**清辨《中观心论》及其《思择炎》 对瑜伽行派三性思想之批判**

曹志成

东方宗教研究第五期

1996.10月出版

壹、 前言

「空有之诤」--清辨与瑜伽行派之间的论诤，乃是印度佛教思想

史上的大事，它造成了大乘佛教分成「中观宗」与「唯识宗」两大宗

派，也使得空宗「二谛说」与「三性思想」的差异性也被突显出来。

----例如「依他起性」是胜义的「自相有」，还是世俗的「自相有」

呢？两宗就有所不同。我们这里是以清辨三大著作之一的《中观心论

》（Nadhyamaka-hrdaya-karika）及其注「思择炎」（tarkaivala）

为解释线索，来探讨「空有之诤」的「基本内容」与「思想意涵」。

（注1）

若要解答清辨与瑜伽行派之间的「空有之诤的基本内容与思想义

涵为何？」之问题，我们需要厘清下列三种课题：一、首先是厘清清

辨作品（《中观心论》）先后顺序之问题；二、其次，需对清辨作品

中作为对论者的瑜伽行派的义理性格（为「有相唯识」或「无相唯识

」）做一厘清；三、最后须对清辨与瑜伽行派的诤论焦点（三性的有

无）的内容与哲学义涵进行探讨。一由于篇幅之关系，前二者仅能约

略涉及，后者则为本文重点。

首先，就第一课题--「厘清清辨作品先后的顺序之问题」而言，

我们分别从「相关文献的引用」（《大唐西域记》等）有一大段没有

写以及藏文《中观心论注‧思择炎》来看，我们发现第一次「空有之

诤」中作为对论者瑜伽行派之义理性格，较接近安慧一系「一能变」

、「九心所」等学说的「无相唯识」。显然此次辩论是以「相见俱无

师」为主要辩论对手，至于无着之「依他起之有性」以及陈那「真如

有行相可得」的「有相唯识」则为次要的论辩对手。

再者，就第三课题----「清辨与瑜伽行派的诤论焦点的内容与哲

学义涵为何？」而言，在《中观心论》及其注《思择炎》，双方的辩

论焦点，还是「三性的有无」，此亦涉及双方之间的「语言观」、「

缘起观」与「真如观」之不同。 ---- 清辨所批判的瑜伽行派的「三

性思想」之特征是什么？他为什么要批判瑜伽行派的「三性思想」呢

？他如何进行批判呢？这是本文所要探讨的主要问题。

就第一个问题而言，我们从《大乘庄严经论》的「乱喻」、《中

边分别论》的「二取无」、《唯识三十颂》的「三性思想」以及《集

量论》的「他遮诠」被《中观心论》引用，我们可以知道作为清辨对

论者的瑜伽行派的「三性思想」是由弥勒《大乘庄严经论》、《中边

分别论》、无着《显扬圣教论》、世亲《唯识三十颂》、陈那《集量

论》到安慧「注疏」的早期瑜伽行派之「三性思想」。（注2）

就第二个问题 ---- 「清辨为什么要批判瑜伽行派的三性思想呢

？」之问题而言，笔者以为清辨是要彰显自己的二谛观与瑜伽行派的

「三性思想」之不同吧！而中观

页23

自续派（清辨）的「二谛观」与瑜伽行派「三性说」的差异点，在《

中观心论》及《思择炎》中，表现为三点：一、两者的语言观之不同

----「唯名无识」呢？还是「色境实义」呢？以及「总相」是「所分

别性」呢？还是「外境性」呢？二、两者对「依他起性」的评价是「

自相有的存在」还是「世俗有的存在」呢？三、两者对真如的「了得

」的评价不同 ---- 是「胜义谛的存在」还是「生灭有为法」的存在

呢？瑜伽行派肯定前者，清辨则肯定后者。或许是由于这些差异点，

清辨的《中观心论》才要在对瑜伽行派「胜义谛」说以及「唯识诸问

题」的论破之后，继续对瑜伽行派的中心思想 ---- 「三性思想」加

以批判。我们底下分三节，分别介绍清辨对瑜伽行派的「唯识无义」

说（及「总相即所分别」），「依他起性」为「自相有的存在」以及

「真如的了得」为「胜义谛的存在」之批判。

贰、清辨对瑜伽行派「遍计所计执性」唯名无义的语言观的批判----

「色境实义论」及「总相即外境性」对「唯名无义论」及「总相

即所分别」

本节又可分成七个小节----（一）瑜伽行派立论中「因不决定」

且成为破坏「世间极成」，（二）有宗「喻之不当」，（三）有宗堕

损减执之过失，（四）「唯名无义」不成，（五）瑜伽行派的「他遮

诠说」----「总相即所分别」，（六）中观论者的「总相」即「外境

性」，（七）瑜伽行派的「他遮诠论的遮遣」--其中， （一） ─

（四）为清辨对瑜伽行派「遍计所执说」文论难（ 54 颂至 58 颂）

；（五）─（七）则是清辨于与「遍计所执性」关连的「他遮诠说」

的论议（ 59 颂至 67 颂）。我们分述如下：

一、瑜伽行派立论中「因不决定」且成为破坏「世间极成」（54颂）

清辨《中观心论颂》说明瑜伽行派对于'遍计所执性'占论之不备

如下：

「遍计（梵：kalpita，藏：Kun brtags） 不是有，分别之

故（ kalitatvata，brtags phyir ），似蛇一般，-- 此不

许，因为在绳

页24

的事实中，（因）不决定之故，又（绳不以自相存在）将成

（世间）极成（grags pa）之损害。」（注3）

从瑜伽行派所提出能立「遍计所执性」的论式如下：

宗：遍计所执性实是相无自性；因：所分别性故；喻：如于

绳分别为蛇的自性。（注4）

清辨认为此种立论中，因（理由）不决定且会导致「世间极成」

之损害（违反公众舆论），《思择炎》进一步解说如下：

「（若由瑜伽行派而言：）因遍计所执性如分别绳为蛇一样

，由所分别性，被见如彼蛇的分别相（ lak.sa.na，mtshan

~nid ）实无，所以是相无自性性。 那么，由于是有分别知

的境之故，则如绳的实事一样，遍计所执自性将成相有性，

因不决定之故。 云何 ---- 如果绳也不是有自己的本性（

ra.n gi .no bo~nid ）呢？ ---- 如果如此将损害（世间）

极成，如此在世间中，（一般认知到：）由于水，绳（的材

料），因（道具）及人的劳作才有纺（织）之绳之故。」（

注 5 ）

首先，瑜伽行派认为遍计所执性之所以误绳为蛇，是由于「所分

别性故」之「因」，其分别相实无，但是清辨则认为「所分别性之故

」之「因」，则相通于以有分别知，见如绳的事实一样，是相有性一

同一个「因」却导致「相无性」及「相有性」两个不同结果，因此是

「因不决定」。另一方面，若就瑜伽行派立论而言，如果绳也是因缘

所生之故，是无自性空之故，所以以绳喻例无体的话，则将破坏世间

极成----因为在世间中，一般认知是由水、绳之材料、手、人的劳构

成绳有。如此破坏世间极成者失去喻的资格，所以喻不成立。（注6）

二、喻为乱性的遍计所执与蛇绳喻二喻之间的不一致

清辨《中观心论》又指出瑜伽行派的「乱性喻」与「蛇喻」之间

的不一致如下：

「彼（遍计）非乱（ bhraantir，.hkhrul ），何故？见许

多之故。」（注 7 ）

《思择炎》进一步解释「遍计所执性」不一向是乱性如下：

「遍计所执性，不是如对手所谓「如所分别而一向是乱性」

，何故呢？

页25

由于在把绳（thag pa）看成蛇的喻中，见到有许多部分（

du ma.hicha），（未必如喻伽行派所立之一向乱性，何故？

）一方面，先前由迷乱把绳决定成蛇，另一方面由善观察（

legs par brtags），彼是绳而不是蛇，绳的自性被所缘的觉

（知觉）为实性（ya.h dag ~nid）产生时，也就弃蛇的部份

而见绳的自性部份之故。（由此喻可表示遍计所执）不一向

是乱性之故。」（注8）

瑜伽行派的「乱喻」及「蛇绳喻」可见于无性的《大乘庄严经论

广疏》及《摄大乘论释》之中，无性在解释世亲《大乘庄严经论（疏）

》<述求品>「离二者，谓分别性真实，由能取，所取毕竟无故。」（

大正31，611中）时提到蛇喻如下：

「遍计所执性的真实是离二，在彼一方中，二之显现的本质

是迷乱，只要由此迷乱的所缘，就不是真实的所缘。」（注

9）

又无性《摄大乘论释》亦举蛇绳喻解说三性思想如下：

「如闇中绳显现似蛇，由此譬喻成立通达三种自性。譬如绳

上蛇非真实，以无有故。如是似名似义意言，依他起上名等

六种，遍计所执亦非真实，以无有故。又于此中如依绳觉舍

蛇觉，如是依止唯识显现，依他起觉舍于六义。」（大正31

，415下）

此蛇绳喻，最早可见于真谛译陈那着《解卷论》，无性也引用之

，由此可知无性曾受到陈那的影响，只不过目前较难断定无性是介于

陈那与护法之间的「有相唯识家」呢？还是虽受陈那的影响，仍然保

持早期瑜伽行派精神之「无相唯识家」（如安慧一样）呢？传统的说

法是采前者，当前日本学者（如片野道雄等）则采后者之见解。（注

10）

若依「乱喻」，则「遍计所执性」为「二取显现，「依他起性」

则为「迷依」，亦即作为二取显现的依事之「虚妄分别」，「圆成实

性」则是了知「二取无」的「无说无戏论者」----此近于「无相唯识

」的说法。但是若由「有相唯识」施设安立「识作用之分位」来看「

蛇绳喻」时，「遍计所执性」是执为二取之有（如绳上蛇非有），「

依他起性」则是显现为二取的识----二取的二分（见分，相分）及生

起性分（自证分）（如绳），「圆成实性」则是二取空所显真实（如

麻）。清辨所批评的瑜伽行派三性义中所说的「遍计所执」，已有从

无相唯识的征表走向有相唯识的征表之趋向，这是值得注意。（注11）

清辨在此颂文指出瑜伽行派「乱喻」及「蛇绳喻」之间不一致：

在「乱喻」

页26

中，「遍计所执性」一向为「乱性」；但在「蛇绳喻」中，固然有「

乱性」的部分，却也有「如实性」的部分----当由善观察彼是绳而不

是蛇，知道绳的自性是实性的觉生时，就弃蛇的部分而见绳的自性部

分----因此，是许多部分（既有乱性部分，也有如实性部分），而不

是如「乱喻」之「一向乱性」----所以，喻为「乱性」的「遍计所执

性」与「蛇绳喻」二喻之间有不一致的地方。（注12）

三、瑜伽行派所说「遍计所执性无」为损减一切之论难清辨----《中

观心论》批评瑜伽行派「遍计所执性无」损减执的过失如下：

「由于汝减损（apavaada，skur .hde ba）实事（vastu，

d.nos po）----于一切种中，遮（.hgog）境之故。」（注13）

《思择炎》进一步解释此过失如下：

「如果（汝瑜伽行派）所语（sgra），非自体的实事（.no

bo ~nid ma yin pahiodhos po），云何稍微有如此各各由自

被知道者的存在（so so ra.h gis rig par bya ba）？若如

此的话，则与世俗谛的安立相违，如经曰："不得世俗法（

kun rdzo ba kyi chos），不能通达胜义。"----如是云云

之故。」（注14）

在此颂文，清辨首先质难瑜伽行派：如果你们所谓凡夫位的遍计

所执，如此地，由于识作为所取能取显现者实无，在无分别智前，二

取灭无而二无性显现的话，于此，关于我们的存在的法，始也无，终

也无，则于一切种成法之损减。（注15）

我们预想从瑜伽行派的答辩如下：成为无的东西，是由凡夫所增

益的所取能取相，而成为这些诸法的依他起与圆成实的法是有，由于

离能诠概念分别者的所觉悟的法是有，所以无损减之过失。此如《中

边分别论》「相品」所说：「于此者，谓能所空中。亦有彼者，谓有

虚妄分别。若法是处无，由此法故是处空，其所余者则名唯有，若如

是知，即于空相智无颠倒。」（大正31，451）----此说明离二取的

依他起，圆成实为有。又如《唯识二十论》第十颂亦云：" 非知诸法

一切种无乃得名为入法无我。然达愚夫遍计所执自性差别诸法无我，

如是乃名入法无我。 非诸佛境离言法性都无故名法无我。 " （大正

31，75 下） -- 此亦说明遍计所执虽无，但是离言法性则非无。 （

注 16 ）

然而从清辨中观学来看，由于如此有被说为是所觉悟，不可言说

的法性及诸佛的境界，因此是胜义谛者将舍离世俗性。由如此有虽欲

避免损减之过失，彼却与世

页27

俗谛的建立相违。由于经曰：「不得世俗法，不能通达胜义。」----

因此，不得谓只有胜义谛而世俗法无，世俗法无者则与圣教量相违，

且无法在世俗名言中安立诸法自相有。（注17）

四、相对于瑜伽行派的「唯名无义」的中观派的「色境实义论」

相对于瑜伽行派所谓：「外色等由所分别之遍计所执实无」，亦

即「由于外境由名分别为义之相者所以为无」，清辨主张外境于名言

中有。这里值得注意的是，虽然「名」（naaman）有时可以用做「言

诠」（ abhidhaana ），「印定」（ sa.mketa ）同义异语，但是由

于「名」（naaman ）称作「名色」时的「名」（四蕴）即心识之故

，因此瑜伽行派所谓「唯名无义」者亦即是「唯识无境」者，如此《

大乘庄严经》「述求品」所说：「观故唯有名者，但有言说无有义故

； 复次唯名者唯识故；复次唯名者非色四阴故。 」（大正 31，614

下） ---- 此即是瑜伽行派「唯名无义」的「唯识思想」。对于瑜伽

行派而言，「名」亦相待于「有名」（ naamin ），「有名」无时，

「名」亦无，所以「名」与「有名」是相依相待的遍计所执；在此，

由「名」与「有名」相应而有「印定」（ samketa ）产生。（注 18

）

清辨《思择炎》也指出瑜伽行派「但有名无义」的思想如下：

「对手如是想：外境虽不存在，但是由于依于名（min）及

记号（印定，sa.mketa，brda），分别外境（义）之相（

mtshan ma），杂染心生起。」（注19）

唯识宗《显扬圣教论》「成空品」进一步说明「名（称）义（对

象）二互为客的道理如下：

「（1）若义自体如名有者，未得名前，此觉于义应先已有；

（2）又多名故，一义应有多种自体；（3）又名不定故，义

之自体亦应不定，何以故？及此一名于所余义亦施设故。又

复此名为于有义转，为于无义转耶？若于有义转者，不应道

理，即前所说三因缘故；若于无义转者，即前所说二互为客

，道理成就。」（注 20 ）

瑜伽行派认为凡夫的杂染心，产生于相信「名称」与「对象」一

一对应的「遍计所执」之素朴信念，实则是「但有名而无义」。《显

扬圣教论》「成空品」的异译《三无性论》亦由三义----（1）'先于

名，智不生'；（2）'一义有多名'；（3）'名不定'----而说'分别性'

