臺大佛學研究．第四十四期
民 111 年 12 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 1-36
DOI: 10.6727/TJBS.202212_(44).0001

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*

胡志強**

摘　要

針對非佛教的古代印度哲學家所理解並批評的證成唯識之因明論證，當代學者 John Taber 認為這只是攻擊稻草人：(1) 過去應沒有任何有聲望的佛教哲學家認真地提出這樣的論證；(2) 該類論證明顯是錯的。

筆者藉著爬梳世親《唯識二十論》、護法《成唯識寶生論》等相關文獻，提出明確的文獻證據反駁 Taber：(1) 實際上確有佛教哲學家（例如護法）提出證成唯識的因明論證，相關文獻顯示這種論證或解讀流傳於當時的印度與中國，年代至遲應不晚於護法。(2) 筆者也就論證形式來分析，這類的論證如何可能符合當時因明的形式要求，因而 Taber 的論式批評或是錯誤、或是欠缺同情理解，更重要的，Taber 忽略了當時的陳那因明特色，導致其提出時空錯置的批評。文末筆者也試圖點出該類論證就當代哲學而言的可能意義。

希望本文的討論有助於彰顯《成唯識寶生論》或護法研究的價值，過去因為欠缺對《成唯識寶生論》及相關漢語文獻的研究，因此才會有像 Taber 那樣明顯與歷史不符的主張，護法思想

2022.08.09 收稿，2022.12.30 通過刊登。

* 本文主要修改自筆者博論第二章 2.1. 節之部分內容，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。

臺灣大學學術期刊資料庫

研究是這塊拼圖中的關鍵之處。推而言之，忽略了漢語文獻，印度佛教思想史就會遺漏了重要線索，導致顯而易見的錯誤。

關鍵詞：護法、世親、陳那、因明、唯識

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、前言

關於證成唯識之因明論證，當代學者 John Taber 認為彌曼沙（Mīmāṁsā）哲學家 Kumārila（約 7 世紀）所理解的形式為：〔宗〕緣柱等 [外境] 之識非實 [亦即無實外境]，〔因〕是識故（*pratyayatvāt*），〔喻〕如夢等識；Taber 並且認為正理派（Nyāya）哲學家 Uddyotakara（約 6 世紀）亦有類似的理解。[1] Uddyotakara 對唯識立量的理解可以表達如下：〔宗〕覺時所緣不離於識，〔因〕[於識] 顯現（*khyāti*）故，〔喻〕如夢 [所緣]。[2]

Taber 認為，(1) 過去應沒有任何有聲望的佛教哲學家認真地提出上述的論證，不僅如此，Taber 主張 (2) 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。[3] 一般所謂的稻草人論證或謬誤有兩個要點，其一，被攻擊（或批評）的稻草人並不存在、是虛構的；其二，被攻擊（或批評）的稻草人很弱、不堪一擊。

針對第一點，筆者認為 Taber 的主張「明顯是錯的」。類似的論證，例如護法（Dharmapāla 530-561）《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

---

1 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), 28-29.

2 Hisayasu Kobayashi, "On the Development of the Argument to Prove *vijñaptimātratā*," in *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis*, eds. Helmut Krasser *et al*. (Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2011), 302.

3 Taber, "Kumārila's Refutation of the Dreaming Argument," 31.

臺灣人學術期刊資料庫

所緣 [故]，〔喻〕如夢所見」；[4] 或者護法對世親（Vasubandhu 約 4-5 世紀）《唯識二十論》[5]（*Viṃśikā-vṛtti*）之註釋，《成唯識寶生論》[6] 卷 2：「〔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；〔宗〕既夢覺後，分明之想覩色等時，實亦不緣非識之色」。[7] 換言之，問題根本不在於稻草人是否虛構，[8] 而是誰最早提出這種論證？世親？護法？兩者之間？儘管這樣的問題很難有確切的答案，除了歷史、文獻證據的困難，還要考慮因明本身也是動態發展中的學問。[9] 然而，至遲不晚於護法是無庸置疑的。下文將對《二十論》與《寶生論》作相關的考察。

針對第二點，如果類似的論證確為佛教論師所提出，那麼其論證是否真的弱到不堪一擊呢？筆者弄巧成拙，真人彷彿稻草人？下文將指出，就形式問題（因三相）而言，Taber 的論式分析或者是錯誤，或者至少是欠缺同情理解，更甚者他似乎沒有明確意識到當時的陳那（Dignāga 約 480-540）因明 [10] 除宗有法的特色。最重要的，Taber 所謂該類論證是明顯的謬誤，應該沒人會

---

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

5 以下簡稱《二十論》。

6 以下簡稱《寶生論》。

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

8 《大乘廣百論釋論》譯者為玄奘，《寶生論》則為義淨，不同譯者卻有相互呼應之處，文獻證據應該尚屬可靠。再者，義淨譯文頗為直譯，有時甚至勉強、晦澀，大抵上應有梵文為本。除此之外，下文還會進一步討論並提出其他相關文獻證據。

9 因明也是歷史發展中的知識與實踐，不應斷然地將陳那或後陳那的因明規則毫無保留地用在前陳那時期。

10 關於陳那因明之導論，可參考何建興，〈佛教邏輯：陳那〉，《華文哲學百科》（2022 版本），王一奇（編），URL=http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name= 佛教邏輯：陳那（檢索日期：2022 年 8 月 1 日）。

臺灣博碩士論文知識加值系統資料庫

相信，[11] 從知覺「有時」沒有對象，推論所有知覺都沒有對象，[12] 是個弱到甚至不能被當成論證的推論，[13] 筆者認為諸如此類的批評實是時空錯置，就當時而言，這類的論證是合理的。

就當代而言，儘管該類論證為類比推論，形式上的確不是有效論證，筆者認為此處的重點並非因明形式，而是其論證中所訴諸的理由。透過當代知覺因果論（the causal theory of perception）與非此即彼論（disjunctivism）之爭議來看，[14] 這類訴諸錯覺或幻覺的論證，允許所有知覺經驗都沒有外境的可能性，其理由正是立基於正常知覺與非正常知覺具有共同要素（例如認識對象在識中顯現或對識顯現），而這是支持實在論的非此即彼論極力想要反對的。類似的爭辯從古代延伸到當代，無論最終孰是孰非，古今非佛教的實在論者如此大費周章想要排除上述可能性（開啟反實在論、懷疑論之門），在在都顯示這個論證並非如此薄弱。

在這些煩瑣的細節中，如果有什麼心得或教訓可言的話，應該是：忽略了漢語文獻，[15] 印度佛教思想史就會少了重要拼圖，甚至會有顯而易見的錯誤。就本文而言，主要被忽略的是護法的

---

11 Taber, “Kumārila’s Refutation of the Dreaming Argument,” 28.

12 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*, eds. Lance Cousins *et al*. (Dordrecht: D. Reidel, 1974), 156.

13 Birgit Kellner and John Taber, “Studies in Yogācāra-Vijñānavāda Idealism I: The Interpretation of Vasubandhu’s *Viṃśikā*,” *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 68, no. 3 (2014): 736.

