臺大佛學研究・第三十八期
民 108 年 12 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 57-118
DOI: 10.6727/TJBS.201912_(38).0002

元曉的相違決定量及與文軌的互動*

湯銘鈞**

摘　要

在東亞因明傳統中，元曉以他針對玄奘唯識比量的相違決定量著稱於世。過去一直以為相違決定量傳到中國，遭到窺基的批判以後便不再有下文。但實際遠非如此。窺基不僅不是第一個批判相違決定量的學者，元曉後來更對來自當時中國的批判作出過回應。本文通過重新考察日韓學者新近研究發現的文軌《十四過類疏》中討論唯識比量和相違決定量的文字，試圖揭示有關文軌與元曉之間關係的一系列新事實，即：

2019.03.26 收稿，2019.06.21 通過刊登。

* 本文為筆者向「《判比量論》的寫本與思想」研討會（Panbiryangnon [判比量論], its manuscript and thought, Nov. 30, 2018, Dongguk University, Seoul）提交的英文稿（Wŏnhyo's Antinomic Inference and Mungwe）基礎上補充改寫而成。在撰寫過程中，曾蒙師茂樹教授（花園大學）、岡本一平博士（慶応義塾大學）、李在信博士（復旦大學）、甘沁鑫博士（東國大學）惠予資料、提供信息。筆者又曾以本文在中國人民大學（宗教學術講座之總第 248 期，2019 年 5 月 17 日）及其他一些場合作過報告，承聽講師友惠予指正，獲益實多。近承《臺大佛學研究》的兩位匿名審稿人悉心審讀，提供不少有用的修改建議。謹此一併致謝！當然，文責在我。必須注意的是，金星喆教授的論文未經授權便公佈了《判比量論》梅溪旧蔵本殘片和五島美術館所藏殘片的資料，而岡本一平和金永錫的論文則徵得上述兩則殘片收藏者的授權。見岡本一平，〈新出資料梅溪旧蔵本：元暁撰『判比量論』断簡について〉，《佛教學報》（불교학보）第 83 卷（2018 年 6 月），頁 89-106；金永錫（김영석），〈원효『판비량론』의 새로운 발굴 - 고토미술관 및 미츠이기념미술관 소장본을 중심으로〉，《佛教學報》（불교학보）第 81 卷（2017 年 12 月），頁 93-115；金星喆（김성철），〈『판비량론』신출필사본의 해독과 유식비량 관련 단편의 내용 분석〉，《韓國佛教學》（한국불교학）第 84 卷（2017 年 12 月），頁 215-247。

** 作者係復旦大學哲學學院講師。

臺灣大學圖書館期刊資料

元曉的相違決定量的確為文軌所知，文軌在《十四過類疏》中對該量作出了批判。文軌的批判當早於窺基的批判。而且，善珠在《因明論疏明燈抄》中援引的一段《判比量論》文字更表明，文軌的批判的確為元曉所知，元曉對它也的確作出了回應。元曉回應的要點在於：相違決定量的「所立法」如果修改為「離極成眼識」而非原先單純的「離眼識」，便能避免文軌指出的「不共不定」過失。

本文由此進而推測：文軌《因明入正理論疏》的前半部分（即三卷本的前兩卷）當撰寫於相違決定量到達長安之前，而後半部分（即三卷本的第三卷《十四過類疏》）當撰寫於相違決定量到達長安以後。至於相違決定量是否在玄奘去世以前便已到達長安，這仍是一個有待研究的問題。

關鍵詞：因明、玄奘、唯識比量、元曉、文軌

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、引言

佛教邏輯學—知識論學派的東亞傳統，即古來稱為「因明」者，當以玄奘（602-664）為實際奠基人。在漢文佛典中，此前雖有《方便心論》（**Prayogasāra*/*Upāyahṛdaya*）與《如實論》（**Tarkaśāstra*）先後於公元 472 年和 550 年譯出[1]，但這兩部譯作對當時及此後中國學界的影響幾近於無。玄奘於公元 645 年返回長安以後，於公元 647 年譯出商羯羅主（Śaṅkarasvāmin，c. 500-560）的《因明入正理論》（*Nyāyapraveśaka*），於公元 649 年譯出陳那（Dignāga，c. 480-540）的《因明正理門論》（*Nyāyamukha*）[2]，並於翻譯當時為譯場中人詳細講解。東亞因明傳統的第一代撰述者，即誕生於當時聽受講解的徒眾之中。[3] 作為玄奘學術繼承人的窺基（632-682）則屬於第二代撰述者。他雖然未能親預玄奘當年對因明的譯講，但從他的因明集大成之作《因明入正理論疏》（因明大疏）的內容來判斷，應係後來得到

---

1 《方便心論》為後魏．吉迦夜、曇曜所譯，收錄於《大正新脩大藏經》第 32 冊第 1632 號；《如實論》為陳．真諦所譯，收錄於《大正新脩大藏經》第 32 冊第 1633 號。譯出年代據呂澂，《新編漢文大藏經目錄》（濟南：齊魯書社，1980 年），頁 84。

2 各收錄於《大正新脩大藏經》第 32 冊第 1630、1628 號。譯出年代據呂澂，《新編漢文大藏經目錄》，頁 84。關於玄奘譯本《因明正理門論》譯出年代的爭議，見下註 49。

3 據武邑尚邦，《因明学—起源と変遷》（新裝版，京都：法藏館，2011 年），頁 356-355 統計，出自第一代撰述者的著作，約有 20 餘部。這些著作大多已經散佚。保存下來有一定篇幅的著作僅有四部，即神泰（公元 7 世紀）的《因明正理門論述記》（缺後半部）、文軌（c. 615-675）的《因明入正理論疏》（莊嚴疏，後半部乃今人輯佚而成，詳見下註 18、31）、以及略晚於文軌的淨眼（公元 7 世紀）《因明入正理論略抄》和《因明入正理論後疏》。後兩書前後銜接，構成對《入正理論》全文的注釋。這些著作是我們研究玄奘所傳因明學說的第一手材料。關於當時玄奘講解因明的情況，見唐．文軌，《因明入正理論疏》（南京：支那內學院，1934 年，下文簡稱《莊嚴疏》）卷 1，頁 2 左 4-6。

臺灣人文學術期刊資料庫

了玄奘的單獨傳授。[4]

因明又通過當時留學中國的新羅、日本學僧，傳播到整個東亞世界。一方面，早在玄奘返回長安之初，在長安就已有來自新羅的傑出學僧，如著名的圓測（Wŏnch'ŭk，613-696）。圓測後來成為玄奘弟子，屬於中國的第一代因明撰述者。來自新羅的道證（Tojŭng，c. 640-710[5]）從學於圓測門下，學成以後返回故鄉。太賢（T'aehyŏn，735-744 間活躍）是道證在新羅的弟子。另一方面，因明又通過日僧道昭（Dōshō，629-700）和玄昉（Genbō，? -746）傳佈到了日本。道昭是玄奘的弟子，玄昉是窺基再傳弟子智周（668-723）的弟子。道昭和玄昉各自開啟了日本因明研習的南寺傳（*Nanji den*）和北寺傳（*Hokuji den*）。[6]

中國學者對因明的研習，在唐武宗公元 845-846 年間的滅佛運動以後，便隨著法相宗的衰落而歸於沉寂。[7] 然而對這門學問孜孜不倦的探索，在日本則未嘗中斷。在中古時期日本的因明學者中，最著名的莫過於善珠（Zenju，723-797）和藏俊（Zōshun，1104-1180）。善珠撰有《因明論疏明燈抄》（明燈抄），藏俊撰有《因明大疏抄》（大疏抄）。這兩部卷帙浩繁的著作是我們今天研究因明不可或缺的參考資料。為此，我們似乎更應將「因明」視為在整個古典東亞世界中得到傳承的佛教邏輯學—知識論傳統。

在東亞因明傳統的早期歷史中，還有一位非常著名的新羅學

4 參見鄭偉宏，《漢傳佛教因明研究》（北京：中華書局，2007 年），頁 156-159。

5 年代據師茂樹，《論理と歴史：東アジア仏教論理学の形成と展開》（京都：ナカニシヤ出版，2015 年），頁 112。

6 見武邑尚邦，《因明学—起源と変遷》，頁 58-62。

7 參見武邑尚邦，《因明学—起源と変遷》，頁 56。

臺灣大學佛學期刊資料庫

者元曉（Wŏnhyo，617-686）。雖然元曉從未到過中國，但他毫無疑問是一位思想敏銳的因明學者，以其針對玄奘唯識比量的相違決定量而著稱於世。

玄奘本人沒有因明著作流傳下來，但他在因明方面的功績，除了譯講因明以外，還體現在他留學印度、學成將還之際提出的唯識比量。根據窺基的記述：

> 且如大師周遊西域，學滿將還。時戒日王，王五印度，為設十八日無遮大會，令大師立義。遍諸天竺，揀選賢良，皆集會所。遣外道、小乘，競申論詰。大師立量，時人無敢對揚者。大師立唯識比量云：「真故極成色，定不離於眼識」宗，「自許初三攝，眼所不攝故」因，「猶如眼識」喻。[8]

然而，根據《大唐大慈恩寺三藏法師傳》的記載，戒日王為玄奘舉辦的辯論會發生在曲女城（Kanyākubja），而無遮大會則係玄奘在會後應戒日王（Śīlāditya）之請前往觀禮。辯論會與無遮大會並非一事。而且，玄奘在曲女城辯論會上提交辯論並取得勝利的是他撰寫的《制惡見論》。[9] 當然，經當代學者研究，一般認為唯識比量當係《制惡見論》的主要內容。認為玄奘憑藉唯識比量取得曲女城辯論的勝利，亦無太大偏差。[10]

---

8 唐・窺基，《因明入正理論疏》（下文簡稱《因明大疏》），《大正新脩大藏經》冊 44，第 1840 號，頁 115 中 21-27。關於唯識比量的解釋，見下註 22。

9 見唐・慧立、彥悰，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，《大正新脩大藏經》冊 50，第 2053 號，頁 247 上 23-頁 248 上 11（關於曲女城辯論會的記載），與頁 248 中 11-頁 249 上 3（關於無遮大會的記載）。

10 參見呂澂，《因明入正理論講解》（北京：中華書局，1983 年），頁 63-64；傅新毅，〈玄奘法師《制惡見論》考〉，《世界宗教研究》2011 年第 6 期，頁 21-23。

臺灣大學學術期刊資料庫

關於相違決定量，窺基有如下記述：

> 然有新羅順憬法師者，聲振唐番，學包大小。業崇迦葉，每稟行於杜多；心務薄俱，恒馳誠於少欲。既而蘊藝西夏，傳照東夷，名道日新，緇素欽挹。雖彼龍象不少，海外時稱獨步。於此比量作決定相違。乾封之歲，寄請釋之：「真故極成色，定離於眼識，自許初三攝、眼識不攝故，猶如眼根。」時為釋言……[11]

這裡，窺基將相違決定量歸屬於另一位新羅學僧順憬（Sungyŏng，7 世紀），並在「時為釋言」以下的文字中，對該比量作出了嚴厲的批判。[12] 然而，順憬在因明領域的事跡除窺基此處提及以外，並不見於載籍。後來日僧善珠便根據元曉在其《判比量論》中對相違決定量的自我闡述，指出該量應為元曉而非順憬所撰。[13]

---

[11] 《因明大疏》，頁 116 上 15-22。關於相違決定量的解釋，見下節。

[12] 《因明大疏》，頁 116 上 21-中 11。參見師茂樹，《論理と歴史：東アジア仏教論理学の形成と展開》，頁 99-105。筆者對窺基的六條批判的研究，見 Mingjun Tang, “Materials for the Study of Xuanzang’s Inference of Consciousness-only (*wei shi bi liang* 唯識比量),” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, no. 56-57 (2015-2018): 166-169, 186-190。

[13] 日．善珠，《因明論疏明燈抄》（下文簡稱《明燈抄》），《大正新脩大藏經》冊 68，第 2270 號，頁 321 上 17-中 5（**Ce**《判比量論》殘片，參見下註 23）：

> 何以得知，本是曉製？彼師《判比量論》云：今謂此因，勞而無功，由須「自許」言，更致敵量故。謂彼小乘立比[a→]量言：「真故極成色，定離於眼識，自許初三攝、眼識不攝故，猶如眼根。」遮相違難，避不定過。孱類於前，謂若為我作相違過云：「極成之色，應非離識之色，自許初三攝、眼識不攝故，猶如眼根。」我遮此難，作不定過：此極成色，為如眼根，自許初三攝、眼[←a]識不攝故，非離識之色耶；為如我宗釋迦菩薩實不善色，自許初三攝、眼識不攝故，是離識之色耶？若不須「自許」，作不定過者。他亦為我作不定過，謂：此極成色，為如眼根，初三所攝、眼識不攝故，是離眼識耶；為如我宗他方佛色，初三所攝、眼識不攝故，[b→]非離眼識耶？若為避此不定過故，須言「極成初三」等者，則不得遮

儘管窺基關於唯識比量與相違決定量的記述有如上種種不嚴謹之處，他對唯識比量的解釋在此後的東亞因明傳統中，還是成為一項專門的研究議題。他對相違決定量的六條批判，幾乎成為了對該比量的權威判決。相違決定量與唯識比量之間的交鋒也似乎到窺基的批判為止便告一段落，此後便無下文。[14]

在筆者最近發表的一篇論文中，曾將元曉在其《判比量論》中對相違決定量的自我闡述[15]與文軌（c. 615-675[16]）在其《因明入正理論疏》（莊嚴疏）中的唯識比量解釋進行比較。[17]經比較

彼相違難。←[b] 云云。既言『今謂』，述其比量，故知彼師所製量也。**粗體**表示《判比量論》的文字，下同。[a–a] 參見五島美術館所藏《判比量論》寫本，第 1-5 行，載金永錫，〈원효『판비량론』의 새로운 발굴 - 고토미술관 및 미츠이기념미술관 소장본을 중심으로〉，98（圖版 1）、頁 99（釋文）；金星喆，〈『판비량론』 신출 필사본의 해독과 유식비량 관련 단편의 내용 분석〉，頁 219（圖版和釋文）。[b–b] 參見梅溪旧蔵本《判比量論》寫本，第 1-2 行，載岡本一平，〈新出資料梅溪旧蔵本：元暁撰『判比量論』断簡について〉，頁 97（釋文）；金星喆，〈『판비량론』 신출 필사본의 해독과 유식비량 관련 단편의 내용 분석〉，頁 225（圖版和釋文）、頁 228（校訂本）。善珠的這段引用也是相違決定量最初乃由元曉提出的主要證據。對本段的英譯和研究，見 Mingjun Tang, “Materials for the Study of Xuanzang’s Inference of Consciousness-only (*wei shi bi liang* 唯識比量),” 184-186。

14 這也是當代學界對唯識比量與相違決定量的通常敘事方式，如呂澂，《因明入正理論講解》，頁 62-79；鄭偉宏，《漢傳佛教因明研究》，頁 229-254。

15 見上註 13。

16 文軌的年代據沈劍英，《敦煌因明文獻研究》（上海：上海古籍出版社，2008 年），頁 3。又據日本學者石井公成和韓國學者李泰昇的研究，文軌很有可能與圓測（Wǒnch’ǔk，613-696）一樣亦來自新羅，參見 Shigeki Moro, “Xuanzang’s Inference of Yogācāra and Its Interpretation by Shilla Buddhists,” in *Korean Buddhism in East Asian Perspectives*, comp. Geumgang Center for Buddhist Studies, Geumgang University (Seoul: Jimoondang, 2007), 329, n. 24；Shigeki Moro, “Proof of *vijñaptimātratā* and Mungwe,” Indogaku bukkyōgaku kenkyū 印度学仏教学研究 65, no. 3 (March 2017): 1296。筆者在本文中對文軌名字的羅馬化姑且採用韓文讀法（Mungwe）。但現有的材料實際上還不足以確定文軌的國籍。這一問題尚待進一步研究。