（遍计所执性）'但有名无义'（大正31，868上），可见瑜伽行派确实

主张「遍计所执性」「唯名无义」及「但有名无义」之思想。（注21）

清辨《中观心论》对瑜伽行派「唯名无义」思想批判如下：

页28

「（难：）彼（名）虽无（而有）杂染（sa.mkle.sa，kun

~non mo.ns ）， 由于名（ min ）中（分别）义（ don ）

生起故。（答：）（杂染）不生起故，因为既使畜牲不知语

，亦见烦恼生之故。」（注 22 ）

清辨《思择炎》进一步解释如下：

「畜牲，野兽，鸟等虽不知文字，词，名及印定之语，亦见

有强烈贪，嗔，痴，烦恼生；应知有作为烦恼生依处的色等

外境存在。」（注23）

清辨认为「烦恼杂染」的产生，不能归咎于「名称」与「对象」

一一对应的语言之使用；因为既使畜牲不知语，印定等亦会对「对象

」不如理执取而生烦恼；由此可见清辨是允许名言中外境有的。对手

瑜伽行派进一步以色不过是「唯言诠」质难清辨的「色境实义论」：

「（对手质难：）只要了得色的觉生，分别'境实有'之后，

由于具有观待（Itosopa）言诠（m^non par brjod pa）为色

而生之故；所以言诠无者非不生，因此色等自性空。把唯言

诠称之为色等。」（注24）

清辨认为'色非唯言诠'，因此，'于一切种，说色是空'是不合理

。《中观心论》亦说道：

「不应允许分别为"色作为色的自性是空，由具有观待言诠

为'色'，色之觉产生之故。"」（注25）

《思择炎》进一步解释道：

「何以故？（上述对手立论不成呢？）因为，可见到不知语

的畜牲们也有食物等的知觉产生之故。」（注26）

清辨认为「色」不只是「唯言诠」，因为不知语的畜生们也有食

物等外境之知觉产生。因此，外境是实义（对象）的。清辨《中观心

论》说明「色境实义」思想如下：

「色是空性，此不应理----不同于非色的体性，作为实事显

现（Sna^nba）觉的行境（blo spyod yul）的色体性是有之

故。」（注27）

页29

清辨《思择炎》进一步解释如下：

「色于一切情形称为空----此不应理，何以故？显现作为非

色体性的实事（ rnam par bcad pa.hi d^nos po ）之觉底

行境的色体性，彼是有故。 彼中称为 ' 非色者 '，是别异

于色者，如声、香、味、触等。此非色的体性，是耳等执受

、非执受等。彼实事者，是眼等境，亦即是显色及其形色的

体性。显现彼者，即显现为彼之行相。叫作觉者，即是显现

为彼之觉。行境者，色也。行者，根也。境者，行于彼色且

进入彼色，称之为行相。如此显现为如此色的体性，在现量

觉中，于言诠中无者，彼作为世俗上是有。彼是有之故。如

是 " 色是唯言诠，于一切种中，色称为空 "---- 此不应理

。」（注 28 ）

由于清辨肯定'作为实事显现觉的行境的色体性'是有之故，因此

肯定在名言中，外境是由根境觉（识）和合而起而存在。由此可知，

清辨对「遍计所执性」是采「色境实义」的思想，而非瑜伽行派的「

唯名无义」的思想。前者认为世俗的能诠（名）总是指涉所诠的对象

（义），后者则认为能诠（名）所诠（义）非一一对应----此为清辨

与瑜伽行派的语言观的第一点差异点。清辨与瑜伽行派的第二点差异

点，则是对于「总相」的看法之不同----「总相」是「外境性」呢？

还是「所分别性」呢？此是下面三小节----（五）、（六）、（七）

三小节所要处理的主题。

五、瑜伽行派的「他遮诠」说----「总相即所分别」

瑜伽行派对「总相」（共相，samanya，spi）的看法为何？基本

上，他们是采取类似「唯名论」的观点----认为「总相」并非外在客

观的实在，而只是想象（images）、概念（concepts）、唯名（mere

names）而已。（注29）

清辨《中观心论》指出瑜伽行派对「总相」的看法如下：

「（若如汝所许）所诠（abhidheya，brjod bye）是'总'（

spyi）的话，则由于总于任何者也不有之故。因此，所谓'能

诠体性空'不应成立。」（注30）

《思择炎》进一步解释如下：

「如你们所说"所诠（言说的境）是'总'"，如果允许"总者，

例如由不是牛的马等其他者（anya，gshan dag）之排除（

sel ba ）而称之为'牛的总相'。"的看法的话。」（注31）

页30

大体对有宗而言，「物之总相」是作为想蕴的取所，《俱舍论》

就说「想蕴（sa.mj~naa），谓能取像为体（nimitta-udgraha.na-

aatmikaa）」（大正 29，4a ）。其中「像（或相）」（nimitta，

mtshan ma）是指「物之存在的种种」（vasthaavi.sesah），「能取」

（udgiahana）则有决定、识别之意思。又此种种相并非前五识相应

的想，而是由与第六识相应的想所担任任务之结果。（注 32 ）因

此，「总相」并不是「现量」所对的「自相」，而是比量（推理）所

对的「抽象概念」。（注 33 ）安慧《中边分别论疏》亦把「想」定

义为：「决定言说的因境的标相是想」。（注 34 ）对于瑜伽行派而

言，「概念」（共相）的构成是由物的存在之诸相态的抽象作用（「

能取像」）来加以说明，不考虑其差别性，亦即由「他者的遮除」（

anyavyaavri-tti ）。例如不考虑非牛者 -- 由「不是牛的马等其他

者之排除」构成了「牛的总相」（「牛性」）。由于「牛性」是由「

非牛的遮除」来诠说，因此， 它的体是相关的（ correlative ），

彼自身是无。（注 35 ）

九、 十世纪弥曼沙学派的论理学者 Vaacaspatim 提到识论者的

「他遮诠」说如下：

「假如一个人被命令去系绑一只牛，假如叫做牛者没有直接

呈现给他的心中，而只是隐含马之否定者的话，此人将会系

马（而非系牛）。但如果此（马之）否定同时在心中呈现的

话，如何可能拒绝"非牛的否定"（牛性的肯定）不被反省呢

？因此，总（以及名称）作为含有彼相对物（非牛性）的否

　　　　定性是相对的（relative）。」（注36）

此即是唯识学派有名的「他遮诠」说----「总相」或「推理对象

」乃是以「他者的否定」为本质之概念，此亦叫做'Apoha'论（字面

意思为「他者的否定」----' the negation of the other'）（注

37）陈那的《集量论》第五章（品）就以此「他遮诠」为主题，探讨

「总相」是否有其对应的客观实在----他大致采「唯名论」的看法，

认为「总相（声）」不外是'由遮余义而颢示自义'。（注38）总之，

瑜伽行派认为「所诠」（言说的境）不外是「总相」；而「总相」并

非是由根现量所对的有作用的「自相」，而是由「所分别」所呈现的

「他者之排除」之抽象的「共相」（概念）。

六、中观论者的「总相即外境性」

由上述可知，唯识论者把总相归于「排除他者的增益分别」，他

们并认为「所诠的总」是以含有排除他者的相对方式构成为「当彼自

身是无时，以彼自身的能诠」此即瑜伽行派的入无相的公轨。（注39）

然而从清辨的中观论者来看，此「总相」即「他者之排除」之说

法仍然有其缺失《思择炎》解释此缺失如下：

页31

「（如识论者所意趣的）"他者的排除的总"由于是（相关的

无者之）非任何的有，因此，彼不能成为事实（d^nos po）。

然而在非实事之中，甚么东西可以，被言诠呢？得被言诠的

物无则不可言诠。又最初有可被言诠的物的话，虽由无那被

言说之物，所以跟它相对的能诠性也没有；但是，由最初所

诠无时，因为所诠无故，也就不能观察到：与所诠（言说）

相对的能诠自体是空性。」（注40）

清辨认为「总相」若如瑜伽行派所说是'由遮余义而显自义'之「

他者的排除」的话，由于他是相对的无，非任何的有，所以彼不能成

'实事'。既然是非'实事'，彼就没有什么东西可被言诠，也就无「所

诠」；最初「所诠」既无，相对的「能诠」也不得不为自性空了。----

由最初所诠无，最后的二取无也不得有。此乃瑜伽行派把「总相」视

成「所诠」及「他者之排除」之缺失。由上亦可见出清辨经量部「色

心二法有」之立场。（注41）

清辨在此批评瑜伽行派「他遮诠」的「总相」观之后，提出自己

的「外境性」即「总相」的观点，他认为'所诠是具总的实事'，总是

异类空，是等类觉起之因，是相等于等类者'。清辨《中观心论》说

道：

「所诠（ vaacya， brjod bya ）是具总（ saamaanyavad

）的实事（ vastu，d^nos po ），是（似）显现为彼的觉之

因（tadaaha- mati hetutah， der sna^nblo yi rgyu）之

故，在彼中，彼的体性是有之故，不应是不可言诠性（

anabhilaapyataa，brjod med ~nid ）。」（注 41 ）

《思择炎》解释如下：

「具有所诠的总的实事（物，d^nos po），即任何不观待（

Itos pa ）于青等差别的色性的总（ gzugs ~nid kyi spyi

），在那儿存在之物，是青等及长短方圆等，这样的物是具

有显现为彼（青等长等知觉内容）的觉之因（blo .hi rgyu）

。这样子的物，根据是作为具总的色之体性而存在这一点来

说，它是言说的境（m.non par brjod pa.hi yul），因此不

得不是被言诠的物。」（注 43 ）

清辨认为「所诠」是「具总的实事（物）」这种物，是具有显现

为青、长等知觉内容的觉之因；由于「具总的色体」是有，因此，它

是「言说之境」。清辨《思择炎》进一步叙述成为「外境之境」的「

总相」如下：

页32

「说所谓：由不同类空、是彼同类觉生起之原因，若（彼）

相顺于同类（rigs mthun pa）的话，那么就决定其是总相。

----云云者，叫做总相者，例如由马等不同类者空，称为牛

的总相，何以故？因为彼（牛之总相）是作为牛的知觉等起

的原因。复次这样的总，由于是物的自性之故，因此具有等

类的喉的垂肉、尾、隆肉、蹄以及角的东西，或由这些垂肉

、尾、隆肉等和合而别异，又或由青黄等分别而别异，总（

通性）是一样，形相（ aakaara，rnam pa ）也是一样，具

备这样条件时，中观论者，规定为总。如果总是作为非牛的

马等的体为空，把垂肉等和合法施设（为牛），因此，不把

垂肉等当作质料，但如果想定牛为存在，则就如同堕入没有

以色器为之质料因而假定为瓶之过失一样。」（注 44 ）

中观宗的「总相」一方面允许为「由不同类空」为「总」以作为

彼同类觉生起之原因；另一方面也承认这样的「总」由于是物的自性

，而具有同类的「特征」----因此，唯有在「通性」与「形相」都一

样时，才称之为「总相」。清辨《思择炎》进一步说明如下：

「然而因为中观论者，由马等异类空，允许把牛的自体称为

总，所以，在此，叫做异类的空性之义，虽是马等异类空，

但是具有牛的自体的垂肉等者，是有性。如此总之体，不得

不想成是以垂肉等和合事体（.hdus pa.hi gshi ）为质料

因。以如此之事体为质料因时，牛性等之总被想定。譬如数

目，例如：所谓一性、二性、三性之数目，当以瓶等物为质

料因时，被想定为一瓶、二瓶、多瓶。一等之数目非别异于

物，如不取物就无法想定（数）一样。今所谓总者，亦由垂

肉等之和合，以和合物为质料因时，牛性正好被想定。因此

，称为总（相）的物，是由知觉的对象被分别，又由知觉被

确解的物而起语， 此即是所诠（ abhidheya， brjod bar

byaba ）。而彼牛性的总由与垂肉等之别相非别异，故与物

之体性不异。」（注 45 ）

清辨中观宗的「总相」不只有「遮异类」义----如「马等异类空

」；而且还有「显自类」义----如'具有牛的自体的垂肉等'。并且由

