

寂護對有部「實在論」以及「有相唯識」與「無相唯識」的「形象」（行相）說之批判的探討

曹志成

圓光佛學研究所

一、前言

本文將以寂護的《中觀莊嚴論》為線索，探討寂護對佛教內宗——說一切有部的「無為法」與「極微說」之「法的實在論」以及唯識學的「形象」理論之批判。

在進入正論之前，筆者將簡略說明有部「無為法」和「極微說」之起源以及它與原始佛教乃至巴利佛教之解釋的不同點。

首先，筆者以四個小節來探討寂護對有部「法的實在論」以及唯識學「形象」理論之批判。

二、有部「無為法」以及「極微說」之概述

如眾所知，有部有所謂五位五十五法的分類——其中「色、心、心所、不相應行」為有為法，「虛空、擇滅與非擇滅」則屬無為法。其中「虛空」

由於是無障礙、無所爲而爲「無爲法」；「擇滅」則由於智慧力、抉擇、證解脫涅槃而爲「無爲法」，乃至「不藉擇力而得之滅，但以緣闕使法不生」名「非擇滅」的「無爲法」¹，何以此三者被視爲形上的實在呢？它與原始佛教乃至巴利佛教的看法是否一致呢？另外，作爲「色法」最小的量的構成要素，亦即所謂極微，此思想是如何產生？它與原始佛教或巴利佛教所說的「色法」是否一致呢？對這些問題，我們暫且依日本學者水野弘元與上杉宣明之見解，說明如下：

首先，就無爲法而言，原始佛教雖亦有之，但用詞與字義，皆與有部無爲法的定義、精神有段距離。第一點：原始佛教的「無爲」是用於煩惱的「對治」而與實踐修道有關，而阿毗達磨的有部則是以純知性理論探討諸法的存在，因而使「無爲法」變成一種形上存在。第二點：《阿含經》中的無爲，即是依三十七菩提分等修行所到達的涅槃，「這是滅除三毒等一切煩惱，無執著，清淨解脫的境地，是不老不死而堅牢不壞，無苦安穩的究竟理想境界」，而非有部「永遠存在」的「實體」。第三點：在《阿含經》中，「無爲」的概念被放在不同於有爲世間的向度——「涅槃」上，但在阿毗達磨的有部中，「無爲」則是無變化的存在，被放在與變化存在的有爲法相同之向度上。²

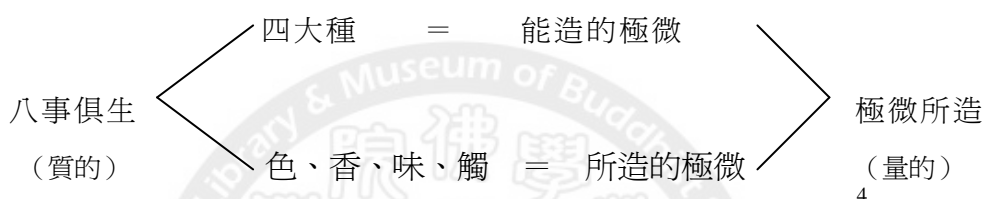
由此可知，原始佛教的「無爲」原來的意含較偏重對治、轉化意念乃至到達「涅槃」；至於，阿毗達磨的有部則傾向一種理論化、形上學化與實體化的「無爲」意含，也就是一種形上實體。對此，寂護亦有所批判。（見後文）

其次，就「色法」或「極微」之看法，原始佛教及巴利佛教與有部的看法也是有段距離：有部是從「心物二元論」的思想架構來看「色法（極微）」理論，而原始佛教則是從「實用、可直覺」的方式來看「色法」。在早期原始佛教的「色」（*rupa*）的意含較廣——包含了地水火風四大種、眼耳鼻舌身五根、色聲香味觸五境以及色蘊、名色之「色」。此「色」法不久被定義爲「地水火風四大種以及四大種所合成的所造色」。對「四大種」的解釋，後來衍生出兩種看法：一者是「將它看成具體的地水物質」，二者則是「看成存在於物質中的堅濕等性質狀態」。前者接近原始佛教之看法，後者

