

佛智的認知模型初探： 四分說在佛智上的困難及探索

釋則生
溫州佛學院教師

摘 要

佛智真俗並觀是以無能所的方式和有能所的方式證悟諸法二諦。根本智對諸法的勝義諦的證知沒有能所二現，後得智對於諸法的認知帶有能所二現。

唯識學內部對於後得智是否變現觀空意見不一，漢傳唯識通常認為後得智只能變帶真如的影像觀真如。根本智不是變帶而緣真如，安立為親證真如。若是後得智以真如作為本質境，變帶本質境的影像而緣。這樣，後得智就不是親證諸法的世俗諦。佛就只能親證諸法的勝義諦，如此就不能承許佛親證諸法。後得智帶有能所的方式觀空，所觀之空似應承許為真正的空性，只是現有能所對立感。

由於根本智的見分和後得智的見分同是佛智的見分，只是分攤到根本智和後得智上，而區分為根本智的見分和後得智的見

分。佛的後得智以見分緣根本智意味著佛智的見分緣見分及能緣自證分，這在四分說中是不允許的。一個解決方案是承許根本智無見分，承許根本智以自證分或和證自證分證知真如。佛的第八識顯現佛的根身、淨土屬於隨因緣勢力變，安立為佛的第八識的相分仍然成立。佛智的後得智緣境安立挾帶，不安立為變帶，如此可以安立佛親證諸法。



關鍵詞：根本智、後得智、變相觀空、真俗並觀、自證分

The Preliminary Study of the Cognitive Model of Buddha's Wisdom: the Difficulty and Research of Four Aspects on Buddha's Wisdom

Ze-sheng Shi
Wen Zhou Buddhist College

Abstract

Buddha uses two ways, non-dualistic subject & object and dualistic subject & object, to observe both absolute truth and conventional truth. Priori Wisdom witnesses absolute truth of all dharmas without the manifestation of subject & object, and posteriori wisdom cognizes all dharmas with the manifestation of subject & object.

Scholars on *vijñaptimātratālogy* have not yet reach to a common idea that whether posteriori transforms form and observes emptiness. *Han* Buddhist scholars on *vijñaptimātratālogy* normally think that posteriori only can transform and take suchness's image to observe suchness. Priori wisdom do not transform and take (suchness's image) to cognize suchness, and establishes closed witness suchness. If

posteriori wisdom takes suchness as essential object and transforms and takes the image of essential to cognize, posteriori would not be the conventional truth of closely witnessing all dharmas, so Buddha could only closely witness the absolute truth of all dharmas. If so, Buddha would not be admitted to closely witness all dharmas.

Posteriori uses the way of dualistic subject & object to observe emptiness which seemingly should to be admitted as real nature of emptiness, only have the feeling of opposite of subject and object. because either the subjective view of priori wisdom or the subjective view of posteriori wisdom is the subjective view of Buddha's wisdom, as which be shared by priori wisdom and posteriori wisdom, and becomes the subjective view of priori wisdom and the subjective view of posteriori wisdom. When Buddha's posteriori wisdom takes subjective view to observe priori wisdom, that means the subjective view of Buddha's wisdom observe subjective view and subjective self-witnessing aspect, that do not be allowed in the theory of four aspects. One solution is to admit that priori wisdom has no subjective view, and allow self-witnessing aspect or rewitnessing aspect witnesses suchness. Faculties and body transformed by the *ālaya-vijñāna* of Buddha is the transformation of the power of following causes and conditions, which is still reasonable when it be established as he *ālaya-vijñāna* of Buddha. If the object observed by posteriori wisdom of Buddha is established as bringing forms, not transforming forms, it is possible for Buddha to closely witness all dharmas.



Keywords: priori wisdom, posteriori wisdom, transforming forms and observing emptiness, witnessing both absolute and conventional truth, self-witnessing aspect (self-cognition)

前言

本文主要依唯識學四分說探討佛智的模型，其核心問題為佛智如何通達同聚佛智。主要以妙觀察智通達妙觀察智來探討。此中需要特別說明，大乘派別不一定承許佛有四智。對於不承許有第八識和第七識的派別而言，並不安立轉八識成四智，否則就自相矛盾。這樣，彼等宗派對佛的三身的安立與唯識宗不同。我們應該盡量尋求對於佛智共許的看法，如果找不到，也只能依據不同的宗派對於佛智的看法而分別闡述。大乘宗派對於佛的無漏意識是一切種智，能真俗並觀應無異議。如此，本文認為主要就佛的無漏意識的真俗並觀來探討是合適的。¹

弄清楚真俗並觀的佛智的認知結構，才容易弄清楚此佛智如何了知佛智在內的諸法。就佛智的認知結構，本文以佛的無漏第六識為例，探討真俗並觀中，第六識如何成為第六識之自境，本文將此問題分化為：1. 佛的根本智和後得智如何安立，主要從真俗並觀對佛智加以簡要說明。2. 佛的後得智是否變現真如的影像觀真如。3. 佛的根本智如何證真如，是以見分還是其他方式？佛的後得智如何證知根本智，是以見分還是其他方式？4. 以2、3

¹ 對順經部自續派和應成派等不承許第八識的派別而言，自然不會承許佛有大圓鏡智相應心品，因為彼智是由第八識轉依所得，雖然是無漏，但「第八識」、「根本識」、「阿陀那識」等名仍然適用。不承許佛有大圓鏡智和平等性智相應心品，這與《佛地經》等相違背。不過對於彼等宗派而言，宣說有八識的經典都是不了義經，佛宣說有第八識是「非如實言」。關於相關經典不了義，需要相當的篇幅探討，限於篇幅和主題無法在本文中探討。另外，彼等宗派又有不承許識有自證分者，自然也不承許識有證自證分。而這些宗派又承許外境有，否定唯識無境。這樣在正文第一章節，只能探索能夠共許的思想，只是就佛的無漏意識能真俗並觀來探討。此外要說明的是對於佛智，用一本書的篇幅探討或許還不夠。限於篇幅，只能以一個章節來完成。

為基礎，探討佛智如何通達佛智，探討承許唯識無境與否導致的對於佛智的不同安立。通過這些探討，給出佛智的認知模型，同時解決三分說和四分說在佛智上可能導致的見分認知見分的問題。

佛的後得智若是安立見分，只要承許根本智以他證外緣的能證方式親證真如（含根本智的真如），當分析佛智證知佛智的情況，難免推導出見分證知見分，自證分證知自證分的可能性。唯識宗承許心識不能自見，故而不應承許見分證知見分及自證分證知自證分等情況在聖智上出現。本文嘗試安立聖智以自證內緣的能證方式通達自身（含聖智的真如），以排除見分證知見分等可能性。

一、佛智的安立

佛智緣法其實就是緣法的二諦，這樣安立為二智及兩種自境。法成為佛智的自境，法的二諦自然成為自境。佛的根本智觀待於自境真諦而稱為「如所有智」，佛的後得智觀待於自境俗諦而稱為「盡所有智」。² 我們知道在認識法的時候，佛智雖然同時見真俗；但是佛智的如所有智（根本智）部分對勝義諦的證知之前不見世俗諦相；同樣佛智的盡所有智（後得智）對世俗諦法

² 關於根本智和後得智，唯識宗內比較直觀的說法可以參考 1. 「如人閉目，是無分別智；即彼復開目，後得智亦爾。應知如虛空，是無分別智；於中現色像，後得智亦爾。」（無著菩薩造，玄奘譯，《攝大乘論本》卷3，《大正藏》冊31，頁148上）。2. 「緣真義邊名無分別智，緣俗義邊名後得智。……諸心心法，體雖是一義用有多，隨用差別分為二智亦無有過。要達真理方了事俗，故雖一心義說先後，或似後得名後得智，餘亦如是。」（親光菩薩等造，唐·玄奘譯，《佛地經論》卷3，《大正藏》冊26，頁302下-303上）。

的證知之前不見勝義諦相。世俗諦法對於根本智之所以不現，不是因為世俗諦法是龜毛兔角，而是並非根本智的自境，根本智以勝義諦為自境故。由於二智是不同的認知類型，根本智不見世俗諦諸法相，不意味著根本智見世俗諦諸法相為無。依於此理，在世俗諦中一般還是要承許有世俗顯相。根本智不緣世俗諦諸法相，不見世俗諦諸法相，不可以用於證明實無世俗諦諸法相；否則後得智見世俗諦諸法相應成是錯亂心，應承許後得智有執著。後得智緣世俗諦諸法相，也不可以用於證成實有世俗諦諸法相，否則根本智不見世俗諦諸法相，應成是錯亂心，應承許根本智有執著。在佛法上，證成此二智是顛倒心的任何理證都是不成立的理證。

在勝義諦中不安立色境，後得智能見色境。然而，後得智對於境的所產生如幻感，承許外境有與否是不同的意味。承許唯識無境的話，會認為色境唯是心識的顯現，這樣是非外境有的如幻而有的如幻。不承許唯識無境，譬如應成派承許諸法唯由分別心增上安立，但不會認為色境唯是心識的顯現，因為彼承許色境是外境有，色法本質上是依色法的因緣而是外境有的如幻。

因此，應從二智通達自境的兩種方式和基於此的真俗能否並觀來安立佛智。

（一）佛智通達自境的兩種方式

根本智以無能所二元的方式通達如所有性，這種通達自境的方式中，世俗諦在其自境中不顯現。後得智以有能所二元的方式通達盡所有性，這種通達自境的方式中，勝義諦在其自境中不顯現。這種區分對於諸地上菩薩的聖智尤其適用，因為這些菩薩的

根本智和後得智不能同時出現於其每一剎那的心智。

當根本智和後得智並起，證悟諸法無世俗諦相所顯之勝義時，又能證悟世俗諦相。真俗二諦都出現在一切種智的自境中，法性與法相均不能否定。如此，以能所湮滅的方式見「空」，以能所顯現的方式見「現」（有），如此現證依圓二性不一不異，「現」（有）與「空」結合為一體，即是「真俗並觀」或稱「現空雙運」。³

聖智在證空的時候，並非是變成了無心位。無心位沒有智慧可言，不可能證空。雖然證知「無智亦無得」等以「無遮」方式所描述的勝義諦（空性），但其實在世俗諦的情況是必須在有心位，應當安立觀擇真如的心智。⁴

由於佛已經斷除二障，已經於二縛解脫，心智已經轉依，能夠了達二諦一切所知。對於佛智而言，根本智和後得智都見真

³ 「現空雙運」的說法主要是考慮和藏傳佛教對話而採用，此「現空雙運」所反映的空有不二思想在大乘宗派中有，但「現空雙運」的詞彙在漢語藏經中無，「不二」是常見的詞彙。此處主要就唯識教典來作一說明。玄奘所譯《攝論》中有一個偈頌：「應知如虛空，是無分別智；於中現色像，後得智亦爾。」（《攝大乘論本》卷3，《大正藏》冊31，頁148上）。對於此頌的意思，真諦譯本表達明確：「釋曰：譬如虛空有四種德。一、無染，二、無礙，三、無分別，四、無邊。根本智亦爾。一切世間八法、七流等所不能染，由是彼對治故。故說無染。於一切境如理如量無障無著，故說無礙。於一切法一味真如空遍滿故，故說無分別。離一切諸邊，中道不可量故，故說無邊。譬如色於空中顯現，空不可分別，色可分別。後得智亦爾。因不可分別，此智可分別。謂此是能分別，亦是所分別。」（《攝大乘論釋》卷12，《大正藏》冊31，頁242下-243上）。

⁴ 一位匿名評審專家提出：於此中在討論所謂「聖智」，首先必須先行敘明「唯識位」中在五位（資糧位、加行位、見道位、修道位與究竟位）中的地位。筆者略作說明：文中聖智多是指諸地上菩薩及佛的根本智或真俗並觀中的根本智，即含攝五位中見道位的根本智，修道位的根本智，究竟位的根本智。在探討真俗並觀時，主要是就佛的第六識來探討。

實。本文不認為佛智的根本智比佛智的後得智殊勝，不認為佛智的根本智比佛智的後得智所見更為真實。本文承許二智同等殊勝，二智所見同等真實，二智見到了諸法的真實相。這個真實相概況為二諦，二諦都是安立在法上，談不上一者比一者更真實。這也造成地上菩薩需要修習真俗並觀，僅僅只見真諦或俗諦並不是最圓滿的心智。

(二) 真俗並觀方式的不同觀點

有種觀點認為：一切種智既具有二現隱沒的方式也具有二現現有的方式的兩種作用（部分），依二現隱沒的部分（二現隱沒之門）稱為根本智，依二現顯現的部分（二現現有之門）稱為後得智；兩種方式都是安立在一切種智上，是一切種智所具有的兩種方式，但終究是不同的兩種方式，就不同的認知方式或說由觀待各別自境而稱根本智和後得智。後得智應由具二現（世俗顯現）之門而見俗諦，不是由二現隱沒之門而見；根本智見真諦，應由二現隱沒（世俗顯現沉沒）之門而見，不是由具二現之門而見。二現現有的方式見真諦的後得智並非同時就是二現隱沒的方式見真諦的根本智。根本智二現隱沒赤裸裸親證世俗諦及後得智二現隱沒赤裸裸親證勝義諦，都是不可能的。佛的根本智是一切種智以二現隱沒方式的見真諦的部分，不是一切種智的全部，佛的後得智是一切種智以二現現有方式的見俗諦的部分，不是一切種智的全部。總之，這種觀點認為佛的根本智不是佛的後得智，佛的後得智不是根本智；二智加起來才組成一切種智，一切種智說為根本智或後得智都是片面的，僅僅二智之一不能稱為一切種智。

又有種觀點認為：佛的二智的體都是佛的一切種智，證知真諦的一切種智就是證知俗諦的一切種智，前者稱為根本智，後者稱為後得智，儘管方式有二，所行境亦不同，二智仍然要承許同體（體是一）；佛的根本智不是只能見真諦的心智，此根本智既可以不帶有二現也可以帶有二現，帶有二現具有見盡所有性的功能；所以根本智同時也是後得智，可以現觀二諦；佛的後得智既可以帶有二現也可以不帶有二現，不帶有二現時具有見如所有性的功能；後得智也能現觀二諦。換言之，佛的根本智和後得智都可以見二諦。總之，這種觀點認為：佛的根本智並非僅見如所有性而不見盡所有性，佛的後得智也不是單單見盡所有性智，二智中任一皆悉具有另一智的作用。⁵

⁵ 筆者與登巴字色格西探討此問題，登巴字色格西提出：同一剎那佛的心智現見二諦，同一時刻具有兩種作用，一種具有根本智的作用，針對於真諦，安立為根本智；一種具有後得智的作用，針對於俗諦，安立為後得智。見勝義諦是泯滅（沉沒）世俗顯現的方式而見，佛見勝義諦的這一刻也見到了世俗。佛見勝義諦「之見之前」，藏文為འདི་ང་ཉི་མཱ་ཁྱེས་，在北塔寺佛學院有人翻譯為「觀感」。在妙音笑尊者的《大宗義》中提到འདི་ང་ཉི་མཱ་ཁྱེས་，佛在對勝義諦的之見的觀擇中不見世俗諦，換言之，見勝義諦的觀擇方式不會拿來見世俗諦，但不是以見勝義諦的方式而見世俗諦。佛智見勝義諦的時候，有見勝義諦的根本智，佛智見勝義諦的根本智就是一切種智，這個一切種智見到勝義諦同時也見世俗諦。這一刻的一切種智見勝義諦的方式是泯滅二現，見世俗諦的方式是顯現二現。佛智見二諦的方式不同，並非是一切種智既是顯現二現又泯滅二現。觀待於勝義諦泯滅二現，觀待於世俗諦不泯滅二現；不能說一切種智本身既具有二現又不具有二現，不是泯滅二現又不泯滅二現，一切種智同時具有兩種方式並不意味著既顯現二現又泯滅二現這兩件相違的事情在一切種智上成立。一切種智對於勝義諦是泯滅二現，一切種智本身並不泯滅二現。由於同時顯見二諦，一切種智既是根本智又是後得智，為什麼是根本智，因為其以泯滅二現的方式見真諦，這就是根本智的作用，其又是以這分作用而安立之智，所以一切種智是根本智。佛的根本智與後得智是體性一，是合在一起同時具有兩種作用。一切種智同時具有兩種作用必然同時是根本智和後得智，佛的根本智與後得智不相違。佛的根本智本身就是帶有二現，不是既帶有二現又不帶有二現。泯滅與不泯滅是相違的，一切識體不可能既

這些觀點雖然共許二現現有和二現隱沒兩種方式都是安立在一一切種智上，差別是：二現隱沒的方式只安立在根本智上還是也可以安立在後得智上，帶有二現的方式只能安立在後得智上還是也可以安立在根本智上。⁶

