中華佛學研究　第一期 頁83～100(民國八十六年)，台北：中華佛學研究所
Chung-Hwa Budddhist Studies, No.1, pp. 83~100(1997)
Taipei:The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

法稱唯識立場之研究

陳宗元
輔仁大學宗教學系講師

提要

本文是探討法稱在「有識無境」的基本立場為何？陳那吸收經量部知覺的認識理論，也就是間接的認識理論，而首創所量・量・量果的所謂三分說的有相唯識學。

而繼承他思想的法稱，強調「存在即能力」，似乎有進一步發展有相唯識學的傾向，但也不忘對於世親「識一元化」的基本立場的堅持，因此以二諦來分別論述有相及無相唯識個別的立場。同時也是以二諦來調和二派的學說。從世俗的有到勝義的空，法稱以不同的立場來個別理解它們的眞實性。可以說對於空有的理解是講究次第的。理解了法稱的唯識立場，則有助於研究大乘後期空有之間的論爭她。

關鍵字：1．自己認識　2．有效功能　3．有相唯識　4．現量　5．比量

一、前言

法稱（Dharmakīrti）在印度佛教史上，堪稱一位傑出的佛教論理學家。在本世紀中，他的七部大論正給世界佛教學者一股研究的熱潮。但一般人只知道法稱在佛教論理學上，光輝的成就。至於其在唯識方面的見解如何，則鮮

少為人所知。本文特就法稱的著作當中，選擇《量評釋》（Pramāṇavārttika）[1]為其唯識立場的研究入門，以窺其堂奧。

二、本文

（一）知覚的特性

1、外境対象的認識

無著在《攝大乘論》裏曾説菩薩成就四法能悟入一切唯識都無有義的眞實境界。也就是通過此四種智慧的觀察可証明外境的非眞實性。[2]就好像：1）雖觀同樣一條河，對於普通凡夫來説它是一條清流。但對於地獄的罪人而言則如見火河般，於餓鬼則又變現出含有濃血汚物的河流一樣。而同樣一條河却有種種不一樣的認識，這是不合理的，因此外境是非眞實存在的。2）即使在外境対象不存在，但在吾人的記憶或夢中自然會有種種対象認識，所以外境是非眞實存在的。3）某個対象根據聖者，瑜伽行者或佛陀等々觀察者的不同，就會有不一樣的顯現，証明外境是非眞實存在的。4）假如在外境的対象是眞實存在的話，則因人々所見皆是眞實，故無須修行即可開悟。當然這並非眞實，故外境的存在是非眞實的。根據以上的四種例子説明了「唯識無境」的理論。[3]

因此，根據唯識無境的説法，眼識所對應的外境不是眞實存在的，也

---

[1]參考平川彰《インド仏教史》下册，頁277（春秋社，1981年二版）。其實，法稱的著作當中，《他人的存在論証》（Saṃtānāntara-siddhi）也有論述到他心和唯識並没有矛盾關係的証明。但本文重點在探討他認識論的建立，故以《量評釋》的第三章「現量章」，為研究的中心。

[2]參考《攝大乘論本卷中》（大正31，頁139上）。此四種智即是相違識相智無所緣識現可得智・應離功用無顚倒智・三種勝智隨轉妙智。

[3]梶山雄一《大乘仏典15 世親論集》中央公論社，1976，頁422-423及頁211-212

就是說對於外境対象的認識活動當然也就不存在了。可是例如「青色的知覚」到底又是如何産生？換言之，容易遭對手質疑說「外境對象不存在的話的則人知覚中的影像認識又是如何産生」？當然世親也預想到這種批判，所以提出阿賴耶識中種子生起的理論來說明外境表象的認識活動，並反駁對手的問難。[4]再說法稱繼承這個思想，也是強調雖然由於無明之故似乎好像是有如外境対象的存在一般，但外境的対象，是由於內在習氣的顯現，才有如此的認知的。並非吾人知覺中所呈現的影像是眞實地來自於外境。[5]畢竟以外境的對象來作為內在知覺的生起之因，在勝義上是站不住脚的，正如極微非是形成外

---

[4]同上，頁14 以及參考山口益《世親唯識の原典解明》法藏館，頁53-63。其他Sylvain Levi 梵本《Triṃśikā》頁5，LL25-26 “yataḥ svabījādvijñaptiryadābhāsā pravartate / dvividhāyatanatvena te tasyā munirabravīt //9//”〔因為當顯現的表象是從自身的種子（生起）被生起時，牟尼是以二種（＝種子和顯現）處性來說明他（表象）〕（ Pari Librairie Ancienne Honore Campion 1925 ）

[5]只是某個（識）使某個（知）的內在的習氣之覚醒，就這樣有知的限定。並不是觀待外境的對象。

“kasyacit kiñcid evântarvāsanāyāḥ prabodhakam/
tato dhiyāṃ viniyamo na bāhyārthāpekṣayā//” (k.336)

