

# 唯識學「自證」(svasamvitti) 理論之研究 ——以《成唯識論》為中心\*

茅宇凡

上海復旦大學哲學學院碩士生

## 摘要

本文以《成唯識論》(以下簡稱《成論》)的「自證分」理論為中心，探討「自證」在佛教唯識學中的哲學意涵。「自證」就是心識的自己證知，識的這個特性與「有相唯識論」有著密切的關係。本文嘗試從兩個角度分析《成論》「自證分」的內涵，即「作為量果的自證分」和「作為識體的自證分」。

首先，《成論》承襲了陳那《集量論》中關於「自證是量果」的說法，並有所發展。《成論》認為「自證分」是「見分」緣取「相分」的認知結果，而這個結果同時也表現為「自證」對「見分」的證知。這種證知近似於反思性的，在《成論》能-所認知的模式下，它被詮釋為「證自體者必現量」或「內緣」等。這與「見分」緣取「相分」的對象性的認知「法爾不可一類」。另外，《成論》在能-所的模式下又開出了「第四分」，但其建立「證自證分」的理由在邏輯上似乎不完備，本文對此也作了分析。

其次，本文討論「作為識體的自證分」和記憶的論證。《成論》偏重心識的「三分」而非「不相離」義，實是為了突出「自證分」作為「識體」的地位。「自證分」作為能-所認知活動的所依，結合了《成論》特有的「識轉變」、「變現」等概念，顯示眾生由虛妄分別而展開的能-所活動，不斷向未來創制新欲望或意義的特性。因此，《成論》的「自證分」理論不僅僅具有知識論的內涵，同時也關注價值論或生存論問題。最後，從記憶現象論證「自證

---

\* 收稿日期：2010.03.15，通過審查日期：2010.08.24。

分」的存在是一個比較強的證明，《入中論》對此的批評至少在世俗諦的層面上並不能完全駁倒它。

**關鍵詞：**自證（分）、唯識學、量果、識體、記憶

## 【目次】

- 一、引言
- 二、《成唯識論》中「自證分」建立之理由
- 三、作為量果的「自證分」
  - （一）陳那的「量果」說
  - （二）《成唯識論》的「量果」說
- 四、作為「識體」的「自證分」
  - （一）識體轉似二分
  - （二）記憶的證明
  - （三）對記憶論證的評破
- 五、結論

## 一、引言

「自證」(svasaṃvedana, svasaṃvitti)理論，也就是心識的自我證知問題，倘若從科目劃分之方便來說，或可歸屬於佛教的量論(pramāṇavāda)領域。隨著近代梵文殘片的陸續發現，印度佛學正日益成為西方學界研究的興趣所在，而量論又是西方佛教哲學研究的強項，規模和成果甚為豐富。其實，量論對於印度佛學有著極其重要的意義，更是被徹底地整合在西藏佛學，尤其是中觀學之中。<sup>1</sup>雖然，量論和因明學歷來被漢傳佛教所忽視，但「自證」雖屬量論，但對於漢傳佛教來說並非完全陌生，它已被納入了玄奘所傳的唯識學體系之中，而《成唯識論》(以下或簡稱《成論》)中所傳的心識「四分說」也早已成為漢傳法相宗之定論。本文主要以《成唯識論》為中心探討「自證分」理論的哲學內涵。當然，本文對「自證」理論的探究不會單單把它作為一個量論議題來考察，而是把「自證」放入佛教唯識學的問題當中來探討它的內涵，尤其注重「自證」與《成論》理論之間的互動。在討論的過程中，本文也會旁及陳那(Dignāga)《集量論》(*Pramāṇasamuccaya*，以下或簡稱 PS)等對自證的論述，並考察其與《成論》的聯繫和差異。此外，在討論記憶的論證時，也會涉及《入中觀論》(*Madhyamakāvātāra*)對它的批評，並試圖從唯識學的角度作一個簡單的回應。

本文寫作安排如下：第一節引言如上所述。第二節討論《成論》建立「自證分」的三條理由。第三節以其中第三條理由為線索，比較陳那《集量論》與《成論》對「自證」論述的異同，以及《成論》依「量果」說而展開的「三分說」和「四分說」。第四節主要分析《成論》中「作為識體的自證分」及其記憶的證明，並討論「自證分」如何與《成論》的「唯識」理論相結合。第五節則是本文的結論。

---

<sup>1</sup> 關於量論意義的詳細論述以及相關西方學界的研究現狀可參見劉宇光，〈西方學界的佛教論理學——知識論研究現況回顧〉，刊於《漢語佛學評論》第 1 輯，頁 197-288。

## 二、《成唯識論》中「自證分」建立之理由

雖然心識自我證知的問題在原始佛教已初露端倪，及至阿毘達磨佛教可以明顯看到對心智等能否了知自性的討論。<sup>2</sup> 但「自證」作為佛教學論或知識論體系中的重要概念是由陳那論師首先系統地提出，<sup>3</sup> 並直接影響到其後的瑜伽行派（Yogācāra）。《成唯識論》中對於心識的「三分說」就是沿襲陳那的說法，對此窺基在《成唯識論述記》提到：

此（案，心、心所一一生時各有三分）即陳那菩薩依經立理。諸論共同。<sup>4</sup>

安惠立唯一分，難陀立二分，陳那立三分，護法立四分。<sup>5</sup>

雖然《成論》論主宗護法說，認為「四分說」（後詳）方是正義，其實「四分說」也是建立在「三分說」的基礎之上的，不過是在自證分上再加上一與之互證的證自證分，故本文需先討論「三分說」。

所謂心識的「三分說」，即相分、見分和自證分。<sup>6</sup> 《成唯識論》所代表的有相唯識論（Sākāra-vijñāna-vāda）認為，當心識生起時都必定具有所緣的相

---

<sup>2</sup> 有關陳那之前部派佛教（包括大眾部、說一切有部、經量部等）對於心識自知問題的討論可參考 Yao Zhihua（姚治華），*Knowing that One Knows: The Buddhist Doctrine of Self-cognition*, Ph. D. Dissertation, Boston University, 2003。

<sup>3</sup> 在部派時期自證理論的提出是出於解脫論，但發展到後來尤其到陳那以後自證作為有關知識論（Epistemology）意義上的概念已經十分明顯。（參見姚治華上揭書，p. 105）

<sup>4</sup> 窺基撰《成唯識論述記》卷3，CBETA, T43, no. 1830, p. 319a22。

<sup>5</sup> 同上，p. 320c17。

<sup>6</sup> 「分」（-bhāga）只出現在漢譯佛經之中，可能是玄奘自己所加，為了強調「相」（nimitta）、「見」（darśana）、「自證」（svasaṃvitti）以及第四分作為區分識的不同的部分。也可能是某種玄奘在印度所遇到的詮釋，他把它加到了自己的翻譯中。（參 Dan Lusthaus, “A Pre-Dharmakīrti Indian Discussion of Dignāga Preserved in China Translation: The Buddhābhūmy-upadeśa,” p. 7, note 24; p. 13。中譯見〈漢譯文獻所保留的法稱之前印度有關陳那的討論——以《佛地經論》為例〉，頁19，注1）

分和能緣的見分：

然有漏識自體生時，皆似所緣、能緣相現，彼相應法應知亦爾。似所緣相說名相分，似能緣相說名見分。若心心所無所緣相，應不能緣自所緣境；或應一一能緣一切，自境如餘，餘如自故。若心、心所無能緣相，應不能緣，如虛空等；或虛空等亦是能緣。故心、心所必有二相。<sup>7</sup>

心識自體上生起的似所緣相和似能緣相就是相分和見分，見分也就是心識的認知作用（了別用），而見分生時必有所認識的對象，此即相分。對於二分存在的原因，《成論》論證說，如果心識沒有相分，就無法緣取與自識相應之所緣對象；或者說每一個識都能緣取一切對象，因為自識沒有了對應的相分境，也就無從區別自境和餘境，即自境如同餘境，餘境也如同自境故。另一方面，心識如果沒有見分則不能緣，就像甚麼都沒有的虛空一樣無似能緣的作用；或者反過來說，如果承認沒有似能緣相也能緣境，就等於說虛空也具有能緣的作用，這顯然是不合理的。所以心識必具二相。

