

# 護法《成唯識寶生論》論知覺及其所緣：兼與當代理論之交涉\*

國立政治大學哲學系佛教哲學研究中心博士後研究員 胡志強

## 摘要

護法《成唯識寶生論》是世親《唯識二十論》的重要註釋書。按照護法的詮釋，《二十論》的開頭先引經證、而後立量理證，其中醫眼人的知覺是論證中的重要實例（喻依），醫眼人的眼識有如同毛髮等物一樣的顯現，然其所見的毛髮等物是不存在的。對醫眼人此例，《寶生論》中的論敵給出一實在論的因果說明，認為是透過白色網膜縫隙的光明分造成醫眼人見髮的錯覺，醫眼人的知覺並非沒有外境。對此質疑，護法訴諸陳那在《觀所緣論》中提到的所緣（*ālambana*）（認識對象）的二個條件來批評論敵。作為所緣的必要條件之一（C1），就是要在感官識中顯現，亦即感官識要有所緣的相（*ākāra*）。所

---

\* 2019/1/31 收稿，2019/6/1 通過審稿。

\* 本文主要修改自筆者博論（2018）第二章 2.3.節與 2.5.節，另外也擇要 2.2.節的部分內容。在寫作與修改的過程中，承蒙何建興、趙之振、王文方、鄭凱元、蔡伯郎、耿晴、林鎮國等諸位老師以及兩位匿名審查人的指正與建議，特此致謝。誠摯感謝「悲廣文教基金會專案研究獎助」的支持。

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。護法認為，即便設許論敵的說明符合 C2 條件，但因缺乏 C1 條件，因此瞽眼人所緣並非外境。針對餓鬼們同見膿河的例子，雙方也有類似的交鋒。

分析護法論證的合理性的策略之一，是與當代議題交涉或對話。大致上我們可以說，當代知覺因果論 (the causal theory of perception) 的基本要點類似於前述之所緣二條件 C1 與 C2，不僅如此，知覺因果論者均同意，在某人 X 面前沒有某事物 Y 時，對 X 而言看起來好像有某個 Y 仍是可能的，如同世親與護法所言，前面沒有髮、膿河，仍可能有髮、膿河的知覺經驗。也就是說，非正常知覺與正常知覺可具有共同要素 (例如顯現)，此點正是支持實在論的非此即彼論 (disjunctivism) 所極力反對的。本文對非此即彼論提出嘗試性的批評，以支持護法與知覺因果論。

**關鍵詞：**護法、所緣、成唯識寶生論、知覺因果論、非此即彼論

## 前言

護法 (Dharmapāla 530-561) 《成唯識寶生論》<sup>1</sup> 是世親 (Vasubandhu 約 4-5 世紀) 《唯識二十論》<sup>2</sup> (*Vimśikā-vṛtti*) 的重要註釋書。按照護法《寶生論》的詮釋，《二十論》的開頭先引經、而後立量，經證即是所引經文「三界唯心」，理證則立量 V1：此〔三界〕確是唯識，因為不存在的外境的顯現 (*asat-artha-avabhāsanāt*) (因為識有如外境一樣的顯現，然而卻沒有外境存在)，如同瞽眼人 (*taimirika*)<sup>3</sup> 的視覺，看見不存在的毛髮等物。<sup>4</sup>護法《寶生論》中的詮釋之立量 D1:〔宗〕

---

<sup>1</sup> 以下簡稱《寶生論》。

<sup>2</sup> 以下簡稱《二十論》。

<sup>3</sup> 有些學者將「瞽眼人」(*taimirika*) 亦即「有眩瞽 (*timira*) 的人」當作飛蚊症患者 (例如 Kellner and Taber 2014: 735)，筆者認為這的確是有助於解說或重構論證的方便說法。然而，要小心的是，這是過於簡化的說法，畢竟眼瞽病的症狀頗多，包括眼睛看到毛髮、蚊、二個月亮等等種種現象，並非飛蚊症所能總括。古印度的眼科相當發達 (有眼科手術與眼藥)，眼瞽病也可能包括現代眼科所謂翼狀贅肉的問題，還有印度眼科亦有類似白內障等多種項目，因而此處眼瞽的確切範疇有待細究。另外，關於古代印度以及印度影響中國對於眼科疾病的治療細節，參見 Deshpande 2000: 375ff.

<sup>4</sup> *vijñaptimātram evedam asadarthāvabhāsanāt / yadvat taimirikasyāsatkeṣaṅḍukādidarśanam //*

此處梵文已依釋惠敏 (1997: 38-39) 註腳作了些微修改。三漢譯本相應段落，菩提流支譯《唯識論》卷 1:「唯識無境界，以無塵妄見，如人目有瞽，見毛、月等事」(CBETA, T31, no. 1588, p. 63, c27-28)；真諦譯《大乘唯識論》卷 1:「實無有外塵，似塵識生故，猶如瞽眼人，見毛、二月等」(CBETA,

緣色等識不取外境，<sup>5</sup>〔因〕由斯似境相故，〔喻〕如眩瞽人見髮蠅等。護法並且解釋，外境不存在，一切唯識就是其立宗（緣色等識不取外境）的意涵。<sup>6</sup>由此亦可理解為 DV1：〔宗〕緣色等識沒有實存的外境，〔因〕因為識有如外境一樣的顯現，〔喻〕如同瞽眼人因病而見毛髮等物，其眼識有如同毛髮等物一樣的顯現，然其所見的毛髮等物是不存在的。<sup>7</sup>

瞽眼人的知覺是 V1、D1 論證中的重要實例（喻依），護法在《寶生論》中，與外境實在論對瞽眼人此議題展開關於假必依實的辯論，筆者認為這是《寶生論》在議題上、論證上有其獨特價值之處。在討論此議題之前，由於護法訴諸陳那（Dignāga 約 480-540）在《觀所緣論》（*Ālambanaparīkṣā-vṛtti*）

T31, no. 1589, p. 70, c27-28)；玄奘譯《唯識二十論》卷 1：「內識生時，似外境現，如有眩瞽見髮、蠅等。」(CBETA, T31, no. 1590, p. 74, b29-c1)。

<sup>5</sup> 本文跟隨護法的用法，「外」境乃指離識或離識之外，「內」境則指不離識，例如《觀所緣論釋》：「此中『內』聲，為顯不離於識而有所緣。」(CBETA, T31, no. 1625, p. 891b29-c1)；「此中『內』聲，言不離識，本無其外，望誰為內。」(CBETA, T31, no. 1625, p. 891, c15-16)；「『離識之外執有二種』，極微、總聚」(CBETA, T31, no. 1625, p. 890, c6-7)；「若時離識許實有者」(CBETA, T31, no. 1625, p. 890, c5)；「又情所計，若離於識非外有故，此之境相元不離識，由此名為內境相也。」(CBETA, T31, no. 1625, p. 891, c14-15)。簡言之，外境乃離識之外的對象。

<sup>6</sup> 《成唯識寶生論》卷 1：「〔因〕由斯似境相故，〔宗〕緣色等識不取外境，〔喻〕如眩瞽人見髮蠅等。此外境空，但唯有識，是其宗義。」(CBETA, T31, no. 1591, p. 79, c12-14)

<sup>7</sup> 關於 V1·D1 論證之詮釋與相關議題（尤其是因明論證），參見胡志強 2018: 14-25, 105-126。

中提到的所緣 (*ālambana*) (認識對象) 的二個條件來批評論敵，因此本文先簡述此二條件。作為所緣的必要條件之一 (C1)，就是要在感官識中顯現，亦即感官識要有所緣的相 (*ākāra*)。如果沒有這個條件，我們就無法將所緣與其他條件 (如眼根) 區別開來。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。

對瞽眼人此例，《寶生論》中的論敵給出一實在論的因果說明，認為是透過白色網膜縫隙的光明分造成瞽眼人見髮的錯覺，假必依實。護法認為，即便設許論敵的說明符合 C2 條件，但因缺乏 C1 條件，因此瞽眼人所緣並非外境。無論如何，論敵提到的光明分等事物，都不俱備髮相，亦即，瞽眼人在眼前沒有髮的情況下，卻看到了頭髮，其眼識中顯現髮相，因此論敵不能說瞽眼人的所緣是外在對象。如果單單符合 C2 條件就是所緣，那麼眼根等也會是所緣，如此則無法區分認識條件與認識對象。護法指出論敵不理解所緣此概念，所緣二條件缺一不可。針對餓鬼們同見膿河的例子，雙方也有類似的交鋒。

分析護法論證的合理性的策略之一，是與當代議題交涉或對話。大致上我們可以說，當代知覺因果論 (*the causal theory of perception*) 的基本要點類似於前述之所緣二條件 C1 與 C2，因此所緣二條件就當代而言也有其理據，古今的知覺因果論有相通之處。不僅如此，知覺因果論者均同意，在 X 面前沒有某個鬧鐘時，「對主體 X 而言看起來好像有某個鬧鐘」仍是可能的，如同世親與護法所言，前面沒有髮、膿河，仍可能有髮、膿河

的知覺經驗。也就是說，非正常知覺與正常知覺<sup>8</sup>可具有共同要素（例如顯現），此點正是支持實在論的非此即彼論（disjunctivism）所極力反對的。本文對非此即彼論（主要是 M.G.F. Martin、Bill Brewer 的論點）提出嘗試性的批評，以支持護法與知覺因果論。

## 1. 「所緣」二條件之簡述

佛教特別著重因果分析，在阿毘達磨文獻中有所謂六因、四緣、五果等因果理論或概念架構，其中四緣包括因緣（*hetu-pratyaya*）、等無間緣（*samanantara-pratyaya*）、所緣緣（*ālambana-pratyaya*）、增上緣（*adhipati-pratyaya*）。產生果的主要原因是謂因緣，前一剎那的心、心所是緊接著沒有間隔的後一剎那心、心所的等無間緣，心、心所的認識對象則是所緣緣，其他有助於法生起或不妨礙法生起的因素稱為增上緣。有部認為所緣緣一定是實有的，經部則認為可以不是實有的，<sup>9</sup>認識對象的存有地位是從部派佛教就有的爭議，陳那在此脈絡下

---

<sup>8</sup> 本文沿用學界一般對感官知覺的分類，正常知覺（*veridical perception* 或譯如實知覺）例如見繩為繩，非正常知覺則包括錯覺（*illusion*）、幻覺（*hallucination*），錯覺例如見繩為蛇，幻覺則是在沒有繩或其他對象（沒有知覺到外在的繩或任何其他外在對象）的情況下見繩。必須要說明的是，這僅是暫時依賴外境實在論的角度而方便進行討論的術語，如果按照唯識宗的觀點，都無外境，對外境實在論而言都是幻覺。

另外，本章討論知覺問題，著眼於與視覺有關的論證，主要是順著文本的討論，不代表筆者認為其他知覺都完全類同於視覺，更沒有預設視覺主義的意圖。

<sup>9</sup> 參見 Cox 1988; 胡志強 2018: 39-46。

進一步有所發揮。所緣緣在本文所討論的陳那、護法文本中也稱作所緣 (*ālambana*)。<sup>10</sup>

在陳那《觀所緣論》開頭，<sup>11</sup>外在實在論主張所緣（認識對象）是外在實在的，其主張有兩種：其一，極微是所緣，因為極微是實有的，是產生認識（知覺）的原因；<sup>12</sup>其二，諸極微的和合是所緣，因為識有和合的相（和合顯現在識中），亦即我們可以認識或知覺到和合。<sup>13</sup>所謂的極微，是構成物質最小且不可分的基本單位。而和合則是極微的結合，首先，單一

---

<sup>10</sup> 陳那《觀所緣論》的玄奘譯本《觀所緣緣論》將「所緣緣」

(*ālambana-pratyaya*) 分拆為所緣、緣，前者表符合 C1 條件，後者表符合 C2 條件，然而所謂「所緣緣」在論中也稱作「所緣」(*ālambana*)，並且其他真諦譯本、藏譯本、還有本文著重的護法《觀所緣論釋》都沒有這種分拆的用法。舉例而言，奘譯所謂「和合於五識，設所緣、非緣」，如果就字面意義而言，意謂和合即便是所緣，也不是緣，所以和合不是所緣緣，然而文本原字面意義應該是說，和合即便顯現在識中，但和合不是生因（因為和合非實），所以和合不是所緣。奘譯許多地方是有意的重構，條理清楚，雖不至於導致誤解，然而其中利弊得失，筆者計畫於未來進一步探究，特別是與因明形式論證相關的問題。呂澂已注意到此議題，參見呂澂 1928: 37-38, 42。

<sup>11</sup> 《觀所緣緣論》卷 1, CBETA, T31, no. 1624, p. 888, b7-9;《無相思塵論》卷 1, CBETA, T31, no. 1619, p. 882, c22-24。

<sup>12</sup> 據窺基記載，這是有部的主張，參見《成唯識論述記》卷 2, CBETA, T43, no. 1830, p. 270, c4-5。

<sup>13</sup> 據窺基記載，這是經部的主張，參見《唯識二十論述記》卷 2, CBETA, T43, no. 1834, p. 993, c4-9;《成唯識論述記》卷 2, CBETA, T43, no. 1830, p. 270, a12-14。

極微與其他六個極微從六個方位結合，亦即七個極微結合成一個小單位，然後以此類推。<sup>14</sup>陳那對第一種主張（極微是所緣）的批評如下：

玄奘譯《觀所緣緣論》卷 1：「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. 888, b10-11)

真諦譯《無相思塵論》卷 1：「若說隣虛是根〔識〕等因，不似起故，非境，如根」(CBETA, T31, no. 1619, p. 882, c7-8)<sup>15</sup>

以眼識為例，個別極微就算是認識的條件或成因，但因為我們的眼識無法認識到個別極微，<sup>16</sup>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條

---

<sup>14</sup> 參考《阿毘達磨大毘婆沙論》，CBETA, T27, no. 1545, p. 702, a4-18；《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558, p. 62, b1-8。

<sup>15</sup> 由於《觀所緣論》的玄奘譯本有不少重構之處，因此這裡也列出真諦譯本。筆者另參考藏譯的中譯（呂澂 1928）、英譯（Duckworth *et al.* 2016）等等，但依本文目的則主要參照護法的註釋《觀所緣論釋》，與《寶生論》同樣為義淨所譯。《觀所緣論》的真諦譯本約在西元 557-569 年間譯出，奘譯本是 657 年（早《成唯識論》二年，早《唯識二十論》四年），《觀所緣論釋》義淨譯本為 710 年，與《寶生論》同年譯出（宇井伯壽 1958: 12-13）。

<sup>16</sup> 例如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 13：「問：為有一青極微不？答：有，但非眼識所取。」(CBETA, T27, no. 1545, p. 64, a25-26)。



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。<sup>17</sup>簡言之，作為所緣的必要條件之一（以下稱為 C1），就是要在感官識中顯現，感官識要有所緣的相（*ākāra*）。<sup>18</sup>如果沒有這個條件，我們就無法將所緣與其他條

