

寂護與蓮華戒的唯識立場——以《攝真實論疏》（*Tattvasamgrahapañjikā*）〈考察外部對象品〉（*Bahirarthaparīkṣā*）對妙護（*Śubhagupta*）的回應為線索*

茅宇凡**

摘 要

本文以《攝真實論疏》第 23 章〈考察外部對象品〉中寂護與蓮華戒對妙護的駁斥作為文獻依據，探討寂護—蓮華戒的唯識立場。為了批評妙護外部對象實在論的主張，寂護—蓮華戒討論了包括識的自我證知就是識別性、青相與青知的共同了知限定、第一性及第二性的認知無法緣取外部對象以及勝義無所緣等議題。在這些論辯中，寂護—蓮華戒從未使用過有相唯識派的立場，一律都以離二取、無二的自我認識，即無相唯識論作為基調，但也不能就此簡單把他們的觀點等同於形象完全不存在的知識論。他們所謂的「無二」就是識的自我證知，它如同明照性，沒有所取—能取的分別，方便說為認知的識別性。其次，他們承認青等形象與青之知是「共同了知」，二者一體不離；對青相的知就是自我證知，不需要依賴認識緣取對象的認知模式，認識內也沒有作為認知對象的部分（所取分）。像這樣，識是自證的，對同體的青等形象的證知就是識自身，它不需要依賴能—所因果關係，也不會緣取任何外在或內在的對象，所以究竟來說（勝

2014.5.16 收稿，2014.12.5 通過刊登。

* 特別感謝姚治華教授對本文的指導以及兩位匿名評審老師提出的寶貴意見。

** 作者係香港中文大學哲學系博士候選人。

義)無所緣。

關鍵字：寂護、蓮華戒、妙護、唯識、無所緣



一、引言——關於「有形象」與「無形象」知識論的界定

寂護 (Śāntarakṣita) 和蓮華戒 (Kamalaśīla) 是代表著後期中觀學的主要人物，他們的學說立場被後來西藏佛教的《學說剛要書》(《宗義書》，Grub mtha') 冠以「瑜伽行—中觀派 (Yogācāra-Madhyamaka)」的名號¹。但是，若要想闡釋這個由後期西藏學者為寂護—蓮華戒所貼加的標籤，並不是一件容易的事；雖然，簡明扼要地說，「瑜伽行—中觀」就是同時包含著唯識 (vijñaptimātra) 和中觀 (madhyama) 的兩種立場，並且是想要調和唯識的有和中觀的空 (śūnyatā) 之間的矛盾，也就是採用二諦 (satyadvaya) 的思想。一般認為，寂護等在世俗諦 (saṃvṛti-satya) 上主張一切唯識；而在勝義諦 (paramārtha-satya) 上，則主張一切皆空無自性。²但實際上，想要完全確定寂護的思想本質，特別是其在世俗諦上的主張，並非易事，甚至在某種意義上，是件不太可能的任務。³這是因為，後期中觀學也

¹ 按照《宗義寶環》的分派，自立論中觀派 (Svāntarika-Madhyamaka) 分為瑜伽行中觀和經行中觀 (Sautrāntika-Madhyamaka)，分別以寂護和清辨 (Bhāviveka) 為代表。但在印度的文獻中，這些分派的名稱尚不能完全確認，但寂護在《中觀莊嚴論》及蓮華戒的疏中承認說自己的中觀派的立場與清辨的不同。參見一鄉正道，〈瑜伽行中觀派〉，梶山雄一等 1985：頁 249-250。

² 梶山雄一說：「基本上，自立論證派與歸謬論證派，是由論證最高真理的方法而來的分類；而瑜伽行中觀與經量行中觀，是由如何來思考世間真理而來的分類。」見氏著〈中觀思想的歷史與文獻〉，梶山雄一等 1985：頁 42。「世俗存在」的問題是寂護和清辨見解不同的重點，有關寂護世俗諦存在的討論參見一鄉正道上揭論文，頁 258-280。寂護和清辨有關世俗諦的差異點可參考 Masamichi Ichigo 1989: pp. 159-168。另外，也已有學者通過研究寂護在《中觀莊嚴論》等中對諸形象說的批判，意識到他可能並非如長期以來所認為的那樣是世俗唯識的立場。參李泰昇 1991：頁 417-415。

³ 如果用修習次第的觀點來理解寂護—蓮華戒的世俗真理觀，即從外道自我→有部外界實在論（無相知覺論）→經量部外界實在論（有相知覺論）→有相唯識論→無相唯識論→中觀的真理（勝義），雖然這種批判、揚棄的順序是被傳統所採取的、不具有爭議的方式，但想通過這種順序來判斷寂護—蓮華

受到陳那 (Dignāga)、法稱 (Dharmakīrti) 量論學派的影響，並發展出知識論向度，特別是圍繞著形象 (ākāra, 行相) 的有或無、一與多而展開的討論，形成了後期中觀派的一大亮點。⁴ 這些討論都被視作後期學說集大成者的寂護所熟知、繼承並加以批判；其二，又由於寂護根本上是秉承了中觀的傳統，故在其著作中更加注重批評和駁斥其他印度哲學學派 (外道) 和佛教實在論，甚至一些唯識論的主張。所以，很難判定他所持的觀點究竟屬於有相唯識論者還是無相唯識論者。⁵ 這一方面表明了寂護包括他之前的後期中觀佛教學派知覺論所呈現出的多樣性和複雜性，對於這些立場寂護一蓮華戒都是持著批判的態度，同時也不可否認地受到這些理論的影響，所以這些理論也依著由低到高的順序構成了「觀」的修習次第。另一方面表明寂護採取的論述方式本身即內含著勝義諦與世俗諦之間的張力，就是說，究竟 (勝義) 而言，空無自性的事物 (是否連「事物」一詞本身也不可說) 如何在相對的能一所關係中假設它們的存在，即通過識的能知一所知、語言的能詮一所詮在世俗上得以安立。所以，從這些批判、

戒之世俗的立場是不可能的。參梶山雄一上揭論文，頁 100。也就是說，如果我們把這種漸次的、按順序的批判也看作一種不同層次的真理觀，其實就是在世俗意義上沒有統一、一貫的立場，每個立場都在某種階段才作為有效的真理，故也沒有必要判定寂護到底屬於有相唯識派還是無相唯識派。

⁴ 關於後期中觀派有關形象 (ākāra) 的討論可參見森山清徹 1993：頁 455-449；關於後期中觀派形象真實論與形象虛偽論的分析可參見森山清徹 1992：頁 439-433。亦可參見沖和史，〈無相唯識與有相唯識〉，梶山雄一等 1985：頁 251-302。

⁵ 比如，西藏的《學說綱要書》把寂護歸為形象真實論派，松本史朗也主張寂護是有形象中觀派。梶山雄一雖然高度評價松本的研究，但對寂護的歸屬仍持保留的態度；一鄉正道傾向於就《中觀莊嚴論》文本所表現出的寂護思想自身的特色，即通過對不同層次知覺論的批判所呈現出的次第的真理觀。參見一鄉正道 1985：頁 40-42。太田心海認為寂護在批判對手時，首先證立的是無外境有表像的唯識說，究竟而言則是無表像純粹的知識，參太田心海 1968：頁 45；沖和史雖未明言寂護蓮華戒的定位，但也把他們歸入無相唯識的系譜中，參梶山雄一等 1985：頁 254。

否定他者立場的論述中，對於究竟地持有中觀空見的寂護而言，他到底是在什麼立場上承認唯識呢？到底是勝義的還是世俗的、有形象還是無形象呢？這是本文研究的主要問題。伴隨而來的另一個問題是，該立場是不是一種一貫的真理觀，抑或呈現出多元的、次第的真理觀。

另外，由於對有形象、無形象、形象真實、形象虛偽等術語內涵的界定不清，這也是導致理解上的歧義和困難的原因之一；所以，在展開討論之前，我們有必要先釐清「有形象（sākāra，有相）」與「無形象（nirākāra，無相）」的概念。所謂的「有相論（Sākāravāda）」與「無相論（Nirākāravāda）」本來是印度後期佛教文獻中對於唯識學的分派。當代的佛教學者，如梶山雄一等⁶，又依據西藏佛教《宗義書》把「有形象」與「無形象」的區分進一步追溯至中期唯識學以及說一切有部、經量部；但是，這樣的推論也遭到其他學者的質疑。因為，一則印度方面的文獻欠缺堅實的證據來證明相應的學者之間明確主張「有相」或「無相」的立場；再則西藏方面學派分類的區分標準也不清楚，常常只提及名字或學派卻沒有出具相關的著作內容。是故，既然後期「有相」、「無相」的分派本身就存在著證據上的疑問，那麼把這種的分派的術語應用到之前的佛教學說就更加難以採信。⁷

筆者以為，用「有相」或「無相」的標籤來提示佛教各派知識論的特點未嘗不可，但由於佛教各派知識理論的內容很豐富，若單單用「有相」、「無相」來區分不同種類的知覺論則疏於簡單化。這就不免使得「有相」、「無相」的概念承擔了雙重的內涵。也就是說，「有相」與「無相」不僅有認知方式上的內涵，

⁶ See Yuichi Kajiyama 1965: pp. 26-30.

⁷ 徐鳴謙 2014：頁 52-54。

即識是否帶有對象的形象；同時也兼具表示認識對象存在與否的存有論內涵，即認識對象的形象是真實存在的（有）還是虛假的（無）。雖然，這兩種涵義在佛教知識論中存在一定的關聯，但也不完全是一回事，而把這兩類問題混同在「有相」、「無相」的概念上也是造成難以判斷「有相」、「無相」標準的原因之一。

有鑑於此，筆者將基於自己的理解以及本文所涉及的討論對「有相」與「無相」的概念重新做一個界定，主要按照認知的方式來界定「有相」和「無相」，即認識是否帶有所認識對象的形象；「有相」就是具有認識對象的形象，而「無相」則是不具有認識對象的形象。然而，這當中有兩點需要澄清，即說一切有部的知覺論以及「有相唯識」與「無相唯識」的區分標準的問題。

首先，當代學者依據西藏《宗義書》的分派把有部或毘婆沙部歸為「無形象知識論」，但有部的知覺理論並非完全意義上的「無形象」。完全意義上的「無形象知識論」是正量部，他們以為認識不需要通過任何媒介直接「把握」對象，如同鉗子抓取物體一樣。說一切有部雖然也是直接知覺論者，但他們以為當識認知對象時是有形象的；這個形象並不屬於識自身，而是完全符合外部對象的樣子，認識只是把它反映出來而已。如果外部對象消失，那麼識上的形象也就沒有了。從這個意義上說，說一切有部也可以稱為「無形象知識論」；因為識自身並不帶有任何形象，形象屬於外部對象，所以它不完全等同於經量部和唯識派的「有形象知識論」。⁸

⁸ 關於說一切有部知識論具有形象的說法以及文獻資料可參考竹村牧男 1991：頁 54-60。

其次，關於「有相唯識」與「無相唯識」判定標準的問題。如果從認知方式而言，一切唯識論者都會承認世俗的認知屬於「有形象知識論」；但究竟而言或者說對於解脫者的無分別智而言，認識到底有沒有分別作用，即是不是屬於能知一所知的認知模式呢？這是「有相唯識」與「無相唯識」的分歧所在。簡單來說，所謂「有相唯識」和「無相唯識」的區分標準是指識的二取形象（行相，*ākāra*），或者說認知活動中的行相（此中行相兼具「行於境相」的涵義，即能知一所知的認識模式）是否存在；用唯識學的術語來說就是行相到底屬於依他起性（相對的存在、有），還是遍計所執性（不存在、無）。然而，如果考慮到後期「形象真實（*satyākāra*）」和「形象虛偽（*alīkākāra*）」的討論，情況就更複雜。此前，學者們一般會把「有形象」和「無形象」等同於「形象真實」和「形象虛偽」；但根據森山清徹的研究，《智心髓集》雖然說：「形象真實論以形象為依他起性，另一方面，形象虛偽論以形象是遍計所執性。」但並未明言此中的形象是指直觀的青等形象還是所取一能取的形象。按照森山先生的看法，形象真實論和虛偽論都認為所取一能取的形象是遍計所執性，但前者認為青等形象是依他起性的，而後者認為青等形象也是遍計所執性。⁹ 如此，「有相唯識」和「無相唯識」區分的標準就是勝義諦上能一所的二取形象存在（有）或不存在（無）。而無相唯識——離二取、無二知的自己認識，又可分為形象真實論和形象虛偽論；其區分的標準是青等形象是真實的還是從迷亂的種子中生起，前者屬形象真實論，後者則屬於形象虛偽論。¹⁰ 這樣，再加上世俗世界承認外部對象的有部與經部的知覺論，從

⁹ 參森山清徹 1992：頁 455。

¹⁰ 參森山清徹 2010：頁 15-17。

形象的有無、真偽來分類，至少可以有五種知識論。¹¹ 綜上，對於外境實在論者而言，他們的「形象」很少牽涉到存有論的意義，因為對他們而言形象總是真實存在的。但對於唯識論者而言，他們所謂的「有形象（有相）」或「無形象（無相）」多少總是牽涉到形象的存有論意義，這是需要我們分辨的地方。

本文以《攝真實論疏》（*Tattvasaṅgrahapañjikā*，以下簡稱 TSP）第 23 章〈考察外部對象品〉（*Bahirarthaparīkṣā*）為文獻依據，因為該章集中了寂護—蓮華戒對外部實在論者的批判。本文主要是從認識是否具有形象的角度來考察寂護—蓮華戒的唯識理論，不涉及形象真實與形象虛偽的討論，因為在該章中寂護—蓮華戒並未討論與識同體的青等形象的真實與虛偽問題。就內容而言，本文有意選取了寂護—蓮華戒回應妙護（Śubhagupta）所表現的知識論觀點，包括識的自我證知（明照性）就是識別性、為「共同了知限定」的辯護、不承認第一性及第二性的認知、勝義無所緣等，這些都是寂護—蓮華戒唯識理論中非常重要的特點。當然，除了這些以外，寂護—蓮華戒和妙護在 TSP 中的爭論還涉及極微論、佛智論等，也都是很重要的論題，但由於本文內容所限，留待另文再作討論。從以上這些論題可見妙護一定是位很有分量的論辯對手，但學界至今關於妙護思想整體性的研究還較少。最早由服部正明¹² 列出了 TSP 所引用妙護的說法對應於《成立外部對象論》（*Bāhyārthasiddhikārikā*，以下簡稱 BASK）頌文的地方，共 16 條。一鄉正道¹³ 據此把這些相應的地

¹¹ 這五種知識論包括有部的直接知覺論和經部的間接知覺論，這兩種知識論都是承認外部對象的知識論；此外是不承認外部對象的唯識論，唯識論分為有形象和無形象兩種，而無形象唯識中又分形象真實和形象虛偽兩派，如此共五種知識論。

¹² Masaaki Hattori 1960: p. 395-400.

