

《唯識二十論》中的論證策略

——整理并反省世親論證的有效性

梁陳安

政治大學哲學系博士生

摘要*

此篇論文將研究重點，專注放在《唯識二十論》的論證上，試圖分析存在於這篇作品中的論證策略。《唯識二十論》是具有高度哲學思辨的佛學作品，是中外學者熱門的討論對象，但是大部分注重在其論證的內容，反而對於世親以何種論證形式，比較少去關注。

此篇論文總共由兩個部分組成，前部分處理的是《唯識二十論》中的論證形式，而後部分是處理其論證策略背後的思想依據。筆者試圖提供一種新的視角，重新建立世親的在《唯識二十論》中可能運用的論證方式，并重新反省世親所運用的論證方式，究竟是否有效。在內容上涉及世親如何運用因明學中的三支論式與兩難論證，去反駁對於外道、說一切有部等不同的立場，並且在思想上與經量部的觀點是否有類似或不同之處。

最後，筆者將對《唯識二十論》中諸類哲學性的論證，重新檢討它們與「唯識無境」的觀點之間的關係，並且反省世親的論證策略，是否幫助他成功建立了唯識的觀點。

關鍵字：世親、唯識二十論、唯識學、因明學、三支論式、兩難論證

* 本文承蒙多位評審教授審查，與予缺失提出寶貴意見感激不盡。修改之後，若仍有所疏失之處，由筆者自負。

【目次】

- 一、前言
- 二、《唯識二十論》是否合乎因明學的論證方式？
- 三、兩難式的論證方法
 - (一) 第一個兩難主張
 - (二) 第二個兩難主張
 - (三) 第一個兩難論證
 - (四) 第二個兩難論證
 - (五) 第三個兩難論證
 - (六) 第四個兩難論證
 - (七) 從兩難論證得出來的結論
- 四、對經量部理論的繼承以及反省
 - (一) 對「境」的繼承以及反省
 - (二) 對識「熏習」的繼承以及反省
- 五、避開夢喻的「獨我論」問題
- 六、結語——「蘊含性的否定」立場

一、前言

本次論文，著重於原典文脈上的整理，希望藉此將《唯識二十論》中對於外道、說一切有部、經量部的反駁，做一個完整的梳理，進而歸納出世親在反駁時所用的論證策略。

《唯識二十論》被視為具有高度現代意義的佛教哲學文本，裡面涉及到嚴密的邏輯思辨，也透過對於不同部派的反駁，世親試圖藉此建立自己的唯識理論。整個文本的內容結構，是建立在外道的問難上，從而提出具體的反駁。工藤成性對於這些問難的分類分為主要七種：

- (一) 四事不成難：時決定不成、處決定不成、相續決定不成、作用不成。
- (二) 外人現量難：若無外境，則現量之認識便不可能。
- (三) 夢覺不成難：夢與覺不同，覺時會發現外在依然實有，非如夢。
- (四) 二識決定難：若心外無境則聞法不可能。
- (五) 夢覺業果不同難：業力的程度在夢與覺時是不同的。
- (六) 殺業不成難：若唯有識，殺生應不可能。
- (七) 他心知難：若唯有識，他心智不可能存在。¹

在以上的問難中，世親採取「唯識」的立場，對於論敵的問難採取一一的破斥，進而主張「外境」是不實在的，實在的只有「識」，說「善成唯有識義」。但是駁斥外境是否就自動成立己方立場？針對這個問題，筆者希望藉著整理《唯識二十論》的原典文脈，分析世親針對不同流派所用的論證策略，同時反思世親的反駁以及結論是否在哲學思辨上站得住腳。

二、《唯識二十論》是否合乎因明學的論證方式？

「因明」(*hetuvidyā*)是佛教的五種知識(五明)的其中一種，指的是對於理由的認識。「因明」的方法，主要是以「量」(*pramāṇa*)作為其認識的手段，這是一個在印度各個流派中，共同承認的認識手段，然而，卻又因為

¹ 工藤成性著、釋幻生譯(1974)，〈世親之破斥思想(上)〉，《內明》，頁8。

各個派別不同，對於認識手段的合理性，也會有不同的理解。²簡單來說，所謂「因明」的討論，就是以「宗」、「因」、「喻」三者共同組成的一個論式³，以成立自己和別人不同的主張。「宗」即是提出一個待證明的命題，「因」即是指主張的理由，而「喻」則為「喻證」，是舉出共許的實例來證明。「喻證」由兩個部分所組成，分別為「喻支」（例子）、「喻體」（對於關係的說明）。舉例而言，常見如「彼山有火」：

宗：彼山（有法）有火（法）。

因：有煙故（法）。

（同）喻：如灶等處（同喻支），凡有煙處，見彼有火（同喻體）。

（異）喻：如水等處（同喻支），凡無火處，見彼無煙（同喻體）。

簡單而言，設想一個情況，兩個人正在爭論「彼山有火」或是「沒火」。因此「彼山有火」是一個有待論證的命題，而提出者看見山上有煙，而依日常經驗法則而言，凡事只要有煙的地方一定有火，所以「有煙故」成為提出者的主要理由。這個邏輯思維被利用在世親論證他的「唯識」立場上。

世親在開宗明義上就說：「安立大乘三界唯識」，表明了他一開始就立了「宗」。李潤生認為此論是以「因明」的「宗」、「因」、「喻」比量，依大乘教中瑜伽行派思想，論證成立「三界諸法，皆唯有識」的「境無識有」之「唯識」思想理論。⁴這樣的說法是相當準確的，而唐代註疏者窺基在《唯識二十論述記》中，也提出：「『安立』者，成立義，謂此論中，成立『大乘三界唯識』，即以『因』、『喻』、成立『宗義』，名為『安立』。」⁵

但是值得注意的是，《唯識二十論》中在論證上確實是依循著因明論式的方式來論證，但是我們往往會發現，它的結構並不嚴格，「喻支」常常會被省略，只留下所立的「宗」和能立的「因」。雖然這種現象在各個註疏中也並不少見，但是它增加了我們在判斷一個難度，即作者是否採用因明論式的結構。就窺基而言，世親的論點雖然簡約，卻可以重構為一組完整的因明論式。舉

