

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

「唯識無境」---

佛教唯識學派外境實有論批判的哲學考察

Consciousness Only---An Essay on the Yogacāra

Buddhist's Critique of External Reality

研 究 生：潘星瑩(釋妙耘)

指 導 教 授：何 建 興 博 士

中 華 民 國 96 年 06 月 08 日

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

「唯識無境」—佛教唯識學派對外境實有論批判的哲學考察

研究生：潘星瑩(釋妙耘)

經考試合格特此證明

口試委員： 吳一輝

黃國清

何建興

指導教授： 何建興

系主任(所長)： 何建興

口試日期：中華民國 96 年 6 月 8 日

謝誌

論文可以順利完成，首先要感謝 師父上人與佛光山大眾的慈悲成就，讓學人能安心取得碩士學位，更感謝指導教授何建興老師，不厭其煩地釐清論文寫作的觀念、邏輯思考及用字遣詞等的指正，一遍又一遍地說明，不因學生駑鈍而放棄指導。而這篇文章之所以未能達到老師的要求標準，除撰寫論文時間過於倉促等因素外，實在是因為學生程度的關係，只能期待以後有因緣，對於文中研究不足之處予以補強。但是，在這一段論文寫作學習的過程中，何老師嚴謹的做學問態度，耐煩、悉心指導的為師精神，對我影響甚深，在此向何老師致上最深的謝意。

在論文的寫作過程中，許多時候實在覺得無以為繼，不知道要累積多少挫折才能完成這篇微不足道的文章，幸而有佛光山叢林學院院長滿謙法師、覺冠、妙岫、妙新、妙綱法師們，提供論文寫作上的協助及生活上的關心。就讀加拿大多倫多大學青年 **Jacqueline**，全家動員到圖書館蒐集英文資料，以及廖淑慧、王育華師姐們的支持與鼓勵，凡此種種，都讓學生銘感五內，沒有他們也無法完成這篇文章。再多的語言文字實在無法表達心中謝意於萬一，要感謝的人太多了，就感謝諸佛菩薩吧！

摘要

大乘佛教思想中，以中觀、瑜伽(唯識)為重要的二支，本文共分五章討論唯識學派「唯識無境」之理。其中，第一章說明研究動機、目的與研究方法與範圍，並針對前人研究文獻加以檢討。其次，從佛教史的脈絡簡介佛教唯識學派源流，概述世親、陳那的唯識思想，並簡述西方哲學的唯心論觀點及柏克萊唯心論介紹。第三章以「唯識無境」為討論主軸，依《唯識二十論》《成唯識論》所載，除說明唯識學派對於外境實有論的批判外，並介紹唯心論等義理，將討論的脈絡置於西方哲學之上，嘗試與佛教「唯識」主張進行哲學對話，並綜合整理分析，恰特吉、克楚穆頓(Thomas A. Kochumuttom)、伍德(Thomas Wood)、韋曼(Alex Wayman)、Saam Trivedi、林鎮國等現代學者，對佛教「唯識無境」之理是否為西方「唯心」之立場與看法。

第四章以玄奘譯之陳那《觀所緣緣論》主，討論心識的所緣對象，以及論中對於外境實有論批判的考察，該論文主要為論破外境實有論者主張實有外境為所緣緣之理，成立「能緣識帶彼相起及有實體」為心識所緣對象的條件。並引韋曼(Alex Wayman)及服部正明等學者，對於《緣論》中的外境思想是否屬於唯心論的主張，加以討論。最後，總結各章論述。

關鍵字：世親、陳那、唯識學派、唯識無境、所緣緣、柏克萊、唯心論

目錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究論題說明	5
第三節 研究方法及範圍	11
第四節 文獻檢討	13
第五節 章節述要	18
第二章 歷史源流及理論略述	20
第一節 佛教的興起與唯識學派源流略述	20
第二節 唯識學派中世親、陳那的唯識思想	25
第三節 西方哲學的唯心論思想略述	30
第四節 柏克萊的唯心論	35
第三章 《唯識二十論》、《成唯識論》對外境實有論的批判	41
第一節 《唯識二十論》外境實有論批判之辨析	41
第二節 《成唯識論》對「似外境相」現起的解釋	59
第三節 唯識之理與唯心論的交涉	70
第四章 《觀所緣緣論》對外境實有論的批判	92
第一節 《觀所緣緣論》內容簡述	92
第二節 《觀所緣緣論》的認知對象析義	95
第三節 《觀所緣緣論》對外境實有論的批判考察	99
第四節 《觀所緣緣論》與唯心論的交涉	104
第五章 結論	108
附圖	113
參考書目	114

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

關於我們所處的這個世界，人們從未曾停止過對它的思索，這類的問題包括：這個世界是真實存在的嗎？人，如何認識這個世界？如果人們可以真實地認識這個世界，那麼，是透過什麼方式來認識的呢？人類的心靈與現實世界的關連是什麼？我們何以知道所認識的這個世界是真實的？如果不是真實的，那麼真實的世界會是什麼樣貌？如果這個世界是真實的，又應該用什麼方式證明外在世界的存在？而本文論述的重點，係對於這個世界是否「真實存在」的相關疑難加以討論。

世界是否「真實存在」的議題，曾引起哲學家們的熱切討論。其中，英國哲學家柏克萊(George Berkeley : 1685-1753CE)便提出一個著名的問題---「林中倒樹」(tree falling in the forest)。他問道：如果，一棵樹在沒有任何人能聽到的森林裏倒下，是否能說這棵樹在倒下時發出了聲音？這個問題的關鍵在於，對「聲音」一詞的字面含義。如果，這個詞表示的是「聲波」，那麼，一棵樹在倒下時發出聲波是可能的。而如果，這一詞所表示的是「聲音的經驗」，而又在沒有能知者聽到或經驗到的情形下，樹倒了，當然無法發出「聲音」，也就是不存在「聲音的經驗」。然而，即使對聲音做了這樣的區分，柏克萊仍堅持，這種主張聲波的存在是沒有根據的。因為，“存在就是被感知”(to be is to be perceived)，我們所能知道或是經驗到的對象，只是我們的經驗。換言之，我們從來沒有聽到聲波，我們所獲得的是聲音的經驗，所聽到的是棵樹倒下的聲音。¹

同樣地，笛卡爾(R. Descartes)提出的“魔鬼論證”，所質問的是：我們總是經驗並相信，所經驗的對象是真實的？然而，會不會有一位擁有超能力的魔鬼，施展法力欺騙我們？事實上，我們所經驗的世界完全出自於它的變化？並且讓我

¹ 參閱 Jacques P.Thiroux (1989:59)。

們信以為真？然而，真相卻是，外在的世界是不存在的。另外，現代哲學家普特南(H. Putnam)，也提出所謂---“桶中之腦”的質疑，他提問道：我們所處的世界是真實存在的嗎？我們對外在世界的所有感覺，有沒有可能是由一超級電腦藉由神經系統傳遞而來？我們每個人會不會只是一個個被裝在桶中的大腦而已？我們在其中生存、活動，而且認為是真實存在的這個世界，甚至包括身體在內，有沒有可能，都是這台超級巨型電腦的傑作？²或許，針對這些疑問，我們無法提出一個令所有人滿意的解答。但是，質疑本身在哲學上就是一個很好的開始。

綜合以上所述，這些對於現實世界是否真實存在的種種質疑，從不曾因時間的流逝而間斷，這股熱潮當然不僅止於西洋哲學家。如果我們把焦點轉移到西元四、五世紀的印度，同樣可以發現到，這個論題，也曾被一群宗教修行者們熱烈地討論著。其中包含，佛教唯識學派(Yogācāra School)、經量部、印度教的勝論部等，分別針對外境是否真實存在，提出不同的主張，相關內容可見於佛教的《唯識二十論》(*Vij śatika-vijbaptimatrata-siddhi* 以下省稱《二十論》)等論典中，也是文本將探討的焦點。

佛教唯識學派主張「唯識無境」之理，其含義是否否認外在世界的實存呢？如從「唯識」的意義來看，現代學者羅時憲、李潤生等，主張一切宇宙萬象，無非由心識所變現，離心識外，並無客觀獨立的實體存在，因此簡稱「唯識」。³而西方哲學家韋曼(Alex Wayman)指出《二十論》中，所謂「三界唯識，唯遮外境」的解釋，其中「遮」是指唯在定境中始遮外境，而非去掉外在對象。⁴在眾說紛紜的情況下，唯識學派所表達「唯識無境」的意涵究竟為何？是否為否認現實世界的存在？如確實如此，又如何合理地說明吾人所處的現實世界是虛幻的？或者，這種主張只限於宗教禪定經驗的說明？

從上述的問題延伸而出的是，這種主張與西方哲學的唯心論(Idealism)，主張只有心靈是真實的存在，是否相同？如果兩者相同，唯識學派是否同樣面臨唯

² 參見網址：<http://scisci.url.com.tw>。

³ 參見李潤生 (1999:78)。

⁴ 參見林鎮國 (2004: 234-235)。

心論所遭遇的哲學困境？如果兩者不同，唯識學派又如何從眾多主張兩者相同的論述中，闡釋唯識的真實意涵？至今，這些爭論的議題同樣地吸引著現代佛教學者的目光，同時也引發筆者研究的興趣，試圖從佛教文本論典中的唯識思想，以及西方學者的唯心論研究成果這兩個面向當中，探尋一個可能的解答。

在唯識思想方面，從佛教史的發展來看，唯識思想的濫觴，遠溯至四、五世紀左右，為印度佛教出現的第二個大乘佛教學派，後世稱為派瑜伽行派 (Yogācāra School)，而該派係以彌勒菩薩 (Maitreya) 為初祖，雖然彌勒是歷史上的彌勒或神話上的彌勒，學術上各有贊成及反對兩派主張。但如從釋迦牟尼佛宣揚佛教的原則加以觀察，會發現佛陀以「依法不依人」的道理教導弟子，也就是在佛教義理上，以符合緣起法的教理規範為優先，至於宣說者則不重要。因此，宣說者在歷史上的真實性，相較於思想本身是否符合佛教義理而言，便顯得相對不重要。故而，本文以彌勒所傳的思想為主要焦點，略過彌勒的真假之辯。

上述依《瑜伽師地論》(Yogacārabhūmi) 而得名的學派，承繼彌勒之後者，為無著菩薩 (Asavga)、世親菩薩 (Vasubandhu) 二兄弟。而在該時期當中，將唯識思想集大成並加以系統化者，則是世親，所完成的唯識論著也最為豐富，以無著、世親為主的唯識學派於焉而成。爾後，承續唯識思想論述者，為親勝等十大論師；⁵除此而外，值得關注的是陳那論師 (Dignāga) 提出唯識思想的特殊詮釋，使得唯識之理的呈現更為豐富。陳那之後，傳護法 (Dharmapāla)、戒賢論師 (Śīlabhadra)。中國的玄奘大師至印留學，向戒賢習唯識，學成後傳入中國，其中以《成唯識論》(Vijñaptimātrataśiddhiśāstra，以下省稱《成論》) 為主的中國唯識思想，便以護法的唯識思想、論述為主流。另外，隨著玄奘大量翻譯佛教經典，其所傳的唯識思想，影響中國佛教也最為深遠。

在西方哲學方面，關於世界是否真實存在的研究及主張繁多，無論採取感官經驗、理性或是權威等認識世界的方式，其最後的結論，皆有不儘理想之處。

⁵ 注釋世親「唯識三十頌」之十位論師。全稱唯識十大論師，又作十論匠。即：(一)護法。(二)德慧。(三)安慧。(四)親勝。(五)歡喜(音譯難陀)。(六)淨月。(七)火辨。(八)勝友。(九)勝子。(十)智月。《佛光大辭典》光碟版第三版，頁 371。

即便如此，知識最可靠的來源，約莫可說是感覺經驗及推理。⁶在這方面，有柏克萊等哲學家提出「唯心論」的主張。而引發者關注的是，西洋的「唯心論」與佛教唯識學派所主張的「唯識」，有無關聯性？又，經由感官所知覺到的對象，以及經由向內觀看我們的想像與記憶所知覺到的內容，是否真實？⁷種種相關討論，將在本文第三章第三節中再詳細探討。

綜上所述，筆者希冀透過本文的研究而釐清或呈現的概念如下：

- 一、從印度佛教史的脈絡中，以世親、玄奘、陳那等所著的唯識論典文本為主，依據《二十論》、《唯識三十頌》(*Trij śaika-vijbapti-bhasya*，以下省稱《三十頌》)與《成論》，勘察唯識學派所主張的唯識無境的意涵。
- 二、佛教唯識學派所主張的「唯識無境」與西洋哲學「唯心論」間的哲學分析比較。
- 三、綜合整理評述，現代學者對《二十論》、《成論》、《觀所緣緣論》(*Alambana-pariksā*，以下省稱《緣論》)中所提關於現象界外境觀點的主張。

⁶ 參見蒂洛 (Jacques P.Thiroux) (1989:543)。

⁷ 參閱大衛·柏曼 (David Berman) (1999:39)。

第二節 研究論題說明

佛教在釋迦牟尼佛滅度之後，留下了生命輪迴的問題給佛弟子，佛弟子們所面臨的質疑是：如何在世間的一切「法」都是「緣起」的條件下，合理解釋生命輪迴的問題。由於一切「法」由因緣聚會所成，因此，任何事物沒有固定不變的本質，皆處於無常變化之中，故而，沒有任何實存的「法」存在。然而，既然一切「法」是無常不變的，那麼生命的輪迴主體，將以何種樣貌過渡到下一個生命主體？

佛教進入了部派佛教時期，為解答關於「無記」的疑難及生命輪迴主體的問題，各部派有了不同的主張。其中，犢子部建立「補特伽羅」為輪迴主體，大眾部的根本識，經部譬喻師所建立的細心說，化地部所提出的「窮生死蘊」，一切有部更主張「三世實有，法體恒存」，肯認了「法體」的實存意義，以上種種論說雖然解答了生命輪迴的問題，卻不符合佛在世時的緣起論。唯識學派受部派影響，崛起於主張「性空」的中觀學派之後，提出以「阿賴耶識」為一切諸法的根本所依，亦即阿賴耶識是一切諸法的種子，即生起諸法之因。而心識所緣的對象為「類似外境」顯現之相，這「似境相」亦由心識所變現，故而無實存的外境。因此，可以說唯識學派認為，我人的認識活動純然為一種內在於心的活動。然而，否認外境實存的論點，卻不易為一般人所接受。

現從唯識學派的經論中爬梳唯識義理的脈絡，從早期《瑜伽師地論》、《解深密經》，到《二十論》、《三十頌》等，歷經彌勒、無著、世親等論師，對於「識」的解釋已有所不同。本文對於「唯識無境」的討論，需從《二十論》、《三十頌》、《緣論》等文本加以考察其意義的流變。此中。《二十論》的主要內容為唯識學派與外境實有論者，針對「唯識無境」之理提出不同的論證。首先將該論之內容及譯本等分述如次：

《二十論》為世親所著，他是北印度健馱羅國富婁沙富羅人，為無著之弟，

佛教史上有數位世親之說，佛勞華納(E.Frauwallner)主張有兩位世親。⁸依玄奘著《大唐西域記》及真諦譯《婆藪槃豆法師傳》中所載，關於世親的生平不盡相同，至今尚未有定論。⁹而世親有關唯識之著作，主要有：《三十頌》、《二十論》、《辯中邊論》等。其中，《二十論》的主要內容為論破外道對「唯識」的質難，顯明「外境為內識顯現」的合理性，以闡「唯識無境」之理。其內容架構，由唯識學派與持外境實有論者間的不同主張所組成。其中，唯識學派破斥的內容大要，為論述各派教義的爭論焦點，綜合而說，約可分為以下幾種類：事物是否存在？佛說有色等十處的討論、判定事物存在的標準為何？憶念如何相續？引用夢為論證之例所引發的問題。「他心智」是否為有「其他心靈」實存的暗示？其中的內容，將於第三章中詳細探討。

至於《二十論》的譯本，現舉以下數種，本文的討論係以漢譯玄奘譯本為主：

- 一、漢譯：瞿曇般若流支譯《唯識論》、真諦譯《大乘唯識論》、玄奘譯《二十論》。
- 二、藏譯：勝友等譯《二十論釋》、耶喜德(智軍)譯《二十頌》及《二十頌釋》、阿闍黎杜哇拉(律天)著，耶喜德(智軍)譯《二十頌釋詳解》。
- 三、英譯：Steven Anacker 譯自梵本 *Twenty Verses and Commentary(Vij śatikā-Karika(VRTTI)), Seven Works of Vasubandhu*, pp161-185.¹⁰

本文的論題核心---「唯識無境」，為唯識學派主要教義之一。主張識有境無，指世間萬象為心識所變現，並無實存之境。即心識所緣慮的對象為識所顯現，故該對象並無獨立自體；因此，就所顯現的對象而言是「無」，是不實的；至於，能顯現的心識，並沒有為「常」或「一」之意義，亦即識並不代表一種終極存在

⁸ 參見平川彰 (2002: 323-331)。

⁹ 李潤生 (1999: 35-44)。

¹⁰ 李潤生 (1999: 47-49)。

之意。在「唯識無境」的闡述方面，無著所著《攝大乘論》中，以四種道理，採正面說明外境非實有，繼之而後的唯識大師，則側重對於主張外境實有論者的破斥，這種論述方式，則鮮見於彌勒、無著的著作之中。¹¹

至於，世親欲彰顯的「唯識無境」之理，見於《二十論》中為：

安立大乘三界唯識。心、意、識、了，名之差別。此中說心意兼心所，唯遮外境不遣相應。內識生時，似外境現，如有眩翳，見髮、蠅等，此中都無少分實義。¹²

上述說明的是，安立大乘欲界、色界、無色界的有情眾生，所受用的一切宇宙萬象，均由其心及諸心所變現，離開心及諸心所之外，並無實有的外境。其中心、意、識、了別，為同義詞，所謂「心」，還包括相應的諸心所。「唯識」的「唯」，只遮除離心之外而有「遍計所執」的「實境」，而不遮除不離心的「依他起性」的諸心所。內識所顯現的似外境，猶如眼睛因為眼翳病而損壞的人們，在他們的心識中所顯現的頭髮、蚊蠅及蜜蜂等形相，但是，實際上並沒有離心之外存在的頭髮等事物，也就是沒有實在的外境。

另外，唯識學家提出「唯識無境」之理的目的，在於破斥外境實有論者的主張，其中有關於極微(paramānu，物質的最小單位)、外境是一或多的討論，世親在《二十論》中一一予以破斥：

以彼境非一，亦非多極微，又非和合等，極微不成故。¹³

上文旨在破斥各學派的外境實有主張，其中包含主張心識對境是單一的事物，主張此對境無非是眾多極微，以及主張此對境是眾多極微所成的和合或和集體。世親認為以上各種外境實有觀點都不能成立，而於文中逐一加以破斥。

¹¹ 周貴華 (2004:311-314)。

¹² 《二十論》，《大正藏》冊 31，頁 74b、74c。

¹³ 《二十論》，《大正藏》冊 31，頁 75c。

在「境」的討論方面，陳那在《緣論》中指出：

所緣緣者，謂能緣識帶彼相起，及有實體，令能緣識託而生。¹⁴

上文所指為，認識對象的條件，必須滿足「所緣」及「緣」的兩個條件，才能成為前五識的所緣對象。其中，第一個條件，為「帶彼相起」係指，所緣對象能令心識變帶與所緣對象相似之相，心識之內的相具有類似所緣對象之相，稱為「所緣」義；第二個條件，為「有實體」係指，所緣對象是實體，而能使能緣識的表象生起，稱為「緣」義。¹⁵

《成論》在總結破外道執實有我、法的論述中，透過對親所緣緣¹⁶的討論，說明「實無外境」的觀點如下：

如是外道、餘乘所執離識我、法，皆非實有。故心、心所，決定不用外色等法為所緣緣，緣用必依實有體故。現在彼聚心、心所法非此聚識親所緣緣。如非此所緣，他聚攝故。同聚心所亦非親所緣，自體異故，如餘非所取。由此應知，實無外境，唯有內識似外境生。¹⁷

上文即說明，外道及小乘等執著的離心識之外尚有一個存在的我、法，都不是實存的。所以，心、心所不能以離心識之外的外境色等法，作為前五識的所緣緣。因為所緣緣必須為實體法方能使心識生起似境的表象。而他心及心所並非

¹⁴ 《緣論》，《大正藏》冊 31，頁 888b。

¹⁵ 陳雁姿 (1999: 141-146)。

¹⁶ 「疏所緣緣」之對稱。唯識宗將四緣中之所緣緣分為親、疏二種。與能緣之體不相離，而為見分（能認識客觀之主體）等內之所慮託，稱為親所緣緣。參見《佛光大辭典》光碟第三版，頁 6292。

¹⁷ 《成論》卷二，《大正藏》冊 31，頁 7a。

自識的親所緣緣，就如同非所緣對象一般，因為他心及心所為他心識所攝。至於同為眼識一聚之心所法亦非親所緣緣，自體相異之故，譬如眼根等，並非所緣對象一樣。由此可知，並無實存的外境，只有由內識生起的似外境。事實上，外境是不存在的。¹⁸

另外，《三十頌》及《成論》建立的「識變論」，以阿賴耶識為根本識的八識，轉變為人們的經驗世界，立八識皆有所緣境，而所緣境亦由識轉變而來，因此，亦為識所攝。其中，世親主張，「唯了別」(vijñapti-mātra)即「唯識」(vijñāna-mātra)。亦即由彌勒、無著的“唯了別”思想轉而為“唯識”思想。即從「一切法係了別的顯現，只有了別，而無了別的所對境」的思想，轉而為「一切法係識所轉變的似境(內境)，而無實存的外境」的「唯識」說。¹⁹正面闡發「唯識無境」之理。如論中云：

由假說我法，有種種相轉。彼依識所變。此能變唯三，謂：異熟、思量、及了別境識。²⁰

以上即說明，心識之外，並無固定不變、實存的我、法，而我、法二字，只是名言假施設，並無實體。而這種種的我相、法相，都是識所變現，而這能變之識，有三類能變(trividha-parināma)，即異熟能變、思量能變及了別能變。

綜合以上所述，本文將針對小乘、外道所提出外境實有的主張，以世親著

¹⁸ 參見《成唯識論了義燈》，《大正藏》冊 43，卷三，頁 715a 云：論緣用必依實有體故者，問若無體法雖無緣義，得有所緣者。何故前第一，云非諸極微共和合位，可與五識各作所緣。答五識不能緣細境故說非所緣，不障第六緣無變相成所緣義。若爾何故觀所緣，云極微於五識設緣非所緣。答意破所緣，設縱緣義，無實體法望於六識皆不成緣。問假法及無皆不成緣。大乘第六緣兔角等，此相分假，得成緣不？若許成緣，何故破他？若不成緣，豈無親所緣緣耶？答小乘等執識外之法，假實皆無，非所緣緣，故前破之。大乘所緣是不離識，簡遍計故，皆得名實，成所緣緣。呂澂 (2003:313)；韓廷傑 (1997:96)。

¹⁹ Vijñapti 一詞，霍韜晦認為，其意為「一自身具有某種內容而使他以了知的呈現。」而玄奘在別處譯為「表」，即呈顯義，即「自身具有某種內容的呈現的特殊性(別)上看，它可以成就我們的知覺活動(了)，因為它自身是一個對象(境)。」但《成論》中：「三謂了境，即前六識，了境相麤故」將 vijñapti 是境的意義轉為識(vijñāna)的意義。事實上，vijñapti 是境而不是識的指向作用。參見霍韜晦 (1980:38-39)周貴華 (2004:152)。

²⁰ 《三十頌》，《大正藏》冊 31，頁 60a。

作及相關注疏為主，探索唯學派「唯識無境」的意涵。



第三節 研究方法及範圍

從印度佛教史的發展脈絡來看，唯識學派掘起於中觀學派之後，為佛教大乘思想中重要的一支。該學派以無著、世親的思想最為主，而唯識十大論師，以注疏世親之作《三十頌》為要。本文就佛教論典中，以世親之著作及相關注疏為主，輔以陳那所著之《緣論》等，就前人研究的文獻中，爬梳唯識學派所主張「唯識無境」的意涵。

本文採文獻學方法，歸納唯識學派的「唯識無境」意涵。其中，《二十論》為世親的破斥思想代表，其主要內容為：針對主張外境為實有論者的問難，採問答方式破斥外道及小乘者的論述，以成立「唯識無境」的論點。其他文本，如《三十頌》及《成論》，為唯識學派中，正面建立的體系化理論，提出識轉變的主張，探討世親、玄奘等論師，說明現象界一切萬法係由「識」所變現之理。說明吾人日常生活經驗之中，所有見、聞、覺、知所接觸之外境，皆為識所含攝，由識轉變而有種種差別相。即為一切唯有了別、遮除外境的理論架構。

文本引用文獻，以大正新脩大藏經中，玄奘《二十論》譯本、窺基大師的《二十論述記》為主，輔以釋惠敏法師、廖本聖，所做〈藏本調伏天《唯識二十論釋疏》譯注研究〉一文，釐清世親遮破外境實有的論說。其他文獻，如：《三十頌》、《成論》及《緣論》等，引用大正新脩大藏經之奘譯本、霍韜晦之《安慧「三十唯識釋」原典譯註》一書及韓廷傑著之〈《唯識三十頌》安慧釋》梵漢對照〉一文為主。輔以大正新脩大藏經《成論》玄奘譯本、窺基撰之《成唯識論述記》(以下省稱《成論述記》)及《緣論》陳那造之玄奘譯本。

上述文獻係以世親、陳那、玄奘等論師之著作為範圍，探尋「唯識無境」義理之意涵。其中的內容主要為，佛教針對主張外境為實有的各派，所提出關於現象界外境實存與否的質疑，探討「識」緣外境的過程是否全然屬於在內心完成的心理作用？以及是否主張並無現象界事物的存在？亦或認為「唯識無境」的理論，只限於在禪定中所呈顯的經驗，而非在生活當中的觀察？

此外，唯識學派主張，「識」在認識現象界事物時，除「識」與「外境」的各別討論外，《緣論》中則提出，令「識」產生作用的條件理論。亦即，唯識學派試圖在《二十論》及《成論》的理論說明「識」與「境」間的關係之外，於《緣論》中提出「識」緣「境」時，需建立於某些條件下，才能完成「識」對於客觀外在事物的認識過程。而《緣論》的說明，使得唯識學家在建構整個佛教唯識認識論時，理論結構更加嚴密完整。

另外，本文採哲學分析與比較法，聚焦在佛教對於外境是否存在的議題，並針對該論題進行哲學分析考察。因此，所關注的是世親、陳那及玄奘等之「唯識無境」義理主張，不在各同本異譯間的文本比對，亦不在翻譯或語言問題上加著墨。

另一方面，西方哲學討論關於人類的感知活動時，有主張「實在論」者，認為存在一個實在的物理世界，而吾人對於物理世界的感知也是正確的，也就是吾人所感知的對象，即為物理世界及其中的物理對象；或有主張「現象論」者，認為雖然存在著物理世界及物理對象，但是，吾人無法直接感知，吾人所能感知的對象，為物理世界及物理對象的經驗；或有主張「唯心論」者認為，吾人所感知到的對象為吾人的經驗，除此而外，一無長物。或有主張「經驗論」者等等的理論。

吾人如何感知物理世界？以及物理世界及物理對象是否存在？這個在哲學上經常被討論的議題，本文擬採哲學方法，分析上述理論之中，關於西方哲學的「唯心論」與佛教唯識學派的「唯識」思想的交涉，嘗試做一哲學對話，其間亦將討論西方學者對此議題的研究成果，以呈顯唯識學派之「唯識無境」意涵。

第四節 文獻檢討

唯識學研究的單篇文章及出版品，中文、英文獻著作頗豐，僅就本文相關議題文章及著作陳述如下：

一、林鎮國〈「唯識無境」的現代爭論〉一文

該文針對歐美佛學者研究情形及西方學者對佛教「唯識無境」理論，提出唯心論或實在論等主張，作概略描述，因此，其中的相關介紹，可作為對於「唯識」與「唯心」研究的墊腳石，簡略自不可免。但仍可自該文中了解西方學者對「唯識」研究的趨勢。

至於該文羅列歐美學者的相關的研究成果，簡略說明如下：

- (一)、恰特吉(A. K. Chatterjee)認為唯識學派屬有條件的「唯心論」，主張這種具有唯心意義的意識，其認知對象不能離開意識而被感知，且「識」為唯一的「實在」。
- (二)、克楚穆頓(Thomas A. Kochumuttom)主張世親的唯識學為多元實在論，而非一元唯心論。
- (三)、韋曼(Alex Wayman)則反對恰特吉將「識」視為唯一「實在」的主張，亦即否定存在主體的主觀形式，而認為唯識學派並非否定外在對象，而是否定表象式的存在，例如：《二十論》中所舉的一水四見²¹之喻，而主張唯識學派不屬於「唯心論」。
- (四)、史密斯豪先(Lambert Schmithausen)從認識論、形上學等面向，推定唯識學派屬於「唯心論」。但認為，禪定中所觀察的對象，不等同於日常生活經驗中所觀察的對象。
- (五)、安那可(Stefan Anacker)及威利斯(Janice Dean Willis)等，認為佛教的「唯識」並非西方哲學中的絕對唯心論，而為知識概念的範疇。

²¹ 指對於同一境界，由於見者心識之不同，其所抱持之觀點亦因而大異其趣。……乃唯識學中常用之譬喻。同一水，天人看來是寶飾莊嚴之寶池；凡人見之，則是水池；而在餓鬼眼中乃一池膿血；魚則視之為最佳居所。參見《佛光大辭典》光碟第三版，頁 27。

筆者參考本篇文章對於歐美唯識研究之大要，在理解學者們觀點的過程中，有「按圖索驥」之效，可惜該書只是簡略介紹各學者間的觀點，及其主張在學界的重要性等。至於學者們的種種主張，立基於什麼理由，並未詳說，筆者將在第三章，嘗試分析學者們對於唯識之理與唯心論的交涉間，做一基礎的討論。

二、克楚穆頓(Thomas A. Kochumuttom)著之 *A Buddhist Doctrine of Experience*

克氏於該書的第六章中，對於佛教唯識學派中的「唯識」思想，是否屬西方哲學的「唯心論」提出論證，認為從世親的著作中可看出，「唯識」並不屬「唯心論」，並說明持「唯識」為「唯心論」者，主要來自對於 vijñapti-mātra、prjñapti-mātra 與 citta-mātra 的理解及詮譯上的錯誤，並從語言學上分析，主張上述三詞為同義詞。而其意為，在人們所處世界之中，可以被感知的對象。該書中並指出恰特吉(A.K. Chatterjee)等學者的看法，將之歸於錯誤的詮釋，認為「識」是一種超越、絕對的存在為錯誤的詮釋，而這樣的詮釋，無法通過文本分析的檢驗。²²

