

《國立政治大學哲學學報》第三十九期 (2018 年 1 月) 頁 1-36

©國立政治大學哲學系

窺基注疏中的理論整合： 以《因明大疏》中對二宗依 的解釋為例

陳 帥

德國海德堡大學亞歐跨文化研究中心

地址：德國，691115 海德堡，佛斯街 2 號 4400 棟，
卡爾雅思貝爾斯中心

E-mail: shuai.chen@asia-europe.uni-heidelberg.de

摘要

本文基於《因明入正理論疏》中對因明論式中宗支的兩個宗依的解釋，討論窺基對若干相關概念的處理，以此來考察其面對佛教內不同理論系統時所採取的整合模式。窺基以「體」及「義」來解釋《因明入正理論》中的宗依有法及能別二者，列舉出「自性」及「差別」、「有法」及「法」、「所別」及「能別」三組名稱，分別予以闡發。

投稿日期：2016.07.07；接受刊登日期：2017.05.09
責任校對：劉鎰銘、劉又仁

其中第一組「自性」及「差別」的相關註釋最為複雜，涉及阿毘達磨傳統、陳那量論的認識論方面及因明邏輯方面等多個不同層面。在闡釋宗依的整個過程中，既可以很清楚地看到窺基對其所涉及各層面因素所做出的調整、改動，也可以明顯地感覺到一種分辨與融合的內在張力。但是，他試圖去融會多種本不該融會在一起的概念，使其對各種理論進行整合的模式更偏向於糅合而非真正的融會貫通。

關鍵詞：窺基、《因明入正理論疏》、自性、差別、有法、法、整合

窺基注疏中的理論整合： 以《因明大疏》中對二宗依 的解釋為例*

唐代窺基法師 (632-682) 作為玄奘 (600/602-664) 的後繼者，以大量的著述為法相唯識學在漢地的發展奠定了實質基礎。對於當時的窺基來說，一方面，漢傳佛教發展至斯，已有數百年的積澱、傳承；另一方面，其師玄奘由印度譯介回大量典籍，即使在瑜伽行系統內部，也包含許多相互關聯卻又並不完全一致的學說體系。因此，如何系統地整理、消化眾多不同的學說進而建立漢傳法相唯識學自己的體系，可以被視為理解窺基學說的一大關鍵。窺基註解《因明入正理論》(*Nyāyapraveśa*) 的《因明入正理論疏》被後世尊稱為《因明大疏》(後文簡稱《大疏》)，但是這部注疏並非僅僅關注於因明論辯一個方面，而是大量融匯了其它層面的相關學說，展現出一種整合的態勢。本文即以《大疏》中對有法 (*dharmin*)、能別 (*viśeṣaṇa*) 二宗依 (**pakṣāśraya*)¹ 的註釋為例，對此態勢加以考察。

* 本文之初稿曾於筆者 2015 年夏季學期於國立政治大學宗教研究所訪學期間，以「窺基的多層面闡釋模式：以《因明大疏》對二宗依的注釋為例」為題進行報告。復蒙二位匿名審稿人賜正，謹此衷心感謝。

¹ 儘管「宗依」一詞在窺基《大疏》等著作中有所使用，來指代有法 *dharmin* 及能別 *viśeṣaṇa*，但《因明入正理論》及其梵文本並未出現該詞或其相應擬構梵文 **pakṣāśraya*。本文出於行文便利的考慮，基於窺基《大疏》，以「宗依」統稱有法、能別。

壹、《因明大疏》內相關文段

《因明入正理論》為商羯羅主 (Śaṅkarasvāmin) 所作，由玄奘譯梵為漢。該論沿襲陳那 (Dignāga) 所著《因明正理門論》(Nyāyamukha)，簡述陳那的因明學體系。「《門論》義攝而略，《入論》作法而詳」，² 二者各有側重。按照《入論》的說明，因明論式包括宗、因、喻三支，其中宗支由有法與能別組成。玄奘將此宗支定義漢譯如下：

此中宗者，謂極成有法，極成能別差別性故，³ 隨自樂為所成立性，是名為宗，如有成立「聲是無常」。(《大正藏》冊 32，第 1630 號，頁 11 中)

此內容在梵文本中讀作：

*tatra pakṣaḥ prasiddho dharmī prasiddhaviśeṣaṇaviśiṣṭatayā
svayaṃ sādhyatvenepsitaḥ | tadyathānityaḥ śabdo nityo veti*
|⁴ (Jambūvijaya 2007: 399)

² 歐陽竟無，1930，〈因明正理門論敘〉，載於《藏要》，歐陽竟無編，第 4 卷，頁 511。

³ 《大正藏》版為「差別為性」，然而此外諸版本及各種注疏中引用均為「差別性故」，且窺基《大疏》解釋此處時也專門批駁了將其更改為「差別為性」的做法，因而本文採用「差別性故」。

⁴ 關於「極成能別差別性故」的梵文，Dhruva 本讀作...*prasiddhaviśeṣaṇa viśiṣṭatayā*...，但 Minorov 本、Muni Jambūvijaya 本以及 Haribhadra 的 *Nyāyapraveśakavṛtti* 中讀作...*prasiddhaviśeṣaṇaviśiṣṭatayā*...，詳見 Dhruva 1930，p.1，14-15; Minorov 1931，頁 14; Jambūvijaya 2007，399; Jambūvijaya 2009，2；20。筆者認為應讀做...*prasiddhaviśeṣaṇaviśiṣṭatayā*...，原因有二：其一，Dhruva 本所使用校勘資料相對匱乏，而 Jambūvijaya 則在 Munirāja Śrī Puṇyavijayaḥ Mahārājasuo 所搜集的大量古寫本及註疏基礎上進一步收集、整理，並以此為基礎校勘《入論》梵文版（詳見

《入論》宗之定義中，宗支的陳述中包括有法及能別，即 *dharmin* 及 *viśeṣaṇa*。按照窺基的解釋，有法與能別二者屬於宗依，二者間的不相離性為宗體。本文所要討論的重點，即窺基對此二宗依之定義所給出的解釋。

《大疏》對二種宗依含義進行解釋的相關文段如下：

一切法中略有二種：一體，二義。且如五蘊色等是體，此上有漏、無漏等義，名之為義。體之與義，各有三名。體三名者：（一）一名「自性」，《瑜伽》等中古師所說「自性」是也；（二）二名「有法」，即此所說「有法」者是；（三）三名「所別」，如下宗過中名「所別不成」是。義三名者：（一）一名「差別」，《瑜伽論》等古師所說「差別」是也；（二）二名為「法」，下相違中云「法自相相違因」等是；（三）三名「能別」，則如此中名「能別」是。

Jambūvijaya 2007, 395-398)。因而，從文獻學的角度上看，Jambūvijaya 本的底本相對更古早，且校勘所用材料更加豐富，因而可信度更高。其二，《入論》的梵文注釋者 Haribhadra（約七、八世紀）於此處解釋如下：

viśiṣyate 'neneti viśeṣaṇam, tena viśiṣṭaḥ prasiddhaviśeṣaṇaviśiṣṭaḥ, tad bhāvāḥ prasiddhaviśeṣaṇaviśiṣṭatā...(Jambūvijaya 2009: 20)

筆者拙譯如下：

能別 (*viśeṣaṇa*) 即為它所差別。為其所差別，即為極成能別所差別。此即極成能別的所差別性 (*prasiddhaviśeṣaṇaviśiṣṭatā*)。

prasiddhaviśeṣaṇaviśiṣṭatā 即 *prasiddhaviśeṣaṇaviśiṣṭatā* 的主格。可見，在 Haribhadra 注釋中，*prasiddhaviśeṣaṇaviśiṣṭatā*，即極成能別的所差別性，也是被作為一個整體的。