¹³ 參見一鄉正道 1985：頁 75-93。

方翻譯為日文。神子上惠生有 BASK 部分的日譯及一系列關於妙護思想的研究，並重新審定了 BASK 的藏文本。¹⁴ 另 N. A. Sastri 對 BASK 有完整的英譯，¹⁵ 但其翻譯似乎有待檢視。

至於妙護的哲學立場，就他的原子說而言，當屬於毘婆沙部的極微論；¹⁶ 而他的知覺理論情形相對來說比較複雜。首先，在 BASK 中妙護正面描述自己知覺理論很少；相關的內容需要依靠 TSP 中寂護一蓮華戒的引述來重構，而 TSP 的引述也並非系統性地表述妙護的思想，況且還可能參入寂護一蓮華戒的主觀理解。所以，學界對於妙護知覺論的意見也不統一。¹⁷ 由於本文主題的限制，筆者無法展開詳細的分析；在此只能給出一個簡單的判斷——筆者贊同神子上先生的觀點，認為妙護隸屬於毘婆沙部的知覺理論。這主要是因為考慮他在學派源流傳承上的一貫性，以及從 TSP 的引述中我們的確可以發現若干屬於說一切有部知覺論的特點。

以下，我們首先分析 TSP 中關於唯識的基本立論，這和《中觀莊嚴論》（*Madhyamakālamkāra-kārikā*，以下簡稱 MAK）的若干頌文完全相同，之後再來看寂護一蓮華戒與妙護的相關爭論。

¹⁴ 神子上惠生 1986：頁 2-44；神子上稱此版本是為了翻譯而審定的工作版本（working edition）而非嚴格的校訂版本（critical edition）。

¹⁵ N. A. Sastri 1967.

¹⁶ 広瀬智一 1983：頁 133-135；Masaaki Hattori 1960: p. 397。

¹⁷ 一鄉正道總結 TSP 中妙護的主張，認為他在知識論上表現出了無形象知覺論、經量部、類似於無相唯識等思想，無論是實在論或非實在論，他也許是被寂護設定為主張識與其認識對象相分別的人物。一鄉正道 1985：頁 92。太田心海認為妙護在 TSP 中是有形象知覺論（太田心海 1968：頁 45）。神子上惠生認為妙護堅持毘婆沙部無形象知識論的立場（神子上惠生 1996a：頁 1-2）。

二、寂護、蓮華戒唯識說的基調——識自我證知（自證）

蓮華戒於《攝真實論疏》〈考察外部對象品〉的一開始便說：「對於每一個認識，各自都遠離所取一能取二〔性〕，因為是認識性的緣故。」¹⁸所謂認識的自性（*jñānabhāva*）就是識的自證性，這個原因（*hetu*）可以說是貫穿著整個〈考察外部對象品〉的基調，寂護和蓮華戒無不用它來批判以 Kumārila 和妙護為代表的外部對象實在論者。

從〈考察外部對象品〉的 1999 頌開始，寂護對外部實在論展開了批判，他先分出了認識的三種類型：

〔認識無論是〕不具有顯現相、或具有顯現相，還是具有另外的顯現相，識都不能夠認識到外部的（*bāhya*）對象（*artha*）。（1999）

〔因為〕識的生起排除了無知覺性（*jaḍarūpa*）；那知覺性（*ajāḍarūpa*）正是它（識）的自我證知（*ātmasaṃvitti*）。（2000）¹⁹

寂護在這裡想要表達的是：識無論是否具有對象的形象

¹⁸ TSP, G. 550, (S. 671): yad yaj jñānaṃ tat tat grāhyagrāhakatvadvayarahitaṃ jñānabhāvahetuḥ | 見 *Tattvasaṅgraha of Śāntarākṣita with the commentary of Kamalaśīla*, ed. by Embar Krishnamacharya, Gaekwad's Oriental Series No.30, 31, Baroda, 1984. 本文所引梵文原文均出自此版本（簡稱 G.），並校對 Swami Dwarikadas Shastri 的版本（簡稱 S.），*Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarākṣita: With the Commentary 'Pañjikā' of Shrī Kamalashīla*, Critical Edited by Swami Dwarikadas Shastri, in two volumes. Vol.2, Bauddha Bharati, Varanasi, 1968。

¹⁹ TSP, G. 559, (S. 682): anirbhāsaṃ sanirbhāsam anyanirbhāsam eva ca | vijānāti na ca jñānaṃ bāhyam arthaṃ kathañcana ||1999|| vijñānaṃ jaḍarūpebhyo vyāvṛttam upajāyate |iyam evātmasaṃvittir asya yājaḍarūpatā ||2000||

(ākāra)²⁰，都不能夠說明它可以認識到外部對象，因為認識根本上是知覺性的，而外部對象則是非知覺性的。所謂的知覺性就是識的自我證知能力，這種自證的能力不是意識對自身一把自己作為一個對象一的認知，由於並沒有緣取任何東西，所以它也不關乎對外部對象的認知。蓮華戒在注疏中說：「自我覺知 (ātmasaṃvedana) 不是能取性 (grāhakabhāva)」，而是「由於通過明照自我 (prakāśātman)」。²¹ 寂護在頌文 2001-2002 中繼續解釋說識的自我證知不因為所取一能取性 (grāhyagrāhakabhāva)，即認識的作用以及作用的主體 (kriyākārahāva)：

自我證知不需要通過作用以及作用的主體 (kriyākārahāva) [的分別]，[因為]對於同一整體 (eka)，沒有部分的相狀 (anaṃśarūpa)；故三 [部] 分的相狀 (trairūpya，三相) 不會產生。(2001) 只有通過 [識的] 覺知性 (bodharūpatva)，它的自己證知才合理；[假如是] 由於其他對象之性相 [而產生] 的覺知性，又如何可能 [合理] 呢？(2002)²²

對寂護來說，自我證知就是自己明照自己的本性，所以用不著區分能認知的主体與被認知的客體，或者說發生作用的主體 (作者) 及其產生的作用 (所作)；自我證知完全是一個整

²⁰ 蓮華戒在注疏中就是用形象 (行相, ākāra) 來解釋顯現相 (nirbhāsa)，見 TSP, G.559。

²¹ 參見 TSP, G. 559 (S. 682): na hi grāhakabhāvenātmasaṃvedanam abhipretam kiṃ tarhi | svayam – prakṛtyā prakāśātmatayā nabhastalavartyālokavat |

²² TSP, G. 559 (S. 682): kriyākārahāvena na vasaṃvittir asya tu | ekasyānaṃśarūpasya trairūpyānupapattitaḥ ||2001|| tadasya bodharūpatvād yuktam tāvat svavedanam | parasya tv artharūpasya tena saṃvedanam katham ||2002||

體 (eka)，沒有其他別的部分的性質。這種識的自己覺知就是由於它的知覺的性質。若是由於非知覺性質的外部對象，與之完全不同的知覺又如何可能產生呢？蓮華戒在注疏中把「三相」解釋為「所知」、「知者」和「知道（動作）」的區分。²³ 寂護在 TSP 中對「三相說」的不認可似乎只是針對外部實在論的能一所二分的認知模式，因為在下一頌中他說外部對象的性質 (artharūpa) 不可能引生認識，換句話說，識不可能對外部對象有認知的作用。然而，否定「三相說」是否也暗示著寂護其實不滿意於以陳那為代表的有相唯識論及其三分說²⁴ 的認知模式呢？當然，陳那和護法也承認「三分」是不相離的，真實地，識是一個，也就是世俗「三分」、勝義「一分」²⁵；然而就能一所二分（見、相二分）之有無的問題上，即在對待認識對象 (ālambana, 所緣) 的問題上寂護和蓮華戒到底是否和陳那持同樣的態度呢？對此，容下文再討論。

以上第 2000-2002 三頌正對應寂護 MAK 第 16-18 頌²⁶，可以說是代表著他唯識的基本立場。然而，單憑這短短的三頌中我們不敢完全確定寂護的唯識論的特徵到底是有形象的還是無

²³ TSP, G. 560 (S. 682): trairūpyam – vedya vedaka vittibhedena.

²⁴ 相分（所取）、見分（能取）和自證分的關係見於《集量論》〈現量品〉 (Pramāṇasamuccaya 1.10) : yadābhāsaṃ prameyaṃ tat pramāṇaphalate punaḥ |grāhakākārasaṃvittiyos trayaṃ nātaḥ pṛthak kṛtam ||10|| 「〔境〕顯現相是所量，量與量果二者即：能取相與〔自〕證知，故此三分不相離。」何建興 2005：頁 7。《成唯識論》卷二云：「如《集量論》伽他中說。似境相所量，能取相自證，即能量及果，此三體無別。」(CBETA, T32, n1585, p. 10b)

²⁵ 太田認為就持有形象的知識才是唯一的而言，陳那和寂護是相同的立場；但蓮華戒在注疏當中說佛陀是不存在認知的，也就是說寂護—蓮華戒的系統究竟是無相唯識的立場。參太田心海 1968：頁 46 及頁 61（注 3）。

²⁶ Masamichi Ichigo 1989: pp. 194-197. 但對應 TS 頌文的序號為 1999-2001，所據是 Swami Dwarikadas Shastri 的梵文版本。

形象的。儘管如此，其中一些基本的特點還是清晰的，現列舉如下：其一，識的本質是知覺性（*ajādarūpa* 或 *bodharūpa*），這種知覺性就是自我證知。其二，自我證知是同一體（*eka*），不需要其他的部分，所以不區分為能取的主體和所取的客體，也沒有三種相狀（所知、知者以及知本身）的區分。其三，假如不是由於識自身的本性，卻是由於其他外部對象的性質或相狀（*artharūpa*），知識不可能發生知覺性。總之，無論識是否具有對象的形象，都不會對外部的對象產生直接或間接的認知——即緣取的作用，而識的自證同樣也不是緣取的作用。蓮華戒在注疏中說，識的自我認識就如同明照性（*prakāśa*），就是自己照見自己，不是能取性。

無論是承認外部對象的知覺論，還是不承認外部對象的有形象唯識論，它們根本的共通處乃是在所緣一能緣、所知一能知的格局下來探討認知的模式，這是常識中都能體會到的由主體來認知客體的經驗；兩者的差別在於實在論者堅持那個被意識到的對象或形象必須依據外部真實存在的對象（*artha*），而有形象唯識論則認為不需要預設外部實體。不過，後者也同意說認識需要依賴一內在的與之相對的、支撐它的、並作為其發生原因的相狀（*nimitta*）；有了這個特定性質的相狀（*rūpa*）就可以認識到不同的對象。否則，認知活動將不可能產生或變得一片混亂，這顯然違反了我們的常識經驗。

寂護在本章中對妙護的批判基本上都是針對這種能一所二元模式，而採取無二的自我認識的立場。這是否意味著寂護不僅否認對外部對象的能取性，同時也拒絕承認對內在對象的能取性呢？如此，則他就更接近於無相唯識的立場，但是若他果真主張不存在所知的對象，他又是怎樣回應或解決認識對象不存在的問

題呢？帶著這些問題，下來我們就以 TSP 中對妙護的回應為線索，來檢視寂護唯識論的立場。

三、TSP 中寂護——蓮華戒與妙護的爭論

(一) 對妙護「識別性 (pariccheda)」的批判

在 TSP 中，妙護總是處在反方的立場被寂護—蓮華戒所引述。以下一段是蓮華戒引述妙護對認識的定義，它是緊接著無形象知覺論者針對帶彼相 (tādrūpa) 論者舉出刀和火直接接觸對象的例子後提出的，主要表達了妙護作為無形象論者的主張：識之所以能緣取對象就是因為它的識別性。寂護和蓮華戒的回應也正是針對妙護「識別性就是認知(能取)」這一錯誤的前設。妙護這樣說：

