

從三性的批判談清辨對無分別智的主張*

政治大學宗教所博士 林恕安

摘要

清辨 (Bhāviveka, 500-570 A. D.) 一般認定活躍於六世紀，與當時最負盛名的瑜伽行派學者護法 (Dharmapāla, 530-561 A.D.)、安慧 (Sthiramati, 510-570 A. D.) 等同時代。他承襲著中觀一貫否定式的路徑而認為即使對於「勝義空」這樣的概念也不可執實，方能達到遠離二邊的中道；然而與清辨對辯的瑜伽行派不但認為「無分別智」(Tib.: *rnam par mi rtog pa'i ye shes*; Skt.: *nirvikalpa-jñāna*) 以真如 (*tattva*) 作為對象，且「無分別智」也是修行要達到的境地。雖然兩派的爭論已有一些相關的研究，但對於清辨如何看待無分別智的部份則較少著墨。由於無分別智的樣態不可能脫離各自的修證脈絡，本文將從三性 (*trisvabhāva*) 的對辯說明清辨對無分別智的詮釋與主張，既然

* 2019/1/31 收稿，2019/6/1 通過審稿。

* 本文由「悲廣文教基金會專案研究獎助」所贊助，在此表達感謝之意。同時，謝謝兩位匿名審查者及耿晴老師、胡志強博士及何建興老師對此篇論文的建議。

他不承認真如所緣，是否也因此主張無分別智不存在？但如果他主張無分別智存在，則無分別智認知的對象究竟又會是什麼呢？

關鍵字：清辨、無分別智、三性、真如、《中觀心論》



一、前言

清辨 (Bhāviveka, 500-570 A. D.)一般認定活躍於六世紀，與當時最負盛名的瑜伽行派¹學者護法 (Dharmapāla, 530-561 A.D.)、安慧 (Sthiramati, 510-570 A. D.) 同時代，並承襲佛教因明大師陳那 (Dignāga, 480-540 A. D.) 的因明學說。身處瑜伽行派盛行之時，清辨如何為中觀一貫否定（遮遣）式的路徑——亦即強調一切法甚至是認識方法皆為空、無實有的概念——有所新的開展成為他當時重要的課題；為了不使其他宗派誤解中觀墮為虛無主義的惡取空，清辨發展了勝義簡別的主張——也就是將所謂「一切法空」置放在「就勝義的角度」而說²。然而，就中觀一貫否定式的路徑來看，即使對於「勝義空」這樣的概念也不可執實，方能達到遠離二邊的中道，也因此對於瑜伽行派主張以「勝義真如」為所緣的看法多所批評，著名的空有之諍也由此而來。

與清辨對辯的瑜伽行派不但認為「無分別智」(*rnam par mi rtoḡ pa'i ye shes*; Skt.: *nirvikalpa-jñāna*) 以真如 (*tattva*) 作為對象，且「無分別智」也是修行要達到的境地。清辨作為中觀學派的中興人物，他如何理解「無分別智」直接牽涉到他如何理解真理是什麼？由於中觀學派幾乎都從否定的角度來反駁別人的意見，而甚少主動建立自己的主張，因此我們必須從他如何批判對手拼湊出他對於真理的看法，這也是研究方法上較顯迂迴之因。因此，本文將從清辨批評瑜伽行三性的論證中，說

¹ 此文所述之瑜伽行派即是唯識學派。

² 例如在《般若燈論》(T 30, No. 1566, 52a11-13) 中提到：「第一義中，不說為善;.....第一義中，識實非我。」等等。

明他對於無分別智的看法以及無分別智究竟以什麼作為認知對象的觀點，提供一種理解的可能。

清辨對於瑜伽行派的批判在其著作中皆可顯見，如在《掌珍論》(**Karatalaratna, Jewels in the Hand*, T 1578) 中提到：「又彼所計離相離言真如勝義，是所緣故，如餘所緣不成勝義。」³對清辨而言，在勝義中如何能有能緣及所緣？若以真如為所緣，則其智將如同世間之智一般。而與清辨同時代的瑜伽行論師護法則在《廣百論釋》中批評清辨而說：「若[汝]言如彼無分別智，所行境界究竟空無，不如有，故說非有。若爾，所行究竟無故，無分別智應不得生。」⁴也就是護法認為若所緣即甚麼都不存在的空無，則不可能修證無分別智。換言之，對護法而言，無分別智必有所行境而得修。由此可知兩者對於修證無分別智的看法有所不同。

除此之外，清辨在《般若燈論》(*Prajñāpradīpa*) 第二十五品附錄⁵以及《中觀心論》(*Madhyamakahrdayakarikā*) 第五品〈入抉擇瑜伽師真實品〉(*yogācāratattvaviniścayāvatāra*)⁶則詳列了

³ 《大乘掌珍論》T 30, No.1578, 276c22-24.

⁴ 《大乘廣百論釋論》T 30, No.1571, 247a20-23.

⁵ 此附錄由 Lindtner (1984)重新整理了藏譯本，而 Eckel (1985) 則依此出版英譯本。此外，安井廣濟(1961) 也有相關的翻譯。

⁶ 本文以下關於此品的討論主要參考呂澂 (2011) 的中譯本及 Eckel (2008) 所收錄的藏譯本及其英譯；除此之外，此品另有山口益 (Susumu Yamaguchi, 1941)、林特納 (Lindtner, 1995)、霍奈爾特 (Paul Hoornaert, 1999-2003)、齋藤明 (Akira Saito, 2007) 相關的翻譯。

對於瑜伽行派的批判⁷，後者是目前清辨主要著作中還保有梵文的論著，而前者幾乎為後者的精要本。雖然已有一些相關的研究⁸，但對於清辨如何看待無分別智的部份則較少著墨。本文將依此試圖找出清辨對於無分別智的主張，既然他不承認真如所緣，是否也因此主張無分別智不存在呢？但如果他主張無分別智存在，則無分別智認知的對象究竟又會是什麼呢？

二、中觀與唯識看待勝義的趨入方式

首先，我們必須先理解及釐清中觀與唯識是在不同的脈絡下思考所謂的「勝義」。龍樹在《中論》中從不同的主題，如因緣、來去、五陰、燃可燃、業等，以遮遣的方式如「八不」等闡述空之概念。清辨雖然採用了因明方式說明中觀的內涵，但是他在論式中所談的勝義空是指「非定立否定」(*prasajya-pratiṣedha, non-affirming negation*)⁹，也就是表示「僅是遮除而不成立任何事物」。因此，遮遣自性以達勝義空的精神依舊持

⁷ 根據茅宇凡的解釋，此處的批判對象應是有相瑜伽行派（茅宇凡，2017，p.40）

⁸ 例如：Hoornaert (2004), Keenan (1997), 曹志成 (1994, 1996), 安井廣濟 (1961), 山口益 (1941) 等。

⁹ 藏文則為 *med dgag*，通常翻為「無遮」。相對於此則為「定立否定」(*paryudāsa-pratiṣedha*)，也就是在遮除之後成立某物；藏文則為 *ma yin dgag*，通常翻為「非遮」。清辨在《思擇炎》第三章第26 頌的長行提到：'*dir min zhes bya ba'i dgag pa 'di ni med par dgag pa'i don du gzung gi ma yin par dgag pa'i don du ni mi gzung ngo.*' (Lida (1980, p.83-84)。也就是所謂「在勝義中無」所指的是非定立否定(*prasajya-pratiṣedha*)。

續地繼承著。

而瑜伽行派從萬法唯識所現的觀點出發¹⁰，開展三性思想：以遍計所執性 (*parikalpita-svabhāva*)¹¹ 說明一切法由顛倒心虛妄分別於依他起之上，以依他起性 (*paratantra-svabhāva*) 說明這些法由阿賴耶識的種子而起，為所認識的世俗現象安立緣由，最後以圓成實性 (*pariniṣpanna-svabhāva*) 說明勝義真如 (*tattva*) 的樣貌。在此理論中，依他起為樞紐，若於依他起上遍計名言則成遍計所執，若依他起離遍計所執則成圓成實；因此，必須承許依他起的存在，並由此說明遍計所執的有無。

那麼，按照此思路，因為先承許了依他起的存在，則由依他起離遍計執所成的圓成實是否應視為一種成立的體性呢？如瑜伽行派所主張：「依他離能所取性遍計，則是圓成。彼又與依他非一非異，若異則法性應異，若一則成雜染性，不為清淨因。...若無依他，則施設及因相，或遍計及圓成二者應無有故，彼二皆依於依他故。」¹²如果真如是一種成立的體性，意即是一種可以被具體把握的對象，那麼修證真如的無分別智似乎很難避免有所緣之相，若是如此，則無分別智可以真的稱為所謂的無分別智嗎？以下就清辨《中觀心論》第五品¹³批評瑜伽行