PVIII (Pramāṇavārttika of dharmakīrti, ed. by rāhula sāṅkṛtyāyana , appendix to J.B.O.S vol.xxiv partIII, 1938) k.209

及參考戸崎宏正《仏教認識論の研究》下册，大東出版社，頁19-20

境對象之因；即使無毛髮及二月，也能在眼裏顯現等。[6]因此法稱的立場原則上是接受「唯識無境」的說法，如說：

> 智者們所說的，都是根據事實所獲得的。（對他們來說）凡是想像的事物，（它的眞實性）無非都是要受質疑的。
> "idaṃ vastubalāyātaṃ yad vadanti vipaścitaḥ /
> yathā yathā 'rthāś cintyante viśīyante tathā tath
> -ā //" [7]

對於（站在空之立場的）智者而言，青等等的外境或認識外境的知覺，因有単一或多数的矛盾，所以認為它的眞實性應該受懷疑。也就是說，智者以為外境以及認識外境的一切心識活動皆非眞實，一切皆為無自性空。然而法稱在勝義的立場是贊成智者們的說法，但在世俗義的立場，則傾向立於凡夫所普遍承

---

[6] 所謂對象認識是如何呢？
"kā'rthasaṃvid"
直覺的經驗就是，這個對象認識。和此（對象）同一相之故，它是雜亂的。
"yad evêdaṃ pratyakṣaṃ prativedanaṃ /
tad arthavedana kena tādrūpyād vyabhicārī tat//" (320)
因此假如這是領納，在那裏此是它的話，它是要被檢討的。
"atha so'nubavaḥ kvâsya tad evêdaṃ vicāryate /"
此粗大顯現的那些極微，是以什麼來被相似顯現的呢？
"sarūpayanti tat kena sthūlābhāsaṅ ca te'ṇavaḥ//" (321)
因此，對於它（＝知）是沒有對象相性。或是在（對象相性）存在時，它也是雜亂的。在認識它（外境對象）的成就上，是不充分的。
"tan nârtharūpatā tasya satyāṃ vā vyabhicāriṇī/
tatsaṃvedanabhāvasya na samarthā prasādhane//" (322)

[7] PVIII (Pramāṇavārttika of dharmakīrti, ed. by rāhula sāṅkṛtyāyana , appendix to J.B.O.S vol.xxiv partIII, 1938) k.209 及參考戸崎宏正《仏教認識論の研究》上巻，大東出版社，頁309-310

認的認識經驗，並不否定外境有相對的眞實性存在。通過外境対象再藉心的対象相性而生起在心上似外境対象的形象，而由心自己再認識心上這個影像。這就是所謂自己認識的理論。大體上有相唯識學派的自己認識的理論是和有形象知識論的認識論大同小異。[8]也就是說認識是領納識覺上所顯現的影像。是含有認識自己的意義存在。例如，法稱就舉快楽感覚的例子來說明自己認識的理論。如說：

> 其實對象自体就是它們（＝快楽）的自体。（在快楽自体的所顯現的對象是）以它們（＝快楽本身）來領納的。因此有所謂対象領納的表現存在。而（外境対象為快楽知覺的）所緣就是（在快楽知覺上的）顯現
>
> "arthātmā svātmabhūto teṣāṃ tair anubhūyate /
> tenārthānubhvakhyātir ālambas tu tadābhatā //" [9]

自己認識理論來看，知覺的自体是並非能直接認識外境，反而是將外境的影像映入知覚的自体中來加於認識。這就成為自己認識自己的結果。其實自己認識也是知覚的特性。像法稱一様的佛教論理學派的學者，[10]認為知覺並無法去直接認識知覚領域以外的事物，而是通過比量（推理）的方式來間接地証明外境對象的存在。如說、

> （對象為感官知的）它（＝外境）因是可以比量（得知）的吧。

---

[8]參考冲和史《講座大乘仏教・唯識思想》春秋社，昭和57年。「無相唯識と有相唯識」頁179-180 。其實両者的差別只在於外境的對象存在與否的觀點不同而已。

[9]PVIIIk.267及參考戸崎正《仏教認識論の研究》上巻，大東出版社，頁361-362

[10]參考冲和史《講座大乘仏教・唯識思想》春秋社，昭和57年。「無相唯識と有相唯識」頁179 以及參考戸崎宏正《仏教認識論の研究》上巻，大東出版社 頁51-54 。法稱是否是屬於經量瑜伽行派的學者或是唯識學者，目前尚無定論。這裏是根據冲和史的定義來說。

"hetubhedānumā bhavet" [11]

