

「無境」如何被認知？——以窺基的觀點為核心¹

前言

本文章討論的是「無境」如何作為認知對象，以及其背後認識論的意涵。「無境」的認知，一向來是一個佛教知識論的問題，究竟要「無境」是指認知到外境不存在，又抑或是指認知到不能離境而有的識？《唯識二十論》中，世親的形上學立場一直是在北美學者之間爭執不休的焦點²，筆者試圖透過窺基的觀點，重漢傳文獻的討論，重新思考這個問題在窺基觀點下所呈現的意義。

在《唯識二十論述記》中，窺基打開了兩種認識「無境」的方式：真覺與少知。「少知」指的是凡夫透過「比量」、「聖言量」來認識「無境」，但對於「真覺」未加以討論。因此，本文章目的在於討論這裡指的「真覺」是否指「現量」？「無境」的知識是否能是來自「現量」的認識？

一、部派與唯識論者對「無」議題的討論方式

傳統佛教知識論的觀點中，對「無」（不存在的對象）可以以兩種討論的方式：

（1）認識論角度。就認識論的角度而言，「外境」不可能作為五識的對象，因為不存在的事物，是無體的，無體的事物不可能產生「相分」而被認知，只能通過意識以共相的角度來理解。因此還沒有獲得「真覺」的有情，只能以推論（比量）而不是「現量」的方式來論證「無」，因為它不是存在的對象，就算是佛智也無法直接認識到「無」。

（2）從解脫論的角度來看，已經獲得「真覺」的聖者，能夠藉由「後得智」以有分別的方式來認知「無境」。因為「後得智」是現量的認知，也是對於自相的認知，因此對於「無」的認識可以來自「現量」。但是「現量」的理解不表示是直接對於「無」能夠產生認知，而是一種推論的認知。以下筆者略述有部、經部、唯識學派對於「無」的討論。

¹ 本文章修改自筆者的碩士論文《「無境」的證成與認知：以窺基《唯識二十論述記》為核心之研究》，台灣：國立政治大學，2018。

² 針對這個問題，學者林鎮國教授對這個問題有多方的關注，筆者不再贅述。詳細內容見林鎮國，2002。

(一) 說一切有部對於「無」的認知

Collett Cox 指出說一切有部反對「無」可以作為一種認知對象。在「假必依實」的原則下，所有對於不存在事物的認知，都必須依賴於實際存在的事物上，認知的發生才有可能。Cox 以六個被認為是不存在事物的議題為例子，舉出說一切有部對於「無」所可能採取的認知觀點。以下，筆者依據 Cox 文章的架構，將其論述分別整理，並在必要之處引原典作為引證。

1. 感官的錯誤認知

對於說一切有部而言，儘管感官可能存在錯誤的認知，但是不表示不存在的色境能被當作是一種認知對象。³以第二月而言，眼睛看見第二月被認為是錯亂的認知，儘管第二月是虛妄的認知，但是對於第二月的認知仍然必須蘊含真實存在的唯一月亮，作為認知的基礎。因此，如果沒有本來對月亮的認知，那麼錯亂或者其他錯誤的認知，是不可能生起的。⁴因此 Cox 提出一個重要的觀點：

說一切有部對於這些個別錯誤知覺、以及錯誤認知的解釋，蘊含著：認知可能是對的，那是因為它與對境一致；或者是錯誤的，那是因為某些條件的介入，而[導致認知內容]離開了對境的實在特性。儘管如此，無論[認知]是對的或者是錯誤的，只有在被實在的對境所支持下，認知才能生起。⁵

「假必依實」的觀點支撐著說一切有部對於「無」是否能夠作為對境的判斷。他們主張虛妄的對象，即為不存在的對象，不能作為認知對象。然而有部沒有否定虛妄的認知依然存在，虛妄的認知得以存在，但必須依賴在已經認知到實存的事物上作為基礎。筆者認為這和有部作為「直接實在論」的立場，有很大關係，因為有部採取的認知觀點是「同時因果」的立場，因此根、境、識必須處在同一個剎那中，根是直接

³ Cox, 1988, P.49: "Sensory error, ophthalmic disorders, or the image of two moons, results from faulty sense organs and does not imply a non-existent object-field."

⁴ Cox, 1988, P.50: "Nevertheless, the object-field, the single moon, actually exists. This is evident because no such cognition of the moon, confused or otherwise, arises where the moon is not found."

⁵ Cox, 1988, P.50: "The Sarvastivadin explanation of these instances of sensory error and mistaken cognition assumes that cognition may be either correct, that is consistent with the object-field, or mistaken, that is deviating from the true character of the object-field due to certain intervening conditions. However, whether correct or mistaken, cognition only arises if supported by an existent object-field."

以境作為認知對象產生識。⁶換句話說，只要認知發生，便不可能脫離這樣的認知方式，而這樣的認知方式，正好保證了實在的「境」必須要存在，認知才有可能發生，而不存在的境是不可能成為認知對象的。

2. 禪定時的對境

就禪定的經驗而言，說一切有部認為禪定狀況中所認知到的對象，也必須建立在「外境存在的基礎上，才能認知到禪定中的「行相」（*ākāra*）⁷。以「青」作為例子，眾賢主張修行者所觀的「青」，是「大種（*mahābhūta*）所造」的色法，好像空界的色法一樣，因此仍是建立在實存的對象上，而不是不存在的對象。⁸

3. 夢中的影像

就說一切有部而言，夢境中能夠運作的只有第六意識，因為在夢位，五識已經無法運行，只剩下第六意識，因此認知的主體也只能夠是第六意識。⁹然而，這是否表示夢中的對象本質上不存在呢？眾賢依據「回憶」的方式，來回應：

而有夢中見兔角者，曾於異處見兔見角，令於夢中由心昏倒。謂於一處和合追憶、或大海中有此形獸，曾見聞故今夢追憶。所餘夢境准此應思，故夢不能證緣無覺。¹⁰

眾賢認為，夢的內容，是一種緣取過去經驗的組合，過去所回憶的對象是存在的，因此夢並不是建立在緣取「不存在」的知覺（「無覺」）上。可見這裡說明得非常清楚：說一切有部並不能緣取「無」（不存在的對象）。

⁶ 法光法師，2012，頁 187：“在毗婆沙師看來，感官機能擔任支持的基礎（*āśraya*，所依），與對象擔任對象作為條件（*ālambana-pratyaya*，所緣緣），皆必定與感官識存在與同一剎那……此外，雖然有諸法剎那生滅的法則，但由於因果同時的緣故，外在對象就可以被直接緣取。”

⁷ Cox, 1988, P.51: “The Sarvastivadins explain objects perceived in certain meditative states also as resulting from the application of a specific aspect (*ākāra*) to an existent object-support.”

⁸ 《阿毘達磨順正理論》卷 3，T29, no. 1562, P.0346,b08：「定中青等是有見色。不可說言，此色定是眼識曾受異類色相。於此定中，分明現故。此定境色，是定所生大種所造，清潔分明，無所障礙。如空界色。」

⁹ Cox, 1988, P.52: “Since the five externally directed types of perceptual consciousness do not arise in a dream, these object-supports, whether external material form, or internal mental factors (*dharma*), are apprehended only by mental perceptual consciousness.”

¹⁰ 《阿毘達磨順正理論》卷 50，T29, no. 1562, P.0623,c14。

4. 反射影像、回音、幻覺、魔術

在 Cox 的文章中，她指出這四個議題，對於說一切有部而言，並不是不存在的對象，而是這四種狀況，其實都是以不同形式存在的「色法」。¹¹以回音為例，因為回音仍然能夠被耳朵所聽到，因此雖然它不是可見的色法，但是仍然屬於十二界的分類中，因此仍是實在的大種構成的。¹²

5. 對於不存在對象的否定以及言詮

對於說一切有部關於「言詮」的討論，在《順正理論》中有眾賢完整的論述。「言詮」涉及到說一切有部如何詮釋「無我」、「無常」等的認知。如果說一切有部認為「不存在」的對象無法被認知，則便不可能獲得關於「無我」等的智慧。因此言詮問題，事實上也是形上學問題。在《順正理論》，敵論者質疑：對於「無」的認知（覺），究竟要以什麼認知對象作為所緣？眾賢指出並不能以「無」作為所認知的境，¹³，而是因為「無」作為對象而產生能詮，這個能詮作為這個認知（覺）的對境。¹⁴因此眾賢的主張很清楚，對於不存在的事物，並不作為能夠被認知的對象，而是以語言表達「能詮」與「所詮」的方式，產生對於「無」的認知，存在著兩種認知，整理如下：¹⁵

1. 有所詮而生智：

- a. 首先，認知緣取「能詮」，知道它否定的對象是不存在的。
- b. 然後，認知緣取「所詮」，發現「所詮」的對象也是不存在的。

2. 無所詮而生智

- a. 起先與之後，都是緣取「能詮」，發現「所詮」的對象不存在，因為這些對象是「無體」的。

¹¹ Cox, 1988, P.55: “The Sarvastivadins further argue that illusions (*māyā*) and magical creations (*nirmāṇa*), like reflected images and echoes, are varieties of existent material form.”