本文認為安立佛智能真俗並觀，安立帶有及不帶有能所二現的兩種通達自境的方式，如此安立佛智即可。這樣，本文就把根本智限定為不帶有能所二現的觀擇究竟之量，把後得智限定為帶有能所二現觀擇名言之量。在這樣的限定下，我們通過探討後得智如何認知真如的問題；探討根本智和後得智通達自境的方式，也就是二智是否有見相二分的問題；來辨析佛智如何通達佛智等問題，歸納出佛智的認知模型。

二、後得智變相觀空與否的問題

後得智變相觀空與否是探究後得智以帶有能所二現的方式通達真如中，是否帶有真如的影像，乃至是否無法通達真正的真如。這其實是後得智觀空的方式和根本智觀空一異的問題；或者說是後得智證真如的具體方式的問題。

後得智究竟是「變相觀空」還是「變相觀相」，容有不同的

帶有二現又不帶有二現。可以說，一個識體對於一個境（真諦）以泯滅二現的方式趣入，對於另一個境（俗諦）以顯現二現的方式趣入。可以說一切種智具有兩種作用，一切種智本身卻不是泯滅二現，因為一切種智帶有二現。

⁶ 此中涉及佛智的真俗並觀是一重還是兩重的問題。前種觀點意味著一切種智只能做到一重真俗並觀，根本智觀擇真諦的同時後得智觀擇俗諦。後種觀點意味著佛智可以區分兩重真俗並觀，一切種智進行的真俗並觀中具有二重真俗並觀：觀擇真諦的根本智進行的真俗並觀（第一重）和觀擇俗諦的後得智進行的真俗並觀（第二重），真俗並觀的一切種智其實是真俗並觀的根本智和同時真俗並觀的後得智所組成的一切種智。

理解。一種觀點認為後得智帶著相似於真如的影像相分去認知真如，既認知了真正的真如，也認知了相似於真如的影像。一種觀點認為後得智不能觀真正的真如，而只能觀所變現的相似於真如的影像。一種觀點認為後得智不帶著相似於真如的影像，所認知的是真正的真如；只是以能所現有的方式來通達真如。

此處重點探討後得智變相觀空的問題，希望理清在真俗並觀中後得智如何通達真如。

(一) 四智心品後得智的情況

唯識宗通常認為佛的妙觀察智、平等性智、大圓鏡智相應心品既有根本智也有後得智。此三智心品以無能所二現的方式通達真諦，也以能所顯現的方式通達俗諦，如此雙照二諦。這樣的模式中，此三智心品觀真如用根本智去觀即可，無需再以後得智變現出相似於真如的影像，此三智心品完全不必變現相似於真如的影像即可觀真如。不過，後得智帶有能所二現通達自境所知，這與無能所顯現通達真如還是不同。從這個角度，「果中猶自不詮真」是成立的。⁷

就成所作智相應心品而言，其本質上是依於佛的前五根而生的前五識。對於此無漏淨識，智（依於慧心所）居於主導地位，所以稱為成所作智相應心品。由於是依五色根而生，一般不認為其有根本智，不承許其以不帶有能所二現的方式親證真如。

⁷ 《八識規矩頌》五識頌中提出：「變相觀空唯後得，果中猶自不詮真。圓明初發成無漏，三類分身息苦輪」。漢傳唯識內通常的解讀，只承許佛的根本智親緣真如。前五識要變相觀境，即使對於無漏前五識也要變現出似真如的影像相分，如此隔著彼影像相分去觀真如。這種情況對於佛也成立，總之不能親緣真如。

依於若干經文，例如「又如圓鏡依緣本質，種種影像相貌生起。如是如來大圓鏡智，於一切時依諸緣故，種種智影相貌生起」。⁸ 大圓鏡智顯現諸法影相是依他起性，妙觀察智等現起也是依他起性。此處，以鏡子現出影像來譬喻大圓鏡智顯現諸法影相。

對於雜染依他起法如何顯現，一種解讀如下：

有說，如來智明淨故，一切境相雖現其中，而此境相非智所變，不清淨故，但是眾生心等所變諸法影像。此不應理，如是影像若是眾生心等所變，云何在佛智上顯現？不可他因生他心相，違正理故。如餘心相，此亦應爾。然此境相如來無漏心所變現，如明鏡中冀穢影像，雖似不淨實非不淨。⁹

對於眾生心識所變的影像，有種觀點認為佛智不變現。對此，從彼影像在佛智上顯現，推定為佛智也變現，只是佛智不因此變成有漏。此如明鏡雖然呈現冀穢的影像，明鏡並不變成不淨一般。當然，邏輯上還有一種可能性：佛智挾帶彼等法而緣。佛

⁸ 唐·玄奘譯，《佛說佛地經》卷1，《大正藏》冊16，頁721中。

⁹ 親光菩薩等造，唐·玄奘譯，《佛地經論》卷6，《大正藏》冊26，頁317中。護法菩薩等造，唐·玄奘譯，《成唯識論》卷9：「有義此智二分俱有，說此思惟似真如相，不見真實真如性故。又說此智分別諸法自、共相等，觀諸有情根性差別，而為說故。又說此智現身、土等，為諸有情說正法故。若不變現似色、聲等，寧有現身說法等事？轉色蘊依不現色者，轉四蘊依應無受等。又若此智不變似境，離自體法應非所緣，緣色等時應緣聲等。又緣無法等應無所緣緣，彼體非實，無緣用故。由斯，後智二分俱有。」（《大正藏》冊31，頁50中）。對於後得智是否有分別有兩種觀點：一、後得智有分別，善能分別諸法相故。二、後得智其實是無分別，因為後得智又稱「無分別後得智」或「後得無分別智」。說其為有分別，主要是後得智帶有能所二相來說，此不同於帶有義共相和聲共相的分別。

智的根本智既然可以挾帶彼等法真如而緣彼等法，佛智的後得智為何不能挾帶彼等法世俗諦而緣彼等法？親光論師貌似否定這種可能性，因為只是提到變帶。

對於佛的妙觀察智而言，其去認知大圓鏡智相應心品顯現的色法，這個色法是其所緣。妙觀察智的根本智和後得智應該是緣同一個法，只是就緣法的勝義諦體還是法的世俗諦體，做出根本智和後得智的區分。這種區分之下，二者一緣真如，一緣世俗；前者是挾帶，後者是變帶。¹⁰

根本智不變相觀空才直接認知到真正的真如，後得智變相觀空如何能認知到真正的真如，後得智變相觀空如何成為可能？我們分開真俗並觀與否兩種情況來分別探討，然後加以抉擇。

當根本智和後得智不能並起時，姑且可以通過回憶根本智證真如時的情況，以回憶的方式來變現相似於真如的影像相分；或者通過真如作意，達到忍位等「現前立少物」之情況，以所變現

¹⁰ 護法菩薩等造，唐·玄奘譯，《成唯識論》卷10：「緣真如故是無分別，緣餘境故後得智攝。其體是一，隨用分二。了俗由證真，故說為後得。餘一分二，准此應知。」（《大正藏》冊31，頁56下）。筆者與林國良教授探討相關問題，林國良教授提出：根本、後得兩智認識方式的差別，根源在於真如與一切法的差別，真如無相，一切法有相。根本智緣無相真如，所以是挾帶；後得智緣有相一切法，所以是變帶。由此區分了兩智的認識方式差別。進而推廣到後得智緣真如，由於後得智的運作模式就是變相而緣，所以緣真如也是變相而緣。否則會產生的問題是：（1）或者，二智沒有差別，二智只是一智。但由此產生的問題是：對無相真如與有相一切法的認識方式，為何沒有差別？（2）或者，根本智只緣真如，後得智只緣一切法。而由此產生的問題是：對真如名，佛智不緣，不能認識？筆者：二智其實是同體，只是就二諦成為自境時，彼成為觀擇勝義之量還是世俗之量而區分，在認知方式上，二智有是否帶有能所二現的差別。佛智理應能緣諸法，即使對於凡夫執著名義的情況也了知。

的「少物」作為相似於真如的影像相分。¹¹

如果承許後得智「變相觀空」，應該承許後得智能認知到真正的真如，承許後得智與真如之間有相似於真如的影像相分作為間隔。問題是在有相分作為間隔的情況下，又如何能證明所認知的是真正的真如？

對於後得智變相觀空的理解，如果是後得智不通達真正的真如，而是只能通達所變現的相似於真如的影像相分。由於相似於真如的影像相分實際不是真如，就是承許後得智實際不緣真如，實際安立的後得智雷同於加行道的心智，如何能證明是「變相觀空」而非「變相觀相」？如果不能認知到真正的真如，應該是承許變相觀相。既然不承許變相觀相，而是承許變相觀空，就應該解釋如何是通達真正的真如。

真俗並觀的情況中，如果現在位的後得智不緣取同時的根本智親證之真如，如何變現相似彼真如的影像相分？如果後得智是通過事後回憶來實現，就不是在真俗並觀中觀真如。如果後得智在現在位再另行觀擇「少物」，也不是在真俗並觀中觀真如。真俗並觀中，不需要後得智再另搞一套來觀真如。後得智觀真如應該是與根本智一起同步觀真如，只是後得智不能像根本智那樣親證。

¹¹ 筆者與林國良教授的探討中，林國良教授提出：後得智緣真如，更準確的說法，不是「變相觀空」，如《成唯識論述記》卷第六說：「後得智緣有為無漏等，名念彼體。緣真如等，名緣彼類名等。無分別智緣真如時，名緣彼體；初起一念名緣彼類，雖非曾受曾受名故。加行道中作彼觀故，名為曾體，亦名彼類。」（《大正藏》冊43，頁429下-430上）。所以是緣（真如）名，變相而觀。對此，筆者認為：後得智緣真如若定是緣真如名變相而觀，很懷疑這是夾雜聲共相而緣真如的義共相，這樣的後得智貌似不是無分別後得智，而是有分別後得智。

一種觀點認為後得智不變現觀空。主要理由是佛智直接認知諸法，無論是諸法的世俗諦還是勝義諦，都不會隔著相分去認知。這種觀點認為佛智無相分，唯是挾帶。這樣，佛智與法固然不相離，但仍然有能所二元顯現。能所本來就可以安立，無需變現出相分安立能所。

在不承許後得智「變相觀空」的情況下，承許後得智能通達真正的真如，也承許後得智與真如之間有間隔。這種間隔是指後得智自身，後得智顯現有世俗顯相，如果沒有這種間隔就是以根本智的方式親證真如。即使承許後得智通達真正的真如，由於後得智是帶有能所二現的通達自境的方式通達真如，仍然是與根本智親證真如是不同的。這種識境關係中，根本智對諸法的勝義諦的證知沒有能所二現，意即根本智對真如的觀感中沒有彼二現。後得智對諸法的認知（真俗二諦）帶有能所二現，意即後得智對真如及世俗諦的觀感中有彼二現。¹²

具體何種觀點比較合理，本文認為還應從真如所具有的本質境義來辨析。這樣就不可避免地應對於後得智的四分情況，譬如見分、相分有無等加以分析。通過抉擇真如怎麼樣出現在後得智的自境中，能夠對後得智變相觀空與否的問題作出判斷。

（二）真如作為本質境的辨析

¹² 有二分顯現是因為不是根本智，如果承許凡夫的識境關係真實而言也是這種觀點所解讀的這種關係，就難免承許相分乃至見分是遍計所執，至少是二障導致的依他起性識，對於菩薩道行者而言是應斷依他起性。這就說二分顯現是以執著為因而產生的，所以是從實種子所生，即使是有漏，也要歸類為緣起法。安立為所斷的雜染依他起性，不安立為所遮的遍計所執性。當然要通過破除所遮自性，斷除雜染依他起性。

真如是根本智的所行境。根本智遠離各種分別，所以，名言識所緣的一切世俗諦相在根本智前都不顯現。根本智所證的真如必定無世俗諦相。真如不是心智，也不離心智，因為真如畢竟需要心智來顯見。

真如深妙，但可智知非言能說……非識所了，住無所住寂靜聖智及無分別後得智境，……是名實相般若波羅蜜多、真如、實際、無分別相、不思議界，亦名真空及一切智、一切相智、不二法界。¹³

對此段經文，本文需要用唯識學專門術語來準確界定。首先，住無所住寂靜（之）聖智是根本智，根本智證知真如意味著真如是根本智所行境（自境）。其次，需要辨析真如是否是後得智的自境。經文字面上是「真如是後得智境」，這樣，真如就是後得智的本質境。唯識宗內對於「後得智能以真如為親所緣緣」必然有持懷疑態度者。

唯識宗承許佛有大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智等四智相應心品。漢傳唯識傾向於認為成所作智相應心品無根本智，其餘三智具有根本後得二智。親光論師認為佛的四智心品一定有見分、自證分、證自證分等三分，相分不一定有；根本智無相分，後得智有相分。¹⁴ 親光論師所傳的是護法論師系唯識學。

第一種觀點認為佛智由於是真實無漏心，能直接認知諸法，不需要變現相分。這種觀點認為在佛智與法之間沒有相分

¹³ 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷567，《大正藏》冊7，頁929中-下。

¹⁴ 親光菩薩等造，唐·玄奘譯，《佛地經論》卷3：「復次，如是所說四智相應心品，為有相分、見分等耶？定有見分照所照境，有自證分通照見分、證自證分，證自證分照自證分故亦定有。若無如是三分差別，應無所緣，應不名智，相分不定。」（《大正藏》冊26，頁303中-下）。

的隔閡。¹⁵

第二種觀點認為佛智也應該有相分，這是因為佛智要明了顯現境相。佛智無相只是就無礙顯境，沒有相執而說，並不意味著不顯現境相。如果佛智無相就是沒有相分，那麼佛智無分別也應該沒有見分，如此見相皆無應該不是智，應是兔角。總之，無二取相現並不是沒有緣境作用。如果佛智全無相分，佛智就不應該顯現佛身、淨土等種種影像。如果佛智不顯現佛身等就與諸多經論相違背，若不違背就意味著色蘊轉依後成龜毛兔角，其他四蘊轉依後也成龜毛兔角。顯然，轉依後沒有清淨五蘊的觀點多有過失。¹⁶

第三種觀點認為根本智由於無分別，現證的真如就是心智的唯識實性，所以沒有另外的相分。如果後得智有能所分別，所緣的境可能就不是自識，可能是疏所緣緣，如同有漏心緣疏所緣緣要變現相分而緣。如果無漏心認知疏所緣緣不需要變相而緣，那麼《觀所緣論》不應該以五識上沒有似極微相為由承許極微不是五識的所緣。當然，這是就世俗安立。就根本智對於真如的觀感來說，相見二分就勝義而言均無，勝義諦中不可

¹⁵ 親光菩薩等造，唐·玄奘譯，《佛地經論》卷3：「有義：真實無漏心品無障礙故親照前境，無逐心變似前境相，以無漏心說名無相，無分別故，又說緣境不思議故。」（《大正藏》冊26，頁303下）。

¹⁶ 親光菩薩等造，唐·玄奘譯，《佛地經論》卷3：「有義：真實無漏心品亦有相分，諸心心法法爾似境顯現名緣，非如鉗等動作取物，非如燈等舒光照物，如明鏡等現影照物，由似境現分明照了名無障礙，不執不計說名無相，亦無分別，妙用難測名不思議，非不現影。若言無相則無相分，言無分別應無見分，都無相見應如虛空，或兔角等應不名智，無執計故。言無能取、所取等相，非無似境、緣照義用。若無漏心全無相分，諸佛不應現身土等種種影像，如是則違處處經論。轉色蘊依不得色者，轉四蘊依應無識等，則成大過。」（《大正藏》冊26，頁303下）。

安立心心法等。¹⁷

唯識學又區分了性境、帶質境、獨影境。真如對於根本智是性境，對於後得智是本質境。若不承許後得智變相觀空，要安立後得智挾帶真如；這種情況中，真如為本質境。若承許後得智變相觀空，要安立後得智所緣的相似於真如的相分是有質獨影境；若承許後得智緣真正的真如，那麼真如要安立為性境及本質境。總之，由於承許佛智見真實，無論如何都要都要安立真如是本質境，差異在於作為親所緣緣還是疏所緣緣。¹⁸

(三) 真如是否可以作為疏所緣緣

對於真如能作疏所緣緣，一個思路是：應該承許意識挾帶作為器世間色法的真如作為疏所緣緣，一旦意識所顯現的色法的真

¹⁷ 親光菩薩等造，唐·玄奘譯，《佛地經論》卷3：「有義：無漏無分別智相應心品，無分別故，所緣真如不離體故，如照自體無別相分。若後得智相應心品有分別故，所緣境界或離體故，如有漏心似境相現分明緣照。若無漏心緣離體境，無似彼相而得緣者，《觀所緣論》不應說言五識上無似極微相故非所緣。如是境相同無漏心無漏種起，雖有相似有漏法者，然非有漏。如有漏心似無漏相，非無漏故。且止廣論如是分別，但就世俗言說道理，非就勝義。若就勝義離言絕慮，既無相見，不可言心及心法等，離諸戲論不可思議。」（《大正藏》冊26，頁303下）。

