

「極微」是否成功被破斥——

比較《唯識二十論》與《阿毗達磨俱舍論》的論證及其漢傳詮釋

摘要

本次研究在於討論世親在部派佛教與其在唯識宗時期的兩部作品中，關於「極微」的辯論，並且反省他在晚期《唯識二十論》這一作品中，是否成功地反擊了早起他在說一切有部出家時所主張的「極微」觀點。《唯識二十論》認為(1)一個極微不可能被認知；(2)多個極微也不可能被認知；(3)聚色不可能被認知，因為極微不可能在「不相觸」的情況下還能組成聚色。但是只要極微有接觸，即表示有方分（部分），而會落入極微定義上的自相矛盾。但是說一切有部似乎存在一種主張，既是透過「風界」來避免「相觸」而產生的過失。在此世親似乎並沒有清楚提到這一點，而這一個觀點則為窺基在《唯識二十論述記》中進行更多的解釋。

關鍵字：極微、唯識二十論、阿毗達磨俱舍論、世親、窺基

一、《唯識二十論》中 *saṃhata* 的詮釋問題

本文著重在於指出《唯識二十論》自十一頌到十三頌，反駁說一切有部極微主張中的(1)「有合、無合」(2)「有方分、沒有方分」兩個角度，以此推翻極微的存在。但是問題在於，《唯識二十論》中「方分」的討論，為何重複出現在第十一和第十三頌的討論中？如果極微在一開始討論「和集」中「觸」的問題時，就已經提出極微「有合」，會面對「方分」的問題，則為何還要在第十三頌中再提出「光影」的問題來說明極微的「方分」問題呢？《唯識二十論》主張極微不能形成聚色，因為會面對「有合、有方分」的困難，但是唯識論也清楚知道這個批判是不夠周備的，因為論敵有部有一個更強的主張，既是採取極微組合成聚色時，是可以以「無合、無方分」的立場。筆者認為，必須回到說一切有部對於極微「有合、無合」的說法，來看聚色內部的極微是否相接觸，才能解釋對於《二十論》如此累贅地在第十三頌時，一再提出「光影」問題來批評「極微有方分」。

首先，《唯識二十論》中對於極微形成聚色，有兩種重要的討論，一種為「和合」說，一種為「和集」說。這個討論開始於第十頌的：

以彼境非一，亦非多極微。又非和合等，極微不成故。¹

在十頌的長行中，窺基指出世親強調極微不能成立的原因有三種，第一，他反對認識的對境，是由唯一的法體所構成的。窺基在註疏中指出這個採取認識對象存在體性是一的主張的，主要是吠世師迦 (*Vaiśeṣika*)，因為吠世師迦認為三千世界是由父母極微所生，體與父母極微不異，故說對境法體是一。第二種立場主張認識對象，不可能由眾多法體組成的極微境，持這一種立場的派別，窺基註解為是「古薩婆多毗婆沙」(*Sarvāstivāda*) 義，即為說一切有部的立場。第三種反對的觀點是本文的重點，唯識學派認為我們不可能認識到極微以「和合」或者「和集」的方式形成的「聚色」。以上三種觀點，筆者認為皆是從「認識」的角度出發²，指出我們不可能對「極微」有所認識，而第三種反對的觀點，是本文意欲鋪展開來的內容。

但首先，究竟什麼是「和合」與「和集」呢？這是存在在《唯識二十論》的漢譯文本與梵文文本裡的一樁公案。即在梵文文本，由 Jonathan.Silk 的校訂版本

¹ 《唯識二十論》，CBETA, T43, no. 1834, p. 992, a21-22。

² 筆者的觀點與 Kochumuttom 是一致的。他在為《二十論》中筆者所引之頌進行翻譯時，特別註解到：“The object is [experienced] Neither as a single entity, Nor as many discrete atoms, Nor as an aggregate of them, Because not a single atom is obtained [in experience at all].”他認為此一頌，是被放在“經驗”中，究竟能不能認識到“極微”，來進行論證。

中³，只有「*samhata*」一字，被翻譯為「*compounded*」，並沒有兩種名詞的區分。⁴但是在玄奘譯本中，卻有明確指出「和合」與「和集」的不同。但是用字不同是否表示內涵不同呢？《二十論》言簡意賅，並沒有明確區別這一個「*samhata*」存在的可能內容。而窺基在《述記》中正好為這個字給出了他的理解以及詮釋。當然，計較窺基是否合乎原意或者是超譯，是一個合法的問題，但是筆者的立場是，玄奘與窺基事實上早就知道對於極微結合形成聚色的討論，存在兩種立場，因此「和合」與「和集」才會被分開詮釋出來。這一點在窺基的註疏中，明確指出是兩個不同的宗派的主張：