¹² 對於這個問題，眾賢有更多的論述，因非本文重點，未及詳述。

¹³ 《阿毘達磨順正理論》卷 50，T29, no. 1562, P.0623,c29：「此覺以何為所緣者。此緣遮有能詮而生。非即以無為所緣境。」

¹⁴ 《阿毘達磨順正理論》卷 50，T29, no. 1562, P.0624,a07：「謂於非有所起能詮。此覺既緣能詮為境。」

¹⁵ 《阿毘達磨順正理論》卷 50，T29, no. 1562, P.0624,a14：「1.因有所詮而生智者，此智初起但緣能詮，便能了知所遮非有，後起亦有能緣所詮，知彼體中所遮非有；2.因無所詮而生智者，初起、後起但緣能詮，於中了知所遮非有。然「非有等」能詮名言，都無所詮，亦無有失，以非有等都無體故。若都無體亦是所詮，則應世間無「無」義語。」

一如 Cox 的主張，她指出「能詮」不需要和「所詮」的存在同時，「能詮」本身的內容便可以自己存在，而為智當作是緣取的對象。¹⁶筆者認為，這裡討論對於「無我」等的認識，都是從名言概念的角度出發，因此應該是建立在第六意識的認識上，而不是指五識的內容。

6. 對過去事與未來事的認知

說一切有部主張三世實有，即過去、現在、未來的認知對象，都是實在的。以過去境為例，「念」（*smṛti*）是對於回憶對象「明記」（*abhilapana*）與「不忘」（*asampramoṣa*）的原因。換而言之，「念」能夠對於現在事產生「明記」的效果，使得過去事得以被重新回憶。¹⁷因此，建立在「存在的事物才能夠產生認知條件」（有體方可成緣）¹⁸的這個前提下，無論是過去、未來，只要承認它們能夠作為認知對象而生起認知的作用，就必然要承認它們的實在意義。¹⁹

7. 小結

Cox 對說一切有部對於「無」的觀點，提出兩個必要的認知條件：第一，知覺發生時，「緣」（認知條件）必須存在，所以所緣也必然會以某個形式存在。第二，外境可能會以有別於它被認知的形式存在，因此認知到的所緣的行相，可以和外境的樣子不同。²⁰

（二）經部的觀點

¹⁶ Cox, 1988, P.56: "For Sanghabhadra, the existence of a specification (*abhidhāna*) does not demand the corresponding existence of a specified object (*abhidheya*). As in this second type of negation, the specifying expression, "nonexistence," itself exists and can serve as the object-support for the arising of cognition."

¹⁷ 《阿毘達磨順正理論》，卷 10(T29, no. 1562, P.0389,b19)：「既見多於過去境上，施設有「念」，便於現在所緣境上，有「念」極成。非於現境曾無明記，後於過去有憶念生。」

¹⁸ 《阿毘達磨順正理論》卷 20, T29, no. 1562, P.0450,c24：「（論敵：）云何知有體方得成緣？（論主）所緣體若無，覺不生故。」

¹⁹ Cox, 1988, P.61: "In all these cases, however, the direct perception and resulting cognition of past and future factors demands an existent object-support."

²⁰ Cox, 1988, P.61: "Two principles are central to this Sarvastivadin position: 1) conditions or causes must actually exist, and therefore, the object-support condition (*ālambanapratyaya*), as one of two conditions required for the arising of perceptual consciousness, must actually, in some manner, exist; and 2) the object-field may exist in a way other than that in which it is cognized, and therefore, cognition or insight may apprehend the object-support with an aspect (*ākāra*) that is not found in the object-field itself."

此一節要梳理佛教經量部-譬喻師（*Sautrāntika-Dārṣāntikas*）對於認知「無」的主張。經量部-譬喻師（簡稱經部）是經量部中的一個支派，其中以這個部派的說法為大宗。²¹相對於說一切有部，經量部主張認知對象可以是不必存在的。Cox 認為，經量部與說一切有部有眾多爭論，原因建立在兩個觀點無法相容：1.知覺的過程的不同；2.知覺對象的問題。²²

就以上兩大題題，構成經量部與說一切有部衝突認知論觀點，總共有三點不同的立場：1.知覺的產生過程。2.根、境、識彼此的關係。3.被認知的對象的本質。²³就第一點而言，經部認為認知的產生，並不是五根認知到外在世界，而是感官知覺的和合（*sāmagrī*）。對此眾賢作為一切有部的論師，便有批評，因為他認為「識的存在依待於對象的存在」，如果認知不是直接與認知對象同時升起，而是要等到第二剎那的和合才能主張是認知，那麼建立在佛教主張萬事萬物都是剎那生滅的原則下，以第二剎那為認知的對象就等同是主張以「無」為認知對象，²⁴這是說一切有部不能同意的。

就第二點而言，仍然與認知有關。經量部主張知覺的認知（現量），其根、境、識的關係，是異時因果，反對說一切有部的同時因果觀。簡單而言，經量部認為所謂的知覺認知，必然都是間接的認知，因為當眼見到對象，直到第二剎那眼識產生時，第一剎那的認知對象已經不存在了。²⁵然而對於經量部而言，認知這個消失的境，與認知「不存在」的事物（如兔角），其認知是不一樣的，因為經量部認為「隨界」（*anudhātu*）的存在，保證了認知對象必然是同一個對象而不是任意的對象。²⁶對於的這種認知方式，可以稱為間接實在論。法光法師將這個過程整理如下：

²¹ 《成唯識論述記》卷 4，T43, no. 1830, P.0358,a09：「譬喻師是經部異師。即日出論者。是名經部。此有三種。一根本即鳩摩羅多。二室利邏多。造經部毘婆沙。正理所言上座是。三但名經部。以根本師造結鬘論廣說譬喻。名譬喻師。從所說為名也。其實總是一種經部。」

²² Cox C., 1988, P.32: “As will be shown, their recurrent and detailed arguments can be reduced to two basic concerns: developing a defensible model of the perceptual process, and accounting for the perception of objects of questionable existential status.”

²³ Cox C., 1988, P.38.

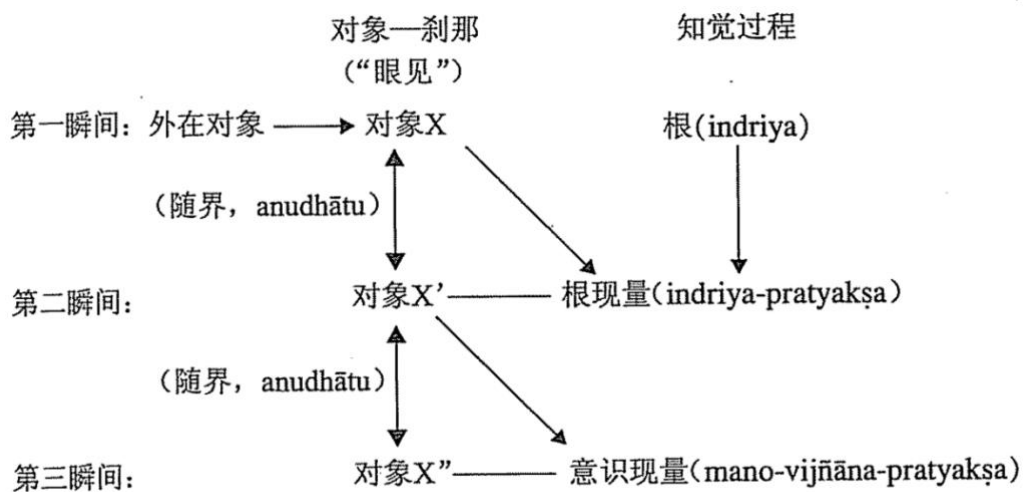
²⁴ 《阿毘達磨順正理論》卷 19，T29, no. 1562, P.0447,c11：「彼既非許五識所緣與五識身俱時而起。是則五識尚所緣境滅已方生。況五無間所生意識。能受彼境。第三剎那意識生故。若五無間所生意識。能受過去五識所緣。復許所緣非是無者。則分明許意識所緣。雖名已滅而少分有。若執全無。則分明說。所生意識。都無所緣。」

²⁵ 法光法師，2012，頁 199。Cox 學者的觀點亦同：Cox C., 1988, P.41: “The sense organ and the object-field in the first moment condition the arising of perceptual consciousness in the second moment.”

