中並沒有色，但依識（修行境界）而區分為空無邊處（*ākāśānantyāyatana*）、識無邊處（*vijñānānantyāyatana*）、無所有處（*ākiṃcanyāyatana*）、非想非非想處（*naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*）。同樣的，欲界、

[49] 護法造，唐．義淨譯，《成唯識寶生論》卷 1：「豈非一切但唯有識，此違所許故及自語相違。」（CBETA, T31, no. 1591, p. 78, b15-16）。

[50] 商羯羅主造，唐．玄奘譯，《因明入正理論》，CBETA, T32, no. 1630, p. 11, c2-3。

臺大哲學系圖書館

色界實際上也沒有色，三界之區分不是基於色之有無。[51] 因此唯識立宗沒有自教相違、自語相違。

二、因過

• 不定因（*anaikāntika-hetu*）

前述已以「處時定如夢」為例，針對處時定的議題，解說護法以夢中所見為喻依（沒有外境卻有處時定）指出論敵的不定過。論敵質疑沒有外境就沒有處時定，並且要從處時定證成外境的存在，這是不成立的。「身不定如鬼同見膿河等」、「如夢損有用」、「一切如地獄」，餓鬼同見膿河、夢損、地獄中有情的知覺經驗等喻依，也都能以此類推指出論敵的不定過，不再贅述。此處再舉一例不定因過。

〔論敵〕一切關於事物之存在或不存在的知識、或知識手段或判準（量 *pramāṇa*）中，最根本的就是直接知覺（現量 *pratyakṣa*），如果沒有外境，如何可能會有現量覺（例如意識到或說出：我看到一把 JS 吉他）？[52]

嘗試重構其可能的因明論式如下：

---

[51] 護法造，唐．義淨譯，《成唯識寶生論》卷 1：「理固不然！非由於色有別異故，依識差別而為建立，如無色界所有差別。如無色界實無其色，但依於識分為四種，立空處等，餘界亦然。」（CBETA, T31, no. 1591, p. 78, b16-19）。

[52] 世親造，唐．玄奘譯，《唯識二十論》卷 1：「諸法由量刊定有無，一切量中現量為勝，若無外境寧有此覺，我今現證如是境耶？」（CBETA, T31, no. 1590, p. 76, b15-17）。護法造，唐．義淨譯，《成唯識寶生論》卷 4：「由量力故決斷有無，於諸量中現量為勝，若無外境，如何能起如是覺情，此事是我別根〔＝現量〕之所知也。」（CBETA, T31, no. 1591, p. 91, c20-23）。

臺大佛學研究 版權所有

〔宗〕緣色等識非無實境，
〔因〕引生現量覺所知故，
〔異喻〕若識無實境，則無引生現量覺所知。

〔護法〕如夢中所見，雖然沒有外境但仍有種種知覺（例如意識到或說出：我看到一把 JS 吉他），因法（引生現量覺所知）存在於異品（無外境之識，如夢識）中，違反因第三相（異品遍無性），所以是不定因過。[53]

似乎只要能舉出反例（因存在於異品中的例子），護法就會認為這是不定因，違反因第三相（異品遍無性），暫且不論這是否為完整的論式。

另外，前節已提過，護法利用因明中的不共不定因（*asādhāraṇānaikāntika-hetu*）之過，說明因明論證必須同時俱備同喻、異喻。此處再舉一例：

> 〔論敵〕復有自許，但用遮遣，於無境處緣空之識無定時處故，彼之決定於色等處共見有故，成立外境是其實有。〔護法〕此亦應知，離彼隨成，但有遮遣，不應理故。但用此一不能令他生其正解，斯非真實。[54]

論敵主張，凡緣無境之處則無特定時、處之知覺，[55] 然而，

---

[53] 護法造，唐．義淨譯，《成唯識寶生論》卷 4：「『別根如夢等』，見有如斯，前已具說，於夢等位，亦有現見色等諸境。即如所言：覆察之心是有故者，顯此立因有不定過。」（CBETA, T31, no. 1591, p. 92, a14-17）。

[54] 護法造，唐．義淨譯，《成唯識寶生論》，CBETA, T31, no. 1591, p. 80, b22-26。

[55] 此處的解讀將「空」當作「無」，境空就是境無的意思，例如護法造，唐．義淨譯，《成唯識寶生論》卷 1：「是故由斯似境相故，緣色等識不取外境，如眩瞖人見髮蠅等。此外境空，但唯有識，是其宗義。」（CBETA, T31, no. 1591, p. 79, c12-14）。如此，原文「於無境處緣空之識無定時處」

一般緣色等正常知覺，都是有特定時、處的知覺，因此其所緣是實有的外境，亦即外境是存在的。也就是說，論敵自許[56]單以異喻（*vaidharmya-dṛṣṭānta*）或遮遣[57]（*vyatireka* 離）作為理由來論證：凡無境之處則無特定時、處之知覺，然而，雙方共許一般知覺都是特定時、處的，因此外境實有。

嘗試重構其可能的因明論式如下：

則僅舉出「離」或異喻體：凡無境之處則無特定時、處之知覺，而無異喻依。筆者認為，論敵或許將瞽眼人之知覺（論主之同喻）當成異喻依，雖然在此沒有明說。

另一種可能的解讀方式，則是將「空」理解為「虛空」，因此異喻依是「如緣虛空之識」（以虛空為所緣的知覺）。上述兩種解讀方式都是可行的，也不影響此處的理路，差別僅只在於此處之喻依，是緣空之識或瞽眼人見髮等識。

56 此處論敵更明確地主張能夠單憑「離」來論證。對論敵而言，除了其宗有法之外，再無其他同品，也就沒有同喻依可舉例。所有同品都已包含在宗有法中，因此沒有宗有法之外的同喻依，因此論證只能僅憑「離」來進行。這樣的論式類似於後來 Uddyotakara 所謂的全離（*kevalavyatirekin*），該類論證也被 Uddyotakara 歸類為反破（Kyō Kanō, "*Pariśesa, Prasaṅga, Kevalavyatirekin* – the Logical Structure of the Proof of *Ātman*," *Journal of Indian Philosophy* 29, no. 4 (August 2001): 411; Kyō Kanō, "On *anyathānupapatti and avīta/āvīta*," in *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, ed. Shoryu Katsura (Vienna: Verlag Der Österreichischen Akademie Der Wissenchaften, 1999), 177）。全離論式例如：活的身體非無靈魂（= 有靈魂或有我），若身體無靈魂，則身體應無呼吸等（Kyō Kanō, "*Pariśesa, Prasaṅga, Kevalavyatirekin* – the Logical Structure of the Proof of *Ātman*," 410），然而活體有呼吸等。考慮到 Uddyotakara 的年代可能略晚於護法，此處的主張可能是 Uddyotakara 思想的前身。