也因此，漢文翻譯中的「極成能別差別性故」本應連讀而非斷開。然而由於漢語句讀等因素的影響，包括窺基在內的漢傳因明注釋者均將其分讀，導致其對宗支結構的解釋與梵文原本有所差異。由於此處異讀的相關歧義問題與本文聯繫較少，故暫從略。

(一)《佛地論》云，彼因明論諸法自相，唯局自體，不通他上，名為「自性」；如縷貫花，貫通他上，諸法差別義，名為「差別」。此之二種，不定屬一門。不同大乘，以一切法不可言說一切為自性，可說為共相。如可說中，五蘊等為自，無常等為共。色蘊之中，色處為自，色蘊為共。色處之中，青等為自，色處為共。青等之中，衣花為自，青等為共。衣花之中，極微為自，衣花為共。如是乃至離言為自，極微為共。離言之中，聖智內冥得本真故，名之為自，說為離言名之為共。共相假有，假智變故；自相可真，現量親緣，聖智證故。除此以外說為自性，皆假自性，非真自性，非離假智及於言詮故。

今此因明，但局自體名為「自性」，通他之上名為「差別」。准相違中，自性、差別復各別有自相、差別，謂言所帶名為「自相」，不通他故；言中不帶意所許義，名為「差別」，以通他故。今憑因明總有三重：一者局、通，局體名「自性」，狹故；通他名「差別」，寬故。二者先、後，先陳名「自性」，前未有法可分別故；後說名「差別」，以前有法可分別故。三者言、許，言中所帶名「自性」；意中所許名「差別」，言中所申之別義故。釋彼名者，自性、差別二名如前。

(二)第二，自性亦名「有法」，差別亦名「法」者：法有二義，一能持自體，二軌生他解，故諸論云「法謂軌持」。前持自體，一切皆通；後軌生解，要有屈曲。初之所陳前未有說，逕廷持體，未有屈曲生他異解。後之所陳，前已有說，可以後說分別前陳，方有屈曲生他異解。其異解生，唯待後說。故初所陳，唯具一義，能持自體，義不殊勝，不得「法」名；後之所陳，具足兩義，能持復軌，義殊勝故，獨得「法」名。前之所陳，能有後法，復名「有法」。

(三)第三，自性亦名「所別」，差別亦名為「能別」者：立、敵所許不諍先陳，諍先陳上有後所說，以後所說別彼先陳，不以先陳別於後。故先自性名為「所別」，後陳差別名為「能別」。(《大正藏》冊 44，第 1840 號，頁 98 中至下)⁵

這段解釋冗長且複雜，概括來講，窺基將一切法分為「體」與「義」二種，而此二者又另有三組名稱，即「自性」與「差別」、「有法」與「法」、「所別」與「能別」。第一組，「自性」、「差別」二者，窺基解釋為「《瑜伽》等中古師所說」者。按《瑜伽師地論》「聞所成地因明處」言，「所成立義有二種者，一自性，二差別」(《大正藏》冊 30，第 1579 號，頁 356 下)，梵文為「*sādhyo 'rtho dvividhaḥ katamaḥ| svabhāvo viśeṣaś ca*」(Yaita 2005: 101)。因此，第一組的「自性」、「差別」分別對應 *svabhāva* 及 *viśeṣa*。第二組中，窺基解釋「有法」者「即此所說『有法』者是」，即對應於上文所引梵文本《入論》宗之定義中的 *dharmin*；並解釋「法」者「下相違中云『法自相相違因』等是」，即對應於法自相相違過的梵文原詞 *dharmasvarūpaviparītasādhana* (Jambūvijaya 2007: 402) 中的 *dharma*。第三組中，窺基解釋「所別」者「如下宗過中名『所別不成』是」，即對應於所別不成過的梵文原詞 *aprasiddhaviśeṣya* (Jambūvijaya 2007: 400) 中的 *viśeṣya*；而「能別」者「則如此中名『能別』是」，即對應於上文所引梵文本《入論》宗之定義中的 *viśeṣaṇa*。

在這三組之中，「自性」與「差別」一組最為複雜，其中又可區分為「自」與「共」、「自性」與「差別」、「自相」與「差別」等

⁵ 《大疏》第三卷(頁 128 上至中)亦有類似段落，但不及此處詳細、典型，故本文未予引用。

多種情況。其中，「自」與「共」等於「自相」、「共相」，分別對應於 *svalakṣaṇa* 及 *sāmānyalakṣaṇa*；「自性」、「差別」可對應於 *svabhāva* 及 *viśeṣa*，代指此中的有法 *dharmin* 及法 *dharma*；「自相」、「差別」，則對應於法自相相違 *dharmasvarūpaviparītasādhana*、法差別相違 *dharmaviśeṣaviparītasādhana* 等四相違因過中的 *svarūpa* 及 *viśeṣa*。

依照如上對應，可總結一表格如下：

表一

	體		義	
1	自性 <i>svabhāva</i>	(1) 自 性 <i>svabhāva</i>	差別 <i>viśeṣa</i>	(1) 差別 <i>viśeṣa</i>
		(2) 自 相 <i>svalakṣaṇa</i>		(2) 共 相 <i>sāmānyalakṣaṇa</i>
		(3) 自 相 <i>svarūpa</i>		(3) 差別 <i>viśeṣa</i>
2	有法 <i>dharmin</i>		法 <i>dharma</i>	
3	所別 <i>viśeṣya</i>		能別 <i>viśeṣaṇa</i>	

這三組解釋中：第一組從《佛地經論》所引因明之「自性」、「差別」開始談起，述及「大乘」中種屬序列內寬狹相對的「自」與「共」，而此序列的前半部分恰與有部的相關論述相契合；進一步，此「自」與「共」又突破有部依諸法實有而預設的界限，與陳那對自相、共相的界定相對應；此後窺基又回到因明中的「自性」、「差別」，並旁及四種相違因過中作為言陳、意許的「自相」、「差別」。第二組則套用「法」的定義來解釋「有法」及「法」，但卻將定義中的「能持

自體」與「軌生他解」二者來割裂開來，並且導致其指示對象有所錯亂。而第三組則比較清楚，基本可以等同於邏輯命題中的主項與謂項，雖然窺基《大疏》對於此二者相互關係的解釋尚待進一步辨析，但並非此次所關注話題，本文暫不討論。

除第三組解釋較為明確，第一組「自性」、「差別」及第二組「有法」、「法」都有一定的討論空間。本文的目的即在於，在分析窺基《大疏》二宗依註釋文本的基礎上，追溯其源流，釐清其脈絡，進而探究窺基對各種理論的整合與消化。

貳、「自性」與「差別」

窺基對「體」、「義」三名的解釋之中，第一組「自性」與「差別」最為複雜，集中反映了窺基理論整合模式的特徵。這段文字中大致可以劃分出既相互聯繫又有一定區分的四組概念：一，《佛地經論》所談及的因明中之「自性」、「差別」；二，「大乘」中，種屬序列內，寬狹相對的「自」與「共」；三，進一步推導，以是否「離假智及於言詮」為區分的「自相」與「共相」，而此「自相」亦即「真自性」；四，表示言陳表面意義及意許引申義的「自相」與「差別」。窺基首先轉引《佛地經論》所談及之「因明論」的說法；其後，為與「大乘」中一般的解釋有所區別，疏文轉而依據「大乘」加以闡發；最後，再回歸因明體系，根據因明中的用法進行分辨。

為了敘述上的清晰與連貫，本章節依據佛教哲學的發展順序調整上述順序，首先討論窺基所謂「大乘」中的「自」與「共」，之後再討論因明相關的「自性」、「差別」及「自相」、「差別」等問題。

