

## 比較世親與護法「否定外境」的論證策略 ——以《唯識二十論》與〈破根境品〉為例

梁陳安

國立政治大學哲學研究所碩士班二年級

### 摘要\*

此篇文章，目的在於比較《唯識二十論》與《廣百論釋論》〈破根境品〉的論證，並試圖梳理出「唯識學」的論證傳統中，如何論證「唯識無境」的立場。通過比較，筆者試圖反省近代學者從似西方意義下的「訴諸無知論證」(argument from ignorance)，對唯識論證的詮釋。

在 Birgit Kellner 和 John Taber (為行文方便，以 Kellner 和 Taber 的簡稱來代替) 一篇合著的文章中，便認為《唯識二十論》否定外在世界，使用的就是一種「訴諸無知論證」的論證策略。筆者認為，這種方式也為護法所使用，因此筆者試圖比較兩篇文章，看出二者的異同。

**關鍵詞：**唯識二十論、廣百論釋論、訴諸無知論證、外在世界

---

\* 此篇文稿為申請「印順文教基金會 105 年度論文獎學金」之論文。感謝印順文教基金會推介此文刊登於《福嚴佛學研究》，並獲《福嚴佛學研究》編審委員之接受。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行負責。文中涉及梵文字型，皆採取 Roman Unicode 字型。

## 【目次】

- 一、〈破根境品〉與《唯識二十論》的論證對象
- 二、「訴諸無知論證」與因明學的關係
- 三、《二十論》與〈破根境品〉中的「訴諸無知論證」
- 四、〈破根境品〉中的「訴諸無知論證」
- 五、《唯識二十論》與〈破根境品〉中論證不一致的現象
- 六、結論

## 一、〈破根境品〉與《唯識二十論》的論證對象

〈破根境品〉，是在《大乘廣百論釋論卷第七》中的第五品。依據 Tom J.F. Tillemans 的分類，整品可以分為兩個大部分，第一個是「破境」，第二個是「破根」。而筆者將會將重點，集中在第一個部分中，因為此一部分與《唯識二十論》的論證有高度的相似性。

首先 Tillemans 將〈破根境品〉區分為兩個部分。第一個部分區分為六個小論證；第二個部分分為十一個小論證。筆者將之翻譯與整理，大致行文結構如下：<sup>1</sup>

### 一、境品

- (一) 駁數論難。駁斥境，因為不可能見境之全體
- (二) 駁一切境
- (三) 見色法 (*visual form*) 不表示全見事物
- (四) 駁毘婆沙師 (*Vaiḥāṣikas*) 及一切實在論者 (以一分-全體論)
- (五) 檢驗阿毗達摩概念下的色法：形色與顯色的關係
- (六) 駁勝論師 (*Vaiśeṣikas*) 外境立場

### 二、根品

- (一) 駁佛教他宗對於「根」的主張
- (二) 駁數論 (*Sāṃkhya*) 智、見的作用
- (三) 駁根行趣境 (*prāpyakāritvavāda*)
- (四) 駁根行不趣境 (*aprāpyakāritvavāda*)
- (五) 駁數論根境體一
- (六) 駁破勝論的外境說
- (七) 駁聲與詮表的批評
- (八) 駁數論的「意根」(*manas*) 觀點
- (九) 想蘊之討論
- (十) 意識的非實在性
- (十一) 法存在的模式的譬喻

---

<sup>1</sup> 筆者按照 Tom J.F. Tillemans 的整理，將之按照順序列出來。但是為了行文更加明確表達，筆者並不逐字翻譯，而是略取大意。原文見：Tillemans, T. J. 2008, pp. xi-xii。

就以上 Tillemas 的分類而言，清楚地顯示了在第一個部分（破境）的論證中，主要的論敵是印度的實在論者。所謂實在論者，更可以細分為三個主要的論證對手：毘婆沙師（說一切有部）以及外道（勝論師與數論師）。

筆者所關注的第二個文本：《唯識二十論》，也透過對於不同部派的反駁，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，分類為主要七種：

- （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。<sup>2</sup>

在以上的問難中，世親採取「唯識」的主張，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」。就以上工藤成性的分類而言，亦可以知道此論的論證對手，主要仍是實在論者，而有佛教徒與非佛教徒，分別為：毘婆沙師（說一切有部）以及外道（勝論師）。

綜上所述，從兩位學者的分析中，我們似乎可以看見這兩篇文本的高度相似性，即二者同時皆以唯識論的觀點，反駁佛教以及非佛教的實在論者。說明了兩篇文本都有反對「實在論」的觀點以後，我們會面對的問題在於，二者在反對「實在論」所使用的方式，是否都具有有一致性？

## 二、「訴諸無知論證」與因明學的關係

在 Kellner 與 Taber 合著的文章中指出，《唯識二十論》所使用的論證方式接近西方意義下的「訴諸無知論證」。首先，他們界定這個論證的定義為：

它辯稱一個命題是真的，其依據僅僅是該命題並沒有被證明為假，或者辯稱一個命題是假，僅僅因為並沒有證明其為真。<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> 工藤成性著、釋幻生譯，1974，頁 8。

他們指出，《二十論》中，並沒有這樣完整的論證形式，可是卻有這樣的架構或者是策略，以用來否定外在世界的存在。但是在西方的邏輯學中，「訴諸無知論證」往往被視為是一種邏輯上的錯誤，因為反對 A 并不能得出~A 的結論，反之亦然。因此，如果對以上定義，不加以討論，而直接套用在理解《二十論》的論證中，顯然是有問題的。然而這種非正式邏輯（informal logic），已經有許多討論的文獻可以提供參考。

