

唯識無境在倫理學上的意涵*

法鼓文理學院助理教授 蔡伯郎

摘要

「唯識無境」一詞儘管在瑜伽行派眾多的漢譯經論中只出現八次，並非是一個常用的慣用語，但卻是最為人所熟知的一個詞語。當然這是因為此一詞語是最能表顯此派與其他佛教學派教理殊異的詞語，同時也是其最為核心的概念之一。但是對於「唯識無境」所蘊含的確切意義，在現代學者間卻有種種不同乃至對立性的見解。

而本文認為瑜伽行派所提出的「唯識」教理，不論是其初期或是中後期，其核心要義無非都是想藉由說明與體證唯識的教理，來去除障礙涅槃與菩提這二個佛教倫理學之終極目的的障礙。而其所謂的「無境」，並不是否定有自我以外之「他者」的存在，從《唯識二十論》以及《成唯識論》中可以清楚了解，唯識學派所否定的只是勝論派等外道、以及部派佛教中說一切有部、經量部等所主張的極微境，進而主張自身與他者（包含

眾有情及眾有情共業所成的客觀世界)無非都是識，亦即如《成唯識論》中所說的「一切有為、無為，若實、若假皆不離識。『唯』言為遮離識實物，非不離識心所法等」。

關鍵字：唯識無境、《唯識二十論》、他者、唯心論、artha

* 2017/10/7 收稿，2017/12/21 通過審稿。

一、前言

解脫可說是佛教的終極關懷，佛教的思想與教理基本上都是圍繞在此一終極關懷上，儘管佛教在歷史的發展上，呈現出多種不同的形態與教義體系，對於實踐的最終目的與結果也多少有些異說，然在達至無漏的盡善，以求離苦的目標上，卻是一致的，而就作為大乘思想中的唯識學派（瑜伽行派）來說，亦不例外。

然而，當我們說到唯識學派時，直接關心或聯想到的便是它所提出的「唯識無境」的理論，而對此「唯識無境」的討論重點，基本上都是落於存有論上的討論，亦即唯識學派是否是一種唯心論，對於外境是否是徹底的否定；或只是從認識知覺理論上的一種否定，亦即我們所能認識到的內容或對象（所緣），不外是識(vijñapti)，不可能認識到非識的對象，即使有存於自身（自識）之外的存有，當其成為我們所覺知的對象時，都必然先會被識化，而且唯有且必然要轉換為識(vijñapti)的形式，才有可能被我們所覺知，而非真正是在對於外境(artha)的全然否定。然而從存有論的角度對「唯識無境」的探討，當然是一件很自然的事情，畢竟從原始佛教、部派佛教乃至大乘佛教的教義思想中，無不對於法(dharma, being, 存有)的分析投注以極大的關心，而這也可說是佛教立論的基本根基之一。

但是，如前所說，佛教的終極關懷是在解脫的這個倫理學上的目的。因此，儘管瑜伽行派所提出的「唯識無境」之主張，在佛教史上，對於法之存有論上的立說，以及認識論上的分析，有其特出而為人所矚目之處，但其終究目的仍應是在於倫理學

之面向上對於解脫的關懷。就如《成唯識論》在一開頭說明造論緣由時所說，「今造此論為於二空有迷謬者生正解故，生解為斷二重障故，由我、法執，二障具生，若證二空，彼障隨斷，斷障為得二勝果故。由斷續生煩惱障故，證真解脫；由斷礙解所知障故，得大菩提。又為開示謬執我、法迷唯識者，令達二空，於唯識理如實知故。」¹以此，「唯識無境」理論的重心與目的與其說是在存有論或認識論上的分析，毋寧應說是在為其倫理學之實踐理論，建立其背後的基礎，亦即以「唯識無境」為基石，而展開悟入「唯識故無我」（人無我、法無我）的覺知境地，以達至徹底去除在佛教倫理學上的惡（錯誤的認知以及會導致痛苦的負面心理與情緒，亦即煩惱心所），獲得佛教倫理學目的上的善（解脫與智慧）。

本文將先列舉近代西方及日本學者對於唯識無境的幾種論調，而後再依一些唯識重要論典中的論述，來說明唯識學派對於「外境」可能的論調，以作為對所列舉之近代學者對於唯識無境之見解的回應；其次將再就出現「唯識無境」一詞的漢譯論典，包含《十八空論》、《唯識論》、《轉識論》、無性《攝大乘論釋》以及《成唯識論》，就此一詞所出現之文獻脈絡中，解析其所欲表達之義理，最後則是總結瑜伽行之唯識無境的理論，在其作為倫理學上之實踐方法中，所擔負之角色及其所呈現的意義。

¹ 《成唯識論》卷1，CBETA, T31, p. 1。

二、西方學者對「唯識無境」的幾種論述

瑜伽行派(Yogācāra)又被稱為唯識學派(Vijñānavādin),若直接從梵文語詞的字面上來看,前者是實踐瑜伽者,而後者是說識者。重視瑜伽的修行是印度宗教中一種普遍而常見的態度與方法,不只是佛教,在其他宗教中也是如此,以婆羅門教為核心的印度六派哲學中,尚且有以瑜伽為其學派名稱的瑜伽派(Yoga),因此當稱為 Yogācāra,從其名稱上來說,只能顯示出此派對於瑜伽的重視,但未能顯現其與眾不同的性質,然而若說為 Vijñānavādin 時,則可以很明確地瞭解到此派是特別重視識(vijñāna),是以識作為主要探討對象的學派。

從佛教思想史的發展來看,唯識學派之特色乃是在於識的分類上提出了八識說,亦即在眼等六識上再立末那識與阿賴耶識,對於此二識的提出,唯識的論師一開始即在《瑜伽師地論》與《攝大乘論》等中,積極提證辨說此二識之存在及其功能,²