¹ 熊十力，《佛家名相通》，洪氏出版社，民 66 年，頁 64。

² 水野弘元，《佛教理論研究》，2000 年，台北：法鼓出版社，頁 516、519、521。

則是阿毗達磨佛教，特別是有部之看法。³到了《大毗婆沙論》時期，有部可能在受到數論、勝論等學派的影響下，而發展了最小的物質單位——極微說之看法，此就與原始佛教或巴利佛教的「色聚說」有所不同。其不同點如下：1·「極微」被規定為「空間量的最小單位」，相對於此，原始佛教中的「色聚」或「大種」則是作為物質的「質的要素」；2·有部認為七個極微集合可形成一個微(anu)或阿耨色，微七個集聚就形成一微塵，至於原始佛教則以四大種及四大所造色是以「八事俱生」的方式集結在一起。以上乃兩者之差異點。我們以圖來說明二者之關係——(物質形成的基本樣式)——



另外，值得注意的是有部主張極微的兩義性，亦即它一方面是不可分割破壞的「無方分」(a 點)；另一方面又具有長短、青黃等自相(b 點)。a 點可見於《大毗婆沙論》一三六卷：

極微是最細色、不可斷截破壞貫穿，不可取捨乘履博擊。非長非短、非方非圓……不可分析、不可見。(大正 27，702 上)

b 點見於同論一三六卷：

問為有青極微不？答：有，但非眼識所取。……問為有長等形極微不？答：有，但非眼識所取。若一極微非長等形者眾極微聚集亦應非長形。」(同上)

在 a 點中極微「無方分」且自相或特徵不能確認；但在 b 點中則強調極微有非眼識感官所見的自相、特徵存在。此 a、b 兩點似有對立矛盾之處，此或許是唯識學派與寂護可以對之加以批判的原因。⁵

³ 同上註。

⁴ 上杉宣明，〈有部極微說〉，《印度學佛教學》，頁 37~38。

⁵ 同上，頁 38~39。

三、寂護對有部「無為法」以及「極微說」的批判

有部的「法的實在論」建立在其主張有「形上實體」的「無為法」之存在以及「物質最小的元素」的「極微」之存在。對有部的「無為法」可以由其兩特徵見其為「形上實體」：(a) 它超越時間的變化之外而恆久存在；(b) 它密不透風、無造作，且不與其它存在交涉。那麼寂護又如何對有部「實在論」加以批判呢？他對有部「無為法」的批判與對「極微」的批判有否同異呢？底下，我們先藉《章嘉宗義》與一鄉正道的科判簡略說明之，之後再回到寂護的批判來。

若依《章嘉宗義》〈瑜伽行中觀自續派〉一節對有部批判的科判來看，有部「無為法」以及「極微說」之批判都屬於「缺乏真正的一的證明」的範圍，只不過前者是屬於「反駁真正的遍滿的統一 (true pervasive unity)」(此又分兩部分) 中的第一部分「反駁由自宗及他宗的恒存現象與非恒存事物中的統一」；後者則屬於「反駁真正的非遍滿的統一」(此又分兩部分) 中的第一部分「反駁由極微所組成的外對象」。章嘉在此似以「遍滿的統一」與「非遍滿的統一」或者「無所不在的實體」／「於特定處所存在的實體」來區別有部的「無為法」與「極微」實在之不同處。⁶

至於，一鄉正道於《中觀莊嚴論の研究》中的科判，則較扼要，他是將寂護對有部「無為法批判」歸為「時間的實在物批判」，並將「極微」歸為「空間的實在物批判」中的「非遍在者批判」——此二者同為「有關外界實在物的檢討」。此中一鄉的「時間的實在物」相當於我們前面所提到的「形上實體」——它不落於時間的相續之中；至於「非遍在」的「空間的實在論」則相當於我們所謂的「元素實在論」。接著，我們討論寂護對有部「形上實體」的「無為法」與「極微說」的批判：

1. 對「形上實體」的「無為法」之批判

寂護對有部「無為法」的批判，集中在「擇滅無為」的構想上。有部

⁶ Lopez, *A Study of Svatantrika*, Snow Lion Publication, 1987, p.357。

認為透過相續的「智慧」之修習就可進入到毫無生滅的「涅槃」中，寂護的批判如下：

(第3頌) 既使依照(有部所認為)『無為法是由修習而生的認知對象 (bsgoms las byuv bahi shes pa yis shes bya)』之見解，但是它由於是關連著繼時而生的知，因而它不是單一的實在。