筆者認為，作者在理解世親的唯識主張時，並未從歷史的角度研究唯識思想的流變，事實上，「識」的意義，隨著部派至世親，有著不同的解釋，因此，如果躍出歷史的脈絡，容易對世親的唯識思想產生誤解。至於克氏企圖經由「他心智」的證成，推論唯識學派屬「多元實在論」的主張，在他一提出與傳統西方學界對於唯識學派不同看法時，的確引起其他學者的關注，但是，其文中的論證仍有可議之處，筆者將在第三章中做進一步說明。

三、韋曼(Alex Wayman)著作 *Untying The Knots in Buddhism* 評論

作者於該書第一節第五段中，探討世親的唯識思想指出，一般學者認為唯識(或唯心)學派之所以得名，係主張「心識為唯一實存，並無外境存在」。而在哲學方面則將唯識學派歸類為西方哲學意義下的「唯心論」，這樣的主張被克氏

²² Kochumuttom (1982: 197-234)。

所反對。

其後引用克氏的主張，認為在《二十論》中，可以判定，佛教的唯識思想，並非否認外境的實存，而是否認屬於認識論範疇的實存。但是韋曼不同意的是，克楚穆頓在 *A Buddhist Doctrine of Experience* 一書中對於「唯識」的詮釋，只同意 vijñapti-mātra 與 citta-mātra 是同義詞，而主張瑜伽行派對 vijñāna 一詞，增加了第七末那識(Manas-vijñāna)及第八識的意思。至於在「境」方面，他則以「三自性」加以解釋。²³

另外，Wayman 在 'Yogācāra and the Buddhist Logicians' 一文中討論，唯識學派是否認外境存在的論題，援引其他學者的看法，提出 Masaaki Hattori 認為，世親之後的瑜伽學派才明確地否認外在對象。在文本的閱讀中，Wayman 也認為世親並未否認外在對象的存在，因為文本所關切的是在三摩地的情況。

在此筆者認為值得關注的是，在東西方哲學比較的議題上，有著較難跨越的哲學思維差異及語言學問題，也使得這樣的哲學比較論題，容易產生理解上的困難，韋曼也曾在書中略為提及這個困境，但未進一步說明。因此，在本文第三章中，嘗試在哲學比較方面，加以補充說明。至於 Wayman 的另一篇文章指出，唯識之理不能離開宗教實踐來談，因此，該文討論在於關切處於三摩地的情形。而筆者文中的其他章節並未涉及論宗教實踐階位的討論。

四、恰特吉(A. K. Chatterjee)的著作 *The Yogācāra Idealism* :

恰特吉在該書中除主張唯識學派絕對唯心論之外，並批判實在論者所指出唯識學派為實在論的主張，並提出自己在《二十論》中的新解。關於恰特吉的新解部份，與筆者的研究論題相關性不大，故而不納入討論。另外，恰特吉主張唯識學派的「真理」即為「三性說」，他認為三性之理，在說明八識這個主體在圓成實的狀態時，因為處於遠離遍計所執的狀態，故而是絕對(the Absolute)的，而識構畫的基礎是依他起的，亦是真實的。

²³ Wayman (1997: 121-136)。

由於本書以哲學方法描述唯識之理，因此，在理解上有一定程度的困難，或者也有誤解之處。但是，就恰特吉所認為，唯識學派屬絕對唯心論的主張，基本上，並無法與佛教的緣起教理相符，因此，這樣的主張，仍有其可議之處。

五、陳雁姿《陳那觀所緣緣論之研究》一書的幾個看法：

該書的主要內容係從佛教思想史的角度，追溯「所緣緣」的發展流變，並以有部、經部為主，探索部派佛教的知識論，從而爬梳陳那在《緣論》中的唯識思想，進而推演陳那造論之目的，即為解決將「所緣緣」加入八識思想中，由此開展出「唯識所現」的認識論。

在文獻引用上係以呂澂、釋印滄對勘《緣論》之漢、藏譯本與英譯本對比研究，並對該論之漢、藏、日、德、法、英譯本及相關注疏、文獻著作研究等，做概略的介紹。除此而外，在分析該論之結構及內容後，做成科判。最後，從《緣論》與《集量論》的關係中，探索陳那知識論的全貌，對陳那知識論的理論架構上做全面的整合。

另外，陳雁姿針對「所緣緣」(認知對象)義理的演變發展及理論闡釋，做了系統且詳細的陳述，以釐清「所緣緣」於佛學脈絡中的哲學意涵。並檢討陳那之前，關於「境」的各種理論，以及探討陳那在《緣論》提出對於「所緣緣」的特性。

整體而言，該書在文本的對讀上呈現《緣論》在不同譯者間的比較，的確提供研究《緣論》一個很好的參考點。在解讀該論時有很大的幫助，但是，由於筆者的研究並非在不同譯本間做考察，因此，對於該書的其他研究討論在此不列入。

六、對於齊明非碩士論文的幾個觀點：

該文主要內容係針對日本學者的觀點，以《攝大乘論》、《成論》中關於「色」的觀點及從「三自性」的角度，探討「唯識無境」的意涵，並整理西方英語系研究唯識的概況。另外，關於外境實有論者所提出關於「無境」的質疑，整理《攝

大乘論》、《二十論》及《成論》中涉及的部份，將問題分類，分別解釋其意義，但尚未探討「唯識」與西方唯心論的交涉。

關於文中所載「唯識無境」的基本意義中，首先探討的是「色」概念所指，及對於「三自性」等相關的討論，筆者認為有以下爭議點：

(一)、「唯識無境」是唯識學派的核心義理，初期唯識學派對該理的詮釋，與稍晚唯識論師們的註解不盡相同，因而，在文本研究範圍方面，應區分初期及中、後期文本的引用。在該論文中首先援引無著《攝大乘論》「唯識無義」的主張，其後對「唯識無境」理論探析，則以《成論》為研究中心。一般學者認為，陳那、護法、玄奘等屬創新唯識的詮釋。因此，該文在討論「唯識無義」時，引用無著的主張，其後在討論三自性時則以《成論》為主，前後的唯識立場並不一致。

(二)、由於未該詳細解說文中所指「色」的歷史脈絡，容易產生理解上的錯誤。此外，作者於文中若有似無的預設立場，無疑地將唯識學派潛在性地預設為「實在論者」的觀點，實有爭議。

(三)、關於《二十論》夢喻的陳述，筆者認為，除了該文在論證上闡明的宗教實踐意義之外，夢喻的譬喻回答，固然可以使人較容明白，然而，夢喻的使用，與其說，主要目的在使佛法更接近它真實的樣貌，無寧說，這種不屬於實在論者所認可的譬喻，試圖透露的是佛教不可說的真理。

本篇論文與該篇文章相異之處在於，文獻研究援引上，雖皆以《二十論》、《成論》等為主，但資料的判讀則以玄奘譯本的中、英文文獻為主，且不涉及唯識實踐階位的討論。而該文未討論到唯識之理與「唯心論」的交涉部份，則為筆者論文研究的論點之一。

第五節 章節述要

第一章緒論的主要內容為說明，引發筆者研究本篇論文之目的、動機，其次對所研究之論題範圍加以說明。第三節，則針對本篇論文所採用的研究方法，及如何運用加以解說。第四節內容，羅列前人研究文獻加以檢討及批判。最後，對於本文各章節做一簡略的介紹。

第二章分為四節，首先，在印度佛教史的脈絡下，簡要說明佛教的興起及唯識學派之唯識思想的發展。其中，側重世親、陳那及玄奘等之唯識主張，即說明世親對於「唯識無境」的唯識思想為何？以及陳那至玄奘、窺基之無境思想，從而逐步推展出唯識學派所主張之「唯識無境」理論的意涵。

為便於第三章討論唯識學派的唯識之理與「唯心論」的交涉，本章第三、四節，從西洋哲學史的發展脈絡上，介紹西方哲學的「唯心論」思想，其中包括洛克及柏克萊等的相關論述。

第三章內容為：提出佛教唯識學派對外境實有論者的批判。討論焦點置於「唯識無境」論題中的主要論典---《二十論》、《成論》等相關注疏為主，並簡要說明採用這兩本文論典的理由。首先針對《二十論》中，佛教唯識學派對於提出外境實有主張的破斥內容加以分析，亦即從評破面呈顯唯識學派所主張之「唯識無境」意涵。進而，自《三十頌》、《成論》等相關注疏中，闡述所建構之「識變」²⁴理論，以說明唯識學派所主張的外境立場。

最後，為使唯識學派之「唯識無境」理論更完整地表述，將綜合整理分析，現代學者 Alex Wayman、林鎮國等，對於佛教唯識學派的「唯識」理論與西方唯心論的關係的立場與看法。其中或有主張唯識學派的「唯識」理論即為「唯心論」；或有學者認為，「識」為一實存的主體。種種主張，將於第三節中分別陳述及討論，並討論英國哲學家柏克萊「唯心論」之論點，與佛教唯識學派的「唯識」理

²⁴ 唯識宗言，一切萬法無非是「識」所變現，稱為識變。成唯識論卷二：「然依識變，對遣妄執真實我法說假似言。」參見《佛光大辭典》光碟第三版，頁 6701。

論其間之交涉。

第四章在接續世親的唯識思想之後，陳那的唯識思想中，探討與本文相關的《緣論》。將在陳述《緣論》的主要內容之後，探索佛教對於外境成立的因緣條件，以及吾人在認識外境時的理論架構。第三節中《緣論》所扮演的角色，為補充說明《二十論》對於外境實有論者的批判。最後，為《緣論》所主張的外境觀點與西方「唯心論」間的交涉。

第五章根據上述章節之論述，總結「唯識無境」之理與西方「唯心論」間的異同，以及西方學者的看法與立場。陳述「唯識無境」的意涵及唯識學派的外境觀點的結論。

第二章 歷史源流及理論略述

第一節 佛教的興起與唯識學派源流略述

約於西元前五世紀的印度，由釋迦牟尼佛所創的佛教，宣揚四諦、五蘊無我等正覺的內容，主張一切存在及現象，係依於因緣所成，並無固定不變的本質。佛從其證悟的經驗當中，發現人人均可轉凡成聖。故而，其所帶領的僧團並無階級之分及領導人的設置，僧伽以法為師。如佛所說：「我成佛來所說經戒，即是汝護，即是汝持。²⁵」其旨在樹立一理性的宗教典範。佛滅次年，佛教僧團為使佛法一味弘揚，傳由大迦葉主持第一次經典結集。佛滅百年後，吠舍離與跋耆城的比丘，因收受金銀布施而違反佛戒，引發上座、大眾二部的第一次分裂，佛教史上稱為「根本分裂」。之後，隨著教理的發展再產生分派，至西元前後成立了十八乃至二十個部派，此即為「部派佛教」時期。

約於佛入滅五百年，大乘思想運動開始興起。²⁶在大乘思想中，形成二支重要的學派：一為闡揚空義的中觀學派(Madhyamika)；另一支則為唯識學派。二、三世紀左右，出生於南印的龍樹菩薩(Nagarjuna)，將般若經典加以哲學體系化所提出的思想而形成的學派，稱為「中觀學派」；西元四、五世紀間，彌勒、²⁷無著與世親²⁸論師主張之唯識思想所形成的學派，則稱為「瑜伽行派」或「唯識學派」(本文以「唯識學派」稱之)。在大乘思想運動興起及發展的同時，部派思想並未因此消失而與大乘思想間互相激盪，呈現更豐沛的佛教哲學思維氛圍。

唯識學派之思想，從佛教歷史的脈絡探尋，其思想起源認定雖有不同的陳

²⁵ 《長阿含經》卷四《遊行經》第二，《大正藏》冊1，頁26a。

²⁶ 進入大乘思想時期之年代有西元前一世紀中、西元一世紀中、西元二、三世紀等異說，參見平川彰(2001:287;290-292)；釋印順(1998:81)；呂澂(2003:134)；長尾雅人、服部正明(1986:79)。

²⁷ 其人究竟為歷史上的論師或未來佛彌勒菩薩，至今尚未有定論，參見平川彰(2002:314-315)。

²⁸ 關於世親或主張有二位世親，將之區分為古世親及世親，或認為只有一位世親，參見平川彰(2002:323-326)。

述，²⁹一般而言可溯自約西元四、五世紀的印度，以彌勒、無著與世親論師的唯識思想為濫觴。彌勒論師為初祖，傳說其為無著之師，無著為健馱羅富婁沙富羅人，亦世親之兄，初於化地部出家。世親則從一切有部出家，但他並未完全同意有部的思想，在盡學該部之學後，進而充分發揮其理性思考，引經部的種子說等義理，而造《俱舍論》，主張有部的三世實有說無法成立，認為佛所說的一切有，應為十二處有。該論在法義上，雖然多引經部之說，但是，在修證上則側重阿毗達磨毗婆沙之說。綜觀世親造此論之旨趣，重在評破，³⁰同樣的著作特色，亦可在其轉信大乘後的作品中見到，諸如《二十論》等。

爾後，世親受其兄無著影響而皈依大乘，承續無著的唯識思想，著有《成業論》、《十地經論》、《攝大乘論釋》等論書。其中，《攝大乘論釋》一書，為世親解釋無著的唯識主張，論述阿賴耶識的薰習、種子義，阿賴耶識與種子的關係、唯識無義等，論證阿賴耶識成立的理由。值得注意的是，此論釋之無境思想，係說明悟者的世界，從禪定的體驗角度而論。故而，心中所生起的影像與心為同一，且此影像並非心外有實在的事物。該論釋引《解深密經》中〈分別瑜伽品〉云：

「善男子！我說識所緣，唯識所現故。」……「世尊！若諸有情自性而住，緣色等心所行影像，彼與此心亦無異耶？」「善男子！亦無有異，而諸愚夫由顛倒覺，於諸影像不能如實知唯是識，作顛倒解。」³¹

此意為在禪定經驗中，所見到的景像，為心識所變現，並無實存的外境。此義不但指修止觀的影像與心相對，是一非異，一般實見物質性的色法亦復如是。因為物質性的色法亦為識所顯現的影像。譬如在夢中所見的山河大地等物質色像，怎麼能說是離心別有這些物質色像？皆為凡夫顛倒見，不知一切只有

²⁹ 釋印順認為唯識思想於原始佛教時期已見端倪，參見釋印順 (1992:32;38)。

³⁰ 參見釋印順 (1992:663;665;684)。

³¹ 《解深密經》，《大正藏》冊 16，頁 698b；《攝大乘論釋》，《大正藏》冊 31，頁 338b。

「識」，而有錯誤的理解。³²唯識學派依《解深密經》所述，認為禪定中的經驗可推及日常生活經驗，亦即在吾人的生活經驗當中，認識活動中所接觸的外境，皆來自於吾人心識所變現，純然屬於心內的分別活動，並無實存的認識對象。因此《攝大乘論釋》主張「境」無的同時，「識」亦是無。「境」的形成，係由於將心中生起之影像誤以為「存在的事物」。事實上，能、所均為遍計執，均須被否定。而日本學者勝呂信靜認為將心識主體與其對象同一之理，使唯識思想逐漸走向這種以心識主體為中心，而說明作為心識對象之世間萬物的存有狀態，這樣的思想傾向，在世親之後才逐漸明顯化。³³

綜觀唯識學派的主要思想，由無著及其弟世親集大成並加以系統化。其中，又以世親的著作最豐，如：《三十頌》、《二十論》、《辯中邊論》(*Madhyanta-vibhaga*)等，以無著、世親為主的唯識學派於焉而成。爾後承續唯識思想論述者，為親勝等十大論師。³⁴其中，陳那之後，傳護法(*Dharmapāla*)、戒賢論師(*Śīlabhadra*)。

中國的玄奘，為唐代高僧，貞觀三年西行至印度求法，師事戒賢，習中觀、瑜伽、因明等要典，歷十七年。學成後返回中國，致力於經典翻譯，凡十九年，譯出之主要經典有：《大般若經》六百卷、《瑜伽師地論》一百卷、《大毘婆沙論》二百卷、《俱舍論》、《成論》等，於麟德元年（西元 664 年）二月五日示寂，世壽六十三。³⁵就玄奘所譯出的經論當中，值得一提的是《成論》，該論原為世親所著《三十頌》的譯注論書，由於世親之後的十大論師對該頌均有注疏，如將所有注疏全文譯出，勢必工程浩大，而各家思想浩繁、各有其論述，將使該論難以理解，故而採用弟子窺基的建議，以護法的唯識思想、論述為主，糅譯其他論師的學說而成書。因而，《成論》係以護法的唯識立場為正義之論書，並非純粹的

³² 自性而住緣色等心：謂自性而住之緣色等心也。此中心言，通說六識，或復第八。謂前五識、緣色等時，無隨念分別，及計度分別，唯依了自性而了別，故名自性住。同時意識、第八，亦復如是，皆是現量。又，五識作業，隨意識轉，此簡於彼，說自性住，若作此解，不通意識及第八識，參閱韓清淨 (1998:103)；唐仲容 (1999: 96-97)。

³³ 參見工藤成性 (1979:52;55)；勝呂信靜 (1985: 116-7;132;152)。

³⁴ 注釋世親「唯識三十頌」之十位論師，全稱唯識十大論師，又作十論匠。即：(一)護法。(二)德慧。(三)安慧。(四)親勝。(五)難陀。(六)淨月。(七)火辯。(八)勝友。(九)勝子。(十)智月，參見《佛光大辭典》光碟版第三版，頁 371。

³⁵ 《佛光大辭典》光碟第三版，頁 2024。

翻譯著作，實為一具譯師主觀色彩的作品。同時，隨著玄奘大量翻譯唯識經典，其所傳護法的唯識思想，影響中國佛教也最為深遠。

唯識學派在理論上確立一切「唯識」(Vijñaptimatra)為特有教義，其基礎則在於瑜伽實踐。³⁶該派主要思想內容為：成立阿賴耶識為輪迴主體、建立八識思想、唯識無境等。其中「唯識無境」之理引發各派的質難，本文即為針對唯識學派與持外境實有論者間的論諍及「唯識無境」義之研究，為方便理解各派間之外境主張，將《二十論》及《二十論述記》所述及的內容，整理列表如下：³⁷

³⁶ 參見袴谷憲昭 (1985:61)。

³⁷ 表內資料參考釋印順 (1992:53;60;122)；呂澂 (2003:114)；黃懋華 (1985:75;77)。

部派名稱	輪迴主體的說明	對外境的立場(以《二十論》、《二十論述記》為主)
上座部	認為解脫的主體為心，「有分心」為生死主體，拂盡客塵即得解脫。	實有極微。
大眾部	成立「根本識，說明心理活動的根源；或有學者主張，此為《解深密經》中的阿陀那識。	離心之外實有外境。
犢子部	心、心所為剎那生滅，有情的身心從前世到今生需依補特伽羅為過渡，以為輪迴主體，貫通三世，為一種生命的我，帶有物質性的意義。	離心之外實有外境。
一切有部	主張三世實有，一切法皆有自性，有情身心的相續和合上，假名補特伽羅。	1、實有眾多極微為眼等識之對境，外境如心實有，極微無方分。 2、外境如心為實有。
		(有部分出之順正理師主張)眾多的極微為一實體，為眼等識之對境，為「極微和集說」，為和集在一起，而非合成一個新的實體。
經量部	勝義補特伽羅，為諸法真實自體的實法我。	1、有眾多極微和合，為眼等識之對境。 2、有聖教為因，論證心識外，有實色等。執外境體是一物。
正量部	主張剎那論，即心識只有一剎那的存在。	外境實有，並為多剎那的存在。

第二節 唯識學派中世親、陳那的唯識思想

大體而言，世親的論著所闡述之唯識思想，為對其兄的思想加以整理及評述，仍無違背其兄的理念與主張。本文所列之世親唯識思想以《三十頌》為主，該論為系統陳述識轉變出世間現象及有情的內容。橫山紘一認為，世親識轉變的直接先驅思想，應始自《俱舍論》中的「相續轉變差別」概念，即闡述從業熏習於色心的種子到產生果為止的過程，此中，種子是一種處於潛在狀態中的概念。在經過《二十論》的蘊釀階段後，識轉變有了「顯現」的意義，不僅止於潛在階段而已。這種「顯現」的意義見於《二十論》第 6、7 頌的頌文，其中提出「外界的變化」與「心的變化」的關係，而「顯現」出具體、現實的認識作用之意。到了《三十頌》，識轉變的意義，則包含潛在與顯在的一切心識活動過程的概念，阿賴耶識的轉變，以種子的變化為因，而有「分別」的意思。以護法觀點為主的玄奘註釋本《成唯識論》對於阿賴耶識的說明，將之分為三種能變。即異熟能變、思量能變、了別能變，歸納世親的「識轉變」義應有三：³⁸

- 一、轉變是分別，即識之意。
- 二、轉變為種子於第八識中變化、成長之意。
- 三、轉變有從種子(因)產生諸識(分別=諸法)之意。

《三十頌》真諦譯本《轉識論》中將「識轉變」譯為「識轉化」，其中，「轉化」之義以變異為性，說明第八識生起我、法之影像分別，將此影像執為心外實有。事實上，並無外在之我、法。而識的轉化，為因果同時，亦即前一剎那識的活動為因，後一剎那之呈現為果。³⁹

唯識學派之唯識思想，雖說安慧或護法在釋義上有所不同，但護法、安慧、難陀、親勝等仍有共同認可的部分：

- 一、主觀心識與客觀對象，一切森羅萬象之法，均為識所變現。

³⁸ 參見橫山紘一 (1983: 163;165-166;170-171;178;188)；D.J.Kalupahana (1985:112)。

³⁹ 霍韜晦 (1980:19;21)。

二、「識轉變」意為，「變似」、「轉似」，此「轉變」並非由識生出實物，乃由識變現出似乎實在的「我」、「法」，而此「我」、「法」即為人的認識對象，為識中之相。⁴⁰

除此而外，對於識變的理解當然不能離開語言解釋的範疇，在「識」的解讀上，是否含有主體的意味成為爭論的焦點。以下就語言層面，解讀「唯識」之義：⁴¹

唯識的梵語：vijñapti-mātra

vijñapti：為 vi-jñā (分別而知)之使役法 vijñapayati(令知) 的過去被動分詞

vijñapta(令被知著)改為名詞形。有了別(為對境的分明了了的現前)、識(粗略地說，唯識學派否認識之自性，以識相為體，稱識之相 vijñapti 為識 vijñāna)、表(顯，重於識的呈現部份)、緣(側重於識的能動性)四種意涵。漢譯則為「識」，與「認識作用」有密切關係，或有認為其具有「認識的結果」之義。

vijñāna：漢譯為「識」，但此語係 vi-jñā 加上接尾辭 ana 而成之名詞，表示「知的作用」，指認識的作用。⁴²

其中 vijñaptimātra 一字，vijñapti 為了別或心識，mātra 表唯有，因而 vijñapti-mātra 可譯為唯了別或唯識。此外有 vijñaptimātratā 一字，字尾 tā 表示此名詞的抽象性格，因此它表示唯了別或唯識的性格，含有抽象之意義。在梵文中，vijñāna 偏向指主觀面的心識，而 vijñapti 則指心識變現外境的層面，解為區別、了知。勝呂信靜將 vijñapti 視為「客觀的表象」，而 vijñāna 則有「主體」的意味。

43

至於識變論所涉及探討的內容，包括「識」、「變」、如何變？---見、相分的探討、能變的種類、變現的因緣、所變對象與心識的關係---三性說等，將在第三、

⁴⁰ 魏東德 (2001:75)。

⁴¹ 陳一標 (1994:11)。

⁴² 參見勝呂信靜 (1985: 123-126)；陳一標 (1994:11;13)；周貴華 (2004:387-391)。

⁴³ 吳汝鈞 (2002: 8-9)；陳一標 (1994:18)。

四章中分別加以探究。

此外，《二十論》的唯識重點，則針對主張外境實有論者的觀點提出哲學批判，舉夢境、幻覺等日常生活經驗的不實在，以論證感覺經驗無法作為外境是否真實存在的支持。因此，世親認為應對於感官經驗的內容加以質疑，而否認感官經驗的有效性與可能性。此外，並在瑜伽的最高禪定境界的前提上，提出吾人對處於夢境中所感知的內容，在夢中認為它是真實的這種認知，與日常生活對於外境的認知是相同的，只有在夢醒之後才能理解夢境的不實在。⁴⁴

世親的論作《三十頌》，來不及親自為文加以解釋即往生，之後雖有十大論師加以註釋，但是，究竟何師的論述才能真正傳達世親的原意？直到現代，仍隨著可能出現的原典譯著問世而不斷更新。正因為各派對世親的唯識思想解釋有別，在世親之後，唯識學派概分為以下三大系：⁴⁵

一、陳那---無性---護法---戒賢---玄奘：陳那認為難陀所主張，每一心識均會變現見、相二分，應為三分，即在見、相二分之外，增加「自證分」在見分產生作用時，自證分給予證知。相分是內境，見分的行相與相分相同，見分由相分引起，相分有實體，即內境為實有，而見分亦有其行相。護法在三分說之上，建立第四證自證分以證明自證分的存在。(本文著重於世親、護法、玄奘及陳那所著之《緣論》的唯識理論，以此為基礎而探究唯識學派所主張「唯識無境」之理。此傳承表示的是陳那與世親間的關係，並非認為將陳那列為唯識學派無可議之處，或有認為陳那主要傳承世親之因明學。⁴⁶)

二、難陀---勝軍：此系認為，每一心識的生起都會有兩種作用，一是能取境，另一則由心識轉變的所取境，即心識變現的見、相二分。能取境稱為見分，所取境為相分。而見、相二分之自體，難陀認為，見分是識的自體，有分別作用，屬依他起性；相分由識轉變而來，為不實之假象，屬遍計所執性，此為難陀所主張的「見相二分說」。見相分的轉變、顯現，是由於種子的功能，而種子則

⁴⁴ 參見 D.J.Kalupahana (1985: 111)。

⁴⁵ 參見慧嶽 (1978: 292)；呂澂 (2003: 326-328;330;332-333)；福善 (1978:337-341)。

⁴⁶ 徐紹強 (2001:162:166)。

由熏習產生。

三、德慧---安慧---真諦：此系主張大致與難陀相同，不同的是，安慧認為見、相分均為遍計所執性，故而不實，自證分為依他起，因此是實在的，就心分而言，屬一分說。由於主張見、相分均不實在，見分亦無行相。

至於陳那的生平，他約為五、六世紀南印星伽薄多(Simhavakta)人，最初隨外道及犢子部學習。爾後，或說隨世親門下習大乘教義，或說與世親為師弟關係。然依玄奘之《大唐西域記》則未有此說，只提及陳那弘揚佛法的因緣，係經妙吉祥菩薩勸說，從獨善其身之心轉為兼善天下之志，而弘揚《瑜伽師地論》及因明之理。⁴⁷其著作《觀三世論》、《觀總相論》、《觀境論》(緣論)、《因門論》、《似因門論》、《理門論》、《取事施設論》、《集量論》稱為「陳那八論」。⁴⁸陳那在因明上最重大的貢獻，即將五支論式的古因明，改為「三支論式」，成為演繹的論證，建立九句因、因三相等，稱為「新因明」，這項改革對於後世的唯識研究影響甚深。

綜觀陳那的思想付之於論述者，有二項具有代表性的著作，其一為《緣論》，其二為《集量論》。與本文論題相關者為《緣論》，該論為成立唯識無境的著作。其內容針對心識的所緣對象，作更清楚的闡釋。玄奘譯本中述及「所緣緣」的意義，即做為前五識的認識對象，須具備的兩個條件，其一為「能緣識，帶彼相起」，意即能緣的心識生起時，能變帶或挾帶所緣對象，而此對象係由心識所變現生起的對象，稱為「似境」；另一條件則為，「有實體，令能緣識，托彼而生」，意即做為心識的所緣的對象，必須是實體法，能緣的心識能憑藉這實體法而生起。亦即，陳那將我人經驗當中的顏色、形狀、冷熱等對象的特質做出上述兩種限定條件，只有符合條件的對象才能成為前五識的所緣對象。⁴⁹

在上述所列對於前五識的所緣對象所設的條件下，前五識的所緣對象即為所謂的「內境」，而此內境所指即為「內在的境相」，為前五識所變帶或挾帶而起

⁴⁷ 《大唐西域記》，《大正藏》冊 51 卷 10，頁 930b；陳雁姿 (1999:94)；呂澂 (2003:331)。

⁴⁸ 《南海寄歸內法傳》《大正藏》冊 54 卷 4，頁 229c。

⁴⁹ 《觀所緣緣論》，《大正藏》冊 31，頁 888b；陳雁姿 (1999:142-143;145)。

的相狀，其形象在心內，但卻像是外在世界的事物般地顯現。⁵⁰而由於內境仍屬於心內的範疇，在這項討論上，「物質世界是否存在」便成了《緣論》是否屬西方哲學意義下的唯心論的關鍵點。如果《緣論》的立場是反對物質世界的存在，那麼屬唯心論的觀點便可確認，但是又如何解釋我人所處世界讓人感受其「非常真實」的原因？而如果該論對於物質世界的主張並非否定，對於物質世界的存在應如何解釋方不違「一切唯心、萬法唯識」之理？這些質難的解答關係著《緣論》是否屬西方唯心論的陣營，此亦為本文的關切點，凡此種種均將於第四章中詳加討論。

除此而外，陳那在《緣論》中著重闡述的項目，尚有對各派極微論的評破，其中，包含主張實有極微能為所緣、極微和合說、極微和集說等。陳那首先破斥極微為具有「緣」義的的論述，再評破持和合的極微為具有「所緣」義的主張，最後評破「極微和集說」具有「緣」及「所緣」義的觀點。⁵¹

⁵⁰ 陳雁姿 (1999:165)。

⁵¹ 陳雁姿 (1999:163)。

第三節 西方哲學的唯心論思想略述

「唯心論」(Idealism)一詞約出現於十七世紀左右，以字義而言，指將實有之首要地位給予觀念、理想或精神之學說。⁵²針對所謂「精神」是一種超乎自然之外或是一自然中理性的力量？亦或指非個人的社會精神？抑或指個體精神的個別總集？凡此種種，在唯心論的陣營內始終爭論不休，也因此形成各種派別，大體而言，唯心論可以說是，認為事物或客體只有當其與心發生聯繫時才存在。如同感覺和認知，只有當其在我人的心中時才存在，現實世界的客體則在確實被我人或上神體驗或至少被想到時才存在。⁵³由於各派的唯心論述並不統一，為便於文後針對唯識與唯心之比較，本文擬以 Trivedi 對唯心論之分類為標準，將唯心論分類內容說明如下：