²⁶ 法光法師，2012，頁 208。對於「隨界」的觀點，論證複雜，因非本文重點，筆者無法在此開展討論。

圖見法光法師（2012）²⁷

就三點而言，說一切有部認為認知結果，與認知對象，必須是同一所緣，這種認知方式也稱為直接實在論。但是經量部則不同，如上所述，經部只承認知對象作為原因，是在第一剎那出現；眼睛因為看到認知對象，產生眼識，是在第二剎那；而受



(vedanā)、想(samjñā)、思(cetanā)的心所，則要在第三剎那才能夠升起。²⁸對於說一切有部而言，他們反對這樣的觀點，因為這種主張會導致五識、意識的「所緣」（認知對象）與「境」（外在世界）產生分離而不可能是同一對象，對於說一切有部而言，他們無法接受以「無」為境的觀點。

（三）唯識論者的觀點

學者姚治華從《瑜伽師地論》（*Yogācārabhūmi*）及其註疏者遁倫、窺基入手，提出唯識論者承認我們對「無」的事物能夠容許概念上的認知，但是並不是有五識上的認知。在《瑜伽師地論》中，便存在著五點論證，說明對「無」的認知。²⁹以下筆者列舉姚治華提出的五個類別。

²⁷ 法光法師，2012，頁 209。

²⁸ Cox C., 1988, P.43.

²⁹ 《瑜伽師地論》卷 52，T30, no. 1579, P.0585,b04：「由此證有緣無意識。復有所餘如是種類言論道理，證成定有緣無之識。」

1. 過去與未來

姚治華將《瑜伽師地論》中對於過去未來是否存在的議題，透過邏輯論式的方式重建，筆者將《瑜伽師地論》和其反對者的論點整理如下³⁰：

	反對者	唯識論者
P1	凡事可知的，必然存在。	意識可以認知過去、未來的事物。
P2	過去、未來都是可知的。	過去、未來的事物並不存在。
C	所以過去、未來存在。	所以意識可以知道不存在的事物。

姚治華認為，唯識論者不同意反對者的結論，因為唯識論者採取的是當下主義的立場（presentism），即只有當下才是存在，而過去未來都是不存在的。³¹在這個立場下，唯識論者拒絕反對者的結論，但仍然接受反對者的 P2。唯識論者認為過去、未來，是不存在，但是卻可以被意識來認知。但是，問題是論敵如何可能被說服呢？論敵質疑：“如果意識認知的過去未來是不存在的對象，那麼佛陀為什麼說「過去、未來」能夠被意識認知呢？”³²唯識論者便以「密意」作為論證的方式，主張佛陀的說法還有另外一層詮釋空間。何謂「密意」？就唐納德羅佩茲從《解深密經》做為「密意」意義的考察，他認為大乘解釋者在面對「佛陀」與「佛陀聽眾」雙重缺席的情況下，只要密意和方便依然還是解釋的關鍵，這雙重缺席就會引誘人們進行增補。³³因此唯識論者以「密意」為合法的論證手段，他們認為從「假名」（概念的使用）上，佛所說的過去、未來雖然不存在，但仍然能夠被言說。³⁴這裡凸顯的一個問題是對於「存在」的概念，雙方似乎建立在不同基礎下，自下當釋。

³⁰ Zhihua Yao., 2014, pP.134-135.

³¹ Zhihua Yao., 2014, pP.136: “However, the Yogācāras and other major Buddhist philosophical schools committed themselves to a view of presentism, that is, only the present exists; the past and the future do not.”

³² 《瑜伽師地論》卷 52，T30, no. 1579, P.0584,c18：「問如世尊言：過去諸行為緣生意、未來諸行為緣生意。過去未來諸行非有，何故世尊宣說彼行為緣生意？若意亦緣非有事境而得生者，云何不違微妙言說？如世尊言：由二種緣諸識得生，何等為二？謂眼及色，如是廣說乃至意法。」

³³ 唐納德·羅佩茲 編，2009 年，頁 48。

³⁴ 《瑜伽師地論》卷 52，T30, no. 1579, P.0584,c24：「佛世尊假說名法，是故說言緣意及法，意識得生。問何因緣故，知佛世尊有是密意？答由彼意識，亦緣去來識為境界，世現可得。」

2. 存在與不存在

雙方的論證理由，建立在對於「意識」認知對象是否要是實在對象，具有不同的理解。這一點筆者在前文比較說一切有部、經量部-譬喻師對於「存在」的觀點中，便有詳細的解釋。雖然不見得能夠對應，但是筆者要指出，認為認知對象必然是客觀存在的事物為基礎，這種基礎論（*fundamentalism*）的思考方式，是初期部派佛教普遍的預設前提。在這一節，筆者將梳理姚治華如何論證「意識」的對象，兼具存在與不存在的事物。

唯識論者在「意識」的認知對象上，和論敵有很大的不同，其的理由在於：「意識」的功能，並不是如敵論者主張只能認知到「存在」的對象：

意，緣一切義、取一切義。

[筆者譯]意識的作用是能夠以一切事物為認知對象，認知一切事物。

進一步來說，唯識論者認為如果不承認以上的說法，便會違背佛說而導致違背自己的悉曇多（*siddhānta*），即違背自己的宗派的主張，這個在印度的辯論脈絡而言，是犯了自宗相違的嚴重過失。³⁵因此唯識論者認為意識能夠同時認知到「存在」與「不存在」的對象。姚治華把論證濃縮如下：

- 1.意識緣取一切法，作為意向性對象。
- 2.一切法包含存在與不存在的對象。
- 3.所以，意識緣取存在與不存在的對象，作為意向性對象。
- 4.意向預設了認知。
- 5.所以，意識可以兼知存在與不存在的對象。³⁶

³⁵ 《瑜伽師地論》卷 52，T30, no. 1579, P.0584,c27：「又有性者安立「有」義，能持「有」義。若無性者，安立「無」義，能持「無」義，故皆名法。由彼意識於有性義，若由此義而得安立，即以此義起識了別；於無性義，若由此義而得安立，即以此義起識了別。若於二種不由二義起了別者，不應說意緣一切義取一切義。設作是說，便應違害自悉曇多。」

³⁶ Zhihua Yao., 2014, P.139.

3. 無我和無常

此一節中可以分為兩個主題，第一個主題是無我，第二個主題是無常。就第一個主題而言，姚治華指出，《瑜伽師地論》中提出普遍佛教接受形而上學的兩種對「存在」（法 *dharma*）的分類，第一種為「有為法」；第二種為「無為法」。「有為法」指的是在因果序列中的法，是會生滅的；「無為法」則超越因果序列，如涅槃等法。³⁷佛陀主張「我」並不存在，因為「我」不存在在兩種形上學的分類中，因此是不存在的，而只是概念。³⁸

這個看法，也可以應用道「無常」當中，因為「常」也不是「有為法」、「無為法」含攝的內容。³⁹因此簡單來說，如果它們不能被兩種存在的分類含攝，則便可以知道其為「不存在」。只是這個不存在應該如何被認知？姚治華指出，他們只能是「共相」（*sāmānyalakṣaṇa*）的認知，或者是概念分別（*parikalpa*）的認知。但是這兩者都是建立在意識的功能上，因此可以總結說：意識可以認知不存在的對象，比如「無我」和「無常」。⁴⁰

4. 飲食

此一段，採取的是一種「唯名論」（*nominalism*）的哲學立場。即唯識論者認為，日常生活中的飲料、食物不過就是語言上的名詞的概念施設（安立）的事物。那什麼才是真實的存在呢？佛教認為只有事物的存在不過就是建立在基本的元素上，因此只有真實的色、香、味、觸元素，而「飲料」等，不過就是這些基本元素所構成，不是在己的存在，故也不能放入存在的分類（「有為法」、「無為法」）當中，因此是「無」（不存在）。⁴¹儘管飲食等不是感官知覺的根本對象，卻是意識認知的對象，因為它們只是語言概念的建構。

³⁷ Zhihua Yao., 2014, P.141.