² 在《瑜伽論·攝抉擇分》之「五識身相應地」中,對於作為種子依之阿賴耶識的存在,除了引《解深密經》有名的偈頌「阿陀那識甚深細,一切種子如瀑流,我於凡愚不開演,恐彼分別執為我」來證成之外,另外又舉了二首嘸陀南來證成阿賴耶識,其第一首「執受、初、明了、種子、業、身受、無心定、命終,無皆不應理」乃以「執受」乃至「命終」等八相,若離阿賴耶識,則無法說明其道理來論述定有阿賴耶識;而第二首嘸陀南「所緣若相應,更互為緣性,與識等俱轉,雜染污還滅」,則是以建立「所緣」、「相應」、「互為緣性」、「識等俱轉」等四種流轉相,與「雜染污還滅」的還滅相,來論證定有阿賴耶識。(CBETA,T.31, pp.579-581)

而此二識的提出,基本上是為解釋輪迴主體,以及為何會有輪迴的主要原因(恆行我執),這應是唯識學派最早的初衷吧!然而輪迴的原因主要是因為無知而產生二種我執,而由此二種的我執,導致有情於三界中輪迴,不得解脫。因此,要徹底去除我執、從輪迴中解脫,最主要的便是去除染污性的無知(無明)。染污性的無知指的是一種認識上的錯誤,而此種錯誤的認知,會導致錯誤的理解與反應(包含心理上的與行為上的),以此產生一連串因果連鎖反應,而要斷除這種因果鎖鏈的關鍵是悟入唯識。所謂悟入唯識即是悟入人、法二無我,亦即沒有常、一、恆存而不變的存有(人、法實體),進而觀照到存有的本質(識性),而若能徹底體認、了解到一切存有唯識,進而能再從思想及行為上的深化與實踐,逐步去除執著實有人、法的習氣,便

而在《攝大乘論·所知依》中則分別舉經典所載,及從佛教教理上推徵二方面來證成阿賴耶識,其中就經典所載的經證部分,《攝論》除了舉上述《解深密經》之偈頌外,另外又舉了《阿毗達磨大乘經》中的「無始時來界,一切法等依,由此有諸趣,及涅槃證得。」及「由攝藏諸法,一切種子識,故名阿賴耶,勝者我開示。」兩偈,以及世尊說「心、意、識三」等聖教來證成阿賴耶識;而依佛教教理推徵的理證部分,則分從三雜染(煩惱、業、生)、世間清淨、出世間清淨及轉依等非阿賴耶不成,來論述阿賴耶識的存在。(CBETA,T31, pp.133-137)

當然,在《成唯識論》卷三中也有以五教證、十理證來證明阿賴耶識的存在,而《成唯識論》中的這些論證,部分是同於《瑜伽論》及《攝大乘論》中證成阿賴耶識所提之論據,由於此非本文之主題,故不贅述。

可解離三界的繫屬，達到超脫輪迴的目的。

然而，不論如何，在佛教史上瑜伽行派對於「識」之理論的建構與重視，乃至後來世親在《唯識二十論》中強調唯識(vijñapti-mātra)、沒有外境(ārtha)這一旗幟鮮明的特色，始終都是此派被論議的重點。如林鎮國教授在〈「唯識無境」的現代論爭〉一文中所統整歸納的，在一九八〇年代西方所掀起的一波有關於唯識無境的討論，在林教授所指出的這些研究中，我們可以看到諸多學者對於瑜伽行派是否肯定有外在物質性色法的外境，仍有許多分歧，而這些學者所提出的種種見解也幾乎涵蓋了瑜伽行派在唯識無境之解釋的所有可能面向。若化約地來說，大致可歸為以下幾種類型：³

1. 將唯識視為某種唯心論(idealism)形式的思想而否定外境的，持這種見解的有穆諦(T. R. V. Murti)、恰特吉(A. K. Chatterjee)，葛利費斯(Paul J. Griffiths)、湯瑪斯·伍德(Thomas E. Wood)、霍普金斯(Jeffery Hopkins)。
2. 唯識並未否定外在世界的客觀存在，主張這種見解的代表人物有韋曼(Alex Wayman)、克楚穆頓(T. A. Kochumutton)、羅侯羅(Walpola Rahula)、卡魯帕哈那(Divid J. Kalupahana)、安那可(Stefan Anacker)。其中安

那可並認為玄奘的《成唯識論》是將初期唯識學導向了唯心論的發展。

3. 初期唯識並未宣稱外境不存在，否定外境不存在是唯識後來所發展出來的。然就所謂初期唯識的界定不同，又可分為以下三種：

(1) 威利斯(J. D. Willis)：包含無著、世親在內的初期唯識並未宣稱外境不存在，並不是一種唯心論，玄奘的《成唯識論》才將初期的唯識思想導向唯心論的發展。

(2) 史密豪先(Lambert Schmithausen)：《瑜伽論》先行部分並未否定色法，初期瑜伽行派是一種發生學(genetic)意義的唯心論，但並不同否定外在世界的物質性；而《成唯識論》則是一種唯心論。