57 另一種解讀方式，按照一般「遮遣」的意思為否定，亦即否定或翻轉「離」則得出「合」，類似邏輯上的異質位換（contraposition），離：凡無境之處則無特定時、處之知覺，等同於反過來的合：凡有特定時、處知覺必有外境。然而，此處論主的回答是：「此亦應知，離彼隨成，但有遮遣，不應理故。但用此一不能令他生其正解，斯非真實」，似乎把「遮遣」當成與「隨成」相對的名詞，同時考慮到，義淨的譯文用語常常沒有統一，因此筆者在正文中將其理解為「離」（*vyatireka*）。無論如何，上述兩種解讀方式似乎都是可行的，也不影響此處的理路。

〔宗〕緣色等識非無實境（＝實有外境），
〔因〕處時決定故，
〔異喻〕若識無境，則無處時決定。

護法的回答是，沒有同喻卻想單從異喻來證成結論，這是不合理的，因為論證必須同時舉出隨成（合，同喻）與遮遣（離，異喻），亦即必須同時俱備同喻、異喻才行。

為何必須同時俱備同喻、異喻？在此段之前的段落（亦即本文前節所討論過的段落），護法已藉由因明中的不共不定因之過來說明因明論證必須同時俱備同喻、異喻。例如我們不能從聲是所聞，來證成聲是常，因為即便俱備異喻（凡非常則非所聞），但卻舉不出任何同喻的例子（凡所聞即是常），因為除了聲之外，再沒有任何事物具有所聞性。[58] 如果單單俱備異喻，就能證明結論，那麼就能從聲是所聞，證明聲是常，這是不正確的推論。簡言之，即便我們承認論敵所提出的異喻（若識無境，則無處時決定），然而沒有同喻，[59] 無法證成外境實在論的主張。

• 不成因（*asiddha-hetu*）

〔論敵〕如果像唯識學所說，就像夢中沒有外境卻有知覺，醒時也是如此，然而世人都知道夢境不存在，如果醒時也是如此，為何人們不知道？既然人們不知道醒時所知覺的外境不存在，怎能說如同夢境是不存在呢？[60]

---

58 參見商羯羅主造，唐．玄奘譯，《因明入正理論》，CBETA, T32, no. 1630, p. 11, c22-24。

59 對唯識宗而言，論敵沒有共許的同喻依可舉。

60 世親造，唐．玄奘譯，《唯識二十論》卷 1：「若如夢中雖無實境而識得起，覺時亦然，如世自知夢境非有，覺時既爾，何不自知？既不自知覺境非有，寧如夢識實境皆無？」（CBETA, T31, no. 1590, p. 76, c4-7）。

臺大哲學電子資料庫

嘗試重構其可能的因明論式如下：

〔宗〕緣色等識非無實境，
〔因〕不知彼境是無故。

〔護法〕其宗有法「緣色等識」（知覺）如果包含所有知覺（包括夢識），那麼就犯了因過中的兩俱不成（*ubhayāsiddha*），因為論辯雙方至此都認可夢是沒有外境的知覺經驗，我們知道夢識之境是無（而非不知彼境是無），因此違反因第一相（遍是宗法性），對雙方而言是不成過，雙方都不認可因是宗有法之宗法。如果對宗有法加以簡別，緣色等識（知覺）指涉的僅是我們清醒時的知覺（排除了夢識），那麼還是犯了因過中的隨一不成（*anyatarāsiddha*），因為對唯識宗而言，覺悟的人能夠瞭悟外境是不存在的，而非不知彼境是無，因此還是違反因第一相（遍是宗法性），所以是不成過。亦即，唯識單方不認可因是宗有法之宗法，然而因明論證必須取得雙方共許。[61]

三、**喻過**

• 所立法不成（*sādhyadharmāsiddha*）

〔論敵〕如果如唯識宗所言，夢時、醒時兩種狀態沒有差別，都無外境，那麼醒時應與夢時一樣都無果報，因為兩者都同樣沒有外境。[62]

---

61 護法造，唐．義淨譯，《成唯識寶生論》卷 5：「其所立量，若據總相不知彼境是為無者，許能立因有不成過；若言差別覺時不知，還有不成與前相似。覺悟之位，了境元無，宗所許故。既有斯過，理固不能以斯能立成其前境有可領納」（CBETA, T31, no. 1591, p. 93, b26-c1）。參考呂澂的解讀：「難者立量以色等為有法，不知彼為無故因，兩俱不成。如加覺時簡別，隨一不成」（呂澂編校，《成唯識寶生論》，頁 706）。

62 護法造，唐．義淨譯，《成唯識寶生論》卷 5：「若言夢、覺兩位不差，由

臺大圖書館期刊資料庫

就字面意義，嘗試重構其可能的因明論式如下：[63]

〔宗〕覺時緣色等識不招業果，
〔因〕無外境故，
〔同喻〕若識無境，則無業果，如夢識。

〔護法〕業果的差別並非憑藉於外境。在夢中誠心慶祝如來出世，雖然沒有外境，但仍會有很大的善果，所以此喻並不隨順於宗（所立法）。亦即同喻有所立法不成過。[64]

以上只是略舉數例展示護法對因明的使用，《寶生論》尚有許多例子，留待未來研究。由上述可知，護法明確地以因明詮釋文本，以因明立、破。在立量時，護法並沒有完全按照宗、因、喻的順序。在指出對方的過失時，護法並沒有形式化對方的立論，也沒有很詳細地分析對方的過失，對讀者而言，要掌握其論點並不容易。這一點與漢傳對因明的使用相當不同，或者是因為，漢傳並非像印度是在實際應用或辯論的環境中學習因明，而是從因明教科書與講授中學習而得，因此多半明確地形式化因明之立、破。從護法的實際應用中，或可窺見印度當時因明之實踐，與純理論的因明使用手冊有所不同。未來應可比較同時期清辨著作中的因明應用，如此也許能更瞭解印度當時作為實踐之因