(第4頌) 假如無為的認知對象的內在本性(shes bya bahi rav bshin) 可以由前者(直覺) 認知所認識、持續存在，則既使另一者認知發生而前者認知將依然存在。因而在此情況下，另一者將與前者同時發生。」⁷

對於有部而言，彼雖然將「擇滅無為」視為獨立於掌握它的認知之外的恒存的「無條件的統一」，但是彼又允許它作為由修習而生的真實智慧的認知對象。如此一來，就會產生「同一個涅槃對象可以成為兩個相續而生的認知之對象」，或「同一個涅槃對象無法成為兩個相續而生的認知之對象」兩種情況。若就前者的情況而言，寂護則指出只要涅槃關連著相續生起的剎那瞬間的認知流的話，則它就非單一性；因為此時第一剎那的知與第二剎那的知將具有相同對象，如此第一剎那的知與第二剎那的知將無法區分彼此。若就後者而言，寂護則指出若如此的話，涅槃將如同世俗的認知一樣為瞬間生滅(剎那滅)，「因為不只(之後認知) 對象在前者的時間中不存在，而且(之後認知) 對象在之後的時間中也不存在。(第5頌)」如此一來，「擇滅無為」如何可以叫做永存、不變化的「無為法」——「形上實體」呢？⁸

寂護於第6頌以「因明三支比量」總括地表達有部「無為法」之不通：

「宗：他們(無為法) 不是字面上所謂的無為法，

因：因為它們是由相續剎那的力量所產生之故，

喻：如心心所。」⁹

⁷ 一鄉正道，《中觀莊嚴論》，京都：文榮堂，昭和60年，頁122；《東大德格版》(簡《藏》)，《中觀部12》，頁27,53a1~3行。

⁸ 山雄一，《Later Madyamikas》，頁118，《藏》，同上，頁2-3。

⁹ 同註7，頁123。

總之，「擇滅無爲」的「永恆不變」的特性與可以由「相續的認知求認識」的特性互相矛盾，因此，有部「無爲法」的「形上實體」並不能成立。

2. 對「元素實在論」的「極微說」之批判

寂護對有部的極微說之批判，類似於世親《唯識二十論》批判極微說之手法：先提出勝論、有部與經部三家對「極微說」之看法，然後再加以一一評破。世親是批判勝論、有部而傾向經部，至於寂護則是把「有部」視成一說，「勝論」與「經部」則爲另一說，然後再概述地加以批判。

底下，我們先約略比較寂護與世親《唯識二十頌》對極微說之三家描述之同異，再討論寂護大體地對二種類「極微說」之批判。

首先，我們討論寂護在《中觀莊嚴論》中如何 述外宗與內宗的三種微說，其 說如下：

(它被宣稱：) (1)極微 (原本) 在中央而與 (其它形成粒子的極微) 相接觸；(2)或者是它被包繞著 (藉由諸極微彼此之間仍然帶有間距)；(3)或者它是在非同一方向的鄰近 (接觸) (由它們、彼此之間並不存在接觸、間隔。)¹⁰

此中第(1)派主張極微在中央與其它極微「接觸」或「結合」，彼「接觸且構成爲全體的目的地」；第(2)派主張極微以相互效力的方式保持著、不接合（接觸）而有間隙，許多同種類的極微圍繞著此中央的極微；第(3)派主張極微在非同一方向的方式鄰近其它極微。以上爲寂護「極微說」的三說。而世親在《唯識二十論》有相似的說法：

『以彼境非一，亦非多極微；又非和和合等，極微不成故。』論文：此何所說？謂若實有外色等處，與色等識各別為境，如是外境或應是一，如勝論者執有分色；或應是多，如執實有眾多極微名別為境；或應多極微，和合及和集，如執實有眾多極微皆共和合、和集為境。(大正 31，頁 75 下)

若以世親與窺基《述記》的看法，第一派爲勝論派「計執色等法體唯

¹⁰ 同註七，頁 127。

是一」。勝論學派認為「實句」範疇為宇宙萬有的本質實體，其中「地、水、火、風是『四大極微』，能造一切物質性的東西，其體常住，無生無滅，即使世界壞滅，彼『四大極微』亦不壞滅，而是散在各處。『四大極微』其體是多；當這世界創造時，存在最小單位不可分析的父母極微，兩相結合，產生一子微。」¹¹