17 《莊嚴疏》卷 2，頁 21 右 2-頁 22 左 10（**Ci** 日・藏俊，《因明大疏抄》

臺灣大學佛學研究資料庫

發現，元曉對其相違決定量的闡述不僅在闡述的整體結構上參照了文軌《莊嚴疏》的唯識比量解釋，而且在具體表述上也追隨了文軌《莊嚴疏》所特有的一些術語。眾所周知，元曉的相違決定量不僅在論證的基本思路方面，而且在限定語的使用方面，皆模仿了玄奘的唯識比量。現在可進一步認定的是，為元曉的相違決定量所模仿的範本，正是文軌在《莊嚴疏》中對於唯識比量的解釋。元曉提出的相違決定量及其相違決定量闡述，曾受到文軌的唯識比量解釋的深刻影響。

最近，師茂樹教授的研究將我們的注意引向了文軌《因明論理門十四過類疏》（十四過類疏）中兩個鮮為人知的段落。[18] 在一個段落（見下**文獻**〔一〕）中，文軌提到了對於唯

〔下文簡稱《大疏抄》〕，《大正新脩大藏經》冊 68，第 2271 號，頁 530 上 18-中 11：「文軌疏一云……云云」）：

問：如立宗云「真故極成色，非定離眼識」，因云「自許初三攝，眼所不攝故」，同喻云「如眼識」。此因既云「自許」，應非極成。答：此云「自許」，不簡他許，以他亦許「極成之色，初三所攝、眼所不攝」故。彼云「自許」，即簡他許，以他不許「我」為「德所依」故，故不例也。問：既不簡他許，何須「自許」言耶？答：此為遮相違故，須「自許」言。謂他作相違難云：「極成之色，應非即識之色，自許初三攝、眼所不攝故，如眼識。」今遮此難云：此極成色，為如眼識，自許初三攝、眼所不攝故，非即識之色耶；為如我宗所許「他方佛色」，自許初三攝、眼所不攝故，是即識之色耶？若不云「自許」，即不得與他作不定過，遮相違難。問：但云「初三所攝、眼所不攝」，亦得作不定過，何須「自許」耶？答：若不言「自許」者，即有他不定過。謂他作不定過云：極成之色，為如眼識，初三所攝、眼所不攝，非定離眼識耶；為如我宗「釋迦菩薩實不善色」，初三所攝、眼所不攝，定離眼識耶？為避此過，故云「自許」。若為避此過言「極成初三攝、眼所不攝」者，即不得與他相違難，作不定過，故唯言「自許」也。

筆者的比較分析見 Mingjun Tang, “Materials for the Study of Xuanzang’s Inference of Consciousness-only (*wei shi bi liang* 唯識比量),” 194-195。參見上註 13。

18 見 Shigeki Moro, “Proof of *vijñaptimātratā* and Mungwe,” 1295-1301。《因明論理門十四過類疏》（下文簡稱《十四過類疏》）是文軌《因明入正理論疏》的最後部分。這一部分作為一個單獨的文本（錯誤歸屬於窺基），在

臺灣大學圖書館

識比量的一種可能反駁。這種反駁基於「有法差別相違因」（*dharmiviśeṣaviparītasādhana*，能證明〔立論方〕有法的〔某種〕特殊屬性的反面的〔邏輯理由〕）。在另一個段落（見下**文獻〔二〕**）中，文軌引述了一則針對唯識比量的相違決定量，與元曉的相違決定量完全相同。文軌在引述以後，還對它進行了批判。這一段落尤為重要，因為文軌對相違決定量的批判實際上不同於窺基的批判，而且明顯要早於窺基。文軌在窺基以前便已批判了相違決定量這一事實，不得不使我們重新審視相違決定量到達中國的確切時間，以及窺基的相應記述的可靠性問題。

在下文中，筆者將依次考察這兩個段落，並嘗試給出一種有別於師茂樹教授的解釋。並進一步根據其他文獻（見下**文獻〔三〕**和**文獻〔四〕**），說明一個更重要的事實：儘管沒有證據可以表明窺基的相違決定量批判為元曉所知，但元曉的確知道文軌對該比量的批判的具體內容，並且元曉的確在其《判比量論》中，針對文軌的批判作出過回應。而鑒於元曉與文軌之間的確存在的互動關係，我們便不得不重新考慮文軌《莊嚴疏》的最終部分即《十四過類疏》的撰寫時間。

---

20 世紀上半葉發現於《趙城金藏》。見唐．窺基（原文如此），《因明論理門十四過類疏》（十四過類疏），《中華大藏經（漢文部分）》冊 99，第 1880 號。《十四過類疏》的這個版本的年代約為 13 世紀下半葉，因為它屬於《趙城金藏》自 1261 年起補雕的部分。南京支那內學院於 1934 年對《十四過類疏》首次進行整理（見支那內學院版《莊嚴疏》第四卷）。又《十四過類疏》的作者當係文軌而非窺基，這是因為該疏的部分文字曾在藏俊的《因明大疏抄》中作為「文軌疏」而被援引，而且智周在其《因明入正理論疏後記》中也曾提到「軌法師疏」中有對「似破」（十四過類即十四種似能破）的詳細解釋。參見支那內學院版《莊嚴疏》的〈校者付記〉（《莊嚴疏》卷 4，頁 27 左 4 以下）；鄭偉宏，《漢傳佛教因明研究》，頁 267；沈劍英，《敦煌因明文獻研究》，頁 18。

臺灣大學圖書館

貳、元曉相違決定量的論證思路

在佛教邏輯中，一則推論（比量，inference）假若基於這樣一個邏輯理由（因），該理由本身「並無偏離（*avyabhicāra*，決定），但〔它導向的結論〕與〔該推論所針對的之前一則推論的結論〕相矛盾（*viruddha*，相違）」，這則推論所基於的理由便稱為「相違決定」或「決定相違」（*viruddhāvyabhicārin*），這則推論本身便稱為「相違決定量」或「決定相違量」（antinomic inference）。正如奘門弟子文軌和窺基所主張的那樣，玄奘的唯識比量滿足正確理由（因）的三項表徵（*trirūpa*，三相[19]），即「無偏離」（因不在異品中有）。在此情況下，假如元曉相違決定量的理由也同樣滿足「因三相」，即「無偏離」，便將使唯識比量的可靠性構成疑問（不定）。玄奘的唯識比量如下：

> 宗：從終極真理的觀點看（**paramārthatas*[20]，真故），雙方承認的（*prasiddha*，極成）視覺形象（*rūpa*，

---

19 承《臺大佛學研究》的一位匿名審稿人指出，「因三相」之「三相」的對應梵語當為 *trairūpya*。筆者之前也一直採用這一對應。然而，非常遺憾的是，*trirūpa* 是「因三相」之「三相」目前唯一可以確證的梵語對應，見《因明入正理論》：「因有三相」= *hetus trirūpaḥ*，而「何等為三」= *kiṃ punas trairūpyam*，參見 Mingjun Tang, “A Study of Gomyō’s ‘Exposition of Hetuvidyā,’ Text, Translation and Comments (1),” in *Logic in Buddhist Scholasticism*, ed. Gregor Paul (Lumbini: Lumbini International Research Institute, 2015), 323。

20 承王俊淇博士（中國人民大學）惠予指出：「真故」更可能的梵語對應為 *tattvatas*，因為 *tattvatas* 一詞在清辨的著作中很常見，而 *paramārthatas* 則否。而且，窺基對「真故」的解釋為：「有法言『真故』，明依勝義」（《因明大疏》，頁 115 下 4-5）。若「真故」的梵語為 *paramārthatas*（勝義），這一解釋便顯冗贅。筆者未採納這一建議，而仍沿用 Eli Franco, “Xuanzang’s Proof of Idealism (*Vijñaptimātratā*),” *Hōrin*, no. 11 (2004): 202 的構擬。但此一問題的確還需進一步思考，以求定論。

色），是與視覺認知（*cakṣurvijñāna*，眼識）必定不分離的。（「真故極成色，定不離於眼識」宗。）

因：因為它是包括在我方承認的（自許）「視覺官能」（眼根，*cakṣurindriya*）、「視覺形象」與「視覺認知」三者組成的集合（初三）中，而不包括在「視覺官能」中。（「自許初三攝，眼所不攝故」因。）

喻：如視覺認知。（「猶如眼識」喻。）[21]

Eli Franco 教授的研究已清楚解釋了玄奘的唯識比量為何滿足「因三相」。[22] 以相同的方式，我們也完全可以解釋元曉的相違

---

[21] 《因明大疏》，頁 115 中 26-27。關於本文對「色」、「眼根」與「眼識」的現代語譯，尚有需要說明者：第一，將「色」譯為「視覺形象」，將「眼根」譯為「視覺官能」，皆基於當代學界對佛教哲學中的 *rūpa*（色）與 *cakṣurindriya*（眼根）較為通行的翻譯 visual form 與 visual faculty。該譯法並不默認某一種特定的佛教哲學立場。第二，筆者之前一直將「眼識」（*cakṣurvijñāna*）直接語譯為對應英語 visual consciousness 的「視覺意識」，將「識」（*vijñāna*）一律譯為對應英語 consciousness 的「意識」。這一翻譯在英語中無太大問題，但在漢語中則易與漢語唯識學的傳統概念「意識」（*manovijñāna*）混淆。其實，Eli Franco, “Xuanzang’s Proof of Idealism (*Vijñaptimātratā*),” 205, n. 19 已指出，對 *vijñāna* 更準確的翻譯應為 cognition 或 awareness 而非 consciousness。為此，筆者此番下決心，將「識」一律表述為「認知」，如「眼識」表述為「視覺認知」，便不會再有混淆。感謝《臺大佛學研究》的兩位匿名審稿人指出此處語譯可能存在的問題，促使筆者作出修正與澄清！

[22] 根據 Eli Franco 的解釋，玄奘唯識比量對論域全集的三分如下：

宗：第二「界」（關於「十八界」，詳下表一）；

同品：第三「界」，即「眼識」。眼識是唯一體現唯識比量的「所立法」即「定不離於眼識」這一屬性的事物，因為眼識自身不與自身分離；

異品：第一、第四至第十八「界」。它們構成不體現唯識比量的「所立法」即不體現「定不離於眼識」這一屬性的事物的集合。

就唯識比量的「因」而言，「包括在『初三』中」（初三攝）即包括在第一至第三「界」的集合中，「不包括在『眼根』中」（眼所不攝）即不等於第一「界」。唯識比量的「因」就是這兩項條件的合取，即：包括在第一至第三「界」的集合中，同時不等於第一「界」。因而，該「因」所表述的屬性，即「或者是第二『界』或者是第三『界』」。據此，唯識比量對「因三

臺灣大學佛學研究中心

決定量為何同樣滿足「因三相」。元曉的相違決定量如下：

> 宗：從終極真理的觀點看，雙方承認的「色」是與「眼識」必定分離的。（真故極成色，定離於眼識。）
>
> 因：因為它是包括在我方承認的（自許）「初三」中，而不包括在「眼識」中。（自許初三攝、眼識不攝故。）
>
> 喻：如「眼根」。（猶如眼根。）[23]

與唯識比量相似，元曉的比量也運用了「十八界（*dhātu*）」的分類。「十八界」的分類如下：[24]

相」的滿足可解釋如下：

（1）滿足第一相「遍是宗法性」（因是宗所普遍具有的屬性），因為第二「界」（宗）體現了「或者是第二『界』或者是第三『界』」這一屬性；

（2）滿足第二相「同品定有性」（因在同品中的確存在），因為第三「界」作為唯一的「同品」，恰體現了「或者是第二『界』或者是第三『界』」這一屬性；

（3）滿足第三相「異品遍無性」（因在異品中普遍不存在），因為屬於「異品」的第一、第四至第十八「界」，無一體現「或者是第二『界』或者是第三『界』」這一屬性。

詳見 Eli Franco, “Xuanzang’s Proof of Idealism (*Vijñaptimātratā*),” 199-212。當然，Eli Franco 的解釋未慮及唯識比量的三個限定語（簡別）「真故」、「極成」與「自許」，尤其是「自許」在論證中的作用。關於「自許」的必要性，詳見下節，以及 Mingjun Tang, “Materials for the Study of Xuanzang’s Inference of Consciousness-only (*wei shi bi liang* 唯識比量),” 145-149。此外，傅新毅，〈從「勝軍比量」到「唯識比量」：玄奘對簡別語「自許」的使用〉，《世界宗教研究》2016 年第 2 期，頁 61-71 對唯識比量及其中「自許」限定語的解釋，與筆者在 Eli Franco 基礎上所作的進一步解釋相近，且對唯識比量中「自許」限定語的用法的來源有詳細說明，而為筆者撰寫 “Materials for the Study of Xuanzang’s Inference of Consciousness-only (*wei shi bi liang* 唯識比量)” 一文時所未及參考。

[23] 《明燈抄》，頁 321 上 19-21（**Ce**《判比量論》殘片，見上註 13）。

[24] 參見 Eli Franco, “Xuanzang’s Proof of Idealism (*Vijñaptimātratā*),” 208。

臺灣人文數位期刊資料庫

表一：十八界

1. *cakṣus* = 眼 「視覺官能」	2. *rūpa* = 色 「視覺形象」	3. *cakṣurvijñāna* = 眼識 「視覺認知」
4. *śrotra* = 耳 「聽覺官能」	5. *śabda* = 聲 「聲音」	6. *śrotravijñāna* = 耳識 「聽覺認知」
7. *ghrāṇa* = 鼻 「嗅覺官能」	8. *gandha* = 香 「氣味」	9. *ghrāṇavijñāna* = 鼻識 「嗅覺認知」
10. *jihvā* = 舌 「味覺官能」	11. *rasa* = 味 「滋味」	12. *jihvāvijñāna* = 舌識 「味覺認知」
13. *kāya* = 身 「觸覺官能」	14. *spraṣṭavya* = 觸 「可觸者」	15. *kāyavijñāna* = 身識 「觸覺認知」
16. *manas* = 意 「心靈」	17. *dharmas* = 法 「諸非感官對象」	18. *manovijñāna* = 意識 「非感官認知」

根據陳那邏輯的「三分法」（tripartitionism），即將一則論證或推論所涉論域全集分為「宗」（*pakṣa*，論證的主題）、「同品」（*sapakṣa*，與宗相似的事物）與「異品」（*vipakṣa*，與宗不相似的事物）三類的理論設定，元曉相違決定量所涉論域全集可一分為三如下：

表二：相違決定量的「宗」、「同品」與「異品」

宗：	第二「界」；
同品：	第一、第四至第十八「界」。它們構成體現這裡的「所立法」即「定離於眼識」這一屬性的事物的集合；
異品：	第三「界」，即「眼識」。眼識是這裡唯一不體現「所立法」的事物，因為眼識自身不與自身分離。

就元曉比量的「因」而言，「包括在『初三』中」（初三攝）即包括在上述第一至第三「界」的集合中，「不包括在『眼識』中」（眼識不攝）即不等於第三「界」。元曉比量的「因」就是這兩項條件的合取，即：包括在第一至第三「界」的集合中，同時不等於第三「界」。因而，該「因」所表述的屬性，即

臺灣大學學術期刊資料庫

「或者是第一『界』或者是第二『界』」。元曉比量的「因」滿足「三相」的情況可解釋如下：

表三：相違決定量的「因三相」

（1）	滿足第一相「遍是宗法性」（因是宗所普遍具有的屬性），因為第二「界」（宗）體現了「或者是第一『界』或者是第二『界』」這一屬性；
（2）	滿足第二相「同品定有性」（因在同品中的確存在），因為第一「界」作為「同品」之一，體現了「或者是第一『界』或者是第二『界』」這一屬性；
（3）	滿足第三相「異品遍無性」（因在異品中普遍不存在），因為第三「界」作為唯一的「異品」，既非第一「界」，亦非第二「界」。

