

試論護法《觀所緣論釋》之不成因 與「法稱」議題：站在呂澂的肩上

胡志強

國立政治大學哲學系助理教授

法鼓佛學學報第 35 期 頁 27-63 (民國 113 年) · 新北市：法鼓文理學院

Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 35, pp. 27-63 (2024)

New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts

DOI: 10.53106/199680002024120035002

ISSN: 1996-8000

摘要

本文主要處理護法《觀所緣論釋》中的二個相關議題：
（1）如何理解護法所指出的不成因之過失；（2）如何解讀文中出現「法稱」二字的難解段落，該焦點段落與其後出現之不成因密切相關。筆者借助呂澂之增字句讀、因明論式之重構分析，闡述《觀所緣論釋》開頭之文本脈絡、完整解讀焦點段落、就前後文提出因明分析，亦即提出一個可能的詮釋版本或工作用假說。本文指出，（1）護法所言的不成因是針對論敵一（主張極微是所緣）、論敵二（主張總聚是所緣）都提出之「彼相應斯理故」（與所緣相道理相應故），不同於護法所言的不定因，乃針對論敵一之「彼因性故」、論敵二之「相識生故」（或者，識有彼相故）；（2）所謂「法稱」並非指法稱論師，「法」意謂「宗法」。本文也檢視了其他可能解讀版本，分析其可能問題與缺失。相較而言，本文所提出的版本目前似乎還是相對合理可行，儘管並非毫無疑義待解。無論如何，本文未盡之處乃筆者之能力有限所致，如有任何貢獻，應當歸之於呂澂。呂澂之佛學成就，值得學界更多尊敬與重視。

目次

一、提問

- (一) 不成
- (二) 「法稱」

二、釋義

- (一) 脈絡
- (二) 解讀
- (三) 因明

三、釋疑

- (一) 法稱
- (二) 「法」稱

四、結語

關鍵詞

護法、所緣、因明、陳那、呂澂

陳那 (Dignāga, 約 480-540) 在其《觀所緣論》 (*Ālambanaparīkṣā-vṛtti*) 中，以所緣 (*ālambana*) (認識對象) 的二個條件來批評主張所緣為外境 (離識之外的對象) 的論敵。作為所緣的必要條件之一 (C1)，就是要在感官識中顯現 (*ābhāsa*)，亦即感官識要有所緣的相 (*ākāra*)。所緣的必要條件之二 (C2)，就是具有讓認識 (對該所緣的知覺) 生起的因果作用。利用此二條件，陳那辯破外境論者們所主張的極微理論 (類似原子論)，以證成唯識之立場。

本文主要關注的《觀所緣論釋》是護法 (Dharmapāla, 約 530-561) 對陳那《觀所緣論》的注釋。相傳護法師承陳那，玄奘老師戒賢是其門下弟子。陳那的《觀所緣論》在 6-7 世紀時傳入中國，真諦譯本《無相思塵論》約在西元 557-569 年間譯出，玄奘譯本《觀所緣緣論》則是 657 年，護法《觀所緣論釋》義淨譯本為 710 年，義淨於同年譯出護法《成唯識寶生論》 (宇井伯壽 12-13)。陳那《觀所緣論》梵本已佚，存有漢、藏譯本，而其印度注疏中，護法《觀所緣論釋》目前僅存漢譯，調伏天 (Vinītadeva) 的注解則僅存藏譯。¹

本文分四節。第一節，提出問題意識，包括如何理解《觀所緣論釋》中所提到的不成因，以及學界所關注的「法

* 收稿日期：2024.6.28；通過審核日期：2024.12.13。

本文初步想法曾分享於政大「護法《觀所緣論釋》工作坊」，感謝林鎮國、耿晴、John Makeham、John Jorgensen 等師長之指正，以及聖嚴教育基金會之支持。文稿承蒙匿名審查人與期刊編輯提供寶貴意見，特此致謝！

¹ 關於《觀所緣論》在印度、中國、日本、西藏的翻譯與注疏，更多細節，參見林鎮國 2020。

稱」議題。第二節，首先闡述《觀所緣論釋》開頭之文本脈絡，接著針對問題意識相關之焦點段落，嘗試進行完整解讀，進而連結前後文而給出因明分析。第三節，檢視學界的相關討論、其他的可能解讀，並給予回應。第四節，總結試論。

一、提問

(一) 不成

《觀所緣論》中的論敵一主張：極微是所緣（認識對象），因為極微是實有而具有讓認識（對該所緣的知覺）生起之因果作用。陳那在第一頌²中對此提出反駁：以眼識為例，個別極微就算是認識的因果條件或成因，³但因為我們普通人的眼識無法認識到個別極微，所以極微並非所緣，因為要有極微的相顯現在眼識中，我們才能說眼識知覺到或認識到了極微，如此才能說極微是所緣。就像眼根僅是作為知覺的因果條件，並非知覺的對象，因為當我們觀看外在對象時，眼根並沒有顯現在眼識中。簡言之，作為所緣的必要條

2 玄奘譯《觀所緣論》：「極微於五識，設緣、非所緣，彼相識無故，猶如眼根等。」（CBETA, T31, no. 1624, p. 888b10-11）；真諦譯《無相思塵論》：「若說隣虛是根〔識〕等因，不似起故，非境，如根。」（CBETA, T31, no. 1619, p. 882c7-8）；藏本英譯：“Even if sensory cognition were caused by fundamental particles, it would not have particles as its object because they do not appear to cognition, any more than the sense faculties do.” (Duckworth et al. 41)

3 本文所稱的「因果條件」或「成因」是指某物具有（或貢獻於）讓認識（對所緣的知覺）生起之因果作用，相關文獻中或稱為「緣」、「因」、「生因」、「生緣」等，基本上都表達這樣的意思。此用語必須與因明之「因」（主要意義是論證之根據或理由）區別開來。

件⁴之一（C1），就是要在感官識中顯現，感官識要有所緣的相。如果沒有 C1 條件，我們就無法將所緣與其他因果條件（如眼根）區別開來。

護法在《觀所緣論釋》中指出，論敵的因（彼因性故）有不定過。⁵亦即，論敵主張：極微是所緣，因為極微是認識的成因（彼因性故）；論主回應：以眼根為例，眼根也是眼識的成因（具有因法），但眼根不是所緣（異品），因此論敵犯了不定因（*anaikāntika-hetu*）之過失。也就是說，因法存在於異品中，存在著不是所緣但卻是認識之成因的事物，例如根。

然而，就在指出不定過之前，護法也指出論敵的「因有不成（*asiddha*）過」（CBETA, T31, no. 1625, p. 889c23-24），如果此因是「彼因性故」，則頗為費解。其一，既然已是不成因（不符合因第一相），似乎沒有必要再去費心討論不定因（不符合因第三相）的問題；更重要的，其二，就在此段之前，護法已明言「『設許為因』，猶如共許。」

（CBETA, T31, no. 1625, p. 889c8），⁶亦即，論主為了批評論敵，暫且同意論敵主張極微是認識的成因，因而宗有法（極微）與論敵之因第一相是暫時共許的，接下來才進一步提出其批評：極微就算是認識的成因，極微也不是所緣，因為極微沒有顯現在識中。然而，如果此時卻又以極微不是

4 此處所稱的「必要條件」或「條件」乃邏輯上的條件，不同於「因果條件」。

5 護法《觀所緣論釋》：「若如所說因將為能立者，則『彼因性故』為所緣性耶，於根亦有成不定過。」（CBETA, T31, no. 1625, p. 889c25-26）