識即便〔自身〕沒有獲得對象的形象 (viṣayākāra, 對境行相)，也能意識到對象 (viṣaya, 對境)，這是因為它有識別性 (paricchedarūpa) 的緣故。所以，〔識〕用什麼、如何識別〔對象〕；像什麼樣地識別〔對象〕，都不會存在疑問。即說頌曰：「什麼是對它 (對象) 的認知 (tad grāhaka, 彼能取相)，如果就是那〔認識〕識別〔對象〕的特性 (paricchedalakṣaṇa)；〔那麼，〕識通過這〔特性〕如何〔識別〕它 (對象)、像什麼樣地〔識別〕它 (對象)，則沒有疑問。」²⁷

²⁷ TSP, G. 561 (S. 684): vijñānam anāpannaviṣayākāram api viṣayaṃ pratipadyate tat paricchedarūpatvāt tasmān nāśāṅkā kartavyā kathaṃ paricchinnatti kiṃvat paricchinnattīti | āha ca – “kathaṃ tad grāhakaṃ tac cetat (S. taccettat) paricchedalakṣaṇam | vijñānaṃ tena nāśāṅkā kathaṃ tatkiṃvad ity api” || Masaaki Hattori 1960: p.399, list 13. BASK k89: de 'dzin byed de ji ltar zes | de ni yoṅs su gcod pa yi | mtshan ñid yin te de yi phyir | de ni ji ltar ci 'dra zes | the

妙護站在直接知覺論的立場認為，識本身不具有形象也能認識外部對象，因為識具有識別性（*pariccheda*）²⁸，即具有分別、判斷、指認對象的能力，譬如判定對象「這是青而非黃」²⁹，這就是識作為認知主體（能取者）的特性；而識通過什麼、怎麼樣識別外部對象則不需要追問。只要外部對象存在，識就可以像它那樣認知它。

對此，寂護回應說：

如果，認知對象（*grāhya*，所取）的識別是以識為本性（*jñānarūpa*）的話，那麼〔說〕識就是它（對象）的識別性才是恰當的。（2009）

否則，明白地應該說「識〔只〕是以識別為性」，不能像〔你〕這樣說對〔外部〕對象（*artha*）的證知。（2010）³⁰

按寂護的意思，說識的識別性是能取一對對象的證知一是不合理的，因為外部對象不存在。只有假定有認知對象（所取）時才姑且這麼說，但實際上仍然是依於識自身的本質——識的自我證知；真正地，識自身就是識別。而按照妙護的說法，儘管識自身不具有對象的形象，也可以產生認識活動，只要它有認知外部對

tshom za bar mi bya'o ||89||, 神子上惠生 1986: p. 24.

²⁸ *pariccheda* 一詞來源於字根 *pari-√chid*，本義為切斷、割、截、分離等，引申為對對象的認識、區分、了別、決定、判斷等等含義。太田心海譯為「確認作用」（太田心海 1968：頁 48-49），一鄉正道譯為「識別作用」（一鄉正道 1985：頁 78-80），今從後者譯之，實則該詞兼具以上諸義。

²⁹ 參太田心海 1968：頁 49。

³⁰ TSP, G. 561 (S. 684-685): *tat paricchedarūpatvaṃ vijñānasyopapadyate | jñānarūpaḥ paricchedo yadi grāhyasya sambhavet ||2009|| anyathā tu paricchedarūpaṃ jñānam iti sphuṭam |vaktavyaṃ na ca nirdiṣṭam ittham arthasya vedanam ||2010||*

象的動作，它就能識別對象，而不必追究它用什麼、如何來緣取對象。妙護顯然站在實在論的立場，預設了外部對象的存在，換句話說，這識別其實依據的是外部對象的存在而非識自身的形象。蓮華戒在注疏中進一步反駁說：識若能識別與自身相分離（vyatirikta）的對象，這是不成立的（na siddha）：

因為識不是僅僅由於〔對象的〕存在性（sattāmātra）就可以識別〔它〕；否則，如此〔識〕就可以識別一切〔事物〕。〔識〕也不是由於是它（對象）的結果（kārya，所作）〔而識別它〕，〔否則〕對眼等〔感官〕也可以生起識別。再者，也不是通過〔識〕具有形象（sākāra，有相）的緣故，因為〔識〕具有彼〔對象的〕性相（tādrūpya），那麼〔識作為〕知者就應與之（即對象）沒有分離。因此，〔只有〕假定那對認識對象（grāhya，所取）的識別就是以識為本性（jñānarūpa），那麼對識而言這〔才〕應該是對象的識別性（arthaparicchedarūpatva）。否則，如何可以明白地表述「對識而言這是對象的識別性」；所以，〔外部〕對象由識別故，與識自體所生相分離（vyatireka）。是故成立唯識性（vijñaptimātratā）。³¹

從蓮華戒批判妙護無形象知覺論的特徵中，我們大概可以反推出

³¹ TSP, G. 561 (S. 684): tathā hi – na jñānaṃ sattāmātreṇa paricchinatti sarvaparicchedaprasaṅgāt | nāpi tat kāryatayā cakṣurāder api paricchedāpatteḥ | na ca sākārateṣṭhā yena tādrūpyād avibhaktam (S. abhaktam) bhavet tat saṃvedakam | tasmād grāhyasya yaḥ paricchedaḥ sa yadi jñānarūpo bhavet evaṃ jñānasyārthaparicchedarūpatvaṃ bhavet | anyathā katham arthaparicchedarūpatvaṃ jñānasyeti spaṣṭam abhidhīyate | tataś cārthasya paricchedād vyatirekāt tu jñānātmataiva jāteti siddhā vijñaptimātratā |

妙護知覺論的一些要點：妙護以為外部對象的存在是認識的依據或原因，認識因為外部對象的存在才可以認知到它，認識相對對象而言則是結果（所作）；並且，認識以具有那對象形象的方式來認取它。也就是說，認識本身不帶有自己的形象，不過是反映出對象的形象來認知，這就是識別性。因此，蓮華戒才反駁說，識不會僅僅因為外部對象的存在或識作為對象的結果就認知（緣取）它；或者，也不會因為識有了對象的形象就可以認知它。蓮華戒指出，妙護說法的關鍵錯誤在於認識與外部對象是分離的、異體的存在。如此，認識怎麼可能以外部對象為本性（*artharūpa*）呢？又怎麼可能具有對象的形象呢？

可是，妙護卻反問道：假如被識別的外部對象果真不存在，那麼這認識又是對什麼的識別呢？寂護回應說：「不存在『這是對什麼的識別？』這樣的質難。這識別就是它的自身（*ātman*），如同滿足是欲樂的〔自身〕。（2011）」³²蓮華戒的注疏說：「這（識）即自身，由於它的自我明照而說為識別，如同滿足就是欲樂的〔自身〕。對欲樂而言，不能由於僅僅是相異的說法（即滿足），就假定那是別的〔東西〕。因此，儘管『對青色的識別』和『對黃色的識別』是相異的表達；但之所以那麼說，是由於〔識別的〕自性（*svabhāva*）都是通過〔顯現為〕青等相狀（*rūpa*）而明照（*prakāśamāna*），〔這正是〕識的自己證知性（*svasaṃvedanarūpatva*）的緣故。」³³

³² TSP, G. 562 (S. 685): *syād etat paricchedyārthābhāve kasyāsau paricchedo bhaved ity āha – paricchedaḥ sa kasyetyādi | paricchedaḥ sa kasyeti na ca paryanuyogabhāk | paricchedaḥ sa tasyātmā sukhādeḥ sātātādivat ||2011||*

³³ TSP, G. 562 (S. 685): *ātmaiva hi sa tasya prakāśātmatayā pariccheda ity ucyate | yathā sukhādeḥ sātāteti na hi sukhasyeti vyatirekanirdeśamātreṇa tato 'nyā sā tathā (S. sātātā) bhavet | tasmād yady api nīlasya paricchedaḥ*

在 2012 頌中寂護對自證作了總結的說法：「那由自己性相（*svarūpa*）而了知，不待其他的知者來觀察，它也不是無了知；這就是所謂『自己證知』的意思。（2012）」³⁴ 結合上一小節寂護和蓮華戒對自證的論述，我們可以概括說：識的自證是由於它知覺的本性，同時也是自我的證知，方便可以說為識別的特性，如同光的明照性；所謂「〔對對象的〕識別」並不是認識認知與自身相異的東西，也不是依於外部對象本性的認知。因此，「識別」就是識自身，就好像滿足不外是欲樂自身，在這裡蓮華戒用識自體及其識別不分離來證明唯識。寂護和蓮華戒並未站在有相唯識的立場去批判妙護表現出的無形象知覺論，他們根本不從識具有對象形象的論點出發來指出無形象知覺論的缺陷，只是一再強調自證就是識別，它不是對外部對象的緣取。當然，主張自證也不能說明寂護和蓮華戒就一定屬於無相唯識的立場。況且，對無相唯識論者而言，也有其在知識論上的缺陷，寂護—蓮華戒則用「共同了知限定」來解決這個問題。

（二）對青相與青知「共同了知限定（*sahopalambhaniyama*）」的辯護

對於所有的無形象知識論者來說，他們在知識論上共同的難題是，如果認識當中沒有特定的形象來對應某一特定的對象，那麼對象之間就不存在差異或者一個識瞬間可以認識所有的對象，這顯然不合理。對此，寂護也承認「青等形象」，但並不是說認識具有青等形象，而是兩者本來就沒有區分，是一體不離的。寂

pīṭasyeti vā vyatirekīva vyapadeśas tathāpi svabhāva eva sa tathā nīlādirūpeṇa prakāśamānatvāt tathocyate svasaṃvedanārūpatvāj jñānasya |

³⁴ TSP, G. 562 (S. 685): svarūpavedanāyānyad vedakaṃ na vyapekṣate | na cāviditamasfidam ity artho 'yaṃ svasaṃvidah ||2012||

護在 TS 2030-2031 頌為法稱青相與青知「共同了知」的說法進行了辯護：

對彼の證知必定也是證知〔本身〕，那麼，彼與彼〔知〕就不分離（avyatirikta），或者沒有差別（navibhidyate）。（2030）

如對青〔相〕的知即自我〔證知〕或如〔幻覺的〕第二月（其實是同一個月亮）。這個青知的證知是由於對青之形象的證知的緣故。（2031）³⁵

「共同了知」說原是法稱的創舉，為了證明唯識（內在知覺）的理論。他在其《量抉擇論》（*Pramāṇaviniścaya*）中說：「青〔相〕與彼〔青〕知由於限定為共同了知（sahopalambhaniyama），〔故〕無區別（abheda）。」³⁶ 此中的無區別，按宗喀巴的說法是區分了兩種否定，並作為區別形象真實論和形象虛偽論的標準。否定前綴「a-」如果是「命題的否定」（prasajya），即否定了整個該命題，表示「青和彼知的區別」整個是「虛妄的」，持這種觀點的屬於形象虛偽論的主張；倘若，「a-」僅僅是「名辭的否定」（paryudāsa pratiṣedha），即否定的只是區別，實際是表示一種肯定——肯定青〔相〕與青知的同一性，這屬於形象真實論的觀點。據松本史朗的研究，宗喀巴的這個說法可以在法上（Dharmottara）那裡找到文獻的依據。松本先生進一步把這個區別推衍到更早的寂護，在 TSP 這

³⁵ TSP, G. 567 (S. 691): yat saṃvedanam eva syād yasya saṃvedanaṃ dhruvam | tasmād avyatiriktaṃ tat tato vā na vibhidyate ||2030||
yathā nīladhiyaḥ svātmā dvitīyo vā yathoḍupaḥ | nīladhīvedanaṃ cedam nīlākārasya vedanāt ||2031||

³⁶ “sahopalambhaniyamād abhedo nīlataddiyoh” 參梶山雄一等 1985：頁 82，中譯略有改動。

兩頌中的不分離（*avyatirikta*）和沒有差別（*na vibhidiate*）也屬於這兩種否定，前者否定了名詞，後者否定了命題；相應的，寂護的喻例也分別舉出了兩種。松本先生再結合《中觀莊嚴論》的46、57頌中都把「知」和「形象」的「無分別性」解釋為同一性，即屬於有形象唯識論者的判定標準。雖然，松本先生的這個說法存在著爭議，³⁷但對理解寂護之共同了知的理解非常具有啟發意義。其實，無論是「命題的否定」，還是「名辭的否定」都是在講「青相」與「青知」兩者的不離性，至於青等形象否是真實的還是虛假的，在寂護這裡確實沒有得到明確的討論，因為他在這裡所要反對的只是認識能知一所知的二分模式，未涉及無相唯識中形象真實或虛偽的爭論。對此，我們將就蓮華戒的疏和妙護的反駁來作一個印證。

蓮華戒的注疏把這兩頌歸結為比量的形式：青的形象（*nīlākāra*）和彼〔青的〕證知（*taddhī*）不可分（*abhinna*）（宗）；這是因為它們二者是「共同了知限定（*sahopalambhaniyama*）」的緣故（因）。³⁸