(3) 服部正明：《解深密經》中的確未明顯地肯定或否定外在對象的存在，但是世親之後的唯識學派持否定的立場是不容置疑的。

4. 認為即便是在《成唯識論》，唯識學派仍未否認物質性的外境存在，持此一看法的，目前所知唯有悅家丹(Dan Luthaus)。⁴

³ 以下摘要自林鎮國，〈「唯識無境」的現代論爭〉，《空性與現代性》。頁 231-246。

⁴ 關於悅家丹的說法，史密豪先在其〈論《成唯識論》中的外在世界問題〉(余振邦、姚治華譯，收錄於《唯識研究》第二輯，北京：中國社會科學出

以上是簡略地將對這些學者對於唯識是否屬於唯心論，乃

出版社，2013)中對此提出反駁。基本上悅家丹與史密豪先都不否定瑜伽行派承認有他心的存在，然而史密豪先並不認為《成唯識論》主張有外在物質性的色法存在，他對悅家丹在其著作 *Buddhist Phenomenology* 中舉《成唯識論》說「如緣他心，色等亦爾」來證明《成唯識論》主張色法亦如他心一樣存在於自心之外，明確地加以批評、否定，這部分個人亦贊同史密豪先所做批評與分析，因為無論從《成唯識論》一開頭即以大篇幅對於外道及說一切有部等主張實有色法逐一且詳細地加以批判、否定，以及在此句文後所表現的整體之意來看，《成唯識論》否定外在物質性的色法殆無疑義。至於史密豪先在此文中同時也否定了悅家丹將真如視為假名的部分，個人認為：真如原本即是識性，是識的本質、是離識而無有的，雖說不是如龜毛兔角般的無，但也並非可離識而獨存，或先於識而存在的一種「存有」(如柏拉圖之理型)。以此，就「唯識」而言，列在百法中，作為六種無為法之一的真如，可如悅家丹所說，是假名。其就有如心不相應行法一樣，亦可說是依識假立的假名施設。如在《成唯識論》卷 2 中說：「離諸障礙，故名虛空；由簡擇力滅諸雜染，究竟證會，故名擇滅；不由擇力本性清淨，或緣闕所顯，故名非擇滅；苦樂受滅，故名不動；想、受不行，名想受滅。此五皆依真如假立，真如亦是假施設名。遮撥為無，故說為有，遮執為有，故說為空。勿謂虛幻，故說為實；理非妄倒，故名真如。不同餘宗離色、心等有實常法名曰真如，故諸無為非定實有」(CBETA, T31, p. 6)。但相反的，真如亦即識性，識與識性是一體的二面，不可剝離的，識的存在即表示識性的存在，以此就「唯識」來說，亦可說「唯識性」，就此而言，真如亦可說為是實法。如《成唯識論》卷 10：「真如亦是識之實性，故除識性，無別有法」(CBETA, T31, p. 59)。因此，要說明真如之假、實，必須先釐清其所代表之性質與意含，才可論定。

至是否完全否定外在物質色法的見解做一大致上歸類。當然，即使在對外境有、無之見解傾向相似的學者，其彼此間也仍存有許多的差異。以上幾種大略性的歸納，是就目前學者對於唯識是否主張有物質性之外境，所可以看到的幾種可能的類型。

而現代學者對於瑜伽行派「唯識無境」見解的分歧，或許來自於原本初期瑜伽行派(世親以前)的經典中，多著重於對識之性質、作用等的說明，以及識體在認識上的絕對優位，而在這種對於認識主體對認識生起與認識結果的絕對優位性之強調與重視下，相對地，對於在識顯現中做為認識對象之最初的根源，顯得不是那麼重要而未加以深刻地論述。而之所以強調識在認識上的決定性與優位性，這是因為如前所說的，瑜伽行派的目的應是在解脫，而解脫的關鍵則在於主體的認知。然而過於強調識之主體在認識上的優位，也容易引來外人對於認識客體存在的質疑。以此，瑜伽行派的世親論師，不得不對於小乘乃至勝論派等外道對客體對象所持的立場進行駁論，這即是我們在《唯識二十論》中所看到的情形。然而也正因為如此，瑜伽行派從原本就以解脫為目的，以知識論為主軸的思想，逐漸轉向強化形上學存有論的論述，而這種轉向的軸心點可說是世親的《唯識二十論》。

然而，這並不是說世親是否定有外在客觀存有的獨我論式的唯心論者，在《唯識二十論》中我們看到世親所否定的境(ārtha)，指的是說一切有部、正量部、勝論派等所主張的由極微所成的外在客觀存有，而我們的認識是對於這種由極微

(paramāṇu)所成的對象的認知。實際上，世親在《唯識二十論》中並沒有否定他者，甚至是明顯地肯定有其他的外在對象存在（他心）作為自識認知生起的增上緣。在《唯識二十論》中，我們可以看到世親在駁斥勝論、古薩婆多、新薩婆多、經量部及正量部之極微及外境說之後，於玄奘譯之第十七頌（梵文本為第十八頌⁵）開始說明雖無外境(artha)但仍有其他有情之相續諸識作為自識相續生起認知之增上緣。此頌之前二句及其長行如下：

頌曰：展轉增上力 二識成決定

論曰：以諸有情自、他相續諸識展轉為增上緣，隨其所應二識決定，謂餘相續識差別故，令餘相續差別識生，各成決定不由外境。⁶

而關於此段文意，窺基在《唯識二十論述記》作如下的解說：

此意即顯親緣心內自所變境，名為唯識，非遮心外他有情等，外人說：心緣心外法，親得他人所說之法。今則不然，能、所教者，展轉互為增上緣故。自識變似能教、所聽，為自相續識親所緣，不能親取他所說法，為疎所緣，於義

⁵ 玄奘譯之《唯識二十論》將現今所見之梵文本的第一頌，判為長行，因此在頌的數目上，要比梵文本及其他二個譯本少了一頌。

⁶ 《唯識二十論》卷 1，CBETA, T31, p. 76。

無失，此說展轉為增上緣故，《成唯識》說為疎所緣故。

7

在以上世親的論文及窺基的《述記》中，可以清楚地看到世親毫無疑問地肯定有自心以外之他心相續的存在，而此他心相續所顯現者，可以作為自心認知現起之增上緣，而非親因緣。在窺基《述記》的解釋中，則進一步說明這種他心的顯現，即是自心所顯的疎所緣，自心依此他心所顯而似現起者為親所緣。以此，從《唯識二十論》開頭對於 artha 之否定論述，以及上面所引的這段論文及窺基《述記》的說明中，可以清楚地了解到在世親的唯識思想中，並未否定他心的存在（外在存有），其所否定的只是極微的這種外在存有。因此，上述近代西方學者包含威利斯等認為世親的唯識思想並未宣稱外境(artha)不存在是難以令人接受的。

而瑜伽行派這種對於極微的否定，並非全然肇始於世親，在《瑜伽論》中即已否定外道、有部及經量部所主張的極微實有說，在《瑜伽論·本地分》中對於色法有如下的一段問答說明：

今當先說色聚諸法。

問：一切法生皆從自種而起，云何說諸大種能生所造色耶？

云何造色依彼、彼所建立、彼所任持、彼所長養耶？

⁷ 《唯識二十論述記》卷 2，CBETA, T43, p. 1002。

答：由一切內、外大種及所造色種子皆悉依附內相續心，乃至諸大種子未生諸大以來，造色種子終不能生，造色要由彼生，造色方從自種子生，是故說彼能生造色。要由彼生為前導故，由此道理，說諸大種為彼生因，……。