6 完整段落，參見《觀所緣論釋》，CBETA, T31, no. 1625, p. 889c8-10；另參見 p. 889c29-890a1。

認識的成因（論主不共許）為理由，⁷ 指責論敵的因有不成過，如此則前後文不連貫。

重新細讀此「不成過」段落，「若由因性許作所緣，根亦同斯，應成彼也。」⁸ 斯言前說『彼相應理故』因有不成過」（CBETA, T31, no. 1625, p. 889c22-24），亦即，如果僅僅作為知覺的成因就是所緣，那麼同樣作為成因的根也應是所緣，而這是彼此都不能接受的，如此前述之因（彼相應理故）有不成過。也就是說，此處所言之因，並非「彼因性故」（不定因），而是「彼相應理故」（不成因），而「彼相應理故」所指為何，則必須回溯更前面的段落，「此二論者咸言：『彼相應斯理故』……」（CBETA, T31, no. 1625, p. 889b28-c6）。無獨有偶，護法對第二頌的討論，亦有類似的情況。

《觀所緣論》中的論敵二主張：眾多極微結合之和合是所緣，因為感官識中顯現和合的相。陳那在第二頌⁹ 中對此

⁷ 通潤在其《觀所緣緣論釋發劄》中，即是如此解釋（林鎮國、簡凱廷編 106）。由於晚明注疏受限於時代背景，對於《觀所緣論》、《觀所緣緣論》的理解有其限制，筆者認為應以不同的角度來研究其特色，因此並非本文所要處理的文本，留待他文研究。本文設定的對論者主要是當代學者。

⁸ 陳那《集量論》也有相應論點，參見 PS/PSV 6, 23: *caḥsurādīnām apy ālambanatvaprasaṅga*。

⁹ 《觀所緣緣論》：「和合於五識，設所緣、非緣，彼體實無故，猶如第二月。」（CBETA, T31, no. 1624, p. 888b16-17）；《無相思塵論》：「識似聚起，不從彼生，聚無有體，譬如二月。」（CBETA, T31, no. 1619, p. 882c8-9）；藏本英譯：“A sensory cognition may have the appearance, but it does not come from that of which it has the appearance because it is not substantially real, like a double moon. Thus neither kind of external object make sense as an object of cognition.” (Duckworth et al. 41-42)。另參見 PS/PSV 6, 20: *yadābhāsaṃ na tat tasmāc*。

提出反駁：以眼識為例，眾多極微之和合，就算能被我們的肉眼認識到，亦即眼識中顯現和合的相，然而對佛教而言，和合是可分的，因而不是真實存在，所以和合並沒有因果作用，並非產生認識的成因，因此也不是所緣。就像因眼醫病所見的虛幻第二月並不存在，不存在的東西不具有因果作用力，因此在第二月的知覺中，第二月也非真正的所緣。亦即，欠缺所緣的必要條件之二（C2），不具有讓認識（亦即對該所緣的知覺）生起的因果作用。

護法在《觀所緣論釋》中指出，論敵的因（彼相故）有不定過。¹⁰ 亦即，論敵主張：和合¹¹ 是所緣，因為識中顯現和合的相；論主回應：以第二月為例，識中顯現第二月的相（具有因法），但第二月不是所緣（異品），因此論敵的因有不定過。也就是說，因法存在於異品中，存在著在識中顯現其相卻不是所緣的事物，例如第二月。

然而，在指出不定過之前，護法同樣指出論敵的因有不成過。如果此因是「彼相〔故〕」，亦有疑義。如同前述，其一，既然是不成因，似乎沒有必要再去討論不定因的問題；更重要的，其二，論主是在接受此點（識中顯現和合的相）的情況下，¹² 對論敵提出批評。類似於前一案例，此段落「由此前云『彼相應理』，斯乃不成」（CBETA, T31, no. 1625, p. 890a24-25），所言之因是「彼相應理〔故〕」

¹⁰ 《觀所緣論釋》：「又復將此第二月喻，於『彼相』因，應知說其不定之過。」（CBETA, T31, no. 1625, p. 890b14-15）

¹¹ 義淨譯為總聚。本文依行文方便，視情況使用和合、總聚二詞。

¹² 參見《觀所緣論釋》：「總聚實有彼相」（CBETA, T31, no. 1625, p. 890a21）。另參見，《觀所緣論釋》：「『由此二月縱有彼相，然非斯境』，如第二月，縱令此識有彼相狀，由不生故，不名斯境。」（CBETA, T31, no. 1625, p. 890b10-12）

（不成因），而非「彼相〔故〕」（不定因），顯然同樣有必要回溯更前面的段落，「此二論者咸言：『彼相應斯理故』……」（CBETA, T31, no. 1625, p. 889b28-c6），可說是本文的焦點段落。

（二）「法稱」

有趣的是，此段落看似不起眼，但當代學界討論或提及此段落者不乏其人，（Funayama 3-4）主要是因為其中出現「法稱不許」（CBETA, T31, no. 1625, p. 889c3），有些學者認為「法稱」指的就是法稱（Dharmakīrti）其人，有些學者則表明不同意。法稱論師不僅在佛教的印藏傳統中具有重要的地位，在當代佛教研究中也非常受到矚目，因此其年代也是重要議題。過去一般認為法稱年代為西元 600-660 年，但如果護法的著作中真的提到法稱，那麼其年代將提前數十年，也會影響其他相關的思想家年代，因此此議題受到關注，也不令人意外。

然而，筆者下文將試圖顯示，將「法稱」理解為法稱論師的學者們，其實並不了解《觀所緣論釋》的文本脈絡，可說是過於關注「法稱」二字而斷章取義；另一方面，不認為是法稱其人的學者們，對於文本的解釋恐怕也未盡其義，可能是因為文本內容艱深、譯文晦澀所致。在此需要強調的是，本文之見解並非筆者個人之創見，主要是立基於呂澂的句讀與循文增字（呂澂、釋印滄 5），¹³ 以及他對護法因明論式的重構與分析（呂澂、釋印滄 41-42）。¹⁴ 可惜的是，

¹³ 亦可參見 CBETA 版本，《觀所緣論會譯》，CBETA, B09, no. 39, p. 289a2-6。

¹⁴ 亦可參見 CBETA 版本，《觀所緣論會譯》，CBETA, B09, no. 39, p.

呂澂並沒有對文本詳加解釋，而筆者能力有限，也只能勉力推敲，或許也還是未盡其義。然文責在於筆者，應無損於呂澂之洞見。無論如何，呂澂的天分、學問與治學精神，值得學界更多的尊敬。

以下「釋義」一節，首先概述此焦點段落的脈絡，並嘗試對焦點段落給予完整解讀，進而完成前後文相應的因明分析。「釋疑」一節，則對學界的相關討論、其他可能的解讀，一一給予回應。

二、釋義

（一）脈絡

本文所要處理的焦點段落，其後緊接著論主的第一頌，對論敵展開批評。然而，陳那《觀所緣論》在第一頌批評論敵之前，對於論敵（前宗）立場的陳述相當簡略：認為眼等識所緣為外境的論敵們，其一，或者主張極微是所緣，因為極微是眼等識生起的原因；其二，或者主張和合是所緣，因為眼等識生起時有和合的相（和合顯現在識中）。¹⁵ 儘管看

325a3-326a13。

- ¹⁵ 《觀所緣緣論》：「諸有欲令眼等五識以外色作所緣緣者，或執極微，許有實體能生識故；或執和合，以識生時帶彼相故。」（CBETA, T31, no. 1624, p. 888b7-9）；《無相思塵論》：「若有人執眼等六識緣外境起，是人或分別隣虛為境，是識因故；或分別隣虛聚為境，似聚識起故。」（CBETA, T31, no. 1619, p. 882c22-24）；藏本英譯：“Some maintain that the percept of a sensory (e.g., a visual) cognition is an external object. They must suppose that it is fundamental particles (because that is what causes cognition), or that it is a collection (because that is what appears to cognition).” (Duckworth et al. 40-41, 79)。另參見 PS/PSV 6, 7-9: *rūpādiṣu tv ālambanārtho vaktavyaḥ. kiṃ yadābhāsam*

似簡略，然而護法在《觀所緣論釋》中有所費心鋪陳。

首先，護法破題指出，「諸許眼等識〔所緣為外境〕者」，顯示本論之主旨在於抉擇取捨不同立場，亦即反駁外境論者（捨棄），成立唯識（擇取），此乃考察（觀）所緣之目的或成果。文中初始先說明所要破除並捨棄的外境論立場及其錯誤之理由。¹⁶ 不過，在進入說明之前，護法先使用不少篇幅來闡釋「眼等識」指的是前五識。