至於第二派則為有部的「極微說」，「此師意說：如色處等，體是多法，為眼識境。所以者何？其一一極微，體是實有，合成『阿耨』，『阿耨』是假，故此以上皆非實有。五識既緣實法為境故，不緣於『阿耨』以上和合假色，故色處等，為眼識等境時，其實極微一一各別為眼識等境，不緣假故，以有實體能生識故。」(大正 43，992 頁下)「彼宗認為眼等諸識，唯緣實法，不緣假法。色、聲、香、味、觸等所知境，是由地、水、火、風等極微所組織而成，其組成的方式是由一一極微合成『阿耨』〔按：亦即中間一極微，四方上下有極微，如是七微合成阿耨色〕。如是轉合成色、聲等境，乃至山河大地。不過『阿耨』以上都是『假色』，都是假法。眼識取境，不緣『阿耨』以上的一切和合假法，唯緣組成此等『假法』的一一各別眾多的實有『極微』。」¹² 如此極微實體是眾多而非單一，此為有部的第二說。

至於第三派「多極微、和合及和集」則是經量部，該派「執極微有一實體，各別實極微雖非眼等五緣的所緣境，但可為意識的所緣境；當七極微和合成一『阿耨色』或以上粗色時，便能成為眼等五識的所緣境。」¹³ 由上可知，窺基一系注解世親《唯識二十論》時，較偏重「極微實體」的構成元素以及如何產生的過程，此為其特色。

另一方面，筆者也發現寂護的極微三種說法，十分類似於調伏天《唯識二十論釋疏》的解釋，其解說如下：

彼偈頌之意思有三點：(1)色等粗物不是作為一的境；(2)多極微在有中間處時不是境；(3)這些極微無間隙而存在時不是境。極微因此不成立。……

¹¹ 李潤生，《唯識二十頌》，香港：博益出版社，1995，頁 115。

¹² 同上，頁 117~118。

¹³ 同上，頁 119。

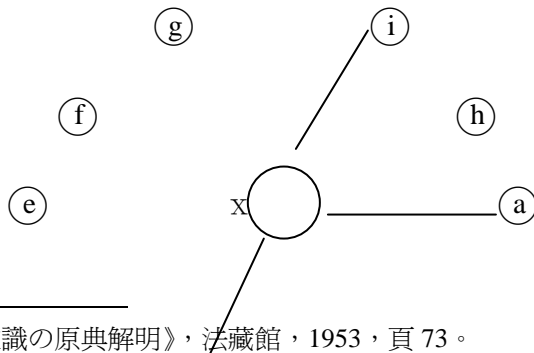
(a)有關單一者，如勝論徒承認有分之體的粗大廣延作為根之覺的所取；(b)或者(如有部)承認具有多極微的中間處之存在作為境；(c)又這些極微(被經量部)承認具有相互地相待的有而作為積聚的境。¹⁴

調伏天此處有關勝論(a)「單一者」的「有分之體的粗大廣延」與寂護(1)「極微在中央而與(其它極微)相接觸」說法一致；調伏天有關有部(2)「多極微在中間處」及(b)「具有多極微的中間處」與寂護(2)「它被包繞著(而有間距)」之說法相近；彼有關經部(3)「這些極微無間隔而存在」之說法與寂護(3)「它是非同一方向的鄰近(接觸)」說法相通。寂護與調伏天都是從極微的遠近結合方式、有否距離來說明對手「極微說」的特點，此與窺基注疏重點略有不同。關於寂護對極微論的批判說明如下：

(a)(無論如何)假如如某人所說(在中央的原子)以面對整個存有的方式面對一個存有，而且以相同存有來面對第三原子，然後如何可以存在諸如山一樣的粗大物呢？(12頌)

(b)假如說它是以另一面來面對第三原子，那麼，極微(原子)如何成為沒有部分的單一實體呢？(13頌)¹⁵

此中(a)是對主張極微「結合」的兩派——勝論派與經量部的批判；此中(b)是對有部極微「不結合」主張的批判。我們先探討對前者的批判，再探討後者的批判。有關前者，我們畫圖表示：