復次，於色聚中曾無極微生，若從自種生時，唯聚集生，或細、或中、或大。又非極微集成色聚，但由覺慧分析諸色極量邊際，分別假立，以為極微。又色聚亦有方分，極微亦有方分，然色聚有分非極微。何以故？由極微即是分。此是聚色所有，非極微復有餘極微，是故極微非有分。⁸

在上面所引的這段論文中，可以看到在《瑜伽論》中即已否定色法是由極微聚合所成的，此可說是與當時的外道勝論派以及佛教的說一切有部、經量部等諸多部派的思想完全不同。在《瑜伽論》中明確地說色聚乃至一切法都是由依附於內相續心的自種子所生，而所謂的極微不過是我們將自心種子生起之色法，以覺慧分析下所假立的，並非真有獨立存在的極微。除此之外，在〈本地分〉的「有尋有伺地等三地」中說明十六種不如理作意的第五種「計常者」時，也有對將極微執為是常者，提出五種的徵難，⁹從此來看，對於極微的否定，在《瑜伽論》中的早

⁸ 《瑜伽師地論》卷 3，CBETA, T30, p. 290。

⁹ 對於將極微計為常的批判，請參見《瑜伽師地論》卷 6，CBETA, T30, p. 308。

已有明確的立場，世親只是如實地承繼這種立場而加以論述、推展而已。

世親在《唯識二十論》中明確地否定我們的識的內在認知對象，不可能由極微所成的對象而來，亦即極微不可能作為我們認識生起的所緣緣。然而另一方面，在《唯識二十論》中，世親也並未進一步討論他者或是其他客觀外在對象的存在之本質，或許外在客觀存有的本質，並非是世親在此所要處理的主要問題，其所要處理的仍是 artha 能否作為我們認識之所緣緣的問題。於此我們可以瞭解，世親最關心的或許仍是認識論上的問題，而非存有論上的，只不過當說一切有部、正量部等質疑唯識學派識之認知對象的本質與根源的問題時，世親便不得不從認識的識體結構、認識產生之條件與過程、以及認識對象的性質進行說明，而述及外在客觀存有之性質的問題。

但正是在世親《唯識二十論》的影響下，部分唯識的論師由此更向存有論方向發展，其中陳那的《觀所緣緣論》正是一個明顯的例子。陳那的《觀所緣緣論》明顯承繼世親《唯識二十論》中對於極微不可能為我們認識對象的立場，進行伸述，¹⁰然而其有進於世親《唯識二十論》，並為其特出之處在於對於

¹⁰ 陳那在《觀所緣緣論》中對於所緣緣的定義是：「所緣緣者，謂能緣識帶彼相起，及有實體令能緣識託彼而生。色等極微，設有實體能生五識容有緣義，然非所緣，如眼根等於眼等識無彼相故，如是極微於眼等識，無所緣義。」(CBETA, T31, p. 888)。此文在真諦譯之《無相思塵論》中為：「塵者何相？若識能了別其體相，如其體相識起，是故說此名塵。隣虛無此事，

色根的說明。色根在部派佛教一般都被視為是屬於色法，是由極微所成的有礙色（無見有對色），然而在《觀所緣緣論》中卻將其視為是能發識的「功能」，是與識非一非異的，換句話說，即是將有部等將眼等根視為是有礙色，轉為是能發起色相的一種「潛在識」：

〔問：〕若五識生唯緣內色，如何亦說眼等為緣？

〔答：〕識上色功能 名五根應理

功能與境色 無始互為因

以能發識比知有根，此但功能，非外所造故。本識上五色功能名眼等根，亦不違理。功能發識理無別故，在識、在餘雖不可說，而外諸法，理非有故，定應許此在識非餘。

此根功能與前境色，從無始際展轉為因，謂此功能至成熟位，生現識上五內境色，此內境色復能引起異熟識上五根功能，根、境二色與識一、異，或非一、異，隨樂應說。如是諸識，惟內境相為所緣緣，理善成立。¹¹

另外，陳那將根視為是「功能」，而且根（=功能）是與前境色

若隣虛實是識因，譬如五根，是故隣虛非塵。」(CBETA, T31, p. 882)。亦即「所緣」必須是有實體者，同時是能在識上顯現其相狀而被了知者，若是無法顯現於識上、無法被知覺者，即不能稱為「所緣」。然而，因為五識並無極微（隣虛）相，所以極微並非「所緣」。

¹¹ 《觀所緣緣論》卷 1，CBETA, T31, p. 888。

「輾轉為因」，這種將根與內境色說為「輾轉為因」的識的結構理論，與《成唯識論》中所說的第八現行識之相分中有「根身」，以作為前五識生起之俱有依的說法，迥異其趣。在《成唯識論》中五根是做為前五識的所依，前五識的所緣是色等（第八現行識相分中的色等是前五識的疏所緣；前五識之相分為前五識之親所緣），根與色等乃至於五識是同時俱起的，並不是「輾轉為因」。關於陳那對於識的解構的主張，乃至其思想定位是屬於唯識學派、或是經量部，甚至於所謂的經量瑜伽行派，學者間仍有諸多不同的意見，然不論如何，在《觀所緣緣論》中可以清楚看到，陳那對於極微的論述，基本上是踏尋著世親《唯識二十論》的理路，與世親《唯識二十論》對極微的論述如出一轍。雖然在《觀所緣緣論》中，陳那並未斷然否定極微的存在，只說即使極微是做為有實體的存有，它也不能做為所緣緣，因為陳那對於所緣緣的定義是：「調能緣識帶彼相起，及有實體令能緣識託彼而生」¹²，但在我五識的現量中並沒有極微相，換句話說，即使有極微存在，我們也不可能認識到它。¹³在此我們可以看到《觀所緣緣論》與《成唯識論》的差異，《觀所緣緣論》對

¹² 《觀所緣緣論》卷 1，CBETA, T31, p. 888。對應於玄奘的此段翻譯，真諦的《無相思塵論》譯為：「若識能了別其體相，如其體相識起，是故說此名塵，隣虛無此事」(CBETA, T31, p. 882)。