¹⁰ 如《解深密經》云：「佛告慈氏菩薩曰：『善男子，當言無異，何以故？由彼影像唯是識故。善男子，我說識所緣唯識所現故。』」(T 16, No.676, 698a29-b2)

¹¹ 將現象誤解為獨立於識之外存在的實體。關於三性說的解釋可以參考耿晴 (2014, p.53)

¹² 呂澂 (2011, p.73-74; 第五、六偈頌的長行)

¹³ 有些地方也引用《中觀心論》自釋—《思擇炎》(*Tarkajvālā*) 作為補

者三性說以及阿賴耶識的部份說明兩派對於修證上的差異。

1. 對圓成實的批判：

A. 有對境¹⁴就不成無分別智

清辨在《中觀心論》第五品一開始即批判瑜伽行派對於二取無的看法，他提到：

二事無有故，二者無事有，有等慧境界，傳許為勝義。(二)

無法體無我，如性及法住，無分別慧取，彼亦是所知。(三)¹⁵

此處的「無法體」指的即是一種「無能取所取二元的存在」，清辨不認同將這樣的「無」當作一種存在，如果「無」可以作為一種存在，那麼空花也可以是一種存在，那麼稱之為「無」又有甚麼意義呢？

此段的爭論應始於《唯識三十頌》第二十八偈頌所述：「若

充。

¹⁴ 此處的對境就清辨的詮釋而言即是所緣、認知對象之意。

¹⁵ 呂澂 (2011, p.72-73); Eckel (2008, p.216-217)的翻譯為：5.2 [The Yogācāras] think that the ultimate is the object of cognition of existence and [absence], because it is the existence of the absence of duality or because it is the absence of duality. This is their opinion. 5.3 [The ultimate] is the existence of an absence, no-self, thusness, the actual state of things, and the object of non-conceptual cognition. It also is the realization of this object. 此文會在需要之處加上 Eckel 的英譯。

時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。」¹⁶也就是當智慧 (*jñāna*) 即便是認識對象 (*ālambana*, 所緣) 也不可得之時，彼時安住於「唯識性」(*viññaptimātratva*)，因為不存在所取與能取的緣故。《成唯識論》解釋該頌時提出三種不同的看法¹⁷：

- (1) 第一種觀點認為無分別智的相分 (所緣) 和見分 (能緣) 都無；
- (2) 第二種觀點認為見相分俱有；
- (3) 第三種觀點¹⁸認為見分有、相分無。

第一師說無見分識因為此見分不是能取；第二師說有相分是因為無分別智挾帶真如體相生起，但此帶相不同於有分別的心識似所緣之相狀而緣，前者是不變而緣，無分別智則是不離真如，就好像自證分親證自體。第三種說法則是論主要強調無分別智在識取的作用 (見分) 上是有而非無，如果連能緣的作用都沒有，又怎麼可能認知到真如呢？真如也正是在這個意義上

¹⁶ 《唯識三十頌》T31, No. 1586, 61b14-15.

¹⁷ 《成唯識論》T 31, No.1585, 49c22-50a4：「有義此智二分俱無，說無所取能取相故。有義此智相見俱有，帶彼相起名緣彼故。若無彼相名緣彼者應色智等名聲等智，若無見分應不能緣。寧可說為緣真如智，勿真如性亦名能緣，故應許此定有見分。有義此智見有相無，說無相取不取相故。雖有見分而無分別說非能取非取全無，雖無相分而可說此帶如相起不離如故。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，故應許此有見無相。」

¹⁸ 亦即《成唯識論》論主的觀點

被稱為所緣。第三說在這裡特別指出，真正見道時被否定或說去除的是對能、所的執取，因為沒有計執，所以沒有能取、所取相，但並不是連能認知、能緣慮的功能都沒有。儘管《成唯識論》表面上不承認真如是認識的對象，但實際上瑜伽行派本質上仍將真如視作一特殊的認識對象。¹⁹ 第二與第三師的說法肯定不為清辨所認可，但是如果第一師所指的是安慧一系所代表的無相唯識，則所謂的無見相二分僅僅是代表沒有所謂二取之意，與清辨對於無分別智的理解並不相同，因此這三師的說法都無法逃避清辨的批判。

清辨雖與瑜伽行派相同皆採取遮遣的路徑，但他在《般若燈論》第二十五品附錄中特別提到對於二元的否定是指「非定立否定」，因此只是二元的遮除，而不會有任何「成立無」的問題。因為如果是指「定立否定」的話，則將有某種認肯，並主張有一種「無」的體性。²⁰ 根據他對瑜伽行派的理解，他認為瑜伽行派即是將此「二無」作為一種勝義體性，並成為無分別智的對境。但清辨反問：若無分別智的對象即是真如，那麼無分別智如何能成其名呢？

¹⁹ 參考茅宇凡 (2017, p.41-42)。

²⁰ Eckel (1985, p.71): If the negation "non-duality" is meant to be a verbally bound negation (*prasajya-pratiṣedha*), it implies only the negation of duality. It is primarily a negation and thus does not incur the problem of [affirming] an absence....If, on the other hand, [the negation "non-duality"] were meant to be a nominally bound negation (*pariyudāsa-pratiṣedha*), it would be primarily an affirmation and would serve to assert an absence.

則諸見真者，智應緣無事，復非法無我，為無覺相²¹ (*me pa'i blo yi rgyu*) 故。(一三)^{22 23}

此處藏文的 *rgyu* 可以有 mark、sign 與 cause 之意²⁴，呂澂原來的翻譯為「無覺因」，但此處採 mark 或 sign (意即梵文的 *nimitta*) 比較符合其語脈，因此此處翻譯為「無覺相」為宜。清辨此處的意思是說如果你認為見實相者應以此「無」的存在為所緣，則此境不成為法無我，而變成了「無的認知」之「相」。清辨認為所謂二無的「無」要表示的應是無我、沒有任何體性。因此，不應該有所謂「無的體性」作為認知之相。那麼，清辨的意思是連「無的體性」都不可以有，難道無分別智的對境是甚麼都不存在嗎？

在回答此問題前，我認為此處要先釐清「無的體性」與「斷滅無」的意涵。「無的體性」所指的是作為「二無」這個狀態的一種現象，以「二無」為內涵作為自身的體性，而這樣的體性是一種有的存在。「斷滅無」則表示沒有任何存在。而中觀所說的空雖然也是遮遣任何體性，但是並非甚麼都不存在的斷滅無；可以說在中觀哲學討論的脈絡下，說「有」必是有體性，說「無」必是斷滅，因為「斷滅無」是對於無的一種執實，而

²¹ 呂澂原來的翻譯是「無覺因」。

²² 呂澂 (2011, p.75)

²³ Eckel 的翻譯 (2008, p.229) 為 "this [object] would not be the selflessness of dharmas because the cognition of an absence has a cognitive mark (*nimitta*)"

²⁴ <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/cgi-bin/monier/serveimg.pl?file=/scans/MWScan/MWScanjpg/mw0551-nimantrya.jpg>

中觀自身的立場則超越這樣的有、無而說空。

清辨認為由「對境有」所衍生的問題是所謂的無分別智便無法成為真正的無分別覺。清辨提到：「以緣體性故，菩提有分別，亦應有所得，非無分別覺。(一六)」²⁵也就是說如果有一可緣者，則便有分別而不能說為無分別。清辨在《掌珍論》中也提到：「緣真如智非真出世無分別智，有所緣故及有為故，如世緣智。是故經言：『曼殊室利，慧眼何見？』答言：『慧眼都無所見。』又說：『云何名勝義諦？』答言：『此中智尚不行，況諸名字。』」²⁶亦即不但因為有所緣而不能說為無分別，且如同世間之智一樣。重要的是清辨在此處很清楚地說明勝義中無所見，又如何能有甚麼智能認知甚麼呢？！在《中觀心論》的長行中，清辨又說：

此等「有所緣瑜伽，解脫應無別」者，謂應有此過；此中生與有所得性與前相似而有故，前識有分別，解脫亦同，則繫縛與解脫二者無異。²⁷

²⁵ 呂澂 (2011, p.75)

²⁶ 《掌珍論》T 30, No.1578, 274c5-9

²⁷ 呂澂 (2011, p.80; 第四十三偈頌的長行); Eckel 的翻譯(2008, p.255-256) 則為:When it says "concepts cease," it means that concepts cease because duality is equally absent. Someone who "understands by non-conceptual cognition" is a yogin who understands absolute identity perceptually, that is, with a cognition that is not accessible to language and is not conceptual. It is mistake to say that for this [yogin] "liberation is not different" [from saṃsāra]. If this [liberated cognition] is the same as the previous [cognition], which arises and has an object, liberated [cognition] is no different from the previous