¹⁸ 按照佐伯定胤的理解，後得智所緣無為有幾種情況：1. 從見分——四蘊攝——即有為。2. 從本質——真如——即無為。3. 離見質——法同分——即有為。這三種是法數門。4. 帶本質之義邊——帶質境。5. 見分同種生邊——獨影境。這後二者是從三類境來區分。（可參閱佐伯定胤，《唯識三類境本質私記》，奈良縣：法隆寺勸學院同窓會，1928，頁27-28。）此中，「見分同種生邊」是將後得智所變現之似真如的影像相分判攝為分別變（隨分別勢力變），另外一般說「獨影唯隨見」，真如沒有引生影像相分的能力（作用），但可以作為彼影像相分生起的本質境，這是與龜毛兔角是不同的，這點不是由見分而是真如所決定的，這造成彼影像相分的生起不藉本質（真如）之力，由能緣見分獨自變相，不是帶質境，所以4、5合而安立為有質獨影境。

如的影像相分消失，沒有相分的隔闕，原本作為疏所緣緣的真如就成為親所緣緣。應該這樣安立的理由是根本智能證器世間色法的真如。

這個思路中所能發掘出的問題是：如果意識一直都不緣作為疏所緣緣的器世間色法，所緣的都只是相分；見道時充其量只能證相分的真如，不能證疏所緣緣境的真如。

如果真如不能作疏所緣緣，後得智所變的似真如的影像相分就是獨影境。這樣，對於真俗並觀時的後得智而言，真如只能安立為有質獨影境。這種境對於聖智是否成立暫且不論，其中是有如何理解挾帶的問題。為了便於理解，對該問題採取不精準但形象化的說法來表述：根本智已經在挾帶真如了，根本智的挾帶已經把真如放到同一時刻的後得智眼前了，而真如對後得智不成為本質境的道理是什麼？

佛的後得智與根本智的差異，只是就佛的一切智智以是否帶著能所二顯來認知自境來區分。根本智和後得智都是安立在同一個心識上，這個心識挾帶真如，根本智的這部分以真如作為親所緣緣，「變相觀空唯後得」卻是意味著後得智的這部分是以真如作疏所緣緣。

菩薩在後得位由於心識帶有世俗顯現，若可以直接觀真如，理應心智就沒有必要變現似真如的影像。正是由於不能夠沒有能所隔闕地直接觀真如，當其觀真如時才有必要變現似真如的影像。在修道的某個階段，無世俗所顯之空與世俗顯現這二者不能同時出現，這造成當心智帶有世俗顯現就不能親證真如；由於真諦中沒有世俗顯現，當親證真如時不能見俗諦。這樣，由於或是處於根本位或是後得位，如此心智或是根本智或是後得智，不能

同時既有根本智又有後得智。根本智和後得智不能同時現起，就做不到真如並觀。這種情況下，法的真俗二諦是兩種所緣境，分別是根本智和後得智的自境。

對於佛的無漏意識而言，已經不存在不能真俗並觀的問題。佛智的根本智挾帶真如，真如是根本智的親所緣緣。「挾帶」之所以提出，是因為不能承許佛智通過相分影像認知真如。佛智應該可以做到沒有能所隔閡地赤裸裸地親證真如。這個背景下，挾帶被解讀為僅僅適用於根本智認知諸法的勝義諦；對於後得智認知諸法的世俗諦仍然安立為變帶。佛的真俗並觀，其實是挾帶和變帶的兩種並行的情況；對於勝義諦是挾帶地認知，對於世俗諦是變帶地認知。那麼，真如為什麼不能成為後得智的親所緣緣？鑒於佛智的根本智與佛智後得智體性一（同體），只是對佛智的作用區分；既然真如是根本智的自境，就應該承許也是後得智的自境，以色法的勝義諦為例說明這種觀點：色法的勝義諦對於佛的根本智是親所緣緣，色法的世俗諦對於佛的後得智也要是親所緣緣。

為什麼後得智緣真如就一定要變帶似其相而不是不變相而緣真如？我們能直接找到的印度著述中，至少有一處行文很明確地講：「後得俗智雖不離真，有分別故不證真體，但自變作真相而緣，故不可難」。¹⁹ 這種觀點以後得智有分別作為依據，認為後得智不能證真如，承許變相觀空，意即後得智要變現出真如的相似影像。佛的後得智帶著這種影像，通過這種影像去把握諸法的二諦。可是，聖智的後得智也被稱為「後得無分別智」，就分別的通常的定義而言，應說後得智無分別，這是因為彼後得智

¹⁹ 親光菩薩等造，唐·玄奘譯，《佛地經論》卷6，《大正藏》冊26，頁317下。

不再通過義共相和聲共相通達所知。²⁰ 因此，彼後得智有分別應理解為有能所分別。後得智有能所分別為什麼一定要理解為有相分，而不理解為後得智現有世俗顯相或帶有能所二現？

對於過去和未來的法，若是認為在現在位是無體之法，難免安立後得智變現相分觀過去未來。這樣，是否能得出佛的後得智觀現在不變現相分，觀過去之法要變現相分？相應地，後得智能夠認知到這些法的真如。對於現在的法，後得智帶有能所的方式觀空，所觀之空似應承許為真正的空，畢竟要承許佛無顛倒地證知的法。此中，由於真如居於地位是「所」，此或許就是「變相觀空」真正所指。對於真如，這種觀點認為，佛的後得智和根本智都要直接認知。二智的差別是根本智以能所泯滅的方式認知，這種沒有能所對立感的認知如同水融於水般心境沒有隔閡。後得智是帶有能所二相的方式認知真如，後得智與真如現有隔閡。這

²⁰ 關於分別的定義，可參考：「能和聲總與義總混雜而執取的耽著了知」是「分別」的性相。事例如：執瓶的分別。詞義解釋：譬如，瓶總的相似分在覺中現相，是聲總，而瓶的相似分在覺中現相，是義總。（毛爾蓋三木旦等著，羅勁松編譯，《因明學入門》，拉薩：西藏藏文古籍出版社，2015，頁53。）「非能混雜聲和義而執取的耽著了別的識」，是「無分別識」的性相。事例如：執瓶的眼識。當現起自境的相時，沒有義總的相，因此，它是遠離能混雜聲和義而執取的耽著了別。（頁58。）關於聲共相（音共相、音總）和義共相（義總），可參考：就譬如說：有個人從未來過文殊洞，當他在太原火車站，問路人：什麼是文殊洞？如果對方回答：文殊洞就是文殊洞啊！這樣的說明無法讓對方聽懂。必須解釋說：所謂文殊洞是寺院，裏面有大殿、出家人等等，必須搭汽車才能到那個地方。聽完這樣的解釋以後，才能稍微有點理解。但，這種理解，在分別心的顯現相僅堪稱為「音共相」，並不一定真正理解。必須透過他人講解以後，搭車來到文殊洞，看了以後，了解何謂文殊洞。這時就以分別心的「義共相」通達了文殊洞。（能海：《宗義寶鬘講記》，內部資料。筆者注：本文中「內部資料」是指沒有正式出版的，是由教內流通的電子版或印刷品，由於印製單位不明，難以標準。放入腳註中，作為參考）。

種隔闕不是承許隔著似真如的影像相分認知真如，而是有能所二元感。這種觀點認為佛智不會變現影像相分，因為佛智是直接認知諸法。如果透過相分認知諸法，就不是直接認知諸法了。

相關問題歸根結底是對於佛智的理解不同，這涉及佛陀觀。不同的佛陀觀對於佛智的理解的差異性，可能是通過辯論無法消除的。接下來，本文從見分和相分上辨析後得智及根本智的有關問題。

三、根本智和後得智的識境關係

對於根本智無相分，在唯識內部應無異議，但對於根本智是否有見分則有不同的看法。

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。²¹

護法論師依於根本智離分別，承許根本智非是能取，但不是承許根本智不證真如。護法論師認為，根本智若無見分，將無以證知真如；根本智若有相分，應該不能親證真如。所以，護法論師承許根本智有見分無相分。

不過，即使是護法論師也要承許，唯識無境的修法從執著相分到不執著相分到泯滅相分，這一路修來可以說是斷除相分顯現

²¹ 護法菩薩等造，唐·玄奘譯，《成唯識論》卷9，《大正藏》冊31，頁49下-50上。

的過程。如此看來，至少對於加行道行者，相分會對親證真如產生障蔽。相分是所斷，通過轉依為根本智而斷除。如此的話，緣取相分的見分何不在無相分時湮滅，卻轉向緣取真如？

一般來講，相見從自證生。見分與相分不相離，若有則同時有，若無則同時無。可以認為，此中能量就是指心識顯現出相分。這是因為心智顯現相分的同時，就在認知相分，此認知相分者安立為見分。或可依於根本智不變現出相分，而認為亦無見分，彼時以自證分證知真如。證知根本智之真如，不可能不證知根本智自證分的真如。見分不能緣自證分，如何能緣自證分之真如？除非承許見分能緣自證分，若是如此，也可以再進一步承許見分緣證自證分。不過通常情況下，四分說不承許見分緣自證分或證自證分。²²

對於二諦並觀的佛智，後得智若是能對根本智證知真如加以了知。後得智若是以見分了知，後得智的見分就緣根本智的見分及自證分等。由於後得智的見分就是根本智的見分，根本智的自證分也是後得智的自證分。如此，佛智的見分就能自己證知見分及自證分，佛智的自證分就能自己證知自證分，這是違背四分說的觀點。除非四分說在佛智上發生了改變，見分能緣外也能緣內。但即使這樣，見分緣見分也是難以成立，因為心不能自見。

由於認為根本智有見分及後得智亦有見分會導致這樣的問題，筆者目前無法在四分說內解決該問題。暫且承許根本智無

²² 此處「通常情況」是指對於佛之外的有情適用，佛是特殊情況。有種觀點認為佛的見分是可以緣自證分、證自證分。這種觀點承許佛的心識的見分、自證分、證自證分能夠彼此互緣。在通常情況中，見分是外緣的認知，自證分是內緣的認知，鑒於這是兩種不同的認知，在本文中前者稱為「見」，後者稱為「領受」。

見分，承許根本智以自證分證知真如。此外，一個可能的解決方案是不承許根本智和後得智彼此互緣，此在後文探討。

(一) 除遣遍依二性證圓成實性

我們應該從如何證圓成實性上探討根本智，可以在此基礎上再探討後得智問題。應該從真俗二諦不一不異來理解真俗並觀，應結合清淨依他起性和圓成實性的不相離來理解根本智和後得智。從二智通達自境的方式來理解真俗並觀，理解佛智如何通達佛智。本節主要辨析見道位的情況，探討加行道瑜伽行者如何登地，及登地菩薩的二智。瞭解菩薩聖智情況，有助於探討佛智的情況。

圓成實性中不可能安立執著，雖然染淨心的真如都是圓成實性，但染淨心有證得圓成實性與否的差別。有執心屬於雜染依他起性，無執心屬於清淨依他起性。染淨依他起性的判斷大抵是，心識執著遍計所執性而成為雜染依他起性，心識不執著遍計所執性而成為清淨依他起性。

聖者的無執心大抵分為根本智和後得智。《瑜伽師地論》卷74中，「於無相界正了知故於相無得」是指根本智行於勝義諦相；「於後時如其所有而有所得」是指後得智行於世俗諦相。全文如下：

問依他起自性執無執相云何應知？答若由遍計所執自性覺悟執故，復遍計彼所成自性，是名初執。若善了知唯有眾相，不遍計彼所成自性，是名無執。若於相縛未永拔者，於諸相中有所得時，名第二執。若於相縛已永拔者，於無相界正了知故於相無得，或於後時

如其所有而有所得，當知無執。²³

心識所緣者唯是心識的顯現，如果不將彼顯現執著為遍計所執性就是無執心，否則就是有執心。心識顯現的境相，通常解釋為相分；對於有執心而言，彼顯相對於證圓成實性有障礙作用，因為執著心在彼顯相中，增益安立了遍計所執性，執著彼顯相有遍計所執性，此即為「相縛」。²⁴

並不是有相分就一定安立為相縛，而是執著心識的顯相為相縛。所以《成唯識論》才如是說：「言相縛者謂於境相不能了達如幻事等，由斯見分相分所拘不得自在，故名相縛」。²⁵在體證勝義諦後，後得智如實了知依他起如幻，在認知世俗境相時，才不會執著彼法是以所遮自性成立為有。

沒有相縛有兩種情況，一種情況是心識有相分而不執著相分，一種情況是心識沒有相分而不執著相分。相分安立為相縛與否，與是否證得根本智，是否除遣世俗諦相及斷除執著有關。

從根本上來講，斷除相縛是有賴於獲得根本智，要除遣一切世俗行相。結合心智的自境，我們就可以理解經論中所說：

²³ 彌勒菩薩說，唐·玄奘譯，《瑜伽師地論》卷74，《大正藏》冊30，頁706上。韓清淨，《瑜伽師地論科句披尋記》（卷74）：「依他起自性執無執相等者：此中執無執相，應知亦如遍計所執自性有其二種。謂彼覺悟執或無執，及彼隨眠執或無執。此說依他起覺悟執，是名初執；彼隨眠執，名第二執。或於後時如其所有而有所得者：謂後得智，如實了知諸行如幻，有所得相故。」（法門寺佛學院教材，《瑜伽師地論科句披尋記》（卷66-84），頁235）。

²⁴ 唐·智周撰，《成唯識論演秘》卷7：「論：若於相縛未永拔者，於諸相中有所得時名第二執。若於相縛已永拔者於無相界正了知故，於相無得當知無執。釋曰：此是隨眠執、無執二。相縛種子名為相縛。」（《大正藏》冊43，頁957下）。

²⁵ 護法菩薩等造，唐·玄奘譯，《成唯識論》卷5，《大正藏》冊31，頁25下。

若有行於諸安立諦，彼一切行皆行有相，行有相故於諸相縛不得解脫。於諸相縛不解脫故，於麤重縛亦不解脫。若有行於非安立諦不行於相，不行相故於諸相縛便得解脫。於諸相縛得解脫故，於麤重縛亦得解脫。²⁶

若勝義諦相與諸行相一向異者：已見諦者於諸行相應不除遣；若不除遣諸行相者，應於相縛不得解脫；此見諦者於諸相縛不解脫故，於麤重縛亦應不脫；由於二縛不解脫故，已見諦者應不能得無上方便安隱涅槃；或不應證阿耨多羅三藐三菩提。²⁷

真俗二諦同體，真諦固然是無所遮自性所顯，也是無世俗諦相所顯。不除遣世俗行相，將無法證圓成實性。這樣看來，從根本上講，對於加行道的瑜伽行者，相分是證圓成實性的障礙。只要心識帶有相分就不是根本智，只有心智不帶有相分，除遣相分的顯現才能獲得根本智，才能親證圓成實性。那麼，相分是依他起性還是遍計所執性應該辨析。對此問題結合唯識無境的修法，是很好的解決方案。

1. 遮破遍計所執與除遣依他起性相輔相成

唯識的觀修過程，是先觀外境只是心識的形象，通達外境的虛假；然後觀心識的虛假，以達能所俱泯。眾生通過觀擇諸法唯識而能捨棄外境，既然所貪境不可得，此貪著心也應滅，這樣能證解脫。

²⁶ 彌勒菩薩說，唐·玄奘譯，《瑜伽師地論》卷64，《大正藏》冊30，頁657上。

²⁷ 唐·玄奘譯，《解深密經》卷1，《大正藏》冊16，頁690中。

護法論師顯然承許證圓成實性應遮破所遮遍計所執性，也應遣除依他起性虛妄分別（妄識）。

諸契經言唯有識者，為令觀識捨彼外塵，既捨外塵妄心隨息，妄心息故證會中道。……愚夫異生貪著境界，受諸欲樂無捨離心。生死輪迴沒三有海，受諸劇苦解脫無因。如來慈悲，方便為說諸法唯識，令捨外塵。捨外塵已妄識隨滅。妄識滅故便證涅槃。²⁸

心識執著遍計所執性才成為妄識，由於妄識執取能取、所取才安立其為虛妄分別。要斷除心識對於能取、所取的執著，才能轉依為二顯隱沒的根本智。某種意義上，這是要遣除依他起性。