14 諸多細節參見胡志強，〈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。該文指出陳那、護法關於唯識的論證與所緣的見解，與知覺因果論有相通之處，文中也嘗試處理知覺因果論與非此即彼論的論辯。

15 就本文的案例，不僅歐美學者 Taber、Kellner 對漢語文獻有所忽略，日本學者小林久泰（Hisayasu Kobayashi）亦然。

著作，由此亦可見護法思想研究之價值。附帶地，所謂的學者專家很可能一不小心就比古代的對論者更不懂得欣賞或理解後者之論敵。有時候最懂你的是敵人，或有幾分道理。以下首先梳理《二十論》、《寶生論》等相關文獻，其次則針對 Taber 的論點給予回應，最後總結。

貳、從世親《唯識二十論》到護法《成唯識寶生論》的考察

《二十論》開宗明義：

> 安立大乘三界唯識，以契經說：「三界唯心」。心、意、識、了，名之差別。此中說「心」，意兼心所，「唯」遮外境，不遣相應。內識生時似外境現，如有眩瞖見髮蠅等，此中都無少分實義。[16]

其大意是說，在大乘中成立「三界唯了（*vijñaptimātra*）」，因為根據佛經[17]上所說：「三界唯心（*cittamātra*）」，[18]而且心（*citta*）、意（*manas*）、識（*vijñāna*）、了（*vijñapti*），此四

---

16 世親造，唐．玄奘譯，《唯識二十論》，CBETA, T31, no. 1590, p. 74, b27-c1。

17 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。

18 對照《二十論》梵文（按：梵本第一頌長行，主要根據藏譯、漢譯而重構，下文所稱梵文或梵本，不再特別註明此點。筆者感謝匿名審查人之指正。）：*cittamātraṁ bho jinaputrā yaduta traidhātukam iti sūtrāt*
相較唐．玄奘譯本，天親 [= 世親] 造，陳．真諦譯本較接近直譯，《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。
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》，（行政院國科會專題研究計畫成果報告，1997 年 12 月），並參考其比對各版本校訂之腳註。

臺大佛學期刊資料庫

名詞是同義詞（*paryāya*）。[19] 另外，「三界唯心」的「心」字，其意涵包括「心所」（*caitta*），而「三界唯心」的「唯」字，僅只遮遣（否定）外境（外在對象，或者離識之外的對象），而沒有否定心所（心相應行法）。[20] 一切唯識，因為所顯現的外境是不存在的，如同瞖眼人（*taimirika*）[21] 因眼病所見的毛髮等物也

---

19 或可說這四個名詞所指的是同一法體，但各自突出不同面向的意思。參見世親造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈分別根品 2〉：「集起故名『心』，思量故名『意』，了別故名『識』。……故心、意、識三名所詮，義雖有異而體是一。」CBETA, T29, no. 1558, p. 21, c20-24。
對照婆藪盤豆 [= 世親] 造，陳．真諦譯，《阿毘達磨俱舍釋論》卷 3〈分別根品 2〉：「『心』以增長為義，能解故名『意』，能別故名『識』（*cinotīti cittam | manuta iti manaḥ | vijānātīti vijñānam*）……如心、意、識，三名一義（*yathā cittaṃ mano vijñānam ity eko 'rthaḥ*）」，CBETA, T29, no. 1559, p. 180, c3-6，二譯本略有出入，玄奘解為「三名所詮義異體一」，真諦相較直譯為「三名一義」；前者將頌文譯為「心、意、識體一」（*cittaṃ mano 'tha vijñānam ekārthaṃ*），後者譯為「心、意、識一義」，可知文中 *artha* 奘譯為「體」、真諦譯為「義」。無論如何，其意思大致可說是，不同名詞指稱同一對象。

20 勘梵文本並無「不遣相應」，真諦譯本亦同，然這並非奘譯本的無心錯誤，而是有意的補充。因為「心」或「了」其意涵包括心所，所以「唯」僅只否定外境而沒有否定心所。相反的，如果沒有特別註明「心」的意涵包括心所，則連心所也被否定了。由此可知，玄奘只是將背後理路說得更明白。

21 有些學者將「瞖眼人」（*taimirika*）亦即「有眩瞖（*timira*）的人」當作飛蚊症患者（例如 Kellner and Taber, "Studies in Yogācāra-Vijñānavāda Idealism I," 735），筆者認為這的確是有助於解說或重構論證的方便說法。然而，要小心的是，這是過於簡化的說法，畢竟眼瞖病的症狀頗多，包括眼睛看到毛髮、蚊、二個月亮等等種種現象，並非飛蚊症所能總括。護法《寶生論》中的相關討論亦可為之佐證，關於《寶生論》中的瞖眼人或眼瞖相關段落之詳細分析，參見胡志強，〈護法《成唯識寶生論》論知覺及其所緣〉，頁 88ff.。陳那造，唐．玄奘譯，《觀所緣緣論》，CBETA, T31, no. 1624、護法造，唐．義淨譯，《觀所緣論釋》，CBETA, T31, no. 1625，亦有提及第二月，參見 Ibid.，頁 82。古印度的眼科相當發達（有眼科手術與眼藥），眼瞖病也可能包括現代眼科所謂翼狀贅肉的問題。此外，印度眼科亦有類似白內障等多種項目，因而此處眼瞖的確切範疇有待細究。另外，關於古代印度以及印度影響中國對於眼科疾病的治療細節，參見 Vijaya Deshpande, "Ophthalmic Surgery: A Chapter in the History of Sino-Indian Medical Contacts," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 63, no. 3 (2000): 375ff.

臺灣大學哲學期刊 試刊

都是不存在的，[22] 所有外境都是不存在的。

《二十論》破題的「安立大乘三界唯識」，[23] 義淨在《寶生論》中直譯為「依大乘成立三界但唯是識」。[24] 按照護法的詮釋，「依大乘」（*mahāyāne*）是「大乘」（*mahāyāna*）梵文第七聲（處格，locative case），可有兩種解釋。其一，目的：為了證得大乘的道理，因而主張一切唯識，而唯識的真實性可由佛經中所說的「三界唯心」得以成立；[25] 其二，依託：處格「於」

---

22 此處暫依梵文版第一頌，簡單釋義，後續會有進一步討論。
vijñaptimātram evaitad asadarthāvabhāsanāt / yathā taimirikasyāsatkeśacandrā didarśanam //
其他二漢譯本，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。後魏・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。
此頌爭議頗多，諸如：
i. 梵文勘誤問題。例如 *keśa candra*（毛髮、月），可能是 *keśa uṇḍuka*（髮網），參見釋惠敏，《梵本《唯識二十論》研究》，頁 39。然而，奘譯之外的二漢譯本，都提到「月」，因此筆者認為，可能自古就有不同版本流傳。
ii. 此是第一頌（例如梵本、真諦譯本、菩提流支譯本），抑或是論釋中的長行（例如奘譯本）？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》卷 1：「最初立宗之偈，舊二論有，唯新論無。校三梵本，及勘題目，都不合有。名『唯識二十』，何得有焉？……以二十頌顯暢唯識，是故名為『唯識二十』。末後一頌，結歎歸能，非明宗義。」CBETA, T43, no. 1834, p. 979, c24-p. 980, a1；卷 1：「舊論此中別說一頌，以立論宗。……理雖不違，勘三梵本，並無此頌，但譯家增。」CBETA, T43, no. 1834, p. 982, b18-22。目前學界也傾向認為並非第一頌，參見 Kellner and Taber, “Studies in Yogācāra-Vijñānavāda Idealism I,” 735。
iii. 這是因明論證，抑或僅只是說明與譬喻而已？此點請參見後續討論。