² 在《唯識二十論述記》中，窺基認為在陳那以前，包括世親，承認合理「量」，只有三個：現量、比量、聖言量。《唯識二十論述記》卷 2，CBETA, T43, no. 1834, p. 999a4：「陳那以前，古內、外道、大、小乘師，皆說三量：一現量、二比量、三聖言量。」

³ 宋立道釋譯（1998），《因明入正理論》，頁 30。

⁴ 談錫永編（2009）。《佛學經典導讀》，頁 43。

⁵ 《唯識二十論述記》卷 1，CBETA, T43, no. 1834, p. 980a22-24。筆者在引用 CBETA 的文獻時，也為內文進行了重新標點，以顯示更清楚的行文脈絡。

例而言在第十四頌的論文中，世親提出提出：

若無隔別，所有青等眼所行境，執為一物。應無漸次行大地理，若下一足至一切故。又應俱時，於此於彼，無至未至；一物一時，理不應有得未得故。又一方處，應不得有多象馬等有間隙事。若處有一，亦即有餘，云何此彼可辯差別？或二如何可於一處，有至不至，中間見空？又亦應無小水蟲等，難見細物，彼與麤物同一處所，量應等故。⁶

而這便是依照著因明的論式結構寫就，但是卻有所省略，因此不算是完整的論式結構。在《唯識二十論述記》中，窺基基本的立場還是認為世親的寫作手法是因明的論式無疑。如他重構「水蟲」的論證：

又應量言：小水虫等依無隔水應不難見，執水一故，如無隔水。此中如前所說比量，論文既隱，唯強思惟施設安立。於宗、因、喻，皆遮過失。恐文繁廣不能具明，善因明者自當詳悉。然或不須作其比量，准論但以道理徵之，亦不違理。⁷

將上述的論述轉換為因明結構，即為：

宗：小水虫等依無隔水應不難見。

因：執水一故。

喻：如無隔水。

可見，窺基認為世親的論證雖然不是完整的，只是仍然不離開因明的論證方式，只是論文中省略（隱）而不說，同時也預設了「善因明者」，應該明白世親的行文中論證方法上仍然是忠實於因明學的論證的。

三、兩難式的論證方法

此一節要提出世親在反駁說一切有部、經量部、外道時，用的最主要的論證方法，即是兩難（Dilemma）式的論證方法。所謂兩難式的論證方法，邏輯上的論式為：

⁶ 《唯識二十論》卷1，CBETA, T31, no. 1590, p. 76b4-11。

⁷ 《唯識二十論述記》卷下。CBETA, T43, no. 1834, p. 998b2-9。

$$A \supset C, B \supset C$$
$$A \vee B$$
$$\therefore C^8$$

大意为如果 (if) A 發生 (then) 則會有 C 結果, 如果 B 發生則會有 C 結果。那麼無論 A 或 B 發生都會有 C 結果產生。舉例而言, A: 如果常吃冰淇淋會蛀牙; B: 如果常喝飲料; C: 結果都會會蛀牙。因此無論常吃冰淇淋 (A), 或常喝飲料 (B), 任其中一個條件發生, 都會導致蛀牙的結論 (C)。這樣的論證法式, 出現在世親在第九頌起至第十四頌的論證中, 世親以此開始他一系列對於外境的反駁, 也是用這樣的一個方法, 使論敵無論有何主張, 都會導致與自己的結論相反的結果。這一系列的兩難論證, 都是針對「極微」而發, 世親試圖通過兩難論證來反駁「外境」是獨立實有的存在。

(一) 第一個兩難主張

首先他從「一」與「多」的立場, 來討論主張外境是由極微構成的是不合理的, 以對外道與說一切有部、毘婆沙師部進行反駁。首先, 世親在其宗旨中, 提出:

以彼境非一, 亦非多極微。⁹ (第十頌)

世親指出如果色等處是外在於我們識的「外在世界」, 則它存在兩種可能性: (1) 外境或是「一個統一的整體」(一); (2) 或是「多極微」所組成的境(多)。但世親認為這兩種都不合理。在此情況下, 「外境」的主張即無法滿足「一」, 也無法滿足「多」, 無論主張哪個立場, 都會出現兩難的困難。在這個情況下, 兩難論式的目的就是要歸結出「外境」的主張是一個錯誤的主張。

(二) 第二個兩難主張

《唯識二十論》中又提出第二個兩難主張:

⁸ 這樣的兩難論證手法, 在龍樹的論證是更加常見的論證手法。關於兩難論證手法, 可以參考吳汝鈞 (1998), 《佛教的概念與方法》, 頁 49-50。

⁹ 《唯識二十論》卷 1, CBETA, T31, no. 1590, p. 75c16。

又非和合等，極微不成故。¹⁰（第十頌）

在這個主張中，世親從極微「結合」的方式，提出其兩難論式。在梵文中「和合」相對應的字是 *Samhāta*，意思是接合，聯合的意思。¹¹站在世親的角度，他提出極微「和合等」是不可能的事情，如果極微結合不可能，則實在論者便難以解釋一切現象產生的可能性。（這裡的「和合」，在梵文中只有 *Samhāta* 這一個字，但是在玄奘的概念中，卻有兩種不同的意義，分別是「和集」與「和合」。至於這兩個概念，在世親的論述中，是否有這樣的區分，筆者留待第十一頌時討論，目前暫時採取玄奘的概念。）追根究底，世親認為「極微」無論是「不和合」與「和合」，都無法成立，因此外在世界也無法存在，呈現兩難論證的方法。

以上兩難主張的具體論證，要留待第十一頌以後。世親在第十頌中，立出三個主張（宗），以「極微不成故」做結。「故」一字表明問題是出在「極微」的理論上，因此接下來的論證便是要針對「極微」不合理之處進行反駁，而採取依然是以「兩難論證」做為其基本方法。