- 一、形上學唯心論：與形上學實在論相對，主張外在世界及對象存在於心識之內。細分其類別，則有形上學唯心論、主觀唯心論、客觀唯心論。此外，另有部分形上唯心論者則屬唯我論，為極端之主觀唯心主義，主張只有我是唯一的存在。
- 二、主觀唯心論：事物是否存在係由我的心加以判斷是否存在。
- 三、客觀唯心論：代表者柏克萊，主張外在事物是否存在，不只由你、我的心加以決定，還有更偉大、客觀的上帝心靈加以決定。基於「存在即知覺或被知覺」的預設，否認物質對象存在。
- 四、認識或知識唯心論：吾人對於事物的理解並非事物真實的樣貌，而是以吾人自己所理解的樣貌加以了解，亦即吾人無法理解事物真實的樣貌。代表者康德 (Immanuel Kant, 1724-1804CE)，主張物自身、現象超乎吾人的視野之外，在吾人面前顯現的事物，受吾人的觀念等所制約，因此，吾人的知識或知覺是受限的。猶如腦子被杯子套住，而此杯子象徵著無法去除的觀念。⁵⁴

⁵² 唯心論與觀念論之異同，參見布魯格(Brugger)編著 (1976:202-203)；Arthur S.Reber (2003:422)。

⁵³ S. C. Chatterjee & D. M. Datta (1993:191)。

⁵⁴ Trivedi (2005: 232)。

五、絕對唯心論：主張有終極存在(乃至創造一切者)，為一涵蓋一切的精神性事物原理或力量，無論是何種的絕對存在或心靈等。⁵⁵

唯心論思想的肇始，或有人認為可溯自希臘哲學家柏拉圖(Plato;427-347BCE)的哲學理念，在哲學分派上，或將之列為觀念論、形相論等。其中，關於唯心思想的陳述，主要在於柏拉圖認為世界分為兩種，即為理念世界與現象世界。並主張在變動不居的現象世界之後，存在著絕對實在的理念世界。在現象世界方面，柏拉圖認為該世界係模仿或複寫自理念世界，因此，現象世界為理念世界的摹本，亦從後者衍生而出。人類係生活在變動不居的現象世界，而真正的知識所應具備的永恆不變、沒有錯誤及矛盾的性質，卻只來自於理念世界。因此，應如何才能獲得真正的知識？柏拉圖認為，透過感官所感知的世界是不真實的，須藉由「心靈自身」，即所謂的理性思維活動，才能達到，而非經由感覺。基於上述主張，或有人認為柏拉圖是建立唯心論的第一人。⁵⁶

柏拉圖之後的亞理斯多德(Aristotle;384-322 BCE)，在知識論的觀點方面，顯然並未全盤接受其師所主張的哲學思想。由於柏拉圖承認觀念或形相具有客觀實在性，不僅只是名目而已，就這個角度而言，可以說向著實在論⁵⁷的路線靠攏。爾後，經文藝復興進入近代哲學時期。關於西方哲學思想部分，本文僅說明與論題相關之思想源流，故而，應先討論唯心論思想之始，即英國哲學家柏克萊的唯心論。在此之前，有必要針對影響柏克萊唯心思想的英國哲學家洛克(John Locke;1632-1704CE)的哲學思想加以解釋。雖然柏克萊的唯心主張並非承續洛克的知識論而開展，但卻來自對洛克哲學思想的質疑，進而開啓柏克萊的唯心論之門。

洛克的哲學思想與本文相關的部份，主要見於其著作《人類悟性論》(An

⁵⁵ Trivedi (2005: 232-233)。

⁵⁶ 參見 Frank Thilly (1986:89)；黃見德著 (1995:67-70)。

⁵⁷ 認為共相(本質、抽象作用、普遍名詞、關係)存在於不依賴於我們的意識乃至任何意識的實在之中。共相存在於外部世界中，即使外部世界不為人知覺時亦同。另外，這種理論還認為，對一事物所認識到的東西存在於被認識的事物中，即使沒有認知者仍舊存在。參見 Peter A. Angeles (2005:370)；傅偉勳 (1996:87)。

Essay concerning Human Understanding)。其內容主要論證人類知識內容的來源--「觀念」(ideas)，所謂「觀念」即為浮現於心中的所有對象或內容，亦代表一切的悟性對象，悟性是統括一切的認知能力。由於人類無法直接認識事物，所有的思想及認知均須透過觀念，故而觀念可說是構成知識的最基本元素。所有觀念來自於經驗，分為「感覺」(sensation)及「反省」(reflexion)二類。前者係透過感官與客觀外界事物的性質接觸，產生於心中的感覺觀念，指五種感官所感覺事物的觀念；後者則係由心靈中的各種作用所構成的觀念，包如思維、推理、相信等。從上述可知，洛克無疑地承認有一個物理世界的存在，此主張與柏克萊所持物質存在的原則---「存在即知覺或被知覺」相違，亦為柏克萊所反對的論點之一。

其次，洛克在經由上述感覺與反省的心理分析後，將心理活動分為單純觀念(simple ideas)與複合觀念(complex ideas)。⁵⁸而在分析物性與觀念的關係上，則將物性分為三種：初性(primary qualities)、次性(secondary qualities)與能力(power)。其中，初性存在於物質之中，無論在任何狀況，初性不會與物質分離或消失，例如大小、形狀、重量等；次性則係初性以其特殊方式，對人的感覺器官施與一種力量，進而產生的感覺觀念，如顏色、滋味、觸覺性質等，故而又稱為「可感性質」(sensible qualities)。至於，第三種類的能力，譬如燃燒紙張時，可使人們了解燃燒現象。⁵⁹

受到笛卡兒「心物二元論」的影響，洛克主張有心與物兩種實體的存在，即便是透過感官所獲得的觀念，亦必須有實體(托子)的支撐方能存在。如從這角度加以判斷，可以說洛克的知識論明確地走向實在論者的知識論立場。而柏克萊

⁵⁸ 單純觀念(simple ideas)：為人類經驗的起源，具有最初、不可改變及相離無關聯(指五種感官間)的性質，係由感覺而產生或由反省作用而獲得；複合觀念(complex ideas)：將單純觀念加以組合、比較及抽象化，即為複合觀念。悟性在處於單純觀念時，屬被動狀態，到了複合觀念時，則成為主動的狀態。在感覺活動產生時，單純觀念在前，複合觀念在後。參見傅偉勳(1996:333-334)。

⁵⁹ 有關存在於物質當中的初性如何過渡到心中，進而產生感覺觀念，洛克並未詳加說明，只提到人類獲得經驗或知覺的方式，係經由物理對象透過某種方式而獲致，從而複製物質對象中的初性。餘參見鄔昆如(1994:134)；傅偉勳(1996:330;333;341)；黃見德(1995:120)；陳志良(1997: 438-9)；蒂洛(Jacques P.Thiroux)(1989: 570-1)；蔡信安(1992: 40)；蔡信安(1994: 13-14;17;34)；謝啟武(1997:93)。

只在洛克的知識論上有條件地承繼洛克的思想，經思維、判斷、抉擇後，將洛克的經驗論加以修正，進而提出著名的唯心論觀點：即在「存在即知覺或被知覺」的預設下，否認物質存在的唯心論，從而建立近代哲學的唯心論(Idealism)思想。因此，可以說柏克萊的唯心論是站在批判洛克的哲學立場上而建構的，其中的主要批判焦點，分為以下幾點加以說明(至於柏克萊所主張的唯心論觀點將在下一節中討論)：⁶⁰

一、區分初性與次性的不合理性：事物無法像洛克區分二種性質那樣呈現在人們面前。初性中的運動、擴延性等觀念，不可能獨存或單獨被認識。例如人們在路邊看見一條黑狗時，不可能看見一隻沒有顏色(屬於次性)的狗。

二、反對抽象觀念的存在：在柏克萊「存在即被知覺或知覺」的前提下，主張抽象觀並沒有實際的視覺內容，如果將一切個別事物的特殊性質抽離後，便無法構成任何想像性的視覺畫面。⁶¹

三、物質實體論的批判：基於柏克萊認為初性與次性不需加以區分，所有外在世界的事物，其性質便不能離心而存在，全都是存在心中的觀念罷了。另外，基於柏克萊對抽象觀念的否認，亦使得物質實體的實在性為之崩解。

十八世紀的德國哲學家康德受到萊布尼茲、牛頓、休姆等人的影響，認為人類的感官無法認為外在真實的存在，至多能認識外在世界的現象，而現象之後的本體，則無法得知。康德將外在世界分為現象與本體，本體須經由道德的追求而達致，感官及理性只能觀察現象。知識由我人的悟性主動創發作用而成立，因此，知識的根本條件在於悟性的建構能力，而不在於感覺經驗的實際內容。康德將洛克所建構的實在論的知識立場轉向所謂的「先驗唯心論」(Transzendentaler Idealismus)的路線。

此外，尚有費希特 (Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814CE)、謝林 (F. W. J.

⁶⁰ 蔡信安 (1994: 38-43;79-83);傅偉勳 (1996: 348;335;352);蒂洛 (Jacques P.Thiroux) (1989: 572)。

⁶¹ 柏克萊舉例道：「想像一個人有兩個頭，或人的上半身連接著的是馬的身體。這種情況，儘管我努力地思索，仍舊無法構想出上述的抽象觀念。好似離開能運動的物體，便無法構成抽象的運動觀念一般」。因而，抽象觀念本身並不存在，參見柏克萊 (1966:6)。

Schelling, 1775-1854CE)、黑格爾(G. W. F. Hegel, 1770-1831CE)等德國唯心論者。由於三位大師的哲學思想不在本文所做的哲學思想比較範圍，故僅簡略陳述如下：

- 一、費希特認為整個世界的原始狀態是一體的，世界之所以劃分為「自我」及「非我」，係由於人的思想運作的結果，如果人沒有思想及任何意識，便不會有「我」及「非我」產生。
- 二、謝林則主張，在本體論中說明人的精神最高的價值，而在這個價值體系中，才能認識真相，而真正的知識才能產生。因此，意識為一切存在被劃分的原因。
- 三、黑格爾從康德、費希特、謝林等人之哲學思想中，將辯證法與以唯心論結合，解決思維與存在的統一問題。⁶²

⁶² 鄔昆如 (1994: 156;160;164;167-168)；傅偉勳 (1996:386)；黃見德 (1995:269-270)。

第四節 柏克萊的唯心論

柏克萊的唯心論思想，見於其三篇重要著作：《視覺新論》、《人類知識原理》及《海拉斯與菲羅筭斯對話錄》，其中，主要論點分別為：

一、《視覺新論》一書之宗旨，在於探求視覺如何了知事物的距離、體積、位置及考察視覺與觸覺之間，是否擁有相同的觀念。首先，柏克萊認為感官無法測知事物間的距離，亦即人們無法見到所謂的「距離」，人們對於「距離」的感知來自於別的觀念輔助而獲得。至於，數學家以線及角度，用來解釋人們對於距離的知覺也是錯誤的。如就一般人的經驗加以觀察，我人對於所看見的物象與自身的距離之判斷，並非藉由兩條光軸所夾的角度加以計算自身與物象間的距離，亦即我人對於距離的判斷，非經由感官知覺反映在眼睛上的光線所夾的各個角度。事實上，人的視覺根本無法看見所謂的「線及角度」，故而，人們經由眼睛看見事物間的距離，依此所做出的判斷，純粹係依靠經驗的結果。

此外，柏克萊更認為，視覺的直接對象並非在心外，亦非心外任何事物的觀念或肖像。例如：以平常我人所看見的天上月亮而言，如月亮與我人的距離為地球半徑的五十或六十倍，此處我人所見到的月亮，為一個圓形而且明亮的平面，如果從我人所站立的位置，朝月亮移動約地球半徑五六十倍的距離，那麼便不能再接近那個圓形、明亮的平面；因為我人所看見的月亮，已經不是先前所見到的那個月亮。原先的月亮已經消失，如果要恢復原先看見的月亮，得要回到我人原先站立的位置。又如，我人看見一哩之外，有一模糊的事物，此事物隨著我人不斷地接近，其影像不斷變化，從模糊到清晰，而在一哩外所看見的模糊的事物已經消滅，後來所看見清晰的事物與模糊的事物，完全不同。因此，距離的概念與遠處的事物或彼此的觀念，顯然均不能為視覺所見，而視覺所發生的情況，同樣地也在聽覺方面出現。事實上，空間、外界、遠處

事物的觀念，均非視覺及聽覺的對象，不能被眼睛及耳朵所覺知。

柏克萊接著將視覺的對象分為直接(原始)與間接(次等)二種。當我們指稱，有一個遠處的事物，它在或近或遠地移動，此指間接對象的事物而言，而這類的事物屬於觸覺，因此不被眼、耳所知覺，只能是一種被眼所暗示的，猶如耳之暗示思想於心中一般。上述關於視覺與距離之理說明，亦可運用於事物體積的觀察。

關於吾人慣於使用視覺及觸覺來認識世間事物，並認為觸覺所感知的資料為真實之思維模式，柏克萊對之提出質疑，而舉一例加以論證。如以一位從出生即失去視力的人為例，這人無法在恢復視覺後，將以前所熟悉的事物和眼前的事物相聯結，並且把它們認為是同一個事物。譬如距離的觀念，生盲的人在重獲視覺後，不能馬上藉由視覺來了解距離的觀念，離他最遠及最近的星辰，對他而言都是相同的，彷彿在他眼中或心中。因此，由視覺所觀察的事物，在他而言，只是一套新的思想或感覺。是以，吾人用來判斷視覺所見各種事物，都是經驗的結果。又，由於吾人心中的視覺和觸覺的對象有著習慣性聯結，方能將兩種感官所見、接觸的事物，認為是同一件事物。但是生盲者並沒有這類視覺的經驗，他所見的事物只能以其視覺為限而加以判斷，故而無法藉由視覺了解距離的觀念。因此柏克萊認為：觸覺的現象和視覺的現象，在心理上所以能聯合，乃是憑藉所謂的「習慣」、「經驗」或「暗示」的結果，事實上並沒有實際存在的事物。⁶³

二、《人類知識原理》此書的主要目的，標註於該書的副標題，即「探討科學中錯誤和困難的主要原因，以及懷疑論、無神論和非宗教的根基」。柏克萊希冀藉由哲學為工具而達到確立宗教信仰的學術地位。在該書的內容，於緒論中提及，主要為闡述其「非物質主義原則」的哲學思想、反駁抽象觀念的存在及探索人類知識的來源。

⁶³ 參見柏克萊 (1981: 1;3-4;17-20;22;38)。

柏克萊認為，一般人之所以容易將山河大地等一切可感事物視為實存，係由於抽象作用的學說的緣故，因此，抽象觀念即為柏克萊接下來的批判對象。例如日常生活中的光與色、熱與冷、廣袤與形相，這些吾人所接觸的對象，都是感覺、意念、觀念與感官所接收的印象，即使在思想上，也不能將它們與知覺分離。至少，柏克萊認為，自己無法做到，不能把抽象的運動觀念抽離能運動的物體，也無法令自己構想出，有一個非快非慢或非曲線亦非直線的運動觀念。甚至，在數學幾何上經常使用的「無限」概念亦同。他說，假設一條有限的線段(一吋)可以分成無限個部分，而被分割後的部分，可以再分割成無數的部分，一直到無窮。而這些微量的微量可以無止境地被分割，如此說來，一吋的線段由於被無窮分割的結果，包含無數次被分割後的部分，一直到無窮，但又認為在第一次分割成無限部分的微量等於無物，如此顯然是荒謬而且矛盾的。這些抽象觀念原則，所造成的許多的謬論及矛盾，連數學的推論也無法免於受到影響。事實上，任何可感的事物均不能離開感覺或知覺而存在。而柏克萊在否定抽象觀念存在的同時，亦說明了物質實體的不實在性的立場。⁶⁴

柏克萊接著說明，人類知識的對象為觀念，並對觀念加以區分為三種：(一)由感官所獲得；(二)觀察人心的種種情感及作用後所產生；(三)被記憶及想像影響所產生的。柏克萊採用日常生活之反省，主張在認知過程中，感官感覺的確定性，應優先於其他管道。有正確的感覺，才能肯定有自我，從而，人們以自己的認識能力了解其認知能力，進而了解其認識內容的真實性，才能了解對象的存在意義。因此，人們一旦離開感覺，也就無法認識這個世界。⁶⁵

該書中的「非物質主義原則」即用來陳述「存在即是知覺或被知覺」的哲學理念。其意指，現實世界中，吾人所認為事物的存在必須能被知覺，否則事物不可能存在，或不具有任何存在意義。⁶⁶故而，凡是被認為存在的事物，為有意識的心靈及為心靈所意識到的對象，除此而外，沒有實在之物。柏克萊舉

⁶⁴ 參見柏克萊 (1981: 6;22-23;91)；傅偉勳 (1996:352)。

⁶⁵ 參見柏克萊 (1966:21)；蔡信安 (1992: 39-55)。

⁶⁶ 參見傅偉勳 (1996:347)。

例說明如下：

我寫字用的這張桌子所以存在，只是因為我看見它，摸著它；我在走出書室後，如果還說它存在過，則我的意思就是說，我如果在書室中，我就可以看見它；或者是說，有別的東西實在當下就看見它。我所以說有香氣，只是說我嗅過它，我所以說有聲音，只是說我聽過它，我所以說有顏色，有形相，只是說我看見它，或觸著它。⁶⁷

柏克萊認為存在的意義應建立於「吾人能夠知覺到該事物的存在」的前提，否則，無法說明它們是以何種方式存在。如果事物無法被吾人所知覺，便不能說事物存在。因此，世間萬象的存在與否，或說有無存在的意義，端乎一心，決定在有無知覺或被知覺，以此肯認事物的存在與否，並非全盤否認現象世界物質的存在，而是一種有條件的否定。然而，柏克萊仍然面臨了一個棘手的問題，即如何解釋物質在人們的知覺無法持續進行時，在「存在即知覺或被知覺」的前提下，該物是否忽隱忽現？亦即當人們睜開眼睛看見眼前的書本，是否在閉上眼睛之時消失，而再次張開時又出現？或者說，當所有人都沒有知覺到的事物，它們是否存在？為符合人們對於現實物質存在狀況的理解，柏克萊把上帝提出來做為最後的論證，他認為全知的上帝會覺察它們的存在，以確保現象世界物質穩定的存在狀態。

三、《海拉斯與菲羅笈斯對話錄》：該書係對於柏克萊唯心哲學思想的再次陳述，以反駁對上述思想產生似是而非的看法，該書的特色係採對話的方式加以陳述，而成為海拉斯與菲羅笈的對話三篇。其中菲羅笈代表柏克萊的意見，海拉斯則代表質疑者，書中對話的焦點，除了對於初性及次性的爭論外，尚有對抽

⁶⁷ 參見柏克萊 (1966:22)。

象觀念的看法及物質實體概念的語意分析等。⁶⁸

其中關於初性及次性的辯論方面，柏克萊學人們的冷熱感受為例：海拉斯認為，人們接觸溫度高的東西而感覺到的疼痛，其熱的性質應來自於物體本身，而非心中；菲羅笈斯加以反駁而說，假設在相同樣水溫的情況下，放入冷熱程度不同的左、右手，其結果是左手感到熱，而右手覺得冷。從這個例子當中，我們發現同樣的水溫卻產生不同的覺受，因此判斷冷熱的次性實非存於物體之中，純然屬於心中的感受而已。故而，菲羅笈斯認為，次性必須具有知覺作用的助緣才能產生功能，故而應存在於心中，而非如海拉斯所主張，次性具有真實的性質，可離心而存在。⁶⁹

其次，在抽象觀念的討論方面，海拉斯引用牛頓力學原理，將初性分為可感的(*sensible*)與絕對的(*absolute*)兩類。前者如次性一般，具有主觀、相對性；唯有後者可除去可感性質，從個別的形狀、大小等性質抽離出來。因此，感覺經驗無法與之接觸。菲羅笈斯則回應以「一切存在皆是個別之物」，意即具有客觀實在性基礎者，皆係由知覺經驗所徵驗。如同我們無法將顏色(次性)從形狀(初性)中加以分離一樣。當人們看見一輛紅色跑車時，不可能只看到車子，對於紅色則視若無睹。

關於抽象觀念的進一步說明，柏克萊主張，若無普遍觀念，則抽象觀念不可能存在，我人用抽象的方法，使顏色、聲音等成為抽象觀念，亦即將相同的觀念集合而得到普遍觀念，例如：紅色的桌子、紅色的椅子…這些事物的「紅」色，在感覺上雖然不同，但從這些事物當中，仍然可以得到一種一般性的「紅」之觀念。組合各種不同的觀念而獲致事件，例如：人、飛機等，此為我人過去所使用的觀念。因此，抽象觀念是普遍化後所獲致的觀念，亦即在我人的心中存在著這種普遍的觀念，這也是柏克萊所反對的，反對普遍事物的存在，他認為只要向心內觀察，便會發現無法找出事物的普遍性，而一般概念或普遍性，

⁶⁸ 參見傅偉勳 (1996: 350-352)；柏克萊 (1966:15-16)。

⁶⁹ 傅偉勳 (1996: 80-82)。

只是名稱而已。⁷⁰

最後，在物質實體概念的辯論上，海拉斯主張「存在是一件事，被知覺是另一件事」，菲羅笈斯基於「存在即知覺或被知覺」的立場，反駁此說而主張，存在與被知覺是同一件事情，「物質(實體)不比金山或半人半獸更有權利主張其本身之存在」。舉例而言，吾人對於北極熊的詮釋，諸如肥胖、白色、有毛髮等可感性質，除此而外，沒有其他方法可以驗證這樣的北極熊，它的存在意義。⁷¹



⁷⁰ 湯用彤 (2001:274-276)。

⁷¹ 參見傅偉勳 (1996: 352)。

第三章 《唯識二十論》、《成唯識論》對外境實有論的批判

第一節 《唯識二十論》外境實有論批判之辨析

《二十論》的主要內容，為世親辯破外道對「唯識」的質難，彰顯「外境為內識顯現」的合理性。換言之，本論為闡述「唯識無境」之理，評破外境實有論者的論點，同時論證「唯識無境」之著作。關於外境的主張，除佛教主張「唯識無境」之理外，尚有經量部(Sautrāntika)等主張外境實的論者們，針對佛教的上述主張，提出質疑。譬如說，如果說沒有實際存在的外境，一切皆為心識所變現，為何要見到聖彼得教堂，必定要在羅馬梵蒂岡呢？應是隨處可見才是！像這樣富有哲學性思惟的問答被收錄在《二十論》中，亦為本節討論內容的重點。此中，針對唯識學派對外境實有論的批判內容，將兩派所主張的內容分為六大類，分別說明如下：

一、事物是否存在？

(一)、分為處、時、相續及作用不決定等四個面向討論：

唯識學派所稱的「外境」，人們對於它們存在與否的認知，係建立於某些條件上，諸如：有其固定或特定的「場所」、「時間」、「作用」以及對現象生起「共同認識」等。然而在唯識學派的評破外境實有論者的背後，將一切的認知活動訴諸心識，是否有暗示著認知活動可以脫離現實世界的約制，而使得認知活動有一種任意性，像變魔術般變出想認知的對象？如果是，那麼這樣的主張便與現實世界間的情況相互矛盾；如果不是，那麼這種破斥方式，所闡明「唯有心識」之論述是隱晦的，此亦值得吾人深思。關於這類的諍辯，亦出現在由世親所著的《二十論》中，作者設想有論敵指出：

若識無實境，則處時決定，相續⁷²不決定，作用不應成。⁷³

上述意為，假設如唯識家所主張，一切法唯有心識，並無實存的外境，則有四項疑難，使得上述論點不能成立：

- 1、為何某一特定處所的「識」只發生在該特定處所，而非一切處呢？
- 2、何以一定的識只出現在某時，而非一切時都可以出現呢？
- 3、如果世間萬象都是心識所變現，為什麼眾生會對同一個外境產生認識，應該是各自見自己所變現的外境才是？
- 4、由於一切唯識所變，無實存的外境，故而，由識所變現的「萬法」，也應無作用產生，但是日常生活經驗中的種種「萬法」，並非如此。因而，唯識家所主張「唯識無境」是不能成立的。

關於上述假設性的質難，世親以夢為喻，於《二十論》中有頌云：

處時定如夢，身不定如鬼，同見膿河等，如夢損有用。⁷⁴

以上頌文意為，吾人所見到的外境雖有一定的處所及時間，但是這樣的情形在夢中也是相同的，一樣有處所及時間。而由於眾生種類眾多，投生同一趣的眾生，由於共業之故，故而可以見到同樣的「外境」；而不同趣的眾生，所見到的外境也就不相同。如同在佛教中，一水四見的比喻，同樣的一條河流，在人類眼中，是一條河川；天人看來是寶飾莊嚴之寶池；而在餓鬼眼中為膿血之河；魚則視之為最佳居所。由於業報不同而所見各異。至於夢中的境界雖是心識所變現的幻境，但有時也有其作用，譬如男女夢淫時，也能使

⁷² 相續，是有情的異名，亦人生的異名。每一有情的生命體，雖說剎那演化而沒有它的常恆性，但因由於五蘊要素的組合，所謂「因果成流，不斷不常，前後相續」，所以名為相續。參閱釋演培 (1993:20)。

⁷³ 《二十論》，《大正藏》冊 31，頁 74c。

⁷⁴ 《二十論》，《大正藏》冊 31，頁 74c。

之流失精液，產生損害身體的作用。因此，即使夢境並非實有，也有其作用。

關於一定處所、時間的假設性質難，世親於《二十論》中以夢為喻加以解釋云：

謂如夢中雖無實境，而或有處見有村、園、男、女等物非一切處，即於是處或時見有彼村、園等非一切時。由此雖無離識實境，而處時定非不得成。

上文意為，譬如夢中雖然沒有實境，但是夢境中的村、園、男、女等事物並非一切處所或一切時皆可見。因此，雖為離識外不實之境，也是在一定的時間、處所出現。因此，如以唯識無境，則事物不應出現於定時、定處的質難不能成立。如以因明論式論證，以夢與清醒時相同為例，則可列不完整論式如下：⁷⁵

宗：覺時無實外境，是處決定的(清醒時，無實存的外境，有場所的決定)。

因：自許外境無實故(唯識學家主張外境並非實存)。

喻：如夢中所見的村、園、男女等。(例如：夢中的村、園、男女，亦有其特定地點、時間才能看見，並非一切處或時皆可得見。因此，即使在夢中，亦有場所的決定)。

另外，在相續不決定方面，如唯識學派主張「唯識無境」，同一時間及處所，有許多相續存在，為何不同的有情都能見到阿里山，而非其中的一個有情可以看見？針對此一質難，世親於《二十論》中釋云：「謂如餓鬼，同業異熟，多身共集，皆見膿河，非於此中定唯一見。⁷⁶」其意為，如同餓鬼們，由於

⁷⁵ 論式中，所謂「不完整論式」之說，參見李潤生 (1999:98)。

⁷⁶ 《二十論》，《大正藏》冊 31，頁 74c。

過去造相同之惡業，今生故得異熟苦果，眾多餓鬼聚集時，皆將清溪視為膿河，且並非僅一餓鬼能見，其餘則不能見。以此譬喻論證「相續不決定」之質難，不能成立。另外，如採因明論式論證「相續不決定」(現象本身並非一人所變現)之理，則可列不完整論式如下：

宗：同於一時，同於一處，無實外境得為眾人所見。

因：自許境無實故。

喻：如餓鬼所見膿河、糞尿等。⁷⁷

上式意為，同一時間及外境，人們所見為清溪，餓鬼則見到膿河。可見外境是不實的，論敵的質難不能成立。而多數人能見到的事物，為多人心識共變的結果，並非一人所變，如以「多數人能見到之事物」做為事物是否存在之依據，實無法成立。

至於，假設「作用不決定」的質難為，如唯識學派所主張的「唯識無境」之理能成立，那麼，何以眩翳患者所見之髮蠅沒有髮蠅的作用，而正常人所見的髮蠅卻有作用？此一假設性問難，世親於《二十論》中以譬喻說明道：「又如夢中，境雖無實，而有損失精血等用。⁷⁸」其意為，譬如夢見男女交媾，夢境雖不實，但男子有損精等作用，女子則有損血等作用。因此，該「作用不決定」之難不成立，而「眩翳患者所見的髮蠅無作用，而正常人所見之髮蠅有作用」可成立。如以因明論式論證「作用不決定」之理，列不完整論式如下：

宗：眩翳患者與正常人所見髮蠅等，或有作用，或無作用。

因：自許境無實故。

⁷⁷ 李潤生 (1999:107)。

⁷⁸ 《二十論》，《大正藏》 冊 31，頁 74c。

喻：如夢中失精等。⁷⁹

因此，世間事物的存在與否，並非因其有固定場所，便能證明該處所存在，亦不因有特定的時間或作用，乃至「所有的人」都看見，以此做為外境存在論證的有力支持。因此，我人認為能證明事物存在的思惟模式，值得加以思索、質疑。至於「唯識無境」之理與現實生活經驗相違之處，唯識學派則提出山河大地等並非由單一有情所變現，而是由許多有情共變所成。這個部份，的確較難以理解，因為，唯識學派所謂的「變現」並非如「變魔術」般的「無中生有」，而是藉由心識作用的轉變，達至一種讓我人(未證悟的有情)以為，經由前五識可以看到或感覺到真實外境的存在。事實上，我人所見、聞、覺、知的種種事物，只是心識所變現的「似境」。因此，基本上，唯識學派的立場強調的是，我人的心識只能緣知心內的「似境」，至於心外是否有「境」的存在，如以《二十論》或《緣論》中對極微的破斥來看，唯識學派否認外境存在的確有其軌跡可尋。然而，不容諱言地，這種難以理解的情況或者只能在成佛開悟之後，才能真正理解吧！

(二)、極微(paramanu)的討論

極微理論並非佛教所獨創的思想主張，例如勝論派(Vaiweskia)，認為宇宙萬有為客觀的實存，而物質本體則由地、水、火、風四大極微所組成，極微之數無量，其性常住不變，其相不可視見。然而，極微之所以成為各派爭論的焦點，不外乎極微是物質（色法）分析至極小不可分之單位。在肯認有所謂最小的物質單位存在的同時，亦即接受實有外境存在的主張。因此，極微以何種樣貌呈現成為重要的論辯議題，亦為本文關切的重點。