23 *mahāyāne traidhātukaṁ vijñaptimātraṁ vyavasthāpyate*

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

25 唐・義淨譯，《成唯識寶生論》卷 1：「爾來據義『依大乘』說，即第七聲，目其所為。謂：欲證得彼大乘理，說唯識觀，是真實故，此不虛性，以

臺大佛學研究中心期刊資料庫

的用法，例如於車乘中，即有憑藉車乘之意，所以原文是指，依託或依據大乘經來成立唯識。引用大乘經典「三界唯心」，可以顯示三界唯識的主張並沒有違背佛教本身的主張（或者至少沒有違背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。[26] 由此可見，義淨的翻譯主要應是參考了第二種解釋。

凡是有爭議的事情，護法認為有兩種解決方法，其一是引經證，其二則是提出論證。[27] 前者是檢討有無符合佛陀教法，後者則是檢討有無符合因明論證。護法進一步解釋，對信教法的人，應使用引經的方式；對其他不信教法的人，則應提出論證。或者也可以對此二種人同時使用這兩種方法，也就是說，對信教法的人，除了引經之外，提出論證可以令他更加堅信；而對不信教法的人，除了論證之外，引經可顯示其論證有所依據，而非天外飛來一筆的憑空建構。[28] 此外，引經證對於自己所屬的宗派當然也是有用的，儘管同一宗派對該議題並無爭議。基於上述理由，《二十論》破題「安立大乘三界唯識」，緊接著就引經證說到，「以契經說：『三界唯心』」，換句話說，因為根據佛經上說「三界唯心」，所以「三界唯識」的看法是正確的、有依

阿笈摩善成立故。」CBETA, T31, no. 1591, p. 78, a28-b2。

[26] 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。

[27] 參見唐．義淨譯，《成唯識寶生論》卷 1，CBETA, T31, no. 1591, p. 78, a19-21。

[28] 參見唐．義淨譯，《成唯識寶生論》卷 1，CBETA, T31, no. 1591, p. 78, a21-28。

臺灣人學學術期刊資料庫

據的，[29] 而且如上所說，也表明唯識並沒有犯了因明的「自教相違」宗過。先引經證之後，接下來才會提出理證。

然而，《寶生論》提到論敵可能這樣質疑，經上是說「三界唯心」，並非如世親所立的宗「三界唯了（*vijñaptimātra*）」。因此世親緊接著作了澄清、釋義，「心、意、識、了，名之差別」，亦即心、意、識、了，此四名詞是同義詞。[30] 即便如此，論敵可能再質疑，就算「唯了」（唯識）即是「唯心」，「三界唯心」排除或否定了外境，同時也否定了心所。也因此，世親接著說明，「三界唯心」的「心」字，其意涵包括「心所」，所以「三界唯心」的「唯」字，僅只否定外境，而沒有否定心所。[31] 由此也可見，儘管在「此中說『心』，意兼心所，『唯』遮外境，不遣相應」此段文字中，梵文（藏譯重建）、真諦譯本都沒有奘譯本的「不遣相應」，這並非奘本的無心錯誤，而是有意的補充，而且有其理據，與護法註釋有所呼應。

---

[29] 唐．義淨譯，《成唯識寶生論》卷 1：「如何得知斯為實見？『三界唯心』是詮說故（*cittamātraṁ ... yaduta traidhātukam iti sūtrāt*）」，CBETA, T31, no. 1591, p. 78, a19。此處「詮」即是「略詮」或「經」，義淨有時將「經」（*sūtra*）譯為「略詮」，例如唐．義淨譯，《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》卷 2：「勝餘略詮故」，CBETA, T25, no. 1513, p. 878, c7，參照元魏．菩提流支譯，《金剛般若波羅蜜經論》卷 2：「勝餘修多羅（*sūtra*）」，CBETA, T25, no. 1511, p. 787, b26。並參見唐．義淨譯，《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》卷 7：「『經』者，是佛所說或弟子說與理相應，是略詮義。」，CBETA, T23, no. 1443, p. 943, a4-5；唐．義淨譯，《根本薩婆多部律攝》卷 1：「『經』是略詮義」，CBETA, T24, no. 1458, p. 530, c6。《成唯識寶生論》其他段落亦有相同用法，參見卷 3：「是故佛說，為除斷見無後世者，如來世心相續不斷，於其識蘊假立有情，於略詮中而說有故。」CBETA, T31, no. 1591, p. 88, c10-13。

[30] 參見唐．義淨譯，《成唯識寶生論》卷 1，CBETA, T31, no. 1591, p. 78, b22-24。

[31] 參見唐．義淨譯，《成唯識寶生論》卷 1，CBETA, T31, no. 1591, p. 78, c1-4。

臺灣大學學術期刊資料庫

藉著引經來成立一切唯識之後，接下來應就是立量來成立唯識，問題是真的有立量嗎？如果有，立的是什麼樣的論式呢？護法《寶生論》在長篇大論註解完上述《二十論》開頭引文之結尾，就在論敵設難之前，作了以下結成之立量：

> 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。[32]

按照一般因明立量順序（宗、因、喻），重組如下：[33]

> 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。

筆者認為這裡首要的關鍵是如何理解其中的因支。中文的「似」，主要有相似、好像、如同等意思，因此也被用來翻譯梵文「顯現」（*ābhāsa*），此點本節後續、第參節還會討論，在此我們可以說「似」也有如彼顯現之意。例如接著此論主立量（護法對世親之詮釋）之後，論敵問難，「諸實髮等現見能為磨鏡等用，何不用此識之髮相？……眩目所覩何無髮用？此亦[34]同有

---

[32] 唐．義淨譯，《成唯識寶生論》，CBETA, T31, no. 1591, p. 79, c12-14。

[33] 為何此處沒有按照因明手冊的宗、因、喻的正規順序呢？所以其實此處並非立量？筆者認為此處對護法而言是因明立量，此點應無疑義，參見本文後續討論與胡志強，《知覺、他者與邏輯：護法《成唯識寶生論》之哲學研究》，（臺北：國立政治大學哲學系博士論文，2018 年），尤其是第五章，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。

[34] 參考藏要本，「之」改為「亦」。

似髮相故。」[35] 大意是說，一般所見的頭髮具有真實的作用（例如磨鏡），然而瞖眼人所見的頭髮，儘管看起來像頭髮（具有如同一般頭髮的髮相），卻沒有實際作用（例如不能拿來磨鏡）。又例如就在此結成之前面大段落一開始，論敵如此質疑：「此若無境，如何得云[36]識似於彼相狀生耶？要有本相，似彼相生，可於此時得言似彼，如斯之事世皆共許，如於陽炎，謂言似水。非無其境，亦能見故。」[37] 大意是說，如果沒有外境的話，怎麼會有如外境之相的認識產生？要有本相，才有相似於本相的似相顯現，就好比有水的存在，才能說陽燄看起來像水。儘管陽燄顯現水相而只是虛幻（不能解渴），然而具有水相的水卻是真實的（能解渴）。論敵認為要有真實的外境，才能在識中顯現如同外境之相。

無論如何，由上可知，這裡的「似」是有相似、好像、如同、如彼顯現的意思，「似境相」的意思是說，像外境一樣的相，或者說如同外境一樣的顯現。這樣的用法，以及上文中的用語，例如「識有髮相」，「似髮相」，「識似於彼相狀生」，其實與《觀所緣論》（*Ālambanaparīkṣā-vṛtti*）以及阿毘達磨論書是有相應之處。[38] 以下先回過頭來看看《二十論》的梵本第一頌[39]是怎麼說的。

vijñaptimātram evedam asadarthāvabhāsanāt /
yadvat taimirikasyāsatkeśoṇḍukādidarśanam //[40]