（三）第一個兩難論證

上一節筆者提出世親具體提出兩種兩難主張，作為其論證策略。此一節，筆者將焦點集中在世親具體提出其的兩難論證。兩者的不同在於，前者是一種辯論的具體方針，後者是世親反駁外境的個別、具體的理由。世親提出：

極微與六合，一應成六分。¹²（第十一頌）

在此，世親提出第一個兩難論證。世親在此首先提出極微是否有「方分」的問題，「方分」指的即是極微是否有部分，如果主張有部分則極微便和它自己的定義矛盾，因為極微做為最小的物質基礎是不可能存在部分的，否則便不可能是「極微」，而是可分的「聚色」。如果主張沒有部分，則便要面對沒有部分的「極微」如何組成有部分的「聚色」。「六合」，指的是六個方向，即是東、南、西、北、上、下六個方向，也就意味著空間。世親在此處的論證，

¹⁰ 《唯識二十論》卷 1，CBETA, T31, no. 1590, p. 75c17。

¹¹ 見 Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary (2011: 1122).

¹² 《唯識二十論》卷 1，CBETA, T31, no. 1590, p. 75c27。

採取兩難法：極微或有「部分」，或沒有「部分」。從沒有「部分」的角度來看，則「應諸聚色如極微量，展轉相望，不過量故」¹³，表示沒有部分的極微組成的事物，應該也不應該有部分，但這卻與我們的常識相違背。因此他提出：

若與六同處，聚應如極微。¹⁴（第十一頌）

上文指出極微結合時，或占同一個空間，或占不同的空間。如果極微占不同的空間，則代表中間極微「一應分六分」，這個批評在上面已經提出。如果極微占同一個空間，則「聚色亦不可見」，佔據同一個空間的極微會呈現不同空間維度的事物，是在思維上無法成立的。可見極微無論占同一個空間或占不同的空間，都是有問題的。

（四）第二個兩難論證

世親在文中記錄下毗婆沙師對於極微的辯護，他們提出「非諸極微有相合義，無方分故，離如前失，但諸聚色，有相合理，有方分故。」¹⁵毗婆沙師認為極微不能相合，因為極微沒有方分，但是極微組成的聚色有方分，所以能夠相合。世親認為這樣的說法是不合理的，并提出第二個兩難：

極微既無合，聚有合者誰。¹⁶（第十二頌）

此一個論證主要提出，極微有合不成，極微無合亦不成的理由。極微不能有方分，否則和自己相違背，故極微有合不成，有合即表示有方分。而極微無合亦不成，因為如果極微無合，那麼由極微組成的「聚色」怎麼可能出現呢？所以世親才反問說「聚有合者誰」，究竟是什麼東西組成聚色呢？此時，世親在文中提出了反對者的辯護：「聚色展轉亦無合義」。在文本上，「展轉」二字在玄奘的翻譯下，意義模糊，無法正常地理解「展轉」與「極微無合」之間的關係。筆者認為惠敏法師的《梵本《唯識二十論》研究》提供了解讀文本的貢獻，在梵本的《唯識二十論》中，「聚色展轉亦無合義」的原文

¹³ 《唯識二十論》卷 1，CBETA, T31, no. 1590, p. 76a2。

¹⁴ 《唯識二十論》卷 1，CBETA, T31, no. 1590, p. 75c28。

¹⁵ 《唯識二十論》卷 1，CBETA, T31, no. 1590, p. 76a5。

¹⁶ 《唯識二十論》卷 1，CBETA, T31, no. 1590, p. 76a6。

應該是：

atha saṃghātā apy anyonyaṃ na saṃyujyante |¹⁷

惠敏法師的白話中譯為：

若諸聚合物，彼此亦不相接觸。¹⁸

「展轉」二字（*anyonyaṃ*），在梵文中有「相互、更互」的意思，玄奘多把這個梵文字翻譯為「展轉」。因此，世親的具體主張為：積聚起來的色法，互相之間，沒有可能相互接觸，而產生一個更大的聚合物。這個觀點，可以呼應此論文所註解的頌文主張，即是：

或相合不成，不由無方分。¹⁹（第十二頌）

世親認為，如果辯護者提出聚色本身也是彼此不互相接觸，則問題不再是極微有無「方分」的問題，因為無論聚色或極微，它們有無「方分」與它們是否「相合」沒有任何關係。在此，世親以兩難的方式，從極微有合不成、無合不成的第二個兩難論證，反駁極微能夠以組合的方式，形成我們所認識的器世間。總結而言，世親認為這些兩難論事，都能推導出一個結論，即極微的理論本身是不可能成立的（「是故一實極微不成」）。

（五）第三個兩難論證

世親在第二個兩難論證時，基本上已經接觸到了「方分」的問題了，只是前面針對的是「聚合」的問題來討論。但是否定了極微或聚色能夠「聚合」與否，并不代表解消極微的問題。因此世親提出第三個兩難論證，是以日常生活中常見的影子的例子，論證極微存在部分與不存在部分，都是重大的理

¹⁷ 梵文見 Jonathan A. Silk (2016). *Materials towards the study of Vasubandhu's Vimśikā (I): Sanskrit and Tibetan critical editions of the verses and autocommentary, an English translation and annotations*. Harvard: Harvard University Press. p.91.