于以'和合物为质料因'时，一般的'牛性'才能被想定。因此清辨的中

观论者，以「所诠」即是「具总的实事」，亦即是「外境性」。

七、瑜伽行派的「他遮诠论」的遮遣

如上所述，中观论者虽允许由异类的空性，成立总相；但是却不

赞成瑜伽行派

页33

以「他者的遮遣」的"apoha"来成立「总相」。其不同意的理由，则

如《中观心论》五章65-67颂所说。首先，我们来看《中观心论》65

颂如何批评瑜伽行派的「他遮诠」仍非「总相」。《中观心论》65颂

说道：

「由他者的遣除（虽成别异），然彼之别异者，总（在此）

非有（宗）；（被别异者）是异法之故（因）；如差别（喻

）。（由如此他者的遣除）于垂肉等中（牛）觉之别异也是

不存在。因为在无中，差别是无之故。」（注46）

《思择炎》进一步解释如下：

「（识论者的）总，是他者的遣除，亦即由他者做遣除（排

离，sel ba）以及作差异（tha dad pa）。例如由马等他者

来遣除（排离）牛性。（例如由他者的排离的）彼非余者之

总，何故？是异法之故。如此者其差别如何？例如：由有牛

角等其他的差别，排离有马鬣等的差别相虽被作，然而如这

些（差别）非彼（马）的总性一样，同样地，虽做了由非牛

的马等其他者来排离牛性；然而，这些仍然不是牛的总性。

」（注47）

清辨认为唯识宗的「他者的遮遣」不外是「由他者作遣除以及作

差异」，亦即具有由他者而有「差异」，「不同」的意思；然而，就

如同这些他者的别异相（马鬣的差别）不是他者的总相（马的总相）

一样，则由非牛的马等的「他者」所作的「排离牛性」、「不同于牛

性」----亦即「他者的遣除」仍然不是「牛性」、「牛的总相」。

其次，清辨指出「他者的遣除」会导致「所诠性」的破坏。《中

观心论》第五章66颂：

「（由总是无）不取实事而执彼总之故，（总）不许是所分

别（brtag bya）、所诠。由彼（他者的遣除）之方法，他

者被语时，彼破坏所诠性（brjod bya .hi ~nid）。」

（注48）

《中观心论》进而解释如下：

「（又如识论者的意味）以遣除他者，于喉的垂肉、尾等不

做别异之牛觉，所以由遣除他者，由于识论者的总性是无体

；于无中者，叫做差别者是无。又（在识论者中）由如此的

无，因为不用物（实事）而视彼为总，所以如此的总不许为

所分别或所诠，何故？如果（识论者所说的）他遮诠体上

页34

所语的总，不得被称做（我等中观宗所说的）物的自体；无

物的话，由此，总由被知觉而被分别者，由语而得被语，汝

等识论者，不取物而把彼（总相）视为他遮诠，此他遮诠者

，在不同于物中，在不考虑他者处，由于诠说被解释成被作

差异者，总不许是所诠（所分别），所诠也就难成立。....

不考虑他者的总，由叫做被分别的诠说的方法，如此的诠说

与总一起考虑物（实事）时，彼之物性应是所分别，所诠吧

！而且，由不考虑他者（即他者之遣除）被诠说的总（物无

，由无）因此彼使得所分别、所诠被破坏，所以识论者的随

量立宗不成立。」（注 49 ）

瑜伽行派「他遮诠」的「总相」说的第二个过失是破坏「所诠性

」。此由于唯识宗的「总相」不用「实事」而把「相对性概念」的「

无」（他者之排除）视成「总」；这样子的「总」从清辨立场来看，

是无法作为「言诠的对象」----「所诠」的。甚至于，由于被诠说的

总相」实事」无，因「实事」不存在，所指涉者（reference）也不

存在，则「所诠性」将被破坏。

由上可知，瑜伽行派的「总相」观主张「外境无的总是所分别、

可以安置言说（施设）；而清辨的中观论者「总相」观则主张「外境

有的总是可能的， 亦可以是所分别、所诠」。 相对于识论者主张 "

在相对的无中可以有言说的施设 "， 清辨之中观自续派则主张 " 彼

虽可以叫无，但实在是有吧！"---- 清辨的「总相」不仅有「遮异类

」义，亦有「显自类」义。（注 50 ）由此可见，清辨亦有其「实在

论」的一面。从上述清辨的论述来看，瑜伽行派所许「他遮诠是总」

是不成立，由彼所宗来进行「施设」及「言诠」都不恰掌的。此即是

清辨与瑜伽行派的「语言观」的第二点差异 ---- 清辨认为「总相」

（共相）不外是「外境性」，而瑜伽行派则认为「总相」是「他者的

遣除」之「比量的对象」。

参、对于瑜伽行派的「依他起性」「自相有」的批判

本节可分成六个小节----（一）瑜伽行派立宗之论证的不备（68

颂-70颂），（二）彼「依他起的生无自性性」未必与圣教完全一致

（71颂-74颂），（三）分别「依他起」「自相有」（依他起起有性）

不应理（75颂-77颂），（四）依他起有性不生起（78颂），（五）

于「无自性」上法施设及解脱之可能（79、80颂），（六）对有宗「

虚无论者」质难的答辩（81颂-83颂）。我们分述如下：

一、瑜伽行派立宗之论证的不备

页35

清辨《思择炎》在批判瑜伽行派「依他起性」「自相有」之前，

先指出瑜伽行派「依他起起有性」的立宗如下：

「我们（瑜伽行派）的方法（ tshul，方轨）并非不应理，

不与理相违之故。 为何这样说呢？因为允许 " 诸法自性无

，因此，作为名的言诠的体性是空之故。 "，言诠的体性本

身是不生。不生之故，灭也无，所以是不灭。其有言诠的实

事（ m^non par brjod da^n Idan pahi d^nos po ）（成

为言诠的依处）者，彼不是如言论的形相（m^non par brjod

pa.hi rnam pa ）有，（言诠的形相）唯印定故， 如此若

作为依处的实事是言诠的行境的话，则将有叫做火之言诠烧

口的过失。（注 51 ）如此地，遍计非有，依他起是有---

由上云云，允许依他起之有性。 在此说）颂文）； "诸法

自性无，（由）所言诠的体性空之故，彼不生生故，因此不

生不灭（ 68 颂） "。（又说：）具言诠的法，如言诠一样

无，因此，诸法皆无自性。（ 69 颂）」（注 52 ）

如上所述，瑜伽行派引用「遍计所执非有，依他起有」之语，安

立了「依起之有性」。从瑜伽行派的观点，认为所诠（所分别）的遍

计所执的诸法是自性无，但是成为所诠的诸法之依处的依他起则是不

得不有，如此成立「依他起性」的「自相有」。清辨在这里先叙述了

对手瑜伽行派所立之「依他起有性」之立场，并且先举出作为「染净

的依止」的「依他起之有性」意涵中作为「染的依止」侧面的「依他

起之有性」之立宗。（注53）

清辨在举出对手的立宗之后，接着就对彼瑜伽行派「依他起性」

来加以论难，此论难是先就瑜伽行派「依他起之立宗」来论难。《中

观心论》第五章70颂叙述此论难如下：

「依他起之有性者，若作为世俗（sa.mv.rtyaa，kun rdsob

tu）已经证成。若作为胜义（don dam）则无喻（dpe）且成

因之相违（gtan tshigs .hshigshgal ba ~nid）。」（注54）

《思择炎》进一步解释有宗立论不备如下：

「对于瑜伽行派的依他起之有性，若立证作为世俗的有，我

们亦许其作为世俗谛的方式；但如果依他起已证作为胜义之

有性的话，则无喻（dpe）。复次，彼作为胜义话，依他起

由自性空之故。又由言诠的体性空故，则与上述成因之相违

。因为由比知与言诠自体空之故，则由不可言诠的实事为有

性（yod pa ~nid）之故。将遣除了"诸法无自性"之义；

页36

因此，叫做" 诸法自性空" 之" 诸法" 的有法（彼之命题主词）

随意安立之故。」（注55）

首先就清辨立场来看，「依他起之自性」若作为世俗的有，则可

以得到喻例世间有的例证；但是，由于「胜义」本身是不可言诠、离

一切分别者，因此，就无法由世间极成的东西来加以例证，所以依他

起在胜义上是自性空且不生的。清辨这显然严格区分「作为世俗」与

「作为胜义」的差异性，但如果从瑜伽行派立场来看，清辨此说不免

有「空有隔历」之倾向。（注56）

又如前述所说，瑜伽行派的《唯识二十论》9颂半说：「非知诸

法一切种乃得名为入法无我，然达愚夫遍计所执自性、差别诸法无我

，如是乃名入法无我，非诸佛境离言法性亦都无故，名法无我。」（

大正31，75C）----瑜伽行派认为「诸法非全无」（所无只是遍计所

执），「离（言诠）的法性」则为有，而依他起性包含在离言法性之中

（注57）。但就清辨而言，瑜伽行派所言「诸法无自性」论式中的「

诸法」的「有法」（主词）不应与叫做无的一向「无自性」的「宾词

」（「法」）相属----此「诸法」之「有法」（主词）非立敌共许之

故----唯识宗的「诸法」只指作为所诠的「遍计所执性」的「诸法」

而不包含「离言自性」的「依他起性」；清辨则认为二者都为生起的

有为法都包含在「诸法」的范围之间----此为「宗」（结论）的擅立

。

二、彼「依他起的生无自性性」未必与圣教完全一致

此小节可分为四小点来介绍：（1）彼之救释（71颂）；（2）以

依他起为空无性与圣教一致（72颂）；（3）由空无实有种种佑觉与

语可得（73颂）；（4）由共同极成之圣教，依他起不能理解为中观

宗的圣教（74颂）。

1、彼之救释

面对上述清辨对瑜伽行派「依他起之有性」之论难，清辨也设想

瑜伽行派的救释如下：

「我们的依他起是生无自性。（彼由他力而有，以自体则）

不生，如幻。在此，依他起作为自体是空，不会与因之义相

违。」（注58）上述企图想由瑜伽行派的「依他起定义」的

叙述，救释先前论式的过失。亦即，「依他性」虽是不可言

诠的法性，但彼亦是生无自性----此意味「诸法」的「主词

」（有法）非不与「无自性」的「谓词」（「法」）相属。

（注59）清辨《中观心论》面对瑜伽行派的救释，再批评如

下：

「若说依他起性，是生无自性（utpattini.hsvabhaa vatva，

skye ba ^no

页37

bo~nid），亦即如果由成为有（的理由）而不生的话，则与

（以自性）生灭等语相违。」（注60）

《思择炎》进一步解释如下：

「若如此而言的话，彼将原封不动成立我所宗，由于我们亦

许由等类（rigsmthun pa）的因与缘体性所生者，不是由自

体性（ra^n gi bdag ~nid）所生，所以许彼作为自体是空，

不生不灭等。」（注61）

由上述可知，「依他起」的「生无自性」似乎都为清辨与瑜伽行

派所共许；但若深一层探讨，两者对「生无自性」的意涵与范围似乎

有所不同；瑜伽行派认为「依他起」虽由「依他力」而非「自然生」

而「生无自性」，但此「依他起」还是「自相有」的，否则染净二法

皆无「依止」；此外，瑜伽行派还是把内外二空之内的内识视成某种

「有」，在了解为「识有」之上，建立向二空之道，又把彼（向二空

之道）当成胜义谛（不颠倒真实）。至于清辨则坚持「世俗谛上缘起

有；在胜义谛上，诸法自性空」，因为只要由等类的因与缘所生，就

非自体生；另外，他亦认为「在世俗智上，内外二处皆有，胜义谛上

则说成无自性、言亡虑绝」，故不许「依他起」之「有性」，亦即作

为不颠倒真实之道的识之有。清辨在此关于有宗「依他起」的「无自

性」之「胜义谛」（不变易真实）；因而，由共许的依他无自性始，

进而质难「依他起」之「胜义有性」。（注 62 ）

2、以依他起为空无性，与圣教一致

复次清辨引中观宗与瑜伽行派共许的圣教，来证成依他起的无自

性空义。清辨《中观心论》认为「依他起为空无性」与「圣教」一致

，如下所说：

「由诸缘生者，牟尼说为无生；（彼）作为胜义（parmaartha，

don dam），从体性（d^nos ~nid），彼之生起彼遮止（dgag）。」

（注 63 ）

《思择炎》进一步解释如下：

「任何由缘所生者，在胜义上是无生性----此为牟尼所说。

关于由因与缘聚合各别之物，由于彼自体不可得，彼如圣教

所说----"凡由缘而生者，彼实不生，彼之生作为自性是无

，凡观待于缘者，由彼说之空，知空性的人，彼不放逸。"