對於因中的「共同（*saha*）」³⁹一詞，妙護首先反駁說，在

³⁷ 梶山雄一盛讚松本史朗把「無分別」解釋為「命題之否定」和「名辭之否定」，並將前者配屬形象虛偽論，將後者配屬形象真實論，作為判定二者的標準；這內含著「現代中觀思想研究的最大發現」。但是，寂護稍早於法上，他是否也同樣想到了區分這兩種否定還有待檢討。因為，TS的這兩頌是為了批判無相知覺論而寫的，從一般有相知覺論的立場來說，「青的形象」與「形象之知」的「無分別性」在經量部、瑜伽行派都可作同樣的講法，並不一定會涉及到瑜伽行內部形象真實或虛偽的爭論；而寂護即便使用這兩種否定也許只是出於那時代學者都有的習慣，況且蓮華戒也沒有提到兩種否定涉及到形象真實與虛偽的爭論。綜上，松本氏對寂護屬於形象真實論者的議論並不具有說服性。參梶山雄一等 1985：頁 82-86。

³⁸ 參見 TSP, G. 567 (S. 691)；日譯可參神子上惠生 1996 a：頁 27。比量的歸納參太田心海 1968：頁 55。

³⁹ “*saha*” 傳統譯為「俱」，兼有一起和同時的意思。森山清徹採用「同

世俗語言中「共同」一詞必定用在兩個分別的、不相同的東西上，所以若用「共同」指同一個東西這個證明在語言上就犯了自相矛盾的過失。⁴⁰ 蓮華戒回答說：這種說法不正確。比如，世間有眼病者幻見了兩個月亮；真實地（*paramārthatas*），兩個月亮沒有分別（就是一個），但只是由於眼病同時（*saha*）看見了兩個月亮，才說它們是「共同（*saha*）」的。同樣的，我們只是因為考慮到那些誤以為識以外有相異的形象作為第二物的情況，才說它們（青相和青知）是「共同」的。妙護接著反駁說，倘若「共同」是同一（*eka*）的意思的話，那麼這原因就有不成立（*asiddha*）的過失。因為，青相和對彼青相的知這二者不應被同一個知者所了知的。比如說，許多人一起看到了青色的對象，這個青色並不是只有被一個人看到；而且我們只能看到作為對象的青色，卻沒有同時了知其他人對此青色的看見。換句話說，某甲只能看到青色的形象本身，卻無法知道乙、丙或丁等對青的形象的看見。這就意味著青相與青知不是同一的，也不

體」的翻譯（森山清徹 2010：頁 23-25）；太田心海指出 *saha* 既有同時（*simultaneously*），也有共同（*together with*）的意思，太田自己則譯為「同時」（太田心海 1968：頁 54-55）；神子上一般譯為「同時」，有時也保留原梵文（神子上惠生 1996a：頁 29-30）；保留原梵文（一鄉正道 1985：頁 80-81）；G. Jha 的英譯用“*together with*”譯之。不同的譯語實則可以傳遞對寂護唯識立場的不同理解。筆者以為「同體」一詞表達了青相與青知的不離性，更接近於無形象唯識論；「同時」或「俱」則傾向表達有形象唯識的立場。現為了兼顧梵文原意以及寂護與妙護的爭論語境，筆者採納一位匿名評審老師的意見使用「共同」的翻譯，在此表示感謝。

⁴⁰ BASK 第 71 頌：`jig rten `di na lhan cig sgra | gzan med par ni `ga' na`aṅ min | gal te lhan cig myoṅ yod na | de phyir gtan tshigs `gal ba`aṅ yin ||71|| 神子上惠生 1986：頁 20。現代語譯：在世俗世界中，「共同（梵：*saha*，藏：lhan cig）」一詞不可以指那些不與其他〔事物一起〕的情況。如此，若〔「共同」〕是指「共同感知（*sahavedana*）」的話；那麼，〔「共同了知限定」〕是自相矛盾（*viruddha*）的原因。該段對應 TSP, G.567 (S. 692): sahaśabdaś ca loko `nyo(syā) naivānyena (S. `nyasmināivānena) vinā kvacit | viruddho `yaṃ tato hetur yady asti sahavedanam || 又 Masaaki Hattori 1960: p. 399, list 7。

能被共同了知。或者說，果真對象與認識是「共同」無差別的話，那麼眾人對於青色的眾多認識也應該成為只有一個的認識，這顯然違反常理。又如果說，「共同」意味著同時（*ekakāla*）的話，那麼這個原因就有不確定（*anaikāntika*，不定）的過失。比如，當世尊以其他眾生的心作為認識對象（*vijñeya*，所知）的時候，佛智（*buddhajñāna*）和作為對象的眾生心雖然也確定被共同了知的，但兩者卻不可能是同一的（*ekatva*），所以「共同了知」這個原因是不確定的。對此，蓮華戒回答說，「共同」並不是指可以「由同一而被了知（*ekenaivopalambha*）」，也不是指「〔對〕同一的了知（*ekopalambha*）」的意思；而是指「〔能〕認識（*jñāna*）和所認識（*jñeya*）相互在一體中（*parasparam eka*），是一體了知（*evopalambha*），而非各別〔的存在〕，即謂認識的了知就是對所認識的〔了知〕，對所認識的〔了知〕也就是對認識的〔了知〕」。⁴¹蓮華戒否認「共同」是指只有一個人或一個識。他解釋是說，「只有一個（*eka eva*）」的了知是指認識與認識對象兩者互為一體而非各別，它們是一種不可分的關係。同時，他也不願意承認存在其他的心識，針對妙護一切智可以認知他心的看法，蓮華戒以為佛智不會認知其他相續的心剎那。因為佛智脫離了一切障礙，沒有所取一能取的分別；它只是由於佛陀的願力而長久地、無功用地轉起，而之所以稱之為「一切」是因為它實現了自他一切利益的緣故，

⁴¹ 參見 TSP, G.567-568 (S.692-693). Masaaki Hattori: 1960, p. 399, list 6-9. 本段日譯參神子上惠生 1996a: 頁 30-31; 太田心海 1968: 頁 55-58. 英譯參 G. Jha 1986: pp. 963-964. 由於雙方對「共同了知」的爭論比較複雜，並涉及佛智（一切智）能否認知他心的問題，留待日後再另外撰文討論。故在此對雙方的辯論僅做簡單的概括，並加入筆者自己的解釋。基本上寂護—蓮華戒認為佛智是無二的，所以實際沒有認識對象的作用，回避了佛智認知其他心識的問題。

而不是能認知一切的對象。⁴²

在注疏中蓮華戒並沒有明確地提及青等形象是否真實的問題，只是用「共同了知」來解釋青相和彼知是不分離的，也即所識和能識是一體的，不是各自分別的存在；但並不能因為它們同體，就可以說彼了知為完全同一個東西。這裡並不涉及作為同體的青的形象是真實的還是虛妄的討論，蓮華戒只是認為青的形象與青知是二而一的。從認知方式上來說，青知並不需要去認知（緣取）另一個青的形象，它自身同時顯現為青相；故而，認識只需要自我認識（明照）即可，無須認知外在或內在的任何對象。

但是寂護一蓮華戒的回應似乎並不能說服妙護，後者又提出了對「共同了知」的其他理解：只要由於境一有境存在性（*viṣayaviṣayibhāva*）是確定，那麼「共同了知」也有另外的〔解釋〕。對識而言，認知（能取）就是自性，由於它認知對象（能取境）的緣故；又對識的對象（彼境）來說，它

⁴² TSP, G.568 (S.693): *na ca buddhasya bhagavataś cittena parasantānavartinaś (S. vartinaś) cittakṣaṇā avasiyate | tasya bhagavataḥ sarvāvaraṇavigamena grāhya-grāhaka-kalaṅka (S.kalaṅka) rahitatvāt | yathoktam –grāhyaṃ na tasya grahaṇaṃ na tena jñānāntaragrāhyatayāpi śūnyam iti | akṣuṇṇavidhānaṃ tvādhipatyamātreṇa | yathoktam – pūrvapraṇidhānāhita-satatānābhogavāhi parakāryam iti sarvārthakāritvāt sarvajña iṣyata iti vakṣyati | tasmān nāsiddhatā hetur (S.hetur) iti |*

現代語譯：對於世尊佛陀而言，〔他的〕心不能判知其他〔認識〕相續中現起的心剎那；因為，世尊的〔心〕脫離了一切障礙，遠離了所知對象與能知主體（*grāhyagrāhaka*，所取一能取）的污染。如云：「既沒有所知對象（所取，*grāhya*），他（即佛陀）的能知主體（能取，*grahaṇa*）也不存在；由此，以其他〔心〕為所知對象的識（*jñānāntaragrāhya*）也是空。」唯以增上緣〔為條件〕，〔一切智〕永不間斷地（*akṣuṇṇa*）實行。〔又〕如云：「〔一切智〕由先前載入的願力不斷地、無功用地運轉，為他人運作。」這是說之所以稱為一切智是由於〔它〕為了實現一切利益的緣故。所以，〔共同了知〕不是不成立因。

被認知（彼所取）就是它的自性，由於它們二者依止同一聚集（*ekasāmagryadhīna*）的緣故，故總是共同（*saha*）〔存在的〕。所以，即便〔眼根與眼識〕在無差別共同生起時，對眼〔根〕而言，也不會有成為〔識的〕對象（境）的過失；因為〔眼根〕不是〔識的〕種類的緣故。由於集聚，識生起的是青等境的貪著相而不是眼等的貪著相；同樣，青等而非眼等才是它（識）所生的貪著相。⁴³ 妙護這是站在自己直接知覺論的立場，他認為如果不用「共同了知」的說明，用識和對象（境—有境）「依止同一集聚」的原因，也可以解釋所知—能知共同存在，互不相離的情形，因為境—有境（所知—能知）的認知模式總是確定的，當然此時境的形象（無論是否承認境的實在性）是真實的。對此，寂護—蓮華戒回應說，並非青相和青知兩者已分離，卻可以通過相應的關係（指「依止同一集聚」）而可以確定被共同了知，假如一定要承認這種關係（*pratibandha*），那麼或者一方是另一方的自體（*tādātmya*），要麼一方從另一方生起（*tadutpatti*），但這兩種情況對妙護來說都不合理，因為兩者之間不存在必然的因果性（*kāryakāraṇabhāvābhāva*），所以他的說法不能成立。⁴⁴

寂護—蓮華戒承認「共同了知」是為了說明青相與青知兩者

⁴³ 參 TSP, G. 569 (S. 694): *viṣayaviṣayibhāvena niyatavād anyathāpi sahopalambhaniyamah sambhavatyeva yato jñānasya grāhaka eva svabhāvo viṣayagrahaṇadharmakatvāt tasya viṣayasyāpi tadgrāhya eva svabhāvaḥ tayoś caikasāmagryadhīnatvān nityam saha bhāitā | na ca sahotpādāviśeṣe 'pi cakṣurādīnām viṣayatvaprasaṅgaḥ tathāvidhasvabhāvābhāvāt | tathā hi – sāmagryā nīlādiviṣayādhyavasāyarūpam eva jñānam janyate na cakṣurādy adhyavasāyarūpam | nīlādir api tu tad adhyavasāyamānarūpo janito na cakṣurādir iti |*

⁴⁴ 參 TSP, G.569-570 (S. 694-695)，日譯參神子上惠生 1996a：頁 35-36；英譯參 G. Jha 1986: p. 966。

間的不可分的共同關係，其強烈程度要高於所知一能知相伴隨的認知模式。在這種情況下，沒有認識（能知）緣取對象（所知）的動作，兩者確定是同體的兩面，所以寂護一蓮華戒應該傾向於無相唯識說更合理，但在存有論的意義上，又不能說他們完全否定青等形象。儘管「共同了知」否定了能一所的認知模式，從認知模式上他們不需要具有外在或內在的認識對象；但是，「共同了知」畢竟還是保留了青等形象的特定性，不過，形象真實或虛假的問題在 TSP 中沒有進一步得到充分的討論。

（三）第一性（*mukhya*）的認知和 second 性／譬喻性（*gauṇa*，*bhākta*）的認知

針對妙護等有外境無形象知覺論者，寂護一蓮華戒區分了第一性的認知和 second 性（譬喻性）的認知，無論何種認知都不可能緣取外部對象，因為對象形象不存在的緣故。也就是說，如果認識本身是無形象的，那麼它就無法與外部對象發生實質的聯繫。

依據森山清徹總結的蓮華戒《中觀莊嚴論疏》（*Madhyamakālamkāra-kārikā-pañjikā*）和 Haribhadra《現觀莊嚴論光明》（*Abhisamayālamkāralokā Prajñāpāramitāvyākhyā*）中關於第一性和 second 性認知的重復出現的描述，所謂第一性的認知是具有感覺自性（*aṅgārūpa*）的知，森山認為這就是具有青等形象，離所取一能取、無二的自己認識的無相唯識說，並且是無相唯識中的形象真實論。所謂 second 性的認知具有著與第一性的認知相互排斥的特徵，故它是非感覺自性（*jaṅgārūpa*）的知，它是生起具有從自己形象顯現（有形象）的知（*svākāranirbhāsaṅjñānotpādana*）；森山以為有外境有形象知識論即屬於 second 性的認知，TSP 和 MAK 都從形象不存在的角度批