因此,外境對象對於感官知生起知覺來説是一不可或缺的因緣。而相對來説,感官知是具有所謂的對象相性能攝取外境對象的形象而產生自己影像的功能存在。對象相性(artharūpā)又稱為所量相性(prameyarūpatā)[12]也就是感官知生起外境対象知覚的一種特性。若以更簡単地説,的話,例如在感官知覚上有「喜歡」的知覚産生時,就以感官知的所量相性來決定「喜歡」的感覚。由此可知,原來吾人長久以来所誤認的外境對象的認識活動,不外只是自己内心心識活動而已。

此外還有一種理論也可証明自己認識的存在,那就是吾人的想起活動。想起並非是由外境対象所引起的認識活動,只是將対象形相在自己心識領納而已。例如,法稱在如下的文章中説明:

(想起)非從(外境的)対象所生起。因為那個時候並不存在。(還有假如想起中的形象是被外境対象所直接給與予的話,)則在領納的時候也同樣是有那個(被外境対象所給與的)形象。但它(=在想起所顯現的形象)並非鮮明的形象,所以非是(外境)対象所直接給與的形象

"nārthād bhāvas tadābhāvāt syāt tathānubhave'pi saḥ /
ākāraḥ sa ca nārthasya spaṣṭākāravivekataḥ // "
[13]

所以由想起的例子,吾人可了解在無外境対象之下,心識上也可以有認識活動。想起簡単地説就是心識上最直接的領納活動。這種無須外境對象而能産生對象形象的認識活動就是自己認識。

---

[11]PVIIIK.390及參考戸崎宏正《仏教認識論の研究》下巻,大東出版社,頁73和註(71)

[12]戸崎宏正《仏教認識論の研究》上巻,大東出版社,頁399及參考註(18)

[13]PVIIIK.374及參考戸崎宏正《仏教認識論の研究》下巻,大東出版社,頁59-60

2、主客相對的形象

所謂「認識就是知道自己」即是自己認識的理論。對於普通的凡夫來說，認識活動是在認識知的主体和在知的主体裏所顯現的形象產生主客對立時而成立的。任何認識活動雖是自己認識然由於人的妄執而似乎是被認為在有主客相對的情況之下來進行的。換句話說，知主体的認識活動是似乎是被表現於認識自己（＝内的能取形相）和他者（＝外的所取形相）的認識形態。可是像如此主客對立的關係實際上是不存在的，因為它只是由無明惑亂所產生討錯覚而已。例如法稱在如下所說：

> 復次，以迷亂知要來經驗（対象和知自体為）別体。就好像是無二月（翳眼者們却見為二）一樣
>
> "bhedaś ca bhrāntivijñānair dṛśyetêndāv ivādvaye /"
>
> [14]

就這樣吾人知的自体是由於無明的惑亂呈現帶有二取形相（能取形相・所取形相）的自己認識，而這種帶有二取形相的自己認識本質上是虛妄非真實的，好像是無二月被翳眼者看成是有二個月亮一樣。如果將自己認識定義成量果（＝認識結果）的話，則所取形相就成為所量（＝所認識的対象）能取形相就是量（＝認識手段）。今簡単帰納如下：

所取形相＝所量（prameya 認識対象）
能取形相＝能量（pramāṇa 認識手段）
自己認識＝量果（pramāṇaphala 認識結果）

根據法稱的見解，所量・量・量果三者的区別是由於人的無明執着而假立成

---

[14]PVⅢK.388及參考戸崎宏正《仏教認識論の研究》下巻，大東出版社，頁71

的，非是真實存在。[15]

3、勝義的自己認識

如上所說，認識対象・認識手段・認識結果三者的区別在勝義上是不被承認是真實存在的。因此勝義上的自己認識並無所謂能取・所取的認識差別。假如將勝義上的自己認識以燈火來比喻的話，則燈火唯有照耀而已，並無照耀自身的意思存在。換言之，對於燈火本身來說，完全沒有能照和所照的關係存在。可是燈火因有能照的本性所以在世間的經驗範圍來說，也是認為燈火是照耀自身。同樣地，知的自体在勝義上，也是被認為唯有顯現功能（如鏡子一般）而已，並無認識自己的意思存在。但像這樣知的自体雖只是顯現而已，可是在世間的看法來說，知自体的特性就是能顯現自己或認識自己。例如，法稱在如下的文章裏，表示他的見解：

（光）顯現時，是以它（＝顯照）為自性之故，所以被承認是照出自相的顯現。同樣地，知（也應被承認）是認識自己。

"prakāśamānas tādātmyāt svarūpasya prakāsakaḥ /
yathā prakāśo bhimatas tathā dhīr ātmavedinī //"
[16]

因此光如燈火等只是默默地光，而已，並無照耀自己和他者的意願存在，認識或照耀自己的概念也只是停留在言語表現的層次。所以真正的自己認識乃是主客未分的顯現，或是稱為心的光輝（prakāśa）。能體證這心的光輝就是一