如 Eric C.W. Krabbe 認為它過早地將正在進行式的論證，當成已經是討論的結論。在 Irving M Copi 的立場而言，他針對「無知」做討論，他認為不能一概將「沒有相關知識」而做出「否定」的論證，等同於「訴諸無知論證」。<sup>4</sup> 因此，兩種不同的論證不應該混淆：「證據的缺乏」（absence of evidence）與「『缺乏』的證據」（evidence of absence）。

（一）前者強調因為沒有相關的證據，證明 A 存在，因此 A 不存在，比如一般人否定「幽浮」的存在。

（二）後者強調，掌握了 A 不存在的證據，猶如「不在場證明」，而這樣的論證不能歸屬於「訴諸無知」，因為它牽涉到背後合理有效的「知識」（knowledge）。舉例而言，FBI 對 Mr X 做了長期、徹徹底底的調查，得出他不是共產黨員的結論，這樣的論證是有效合理的。

「證據的缺乏」（absence of evidence）與「『缺乏』的證據」（evidence of absence）<sup>5</sup>，往往不見得是可以清楚區分的。Douglas 的文章中，舉出了一個例子：在某些情況中，一些藥物被判定為無害的，只因為它長時間實驗在動物身上時是無害的，因此缺乏有害的情況，被視為「無害」的證據。<sup>6</sup>就這個例子來看，Douglas 的看法會認為這是「訴諸無知論證」，而 Copi 則認為「我們並不訴諸無知，而是訴諸知識」。

筆者同意 Douglas 解決這項爭議的觀點。他指出：

---

<sup>3</sup> Walton, Douglas, 1999, pp. 367–377: “The *argumentum ad ignorantiam* or argument from ignorance is usually defined as a type of argument of the following form: proposition A is not known (proved) to be true (false), therefore A is false (true).”

<sup>4</sup> Irving M. Copi and Carl Cohen, 1990, pg117.

<sup>5</sup> 這兩者的區分，筆者認為有著重大的不同，前者關注的是「認識論」的範疇，後者關注的是「存有論」的範疇。

<sup>6</sup> Walton, Douglas, 1992, p. 381.

the argument from ignorance is a reasonable (nonfallacious) argument, but is a weaker type of inference than a deductively valid inference. It is a plausible or presumptive type of inference, in the sense of Rescher (1976), which rests on a major premise that is not strictly universal, but states how things *normally* or *usually* can be expected to go (subject to exceptions).<sup>7</sup>

因此，就 Douglas 而言，他認為「訴諸無知論證」可以不必是一種錯誤的推論，只要視它為一種訴諸「可能性」或者「假設」意義的推論，而不是一種具有「普遍性」的推論。就這點而言，筆者認為 Douglas 提出了很好的建議，將「訴諸無知論證」當做一種弱意義的推論，並且保留出現不同結果的可能性。因此，Douglas 認為這樣的論證形式，可以如此表達：

It has not been established that all the true propositions in *D* are contained in *K*. *A* is a special type of proposition such that if *A* were true, *A* would normally or usually be expected to be in *K*.

*A* is in *D*.

*A* is not in *K*.

For all *A* in *D*, *A* is either true or false.

Therefore, it is plausible to presume that *A* is false (subject to further investigations in *D*).<sup>8</sup>

Douglas 並沒有反對我們必須區分以上兩種論證（「證據的缺乏」與「『缺乏』的證據」），只是他指出，對它的使用依然必須建立在「知識」的基礎上，表示了他認為 Copi 的主張，是不夠清楚了。他認為，從「知識」的有無，我們刻畫不出它的特性，因此 Douglas 建議我們必須正視它是一種比較弱的論證，其推論的過程，無非是在「訴諸可能性」(plausible) 的方式上，或者「大部分的情況下」(normally or usually)。因此，亦可以說這種論證，是訴諸一種「最佳的解釋」，而不是得出一種普遍性命題。舉例而言，當我說我從沒看到 UFO，因此說 UFO 不存在，表達的是 UFO 不存在的可能性很高，或者對於 UFO 最好的解釋就是它不存在，但不代表它「不可能存在」。而 Kellner

<sup>7</sup> Walton, Douglas, 1992, p. 386.

<sup>8</sup> Walton, Douglas, 1992, p. 386.

和 Taber 也顯然是站在這個立場下去解讀「訴諸無知論證」的：

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.”

他們認為，「負面的證據」(negative evidence) 做為一種論證方式，是在唯識學中常常被採用的方法之一。他們就法稱為例，指出印度因明中常常出現一種「*ānupalabdhi*」，即「不可得比量因」，便高度接近「訴諸無知論證」。所謂「不可得比量因」，指的是在條件具足的情況下，如果依然不能知道此物存在，就可以判定此物不存在。<sup>9</sup>

### 三、《二十論》與〈破根境品〉中的「訴諸無知論證」

為了說明「訴諸無知論證」在《二十論》中的應用，他們他們進一步對比《俱舍論》〈破我品〉(*Abhidharmakośabhāṣya IX*) 的論證，認為「訴諸無知論證」在世親早期作品中已然出現。<sup>10</sup>而這個論證的詮釋，他們借用了法稱意義下的「不可得比量」(*ānupalabdhi*)。他們指出，在世親的〈破我品〉論證中，犢子部所欲成立的與五蘊不一不異的「補特伽羅」，因為無論在現量、比量、聖言量上，都無法確定它的存在，因此世親斷言「補特伽羅」只不過是假名安立。其論證模式依然是：因為 A 不能證明是真的，因此 A 是假的。

<sup>9</sup> Kellner, Birgit, and John Taber, 2014, p. 730: “Understood specifically as the non-occurrence of perception, *anupalabdhi* can only prove that things that are not perceived in a situation where their perception, if they existed, would be inevitable, can be cognitively, linguistically and physically treated as non-existent.”