」（注64）

页38

此经文月称《明句论》，廿四品第十八颂，亦引用之，此亦即是

《三昧弘道广显定意经》，是中观派诸论疏常引用的重要圣教。（65

）清辨引此文经文之目的，乃企图相对于瑜伽行派安立「依他起之有

性」，而特别强调「缘起无自性」义。（注66）

3、中观等由空无实而有种种知觉与语可行

以上叙述了清辨的所了解的「依他起」应于「缘起无自性」中了

解的说法。复次在此「缘起无自义」义了解下，清辨叙述世俗性成立

的所以。盖瑜伽行派之所以立「依他起之自性」乃为了得「世俗性」

的事体（vastu）；中观派相对于有宗的「依他起之有性」则以彼之

「无自性空」义作为对论，清辨《中观心论》说明在「无自性空」义

下，成立世俗性的所以如下：

「诸法非实之故，它们在世俗（sa.mv.rtyaa，kun rdsob）

上，与各种觉（blo）以及声之自，共行境（sva-saamaahya

agocara，ra^n spyi .hi spyod yul）是不相违的。」

（注68）

《思择炎》进一步解释如下：

「诸法由于非实之故，它们的诸法在世俗上，对于种种觉以

及声的自相（rahgi mtshan ~nid）行境及总相（ spyi .hi

mtshan ~nid）行境，亦即青等、色等乃瓶、布等都无障碍，

然而，若诸法是实性（bhntatva yan dag pa ~nid）的话，

由于这些诸法如虚空等成为唯一性，就不能成为种种觉与声

之境。由于在经验（或通规，gsu^n lugs）上，诸法是种种

觉与声之境，所以诸法非实性。」（注69）

清辨认为诸法虽非实，但在世俗上，仍然有「能取、所取的相待

性」，亦即「一种种觉与声之境」的存在，相反于此，瑜伽行派则认

为二取是不存在的，但作为「所取、能取分别依事（vastu）」的「

依他起」之「识」则为「有性」。但清辨质疑若此「依他起之有性」

成为唯一性之实性（如虚空）的话，则不能「有种种觉与声之境」，

但在日常通规下，有种种觉与声之境，所以诸法非唯一性之实性。由

此我们亦可知道，在有关世俗性成立之根据，瑜伽行派是以「识之有

性」为「质料因」予以说明；而清辨则是以「缘起无自性」为「动力

因」来加以说明。此为二者在解释世俗之所以的差异点。

4、「由共同极成之圣教，依他起不能理解为中观宗的理趣

又如上述中观论者，是由缘起无自性，说世俗性之所以，此乃异

于瑜伽行派安

页39

立世俗性之方式；唯识宗是由世俗性的建立，得悟入法界的阶梯或悟

入法性显现的方便。此中为了叙述法性显现的旨趣，瑜伽行派所用的

圣教，同样也是中观宗所依用的圣教。此两宗共同极成的圣教，如《

中观心论颂》七十四颂所说：

「由彼彼立名（yena yena hi naamna vai，min ni ga^n

da^n ga^n dag gis），而有彼彼的法（yo yo dharma，chos

rnams ga^n dan gan）可言诠（abhilapyate brjod pa），

在彼名中（所说）的彼（法）非有（na sa saa vid-yate，

de la de ni yod min pa ），此是诸法的法性（dharmaanaam

dharmataa，chos rnam chos ~nid）。」（注70）

《瑜伽师地论》亦引用此《转有经》而说：

「如佛世尊转有经中为显此经而说颂曰：「以彼彼诸名，诠

彼彼诸法，此中无有彼，是诸法法性。」 ---- 云何此颂显

如是义；谓于色等想法建立色等法名，即以如是色等法名诠

表，随说色等想法，或说为色、或说为受、或说为想。广说

乃至说为涅盘，于此一切色等想法，色等自性，都无所有。

亦无有余色等性法，而于其中、色等想法离言义性，真实是

有，当知即是胜义自性，亦是法性。 」（大正 31，489 上）

可见上述《转有经》颂文，为中观、唯识两派共许之圣教。复次

，安慧的《中边分别论释疏》（真实品）对"彼彼名"之「名」注明如

下：「如名非实故，名为遍计所执中者。」（注71）换言之，对瑜伽

行派而言，「假言自性」的「名」是情有理无的「遍计所执性」；至

于「离言自性」的「依他起」与「圆成实」则是「真实有」。安慧《

中边分别论释疏》亦言言「在依他起上，作为所分别性的彼（二取）

毕竟空之义，是圆成实性，亦是无分别智的行境」，此也即是「诸法

的法性」。（注 72 ）相对于上述瑜伽行派对《转有经》颂文之解释

，清辨《思择炎》亦提出自己对《转有经》颂文另外的解释：

「（ " 由彼彼之名 " 意味： ）以（言表的）名（ min ）

及种种文字之体来言诠（ brjod pa ）自相及共相；" 而有

彼彼诸法可言诠 " --- 色等言诠者，由语来言诠； 在彼名

中彼（法）非有 "---- 在彼法上，于名彼言诠者非有。 彼

诸法（的本性）无关于文字者是无之体性。若详言之，由（

诠表）境的种种声音与词，一法可以多样地被诠表，例如水

被诠表为 paaniya，aapsalila，nira 等，但是在此场合中

，水以一声来诠表自体时，由此水，他声非有，难道不能以

他声诠表吗？此非事实。（彼是诸法的法性──）以

页40

名言诠者无，此是诸法的胜义性。在世俗上，为了记加之事

，于名上施设及作印定（记号）。由这些（名及印定），也

从彼实事之差别（d^nos po de khyad pa），称此物是牛非

马非人彼目知，此牛的体性（在世俗上）是知觉的境性（

blo.hi yul），何以故？例如哑巴聋子不知文字印定，却也

记知瓶等。就牛而言，他由香及眼记知自己的犊及他之犊、

（即，在世俗上，知觉的对象，固然由名，印定来言表的场

合，即不知名时印定的场合，境性亦存。）如义由名被言诠

，在一切种是空。由于义是名之空，由（在世俗上被施设的

）彼名，可言诠物的自体，在我等（瑜伽与中观）二者中，

一样被称述。」（注 73 ）

如前所述，瑜伽行派的意趣，如同《唯识三十颂》20偈所言----

「由彼彼分别，种种物分别。此遍计所执自性，无所有。」对瑜伽行

派而言，在「遍计所执」及彼灭无之相的「圆成实性」之间，安立作

为如此遍计所执的世俗性显现依事的「依他起」为「有性」是必须的

。但是，对于中观派而言，有名字，印定的所名物（能诠所指涉者）

为世俗物，它在胜义上则为空，亦即胜义谛」乃非由名字印定求诠表

的言亡虑绝者，此为中观论者所允许的圣教之意涵。由此可见，中观

论者似以「依他起之有性」为不了义教，并允许在了义的「缘起自性

空」教义下，完成教法的施设，此及世俗上「能诠（名）与「所诠」

（义或知觉境性）一一对应的施设，此乃中观与唯识对待世俗施设的

不同点。

三、分别「依他起之自性有」不应理

此小节又可分三点来叙述：（1）「破依他起之有性」（75颂）

；（2）「依他起之有自性」不应有「邪显现」（76颂）；（3）「幻

喻堕入不当（77颂）。

1、「破依他起之有性」

《中观心论》批评唯识宗立「依他起之有性」如下：

「若由缘生起的自性，（法）由他力（paaratantryaac，gshan

gyi dba^n las）而许为生时，由于如幻一样非实，（如此所

立、我）能立所宗。」（注74）

《思择炎》进一步解释如下：

「若说"由叫做依于他者（parantantra，gshan gyi，dba^n）

，换言之，由叫做缘和合（sa.mghaata，rkyen .hdus pa）者，

因为在此有生起的自

页41

性（.nbyun ba.hi .no bo），所以作为依他起的自性是有

， 而且由依于他而生之故，非胜义 " 的话，如此则彼由于

依于他而许为生时，由如幻非实，于此，自性于何处有：（

无宁，由成立我所宗：缘起故无自性，完成汝所宗的意味。

又）如上理解的话，汝所言，恰好证成我所宗。 」（注75）

对中观宗而言，凡是由因缘所生，彼就不是实体的存在，我们也

无须找事物存在的「根据」或「依事」。亦由于因缘所生者，就如幻

一样非实，是「无自性」的存在；所以我们也不须将此「依于他者」

、「缘和合」的「依他起性」设立为「有性」。

2、「依他起之有自性」不应有「邪显现」

前述是将对论「依他起」的立论，导入自已的「所宗」，这里则

出「依他起之有性」立论的过失，说明对论者不应有「邪显现」的过

失。《中观心论》76颂曰：

「又依他起，作为取者是无，由自性许不生；（若依他起）

作为胜义而生起（之场合），则邪显现（log par sna^n ba）

不应理。」（注76）

《思择炎》进一步解释如下：

「由你（所说）：依他起远离所取，能取的自性之故，取为

无----如是云云；复次，如果由自性生的话，则成为邪显现

，则不应理。何故？由于（《中论》十五品9偈所说：）"