竝許其無實境性，……應如夢亦皆無果，無境性故。」（CBETA, T31, no. 1591, p. 94, c24-28）。

63 論敵潛藏的意思是，醒時有果報，與夢時不同，由此可知醒時應有外境。如此的話，因明論式應為：〔宗〕覺時緣色等識非無實境，〔因〕招業果故，〔異喻〕若識無境，則無業果，如夢識。然而，夢中雖無實境，卻有果報，所以此異喻的過失為能立不遣。

64 護法造，唐．義淨譯，《成唯識寶生論》卷 5：「以此而言，實不藉其外境有故，植果差殊。……後〔＝復〕於夢中，翹誠慶悅如來出世，雖無實境，大果當招。此喻便成於宗不順。」（CBETA, T31, no. 1591, p. 95, a10-14）。

臺大圖書館

明。另外，護法並無批判性地使用因明或者對因明本身進行探究，似乎只是接受並遵循因明規則，單純地應用之。[65]

肆、護法眼中的《唯識二十論》：對比 Kellner & Taber 之詮釋

近來學界對《二十論》的解讀似乎又熱門了起來，有別於一般傳統認為《二十論》僅有破（論破實在論）而沒有立（成立唯識）的看法，Kellner & Taber 作了一個相當有趣的研究，[66] 其結論是《二十論》不僅有破也有立，亦即就各個論證而言是破，但整體而言是立。其所謂的立是指訴諸無知論證（*argumentum ad ignorantiam*），也就是說，如果外境實在的主張不管是從比量、現量還是聖言量等而言都不成立的話，那麼最好的解釋，就是外境是不存在的。

針對《二十論》梵本第一頌（應是長行）[67] 立量與否的問

---

65 這僅是就目前筆者研究所及的文獻而言，護法本身有因明注疏，然無流傳，不知其內容。參見唐．慧立、彥悰，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷 4：「從此南經大林，行千五六百里，至達羅毘荼國（南印度境）。國大都城號建志補羅，建志城即達磨波羅（唐言護法）菩薩本生之處。菩薩此國大臣之子，少而爽慧 …… 閑於著述，乃造《聲明雜論》二萬五千頌，又釋《廣百論》、《唯識論》及《因明》數十部，並盛宣行。其茂德高才，別自有傳。」（CBETA, T50, no. 2053, p. 241, c11-24）。感謝林鎮國教授提醒此問題與提供出處。

66 Birgit Kellner and John Taber, “Studies in Yogācāra-Vijñānavāda Idealism I: The Interpretation of Vasubandhu’s *Viṃśikā*,” 709-756.

67 *vijñaptimātram evedam asadarthāvabhāsanāt* / *yadvat taimirikasyāsatkeśoṇḍukā didarśanam* //（釋惠敏，《梵本《唯識二十論》研究》，頁 38-39。）窺基提到，奘譯時勘三梵本均非開頭頌文，不僅如此，如果考慮《二十論》的名稱，應只有二十頌（實際共二十一頌，但扣除最後結頌，則為二十），因此並非頌文。參見唐．窺基，《唯識二十論述記》，CBETA, T43, no. 1834, p. 979, c24-p. 980, a1；p. 982, b18-22。目前學界也傾向認為並非第一頌：參見 Birgit Kellner and John Taber, “Studies in Yogācāra-Vijñānavāda Idealism I: The Interpretation of Vasubandhu’s *Viṃśikā*,” 735。

臺大佛學研究期刊資料庫

題，Taber 認為，過去應沒有任何有聲望的佛教哲學家認真地提出證成唯識之因明論證，不僅如此，Taber 主張這樣的論證「明顯是錯的」（patently false），也就是說，Taber 認為這樣的論證形式，是由非佛教的印度哲學家重構而用來攻擊的稻草人論證。[68] 事實上，第一頌僅有譬喻而沒有提出因來論證。[69] 即便該論述可被理解為論證，Taber 認為該論證是明顯的謬誤，應該沒人會相信。[70]Kellner & Taber 在後續研究中保持相同看法，他們認為第一頌並非立量，因為沒有滿足因明形式要求。再者從知覺「有時」沒有對象，推論所有知覺都沒有對象，[71] 是一個相當弱的論證，甚至不能被當成論證。[72]

Kellner 與 Taber 認為，第一頌僅是以譬喻說明唯識的主張，接下來以負面的、間接的訴諸無知論證來證明該主張。他們所謂的訴諸無知論證，大概採取這種形式：如果對某物的存在缺乏證據，那麼某物應是不存在的。他們並且認為世親《俱舍論》〈破我品〉使用這樣的論證。[73] 同樣的，他們認為世親《二十論》整體而言，論證策略也是訴諸無知論證：因為對外境的存

---

[68] John Taber, "Kumārila's Refutation of the Dreaming Argument: the *Nirālambanavāda-Adhikaraṇa*," in *Studies in Mīmāṃsā: Dr. Mandan Mishra Felicitation Volume*, ed. R. C. Dwivedi (Delhi: Motilal Banarsidass, 1994), 31.

[69] John Taber, "Kumārila's Refutation of the Dreaming Argument: the *Nirālambanavāda-Adhikaraṇa*," 30.

[70] John Taber, "Kumārila's Refutation of the Dreaming Argument: the *Nirālambanavāda-Adhikaraṇa*," 28.

[71] Matilal 亦有類似的批評，認為這是有問題的歸納，以偏概全，參見 B. K. Matilal, "A Critique of Buddhist Idealism," in *Buddhist Studies in Honour of I.B. Horner*, ed. Lance Cousins (Dordrecht: D. Reidel, 1974), 156。

[72] Birgit Kellner and John Taber, "Studies in Yogācāra-Vijñānavāda Idealism I: The Interpretation of Vasubandhu's *Viṃśikā*," 736.

[73] Birgit Kellner and John Taber, "Studies in Yogācāra-Vijñānavāda Idealism I: The Interpretation of Vasubandhu's *Viṃśikā*," 727.