¹⁸ 釋惠敏（1997），《梵本《唯識二十論》研究》，頁 225–226。

¹⁹ 《唯識二十論》卷 1，CBETA, T31, no. 1590, p. 76a7。

論過失。(若許極微有分、無分俱為大失²⁰):

極微有方分，理不應成一。無應影障無，聚不異無二。²¹ (第十三頌)

世親認為極微或是有方分，或是無方分。如果是有方分，則極微便與自己的定義相違背。如果極微無方分，則日光照射到極微時應該照射到極微的全部面向，而不是部分面向。如果照射到全部面向，如此一來不會產生「影障」，因為如果產生了影障則代表極微有「部分」被光照射，有「部分」則沒有，因此不成立。但是從經驗的角度而言，我們卻發現「影障」確實存在在聚色上，如果聚色的構成是極微，而我們也同意不可能無中生有，則聚色有影障也代表著極微有影障。窺基認為，這種論證方法是以「現量」的方式來反駁極微²²，而「現量」在《唯識二十論》中，扮演著判斷正確與否的絕對準繩。如此一來，這個論證無疑是通過兩難的方式，使敵論者無論主張極微是否有「方分」、「無方分」，都會出錯。

最後，世親在論中認為：

覺慧分析，安布差別：立為極微，或立或聚，俱非一實。²³

世親繼第十二頌以後，再一次提出極微「非一實」的主張，他認為極微不過就是一種「假有」，並非實法，沒有自性。在此，可說是為之前的反駁，再一次做了一個結論。

(六) 第四個兩難論證

第十四頌是世親針對眼等境究竟是「一」還是「多」的問題作出討論。實在論者認為世親雖然反駁了極微理論的合理性，但是「尤未能遮外色等相」，即外在世界呈現出來的物質現象（色等相），是不容質疑，間接說明的外在世界。如眼睛有其對境，即如青、黃、赤、白等，而耳、鼻、舌、身亦

²⁰ 《唯識二十論》卷 1，CBETA, T31, no. 1590, p. 76a13。

²¹ 《唯識二十論》卷 1，CBETA, T31, no. 1590, p. 76a16。

²² 《唯識二十論述記》卷 2，CBETA, T43, no. 1834, p. 996a10：「成唯識說。若無方分。則如非色。云何和合。承光發影。承光發影。處既不同。所執極微定有方分。以現量破。」

²³ 《唯識二十論》卷 1，CBETA, T31, no. 1590, p. 76a26-27。

分別以聲、香、味、觸為五種對境。世親質問：究竟五根的對境，或是「一」，或是「多」？「一」、「多」的兩難論證在於指出，無論主張是何者都有問題。主張「多」，則勢必主張外在世界由多極微構成，這個反駁世親認為已經說明了（「多過如前」。）而主張「一」者，同樣也會面對問題：

一應無次行，俱時至未至。及多有間事，并難見細物。²⁴（第十四頌）

首先，世親指出五根的對境，呈現的方式一定不能是多極微和合而成，因為會犯了在第一、二個兩難論證中，極微有合無合、有方分無方的問題。那麼，極微在世親而言也不能是「一」。以身境為例，如果對境是「一」，表示事物呈現為一個整體，那麼腳踩一步應該到一切地方，每一個地方都應該和腳踩踏的地方沒有分別，因為它們是一個整體。又或者以眼境為例，如果眼境是「一」，則不應該有小蟲與粗大物體這兩種難見與易見的差別，因為它們應該是一個整體而不應該有隔閡阻礙。²⁵

由此，世親第四個兩難論證，指出的是：五根的對境，無論是「一」還是「多」，都是有問題的。

若謂由相，此彼差別，即成別物，不由餘義，則定應許此差別物，展轉分析成多極微。已辯極微非一實物。是則離識眼等色等。若根若境皆不得成。²⁶

世親認為，外境呈現的現象，它們彼此的不同，則它不可能是「一」個整體，而是能夠以概念分析的方式，分析為「多」個極微。但是極微理論，世親已經說明不是一個「實有」的對象，因此經由「展轉分析」而來的現象，必然是概念，即「假有」。

²⁴ 《唯識二十論》卷1，CBETA, T31, no. 1590, p. 76b2-3。

²⁵ 《唯識二十論》卷1，CBETA, T31, no. 1590, p. 76b5：「若下一足至一切故。又應俱時於此於彼無至未至。一物一時。理不應有得未得故。又一方處。應不得有多象馬等有間隙事。若處有一亦即有餘。云何此彼可辯差別。或二如何可於一處有至不至中間見空。又亦應無小水虫等難見細物。彼與麤物同一處所量應等故。」

²⁶ 《唯識二十論》卷1，CBETA, T31, no. 1590, p. 76, b11-14。

(七) 從兩難論證得出來的結論

首先，有一個問題必須釐清的是，為何世親必須用這個論證的方式？第二，這個論證方式的目的，對於世親而言究竟能夠提供他理論上何種有利的支持？筆者認為，世親用這個方式來論證論敵主張的「極微」不存在，有兩個辯論策略上的考量，第一，這樣的方式是一種合法的知識論進路。對世親而言，「兩難論證」是為了將「極微」的理論，以歸謬法的方式，證明其理論不成立。Birgit Kellner 和 John Taber 則認為，極微理論的不成立，可以通過「訴諸無知」(argument from ignorance) 的策略，說明「極微」不只在理論上不成立，而且「不存在」。首先，所謂「訴諸無知論證」，即是指面對一件事情的判斷，如果它為被證實是真的，那它就是假的；反之亦然。例如，如果我無法證明外星人存在，則外星人存在是假的。就西方邏輯上而言，它是有謬誤的，因為不能證明的事物不代表它不存在，可能只是未被發現。但是就印度的論證傳統而言，它卻是可以被接受的論證方式，如：

We have been talking about Vasubandhu's argument against the existence of a self in his *Abhidharmakośabhāṣya* IX as an argument *ad ignorantiam*, an argument which derives the non-existence of some entity from a lack of evidence for it, or, in other words, from its non-apprehension. Given how intuitive it is to at least seriously doubt the existence of something when it is not apprehended, it is not surprising that arguments to that effect left their traces in Indian philosophy already at a relatively early date.²⁷

Kellner Birgit 和 John Taber 認為這樣的論證方式在早期印度是可以被接受的方式，而且是世親的一個論證策略。例如世親在《阿毗達摩俱舍論》〈破我品〉中，便以這種論證策略，駁斥「補特伽羅」(*pudgala*)。他們進一步提出知識論(「量論」)在印度的傳統論證中，所扮演的角色。「量」(*pramāṇa*)是一個判定事物存在與否的重要依據，任何事物要成立必須透過量的方式來確立。然而不通過量論檢查的事物，其便落入「訴諸無知」的困境，「非量」的事物即不存在。²⁸因此，「兩難論證」，可以使我們對於被駁斥的對象(如

²⁷ Kellner, Birgit, and John Taber (2014) "Studies in Yogācāra-Vijñānavāda idealism I: The interpretation of Vasubandhu's *Viṃśikā*." *Asiatische Studien-Études Asiatiques* 68.3. p.727.

