

意識如何緣取不存在的對象？

以經量部上座的理論與說一切有部眾賢的批評為中心*

政治大學哲學系副教授 耿晴

摘要

本文旨在檢討佛教阿毘達磨哲學之經量部論師上座關於「意識如何緣取不存在的對象」的理論，以及來自於說一切有部論師眾賢的批評。不同於有部三世實有的形上學立場，在經量部剎那滅的形上學前提下，上座必須面對不存在的對象如何能夠引生意識的困難。本文集中探討意識緣取不存在的對象的三種案例：（1）緊接眼識後生起的意識如何緣取已經不存在的外在對象？（2）意識如何回憶？亦即意識如何緣取久遠過去曾經歷的對象？（3）意識如何緣取過去未曾經歷或未來的對象。在這三種案例下，分別檢討上座解決困難的策略，以及如何招致來自眾賢的批評。本文贊成眾賢對於上座理論的批評，但進一步主張，對於經量部來說不可解的困難卻也構成了佛教知識

* 2019/1/31收稿，2019/6/1通過審稿。

* 本論文為筆者科技部計劃「佛教意識哲學中的分別與無分別認知」(MOST 106-2410-H-004-169-MY3)之部分研究成果。論文完成過程中接受了「悲廣文教基金會專案研究獎助」，敬表謝忱。林乾博士與兩位匿名審查人提供了寶貴的修改意見，在此一併致謝

論進一步發展的動力。在上座之後，以陳那為代表的認知二分說—認知中帶有對象的影像—能夠成功地回應來自於眾賢的批評。

關鍵字：意識、不存在的對象、上座、眾賢、說一切有部、經量部

前言

試想我仔細觀察手上的杯子，然後將杯子移開，試著在心靈中重新描繪出剛剛那個杯子的樣子：圓形的、綠色的、中間有空心等等。在這個看似簡單的過程中，就已經包含幾個必要條件。例如：作為外感官的眼睛把握外在對象，並且能夠將認知內容傳遞至心靈；心靈能夠以某種方式將內容儲存起來，以使得心靈之後能夠重新描繪出已不在眼前杯子的形象。

以上簡述的心靈重新描繪不存在的對象，或者說回憶，包含了一個相當複雜的過程。以下的描述似乎是我們從當代哲學的觀點看來，比較容易接受的：眼睛作為一個感官，接收了從杯子而來的感覺與料（**sense data**），然後儲存在心靈中。之後心靈再摭拾這個儲存了的感覺與料，並且以近似的方式重新在心靈中再現（**re-present**）。從佛教哲學的術語來說，這裡所謂的心靈主要指的是第六意識，因為只有意識才有儲存、回憶的能力。因此回憶牽涉的是意識如何表徵已經不存在對象的問題。

本文的主要論點是：在下文中討論的佛教阿毘達磨哲學的脈絡中，類似於感覺與料的概念並不存在。感覺與料的概念蘊涵了外在對象以表徵（**representation**）的方式在心靈中再現。也就是說，這裡出現了外在對象變成與識相同性質之心靈表徵的過程。然而在下文的討論中，我們並沒有看到阿毘達磨哲學家明確地指出這個過程。事實上，筆者認為，在稍晚的唯識哲學以及以陳那為代表的佛教知識論，才藉由對於「識」以及「識所認知的內容」做出區分，明確指出上述的過程。唯識以及陳那的理論才比較接近於我們現在較易接受的感覺與料概念。本文的目的也就是嘗試去指出，也許正是由於阿毘達磨哲

學家面臨在原先哲學架構中不可解的困難，因而後來的唯識以及陳那（約 480-540）才提出「識」以及「識所認知的內容」兩者間明確的區分。

在仔細檢討阿毘達磨爭論之前，筆者先對於阿毘達磨的兩個主要流派的知識理論與形上學理論做一簡介，正是在這些背景下，才衍生了兩派關於如何認識不存在的對象的爭論。

1. 阿毘達磨認識理論的背景與主要爭論

本文所要探討的主題，即是作為阿毘達磨佛教主流的說一切有部（*Sarvāstivāda*）與非主流的經量部（*Sautrāntika*）之間關於意識如何緣取不存在之外在對象的爭論。本文探討的意識緣取不存在的對象，可以分為三個案例：（1）緊接眼識後生起的意識如何緣取已經不存在的外在對象？（2）意識如何回憶？亦即意識如何緣取久遠過去曾經歷的對象？（3）意識如何緣取過去未曾經歷或未來的對象？¹在這三個案例中，前兩個案例牽涉到感官識與意識如何合作的問題。更仔細地來說，是關於感官識是否以及如何傳遞其內容給意識的爭論。說一切有部與經量部關於此議題的爭論的源頭，出自於兩派所主張的知識理論乃是建立在迥異的形上學架構上。

¹ 與本文探討主題類似的還包括意識緣取不存在的對象，例如風火輪（即、看到旋轉的火把、誤以為看到的是一個圓圈。）阿毘達磨哲學家對此的解釋一般主張：眼識看到火把，是意識將旋轉的火把認知為圓圈。Cox (1988) 是對諸如風火輪、兔角等不存在對象之知覺最好的討論。

就主流的說一切有部來說，一切法（梵文：dharma）²三世實有，意思是一個法在過去、現在、未來三種時間下都存在，只不過其存在的方式有所差異。昨天下午看到的色法，從今天看來已經是過去了，但並非不存在。其差異在於：昨天的色法能夠引生昨天的眼識，但昨天的色法卻不能引生今天的眼識。乍聽之下這是一個非常違背直覺的主張，但是如果我們配合其知覺理論來思考，就能理解說一切有部為何做如此的主張。

三世實有的主張，就筆者的理解，至少部分就是拿來解決回憶如何可能的問題。部派佛教的知覺理論皆是因果理論，也就是說，認識的對象作為因；認識作為果。³回憶作為關於過去對象的認識，其因是過去的對象。如果不想承認不存在的對象可以作為因，那麼就必須承認過去的對象也有某種程度的存在。同理，未來的對象也是如此具有某種程度的存在。

² 法（dharma）這個詞彙很難定義，在阿毘達磨哲學的脈絡下，「法」指的是一切作為概念分析對象的基本元素，包括所有心靈與物質的現象。阿毘達磨傳統對於法的分類有不同方式，其中比較有代表性的是《阿毘達磨俱舍論》將一切法分為五類，共75法：（1）色法：物質性的存在，例如感官以及物質性的現象；（2）心法：亦即六種識（眼、耳、鼻、舌、身、意）；（3）心所法：意識作用的具體內容，例如：感受、概念思維、情欲等；（4）心不相應行法：非色、非心、非心所，例如業力持續的作用；（5）無為法：永恒不變化的存在，例如虛空、滅。

³ 如果詳細的區分，則認識的對象乃是作為所緣緣（ālambana-pratyaya），然而緣（pratyaya）也是條件或原因的意思。

相對於有部三世實有的主張，經量部⁴則採取了相當不同的形上學立場。如 Collett Cox 與法光法師（Bhikkhu KL Dhammajoti）所指出的，經量部與有部之間最大的理論差別有二。其一是有名的「剎那滅」（梵文：kṣaṇabhāṅga）的主張，即：一切法皆只持續存在一個剎那（梵文：kṣaṇa）的時間，在每一個剎那之內生起並消滅，在下一個剎那間繼續重複這個生滅的過程。其二是在因果理論方面採取了「異時因果」的立場，也就是說：果必須出現在因出現的下一個剎那而不是同一個剎那。這兩個主張合併起來，就導致了經量部關於「異時因果」的知覺理論。⁵

