論證與釋義：江戶時期基辨與快道《觀所緣緣論》註疏的研究

林鎮國

國立政治大學哲學系教授

中文摘要

本文以陳那《觀所緣緣論》的東亞詮釋史為軸，考察明末智旭(1599-1655)《觀所緣緣論直解》及江戶時期基辨(1718-1791)《觀所緣緣論釋》與快道(1751-1810)《觀所緣緣論義疏》三家註疏，特別是比較三家對於《觀所緣緣論》前三頌破極微三說的比量分析，明其得失，也旁論江戶時期佛教漢籍的釋義學特色。陳那該論所考察的「所緣」指心識緣取的對象，為認識的所托或原因，至於該對象究竟獨立存在於意識之外或內在於意識，乃是該論所要解決的問題。其中前三頌旨在破外境實在論者的極微說，漢傳註疏均以三支比量來重建陳那的論證。然明末因唐疏已佚，諸家註疏多僅依《宗鏡錄》的資料來解釋，相對地，江戶佛教則「傳燈無盡、墳典深藏」，基辨因而批評明末諸疏「錯謬過半」，快道也直言明疏「僅廣其文而已，至若立破則曾不知其所對將，誰宗誰計」。本文詳析三家關於前三頌比量的分析，認為江戶學者總結唐疏詮釋精華，與明末諸家註疏相較，詳略昭然，其貢獻與價值不言可喻，然若謂明疏「錯謬過半」，「於解也昧」，則過於誇大。從《觀所緣緣論》

佛光學報 新四卷．第二期，2018 年 7 月，頁 373-420

的東亞受容史來看，十八、十九世紀的江戶註疏對明末諸家有所繼承，也有所批判，既傳承唐疏以降的法相宗學統，亦下啟明治以後的現代佛教研究。從中國近現代佛教學術的發展來看，一般多注意到楊文會和南條文雄交流所造成的影響，卻未能上溯到江戶時期佛教學術的內在線索，從而不見這曲折的前近代發展路徑，本文的研究希望有助於彌補這失落的環節。

關鍵詞： 陳那、智旭、基辨、快道、《觀所緣緣論》、因明

Syllogism and Exegesis in Kiben's and Kaidō's Commentaries on Dignāga's *Ālamabanaparīkṣa* Verses 1-3

Lin, Chen-kuo
Professor, Department of Philosophy, National Chengchi University

Abstract

Inspired by Chinese Buddhist scholar-monks' interest in Dignāga's *Investigation of the Percept* (*Ālamabanaparīkṣa*) during the sixteenth and seventeenth centuries, Japanese scholar-monks also composed several commentaries on this epistemological treatise during the Tokugawa era. Unfortunately, these Japanese commentaries are preserved only in manuscript form and have not received the attention of modern scholars. Aiming to complete the historical picture of the reception of Dignāga's *Ālamabanaparīkṣa* in early modern East Asian Buddhism, this paper focuses on Kiben's 基辨 (1718-1791) and Kaidō's 快道 (1751-1810) commentaries to examine their analysis of Dignāga's syllogism. According Kuiji 窺基 (632-682), Dignāga composed the first three verses of *Ālamabanaparīkṣa* in the form of syllogism to refute the various realist theories of atom (*paramāṇu*). Unfortunately, most of Kuiji's and his contemporary scholars' commentaries were lost in China and therefore not available to the Ming scholars. On the contrary,

Xuanzang's Yogācāra heritage remained unbroken in Tokugawa Japan. Not surprisingly, both Kiben and Kaidō criticized the Ming Chinese commentaries for failing to properly understand the text and its logical arguments. This study concludes that a philosophical quest for the dialogue with realism was also shown in both Kiben's and Kaidō's works, which can be taken as a domestic clue to explain why modern European Buddhology and Indology had firmly taken root in the Meiji era without much resistance.

Keywords: *Dignāga, Ālamabanaparīkṣa, hetu-vidyā, Kiben* (1718-1791), Kaidō (1751-1810), Zhixu (1599-1655), Ming Buddhism, Tokugawa Buddhism

一、陳那《觀所緣緣論》東亞受容簡史[1]

陳那(Dignāga, c. 480-540)的《觀所緣緣論》是一部出現在六世紀印度的佛教知識論小品，全論八頌，以玄奘(602-664)的漢譯來算，共 903 字。[2]它在佛教哲學上的名氣，比不上《因明正理門論》，更別說《集量論》了；後二論開啟了佛教哲學以至於整體印度哲學的量論（邏輯與知識論）傳統，影響深遠。然而，這不表示《觀所緣緣論》這部小論的哲學重要性因而可以輕忽。從歷史來看，這部論典在六世紀傳入中國以後，特別是在玄奘的學圈內，即出現了五部註疏，分別為神泰、神廓、圓測、窺基、太賢所出，顯示該論當時受到重視的程度。[3]可惜這些註

※ 收稿日期 2017.8.25，通過審稿日期 2017.10.8。

1 本人因參與澳洲國立大學梅約翰(John Makeham)教授主持的護法《觀所緣論釋》譯註研究計劃(2011-2014)，得涉唐、明末及民初的註疏，並由此因緣引發對江戶時期《觀所緣緣論》註疏的關注。先於 2013 年寒假赴京都龍谷大學圖書館，取得一些江戶抄本的影本，包括寶雲的《觀所緣緣論講錄》和《觀所緣緣論略釋》，後來再從名古屋大學圖書館取得真界的《觀所緣緣論集解》和刻本。其後，由簡凱廷協助在中國和日本取得更多的相關資料，包括通潤、基辨、快道、太了等人的稀見註疏，使得從明末到江戶唯識學傳衍的研究有了堅實的資料基礎。他在叡山文庫發現久已失傳的明宗廣詢的《觀所緣緣論釋義》，值得大書一番。這次參與佛光大學佛教研究中心資助的「晚明與江戶時期唯識因明的研究與文獻」研究計劃，也主要由他負責相關材料的取得。去年(2016)秋本人在政大開設「從晚明到江戶的唯識學」研討課，研讀相關資料，課上諸生討論熱烈，教學相長，甚有收獲，一併誌之。又，本文在由信州大學護山真也教授主催的工作坊(2018/1/21)上發表，承蒙高橋晃一教授、一色大悟博士評論，特別是東大印度哲學佛教學科博士生楊潔指正，得以避免一些錯誤，謹此致謝！

2 譯於 657 年。見智昇《開元釋教錄》卷 8：「《觀所緣緣論》一卷（見《內典錄》。陳那菩薩造，第二出，與《無相思塵論》同本，顯慶二年十二月二十九日於東都大內麗日殿譯，沙門大乘光筆受）。」(CBETA, T55, no. 2154, p. 556, c24-26)

3 《法相宗章疏》：「《觀所緣緣論疏》二卷（測述），《觀所緣緣論疏》一卷（神廓述），《觀所緣緣論疏》一卷（神泰述），《觀所緣緣論疏》一卷（基述）。」(CBETA,

疏現已亡佚，唯有部分的窺基解釋僅留存於早期漢傳註疏，如《成唯識論述記》、《唯識二十論述記》等。該論尚可見的印度註疏有二，一是護法(Dharmapāla, c. sixth century)的《觀所緣論釋》，另是調伏天(Vinītadeva, c. 654-617)的《觀所緣論釋疏》；前者由義淨(635-713)於景龍四年(710)譯出[4]，後者僅有藏譯，二者分別型塑了漢傳與藏傳的詮釋特色。[5]

就《觀所緣緣論》的東亞受容史來說，過程大致上可分為四階段：第一階段是六、七世紀的傳譯與初期註疏。第二階段則出現在近千年之後的晚明唯識復興時期，其註疏如《卍續藏》所錄，有明昱(1544?-1633?)

T55, no. 2180, p. 1139, c9-13)；《東域傳燈目錄》卷 1：「《觀所緣緣論疏》一卷（神泰又是述本記云云），同論《述記》（基），《注觀所緣緣論》一卷，同論《疏》二卷（圓測），同論《疏》一卷（神廓）。」(CBETA, T55, no. 2183, p. 1157, b18-23)。結成令聞《唯識學典籍志》（東京：大藏出版社，1962 年，頁 368）另列有太賢的《觀所緣緣論古迹記》一卷。

4 《開元釋教錄》：「《觀所緣論釋》一卷（護法菩薩造。景龍四年四月十五日於大薦福寺翻經院譯，沙門玄傘、智積等筆受）。」(CBETA, T55, no. 2154, p. 567, c8-10)

5 山口益、野澤靜證，《世親唯識の原典解明》，京都：法藏館，1953 年。該譯附有藏文譯本及梵文還原。英譯為 David Malcolm Eckel 所出，見 Douglas Duckworth, Malcolm David Eckel, Jay L. Garfield, John Powers, Yeshes Thabkhas, and Sonam Thakchöe, *Dignāga's Investigation of the Percept: A Philosophical Legacy in India and Tibet* (New York: Oxford University Press, 2016)。陳那《觀所緣緣論》見於後來的梵文哲學文獻有寂護(Śāntarakṣita c. 725-788)的《攝真實論》(*Tattvasaṇgraha*)和蓮華戒(Kamalaśīla c. 740-795)的《攝真實難語釋》，他們針對妙護(Śubhagupta)在《成外境頌》(*Bāhyārthasiddhakārikā*)對陳那《觀所緣緣論》破極微的評破提出辯護。見 Matsuoka Hiroko（松崗寬子）, " Śāntarakṣita in Defense of the *Ālambanaparīkṣā* v. 2ab," *Journal of Indian and Buddhist Studies* 61, 3 (2013): 183-189。值得注意的是，寂護和蓮華戒在論辯中運用立量的方式進行因明分析，和玄奘門下的疏解類同，足見因明的運用在陳那之後的印度哲學論述是普遍的趨勢。此論題值得進一步考察。

的《觀所緣緣論會釋》[6]、《觀所緣緣論釋記》（刊於 1609 年）和智旭(1599-1655)的《觀所緣緣論直解》、《觀所緣緣論釋直解》（刊於 1647 年）。除了這些普為學者所知的註疏之外，尚有未入藏的註疏，如幻居真界(fl. 1589)的《觀所緣緣論集解》（刊於 1599 年），一雨通潤(1565-1624)的《觀所緣緣論發硎》和《觀所緣緣論釋發硎》（刊於 1615 年），明宗廣詢的《觀所緣緣論釋義》，雲棲慧文的《觀所緣緣論解》，以及紹覺廣承的《觀所緣緣論記》。[7]值得特別一提的是，真界的《觀所緣緣論集解》[8]、通潤的《觀所緣緣論發硎》、《觀所緣緣論釋發硎》，和明宗廣詢的《觀所緣緣論釋義》[9]，近時分別於中國和日本發現，使得明末關於該論的詮釋史資料更臻完整。[10]

明末之後，十八、九世紀的清代並未見《觀所緣緣論》新出註疏，這情況一直要到二十世紀初期才有所改變。民初時，張克誠(1865-1922)和歐陽竟無(1871-1943)分別於 1912-14 年間發表《觀所緣緣論淺說》和《觀所緣緣論釋解》[11]，然後才有內學院的呂澂(1896-1989)以漢藏對勘的方法於《內學》第四輯出版《觀所緣釋論會譯》及〈附論奘譯本之特

6 明昱生卒年未定，本文所標的年代參考楊維中，〈明代唯識學、華嚴宗大師高原明昱行歷及其貢獻考述〉，《世界宗教研究》2，2017 年，頁 52-63。

7 簡凱廷，〈晚明義學僧一雨通潤及其稀見著作考述〉，《臺大佛學研究》28，2014 年，頁 169。

8 真界的《觀所緣緣論集解》除了尚可見於日本一些圖書館的和刻本外，徑山興聖萬壽禪寺刻本（明萬曆 27 年〔1599〕）仍藏於蘇州大學圖書館，可持之與江戶和刻本對校。

9 虞淳熙為《釋義》作序，記「萬曆戊戌季春日」，西元為 1598 年。

10 通潤的《觀所緣緣論發硎》、《觀所緣緣論釋發硎》和明宗廣詢的《觀所緣緣論釋義》均由簡凱廷取得，這批文獻已經點校出版，見林鎮國、簡凱廷編，《近世東亞《觀所緣緣論》珍稀注釋選輯》，高雄：佛光文化，2018 年。