自性有（者）云何有变异"者，遮止"叫做定住之实，一之法

止灭，他之法就起的转变论"；所以依他起作者胜义中的自性

而生起的话，则实无所取，能取二者至。换言之，邪显现不

得有，然事实上，由于如此依他起执着二取是邪颢现，依他

起的自性，作为自性不生起，是自性不生者。」（注77）

唯识宗认为依「他起自性，它不是由自身生起，而是像幻象一样

依他缘而起。因此，如所现见那样的（二取）的生起，此中是没有，

所以在这里称为，生无自性性。」（注78）但是，对中观宗而言，「

依他起」若为胜义的自性，则不应有变异，更不应有「二取」之「显

现」可言。唯识宗在此有把由因缘而作二取颢现之识转度，看成识有

性之倾向，此在中观宗来看，有落入常见之倾向。（注79）

3、「幻喻」堕入不当

42页

以上已就「邪显现」之过失加以说明，底下更就其幻喻之点加以

批评。《中观心论》77颂曰：

「若如（瑜伽行派所说）显现者，在此，颢现的体性（sna^n

bdag ~nid）是有之故，如显现在此是有之故，诸法云何如幻

呢？」（注80）

《思择炎》解释如下：

「若果诸物（实事，d^nos）由"因缘和合"，亦即"依他起"之

体性而有性。（在此所见的体性）恰如由根（被见的）境性

（yul ^nid）的话，因为显现者的体性，在此，是有之故；

（依他起的）诸法如何可以说是如幻性呢？（何以故？）所

称作如幻性的彼之幻，一方面显现为士夫等的体性；另一方

面，由彼士夫等的自体空，彼之自体（^no bo ~nid）不可得

。然而，若由你，由于依他起自性是有性。（所以不是不可

得）在此，把依他起视成如幻性，此不应理。由以上诸点，

分别依他起的自性为有，不应理。」（注81）

本段所论的要点，与上述的「邪显现」的要点，大致相同，关于

瑜伽行派的「幻的定义」，一言以蔽之，唯识宗的「幻」，「虽作为

自体是无，但以行相而显现这一点而言，彼非全无，亦即是有」。彼

现见者，虽是邪显现的无，但显现来源来源的「所依」，却喻例安立

为「依他起之有性」。可是，从中观派的观点来说，此显现所以的「

所依」若为实有，彼就不是不可得，若有可得者，就不可以说「幻喻

」。因此「依他起之有性」无合法喻且不应理。（注82）

以上（1）、（2）、（3）项合而言之，即是分别「依他起的自

性有」者，不合理。

四、「依他起之有性」不生起

清辨认为遍计所执空无的理趣应能应用到依他起上。《中观心论

》对此曰：

「（依他起）不生（ma skyes pa，anutpanna）、不灭（ma

.hgags）、无体又是无自性，由有性（yod pa ~nid）不生起

，以及不是作为"实有性"（rdsas su yod pa）。」（注83）

《思择炎》解释如下：

页43

「这些诸法，虽由相应（于这些诸法的果）种类的因缘体产

生，因缘和合的各种差异的实事，从生起以来的起源，作为

自性，连微尘也不可得之故。彼之故，不生及不灭，无体及

无自性也从有性不生起之故。」（注84）

由瑜伽行派而言，吾人言诠的境地，虽是不生不灭，空；但是，

他却进而把作为言诠境地之所以有所得的因相的「依他起的识有」说

成「实」，此就有如数论的「自性」变现说，然而，就中观论者而言

， ' 依他起 ' 是从「因缘所生故，所以无自性空的的生无性义的胜

义谛」之观点来眺望，由于「生起以来的自性，连微尘也不可得」，

因而「遍计所执空无」的道理亦可应用到「依他起」之上，此即表示

：「依他起性」非实有。（注 85 ）

复次相对于唯识宗是在「识有」之上，施设言诠的体性；清辨自

续派的施设说则有经部的色彩----「以外境有为寺象，言说才得有。

」《思择炎》对此说明如下：

「这些诸法的自性，从等类（rigs mthun pa）的因与缘的

体性，现象被了得。彼显现者，是地、水、火、风、色、味

、触八事和合者，而且这些作为军林等作为实是非有，所以

是不生不灭，从而是无体、无自体。」（注 86 ）

这些诸法的自性，就有宗而言，是「在名中的言诠之体」；就

清辨的中观宗而言，这些诸法是八事和合，而实无自性。换言之，在

俗智之前，我们分别为色等自性，后由胜义智，色等由因缘和合生，

这些色等在因缘聚合中也不可得，以自性不生故。（注87）

五、于「无自性」上施设及解脱之可能

此小节亦可分成二点：（1）施设法被置于「空无自性」的可能；

（2）于「无自性」上解脱之可能。分述如下：

1、施设法被置于「空无自性」上的可能

《中观心论》设想唯识宗对「施设法」的救释及批驳如下：

「问：关于（我们瑜伽行派）所谓作施设（praj~napter，

gdags pa）之点，并无过失，彼相等于唯（表）识义（

vij~naptimaatva，rnam pa rigs tsam）之故。答：所断

（spa^n ba）及能断（spod byed）有之故。 遍知（yo^ns

shes）于何处许呢？」（注 88 ）

44 页

《思择炎》首先进一步解释对手的救释如下：

「关于我，我所分别的唯记识（rnam pa rig pa tsam），

我等与汝等。又外境是由识所生的业的现行，作为实事是无

，施设（.hdogs pa）外内之法，因此我们所宗无过失。」（

注89）

唯识宗认为「识转化分别，那些（我、法）都是所分别，在实义

上无，此分别是有，故境无识有。」（注90），亦即认许「唯识无境

」义，此与许外境的中观自续派的看法显然相违。但唯识宗则认为无

内外了得分别的「境识俱泯」的「无所得胜义智的境地」应是两宗所

共许。然而，清辨还是反对瑜伽行派以「入无相方便」沟通「胜义谛

」以及「世俗谛」之方式，主张以「随顺胜义」取代之，此如上一章

所述；另一方面，清辨也反对唯识宗以「识转变」施设世间法的方式

，他认为可以接在名言上，施设外境的自相有，而无须透过，「识之

有性」的中介物。

2、于「无自性」上解脱之可能

《思择炎》对「依他起之有性」于解脱上困难质疑如下：

「若如汝所宗起依他起现成实有，则有如下的过失；若于苦

等所断，能断中能数习未生的所修习的行之聚。换言之，若

所断杂杂与能断的智，一起作为识的部份的依他起而有时，

由于自性无变异之故，由自性无转依之故。由世间、出世间

位中无变异之故，作为遍知苦等出世间智之缘，云何于何处

得呢？」（注 91 ）

清辨质难唯识宗，若把所断的「杂染」及能断的「智」，一起作

为识的部分的依他起而为「自性有」时，由于「自性有」无变异之故

，则转「识」成「智」的「变化」就不可能，据之「解脱」的「出世

间智」也就不可能存在。

《思择炎》80颂注释，亦有类似的批评：

「诸法非作为实事有，由于有分别的世间智之其次无分别的

圣出间智生合理之故，作为实有。自性无变异，此不合理。

叫做解脱者， 虽无实有，但由离分别而成解脱性。 」（注

92 ）

清辨反对把「依他起性」视成「实有性」，认为「依他」若是「

实有性」，则

页45

无法由世间智入出世间智。他所肯定的「无分别智」是「离分别」，

离有所得的智慧。《掌珍伦》所谓「若有少所观即非慧眼，由此慧眼

无分别故。」（大正30，276下）是也。

六、对唯识宗「虚无论者」质难的答辩

清辨《中观心论》设想有宗的质难：

「若立诸法无自性时，施设（praj~napti，gdags pa）亦非

有故，因此彼见为无者，说者无，亦无可亲近。」（注93）

《瑜伽师地论》亦有对「最极无者」之批评：

「由谤真实及虚假故，当知是名最极无者。如是无者，一切

有智同梵行者不应共语，不应共住。如是无者能自败坏，亦

坏世间随彼见者。世尊依彼密意说言：宁如，类起我见者，

不如一类恶取空者。」（注94）

唯识宗认为「假名自性」的「遍计所执性」固然为无，但若把（

「离言自性」的）「施设依事」的「依他起」及「圆成实性」之「离

言自性」视为无，则是「最极无者」之「虚无论者」，则不应共语，

不应共住。清辨《中观心论》对此答辩曰：

「许诸法如幻，由自性无之故，由愚夫的被愚迷之因之故；

由不生起（mabyu^n ba）而生起之故。」（注95）

《思择炎》解释道：

「我们不说一切诸法无性，如此我们许世俗法由等类的因与

缘生起且如幻地有性（ sgyu ma bshin du yod pa ~nid ）

其理由为：（ 1 ）由因缘所生，彼自性无之故；（ 2 ）（

此自性虽无，然而）人如（由因缘所生的幻术所迷惑的）愚

昧者一样，成为愚迷之因（有执的根据）； （ 3 ）（虽作

为愚迷因的有性，彼有性，自性非有之故，非如数论本来有

的转双说）先前未生，由因缘而生之故。由于这样的如幻有

性，内外之法的施设非无；由施设有，我们不说诸法于一切

种无性。且许胜义无有性，由断如此有无之二边，说我们是

无见性，不应理。」（注 96 ）

页46

清辨在此说明自己的中观宗，并非是「虚无论者」（最极无者或

无见性者），因为他也肯定「内外一切法的施设」并非不存在；因此

「施设有」，因此不说一切诸法无性。此「施设」之所以可能，乃由

于「世俗法由等类的因与缘生起」以及「如幻有性」之故。而「如幻

存在」则是位于「后得清净世间智」中，由言亡虑绝的「胜义空性」

用于世间的「实世俗智的作用」（由体起用）。（注 97 ）此「如幻

有性」之存在则由于三个理由 ----1 ）由自性无之故； 2 ）由愚夫

的被愚迷之因；（ 3 ）由不生起而生起之故。 所以，中观宗非无「

施设内外一切法」，只是它的施设方法与唯识宗「假必依实」、追求

「根据」（「因相」或「依事」）的施设方法不同。由此「施设方法

」的不同，而说中观宗是「无施设」的「虚无论者」恐亦不恰当。

以上为清辨对「依他起之有性」的批判，底下，我们再来看看，

清辨对瑜伽行派「圆成实性」的批判。

肆、对于瑜伽行派的「圆成实性」的批判

本节可分成十二个小节----（一）以虚空喻说圆成实的无分别之

不当（84颂），（二）圆成实的「不可言诠性」将坏世俗（85颂），

（三）对胜义谛，言无分别觉将等于自性分别（86颂），（四）由虚

空等喻「转依」之不当（87、88颂），（五）法界有了得及了得智之

不当（89、90颂），（六）于有了得的无分别智中作为一切智性的一

剎那智不可以有及在一剎那智中，法性可以成立（92颂），（七）把

圆成实当成有无之相堕入增减之过失（94颂），（八）了得真如之觉

有违菩提的平等性（96颂），（九）了得真如的觉从无始之阿赖耶识

中不生（97颂），（十）在「无之有」的「圆成实性」中「不一不异

」不能成立（98颂），（十一）唯以一向遮遣性、胜义可诠表为「虚

空」与「不可言诠」（99颂），（十二）中观宗的「出世间性」的看

法及「方法论」的立场（100-105颂）。我们分述如下：

一、以虚空喻说圆成实的无分别性之不当

本项是对瑜伽行派立「法的真性是等于虚空的无分别性」的批评

。 首先就（胜义」（ paramaartha ）之语而言，可以有两个解释，

第一个是「无上的（ parama-anuttara ）出世间智的所缘（

artha=aalambana ）」的「依止释」（格的关系）；第二个则是「胜

即义」、「胜之义」的「持业释」（同位语） ---- 此「胜之义」彼

解释成作为「无垢性 = 清净」的（ amalatva=vi`suddhi ）与「不

变异性 = 坚固」（ avikaaratva =saava ）的一昧（ ekarasa ）一

相（ ekaakaara ）的圆成实性。 此第二个解释的「一昧」义，即是

清辨所要批判「成为无分别的一昧一相的虚空喻」之点。（注 98 ）

清辨《中观心论》对此论难曰：

47页

「无分别的实事（nirvikalpasya vastuna.h rnam par mi

rtog d.nos po ni），不应等同于虚空。（虚空）显示有分

别的种种想生起之时机，（藏：go skabs。机会。」（注99）

《思择炎》则解释如下：

「虚空虽具无分别义，然而，彼仍具有分别成青、广大、净

、不净等种种想生起的机会；在此，如果诸法的真性与彼（

虚空）相似的话，由于如此真性亦成为分别为净、不净等之

种种想的行境（spyod yul）之故，无分别性被破坏。」（注

100）

从清辨中观自续派来看，瑜伽行派虽强调「虚空」的「无分别性

」，但彼所谓的「虚空」仍不外意味着有分别性。换言之，瑜伽行派

把胜义谛（圆成实性）视成是「无」及「无之了得」，且认为了得彼

「无之有」的「真如」是无分别智；但由中观论者来看，只要「虚空

」有不同相的「显现」的「机会」，只要了得智生起，彼就是「有的

领域」。因而，彼作为「有的领域」及「有分别性」被用来喻例「胜

义实」及「圆成实性」的「虚空」，虽想要意趣「无分别性」，但大

多时见彼「有分别性」的性能（注101）。因此，彼「虚空」喻「无分

别性」不成。

二、圆成实的「不可言诠性」将坏世俗

本项则是对瑜伽行派立「圆成实性是不可说性（anabhilapyatva

）」的批判。唯识宗所言「不可言说性」乃是「戏论寂灭空」的「所

诠能诠、所取能取无」的「离言」「法性」，此「法性」并非什么都

没有，所无的只是「二取」，但它本身却是「二取无」的「有」----

「无之有」，此「无之有」亦是「无分别智」了得的「对象」。清辨

《中观心论颂》对此「圆成实性」的「不可言说性」的批判如下：

「（无分别性）生时，不可言说性（anabhilaapyatvan，brjod

med nid）不应理，遮止在前已说示；如果彼是不可言诠性的

话，那么彼（无分别性）将成为破坏世俗。」（注102）

《思择炎》进一步解释如下：

「圆成实性生起时，说是不可言诠性，不应理；彼之遮止，

是具总的所诠

页48

的事实，是显现为彼觉之因之故。由于彼有彼之体性，说其

不可言诠性不应理，在前已说。又如果由有些行相（rnam

pa）成为不可言诠性。若如此，由于彼是世俗之故，则真如

与世俗错乱（snor ba），不应如是言。」（注103）

如《中观心论》第五章60偈颂所说：「所诠是具总的实事，是（

似）颢现为彼的觉之因之故，在彼中，彼的体性是有之故，不应是不

可言诠性。」（前面第二节第六小节）由于世俗是「能诠 ---- 所诠

」的 ---- 相应，若如唯识学所说「真如之了得」的「圆成实性」，

是以「真如」为「对象」（「行相」）的「不可言诠性」的话（此似

「有相唯识」之立场），则此此「不可言说性」的「真如」（的「无

分别性」），在后得智时，将破坏世俗的「能诠、所诠」一一相应「

言诠性」。

三、「对胜义谛，言无分别觉将等于自性分别」

面对中观宗上述「胜义的不可言说性将坏世俗」的批判，清辨《

中观心论》设想瑜伽行派的救释如下：

「若（汝）许"于彼（无分别觉之胜义）之上，同彼一样，

更无他者之故，是见彼（胜义）性"；」（注104）

《思择炎》进一步解释如下：

「虽谓于无之有中（有）具胜义智，因为对胜义言，不是意

味着别立叫做第二"见的智"的胜义，所以由叫做胜义者，此

胜义是正见。」（105）

对瑜伽行派而言，所取能取固为无，但若「二无之有」被弃除的

话，则不可得「胜义性」。因此，为了证真实，了得无之智必须存在

，而且此「无之有」中「见胜义者」，并不是第二「见的智」的「胜

义」，所以不会乱原来貌的世俗性，此即胜义之正见。但清辨《中观

心论》仍然质疑此以「二无」为「了得」的「无分别智」如下：

「（若如汝言），则瓶上更无余瓶之故，何故不许彼（自性

分别）见真实呢？」（注106）

《思择炎》更解说如下：

页49

「若如瑜伽行派所说，（在自分别中）言瓶被见，由于除了

见瓶之智，第二瓶并没有之故，何故不许叫做瓶被见（自性

分别）者，就是叫做胜义的真实被见者（无分别）呢？」（

注107）

对清辨而言，若如瑜伽行派所说，除了「无分别觉的胜义」之外

，更无其它「胜义」的话；那么在「见瓶中」，由于除了见瓶之智（

自性分别），更无第二瓶之故，则此世俗智的「自性分别」将等同（

根现量，与意识现量）出世间智的「无分别」，此乃不合理的结论，

因此，了得「二取无」的「无分别智」不应理。

四、由虚空等喻「转依」之不当

本十节可分成三小点：（1）清辨指摘彼以「虚空」等喻「转依

」之不当（ 87 颂）； （ 2 ）唯识宗由智之不了得、了得救释法性

之不显现、显现（ 88 颂）； （ 3 ）批评唯识宗的救释（ 89 颂）

。分述如下：

1、清辨指摘彼以「虚空」等喻「转依」之不当

清辨《中观心论》对唯识宗以「虚空」等喻「转依」的批评如下

：

「虽然（由虚空、水、金喻的转依解释）为了隐藏汝的方法

的过失，但是彼非杂染、非清净，金等随诸缘而转变之故。

」（注108）

《思择炎》进一步解释如下：

「水界、金及虚空，当尘、锖、云等缘有时，显现为有垢；

当这些缘无时，显现为清净。因此，如为有垢而又于后为清

净，如果法界（chos kyi dhyins）亦如彼的话，由于有时

清净，有时具垢。汝虽然为了隐藏汝的方法之过失而语，但

是（实际上），彼法界既非杂染也非清净，由于（彼之）金

等喻随从诸缘而转变之故，因此，由金等之喻，表示法界之

义（artha，don）不成立。」（注109）

以上所说，是清辨从「瑜伽行派」自身的立场来加以考虑，若如

唯识宗所说，以金等之喻来说明「垢有成清净」之「自性变异」如向

可能，因法界非杂染非清净，所以此金等喻表示「法界之义」仍然不

成。至于「转依」的三喻（水界、金、及虚空）则可在《法、法性分

别论》之终的「转依则喻如：虚空、金、水等」偈颂

页50

见到，此「转依喻」乃说明「转依自性，无垢真如，从虚妄分别所染

，转化到显现究竟清净转依的譬喻」。（注110）