述曰。此敘經部、新薩婆多正理師義。**經部師說。多極微和合。正理師說。多極微和集。**

他指出主張極微能夠「和合」的是經量部，而主張極微能夠「和集」的是說一切有部，或者是新有部。但是在世親的《阿毗達磨俱舍論》似乎便沒有明確主張「和集」與「和合」不同之說，並不存在「和集」一字。因此，玄奘的翻譯或者窺基的注解，是否設定了一個以極微和集為宗的稻草人呢？有一個重要的線索，即是眾賢在世親造《俱舍論》之後，不滿世親的論述而再造的《阿毗達磨順正理論》。眾賢明確指出「和合」與「和集」在主張上的不同，使我們暫時可以相信確實存在兩種對於「極微結合成聚色」的不同觀點。眾賢站在有部的立場，批評「和合」的主張，但是依然沒有如窺基明確地指出是「經部師」的觀點：

五識不緣非實有境。和集極微為所緣故。

又五識身無分別故。**不緣眾微和合為境。非和合名，別目少法可離分別所見乃至所觸事成。以彼和合無別法故，唯是計度分別所取。五識無有計度功能。是故不緣和合為境。即諸極微，和集安布恒為五識生起依緣，無有極微不和集故。**⁵

眾賢指出，說一切有部只承認「和集的極微」能夠做為認識對象（所緣），但並不承認「和合」能夠做為認識對象，因為後者是概念化（計度分別）的結果，但是五識並沒有概念化的能力，概念化的能力屬於第六識。可見「和合」與「和集」的爭論，確實早已經存在，玄奘——窺基的詮釋，是一個合理的詮釋。

³ Jonathan.Silk, 2016。

⁴ 見 Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary, 2011, P. 1122. *samhata* 作為一個名詞，只是在說結合在一起。

⁵ CBETA, T29, no. 1562, p. 350, c19-25

二、極微「和集」與「相觸」與否的問題

本節主要處理《二十論》對於極微「和集」的問題的討論，並且指出說一切有部確有理論上的依據，避免世親的批評。窺基在註解第十一頌中，指出說一切有部確實提出了「極微不相觸」、「極微和集也不相觸」的說法，避免了極微理論上自相矛盾的過失。而這個問題，要留待窺基在註疏中，展開因明學上的論證，才能圓滿地被解決。

在《二十論》的第十一頌中，世親的論述是預設了極微組成聚色時是會「相觸」的，也因為這個原因導致了極微理論的不成立，因為只要極微「相觸」，就會面對有「方分」的問題，就會使得極微理論面對矛盾。頌文指出：

極微與六合，一應成六分。若與六同處，聚應如極微。⁶

文中認為，極微與六個方向的極微（東、南、西、北、上、下）組成聚色，則中間極微應該被分成至少六個部分（方分）。另外，如果主張極微沒有方分，則聚在一起的六個方向的極微，應該還是會聚集在同一處，不會增長。可見在這個論式下，預設了極微彼此之間是互相有「接觸」的問題，否則不可能有「合於同處」的過失。窺基認為世親批評的對手是說一切有部的主張⁸，但是這個理解需要被小心檢閱，因為從《阿毗達磨俱舍論》、《阿毗達磨順正理論》中都沒有部派主張這種極微理論。

無論如何，眾極微「相觸」的問題，在這個意義下浮現出來，而世親也意識到這個問題，因此提出說一切有部另外一個極微的主張：「迦濕彌羅國毘婆沙師言：非諸極微有相合義。」⁹這個觀點，才是《俱舍論》與《順正理論》共同依循的觀點。窺基補充言：

世友說：極微相觸，即應住至後念。大德說：極微實不相觸，但由無間，假立觸名。若異此者，微有間隙，中間既空，誰障其行？許為有對。「合」之與「觸」，名異義同。¹⁰

窺基也已經意識到，說一切有部亦有一種極微「不相觸」的主張，「觸」是

⁶ CBETA, T31, no. 1590, p. 75, c27-28

⁷ Jonathan 的校訂版本中，也將「合」一字，翻譯為「conjunction」，表示是一種「接觸義」。Jonathan. Silk, 2016, P.87。

⁸ 《唯識二十論述記》卷2：「述曰。薩婆多師。既見前破設遮彼義。遂作是言。非諸極微。有相合義。此立宗也。」CBETA, T43, no. 1834, p. 994, b25-26。