就文本而言，奘譯「眼等五識」，真諦譯「眼等六識」，藏本則為「眼等識」，並沒有說明是五或六，而義淨譯本「眼等識」也是如此。然護法注釋時則特別加以說明，此處的「等」指的是眼等前五識，¹⁷ 以下簡述護法的主要理由。

論敵認為前五識必然以真實外境為所緣，而第六識（意識）則不然，論敵允許不真實的世俗有（組合物）是第六識的所緣。即便認可第六識可緣外境，也是立基於前五識的認識上，因此必須先討論前五識是否緣外境。說一切有部認為第六識並非與前五識同時知覺外境，而是前五識直接知覺外境的下一剎那，才能有依賴前五識而生的第六識；經量部則認為，第一剎那是根、境的同時，第二剎那產生前五識，第三剎那才能有第六識的產生，而第一剎那的境由於剎那滅的

teṣu jñānam utpadyate, tathā ta ālambanam ity uktā atha yathāvidyamānā anyābhāsasyāpi vijñānasya kāraṇaṃ bhavanti 。

¹⁶ 《觀所緣論釋》，CBETA, T31, no. 1625, p. 889a21-23。筆者認為調伏天注疏（Duckworth et al. 78-80）與護法釋有部分相應。亦可參見山口益 431。

¹⁷ 調伏天的注解則指出，「等」意謂諸六識，並且提到護法的論點過於深奧而無法理解（Duckworth et al. 80）。

緣故，此時已不存在。¹⁸再者，如果認為第六識可不透過前五識而直接知覺當下的外境，那麼就沒有所謂視障者、聽障者了，因為他們可以直接用第六識看到、聽到外在對象，而這是不合理的，也違反六根各別有其功能的見解。此外，由於此處討論的是一般人的知覺與外境，因此也不考慮瑜伽現量、無表色等問題。由上述諸理由，護法認為文本辯論的議題是前五識所緣的問題，因為這是論敵最核心的主張，認為五識等現量緣取外境，也正是論主所欲破除的。¹⁹

護法進一步澄清，論主之主要目標在於破除五識等現量所緣為外境之主張，而破除外境亦可連帶地破除外在色根（五識所依）之主張，論主在此先設許色根（所依或功能），而不正破之。（CBETA, T31, no. 1625, p. 889b11-13）此外，「外境」意謂論敵錯誤地以為有離識（外）之實有認識對象（境）。²⁰然而，如此一來，論敵二以和合（總聚）

¹⁸ 關於有部直接知覺理論、經部間接知覺理論，可參考 Dhammajoti ch. 8, ch. 9。

¹⁹ 完整段落，參見《觀所緣論釋》，CBETA, T31, no. 1625, p. 889a23-b13。針對護法認為「等」指「眼等五識」的理由，以及奘譯「五識」與真諦譯「六識」之差別與其中的可能原因，可參考 Lin 2009。筆者認為，固然文本主要的爭議是前五識所緣的問題，然而，護法的立場是，就一般人的知覺而言，要麼第六識不緣外境，要麼第六識依賴於前五識而緣外境，所以只要前五識所緣並無外境，則所有六識都不緣外境，亦即結論就是六識不緣外境，如此在大方向上與真諦未必不同。然而，此點是否會影響到文本的論證細節，值得探究，但這並非本文所欲探討的議題，留待他文探究。另外，值得注意的是，江戶時期的快道，亦曾根據真諦、玄奘、義淨譯本，推知原文僅言「眼等識」。快道也認為，儘管玄奘譯為「眼等五識」、護法解釋「眼等識」為「五識」，真諦譯為「眼等六識」，然而按照護法之解釋，未必不能相容於真諦之六識（林鎮國、簡凱廷編 180-181）。

²⁰ 參見《觀所緣論釋》，CBETA, T31, no. 1625, p. 889b14-15。相對的，

為所緣並不合理？畢竟和合並非實有。護法認為，的確如此，但這是論敵自己的主張中有內在不一致之過失，並非論主本身之問題，而論主以下將指出論敵主張中的其他過失，因此暫且放過此不一致之問題。（CBETA, T31, no. 1625, p. 889b15-18）

以上諸多鋪陳之後，護法才正式開始闡述論敵的主張，亦即：其一，或者主張極微是所緣，因為極微是眼等識生起的原因（彼因性故）；其二，或者主張總聚（和合）是所緣，因為眼等識生起時有總聚（和合）的相（相識生故）。（CBETA, T31, no. 1625, p. 889b18-28）緊接著則是本文所要處理的焦點段落。以下參考呂澂之增字句讀（呂澂、釋印滄 5）、因明論式之重構分析（呂澂、釋印滄 41-42），嘗試性地提出解讀。

（二）解讀

《觀所緣論釋》：「此二論者咸言：『彼相應斯理故』，若不言因，此因無喻，猶如因等成因等性，『極微、總相是所緣性』而成立之。又，若自許不於識外緣其實事，應有有法自相違過。」（CBETA, T31, no. 1625, p. 889b28-c2）

論敵一：

〔宗〕極微是所緣性，

所謂似外境現之「內境」，「內」意謂不離識。既是識所現，嚴格來說沒有內、外之別。參見《觀所緣論釋》，CBETA, T31, no. 1625, p. 891c14-16。

〔因〕彼相應斯理故（與所緣相道理相應故）。

論敵二：

〔宗〕總聚是所緣性，

〔因〕彼相應斯理故（與所緣相道理相應故）。²¹

21 按呂澂之理解，因言為「與所緣相道理相應故」（呂澂、釋印滄 41）。調伏天亦有類似說法（或許是引用護法，或者與護法有同樣的參考來源）：*de ltar na 'dir gzhan dag dmigs pa'i mtshan mtshan nyid du 'thad pa'i phyir rdul phra rab dang / 'dus pa dag dmigs pa nyid yin no snyam du sems so zhes bya ba ni phyogs snga ma yin no //* (Duckworth et al. 232)，英譯：“These are the opponents’ positions. They think that fundamental particles or collections are the percept because they are consistent with the definition of ‘percept.’” (Duckworth et al. 82) 不過，調伏天並沒有像護法進一步發揮因明見解，而是直接進入論主第一頌之批評。儘管調伏天有不少可能引用護法之處（或者與護法有同樣的參考來源），然而，此處有限之相似，僅能作為間接支持之證據，因此有必要回到《觀所緣論釋》中探求更多文本證據。

此處的「彼相應斯理故」，在後文二次（分別是第一頌與第二頌之注解）提及不成過時，均有出現。其一，「斯言前說『彼相應理故』因有不成過」（CBETA, T31, no. 1625, p. 889c23-24）；其二，「所緣之相不相應故，非所緣義，由此前云『彼相應理』，斯乃不成。若爾，何謂所緣之相？……」（CBETA, T31, no. 1625, p. 890a23-25）。從引文二可看出，雙方之爭議在於何謂「所緣相」，文中「所緣之相不相應」相對於「彼相應理」，因此將「彼相應理故」理解為「與所緣相道理相應故」似乎是可行的解讀。「所緣之相不相應故」的梵文可能是 *ālambanalakṣaṇāyogāt*，參見 PST 95, 4。如此的話，「彼」意指「所緣相」（*ālambana-lakṣaṇa*），而「彼相應斯理故」可讀成「彼（＝所緣相）_相應斯理故」。

另一個相關的問題，「彼（＝所緣相）_相應斯理」是否可能讀成「彼（＝所緣）相_應斯理」或「彼相_應理」？畢竟義淨在譯文中也常使用「應理」，例如：「誠為應理」、「可為應理」、「將為應理」等等。然而，在此焦點段落末，出現「彼相應因」，缺了理字，如果要讀成「彼（＝所緣）相_應因」，稍嫌不順，因此暫時採取「彼」意指「所緣相」之讀法，亦即維持「彼（＝所緣相）_相應斯理」之