然何故又於見、相之上須建立自證分？《成論》給出了三條理由。<sup>8</sup> 其一，「相、見所依自體名事，即自證分。」<sup>9</sup> 因為自證分是相、見二分的所依體。相、見二分，功用既殊，假設沒有一個公共所依之自體，則相、見二分作為條然各別之二法，如何能相互協調一致？其二，「此（案：自證分）若無者應不自憶心、心所法，如不曾更境，必不能憶故。」<sup>10</sup> 如果沒有自證分，過去時能了知的心識（見分）不曾自緣，那麼現在則不可能有對此過去已滅的心、心所法的記憶，就像過去若不曾領受過某境，也無法於之後生起對某境的記憶。其三，自證分是見分（能量）緣取相分（所量）的量果。「然心心所一一生時。以理推徵各有三分。所量、能量、量果別故。」<sup>11</sup> 從佛教學論角度，依據所量、能量、量果的區分，可以把心、心所的結構分成三分，既是相分、見分和自證分。人的認識如同以尺量布。能緣（見分）是能量，所緣（相分）是所量，如尺是能量，布是所量，以尺量布必定有個測量的結果，此既是量果。

<sup>7</sup> 《成唯識論》卷 2，CBETA, T31, no. 1585, p. 10a21。

<sup>8</sup> 參見羅時憲，《唯識方隅》，頁 63。

<sup>9</sup> 《成唯識論》卷 2，CBETA, T31, no. 1585, p. 10b07。

<sup>10</sup> 同上，p. 10b08。

<sup>11</sup> 同上，p. 10b12。

同樣，見分緣取相分時，自證分就是量果，若無量果，則不成為量，如似尺量布，卻沒有一個長短多少的結果，如何成量？

對於上述三條成立自證分的理由中，第二條有關記憶的論證暗引了《集量論》，第三條有關「量果」的說法《成論》則明白地引用《集量論》的頌文作為證據。此二條理由雖可視為來自陳那，但實際卻有細微的差異（後詳）。根據這三條理由，本文以下將試圖從兩方面，即「作為量果的自證分」以及「作為識體的自證分」進行討論，雖然在《成論》中「自證分」的這兩種內涵並非是完全割裂的，只是為了討論的方便才作如是的分別。

### 三、作為量果的「自證分」

#### （一）陳那的「量果」說

在分析《成論》的「量果」說之前，我們有必要簡單回顧陳那的說法，以便討論《成論》在多大程度上繼承並發展了陳那的「自證」說。

在《集量論·現量品》<sup>12</sup>中，陳那認為每個識有兩種顯現相，自顯現相（svābhāsa）和境顯現相（viṣayābhāsa）。這兩種顯現相的自證知（svasaṃvitti）就是量果（phala）。<sup>13</sup>而「二相」中的境顯現相是依自證（量果）而決定，陳那說，當具境相的識證知及自我證知時，依自證判別對象（artha）為可欲不可欲。<sup>14</sup>因為，陳那意識到在承認自證的前提下，不可能同時許有實在的外境。而把自證看作量果恰恰說明了陳那瑜伽行派傾向的立

---

<sup>12</sup> 本文參考的《集量論·現量品》的譯文有：英譯，Masaaki Hattori（服部正明），*Dignāga on Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and Tibetan versions*, p. 18；中譯有，何建興教授譯自 Ernst Steinkellner 精審校勘的梵本 *Dignāga's Pramāṇasamuccaya*, Chapter 1, pp. 1-5, 2005（[www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga\\_PS\\_1.pdf](http://www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf)），網址：<http://www3.nccu.edu.tw/~96154505/5-2.pdf>；以及呂澂先生的《集量論釋略抄》，收於《呂澂佛學論著選集》卷一。

<sup>13</sup> 何建興所譯《集量論·現量品》，頁 6。呂澂作：「此中識顯現二種而生，謂顯現自體及境界。依此二種有所自證，即為量果。」（見《集量論釋略抄》，頁 185）

<sup>14</sup> 參見何建興所譯《集量論·現量品》，頁 6。又參見服部正明上揭書，p. 29。

場。<sup>15</sup> 由於自證是對識的境顯現相與自顯現相的證知，並作為此認知活動的結果（量果）。如果承認外境實有，就不應當說自證是認知的結果。因為，「自證」表明識對自身的覺知，此時境顯現相與自顯現相都在識內，並非是識外的境的顯現，如此方才能稱「自證」是認知的結果（量果）。否則，如若識以外境作為對象，自證不能作為量果，以自證不緣外境故。同理也會出現同一個識同時緣取兩個對象的問題，即〔能〕量與量果分別緣取不同的對象：前者緣取實有之外境，後者則緣取該識自身。<sup>16</sup> 在承認自證分的同時必然不可同時許外境實有，否則便會產生上述的困難。所以陳那認為，以識有自證故，即使存在外境，它也必然是依識之決定而有，而不是依外境本身的自性。因為，不可能有在識之外的客觀境物來決定識。<sup>17</sup> 如此的觀點已經十分接近唯識宗「唯識無境」的主張。其後的唯識家更是極力破斥「外境實有」的主張，他們也以為，不可能有獨立於識而客觀存在的外境。

對於識的「二相」和自證陳那用量論中的所量、〔能〕量與量果來加以區別，陳那在其著名的偈頌中說：

〔境〕顯現相是所量，量與量果二者即：  
能取相與〔自〕證知，故此三分不相離。<sup>18</sup>

<sup>15</sup> 然而在《集量論·現量品》中，陳那也提及，若以外境為所量，而具有彼境相（viṣayākara）就是量（PS I. 9b-d，以及陳那的自注）。（參見何建興所譯《集量論·現量品》，頁 6；又服部正明上揭書，pp. 28-29）陳那在此的表述似乎相悖，以外境為所緣帶有經部的立場；但也有學者認為，如果從外境之形相都是通過識的帶相而被認知的角度看，即認知對象究竟都是由識（識的自證）決定的，或許經部和瑜伽行派的立場並不完全對立，二者只是對象體驗程度上的不同。（參見 Junjie Chu（褚俊傑），“On Dignāga’s Theory of the Object of Cognition as Presented in PS (V) 1,” pp. 235-242）

<sup>16</sup> 服部正明上揭書，pp. 105-106，note 1.64。

<sup>17</sup> 同上，p. 105，note 1.64。

<sup>18</sup> PS I. 10，見何建興所譯《集量論·現量品》，頁 7。服部譯作：“whatever the form in which [viz., a cognition] appears, that [form] is [recognized as] the object. The means of cognition and [the cognition which is] its result are respectively the form of subject [in the cognition] and the cognition cognizing itself. Therefore, these three [factors of cognition] are not separate from one another.”（服部正明上揭書，p. 29）

在世俗的常識經驗看來，當識認知某個對象時，必定有認知的作用，而這個作用又產生出認知的結果，也就是量果。<sup>19</sup> 陳那以為從施設的角度來說，識的認知作用以及認知作用的結果就是能取相（自顯現相）和識的自證，當然這個自證（量果）並不是外在於識的，它本身就是量（智）。《集量論》說：「審知有用故，〔說為〕量，彼實即為量果。」<sup>20</sup> 類似的說法還見於《理門論》，不過值得注意的是《理門論》並未直接提及自證是量果，只是說：「又於此中無別量果。以即此體似義生故。似有用故假說為量。」<sup>21</sup> 在認知中沒有另外獨立的量果，就識上似有義相的顯現（境顯現相），或者就識似有緣取的作用（自顯現相），而假施設為量。究竟而言，一切法都沒有實在的作用；同樣，識也沒有實在的緣取作用，所以無論是顯現相、能取相抑或自證，無非都是對識上諸多不同面向的施設，所以量果不是有別於量自身的，識上也不是真的存在如是三分的區別，或者說這三分本來就是一體。所以在陳那處，量果並非僅僅是自證分，更不是割裂的識的一分，而就是〔能〕知、所知和自證的整個認識。<sup>22</sup> 陳那在這裡強調的非如《成唯識論》所偏重的識體的「三分」（後詳），而是所量、〔能〕量和量果的「不相離」義。

總之，陳那提出「自證」作為量果，一方面需要同時否定外境實有的主張，可見陳那瑜伽行派「觀念論」的傾向；另一方面，量果是站在施設的角度，假說識似有緣取或證相的作用，故而有個結果——即對「二相」的「自證」。但此量果非有別於量，實際此中無別量果，是「即智名果」；以識的自