⁹ CBETA, T43, no. 1834, p. 994, b24-25。

¹⁰ CBETA, T43, no. 1834, p. 994, b25-c2

一種假立的概念，極微和極微之間是不相觸的，但極微之間靠得很近以至於快沒有間隙（無間），讓人以為互相接觸了。究竟「觸」與「無間」的關係是什麼呢？如 Y. Karunadasa 提出兩種主張，第一種便認為聚色之間並「不相觸」，它們之間存在的只是空間，而「無間」指的便是空間極其細微的這樣一種事實狀態。¹¹第二種（世有的觀點）指的是極微在第一剎（現在）那並沒有「觸」的過失，而到第二剎（過去）那才完成相觸。¹²但是筆者認為，他是過於簡化這個問題了，因為在註解家的論述「觸」的問題中，至少有四種解決路徑，而他只提出其中兩種主張，並不全面。普光在《俱舍論記》中，區分出有四種主張的內容，以下筆者一一闡明。

首先介紹出現在《俱舍論記》中被記載下的第一個觀點，第一師主張極微和極微之間不能互相「接觸」，而是彼此之間有「無間」住於其中。為何呢如此主張呢？此一師主要回應兩種問題的挑戰：1. 極微相觸又，便有方分的過失；2. 極微不相觸，則為何還能聚集成聚色？就第一點而言，批評者認為只要極微相觸，便會面對兩個過失：1. 極微只會聚在同處，不會增長；2. 極微會和方分的問題產生矛盾。因為極微沒有「方分」做為主要原因，因此不能主張極微「相觸」。¹³為了回應第一個問題，唯有主張極微不觸，因為沒有方分的緣故，而彼此組成聚色的是彼此以的「無間」方式存在。面對第二點，第一師的回答，主要回應「聚色如果互相碰撞，且聚色極微間不接觸，為何不會散開？」¹⁴這一個重要問題透露出了第一師對於聚色是以「和集」的方式組合的，而「無間」便是要用來解釋極微之間彼此的存在狀況。此一師的看法是沒有存在觸色做為間隙便可以稱之為「無間」，因此他說「無間」就是「沒有存在比如觸色一般的法，做為阻礙間隔」，與它相反的就是「定間」，指「一定存在間隙」。小結而言，此師將「觸」視為是一種色法，事物之間如果有「接觸」，一定是「觸色法」生起。

但是如果聚色內的極微，距離是無間的，仍然不能解釋（1）為何極微不會產生碰撞，以及（2）聚色產生如何可能。針對第一個問題，第一師的看法頗似近代原子論的看法，極微像是磁鐵一樣，內部有勢力能與其他極微互相拒斥。¹⁵

¹¹ Y. Karunadasa, 1967, P.152: “rūpakalāpa do not come into contact; between them there is a space.... Every rūpakalāpa is delimited (*paricchindate*) by the envioning *ākāśa*, space. This space is so small that the fact of delimitation is described as “as if delimiting” (*paricchindantīviya*).”

¹² 「Another argument, the one attributed to Vasumitra, is based on the theory of momentariness..... That is to say an atom should arise first (1st moment) in order to touch (2nd moment)-a view which, if accepted, would go against the doctrine that an element endures but for one moment.」 Y. Karunadasa, 1967, P.151.

¹³ 「若諸極微至更無細分者。正釋無間非觸所以。若諸極微。遍體相觸同為一體。即有實物物體相雜過。若觸一分不觸餘分。極微便成有細分失。唯觸一邊不觸餘處。然諸極微。更無細分故不相觸。但無間住名取至境。」 CBETA, T41, no. 1821, p. 51, c2-7。

¹⁴ 「不相觸者，聚色相擊云何不散？」 CBETA, T29, no. 1558, p. 11, c9-10。

¹⁵ 《俱舍論記》卷 2：「極微亦爾。各有勢[1]力相逼之時。互相拒遏不得觸著故不相觸。故正

既然如此，為何聚色得以組成，而且不消散呢？佛教並沒有西方概念下的「形式」觀點，因此聚色以什麼形式、如何形成必然會成為一個困難。此一師認為，「風界」在此就扮演重要的功用，即「風界」具有維持的力量，能夠讓聚色不消散。¹⁶這一個觀點，不僅被普光提及，而眾賢顯然也持這樣的立場。¹⁷眾賢清楚提出，「和合（聚色）」必然能夠成立，因為由「風界力」來聚集極微，並且極微之間還能彼此「不相觸」。

第二師的觀點認為極微不相觸，而和合能夠相觸，因為和合能使得「聚義」可以成立。這種「和合」有兩種意義，第一種是「離散和合」，即是小的事物和合成大的事物；第二種是「和合」，即由接觸而組成更大的事物。為何要設定這個理論呢？因為為了說明極微組成聚色時能夠相觸，而組成而成的聚色，也能夠相觸，保持了理論的完整性。¹⁸但是這一種說法被眾賢反駁，他認為並離開「極微」之外不可能討論「和合色」的存在，因此如果和合的極微有接觸，則個別的極微也應該有接觸。¹⁹眾賢這個立場和他主張「和合」是「計度分別」的立場是一致的²⁰，因為他認為五識認識的只能是「極微」，而「極微」如果不能接觸，聚色當然也不能接觸，認為聚色能夠「觸」是一種「虛妄分別」，但是這是第二師不能接受的。