---

[15]PVIIIK.356及參考戸崎宏正《仏教認識論の研究》下巻，大東出版社，頁43和註（18）

就如顯現，即使此所量・量・量果是不存在，但所取・能取的認識也是被確立的

"yathānudarśanaṃ cêyaṃ meyamānaphalasthitiḥ/
kriyate'vidyamānā'pi grāhyagrāhakasaṃvidām//" (k.356)

[16]PVIIIK.329及參考戸宏正《仏教認識論の研究》下巻，大東出版社，頁13

種開悟解脫者的境界。[17]

法稱站在經量部的立場,在量評釋（Pramāṇavārttika）現量章的前半部並不否認外境対象有它相對眞實的存在,以凡夫能經驗理解的常識立場來說明心的自己認識理論,強調外境只是用推理而得知的,這是十分人間階位的知覚認識的理論。可是法稱在量評釋（Pramāṇavārttika）現量章的後半部所展開的唯識理論,實際上是站在更高勝義立場（也就是所謂無相唯識說）來說明他獨特的唯心思想。

（二）認識論的構造

、1、三分說

陳那雖是最初以自己認識的理論來建構唯識學派的理論基礎,他強調自己認識是一種主客未分的自己顯現,是接近於勝義的立場來說明的。例如他在《集量論（Pramāṇasamuccya）》中首先提到三分說[18]的說明如下：

> 像這樣執着於多相顯現的識體,而凡此種種皆以量・比量來比喻表現。因為一切法都是無功用（vyāpāra）性故。正如這裏所說的,（在識體上）所顯現的是所量,而（識體的）能取形相和（自）

---

[17]戸崎宏正《岩波講座・東洋思想第十卷　インド仏教史》岩波書店，頁179

[18]其實三分說的用語在陳那的《集量論》裏並沒有被使用,却是在玄奘所翻譯的親光著《佛地經論》第三卷裏（參考大正26，頁303中）,引用有「集量論中辯心心所法皆有三分」以及《成唯識論・義燈》（仏教大系・成唯識論第一,仏教大系刊行会　大正八年,頁115）裏提到「陳那等師立於三分・・・」之文章來判斷的。

證則是（種種）的量與果。（此）三者並非別體。[19]

陳那很明顯地認為唯一的識體，可假立成三種分化，但其實這三種分化（＝量・所量・量果）並非個個獨立而存在，反而是一體的三面。因此三分說實在說也只是概念性的說明，唯一眞實存在的只是認識結果（＝自己認識）而已。

法稱大體上繼承了陳那三分說的觀念，但進一步解釋無外境対象的認識結果。其實法稱雖說是經量部的學者，但他同時也是贊同唯識無外境的說法。[20]

此裏所說的完全是唯識學派的說法，認為知体中的形相是由內在異熟習氣起現行而生起的，所以根本無關於外境的存在與否。文章中的某個（識）是指轉識而言。[21]因此，按照唯識學派的說法，所謂的三分說是在否定外境存在之後，再討論識上形相眞偽的問題。由這點來看，法稱又可說是站在唯識無境的立場來說明自己認識的理論。他認為確立知覺認識的雖是認識結果，可是決定認識結果的唯一因素還是自己認識。如說：

> 在（唯識說）這裏，知的決知作用被認為是能取形相。因將它（＝決知作用）當作自体之故，自体知（＝自己認識）就是它（＝能取形相）。所以（確立了）它（＝能取形相）就是他（＝自證）的能成者
>
> "tatra bubdheḥ paricchido grāhakākārasammataḥ /
> tādātmyād ātmavit tasya sa tasyāḥ sādhanaṃ tataḥ //"

---

[19]《Pramāṇasamuccayavṛtti of dignānga》影印北京版西藏大藏經，No. 5720 , 96a3-5 ; " de-ltar rnam-pa du-ma rig-paḥi śes-pa ñe-bar-blaṅs-pa de-ltar tshad-ma daṅ gshal-bya ñid du ñe-bar-ḥdogs-pa yin te, chos thams-cad ni bya-ba daṅ bral-ba yin-paḥi phyir ro. ḥdi ñid smrams-pa,gaṅ tshe snaṅ-ba de gshla-bya, tshad-ma daṅ deḥi ḥbras-bu ni, ḥdsin rnam rig-paḥo de yi phyir . de gsum tha dad du ma byas."