11 收錄於王聯章主編，《唯識文獻全編》冊 58，北京：國家圖書館，2013 年。John Makeham 已有相關研究，出版中。

徵〉(1928)，開啟現代佛教語言文獻學研究的新頁。考之歐陽竟無的《觀所緣緣論釋解》的內容，則明顯地可見到民初的唯識復興和明末佛教有直接的關聯。

准上所述，一般認為《觀所緣緣論》的東亞詮釋史相應於漢傳唯識學發展的三階段：七、八世紀的中唐、十七世紀的明末和二十世紀的民初。然而這種普為人知的歷史圖像顯然缺而不全，仍有所不見：明末以「相宗八要」為架構的因明唯識學典籍，透過當時海上的書物流通，特別是《嘉興藏》的傳入日本，在十八、九世紀的江戶佛教引發了迴響，使江戶佛教學者得以接觸到明末的《觀所緣緣論》註疏，並作出了回應。其中值得注意的有基辨(1718-1791)的《觀所緣緣論釋》、榮天太了(1737-1801)的《觀所緣緣論講草》、林常房快道(1751-1810)的《観所縁緣論義疏》、烏水寶雲(1791-1847)的《觀所緣緣論講錄》和《觀所緣緣論略釋》、竜潭的《觀所緣緣論講錄》和亮惠述、真量記的《觀所緣緣論記》(1851)等，蔚為大觀。[12]剋實而言，《觀所緣緣論》的東亞受容史應該分為四階段：(1)七、八世紀的中唐，(2)十七世紀的明末，(3)十八、十九世紀的江戶，和(4)二十世紀的民初。其中，江戶時期的因明唯識學起了承先啟後的關鍵性角色。一方面日本傳承唐疏以降的法相宗學統，另一方面下啟明治以後的現代佛教研究。從中國近現代佛教學術的發展來看，一般多注意到楊文會(1837-1911)和南條文雄(1849-1927)交流所造成的影響，卻未能上溯到江戶時期佛教學術的內在線索，從而不見這曲折的前近代發展路徑。[13]以《觀所緣緣論》的註疏來看十六、十七世紀

[12] 簡凱廷，〈晚明唯識學作品在江戶時代的流傳與接受初探〉，《中華佛學研究》16，2015 年，頁 62-63。竜潭，《觀所緣緣論講錄》，龍谷大學圖書館藏；亮惠述，真量記，《觀所緣緣論記》，1851 年，龍谷大學圖書館藏；慧月，《觀所緣緣論講義》，大谷大學圖書館藏。其他書目資料可見的尚有：信惠，《觀所緣緣論玄談》，奈良長谷寺藏；釋觀如真盛，《觀所緣緣論述賛》，奈良長谷寺藏。

[13] 西村实則嘗論及近代日本性相學者佐伯定胤(1867-1952)一生學問時，揭示明治時

以後的東亞唯識學，雖然不能以偏概全，但是資料清楚地顯示，從明末到江戶的迂迴發展是近現代東亞佛教學術的關鍵性階段。

二、明末與江戶時期《觀所緣緣論》稀見註疏文獻

本文不擬全面研究上述新出的註疏文獻，而僅先取基辨的《觀所緣緣論釋》和快道的《觀所緣緣論義疏》為例，考察江戶學者如何具體回應明末的註疏，並抉發其特色。本文採用的基辨《觀所緣緣論釋》版本來自京都大學圖書館，屬貴重書，日藏未刊本，新寫本。書末跋云：

> 大同房基辨者、吾六子之中第二子也、八歲而出家、專學法相、造此《論釋》一卷、草藁已成、請予令請書、予歲七十四、拭老眼書之、願以功德、先祖諸靈增進佛果、子子孫孫富貴安穩。
>
> 大同房基辨父
>
> 寬延四辛未年二月十五日　小門庄左衛門 忠宣

期以留洋的渡辺海旭(1872-1933)、荻原雲來(1869-1937)、高楠順次郎(1866-1945)、木村泰賢(1881-1930)、宇井伯寿(1882-1963)為主的梵文原典研究學者們和代表傳統佛典研究的佐伯定胤之間的交涉互動，特別強調渡辺海旭對佐伯定胤的敬重。佐伯定胤以俱舍學、唯識學為主的性相學名家，乃師承泉湧寺佐伯旭雅(1821-1891)。當時，真言宗豐山派以長谷寺為中心，智山派以智積院為中心，佐伯旭雅則以泉山（泉湧寺）鼎立為三，成為性相學重鎮。其中長谷寺派可上溯至林常快道的俱舍學，以傳承中國的法寶系統為主，而佐伯旭雅則闡揚普光系統。快道的學問特色見於其《俱舍論法義》，指出「破我品」並非《俱舍論》所原有，而是後來所加。作者於此評論快道的研究方法是「科學的、批判的立場」，而非「訓詁的、護教的立場」。作者視快道、佐伯旭雅和佐伯定胤為從德川到明治時期性相學傳承的代表人物，後者則和日本梵文原典研究的興起同時，特別是Sylvain Lévi (1863-1935)於 1923 年訪問日本，掀起了原典研究熱潮。該文讓吾人認識到，日本引入歐洲的佛教學研究方法不可忽略其傳統佛學的土壤，特別是江戶時期的性相學。參見西村实則，〈法隆寺・佐伯定胤と渡辺海旭—仏典の傳統的研究と原典研究—〉，《大正大學研究紀要》第 100 輯，2015 年，頁 75-88。

寬延四年是西元 1751 年，基辨年 34，可以推測《論釋》講於該年或更早。同年基辨亦出《勝宗十句義論釋》，講於京洛四條道場金蓮寺[14]，亦可推測《觀所緣緣論釋》講於京都，均屬於他早期的講錄，未見錄於相關傳記資料，不論是山崎慶輝所據的藥師寺藏基辨撰《大乘五種姓玄論鵝珠光》「自序」，或是高次喜勝後來發現翻刻的〈藥師寺大同房基弁律師傳〉，皆未提及該論釋。從這些傳記資料倒是可以看出，當時南都佛教傳承嚴格，宗派意識強烈。基辨時入藥師寺，基範即教以「《肝心》（善珠《唯識論疏肝心記》）、《真理》（實範、貞慶《真理抄》）、《要決》（良遍《真心要決》）觀心行要，仁者由是須觀唯識。觀門既熟，告知四方，以恢張慈氏之傳焉」。[15]可以想見，資歷尚輕的基辨初登講座，當初選取陳那《觀所緣緣論》可能受到明末佛教典籍東傳的影響，理由見於他在《釋》中對真界、智旭的批評。其傳記資料未提及該釋，或因時風所致，或自認為未熟之作，都有可能。

快道為真言宗豐山派學僧，曾入大和長谷寺，後遊高野山，終於根生院。他雖隸屬真言宗，卻在因明、六合釋、八轉聲、俱舍、唯識、天台、華嚴等領域皆有傑出的學問貢獻，和法住、戒定同為天明、寬政年間以豐山勸學院為中心的領導人物。一生著述宏富，有「江戶第一碩學」之稱，當時上野戒定序其《六合釋精義》即曰：

---

14 高次喜勝，〈大同房基弁の研究—藥師寺藏「藥師寺大同房基弁律師傳」翻刻—〉，《南都佛教》第 98 號，2013 年，頁 54。金蓮寺位於今京都府京都市北区鷹峯藤林町。

15 引自山崎慶輝，〈大同房基辨の傳記とその教學〉，《佛教學研究》36，1980 年，頁 6。亦見高次喜勝翻刻之〈藥師寺大同房基弁律師傳〉，〈大同房基弁の研究—藥師寺藏「藥師寺大同房基弁律師傳」翻刻—〉，頁 67。《肝心》、《真理》、《要決》分別指善珠的《唯識論疏肝心記》、實範、貞慶的《真理抄》和良遍的《真心要決》。

> 林常師……讀書也必先論其世，察其所依，博稽諸本，旁徵諸類，本末相攻，為正是求。其於末釋也，但依法而不依人。善則用，過則舍。唯依本以矯末，不以末揉本。獨立於古今，不懼於百世，蓋師之志也。是以其所講習者，簡拔真正，驅殄妖妄。且先賢所未發，囊哲所未究，亦多發之究之，在《俱舍》、《因明》、《勝宗》等論，特為不少焉。[16]

值得注意的是，戒定指出快道的治學方法，「博稽諸本，旁徵諸類」，十分重視版本，不論是宋藏、明藏、高麗藏、黃檗藏，皆在蒐藏參稽之列，說明快道關注明末諸家註疏，乃甚可解。[17]

其《觀所緣緣論義疏》作於天明九年(1789)，時年 39 歲。[18]本文所依來自大正大學圖書館藏本。該藏有二本，均為抄本，一冊於封面貼有「淨土宗圖書館藏書」，上記「大正 6 年 9 月 22 日鄉俊定寄贈」。抄本底頁記「維時文化十三子十二月八日」，當是抄寫的日期（應是 1817 年初）。該抄本簡稱「淨宗本」。另一冊貼有「豐山學圖書」條，封面簽有「太了」名。該抄本簡稱「豐山本」。

三、江戶佛教的批判性學風

關於江戶佛教的歷史圖像，末木文美士在其《近世の佛教：華ひらく思想と文化》開端，重新檢視辻善之助(1877-1955)的江戶佛教墮落

---

16 戒定，〈六合釋精義序〉，收入快道《六合釋精義》，《日本大藏經》卷 39，東京：日本大藏經編纂會，1914-1920 年，頁 542。參見櫛田良洪，〈近世新義真言宗の成立過程〉，《真言密教成立過程の研究》，東京：山喜房佛書林，1964 年，引自池田長治編，《林長房快道文獻集》，東京：池田長治，1971 年，頁 34、35。

17 參見櫛田良洪，〈近世新義真言宗の成立過程〉，引自池田長治編，《林長房快道文獻集》，頁 40-43。

18 同前註，頁 34、58。

論，提及中村元(1911-1999)主張江戶佛教具有近代的批判性格。[19]如果不談宗教社會史的問題，光從佛教學問的角度，特別是從本文所討論的基辨和快道二位學問僧來看，中村元的觀點很有啓發性，因為江戶佛教的學問與方法的確已經具有近代的批判性格。[20]在這裏，「批判」不僅指表現在知識性議論上多基於理性論證而已，更是指表現在超越信仰或宗派意識和實證方法的踐行。從歷史發展來看，十八世紀江戶佛教的批判實證學風可以說是為明治時期接納歐洲佛教歷史文獻史學鋪路，成為日本現代佛教研究得以發展的本地土壤；若缺乏江戶佛教具有的早期現代學問性格，很難想像十九世紀的歐洲實證佛教史學可以順利地在日本佛學界落地生根。

以江戶註疏為例，基辨在其《觀所緣緣論釋》序文即強烈地批判他所參考的智旭和真界註疏「錯謬過半」：

> 明朝有智旭、真界等師、雖為少釋、時已澆季、舊墳翳失、不見慈恩、溜[21]洲等釋、故所註述錯謬過半。然我東方融識繼武、傳燈無盡、墳典深藏、法寶大富、雖時澆末、自支那見之、則法實斯文行盛。基辨雖悲薄福生粟散、施化不廣、而喜窮探舊墳、則同先賢比肩、旦暮討論、故今不慙固陋、考翳理於慈恩、漱疑氛於溜洲、遂作此釋、聊陳梗槩、庶玄鑒來英、鏡此洞泉秘矣。[22]

---

19 末木文美士，《近世の佛教：華ひらく思想と文化》，東京：吉川弘文館，2010年，頁9。

20 中村元，《日本思想史》，大阪：東方出版，2012年，第五、六章。

21 「淄」之異體字。以下同。

22 基辨，《觀所緣緣論釋》，京都：京都大學圖書館〔日藏未刊文庫〕藏寫本，頁1。標點略有調整。

他批判的理由在於明代佛教「時已澆季、舊墳翳失、不見慈恩、溜（淄）洲等釋」，而相對地日本佛教則「融識繼武、傳燈無盡、墳典深藏、法寶大富」，完整地保留玄奘門下的註疏。二相比較，詮解之高下，不言而可喻。於今觀之，這類的評價值得細加考察，以確認「錯謬過半」實情為何，了解當時江戶學者對於明末唯識學的繼承與批判。

至於真言宗豐山派的林常快道，其批判性更甚於基辨。他曾因在六合釋的問題上撰文批評法住僧正而被逐出長谷寺，其批判之激烈可見一斑。[23]他在《觀所緣緣論義疏》開端即說：