2、唯识宗的救释

清辨《中观心论》设想唯识宗由智之不了得。了得救释法性之显

现。显现如下：

「（瑜伽行派教释曰：）虚空虽常清净，由眼之净、不净，

许虚空之有垢、无垢，诸法的法性亦如彼。」（注111）

《思择炎》复解释如下：

「例如具眼翳者，为（眼）根之损害时，在虚空中，见到叫

做发，蜜蜂与蝇的非实的网所缠绕时，若除眼翳、服眼药时

，眼成清净时，虚空离发、蜂、蝇而见。在此场合中，如同

由根之损坏、不损坏见彼虚空不净、净，实则虚空则无变异

。恰如慧眼不净的愚夫见垢有以及服用见空性之眼药而慧眼

清净的圣者。 又慧（ blo ）由有垢、无垢，见法性的不净

、净之故，法性云何全无变异。」（注 112 ）

此处所说的「慧眼」相当于《法、法性分边论》中所谓的「得」

（upalabdhi，dmigs pa）。（注113）瑜伽行派认为虚空是无变异的

，但由于智之了得，不了得而见法性的净、不净。以上（1）、（2）

为清辨顺着瑜伽行派的立场而说，底下则是清辨的批判。

3、对唯识宗的救释之批判

《中观心论》对瑜伽行派的救释批评道：

「（破曰：）对不净（ma dag）等错乱之慧，虽是能作法（

byed pa.hi chos），但非所作业（的所识境）。」（注114）

《思择炎》解释道：

「例如：虚空由显现为不净、清净之点而是错乱之觉，是具

身与具识之根的主体者之觉聚法（blo.hi tshous kyi cho）

，非如虚空等所识的业

页51

（境）的法，虽称法界的不净与净，是主体者具邪知与正知

之上的法。然而非法界所识之法（chos dhyi^ns rnam par

shes par bya .hi chos），汝（瑜伽行派）所说垢、无垢者

不应理。」（注115）

如上所说，瑜伽行派是从法界的有垢、无垢，觉、慧、得之角度

，说明「唯识义」，以及在「转识成智」领域中的「唯智义」；但是

清辨中观自续法则从「色、心二法世俗有」的「经量部」角度，表示

难以同意唯识字的「唯识」、「唯智」义。从清辨中观派来看，似乎

了得「真如」的「智」，只不过是「能作之法」，而非「法界」「所

识之法」本身，两者之间还是有差异的。

五、法界有了得及了得智之不当

本小节又可以分成三点：（1）允许了得法界之智的非理；（2）

法界了得即有为法；（3）在无分别智上有了得的觉，应成世间的眼

翳觉之轮回的过失。

1、允许了得法界之智的非理

清辨《中观心论颂》曰：

「了得彼（法界）（todaalambanaa，de la dmigs pa）者非

清净（`suddhis，dag）， 不应许彼（法界）是所了得（

aalambyam，dmigs byar）之事。」（注116）

《思择炎》复解释道：

「彼了得法界的智慧是清净不应理，了得彼（法界）时，彼

智作为无分别性（rnampar mi rtog pa ~nid）不成之故。又

不许法界是所得性（dmigs par bya ba），由于在胜义上，

所谓法界彼自体是不可得性（dmigs su med pa）之故。」（

注117）

如上所述，唯识宗对「无分别智」的「了得」作用有三种看法，

一为「相见俱无师」，所谓「智者了得二（取）皆无」及所谓「识体

合和，冥然无取，无与缘也。」，《法‧法性分别论》亦有所谓「由

此无得故，入二取无（差）别，二别无所得，即无分别智。」（注11

8）----此与安慧论师同为「无相唯识」思想，第二师则是认为「无

分别智带真如相起，即缘真如」的「相见俱有师」；第三师则认「虽

无相分，但见分带真如起，不离如」的「相无见有师」（护法的有相

唯识」）。在此由于

页52

清辨不许法界是「所得性」（所缘相分），因此，排除第二师「真如

」为「相分」之讲法；另一方面，又由于「彼法界自体」是「不可得

性」，所以也排除第三师「见分」的「无分别智」带「真如相」起之

说法。那么清辨在《思择炎》的之说法就等同于第一师「相见俱无师

」的看法吗？此亦不然，虽然就「胜义」「非所得性」及「不可得性

」而言，清辨思想确实有近于「无相唯识」的地方，但「相见俱无师

」的「无所得」，还是放在认识论上「二取无」的非二元的思想上，

虽「二取」不存在，但「非二取」的「（二）无之有」还是存在，清

辨是否允许此「无之有」作为中观宗「法界自体」的「不可得性」似

乎是一个问题，《掌珍论》亦言：「如说世智缘无为境不应正理，如

是此智缘有为境亦不应理，非执真如实有（无之有），此实有性难成

立。」（大正 30，274 下）是也。

2、法界了得即有为法

清辨《中观心论》对有宗「法界了得」即是「有为法」的批判如

下：

「若彼（法界）作为实事有（dravyasattva，rdsas su yod

）的话，应如前过失，出世间无分别者，不许是彼觉慧，（

如生之觉慧）毁坏之故。」（注119）

《思择炎》则解释如下：

「法界本身若分别为实在（rdsas su）之有性时，彼中有过

失。（如前45偈）"由杂染及清净之有，若许心为实在的话，

受等亦同样应生之故，由彼成就故无害"在此亦如上说，复又

在出世间智时，若说了得法性，无分别智生时，不许如此生

之觉为有，彼生起会无间地坏（hgig，pa），由此，应知此

出世间觉不应如此坏（灭）。」（注120）

从瑜伽行派来看，作为「实在」（dravya）之有的「心」是杂染

的所依，彼「转识得智」后成清净，亦即说「心」是染净所依。依有

宗言，「染净的所依」的「心」不得不是「实有」，「自相有」；而

且在「转识得智」中，作为二取杂染分别的识的虽灭无，但了得法界

的智也就生。（注121）然而，从中观立场而言，只要了得法界的无

分别智生起，它就会无间地坏灭，它就是生灭有为法，而非无为的法

界。

3、在无分别智上有了得的觉，彼应成为世间的眼翳觉之轮回生起的

过失

《中观心论》对唯识宗「了得无分别智的觉」第三点批评如下：

页53

「只要知之了得，所知（shes bka）就随起，（此有何过失

？）（慧）只要所知随起，觉就成眼翳。」（注122）

《思择炎》的长行则解释如下：

「亦即由此，了得圆成实的出世间觉成有眼翳性，何故？所

知之识随起之故。然而，云何与理相应呢？曰：有眼翳觉随

起于所知的形相（ shes bya.hi rnam pa ）时， 轮回起，

何之时由知道所知的自性（ shes bya.hi no bo nid ）非

圆成实，了得（所知自体）无时，彼之时，由于无轮回，了

得无时，彼认为是诸法的真性。」（注 123 ）

前述是批评「无分别智」是了得无之觉；这里则是说，无分别智

只要是了得，它就是「取为物有的觉」，亦即有「所知的形相」产生

；一有此「所知的形相」，就有成为「世间的眼翳觉」之轮回生起的

过失。它也就非诸法的真性。反之，了得「所知自体」无，才是诸法

的真性。

以上为清辨对「法界有了得」及「了得智」的批评，它集中在「

了得」概念的批判，认为只要以某对象为了得时，它就是「不净」、

「有为」，具「所知的形相」的轮回。底下一节则是对唯识宗作为「

一切智性」的「一剎那智」的批评。批判如下：

六、于有了得的无分别智中作为一切智性的一剎那智不可以有及于一

剎那的无分别智中法性可成立

本小节可分成两点介绍：（1）于有了得的无分别智中作为一切

智性的一剎那智不可以；（2）于一剎那的无分别智中法性可以成立

。分述如下：

1、于有了得的无分别智中作为一切智性的一剎那智不可以有《中观

心论（颂）》对此曰：

「一切智性非于一时（遍知多种所知），知于自身无起之故

。 如剑刃一样及遮自证（ svas.mmvittini.sedhac， ra.n

rig .hgog par byed ）之故。」（注 124 ）

《思择炎》对此解释道：

页54

「所知虽有多种形相（rnam pa）之差别，然而由于法性是

唯一性；一切智者由一剎那无差别的方法，应知彼（法性）

。然而（如瑜伽行派所说），彼一忉智者于一剎那中，于一

时遍知多种行相是不适宜的。何故？知于自起行者，由相违

之过失，如是无之故。如彼剑以自刃切彼自己之事无一样，

因此，关于此一切智者，一剎那智由作为胜义而有，为了先

前智的遍知，必须观待于第二智的剎那。」（注125）

若由中观宗立场来看，由于法泩是「唯一性」，也即在「平等性

」，所以彼之智也是无差别的行相且在极短的「一剎那」中，见彼真

实。因此，中观宗反对唯识宗认为一切智者于一剎那中遍知多种行相

的可能性。何以故呢？清辨认为知不能自起行者（知不能自知），犹

如剑不能以自刃切自己一样。何说，认识必须以前一剎那的「记忆」

才起「行相」，所以它就不可能在「同一剎那」有很有的「行相」。

不过，瑜伽行派似乎还是认为「如来智于一时知一切所知」，安慧《

大乘庄严经论》「菩提品」的「注释」亦云：「例如一日光起时，他

光非不起，又非前后起，如一切于一时起，佛智对于所知起时，非一

智知一所，又非前后知所知，而是于一时无余地知蕴、处、界等之种

种所知。」（注126）相对于瑜伽行派「如来智于一时知一切所知」

的立场，清辨则采取经量部「一切智非顿知一切」的立场，亦即相同

于《俱舍论》（破我品）所谓「相由续有能，如火食一切，如是一切

智，非由顿遍知」之经量部所说的思想。（注127）

2、于一剎那的无分别智中法性可以成立

清辨《思择炎》设想从瑜伽行派观点来论难中观派的「法性悟达

的无分别智」如下：

「复又（中观论者的」法性是「胜性谛」无所有之故，作为

物的自体（ra^ngi ^no bo），不是把握（.ndzin pa）出来，

因此（如此法性）由遮除（以法性为对象之智的）自证之故

。在中观派，佛的一切智性与（知法性）的一剎那（之智）

相应，不得谓具一剎那智之相者，作为无所有物之自体的非

把握者，由于非自证的对象之故。一切智者，不可说是以法

性为对象而具一剎那智者。」（注128）

对瑜伽行派而言，叫做「一切智」的成立条件，是必须预定智中

领纳对象的自证，由彼，才能有法性的对象之领纳，亦即有「无之了

得」的成立。若如中观派不许无分别智了得，亦即不承认智的自体的

话，对有宗而言，会损减一切智性。瑜伽

页55

行派的论难要点，是说若如中观派所说的法性，胜义的话，那么空宗

以一剎那相应的慧来了悟法性就不可能，清辨《思择炎》对此答辩道

：

「胜义是无分别的圣慧所取，虽言所取，乃是由能取无的方

式之所取彼如先前求真实章所说，遮生（skye ba bkag pa）

即生无之故。又作为世俗由等类的因缘所起之故。体性（

bdag ~nid）非实有之故。又如此由自性空，彼于一切种是不

可言诠性，自性空之故，如此连接是胜义。」（注129）

中观宗的「胜义」是「无分别的圣慧」「所取」，但此「所取」

是没有「行相」「把握」的「所取」。而且，作为「胜义」是否定「

生」的可能性（此「否定」是「非定立的否定」，而非「定立的否定

」），所以是「生」无自性。在世俗谛上，诸法由等类的因缘所生；

在胜义上，诸法是自性空。同样，它亦非言诠概念所及，所以称为「

不可言诠性」。

七、把圆成实当成有无之相堕入增减之过失

在说明了中观宗的「法性」与瑜伽行派的「法性」之不同之后，

清辨继续对「无之有」的「圆成真性」及「真如之了得」等加以批判

，他的《中观心论》批判唯识宗以「圆成实」为「有无之相」堕增减

之过失如下：

「若（如汝所许）有无之体（yod da^n med.hi d^nos ~nid）

的自性是胜义时，由增益及减损之边，云何有你所说的解脱

呢？」（注130）

《思择炎》进一步解释如下：

「欲求由增益与损减二边中解脱者，应完全断除有无之二边

，由于瑜伽行派许有无之实事的自性（^no bo ~nid）为圆成

实性的胜义谛性。彼中，由有性（yod pa ~nid）点中的增益

边无解脱；从无性（med pa nid）点中的损减边无解脱。从

而，舍弃二边的解脱，于汝（瑜伽行派）云何有呢？」（注

131）

在瑜伽行派《中边分别论》「相品」的空性之相中，是称「二之

无性」及「无之有」为「空性之相」，在彼中，是先「无」后「有」

；但是在安慧《中边分别论释疏》「真实品」根本真实中，则如上述

所说的先「有性」，后「无性」的顺序，

页56

在其中，安慧曰：「有无的真实是圆成实相（所取能取）二无之有体

故是有性，二无的体故，是无性。」（注132）由于「无之有」为显

二无为法性的状态，若为了显在「由法向法性」的道程中「法」灭「

法性」呈现过程，所以先无后有，但若就胜义谛法性作为法的本性之

立场而言，无垢的法性作为「本来性」是先，应灭无的有垢的客尘则

是后。（注133）这里所述的瑜伽行派思想，较接近安慧一系的「无

相唯识」的立场。但就清辨而言，若言「胜义谛」是「有无实事的自

性」的话，则由彼中的「有性」将堕「增益执」的「有见」；由彼中

的「无性」则将堕「损减执」的「无见」，由此「有见」、「无见」

并不能得「解脱」。这里也可以看出清辨的「胜义谛」的一向遮遣性

，「言亡虑绝」之特性。

八、了得真如之觉有违菩提的平等性

清辨《心观心论》对瑜伽行派「了得圆成实性的真如」的主张之

批判如下：

「（若如你所许）大师不是不了得的话，（如此大师）了得

真如之后；又菩提应成为不平等性（na smat.m，m~nam nid

ma .hgyur），由于真性与显现（智）的差别之故。」（注134）

《思择炎》亦解释如下：

「若（如你瑜伽行派所说）了得所谓圆成实性的真如为有的

话，那么佛世尊就不应成得性（dmigs pa med pa ~nid）----

了得真如之故。上述所宗与经云：「佛是虚空之相，虚空中

相（mtshan ~nid）毕真无。离彼之能相（mtsha~n gshi）与

所相（mtshan nid），顶礼不可得的汝。」"──相违。若如

彼的话，不应成佛的菩提的平等性。何故呢？（盖平等应是无

二性，但是瑜伽行派）所说的圆成实性的一真性（de~nid gcig

）与显现的智（rab tu sna^n ba.hi ye shes）成为二差别之

故，若二者有，由二自体的现观（m.non par rtogs pa），成

差别。」（注135）

对于瑜伽行派之悟入二取无别的无分别智，《法‧法性分别论》

曾如是曰：

「从缘知唯（表）识（dmigs pas rnam rig tsam），观识

不得境（dmigs lasodon rnam mi dmigs）；由境无得故（

don rnam mi dmigs pa las），亦不得唯（表）识（nam

par rig tsam mi dmigs）。由此无得故，入二取（g~nis

po）无别（无差别平等，khyad par med pa），二（差）别

无

页57

所得，即无分别智（rnampar mi rtog pa.hi ye she）。无

境无所得（yul med dmigs med），以是一切相（mtshan ma

thams cad），无得所显（rab phye ba）故。」（注136）

瑜伽行派肯定有经由「境识俱泯」的「入无相方使」而达到

「了得二取无（差别）的智」，此「智」即「无分别智」，

亦即二取「无差别平等」。但是这样子的「智」，对清辨的

中观宗而言，还是一种会有「物的生起」的「显现智」；此

「显现智」的「无分别智」还是会有与「真如」（圆成实性

）的「一真性」产生一种「二差别」的情形，亦即有「能相

」与「所相」的差别产生；然而，只要有「二差别」、「二

相」，彼就违害「佛菩提」的「平等性」。因为佛菩提是无

二、一昧、一相及「平等性」的。（注137）

九、了得真如的觉从无始之阿赖耶识中不生

以上是就「法性」的「无之有」的层面，来论难「了得真如」的

「觉」之可能性；清辨这里更就「法相」的「依他起」如何过渡「法

性」的层面来论难此「了得真如」的「觉」「生起」（utpatti）的

可能性。清辨《中观心论》论难了得真如的觉从无始的「阿赖耶识」

中生起如下：

「了得真如之觉，由功能（nus pa）未安置，如何生起呢？

如同云："显覝为空花（nam mkha .hi me tog snan ba.hi

blo）的觉，功能未安置"一样不应理。」（注138）

《思择炎》进一步解释如下：

「（若由世间所知而言，）汝（瑜伽行派）安立所谓：阿赖

耶识（kun gshiornam par shes pa）由于是具无始时者，

眼等一切生起识（转识，pravr-ttivij~naana）生及灭中，

彼每一次都在阿赖耶识中安放自自功能（ra^nra^n gi nus

pa），由这些功能，由境、根、识种种而成异熟（ yon su

smin pa ），只要生起（ hkhor ba， 轮回），就由阿赖耶

识现成（mno.n par grubopa ） " 云云。由彼，有关凡夫

异生见真如之事，了得真如的觉一度未生的的情况中，由于

见彼真如的觉绝不生立故。（了得真如的觉）不生，从而灭

也无，藉由不灭者，于阿赖耶识中，或安置功能；彼成为异

熟（功能），也成为了得真如的觉之这样子的功能，安立（

gzhog pa ）也无。 如此由功能不安立，了得真如的觉者，

由于成为无因者，无生起的因由。如空花一样，于彼显现的

觉中，功能生也无之故；在此于先前人的一度阿赖耶识中功

能安立一度也无，后来有见空花的觉生同样不合理。」（注

139 ）

页58

面对中观宗质难「了得真如」的「觉」如何从「无始时来的阿赖

耶识中」「生起」的质疑，也许瑜伽行派回答则是「由净法界等流（

或契经法界）的教法的闻思修， 了得真如的觉就产生； 且彼是在 "