因而，如果玄奘的唯識比量滿足「因三相」的話，元曉的相違決定量也以相同的方式滿足「因三相」。根據論辯規則，在這兩個比量同時滿足「因三相」並且各自的結論相互矛盾的情況下，兩者均應判為無效。在這個意義上，元曉比量就「因三相」規則而言的正確性，便將迫使玄奘的唯識比量成為不可靠，並使後者在辯論中敗北。

而且，元曉還主張，他的相違決定量對「真故」（**paramārthataḥ*，從終極真理的觀點看）、「極成」（*prasiddha*，雙方承認）和「自許」（我方承認）這三個限定語（*viśeṣaṇa*，簡別[25]）的運用，尤其是對「自許」的運用，與玄奘唯識比量對這三個限定語的運用並無二致。

[25] 「簡別」的梵文原語，見 Huanhuan He, “Xuanzang, Bhāviveka, and Dignāga: On the ‘Restriction of the Thesis’ (**pratijñāviśeṣaṇa*),” *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度学仏教学研究 62, no. 3 (March 2014): 1233。

參、文軌視唯識比量為錯誤嗎？

文獻（一）（《莊嚴疏》卷 4，頁 13 右 4-8 =《十四過類疏》，頁 439 中 1-5）：如難唯識比量云：「極成之色，應非即識之色，極成初三攝、眼所不攝故，如眼識。」如此比量，唯違他許「即識之色」，不違自許「離識之色」，亦應即是似破所攝？答：……難唯識比量，能破所攝。[26]（按：下劃線為筆者所加，下同。）

在上述段落中，文軌提到了一則針對唯識比量的基於「有法差別相違因」的反駁。該反駁（以下簡稱「**反駁**〔一〕」）的具體內容如下：

宗：雙方承認的「色」應當不是與「眼識」同一的「色」。（極成之色，應非即識之色。）
因：因為它是包括在雙方承認的「初三」（極成初三）中，而不包括在「眼根」中。（極成初三攝、眼所不攝故。）
喻：如「眼識」。（如眼識。）　　**【反駁（一）】**

文軌認為這是一則正確的反駁（能破所攝）。然而，只要**反駁（一）**被認為正確，它所反駁的那則比量就必須被認為是錯誤或無效的論證。以此為據，師茂樹主張：文軌「似乎將這個證明（按：唯識比量）視為無效」（seems to regard the *proof* as invalid）。[27] 而且，儘管《莊嚴疏》是在文軌聽受玄奘講解《因明入正理論》所記筆記基礎上撰寫而成的，[28] 全書卻無一字提到

[26] 翻譯見 Shigeki Moro, “Proof of *vijñaptimātratā* and Mungwe,” 1297。
[27] Shigeki Moro, “Proof of *vijñaptimātratā* and Mungwe,” 1297.
[28] 文軌《莊嚴疏》的序言（卷 1，頁 2 左 4-6）對當時聽講情況有非常生

唯識比量的作者實即玄奘。[29] 有鑒於此，師茂樹得出結論：「這個證明（按：唯識比量）……可能不是玄奘的作品，或者玄奘只是將它們作為謬誤的實例加以引述」（the *proof* ... were not Xuanzang's work or that Xuanzang introduced them as examples with fallacies）。[30]

在**文獻（一）**中，文軌的確認為**反駁（一）**是一則正確的反駁。但是，**反駁（一）**所要反駁的那則比量並非唯識比量實際採用的表述形式。它所反駁的只是唯識比量的一種可能的表述形式。即使文軌本人也對此非常明白。在《莊嚴疏》的敦煌版本即二卷本傳本[31]中，也有提到相同的**反駁（一）**：

動的記述：「旋踵東華，頗即翻譯。軌以不敏之文，慕道膚淺，幸同入室，時聞指掌，每記之汗簡，書之大帶。」參見 Shigeki Moro, "Proof of *vijñaptimātratā* and Mungwe," 1296。

29 參見 Shigeki Moro, "Proof of *vijñaptimātratā* and Mungwe," 1296。在 Mingjun Tang, "Materials for the Study of Xuanzang's Inference of Consciousness-only (*wei shi bi liang* 唯識比量)," 150-152 中，筆者對此的解釋為：玄奘當時以唯識比量為例為徒眾講解因明論證的各項細節時，可能根本就未提到他自己就是該比量的作者。在現存文獻中，窺基最早提到唯識比量的作者實即玄奘。參見《因明大疏》，頁 115 中 21-27。

30 Shigeki Moro, "Proof of *vijñaptimātratā* and Mungwe," 1297.

31 《莊嚴疏》的敦煌版本並非全帙，止於對《因明入正理論》「相違決定」段的注釋，並附有題記曰：「□□□正理論疏卷上」，見唐・文軌，《因明入正理論疏》敦煌寫卷（下文簡稱《莊嚴疏》寫卷，且僅註原寫卷行號），載沈劍英，《敦煌因明文獻研究》，頁 239（圖版），行 173。這個「卷上」的篇幅大致相當於全書的一半，由此便可推知該版本剩餘的部分應該是「卷下」而非「卷中」和「卷下」，若該「卷下」的篇幅與「卷上」大致等同的話。因此，該敦煌版本應該屬於《莊嚴疏》的二卷本系統。而根據《卍新纂大日本續藏經》所收《莊嚴疏》卷一的跋尾（《因明入正理論疏》，《卍新纂大日本續藏經》冊 53，第 848 號，頁 694 中 21）可知，現行的《莊嚴疏》則屬於三卷本系統。參見武邑尚邦，《因明学—起源と変遷》，頁 219-221。此外，支那內學院本《莊嚴疏》（見上註 18）除採用了當時新發現的《十四過類疏》以外，亦主要基於該書的三卷本系統，復將全書判分為四卷。其卷一和卷二對應《卍新纂大日本續藏經》所收的卷一，卷三和卷四對應三卷本系統的卷二和卷三。而由於三卷本系統的卷二和卷三業已散失，故支那內學院本的卷三和卷四，除利用當時新發現的《十四過類疏》以外，

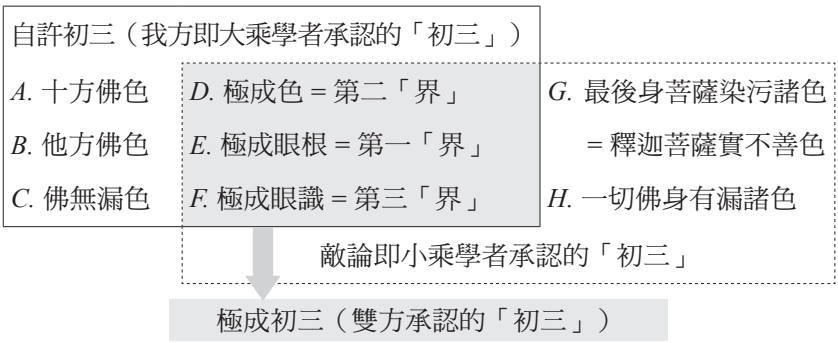
臺灣大學 圖書館 版權所有

問：但應云「極成初三攝，眼所不攝故」，亦遮此難，何須別用「自許」避之？

答：雖得避不定過，然不能遮相違難。謂他作相違難云：「此極成色，應非即識之色[a]，極成初三攝、眼所不攝故，如眼識。」此難便成也。（[a]「即識之色」原作「即色之識」）[32]

此處，提問者問道：為什麼唯識比量的因中的「初三」應當用「自許」而不能用「極成」來限定，為什麼是「自許初三」而非「極成初三」。「自許初三」（我方承認的「初三」）與「極成初三」（雙方承認的「初三」）兩概念外延上的差異可如下表所示：

表四：「自許初三」與「極成初三」[33]



上述段落中的回答說到：如果用「極成」來限定唯識比量中的

其餘文字皆據日本因明疏抄所引《莊嚴疏》殘章斷句輯佚而成。

32 《莊嚴疏》寫卷，行 15-18。

33 實線框表示「自許初三」，即大乘學者承認的「初三」，包括項目 *A–F*。虛線框表示敵論即小乘學者承認的「初三」，包括項目 *D–H*。兩框相疊的陰影部分，表示「極成初三」，即立論方大乘學者與敵論方小乘學者雙方共同承認的「初三」，包括項目 *D–F*。參見《因明大疏》，頁 115 下 8-14。關於「十八界」，參見上文表一。

臺灣大學哲學系

「初三」，使之成為「極成初三」，唯識比量便會遭遇上述**反駁（一）**。在那種情況下，**反駁（一）**就會成為正確的反駁（此難便成）。唯識比量便將犯有「相違因」的過失，成為一則無效的論證。正是在此語境下，文軌才認為**反駁（一）**「能破所攝」，是「正能破」。

然而，上述回答緊接著又提到：**反駁（一）**的正確性僅限於「初三」限定為「極成初三」的場合。

> 若言「自許」，彼難不成，以得用他方佛色，與彼相違作不定過故。用「自許」之言，一遮他不定難，遮相違難。[34]

根據《因明入正理論》對「有法差別相違因」及以之為基礎的反駁的說明，一則以「有法差別相違因」為基礎的反駁（「有法差別相違難」），必須完全照搬它所要反駁的那一則推論所使用的「因」來作為該反駁本身的「因」。這是因為敵論方提出這一反駁，只是為了揭示立論方自己採用的「這同一個理由」（*ayam eva hetuḥ*，「如即此因」）實際上否定了立論方推論的有法的某種特殊屬性（有法差別），而這種特殊屬性恰恰為立論方所主張。[35] 與之相應，針對唯識比量的「有法差別相違難」只是為了揭示唯識比量的「因」實際上能證明唯識比量的有法即「極成色」，並非與「眼識」同一的「色」（非即識之色）。「即識」，也就是「定不離於眼識」（與視覺認知必定不分離），正是立論方意圖通過唯識比量所要論證的「極成色」所應具有的那樣一種特殊屬性。

---

[34] 《莊嚴疏》寫卷，行 18-19。

[35] 見 Mingjun Tang, “Materials for the Study of Xuanzang’s Inference of Consciousness-only (*wei shi bi liang* 唯識比量),” 148, 179-180。

臺灣大學期刊資料庫

因此，當唯識比量轉而使用「自許」來限定「初三」，將其表述為「自許初三」而非「極成初三」的時候，上述**反駁（一）**作為一則「有法差別相違難」，便不得不隨著立論方對「初三」限定語的改變，放棄原先的「極成初三」，亦使用「自許」來限定「初三」，從而轉變為下述**反駁（二）**的形式。否則，該「有法差別相違難」便將成為無的之矢，因為**反駁（一）**所攻擊的目標已變更其「因」的表述形式，不再保持它原先所要反駁的那種形態。**反駁（二）**如下：

宗：雙方承認的「色」應當不是與「眼識」同一的「色」。（極成之色，應非即識之色。）

因：因為它是包括在我方承認的「初三」（自許初三）中，而不包括在「眼根」中。（自許初三攝、眼所不攝故。）

喻：如「眼識」。（如眼識。）[36]　　**【反駁（二）】**

反駁（二）所涉論域全集的「三分」可如下表所示：

表五：反駁（二）的「宗」、「同品」與「異品」

宗：	第二「界」，即表四中的項目 *D*；
同品：	第一、第三、第四至第十八「界」。它們構成體現這裡的「所立法」即「非即識之色」這一屬性的事物的集合；
異品：	表四中的項目 *B*（他方佛色）。「他方佛色」是「即識之色」，同時又不是「極成色」（表四中的項目 *D*，即**反駁**〔二〕的「宗」）。[37]

[36] 見《莊嚴疏》卷 2，頁 21 右 7-頁 22 左 3。

[37] 參見上文表一。此外，表四所列的項目 *A*（十方佛色）和項目 *C*（佛無漏色）其實也可以包括在**反駁（二）**的「異品」範圍中。因為它們與「他方佛色」（項目 *B*）一樣是「即識之色」，同時也都不屬於**反駁（二）**的「宗」（極成色）。然而，在文獻中，項目 *A* 和項目 *C* 都未在此情況下被提到。故而此處亦暫且將它們忽略。

臺灣人文學術期刊

事實上，**反駁（一）**所涉論域全集的「三分」與**反駁（二）**幾近全同。唯一的不同在於兩者的「因」的具體含義。**反駁（一）**的「因」是「包括在『極成初三』中」（即包括在第一至第三「界」的集合中）與「不包括在『眼根』中」（即不等於第一「界」）這兩項條件的合取。因而，**反駁（一）**的「因」所表述的屬性，即「或者是第二『界』或者是第三『界』」。相比之下，**反駁（二）**的「因」則是「包括在『自許初三』中」（即包括在第一至第三「界」以及項目 *B* 的集合中）與「不包括在『眼根』中」（即不等於第一「界」）這兩項條件的合取。它所表述的屬性，即「或者是第二『界』或者是第三『界』或者是項目 *B*」。

反駁（一）的「因」滿足「因三相」，特別是它不為作為該反駁的「異品」的項目 *B*（他方佛色）所體現，因而不存在於異品中，滿足第三相「異品遍無性」。相比之下，**反駁（二）**的「因」，儘管與**反駁（一）**的「因」一樣，滿足第一相「遍是宗法性」和第二相「同品定有性」，[38] 但是不滿足第三相。因為作為**反駁（二）**的「異品」的項目 *B* 事實上體現了「或者是第二『界』或者是第三『界』或者是項目 *B*」這一屬性。因此，在上引《莊嚴疏》的敦煌版本中，便被認為犯有「不定因」的過失（以得用他方佛色，與彼相違作不定過故）。如果唯識比量用「自許」來限定「初三」，對它提出的「有法差別相違難」便不構成一則正確的反駁（彼難不成）。[39]

上引敦煌本《莊嚴疏》段落的主要思想亦見於《莊嚴疏》的

---

[38] 參照上文表三對元曉相違決定量滿足「因三相」的解釋，**反駁（一）**和**反駁（二）**皆滿足第一相和第二相這一點可以很容易得到說明。

[39] 見《莊嚴疏》寫卷，行 18-19。

臺灣大學佛學研究資料庫

通行本（三卷本系統[40]）中。該通行本中對應的表述如下：

> 若為避此過言「極成初三攝、眼所不攝」者，即不得與他相違難，作不定過，故唯言「自許」也。[41]

由此可見，為師茂樹所首先注意到的上述**文獻**（一），實際上對應文軌在解釋唯識比量的時候對「自許」這一限定語用於限定「初三」的必要性的說明。根據文軌的看法，針對唯識比量的「有法差別相違難」，若構造為上述**反駁**（一）的形式，便構成一則正確的反駁。然而，文軌並非無條件地主張**反駁**（一）的正確性。其正確性僅限於唯識比量用「極成」來限定「初三」，將「初三」表述為「極成初三」的情況。

無論在敦煌版本還是通行版本的《莊嚴疏》中，文軌都非常清楚地說到，唯識比量用「自許」來限定「初三」的目的，正是為了防範這樣一種「有法差別相違難」。在唯識比量的「初三」表述為「自許初三」的情況下，針對它的「有法差別相違難」就必須由**反駁**（一）轉為**反駁**（二）的形式，而**反駁**（二）由於犯有「不定過」，便不再構成一則正確的難破。

因此，文軌對於**反駁**（一）正確性的認可，並不必然意味著他將唯識比量視為錯誤或者無效的論證。**反駁**（一）所能反駁的，僅僅是唯識比量的一種可能表述形式。這種形式由於用「極成」而非「自許」來限定「初三」因而招致了**反駁**（一）。而唯識比量實際採用的表述形式已經用「自許」替換了「極成」來限定「初三」，因而得以擺脫任何一種形式的「有法差別相違難」。**反駁**（一）對於唯識比量實際採用的表述形式不再構成