> 西方護法菩薩曾作此釋，名曰「觀所緣緣論釋」，周天后朝義淨譯出。文有十一紙，而今行于世。大明智旭會其本末而施之注，名曰「觀所緣緣論釋直解」，文涉三十七紙。又別注本論，名曰「觀所緣緣論直解」，文有十四紙。又萬曆中有真界者，檇李人也，亦注此論，名曰「觀所緣緣論集解」，並皆行于梓矣。然如二師注者僅廣其文而已，至若立破則曾不知其所對將，誰宗誰計，且於解也昧，豈足以采用哉。故今者專依《成唯識》及《二十》、《三十述記》中提此論立破明了之處，略節章句，敷暢義理。或有失者，後哲幸勿吝郢斧。[24]

從該序文可知，明末《觀所緣緣論》諸多註疏，僅真界的《集解》和智旭的《直解》受到江戶學者注意。江戶時期不見關於護法《觀所緣論釋論》的註疏，理由可能是該《論釋》的義淨漢譯過於艱澀，誠如呂澂所言，「簡拗難解」[25]，然明昱和智旭都對該《論釋》做了註釋，快道不

---

[23] 武邑尚邦著，楊金萍、蕭平譯，《因明學的起源與發展》，北京：中華書局，2008年，頁 158。

[24] 林常快道，《觀所緣緣論義疏》，東京：大正大學圖書館藏豐山本，頁 1-2。

[25] 呂澂、釋印滄編，《觀所緣論釋論會譯》，「凡例」，《內學》第四輯，南京：支那內學院，1928 年。

僅提到智旭的《直解》，也有嚴厲的批評：「然如二師注者僅廣其文而已，至若立破則曾不知其所對將，誰宗誰計，且於解也昧，豈足以采用哉。」顯然，快道不僅對於明代學者的因明知識有所質疑，也對他們的解經釋義表示不滿。快道的自信顯然來自他對於法相典籍，特別是《成唯識論述記》、《唯識二十論述記》等唐疏的熟悉而來。日本的因明傳承不斷，而明末的因明研究則如王肯堂(1549-1613)所述，「古疏鈔亡失，講下又無傳派，今欲臆決良難」，因此只能「研究不輟，寢食俱忘，如坐暗室，久而漸明。」[26]問題是，智旭曾為《因明入正理論》做了註疏，其對因明立破的了解與運用果真是一無是處？這是本文所擬一探究竟之處。

四、《觀所緣緣論》宗旨：什麼是「所緣」？

在進入到晚明和江戶時期註疏研究之前，先略明《觀所緣緣論》宗旨。該論旨在於「所緣」的考察。「所緣」(*ālambana*)意指心識緣取的對象，為該認識的所托或原因。[27]至於該被緣取的對象究竟是獨立於意識之外或內在於意識，乃是該論所要解決的問題。陳那從「所緣」這問題切入討論，顯示他頗清楚地了解到，存在的問題必須從認識的分析著手，將「對象」(「境」）和「認識的對象」(「所緣」）予以區分；存在的對象是什麼，這問題只能從認識的對象是什麼來回答。「認識的對象」(percept/cognitive object)即稱之為「所緣」，而對象一般則稱之為「境」或「境界」(*viṣaya*)。世親在《俱舍論・分別界品》就如此區分：「境界、

[26] 王肯堂，《因明入正理論集解》，CBETA, X53, no. 857, p. 917, c19-20- p. 918, a2-3。

[27] "*ālambana*" 構詞來自意為 "to hang down" （垂掛）、"depend" （依靠）、"dangle"（懸盪）、"to hang from or on"（吊掛）、"to be fastened to or attached to"（繫著）、"cling to"（依著）、"hold or rest on"（依持）的語根 "*lamb*"，再加上義為 "near"(鄰近)、"toward"(向著）的前綴 "*ā*"。見 Monier William, *A Sanskrit-English Dictionary* (Oxford: The Clarendon Press, 1960/ 1899), p. 897, 153。

所緣，復有何別？若於彼法，此有功能，即說彼為此法境界。心、心所法執彼而起，彼於心等，名為所緣。」[28]世親的意思是，「境界」是認識官能的對象，而「所緣」是心識（心、心所）的對象，如色法為眼根的境界，聲法為耳根的境界，而色法為眼識的所緣，聲法為耳識的所緣。對實在論者來說，如果所緣和境界是符應的，便是正確的認識；若不符應，則是不正確的認識。這明顯地是早期世親所持的實在論立場，雖異於後期世親和陳那的唯識立場，然其區分「所緣」和「境界」仍有助於了解《觀所緣緣論》所使用的概念。[29]從哲學探究的方法來說，「境界」的問題正有待於「所緣」的回答。這是陳那採取知識論的進路來考察「所緣」的考量。[30]

實在論主張所有的境界，包括五感官的對象和第六意識的對象，都是獨立存在於認識之外的客觀對象。這是當時佛教的主流理論，也是陳

---

28 世親造，玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no.1558, P.7, a26-28。

29 參考林鎮國，〈陳那《觀所緣論》的認識對象：從真諦與玄奘譯本異同談起〉，《空性與方法：跨文化佛教哲學十四講》，臺北：政大出版社，2012 年，頁 113-114。

30 若想要恰當地了解陳那《觀所緣緣論》，必須先了解阿毘達磨文獻中說一切有部和經量部（譬喻師）的所緣理論。根據 Collett Cox 的研究，說一切有部主張識依二緣（所緣＝境，所依＝根）生，此二緣必須是實有，即使如夢、幻、二月的認識也假必依實，有實有的所緣為其條件，而此實有的所緣不必然等同於認識內容（相）。換言之，實有的所緣和認識內容有所區分，才能說明幻覺和正確認識的區分。譬喻師則認為，所緣固然可以為識生起的條件（緣），但不是生因(*janakapratyaya*)；它是認識內容。世親舉例說明，無為法，如涅槃，可以作為所緣被認知，但不能作為生因使識生起；同理，過去與未來的法因不存在而不能作為意識的生因，卻仍可作為所緣。有部的眾賢則依同時因果的前提，主張所依和所緣都是識的生因，即使過去與未來的法也可以作為所緣。參見 Collett Cox, “On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness: Sarvāstivādin and Dārṣṭāntika Theories,” *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 11, 1(1988): 61-68。關於部派所緣理論的爭論，將在下文處理漢傳註疏時再度觸及。

那《觀所緣緣論》所要挑戰的理論。他的論證策略分為二部分：第一部分（前五頌），陳那首先提出所緣的二條件，一、所緣必須是實體，唯有實體才能使識（例如眼識）生起；二、識生起時帶著該所緣的相(*ākāra*)。前者是奠基於因果的認識理論，亦即有作為實體的因，才能產生認識（知覺、思維）的果；換言之，任何認識需要實有的認識對象和認識官能作為其生起的原因。後者則來自陳那的有相論(*sākāravāda*)立場，認為認識的對象是意識表象或意識內容。[31]陳那並未在《觀所緣緣論》討論或證成所緣的二條件；他視其為雙方共許的前提，藉此批評實在論者的所緣理論。[32]實在論有主張個別極微是所緣者，也有主張極微的和合是所緣者，還有主張極微的合集是所緣者，針對這些不同主張的極微論，陳那一一評破，才在第二部分（第六、七、八頌）論證內境符合共許的所緣二條件，從而證成唯識的立場。

五、《觀所緣緣論》前三頌破極微論的比量解讀

以下本文選取《觀所緣緣論》前三頌陳那論破三種極微說的部分，比較智旭、基辨和快道的詮釋差異，特別是考察他們如何解析這三頌的因明論證。選擇智旭的《直解》，一方面因為基辨和快道都提到他，另

[31] 有相論(*sākāravada*)和無相論(*nirākāravāda*)的區分來自陳那之後，本文援用在陳那之上，只是強調陳那的唯識表象論(idealist representationalism)立場。參見 Yuichi Kajiyama, “Controversy between the sākāra- and nirākāra-vādins of the Yogācāra school—some materials,” in Y. Kajiyama, *Studies in Buddhist Philosophy* (Kyoto: Rinsen Book, 1989), pp. 389-400。

[32] 關於「所緣」的二條件究竟起於何時或何學派，仍需詳加考察。Birgit Kellner 認為陳那《觀所緣緣論》所預設的所緣二條件於陳那之前即已為諸學派所共許，特別是若不承認「帶相」這條件，而僅承認所緣為實體的話，則無法區分所緣緣和因緣、等無間緣、增上緣的不同。參見 Birgit Kellner, “Changing Frames in Buddhist Thought: The Conception of *Ākāra* in Abhidharma and in Buddhist Epistemological Analysis,” *Journal of Indian Philosophy* 42(2014): 281-282。

一方面也考慮到智旭著作在江戶時期的受容值得注意。[33]漢傳《觀所緣緣論》註疏均以奘譯為本，也一致地將前三頌重建為三支比量，如何詮解三支比量的有效，便成為諸家註釋的重點。

（一）第一頌比量的解讀

我們先來看玄奘譯的第一頌及其長行：

極微於五識，設緣非所緣。彼相識無故，猶如眼根等。[34] (V.1)

（語譯：各別的極微即使可視為是五感官識生起的原因，也不是其識的對象，因為在感官識上不存在極微的表象，如同視覺感官等。）

1. 智旭將該頌重建為完整的三支比量：[35]

宗：彼所執極微（有法），其於五識設許為緣，決定非所緣（法）。
因：彼極微相於五識上無可得故。
同喻：如眼根等。

智旭以三支比量解讀第一頌是否有其根據？[36]窺基雖於《成唯識論述記》

---

[33] 聖嚴法師提到澁谷亮泰著《昭和現存天台書籍綜合目錄》卷上可考智旭著作的江戶受容情形，見聖嚴法師，《明末中國佛教之研究》，臺北：法鼓文化，2009年，頁 108。

[34] 陳那菩薩造，玄奘譯，《觀所緣緣論》，CBETA, T31, no. 1624, p. 888, b10-11。

[35] 智旭，《觀所緣緣論直解》卷 1：「量云，彼所執極微是有法，其於五識，設許為緣，決定非所緣，宗。因云，彼極微相，於五識上無可得故。同喻，如眼根等。蓋五根能發五識，是增上緣。五識不帶五根相起，非所緣緣也。姑無論識外本無極微可得，今縱許微塵實有而能生識，亦止可為增上緣耳，豈可執為所緣緣哉。」(CBETA, X51, no. 831, p. 814, b24-c5)

[36] 印度的二本註疏，護法的《觀所緣論釋》和調伏天(Vinītadeva)的《觀所緣論疏》(*Ālamabanaparīkṣāṭīkā*)，後者將該頌詮釋為三支比量。見 Douglas Duckworth, et

和《唯識二十論述記》皆言陳那該頌「以立量破」[37]，然明末早已不見唐疏，智旭當未能見及，其解讀顯然另有所據，覈之即是來自延壽的《宗鏡錄》。[38]查《宗鏡錄》關於極微是否為所緣的討論裡，有幾點值得注意。一、智旭的疏文當參考自《宗鏡錄》:「立量云：汝色等能成極微是有法，設為五識緣非所緣。宗。因云，五識生不帶彼相故。同喻，如五根。《觀所緣緣論》偈云：『極微於五識，設許非所緣。彼相分無故，猶如眼根等。』」[39]延壽的解釋顯然本自窺基的《唯識二十論述記》:

> 論，極微各別不可取故。述曰，此下別破。汝言極微一一各別，為五識境。此定不然。極微各別，眼等五識不可取故。然汝自宗，異生等眼，不見極微。五識之上，不現其相。如何說極微各別為境？應立量言：各別極微非五識所緣，眼等五識不可取

---

al., *Dignāga's Investigation of the Percept: A Philosophical Legacy in India and China*, p.85。Malcolm David Eckel 分析第一頌的三支比量，指出宗有法是「根識」(*indriya-vijñapti*)，而法是「非以極微為所緣」。這和依據奘譯而來的漢傳比量重建不同。有趣的是，調伏天也引述護法的比量重建，其宗為「極微非所緣」，同於奘譯。Eckel 也指出，清辨的解讀近於護法。見上引，頁 35-38。