<sup>10</sup> Kellner, Birgit, and John Taber, 2014, p. 734: “We believe that this will show that *Vasubandhu* is arguing along the same lines in both works, by means of an argument from ignorance, against the existence of a self in the *Abhidharmakośabhāṣya*, and against the existence of objects outside of consciousness in the *Vimśikā*.”

由於這並不是本文章的重點，因此詳細論證請見 Kellner 與 Taber 的文章。<sup>11</sup> 筆者的論述，目的在於指出 Kellner 和 Taber 都意識到這種論證方式，在世親的作品中是存在的，而且也被世親使用到《唯識二十論》中。(批評 Kellner 與 Taber 的論式，兩品要立的不一樣，一個是破一個是立唯識宗。留待後話)

首先按照工藤成性的分類，第一個實在論者的問難，就是提出「四事不成」的挑戰。「四事」指的是時決定、處決定、相續不決定、作用不應成。論敵挑戰如果沒有外境，那麼為何時間、空間不能是任意的？為何人不能決定事物的變化？而且如果沒有外境，事物就不應該會起作用，比如馬克白的幻想匕首不能殺人。據此，Kellner 和 Taber 認為這是世親提出的第一個「訴諸無知論證」，因為從第一到第七頌中，主要的爭論內容，就是試圖建立「外境」不過就是識產生的結果。<sup>12</sup>

自 8 到 15 頌，Kellner 和 Taber 的分類中，是屬於第二階段的論證，而這個論證主要在針對「極微論」者。<sup>13</sup> 筆者認為工藤成性的分類中，將這一個階段，歸結為「外人現量難」，是不夠精準的，筆者認為這一頌主要的論戰在於「辯經」，其問題意識在於：唯識學派要如何重新詮釋佛經的問題，並提出「密意趣」做為解決的途徑。因此，筆者更同意 Kellner 和 Taber 在這一個段落的分類方法，將之歸結到第二個階段的對於「外境」的反駁。對於「外境」是否存在的問題，如他們指出兩種立場的解釋：第一種是「觀念論」的立場，第二種是「現象學」的立場。筆者認為，這樣的說法仍然不夠全面，因為在這場論戰中，甚至還有採取非觀念論立場的學者，比如 Thomas A. Kochumuttom 就認為對於「外境」的否定，只不過是否定「極微論」意義下的「外境」，並不是所有的外境。<sup>14</sup> 無論如何，將「訴諸無知論證」應用在詮

<sup>11</sup> Kellner, Birgit, and John Taber, 2014, p. 727: "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."

<sup>12</sup> Kellner, Birgit, and John Taber, 2014, p. 740: "Similarly, in *Vimśikā* vv. 1–7, the main point is arguably that there are no reasons to postulate external objects of perception, as a number of facts that are usually explained by them can also be accounted for through mere-cognition. Thus, one may see this part of the text as the first stage of an argument from ignorance; namely, none of the three accepted *pramāṇas*, inference, scripture, or perception, attests to the existence of such objects, therefore they do not exist and all 'this' is mere cognition."

<sup>13</sup> Kellner, Birgit, and John Taber, 2014, p. 741: "In the following verses, vv. 8–15, Vasubandhu sets aside this objection, and hence also the idea that scripture provides evidence for the existence of objects. This would, then, be the second stage of his argument from ignorance."

<sup>14</sup> Kochumuttom, T. A., 1989, p. 181: "Vasubandhu's criticism of atomic realism does not amount to the denial of an extra-mental world. Instead, it means only that he refuses to conceive the



釋《二十論》，是 Kellner 和 Taber 的創見，他們致力主張《二十論》的立場是為了證成「觀念論」。

延續著他們對於「訴諸無知論證」的看法：如果沒法證明 A 為真，那麼最好的的解釋就是~A。他們認為這種訴諸最佳解釋（best explanation）的觀點，是這個論證背後蘊含的立場，而恰好放在印度的論證傳統（至少是世親）是適宜的。在世親駁斥「實在論」立場以後，最佳的解釋就是「外境不存在」。但是這個觀點是否有文本或者因明的證據呢？他們指出，世親認為「諸法由量刊定有無」<sup>15</sup>（Whether something exists or not is ascertained on account of *pramāṇas*.），即「存在」指能夠通過量論檢查的事物，如無法被在三量（現量、比量、聖言量）所支持，即不存在。<sup>16</sup>

最後，他們認為雖然世親並沒有正式提出「訴諸無知論證」的論證，但是這種論證策略已然成形，並且是是一種「負面證據」（negative evidence）的論證，其論證的方式為，如果某事物不能被「理解」（apprehension），或者缺乏存在的證據，即最好的解釋為：該事物不存在。另外，如姚治華在對「非量」做論述時，更是主張世親、無著、陳那、無性等，在面對非認知與非存在的立場上，會主張感官識與意識都不起作用時，這種「不可得」（non-apprehension）或非認知，可以確定或「知道」某物的非存在，這不但包括經驗可見之物的存在，還包括許多抽象的形上學概念等本來不可見之物的非存在。<sup>17</sup>

#### 四、〈破根境品〉中的「訴諸無知論證」

這一節筆者旨在提出，〈破根境品〉中也使用了「訴諸無知論證」的策略，

---

extra-mental world in terms of atomic realism..... Therefore it would be unreasonable to think that Vasubandhu's criticism of realism is meant to deny the existence of an extra-mental world.”