的次第中， 或因，入、胜解、入的诸位中解说」（ 140 ）甚至，《

摄大乘论》亦以「法身种子」「与阿赖耶识相违，非阿赖耶识所摄，

是世世间最清净法界等流性故」来加以解释。 （注 141 ）可是从清

辨中观宗来看，只要「生起」就是「阿赖耶识现成」，此也涉及「转

识」在每一次生灭中都会在「阿赖耶识」中安放「自功能」。但在「

真如的了得的觉」却是「不生不灭」者；因而没有「功能」的安置，

可以「无之了得的觉」得以「生起」，既然没有「功能」的安置；了

得真如之觉」也就无「生起」的「因由」。若瑜伽行派坚持由「法界

等流」的「法身种子」自生的话，将堕入数论式的「因中有果」论的

「常见」。此又有如「功能未安置」「却有见空花的觉（了得真如的

觉）产生」一样不合理。

十、在「无之有」的「圆成实性」中「不一不异」不能成立

如前项，所谓了得真如智的「生起」者，可以说是探究「由法向

法性」的「一的关系」；但是在本项中，则质难瑜伽行派的「无之有

」的胜义谛解释有违害「法性」与「法相」的「不一不异」的关系之

可能（注142）。清辨《中观心论》对此论述如下：

「若由隐蔽自己的方法（ra tshul）（之缺失），则（如）

你（所见），真性非由一异解脱；对我而言，实无（adravya

，rdsas-med）且无所得之故，则先前所云（不一不异）的

彼（义）是相应于理。」（注143）

《思择炎》解释如下：

「汝（瑜伽行派）若许圆成实性与依他起性为二有，彼二虽

彼说为非一非异，然终由唯隐蔽自己的方法过失，因此，圆

成实性非离脱一性异性，然而，若随从中观智的方法，由圆

成实性唯无实，自性不可得之故，如由我先前所说既非一性

，也非异性，此与理相应。」（注144）

若就中观者的常规言，由于法，杂染离却是空性，圆成实性，所

以就「法（相）」本身而言，彼是俗有的杂染，亦即在「法相」上面

不得有「法性」。即就

页59

「法」与「法性」的染净真俗有无的差别面而言，是「不一」。然而

，就法而有。世俗的成立根据，在于「缘起故无自性」之上而言，法

与法性不别离，因而被视为「不异性」。但若就瑜伽行派立场而言，

有宗所谓的法性，圆成实性被当作了得真如的智（不颠倒真实），在

起动态中被规定为「向有的领域」，在「有的领域」的生起态中，「

圆成实性」的「法性」与「依他起性」的「法」是「一」，因而在「

有的领域」中共有两个存在；一是「杂染物的法」；另一则是「清净

物的法性」， 由于个个别异，因此彼不可说离「一异性」。 （（注

145 ）清辨就是质疑瑜伽行派这种「不一不异」可能隐藏自己的方法

之过失。但是，清辨也指出，如果法性胜义谛或圆成实性是立于「法

的无实，不可得性」之义的话，彼所谓「不一不异」就「与理相应」

。总之，相对于瑜伽行派把「汞异」说成「无之有的胜义」「向世俗

的起行」，把「不一」说成「世俗」与「胜义」的「差别」；中观宗

则在法的空无的「遮遣面」中探究「胜义谛」，在胜义上不许如瑜伽

行派显出为「向起行之有的领域的动行」之智的「施设面」。也就是

说，把「差异」解释成「由世俗向胜义的有之空无」面，仍是两派的

相异点。（注 146 ）

十一、 惟以一向遮遣性、胜义可诠表为虚空与「不可言诠」

前面所述是从中观宗立场来遮遣瑜伽行派的胜义谛，圆成实性，

底下则探讨中观宗自身有关「胜义谛」的看法。首先，清辨在（1）

、（2）分别遮破瑜伽行派以「虚空喻」，「不可言诠性」解释「圆

成实性」的「胜义谛」之后，如今则以另一角度----「一向遮遣性」

来说明「胜义谛」亦可说为「虚空」。「不可言诠性」。清辨《中观

心论》对此曰：

「（胜义性）似虚空，由于不生（skye med pa）；无差别

之故（nirvi`se.satvaat，khyad par med phyir），又不

依（magos）之故。 又确实是不可言诠性（brjod du med

~nid），于一切种非慧所取之故。」（注147）

《思择炎》进一步解释如下：

「（若如我们所许）胜义的真实（圆成实性）如虚空是应理

的，（何以故，胜义谛的圆成实性），于物的生起（d^nos

po skyes pa ）态来看，生起起行的物，由于有彼形相的差

别（ rnam pahi khyad pa ）， 所以有所谓种种性（ sna

tshogs ）的了得。 然而（中观宗的胜义谛）立于物不生中

，无生，无（形相）差别之故。又由一切戏论分别的衣无而

不衣，不着的理由之故。（如此胜义）能喻为虚空。又此胜

义谛真的是不可言诠性

页60

（anabhi-laapyataa）。如此由觉（blos）取之物者，言诠

（ m^non par brjod pa ）生起，但是彼胜义，于一切种由

觉来取之事无之故，确实是不可言诠性，此应理。」（注148）

前面（1）（2）小节中，清辨之所以反对瑜伽行派以「虚空」喻

及「不可言诠性」说明「无之有」的「圆成实性」的原因。主要是从

中观派见解来看，认为只要「无之有」的「了得真如」的「智」是于

「有的领域」内起行，那么它就是「物的生起」。由于「物的生起」

有「形相的差别」与「种种性的了得」，那么它就不是中观宗所谓真

的「虚空」、「不可言诠性」之「胜义谛」。反之，如果它是「无生

」、「无（形相）差别」、「无衣（无着）」的话，那么此种「胜义

」就可以喻为「虚空」；同理，此胜义由觉来取之事全无的话，彼亦

可说为「不可言诠性」。又上述所谓「一切戏论分别的衣无而不衣」

，是被揭示为「虚空毕竟无」的理由。由彼所示理由，亦可显示出物

的毕竟不生 ---- 戏论寂灭 ---- 不执着的心的过程，此戏论寂灭亦

相当清辨在《般若灯论》廿四品第七偈长行所说「空（用）者，能灭

一切执着戏论」的「空用」（注 149 ）。 此亦同于《中论》观法品

第十八第七偈所说：「诸法实相者，心行言语断；无生亦无灭，寂灭

如涅盘。」（大正 20，24a ）的思想。（注 150 ）

十二、中观宗「出世间性」的看法及「方法论」的立场

此小节可分成两点来介绍：（1）中观宗「出世间智性」的看法

：（2）中观宗「方法论」的立场。分述如下：

1.中观宗「出世间智性」的看法

在评破瑜伽行派「圆成实性」的「胜义谛」之后，清辨《中观心

论》设想瑜伽行派提出对「出世间性」的征问如下：

「离生的眼翳的觉（blo），许是出世间性；由世间救出义

之故，真的超过世间之故。」（注151）

《思择炎》亦解释道：

「生眼翳之离性或觉之中有时，离彼生之眼翳之觉，彼即立

为出世间性（.hj ig rten yas.hdas pa ）。何故？彼（出

世间性）是从世间救度之义（ sgrol ba.hi don ）， 又由

世间超出之故。同样，彼以超出世间的动（gyo

页61

ba）及行（bskyod pa）而称作出世间。」（注 152 ）

以上是唯识宗的征问，对唯识宗而言，它并不是完全用「遮遣性

」来看「出世间」，其有寻求表出所为出世间的「施设」之倾向。

亦即由于瑜伽唯识的「出世间性」是所谓「入无相方便道」的「唯（

表）识性」，所以「出世间性」也就是所谓「出世间的道性之智」，

如此瑜伽行派以「道的事体」来「施设」的观点，就与中观宗比「一

向离性」来看「出世间性」之观点是有差异的。瑜伽行派的「出世间

性」是不排除在「有的领域」中了得二取无真如之动行的「智」，中

观宗则否定动行之「智」为「出世间生」。换言之，瑜伽行派较强调

通向「胜义谛」过程中「道的施设」的必要；反之，中观宗则强调「

出世间性」的「一向遮遣无」的思想。清辨《思择炎》亦说明自己的

「出世间智」看法如下：

「彼觉是无分别，彼由物不生离一切分别之故。又此觉是无

了得（ dmigs pa med pa ），一切法（有，d.nos po ）无

所得之故。 又是无相（ mtshan ma med ），彼觉不取境为

相之故。又此觉之知，在自法性、他的所知法性为唯一性中

，以无分别的方式，通达平等性（ m~nam ~nid ），此即我

们在一剎那中所建立的现等觉。」（注 153 ）

中观宗的「出世间智」的「无分别」不是「物有生起」的「无分

别」而是「由物不生离一切分别之故」的「无分别」；此觉也不是有

宗了得二取无的觉，而是「一切法无所得之故」的「无了得」之觉；

此「出世间智」亦不是以「二取无」的「有」或「真如」为对象的「

无相」，而是完全「不取境为相之故」的「无相」。同样，中观宗的

「出世间智」亦无「自法性」、「他的所知性」的「能、所对立」而

是完全「泯然为一」的「唯一性」，「平等性」；因而中观宗的「一

切智者」也是在「一剎那」之中，以无差别的方式知彼法性。以上即

是清辨中观宗对「出世间智」的看法，显然他还是偏重「出世间性」

的「一向遮遣无」的「寂灭无戏谕，无异无分别、是则名实相。」（

《中论》第十八品第九偈）之看法；此与瑜伽行派的「胜义谛」不外

是了得「无之有」之智，强调通向「胜义谛」过程中「道的施设」的

必要性之思想完全不同。

2、中观宗「方法论」的立场

清辨《中观心论》在提示自己对「出世间智」的看法之后，更说

明了自已的「方法论」的立场，在说明自己的「方法论」的立场之前

，他先设想瑜伽行派对清辨「方法」的批判如下：

页62

「若如（外人所说）："真性非思择的行境（rtog giyi-

spyid yul）之故，彼（真性）由比量不能了解，由此之故

，诸法法性非考察之故。"云云」（注154）

瑜伽行派在此提出「胜义非思择之境」的质难，认为「胜义」是

「现证智」之境，「现观」之境，彼非比量可了知。而且《解深密经

》「胜义谛相品」第三亦曰：「胜义超过一切寻思的境相」。（注

155）清辨《中观心论》答辩如下：

「于此，由于以比知（rjes dpag）随成无过失的圣教；（

佛以此）无余地清除储存的种种所计分别的河。（其次）佛

不具分别，以意趣、虚空等智，如安立诸法般了解所知，得

名等。」（注156）

清辨的答辩则说明了正比知使用的情况：「比知」的「寻思」虽

非胜义本身，但是它有「以比知随成无过失的圣教，除分别之水」的

功能。换言之，此「正比知」有除去「错误分别」而趋向「胜义」的

作用。清辨这种「正比知」也被称为「空性论证的论理」，它是属于

「随顺胜义」的。 （注 157 ）相对于清辨强调「正比知」的「方法

」之重要，瑜伽行派则强调「胜义谛」是「离言诠」，「亲证为先」

的「瑜伽现量」所证的真实；换言之，有宗是以「现量」的方法，推

展出它们自己的「三性说」。可见，清辨的中观学与瑜伽行派的「方

法论」是不太一样 ---- 清辨虽在「名言」上允许「自相有」，但却

以「正比知」的「自立量」的方法，评破对手的错误；瑜伽行派却以

「假必依实」、「存在不能没有理由」之「寻求根据」的方法建立「

依他起之有性」及「了得二取无之智」之思想。此也空有二宗在「方

法」上不同所导致之结果。

伍、小结

由上一章及这一章可知，清辨在《中观心论》及其注《思择炎》

面对瑜伽行派的「胜义谛」及「三性思想」相当复杂，其包着弥勒五

论中的唯识三论《大乘庄严经论》的「乱喻」、《中边分别论》及《

法法性分别论》的「二取无」的思想，无着的《显扬圣教论》「成无

性品」的「依他起之有性」的存在证明、《摄论》无性释的「蛇绳喻

」，世亲《唯识三十论》「识转变说」及「三性思想」、陈那《集量

论》的「他遮诠」及安慧《三十唯识论疏》及《中边分别论》的「识

转变说」及三性思想。其中弥勒五论中的唯识三论的三性思想及世亲

《三十颂》的三性思想

页63

是所谓的「唯识古学」，安慧则是继承此「唯识古学」的「无相唯识

」家（采「一分说」），对「智如」问题是采取所谓「相见俱无师」

的立场。至于奘传《显扬圣教论》「成无性品」的「依他起之有性」

的存在证明，似有强化「依他起」实有性的倾向，实预取了后来「护

法----玄奘」「唯识今学」中「依他起性」「不得为无」的立场。（

案：真谛《三无性论》则有有近于「唯识古学」「二取无」思想之处

）至于陈那的唯识思想则有近于「相见俱有师」的「有相唯识」的地

方。无性的《摄论释》的「三性思想」若依藏译本来看，则有近于「

无相唯识」之思想之处；但若依奘传的汉译来看，则是护法一系的「

有相唯识」之先驱。（注 158 ）

因此，清辨在《中观心论》及注中的对手，主要是弥勒三种唯识

论。世亲《唯识三十颂》以及安慧一系的「唯识古学」的「无相唯识

」，亦即所谓「相见俱无师」。其次的对手，则是以陈那为代表的「

相见俱有师」之「有相唯识」（如「他遮诠说」的「共相论」、「蛇

绳喻」等）。至于清辨与早期瑜伽行派的「空有之诤」的争论焦点，

则是「三性思想」的「定位」的不同。此「三性」思想之不同，亦涉

及两派的「语言观」（是「唯名无义」呢？还是「色境实义」呢？）

、「依他起性」的评价（为「胜义的自相有」呢？抑世俗的存在呢？

）以及「圆成实性」的「真如」之「了得」的评价（为胜义的存在抑

生灭有为法的存在呢？）三方面的不同。

就「遍计所执性」所涉及的「语言观」而言，瑜伽行派认为「能

诠」的「名」与「所诠」的「义」「二互为客」，因而是「但有名而

无义」，也因此「遍计所执性」是唯分别「假立」，并不是「由本身