遣除依他起性才能證圓成實性，這是《瑜伽師地論·攝決擇分》的「菩薩地」中明確宣說。

問：「若觀行者如實悟入遍計所執自性時，當言隨入何等自性？」

答：「圓成實自性」。

問：「若觀行者隨入圓成實自性時，當言除遣何等自性」？

答：「依他起自性」。²⁹

儘管此虛妄分別識執著遍計所執性，但仍然是緣起法，所以是依他起性。二取泯滅，虛妄分別不現（除遣依他起性），虛

²⁸ 聖天菩薩本，護法菩薩釋，唐·玄奘譯，《大乘廣百論釋論》卷10，《大正藏》冊30，頁249上-中。

²⁹ 彌勒菩薩說，唐·玄奘譯，《瑜伽師地論》卷74，《大正藏》冊30，頁705中。

妄分別識增益安立的遍計所執性的顯相自然消失，根本智現起才能證圓成實性（隨入圓成實性）。所遮遍計所執性是增益安立而有的體性，實際沒有這種體性。所遮遍計所執性無體不能依緣而成立有自體顯現，這被稱為「無體空」。僅以見道斷除之執來看，是以根本智證圓成實，不是以執著遍計所執的依他起識證圓成實。由於捨棄對遍計所執性的執著，執著遍計所執的依他起識已經滅除，所以是「遠離空」。根本智雖然也可安立為依他起，但是已經無二取顯現，極為寂靜而無分別。其自境中沒有遍計所執的二我的顯相，亦沒有識的世俗顯相，這些顯相都被除遣，故而圓成實性是「除遣空」。³⁰

大抵，遮破遍計所執與除遣依他起性相輔相成。無論是否有執，心智的能所二現是依緣顯現，也可以依緣不顯現。如此看來，二現是依他起性無疑。當執著二現，心識也就執著二取。這種情況下，心識中出現遍計所執的顯相，也就是二現中摻雜二取的顯相，故而執為有所遮遍計所執性。所執著自性有的二現或二取之顯相，應與執著心一起遣除。

護法論師承許在捨棄外塵，即遮破所執遍計所執後，妄識滅。「一切心及心所由熏習力所變二分從緣生故亦依他起，遍計依斯妄執定實有無一異俱不俱等，此二方名遍計所執」。³¹ 按照護法論師的觀點，見相二分本是依他起性，依見相二分產生了二取遍計，執著見相二分是實有、一異等，這樣的二取所執取的

³⁰ 對於「除遣空」，窺基法師解釋為除遣補特伽羅我與法我所顯的空性。可參閱窺基法師，《成唯識論述記》卷9：「《顯揚》十五云：一、無體空。二、遠離空。三、除遣空。言遠離者，無所執相義。除遣空者，除遣二我顯此空故。彼十五云：遍計所執等三性，如次立三空。」（《大正藏》冊43，頁551下-552上）。

³¹ 護法菩薩等造，唐·玄奘譯，《成唯識論》卷8，《大正藏》冊31，頁46上。

「能取所取性」才是所遮遍計所執。見相二分似有二取並不等於就是所遮遍計所執性，但若是虛妄分別（妄識）所攝的見相二分定然應是所斷。³²

「二取」的「取」是動詞，亦是「執取」的「取」，施動者是虛妄分別識。這樣，「能取所取」同於「能執所執」。對此理應結合習氣（種子）來理解。「二取習氣應知即是我執、名言二種習氣，取我我所及取名言而熏成故皆說名取」。³³ 我我所及名言是所取亦是所執，具有二障的現行虛妄分別識是能取亦是能執，如此能取和所取都是名詞。

虛妄分別識去遍計也就意味著虛妄分別識執取。當把二取視為遍計所執性，所執的遍計所執性就不能僅僅理解為所取，而應該理解為能取和所取二者。所以，「遍計所執性」可以稱為「能取所取性」。如此，執取「能取所取性」才是虛妄分別識表現出的二取。如果心識不去執著二取就不再是虛妄分別，即是斷除了雜染依他起性識。自然消除了二取的顯相，即所遮遍計所執性的顯現不在心識中出現。由於這種顯現本就是摻雜在二現中，所以遍依二性都被遣除的結果，是除遣二現的同時也除遣了所遮遍計所執的顯相，彼顯相常說為人我和法我的顯相。如此，清淨根本智以不帶有二現的方式證知二取空所顯的圓成實性。

按照護法一系的唯識思想，見相二分即使被稱為二取，也不等同就是所遮破的二取，對於二分的執著顯現為遍計所執二

³² 護法菩薩等造，唐·玄奘譯，《成唯識論》卷9：「故於二取所引隨眠，猶未有能伏滅功力，令彼不起二取現行。此二取言，顯二取取，執取能取所取性故。」（《大正藏》冊31，頁46上）。

³³ 護法菩薩等造，唐·玄奘譯，《成唯識論》卷8，《大正藏》冊31，頁43中。

取的顯相，方才成為所遮破的二取。如果只是有見相二分，或能所二現顯現就是二取，那麼二取隨眠的種子就存在，如此一來，佛的後得智有見相二分，佛就有二取的隨眠的種子。這是沒有道理，理應佛無二取隨眠，理應斷除了二取隨眠的種子。理應佛的後得智的能所二現不必斷除。所以，只能解釋成執取二現為實有，即執取「能取所取性」的取才能稱為二取。按這種解釋並非主張識境（見分相分）二者就是「二取」，而是執二者為實有才是「二取」。如果對於見分和相分二者無執就不應該是所遮，二者不一定是所斷伏的對象。

綜上所述，心識是雜染還是清淨，與執著彼相分與否有關。一旦執著彼相分，相分中就會顯現有所遮遍計所執的顯相。這種情況下，彼相分是所斷，而所遮遍計所執的顯相是所遮。通過遮破所遮，而斷除所斷。所破和所遮應該予以區分。相分可以安立為依他起性，但如果是雜染依他起識的相分，由於雜染識是需要斷除的，彼識的相分就是應斷除的對象。如果彼相分是清淨識的相分，就不是斷除對象。

2. 根本智如何證根本智的真如

按照唯識宗所依典籍，依他起性攝盡一切雜染相法，如實了知依他起相即是了知諸雜染相法。《解深密經》中有明文可證：「若諸菩薩如實了知依他起相，即能如實了知一切雜染相法」。³⁴ 依他起相的體是相和麤重，如《顯揚聖教論》中所指出「此由此二種更互為緣而得生故，謂相為緣起於麤重，麤重為緣又能生相。若爾何故名生無性？謂緣力所生非自然有故」。³⁵

³⁴ 唐·玄奘譯，《解深密經》卷2，《大正藏》冊16，頁693中。

³⁵ 無著菩薩造，唐·玄奘譯，《顯揚聖教論》卷16，《大正藏》冊31，頁599上。

相和麁重在心識上的表現是雜染性虛妄分別。

通過修行，雜染相法可以滅掉。這是因為需要以根本智證圓成實性，我們可以從見道來理解。對於見道可以從兩個方面來講，一方面分別識由世第一法後心破除執著而消失，根本智才得以現起；另一方面，當根本智現起，雜染依他起識就滅掉。

於依他起自性中，能不執著遍計所執自性相。由言說不熏習智故，由言說不隨覺智故，由言說離隨眠智故。能滅依他起相。³⁶

證圓成實需要遍計所執相滅，也需要滅依他起相。依他起性非是如所有智的自境，如所有智不觸及依他起性，所以，依他起性非是清淨所緣。當然，這並不意味著，證知依他起性的盡所有智不是清淨聖智；也不意味著依他起性沒有勝義諦，依他起性的勝義諦就是圓成實性。根本智可以通達清淨法的真如，也可以通達雜染法的真如。通過通達真如，可斷除雜染依他起性法。

若諸菩薩能於依他起相上，如實了知無相之法，即能斷滅雜染相法。若能斷滅雜染相法，即能證得清淨相法。³⁷

如果不再執著遍計所執性，識沒有了執著，就不再是虛妄分別。雜染性虛妄分別也就滅掉，妄識也就根本生不起來，此為「依他起性無生」。另外一個理解是，生無自性並非是否定生，而是否定自性生。「無生者，自體不生而非不生，除住三

³⁶ 唐·玄奘譯，《解深密經》卷2，《大正藏》冊16，頁695上。

³⁷ 同上，頁693下。

昧，是名無生」。³⁸ 所以說，有為法「緣生」之「生」不是無，「緣生」所無的是依自起性，彼體性是法的自成自體，彼自體是不可能出現，因為彼自體實際是無。

真諦三藏主張證圓成實意味著識境俱泯，筆者推測真諦三藏不承許根本智有見分。

識轉不離兩義。一能分別，二所分別。所分別既無，能分別亦無。無境可取，識不得生。以是義故，唯識義得成。何者立唯識義？意本為遣境遣心。今境界既無，唯識又泯，即是說唯識義成也。³⁹

真諦三藏安立彼時識境俱泯，自然不會安立見分。對於如何獲得根本智，《辯中邊論》中有講「復依於境無所得故，復有於識無所得生」，此為玄奘三藏的譯法。⁴⁰ 大意是：在體悟到境無所得時，依於這種體悟又能產生顯現並了別境之識亦無所得的體悟。對應的梵文使用了“vijñapti-mātratā”，漢譯一般譯為「唯識」，所以可以翻譯為「由所緣境無有體故，能緣唯識亦不得生」。⁴¹ 《攝大乘論》玄奘譯本中有宣說「所分別無故 無分別智無」，⁴² 真諦譯本中是「所分別無故 彼無無分別」。⁴³ 這兩

³⁸ 唐·實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷2，《大正藏》冊16，頁599上。

³⁹ 陳·真諦譯，《轉識論》卷1，《大正藏》冊31，頁62中。

⁴⁰ 世親菩薩造，唐·玄奘譯，《辯中邊論》卷1：「論曰：依止唯識，有所得故，先有於境，無所得生。復依於境，無所得故；後有於識，無所得生。由是方便，得入所取能取無相。」（《大正藏》冊31，頁465上）。

⁴¹ 天親菩薩造，陳·真諦譯，《中邊分別論》卷1：「一切三界，但唯有識。依如此義，外塵體相決無所有。此智得成，由所緣境，無有體故；能緣唯識，亦不得生。以是方便，即得入於能取所取無所有相。」（《大正藏》冊31，頁451下）。

⁴² 無著菩薩造，唐·玄奘譯，《攝大乘論本》卷3：「應知一切法，本性無分別。所分別無故，無分別智無。」（《大正藏》冊31，頁148上）。

處描述文義相同，都是在描述根本智的獲得。「無分別智無」所無之「無分別智」是指根本智，此無不是講根本智變成石女兒，而是根本智的世俗顯現消失，此如般若經中多有宣講空中無智亦無得。如此的行文，可以解讀為否定根本智有見分顯現，否定根本智以見分緣真如。

既然這個時候，諸法的真如都顯現出來，唯是顯現勝義諦相，為什麼根本智的真如不顯現出來，理應也唯是顯現勝義諦相。在這種情況中，可能只有勝義顯現，而無世俗顯現。退一步，即使根本智的世俗顯相沒有消失，在初獲根本智時，根本智也無法了別根本智的世俗顯現。這個情況中，根本智不能覺知根本智的世俗顯相，以不見彼世俗顯現之故。無論相分、見分、自證分、證自證分有無，彼世俗顯現皆悉不現。這是因為根本智對真如的觀感中是沒有一切世俗顯相的。

這個時候，根本智的真如顯現出來，根本智在證知根本智的真如。這即是根本智的勝義諦顯現的情況。可以認為，根本智顯現為真如，根本智的勝義諦顯現之故，根本智的勝義諦成為根本智的自境。根本智以無世俗顯現的方式證知真如，即為根本智以不帶有能所二現的方式證知真如。對於彼方式之證知而言，可以講根本智證知了根本智的真如，甚至可以講根本智的真如證知了自己；根本智以勝義顯現之力，貌似可以安立根本智即真如或真如即根本智。如此，根本智的勝義諦體在根本智的彼種證知方式中顯現出來，顯現為真如的根本智證知了顯現出的勝義諦，這是心智的自證，也可視為心智真如的自證。總之，根本智證知顯現出勝義諦體的根本智，且唯是證知彼勝義諦。

⁴³ 無著菩薩造，唐·真諦譯，《攝大乘論》卷3：「佛說一切法，自性無分別。所分別無故，彼無無分別。」（《大正藏》冊31，頁128下）。

對此，我們需要進一步考察唯識無境的修法，以便檢視本文的理解。

(二) 依唯識觀的實踐辨析

圓成實性又被稱為唯識實性，或簡稱為唯識性。「爾時住唯識，離二取相故」等語境中，「唯識」(vijñāna-mātratā)顯然是講識(vijñāna)達致應有的離二取相的狀態，恢復清淨心並成就不失，名為安住唯識性。若識不安住於此本質狀態，即以二取隨眠習氣所引生的二相顯現的方式認知自境；否則心就能離二取相，以無二現方式通達所知。另一種「唯識」是從另外一個側面描述識(vijñāna)安住於本質狀態，譬如「現前立少物，謂是唯識性」中「唯識」的這個面向是識不執著境實在。總之，「唯識」主要是就認知主體(vijñāna)成就其應有的清淨性(唯識性)來安立，vijñapti-mātratā是為實現vijñāna-mātratā而服務。

唯識性的實證是除遣依他起性的過程，此過程中顯然需要依賴真如作意。

善男子！由真如作意，除遣法相及與義相；若於其名及名自性無所得時，亦不觀彼所依之相，如是除遣。如於其名，於句、於文、於一切義，當知亦爾。乃至於界及界自性無所得時，亦不觀彼所依之相，如是除遣。⁴⁴

觀擇法的言說自性無所得的時候，由於真如作意而住於真如觀。由於在勝義諦中不能安立依他起性，心智觀擇的對象不

⁴⁴ 唐·玄奘譯，《解深密經》卷3，《大正藏》冊16，頁700下。

應滯於依他起識世俗顯相。如此，觀境唯是心的顯現（觀境不可得）之後，也要超越有顯現的心，達致無顯現（識境俱不可得）而趣入真如。這絕非是在「空掉外色後，保留內識的實有」，根本的原因是真如觀中依他起識的世俗行相不顯現，或者說依他起性不顯現。《顯揚聖教論》基於此而安立依他起性「不顯現無所得」，同樣宣說「於遍計所執自性無所得時，亦不觀彼依他自相」。⁴⁵ 如此斷除遍計所執，除遣依他起性，二者同步推進。這種除遣依他起性的意思，固然有斷除雜染依他起性之義，但並非僅限於除遣虛妄分別的能所二相，還包含除遣後得智的能所二現。對於菩薩而言，從後得位轉為根本位或說從後得智轉為根本智，是應除遣心智的世俗顯現。因為，不可安立清淨依他後得智就是真如或者就是在親證真如。畢竟，聖智緣清淨依他不是緣圓成實性，不是後得智而是由根本智以無能所二現的方式證圓成實性。

我們可以從唯識宗所依據經論中考察唯識無境的修法，理清唯識的真義。本文選擇《大乘入楞伽經》、《大乘莊嚴經論》等作為主要文獻，考察這些典籍，有助於理解三自性及二智。

1. 從《大乘入楞伽經》揭示的修法考察

《大乘入楞伽經·偈頌品》中第256、257、258三頌描述了依真如作意除遣雜染依他性的過程。

安住於唯心，不分別外境；住真如所緣，超過於心量。（256）

若超過心量，亦超於無相；以住無相者，不見於大

⁴⁵ 無著菩薩造，唐·玄奘譯，《顯揚聖教論》卷20，《大正藏》冊31，頁579下。

乘。(257)