一、種屬序列內寬狹相對的「自」與「共」

窺基在轉引《佛地經論》中「因明論」對「自性」及「差別」的解釋後，指出「大乘」的解釋與其並不相同。「大乘」中，亦可分為可說和不可說兩部分。其中，可說的部分自「五蘊等為自，無常等為共」而向下層層推導。這種對概念的層級推導與勝論學派對六句義的解說非常類似，⁶ 並且可以在長於法類解析的《阿毘達磨大毘婆沙論》等阿毘達磨文獻內覓得蹤跡。本節即以玄奘所譯《大毘婆沙論》為例，對這種理論加以討論。

《大毘婆沙論》是迦濕彌羅論師廣釋並補充《發智論》的有部大成之作，此論一經譯出便極大地充實了漢傳佛教阿毘達磨學說的儲備，成為重要的理論來源。

奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》的序言中說：「分別諸法自相、共相，是阿毘達磨」（《大正藏》冊 27，第 1545 號，頁 1 下）由此可見自相、共相概念在阿毘達磨傳統中的重要性。至於如何算作分別自相，如何算作分別共相，《大毘婆沙論》給出了非常簡潔的定義：

分別一物相者，是分別自相；分別多物相者，是分別共相。（《大正藏》冊 27，第 1545 號，頁 217 上）

《大毗婆沙論》此處將單獨的一物之相說明為自相，將共有的多物之相說明為共相。這是一個較籠統的解釋。然而，進一步的問題在於，如何區分「一物相」和「多物相」？是系屬於此者的相即是一物

⁶ 勝論派的根本經典《勝論經》(*Vaiśeṣika-sūtra*)及注釋《攝法句義》(*Padārthadharmasamgraha*)等主張有六句義(*padārthas*)，即實(*dravya*)、德(*guṇa*)、業(*karma*)、同(*sāmānya*)、異(*viśeṣa*)、和合(*samavāya*)，而實、德、業等句義又可各自繼續細分為多個子範疇，形成了一個概念的層級結構。

相，還是獨特系屬於此唯一者的相是一物相？某相如果並不僅單單屬於一者，那麼當我們在談論此者時，此相究竟該算是自相還是共相？自相究竟該被確定理解為一種個別性的差異之相，還是僅僅表示某法自身所附有的相？進而，當如何處理自相與共相之間的關係？

《大毘婆沙論》第三十九卷對此進行了討論，列舉出多種觀點：

問：諸有為相於有為法為是自相，為共相耶？

（答：）設爾何失？

（問：）若是自相，云何一法而有四相？若是共相，云何一切有為法各各別有四相耶？

（答：）（一）有作是說，此是自相…… 一一法各各別有生、住、異、滅故名自相……（二）有餘師說，此是共相。…… 以相似故名為共相。如一法上有生等四，餘法亦然，非如一縷貫在眾花故名共相。（三）複有說者，此非自相亦非共相，諸有為法生、住、異、滅名義同故，體各別故。然此生等是法標印，若有此者知是有為，如大士相於彼大士不名自相亦非共相，但是標印，若有此者知是大士，生等亦然。

評曰：應作是說，此是共相。然共相有二種，一者自體共相，謂一一有為法自體各有生等四義，二者和合共相，謂一一有為法各與生等四相和合。此四但是和合共相。（《大正藏》冊 27，第 1545 號，頁 200 中至下）

本段提問者的問題是：有為相如果是諸有為法所共有的，那麼當我們在談論某一具體的有為法時，有為相究竟該算作自相還是共相？

第一類觀點以其為自相，但這裡的自相更適合被理解為某法自身所附有的各種相，可以有一定的共通性，並非此法所獨有的個別特

徵，並不是嚴格意義的「自」。

第二類認為是共相，但同時卻強調，此相既然附著於此法，那麼與附著於它法者必然不能是完全的相同，而只是相似，並非是貫通諸法的共同性。因此，也並不是嚴格意義的「共」。

第三類答覆認為這種相既非自相又非共相，有為法共有有為相，但是各個有為法自身的有為相並不完全相同。實際上此處所提及的雙非的矛盾源於討論時層級的轉換：在所有有為法的層級上，有為相並非自相；而在討論各個單獨有為法的層級上，就並不存在一個作為共相的有為相。同一個相，在不同層級會有不同的角色，如《大毘婆沙論》將自相分為事自相和處自相，⁷ 處的層面上的自相在事的層面上便不再是自相而是共相。因此，此中答覆認為有為相非自、非共，只是「標印」。但同樣，這種「標印」也只能在當前這個層面有效，並沒有完全的確定性。

評定者的所給出的正意將有為相視為共相。但是，在評定者看來，這裡提到的有為相屬於「和合共相」。法自體並無轉變，所變的只是此時與此法和合之共相。那麼既然此法所附帶之有為相可以在生、住、易、滅四者之間轉變，則此類有為相並非必然作為此法之獨特個性而完全系縛於此法的，那麼就不可能是嚴格意義的個別性差異之相，而只能是與它者所共通的共相。

以上是著眼於具體的某相，在其與法的關係來談自相、共相的問題，如果轉換著眼點，關注於某法，而談其自身所帶之相是自相還是共相，《大毘婆沙論》解說如下：

⁷ 詳見《大毗婆沙論》第十三卷，《大正藏》冊 27，第 1545 號，頁 65 中，及同書第一百二十七卷，頁 665 上。

自、共相差別無邊，且地大種亦名自相，亦名共相：名自相者，對三大種；名共相者，一切地界皆堅相故。大種造色合成色蘊，如是色蘊亦名自相，亦名共相：名自相者，對餘四蘊；名共相者，諸色皆有變礙相故。即五取蘊合成苦諦，如是苦諦亦名自相，亦名共相：名自相者，對餘三諦；名共相者，諸蘊皆有逼迫相故。思惟如是共逼迫相，即是思惟苦及非常、空、非我相，亦即名為苦諦現觀。如是現觀若對諸諦名自相觀，若對諸蘊名共相觀。（《大正藏》冊 27，第 1545 號，頁 405 中）

此段在現觀諦的背景下討論某法之相究竟是自相還是共相，即自相、共相二者的關係。此處內容明確地擺出了大種——蘊——諦的序列，從地大開始，而結束於苦諦。自相、共相相互對峙，依照談論時層級的轉移而確定是自相還是共相。但是由於有部承認諸法體實有，這一分析的序列的下端也就只停留在能造四大上，無法繼續深入。序列的頂端則是四諦之理。

既然自相是一物相，共相是多物相，那麼什麼樣的一物相才能真正算作是一物相？這樣的追問必然導致具體與抽象的兩分，或者說個別與一般的截然區分。自相也必然被追逼到完全的獨特性上，即陳那體系中的自相或者窺基所說的「真自性」，而將其它的相都將被劃歸到共相的範圍。實際上，這裡已經隱含了陳那的那種將自相概念絕對獨特化而與共相截然區分的趨勢。

與窺基的「大乘」不同，有部持諸法實有的觀點，以極微為色法最小之單位，如《大毗婆沙論》言「極微是最細色」（《大正藏》冊 27，第 1545 號，頁 702 上），因此他們對自相的理解也只能終止於將四大極微作為自相。由於此種對自相的理解是建立在諸法實有的觀念基礎上的，那麼如果不認同包括極微在內的諸法真實存在，便必然無法繼續保持這種對自相的理解。而這便是後來窺基對自、共概念

進行闡釋時轉向「大乘」的突破口所在。在瑜伽行派看來，諸法唯識，極微也並非真實存在，而僅是假說，如《成唯識論》言「諸瑜伽師以假想慧於色相漸次除析至不可析，假說極微…諸有對色皆識變現非極微成」（《大正藏》冊 31，第 1585 號，頁 4 中至下）。因此，既然瑜伽行派並不認為諸法實有，更不認同有部實有極微的觀點，那麼即使沿用這種層層推演的模式，也必然會突破過去：或者如同窺基在極微處繼續向下推導，一直到「聖智內冥得本真」的自相；或者如陳那直接將自相從序列中抽離出來，作為完全無分別的直接經驗之對象。