¹⁴ 野澤靜證，《世親唯識の原典解明》，法藏館，1953，頁73。

¹⁵ 同註7，頁127。

○d ○c ○b

⓵

在中央的極微 x 與位置於東方的極微 a 向著具有極微 x 全體前進。又極微 x 具有彼同樣的全體，如果向著在其它角落的 b —— f 的極微時，則其它角落的 b —— j 任何一者應捨自己的角落，與極微 x 成爲一體，如此的話，由於缺少方向角落，山或大地之類的極微集積的方向將不存在，它如何可以成爲像山一樣的粗大物呢？¹⁶ 寂護的批判對世親《唯識二十論》的批判手法類似，強調「有分色」的「三千界」與「父母極微」的「分色」一起爲同樣大小或同樣的「多」或「一」。

至於寂護對有部極微說的批判如下：假如在中央位置的極微，如果以自己的一部分向著第三極微的話，因爲具有同樣佔在十方向的極微數目之側面的緣故，彼極微如何可以作爲一性呢？因在一者中含有種種側面時，彼就是多樣的的存在。它如何可以保持一性呢？因此有部「不結合」的「圍繞說」也不成立。¹⁷

四、寂護對「有相唯識」與「無相唯識」的「形像」(行相)說的批判

一般佛教學者大多同意將唯識學分成「有相唯識」與「無相唯識」兩學派。只不過對「有相唯識」與「無相唯識」意含之解釋卻有多種，大致上可分成四種定義：

- (1) 傳統唯識派：以玄奘、窺基爲代表。此派將安慧視成「一分說」，亦即「自證分爲依他起，見分相分爲遍計所執」的「相見俱無師」；並將護法視成「四分說」，亦即「相分、見分、自證分與證自證分皆依他起」的「相無見有師」。¹⁸

¹⁶ 同註 7，頁 16~17。

¹⁷ 同上，頁 128。

¹⁸ 曹志成，《空有之諍的研究》，法光佛研所碩士論文，民 83 年，頁 7。

- (2) 西藏宗義書的看法：以《宗義寶鬘》為代表。此派將唯識宗分成「真相(有相)唯識」(sems tsam rnam pbden pa)與「假相(無相)唯識」(sems tsam rnam brjun pa)之不同。其中「真相派」主張「在持青識中，青色現為外境已受無明(ma rig)染污，然而青色現為青色以及現為立體的物像，並不受無明污染」；至於「假相派」主張「不但青色現為外境已受無明染污，連青色現為青色以及現為立體物像，也同樣受無明污染」。¹⁹
- (3) 依據日本學者沖和史的看法，據他的整理，印度佛教學者寶藏寂與寂護都屬無相唯識。此派主張有二個重點，第一點是「已顯現有知覺相的這個事實，不外乎是『形象』與『心的光輝』之結合，但此中，形象都是虛偽的東西，而真實的東西，只有心的光輝。」至於第二點則是「以『知覺相』為『非存在』而且是『虛偽』的主要理由，有如下三點：(a)知覺相不是『一』也不是『多』。(b)知覺相是由於從無限的過去積蓄下來的潛在印象而被擾亂的『心』所生的。(c)知覺相有時候會因續之而生的認識是虛偽的東西而被否定。」²⁰
- 此中(b)點類似寂護《莊嚴論》44 頌的說法，並且(a)點更與寂護批判唯識「形像」說之手法很接近，關於此我們會再論述。
- (4) 依據日本學者森山清徹的看法，他引覺賢(Bodhibhadra)在其《智心髓集》曾提到「在形象真實論中是把形像視成依他起；另一方在形象虛偽論中是把形象視成遍計所執性。」但此處的「形象」到底是指「作為直觀的青等形象」抑指「所取、能取」，則未明言。作者指出在釋迦覺的形象真實論(有相唯識)中是將「青等形象」視成「依他起」，並將「所取、能取的形象」視成「遍計所執性」；另在 Kambala 的形象虛偽論(無相唯識)中則是將「青等形象」以及「所取、能取

¹⁹ 貢 亟美汪波，《宗義寶鬘》，陳玉蛟譯，台北：法爾出版社，民 77 年，頁 77-78。Precious Garland of Tenets，藏文《宗義寶鬘》，1980，頁 34-40。