<sup>15</sup> 《唯識二十論》卷 1，CBETA, T31, no. 1590, p. 76b15。筆者認為，這一句話被誤認為世親的發言，是 Kellner 和 Taber 的小錯誤，筆者認為在行文上應該屬於論敵的發言，而在《唯識二十論疏》，CBETA, T43, no. 1834, p. 998c22-23 中亦說：「薩婆多等。為此問起。先議諸法。刊定勝量。後方申難。此即議也。」但是由於這個立場，都是雙方共許的，因此並不影響對內文的詮釋。

<sup>16</sup> Kellner, Birgit, and John Taber, 2014, p. 743: “That is to say, something exists if at least one of the *pramāṇas* can provide evidence for it; something does not exist if no *pramāṇas* provides evidence for it. Only after one has shown that none of the *pramāṇas* – inference, scripture, or perception – provides evidence for the existence of objects can we safely conclude that there are none.”

<sup>17</sup> 姚治華，2007，頁 104。

來說明「外境」不存在。Tillemans 在評論〈破根境品〉時，指出護法對於外境的破斥，有著兩種不同種類的論證方式，第一種是一與多的論證，第二種是一分與全體的論證。兩種論證方式，雖然很接近，但是卻是不相同的。<sup>18</sup>筆者同意 Tillemans 的論述，筆者進一步認為，這兩種論述的方式，無非就是要證明一件事：我們並無任何合理的理由認為「外境」存在，因此外境不存在。<sup>19</sup>

筆者認為 Tillemans 雖然指出這兩種論證方式，可是卻沒有深究這兩種論證的不同所在，而是認為由於論證的相似性，以至於第一種常常被併入第二種論證中。<sup>20</sup>但是筆者認為這樣的看法，是一種過度地簡化了護法的論證方式。護法在〈破根境品〉的論證，確實依據：一／多；一分／全體，這兩種主要的方式來破斥「實在論」者的觀點。護法分別從（一）「認識論」的角度上，提出我們不可能對外境產生「認識」（根認識到境）；（二）「形上學」的角度上，強調極微做為一種本體論的預設，其理論本身的不合理性。因此，透過這兩個是完全的不同角度，護法試圖從「認識者」以及「外境」這兩個角度，提出「外境不存在」的主張，而「一／多」、「一分／全體」則成為護法論證的主要理據。筆者認為接近 Kellner 和 Taber 所主張的「訴諸無知論證」這樣一種論證策略。

護法在論文中 (p. 222a21–c27)，針對頌文的 301 至 304，主要是闡發「一與多」的論證。首先，針對論敵（Tillemans 注解為數論師）的立場，他質疑「瓶體」究竟是是否能夠被「正確認識」？其理由是：瓶並非只是由色所構成，因此從認識的角度而言，我們是不可能認識到瓶這個外境的，因此主張能夠認識到瓶，是違背了知覺（汝於現事既有乖違）。<sup>21</sup>因此他進一步主張：鼻舌身根。其境各異。全取瓶體。義亦不成。<sup>22</sup>可見，護法認為瓶體，即不

<sup>18</sup> Tillemans, T. J. 2008, p.63.

<sup>19</sup> 《大乘廣百論釋論》卷 7〈5 破根境品〉，CBETA, T30, no. 1571, p. 229c11–18：「論曰。如旋火輪變化夢等。雖現似有而實皆空。諸法亦然。愚夫妄執分別謂有。其體實無。離妄執時都無所見。如淨眼者不覩空花。無為聖智所見乃真。能緣所緣行相滅故。如是善順契經所言。有為識心所行非實。是故根境皆俗非真。由識所行如火輪等。諸外道輩所見非真。由執有無如眩瞽等。欲求聖智除妄契真。應順如來圓淨法教。」

<sup>20</sup> Tillemans, T. J., 2008, p. 63: "In fact, as I have argued elsewhere, the two forms of the argument are closely related, but the first usually turns on the second."

<sup>21</sup> 《大乘廣百論釋論》卷 7〈5 破根境品〉，CBETA, T30, no. 1571, p. 222a29–b4：「眼唯見色，瓶通四塵，豈見色時全見瓶體？此顯瓶體非眼所見，非唯色故，猶如聲等。豈不瓶體亦是色耶？我不言瓶體唯非色，但言瓶體非唯色成，故所立因無不成失。汝於現事既有乖違，而言悟真，此何可信？」

<sup>22</sup> 《大乘廣百論釋論》卷 7〈5 破根境品〉，CBETA, T30, no. 1571, p. 222b8–9。

是一色極微，而是多種極微所構成，如此被我們認識到的外境也只能是外境的部分而不是全部，而這樣的認識就不是一種正確的認識。最後，他做小結：瓶等體應該是多，因此我們不能主張見色就是見瓶；或者我們必須同意眼等根沒有以外境意義的瓶，做為緣取的對象。<sup>23</sup>筆者認為，這樣的一種論證，正是合乎「訴諸無知論證」的精神，既是如果我們無法正確認識到瓶等外境，那麼最好的方式就是：承認根本沒有外境的存在。

但是，以上的理由顯然不夠充分，因為論敵似乎又提出：見一分言可見。即看見部分，雖然不能表示能夠對全體產生認識，但是至少保證有「可見」的外境存在。面對這個論難，護法提出「一分／全體」的新論證。他舉例城為例：

若言瓶等眾分合成，見一分時言見瓶等，如見城分亦名見城，此亦不然，城非實故。城體是假，眾分合成。見一分時，不名全見。瓶等若爾，是假非真。<sup>24</sup>

護法認為，見城的一部分（比如城牆），不代表見到城，因為城根本就不存在，城體不過就是意識所建立的虛假概念，根本沒有城的存在。在此，護法的立場是非常清楚的，即所謂「認識」（如見等）必須是對全體的掌握，而不是部分的掌握，因此見一分即表示「不認識」。對於「認識」的界定，護法採取的是高標準的認識，並非一般帶著分別的知覺性的認識。筆者認為護法討論的「認識」應該屬於一種「無分別」的認識。因此，對於「眼能見瓶」，不過就是有分別的認識，透過這種認識並不能夠宣稱認識瓶的實相，因為瓶不是只有與眼根相應的色法所構成，還包括其他的法比如觸等<sup>25</sup>，因此所見到的「瓶」不過就是以眼根認識到「瓶」的部分性質，這就是帶著分別的認識的產物，因此並不是直接認識到「外境」，因此護法說：「汝於現事既有乖違，而言悟真。此何可信？」隱含在護法背後對於現量的立場是：現量是正