²⁸ 同上註，pp. 728-729: "What we have detected in the *Abhidharmakośabhāṣya* is, on the other

極微)，處於「無知」的處境，使立論方的主張失效，因此它的存在性便可以被取消。

第二個目的，筆者認為是處於辯論立場上「極成」的需求。世親的立場，是站在「唯識無境」的角度出發，然而面對一個主張「外境」存在的論敵而言，他如果主張一個完全相反的「境」的概念，就會面對「宗過」中的「能別／所別」不極成（不共許）的問題。因此，筆者認為世親通過兩難論證對於極微有合、無合、是一、是多、有方分、無方分，進行討論以後，才能夠取得立敵雙方，在一定的程度上暫時共許「極微」的理論成立與否。在取得這樣的共許以後，世親才能更進一步以「簡別」的方式，提出他的結論，認為極微並非外在於我們的外境，故提出「唯識」的主張。所謂「簡別」，就是「立敵對諍時借以明確概念，避免過失的一種手段。」²⁹簡別的方式又可以分為三種，（1）第一種是自比量的簡別，即是自方同意的立場，常加上「自許」做為立場的表明；（2）第二種是他比量的簡別，即是他方同意的立場，常以「汝執」做因的開頭；（3）第三種則是共比量的簡別，即雙方都同意的立場，常以「真故」、「第一義」等為先行詞。那麼回到世親的文本中，這樣的因明論述方式，便出現在他破了「極微」的理論之後出現的：

若謂由相此彼差別，即成別物，不由餘義，則定應許此差別物，展轉分析成多極微。已辯極微非一實物，是則離識眼等色等，若根若境皆不得成。由此善成唯有識義。³⁰

世親在破了對方的「極微」理論後，用了「則定應許此差別物，展轉分析成多極微。」做為他的小結，這裡的「許」是一個重要概念，便是筆者上面所解釋的「簡別」。因為從實在論者的立場，根本不會同意「極微」是「輾轉分析」而成的假有、概念，因此世親有必要經過一番駁斥後，再以「簡別」

hand, not a simple inference, but rather a more involved procedure along the following lines: the apprehension of an entity by means of all sorts of pramāṇas is considered one by one; each pramāṇa fails to prove the entity in question, and hence it can be regarded as non-existent. Although this procedure is hardly made explicit, its elements are there. Our point, for now, is that Vasubandhu is certainly not the only, nor the first, Indian philosopher to consider the non-apprehension of a type of object as grounds for denying its existence; nevertheless, philosophers at his time had not yet thematized this kind of argument in the context of their theories of inference, or in their theories of pramāṇas more generally.”

²⁹ 沈劍英（2002），《因明學研究》，頁 170–171。

³⁰ 《唯識二十論》卷 1，CBETA, T31, no. 1590, p. 76b11–15。

的方式，避免在因明論證中犯下過失。從「定應許」的辭意來看，世親用的應該是第三種簡別方式，即是共比量意義的簡別。

從以上的結論而言，筆者認為世親的兩難論證，是他在論辯過程的考量的，而且是非常重要的一个步驟。通過這個論難，他才能夠在某個程度上，取得立敵雙方的共識，暫且使對方也能同意「極微」理論的不合理。進而世親才能夠通過「簡別」的方式，明確提出他想要傳達的立場，即是：「唯識無境」，而不落入「能別／所別」不極成的過失之中。

在前部分所羅列的論證中，世親善於將概念以二元對立的方式來呈現，反駁實在論者的極微理論，例如極微或是「一」，或是「多」；又如反駁極微或者「合」，或者「不合」。對於世親而言，他似乎主張「境」只會以兩種情況存在：(1) 第一種是在識之中；(2) 第二種是在識之外。世親對於「境在識外」的理論，已經完成了他的反駁（已辯極微非一實物），藉此說明第二種的主張，也就是「境在識中」應該能被成立，故此他說「善成唯有識義」。

四、對經量部理論的繼承以及反省

(一) 對「境」的繼承以及反省

這一節要說明的是《唯識二十論》中世親採取的經部立場，同時反省了經部對於外境的看法。法光法師認為：在《俱舍論釋》(AKB)中，世親(Vasubandhu)本質上接受了此一經量部譬喻師的觀念。他解釋說，儘管在意識的現在剎那，先前的對象場域已不存在，但憶念仍舊可能，因為「從[先前]見到[該對象場域]之心(citta)，經由系列相續的[漸進]轉變過程，另一個憶念思維[正在]生起」。此同質的系列相續被認為包含有念種子(smṛti-bīja)，後者被定義為由原初感官知覺的領納引生的能力，並且隨後能在同一個體的系列相續中產生記憶識。³¹

世親在《唯識二十論》中，便非常明顯地站在經量部的立場去回答外人的設問：

若無外境，寧有此覺：我今現證如是境耶？此證不成。頌曰：

³¹ 法光法師(2012)，〈毘婆沙師的直接知覺理論〉，《唯識研究》1：207。

現覺如夢等，已起現覺時，見及境已無，寧許有現量。³²（第十五頌）

世親認為知覺到「外境」不能被「現量」所認識，因為就剎那生滅的極微而言，眼識接觸到「外境」時，尚無法在意識中起分別，而是要到第二個剎那才有辦法，但是此時眼等識已經不見了，因此認識的關鍵，不是在「現量」而是在「比量」得知。無疑的，這是典型的經量部主張的：正是識，而非感官，才是能見。³³