---

<sup>17</sup> 陳那於《集量論》中亦有相同的論證，參見 Chu 2004: 117-118。另外，窺基認為《成唯識論》、《唯識二十論》、《觀所緣論》都有類似的論證，參見《成唯識論述記》卷 2，CBETA, T43, no. 1830, p. 270, c10-16；《唯識二十論述記》卷 2，CBETA, T43, no. 1834, p. 993, b3-21。

<sup>18</sup> 《觀所緣論》開頭，英譯「識生時帶彼相」(CBETA, T31, no. 1624, p. 888b8-9) 中的「帶相」，真諦譯「似聚識起」(CBETA, T31, no. 1619, p. 882c23-24) 中的「似」，按呂澂附註，藏文為 *snañ* (Duckworth *et al.* (2016: 41, fn.8) 也指出藏文為 *snaṅg ba*)，相當於梵文的 *ābhāsa*，以前的漢譯有「光」、「現」、「似」、「有相」、「帶相」等 (呂澂 1928: 32)，其意如同前述 V1 中的「顯現」，《二十論》類似的用語有 *ābhāsa avabhāsana pratibhāsa* (胡志強 2018: 17-18)，《二十論》與《觀所緣論》的用語是有相通之處的。《觀所緣論》與「相」有關的詞彙，另一常用梵文字為 *ākāra* (相、行相)，在《觀所緣論》中，顯現與帶(有)彼相是相通的，例如參見本文註 23、25。類似的用法可溯自陳那之前，例如《俱舍論》說識生時「帶彼相」(*tadākārātā*) (CBETA, T29, no. 1558, p. 157b24)，也就是識有彼境之相(*ākāra*)的意思，行相之相關議題參見胡志強 2018: 39-54。

另外，此處的討論脈絡主要是跟隨《觀所緣論》，因此以「行相」一詞來理解所謂的「顯現」是恰當的。然而，如果論敵不主張行相(例如正量部)，又該如何？筆者認為，即便不使用「行相」此概念，我們仍可使用寬鬆的「顯現」概念，亦即知覺對象對感官識顯現(呈現)為某種樣子。如同 William Alston 所言，幾乎所有人都會同意，某人看到某物，就是某物對某人看起來是某種樣子 (Alston 1999: 182)。就此而言，V1、D1 論證還是能夠成立。

件（如眼根）區別開來。

護法《觀所緣論釋》中註解，「『設許為因』<sup>19</sup>，猶如共許。」(CBETA, T31, no. 1625, p. 889, c8)，亦即，陳那為了批評論敵，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<sup>20</sup>是暫時共許的，進而提出其批評，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。也就是說，外在實在的極微對唯識宗而言是不存在的，不存在的事物不能作為因，然而為了辯論，暫且同意論敵主張極微是所緣的前提：極微是因，然而即便如此，因為極微沒有顯現在

---

<sup>19</sup> 亦即奘譯『設緣』。

<sup>20</sup> 因明分析並非本文重點，關於護法在《觀所緣論釋》中如何應用因明來進行詮釋與論證，參見胡志強 2018: 25-32。以常見的範例簡述因明論式如下：

宗：彼山有火，

因：以有煙故，

喻：凡有煙處，見彼有火，如灶等。（同喻）

凡無火處，見彼無煙，如湖等。（異喻）

因第一相（遍是宗法性）：因法存在於宗有法中，或者說「因法是宗有法普遍具有的性質」，例如彼山有煙。因第二相（同品定有性）：因法至少存在於一個以上的同品當中，或者說「因法確定存在於（某些…乃至所有）同品中」。因明論證必須要舉共許之例（喻依）來體現喻體（凡有煙處，見彼有火），同喻依：有火的灶為同品，而灶中有煙。因第三相（異品遍無性）：因法不存在於任何異品中，或者說「一切異品都不具有因法」。異喻依：沒有火的湖是異品，湖並不具有煙。結合同喻、異喻能得出因宗不相離的關係，加上因第一相，如此能成立因明論證。以上簡述之引文與解讀參考何建興 2002: 32-34。

識中，因此極微不是所緣。<sup>21</sup>此中過程，頗有應成（*prasaṅga*）或歸謬論證的味道，<sup>22</sup>但因為是在因明中進行論證，必須達成共許的條件，因此加了「設許」，筆者認為這可視為漢傳「他比量」的先驅，亦即為了批評對手，暫時接受對方的宗有法或其他前提（雖然我方實際上不接受），以進一步提出對方可接受的論證（批評）。

護法進一步解釋，感官識了別或認識其對象（所謂「了境」）的意思是「如彼相（*ākāra*）生故」<sup>23</sup>，亦即識中所顯現的相必須如同所緣的相，就好像鏡中之影像反映了外在對象的樣子。識「了」境，即識「如彼〔境〕相生」之意，這是彼此共許的。<sup>24</sup>然而，識中沒有顯現極微之相，因此識並沒有認識到極微，

---

<sup>21</sup> 《觀所緣論釋》卷 1：「『設許為因』，猶如共許。諸非有事，非有性故，非因極微（=極微非因）。而且縱許諸極微體是其因性，但說不合是所緣性。」（CBETA, T31, no. 1625, p. 889, c8-10）；《觀所緣論釋》卷 1：「若其是彼因性之言，將為論主前立他宗，明他共許。」（CBETA, T31, no. 1625, p. 889, c29-p. 890, a1）

<sup>22</sup> 《觀所緣論釋》卷 1：「若由因性許作所緣，根亦同斯，應成彼也。」（CBETA, T31, no. 1625, p. 889, c22-23），如果僅僅作為知覺的因就是所緣，那麼同樣作為因的根也應是所緣。這是彼此都不能接受的，因而是一種廣義的歸謬論證。陳那《集量論》中也有與此相似的論證，明確用到應成（*prasaṅga*）此用語，“*caḥṣurādīnām apy ālambanatvaprasaṅga*”（眼根等也應是所緣）（轉引自 Chu 2004: 118 fn.21）。

<sup>23</sup> 山口益從《觀所緣論》藏文還原梵文，此句應為“*tad-ākāra utpadyamānāvāt*”（山口益 2011: 3）。

<sup>24</sup> 《觀所緣論釋》卷 1：「如何此復名為『了』耶？『如彼相生故』。此言意者，同彼相貌而識生起，由隨彼體故，此則說名了彼境也。…… 然而但

所以極微不是所緣。

陳那對第二種主張（和合是所緣）的批評如下：

《觀所緣緣論》卷 1：「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. 888, b16-17)

《無相思塵論》卷 1：「識似聚起，不從彼生，<sup>25</sup>聚無有體，譬如二月」(CBETA, T31, no. 1619, p. 882, c8-9)

以眼識為例，眾多極微的和合，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，因而不是真實存在的、僅是世俗的假立，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的第二月並不存在，<sup>26</sup>因為事實上只有一個月亮，因此在第二月的知覺中，第二月也非真正的所緣，不存在的東西是沒有因果作用力的。亦即，所緣的必要條件之二（以

---

有前境相狀，於其自己猶如鏡像而安布之，共許名斯為了其境。」(CBETA, T31, no. 1625, p. 889, c15-19)

<sup>25</sup> 呂澂（1928: 9）從藏文譯為：「總聚縱是現似彼性，如所現者不從彼」，針對後半句，山口益（2011: 3）的重建為“*yad-ābhāsā na tasmāt sā*”，Duckworth *et al.* (2016: 41, fn.14) 認為後半句亦可見於陳那《集量論》與慧作護 (Prajñakaragupta) 的註釋，其梵文為“*yad-ābhāsām na tat tasmāc*”。如筆者先前提到，漢譯以「現」、「似」來翻譯梵文的 *ābhāsa*。

<sup>26</sup> 《觀所緣論釋》卷 1：「若爾，何因有斯相現？根損害故。若時眼根由醫等害損其明德，遂即從斯損害根處，見二月生，非實境故。」(CBETA, T31, no. 1625, p. 890, b8-10)

下稱為 C2)，就是具有讓認識（亦即對該所緣的知覺）生起的因果作用。

護法進一步說明陳那論文，「『凡是境者，理須生其似自相識。』隨境之識，彼是能生，彼是所緣。」(CBETA, T31, no. 1625, p. 890, a25-27)，所緣除了必須在識中顯現其相以外，還必須能作為因讓識生起。護法並且指出，C2 之主張有其出處，「有說：凡為境者，理必須是心及心生起〔=心所〕之因也。」(CBETA, T31, no. 1625, p. 890, a27-28)，不僅如此，還有經證：「引阿笈摩：『此即便是說生緣性。』由是生因，彼識生緣，共許是其所緣之境。」(CBETA, T31, no. 1625, p. 890, b1-3)，也就是說，所緣必須是識的生因，C2 是共許的。而和合並非實有，因此不具有因果作用力，不會產生果，<sup>27</sup>因此和合不是所緣。

護法總結以上二條件與論證：

《觀所緣論釋》卷 1：「『離識之外執有二種』，極微、總聚，此皆闕其一分義故，……，『以之為境，成不相應』。『闕一分故』，自體相現、及能生性，具斯二分，方是所緣。於極微處，即闕初支；於第二邊，便亡第二。」(CBETA, T31, no. 1625, p. 890, c6-11)

外在實在論（論敵）主張存在著離識之外的所緣，有部主張極微是所緣，因為極微是產生認識的原因；而經部主張和合是所緣，因為識中顯現和合的相。論主認為極微、和合都不是所緣，極微缺 C1 條件（自體相現），而和合缺 C2 條件（能生

---

<sup>27</sup> 《觀所緣論釋》卷 1：「無有不實之事能有生起果用功能。」(CBETA, T31, no. 1625, p. 890, b6-7)

性)。總之，必須同時具備 C1 與 C2 條件，才是所緣。

以上簡述所緣二條件，作為所緣的必要條件之一（C1），就是要在感官識中顯現，亦即感官識要有所緣的相（*ākāra*）。如果沒有這個條件，我們就無法將所緣與其他條件（如眼根）區別開來。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。如前所述，《二十論》開宗明義提出 V1 論證，其中瞽眼人是其重要喻例，護法在《寶生論》中，與實在論就瞽眼人此議題展開關於假必依實的辯論，並訴諸上述所緣的條件來批評論敵，這是《寶生論》在議題上、論證上有其獨特價值之處。以下回到《寶生論》中的討論。

## 2. 護法《成唯識寶生論》如何援引「所緣」之條件以批評論敵

如前述，《二十論》開宗明義提出 V1 論證：此〔三界〕確是唯識，因為不存在的外境的顯現（因為識有如外境一樣的顯現，然而卻沒有外境存在），如同瞽眼人的視覺，看見不存在的毛髮等物。護法《寶生論》中的詮釋 D1 論證：〔宗〕緣色等識不取外境，〔因〕由斯似境相故，〔喻〕如眩瞽人見髮、蠅等。亦即，〔宗〕緣色等識並沒有緣取外境（緣色等識不以外境為所緣），〔因〕因為識有如外境一樣的顯現，〔喻〕如同瞽眼人因病而見毛髮等物，其眼識有如同毛髮等物一樣的顯現，然其所見的毛髮等物是不存在的，其眼識並沒有緣取外境（不以外境為所緣）。護法進一步解釋，外境不存在，一切唯識就是其立宗的意涵。對此論證，《寶生論》中的論敵提出質疑：

〔論敵〕復有自許，但用遮遣，於無境處緣空之識無定時、處故，彼之決定於色等處共見有故，成立外境是其實有。

〔護法〕此亦應知，離彼隨成，但有遮遣，不應理故。但用此一不能令他生其正解，斯非真實。(CBETA, T31, no. 1591, p. 80, b22-26)

所謂的定時、定處，意指在特定的時間或特定的處所才能看到某些事物。《二十論》的論敵質疑，如果像你唯識學所主張的，一切唯識，外在對象不存在，就好像飛蚊症患者<sup>28</sup>一樣，那麼為何我們只有在特定（*niyama*）地點才能看到某些事物，而不是任何地點都能看到？在某個地點，為何我們也只有在特定時間才能看到某些事物，而不是任何時間都能看到？然而，飛蚊症患者並非在特定的地點、時間才能看到飛蚊。<sup>29</sup>

《寶生論》此處旁論的論敵主張，凡緣無境之處則無特定時、處之知覺，<sup>30</sup>然而，一般緣色等正常知覺，都是有特定時、

<sup>28</sup> 如前所述，將「有眩瞽的人」或「瞽眼人」當作飛蚊症患者，是過於簡化的說法。然而，本文的主要目的並非翻譯，而是合理地重構其論證。

<sup>29</sup> 《唯識二十論》，CBETA, T31, no. 1590, p. 74, c1-8；《大乘唯識論》，CBETA, T31, no. 1589, p. 71, a7-11。

<sup>30</sup> 此處的解讀將「空」當作「無」，境空就是境無的意思，例如《成唯識寶生論》卷1：「是故由斯似境相故，緣色等識不取外境，如眩瞽人見髮蠅等。此外境空，但唯有識，是其宗義。」(CBETA, T31, no. 1591, p. 79, c12-14)。如此，原文「於無境處緣空之識無定時處」則僅舉出「離」或異喻體：凡無境之處則無特定時、處之知覺，而無異喻例（異喻依）。筆者認為，論敵或許將瞽眼人之知覺（論主之同喻）當成異喻例，雖然在此沒有明說。

處的知覺，因此其所緣是實有的外境，亦即外境是存在的。也就是說，論敵單以異喻(*vaidharmya-dṛṣṭānta*)或遮遣<sup>31</sup>(*vyatireka* 離)為理由來進行論證：凡無境之處則無特定時、處之知覺，然而，雙方共許一般知覺都是特定時、處的，因此外境實有。

護法的回答是，沒有同喻卻想單從異喻來證成結論，這是不合理的，因為論證必須同時舉出隨成(合，同喻)與遮遣(離，異喻)，亦即必須同時俱備同喻、異喻才行，這一點正符合陳那的主張。<sup>32</sup>這個問題涉及的是因明中的不共不定因(*asādhāraṇānaikāntika-hetu*)之過，例如我們不能從聲是所聞，來證成聲是常，因為即便俱備異喻(凡非常則非所聞)，但卻舉不出任何同喻的例子(凡所聞即是常)，因為除了聲之外，<sup>33</sup>再沒有任何事物具有所聞性。<sup>34</sup>如果單單俱備異喻，就能

---

另一種可能的解讀方式，則是將「空」理解為「虛空」，因此異喻依是「如緣虛空之識」(以虛空為所緣的知覺)。上述兩種解讀方式都是可行的，也不影響此處的理路，差別僅只在於此處之喻依，是緣空之識或瞥眼人見髮等識。

<sup>31</sup> 另一種解讀方式，按照一般「遮遣」的意思為否定，亦即否定或翻轉「離」則得出「合」，類似邏輯上的異質位換(*contraposition*)，離：凡無境之處則無特定時、處之知覺，等同於反過來的合：凡有特定時、處知覺必有外境。然而，此處論主的回答是：「此亦應知，離彼隨成，但有遮遣，不應理故。但用此一不能令他生其正解，斯非真實。」，似乎把「遮遣」當成與「隨成」相對的名詞，同時考慮到，義淨的譯文用語常常沒有統一，因此筆者在正文中將其理解為「離」(*vyatireka*)。無論如何，上述兩種解讀方式似乎都是可行的，也不影響此處的理路。