在「異時因果」的知覺理論下，經量部會遭遇到有部所不需要面對的困難：必須接受作為內感官的意識能夠緣取已經不存在的過去對象。然而這樣一來，就會違背只有存在的對象才能引生識的大前提。

根據先前指出的三個案例，本文以下的討論主要分為三部分。首先針對以上的三個案例，分別指出經量部重要論師上座（Śrīlāta；約 4 世紀）如何解決經量部面臨的困難，以及如何招致有部論師眾賢（Saṃghabhadra；約 5 世紀）的批評（以下第 2-4 節）。其次，本文主張儘管上座面臨諸多困難，但是上座的理論卻也蘊含了解決問題的新方向。筆者藉由引用陳那《集量論》來嘗試指出很可能後來的佛教知識論正是由於面對本文

⁴ 字面上的意思是：「遵循佛經（sūtra）[教導]的人」，以有別於遵循論典（śāstra）[教導]的人，後者指的是部派佛教主流的毘婆沙師。

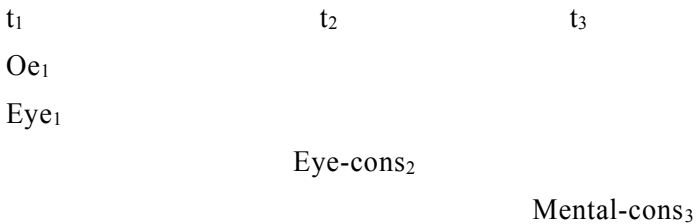
⁵ 參見 Cox (1988)，頁33；Dhammajoti (2007)，頁152。

指出的困難，而導出「識具有見分、相分」的二分說（以下第 5 節）。這裡所說的相分即接近我們今日比較容易接受的「心靈表徵」（mental representation）的概念。最後，筆者以幾個大方向的觀察作為總結。

2. 案例（1）：緊接眼識後生起的意識如何緣取已經不存在的外在對象？

2.A. 經量部關於感官、感官識、意識在不同剎那間相續繼起的知覺模型：

筆者先簡要概述經量部的知覺理論。根據「異時因果」的前提，經量部主張一個關於外在知覺的歷時性（diachronic）模型：在第一剎那有外在對象及相應的感官存在；在第二剎那有相對應於該感官的感官識生起；在第三剎那才有意識的生起。如下圖：



Oe₁= external object at t₁; Eye₁=the eye organ at t₁;

Eye-cons₂=the eye consciousness at t₂;

Mental-cons₃=the mental consciousness at t₃;

這個知覺理論的主要困難之一，是經量部必須承認即使是不存在的外在對象，也可以成為意識的認知對象。⁶ 在上圖中，在 t_2 時外在對象 Oe_1 已經不存在了，也就是說，並沒有一個 Oe_2 在 t_2 存在，使得在 t_3 的 $Mental-Cons_3$ 能夠以其為對象而生起。也就是說，根據這個知覺理論，意識由於在第三剎那才生起，因而無法緣取在第一剎那的外在對象，兩者之間存在了一個時間差。這個時間差使得經量部必須主張即使對象不存在，還是可以作為意識緣取的對象，以便能夠證成意識能夠緣取與眼識同一個外在對象的主張。

另一方面，如果意識無法緣取外在對象，則會產生許多嚴重的困難，例如對於外在對象知覺的回憶成為困難。回憶作為

⁶ 這裡另一個相關的問題是：眼識在第二剎那生起時， Oe_1 已經不存在了，那麼眼識如何能夠緣取 Oe_1 呢？如《阿毘達磨順正理論》卷19說：「又眼等根，皆五識境所不攝故。譬喻者宗，理必應爾。如意觀法，五識亦然。謂所緣緣非所緣境；若所緣境非所緣緣。所以者何？彼說色等若能為緣，生眼等識，如是色等必前生故。若色有時眼識未有，識既未有，誰復能緣？眼識有時色已非有，色既非有，誰作所緣？眼識不應緣非有境，以說五識緣現在故。彼宗現在，非非有故。現所緣色，非所緣緣，與現眼識，俱時生故。乃至身識，徵難亦然，五識應無所緣緣義。彼宗意識緣現在者，應同五識進退推徵。若緣去來及無為者，決定無有所緣緣義。彼執去來及無為法皆非有故。非非有體可立為緣，太過失故。」（《大正藏》冊29，頁447中16-28）。Cox還進一步指出了另一個問題：既然眼識在第二剎那生起時， Oe_1 已經不存在了。如果經量部要堅持這個模型，則經量部還要解釋為什麼眼識生起時，僅僅緣取 Oe_1 ，而不同時緣取在時間 t_1 之前的所有外在對象？因為相對於在時間 t_2 的眼識來說， Oe_1 以及時間 t_1 之前的所有外在對象都是一樣是不存在的。參見Cox前揭文，頁41以下。

內感官的一個例子，必須以意識中已經儲存的内容為先決條件。然而由於外在對象以及對其認知的感官識都是剎那滅的，每個剎那生起的感官識其對象都不同。⁷如果對於外在對象的知覺無法以某種方式被儲存在意識之中，則外在知覺就會在當下感官識消滅的時候就隨之消逝了。

在具體地檢討經量部說明意識如何緣取不存在的對象之前，筆者先說明：根據說一切有部的三世實有的主張，有部無需面對經量部所面臨的困難。如前所述，有部之所以堅持三世實有的這個違背直覺的主張，跟有部的知覺理論有密切的關係。有部對於意識如何緣取對象的說明如下：

又具二緣識方生故，謂契經說識二緣生，如契經言：眼、色為緣生於眼識，如是乃至意、法為緣生於意識。若去、來世非實有者，能緣彼識應闕二緣。經主此中作如是說：「今於此義應共尋思。『意、法為緣生意識』者，為法如意作能生緣、為法但能作所緣境？若法如意作能生緣，如何未來百千劫後當有彼法？或當亦無為能生緣生今時識。又涅槃性違一切生，立為能生不應正理。若法但能為所緣境，我說過、未亦是所緣。」經主此言乖於論道，謂對法者作如是言：佛說二緣能生於識，此則唯說實及假依⁸為

⁷ 《阿毘達磨順正理論》卷4提到說，在前後兩個剎那生起的同一類感官識，無法緣取同一個對象：「然五識身唯取現境，無二念識同一所緣。無一所緣前取滅已、第二念識復取生故。」（《大正藏》冊29，頁349上18-19）。窺基在《成唯識論述記》卷5也提到類似的說法：「故大乘中，五識唯一剎那必不相續，終始必然。」（《大正藏》冊43，頁387下25-26）。

⁸ 「假依」此處應該意思是「假法之所依」，參考《阿毘達磨順正理論》卷

根為境方能生識，二唯用彼為自性故，非無可為二緣所攝。由此知佛已方便遮無為所緣識亦得起。既緣過、未識亦得生，故知去、來體是實有。(《阿毘達磨順正理論》卷 51；《大正藏》冊 29，頁 627 下 16-頁 628 上 1)

這裡討論的即是有部眾賢對於《俱舍論》中世親主張的批評。首先，世親質疑有部三世實有的立場，認為有部主張以意（意識之根；類似於眼識以眼為根）、法為緣生意識，其中法的存在地位如何？法是如同意一般作能生緣、或是只做所緣？世親說：如果是前者，則困難是：久遠未來之後的法如何能生此時的識？也會導致如涅槃之類的無為法也能夠生識（因為識能夠認識涅槃等無為法）的困難。如果是後者，則世親說我們也是如此主張：過去、未來的法只在於作為所緣的意義下存在。

眾賢的回應澄清道：有部所謂識由二緣而生，此二緣必須是實法或是假法之所依。在這兩種意義下，無為法已經被排除了。因此世親不能夠批評有部的主張會導致無為法也能夠生識的困難。因此眾賢結論道：既然識能夠緣取過去、未來的法，而且這裡法乃是作為能生緣的意義，則證明了過去未來的法必須存在，因為不存在的法不能夠生識。