[40] 見上註 31。
[41] 《莊嚴疏》卷 2，頁 22 左 8-10。

臺灣大學學術期刊資料庫

「有法差別相違難」，而**反駁（二）**儘管構成「有法差別相違難」，但由於犯有「不定過」，並非有效的反駁。

總之，文軌關於**反駁（一）**的正確性，以及唯識比量若缺少「自許」限定「初三」情況下的不正確性的討論，僅僅是為了顯示唯識比量所實際採用的表述形式的確構成一則正確的論證。如果上述**文獻（一）**也是基於文軌當時聽受玄奘講解《因明入正理論》所記的筆記，[42] 那麼該段討論很可能還是反映了講解者玄奘本人運用唯識比量作為可靠論證的一個生動實例，向其弟子展示佛教邏輯學中的各項理論要素是如何實際應用於辯論的。總之，**文獻（一）**並不構成對於唯識比量的創作者為玄奘本人這一傳統記載的反證。

肆、文軌對相違決定量的批判

文獻（二）（《莊嚴疏》卷 4，頁 3 右 9-頁 4 右 2 =《十四過類疏》，頁 436 下 22-頁 437 上 8）：

（1）問：如立量云：「真故極成色，非定離眼識」宗，「自許初三攝、眼根不攝故」因，「如眼識」喻。[43] 有人破此比量，作相違決定云：「真故極成色，定離於眼識」宗，「自許初三攝、眼識不攝故」因，「如眼根」喻。[44] 此四句 [45] 中何句所攝？

---

42 見《莊嚴疏》卷 1，頁 2 左 4-6。。

43 這是文軌版本的唯識比量。參見《莊嚴疏》卷 2，頁 21 右 2-3 =《莊嚴疏》寫卷，行 9-11。參見上註 21（窺基的版本）。

44 此「相違決定」與元曉的相違決定量完全相同。參見上註 23。

45 這裡的「四句」（反駁的四種類型）為：「以定破不定」（用決定因反駁不定因）、「以定破定」（用決定因反駁決定因）、「以不定破不定」（用不定因反駁不定因）和「以不定破定」（用不定因反駁決定因）。見《莊嚴疏》卷 4，頁 3 左 5-7 =《十四過類疏》，頁 436 下 8-10。

臺灣大學佛學研究中心

（頁 3 右 9-頁 4 左 3＝頁 436 下 22-26）

（2）答：此當第四「以不定破定」句攝，以眼根非同品故。謂小乘宗自許眼根定離眼識。（頁 4 左 3-4＝頁 436 下 26-27）

（3）若大乘自在菩薩六識互用，眼識亦得緣彼眼根，現眼相分。及成所作智，亦緣眼根，現眼相分。（頁 4 左 4-6＝頁 436 下 27-頁 437 上 2）

（4）如此相分眼根，並是初三之中眼根所攝。此則大乘不許眼根定離眼識。（頁 4 左 6-8＝頁 437 上 2-4）

（5）此之眼根，望自雖是同品，望他即是異品。然無共同品故，[46] 是同品無。以眼識為異品，因復非有。此「自許初三攝、眼識不攝」因，於同、異品，既遍非有，即六不定中不共不定也。（頁 4 左 8-右 1＝頁 437 上 4-7）

（6）復是似喻中他隨一所立不成過也。（頁 4 右 1-2＝頁 437 上 7-8）

對這段文獻，師茂樹說道：「《因明入正理論疏》（按：《莊嚴疏》）引述了針對唯識比量的相違決定量的一個實例，該實例基

[46] 實際上，這裡還是存在除「眼根」（第一「界」）以外的其他事物，的確體現此相違決定量的「所立法」即「定離於眼識」這一屬性，且這一點為小乘與大乘學者所共同承認，因而屬於本量的「同品」，並非如這裡所說「無共同品」（不存在雙方共同承認的同品）。這類事物即第四至第十八「界」（見上表二）。因而，這裡的「無共同品」似應理解為不存在雙方共同承認的「同喻」（*sādharmyadṛṣṭānta*）。文軌似乎混淆了「同品」與「同喻」。事實上，在因明文獻中，混淆「同品」與「同喻」的情況屢見不鮮。參見 Mingjun Tang, “A Study of Gomyō’s ‘Exposition of Hetuvidyā,’ Text, Translation and Comments (1),” 309-310。嚴格來說，根據文軌此處對相違決定量的分析，該量只是「無同喻」，即不存在既體現所立法「定離於眼識」、同時又體現因法「自許初三攝、眼識不攝」（即「或者是第一『界』或者是第二『界』」，見上表三）的事物，而不是「無同品」。

於五根（或六根）互用的理論。《因明大疏》中順憬對唯識比量的批判，以及善珠所引元曉《判比量論》的殘片，所給出的相違決定量實例均與之相同，解釋亦復類似。」[47]

然而，在**文獻（二）**中，文軌不僅引述了窺基錯誤地歸屬於順憬、爾後為善珠指認其作者實即元曉的那同一則相違決定量，[48] 更重要的是，文軌還對該相違決定量進行了批判。如上所述，我們並無充分的理由質疑文軌對唯識比量所持的正面肯定態度。而且，文軌在**文獻（二）**中對相違決定量的批判，更表明了他對於這樣一則針對唯識比量的相違決定量的否定態度。因此，認為相違決定量是文軌本人的創見，爾後為順憬和元曉所繼承，似不妥當。毋寧說，文軌在這裡所引述的相違決定量，是早已存在於他之前並通過某種未知途徑為他所知的一則比量。

如果善珠將該相違決定量歸屬於元曉並無問題，那麼從**文獻（二）**，我們可進一步知道：元曉的相違決定量早在《莊嚴疏》撰寫之際便已抵達中國。根據沈劍英先生的研究，《莊嚴疏》應當撰寫於 649-654 年間；或更準確的說，649-655 年間。[49] 然而，

---

47 Shigeki Moro, “Proof of *vijñaptimātratā* and Mungwe,” 1298: “IIRS introduces an example of contradictory formula of the *proof* on the basis of the theory of mixed usage of five (or six) organs. Sungyŏng’s 順憬 criticism of the *proof* in YDS, as well as the fragment of Wŏnhyo’s *P’an piryang non* quoted by Zenju, shows almost the same example and similar explanation.” 關於這裡提到的順憬對唯識比量的批判，見《因明大疏》，頁 116 上 15-22。關於這裡提到的元曉的殘片，見下**文獻（四）**，註 b – b。該殘片的完整版本，見《明燈抄》，頁 322 中 26-下 7（=《大疏抄》，頁 528 上 24-中 4），見下**文獻（四）**。

48 見《因明大疏》，頁 116 上 15-22；《明燈抄》，頁 321 上 17-中 5。

49 見沈劍英，《敦煌因明文獻研究》，頁 4。沈劍英先生給出的年代上限基於玄奘譯出陳那《因明正理門論》的年代（649），因為《莊嚴疏》曾前後多次引用奘譯《因明正理門論》。沈先生給出的年代下限則是基於呂才（600-665）與奘門弟子之間發生於 655 年關於因明的那場著名辯論。在那場辯論

窺基提到，相違決定量是在乾封年間（666-668）、在玄奘逝世（664）以後才寄到中國的（「乾封之歲，寄請釋之」）。[50] 但是，如果沈先生對《莊嚴疏》的系年無誤，則元曉的相違決定量就應該早在 655 年以前便已寄到中國。由此看來，窺基的記述似有問題。

不過，值得注意的是，窺基在《因明大疏》中對相違決定量的批判，緊隨於他對唯識比量的解釋之後。[51] 相比之下，文軌對唯識比量的解釋位於《莊嚴疏》的第一卷（三卷本系統），而他對相違決定量的批判（**文獻〔二〕**），以及上述**文獻（一）**，則位於《莊嚴疏》的最後一部分（三卷本系統的第三卷），即曾經單行的《十四過類疏》。[52] 這最後一部分（《十四過類疏》）事實上有一個專門的主題，即《正理門論》的「過類（*jāti*）」（錯誤的反駁）理論。因此，並不能排除這樣一種可能性：含有文軌對唯識比量的解釋的《莊嚴疏》前半部分，與含有文軌對相違決定量的批判的該書後半部分，並非撰寫於同一時期。具體來說，在 649-655 年間，文軌可能只是撰寫了《莊嚴疏》前半部分（三卷本系統的前兩卷），而該書的後半部分（三卷本系統的第

中，文軌的《莊嚴疏》是呂才因明觀點的依據之一。為此，沈先生將《莊嚴疏》的下限定在 654 年。但嚴格來說，655 年也並非完全不可能，故而本文取 655 年而非 654 年。不過，玄奘譯出《因明正理門論》的年代，事實上仍有爭議。羅炤主張該論譯出於 655 年而非 649 年，見羅炤，〈玄奘譯《因明正理門論本》年代考〉，《世界宗教研究》，1981 年第 2 期，頁 29-36。羅先生系年的根據是《大唐大慈恩寺三藏法師傳》的記載（唐・慧立、彥悰，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，頁 262 中 6-10）。但是，假如考慮到《莊嚴疏》前前後後曾多次逐字逐句引用奘譯《因明正理門論》而且《莊嚴疏》只可能寫於 655 年之前這兩個事實，筆者認為羅先生的系年似有問題。

50 見《因明大疏》，頁 116 上 15-22，參見 Shigeki Moro, “Proof of *vijñaptimātratā* and Mungwe,” 1298。

51 見《因明大疏》，頁 115 中 21-頁 116 上 15（解釋玄奘的唯識比量）、頁 116 上 15-中 11（批判相違決定量）。

52 見上註 18、31。

臺灣大學學術期刊資料庫

三卷，即《十四過類疏》），則是在 655 年以後的某個時候撰寫的。[53] 如是，上述**文獻（一）**與**文獻（二）**，便有可能撰寫於 655 年以後。很可能文軌先是完成了他對於唯識比量的解釋。由於包含這一部分文字的《莊嚴疏》前半部分，在 655 年左右便已完成，並在當時學界廣為流通，而在這之後，相違決定量才輾轉寄到中國，為文軌所知曉，文軌便只能隨後在《莊嚴疏》的後半部分中對它進行批判。如果是這樣的話，655 年便只是《莊嚴疏》前半部分的年代下限，並非文軌相違決定量批判的年代下限。元曉的相違決定量也有可能的確如窺基所述，在玄奘逝世以後的乾封年間才寄到中國。[54]

無論如何，文軌對相違決定量的批判，就其內容來看，也應早於窺基對這一比量的批判。文軌的批判大致對應於窺基的六條批判中的第四條。窺基的第四條批判如下：

> 又同喻亦有所立不成。大乘眼根非定離眼識，根因識果，非定即離故。況成事智[55]，通緣眼根。疎所緣緣，與能緣

[53] 參見上註 49。呂才並未表現出對《因明正理門論》的「過類」理論有何了解。因而文軌關於「過類」的闡述撰寫於 655 年以後也並非不可能。這後半部分以「十四過類疏」的名義的單獨傳承，不僅見於《趙城金藏》中的《因明論理門十四過類疏》（見上註 18），而且還見於高麗僧人義天（Ŭich'ŏn，1055-1101）《新編諸宗教藏總錄》的記載（「正理門論 過類疏一卷 窺基述」，《大正新脩大藏經》冊 55，第 2184 號，頁 1176 上 28-29）。若該「過類疏」與《趙城金藏》中被錯誤歸屬於窺基的《因明論理門十四過類疏》是同一部著作，則義天的記載更可以證明文軌的《十四過類疏》在當時韓國的單獨傳承。

[54] 儘管可以這樣來解釋窺基所說的「乾封之歲」與文軌相違決定量批判的年代之間的矛盾，但筆者仍對窺基的記述持懷疑態度，尤其是相違決定量在玄奘逝世以後才寄到中國這一點。參加下文**文獻（五）**。在下文中，筆者還將回到這一有關《莊嚴疏》前後兩部分撰寫年代不同的假設上來。

[55] **文獻（二）**提到的「成所作智」與窺基這裡的「成事智」，都對應梵語的 *kṛtyānuṣṭhānajñāna*（能完成〔任何〕任務的認知，cognition of achieving the task），參見 Mingjun Tang, "Materials for the Study of Xuanzang's Inference

臺灣大學圖書館 版權所有

眼識，有定相離義。[56]

窺基對相違決定量的六條批判的主要思想是：相違決定量的因命題的一部分，即「〔雙方承認的『色』〕是不包括在『眼識』中的」（眼識不攝），[57] 並不為大乘學者所認可。在窺基看來，「不包括在『眼識』中」等同於「與『眼識』分離」（離於眼識）。而「〔雙方承認的『色』〕是與『眼識』分離的」，這正是有待於整個相違決定量來論證的宗命題。在一則比量中，任何與有待論證的宗命題含義相同的命題，都不能作為論證的理由來使用。此處，窺基對相違決定量的因命題所涉及的「包括」（攝，inclusion）關係，實際上默認了一種存在論的解讀。在這種解讀之下，某個體類 *X* 不包括在另一個體類 *Y* 中，便意味著 *X* 類個體的存在不取決於 *Y* 類個體的存在。窺基拒絕考慮另一種解讀的可能性，即相違決定量涉及的「包括」關係，實際上也完全可以理解為：*X* 不包括在 *Y* 中，僅僅意味著 *X* 在範疇分類的意義上，不歸類在 *Y* 之下。[58]

窺基的這一主要思想，並不見於這裡的**文獻（二）**。此外，與**文獻（二）**對相違決定量的批判相比，窺基在上述第四條批判中，還另外提到了「眼根」與「眼識」之間的因果關係，以之作為二者之間既不絕對同一、又不絕對分離（非定即離）的證據。另一方面，窺基也沒有提到文軌在**文獻（二）–（5）**中所指出的相違決定量的「因」由於在「同品」和「異品」中都不存在因而犯有「不共不定」（*asādhāraṇānaikāntika*）的過失。

---

of Consciousness-only (*wei shi bi liang* 唯識比量)," 168。典據詳下註 61。

56 《因明大疏》，頁 116 中 3-5。

57 參見上註 23。

58 參見 Mingjun Tang, "Materials for the Study of Xuanzang's Inference of Consciousness-only (*wei shi bi liang* 唯識比量)," 187, n. 132。

臺灣人文社會期刊資料庫

窺基只是重複了**文獻（二）–（6）**中文軌指出的另一過失，即相違決定量的「所立法」（*sādhyadharma*，有待論證的屬性，即宗命題的謂項所示的屬性）「定離於眼識」相對於該比量的「同喻」（*sādharmyadṛṣṭānta*，正面例證）即「眼根」而言並不成立（*asiddha*，不成），因而該「同喻」有「所立法不成」（*sādhyadharmāsiddha*）的過失。

文軌對相違決定量的批判的主要思想為：大乘學者並不承認「眼根」（第一「界」）體現了相違決定量的「所立法」，即不承認「眼根」具有「定離於眼識」這一屬性。因此，「眼根」根本就不是該比量「同品」的一員。[59] 因為，作為「同品」，它必須要為辯論雙方共同承認為體現「所立法」。為說明這一點，文軌援引了大乘教義中的兩種特殊情況。第一種情況是已經修行到第八地（*bhūmi*）或更高境界的菩薩。這一類菩薩將獲得「六識互用」（或「五根互用」）的超自然能力，即能運用自己六識（或五根）中的任何一種以替代行使其他「識」（或「根」）的認知作用。[60] 第二種情況是通過轉變自己的前五識從而獲得「成所作智」的佛陀。「成所作智」即能夠完成任何一項所應完成的任務的純淨的認知能力。佛陀憑藉這種能力，便能夠用自己「五根」的任何一「根」來認知一切對象。[61] 在這兩種特殊情況下，

---

59 參見上文表二。

60 見護法等菩薩造，唐．玄奘譯，《成唯識論》，《大正新脩大藏經》冊 31，第 1585 號，頁 21 上 9-11：「若自在位，如諸佛等，於境自在，諸根互用，任運決定，不假尋求。」《成唯識論》，頁 26 上 25-26：「若得自在，諸根互用，一根發識，緣一切境。」參見唐．窺基，《成唯識論述記》，《大正新脩大藏經》冊 43，第 1830 號，頁 388 中 4-6：「若正義者，此位即在八地以去皆能任運，此於有漏五根亦能得互用故，無漏殊勝非前位故，然此舉勝故說如來。」