<sup>32</sup> 關於陳那認為必須同時具備同喻、異喻的主張，參見 Katsura 2004。

<sup>33</sup> 這個例子也意謂著，同喻、異喻應該除宗有法。



證明結論，那麼就能從聲是所聞，證明聲是常，對一般人而言這是不正確的推論。簡言之，即便我們暫且承認論敵所舉的異喻（凡無境之處則無特定時、處之知覺），然而沒有同喻（凡有特定時、處知覺必有外境），<sup>35</sup>是無法證成外境實在論的主張的。<sup>36</sup>

接下來是本節所關注的重心，《寶生論》中的論敵反過來，就論主的同喻例（譬眼人）提出批評，認為論主自己立論也沒

<sup>34</sup> 參見《因明入正理論》卷 1：「言不共者，如說：『聲常，所聞性故』。常、無常品皆離此因，常、無常外，餘非有故，是猶豫因。此所聞性其猶何等？」(CBETA, T32, no. 1630, p. 11, c22-24)。必須說明，上述道理就一般人而言是正確的，然而，對勝論而言，聲之外的聲性同樣具有所聞性，所以可有同喻，不過這也造成另一種因明過失：相違決定（*viruddhāvyahicārin*），《因明入正理論》卷 1：「相違決定者，如立宗言：聲是無常，所作性故，譬如瓶等。有立：聲常，所聞性故，譬如聲性。此二皆是猶豫因故俱名不定。」(CBETA, T32, no. 1630, p. 12, a12-14)，亦即，勝論立論：聲是無常，所作性故，如瓶等；而論敵隨即提出相反立論：聲常，所聞性故，如聲性。此二主張都符合因三相，因為對勝論而言，聲之外的聲性同樣具有所聞性。另參見《因明正理門論本》 CBETA, T32, no. 1628, p. 2, b15-24。

<sup>35</sup> 對唯識宗而言，論敵沒有共許的同喻例（同喻依）可舉。

<sup>36</sup> 護法在另一處提出的論點與此處雷同，也可以支持筆者的解讀。參見《成唯識寶生論》卷 2：「即彼因云：諸無境者，便成時處不決定故。」(CBETA, T31, no. 1591, p. 81, b28-29)，針對論敵的論點，護法作此批評，「然非於此翻彼便成，時處定故，能得成立令境是有，無隨成故。猶如耳識所聽聞性，不能成立聲是其常，雖無不聞性，然不遮無常。」(CBETA, T31, no. 1591, p. 81, c5-8)。關於護法對因明的應用，更多討論參見胡志強 2018:

105-126。

有同喻（隨成），因為瞽眼人所見並非沒有外境。

〔論敵〕且如前宗所立之義，由底蜜攞（*timira* 眼瞽）之所損故，於眼睛上有其疎膜，如羅網目外觀白色，於彼隙中明相斯顯，便生妄解將為髮等。即此之喻，於其所立，隨成理闕。（CBETA, T31, no. 1591, p. 80, b26-29）

「前宗」（*pūrvapakṣa*）指的是世親的 V1 論證，亦即護法所詮釋的 D1 論證，使用瞽眼人為同喻例，認為瞽眼人所見沒有外境，而論敵認為瞽眼人所見並非內識所變現、並非沒有外境。對瞽眼人此例，論敵給出一實在論的因果說明，他們認為瞽眼人眼睛上面長了稀稀疏疏的薄膜，看起來像是白色網狀物，當光線透過薄膜的縫隙進到眼睛時，就好像透過網子縫隙的光線，因而讓他們誤以為看到了毛髮等物體。就此例而言，外境是存在的，只是瞽眼人因眼病而產生了錯覺，因此論主的同喻（合，隨成）：「若識有如外境一樣的顯現，則該識無外境存在」，並不成立。<sup>37</sup>簡言之，瞽眼人所見即便是錯覺，也仍有其外在對象，<sup>38</sup>假必依實，不能說是沒有外境。對此質疑，護

---

<sup>37</sup> 對陳那因明系統而言，不僅不能沒有同喻（如上所述），同喻依（喻例）對於同喻是不可或缺的，喻體必定要有喻依為例證，因此喻依如果有問題，則同喻不成立。例如，《因明入正理論》卷 1：「喻有二種：一者同法，二者異法。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），亦即，人們可以在瓶子等事物觀察到，凡是被製造出來的事物就是無常的，此經驗性質或歸納意味相當濃厚。相對的，異喻依則未必需要實例，另參見《因明正理門論本》，CBETA, T32, no. 1628, p. 2, c5-11。

<sup>38</sup> 換句話說，論敵認為論主犯了喻過中的所立法不成

法的答覆如下。

〔護法〕今應問彼，若光明相，髮等形狀，此不應理。此光明相有見為黃、或見為赤，然於髮等見為純黑，或見眾彩，如鑠羯羅弓<sup>39</sup>等。然其明目總能見者，於彼光邊不觀異相，如事見之。然<sup>40</sup>作斯語，在隙光處倒為髮解，此即便成，見髮等心境空無性，光明支分非髮相性故，及此似髮等相現故。非但為因能為生者，遂令作其所緣性故，勿令緣其色等諸識便成緣彼眼等諸根，因義同故。(CBETA, T31, no. 1591, p. 80, b29-c9)

凡論境者，要須自相安布在心，然後方得成所緣性。其光明分起不關心，如何得作所緣之性？此亦未堪發生歡悅。(CBETA, T31, no. 1591, p. 80, c11-14)

護法質疑對手，那些透過縫隙的光線或光彩的樣子，看起來並不像毛髮。一般透過縫隙而分出的光線有些看起來是黃色，或是紅色，或者像彩虹一般的多彩，<sup>41</sup>然而頭髮卻是黑色的。<sup>42</sup>一般眼睛正常的人，光線是光線，黑髮是黑髮，不會把

---

(*sādhya*dharma*siddha*)。

<sup>39</sup> 呂澂(1991: 642)指出「鑠羯羅弓」舊譯「帝弓」，宇井伯壽(1963: 654)則註明鑠羯羅乃梵文 *śakra*。筆者按：鑠羯羅弓(\**śakra-kārmuka* 或 \**śakra-dhanus*)，亦即彩虹，舊譯帝弓、天弓或帝釋弓，另一梵文為 *indra-dhanus*，因陀羅神(Indra)又名帝釋天(Śakra)。

<sup>40</sup> 依呂澂藏要本，將「能」改為「然」(呂澂 1991: 642)。

<sup>41</sup> 這裡談的也許是類似折射或色散的情況。

<sup>42</sup> 筆者認為「此光明相有見為黃、或見為赤，然於髮等見為純黑，或見眾

光彩看成頭髮。然而，論敵現在主張，瞽眼人把穿透縫隙的光線，錯看成毛髮，意味著瞽眼人對髮的知覺就是沒有實際的髮作為對象，亦即在沒有髮的時候卻有髮的知覺。護法的理由是，那些光線的樣子不同於髮相，而瞽眼人的認識中卻有髮相顯現。不是單單作為認識的生因就是認識的所緣，即便我們姑且同意實在論解釋了錯覺的成因，但是那些成因中並沒有髮相，因此那些成因並非是帶有髮相之眼識的所緣。如果單單作為成因就是所緣的話，那麼同樣作為視覺成因的眼根就成了所緣，而這是荒謬的。護法進而明確指出，所謂的境或所緣，其相必須顯現在認識中，才能稱為所緣，瞽眼人的知覺中所顯現的是黑色髮相，而非各種顏色的光線，所以那些光線並非所緣。

上一節討論了所緣的二條件，C1：在感官識中顯現其相；C2：具有讓認識生起的因果作用。對瞽眼人此例，論敵給出一實在論的因果說明，護法認為，即便論敵的說明符合 C2 條件，但因缺乏 C1 條件，因此所緣並非外境。無論如何，論敵提到的光明分等事物，都不具備髮相，亦即，瞽眼人在眼前沒有髮的情況下，卻看到了頭髮，其眼識中顯現髮相，因此論敵不能說瞽眼人的所緣是外在對象。<sup>43</sup>筆者剛剛用了「即便論敵的說

---

彩，如鑠羯羅弓等」，應改為「此光明相有見為黃、或見為赤，或見眾彩，如鑠羯羅弓等，然於髮等見為純黑」，如前所述，義淨常依梵文順序而直譯，然而，梵文位置可前可後，中文則不能如此，中文如照梵文順序，常有難以理解的情形。此段若照原文，則見七彩的毛髮，如此則與此處論證不契合。

<sup>43</sup> 如果論敵共許所緣二條件，但還要堅持外在實在論，那麼論敵可能會改

明符合 C2 條件」，是因為對唯識宗而言，論敵為說明因果作用而使用的外在事物是不存在的，因此無因果作用力可言。如同上一節，那些外境（光明分）「設許為因」，只是暫時共許，進而批評之。

《寶生論》此段落與護法《觀所緣論釋》可相互參照，例如《寶生論》卷 1：「非但為因能為生者，遂令作其所緣性故，勿令緣其色等諸識便成緣彼眼等諸根，因義同故。」(CBETA, T31, no. 1591, p. 80, c7-9)，《觀所緣論釋》卷 1：「非唯因性，即是其根所緣之相」(CBETA, T31, no. 1625, p. 889, c24)，「若由因性許作所緣，根亦同斯，應成彼也。」(CBETA, T31, no. 1625, p. 889, c22-23)，其要點已如上節所分析，此處不再細述，<sup>44</sup>簡言之，如果只符合 C2 條件就是所緣，那麼根也會是所緣，而這是雙方都不能接受的。同樣的，《寶生論》卷 1：「凡論境者，要須自相安布在心，然後方得成所緣性。」(CBETA, T31, no. 1591, p. 80, c11-12)，《觀所緣論釋》卷 1：「如有說云：若識有彼相，彼是此之境。」(CBETA, T31, no. 1625, p. 889, b27-28)，「如何此復名為『了』耶？『如彼相生故』。此言意者，同彼相貌而識生起，由隨彼體故，此則說名了彼境也。……然而但有前境相狀，於其自己猶如鏡像而安布之，共許名斯為了其

---

為主張飛蚊症患者所見飛蚊真的存在，是由特殊的物質所組成、看似飛蚊的外在飛行物。然而如此會有一些荒謬的結果，例如，不同飛蚊症患者所見的飛蚊，既是由物質構成，應該會互相排斥，不能同處在相同位置，然而，事實上飛蚊症各自所見並不會相互碰撞或妨礙。參見《成唯識寶生論》卷 1，(CBETA, T31, no. 1591, p. 80, c14-p. 81, a5)。

<sup>44</sup> 詳見胡志強 2018: 25-32。

境。」(CBETA, T31, no. 1625, p. 889, c15-19),<sup>45</sup>亦即,除了符合 C2 條件,還應該要符合 C1 條件,而 C1 正是論敵的實在論因果說明中所缺乏的。以上也確認了護法《寶生論》與《觀所緣論》、《觀所緣論釋》之互為文本性。

如前所述,論敵對於現象的說明是基於假必依實的原則,然而,唯識宗也是如此,只是雙方所以為的「實」大不相同。論敵的「實」指的是外境,而護法指的是內在種子。論敵所謂的外境即便存在也並非所緣,無法說明認識如何可能,因此論敵對假必依實的理解是錯誤的,所謂的依實並非依賴外境,而是內在的種子。<sup>46</sup>同《觀所緣論》的主張,只有不離識<sup>47</sup>的內境,才同時符合上述所緣二條件 C1 與 C2。

---

<sup>45</sup> 另參照真諦譯《無相思塵論》卷 1:「塵者何相?若識能了別其體相,如其體相識起,是故說此名塵。」(CBETA, T31, no. 1619, p. 882, c24-25)

<sup>46</sup> 《成唯識寶生論》卷 1:「〔論敵〕或可更有如斯別意,託實事因,方生顛倒,餘則不爾。〔護法〕斯言是實,此亦便依在內安布種子成就,不待外境。」(CBETA, T31, no. 1591, p. 80, c9-11)。此處的種子,即是《觀所緣論》中的功能,參見《觀所緣論》卷 1:「此根功能與前境色,從無始際展轉為因。謂:此功能至成熟位,生現識上五內境色,此內境色復能引起異熟識上五根功能。」(CBETA, T31, no. 1624, p. 889, a5-8),義淨所譯之護法《觀所緣論釋》,在此缺文。

<sup>47</sup> 護法註解「內」是不離識的意思,本來就沒有外,相對的也沒有內可言,所以「內」表達不離識之意。參見《觀所緣論釋》:「此中『內』聲,為顯不離於識而有所緣。」(CBETA, T31, no. 1625, p. 891b29-c1);「此中『內』聲,言不離識,本無其外,望誰為內。」(CBETA, T31, no. 1625, p. 891, c15-16)。

《寶生論》注解《二十論》餓鬼同見膿河的段落，論敵與護法之間也有類似上述的論證攻防。針對《二十論》的 V1 論證，《二十論》的論敵質疑，如果像你唯識學所主張的，一切唯識，外在對象不存在，就好像飛蚊症患者一樣，那麼怎麼可能在同一個時間、地點，不同的人可以看到同樣的事物，而不是只有特定的某人才能看到？就像飛蚊症患者看到的蚊子，其他人都看不到。<sup>48</sup>世親的回答以餓鬼們同見膿河等為例，說明在同一個時間、地點，餓鬼們因為業力的關係，都可以看到同樣的膿河等，雖然膿河等並不存在。<sup>49</sup>《寶生論》的注解也提到，「『身不定，如鬼』者，實是清河無外異境，然諸餓鬼悉皆同見膿滿而流，非唯一觀。然於此處實無片許膿血可得，何容得有溢岸而流？雖無實境，決定屬一理定不成。……於無境處，亦有多身共觀不定。」(CBETA, T31, no. 1591, p. 82, c13-19)。在沒有任何膿血的地方，根本沒有膿河，然而諸餓鬼們卻一起看到膿河，因此論敵主張如果沒有外境，知覺的互為主體性就一定不可能，這是不成立的。值得注意的是，護法提到「實是清河」，而沒有膿河，餓鬼們卻同見膿河。此處的「清河」，只是一般的人所共見的河流，對唯識宗而言，並非實在的河流，<sup>50</sup>亦即人們因共業而同見一般的河流，餓鬼因共業同

---

<sup>48</sup> 《唯識二十論》，CBETA, T31, no. 1590, p. 74, c3-4, c7-9；《大乘唯識論》，CBETA, T31, no. 1589, p. 71, a7-8, a11-13。

<sup>49</sup> 《唯識二十論》，CBETA, T31, no. 1590, p. 74, c15-16, c20-26。膿河「等」，意謂除了充滿膿的河，也有充滿屎尿的河，還有手執兵器的守衛等等。筆者以下行文以膿河為主進行討論，不特別註明其他事物。