<sup>23</sup> 《大乘廣百論釋論》卷7〈5 破根境品〉，CBETA, T30, no. 1571, p. 222b18–20：「或一瓶等，體應成多；或許諸根，不取瓶等。唯色等體，是根境故。色等各別，既非是瓶，如何合時成實瓶體？」

<sup>24</sup> 《大乘廣百論釋論》卷7〈5 破根境品〉，CBETA, T30, no. 1571, p. 222b20–24。

<sup>25</sup> 《大乘廣百論釋論》卷7〈5 破根境品〉，CBETA, T30, no. 1571, p. 222a29–b4：「眼唯見色，瓶通四塵，豈見色時全見瓶體？此顯瓶體非眼所見，非唯色故，猶如聲等。豈不瓶體亦是色耶？我不言瓶體唯非色，但言瓶體非唯色成，故所立因無不成失。汝於現事既有乖違，而言悟真，此何可信？」

確的認識，並不是有分別的認識。這種觀點與他自己在《成唯識論》中的知識論觀點有密切的關係。窺基註解下的護法，認為一切的分別來自於遍計所執性。而遍計所執性具有二分的結構：能遍計與所遍計，亦可以了解為分別的能力與分別的對象。在趙東明的分析中，能遍計的能力是一種虛妄分別的心識，還可以分為四種。<sup>26</sup>其中討論複雜，筆者只意在說明關於本文章的遍計概念：「第六意識：亦遍亦計」；「第五、第八識：非遍非計」。<sup>27</sup>對窺基詮釋下的護法而言，第五以及第八識，是不起虛妄分別的，而只有第六意識能對現象起虛妄分別。因此不起虛妄分別的認識，才是在本篇討論中隱含的「認識論」的觀點。但是在〈破〉一文中，護法仍未讓這個觀點顯題化，他注重在從因明論證中「現量相違」的觀點，來反駁外境論者，認為他們的認識並不是可靠的「現量」，故他在接下來的論證中將會說明：感官對對象的部分認知，并不能保證「外在對象」全體以可靠的方式存在：

非由不見，說不可見。如瓶上色，是可見故，說瓶可見；瓶上香等，不可見故，亦應說瓶為不可見，其理等故。又眼見時，說色可見，眼不見時，亦應說色為不可見，其理等故。<sup>28</sup>

由此我們知道，護法特別從「認識論」的觀點上指出：沒有「外境」能夠被「眼等根」的對象正確地認識到。以瓶為例，瓶有可見與不可見的部分，因此見瓶只能見部分瓶，而不是見瓶全體，由此不能說對「瓶」產生認識。如果我們接受：五根并不能保證「外境」存在，最好的解釋依然就是「訴諸無知論證」的方式，即「外境」不存在。

筆者認為，自 305 頌開始至 306，是護法開始從「形上學」的角度開始新一輪的反駁。依據 Tillemans 的看法，護法是從「一分／全體」的角度來反駁「極微」這一種「實在論」者的形上學基礎。筆者認為，這一部分的論證仍可以細分為三個小題：（一）極微面有彼此，可見「瓶體」不成；（二）極微有和合相助不成；（三）能詮所詮俱非根境。就第一子論點而言，護法遵循他對「一分／全體」的觀點，來反駁「瓶」可見。他指出極微的存在，必然是佔有體積的，因此兩個極微之間是有障礙的，不能互相重疊，故當我們在

<sup>26</sup> 《成唯識論述記》卷 9，CBETA, T43, no. 1830, p. 540a20–24：「有遍而非計，謂無漏諸識。有漏善識等，能遍廣緣，而不計執者。有計而非遍，謂第七有漏識。有亦遍亦計，謂有漏染污我，法執第六識等。有非遍非計。謂有漏五識，及第八識等。」

<sup>27</sup> 趙東明（2008），頁 239。

<sup>28</sup> 《大乘廣百論釋論》卷 7〈5 破根境品〉，CBETA, T30, no. 1571, p. 222c16–20。

看「瓶」，我們只能看見「瓶」某一面的極微，而不是看見全部的極微，由此而言我們不可能宣稱我們看見瓶子的整體。護法要質疑的是：按照實在論者的極微說，是無法通過看見「瓶」來保障有外在世界的，因為「瓶子的全體極微」不可見，因此宣稱「見瓶」的命題也就不成立，故他說：「有礙極微面有彼此。如何得立。色法實有全體可見？」<sup>29</sup>由此可知，「極微」本身的定義就會形上學的困難，進而造成論敵「見瓶」的命題不可能成立。

護法的第二點論證，是為了回應論敵的質疑：雖諸極微總相是假，一一別住實不可見。然諸極微和合相助，不可分析，面有彼此，故一一微其體實有，全分可見。<sup>30</sup>護法的批評為：極微和合時，如果還仍是極微，那麼應該不可能被看見（因為論敵主張極微不可見）；如果能夠被看見，即是捨棄了極微本來的樣子那就證明了極微只是個假法，<sup>31</sup>因此極微無論有合、無合，都不能夠成為認識對象，護法的論證是一種兩難論證。這種兩難論證，世親也曾在《二十論》提出，極微有合、無合皆不能夠成為認識對象：極微如果有合，那麼極微應該又部分（方分），且如果極微不可見則聚色也應該不可見<sup>32</sup>；極微如果無合，則現象不可能會產生，因為世親與論敵都共許極微並不是眼根境。<sup>33</sup>