臺大醫學圖書館資料庫

在缺乏證據，所以外境應是不存在的。[74] 然而，訴諸無知論證對當代而言是謬誤推論，不知道（或沒證明）A 為真（假），則 A 為假（真），這並非有效推論。訴諸無知論證或可視為某種訴諸最佳說明論證（argument to the best explanation），在特定情況下，對某物存在之缺乏證據這件事，最好的說明應該就是某物不存在。[75] 所謂的特定情況，其中最重要的因素，取決於大家對什麼是適當的證據有無共識，而這委實很難達成。Kellner & Taber 對訴諸無知論證也有所保留，因為很可能只是目前對某物的存在暫時缺乏證據而已。[76]

Kellner & Taber 對《二十論》的分判與解讀，可簡述如下。[77]《二十論》依序大致可區分為比量、聖言量、現量，還有一些餘論（問題與討論）等幾個部分。梵本第一頌僅是以譬喻說明唯識的主張，並非立量。第二頌（奘譯第一頌）開始，世親就論敵的批評，如果沒有外境則無處時定、相續不定、作用等，一一給予回應，這是就比量議題來破對方，比量無法提供外境存在的證據。而接下來針對十二處等佛所說法，則以密意來詮釋，說明唯識主張不違經證。其中反對極微的論證，可視為支持此一論點的論證，亦即佛不可能說不合理的教法，色處等教法是有密意的。這是就聖言量議題來破對方，聖言量無法提供外境存在的證據。接著，以一連串論點批評論敵認為現量可以證明外境的存

---

74 Birgit Kellner and John Taber, "Studies in Yogācāra-Vijñānavāda Idealism I: The Interpretation of Vasubandhu's *Viṃśikā*," 709.

75 Birgit Kellner and John Taber, "Studies in Yogācāra-Vijñānavāda Idealism I: The Interpretation of Vasubandhu's *Viṃśikā*," 733.

76 Birgit Kellner and John Taber, "Studies in Yogācāra-Vijñānavāda Idealism I: The Interpretation of Vasubandhu's *Viṃśikā*," 734.

77 Birgit Kellner and John Taber, "Studies in Yogācāra-Vijñānavāda Idealism I: The Interpretation of Vasubandhu's *Viṃśikā*," 734-749.

臺大學術期刊資料庫

在，這是就現量議題來破對方，現量無法提供外境存在的證據。最後則是一些可能的質疑與反駁。簡言之，《二十論》就各個部分而言是破，但整體而言是立，其所謂的立是指訴諸無知論證，亦即，如果外境實在的主張不管是從比量、聖言量、現量而言都不成立的話，那麼最好的解釋，就是外境是不存在的。

針對第一頌是否以因明立量的問題，如前所述，參照護法《寶生論》的詮釋，《二十論》開宗明義立量 V1：此〔三界〕確是唯識，因為不存在的外境的顯現（因為識有如外境一樣的顯現，然而卻沒有外境存在），如同瞖眼人的視覺，看見不存在的毛髮等物。護法《寶生論》中的詮釋之立量 D1:〔宗〕緣色等識不取外境，〔因〕由斯似境相故，〔喻〕如眩瞖人見髮蠅等。護法並且解釋，外境不存在，一切唯識就是其立宗（緣色等識不取外境）的意涵。由此也可以理解為 DV1：〔宗〕緣色等識沒有實存的外境，〔因〕因為識有如外境一樣的顯現，〔喻〕如同瞖眼人因病而見毛髮等物，其眼識有如同毛髮等物一樣的顯現，然其所見的毛髮等物是不存在的。

如前所述，此立量基本上可符合因三相的要求。不僅如此，在當時的印度脈絡下，佛教教內、教外都有明確文獻證據顯示，人們認為《二十論》開宗明義使用因明立量。Taber 認為過去應沒有任何有聲望的佛教哲學家認真地提出上述類型之論證，並主張該論證「明顯是錯的」，只是論敵的稻草人。顯而易見，文獻證據証明 Taber 的第一點主張「明顯是錯的」，而針對 Taber 的第二點主張，筆者認為，Taber 的論式分析或解讀有誤（或者至少可說是欠缺同情理解），按筆者的分析，該立量可符合因三相，並沒有其所說的明顯的因明錯誤。再者，如果忽略這對當時而言是合理的因明論證，而斷言這是很弱的論證，則是時空

臺大哲學系 佛教研究資料庫

錯置的批評。[78] 如上所述，Kellner & Taber 在後續研究中保持與 Taber 先前一致的看法，因此此處不再重複批評。此外，Kellner 與 Taber 似乎沒有注意到陳那因明除宗有法的特徵，因此沒有明確區分就當時而言／就現在而言的二種脈絡，會有不同的觀點與判斷。就當時而言，該論證是合理的，就現在而言，則是類比推論，此點容後討論。

除了《二十論》是否明確立量的議題，Kellner & Taber 對《二十論》的解讀還有以下問題。姑且不論訴諸無知論證並非有效論證，[79] 即便我們暫時承認其所謂的訴諸無知論證，外境實在的主張不管是從比量、聖言量、現量而言都不成立，所以最好的解釋就是外境不存在，然而這也只是證明外境不存在，並不一定成立一切唯識。例如，否定外境的人也可以是虛無主義者，同時也否定心或識，否定一切。如果不是唯識宗與外境實在論辯論的脈絡，並且雙方共許識的存在，那麼排除外境並不一定證成一切唯識。更重要的，就因明而言，並非破他就能立自，如果沒有提出任何正面理由，自宗尚未成立。

護法《觀所緣論釋》卷 1：「為明成立自已之宗，由非但述他宗過故，已〔= 己〕義便成。」[80] 護法明確指出，並不是破了他

---

78 針對 Taber 論點的詳細回應，參見胡志強，〈關於證成唯識之因明論證的幾點看法—回應 John Taber 所謂的稻草人論證〉，頁 1-35，該文主要環繞著《二十論》第一頌的相關爭議而展開。本節則嘗試利用護法的解讀，來回應 Kellner & Taber 對《二十論》的整體解讀。

79 如前所述，Kellner & Taber 對此論證方式不無保留，但是他們大可說這是世親論證本身的問題，世親採取該論證與否，與該論證是否成立，兩者是不一樣的問題。筆者試圖從這兩方面都指出 Kellner & Taber 分析中的不足之處。