[20]請參考（註４）

[21]參考戸崎宏正《仏教認識論の研究》下巻，大東出版社 頁19 註（58）

換句話説根據上面文章也可,釋為,被決知的是所取相分而能決知的是能取見分。如此就成立了後來護法三分説（相分・見分・自證分）認識構造的起源。可是無論如何法稱的三分説完全是以世俗諦的層次而作説明的。並非是勝義諦的立場,如説：

> 就好像顯現（＝anudarśanaṃ）一樣,即使所量・量・果不被認為成立,但所取・能取・認識是被確立了。
>
> "yathānudarśanaṃ ceyaṃ meyamānaphalasthitiḥ /
> kriyate 'vidyamānā 'pi grāhyagrāhakasaṃvidām //"[23]

因此三分説的成立不過是虛妄分別的假立而已。從作,來説,似乎是有三個区別存在,其實在勝義的立場也只是言語表現的層次,實際上是不存在的。例如法稱在以下所説明：

> 就這樣帶有以分化為特相的所取・能取形相的惑亂,當被迷亂者們所觀察的時候,就好像（無毛髮看似有）毛髮等等知的差別一樣被成立。
>
> "yathā bhrāntair nirīkṣyate //
> vibhaktalakṣaṇagrāhyagrāhakākāraviplvā /
> tathā kṛtavyavastheyaṃ keśādijñānabhedavat // "
>
> 又,這個時候,所取・能取的特相不應該被問難。
>
> "yadā tadā na saṃcodyagrāhakalakṣaṇā /" [24]

---

[22] PVIIIK.363及參考戸崎宏正《仏教認識論の研究》下巻,大東出版社 頁48-49

[23] PVIIIK.356及參考戸崎宏正《仏教認識論の研究》下巻,大東出版社,頁43 .anudarśanaṃ翻譯為顯現。其他還有「心中把握住」或「記住」的意思。不外有意想分別的含意在。

[24] PVIIIK.330,331及參考戸崎宏正《仏教認識論の研究》下巻;大東出版社 頁15

在這裏，所謂「好像毛髮等々知的差別」是說雖然在外境實際上無毛髮存在，可是由於翳眼者的迷亂知覺，顯現出似乎好像是有毛髮存在一樣。這種由於翳眼者（＝凡夫）的迷亂知覺（＝無明）所現出的錯亂（＝所取・能取形相的對立）在世俗諦上是不應該被問難的。法稱一向認為世間以主客觀相對形像所建構起的認識活動在勝義諦而言，並非是眞實顯現相反的只是凡夫的無明的虛妄分別而已。可是雖說是虛妄分別的事物，在世俗諦也有它在吾人識覺上帶起所取・能取形相的能力，[25]這種能力在世俗諦上是有它相對眞實存在（＝世俗勝義有）的。因此有學者就將法稱帰納成三分說（有相唯識說）的學派。這個學派是與認為識体中的所取 ・能取形相是和識体別體存在的，唯有識体是眞實存在而形相是非存在的一分說的無相唯識學派有所不同。

2、護法和安慧的論爭

如以上所說，當吾人判斷法稱認識論的立場時，不能忽略法稱在世俗諦上將二取形相當作如幻顯現的觀點。實際上如幻顯現的二取形相是眞實或是虛偽到底很難判斷，完全以所站的立場來決定。因此，對於陳那的量和量果非別体說起了種々的議論。因為量（＝能取形相）和量果（＝自己認識）若是同一的話，則能取形相和自己認識同是眞實。若是別体，則唯有量果方是眞實。前者在護法的《成唯識論》裏，由陳那的三分說，即相分・見分・自證分的三分，皆是眞實說，外加證自證分，則護法的四分說中也是強調相見二分和自證分非別体，相見二分和自證分皆是眞實。此與安慧的一分說中所認為的相見二分是遍計所執是虛偽，唯有自證分是眞實的觀點完全相反。換句話說，安慧以為主客觀對立的形象本質上皆由於無明所生起，主觀意識（如第六識，第七識等）所判斷的形相非是眞實存在的。而護法則以為主客觀形象是如幻顯現而眞實存在的是依他起（＝指依因緣而生起者）。此非主觀意識所判斷

---

[25]此能力又稱為有效的功用（arthakriyā）參考PVIIIk.3及戸崎宏正《仏教認識論の研究》上巻，大東出版社 頁61。在這裏，所謂「具有有効的能力者是勝義有，其他是世俗有・・・」。尚，也應注意法稱將自相（＝現量，即指感官知的對象而言）當作有能力的說明。

的形相。但如果把這種如幻顯現的主客觀形象當作外境眞實存在的形相的話，則才是屬於主觀意識所判斷的範圍為遍計所執（＝指非依因緣而生起者）。也因此安慧和護法判斷相見二分為依他起或是遍計所執所依的標準之一是看它（＝相見二分）是否為主觀意識形相與否為定。