第三說即世友的主張，也已經為學者 Kanaruda 提過。世友認為未來存在的極微，來到現在這一刻不能相觸，必須到下一刻（過去）時才能完成相觸的動作。世友的主張，在普光的註疏中並不清楚，不知道他是否反對極微有觸的可能性。但神泰的註解中明白指出世友反對極微能夠相觸，因為會導致「觸色住至無量剎那」，而變成「常」的過失。世友主張極微在一開始（初念）極微是互相接近而不是相接觸。極微要相觸必須越過極微之間的空隙，由於每一個極微都是剎那性，

理云。雖於中間有少空隙。而有勢力拒遏其行」CBETA, T41, no. 1821, p. 52a3-5。

¹⁶「風界攝持故令不散。或有風界能有壞散。如劫壞時。或有風界能有成攝。如劫成時。」CBETA, T29, no. 1558, p. 11, c10-12。

¹⁷「我亦說言，由風界力，隣近安布能相攝持，故不應言：若異此者，極微展轉無相攝持，應不和合。【眾賢駁斥】異汝所言：極微展轉有相攝持，和合成故。又不相觸亦能攝持，譬如身根不觸身識，能攝持識，令起現前。」CBETA, T29, no. 1562, p. 373, a6-10。

¹⁸《俱舍論記》卷2〈分別界品1〉：「此下第二師解。雖諸極微互不相觸。許和合色有方分故。相觸無失。由此拊擊得發音聲故。許此和合色相觸理。毘婆沙文義善成立。[7]此和合名是觸。顯龜聚義。離散名非觸。顯細聚義。望龜名非觸。」CBETA, T41, no. 1821, p. 52, a19-23。

¹⁹《阿毘達磨順正理論》卷8：「有餘師說。雖諸極微互不相觸。而和合色相觸無過。由此拊擊。得發音聲。如諸極微。雖無變礙。而和合色變礙非無。此不應理。非離極微有和合色。若觸（筆者按：碰觸）和合，應觸（筆者按：碰觸）極微。彼即應許極微相觸。是故前說。於理為勝。」(CBETA, T29, no. 1562, p. 372, c22-27)

²⁰《阿毘達磨順正理論》卷4：「非和合名別目少法。可離分別所見乃至所觸事成。以彼和合無別法故。唯是計度分別所取。五識無有計度功能。是故不緣和合為境。」(CBETA, T29, no. 1562, p. 350, c21-24)

在那個時候極微便已經歷再一次生滅，因此不可能相觸。接著世友提出如果極微相觸會有的過失：如果極微仍然有「相觸」的可能，但是必須在「下一刻」（後念）中來談，如果相觸的極微能夠在下一刻產生，也表示它能夠住在無限的剎那之中。但這樣便會違背了佛教「無常」之觀點，因此世友認為是過失。²¹

最後一師（被公認為法救）認為，極微不相觸，觸不過就是一種唯名論（nominalism）的概念，聚色內的極微，其存在的狀態只能是「無間」，因為實在太接近了，因此假說有「接觸」。表面上，第四種說似乎和第一種說法，沒有太大差別，然而普光認為世親事實上是同意第四師而反對前三師的說法，這些反對意見，除了第一師以外，前已經交代，故不贅述。筆者將但就大德法救與第一師的矛盾，另立小節，與窺基的反駁做對比，筆者認為窺基不僅在註疏中引用了法救對其他三師的反駁，而且更進一步從因明論證上強化了法救的反駁力道，這是世親在《二十論》不明確提出的主張。但是問題出現在，按照窺基的注釋，世親在《俱舍論》以法救反駁其他的觀點，這個論證進路與其在《二十論》的駁斥外境論者的論證具有高度相似性，甚至是一致。但這會引出另外一個問題：《二十論》是否目的在反駁「實在論」？或者是部分實在論的主張而已？²²

行文至此，筆者認為以上四點的批評，早就存在在部派的討論中，不見得是《二十論》對於極微論者特有的批評與挑戰。因此，《二十論》的第十一至第十二頌，有其階段性任務，不見得能夠打敗「實在論」者的觀點，因為在在《俱舍論》筆者認為第四師的觀點，完全避免了《二十論》中第十一頌和第十二頌的批評，此師主張極微「無方分」、「不相觸」，不會落入「極微非和合」、「極微成六分」的困境。下一節，筆者將詳細分析第四師與窺基論證上的同異，並且說明世親設立第十三頌的意圖。