<sup>50</sup> 《攝大乘論釋》曾提到，同一個地方，人們同見清河，餓鬼則同見膿河，

見膿河，兩者都是沒有外境的。<sup>51</sup>《寶生論》中的論敵對此提出反論，認為假必依實，餓鬼們的錯覺有其真實外在對象，如下闡述。

〔論敵〕有餘復言：諸餓鬼等同見事時，非無外境，由此器界是諸有情共增上業之所生故。要假現有河水澄流，方於此處見膿流等。由其薄福、慳、貪、垢故，遂見如此不可愛事。……故知此類有其實境，膿血等識要假其事此方有故。(CBETA, T31, no. 1591, p. 83, a14-20)

論敵認為，諸餓鬼們同見膿河時，並非沒有外境，理由是這個物質世界（器世間 *bhājana-loka*）是由人們、餓鬼們等眾有情的共業所產生的，亦即，清河是人們、餓鬼們所共有的。假必依實，要有實在的清河作為對象，餓鬼們才會於該處看見

魚蝦等則同見豪宅大道，天人則同見莊嚴寶地，入定者則見虛空，如果外境實有，怎會產生互不一致的認識？同一個地方，怎能同時存在不同的事物？由此可知外境不存在，一切是內心（識）所變現。參見《攝大乘論釋》卷 4，CBETA, T31, no. 1598, p. 402, c10-25。總之，唯識宗並沒有承許「清河」的存在，只是人們共見清河而已。此出處，受益於宇井伯壽(1963: 672)之註解。

<sup>51</sup> 《成唯識寶生論》卷 2：「如何實無膿流之事，而諸餓鬼不別觀之？『由其同業，咸於此位，俱見膿流』。慳悋業熟，同見此苦。由昔同業各熏自體，此時異熟皆並現前，彼多有情同見斯事，實無外境為恩益故。准其道理，仁亦於斯，共同造作所有熏習，成熟之時，便無別相，色等相分從識而生，是故定知不由外境識方得起。」(CBETA, T31, no. 1591, p. 82, c19-26)。此段出現「相分」一詞，其實在《寶生論》中出現多次，顯示「相分」概念並非漢傳所獨創，而是有其傳承。



膿河。餓鬼之所以產生錯覺，是因為其過去的業（有別於人之業）造成其薄福，因為其吝嗇、貪欲等等原因，所以看見如此不堪之事。總之，餓鬼們同見膿河時有其外在實境（清河），假必依實。護法的回答如下：

〔護法〕由無別事同見膿等，是故不定屬一身生者，此由不能善了所緣，故有斯見。要待心、心所了前境相故，說為所緣。<sup>52</sup>然非餓鬼見其流水，如何不見得作所緣？

若以別相，即於水處觀膿流者，何處得有如斯定判觀其本水？然於水相，曾無片許為所觀察。但觀其相而為境界，有說：由似相狀識，許此名為境。<sup>53</sup>膿血之識無彼相故，方知不緣水等為境，猶如夢覺。

亦非為因成所緣性，有大過失，前已申述。<sup>54</sup>然此外境

---

<sup>52</sup> 如同前述，《寶生論》卷1：「凡論境者，要須自相安布在心，然後方得成所緣性。」(CBETA, T31, no. 1591, p. 80, c11-12)，《觀所緣論釋》卷1：「如有說云：若識有彼相，彼是此之境。」(CBETA, T31, no. 1625, p. 889, b27-28)，「如何此復名為『了』耶？『如彼相生故』。此言意者，同彼相貌而識生起，由隨彼體故，此則說名了彼境也。……然而但有前境相狀，於其自己猶如鏡像而安布之，共許名斯為了其境。」(CBETA, T31, no. 1625, p. 889, c15-19)；《無相思塵論》卷1：「塵者何相？若識能了別其體相，如其體相識起，是故說此名塵。」(CBETA, T31, no. 1619, p. 882, c24-25)。另參見《阿毘達磨俱舍論》卷2〈1 分別界品〉：「心、心所法執彼而起，彼於心等名為所緣。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 7, a27-28)

<sup>53</sup> 同前註。

<sup>54</sup> 如同前述，《寶生論》卷1：「非但為因能為生者，遂令作其所緣性故，勿令緣其色等諸識便成緣彼眼等諸根，因義同故。」(CBETA, T31, no. 1591,

於所緣心曾無恩益，若但為因，亦大過失，前已說故。<sup>55</sup>」  
(CBETA, T31, no. 1591, p. 83, a21-b2)

論敵主張，清河是人們與餓鬼們所共有的、沒有差別的實事，因為有清河才使得餓鬼能共見膿河，護法認為論敵之所以會有這種主張，是因為論敵不懂何謂所緣。我們要能認識到該事物的相（亦即，所緣的相必須在識中顯現），該事物才是所緣，然而，餓鬼根本沒有看見清河，看不見的東西怎能是所緣？因此清河不是餓鬼見膿河時的所緣。

論敵主張餓鬼在同一事物之處（清河），看見不同於清河的相（膿河），如何判斷餓鬼看見的膿河原本是清河？然而，事實上，餓鬼完全沒看到河水。所緣的條件之一，就是要能認識到所緣的相，如同論中曾說：識中顯現其相，才能稱為境（所緣）。餓鬼看見充滿膿血之河，其識中並無顯現清河，因此餓鬼所緣並非清河，其所緣沒有外境，就像夢中所見也沒有實境。

也不能說，因為清河是餓鬼看見膿河的成因，所以清河是所緣，因為如同前述，這種說法大有問題。事實上，清河也不存在，不存在的事物沒有因果作用力，因此不能產生餓鬼見膿河之識。即便清河能產生餓鬼見膿河之識，如同前述，如果只是作為因就是所緣，那麼同樣作為識生因的眼根等也會是所緣，而這是彼此都不能接受的。

---

p. 80, c7-9),《觀所緣論釋》卷 1:「非唯因性，即是其根所緣之相」(CBETA, T31, no. 1625, p. 889, c24),「若由因性許作所緣，根亦同斯，應成彼也。」(CBETA, T31, no. 1625, p. 889, c22-23)

<sup>55</sup> 同前註。

如同前面對瞽眼人的分析，論敵對餓鬼的錯覺，給出一實在論的因果說明，對此護法認為，即便論敵的說明符合 C2 條件，但因缺乏 C1 條件，因此餓鬼所緣並非外境（清河）。清河與膿河就是不一樣，餓鬼的識中所顯現的是膿河，然而其外在卻沒有膿河，因此論敵不能說瞽眼人的所緣是外境。如果單單符合 C2 條件就是所緣，那麼眼根等也會是所緣，如此則無法區分認識條件與認識對象。再者，對唯識宗而言，清河也是識所變現、並非外在實在，因此清河也只是「設許為因」，暫時共許其滿足 C2 條件，以指出論敵不理解所緣此概念，二條件缺一不可，不能欠缺 C1 條件。<sup>56</sup>護法此處的討論，與前述《寶生論》對瞽眼人的分析、《觀所緣論》、《觀所緣論釋》都是相通的。

雖然陳那《觀所緣論》與護法《寶生論》都是要反駁實在論並證成唯識，但兩者所設定之議題範圍有些差異。陳那與實在論爭辯的議題域是關於一般的知覺，亦即一般的或正常的知覺對象不是極微、和合等。而護法與實在論爭辯的議題域則是非正常的知覺，亦即瞽眼人、餓鬼的錯覺並不能從實在論的立場來獲得解釋，這主要是因為在《寶生論》中護法跟循世親《二十論》的論證。如果以護法《觀所緣論釋》來看，當然就跟循

---

<sup>56</sup> 如果論敵共許所緣二條件，但還是要堅持外在實在論，那麼論敵可能改為主張，餓鬼所見膿河真的存在，亦即，人們同見的清河、餓鬼同見的膿河，兩者都是外在實在。如此則會導致一些荒謬的結果，例如，水、膿兩不同物質怎能同在一處之問題。參見《成唯識寶生論》卷 2，CBETA, T31, no. 1591, p. 83, b16-c14。此處的討論，與前述瞽眼人案例是類似的，由此可見護法前後理路的一致性。

著陳那所討論的議題的範圍，討論正常知覺的所緣。護法在《寶生論》中，將所緣的條件運用在錯覺上，筆者認為這是相當關鍵的一步，因為如果錯覺、幻覺之所緣都要符合二條件，大概就只有內境堪為所緣了。

上一小節我們簡述了所緣的二條件，本節則討論護法如何以此來批評論敵，分析護法論證的合理性的策略之一，<sup>57</sup>是嘗試讓其與當代議題交涉或對話，這是下一節的主軸。其中，當代所謂的「知覺因果論」(The causal theory of perception)，與前述所緣二條件的討論，頗有可會通之處。另外，就當代而言，訴諸錯覺或幻覺的論證，正是立基於正常知覺與非正常知覺具有共同要素，而前述所謂的行相或顯現就是某種共同要素，此議題不僅與護法就所緣條件來批評論敵有關，也與 V1、D1 論證之成立與否密切相關，而共同要素卻是當代「非此即彼論」(disjunctivism) 極力想要反對的。

### 3. 與當代知覺問題之交涉：知覺因果論與非此即彼論

#### 3.1. 知覺因果論

##### 3.1.1. 對洛克 (John Locke 1632-1704) 的詮釋

近代西方哲學中的知覺因果論，至少可以追溯自洛克。一般認為洛克的主張可稱為間接實在論 (indirect realism)，或者知覺的代表論 (representative theory of perception) (Lowe 1995: 38)，其傳統詮釋可表述如下：

---

<sup>57</sup> 另一面向，則是探究內部問題，所緣條件是否共許？C1 條件涉及之行相概念是否有交集？參見胡志強 2018: 39-54。

S 主體 (subject) 知覺 O 客體 (object)，若且唯若 S 知覺 I 心像 (mental image)，該心像由始於 O 的 (適當的) 因果程序所產生，並且該心像以相似於 O 的方式來代表 (represent) O (Lowe 1995: 38)。

洛克知覺理論中的「觀念」(idea) 是一種心像、中介的實體，心像有如摹本相似於外在對象，並直接為人所知覺。當我們知覺外在的 O 時，其實是直接知覺內在的 I，而內在的 I 是由起於外在 O 的因果作用所導致。如不考慮細節，<sup>58</sup>大致上我們可以說，心像有如摹本相似於外在對象，此點類似於前述的 C1 條件 (假如著重於影像行相<sup>59</sup>的話)，而心像由於 O 的因果

---

<sup>58</sup> 必須說明，本文並非天真地要將佛教理論與西方理論等同起來，只是試圖尋找能夠對話的切入點，方法論之考量參見胡志強 2018: 4-7。其中有些細微的差異，將於行文適當之處指出。

何建興 (2001) 曾指出一些經驗論與佛教 (主要是陳那) 的差異。例如洛克等經驗論者以為形狀是初性，顏色是次性，相反的，經部與唯識否定形色獨立於顯色之外 (何建興 2001: 12)。又例如，感覺與料論者認為素樸與料是經驗判斷或信念的證立根據，然而陳那之自相不能當成這種基礎，因為「自相並不能為概念或語言所固定、決定」，而且「離分別的感官知並不全然確定地認知自相」(何建興 2001: 20)，再者，對陳那而言，「現量與概念知並沒有共同的直接對象，概念知並不能如實呈現自相」(何建興 2001: 21-22)，「概念與對象間並無符致關係」(何建興 2001: 24)。

<sup>59</sup> 在既有研究 (例如 Kellner 2014; Dhammajoti 2007, Ch.10; Zhao 2016; Cox 1988 等等) 的基礎上，就筆者研究目的，對文獻再梳理、延伸與抉擇，筆者認為大致可從阿毘達磨文獻中區分出三種行相概念，行相 1：慧 (*prajñā*)；行相 2：緣取所緣 (*ālambana-grahaṇa*) 之模式 (*prakāra*)；行相 3：影像。有部一貫主張慧 (行相 1)。在將繩看成蛇的例子中，此錯

作用所導致，此點類似於前述的 C2 條件。雖然經部通常也被理解為間接實在論，然而影像行相很可能並非實體，<sup>60</sup>如此則

---

誤認識是因為行相顛倒，亦即慧的錯誤簡擇所導致。也就是說，慧的作用牽涉第六識概念分別，一般討論感官知覺是在這個層次上，儘管這並不適用於嚴格意義下的前五識。行相 2 意指所有心、心所緣取所緣之各自不同的模式。有部將知覺錯誤之發生限定在第六識的概念分別（強作用的慧心所，行相 1），因此就行相 1 而言，所緣有時不符合 C1；然而，錯誤不發生於前五識第一剎那的心、心所的行相 2，就此而言，似乎有部也共許 C1 條件。行相 3 意謂心、心所就像清池、明鏡一樣，本身是清淨的，隨著境的現前，自然而然相應地出現其影像。主張行相 3 的人，實質上是主張行相 3 聯集行相 2（否則物質性的清池、明鏡也是能緣），如此與主張行相 2 的人的交集，就是行相 2。而行相 1 包含於行相 2，是行相 2 的特例，僅限於特殊情況下使用（有部討論第六識概念分別下的行相顛倒問題），許多時候仍得使用行相 2（例如五識相應慧的行相，心、心所都有行相，就前五識來談行相，等等）。因此行相 2 可被視為可能的交集。詳見胡志強 2018: 46-54。

<sup>60</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 75：「問：水、鏡等中所有影像為是實有、非實有耶？譬喻者說：此非實有。所以者何？面不入鏡、鏡不在面，如何鏡上有面像生？」(CBETA, T27, no. 1545, p. 390, c3-6)。

鏡中影像對於譬喻師而言並非實有，鏡外的人臉才是實有，鏡子只是反映人臉而已，鏡子本身仍是清淨的。假如我們考慮表徵（representation）的不同用法，模型是實有對象的複本，但此複本本身也是實有的；照片也是某種複本，某個意義上也是實有，但意思相對於前者稍弱，螢幕上的數位照片（影像）則更弱一些；更進一步，拿掉螢幕（人們才需要螢幕，處理器本身並不需要），如果只是儲存數位照片的數位數據呢？或者只是數學模式處理後的資料（或者說以某種方程式表徵其對象）呢？如此雖可稱為表徵，卻非平常意義下的實體複本。同理，如果行相 3（影像）並非實體

與傳統詮釋下的洛克有所不同。E.J. Lowe (1995: 42ff.) 提供對於洛克的非傳統的、副詞理論 (adverbialist) 詮釋，試圖避免「觀念」的實體化。

印歐語系對於名詞過度負載，因而很容易受到語法而誤導。以英文為例，「約翰戴了一頂闊的帽子」(John wore a broad hat)，「約翰給了一個闊的笑」<sup>61</sup> (John gave a broad grin)，表面上兩者具有相同的語法。然而「約翰給了一個闊的笑」可以改寫為「約翰闊地笑了」(John grinned broadly)，原先的名詞「笑」變成動詞「笑了」，而原本修飾名詞「笑」的形容詞「闊的」，變成副詞「闊地」去修飾動詞「笑了」，也去掉了原先的動詞「給」，此動詞在該語句中只有語法功能而無獨立語意。相反的，「約翰戴了一頂闊的帽子」無法作此改寫 (Lowe 1995: 42-43)，其動詞-受詞的關係，表達的是行動-客體 (物) 的關係。