根據說一切有部「三世實有」的主張，一切法在三世（過去、現在、未來）都存在，只是其「存在」的意義不全然相

13：「又執滅定體唯是假，未知何法為假所依？非離假依可有假法。又唯不轉其體是無，如何可言是有為攝？此前後位及現皆無，有性恆時不可得故。而言是有是有為攝，但有虛言都無有義。」(《大正藏》冊 29，頁 404 上 20-24)

同。眾賢區分「作用」(梵文：kāritra)與「功能」(梵文：sāmarthyā)：前者僅僅保留給「現在有」的法；而後者則是過去或者未來法之所以可能作為認識之所緣的能力。⁹因此就有部的立場來說，第一剎那存在的對象到了第三剎那已經成了過去法，雖然不能在第三剎那發揮引生眼識的作用，但是卻可以具有被現在意識緣取的「功能」，因此不能說過去法的「體性」全無。¹⁰

這段文字也就是筆者前述有部根據關於過去、未來對象認知的存在來證明過去、未來對象必須存在的論證。根據這樣的論證，意識關於過去、未來對象的認知無需要透過感官識。存在於過去、未來之實有的法直接引生意識，而不是感官識的認知內容以某種方式傳遞給意識。如此，有部即避開了前述經量部所面臨的困難。

2.B. 經量部關於意識能夠緣取過去對象的主張

經量部關於意識能夠緣取過去對象的主張，見於《阿毘達磨順正理論》卷 19。說一切有部的眾賢在批判經量部的理論之前，先敘述了以上座為代表的經量部理論：

此中上座復作是言：緣過去等所有意識，非無所緣，非唯緣有。何緣故爾？以五識身為等無間所生意識，說能領受

⁹關於「作用」與「功能」的區別，參見Cox (1995)，頁141以下。

¹⁰參見眾賢《阿毘達磨順正理論》卷19：「以正理論有義多途。作用、功能，體性別故。然過去法非如現在作用亦有，非如空花體性亦無。」(《大正藏》冊29，頁447下23-25)。

前意 (manas) 所取諸境界故。如是意識以意 (manas) 為因。此所緣緣，即五識境。要彼為先，此得生故。隨彼有無，此有無故。然此意識非唯緣有，爾時彼境已滅壞故；非無所緣，由此意識隨彼有無、此有無故。又隨憶念久滅境時，以於彼境前識為緣，生於今時。隨憶念識墮一相續，傳相生故。雖有餘緣起隨念識，而要緣彼先境方生。¹¹（《阿毘達磨順正理論》卷 19；《大正藏》冊 29，頁 447 中 28-下 9；底線為筆者所加）

本段引文所說的「意」（梵文：manas）是阿毘達磨佛教哲學專門的術語，指的是前一剎那生起並消逝的識（五種感官識或意識皆可）。¹²前一剎那的識雖然在一剎那間生滅，但是可以作為下一剎那生起的識的「等無間緣」（梵文：samanantara-pratyaya）。¹³因此本段引文的主張是：由於第二剎那生滅的「意」（此處指的是五種感官識之一）作為第三剎那生滅之意識的「等無間緣」，因此意識可以領受「意」中的「境界」（即、

¹¹關於此重要段落的英譯，參考Cox 的英譯，見Cox (1988)，頁62-3。也可參見Dhammajoti (2007)，頁154。

¹²參見《阿毘達磨俱舍論》第一品第17頌上半世親對於「意」的說明，《大正藏》冊29，頁4中3-5。

¹³「等無間緣」是阿毘達磨佛教哲學用來解釋對象以及意識相續的概念。簡言之，由於主張外在對象以及識是剎那滅的，因此不存在持續的杯子，我們以為持續存在的杯子，其實是 t_1 的杯子 $_1$ 作為 t_2 的杯子 $_2$ 的「等無間緣」，因而不斷相續生起的「對象之流」。杯子 $_1$ 非常近似於杯子 $_2$ ，因而成為「等」； t_1 與 t_2 之間沒有另一個剎那存在，因此說是「無間」；杯子 $_1$ 作為杯子 $_2$ 生起的原因或條件之一，因此說是「緣」。

第二剎那「意」的對象)。藉此，經量部主張第二剎那的「意」中的內容可以傳遞到第三剎那的意識中。

這裡是說，上座很明白地意識到前述感官識與意識之間的時間差，因此主張此意識的所緣不是現在有¹⁴，也不能說是完全的虛無。所緣不是現在有，因為當意識生起時，感官識緣取的外在對象（ Oe_1 ）已經消滅，因此我們似乎必須承認意識能夠緣取現在已經不存在的外在對象。但是另一方面，我們又不能主張意識緣取的對象是完全的虛無，因為只有當外在對象存在的時候，關於那個對象的意識才會生起。就現在的意識是當初緣取那個外在對象的眼識的果、眼識與意識屬於同一個相續（梵文：*saṃtāna*）來說，也不能不承認意識的對象並非完全的虛無。

這裡值得注意的是：雖然上座提到之前緣取外在對象的感官識作為現在生起的意識的原因，因而意識可以「領受」感官識的外在對象。但是上座這裡並沒有仔細討論這個因果關係的機制究竟如何，而只強調由於因果關係存在，「意」的對象可以傳遞到意識當中。

2.C. 眾賢對於經量部上座前述主張的批判

緊接著對於上座的主張的描述之後，眾賢站在說一切有部的立場提出批評。主旨是依照上座的前述主張，則由於意識生起的前一剎那（ t_2 ），外境即已不存在。因此經量部若要堅持意識能夠緣取外境，則就必須承認即使對象不存在，還是可以被

¹⁴ 筆者認為，此處「非唯緣有」的「有」意思應該是「現在的存在」。

意識緣取。如眾賢批評說：

彼既非許五識所緣與五識身俱時而起，是則五識尚所緣境滅已方生，況五無間所生意識能受彼境？第三剎那意識生故。若「五無間所生意識能受過去五識所緣，復許所緣非是無」者，則分明許「意識所緣雖名已滅，而少分有。」若執「全無」，則分明說「所生意識都無所緣。」而復說言「然此意識，非唯緣有，爾時彼境已滅壞故；非無所緣，由此意識隨彼有無此有無」者，但是虛言。具慚愧人不應持此，隱蔽此識「無所緣」過。又何故言「然此意識非唯緣有，爾時彼境，已滅壞故。」已滅壞法，豈許亦有亦非有耶？（《阿毘達磨順正理論》卷 19；《大正藏》冊 29，頁 447 下 11-22）

這裡的批評，恰好指出我們之前指出經量部「異時因果」知覺理論的困難。由於意識在第三剎那才生，因此無法緣取在第一剎那的外境。從另一個角度來說，即便經量部關於第一剎那的外在對象能夠被第二剎那的眼識所緣取能夠成立，也就是說在連續兩個剎那生起的對象與眼識之間能夠成立「異時因果」，但是外在對象與第三剎那的意識之間存在的是整整一個剎那的間隔，因此經量部還是無法成功說明意識如何能夠緣取外在對象。經量部如前述想要藉由意與意識之間的因果連結來主張第三剎那生起的意識之對象不能說有但也不能說無，眾賢批評這只是為了要隱蔽意識實際上「無所緣」的過失。因此眾賢批評經量部的說法是「如是所言都無實義，同諸癡類夢有所