37 窺基，《成唯識論述記》:「此中量云：色等極微設許是五識緣，非是所緣。五識上無彼極微相故。如眼根等。眼根等為緣發生五識，五識不緣，故以為喻。《二十唯識》亦作是說，極微各別不可取故。《觀所緣緣論》頌云：極微於五識，設緣非所緣，彼相識無故，猶如眼根。」(CBETA, T43, no. 1830, p. 270, c10-16)《唯識二十論述記》:「《觀所緣論》約所緣緣，以立量破。所緣緣者，謂能緣識帶彼相起，及有實體，令能緣識，託彼而生。具二支義。色等極微，我非許有。設有實體，能生五識，容有緣義，然非所緣。如眼根等，於眼等識無彼相故。遂立量云：極微於五識，設緣非所緣。彼相識無故，猶如眼根等。彼言雖別，意與此同。」(CBETA, T43, no. 1834, p. 993, b12-18)

38 智旭著《宗鏡錄刪正》，不存。根據聖嚴法師的研究，智旭詳閱《宗鏡錄》三遍，因不滿法涌等人「擅加增益」,「支離雜說，刺人眼目」,「刪其蕪穢，存厥珍寶」，可知智旭參考《宗鏡錄》，並非毫無批判地引述，而是有所抉擇。參見聖嚴法師，《明末中國佛教之研究》，頁 421-422。

39 延壽，《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 812, c4-7。

> 故。如眼根等。故此論中，極微各別，但是有法；不可取故，但是其因。略無同喻及所立宗。[40]

這說明智旭的註解雖然未能直接參考唐疏，然透過《宗鏡錄》的有限材料，仍能遠紹基《疏》的因明學統。第二、《宗鏡錄》所引的奘譯《觀所緣緣論》第一偈頌文：「極微於五識，設許非所緣，彼相分無故，猶如眼根等。」明顯地不同於現傳版本，其差異在於《宗鏡錄》引文以三分說（見分、相分、自證分）來解讀所緣的第二條件（帶相）。《宗鏡錄》的異文或許保留了五代以前關於《觀所緣緣論》的某種失傳版本或詮釋，值得注意。[41]

就比量來看，智旭的三支論式是恰當的因明重建。作為宗的命題可拆開為二句 p^ q：「極微於五識是緣」(p)、「極微於五識不是所緣」(q)。這二句以「縱使是（「設」）…依然不是（「非」）…」連接起來，構成連言複合句：*縱使*極微於五識是緣，極微於五識*依然*不是所緣。於此連言句，後句是主句，為論證的對象，而前句只是作為條件的子句。以奘譯來看，主張命題（宗）亦可析為有法（所別）和法（能別）[42]：「極微」

---

40 窺基，《唯識二十論述記》，CBETA, T43, no. 1834, p. 993, b3-10。

41 有趣的是，玄奘譯第一頌不同版本的流傳現象也見於同時期的印度。《觀所緣論》梵本未傳，僅部分梵文偈頌見引於其他文獻。第一頌即見引於慧作護(Prajñākaragupta)的《量評釋疏》(Pramāṇavārttika-bhāṣya)：“*yady apīndriyavijñapteḥ kāraṇaṃ paramāṇavaḥ / atadābhatayā nāsyā akṣavad viśayo ’ṇavaḥ*”和蓮華戒《攝真實難語釋》(Tattvasaṃgraha-pañjikā)：“*yady apīndriyavijñapter grāhyāṃśaḥ kāraṇaṃ bhavet / atadābhatayā tasyā nākṣavad viśayaḥ sa tu*”，其徵引的差異，和《宗鏡錄》的徵引有類似之處。Cf. Douglas Duckworth, et al., Dignāga’s Investigation of the Percept: A Philosophical Legacy in India and Tibet, p. 41。

42 審查人指出，有法(*dharmin*)和法(*dharma*)不能類比於語句的主詞與謂詞，這指正自然是正確的。J. F. Staal 即主張有法和法是 locus 和 entities 的關係，如山和火、煙之間的關係，並非亞里斯多德邏輯或傳統邏輯所說的主謂關係，參見其“The Concept of *Pakṣa* in Indian Logic” (1973)一文。不過，必須注意的是，因明

是所別，「於五識設緣非所緣」是能別。因：極微即使承認為實有，故可為緣；然其於五識上無個別的極微之相（過於細微之故），故極微非所緣。喻：例如眼根，它縱使是產生眼識的緣，但是眼識中卻無眼根之相，因此它不是眼識的所緣。這一頌旨在破實在論者所主張的極微僅能滿足所緣的第一項條件，卻無法滿足第二項條件。因此，（個別的）極微不是所緣。

就因三相來說，這是合法的三支論式。就第一相「遍是宗法性」(*pakṣadharmatva*)來看，存有論上，因法必然隸屬於宗有法，為有法的屬性，然邏輯上，因法的外延必須大於有法的外延。[43]例如，以「所作性」因證明「聲無常」宗，「所作性」的外延必須涵括宗的有法「聲」。就智旭重建的第一頌三支論式來看，因法「於五識上無可得」意為「（個別極微於）五識上不可認識」，例如龜毛、兔角等非存在或抽象概念非五識所能認識，作為有法的個別極微也是一樣，為「於五識上無可得」因所涵括。就第二相「同品定有性」來看，凡於五識無可得（＝不可認識）者，縱使可以為緣，定非所緣，例如五根，滿足了因第二相的要求。此論式按慣例沒列出異喻，然衡之第三相「異品遍無性」，可補上「凡為五識所緣者必於五識上可得，如青」，第三相也滿足。因此，我們可以說這是有效的論式。

有其發展性。因明固然未曾明白地以「主詞」、「謂詞」來分析主張命題，然在漢傳文獻中早已大量出現「前陳」、「後陳」的概念，和現代文法所說的「主詞」、「謂詞」相契合。

43 審查人以「彼山有火，有煙故」為例，指出「遍是宗法性」意為「因必須為所有的宗有法所具有」，而本文所言之「因法的外延必須涵蓋有法的外延」，並不能據以說「煙」的外延涵蓋「彼山」的外延。該批評可商榷，蓋該例的第一因相指煙（因）可以在山處（有法）發現，邏輯上來說就是，「有煙」的外延則可以大於「山」（宗有法）的外延。

值得注意的是，智旭提出「於五識上無可得因」來論證個別極微不是所緣，涉及了後來法稱量論中「非認知」(*anupalabdhi*, non-cognition)的討論。在這裏，「無可得」或「不可取」乃玄奘用來翻譯世親《二十論》的 *agrahaṇa*，和後來法稱的「非認知」用法字面上雖不同，但意義相近，在印度量論中常用來作為論證否定性命題（「個別極微非所緣」）的因[44]。窺基在《唯識二十論述記》顯然十分清楚以「不可得」或「不可取」作為證成否定性命題的因。在《二十論》「極微各別不可取故」下，窺基的解釋：

> 汝言極微一一各別為五識境，此定不然。極微各別，眼等五識不可取故。然汝自宗，異生等眼不見極微，五識之上，不現其相，如何說極微各別為境？應立量言：各別極微非五識所緣，眼等五識不可取故，如眼根等。故此《論》中，極微各別，但是有法；不可取故，但是其因，略無同喻及所立宗。[45]

窺基將世親對實在論者的反論，以立量的方式展示出來：

宗：各別極微非五識所緣。
因：眼等五識不可取故。
喻：如眼根等。

他特別強調，於此論式中，「各別極微」是有法，而「不可取故」是因。這很清楚窺基使用了「不可取」因證成作為否定命題的宗的推論法。窺

---

44 Johnathan A. Silk 將 “*agrahaṇa*”譯為 “no apprehension”，很恰當，見 Johnathan Silk, *Materials Toward the Study of Vasubandhu's Viṁśikā (1)*(Cambridge, MA.: The Department of South Asia Studies, Harvard University, 2016), p. 85。至於 “agrahaṇa” 和 “anupalabdhi” 在觀念史上的關係，目前可見到是，在《正理經》和 *Nyāyabhāṣya* 數度提及 “agrahaṇa”，有可能是法稱之前的用法之一。此待進一步探討。

45 窺基，《唯識二十論述記》，CBETA, T43, no. 1834, p. 993, b3-10。

基接著進一步解讀《觀所緣緣論》第一頌：

> 《觀所緣論》約所緣緣，以立量破。所緣緣者，謂能緣識，帶彼相起，及有實體，令能緣識託彼而生。具二支義。色等極微，我非許有。設有實體，能生五識，容有緣義，然非所緣，如眼根等，於眼等識無彼相故。遂立量云：極微於五識設緣非所緣，彼相識無故，猶如眼根等。彼言雖別，意與此同。[46]

窺基所重建的《觀所緣緣論》第一頌論式：

宗：極微於五識設緣非所緣。
因：彼相識無故。
喻：猶如眼根等。

他指出，此論式之因支，「彼（極微）相識無故」，和上論式雖看似不同，意思卻是一樣的，都是「不可得」或「不可取」(no apprehension)的意思。智旭雖然未能見到窺基《述記》，然顯示出漢傳的註疏傳統熟悉知識論論證中的「不可得因」的推論式。姚治華即指出，漢譯文獻的《順中論》和《佛性論》早已提及量論意義的「不可得」[47]，窺基和智旭由「不可

[46] 窺基，《唯識二十論述記》，CBETA, T43, no. 1834, p. 993, b12-18。

[47] 姚治華，〈非認知與第三量〉，《國立政治大學哲學學報》17，2007 年，頁 101-104。窺基以「不可取」為因，尚見於《述記》他處：「論：有分色體異諸分色，不可取故。述曰：所執是一麁有分色，異本極微實有體者。諸有分色體，不可取故。如山地等，一一段別，即是分色。豈離於此，別有一實麁有分色。應立量言：汝有分色非異分色，異諸分色，不可取故，猶如分色。汝若又言，誰謂有分異於分色，是不可取。因隨一者，應更破云：汝有分色[1]定非異於諸細分色，汝宗自許實句色故，如細分色。或於前因，應置許字。我意自許，異於分色，不可取故，無隨一失。此論言略，遂無許字。或應此論，但述其宗，略無因喻。謂立宗言，汝有分色體異汝諸分色，[＊]定不可取，許實句色故，如細分色。論故字者，乘文便說，由此比量亦無過失。」（《唯識二十論述記》，CBETA, T43, no. 1834, p. 993, a15-28）[1]定＝實【甲】＊。[＊1-1]定＝實【甲】＊。此問題

得」論證「非所緣」，理路上是一脈相通的。

2.接著，我們來看基辨的注釋。他的注釋特色確如他自己所言，「考翳理於慈恩，漱疑氛於淄州」，廣參窺基《成唯識論述記》、《唯識二十論述記》、《阿毗達磨集論述記》、慧沼《成唯識論了義燈》等唐疏，解第一頌為破古薩婆多極微說的三支比量：

> 釋曰：極微、此有法。於五識設緣非所緣、此法。合名宗。彼相識無故、此因。猶如眼根等、此喻。所緣謂以識上相名所緣。爾古薩婆多云：極微有實體，故應有緣義。爾能緣五識上無極微故，能緣識上無相，則極微有實體無所緣義。彼雖七近說體極微，極微五識上無相故，難無所緣義。[48]

如下引文所見，基辨的因明論式的重建以直接引述窺基的《成唯識論述記》和《唯識二十論述記》為主，未另作說明：

> 《成唯識疏》中立量云：「色等極微設許是五識緣，非是所緣，五識上無彼極微相故，如眼根等為緣發生五識，五識不緣，故以為喻。《二十唯識》亦作是說[49]：極微各別不可取故[50]。」《二十論疏》立量云：「各別極微非五識所緣、眼等五識不可取故，如眼根等。」[51]

和梁陳安討論多次，於此誌之。

48 基辨，《觀所緣緣論釋》，頁 6 右-7 左。

49 原本作「銳」，誤抄。

50 抄本原句於「故」後，又改句於「取」後，誤。今改。

51 基辨，《觀所緣緣論釋》，頁 7 左。窺基，《成唯識論述記》：「述曰：此中量云，色等極微設許是五識緣，非是所緣。五識上無彼極微相故，如眼根等。眼根等為緣發生五識，五識不緣故以為喻。《二十唯識》亦作是說：極微各別不可取故。《觀所緣緣論》頌云：極微於五識，設緣非所緣。彼相識無故。猶如眼根等。」(CBETA, T43, no. 1830, p. 270, c10-16)

相較於基辨之得見窺基疏，智旭有較多的發揮，提出了極微和根可為增上緣，不可為所緣緣的見解。此發揮是否得當，屬另外的問題，此處僅處理因明論證的分析，不另析論。

3.快道註疏的關注點則十分不同，他探問第一頌比量究竟是自比量、他比量或共比量，並批評智旭錯將該頌的比量認定為「他比量」，認為實際上應該是「共比量」。這一點很重要，因為三種比量的區分是漢傳因明的特色，以此區分來解讀《觀所緣緣論》的因明重建確是進一步的發展。