判形象虛偽論或有外境無形象知識論不能成立第一性及第二性的認知。⁴⁵

不過，筆者以為至少就 TSP 而言，所謂第一性和第二性認知的概念並未明確討論形象真實或虛偽的問題，其所指的外延應該更廣。就蓮華戒 TSP 的正面描述而言（下詳），第一性的認知就是指識自我證知的明照性；而第二性的認知則需要依靠能知一所知的關係或語言假設的基礎（*upacāranimitta*，假說相），換句話說，需要憑藉識的內在形象。對於第一性的認知蓮華戒含蓄地承認就是心識自我證知；對於第二性的證知，蓮華戒沒有明確其所指。

另外，妙護回應寂護時說，在第一性認知的情况下，若要否認外部對象存在，以自我證知為原因有不成立的過失；這說明妙護也是承認第一性認知這一概念的。TSP 和 MAK 都是運用歸謬的論證方法證明如果主張形象不存在的話，那麼第一性及第二性的認知都不成立。也就是說，只有對方也承認第一性及第二性認知的前提下，TSP 和 MAK 的歸謬論證才有效。所以，筆者以為所謂第一性及第二性的認知是外境實在論者和唯識論者都承認的觀念，分別描述兩種認知的行為。第一性的認知是知覺性的，不過在妙護看來是對對象的知覺；而在寂護—蓮華戒看來就是識的自己證知。第二性的認知是無知覺性的，也就是借助於內在於識的形象進行抽象的思維、語言等活動。不過妙護認為形象是實在的，是依於外部對象而產生；而寂護—蓮華戒則認為不真實的形象是迷亂認識的產物。

以下我們就雙方在 TSP 中關於第一性及第二性的認知的論

⁴⁵ 森山清徹 2010：頁 22-23。

辯作詳細的分析。首先寂護在 TS 2033 中說：

一切這樣的證知都不以其他〔外部〕對象作為所知對象（*gocara*，所行）；正如〔對青等形象〕的證知就是自我證知（*svātmasaṃvedana*）。（2033）⁴⁶

蓮華戒在注疏中補充說，這是對第一性的認知而言，即「勝義地（*paramārthatas*）」，由於一切法都沒有動作（*nirvyāpāra*），對任何東西用什麼來緣取它呢？只有由於如同明照性（*prakāśarūpa*），才說最初的識的自體是能取。就第一性〔的認知〕而言，〔若〕識作為對象的能取性，這是不合理；因為一切自性都各個區別，這個的自體不會是那一個的〔自體〕。⁴⁷蓮華戒不承認作為第一性的認知可以直接把握外部的對象。因為，就勝義諦而言，一切法都無動作，自性（自體）各自區別，識的自體不可能又是外部對象的自體，它只有自己認識自己；也只是由於識自身的明照性，才假設說它是能取。

妙護認為寂護和蓮華戒的說法都不成立。因為，對第一性的認知來說，識自體的自證與對對象的證知不屬於同一類（*tādṛg*），對對象的證知是由於對象產生了具有自顯現〔相〕的認識（*svābhāsa jñānanakatva*）。所以，寂護以自我證知作為理由證明第一性的認知不緣取對象，那麼原因本就不成立（*asiddhatā*）。另外，對第二性的證知來說，如果你們說青的形象與青知是同體的，那麼是論證已經成立的命題

⁴⁶ TSP, G. 570 (S.695): *saṃvedanam idaṃ sarvaṃ na cārthāntaragocaram | saṃvedanaṃ ca {nīlasya} svātmasaṃvedanaṃ yathā ||2033||*

⁴⁷ TSP, G. 570 (S. 695): *nirvyāpāratvāt sarvadharmānām na paramārthataḥ kasyacit kenacid grahaṇaṃ kevalaṃ prakāśarūpatayā tathā prathamānaṃ vijñānamātmano grāhakaṃ ucyate | na caiva mukhyato `rthasya grāhakaṃ jñānaṃ yuktam sarvabhāvānām svasvabhāvavyavasthiteḥ na hi tadātmā yaḥ so `parasyāpi |*

(*siddhasādhya*tā, 證已成)。因為對於有形象知識論者來說，青等形象已經在識(有法)之中，青相與青知也是不分離的。⁴⁸ 妙護的原頌被蓮華戒所引用：「在有形象知識論(*sākārajñāna*)的觀點中，彼〔對象的〕顯現相就是被知覺的〔東西〕；在顯現相〔與識〕無差別已被證成的情況下，〔你們是在論證〕已經成立的〔東西〕。」⁴⁹ 妙護認為寂護的說法是已經被有形象知覺論證明了的東西，所以有「證已成」的過失；而且，妙護作為無形象知覺論者也不會贊成認識和對象的形象是同一(不二)的。⁵⁰ 妙護一則認為寂護說第一性的認知不曾緣取對象，以認識的自己證知為原因對他來說本來就不成立；因為，妙護主張第一性的認知是識直接知覺對象，這和寂護所理解的第一性證知(自己證知)不同類。再則，就第二性的認知，寂護說青相和青知共同了知，但對於有形象知覺論者而言這早已經成立，因為他們也同意說認識形象和認識不相離。

對於妙護的批評，寂護並沒有正面回答；而是反唇相譏批評妙護的有外境無形象知覺論立場無法獲得第一性及第二性的認知。寂護說：

⁴⁸ TSP, G. 570 (S.695-696) 日譯參神子上惠生 1996a: 頁 37-38; 又太田心海 1968: 頁 59。

⁴⁹ TSP, G. 570 (S. 696): “*sākārajñānapakṣe ca tannirbhāsasya vedyatā |tasyābhedhe ca saṃsādhye siddhasādhanatā bhavet*” || Masaaki Hattori 1960: p.399, list 12; BASK k87: *śes pa rnam bcas phyogs la ni | de ltar snañ ba myoñ bya ñid | de dañ tha dad min sgrub na | grub pa sgrub pa ñid du 'gyur ||87||* 神子上惠生 1986: p. 24.

⁵⁰ 按神子上教授的解釋，雖然妙護以為認識中顯現對象的形象是內在的原因，是由認識而顯現的東西；但他也贊成外部對象是形象顯現的原因。可是，他反對認識對象與認識「共同了知」的論證以及認為兩者是同一的唯識論。根本上他持有的是無形象知覺論，主張認識對象和認識是不同的東西；儘管認識對象是形象，但認識主體本身是無形象的，它只是有認知對象的作用。參神子上惠生 1996a: 頁 38, 注 24。

第一性〔的認知〕從未緣取過〔外部〕對象（*artha*），因為〔識和對象〕自性各個區別的緣故。又由於〔識〕與對象形象之顯現（*uparāga*）⁵¹分離的緣故，第二性〔的認知〕（*bhaktita*）也沒有〔緣取外部的對象〕。（2034）這〔遍充的關係〕對於那些以為認知—如同清淨之水晶般—不具有對象形象的人是成立的。（2035）⁵²

寂護認為，第一性的認知——也就是有感覺性的認知，以自我覺知為自性，所以不可能以外部對象為自性。而第二性的認知——也就是識通過自己的形象（自顯現相）的認知，對於妙護等無形象知覺論者也不可能。因為，無形象知覺論者不承認對象是屬於認識自身的；也就是說，對認識而言，這個形象是與自身異體的、虛假的存在。寂護說，由於形象本質上也是與識分離的緣故，所以識也沒有發生緣取它的作用。識既然沒有緣取對象的形象，那麼也就談不上緣取外部對象。他總結說，第一性、第二性的認知不緣取外部對象對於以為識是如清淨水晶般的無形象論者必定成立。

然而，妙護對寂護的批評並不買帳，還提出了十分有力的辯駁。他說，你們不也是無相論者嗎？假如你們認為識可以證知不存在的形象，那麼同樣地，它也可以證知外部對象。寂護在頌 2041 引用了妙護對無相〔唯識〕論者的質難：

「正如對您們而言，真實地（*tattvatas*），識是無形象

⁵¹ *uparāga* 原意為月蝕，按蓮華戒的注釋義即 *nirbhāsa*（顯現）。TSP, G. 570 (S.696): *arthākāro 'rtha sadṛśaś cāsāvuparāgo nirbhāsaś cety arthākāroparāgaḥ |*

⁵² TSP, G. 570 (S.695-696): *mukhyato 'rthaṃ na gr̥hṇāti svasvabhāvavyavasthiteḥ | arthākāroparāgeṇa viyogāc ca na bhaktitaḥ ||2034|| śuddhasphaṭikasamkāśam arthākārair anaṅkitam | yairiṣṭaṃ vedanaṃ kaścīd idaṃ tāt prati sādhanam ||2035||*

的 (nirākāra)，假如〔它能〕證知非實在 (abhūta) 的形象，這樣的話，〔它〕也會證知一切〔外部的〕實在 (bhūta)。」(2041)⁵³

蓮華戒在注疏裡解釋妙護的觀點如下：

正如對您們〔唯〕識論者 (vijñānavādin) 而言，勝義地 (paramārthatas)，識是無形象 (nirākāra) 的，覺慧 (buddhi) 被認為就好像清淨的無基質 (無界，adhātu) 的黃金和虛空一樣；由於這樣的說法，假如它 (識) 能證知那〔不存在的〕形象，同樣地，〔它〕也可以證知外部對象。⁵⁴

值得注意的是在寂護所引用的妙護的頌中，只是籠統地說無形象知覺論，並沒有特指唯識論者；而蓮華戒在疏中特別說明了所謂「您們」是指識論者，頗有一種承認自己是妙護所批判之對象的意味。況且，蓮華戒還用「勝義」的字眼來修飾識是無形象的說法，很可能，這是代表了寂護—蓮華戒的唯識立場的傾向。寂護在頌 2042-2044 中回應說：

心、心所的自性 (svarūpa) 本就是不共的 (asādhāraṇa)，因此，那第一性 (mukhya) 〔的證知〕怎麼可能是對另外一個〔東西〕的證知呢？(2042)
依止於同一個集聚性 (ekasāmagryadhīnatva) 及因果性

⁵³ TSP, G.572 (S. 698): yathāhi bhavatām jñānaṃ nirākāraṃ ca tattvataḥ | vetti cābhūtamākāraṃ bhūtaṃ sarvaṃ (S. artham) tathaiva cet ||2041|| 該句未見於 BASK 頌文。

⁵⁴ TSP, G.572 (S. 698): yathaiva bhavatām vijñānavādinām vijñānaṃ paramārthato nirākāraṃ adhātukanakākāśasuddhivad buddhir iṣyata iti vacanāt atha ca tamākāraṃ vetti tathā bāhyam apīti |

(kāryakāraṇatā, 所作—能作性) 等, 在依憑〔這些〕的情況下, 才稱對實在的證知是第二性 (bhākta) 〔的認知〕。(2043)

但是, 對於無相狀 (nīrūpa) 的實在而言, 〔它〕不依止於同一個集聚性, 也不是通過其他〔的因果性〕, 是則, 即便是譬喻性地 (gauṇa)、這樣的證知也不存在。(2044)

〔疏曰: 〕並不是對於非實在 (abhūta) 〔的相狀〕而言也存在第一性的認知。何以故? 心、心所的自體相狀 (rūpa) 透過欲樂等的相狀, 示現為明照自身、即不共的「我慢」等語句; 對它們 (心、心所) 來說, 這就是第一性的證知。因此, 識自體對其他另外的非實在的形象 (abhūtākāra), 它〔若〕是第一性的認知, 這不合理。由於它們是非實在性的緣故, 也不存在譬喻性〔的證知〕, 這是因為假說的基礎 (upacāranimitta, 假說之因相) 不存在。何以故? 依止於同一個集聚性和因果性, 由「等」這個字說明二者的相似性, 都作為假說的基礎 (upacāranibandhana); 它們是不實在的, 一切也就不存在; 也並沒有其他的假說的基礎存在。只是由於無明 (avidyā) 不自在的緣故, 迷亂 (bhrānta) 的識產生了非〔真實〕對象 (aviṣaya, 無境), 即有非實在的形象示現。⁵⁵

⁵⁵ TSP, G.572 (S. 698): asādhāraṇam evedaṃ svarūpaṃ cittacaittayoḥ | saṃvedanaṃ tato 'nyeṣāṃ na mukhyaṃ tat kathaṅcāna ||2042||
ekasāmagryadhīnatvaṃ kāryakāraṇatādi ca | samāśritya bhaven nāma bhāktaṃ bhūtasya vedanaṃ ||2043||
nīrūpasya tu bhāvasya (S. svabhāvasya) naikasāmagryadhīnatā | na cānyat tena naivāsti gauṇam apy asya vedanaṃ ||2044||