此處的意思是說，本來止息分別是因為無二取而說，但行者卻現量地以所謂離言、無分別之智了解圓成實。因此，若說此等「有所緣之證者」與解脫者有別便是錯謬的。怎麼說呢？因為此智與前述分別識的情形一樣有所緣，則輪迴與解脫無有差別。

上述以圓成實為所緣的主張應與瑜伽行派唯識的脈絡呼應²⁸，因此，清辨認為瑜伽行派也許會從以下說明並沒有甚麼對境真的存在，一切隨識所生，由此而為「圓成實作為所緣」之說提出解套。他假設瑜伽行派說：

現見雖無色等義，識亦得生，顯現 (*ābhasa*) 似彼而起故，
譬如夢中生色等覺。²⁹

瑜伽行派認為識的生起並不需要如色等[外]境，因為它如同在夢中所生對於色的知覺一樣。此處表示瑜伽行派認為識是以伴隨影像 --- 亦即自顯現 (*svābhāsa*) 與對境顯現 (*viṣyābhāsa*) --- 方式而生起，並非對應有外境而說根塵識和合的狀態。所以可以說一開始瑜伽行派對於識與境的交互作用就有

conceptual cognition, and there is no difference between bondage and liberation.

²⁸ 也就是說對於去除遍計執後是否仍然還可以留下見相分有其主張的根據，因此或許對瑜伽行派而言，即使主張無分別智有圓成實作為對境也可以是合理的。

²⁹ 呂澂 (2011, p.76) Eckel 的翻譯 (2008, p.232) 則為：[Objection:] [We] observe that consciousness arises even without objects such as material form, because it arises with the image (*ābhasa*) of such [objects], just as the cognition of material form arises in a dream.

不同的設定：

- (a) 識不依外境而生
- (b) 所緣境由識所生
- (c) 由識所生的境只是影像，不成為所取。

雖然瑜伽行派認為所有的境都是從種子而生，因此識沒有所謂對境。但清辨認為即使說沒有外境，夢中之識依舊有所緣：

以先世所習之力，在夢中見形色等種種異色，非無所緣。是則夢中具識之眼現見色等，而非肉眼，此即識眼緣法故，夢中等識成有所緣。³⁰ 又說：

若覺無所緣，由自種生故...³¹(三七)

無所緣比量，應成非覺性...(三八)³²

³⁰ 呂澂 (2011, p.76)

³¹ 在《般若燈論》第二十五品附錄中清辨亦假設瑜伽行派說明無外境是因為這些境由阿賴耶識顯現為境...而中觀則回應說：若是如此，則阿賴耶識總是存在，則對境也總是被認知到，因此說沒有對境是不合理的。(Eckel, 1985, p.68-69)

³² Eckel 的翻譯(2008, p.251) 為若瑜伽行派反駁說: A cognition arises without an object, because it arises from the seeds of the appearance of consciousness itself, like mental cognition. 則清辨回答: 5.37 If [you] argue that cognition has no object (*ālambana*) because it arises from its own seeds, like mental cognition, then surely your [cognition] must have an object, because [mental cognition] has a non-conceptual [object]. 5.38: Or the inference that [cognition] has no object excludes the possibility that it can be a cognition.

由能分別所緣故謂之「覺」，既無所緣，則由比量應許其非是覺性，彼覺由於非覺性遣，故有法自相倒立而成害宗。

33

也就是說識的定義為「能分別所緣」，由此定義，若說沒有所緣，則識亦不成。因此，即使清辨認同二取不等同於能所緣³⁴，只要有所緣，必有分別。

總括而言，對清辨來說，只要有對境就必有體性，有體性就必有能取所取的分別。此處的體性對清辨而言可以代表的是一種以某種特徵存在的狀態，或著單純地說是一種可作為緣取的對象。當然，此處的定義或許與瑜伽行派有所不同，對瑜伽行派而言（在此應特別指護法這一系的學派），能取所取必定代

³³ 呂澂 (2011, p.79) Eckel 的翻譯(2008, p.252)則為：If a cognition is defined as something that cognized an object, then the inference that [a cognition] has no object rules out the possibility that this cognition is a cognition, because it proves that what you considered to be a cognition is not a cognition. Therefore, [your] thesis fails, because it contradicts the nature of the subject.

³⁴ 也就是說「二取」的定義是以為有識以外之境作為所取，而「能所緣」在此的意思是沒有以外境作為所取，而只有內識的見相二分而說。此差別關乎唯識三性的單層結構與雙層結構，根據耿晴 (2014, p.56) 論文所述：「單層結構的意思是依他起性與遍計執性兩者間的關係是『能取一所取』(grāhaka-grāhya) 的關係。作為能取的依他起性執取為所取的遍計執性，這裡沒有見分(*drṣṭi*)、相分(*nimitta*) 二分的主張。對比於此，在『雙層結構』下，在依他起性中即已經存在主觀與客觀的表識，即見、相二分，而遍計執則是在二分的基礎上，由於概念化而對於二分產生進一步的實體化概念。」此處看起來清辨的對辯者應是認為三性為雙層結構的瑜伽行派為對手。

表著將法視為外境而有此二取，但是若是指內識而言，則內識依舊可以有所緣（或說見相分），此能所緣的關係與能所取的關係不能視為等同。當然，兩者的差異起肇於唯識理論不承認外境，但可以在心、心所中安立見、相二分，相分是所緣，而見分是指心心所了別、領納、取像等取境的作用。但對清辨而言，不分外境與否，只要有所緣即是二取分別，即表示有一個推出去作為識的對境物體。因此，不可能修證無分別智。

B. 無分別智存在的適切性

由上述討論可知清辨事實上要批判的即是「唯識」的理論架構，清辨提到瑜伽行派或許會這樣辯護：

若謂流轉之因能所取二分別雖斷，然**非分別覺非斷，聖故，無分別故**，是當生性而非遺滅。³⁵

此處的意思是說瑜伽行派認為無分別智有其特殊的地位而應存在，此無分別智將不會滅。但清辨則說如果識不會滅，則又如何能得到真正的解脫呢？

彼生何所解？不壞彼種故。(三九)³⁶謂彼識種轉時許為流

³⁵ 呂澂 (2011, p.79); Eckel 的翻譯(2008,p.253) 則為:[You] may think: The concepts of subject and object that cause the activity of saṃsāra should be abandoned, but non-conceptual thought itself should not be abandoned, because it is noble and because it is free from concepts. That is, [non-conceptual thought] arises and does not cease.

³⁶ Eckel 的翻譯(2008, p.253)則為: As long as [consciousness] arises and the seeds of [consciousness] are not destroyed, how can there be any liberation?

轉，彼滅許為解脫，乃至有分別或無分別識生時，何所得有解脫？故汝說唯識，解脫不應成。³⁷

瑜伽行派為了證明其並未以圓成實為所緣而說「可以只有識的存在而無對境」³⁸，但正是因為還有識的存在，則種子便未遮遣，如何能得解脫呢？瑜伽行派認為若能了解「境的產生其實是因為自識現能取與所取境」，則可改變對於二取的看法而證無分別智。此種假必依實的脈絡認為所謂的五識並非由對境相應而生，而都是由心所現，因此，下手處不在對境，而是了解對境是由心而造的。如清辨引用瑜伽行派的主張：

所取能取二種識轉則現似色等種種境相而生，彼種種相現似復是耶耶？即識轉變為境相者是。彼與現似自相識即由自種子現似彼境者而生故。...謂此等轉識沒已，入根本識中捨彼功能性而住，即彼自分為所緣自性³⁹，及現似境餘識滅已而捨。⁴⁰

³⁷ 呂澂 (2011, p.80)

³⁸ 如同前述，在《成唯識論》中提到對於見相二分的三種主張，一者認為見相俱有，二者認為見相俱泯，三者則認為見有相無。而論主也就是護法一系者所贊同的是第三種主張。

³⁹ 按玄奘一系唯識論的觀點，此時真如不完全是相分（所取相），這是因為無分別智自身「帶」著真如相而生起，它與真如體不相離，《成唯識論》說這樣的認知叫做「親證」或「不變而緣」，即此智不變現出認知對象（能所關係）來認知，這是自己認識自己地、非對象性的認知，就好像認識的自我認知功能（自證）確認此認知活動自身（見分）一樣。（茅宇凡，2017, p.46）

⁴⁰ 呂澂，2011, p.80；Eckel 的翻譯（2008, p.254）則為：The image (*ābhāsa*)

也就是瑜伽行派認為此時了知能取所取由識而轉之後，此等轉識入根本識而二取滅。此根本識應是瑜伽行派所認為的無分別智，而此無二之態即是真如。

不同於瑜伽行派強調「境由心造」的修證路徑，清辨反而認為如果要解脫必須從承認對境開始，不僅夢中識也好、一般識也罷，不管對境是否為外在實在對象，只要有所緣就有二取分別，此是兩派的差別之一。清辨在《般若燈論》第二十五品附錄中提到：「[如果你瑜伽行派認為即使在世俗中，識可以不依賴外在條件—例如對境及感官等—而生起]⁴¹，那麼這些包含在世俗諦中的對境將沒有任何顯現。」⁴²此部分的爭論將涉及清

whose form (*ākāra*) is the world, or objects such as material form, is born when there is consciousness of the duality of subject and object. What is the image of the world that has this form? It is the transformation of consciousness into the object-form. This arises along with the self-image of consciousness, form its own seed---that is, from the image or form of the object...When the active consciousness cease or are dissolved, they enter the root consciousness (*mūlavijñāna*), where they continue through a transfer of their own potentiality (*svaśaktyarpaṇa*). **This [world] is dissolved when it ceases with respect to itself**---that is, with respect to the cognition of the subjective part [of consciousness]---**and with respect to the other**---that is, with respect to consciousness that has the image of the object.