61 見護法等菩薩造，唐．玄奘譯，《成唯識論》，頁 56 下 21-29：「成所作智相應心品，有義：但緣五種現境，《莊嚴論》說：如來五根，一一皆於五

臺灣人文學術期刊資料庫

「眼識」都可以認知「眼根」。而「眼根」此時作為「眼識」的認知對象，在瑜伽行派的觀念論立場看來，便成為了「眼識」自身所呈現出來的一種「相」（*ākāra*/*ābhāsa*，appearance），其存在因而內在於「眼識」、不離於「眼識」。在**文獻（二）–（4）**中，文軌進一步強調：無論是以何種方式被認識到，「眼根」本身並無任何改變，仍舊是相違決定量的作者歸在他的比量的「同品」範圍中的那個「眼根」（第一「界」[62]）。而現在，文軌便主張該「眼根」根本就不構成該比量「同品」的一員，因為它並不在一切情況下「定離於眼識」。至少在「六識互用」和「成所作智」這兩種情況下，是「不離於眼識」的。因而一般說來，「眼根」便「非定離眼識」。

如果「眼根」不屬於相違決定量的「同品」，則該比量的「同品」中便沒有一個成員能體現「因」即「或者是第一『界』或者是第二『界』」這一屬性。[63] 因此，文軌進一步在**文獻（二）–（5）**中說道：該比量的「因」因而不存在於「同品」中（是同品無）。既然此「因」在「異品」中也不存在，[64] 它就在「同品」和「異品」中都不存在，因而犯有「不共不定」的過失。而且，「眼根」在相違決定量中被用作「同喻」，[65] 因而該「同喻」也犯有「所立法不成」的過失。具體來說，即「他隨一所立不成」，該比量所對的論敵（大乘學者，他）一方（隨

境轉故。有義：此品亦能遍緣三世諸法，不違正理，《佛地經》說：成所作智，起作三業諸變化事，決擇有情心行差別，領受去來現在等義。若不遍緣，無此能故。然此心品，隨意樂力，或緣一法、或二、或多。且說五根於五境轉，不言唯爾，故不相違。隨作意生，緣事相境，起化業故，後得智攝。」

62 參見上文表二。

63 參見上文表三及註 46。

64 參見上文表三。

65 參見上註 23 及本處**文獻（二）–（1）**。

臺灣大學學術期刊資料庫

一），鑒於上述兩種特殊情況，因而不承認所立法「定離於眼識」在「眼根」中存在（不成），不承認「眼根」與「眼識」必定分離。

總之，文軌顯然是站在相違決定量的對立面。「不共不定」和「他隨一所立不成」是文軌指出相違決定量所犯有的兩種過失。師茂樹認為：是文軌首先提出了相違決定量以制衡唯識比量，而順憬和元曉後來承襲了文軌對於唯識比量的這一批判。這一結論似未充分把握上述**文獻（二）**的具體內容。

伍、元曉的回應：文獻

文獻（三）（《大疏抄》，頁 520 下 26-頁 521 上 4）：

（1）文軌師云：因明道理，於共比量，自法、他法皆得不定。以自在眼識所變眼根之影作不定過。（頁 520 下 26-28）[66]

（2）然判者云：改[67]即無過。「真故極成色，離極成眼識」[68]，便無不定，極成眼識不緣眼故。（頁 520 下 28-頁 521 上 1）

（3）以自許佛有漏色，於前共量，他作不定，便改因云

---

[66] 筆者之前在 Mingjun Tang, “Materials for the Study of Xuanzang’s Inference of Consciousness-only (*wei shi bi liang* 唯識比量),” 167, n. 70 中對本段的翻譯並不準確。當時，筆者還未意識到這裡所謂的「不定」實即「不共不定」。

[67] 改〔藥師寺藏古寫本〕：救〔寬文延寶年間寫東大寺藏本〕，見《大疏抄》，頁 520，註 12。

[68] 相違決定量原先的宗命題表述為：「真故極成色，定離於眼識」（從終極真理的觀點看，雙方承認的「色」是與「眼識」必定分離的）。而這裡修改為：「真故極成色，離極成眼識」（從終極真理的觀點看，雙方承認的「色」是與雙方承認的「眼識」必定分離的）。參見註 23 及**文獻（二）–（1）**。

臺灣大學學術期刊論文著作

> 「自許極成初三攝」[69] 等。如無漏色，耳識等緣，雖離眼識，而非極成初三攝故，不成不定。（頁 521 上 1-4）

文獻（三）出自藏俊《因明大疏抄》中的一段長篇引文。這段長篇引文乃係藏俊引自新羅太賢一部稱為「古迹記」的著作，該「古迹記」現已散佚。[70] 在該長篇引文中，太賢廣泛援引了各家因明學者關於唯識比量的討論，包括窺基、道證、文軌、元曉和憬興（Kyŏnghŭng，7 世紀下半 [71]）。同時，太賢在援引這些材料的時候，都或多或少有所改動，不能視為所引諸家原來的文字。[72] 在這段長篇引文中，太賢援引了文軌的觀點以後（**文獻〔三〕–〔1〕**），便緊接著提到「然判者云」，以之為另一段援引（**文獻〔三〕–〔2-3〕**）的開端。由於「然」（然而）通常用於標識文意的轉折，故而可知**文獻（三）–（2-3）**所說的內容，在太賢看來，實際上構成對文軌在**文獻（三）–（1）**中所表達觀點的回應。但是，太賢在這裡提到的「判者」究竟是誰，卻並不清楚。[73] 必須結合下述**文獻（四）**，才能解決這一疑難。

---

[69] 相違決定量原先的因命題表述為：「自許初三攝、眼識不攝故」（因為它是包括在我方承認的「初三」中，而不包括在「眼識」中）。而這裡修改為：「自許極成初三攝」（因為它是包括在我方承認而且雙方承認的「初三」中，而不包括在「眼識」中）。參見註 23 及**文獻（二）–（1）**。

[70] 該長篇引文見《大疏抄》，頁 520 中 3-頁 521 上 12。這部「古迹記」的全名當為《因明入正理論古迹記》，見師茂樹，《論理と歷史：東アジア仏教論理学の形成と展開》，頁 112。師茂樹，《論理と歷史：東アジア仏教論理学の形成と展開》（頁 112-126）對該段引文曾有詳細分析，亦見 Shigeki Moro, “Xuanzang’s Inference of Yogācāra and Its Interpretation by Shilla Buddhists,” 329-330。然而筆者的分析與之稍異，容另文展開。

[71] 據師茂樹，《論理と歷史：東アジア仏教論理学の形成と展開》，頁 124。

[72] 參見 Mingjun Tang, “Materials for the Study of Xuanzang’s Inference of Consciousness-only (*wei shi bi liang* 唯識比量),” 189, n. 133。

[73] 師茂樹，《論理と歷史：東アジア仏教論理学の形成と展開》（頁 119）對此「然判者云」的日譯為「それを判定する者は」，似不準確。

臺灣大學哲學系學術資料庫

文獻（四）（《明燈抄》，頁 322 中 15-下 10 =《大疏抄》，頁 528 上 12-中 8）**校注：**

（1）極成之色，離於眼識，是一向離，以之為宗。根[74]之與識，不即不離，以之為喻。不即不離眼根，何成一向離宗？故喻中有所立不成。（頁 322 中 15-18）

（2）此因位中，尚眼根喻，所立不成。況果位中，成所作智通緣[75]眼根。疎所緣緣與能緣識，豈定相離？自在位智，通緣本質，即為相分。[a→]如此眼根，是初三攝。此則大乘不許眼根定離眼識。[76]此之眼根，望自雖為同品，望他則是異品。以無共同品故，[77]是同品無。以眼識為異品，於彼亦無。此因於[78]同、異品[79]，既遍非有，則六不定中[80]不共不定收。[81←a]非但喻有所立不成，因中亦有不共不定。（頁 322 中 18-26）

（3）曉師[82]《判》云：**此通未盡。**[b→]**若對五根實**[83]**互用**

---

[74] 根〔元文二年寫藥師寺藏本〕、《大疏抄》（頁 528 上 13）：眼〔大日本佛教全書〕，見《明燈抄》，頁 322，註 5。

[75] 通緣〔元文二年寫藥師寺藏本〕、《大疏抄》（頁 528 上 16）：通〔大日本佛教全書〕，見《明燈抄》，頁 322，註 6。

[76] 參見**文獻（二）–（4）**。

[77] 參見上註 46。

[78] 於〔寬文延寶年間寫東大寺藏本〕、《明燈抄》（頁 322 中 24）：此〔藥師寺藏古寫本〕，見《大疏抄》，頁 528，註 1。

[79] 異品〔大日本佛教全書〕、《大疏抄》（頁 528 上 22）：品〔元文二年寫藥師寺藏本〕，見《明燈抄》，頁 322，註 7。

[80] 定中〔元文二年寫藥師寺藏本〕、《大疏抄》（頁 528 上 22）：定〔大日本佛教全書〕，見《明燈抄》，頁 322，註 8。

[81] 參見**文獻（二）–（5）**。

[82] 師〔藥師寺藏古寫本〕、《明燈抄》（頁 322 中 26）：法師〔寬文延寶年間寫東大寺藏本〕，見《大疏抄》，頁 528，註 2。

[83] 實，《明燈抄》（頁 317 上 9、頁 322 中 27）、《大疏抄》（頁 528 上

臺灣大學佛學數位資料庫

宗，[84] 則應立言：「真故極成色，離極成眼識。自許初三攝，眼識不攝故。猶如眼根。」[85] 若作是難，亦 [86] 離不定。以大乘宗極成眼識必不緣眼故，此眼根為共同品。識不攝因，於此定有。極成眼識，為其異品，於彼遍無。故非不定，能作敵量。[87 ←b] 若 [c →] 以自許佛有漏色，於前 [88] 共量，他作不定，便改因云「自許極成初三攝」等。[89] 如無漏色，耳識等緣，雖離眼識，而非極成初三攝故，不成不定。[90 ←c]（頁 322 中 26-下 7）

（4）此《判》非也。雖改 [91] 因云「自許極成初三攝」等，而「眼識不攝」言，大乘不許。若唯識門中，色即眼識攝。大乘不許極成之色眼識不攝。是故因有隨一不成。[92]（頁 322 下 7-10）

[a–a] **Ce'e**《莊嚴疏》卷 4，頁 4 左 6-右 1 =《十四過類疏》，頁 437 上 2-7（見**文獻〔二〕–〔4-5〕**，下劃

24）：望，《大疏抄》（頁 522 中 8）。

84 參見上註 60、61。

85 參見上註 23、68。

86 亦〔元文二年寫藥師寺藏本（《明燈抄》頁 317 上 11）〕、《明燈抄》（頁 322 中 29）、《大疏抄》（頁 528 上 27）：可〔大日本佛教全書（《明燈抄》頁 317 上 11）〕、《大疏抄》（頁 522 中 10），見《明燈抄》，頁 317，註 2。

87 參見**文獻（三）–（2）**。

88 前〔元文二年寫藥師寺藏本〕、《大疏抄》（頁 521 上 2、頁 528 中 1）：前前〔大日本佛教全書〕，見《明燈抄》，頁 322，註 9。

89 參見上註 69。

90 參見**文獻（三）–（3）**。

91 改〔寬文延寶年間寫東大寺藏本〕，《明燈抄》（頁 322 下 7）：既〔藥師寺藏古寫本〕，見《大疏抄》，頁 528，註 3。

92 參見《明燈抄》，頁 322 中 6-13、頁 322 下 23-26。

臺灣大學佛教研究資料庫

線部分為相同的文字）：如此相分眼根，並是初三之中眼根所攝。此則大乘不許眼根定離眼識。此之眼根，望自雖是同品，望他即是異品。然無共同品故，是同品無。以眼識為異品，因復非有。此「自許初三攝、眼識不攝」因，於同、異品，既遍非有，即六不定中不共不定也。

[b–b] **Ci**《明燈抄》，頁 317 上 7-14（亦見《大疏抄》，頁 522 中 7-13）：曉法師《判比量》中簡小乘所作決定相違過云……已上．**Ri**《大疏抄》，頁 520 下 28-頁 521 上 1（見**文獻**〔三〕–〔**2**〕）：然判者云：改即無過。「真故極成色，離極成眼識」，便無不定，極成眼識不緣眼故。

[c–c] **Ci**《大疏抄》，頁 521 上 1-4（緊隨 **Ri**《大疏抄》，頁 520 下 28-頁 521 上 1 之後，見上 b – b 以及**文獻**〔三〕–〔**3**〕）。

文獻（四）是善珠《因明論疏明燈抄》所引的一則《判比量論》殘片以及善珠的前後文。由於本段文字非常重要，故筆者嘗試作了詳盡的校注。其中，**粗體**部分表示《判比量論》的文字。事實上，《因明論疏明燈抄》所引《判比量論》有關相違決定量的文字，經比對與化歸以後，可知唯有兩則屬於直接引用且相對完整的殘片，即《明燈抄》（頁 321 上 17-中 5）所引元曉本人對其相違決定量的正面闡述，[93] 與本則殘片。本則殘片反映了元曉對文軌相違決定量批判的回應。善珠對本則殘片的引用，連同善珠的前後文（頁 322 中 15-下 10），又一併見引於藏俊的《因明大疏抄》（頁 528 上 12-中 8）。

[93] 見上註 13。

臺灣大學學術期刊資料庫

金星喆教授在他最近的論文中，基於新發現的寫本資料與善珠的引用，對《判比量論》專論相違決定量的段落，作出了富有教益的重構。然而在他的重構中，並未將本則殘片考慮進來。[94] 若筆者在下一節中的解說可以接受的話，金星喆教授重構的段落便應認為是元曉《判比量論》專論相違決定量一章的前半部分。而本則殘片則是該章的最後部分。該章中間的部分至今仍未發現。這一中間部分，應該包含了元曉對文軌相違決定量批判[95]的進一步援引。正是針對這一部分所援引的觀點，元曉作出了**文獻（四）–（3）**中「此通未盡」的判斷。筆者期待，對《判比量論》寫本的進一步調查與搜集，能使這一佚失的中間部分也重現於世，從而使我們最終復原元曉《判比量論》對其相違決定量的完整討論。

陸、元曉的回應：解說

通過比較上一節中的**文獻（三）–（2-3）**與**文獻（四）–（3）**（善珠《因明論疏明燈抄》所引元曉《判比量論》的一則殘片），我們發現：**文獻（三）–（2）**實際上是該《判比量論》殘片前半部分（**文獻〔四〕–〔3〕**$^{b-b}$）的大意概括，**文獻（三）–（3）**則是對該殘片後半部分（**文獻〔四〕–〔3〕**$^{c-c}$）的逐字引用。因此，太賢在**文獻（三）–（2-3）**開頭提到的「判者」當係元曉。「判者」意為「《判比量論》的作者」。在太賢看來，**文獻（三）–（2-3）**所表現的元曉的論述，實際上構成對文軌在**文獻（三）–（1）**中所表達觀點的回應。