護法的第三點論證，是針對「能詮法」提出挑戰。令人疑惑的是，為何「聲」做為能詮法會被獨立出來討論？筆者認為，護法在此欲指出語言文字，本身也有問題，我們無法透過語言文字來認識到「外境」存在。護法提出兩個論證：（一）聲做為極微，本身做為有礙法，是假有非實有；（二）聲如果前後生，體便沒有相合義；聲如果同時生，則字與字不會形成差別義。因此，在「極微」的定義下，不只是認識對象不成立，連做為認識方法的「能詮」也不能成立。

綜合以上的論證，護法從「知識論」與「形上學」兩個角度，展開〈破

<sup>29</sup> 《大乘廣百論釋論》卷7〈5 破根境品〉，CBETA, T30, no. 1571, p. 223a5-6。

<sup>30</sup> 《大乘廣百論釋論》卷7〈5 破根境品〉，CBETA, T30, no. 1571, p. 223a6-9。

<sup>31</sup> 《大乘廣百論釋論》卷7〈5 破根境品〉，CBETA, T30, no. 1571, p. 223a14-17：「若相助時，不捨本相，不應相助；若捨本相，應非極微。以相助時，若如本細應無助力，應不可見；若轉成麤應非極微，應假非實。」

<sup>32</sup> 《唯識二十論》卷1，CBETA, T31, no. 1590, p. 76a2-3：「應諸聚色如極微量，展轉相望不過量故，則應聚色亦不可見。」

<sup>33</sup> 《唯識二十論》卷1，CBETA, T31, no. 1590, p. 76a8-9：「既異極微無別聚色，極微無合聚合者誰？」

我品〉中的「訴諸無知論證」。本文章所謂的「訴諸無知論證」，即是採用 Kellner 和 Taber 的觀點，即為：外境不存在，因為沒有證據能夠證明它們存在。<sup>34</sup>護法如同世親一樣，自對 301 頌至 306 頌做完論釋以後，提出「如是已破色等五塵。體是實有色根所得」<sup>35</sup>的觀點，事實上就是宣佈了「外境不存在」的結論。故筆者認為，詮釋在《二十論》中的「訴諸無知論證」，同樣也能詮釋在〈破根境品〉中，因為兩者有非常類似的論證策略。

## 五、《唯識二十論》與〈破根境品〉中論證不一致的現象

在上述的結論中，雖然筆者指出二者的論證策略很相似，但是并不表示二者皆能夠在「訴諸無知論證」上，得出同樣的結論。此一節，本文章欲指出存在於這兩個文本中不一致的現象：兩篇文章在「論證理由」以及「論證結果」上的不相同。

以第一點而言，筆者認為，二者卻對於「認識」與「存在」之間的關係，有著非常不同的態度。筆者認為，在唯識學中有著不同的立場。在〈破根境品〉中，只有「部分的認識」，等同於「不認識」，則最好的解釋就是「不存在」：

論曰：若和合中有眾多分，由一分故全得其名，謂於一瓶有色等分，由見色故言見瓶者，所餘香等既不可見，應從多分言不見瓶。<sup>36</sup>

這一段，依據前所述，是有關知識論上對於「一分／全體」的討論。這裡的認識，指的是「見」，即是「知覺」(perception) 之意。這裡論主并不反對我們確實能夠有「見」做為獲取知識的手段，但是如果只能認識部分而不是全體，則這種認識無法保證有「外在世界」(external world) 的存在，比如實在的「瓶」等，護法指出，如果事物是由色、聲、香、味、觸，五種「外境」所組成，那麼邏輯上而言，「瓶」也應該由此些成分，因此由「見色」的方式，只能認知到其中的「色」，而不算能認識到其他的成分，如此而言即只是知道「部分」而不是能夠知道「全體」，則不可能產生真正的認識。但是護

<sup>34</sup> Kellner, Birgit, and John Taber, 2014, p. 709: "We suggest that Vasubandhu develops in the *Vimśikā* an extended *argumentum ad ignorantiam* where the absence of external objects is derived from the absence of evidence for their existence."

<sup>35</sup> 《大乘廣百論釋論》卷 7 〈5 破根境品〉, CBETA, T30, no. 1571, p. 223b10–11。

<sup>36</sup> 《大乘廣百論釋論》卷 7 〈5 破根境品〉, CBETA, T30, no. 1571, p. 222b28–c1。

法并不因此對外境採取「不可知論」(agnostic)立場，而是進一步認為「外境」不存在。

在論證「外境」的存在與否中，《二十論》中卻採取不同的立場。在「他心」的問題中，世親認為他心智並沒有辦法如實知道他心，而不如佛一樣能夠知道那個不可言說的境界。

諸他心智云何於境不如實知？如自心智。此自心智云何於境不如實知？由無知故。二智於境，各由無知所覆蔽故，不知如佛淨智所行不可言境。此二於境，不如實知，由似外境虛妄顯現故。<sup>37</sup>

世親的論述蘊含了「他心」存在前提。世親認為，他心智不能夠「如實」知道他心的內容，其實蘊含了他心智能夠知道「部分」的心的內容，而不是「全部」，這一點而言其實也是延續世親在其作品（《阿毗達摩俱舍論》）的觀點。<sup>38</sup>由此而言，知道「一分」（部分），在《二十論》中恰恰是保證了「他心」存在的證據。<sup>39</sup>就此觀點而言和〈破根境品〉的主張有著根本的不同，因為護法認為，知道「一分」仍然是無知（ignore）的一種表現，「外境」無法從無知中被推論而證成。