---

呂澂作：「所量彼顯現。量及量果者，彼取自證故，此三無有異。」（《集量論釋略抄》，頁 186）又《成唯識論》卷二云：「如《集量論》伽他中說。似境相所量，能取相自證，即能量及果，此三體無別。」（CBETA, T32, no. 1585, p. 10b13）

<sup>19</sup> 《因明入正理論疏》中就記載當時佛教內外對什麼是量果的諸多不同看法。（參見《因明入正理論疏》卷下，CBETA, T44, no. 1840, p. 140b11）

<sup>20</sup> PS I. 8a, 見何建興所譯《集量論·現量品》，頁 5。呂澂作：「有用分別故，說量有果性。」（《集量論釋略抄》，頁 186）又參見服部正明上揭書，p. 28。

<sup>21</sup> 《因明正理門論本》，CBETA, T32, no. 1628, p. 3b20。相同的說法也見《因明入正理論》：「於二量中即智名果，是證相故。如有作用而顯現故，亦名為量。」（CBETA, T32, no. 1630, p. 12b27）

<sup>22</sup> Dan Lusthaus, "A Pre-Dharmakīrti Indian Discussion of Dignāna Preserved in China Translation: The Buddhahūmy-upadesa," p. 13.（中譯見《漢語佛學評論》第 1 輯，頁 28）



證性作為量果能更好得體現出三分的一體「不相離」義。

## (二) 《成唯識論》的「量果」說

### 1. 證自證分之建立

如上所述，《成唯識論》成立心識「三分說」，明引了《集量論》作為論據：

然心心所一一生時，以理推徵各有三分：所量、能量、量果別故。相見必有所依體故。如《集量論》伽他中說：「似境相所量，能取相自證，即能量及果，此三體無別。」<sup>23</sup>

《成唯識論》把相分、見分和「自證分」分別對應於所量、能量和量果，進而也可以認為《成論》用「相分」、「見分」的名相分別對應《集量論》中的「境顯現相」和「自顯現相」(=能取相)。對此亦見《佛地經論》：

《集量論》中辯心、心法皆有三分：一所取分、二能取分、三自證分。如是三分不一不異，第一所量、第二能量、第三量果。<sup>24</sup>

這裡「見分」、「相分」是能-所的對待自不必說，而《成論》也以爲「自證分」與「見分」也是能-所的關係，此時「見分」是所量，「自證分」是能量。這從《成論》建立第四「證自證分」的理由當中可以看出。

《成論》在「三分說」之外接著開出第四分——證自證分：

又心心所若細分別應有四分。三分如前，復有第四證自證分。<sup>25</sup>

四分說是「護法—玄奘」一系所獨有的主張，此說不見於其他佛教典籍。<sup>26</sup> 依

<sup>23</sup> 《成唯識論》卷2，CBETA, T31, no. 1585, p. 10b11。

<sup>24</sup> 親光等造、玄奘譯《佛地經論》卷3，CBETA, T26, no. 1530, p. 303b10。

<sup>25</sup> 《成唯識論》卷2，CBETA, T31, no. 1585, p. 10b17。

<sup>26</sup> 除《成唯識論》以外，另外只有《佛地經論》提及「四分說」：「若細分別，要

據《成論》，建立證自證分有兩條理由：

此若無者誰證第三？心分既同應皆證故。又自證分應無有果，諸能量者必有果故。不應見分是第三果，見分或時非量攝故，由此見分不證第三，證自體者必現量故。<sup>27</sup>

其一，證自證分如果沒有，誰來證第三（案：自證分）？因為心分既然相同，應皆有〔能〕證之分。見分與自證分同是心分且都具有能緣作用，何以見分有自證分證之，自證分卻沒有其他心分來證之呢？其二，證自證分如果沒有，自證分應無有果，但諸能量者必有果。見分與自證分同是能量，何以見分有自證分作為量果，而自證分卻沒有心分作為量果呢？如果沒有證自證分，自證分就沒有量果了。倘若對方問道：為何見分不能與自證分互證？《成論》論主回答：見分有時可能是非量攝，由此見分不能證第三分，證自體者一定是現量故。因為見分有時可能是不正確的認知（非量）也可能是比量，而自證分必定是現量。既然如此，是不是還需要第五分「證證自證分」來證知第四分呢？這樣下去不是無窮後退了嗎？其實不必，因為自證分與證自證分可以相互證知，自證分能反過來證知證自證分，故「無無窮過」。

關於建立證自證分的兩條理由，倪梁康先生認為它們都是在相同的前設下推論出有第四分——見分和自證分是屬於同一類型的心分，即對象性的證知。倪先生進一步指出這是一個根本錯誤的前設。其實，見分對相分與自證分對見分並不是同一類型的證知。前者是對象性（意向性）的，後者是非對象性（非意向性）的。但如果前設自證分也是對象性的會直接導致了無窮後退的問題，進而證自證分也因為要避免無窮後退的問題而人為地被提了出來。<sup>28</sup>

對此，筆者部分贊同倪先生的觀點。《成論》推出第四證自證分的理由，的確是因為它試圖把心識的四分都納入到能-所關係（當然其中已包括〔量〕果）的框架中來處理。這不免牽連出無窮倒退的問題，但並不意味說《成論》已經前設了自證分是對象性的。相反，在下面的討論中，我們發現論主其實認為自證分與見分不屬於同一類型的證知。筆者認為自證分與證自證分的互證，

---

有四分，其義方成。三分如前，更有第四證自證分。」（CBETA, T26, no. 1530, p. 303b13）

<sup>27</sup> 《成唯識論》卷 2，CBETA, T31, no. 1585, p. 10b18。

<sup>28</sup> 參見倪梁康，〈唯識學中「自證分」的基本意涵〉，頁 85-110。

其實是論主希望在能-所對待的框架下達到能-所(及果)的統一。換句話說，就是把識作為一個整體來看。對此的闡釋首先要從「四分說」邏輯上的困難講起。因為，即便按照《成論》的邏輯，「四分說」也不是十分完備的，尤其是第二條理由把證自證分作為量果顯然有問題。因為，當第四分證知第三分，第四分是能量，第三分是所量，又誰是量果呢？不可能是見分，因為見分「或時非量攝故」，筆者認為可能有三種解決的方法。

其一，需要第五「證證自證分」來作為量果。為了避免無窮後退的問題，同樣地，第五分與第四分可以相互證知，此時量果可以是第三分自證分。但第五分不能直接緣第三分，如第四分不緣見分。五分心識結構可如下所示：

相分←見分←自證分↔證自證分↔證證自證分

由上可知，證自證分既可以與自證分互為能所，也可以與第五分互為能所，而第三、四、五分每一分都可以作為所量、能量和量果。所以，筆者認為「五分說」方是完備的。但是，「五分說」顯然過於繁複牽強，當第四、第五相互證知，何以卻要向前以第三分作為量果？另外，當此三分現起，如何判斷第四分與第三、第五中的哪一個互為能所，又誰為量果？

其二，當自證分與證自證分互證時，誰為量果的問題，窺基也意識到了。在《成唯識論述記》中，他認為：

第三緣見，以第四為果，能量可知。緣第四時以誰為果？不可即以第四為果，如緣見分，見分非果。此義應思，即以所緣第四為果，第四緣第三為果。例此同故，功能應爾，若更立者過無窮故。<sup>29</sup>

也就是說，當自證分緣取證自證分時，第四分可以作為果，即所量同時作為果。如果反對說：不可以所緣第四分為果，就像自證分緣見分，見分不可作量果。對此《述記》這裡文義含糊，似乎未作應答。想來答案也很簡單：見分或非量攝故。但是，如果進一步問說，所緣即能作量果，為何見分緣相分時，相分非果？又所量中既已具有果，又何須自證分呢？

第三，如果說，當自證分與證自證分相互證知時，自證分或證自證分自己

<sup>29</sup> 《成唯識論述記》卷3，CBETA, T43, no. 1830, p. 319c23。

可以同時為能量及量果，如此則不需更立第五分。那麼要問，何故還要建立證自證分？因為如果這樣的話，自證分緣見分時自己同時可為量果，不需更立第四分。如果補救說，證自證分是作為自證分的能量，以見分不能緣自證分故。但是，當自證分緣見分時，自證分於證自證分到底誰是量果？還是同是量果？因為自證分此時也可以既作為能量又作為量果。