¹³ 《觀所緣緣論》卷 1：「色等極微，設有實體能生五識，容有緣義，然非所緣，如眼根等於眼等識無彼相故。如是極微於眼等識，無所緣義。」(CBETA, T31, p. 888)。

於極微只否定它可以成為所緣(亦即在識中能生起極微的相貌,而了知它),但卻未完全否定它作為「緣」的可能性(亦即並未完全否定極微存在的可能性),這或許可以看為陳那是站在世親唯識說的立場,同時對於說一切有部等所主張的實有極微說採取一種保留性、不可知論者之態度所呈現的立說。

此外,世親的《唯識三十頌》也同樣是造成瑜伽行派從認識論轉向存有論方向的另一個關鍵。如同《唯識二十論》一樣,世親在《唯識三十頌》中並未否定他者或外在客觀對象的存在,但因為世親對《唯識三十頌》未作長行說明,導致後來的唯識論師有許多的解釋空間,而玄奘所編譯之以護法釋為正義的《成唯識論》,是以一種帶有濃厚唯識存有論意味所編撰而成的注釋書。在十卷的《成唯識論》中,其一開頭即以幾近一卷半的篇幅來論破小乘與外道所主張有識之外的法是實法,亦即依照《成唯識論》對於諸法假實之分判來說,唯有八識心法及部分心所是實法,其餘色等諸法,包含心不相應行法及無為法都不過是依識而立、假名施設的假法,是分位假,亦即不過是識的分位而已。

然而,即使是在《成唯識論》這種只肯定八識及部分心所是實法的立場下,其所說的唯識無境仍並不是否定有他者或是其他客觀外在存有(dharma, being)的存在,若是完全否定他者或外在客觀存有(dharma, being)的存在,一切都是自心所現,而無外在「與料」(given)的話,則唯識便會陷入一種獨我論的立場,或是走向梵我思想,亦即一切世界無非是一大梵之思維變化。然而,唯識論師不論就佛教的基本教義、倫理學上的目的(利

他、自利),或是自身種子、熏習的理論上,都不可能會接受這種的論調,因此,無論如何必然是肯定有他者以及外在客觀對象的存在。只是接下來的問題是,若有他者以及外在客觀存有的存在,那麼這些他者,特別是客觀的存有(他有情與器世間),它們的本質為何?

對此,《成唯識論》在以原始佛教以來,以五蘊來說明一切有為法,以及經量部等將不相應行法視為假法的基礎上,進一步提出色法非極微所成、非實法的主張,否定了除了識(心、心所)以外的一切法是實有的思想。如此一來,就其理論上來說,他者及客觀的存有,其本質似乎只能是識了,這是在《成唯識論》中所見到的「唯識」的推論與意義。而所謂「唯識無境」中所「無」(被否定)的「境」,事實上是指「非識的存有」(本質上不是識的存有)或是「執無為有」的遍計所執相,並未否定「他識」¹⁴的存在,甚至在《成唯識論》中是一再強調「他識」(自心以外的客觀的他者)之存在的。

三、唯識論典中之「唯識無境」一詞

以上是就瑜伽行派的思想理論上,來說明其對於「外境」的應有的立場。而若從漢譯的唯識經典文獻上來看,最早出現「唯識無境」一語的是後魏·般若流支所譯的《唯識論》;其次

¹⁴ 這裡所說的「他識」,包含了 vijñāna (識) 與 vijñapti (表識)。

是陳·真諦所譯的《十八空論》¹⁵與《轉識論》；以及玄奘所譯的無性《攝大乘論釋》（以下以無性《攝論釋》表示）與《成唯識論》。而若從這些唯識論書被漢譯或編譯的先後來看，應以《十八空論》為最早，其次依序是《唯識論》、《轉識論》¹⁶、無性《攝論釋》¹⁷、《成唯識論》。

首先，關於《十八空論》中提到「唯識無境」一語的是在其對於第二空（亦即外空）的說明。然而若將《十八空論》中對於「外空」的說明，對照於真諦譯之《中邊分別論》、玄奘譯之《辯中邊論》以及現存梵文本來看，《十八空論》的說明顯然多了許多，相反的，後三者對於「外空」的說明則極為簡略，而且大致一致，同時也未出現「唯識無境」一語：

十八空論	中邊分別論	辯中邊論	梵本
第二外空，亦名所受空，離六外人無別法為可受者也。若諸眾生所受、所用但是六塵，內既無人能受，外亦無法可受，即人、法俱空，唯識無境，故名外空。以無境故，亦無有識，即是內空。六人無識，即是無人，無有根、塵，即是無法，故內、外二空，兩義相成也。(T31, p. 861)	所食空者，依外塵故說」(T31, p. 452)	所食空者，依外處說即是外空。(T31, p. 466)	bhojana-sūnyatā bāhyāni ¹⁸ 梵文語譯： 所食空是外

¹⁵ 《十八空論》隋《仁壽錄》最初著錄，以為陳·真諦所譯，原作者不詳。雖然現今大正藏記為龍樹菩薩造，且龍樹《大智度論》中亦有十八空之說，然從其內容上來看，其主要分為三部分，亦即對於十八種空、七種真實與十勝智的說明，其應與《中邊分別論》有密切之關係。而宇井伯壽則認為《十八空論》乃為真諦所撰述之《中邊分別論疏》的一部分殘卷（參〈十八空論の研究〉，《印度哲學研究》第六，pp.175-176），筆者認同宇井的研究與論述（同書，pp. 175-240），故將其視為唯識之論書。

¹⁶ 般若流支所譯之《唯識論》即玄奘所譯之世親《唯識二十論》，而真諦所譯之《轉識論》被說為是世親《唯識三十頌》之譯。

¹⁷ 無性之生卒年不詳，但平川彰認為無性是晚於世親(400~480A.D)，約六世紀前後的人，參見平川彰著《印度佛教史》下冊，東京：春秋社，1994 七版，pp.228-231。

真諦譯與玄奘譯中之「所食」梵文為 bhojana，窺基在《辯中邊論述記》中註解說：「能食者受用義，所食翻此」，¹⁹以此，真諦、玄奘在《中邊論》中所譯的「所食空」意即《十八空論》中所說的「所受空」。「所受」即是為吾人所受用者，亦即色、聲、香、味、觸、法等六塵，而此六者相對於眼、耳、鼻、舌、身、

¹⁸ 參 Gadjin M. Nagao, *Madhyāntavibhāga-bhāṣya: A Buddhist Philosophical Treatise Edited for the First Time from a Sanskrit Manuscript*, Tokyo Suzuki Research Foundation, 1964. p.25.