護法：二類論敵如果沒有指出更確切的因法，則其因法（彼相應斯理）沒有同喻，因為論敵定義下的所緣是外境，對手是唯識（否定外境）則沒有共許之同喻可舉。但如果沒有共許之同喻可舉，則因（應是能立）卻成為待成立（所立），如同以因成因、以喻成喻，沒有共許之基礎則似能立而猶待成立。²² 此處因言所欲成立之宗：極微或總聚²³ 是所緣性。²⁴ 再者，考慮因法（與所緣相道理相應），對論主（唯識）的立場而言，²⁵ 其中所緣之定義並非識外實體，如此該

讀法。然而，義淨在翻譯《觀所緣論釋》、《成唯識寶生論》時，可能是頗為倉促，譯文不僅晦澀，時而不一致或甚至可能有誤，所以也無法以此下定論。不過，「彼（＝所緣相）_相應理」與「彼（＝所緣）相_應理」意思相近，影響應該不大。待解的疑問則是，為何義淨在此要使用代名詞（彼）？徒增歧義難解。

²² 即便不考慮因明，如果僅說「因為極微或總聚與所緣相道理相應，所以極微或總聚是所緣」，明顯容易造成各說各話、循環論證之問題。

²³ 原文「總相」。由於義淨譯詞時未必統一，更重要的，此處二論者乃主張極微、總聚之二種立場，因此筆者參考呂澂因明論式，將「總相」讀成「總聚」。即便假設這不是同詞異譯，而是不同詞，例如「總聚」可能是 *sañcita*（參見 PS/PSV 6, 10），「總相」可能是 *sāmānya*，然而，主張總聚的論敵二，還是有可能將「總相」理解為「總聚」，因此不妨礙本文的解讀。

此外，筆者將「極微總相」理解為「極微或總聚」，主要是基於二論者之二種主張。如果對複合詞作出不同詮釋，例如將「極微總相」理解為「極微之總相」，如此則突然變成特別針對論敵二，前後文頗不連貫。下一節還有相關討論。

²⁴ 如前述，義淨翻譯時恐怕是頗為倉促，譯文時有錯置之可能（或者是僅按梵文直譯），因此譯文或可調整為「此二論者咸言：『彼相應斯理故』，『極微、總相是所緣性』而成立之，若不言因，此因無喻，猶如因等成因等性」，如此較為順暢達意。筆者此處之解讀，仍按照原文之位置，但不影響整體文意。

²⁵ 本文將「自許不於識外緣其實事」理解為論主（唯識）之立場，理由一，本段開頭為二種外境論者之立場（他），相對於論主之立場

因法成立的並非外在實有的極微或總聚（或者說，因法成立外在實有的極微或總聚並不存在），如此則是犯了有法自相相違因（*dharmisvarūpaviparītasādhana*）之過失。²⁶

《觀所緣論釋》：「然，法稱不許，斯乃於他亦皆共許，即以為喻，若但如所說，應於所立義，而屬當之，前量。意云：論本二因，但是明因所以，不即是因，以無共成之喻，為此須出彼相應因何以如此。」（CBETA, T31, no. 1625, p. 889c3-6）

然則此處所稱之宗法，對手並不承許（亦即立敵雙方並不共許），²⁷ 因此必須使用對手也共許之例子作為同喻，就

（自）；其二，此處如果解讀為主張和合（總聚）之外境論立場，不僅突然從二論者轉為其中之一，如此有些不連貫，更重要的，如同前述，護法在此段之前已明言，暫時忽略主張和合（總聚）之外境論者的內在不一致（外境應是實有，但和合非實有）；相關地，其三，參照前述護法對「外境」之解釋，此處「不於識外緣其實事」其實就是不緣外境之意，因此可理解為論主之立場。下一節還有相關討論。

²⁶ 關於有法自相相違因，參考《因明入正理論》，CBETA, T32, no. 1630, p. 12a23-26；《因明正理門論本》，CBETA, T32, no. 1628, p. 2b27-29。Moriyama (2018) 對此過之研究，相當值得參考。

²⁷ 所謂的「法」（*dharma*）乃相對於「有法」（*dharmin*），亦即所謂「宗法」（*pakṣadharmā*）。不過，「宗法」可有二解。一解：宗法指因法，例如《因明正理門論本》：「因與似因多是宗法」（CBETA, T32, no. 1628, p. 1b4）；「此中『宗法』，唯取立論及敵論者決定同許。」（CBETA, T32, no. 1628, p. 1b11）因法如共許為宗有法之法，即是宗法，符合遍是宗法性（*pakṣadharmatva*）；反之，因法若不共許為宗法，則因有不成過。此處之因（彼相應斯理故）猶待成立，如此則須先成立中介之宗：「極微或總聚與所緣相道理相應」，成立之後，才能進一步成立「極微或總聚是所緣性」。二解：宗法「所緣性」，宗「極微或總聚是所緣性」，按因明所立之宗，立敵雙方當

其所言，相應於其所立宗而合適之因（論敵一：彼因性故；論敵二：相識生故），提出前量。²⁸ 也就是說，二論敵所憑藉之二因（彼因性故；相識生故），其實是為了顯示此因（彼相應斯理故）成立之緣由，而不是此因（彼相應斯理故）。由於此因（彼相應斯理故）沒有立敵雙方共許（極成）之同喻，因此必須提出為何極微或總聚與所緣相道理相應之根據或緣由。換言之，需使用另外之二因（彼因性故；相識生故）來成立之。整理論敵立量如下：

論敵一：

〔宗〕極微與所緣相道理相應，

〔因〕彼因性故。²⁹

然是不共許，例如《因明正理門論本》「唯隨自意樂為所成立說名『宗』」（CBETA, T32, no. 1628, p. 1a8-9），需要以共許之因、喻來成立之。前解較為特定，與本段脈絡、後文所言之不成因（不符合遍是宗法性）似乎較為相關；後解則較為一般，然亦說得通。筆者暫傾向採取前解，但後解亦通。

²⁸ 「前量」或者理解為「此即前量」（呂澂：以為前量）；或者位置移前，「若但如前量所說」或「若但如所說前量」，此與前解主要只是位置上之差異而已；或者接後，「前量意云」（藏要本之句讀）。此三解字面上雖略有差異，然實質意義或許相去不遠。筆者暫傾向呂澂循文增字之句讀（呂澂、釋印滄 5），採用第一解，因為「意云」可能是護法小結此段之意，而第三解「前量意云」雖可作相似理解（例如前量之用意所在），但似乎較不直接，也使得上一句意思較不明顯或不完整（沒有明確表達出前量）。無論如何，對於整體解讀應無影響。

²⁹ 呂澂給出的同喻是「如共許所緣法」（呂澂、釋印滄 41），論敵二之論式也是如此比照。猜測是基於在文本中，護法認為論敵給出確切的因法（彼因性故、相識生故）後，就解決了沒有共許之同喻的問題；再者，不同的立敵雙方所共許的同喻也會有所不同。然而，具體而言，共許之所緣（喻依）可能會是什麼呢？筆者傾向認為，其中可能衍生一些潛在的問題或爭議，值得追究，涉及所緣條件與不同尺寸對

論敵二：

〔宗〕總聚與所緣相道理相應，

〔因〕相識生故。

護法鋪陳完論敵之立場後，下文緊接著闡述論主（第一頌）之批評，「次復顯己所論之理是無謬妄……」（CBETA, T31, no. 1625, p. 889c7ff.），首先明言設許（暫且共許）極微是認識之成因，才對論敵提出批評。³⁰ 筆者以上闡述了《觀所緣論釋》開頭之脈絡，也嘗試解讀焦點段落，以下回到前述之因明問題，試試能否給出尚屬合理可讀的結構分析。