⁴¹ 括弧內是觀誓 (Avalokitavrata) 的《般若燈廣註》(*Prajñāpradīpaṭīkā*)，德格版 no. 3859。

⁴² Eckel (1985, p.62): [If the Yogācārins claim that consciousness arises without depending even conventionally, on such external conditions as objects and sense organs, then] objects that are included in conventional truth would have

辨如何看待無分別智的「修證」，其進一步的討論將在以下清辨批判「遍計所執無」中說明。

2. 對遍計所執的批判

A. 違反世間極成

因為瑜伽行派認為一切萬法唯識，外境之二取有皆由於依他起上遍計而來，因此瑜伽行派認為遍計所執不存在。然而，清辨則認為若是如此則犯世間相違之過，因為這些言說與概念確實存在於世俗⁴³：

遍計執非有，分別故如蛇，繩體不定故，違極成不類。(五四)若謂遍計性故如蛇，故遍計成相無自性者，不爾，是有分別識之境故，猶如繩體，遍計而有相成不定故⁴⁴，若謂繩亦非有自性，則與極成相違，世共許為有，由水草工具及人力所成繩故。^{45 46}

也就是說如果因為不承認蛇的幻相而認為也沒有繩的話，

no appearance.

⁴³ 清辨提到若遍計所執無，這是對存在的損減，因為這是損減意言與語言。怎麼說呢？因為名稱與概念作為一種被知覺的對象，自然是一種存在。(蔡伯郎，2000, p.165)

⁴⁴ 此處的不定是指在此立宗一遍計執非有，因為分別故。如以繩為蛇的蛇一中，所謂的因一分別之故一將成為不定因，因為繩體也是分別識所分別之對境，但繩體為有，因此，由同一因卻有兩種結果而成為不定因。

⁴⁵ 呂澂 (2011, p.82)

⁴⁶ 此段於《般若燈論》第二十五品附錄中亦提及。(Eckel, 1985, p.50-51)

則犯世間相違，畢竟這些法由世間共許為有，亦為分別識的對境。除此之外，清辨也認為只是因為名言遍計便產生執著並不完全合理，他在《般若燈論》第二十五品附錄中提到即使沒有了解名言意涵的人也會有所執著⁴⁷。因此，不用一味地排斥名言，甚至可以善用名言，作為修證的世俗工具，重要的是「對於法的正確認識」⁴⁸—也就是「法無自性」。

B. 若不先承許世間境，則無修證可談

同時，承許世間境的意義在於對清辨而言，要證得無分別智須由遮遣自性而來，世間有情視一切法為自性實有，因此，若不先承許世間法，如何能有所遮遣，更不用談修證無分別智。清辨甚至反問瑜伽行派如果沒有外境，應如何遮遣呢？他在第三十八頌的長行中說：「汝說無境，初既無有外境，後亦復無，如是在能所取性中轉，此後何因而能遣彼？」

清辨認為一切如幻，也就是勝義空但於世俗顯為實有，由顯為實有而有分別。因此，我們只需要認識到不管是對境或是有境⁴⁹都是無自性，藉由遮遣即可證一切法空。那麼，究竟應如

⁴⁷ 即使像聾啞者等不知名言者也能了知瓶等對境，且即使公牛等也藉由香氣等分辨自己與他人的幼兒，但他們一點也沒有與「它的名字是如此如此等」有關的分別意識。

⁴⁸ Eckel (1985, p.52) : It is wrong [to say] that a name (*nāma*) causes attachment (*abhiniveśa*) to an object (*artha*), for it would be as if a man who knew of its unreality, still were attached to the effigy of a prostitute. It is right, however, [to say that attachment comes] from an incorrect process of thought.

⁴⁹ 有境 (Tib. *yul can*) 一般表示具有對境之法，例如看見瓶的眼識為具有瓶這個對境者。

何修證呢？

對治者謂八聖道，彼既生已，則諸有相續不生。有能作因即所謂漏者則生起。汝說，五由根本識，如流而生起。然無根本識，而心和合自性為緣，有異品對治故，亦不得起。... (五〇) 由修無所得成離執著性⁵⁰，故外境非一切種無。⁵¹

此段的意思是說若修證八正道，則可對治實執而不再於輪迴流轉，但尚未修證之時，由相應之因，而有有漏之行起。而你[在此是指瑜伽行派]卻說「五識在適當的條件下由根本識而起」。但事實上不需要預設根本識，因為當修證能對治這些心所和合的因緣時，則五識不起，只需修練「無所得」則可離執實，也不需要主張外境不存在。

這是依循中觀派一向著重「遮遣」趨入勝義的方式，而此遮遣是建立在先承許世俗實有的背景上。對清辨而言，不若瑜伽行派認為凡夫遍計的虛妄分別皆由阿賴耶識而來，清辨則隨俗而說世俗實有。他在《般若燈論》第二十四品中也提到：「世俗諦者，一切諸法無生性空，而眾生顛倒故妄生執著，於世間為實。」⁵²也就是說本為體空的一切法由世俗識所見而顯現為實

⁵⁰ 此處呂澂的原文為：「由修無所得不成離執著性」，然語意上似有不順，北京版與德格版的藏文也的確為 chags pa med pa nyid du mi 'gyur ba yin，但是 Eckel 在修訂上改為 chags pa med pa nyid du 'gyur ba yin 比較合乎脈絡。(Eckel, 2008, p.416)

⁵¹ 呂澂 (2011, p.81)

⁵² 《般若燈論》T 30, No.1566, 125b8-9. 曹志成在文章中提到此段與護法所

而稱為世俗諦。真俗狀態是從「無分別智」與「世俗識」對此法的認識而說。換言之，中觀派認為對境如何是因為我們對於其認識有所錯誤，只要認識正確就可以去除執著。而唯識對於世俗諦的看法是「在依他起的勝義之上增益虛妄」，兩者從出發點上即有所差異。

換言之，對清辨而言，唯有先承認世俗之態才能依此說遮遣，他也批判瑜伽行派既不承認有外境，那麼又如何藉由遮遣外境而入二取無呢？⁵³既不承認世俗有，又如何能依世俗而得勝義呢？對清辨而言，第六意識則是修行的關鍵，藉由了解無自性而改變我們對對境的看法，重點在「改變認識」。他特別提到：

汝則許遍計義一切相皆迷亂故。此復有大過失：汝應損減事，遮一切境故。(五五) 若不如言說自性，彼事乃是各自所證而少分有者⁵⁴，此復與世俗諦安立相違，經說，無世

述：「問世俗非諦實耶？彼答不然，隨世俗量是實有故，亦名諦實。」相符，可見護法所批評的一類異論者應就是清辨。(1994, p.111-112) 亦參考梶山雄一 (1987, p.14-16)

⁵³ 在說有外境者，由於瑜伽行，尋求現似境相之識清淨，得悟了無境體性，而達能取所取得生出世智無分別，此則當理。然汝說無境，初既無有外境，後亦復無，如是在能所取性中轉，此後何因而能遣彼？(呂澂, 2011, p.79)

⁵⁴ Eckel 的翻譯有些不同，但要表達的意思應該一樣(2008, p.263)：If you affirm the existence of something that is not accessible to words and is only known directly...此句藏文為：gal te sgra ji bzhin gyi ngo bo nyid ma yin pa'i dngos po so so rang gis rig par bya ba de lta bu cung zhig yod do zhe na (Eckel, 2008, p.419)