行寂無功用，淨修諸大願；及我最勝智，無相故不見。(258)⁴⁶

⁴⁶ 唐·實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷6，《大正藏》冊16，頁629中。其他譯本也標註數字以便對比說明。元魏·菩提留支譯為：「莫見惟心法，莫分別外義；住於真如觀，過於心境界。(256)過心境界已，遠離諸寂靜；修行住寂靜，行者寂靜住。(257)不見摩訶衍，自然云寂靜；依諸願清淨，智無我寂靜。(258)」(《入楞伽經》卷9，《大正藏》冊16，頁571中)。黃寶生譯，《梵漢對刊入楞伽經》：「達到唯心，不妄想外界事物，然後依靠真如，超越唯心(256)應該超越唯心，超越無影像，修行者立足無影像，看到大乘(257)自然而行，寂靜，由誓願獲得淨化，依靠無影像，看不到至高的無我智。(258)」(北京：社會科學出版社，2011，頁596)。書中同頁，黃寶生對於所譯「看到大乘」註解說：「原文是Mahāyānam sa pasyati。而按南條本，其中的sa為na，那麼，這個短語的意思就是『看不到大乘』。此處菩提『不見摩訶衍』，實譯『不見於大乘』。這在語義上似乎更合理，因為一句上一首和下一首偈頌，這裡的語境是強調超越唯心，超越無影像，而依靠真如」。筆者注：此處只能用義理判別。所見的「摩訶衍」(大乘)是指大乘見道位親證之真如。從義理上來判斷，古代譯師們之所以會有不見大乘的翻譯，是因為若是安住於沒有形象的心，不以真如作意超越此，則無法跨入見道位，將不能親證真如。所以，這種情況中是「以住無相者，不見於大乘」。當不把「住無相者」理解為沒有形象的心，而理解為無世俗諦相，這種情況能證真如，所以就只能說「以住無相者，即見於大乘」(修行者立足無影像，看到大乘)。從義理上都說得通，或許在印度《楞伽經》流傳過程中由於傳抄者採取不同的理解，就已經有兩個版本。談錫永譯，〈《入楞伽經》梵本新譯〉：「行者得入唯心時，即停分別外世間；由是得安住真如，從而超越於唯心。(256)由於得超越唯心，彼亦超越無相境；若安住於無相境，是則不能見大乘。(257)無功用境為寂靜，由本誓故究竟淨；此最殊勝無我智，以無相故無所見。(258)」(臺北：全佛文化事業有限公司，2005，頁260)。書中同頁，談錫永對於「是則不能見大乘」註解說：「由此可知，經中所謂『大乘』，非一般大乘，此實指後人所說之大中觀，即以如來藏思想為體性之中觀」。周拉由藏譯漢：「安住於唯心，不分別外境。住真如所緣，超過於心量。(256)若超過心量，亦超於無相。以住於無相者，彼見於大乘。(257)住寂無功用，淨修諸大願。及我最勝智，無相故見已。(258)」(周拉，〈蓮花戒名著《修習次第論》研究〉，北京：宗教文化出版社，2010，頁247)。周拉譯本主要文句沿用實叉難陀譯本，關鍵之處以藏譯本翻譯。顧鼐

對於此三頌，蓮華戒、寶作寂都有註解。⁴⁷ 本文結合有關註解，理解如下：

瑜伽行者觀擇諸有為法是心識的顯現抑或識外而有，體認境（義）唯是心的顯現。以「觀影唯是心」遣除外境，即除滅「義相」。瑜伽行者「審觀唯自想」，不分別外境，安住對唯識的現觀。

瑜伽行者的意識以「唯有（具有形象的）心」為觀擇對象，「如是住內心」進一步消弱分別的勢力，觀擇所取的境離識無有（「知所取非有」），深入體悟「唯有（具有形象的）心」。

所譯寂護，《中觀莊嚴論註》中有提及此三頌，顧棻的翻譯是：「依止于唯心，不分別外境，住清淨所緣，從唯心救度。（256）從唯心已度，從無顯救度，住無顯瑜伽，由彼見大乘。（257）任用自然行，以願力煉治，最勝智無我，不能見無顯。（258）」（顧棻，《從「空有諍論」到「空有融合」——寂護思想研究》，華東師範大學博士論文，2017，頁67）。

⁴⁷ 梶山雄一著，吳汝鈞譯，「後期中觀派(瑜伽行中觀派)」，《世界佛學名著譯叢》62：中觀與空義，台北：華宇出版社，1986。頁365-366中記載的蓮華戒的註解，頁370記載寶作寂的註解。蓮華戒的註解還可見於：1.《廣釋菩提心論》卷3，《大正藏》冊32，頁567下-568上。2.周拉著，〈蓮花戒名著《修習次第論》研究〉，頁248-251。3.顧棻，《從「空有諍論」到「空有融合」——寂護思想研究》，頁68。筆者注：對於《中觀與空義》等所列出的蓮華戒和寶藏寂的註解的關鍵字句，本文正文中有解讀，用「」標出彼關鍵字句，但「」內有些是出自論典，此處作出統一說明，不再逐一標註出處。蓮華戒論師認為觀境唯是心之顯現時，彼帶有形象的心是能所二元之能（能執），是應該斷除的依他起識。所謂「從不二超越」中「不二」是指境唯是識的顯現，境與心同體。超越不二是指從超越心境同體或說超越能所異體空。蓮華戒論師結合真如的情況，認為識應該是無顯現，也就是說沒有世俗顯現；又補充說這不是承許世俗顯現在世俗諦中無，真如與承許世俗中有世俗顯現無矛盾。若根本智無顯現及無自性，邏輯上一個困境是證真如時無顯現（無任何所見）所顯的真如（不顯性、無自性）和無能所二顯（不二性）之根本智（彼位不顯現不二性相最勝智）可能就無法安立了。蓮華戒論師承許自證分領受（不二性和不顯性由自證所領受），如此安立根本智與根本智無自性不矛盾。

接下來，瑜伽行者安住於真如觀，觀擇識也不可得（「次能取亦無」），超越「唯有（具有形象的）心」的階段。進入以不具有形象的心為止觀對象的階段，此即是頌文中「住於無相」。這時，所觀擇的是無二取，也就是「沈潛於以（作為離主觀、客觀二者的光輝的心靈這樣的）東西的真相為對象的冥想中」，即是「沈潛於無顯現中」。

意識變得似無二取顯現，但又不是根本智，此時的意識顯見「少物」（似真如的影像），也就是顯見「沒有形象顯現的意識當體」，此時的意識是以「沒有（形象的）顯現（的照明當體為對象）」。離境而得之「唯心」（「唯識」），由於是有所得，實際並沒有泯滅二現，並非真正住於唯識性。⁴⁸

「無二智中皆應捨離」是說若執著唯識也是法執，應安住於諸法無自性（「了知一切法無有自性而住」）。瑜伽行者「沈潛於（連光輝的心靈的）顯現都沒有了的冥想中」，觀擇心境俱不可得的真如。由於觀擇無識境二者，唯有無二之真實，進一步消磨分別的勢力，超越了「無顯現的意識」，也就是「於真如所緣中，是心亦過」。瑜伽行者「超越（以）沒有（形象的）顯現（的照明當體為對象）」，心智最終轉依為根本智，即是「遠離本體的最高的智慧」；現觀真如，即是這種智慧「見到了大乘的真理」。

唯識無境的修行過程中，真如作意將不帶有形象的心識（無

⁴⁸ 關於《唯識三十頌》中「現前立少物」等頌，可參考安慧釋，霍韜晦譯，《安慧「三十唯識釋」原典譯註》，香港：中文大學出版社，1980，頁141-143。韓廷傑譯本收入《法源》，總第24期，2006年。韓鏡清譯本，可見於佛教導航：<http://www.fjdh.cn/wumin/2013/08/141135273799.html>，最後訪問日期：2016年11月1日。

相分或近似於無相分)的世俗諦相剝落，從而安住於對心識的勝義諦的現觀。寶藏寂、蓮華戒所描述的「無顯現」都是指沒有世俗諦相，彼時心智的真如（勝義諦）在根本智前顯現。

從唯識無境的修法不難判定，見道位的根本智證知之真如恰是根本智之真如。正是由於見道位的根本智其實是在證知根本智的真如，在無能所世俗顯現之根本智上安立真如；或說此時根本智在根本智前顯現為真如，寶藏寂才非常明確地宣說講「強調無顯現……並不表示在照明當體之外，更有空的立場比它更為究竟」，蓮華戒才宣說「不二性和不顯性由自證所領受」。

在根本智現證根本智的真如時，從根本智對於真如的觀感中沒有根本智，這個時候的「無智亦無得」正是由於二取空導致。此時的根本智無論是否有世俗顯現，但在決定真如的決定前是沒有世俗顯現的；彼決定之前，根本智的真如赤裸裸地顯現。從而，在世俗諦中定然要安立根本智見真如。

2. 從論典中揭示的修道次第考察

唯識宗安立的現觀道次，可見於《大乘莊嚴經論》，如：

福德智慧二資糧，菩薩善備無邊際；於法思量善決定，故了義趣唯言類。若知諸義唯是言，即住似彼唯心理；便能現證真法界，是故二相悉蠲除。體知離心無別物，由此即會心非有；智者了達二皆無，等住二無真法界。⁴⁹

⁴⁹ 轉引玄奘譯，《攝大乘論本》卷2：「復有別五現觀伽他，如《大乘經莊嚴論》說……」（《大正藏》冊31，頁143下）。該處譯文也可參考其他譯本：波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷2中的相關頌文：「福智無邊際，生長悉圓滿；思法決定已，通達義類性。已知義類性，善住唯心光；現見法界故，

菩薩廣修布施、持戒、忍辱等三種波羅蜜作為福資糧，修行般若波羅蜜多作為智資糧。精進、禪定兩種般若蜜多既是福資糧也是智資糧。如此在資糧道中善巧廣修六度，於二資糧圓滿，進入加行道，而能善觀擇諸法。能夠了知一切義相是戲論分別而安立，這樣就能決定安住於似義唯是以識為體的唯識觀中，體認識所顯現者唯是心的影像。在加行道，初由了達義無所有，沒有離心的所緣境，由於所取不可得，能取的心也不可得。對於無二取獲得定解，如此洞察所遮遍計所執，二取本來無性。當心識上無二取顯現，也就是所取能取悉皆遠離，就能證圓成實性。

我們也可考察其他論典對於唯識無境修法的說明。有些頌概括了唯識宗所主張的菩薩乘的加行道、見道和修道及無學道。如《大乘莊嚴經論》：

爾時此菩薩，次第得定心；唯見意言故，不見一切義。
為長法明故，堅固精進起；法明增長已，通達唯心住。
諸義悉是光，由見唯心故；得斷所執亂，是則住於忍。
所執亂雖斷，尚餘能執故；斷此復速證，無間三摩提。
遠離彼二執，出世間無上；無分別離垢，此智此時得。
此即是轉依，以得初地故。後經無量劫，依淨方圓滿。⁵⁰

大乘瑜伽行者（菩薩）依明得定發起的下品尋思觀，觀所取的境（義）非離識有其自體，體證境都是心識所變（意言），即

解脫於二相。心外無有物，物無心亦無；以解二無故，善住真法界。」（《大正藏》冊31，頁599上）。索達吉譯，《大乘經莊嚴論》中的相關頌文：「菩薩善積累，無邊福慧資，思法決定故，悟證具相境。證彼唯證境，正住現唯心，而後現量證，法界離二相。慧知心外無，復證心亦無，具慧知無二，住無彼法界。」（初稿版，內部資料，頁16）。

⁵⁰ 無著菩薩造，唐·波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷6，《大正藏》冊31，頁625上-中。

處於暖位（明）。安住此位的瑜伽行者觀察到諸法的名義自性差別等不可得，伏斷所取境（不見一切義）。見法忍精進修行，住於頂位，瑜伽行者依明增定發起的上品尋思觀，安住於對唯識的現觀（通達唯心住），仍然觀察所取名等四法，都是自心所顯見，都是假施設有，實不可得。體證所有的境都是心的顯現（心光），對於境的執著（所執）習氣進一步消弱。由於慧觀擇唯識義轉盛，所以稱為「明增」，而尋思位極，所以稱為「頂」。依印順定發起下品如實智，對於無所取決定印持，對於無能取也能夠順樂忍。觀察思維：既然境離開能取的識並沒有實有的境，離開境的識也就不是實有，因為所取能取互相觀待。

在《成唯識論》中，將忍位下品如實智分為三等：下忍（印所取空），中忍（觀能取空），上忍（印能取空）。瑜伽行者依無間定，發起上品如實智印持二取空，在凡夫法中最勝，所以稱為「世第一法」，從此必定無間轉識成智，以根本智見道證初地。雖然初地對於真如即已經通達，但要在歷劫修行成佛後才圓滿。⁵¹

⁵¹ 可參閱《大正藏》冊31，頁49中。筆者與登巴宇色格西探討相關問題，登巴宇色格西認為：加行四位要前後安立的原因是對於所取（所斷雜染品）及能取（所取清淨品）這兩者之間的執著，在壓伏這些執著上有難易的程度，那麼以壓伏所斷雜染品的執著為易，而壓伏所取清淨品的執著為難，故暖頂忍世第一法才會有前後因果的銜接道次走法。問題是很多教派都講「真正的空性不是分別心能證到的」，如此，聖者後得智也證不到真正的空性。但是般若經中有講後得智可以證到空性，所以分別心能證悟空性。如果第一次證悟空性就是瑜伽現量，以前證悟的都不是真正的空性，從不是真正的空性到真正的空性如何轉？在世第一法最後一刻與見道在同一個定中，世第一法的這個心識還是分別識，這個分別心中的空性義共相消失了，心識作用變得赤裸裸時，它所見到的境怎麼變成了真正的空性？在加行道從暖到世第一法一直致力於證悟空性，一直著力於空性，所著力的空性不是所斷，由於有空性的義共相遮著，現在義共相越來越薄，接近於泯滅二現但還沒有泯滅二現，義共相不是所要證的，所要證的空性應該更顯明，不應該消失掉。按照量學探討心識如何轉成瑜伽現量聖者智有兩個理路。1.《現觀莊嚴論》中提到暖頂忍

《成唯識論》中將見道分為真見道和相見道。前者是由根本智觀擇真如實現，後者是由後得智觀擇四諦十六行相實現；「前真見道證唯識性，後相見道證唯識相」。⁵² 相見道的情況中，後得智緣安立諦有十六心，後得智變相觀空的問題並不突出。另外，此時不能真俗並觀，不能用於探討真俗並觀時根本後得二智。如此，相見道部分限於主題和篇幅不予以探討。

對於根本智是需要探討的，唯識宗公認根本智親證之圓成實性就是二取空所顯。無著論師等沒有明確區分見分、相分、自證分等。護法論師等區分了見分等，這種區分無疑有助於精準地描述根本智的情況，我們可以準確理解根本智。

真如中不可安立任何世俗諦相，既是所執二我空所顯，也是無執心所緣的世俗諦相不顯現所顯。所以，應該認為沒有相分。

世第一法，每一個位次所要配置壓服的都是壓服所知障法我執，這個法我執想要壓服的話不用其違品即真正的空性，而是相似的無遮（空性的義共相）就可以壓服的話，證相似的無遮也能斷煩惱。法我執的心識力量不用證悟真正的空性就能壓服其現行，那斷所知障不需要證真正的空性，只要相似於斷所知障的義共相就可以了。當壓服的力量達到斷的程度，為何要證悟到真正的空性。相似無遮要達到斷的時候，為什麼不成？因為證相違品才能真正見道，要壓服法我執現行不用其違品怎麼壓服？一定要本份所要壓服的再也不現行。2. 世第一法最後一刻與見道在同一個定中，世第一法的分別識所要遮破的，那個義共相越來越薄，幾乎要達到赤裸裸，義共相是顯現境，但其趣入境是真正的空性。理應應該是讓空性越來越清晰，而不是消失。所遮的義共相需要消失，空性不需要消失。世第一法如果著力於空性的義共相的話，從暖一路過來，它會越來越清晰才對，而不是到最後消失看到的是另外一個真正的空性。筆者：《大乘入楞伽經》中有頌文（「安住於唯心，不分別外境；住真如所緣，超過於心量」）證明加行道中證悟境不可得後，二取空真如是智慧所觀擇的自境，以此進一步證悟心也不可得。真如是加行道的慧心所趣入的疏所緣緣。登巴宇色格西：加行道時意識顯見的是空性義共相，此意識趣入真正的空性，空性的趣入境，只是帶有空性的義共相，這樣的分別心確定是緣真正的空性。雖然帶空性的義共相，但卻是越來越如實證空性。

⁵² 《大正藏》冊31，頁50中。

這就告訴我們，在加行道修唯識觀時，應該觀擇不帶有六塵顯相的心，也就是《金剛經》中所說不應見色等生心，應無所住而生其心。無所住的根本智要現起，需要智慧觀擇真如。按照唯識學，真如是唯識實性，這就決定對於加行道行者，觀擇真如實際是觀察根本智。在心智的自境中，諸法都顯現為真如，或者說諸法的勝義諦顯現，世俗諦不顯現。如此的話，根本智的勝義諦也要顯現，或者說根本智要顯現為真如。至此，我們似可斷言：根本智自境中的根本智既無相分，也沒有見分，唯是沒有任何世俗顯相的勝義諦相。

如果根本智的自境中，根本智仍然顯現為有見分，又承許根本智見分緣真如。那麼，就是承許根本智的見分能緣根本智的見分，這違反了心不能自見的原則。正是由於遵循這一原則，四分說中才不安立見分緣見分，自證分緣自證分等。

接下來，對於根本智是否有見分的問題，探討根本智如何緣自境就可以抉擇。根本智是以見分緣境的方式緣自境，還是以自證分或證自證分的方式緣自境？我們首先能排除以證自證分的方式緣，因為證自證分是緣取自證分的。證自證分能緣真如，自證分就要是真如。這樣，就只需分析是見分親證真如還是自證分親證真如。