同樣地，在佛智中是所呈現的影像是遍計所執抑或依他起也是在安慧和護法之間對於相見二分所存在的一大爭論。因依安慧之說相見二分若為遍計所執性的話，則佛智中所顯現的相見二分又作如何解釋？例如在《成唯識論》中護法曾說，「經說佛智現身土等種種影像如鑑等故，若無緣用，應非智等」。[26]也就是說，經記載佛智可現出種種身土變化來渡化衆生，並且此身土變化就是佛智中的影像（＝相見二分）。而這此影像為主客觀對立的形相，因有能渡化的佛智和所渡化的衆生。只要佛智有變化莊嚴國土之緣用，則佛智中必有主客觀的形象。又因佛智中無覆無染故，佛智中的一切影像必是依他起性。所以護法主張主客觀對立的形相都是依他起性，因佛智中也能顯現這種主客觀的影像。可是安慧認為這種說法值得懷疑，因為變化國土等事其實是「據增上緣說佛所現，據實有情能感者變」。[27]也就說在經中所說變化國土者並非是佛所變現者，實在是受衆生所感應而顯現的。成佛後的大圓鏡智正如鏡子一樣，[28]只有顯現的本性並無能照的主觀意識存在。佛智中唯有應衆生的需要而顯現，並無渡化衆生的主觀意思存在一樣。佛智中無任何主客觀對立的形象，一切的顯現只是衆生單方面的意願想像而已。無覆無染的佛智中，不存在有遍計所執的相見二分。

3、有效的功用

護法將主客觀對立形象的相見二分視為如幻顯現的依他起性，有力的理由是佛智中也有此形相，因有緣用之故。從「若無緣用，應非智等」這句話

---

[26]《仏教大系・成唯識論》第四，頁280

[27]《仏教大系・成唯識論》第四，頁290 《義燈》

[28]又如燈日一樣。如《佛教大系・成唯識論》第二，頁130《枢要》說：

「以燈無緣慮心，有緣慮故。」

來看，佛智雖說是無覆無染極其清淨，但從佛的大圓鏡智能幻化種種國土以渡化衆生對看，則又是不諍的事實。故主客觀對立形象的眞實存在與否，依護法說不應從其形態來看，而是必需從其是否有緣用而定。所謂緣用以法稱的概念來說，則是世俗諦上的勝義有，具有生起正確知覺認識的有效功能（artha kriyāsāmartha）。所以護法所認定的主客觀對立的相見二分，它並非自我意識判斷的形相亦非遍計所執性，反而是有緣用能產生正確認識的依他起性。

法稱的認識理論雖然是繼承陳那的學說，但為了能賦與世俗諦上外境存在的理論根據。所以更積極地將外境對象的存在定義為具有有效功能的事物而言。[29]法稱以為外境存在若從吾人的無明所顯現似外境對象的看法來說，則外境對象的存在是虛無的，是不能產生任何正確有效的知覺認識。可是從別的角度來看，外境的存在並非完全是虛幻的，它也有相對存在的意義，至少外境對象的存在確實有它生起吾人正確知覺能力，這種能力是不應該完全被否定的。法稱將這種能力認為是勝義有（paramārthasat）是自相的。[30]因此凡是存在的事物都具有生起吾人正確知覺的能力。由此觀點來看，法稱在世俗諦上是傾向於護法的有相唯識派強調主客觀相對的事物（＝相見二分）的存在眞實性。而在勝義諦上則將相見二分視為無明所生起的妄見是帶有虛偽性的，故比較屬於無相唯識派「唯識無境」的立場。因此有學者就將法稱歸屬於既是有相唯識派也是無相唯識派的論者。[31]

（三）法稱認識論的立場 ——— 從世俗的存在有到勝義的空性

由以上可知，法稱在經量部的立場，強調外境對象的存在有。而這個看法無論如何是站在世俗的立場來說的。但是在更高的勝義立場上，則否定外境

---

[29]參考戶崎宏正《仏教認識論の研究》上卷，大東出版社，頁119 註（143）

[30]參考戶崎宏正《仏教認識論の研究》上卷，大東出版社，頁66 及 頁65註（19）

[31]冲和史《講座大乘仏教・唯識思想》春秋社，「無相唯識と有相唯識」頁191

對象的存在有以及所取・能取的形相，進一步再強調空的無自性。如說：

好像是決定者（＝能取分）在內，而那個其他的部分（所取分）是在外的樣子存在。對於無差異的知來說，差異的顯現確實是迷亂

"paricchedo 'ntar anyo'yaṃ bhāgo bahir iva sthitaḥ /
jñānasyābhedino bhedapratibhāso hy upaplavaḥ //"

又說：

具有所取・能取的外在特相是不存在。因特相是空，所以表示（一切的存在）是無自性

"na grāhyagrāhakākārabāhyaṃ asti ca lakṣaṇaṃ /
ato lakṣaṇaśūnyatvān niḥsvabhāvāḥ prakāśitāḥ //"
[32]

也就是說唯一純粹的知自体變成分裂的兩個形相（＝相分・見分），一個在識內（見分）其他一個在識外（相分），根本就是迷亂的顯現。再進一步說，將外在的相分否定後則內在的見分也不存在。當能所對立不存在時，而得到言語道斷真如空性自然體現。這個現象正如《中邊分別論》所說的：