在疏中蓮華戒隱約承認了只有識的自我證知才是第一性的認知，因為識的自性與其他的法不是共同的。這與前面所說（TSP 2034）是可以相互照應的，即勝義諦上一切法都無動作，自體各自區別，識自體不可能認知其他的法。至於第二性的證知，在形象不存在的情況下同樣也不可能，蓮華戒對此的解釋比頌 2034 要來得詳細。第二性的認知雖然不具有感覺性，但它依賴於能一作的因果關係（同一聚集性）；也就是說，識需要依賴於一個使之生起的形象，這個形象就是假設的基礎（*upacāranimitta*）。識以這種方式進行的認知，就稱為第二性的或譬喻性的，因為它不需要感覺性，只要帶著自己的形象生起即可。所以，如果形象不存在的話就等於否定了假設的基礎或原因，即所作一能作性（依止於同一個的集聚性）。假如沒有所作一能作的關係作為認知的依據，我們也不能通過譬喻性的方式來進行認識活動。所以，對於妙護來說，第二性的認知也不存在。而對於自己的立場蓮華戒只是補充說，由於迷亂（*bhrānta*）的緣故，才有那種無的對象（*aviṣaya*，無境）產生和不實在的形象（*abhūtākāra*）示現，它們本質上是不存在的。通過蓮華戒寥寥數語的描述，我們至少可以看出他應該屬於無形象唯識論的立場。假如他否定的形象不僅僅是作為認識對象的所取形象，還是特指與識不二的青等形象，那麼他或許傾向於無形象唯知論中的形象虛偽論，可惜在第 23 章中我們沒有其他印證的文獻了。然而，若從他對於妙護

na hy abhūtasya mukhyasaṃvedanam asti | tathā hi – yad eva prakāśātmakam
 asādhāraṇam ahaṅkāraspadam sātādirūpeṇa prathate rūpamātmā cittacaittānām
 tadeva teṣāṃ saṃvedanaṃ mukhyaṃ | tato jñānātmāno 'nyeṣāṃ abhūtākārāṇām
 na tanmukhyaṃ saṃvedanaṃ yuktam | teṣāṃ abhūtātvaḍ eva | nāpi gaṇaṃ
 upacāranimittābhāvāt | tathā hi – ekasāmagryadhīnatvaṃ kāryakāraṇabhāvāḥ
 ādiśabdena sārūpyam etad upacāranibandhanaṃ bhavet | na cābhūtasyaitat
 sarvam asti | na cānyad asty upacāranimittam | kevalam avidyāvaśād aviṣayaṃ
 evābhūtākāropadarśakaṃ jñānaṃ bhrāntaṃ jāyate ||2042-2044||

整體的歸謬論證思路來看，蓮華戒此處所否定的應是識具有所認識的對象，即能取一所取的形象；而且從妙護的回應當中我們也可以推測出蓮華戒所批判的正是作為認識基礎（nimitta，因相）的能一所關係。

妙護辯稱：「如果那樣的話，在形象不存在（asaty ākāra）的認知的情況下，迷亂將成為假說的因相（upacāranimitta）。」對此，寂護在頌 2045-46 中反駁說：

又或者說：「〔識〕認知了非實在的形象，由於迷亂的緣故。」〔識〕並沒有真實地認知〔形象〕，因為彼是無對象（nirviṣaya，無境）。（2045）

假如你（妙護）又說：「由於迷亂的緣故，識是對實在〔形象〕的認知（vedaka）。」那麼，對你來說，無對象（nirviṣaya）是遍充的（vyāpta）就很明白了。（2046）

〔疏曰：〕「彼」是指識以非實在的形象為無對象。何以故？勝義地（paramārthatas），並非不實在的形象可以是所知；對它（不實在的形象）而言，若它正是由於得以成為所知性，就有〔使不實在〕成為實在性的過失。⁵⁶

妙護辯解說，迷亂認知及其產生的不存在的形象也可以假設為認識的基礎（nimitta），那麼依之發生認識就是有依據的，形象此

⁵⁶ TSP, G. 572-573 (S. 698-699): sa eva tarhi vibhramo 'saty ākārasaṃvedane upacāranimittaṃ bhaviṣyatīti cet atrāha – atha vetyādi |
atha vābhūtam ākāraṃ vettīti vyapadiśyate | vibhramān na hi tattvena vetti nirviṣayaṃ hi tat ||2045||
tvayāpi yadi vijñānam evam bhūtasya vedakam | vibhramād ucyate vyāptaṃ vyaktaṃ nirviṣayaṃ tava ||2046||
tad iti – abhūtākāraviṣayatvenoktaṃ jñānam (S. jñām) | tathā hi – paramārthato nābhūtākāro 'sti vedyāḥ tasya hi vidhinā vedyatvopagame bhūtatvaprasaṅgāt ||2045-2046||

時就可以作為認識的對象（所緣）。寂護說，若如此就等於承認說虛假的對象是認識的所知，但是對實在論者而言，對象如果是所知就應是實在的，這就與妙護辯稱的迷亂知及其對象自身的非實在性產生了矛盾。

關於不存在的對象（無境）不能作為所知境，我們不妨一同參考寂護 MAK54-56 頌，這三頌同樣是批評有外境無形象論者不能成立第一性的認知和第二性的認知：

如是，若彼〔知〕中沒有彼〔對象的形象〕，則對此〔對象的形象〕的認識不存在。就像非樂中樂等〔不存在〕，白中非白〔不存在〕。（54）

對這〔不實在的〕形象（*rnam pa*）是識的對象（*don*），不存在第一性〔的認知〕；因為〔對象的形象〕脫離識自體的緣故，譬如空華。（55）

不存在者由於沒有效力（*nus pa med*）的緣故，譬喻性〔的認知〕也不合理，譬如馬角；若〔形象〕不能生起自顯現的識，那麼〔它具有〕效力則不合理。（56）⁵⁷

寂護在 MAK 中說，若站在無形象知覺論點立場，第一性的認知不可能，因為形象脫離識，它就好像空中的花朵一樣不存在。第二性的認知也不可能，因為不存在的對象沒有能產生識的效力，它就好像馬頭上的角一樣不存在。

⁵⁷ 'di ltar gang la dngos gang med || de la de shes yod ma yin || bde ba min la bde sogs dang || dkar ba rnams la'ang mi dkar bzhin || (54) rnam pa 'di la shes pa'i don || dngos su 'thad pa ma yin te || shes pa'i bdag dang bral ba'i phyir || rnam mkha'i me tog la sogs bzhin || (55) med pa nus pa med pas na || gdags pa'ang mi rung rta ru bzhin || bdag snang shes pa mi skied la || nus pa rung ba ma yin no || (56) Masamichi Ichigo: 1989, p. 208.

比較寂護在 TSP 和 MAK 中針對有外境無形象論者而否定第一性和第二性的認知的說法，我們發現：就第一性的認知，TSP 說，心識和對象的自性各自區別，心、心所的自性（體）是不共的，這就是明照自身，識不可能知覺與自己不同的存在。MAK 也說，因為那不存在的形象脫離了識自體，無法產生知覺性的認知，故 MAK 同品喻舉了空華。就譬喻性的認知，TSP 說，那是依止假說的因相，也就是依止同一集聚性或因果性（所作一能作性等）。假如承認形象是無的話，那麼被依止的根據（因相）就不存在，也就沒有了譬喻性的認知。MAK 說，因為不存在的對象沒有效力的緣故，所謂沒有效力不正是指不具有生起識的因相（nimitta）麼？因為第二性認知對象不是知覺性的，而是依靠著所知—能知、所詮—能詮的相待關係—即識內在的形象—而發生的，所以 MAK 的同品喻舉了作為概念構造的馬角。

綜上，顯然 MAK 和 TSP 二者否認第一性及第二性的認知的理由是相似的；由於對象的形象不存在，它要麼與識相分離，要麼沒有效力，即不在能—所的關係中作為引生識的因相；所以無論如何都不構成認識的對象（所緣）。可是，寂護和蓮華戒始終都用歸謬論證的方式來指出無形象知覺論的過失，而沒有正面回答妙護的疑問。在這裡，蓮華戒稍稍顯露出自己的唯識立場，他說由於無明從迷亂的認識中產生了事實上沒有的對象（nirviṣaya）及不實在的形象。然而，對於實在論者來說，作為所知的認識對象必須是實在的，所以，實在與非實在這對完全矛盾的性質卻同時出現在實在論者的形象上；至此寂護—蓮華戒完成了他們對妙護的批判。然而，使用歸謬論證否定無形象知覺論，並不等於承認識是有形象的，這也是中觀派既否定 A，同時也否定非 A 的歸謬法特徵。在 TSP 第 23 章最後，寂護用因三相

證明了唯識的立場，並且為了回應妙護對於「以識為性」原因的質疑，寂護還排除了陳那認識以自身的一部分（所取分）為認識對象的說法；所以，究竟來說（勝義諦）一切緣即無所緣。

（四）唯識的成立與勝義無所緣

寂護在〈考察外部對象品〉的最後建立了一個比量的形式來成立「唯識性」，實際該量也是對整品內容的總結：

所舉爭論之主題的意是脫離了所知—作者〔模式〕的無二（advaya）〔知〕，譬如影像（pratibimba）。（2079）⁵⁸

有其他學派的論敵質疑道，同喻影像的識⁵⁹缺少所立法（即無二）：「在影像〔識〕的情形下，識具有認識對象（sālambana），難道〔對象〕不是被思量的麼？因為當目光生起時，〔那影像〕正如自己臉孔的樣子。（2080）」⁶⁰對方強調說，在鏡中影像的情況下，識是具有對象的，當眼睛的光從鏡面反射所見到的正是對面自己的臉，說明鏡中影像（即形象）是以對面的自己的臉孔作為原因（hetu）。同樣的，若具有影像的識遠離所取一能取二性也是不合理的；所以，影像識不是無二的。對此，寂護回應道：「通過對面〔影像〕看見的並非正如自己臉孔的樣子。因為〔實物的〕尺度〔大小〕、方位等與看見的〔影像〕不相同的緣故，譬如其他的實物（padārtha）。

⁵⁸ TSP, G. 580 (S. 709): vivādāspadam āruḍhaṃ vijñānatvādato manaḥ (S. mataḥ) | advayaṃ vedyakartrtvaviyogāt pratibimbavat ||2079||

⁵⁹ 蓮華戒在注疏中解釋說，所謂「譬如影像」，〔如同〕「有境」是因為境之假說，影像一詞是說影像識。TSP, G. 581 (S. 709): pratibimbavad iti viṣayiṇi viṣayopacārāt pratibimbajñānaṃ pratibimbaśabdenoktam |

⁶⁰ TSP, G. 581 (S. 709): nanu ca pratibimbe 'pi jñānaṃ sālambanaṃ matam | cakṣūraśminivṛttau hi svamukhādes tathekṣaṇāt ||2080||

（2081）」⁶¹ 其實，鏡子中的映射與實物左右相反，又比如水面中樹的倒影與真實的樹上下相反；而很小的鏡面中可以照出自己高大的身影，所以那個被認作是影像原因的〔外部〕對象其實和這個影像之間沒有真實的聯繫。⁶² 寂護的這個回應其實否認了作為原因的外部對象存在，而鏡中的影像和鏡本身是不相離的。

妙護從邏輯（因明）的角度反駁寂護說：「〔你們〕為了成立『唯知性（*dhīmātratva*）』，把識性（*jñānatva*）等作為能立法（*sādhana*）；由於其他種類（*vijātīya*）〔的知覺也〕不相違背〔這個原因（能立法）〕，故〔你們所說〕一切并不遍充滿（*śeṣavat*）。」⁶³ 妙護質疑說，識性之為原因這和其他種類的知覺一即所取一能取模式的知覺一不相違背；也就是說此因違反了因三相中的異品遍無性。妙護在這裡似乎是暗指有形象唯識論，因為有形象唯識既承認以識為性（原因），也承認所知一能知模式的認知模式（異品）。對此，寂護重申了「識性」之為因的遍充（*vyāpti*），並排除了認識內的一部分（所取分）是認識對象的說法：

⁶¹ TSP, G. 581 (S. 709): *nābhimukhyena tad dr̥ṣṭeḥ svamukhādes tathekṣaṇam | pramāṇadeśabhedādi dr̥ṣṭeś cānya padārthavat ||2081||*

⁶² 此段參考太田心海（1970：頁41）的解釋，是對蓮華戒注釋原文的概括（TSP, G.581, S.709）；英譯參見 G. Jha 1986: pp. 986-987。日譯參神子上惠生 1996b：頁58-59。另外，松岡寬子對此段有詳細的研究與翻譯，參見松岡寬子 2011：頁130-134。

⁶³ TSP, G. 582 (S. 710): *dhīmātratvena saṃsādhye yajjñānatvādisādhanam (S. sānam) | vijātīyaviruddhatvāt sarvaṃ śeṣavad ucyate || 參見 Masaaki Hattori 1960: p.399, list 1; BASK k29: blo tsam ñid du bsgrub pa la | śes phyir la sogs bsgrub pa gañ | mi mthun rigs dañ mi 'gal phyir | thams cad lhag dañ bcas śes bya ||29||, 神子上惠生 1986：頁11. śeṣavat 是《正理經》中三種推論方式之一（*pūrvavat, śeṣavat, sāmānyato dr̥ṣṭa*），它是從後面的結果推出之前的原因的推理方式，比如我們從下游河水上漲推論出上游某處下雨了。這種推論缺少原因與所立法之間的遍充關係（*vyāpti*），故此處筆者譯為不遍充。參考 John A. Grimes 1996: pp. 292-293.*