二、以是否「離假智及於言詮」為區分的「自相」與「共相」

窺基在以種屬序列的方式列舉自相、共相概念時，由於沒有如《大毘婆沙論》一樣認為諸法實存，因而並沒有將推演停止在極微的層面，而是繼續向下。窺基突破了《大毘婆沙論》所給出的層級，「離言為自，極微為共；離言之中，聖智內冥得本真故，名之為自，說為離言名之為共」。他認為只有這種現量親緣、聖智冥證的離言之相才真正為自相，即真自性，而其它一切假智所變、言詮安立者都並非真自性。在這一層面上，窺基對自相、共相的理解是與包括陳那在內的瑜伽行派傳承相承接的。

陳那的《因明正理門論》並沒有為自相、共相給出明確的定義，在這樣的情況下，我們只能根據陳那對現量、比量的闡發來理解他對二相的規定。首先看《門論》中的相關說明：

為自開悟唯有現量及與比量，彼聲、喻等攝在此中，故唯

二量。由此能了自、共相故，非離此二別有所量為了知彼更立餘量。⁸（《大正藏》冊 32，第 1628 號，頁 3 中）

陳那弟子商羯羅主《因明入正理論》中同樣表示：

為自開悟，當知唯有現比二量。（《大正藏》冊 32，第 1630 號，頁 12 中）

在陳那這裡，由於僅有自相、共相兩種認識的對象，所以依此而確立的認識方式也就僅有認識自相的現量和認識共相的比量兩種。比如在認識色的時候，先依據不可言詮 (*avyapadeśya*) 之自相和色性 (*varnatva*) 之共相來緣取對象，再由意識 (*manas*) 將此與無常 (*anitya*) 相合而得「色等是無常」。因而，此外的任何量，例如聖言量等，實際上都屬於比量的範圍，只不過是表述的角度側重不同，並沒有獨立存在的意義。

《門論》為自相的認識方式——現量所下定義如下：

現量除分別……

此中「現量除分別」者，謂若有智於色等境遠離一切種類、

⁸ 這段話與《集量論》中第一品第二頌及相關注文的表述相對應，該頌由 Steinkellner 依 Jinendrabuddhi 之註釋 *Pramāṇasamuccayaṭīkā* 等材料擬構如下

pratyakṣam anumānam ca pramāṇe lakṣaṇadvayam|

prameyam tasya sandhāne na pramāṇāntaram na ca|| (Steinkellner 2005: 1)

拙譯如下：

現量及比量是二量，二相（自相、共相）是所量；

在其結合之處無其它的量。

此處《門論》與《集量論》內容並無實質差異。

名言假立無異諸門分別，由不共緣現現別轉，故名現量。
9（《大正藏》冊 32，第 1628 號，頁 3 中）

參考《入論》中的定義：

此中現量謂無分別，若有正智於色等義離名、種等所有分別，現現別轉，故名現量。（《大正藏》冊 32，第 1630 號，頁 12 中）¹⁰

在這個定義中，現量既然是離於分別的認識，那麼其關鍵便在於如何理解「分別」。在陳那看來，名稱 (*nāman*)、種類 (*jāti*)、屬性 (*guṇa*)、動作 (*kriyā*)、實體 (*dravya*) 等名言概念的分類、使用就是分別。當我們的智緣取色、聲、香、味、觸等對象時，在概念、區分摻雜進來之前，所獲得的純粹經驗就是現量。而所謂的「由不共緣現現別轉」，指的是眼、耳、鼻、舌、身五根各自緣取色、聲、香、味、觸五境的時候，互不相通，彼此沒有聯繫，只是各自進行直接的緣取。

在這種情況下，在陳那看來有四種認識可以算作是現量，如《門

⁹ 《集量論》對應內容為第一品第三頌後半及相關注文，該處 Steinkellner 擬構如下：

pratyakṣam kalpanāpoḍham nāmajātyādiyojanā | (Steinkellner 2005: 2)

抽譯如下：

現量離分別，（分別即）合名、種等。

此處《門論》與《集量論》內容並無實質差異。

¹⁰ 梵文本對應文句如下，其內容與英譯並無差異：

tatra pratyakṣam kalpanāpoḍham, yatjñānamarthe rūpāḍau

nāma-jātyādikalpanārahitaṃ tadakṣamakṣam prati vartata iti pratyakṣam |

(Jambūvijaya 2009: 10)

論》：

有法非一相，根非一切行，

唯內證離言，是色根境界。

意地亦有離諸分別，唯證行轉。又於貪等諸自證分，諸修定者離教分別，皆是現量。¹¹（《大正藏》冊 32，第 1628 號，頁 3 中）

在諸根緣取有法的時候，某一根僅僅能認識其特定的一個方面，而並不能認識全部多個方面，且這種認識是親緣冥會、離於言詮的證知。因而五根各自對應之識屬於現量。此外，意識中依現證相的部分、自證分¹²、以及瑜伽現量這三者也被納入現量之中。

可見，在陳那看來，自相是「除分別」、「內證離言」的現量的認識對象，而窺基以「聖智內冥」、「離假智及於言詮」表述自相，

¹¹ 《集量論》中與此對應的是第五、第六兩頌及相關注文，該二頌 Steinkellner 擬構如下：

dharmiṇo 'nekarūpasya nendriyāt sarvathā gatiḥ|
svasaṃvedyam hy anirdeśyam rūpam indriyagocarah||
mānaṣaṃ cārtharāgādīsvasaṃvittir akalpikā|
yoginām gurunirdeśāvyavakīrṇārthamātradrk|| (Steinkellner 2005: 3)

第五頌內容與奘譯《門論》「有法非一相」一頌完全對應。第六頌拙譯如下：

意識緣境，及貪等自證，都無分別，

瑜伽師離師教對境自身之觀，（也都是現量）。

此處《門論》與《集量論》內容並無實質差異。

¹² 依《成唯識論述記》等記載，陳那主張相分、見分、自證分的三分說，而非另有證自證分的四分說。

是與其一脈相承的。陳那量論系統中的自相是脫離語言概念分別的，絕對獨特的純粹直接經驗之對象。這種自相脫離了言詮概念的加工。一方面，當認識活動緣取某一法的時候，它是此法個體絕對的獨特性，是對其加以共相說明的質底；另一方面，這種離分別的定義也就和《大毘婆沙論》等阿毘達磨的模式截然區分了。《大毘婆沙論》等阿毘達磨中的自相、共相只不過是在範圍的寬窄上有所區別，而在陳那這裡，無論是彼種意義上的自相或共相，由於同樣是有概念、名稱的分別，因而全部被劃歸到了共相的範圍內，而自相則作為離分別之相被完全獨立抽離出來。也因此，陳那並不需要去考慮認識對象的所謂層級問題，無論認識的對象是「極微」還是瓶缶，同樣可以有其自相、共相。陳那所要做的，是要以一種認識論方式的解析，對人的認識活動做普遍的分析。這種認識論轉向取代了阿毘達磨那種層層推進的分析模式。

然而有趣的是，窺基《成唯識論述記》中有一段文字似乎與陳那的理論出現了矛盾：

今大乘宗唯有自相體都無共相體。假智及詮但唯得共，不得自相。若說共相，唯有觀心。現量通緣自相、共相，若法自相唯現量得，共相亦通比量所得。乃至故言「唯於諸法共相而轉」，此之自相證量所知，非言說等境故。（《大正藏》冊 43，第 1830 號，頁 296 下至 297 上）

非常奇怪的是，窺基在這裡竟然認為現量可以認識共相，但是實際上這和陳那的理論並不完全矛盾。陳那認為現量離分別，窺基的現量也同樣離分別，但是窺基與陳那不同的是，他強調只有當修行者見道位後才能真正發揮現量的認識能力而不被迷情所遮覆。現觀四諦理的時候，修行者已經可以將四諦十六行相作為認識的對象，而這聖諦苦、空等道理，從阿毘達磨以來就一向被作為共相。因此，如果依據於陳那而認為現量只認識自相，那麼此四諦十六行相就被視作了自相，畢