³⁸ 《瑜伽師地論》卷 52, T30, no. 1579, P.0585,a09: 「復有廣大言論道理。由此證知有緣無識。謂如世尊微妙言說。若內若外及二中間都無有我。此「我」無性，非「有為」攝、非「無為」攝。共相觀識，非不緣彼境界而轉。」

³⁹ 《瑜伽師地論》卷 52, T30, no. 1579, P.0585,a22: 「又諸行中無常無，無不變易。此諸行中常，不變無性，非有為攝、非無為攝。共相觀識，非不緣此境界而轉。」

⁴⁰ Zhihua Yao., 2014, P.142: "So both cases would support the thesis to be proved: mental consciousness can cognize nonexistent objects such as selflessness and impermanence."

⁴¹ 《瑜伽論記》卷 1, T42, no. 1828, P.0585,a13: 「又於色香味觸，如是如是生起變異。所安立中，施設飲食、車乘、衣服、嚴具、室宅、軍林等事。此飲食等離色香等，都無所有。此無有性，非「有為」攝，非「無為」攝。自相觀識，非不緣彼境界而轉。」

5. 邪見

此一段批評斷見，在佛教而言指的是虛無主義者（nihilism）。虛無主義者認為一切都不存在，包括沒有施設（施）、沒有願望（愛）、沒有祠祀。⁴²唯識論者提出兩點反駁：如果施、愛、祠祀本質上「不存在」，則持這個觀點的人就不會是虛無主義，為什麼呢？理由如下：

1. [因為它作為一種形上學的存在]，真實地被看見、真實地被言說。
2. 如果它（施、愛、祠祀本質上）是不存在的，則虛無主義者以這件事作為認知對象時，認知不可能發生。⁴³

因此，姚治華認為，唯識論者在這裡的立場仍然是堅定的：所謂正確的認知，就是將「存在」判斷為「存在」，「不存在」判斷為「不存在」。反觀虛無主義者最大的問題，就是把一切的「存在」當作為「不存在」。⁴⁴

（四）小結

以上三種對待「無」的認識，在《成唯識論述記》中，窺基顯然已經意識到這個重要性，因為它牽涉到對於「無」的產生條件，以及對它的認識方式。他把這三宗的羅列出來：

- （1）然而在此從大乘中對於「影像」的說法[來看]，緣取[不存在對象]的認知是不生起的；從「本質[色]」的說法[來看]，緣取「不存在對象」的認知是可以生起的。
- （2）薩婆多部主張緣取「存在對象」（有），認知才可能生起，[緣取]「不存在」[的認知]則不會生起。
- （3）經部派別主張緣取「不存在的對象」，認知可以生起，不需要依賴於「存在物」。

⁴² 《瑜伽論記》卷1，T42, no. 1828, P.0585,a18：「又撥一切都無所有邪見。謂無施、無愛、亦無祠祀。廣說如前。」

⁴³ 《瑜伽論記》卷1，T42, no. 1828, P.0585,a19：「若施愛祠等無性是有，即如是見應非邪見。何以故？1.彼如實見如實說故。2.此若是無，諸邪見者緣此境界，識應不轉。」

⁴⁴ Zhihua Yao., 2014, P.144.

（結論：）（1）大乘一個心念就可以同時緣取二種法（存在與不存在法）；（2）薩婆多部單獨只有「不存在的對象」不能生起認知；（3）經量部兩者[影像／相分色、本質色]都不存在也可以生起[不存在對象的]認知。⁴⁵

總結而言，窺基對於唯識、說一切有部、經量部，關於不存在對象的討論，已經清楚地意識到不同，並且詳細地指出三者不一樣之處。以上，筆者舉出對於不存在的命題，佛教三個主要派別都有其個別的認知方式。只是留下的一個問題是，當我們主張對於「不存在對象」（「無」）的認知時，蘊含了我們對對象「存在」與否的判斷，這個涉及了我們已經有對「對象」的知識了。但是對於「無」，怎麼可能會有任何的知識可以產生呢？換句話說，認識到「無」這個對象，需要依據什麼「量」呢？在上一章筆者的討論中，筆者指出窺基認為認識到外境不存在，可以依據兩種認識：真覺／少知。接下來，筆者欲更進一步針對「真覺」進行考察。

二、窺基如何論證「無」

將「無」以「共相」的方式理解是唯識論者的立場。但是把認知對象判斷為本體上不存在，此主張需要建立在已經「知無」（認知到對象是不存在）的階段。此一節，筆者探問對於「無」的判斷究竟如何成為可能？並且這個判斷（對於不存在事物的認知），究竟是現量認知或者是比量認知？依據以上的問題意識，筆者將從《述記》提供的線索，探討窺基可能主張的觀點。主要有兩個步驟，1.窺基所引援的跨文本的論點，2.窺基如何討論對「無」的認知。

（一）窺基所引援的跨文本的論點

窺基在《述記》中主張「無境」的認知，基本上可以分成三種程度的認知，分別為 1.生死流轉識中的有情的認知；2.已經獲得無分別智的聖者的認知；3.獲得後得智聖者的認知。這三者對於「無境」理解的程度是不同的，論述如下：

⁴⁵ 《成唯識論述記》卷 1，T43, no. 1830, P.0247,a21：「然今大乘影像而言，緣無心不生，本質而說，緣無心亦起。薩婆多說緣有心生，無即不起。經部師說緣無心得生，不要於有。大乘一念即俱得緣；獨無不生；俱無得起。故三宗別。」對於底線句子的解讀，筆者依據智周的觀點。《成唯識論演祕》卷 1，T43, no. 1833, P.0823,b12：「疏。大乘一念即俱得緣等者。有、無本質，悉緣名俱。有宗要有質、影心緣。若但闕質心即不起名獨不生。經部相、質俱無心生，名俱得起。此乃總結前三宗別。」

- (1) 若生死識，雖少自知，不名真覺。(2) 無分別智雖名真覺，不能知境皆非實有。(3) 此後得智遍緣理、事，能知境無，異前二智。

46

筆者把三種認知的程度整理如下：

	「智」的種類	對「無境」的認知程度
1.	生死識之智	非真覺，少自知
2.	無分別智	真覺，但不能知
3.	後得智	遍緣理事，能知

窺基認為「無境」的認知具有程度上的差別，在認知上只有達到了「後得智」，才能夠合理地宣稱對於外境不存在有所認知。但是後得智所認知到「不存在」（無）的狀態，究竟是以現量認知，或者是以比量認知？是五識的認知或者是意識的認知？這是本篇要處理的重要議題。然而窺基的《述記》中提供了一些重要線索：

此後得智遍緣理、事，能知境無，異前二智。其義與前知世眠夢，平等無二。前處眠夢得世覺時，知先夢境體非實有。今從生死得於真智出世覺時，知先生死夢境體非真實，相似無二。平等、相似，一義二名，解頌「知」字故。若不知生死夢境非實有，但是未覺。得真覺已，故能了知。《攝大乘論》、《成唯識》中皆有此釋。義意既同，故不繁引。⁴⁷

窺基認為後得智對外境不存在的認知，與有情醒後認知到夢境的不存在的意義，是一樣（平等、相似）的，並且這個意義正是為了說明頌文中「知」（認知）這一個字。⁴⁸換句話說，窺基認為這兩種對於「境無」的認知，從認知論意義的角度下來理

⁴⁶ 《唯識二十論述記》卷 2。T43, no. 1834, P.1001,c25。

⁴⁷ 《唯識二十論述記》卷 2。T43, no. 1834, P.1002,a06。

⁴⁸ 頌文脈絡為：「論。頌曰：未覺不能知夢所見非有。」《唯識二十論述記》卷 2。T43, no. 1834, P.1001,b07。此中意為有情在夢中不能「認知」到夢裡所見（的外境）是不存在的。