善珠引用上述元曉《判比量論》殘片的前後文語境，也

94 見金星喆，〈『판비량론』 신출 필사본의 해독과 유식비량 관련 단편의 내용 분석〉，頁 237-238，及下註 103。

95 參見**文獻（二）–（2-6）**。

臺灣人文學術期刊資料庫

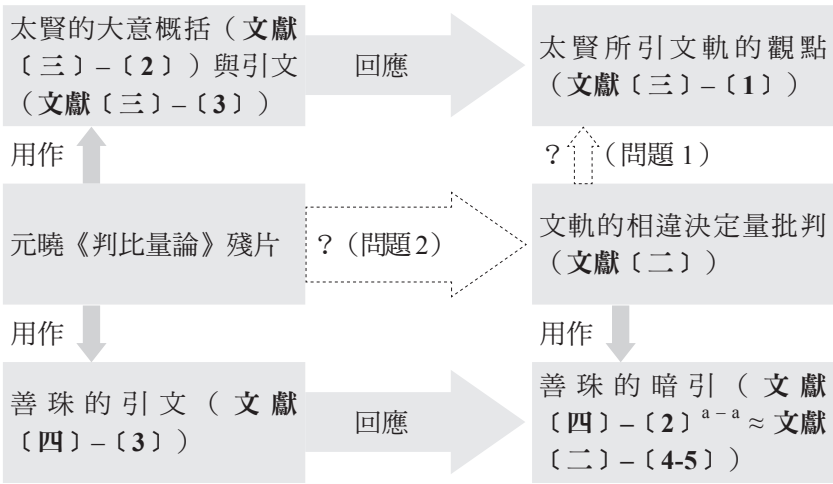
同樣暗示了他所引用的元曉的論述（**文獻〔四〕–〔3〕≈文獻〔三〕–〔2-3〕**）與文軌之間應存在某種關聯。善珠的引用位於他為窺基針對相違決定量的第四條批判所寫的注釋。在這第四條批判中，窺基宣稱相違決定量所使用的「同喻」犯有「所立不成」的過失。[96] 然而，在注釋這條批判的時候，善珠卻另外解釋了該比量的「因」還犯有「不共不定」的過失。如上所述，這顯然是文軌相違決定量批判的要點之一，而不屬於窺基的批判。而且，在具體解釋該比量的「因」何以「不共不定」的時候（**文獻〔四〕–〔2〕**$^{a-a}$），善珠還悄悄使用了文軌相違決定量批判的文字（**文獻〔二〕–〔4-5〕**），卻未聲明這段文字實際上來自文軌。在暗引文軌相違決定量批判的文字以後，善珠總結道：相違決定量不僅「喻」有過失，「因」亦有過。緊接著這一總結，善珠便立即引用了上述《判比量論》殘片（**文獻〔四〕–〔3〕**），以之作為對（文軌）批判相違決定量犯有「不共不定」因過這一觀點的回應。在引用這一殘片以後，善珠最後對它又作了批判（**文獻〔四〕–〔4〕**）。不過，善珠最後的批判只是重申了窺基相違決定量批判的主要思想，即：大乘學者並不承認相違決定量因命題所謂的「〔雙方承認的『色』〕是不包括在『眼識』中的」（大乘不許極成之色眼識不攝）。因而，在善珠看來，**文獻（四）–（3）**所引的元曉《判比量論》殘片，實際上構成對文軌在**文獻（二）–（4-5）**中所作相違決定量批判的回應。

上述各種文獻之間紛繁錯雜的關係，可概括如下：

[96] 見《因明大疏》，頁 116 中 3-5。

臺灣大學學術期刊資料庫

表六：元曉與文軌



由上表可見，尚有兩處疑點（問題 1 和問題 2）留待解答。其中，問題 1 涉及太賢在**文獻（三）–（1）**中所引文軌的觀點的確切來源。首先，在太賢看來，**文獻（三）–（2）**是對**文獻（三）–（1）**的回應，而**文獻（三）–（2）**講述了元曉本人對其相違決定量的修訂。因而，**文獻（三）–（1）**便應當是表達了某種針對相違決定量的不同觀點，故而才引出了**文獻（三）–（2）**中的回應。

如太賢所引，文軌在**文獻（三）–（1）**中所表達的觀點為：辯論者可以使用某個僅僅為他自己承認或者僅僅為他的對手承認的實例，來揭示他的對手的比量的「因」犯有「不定」的過失。文軌為說明這一點所提供的實例為「自在眼識所變眼根之影」（自在眼識所變現出來的眼根的影像）。這個實例與文軌在**文獻（二）–（4）**中提到的「相分眼根」（眼識作為自身的相分所變現出來的眼根）極為相似。而且，這裡的「自在眼識」（其作用不受限制的眼識）與文軌在**文獻（二）–（3）**中作為大乘教

臺灣大學學術期刊資料庫

義容許存在的兩種特殊情況之一而提到的「自在菩薩」（具備種種不受限制的能力的菩薩）亦極相似。**文獻（三）–（1）**中提到的「自在眼識所變眼根之影」，應該就是指為八地及八地以上具備種種「自在力」的菩薩，在「六識互用」的情況下，憑藉「眼識」所緣取（把握到）的「眼根」。在此情況下，「眼根」便成為了「眼識」所變現出來的「影」或者「相」。這種「眼根」實際上就是**文獻（二）–（4）**提到的「如此相分眼根，並是初三之中眼根所攝」的「眼根」之一。

而且，在**文獻（二）–（5）**中，文軌以這種認知情形之下的「眼根」為例，指出「眼根」（第一「界」）並不構成相違決定量「同品」的一員。[97] 這樣一來，由於「眼根」不屬於「同品」，便不存在「因」可以存在於其中的「同品」，相違決定量的「因」便犯有「不共不定」的「不定」過失。文軌所指出相違決定量犯有的「不定」過失種類，實即「不共不定」。

在**文獻（三）–（1）**中，儘管太賢沒有明確提到文軌以相同情形之下的「眼根」為例，所指出的相違決定量的「不定」過失種類。但既然**文獻（三）–（2）**從上下文來看是對**文獻（三）–（1）**的回應，文軌在**文獻（三）–（1）**中所揭示的「不定」究係何種「不定」，應可從太賢的下文即**文獻（三）–（2）**中，元曉通過修改他的相違決定量所要迴避的「不定」過失種類反推出來。在**文獻（三）–（2）**中，元曉主張：由於大、小乘雙方共同承認的「眼識」並不緣取「眼根」（極成眼識不緣眼故），故而經他修改後的相違決定量「便無不定」。

事實上，「眼根」儘管能成為「自在眼識」的認知對象，

97 參見上文表二。

臺灣大學學術期刊資料庫

從而與這種「眼識」不分離（不離於眼識），但並不是「極成眼識」的認知對象。儘管「眼根」不離「眼識」，但卻「離極成眼識」。「自在眼識」並不屬於「極成眼識」，因為它僅僅為大乘所承認，而為小乘所不承認，並非雙方共同承認的「眼識」。因而，假如相違決定量的「所立法」由「定離於眼識」改為「離極成眼識」，假如用「極成」（雙方承認）來限定本量「所立法」中使用的「眼識」概念，則「眼根」將仍然構成該比量「同品」的一員。

如**文獻（三）–（2）**所示，對相違決定量「所立法」的這一修改，正是為了使「眼根」仍舊處在該比量「同品」的範圍之中。這樣一來，由於「同品無因」而導致的「不定」過失便能被避免。因此，元曉在**文獻（三）–（2）**中所要避免的「不定」過失種類，正是這樣一種由於不存在「因」可以存在於其中的「同品」而導致的「不定」過失，即「不共不定」。從**文獻（三）–（2）**的回應來反推它所要回應的批判的旨趣，便可知曉太賢在**文獻（三）–（1）**中表現的文軌所要揭示的相違決定量的「不定」過失種類正是「不共不定」。儘管「不共不定」是「六不定」中一種非常特殊的情況，但它的確是一種「不定」。[98] 總之，文軌在太賢所述的**文獻（三）–（1）**中所要揭示的「不定」過失種類，與文軌在**文獻（二）–（5）**中所要揭示的「不定」過

[98] 運用僅為辯論中的一方（隨一）承認的實例，來揭示對手比量存在「不定」過失的一種更常見的做法，可見於運用唯獨小乘承認的「釋迦菩薩實不善色」來揭示含有未經「自許」限定的「初三」的唯識比量犯有「他不定」過失的情形。在這種情況下，「釋迦菩薩實不善色」是作為唯識比量的「異品」（他異品）而被提到，用以揭示唯識比量的「因」並未滿足「異品遍無」的要求，而不是像這裡運用「自在眼識所變眼根之影」，以揭示對手的「因」在「同品」中根本就不存在。參見 Mingjun Tang, "Materials for the Study of Xuanzang's Inference of Consciousness-only (*wei shi bi liang* 唯識比量)," 171-172, 175。

臺灣大學學術期刊論文

失種類相同，均為「不共不定」。

因此，在太賢所述的**文獻（三）–（1）**與文軌本人的**文獻（二）–（3-5）**中，文軌以同一個實例（具備「自在力」的大乘菩薩的「眼識」所緣取的「眼根」），針對同一則比量（相違決定量），指出它存在相同的過失（「不共不定」）。以此為據，便可知太賢在**文獻（三）–（1）**中所引文軌的觀點，正是來源於**文獻（二）–（3-5）**。**文獻（三）–（1）**是太賢對**文獻（二）–（3-5）**中文軌本人文字所作的概括，即對文軌相違決定量批判的大意概括。這是我們對上述問題 1 的解答。

問題 2 涉及一個更為重要的問題，即：文軌的相違決定量批判，是否的確為元曉所知，而且元曉是否的確針對文軌的批判作出過回應。既然**文獻（三）–（2）**僅僅是太賢對元曉本人表述的大意概括，在下文中，我們將轉而關注元曉本文的文字，即善珠在**文獻（四）–（3）**[b–b] 中對元曉《判比量論》更為直接的引用。

首先，在**文獻（四）–（3）**[b–b] 之前，元曉有一判語「此通未盡」。[99] 可以想見，在原先完整而現已散佚的《判比量論》中，在此判語之前，應該還有關於「此通」具體內容的陳述。然而，這一本應存在的陳述，並未出現在**文獻（四）–（3）**為善珠所框定的《判比量論》引文之中。善珠應該是截去了該處元曉原先對「此通」具體內容的引述，僅僅引用了表現元曉本人觀點的文字。善珠對元曉《判比量論》的這一截頭去尾的處理方式並非孤例。在現存《判比量論》殘本中，元曉有一段關於「相違決定」的討論。在那段討論中，元曉先是引述了文軌的觀點，隨

[99] 師茂樹，《論理と歴史：東アジア仏教論理学の形成と展開》（頁 105）對該「此通未盡」的日譯為「この〔基の〕解 は不十分である」，似不準確，該判語似與窺基無關。

臺灣大學學術期刊資料庫

後給出他自己的分析。[100] 然而，善珠在引用元曉自己的分析的時候，卻將元曉對文軌的引用從《判比量論》的上下文中抽離出來，作為單獨一段文字，放在他所框定的《判比量論》引文之前，且將其標識為直接引自文軌本人的著作。[101] 這一處理方法，便使得該處《判比量論》引文開頭的「此中問意」顯得非常突兀，不知所云。假如我們現有的《判比量論》殘本中，元曉關於「相違決定」的這一段完整討論也佚失了，那我們根本就無法確切知曉元曉這裡的「此中問意」究竟指向誰的觀點。鑒於善珠在彼處對《判比量論》的引用，曾有截頭去尾的處理方式，我們便不能排除在這裡善珠也很有可能將元曉對文軌的引用，從《判比量論》的上下文中抽離出來，改頭換面作為單獨一段文字，放置在他所框定的《判比量論》引文之前，即放置在**文獻（四）–（2）**之中，從而使文軌的論述，嵌入善珠本人對窺基《因明大疏》第四條相違決定量批判進行注釋的上下文語境中。[102] 事實上，經比對發現，**文獻（四）–（2）**的 a – a 部分也正是大致對應文軌本人**文獻（二）–（4-5）**的文字。如果是這樣的話，**文獻（四）–（2）**$^{a-a}$ 就很可能包含有元曉本人在《判比量論》中引述文軌的內容。正是針對這段現已難辨蹤跡的引述，元曉作出了「此通未盡」的判斷。[103]

---

[100] 新羅．元曉，《判比量論》，《卍新纂大日本續藏經》冊 53，第 860 號，頁 952 中 17-20：「文軌法師自作問答：『問：具足三相，應是正因。何故此中，而言不定？答：此疑未決，不敢解之。有通釋者，隨而為注。』（**Ce**《莊嚴疏》卷 3，頁 4 左 3-5，參見《大疏抄》，頁 569 上 7-8：『文軌疏二云……云云』）此中問意，立比量云……」

[101] 《明燈抄》，頁 362 下 8-12：「然文軌師自問答云：『具足三相，應是正因。何故此中，而言不定？答：此疑未決，不敢解之。有通釋者，隨空為注。』判比量云：『此中問意，立比量云……』」

[102] 參《因明大疏》，頁 116 中 3-5。

[103] 值得注意的是，元曉對文軌相違決定量批判的引述的一部分文字，最近在梅溪旧蔵本《判比量論》寫本第 2-5 行中找到了。見岡本一平，〈新出資料

臺灣大學哲學系期刊資料庫

其次，元曉在**文獻（四）–（3）**$^{b-b}$中對其相違決定量的修訂，默認了其對手所持的觀點為「五根實互用宗」（五種感覺官能中的任何一種實際上能替代行使其他感覺官能的認知作用的觀點）。對手所持的這一觀點對應於文軌在**文獻（二）–（3）**中給出的兩種特殊情況。在「大乘自在菩薩六識互用」和轉「前五識」得「成所作智」的佛陀這兩種特殊情況中，「六識」的任何一種都可以替代行使另一「識」的認知作用（六識互用）。在容許「眼識」把握「眼根」從而變現不離於「眼識」的「眼根相分」這一點上，「五根互用」與「六識互用」實質相同。[104] 因而，元曉在**文獻（四）–（3）**$^{b-b}$所假定持「五根實互用宗」的對手應該就是在**文獻（二）–（3）**中基於「六識互用」立場批判相違決定量的文軌。無論如何，文軌相違決定量批判所基於的「六識互用」說，的確為元曉本人所知曉。

梅溪旧蔵本：元暁撰『判比量論』断簡について〉，頁 97（釋文）；金星喆，〈『판비량론』 신출 필사본의 해독과 유식비량 관련 단편의 내용 분석〉，頁 225（圖版和釋文）、頁 228（校訂本）：

文軌法師通此難云：此因不定，故非為敵。謂小乘宗自許眼根定離眼識。若大乘宗自在菩薩六識互用，眼識亦得緣彼眼根，現其相分。及成所作智，亦緣眼根，現眼相分。如此眼根，是……（**Cee**《莊嚴疏》卷 4，頁 4 左 3-6 =《十四過類疏》，頁 436 下 26-頁 437 上 2，參見**文獻〔二〕–〔2-4〕**、**文獻〔四〕–〔2〕**）

然而，元曉在這裡對文軌批判的引述依然殘缺下半段。該佚失的下半段中，可能就含有善珠在**文獻（四）–（2）**中所使用的部分內容。此外，在上述梅溪旧蔵本中，元曉對文軌批判的引述，緊跟在其相違決定量的正面闡述之後（參見上註 13）。金星喆（〈『판비량론』 신출 필사본의 해독과 유식비량 관련 단편의 내용 분석〉，頁 237-238）根據現有的寫本資料與善珠的引文（參見上註 13），曾嘗試部分重構《判比量論》論述相違決定量的段落。

104 差別僅在於**文獻（四）–（3）**$^{b-b}$元曉提到的是「五根互用」，**文獻（二）–（3）**文軌本人提到的是「六識互用」。元曉「五根互用」的表述，似更貼近此學說的文本依據，而文軌的表述則較為自由。在文獻中，僅提到「五根互用」而非「六識互用」。關於此學說的文本依據，參見上註 60 和 61。

第三，文軌在**文獻（二）–（5）**中主張相違決定量不存在為辯論雙方所共同承認的「同品」（無共同品）。與此針鋒相對，元曉在**文獻（四）–（3）**[b–b]中主張，在相違決定量的「所立法」修改為「離極成眼識」以後，「眼根」的確能成為辯論雙方所共同承認的「同品」的一員（為共同品）。這是因為，大乘學者也同樣承認「極成眼識」並不緣取「眼根」（以大乘宗極成眼識必不緣眼故）。「眼根」為辯論雙方所共同承認為與「極成眼識」分離，因而屬於辯論雙方共同承認的「同品」（共同品）。文軌的相違決定量批判對「共同品」概念的使用，同樣為元曉所知。