我們確定對於加行道行者，相分會對親證真如產生障蔽。相分是所斷，通過轉依為根本智而消亡。如此的話，執取相分的見分何不在無相分時湮滅，卻轉向緣取真如？佛智的見分或可緣自證分，但菩薩的心智的見分不能緣自證分，如何能緣自證分之真如？彼時根本智證知根本智的真如，儘管是證知根本智的勝義諦，根本上還是證知根本智，很自然地依根本智的自證分證知。

根本智的自證分領受了根本智，領受了顯現為真如的根本智，就是根本智證根本智的真如。彼時根本智對於根本智的自證分顯現為真如，自證分是所取相，在其能取相中是根本智的勝義諦。根本智對於真如的觀感中沒有能所，或者說這種自證領受無能所二相。如此在根本智的自境中，將根本智安立為真如，這有很強的教理依據。

關於後得智的見相二分的情況，有不同的觀點。一種觀點認為後得智沒有見相二分，可以從根本智和後得智同體上考察這種觀點。如果認為後得智在沒有見相二分的情況下能緣境，應該是以自證分領受的方式證境。根本智彼時顯現為二取空之真如，同體的後得智能證知世俗諦相，如此就要承許後得智的體是勝義諦體，真如能緣世俗諦。真如具有能緣用，是受到爭議的。有情的心識和無情不同，這種差異應該會產生些影響，只是相關問題在經論中甚少敘述。將根本智的真如或後得智的真如安立為能緣世俗諦，這比將根本智證知根本智的真如視為根本智的真如自證更受爭議。如果認為真如不能緣世俗諦，顯然不會承許這種觀點。後得智沒有見相二分，對於世俗安立有困難。

一種觀點認為後得智有見分，沒有相分。這種觀點要安立後得智的見分緣什麼？或許佛的見分能緣自證分，但菩薩的根本智的見分不緣自證分。這造成要麼見分只緣真如，要麼由於見分無所緣緣而不存在，即是說實際就沒有見分。後得智的見分只緣真如就不能安立為後得智，所以這種觀點有些問題。

一種觀點認為後得智應有見相二分，這樣的話就只能安立變相觀空。變相觀空的理解出現於承許以見分緣六塵境的同類他證方式安立證真如。如果安立自證分領受的方式證真如，就不必

安立後得智變相觀空，而是安立後得智不變相觀真如；差別是根本智證真如沒有能所對立感，後得智證真如有能所對立。

四、從真俗並觀理解佛智通達佛智

理解真俗並觀，應該考察根本智和後得智及其通達自境的方式。對於根本智的情況，前文已經加以辨析。如前所說，親證圓成實性時，不見諸法的世俗諦相，因為不能真俗並觀的緣故。真俗並觀意味著佛智能夠了知佛智親證真如，佛智認知佛智應是以自證分了知。分開來講，親證真如者是根本智，所以了知根本智親證真如者應該是後得智。後得智以證自證分了知根本智親證真如，其實也是根本智以證自證分了知根本智自證分證真如。這樣，後得智的自證分或說根本智的自證分對於根本智親證真如有了間接證知。此在世俗諦上的體現就是後得智了悟根本智親證真如。二智本是同體，彼時二智完美地融為一體。

下文依於四分說框架，從自證分和證自證分的運作探討佛智，從而給出佛智真俗並觀的模型。鑒於宗派見上，有承許唯識無境及不承許唯識無境，有承許有自證分及不承許有自證分，還應分別說明。

(一) 承許外境有與否對真俗並觀的安立

唯識宗對於佛智真俗並觀保守的安立是，佛的第八識證知前七識的二諦，意識證知其他七識的二諦。如此八識彼此互相證知，安立佛智通達佛智。對於四分說而言，這種安立仍然需要以四分來闡述。本文當前傾向於認為，根本智的真如由根本

智的自證分予以領受。

後得智若是對於同聚根本智證知真如以見分了知的話，後得智的見分就緣取根本智的見分及自證分等。由於後得智的見分就是根本智的見分，根本智的自證分也是後得智的自證分，如此佛智的見分就能自己證知見分及自證分，這是違背四分說的觀點。即使四分說對見分的限定在佛智上不再適用，即使承許佛的見分能緣自證分，也不應承許佛的見分可以自緣，心不能自見總是成立。由於根本智有見分及後得智亦有見分會導致這樣的問題，筆者目前無法在四分說內解決該問題。暫且承許根本智無見分，承許根本智以自證分證知真如。

佛智能通達佛智，就真俗並觀而言，首先，真俗並觀的佛智總是能證知佛智的真如。其次，證其他法的真如是以後得智去緣其他法作為前提條件。後得智應能知道根本智自證分領受根本智的真如，也應能知道根本智挾帶證知其他法的真如。當把後得智看成根本智的世俗顯現，如此就容易理解二智是一體。如果可以的話，認知模型就獲得了簡化。當把後得智看成根本智的世俗顯現，根本智就能夠依根本智的世俗顯現之力，證知根本智以無二現的方式領受根本智的真如。由於後得智與根本智同體，根本智應能夠依根本智的世俗顯現之力而能證知根本智以無二現的方式領受聖智（根本智及後得智）的真如。根本智以勝義顯現之力貌似不可知根本智領受聖智的真如，否則根本智的自境中就能安立能證、所證。對於根本智證知與根本智體性異的法的真如，無疑同時的後得智去證知彼等法的世俗諦，在此基礎上後得智通過自證的方式領受了根本智，同時領受了根本智證知的真如。

可以使用佛智證知譬如地球這樣的法來檢視這個模型，後得

智能認知到地球的世俗顯現，根本智能認知地球的勝義顯現。後得智能確認所認知的是地球的真如而不是根本智的真如。雖然在勝義諦中不能區分根本智的真如和地球的真如，但是後得智可在世俗諦中區分根本智是在證根本智的真如還是地球的真如。這是因為，緣地球證知地球的真如，緣根本智證知根本智的真如。

後得智若是變帶地球的顯相而認知地球，地球的顯相仍然是以後得智為體，仍然是後得智的世俗顯相，從這點來講根本智證彼顯相的真如仍然是在證佛智的真如。這種情況中，模型當然適用。不過，後得智若是挾帶地球而起，不再變現地球的顯現而觀地球。即對後得智而言，地球本質境不是疏所緣緣而是親所緣緣；對根本智而言，自然是挾帶地球的真如而證。

對於唯識宗而言，存在證悟無數個本質境的問題。由於在地球居住的補特伽羅的第八識都變現出一個地球，所以，佛智面臨證悟無數個地球的問題。對於承許外境有的派別來說，由於也不承許第八識，在這些派別的理論中不存在佛智證悟無數個地球的問題。

承許外境有的派別所安立的佛的後得智，除了依他心通或類似方式了知六道眾生心中地球的顯相外，還能見到一個對於佛智也是外境有的地球。雖然只有一個地球，但卻是一顆極為複雜的地球。以河槽來說明，河槽中的外境有的流體由於人道眾生現見為水，又有餓鬼道眾生見為膿血。這樣就要承許，這個流體的一部分是河水，一部分是膿血……如此地混合（組合）。可將河槽中的液體安立成Y，依據眾生所見不同，彼所見者都能以量成立。這樣一來，Y的一部分是膿血，一部分是水，若是天人見的是甘露的話，Y的一部分是甘露。人道眾生只能見其中水的部

分，餓鬼只能見其中膿血的部分。⁵³

所要探討的是到底如何安立親證，變相觀空不是親證空，無相分才是親證空。我們知道佛的後得智親證根本智是不需要變相觀根本智，因為根本智和後得智只是對同一佛智的不同的分化安立，還因為證知是通過自證分和證自證分的互緣具體實現。大抵，佛智通達佛智是不需要後得智變現出根本智的影像相分認知根本智；後得智直接觀根本智，並無根本智的影像相分間隔。

既然安立佛智親證諸法勝義諦是無相分的挾帶方式，安立親證諸法的世俗諦何必是變相而觀的變帶方式。理應不應安立變相而觀，除非只能承許佛親證諸法的勝義諦，不承許親證諸法的世俗諦。若是承許親證法，就理應承許親證法的二諦。如此的話，佛的後得智無論有無隨分別勢力變只能安立挾帶，不需要安立變帶。大圓鏡智顯現佛的自受用土屬於隨因緣勢力變，安立為佛的

⁵³ 由於承許離識的境，無論是人所見的水，還是餓鬼所見的膿血，都應被承許是那個離識的液體的一部分。若是六道眾生所見的不同，那麼就要承許有六個不同的部分或者說是六種性相。一個碗裡放了純淨水和鹽巴混在一起，會成為鹽溶液，而不再是純淨水。承許外境有的一個碗中膿血、水等色法應有質礙。一個外境有的色法同時有六種性相如何合理？於一個空間同時有多種色法，如何不混在一起？在承許離識的外境的情況下，若認為能同時成立一個色法有六種性相或六個部分，應要解決如何不混在一起及人道的眾生只能受用水的部分，而不能受用其他部分等問題。在唯識宗看來安立外境有的流體是不成立的，唯識宗相信佛智定能發現並無彼由膿血、水等混合而成的外境有的流體。當然，在承許外境有的派別看來，唯識宗的安立是不成立。格魯派對應成派安立的外境有的色法做出了解讀，對於格魯派的解讀有種否定的意見：「果讓巴大師反對說：當一個人喝了一碗水的時候，那就等於他也喝了一碗膿血，還喝了一碗甘露，等等，總之，他等於是喝了六碗東西。」（彭措郎加著，貢絨埃薩譯，《中觀的秘密——入中觀論講解》，北京：宗教文化出版社，2011，頁111）。究竟何種安立合理，或許只能個人抉擇而定。

第八識的相分仍然成立。

大圓鏡智相應心品所顯現的國土等，似乎只能承許為變現（因緣變）。國土等對於妙觀察智相應心品姑且承許或有挾帶義，再承許妙觀察智對於彼現前境是如此的認知。由於不能承許三世如現在位一樣實際出現，對於過去和未來就要承許彼境在現在並不現前，理應承許變帶而緣。那麼，理實而言也只能緣過去和未來的影像的真如，不能講緣過未法的真如。⁵⁴

後得智緣過去、未來時所緣的是有質獨影境，過未法或說彼種子視為是其本質境。要承許佛智真能緣過未，如其所緣過去和未來的情況都如所見。關鍵是佛如何認證過去法和未來法，無論是否承許唯識無境都要回答這個問題。

佛超出了時間過程，比時間隧道更高超而能進入真正的過去和未來？也就是說要承許在現在位，過去和未來都是真實存在著。如果這樣承許，過去和未來都是佛有能力改變的，然而又要承許未來一切註定如佛所見的未來一般發生，這縱然不是三世實有，但時空觀與有部很相似了，另外也是非常強硬地以佛智見未來證明佛教主張未來一切都是註定了。如果我們反對宿命論，卻又以佛智知三世來承許宿命論，顯然是自相矛盾的。我們應該對於佛智，對於緣起有合理的解讀。

本文所能找到的合理性，主要是佛智能緣過未之法的種子，依此種子而能知過未之法。本文目前所理解的佛智知未來，是從現在位來看，眾補特伽羅現在的第八識攝持的種子有未來會生起

⁵⁴ 這種說法對於佛知三世的理解，就談不上佛智的根本智緣過未的真如是親緣了。因為不緣過未，只緣現在所現的過未的影像相分，充其量證此相分的真如。

的現行的種子。佛當然也能觀察這些種子在何等緣之下起何等起現行又熏何等種子，佛如此觀察未來能看多遠，筆者不知。由於眾生無邊，種子無邊，現行無邊，條件不定，導致種現生熏極為複雜，導致在現在的種子不能全然使得未來所有事件被註定。可以認為，現在位並不具備所有未來法的種子。道理上，緣一切眾生的第八識所攝持的三世法的種子，才能確保所起現行如過去及未來之法。實則佛智現量緣現在位的無數第八識的種子，顯然未來的新熏種子在現在還沒有產生。⁵⁵

⁵⁵ 緣種子是個特別的問題，需要相當的篇幅辨析。唯識宗所依典籍中只有《成唯識論》有探討種子在四分說中的安立，如說：「種子雖依第八識體，而是此識相分非餘。見分恒取此為境故。」（《大正藏》冊21，頁8上）。一位匿名評審專家指出可參閱羅時憲，《成唯識論述記刪注》卷4中對應的內容，特意指出注腳1，這個註腳引唐代道邑法師的觀點：「『而是此識相分非餘者』問：無漏種子何分所攝？答：此無始來依識自體即自證分攝，見分不取此為境故，非相分攝。論言『相分』者，約有漏說。問：既非見境，應非唯識？答：此同真如亦是識之自體，不離識，故亦名唯識。」（唐·道邑撰，《成唯識論義蘊》卷2，《卍新續藏》冊49，頁410中）。道邑法師等的觀點是將種子分為兩類，有漏種子是第八識的相分攝，無漏種子是第八識的自證分攝。同樣是種子，卻是兩種緣取方式，筆者不知道這種觀點的依據有多麼具力。當然可以將第八識體解釋為生果功能（種子）與能緣功能，以此辯稱見分唯能緣前者不能緣後者。如此安立的依據何在？見分在四分說中通常限定為緣六塵境的那樣的一種外緣的能緣作用，這決定見分不會內緣識的自體。第八識攝持種子，某種意義上是強調種子其實是指第八識生起現行法的功能，種子思想中很難將種子安立為現行。唯識宗承許種子、根身、器世間是第八識的三類境，不過種子的確與器世間、根身這兩類境是不同的。最根本的不同是後者是現行，依據根身等的種子的生起根身等現行是符合種子理論的，依據種子生起種子是不符合種子理論的。一種觀點主張以種子的力量，第八識緣到器世間等現行所緣，所以安立種子是所緣，但不安立種子是彼現行所緣。筆者沒有發現這種說法有特別理由將種子安立為所緣。這是因為，第八識的見分依見分種子而現起，器世間等相分依相分種子而現起，應說依種子而有見分和相分。依於依種子的力量，第八識見分緣取器世間等相分的理由，也可以安立種子為能緣（不是現行能緣）。此中，又有種觀點認為佛智的後得智的見分能緣自證分；如此，就是安立見分能緣種子。但是這種特殊情況並

應成派承許外境有，不承許第八識，如何安立通達二諦的佛智？

設作是念，如無翳眼不見毛髮等相，諸佛亦應不見無明染心所見之蘊等世俗法，是則諸法皆應非有，以凡有者佛必見故。若無蘊等世俗法亦應無佛可成，以初發心之補特伽羅，有無明染故。答曰無過，佛智了達所知略有二理：謂了達勝義諦所知，及了達世俗諦所知。初謂以不見蘊等世俗相而了達彼等真實義。次謂諸佛不可有不見而知之疏知，必是見相而知。故盡所有智，是現見心境二相而知也。諸佛盡所有智，非由無明習氣所染而見蘊等，是由餘補特伽羅無明染識所現之相，佛亦應見。彼相既是世俗法，則盡所有智亦必見也。⁵⁶

按照格魯派解讀的應成派思想：眼睛健康的人見不到翳眼所見毛髮等相。具有二障的心識中，蘊等世俗法顯現為自性成就，由於佛智並沒有二障，所以佛智中，蘊等世俗法不顯現為自性成就。不過，佛智能見到無明染心執著所增益法的自性的情況。雖然凡夫執著蘊等世俗法自性成就，但是如果並不存蘊等世俗法，也就沒有佛可成。「諸佛盡所有智，非由無明習氣所染而見蘊等」意味著後得智還是能見到蘊等，無無明故是如實見。為什麼能見到？「是由餘補特伽羅無明染識所現之相，佛亦應見」。這個描述似乎意味著佛以他心通的方式通過了知雜染

不能適用於佛之外的眾生。此中問題探討需要很多篇幅，限於篇幅此處略說如上。

⁵⁶ 宗喀巴，《入中論善顯密意疏》，法尊譯，《宗喀巴大師集》（第三卷），北京：民族出版社，2001年，頁331-332。

心識而了知彼心識的自境。「諸佛不可有不見而知之疏知」是不承許佛智與諸法間有相分間隔，彼承許親證諸法（「必是見相而知」）。顯然，「盡所有智是現見心境二相而知」不承許佛的後得智變相觀空。

世俗顯相有顯隱之不同，心智有見真諦的方式和見俗諦的方式。不能真俗並觀的菩薩證真諦時不親證俗諦，證俗諦時不親證真諦。這是因為其根本智顯現時，以二現隱沒的方式證真諦，這個時候有二現的方式的認知無法生起。當以帶有二現的方式證俗諦時，無二現的方式的認知無法生起。所以，此位菩薩的根本智限定為不見俗諦的二現沉沒的證真諦的心智，此位菩薩的後得智限定為不見真諦的二現現有的證知俗諦的心智。雖然這不意味著菩薩的後得智不了解空的道理，但是儘管瞭解空的道理，但與親證空性是不等同的。