俗法則不能證勝義故。⁵⁵

清辨的意思是說如果遍計所執都是幻相，那麼表示所有法都是不透過文字而可以內證現知而不說為有，那麼則將違背經典所述「透過相對世俗而證勝義」的說法。也就是說清辨認為遍計所執也應該要包含世俗中的正確道理的部分以作為進入勝義的階梯，而此處的正世俗法若也是要透過文字遍計而說明的。⁵⁶而勝義只是遮遣自性，強調本體即空的基態，而不是已經有一個勝義先被承許，然後再討論去除勝義上的增益。因此，雖然認肯世俗法的存在，但重點不在於世俗法之有如何而來，而在於如何了解一切法本無實有而能破實執，更遑論有任何「實」可依。

然而，中觀派的說法易墮入斷滅空的誤解。例如護法在《廣百論釋》中假設清辨有所辯駁而說：「復有釋言，修無我觀方便究竟，見真理時一切俗有皆不顯現，故說真無。」護法回應：「此亦不然，意難了故；若俗非有說名為真，**應無所證**。若別有真，是所證者，則不應言有唯是俗；又違經說都無所見乃名見真，少有所見即非見真，是故此言亦非正釋。」⁵⁷護法接著又

⁵⁵ 呂澂 (2011, p.82)

⁵⁶ Eckel (1985, p.40) 也提到：For Bhāvaviveka, the reality of this path is guaranteed by conventional reality. To question the reality of convention, in his system, is to question the possibility of there being any liberation at all. So in Bhāvaviveka's terms, the Yogācārin have been so eager to insure that there was no real barrier to liberation (by devaluing the reality of the conventional order) that they threw out the possibility of the path itself.

⁵⁷ 《大乘廣百論釋論》T 30, No.1571, 245c07-11.

說：「真非有無，心言絕故。為破有執假說為無，為破無執假說為有，有無二說皆世俗言。勝義理中有無俱遣，聖智所證，非有非無。」⁵⁸護法從超越有無的立場批判所謂一切法勝義無的看法。然護法此說則表示他認為清辨是站在「有、無」作為二元對立之事而談，因此主張清辨所談的「遮有」表示「甚麼都不存在」。但事實上清辨所謂的「勝義中無」即無所謂「有」、「無」。對他而言，「遮除自性有」是因為這個世界的前提是將一切法當成自性有，由「自性有」而有「二元對立」。因此，遮除自性有就是遮除所有形式的二元對立，更不會因為遮除有而變成甚麼都不存在的無。因此，清辨所說的「無」只是遮除一切自性有的狀態，並非走到另一極端—亦即斷滅無。換言之，中觀所謂一切法皆空並非指相對於有、無的「無」，因為一旦說「無」則有相對之「有」，《中論》第十三品中提到：

*yady aśūnyam bhavet kiṃcit syāc chūnyam iti kiṃ cana/
na kiṃcid asty aśūnyam ca kutah śūnyam bhaviṣyati*⁵⁹

若有不空法，則應有空法，實無不空法，何得有空法？⁶⁰

從《般若燈論》的思想來看，當清辨說「一切法勝義無」時即超越有、無的概念，也就是在勝義中沒有所謂因、沒有所

⁵⁸ 《大乘廣百論釋論》T 30, No.1571, 245c11-15.

⁵⁹ Siderits, Katsura (2013, p.144)

⁶⁰ 《中論》T 30, No.1564, 18c7-8. 清辨的《般若燈論》亦在長行中提到：「空不空者，於世諦中依止法體，如是分別。此義云何？如有捨宅，有人住故名捨不空，人不住故則名捨空。今第一義中無一法不空，何處得有空法可得？」(T 30, No.1566, 91b11-14)

謂果，沒有能生者、也沒有被生者的相應概念。

因此，相對於瑜伽行派說明因為先有識、先有依他起才有得遍計與離遍計的情形，對中觀而言都顯得多餘了。也就是說可以談無自性境，但不用談「唯識」。如同前述，瑜伽行派認為為了遮除與外境色等不相干的二元概念而運用不同的方式說明事實上境為識的一部分。當無分別智生起時，境與有境被遣，亦即對境與認識對境的識將滅。清辨則認為如果瑜伽行派認為沒有境與有境的二元分別，何必先施設境為識的一部分，然後又運用其他論證遮遣能所呢？！

今當答：若為滅彼(分別)故，而執異成立(唯識)，泥沼雖可浴，遠不觸為善。(五三)⁶¹

也就是說與其這樣，何不一開始就避開呢？！這就好像醉人捨離清淨之道卻為了沐浴而入泥水，以便洗淨，但泥水畢竟是不清淨的，與其如此，應該在一開始就遠離泥水啊！

瑜伽行派所主張的圓成實似乎跟中觀所述空的狀態類似，但是因為先承認了根本識並建立依他起，最終使得無分別智的對境—即圓成實—也被中觀視為一種成立的體性。而且，就中觀的角度而言，從一開始只是遮遣的立場使得中觀即使說空的時候還可以繼續說「空性亦空」，貫徹其不執二邊的立場，如《掌珍論》中所述：「就勝義故空性境上空等分別亦非實有，從緣生故，猶如幻等。如是勤修復能除遣空等分別，除遣彼故空不空等二邊遠離，不更以其空等行相觀察諸法。」⁶²但是對瑜

⁶¹ 呂澂 (2011, p.82)

⁶² 《大乘掌珍論》T 30, No.1578, 276a22-25.

伽行派而言則因為站在基礎主義的立場而無法以空說空，不僅圓成實勝義存在，依他起也有其存在的必要。那麼，清辨對於依他起又是如何批判呢？

3. 對於依他起的批判

清辨在批判依他起時先將其納入二諦的觀點加以區分，若是從因緣和合而於世俗說依他起，則這是清辨可以承許的部分；但是若認為依他起是一種勝義實有的狀態，清辨則認為這是不合理的。同時，他在 5.80 的長行中提到：

若苦等斷及能斷道所生修習行聚即識一分依他而有者，體性無變異故，無轉依故，則為苦等遍知出世間緣依他性，若許是有，彼復屬於何者？又世與出世位無轉變故，於何處？云何起？⁶³

此段的意思是說苦等以及能修道的行業被視為識的一分而存在，也就是被視為依他起的一部分。若是依他起勝義有，則因為有其自己的體性，無法有所改變。如果說苦的認知是出世間智的因緣，且有其依他起性，那麼，如果世間智到出世間智無法有所改變，這樣的認知又要如何生起呢？也就是說如果你先承認了實有的依他起⁶⁴，又將如何能修證呢？依照中觀的內涵，根本不需要承認勝義上的依他起，因為一切法既然依於

⁶³ 呂澂 (2011, p.87)

⁶⁴ 若是根據早期唯識的說法，依他起還是要滅除的 (參考耿晴，2015, p.44-51)，則便無清辨所批評的問題；然而若是根據護法一系則有所謂清淨依他起的主張，或許這是清辨此處要抨擊的對象。

因緣，只須了解其無實、無自性而不需要先有一作為法的基礎者再遮遣遍計這樣的過程，清辨提到：

以諸物無有實，而離分別則成解脫故。若由某種相成有實者，是則自性無生故，決定離分別得解脫乃應道理。是故異此方便何需分別有緣？⁶⁵

此段的意思是說因為一切法無實有，離分別則得解脫。即使萬法就世俗的意義上說為實有，但它們並沒有以其自性而生。因此說只要能離分別則得解脫，何須安立其他方式認知實相呢？對清辨而言，勝義即是無二，因此何須藉由某物成為雜染或清淨呢？觀誓的注釋也提到：「[對中觀學派而言，]勝義是無二的，因此無雜染和清淨的[差別]，故不需有作為此二者之所依的依他起。...就勝義而言，諸法是不生的，因此是無差別，不是雜染也不是被雜染的。」⁶⁶我認為此處清辨說明從「體空」的立場出發不需要任何所依。

以下假設瑜伽行派反問若一切是無，則無可施設？清辨則回答：

我等不說諸法一切皆無，但謂世俗中諸法因緣同類所起，如幻而有，是無性故，又異生如愚夫為愚癡因故，又昔未起而今起故，云何不成施設而有？既有施設，故無汝所說過。⁶⁷

⁶⁵ 呂澂 (2011, p.87)

⁶⁶ 蔡伯郎 (2000, p.170)

⁶⁷ 呂澂 (2011, p.87)

一切法因為沒有自性而如幻，但這並非說一切法皆不存在，在世俗中清辨承認一切皆由因緣而成，從未起到今起而有所施設，然不須要預設依他起性。相對於瑜伽行派認為必須要有依他起作為遍計所執的所依，對清辨而言，一切法自性空，但因為不淨眼而見其實有：

故以覺慧有垢無垢而見法性有淨不淨，非法性轉變...不淨等覺亂，是能作非業。⁶⁸

此處清辨也再次強調真正的關鍵在於認知上的正確與否，而不是對境本身的轉變。當然唯識也說這些對境也是由識所成，但是因為瑜伽行派一開始便預設了依他起的存在，修證的路徑便建立在回到法本身以[清淨]狀態存有的脈絡中。⁶⁹事實上，由此也可見清辨從遮遣依他起談遮遣「緣圓成實的智」；觀誓在解釋《般若燈論》時亦提到：「[如在對依他起性的考察中所說的，]就勝義而言，依他起的諸法不成立，因此，這些諸法的

⁶⁸ 呂澂 (2011, p.88) Eckel 的翻譯為(2008, p.286-286): Whether the Dharma is seen as pure or impure depends on the condition of the mind, not on [the condition of] the Dharma nature. The cognitive error that consists of impurity and so forth is a property of the subject, not the object.