「觀念」一詞很可能也被語法誤導而成為客體 (物)。仿照

---

複本，而只是知覺模式處理之知覺內容，那麼主張行相 3 必須同時主張行相 2，此點變得相對容易理解。就此而言，假如經部主張行相 3 (同時主張行相 2)，而有部需主張行相 2，兩者之差異也許並不大。但這只是筆者之臆測，僅只是嘗試性的折衷方案。

另外，筆者為行文之便，主要以「經部」一詞泛指譬喻師-經量部 (Dārṣāntika- Sautrāntika)。如 Cox 所指出的，這並非指稱明確獨立的宗派 (擁有獨立的傳承與戒律)，毋寧是基於經典詮釋的異議的寬鬆指稱。譬喻師與經部師兩者是密切相關的，譬喻師也許是經部師的先行者。早期文獻提到譬喻師的次數比較多，而較晚的文獻則較多使用經量部一詞 (Cox 1988: 70)。

<sup>61</sup> 此處為了表達其中的哲學意涵，因而以奇怪的中文直譯之。

上述要領，「約翰看到紅色的觀念」(John saw a red idea) 可以改寫為「約翰紅色地感知」(John sensed redly) (Lowe 1995: 44)，<sup>62</sup>名詞「觀念」變成動詞「感知」，而形容詞「紅色的」變成副詞「紅色地」，如此則避免了對「觀念」此一名詞的實體化，觀念並非擁有紅色等屬性的內在客體。並且其知覺對象是外在客體，而非經過中介物，因此也可說是某種直接實在論。Lowe (1995: 45) 指出，「觀念」並非意指某種具有可感知的屬性的實體 (entities)，而只是用來表述主體應對象而起的感知模式 (modes) 或方式 (manners)。<sup>63</sup>如此則多少類似於行相 2，心、心所緣取所緣之模式。<sup>64</sup>

知覺因果論主張知覺經驗是一種心理狀態，而且即便在缺乏通常引起正常知覺的一般原因時，也可能引起同樣的心理狀態 (Lowe 1995: 60)，例如前述的錯覺、幻覺沒有特定外境作為原因，但也能有與一般知覺相同的心理狀態，也就是說，正常知覺與非正常知覺有共同要素 (知覺經驗)。Lowe (1995: 60) 認為知覺經驗有兩種性質，其一，知覺經驗是表徵的

---

<sup>62</sup> 原本紅色的觀念或心像代表外在的紅色，內在的紅色相似於外在的紅色，在副詞理論下改寫為紅色地感知，還是保留了某種與外在的相似或相應關係，例如紅色地感知不同於綠色地感知，知覺經驗的質性特徵是相應於外在對象。

<sup>63</sup> 挪用副詞理論只是 Lowe 為避免洛克「觀念」的實體化而提出的一種詮釋，對於洛克的詮釋並非本文的重點，本文沒有承許副詞理論，也無意替副詞理論辯護。

<sup>64</sup> 關於行相概念，參見前註 60。



(representational)<sup>65</sup>或意向性的(intentional)的心理狀態，亦即知覺經驗總是以某種方式表現(represent)或呈現(present)其環境或對象。其二，知覺經驗是質性的(qualitative)心理狀態，亦即知覺經驗對主體而言總是好像什麼，擁有經驗總是「像是什麼」(something it is like)。Lowe 認為知覺經驗牽涉感質(qualia)，感質並非事物或中介的實體，而是知覺經驗的質性特徵(Lowe 1995: 61)。換句話說，當我們以某種緣取模式(行相 2)去緣取青等對象時，我們所領納的知覺經驗有其獨特的質性。因此即便實在論不承認中介的影像(行相 3)，我們也能主張非正常知覺具有與正常知覺一樣的共同要素(知覺經驗)，有相同感質的知覺經驗。

借用上述的概念工具，唯識能夠使用實在論所共許的概念去進行論證。V1 或 D1 中的因：識有外境的顯現或識有外境的行相，而不正常知覺(同喻依)與正常知覺(宗有法)都有同樣的顯現或行相(因)，亦即滿足因第二相與第一相，其實就是意味著有同樣的知覺經驗，或者同樣的感質。同樣的，我們也能以感質或行相 2 去理解 C1 條件，護法利用 C1 去批評論敵對錯覺的實在論解釋，瞽眼人有看到毛髮的知覺經驗或感質(儘管沒有外在毛髮)，然而對於實在論宣稱的對象(穿透白網膜的光明分)，瞽眼人沒有相應的知覺經驗或感質。實在論認為餓鬼看見膿河時的對象是清河，然而餓鬼有關於膿河的知

---

<sup>65</sup> 此處表徵的(representational)不同於代表的(representative)。代表(representative)指的是知覺涉及的心靈中介實體，例如心像、感覺與料(sense-data)，在知覺過程中相似於外物，並且在內為人所直接知覺。參見 Lowe (1995: 62) 的說明。

覺經驗或感質，卻沒有關於清河的知覺經驗或感質。實在論所謂外在真實的所緣不符合 C1 條件。<sup>66</sup>

如前述，當代「非此即彼論」極力反對正常知覺與非正常知覺具有共同要素，反對兩者具有相同的知覺經驗或感質，也可說是反對 V1、D1 中的因（顯現或行相），因此我們有必要好好檢視其說法。但在討論之前，本文先討論主張「非此即彼論」的學者所批評的當代知覺因果論。

### 3.1.2. 當代的知覺因果論及其相關議題

當代較著名的討論起自於 H.P. Grice (1961) 的論述，其著名的例子是這樣的：對主體 X 而言看起來好像架上有某個鬧鐘，在什麼條件下我們會說 X 真的有看到那個鬧鐘呢？也許人們會說，X 面前的架上真的有那個鬧鐘，所以 X 真的有看到那個鬧鐘。然而我們可以設想，由於某些機制或操弄，使得對 X 而言看起來好像架上有那個鬧鐘，但實際上卻沒有。在這些特別的機制運作時，即便 X 前面的架上真的有那個鬧鐘，我們也不會認為 X 看到該鬧鐘，因為該鬧鐘即便移走，也不影響 X 的知覺經驗，亦即該鬧鐘對於該知覺經驗的產生毫無因果關係（Grice 1961: 142）。也就是說，看到該鬧鐘的條件，不僅是該鬧鐘存在，而且該鬧鐘必須因果地導致 X 的知覺經驗。這多少

---

<sup>66</sup> 此處目標在於找出實在論所能接受的概念工具去詮釋唯識的論證，試圖達成某種共許以進行論證。但這並不表示洛克的間接實在論主張與唯識一致，最起碼就外在世界存在與否的問題就有很明顯的不一致。總之，本節著眼的重點在於，正常知覺與非正常知覺能否有共同要素？如果有，在什麼意義下？

類似於前述的 C2 條件，知覺對象必須具有讓知覺經驗生起的因果作用力，或者說知覺對象與知覺經驗間有因果關係。第二月並非實存外境，沒有因果作用力，所以並非所緣。

然而，這樣的條件儘管必要，卻非充分。因為知覺的因果過程中除了知覺對象，還涉及其他事物，這些事物也都是因果地相關，例如眼睛、光線等，但我們不會認為這些因果要素是知覺對象 (Grice 1961: 142)。類似前述討論過的，僅憑 C2 條件，我們將無法區分認識對象與其他認識成因 (例如眼根)。還需要什麼條件呢？陳那認為還需要 C1 條件，識帶有彼境之行相。就 Grice 上述例子，也許我們可設想「對主體 X 而言看起來好像有某個鬧鐘」的意涵。以視覺為例，William Fish 認為知覺因果論通常可表達如下：「主體 S 看見對象 O 若且唯若：S 有關於 O 的視覺經驗 E，並且 E 是滿足的 (satisfied)，並且 E 由 O 所引起 (caused)」(Fish 2010: 115)。

其中「E 由 O 所引起」，亦即 O 是 E 之因，類似於 C2 條件。其中某視覺經驗「E 是滿足的」，會因不同理論而有差異，例如意向論 (intentionalism) 或表徵論可能會如此主張，某知覺狀態是滿足的若其信念內容或表徵內容為真；而感覺與料論可能會主張，某視覺經驗是滿足的若其主體經驗與外境相符 (match)，亦即感覺與料和外境的相似 (resemblance) (Fish 2010: 114)。前者所謂內容是否為真，有些類似行相 1 (慧)，涉及第二剎那之後第六識的概念判斷，內容為真則意味無顛倒。後者則比較接近行相 3 (影像)，影像好比鏡像相似於外境。其中「S 有關於 O 的視覺經驗 E」，可視為是識的生起，而識總是有心所伴隨，如此 E 的性質即是心、心所針對 O 的取境模式

的性質，亦即行相 2。另外，前面曾提過，影像若非強意義的實體，可考慮弱化為某種表徵內容。又，如果我們允許無概念的表徵內容（所處理的輸入／輸出資訊），那麼也許滿足條件可隱含或附帶在行相 2 當中。再者，關於對象 O 的行相 2 的性質（或感質），也可說與外境有一定的相應關係。總之，上述討論顯示出 C1 條件的必要性。儘管當代理論未必與佛教理論處處相通，而且不管當代、還是古代佛教，都有不同的多元聲音（主張），此處大體上想強調的是，前述主張 C1 與 C2 二條件不可或缺，此主張就當代而言也有其理據，古今的知覺因果論似乎有相通之處。

Lowe 也有類似的版本：「主體 S 知覺對象 O 若且唯若 S 有知覺經驗 E，E 屬於合適的（appropriate）種類，並且 E 由 O 適當地引起（suitably caused）」（Lowe 2008: 95）。其中所謂 E 由 O 所引起，亦即 O 是 E 之因，類似於 C2 條件。所謂合適的知覺經驗 E，有三個要點，其一，相應於該知覺的感知模式，例如相應於視覺則有視覺經驗（Lowe 2008: 95），對一般人而言通常如此，<sup>67</sup>就佛教而言，根根別轉，感官識各有各的感官機制、對象、經驗。其二，E 的內容必須至少與知覺對象的某個可知覺特徵相符（match）（Lowe 2008: 95），此點如同前述 Fish 所談內容。其三，E 必須是具內在性質（intrinsic character）的心理狀態，我們感受知覺經驗時像是什麼（what it is like），不僅視覺與觸覺有所不同，某個視覺經驗也不同於另一個視覺經驗（Lowe 2008: 101-102），眼識了青與眼識了黃有

---

<sup>67</sup> 此處暫不考慮特殊情況，例如聯覺（synaesthesia 或譯為共感症）。

所不同。此點可說是 Fish 所謂 S 有視覺經驗 E 的可能涵義，以上兩點（其二、其三）也對應到 Lowe 詮釋洛克時所談到的知覺經驗的兩個性質，表徵與感質，其與佛教可能相通之處已如上所述。Lowe 並且主張，某個知覺經驗的像是什麼，本體論上獨立（*ontologically independent*）於外在物理環境，也就是說，在不同的外在物理環境下，我們仍可能擁有同樣的知覺經驗（就「像是什麼」而言）（Lowe 2008: 102）。如同 Grice，在 X 面前沒有某個鬧鐘時，「對主體 X 而言看起來好像有某個鬧鐘」仍是可能的，如同世親與護法，前面沒有飛蚊、膿河，仍可能有飛蚊、膿河的知覺經驗。就此而言，非正常知覺與正常知覺是可能有共同要素的。

Lowe 將類似 Grice 鬧鐘例子的論證，稱之為切斷論證（*cut-off argument*）。如上所述，當主體 S 知覺對象 O 時，S 在心理狀態 M 中，M 的內在性質並不本體論地依賴於外在物理環境，儘管在正常知覺的情況下，M 的內在性質因果地（*causally*）依賴於 O 的性質。也就是說，即便外在物理環境非常不同，即便 O 與 S 之間的因果關係被切斷了，具有與 M 同樣內在性質的心理狀態 M\* 仍可能存在。如同 Grice 的例子，此時 O 存在於 S 面前與否已無關緊要，S 仍可有同樣的心理狀態，儘管我們不會說 S 看見外在的那個 O，因為 O 與 S 之間的因果關係被切斷了（Lowe 2008: 97）。如此，知覺因果論允許這種可能：所有的知覺經驗都沒有外境，亦即知覺因果論與全面性的知覺錯誤（*global perceptual error*）是可相容的（Lowe 2008: 105-106），也可以說懷疑論的主張與知覺因果論是可相容的，而這正是為何當代有些學者極力反對知覺因果論的主要動

機。由上可知，本文討論之唯識的主張與知覺因果論相容，不僅如此，唯識實際上正是主張知覺因果論。

回到 Grice 的理論，早期有些相關文章關注於因果關係的部分，例如 David Lewis 在 1980 曾提出一些例子討論，認為對象 O 與經驗 E 的因果關係應該定義為 E 反事實地依賴於 O (Lewis 2002)，後續也有一些批評或討論。<sup>68</sup>筆者認為，Lewis 其實是將其反事實的因果理論應用到此議題之上，然而其因果理論本身也有諸多爭議。<sup>69</sup>其理論可簡述如下，所謂 C 因產生 E 果，指的是 E 反事實地依賴於 C，亦即：假若 C 沒有發生，則 E 不會發生。因果條件就是前述所緣的 C2 條件，贊成知覺因果論的人，都同意 C2 條件，只是對其細節有不同意見，事實上當代對於如何定義因果並無一致意見，<sup>70</sup>光靠簡單的形式定義，很難適用於各種不同的情況，這些細節議題並非本文的重點，筆者在此僅簡述一些初步想法。「假若 C 沒有發生，則 E 不會發生」，其實類似於所謂的此無故彼無。「必有境，識乃得生，無則不生」，<sup>71</sup>佛教確認因果條件的方式，就是此有故彼有，此無故彼無，亦即有境存在才產生認識，境不存在則不產生認識。或者如眾賢所說的，「隨有所闕，法則不生，不闕便生，立為緣性。」(CBETA, T29, no. 1562, p. 742, b4)，「隨有所闕，法則不生」表達出反事實地依賴關係。如同前述，當代對於因果理論沒有一致的看法，此處僅嘗試指出其中異、同。另一個

---

<sup>68</sup> 例如 Tye (1982)、Noë (2003)。

<sup>69</sup> 對反事實因果理論的介紹，參見 Menzies (2014)。

<sup>70</sup> 各種不同的因果理論，參見 Beebe *et al.* (2009)。

<sup>71</sup> 參見《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558, p. 104, b15-19。

議題是，通常反事實因果理論討論的是事件，亦即假若 C 事件沒有發生，則 E 事件不會發生，然而佛教討論的是法（*dharma*），法是具有因果作用力的存有，此點與事件有所不同，儘管如果我們考慮法的剎那滅，也許可將每一剎那的法近似於某個事件，然而基本上有所不同。以上只是略提一些因果關係的細節問題，當代贊成知覺因果論的人都同意 C2 條件，即便反對知覺因果論的人通常也不反對 C2，本文主要議題還是牽涉 C1 條件，特別是非正常知覺與正常知覺是否有共同要素，而這涉及 V1 或 D1 論證的成立與否。