說。唯愚親友、或妄信依。諸有智人，誰能聽受？」¹⁵

眾賢批評的目的，當然是要證成說一切有部關於法「三世實有」的主張。前面上座的主張背後的是經量部剎那滅的形上學主張：一切法僅僅存在於一個剎那。正因為如此，第一個剎那存在的對象無法被第三個剎那生起的意識所緣取，因為根據剎那滅，第一個剎那存在的對象到了第三個剎那已經成了完全的虛無。

筆者同意眾賢的批評，認為上座關於意識緣取的對象既不是現在存在又不是不存在的詮釋策略並不令人滿意，也有跟經量部所接受的剎那滅理論相抵觸的嫌疑。至此，我們可以結論：就緊接眼識後生起的意識如何緣取跟眼識同一個對象的此

¹⁵ 見《阿毘達磨順正理論》卷19，《大正藏》冊29，頁447下9-11。《成實論》中也記載了類似的批評，不過說明不如這裡仔細。如《成實論》卷11說：「問曰：眼識取色已後，以意識憶念，是故非無分別。答曰：眼識見色已即滅，次生意識。是意識不見色，不見云何能憶？若不見而能憶者，盲人亦應憶色，而實不憶，是故意識不能憶也。問曰：從眼識生意識，是故能憶念？答曰：不然。所以者何？一切後心皆因眼識生，皆應能憶，又終不應忘，以從彼生故，而實不然，故知意識亦不能憶。」（《大正藏》冊32，頁330下24-331上2）。又如：《成實論》卷2說：「問曰：實有過去未來。所以者何？...又若無去來，則人不應憶念五塵。所以者何？意識不知現五塵故」（《大正藏》冊32，頁255中12-28）。這裡說的「意識不知現五塵」，可能即是本文提出的「第三剎那生起的意識如何緣取第一剎那的外在對象」的問題。《成實論》此處的回答相當簡略，並沒有太多幫助：「答曰：過去未來無...又汝言不應念五塵者，是凡夫人癡，故妄念先取定相。後雖滅盡，猶生憶念。憶法應爾，非如兔角等。」（《大正藏》冊32，頁255下8-256上5）。

點，經量部的說明並不能令人信服。

要解決前述經量部知覺理論所面臨的困難，似乎經量部有一個可能的出路，即：主張意識與感官識同時在 t_2 生起，因此可以緣取外境 Oe_1 。然而筆者認為，為了意識能夠緣取外境 Oe_1 ，主張意識與感官識同時在 t_2 生起也並不能解決問題。因為即使意識與眼識同時在 t_2 生起，作為內感官的意識並不能直接緣取外在對象 Oe_1 。這是因為如果意識可以直接緣取外在對象，則就不需要感官與感官識了！如此主張會導致生而為盲的人由於擁有意識因此也能看到外在對象的困難。因此，即便主張意識與感官識同時生起，感官識緣取外在對象的內容如何能夠傳遞到意識之中的核心問題還是不能解決。以下，我們將檢討另外一個意識緣取不存在對象的案例。

3. 案例（2）：意識如何回憶？亦即意識如何緣取久遠過去曾經歷的對象？

除了前述第三剎那生起的意識如何緣取第一剎那存在之對象的爭論之外，有部與經量部關於如何解釋回憶也產生了爭論。如前述，有部由於主張三世實有，過去的對象也具有某種實在性，因此回憶對其並不會產生任何理論困難。經量部由於主張過去對象完全不存在，因此有困難解釋關於過去對象的認知（回憶）如何可能。

經量部對於回憶的解釋，見於《順正理論》眾賢對於上座的報導和批評。如前述，經量部因為不能主張過去已經不存在的對象作為現在認知（回憶）的對象或因，因此唯一能夠解釋

的策略即是嘗試建立現在的回憶與過去當時的認知之間的因果關係。也就是以過去對於對象 x 的認知作為因，現在關於對象 x 的回憶作為果。如《順正理論》引述上座的主張：

此中上座作如是言：智緣非有亦二決定，推尋因果展轉理故。其義云何？要取現已，於前後際能速推尋。謂能推尋現如是果從如是類過去因生。此因復從如是因起，乃至久遠隨其所應，皆由推尋如現證得。或推尋現如是類因，能生未來如是類果。此果復引如是果生，隨其所應乃至久遠，皆推尋故如現證得。如是展轉觀過去因，隨其所應乃至久遠，如現證得皆無顛倒。雖於此位境體非有，而智非無二種決定。

彼謂如是因智生時，自相續中因緣有故，謂昔曾有如是智生，傳因生今如是相智。今智既以昔智為因，故今智生如昔而解，即以昔境為今所緣。然彼所緣今時非有，今雖非有而成所緣，故不可言無二決定。如是展轉觀於未來，果傳傳生准前應說。（《阿毘達磨順正理論》卷 51；《大正藏》冊 29，頁 628 下 3-18）

上座的意思是：即便認知回憶過去對象（也就是現在不存在的對象），認知仍然有根與境兩個特定的因緣條件。儘管現在的對象 x 不存在，但是由於自身相續中存在過去曾經認知 x 的認知 p 作為因，能產生現在認知 x 的回憶 p' 作為果。 x 儘管現在不存在，仍然作為關於現在生起的回憶 p' 之所緣。因此現在的回憶仍然具有根（意根）、境（過去對象 x 作為所緣）二種因緣條件。

問題是：既然過去的對象 *x* 已經不存在，過去關於 *x* 的認知也已經不存在，那麼以何為憑藉能建立因果關係呢？根據《順正理論》的敘述，經量部訴諸的是所謂「隨界」的概念。

所謂的「隨界」（梵文：*anudhātu*）或「舊隨界」（梵文：*pūrva-anudhātu*），¹⁶根據法光法師的解釋，即是「在每一剎那的心一身相續中存在的導致結果的勢力」（*causal efficacy manifested in each moment of the person's psycho-physical series*），隨界使得在下一剎那繼起的相續可以承接之前相續中的內容（業力、記憶等等）。¹⁷簡言之，隨界使得心一身相續中某一剎那的「經驗內容」可以傳遞到下一剎那的相續。

「隨界」基本上非常接近「原因」（梵文：*hetu*）或「種子」（梵文：*bīja*）的概念。¹⁸根據眾賢，上座立此名來說明有情相續中之前的剎那能做為後來剎那的原因。如說：

然上座言因緣性者，謂舊隨界，即諸有情相續展轉能為因性。彼謂世尊契經中說：應知如是補特伽羅，善法隱沒、惡法出現，有隨俱行善根未斷。以未斷故，從此善根猶有可起餘善根義。隨俱善根，即舊隨界，相續展轉能為因性。如斯等類，說名因緣。此亦同前經主所執種子義破，

¹⁶ 梵文重建參見Dhammajoti (2007)，第6.5節“Śrīlāla's *anudhātu* theory”。

¹⁷ Dhammajoti (2007)，頁162。

¹⁸ 眾賢也是將隨界理解為種子，如說：「對法諸師議論宗處，諸譬喻者多分於中申自所執諸法種子，惑亂正義令不分明。復有諸師，於此種子處處隨義建立別名，或名隨界、或名熏習、或名功能、或名不失、或名增長。」（《阿毘達磨順正理論》卷12；《大正藏》冊29，頁398中25-29）感謝一位匿名審查人提供此段非常有益的文獻。

此舊隨界即彼種子名差別故。(《阿毘達磨順正理論》卷 18；《大正藏》冊 29，頁 440 中 3-10)

然而如果追問什麼是隨界的體，則上座主張隨界無體，也就是說，隨界不是一個獨立於五蘊之外的另一個存在物（梵文：dravya），也沒有列在法的名單中¹⁹。終究來說，上座用以下的方式來說明隨界的體：