解，皆是一樣的。但是依據夢喻論證得出的「無境」，都是建立在間接的推論上，而不是建立在「現量」的直觀上，那麼是否窺基認為「無境」這個認知也是一種間接的認知呢？這個議題窺基給出兩條線索，即相關《攝大乘論》與《成唯識論》的主張。

窺基雖然指出以《攝大乘論》為文本根據，但是沒有引證取自哪一個段落，但是就《攝大乘論》本身的內容而言，的確存在著相似的脈絡，即《攝大乘論》也提出一個相似的問題：世人因為有醒來的經驗，所以知道夢境是不實在的。但是世人沒有從生死識中醒來的經驗，如何得以知道唯識呢？《攝大乘論》以為，透過兩個「量」，「唯識」是可以被認知的，第一個依據是聖人的言說（聖言量）做推論，第二個是依據正確的道理（真理）做推論。原文如下：

[問]：若人未得真如智覺，於唯識中，云何得起比智？

[答]：由聖教及真理，可得比度。⁴⁹

可見在《攝大乘論》中主張，一個凡人在未獲得對真理的直觀之前，推論是作為一種認知「唯識」重要方法。特別要留意的是，這裡的「唯識」意義與「無境」意義不是兩個不同的，即認知到夢境（夢塵）的不存在等同於認知到一切唯識所現。⁵⁰總體而言，《攝大乘論》明白說明凡夫能夠藉由比量來了知「唯識無境」，因此以「比量」論證外境不存在是作為凡夫朝向解脫的一個知識來源。

不僅如此，在《攝大乘論》中，「比量」也是菩薩在通往解脫道路上，藉由它來認知「唯識」道理。

由此道理一切識中，菩薩於唯識應作如此比知：於青黃等識非憶持識，以見境在現前故。於聞、思兩位，憶持意識，此識緣過去境，似

⁴⁹ 《攝大乘論》卷 1 <2 應知勝相品>，T31, no. 1593, P.0118,b16：「譬如夢塵。如人夢覺了別夢塵，但唯有識，於覺時何故不爾？不無此義。若人已得真如智覺不無此覺。譬如人正在夢中未覺，此覺不生。若人已覺方有此覺。如此若人未得真如智覺，亦無此覺。若已得真如智覺必有此覺。若人未得真如智覺。於唯識中云何得起比智？由聖教及真理可得比度。」

⁵⁰ 見上一個引文。引文中，並沒有明確把「唯識」與「無境」兩個命題分開，比如文中主張當人醒來發現夢境只是識的變現。在這個例子中，旨在只有說明「無外境」。

過去境起，是故得成唯識義。由此比知，菩薩若未得真如智覺，於唯識義，得生比知。⁵¹

《攝大乘論》中，無著主張如果菩薩沒有獲得察覺真理的智慧（真如智覺），仍然可以從「唯識」的義理上，以「比量」認知到「境無」。換句話說，「比量」可以作為一種解脫學上的方法和手段，使得菩薩可以通過推論而對唯識的道理有所認識。而這個認識，指的是以推論的方式認識到「無境」。筆者的證據在世親的註解，他在《攝大乘論釋》在註釋以上段落時，提出如下說明：

釋曰：前明十一識，通說十八界，十八界中有根、有塵，菩薩於唯識義中應觀定中色，既無別境，以定中色比定外色，應知亦無別境。⁵²

世親認為菩薩對於「唯識」的體悟，建立在「禪定」中考察色法，並得出在禪定中認知到的物質世界，是不存在的結論，進而以此作為基礎，進一步以推論的方式（比量），來認知非禪定時所認知到的物質世界（定外色），也是不存在的。⁵³可見，對世親而言，還沒有獲得真覺的菩薩只能透過比量的認知，來認知「無境」，而不能直接將「無」作為現量考察的對象。在此「無境」和「唯識」顯然不是兩個問題，認識到「無境」即表示認識到唯識的義理。總而言之，透過以上的說明，可見推論的認知是菩薩透過修行方式認知「唯識義」的一個方法，因為比量能夠提供正確的認識，與解脫息息相關。

（二）窺基如何論證「無」：窺基文獻內部論點

以上是第一個跨文本的外部論點，接著是窺基文獻內部論點。承接著《述記》的主張，窺基認為「後得智」能夠知道「境無」這個命題，因此有兩個重要的問題是需要被探問的：第一，「無」的認知，對於「後得智」而言，是什麼樣的一種認知？第二，「後得智」的特性到底是什麼？如果這兩個問題能夠被稍微釐清楚，那麼如何認識「無境」這個命題，就會變得清晰了。

⁵¹ 《攝大乘論》卷1 <2 應知勝相品>，T31, no. 1593, P.0118,c07。

⁵² 《攝大乘論釋》卷5 <1 相章>，T31, no. 1595, P.0183,a27。

⁵³ 《攝大乘論釋》卷5 <1 相章>，T31, no. 1595, P.0183,a27：「釋曰。前明十一識，通說十八界。十八界中有根、有塵，菩薩於唯識義中應觀定中色，既無別境，以定中色，比定外色，應知亦無別境。」

對於「無」的認知可以被區分為兩個概念，第一種為「緣無」，第二種為「知無」。第一種是指的是對於不存在對象的認知，比如過去、未來、夢境等，這些都是建立在意識上的認識，因為意識能夠緣取一切法，因此能夠緣取不存在的對象；第二種指的是對於「無」本身命題知識的把握，即把不存在的對象認知為「無」的一種認知，比如筆者上文引述《瑜伽師地論》中，唯識論者用「共相」的方式來認知「無常」、「無我」。⁵⁴

周貴華指出，唯識學對於過去、未來、夢、影等境，雖然不是實境，但是識是確定可以緣取這類這樣的狀況的，因此可以說「識完全可以緣取不存在者」。⁵⁵學者的這種說法可以在《成唯識論述記》中，討論「無所緣智」的脈絡中找到依據：

述曰。第二緣過、未等「無」，同經部義。如薩婆多前已破訖，故成無境。「智」者即「菩薩智」。「無所緣識」者，無所緣之識，謂一切緣過、未識，此唯有心。菩薩緣此識，無境得生，故名為智。舊云緣無得起慮，今言大乘相分必有，應言境非真，慮起證知唯有識。⁵⁶

上述引文中，窺基主張認為菩薩能夠緣取「無」，產生「無所緣識」，這個識得內容指的是過去、未來這種不存在的法。因為菩薩能夠認識到「相分」一定存在，而「相分」不必來自「外境」作為形上學的支持，因此能夠得出「唯識」的觀點。顯然，唯識對於緣取「不存在」的理論，和經部師的觀點是一樣，經部師能夠以不存在的對象，比如過去、未來，當作所緣而生起認知，不同於說一切有部把過去、未來當作實有的法。眾多學者已經詳述這個問題，可見 Collett Cox 和法光法師等人的著作。

說明了對於不存在對象的認知，筆者認為這僅僅說明「無」的對象可以被認知。但是「無」既是指不存在的，要擁有對於「無」的知識如何可能呢？因此窺基提出

⁵⁴ 《瑜伽師地論》卷 52，T30, no. 1579, P.0585,a09：「復有廣大言論道理。由此證知有緣無識。謂如世尊微妙言說。若內若外及二中間都無有我。此「我」無性，非「有為」攝、非「無為」攝。共相觀識，非不緣彼境界而轉。」

⁵⁵ 周貴華，2009，頁 367。

⁵⁶ 《成唯識論述記》卷 7，T43, no. 1830, P.0488,c22。

「知無」的概念，是筆者此一節要著手處理的主要問題。雖然在《唯識二十論述記》中，窺基只是略為提到「知無」的概念，但是在他另外一部作品——《成唯識論述記》就有明確的討論：

論。如自性至不可得故。

述曰。次第四句。如是第三句遍計所執。自性都無所有，非少可有，故名「都無」，依他性法少可有故。何以知無？理、教二法子細推徵，不可得故。如前第七卷等所引理、教。⁵⁷

窺基認為「無」是透過「理」與「教」被認知到的，所謂「理」指的是道理、推論，是一種比量的認知，而「教」是指聖言量得知的認知。⁵⁸窺基認為，透過這兩個方法（理、教），仔細推論，都無法產生認知，這時候就可以說，對於「不存在」的狀態能夠有所的認知。可見這無疑是一種「比量」的認知。