通過上述討論可知，在能-所關係的邏輯下，確實有無窮後退之虞，而「四分說」邏輯上也並非是十分完備的。實際上，用能-所互證的方法解決無窮後退的問題也都是採用統一所量、能量及量果三者。由上述可知，即便是第五分的建立，也就是在第三、四、五分中間作一個循環，也即是所量、能量與量果的一個往復循環，其實三者是一體的；至於說自證分及證自證分自己可同時作為所量和量果或者能量及量果，本身即被假設了所量與量果或者能量與量果的統一，都是在自證分與證自證分循環互證，互為能所的基礎上，把二者之一作為量果；所以二者也是所量或能量、量果三分一體。《成論》中也表示：無論以何種理由建立證自證分，第四分也無非是假設的，所以可以統攝與自證分之下，或者後三分也都可以統攝於見分之下，乃至於四分「或攝為一，體無別故。」<sup>30</sup>

陳那對所量、〔能〕量、量果的表述著眼於三分「不相離」，陳那沒有強調自證分對見分的證知，只是說自證分是識的自己知道——即對見分緣取相分的自知。所以其「自證」理論本身就接近三分不相離的整體，因為於心識上的能量和所量無非是假設，其實真正進行認知活動的心識只是一個。<sup>31</sup>《成論》所詮釋的自證分理論偏重於心識的「三分」，又開出第四分，它是把自證分對見分的證知放入能-所的框架中，故需要加上證自證分，使得心分理論變得更加複雜。

## 2. 「量果」作為「現量」地證知

雖然由於偏重心識「三（四）分」各自皆有能-所的關係，但其實《成

---

<sup>30</sup> 《成唯識論》卷 2，CBETA, T31, no. 1585, p. 10c2。又《佛地經論》卷三云：「由此道理，雖是一體，多分合成，不即不離，內外並知，無無窮過。」（CBETA, T26, no. 1530, p.303b18）又「義用分多非體有異，如一法上苦無常等，種種義別而體是一。」（CBETA, T26, no. 1530, p. 303b26）

<sup>31</sup> 陳那的心識三分的模型仍然是反身的自身意識，因為始終只有一個心識牽涉在內。（姚治華上揭書，p. 236）

論》論主還是認為見分與自證分(和證自證分)是不同類型的證知：

此四分中，前二是外，後二是內。初唯所緣，後三通二；謂第二分但緣第一，或量、非量，或現、或比；第三能緣第二、第四；證自證分唯緣第三，非第二者，以無用故。第三、第四皆現量攝。<sup>32</sup>

《成論》把見分緣取相分看作是「外緣」，而自證分緣見分、或證自證分與自證分互緣是「內緣」。對於所謂「內(外)緣」，《述記》解釋道：

此釋見分若時現量，應為第三果難也。但由見分似外、緣外，故名為外，非體是外，故此現量亦不緣三。後二名內，體是內、緣內故。<sup>33</sup>

也就是說，即使在見分是現量的情況下，它也不能作為自證的量果，因為它只具有似緣取相的「外緣」作用，而不能向內緣第三自證分；而緣內者，也就是識的自證，只可能是現量，「證自體者必現量故」。對於「內緣」、「外緣」的區別，《佛地經論》中說得更為明白：

諸心、心法，雖有勝劣，皆能外緣，內證自體。猶如光明既能照他，亦能自照，非如刀等諸法。法爾不可一類。<sup>34</sup>

一切心、心所法雖然有勝劣不同，但都能向外緣取(對象)，向內證知自體。就像光明既能照見他物，也能自照，不像刀等一類的事物(只指向對象)。(所以二者)本來就不是同一類型。「刀不自割、指不自觸」等原是說一切有部(Sarvāstivāda)反對大眾部「燈喻」的反例。於佛教思想史的立場上看，證自證分的建立其實是要避免「指不自觸、刀不自割」的批判。<sup>35</sup> 所以於內緣中

<sup>32</sup> 《成唯識論》卷2，CBETA, T31, no. 1585, p. 10b17。又《佛地經論》卷三中也有幾乎相同的描述：「初二外，後二內。初唯所知，餘通二種。謂第二分唯知第一，或量、非量，或現、或比；第三自證能證第二及證第四；第四自證能證第三。第三、第四皆現量攝。」(CBETA, T26, no. 1530, p. 303b15)

<sup>33</sup> 《成唯識論述記》卷3，CBETA, T43, no. 1830, p. 319c18。

<sup>34</sup> 《佛地經論》卷3，CBETA, T26, no. 1530, p. 303b07。

<sup>35</sup> 參見林建德，〈論《入中論》對陳那「自證分」之批判〉，「如是我聞」讀書專

亦復有能所，而這樣自證分就不會被誤解成自為能所，或是獨立的自因了。而更重要的是《佛地經論》在這裡認為這是「法爾不可一類」的兩種東西。刀等只具有是指向對象的對象性，而光明則不僅具有「能照他物」的對象性，而且還有返觀「自照」的反思性，自證分就是如光等具有返觀自照或反思的特性。

《成論》把自證歸屬於「內緣」的區分，似乎暗示論主已經有意無意地把自證分作為一種近似於反思的 (reflexive) 自己意識，而不是把自證分作為對象性的證知。關於自己知道，Paul Williams 區分為兩種類型：自己意識 (I) (self-awareness (i)) 和自己意識 (II) (self-awareness (ii))，前者是認識的主體相體驗客體相，並且主體相把客體相作為其認識對象的結果；後者則是用於指稱知覺內在的自己知道 (self-knowing) 的「反思的意識」 (reflexive awareness) 或「意識的反思本性」 (the reflexive nature of awareness)。<sup>36</sup> 筆者在這裡使用「反思」一詞，是把自證看作近似於第二種的自己知道的類型，可以說是非對象性的，但並非連證知的一分作用也沒有。在《成論》作為「量果」或「現量」的「自證分」仍然是識的一分，即識所表現的一分的義用。

如果要用《成論》自己的話來概括「自證分」這種「反思」的特徵，筆者傾向於用「不變而緣」。《成論》在討論「無分別智」證「真如」的情形時解釋道，所謂「無分別」<sup>37</sup> 並不是說沒有緣取的作用，而是不再執取相；所謂不取相（「無相」），是說無分別智夾帶真如相起，二者體不相離故。《成論》即引自證分緣見分的證知作為喻：

---

題報告 (2004.7.13)。

<sup>36</sup> 在此 self-awareness (ii) 不再需要增加另外的認知者 (knower)，故而避免了無窮後退的趨勢。Paul Williams 進而認為，self-awareness (i) 需要 self-awareness (ii)，但後者在邏輯上獨立於前者。（參見 Paul Williams, *The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defence*, pp. 6-7, note 8）姚治華則從同時 (the same time) 和異時 (the next moment) 的角度區分了這兩種類型 (two models) 的自己證知 (reflective and reflexive self-cognition)。（參見 Yao Zhihua, *Knowing that One Knows: The Buddhist Doctrine of Self-cognition*, pp. 76-77）

<sup>37</sup> 「無分別」或「離分別」本是陳那對現量的界定，可參見 PS I. 3c, 服部正明上揭書，p. 25；何建興所譯《集量論·現量品》，頁 6；又《因明正理門論本》，CBETA, T32, no. 1628, p. 3b15。此外，關於《集量論》中認為自證是現量的討論可參考姚治華，〈論陳那的自證說〉，刊於《現象學與人文科學——現象學與佛家哲學》3，頁 51-84；趙東明，〈陳那「自證」理論探析——兼論《成唯識論》及窺基《成唯識論述記》的觀點〉，《圓光佛學學報》10，頁 90-93。

如自證分緣見分時，不變而緣，此亦應爾。變而緣者，便非親證，如後得智，應有分別。<sup>38</sup>

同樣道理，自證分與見分體即非異，自證緣見時一定不是變帶相分而緣，此即親證，也就是無分別。這與見分變帶相分而緣的方式顯然是不同的。

綜上，我們可以說：量果以及作為現量地證知，是心識之一分的「自證」的一體兩面。「自證分」作為見分緣取相分的量果，同時也表現為自己對見分的現量證知。這種現量地自證是心識的「內緣」，是「證自體者」，它的方式表現為「無分別」地「不變而緣」，與見分緣取相分之「外緣」不是同一類型的證知，如果兩者尚有相同之處的話，那就是兩者的緣取模式至少都表達為能-所關係，同樣也都需要量果。