如同前述，對 Grice 這類的知覺因果論而言，在 X 面前沒有某個鬧鐘時，「對主體 X 而言看起來好像有某個鬧鐘」仍是可能的，要之，非正常知覺與正常知覺是可能有共同要素的，而這是非此即彼論所要否認的。Paul Snowdon 在 1981 年針對 Grice 的理論提出反思。首先，Snowdon 歸結 Grice 的要點為，（1）因論題：若主體 S 看見對象 O，則 O 因果地影響 S；（2）果論題：O 必然在 S 中產生一可報導的狀態，該報導的語句以這樣開頭：對 S 看起來好像…（It looks to S as if …）（Snowdon 2009a [1981]: 34）。經驗上或物理上，Snowdon 接受（1）因論題（Snowdon 2009a: 47），問題在於（2）果論題。Snowdon 認為，「對 S 看起來好像有 O」<sup>72</sup>，可由下述兩種事態而滿足，「存在著某物對 S 看起來是 O」<sup>73</sup>或「對 S 而言彷彿存在著某物對 S

---

<sup>72</sup> 就此表述而言，Snowdon 並不反對此語句或判斷是共同要素，亦即正常知覺與非正常知覺至少可有相同的判斷或陳述作為共同要素。我們也可以說，第二剎那或第二剎那之後的行相 1（慧）或概念判斷可以是共同要素。

<sup>73</sup> 就此表述而言，錯覺似乎與正常知覺被歸為同一類，另一類則是幻覺，

看起來是 O」(Snowdon 2009a: 41)，這個選言是互斥選言 (exclusive disjunction)，亦即兩者不能同時成立，兩者之間沒有交集 (共同要素)。Snowdon 的另一版本為，看起來的判斷 (looks-judgements)<sup>74</sup>由以下兩種事件而為真：在幻覺中，<sup>75</sup>由內在經驗 (不涉及外境 non-object-involving) 的某種性質而使其為真；在知覺中，由某種與外境的關係、非內在經驗 (不涉及內在經驗) 的某種性質使其為真 (Snowdon 2009b [1990]: 56-57)。也就是說，同樣的判斷或描述，可由不同類的事件或事態使其為真 (Snowdon 2009b: 55)。要之，Snowdon 反對某種獨立於外境的內在經驗作為共同要素。

然而，Snowdon (2009a [1981]) 並沒有證明非此即彼論、其意圖也並非如此，他僅是要提出另一種概念上的可能性，顯示知覺因果論預設「對 S 看起來好像有 O」僅由單一種類的事態使其為真，亦即預設某類共同要素 (事態)，然而此點並非概念真理、並非自明。換句話說，Snowdon 將舉證責任推給知覺因果論，然而其本身並沒有積極論證非此即彼論。我們也可

---

也就是說，Snowdon 並不反對錯覺與正常知覺有共同要素，而僅是反對幻覺與正常知覺有共同要素。就此而言，Snowdon 可被歸類為 VI v H 的非此即彼論者，V 表正常知覺，I 表錯覺，H 表幻覺，Byrne and Logue (2009: xii) 也有同樣歸類。如果將 Snowdon 的表述改為「存在著 O 對 S 看起來是 O」或…，那麼他或可被歸類為 V v I/H 的非此即彼論者，亦即，不管是錯覺或幻覺，都與正常知覺沒有共同要素。世親、護法不僅使用錯覺為例，也使用幻覺為例，因此需要主張非正常知覺與正常知覺有共同要素。

<sup>74</sup> 同前，至少此判斷是共同要素。

<sup>75</sup> 同前，就此而言，Snowdon 可被歸類為 VI v H 的非此即彼論者。



以如此理解，Snowdon 並沒有真正主張非此即彼論，<sup>76</sup>他只是指出知覺因果論的預設，並且認為如果知覺因果論並非自明為真，相對的，非此即彼論也就並非自明為假。然而，如果沒有好的理由，為何需要懷疑甚至否定知覺因果論呢？以切斷論證的另一版本為例，想像 S 看著面前正常燈光下的某正常檸檬，假使移走該檸檬，但仍保留該檸檬導致的近端神經效果（proximal neural effects），如此 S 將不會察覺到任何變化，S 的前後主觀經驗可說是無縫接軌，前後經驗是一樣的、主觀上無法區辨。也就是說，當我們移除經驗的遠因（distal cause），但仍保留近因（proximal cause），則作為結果的經驗並不會有所改變（Byrne and Logue 2009: vii-viii）。儘管此點並非自明真理，然而論敵必須提出實質理由，<sup>77</sup>否則通常沒有必要去反對一個具有說明力的理論。又，如果是在因明辯論中，不僅要破要立，其中也必須提出共許的實際理由，不能只是單純的設想或懷疑。筆者認為 Snowdon 的主要貢獻在於作為先驅<sup>78</sup>指出此議題（共同要素的預設、作為替代選擇的非此即彼論），<sup>79</sup>以下

---

<sup>76</sup> 此點亦可參見 Byrne and Logue 2009: xv。

<sup>77</sup> 例如證明沒有近端神經狀態，又或者證明前後的近端神經狀態並不相同等等。

<sup>78</sup> Snowdon 也有其先驅 J. M. Hinton（Snowdon 2009a: 41），但 Snowdon 是較具影響力的。

<sup>79</sup> 以上評論主要針對 Snowdon（2009a [1981]）及其大方向而言。Snowdon（2009b [1990]）曾討論反對知覺因果論的理由。Snowdon 以看見一本書為例，除了該書之外，並沒有任何知覺經驗的事物顯現（可被視為知覺對象產生的結果），我們就只是看到該書，這就是所謂「經驗是不可見或透

將選擇與本文較為相關的理論進行討論。

## 3.2. 知覺之非此即彼論

### 3.2.1. M. G. F. Martin 的論點簡述與筆者的嘗試回應

Martin (2009b [2004]: 271) 的非此即彼論主張，對於知覺的陳述，我們應該作選言之理解：或者某人知覺如是如是 (such and such)，或者某人正經歷錯覺 (或幻覺)<sup>80</sup>；對此二種不相交的 (disjoint) 情況，這些陳述並沒有引入共同的心理狀態或事件。也就是說，此中選言乃互斥選言 (Martin 2009a [1997]: 96)。為何 Martin 要主張非此即彼論呢？其目的是要捍衛素樸實在論 (Naïve Realism)，素樸實在論認為至少某些感官知覺是「獨立於經驗的實在的呈現」(presentations of an experience-independent reality) (Martin 2009b: 272)。感官經驗是透明的 (transparent)，經驗中所呈現的是離心之外的對象，

---

明的」(Snowdon 2009b: 62)。然而，我們只意識到知覺對象，而沒有意識到該經驗的性質，不代表這些經驗沒有本身的性質。我們通常只意識到對象，只是因為注意力的關係，我們也可以將注意力轉向到自身經驗上，雖然並不容易同時注意到兩者 (Lowe 2008: 108)。就佛教有部而言，第一剎那感官識的對象是其注意力之所在，但同時也伴隨相應的心所，在第二剎那或之後，第六識可就前一剎那已領受之知覺經驗 (感官識、心所) 作為注意力之所在，參見 Hu 2018；對唯識而言，感官識可與第六識同時，並且可意識到意識本身，如果不是這樣 (僅注意到該對象)，甚至回憶將不可能。Snowdon 的論據顯得薄弱，Snowdon 的策略主要還是想指出知覺因果論並非自明為真，以顯示知覺因果論的舉證責任 (Snowdon 2009b: 64)。

<sup>80</sup> 就此而言，Martin 應被歸類為 V v I/H 的非此即彼論者。另參見 Martin (2009a: 96) 對選言的表述，也可以看出他的確一貫主張 V v I/H。

而非不離心（mind-dependent）的性質或實體，並且這些外在對象是經驗的構成要素（Martin 2009b: 273），這樣的知覺經驗屬於根本種類，在沒有這些外在對象時（例如幻覺），當然也就沒有同樣種類的經驗。就正常知覺而言，外在對象除了具有因果功能，還具有非因果性的功能（經驗的構成要素），沒有外在對象就沒有正常知覺（Martin 2009b: 288）。

Martin 認為我們的確可透過因果機制的操弄而產生幻覺，但他否認正常知覺與幻覺之間具有共同種類的心理狀態或事件（Martin 2009b: 273-274）。如果贊成這種所謂的共同種類假設（The Common Kind Assumption），並且如果幻覺牽涉不離心的內在實體，那麼正常知覺也將牽涉內在實體；或者如果幻覺沒有外在對象作為構成要素，那麼正常知覺也沒有。然而，以上兩者都與素樸實在論的主張不一致，因此素樸實在論必須反對共同種類假設，堅持正常知覺經驗屬於根本種類，並且此類事件不發生於幻覺的情況（Martin 2009b: 275-276）。

那麼對 Martin 而言，何謂幻覺？Martin 對幻覺僅有負面的、認識論的表述，而無正面表述，幻覺只是與正常知覺無法區辨（indiscriminable）（Martin 2009b: 301），主體無法透過內省知道或分辨幻覺與正常知覺之不同（Martin 2009b: 310）。為何 Martin 要作如此薄的定義呢？首先，如果幻覺與正常知覺具有共同要素，如果該共同要素足以說明幻覺的主體現象經驗，那麼該共同要素也可能足以說明正常知覺經驗，那麼素樸實在論對正常知覺的說明將是多餘的（redundant）（Martin 2009b: 279），素樸實在論強調知覺對象的非因果性功能（作為構成要素）將是多餘的。其次，如果我們可以透過因果機制操弄，使

得幻覺具有與正常知覺同樣的近因，而我們又對此幻覺給了正面的說明，這些說明也將適用於正常知覺，如此將導致素樸實在論對正常知覺之看法變成說明上的無用（*explanatory idle*），這樣的問題可稱之為說明上的屏蔽問題（*the problem of explanatory screening off*）（*Martin 2009b: 300*）。簡而言之，如果腦袋的機制（或者唯識的機制）足以產生具有主觀現象經驗的幻覺，那麼正常知覺還需要素樸實在論的額外說明嗎？因此 *Martin* 主張幻覺僅是無法與正常知覺區辨的情形，無法給予也不應給予任何更多說明或實質內容。如果論敵認為不可區辨就意味著兩者有同樣的現象特徵，這預設主體內省能力的不可誤性（*infallibility*）（*Fish 2010: 95-96*），而這是不合理的。

正常知覺經驗屬於根本種類，而幻覺僅只是與正常知覺無法區辨，如此意味著要說明知覺的主觀經驗時，正常知覺扮演根本的說明角色，對幻覺的主觀經驗的描述必得依賴正常知覺經驗（*Martin 2009a: 98*）。換個方式說，幻覺與正常知覺的唯一共同要素就是，與正常知覺經驗的主體不可區辨性（*subjective indistinguishability*）（對主體而言無法透過內省而區辨之），因為正常知覺本身當然具有與正常知覺經驗的主體不可區辨性，而幻覺的唯一定義也是與正常知覺經驗的主體不可區辨性，由是這也可視為知覺經驗之最寬廣的定義（*Martin 2009b: 310, 299*），然而正常知覺還具有根本性的非共同要素，外在對象是其經驗的構成要素，對幻覺經驗的描述必須依賴於正常知覺經驗，幻覺經驗可說是寄生性的。例如某人害怕蜘蛛，在幻覺中看到蜘蛛之所以害怕而尖叫，是因為幻覺與正常知覺不可區辨，而且只要有這個共同要素，就足以說明其反應

(Martin 2009b: 298)。對 Martin 而言，錯覺與幻覺是同類的，其對幻覺的論點也適用於錯覺，因此應該說非正常知覺經驗（錯覺、幻覺）寄生於正常知覺經驗。

筆者認為 Martin 主要的工作，只是從素樸實在論出發，設想與其一致的條件、排斥與其不一致的條件，因此構造出較為詳細的非此即彼論的內容。也就是說，如果素樸實在論為真，必須接受非此即彼論，必須反對共同要素，必須對幻覺僅給予負面表述，然而，以上除了理論內部的一致性的考量，缺乏積極原因讓人支持其主張。儘管內省能力是可誤的或有限制的，因此幻覺「有可能」與正常知覺毫無共同現象經驗，僅僅是主體內省地不知道其差異，即便我們承認這種主體知道與主體感覺像是什麼的二分，這也僅指出幻覺「不是不可能」與正常知覺毫無共同的現象經驗而已，也就是說知覺因果論並非自明為真，如此又把舉證責任推給知覺因果論，還是缺乏好的理由支持非此即彼論，除非預設素樸實在論為真，然而這對唯識而言正是待論證的前提。

Martin 對幻覺的處理，最後限縮至與正常知覺經驗的主體不可區辨性，Martin 對錯覺更無著墨，只是將其當成與幻覺同類，此點令人困惑。首先，對實在論而言，錯覺是在對象存在的情況下，而產生不符應於該對象的錯誤認識，例如前述將繩錯看成蛇等例子。在這種情況下，主體只有錯誤判斷，而無現象經驗嗎？或者擁有現象經驗但與知覺蛇的現象經驗都無共同要素？我們真的僅只能說：對主體而言無法透過內省而知道兩種經驗之不同，但其實沒有共同要素？無法對該現象經驗作正面描述？再者，對實在論而言，該對象存在並且對知覺之產

生具有因果作用，筆者認為，就 Martin 理論而言，Martin 會主張此時對象只有因果功能而無非因果功能（作為構成要素），否則錯覺就應該與正常知覺同一類。既然如此，Martin 應該說明對象作為構成要素與否的差別為何？判準為何？繩子在眼前並且因果地產生知覺，儘管最後判斷為蛇，為何此時繩子不是知覺的構成要素？為何此時不是 Martin 所謂實在之呈現？如果沒有適當的說明，所謂非因果性的構成要素的說法相當神秘且任意。就錯覺議題而言，Martin 理論有相當大的空白，下一節將討論 Bill Brewer 的觀點作為補充，Brewer 接受 Martin 的理論，對幻覺的主張與 Martin 一致，主要差異在於 Brewer 將錯覺擺在與正常知覺同一類。以下僅針對幻覺議題，繼續討論 Martin 的理論。

學界一般對 Martin 的討論，首重於不可區辨性的議題。例如某生物正幻覺對象 A，而非幻覺對象 B，然而因為該生物沒有複雜到可以「知道」事物、「知道」其經驗，不可能知道幻覺 A 不是關於 B 的正常經驗，所以兩者不可區辨，因此該生物正在幻覺對象 B，而這是錯誤的（Byrne and Logue 2009: xxi; Fish 2010: 103）。又例如，如果某個幻覺僅擁有與正常知覺之不可區辨性，再無其他性質，我們如何識別該幻覺（Fish 2010: 103）？Martin 的不可區辨性，並非是各有其性質的兩個經驗間的關係。然而，某個幻覺如果沒有任何實質性質，如何指稱該幻覺，進而說該幻覺與正常知覺不可區辨？