²¹ 《俱舍論疏》卷 2：「世友說：「諸極微相觸即應至後念」者，前師就有分及方分推無相觸。此師就時推無相觸，初念兩微並住，未相觸，如下明剎那量。物度一極微為一剎那，若初剎那，二微相近未相觸，中有空隙不相觸。及若欲相觸須越其空隙剎那故，極微相觸即應住至後念。以諸極微初念并住中有空隙，未得相觸，纔欲相觸便謝過去。[世友提出相觸

的過失]：若越空隙相觸著時，即應住至後念，若得住至後念，亦可住至無量剎那，色即常住，過也！」CBETA, X53, no. 836, p. 30, c23-p. 31, a7 // Z 1:83, p. 307, a15-b5 // R83, p. 613, a15-b5。

²² 認為《二十論》的立場非觀念論，而是實在論或現象學，並不少見。比如 Kochumuttom 便認為世親的立場是「多元實在論」（I may now consider the possibility of a pluralistic conception of reality within the Yogacara system.），又或者 Luthaus.D 以為「唯識」採取的是方法論意義的觀念論，是對經驗採取現象學的描述而不是形上學意義的觀念論。

三、 窺基與法救的論證比較

此一節主要討論窺基如何反駁同時主張「極微無方分合」、「聚色有方分無合」這兩個論點的說一切有部論師，並且與《俱舍論》所採取立場之同異。

《俱舍論》對於第四師的反駁，言簡意賅，他只提出：「又許極微若有方分。觸與不觸皆應有分。若無方分，設許相觸亦無斯過。」²³此是世親設下的兩難論證，即無論主張極微「有方分」、「無方分」都不能用來支持極微「觸或不觸」。世親在此文大意为：如果極微本來就有方分，無論極微之間接觸不接觸，都應該有方分；如果極微沒有方分，則極微無論接觸，或不接觸依然是沒有方分。因此，「觸」與「方分」不具有必然性的關聯。

對比世親在《二十論》中的論述，世親主張：「若轉救言：聚色展轉，亦無合義。則不應言：極微無合無方分故，聚有方分亦不許合故。極微無合不由無方分。是故一實極微不成。」²⁴《二十論》中世親的立場，是否和《俱舍論》中法救採取的立場是一致的呢？相當令人存疑，因此窺基的詮釋顯得重要，因為如果世親的主張不過早就為法救所同意，則世親在《二十論》的結論則不應言：「是故一實極微不成。」

確實窺基在此做了不一樣的詮釋，他認為此一段在於「破聚色無合」，而不是破單一極微。以窺基的分析而言，窺基認為實在論者在「救言」的觀點不成立，他指出如果論敵立論：極微無方分不許相合，則聚色有方分，聚色應該能夠相合。²⁵但窺基的言論會使人產生狐疑：為何聚色有方分就必須相合呢？它不具有邏輯上的必然性！筆者在此欲舉出的立場是，窺基的說法的正當性，必須放在因明的討論框架下才能夠成立。首先窺基指出論敵在上述的「救言」中犯下六種論證上的過失，分別是「法差別相違」、「有法差別相違」、「隨一不成」、「非遍是宗法」、「同喻能立不成」、「異喻所里不遣」。

窺基認為如果將論敵的論式還原，可以用下列論式表示：

宗：極微無合

因：（極微）無方分故

喻：如心、心所。

²³ CBETA, T29, no. 1558, p. 11, c28-29。

²⁴ CBETA, T31, no. 1590, p. 76, a9-12。

²⁵ 《唯識二十論述記》卷2：「汝之聚色。許有方分。亦不許相合。返顯成立極微無合。不由無方分。若由無方分。執極微無合。聚既有方分。聚色應有合。」(CBETA, T43, no. 1834, p. 995, a16-19)

但是這樣的論式會碰見第一個問題是犯了因過：「法差別相違」²⁶。「法差別相違」指的是：立因與宗法相違的過失。在這個過類中，窺基認為如果「無方分」能夠成立「無合」之法，並不只是能成立「實微無合」，也能成立「非實微無合」，但是「非實微」卻能夠允許「有方分」，因此和因是相違的。因此他認為這個觀點犯下稱為「法差別相違」。

第二個因過是：「有法差別相違」²⁷。「有法差別相違」指「有法」的隱含意思，與因起衝突而犯下過失。在這個論證中，窺基指出論敵犯下的過失是：

作實微緣性、不作實微緣性，有礙、無礙，名有法差別。此因非但能成無合，如是亦能成無合宗法：非實微無合，及成有法作非實微緣性、及無質礙。²⁸

按以上的脈絡，宗是：「極微無合」，宗「有法」指的便是「極微」，而放在窺基的脈絡中，大意是指：「極微」隱含兩個意思，即「實微」（實在的極微）與「假微」（概念上存在但是非真實的極微）。如果因能夠成立宗法，則能夠成立兩件事：1.成立具有實微緣性、有礙的「實微」無合；2.成立具有非實微緣性、無質礙的「假微」無合。但是後者會與因起衝突，因為「假微」是有方分的，比如聚色有方分，因此成立「有法差別相違」。