從心識的「三分」到「四分」，明顯可以看到，相比於陳那，《成論》更注重「心分」而非「不相離」義，至少也可以說它把《集量論》中未明白顯示的「心分」理論展開了。是故，與其說《成論》對《集量論》的引證是為了證明「自證分」的存在，毋寧說陳那此頌是被用來成立心識的「三分說」。《成論》之所以要突出心識的三分（或四分），一方面是要讓心識的結構符合能-所的特徵；另一方面也是因為它要把「自證分」作為「識體」突顯出來，以便與自宗的唯識理論相結合。

## 四、作為「識體」的「自證分」

### （一）識體轉似二分

在討論了「心識」之「三分」之後，我們再回到《成論》建立「自證分」的前二條理由（上見第二節）：

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

---

<sup>38</sup> 《成唯識論》卷 9，CBETA, T31, no. 1585, p. 49c18。

故。<sup>39</sup>

在說明「自證」是相、見二分的所依之前，《成論》特別提到了「達無離識所緣境者」與「執有離識所緣境者」<sup>40</sup>之間的區別。兩者對於「所緣」、「行相」及「事」的理解不同。二者名詞所指的區別可表示如下：<sup>41</sup>

|    | 執有離識所緣境者<br>(小乘) | 達無離識所緣境者<br>(大乘，唯識學) |
|----|------------------|----------------------|
| 所緣 | 外境               | 相分                   |
| 行相 | 相分               | 見分                   |
| 事  | 見分               | 自證分                  |

這裡，對「行相」理解上的分歧尤顯重要。小乘（執有離識所緣境者）的相分是指心識上現起的與客觀實在外境相似的表象，稱之為「行相」。但《成論》指出此說的困難在於：為什麼對於同一所緣之境，行相相似，卻會生起各種不同的理解呢？所以，外境是不可能離識而實有的，所謂「行相」也不可能只是外境的影像相分。而《成論》（達無離識所緣境者）在此作為所緣的「相分」雖然也是指影像相分，但它是以太賴耶識的本質相分為所依而不是客觀的「外境」；「行相」在此是指「見分」，有了別、領納、取像等取境的作用。「行相不只是外境在心上所現的相貌，此相貌顯現的動態義也是行相……因為站在唯識無境的立場，識中所現影像才是所緣，在所緣與行相有所區分的前提下，以能緣的作用為行相，並由此開啟四分說成立的契機。」<sup>42</sup>由「行相」一詞意義的變化可見，在唯識宗看來，行相不再是反映外境的影像或表象，而是識的取相。進一步說，無論是「相分」還是「見分」（「行相」）其所依都是識體（「自證分」）。

另外，值得注意的是，窺基在《成唯識論述記》中提到：

<sup>39</sup> 《成唯識論》卷 2，CBETA, T31, no. 1585, p. 10b05。

<sup>40</sup> 「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。」（《成唯識論》卷 2，CBETA, T31, no. 1585, p. 10b02）

<sup>41</sup> 此表參考趙東明上揭論文，頁 97。

<sup>42</sup> 陳一標，〈唯識學「行相」（ākāra）之研究〉，第一屆印度學學術研討會。



以「影像相」為行相者，出《集量》文。<sup>43</sup>

在此，我們尚不能確定窺基對《集量論》的引證——把「行相」作為「影像相分」的根據是什麼，<sup>44</sup> 但至少在窺基的引述中，陳那對「相分」或「行相」的理解尚未達到《成論》之「唯識論」的水準。<sup>45</sup>

如前所述，《集量論》把「自證」作為量果，雖然帶有唯識無境的傾向，但這種傾向是通過「量即量果」或三分的「不相離」義顯示的，自證分之於境顯現相和自顯現相的統攝性或在先性是不甚明確的。換句話說，雖然由於識的「自證」作用，境是不離於識的，但識的主動性卻不明朗。《成論》強調心識的「三分」，而前「二分」的同一則實賴於「自證分」，這就是《成論》建立「自證分」的第一條理由：「相、見必有所依體故」，「相、見所依自體名事，即自證分」。在《成論》中，自證分的地位明顯不同於相、見二分，《成論》把相分、見分、自證分都收攝於一個識體之中，這個識體即可以說是自證分或自體分，相、見二分是依於此自體分而存在，自證分是二分的所依；這個所依就是由「識體轉似二分」體現出來的：

「變」謂識體轉似二分：相、見俱依自證起故，依斯二分，施設我、

<sup>43</sup> 《成唯識論述記》卷3，CBETA, T43, no. 1830, p. 317b25。

<sup>44</sup> 這個「行相」是否就是出自《集量論·現量品》中的「(具)境相」(viṣayākāra)，有待日後的研究。陳那的自釋說：「當以外境為所量時，即彼具境相是量。」(何建興所譯《集量論·現量品》，頁6) “yadā tu bāhya evārthaḥ prameyas tadā / viṣayākārataivāsya pramāṇam” (參見服部正明上揭書，p. 104, note 1.64) 顯然這裡只提及「(具)境相」是〔能〕量(pramāṇa)而沒有特別說明「(具)境相」中的「行相」(ākāra)是所量(prameya)。

<sup>45</sup> 也有學者認為陳那理論中的「相分」或「〔境〕顯現相」可能帶有過渡的性質：當從「顯現相」(ābhāsa)概念轉變為「行相」(ākāra)概念時，也即是從經部的代表論(representational)轉向瑜伽行派的觀念論(idealism)。當我們分析對「『青』」的覺知時，可以作為對青境的表像或映相的覺知，也可以作為一個帶有「『青相』」的覺知。要之，後者所謂的「『青相』」是內在於識中的，而非任何外境的表像。而陳那的術語，「顯現相」(ābhāsa)則可能是(意義上)中立的，不帶有偏向的。」(見 B. K. Matilal, *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, p. 151, note 12)

法。彼二離此無所依故。<sup>46</sup>

《成唯識論》用「三分說」把識體（自證分）突顯出來，並與世親的「識轉變」（vijñāna-pariṇāma）概念相結合來闡釋自宗宗義。當識體生起的同時轉似相、見二分，以此二分依自證而生起故，並依據見相二分假施設有「我」、「法」，這就是所謂「識轉變」。「本來，以過去行徑與經驗決定現在的心智及存在狀態並不是唯識宗獨有的見地，確是佛教內部廣泛共許之『業』論，但唯識宗獨特之處在於：不但過去行徑決定現在心智狀態，且過去行徑所涉及對象也參與進現在活動所涉及對象的意義構成之中。」<sup>47</sup> 唯識宗用種子說解釋佛教的業力論，以第八阿賴耶識所攝持之種子有能生果（現行）之功能故，名之為因。此等種子能變生心、心所之自體分，故名為「因能變」。自體分又能變現相、見二分，名為「果能變」，再依此見、相二分而施設假我、假法。窺基在《成唯識論述記》中特別區分了「因能變」和「果能變」的意義，前者是「生變」或「轉變」義；後者則是「變現」或「緣變」義。也就是說，「自證分」與「變現」的「二分」作為認知的功能都應視為依他起性的。<sup>48</sup>

唯識宗用「轉變」與「變現」的概念不僅要說明，有情眾生由於無始以來的無明而有當下的妄情執著，而且此等勢用會不斷滲入當下乃至面向將來的行思之中，構成對「我」、「法」的執著。故而《成論》對自證分或自體分的理解不只停留在所謂知識論的層面，其所要闡明的，更多地是眾生於生死流轉的此岸，由能-所分別而展開的虛妄執著。雖然遍計所執性的虛妄分別在《成論》的體系中恐怕另有來源，但展開能-所的認知功能則實賴作為依他起性的「自證分」。在能-所關係之中，「時間在意識經驗中的延伸所以可能，實賴唯識宗對識（vijñāna）的理解除了強調它是『具境』者，因而也是本質上就是指向對象外，更涉及它是『有相』及『自照』者，因而也就是『反思的』（reflexion），即它是『自證』的。」<sup>49</sup>