識性 (vijñānatva) 就是明照性 (prakāśatva)，並且它於所知對象 (所取, grāhya) 中無安足處。〔故知〕無顯相等〔知覺論〕不如理故，而遍充關係通過它 (以識為性) 得以確定。(2082)

在無間的識作為認知對象的部分 (grāhyāmśa, 所取分) 的情況下，有對象 (viṣaya, 境) 的安立 (viṣayasthiti)，我們不承認〔這〕是真實的。因此，這個說法不適當。(2083)

智者已經清淨地證成了唯識性 (vijñaptimātratā) 〔的道理〕，我們將依據這方法到達勝義的抉擇 (paramārthaviniścaya)。(2084)⁶⁴

頌 2083 說得比較含蓄，其實是暗引了陳那《觀所緣論》的內容，並加以否定。對此蓮華戒注疏中明確地引用軌範師陳那 (ācārya-Dignāga) 安立所緣緣 (ālambana-pratyaya) 的說法：

「雖然那〔所緣〕是內在所知性 (antarjñeyarūpa)，卻好似外部〔對象〕般顯現；它〔作為〕對象 (artha) 是由於以識為性 (jñānarūpatva) 的緣故，且由它〔作為〕彼〔識生起的〕緣 (pratyaya)。」⁶⁵〔頌中〕這「作為認

⁶⁴ TSP, G. 582 (S. 710-711): vijñānatvaṃ prakāśatvaṃ tac ca grāhye nirāspadam | anirbhāsādayogena vyāpti tenāsyā niścītā ||2082|| śaktāvanantare jñāne grāhyāmśe viṣayasthitiḥ | tātvikī (S. tāttvikī) neṣyate 'smābhis tena mānaṃ samarthate ||2083|| (神子上教授把 tena mānaṃ samarthate 訂正為 tena sā na samarthate, 神子上惠生 1996b: 頁 65) vijñaptimātratāsiddhir dhīmadbhir vimalīkṛtā | asmābhis taddiśā yātaṃ paramārthaviniścaye ||2084||

⁶⁵ 此頌即藏譯《觀所緣論》第六頌 (并長行) : nañ gi śes bya'i no bo ni | phyi rol ltar snañ gañ yin de | don yin || phyir rol gyi don med bzin du phyi rol lta bur snañ ba nañ na yod pa kho na dmigs pa'i rkyen yin no || rnam śes no bo'i phyir | de rkyen ñid kyañ yin phyir ro ||6|| See E. Frauwallner 1930: p. 178. 現代漢譯

知對象的部分（所取分）中有對象（境）」是安立教說。〔陳那〕又云：「或者，由於功能傳遞（śaktyarpaṇa）的緣故，又通過〔前識與後識前後〕次第（krama）〔相續〕，這就是那對象顯現（arthāvabhāsa），為了生起似自身的果（svānurūpakāryotpatti），是識運行的功能。這不違背〔所緣的道理〕。」這等無間識當中，生起似自身果的因相（nimitta），由於功能傳遞的緣故，是能作因（kāraṇatva）；其對象的顯現才確定。此中，尊者〔妙護〕反駁說：「即便假定對感官識（indriyaviññapti，根識）而言，作為認知對象的部分（所取分）是原因，但由於不似彼〔對象〕故，它（即所取分）也不是對象（viṣaya，境），比如感官（akṣa）。」⁶⁶ 對此故說「功能」等。「功能」和「無間識」是兩個不相關的〔依〕格；「無間的識」是等無間緣（samanantarapratyaya）、阿賴耶顯現（ālayākhyā），〔由於〕彼功能，同一種〔作為所〕緣的對象顯現〔才得以〕確立。所謂「不承認〔它〕真實」，對於〔與識〕相分離的原子（極微，paramāṇu）等，〔承認它們是〕所緣性是不合理的。如軌範師〔陳那〕⁶⁷ 廣說云：「不可於一切處否定所緣，如

「〔頌：〕內在所知的自性好似外部〔對象〕般顯現，那就是〔認識〕對象（don）。〔長行：〕雖然沒有外部的對象，而有內在〔對象〕顯現為好似外部〔的對象〕，那就是認識對象之條件（所緣緣，dmigs pa'i rkyen）。〔頌：〕因為〔認識對象是〕識的自性的緣故，也是它（即識）〔生起〕的條件（rkyen nid）的緣故。」

玄奘譯（並長行）：「內色如外現，為識所緣緣。許彼相在識，及能生識故。〔長行：〕外境雖無，而有內識似外境現，為所緣緣。」T31, n1624, p. 888c17-19。

⁶⁶ 神子上教授早期的論文認為該頌與 BASK 第 119 頌有呼應，參神子上惠生 1987：頁 83。

⁶⁷ 此軌範師不知是否仍然指陳那，《觀所緣論》中未見與以下這段相似的說

是則損害明瞭的認識 (pratīti)。由契經 (sūtra) 中說：『所緣、增上緣、等無間緣和因緣之相就是四緣。』又損害〔世間所共〕認許。」為了不違害而於契經及世間中教說有這樣一種所緣緣，這是世俗諦上 (samvṛtyā) 的教說，非勝義諦。若就勝義 (paramārthatas)，一切緣即無所緣 (nirālabhana)。⁶⁸

寂護說，我所說的識性是識的明照性，不給予識中所取分以安立。之前所論述的無形象知覺論、有形象知覺論都不符合道理，乃至承認具有內在對象（所取分）的有形象唯識說也不應理。如此，頌 2079 比量的因必定是遍充滿的。接著，寂護排除了等無間識中功能是所取分的說法，再次說明原因「識性」並非不定 (anaikāntika)。蓮華戒在疏中解釋那些都是陳那《觀所緣論》

法。但護法《觀所緣論釋》中有云：「若也如前總撥無所緣境，便有違世、自許二種宗過，四種緣性於經說故。」T31, n1625, p. 891b28-29。

⁶⁸ TSP, G. 582 (S. 710-711): ācāryadignāgapādair ālambanapratyaya vyavasthārtham uktam – yadantarjñeyarūpaṃ tu bahirvad avabhāsate | so 'rtho jñāna (S. vijñāna) rūpatvāt tat pratyayatayāpi ca || iti | anena hi grāhyāṃśe viṣayavyavasthā pratipādītā | punar apy uktam – athavā śaktyarpanāt krameṇāpi so 'rthāvabhāsaḥ svānurūpakāryotpattaye śaktiṃ vijñānācārāṃ karotīty avirodha iti | anenānantarajñāne svānurūpakāryotpattinimi ttaśaktisamarpanāt kāraṇatvaṃ ca tasya pratibhāsasya samarthitam | atra tenaiva bhadantena dūṣaṇam uktam – yady apīndriyavijñapter grāhyāṃśaḥ karaṇaṃ bhavet | atadābhatayā tasyā nākṣavad viṣayaḥ sa tu || ityādīnā | atrāha – śaktāv ityādī | śaktāv anantare jñāna iti vyadhikaraṇasaptamyau | anantare jñāna iti | samanantarapratyaye ālayākhye yā śaktistathāvidhārthapratibhāsapratyayasamarthitā | tātvikī (S. tāttvikī) neṣyata iti | yataḥ paramāṇvāder vyatiriktasylambanatvaṃ na yujyata iti vistareṇa pratipādyācāryeṇa – mābhūt sarvathālabhanapratīṣedhe praṭtibādhā tathā – ālambanādhipatisamanantarahe tupratyayatvalakṣaṇāś catasraḥ pratyayitā iti sūtre vacanād abhyupetaḥ bādhāpīti avirodhapratipādanāya yathāvidha ālambanapratyayo 'bhipretāḥ sūtre loke ca tathā pratipāditam samvṛtyā | na paramārthataḥ | paramārthatas tu nirālabhanāḥ sarva eva pratyayā iti |

對所緣緣的定義——識內所知對象以識為性，並且作識生起的緣。陳那為了回應實在論對所緣如下的質難：既然承認對象（所緣）是識內的顯現，也是識的一部分；那它又怎麼能夠作為識生起的緣呢？他說，即便是同時生起，識也能夠以其他的法（所取分）作為生起的緣，因為二者必定是相互伴隨著一同生起或不生起。比如在因明中，若一方與另一方有、無相應，即可作為因。⁶⁹但妙護等實在論者反駁道，對於感官認識來說，作為原因的東西也不一定是認識的對象，因為它沒有對象的顯現的緣故，比如感官就不是感官識的對象。對此，陳那又進一步闡釋認識相續的功能也是認識對象：等無間的前識、後識次第相生，因果相應也表現出了這樣〔作為緣〕的特徵。由於功能的傳遞，通過識的不間斷的次第相生，而有持續地對象的顯現；這功能就是為了引生〔後識〕似自身的果。⁷⁰所以，把這種功能說為能生起似自身結果的因相（nimitta），它也符合作為認識對象的道理。

按筆者的理解，由於陳那不承認外部對象的存在，卻又要

⁶⁹ 蓮華戒疏中並沒有舉決定相隨，俱時生起亦可為緣的說法，而《觀所緣論》玄奘、真諦及藏譯本均有此說。

⁷⁰ 這段對應於《觀所緣論》第七頌長行，此中且舉藏譯為據：re zig de ltar snañ ba ñid yin la reg na | de'i phyogs gcig po lhan cig skyes pa go ji ltar rkyen yin ze na || gicg na 'an mi 'khrul phyir na rkyen || lhan cig par gyur du zin kyañ 'khrul ba med pa'i phyir gzan las skyes pa'i rkyen du 'gyur te | 'di ltar gtan tshig pa dag ni yod pa dañ med pa dag gi de dañ ldan pa ñid ni rgyu dañ ldan pa rim gyis skye ba dag gi yañ mtshan ñid yin par smra'o | yañ na nus pa 'jog phyir rim gyis yin | rim gyis kyañ yin te | don du snañ ba de ni rañ mthun pa'i 'bras bu skyed par byed pa'i nus pa rnam par śes pa'i rten can byed pas mi 'gal lo || E. Frauwallner 1930: pp. 178-179.

中譯依呂澂、釋印澹 1928：頁 26-28；「且復縱許是如彼顯現者，如何為彼一分同時生起而得作緣？雖分決定故為緣。縱復俱時而轉，無不定故，亦得以自餘法為其生緣。如是因明說：若彼有無相應，是則為因。又因果相應次第生者亦為其相。復次，立功能故是次第。復即次第而現義者，能生同自所現之果，是為功能。此依識有亦不相違。」

解釋認識內部的對象是令識自己生起的原因；故而他需要通過縱向的前識、後識的因果相續來提供這一原因。需要注意的是，陳那說，前識、後識這一因果關係中的因果具有「相似性」（藏：dañ mthun pa，梵：anurūpa）；又因為認識就是識顯現自身和對象，所以這種相似性其實是由作為識之一分的對象來體現的。也就是說，由於認識的次第相續，後識中的認識對象與前識的對象有相似性。所以，陳那的「所緣」理論中蘊含了兩層因果關係，表面的一層是作為對象的內在部分和識自身的因果關係，前者是後者生起的直接原因。同時，內在對象又是前識與後識相續功能的體現，這是底層的因果關係，即功能與對象是互為因果。陳那在《觀所緣論》中說：「如是，對象的性質和〔識的〕功能互為原因〔和結果〕，從無始以來〔一直〕運轉。」⁷¹由於識的功能傳遞，當下識所認知的對象並不取決於外部對象，而是以之前的認識作為原因產生出當下與之前相似的認識；而這種相似性正是以內所知對象持續作為某一特定對象而體現的。所以，基於認識中這兩種因果關係的重疊，由相續的功能認識自己顯現出所知對象，也不違背認識對象的道理。

然而，寂護在頌 2083 並不承認等無間的識或功能是所取分，他不贊同這個說法是真實的。蓮華戒的注疏說，原子等與識相分離的東西作為認識對象本來是不合理的，但還是可以安立認識具有認識對象，只不過那是一種世俗的假設的說法；是為了避免損害明瞭的認識或普遍所認同的知識（*pratīti*）以及佛經中對「四緣」的定義；但這些都只是世俗上的教說，勝義諦上一切緣即無所緣。

⁷¹ de ltar yul gyi ño bo dañ // nus pa phan tshun rgyu can dañ // thog ma med dus 'jug pa yin // 8(b-d). See E. Frauwallner 1930: p. 179.