首先，快道將第一頌重建為三支論式後，設問：

> 此量自他共中孰與？設爾何失？三俱有過。若是為共，則自所別不成。大乘不許極微實故。如虛空言因則犯自所依不成。若是為他，則他能別不成。彼宗以真緣，非設緣故。若是為自，則亦自所別不成。因過亦如前。[52]

以漢傳因明的三種比量—自比量、他比量、共比量來衡量[53]，快道先設難，第一頌的比量作為三種比量之任何一種均不能成立。在說明快道設難之前，簡單說明三種比量。共比量指立敵雙方在構成主張命題（宗）的主詞（有法）和謂詞（法）、理由（因）、喻（喻依、喻體）皆共許的推論式。典型的例子是勝論派對聲生派所立的比量—宗：聲是無常。因：所作性故。喻：譬如瓶等。在這論式中，「聲」（有法）、「無常」（法）、「所作性」（因）、「瓶」（喻依）、「凡所作皆無常」（喻體）皆必須為雙方所共許，故為共比量。自比量指構成比量的宗因喻自許而敵不許，最

---

52 豐山本未見頁碼，然書寫工整，本文以此抄本為主。林常快道，《觀所緣緣論義疏》，大正豐山本，頁 14 左。

53 現存漢譯護法的著作中，出現「自許」、「他許」和「共許」，或可由此推知，漢傳三種比量之分當有其印度因明的來源。

明顯的表述是另加「我許」、「如我所言」簡別語。他比量則是指宗因喻他許而自不許，其簡別語通常見「汝」、「汝執」等。在實際的運用脈絡中，三種比量有更為複雜的變化，於此暫不深入。[54]

在快道設難下，敵論者宣稱，若陳那第一頌的比量被視為共比量，則犯「自所別不成」過，理由是立方的主張命題（宗）的主詞（所別）不成，因為作為主張命題主詞的「極微」並非立方（大乘）所共許。根據共比量的規則，主張命題的主詞（所別／*viśeṣya*）和謂詞（能別／*viśeṣaṇa*）必須雙方共許。第一頌的宗主詞是極微，持大乘立場的陳那並不承認極微的實有，卻提出以極微為主詞的主張命題，因此犯了「自所別不成」之過。

若第一頌比量是他比量，則犯「他能別不成」之過，理由是敵論者主張極微為「真緣」，不是「設緣」；換言之，該宗之「能別」（「於五識設緣非所緣」）無法為敵論者所共許，因為敵論者（實在論者）**確實**主張極微為五識生起的原因（真緣），而非僅是**假設**極微為五識生起的原因（設緣）而已。於此語義上差異，該主張命題的謂詞（能別）無法獲得敵方的共許，故有過失。

若第一頌比量被視為自比量，則犯「自所別不成」之過，理由同於視為共比量的情況，因立方的大乘立場不能接受極微的存在。

針對以上的設問，快道提出他的看法，主張第一頌的比量是共比量。理由是，關於極微究竟是實有（實有性存在）還是假有（概念性存在）的存有論問題可姑且擱置下來，僅從概念的使用來說，雙方既然共同使用「極微」一詞，該詞就符合共許的原則而得以被雙方接受。例如關於「聲無常」的主張，「聲」的存有論性質，如常或無常，是需要經

[54] 鄭偉宏，《佛家邏輯通論》，上海：復旦大學出版社，1996 年，頁 120-127。

過辯論才能達到結論，然這不妨礙「聲」一詞作為主張命題的主詞。以《觀所緣緣論》第一頌來說，極微是假有或是實有，正是有待於辯論才能決定，然而雙方都同意極微有其「假相」（概念），並以「名言」的方式被認知與討論，因此不妨害「極微」一詞可以作為宗的主詞，因此沒有「自所別不成」過。快道此解有助於釐清「共許」的意義決定於語言的使用，而非決定於該詞的存有論指涉。[55]

值得注意的是，快道在判定該頌為共比量之後，以小字註曰：「智旭為他者非」[56]，批判智旭判定該頌比量為他比量的看法是錯誤的。智旭《觀所緣緣論直解》雖未明確地提及三種比量的判定，然在立量時加了簡別語「彼所執」(「量云：彼所執極微是有法，其於五識，設許為緣，決定非所緣。」)，這是快道認定智旭判定該頌為他比量的理由。關於「簡別」，窺基《因明大疏》即言：

> 凡因明法，所能立中，若有簡別，便無過失。若自比量，以「許」言簡，顯自許之，無他隨一等過。若他比量，「汝執」等言簡，無違宗等失。若共比量等，以「勝義」言簡，無違世間自教等失。隨其所應，各有標簡。[57]

智旭在其《真唯識量略解》也說：

> 言比量中所立前陳有法，或是自立，或是他立，或是自他共立，有此三種不同。若是自立，則標「自許」之言以簡別之。若是

[55] 快道，《觀所緣緣論義疏》:「夫因明之法，前時必須審察支。若虛空言對無空論，審定名體俱無故，言陳之則犯過。今極微雖是假實異，必有其假相及名言，故不過。或比虛空言對名體俱無計，以示其過。」大正豐山本，頁 14。

[56] 同上注。

[57] 窺基，《因明入正理論疏》，CBETA, T44, no. 1840, p. 115, b28-c4。

> 他立，則標「汝執」之言以簡別之。若是自他共立，則標「勝義」之言以簡別之。[58]

不論智旭詮釋的來源為何，快道以設問的方式考察第一頌比量是否為合乎因明的有效推論，也以漢傳三種比量的角度來判定是何種比量，可以看出他以因明解讀《觀所緣緣論》的高度興趣。

快道判第一頌為共比量，已如上解。然而第一頌之主張命題（宗）較為特別之處在於其「能別」部分：「於五識設緣非所緣」，除了加上「於五識」限定詞之外，另外也加上「設（極微是）緣」的限定句。這使得作為大前提的喻體，「凡於（五）識上不存在相者，即使是（識的）緣，也不是（識的）所緣，如眼根等」，會產生以下的疑義：作為同喻依的根是識的「真緣」，不是「設緣」，不同於作為有法的極微只能說是「設緣」，還不能說是「真緣」；若以不是「設緣」的根喻論證只能說是「設緣」的極微，便會導致「所立不成」過。[59]快道答覆：「曰：不爾，『設』，縱與將奪之言也。因、喻之法，不可分別，則是真喻也。」快道的意思是，上述的批評不能成立，因為如此提出主張命題（宗）乃出於論證策略的考慮。「設緣」是「縱與」之詞，即在未有結論之前先假設同意對方的觀點（縱與），再明確地提出論主的主張（將奪）以奪之，實際上喻（根）與因（相無）是一致的，因此「根」是真喻，不是似喻。[60]因此，該頌比量無誤。

---

58 智旭，《真唯識量略解》，CBETA, X53, no. 862, p. 961, b4-7。

59 快道，《觀所緣緣論義疏》：「雖然同品，豈非犯所立不成？以根是生識之真緣，非設緣故。」大正豐山本，頁 14 右。

60 快道，《觀所緣緣論義疏》：「今設緣之言，敵者亦所許，勿對有法以不相離致過。雖然同品，豈非犯所立不成？以根是生識之真緣，非設緣故。曰不爾，設縱與將奪之言也。因喻之法不可分別，則是真喻也。」大正豐山本，頁 14 右。

（二）第二頌比量的解讀

《觀所緣緣論》第二頌：

和合於五識，設所緣非緣，彼體實無故，猶如第二月。[61] (V.2)

（語譯：極微的和合即使可視為五感官識的對象，也不是感官識生起的原因，因為極微的和合不是實體，猶如第二月。）

色等和合於眼識等有彼相故，設作所緣，然無緣義，如眼錯亂見第二月，彼無實體不能生故。如是和合於眼等識無有緣義。[62]

智旭、基辨和快道都將此頌解讀為三支論式的能破：

宗：和合於五識設所緣非緣。
因：彼體實無故。
喻：猶如第二月。

智旭的讀法仍然是來自《宗鏡錄》[63]，而《宗鏡錄》的立量解讀則來自窺基的《成唯識論述記》。[64]惟智旭、基辨和快道的解讀存在著一些差異，

---

61 真諦譯，《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. 882, c8-9)

62 陳那菩薩造，玄奘譯，《觀所緣緣論》，CBETA, T31, no. 1624, p. 888, b16-20。

63 延壽，《宗鏡錄》：「次破經部師者，論主云，汝經部師，將外和合假色作所緣緣者，不然。設許汝眼識帶彼麁色相故，許作所緣，亦不得名緣。以汝執假色無體故。猶如眼識錯亂，見第二月。彼無實體，不能生識。但名所緣，不得名緣。和合假色，亦復如是。立量破云：汝和合麁色是有法，設為眼識所緣非緣。宗。因云，汝執是假無體故。同喻，如第二月故。《觀所緣緣論》偈云：『和合於五識，設所緣非緣。彼體實無故，猶如第二月。』」(CBETA, T48, no. 2016, p. 812, b17-26)

64 窺基，《成唯識論述記》：「論：勿第二月等能生五識故。述曰：舉月為難，應立量云：汝和合色處，設許是眼識之所緣，非是緣。以彼都無實體性故，如第二月。第二月彼計亦是假，不生五識，唯意識所緣。《觀所緣緣論》頌云：和合於

其一是關於三支論式的解讀。在智旭的《直解》,「和合」是宗的有法，「於五識設所緣非緣」是法。[65]基辨則根據唐疏指出，宗的命題有二種讀法：

(1)「和合於五識」是有法，「設所緣非緣」是法。這是窺基、慧沼的讀法。

(2)「和合」是有法，「於五識設所緣非緣」是法。這是智周的讀法。

前者「於五識」用來限定「有法」，後者「於五識」用來限定「法」。智旭的解讀則同於智周，但沒說明採取此讀法的理由，也似乎沒意識到不同讀法所涉及背後複雜的問題。

簡單來講，這問題涉及第二月是否能作為有效的喻例。第二頌旨在於論破極微和合為所緣的主張，指出和合作為極微的集合體只能是第六意識所建構的概念性整體，並非實體性存在；既非實體，就不具有產生識的作用，如第二月。問題出在第二月究竟為五識所緣（感官識對象）或為第六意識所緣（思維對象）的爭論。第二月若為意識所緣，則喻體「第二月無實體，非五識生起之緣（原因）」雖可成立，但不可設為五識的所緣，因為與「第二月為意識所緣」的主張相矛盾。據此，第二種讀法（「和合」是有法，「於五識設所緣非緣」是法）便不能成立。如果

五識，設所緣非緣。彼體實無故，猶如第二月。經部第二月亦非五所緣。今以為喻者，意取少分。謂和合於五識是有法，非緣是法也。彼體實無故，猶如第二月。但以義縱和合設為所緣故。文中云設，非第二月亦許所緣，此中但遮有其緣義，不說彼為五所緣故。」(CBETA, T43, no. 1830, p. 270, b1-11)

65 智旭,《觀所緣緣論直解》:「量云，彼所執和合是有法。其於五識，設許為所緣，決定非緣。宗。因云，彼和合物但有假相而體實無故。同喻，如第二月。蓋第二月，揑目妄見，其體實無，但是意識非量境界，不是現量性境，不為生眼識緣也。既無緣義，則所緣義亦豈得成，特姑縱之云耳。」(CBETA, X51, no. 831, p. 814, c20-p. 815, a1)

第二月解為五識所緣，然非實體，第二種讀法便可成立。

「第二月」既然有以上二種解讀，顯示該詞有雙方共許的問題。第二頌所批評的對象，一般認為是經量部的和合說，而經部主張極微和合非五識所緣，因此若要避免共許的難題，只能採取第一種讀法了。

基辨的立場也贊成智周，採取第二種解讀，其理由是：

> 第二月意識所緣故，「五識」言置有法中，則法「設所緣」，「設」言繫同喻第二月則為無用，第二月不設許，實是意識所緣故；「五識」言置法中，則「設」言遮所立不成，如此論則《秘釋》為勝。[66]

意思是說，如果將「於五識」置於「有法」，則在「法」中「設所緣」的「設」會規定作為同喻的第二月，使其失去喻的作用，理由是第二月**確定**是意識所緣，不能說**假設**是意識所緣。如果將「於五識」置於「法」中，則「設」字可以排除「所立不成」的過失。「所立不成」是五種似同法喻之一：「所立法不成者，謂說如覺。然一切覺能成立法無質礙有，所成立法常住性無，以一切覺皆無常故。」[67]此量如下：