---

[35] 唐．義淨譯，《成唯識寶生論》，CBETA, T31, no. 1591, p. 80, a9-13。
[36] 參考藏要本，「之」改為「云」。
[37] 唐．義淨譯，《成唯識寶生論》，CBETA, T31, no. 1591, p. 79, b12-15。
[38] 參見胡志強，〈護法《成唯識寶生論》論知覺及其所緣〉，頁 79-82。
[39] 如前註，這應是長行，而非第一頌。
[40] 此處梵文已依釋惠敏，《梵本《唯識二十論》研究》，頁 38-39 註腳作了些

直譯如下 V1：此〔三界〕確是唯識，因為不存在的外境的顯現（或者說，因為顯現的外境是不存在的），如同譬眼人的視覺，看見不存在的毛髮等物（或者說，所見的毛髮等物是不存在的）。

比對玄奘譯文：「內識生時，似外境現，如有眩瞖，見髮蠅等」，真諦譯文：「實無有外塵，似塵識生故，猶如瞖眼人，見毛、二月等」，乍看之下「似」被用來翻譯「不存在」（*asat*），如此則與上述「相似」的用法不同。然而，真是如此嗎？以下考察「似」在《二十論》其他處的用法，較相關之處整理如下：

奘譯	真諦譯	梵文	直譯
「似色等現」[41]	「似色等塵生」[42]	*rūpādipratibhāsaṁ*	色等顯現
「識…似境相…」[43]	「識…似塵」[44]	*vijñaptir yadābhāsā*	〔如〕彼〔境〕顯現之識
「似色現識」[45]	「似塵識」[46]	*rūpapratibhāsā vijñaptir*	有〔如〕色顯現之識
「似境識」[47]	「似塵識」[48]	*tadābhāsā vijñaptiḥ*	〔如〕彼〔境〕顯現之識

微修改，然並無影響本文主題與論述。

41 唐・玄奘譯，《唯識二十論》，CBETA, T31, no. 1590, p. 75, b8。

42 陳・真諦譯，《大乘唯識論》，CBETA, T31, no. 1589, p. 71, c7-8。

43 唐・玄奘譯，《唯識二十論》，CBETA, T31, no. 1590, p. 75, b17。

44 陳・真諦譯，《大乘唯識論》，CBETA, T31, no. 1589, p. 71, c18-19。

45 唐・玄奘譯，《唯識二十論》，CBETA, T31, no. 1590, p. 75, b19。

46 陳・真諦譯，《大乘唯識論》，CBETA, T31, no. 1589, p. 71, c20。

47 唐・玄奘譯，《唯識二十論》，CBETA, T31, no. 1590, p. 76, b29。

48 陳・真諦譯，《大乘唯識論》，CBETA, T31, no. 1589, p. 73, a8。

臺灣佛教學術期刊

奘譯	真諦譯	梵文	直譯
「眼識等似外境現」[49]	「眼等六識似六塵起」[50]	*arthābhāsā cakṣurvijñānādikā vijñaptir utpadyate*	〔如〕外境顯現之眼識等識生起
「似境識」[51]	「六識似六塵」[52]	*arthapratibhāsā[ḥ] vijñaptaya[ḥ]*	〔如〕外境顯現之諸識

表中梵文 *pratibhāsa*，*ābhāsa*，以及梵本第一頌中 *avabhāsana*，原意都有「顯現」之意。由比對可知，「似」、「似…現」、「似…相」都表達「顯現」之意，那麼「不存在」（*asat*）或不真實難道是漏譯嗎？而且玄奘與真諦二者都漏譯？筆者認為，並非如此，中文的「似」尚有似是而非、不真實的涵義，好像是但實際上卻不是，好像有但實際上卻沒有。例如在因明中，「似因」意謂著錯誤的、謬誤的理由，而「似因」（*hetu-ābhāsa*）的「似」梵文即是 *ābhāsa*，[53] 在此脈絡下想要表達的是，僅僅是顯現如此卻並非如此，亦即只是看似如此而已。簡言之，「似」有相似、如彼顯現之意，另外也有不真實之意。拆解此二意，並對照梵文，梵本第一頌可作此理解：一切唯識，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（並非外在真實的毛髮等物）。以上準備工作就緒，再回過頭來詮釋上述《寶生論》之立量：

---

[49] 唐・玄奘譯，《唯識二十論》，CBETA, T31, no. 1590, p. 76, c1-2。
[50] 陳・真諦譯，《大乘唯識論》，CBETA, T31, no. 1589, p. 73, a9。
[51] 唐・玄奘譯，《唯識二十論》，CBETA, T31, no. 1590, p. 76, c15。
[52] 陳・真諦譯，《大乘唯識論》，CBETA, T31, no. 1589, p. 73, a25-26。
[53] 此用法很常見，漢譯參見大域龍 [= 陳那] 造，唐・玄奘譯，《因明入正理論》，CBETA, T32, no. 1630；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 (1971): 111-145.

> 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。[54]

首先，如前所述，此處的「似」有相似、好像、如同、顯現的意思。〔因〕因為識有如外境一樣的顯現，所以〔宗〕緣色等識並沒有緣取外境（緣色等識不以外境為所緣），〔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，亦即是《寶生論》開頭、以及梵本第一頌所提的「三界唯識」。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。

然而，「不取外境」就意謂著外境的不存在？此處有兩種可能：其一，這裡的否定詞有可能被譯文錯置，有可能否定的是「外境」而非動詞「取」，亦即，緣色等識所緣並非外境，或者說所緣取的是不真實或不存在的外境，如此就如同梵本第一頌所說，而且也符合所使用的瞖眼人喻例；其二，「不取外境」就字面意義而言就是不緣取外境，亦即不以存在的外境為所緣，如果所有感官知覺均不以外境為所緣，那麼就是外境不存在之意。因為當時外境實在論主張外境存在的最重要或最根本的理由來自感官知覺。有根、境，方有識的產生，能作為對象被認識才是真正存在的法。[55] 再者，《二十論》中論敵曾這樣質疑，「諸法由

---

[54] 唐．義淨譯，《成唯識寶生論》，CBETA, T31, no. 1591, p. 79, c12-14。

[55] 例如眾賢造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨順正理論》卷 50：「為境生覺是真有相」，CBETA, T29, no. 1562, p. 621, c21。

臺灣哲學學術期刊資料庫

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？」[56] 亦即，論敵的想法是，諸法的存在或不存在，要由認識（或認識方法）來判斷，其中以直接知覺最為根本重要，如果沒有外境就沒有直接知覺。由此也可以理解，為何護法將「三界唯識」的主詞「三界」，改寫為「緣色等識」，因為世界中的種種事物是藉由認識來判斷其存在與否。對外境實在論而言，即便世界中的種種事物並非時時刻刻為人所感知或認識，然而因為目前討論的是外在事物存在與否的問題，而如果該議題必須由認識來判斷，那麼就等於討論我們所認識的外在對象是否實存的議題。[57] 總之，就當時的外境實在論論敵而言，如果所有感官知覺均不以外境為所緣，那麼就是外境不存在之意。