¹⁹ 《辯中邊論述記》卷 1〈1 相品〉，CBETA, T44, p. 8。

意等六內處說為「外」，以此「所受空」即是「外空」。此「所食空」(外空)是《中邊分別論》在說明十六種空的差別名時所列舉出的第二種空名，窺基的《辯中邊論述記》中說此十六種空之前十四種空，是「謂隨所治、所為自性差別而安立」²⁰，換言之，立此十四空名，是為對治十四種妄執而立說的，這基本上是在一種認識論上的對於錯誤認知的一種導正上的立說，最終目的仍在於以此了解實相，進而作為實踐觀行的所緣。對於是否直接地否定說一切有部及外道等所說的極微性的 artha，倒並未有那麼地直接與針對性。

然而上文所引之真諦的《十八空論》，以「唯識無境」來說「外空」，而以「以無境故，亦無有識」來說「內空」，這種以「唯識無境」進而說「境無故識無」實際上正是《中邊分別論·相品》中說虛妄分別自相之頌「塵、根、我及識，本識生似彼，但識有無彼，彼無故識無」²¹的同義說明，關於此頌，世親的論釋為：

似塵者，謂本識顯現相似色等；似根者，謂識似五根於自他相續中顯現；似我者，謂意識與我見無明等相應故；似

²⁰ 《辯中邊論述記》卷1〈相品〉，CBETA, T44, p. 9。

²¹ 真諦譯，《中邊分別論》，CBETA, T31, p. 451。此頌之梵文為 artha-satvātma-vijñapti-pratibhāsam prajāyate | vijñānam nāsti cāsyarthas tad-abhāvāt tad apy asat ||〔梵文語譯：識生起境、有情、我、識的顯現，而此境是不實在的，因為它(境等)不是實在，所以它(識)也是不實在〕，玄奘譯為「識生變似義，有情我及了，此境實非有，境無故識無」(CBETA, T31, p. 464)。

識者，謂六種識。本識者，謂阿黎耶識；生似彼者，謂似塵等四物。「但識有」者，謂但有亂識；「無彼」者，謂無四物。何以故？似塵、似根非實形識故；似我、似識顯現不如境故。「彼無故識無」者，謂塵既是無，識亦是無，是識所取四種境界，謂塵、根、我及識所攝實無體相。所取既無，能取亂識亦復是無。²²

在此頌及世親的論釋中，可以看到真諦是將梵文中 pratibhāsa (顯現)譯為「似」，而玄奘則是譯為「變似」。「似」有假的意思，亦即「看起來像似，但實際並不是」，表示那不是真實的。《中邊分別論》是從一般凡夫的立場來說我們的認識，在凡夫階段或是繫屬於三界的認識，都是屬於虛妄分別的、有能、所取狀態，亦即是一種有執著的錯誤認知，這些認知都是發生在內識的生起與顯現上，在此段論文中，並未對於外在存有乃至外在存有的本質做直接的論述，但也許可以從《中邊分別論》這裡的論述，推導或發展出如《成唯識論》那種在存有論上否定有非識之外境的存有，但若就保守的意義上來說，《中邊分別論》所著重的仍不得不說是在認識論的層面上。

其次，在般若流支所譯的《唯識論》中出現三次的「唯識無境界」中，其第一次是在偈頌的第一頌，其後兩次則是引用說明此頌文而重複出現的。其與其他二種漢譯及現存梵文本可

²² 真諦譯，《中邊分別論》，CBETA, T31, p. 451。

對應如下：²³

般若流支	真諦譯	玄奘譯	梵文本
唯識無境界 以無塵妄見 如人目有翳 見毛月等事	實無有外塵 似塵識生故 猶如翳眼人 見毛二月等	內識生時 似外境現 如有眩翳 見髮蠅等	vijñapti-mātram evaitad asad-arthāvabhāsanāt / yathā taimirikasyāsat- keśa-candrādi-darśanam // 梵文語譯： 事實上這是唯表識，不實有的境似顯之故，就如眼翳者見毛、月等。

從梵文上來看，此頌是肯定只有表識(vijñapti-mātram)，境(artha)是不實在的(asad)，是一種似現(avabhāsa)。

而關於 artha 概念，在梵文的《唯識二十論》中共出現了二十九次，²⁴稻津紀三認為在《唯識二十論》中所說的「『唯識』的唯，是在否定在表識之外有被假定的實有的對象(sadārtha)」²⁵同時亦在表明否定表識是由對象(artha)產生的，因為當說表識是由對象所生時，即意味著對象具有實有性，而這也就表示對

²³ 玄奘所譯之《唯識二十論》似乎將此偈視為長行而非第一頌，然從梵文本看來，此應為此論之第一頌。

²⁴ 參見稻津紀三，《仏教人間学としての世親唯識説の根本的研究》，東京：三寶，1988，增補新版，pp.25-28。

²⁵ 稻津紀三，《仏教人間学としての世親唯識説の根本的研究》，p.29。

象是有獨立於識(vijñāna)或表識(vijñapti)之外的自存性，這在接下來的世親對於素樸實在論者對於唯識所提：若一切唯識，則無法說明處、時決定，相續不決定，以及事物之作用等四個問難的反駁，以及玄奘譯的第十六頌以未覺位者比喻如在夢中人不知所知境非實有²⁶，在我們內識中所認知的對象是「以諸有情自、他相續諸識展轉為增上緣」²⁷的論述，便可了知。換言之，我們的認識是以內識自種子為因緣，而非以素樸實在論者所說的外在實有的對象為因。