⁶⁹ 清辨幾乎沒有在其著作中提到對後得智的主張，但是從其對勝義諦的看法來說，他不會如瑜伽行派一樣認為勝義諦中還可以包含所謂的後得智。就瑜伽行派而言所謂後得智是一種無分別的分別智，並由此說明依他起亦可視為此。在《中觀心論》第五品中亦提到：「是以許依他為有，此復是證出世智無分別境、圓成性而後見，依他是彼後得清淨世間智所分別故。」(呂澂, 2011, p.74)

真如，就理上而言，也是不成立的。」⁷⁰。中觀的立場認為本來就沒有依他起，一切法由業行所成，而業行由識執為實有，只要對法的認識正確即能遮實執，完全不須要勝義依他起作為所依。在《般若燈論》第二十五品附錄，清辨假設瑜伽行派提出經典所述：「沒有任何虛妄分別，卻有依緣之法」來證明依他起的存在，清辨則說此句只是要說明任何虛妄分別無法運用在任何依緣之法，而依緣之法於世俗中存在。⁷¹，他接著又提到：「世俗識可以依不淨而成為染污識，也可以因為無染—也就是由正確的知識—而生並成為清淨。但是『法性 (dharma-element) 不生』，因此，真如無法說為染污或清淨。」⁷² 也就是說在勝義中無法成立任何染淨，由此批判瑜伽行派的主張。

三、說明無分別智

從前述對於圓成實的批判可見清辨對於無分別智不可有

⁷⁰ 蔡伯郎 (2000, p.172)

⁷¹ Eckel (1985, p.56): [Yogācāra:] But the following quotation from the Sūtra also supports dependent existence: There is nothing imagined, but there is [something] dependent ;[Madhyamaka:] This sūtra means that the term "imagined" cannot be applied to what is dependent, and it shows that what is dependent exists conventionally...

⁷² Eckel (1985, p.56): Conventional consciousness can like wise arise with defilements and become defiled, or in the absence of defilements, arise with correct insight and become pure, depending on whether it arises as something defiled or undefiled. But **the dharma-element does not arise**, either with defilements or with insight. So it is impossible for Thusness to be either defiled or purified

任何事體作為所緣。同時，在修證無分別智的進程中，不需要瑜伽行派所設立的依他起作為遍計所執的所依，更不需要依他起作為修證圓成實的樞紐，因為一切法本是體空。反之，真正需要的是先承許執為實有的世俗境，並以正確的認知——也就是遮除自性——作為修證無分別智的方式。那麼，到底對他而言，何謂無分別智呢？他提到：

無分別聖智之所取，由「無能取相」而取，即如前文求真實智品所說，遮止生故，無生故...彼亦一切種離言性，自性空故，如是自性即是勝義。⁷³

此段清辨則很清楚地說明無分別智是以「無能取相」的方式而取，而這是因為並沒有甚麼所取的生起，因為遮遣一切法生的緣故。

在此也呼應了其在《般若燈論》(*Prajñāpradīpa*) 中的說法，在第二十四品說明無分別智作為勝義之意涵時提到：「因為是最殊勝無分別智 (*rnam par mi rtog pa'i ye shes*; Skt.: *nirvikalpa-jñāna*) 的對象 (*don*)，而稱為勝義；...無分別智是彼之有境⁷⁴，但卻以「無對境(/無對象)」的形式 (*yul med pa'i tshul*) 而稱為

⁷³ 呂澂 (2011, p.89)

⁷⁴ 如同前述，有境 (Tib. *yul can*) 一般表示具有對境之法，例如看見瓶的眼識為具有瓶這個對境之法者。但此處比較特別的是無分別智雖在一般脈絡下稱為「有境」，但其卻以「無對境」的形式展現。

勝義⁷⁵，於彼⁷⁶中有勝義之故。」⁷⁷ ⁷⁸ ⁷⁹此「無對境」的形式是在「無生」的脈絡下去談，也就是對中觀宗而言，一切法不說有，因為沒有任何法可生；一切法不說無，因為沒有「有」何來「無」？無生就是沒有任何可稱做甚麼的狀態，因此不能說有所謂的無分別智，也不能說有一無分別智所認知的對境。可以說在中觀的體系中，無生就只是遮遣，不會如瑜伽行派那樣遮遣了無二還有一個甚麼智於勝義中存在。事實上，就無分別智本身而言，清辨也由同一脈絡而說：

**彼覺是無分別，決定無生而離一切分別故。又是無所得，
不復緣一切事故。又是無相，於境不取相故。彼覺於能知
自法性及所知餘法性，同時由「無知」的方式 (rtogs pa med**

⁷⁵ 此句藏文為 *rnam par mi rtog pa'i ye shes de'i yul can yang yul med pa'i tshul*；清辨雖然說在勝義中無有境、對境可稱，但是為了說明無分別智的情境不得已而說「無分別智的對境狀態是無對境的形式」。如果從第二十四品第七頌的長行說明清辨的空義，瓜生津隆真認為清辨將原本空義之詞 *sūnyatā-ārtha* 的 *ārtha* 當作是「對象」，而此空性的對象所指的就是由無分別智所知的東西，也就是無分別智的對象，這樣的說法是站在實踐的立場而說，其意思是說修的立場是相對於事物本性的立場而談，修是事物的本身在完成階段中、在自得階段中的意思。（瓜生津隆真，1985, p.152）

⁷⁶ 指無分別智

⁷⁷ 西藏大藏經德格版 No. 3853, 228a4-5.

⁷⁸ 以依主釋 (*tatpuruṣa compound*) 解釋；依主釋表示從所依之體，而立能依之法之名也。例如眼識，為依眼而生之識，故名眼識。此處則指此為無分別智所證，故無分別智亦說為勝義。

⁷⁹ 有學者認為此處是將無分別智當作隨順勝義的範疇，但筆者認為無分別智與勝義相同對清辨而言皆是空，因此應不屬於隨順勝義的範疇。

pa'i tshul)⁸⁰ 理趣悟平等性，我等由一剎那安立現證菩提故。

81 82

呂澂原來翻譯 *rtogs pa med pa'i tshul* 為「無分別的方式」，但此處翻譯為「無知的方式」一意即沒有了解甚麼的狀態—更能表示其意涵。此處即是清辨對於無分別智的看法，也就是不緣任何法而「無對境」，既無對境，更遑論有所謂的認知者，此智以「無知」—也就是沒有可以認知甚麼—的方式了知自他或說有境與境的平等性。同時，此處特別提到「彼覺是無分別，決定無生」，此中無生的意義如同前述，是指在勝義中沒有任何法生起，包含無分別智；因為一旦承認有生，則必有對境、必有某個法被認許。

對清辨而言，無分別智的名稱也只是在世俗中為了說明而假名使用。因此，在與瑜伽行派對辯的過程中，的確使用了無

⁸⁰ 呂澂原來的翻譯為「無分別」，但對照藏文 *rtogs pa med pa'i tshul*，「無知」能更表示其意涵。Eckel 的英文翻譯亦為 "with the approach of **no understanding (abodhanayena)**" 而非 "with the approach of non-conceptual"。

⁸¹ 呂澂 (2011, p.90)

⁸² 此處為清辨對於無分別智的主張，在此亦將藏文列出：zhes bya bal blo de ni rnam par mi rtog pa yin te/ma skyes pa kho nas rnam par rtog pa thams cad dang bral ba'i phyir ro//dmigs pa med pa yang yin te/dngos po thams cad mi dmigs pa'i phyir ro//mtshan ma med pa yang yin te/yul la mtshan mar mi 'dzin pa'i phyir ro//blo des shes pa rang gi chos nyid dang shes bya gzhan gyi chos nyid cig car du **rtogs pa med pa'i tshul** gyis mnyam pa nyid du rtogs pa yang yin te/kho bo cag ni skad cig gcig gis mngon par rdzogs par byang chub par rnam par 'jog pa'i phyir ro// (Eckel, 2008, p.441)