第三個因過是「他隨一不成」。窺基指出如果論敵主張論證中的「實微」都是沒有方分的，則會犯下「他隨一不成」的過失。²⁹「隨一不成」指的是立敵中，有一方不承認此因能周遍於「宗上有法」的過失。³⁰窺基認為會犯過的原因在於，因明之中，在因支上必須論敵共許，如果論敵所執的因為「實微無方分」，這個因卻無法滿足宗上有法。原因在於，宗上有法的「極微」包含「實微」與「假微」兩種（如上個因過已經提及的內容），而因法只能包含前者而不能是後者。

第四個因過是：「非遍是宗法」。在這一個過類中，與上一項很類似，但是最

²⁶ 在《因明入正理論疏》中對於「法差別相違」的解釋，認為「宗」即可符合「因」的範圍，又可以符合與因相反之立場，便可以屬於這種相違，是因過的一種。窺基舉例：「【宗】眼等必為他用。【因】積聚性故。【喻】如臥具等。」CBETA, T44, no. 1840, p. 129, a3-4。此宗的「他用」，即默許：無論是聚集性，或者不聚集性的事物，都可以為「他」所用，因此是「法差別相違」。（《因明入正理論疏》卷3：「眼等必為他用積聚性故如臥具等。」CBETA, T44, no. 1840, p. 129, a3-4）沈劍英認為：「法差別相違就是立因與意許的宗法相違的過失。」沈劍英，2002，頁252。

²⁷ 《三支比量義鈔》卷1：「有法差別相違過者。即因明四相違中第四種過。以有法有差別二義。」CBETA, X53, no. 861, p. 957, c9-10 // Z 1:87, p. 90, a3-4 // R87, p. 179, a3-4。

²⁸ CBETA, T43, no. 1834, p. 995, a23-27。

²⁹ 「若說汝實微無方分故。他隨一不成。」CBETA, T43, no. 1834, p. 995, a27。

³⁰ 沈劍英，2002，頁221-222。

大不同是，上一項過類強調「共許」的面向，而這一個過類強調論敵所舉的因在「周遍與否」的項目上有所疏漏。窺基認為，如果論敵主張不真實的極微（假微）不相接觸，是因為沒有方分的緣故，這個觀點並不成立，因為窺基主張假微也可以被「有方分」之因含攝進來。³¹因此，在這個觀點，假微既可以為「無方分」含攝上，也可以為「有方分」含攝，「無方分」的理由當然不能周遍所有假微，因此不能滿足遍是宗法性。

第五種過類是喻過：「能立不成」。能立不成為「能立法不成」之縮文，指同喻依雖然能夠滿足宗同品，卻不能滿足因同品（不能滿足因法）。³²故窺基指出，如果主張聚色不能相接觸，雖然是宗同品，但是因為聚色有方分，因此不能滿足因³³，非因同品。

第六種過類也是喻過：「所立不遣」。所立不遣為異喻依不能遠離宗法之過失。³⁴窺基假設論敵如果以有方分的聚色做為因異品，也不成立，因為聚色就對方的定義而言，雖然有方分，但是論敵自許聚色也沒有相接觸，因此不能遠離「無合」這一個宗法。³⁵

乍看之下，窺基為對方設立「喻過」，貌似是不合法的做法，因為對方根本沒有主張「聚色」是同品。窺基的這一個論證的目的在於透過假設性的問題來強化「由於每一個極微都是剎那性」的主張，因為窺基從喻的方面指出了：因「方分」並不能有效區分出同品與異品，因此極微或者聚色是否相接觸，與「方分」無關。總上所述，窺基在《唯識二十論述記》批評「無合」的立場，與《俱舍論》中法救的立場是一致的，但是窺基比法救更進一步的做法是，以因明的方式，指出「無合」與「方分」之間並不能作為相互支持的論點，在這一點上是比《俱舍論》，甚至是《二十論》的討論，更加地深入。窺基認為不能以沒有「方分」的原因，主張極微極微不能接觸，因為聚色有方分，論敵也不允許它能有接觸。可見「因」並不能有效保證「宗」的正確性，極微不接觸（合），與它是否有「方分」沒有必然聯繫。