對於佛而言，佛的一剎那心同時具有證知二諦的功能，不能說證真諦時不能證俗諦，證俗諦時不能證真諦。這是從心智觀待所行境是究竟量還是名言量，來安立二智。

諸佛見境之相，總略言之，若是見真理智正量所得，要待彼境方成理智正量者，是勝義諦相。世俗諦相由此可知。若是如所有智所得，要待彼境方成如所有智，及是盡所有智所得要待彼境方成盡所有智。如是觀待各別境界，立為見勝義世俗之相，亦當了知。⁵⁷

在諸法中，佛智比較特別，這種殊勝之法如其他的法一樣可以安立真俗二諦，在此基礎上又可以安立根本智和後得智。以泯滅二現見真諦的同時又以二現顯現的方式趣入俗諦，前者

⁵⁷ 同上，頁508。

安立為如所有智（根本智），後者安立為盡所有智（後得智）。佛智恒常安住根本定中不出此定，而能雙照二諦，根本智和後得智不復別起。

唯識宗和應成派共許，佛智通達佛智的時候，佛智並不是只能通達佛智的勝義諦，這時候二諦與二智都要安立。佛智不能是隱沒二現的方式通達佛智，是帶有二現的方式通達佛智。⁵⁸佛的根本智見勝義諦之見並不見世俗諦相，但佛智並非僅有見勝義諦之見，應該承許佛智在此見之外，同時見世俗諦相。總之，佛智能現證二諦一切所知，理應也能現證佛智。

佛智是遍智，這種遍智是否意味著佛的根本智也能見俗諦，佛的後得智也能見真諦？某種意義上，這個問題相當於：二現隱沒的認知方式（或稱「二現隱沒之門」）是否能見俗諦，二現現有的方式（或稱「二現顯有之門」）是否能見真諦？這個問題留於下節探討。

（二）真俗並觀中二智的運作

佛的根本智的認知方式是二現隱沒，這種方式意味著已經不帶有世俗顯相，註定不是以二現隱沒見世俗顯相（世俗諦）。在心智的所行境上，所行的勝義中有無世俗顯現？通常說「空中無色，無聲、香、味、觸、法……」，勝義諦中無任何世俗諦相，如果有世俗顯現就不是勝義諦。這個情況對於佛是否失效？如果失效，對於佛觀擇勝義諦的根本智而言，由於見空中的

⁵⁸ 法幢說：「自宗，佛智應以俱有二顯方式通達彼，以彼在見彼的所見前有二顯故者，以彼在見彼的所見前通達佛智的所作無常等二法有眾多故。」（宗澄、緣宗譯，《中觀總義》，內部資料，頁273-274）。

色，也見空中無色，應說「空中有色亦無色」，般若經典就有經文出現有類似於「空中無色，空中有色，空中有色亦無色；受想行識亦復如是」的文句，本文表示會有很多人承許彼等文句不是佛經所應該出現。

我們從佛如何證知勝義諦分析。唯識宗的看法是能所雙亡的方式現見勝義諦。佛智在認識蘊等的時候，觀擇其勝義諦時見不到諸法相。換言之，法相不出現在佛的根本智觀擇的自境中，根本智觸及不到法相。所以，世俗諦相在勝義諦中不可安立。應成派的看法是「初謂以不見蘊等世俗相而了達彼等真實義」，這樣的主張和唯識宗一致。

佛如何證知世俗諦？唯識宗的看法是後得智有能所，以帶有二現的方式來現見世俗諦。佛智在認識蘊等的時候，見得到諸法相。換言之，法相是佛的後得智的自境，以二現顯現（二現現有）的方式證知。應成派認為「盡所有智，是現見心境二相而知」，這也是說以二現現有的方式現證盡所有性。

唯識宗的看法，初地菩薩等一剎那心或是根本智，或是後得智；不能像佛那樣在一剎那心中，既見真諦又見俗諦。具體說來，此等菩薩的心智或是以二現隱沒的方式見真諦，或是以二現現有方式而見俗諦；不能夠同時具有這兩種方式。佛的心智既可以於二現隱沒之門見真諦，也可以於二現現有之門見俗諦，佛的心智同時具有這兩種方式。應成派的看法一致。

《仁王般若經》中有宣說菩薩也能雙照二諦的經文，很容易理解為承許菩薩能真俗並觀。⁵⁹ 唯識宗內部有八地菩薩的一剎

⁵⁹ 唐·不空譯，《仁王護國般若波羅蜜多經》卷1：「復有無量無數菩薩摩訶薩——實智平等永斷惑障，方便善巧起大行願……摧伏魔怨雙照二諦……如是功德皆悉具足。」（《大正藏》冊8，頁834下）。唐·圓測撰，《仁王經疏》卷2

那心可以任運真俗並觀的看法，本文並不確定所有的唯識論師都承許這種看法。應成派認為八地菩薩也不可真俗並觀，唯佛的一剎那心才能真俗並觀。⁶⁰ 此是區別。以理推究，即使承許菩薩真俗並觀，佛的真俗並觀與菩薩的真俗並觀應該有別，根本原因是菩薩智不是佛智。

後得智認知世俗顯現，這帶有二現，緣起法在佛果位的後得智前也是顯現的，可為後得智認識到。佛有根本智和後得智，而許彼為一種心識但所緣不同。至於「沒有和根本智相異的了知盡所有的後得智」，如果是主張根本智和後得智都是沒有能所（二現隱沒），唯識宗不會讚同。根本智和後得智的性相不同，前者是二現隱沒的無分別，後者是二現顯現的分別。對於佛智，依於自境的不同安立二智，二智不相錯亂和混淆。二智或二現隱沒或顯現終究都是觀待其境而顯現，雖然二智同體，但還是要承許二智有差異。

根本智對空性的覺受中，固然無法安立能所二相，但對於根本智證真如，在後得智看來，在世俗諦中應可安立根本智證空

註解為：「釋曰：第二顯地別行。依真諦釋，雙觀二義。一、入觀見真，二、出觀見俗。出入合說，故云雙觀。慈恩三藏。一時雙緣，故名雙觀。然此雙觀。略有四種。一方便雙觀，謂十迴向中四善根位。於一剎那，緣名義等假有實無。假有是俗，實無即真。於中初習，容有前後。若純熟位，即得雙觀。二證位雙觀，如即此經。三功用雙觀，謂難勝地。四任運雙觀，八地以上。今於此中，證位雙觀。」（《大正藏》冊33，頁395上）。

⁶⁰ 可參閱僧海著，《入中論密意莊嚴疏》（宗根譯，內部資料）：「乃至未成佛間，都不能以同一心而在一剎那間，現量直接雙知世俗有法和它們的法性二者，而是以交替方式生起這兩個智，因為聖者菩薩們在根本定以二現湮滅方式觀照如所有性，出定後的後得智則以帶有二現方式而緣心所有法的境故。完全斷盡所知障而成佛後，則在恒常時中二現湮滅安住法性等持，因而沒有出入定的根本後得交替之相故。如《二諦論自釋》所說：『雖一剎那智，周遍所知輪。』沒有和根本智相異的了知盡所有的後得智故。」

性，此意義上可分為能證、所證。不過，根本智與世俗識行相終究不同。根本智的自境（親所緣緣）是真如，真如不是識所變的相分，無法引生世俗識那樣的自證分。由於根本智和後得智有些差異，造成二者各自作為自證分的所取相時，自證量果的表現有些差異。

一種觀點認為根本智和後得智不能相互證知，理由是根本智和後得智同體。二智同體之故，若能相互證知，此如同刀能自割一樣不合理。無論是否變相而觀，後得智不能觀後得智的真如，也不能觀根本智的真如。佛的根本智固然能見諸法的真如，但不能見後得智的真如，自然不能見後得智的四分的真如。佛的根本智能證知根本智的真如，根本智的見分固然能見諸法真如，但是只能證知與根本智體性異的法的真如。根本智的見分不能證知根本智見分的真如，也不能證知根本智自證分的真如，還不能證知根本智證自證分的真如。根本智的自證分可以證知根本智見分和證自證分，根本智的證自證分可以證知根本智的自證分。根本智以真如為自境，實際意味著，根本智的自證分證知根本智見分的勝義諦體和證自證分的勝義諦體，根本智的證自證分證知根本智的自證分的勝義諦體。整體來講，仍然可以宣說聖智證知了聖智的真如；從根本智和後得智同體的角度而言，根本智證知根本智的真如也算是根本智證知後得智的真如。但是從二智的作用和自境等方面的不同來講，又不能承許根本智緣後得智及後得智緣根本智。所以嚴格地講，不能承許根本智證知後得智的真如。

聖智證聖智的真如，分開來說就是根本智和後得智證知聖智的真如，就是根本智和後得智證知根本智的真如和後得智的真如。根本智若是不能證後得智的真如，後得智又如何能證後得智的真如？變相觀空亦不可，因為變相所觀之真如是根本智

所證真如，彼真如不是後得智的真如。本文認為聖智證聖智的真如不應只能證根本智的真如，不能證後得智的真如。基於如此理由，傾向於認為佛智的後得智能證知根本智。

對於佛智，一種觀點認為佛智應遍知一切。如《成唯識論》卷8所說：「淨八識聚自他展轉皆有所緣能遍緣故，唯除見分非相所緣，相分理無能緣用故」。⁶¹ 可以概括為，「見分緣自證分，亦能緣證自證分、證自證分，亦能緣見分、相分者，唯在

⁶¹ 《大正藏》冊31，頁42下。窺基法師的註解可參閱《成唯識論述記》卷8，《大正藏》冊43，頁513下-514上。對於窺基法師的觀點，正文以下幾段有略析。四分說保守的方案成立否定聖智的見分證知見分及自證分、證自證分，也否定聖智的自證分證知佛智的自證分，還否定聖智的證自證分證知佛智的證自證分。按照《成唯識論述記》，保守的四分說對於佛之外的凡聖有情都是成立的，唯獨對於佛不成立。雖然說是不成立，但從文義和教理上，也只能是擴展到允許見分、自證分、證自證分三者彼此互緣，不能緣許見分等三分能自緣的情況。這種觀點下，縱然承許八地菩薩可以真俗並觀，其見分仍然是不能緣自證分、證自證分，仍然遵循保守的四分說。此中核心的問題是：遍智是否一定要見分緣自證分才可以，見分不緣自證分就不是遍智？然而，佛智成為遍智的方式仍然是一剎那心真俗並觀。儘管如此，唯識宗內部仍然承許成所作智沒有根本智，不能真俗並觀。筆者個人情見，只要佛智的真俗並觀給以合適的安立就是合適的大乘佛陀觀，不一定承許佛智的見分緣自證分。當然，合適的安立是指有教理和正理的依據。筆者目前沒有發現印度經論中有明確宣說佛的見分能緣自證分，其實就漢語藏經來看，如果《成唯識論》中找不到依據，就沒有依據；筆者不知窺基法師明確那般宣講有何強硬的聖教量依據。窺基法師應是依其所認可的正理而如此宣說。佛智見分何以能緣自證分等呢？理由是佛智是遍智。窺基法師以遍智作為理由，推導出見分緣自證分和證自證分，證自證分緣見分等等。這樣一來見分等三分就既能外緣，也能內緣。如此安立的見分、自證分、證自證分已經超出了保守的四分說對於此三分的界定。如此就沒有必要只承許見分證真如，沒有理由不承許自證分和證自證分能證真如，理應承許見分能領受自證分及證自證分對於自境的證知，如此見分也能間接自證，見分 and 自證分就有可能去搶奪領受量果的權利。如此有很多問題需要探討，限於篇幅只能從略。此處總說，非保守的四分是否能成立是個問題。

佛位。餘者不能也。」⁶²

《成唯識論》只是否定見分不能被相分緣，義理上也否定自證分和證自證分能被相分緣。其文義是表明見分、自證分、證自證分能夠彼此互緣，且都能緣一切法，所以才稱為「遍緣」（遍智、遍知）。既然進行了這樣的解讀，見分、自證分、證自證分到底有什麼差別？此三分看起來很相似的緣故（看不出差別）。當知，如根本智所得義，這是親得（親緣），其他是緣影相。前者挾帶，後者變帶，所以是有差別的。這樣看來，佛智的見分、自證分、證自證分能緣其他的法。譬如見分能緣相分（如果有的話）、自證分和證自證分。自證分和證自證分也能緣見分和相分（如果有的話）。見分緣自證分與證自證分緣自證分的差別是前者是變相而緣，後者不是變相而緣；同樣地，見分緣自證分與自證分緣證自證分，前者是變帶而緣，後者是挾帶而緣。對此，又有種主張認為見分應該是親緣，不應是變帶而緣，應是挾帶而緣。

有種觀點主張：同一心王或心所的見分可以緣另一心所的見分等，見分仍然不能自緣，自證分仍然不能自緣，證自證分不能自緣。此外，只有相分沒有能緣用，只能作為所緣。見分、自證分、證自證分此三分都是能取相，對於同一心心所而言，此三者可以彼此互緣；也可以緣其他的心心所。對於佛智，心王和心所乃至都可以不是同一所緣。

對於此種觀點有疑問：某個心心所的見分是外緣的作用，或可緣其他心心所，但何以能內緣本心心所的自證分、證自證分？應不內緣。該心心所的自證分是內緣的作用，或可緣彼心心所的

⁶² 日本・釋良光，《略述法相義》卷3，《國圖善本》冊36，頁145上。

見分、相分、證自證分，如何能緣其他的心心所？應不外緣。

有答辯說：佛的第八識既能證知諸現行法的種子，理應能證知諸現行法。縱然佛的第八識心王或心所的見分或不可緣自心心所的自證分等，但定然可以緣其他心王和心所。若是見分能緣其他心心所，自證分定然也是可以緣外，因為見分是基於自證分的。

一種觀點認為，由於佛智能通達佛智，所以理應承許根本智和後得智能夠相互證知。根本智以無能所二現的方式證知根本智及後得智的真如，後得智以帶有能所二現的方式證知根本智及後得智的真如，這是聖智證知聖智真如的二諦面向。後得智能認識根本智證真如，可以證明聖智對於聖智的真如的證知可被聖智認知。從安立自證分的初衷，朝向並證知根本智的後得智，可以視為根本智的自證分領受根本智；朝向並證知後得智的根本智，可以視為後得智的自證分領受後得智。邏輯上，後得智有後得智的自證分，根本智有根本智的自證分。結合起來，可以認為兩個自證分是同體，聖智的自證分既是根本智的自證分，也是後得智的自證分。聖智是以自證分同時領受根本智和後得智，結合起來就實現了真俗並觀及佛智通達同聚佛智。

這種思路應用到在四分說，仍然安立佛的無漏意識等聖智只有一個第四分，根本智的第四分也是後得智的第四分。區分二智的自證分和證自證分，聖智以第四分領受第三分，聖智的自證分間接自證。或可如此安立：後得智以第四分通達根本智的自證分，即是根本智以第四分通達根本智的第三分；根本智也以第四分通達後得智的第三分，即是後得智以第四分通達後得智的第三分；綜合起來就是根本智以第三分領受根本智的第四分，後得智

亦以第三分領受後得智的證自證分。於是，聖智了知聖智不但有根本智以無能所二現的方式親證勝義諦，又有後得智以帶有能所二現的方式證知世俗諦，還有後得智以帶有能所二現的方式證知勝義諦。如此安立聖智，三分領受第四分，第四分領受第三分，第三分間接證悟第三分；並非是第三分直接證悟第三分，更不存在見分直接證悟見分的情況。

真俗並觀中，後得智通達根本智證真如，後得智應是能，根本智和真如對於後得智應都是所。對於佛的一切種智，彼智的根本智又是和彼智的後得智同體，在與心不能自見不相違背的原則下，本文目前只能用自證分和證自證分的關係去解釋。

對於不承許識有自證分的派別來說，不承許自證分也不會承許證自證分。筆者暫時沒有發現這些宗派安立的佛智能通達的佛智的道理，有發現不能通達的道理。不承許自證分的派別，安立佛智通達佛智，同樣存在心能自見的過患。由於根本智和後得智是同體，在否定自證分和證自證分認證結構的情況下，後得智認知根本智就如刀能自割一樣不能成立。如果不安立自證分，或以安立佛智的根本智和後得智體性異來解決心能自見的問題。然而，安立根本智和後得智異體的過患更大。

結語

本文圍繞佛智檢視唯識的四分說，在此有限的篇幅中只能就主要問題探討。因緣變、分別變、四分說等都未能展開，不過此方面的資料頗多。

佛智是佛陀觀的重要內容，樹立完善的佛陀觀理應對佛智有

明晰的認識。在漢傳典籍中細緻表述佛智者，首推唯識宗典籍，筆者未能在漢傳佛教典籍中，發現有探討佛智通達佛智，如何避免見分證知見分的問題。由於經論依據缺乏，只能依據理路探討。拋磚引玉，懇請方家指正。