竟陳那也同樣承認瑜伽現量。這如同窺基自己的說法，見道之前真如是諸法共相，但見道後可知真如實際上是諸法的自相¹³。如果依據于阿毘達磨，此處現量所緣取的四諦十六行相之理就是共相。此現觀四諦十六行相，在阿毘達磨中屬於共相的範疇之內，但此時的認識方式是現量，而現量按照陳那的理論依自相而立，是專門認識自相的方式。綜合起來說，窺基的說明所包含的意思是，在現觀的狀態下，陳那依自相而立的現量可以證知四諦十六行相這類的阿毘達磨意義上的共相。很明顯，窺基已經將多種理論混合在了一起。

在窺基《成唯識論述記》中，窺基為自相、共相給出了明確定義：

問曰：何故名自相、共相？

答曰：法自體唯證智知、言說不及是自相；若法體性言說所及、假智所緣是為共相。（《大正藏》冊 43，第 1830 號，頁 288 上）

在這一定義中，窺基從認識手段、能否言說兩方面對自相、共相作出明確區分。自相是僅能由證智來認知的，共相則由假智所緣取。證智直接認識對象、不加分別，假智則需要憑藉名言、種類等假立，是有所分別的。由此，自相並非言說所及，而共相則是言說可及的。

至此便不難理解窺基依可說、不可說所作的區分。窺基首先依可說、不可說區分共相及自性，再進一步中在可說的概念種屬序列中層層推導，直至極微後再次觸及不可說的層面；進而以「離言之中，聖智內冥得本真」者為自，並明確將此強調為真自性，而將此外一切「非

¹³ 「雖如亦是諸法自相，未證之時但共相故。」（《大正藏》冊 43，第 1830 號，頁 572 中）

離假智及於言詮」劃歸為假自性。這段表述中，窺基首先如同《大毘婆沙論》一樣，組織出一個概念的種屬序列，然後又以可說、離言為標準，嫁接入陳那的二相理論。然而，此處與陳那的理論在邏輯上最大的不同之處在於，陳那的自相是直接脫離概念分別的、抽離出來的，而窺基的自相或真自性則是在種屬概念序列中繼續推導而得。

三、《佛地經論》中的「自性」與「差別」

至此，我們可以回到窺基引用《佛地經論》對「自性」與「差別」所作出的解釋。《佛地經論》由親光等論師所著，¹⁴ 注解《佛地經》，本文所討論的那段窺基《大疏》中的文字可以很大程度上參考了該論如下內容：

此智（妙觀察智）體能知諸法自相、共相，二種行相之所圍繞，自相行相如小輪山，共相行相如大輪山，鏡智能持如風持下。

¹⁴ 《佛地經論》是一部集釋性的著作，其各個部分的具體作者，護法、親光、戒賢甚至安慧等論師都有一定的可能。被認為是翻譯自戒賢原作的《佛地經》藏文注釋（北京版藏文大藏經 5298 號）中有許多內容與漢譯《佛地經論》的核心部分高度相似。關於作者問題，《成唯識論述記》、《成唯識論了義燈》、《成唯識論料簡》等文獻中保存有一些說法，認為該論的作者包括護法、親光、安慧等（詳見《大正藏》冊 43，第 1830 號，頁 230 中；《大正藏》冊 43，第 1832 號，頁 672 中；《卍新續藏》冊 48，第 806 號，頁 362 上）。當代學者對此也進行了相關討論，但是並沒有得到一個公認允當的結論。勝又俊教在比對漢文《佛地經論》與《成唯識論》及藏文《聖佛地經釋》后，推斷漢文《佛地經論》包括戒賢、護法二人的注釋，由親光編輯為一體。（勝又俊教 1974: 165-189）John Keenan 進一步支持、論證此觀點（Keenan 1980: 363-365），但 Dan Lusthaus 反對將護法看作注釋者之一的觀點，並認為漢文《佛地經論》結合了四種以上具體不明的《佛地經》注釋，且無法確定親光究竟是編輯者還是注釋者之一。（Lusthaus 2002: 400-405 & 2008: 5-7）

（問：）如來淨智現量所攝，云何能知諸法共相？若共相境現量所知，云何二量依二相立？

（答：）（一）有義，二量在散心位依二相立，不說定位。若在定心，緣一切相皆現量攝。（二）有義，定心唯緣自相，然由共相方便所引，緣諸共相。所顯理者，就方便說名「知共相」，不如是者名「知自相」。由此道理，或說真如名「空」、「無我」，諸法共相，或說真如二空所顯非是共相。（三）如實義者，彼因明論立自、共相與此少異。彼說一切法上實義，皆名「自相」，以諸法上自相、共相，各附己體不共他故。若分別心立一種類能詮所詮，通在諸法如縷貫花，名為「共相」。此要散心分別假立，是比量境，一切定心離此分別，皆名「現量」。雖緣諸法若無常等，亦一一法各別有故，名為「自相」。真如雖是共相所顯，以是諸法自實性故，自有相故，亦非共相，不可以其與一切法不一不異即名「共相」，自相亦與一切共相不一異故。是故彼論說諸法上所有實義，皆名「自相」。此經不爾，故無相違。（《大正藏》冊 26，第 1530 號，頁 318 上至中）

妙觀察智是第六意識經過轉識成智後之所得，能知一切自相、共相。然而問題隨之而來，陳那對自相而立現量此時幾成瑜伽行派內公認定論，既然此智被劃歸於現量一類中，那麼此時卻在認識共相，豈不是自相矛盾？

首先是《佛地經論》給出的第一種解釋，針對不同的修行狀態來討論對自相、共相的認識。在散心的放逸狀態，即凡夫的一般狀態中，注釋者承認現、比二量分別依自、共二相而立，但是在定心狀態下，現量則可以認識自相、共相二者。實際上，由於定心現量在佛教中是被普遍認可的，這種說法並沒有與一貫的理論相衝突。

其次，第二種解釋並沒有認真地進行分辨，而是認真地打了個圓場。在此解釋中，定心仍是現量，認識的對象仍只是自相，但是由於借共相而引發，因此就方便說定心認識共相，而並不是真的這樣主張。

第三種解釋則在著力於解釋陳那體系中的自相、共相觀念，將其區別於此處對自相、共相的使用，以此來解決理論上的衝突。提問者根據陳那量論依自、共二相建立現、比二量的理論來進行攻難，認為與此處對妙觀察智的說明相矛盾，論主則努力說明陳那量論中的用法和此處的區別。在論主看來，陳那體系將自相視作自體之相，即「一切法上實義，皆名自相」，因而（在別處）表達獨特性的自相和表達一般性的共相既然同屬於自體上之相，便都可以在這個意義上作為一個整體而稱作自相，如日僧善珠《因明論疏明燈抄》之解釋：「經說共相，因明論中自相所攝」（《大正藏》冊 68，第 2270 號，頁 415 上）。在此基礎上，以語言概念總結出的通於它者的共同性被稱作共相。因此，既然共相依託於言詮的假立施設，那麼就只能在散心位，只是比量的認識對象，而定心狀態的認識去除了語言概念的分別，所以屬於現量。進而，無常、真如既然都是諸法各自自身之相，仍然可以屬於自相。第三種解釋在詳細說明陳那因明量論體系中的自相、共相的基礎上，將此處使用的自、共概念與陳那因明量論的自、共相概念區分開，以點明「此經（《佛地經》）不爾」，進而迴避攻訐。

實際上，三種解釋之間沒有直接的衝突，但是它們的區別在於：第一種是將著眼點放在修證者的修行狀態上來化解問題；第二種只是做了一些義理上的溝通；而第三種則是在自相、共相概念的具體討論上著力，將一般所談的自、共相概念與量論中嚴格的使用相區別，藉此迴避了問題。