宗：聲常。
因：無質礙故。
同喻：凡無質礙者常，如覺。

覺(*buddhi*)作為該論式的同喻，就其為「無質礙」而為因同品是正確的，但是就其為「無常」是無法證明該論式的所立法「常」，故犯「所立法不成」之過。[68]以此例示《觀所緣緣論》第二頌比量，第二月因無實體，

---

66 基辨，《觀所緣緣論釋》，頁 12 左。
67 商羯羅主，《因明入正理論》卷 1，CBETA, T32, no. 1630, p. 12, b7-9。
68 參考沈劍英，《佛教邏輯研究》，上海：上海古籍出版社，2013 年，頁 456。

故非是緣。這一點沒有爭議。有爭議的是，第二月確定是意識所緣，但不確定是否為五識所緣，因此用「設」字表達此不確定的意思，避免了「所立法不成」之過。若沒將「於五識」置於「法」中，則可解讀為第二月是五識所緣，此便有不成之過。

至於快道的註釋，他一開頭便強調，第二頌也是共比量，不是他比量。這不同於智旭另加「彼所執」於「和合」之前，將該頌視為他比量。其次，快道也將宗命題採第二種讀法，同於智周。更重要的是，快道在第二月究竟是「眼見」或是「意見」的問題上，進一步提出安慧和護法的爭論：安慧主張所有八識都有分別，五識亦然。第二月既是分別假象，故許為眼識所見。護法則主張只有六、七識有分別，第二月是第六意識所見。[69]快道引窺基《唯識二十論述記》：

> 如以手等按一目時，意識便見第二月現，非即眼識見第二月。第六意識以眼為門，同時明了，狀如眼見，實非眼見，以五識中無慧執故。《成唯識》說現量證時，不執為外，後意分別，妄生外相，故自相分識所變故，亦說為有。意識所執妄計度故，說之為無。此護法等說唯六、七有執者解。……安慧等說八識中皆有執者，以此等論文為證，眼有眩翳見第二月，眼即能見。[70]

快道著有《唯識二十論述記權衡鈔》，十分熟稔窺基《二十論述記》，給本頌提供了恰當的資料。

---

69 安慧與護法關於第二月的爭論，涉及不少材料，有待未來詳加探討。本文以因明論證為探討重點，不另細論。

70 窺基，《唯識二十論述記》，CBETA, T43, no. 1834, p. 983, a2-13。

（三）第三頌比量的解讀

和集如堅等，設於眼等識，是緣非所緣，許極微相故。[71](V.3)

（語譯：極微的和集即使可視為視覺等感官識生起的原因，也不是其對象，因為和集被認為帶有極微的表象，就如堅等。）

窺基《唯識二十論述記》載有此頌立量的不同版本：

極微和集相，設於眼等識，是緣非所緣，許極微相故，猶如堅濕等。[72]

玄奘於龍朔元年(661)譯《唯識二十論》,《觀所緣緣論》則早出於顯慶二年(657)，何以窺基《述記》出其後，卻未採早出的《觀所緣緣論》譯文？可能的解釋是，窺基將該頌明白改寫為三支，為後來漢傳詮釋所本：

宗：極微和集相設於眼等識是緣非所緣。
因：許極微相故。
同喻：猶如堅、濕等。

關於此頌，智旭《直解》判為「破極微和集相」，而基辨則順窺基的判釋，曰「上來破古薩婆多、經部本計竟，自下破新薩婆多順正理師轉救計」，快道判釋亦與此同。此頌所破的和集說，向來釋義多途，漢傳則多認為是新正理師說。不同於第二頌的和合說，五識所緣是建立在個別極微上的和合假有，本頌的和集說主張五識所緣的對象，就個別的知覺

---

71 陳那菩薩造，玄奘譯，《觀所緣緣論》，CBETA, T31, no. 1624, p. 888, b25-26。

72 窺基，《唯識二十論述記》:「《觀所緣緣論》破正理師言，如堅等相，雖是實有，於眼等識，容有緣義，而非所緣。眼等識上，無彼相故。色等極微，諸和集相，理亦應爾。彼俱執為極微相故。遂立量云：極微和集相，設於眼等識，是緣非所緣。許極微相故，猶如堅濕等。」(CBETA, T43, no. 1834, p. 993, c14-19)

而言，是不同性質的極微聚集體。例如，就視覺經驗來說，當吾人看到一顆蘋果時，在同一顆蘋果上同時知覺到顏色（顯色）和形狀（形色），形色是假法，然實在論者（有部）主張顏色（如紅色）是由顏色極微（紅色極微）構成的聚集體（和集），是實法。此外，同一顆蘋果還有諸多其他的性質（相），例如作為嗅覺對象的香味、觸覺對象的硬脆、味覺對象的酸甜，都是由不同性質的極微所構成的聚集體。這些聚集體並非意識建構所成的概念性全體，而是個別極微的聚集，仍保留極微的實有性質。以陳那的存有論區分來說，同一顆蘋果和其諸多性質之間是「有法」(*dharmin*/locus)和「法」(*dharmas*/qualities)的關係。原田和宗即指出，《集量論・現量品》第五頌，也就是相應於《因明正理門論》之「有法非一相／根非一切行」(PS I.5ab: *dharmiṇo 'nekarūpasya nendriyāt sarvathāgatiḥ*)，明說有法擁有不僅單一性質而已，而單一的感官也無法知覺對象所有的性質。這論點正好是理解《觀所緣緣論》和集說的線索。[73]對和集說而言，真實的存在是由不同性質的極微所構成的不同的和集，其不同的和集相是不同知覺（識）的對象（所緣）。這些不同的和集的構成方式，本頌長行謂之極微之間相互憑藉（相資），至於個別極微之間如何相互憑藉，《觀所緣緣論》未進一步說明。基辨則引述窺基《成唯識論述記》，指出和集說出自新薩婆多眾賢論師：

[73] 原田和宗，〈表示・含意・期待の理論 (III) ー ヂィグナーガ vs. バルトリハリ(2)〉，《密教文化》168，1990 年，頁 68-62。該文從《集量論》回頭解讀《觀所緣緣論》，從方法論來說，很有啓發性。陳那於《集量論・現量品》開端即言：「釋成量故集自論／於此總攝諸散義」，釋曰：「為釋成量義故，從自所作《正理門》一切量論總集其義，成茲《集量》。」見呂澂譯，《集量論略抄》，《內學》第四輯，南京：支那內學院，1928 年。服部正明也指出，至少在《集量論・現量品》就有二處和《觀所緣緣論》有關，特別是破《反質難論》(*Vādavidhi*)部分。見 Masaaki Hattori, *Dignāga, On Perception* (Cambridge: Harvard University Press, 1968), pp. 32-34, 75, 118。

> 色等雖有苦、無常、愛、非愛，乃至微圓，一切等多相，五識為緣，色等一分自相現量境，此諸微共和集時，展轉相資，各有麁相生，如阿拏色，七極微相資，皆有阿拏色，許大微相。如經部師，阿拏色是假法。薩婆多難經部云，彼和合故非五識境，五識必依實法生故。今者所說，此相相資，各別極微能生五識。一處相近名和，不為一體名集。即是相遠，體各別故，是實法故，有力生識，以相麁故，識有此相，故所緣緣理具足有。[74]

不同於經部的和合假有說，新有部主張合集實有說，「一處相近名和，不為一體名集」，諸各別極微聚在「一處」（有法），然非成「一體」(conceptual whole)之相，而是個別極微在此聚處仍保持間距，各自獨立（「即是相遠，體各別故」），因此和集仍保有極微實有性，不像和合只是概念化為「一體」的假法。窺基稱此和集為自相，是五識現量的對象。[75]因而和集有生識的作用，滿足所緣必須是實法的條件。諸多極微相近相資，形成麁相，滿足所緣帶相的條件。即此，和集滿足所緣的二項條件。

陳那的評破策略則是舉出堅、濕、煖、動等作為同法喻[76]，指出「堅等相雖是實有，於眼等識容有緣義，而非所緣，眼等識上無彼相故。色等極微諸和集相理亦應爾」[77]，意思是說，作為極微的和集，堅、濕、煖、動等雖是實有，因此可以作為眼等識生起的因，然而不是眼、耳、鼻、舌識的所緣（只能作為身識的所緣），因為這些眼等識上並無堅、濕、煖、動等相。因此，以堅、濕、煖、動等作為同法喻用來證明實在論者所提出的「許（和集）具集微相」因無法推論出「和集於眼等識是

---

74 基辨，《觀所緣緣論釋》，頁 13 右。

75 按，此說同於陳那《集量論・現量品》以「處自相」為現量的對象的說法。

76 商羯羅主，《因明入正理論》:「同法者若於是處顯因同品決定有性，謂若所作，見彼無常，譬如瓶等。」(CBETA, T32, no. 1630, p. 11, b13-15)

77 陳那菩薩造，玄奘譯，《觀所緣緣論》，CBETA, T31, no. 1624, p. 888, b27-29。

所緣」的宗。

關於第三頌和集說，快道的註釋則有幾項特色：一、徵引《阿毗達磨順正理論》，指出和集說為眾賢所持。二、文句註釋，多依經論，足見快道熟悉文獻、學問性強。三、本頌最難解的「相資」，快道引窺基《唯識二十論述記》:「如多極微集成山等，相資各有山等量相。眼等五識，緣山等時，實有多極微相資山相。五識並得，故成所緣。不爾，即有非所緣失。」[78]意思是說，實有的個別極微可以相互堆疊（相資）為山的各別相，如色、聲等相，因此五識上可得山之諸相。個別極微是細相，相資而成的諸山相是粗相。各別極微的細相指堅、濕，煖、動、青、黃、赤、白等性質，相資之後各性質之極微細相各成山等量之諸相，而非謂極微細相本身即具有山相。快道引慧沼《成唯識了義燈》，說明新舊薩婆多極微論的差別：舊薩婆多和新薩婆多都認為七極微成一拏色，然舊薩婆多主張個別極微不互相作用（不相資），而新薩婆多則主張個別極微之間，「同聚相近，相資與力，各各成其大相」，粗相由個別極微的作用力所形成，有其實在性，不像經量部主張粗相是由意識所概念化（分別）而成的整體。這裡涉及形色是假是實的爭論，第四、五頌接著討論。快道的《義疏》廣引窺基、慧沼、智周，可以說是總結了漢傳《觀所緣緣論》的詮釋精華，其與明末諸家註疏相較，詳略昭然，其貢獻與價值不言可喻。或謂基辨和快道所註，不外徵引唐疏，創見有限，豈可過於誇大其價值？須知，玄奘門下對陳那學問的了解已達高峰，唯《觀

78 窺基，《唯識二十論述記》:「若順於古，即有陳那。五識之上，無微相故，非所緣失。遂復說言，色等諸法，各有多相，於中一分是現量境。故諸極微相資，各有一和集相。此相實有，各能發生似己相識，故與五識作所緣緣。如多極微集成山等，相資各有山等量相。眼等五識，緣山等時，實有多極微相資山相，五識並得，故成所緣。不爾，即有非所緣失。許有實體，但為緣故。故論說言實有眾多極微，皆共和集。廣如陳那《觀所緣論》及《成唯識》第一卷說。」(CBETA, T43, no. 1834, p. 992, c26-p. 993, a6)

所緣緣論》諸家唐疏惜已不傳，若非基辨和快道熟知唐疏，豈能讓玄奘門下慧解重見於後世？唯一可惜的是，直至今日，少有能夠見識江戶學者對於《觀所緣緣論》的貢獻。

六、訓詁學與文法學的應用

評估從明末到江戶的唯識因明之學的流衍消息，可以從諸多的面向切入，本文選取論證與釋義二側面來比觀智旭和基辨、快道學問上的不同。其中，因明論證是重點，上文就《觀所緣緣論》第一、二、三頌的比量分析著手，清楚地看到快道所說的「如二師注者僅廣其文而已，至若立破則曾不知其所對將，誰宗誰計」，確是實情。所言「其所對將，誰宗誰計」特別指《觀論》所破三家極微論以及相關的論辯的脈絡。若想要解讀論辯性哲學文本，立敵對揚，誰是立，誰是敵，必須清清楚楚。在這一點上，江戶佛教學者熟悉唐疏，其所見玄奘門下註疏的脈絡重建確是明末學者所不及。然而是否明末諸家「所註述錯謬過半」（基辨語），或是「於解也昧，豈足以采用哉」（快道語），就上文所見，則言過其實。從因明比量作法來解析文本，基辨和快道也因唐疏具在之便，提出一些明末學者所未見的解析方式，對於了解《觀論》，確是很有價值。相對地，明末學者固然囿於文獻不足而有所不見，然「錯謬過半」、「於解也昧」之嘲，實有誇大之嫌。

在釋義方面，首先必須強調的是，印度和漢傳因明一向護教學(apologetics)性格明顯[79]，另一方面也和釋義學(exegesis)不可分；後者的情況在陳那之後哲學性文本的註疏特別明顯。我們可以說，立量是陳那之後遍及所有印度哲學的釋義方法。若不懂因明立量作法，幾乎無法真

[79] Vincent Eltschinger, *Buddhist Epistemology as Apologetics* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2016).