就佛教因明而言，即便如 Martin 所言，幻覺只是與正常知覺無法區辨，有此認識論之陳述或判斷作為共同要素，對本文之唯識論證而言，已足夠進行因明論辯。也就是說，如果某幻

覺對主體而言與某正常知覺無異，而該幻覺沒有外境，那麼該正常知覺也沒有外境。當然素樸實在論會說，我們只是內省地不知道其差異，事實上主觀經驗完全不同。然而其所謂之事實上並無實例，僅只「不是不可能」而已，在因明論辯上起不了作用。再者，如果說幻覺僅只是第二剎那之後的第六識的概念判斷，而無其獨特現象經驗，這似乎過於武斷。Martin 似乎是說，幻覺只是因為此判斷而導致後來害怕蜘蛛之尖叫反應與現象經驗，然而為何不是伴隨此判斷之同時或甚至更早就有現象經驗呢？並且此現象經驗與蜘蛛知覺經驗有所相似？每一剎那的識都同時有一些心所伴隨，不是只有判斷而已。再者，對有部而言，<sup>81</sup>一般人感官知覺之完成（現量覺）已在第二剎那憶念位的第六識狀態，至此或之後才意識到前剎那之知覺經驗、才能說或判斷「此是青」、「此是蜘蛛」，如果我們就此狀態來進行討論，仍可有共許的共同要素來進行因明論證。如果就現量覺的狀態，一味否定錯覺、幻覺的現象經驗，僅肯定正常知覺的現象經驗，如何在不預設實在論的立場下，主張這件事情？外境存在與否如果是爭辯中的議題，如何避免循環？

以《二十論》與《寶生論》所使用的夢例而言，<sup>82</sup>儘管清醒時我們知道睡覺時眼睛沒有張開，所以夢中所見並非透過眼根、色境所致。<sup>83</sup>然而，在夢中，眼睛是張開的，根、境生識，沒有問題，夢境栩栩如生，在夢中通常<sup>84</sup>我們也不知道這僅是

---

<sup>81</sup> 關於有部的直接知覺理論，參見 Dhammajoti 2007, Ch8.; Hu 2018。

<sup>82</sup> 針對夢例的研究，參見胡志強 2016。

<sup>83</sup> 眼睛沒有睜開看到東西，但觸覺等還是有可能影響夢境。

<sup>84</sup> 除非是清明夢（lucid dream）的狀態。

夢。除非預設夢外清醒的世界是實在的，否則不能說夢沒有知覺，然而外色（外境、色根）正是待論證的對象。再者，即便醒時我們都認為夢中只有第六識的運作，但只要有共同判斷已足以進行因明論證，亦即如果某個夢中知覺（例如「此是蜘蛛」）對主體而言與某正常知覺無異，而該夢中知覺沒有外境（的確沒有蜘蛛），那麼該正常知覺也沒有外境（所謂現實的蜘蛛也不存在）。再者，如前所述，一般人感官知覺之完成已在第二剎那憶念位的第六識狀態，就此而言，夢與夢外並無不同。再者，為何不是伴隨此判斷之同時或甚至更早就有現象經驗呢？並且此現象經驗與蜘蛛知覺經驗有所相似？就算作夢時眼球、視神經等不運作，夢到蜘蛛之當下沒有現象經驗？夢是一個準知覺狀態的經驗，<sup>85</sup>即便眼球、視神經等沒有運作，大腦視覺區仍是有運作的，因此比較好的假設是，在「此是蜘蛛」的判斷之前或至少同時就有現象經驗。就此而言，佛教的概念工具有待釐清，眼根包括眼球、視神經等，但有無包括大腦視覺區？視覺區之運作屬於第一剎那（前五識）或第二剎那（第六識）？這都有待研究。然而，無論如何，夢中「此是蜘蛛」的知覺經驗，在其之前或至少同時應有現象經驗，而且很可能非常相似於日常生活「此是蜘蛛」的知覺經驗。

最後，Martin 的理論將導出以下觀點，我們對幻覺的瞭解一定要對照或依賴於正常知覺，或者說幻覺寄生於正常知覺，

---

<sup>85</sup> 這個狀態能讓我們擬真地去模擬一些情況，這就有如飛彈演習暫時切斷與發射器的連結，因而能安全地模擬發射過程。然而有時忘了切斷連結或切斷機制故障，就會真的發射出去，在小孩或老人的某些情況下，就是作夢時會拳打腳踢，參見胡志強 2016。



因此正常知覺是優先的，一定要有正常知覺才有幻覺可言，如此唯識的主張為假，因為唯識反對任何外境的存在。Lowe（2008: 106）以偽鈔為例來反駁此觀點，假使我們要瞭解何謂偽鈔，必須相較於真鈔的概念，即便如此，所有鈔票都是偽鈔這件事仍是形上學的可能，也就是說，真鈔未必需要存在。概念上的真鈔，就足以讓我們瞭解何謂偽鈔，即便事實上沒有任何真鈔；同樣的，概念上的正常知覺，就足以讓我們瞭解何謂幻覺，即便事實上沒有任何正常知覺。筆者認為，Martin 的主張也是基於一種假必依實的想法，然而正如 Lowe 所言，即便概念上需要，事實上未必需要。筆者再以鈔票為例，在以前金本位制度下，鈔票只是黃金之代表物，實際上本身並無價值，只是能夠兌換黃金，相較而言，偽鈔則無法兌換黃金。然而，放棄金本位制度後，鈔票之價值基本上並不依賴於黃金，即便這世界再沒有任何黃金也無所謂，此時真鈔、偽鈔都無法兌換黃金，真鈔與偽鈔之別並不依賴於黃金。可想像某個偽造集團的偽鈔與真鈔一模一樣，其偽鈔之所以被查禁，只是因為其發行機構缺乏合法性或信用等等，並非因為偽鈔不是黃金的代表物。又或者，現在的虛擬貨幣需要以鈔票等實體貨幣支付、並可兌換實體貨幣，如果有一天實體貨幣完全停止發行，虛擬貨幣仍可通行，再不需要實體貨幣。反推回去，如果沒有某種約定俗成或需求之慣習，黃金本身也並無真正價值可言。幻覺之可能，不必預設素樸實在論的正常知覺的存在，不必預設外境的存在。

值得注意的是，Martin 認為素樸實在論一定要反對共同種類假設，接受共同種類假設將使得素樸實在論為假。其所謂的

屏蔽問題也顯示，共同要素或對非正常知覺的正面表述，將使得素樸實在論對正常知覺的說明顯得多餘或無用。就本文目的而言，即便 V1 或 D1 的因明論證就當代而言僅是類比的論證，不應以偏概全，然而其對實在論的威脅，由此可見。

### 3.2.2. Bill Brewer 的論點簡述與筆者的嘗試回應

Brewer 認為非此即彼論主張正常知覺具有說明優先性與形上學獨特性，幻覺是主體無法內省地區辨於正常知覺，幻覺是說明地寄生於 (explanatorily parasitic) 正常知覺 (Brewer 2008: 170)。受到 Martin 的影響，Brewer 認為幻覺僅是內省地無法區辨於正常知覺，再無其他正面表述 (Brewer 2008: 173)，僅能負面地描述或理解。然而，不同於 Martin，Brewer 認為錯覺有離心之外在對象的呈現 (Brewer 2008: 178)，也就是說，錯覺並非與幻覺同類，與正常知覺在非此即彼論的互斥選言的同側。<sup>86</sup>前面已討論過 Martin 對於幻覺的觀點，此處無須重複，因此只針對 Brewer 對錯覺的分析來進行討論。

視覺錯覺 (visual illusion) 是這樣的經驗：「物質對象 o 看起來是 F，儘管 o 實際上並非 F」(Brewer 2008: 169)。對 Locke 或 Berkeley 那樣的經驗論而言，某物看起來是 F，就應有一個經驗的直接對象 (direct object) 是 F，此直接對象有別於 o，是依賴於心的實體 (mind-dependent entity) (Brewer 2008: 169)，Brewer 反對這種看法，他認為錯覺的直接對象仍是外在的物質對象 o。知覺經驗是一種三方關係，除了主體、對象，

---

<sup>86</sup> 所以 Brewer 應被歸類為 VI v H 的非此即彼論者。

還需考慮知覺條件（例如時空位置、相關環境（例如燈光）），同一對象因不同條件而看起來有所不同。物質對象 *o* 在該情境下，具有視覺相關的相似性（visually relevant similarities）（共享足夠多的共同性質），相似於 *F* 種類之範例（paradigms）（Brewer 2008: 171-172）。雖然將 *o* 判定為 *F*，某個意義上可視為一種錯誤，然而 *o* 此時看起來像 *F*，某個意義上也算理所當然（某種正常）。

以 Müller-Lyer 錯覺為例，同樣長度的兩個線段，因為分別加上相反方向的箭頭，因此兩個線段看起來長短不同，此圖視覺相關地相似於一般不同長短的兩個線段（長度不同的範例）（Brewer 2008: 172）。又例如水中曲折的筷子（半插入水中的筷子），直接對象仍是該筷子，該筷子構成知覺經驗的主要主觀特徵，由於視覺相關地相似於一般曲折的筷子，所以看起來是曲折的。真實的直筷子，在該視野與其相關環境下呈現在經驗中，看起來是曲折的。又例如白粉筆在紅光下看起來是紅粉筆等等（Brewer 2008: 173）。就前述將繩看為蛇的例子，繩在該情境下，視覺相關地相似於蛇的範例。Brewer（2008: 175-176）並且認為這是主體的現象經驗，甚至即便對於沒有相關概念的兒童，在該情境下也會有基本的、同樣的現象經驗。也就是說，如果我們假定的狀況是，第二剎那第六識概念判斷為蛇，那麼同時也有與蛇經驗相似的現象經驗，不僅如此，第一剎那眼識也有與蛇經驗相似的現象經驗，主要主觀經驗性質在前後二剎那中並無改變。我們也可以說，Brewer 不反對錯覺與正常知覺有共同要素，將繩看作蛇，就是相似於看到蛇的經

驗，雖然對象是繩。這樣的立場有些類似於有部<sup>87</sup>，<sup>88</sup>在此錯覺經驗中，其對象仍是繩，只是概念判斷上顛倒為蛇，而且我們也可補充道，在此情境下實屬自然。

回到先前護法《寶生論》中的討論。論敵主張餓鬼的視覺對象是清河，雖然看到的是膿河，然而因為清河是餓鬼看見膿河的成因，所以清河是所緣。護法的批評是，餓鬼看見充滿膿血之河，其識中並無顯現清河，不符合 C1 條件（識中顯現外境之相），因此餓鬼所緣並非外境（清河）。暫且假定清河存在（雖然唯識不同意），即便清河能產生餓鬼見膿河之識，然而，如果只是作為因就是所緣，那麼同樣作為識生因的眼根等也會是所緣，而這是彼此都不能接受的。也就是說，如果單單符合 C2 條件就是所緣，那麼眼根等也會是所緣，如此則無法區分認識條件與認識對象。借助 Brewer 的看法，論敵可以這樣回應護法，清河在此情境條件下，視覺相關地相似於膿河的範例，對餓鬼呈現為膿河。眼根在相關的認識過程中完全沒有呈現，

---

<sup>87</sup> 關於有部、經部對於不正常知覺的看法，參見胡志強 2018: 41-46。根據其看法之不同，前節護法《寶生論》段落中的論敵可能是有部，或者與有部相近的理論。

<sup>88</sup> 關於第一剎那眼識的經驗內容，要談相似性，筆者認為必須有所保留。因為對佛教而言，前五識經驗可能不是確定的內容，也牽涉哪些是真實的法（有部：顯色、形色；經部、唯識否認形色獨立於顯色）。Brewer 想表達的是，即便沒有概念資源的動物，也有可能因為某個情境誤認其天敵而落跑，某個 *o* 造成關於 *F* 的現象經驗（無論牽涉概念與否）是可能的。如果僅就白色在紅色燈光下看成紅色，其主要現象經驗在概念涉入或不涉入的狀況下並無差異，也許對於佛教而言尚可接受。

眼根不像清河可有不同的呈現，清河不只是視覺條件、還是視覺經驗的構成要素，換句話說，識中還是有顯現外境，只是該外境在此條件下有不同顯現。

筆者認為，這種說法的主要問題在於如何決定範例或其內容？或者說，如何區分正常知覺與錯覺？對實在論而言，在某些條件下，清河視覺相關地相似於膿河的範例，其實意味著相似於膿河在正常視覺中的樣子，並且正常視覺的膿河是存在的，然而如何決定何謂膿河的正常知覺（作為範例的膿河的樣子）？同樣的，如果餓鬼見膿河的視覺對象是清河，而清河只被人們所看見，此時清河視覺相關地相似於清河的範例，因此該視覺是正常知覺，然而範例的正常知覺經驗又是如何決定的（如果我們允許清河可呈現為膿河）？為何不反過來說，人們看見的清河其實是膿河，而只是在該情境下，膿河呈現為清河？或者兩者皆非，另有正常視覺下的琉璃寶地？或者都無實境？有部從直接知覺肯定外境的存在，此時如果我們允許外境可有不同顯現，如何確認何種顯現才是外境正確的顯現（範例）？如何能確認某些時候是慧的顛倒判斷？繩可以有相似於蛇的顯現，反過來也可以說繩子是蛇的顯現，或者兩者皆非，另有其他本質之物？或者都無外境？

半插入水中的筷子，看起來是曲折的；白粉筆在紅光下看起來是紅粉筆，這些知覺實屬正常，亦即如果水中筷子沒有曲折、紅光下仍是白粉筆，反而才是異常。也就是說，即便告訴我們，這是錯覺、慧的顛倒、概念判斷錯誤，我們也沒法將筷子看成直的、將紅粉筆看成白粉筆。想像某人所處環境中，筷子總是半插入水中、白粉筆總是出現在紅光下，那麼曲折的筷

子、紅粉筆還會被歸類於錯覺？餓鬼見膿河時從未見清河，瞽眼人見髮時從未見光明分，即便告訴他們這是錯覺，也不會讓他們看到清河、光明分。為何餓鬼見膿河不是正常知覺的狀態？為何不說人們看見清河時，其實是膿河對其呈現為清河（錯覺）？如果正常知覺與錯覺之區分，必須引入約定俗成的因素，那麼唯識也會同意，因為在沒有外境的情況下，我們仍可以這樣區分正常知覺與錯覺。再者，如同在 Martin 的論證中所提到的，一旦在正常知覺與非正常知覺中引入共同要素，將使得素樸實在論對正常知覺的說明落於多餘或無用。最後，一旦承認共同要素，V1、D1 論證就因明而言仍可成立，在沒有膿河的時候的確能有以膿河作為對象的經驗（有膿河的顯現而無外在膿河），所以一般看到膿河時也無膿河，看到所謂膿河所依的清河時也無外在清河，所有知覺經驗也都沒有外境。