可以看出，一方面，陳那的理論此時已被主流所接受，成為定論；但另一方面，由於阿毘達磨傳統的影響，論述者在一些特定的語境中並不一定會嚴格遵循陳那理論的區分模式。這種區分而談的態度和後

來窺基的做法是一脈相承的。

《佛地經論》的這段文字被窺基《因明入正理論疏》所參考。然而經過比對可以發現，窺基的引用實際上是對《佛地經論》的原文有所改動的，¹⁵ 按《佛地經論》此處原文為：

彼因明論立自共相與此少異。彼說一切法上實義，皆名自相，以諸法上自相共相，各附己體不共他故。若分別心立一種類能詮所詮，通在諸法如縷貫花，名為共相。

而窺基的轉述為：

《佛地論》云，彼因明論，諸法自相唯局自體，不通他上，名為自性；如縷貫花，貫通他上，諸法差別義，名為差別。

《佛地經論》基本還在遵照陳那的原意，而窺基的轉述則做了大幅的改動，這兩者間的區別非常明顯：第一，自相、共相被換成了自性、差別；第二，《佛地經論》中言詮分別的內容被窺基取消掉了。聯繫窺基後文「今此因明，但局自體名為自性，通他之上名為差別」的表述，可以看出窺基在這一部分的引述中已經完全去除了陳那離分別的自相理論，僅僅是保留了特殊性與一般性的對峙，同時以所謂因明論中的自性、差別代替了此處的自相、共相。窺基的這種改動反映出兩點：首先，他有意將陳那量論體系中認識的層面和因明論辯的層面分離開，在討論因明的時候就不再牽涉是否離分別的認識層面問題；其次，窺基以自性、差別替換此處的自相、共相，似乎有目的地來以（他所認為的）因明論的語言來進行表達，進以將因明的體系獨立出來，

¹⁵ 窺基在他的《成唯識論述記》及《成唯識論掌中樞要》中相對忠實地引用了《佛地經論》中的此段文字，詳見《大正藏》冊 43，第 1830 號，頁 584 中及第 1831 號，頁 628 中。

單獨進行處理，來試圖避免混雜。

四、因明中之「自性」、「差別」及「自相」、「差別」

在此組「自性」、「差別」的解釋中，窺基最後回到了因明層面上來，但是卻將兩組不同的概念混合在一處。除「唯局自體」的自性和「貫通他上」的差別外，窺基還列舉出「相違」中的一組「言所帶」的自相和「意所許」的差別。這裡的「相違」指的是《因明入正理論》中的四種相違因過，包括法自相相違、法差別相違、有法自相相違、有法差別相違，四者的梵文原型即 *dharmasvarūpaviparītasādhana*、*dharmaviśeṣaviparītasādhana*、*dharmisvarūpaviparītasādhana*、*dharmiviśeṣaviparītasādhana*。¹⁶ 這裡的自相、差別分別對應 *svarūpa* 及 *viśeṣa*，指語言表層義及意許引申義。但是這二者與之前所述及的自性、差別並不相同。按照窺基的解釋，自性、差別相當於因明宗支中的有法及法，或稱所別及能別，即主項及謂項，其梵文原型為 *svabhāva* 及 *viśeṣa*，與四相違中的自相、差別無論梵文原型還是詞彙含義都是有所差異的。在窺基依據因明所給出的三重解釋中，第一、第二重還是在解釋自性 (*svabhāva*) 及差別 (*viśeṣa*) 本身，但其第三重基於「言、許」的解釋卻明顯轉移到了自相 (*svarūpa*)、差別 (*viśeṣa*) 上，難脫張冠李戴之嫌。從窺基所言「准相違中，自性、差別復各別

¹⁶ 例如，玄奘漢譯《因明入正理論》：「相違有四，謂法自相相違因，法差別相違因，有法自相相違因，有法差別相違因等。」（《大正藏》冊 32，第 1630 號，頁 12 上）其梵文讀作「*viruddhaścaturprakārah—tadyathā dharmasvarūpaviparītasādhanaḥ, dharmaviśeṣaviparītasādhanaḥ, dharmisvarūpaviparītasādhanaḥ, dharmiviśeṣaviparītasādhanaśceti*」。（Jambūvijaya 2009: 7）。

另，「法自相相違因」於《大正藏》中作「法自性相違因」，今依該版後文、南宋《思溪藏》等版本及《大疏》、《成唯識論了義燈》等註釋、引用改。

有自相、差別」可見，一方面，他清楚自性、差別二者相當於四相違中的有法 (*dharmin*) 及法 (*dharma*)，這是沒有問題的，但另一方面，他以「不通他」解釋「言所帶」的自相，以「通他」解釋「言中不帶意所許義」的差別，是明顯將自性、差別及自相、差別兩組有所區別的概念混合在了一起。

參、「有法」與「法」

「自性」與「差別」之後，窺基解釋「體」與「義」的第二組名——「有法」及「法」。

這組說明以窺基對「法」的雙層定義為基礎。窺基對法的定義為「法謂軌持」，認為其包含兩層意思：一，「能持自體」；二，「軌生他解」。與《俱舍論》以「能持自相」定義「法」¹⁷ 相比，窺基加入了第二層「軌生他解」的要求。¹⁸ 窺基認為因明宗支的二宗依中，前陳僅僅「持體」，只具有「能持自體」一層意思，只能被稱作「有法」，而後陳則通過屈曲之言聲對前陳加以判斷，具有兩層意思，可以被稱作「法」。

但窺基套用「法」的定義來解釋宗支二宗依並不完全恰當。其一，作為法的定義，「軌生解」其實是「持自體」在認識活動中的自身抽

¹⁷ 「能持自相，故名為法。」（《大正藏》冊 29，第 1558 號，頁 1 中）對應梵文讀作 *svalakṣaṇadhāraṇād dharmāḥ* (Ejima 1989: 2)

¹⁸ 除「軌生他解」外，窺基對法的第一層定義「能持自體」也與《俱舍論》並不相同。一般情況下，「自體」的梵文原型為 *svabhāva*，而「自相」則為 *svalakṣaṇa*，但由於窺基在談及法之定義時，如下文所引《成唯識論述記》，亦有使用「自相」的情況，筆者尚不確定他是否在此定義中將「自體」與「自相」兩概念相區分。

象化延伸，而按照《大疏》對應主項、謂項的解釋模式，「軌生解」卻變成了對「持自體」所進行的有所針對的差別判斷。

其二，以「能持自體」、「軌生他解」來解釋「自性」與「差別」的方式使筆者聯想到「名詮自性，句詮差別」（《大正藏》冊 31，第 1585 號，頁 6 中）的觀點。與此相聯繫，在窺基的定義中，原本一法可以「持自體」來作為獨立的存在，進而「軌生解」來提供被認識的可能性，但是在《大疏》的模式下，則變成了一法其名稱本身只能表徵其自體，必須要進一步加以差別，其所具有的某些性質才能被認識，也就使「能持自體」、「軌生他解」基本等同於了「名詮自性」、「句詮差別」。那麼，反轉回去，顯然「名」已經不足以完全指稱法，必須「句」才足以指稱，這是很不合理的。

其三，以窺基常引用的「聲無常」為例，窺基認為「聲」作為宗的主項，只具「能持自體」一義，是「有法」，而後陳「無常」作為宗的謂項，有「能持自體」、「軌生他解」兩義，是「法」。然而問題在於，對於這個謂項「無常」來說，它所具有的兩義中，雖然「軌生他解」是生關於「聲」的解，但是「能持自體」中所持之體究竟是「聲」之自體還是一切無常者之自體？窺基的這一定義難免於此受到攻訐。