至於《二十論》、《二十論述記》及《緣論》中對於極微的討論可分為以下幾項加以說明：⁸⁰

⁷⁹ 參見李潤生 (1999:108)。

⁸⁰ 參見《二十論》，《大正藏》冊 31，頁 75b；76a；《二十論述記》，《大正藏》冊 43，頁 992a-997a；

1、執色等法體是一：

勝論派認為世界有成、壞劫等分期。壞劫時，地、水、火、風等是極微性，散在各處，常住不滅，其數眾多，體非是一。到了成劫時期，藉由兩兩極微生一個子微的方式，輾轉產生三千大千世界。其中，子微之量，與父母相同，體是一，由父母而生，故而性是無常，但父母極微之性則為常。又，父母極微，因為非常微細，而不能成為眼等識的所緣對象；至於由父母所合而成的子微及至三千大千世界，由於較為粗顯，故能成為眼等識的所緣對象，而此三千世界，體亦是一。⁸¹

唯識學派針對上述的論證的評破，見於《二十論》頌文云：「以彼境非一」。其意由世親進一步以長行解釋為：

謂若實有外色等處，與色等識各別為境，如是外境或應是一，如勝論者執有分色；……且彼外境理應非一，有分色體異諸分色，不可取故。⁸²

上述意為論破外道(勝論派)執色等法體唯一，勝論派主張「三千界」由許多父母極微輾轉結合所成，而父母極微為微細的物質(細色)，稱為「分色」，由於父母極微非常微細，非為眼等識的所緣對象；由父母極微所成的子微⁸³乃至「三千界」，較為粗顯，稱為「有分色」，而此「三千界」之體是一，可為眼等識的所緣對象。論主則提出，勝論派所稱「三千界」(有分色)，是由眾多的父母極微(分色)所成，「三千界」的法體是一，為諸識的所緣對象，父母極微(分色)是多而非一。簡而言之，父母極微之體為多與「三千界」之體為一是不同的，且「三千界」離父母極微而不可取。⁸⁴因

于凌波 (1999:75)；陳雁姿 (1999:146-147)；釋昭慧 (2001:186-187)；《佛光大辭典》光碟第三版，頁 5479。

⁸¹ 李潤生 (1999:156-157)；黃懺華 (1985:75-76)。

⁸² 《二十論》，《大正藏》冊 31，頁 75c。

⁸³ 勝論派主張由極微輾轉生成三千大千世界的圖示見附圖(一)。

⁸⁴ 三千界之說，參見《二十論述記》，《大正藏》冊 43，頁 992b；李潤生 (1999:165)。

此，勝論派所主張離識之外，有「三千界爲一的實體」是不能成立的。

陳那延續世親於《二十論》中的批判，提出成爲前五識的認識對象(似境)應具備「所緣」及「緣」的條件，即以感知對象必須符合所緣對象是實體及「能帶彼相」等兩項條件，方能爲眼等識所感知，從而確認該物的存在，否則便無法證成該物存在，以破斥外境實有論的主張。因此，就陳那的立場而言，上述勝論派的極微主張，至多滿足成爲所緣緣的兩個條件其中之一，即滿足所緣對象爲所實體的條件，但並未滿足「帶彼相起」的條件。

2、如色等處，體是多法：

(1)、執五識境爲多極微：

古薩婆多毗婆沙師則主張，譬如色處等，體是多，爲眼識的所緣境，因一一極微，體是實有，由此聚合而成「阿耨」假色。五識只緣實法爲所緣境，不緣「阿耨」以上和合的假色。因此色處等，爲眼識的所緣境時，緣一一實有極微，不緣假色，以實體法能生識的緣故。⁸⁵

世親則提出：「亦非多極微」，於論中長行的釋義爲：

理亦非多，極微各別不可取故。⁸⁶

上文意爲，極微爲物質的最小單位，無法成爲眼等識的所緣。能爲眼等識的所緣對象，必是能再分割，如此，極微便不是物質的最小單位，因而極微之說無法成立。如是，執有實在的眾多極微可爲五識的所緣境之理，應予破斥。

(2)、多極微和合、和集：

⁸⁵ 參見《二十論述記》，《大正藏》冊 43，頁 992c。

⁸⁶ 《二十論》，《大正藏》冊 31，頁 75c。

經量部主張「極微和合說」，認為實有極微並非五識的所緣境，因為五識並無極微相的緣故。但「七和合」的「阿耨色」或以上的粗色，雖為假法，但五識上有彼相，而能為五識的所緣境。亦即一一單獨的實有極微，沒有發識的作用，無法為眼等識所緣，必須和合七個極微成為「阿耨色」或以上的粗色時，才能成為眼等識的所緣對象。新薩婆多正理師則主張「極微和集說」，眾多的極微係一實體之存在，可為眼等五識的所緣。眾多極微相資和集時，構成色等諸法，而非構成新的實體。而色等諸法各自有其眾多的極微相，此中有一分為眼等五識的現量境，因此，彼眾多極微相為實有，能為眼等識所緣。⁸⁷

唯識學派則主張：「又非合和集等，極微不成故」，世親加以解釋為：

又理非和合或和集為境，一實極微理不成故。⁸⁸

上述意為，眼等識的所緣對象並非和合或和集的極微，因為主張實有極微之故而不能成立。

而極微不能成立的理由則在於，主張極微有方分、⁸⁹無方分及其有合無合均為不合理。例如，唯識學派認為，如極微有方分，由極微所組成的「阿耨色」，位於中間的極微，應當有東、南、西、北、上、下等不同的六方分，以便與其他極微相合。因此，如極微有方分，便有六分，而非不可再被分割的整體，如可再被分割，便可被分析，如可再被分析，那麼極微便非實有。因此，極微如有方分，則為非一、非實，與極微論相違，故而無法成立。其次，如果極微無方分，將許多極微的聚合物，置於光線下應該沒有影子，同

⁸⁷ 《二十論述記》，《大正藏》冊 43，頁 992c；于凌波 (1999:77-78)；陳雁姿 (1999:149-162)；李潤生 (1999:168-169)。

⁸⁸ 《二十論》，《大正藏》冊 31，頁 75c。

⁸⁹ 主張極微有上、下、左、右之方位，在空間占有體積，稱為方分。《佛光大辭典》光碟第三版，頁 1433。

時，也不會產生障礙而能遍照一切處。⁹⁰

關於「極微和合、和集說」方面，陳那則認為，和合的極微雖可作為五識的「所緣」，但並無生識之「緣」，猶如眼睛錯亂，以為看見第二個月亮，此第二月並無實體。非實體之法，不能作為生識的「緣」；雖此和合的極微可作為眼等五識的「所緣」，但並無「緣」義。因此，有部所執和合的極微，能論證於心之外，有實體之外境存在的主張，不能證成。至於新薩婆多正理師主張，當極微「和集」時，性質較為特出者，而成為物質之色、聲、香、味、觸等性，可為前五識所緣慮，猶如身識可以感受事物的粗硬等性質。而陳那則認為，和集的極微，雖可作為眼等五識之「緣」，但是尚不符合「所緣」的條件。由於所謂令身識可以感受事物粗硬等的性質，卻無法顯現其「相狀」。因此，眼等五識，無法變帶和集的極微相。即使是色等極微，假若可作為眼等五識之「緣」，但不能作為「所緣」。

古薩婆多部等在力挺實有極微的背後，為主張外境實有；唯識學派在駁斥極微存在的背後，主張無外境實存。以西方哲學的立場加以檢視，就否定物質的存在(極微並非實存)的面向而言，亦即主張外在世界係屬虛幻，則為唯心論的範疇。⁹¹然而，究竟有沒有所謂的物質的最小單位存在，在科學方面，不斷隨科技實驗等的發展，有更新的發現，諸如從原子到夸克；在哲學方面，更是各家各派，各有其說。但就佛教的唯識學派而言，凡主張實有極微論者，均為該學派要加以駁斥的對象。至於，唯識學派所主張的「唯識無境」之理是否屬西洋的唯心論，將在本章第三節中加以討論。

二、佛說有色等十處的討論

《二十論》中，經量部引用《雜阿含經》佛於多處解釋「十處」之義，而主張佛說實有色等十處。該部認為，假設如唯識學派所主張，沒有離開心

⁹⁰ 參見《二十論》，《大正藏》冊 31，頁 76a；《二十論述記》，《大正藏》冊 994a-995b；李潤生 (1999:192-193)。

⁹¹ 參見鄔昆如 (1994:274-275)；Peter A. Angeles (2005:201-202)。

識而存在的外境，那麼，佛陀於《雜阿含經》，對於眼入處(眼根)的解釋為：「眼是內入處，四大所造淨色，不可見有對；耳、鼻、舌、身內入處亦如是說。」其意即指，眼根為內入處，是由四大所造的一種淨色根，無法看見，但具對礙的自性；耳、鼻、舌、身，亦是如此。⁹²由上述中可推得，如是「色等十處」都是物質性的四大種所造，因此，應有「色等」獨立於心識外存在。

事實上，佛說「色等十處」係為比丘提問「何為我？」，而說「二法」，即眼根與色境等十二處之法，而該法仍不離緣起的軌則。如經云：「譬如兩手和合相對作聲，如是緣眼、色，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。此等諸法非我、非常……。」⁹³意即，譬如兩手和合拍打才能發出聲音，需有眼睛看見色境的因緣，才會生起眼識，而由眼、色、識三和合產生眼觸，由眼觸而生起感受、想像、意志行為各種現象，這些現象都不是我，也不是常住不變的(都是因緣生的緣故)。

另外，世親認為佛陀所說之「十處」，非指心識之外實有獨立存在的外「色處」等外境，而是佛所運用的一種教示法，稱為「密意趣」，意指因應不同類型的眾生而有不同的教示，屬隨機安立的教法，因而，在此所說的「色等十處」並非指其離心之外有獨立之自體。此教法運用的例子，亦見於佛說有「中有」⁹⁴形式的化生有情一般，此中，《二十論》亦進一步說明佛所說的密意云：

⁹² 經量部引用《雜阿含經》中多處解釋「十處」之義，而主張佛說實有色等十處。例如：有婆羅門問：「何謂一切？」，佛回答：「一切者，謂十二入處。眼、色、耳、聲、鼻、香、舌、味、身、觸、意、法，是名一切。」⁹²意指，所謂一切即十二入處：眼、色、耳、鼻、香、舌、味、身、觸、意、法，稱為一切。即六根與六境，前者係屬感覺器官，為心、心所之所依，有六內處之稱；六境則屬覺知對象，為心、心所之所緣，稱六外處。除意根處、法處之外，即為經量部主張，離識實有的十色處。參見《雜阿含經》卷十一，《大正藏》冊2，頁91c；張西鎮(2004:72)；李潤生(1999:140-142)；《佛光大辭典》光碟第三版，頁343。

⁹³ 《雜阿含經》卷十一，《大正藏》02，頁72c；張西鎮(2003:506-512)；佛光大藏經編修委員會(1983:458)。

⁹⁴ 指人自死亡至再次受生期間之識身。此「中有身」即「識身」之存在，乃由意識所生的化生身，並非由精血等外緣所成，故又稱為意生身或意成身。中有之身，唯於欲、色二界受生者有之，於無色界受生者則無此身，參見《佛光大辭典》光碟第三版，頁1017。

依彼所化生，世尊密意趣，說有色等處，如化生有情。……識從自種生，似境相而轉，為原內外處，佛說彼為十。⁹⁵

上文意指，經量部所引《雜阿含經》中的聖教，係依佛說法的「眾生意樂意趣」所說，並非主張離識之外，別有實在獨立之「色等十處」。如佛所說化生的「中有」，目的在於解釋有情眾生往生後，並非如燈滅般(此為斷見偏執)，而安立「中有」之說，為一隨機安立的教示，並非肯認「中有」是真實的有情。另外，佛的密意說於頌文中解釋為，心識從自種子生現行時，變似色等境相，並非心外實有色等十處。《二十論述記》中說明，為破執實我的主張，而立內外處，世尊說有「色等十處」。亦即，世尊所說之色等十處，指五根、五境。其中，五根為五識之所依，五境為五識之所緣。五識必須有所依及所緣方得生起，而五根、五境皆為心識所變現，離心之外，亦無實存的根境。

三、判定事物存在的標準為何？

《二十論》中，關於「量」的討論雖僅有寥寥數語，但由於關係事物是否存在之判準問題，同時亦是西方哲學關懷的焦點。因而，本文將之列入討論。首先說明「量」的意義，狹義係指認識事物的標準、根據、尺度；廣義則指認識作用的形式、過程、結果，及判斷知識真偽之標準等。因此，知識最可靠及標準的來源或工具為「量」。同時，「量」使吾人獲致正確的認識(prama量知)，而得以發掘對象實在的本性。⁹⁶

薩婆多部與正量等部提問，關於判定諸法有無的質難時云：「諸法由量判定有無，一切量中現量為勝。若無外境，寧有此覺？我今現證如是境耶！」⁹⁷，其意為諸法是否存在，必須以「量」為判準，而一切的「量」(pramana)當中，又

⁹⁵ 《二十論》，《大正藏》冊 31，頁 75b。

⁹⁶ 參見何建興(2002:42)；《佛光大辭典》光碟第三版，頁 5293。

⁹⁷ 《二十論》，《大正藏》冊 31，頁 76b；《二十論述記》，《大正藏》冊 43，頁 988c。

以現量最為殊勝。如果外境不存在，如何會有現量證知外境的察覺？因此，外境應當是存在的。關於這些質難，世親認為現量證境不能成立，而云：

現覺如夢等……，如夢等時，雖無外境，而亦得有如是現覺。餘時現覺應知亦爾，故彼引此為證不成。⁹⁸

上文意為，現量證知外境的察覺猶如夢境等一般，例如在夢中所見、聞之事，並無實境，但在夢中仍有見、聞事物等的現覺。那麼，夢等之外的現覺(現量察覺)，無實境亦可有此等現覺，故而，以現量證境無法成立。

世親對於何以論敵所主張的現量證境無法成立，做進一步解釋，其釋文為：

已起現覺時，見及境已無，寧許有現量。……又若爾時有此現覺：我今現證如是等等，爾時於境能見已無，要在意識能分別故，時眼等識必已謝故。剎那論者有此覺時，色等現境亦皆已滅，如何此時許有現量？⁹⁹

當我們感受到「見到事物」的時候，所見的外境已經成為過去而不可得，如何有現量證知外境為實有？五識等現覺，不緣離識之外的境，亦無「我今現證如是事、如是境」的名言概念；如有這種概念，便是意識的分別妄覺，而非真的現覺。當意識生起「我今現證如是色、聲等境」時，能見彼境的眼等五識已謝滅。剎那論者有「我見此物」之念時，能見的眼識及所見的外境已經成為過去，墮入第六識的比量。如何有現量以證外境實有？¹⁰⁰

⁹⁸ 《二十論》，《大正藏》冊 31，頁 76b；李潤生 (1999:232)。

⁹⁹ 《二十論》，《大正藏》冊 31，頁 76b。

¹⁰⁰ 李潤生 (1999:228-232)；于凌波 (1999:93)。

至於「量」的主張，在陳那之前，大小乘所共許為三量，即現量、比量、聖言量。現量既然為各派所共許，本應無爭議，但由各派對於現量的定義不盡相同，因而，有上述之質難產生，各派在這方面的主張，詳見於《二十論述記》，¹⁰¹今將其內容列表如下：

派別/論師	現量的定義
薩婆多部世友	眼等五根可以認識所緣對象，而所認識的對象是由眼等五根顯現，這樣的認識活動稱為現量。
薩婆多部法救	眼等五識才能認識所緣對象，而以眼等五識認知所緣對象的認識活動，稱為現量。
薩婆多部妙音	「慧」能認識所緣對象，此殊勝智慧的認知活動為現量。
正量部	主張心及心所法和合方能認知所緣對象，而心與心所法和合的認知活動稱為現量。
經量部	認為根與識和合能認知所緣所對象，此認知活動稱為現量。
唯識學派	心、心所法，無分別地認知現前顯現的自相境，名為現量。

即使了解上表中的各派對現量的主張，事實上並未真正解決問題，因為關鍵在於，究竟「什麼」可以做為判斷存在的標準？感官？理性？或是什麼特殊的智慧？而唯識學所謂「無分別的認識活動的狀態」，或許能揭顯實在的本性，然而一般人是否有這樣的認識能力？至少在《二十論》中，世親並沒有明顯地說明，我人是否具備上述所謂「無分別」的認識能力。

四、憶念如何相續？

依照常人的經驗，通常應在「事件曾經發生過」的條件下，方能生起對

¹⁰¹ 《二十論述記》，《大正藏》冊 43，頁 999a-999b。

該事件的憶念。換言之，對於從來不曾發生過的事件，無法生起回憶。好比沒有見過松鼠，無法回憶起松鼠的模樣；沒有聽過貝多芬命運交響曲，便無法憶念該曲的音律。然而，我人卻能回憶起松鼠的模樣及命運交響曲的曲調。因此，離心之外應有松鼠與交響曲等境的存在。外人亦向唯識學派提出類似的質疑，即必須有前五識的現量領受外在實境，才能使第六意識生起憶念的作用。如果外境不存在，便不會有曾經領受的作用，沒有領受作用，如何使意識生起憶持的作用，因此，應實有外境，才能合理解釋吾人生活經驗中的憶念作用的存在。

唯識學派則認為，認識活動的過程乃至生起憶念，應完全屬於內心活動的狀態，與外境無涉，故云：

如說似境識，從此生憶念。如前所說雖無外境而眼識等似外境現，從此後位與念相應，分別意識似前境現，即說此為憶曾所受，故以後憶證先所見實有外境，其理不成。¹⁰²

上文之意為，內識生起時，眼等五識所變之「似外境」為眼等五識之所緣，而後才生起具有憶念作用之意識，並非眼等識緣離識之外的實有外境，而生起憶念之意識。如本論之前所論證的內容，雖無外境，內識生起時，有「似外境」出現，如夢中所見男、女及村園等例，皆為識所變現，並非離識之外實有外境。今憶念前所生起的眼等五識，彼五識不緣離識實有之外境，只緣自識所變現的色等「似外境」。而《二十論述記》中進一步解釋，「憶念活動」的生起係於前五識緣「似外境」之後，那時與前五識相應的「五俱意識」已逝，成為過去；有分別及起概念、憶念作用的「不俱意識」與「念」心所俱時而起。因「不俱意識」有「念心所」與之相應，而能緣過去，變現

¹⁰² 《二十論》，《大正藏》冊 31，頁 76b-c。

似前五識所緣的「似外境」。亦即前五識及「五俱意識」曾經緣自識所緣的似境，熏成種子，待後位的「不俱意識」與「念心所」相應生時，才能憶念受持先前的眼等五識及「五俱意識」所曾緣的「識所變現之境」，而非指意識能憶持「離識為五識所緣的實有外境」。¹⁰³

由上述論證可知，唯識學派認為，意識生起的憶念作用，做為憶持資料的來源，並非為離識外的實存外境。窺基於《二十論述記》中，將第六識分為「不俱意識」與「五俱意識」，說明能產生憶念的作用，為「不俱意識」加上「念心所」的協助，能緣過去，變現似前五識所緣的「似外境」，而有憶念作用。因此，整個憶念過程，皆為內心的活動，如果外人持「憶念」的事實，而以此論證實有外境，是不能成立的。

五、引用夢為論證之例所引發的問題。

關於夢境的討論，見於《二十論》中，第 2、3、15、16、17 頌文。此中，第 2、3、15 頌文見前文所述。第 16、17 頌文，為有外人質難，何以一般人在清醒後，能清楚地知道夢中的內容並非實有，但卻不能了解唯識學派所主張，連清醒時的外境也非實有？

關於吾人是否真正能分別出，我們所處的狀態是清醒或仍在夢中的質難，世親於《二十論》中，闡述夢與清醒之間的關係云：

未覺不能知，夢所見非有。……如是世間虛妄分別串習惛熟，如在夢中，諸有所見皆非實有，未得真覺不能自知。若時得彼出世對治無分別智，乃名真覺。此後所得世間淨智現在前位，如實了知彼境非實，其義平等。¹⁰⁴

上文意為，尚未醒覺時，不能了知，夢境中所見並非實有。世間凡夫輪

¹⁰³ 參見《二十論述記》，《大正藏》冊 43，頁 1000c；李潤生 (1999:236-238)。

¹⁰⁴ 《二十論》，《大正藏》冊 31，頁 76c。

迴生死之識，無始以來的熏習，無明覆蔽，不能如實了知「生死識境」並非實有，如同在夢中一般，其所見為顛倒虛妄所顯現，皆非實有，未得「真覺」前不能了知境非實有。如達見道位時，得超越世間生死，離分別，契真如之理的「無分別智」，離諸繫縛，得入聖者之流，而名為「真覺」。大乘菩薩於見道位中生起「根本無分別智」，能契真如，而「有分別後得智」再現在前，能知境非實有。此「有分別後得智」藉「無分別智」而起，能遍緣世間法，了知「識境無實」，一切法離識皆非實有，故此「後得智」能知「夢境體非實有」，是平等無二的。¹⁰⁵

從上述《二十論》及《二十論述記》對夢喻的討論，綜合而言，世親對夢與現世清醒時的態度，主張兩者之間並無大差異，以顯無境之理。但是這樣的論述對於一般人而言，的確難以理解。因此，吾人可能要問的是，唯識學派在《二十論》中對於夢的相關討論，是否只是一種形上的論辯？而對於現實生活存在的事物及種種經驗，就相對顯得不那麼重要？就《二十論》而言，我們也許易於判定該論的思想屬形上的爭辯。然而，如將唯識學派其他論典加以檢視，例如《三十頌》等，便會發現，唯識學派在評破論敵的另一面，為建立完整的唯識體系的論述，強調佛境界的不可知，而非終極存有的理論建構及論破。

六、「他心智」是否為有「其他心靈」實存的暗示？

《二十論》中假設外人對於「他心智」的提問，若如唯識學派所主張「一切唯有識」，因而，心識不緣心外的實境，那麼「他心智」是否是一種能認知其他有情的心識活動的智慧？如果答案是否定的話，又何以名之為「他心智」？如果是肯定的答案，那麼「他心智」可親緣他心、心所法，亦即可緣心外之法，那麼，此與唯識學派所主張「識只緣內識之似境」相違。

¹⁰⁵ 《二十論述記》，《大正藏》冊 43，頁 1001b-c。

唯識學派則主張認識活動的過程，純屬於心識內活動的原則，成佛前的「他心智」係以「他身」的心、心所的活動為本質，托之於自己的心識之上變現似他心識活動的「相分」，而加以緣慮，並非親緣其他心、心所的活動，因與本質相異，而稱之為不如實，¹⁰⁶此理見於《二十論》云：

他心智云何，知境不如實？如知自心智，不知如佛境。¹⁰⁷

上文意為，未成佛前之「他心智」，由於無明所覆，不能如實知他人、自心，凡夫無法如實知自心、他心，猶如吾人不知佛之境界般。

世親在解釋「他心智」的質難上，總答以「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，所取能取分別未斷故。¹⁰⁸」指「自心智」與「他心智」(以下省稱「二智」)由於為無明所覆蔽，不能如佛淨智能如實、離言地認知「依他」、「圓成」諸境。此二智對境的不如實知，係由於尚有法執，執取虛妄不如實的似外境，以及法執的能取、所取的分別種子未斷除的緣故。

由上述的討論中，可以了解到世親認為，在凡夫及二乘的層次中，我人的「二智」由於無明障蔽，於境不能如實知。如從此處分析，則發現世親並沒有明顯地否認「二智」的存在，而指出真正如實的境界，只有佛能了知，我人則無法了知佛的境界。然而，這是不是表示，就行者的層次而言，「二智」的存在是不如實知的，至少從佛的角度來說是不如實知的；至於在佛的境界中，是否隱含「他心智」的存在？在《二十論》中世親並沒有給予明確的答案，留下了一個開放性的討論空間，那就是佛才能真正理解的境界。

因此，如進一步檢視，行者層次所謂「二智」的存在與唯識無境之理是否違，《二十論》一開始即指出「安立三界唯識」，表示在三界之中唯有識，且

¹⁰⁶ 李潤生 (1999:289)。

¹⁰⁷ 《二十論》，《大正藏》冊 31，頁 77a。

¹⁰⁸ 《二十論》，《大正藏》冊 31，頁 77a。

遮除心外之境。三界之內有情的見、聞、覺、知，爲「內識生時，似外境現」意即心識生起時，所緣對象爲心識所變現的「似境」，由此理可知「他心智」亦爲「似境」之一。亦即，在未開悟前有情的心識，只緣自身心內的「似境」，並非緣慮心外之對象，無論此對象是色法或他心，故而爲一純屬心內的活動，而這樣的解釋適用於所有有情。至於心外之境是否有「境」存在，《二十論》中亦云：「唯遮外境，不遣相應」，即指出外境爲應遮除的對象。但是，此處出現的問題是，這是否表示器世間亦在遮除之列？這個問題在《二十論》中雖然沒有明顯的答案。但是，世親於《三十頌》提出心識變現器世間的「識變論」，爲心識變現「似器世間之境」，直陳「一切唯心，萬法唯識」之理。但卻始終無法解答「遮除外境」的真實情況，畢竟，遮除器世間之說，實在難以想像，或者只有佛才能真正理解吧！

第二節 《成唯識論》對「似外境相」現起的解釋

世親在《二十論》中針對質難者提出有實存之外境加以評破後，對於器世間與心識的關係並未加以說明。而《三十頌》的內容即從肯定的面向，陳述唯識學派「外境非有、內識非無」之理。故可說《二十論》與《三十頌》在唯識學派中所扮演的立破的互補角色。其中，《成論》為該頌的重要注釋本，由玄奘糅合十大論師之著作成書，以闡釋世親《三十頌》的奧義，故而其系統以註釋《三十頌》為原則，統攝唯識體系理論精華，闡述「識有非空」、「境無非有」的思想，明萬法不離識之理。¹⁰⁹

另外，《成論》一書，雖含有譯著的主觀意見，但大體而言，係以世親所著之《三十頌》加以註釋，在立破的角色上是相同的，在《二十論述記》中窺基則對《二十論》與《三十頌》的差別做了以下評述：「問此與三十意有何差別，乃更造論以明唯識。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。又彼三十，天親後造，有頌無釋。此中二十，天親先作，有頌有釋。¹¹⁰」意為，問《二十論》與《三十頌》有何差別，而造《二十論》彰顯唯識的意涵。答道《三十論》為顯揚唯識宗義，其中《二十論》在於破斥外人質難，雖亦顯發唯識，但二論仍有差別。《三十頌》於正面顯明唯識正理，而《二十論》則重在評破外人質難。另《三十頌》，為世親晚於《二十論》之作，有偈頌無解釋之論文。《二十論》為世親早於《三十頌》之作品，有偈頌及註釋的論文。

由於《三十頌》沒有加以解釋偈頌的論文，其他論師在解釋《三十頌》時，則各家詮釋有別；《二十論》除有偈頌外並有釋文加註，可以說完整表述世親的唯識思想。而《成論》為《三十頌》的註釋書，其中只有各論師在教義上見解的不同，所闡揚唯識義理的方向則無太大差別，此為本節援引《成論》說明「似外

¹⁰⁹ 《二十論述記》，《大正藏》冊 43，頁 230a。

¹¹⁰ 《二十論述記》，《大正藏》冊 43，頁 979c。

境相現起」的原因。

本節以《成論》的內容為主，闡述唯識學派所主張似外境現起之理。以下將分別闡述能變識變現宇宙萬象的內容外，尚有論敵針對唯識學派外境主張的質難。本論與《二十論》中類似的質難討論，參見本章第二節內容，在此略去，不重複討論。

本論所載之「識變論」，為唯識學派主張「識內變根身、外變器界」之理。而「識變」所指的內容包含：所變、能變及轉變或變現。此中，「所變」指見分與相分，見分為能了別，對於相分產生分別及判斷之作用；相分則為呈現於內心之相狀及表像。換言之，唯識學派認為，識的對象是由識的主體所創造之識的影像，並且將識的對象分為「本質相分」及「影像相分」；「能變」則有異熟、思量、了別三能變，而該能變之識變現出宇宙萬有的過程，則有「因能變」及「果能變」加以說明。¹¹¹以下進一步說明能變識的類別陳述如下：

一、異熟能變識：

異熟能變識係指第八阿賴耶識，具有變異而熟、異時而熟及異類而熟等多重異熟含義，故名之。

二、思量能變識：

指第七末那識，恆常地思量計度阿賴耶識的「見分」，妄執為實我。《成論》對思量能變的解釋為：「是識聖教別名末那，恆審思量勝餘識故。¹¹²」上文意為，聖教經典(或說此處所指為《瑜伽師地論》)稱之為「識」，別名為「末那」，其恆審思量的特性有別於其餘之識。¹¹³

三、了別能變識：

指眼、耳、鼻、舌、身及意識等，為心識對似境具有粗細的了別作用，本論中即解釋云：「此識差別，總有六種，隨六根境種類異故。謂名眼識，乃至意識，隨

¹¹¹ 參見魏東德 (2001:81)；濟群 (2006:49-50)。

¹¹² 《成論》卷四，《大正藏》冊 31，頁 19b。

¹¹³ 稱第七識恆審思量在於區別其餘之識，第六、七、八識都有思量的作用。第八識的思量在於執持種子；第六識的思量作用在於對外境加以分別；第七識為恆審思量，在「恆」方面，簡別於第六識會間斷，「審」方面是精細的分別，與第八識有別，參見吳汝鈞 (2002:74)

根立名，具五義故。¹¹⁴」上文意為，此能變識共有六種，隨著六根、境的不同功能而有不同的名稱。即眼、耳、鼻、舌、身、意等六識，此六識以六根命名。

四、能變的類別：

本論中將「能變」分爲「因能變」及「果能變」，以此說明心識變現世間萬相的過程，論中云：

此三皆名能變識者，能變有二種：一因能變，謂第八識中等流、異熟二因習氣。等流習氣，由七識中，善、惡、無記，熏令生長；異熟習氣，由六識中，有漏善惡，熏令生長。二果能變，謂前二種習氣力故，有八識生，現種種相。¹¹⁵

以上意指，此三類皆稱爲能變識，而能變分爲二種：一是因能變，說明第八識中，等流、異熟兩種習氣的變化作用。等流習氣，係由前七識中善、惡、無記三性現行，熏於第八識，令三性種子，或始生或生長而成；異熟習氣，係由前六識中善、惡二性現行，熏於第八識而令生長。二是果能變，則指由於等流、異熟二種習氣的因力，使第八識變現種種行相。¹¹⁶