分別智甚至真如等這些語詞，但這是為了使他宗能有所理解而運用；尤其是真如（梵文：*tattva*；藏文可為 *de nyid/ de kho na nyid*）一詞總是在假設他方的立場下使用，因為清辨自身認為無分別智沒有一個可以成立其體性的認知對境，一切只是遮遣而已；既然沒有認知對境，又如何能有所謂的認知者呢？若一旦承認了兩者之一，必定要認許另一者，這也是清辨與唯識學派在無分別智之詮釋上最大的差異點。若他非得說些與所修境地有關的狀態時，他總是以勝義（梵文：*paramārtha*；藏文：*don dam pa*）一詞說明自身的主張而不使用真如等語詞。我認為清辨很清楚自己與他宗對於所謂所修境地看法上的不同而謹慎地使用語詞。

換言之，無分別智對清辨與唯識學派而言雖都說修證無二，但是唯識學派認為無分別智有其特殊性而應承認其存在；但是對清辨而言，無二亦即無生，也就是在勝義中沒有任何所謂存在或不存在，一旦承認了認知者，就必定有所謂的認知對象。他認為唯識學派將無二這樣的「無」作為一種認知對象是不恰當的。或許唯識學派會反駁說其無分別智與真如並非如一般的見相分的關係，兩者是一體不二的。但是對清辨而言，唯識學派對於見分一也就是無分別智一的認可就已經違背了無生的意涵；同時唯識所謂的離言勝義相對於清辨所主張的還是有某種能成為甚麼的狀態。

四、結論

此文從三性說明兩者之間對於無分別智的詮釋差異主要

是著眼於兩者對於修證無分別智的路徑不同，因此不單只從無分別智本身內涵的歧異說明，而選擇從三性的對辯釐清其脈絡，因為畢竟其最終樣態不可能脫離各自的修證路徑脈絡而說。再者，作為三性樞紐的依他起由識所生關乎唯識一貫假必依實的脈絡，而此點正是與強調一切法本體即空的中觀派之關鍵差異。清辨之所以批判唯識學派對於無分別智的修證事實上是順著本體即空的脈絡而談，因此無分別智本身對清辨而言也只是遮除錯誤的自性見，一切就只是遮除而已、無所能立。

再者，雖然「自性」自始至終都不真的存在，但是自性卻由錯誤的認知而被視為真實的存在，因此，真正要遮譴的是錯誤的認知，一旦沒有錯誤認知，自性也就不存在。因此，在修證的方法上，清辨則強調第六意識的作用。然他宗以「勝義不可說」反對清辨如何能以比量修證勝義呢？但這正是中觀遮破手法的意趣，只要遮破錯誤的自性見即能見真性：

若謂真如性，非思擇行境，非由比悟故，法性非分別。(一〇三)

若外人作如是思惟者，此中比無過，隨教而能立，遍計分別流，種種無餘遣。(一〇四)⁸³

由彼比量能遣分別者，即**真實世俗中言說諦**。依彼次第證悟無分別離言之勝義，如說，“**不依世俗法，不能證勝義。**”⁸⁴

⁸³ 呂澂 (2011, p.90)

⁸⁴ 呂澂 (2011, p.91)；此段為偈頌第 109 頌的長行所述。

清辨對此質問的回答說：佛陀運用無誤的比量遮遣在自他宗中的所有一切遍計分別，也因此，比量是為趨近勝義的方式。更何況所依比量為「正世俗諦」(Skt. *tathyasamvṛtisatya*; Tib. *yang dag pa'i kun rdzob tu tha snyad kyi bden pa*)，藉由世俗諦，行者漸次了解無分別及離言的勝義。

以見繩為蛇為例，瑜伽行派的說法是當某人認知繩為蛇時將感到害怕，但是當他認知其為繩時則不再感到憂懼。因此，瑜伽行派認為這就如同行者見到真如一般而染污不再，因此真如必須存在。此處的繩類比為真如，也就是去除蛇的虛妄分別後而得見真實。但是中觀派的說法則為行者是因為「錯誤的認知」而感到害怕，但因為正確的認知而不再憂懼。⁸⁶這中間不需

⁸⁵ 此處的說明在《般若燈論》第二十五品附錄中亦有類似知主張 (Eckel, 1985, p.73): [Yogācāra:] It is said in a sūtra that the Ultimate can not be investigated and is not accessible to logical reasoning. Thus [the Ultimate] cannot be expressed by inference. [Madhyamaka:] This is wrong. Inference that follows scripture negates all concepts and brings about non-conceptual insight. The Ultimate, therefore, is not an object of inference. But [inference] has priority, for there is no other way of investigating what is true and false.

⁸⁶ 清辨在第二十五品附錄中提到：[Yogācāra] When someone first thinks that a rope is an snake, then realized that it is a rope, his fear of the snake is laid to rest. Similarly, when someone sees Thusness, defilements cease. Thus the grasping of the dharma-element must exist. [Madhyamaka:] When someone cognized a rope as a snake, the false cognition causes fear. But when someone does not cognize [a rope as a snake], the correct cognition causes no fear.

要任何繩的承許，只是「遮除錯誤的見解」。清辨特別強調修道的方式在於去除不正確的認知，而此正確的認知有賴於對世俗某種程度的認許。雖然如此，但清辨所架構的隨順勝義終究要引領行者了解一切法空、不生之境，因此，世俗、勝義相輔相成。

清辨在《般若燈論》第二十五品的附錄提到涅槃是由聞、思、修「不生之理」而成，無分別智的證得亦不脫此脈絡。慧蹟為此論作序時亦提到：「無分別智，有寂照之功也...然則燈本無心，智也亡照，法性平等。」⁸⁷也就是雖有寂照之功，但實際上並沒有一個在照甚麼的智可說。清辨在《掌珍論》中說明無分別智時也提到：

無所行而行慧者即是無分別智，雖復永離一切分別覺慧增益，假名為智。以無影像、無相、無言境界起相，自性分別亦無有故名無分別。⁸⁸

清辨以「此中無所行而行」、「以無影像、無相、無言境界起相」說明雖說是「無」以離「有邊」，但亦不可說是斷滅無，因此依舊「有行」、「有起相」；也就是說「無所行而行」之第二個「行」要表示的意思是要排除「甚麼都沒有」的情形。依此，而能遠離二邊、究行中道。

究竟來說，無分別智不能說為存在法體，但也不是不存在，而是超越此二邊的狀態。因此，無分別智無所謂認知對境而說

(Eckel, 1985, p.72)

⁸⁷ 《般若燈論》T 30, No.1566, 50c7-9。

⁸⁸ 《大乘掌珍論》T 30, No.1578, 277c1-4。

為「無對境」，且並沒有真的認知到甚麼法而說為「無知」。若勉強以「以水入水」的狀態為例說明「無所行而行」的情形，此中如同無法分別有一個甚麼事物注入另一事物中，因為兩者無可分別，但並不是甚麼都沒有發生。然而，要再次強調的是，這並不代表清辨主張有一認知活動的產生，因為一旦承認有所謂的認知活動就必須承認有認知者與認知對象。也就是說一向以遮遣為立場的中觀學派無法積極地說明，因為一旦正面列說就落入了某種可以執取或承許的狀態，也因此，清辨能提出的最佳解釋也僅能是如此而已。如果在修證上以正面說明空性、法性則唯恐落入對於空性、法性的執著。《掌珍論》中提到：「若言真如雖離言說而是實有，即外道我名想差別說為真如。」⁸⁹事實上，中觀甚至提出空性亦空的看法一也就是不應將空性本身當作可以認許的某種法，因為在勝義中無法可說，這也是中觀與唯識在說明上最大的不同。⁹⁰

瑜伽行派或許並不認同清辨的批判，對他們而言，真如的狀態與清辨所謂的勝義狀態看起來差異不大，其內涵談的都是無二、都是離言。或許他們也並沒有真的認為有一可抓取的勝義真如存在，而只是認為這些生滅現象的背後必有法之本性如

⁸⁹ 《大乘掌珍論》T 30, No.1578, 275a1-2。

⁹⁰ 瑜伽行派或許會從空性亦空這句話將代表空性本身也是緣起，那麼空性將受制於因緣，因此，空性也好、法性也好必須要某種程度的承許。但是對中觀學派而言，只有假名言說空性的時候可以在世俗中說空性這個詞是緣起，然緣起本身歸屬為世俗的範疇，空性是勝義的範疇，因此空性亦空只能從勝義體空的立場說明而不會有如同瑜伽行派所述認為空性將受制於因緣的問題。