然而，以上是世親對於經量部的繼承，但他並沒有完全採取經量部的立場，因為經量部依然認為「外境」非能夠通過「現量」來獲取，可是依然是實在的。法光法師認為：

像說一切有部一樣，經量部也接受極微是實有...對經量部而言，只有真正的實相才是勝義(*paramārtha*)上的實有，即形成諸蘊(*skandha-s*)和諸處(*āyatana-s*)之基礎的諸界(*dhātu-s*)。這些界(*dhātu-s*)是因果性的實體。³⁴

但是世親對於經量部的看法，是採取反對的立場的。他認為我們不必預設一個實在的外境做為五識的「所緣」。他以「夢」為喻，說明「如未覺位，不知夢境非外實有，覺時乃知，如是世間虛妄分別串習昏熱，如在夢中，諸有所見皆非實有」，³⁵世親認為在夢中，「識」也能夠升起，不必一定真有一個實在的外境，現實亦如此，在世親而言不過就是第八識（阿賴耶識）中蘊藏的種子，因緣成熟起現行。必須釐清的是，世親反對經量部的理由，並不是反對「五根」緣取「五境」這件事，因為這是大家共許的命題，但是唯識認為這個「境」的內涵是內境（由第八識其現行），而經量部認為這個「境」是外境，是外在於人真實存在的實體（極微）。但是有學者會主張唯識並沒有反對「外境」，如法舫法師：

唯識不否定外物的存在，說境外非有者，是說外物不離心識的關係而

³² 《唯識二十論》卷1，CBETA, T31, no. 1590, p. 76b16-19。

³³ 法光法師（2012：208）。

³⁴ 法光法師（2012：211）。

³⁵ 《唯識二十論》卷1，CBETA, T31, no. 1590, p. 76c9-11。

已，說外境物沒有實體性而已，外境仍有那因緣所成的假相。³⁶

法舫法師確實提出了「境」與「識」不相離的觀點，但是他只說對了一半，因為按照他的說法是無法區分經量部和唯識的不同的，因為經量部也可以同意上述的觀點。除了他以外，在西方學界中，主張唯識非一種唯心論者的主張，尚有韋曼 (Alex Wayman)、克楚穆頓 (T. A. Kochumutton)、羅候羅 (Walpola Rahula)、卡魯帕哈那 (David J. Kalupahana)、安那可 (Stefan Anacker)。³⁷筆者認為世親採取的是一種「唯心論」的觀點，《唯識二十論》的目的雖然在於破極微，但是就整個脈絡上是以否定「外在世界」作為其主要關懷。因此筆者不同意法舫法師，世親也許會認為境相是一種「假相」，但是境相背後的存在基礎仍然是識體，並且這個存在基礎不是以一個外在於識的物理性方式而存在。

總體而言世親在《唯識二十論》中雖然已經接受了經部對於「根」與「識」的看法，但經部預設了有一個「外境」是比量而得，在唯識的立場而言則認為這樣的預設是不必要的，這便是對經量部立場的一種反省。此外，說這個外境的不必要是消極的否定，唯識更在「極微」的論點上，積極地否定了經量部的認為的「極微」存在的可能。

(二) 對識「熏習」的繼承以及反省

此一節在於指出，唯識繼承了經量部對於「熏習」的說法，但是同時反省了經量部在熏習與現行上，因果斷裂的地方。《大乘成業論》中，出現了經量部對於「熏習」的討論：

又何不許身語二業熏心相續？以身、語業，由心引成善不善故。³⁸

這個說法，指出了「心」(思維)才是造成業(行為)的關鍵所在，只是他們卻認為心雖然熏的主體，但是熏習的果卻是在心外，因此造成了因果不一的結果，因此在《唯識二十論》中便指出：

³⁶ 法舫 (1997)，《唯識史觀及其哲學》，頁 29。

³⁷ 蔡伯朗 (2017)，〈唯識無境在倫理學上的意涵〉，《正觀》28：87。

³⁸ 《大乘成業論》卷 1，CBETA, T31, no. 1609, p. 783c3-4。

業熏習餘處，執餘處有果。所熏識有果，不許有何因。³⁹（第六頌）

《述記》便指出這是針對經部救義的批判：「識有熏習，汝便不許即此識中，有異大種，形顯等果作用轉變；在變之外，都無熏習，異於業處，翻執有果。此有何因？」這是一個對經部「因果」不一，很嚴重的批判。而印順法師認為世親在《成業論》裡，接受一類經為量者的見解，放棄了色心互持種子說，倡導細心相續，作為受熏及所依處。這一類觀點，達到了大小乘的交界點。瑜伽派的唯識學，也是從這個思想體系下出來的」。⁴⁰就此而言，筆者認為世親在《唯識二十論》不只是針對經量部的「色心互熏」說所造成的因果不一做批評，而是更進一步繼承并反省了經量部的「熏習」理論，提出「色心互熏」的色等境只在識中，不在識外。

五、避開夢喻的「獨我論」問題

在《唯識二十論》中，世親面對一個很嚴重的質疑：

若諸有情，由自相續轉變差別，似境識起，不由外境，為所緣生，彼諸有情，近善惡友，聞正邪法，二識決定；既無友教，此云何成？⁴¹

這是一個解脫的問題，即是如果外境全無，則會面對：在自己識中，沒有外境給予熏習，如何可能解脫？如果沒有外境，即所有的人都活在自己的識中，那麼佛陀傳法是否可能？因此，這個問題不僅是質疑唯識犯下一個「獨我論」的問題，更是一個倫理學的問題，傳法、救渡皆不可能，因為無人可受。為了反駁這個立場，筆者認為世親主張「識」的多元論（Pluralism）。