80 護法造，唐．義淨譯，《觀所緣論釋》，CBETA, T31, no. 1625, p. 889, c27-28。

臺大學術期刊資料庫

宗就能成立相反的自宗，在因明論辯中必須既立且破。護法在《寶生論》中也表達相同的看法，例如《寶生論》卷 5：「先當援己，後乃擊他，所有陳謀方能獲勝。」[81] 要先成立自宗，然後再破他宗，才能真正獲勝，真正成立自己所提出的主張。又例如護法《大乘廣百論釋論》卷 10〈8 教誡弟子品〉：「要具立、破，自見方成。立、破二能，見所依故。唯彰他失，不顯己宗，自義得成，終無是理。」[82] 總之，因明必須既立且破，只是說出別人的過失（破），卻沒有提出自己的論證（立），並無法成立自己的主張。

以護法《觀所緣論釋》的段落為例，[83] 論敵主張極微是所緣，其因（極微是識生因）有不定過（因存在於異品中，眼根也是識生因卻非所緣），不代表極微一定不是所緣。護法認為，論敵犯了不定因過，不代表其宗一定不成立，只有正確立量才能證明極微肯定不是所緣。[84] 為什麼以反例指出論敵犯了不定過，還不能證明他宗一定是錯的，亦即還不能證明反面的自宗一定是對的？筆者認為，儘管他宗目前所使用的因有問題，不代表他不能使用其他的因來成立其主張。再者，如果論主使用因來成立自宗時，如果其因也有問題（例如不定過），如此雙方論證都有問題，則雙方各自想成立的相反主張，孰是孰非則懸而未決。[85] 此

---

81 護法造，唐．義淨譯，《成唯識寶生論》，CBETA, T31, no. 1591, p. 93, a20-21。

82 護法造，唐．玄奘譯，《大乘廣百論釋論》，CBETA, T30, no. 1571, p. 243, b8-9。

83 關於護法對於所緣的討論，可參見胡志強，〈護法《成唯識寶生論》論知覺及其所緣：兼與當代理論之交涉〉，頁 71-135。

84 護法造，唐．義淨譯，《觀所緣論釋》卷 1：「向者與他出不定成，即是能破，何假自宗更申比量？凡言不定，未必決定不成，恐致疑惑，是故更須立量。」（CBETA, T31, no. 1625, p. 890, a3-5）。

85 在科學研究中，反例或異例也不會直接否證一個理論，科學史的研究指

外，這也牽涉不完全歸納的問題，容後討論。另外，如果把破的範圍擴大，前面也曾提過單憑應成論證無法成立自宗；又或如果是反破，沒有同喻也是無法成立自宗。

儘管梵文版的第一頌應是長行，護法的詮釋能讓我們更理解為何梵本、奘譯之前的兩個漢譯（真諦譯本、菩提流支譯本）[86]都將此視為第一頌，因為要先立自而後破他。[87]而菩提流支譯本不僅將其視為第一頌，還明確分判並解說其中的宗（立義）、因（引證）、喻（譬喻），[88]真諦譯本亦有類似的解說。[89]佛教教內、教外都有明確文獻證據顯示，人們認為《二十論》使用因明立量，由此可知，護法對《二十論》的理解並非特例，而是印度論辯傳統下合理的解讀。筆者依據護法解讀而提出的詮釋，並非跳脫歷史，反而是更為貼近原來的脈絡，試圖還原、拼湊當時的歷史脈絡與思想發展。

從護法使用因明來解讀《二十論》的角度而言，《二十論》不僅有立也有破，但所謂的立卻不是訴諸無知論證的立，而是因

出，這種天真的否證論（falsificationism）不符歷史事實，也有害科學發展，我們應該以動態的理論競爭的過程來理解科學史的發展，參見 Paul K. Feyerabend, *Against Method*, 3rd ed. (London: Verso, 1993)。

86 天親〔＝世親〕造，陳．真諦譯，《大乘唯識論》卷 1：「實無有外塵，似塵識生故，猶如瞖眼人，見毛、二月等」（CBETA, T31, no. 1589, p. 70, c27-28）。天親〔＝世親〕造，後魏．瞿曇般若流支〔或菩提流支〕譯，《唯識論》卷 1：「唯識無境界，以無塵妄見，如人目有瞖，見毛、月等事」（CBETA, T31, no. 1588, p. 63, c27-28）。

87 呂澂亦有類似的觀點：「據西藏譯二十頌及陳、魏兩譯二十論，此下三句論文合作一頌，於理為得。二十頌文應先立宗後乃申難也。」（呂澂編校，《成唯識寶生論》，頁 636）。

88 參見天親〔＝世親〕造，後魏．瞿曇菩提流支譯，《唯識論》，CBETA, T31, no. 1588, p. 64, b15-19。

89 參見天親〔＝世親〕造，陳．真諦譯，《大乘唯識論》，CBETA, T31, no. 1589, p. 70, c29-p. 71, a4。

臺大學術期刊資料庫

明論證的過程同時俱備了立、破，而且不是破了他宗就可成立相反的自宗。事實上，《二十論》的論辯是有其論敵的，大致上可說是唯識宗與外境實在論的論辯，是兩類理論的較量，因而不單單是所謂的訴諸無知論證。因明的論證不是沒有對象的當代狹義且幻想無社群的普世證明（proof），而是有特定對象的論辯、對話與說服。論辯雙方各持相反立場，論主首先提出其主張，論敵想辦法提出反論，再由論主提出回應……，其中誰犯了因明的過失，誰就輸了。《寶生論》的解讀認為論主提出自己的唯識論證，並且成功反駁論敵的反命題或批評，指出其因明過失，因此就因明論辯而言，成立了唯識的主張。

筆者認為護法的解讀呼應了，世親在《二十論》最後所說的：「我已隨自能，略成唯識義（*vijñaptimātratāsiddhi*）」[90]，此處以因明成立了唯識的主張，然而因明論證僅是凡人有限的能力，佛的境界超出了以語言概念進行思考推論的範圍。[91]

前述提過因明是某種類比論證，就當代而言並非有效論證。以下回頭來檢視因明論證的性質。以下先以常見的範例表達因明論式：

E1:
宗：彼山有火，
因：以有煙故，

---

[90] 世親造，唐．玄奘譯，《唯識二十論》，CBETA, T31, no. 1590, p. 77, b2。*vijñaptimātratāsiddhiḥ svaśaktisadṛśī mayā / kṛteyam*（釋惠敏，《梵本《唯識二十論》研究》，頁 122。）