換個角度而言，瞖眼人所見的毛髮等物是不存在的（並非外在真實的毛髮等物），而且護法說明其立宗的意涵為外境不存在，一切唯識，由此可見，護法的宗：「緣色等識不取外境」，可能是基於因明論證考量而作的改寫。在因明立量時，有可能因為脈絡或論敵之不同，將論主之原意形式化為字面上看起來稍微不同的論式。

綜上所述，護法立量的意涵，可以解讀如下：

DV1：〔宗〕緣色等識沒有實存的外境，〔因〕因為識有如

---

56 唐．玄奘譯，《唯識二十論》，CBETA, T31, no. 1590, p. 76, b15-17。

57 這樣的改寫，也間接地避免雙方必須共許「宗有法」的議題，亦即「緣色等識」的「識」是雙方共許的，因此作為「宗有法」是沒問題的，然而，如果以外境等種種事物作為宗有法，則有雙方是否共許宗有法存在的問題，雖然此問題未必無法解決。相關討論，參見陳那造，唐．玄奘譯，《因明正理門論本》，CBETA, T32, no. 1628, p. 1b27-c4。陳那及其之後的發展，可參見 Zhihua Yao, “Empty Subject Terms in Buddhist Logic: Dignāga and his Chinese Commentators,” *Journal of Indian Philosophy*, no. 37 (2009): 383-398.

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。[58]

這也是護法所理解的梵本第一頌（應是長行）的涵義，亦即對護法而言，《二十論》開頭是先引經，後立量。比較筆者對梵本第一頌解讀：三界唯識，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（並非外在真實的毛髮等物）。前面已解釋過，「三界唯識」中的「三界」被改寫為「緣色等識」，而「唯識」則否定外境的存在。[59] 梵文 *asadarthāvabhāsanāt* (*asat-artha-avabhāsanāt*)，如上所述，筆者的直譯：因為不存在的外境的顯現（或者說，因為顯現的外境是不存在的）；筆者的解讀：因為識有如外境一樣的顯現，然而卻沒有外境存在。筆者認為，這可以理解為同喻體，[60] 亦即合（*anvaya*）：若識有如外境一樣的顯現，則該識無外境存在。瞖眼人的錯覺是雙方所共許的，瞖眼人的眼識有毛髮顯現，然其所見的毛髮等物是不存在的（並非外在真實的毛髮等

[58] 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〕如同瞖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）。

[59] 承上，宗有法除了改寫為「緣色等識」，亦可改寫為「緣色等識所緣」。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」。

[60] 這樣的分析可由下述段落得到支持，唐．玄奘譯，《因明正理門論本》卷 1：「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。」CBETA, T32, no. 1628, p. 1, c16-19；「說因宗所隨…依第五顯喻」，CBETA, T32, no. 1628, p. 1, c22-23，此處的梵文也是第五聲（從格）。

物），因此可作為同喻依；再者，雙方是爭論實在論主張的色等外境是否存在（或者色等是否為外境），亦即緣色等識是否有真實外境的問題，因此緣色等識[61]（正常知覺）不能拿來當喻例（亦即，除宗有法[62]）；所以基本上滿足因三相的第二相（同品定有性）與第三相（異品遍無性）。[63] 另外，瞖眼人的錯覺是雙方所共許的，其外境不存在對雙方而言毫無爭議，因此不需包括在宗有法中。所以也沒有立已成過，亦即沒有因明的「相符極成」（*prasiddhasambandha*）宗過。[64] 而實在論在認識其所謂真實

---

61 同樣的，如果以「緣色等識所緣」為宗有法，論敵主張的色等外境不能拿來當喻例（喻依）。

62 陳那因明系統使用的喻例（喻依）必須除宗有法，除了喻例必須雙方共許等間接理據，明顯的文獻證據例如因過中的不共不定因，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。其大意是說，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），因此喻例是除宗有法的。其他文獻證據例如，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。因此，陳那系統是除宗有法的，由此也可見，為何陳那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，此議題可參見 Shoryu Katsura, “The Role of *dṛṣṭānta* in Dignāga’s Logic,” in *The Role of the Example (Dṛṣṭānta) in Classical Indian Logic*, eds. Shoryu Katsura and Ernst Steinkellner (Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 2004), 135-173，相關議題亦可參見 Tom J.F. Tillemans, “Inductiveness, Deductiveness and Examples in Buddhist Logic,” in Ibid., 251-275.。關於陳那因明的中文介紹與討論，何建興，〈佛教邏輯：陳那〉，值得參考，該文亦同意陳那因明除宗有法，並指出國際學界對此並無爭議。

63 更多細節請參見註腳 88, 89 及其相應正文。

64 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，

臺大佛學期刊資料庫

外在的對象時，例如真實的毛髮，基本上也會同意其眼識有毛髮顯現（或者知覺到毛髮的相），[65] 因此也滿足第一相（遍是宗法性）。換句話說，就此例而言，正常知覺與非正常知覺都一樣有毛髮顯現。

如果筆者是正確的，護法將此立量擺在註釋上述《二十論》開頭引文之結尾，緊接著就是論敵的設難，就非常合理。論主立量，論敵則提出質疑的反論。而在《二十論》中，論敵的設難，也是緊接著上述梵本第一頌的內容（應是長行）之後。由此也不難理解，為何真諦 [66] 譯本、菩提流支（或般若流支）[67] 譯本將此內容視為第一頌，儘管很可能原本並非頌文而是論文，然而就因明論辯而言卻是有道理的。[68] 其中特別的是，菩提流支譯本《唯識論》不僅將其視為第一頌，還明確分判其中的宗（立義）、因（引證）、喻（譬喻），「問曰：此初偈者，明何等義？答曰：

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），例如這裡的喻例：幻，因為這樣會犯了立已成過，參見唐．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《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。一切唯識的立量，筆者認為就因明而言與此類似。

65 相關議題可參見胡志強，〈護法《成唯識寶生論》論知覺及其所緣〉，頁 71-135。

66 真諦（Paramārtha 499-569），於陳文帝天嘉四年（563）譯講《大乘唯識論》。

67 菩提流支（Bodhiruci）於 508 年抵達漢地洛陽，般若流支（Prajñāruci）則是於 516 年入洛陽。菩提流支（或般若流支）與真諦於中國活躍的年代，大抵與印度的護法的年代相去不遠。

68 呂澂亦曾提出類似的觀點：「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》（上海：上海書店，1991 年），頁 636。

臺灣人文與國際期刊資料庫

凡作論者，皆有三義。何等為三？一者立義，二者引證，三者譬喻。立義者，如偈言：『唯識無境界』故。引證者，如偈言：『以無塵妄見』故。譬喻者，如偈言：『如人目有瞖見毛、月等事』故。[69]」[70] 由於梵本本身通常並沒有把頌文獨立出來，我們也很難斷言是譯者自己的判斷，還是當時所流通的不同版本，抑或是當時流傳的一般看法。無論如何，認為《二十論》開宗明義使用因明立量（儘管因明學也是在發展中，不同時代、地域的論師對於因明的理解未必相同），在當時印度、中國似乎是盛行的看法，因而這種詮釋有其歷史淵源。

除此之外，我們也可考察非佛教的論敵如何理解唯識，小林久泰（Hisayasu Kobayashi）認為正理派的 Uddyotakara 是這樣理解唯識的立量：[71]