「識變」的內容，除上述「能變」之外，接著討論能變識在「轉變」或「變現」的過程中，「轉變」或「變現」的意義。橫山紘一認爲，世親將識的活動歸爲「轉變」，爲種子起現行、現行熏種子、種子生種子的過程，但世親並未說明所指的「轉變」屬於哪一部份，只說「三能變識」、「識轉變=分別」及「一切種子識的轉變」，如以此推測世親可能認爲「轉變」所代表的意義，應有一、識=轉變；二、具有剎那生滅作用，爲連環因果活動的一部份；三、「轉變」即爲「變化」之意，即「因」變化爲「果」的意思。¹¹⁷

世親之後，唯識學派對於轉變的主張，對於「變」的釋義，本論提出兩派

¹¹⁴ 《成論》卷五，《大正藏》冊 31，頁 26a。

¹¹⁵ 《成論》卷二，《大正藏》冊 31，頁 7b。

¹¹⁶ 韓廷傑 (1997: 104)。

¹¹⁷ 橫山紘一 (1983:185-186)。

論述，即護法、安慧所主張「識體轉似相、見二分說」與難陀、親勝的「內識轉似外境說」。護法、安慧對於識變的解釋，指從八識識體變現的「相分」為被認識的對象，「見分」則為認知的主體，能知與所知都在識自體中。因此認識活動本身，或者可以說是識所變的「見分」認識「相分」。此中護法與安慧主張的不同在於，前者認為由見、相分為依他起義；後者則認為見、相分為遍計所執義。¹¹⁸而難陀、親勝則認為，由於無始以來的熏習作用，內在的八識生起時會轉變出類似實有的認知主體及被認識的對象，由於識的分別作用，使其如外境般顯現。此理為《三十頌》第 17 頌「是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識。¹¹⁹」之釋，載於《成論》中所云：

是諸識者，謂前所說三能變及彼心，皆能變似見、相二分，立轉變名。所變見分說名分別，能取相故，所變相分名所分別，見所取故。……或轉變者，謂諸內識轉似我、法外境相。此能轉變名分別，虛妄分別為自性故，謂即三界心及心所。此所執境名所分別，即所妄執實我、法性。¹²⁰

上述意為，「是諸識」，指三能變識及其心所有法，均能變現似見分及相分，故而以此立「轉變」之名。所變見分稱為分別，由於其能緣相分故；而所變相分則稱為所分別，因為它是見分所緣的對象。另一方面，難陀認為，「轉變」是指各種內識轉似我、法外境之相。而這種能轉變稱為分別，由於其以虛妄分別為自性之故，此為變似三界的心法及心所法。這遍計所執的外境稱為所分別，亦即妄執的實我、實我之性。¹²¹

¹¹⁸ 《成論述記》對於《成論》中「變謂識體轉似二分」的解釋為，護法、安慧同義別釋及難陀、親勝文義皆同釋。其中，護法解釋「轉似相、見二分」之義為，識體為依他起，轉似相、見二分非無，亦是依他起性。安慧釋則為，識體轉似二分，二分體無，遍計所執。但霍韜晦查對安慧釋文，則未發現安慧使用相、見、自證分等名詞，亦無上述關於安慧釋義的討論，參見《成論述記》，《大正藏》冊 43，頁 241a-b；李潤生 (2005:418-421)；霍韜晦 (1980:22)；曹志成 (1990:288)。

¹¹⁹ 《三十頌》，《大正藏》冊 31，頁 60c。

¹²⁰ 《成論》卷七，《大正藏》冊 31，頁 38c。

¹²¹ 韓廷傑 (1997:521)。

解釋「識變」的意義之後，《成論》中對於心識如何變現器世間時提到：

此識行相所緣云何？謂不可知執受、處、了。……所言處者，謂異熟識由共相種子成熟力故，變似色等器世間相，即外大種及所造色。雖諸有情所變各別，而相相似，處所無異，如眾燈明各遍似一。¹²²

上文陳述意為，第八識的行相及所緣為何？即不可知之第八識的對象(所緣境)為執受(根身、種子為識所執受)、處(器界)，第八識的行相為了別。其中，「不可知」意謂此行相極微細故難可了知。或此所緣內執受境亦微細故，外器世間量難測故名不可知。所謂「處」，所指即為吾人所身處之世界，意即第八識中的共相種子成熟的因緣力，變現似色、聲、香、味、觸等相；亦即地、水、火、風四大種及四大種所造色法。而諸有情類，唯識所變的內容各別不同，然而共業種子所感的共報果相之「處」，是相似無異，有如眾燈光遍照，所照之處，似一片光。

¹²³

由上文可知，在《成論》中的立場，對於我所處的世界，是由眾人的共業種子所感報的世間，而此世間的所有相，是一種似色、聲、香、味、觸等塵世之相，即由地、水、火、風四大種(指堅、濕、煖、動等四種物性，而「種」有生、依、立、持、養等五種生起諸色之因)¹²⁴及其所造構成。或者可以說，這種似色等塵世之相所構成的器世間，在《成論》中並未明確地被否定。

唯識學派解釋外境的現起除「識變論」之外，尚需說明所變對象與識的關係的「三性說」，而三性說在唯識學派教理的發展過程中，不同經論對之所作的解釋略有不同，以下首先對三性之意義加以解釋，然後分析三性思想中，涉及所變對象與識的關係。¹²⁵

¹²² 《成論》卷二，《大正藏》冊 31，頁 8c、10c。

¹²³ 李潤生 (1999:186)；釋演培 (1995:593)；韓廷傑 (1997:144)。

¹²⁴ 《佛光大辭典》光碟第三版，頁 1649。

¹²⁵ 呂徵認為三自性的思想最早見於《大乘阿毗達磨經》，在此擬引用與本論相關者，餘參見李潤生 (1998:103-108;123)；橫山紘一 (2002:131-133)；呂澂 (2003:295-296)；曹志成

一、遍計所執性(parikalpita-svabhava)：

依語意而言，其意為純粹或完全被分別的性質的東西，亦即諸法由「識」的分別作用而表現為差別的東西，而「分別」係指概念化的作用。橫山紘一認為在《成論》中，應指分別所分別的事物，稱為「遍計所執性」。而《成論》中云：「周遍計度故名遍計¹²⁶」，如凡夫妄情構畫，周遍計度有「實我」、「實法」的存在，名為「遍計所執自性」。

二、依他起性(paratantra-savbhava)：

指現象界生滅變化諸法，係依於「識」的作用而顯現，亦即諸法依於因緣而生起。《三十頌》第 21 頌中對依他起性的解釋為「依他起自性，分別緣所生¹²⁷」其意指，依四緣而生起的「心法」及依「因緣」、「增上緣」所生起之「色法」皆為「依他起性」所攝。而《成論》進一步解釋云：「分別緣所生者，應知且說染分依他，淨分依他亦圓成故。或諸染淨心、心所法皆名分別，能緣慮故，是則一切染淨依他皆是此中依他起攝。¹²⁸」此中，「分別」的意義有二種解釋，其一為只有「虛妄分別」的有漏心王及心所，才是「依他起自性」，意指只有「染分依他」，而不包含無漏心王及心所，「淨分依他」是「圓成實自性」所攝；其次，「依他起自性」兼攝「染分依他」及「淨分依他」，亦即無論是有漏凡夫或無漏聖者，其心王、心所及相、見分的活動，均為「依他起自性」所攝。現多採後者的解釋，亦即依他起兼攝「染分依他」及「淨分依他」。¹²⁹

三、圓成實性(parinispanna-savbhava)：

《解深密經》中認為「圓成實性」意指諸法的真實相、無差別平等的「真如」。《成論》中則為，二空所顯現圓滿、成就的「諸法實性」名圓成實性。為依他起性中遍計所執性之無，亦即在「依他起性」上，經常遠離「遍計所執性」，所顯示的「真如實體」。「圓成實性」與「依他起性」有非異非不異的關係，若

(1990:288-291)。

¹²⁶ 《成論》卷八，《大正藏》冊 31，頁 45c。

¹²⁷ 《三十頌》，《大正藏》冊 31，頁 61a。

¹²⁸ 《成論》卷八，《大正藏》冊 31，頁 45c。

¹²⁹ 李潤生 (1999:387-388；399-400)。

二者是異，則作為「圓成實性」的「真如實體」便不能成為「依他起性」的所依實性；若二者不異，則作為「依他起性」的色、心諸緣生法便與「圓成實性」實體相同，為常法、淨法，而「圓成實性」則成為無常法，但事實上，「圓成實性」並非如此，因此，「圓成實性」與「依他起」非不異。此理亦見於《三十頌》云：「故此與彼他，非異非不異。¹³⁰」即說明「圓成實性」與「依他起性」的非異非不異的關係。¹³¹

唯識學派在以三性說釋所變對象與心識的關係，有上述三種狀態，而這三性亦不離識。本論中以三性說所建構的「境」與「識」的關係，簡而言之，即執外境實有為「遍計所執性」，而「內識」為依因緣生，屬「依他起性」而實有，亦即吾人在認識事物時，在自心中顯現的「相、見分」為因緣生的「依他起性」，將心識所顯現之「似境」執實有，則為「遍計所執性」。此理見於本論云：

若唯有識，何故世尊處處經中，說有三性？應知三性亦不離識。……此中義說三種自性，皆不遠離心、心所法。謂心、心所及所變現眾緣生故，如幻事等非有似有，誑惑愚夫，一切皆名依他起性。愚夫於此橫執我法，有無、一異、俱不俱等，如空華等性相都無，一切皆名遍計所執。依他起上，彼所妄執我法俱空，此空所顯識等真性，名圓成實。是故此三不離心等。¹³²

上文意為，外人提問，如唯識學派所主張「唯有識」，何以世尊於經中時處處提到有性？論主則認為，應知三性也不離識。此中的意義為，遍計執、依他起、圓成實等三性，皆不離心、心所法。所謂心、心所及其所變現之由因緣而生的事物，皆如幻事般非有而似有，以這樣的緣故而欺騙迷惑愚夫，這一切如幻之法皆稱為依他起性。愚夫於此依他起上起我、法執，或有無、或一異、或俱不俱等，如空中幻花般，性相皆無，一切皆稱為遍計所執性。在依他起性上，愚夫所執之

¹³⁰ 《三十頌》，《大正藏》冊 31，頁 61a。

¹³¹ 李潤生 (1999:389-391)。

¹³² 《成論》卷八，冊 31，頁 45a、46c。

我、法皆空，而此空理所顯示之識等真性，稱為圓成實性，是以，三自性皆不離心、心所法。¹³³

本論除解釋以「識變論」等解釋外境現起外，關於外人的質難則有九難之說，與《二十論》重複部份在此略去，以下討論二論相異的評破論點，有成立唯識的教證、唯識成空難及色相非心難等，分別討論如下：

外人提問，唯識學派以何聖者的教理而成立唯識義？本論所列教證有：《華嚴經》及《十地經》：「三界唯心」、《解深密經》：「識所緣，唯識所現」（所緣外境為內識之顯現）、《楞伽經》：「諸法皆不離心。」（所有事物不離開心。）、《無垢經》：「有情隨心垢淨。」（眾生之垢淨與否，視其心之垢淨）、《大乘阿毗達摩經》：「成就四智的菩薩，便能悟入唯識無境。」（成就相違識相智、無所緣識智、自應無倒智、隨三智轉智等四智的菩薩，能悟入唯識無境之理。）、《厚嚴經》：「心意識所緣，皆非離自性，故我說一切，唯有識無餘。」（心意識的所緣對象，不離開識自體，因此說一切事物，除識之外，別無其他。）¹³⁴

其次，外人提問，如說一切法空，是否唯識性亦空？唯識學派於《成論》卷七中解釋道：

非所執故，謂依識變妄執實法，理不可得，說為法空。非無離言正智所證，唯識性故，說為法空。此識若無，便無俗諦。俗諦無故，真諦亦無。¹³⁵

¹³³ 此處《成論》卷八係引《三十頌》第 20-22：由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。依他起自性，分別緣所生，圓成實於彼，常遠離前性。故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼。及《厚嚴經》：非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真。加以解釋。參見李潤生 (2005:494；499-500)；林國良 (2002:54；762-765)；于凌波 (2003:20-21；606-607)，韓廷傑 (1997:627-629)。

¹³⁴ 四智指：(一)相違識相智，謂觀境隨人、天、鬼、畜等業力不同而變現不同之相，故境非實有。(二)無所緣識智，謂觀所生之識皆緣於過去、未來、夢等非實之境，一切境界皆心所變，故觀唯識無境。(三)自應無倒智，謂觀境若為實，則一切凡夫皆為聖，以本來證悟心外之境自然成就而無顛倒；然凡夫尚須藉外境功用始得解脫，故境非實有。(四)隨三智轉智，謂隨三智觀轉境相之智，餘參見林國良 (2002:643-645)；韓廷傑 (1997:522-526)；釋演培 (1995:149-162)；《佛光大辭典》光碟第三版，頁 1769。

¹³⁵ 《成論》卷七，《大正藏》冊 31，頁 39b。

唯識性爲真如的性質，並非凡夫產生執著的法，所謂的「一切法空」，其範圍係指，依內識所變現似乎存在的法，而凡夫妄執以爲是實際上存在的事物，但以唯識之理推論，便可得知，似法實不可得，而非主張「唯識性」亦是空的。如果連唯識也空，便沒有了俗諦，如無俗諦，亦無真諦。

本論中所謂「空」，係引彌勒的偈頌云：

虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此。

故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。¹³⁶

上文意爲，只有虛妄分別的心，而此虛妄分別的心中沒有能、所二取或我、法二相。虛妄分別的心中，只有無所取、能取的空性；此空性中，只有虛妄分別。因此一切事物因有爲法及無爲法而說非空，二取無實體，因而說非不空。有勝義空性和虛妄分別，無二取。分別中有空，空中有分別，是故符合中道。¹³⁷

另外，小乘各派執離識之外實有色法、不相應行、無爲法，以下討論《成論》所載這質難。首先，色法部份歸納爲二種，其一爲有質礙的色法，爲極微所組成；其二爲無質礙的色法。此中，由極微所成之色法如本章第二節中關於極微的討論，而小乘所執離識之外實有無質礙的色法，唯識學派則回答：「若無質礙，應如非色，如何集成瓶、衣等。¹³⁸」意即沒有質礙色法，無法和合成爲瓶、衣等。

除前所討論的色法外，小乘主張離色、心法之外實有不相應行法的主張，《成論》中則予以駁斥云：

不相應行亦非實有，所以者何？得、非得等非如色、心及諸心所體相可得，非

異色、心及諸心所作用可得。由此故知，定非實有，但依色等分位假立。¹³⁹

¹³⁶ 《辯中邊論頌》，《大正藏》冊 31，頁 477c；《成論》卷七，《大正藏》冊 31，頁 39a。

¹³⁷ 韓廷傑 (1997:523)；于凌波 (2003:509-510)；釋演培 (1995:166-168)。

¹³⁸ 《成論》卷一，《大正藏》冊 31，頁 4a。

¹³⁹ 《成論》卷一，《大正藏》冊 31，頁 4c。

上文意爲，不相應行並非實有，什麼原故？由於不相應行中的得、非得等，並非如色、心及心所法般有體相可得，離色、心及心所法而有作用可得。由此可知，心不相應行法並非實有，只是依色、心等法分位而假立。

另外，小乘所執離色、法之外實有無爲法的主張，論主對之加以評破，載於《成論》卷二云：

諸無爲法，離色、心等，決定實有，理不可得。且定有法略有三種，一現所知法，如色、心等。二現受用法，如瓶、衣等。如是二法，世共知有，不待因成。三有作用法，如眼、耳等。由彼彼用，證知是有。無爲非世共知定有，又無作用，如眼、耳等。設許有用，應是無常。故不可執無定有。¹⁴⁰

上文意爲，小乘執無爲法離色、心法等亦爲實有，此理不可得。決定爲實有之法，簡略地說有三種，一爲由現量所認知之事物，例如色、心法等。第二爲現見受用之物，例如花瓶及衣物等。以上二類爲世間共知爲有，無須推理加以證成。第三爲有作用之事物，例如眼、耳等五根。藉由它們的發識作用而知有五根。無爲法不是世間共知爲有，亦無作用。不像眼、耳等。就算無爲法有作用，亦應爲無常，因此不可認爲該法爲實有。

最後，外人質疑，精神世界是無形無相，物質世界爲有形有相，如色法以識爲體，所謂似色相的顯現，又如何保持同類性質，無有變異及間斷地生起呢？本論對此質難則提出：

名言熏習勢力起故，與染淨法爲依處故。謂此若無，應無顛倒，便無雜染，亦無淨法，是故諸識亦似色現。¹⁴¹

¹⁴⁰ 《成論》卷二，《大正藏》冊 31，頁 6b。

¹⁴¹ 《成論》卷七，《大正藏》冊 31，頁 39b。

上文意為，由於名言熏習勢力而起，並以染淨法為依託處。如果沒有色等，也應沒有妄執顛倒，沒有雜染與清淨法，所以，諸識也變現似乎實在的色等相。¹⁴²

小結本節論述，旨在說明《成論》所建構之「萬法唯識」的理論體系，係由能變識「內變根身、外變器界」的作用所形成。至於對實在論者所提出的質難，則分六個論點探討，即唯識之理的聖典依據、唯識性是否為空及色法以識為體，似色的顯現，如何維持兩者性質相同，而似色又能持續不變地顯現及小乘各派執離識之外實有色法、不相應行、無為法等問題，藉由這些議論的評破，以顯唯識學派的唯識之理。是以，本節在延續《二十論》的破斥論敵的問難後，以《成論》為主，提出唯識學派對於「識」如何建構器世間的理論，故而，在唯識之理的陳述上是立重於破的。

¹⁴² 韓廷傑 (1997:530)；林國良 (2002:655-656)。

第三節 唯識之理與唯心論的交涉

本節將討論佛教唯識學派是否為西洋哲學意義下唯心理論，關於西方學者在佛教「唯識」與「唯心論」比較研究的成果頗豐，¹⁴³亦引起許多學者的關注。本文擬援引學者：克楚穆頓(Thomas A. Kochumuttom)、韋曼(Alex Wayman)、伍德(Thomas Wood)、恰特吉(A. K. Chatterjee)、Saam Trivedi、林鎮國等人關於上述論點之評述，嘗試分析佛唯識學派之唯識思想與西洋唯心論之異同。

一、恰特吉(A. K. Chatterjee)：

在教理發展的過程中及空義的理解上，恰特吉認為，中觀學派維持佛陀教法的原意，唯識學派則於實在論與虛無主義間擺盪，最後選擇了中道---唯心主義，接受心識的每個瞬間都是真實的，且是唯一的真實，但對象並非真實，為主體的想像。恰特吉認為實在論主張，「知覺內容」獨立於「知覺活動」本身。在知覺活動的過程當中，「知覺內容」的展現不會受到知覺的影響，因此知覺是中立(neutral)的，只顯示事物存在的方式，沒有建構，亦沒有改變「知覺內容」的獨立性。知覺的內容只是偶然成為知覺的對象，知覺揭顯對象，但對象並不需要被揭顯；知覺的內容就是其自身，不需因知覺而存在，除非已經被知覺。因此，實在者認為，唯心論所主張之意識建構其內容不可能成立。¹⁴⁴

針對上述實在論的主張，恰特吉認為，我人在感知對象時，應有兩種情況：一為在其未被認知的狀態，另一為正在認知過程的狀態。如果聲稱對象和其被認知的狀態沒有差別，那麼我人就應該認識在未被知覺狀態下的對象。換言之，我人可不經由認知便可以認識，但是，這種情形是不可能發生的。故而，就實在論者所主張的「知覺為中立」一說便不能成立。因為，知覺如果只是顯現對象，我人也只能知道正在知覺的內容，而不能了解未被感知的狀態(unperceived state)。

¹⁴³ 參見林鎮國 (2004:231-246)，〈「唯識無境」的現代爭論〉一文。

¹⁴⁴ Chatterjee (1999: 23;45-46)。

至於，恰特吉認為唯心論是一種建構的典型，係為解釋現象而設立，論證對象離心無物，只有主體是真實的。至於對象的否認，必須是完全且絕對的，一半的否認不是否認。就算是部分的否認，被否認的部份，也是絕對的否認，假如只有部分否認，將引至無限倒退，其結果便無事物被否認。而如果是客觀性(objectivity)被否認，它的否認則必須是嚴格且前後一致的。客觀性不只意指心識的外在性，任何內容對心識而言，為“他者”(other)，是它的對象。「否認對象」意味形式上絕對否認“他者”。而對象被否定，則由於它不是獨存，必須依靠心識才能顯露。¹⁴⁶

恰特吉認為所有形式的絕對主義必須訴諸真理的教義，而絕對形上學不因經驗主義的經驗而終止，且必須區分什麼是「在」(is)與什麼是「顯現」(appear)。「在」是真實的，「顯現」是貌似真實的。亦即必須在現象與本體間做區別；在相對的與絕對的之間做區別，此種區別為絕對主義的精髓。其中包含真諦及世俗的真理。對唯識學而言，顯現(appears)是虛假的二元性；真實(the Real)是非二元的心識。真實總是被表象(appearance)所遮掩。有兩種層次的存在，一是經驗的，另一個是超越的。這兩種層次的存在，建構所謂真實的二元性---勝義及世俗。然而，兩個領域不能同時是真實的，但如果正確了解世俗與勝義間的關係，便不會反對這兩者是真實的。事實上，這兩者是真實的，並且不是建構兩個不同存在的領域。然而，真理只有一個，那麼可以說勝義是唯一的真實，世俗只是經驗的真實；世俗藉言詞成為真理，嚴格地說，它只是外表，如同夢或幻覺一樣不真實。至於，勝義並非在世俗外存在的另一個真實，而是世俗本身的本質。在現象去除客觀的錯誤概念時，就是勝義或絕對(the Absolute)。¹⁴⁷

唯識學派的教理是一種推論的體系，建構詮釋所有經驗，主張經由特殊的方法便可引導到絕對(Absolute, paramartha, 勝義)，而真實(Real)在特殊的情況下與

¹⁴⁵ Chatterjee (1999:47)。

¹⁴⁶ Chatterjee (1999:126-127)。

¹⁴⁷ Chatterjee (1999:133;145-147)。

現象界一地運作。而現象界分爲完全虛妄，另一則爲真實，後者受前者的影響。而世俗諦也分爲主、客兩個層面，其中有三項真理(Truths)，分別爲圓成實(即絕對)、依他起(表示爲主觀的)及遍計執(爲對象，只是一種虛妄的存在)。依他起及遍計執共同建構我人的經驗(世俗諦，samvrti)，當「識」在無分別的狀態時，便是圓成實(勝義諦，paramartha)，以下討論上述三項真理：

(一)、遍計所執性(Parikalpita)：無論心識(consciousness)所緣的對象是外在對象的知覺或內在觀念(idea)的想像等，都是心識所構畫的，因此，沒有真實的存在，凡不是因緣生的都是不真實的，所以對象不是真實的。但是，對象不是心識構畫的原因。例如一根柱子被人誤以爲是男人，其他人則誤以爲是鬼。事實上，一個實體不能同時引起這麼多的感知，而這些不同的感知完全與柱子無關。進一步而言，這只是心識所建構的，像是不孕者之子一樣。雖然對象不是真實的，但心識可以顯現這個形相。恰特吉認爲這個地方，對於外在對象的否認是值得注意的，因爲如果沒有不孕者兒子的心識，那麼上述的否認是無意義的。換言之，對象不是一真實的存在，只是一種構畫的存在，它的存在只是透過構畫而呈現出來。¹⁴⁸

(二)、依他起性(Paratantra)：爲主、客二元的顯現。表象的形式(form)不是真實的，爲遍計所執；但是，顯現表象的本質是真實的。而所顯現的表象是由因緣而生起，故稱爲依他起。所有觀念(idea)的產生不是因爲外在的原因，而是由於先前的觀念(idea)的影響。只有主體的形式是真實的稱之爲真理(Truth)，意指八識，是真實的，但不是終極的。真實與終極間的解釋上的矛盾，可將「識詮釋爲意志(will)」加以解決。而創造式的構畫，表述的是不真實的對象，稱爲虛妄分別(Abhutaparikalpa)。構畫(imagine)不是真實的，但識本身是構畫的基礎，則是真實的，而且是依他起性。¹⁴⁹

¹⁴⁸ Chatterjee (1999:150-151)。

¹⁴⁹ Chatterjee (1999:151-152)。

一、圓成實性(Parinispanna)：為絕對(the Absolute)，即在依他起性上遠離遍計執為圓成實性，而稱為圓成實的原因係由於不受到遍計執的約制。圓成實與依他性的區別所衍生的問題，在於圓成實會變成依他起，其原因在於遍計執的影響，然而，遍計執完全是不真實的。經驗的主體的層面是真實的，它是意志本身(Will itself)被染污，心識從來不能免去主體性。對象從來就像幻覺一樣不被了知，總是以它的持續的存在擾亂心識。所以，依他起性與圓成實是不一不異。本質上，他們是一。他們的不同在於受到幻覺的影響。一旦錯誤的觀念(idea)去除，依他起性完全成為圓成實(絕對，the Absolute)。故而，如不了解圓成實，便無法了解依他起。¹⁵⁰

由於真理只有一個，恰特吉在鋪陳唯識學派三性真理時，首先解釋三性與一個真理是否相違背。指出，所謂的真理只有一個，那是絕對(the Absolute)，而不能是多於一的真理，事物如不是真實的就是完全錯誤的。假如只是部份的真理，便是夾雜部分真理與錯誤的存在，這種部份的真理即非真理亦非錯誤。然而依他起性並不比圓成實要「不真實」，當它轉變(parinama)並除去幻覺時，便是圓成實。當「識」(vijbana)成為圓成實，而否定遍計執時，「識」亦是不增不減。圓成實不比依他起多出什麼，如同黑格爾的「精神」(Idea)沒有比真理少些什麼一般。依他起性在幻覺對其影響消失後，即成為圓成實。無論是在清淨的圓成實性或是依他起性，識(vijbana)是不變的。¹⁵¹

從以上的討論我們可以發現，恰特吉主張唯識學派絕對唯心主義，最主要原因在於他認為，絕對主義必須訴諸所謂的「真理」，佛教所建構所謂真實的二元性---勝義及世俗，而勝義是唯一的真實。唯識學派的「Truths」有三，即「三性」，依他起與遍計執屬世俗諦，當「識」在無分別的狀態時，便是圓成實(勝義諦，paramartha)，即所謂的「絕對」。因此，恰特吉應是認為「識」在圓成實的狀態時，達到所謂的絕對唯心主義。

¹⁵⁰ Chatterjee (1999:152-153)。

¹⁵¹ Chatterjee (1999:154)。

二、克楚穆頓(Thomas A. Kochumuttom)的主張：

克氏反對學者們主張唯識學派為，絕對唯心主義、一元唯心論、唯心論或形上唯心論，並提出唯識學派被視為唯心論的質疑，其主要原因可能由於對 vijñapti-mātra, prajñapti-matra 及 citta-mātra 的誤解或錯誤的詮釋，而將之譯為：

vijñapti-mātra/prajñapti-mātra =mere-consciousness/representation-only

citta-mātra =mind-only

克氏表示，雖就語言學層面，上述翻譯有其正當理由，但是，對於 vijñapti-mātra/prajñapti-mātra 及 citta-mātra 的大半的詮釋者似乎將這三個名詞帶往錯誤的方向，將之誤以為是一種終極存在的描述。例如，恰特吉在其著作 (Yogacara Buddhism)指出，圓成實是絕對、純粹的、潔淨的、無分別的、非二元心識(vijñapti -matrata 唯識)。克氏從恰特吉及 Stcherbatsky 等學者的著作中發現，這些學者大多同意 vijñapti-mātratā 或 prajñapti-mātratā 或 citta-mātratā 為唯識學派所指稱的絕對、純淨、無差別、無二、超越、純潔、終極、常、不變、永恆、超越世俗的、不可思議的真實，等同於圓成實性或涅槃或純淨識或法界或法身，或是黑格爾的絕對精神，或是婆羅門的吠檀多。然而，以上種種，完全出於對唯識學派的錯誤詮釋。故而，上述詮釋無法通過文本檢測。¹⁵²

對於上述名詞的討論，克氏援引《辯中邊論頌》及其釋後，得到三點結論：其一，vijñapti-mātra 不意指「絕對的存在、真實、理解」；其二，該詞應指吾人在世間(saj sara)的經驗狀態是唯識的；最後，對於 prajñapti-mātra 的理解，與「絕對存有之狀態」的意義相去甚遠，應屬於邁向證悟過程的中間階段，最終都是要予以超越的。¹⁵³至於世親在使用 vijñapti-mātra 一詞時，則意指世間經驗的內容，即有主、客分別的狀態，都是唯識所現的；並引《三十頌》第 25-28 頌文，指出世親在提到 vijñapti-mātratā (realize, saksat-karoti)世間經驗的內

¹⁵² Kochumuttom (1982:198-200)。

¹⁵³ Kochumuttom (1982:204)。

容是唯識所現的狀態。¹⁵⁴

克氏從文本(《辯中邊論》、《三自性論》、《二十論》、《三十頌》)的分析中，發現世親的著作並非本體理論，主張唯識學派為多元實在論。指出世親在《二十論》中提及他心智等問題時，應有認同多元論的可能性，並認為對第二十一頌文(參見本章第一節)的理解，必須以多元論的理解為前提。¹⁵⁵如對於唯識學派的理解，將該派視為一元論，則係來自對唯識教義為唯心論的假設。但從文本加以探究，則發現並非如此。相反的，如不以有多數存在者(*beings*)為前提，或多元論的假設下，理解文本便會產生困難。例如在處理他心智問題時，雖此論證之正面證據為數不多，但仍顯示有多數覺悟者存在。¹⁵⁶

為論證唯識學派為多元實在論，克氏必須指出世親於文本中並非否認物自身，他針對世親在《二十論》第 11-15 破斥極微的頌文加以解釋，認為這些頌文雖易使人誤以為世親於破斥極微的同時，亦反對實在論，但克氏表示，世親在破斥實在論之前曾清楚地表示有前述之多數存在者，而這些存在者均具有不可說的性質(*ineffable nature*)。因此，世親的批判並不意味著否定有超精神的真實存在(*extra-mental reality*)。相反地，世親之意應為，物自身係非凡夫所能經驗的存在，吾人所能經驗到的限於自我精神所建構的存在。¹⁵⁷