[91] 世親造，唐．玄奘譯，《唯識二十論》卷 1：「我已隨自能，略成唯識義，此中一切種，難思佛所行。論曰：唯識理趣品類無邊，我隨自能已略成立，餘一切種非所思議，超諸尋思所行境故。如是理趣唯佛所行，諸佛世尊於一切境及一切種智無礙故。」（CBETA, T31, no. 1590, p. 77, b2-7）。

喻：凡有煙處，見彼有火，如灶等。（同喻）
凡無火處，見彼無煙，如湖等。（異喻）[92]

因第一相（遍是宗法性）：因法存在於宗有法中，或者說「因法是所有宗有法都具有的法」，例如彼山有煙。因第二相（同品定有性）：因法存在於至少一個同品當中，或者說「因法確定存在於（某些……乃至所有）同品中」，[93] 亦即，「同品中確定有具有因法者」。因明論證必須要舉共許之例（喻依）來體現喻體（凡有煙處，見彼有火），同喻依：有火的灶為同品，而灶中有煙。因第三相（異品遍無性）：因法不存在於任何異品中，或者說「一切異品都不具有因法」（「異品中普遍不具有因法」）。[94] 異喻依：沒有火的湖是異品，湖並不具有煙。結合同喻、異喻能得出因宗不相離的關係，加上因第一相，因此能成立論證。

這是一個立基於雙方共許的論證或辯論，除了宗之外的所有要素都應為雙方所承認，這個論證才能成立。如果對方也知道或也同意彼山有火，則毋須也不應提出此論證，雙方唯一有異議之處在於彼山有火或無火。這樣的論證可以排除循環論證或丐題論證的問題，也可以避免雙方各說各話的情況。

E1 中的見（*dṛṣṭa*）可理解為觀察，從經驗中舉出雙方都同

---

92 此例取自何建興，〈陳那邏輯理論探析〉，《佛學研究中心學報》第 7 期（2002 年 7 月），頁 30；何建興，〈佛教邏輯：陳那〉，《華文哲學百科》（2022 年 3 月），http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=佛教邏輯：陳那（檢索於 2022 年 9 月 27 日）。

93 參見陳那造，唐．玄奘譯，《因明正理門論本》卷 1：「唯有二種名因，謂：於同品一切遍有，異品遍無；及於同品通有、非有，異品遍無。」（CBETA, T32, no. 1628, p. 2, b6-7）。

94 以上之解讀參考何建興，〈陳那邏輯理論探析〉，頁 32-34；何建興，〈佛教邏輯：陳那〉。

臺大學術期刊資料庫

意的實例，因此頗有經驗歸納的意味。然而，歸納一般是不完全的，因明論證中也都是舉例而言，其喻體可說是到目前為止成立的假設或通則，因此未必能保證結論的正確性。再者，由於宗有法是否具有宗法（彼山是否有火）是爭議的對象，因此喻依中不應包括宗有法，這就是所謂除宗有法。如果同喻中包含宗有法，也會有循環論證的問題，而且也沒有增長新知識。而且如果同喻中包含宗有法，等於雙方共許宗的成立，如此已不需要辯論。由於喻依中除宗有法，可理解為其論證中的前提不包括宗有法，因此因明論證是一種類比論證。以上是就筆者對因明之理解來分析除宗有法的議題，其直接文獻證據舉例說明如下。

例如前面已提過的不共不定因，《因明入正理論》卷 1：「言不共者，如說：『聲常，所聞性故』。常、無常品，皆離此因。常、無常外，餘非有故，是猶豫因，此所聞性其猶何等？」。[95] 其大意是說，就「聲常，所聞性故」的論證而言，對於一般人而言（勝論除外），除了聲（宗有法）有所聞性，其他的事物都沒有所聞性，也就是說，不管是常的事物（同品）或無常的事物（異品）都沒有所聞性，因此沒有同喻，而異喻中都沒有具有所聞性的事物，儘管異喻中沒有具有所聞性的事物，符合第三相（異品遍無性），然而沒有同喻則違反第二相（同品定有性），因此是不定因。此處既然沒有同喻，由此可知已排除了聲（宗有法），因此喻依是除宗有法的。[96] 由此也可見，為何陳那

[95] 商羯羅主造，唐．玄奘譯，《因明入正理論》，CBETA, T32, no. 1630, p. 11, c22-24。

[96] 其他文獻證據例如，陳那造，唐．玄奘譯，《因明正理門論本》卷 1：「若所比處此相審定，於餘同類念此定有，於彼無處念此遍無，是故由此生決定解。」（CBETA, T32, no. 1628, p. 3, a4-6）。此處所談的是同喻、異喻，亦即同品定有性、異品遍無性，「於餘同類……定有」意指因存在於除宗有法之外的同品中，這就是同喻。相關議題之討論，可參

堅持必須同時滿足同品定有性與異品遍無性，亦即第二相與第三相並非等價，這一點也可說與不完全的歸納有關。

既然因明是類比論證，不保證結論之正確，這樣的論證對當代而言有什麼意義呢？如前所述，基於共許的論證可以排除循環論證或丐題論證的問題，也可以避免雙方各說各話的情況。雖然歸納一般是不完全的，但透過經驗歸納與推論，能夠增進知識，相反的，嚴格的演繹一般認為不能提供新知。我們可以說這是一種「致知邏輯」，「推論者其實是藉由已知的事例體性關係，來比推其所未知（或尚無決定知）有關推論對象的體性關係……不妨說有類比性質的演繹行為」。[97] 儘管類比論證錯誤在所難免，然而陳那因明也規定立宗不能違背知覺經驗（不能與現量相違），[98] 例如儘管 E1 推論彼山有火是具足因三相的合格推論，然

見 Shōryū Katsura, “The Role of *dṛṣṭānta* in Dignāga’s Logic,” in *The Role of the Example (Dṛṣṭānta) in Classical Indian Logic*, ed. Shōryū Katsura and Ernst Steinkellner (Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 2004), 135-173; Tom J.F. Tillemans, “Inductiveness, Deductiveness and Examples in Buddhist Logic,” in *The Role of the Example (Dṛṣṭānta) in Classical Indian Logic*, ed. by Shoryu Katsura and Ernst Steinkellner, 251-275; 何建興，〈佛教邏輯：陳那〉。