此舊隨界體不可說，但可說言是業、煩惱所薰六處，感餘生果。(《阿毘達磨順正理論》卷 18；《大正藏》冊 29，頁 440 中 21-22)²⁰

也就是說，舊隨界的體是不可說（不可界定）的。只能說隨界是六處（眼耳鼻舌身意等六種感官），而隨界的形成是由於過去的業、煩惱所熏習而成的。根據隨界，上座嘗試建議過去認知為因，產生了隨界，此隨界產生了現在的回憶如此的因果序列。如此策略也導致了眾賢的批評。

3.A. 眾賢對於經量部的批評

眾賢在《順正理論》中指出上座援引「隨界」來解釋「回憶過去已經消逝的對象如何可能」其中蘊涵的困難。他批評的主軸，則圍繞在（1）現在依據隨界而生起的憶念識（即、現在

¹⁹ 謝謝林乾博士提醒此點。

²⁰ 這一段話在《順正理論》代表誰的立場容有爭議。本文接受加藤純章（1989：253）的解讀，認為此段代表上座的立場。本文也接受 Park（2007：183-4）的看法，認為上座與眾賢兩人都同意舊隨界即是業、煩惱所薰六處。

生起的意識)、(2) 過去當初緣外境而生起的感官識與意識、與(3) 隨界三者之間的關係。在《阿毘達磨順正理論》卷 19，眾賢首先批評上座解釋回憶所面臨的困難：

又隨憶念久滅境時，云何前生緣彼境識能為緣故，生今識耶？前識有時，今識未有；今識有位，前識已無，如何可言「於久滅境，前為緣故，今識得生」？非無與無可有緣義，非一相續故得為緣。兔角何緣前不生後？無與無法許為緣故。若「有隨界不同彼」者，理亦不然。於前境中，今隨界識曾未生故，如何可言「緣彼境識，前為緣故，令今得生」？不可說言「隨界與識別時緣境」，勿於一時有二時故。又應一識各別所緣，以隨界體即今識故，識非定緣前滅境故。

若謂「隨界體非今識」，應一相續二識並生。又不應言「隨界生識」，非前生故。如何可說「於久滅境，前為緣故，今念識生？」隨前有無今有無故得為緣者，理亦不然，前後有無不相隨故。(《阿毘達磨順正理論》卷 19；《大正藏》冊 29，頁 448 上 2-17)²¹

²¹參閱 Dhammajoti (2007)，頁 157 (IV)。另參考另外兩個提到「隨界」的段落：《阿毘達磨順正理論》卷 51：「又從耳識無間便生緣於先時曾所取識，如是識起用何為因？且不可因當時隨界，耳識不緣彼境界故；亦不可因曾取彼識，曾取彼識爾時無故；不可無法為因生無，勿馬角等亦有生故。」(《大正藏》冊 29，頁 629 上 20-24)；《阿毘達磨順正理論》卷 19：「又彼宗承隨界論者，因等無間，二緣應同，隨界所依，體無別故。惡心無間，有善心生，應說誰因誰等無間？體無別故。責餘亦然。」(《大正藏》冊 29，

這一個段落相當困難理解，筆者這裡只能做一個初步的嘗試。²² 首先，主要的問題是：在回憶過去已經消逝的對象的情況，現在生起的意識能否以過去已經消逝的對象為所緣？經量部的上座主張可以。但眾賢批評說若站在剎那滅的立場上，緣取過去對象的感官識、以及伴隨感官識生起的意識兩者都已經成了過去，如何可以作為緣，引生現在的識？不能說不存在的事物能作為不存在事物的所緣；也不能說僅僅憑藉屬於同一個相續，兩者就可以成為緣。如果同意不存在的事物可以作為不存在的事物的緣，則不存在的兔角也可以引生不存在的兔角。

如果上座援引隨界的作用，主張在相續中存在隨界，隨界不同於當初緣取過去對象的意識，現在生起的意識乃是由隨界的勢力而得到與當初眼識、意識相同的所緣，則眾賢繼續反駁說：就隨界與現在的意識的關係有兩種：（一）隨界的勢力存在於現在生起的識中；（二）隨界的勢力不存在於現在生起的識中。就前者（一）來說：

第一、當初緣取外在對象的感官識與伴隨生起的意識，現在已經消滅，現在由於隨界生起的意識在當時並不存在，因此當然不能說現在的意識是以當初緣取外在對象的感官識與意識為緣而生起。

第二、也不能主張「隨界與意識（現在的意識）在不同剎那緣取對象」，也就是說：在現在剎那意識中的隨界仍然停留在當初的剎那中緣取當初的境、而現在生起的意識緣取現在的

頁447中4-7)。

²² Cox 有注意到這個段落，可惜並沒有做深入的討論。見Cox前揭文，頁86，註153。

境。因為這會導致在現在剎那生起的意識中包含兩個不同的剎那：隨界停留在過去剎那；現在識停留在現在的剎那。²³

第三、由於隨界就是現在生起的意識的體，所以如果隨界帶著過去的境的話，由於現在的識不必然緣起當初已經消逝的境，則結果是現在的識中會有兩個境。

另一方面，(二)若說隨界並不存在於現在生起的回憶的意識中，則在識的相續中便同時有兩個不同的識：一個有隨界的勢力於其中；另一個沒有。而如此一來，也不應該說「隨界生識」，因為現在生起的意識並非由於當初識產生的隨界而引生。

總之，眾賢對於上座批評的核心是：如果嘗試藉由識中包含的隨界來解釋關於過去久遠、現在已經不存在的對象，則會面臨現在的識同時處於過去與現在的時間中、擁有兩個對象（一個是現在生起識的對象；另外一個是現在生起識中包含的隨界所帶的對象）的困難。

3.B. 隨界無法解決案例（1）的困難

值得注意的是：即便上座可以援引隨界來解釋關於過去久遠對象的認知（回憶），但隨界無法援引來解決前述案例（1）所面臨的困難。筆者如此主張的理由是：隨界的形成到引生未來的識，至少必須花費兩個剎那。

²³ 另一種可能的讀法：「隨界與當時的意識在不同剎那緣取對象」，也就是說，當時同一個境，可以為當時的意識在當時緣取，又可以為現在的隨界緣取。如此則是一時的外境卻可以被兩個時候的意識緣取。

前面已經說明，隨界是由於熏習造成的。正因為如此，則從隨界的形成到發揮引生未來識的作用，至少需要兩個剎那：第一個剎那為由彼時的識熏習六處而形成隨界；第二個剎那則由隨界而引生未來的識。

也就是說，在剎那滅理論的前提下，當第二剎那眼識生起並以第一剎那的外境 Oe_1 為所緣的狀況下，由第二剎那眼識所形成的隨界勢力，最快也是在第三剎那才能形成。據此，則在第三剎那形成的隨界無法作為同時生起的意識的原因。也就是說，根據經量部異時因果的前提，不能援引隨界的存在來解決第三剎那生起的意識如何可能緣取 Oe_1 的困難。

4. 案例（3）：意識如何緣取過去未曾經歷或未來的對象？

前面我們已經看過上座如何援引隨界的概念來建立過去認知與現在回憶之間的因果關係，以及眾賢如何批評上座的策略。對上座來說，進一步的困難是：回憶現在不存在的 x 尚能以過去關於 x 的認知作為因而產生，但是若是現在認知另外兩種不存在的對象又如何可能有境的決定呢？這裡所謂的另外兩種不存在的對象包括未曾經歷的對象以及未來的對象。如上座說：

上座於此自難釋言：若智緣前曾所取境，可以昔境為今所緣，若緣過去曾未取境、或逆思惟未來世事，寧以昔境為其所緣？於相續中必定應有因智果智先時已生，今智生時，亦以彼智曾所緣境為其所緣，彼智為因生今智故。今