〔宗〕覺時所緣不離於識，
〔因〕[於識] 顯現（*khyāti*）故，
〔喻〕如夢 [所緣]。

這其實與上述護法之立量 D1 相當接近，除了喻改為夢。其實，《二十論》接下來為了回覆論敵之質疑，也有使用夢喻。更明顯的，護法亦曾使用夢喻來立量[72] 作為回覆處定、時定的

---

69 後魏．瞿曇般若流支 [或後魏．菩提流支] 譯，《唯識論》，CBETA, T31, no. 1588, p. 64, b15-19。

70 真諦譯本亦有解說，參見陳．真諦譯，《大乘唯識論》卷 1：「大乘中立義：外塵實無所有…。為證此義故言：似塵識生故…。為顯此識故立斯譬：如眼有病及眼根亂，於無物中識似二月及鹿渴等而現。」CBETA, T31, no. 1589, p. 70, c29-p. 71, a4。

71 Kobayashi, “On the Development of the Argument to Prove *vijñaptimātratā*,” 302.

72 護法此處明言以因明立量，參見唐．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，於中所立隨順之

質疑：D2：「〔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。〔宗〕既夢覺後，分明之想覩色等時，實亦不緣非識之色。」[73] 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。[74]

關於論敵設難以及論主以夢等喻來回應之相關議題，其他研究[75]已有所著墨，此處不加詳述。這裡要強調的是，Uddyotakara 的論式與護法 D2 論式相當接近，喻依是夢識所緣（或夢識），而宗有法則是覺識所緣（或覺識）[76]，因法則是顯現。我們可以

因，以夢等識為其喻故。」CBETA, T31, no. 1591, p. 84, c11-14。

73 唐．義淨譯，《成唯識寶生論》，CBETA, T31, no. 1591, p. 84, c14-17。

74 類似的論證，例如護法造，唐．玄奘譯，《大乘廣百論釋論》卷 5〈破時品 3〉，CBETA, T30, no. 1571, p. 215, b7-8：
〔宗〕覺時所見一切非真，
〔因〕是識所緣 [故]，
〔喻〕如夢所見。

75 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），頁 59-77。

76 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。
關於不離識或不離於識的用法，參見護法造，唐．義淨譯，《觀所緣論釋》卷 1：「此中『內』聲，為顯不離於識而有所緣」，CBETA, T31, no. 1625, p. 891, b29-c1；「此中『內』聲，言不離識，本無其外，望誰為內」，CBETA, T31, no. 1625, p. 891, c15-16。

說 V1 論式是 D1、D2、論敵所理解的論式的原型[77]。[78]「唯識」意謂著，沒有離識之外境，否定外境的存在。另外，從護法 D2 與 Uddyotakara 的論式，我們也可更明確看出，喻依（夢識或夢識所緣）必須除宗有法（覺識或覺識所緣），而顯現（因法）則共通於覺識（或覺識所緣）與夢識（或夢識所緣），亦即顯現是正常知覺與非正常知覺的共同點。總之，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。以上梳理了相關文獻，以下筆者針對 Taber 的論點給予回應。

參、John Taber 的論點與筆者的回應

如前言所述，Taber 認為，(1) 過去應沒有任何有聲望的佛教哲學家認真地提出上述證成唯識之因明論證，不僅如此，Taber 並主張 (2) 這樣的論證「明顯是錯的」，亦即，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。[79]

針對第一點，筆者認為 Taber 的主張「明顯是錯的」。如上所述，護法認真嚴肅地提出因明論證，與論敵進行立、破之

---

77 小林久泰亦有相似的結論，Kobayashi, “On the Development of the Argument to Prove *vijñaptimātratā*,” 307。其文章討論了其他類似的論式，頗有參考價值。然而，其中獨缺護法的論式，而護法的年代相對而言是較早的，而且護法傳承唯識學，由此可見研究護法的價值所在。

78 《寶生論》中的其他論式，如「〔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。」CBETA, T31, no. 1591, p. 84, c17-20，以及「〔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。」CBETA, T31, no. 1591, p. 84, c21-23，這是以 V1 或 D1 論證為原型的論式，所以可加上 D1 的宗：「緣色等識不取外境」。

79 Taber, “Kumārila’s Refutation of the Dreaming Argument,” 31.

臺灣大學學術期刊資料庫

論辯，[80] 而且佛教教內、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。即便我們無法確定世親本身的想法，而且因明作為一種知識實踐也是在歷史中持續發展變遷。無論如何，這種詮釋傳統由來已久，至遲不晚於護法，並非憑空捏造的稻草人。

關於第二點，Taber 主張該類論證明顯是錯的，我們必須先考察 Taber 的理由何在。Taber 認為「不存在的對象的顯現」（*asadarthāvabhāsanāt*）並非正因，並非宗有法之性質。看起來似乎他是要質疑沒有滿足因第一相，然而，Taber 緊接著補充說明，所謂的因，應該是作為宗有法之性質，並且滿足因宗不相離的關係。[81] 所謂因宗不相離的關係，例如陳那《因明正理門論本》卷 1：「說因宗所隨，宗無因不有」，[82] 亦即滿足因第二相、第三相。如此似乎是質疑該論式沒有符合因三相的要求，亦即沒有符合因明立量的基本形式。Taber 認為「不存在的對象的顯現」-「唯識」，如譬眼人、夢等，這只是指出非正常知覺「有時」發生的事實，並沒有指出「因」是什麼，亦即沒有指出一般知覺與非正常知覺的共同之處。他認為 Kumārila 等印度哲學家重構其論證而指出其共同之處（因）：都是知覺經驗。[83] Taber 另引用正理派文獻，質疑佛教論述僅有譬喻而沒有提出因來論證。[84] 再者，即便該論述可被理解為論證，Taber 認為該類論證是明顯的謬誤，應該沒人會相信。[85] Birgit Kellner 與 Taber 在另一篇

---

80 立、破之細節可參見胡志強，《知覺、他者與邏輯：護法《成唯識寶生論》之哲學研究》，第五章。

81 Taber, “Kumārila’s Refutation of the Dreaming Argument,” 29.

82 唐．玄奘譯，《因明正理門論本》，CBETA, T32, no. 1628, p. 2, c3。

83 Taber, “Kumārila’s Refutation of the Dreaming Argument,” 29-30.

84 Taber, “Kumārila’s Refutation of the Dreaming Argument,” 30.

85 Taber, “Kumārila’s Refutation of the Dreaming Argument,” 28.

文章中繼續保持相同看法，他們認為 V1 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，[86] 是一個相當弱的論證，甚至不能被當成論證。[87]

針對第二點中所指出的因明形式問題，如前所述，DV1、D1、D2 都可以恰當地被理解為因明論式。以 DV1 為例，簡述先前筆者所作的分析如下：V1 的 *asadarthāvabhāsanāt (asat-artha-avabhāsanāt)*，應理解為：外境顯現→外境不存在，亦即同喻體或合：若識有如外境一樣的顯現，則該識無外境存在。一般因明論辯只要說出因即可，然而說出因對於合格的（懂因明的）論辯雙方而言，就是指出因宗不相離的關係，自然彼此都知道同喻體為何，筆者認為這裡只是把同喻體明確講出來而已。簡言之，因法是「顯現」，而非 Taber 所以為的「不存在的對象的顯現」。Taber 以錯解之因法來質疑因三相，難以令人信服。其解讀即便不是毫無根據，至少也可說是欠缺同情理解。

瞽眼人的眼識有毛髮顯現，然其所見的毛髮等物是不存在的（並非外在真實的毛髮等物），此事共許可作為同喻例，因此滿足因第二相（同品定有性）。非正常知覺沒有外境，此無爭議，而正常知覺中所見的毛髮或其他外境是否存在則是爭議的主題，亦即宗有法是一般的正常知覺（緣色等識）。論敵應也會同意，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。不存在的外境，否定外境意謂著識的對象並

[86] 如前所言，Matilal 亦有類似的批評，認為這是以偏概全的歸納，Matilal, “A Critique of Buddhist Idealism,” 156.