顯現境・有情・我・了別的識被生起。但是對於他（＝識）境是不存在。因它（＝境）不存在故，他（＝識）也就不存在

"arthasattvātmavijñaptipratibhāsaṃ prajāyate /
vijñānaṃ nāsti cāsyārthas tadabhāvāt tad apy asat //"
[33]

因此離開主客觀對立的虛妄顯現，就能進入絕對眞實的世界。法稱從不否認外境對象存在的相對眞實性，但也不忘「境識俱泯」真如空性的絕對探求。強調從層次高低來認識空有的諍辯，理解有相無相看法的差異。從有到空建立起一貫系統的認識理論，法稱確實有他獨到之處。

---

[32]參考戶崎宏正《仏教認識論の研究》上卷，大東出版社，頁312-314

[33]參考山口　益《安慧阿遮梨耶造中邊分別論釋疏》（昭和10）頁22

四、結論

對於代表古唯識學派的無著・世親來說，陳那為了要融和經量部和瑜伽行派的立場，在世俗諦上提出了外境實有論，在勝義諦上則強調「唯識無境」的理論，創造了所謂新唯識學派的觀點。即使是承認外境的存在，但也強調外境的對象是無法直接把握，而是藉著在知自体上所顯現似外境對象的影像來間接認識。這種認識活動實際是由知覺自体對於知覺上所顯現的影像加於領納體會的，故是一種自己認識自己的活動，也就是所謂自己的自證。由於凡夫無明之故，在本來唯一純粹的知覺裏呈現出認識對象・認識作用・自己認識的所謂三分說（＝相分・見分・自證分）認識構造。雖然唯一知覺區分成三種不同的功用，但是陳那強調離開外境對象的錯覺，三者是同一體的。知覺上所呈現的形相和知覺的本體同是眞實的。此可以說是三分說最初的提唱者，與認為知覺本體所顯現的形相是虛偽的唯知覺本體方是眞實的一分說形成強烈的對比。吾人或許可以推測得知陳那不僅是有相唯識說的開祖，[34]同時也是開啓有相和無相爭論的第一人（請參考附圖）。[35]

陳那的繼承者法稱雖也是強調所量・量・量果三者非別體說，但他進一步地將陳那的新唯識學說給與體系化。例如他將存在就定義為「具有有效功能的事物」。[36]並將此種能力直接認為是自相和世俗存在的勝義有（paramārthasat）。法稱認為存在本身是一種超越言語表現的能力，是可以直通眞實世界的。法稱是否是嘗試以「存在即能力」的觀點來作為經量部的外境實有論和唯識學派「唯識無境」
的接合點不得而知，但是他極力地避免經量部的外境實有和唯識外境虛無之

---

[34]此說法是根據《成唯識論》的文章而定，請參考本論文註（15）。若參考宇井伯壽《陳那著作の研究》岩波書店，頁336-344 時，依宇井伯壽的觀點來說，則陳那應歸屬於無相唯識學派。

[35]關於陳那的年代，請參考宇井伯壽《陳那著作の研究》岩波書店，頁3-4

[36]參考伊原照蓮《大德ヨ-ガ・セ-ナ》文化，第20卷第4号

間的矛盾，而提唱以世俗諦和勝義諦的層次來區別對於外境有無的看法，則是用心良苦。此外，也以世俗諦來建立三分說的有相唯識，以勝義諦來強調所謂無相唯識的知一元性，[37]這是值得注意的。

在玄奘之後的他，[38]有意以二諦分別來調和有相與無相之間的衝突，嘗試以層次差異來建立有相與無相之間的唯識理論次第。其實不破壞世俗諦的有而體現勝義諦的眞實方是佛教空的真義。世俗諦和勝義諦非是兩個絶無關連的立場，相反的世俗即勝義，世間就是出世間。將相對眞實的存在（＝如幻顯現）視為具有有効能力的定義而言，也許存在就是溝通世俗和勝義之間的一種方便亦説不定。

---

[37]參考戸崎宏正《仏教認識論の研究》下巻，大東出版社 p.43-45

假如（在勝義上，知的一者性這）不是眞實的話，則如何多樣顯現的形相，對於一者性的存在會是眞實的嗎？因損害他的一者性之故。

"anyathaikasya bhāvasya nānārūpāvabhāsinaḥ/
satyaṃ kathaṃ syur ākārās tadekatvasya hānitaḥ//" (K.357)