以上回答了「緣無」與「知無」的不同，而「知無」是對於「無」的後設性思考。但是僅僅依據以上一點論述，不充分能說明為何「知無」必須限定為是一種「比量」、「聖言量」的認知，而不能是「現量」的認知。以下，筆者將要進行兩個步驟的討論，來釐清對於「無」的認知。第一步，首先要釐清「無」是否能夠作為所緣緣，以及它是否具有存在的本質（有體）？第二步，如果它不能作為所緣緣，則我們對於「不存在對象」的認知，將從「現量」中排除。則這是否表示窺基認為我們所有對於「無」的知識，都將來自「比量」、「聖言量」呢？聖人對「無境」、「無常」、「無我」的認知，是現量還是比量呢？這將成為本論文重要的議題。

三、《述記》：「知無」非是以「無」作為相分

⁵⁷ 《成唯識論述記》卷9。T43, no. 1830, P.0540,b19。

⁵⁸ 「理」與「教」作為一種認知，在《成唯識論述記》是很常見的說法，舉例而言：《成唯識論述記》卷4，T43, no. 1830, P.0347,a28：「述曰。答中有二。初總。次別。此即第一初舉教、理言識有體，此非世間現量境故。唯信聖言，及比知有，以此二量為決定證，故言定量。量謂量度指定之義，如常應知。」

外境是因為有情的認知建立在「遍計所執性」上，但是「遍計所執」本生是虛妄的，並不實際存在的。然而，以《唯識二十論》為例，世親用了大量的篇幅來說明外境不存在，這些論證被窺基歸類為七種反對外境存在的議題。就算《二十論》成功地論證「外境不存在」，其能夠表示我們對於「不存在」有所認知嗎？對於「不存在」存在狀態的思考，不只是涉及到對於《二十論》關於「境無」的比量論證，更進一步而言，是為了回答《二十論》中所涉及的解脫論問題。如果「不存在」不能夠被認知，則「境無」的論證顯然並沒法幫助產生智慧；如果「不存在」能夠被認知，對於「不存在」的認知究竟屬於哪一種認知論的類別（現量、比量、聖言量）呢？因此，本章節要提出的問題，是對於「無」本身的後設問題，即「無」本身的存有論如何被窺基理解與界定。

「不存在」究竟能不能被認知，最直接關切到的問題就是「遍計所執」作為不存在對象，究竟能不能被五識認知？又亦或只是意識認知的對象？窺基自詡站在護法的立場，於《述記》中主張：能夠產生執取的心，就叫做「遍計」，「遍計」所認識的對象叫做「所執」，這個對象是不存在的法，不能夠作為五識⁵⁹的認識對象（所緣緣）⁶⁰，因為它只能滿足「所緣」而不能滿足「緣」，因為它沒有存在的本質作為升起的條件，而只是錯誤的認識。⁶¹窺基舉例「繩子」和「蛇」的例子，來說明有「遍計所執」和無「遍計所執」的認識：

- (1) 比如看見繩子，眼識沒有執取，是屬於現量[的認識]，認識到存在的自相。
- (2) [在這個情況下六識]而看見到青色等離開言語[描述]的對象，意識在這裡也自己變現成為離開言語[描述]的影像。[但是意識]不知道這個影像不是繩子、不是不是繩子、不是蛇、不是不是蛇。
- (3) [之後]才執著為蛇的[認識]不稱為影像，[而是]稱這個有執著的

⁵⁹《唯識二十論述記》卷2，T43, no. 1834, P.1008,b21：「說能執心。名為遍計。遍計所取。名為所執。此是無法。不能與識作所緣緣。」此處筆者判斷「識」為五識。這一點在護法《觀所緣論釋》的開宗之說，有明確的立場在討論「所緣緣時」把「識」限定為「五識」。

⁶⁰事物如果能夠稱之為「所緣緣」，要滿足「緣」與「所緣」兩個條件，詳細的討論在陳那和護法的作品中，礙於篇幅讚且略過。

⁶¹《唯識二十論述記》卷2，T43, no. 1834, P.1008,b21：「說能執心。名為遍計。遍計所取。名為所執。此是無法。不能與識作所緣緣。所變影像。體是有法。與能遍計。作所緣緣。亦不違理。但是凡夫起能執心。當體顯現。名凡夫境。非說為境故。即是所緣緣。但作所緣。不能作緣。當情現故。無體性故。」

識，名為「能遍計」，[能遍計]本質上是存在的；所變現的影像，本質也是存在的，名為「所遍計」。遍計所認識[的對象]，當著有情[面前]所顯現[的內容]，現象是存在的但是道理上是不存在，稱呼它被執取[的對象]，遍計性[作用]可以成立。⁶²

筆者認為窺基在這裡區分認識到「無」（不存在的遍計所執內容）的三個認識階段。第一個階段指的是沒有分別的現量認識；第二個階段指的是五俱意識進行最基礎的分別作用，惟這個分別作用只有影像而不是名言概念分別；第三個階段才有意識產生染污的「遍計」功能，產生概念分別。而這裡表明認識「無」，只能來自「意識」，而排除任何「五識」的作用呢。這個解釋也符合護法的觀點，因為護法主張意識才具有執取的功能，五識因為沒有分別功能，只能認知實在的事物，而不能認知不存在的對象。⁶³

以上排除了「無」能夠作為五識現量對象後，筆者接著要討論這個原則是否在覺悟者身上也適用？如果「不存在」的知識，不能來自五識，對於「外境不存在」的知識來自意識嗎？《述記》中，窺基對於這個問題，很簡短地提出他的看法：

佛知諸法皆性離言，非無、非有。疎所緣中，以所執境為其本質，增上力故，心變為無，體實是有。相似無法，知此離言法，非如凡夫假智，及言二法所取。對凡夫說此離言法上，凡境為無，名為「知無」，非是親以「無」為相分。《佛地》論云：「心所變無，依他起攝；真如理無，圓成實攝；遍計所執，體既非有，若非前二攝，智何所知？」由如是等所說理趣，護法為勝。⁶⁴

⁶² 《唯識二十論述記》卷 2，T43, no. 1834, P.1008,b26：「如見於繩眼識無執，是現量攝，得法自相。但見青等離言之境，意識於此亦自變為離言影像，不知此影像非繩、非非繩、非蛇、非非蛇。遂執為蛇不稱影像，說此執心名「能遍計」，體是有法；所變影像體亦有法，名「所遍計」。遍計所取，當情所現，情有理無。說為所執。遍計性成。」

⁶³ 《唯識二十論述記》卷 1，T43, no. 1834, P.0983,a15：「言唯意識能計度者，彼論意說遍一切境而計度者，唯意識能。誰言五識無有遍計？若不爾者，此中云何說眼有眩？見髮蠅等，廣此等諍如《成唯識》。瞿波論師同護法釋，以眼為門，意識能執。無有道理五識緣「無」，無分別故，一向緣實。如《阿毘達磨》經偈中說：無有眼等識不緣實境起。意識有二種：緣實、不實境。」

⁶⁴ 《唯識二十論述記》卷 2。T43, no. 1834, P.1008,c16。

窺基認為，佛對凡夫說的離開名言概念的諸法，即凡人所見的外境是不存在，這個主張叫做「知無」，而不是直接以「不存在」作為相分來認知「無」。另外，窺基站在護法的立場，引述護法知識論體系親光等人的作品——《佛地論》，其中也提到對於「無」的認知，並且立場和《述記》是一致的：

遍計所執以無體故，非聖所證。

[問]若爾聖智不知一切。彼既是「無」，智何所知？若知為「有」；則成顛倒，若知為「無」，則非遍計所執。

[答]自性心所現「無」，依他起攝；真如理「無」，圓成實攝。是故聖智雖知有「無」，而不緣彼。⁶⁵

《佛地論》中，論敵試圖提出一個兩難論證：

1. 如果聖人將「遍計所執」認知為「存在」的，則聖人的理解會變成為錯誤；
2. 如果聖人將「遍計所執」認知是「不存在」的，則智慧怎麼可能認識到內容？因此就不可能是「遍計所執」。

為了避免以上的困難，親光等人認為，凡夫認知到所顯現的「無」（不存在對象）的影相，是屬於依他起性所攝持的；真如理所顯現「無」的命題，則是圓成實性所攝持的。因此聖人的智慧雖然能夠認知到「不存在」，但是不是將它當作無分別的五識的認識對象。⁶⁶另外，這個問題，在《成唯識論述記》中也有相似的論述：