從此文中我們可清楚看到世親是肯定有自我以外的「他相續」存在，而且「他相續」與「自相續」是有交互影響、活動的（輾轉為增上緣），這種肯定有「他相續」（他心）存在的立場，在其後回應外人對於若唯有識，如何說明殺伐等業以及他心智等中，也可清楚看到，因此就《唯識二十論》而言，所謂的「唯識無境」，其所否定的只是非識的這種外境(artha)，而非否定有自識以外之他識的外在存有。

第四、在無性《攝論釋》中，「唯識無境」一詞只出現一次，其所出現之處是在《攝大乘論》的〈所知相分〉。「所知相」意

²⁶ 《唯識二十論》卷1：「未覺不能知，夢所見非有。論曰：如未覺位，不知夢境非外實有，覺時乃知。如是世間虛妄分別串習[5]昏熟，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」(CBETA, T31, p. 76)。

²⁷ 《唯識二十論》卷1，CBETA, T31, p. 76。

即所應知之相，指的即是依他起、遍計所執與圓成實三相，在《攝大乘論》中即是以此三相來說明唯識無境。其中說依他起相是「阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識」²⁸，其後即以十一識來說明依他起相，並說此十一識「皆是虛妄分別所攝，唯識為性，是無所有，非真實義顯現所依」²⁹，其次說遍計所執相是「於無義唯有識中，似義顯現」³⁰；圓成實相是「於彼依他起相，由似義相永無有性」³¹，而在這段論述一切唯識都無有義的論文後，無著除了舉夢、幻誑、鹿愛、眩翳等喻來說明我們的所緣境非實有之外，同時也以教、理來比知，未得真覺者將其所認知的諸境執為實有，就如夢中將夢境執為實有一樣，在醒來時才知夢境非實有，意即一旦得真智覺時，便可了知我們現時所知之境是非實有。在對於「由教及理應可比知」一切唯識的無性釋中說：「由教及理者，由至教量及由比量，雖未證得唯識真智，應可比知唯識無境。」³²。《攝大乘論》想要表達唯識無境之理意圖，非常清楚，但與《唯識二十論》不同的是，《攝大乘論》是以論述自派的主張為主，並非如《唯識二十論》那樣是以回應對於自派之執難的辯解來闡釋自派思想的模式。此外也未如《唯識二十論》對於境(artha)做邏輯性的分析與破斥，只是

²⁸ 《攝大乘論釋》卷 4，CBETA, T31, p. 399。

²⁹ 《攝大乘論釋》卷 4，CBETA, T31, p. 399。

³⁰ 《攝大乘論釋》卷 4，CBETA, T31, p. 399。

³¹ 《攝大乘論釋》卷 4，CBETA, T31, p. 399。

³² 《攝大乘論釋》卷 4，CBETA, T31, p. 400。

從佛教的聖教³³，以及依於此聖教之教理所應推得的結論，並非是共為一般世俗所通用的邏輯性的「比量」。在《攝大乘論》中極為強調諸法無非是識的顯現，由識的顯現而有色等法的種種差別認知，而如何徹底了悟實無能取、所取，一切能知、所知無非識（意即悟入唯識），這才是《攝大乘論》真正所要表達的意思。

第五、在《成唯識論》中，「唯識無境」一語也只出現一次，其出現的地方是在第七卷解釋《三十頌》之第十七頌的「是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識」下，對此頌，《成唯識論》的說明為：

論曰：「是諸識」者，謂前所說三能變識及彼心所。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。由此正理，彼實我、法離識所變皆定非有，離能、所取無別物故，非有實物離二相故，是故一切有為、無為；若實、若假皆不離識。「唯」言為遮離識實物，非不離識心所法等。³⁴

而「唯識無境」一詞即出現在此段論釋之後，說明「所緣唯識所現」。其文為：「又說所緣唯識所現；又說諸法皆不離心；又說有情隨心垢、淨；又說成就四智菩薩能隨悟入唯識無境」³⁵。

³³ 在此所說的「教」所舉出的例子是《十地經》與《解深密經》。

³⁴ 《成唯識論》卷 7，CBETA, T31, p. 38。

³⁵ 《成唯識論》卷 7，CBETA, T31, p. 39。

在前段的引文中，表明一切有為法、無為法，無非是識或是依識而假立，而此中所說的識也包含心所法。唯識的「唯」(mātra)是在遮除（否定）非識的實物。

如前所說，《成唯識論》在解釋唯識上，有偏於存有論的向度，認為一切存有無非是識，否定一切非識的存在，此處所現的是從認識上而存有論式地說明一切法不離於心、心所，離心、心所無別有「實物」。至於自識以外的他者，或客觀存有，瑜伽行派基於佛教的基本教義，不可能發展唯獨我論或梵我的思想，因此對於他者之存在，必然是採取肯定的立場。而就客觀世界的形成與存在方式而言，《成唯識論》卷二說：

所言「處」者，謂異熟識由共相種成熟力故，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。³⁶

智周的《成唯識論演秘》對此段有一問答式的解說：

論：雖諸有情至遍似一者。問：且如一樹有情共變，而一有情伐用之時為用自變？為兼用他？若唯自者，餘人變者應存不[1]已，樹何不見？若亦用他，何名唯識？答：樹等既是共相種生，皆相隨順互有增益，彼一有情自所變者，所緣親用，他所變者與自所變為增上緣，亦疎緣用。³⁷

³⁶ 《成唯識論》卷2，CBETA, T31, p. 10。

³⁷ 《成唯識論演秘》卷3，CBETA, T43, p. 867。[1] 已=亡【甲】

亦即外在世界是由諸有情共變所成，共變所成的外在器世間，對與我自內識現起的器世間影像，是一種增上緣，由此增上緣義，可以了解自識並非是唯一、孤立的存在，而有與自識以外的他者有交互影響關係，而也唯有如此，唯識學派所謂的熏習理論也才得以成立。

如上所見，「唯識無境」在漢譯唯識論典中，總共只出現八次，其中《唯識論》所出現的三次是同一偈頌用語的重複出現，因此實際上來說，「唯識無境」一語在瑜伽行派的漢譯文本中並不是一個常用的慣用語，但因在瑜伽行派的初期論典中，倡議「識所緣唯識所現」之理，並基於此「唯識」之理，在其實踐理論上，強調以唯識觀來斷所能、所取執，以達無我之境，雖然在唯識初期的《解深密經》及《中邊分別論》等中，沒有明確、直接否定外境的論述，但從其思想的底蘊上來看，後來如《唯識二十論》、《成唯識論》那種直接否定有非識之境的存在，可說是一種教義思想發展上順取性的總結。