（三）因明

利用上述之文獻解讀，並參考呂澂對因明論式之重構（呂澂、釋印滄 41-42），以下提出簡要之分析：

論敵一：

〔宗 1〕極微是所緣性，

〔因 1〕與所緣相道理相應故（彼相應斯理故）。

如前所述，對手是唯識則沒有共許之同喻；而且在唯識的解讀下，則犯了有法自相相違因之過失。因此，極微是否

象之間的複雜關係，然而這是筆者就自己的外部觀點而言。就內部觀點而言，陳那、護法等論師，並沒有對此有所質疑，而且護法尚指出不定因的問題，更重要的，如果論敵的因法（彼因性故、相識生故）沒有同喻，那麼論主的因法合取二者（彼因性故與相識生故）就更沒有同喻，如此論主則自我駁斥。因此就文本脈絡、內部觀點而言，論敵提出確切因法（彼因性故、相識生故）之後，就沒有無共許之喻的問題了。本文主要關切如何解讀文本、內部觀點問題，至於外部觀點或相關知覺哲學議題，留待未來進一步研究。

³⁰ 參見《觀所緣論釋》，CBETA, T31, no. 1625, p. 889c8-11。

與所緣相道理相應，不無疑義，猶待成立。須以更確切的因，來成立極微與所緣相道理相應。

〔宗 2〕極微與所緣相道理相應，

〔因 2〕彼因性故。³¹

然而，以眼根為例，眼根也是眼識之成因（具有因法），眼根卻不是所緣（異品），因此論敵之因 2（彼因性故）有不定過，如此無法成立宗 2（極微與所緣相道理相應）。既是如此，論敵之因 1 則有不成過，因為不符合因第一相，宗 1 之宗有法（極微）並未具有其因法（與所緣相道理相應）。不過，指出論敵之因有不定過，不代表其宗一定不成立，因此護法正面成立與論敵相反之主張：³²

〔宗 3〕境非極微（亦即，極微不是所緣），

〔因 3〕非即能生自識相故（或者，由非彼相），

〔喻 3〕猶如眼等。（CBETA, T31, no. 1625, p. 889c28-29）

或者

〔宗 4〕極微不是所緣，

〔因 4〕非識決了性故，

〔喻 4〕猶如眼等。（CBETA, T31, no. 1625, p. 890a8-9）³³

31 值得注意的是，《觀所緣論釋》：「若如所說因將為能立者，則『彼因性故』為所緣性耶，於根亦有成不定過」（CBETA, T31, no. 1625, p. 889c25-26），如果將「彼因性故為所緣性」讀為合（*anvaya*）或同喻體，則量 2 應為：〔宗 2'〕極微是所緣性，〔因 2〕彼因性故。也就是說，宗 1 與宗 2' 都是「極微是所緣性」。筆者認為這也是可能的，未必要疊床架屋，而且如此一來，宗 2' 如同宗 1，與宗 3、宗 4，明顯相對立。無論如何，因 2 之宗可以是宗 2 或宗 2'，二者相關且可相容。重要的是，明顯有二個不同的因及其過失：因 1（不成因）與因 2（不定因）。

32 此處僅簡要說明因明立破之要點，相關細節可參見胡志強 28-29。

33 調伏天注釋中亦有提及護法成立二量，其一：“Fundamental particles are

論敵二：

〔宗 5〕總聚是所緣性，

〔因 5〕與所緣相道理相應故（彼相應斯理故）。

如同前述，對唯識而言，論敵沒有共許之同喻，以及有法自相相違因過。總聚是否與所緣相道理相應，仍待成立，因而須以更確切的因，來成立之。

〔宗 6〕總聚與所緣相道理相應，

〔因 6〕相識生故（或者，識有彼相故）。

然而，以第二月為例，識中顯現第二月的相（具有因法），但第二月卻不是所緣（異品），因此論敵的因有不定過，如此無法成立宗 6（總聚與所緣相道理相應）。既是如此，論敵之因 5 則有不成過，宗 5 之宗有法（總聚），並未具有其因法（與所緣相道理相應），不符合因第一相。³⁴護法進一步，二階段成立自己的量，正面成立與論敵相反的主張，第一步：

〔宗 7〕總聚不是識之生因，

〔因 7〕非實性故，

〔喻 7〕如第二月。（CBETA, T31, no. 1625, p. 890b12-

not the percept because they do not produce a cognition that has their own appearance, like the sense faculties do”，其二：“fundamental particles are not the percept because their identity is not apprehended, just as in the case of the sense faculties”（Duckworth et al. 85）

³⁴ 也可以直接表明，所緣之二條件缺一不可，總聚缺一因而並未與所緣相道理相應，因而是不成因，參見《觀所緣論釋》，CBETA, T31, no. 1625, p. 890a21-b1；呂澂重構之因明論式：「總聚與所緣相理不相應，不能生已相識故，如第二月。」（呂澂、釋印滄 42）對本文主旨而言，重要的是，明顯有二個不同的因及其過失：因 5（不成因）與因 6（不定因）。

13)

因為總聚（和合）並非實有，不具備因果作用力，所以總聚不是生因，如同第二月。接著進行第二步：

〔宗 8〕〔總聚〕不是所緣，

〔因 8〕非因性故，

〔喻 8〕還如二月。（CBETA, T31, no. 1625, p. 890b13-14）³⁵

以上借助呂澂之架構，並盡量顧及前後文脈、段落精讀、因明分析，嘗試提供一個可能詮釋版本，儘管應有未盡之處，不妨以此為工作用的假說（working hypothesis），作為進一步探究的測試版本。以下檢視學界的相關討論、其他的可能解讀，並給予討論與回應。

三、釋疑

（一）法稱

如前述，法稱的年代在學術界是頗受矚目但迄無定論的議題。參酌 Tom Tillemans（2021）之簡介，學界一般跟隨 Erich Frauwallner（137-139），估計法稱年代為西元 600-660 年，主要根據玄奘西行印度的時間，約 629-645 年，³⁶

³⁵ 調伏天注釋中亦有提及護法成立二量，其一：“a collection is not a cause because it is not substantially real, like a double moon”，其二：“a collection is not a percept because it is not a cause, like a double moon.”（Duckworth et al. 87）。不過，調伏天與英譯者並不了解此處其實是二階段的因明論式，而非是兩個各自獨立的論式。

³⁶ 玄奘、義淨停留印度之相關年代，略有爭議，參見 Deleanu 25。不過，對於推估法稱年代並無影響。

且玄奘沒有提過法稱；義淨則有明確提及法稱，³⁷ 而其停留在印度（那爛陀寺）的時間約 675-685 年；再加上法稱曾自言被忽視或不被理解，³⁸ 因此可能是晚年、或身後才受到關注，由此可大略推估法稱年代為西元 600-660 年。然而，問題之一在於法稱到底歷經多久才開始受到關注，無法確定。此外，藏傳佛教史中亦曾言及護法是法稱的老師，然已相距兩位論師年代甚遠，很難以此來下定論。近來較受關注的是，Helmut Krasser（2012）利用法稱、清辨與 Kumāriila 之間的可能關係，推估其活躍年代應是 6 世紀中葉。然而，Eli Franco（2018）詳細地指出 Krasser 推論中的問題，例如方法上的缺失、忽視脈絡、誤讀等問題。此外，不僅玄奘未提及法稱，當時的其他印度論師似乎普遍也是如此。如果要把法稱的年代提早到 6 世紀中葉，那麼要經過很多年法稱才受到關注，此事也頗為費解。無論如何，學界似乎有一股新趨勢企圖將法稱的年代移前，例如 Piotr Balcerowicz（2016）推估為 550-610 年，Florin Deleanu（2019）則推測為 570-640 年，然而，迄今並無學界共同接受的定論。本文並無意涉入法稱的年代問題，對此保持開放態度，所關切的還是文本解讀問題，下文姑且假設護法文中所言「法稱」指的是法稱論師，測試是否能讀通文本。

Toshihiko Kimura（木村俊彥 1999）認為護法在《觀所緣論釋》中提到法稱，並建議將法稱年代訂為 550-620 年。以下是其英譯與可能相應之原文：