智如彼亦能推尋，從如是因生如是果，或如是果從如是因，隨其所應皆能證得，隨所證得皆無顛倒。雖於此位境體非有，而智非無二種決定。²⁴（《阿毘達磨順正理論》卷 51；《大正藏》冊 29，頁 628 下 18-27。底線為筆者所加）

這裡上座主張：當我們在此時看到一個人，而回想起是過去遭逢過的某人。此刻儘管過去某人已經不存在，但是由於過去對該人有所遭逢的認知（因智）作為因，因此產生現在能夠回憶起曾遭逢該人的認知（果智）。也就是說，回憶中的對象其實是不存在的對象，而為何意識可以緣取不存在的對象，上座是以「先前有因智」的方式來回答。

然而上座進一步面臨的問題是：意識如何可能緣取過去未曾遭逢過、或是未來的對象？上座的回答令我們感到錯愕：「於相續中必定應有因智果智先時已生」。意思是：即便過去未曾遭逢過，但是還是在相續中存在因智。這個主張乍聽之下有矛盾，底下眾賢也針對此提出批評。

從同情的角度來說，筆者認為上座的意思是：當我們宣稱可以緣取過去未曾遭逢過或未來尚未經驗過的對象時，根據我們緣取該對象的事實，即可以確認在我們的身心相續中，其實必定已經存在關於該對象的認知，只是我們現在沒有意識到罷了。也就是說：我們現在以為在思索一個過去未曾遭逢過的對象，然而此思索之所以可能，正是因為我們實際上確實曾經遭逢過該對象。否則，我們為何思索到的對象是如是的 x 而不是

²⁴ 法光法師的英譯，見Dhammajoti (2007)，頁158。

其他的對象 y 呢？

對於上座這個「所謂關於過去未曾遭逢過的對象以及未來對象的認知，其實該對象已經先被經驗過」的主張，眾賢也提出了多個批評，如下：

如是一切上座所言皆如癡人夢有所說。辯四緣處已廣推徵。應准彼文例破此說。此說但可誘誑愚蒙。智者推尋都無實義。今仍於此略重思擇。

且應詰彼自釋難中言「相續中必定應有因智果智先時已生，今智生時亦以彼智曾所緣境為所緣」者，何謂已生因智果智，而言今智緣彼所緣？為即曾緣今智境者；為更別有緣餘境智？若即曾緣今智境者，此境既為昔智所緣，如何名為曾未取境？若更別有緣餘境智，既執彼境為今所緣，今智如何名以過、未曾未取境為其所緣？謂先已生因智果智所緣因果為今所緣，此境先時已為智取，如何復名曾未取境？曾即未曾不應正理。

又設許彼有舊隨界因果展轉相續力故，雖經多劫久已滅境，而今時取理可無違。若於未來百千劫後當有境界今如何取？不可說言因果展轉相續力故彼亦可取，未來體無，如馬角故，於相續中無隨界故。

又若展轉尋過去因於曾取境中方有識生者，則於近、遠曾取境中應有速遲取時差別。非身現住波吒釐城憶昔所更縛喝國事尋因展轉方有識生，率爾便生緣彼識故。

又從耳識無間便生緣於先時曾所取識，如是識起用何為

因？且不可因當時隨界，耳識不緣彼境界故。亦不可因曾取彼識，曾取彼識爾時無故。不可無法為因生無，勿馬角等亦有生故，辯四緣中已廣徵遣。（《阿毘達磨順正理論》卷 51；《大正藏》冊 29，頁 628 下 27-629 上 24）

這裡至少可以區分為四個批評，筆者重述如下：²⁵

一、如果在現在知覺之前，在相續中已經存在在過去作用的因智，且此時的知覺對象是彼因智的對象，則如果過去的因智以和現在同一的對象為所緣，則現在的對象就已經被認識過，而不能稱之為尚未被認識的對象。

二、即便憑藉過去的隨界的力量可以解釋現在的知覺，但這無法解釋為何我們可以思索未來的對象，因為根據剎那滅，未來的對象是虛無的，而且不存在隨界的勢力。

三、如果憑藉在相續中搜尋過去已經存在之因智的隨界勢力，使得現在的知覺成為可能，則對於更久遠曾經驗的事物的知覺應該比對於較晚近曾經驗的事物的知覺來得慢，但這違背我們的經驗。

四、如果從耳識之後生起一個關於過去曾經眼見對象的回憶，則試問這個回憶以何為因？不能以當時的眼識遺留下來的隨界為因，因為前一刻生起的耳識中不能保存因當時眼識生起的隨界；也不能直接以當時的眼識為因，因為當時的眼識已經不存在了，不存在的事物不能作為因。

這些論證仔細檢討尚容有可進一步討論之處，也和前面批評上座關於回憶的理論有部分重疊。不過本文此處重點在於呈

²⁵ 法光法師的整理見：Dhammajoti (2007)，頁160-161。

現上座理論可能的困難，因此暫略而不表。

5. 經量部可能的出路？識的二分說

儘管上座的理論充滿困難，然而筆者卻認為在上座的極端的立場中，卻也隱含了解決這個根本困難的新方向。也就是：將識緣取的對象（*viṣaya* 或 *artha*）以及識的所緣（*ālambana*）區分開來的新視野。這裡筆者再重新引述上座關於「因智」、「果智」的一段敘述：

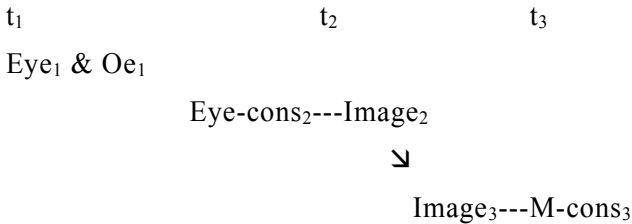
今智既以昔智為因，故今智生如昔而解，即以昔境為今所緣。（《阿毘達磨順正理論》卷 51；《大正藏》冊 29，頁 628 下 15-16）

這裡的核心問題是：根據經量部剎那滅的立場，既然「昔境」不可能在此刻存在，則今智究竟如何可能將「昔境」作為所緣？這裡牽涉的是「昔境」如何轉變為「今智的所緣」的問題。「昔境」既然不存在，而又能作為「今智的所緣」，這就是上座所說「不存在的外境能夠作為所緣」的意思。

現在的問題是：上座在前段引文中已經明白承認「雖於此位境體非有」，也就是承認了「昔境」已經不存在了。「今智」不是直接地由於「昔境」所生起，而是由「昔智」所導致的，因而「今智的所緣」必須先被保存在「昔智」之中。作為外在對象，「昔境」顯然不可能保存在「昔智」之中。因此，上座的理論唯一能夠成立的可能性，即是要接受「昔智」中保存的只是「昔境」在識中的影像，而且是這個影像直接地引生了「今

智」。更進一步，因此由「昔境」而來的「今智的所緣」也只能是影像而不是實際存在的外在對象了。簡單來說，也就是將「昔境」區分為兩種：外在的對象以及作為所緣的內在影像。感官識認知外在對象，並且將作為所緣的內在影像傳遞給意識；意識儲存此內在影像，並且作為今智的所緣。

如果我們接受這個「識帶有外在對象的影像」的隱含想法，則上座的經量部知覺理論似乎有了一個新的出路，前述第一個案例中第三剎那生起的意識無法緣取只在第一剎那存在對象的困難也得到解決。也就是：當第二剎那生起的眼識緣取第一剎那的外在對象時，眼識中包含有外在對象的影像作為所緣；而在第三剎那生起的意識，則緣取第二剎那眼識的影像作為自己的所緣。茲以下圖表示這個根據影像的知覺結構：