<sup>46</sup> 《成唯識論》卷 1，CBETA, T31, no. 1585, p. 1a23。

<sup>47</sup> 劉宇光，〈從現象還原法試探「五重唯識觀」的哲學意涵〉，頁 137。

<sup>48</sup> 參見《成唯識論述記》卷 2，CBETA, T431, no. 1830, pp. 298-299。另外，《述記》提到有關安慧與護法的對相、見二分是遍計所執性還是依他起性的分歧實是牽涉到近現代學者，尤其是日本學界關於唯識學新舊譯之爭，但本文主要是以《成唯識論》宗見為據，故對此問題不作討論。

<sup>49</sup> 劉宇光，〈從現象還原法試探「五重唯識觀」的哲學意涵〉，頁 137。

《成論》對自證分的論述偏重於對心識結構的三分法。但顯然自證分不僅是對見分緣取相分的自證知，而且是把相、見二分統攝於自證分之下；自證分本身則作為心識的自體，既是認識活動發生、相續的載體，又是能-所認知把過往經驗向前滲入生存境況的所依。所以從陳那到《成唯識論》，自證分不僅具有自己知道或自己證知的知識論意義，而且具有關係到眾生由業力相續而在當下展開能-所分別的生存論意義。如果陳那許有「自證」只是在知識論的意義上否認外境實有，那麼《成唯識論》相對於「自證分」的知識論的意義更傾向於把「自證分」與「行相」概念、「識轉變」等相結合來闡發生存論的內涵。

## (二) 記憶的證明

對自證分或識自體有力的證明就是現實經驗中的記憶現象。當然，記憶的論證也非《成論》的首創。在《集量論·現量品》中，陳那就從回憶證明「二相義」和「自證」：在認知之後的某一時刻，我們會回憶起先前的認知（自顯現相）和認知的對象（境顯現相），而自證知也同樣由此成立，因為「不可能〔於後時〕生起對於未曾領受的境的回憶」。<sup>50</sup> 先來看「識具二相」：當某人回憶說「曾見某境」，既有對「某境」（境顯現相）的回憶，也有對該境的「見」（自顯現相）的回憶，由此「二相」得成。<sup>51</sup> 復次，自證知也一併得成。因為，如果沒有對此境的「見」的領受，則不會這麼說。只有在原先的認知活動中，不僅有對境的覺知（「見」），也有對能緣境的覺知的知（「二相」的自證知），方才會說：「曾見過某境。」

然而，《成論》所引述的這個記憶論證本身並不是十分明確的，其中還是有細微的差別。第一種對《成論》的理解：依照對陳那的解讀可以是說，因為於後念回憶起有能緣心（見分），所以於先前必然有對見分的領受（「如不曾更境，必不能憶故」），而這個領受只可能是自己領受自己，不可能是他領

<sup>50</sup> PS I. 11d: “because it [viz., recollection] is never of that which has not been [previously] experienced.”（見服部正明上揭書，p. 30）

<sup>51</sup> 另外，陳那也從境的識知（A1）與該境知的知（A2）（依何建興所譯《集量論·現量品》，頁7）都具有境顯現相（arthābhāsa）和自顯現相來證明「二相義」。對此的分析陳那表述的十分簡略，服部正明在注釋中運用符號示例說明得比較清楚，本文在此不贅。詳見服部正明上揭書，pp. 29-30；pp. 108-110, note 1.70-1.71。

受，所以自領受就是自證。這是由記憶的作用來推論曾有自領受，而這個自領受證明了有自證分存在。而《成論》在之前還說：「此（案：自證分）若無者，應不自憶心、心所法。」從字面上的意思來看，也可以作第二種理解：如果沒有自證分，則不會生起對心、心所法的回憶，就像不曾領受，必然不能回憶一樣。這是從記憶現象本身的存在來推論有自證分的存在。換句話說，如果沒有自證分，那麼也就沒有記憶現象，自證分是記憶現象存在的前提條件，兩者前後符應的因果關係。自證分不僅僅是作為對知覺活動自身的自己知道，而且也是記憶現象得以可能的原因。這種心識的自證作為當下認知活動的基質使心識在後念能夠產生記憶，同時也保證了認識活動的前後一貫的相續性。為了對兩種稍有差異的解讀作更進一步的理解，我們不妨看一下《入中觀論》（*Madhyamakāvātāra*）中對記憶論證的駁斥。於下文的討論中也將看到，法尊法師所譯《入中論自釋》對記憶論證的批判也多是基於對唯識學的「自證」作後一種理解。

### （三）對記憶論證的評破

由於筆者對中觀應成派（*Prāsaṅgika-Madhyamaka*）義理及資料的掌握都有限，故僅以《入中觀論》中對自證的記憶論證的破斥為主要線索展開討論。自證理論在月稱（*Candrakīrti*）的《入中論》中特別提出作為經部重要的主張而加以批判。<sup>52</sup>

月稱主要駁斥了上述第二種對記憶證明的解讀，即把自證（前念）與回憶（後念）視作實體性的因果關係。當然，《入中論》也連帶評破了第一種解讀，但似乎不夠充分。《入中論》第七十三頌云：

彼自領受不得成，若由後念而成立，立未成故所宣說，此尚未成非能

---

<sup>52</sup> 參見呂澂，《印度佛學源流略講》，頁 184-186。另外，姚治華認為，月稱的引述並不一定能說明這就是自證分或經部自證分理論的起源，從其成熟系統的論證看，更可能是幾代經部論師對自證理論總結和發展的結果。此外，自證分這一概念也可能是在陳那之後的月稱借用陳那的術語來討論經部的理論。所以僅憑月稱的引述尚不能確定是經部還是瑜伽行派首先使用自證分這一術語。（姚治華上揭書，pp. 184-186）

立。53

該頌分兩層評破：其一，如說：「自證存在，因為實有自性（inherently established）的後念存在」，<sup>54</sup> 則不能成立。因為應成派不許自性實有的法，所以後念實有這個前提本身就不成立，則自證實有也無從成立。而如果依唯識家許後念實有，推出自證也是實有自性，那麼問題就來了：自證與後念是同體還是異體？若是同體，則二者是一；若彼此互為異體，那麼，已知者（曾緣某境）能引生後念，未知者（不曾緣境者）亦能引生此後念，以同是異體故，<sup>55</sup> 這顯然很荒謬。如某甲曾見過某境，某乙雖未見卻也能憶起此境。從而作為實有的自證與同樣作為實有的後念彼此異體之間是如何保證一致的呢？

其二，從記憶推理自證在世俗諦上也不成立。因為自證本身尚未成立，就好像只有先成立有火，方能以煙比知有火。如是要先成立有自證者，方能由後念推知自證。換句話說，如果沒有建立自證與後念之間的因果關係，就不能得出「沒有自證存在，就沒有記憶存在」的理論。譬如，看見水或火不能推知必定有水珠或火珠（水珠或火珠被認為是能夠產生水火的原因），因為倘若沒有水珠或火珠，由降雨或鑽火等原因也可以產生水或火。<sup>56</sup>

從邏輯上說，月稱的這個反駁要在指出從記憶現象存在推及有自證存在不具有必然性，就像不能從看見水或火必然推出有水珠或火珠，因為還有其他的原因產生水或火，所以這個推論只具有或然性的效力。除非事先建立自證與記憶現象之間的原因與結果的聯繫，就像在「有煙即有火」的前提建立下，方能從煙（結果）推得有火（原因），否則便不成為「能立」。然而，要確立記憶（果）與自證（因）之間的因果關聯，是把本來要證明的東西當作了論證的前提，這就犯了循環論證的謬誤，而且實體性的因果關係在之前已經被駁斥了。

可是，至此還不能完全駁倒對方，因為唯識家即便承認此推論不具有邏輯上的必然性，但或然性不一定就等同於是錯誤的，因為它可能具有事實上的正

53 參見月稱論師造，法尊法師譯《入中論自釋》卷三，網路電子版，<http://yzzj.fodian.net/BaoKu/FoDianWenInfo.aspx?ID=FW00000485>，2009.12。

54 參見 Daniel Cozort, *Unique Tenets of the Middle Way Consequence School*, p. 380。