其四，通覽本文所討論的整段註釋，窺基在疏文的一開始首先說「一切法中略有二種」，而此組中卻將此二種解釋為「有法」及「法」，實有自相矛盾之嫌。當然，「有法」及「法」之名於《入論》梵文本中有所依據，窺基這裡的問題主要在於「一切法中略有二種」的表述不夠嚴密。

窺基關於「法」定義在他的《成唯識論述記》中有更詳盡的表述：

軌謂軌範，可生物解，持謂住持，不舍自相。一、體有無對，二、自性差別對。三、有為無為對，四、先陳後說對。

前唯有體，後亦通無。《瑜伽論》五十二說意不壞法現前無亦名法。今者相分必有，似無名無。前是共相，後是自相。前唯有為，後通無為。前唱者名持，後唱者名軌。合有四對名為軌持。（《大正藏》冊 43，第 1830 號，頁 239 下）¹⁹

《成唯識論述記》疏文前後順序頗為混亂難解，筆者按照僧人如理所編集的《成唯識論疏義演》中的解釋對²⁰其稍加梳理。第一對，按《瑜伽師地論》此段原文，²¹意根可以緣取過去、未來法，此時法雖無現在體，但仍可在意識中生起相應的相分作為所緣，因而是「相分必有，似無名無」，所以，持自相的意思在這一層面上說可以通於有體、無體，而軌生解則必須是有體。第二對，「持」為自性，為持自相，「軌」為差別，以共相為軌，在法持有自身之自相的基礎上加以同類性的分辨。自相、自性被相互等同還算比較自然，但是，意義上相反的共相與差別是如何被等同的呢？在窺基的思路中，共相與差別不屬於一個種屬層面，共相是一般性、同類性，是表示推度、分別所得名稱、概

¹⁹ 《成唯識論掌中樞要》另有第五種補充說明：「聖教法名軌，依用辨故；世間法名持，執實自體能自持故，並疏為五。此中皆依增上義說。四解通依世間、聖教，第五別配。」（《大正藏》冊 43，第 1831 號，頁 618 中至下）該條材料與本文討論問題關涉較少，因此不列入正文。

²⁰ 「體有無對者，有即是軌，無即是持。自性差別對者，自性即持，差別即軌配持，不依論文但約義配。有為無為對者，先軌後持。前陳後說對者，即前持後軌。故下疏云，前唱者名持，後唱者名軌。但約義配不依論文。問前陳後說何別？答但總申名陳，廣分別名說。」（《卮新續藏》冊 49，第 815 號，頁 479 中）

²¹ 「問：如世尊言，過去諸行為緣生意，未來諸行為緣生意，過去未來諸行非有，何故世尊宣說彼行為緣生意？若意亦緣非有事境而得生者，云何不違微妙言說？如世尊言，由二種緣諸識得生，何等為二，謂眼及色，如是廣說乃至意法。答：由能執持諸五識身所不行義故，佛世尊假說名法，是故說言緣意及法，意識得生。」（《大正藏》冊 30，第 1579 號，頁 584 下）

念；而在上一層的種屬層面看，這種依據同類性而抽象出來的共相則成為了與其它種類相區別的特殊性，即差別。第三對，既然「軌」是依所「持」之自相而施設出的，那麼即屬有為，而持自相之法包括無為法，因而可以通有為、無為。第四對，前總陳某法之自相為「持」，後再通過「軌」加以分辨，明顯即因明中前陳有法與後陳能別，但是這裡後唱為軌的說法，又與《大疏》中後陳兼有持、軌二義的說法相矛盾。

由《大疏》及《成唯識論述記》中兩段文字可推測，窺基之所以出現上述問題的原因在於他在解釋相關問題時並沒有對概念在不同語境中的具體涵義加以區分。雖然《大疏》後文中，窺基針對此組「有法」與「法」的解釋，補救說「談其實理，先陳、後說皆具二義，依其增勝論與別名」（《大正藏》冊 44，第 1840 號，頁 99 上），但仍無法迴避此處「有法」與「法」語義對象混亂等問題。他在因明的框架下將不同語境下的不同涵義混合在一處討論，故而導致了闡述中的錯亂。

肆、結論

在對宗支二宗依所作註釋中，窺基試圖將部派阿毘達磨、陳那量論、唯識學等不同層面融合在一起進行闡釋，體與義、自相與共相、原為 *svabhāva* 與 *viśeṣa* 的自性與差別、原為 *svarūpa* 與 *viśeṣa* 的自相與差別、「能持自體」的有法與既「能持自體」又「軌生他解」的法、所別與能別，此若干種分屬於不同系統層面、不同原型的解釋被整合在了一起：一方面，窺基在尋找可以將不同層面貫穿在一起的內在思路；另一方面，在此因明注疏中，他又意欲延續《佛地經論》的態度將因明體系獨立出來，強調因明用法的獨立性。

針對阿毘達磨系統中的狹、寬概念序列，窺基並沒有像說一切有

等部派那樣僅僅將推論停止在極微處，而是繼續推導，最終以「說為離言」為「共」，聖智內冥為「自」，嫁接入陳那的學說，並突破了部派阿毘達磨傳統的「自相」界定。針對因明論辯中的用法，窺基將對應 *svabhāva* 及 *viśeṣa* 的「自性」及「差別」與作為表層意及引申義而對應 *svarūpa* 與 *viśeṣa* 的「自相」與「差別」相同，並以之表示自體之性與此類共有、區別於它類的差別性。針對因明宗中主項、謂項與「法」的定義之間的關係，窺基並沒有區分「法」在不同語境中的具體涵義與用法。在闡釋宗依的整個過程中，既可以很清楚地看到窺基對其所涉及各層面因素所做出的調整、改動，也可以明顯地感覺到一種分辨與融合的內在張力。

窺基受阿毘達磨傳統的影響，仍保持著基於各概念間種屬關係的認識模式，不能恰當地理解陳那量論在印度所調的認識論轉向價值。他並不是像陳那一樣脫離先前闡釋模式的窠臼而完全用一個全新的體系來進行討論，而是延續舊有的種屬序列框架的闡釋模式，並且依據這種模式來試圖融會陳那量論中認識層面及因明論辯層面的內容，甚至不恰當地將自相、差別與自性、差別兩組實質不同的概念相混合。進而，由於這種局限，窺基對各種理論進行整合的模式也就更偏向於糅合而非真正的融會貫通。即使窺基確實有意努力對各組概念進行調整、改動以期將其統合為一體，然而他試圖去融會多種本不該融會在一起的概念，於是這種並不完全成功的融會也就變成了糅合。

但是如果我們只是簡單地看到窺基這種多層面混合的整合模式中的錯位與失誤，就依此來武斷地批評他，則是有失公允的。雖然我們無法確切地知曉窺基自己是否意識到了這種強勢糅合不同概念的解釋之中所存在的問題，然而在筆者看來，窺基作為接受者以及傳授者，他首先關心的，是如何化解當時佛學積累中，尤其是玄奘所帶回的種種佛學思想間的矛盾，以及如何將它們整合成一個整體以促進唯識學等佛學系統的容受與傳承。窺基的闡釋，是一種以整合為手段，

以消化為目的的建構。我們看到之所以出現這種奇怪情況的源流脈絡，也要明白窺基所做的努力是在當時的佛學傳承背景、文化語境中來盡量做出貼近印度原型的整合與吸收。簡單來說，窺基並不如陳那一般要以變革來開通新的進路，而是要疏通蕪雜的現狀。窺基的理論整合顯示了漢傳佛教為消化、吸收印度佛教學說所做出的一種努力，展現了佛教思想本土化的一個側面。

參考文獻

中文：

陳那（大域龍）造 Dignāga，〈因明正理門論本〉 *Yin Ming Zheng Li Men Lun Ben*，玄奘譯 Xuan Zang Trans.，〈大正藏〉第 32 冊 *Da Zheng Zang Vol. 32*，第 1628 號 No. 1628。