論曰：以諸有情，自他相續諸識展轉為增上緣，隨其所應，二識決定；謂餘相續，識差別故，令餘相續差別識生，各成決定，不由外境。⁴²

在這段引文中可見，世親自他相續的「識」可以互為增上緣，因此他肯定了多識是存在的，但不是以外境的方式存在。如果我們認同在自己識外，

³⁹ 《唯識二十論》卷1，CBETA, T31, no. 1590, p. 75b2-3。

⁴⁰ 印順法師（2002），《唯識學探源》，頁186。

⁴¹ 《唯識二十論》卷1，CBETA, T31, no. 1590, p. 76c14-18。

⁴² 《唯識二十論》卷1，CBETA, T31, no. 1590, p. 76c19-21。

還能容許別的識存在，那麼世親便成功論證了他的立場，而且也成功避開了「獨我論」的質疑，其他的識依然可以對我的識，起決定（作用）。李潤生便認為：「唯識」者只否定有「離識實境」，但並不否認「不離識境」，更不否定「自相續（生命）之外有他相續（生命）」及「自相續有心識外，他相續亦有彼心識」的存在。因此，唯識家於說法者的五蘊相續生命之外，有聞法者的他心識的存在。⁴³

然而筆者以為，世親至少在這個《唯識二十論》中沒有辦法解決獨我論的質疑。主要有一宗、一喻可以質疑。首先，就宗而言，「安立大乘三界唯識」，點出了「唯識」的主張，但是就自相續而言，如何肯定有「他相續」的存在？就算肯定有他相續的存在，他相續的識必然是在自相續的「識外」，否則便會成為獨我論，但是在「識外」的他相續，顯然是「離識」實有了，和唯識的基本立場相違背。

而就喻而言，「喻」在因明論證中，更不只是一個類比而已，還是具有「聯繫理由與論題主張的一般性原理」⁴⁴。世親提出「夢喻」來回答「若是無實境，即處時決定。相續不決定，作用不應成」，反駁者指出，如果沒有實境，相續應該能夠決定事物的變化，但是顯然相續不能夠；若唯識無境，如眩翳者見有髮蠅，都是不真實、不起作用的。而世親以「夢」為喻，說夢並非外境，但仍然能起處、時定的作用，或如春夢也使人損失精血。筆者認為，以夢為喻，是有問題的，因為就常識而言我們都不承認夢能夠彼此溝通，但是在現實上卻可以，故用「夢」，比喻生活世界「唯識無境」，很容易導致「獨我論」的立場再次出現。

因此，就有問難道：「他心智知他心不？」，此論敵提出存在一種有「他心智」能力的人，這個人能不能夠知道他心？顯然，他心的存在，是一個共許的命題，是外人與唯識都要同意的立場，。否定了這個觀點，唯識論者。世親為了要避開這個問題，最終只能以因為無知的關係，所以「知境不如實」。這裡肯定的一點是，世親預設了他心的存在，只是「他心智」之人無法真實認識到他心，因此便避開了「獨我論」問題。可是，如果唯有識，他心應該如何去理解呢？筆者認為透過從中可以得到一個結論是，世親顯然採取的是一個「識得多元論」而非「一元論」，因此獨我的問題不是他要回答的主要問題。但是，獨我的問題不因此解消，筆者認為他心是否存在，在世親而言是

⁴³ 談錫永編（2009：165）。

⁴⁴ 宋立道釋譯（1998：31）。

肯定的，但是卻沒有給出論證，來說明在「唯識」的立場下，我們怎麼樣能夠去肯定「他心」真的存在。

六、結語——「蘊含性的否定」立場

這一節旨在反省世親在《唯識二十論》中的論證策略，以期重新看待世親的反駁是否成功地反駁了說一切有部、經量部、外道這一派的實在論者。

由前面的小結，我們看見世親用了「兩難法」來反駁論敵，首先他針對說一切有部和經量部都主張的「外境」做反駁，並且認為構成「外境」的極微在理論上根本就不可能成立，由此，「外境」既然不成立，那現象的呈現就只能在「識內」，所以唯識主張自動成立⁴⁵。筆者欲指出，世親以反駁的方式，試圖建立自己的主張，是一個消極的論證法，因為否定了實在論者的極微論，並不代表外境不存在，只是論證出外境不以極微的方式存在，對於「外境」的論證，除了極微的理論外，尚還有不同看待外境的辦法。因此世親認為自己的主張自動地成立，結論是否下得太早了？而這樣的論證方式，從現代意義來看，是否失敗了？筆者認為可以從「論辯的需要」以及「最佳的解釋」（best explanation）兩種不同的態度來看待。

如果從「論辯」的角度來看，《唯識二十論》便像是一本記錄唯識與諸家辯論過程的書。如窺基主張，《唯識二十論》存在的目的，並非要建立一套完整的唯識體系，而是要廣破各個理論的不合理。⁴⁶世親不同於以往初期瑜伽行派的態度，將「境」的存在性從「外」境轉為「內」識，無異於一種哥白尼式的哲學革命。對於理論的建立，則統統要留待《唯識三十頌》才算完整地建立。故，《唯識二十論》是一本介於破與立之間的文本，因此世親「唯識無境」的結論還是下得太早了。

如果從「最佳的解釋」的態度來看待世親的論證，世親對於「唯識無境」的論證還是有一定的積極意義的。如 Kellner Birgit 和 John Taber 所提出的主張，他們認為這種通過否定而來的論證，可以理解為類似「訴諸無知論證」，這個論證雖然只能提供消極的證據，但是也為「外境」的存在與否的議題提

⁴⁵ 世親在反駁了極微的理論後，提出「已辯極微非一實物，是則離識眼等色等，若根若境，皆不得成。由此善成唯有識義」。（《唯識二十論》卷1，CBETA, T31, no. 1590, p. 76b13-15）

⁴⁶ 《唯識二十論述記》卷1，CBETA, T43, no. 1834, p. 979c5：「答彼三十論廣顯自宗，此中二十廣破外難，雖俱明唯識，二論有別也。又彼三十廣顯正義，此中二十廣釋外難。」

供解釋：外境不存在，因此無法具有其存在的證據或者認識。因此他們認為「訴諸無知」是一個強意義溯因法 (abductive argument)，能夠提供一種不存在的事物一種最合理的解釋。⁴⁷