因此，克氏認為世親所要破斥者為經驗的對象(境)，並未提及物自身，因為凡夫只要等到轉識成智後，方能了知佛所說十二處(*twelve bases of knowledge*)等境。他並在《二十論》的第 11 頌文(*Na tad-ekam na ca-enekam visayah paramanuwah Na ca te saj hata yasmat paramanur-na sidhyati*)中，找到世親主張極微的原意，而提出頌文中的"*sidhyati*"一字，玄奘譯為「成」，而克氏認為應譯為 *is be obtained (in experience)* 或 *to be given(in experience)*或 *to be proved to be true* 等，而非 *to exist*，故而"*sidhyati*"該字並非意謂極微不存在。雖然克氏認為世親尚未及承認

¹⁵⁴ Kochumuttom (1982:206-207)。

¹⁵⁵ Kochumuttom (1982:21;227)。

¹⁵⁶ Kochumuttom (1982:228)。

¹⁵⁷ Kochumuttom (1982: 174-175)。

有物自身，但可以從極微的角度加以說明。¹⁵⁸

三、伍德(Thomas Wood)

伍德從《辯中邊論頌》、《二十論》、《三十頌》、《成論》、《解深解經》等文本比較中，發現唯識學派所主張的「三界唯心」與其他東、西方哲學中的唯心論非常相似，但是唯識學派是一種佛教式的唯心論，這種特殊的佛教唯心論使得唯識學派獨樹一格，其特點分以下三點加以討論：¹⁵⁹

- (一)、幻象(maya)的教義：依據佛教教義，一切事物都是易變動的、無實體的、無常的。到了大乘佛教，對此教義的詮釋仍維持世間不是真實的。唯識學對上述無常的教義詮釋為由於心(mind)的緣故，亦即當心顯現時，如同外在有事物，進一步說，心有境無。
- (二)、唯識學派不完全吻合獨我論、一元唯心論或唯名論的範疇：Wood 首先主張唯識學派並非獨我論。其次，認為該派不相信有所謂的上帝的心及有絕對的心存在。雖然佛教徒相信有許多天神存在，但是佛教是無神論的宗教，在這個意義之上，不相信有上帝或絕對的無限的、全知、全能的存在。因此，唯識學派的教義是：世界是“唯心”的，其意義不是說這個世界是由一個無限的或絕對的心所創造或顯現。
- (三)、佛教(包括唯識學派)主要關注於心的止息(pratisaj khya-nirodha)。佛教哲學主張無我，而將有情分析為五蘊，即色、受、想、行、識等加以分析，由不同的元素(法)所組成。在無我的教義之下，識蘊細分為許多種識(vijbapti)，然而，佛教哲學的領域中，卻無法將 mind, thought, ideas, impress 等做區分，但是這種說法並不完全正確，根據唯識學派或任何其他佛教派別，在提到心(mind)或有情可以了別(thoughts)，是因為心(mind, vijbana)即為了別之流(the stream of these thoughts , vijbapti)。

¹⁵⁸ Kochumuttom (1982: 175;179-180)。

¹⁵⁹ Wood (1999:introduction 9-11)。

根據唯識學派的主張，了別就是只有認知其本身。而有情總是感知他們自身的認知對象，這樣的說法看似為獨我論，如從教義上分析，則有三方面使得唯識學派避免獨我論：¹⁶⁰

- (一)、佛經中清楚地提到許多有情眾生的輪迴。而且在大乘經典中，特別規勸菩薩應致力於渡眾生解脫。因此，獨我論的教義與大乘經典的意思明顯相互矛盾。
- (二)、無我的教義是佛教的根本教義。如果只根據我獨自存在的觀點，與獨我論的教義是不相符的。
- (三)、唯識學派相信瑜伽行者可發展一種力量，即直接知道其他心靈，而這種信仰，在假設我的心靈是唯一的心靈時，就不具有意義。此外，唯識學派相信佛的一切智(omniscience, sarvajbativa)，這個教義排除了獨我論的可能性，即使有人主張佛的一切智只適用在世俗諦而不在勝義諦。對 Wood 而言，佛是一切智的是站在相對的層次，除非在絕對的層次中獨我論是真實的。

從上述的討論中，我人可以發現，唯識學派並非獨我論。但是問題出現了，那麼，唯識學派對於多元的心智的立場是什麼？在該派的許多文本中都提到他心智的存在。然而，Wood 認為唯識學派，對他心智的存在的主張是不確定的，而該派對於以下例子的論證認為是有問題的。例如：他心智是境(artha)，而推論有他人的身體的覺知、言語、行為的基礎，以此更進而推論有外境存在。如果這樣的推論可以證成，為何對於心識之外有物質對象的推論不能證成？因此，Wood 認為唯識學派不認同獨我論、否認獨我論、一元論，從文本中明顯地可以看出該派主張唯心論。¹⁶¹

Wood 引《成論》中，外道提出他心智的問題時，指出玄奘明確地駁斥了一元論及唯我論的說法，並強調無分別智是沒有主、客的區別。玄奘引《三十頌》

¹⁶⁰ Wood (1999:93)。

¹⁶¹ Wood (1999:94)。

中第 29、30 頌文主張，佛的全知(omniscience)屬於後得智(subsequent wisdom, prstha-labdha-jbana)，該智從無分別智(nirvikalpa-jbana)而來。依玄奘的意見，後得智是全知的，但它不是非二元的；無分別智是非二元的，但不能說是全知(sarvajba,一切智)的。他的教義暗示，佛可以交互在兩種智之間，另世親、法稱及大多數的唯識學者則認為，佛智是全知及非二元的。¹⁶²

Wood 認為《二十論》的第 10 頌陳述「人、法無我」之義中，有佛的他心智是非二元的暗示，故將第 10、21 頌文的觀點放在一起，對於他心智的存在及佛非二元智之旨要，小結如下：¹⁶³

- (一)、普通的瑜伽師所擁有的他心智，即可發展成一種認知他人心靈的力量，而可了別其他有情的心識中了別內容。
- (二)、只有心識清淨時，所有的事物才是完全非二元的。這是佛的境界的認識。佛的認識與一般瑜伽師不同，不止因為佛是一切智，而且因為佛的認知不涉及“緣取”其他心識。佛的認識，也不在「能、所」之間加以區別，因為佛的認識是非二元的。

Wood 將世親在《二十論》中的唯心論歸納為以下五點：

- (一)、一切是唯心的，物質完全不是真實的，是遍計執的。
- (二)、存在許多的心靈，是有限、彼此獨立，而非單一、超越、絕對的心靈。
(例如：拒絕有神論及一元論)
- (三)、一切都是幻覺(Everything is illusory)。
- (四)、世界所顯現的樣貌由所有的有情所決定的。
- (五)、有情間的經驗是彼此相互關聯，而不是巧合或偶然的。

此中，Wood 認為第一點是用來分類唯心哲學的標準，所有的唯心論者必須支持這個標準，因此，它不是唯識學派所獨有的；第二點為存在許多有限心靈的原則，是唯識學派所獨有。許多唯心主義者也接受存在多數的有限心靈，就 Wood

¹⁶² Wood (1999:95-96)。

¹⁶³ Wood (1999:104)。

所知，唯識學派是唯一接受唯心而否認存在一超越、絕對的心靈的學派；第三點為非真實的原則，是另一個典型唯心論者的教義，也不是唯識學派所獨有。其他的哲學體系也有這個主張，例如商羯羅的吠壇多學派；第四點為決定性原則，不是唯心論也不是非唯心論者的原則，只是用以解釋其哲學立場；第五點為他心通原則，唯識學派將他心通置於認識論的核心。值得注意的是，唯識學派的他心通不只是用在禪修的特殊狀態下解釋，而能適用於一般感知的解釋。但 Wood 對於他心通不能適用於解釋一般感知，因為這與有許多有限的心靈原則、決定性原則與他心通原則相違。¹⁶⁴

另外，Wood 對於唯識學派的關懷尚有，其他學者主張的「絕對」為何？例如恰特吉、C.L.Tripathi 等，將唯識學派詮釋為典型的絕對唯心論。在這個廣義的詮釋之下，他們認為唯識學派相信有絕對(absolute)的心，在這個意義上，其教義便與吠壇多哲學頗為接近。這種完全從哲學的角度所做的詮釋是很正常的，既然唯識學派不是獨我論，且非獨我論陣營在藉由唯心論之理加以解釋時，很難不訴諸於有一個絕對心靈或類似心靈，因此，許多學者企圖挖掘出唯識學派的教義中有吠壇多或類似的主張。然而這種詮釋是推論出來的，是建立在許多假設之上，而且必須假設唯識學派有這樣的主張，因為，這是唯心論者唯一能使自己的主張看似成理的方法。¹⁶⁵

在純粹的哲學立場上，Wood 同意唯識學派的教義必須包含，絕對(Absolute)的存在，如同恰特吉及 C.L.Tripathi 對唯識宗教義的看法。他亦認為在哲學上有著令人信服的理由讓我人應該思索，唯識學派為絕對唯心主義者的議題，即使唯識的經典十分清楚表明，他們不是絕對唯心主義。如從文本中加以思考，唯識學派為維持的佛教基本教義，而與形上學絕對唯心論是形成互相矛盾的情況，也因為這樣的理由，有學者企圖把唯識學派當成是一潛在的吠壇多學派，但實際上的情況卻是複雜的多。因此，Wood 認為在詮釋唯識學派時，應避免哲學或教義上

¹⁶⁴ Wood (1999:171-173)。

¹⁶⁵ Wood (1999:191)。

評注的假設。¹⁶⁶

至於唯識學派，必須注意於一切事物是唯心的詮釋上，我們從大乘經典及唯識學派的論典中所主張一切唯心的教義，被西方哲學家所認為---及如吠壇多等受到唯心論影響的印度哲學家---視為是一種明確的絕對論者的教義。Wood 相信這種詮釋---至少從教義的觀點來看---是錯誤的。從某些唯識學派文本所建構的陳述中可能真的有種絕對的暗示，但是這個絕對不是說存在著一個絕對的心靈，從唯識文本中可以清楚看到反對這樣的主張。¹⁶⁷

經上述的討論可以了解，Wood 認為唯識學派為一佛教唯心論，但是在教義上，唯識學派的主張與唯心論間相較之下，仍有其特出的部份，是唯心論沒有探討到的部份，例如無常緣起的教理及佛教對於解脫的關懷等。另外，Wood 除反對唯識學派為獨我論或反獨我論，乃至一元論之外，對於其他學者主張該派為絕對唯心論的論述，Wood 認為從唯識文本中並無這樣的暗示，沒有主張存在「絕對心靈」的教義，故而主張唯識學派不是絕對唯心論。

四、韋曼(Alex Wayman)

一般學者們在文獻中閱讀到並且相信的佛教學派稱之為瑜伽行派(Yogacara)或唯識學派(Mind-only(cittamatra) or Representation-only(vijñaptimatra))，其教義為否認外在世界的存在，而心識為唯一實存。學者們也許也曾閱讀過這個佛教學派的哲學地位屬於「唯心論」(Idealism)，而不管唯心論的確實意涵為何。在現代出版翻譯世親著作的書籍中，發現反對上述對於唯識學派的評註，例如：克楚穆頓於其著作中提出，依《二十論》中的諍辯內容，並非否認實在論(realism)，而是否認知識的實在論(realistic theory of knowledge)。¹⁶⁸

Wayman 的文本分析以《二十論》、《三十頌》及《辯中邊論》、《攝大乘論》、《觀所緣緣論》及《十地經論》之釋為研究資料，將所緣(alambana)譯為實在的

¹⁶⁶ Wood (1999:191-192)。

¹⁶⁷ Wood (1999:192)。

¹⁶⁸ Wayman (1997:121-122)。

(consciousness-support)，是心(citta)或精神(caitta)的對象之意，分成色、聲、香、味、觸、法等六境。識則(vijbana)譯為感知(perception)，其定義為實在的顯現(representation(vijñapti) of a consciousness-support(alambana))。Wayman 並認為唯識學派並未否認有實在的外在對象，如果該派真的否認外在對象，那麼幾乎不可能發現有任何吸引後來的佛教邏輯學者之處。從陳那之後的追隨者來看，特別是法稱，並不否認外在對象存在，而將稱之為自相(the particular, svalaksana)，甚至有時稱之為勝義有(paramartha-sat, absolute existence)，強調現量對象是實在的。而這些觀點 Stcherbatsky 及其他學者也曾主張過，並且認為這樣的主張來自於陳那及法稱一系佛教邏輯學派的影響，而 Wayman 亦認同上述主張。¹⁶⁹

Wayman 認為應留意的是，就對象的意義而言，唯識學派並未否認所緣，而引《二十論》第 3 頌文加以說明：

Furthermore, like the hungry ghosts (preta), so with all , there is no certainty in the steam of consciousness, upon seeing the stream of pus , and so on. (身不定如鬼，同見膿河等。)

上述暗示有五趣或六趣的佛教徒神話理論，包括餓鬼，因為他們自己的心識染污，而永恒地飢餓及口渴，只有獲致清淨本性時，才能免於不能吃、喝。Jbanagargha 於《解深密經》的註釋中，提到一水四見的例子，同樣的河流，餓鬼眼中乃一池膿血；天人看來是寶飾莊嚴之寶池等境，但並未否認河流本身的存在。這是由於不同趣眾生的心識，對於虛構的外境有一致的意見，即為外境並非像它所顯現的那個樣貌。進一步地說，這個觀點不是否認外在對象，而是證實它是一種虛妄不實的顯現；世親主張他的唯識係指識的本質，所有的有情，對象是同一的：由於趣的不同，他們所看到也不相同。¹⁷⁰

¹⁶⁹ Wayman (1979:66-67)。

¹⁷⁰ Wayman (1979:67-68)。

至於唯識學派是否認外境存在，Wayman 援引其他學者的看法，提出 Masaaki Hattori 認為，世親之後的瑜伽學派才明確地否認外在對象。Tson-kha-pa 提及《解深密經》時，即清楚地表示，外在對象的否認是指心中的對象。Wayman 於研讀《解深密經》的鏡喻及《攝大乘論》時，亦未發現有任何章節否認外境存在。至於藏本《解深密經》部份，Jbanagarbha 及其他作者所作之注釋，則視外在實體為當然，但亦未言明外境存在與否。因為經典所關心的是三摩地中的影像，而非來自於外在對象的心識之反映。而世親的《二十論》、《三十頌》，則係於不涉及三摩地的情況而否認外在對象不存在。¹⁷¹

林鎮國在評論韋曼的主張時指出，韋曼對於《二十論》中所說「三界唯識」的「唯遮外境」，其中「遮」有二種意涵，其是一單純否定，其次是有條件的否定；在《二十論》的脈絡中，「遮」字應指唯在定境中始遮外境。「唯」(matra)並非意指去掉外在對象，而是遮遣(disregard)它們，因為禪定的境界純屬一種內在活動。¹⁷²

五、Saam Trivedi：

在討論唯識學派是否為唯心論前，首先釐清各派唯心論主張，以免因為對於唯心的定義不清晰，而產生判定上的不一致，因而 Trivedi 先將唯心論的派別分類如下：

- (一)、形上學唯心論：與形上學實在論相對，主張外在世界及對象其實存在於心識之內。細分其類別，則有形上學唯心論、主觀唯心論、客觀唯心論。主觀唯心論主張，事物依我的心而存在；客觀唯心論，代表者柏克萊，主張物質的存在不只依你、我的心而定，尚有客觀偉大的心，即上帝之心而定。而物質對象之不存在，係以「存在即被知覺」為預設。此外，另某些形上唯心論者則屬獨我論，為極端之主觀唯心主義，主張只有我是唯一的存在。

¹⁷¹ Wayman (1979:75-76)。

¹⁷² 林鎮國 (2004:234-235)。

(二)、知識或認識論唯心論：代表者康德，主張物自身超乎吾人的視野之外，在吾人面前顯現的事物，受吾人的觀念等所制約，因此，吾人的知識或知覺是受限的。猶如腦子被杯子套住，而此杯子象徵著無法去除的觀念。¹⁷³

(三)、絕對唯心論：主張有終極存在(乃至創造一切者)，為一涵蓋一切的精神性事物原理或力量，無論是何種的絕對存在或心靈等。¹⁷⁴

Trivedi 認為《二十論》論文一開始主張，罹患眼疾之人所見之不存在的髮、月，並非表示於該人知覺之外，無髮、月存在。可見世親並非如形上學唯心論者及絕對唯心論否認外境存在。亦並非如反唯物主義之唯心論者之主張，否認事物存在，認為唯有心識創造的活動。事實上，世親在《二十論》中駁斥原子論(極微說)、及駁斥尼夜耶、勝論派的原子論的主張，更勝於否認物質的存在。世親之意應為，極微說不能證成，而非主張物質不存在。¹⁷⁵

另外，Trivedi 提出學者 Garfield，引《二十論》第 16 偈頌證明世親為唯心論者。Garfield 在解釋該頌文時指出，世親於《二十論》中，主張宇宙一切現象皆是唯心，世間所感知之外境，如夢一般。但是 Trivedi 則不表同意，認為世親所謂在吾人面前所呈顯的「現象」或「對象」，意指由心識所建構而呈顯於外，使得吾人認為「對象」含有想像或建構的性質。但這並非表示「對象」本身，有如唯心論所主張的不存在或純然是精神的存在。世親之主張係指知覺如夢境般，不意謂著對象本身也如夢一樣。¹⁷⁶因此，針對世親的文本作品加以考察，則可發現，世親的古典唯識學派不屬唯心論。¹⁷⁷

六、林鎮國(Lin, Chen-kuo)：

五世紀的佛教唯識哲學家世親，所主張萬法唯識之理，以稱為“唯心”("mind-only" (cittamatra) or "consciousness-only" (vijñānamātra))而聞名，但也因此

¹⁷³ Trivedi (2005: 232)。

¹⁷⁴ Trivedi (2005: 232-233)。

¹⁷⁵ Trivedi (2005: 235-236)。

¹⁷⁶ Trivedi (2005: 241)。

¹⁷⁷ Trivedi (2005: 243-244)

受到佛教徒及非佛教徒的批判。在《二十論》的哲學論戰中，世親否認外境存在與否成爲爭論的焦點，對實在論者而言，如外境不存在，則無法建立知識；世親則對這樣的假設表示懷疑。這兩派的論爭，引起現代學者關注的目光，他們認爲世親的原意，並不否認外在世界的存在，而在揭顯我人對世界的誤解。對學者們而言，就否認外在對象存在的意義上，瑜伽哲學的傳統詮釋爲唯心論，則未掌握瑜伽哲學的重心。換言之，就唯識哲學在哲學的定位上，需要釐清的問題層面紛雜，而如將之列爲唯心論，便失去唯識哲學的關鍵要點。¹⁷⁸

就上述的爭論中，林鎮國以《二十論》與《三十頌》爲範圍討論唯識學派的對象(object)概念。他認爲對於唯識學派的對象研究，應分爲以下五點加以討論：

(一)、唯識及實在論者的批判：《二十論》一開始的“三界唯心”，其中爭論的主要焦點爲 vijbapti-matra 的意義各有不同詮釋，如前述所討論。至於唯心的陳述引起實在論者的質疑共分爲三項：1、時間、處決定；2、如果感知的產生不與一個外在對象相對應，爲何許多人在同一特殊時空可以有對於某件事物相同的感知？3、作用方面：夢中的毒藥、刀杖等沒有殺害的功能，但醒時則有。世親對上述實在論的質疑所作的批判並非對等，而逕自主張自己的立場是證成的。因此問題仍然存在，即清醒及在夢中，我們對於某件事物的感知，而這某事物怎麼可能不存在於心外？或某事物存在猶如上述所說識顯現，如何可能？這些問題解答的線索，可在世親心識的教義中發現。

(二)、識的意義：唯識學派將心識增加第七、八識，但並非指有八分別獨立的各別心識。首先，從語源學上來看第八識，譯爲藏識，爲含藏以前行爲的業種，在此，可說與種子識同義。至於種子的概念，可以上溯至《阿含經》或尼柯耶文獻。早期瑜伽行派繼承經量學派的思想，主張當業消滅，

¹⁷⁸ Lin, Chen-kuo, 網址：http://www.crvp.org/book/Series03/III-9/chapter_ii.htm。

成爲習氣，成爲一種潛在力量。這種潛在的力量經過一段時間，由種子而發芽最後產生果。早期唯識學派稱藏識爲容器，含藏一切種子，由其他七識的活動，留下的力量儲藏在第八識。

(三)、識轉變：世親於《二十論》中利用轉變的概念解釋認知對象的產生(識從自種子生，似境相而轉，為成內外處，佛說彼為十，由各別識種子的功能，生起眼等識，此等識生起時，即變現似色等及眼根等，各種不同形相；佛依彼等似色等形相，依眾生根機，密意說有色等十處，即外五處及眼根等內五處)，感知係由自己的種子發展成爲似相現。因爲唯識學派主張，每個感知剎那即滅，故由種子以連續每個感知。林鎮國認爲《三十頌》中第一頌：由假說我法，有種種相轉(此皆唯識所現)，以及接下來的十六個偈頌，爲解釋三個識之轉變。從語源學上分析識轉變，其意爲，識有分別事物的特性，某事物是由感知轉變的結果。感知對象的生起是由感知本身，對象分別的過程稱爲“轉變”。

林鎮國引《三十頌》中第 18 頌文(由一切種識，如是如是變，以展轉力故，彼彼分別生)指出，一切都是識轉變，爲第八識與第六識間彼此的感知作用。而感知的產生決定於種子，種子熏習(perfumed)決定感知。所有對象，由於心識中彼此的因果關係而被分別，並無外在對象的存在。雖然沒有離識獨立存在的外境作爲心法生起的助緣，但仍可由阿賴識中所有眾多的種子功能作爲親因，以及八識及彼相應之相分、見分的輾轉增上力作爲助緣，如是當因與緣都和合具足時，一切心法及心所有法都可以由此而生起，所以，彼「心法生起難」，即對於心法何以生起的質難，實不應理。

(四)、知識的必然：對實在論者而言，唯心教義難以將我人日常生活經驗解釋得合理化，例如看見、拿著杯子，卻假定心外不存在杯子，實在論者質疑，如何論證使之爲合理化？世親回應，他並未否定經驗及知識的必然，他不同意的是，假設外在對象爲實存的立場，並質疑如何能證成有心外獨立存在的事物。就世親而言，那是實在論者的有外在對象之假設，故而，

必須加以批評、檢驗。

根據上述的分析，林鎮國總結世親與實在論間不一致之處，在於對於心識觀念的不同。對實在論者而言，心識像是一鏡子，正確地反映外在事物。在映像及對象間，有一種表象的再現的關係。相反的，世親的主張為，心識是分別，對事物的覺察的意思，為分別及使之具體化。

(五)、什麼是真實？對唯識學派而言，什麼是真實的？由於一般人不了解真理，相信名稱及意義於心外是存在的。對唯識學派而言，這個推論的世界稱為遍計所執。遍計執遮蔽了真實，因而需要將之揭顯。在當內在的心識所顯現的似對象產生時，這個真實稱為依他起，意即對象依於因緣而產生。這個依他起雖是真實，但卻是染污的，需要加以淨化。

只有遠離遍計所執，處於圓成實的狀態下，才能了解一切都是唯有分別，如能達到這個狀態，則稱之為圓成實。在圓成實的狀態下，對唯識學派而言，證悟的意義是處於圓成實的證悟，好比證悟空一般，一個開悟的人，不會主張心外有對象的。

總而言之，對世親來說，實在論者對外境實有的主張，阻礙其解脫及證悟之道。對象的構成難以由實在論加以理解，依因緣的真實被幻覺遮蔽。只要人們向著外在的世界，就必然地忽視主觀的建構，而沒有看見貪婪的力量包含在外在對象的主張之中。對於世親而言，沒有純粹的認識論或純粹的科學，因為那是沒有事實根據的觀點。¹⁷⁹

以下即針對前述西方唯心與唯識思想的關係，依上述學者們判定唯識學派於西方哲學地位的見解，分以下幾點加以說明：

一、主張唯識思想為實在論：

學者克楚穆頓(Kochumuttom)認為《二十論》中提及的多數覺悟者可能為多元實在論，並指出世親於該論中破斥勝論派所主張之實有極微，亦非反對實在

¹⁷⁹ Lin, Chen-kuo, 網址：http://www.crvp.org/book/Series03/III-9/chapter_ii.htm。

論，因其未反對物自身，即在吾人感覺及認識之外，存在一客觀實體，未為世親正面否定。因此，克氏認為，世親反對實有或一或多的極微，即反對現實世間，凡為吾人所經驗的對象，如空間、時間等，因其係以主觀之形式於吾人面前顯現。但是並未反對使吾人生起表象，離主觀而自存的物自身，此即克氏認為唯識學派應為實在論之主要論據。然而，筆者認為，唯識學派所闡心識變現之理，以佛教義理中之世俗、勝義二諦觀而論，唯識學派說明世間事物存在與否，主張一切萬有皆為心識所變現之說，是世俗諦，為一方便令人明瞭佛教的階段性教示，唯有透過宗教修持達覺悟階段，方能明瞭「唯識無境」的真義。故而，唯識學派並非主張有一獨立自存(是不依他起)的心識，亦即非如克氏所主張的實在論。¹⁸⁰

另外，考察世親唯識無境之理，見於《二十論》云：「內識生時，似外境現，如有眩翳，見髮蠅等，此中都無少分實義。¹⁸¹」此意為，當心識生起時，所見之對象，為不離心識之似外境，譬如罹患眼疾之人，將不存在之髮、蠅，誤為實有，事實上並無實存之髮、蠅等物。故而有學者 Trivedi 等主張，世親於該論中，對實在論者之駁斥，未見外於患眼疾者有無髮、蠅存在的討論，亦未見，如有髮、蠅存在，其存在情形的論辯，進而主張世親並未直接否認外境存在。

然而，考察世親以眩翳為譬喻證成其理，並非表示在患眼疾者外，一定有其他的髮、蠅存在，外道者認為患眼疾者看到不存在的髮，不見得不存在有髮，但此論證的理由不強。此外，克氏認為世親並未反對，外於心與外界現象基礎的物自身，因而唯識學派應為實在論。但吾人從世親的著作中發現，世親反對極微，即否認離心之外別有實體，更何況外於心、外境的物自身，亦應於破斥之列。而如果世親主張有類似物自身的存在，應於文本中說明或暗示，但是從唯識的經論中並未發現有這類的論述。

二、主張唯識為唯心論：

¹⁸⁰ 參見布魯格 (Brugger) (1976:308)。

¹⁸¹ 《二十論》，《大正藏》冊 31，頁 74b。

綜合上述如恰特吉等學者主張唯識學派的唯識論為絕對唯心論，或主張與唯心論相似等，本文中將之歸為屬於唯心論加以討論。大體而言，主張唯識為唯心論者，大多提出相似的論據，諸如：心識具有創發性、只有主體是真、心顯現對象、否認外在對象存在、援引夢與幻覺為論證等。筆者認為，站在哲學的立場，唯識學派所主張「萬法唯識」，指世間萬有都是心識所變現的，而變現的作用是內心發起的活動，使心的功能產生變異，與外在對象無關。就這個面向而言，唯識的主張與將實有之首要地位給予觀念、理想或精神之定義下的唯心論，有相當程度的相似性。而在證成唯識之理的過程中，雖與唯心論同樣引用幻覺及夢境的論據，但是，不同的是唯識之理的證成，還有宗教實踐的禪修經驗，這是因為唯識學派的關懷是宗教的解脫。因此，即便它的論理是哲學的，但它的關懷卻是宗教的、解脫證悟的面向，故而，從這個角度來看，唯識之理是不同於唯心論的。

三、主張唯識非唯心論：

在此以 Trivedi 為代表，以提出世親不否認外境存在，論證唯識學派不屬於形上學或絕對唯心論。他提出對於外境是否存在的質疑，並引《三十頌》第 20-21 頌主張，世親並未否認外境存在，所主張的是外境為建構或虛妄分別的。故而，欲理解事物真實的樣貌，須於禪定之中，方能觀事物之無常變化，並非二元論建構所成。亦即「唯識無境」之理的開展，係以瑜伽實踐為理論基礎，故而 Trivedi 認為世親並未否定外境之存在，而同樣的見解亦可見於《解深密經》(參閱本文第二章)。另外，Trivedi 引 Anacker 的主張為奧援，認為客體事物的存在係依於獨立的因緣條件，故不需是精神的。顯現於吾人面前事物是精神的，但事物本身不需是精神的。¹⁸²亦即不否定外境存在，故而不屬於形上學或絕對唯心論。

至於，外境是否存在？唯識學派的立場，涉及之相關唯識論典，有《攝大乘論》、《二十論》、《觀所緣緣論》、《掌中論》等。如以本章主要引用論典而言，其

¹⁸² Trivedi (2005: 240-241)。

中《二十論》所主張的外境立場為：「唯遮外境，不遣相應」¹⁸³，此文之意，由窺基《二十論述記》釋曰：「經說唯心，遮離心外遍計所執實境是有，不為遣除依他起性不離於心，諸心所有法。¹⁸⁴」以上所述，「唯」意指，遮遣離心外有的「遍計所執」實境，而非遣除不離心的「依他起性」的諸「心所有法」。¹⁸⁵是以，吾人所認識的器世間，無不是處於「遍計所執」下，將之執以為真實，此皆為唯識學派遣除之對象。從上述文本的解釋中，發現「唯」的重點在於「不遣相應」，所指的是心所，而非不遣除一個較一般理解的外境更為超越、更不可知的外境。或者說，唯識之理中如有學者所主張的物自身存在，那麼，在文本當中所指「不遣除的對象」，應為心所以及物自身等，但顯然在文本中並沒有這樣的陳述。

四、唯識學與柏克萊「唯心論」的交涉：

關於柏克萊的「唯心論」，詳見本文第二章第四節，接下來擇前述《視覺新論》與《人類知識原理》中柏克萊所主張的要點，與唯識學派的「唯識」之理加以分析、比較，以釐清唯識之理是否屬於柏克萊的「唯心論」。首先，在《視覺新論》中柏克萊對於視覺加以考察後提出，視覺的直接對象並非在心外，亦非心外任何事物的觀念或肖像，同樣的情形亦在觸覺活動中發生。該論中柏克萊企圖說明的是，我人慣於使用視覺及觸覺來認識世間事物，並認為透過視覺或觸覺所感知的對象為真實之思維模式，應該加以質疑。例如月亮的外觀體積在地平線時就比在天頂時較為大，柏克萊的解釋是，月亮在地平線時，眼睛和月亮中間有較為大量的空氣，所以它的外貌就較為微弱，而且被人判斷為其體積較大。¹⁸⁶但是，實際上的情況是，月亮並不會忽大忽小。而在唯識學派的立場方面，我人之所以覺得在地平線時的月亮體積比在頭頂時要大，是由於心識的「虛妄分別」作用，而這種作用使得我人感受到在地平線的月亮比較大。在這一點上，「唯識」與「唯