空性、緣起性等，而清辨又如何能不承認呢？如果清辨認為所謂的勝義是甚麼都不存在，那麼修證為何呢？如果並不是都不存在，那麼就應該是有個認知對象，只是這個認知對象無法言說。

但是對清辨而言，他無法承認有甚麼存在或不存在的認知對象，因為一旦承認了甚麼皆非真見。所以，雖然在世俗中可以為了說明而假言有所謂離言的無分別智，但在勝義中則無法可說。因此，相對於清辨的主張，瑜伽行派對於無分別智以及無分別智的認知對象給予較多的認可而為清辨所批判。然而，瑜伽行派的早期與護法時期的內涵畢竟有所不同，或許就起始點、修證的路徑及言語的表達上，清辨與唯識的差異的確存在，但最後勝義的修證境地則應可以有更多的空間再容詮釋與討論。

參考文獻

原始文獻

- 《中論》(*MūlaMādhyamakakārikā*) 大正新脩大藏經 (簡寫為 T, 此處使用 Cbeta 電子佛典集成, 2010 年) T 30, No. 1564.
- 《大乘掌珍論》(**Karatalaratna, Jewels in the Hand*) 大正新脩大藏經 T 30, No. 1578 ; 《藏要》第三輯(六)。
- 《般若燈論》(*Prajñāpradīpa*) CBETA T 30, No. 1566 ; 西藏大藏經德格版 (東北目錄) No. 3853. dbu ma'i rtsa b'i 'grel pa shes rab sgron ma
- 《般若燈廣註》(*Prajñāpradīpaṭīkā*) , 德格版 no. 3859 shes rab sgron ma rgya cher 'grel pa 。
- 《中觀心論》(*Madhyamakahrdayakarikā*) 德格版 No. 3855. dbu ma'i snying po'i tshig le 'ur byas pa
- 《思擇炎》(*Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti Tarkajvālā*) 德格版 No. 3856. dbu ma'i snying po'i 'grel pa rtog ge 'bar ba
- 《大乘廣百論釋論》CBETA T 30, No.1571 。
- 《成唯識論》CBETA T 31, No.1585 。
- 《解深密經》CBETA T 16, No.676 。

相關研究

- Eckel, Malcolm D. 1985. “Bhāvaviveka's Critique of Yogācāra Philosophy in Chapter XXV of the *Prajñāpradīpa*” . In Chr. Lindtner (ed.). *Miscellanea Buddhica*, Indiske Studier 5. Denmark: Akademisk Forlag. 26-75.

- _____. 2008. *Bhāviveka and His Buddhist Opponents*.
Cambridge: Harvard University Press.
- Hornaert, Paul. 1999. “An Annotated Translation of
Madhyamakahrdayakārikā/ Tarkajvālā” V. 1-7. 《金沢大学文
学部論集. 行動科学・哲学》19: 127 -160.
- _____.2000. “An Annotated Translation of
Madhyamakahrdayakārikā/Tarkajvālā” V. 8-26. 《金沢大学
文学部論集. 行動科学・哲学》20: 75-111.
- _____.2001a. “An Annotated Translation of
Madhyamakahrdayakārikā/Tarkajvālā” V. 27-54. 《金沢大学
文学部論集. 行動科学・哲学》21: 149-190.
- _____.2001b. “An Annotated Translation of
Madhyamakahrdayakārikā/Tarkajvālā” V. 55-68. 《北陸宗教
文化研究会》13: 13-47.
- _____. 2002. “An Annotated Translation of
Madhyamakahrdayakārikā/Tarkajvālā” V. 69-84. 《金沢大学
文学部論集. 行動科学・哲学》22: 113-137.
- _____. 2003. “An Annotated Translation of
Madhyamakahrdayakārikā/Tarkajvālā” V. 85-114 《金沢大
学文学部論集. 行動科学・哲学》23: 139-170.
- Hornaert, Paul. 2004. “The Dharmapāla-Bhāvaviveka debate as
presented in Dharmapāla’s Commentary to Catuḥśataka
XVI.23.” 金沢大学文学部論集 No.24: 119-149.
- Iida, Shotaro (飯田昭太郎). 1980. *Reason and Emptiness: A
Study in Logic and Mysticism*. Tokyo: Hokuseido Press.

- Keenan J. 1997. *Dharmapāla's Yogācāra Critique of Bhāvaviveka's Mādhyamika Explanation of Emptiness: The Tenth Chapter of Ta-Ch'eng Kuang Pai-Lun Shih Commenting on Āryadeva's Catuḥśataka Chapter Sixteen*. Lewiston: Edwin Mellen Press.
- Lindtner, Christian. 1984. “Bhavya's Controversy with Yogacara in the Appendix to *Prajñāpradīpa*, Chapter XXV” . *Tibetan and Buddhist Studies: Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma De Koros*. Louis Ligeti (ed). *Bibliotheca Orientalis Hungarica*, vol. XXIX/2, Budapest: Akadémiai Kiadó. 77-97.
- _____. 1995. “Bhavya’s Madhyamaka-hṛdaya-kārikā (Pariccheda Five):Yogācāra Tattvaviniścayāvātāra” . *The Adyar Library Pamphlet Series 48*. Madras: Adyar Library and Research Center.
- Siderits, Mark. 2003. “On the soteriological significance of emptiness” . *Contemporary Buddhism* 4 (1):9-23
- 山口益 (Yamaguchi, Susumu) 。1941 。《仏教における無と有との対論》。日本：山喜房佛書。
- 瓜生津隆真 (Uryuzu, Ryushin) 著、李世傑譯。1985 。〈中觀派的形成〉。世界佛學名著譯叢 Vol. 63 《中觀思想》。台北：華宇出版社。頁 121-200 。
- 茅宇凡。2017 。〈清辨對瑜伽行派“所緣真如”說的批判〉。《西藏研究》 No.2: 40-47 。
- 耿晴。2014 。〈《辯中邊論》頌文中的兩種唯識三性說模型〉。《台大佛學研究》 No.28: 51-104 。

- 耿晴。2015。〈《大乘莊嚴經論》的兩種唯識三性說模型〉。
《台大佛學研究》 No.30: 1-64.
- 梶山雄一 (Kajiyama, Yuichi) 著、曇昕譯。1987。〈清辨、
安慧與護法〉。《諦觀》 49: 1-24。
- 曹志成。1994。〈護法對清辨思想批判之探討 -- 試以「大乘
廣百論釋論·教誡弟子品」「大乘掌珍論」及「《中觀心
論》·入瑜伽真實品」為線索〉。《諦觀》 No.78: 103-
137。
- _____。1996。《清辨二諦思想之研究》。中國文化大學哲
學研究所博士論文。
- 清辨著、呂澂譯、尚永明整理。2011。〈中觀心論》第五品《入
抉擇瑜伽行之真實品》。《世界哲學》 6 : 72-91。
- 齋藤明 (Saito, Akira)。2007。《大乘仏教の起源と実態に關す
る総合的研究：最新の研究成果を踏まえて》。東京：文
部科学省科学研究費補助金研究成果報告書。
- 蔡伯郎。2000。《唯識的三性與二諦》。中國文化大學哲學研究
所博士論文。

Interpreting the Non-Conceptual Wisdom from Bhāviveka 's Criticism of the Theory of Three Natures

Su-an Lin

Ph.D. in Religion, National Chengchi University

Abstract

Bhāviveka (500–570 A. D.) is considered an active figure of the sixth century and a contemporary among the likes of Yogācāra scholars such as Dharmapāla (530–561 A.D.) and Sthiramati (510–570 A. D.), etc. He inherited the way of Madhyamaka that persistently negates any proposition in the ultimate truth. Therefore, even "emptiness" cannot be considered as an inherent existence such that the Middle way deviating from two extremes can be truly achieved. However, his opponent, the Yogācāra School not only considers non-conceptual wisdom (Tib.: *rnam par mi rtog pa'i ye shes*; Skt.: *nirvikalpa-jñāna*) regarding the *tattva* as the object, but also non-conceptual wisdom itself which the practitioner needs to achieve. Although some research addresses the argument between Bhāviveka and the Yogācāra School, but there is not much related to Bhāviveka's thoughts on the non-conceptual wisdom. This paper will start with Bhāviveka's criticism on the theory of three natures (*trisvabhāva*) in the Chapter 5 of *Madhyamakahrdayakarikā* and

will explore Bhāviveka's interpretation of non-conceptual wisdom. Since he does not agree to treat *tattva* as the object of non-conceptual wisdom, the question persists whether he considers that non-conceptual wisdom does not exist either. If he thinks that non-conceptual wisdom does exist, then what would the object of it be?

Keywords : Bhāviveka, Non-Conceptual Wisdom, *Trisvabhāva*, *Tattva*, *Madhyamakahṛdayakarikā*