²⁰ 高崎直道編《唯識思想》，台北：華宇出版社，民 74 年，頁 265~266。

的形象」視成「遍計所執性」。²¹

(1)是玄奘及窺基《成唯識論》一系所讚同之看法，此說顯然已受到陳那三分說的影響。至於森山(4)的看法介於(2)與(3)的看法之間，並進一步釐清「形象」的意涵以及它與三性思想之關係。

接著，我們再看看寂護對「有相唯識」與「無相唯識」的形象說之批判。

首先，寂護在 44 頌對唯識說作提要式的介紹：

由無始以來的(有情)心²²流的習氣之成熟，幻影的形象就顯現；
然則(瑜伽行派主張)由於形象是迷亂的結果，所以形象的內在本性有如幻(maya)。

對唯識派而言，識功能所生的「識帶境相」是自相有的，是不待「名言安立的」，是「實有唯事」的離言境。²³ 但從中觀自續派而言，心識與外境皆得名言安立，只不過從寂護觀點，在名言上，「心識」比「外境」略高些，此不並不表示唯識說沒有值得檢討之處。——「既使我們承認此理論的優點，然而讓我們考慮是否在所提理論中形象的本質可以被視為實在呢？」²⁴ 寂護雖贊成唯識的一些論點，可是他還是反對唯識的「形象」說。以下我們來看寂護如何從「一」及「多」之觀點來批判唯識學派的「有相唯識」與「無相唯識」的「形象」說。

(一) 對「有相唯識」「形象說」的批判

寂護對有相唯識之批判，集中在兩點：1·知識「一」與形象「多」之矛盾；2·對知識為多之批判。我們分述如下：

²¹ 森山清徹，〈後期中觀派と形象真實派以及形象虛偽論〉，《印度學佛教學研究》，平成 5 年 12 月，頁 92。

²² 同註²¹，頁 144。

²³ 法尊法師譯述，〈土官呼圖克圖的四宗要義〉，收於張曼濤編《西藏佛教教義論集(一)》，頁 93~94。

²⁴ 同註²¹，頁 144。

1·知識「一」與形象「多」之矛盾

「有相唯識」雖採用經部「親所緣緣」的「相分」(或形象)作為認識對象,並認為「自身意識」可為一,「形象」(相分)因與事物接觸則可為多。但是對寂護而言,「知識」的「一」與「形象」的「多」還是有矛盾。他說:

假如(形象)是真實的,知識要麼為多,又彼(形象)將成為一,但知識與其形象將成為不同事物,因為它們有相反的性質。(46頌)

假如形象非多樣性的話,它將不可能產生荒繆(蘊味)。諸如關於我們動或靜的形象,當運動存在我們認識的一部分時,也將導致整個(世界)運動。(46頌)²⁵

寂護指出唯識說的形象(相分)若為真實的話,不免會犯經量部同樣的錯誤與困境,亦即「複數的形象到底是與作為唯一的實在的知識自體同樣地真實呢?抑是在究極方面被否定但只是暫且被承認的東西呢?」如果在形象是實有的條件下,還要追求知識與形象的整合性的話,「知一」與「形象多」兩者各各的本性都會崩潰。換言之,如對應於實有的多樣的形象的話,知識「一性」前提崩潰;另一方面,如對應實有識的話,形象的「多性」的前提崩潰。彼の錯誤,有如說世界的一部分動,全世界也跟著動;或一部分黃,一切都黃。因而,寂護藉著否定兩者的整合性,使兩者彼此之間有對立的屬性,而成為相異的存在。此為第一批判。²⁶

2·對知識為多之批判

面對「承認形象的複多性亦必須承認知識自身的複多性」的困難,唯識派亦如經量部一樣認為「青、黃等多數知覺是同種類,但由於在同一瞬間生起,故知識的單一性與形象的複雜性並不矛盾」。對此,寂護分別以「經證」與「理證」來加以反駁:就「經證」而言,經典曾說「不許二心並起」,此意味著所有的人不外是一認識之流,而且「教人認識的單一性」。²⁷另就「理證」而言,如果唯識派主張多數的形象在一個知識中存在的話,彼將與自己對外界實在論的原子論所採的批判完全相同的論理所攻擊,此如寂護所言:「假如(你)允許(包括許多部分)以作為色的多樣性之成分,那麼