¹⁸³ 《二十論》，《大正藏》冊 31，頁 76b。

¹⁸⁴ 《二十論述記》，《大正藏》冊 43，頁 982b。

¹⁸⁵ 李潤生 (1999:86)。

¹⁸⁶ 柏克萊 (1980:12)。

心論」之間，有著在分析感知活動側重的不同。至於柏克萊在提出視覺等對外對象的感知是否正確的質疑，與唯識學派主張心外對象的不實，是有些許相似之處。

其次，在《人類知識原理》中，柏克萊所主張的「存在即知覺或被知覺」，意指認知活動始於知覺，而外物必須透過知覺才能被認知，所認知的對象只是外物的表象，因此，構想離開知覺而認為有實在的外物是不可能的。是以，柏克萊反對物質的存在，係否定在無法知覺或被知覺的狀態下的物質，而非全面的否定。筆者以柏克萊在《人類知識原理》中所引用的例子加以說明，嘗試解釋「唯心」與「唯識」兩種理論的差異。柏克萊說到：「我在寫字時，所使用的書桌，說它存在，意即是，我見到、也感覺到它，當我走出書房，說它存在；意即是，如果我在房間裏也可以見到它，或者其他的心靈確實看著它。¹⁸⁷」如以唯識學派角度解釋此房間中之桌子則為：「吾人所見房間內之桌子(包含房間在內)，都是吾人心識所變現的，心識所見到的是內心八識生起時，由因緣種子等力，由第八識變似眼根(眼睛)、似眼境(桌子)，而眼識藉眼根(眼睛)看見第八識所變現的似眼境(桌子)。」因而，唯識學派所說：「我看見房間中之桌子時，純然為內心的活動，即內心看見了宛然存在的桌子而言。而如果，有其他人也看見了桌子，那麼便是世人心識共變的結果。」

最後，柏克萊的「唯心論」面對在「存在即知覺或被知覺」的前提下，與現實世間，物質在人們面前持續存在狀態的相互矛盾，以及未被任何人所知覺到的物質是否存在等問題。柏克萊提出上帝做為論證支持，他認為全知的上帝會覺察它們的存在，以確保現象世界的物質穩定的存在狀態。這種預設有一個全知上帝存在的論證，並不見於唯識學派的「唯識」主張之中，至少，這種絕對的存在便與佛教的基本緣起法則相違，因此，在這一方面「唯識」之理與柏克萊的「唯心」間的確有顯著不同之處。

¹⁸⁷ 柏克萊 (1966:22)。

第四章 《觀所緣緣論》對外境實有論的批判

第一節 《觀所緣緣論》內容簡述

繼前面章節討論唯識學派在《二十論》及《成論》中，破斥外境實有論者的內容及該派在《成論》中所建構識變現器世間的論述後，本章節將討論世親之後的陳那，對於外境的主張。首先說明陳那的生平，陳那(Dignāga 意譯為域龍、童授、方象或大域龍等)約為西元五、六世紀南印人，屬婆羅門種，通大小乘經典，長於因明。佛教邏輯史中載，陳那改革正理派之「古因明」，創「三支作法」之論式，為集佛教因明學之大成者，其貢獻與成就卓越。在認識論方面，則主張心、心所立見分、相分、自證分等三分說，而見、相分必有所依自體，故立自證分為自體，見、相分依之而起作用。與安慧之一分、難陀之二分、護法之四分說並稱。陳那之著作，依《南海寄歸內法傳》載，有《觀境論》(即《緣論》，以下省稱《緣論》)、《集量論》等「陳那八論」之說。¹⁸⁸

陳那的著作《緣論》譯本約有下列幾種，本章係以玄奘譯本為研究主軸：¹⁸⁹

一、漢譯：陳真谛譯，《無相思塵論》一卷，大正藏冊 31、唐玄奘譯，《觀所緣緣論》，一卷，大正藏冊 31、呂澂、釋印滄編《觀所緣釋論會譯》，大藏補編九。

二、日譯：山口益、野澤靜證著，《世親唯識の原典解明》中的〈觀所緣論の原典解釋—調伏天造「觀所緣論釋疏」〉頁 409-484，京都法藏館版，1953。

三、英譯：

(一)、Alex Wayman, 'Yogacara and the Buddhist Logicians', The Journal of

¹⁸⁸ 《南海寄歸內法傳》，《大正藏》冊 54 卷 4，頁 229c；陳雁姿 (1999:93-95)；優婆陀耶耶 (1978:23)；《佛光大辭典》光碟第三版，頁 4820。

¹⁸⁹ 另有藏譯、德譯、法譯、梵文本(已佚，現存為近人依漢藏本還原為梵文)等，參見陳雁姿 (1999:96-99)。

the International Association of Buddhist Studies, Vol.2 No.1(1979), p.65-78。

(二)、Aiyaswami Sastri, *The Alambanapariksa and Vrtti by Dignaga with the Commentary of Dharmapala*, The Adyar Library, Adyar-Madras, 1942。

(三)、Fernando Tola and Carmen Dragonetti, 'Dignaga's Alambanapariksavrtti'係依藏本之頌及注解而譯(Tohoku 4205 and 4206=Catalogue 5704)。Journal of Indian Philosophy 10(1982)，p.105-134。

本論內容主要為，陳那立「能緣識帶彼相起及有實體」¹⁹⁰為認識對象來源的條件，並依因明論式，論破外境實有論者主張實有外境為所緣緣之理。此中，「帶彼相起」之條件，係指能緣識必須具有與所緣對象相似的表象，稱為「所緣」義；「有實體」的條件則是，所緣對象是實體，而能使表象生起，稱為「緣」義。並以上述的條件論證認識對象屬於心內的「所緣緣」，非存於心外，認知對象亦不離心而存在，以此明「唯識無境」之理。本文引用原典以玄奘譯本為主，其內容分為二部份：

一、破斥小乘「極微能為五識之所緣」的主張：

其內容為批判小乘的外境主張，亦即論主針對持各種不同的極微論，亦即對於主張實有極微、和合的極微、和集的極微能作為前五識之所緣緣的論述加以破斥。其中，陳那認為，小乘主張能作為前五識所緣對象的極微論，或不符合「所緣」的條件，或不符合「緣」的條件。論主於文中破斥各派之極微和合、和集說，論證小乘所持之各種極微論能為五識所緣之理不能證成。

二、陳述唯識學派所主張「前五識的所緣對象為內境，而非離心之外有實

¹⁹⁰ 《緣論》卷一，《大正藏》冊31，頁888b。

存之境」的教理：

在各派所主張的「外境」理論方面，呂澂認為佛教的「外境」理論，意指我人對於世界的認識議題。而原始佛教時期的側重點在於人生現象，以人為中心，以分析五蘊加以說明。部派佛教時期，境的範圍擴及宇宙現象，而有五蘊、十二處、十八界等內容。其中，一切有部的外境主張為，一切法皆有自性，為實在的有，貫通三世，而實有的諸法，分為兩大類，其一為形相粗顯的物質界，稱為「色」；其二為體性隱微的精神界及無為界，稱為「名」。如分析和集的色法，到最微細不可分的極微時，即為組成色法的最小實有單位。此外，另有其他派別提出和合的極微能為五識的所緣對象等。¹⁹¹以上各派的外境主張，皆為論主所要破斥者，並闡明《緣論》中主張，只有在滿足「所緣」及「緣」二項條件的知覺對象，才是「所緣緣」之理。事實上，知覺對象並不離心而存在。

¹⁹¹ 呂澂 (2003:72-73;82;128)；釋演培 (1997:112-113;202)。

第二節 《觀所緣緣論》的認知對象析義

本節討論的內容為《緣論》中所闡述的認知對象，同時也是《緣論》所關注的重點。陳那在《緣論》中破斥的論點主要有三項，即主張實有極微為所緣及和合或和集的極微能令前五識生起之理加以評破，如《緣論》一開始云：

諸有欲令眼等五識，以外色作所緣緣者，或執極微，許有實體，能生識故。或執和合，以識生時，帶彼相故。¹⁹²

上文意為，一切二乘人等，執著離心識之外，別有外色(色、聲、香、味、觸等)，作為前五識之所緣緣，其中，或執極微有實體，以極微有實體之故可令識生起，而能作為前五識的所緣緣。或執著極微的和合為所緣，以和合的極微能令眼等五識生起，作為其所緣緣。由於眼識生起時，極微具有和合相，能使眼識變帶所緣境的表象(似境)，而此表象(似境)為心識所了別的對象。¹⁹³

陳那針對外境實有論的觀點，提出成為前五識的認識對象(似境)應具備「所緣」及「緣」的條件，而否定外境實有，此係延續世親於《二十論》中的批判，將認識對象的條件更明晰地表述於《緣論》：

所緣緣者，謂能緣識，帶彼相起，及有實體，令能緣識，托彼而生。¹⁹⁴

上文意為，所緣緣的意義是，心識生起時，所緣對象能令心識變帶起類似所緣對象的形象，心識內之相具有似境的形象，此外，所緣的對象必須是實體，方能使能緣識的表象生起。¹⁹⁵

¹⁹² 《緣論》，《大正藏》冊 31，頁 888b。

¹⁹³ 陳雁姿 (1999:142-143)；于凌波 (1999:179-181)。

¹⁹⁴ 《緣論》，《大正藏》冊 31，頁 888b。

¹⁹⁵ 陳雁姿 (1999:145)。

服部正明對於《緣論》中所緣緣的兩項條件解釋為：¹⁹⁶

- 一、能使表象生起：認識對象必須是有實體的，如果沒有實體，便無法引起感官作用生起表象。如果沒有實體之物亦可以生起表象，那麼我人應當可以見到如兔角等物才是。
- 二、具有與表象相同的形象：對象必須滿足與表象相同形象的限定。例如，如以圓形之物為對象，但具有四角形的表象，以三角形之物為對象，亦具四角形的表象，那麼所有的知識將都是相同的內容了。因此，必須有第二項條件的限定。

另外，《成論》卷七中對於「所緣緣」的釋義則為：

所緣緣，謂若有法，是帶已相，心或相應，所慮所托。¹⁹⁷

上文意為，所緣緣意指，有體的實法，依能緣之心及心所帶起能緣之心，生起似所緣的境相顯現，能為八識心王或其相應心所緣慮、依托。

至於陳那在《緣論》中未詳釋的部份，窺基對之則有創新的解釋，《緣論》中的「帶彼相起」，陳那解釋為「變帶」，而在《成論述記》中，則釋為「變帶或挾帶」。另外，能緣識，如何「帶」彼相生起？又該「彼相」為何？而有「變帶或挾帶說」與「親、疏所緣緣」之分，現分別說明如下：

- 一、帶相說：基窺對「帶」字的解釋，從《成論述記》中加以考察發現，基窺將「帶」分為變帶及挾帶兩種意義。如《成論述記》中云：「然心起時，帶彼相起，名為所緣。帶是挾帶、逼附之義。由具二義，與小乘別。雖無分別緣真如時，

¹⁹⁶ 服部正明 (1979:36)。

¹⁹⁷ 《成論》卷七，《大正藏》冊 31，頁 40c。

無有似境相，而亦挾帶真如體起，名所緣緣」¹⁹⁸意為，心生起時，帶起彼境相成爲內心的影像，稱爲「所緣」，「帶」爲挾帶逼附及變帶二種意義。由於有此二種意義，有別於小乘所主張「帶」的意義。無分別智證真如時，並非變帶真如的影像而起，而是挾帶真如的「體相」而生起，稱爲所緣緣。簡而言之，變帶爲能緣之識，變帶所緣的相狀，稱爲相分，凡夫心識的所緣是變帶相狀；挾帶指能緣之識，挾帶所緣體相而起，能所不分，稱爲挾帶，無分別智的所緣爲挾帶真如的體相。¹⁹⁹

二、親、疏所緣緣：依循上述的變帶或挾帶說，玄奘進一步將「所緣緣」細分爲「親所緣緣」及「疏所緣緣」。如於《成論》卷七云：

所緣緣……此體有二，一親一疏。若與能緣，體不相離，是見分等內所慮托，應知彼是親所緣緣。若與能緣，體雖相離，為質能起內所慮托，應知彼是疏所緣緣。親所緣緣，能緣皆有，離內所慮托，必不生故。疏所緣緣，能緣或有，離外所慮託，亦得生故。²⁰⁰

上文意為，所緣緣的自體有二：一親、一疏，如所緣境相，與能緣之心體不相分離，爲自識的見分等內所緣慮及依托，此即親所緣緣。若所緣之境，與能緣之心相離，爲本質能生起內所慮托的相分，此爲疏所緣緣。親所緣緣，於能緣之心皆有，因離內所慮托之相分，便不能生起之故。疏所緣緣，於能緣之心或有或無，離所慮托的相分，能緣之心依然可得生起。²⁰¹

¹⁹⁸ 所謂帶相說，其中「帶已相」意為，能緣心有似所緣的形象稱爲「帶」，「相」指能緣心帶此色等之相。小乘認爲是行相、相狀，大乘則主張爲相分。依《慈恩法師傳》載，玄奘所造之《制惡見論》(已失傳)反駁小乘主張，指「帶」爲挾帶，「相」爲體相，而非相狀，爲正智生起時，挾帶真如體相而起，與真如不一不異。此理經窺基詳解於《成論述記》卷七，《大正藏》冊 43，頁 271c；韓廷傑 (1997:557)。

¹⁹⁹ 陳雁姿 (1999:226-227)。

²⁰⁰ 《成論》卷七，《大正藏》冊 31，頁 40c。

²⁰¹ 韓廷傑 (1997:551)；于凌波 (2003:527-528)；林國良 (2002:676-679)。

換言之，心與心所帶起的似外境相，產生一種內在影像(影像相分)，該影像為前七識與心所直接緣慮的對象，稱之親所緣緣。疏所緣緣(稱為本質相分)則由見分托外部世界為本質而變現似外境的相分，為見分間接認識的對象，能緣體與外部世界間有似外境的相分間隔，稱為疏所緣緣。

上述之「變帶或挾帶說」及將「所緣緣」分為「親所緣緣」及「疏所緣緣」，是玄奘、窺基對於「所緣緣」相關釋義的進一步發揮，更細緻地說明唯識學派的認識對象，係屬於心識之「內境」，而非離心之外，別有實境。然而，這些並非陳那在《緣論》時所提出的主張。

第三節 《觀所緣緣論》對外境實有論的批判考察

本節討論《緣論》中，陳那對外境實有論的主張之破斥，本論列有三項，分別為實有極微是所緣、極微和合說、極微和集說。以下就《緣論》中所載，論主對上述各派主張的批判考察陳述如次：

一、實有極微是所緣：

此勝論派²⁰²主張，感官對象有客觀的獨立性，感覺必須與外界的實在性一致。並以物質世界的客觀存在，作為認識活動真偽的判準，而物質世界組成的最小元素為極微；或有認為，一切的物质現象是假合的色法，但該色法以實有、眾多的極微為物質構成的基礎，故而能令眼等識生起。這樣的主張見於《緣論》為：「諸有卻令眼等五識，以外色作所緣緣者，或執極微，許有實體，能生識故。²⁰³」但是這樣的所緣對象，以陳那的立場而言，至多滿足成為所緣緣的兩個條件其中之一，即滿足所緣對象為所實體的條件，但並未滿足「帶彼相起」的條件。此中，極微雖實有自性，但其相幽隱而不可見，顯然不符合「所緣」一條件。陳那於《緣論》中對論敵展開破斥，如列因明論式則如下所述：²⁰⁴

宗：極微不是所緣。

因：心識無法帶起彼相故。

喻：如眼根等。

上式意為，由於極微鄰乎太虛，無法使心識變帶極微之相而生起，故而，眼等五識上，並無極微之相，例如眼根等感覺器官也是實有的，但是不能成為所

²⁰² D.J.Kalupahana 及 Th. Stcherbatsky 二位學者認為，此處應為勝論派的主張。參見陳雁姿 (1999:148-149)。

²⁰³ 《緣論》，《大正藏》冊 31，頁 888b。

²⁰⁴ 陳雁姿 (1999:150)。

緣。

綜上所述，兩派爭辯的焦點在於，實有極微能否成爲「所緣緣」。論敵提出極微係屬於一有實體的存在，故而成爲眼等識的所緣對象。而陳那則以感知對象必須符合所緣對象是實體及「能帶彼相」等兩項條件，方能爲眼等識所感知，從而確認該物的存在，否則便無法證成該物存在。

二、極微和合說：

一切有部認爲，單一的極微無法作爲前五識所緣，但在和合成爲羸相時，便可成爲前五識的感知對象，故而這種形態的極微應可成立。陳那針對此主張，於《緣論》中破斥云：

色等和合，於眼等識，有彼相故，設作所緣，然無緣義，如眼錯亂，見第二月，彼無實體，不能生故；如是和合，於眼等識，無有緣義。故外二事，於所緣緣，互闕一支，俱不應理。²⁰⁵

上文意爲，一切有部認爲在眾多的極微和合之後，便有形相顯現而可作爲眼等五識的所緣緣。而唯識學派則認爲，極微的和合雖可作爲五識的「所緣」，但並無生識之「緣」，猶如眼睛錯亂，以爲看見第二個月亮，此第二月並無實體。非實體之法，不能作爲生識的「緣」；雖此極微的和合可作爲眼等五識的「所緣」，但並無「緣」義。因此，有部所執極微的和合，能論證於心之外，有實體之外境存在的主張，不能證成。由於在「所緣緣」所列的條件中，缺乏其中之一的緣故，因此，有部主張的極微和合說無法成立。

三、極微和集說：

新薩婆多部認爲，而當極微「和集」時，性質較爲特出者，而成爲物質之

²⁰⁵ 《緣論》，《大正藏》冊 31，頁 888b。

色、聲、香、味、觸等性，可為前五識所緣慮，猶如身識可以感受事物的粗硬等性質。由於極微具有可感性質，能為前五識所緣取，因而具有可以被感知的形相。另外，新薩婆多部亦認為，極微為實體，因而，「和集」的極微，符合「所緣緣」的兩項條件，可以作為前五識的所緣對象。²⁰⁶

唯識學派對上述主張的論破，如《緣論》所述：

如堅等相，雖是實有，於眼等識，容有緣義，而非所緣，眼等識上，無彼相故。色等極微，諸和集相，理亦應爾，彼俱執極微相故。²⁰⁷

上文意即，譬如地的堅硬的性質，雖是實有，但是無法被眼睛所見，即使有實體，可作為眼等五識之「緣」，但是尚不符合「所緣」的條件。由於堅等性質，無法顯現其「相狀」。同樣地，眼等五識，無法變帶和集的極微相。即使是色等極微，假若可作為眼等五識之「緣」，但不能作為「所緣」，所論之理亦同，皆由於執著有和集的極微能為「所緣」之故。

新薩婆多部主張極微均有兩種相狀，一是細微之相，無法為眼所見，另一為粗大之相，雖然是粗大的相，但在個個極微都散開時，也無法為眼所見，但是當這些極微相資，形成一粗大的相，而能為眼所見。那麼，每一個極微皆可產生一個粗大的相，而重疊的極微的和集相，使我人見到的是一個相。論主質疑，如果粗大的相中，每一個相皆為極微之相，既然是極微的相，應該是微細的，無法為眼所見才是，因此，這種粗大相的主張，不能成立。

另外，如果構成的極微的數量是相同的，為何所顯現之物，卻不相同？何以極微數量相同的兩個事物，竟會顯現有不同的相狀？陳那舉瓶、盆等為例，認為說，假如由眾多極微和集而為瓶、盆等時，便可以為前五識所感知，而符合「所緣」的條件，那麼，由相同數量之極微組成的瓶、盆等物，亦應有相同的相狀。

²⁰⁶ 陳雁姿 (1999:156-157)。

²⁰⁷ 《緣論》，《大正藏》冊 31，頁 888b。

然而，瓶、盆等的形狀卻是相異的。如果認為，瓶、盆形狀之差別，如係由於極微的排列法不同的緣故，那麼，能成爲五識之「所緣」的原因，便不在極微本身，而是極微的排列方式。如果將極微的和集加以分析至個別極微，發現瓶、盆之形相並不存在，故而瓶、盆形相只是世俗假法而已，非爲生識之因，無法作爲前五識的「緣」。因此，新薩婆多部主張極微和集而有所緣相之理，無法證成。

最後，陳那在批判上述各派的極微主張後，提出唯識學派的「所緣緣」義，見《緣論》中云：

外境雖無，而有內色，似外境現，為所緣緣。²⁰⁸

上文意爲，雖說否認實有外境，而有內色爲「所緣緣」，此內色係由心識所變之「相分」，爲一種顯似爲外境形相的影像，能作爲前五識的「所緣緣」。

而上述的內色可使眼等五識，變帶與所緣對象相似的影像，作爲「所緣緣」，如此便同時符合「帶彼相起，及有實體，能令緣識，托彼而生」(其意義參見本文第98頁)的兩個條件。

服部正明認爲陳那在破斥外界的實在論後，正面建構其理論爲「認識的對象即是知識的形象」，意即所謂的所取(*grahya*)與能取(*grahaka*)的主體，是在識之流上假構的東西而已，而所謂的「能、所」，實際上是識自身中「對象的形象」(*arthakara, visayakara*)與「識自體的形象」(*svakara*)而已。換言之，即爲識「作爲對象的顯現」與「作爲其自體的顯現」。陳那以上述之理爲基礎，而建立認知的對象，爲知識內部所有的形象的理論。至於心內的影像爲何符合「所緣緣」的條件，服部認爲其中具備「具有與表象相同的形象」這個條件是沒有疑問的，而另一個條件，服部則提出陳那的兩種解答，首先，知識內部的所有形象，對於知識而言是原因；其次，知識內部的所有形象在時間上亦先於知識，知識是剎那生滅的，前一剎那的知識滅去前，其自身的作用餘勢，殘留在識之流中，而成爲生

²⁰⁸ 《緣論》，《大正藏》冊31，頁888c。

起同種知識的潛勢力(wakti)。該勢力在下一剎那的知識中，生起相同的形象。因此，前一個剎那的知識內部的對象的形象，與下一個剎那的知識內部所生起的形象，是同一事物。因此，陳那在《緣論》中得出的結論為，知識之外，並無對象存在。²⁰⁹

²⁰⁹ 服部正明 (1979:8-9)。

第四節 《觀所緣緣論》與唯心論的交涉

在理解《緣論》的外境主張後，該論與唯心論的關係為本節關切的重點。而《緣論》的主張是否為唯心論，學者們的爭論在於---「外境是否被否認」。此中，Wayman 於'Yogacara and Buddhist Logicians'一文中指出，唯識學派未否認外境存在，而從《二十論》中的「一水四見」、《三十頌》第 28 頌中，分析世親並未主張否認外境(object, alambana)。另外該偈頌亦與無著的《攝大乘論》引彌勒著《解深密經》之相關內容一致，²¹⁰因此，Wayman 認為即使在三摩地的情況下，世親亦未否認外境。此外，陳那在《緣論》中的外境主張是否與世親一致？他在文中將《緣論》偈頌譯出後，加以分析認為從世親、無著、安慧及陳那的論著中，並未發現其間有分歧的意見。另外，Wayman 從上述文本中歸納指出，聚集的極微是心識中顯現(vijbapti-matra)的所緣(alambana)對象，在心中形成影像，而投射為外在世界。既然唯識學派主張「唯識」(vijbapti-matra)之理，那麼，該影像或聚集的極微便不可能存在於外在世界，而如果以此認為唯識學派否認外在對象，那是誤解世親及陳那的原意的。²¹¹

服部正明對於陳那是否否定外境存在，提出陳那認為，外在有事物存在，並不是很明晰的事實。而就算是存在，也由於不可被知(可知，是指在知識中有形象的出現)，因此與不存在是相同的。知識必須具有形象，無論是哪一種形象，都不能在知識之外被感知。唯識之理認為只有表象，外界事物是不存在的。實際上，只有知識作為具有形象的東西而顯現的這一個事實而已。²¹²

外境實有論者，或持實有極微能為五識所緣或和合、和集的極微能為五識的所緣對象，主張心識之外有實際存在的外在事物。唯識學派則主張，我人心識

²¹⁰ 所引經文內容為：「世尊！諸毗婆舍那三摩地所行影像，彼與此心當言有異？當言無異？」佛告慈氏菩薩：「善男子！當言無異。何以故？由彼影像唯是識故。善男子！我說識所緣，唯識所現故。」參見 Wayman (1979:68)。

²¹¹ Wayman (1979:68;70)。

²¹² 服部正明 (1979:11)。

的所緣對象為心識所變現的「似外境相」，陳那於《緣論》中稱之為「內色」，內色不離心識，與識俱起，能引識生起表象，做為識的所緣。陳那於《緣論》中討論心識的所緣對象時，將之歸諸於心內。亦即，我人心識所感知的對象從不曾存在於心外。

至於，陳那對於心外有無事物存在的看法為何？筆者認為，外境實有論者(無論持何種極微主張)，認為心外有實境存在，且心識可直接緣慮心外的對象。因此，就物質而言，必須存在最小單位物質的極微，如果極微存在，那麼心外的確存在著某種事物，而且能為心所緣慮。陳那在《緣論》中論述心識的所緣對象時，提出心識的所緣對象必須滿足「緣」與「所緣」二項條件。然而，這兩項限制，使得心識的所緣對象只能存在於心內，其結果使各種極微論形同沒有意義，因為，心識所緣的對象均內在於心而不在心外。是以，陳那對於心外有無事物存在，如僅從陳那破斥極微論加以判斷，則無法得到明確的支持，一如服部正明所認為，陳那承認心外事物的存在，並不是很明確的事實，而由於不明確，與不存在相同。

關於所緣緣的兩條件，是否將心識的所緣對象限制於心內，筆者認為有必要加以考察。服部正明對於所緣緣的釋義為，認識對象必須為實體以使表象生起及具有與表象相同的形象。如我人認識的過程純屬於心內的活動，第一個條件中所謂「認識對象必須為實體」的主張，與純屬心內活動的說法相矛盾，例如，這種所謂有實體的認識對象如何存在於心內？服部正明提出陳那的兩種解釋，即將「認識對象為實體」的表現方式諸訴於一種「潛勢力」，²¹³以此解釋知識之外，並無對象。然而，何以這種「潛勢力」帶有實體的概念？對此陳那並沒有做進一步的解釋，因此，所謂的「認識對象必須有實體」仍屬於心內的活動的說法，由

²¹³ 一、知識內部的所有形象，對於知識而言，即使不是在時間上先行，亦是在邏輯上先行，因此可將之視為先行的原因，亦即有前者便有後者，沒有前者也沒有後者。二、前者在時間上先行的原因，知識瞬間生滅，先前一瞬間的知識滅去時，自己的作用之餘勢，存留於識之流向中，成為生起同種知識的潛勢力(wakti)。此潛勢力在下一個瞬間的知識中，生起同可的形象。因此，先前一瞬間的知識內部的對象之形象，與下一瞬間的知識內部所生起的形象，為同一；它存在於識的流向中，作為潛勢力，成為後者的原因。參見服部正明 (1979:9)。

於「實體」的概念無法與屬於心內的主張相容，使得「認識對象必須有實體，而能使識生起」屬心內活動，成為難以理解的謎團。

陳那以所緣緣的兩項條件破斥外境實有論後，為避免產生論述「只破不立」的情況，而在論中云：「外境雖無，而有內色，似外境現，為所緣緣。²¹⁴」（參見本文 105 頁釋義）此中，提到「心外之境」為「無」，亦即心外並不存在著某種事物。而世親於《二十論》中所提：「內識生時似外境現，如有眩翳見髮、蠅等，此中都無少分實義。²¹⁵」此中，說明的是，心識生起時為一種「似外境」的形象顯現，譬如患有眼疾者看見髮、蠅等物，事實上，心外並不存在髮、蠅等境。然而，Wayman 卻主張陳那於《緣論》中所主張的外境思想與世親相同，亦即二人均「未否認」心外事物的存在。但從上述文本的考察中發現，陳那的主張相較於世親的論述，更明確地說明外境的不存在。亦即，相較於世親所使用的譬喻性論證，陳那否認心外對象的存在則顯得明確得多，而世親對於外心是否存在事物，則相對地幽隱不明。因此，有學者如 Wayman 等認為，世親在提出患眼疾者看見不存在的髮、蠅時，並未否認世間上存在著髮、蠅。儘管世親在外境是否存在方面有著隱晦的部份，但是，陳那在《緣論》中否認外境存在的立場已是明確的事實，因此，認為陳那的主張與世親相同的主張，值得商榷。

本節以心外事物是否存在的角度加以判斷，《緣論》的外境主張是否屬唯心論的討論，其間引用 Wayman 及服部正明二位學者的主張。此中，Wayman 認為陳那並未否定心外事物的存在，因此，《緣論》的外境主張，並不屬於唯心論。至於，服部正明對於《緣論》外境主張的立場，雖然從其〈陳那之認識論〉一文中，並未明確說明該主張是否屬唯心論，但從服部正明主張陳那否認心外有事物存在的論述中，可推論服部正明應認為《緣論》的外境主張屬於唯心論。由上述的討論中，筆者提出從「所緣緣」的條件及陳那主張之「內色為所緣緣」的分析中，論主有否認心外事物存在的軌跡，從這個角度而言，《緣論》的外境主張的

²¹⁴ 《緣論》，《大正藏》冊 31，頁 888c。

²¹⁵ 《二十論》，《大正藏》冊 31，頁 74b。

確可以說屬於唯心論的範疇。

第五章 結論

佛教的唯識哲學開端於《華嚴經》中「三界唯心」之說，由彌勒、無著、世親等承續其後。其中，「唯識無境」之理引起唯識學派與各派間的論辯，相關論議略見於《二十論》、《成論》及《緣論》的內容中。透過以上幾章的討論，我人可將「唯識無境」的論諍以及該理與西洋「唯心論」的交涉歸納為以下幾點：