55 參見談錫永，《四法寶鬘導讀》，頁 28-29。

56 參見 D. Cozort 上揭書，pp. 380-381；又林建德認為月稱所說的因果關係是順著推，而唯識家的論證方式是逆著導，兩者應不是相互對立的。（見〈論《入中論》對陳那「自證分」之批判〉，頁 14-17）

確性。所以月稱還需要論證，記憶現象也能夠在缺少自證的情況下產生。所以《入中論》云：

我說此後念並非〔本質上〕，異於曾更境之領受〔的意識〕，  
如某人記起「我〔於先前〕曾見」。此亦世間世俗義。<sup>57</sup>

月稱此頌認為，先前的領受與後念記憶不能看作是各有自性而互為異體，就像種子和芽不能說是完全不同的。當某人於後時記起某境及先前緣見某境，他便會說：「我曾見過此境。」就好像某人弄傷了手，他會依世俗名言說：「我受傷了。」這並不代表他認為：「這個手就是我」，只是他不認為二者是有異的。<sup>58</sup> 所以，於後念憶起眼識曾緣某境，便依世俗說為：「我曾見」。雖然這樣的世俗名言不是完全的準確（因為也不可以說二者完全相同，二者應當說是「非一非異」的），但畢竟說明了後念意識與前念領受不是各有自性而互為異體的。從認識上來說，當眼識緣見某境時，既有所緣的某境，也有眼識自身對某境的領受，而於後念生起對此先前領受的記憶，這二種意識不是相異的，並且所憶與所見是相同的某境。由此可見，並不需要有一自證作為認識的中間環節，而且月稱也沒有否認曾有領受，否則的話就不可能產生記憶現象了。

月稱之後，寂天（Śāntideva）論師在其《入菩提行論》（*Bodhicāryāvātāra*）中也舉了一個例子來論證不存在有自證：有人（或說是一隻熊）在冬日（冬眠時）被有毒的鼯鼠咬，雖然當時已經中毒，但不自知。等到春天毒性發作，才推知當日被咬時已經中毒。<sup>59</sup> 如果有自證，某人當時對中毒就應該有自我的覺知或領受，而於後時記起曾有中毒。但實際上，他自己並未於後念記起曾有中毒的領受。所以由記憶不能推論出自證存在，而只能由記憶現象引生意識（在此例中可以是身識）曾領受的境。如上例，當人毒發時，便由記憶意識直接引生曾被鼯鼠所咬的情境，不必安立自證作為中介。

對於月稱及應成派的駁斥，本文嘗試站在唯識宗主張「自證」的立場作一個簡單的回應。首先，於勝義諦上，究竟而言，自證也無實在的作用，無非是

<sup>57</sup> D. Cozort 上揭書，p. 384。法尊法師譯為「由離能領受境識，此他性念非我許，故能憶念是我見，此復是依世言說。」（《入中論自釋》卷三，<http://yzzj.fodian.net/BaoKu/FoDianWenInfo.aspx?ID=FW00000485>，2009.12）

<sup>58</sup> D. Cozort 上揭書，p. 385。

<sup>59</sup> 同上，p. 383, note 49, p. 442；又 Paul Williams 上揭書，pp. 152-153。

假名施設，不能說為真實有。其次，就世俗諦而言，月稱以為從回憶現象推出自證存在不具有邏輯上的必然有效性。因為，不能把尚未成立的回憶與自證之間的因果關係作為推論的前提。然而，如果此前提是成立的，那麼自證不必由唯識宗證明也一定存在，因為記憶現象是二者在世俗上所共許的。所以，唯識宗在此證明的並不是作為結論的自證，而是這個原初的前提，即從吾人日常經驗中的記憶現象推論出先前時刻有自領受（自證）。<sup>60</sup> 退一步說，即使承認不一定能從回憶現象推出自證（可能有其他事例使得記憶成立），但也不可能由此否認「自證」存在。所以應成派提出了更強的論證，即在缺少自證的情況下，回憶也可以成立。然而，即使這種情況成立，邏輯上也未必能否證「自證」的存在，因為這至多也只是在經驗世界中舉例說明了，可能存在不需要「自證」作為認知中介，而記憶也能出現的情況。對於月稱前念的自領受與後念回憶是同體還是異體的反駁，唯識家也不會認為「自證」是獨立的實體，在相續上二者也是「非一非異」的，況且月稱在世俗諦上也不否認曾有領受。至於《入菩提行論》中精心設計的例子，唯識宗人也許會說此人不也是於後時記起了曾經被咬過的情形嗎？這就說明他有「曾被咬」的自領受，因為只有覺知當時自己被咬，才能在後時推論那時已經中毒。而毒性未發時當然不可能有對毒性的領受。

最後，我們回到《成論》中自證的記憶證明，即便《成論》的說法有把自證與回憶作為實體因果關係的可能性；但通過上來的討論，我們不傾向於這種解讀。而第一種解讀，雖然其證明帶有或然性，並非嚴格的演繹，但月稱也無法在世俗諦的意義上完全否認「自證分」的存在。不過，當從否定的一方審視不能成立「自證」的理由，至少我們可以瞭解「自證分」不應當被視作實體性的，而前念的「自證」或「自領受」與後念的回憶也沒有本質的、實體性的因果關係。這與唯識家認為心識的多分義用其實也沒有實在的作用，是否有進一步溝通的可能，則有待日後再作深入的討論。

---

<sup>60</sup> 這是從經驗論進路的證明，帶有或然性。但如果從先驗論（或形而上學）進路理解自證是記憶的必要條件，把自證作為記憶存在的必然前提，則應成派的批判並非不無道理。此中的問題可有待進一步討論。

## 五、結論

通過本文的分析，我們發現《成唯識論》的「自證分」理論在一定程度上繼承並發展了陳那的「自證」說。《成論》用三條理由成立「自證分」存在，其中兩條均出自陳那《集量論》，而《成論》又賦予它自宗的特色。

陳那在《集量論·現量品》中認為所量就是〔境〕顯現相，能取相是量，而「自證是量果」；此三分不過是識上諸多面向的施設，因為一切法究竟無作用。陳那是從「量即量果」或三分「不相離」義的角度顯示了其瑜伽行派「唯識無境」的主張。

《成唯識論》一開始就從心識的能-所結構出發，它證明「自證分」的三條理由其實都不脫離心識能-所模式的前提。是故，《成論》雖然引用了《集量論》的頌文，但它似乎更強調相分、見分 and 自證分作為所量、能量和量果的「三分說」。其中「自證分」是「見分」證知「相分」的量果，同時也表現為對「見分」的證知。同樣，由於在能-所的模式下，《成論》需要再提出「證自證分」與「自證分」互緣以避免無窮後退的問題。可是，證自證分也並非在邏輯上堪為完備的，所以避免無窮後退其實是要把自證（量果）看作是集所量、能量於一體的證知。《成論》也意識到了這一點，它認為「自證」這種證知與「見分」緣「相分」的證知「法爾不可一類」。前者（「自證」地證知）近於反思的自己知道；後者則是對象性的認知。在能-所的認知模式下，《成論》試圖用「內緣」、「無分別」、「不變而緣」等來詮釋證自體者必為「現量」。一方面，《成論》在能-所的模式下必須規定「自證分」要具有識之一分（能自知）的功用；另一方面，它用「無分別」等表明「自證分」並非真如見、相二分一般落於能-所的對待。從中也可以明白它為何一再致意心識四分「或攝為一，體無別故」，「義用分多非體有異」。

相比於陳那，除了說明「自證分」是知識論意義上的「內緣的量果」之外，《成論》之所以強調心識的「三分」，還為了突出自證分的優先性和首出性。自證分是相、見二分的所依，是「識體轉似二分」中的「識體」。而《成論》突顯「自證分」則是為了與「行相」、「識轉變」、「變現」等「唯識論」的概念相結合：「自證分」是變現相、見二分的「果能變」，而三者同是依他起性的；《成論》的「唯識論」正是在依「自證分」而展開的能-所關係中，來處理眾生在生死流轉、在時間三態中不斷向未來創制新欲望或意義的特性。《成論》的「自證分」理論不單具有知識論的內涵，同時也關注佛教作為一個宗教所首要關心的價值論或生存論問題。是故，「自證分」不僅具有