## 結語

本文前半段討論護法如何援引所緣之條件以批評論敵。作為所緣的必要條件之一（C1），就是要在感官識中顯現，亦即感官識要有所緣的相（*ākāra*）。如果沒有這個條件，我們就無法將所緣與其他條件（如眼根）區別開來。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。瞽眼人的知覺是 V1、D1 論證中的重要喻例，對瞽眼人此例，論敵給出一實在論的因果說明，認為是透過白色網膜縫隙的光明分造成瞽眼人見髮的錯覺，假必依實。護法認為，即便設許論敵的說明符合 C2 條件，但因缺乏 C1 條件，因此瞽眼人所緣並非外境。無論如何，論敵提到的光明分等事物，都不俱

備髮相，亦即，瞽眼人在眼前沒有髮的情況下，卻看到了頭髮，其眼識中顯現髮相，因此論敵不能說瞽眼人的所緣是外在對象。

同樣的，論敵對餓鬼見膿河的錯覺，給出一實在論的因果說明，清河是人們與餓鬼們所共有的外境，有清河的存在才使得餓鬼有共見膿河的錯覺，假必依實。護法認為，即便設許論敵的說明符合 C2 條件，但因缺乏 C1 條件，因此餓鬼所緣並非外境（清河）。清河與膿河就是不一樣，餓鬼完全沒看到清河，餓鬼的識中所顯現的是膿河，然而其外在卻沒有膿河，因此論敵不能說瞽眼人的所緣是外境。如果單單符合 C2 條件就是所緣，那麼眼根等也會是所緣，如此則無法區分認識條件與認識對象。護法指出論敵不理解所緣此概念，所緣二條件缺一不可。

本文後半段嘗試與當代議題交涉或對話，討論知覺因果論與非此即彼論。首先，3.1.小節分別概述洛克、Grice、Lowe 的知覺因果論，大致上我們可以說，其基本要點類似於前述之所緣二條件 C1 與 C2，因此所緣二條件就當代而言也有其理據，古今的知覺因果論有相通之處。不僅如此，知覺因果論者均同意，在 X 面前沒有某個鬧鐘時，「對主體 X 而言看起來好像有某個鬧鐘」仍是可能的，如同世親與護法所言，前面沒有飛蚊、膿河，仍可能有飛蚊、膿河的知覺經驗。非正常知覺與正常知覺可具有共同要素。進一步而言，知覺因果論允許這種可能：所有的知覺經驗都沒有外境，亦即知覺因果論與全面性的知覺錯誤是可相容的，而這正是為何當代非此即彼論者極力反對知覺因果論的主要動機之一。本文討論之一切唯識的主張（或論證的結論）與知覺因果論相容，不僅如此，唯識的所緣理論的

確屬於某種知覺因果論，因而有必要考慮非此即彼論者的批評。

3.2.小節就非此即彼論，分別簡述 Martin、Brewer 的論點與筆者的嘗試回應。Martin 主要的工作是從素樸實在論出發，設想與其一致的條件、排斥與其不一致的條件。也就是說，如果素樸實在論為真，那麼必須接受非此即彼論，必須反對共同要素，必須對幻覺僅給予負面表述（與正常知覺經驗的主體不可區辨性），幻覺只是寄生於正常知覺。然而，Martin 除了理論內部的一致性的考量，缺乏積極理由讓人支持其主張。筆者分別針對不可區辨性、現象經驗（共同要素）、寄生等議題，對 Martin 的非此即彼論提出了批評。

Martin 將錯覺歸於與幻覺同類，明顯有問題，因此筆者以 Brewer 的觀點作為補充，Brewer 接受 Martin 的理論，對幻覺的主張與 Martin 一致，主要差異在於 Brewer 將錯覺擺在與正常知覺同一類。Brewer 的看法類似於有部，借助 Brewer 的看法，《寶生論》中的實在論論敵可以這樣回應護法，清河在某些情境條件下，視覺相關地相似於膿河的範例，對餓鬼呈現為膿河。而眼根在相關的認識過程中完全沒有呈現，眼根不像清河可有不同的呈現，因此還是能夠區分認識成因與認識對象。筆者認為，這種說法的主要問題在於如何決定範例或其內容？如何區分正常知覺與錯覺？例如，餓鬼見膿河時從未見清河，即便告訴他們這是錯覺，也不會讓他們看到清河，為何餓鬼見膿河不是正常知覺的狀態？而且為何不反過來說，人們看見的清河其實是膿河？或者兩者皆非，另有正常視覺下的琉璃寶地？或者都無外實境？再者，如同 Martin 的論證中所提到的，



一旦在正常知覺與非正常知覺中引入共同要素，將使得素樸實在論對正常知覺的說明或主張落於多餘或無用。儘管非此即彼論與知覺因果論仍爭議不休，但知覺因果論目前應還是可接受的選項。

最後，從論敵眼中來看，Martin 認為素樸實在論一定要反對共同種類假設，接受共同種類假設將使得素樸實在論為假。其所謂的屏蔽問題也顯示，共同要素或對非正常知覺的正面表述，將使得素樸實在論對正常知覺的說明顯得多餘或無用。這顯示，即便 V1 或 D1 所依據的因明論證形式就當代而言僅是類比的論證，然而其對實在論仍具有實質威脅，而且如上所述，知覺因果論的基本要點類似於唯識宗所主張之所緣二條件，因此唯識理論就當代而言也有其意趣。

## 參考文獻：

大域龍[=陳那]造，玄奘譯。《因明正理門論》。CBETA T32, no. 1628。

五百大阿羅漢等造，玄奘譯。《阿毘達磨大毘婆沙論》。CBETA T27, no. 1545。

天親[=世親]造，真諦譯。《大乘唯識論》。CBETA T31, no. 1589。

天親[=世親]造，瞿曇般若流支[或菩提流支]譯。《唯識論》。CBETA, T31, no. 1588。

世親造，玄奘譯。《阿毘達磨俱舍論》。CBETA T29, no. 1558。

世親造，玄奘譯。《唯識二十論》。CBETA T31, no. 1590。梵、藏、漢對照、校訂與梵本解讀，參考釋惠敏 1997。

商羯羅主造，玄奘譯。《因明入正理論》。CBETA T32, no. 1630。

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

陳那造，玄奘譯。《觀所緣緣論》。CBETA T31, no. 1624。

陳那造，真諦譯。《無相思塵論》。CBETA T31, no. 1619。

窺基。《成唯識論述記》。CBETA T43, no. 1830。

窺基。《唯識二十論述記》。CBETA T43, no. 1834。

護法造，義淨譯。《成唯識寶生論》。CBETA T31, no. 1591。

護法造，義淨譯。《觀所緣論釋》。CBETA T31, no. 1625。

山口益。2011 [1953]。〈西藏譯觀所緣論の本文並びに還元梵文〉，山口益、野澤靜證，《世親唯識の原典解明》。京都：法藏館，附錄頁 1-13。

宇井伯壽。1958。《陳那著作の研究》。東京：岩波書店。

宇井伯壽。1963。〈成唯識寶生論研究〉，《大乘佛典の研究》。

- 東京：岩波書店，頁 607-811。
- 何建興。2001。〈陳那論感官知覺及其對象〉，《正觀》，17: 4-31。
- 何建興。2002。〈陳那邏輯理論探析〉，《佛學研究中心學報》，7: 27-47。
- 呂澂、釋印滄。1928。〈觀所緣釋論會譯、附論英譯本之特徵〉，《內學第四輯第三種》，頁 1-42。
- 呂澂編校。1991。《成唯識寶生論》，歐陽竟無編，《藏要》。上海：上海書店，頁 625-724。
- 胡志強。2016。〈夢、記憶與知覺：《唯識二十論》及其註釋《成唯識寶生論》之研究〉，杭州佛學院編，《唯識研究》第四輯。北京：中國社會科學出版社，頁 59-77。
- 胡志強。2018。《知覺、他者與邏輯：護法《成唯識寶生論》之哲學研究》。國立政治大學哲學系博士論文。
- 釋惠敏。1997。《梵本《唯識二十論》研究》。行政院國科會專題研究計畫成果報告。
- Alston, William P. 1999. “Back to the Theory of Appearing”, *Philosophical Perspectives*, 13: 181-203.
- Beebe, Helen, Christopher Hitchcock and Peter Menzies (eds.). 2009. *The Oxford Handbook of Causation*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Brewer, Bill. 2008. “How to Account for Illusion”, in Haddock, Adrian and Fiona Macpherson (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*. New York: Oxford University Press, p. 168-180.
- Byrne, Alex and Heather Logue. 2009. “Introduction”, in

- Disjunctivism: Contemporary Readings*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, p. vii-xxix.
- Byrne, Alex and Heather Logue (eds.). 2009. *Disjunctivism: Contemporary Readings*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Chu, Junjie. 2004. “A Study of *Sataimira* in Dignāga’s Definition of Pseudo-Perception (PS 1.7cd-8ab)”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens / Vienna Journal of South Asian Studies*, 48: 113-149.
- Cox, Collett. 1988. “On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness: Sarvāstivādin and Dārṣāntika Theories”, *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 11, 1: 31-87.
- Deshpande, Vijaya. 2000. “Ophthalmic Surgery: A Chapter in the History of Sino-Indian Medical Contacts”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 63, 3: 370-388.
- Dhammajoti, KL. 2007. *Abhidharma Doctrines and Controversies on Perception*, 3rd. ed. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong.
- Duckworth, Douglas, Malcolm David Eckel, Jay L. Garfield, John Powers, Yeshe Thabkhas, Sonam Thakchoe. 2016. *Dignāga’s Investigation of the Percept: A Philosophical Legacy in India and Tibet*. New York: Oxford University Press.
- Fish, William. 2010. *Philosophy of Perception*. New York:

Routledge.

- Grice, H. P. 1961. “The Causal Theory of Perception”,  
*Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary  
Volume, 35, 1: 121-152.
- Haddock, Adrian and Fiona Macpherson (eds.). 2008.  
*Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*. New York:  
Oxford University Press.
- Hu, Chih-chiang. 2018. “Self-cognition? Saṃghabhadra,  
Armstrong, and Introspective Consciousness”, *Philosophy  
East and West*, 68, 3: 702-720.
- Katsura, Shoryu. 2004. “The Role of *dr̥ṣṭānta* in Dignāga’s  
Logic”, in Shoryu Katsura and Ernst Steinkellner (eds.),  
*The Role of the Example (Dr̥ṣṭānta) in Classical Indian  
Logic*. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und  
Buddhistische Studien, Universität Wien, p. 135-173.
- Kellner, Birgit. 2014. “Changing Frames in Buddhist Thought:  
The Concept of *Ākāra* in Abhidharma and in Buddhist  
Epistemological Analysis”, *Journal of Indian Philosophy*,  
42: 275–295.
- Kellner, Birgit and John Taber. 2014. “Studies in  
Yogācāra-Vijñānavāda Idealism I: The Interpretation of  
Vasubandhu’s *Viṃśikā*”, *Asiatische Studien/Études  
Asiatiques*, 68, 3: 709-756.
- Lewis, David. 2002. “Veridical Hallucination and Prosthetic  
Vision”, in Alva Noë and Evan Thompson (eds.), *Vision*

- and Mind: Selected Readings in the Philosophy of Perception*. Cambridge, Mass.: MIT Press, p. 135-150.
- Lowe, E. J. 1995. *Locke on Human Understanding*. London & New York: Routledge.
- Lowe, E. J. 2008. “Against Disjunctivism”, in Haddock, Adrian and Fiona Macpherson (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*. New York: Oxford University Press, p. 95-111.
- Martin, M. G. F. 2009a [1997]. “The Reality of Appearances”, in Byrne, Alex and Heather Logue (eds.), *Disjunctivism: Contemporary Readings*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, p. 91-115.
- Martin, M. G. F. 2009b [2004]. “The Limits of Self-Awareness”, in Byrne, Alex and Heather Logue (eds.), *Disjunctivism: Contemporary Readings*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, p. 271-317.
- Menzies, Peter. 2014. “Counterfactual Theories of Causation”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/causation-counterfactual>.
- Noë, Alva. 2003. “Causation and Perception: the Puzzle Unravelling”, *Analysis*, 63, 2: 93-100.
- Snowdon, Paul. 2009a [1981]. “Perception, Vision, and Causation”, in Byrne, Alex and Heather Logue (eds.),

*Disjunctivism: Contemporary Readings*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, p. 33-48.

Snowdon, Paul. 2009b [1990]. “The Objects of Perceptual Experience”, in Byrne, Alex and Heather Logue (eds.), *Disjunctivism: Contemporary Readings*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, p. 49-74.

Tachikawa, Musashi. 1971. “A Six-Century Manual of Indian Logic ( A Translation of the *Nyāyapraveśa*)”, *Journal of Indian Philosophy*, 1: 111-145.

Tye, Michael. 1982. “A Causal Analysis of Seeing”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 42, 3: 311-325.

Zhao, Fei. 2016. “A Study of the Usages and Meanings of *Ākāra* in Abhidharma”. MA thesis, University of Washington.

## Dharmapāla on Perception and *ālambana* in the *Cheng weishi baosheng lun*: Engaging with Contemporary Philosophy of Perception

Chih-chiang Hu

Postdoctoral Researcher, Center for Buddhist Philosophy,  
Department of Philosophy, National Chengchi University  
django.hu@gmail.com

### Abstract

The *Cheng weishi baosheng lun* is Dharmapāla's commentary on Vasubandhu's *Vimśikā-vṛtti*. According to Dharmapāla, in the beginning of the *Vimśikā*, Vasubandhu cites the scripture and then presents his argument, in which the visual perception of *taimirikas* is an important example (*dr̥ṣṭānta*), i.e. there are appearances of hairs, etc. in the visual consciousness although those external objects of hairs, etc. are not existent. Regarding this example, the opponent in the *Baosheng lun* gives a realistic and causal explanation which suggests that the illusion of seeing hairs is caused by the split of light passing through the white-net membrane on the eye, and therefore it's not the case that there are no external objects for that kind of illusion. In Dharmapāla's response, the two criteria of *ālambana* (cognitive



object) in Dignāga's *Ālambanaparīkṣā-vṛtti* are employed. The first (C1) is that the object must be that which appears in the cognition. In other words, a sensory cognition arises with the *ākāra* of the object. The second (C2) is that the object must be the cause of its cognition. Dharmapāla points out that even if he had accepted that in the opponent's explanation C2 is met, the objects of the illusion of seeing hairs are not external objects because C1 is not met. Regarding another example of the pus river seen by hungry ghosts, the debate between Dharmapāla and his opponent is similar.

This paper on Buddhist philosophy also tries to engage with contemporary philosophy of perception. Roughly speaking, the basic points of the causal theory of perception are similar to C1 and C2. Furthermore, the causal theory of perception suggests that it is possible that it seems as if there is Y for a person X even though there is not Y, like the examples of the illusions of seeing hairs, pus rivers used by Vasubandhu and Dharmapāla. That is to say, veridical perception and non-veridical perception have a common element, which is rejected by the disjunctivists in favor of realism. This paper provides some tentative arguments against the disjunctivism to support the causal theory of perception and the *Baosheng lun*. Hopefully it shows that the theory of consciousness-only is not so easily dismissed.

**Keywords:** Dharmapāla, *ālambana*, *Cheng weishi baosheng lun*, the causal theory of perception, disjunctivism