成就」的「自相有」；反之，清辨认为「能遍计」（如蛇）与「所遍

计（如绳）都由于以自相有而互依他存在，换言之，「能诠的名」（

名）与「所诠的对象」（义）是在语言的使用中一一对应，因而，「

遍计所执性」不是唯分别「假立」， 而是由本身成就的「自相有」。

（注159）如此，清辨批判有宗「遍计所执性是相无自性」的立论乃「

因不决定」且破坏「世间极成」之过失等。

其次就「依他起性」的评价而言，瑜伽行派认为「依他起性」作

为言诠的「依处」不能不存在，至于「名之言诠」的体性则可以是空

（遍计无，依他有），而且由于「依他起」为染（净）的依止，所以

它必须存在，必须是胜义中「自相有」的存在；而清辨则主张「依他

起」只是世俗的自相有而非胜义的「自相有」（胜义中由本身成就的

存在）----此为唯识宗立宗之不备。又清辨认为「依他起性」虽「生

无自性」，但仍有世俗的施设----种种「语」及「觉」可言，并不须

要以寻求了得「世俗性」的「事体」的方式，建立「依他起」之「有

性」，所以有宗「依他起的生无自性性」未必与圣教一致。更何况若

「依他起」「胜义中有自相」的话，则它不应有「二取显现」可言，

因「自相有」的话则无变异之故。换言之，「依他起」若实有则会导

致数论「自性」变现说的情形。复次，对中观宗而言，于「无自性」

页64

上仍能建立「内外诸法的施设」及「解脱」之可能，不须透过「假必

依实」、建立「施设」的「所依」之「寻求根据」的方式成立「依他

起之有性」。

最后就「圆成实性」的评价而言，瑜伽行派由于较强调「胜义谛

」的「不颠倒真实」这一面，所以认为「了得无之有」的「智」及通

向「胜义」的「入无相方便」仍然是胜义谛；但清辨则坚持了「胜义

谛」与「世俗谛」的各自「分位」，认为「虚空」若比喻「胜义谛」

则不应有种种想生起的可能，同样，以「不可言诠性」来形容「真如

之了得」亦有可能坏世俗的言说。而清辨也指出「法界」有了得则逾

越了「胜义谛」与「世俗谛」的「差异性」，使得「无分别觉」成了

「自性分别」。又瑜伽行派的「无之有」的了得之思想也犯了「增减

执」及有违「菩提平等性」等之过失。更何况，瑜伽行派无法说明「

了得真如智」如何从无始以来「阿赖耶识」中生起。因此，清辨认为

了得「无之有」的「圆成实性」是世俗的「自相有」的存在，而非胜

义中「自相有」的存在。

以上为《中观心论》及其注《思择炎》对初其瑜伽行派「三性思

想」的批判，其对手仍以「相见俱无师」的「无相唯识」为主，其因

明的「比量」的方法已有相当自觉；但是「空性论证的论理」的进一

步的运用以批判有宗的「三性思想」，则有待于后期《般若灯论》二

十五章附录部份对瑜伽行派「三性思想」之批判。

65页

注释

注001 山口益着《无与有之对论》，东京，山喜房佛书林刊，昭和

50年8修订版，页77-78，461-462，499-500，545-548。

注002 山口益编《汉藏对照，辩中边论》，（原铃财木团，东京，

昭和41年）华宇出版社，1985年6月出版，页7-8，14-23，42

-69；霍韬晦《安慧 "三十唯识释"原典译注》，香港中文大

学，页18-110（第一分），页141-150（第三分）"违经难解"

；125-137页。

注003 台北版西藏大藏经，南天出版社，页571，428页，2-3行；

《MADHYAMAKA-HRDAYA KAARIKAA》梵文《中观心论》），江岛

惠教上课讲义，S-10。

注004 同注1，页461-462。

注005 同注3，台北版，页571，428页，3-5行。

注006 同注1，462-464。

注007 同注3，台北版，页571，428叶5行，江岛讲义S-10。

注008 同上，页571，428叶5-7行。

注009 下川边季由译「无性造《大乘经庄严广注》和译（1）」，大

崎学报137，昭和59年，页3。

注010 片野道雄着《唯识思想之研究》---"无性迼《摄大乘论注》

所知相章之解读"，文荣堂书店，昭和50年，10月1日，页27-

32。

注011 同注1，464-466。

注012 同上，464。

注013 同注3，台北版，页571，429叶1行；江岛讲义，56c-d。

注014 同上，429叶2-3行。

注015 同注1，页469-470。

注016 同注1，页470-471。

注017 同上，页471-472。

注018 同注1，页473-474。

注019 同注14，429叶3行。

注020 大正31册，557。

注021 同注1，476-477。

注022 同注19，429叶3-4行。

注023 同上，429叶4-5行。

注024 同上，页571，429叶5-6行。

注025 同上，429叶6-7行。

注026 同上，429叶7行。

注027 同上，429叶7行-430叶1行。

注028 同上，430叶1-5行。

注029 Th.Stcherbatsky《Buddhist logic》，"Bibliotheca

Buddhica"，XXVi，1932，P444。

注030 同注28，430叶6行。

注031 同上，430叶6-7行。

注032 同注1，页482。

注033 法尊法师编译《释量论略解》，佛教出版社，1984，序，页

3-4。

注034 安慧《中边分别论疏》，山口益译，破尘阁书房，昭和41年

，页55。

注035 同注32，页483。

注036 同注29，附录，页418。

66页

注037 《讲座大乘‧认识论与伦理学》平川彰等编，春秋社，昭和57

年，页126，347；"PROBLEM OF UNIVERSALS IN iNDIAN

PHILOSOPHY"Ra-ja ramdravid，Motilal Baarsidass，1972，

p.282。

注038 蓝吉富《大正藏补编》，第九册，华出版社，页426。

注039 注36，山口，页486。

注040 同注31，页571，430 叶 7 行─431 叶 1 行。

注041 侗注39，负487。

注042 同注，40，页571，431 叶 2 行。

注043 同上，431叶2行-4行；参见注1，山口，页487-488。

注044 同上，页157，431叶5行-428叶1行。

注045 同上，432叶2-6行。

注046 同上，434叶1行。

注047 同上，434叶2-3行。

注048 同上，，434叶4-5行，江岛，S-12。

注049 同上，571页，434叶5行-572页，435叶1行。

注050 同注32，山口，页497。

注051 同注49，435叶1-2行。

注052 同注49，页572、435叶4行-436叶1行。

注053 同注50，页501。

注054 同注52，436叶1-2行；江岛，s-13。

注055 同注52 ，436叶2-4行。

注056 同注53，山口，页502─503。

注057 吕澄着《印度佛学思想概论》，天华出版社，1982，页206，

220。

注058 同注55，436叶2-4行。

注059 同注56，山口，页504。

注060 同注58，436叶5行，江岛讲义，s-13。

注061 注58，436叶6-7行。

注062 同注59，山口，页505-506。

注063 同注61，436叶6-7行，；江岛S-13。

注064 同上，436叶7行-437叶2行。

注065 月称"m^nlamadhyamkaakarikaas" （梵文明句论），，Bibliotheca

buddhi-ca iv，Poussin 校订，页504。

注066 同注62，山口，页507。

注067 同上，页508。

注068 同注64，73颂，437叶2行，江岛讲义S-13，74颂。

注069 同注64，572 页，437　叶2-5行

注070 同上，437叶5行。

注071 同注66，页208。

注072 同注34，安慧疏，页32。

注073 同注70，437叶5行-438叶4行；

注074 同上，438叶4行。

注075 同上，438叶5-6行。

注076 同上，438叶6-7行。

注077 同上，438叶7行-439叶1行。

67页

注078 同注2，霍，页134。

注079 同注66，山口，页521。

注080 同注77，572页439叶1行。

注081 同上注，439叶1-3行。

注082 同注79，山口，页522-523。

注083 同注81，439叶4行；江岛讲义，S-14，75颂。

注084 同上注，439叶4-5行。

注085 同注82，山口益，页524-525。

注086 同注84，439叶5-7行。

注087 同注82，页526。

注088 同注86，440叶1-3行，江岛讲义，s-14，80颂。

注089 同注86，440叶1-2行。

注090 同注78，霍，111，又同注87，页527-528。

注091 同注89，440叶2-3行。

注092 同上，440叶6-7行。

注093 同上，572页，441叶3行81颂，江岛讲讲，S-15，82颂。

注094 大正藏30，488C。

注095 同注93，573页442叶4-5行。

注096 同上注，442叶5-7行。

注097 同注87，山口益，页539。

注098 同上，页549。

注099 同注96，84颂，443叶1行；江岛s-15，87颂。

注100 同上，443叶1-3行。

注101 同注97，页 550 。

注102 同注96，443页3-4行。

注103 同上，443叶4-6行。

注104 同上，443叶4-6行，86 颂；江岛S-15，87 颂。

注105 同上，443叶6-7行。

注106 同上，443叶6行。

注107 同上，403叶7行。

注108 同上，444叶1-2行。

注109 同上，444叶2-4行。

注110 印顺法师讲《辨法法性论讲记》，正闻出版社印行，1987，

页179-180。

注111 同注109，444叶5行。

注112 同上，444叶5行-445叶1行。

注113 同注97，山口益，页558-559。

注114 同注112，445叶1行。

注115 同上，445叶2-3行。

注116 同上，445叶4行。

注117 同上，445叶4-5行。

注118 同注110，页166-167。

注119 同注117，445叶5行。

注120 同上，445叶5行-446叶1行。

注121 同注113。山口益，p.562。

68页

注122 同注120，446叶 1 行。

注123 同上，446叶 1-3 行。

注124 同上，446叶 4 行。

注125 同上，446叶 4-7 行。

注126 同注121，山口益，页 568。

注127 同上，页569。

注128 同注125，466叶 7 行-447叶 1 行；同上，山口益，页571-572。

注129 同上注，447叶1-3行。

注130 同上，447叶3行。

注131 同上，447叶3-5行。

注132 同注34，安疏，山口译，页174。

注133 同注126，山口，页575。

注134 同疏131，447叶7行-488叶1行。

注135 同上，448叶1-3行。

注136 同注110，页166，《慈氏五论》（藏文），民族出版社，1991

年12月，页155。

注137 同注133，页581-582。

注138 同注135，488叶3-4行。

注139 同上，573页，448叶4行-574页449叶1行。

注140 注133，山口，页583-584；同注一三二，安疏，页300-305。

注141 印顺导师《摄大乘论讲记》正闻出版社，142-144，"法界等

流"之问题。

注142 同注133，页 584-585。

注143 同注139，449 叶 1-3 行。

注144 同上，449 叶 1-4 行。

注145 同注140， 山口，页 585-586。

注146 同注，山口，页 586-587。

注147 同注144，449 叶 4 行。

注148 同上，449 叶 4-6 行。

注149 大正藏30，124下，又《中观与空义》 ，瓜山津隆真，"中观

派的空"，华宇出版社，民74年，页39。

注150 注146，山口，页589-590。

注151 同注148，449叶7行。

注152 同上，450叶1-2行。

注153 同上，450叶2-4行。

注154 同上，451叶1行。

注155 同注150，山口，页600。

注156 同注154，451叶1-2行。

注157 江岛惠教"自立论证"收于《中观思想》，李世杰译，华宇出

版社，民国74年，页219-220。

注158 同注10，片野道雄；

D.Lopez.《A Study of Svaatantrika》，Snow Lion Pub，

1987，p.300-301。

注159 土官着，刘千立译《土官宗派源流》，西藏人民出版社，页21。