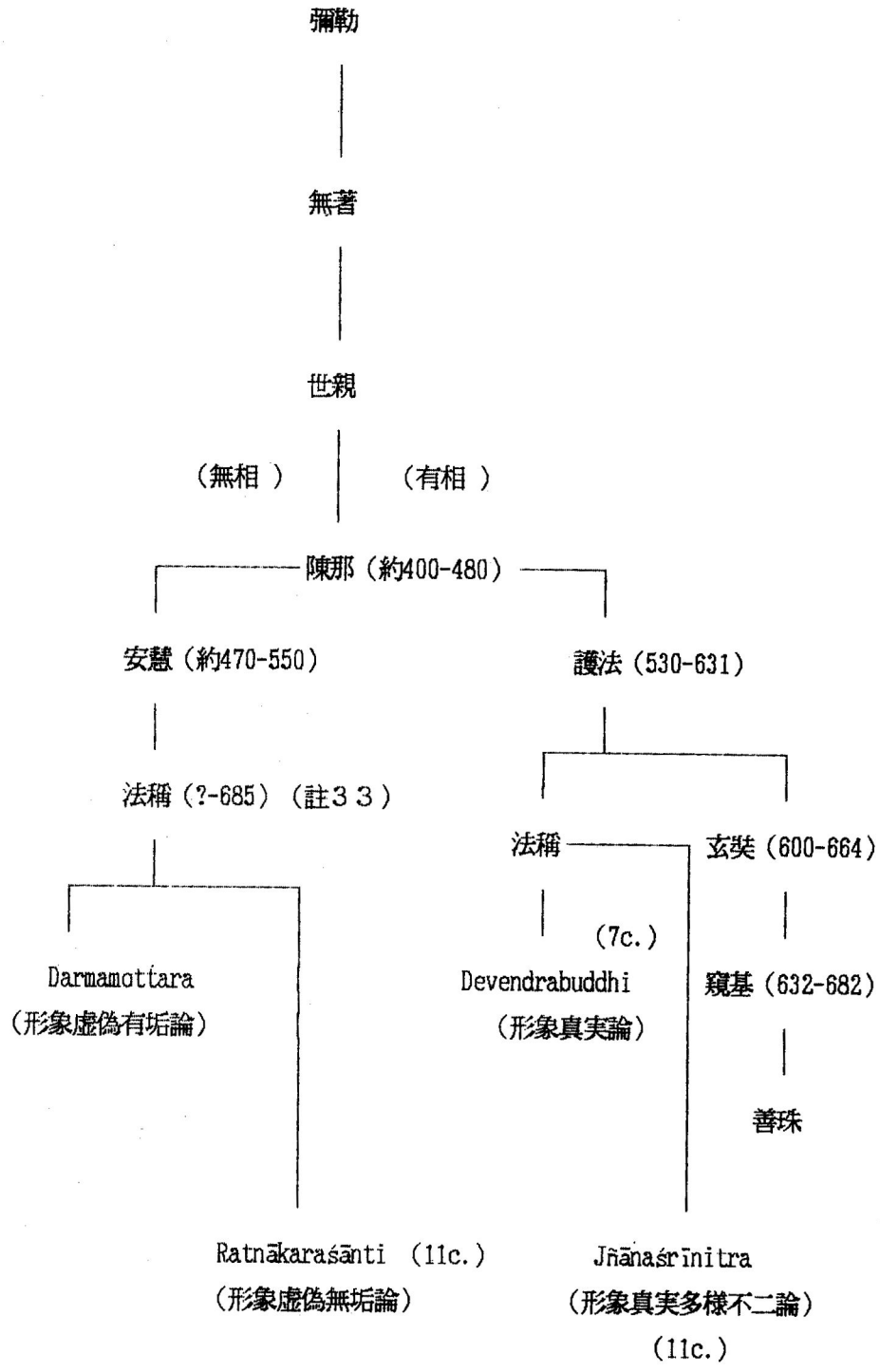
以及因損害他者（＝多数）的他者性（＝多数性）之故。

"anyasyânyatvahāneś ca"

沒有無差別者，因（在有那些形相的知上，唯一）相是不能見到的。確實見到無差別相的知是決定無差別的。

"nâbhedo'rūpadarśanāt/
rūpābhedaṃ hi paśyantī dhīr abhedaṃ vyavasyati//" (k.358)

[38]參考義淨的《南海寄歸内法傳》（大正54，頁229b）説：「法稱則重顯因明・・・」。故義淨在印度時，法稱就應該已名揚印度了。而據説義淨從西元675年起十年，曾呆在那難陀寺，所以法稱最晚685年就應該已存在了。再説玄奘的傳記裏並沒有提到法稱的名字，而玄奘是在西元643年離開印度，若假定法稱那時故還沒出世的話，則可推測法稱的年代約在西元643-685年前後。其他關於法稱年代請參考戸崎宏正《仏教認識論の研究》上巻，頁21-24 。


彌勒
無著
世親
（無相）
（有相）
陳那（約400-480）
安慧（約470-550）
護法（530-631）
法稱（?-685）（註３３）
法稱
玄奘（600-664）
(7c.)
Darmamottara
（形象虚偽有垢論）
Devendrabuddhi
（形象真実論）
窺基（632-682）
善珠
Ratnākaraśānti （11c.）
（形象虚偽無垢論）
Jñānaśrīnitra
（形象真実多様不二論）
（11c.）