[87] Kellner and Taber, “Studies in Yogācāra-Vijñānavāda Idealism I,” 736.

臺灣大學學術期刊資料庫

非外在實有，亦即境不離識，就是唯識的意思，而這就是宗法。最後，此論式不僅有同喻（滿足第二相），而且因為正常知覺（對實在論而言有真實外境）是屬於宗有法（緣色等識）包括的範圍，喻例必須除宗有法，而且喻例必須共許，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）。因此該論式滿足因三相的第二相與第三相。[88] 要之，該論式符合因三相。[89]

然而，以上是就 DV1 而言，如果按照 V1 的字面意義而言

---

[88] 因明立量可以沒有異品、異喻依嗎？筆者認為答案是肯定的。清辨《大乘掌珍論》如此立量：「真性有為空，如幻，緣生故」，CBETA, T30, no. 1578, p. 268, b21。如果一切法皆空，那麼就沒有不空之法，亦即沒有異品也沒有異喻依。清辨對此的解釋是，「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。也就是說，因第三相（異品遍無性）要求因不存在於任何異品中，然而如果沒有異品，當然因也就不存在於任何異品中，自然滿足異品遍無性。這樣的看法符合陳那的見解，參見唐．玄奘譯，《因明正理門論本》卷 1：「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。例如立量：聲是無常，所作性故，如瓶；如果論敵不承認虛空等俱備常性的事物，那麼便沒有異品、沒有異喻依可說，無處（沒有事物）可體現宗無因不有。陳那認為，儘管如此，由於沒有異品，因也就不存在於任何異品中，異品遍無性的成立毫無疑義。當代學者 Matilal 亦有類似的看法，參見 B. K. Matilal, *The Character of Logic in India* (Albany: State University of New York Press, 1998), 118。

[89] D2 同理。因第三相（異品遍無性）要求因法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），當然因法也就不存在於任何異品中（因為除宗有法與共許的要求），自然滿足異品遍無性。另外，D1 的喻例，如瞖眼人所見，雖是同品但非 D2 同喻，因為確如論敵所言，瞖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，是因法至少存在於某些同品中，而不是因法必定要存在於所有同品中，因此滿足因第二相。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。

呢？V1：此〔三界〕確是唯識，因為不存在的外境的顯現（或者說，因為顯現的外境是不存在的），如同瞖眼人的視覺，看見不存在的毛髮等物（或者說，所見的毛髮等物是不存在的）。筆者解讀：三界唯識，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（並非外在真實的毛髮等物）。如前所述，「三界唯識」可以合理地改寫為「緣色等識不取外境」（緣色等識不以外境為所緣）、「緣色等識無實外境」、「緣色等識所緣無實外境」、「緣色等識所緣不離於識」等，因法則為「顯現」，因此得以具足因三相。[90] 然而，此處的主要問題是，如果就字面意義的宗有法「三界」（三界中的種種事物）而言，仍符合因第一相嗎？如同前引「為境生覺是真有相」，能作為對象被認識才是真正存在的法，就此而言，事物具有顯現性（能於識顯現），在此意義下符合因第一相。然而，改寫過的論式 D1、DV1 比起 V1 的確較能符合嚴格形式的要求（尤其是論式中的所有用字必須一致）。筆者認為，如護法所言「此外境空，但唯有識，是其宗義」，「三界唯識」是論主的原意（唯識宗的主旨），是護法因明形式論證的意涵（或最終目標）。另一種可能則是，或許世親當時的因明論證形式要求並非如此嚴謹。

此外，因法是「顯現」，而非 Taber 所以為的「不存在的對象的顯現」，更沒有其所謂的沒有提出因。筆者認為 Taber 引用的《正理經》段落，提到量、所量如夢幻等，[91] 其中的確沒有提出因，只有譬喻。然而，儘管許多佛教文獻充斥著類似的譬喻，

[90] 亦可改寫為：三界不離於識；能於識中顯現故；凡能於識中顯現者，不離於識，如瞖眼人所見之髮等。筆者感謝匿名審查人提供此解讀。

[91] Taber, “Kumārila’s Refutation of the Dreaming Argument,” 30.

其中有些佛教文獻並未使用因明，問題是沒有證據顯示該段落所指的是《二十論》。更重要的，V1 中的 *avabhāsanāt*，格位是從格（ablative case），亦即：因為顯現…之故，[92] 明確有提出因的文獻證據，而非僅有譬喻而無理由，因而《二十論》舉例並非譬喻而是喻例（實例）。Taber 明顯地錯置了《正理經》段落。

至於第二點中另外提到，V1 或同類型的論證是相當弱的論證、甚至不能被當成論證，筆者認為，的確我們不能從知覺「有時」（或者說：有些知覺）沒有真實外在對象，就推論出知覺「總是」（或者說：所有知覺）都沒有對象，我們無法如此證明（就當代觀點而言）。然而，我們不能因為這是一個弱的論證，就認為沒有人主張這個論證，這種推斷本身相當薄弱，而且明確被前述的文獻證據所推翻。更重要的，就當時的陳那因明而言，這不是一個弱的論證，而是合理的論證，因為正常知覺及其對象（宗有法）是雙方爭議的問題，因此不能被包含在共許的理由所據之實例（喻依）當中。所以這是個時空錯置的批評。

即便就當代而言，訴諸錯覺或幻覺的論證，正是立基於正常知覺與非正常知覺有共同要素（例如顯現）的存在，而這是非此即彼論極力想要反對的。不管非此即彼論的目的是想要支持實在論，還是反對反實在論或懷疑論，都顯示這個論證並非如此薄弱。唯識宗所主張之所緣（*ālambana*）二條件 [93] 類似於知覺因果

---

92 並參考前述註腳 60。

93 按照陳那在《觀所緣論》中的討論，作為所緣的必要條件之一，就是要在感官識中顯現，亦即感官識要有所緣的相（*ākāra*）；所緣的必要條件之二，就是具有讓認識（對該所緣的知覺）生起的因果作用。關於《觀所緣論》之漢譯與英譯，可參考陳．真諦譯，《無相思塵論》，CBETA, T31, no. 1619；唐．玄奘譯，《觀所緣緣論》；唐．義淨譯的護法《觀所緣論釋》；呂澂、釋印沧，〈觀所緣釋論會譯〉，《內學第四輯第三種》（1928 年），頁 1-42；Douglas Duckworth *et al*., *Dignāga's Investigation*