此外，第二個不一致的現象為，二者在結論上的不同。筆者認為，二者同樣都以破斥「外境」做為文章的主要內容，結論卻有所不同。《二十論》中欲建立的是「唯識無境」的結論，而〈破根境品〉卻只欲提出「根境是俗非真」的結論。筆者認為兩者的不同，涉及因明論證中「破」與「立」之間問題。護法在同品第 10 卷〈教誡弟子品〉中主張：「要具立破自見方成。立破

<sup>37</sup> 《唯識二十論》卷 1，CBETA, T31, no. 1590, p. 77a24–28。

<sup>38</sup> 《阿毘達摩俱舍論》卷 26〈7 分別智品〉，CBETA, T29, no. 1558, p. 136b26–c2：「此所明他心智，為亦能取他心所緣。及亦取他心能緣行相不？俱不能取，知彼心時，不觀彼所緣能緣行相故。謂但知彼有染等心，不知彼心所染色等，亦不知彼能緣行相。」此外，在《唯識二十論述記》卷 2，CBETA, T43, no. 1834, p. 1006c8–13 中亦清楚說明：「由知他心，名他心智，不如實故，可說唯識。論主且約菩薩已下他心智答。所以者何？此等他心智，雖緣他心，不能如實稱似彼心，以他心為質，大分雖同；不親緣著，與彼少異，名不如實，至下當知。」CBETA, T43, no. 1834, p. 1006b22–24 又說：「然此不能了知，他心能緣心等，亦不了知彼所緣境。若許知者，便有自心、知自心過。」以上俱說，他心智不能緣取他心第一人稱的觀點，因此不能算如實知道對方。

<sup>39</sup> 按照這個理解，是否表示「他者」成為一種心外的實在對象，而與唯識「觀念論」的立場相違背？筆者採取 Sean Butler 的立場，認為在形上學採取「觀念論」，並不會排除「他者」（others）因為它並不一定蘊含獨我論（solipsism）的前提。見 Butler, S., 2010, P.40。

二能見所依故。唯彰他失。不顯己宗自義得成。終無是理。何緣汝輩唯樂破空。不念欲成己之有義。故於立破二事應均。方可得成自宗有義。」<sup>40</sup>因此，在〈破根境品〉中，護法並沒有提出建立「唯識」的結論，而這個結論留待其他品去證成。反觀世親的《二十論》，卻認為已經初步建立了「唯識」的義理<sup>41</sup>，這個態度與護法是非常不同的。Kellner 與 Taber 就認為世親並沒有正面建立唯識的理論，而是透過間接論證進路 (indirect approach) 來證成「唯識」的立場。<sup>42</sup>但是筆者認為這樣的說法，其實是默認了世親也有「立」其主張，但是確實從非直接的證據，也就是從「破斥」外境實在來建立他的理論，屬於負面證據 (negative evidence)。筆者認為這樣的理解，顯然是和護法「破與立」的概念有衝突，而且也不見得有因明學上的證據證明這樣的立場。筆者希望在下一節重新反思這個議題。

## 六、結論

以「訴諸無知論證」做為一種論證策略，來看待這兩篇文本，確實能夠發現其一致以及不同的地方。筆者欲在此討論，這種不一致是否能被化解，以及其可能的詮釋。「訴諸無知論證」在本文章中被視為一種論證的策略，被應用在《二十論》與〈破根境品〉反對「外在世界」(或者外境)存在的理論。「外在世界」不存在，因為所有主張外境的理論都在世親或護法的文本中，被極力地破除，因此當沒有合理的理由主張「外在世界」存在，那麼最好的解釋就是它不存在。就這一點而言，筆者認為世親和護法的觀點是一致的。

但是，其中不一致之處表現在兩個地方：第一，在論證上，護法對於「認識」的要求比世親要高。護法從認識「一分」或者「全體」的論證，來否定外在世界，但是世親似乎並沒有這樣的論證方式，甚至他在「他心」論證中，預設了他心智能夠認識他心，就算只能有部分認識 (不如實知道他心)。筆者認為世親的論述，恰好反映他對於「認識」與「存在」不可分的關係，這點和姚治華的觀點是符合的。但是護法對於這二者的關係，顯然也是認為不可分，但是他對於認識的要求，卻比世親來得要高，如果只知道極微的部分便不算認識，因此也不能夠確保極微存在。

<sup>40</sup> 《大乘廣百論釋論》卷 10 〈8 教誡弟子品〉, CBETA, T30, no. 1571, p. 243b8–11。

<sup>41</sup> 《唯識二十論》卷 1, CBETA, T31, no. 1590, p. 77b2–3: 「我已隨自能, 略成唯識義。」

<sup>42</sup> Kellner, Birgit, and John Taber, 2014, p. 711: “Finally, we speculate about why *Vasubandhu* might have preferred a less explicit, indirect approach when it came to defending the central *Yogācāra* thesis of ‘mere-cognition’ (*vijñaptimātra*).”