「緣」義，同時還有「變」義。如果說，「緣」義是現在包含了對過去的能-所活動的自己意識；那麼，「變」義就是現在指向未來的能-所分別的延伸性。作為「量果」的「自證」是見、相二分（能-所關係）的統一；作為「識體」的「自證」就是見、相二分得以展開（其實是似現）的載體。能-所活動在過去、現在、未來的時間三態中的相續與開展，通過「自證分」在當下（現在剎那）得以統一並呈現。作為「量果」的「自證」與作為「識體」的「自證」在現在剎那是「二而一」的，「自證分」本身即是「緣」（內緣、無分別），同時也是「變」（變現、依他起），這也就與《成論》一系「有相唯識」的理論契合地更加緊密。

最後，「自證」的記憶論證也是建立在認知能-所關係的前提之上，即必須於前念有對此能-所活動的領受（更境），方於後念能憶。雖然《入中論》對「自證」的記憶論證給予了嚴厲的批判，但其實在世俗諦的層面，月稱的反駁並不能完全否證「自證分」的存在。在能-所模式的規定下，這個證明儘管具有或然性（同時也是世俗性的），但應當說是一個強的論證。不過，《入中論》也從無自性的角度提示，「自證分」不具有實體性，前念的「自證」與後念的「回憶」也不具有必然的、本質的因果關係。而站在非能-所的認知模式立場（此立場超越世俗常識），是否仍然需要「自證分」作為中介（月稱與寂天的例子似乎隱約有此意思）則是留待日後研究的議題了。

## 【參考書目】

### 一、佛教藏經

本文佛典引用主要是採用「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA）的電子佛典集成光碟，2007 年。

《因明正理門論本》，T32, no. 1628。

《因明入正理論》，T32, no. 1630。

《佛地經論》，T26, no. 1530。

《成唯識論》，T31, no. 1585。

《成唯識論述記》，T43, no. 1830。

《因明入正理論疏》，T44, no. 1840。

《入中論自釋》卷三，網路電子版，2009.12，

<http://yzzj.fodian.net/BaoKu/FoDianWenInfo.aspx?ID=FW00000485>。

### 二、中日文專書、論文、網路資源等

何建興，《集量論·現量品》中譯，譯自 Ernst Steinkellner, *Dignaga's Pramāṇasamuccaya*, Chapter 1, pp. 1-5, 2005 ([www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga\\_PS\\_1.pdf](http://www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf))，

<http://www3.nccu.edu.tw/~96154505/5-2.pdf>。

呂澂 1991 《集量論釋略抄》，《呂澂佛學論著選集》卷一，濟南：齊魯書社。

呂澂 2002 《印度佛學源流略講》，上海：上海人民出版社。

林建德 2004 〈論《入中論》對陳那「自證分」之批判〉，「如是我聞」讀書專題報告，2009.12，[http://www.xxc.idv.tw/mt/archives/evam\\_maya\\_srutam/001194.html](http://www.xxc.idv.tw/mt/archives/evam_maya_srutam/001194.html)。

姚治華 2007 〈論陳那的自證說〉，《現象學與人文科學——現象學與佛家哲學》3，頁 51-84。

倪梁康 2007 〈唯識學中「自證分」的基本意涵〉，《現象學與人文科學——現象學與佛家哲學》3，頁 85-110。

陳一標 2003 〈唯識學「行相」（ākāra）之研究〉，第一屆印度學學術研討會，2009.12，<http://buddhica.mepopedia.com/2008/4-1.pdf>。

趙東明 2006 〈陳那「自證」理論探析——兼論《成唯識論》及窺基《成唯識論述記》的觀點〉，《圓光佛學學報》10，頁 65-108，網址：[http://old.ykbi.edu.tw/htm/ykbj10/ykbj10\\_3-109.pdf](http://old.ykbi.edu.tw/htm/ykbj10/ykbj10_3-109.pdf)。

- 劉宇光 2007 〈從現象還原法試探「五重唯識觀」的哲學意涵〉，《現象學與人文科學——現象學與佛家哲學》3，頁 111-168。
- 劉宇光 2009 〈西方學界的佛教論理學——知識論研究現況回顧〉，《漢語佛學評論》第 1 輯，上海：上海古籍出版社，頁 197-288。
- 談錫永 2006 《四法寶鬘導讀》，北京：中國書店。
- 羅時憲 1983 《唯識方隅》，藍吉富主編《現代佛學大系》32，臺北：彌勒出版社。

### 三、西文之專書、論文、網路資源等

- Chu, Junjie. (褚俊傑) 2008. "On Dignāga's Theory of the Object of Cognition as Presented in PS (V) 1." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 29.2, pp. 211-253.
- Cozort, Daniel. 1998. *Unique Tenets of the Middle Way Consequence School*. New York: Snow Lion Publications.
- Hattori, Masaaki. (服部正明) 1968. *Dignāga on Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and Tibetan versions*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Lusthaus, Dan. 2007. "A Pre-Dharmakīrti Indian Discussion of Dignāga Preserved in China Translation: The Buddhabhūmy-upadeśa." 廣州中山大學人文學院佛教研究中心主辦之「唯識學思想與東亞佛教傳統」學術研討會與會論文(2007.12.09-10)。中譯見〈漢譯文獻所保留的法稱之前印度有關陳那的討論——以《佛地經論》為例〉，《漢語佛學評論》第 1 輯，上海：上海古籍出版社，2009，頁 10-57。
- Matilal, B. K. 1986. *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press.
- Williams, Paul. 1998. *The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defence*. Richmond: Curzon Press.
- Yao, Zhihua. (姚治華) 2003. *Knowing that One Knows: The Buddhist Doctrine of Self-cognition*. Ph. D. Dissertation, Boston: Boston University, Graduate School of Arts and Science.

## The Theory of “Self-cognition” (*svasaṃvitti*) in Yogācāra Doctrine: With Focus on *Cheng Wei Shi Lun* (*Vijñaptimātratāsiddhi*)

Mao, Yu-Fan

Master’s Student

School of Philosophy, Fudan University, Shanghai

### Abstract

The thesis in my paper is the theory of “self-cognition” (*svasaṃvitti*) in *Cheng Wei Shi Lun* (*Vijñaptimātratāsiddhi*). I want to discuss the philosophical significance of “self-cognition” in Yogācāra doctrine. Self-cognition originally means that the mind knows itself. This characteristic of mind has a close relationship with the idealistic stance of Yogācāra. I try to analyze two aspects of “self-cognition” in *Cheng Wei Shi Lun*, namely, “self-cognition as the result of cognition” and “self-cognition as the substance of cognition.”

Firstly, the original statement that self-cognition is the result of cognition can be traced back to Dignāga’s *Pramāṇasamuccaya*. *Cheng Wei Shi Lun* has not only followed Dignāga, but also developed its own theory. According to *Cheng Wei Shi Lun*, self-cognition is the result that the seeing-portion (*darśana-bhāga*) grasps the seen-portion (*nimitta-bhāga*). And this result also illuminates that self-cognition can recognize the seeing-portion. The self-cognition which knows itself can be thought as a reflexive cognition. This kind of cognition, in *Cheng Wei Shi Lun*, is explained as “that cognition which recognizes itself must be *pratyakṣa*” or “the internal clinging to mind,” which is totally different from the intentional cognition such as seeing-portion grasping the seen-portion. In addition, I will discuss the fourth division of cognition, namely, the cognition of self-cognition, which is considered as a unique theory of *Cheng Wei Shi Lun*. But I will show that the reasons to support this statement are not logically perfect.

Secondly, I will discuss “self-cognition as the substance of cognition” and its proof of recollection. In order to manifest self-cognition as the substance of cognition, *Cheng Wei Shi Lun* pays more attention to emphasizing the three divisions rather than the non-separation of the cognition. Self-cognition is the supporting base for both seeing-portion and seen-portion. It has been combined with some idealistic conception such as “*vijñāna-pariṇāma*,” etc. in *Cheng Wei Shi Lun*, which indicates that we always create unceasingly new desires or meanings because of the cognitive activities. It demonstrates that “self-cognition” in *Cheng Wei Shi Lun* is not only related to epistemology but the meaning of existing as well. Finally, the proof of recollection to support the existence of the self-cognition is a strong argument. It cannot be denied by the refutation in *Madhyamakāvātāra* in the conventional sense.

**Keywords:**

Self-cognition, Mind-only, Result of cognition, Substance of cognition, Recollection