97 何建興，〈陳那邏輯理論探析〉，頁 42。

98 何建興提到另一種避免錯誤的限定，因過「相違決定」（*viruddhāvyabhicārin*），參見何建興，〈陳那邏輯理論探析〉，頁 41。相違決定的情況是雙方各自成立相反的宗，儘管雙方的因都符合因三相，仍是不定因。例如商羯羅主造，唐．玄奘譯，《因明入正理論》卷 1：「相違決定者，如立宗言：聲是無常，所作性故，譬如瓶等。有立：聲常，所聞性故，譬如聲性。此二皆是猶豫因，故俱名不定。」（CBETA, T32, no. 1630, p. 12, a12-14），勝論立論：聲是無常，所作性故，如瓶等；而論敵隨即提出相反立論：聲常，所聞性故，如聲性。此二主張都符合因三相，因為對勝論而言，聲之外的聲性同樣具有所聞性。在此情況下，陳那認為應該尋求其他解決方案，參見陳那造，唐．玄奘譯，《因明正理門論本》卷 1：「然俱可得一義相違，不容有故，是猶豫因。又於此中現教力勝，故應依此思求決定。」（CBETA, T32, no. 1628, p. 2, b22-24）。此處「現教力勝」可理解為現量、聖言量，亦即尋求知覺經驗、或者訴諸聖者的言說，推廣而言可說是

而人們可以去看看彼山到底有沒有火（如果可以實際去觀察的話），如果確實沒有火，則該立宗仍是不成立的。

筆者認為，因明的論證不是沒有對象的當代狹義且幻想無社群的普世證明，而是有特定對象的論辯、對話與說服。不同的對象、不同的脈絡，就要考慮不同的論證，而論證即使成立也只是暫時的，沒有一勞永逸的論證，所成立的、所破斥的都是特定時空的說法。這對佛教而言並非缺點，反而是緣起性空的體現。如同世親所表達的，論證僅是凡人有限的能力，就像前面藉由灶的例子（凡有煙處，見彼有火）來推論有煙之彼山是有火的，其結果可為知覺經驗所親證，唯識論證成立沒有外境、一切唯識，其實只是起點而非終點，說服、邀請異議者加入修行唯識觀，能否親證唯識屆時便知。[99]

伍、結語

本文探討因明作為護法的詮釋工具。第一節指出，護法以因明作為解經工具，解析文本的論證，可以讓我們更瞭解文本隱藏的理路、掌握其論證架構。第二節討論《二十論》中最主要的因明立、破。參考護法的詮釋，《二十論》的開頭立量 V1，護法《寶生論》中的詮釋之立量為 D1。針對 V1、D1 論證，以處時定為例，論敵提出的質疑可重構為 O1。護法回應指出論敵犯了

尋求權威學者之意見，參見何建興，〈陳那邏輯理論探析〉，頁 41。筆者認為另一種解讀為，依賴於現量之教，聖者或專家的意見乃依據其更可靠的觀察經驗，如此還是以現量（知覺）優先。無論如何，這個例子再度顯示因明論證並非完全決定性的論證，必須受到知覺證據等所限制，相較於過度膨脹理性的觀點，這未必是缺點。

99 必須說明的是，比量所成立的唯識，仍屬於思維的概念判斷，真實的境界乃無概念分別、離言不可說的境界，因此應該區分不同的層次，其間的關係非本文之主題，留待未來研究。

臺大哲學系圖書資料庫

不定因的過失，而且也沒有同喻。護法成立以 V1 或 D1 為原型的論式 D2，以此類推則有 D3 與 D4 論式。

《二十論》成立了自宗之後，後續還有很多論敵可能的質疑或回應（難），在辯論過程中，護法繼續運用因明指出論敵在宗、因、喻上所犯的許多過失（破）。第三節整理了一些文本中的案例，由各個案例來解讀、分析護法對因明之使用。從護法的實際應用中，或可窺見印度當時因明之實踐，與純理論之因明使用手冊有所不同。無論如何，護法明確地以因明詮釋文本，以因明立、破。

第四節討論如何從護法的觀點來看待《二十論》整體，並對比 Kellner 與 Taber 之詮釋。從護法的解讀可知，《二十論》不僅有立也有破，但所謂的立卻不是所謂訴諸無知論證的立，而是因明論證正面成立自宗。因明論證的過程同時俱備了立、破，而且不是破了他宗就可成立相反的自宗。文中除了指出 Kellner 與 Taber 詮釋之問題，筆者也嘗試分析因明論證的利弊得失。

筆者認為，護法的解讀呼應了，世親在《二十論》最後所說的：「我已隨自能，略成唯識義（*vijñaptimātratāsiddhi*）」，此處以因明成立了唯識的主張。由本文的解讀或可猜測，護法《成唯識（**vijñaptimātratāsiddhi*）寶生論》題名之可能意涵，[100] 亦即，此如寶而生之論（或能生寶之論），以因明成立了唯識。

臺大學術期刊資料庫

[100] 唐．窺基，《唯識二十論述記》卷 1：「護法所造釋名唯識導論，印度重為詞義之寶。」（CBETA, T43, no. 1834, p. 978, c22-23）。

引用書目

護法造，唐・玄奘譯，《大乘廣百論釋論》，CBETA, T30, no. 1571。

清辨造，唐・玄奘譯，《大乘掌珍論》，CBETA, T30, no. 1578。

天親〔= 世親〕造，後魏・瞿曇般若流支〔或菩提流支〕譯，《唯識論》，CBETA, T31, no. 1588。

天親〔= 世親〕造，陳・真諦譯，《大乘唯識論》，CBETA, T31, no. 1589。

世親造，唐・玄奘譯，《唯識二十論》，CBETA, T31, no. 1590。梵、藏、漢對照、校訂與梵本解讀，參考釋惠敏，《梵本《唯識二十論》研究》。

護法造，唐・義淨譯，《成唯識寶生論》，CBETA, T31, no. 1591。

護法造，唐・義淨譯，《觀所緣論釋》，CBETA, T31, no. 1625。

大域龍〔= 陳那〕造，唐・玄奘譯，《因明正理門論》，CBETA, T32, no. 1628。

商羯羅主造，唐・玄奘譯，《因明入正理論》，CBETA, T32, no. 1630。

唐・窺基，《唯識二十論述記》，CBETA, T43, no. 1834。

唐・慧立、彥悰，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，CBETA, T50, no. 2053。