正讀通六世紀後的印度哲學論疏。從窺基留下的註疏亦可以看到，玄奘將他在印度所見的學風完整地帶回中國，其中重要的貢獻就是將作為釋義學的因明作法完整地帶回中國，並透過門下諸家註疏，開啓漢傳法相宗的因明釋義學。日本的因明傳承完整，然明治以後因受到歐洲邏輯學的影響，將因明獨立成科，優點是開啓比較邏輯學的研究方向，缺點則是將因明從佛學論辯與釋義的脈絡割離出去，失去因明在護教學和釋義學上的功能。反觀明末和江戶佛學，學者仍充分認識到因明作為釋義方法的重要性，其中表現最為突出的是空印鎮澄(1547-1617)的《物不遷正量論》。[80]

在釋義方法上，江戶佛教有濃厚的訓詁考據之風[81]，以第二頌上半「和合於五識／設所緣非緣」的長行解釋為例：

> 色等和合於眼等識有彼相故，設作所緣，然無緣義，如眼錯亂，見第二月。彼無實體，不能生故。如是和合於眼等識無有緣義。[82]

奘譯的長行以「無緣義」或「無有緣義」釋頌文的「非緣」。即此，快道自設問答：

> 問：「無」、「非」二字義自別也，今何釋「非」以「無」？[83]

快道指出，中文的用法要考慮到細膩的修辭因素，所謂「華人用字有死

---

80 Cf. Chen-kuo Lin, “Logic, Scripture, and Hermeneutics in Zhencheng’s Critique of the Thesis of No-motion,” *Journal of Indian Philosophy*, forthcoming.

81 末木文美士即指出，相對於日本中世佛教之強調口傳主義，近世日本佛教的學問採取明顯的文獻主義的立場。參見末木文美士，《近世の佛教：華ひらく思想と文化》，頁 103-105。

82 快道，《觀所緣緣論義疏》，大正豐山本，頁 18 右。

83 快道，《觀所緣緣論義疏》，大正豐山本，頁 18 右。

活、精粗、真假、輕重、對散、通局等之法，皆非無由矣。」文字的意義要看文脈與語氣來決定。他舉了很多經論例證，主張這裡的「無」、「非」二字可以互訓，因此長行和頌文文義上並沒有抵觸。[84]根據 Hattori (1968) 2.3 和 Steinkellner (2005) 1.15，該頌原文可還原為*"yadābhāsaṃāna tat tasmāc citālambaṃāhi pañcakam"*，玄奘譯為「和合於五識／設所緣非緣」，顯然是意譯。[85]問題在於，奘譯以「和合」為主詞，同於護法《釋》，而陳譯則以「識」為主詞（「識似聚起，不從彼生」）。漢傳註疏以奘譯為主，讀為「和合即使可視為五感官識的對象，也不是感官識生起的原因」，將「非緣」讀為「不是原因」。長行的奘譯則解為「無有緣義」，意為「沒有原因的意思」。一說「和合」不是「緣」，另一說「和合」沒有「緣」的意思。一是著重存在判斷，另是著重語義的釐清。即此，「非」、「無」用法還是有別。快道雖說「兩字相訓，義皆得宜」，畢竟還是提醒不可不知其中諸多細膩的語義分別。這例證說明了日本學者讀漢譯文本或一般漢典，畢竟是從自己的母語（和語）角度來解讀，其困惑的問

[84] 快道，《觀所緣緣論義疏》：「答：中華文字即中華言語也。華人用字有死活、精粗、真假、輕重、對散、通局等之法，皆非無由矣。如「非」「無」兩字，粗則義通，精則各別。所謂對則別，散則通，亦此類也。非粗用之失而精用之必得，亦非精用之過而粗用之得。苟知文辭，自曉了耳。故經論中或云「無常」、「無我」，或云「非常」、「非我」，如《起世經》八四右隋舍那崥多譯云「非想非非想天」新譯皆同，如《樓炭經》四十九右西晉法炬譯云「無思想亦有思想天」，《義林章》四末廿一左釋「非想非非想處」云，「非者無也，非全無想故」已上。《因明入正理論》云，「此中非所作，言表無所作」已上。準此等翻譯及解釋，兩字相訓，義皆得宜，如《舊俱舍》云，「無為非因果」，《新論》改為「無因果」。《光記》一初左第六四十七左、《了義燈》第三等，皆彈舊譯，蓋一句中無非對用，故唯以精求義，不思散通互訓之不可以闕疑，何惡舊之甚矣。」大正豐山本，頁 18 右-19 右。

[85] Duckworth, et al., *Dignāga's Investigation of the Percept*, p. 41, note 14. 該頌英譯為："A sensory cognition may have the appearance of a collection, but it does not come from that of which it has the appearance"。

題常非以漢語為母語者所能見。這種情況更常見於訓讀，也就是漢文的日本式讀法。欲研究江戶學者的漢典解讀，其訓讀是必須嚴肅以對的問題，不能全以漢語為母語的讀法來解讀日本漢籍。

江戶佛教學者也常以八囀聲（梵語八格）作文法分析，例如快道曾舉例，「『於中』者，簡別語，約八囀並是第七聲。」第七聲是依聲、於聲。又舉例：「『與』者，第四囀聲，非共之義也。『與五識』者，舊論云『為六識』。」這段旨在於解釋「諸極微相資，各有一和集相。此相實有，各能發生似已相識，故與五識作所緣緣」之「與」，快道特別強調，「與」於此句不是作為連接詞，而是作為與格(dative)用。這裡可以看到江戶佛教學問的特色之一，就是有意識地從文法學的角度來研究佛教漢語。

八囀聲、六合釋雖在中國早有研究，不過那多用來重建或解讀梵語原來的文法脈絡。其應用雖然多有溢出梵語文法之處，而就漢譯詞彙分析解讀原義。江戶佛教學者應用八囀聲和六合釋和在中國的情況有一點差別，那就是，對於江戶佛教學者而言，漢語也是外國語，需要借助於文法分析，才能更為精確地掌握其義。將八囀聲和六合釋用來分析漢語文法，可以說是江戶佛教的特色。基辨的《漢語八囀聲學則》即可為例，其門人拳膺於書末便舉例說明八囀聲的文法分析可以應用到中國本土文獻的解讀。這部分本文不及細論，僅指出其重要性而已。[86]

七、餘響

陳那的《觀所緣緣論》是六世紀印度哲學影響深遠的珍寶，它的價值應該從印度實在論和反實在論的長期爭論來看，上可溯至二世紀龍樹

[86] 有關基辨的《漢語八囀聲學則》，參見本計劃的 Jakub Zamorski 的研究，不另申論。

和正理學派、說一切有部的對論，下可及於妙護(Śubhagupta)對唯識論的批判，以及寂護和蓮華戒對妙護的反駁。[87]由於陳那晚期將《觀所緣緣論》整合進《集量論》，可以看出陳那從知識論的角度批判實在論的做法比世親的《唯識二十論》更具說服力。玄奘將該論再度漢譯，從而帶給漢語哲學圈新的議題與視野。逮及明末，這本小論再度受到重視，真界、通潤、廣詢、明昱、智旭等人，紛紛造疏，影響所及，引發江戶日本的研究熱潮。值得探問的哲學史問題是，何以到了明末和江戶時代都無法回避實在論與反實在論對諍的議題？我們如何從更寬大的視域來審視十七、十八世紀東亞佛教這新一波的《觀所緣緣論》註疏熱潮？在這東亞佛教哲學的發展進程中，基辨和快道的註疏如何評價？我們知道，幾乎同時期的歐洲，從笛卡爾到康德，下及黑格爾和 F. H. Bradley，實在論和唯心論的對立成為近代歐洲哲學的主軸。[88]這種同時出現在歐洲和東亞的思想現象只是巧合嗎？我認為只有將明昱、智旭、基辨和快道的工作擺進更為寬廣的歷史視域來審視才能獲得恰當的評價。

2013 年七月底，我邀請英國 Jonardon Ganeri 教授到政大演講，講題和他剛出版不久的《自我：自然主義、意識與第一人稱立場》(*The Self: Naturalism, Consciousness and the First-Person Stance*)(2012)有關。他送了我一本 2011 出版的《失落的理性時代：早期現代印度哲學 1450-1700》(*The Lost Age of Reason: Philosophy in Early Modern India 1450-1700*)。當時我沒多加注意這本書，原因是和我的研究興趣似乎有些距離。現在回想起來，忽略的真正原因可能是來自根深蒂固的知識封閉和偏見。對於東亞的知識人和人文學者來說，印度或南亞大陸常停留於古代歷史的想

87 關於妙護對《觀所緣緣論》第二頌的批評，參見 Matsuoka Hiroko, “Śāntarakṣita in Defence of the *Ālambanaparīkṣā* v. 2ab,” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 61, 3(2013): 1241-1247。

88 Stuart Brock & Edwin Mares, *Realism and Anti-Realism*, Durham: Acumen, 2007.

像或是作為佛教的故鄉而已，從未將近現代印度思想的發展作為東亞思想的參考座標。這是何其嚴重的「不見」！在那之前的 2011 年，我因參加澳洲國立大學梅約翰(John Makeham)教授主持的研究計劃，才有機會去了一趟印度科欽(Kochin)，知道距離不遠的果阿(Goa)是十六世紀沙勿略(Francis Xavier, 1506-1552)在印度建立耶穌會的殖民地，也是利瑪竇到達中國之前停留數年的地方。[89]這次的訪問機緣改變了我對於近代東亞佛教的認識視角，使我從對中世佛教的關注轉移到早期現代東亞和印度、歐洲的歷史關連；這關連已經不能如中世紀以佛教為主體，而是以耶穌會為媒介的西學傳入，促成東亞提早進入具有現代意涵的世界秩序。十六世紀的印度，佛教早已消亡，取而代之的是伊斯蘭文明和後來的歐洲殖民文化。當時站在科欽的海邊，想像十六世紀從里斯本航海到果阿，再從果阿北航的耶穌會士，他們看到什麼樣的東亞宗教景觀？在他們眼中的儒家、佛教、道教、民間宗教、神道如何呈現？從歐洲來的冒險家、傳教士看來，南亞、東南亞、東北亞是隨著季風航道相連的地界邊緣，有待福音救贖的廣大土地。他們的抵達標示新時代在東亞的降臨。

其實，季風的航行更早之前就出現在東亞海域，寧波和長崎是當時著名的口岸，宗教與哲學的文獻也跟著貿易航道傳播。德川時代的日本佛教學者如何認識同屬漢語文化圈的明末佛教學問現況，並作出回應？這令人好奇，可惜可資參考的研究微乎其微。從思想史角度來看這問題，近年來德川儒學的研究十分熱門，不論在日本、台灣、中國或西方，都出現豐富的研究成果。從歷史來說，十六世紀以降，東亞文化圈幾乎都籠罩在儒學下，不論是朱子學或陽明學，差別的只是在不同地域的不同進程而已。在多數的近代東亞思想史論述，儒學是主流，佛教成了陪襯。我對這類壟斷性的歷史論述通常心存疑慮，而傾向於同情多元或另

[89] 夏伯嘉，《利瑪竇：紫禁城裡的耶穌會士》，上海：上海古籍出版社，2012 年。

類的史觀。近代佛教如何看待新世界的來臨？如何看待異文化與異宗教？如何形成新的思想課題？如何建構新的知識世界？這些問題當然只是來自吾人方法論上的設定，不必然是歷史上曾經有人如此明白地提出。不過，如果這些設定的問題能夠引導新資料的發現，我們就有機會描繪出不同的歷史圖像。帶著這樣的問題意識，我進入到十六、十七世紀東亞佛教的研究，特別是從明末唯識因明的復興轉身折入江戶佛教的學問世界，企圖從這樣的研究進路來認識「我們的現代」。也許，這樣的企圖太多想像，也太含糊，以至於無法從如此小項的研究得到回答。不過，所有有意義的智性追尋不都是如此嗎？

回頭看 Ganeri 的《失落的理性時代》一書，他界定印度的早期現代性為「新哲學自我的形成」，使得自己得以有意義地和古代以及外來者進行對話。[90]在和他者的對話中形成自我認同，這是現代性最明顯的特徵。「他者」可以是文本，可以是過去，而「對話」可以採取註疏、書信或是專論的方式。選擇一本哲學論典來註釋本身就是一種思想立場的揭示，選擇某位哲學家作為對話的對象，也是建立自身思想的要素。從這角度出發，我們好奇十六、七世紀明末佛教學者，當他們身處華嚴、天臺、禪宗的傳承裏，為何選取世親的《唯識三十論》、《百法明門論》、護法的《成唯識論》、玄奘的《八識規矩》、商羯羅主的《因明入正理論》、陳那的《觀所緣緣論》和護法的《觀所緣論釋》作為註釋對象？華嚴、天臺、禪宗分享「萬法唯心所造」的唯心論，但是明末佛教這些主流宗派並未關注「唯心」如何證成的問題。也許，他們認為「唯心」或「唯識」的哲學論證早已經為無著、世親、陳那等印度祖師所完成了，以至於不需再重新論證一次。他們關注「判教」，企圖在宗派競爭中說服信眾他們所證得的最高真理。圓教，甚至於超乎言教之外的禪悟經驗，成

[90] Jonardon Ganeri, *The Lost Age of Reason: Philosophy in Early Modern India 1450-1700* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 244.