If you assume that cognition is caused by an aggregate

³⁷ 參見《南海寄歸內法傳》，CBETA, T54, no. 2125, p. 229b10-25。

³⁸ 相關討論，可參見 Krasser 585；Deleanu 30-32。

of atoms and not by atoms themselves, then you cannot assert the substance as the object of cognition. Then you could not help but committing the self-contradiction of your own standpoint. Thus Dharmakīrti does not approve your argument (然法稱不許) because it lacks an instance (*dr̥ṣṭānta*) for the syllogism. (Kimura 210)

……「極微、總相是所緣性」而成立之。又，若自許不於識外緣其實事，應有有法自相違過。然，法稱不許，斯乃於他亦皆共許，即以為喻……（CBETA, T31, no. 1625, p. 889c1-3）

很明顯的，Kimura 英譯去頭斷尾，僅從中擷取一小部分，不僅如此，多處沒有按照原文來嚴謹翻譯，漏譯或誤譯甚多。例如「極微、總相是所緣性」前面並沒有「若」（If），繼而原文也不是「識是由總聚而非由極微本身產生」（cognition is caused by an aggregate of atoms and not by atoms themselves）。接著，漏譯「又，若自許……識外……」，逕自誤譯為「因此你不能主張所緣為實事」（then you cannot assert the substance as the object of cognition），也未正確譯出因明術語「有法自相違過」，而以為是一般的自相矛盾。接下來，「斯乃於他亦皆共許，即以為喻」卻譯為「因為欠缺論式所需之同喻」（because it lacks an instance (*dr̥ṣṭānta*) for the syllogism），明顯誤譯。如此種種，不勝枚舉。僅此一小段，卻有諸多問題，可見是過於在乎「法稱」二字而急於斷言了。

再退一步而言，如果忽略英譯之枝節問題，³⁹ 盡量同情地理解其大意，Kimura 前半段的理解可能是：如果論敵主張總聚是所緣（或產生識），如此所緣並非實事，如此則自相矛盾。問題在於此段開頭為二論者，為何轉變為其中之一？前後文並不連貫，或者至少需要另加解釋。更重要的，護法在前言中已明言，暫時忽略外境論者主張總聚為所緣的不一致（外境是實有、總聚（所緣、外境）非實有），而且此處並非一般的自相矛盾，而是特定的相違因。至於 Kimura 後半段的理解：法稱不許對方的論證，因為缺乏同喻。換句話說，根據法稱，必須要有同喻（Kimura 210）。然而，使用因明論證不能沒有同喻，在陳那系統中當然如此，沒有必要去引用法稱。再者，護法自己在其他地方論證不能沒有同喻時，基本上也是因循陳那來闡釋，⁴⁰ 並不需要提及當時還名不見經傳的法稱（如果當時已有法稱的話）。

Kimura 認為法稱不許的是對方的論證中沒有同喻，此解讀如上所述實不可行，是否還有其他法稱不許的可能選項呢？法光法師認為此處意味著法稱承認外境實有（Dhammajoti 166），換句話說，法稱不許「不於識外緣其實事」。儘管法光法師並沒有對此段有更多著墨，在此暫且考慮這種讀法是否可能。姑且忽略整段脈絡，僅就此一小段而言，「又，若自許不於識外緣其實事，應有有法自相違過。然，法稱不許，斯乃於他亦皆共許，即以為喻」，位置更接近「法稱不許」的是「應有有法自相違過」，而不是

³⁹ Funayama (5) 並未明確指出 Kimura 英譯之問題，僅說即便跟隨 Kimura 之英譯，他也無法了解護法此處為何要提及法稱，並且直呼其名也有點奇怪，而且護法提及其同時期佛教人物也甚為稀奇。

⁴⁰ 例如參見《成唯識寶生論》，CBETA, T31, no. 1591, p. 81c2-8。

「不於識外緣其實事」，如此似乎需要額外解釋。其次，「法稱不許，斯乃於他亦皆共許……」，前後連貫，如果按照其讀法，甚為費解。另外，此解讀需要預設法稱不是唯識的立場，然此點不無爭議。再者，指出論敵相違過之後，「然」字似乎意味著論主（唯識）的立場。因此，此解讀方案似乎也有不少問題，遑論尚未考慮整個段落。

如果法稱不許的是「有法自相違過」呢？法稱在其《正理滴論》（*Nyāyabindu*）中並沒有提及有法自相相違因，⁴¹然而，沒有提並不代表不許。為了討論，姑且假設法稱不許有法自相相違因，即便如此，前述的「法稱不許，斯乃於他亦皆共許……」，原本語氣連貫，依此解讀則頗為費解。其次，「應有有法自相違過」應是指責論敵，接著卻說法稱不許此過，護法似乎自相矛盾。不僅如此，護法自己在其他地方也使用「有法自相相違因」，並詳加闡釋或捍衛。⁴²因此，此種解讀頗為牽強。

以上檢視了將「法稱」理解為法稱論師的可能解讀，這種解讀方案恐怕並不了解《觀所緣論釋》的文本脈絡，或許是過於關注「法稱」二字所致。以下檢視「法稱」並非法稱其人的其他解讀方案。

（二）「法」稱

N. Aiyaswami Sastri (1942) 英譯《觀所緣論釋》全文，相當不容易，令人佩服其用心，然而，只要稍微細讀一下，即知其譯文問題重重。以下是他對本文焦點段落之英譯：

⁴¹ 可能原因之分析，參見 Moriyama 46-47。

⁴² 參見《大乘廣百論釋論》，CBETA, T30, no. 1571, p. 188a20-b16。

Both these disputants say: [Here the following thesis is intended to be formulated: consciousness has an aggregate thing as its object; because it is endowed with the form of that aggregate object]. Now if [the idealist objects that] this reason is invalid and cannot be formulated as such; for, it lacks an appropriate example just as the second reason which could prove the validity of the first one does. [Moreover, says the idealist, the reason is not recognized by us; because we do not accept that the image represented in consciousness pertains to an external aggregate thing, nor do we consider real the aggregate apart from its parts i.e. atoms. Therefore we do not have anything external corresponding to the gross form found in consciousness. We may now, answer that] the general quality of atoms (*paramāṇusāmānyalakṣaṇa*) while acting as actual object of consciousness will cause a gross form to appear in it. But if you assume that there is no external thing which may serve as a cause to consciousness; [then] there is a fault of the subject of your thesis being contradicted in its own character. So also is your *probandum* (*dharma = sādhyadharmā*) unknown to us. If you say that what has been recognized by the opponent as an accepted fact, can only be formulated as an appropriate example, then the same is also to be applied in respect of *Probandum* [you cannot prove by means of inference a thing which is impossible to prove].

However, one whose mind is bent on supreme *pramāṇa*, says: By what reason the two reasons, source of dispute can be made valid, that reason is not to be found because of lack

of example which is recognised both by us. Hence in what manner may the representation of the image in consciousness be established as valid reason? (Sastri 61-62)⁴³

稍加比對，即可發現一些明顯漏譯或誤譯，例如開頭「此二論者咸言：『彼相應斯理故』」，Sastri 漏譯關鍵的「彼相應斯理故」，卻代之以方括號中的自行解釋，而理解為此二論者皆以總聚為所緣……。不僅不明所以（主張總聚之二種立場？），⁴⁴ 而且按文本脈絡，二論明顯是主張極微、總聚之二種立場。一開始的關鍵就漏譯，並且妄加解釋，可想而知後文會有諸多問題。

例如，「若不言因，此因無喻」被譯為「如果〔唯識質疑〕此因非有效（invalid 或譯非正因）且無法被如此表述；因為此因缺乏適當之喻」，可說是錯誤理解（按照筆者前文之解釋），或者至少可說是任意添加，不夠嚴謹。「『極微、總相是所緣性』而成立之」被譯為「極微之總相作為識之實際所緣，會產生識中顯現之總相（gross form 或譯粗相或粗色）」，猜測 Sastri 將「成立」讀成「產生」（cause），「之」讀成「識中顯現之總相」，雖有創意，然應不是義淨之慣常用法；再者，二論之二立場（極微、總相）變成單一立場（極微之總相），而成立宗言（極微或總