從世親的論證而言，對於「極微」這樣的外境是否存在，世親是完全否定的，並認為外境不過只是一種概念上的假立 (安立)，我們不應該預設它外在於我們的識。如果沒有證據支持「境」外在於我們的識，則最合理的解釋就是「境」在我們的識之內。最後，筆者認為，世親並沒有更多積極正面的內容，只是通過「訴諸無知論證」以及「最佳解釋」的方式來主張「唯識無境」，但並沒有提供更多的論證去建立「唯識」的理論體系。此外關於地獄與夢的論述，充其量只能做為一種譬喻或者是思想實驗，而具體的「識」如何發生轉變，即是世親沒有交代的，也不是《唯識二十論》的寫作目的，這項工作留待《唯識三十頌》來完成。蔡伯朗認為，《唯識二十論》明顯地從認識論的角度，轉向存有論的批判，原本初期瑜伽行派重視解脫為目的的觀點，到了世親以後，反而「外境」成為爭論焦點，並且影響了後來陳那在《觀所緣緣論》中對於極微說的批判。但是無論如何，蔡伯朗進一步主張，世親「唯識無境」的立場是明確的，是教義思想發展上順取性的總結。⁴⁸

總結而言，筆者認為，「唯識無境」可以區分為 (1) 否定外境；(2) 成立唯識兩個立場。在《唯識二十論》，對於「境」的形上學定位，世親似乎建立在二元論的基礎上 (外境 / 內境)，採取的是一種「蘊含性否定」(implicative negation) 的立場。Garfield J. 便認為印度傳統中，有兩種否定方式，一種為非蘊含性否定，一種為蘊含性否定。前者是一種命題的否定 (sentential negation)，後者為謂詞的否定 (predicate negation)。舉例而言，如果我說「我沒有褐馬」，前者並不蘊含著我有一隻不同顏色的馬，但後者有這個意思。⁴⁹ 借用 Garfield 學者的觀點，筆者認為世親正是採取這種否定方法，當他否定「境」作為「外在實在」的意涵，但卻蘊含了「境」是依賴「內識」的變現。

⁴⁷ Kellner, Birgit, and John Taber (2014: 733): "It would seem that the *argumentum ad ignorantiam* is a reasonable argument where it functions as a strong abductive argument, i.e., an "argument to the best explanation": under certain circumstances, the non-existence of something provides the best explanation why there is no evidence for it. In that case, one may be allowed to presume, though not assert, that it does not exist. In such circumstances, one could maintain that the fact that there is no evidence for P is evidence that not-P. Scientists often refer to such absence of evidence as "negative evidence."

⁴⁸ 蔡伯朗 (2017: 108-109)。

⁴⁹ 見 Garfield J. (2014: 246).

但是這種作法，屬於消極性的論證，而不是積極性地成立唯識思想。這個工作，如窺基的主張，要留待《唯識三十頌》才完成其體系的建立。

參考文獻

佛教藏經或原典文獻

《唯識二十論》。CBETA, T31, no. 1590。

《唯識二十論述記》。CBETA, T43, no. 1834。

Jonathan A. Silk. 2016. *Materials towards the study of Vasubandhu's Viṃśikā (I): Sanskrit and Tibetan critical editions of the verses and autocommentary, an English translation and annotations*. Harvard: Harvard University Press.

Sthiramati and Vasubandhu, Sylvain Lévi trans. 1925. *Vijñaptimātratāsiddhi: deux traités de Vasubandhu: Viṃśatikā (La vingtaine) accompagné d'une explication en prose et Triṃśikā (La trentaine) avec le commentaire de Sthiramati*. Paris: H. Champion. Available at http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/6_sastra/3_phil/buddh/vasvmsu.htm.

中日文專書、論文或網路資源等

工藤成性著、釋幻生譯（1974）。〈世親之破斥思想（上）〉。《內明》28/29：6-8。

世親著、呂澂譯（2009）。〈唯識二十論〉。《世界哲學》1：120-133。

印順法師（2002）。《唯識學探源》。新竹：正聞出版社。

吳汝鈞（1998）。《佛教的概念與方法》。臺北：臺灣商務印書館。

吳皓菱（2010）。《唯識思想對經部的承接與批判——以世親《唯識二十論》為中心》。（國立台灣師範大學碩士學位論文）

宋立道釋譯（1998）。《因明入正理論》。臺北：佛光。

沈劍英（2002）。《因明學研究》。上海：東方出版中心。

- 法光法師 (2012a)。〈毘婆沙師的直接知覺理論〉。收於杭州佛學院編，《唯識研究》1，頁 185–197。杭州：上海古籍出版社
- (2012b)。〈經量部的表象知覺理論〉。收於杭州佛學院編，《唯識研究》1，頁 199–216。杭州：上海古籍出版社。
- 法航 (1997)。《唯識史觀及其哲學》。臺北：佛光。
- 楊維中 (2006)。《佛教唯識觀》。北京：宗教文化出版社。
- 廖本聖、釋惠敏 (2002)。〈藏本調伏天《唯識二十論釋疏》譯注研究〉。《中華佛學學報》15：29–92。
- 蔡伯朗 (2017)。〈唯識無境在倫理學上的意涵〉。《正觀》82：81–112。
- 談錫永編 (2009)。《佛學經典導讀》。北京：中國書店。
- 釋惠敏 (1997)。《梵本《唯識二十論》研究》。臺北：國科會專題研究計劃。

西文專書、論文或網路資源等

- Garfield, J. L. 2014. *Engaging Buddhism: Why it matters to philosophy*. Oxford University Press.
- Gold, Jonathan C. 2007. “Yogācāra Strategies against Realism: Appearance (*ākṛti*) and Metaphors (*upacāra*).” *Religion Compass* 1: 131–147.
- Kellner, Birgit and John Taber. 2014. “Studies in Yogācāra-Vijñānavāda idealism I: The interpretation of Vasubandhu’s *Vīṃśikā*.” *Asiatische Studien-Études Asiatiques* 68.3: 709–756.
- Monier William Online. 2011. Available at:
<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/webtc5/index.php>