何建興，〈陳那邏輯理論探析〉，《佛學研究中心學報》第 7 期，2002 年 7 月，頁 27-47。

何建興，〈佛教邏輯：陳那〉，《華文哲學百科》，2022 年 3 月，http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name= 佛教邏輯：陳那（檢索於 2022 年 9 月 27 日）。

臺大學術期刊資料庫

呂澂編校，《成唯識寶生論》，歐陽竟無編，《藏要》，上海：上海書店，1991，頁 625-724。

胡志強，〈夢、記憶與知覺：《唯識二十論》及其註釋《成唯識寶生論》之研究〉，收入杭州佛學院編，《唯識研究》第四輯，北京：中國社會科學出版社，2016 年，頁 59-77。

胡志強，〈護法《成唯識寶生論》論知覺及其所緣：兼與當代理論之交涉〉，《正觀》第 89 期，2019 年 6 月，頁 71-135。

胡志強，〈關於證成唯識之因明論證的幾點看法—回應 John Taber 所謂的稻草人論證〉，《臺大佛學研究》第 44 期，2022 年 12 月，頁 1-35。

桂紹隆，〈因明正理門論研究〔二〕〉，《広島大学文学部紀要》第 38 期，1978 年 12 月，頁 110-130。

釋惠敏，《梵本《唯識二十論》研究》，臺北：行政院國科會專題研究計畫成果報告，1997 年。

Feyerabend, Paul K. *Against Method*, 3rd. ed. London: Verso, 1993.

Kanō, Kyō. "*On anyathānupapatti and avīta/āvīta*." In *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, ed. by Shoryu Katsura, 173-184. Vienna: Verlag Der Österreichischen Akademie Der Wissenchaften, 1999.

——. "*Pariśesa, Prasaṅga, Kevalavyatirekin* – the Logical Structure of the Proof of *Ātman*," *Journal of Indian Philosophy* 29, no. 4 (August 2001): 405-422.

Katsura, Shoryu. "The Role of *dṛṣṭānta* in Dignāga's Logic." In *The Role of the Example (Dṛṣṭānta) in Classical Indian Logic*, ed. by Shoryu Katsura and Ernst Steinkellner, 135-173. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 2004.

臺大學術期刊資料庫

Kellner, Birgit and John Taber. “Studies in Yogācāra-Vijñānavāda Idealism I: The Interpretation of Vasubandhu’s *Viṃśikā*,” *Asiatische Studien/Études Asiatiques*, 68, no. 3(November 2014): 709-756.

Kobayashi, Hisayasu. “On the Development of the Argument to Prove *vijñaptimātratā*.” In *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis*, ed. by Helmut Krasser et al., 299-308. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2011.

Matilal, B. K. “A Critique of Buddhist Idealism.” In *Buddhist Studies in Honour of I.B. Horner*, ed. by Lance Cousins et al., 139-169. Dordrecht: D. Reidel, 1974.

Matilal, B. K. *The Character of Logic in India*. Albany: State University of New York Press, 1998.

Taber, John. “Kumārila’s Refutation of the Dreaming Argument: the *Nirālambanavāda-Adhikaraṇa*.” In *Studies in Mīmāṃsā: Dr. Mandan Mishra Felicitation Volume*, ed. by R. C. Dwivedi, 27-52. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.

Tachikawa, Musashi. “A Six-Century Manual of Indian Logic (A Translation of the *Nyāyapraveśa*),” *Journal of Indian Philosophy* no. 1 (March 1971): 111-145.

Tillemans, Tom J.F. “Inductiveness, Deductiveness and Examples in Buddhist Logic.” In *The Role of the Example (Dṛṣṭānta) in Classical Indian Logic*, ed. by Shoryu Katsura and Ernst Steinkellner, 251-275. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 2004.

臺大學術期刊資料庫

Logic and Consciousness-only: Dharmapāla's Application of *hetuvidyā* in the *Cheng weishi baosheng lun*

Chih-chiang Hu *

Abstract

Cheng weishi baosheng lun 成唯識寶生論 , extant only in Chinese, is Dharmapāla's (530-561 C.E.) commentary on Vasubandhu's (4th to 5th century C.E.) classic *Viṃśikā* and its *Vṛtti*. In his commentary, Dharmapāla explicitly uses Buddhist logic (*hetuvidyā*) to interpret and to argue for the doctrine of Consciousness-only and against his opponents. However, unlike *Viṃśikā*, which is very popular, this work has been not well explored and even neglected. The reasons might be that there is no Sanskrit or Tibetan version, and many passages in the Chinese translation by Yijing 義淨 are difficult to be understood. Even though this text is obscure and sometimes ambiguous, it is still worthy of our effort not only because of its complicated argumentation but also because of Dharmapāla's significance in the history of Buddhist thought, especially in East Asia.

This paper focuses on Dharmapāla's application of Buddhist logic in his *Cheng weishi baosheng lun*. Dharmapāla's commentary, very different from Vinītadeva's, specifically uses Buddhist logic (three-membered Indian syllogism) to interpret Vasubandhu's

臺大學術期刊資料庫

* Assistant Professor, Department of Philosophy, National Chengchi University.

arguments, and furthermore he summarizes the points with that same tool. After establishing the thesis, by pointing out that his opponents have fallacious means of refutation (*dūṣaṇābhāsa*) or fallacious means of proof (*sādhanābhāsa*), which means that their statements of proof are defective in respect of the thesis (*pakṣa*), the reason (*hetu*), or the example (*dṛṣṭānta*), Dharmapāla formulates his effective rebuttal to the counterarguments. Case by case, this paper explores Dharmapāla's style of argumentation in his own text. And in the end, with respect to *hetuvidyā*, a reading of *Viṃśikā* in Dharmapāla's eyes, contrary to Birgit Kellner and Johan Taber's (2014), is tentatively addressed. It is hoped that this paper will contribute to the study of Dharmapāla and show the value of his works.

Keywords: Dharmapāla, *Cheng weishi baosheng lun, hetuvidyā*, Vasubandhu, *Viṃśikā*

臺大學術期刊資料庫

臺大學術期刊資料庫