回到《二十論》與《俱舍論》文本的對讀，法救做為集結《大毗婆沙論》的四大論師之一，批評其他三師的說法，與世親所提出的批評，是一致的，但是世

³¹ 「若說我假微無合，無方分故，因不遍宗法。我說假微有方分故。」 CBETA, T43, no. 1834, p. 995, a28-29。

³² 沈劍英，2002，頁 267。

³³ 「若以聚色[2]亦無合故。為微同品。能立不成。說諸聚色。有方分故。」 CBETA, T43, no. 1834, p. 995, a29-b1。

³⁴ 沈劍英，2002，頁 277。

³⁵ 「若以聚色。有方分故。為因異品。所立不遣。以諸聚色。雖有方分。亦無合故。」 CBETA, T43, no. 1834, p. 995, b1-3。

親卻下了一個結論：「是故一實極微不成」，這個卻是法救沒有採取的主張，但世親卻得出其極微不成立的結論，筆者認為這無疑是一種無效的論證，世親把結論下的太早了。如果要為《二十論》進一步辯護，世親完整破斥法救極微的論證則是留待《二十論》的第十四頌與其長行。

四、「極微」方分的問題

以上處理「和集」究竟與「相觸」與否是否有關係。如果極微能和集，而且不相觸，那麼說一切有部是否避免了《二十論》的批評？本節要處理窺基如何透過因明論證，說明極微不相觸，無方分，不能避免極微不成立的問題。

在第三節的論述中，儘管世親提出論證「極微無合」不能以「方分」做為理由，但筆者認為仍然沒有辦法得出「一實極微不成」的結論，因為極微還存在著一種即不相合又無方分的可能性，極微理論並沒有完全被破斥，比如法救也許並不見得會排斥這個立場。筆者認為到了這一頌世親才正式從「現量」的角度反駁「極微」在形上學上存在之可能性。

頌曰：極微有方分，理不應成一。無應影障無，聚不異無二。³⁶

此一頌長行，世親無疑是一再重複極微應有方分的立場，而這一個論述已經在第十一頌中論述過。在第十一頌中，無疑是一個「比量」，來論證極微有方分，而在這一頌中窺基似乎有意識地針對「無合、無方分」意義的極微論。窺基認為，儘管存在一種「無合、無方分」的極微論，極微之間彼此的距離是無間的，但仍不能避免過失，因為從「現量」上我們還是能夠區分方位，如果極微沒有部分，則不可能區分極微的相對位子，無法說出有東、西等不同方位的極微，比如心、心所便是無法被說明方位。³⁷可見，「無方分」對於窺基而言是不可能的，這個從現量上就可以被反駁。聚色的情況也是一樣的。

針對以上的反駁，論敵（薩婆多部）³⁸仍存在一種反對立場：方位只是假名安立，事實上極微是沒有不同的方向，極微相是圓的因此不能說極微有東等方位。³⁹窺基認為世親在此是以「現量」上的「承影發光」來破斥此論敵。其觀點是：

³⁶ CBETA, T43, no. 1834, p. 995, b28-29。

³⁷ 《唯識二十論述記》卷 2：「如諸聚色。若微不合。但可無間。無多分者。中間之微。隨不相合。所擬東處。非西等處。六面既殊。還應成六不成一也。所執極微應不成一。所擬東處非西等故。如諸聚色。無方分故。若所擬東非是東者。應擬西等亦非西等。若爾。此微應不成色。不可示其東西等故。如心心所。」CBETA, T43, no. 1834, p. 995, c15-21。

³⁸ 筆者認為此部專指法救的觀點，因為僅存法救的觀點仍未被完全破斥。

³⁹ 《唯識二十論述記》卷 2：「極微圓故，能對之東亦非是東。餘方亦爾，無異方分。」CBETA, T43, no. 1834, p. 995, c28-29。

如果不存在不同的方位，則不可能存在事物有部分被照亮、部分未被照亮的現象。⁴⁰如果對方反駁：「影子應該屬於聚色而不屬於極微」，則這個論式也不可能成立，因為極微與聚色的關係不是兩種不一樣的實體，聚色是以極微為根本而存在的，⁴¹因此聚色有影子則極微也必然要有影子。最終，極微如果不能解決以「影子」作為現量的反駁，則只能夠承認極微不過就是一種「假名安立」的實體。

此外，第二個論證指出極微如果沒有相對位置，更不可能互相障礙，因為只有由方分的事物才有相對位置，才能互相障礙，沒有方分就如虛空一般，並不互相障礙。因此窺基重建了一個會導出謬誤的論述：