護法等造 Dharmapāla et al.，〈成唯識論〉 *Cheng Wei Shi Lun*，玄奘譯 Xuan Zang Trans.，〈大正藏〉第 31 冊 *Da Zheng Zang Vol. 31*，第 1581 號 No. 1581。

慧沼 HUI Zao，〈成唯識論了義燈〉 *Cheng Wei Shi Lun Liao Yi Deng*，〈大正藏〉第 43 冊 *Da Zheng Zang Vol. 43*，第 1832 號 No. 1832 Hao。

——，〈因明義斷〉 *Yin Ming Yi Duan*，〈大正藏〉第 44 冊 *Da Zheng Zang Vol. 44*，第 1841 號 No. 1841。

窺基 KUI Ji，〈成唯識論述記〉 *Cheng Wei Shi Lun Shu Ji*，〈大正藏〉第 43 冊 *Da Zheng Zang Vol. 43*，第 1830 號 No. 1830。

——，〈成唯識論掌中樞要〉 *Cheng Wei Shi Lun Zhang Zhong Shu Yao*，〈大正藏〉第 43 冊 *Da Zheng Zang Vol. 43*，第 1831 號 No. 1830。

——，〈因明入正理論疏〉 *Yin Ming Ru Zheng Li Lun Shu*，〈大正藏〉第 44 冊 *Da Zheng Zang Vol. 44*，第 1840 號 No. 1840。

——，〈成唯識論料簡〉 *Cheng Wei Shi Lun Liao Jian*，〈卍新續藏〉

第 48 冊 *Wan Shin Xu Zang* Vol. 48, 第 806 號 No. 806。

彌勒造 Maitreya,《瑜伽師地論》*Yu Jia Shi Di Lun*, 玄奘譯 Xuan Zang Trans.,《大正藏》第 30 冊 *Da Zheng Zang* Vol. 30, 第 1579 號 No. 1579 Hao。

親光等造 Bandhuprabha et al.,《佛地經論》*Fo Di Jing Lun*, 玄奘譯 Xuan Zang Trans.,《大正藏》第 26 冊 *Da Zheng Zang* Vol. 26, 第 2530 號 No. 2530。

如理 RU Li,《成唯識論疏義演》*Cheng Wei Shi Lun Shu Yi Yan*,《卍新續藏》第 49 冊 *Wan Shin Xu Zang* Vol. 49, 第 815 號 No. 815。

商羯羅主造 Śaṅkarasvāmin,《因明入正理論》*Yin Ming Ru Zheng Li Lun*, 玄奘譯 Xuan Zang Trans.,《大正藏》第 32 冊 *Da Zheng Zang* Vol. 32, 第 1630 號 No. 1630。

五百阿羅漢造 500 Arhats,《阿毘達磨大毘婆沙論》*A Pi Da Mo Da Pi Po Sha Lun*, 玄奘譯 Xuan Zang Trans.,《大正藏》第 27 冊 *Da Zheng Zang* Vol. 27, 第 1545 號 No. 1545。

善珠 Zen Ju,《因明論疏明燈抄》*Inmyō Ronsho Myōtō Shō*,《大正藏》第 68 冊 *Da Zheng Zang* Vol. 68, 第 2270 號 No. 2270。

歐陽竟無 OU YANG Jing Wu, 1930,〈因明正理門論敘〉*Yin Ming Zheng Li Men Lun Xu*, 載於《藏要》*Zang Yao*, 歐陽竟無編 Ed. by OU YANG Jing Wu, 1991 年版, 第 4 卷 Vol. 4, 頁 511-517, 上海: 上海書店 [ShangHai]: ShangHai Bookstore。

西文：

Dhruva, A. B. (Ed.). 1987. *Nyāyapraveśa of Dinnāga: With*

- Commentaries of Haribhadra Suri & Parsavadeva*. 2nd Edition. Bibliotheca Indo Buddhica No.-41. Delhi: Sri Satguru Publications.
- Ejima, Yasunori (Ed.). 1989. *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu, Chapter I: Dhātunirdeśa*. Bibliotheca Indologica Et Buddhologica 1. Tokyo: Sankibo Press.
- Jambūvijaya, Muni (Ed.). 2007. Dinnāga's *Nyāyapraveśakaśāstra*. In *Pramāṇakīrtiḥ: Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of His 70th Birthday, Part 1*. Ed. by Birgit Kellner, Helmut Krasser, Horst Lasic, Michael Torsten Much and Helmut Tauscher. 395-406. Vienna: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien.
- Jambūvijaya, Muni (Ed.). 2009. *Nyāyapraveśakaśāstra of Baudh Ācārya Dinnāga: With the Commentary of Ācārya Haribhadrasūri and with the Subcommentary of Pārśvadevagaṇi*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Keenan, John. 1980. *A Study of the Buddhabhūmyupadeśa: the Doctrinal Development of the Notion of Wisdom in Yogācāra Thought*. Doctor diss., The University of Wisconsin-Madison.
- Lusthaus, Dan. 2002. *Buddhist Phenomenology: a philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*. London: Routledge Curzon
- . 2008. A Pre-Dharmakīrti Indian Discussion of Dignāga Preserved in Chinese Translation: The *Buddhabhūmy-upadeśa*. *Journal of the Centre for Buddhist Studies* 6: 1-65.
- Mironov, N. N. (Ed.). 1931. *Nyāyapraveśa I: Sanskrit Text Edited and Reconstructed*. *T'oung Pao*, 28: 1-24.

Steinkellner, Ernst. 2005. *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1: A Hypothetical Reconstruction of the Sanskrit Text 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*. Available from http://www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf, Last accessed 5 Oct. 2014.

Yaita, Hideomi (Ed.). 2005. *Three Sanskrit Texts from the Buddhist Pramāṇa-Tradition: The Hetuvidyā Section in the Yogācārabhūmi, the Dharmottaraṭippanaka, and the Tarkarahasya*. Monograph Series of Naritasan Institute for Buddhist Studies Volume 4. Narita: Naritasan Shinshoji.

日文：

勝又俊教 Katsumata Shunkyō. 1961. 佛教における心識説の研究
Bukkyō ni okeru shinshikisetsu no kenkyū. Tokyo: Sankibo
Busshorin.

The Integration of Theories in
Kuiji's Exegesis: Based on the
Interpretation of the Two
**Pakṣāśrayas* in His *Commentary*
on the Nyāyapraveśa

CHEN Shuai

Cluster of Excellence "Asia and Europe in a Global Context",
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Address: Karl Jaspers Centre, Vossstrasse 2, Building 4400, 69115
Heidelberg, Germany

E-mail: shuai.chen@asia-europe.uni-heidelberg.de

Abstract

Based on the interpretation of the two *pakṣāśrayas of argument formulation in his Commentary on the Nyāyapraveśa, this paper is to discuss how Kuiji dealt with the relevant concepts with the purpose of investigating his model of integration in the face of various Buddhist theoretical systems. Kuiji used "ti" and "yi" to explain the two *pakṣāśrayas in the Nyāyapraveśa, viz. dharmin and viśeṣaṇa, through listing three pairs of names including "zixing (svabhāva)" and "chabie (viśeṣa)", "youfa (dharmin)" and "fa (dharma)", "suobie (viśeṣya)" and

“nengbie (viśeṣaṇa)”, and interpreting them respectively. Among them, the interpretation of the first pair is the most complicated, for it is related to several different levels such as Abhidharma, the epistemological aspect and the logical aspect of Dignāga’s Pramāṇa system, etc. In Kuiji’s interpretation of the *pakṣāśrayas, not only his adjustments and modifications of the related elements but also an internal tension between distinction and fusion can be found. However, since he attempted to fuse some concepts which should not be fused together, his model of integration of various theoretical systems is more inclined to mixture rather than fusion.

Keywords: Kuiji, Commentary on the Nyāyapraveśa, Svabhāva, Viśeṣa, Dharmin, Dharma, Integration