第四，文軌在**文獻（二）–（5）**中主張相違決定量的「因」不存在於「同品」之中（同品無）。這是因為，「眼根」儘管具有此「因」，卻並不構成該比量的「同品」。與此針鋒相對，元曉在**文獻（四）–（3）**[b–b]中主張，該比量的「因」的確存在於「同品」之中（於此定有）。這是因為，該比量的「所立法」一旦修改為「離極成眼識」，「眼根」便仍構成它的「同品」。正是通過修改相違決定量的「所立法」，從而保證該比量的「因」仍於「同品」中存在，元曉便掃除了此「因」所可能犯有的「不共不定」過失。如上所述，「不共不定」是文軌在整個**文獻（二）**中批判相違決定量的一條重要理由。在**文獻（四）–（3）**[b–b]中，「不共不定」也正是元曉通過修改相違決定量的「所立法」所想要擺脫的主要麻煩。

基於以上四點理由，可基本斷言：儘管元曉為其相違決定量所作的辯護，從未體現他對於窺基的相違決定量批判有何了解，但文軌對該比量從「不共不定」角度展開的批判，的確為元曉所知，而且元曉對此批判作出了逐項回應。可以說，對文軌相違決

臺灣大學哲學系圖書館

定量批判的了解，貫穿了元曉在**文獻（四）–（3）**[b–b]中為該比量所作辯護的每一個方面。如果再考慮到太賢和善珠對元曉的辯護與文軌的批判之間應答關係的明確意識的話，我們便有理由認為：元曉的確知曉文軌的相違決定量批判，而且在**文獻（四）–（3）**為善珠所引的《判比量論》殘片中，元曉的確是針對文軌的批判作出了回應。

柒、對文獻（三）–（3）的說明

文獻（三）–（3）（= **文獻〔四〕–〔3〕**[c–c]）極為難解。在因明文獻中，不存在平行的討論可資參證。故而以下所述，僅僅是筆者的一種可能解讀。首先，至少有一點是清楚的，即：元曉在這一段中，對相違決定量的「因」也提出了一種修改建議。經他修改以後的「因」可表述如下：

> 修改前：因為它（即「極成色」）是包括在我方承認的「初三」中，而不包括在「眼識」中（自許初三攝、眼識不攝故）。
>
> 修改後：因為它（即「極成色」）是包括在我方承認而且雙方承認的「初三」中，而不包括在「眼識」中（自許極成初三攝）。[105]

這裡，元曉將「初三」的限定語由「自許」改為「自許極成」。然而，該新限定語「自許極成」的含義並不清楚。為何需要用「自許極成」來替換原先的「自許」的緣故，也並非一目了然。

儘管如此，至少有一點是清楚的，即：這一修訂是為了防止除上述文軌在**文獻（二）–（5）**中指出、在本處**文獻（三）–**

[105] 參見上註 69。

臺灣大學學術期刊資料庫

（1）中又被簡略提到的「不共不定」過失以外的另一種「不定因過」。然而，元曉在**文獻（三）–（3）**中所要迴避的「不定」究係何種「不定」，並非一目了然。為解決這一疑難，我們不妨先來考察元曉在本段的後半部分中提到並略作展開討論的實例「無漏色」，再回過來考察本段的前半部分。

> **文獻（三）–（3）前半部分：**以自許佛有漏色，於前共量，他作不定，便改因云「自許極成初三攝」等。
>
> **文獻（三）–（3）後半部分：**如無漏色，耳識等緣，雖離眼識，而非極成初三攝故，不成不定。

竊以為，元曉在這裡提到的「無漏色」亦應結合《判比量論》中本段上文「五根實互用宗」[106]的語境（**文獻〔四〕–〔3〕**$^{b-b}$）來理解。因為這裡的「無漏色」是作為「耳識等」的認知對象被提到（耳識等緣），而非作為通常情況下「眼識」的認知對象被提到的。筆者認為，由於在本段的前半部分中提到了「佛有漏色」，後半部分中的這一「無漏色」亦應相應理解為「佛無漏色」。**文獻（三）–（3）**提到的「有漏色」與「無漏色」，皆應指「佛有漏色」與「佛無漏色」。「佛有漏色」與「佛無漏色」，正是傳統因明學者解釋玄奘唯識比量時經常提到、反復討論的兩個概念。[107]

在為「耳識」而非「眼識」所把握的情況下，「佛無漏色」便與「眼識」分離（離眼識），從而構成唯識比量「異品」的一員。因為在此情況下，它僅僅是「耳識」的認知對象，從而「不離於耳識」。而且，該「佛無漏色」包括在大乘學者「自許」的

---

[106] **文獻（四）–（3）**$^{b-b}$，參見**文獻（二）–（3）**「六識互用」。
[107] 例如《因明大疏》，頁 115 下 8-14。

臺灣大學期刊資料庫

「色」之中，從而包括在大乘學者的「自許初三」[108] 之中，並且不包括在「眼根」中。因此，該「佛無漏色」作為唯識比量「異品」的一員，又同時體現了唯識比量的「因法」（自許初三攝，眼所不攝），[109] 這就會使得唯識比量犯有「不定因過」。

在此情況下，元曉針對該「無漏色」指出：「而非極成初三攝故，不成不定。」然而，如上所述，唯識比量的「因」的實際表述是「自許初三攝，眼所不攝故」。[110] 因此，元曉在這裡似乎對唯識比量的「因」提出了一種修改建議。他似乎認為，只要唯識比量中的「初三」換而用「極成」來限定，便能避免上述從「無漏色耳識等緣」的角度指出的「不定因過」。由上文表四可見，「佛無漏色」（= 項目 *C*）包括在大乘學者的「自許初三」中，而不包括在大、小乘學者「共許」的「初三」即「極成初三」中。因此，玄奘唯識比量的「初三」如果用「極成」以代替實際上採用的限定語「自許」來限定，上述「佛無漏色」作為唯識比量「異品」的一員，便不再體現唯識比量的「因法」，因為它不包括在「極成初三」中。

然而，正如上文所述，為了防備論敵的「有法差別相違難」[111]，「自許」限定語仍應是唯識比量的必要成分。因此，一項極自然的考慮便是：不僅「極成」而且「自許」，都應當用來限定唯識比量的「初三」。用「極成」限定「初三」，以迴避上述從「佛無漏色」角度指出的「不定因過」。同時，用「自許」限定「初三」，以防備論敵的「有法差別相違難」。

---

[108] 見上表四，項目 *C*。
[109] 參見上註 21、22。
[110] 參見上註 21。
[111] 見上**反駁（一）**和**反駁（二）**。

臺灣大學學術期刊資料庫

這一考慮，即同時用「極成」和「自許」來限定「初三」，似乎就是元曉在**文獻（三）–（3）**中對其相違決定量的「因」進行修改，即將該比量中的「自許初三」修改為「自許極成初三」的動機所在。因為，元曉的相違決定量既然在論證的基本思路與限定語的使用方面皆模仿了玄奘的唯識比量，該相違決定量便不得不面對唯識比量所可能遭遇的一切麻煩。如果唯識比量的論敵有可能使用僅為大乘所承認的「佛無漏色」來揭示唯識比量的「不定因過」，相違決定量的論敵亦有可能使用僅為小乘所承認的「佛有漏色」來揭示相違決定量犯有類似的「不定因過」。元曉似乎預見到這一可能性，故而在**文獻（三）–（3）**的前半部分才以假設的口吻說道：「以自許佛有漏色，於前共量，他作不定。」「於前共量」，即針對元曉前述的相違決定量。

在元曉看來，正如唯識比量所可能遭遇的上述情況一樣，相違決定量的論敵（大乘學者）也有可能指出：「佛有漏色」在某種極特殊的情況下也可以成為「眼識」的認知對象。儘管元曉並未明言這一特殊情況究係何種，但可以想見，這應當是某種類似上述「成所作智」的情況。獲得「成所作智」以後，便能通過「眼根」來認知一切對象。[112] 在大乘看來並不存在的「佛有漏色」，也應包括在此「一切對象」中。儘管在大乘學者看來，這是一種虛幻不實的「色」，但在此情況下，「佛有漏色」便的確有可能成為「眼識」所變現出來的「相分」，與「眼識」不分離，即並非「定離於眼識」，從而成為元曉比量「異品」的一員。

由上文表四可見，「佛有漏色」（= 項目 *H*）包括在小乘學者「自許」的「初三」中，因而包括在相違決定量的「自許初

[112] 參見上註 61。

臺灣大學學術期刊資料庫

三」中，而且不包括在「眼識」中。因此，「佛有漏色」便體現了相違決定量的「因法」。然而，「佛有漏色」作為該比量的「異品」，同時又體現了該比量的「因法」，這就會使得該比量同樣犯有「不定因過」。通過指出「佛有漏色」為「眼識」所緣的特殊情況，來揭示相違決定量的「不定因過」，與元曉在**文獻（三）–（3）**的後半部分中所設想的，通過指出「佛無漏色」為「耳識」所緣的特殊情況，來揭示唯識比量的「不定因過」，在出過思路上，正如出一轍。

正是出於這樣的考慮，元曉在**文獻（三）–（3）**中使用「自許極成」這一新的限定語，以替代原先的「自許」，來限定其相違決定量的「初三」。同時用「極成」和「自許」來限定「初三」，一方面新增「極成」，以避免上述基於「佛有漏色」的「不定因過」，另一方面保留「自許」，以防備「有法差別相違難」。[113] 特別是為「初三」新增「極成」這一限定語，便能使得「佛有漏色」儘管在為「眼識」所緣的特殊情況下，可以構成相違決定量的「異品」，但卻不再能體現該比量的「因法」。因為「佛有漏色」僅包括在小乘的「自許初三」中，而不包括在「極成初三」中。

儘管元曉換而使用「自許極成」來限定其相違決定量的「初三」的大致意圖可如上述，但「極成」與「自許」這兩個限定語，何以能同時用於限定同一個「初三」，從因明理論上來看，並非絕無問題。由上文表四可見，「極成初三」乃「（大乘）自許初三」與「（小乘）自許初三」兩概念的合集（intersection），因而它實際上既包括在單純的「（大乘）自許

[113] 見《明燈抄》，頁 321 上 21-27。

臺灣大學學術期刊資料庫

初三」之中，也包括在單純的「（小乘）自許初三」之中。

如果這裡的「自許極成初三」指不僅小乘自許而且大、小乘雙方共同承認的「初三」，即「（小乘）自許初三」與「極成初三」兩概念的合集，則該合集無非還是表四所示的「極成初三」。無論「自許」指小乘自許，還是大乘自許，「自許初三」與「極成初三」的合集還是「極成初三」。在此情況下，「自許極成初三」與「極成初三」在外延上沒有差別，「自許」這一限定語便顯冗餘。但這樣一來，正如「有法差別相違難」不能通過「極成初三」來防備，這一可能的反駁實際上也無法通過「自許極成初三」來防備。

如果這裡的「自許極成初三」指或者小乘自許的「初三」，或者大、小乘雙方共同承認的「初三」，即「（小乘）自許初三」與「極成初三」兩概念的並集（union），則該並集無非還是表四所示的「（小乘）自許初三」。若「自許」指小乘自許，則「自許極成初三」從外延上來看，便等同於「（小乘）自許初三」；若「自許」指大乘自許，則「自許極成初三」從外延上來看，便等同於「（大乘）自許初三」。在此情況下，「自許極成初三」與「自許初三」在外延上沒有差別，「極成」這一限定語便顯冗餘。但這樣一來，正如上述基於「佛有漏色」的「不定因過」不能通過「（小乘）自許初三」來避免，這一「不定因過」實際上也無法通過「自許極成初三」來避免。

簡言之，**文獻（三）–（3）**表現了在「五根互用」乃至「成所作智」的特殊情況下，元曉對其相違決定量與唯識比量之間的往復辯難所可能出現的新的發展方向的延伸思考。至於元曉對此新發展方向的對應策略，即換而用「自許極成」來限定「初

臺灣大學學術期刊資料庫

三」，能否如其所願的那樣發揮效力，則是另一個問題。在文獻中，迄未發現更進一步的討論。

捌、結論

在上文中，筆者試圖說明：（一）與窺基相同，文軌亦對唯識比量持讚同的立場。儘管在《莊嚴疏》現存的文字中，沒有一處提到該比量的作者實即玄奘本人，但文軌的確是將這一則比量作為可靠論證的範例予以提及和使用的。

（二）元曉針對唯識比量提出的相違決定量，的確為文軌所知曉。而且，文軌在其《莊嚴疏》的最後一部分即《十四過類疏》中，也的確對它作出了批判。文軌相違決定量批判的要點在於認為：該比量的「因」犯有「不共不定」的過失，因為「眼根」（即上文表二中的第一「界」）並不構成該比量「同品」的一員。為說明這一點，文軌援引了「六識互用」與「成所作智」這兩種為大乘學說所容許的特殊情況。這兩種特殊情況亦在窺基的相違決定量批判中提到，作為窺基六條批判中第四條的理論背景。文軌的相違決定量批判應早於窺基的批判。

（三）儘管沒有證據可以表明窺基的相違決定量批判為元曉所知，但元曉的確知道文軌對該比量的批判的具體內容，並且元曉的確在其《判比量論》中，針對文軌的批判作出過回應。元曉回應的要點在於主張：通過修改相違決定量的「所立法」就能避免文軌所指出的「不共不定」過失，即將該比量的「所立法」由「定離於眼識」修改為「離極成眼識」，用「極成」來限定「所立法」中的「眼識」。

在之前的研究中，筆者已試圖說明與此有關的另一個重要事

臺灣大學學術期刊資料庫

實，即：（四）文軌對唯識比量的闡述實際上構成了元曉有關該比量的知識的來源。因為元曉對其相違決定量的闡述，實際上默認了一種與文軌完全相同的唯識比量解釋。而且，文軌在其《莊嚴疏》的前半部分中對唯識比量進行闡述的文字，無論是闡述的總體結構，還是這部分文字所特有的一些術語，均為元曉對其相違決定量的闡述所繼承。[114]

然而，上述結論（二）與結論（四）似乎是矛盾的。同一部《莊嚴疏》，在年代上不可能既構成了元曉有關唯識比量的知識來源，同時又包含了對於元曉相違決定量的批判。因為，該相違決定量在年代上只可能出現在《莊嚴疏》的寫作以後。元曉唯有藉助《莊嚴疏》從而對唯識比量本身有所了解以後，才有可能將這一則針對唯識比量的相違決定量構思出來。一般來說，在文獻 *B* 唯有在文獻 *A* 以後才會出現的情況下，文獻 *A* 不可能既是文獻 *B* 的來源，同時又包含了對於文獻 *B* 的某種了解。

解決這一矛盾的唯一辦法，便是假設：作為元曉關於唯識比量的知識來源的《莊嚴疏》前半部分（三卷本系統的前兩卷），與含有對元曉相違決定量的批判的《莊嚴疏》後半部分（三卷本系統的第三卷，即《十四過類疏》），並非成於一時。具體來說，《莊嚴疏》前半部分的寫作在先，而後半部分則是在稍後的某個歷史時期中寫作的。[115] 據此，筆者就文軌與元曉之間的關

---

[114] 參見 Mingjun Tang, “Materials for the Study of Xuanzang’s Inference of Consciousness-only (*wei shi bi liang* 唯識比量),” 194-195。

[115] 承《臺大佛學研究》的一位匿名審稿人指出：也有可能文軌本已完成注釋《因明入正理論》全本的《莊嚴疏》，對「十四過類」作專門解釋的部分為後來單獨寫就。之後，文軌再試圖將這部分內容與《莊嚴疏》對《因明入正理論》已有的注釋融合在一起。亦因此，現存《十四過類疏》中帶有《因明入正理論》結尾部分的注釋。筆者認為的確有此可能，這一建議值得進一步思考。