⁴³ 為了節省篇幅、避免重複，此處不列出漢譯，請讀者參照前文焦點脈絡，或參考《觀所緣論釋》，CBETA, T31, no. 1625, p. 889b28-c6。

⁴⁴ 猜測 Sastri 或許是將此處之「彼相」誤解為「識有彼相」中之「彼相」，並忽略「應」或「相應斯理」。參考文末「為此須出彼相應因何以如此」英譯：“Hence in what manner may the representation of the image in consciousness be established as valid reason?”（因此，識中彼相之相如何能被建立為正因？），甚為牽強。

相是所緣性)也沒有被表達出來。「又,若自許不於識外緣其實事」,譯為「然而,如果你認為沒有外在實事可作為識之原因(cause)」,猜測 Sastri 是把「緣」當「原因」,即便姑且接受,也很難把漢譯原文理解成其英譯,主要是「緣」的位置所致。再者,最自然地,還是將「緣」理解成「緣取」,而「緣實事」也可理解為「以實事為所緣」,整句則可解為「再者,如果你自許不以識外實事為所緣」。不僅如此,若按 Sastri 之譯文與注腳,此處「你」似乎是指論主(唯識),如此緊接著「應有有法自相違過」,論主自打嘴巴,甚為奇怪。如果是其筆誤,而是指主張總聚為所緣之論敵二立場,如同前述,護法已暫時放過此問題,而且也很難解釋為此處的「有法自相相違過」。

「然,法稱不許」譯為「對我們而言不極成的你的所立法(*sādhya*dharma)亦是如此」(或譯:如是,汝之所立法不極成⁴⁵),雖說「然」的翻譯猶可斟酌,不過筆者並不反對將「法」理解為「所立法」,亦即宗法。然而,問題還是在於此句能否與上下文連貫並作出合理解讀。「然,法稱不許,斯乃於他亦皆共許……」被 Sastri 從中分截為二:「然,法稱不許。」「斯乃於他亦皆共許,即以為喻,若但如所說,應於所立義」,致使原先連貫的「不許……共許」變成二不相關,不僅如此,其英譯將「若但如所說」(If you say that)移至「斯乃於他亦皆共許,即以為喻」之前,而結束於「應於所立義」(其譯為:同樣可應用於所立),不明所以。此外,原本的「應於所立義,而屬當之」也被截斷,另成一段「而屬當之前量,意云:……」(其譯為:然

⁴⁵ 其梵文重建:*tathā dharmavacana aprasiddham* (Sastri 62),「法稱」即「法言」。

而，心有所屬最勝量者云：……）。以上明顯句讀不當而文脈碎裂，問題重重不待贅言，下文不再細究。

Tōru Funayama（船山徹）批評 Kimura 時，亦提供部分英譯，雖然他也坦言此段費解，其英譯也未必沒有瑕疵（Funayama 5）。

And if those opponents themselves (who maintain argument B) admit that (visual cognition, etc.,) does not have an object as reality which exists outside of cognition, then the fallacy of the contradiction to the own nature of the minor term of the syllogism (*dharmin*) will arise. Hence the mention of its property (*dharma* in the sense of *hetu* or logical reason) will not be admitted. Namely, that which is admitted (not only by his own party but) also by the other party (should be employed as) the example (*dr̥ṣṭānta*). (Funayama 4)

……。又，若自許不於識外緣其實事，應有有法自相違過。然，法稱不許，斯乃於他亦皆共許，即以為喻。……（CBETA, T31, no. 1625, p. 889c1-3）

就字面意義而言，此英譯相當嚴謹、毫無漏譯，可惜只譯出整段之一小部分。前一句「若自許」被理解為主張總聚為所緣之論敵二，如此則問題如同前述，整段開頭之二論者（論敵一與論敵二），至此變成僅有論敵二，或是誤讀、或者至少需要更多解釋；再者，護法在前言中已明言暫時放過論敵二之內在不一致或自相矛盾的問題；最後，有法自相相違過是頗為專技性的「因」過，不是一般泛泛而言的相違或相矛盾，若就此解，此處的因究竟為何、並且如何相違於有

法之自相，頗為費解。若按筆者之解讀，則為論主之立場，以二論敵之因（彼相應斯理故）對二論敵出過，不再重述。後一句，除了「斯」譯為「亦即」（Namely），或可考慮斟酌；將「法」解為「因法」，筆者甚為同意，可惜僅譯出一小部分，無法確認其與前後句或整段之關係或如何理解，也無法對照前後文脈來分析因明結構。

Funayama 同時提到，宇井伯壽曾以呂澂、釋印滄（1928）版本為基礎，給出日文古典的漢文訓讀（Funayama 3）。宇井伯壽的確有參考呂澂，然而，若進一步細究，可知其句讀並沒有完全依循呂澂，儘管宇井伯壽沒有譯解（但有注腳），應可大致猜測其解讀，並分析其可能問題。勘其句讀（宇井伯壽 29），與呂澂主要差異有二處：其一，「此二論者咸言：彼相應斯理故」被斷開為「此二論者咸言：彼相應斯理。故……」，明顯未意識到「彼相應斯理故」是此處討論之因（也是後文不成因段落提到的前說之因）；其二，「極微、總相是所緣性」被讀成「極微之總相是所緣性」。此外，「法」提示為「賓辭」，亦即是本文前面所謂的「宗法」。

究其注腳之解讀（宇井伯壽 79-80），將「二論者」理解為主張極微、總聚為所緣的論敵一、論敵二，此無疑義，然而，對於「彼相應斯理故」隻字未提，而解讀為論敵一之因（生識故）與論敵二之因（似現故）都沒有同喻，筆者認為顯非論主之意，宇井伯壽也未解釋其理由，而且這樣會造成論主（合取二因）自己也沒有同喻，如此則自我駁斥；再者，護法後文明確指責論敵一之因（生識故）與論敵二之因（似現故）是不定因（涉及因第三相），並非指責沒有同喻之問題（涉及因第二相）。宇井伯壽繼而話鋒一轉，逕自解讀為對「極微之總相（總聚）」之主張（論敵二）提出批評

（有法自相相違過），然而，此類解讀為論敵二之問題已如前所述，不再贅述；此外，既是不定因，就不是相違因。至於「法」（宗法）的部分，宇井伯壽解釋，宗法（或宗有法有宗法）乃論主許、論敵不許，需要共許之因、喻來成立之。筆者認為此乃一般論，亦解釋得通，如前所述。

追蹤「彼相應斯理故」至後續不成因的問題，雖然宇井伯壽之訓讀在後文「斯言前說」、「有此前云」二處均有提示前文「此二論者咸言」（宇井伯壽 32, 35），然而，恐怕他對其意涵並無掌握。其注腳（宇井伯壽 83-84）解讀為論敵一之因（生識故）、論敵二之因（似現故或帶相故）有不成因之過失，然而，宇井伯壽認為此二因並沒有不成因的問題，此點筆者也贊同，如同前述。宇井伯壽的解決方法則是將「不成」理解為一般的不成立，而不是因明的特定過失（不成因），如此則是企圖含混帶過，明顯未掌握到不成因是針對「彼相應斯理故」，而這一連串的問題都是相關的。

此文本之難度，如果連日本印度哲學與佛教學權威都力有未逮，那麼本文未盡之處，或許多少可祈請讀者見諒。

四、結語

本文借助呂澂之增字句讀、因明論式之重構分析，闡述護法《觀所緣論釋》開頭之文本脈絡、完整解讀焦點段落、就前後文提出因明分析，亦即，嘗試提出一個可能的詮釋版本或工作作用假設。針對本文之問題意識，筆者認為，其一，護法所言的不定因是指論敵一之「彼因性故」、論敵二之「相識生故」（或者，識有彼相故），護法所言的不成因則是指論敵一、論敵二都提出之「彼相應斯理故」（與所緣相道理相應故）；其二，所謂「法稱」並非指法稱論師，「法」意謂「宗法」。筆者也檢視了其他可能解讀版本，探