²⁵ 同上註,頁145。

²⁶ 同上註,頁144; 山雄一,《佛教中觀哲學》,高雄:佛光出版社,頁134。

²⁷ 同上註,頁134。

你將無法避免招致相同的對原子論的實在之批評點」(49 頌) 如果承認原子的存在，「則一原子爲了要與其周圍的多數的原子相結合，變成原子要具有多數的側面，而與原子的不可分割性相矛盾」，若不許有多側面，則無數多原子加起來還是「零加零等於零」，亦只與一原子同大，如此山河大地亦變成一原子般大小。

唯識派用此方式否定「外界實在論」，但若唯識派承認「在一個知識中多數的形象亦即多數的部分共存的話，則由於這部分必須被追溯至原子的單位之故，這變成這原子批判亦通用於唯識自身的有形象知識論中了。」²⁸ 寂護很有見識地見到「意識」與「極微」擴延性(延伸性)所遇到相似性的問題結構。只要知識的形象是具有空間的廣度來顯現，則既然具有廣度，就免不了會遭到如原子的積集那樣的批判。

(二) 對「無相唯識」的批判

寂護對「無相唯識」的批判，簡要地說有三點：1·一與多之矛盾；2·與世俗知覺相違；3·無形象者不被知覺。分述如下：

1·一與多之矛盾

無相唯識認爲透明清淨的「知識」可以顯現多種形象，就此寂護批判道：

假如你認爲複多實體可以爲一性，那麼你的理論與空衣派(Digambara)有何不同？複多性不能具有單一本性。此如同不同寶石(不能成爲一個寶石)一樣(50 頌)假如複多性可以有單一內在本質，它如何彰顯為多呢？進而言之，如何在其對象的某些可見部分與對象某些不可見部分之間有差異呢？²⁹

寂護認爲透明如水晶的意識若要爲一性就要一直保持一性，不能突然變出多樣的形象來；又若形象爲非實在的話，它就不應精確地認識到，並且「在雖是實在但 不能被見到的認識的本質與雖被見到但卻不是實在的形

²⁸ 同註 7，頁 147，同註 26，頁 135。

²⁹ 同上註，頁 148~149。

象之間，任何關係都不能成立。」³⁰ 寂護在此顯示他對唯識學的「假必依實」的識轉變論以及意識必為自相有之看法的不以為然。

2·與世俗知覺相違

如果無相唯識認為「主體－客體」的「二元形象」完全非真實，就會與一般人的現量共知相違，對此寂護說道：

假如（形象）是不真實的，為何它們（被一般人）那麼清楚知覺到呢？他的知識不是與非二元出世智相同，後者是有別於（能夠認知）呈顯的形象（之知）。³¹

假如「主－客二元」的「形象」是非真實的，何以一般人的現量共知都帶有「主－客」二元的顯現呢？因此，彼與世俗知覺的現量相違，又彼「無主客、透明的」出世智產生時，是否會導致「世俗諦」的「正世俗」之破壞呢？

3·無形象者不被知覺

對此寂護指出：

亦即在 A（青的知識）中 B（青的形象）不存在時，在 A 中 B 存在是不被知覺。正如同我們在苦中不感樂，在黑中不見白。（54 頌）

宗：知識一詞在實在中並不挪用到（一個非實在）形象（的知覺）；

因：因為如此知覺是與知識的本性相違；

喻：如空華一樣。（55 頌）³²

知識與形象應該有一因果關係或都沒關係。若是前者，何以作為原因的知識是實在，作為結果的「形象」就完全不存在（實在）呢？若是後者，「無形象」的「知識」則與有「主－客二元的形象」的「知覺」完全無關，此應如「空華」一樣不起作用。

以上為寂護對「無相唯識」的批判。

³⁰ 同註 26，頁 136。

³¹ 同註 7，頁 149~150。

³² 同上註，頁 150。

五、結語

由寂護對有部無爲法、極微以及有相唯識、無相唯識的批判，可看出他的反形上學、不是基礎主義、去主體中心的傾向，他可能是以反省的真實，逐層擴大的視域（道程）與正理思維來取代唯識派「意識」的「自相有」與「形象」的假實問題。