四、結語

瑜伽行派源於佛教，基於佛教的基本教義，解脫自然是其所追求的目的之一，又解脫之鑰無非是了知無我之理，因此如何正確認識，以及認識內容的說明與分析，便成為實踐理論中最重要的部分。以此，瑜伽行派特別強調心識的認知結構與認知對象的分析，故亦被稱為 Vijñānavādin，但隨著識論的發展與強化，以及面對其他學說思想的挑戰，瑜伽行派從原本主要強

調認識論角度，轉而對認識對象存在性質之說明，而至世親時，特別是《唯識二十論》之後，則明顯發展開啟另一種存有論面向的思想，並對物質性存有展開積極地批判與否定的論述，最後甚至成為唯識學派最為鮮明，且最受關注與議論的焦點，以此反而原以解脫為目的的基本立場，在某種意義上失去了其應有的關注，對於外境的存有的問題變成眾所討論的焦點，而「唯識無境」也成為瑜伽行派最為醒目的旗幟。

但不論是初期唯識，或是以《成唯識論》為代表的中後期唯識學派，其所謂「唯識無境」都並非否定有所謂的他者或外在客觀存有之存在。只不過或許在初期唯識中，對於外界有物質性的、非識性的存有之否定並沒有那麼明確或強調，但在《成唯識論》中則極為明確且有系統地否定了有物質性，或非識性存有的存在，以此就「唯識無境」來看，共同於整個唯識思想的意思是「無實有的外境」，但並不否定有外境的存在。而在後期的唯識中「唯識無境」更進一步強調的是無非識之境的存在，亦即一切存有無非是識。關於唯識無境的說明上，以世親的《唯識二十論》及陳那的《觀所緣緣論》來說，其重點都是在對極微說的批判。

唯識肯定有外在的客觀對象存在，並非只是內在一己之獨我的存在，只由自我一己之阿賴耶識之活動而產生認識，而是承認有他心及外在世間的存在，並且自我之阿賴耶識與他者之阿賴耶識是有交互影響的，並非如萊布尼茲(Leibniz)之無窗的單子(Monad)，是獨立無關的存在個體。同時阿賴耶識除了作為能作（亦即能認知）的主體之外，同時也是形構世界的主體，

而其所形構的世界是由同住一界之同類有情依其相同的類別與性質（眾同分）所共構出來，在此除了彼此涉入彼此之外，彼此之間尚有休戚與共的依存關係，人不是孤立的，世界也不是與個人無關的，但也不是一個人可以決定的，人（眾生）與人（眾生）之間是彼此交融，互相影響、互相涉入的，因為他們共同構成這個生活世界，並不斷地以其自身的變化（作業與實踐等種種的識的轉變）影響並改變這個世界，而如何轉化、澄清自我心識的認知，及與他者的互動，以達至倫理學上的目的，才是瑜伽行派最為關懷的問題。

參考書目：

真諦譯，《十八空論》，大正藏三十一。

真諦譯，《中邊分別論》，大正藏三十一。

真諦譯，《轉識論》，大正藏三十一。

世親著、真諦譯，《大乘唯識論》，大正藏三十一。

世親著、菩提流支譯，《唯識論》，大正藏三十一。

玄奘譯，《辨中邊論》，大正藏三十一。

- 玄奘譯，《成唯識論》，大正藏三十一。
- 世親著、玄奘譯，《唯識三十頌》，大正藏三十一。
- 世親著、玄奘譯，《唯識二十論》，大正藏三十一。
- 無性釋、玄奘譯，《攝大乘論釋》，大正藏三十一。
- 宇井伯壽(1965)。〈十八空論の研究〉。《印度哲學研究》第六。
東京：岩波書店。頁 131-204。
- 平川彰(1994)。《印度佛教史》下冊。東京：春秋社，七版。
- 佐佐木月樵、山口益(1923)。《唯識二十論の對譯研究》。東京：
國書刊行會。
- 稻津紀三、曾我部正幸編譯，《梵漢和對照：世親唯識論[二十
論、三十頌]原典，東京：1988。
- 稻津紀三，《仏教人間学としての世親唯識説の根本的研究》，
東京：三寶，1988，增補新版，
- 大崎昭子(1971)。〈唯識二十論における artha について〉。《仏
教学セミナー》14。頁 34-49。
- 林鎮國(1999)。〈「唯識無境」的現代爭論〉。《空性與現代性》。
台北：立緒出版社。頁 231-246。
- L.Schmithausen，余振邦、姚治華譯〈論《成唯識論》中的外在
世界問題〉，《唯識研究》第二輯，北京：中國社會科學出版

社，2013。

Gadjin M. Nagao. 1964. *Madhyāntavibhāga-bhāṣya: A Buddhist Philosophical Treatise Edited for the First Time from a Sanskrit Manuscript*, Tokyo: Suzuki Research Foundation.

神子上 惠生 1967 〈瑜伽師地論に於ける極微説批判〉，《印佛
研究》30，東京：日本印度學佛教學會，pp. 261-264。

The Ethical Complications of the term "Mind-only and Non-object"

Tsai, bo-lang

Dharma Drum Institute of liberal Arts, Buddhist Studies
Department, Assistant Professor

Abstract

In this paper, I will interpret that the term "mind-only and non-object"(唯識無境) of Yogācāra school neither means the existence of the external world as the manifestation of consciousness-only nor denies the existence of the others, including minds and objective things. This is explained clearly in Vasubandhu's work *Viṃśatikā Vijñapti-mātratā-siddhi* and *vijñapti-mātratā-siddhi-śāstra*(成唯識論)。

In order to achieve bodhi and nirvāṇa, from my viewpoint, the key concept vijñapti-mātra is to teach us how to understand the reality and free from kleśa.

Keyword: asad-artha, *Viṃśatikā Vijñapti-mātratā-siddhi*,

the others, mind-only, paramāṇu