[問]若爾聖智不知一切，彼既是無，智何所知？若知為「有」則成顛倒，若知為「無」則非初性。

⁶⁵ 《佛地經論》卷 7，T26, no. 1530, P.0324,a23：「如論中說遍計所執唯凡智境。圓成實性唯聖智境。依他起性亦凡智境。亦聖智境。遍計所執以無體故，非聖所證。若爾聖智不知一切。彼既是無智何所知？若知為有則成顛倒，若知為無，則非遍計所執。自性心所現無，依他起攝；真如理無，圓成實攝。是故聖智雖知有「無」，而不緣彼。」

⁶⁶ 筆者將「緣」判斷為「五識」之認識，因為在《佛地經論》中也明白主張「不存在的對象」不能作為五識的對象。《佛地經論》卷 7，T26, no. 1530, P.0323,c05：「《攝大乘》說：能遍計心唯是意識，故知五識不緣遍計所執自性，如無分別無推求見，不能計我，故亦不能計度諸法。」

[答]心所現「無」依他起攝。真如理「無」，圓成實攝。是故聖智雖知有「無」，而不緣彼初性為境，與前說同。非不證「無」便非聖智。勿心外法亦能緣故，凡雖緣如不得實故，說非彼境。⁶⁷

在以上的引文中，基本上和《佛》的兩難論證方式是一樣的。只是在回答上，窺基進一步提出「無」的知識雖然能夠被聖人掌握，但並不能成為認識對象直接被聖人的智所直接知覺（是故聖智雖知有「無」，而不緣彼初性為境），因為如果「無」的對象，能夠被智慧所現量直觀，則不存在的「遍計所執」便會成為外在於心的對象被智慧所認知，這便會和唯識得思想產生衝突。這觀點也符合《唯識二十論述記》中說：「（佛）非是親以「無」為相分」，才叫做「知無」。很顯然，窺基已經意識到「無」，如何成為一種「知識」的後設性的問題了。如何將「遍計所執」認知為「無」是一個重要的判斷，因為無論在《二十論》或者《成唯識論》，都涉及對於「無」的認知，「唯識無境」更是唯識試圖證明的觀點。

小結窺基對於「知無」的觀點，窺基在《述記》中認為，認為判斷某個對象為不存在（「無」），並不是以它作為直觀的對象，因為它沒有存在的基礎。然而儘管窺基認為我們無法對「無」有直接知覺，但是不否定我們能夠對「無」比量認知。

四、後得智認知「無境」

此節在於分析窺基如何在《述記》解釋「後得智」能夠認知「境無」的觀點。藉此提出筆者的兩個問題：（1）真覺指的是什麼？（2）「無境」如何成立？

首先當窺基區分無境的認識為真覺與少知時，世親主張認還沒有獲得「真覺」前，是不能掌握真正「無境」的知識的，但是獲得「真覺」仍不表示能夠知道「境無」，需要區分兩個層次的「真覺」：「無分別智」與「後得智」。「無分別智」還

⁶⁷《成唯識論述記》卷9，T43, no. 1830, P.0553,b05。

不算是認識到「境無」的最終方式，而是要透過「後得智」（*prṣṭha-labdha*）⁶⁸的方式才能認識。⁶⁹窺基在此對「真覺」進行進一步的解釋：

（1）二乘「見道」位，也名為「真覺」，但是在「後得智」位不認知外境不存在，因為他們的預備的修行不是以「唯識」作為方式。

（2）菩薩在「見道」位的沒有污染的正确智慧，因為超越世間[的智慧]，稱為「出世」，能解脫生死輪迴，稱為「對治」[煩惱的智慧]。離開「世分別」和「事分別」，稱作「無分別」。這個是在無間進入解脫道上[的菩薩]能夠調服世間[的障礙]，契合真如道理，稱為「無分別智」……不是錯誤的[的認知]所以叫做「真」，能夠正確地明白[事物]所以叫做「覺」……[為了]區別不同於生死有情在離開夢境時，也宣稱的認知道夢境都不存在這樣一種假借名言的認知，[而]建立「真覺」為名[的認知]。⁷⁰

窺基將「真覺」區分兩個種類：（1）二乘：聲聞、緣覺；（2）菩薩。就「見道位」而言，二者都是獲得「真覺」，但是二者的不同在於，後者獲得「後得智」智慧。「無分別智」不是認識「無境」的充分條件，需要通過「後得智」才能算真實知道外境不存在。窺基進一步說明「後得智」的功用：

[菩薩]在見道位中，獲得這裡所說明的「無分別智」。之後才出現認知世間的沒有染污的智慧，顯現在當下的狀態，才能合理真實地了解認知那[有情]在生死輪迴[流轉中]識所認知到的[外在]對象並不是真實存在的，即是「後得智」。因為緣取世間，才被稱為「世間」，並不是

⁶⁸ 《唯識二十論》卷 1，T31, no. 1590, p.0076,c12-TML：「此後所得世間淨智現在前位。如實了知彼境非實。」梵文為：“*tatprṣṭhalabdhasuddhalaukikajñānasammukhībhāvād viṣayābhāvaṃ yathāvad avagacchatīti samānam etat*” Jonathan S., 2016, P.123.

⁶⁹ 《唯識二十論》卷 1，T31, no. 1590, P.0076,c11：「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。」

⁷⁰ 《唯識二十論述記》卷 2，T43, no. 1834, P.1001,c14：「論。若時得彼出世對治無分別智即名「真覺」。述曰。二乘見道亦名「真覺」。然於「後得」，不知境無，加行不作唯識入故。菩薩見道無漏正智，超世間故，名為出世，能除生死，稱為對治。離世分別及事分別，名無分別。此為無間道對治世間，契真如理名「無分別智」……不虛妄故名真。如實了故稱覺……簡異生死少出夢時，亦言知夢境皆非有假名之覺。立真覺名。」

本質上存在染污所以叫做「世間」。本質上不是染污的，以純淨的名詞來成立它，合理地[看待]對象而有所認知，稱為「如實知」。⁷¹

按照窺基的觀點，菩薩在認知「無境」上需要經過兩個過程：（1）「無分別智」的認知；（2）「後得智」的認知。然而為什麼要有這兩種認知的區別呢？顯然這是另一層問題，但是《述記》中存在這兩種認知狀態的線索：

前「無分別」，唯緣如理，但名真覺。此「後得智」，遍緣世間，能知境無，名如實知，亦名真覺。此智得起藉無分別，無分別智獨名真覺。（1）若生死識。雖少自知不名真覺。（2）無分別智雖名真覺，不能知境皆非實有。（3）此後得智，遍緣理、事，能知境無，異前二智。⁷²

根據上述觀點，窺基認為「無分別智」認知的對象是「理」，「後得智」認知的對象是「理、事」。雖然對於「理」與「事」的概念在這裡不是那麼清楚，但是窺基在《瑜伽師地論略纂》中為二者的功能做了一些說明：

論云一依如所有性、二依盡所有性者。且如二智：

（1）如所有性，即無分別智。緣「理」之智，如境道理稱實性而觀。

（2）盡所有性，即後得智。緣「事」為境，盡境界性而能觀之。此解

大分以理、事智別。⁷³

窺基認為「無分別智」緣的是「理」，其內涵是認知真實勝義的智慧，處理的是知識的深度。而「後得智」緣的是「事」，其內涵是窮盡對認知對象（境界）的周備理解之功能，處理的是知識的廣度問題。但是由於「後得智」是建立在「無分別智」上，因此也許《述記》中窺基認為「後得智」還是某個意義上能夠認知到「理」，因

⁷¹ 《唯識二十論述記》卷 2，T43, no. 1834, P.1001,c25：「於見道中，得此所說「無分別智」。後有緣世間無漏之智，現在前位，方能稱理如實了知彼生死識境非實有。即後得智。緣世間故，名為世間，非體有漏名世間也。體非是漏，立以淨名，稱境而知，名「如實知」。」