對此我們可以這樣理解：對寂護一蓮華戒而言，有所緣還是無所緣正是區分勝義、世俗的一條標準。一切具有認識對象的認知模式，包括陳那的「所緣」理論，雖然都符合世俗世界的經驗，但不是寂護一蓮華戒所認為的究竟意義上的真理，且恰恰都是他們企圖通過無二取的唯識論來批判的理論。考察本文前面所引寂護一蓮華戒使用「勝義」一詞的場合（已用底線標出），我們就會發現一般都緊接著呈現否定的概念；比如，無形象（*nirākāra*）、無動作（*nirvyāpāra*）、非所知（*na...vedya*）；而與之相對的有形象、動作、所知、有所緣，都落於能一所關係當中，就是屬於世俗諦的概念。寂護在 MAK 第 64 頌中曾經提出過世俗諦（特別是實世俗）的特徵：(1) 不作嚴密檢討就應予承認的；(2) 持有生滅的屬性；(3) 持有效果的作用能力。⁷² 特徵 (1) 可以理解為經驗常識中的認識對象（特別是對實在論者而言的直觀對象）；特徵 (2) 就是緣生性，也可以理解為所作一能作性（因果性）；而特徵 (3) 正是認識對象具有引發認識的功能。由此可見，具有認識對象的觀念都符合 MAK 描述世俗的特點。是故，把寂護的世俗諦等同於唯識論是不恰當的，因為無所緣、無二取的唯識論不屬於世俗諦。在寂護一蓮華戒的眼中無所緣的唯識同屬於勝義諦，它是勝義的抉擇（*paramārthaviniścaya*），與中觀的空的內涵是一致的，這也是對《般若經》：「識以識性空，〔識〕相〔即〕空性故。」最好的注解了。⁷³

⁷² 參一鄉正道《中觀莊嚴論》日譯，一鄉正道 1985：頁 162。

⁷³ 蓮華戒在注疏中還引用了《般若經》（*Prajñāpāramitā*）的說法：「因為識的自性，識是空，以〔識〕相〔即〕空性故。」來說明識的自性，它的特性（*lakṣaṇa*）就是空性。TSP, G. 580 (S. 708ff.): *evaṃ ca kṛtvā ayam api prajñāpāramitāpāṭhaḥ sunīto bhavati – vijñānaṃ vijñānasvabhāvena śūnyaṃ lakṣaṇaśūnyatām upādāya iti |*

四、結論

以上從寂護—蓮華戒與妙護的論辯中，我們發現雙方都很少主動表明自己的立場；特別是寂護、蓮華戒擅長於歸謬的論證方法，我們只能在彼此攻擊對方的批評中力圖還原他們各自的主要觀點。首先，我依據相關的研究及其學派歸屬把妙護歸為有外境無形象知覺論者。在本文若干引用段落中有印證此判斷的說法，妙護認為認識就是識別性，它直接認知外在的對象。只要外部對象存在，識就可以像對象那樣去識別它。但識自身不帶有對象的形象，不過是在認知時反應出對象的形象。寂護—蓮華戒指出無形象知覺論關鍵的錯誤在於不存在的形象與識相分離，所以無法成立第一性及第二性的認知。

寂護—蓮華戒在 TSP 第 23 章中表現的唯識立場則是一貫的，本文主要分析了他們對於妙護無形象知覺論的批評。根本上他們不接受世俗世界所知一能知的認知模式，也不用世俗理論中所謂高層次的知覺論去批判低層次的知覺論。寂護—蓮華戒從未採取有相唯識派的觀點，一律都以離二取、無二的自我認識作為基本立場，但也不能就此簡單地把他們的無相唯識論等同于形象完全不存在的說法。我想把他們的唯識立場概括如下：第一，無二就是識的自我證知，它如同明照性，沒有所取一能取的分別，同時也即識別性。第二，承認青等形象與青之知是「共同了知限定」，二者一體不離；對青相的知就是自我證知，不需要依止同一集聚性或依賴因果性（所作一能作性）。第一性的認知和第二性的認知都沒有緣取外部對象，並且他們含蓄地承認自我證知是第一性的認知。第三，勝義諦上唯識無所緣。本文直接引用 TSP 第 23 章的內容中多次出現「勝義」一詞，這些引文涵蓋了幾乎此章所有出現「勝義」一詞的地方；而考察蓮華戒使用

「勝義」一詞的場合，我們就會發現一般都緊接著呈現否定的內涵；比如，無形象（*nirākāra*）、無動作（*nirvyāpāra*）、非所知（*na...vedya*）、無所緣（*nirālambana*），其實這些詞的意義都是相近的，即勝義諦上沒有認識對象或形象。由此我們可以理解，寂護為何在本章末尾含蓄地批判了陳那的所緣理論。以上三點是相互關係著而非各自獨立的，可以說是同一個內容的不同表現。識是自證的，對同體的青等形象的證知就是識自身，它不需要依賴能一所關係，也不會緣取任何外在或內在的對象，所以究竟來說（勝義諦）唯識無所緣，這就是他們一以貫之的真理觀。

不過，這當中還是存在著未解決的問題，即青等形象是否也是真實的呢？當妙護站在無形象知覺論的立場反問寂護說，既然你們也主張無形象，那麼也面臨著與我們一樣的批評。對此，寂護和蓮華戒沒有正面回答妙護的質疑，只是含糊地提到迷亂的認識顯現了不真實的形象，我想他們真正回避的其實是與識同體的形象到底是否存在問題。或許對於寂護—蓮華戒屬於無相唯識的判斷，本文能夠做的只是區分出「無形象（無相）」的兩種意義，即認知模式上的無形象和存有論意義上的無形象。前者是指不通過形象的方式產生認知，即不落於能知一所知的認識模式；後者是指形象不存在或不真實地存在。寂護和蓮華戒雖然消解了認識中能知一所知的模式，在勝義諦上判定一切無所緣；但實際上，他們並沒有完全解決形象存在的問題，而是把它遺留在了與識同體的青等形象的真實與虛偽之中。

縮略語

Āp: *Ālambanaparīkṣā*

BASK: *Bāhyārthasiddhikārikā*

MAK: *Madhyamakālamkāra*

TS: *Tattvasaṃgraha*

TSP: *Tattvasaṃgrahapañjikā*



引用書目

一、原典

《成唯識論》，CBETA，T31, No1585。

《觀所緣緣論》，CBETA，T31，No1624。

《觀所緣論釋》，CBETA，T31，No1625。

E. Frauwallner

1930 “*Dignāgas Ālambanaparīkṣā*”, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 37, pp. 174-194.

Embar Krishnamacharya

1984 *Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the commentary of Kamalaśīla*, ed. by, Gaekwad 's Oriental Series No.30, 31, Baroda.

Swami Dwarikadas Shastri

1968 *Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarakṣita: With the Commentary 'Pañjikā' of Shrī Kamalashīla*, Critical Edited by, in two volumes. Vol.2, Bauddha Bharati, Varanasi.

神子上惠生

1986 〈ジュバグプタの *Bāhyārthasiddhikārikā*〉，《龍穀大學論集》通號 429，頁 2-44。

二、專書及論文

(一) 中文

何建興

2005 《集量論·現量品》中譯，網址：<http://www3.nccu>.

edu.tw/~96154505/5-2.pdf。譯自 Ernst Steinkellner, Dignaga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1, pp. 1-5, 2005 (www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf)。

呂澂、釋印滄編

1928 《觀所緣釋論會譯》，收於《內學》第四輯，民國十七年，支那內學院刊行，頁 1-42。

徐鳴謙

2014 〈印度後期佛教有、無相派爭論之近代研究回顧與短評〉，刊於《正觀》68 期，頁 39 -74。

梶山雄一等

1985 《中觀思想》，李世傑譯，臺北：華宇出版社。

(二) 日文

一鄉正道

1985 《中觀莊嚴論の研究》，京都：文栄堂書店。

太田心海

1968 〈認識の対象に関する考察：Tattvasamgraha, Bahirarthaparīkṣā の和訳研究（上）〉，佐賀龍谷学会紀要 14，頁 45-63。

1970 〈認識の対象に関する考察：Tattvasamgraha, Bahirarthaparīkṣā の和訳研究（下）〉，佐賀龍谷学会紀要 17，頁 26-44。

竹村 牧男

1991 〈説一切有部と無形象知識論〉，《印度學仏教學研究》通號 78，頁 54-60。

広瀬 智一

1983 〈シュバグプタにみる毘婆沙學派の系統の一側



面〉，《論集》通號 10，頁 132-135。

李泰昇

- 1991 〈シャーンタラクシタの形象説批判について——シャーンタラクシタをめぐる研究略史〉，《駒澤大學佛教學部論集》第二十二號，頁 422-410。

松岡寛子

- 2011 〈シャーンタラクシタの唯識論証——『タットヴァ・サングラハ』第 2078 偈再考〉，《南アジア古典學 (South Asian Classical Studies)》6，頁 119-138。

神子上恵生

- 1987 〈シュバグプタの唯識説批判——認識対象 (ā lambana) をめぐって〉，《仏教學研究》43，頁 66-87。
- 1989 〈Bāhyārthasiddhikārikā における abhānta と samvādin〉，《龍穀大學論集》通號 433，頁 74-92。
- 1996a 〈唯識學派による外界対象の考察 (2)〉，《インド學チベット學研究》通號 1，頁 1-56。
- 1996b 〈唯識學派による外界対象の考察 (3)〉，《龍穀大學論集》通號 449，頁 42-65。

森山清徹

- 1992 〈後期中觀派と形象眞実論・形象虚偽論 - akyabuddhi, Prajñakaragupta, Kambala-〉，收於《印度學佛教學研究》41 卷 1 號，頁 439-433。
- 1993 〈後期中觀派と形象眞実論及び形象虚偽論—形象 (ākāra) と三性説—〉，收於《印度學佛教學研

究》第42卷第1號，頁455-449。

2010 〈シャーンタラクシタの自己認識論とシャーキャブ
ッディー有相無相唯識説と形象眞実虚偽論の區分の
基準〉，《佛教大學 文學部論集》，第94號，
頁15-34。

(三) 英文

G. Jha

1986 *The Tattvasaṅgraha of Shāntarakṣita: With the
Commentary of Kamalashīla*, Motilal Banarsidass,
Delhi.

Masamichi Ichigo (一郷正道)

1989 “*Śāntarakṣita’s Madhyamakālamkāra*”, Luis O. Gomez
& Jonathan A. Silk, *Studies in the Literature of the
Great Vehicle: Three Mahāyāna Buddhist texts*. Ann
Arbor: Collegiate Institute for the Study of Buddhist
Literature and Center for South and Southeast Asian
Studies, University of Michigan, pp. 159-168.

Masaaki Hattori (服部正明)

1960 “*Bāhyārthasiddhikārikā of Śubhagupta*”, *Journal of
Indian and Buddhist Studies* (《印度學仏教學研
究》) Vol. 8, No. 1, pp. 395-400.

Yuichi Kajiyama (梶山雄一)

1965 “*Controversy between the sākāra- and nirākāra-vādins
of the yogācāra school-- some materials*”, *Journal of
Indian and Buddhist Studies* (《印度學仏教學研
究》) Vol. 14, No. 1, pp. 26-37.

N. A. Sastri

1967 *Bahyartha Siddhi Karika*, Bulletin of Tibetolog, Vol.4-2.

三、工具書

張怡蓀主編

1998 《藏漢大辭典》（上、下），北京：民族出版社。

荻原雲來編纂、辻直四郎監修

1979 《漢譯對照梵和大辭典》，臺北：新文豐出版社。

F. Edgerton

1970 *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*,
Motilal Banarsidass, Delhi.

H. Jäschke

1998 *A Tibetan-English Dictionary: With Special Reference
to the Prevailing Dialects*, Motilal Banarsidass, Delhi.

John A. Grimes

1996 *A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit
Terms Defined in English*, State University of New York
Press.

Lokesh Chandra

1990 *Tibetan-Sanskrit Dictionary*, Rinsen Book CO., Kyoto.

Monier Monier-Williams

1899 *A Sanskrit-English Dictionary*, Motilal Banarsidass,
Delhi.

Vaman Shivram Apte

1965 *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, Motilal
Banarsidass, Delhi.

A Study on the Consciousness-only Doctrine of Śāntarakṣita and Kamalaśīla: With Focus on Their Refutations to Śubhagupta in the *Bahirarthaparīkṣā* of *Tattvasaṃgrahapañjikā*

Mao, Yu-fan *

Abstract

In the current paper, I have discussed some arguments between Śāntarakṣita-Kamalaśīla and Śubhagupta in the Chapter 23 (*Bahirarthaparīkṣā*) of *Tattvasaṃgrahapañjikā* in order to find out the main point of view of consciousness-only theory held by Śāntarakṣita and Kamalaśīla. In these debates, Śāntarakṣita and Kamalaśīla have never advocated the theory that a cognition arises with a form (*sākārajñānavāda*). However, this does not mean that they can be simply labeled as advocators of the cognition without any form (*nirākārajñānavāda*). In fact, they claim that the cognition is non-dual and it is self-cognizing without subjective and objective aspects. The cognition cognizes itself just like a light illuminates itself. It does not grasp any object outside itself. The illumination is the determinate nature (*paricchedarūpa*) of the cognition. According to this basic idea, Śāntarakṣita and Kamalaśīla criticize Śubhagupta's realism. They argue that the blue form and the cognition of the blue form are definitely perceived together (*sahopalambhaniyama*). They

* Ph.D. Candidate, Department of Philosophy, The Chinese University of Hong Kong

are not separated from each other. The cognition of the blue form is not a cognition that realizes the object aspect, but a cognition that realizes itself. Thus, the cognition itself does not rely on any causality such as the relationship between the grasping and grasped aspects. It cognizes neither the external object nor the internal object. Ultimately, the cognition is without any object-support (*nirā lambana*).

Keywords: Śāntarakṣita, Kamalaśīla, Śubhagupta, Consciousness-only (*vijñaptimātratā*), non-object (*nirā lambana*)