究其可能問題或缺失。相較而言，本文所提出的版本或假設目前似乎還是相對合理可行，儘管並非毫無疑義待解，拋磚引玉，希冀更多先進指正或投入研究。無論如何，本文未盡之處乃筆者之能力有限所致，如有任何貢獻，應當歸之於呂澂。呂澂之學術成就，值得學界更多尊敬與重視。

陳那造《觀所緣論》以辯破外境論者，其形成之背景除了量論、唯識，主要還有部派佛教、印度原子論等思想。護法以因明注釋陳那本論、延伸討論，一方面解明並鋪陳更多義理，另一方面卻也衍生難解段落、顯題化因明或論證議題。陳那本論與護法釋從印度傳入漢語世界，從唐代、晚明至日本江戶有諸家注疏，乃至 20 世紀上半葉有呂澂、日本學者、印度學者等之梳理與討論。在相關文獻中，尤以護法釋難以通透。從 20 世紀末進入 21 世紀，因為學界對法稱之關注，在舊難題上轉折疊加了新議題。《觀所緣論》的形成、注疏與傳播，乃跨時間、地域、語言、文化等長遠的發展過程，本文僅是此過程中的小小注腳（亦不免自有其脈絡），諸多面向猶待未來進一步探究。

引用文獻

一、經典文獻或古籍

- 《大乘廣百論釋論》，CBETA, T30, no. 1571。
《成唯識寶生論》，CBETA, T31, no. 1591。
《無相思塵論》，CBETA, T31, no. 1619。
《觀所緣緣論》，CBETA, T31, no. 1624。
《觀所緣論釋》，CBETA, T31, no. 1625。
《因明正理門論》，CBETA, T32, no. 1628。
《因明入正理論》，CBETA, T32, no. 1630。
《南海寄歸內法傳》，CBETA, T54, no. 2125。

PS/PSV -- Steinkellner, Ernst, ed. *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1: A Hypothetical Reconstruction with the Help of the Two Tibetan Translations on the Basis of the Hitherto Known Sanskrit Fragments and the Linguistic Materials Gained from Jinendrabuddhi's Ṭīkā*. 2005, http://www.ikga.oeaw.ac.at/Mat/dignaga_PS_1.pdf

PSṬ -- Steinkellner, Ernst, Helmut Krasser, and Horst Lasic, eds. *Jinendrabuddhi's Viśālāmalavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā, Chapter 1, Part I: Critical Edition*. Vienna: Austrian Academy of Sciences & Beijing: China Tibetology Research Center, 2005.

二、研究文獻

- 山口益：〈觀所緣論の原典解釋：調伏天造「觀所緣論釋疏」譯解〉，《世親唯識の原典解明》，山口益、野澤靜證，京都：法藏館，2011〔1953〕年，頁409-484。
宇井伯壽：《陳那著作の研究》，東京：岩波書店，1958年。
呂澂、釋印滄：〈觀所緣釋論會譯、附論奘譯本之特徵〉，《內學》，第4輯第3種，1928年，頁1-42。
林鎮國：〈觀所緣緣論〉，《華文哲學百科》，王一奇編，2020年版本，http://mephiosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=觀所緣緣論，2023.9.3。

- 林鎮國、簡凱廷編：《近世東亞《觀所緣緣論》珍稀注釋選輯》，高雄市：佛光文化，2018年。
- 胡志強：《知覺、他者與邏輯：護法《成唯識寶生論》之哲學研究》，2018年，國立政治大學哲學系，博士論文。
- Balcerowicz, Piotr. “On the Relative Chronology of Dharmakīrti and Samantabhadra.” *Journal of Indian Philosophy*, no. 44, 2016, pp. 437-483.
- Deleanu, Florin. “Dating with Procrustes: Early Pramāṇavāda Chronology Revisted.” *Bulletin of the International Institute for Buddhist Studies*, no. 2, 2019, pp. 11-47.
- Dhammajoti, KL. *Abhidharma Doctrines and Controversies on Perception*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, 2007, 3rd. ed.
- Duckworth, Douglas, et al. *Dignāga’s Investigation of the Percept: A Philosophical Legacy in India and Tibet*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Franco, Eli. “Xuanzang’s Silence and Dharmakīrti’s Dates.” *Vienna Journal of South Asian Studies*, vol. LVI-LVII, 2015-2018, 2018, pp. 117-141.
- Frauwallner, Erich. “Landmarks in the History of Indian Logic.” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, no. 5, 1961, pp. 125-148.
- Funayama, Tōru. “Two Notes on Dharmapāla and Dharmakīrti.” *Zinbun*, no. 35, 2000, pp. 1-11.
- Kimura, Toshihiko. “A New Chronology of Dharmakīrti.” *Dharmakīrti’s Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, ed. Shōryū Katsura, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999, pp. 209-214.
- Krasser, Helmut. “Bhāviveka, Dharmakīrti and Kumāriḷa.” *Devadattīyam*, ed. François Voegeli, et al., Bern: Peter Lang, 2012, pp. 535-594.
- Lin, Chen-Kuo. “Object of Cognition in Dignāga’s *Ālambanaparīkṣāvṛtti*: On the Controversial Passages in Paramārtha’s and Xuanzang’s

- Translations.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 30, no. 1-2, 2009, pp. 117-138.
- Moriyama, Shinya. “On *dharmisvarūpaviparītasādhana*.” *Vienna Journal of South Asian Studies*, vol. LVI-LVII, 2015-2018, 2018, pp. 37-49.
- Sastri, N. Aiyaswami. *Ālambanaparīkṣā and vṛtti with the Commentary of Dharmapāla*. Madras: Adyar Library, 1942.
- Tillemans, Tom. “Dharmakīrti.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/dharmakiirti/>, 3 Sep. 2023.

On the Fallacy of Unestablished Reason and the Issue of “Fa-Cheng” in Dharmapāla’s Commentary on the *Ālambanaparīkṣā*: Standing on the Shoulders of LÜ Cheng

Chih-chiang Hu

Assistant Professor

Department of Philosophy, National Chengchi University

Abstract

This paper addresses two interrelated issues in Dharmapāla’s commentary on the *Ālambanaparīkṣā*: (1) how to understand the fallacy of unestablished reason (*asiddha-hetu*) pointed out by Dharmapāla; (2) how to interpret the difficult key paragraph in which the term “fa-cheng” is mentioned, and which is closely related to the former issue. On the basis of LÜ Cheng’s punctuation with the addition of words and reconstruction of Buddhist syllogisms, this paper elaborates on the preliminary context, interprets the whole key paragraph, and presents the Buddhist logical argument, adding up to a tentative version of interpretation or a working hypothesis. According to the working hypothesis, (1) the fallacy of unestablished reason pointed out by Dharmapāla is in response to the reason “because of being consistent with the characteristic of the cognitive object (*ālambana*)” put forward by both the first adversary, whose thesis is that atoms are cognitive objects, and the second adversary, whose thesis is that agglomerates of atoms are cognitive objects. However, the fallacy of inconclusive reason (*anaikāntika-hetu*) pointed out by Dharmapāla is in response to either the first adversary’s reason “because of being the cause of the [cognitions]” or the second adversary’s reason “because a cognition arises with its appearance;” (2) the term “fa-cheng” does not refer to Dharmakīrti, but “fa” (*dharma*) means *pakṣadharmā*, i.e., a property of the subject. This paper also examines alternative readings and points out their problems or defects. In comparison with the alternatives, the working hypothesis has explanatory advantages, although it might not

have resolved all the doubts. In any case, any unsolved problem or errors are due to the author alone; if there is any positive contribution, it should be attributed to LÜ Cheng, whose achievements deserve more respect and attention.

Keywords

Dharmapāla, ālambana, hetuvidyā, Dignāga, LÜ Cheng