應立量云：

[宗]：手相擊等，應不相障。

[因]：無方分故。

[喻]：如虛空等。此無方分。⁴²

這個論式當然不能為對方所接受，因此這個論式指出主張極微無方分，是屬於「現量相違」的過失。

綜上所述，筆者認為《二十論》第十四頌與長行，才正式回應極微「方分」的問題，提出極微「有方分」與「無方分」都不能成立的兩難論證，因此「一實極微不成」的結論在此才得到有效的支持。在第三節的論證中，極微在「方分」與「觸」的議題中，碰到了困難，《二十論》明確地指出極微理論的過失，然而尚留下極微即「無方分」也「無相合」的可能性（此為法救的主張），故說一切有部的理論尚未完全被破斥，而《二十論》在第十三頌中認為已經證實「一實極微不成」，筆者認為完全不成立，第十四頌才能完善反駁極微的論證。此一頌與十三頌不同的地方在於，窺基認為後者是從「有合、無合」兩俱不成來破斥極微理論，而此頌則從「有方分、無方分」不成來破斥極微理論，是兩種不同的論證進路，但目的都是為同一種論證效果。然而尚存在一個疑慮，即「影」做為一種顯色，究竟是一種屬性又亦或是一種極微？極微本身能夠「發影」，便是將「影」當成是一種屬性，但是這不見得是立敵共許的立場。因為說一切有部會認為「影」是法的一種。⁴³

⁴⁰ 《唯識二十論述記》卷 2：「承光發影。處既不同。所執極微定有方分。以現量破。」 CBETA, T43, no. 1834, p. 996, a11-12。

⁴¹ 《唯識二十論述記》卷 2：「謂若汝宗所說聚色。不異汝執一實極微。其影及障。應屬極微。不屬聚色。聚色體即是極微故」 CBETA, T43, no. 1834, p. 996, b25-27。

⁴² 《唯識二十論述記》，CBETA, T43, no. 1834, p. 996, a24-25。

⁴³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 75：「此有見法有二十種。謂長短方圓正不正高下。青黃赤白影光明暗雲烟塵霧。」 (CBETA, T27, no. 1545, p. 390, b20-22)

五、 結論

總結以上論述，筆者認為窺基註解《唯識二十論》第十一到十三頌時，清楚說明了世親如何反駁極微「無合」的問題，並指出極微「無合」與極微「無方分」沒有關係，並不能以它為因來支持極微「無合」。然而，這個貌似反駁極微理論的論證卻同時也出現在《阿毘達磨俱舍論》中，以及普光的《俱舍論記》中。窺基則比普光的註解更精彩，他進一步地從「因明」方式，來反駁極微「無合」與「無方分」的關係，強化了這個立場的論證。但是透過比較這兩種文本，筆者的判斷是：世親在第十一到十三頌的論證，並不見得能夠成功反駁極微理論，因為採取極微理論的論師（比如法救）也採取這種駁斥立場。因此，世親在第十三頌認為「一實極微不成」的結論，無疑是無效的。但是這並不表示《二十論》的觀點是完全失敗的。

延續以上的問題，極微「無合」、「無方分」的可能性，並未在第十一到第十三頌中被反駁，而帶著這個問題意識，才會有第十四頌的討論，針對「極微」本身的形上學立場進行一步一步的歸謬論證。筆者認為到了第十四頌，才完整了對極微的批評，從而說明要主張「無方分的極微」，在邏輯上是不可能的。

參考資料

一、 原文原典：

Jonathan, A. Silk, 2016, Materials towards the study of Vasubandhu's *Vimśikā* (I): Sanskrit and Tibetan critical editions of the verses and autocommentary, an English translation and annotations, Harvard University Press.

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

Poussin, Louis de La Vallée, 1988-1990, *Abhidharmakośabhāṣyam* of Vasubandhu. Vol. 1-4 (Leo M. Pruden, Trans.), California, U.S.A: Asian Humanities Press. (Original work published 1924).

——., 2012, *Abhidharmakośa-Bhāṣya* of Vasubandhu. Vol. 1-4 (Gelong Lodrö Sangpo, Trans.), Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. (Original work published 1924).

五百大阿羅漢等著，玄奘譯。《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》，冊 27。

- 世親著，玄奘譯。《唯識二十論》，《大正藏》，冊 31。
- 世親著，真諦譯。《阿毘達磨俱舍釋論》卷 14 ，《卍續藏》，冊 29。
- 明昱著。《三支比量義鈔》，《卍續藏》，冊 53。
- 神泰著。《俱舍論疏》，《卍續藏》，冊 53。
- 眾賢著，玄奘譯。《阿毘達磨順正理論》，《大正藏》，冊 29。
- 普光著。《俱舍論記》卷 20 ，《大正藏》，冊 41。
- 窺基著。《因明入正理論疏》卷 1 ，《大正藏》，冊 44。
- 窺基著。《因明入正理論疏》卷 1 ，《大正藏》，冊 44。
- 窺基著。《唯識二十論述記》卷 1、2，《大正藏》，冊 43。

二、 二手文獻：

沈劍英。2002。《因明學研究》。上海：東方出版中心。

Karunadasa, Y. 1967. Buddhist Analysis of Matter., Colombo : Department of Cultural Affairs.

三、網絡電子資源

Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary : <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/>