臺灣大學學術期刊論文

係，草擬大事年表如下：

表七：大事年表

玄奘譯出《正理門論》	649	
		《莊嚴疏》前半部分的寫作
呂才與奘門弟子之爭	655	《莊嚴疏》前半部分傳播於新羅學界
玄奘逝世	664	元曉相違決定量到達中國
窺基對相違決定量的批判	666 / 668	文軌對相違決定量的批判與《莊嚴疏》後半部分（即《十四過類疏》）的寫作
		《莊嚴疏》後半部分傳播於新羅學界
	671	元曉對文軌相違決定量批判的回應與《判比量論》的寫作

這就是說，文軌在 649-655 年間寫作了《莊嚴疏》的前半部分。[116] 在 655 年左右乃至更晚的某個時候，《莊嚴疏》的前半部分傳播到當時的新羅學界，為元曉所研習。元曉在研習了《莊嚴疏》的前半部分以後，便構思了他的相違決定量。他可能是通過其他新羅學者（例如順憬）的幫助，才將該比量輾轉寄到中國。該比量寄到中國以後，為文軌所知曉。於是，文軌在撰寫《莊嚴疏》後半部分（即《十四過類疏》）的時候，便對它作出了批判。

根據窺基的說法，相違決定量是在玄奘逝世（664）以後的乾封年間（666-668）寄到中國的。當時，由於玄奘已經去世，

[116] 參見上註 49。

臺灣大學學術期刊資料庫

故而窺基便代替玄奘對它作出了回答。[117] 然而，如上所述，文軌對於這同一則相違決定量的批判，顯然要早於窺基的回答。至少就窺基對相違決定量的回答是在乾封年間作出這一點而言，如果窺基的說法不存在錯誤的話，則文軌的相違決定量批判以及《莊嚴疏》後半部分的寫作，就應當不晚於乾封年號的最後一年，即 668 年。[118] 又由於元曉的《判比量論》寫作於 671 年（咸亨二年 [119]），其中含有對文軌批判的回應，因而可知含有相違決定量批判的文軌《莊嚴疏》後半部分，應在 671 年以前便已到達當時的新羅學界。

以上，是對大事年表的解釋。然而，仍有一個很重要的問題尚未解決，即相違決定量到達中國的確切年代。相違決定量的確有可能在玄奘逝世以後才到達中國。但也不能排除它在玄奘逝世以前，即在玄奘晚年，便已到達中國的可能性。[120] 現有的證據還不足以證實或者證偽窺基關於相違決定量在乾封年間抵達中國的記述。不過，在這方面，定賓律師（733 年活躍）的下述說法值得注意：

---

[117] 參見《因明大疏》，頁 116 上 15-22。

[118] 根據日．永超，《東域傳燈目錄》（《大正新脩大藏經》冊 55，第 2183 號，頁 1160 上 4）的記載，整部《莊嚴疏》都是文軌在大莊嚴寺期間完成的著作。而且，如上所述，相違決定量是在《莊嚴疏》的後半部分完成以前到達中國的。因而，文軌由大莊嚴寺改隸西明寺的年代，或許可以幫助我們確定《莊嚴疏》後半部分寫作的年代下限，從而確定相違決定量到達中國的年代下限。然而，我們也無法確定文軌改隸西明寺的確切年代。根據李際寧先生的研究（〈文軌的著作及其它〉，《藏外佛教文獻》第 1 輯，北京：宗教文化出版社，1995 年，頁 99），文軌改隸西明寺當不早於 659 年，更有可能是在玄奘晚年甚至玄奘逝世以後。

[119] 見《判比量論》現存殘本末尾的題記（新羅．元曉，《判比量論》，頁 953 上 17-18）。

[120] 參見上註 118。

臺灣大學學術期刊資料庫

> **文獻（五）**（《大疏抄》，頁 525 上 28-中 3[121]）：定賓《疏》二[122]云：新羅順憬[123]師乾封年中，傳彼本國元曉師作相違決定來至此國云：「真故極成色，定離於眼識」，因云[124]「自許初三攝、眼識不攝故」，同喻云[125]「如眼根」。[126]三藏于時躊躇未釋。後有人釋云等。云云。

對這一記載，藏俊早已表達過強烈的質疑，因為玄奘早在 664 年便已去世，不可能活到定賓所謂的「乾封年中」。[127] 但是，定賓的記載中有一部分可能是真的。本段所謂「後有人釋」很可能暗示了在窺基以前，便已經有人對相違決定量作出過回應。此處的「有人」應該就是文軌。儘管「乾封年中」這一年代明顯有問題，但不排除本段的其他內容也有可能是真的。無論如何，玄奘本人是否了解元曉針對唯識比量提出的相違決定量，這仍是一個懸而未決的問題。對於窺基的說法，似有進一步檢討的必要。

總之，基於上述考證，我們能明確知道：從《莊嚴疏》的最初撰寫（649-655 年間）到《判比量論》定稿（671 年）的二十年左右時間裡，文軌與元曉之間曾圍繞唯識比量發生過往復辯

---

[121] 本段又為善珠引用，見《明燈抄》，頁 321 上 13-17（定賓律師《理門疏》云……云云）。與本文所引的文字相比，善珠的引文缺末句「後有人釋云等」，此外還有一些細小的差異——其中，唯有一處在此註明（見下註 123）。善珠的引文又為藏俊重複，見《大疏抄》，頁 525 下 18-21。

[122] 參見上註 121。

[123] 憬〔藥師寺藏古寫本〕、《明燈抄》（頁 321 上 14）、《大疏抄》（頁 525 下 18）：囧〔寬文延寶年間寫東大寺藏本〕，見《大疏抄》，頁 525，註 8。

[124] 因云〔寬文延寶年間寫東大寺藏本〕：〔藥師寺藏古寫本〕缺，見《大疏抄》，頁 525，註 9。

[125] 喻云〔寬文延寶年間寫東大寺藏本〕：喻〔藥師寺藏古寫本〕，見《大疏抄》，頁 525，註 10。

[126] 參見上註 23。

[127] 參見《大疏抄》，頁 525 下 27-頁 526 上 5。

臺灣大學學術期刊資料庫

難。在當時的長安與新羅之間，應當至少發生過三次學術觀點的交流，即第一次從文軌到元曉，第二次從元曉到文軌，第三次再一次從文軌到元曉。雖然我們無法對與此相關的一系列事件（如上表七右欄所示）作出更確切的系年，但這些事件之間的前後關係則是清楚明確的。過去，我們只知道窺基對相違決定量的批判，卻不知道文軌早就批判過相違決定量，更不知道文軌的批判還傳到當時的新羅學界，得到元曉的回應。

通過揭示這些事實，筆者希望能從一個側面說明：在東亞因明傳統的最早階段，在短短二十年左右的時間裡，在當時的中國與韓國之間，就曾發生過極為頻繁的學術交流。因明在東亞世界的傳播，從一開始就不是一個由中國向外單向輻射的過程。當時的韓國學者並非被動地接受來自中國的新學問，而是基於理性作為真理的唯一標準的立場，針對中國傳來的新學問作出深刻有力的思想反饋，並在得到中國方面的回應以後，充分運用這門新學問的各項基本理論設定來捍衛自己的觀點。正是這種理性、自由、平等的學術風氣，見證了因明在東亞世界的成功傳播。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

為分類標識相應文獻與對該文獻的各種類型引用之間錯綜複雜的關係，佛教量論研究界的維也納歷史—文獻（historical-philological）學派在逐步實踐中形成了一套成熟的記號，詳見 Ernst Steinkellner, Helmut Krasser, Horst Lasic, eds. *Jinendrabuddhi's Viśālāmalavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā*, Chapter 1, Part I. Beijing and Vienna: China Tibetology Publishing House & Austrian Academy of Sciences Press, 2005, introduction, lii-liv。這套記號在佛教量論文獻學界已廣為採用，而在漢語學界則絕少提及。茲略述本文所涉 **Ce**, **Ce'e**, **Ci**, **Ri** 等記號含義如下：

Ce = *citatum ex alio* / 本書明確標識引自他書的文字。

Cee = *citatum ex alio modo edendi* / 本書明確標識引自他書、但有改動的文字。

Ce'e = *citatum ex alio usus secundarii modo edendi* / 本書未明確標識，但實即引自他書且有改動的文字。

Ci = *citatum* / 他書明確標識引自本書的文字。

Ri = *relatum in alio* / 本書大意為他書所概括的文字。

凡此諸記號皆冠於他書相應文字的書目信息前。在本書相應段落，則以 a – a、b – b 等記號標識起訖。又本文對頻繁引用的原典，適當採用略稱，茲於下述相應文獻題名後的括號中註明（正文中首次出現亦皆註明）。

一、原典

護法等菩薩造，唐・玄奘譯，《成唯識論》，《大正新脩大藏經》冊 31，第 1585 號。

臺灣大學學術期刊資料庫

唐・窺基，《成唯識論述記》，《大正新脩大藏經》冊 43，第 1830 號。
唐・窺基，《因明入正理論疏》（因明大疏），《大正新脩大藏經》冊 44，第 1840 號。
唐・慧立、彥悰，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，《大正新脩大藏經》冊 50，第 2053 號。
日・永超，《東域傳燈目錄》，《大正新脩大藏經》冊 55，第 2183 號。
高麗・義天，《新編諸宗教藏總錄》，《大正新脩大藏經》冊 55，第 2184 號。
日・善珠，《因明論疏明燈抄》（明燈抄），《大正新脩大藏經》冊 68，第 2270 號。
日・藏俊，《因明大疏抄》（大疏抄），《大正新脩大藏經》冊 68，第 2271 號。
唐・文軌，《因明入正理論疏》，《卍新纂大日本續藏經》冊 53，第 848 號。
新羅・元曉，《判比量論》，《卍新纂大日本續藏經》冊 53，第 860 號。
唐・窺基（原文如此），《因明論理門十四過類疏》（十四過類疏），《中華大藏經（漢文部分）》冊 99，第 1880 號。
唐・文軌，《因明入正理論疏》（莊嚴疏），南京：支那內學院，1934 年。
唐・文軌，《因明入正理論疏》敦煌寫卷（莊嚴疏寫卷），載沈劍英，《敦煌因明文獻研究》（上海：上海古籍出版社，2008 年），頁 218-229（釋文）、頁 230-239（圖版）。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、專書與論文

（一）中、日、韓文資料

呂澂，《新編漢文大藏經目錄》，濟南：齊魯書社，1980 年。

呂澂，《因明入正理論講解》，北京：中華書局，1983 年。

李際寧，〈文軌的著作及其它〉，《藏外佛教文獻》第 1 輯，北京：宗教文化出版社，1995 年，頁 95-100。

沈劍英，《敦煌因明文獻研究》，上海：上海古籍出版社，2008 年。

武邑尚邦，《因明学—起源と変遷》（新装版），京都：法藏館，2011 年。

岡本一平，〈新出資料梅渓旧蔵本：元暁撰『判比量論』断簡について〉，《佛教學報》（불교학보）第 83 卷，2018 年 6 月，頁 89-106。

金永錫（김영석），〈원효『판비량론』의 새로운 발굴 - 고토미술관 및 미츠이기념미술관 소장본을 중심으로〉，《佛教學報》（불교학보）第 81 卷，2017 年 12 月，頁 93-115。

金星喆（김성철），〈『판비량론』신출 필사본의 해독과 유식비량 관련 단편의 내용 분석〉，《韓國佛教學》（한국불교학）第 84 卷，2017 年 12 月，頁 215-247。

師茂樹，《論理と歴史：東アジア仏教論理学の形成と展開》，京都：ナカニシヤ出版，2015 年。

傅新毅，〈玄奘法師《制惡見論》考〉，《世界宗教研究》，2011 年第 6 期，頁 16-23。

傅新毅，〈從「勝軍比量」到「唯識比量」：玄奘對簡別語「自許」的使用〉，《世界宗教研究》，2016 年第 2 期，頁 61-71。

臺灣大學學術期刊資料庫

鄭偉宏，《漢傳佛教因明研究》，北京：中華書局，2007 年。
羅炤，〈玄奘譯《因明正理門論本》年代考〉，《世界宗教研究》，1981 年第 2 期，頁 29-36。

（二）西文資料

Franco, Eli. “Xuanzang’s Proof of Idealism (*Vijñaptimātratā*).” *Hōrin*, no. 11 (2004): 199-212.

He, Huanhuan 何歡歡 . “Xuanzang, Bhāviveka, and Dignāga: On the ‘Restriction of the Thesis’ (**pratijñāviśeṣaṇa*).” *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度学仏教学研究 62, no. 3 (March 2014): 1230-1235.

Moro, Shigeki 師茂樹 . “Xuanzang’s Inference of Yogācāra and Its Interpretation by Shilla Buddhists.” In *Korean Buddhism in East Asian Perspectives*, compiled by Geumgang Center for Buddhist Studies, Geumgang University, 321-331. Seoul: Jimoondang, 2007.

Moro, Shigeki 師茂樹 . “Proof of *vijñaptimātratā* and Mungwe.” *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度学仏教学研究 65, no. 3 (March 2017): 1295-1301.

Tang, Mingjun 湯銘鈞 . “A Study of Gomyō’s ‘Exposition of Hetuvidyā,’ Text, Translation and Comments (1).” In *Logic in Buddhist Scholasticism*, edited by Gregor Paul, 255-350. Lumbini: Lumbini International Research Institute, 2015.

Tang, Mingjun 湯銘鈞 . “Materials for the Study of Xuanzang’s Inference of Consciousness-only (*wei shi bi liang* 唯識比量).” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, no. 56-57 (2015-2018): 143-198.

臺灣大學學術期刊資料庫

Wŏnhyo's Antinomic Inference and His Debate with Mungwe

Tang, Ming-jun *

Abstract

In the history of the East Asian tradition of Buddhist logic, Wŏnhyo 元曉 is famous for his antinomic inference directed against Xuanzang's inference of consciousness-only. Recent studies by Shigeki Moro (2017), by Ippei Okamoto (2018) and by Sung-chul Kim (2017) have brought into light the close relation between Mungwe 文軌 and Wŏnhyo. They find that Mungwe in the last part of his *Yin ming ru zheng li lun shu* 因明入正理論疏 has discussed an inference which is the same one as Wŏnhyo's antinomic inference and that Wŏnhyo in a fragment of his *P'an biryang non* 判比量論 has cited Mungwe's discussion.

The present author, through reexamining the passages from Mungwe as found by Moro, Okamoto and Kim, tries to show some new facts concerning the relation between Mungwe and Wŏnhyo that: Wŏnhyo's antinomic inference is known to Mungwe. The latter has offered a criticism of it. Zenju 善珠 in his *Inmyō ronsho myōtō shō* 因明論疏明燈抄 cites a passage from *P'an biryang non* which shows that Mungwe's criticism is known to Wŏnhyo and Wŏnhyo has made a reply to it. The point of Wŏnhyo's reply is that his inference will

* Lecturer, School of Philosophy, Fudan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

be free from the fault as pointed out by Mungwe if the property to be proved of this inference is reformulated into the condition of being separate from the visual consciousness that is well established (離極成眼識).

The first part of Wŏnhyo's discussion on the antinomic inference in *P'an biryang non* has been reconstructed by Sung-chul Kim (2017). The above mentioned fragment cited by Zenju could be regarded as the last part of Wŏnhyo's discussion on this topic, while the middle part, which probably contains Wŏnhyo's more citations from Mungwe's criticism, is still missing.

At last, the present author entertains a hypothesis that the former part of Mungwe's *Yin ming ru zheng li lun shu*, which is actually the source of Wŏnhyo's knowledge of the inference of consciousness-only, is written before the arrival of the antinomic inference in China, while the last part of this work, which contains a criticism of the antinomic inference, is written after the arrival of this inference. However, whether or not the antinomic inference arrives in China before Xauzang's death in 664, namely, whether or not Xuanzang knows Wŏnhyo's inference, is still an open question.

Keywords: Buddhist logic, Xuanzang, inference of consciousness-only, Wŏnhyo, Mungwe

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