第二，同是應用「訴諸無知論證」，為何兩個文本得出不一樣的結論？世親認為「唯識」的觀點已經被建立了，但是護法只保守採取外境不存在的觀點而已。針對此，「外境不存在」究竟是「破」還是「立」？對此 Kellner 和 Taber 提出新的解釋，認為《二十論》根本沒有建立「唯識」觀點的，只是得出「外境不存在」的結論。如果依據 Kellner 和 Taber 的觀點，「外境不存在」似乎是一個「能立」而不只是「能破」。<sup>43</sup>筆者質疑這個觀點，因為按照〈破根境品〉，可以發現〈破根境品〉中，將「破」與「立」區分為兩個不同的論證範疇，認為破斥對方的理論並不同於建立自己的立場，這一點應該是因明學中基本的共識。鄭偉宏闡釋了《因明入正理論》「八門二益」的觀點：

八門之中，大分為二。一時悟他，二是自悟。這二悟是從八門的功用上來講的，稱為二益。每一悟又小分為四。悟他門中有真能立、真能破、似能立和似能破（能立與能破及似）；悟自門中有真現量、真比量、似現量和似比量（現量與比量及似）。<sup>44</sup>

此番論述，點出了「破」與「立」被歸入「悟他門」中，而且被分為四個不同的種類（門），可見「破」並不同於建立反面觀點。就此而言，如果我們同意「破」與「立」不同，那麼「外境不存在」究竟是「破」還是「立」？如果只是停留在「破」的階段，那我們是否要接受世親「唯識無境」的結論呢？筆者認為這一點仍有解釋空間，對於《二十論》更好的詮釋，應該需要承認，世親確實不只是破，而是有立（唯識理趣品類無邊我隨自能已略成立）的部分，尤其是其旨在說明現象以「似境」的方式呈現在我們意識中，如地獄等，都是一個正面的建立其觀點。

最後，透過兩個文章的比較，筆者認為用現代意義的「訴諸無知論證」做為一種論證策略，來檢視《二十論》與〈破根境品〉，可以發現它們兩篇文本確實具有在策略上高度的相似性。兩者皆是面對「實在論者」的挑戰，雖然皆是秉持同一種論證策略，但是在觀點上卻有出入。首先，本文章提出，對於認識論上「一分與全體」的態度，顯然護法比世親更加地嚴格，對護法而言，只對部分產生認知仍然是「不認識」，因此不能保證某物「存在」；反觀世親，能夠產生部分認識（但不是錯誤認識）已經蘊含了某物「存在」，如

<sup>43</sup> Kellner, Birgit, and John Taber, 2014, p. 711: “*Vimśikā* is an idealist text, after all, which attempts to establish that there are no uncognized objects by means of reasoning that has the characteristics of an argument from ignorance.”

<sup>44</sup> 鄭偉宏（1996），頁 32。

他心智雖然只能夠對他心產生部分認識，但是已經蘊含了他心存在。對於兩個人的認識論立場，似乎存在一些出入。

其次以「訴諸無知論證」的觀點，來看待兩篇文本，我們發現它引申出一個待解決的問題：「無法認識（極微）」與「（極微）不存在」，究竟有著怎樣的關係？它們如果同時屬於「因明學」中「破」的部分，那麼這兩個觀點是指對於「極微」的不同論述。但是如果以當代學者（Kellner 與 Taber）的解釋，就更涉及到將「不認識」，作為一種推論基礎，在形上學立場上建立「外境不存在」。但是筆者不認同這樣的觀點，筆者認同佛教論證上也使用近似西方意義下的「訴諸無知論證」作為一種論證策略，但是只是保留在「破斥」敵論的部分，並不因此「建立」起對於「外境不存在」命題的認知。

總結而言，通過這兩篇文本的比較，可以察覺出世親與護法，在論證上非常細微的差異，但是這些差異涉及到二人對於「分體論」（*mereology*）的不同觀點。再者，透過這兩篇文章的比較，更是可以梳理出因明學中，對於「破」與「立」的觀點，而這些觀點，將會重新影響我們怎麼去詮釋文本的論證，尤其是反省當代學者對於《唯識二十論》的詮釋是否合適，也提供學者更多的空間去檢討世親是否成功建立了「唯識」，或者仍只是停留在「破斥外境」的階段。

## 參考書目

### 佛教藏經與工具書

- 《唯識二十論》。CBETA, T31, no. 1590。  
《唯識二十論述記》。CBETA, T43, no. 1834。  
《廣百論釋論》。CBETA, T30, no. 1571。

### 中文專書、論文或網路資源等

- 工滕成性著，釋幻生譯（1974）。〈世親之破斥思想（上）〉。《內明》：6–8。香港：內明雜誌社。  
姚治華（2007）。〈非認知與第三量〉。《政治大學哲學學報》17：89–114。  
鄭偉宏（1996）。《佛家邏輯通論》。上海：復旦大學出版社。  
趙東明（2008）。〈窺基的知識論——以「三性」和「四分」之關係為中心〉。「佛教思想與文學」國際學術研討會會議論文。頁225–260。

### 西文專書、論文或網路資源等

- 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.
- Kellner, Birgit. 2016. Phenomenology, idealism, both or neither? Making sense of Yogācāra-Vijñānavāda arguments against external objects. Workshop of “Buddhist Philosophy of Consciousness: Tradition and Dialogue” at National Chengchi University. Taipei on March 11-12, 2016, pp. 1–34.
- Tillemans, T. J. 2008. *Materials for the study of Āryaveda, Dharmapāla, and Candrakīrti: the Catuḥśataka of Āryadeva, chapters XII and XIII with the commentaries of Dharmapāla and Candrakīrti: introduction, translation, notes, Sanskrit, Tibetan and Chinese texts, indexes*. Motilal Banarsidass Publishers.
- Irving M. Copi and Carl Cohen. 1990. *Introduction to Logic*, 8th ed. New York: Macmillan.

Walton, Douglas. 1992. Nonfallacious arguments from ignorance, *American Philosophical Quarterly*.

Kochumuttom, T. A. 1989. *A Buddhist doctrine of experience: a new translation and interpretation of the works of Vasubandhu, the Yogācārin*. Motilal Banarsidass Publishe.

Butler, S. 2010. Idealism in Yogācāra Buddhism. *The Hilltop Review* 33.