應該把佛智視為唯識真理的最高標準，對於佛智的認知模型的不同看法將極大影響唯識宗見。本文圍繞幾大問題：1. 佛的根本智和後得智的見分有無，後得智的相分有無？2. 佛智如何通達佛智，是以見分認知還是以自證分認知？3. 佛智真俗並觀中，後得智是否要變現觀空？這個問題其實是後得智相分有無的問題，因為變相觀空之所變之似真如的影像屬於相分。在正文中，這個問題其實被優先探討。通過這些問題的探討，希望完善佛陀觀中佛智認知模型。

心不自見是被唯識宗承許的，這種原理在佛智也應能成立，心若自見如刀能自割一樣不合理。佛智的見分證知見分、自證分證知自證分、證自證分證知證自證分，都是難以接受的。總之，心識的任何一方不能既是能證也是所證。可以說正是由於這個原因，才區分了三分或四分。

陳那一法稱量論中，一般安立心識的自證是指對於心識認知六塵的這種認知加以領受，並未明確區分出四分。在四分說中，見分特指是緣外的認知，見分的所緣境通常的相分，而不能是自證分或證自證分；自證分是內緣的認知，自證分可以緣取見分和證自證分；證自證分可以緣自證分，通常不緣見分。不過，唯識學內部對於佛智或有承許見分通達自證分、證自證分。當然，這種觀點若是蘊含見分自見或自證分自見或證自證分自見，都是誇大了佛智的能力。

本文探討保守的佛智模型，這個模型遵循通常的四分說，見分是外緣作用，自證分是內緣的作用，見分不內緣自證分和證自證分，證自證分也不緣見分。這個保守模型成立的可能性應該不比承許佛智的見分緣自證分更低，探討這個模型有助於完善唯識宗的佛陀觀。

本文首先安立佛智。佛智由二現隱沒之門而見勝義諦，此一門的認知是二現沉沒的方式，這一種方式的一分佛智安立為根本智。佛智由具二現之門而見俗諦，此一門的認知是二現顯現的方式，這一種方式的一分佛智安立為後得智。根本智以無能所二現（主客對立）的方式通達自境，後得智帶有所二現（主客對立）的方式通達自境。根本智觀待於真諦而稱如所有智，後得智觀待於俗諦而稱盡所有智。由於唯識宗一般認為成所作智相應心品無根本智，本文主要就其他三智來探討其真俗並觀；選取佛的第六識為例，進行重點探討。

其次辨析了三性。證圓成實性的心智不執著遍計所執性，在圓成實性中遍計所執性如石女兒不顯現，但證圓成實性還要遣除依他起性識的世俗顯相，依他起性世俗顯現不為根本智現見，稱為勝義無自性性。在此基礎上，結合唯識宗修道論，考察了心識的見相二分，從加行位到見道位等的情况。

對於前兩個問題，如果認為根本智和後得智沒有見分，那麼就不存在見分證知見分、自證分等問題。佛智以自證分領受佛智對於二諦的證知，自證分通過證自證分實現了間接證悟自己。如此就不存在自證分直接證知自證分或證自證分直接證知證自證分的問題。佛智的這種自證，分攤到根本智和後得智上就是根本智的自證和後得智的自證。

對於第一個問題，即使在《成唯識論》中，對於識的能取相的界定也廣泛到含攝見分、自證分、證自證分。所以，能所二現之能取相對於見分、自證分、證自證分都可安立。通過考察根本智和後得智的二諦體在根本智和後得智前具體顯現及此二智如何通達自境等，來辨析此二智見分有無。通過辨析不能真俗並觀位的二智的情況，進一步考察真俗並觀的情況回答第二個問題。

對於第二個問題，如果認為佛智通達佛智並不意味著後得智能夠證知根本智，在邏輯上也就不存在佛的後得智的見分緣根本智的見分等問題。不承許佛的後得智緣根本智的邏輯中，仍然可以安立佛的後得智變相觀空。變相觀空的觀點承許佛的後得智帶著似真如的影像相分去緣佛的根本智親證之真如，或許都不承許後得智能證知真正的真如，只是承許證知影像相分。

對於第三個問題，彼時根本智的勝義諦顯現，根本智證知顯現為真如的根本智。由於自證領受時無需變相，如果承許佛的後得智緣根本智，由於後得智無需變現出根本智的影像相分認知根本智，難以理解為什麼又需要變現出根本智的真如的影像相分或根本智所證知其他法的真如的影像相分而認知真如。

變相觀空的問題不在根本智上存在，之所以在後得智上存在，是因為承許後得智以變帶而緣的方式通達自境。本文傾向於認為，佛的後得智和根本智都能直接認知真如。二智的差別是根本智以能所泯滅的方式認知，這種沒有能所二元感的認知中智如沒有隔閡。後得智是帶有能所二相的方式認知真如，後得智與真如間有隔閡。這種隔閡不是隔著似真如的影像相分認知真如，而是後得智與真如之間有能所對立感，其根本原因是後得智顯現為有世俗諦相。這樣安立後得智可以解釋若干問題，而彼等問題在

承許後得智變相觀空的情況中才真正成為問題。

本文所選擇的突破口是：根本智證知真如的方式是挾帶，根本智理應能證知根本智的真如。這就回到第一個問題上，如何辨析根本智有無見分？本文考察了從加行道到見道的歷程，發現此一歷程中必須要有真如作意。真如作意遣除了一切的世俗顯相，包含心智自身的世俗顯現。雜染的依他起性識滅掉，根本智得以現起而親證真如；自然也親證了根本智的真如，這個時候由於根本智的勝義諦（真如）在根本智面前顯現，所以根本智才能證知根本智的真如。既然根本智的真如顯現，是在除遣一切世俗顯現的基礎上，我們甚至可以認為這個時候的根本智沒有世俗顯相，唯是勝義顯現。這種大膽猜測中，根本智成為有覺知能力的真如，只能是通過自證分的方式來證知真如。退一步，縱然承許證真如時，根本智仍然有世俗顯現，但是根本智對於真如的觀感中不見任何世俗顯相。這帶給我們的啟示是，真如作意泯滅了根本智的世俗顯現，使得根本智的真如赤裸裸地呈現出來。根本智對於真如的觀感中不見能證所證，不見根本智。對此超越性的境界，沒有能所二現的根本智以自證分領受勝義諦體顯現出的根本智，即是根本智證真如，很難以見分認知根本智的真如而理解根本智證真如。在見道位等情況中，見分如果不緣自證分，何以證知自證分的真如？理應去緣自證分，才能證知自證分的真如。

目前的探索下，根本智證真如不可以離開根本智的自證分及其真如，這樣就迫使筆者放棄根本智以見分證真如的觀點。根本智的自證分證知自證分的真如或證自證分證知根本智的自證分的真如都是可以解釋的，就是根本智的勝義諦被安立到自證分上，根本智的真如在彼時作為自證分的所取相時，沒有世俗顯現而被自證分領受，此即為根本智親證真如。由於自證分不能直接證知

自證分，所以要證自證分領受自證分對於真如的證知。

如此，我們就可以推進到第二個和第三個問題，後得智以證自證分領受根本智證真如，如此就認知了根本智證真如。由於後得智的第四分也是根本智的第四分，後得智的第三分也是根本智的第三分，我們都可以將後得智看成根本智的世俗顯現。第三分通過緣取第四分，從而間接證知親證真如。這個量果可以分攤到根本智和後得智上，由於二智有無二現的認知方式不同，故而對此量果的領受也不同。

如此安立自證分和證自證分，全然沒有變相觀空的問題。因為無論第三分緣第四分還是第四分緣第三分，都不需要變出對方的影像而緣，都是親證。如此第三分證真如不需要變相觀空，第四分對第三分證真如加以領受也不需要變相觀空。一方面這是四分說原理所限定的，另一方面若是變相觀空所變之相就是世俗顯現，而世俗顯現已經被除遣；還因為若是變相觀空就是疏知。

這樣，本文目前認為後得智不需要變相觀空。後得智是以自證分或證自分緣自境，只是在緣境的時候有能所對立感，此是不同於根本智之處。可以講後得智已經沒有分別變，因為是以挾帶的方式緣境，不是以變現本質境的影像相分的方式疏知。根本智緣諸法勝義諦定然是沒有相分間隔，所以是親證勝義諦。後得智在緣諸法的世俗諦時若是沒有相分間隔，才能是親證世俗諦。只有此二智親證二諦，才能安立真俗並觀時親證諸法。

這樣的安立並不妨礙佛的第八淨識變現佛的根身及淨土，因為這屬於因緣變，不同於分別變。佛的第八識的後得智也是不需要變現出根身、淨土的影像相分去緣根身、淨土，可以用第八識的自證分領受第八識來實現對於第八識所變現的根身等

的證知，此領受即完成了四分說中見分的工作。

此中可能的質疑是識的自證分只能領受自識，不能領受其他的識，所以佛若無見分就不能去緣取其他識。此質疑當然言之有理。分析下來，凡夫之所以不能親證其他的識就是因為有見相能所對立，就是因為有相分的間隔。由於佛智沒有相分的間隔，在認知境的時候沒有任何障蔽，所以才能無障礙地去緣其他補特伽羅的第八識及轉識等。承許佛親證諸法的情況下，挾帶而緣的原理導致即使不安立見分，通過安立自證分領受也能夠消除佛不能緣與佛智異體的法的問題。

佛智證知現在位的法總結如上，對於佛智緣過未之法，筆者目前的觀點是緣諸補特伽羅第八識所攝持的種子，彼種子既有過去的造作所熏之種亦有未來世的因，佛智依彼等種子而知三世。對於佛知三世，本文認為也應遵循否定宿命論的原則。

對於第八識因緣變，可以安立第八識因緣變中的相分。以自證分領受自識行相，雖然不安立見分的名相，但能實現見分的功能。對於分別變，不承許佛智有分別變所攝的見分和相分。如此，恰能更好地安立佛親緣無邊世界諸法。這樣的安立只是筆者目前的探索，這種探索是為解決四分說在佛智上出現的見分直接證知見分等問題。或許佛智的見分的確能證知自證分及證自證分，主要的問題是如何避免佛智的見分自見。當然，一個方案是承許佛智的後得智與根本智不可彼此證知，主要的理由是二智同體。筆者目前認為若是二智同體，根本智證知根本智的真如也是在證知後得智的真如，這樣就實際否定了根本智不能緣後得智，否定了根本智不能證後得智之真如。另外，如果根本後得二智彼此不互緣，很難解釋佛智能通達佛智的二諦。佛智理應既證根本

智之真如，也能證後得智之真如。

在承許根本智和後得智有見分的情況下，如果在四分說中就能解決相關的過患，筆者完全可以放棄目前的觀點，欣然接受根本智和後得智有見分的四分說。

對於不承許自證分的派別，安立佛智通達佛智，由於與根本智同體の後得智認知根本智，其實是心能自見。此如刀能自割一樣不合理。不承許自證分及八識的派別所安立的佛智存在的過患，遠比承許自證分和八識的派別安立根本智和後得智有見分嚴重。⁶³

（收稿日期：民國106年4月7日；結審日期：民國106年5月30日）

⁶³ 致謝和說明：若干問題，筆者與法空法師、登巴宇色格西、林國良、黃果清、趙東明、呂新國、張曉亮等進行了探討，在此致以誠摯地謝意。此外，特別感謝匿名評審專家及主編、編輯提供的寶貴意見。未將所有人的觀點列入註腳，列入註腳者也多未公開發表的觀點。希望給讀者更多的參考，而列入腳註中。由於是相關人士未公開發表的觀點，不便視為正式的觀點，這是需要特別說明的。本文的內容提要等英譯部分由顧彥幫忙完成，特此致謝。本文大部分內容出自拙著《應成派批判唯識宗義境》，目前此書正在校對，還沒有出版。筆者將這些內容作為一個專題整理出來，希望聆聽諸專家高見，以便修訂自己的觀點。目前由於找不到解決問題的方案，進行了相關探索，僅是筆者個人意見，懇請諸方家賜教，筆者電郵是budgood@126.com。

主要參考文獻

一、經論典籍

1. 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊5-7。
2. 唐·不空譯，《仁王護國般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊8。
3. 唐·玄奘譯，《解深密經》，《大正藏》冊16。
4. 元魏·菩提留支譯，《入楞伽經》，《大正藏》冊16。
5. 唐·實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》，《大正藏》冊16。
6. 唐·玄奘譯，《佛說佛地經》，《大正藏》冊16。
7. 親光菩薩等造，唐·玄奘譯，《佛地經論》，《大正藏》冊26。
8. 彌勒菩薩說，唐·玄奘譯，《瑜伽師地論》，《大正藏》冊30。
9. 聖天菩薩本，護法菩薩釋，唐·玄奘譯，《大乘廣百論釋論》，《大正藏》冊30。
10. 無著菩薩造，唐·玄奘譯，《顯揚聖教論》，《大正藏》冊31。
11. 無著菩薩造，唐·波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》，《大正藏》冊31。
12. 世親菩薩造，唐·玄奘譯，《辯中邊論》，《大正藏》冊31。
13. 天親菩薩造，陳·真諦譯，《中邊分別論》，《大正藏》冊31。
14. 無著菩薩造，唐·玄奘譯，《攝大乘論本》，《大正藏》冊31。
15. 無著菩薩造，陳·真諦譯，《攝大乘論》，《大正藏》冊31。
16. 世親菩薩造，唐·玄奘譯，《攝大乘論釋》，《大正藏》冊31。
17. 無性菩薩造，唐·玄奘譯，《攝大乘論釋》，《大正藏》冊31。
18. 陳·真諦譯，《轉識論》，《大正藏》冊31。
19. 護法菩薩等造，唐·玄奘譯，《成唯識論》，《大正藏》冊31。
20. 蓮華戒菩薩造，宋·施護譯，《廣釋菩提心論》，《大正藏》冊32。

21. 唐·圓測撰，《仁王經疏》，《大正藏》冊33。
22. 唐·窺基撰，《成唯識論述記》，《大正藏》冊43。
23. 唐·智周撰，《成唯識論演祕》，《大正藏》冊43。
24. 唐·道邑撰，《成唯識論義蘊》，《已新續藏》冊49。
25. 日本·釋良光撰，《略述法相義》，《國圖善本》冊36。

二、近現代著作

1. 毛爾蓋三木旦等著，羅勁相編譯，《因明學入門》，拉薩：西藏藏文古籍出版社，2015年。
2. 安慧論師釋，《唯識三十頌》，韓廷傑由梵譯漢，北京：法源雜誌，總第24期，2006年。（編者按：韓廷傑譯，《梵文佛典研究》（一），〈新譯〈唯識三十頌〉（安慧釋）〉，北京：宗教文化出版社，2012年。）
3. 安慧論師釋，《唯識三十頌》，韓鏡清譯藏為漢，佛教導航，網絡資源，<http://www.fjdh.cn/wumin/2013/08/141135273799.html>，最後訪問日期：2016年11月1日。（編者按：韓鏡清譯，《慈氏學九種譯著》，〈安慧造《唯識三十論》〉，九龍：中國佛教文化出版有限公司，1998年。）
4. 佐伯定胤，《唯識三類境本質私記》，奈良縣：法隆寺勸學院同窓會，1928年。
5. 宗喀巴，《入中論善顯密意疏》，法尊譯，《宗喀巴大師集》第三卷，北京：民族出版社，2001年。
6. 周拉，〈蓮華戒名著《修習次第論》研究〉，北京：宗教文化出版社，2010年。
7. 法幢著，宗澄、緣宗譯，《中觀總義》，內部資料。
8. 梶山雄一著，吳汝鈞譯，「後期中觀派(瑜伽行中觀派)」，《世

界佛學名著譯叢》62：中觀與空義，台北：華宇出版社，1986年。

9. 彭措郎加著，貢絨埃薩譯，《中觀的秘密——入中觀論講解》，北京：宗教文化出版社，2011年。
10. 黃寶生譯，《梵漢對刊入楞伽經》，北京：社會科學出版社，2011年。
11. 僧成著，宗澄譯，《入中論密意明鏡》，內部資料。
12. 僧海著，宗根譯，《入中論顯明密意莊嚴疏》，內部資料。
13. 談錫永譯，〈《入楞伽經》梵本新譯〉，臺北：全佛文化事業有限公司，2005年。
14. 安慧論師釋，霍韜晦譯，《安慧「三十唯識釋」原典譯註》，香港：中文大學出版社，1980年。
15. 韓清淨，《瑜伽師地論科句披尋記》，法門寺佛學院教材。
16. 羅時憲，《成唯識論述記刪注》，《羅時憲著作全集》第五卷，北京：社會科學出版社，2010年。
17. 顧鼐，《從「空有諍論」到「空有融合」——寂護思想研究》，華東師範大學博士論文，2017年。