論的基本要點，而知覺因果論者主張，在 X 面前沒有某個鬧鐘時，「對主體 X 而言看起來好像有某個鬧鐘」仍是可能的，如同世親與護法所言，前面沒有飛蚊、膿河，仍可能有飛蚊、膿河的知覺經驗。非正常知覺與正常知覺可具有共同要素（例如似境顯現）。進一步而言，知覺因果論允許這種可能（知覺因果論者未必同時主張這是事實）：所有的知覺經驗都沒有外境，亦即知覺因果論與全面性的知覺錯誤是可相容的，而這正是為何當代非此即彼論者極力反對知覺因果論的主要動機之一。非此即彼論者認為，接受共同種類假設（或共同要素）將使得素樸實在論為假，或者至少使得素樸實在論對正常知覺的說明顯得多餘或無用。[94] 共同要素正是唯識論證中的要點，這顯示，即便 V1、D1、D2 等所依據的因明論證形式就當代而言僅是類比的論證，[95] 然而其對實在論仍具有一定程度的實質威脅，並非如 Taber 所言是非常薄弱的論證、甚至不是論證。

肆、結語

針對非佛教的古代印度哲學家所理解並批評的證成唯識之因明論證，Taber 認為這只是稻草人論證：其一，實際上並沒有佛教哲學家真的提出這樣的論證；其二，該類論證是明顯的謬誤。筆者藉著爬梳相關文獻，提出明確的文獻證據反駁 Taber，其一，實際上確有佛教哲學家提出證成唯識的因明論證，年代至遲應不晚於護法。並且考察《二十論》之相關文獻，顯示這種論證或解讀流傳於當時的印度與中國。其二，筆者也就論證形式來分

of the Percept: A Philosophical Legacy in India and Tibet (New York: Oxford University Press, 2016)。

94 諸多細節可參見胡志強，〈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。

95 何建興認為可以「致知邏輯」看待之，參考何建興，〈佛教邏輯：陳那〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

析，這類的論證如何可能符合當時因明的形式要求，因而 Taber 的論式批評或是錯誤、或是欠缺同情理解，更重要的，Taber 忽略了當時的陳那因明特色，導致其批評實屬時空錯置。最後，筆者也試圖點出該類論證就當代哲學而言的可能意義。

希望本文的討論有助於彰顯《寶生論》或護法研究的價值，護法的詮釋有助於我們理解當時的歷史脈絡與思想發展，讓我們更明確地理解當時佛教內外如何以因明理解該類論證。過去因為欠缺對護法《寶生論》及相關文獻的研究，因此才會有像 Taber 那樣明顯與歷史不符的主張，護法思想研究是這塊拼圖中的關鍵之處。推而言之，忽略了漢語文獻（例如本文中不只 Taber、Kellner 有所忽略，甚至小林久泰也是），印度佛教思想史就會遺漏了重要線索，導致顯而易見的闕漏與錯誤斷言。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、原典與古籍

唐．義淨譯，《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》，CBETA, T23, no. 1443。

唐．義淨譯，《根本薩婆多部律攝》，CBETA, T24, no. 1458。

元魏．菩提流支譯，《金剛般若波羅蜜經論》，CBETA, T25, no. 1511。

唐．義淨譯，《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》，CBETA, T25, no. 1513。

世親造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558。梵本見 Pradhan, Prahlad, ed., *Abhidharmakoshabhāṣya of Vasubandhu*. Patna: K.P. Jayaswal Research Inst, 1967.

婆藪盤豆 [= 世親] 造，陳．真諦譯，《阿毘達磨俱舍釋論》，CBETA, T29, no. 1559。

眾賢造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨順正理論》，CBETA, T29, no. 1562。

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 [或後魏．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，

臺灣人文與藝術期刊資料庫

《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。
陳那造，陳．真諦譯，《無相思塵論》，CBETA, T31, no. 1619。
陳那造，唐．玄奘譯，《觀所緣緣論》，CBETA, T31, no. 1624。
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。

二、專書與論文

何建興，〈佛教邏輯：陳那〉，《華文哲學百科》，王一奇（編），檢索日期：2022 年 8 月 1 日，URL=http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name= 佛教邏輯：陳那，2022 年。
呂澂編校，《成唯識寶生論》，收入歐陽竟無編，《藏要》，上海：上海書店，1991 年，頁 625-724。
呂澂、釋印沧，〈觀所緣釋論會譯〉，《內學第四輯第三種》，1928 年，頁 1-42。
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，《知覺、他者與邏輯：護法《成唯識寶生論》之哲學研究》，臺北：國立政治大學哲學系博士論文，2018 年。
胡志強，〈護法《成唯識寶生論》論知覺及其所緣：兼與當代理

臺灣大學學術期刊資料庫

論之交涉〉，《正觀》第 89 期，2019 年 6 月，頁 71-135。

釋惠敏，《梵本《唯識二十論》研究》，行政院國科會專題研究計畫成果報告，1997 年 12 月。

Deshpande, Vijaya. “Ophthalmic Surgery: A Chapter in the History of Sino-Indian Medical Contacts.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 63, no. 3 (2000): 370-388.

Duckworth, Douglas, Malcolm David Eckel, Jay L. Garfield, John Powers, Yeshes Thabkhas, Sonam Thakchoe. *Dignāga’s Investigation of the Percept: A Philosophical Legacy in India and Tibet*. New York: Oxford University Press, 2016.

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

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

Kobayashi, Hisayasu. “On the Development of the Argument to Prove *vijñaptimātratā*.” In *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis*, edited 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,* edited by Lance Cousins *et al*., 139-169. Dordrecht: D. Reidel, 1974.

Matilal, B. K. *The Character of Logic in India*. Albany: State

臺灣大學學術期刊資料庫

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*, edited 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 (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*, edited by Shoryu Katsura and Ernst Steinkellner, 251-275. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 2004.

Yao, Zhihua. “Empty Subject Terms in Buddhist Logic: Dignāga and his Chinese Commentators.” *Journal of Indian Philosophy*, no. 37 (2009): 383-398.

臺灣大學學術期刊資料庫

Some Remarks on the Argument for *vijñaptimātratā*: A Reply to John Taber

Hu, Chih-chiang *

Abstract

Regarding the Indian syllogistic argument for consciousness-only (*vijñaptimātratā*) formulated and criticized by non-Buddhist philosophers, John Taber thinks that Hindu philosophers were "attacking a straw man," that is to say, (1) the argument was not "seriously put forward by any Buddhist philosophers of repute" and (2) the argument is "patently false."

This paper examines the materials from Vasubandhu's *Viṃśikā-vṛtti*, Dharmapāla's commentary on the *Viṃśikā-vṛtti*, etc. and argues that Taber is wrong for the following reasons. (1) There were indeed Buddhist philosophers, such as Dharmapāla, who formulated the formal arguments which are similar to non-Buddhist philosophers' formulations. The evidence suggests that the earliest formal arguments for consciousness-only were put forward no later than the time of Dharmapāla. (2) It is shown that the Buddhist formal arguments can be valid according to the rules of inference during that period, i.e. Dignāga's logic. Taber's criticisms are simply incorrect, inadequate due to the lack of charitable interpretation, and anachronistic because he does not take into consideration the specific characteristic of

臺灣大學學術期刊資料庫

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

Dignāga's logic. Concerning the argument, this paper also points out the potential engagement between Buddhist philosophy and contemporary philosophy.

It is hoped that this paper will contribute to the study of Dharmapāla and show the value of his works. Taber has made an obvious mistake precisely because of the insufficient research on the pertinent Chinese materials, including Dharmapāla's commentaries, which are crucial to the study of philosophy after Vasubandhu and Dignāga. In a more general sense, the case helps us realize that it is not possible to have proper understanding of the history of Indian Buddhist thought without relying on Chinese materials.

Keywords: Dharmapāla, Vasubandhu, Dignāga, *hetuvidyā*, *vijñaptimātratā*

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