這樣看來，上座的理論中隱含了一個「影像作為關於現在不存在之對象的所緣」的理論。內在影像作為認知所緣的新觀點，很容易可以聯想到後來經量部所謂作為外在對象的影像之「行相」（梵文：ākāra）概念。²⁶ 然而根據眾賢對於上座理論的

²⁶ 這個影像有時也被稱為「行相」（ākāra）。然而筆者認為：「行相」專指

描述，在上座的理論中，沒有清楚看到有提到類似於「行相」或影像的概念。據此，筆者認為，「影像作為所緣」的理論在上座的理論中還沒有達到進一步的發展。

據此，筆者認為法光法師對於經量部的解釋如果套用在上座理論上則可能犯了「時間錯置」(anachronism)的錯誤。法光法師認為對於經量部來說， t_1 時作為所緣的外在對象在 t_2 生

「識中的影像」似乎是稍晚的發展。《成唯識論》將「行相」等同於「相分」(nimitta-bhāga)，並且對照阿毘達磨與唯識學派對於「所緣」、「行相」等概念的不同理解。見《成唯識論》卷2：「執有離識所緣境者，彼說外境是所緣，相分名行相，見分名事、是心心所自體相故。心與心所同所依緣，行相相似，事雖數等而相各異。識受想等相各別故。達無離識所緣境者，則說相分是所緣，見分名行相，相見所依自體名事，即自證分。此若無者，應不自憶心心所法，如不曾更境必不能憶故。心與心所同所依根，所緣相似，行相各別，了別、領納等作用各異故。事雖數等而相各異，識受等體有差別故。」(《大正藏》冊31，頁10中2-11)。亦可參考圓暉《俱舍論頌疏論本》卷4：「如緣青境心及心所，皆帶青上影像。此識上相名為行相，行謂行解，即能緣心也。相謂影像，即行上相也。行解之相，名為行相，依主釋也。」(《大正藏》冊41，頁843下18-21)。

對比於此，在眾賢寫作《阿毘達磨順正理論》的時代，「行相」一詞的意涵似乎是有歧義的。例如眾賢說明「行相」時說「即於所緣境品類相中有能取義，故名有行相。」(《大正藏》冊29，頁394下25-26)，然而他同時也報導說「有譬喻者說唯有心無別心所，心想俱時，行相差別不可得故。何者？行相唯在想有，在識中無。」(《大正藏》冊29，頁395上1-3)。對這裡所謂的「譬喻者」來說，行相不在識當中，因此似乎不是指涉識中的影像。見《阿毘達磨順正理論》卷11，《大正藏》冊29，頁394下-395上。關於行相概念的歧義及其演變，參見陳一標(2007)，Kellner(2014)。

起的感官識中留下了表徵 (representational form (*ākāra*))，而同一個表象由於隨界的勢力作用，在 t_3 生起的意識中作為所緣緣。²⁷法光法師的詮釋顯然預設了經量部已經很有意識地接受並且使用行相的概念來解決眾賢批評的困難。然而如前述，在眾賢對於上座的批評內，不能明確看出上座已經有明確的行相概念。因此法光法師對於經量部的解釋不應該拿來為上座辯護。²⁸

5.A.從上座的理論到陳那的認識二分說

影像作為第三剎那生起之意識的所緣，也很容易讓我們看到後來唯識學成立的所謂的相分 (梵文：**nimitta-bhāga*) 概念。相分的概念可以追溯到《解深密經》所謂的「影像」 (*pratibimba*)²⁹，在《攝大乘論》中有明確地將識的作用區分為相、見二面。³⁰

²⁷ 法光法師 (2007)，頁162

²⁸ 法光法師在討論了上座的理論，檢討了眾賢對於上座的批評 (2007，頁158-161)，之後突然提出經量部 (而非上座) 的理論總結 (2007，頁161-2)。筆者不清楚他究竟認為這裡所謂的經量部理論指的是上座的理論或是之後的進一步發展。

²⁹ 如《解深密經》卷3：「善男子！此中無有少法能見少法；然即此心如是生時，即有如是影像顯現。善男子！如依善瑩清淨鏡面，以質為緣還見本質，而謂我今見於影像，及謂離質別有所行影像顯現。如是此心生時，相似有異三摩地所行影像顯現。」(《大正藏》冊16，頁698中4-9)

³⁰ 《攝大乘論本》卷2：「復次，云何安立如是諸識成唯識性？略由三相：一、由唯識，無有義故；二、由二性，有相有見二識別故；三、由種種，種種行相而生起故。所以者何？此一切識無有義故，得成唯識。有相見故，得成二種：若眼等識，以色等識為相，以眼識為見；乃至以身識識

明確地使用識包含了影像的想法，最明確的證據來自於陳那關於識包含「相分」的主張。³¹事實上，本文討論的主題也是陳那在《集量論》（*Pramāṇasamuccaya*）中關心的主題。陳那關於識有二分的證明，其中一個證明即是訴諸「一個識的認知內容如何傳遞到下一剎那的識」的議題，而另外一個則是訴諸「回憶同時包含對於某過去對象的回憶以及對於當時認知該對象之認知的回憶」，這兩個論證都跟本文討論的主題直接相關。如陳那在《集量論》卷1說：

Ha. How, then, is it understood that cognition has two forms?

k. Ilab. that cognition has two forms is [known] from the difference between the cognition of the object and the cognition of that [cognition];...

Hb. Further, [if the cognition had only one form, either that of the object or of itself,] then the object which was cognized by a preceding cognition could not appear in a

為見；若意識，以一切眼為最初，法為最後諸識為相，以意識識為見。由此意識有分別故，似一切識而生起故。」（《大正藏》冊31，頁138下13-21）

³¹ 《俱舍論》「破我品」中有關於識「帶彼相」（*tadākāratā*）（玄奘譯；見《大正藏》冊29，頁157中23-24；梵文見Pradhan (1967): 473-474）的主張，意思是識帶著對象的影像，可能是經量部中「識帶著對象的影像生起」最早的表述。但是《俱舍論》的情況比較複雜，牽涉到「破我品」與其他品相關內容是否一致的困難，需要未來專文討論。

succeeding cognition. Why? Because that [object of the preceding cognition does not exist when the succeeding cognition arises and] could not be the object of the latter. Hence it is proved that cognition has two forms.

Hc-1. [That cognition has two forms follows]

k. Ilc. later also from [the fact of] recollection—

This [expression] “later also from [the fact of] recollection” (in *k. Ilc*) refers back to “cognition has two forms” (in *k. Ilab*). Some time after [we have perceived a certain object], there occurs [to our mind] the recollection of our cognition as well as the recollection of the object. So it stands that cognition is of two form. (Hattori (1968), 頁 29-30；底線為筆者所加)

這裡提到的“two forms”，也就是所謂的「境顯現」（藏文：don snang ba；梵文：*artha-ābhāsa）和「自顯現」（藏文：rang snang ba；梵文：*sva-ābhāsa）。³² 也可對應到較早《攝大乘論》中使用的「相」、「見」的概念。用當代歐洲現象學的術語，也就是意識中「能識」（noesis）與「所識」（noema）的區分。陳那的意思是：如果認知內容要能夠被另外一個認知所認識到，也就是認知的內容要能傳遞，則必要條件是：認知中必須包含有能夠明確地區分開來的「境顯現」（關

³² 關於藏文，見Hattori (1968)，頁185；關於梵文重建，見Steinkellner (2005)，頁4。

於對象的影像)與「自顯現」兩個部分。不同認知內容間的傳遞其實就是「境顯現」(影像)的傳遞，儘管在這個傳遞過程中影像可能沒有任何變化，但自顯現(見分)的差異使得兩個認知(例如昨天下午看到某個杯子的認知與今天回憶該杯子的認知)可以區分開來。