了眾所關注的焦點。問題是，為何在此判教意識高聳、體驗主義至上的年代，出現了對邏輯、知識論與形上學的高度興趣？1620 年培根出版《工具論》，1641 年笛卡爾出版《沉思錄》，這些事件和十七世紀明末唯識與因明復興當然沒有直接的歷史關聯。不過，這不妨害我們去追問明末佛教邏輯與知識論轉向的意義。

教科書式歷史圖像是，經院主義和理性啓蒙之間截然劃分。從歷史來看，實際的情況遠非如此簡化，而是如潮間帶，交疊複雜。我們的提問需要更加限定，只問在十七世紀東亞佛教的經院哲學裡是否可以看到邏輯與知識論轉向的早期現代性？本文對智旭、基辨、快道的初步考察，無法對被設想為具有「早期現代」性格的東亞佛教給出毫無保留的答覆，但是的確看到了一些值得注意的現象。特別是江戶佛教學問，他們對印度外教文獻的興趣，特別是對《勝宗十句義論》和《金七十論》的研究熱潮，是同時代中國佛教所未見的現象。根據興津香織的研究，德川時代即有二十多本關於《金七十論》的註疏，包括快道的《金七十論藻鏡》。[91]快道另著有《勝宗十句義論抉擇》和《勝宗十句義論叢林》，而基辨則著有《勝宗十句義論釋》。如何解讀出現對勝論和數論的研究熱潮，對於了解江戶佛教的歷史意義很重要。[92]其中一種可能的解讀是，在思想上江戶學者試圖重新尋找實在論作為對話者。以快道來說，這種思想上的要求也見於他對阿毗達磨俱舍論的研究興趣。他們既然將問題意識鎖定在知識論與形上學，再度重建在印度原有的實在論脈絡乃有其

91 興津香織，〈日本における『金七十論』とその注釋書について〉，《仙石山論集》2，2005 年，頁 31-59。

92 末木文美士即指出，江戶佛教學者正面評價小乘，如普寂(1707-1781)，有其批判當時佛教體制的動機，更甚者如富永仲基(1715-1746)揭櫫大乘非佛說（《出定後語》），慈雲飲光(1718-1805)出版千卷的《梵學津梁》，在在顯示批判性學問時代的來臨。參見末木文美士，《近世の佛教》，頁 115-126。

必要。除了佛教內部的有部與經部之外，勝論和數論一向扮演大乘佛教哲學的關鍵對話者。可惜，歷史上正理學派經典並未傳譯，否則必然也會成為江戶佛教學者的研究熱點。想要了解江戶時期出現註疏《觀所緣緣論》這部佛教知識論論書的哲學史意義，就不能不考慮整個時代哲學風向的轉變。從現實和策略的角度來看，這轉向借由回歸中世紀奘傳印度佛學文獻的研究，以註疏的方式重建實在論和唯心論之間的論辯脈絡，實質地設定了該時代的哲學議題。這才可能是江戶時期出現回歸印度哲學論辯的真正意義。相對地，這種意義的轉向並未出現在十七世紀之後的中國佛教。或可說，明末佛教即使出現了這轉向的初機，也並未獲得完成。

江戶佛教這種知識論和形上學的論證興趣，一方面見於日本因明學統的持續不斷，另一方面也可從基辨和快道分別注釋世親《唯識二十論》可以看出。和陳那的《觀所緣緣論》一樣，世親《唯識二十論》也是在印度實在論和反實在論的框架上進行哲學論辯。基辨在京都東山建仁寺講窺基《二十唯識論述記》三遍，著有《二十唯識論述記講錄》，快道則著有《二十唯識論述記權衡鈔》。這顯示出，世親回應實在論的挑戰再度成為基辨和快道的主要哲學關注。退一步來看，即使當代意義的實在論和反實在論哲學論爭未在江戶佛教明確地顯題化，但是我們可以確知，基辨和快道在當時佛教經院學問氛圍中開啓一條和同時代中國佛教不同的思想途徑。這亦可從下面的對比可以清楚看出：中國從唐疏以後，下至明清二代，從未再度出現關於《俱舍論》、《唯識二十論》、《勝宗十句義論》和《金七十論》的注釋，表示中國佛教仍然熱衷於性相之爭，圓教的競逐。明末的唯識因明復興，曇花一現，隨著滿清入主中國而告終，如島田虔次所言，是另一種的「中國近代思維的挫折」，然而意外的是，卻在江戶日本得到反響與賡續，並辯證地在明治後期重新回流到中國，開展新一波的東亞唯識與因明研究復興運動。

引用書目

《無相思塵論》，陳那造，真諦譯，CBETA, T31, no. 1619。
《觀所緣緣論》，陳那造，玄奘譯，CBETA, T31, no. 1624。
《因明正理門論本》，陳那造，玄奘譯，CBETA, T32, no. 1628。
《成唯識論述記》，窺基，CBETA, T43, no. 1830。
《唯識二十論述記》，窺基，CBETA, T43, n1834。
《宗鏡錄》，延壽，CBETA, T48, no. 2016。
《法相宗章疏》，東大寺平祚大法師，CBETA, T55, no. 2180。
《東域傳燈目錄》，永超集，CBETA, T55. No. 2183。
《開元釋教錄》，智昇，CBETA, T55, no. 2154。
《觀所緣緣論直解》，智旭，CBETA, X51, no. 831。
《因明入正理論集解》，王肯堂，CBETA, X53, no. 857。
《觀所緣緣論義疏》，快道，抄本，大正大學圖書館藏。
《觀所緣緣論釋》，基辨，抄本，京都大學圖書館，日藏未刊本。
《觀所緣緣論集解》，真界，據萬曆 27 年刊本翻刻，名古屋大學圖書館藏。
山口益、野澤靜證，1953，《世親唯識の原典解明》，京都：法藏館。
山崎慶輝，1980，〈大同房基辨の傳記とその教學〉，《佛教學研究》36，頁 1-16。
中村元，2012，《日本思想史》，大阪：東方出版社。
王聯章主編，2013，《唯識文獻全編》，北京：國家圖書館。
末木文美士，2010，《近世の佛教：華ひらく思想と文化》，東京：吉川弘文館。
西村实則，2015，〈法隆寺・佐伯定胤と渡辺海旭—仏典の傳統的研究と原典研究—〉，《大正大學研究紀要》第 100 輯，頁 75-88。
池田長治編，1971，《林長房快道文獻集》，東京：池田長治。
呂澂譯，1928，《集量論略抄》，《內學》第四輯，南京：支那學院。
呂澂、釋印滄編，1928，《觀所緣論釋論會譯》，《內學》第四輯，南京：支那學院。
沈劍英，2013，《佛教邏輯研究》，上海：上海古籍出版社。
林亮勝，1978，〈諦円房信恕・林長房快道傳記補遺〉，《豐山教學大会紀要》6，

頁 169-175。

林鎮國，2012，〈陳那《觀所緣論》的認識對象：從真諦與玄奘譯本異同談起〉，《空性與方法：跨文化佛教哲學十四講》，臺北：政大出版社，頁 113-126。

武邑尚邦著，楊金萍、蕭平譯，2008，《因明學的起源與發展》，北京：中華書局。

姚治華，2007，〈非認知與第三量〉，《國立政治大學哲學學報》17，頁 89-114。

夏伯嘉，2012，《利瑪竇：紫禁城裡的耶穌會士》，上海：上海古籍出版社。

高次喜勝，2013，〈大同房基弁の研究—藥師寺藏「藥師寺大同房基弁律師傳」翻刻—〉，《南都佛教》98，頁 47-72。

原田和宗，1990，〈表示・含意・期待の理論 (III) ー ヂィグナーガ vs. バルトリハリ(2)〉，《密教文化》168，頁 43-78。

結成令聞，1962，《唯識學典籍志》，東京：大藏出版社。

楊維中，2017，〈明代唯識學、華嚴宗大師高原明昱行歷及其貢獻考述〉，《世界宗教研究》2，頁 52-63。

聖嚴法師，2009，《明末中國佛教之研究》，臺北：法鼓文化。

鄭偉宏，1996，《佛家邏輯通論》，上海：復旦大學出版社。

興津香織，2005，〈日本における『金七十論』とその注釋書について〉，《仙石山論集》2，頁 31-59。

簡凱廷，2014，〈晚明義學僧一雨通潤及其稀見著作考述〉，《臺大佛學研究》28，頁 143-190。

簡凱廷，2015，〈晚明唯識學作品在江戶時代的流傳與接受初探〉，《中華佛學研究》16，頁 43-72。

櫛田良洪，1964，〈近世新義真言宗の成立過程〉，《真言密教成立過程の研究》，山喜房佛書林；又收錄於池田長治編，1971，《林長房快道文獻集》，東京：池田長治。

Brock, Stuart, Edwin Mares. 2007. *Realism and Anti-Realism*. Durham: Acumen.

Cox, Collett. 1988. “On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness: Sarvāstivādin and Dārṣṭāntika Theories.” *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 11, 3: 31-87.

Duckworth, Douglas, Malcolm David Eckel, Jay L. Garfield, John Powers, Yeshes Thabkhas, and Sonam Thakchöe. 2016. *Dignāga’s Investigation of the Percept:*

A Philosophical Legacy in India and Tibet. New York: Oxford University Press.

Eltschinger, Vincent. 2016. *Buddhist Epistemology as Apologetics*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Ganeri, Jonardon. 2011. *The Lost Age of Reason: Philosophy in Early Modern India 1450-1700*. Oxford: Oxford University Press.

Hattori, Masaaki. 1968. *Dignāga, On Perception*. Cambridge: Harvard University Press.

Hiroko, Matsuoka. 2013. "Śāntarakṣita in Defence of the Ālambanaparīkṣā v. 2ab." *Journal of Indian and Buddhist Studies* 61, 3: 1241-1247.

Kajiyama, Yuichi. 1989. "Controversy between the sākāra- and nirākāra-vadins of the yogācāra school---some materials." in Y. Kajiyama, *Studies in Buddhist Philosophy*. Kyoto: Rinsen Book, pp.389-400.

Kellner, Birgit. 2014. "Changing Frames in Buddhist Thought: The Conception of Ākāra in Abhidharma and in Buddhist Epistemological Analysis." *Journal of Indian Philosophy* 42: 275-295.

Lin, Chen-kuo. Forthcoming. "Logic, Scripture, and Hermeneutics in Zhencheng's Critique of the Thesis of No-motion." *Journal of Indian Philosophy*.

Silk, Johnathan. 2016. *Materials Toward the Study of Vasubandhu's Viṁśikā (1)*. Cambridge, MA.: The Department of South Asia Studies, Harvard University.

Staal, J. F. 1973. "The Concept of Pakṣa in Indian Logic." *Journal of Indian Philosophy* 2: 156-166.