一、文本中的「唯識無境」意涵：

就「唯識無境」的意義考察上，本文側重於唯識學派為論辯的分析，而非在語言的考證上加以判讀、解釋。其中，《二十論》於論文一開始提到：「以契經說三界唯心。心意識了，名之差別，此中說心，意兼心所，唯遮外境，不遣相應。²¹⁶」說明三界諸法唯有心，並遣除「心外之境」，在外境遮遣上為自明之事，然而，所謂「唯心」是否意指有實存之「心」？我們如從《成論述記》中對於「唯心」的解釋加以考察：「『唯』謂簡別，遮無外境。『識』謂能了，詮有內心。²¹⁷」此中，對於「唯識無境」的解釋為「任何事物如果離開能知的心識而獨立存在，便不能成為與心識相應的心識所緣對境。」而心識的對境即不可能外在於心識，意即「離內識並無外境」之義。²¹⁸

接著我人要問的是，那麼有所謂實存的「內識」？《成論》中對此的說明為：「諸心、心所，依他起故，亦如幻事，非真實。為遣妄執心、心所外實有境故，說唯有識。若執唯識真實有者，如執外境，亦是法執。²¹⁹」因此，如論中說有內識的意義，係為遣除執心、心所之外實有外境而說有內識，事實上內識如虛妄的事物，並非真實。

²¹⁶ 《二十論》，《大正藏》冊 31，頁 74b。

²¹⁷ 《成論述記》，《大正藏》冊 43，頁 229a。

²¹⁸ 參見《成論》，《大正藏》冊 31，頁 38c；李潤生 (2001:452;458)。

²¹⁹ 《成論》，《大正藏》冊 31，頁 6c。

二、「唯識無境」之理與「唯心論」的交涉：

本文整理以下幾位學者對於唯識學派的「唯識無境」之理是否為「唯心論」，分述如次：

(一)、恰特吉(A. K. Chatterjee)用三性說論證唯識學派為絕對唯心論。遍計所執性(Parikalpita)指無論心識(consciousness)所緣的對象是外在對象的知覺或內在觀念(idea)的想像等，都是心識所構畫的。因此，沒有真實的存在，凡不是因緣生的都是不真實的，所以對象不是真實的。構畫(imagine)不是真實的，但識本身是構畫的基礎，則是真實的，而且是依他起性。圓成實性(Parinispanna) 即在依他起性上遠離遍計執稱為圓成實性，在圓成實的狀態下，「識」為唯一真實。

然而，恰特吉將「識」視為唯一的真實，且主張不存在客觀之法，離識之外無實法存在，餘(法)皆為表象。²²⁰這種主張，卻只符合了唯識學派的部份論述，即離識外無實存之法存在。其中，值得注意的是，恰特吉提到唯識學派「不存在」「客觀之法」，而唯識學派對於心外之法明確地遮除，服部正明認為是在世親之後，因此，這個部份似應另加以說明。另一方面，前述《成論》中所提出，並無實存的內識的主張，與恰特吉用以主張，存在所謂唯一真實---

「識」之絕對唯心論論證，其實是不相容的，因此，恰特吉將唯識學派的「唯識」之理歸為絕對唯心論是不恰當的。

(二)、克楚穆頓(Thomas A. Kochumuttom) 克氏從文本分析中，主張唯識學派為多元實在論。指出世親在文中提及他心智等問題時，應有認同多元論的可能性，在破斥論敵的極微論中，並非反對實在論，指出世親的批判並不意味著否定有超精神的真實存在，亦即並非否認物自身的存在。

²²⁰ Chatterjee (1999:108)。

至於，克氏所主張的多元實在論，即指有物自身的存在，與世親、陳那反對極微的存在，否認離心之外別有實法存在的態度來看，唯識學派與克氏的多元實在論實不相同。²²¹進一步來說，唯識學派反對心外別有實法，更何況外於心、外境的物自身，亦應於破斥之列。

(三)、伍德(Thomas Wood)認為唯識學派為佛教式的唯心論，但仍有其特殊之處。他將世親在《二十論》中的唯心論歸納為以下五點：

- 1、一切是唯心的，物質完全不是真實的，是遍計執的。
- 2、存在許多的心靈，是有限、彼此獨立，而非單一、超越、絕對的心靈。(例如：反對有神論及一元論)
- 3、一切都是幻覺(Everything is illusory)。
- 4、世界所顯現的樣貌由所有的有情所決定的。
- 5、有情間的經驗是彼此相互關聯，而不是巧合或偶然的。

就以上歸納伍德的主張，與唯識學派的「唯識無境」之理較為接近，然伍德並未主張唯識學派中支持「無境」關鍵要點，即「似外境」不離識存在的論述。雖然如此，伍德仍留意到西方唯心論並未探討到無常緣起的教理及佛教對於解脫的關懷等問題，因此，如果直接將唯識學派的「唯識」之理等同唯心論，仍有許多問題存在。因此，伍德主張唯識學派屬佛教式的唯心論是可以被接受的。

(四)、韋曼(Alex Wayman)引《二十論》第3頌文認為唯識學派並未否認所緣，並於該論一開始即說「三界唯識」。其中所謂的「唯遮外境」的「遮」字，有二種意涵。其一是單純否定，其二為有條件的否定；因此，從《二十論》的脈絡中，「遮」字應指唯在定境中始遮外境。而如果「唯」(matra)一詞的主要目的不在去掉外在對象，而是遮遣(disregard)它們，那麼「唯識無境」的這個命題，只能在禪定的經驗

²²¹ 參見布魯格 (Brugger) (1976:308)。

中爲真，其有效性不能推及到一般的散心經驗。²²²

另外，林鎮國於其著作中指出，Wayman 並未否外在世界的客觀存在，唯識學把究竟真實名爲「空性」等，爲構成世界的「材料因」，與虛妄分別的「形式因」有別，就後者而言，唯識學派則可說是一種主觀唯心論，但並非表示可以推演到否定客觀的物質存在。²²³

從韋曼的著作 *A Buddhist Doctrine of Experience* 一書及 'Yogācāra and the Buddhist Logicians' 一文中，均指出唯識學派並未否認客觀對象的存在，除非在三摩地的情況下，而且一再強調客觀對象並未被唯識學派所否定。因此，這個思想脈絡應予以重視，既然客觀對象是「存在」的，那麼，唯識學派「唯識無境」之理便不屬唯心論。

(五)、Saam Trivedi 以世親並非如形上學唯心論者及絕對唯心論否認外境存在。亦並非如反唯物主義之唯心論者之主張，否認事物存在，認爲唯有心識創造的活動。於文中破斥 Garfield 所主張的唯心論，Trivedi 針對世親的文本作品加以考察，則可發現，世親的古典唯識學派不屬唯心論。

關於世親是否否認外境存在？考察《二十論》的內容，其中，否認外境存在的論述並不明確，如主張世親否認外境存在，實在需要更多文本資料的支持。因此，Trivedi 以此認爲世親的古典唯識學派不屬唯心論，有待進一步研究考察方能論斷。

(六)、林鎮國對於學者將唯識學派歸類爲唯心論的主張，認爲對於唯識學派的對象研究，應從「唯識及實在論者的批判」、「識的意義」、「識轉變」、「知識的必然」、「什麼是真實？」五點面向加以討論。其中，

²²² 林鎮國 (2004:234-235)。

²²³ 林鎮國 (2004:234)。

指出唯識學派對於外在對象是否存在，應從識的意義及「識轉變」加以考察，識有分別事物的特性，某事物是由感知轉變的結果。感知對象的生起是由感知本身，對象分別的過程稱為「轉變」。

換言之，林鎮國認為心法的生起，並非由於外在對象的緣故。然而，未開悟者會認為離心之外存在著某種事物，但就唯識學派而言，證悟的意義是處於圓成實的證悟，好比證悟空一般，一個開悟者，不會主張心外有對象存在的。因此，如就否認外在對象存在的意義上，將唯識哲學詮釋為唯心論，則未掌握唯識哲學的重心，亦失去唯識哲學的關鍵要點。

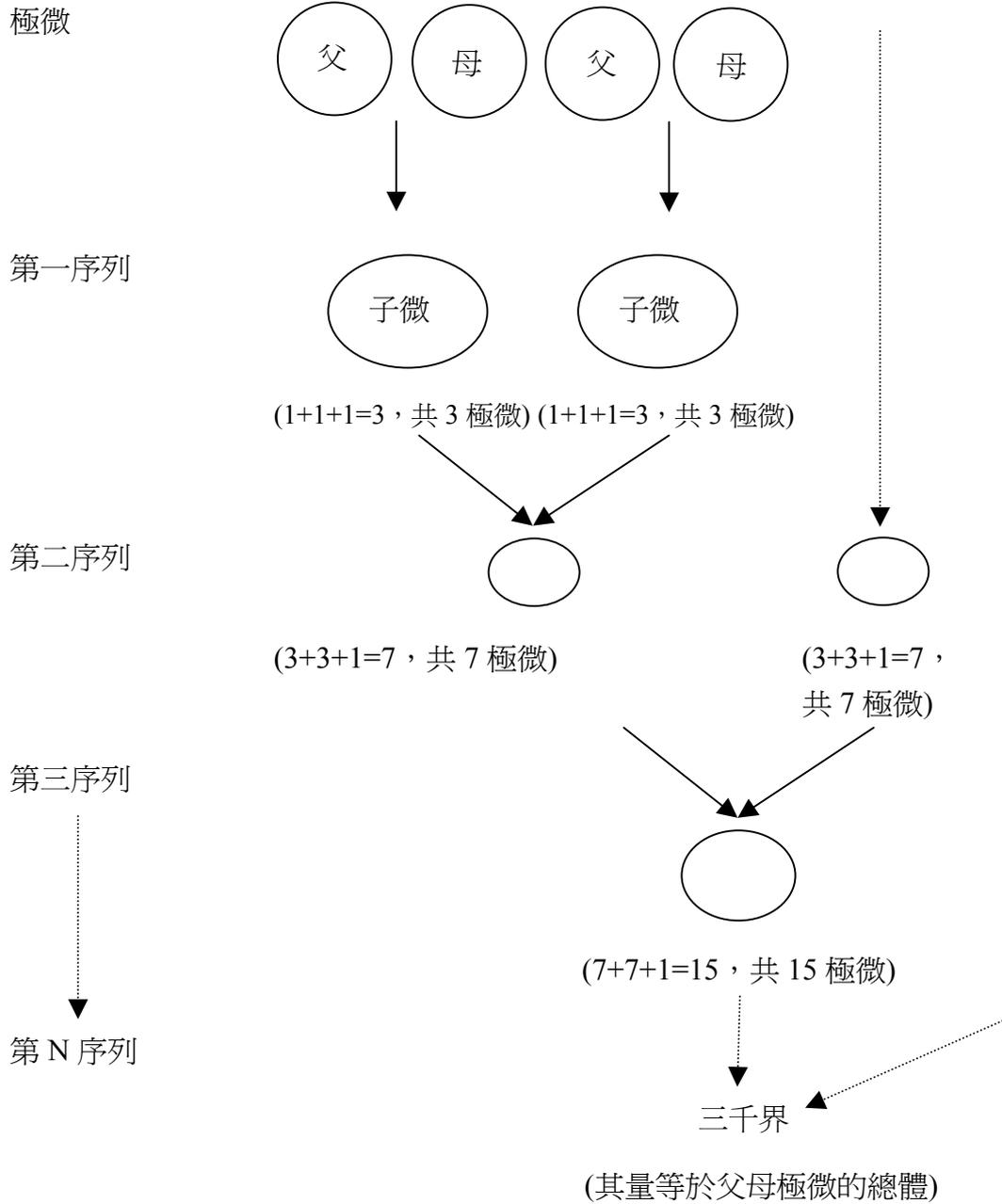
最後，筆者認為，唯識學派所闡心識變現之理，以佛教義理中之世俗、勝義二諦觀而論，唯識學派說明世間事物存在與否，主張一切萬有皆為心識所變現之說，是世俗諦，為一方便令人明瞭佛教的階段性教示，唯有透過宗教修持達覺悟階段，方能明瞭「唯識無境」的真義。

三、文本中的外境觀點：

《二十論》主要內容為唯識學派與持外境實在論者間的論戰，就唯識學派而言，但由於論中並未載有清楚否認外境之說，學者們的主張，成為「一個外境之理，各自表述」的情況。《成論》中對於外境現起的解釋，「識變」之理指出一條較為明晰的道路，解釋唯識學派對於外境現起的主張。至於《緣論》在說明我人感知所緣對象條件的上，陳述唯識學派與外境實有論者間的論戰，可以清楚地看見陳那否認實有外境的主張。

以上為本文在研究的過程中企圖釐清的幾個論點。由於「唯識無境」之理在學術上有諸多的詮釋，因此，筆者在判讀的結論上也許有誤，尚祈專家多方指正。另外，筆者在理解日文文獻上的缺乏以其中在《緣論》探討外境是否存在的研究上尚有許多不足之處，期待有因緣再行探討。

附圖(一)參見李潤生(1999:164)



參考書目：

一、原典文獻

《長阿含經》卷四《遊行經》第二，後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《大正藏》第 01 冊。

《雜阿含經》卷九、卷十一、十三，宋·求那跋陀羅譯，《大正藏》第 02 冊。

《大方廣佛華嚴經》卷十，東晉·佛馱跋陀羅譯，《大正藏》第 09 冊。

《解深密經》，唐·玄奘譯，《大正藏》第 16 冊。

《成唯識論》，護法等造，唐·玄奘譯，《大正藏》第 31 冊。

《唯識三十論頌》，世親造，唐·玄奘譯，《大正藏》第 31 冊。

《唯識二十論》，世親造，唐·玄奘譯，《大正藏》第 31 冊。

《攝大乘論釋》，世親造，唐·玄奘譯，《大正藏》第 31 冊。

《觀所緣緣論》，陳那造，唐·玄奘譯，《大正藏》第 31 冊。

《成唯識論述記》，唐·窺基撰，《大正藏》第 43 冊。

《成唯識論了義燈》，惠沼述，《大正藏》第 43 冊。

《唯識二十論述記》，唐·窺基撰，《大正藏》第 43 冊。

《續高僧傳》，唐·釋道宣撰，《大正藏》第 50 冊。

《大唐西域記》，唐·玄奘撰，《大正藏》第 51 冊。

《南海寄歸內法傳》，義淨撰，《大正藏》第 54 冊。

二、一般專書

A.K. Warder 著，王世安譯，1988 年，《印度佛教史(上)---原始與部派》《世界佛學名著譯叢》第 32 冊，台北縣：華宇出版社。

A.K. Warder 著，王世安譯，1988 年，《印度佛教史(下)---大乘與密教》《世界佛學名著譯叢》第 33 冊，台北縣：華宇出版社。

D.J.Kalupahana 著，陳鈞鴻譯，1985 年，《佛教哲學---一個歷史的分析》《世界佛學名著譯叢》第 71 冊，台北縣：華宇出版社。

- Thilly Frank 著，陳正謨譯，1986 年，《西洋哲學史》，台北：台灣商務。
- 于凌波，1999 年，《唯識二十頌、觀所緣緣論新釋合刊》，新店：圓明。
- 于凌波，1998 年，《唯識三十頌新釋》，新店：圓明。
- 于凌波，2004 年，《唯識名詞白話新解》，台中：李炳南居士紀念文教基金會。
- 于凌波，2003 年，《簡明成唯識論白話講記》，台北：財團法人佛陀教育基金會。
- 大衛·柏曼(David Berman)著，蔡偉鼎譯，1999 年，《柏克萊》，台北：麥田。
- 工藤成性，1979 年，〈唯識學的論師與論典〉《現代佛教學術叢刊》第 96 冊，
《從瑜伽佛教理史上看世親的地位》，台北：大乘文化出版社。
- 水野弘元、中村元等著，許洋主譯，1988 年，《印度的佛教》，台北：法爾。
- 木村泰賢著，演培法師譯，1989 年，《大乘佛教思想論》，台北：天華。
- 木村泰賢著，演培法師譯，1990 年，《小乘佛教思想論》，台北：天華。
- 平川彰著，莊崑木譯，2002 年，《印度佛教史》，台北：商周。
- 李潤生，2005 年，《成唯識論述記解讀·破執篇》第 1-4 冊，台北：全佛文化。
- 李潤生，1999 年，《唯識二十論導讀》，台北：全佛文化。
- 李潤生，1999 年，《唯識三十頌導讀》，台北：全佛文化。
- 李潤生，1998 年，《解深密經導讀》，台北：全佛文化。
- 李潤生，2001 年，《佛學論文集》(下)，加拿大：加拿大安省佛教法相學會。
- 吳汝鈞，2002 年，《唯識現象學》(一)世親與護法，台北：臺灣學生書局。
- 吳汝鈞，2002 年，《唯識現象學》(二)安慧，台北：臺灣學生書局。
- 呂澂，2003 年，《印度佛學源流略論》，台北：大千。
- 沈清松等，2004 年，《哲學概論》，台北：五南。
- 佛光大藏經編修委員會主編，1983 年，〈雜阿含經〉《佛光大藏經---阿含藏》，
高雄：佛光出版社。
- 佛光大藏經編修委員會主編，1984 年，〈中阿含經〉《佛光大藏經---阿含藏》，
高雄：佛光出版社。

- 林國良，2002年，《成唯識論直解》第一、二冊，台北：佛光文化。
- 林鎮國，2004年，《空性與現代性》，台北縣：立緒。
- 周貴華，2004年，《唯心與了別：根本唯識思想研究》，北京：中國社會科學。
- 長尾雅人、服部正明，1986年，《印度思想史與佛教史述要》，台北：天華出版。
- 柏克萊著，關琪桐譯，1966年，《人類知識原理》，台北：台灣商務。
- 柏克萊著，關琪桐譯，1981年，《視覺新論》，新竹：仰哲出版。
- 恰特吉(Chatterjee)、達塔(Datta)著，伍先林等譯，1993年，《印度哲學概論》，台北：黎明文化。
- 唐仲容，1999年，《解深密經講義》，香港：中國佛教文化出版。
- 陳雁姿，1999年，《陳那觀所緣緣論之研究》，香港：志蓮淨苑出版。
- 陳志良主編，1997年，《西洋哲學三百題》，台北：建宏出版社。
- 黃懺華，1985年，〈印度哲學史綱〉《現代佛學大系》第22冊，台北：華宇。
- 黃見德，1995年，《西方哲學的發展軌跡》，台北：揚智文化事業股份有限公司。
- 黃錦鉉，1996年，《新譯莊子讀本》，台北：三民書局股份有限公司。
- 蒂洛(Jacques P.Thiroux)著，古平、肖峰等譯，1989年，《哲學---理論與實踐》，北京：中國人民大學。
- 湯用彤，2001年，《西方哲學講義---湯用彤全集·八》，台北縣：佛光文化。
- 袴谷憲昭著，1985年，〈瑜伽行派的文獻〉，《唯識思想》，《世界佛學名著譯叢》第67冊，台北：華宇出版。
- 勝呂信靜，1985年，〈唯識說的體系之成立---特以『攝大乘論』爲中心〉《唯識思想》《世界佛學名著譯叢》第67冊，台北縣：華宇出版社。
- 張西鎮，2003年，《雜阿含經白話譯解》(二)、(三)，高雄：財團法人淨心文教基金會。
- 傅偉勳，1996年，《西洋哲學史》，台北：三民書局。

- 傅偉勳，1996年，《從西方哲學到禪佛教》，北京：三聯書店。
- 福善，1978年，〈安難陳護四分義之看法〉，《唯識學的發展與傳承》，《現代佛教學術叢刊》第24冊，台北：大乘出版。
- 橫山紘一著，許洋主譯，2002年，《唯識思想入門》，台北：東大圖書。
- 橫山紘一，1983年，〈世親的識轉變〉《唯識思想》《世界佛教名著譯叢》第67冊，台北新店：彌勒出版。
- 鄔昆如，1994年，《哲學概論》，台北：五南圖書。
- 蔡信安，1992年，《巴克萊》，台北：東大圖書。
- 蔡信安，1994年，《洛克悟性哲學》，台北：東大圖書。
- 僧愍，1979年，〈唯識二十論頌釋〉《唯識學的論師與論典》《現代佛教學術叢刊》第96冊，台北：大乘文化。
- 霍韜晦，1980年，《安慧「三十唯識釋」原典譯註》，香港：中文大學出版社。
- 潘桂明，1999年，《中國佛教百科叢書---宗派卷》，台北：佛光文化事業。
- 賴永海，1998年，《唐高僧傳》，台北：佛光文化事業。
- 謝啓武，1997年，《洛克》，台北：東大圖書。
- 慧嶽，1978年，〈陳那論師的思想〉《唯識學的發展與傳承》《現代佛教學術叢刊》第24冊，台北：大乘文化。
- 羅時憲，1993年，〈唯識方隅〉《現代佛學大系》第32冊，彌勒出版社。
- 韓廷傑，1997年，《成唯識論》，《中國佛教經典寶藏精選白話版》第70冊，高雄：佛光文化。
- 韓廷傑，1996年，《印度佛教史》，台北：文津。
- 韓清淨著，1998年，《解深密經·分別瑜伽品略釋》，香港：中國佛教文化出版。
- 釋印順，1992年，《唯識學探源》，台北：正聞。
- 釋印順，1998年，《印度佛教思想史》，新竹：正聞。
- 釋印順，1992年，《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，新竹：正聞。

- 釋如覺，1997年，《唯識三十頌導讀》，新店：圓明。
- 釋昭慧，2001年，《初期唯識思想---瑜伽行派形成之脈絡》，台北：法界出版。
- 釋演培，1990年，《唯識法相及其思想演變》，台北：天華。
- 釋演培，1993年，《唯識二十頌講記》，台北：菩薩觀世音出版社。
- 釋演培，1995年，《成唯識論講記》1-5冊，台北：天華。
- 釋演培，1997年，《異部宗輪論語體釋》，台北：天華。
- 釋濟群，2006年，《認識與存在--唯識三十論解析》，上海：上海古籍出版社、上海世紀出版股份有限公司。

三、碩博士論文及期刊論文

- Stcherbatsky 著，林潤根譯，1968年，〈知識與實在〉《法相學會集刊》，第七篇，頁1-5。
- 上方義田著，許洋主譯，1988年，〈瑜伽行派的根本真理〉《諦觀》第55期，頁57-84。
- 小谷信千代，1996年，〈唯識說中的法與瑜伽行〉《法光學壇》創刊號，頁5-22。
- 王恩洋，1978年，〈二十唯識論疏〉《唯識典籍研究(一)》《現代佛教學術叢刊》第29冊，頁65-136。
- 王健，2001年，〈論佛教唯識學認識論中的主體意識〉《法藏文庫·中國佛教學術論典》第30冊，頁333-344。
- 宋佩芳，2003年，《瑜伽行派的認識作用與真理之實現---以《成唯識論》為中心》，玄奘大學宗教學研究所碩士論文。
- 何建興，2002年，〈佛教量論的宗教意義〉《揭諦學刊》第四期，頁35-60。
- 林鎮國，1993年，〈「唯識無境」的現代爭論---管窺英語唯識學界研究趨勢〉《鵝湖學誌》第十一期，頁137-156。
- 李秋奉(釋仁宥)，2002年，《攝論宗思想之研究---以心識說為中心》，文化大學哲學研究所碩士論文。

- 服部正明著，一默譯，1979年，〈佛家邏輯---陳那之認識論〉《內明》，第88-93期。
- 胡曉光，2001年，〈略論“唯識”與“唯心”義〉《法音》第2期，頁17。
- 徐紹強，2001年，〈唯識思想及其發展〉《法藏文庫·中國佛教學術論典》第30冊，頁1-209。
- 陳一標，1999年，〈有關阿賴耶識語義的變遷〉《圓光佛學學報》第四期，頁76-106。
- 陳一標，1994年，〈真諦的「三性」思想---以《轉識論》為中心〉《東方宗教討論會論集》新四期，頁10-45。
- 陳一標，1991年，〈唯識學「虛妄分別」之研究〉《國際佛學研究》創刊號，頁187-207。
- 陳宗元，1994年，〈護法在《成唯識論》的立場之研究〉《中華佛學學報》第七期，頁150-164。
- 曹志成，1997年，〈護法---玄奘一系與安慧一系對識轉變之解釋的比較研究〉《圓光佛學學報》，頁81-90。
- 曹志成，1990年，〈護法---玄奘的「有相唯識」與安慧---真諦的「無相唯識」之唯識思想的比較研究〉《一九九〇年佛光山佛教學術會議》，頁283-315。
- 楊白衣，1976年，〈唯識三十頌之研究〉《佛光學報》創刊號，頁57-73。
- 楊白衣，1978年，〈世親「三性論」之研究〉《佛光學報》第三期，頁9-38。
- 齊明非，1996年，〈「唯識無境」理論探析---以《成唯識論》為中心之研究〉，國立政治大學哲學研究所碩士論文。
- 黎耀祖，2001年，〈玄奘唯識思想之研究〉《法藏文庫·中國佛教學術論典》第30冊，頁391-467。
- 韓廷傑，1993年，〈唯識宗哲理略論〉《圓光佛學學報創刊號》，頁89-112。
- 魏東德，2001年，〈佛教唯識哲學要義〉《法藏文庫·中國佛教學術論典》第

31 冊，頁 1-165。

魏東德，2001 年，〈論阿賴耶識的本體論意義〉《法藏文庫·中國佛教學術論
典》第 31 冊，頁 167-208。

優婆陀耶耶，1978 年，〈印度古代的幾位梵文大師〉《現代佛教學術叢刊》第
49 冊，頁 17-37。

釋惠敏、廖本聖，2002 年，〈藏本調伏天《唯識二十論釋疏》譯注研究〉《中
華佛學學報》，第 15 冊，頁 29-92。

四、英文文獻

Anacker, Stefan 1998, *Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological
Doctor*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Chatterjee, Ashok Kumar. 1999, *The Yogacara Idealism*, Delhi: Motilal
Banarsidass.

Feldman, Joel 2005, 'Vasubandhu's illusion argument and the parasitism of
illusion upon veridical experience,' *Philosophy East and West*.

Ho, Chien-Hsing 1994, 'What Do We See? An Essay On Dignaga's Concept Of
The Object Of Perception,' Master of Philosophy dissertation, Delhi
University.

Kaplan, Stephen 1992, 'The Yogacara Roots of Advaita Idealism? Noting a
Similarity Between Vasubandhu and Gaudapada,' *Journal of Indian
Philosophy*.

Kochumuttom, Thomas A. 1982, *A Buddhist Doctrine of Experience: A New
Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogacarin*,
Delhi: Motilal Banarsidass.

Lin, Chen-kuo 1992, 'The Saj dhinirmocana Sutra: A Liberating Hermeneutic,'
unpublished Ph. D dissertation, Temple University.

- Lusthaus, Dan. 1989, 'A Philosophical Investigation of the Ch'eng Wei shih Lun: Vasubandhu, Hsuan-tsang and the Transmission of Vijbapti-matra from India to China,' unpublished Ph. D dissertation, Temple University.
- Schmithausen, Lambert 1987, *Alayavijbana: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogacara Philosophy*, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Schmithausen, Lambert 1976, 'On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism,' in German Scholars on India: Contributions to Indian Studies, Vol. II. Bombay: Nachiketa Publications.
- Trivedi, Saam 2005, 'Idealism and Yogacara Buddhism,' Asian Philosophy, Vol. 15.
- Ueda, Yoshifumi 1967, 'Two Main Streams of Thought in Yogacara Philosophy,' Philosophy East and West.
- Wayman, Alex 1997, *Untying the knots in Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Wayman, Alex 1979, 'Yogacara and Buddhist Logicians,' Journal of the International Association of Buddhist Studies, 2.1.
- Webb, Russell 1989, 'Contemporary European Scholarship on Buddhism,' in Tadeusz Skorupski, ed., *The Buddhist Heritage*, Tring, U.K.: The Institute of Buddhist Studies.
- Wills, Janice Dean 1982, *On knowing Reality: The Tattvartha Chapter of Asavga's Bodhisattvabhumi*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Wood, Thomas E. 1999, *Mind only: A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijbanavada*, Delhi: Motilal Banarsidass.

五、工具書

Arthur S. Reber 著，李伯黍等 11 人譯，2003 年，《心理學辭典》(The Penguin

Dictionary of Psychology), 台北：五南圖書。

CBETA 電子佛典集成 Feb 2005, 中華電子佛典協會, Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA)。

Peter A. Angeles, 段德智、尹大貽、金常政譯, 2005 年,《哲學辭典》, 台北：貓頭鷹。

Shuppansha,1991, Japanese-English Buddhist Dictionary Revised Edition 日英佛教辭典增補普及版, Daito Publishing Company,Tokyo,Japan.

中國大百科全書智慧藏知識庫光碟, 人文學科類。

布魯格(Brugger)編著, 項退結編譯, 1976 年,《西洋哲學辭典》, 台北新店：國立編譯館。

杜潔祥主編, 2001 年,《當代台灣佛教期刊論文目錄》, 宜蘭：佛光人文社會學院。

宋唏、程光裕、易大德主編, 1982 年,《中華百科全書》, 台北：中國文化大學出版部。

《佛光大辭典》第三版光碟, 2003 年, 高雄縣：佛光山文教基金會。

《哲學大辭典》, 1992 年, 上海：上海辭書出版社。

張之傑主編, 1986 年,《環華百科全書》, 台北：兒童教育出版社。

黃惠珍、陳友民、自衍、自正編輯, 2002 年,《佛教相關博碩士論文提要彙編(1963-2000)》, 嘉義：香光書鄉出版社。

廖瑞銘主編, 1987 年,《大不列顛百科全書》, 台北：丹青圖書有限公司。

荻原雲來編纂, 辻直四郎監修, 1988 年,《漢譯對照梵和大辭典》, 台北：新文豐。

羅伯特·奧迪(Robert Audi)、王思迅主編, 2002 年,《劍橋哲學辭典》(The Cambridge dictionary of philosophy), 台北：貓頭鷹出版。

六、網路資料：

查也,《「唯識無境」略解(一)》

網址：香港人文哲學會網頁 <http://www.arts.cuhk.edu.hk/~hkshp>

唐仲容，《關於佛教的認識論》

網址：<http://www.adyouth.com/bbs/showthread.php?t=18654>

崇德，《陳那論知識的知源》

網址：香港人文哲學會網頁 <http://www.arts.cuhk.edu.hk/~hkshp>

燧石，《唯識淺談》

網址：錄自“彌勒道場”網站(m1dc.163.net)—“唯識入門”分頁選刊。

釋濟群，《唯識二十論》的唯識思想

網址：<http://www.ebud.net>(文章所屬目錄：佛教圖書館\名人學者論著\

比丘名人學者論著\濟群法師法相唯識篇)

Lin, Chen-kuo, *THE MAGIC OF CONSCIOUSNESS: AN INQUIRY INTO THE
CONCEPT OF OBJECT IN YOGACARA BUDDHISM.*

網址：http://www.crvp.org/book/Series03/III-9/chapter_ii.htm