⁷² 《唯識二十論述記》卷 2，T43, no. 1834, P.1002,a02。

⁷³ 《瑜伽師地論略纂》卷 10, T43, no. 1829, p.0134,c13-TML。

此它的認知兼具「理」和「事」。⁷⁴藉此，窺基主張「無分別智」不能知道外境都是不存在的（「境皆非實有」），理由在於「無分別智」保證的是知識的正確性，但是「後得智」保證的是知識的普遍有效性，因為它能窮盡考察所有對象，而知道「一切（外）境」都是不存在的，進而成立「唯識無境」的觀點。但是由於它建立在分別的功能上，因此它屬於一種比量的認知而非現量，只是這個認知顯然和凡夫的比量仍然是有所不同的。這個差異，可見窺基的弟子——惠沼對「後得智」本身的認識功能的說明：

一切定心離此分別，皆為自相，並是現量，雖緣諸法苦、無常等，亦一一法，各別有故，但緣自相。真如體是諸法實性，亦自相攝。其「後得智」雖緣名名及所詮義，然不執義定帶於名，亦不謂名定屬於義。由照名、義，各別體故，亦是自相。⁷⁵

在惠沼的觀點中，後得智能夠同時認識「自相」（名）與「共相」（義），但是因為不執著在「自、共相」概念上和關係上，而是將二者作為不同的對象來認知，因此也可以稱為後得智是認識到「自相」。可見，對於惠沼認為「後得智」雖然是對於共相的認知，但是並不執著於自、共的區分上而且還能認知到不同的這二種對象，因此也算能夠認知到自相。因此，從惠沼的論述中可以知道「後得智」是兼能認知自、共相的智慧，因為它建立在「無分別智」認知到「自相」的基礎上。從修行次第的脈絡下來考察「後得智」，儘管它的功能建立在比量上以共相的方式認知無境，但與凡夫對共相的認知仍然是不同的。

五、小結

「無」在本論文的討論，分為兩個步驟：第一，筆者將對「無」的認識，從部派到唯識學派，做簡單的梳理。第二，就窺基的立場而言，「無境」究竟屬於什麼樣的一種認知。

⁷⁴ 劉慧玲，2006，頁 62。國內已經有論文點出關於無分別智與後得智，其功能為盡所有性、如所有性，這個觀點已經和玄奘當初將盡所有性和如所有性當作為被觀察對象的觀點不同了。論文指出，窺基將這兩個性，當作是一種智的內涵，而不是觀察的對象。

⁷⁵ 《大乘法苑義林章補闕》卷 8，X55, no. 0882, P.0163,a05。

就第一點而言，姚治華指出，對於瑜伽行派而言「無常、無我」只能是「共相」（*sāmānyalakṣaṇa*）的認知，或者是概念分別（*parikalpa*）的認知。但是這兩者都是建立在意識的功能上，因此可以總結說：意識可以認知不存在的對象，比如「無我」和「無常」。⁷⁶

第二點而言，是延續以上的觀點，將對於「無」的認識鎖定在「無境」的議題上。「（外）境」在唯識立場而言，是有情帶著「遍計所執性」的認知結果，但是「遍計所執」不是有體的，因此要如何認知到「遍計所執性不存在」（或者「無境」）這個事實，就涉及到佛教知識論（量論）的立場。如果「無」能夠直接被認識，則「無」便不會是「不存在」的。因此，為了避免這個問題，因此筆者引用窺基的大量論證，來說明「無」的知識，不是來自於直接現量的認識，而是比量的認知。只是「比量」的認知，從修行次第的角度而言仍然有程度上的不同。對於窺基而言，建立在「真覺」的認知上才算是終極意義的知識，在沒有獲得「真覺」前的菩薩，只能透過比量獲得有限度的認知。因此，比較獲得「真覺」（即無分別智與後得智）與未獲得「真覺」的狀態，此二種雖仍然需要建立在比量的基礎上認知「無境」，但是就修行次第上，前者對「無境」的認知顯然比前者更真實，因為「後得智」建立在「盡所有性」的內涵上，能窮盡一切存在而認知「無境」的普遍性狀態，在這個意義下才能合理認知「無境」。因此，我們可以回過頭來檢討《二十論》是否成立的普遍命題：「安立大乘三界唯識」。對於窺基而言，《二十論》對於「三界唯識」的命題，完全是建立在「聖言量」上，採取的是經證：「以契經說三界唯心」⁷⁷，並沒有積極的「比量」來正面證明「三界唯心」的普遍命題，因為普遍的命題對於窺基是建立在「後得智」，以「盡所有性」的功能來達成的。

⁷⁶ Z. Yao., 2014, P.142: "So both cases would support the thesis to be proved: mental consciousness can cognize nonexistent objects such as selflessness and impermanence."

⁷⁷ 《唯識二十論述記》卷1，T43, no. 1834, P.0980,a04：「大文有二。初立論宗大乘三界唯識無境。後即於此義有設難言下。釋外所徵。廣破異執。就立宗中。文有其四。初立論宗諸法唯識。二顯由經說，以經為證。今明唯識但成大乘唯識之義，或顯論所明為成經義。成立大乘，是佛所說唯識不虛。」

六、參考資料

一、一手材料

世親著，玄奘譯。《阿毘達磨俱舍論》卷 20，《卍續藏》，冊 29。

世親著，玄奘譯。《唯識二十論》，《大正藏》，冊 31。

眾賢著，玄奘譯。《阿毘達磨順正理論》，《大正藏》，冊 29。

窺基著。《因明入正理論疏》卷 1，《大正藏》，冊 44。

窺基著。《成唯識論述記》卷 9，《大正藏》，冊 43，

親光菩薩等造，玄奘譯《佛地經論》卷 7，《大正藏》，冊 26。

惠沼著。《大乘法苑義林章補闕》卷 8，《卍續藏》，冊 55。

窺基著。《瑜伽師地論略纂》卷 3，《大正藏》，冊 43。

窺基著。《唯識二十論述記》卷 1、2，《大正藏》，冊 43。

遁倫著。《瑜伽論記》卷 1，《大正藏》，冊 42。

護法等著，玄奘譯。《成唯識論》，《大正藏》，冊 31。

無著著，玄奘譯。《攝大乘論本》卷 1，《大正藏》，冊 31。

世親著，玄奘譯。《攝大乘論釋》卷 1，《大正藏》，冊 31。

彌勒菩薩說，玄奘譯。《瑜伽師地論》卷 1，《大正藏》，冊 30。

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.

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).

二、 二手文獻

(三) 英文

Cox, C., 1988. On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness: Sarvāstivādin and Dārśāntika Theories. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 11(1), pp.31-87.

Zhihua, Yao., 2009, Empty Subject Terms in Buddhist Logic: Dignāga and his Chinese Commentators, *Journal of Indian philosophy*, 37(4), pp. 383-398.

——., 2014, The Cognition of Nonexistent Objects: Five Yogācāra Arguments, In Jeeloo Liu and Douglas Berger (eds.), *Nothingness in Asian Philosophy*, Routledge, pp. 133-147.

(四) 中文

周貴華，2009，〈《唯識通論——瑜伽行學義詮》（上下冊）〉，北京：中國社會科學出版社。

林鎮國，1999，〈《空性與現代性--從京都學派新儒家到多音的佛教詮釋學》〉，台北：立緒文化出版。

——，2002，〈《辯證的行旅》〉，台北：立緒出版社。

——，2012，〈《空性與方法》〉，台北：政大出版社。

法光法師(Bhikkhu K.L. Dhammajoti)撰 茅宇凡譯，2012，〈《毘婆沙師的直接知覺理論》〉，劉宇光校審，載杭州佛學院編：《唯識研究》（第一輯），上海：上海古籍出版社，頁 185-198。

——，2012年，〈《經量部的表象知覺理論》〉，劉宇光校審，載杭州佛學院編：《唯識研究》（第一輯），上海：上海古籍出版社 2012年版，頁 199-216。

姚治華，2007，〈《非認知與第三量》〉，《政治大學哲學學報》17，頁 89-114。

三、 碩博士論文

林芳民，2017，〈《覺悟者的心識內容——以〈阿毘達磨俱舍論·分別智品〉為中心》〉，台北：國立政治大學哲學研究所碩士論文。

釋圓貌（劉慧玲），2006，〈《瑜伽行派的盡所有性與如所有性》〉，新竹：玄奘大學宗教研究所碩士論文。

梁陳安，2018，〈「無境」的證成與認知: 以窺基《唯識二十論述記》為核心之研究〉，台北：國立政治大學哲學所碩士論文。