結語

本文嘗試回顧說一切有部與經量部關於意識如何緣取不存在的對象的爭論。本文集中探討此爭論下的三個不同案例：(1)緊接眼識後生起的意識緣取已經不存在的外在對象、(2)意識回憶久遠過去曾經歷的對象、(3)意識緣取過去未曾經歷或未來的對象。筆者嘗試指出：(1)中上座面臨的困難是必須主張意識的對象雖然不能說存在但也不能說不存在。這顯然不是一個令人滿意的解釋。(2)中上座使用藉由隨界建立的因果序列的方式來解釋回憶如何可能，但如果嘗試藉由認知中包含的隨界來解釋關於過去久遠、現在已經不存在的對象，則會面臨一個認知中包含兩個對象的困難，而且援引隨界，無法解決前面(1)所面臨的困難。(3)為了解決意識如何緣取過去未曾經歷或未來的對象的困難，上座提出了令我們錯愕的主張：「於相續中必定應有因智果智先時已生」，也就是所有我們可能的認知對象都曾經被經歷過。

儘管上座理論面臨種種困難，但筆者主張，上座思想卻也隱含了解決問題的新方向，也就是區分認知的對象與所緣(影像、行相)想法的雛形。根據此想法，認知以內在影像而非外在對象作為所緣。這個理論為後來陳那主張認知具有境顯現的

主張預備了道路。

最後，筆者嘗試對說一切有部與經量部關於知識論的發展方向，做一個概括的觀察。本文討論的認識論議題涵蓋了以下三種不同的立場：

(1) 說一切有部立基於外在對象三世皆有，因此可以避免開本文所討論的困難。對於說一切有部來說，由於在現在不存在的外在對象並非完全不存在，因此意識對於現在不存在對象的認知不會造成困難。

(2) 作為經量部前身的上座並不接受三世實有的立場，因此不能依循說一切有部的方式來說明意識如何緣取不存在的對象。根據眾賢的批評來重建上座的理論，上座採取的方式是藉由建立前識與後識之間的因果關係來說明後識如何可以緣取前識的外在對象。然而根據眾賢以及筆者前文的討論，筆者認為上座也許可以援引隨界的概念來成功解釋關於過去久遠對象的回憶，但是不能成功地解釋為何第三剎那的意識能夠緣取僅僅在第一剎那存在之外在對象這樣的日常知覺經驗。

(3) 陳那的認識二分說：筆者認為，站在剎那滅的形上學立場上，若要成功地解釋為何第三剎那的意識能夠緣取僅僅在第一剎那存在之外在對象的知覺經驗，唯有主張一切識本身皆包含境顯現與自顯現的二分。因此第三剎那生起的意識並非緣取僅僅在第一剎那存在的外在對象，而是緣取第二剎那生起的感官識中的境顯現（相分、影像）。憑藉此影像在感官識與意識之間的傳遞，才能夠成功逃脫上座所面臨的困難。³³

³³ 當然，在境顯現、自顯現二分的模型下，必須尋求其他方式來解釋意識如

總結來說，說一切有部立定於「外境三世皆有」的前提，總是用「識緣取外境」的外感官模型來探討認識論問題，意識也是以已經不存在於現在的過去對象為其所緣。因此，有部並不需要去發展認知具有二分的理論。對比於此，由於接受「一切法皆是剎那滅」的前提，上座與經量部不得不去面對作為內感官的意識如何緣取已經不存在之外境的困難，這反而構成佛教知識論進一步發展的動力之一！

從更廣的脈絡言之，本文蘊含了以下兩個重要的意涵。一：學者已經注意到所謂「行相」(ākāra) 概念是帶有歧義的。在《俱舍論》之後，行相往往是相分、內在影像的同義詞。但如果本文的主張成立，則至少在眾賢批評上座的年代之前，阿毘達磨的兩個主要部派——包含有部的眾賢與經量部的上座——並沒有明確發展出相分的概念，也就沒有將「行相」理解為相分、內心影像或心靈表徵。

承上，如果世親以前的經量部並未具有明確的相分概念，則一般認為經量部是主張認知包含相分、行相、表徵的表徵實在論 (Representative Realism) 或是表徵論 (Representationalism) 的說法就必須加以修正。

參考書目

一、原典：

唐·玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935年，冊29。

唐·玄奘譯，《阿毘達磨順正理論》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935年，冊29。

二、參考文獻

加藤純章（1989）。《經量部の研究》。東京：春秋社。

陳一標（2007）〈唯識學「行相」(ākāra)之研究〉。《正觀》43期，頁5-23。

Cox, Collett, (1988), “On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness: Sarvāstivādin and Dārṣāntika Theories,” *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 11, no. 1, pp. 31-87.

Cox, Collett, (1995), *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence*. Tōkyō: The International Institute for Buddhist Studies.

Dhammajoti, Bhikkhu KL, (2007), *Abhidharma: Doctrines and Controversies on Perception* (Third Revised Edition). Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong.

Hattori, Masaaki, (1968), *Dignāga, on perception; being the*

pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions. Cambridge, M.A.: Harvard University Press.

Kellner, Birgit, (2014), “Changing Frames in Buddhist Thought: The Concept of *Ākāra* in Abhidharma and in Buddhist Epistemological Analysis.” *Journal of Indian Philosophy*, 42, no. 2-3, pp. 275–295.

Park, Changhwan, (2007), “The Sautrantika Theory of Seeds (*bīja*) Revisited: With Special Reference to the Ideological Continuity between Vasubandhu's Theory of Seeds and its Srilata/Darstantika Precursors.” Ph.D. dissertation, U.C. Berkeley.

Pradhan, P., (1967), *Abhidharm-koshabhāṣya of Vasubandhu*. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute.

Steinkellner, Ernst. 2005. “Dignāga's *Pramāṇasamuccaya*, Chapter 1: A hypothetical reconstruction of the Sanskrit text with the help of the two Tibetan translations on the basis of the hitherto known Sanskrit fragments and the linguistic materials gained from Jinendrabuddhi's *Ṭīkā*.” URL=http://www.ikga.oeaw.ac.at/Mat/dignaga_PS_1.pdf (accessed January 30, 2019)

How Does the Mental Consciousness Cognize Non-existent Objects?—Focusing on the Theory of the Sautrāntika Master Śrīlāta and the Criticism Thereof from the Sarvāstivāda Master Saṃghabhadra

Ching Keng

Associate Professor, Department of Philosophy, National

Chengchi University

ckeng@nccu.edu.tw

Abstract

This article investigates the theory held by the Sautrāntika master Śrīlāta about how the mental consciousness cognizes non-existent objects and the criticism thereof from the Sarvāstivāda master Saṃghabhadra. Different from the ontological scheme of “all dharmas are real in the past, present and future,” Śrīlāta starts from the ontological scheme of momentariness and has to face the difficulty of how non-existent objects can cause the mental consciousness to arise. This article explores the issue in question by dividing it into three cases: (1) How does the mental consciousness that succeeds a sensory consciousness cognize an external object that does not exist when the mental consciousness arises? (2) How does the mental consciousness memorize, i.e., cognize a long-past object that one has experienced? (3) How

does the mental consciousness cognize a past object that one has not experienced or a future object? Under these three cases, this article explores the various strategies proposed by Śrīlāta for resolving the difficulties, and the criticism thereof from Saṃghabhadra. This article sides with Saṃghabhadra's criticism, but suggests that the irresolvable difficulties actually motivate further development of Buddhist epistemology. After Śrīlāta, Dignāga's idea that cognition consists of two aspects, namely, within every cognition there is a mental image of the object, can successfully defend itself against Saṃghabhadra's criticism.

Keywords: mental consciousness, non-existent objects, Śrīlāta, Saṃghabhadra, Sarvāstivāda, Sautrāntika