

印度後期佛教有、無相派爭論之 近代研究回顧與短評*

法鼓佛教學院佛教學系研究所 徐鳴謙

提要

關於印度後期佛教中的有相派 (Sākāravādin) 與無相派 (Nirākāravādin) 爭論，日本學者梶山雄一早期對於這個主題的研究是具有相當影響力的。其在文章〈有相與無相派之爭〉 (Controversy between the sākāra- and nirākāra-vādins of the yogācāra school — some materials) 中揭露了印度佛教後期寶藏寂 (Ratnākaraśānti; ca. 10-11th C.E.) 與智勝友 (Jñānaśrīmītra; ca. 980-1030 C.E.) 間的爭論，並認為此對論應從印度佛教中期就發展出來。這個觀點陸續受到當代學術研究的採納。

然而，學者船山徹在文章〈蓮華戒對瑜伽行派內兩個分派的分類〉 (Kamalaśīla's distinction between the two sub-schools of Yogācāra. A provisional survey) 中回顧了過往對於有、無相派的研究，而認為早期的研究存在著一些問題。這個問題的核心在於：早期的研究試圖從印度後期佛教的文獻，與西藏的文獻當中給予「有相」、「無相」一個清楚的定義，並將這個定義追溯

到印度佛教較早期的學者，諸如法稱 (Dharmakīrti; ca. 600-660 C.E.)、寂護 (Śāntaraksita; ca. 725-788 C.E.) 等，或甚至是更之前的學者，但西藏文獻方面其定義多是不清楚的，而印度後期文獻中對於有、無相派的定義也不盡相同；另外這麼做的風險是將可能後來才有的定義套用在前人之上。船山提出了蓮華戒 (Kamalaśīla; ca. 740-795 C.E.) 在《攝真實論註》 (Tattvasaṃgrahapañjikā) 的最後一章中對瑜伽行派內兩個分派的描述，而認為於此蓮華戒對於有、無相派的描述和早期研究中所理解的定義是不同的；而《攝真實論註》中的這一段內容應是對於有、無相派描述最早的其中一份文獻。

本研究回顧了早期梶山雄一與近期船山徹所提出的觀點，而認為兩位學者的論述皆有不完美之處，並加入一些研究者個人的看法。希望藉此讓我們釐清印度後期有、無相派的爭論狀況，也讓我們對印度佛教哲學學派的發展有更多了解。

關鍵詞：有相派、無相派、形象真實、形象虛偽、瑜伽行派



* 2013/06/20 收稿，2013/08/21 通過審稿。

目次

- 一、前言
- 二、有、無相派爭論之近代研究回顧
- 三、蓮華戒於《攝真實論註》中的有相、無相描述
 - (一) 無相派的觀點
 - (二) 有相派的觀點
 - (三) 分析
- 四、結論
- 略語及參考文獻
 - (一) 略語及原典
 - (二) 專書及論文

一、前言

關於印度佛教中的有相派 (Sākāravāda) 與無相派 (Nirākāravāda) 爭論¹，就當代學界的認知而言，其內容主要呈現於印度後期佛教的文獻當中，而部分學者認為其思想源頭可追溯自印度中期佛教。關於這個議題，可以說一直以來沒有受到大量的研究關注，其可參考的二手文獻研究是很有限的。一方面，日本學者梶山雄一早期對於這個主題的研究具有相當的影響力，也使得後人多參照梶山的基本論點，而缺乏更進一步的討論。另一方面，印度佛教學者的有、無相派立場傾向，從我們現有可得的一手文獻中來觀察，多是隱而未顯的，讓我們在研究上進一步的突破產生困難。這是因為印度佛教學者在著作中，往往只展現了其勝義的立場，至於世俗諦方面的立場，則多未表明。這也使得過往的學術研究在討論到這個問題時，多依據一些較不可靠的證據來做為判斷，如印度佛教學者於著作中的引用對象，討論某個哲學學派思想的語氣、篇幅，或細



¹ 有、無相派之爭主要被認為發生於瑜伽行派 (Yogācāra) 之內，其所爭論的主題是獲得一切智者的認知到底是有相 (sākāra) 還是無相 (nirākāra) 的問題，它同時也關心到我們認知中相的存在究竟是真實的，還是虛偽的 (因無明而起的) 問題。相類似的學派分類名稱還有很多，諸如「有相唯識派」與「無相唯識派」，或是「形象真實派」(Satyākāravāda) 與「形象虛偽派」(Alīkāravāda) 等。然而這些名詞的定義範圍是否相同，是有疑慮的。於此，雖然名詞的精確定義上有困難，但在概念上，其範疇應離不開瑜伽行派對認知本質的探討。為了討論上的方便，我們還是以「有相派」與「無相派」來稱呼這兩個分派。

微的思想分析等。這樣的判斷以臆測的成分為多，而造成我們在有、無相派議題上有諸多的問題仍沒有辦法清楚地掌握。這些問題包括：有、無相派本身的分類定義為何，以及該如何與其他幾個相類似概念的名稱界定；另外，有、無相派各自的代表人物為何，以及思想發展的年代等，也都還是有疑問的。

以上有、無相派研究的相關問題，近十年來因為日本學者船山徹的研究而被點出。船山在他的文章〈蓮華戒對瑜伽行派內兩個分派的分類〉(*Kamalaśīla's distinction between the two sub-schools of Yogācāra. A provisional survey*) (2007) 中對過往這個主題的研究做了一個很好的回顧；他並提出蓮華戒 (Kamalaśīla; ca. 740-795 C.E.) 在《攝真實論註》(*Tattvasaṃgrahaṇājikā*) 最後一章中對瑜伽行派內兩個分派²的描述來證明其分派定義與過往學術研究對有、無相派分派定義的理解並不相同；而《攝真實論註》中的這段描述應是印度後期佛教文獻中提到有、無相派相關內容最早的其中一份 (Funayama, 2007: 198-199)。這顯示過往對於有、無相派的研究與理解，我們有重新思考的需要。

梶山早期的研究中對於有、無相派的理解，以及近期船山的觀點將是本文所要探討的主軸。希望藉由這篇文章，讓我們更了解有、無相派的發展狀況，以及其本質問題。藉此，也會讓我們對於印度佛教的思想發展與學派演變有更多掌握。以下，

² 船山在此稱說的「瑜伽行派中的兩個分派」，所涉及的即是有、無相派的議題。但應是名詞的定義與分類標準尚存在著許多爭議，故以此表示。

筆者參照船山於文章 (2007) 中對過往研究的回顧，加入梶山先前的觀點來交互做介紹，並再提供個人一點粗略的淺見。

二、有、無相派爭論之近代研究回顧

依據船山對於近代有、無相派研究的回顧 (Funayama, 2007: 187-192)，他表示：瑜伽行派中兩個分派早在 19 世紀中就受到學者 Wassiljew 的注意，當時所依據的文獻是覺賢 (Bodhibhadra; ca. 11th C.E.) 的《智心髓集註》(*Jñānasārasamuccayanibandhana*) 藏譯。二十世紀上半，學者 Obermiller 一度稱這兩個分派叫「隨教行唯識宗」(*lung gi rjes 'brangs sems tsam pa*) 與「隨理行唯識宗」(*rigs pa'i rjes 'brangs sems tsam pa*)。這個時期的研究文獻主要是西藏方面的資料。1960 年代梶山雄一提出令人瞩目的研究〈有相與無相派之爭〉(*Controversy between the sākāra- and nirākāra-vādins of the yogācāra school—some materials*) (2005)³，其揭露了智勝友 (Jñānaśrīmītra; ca. 980-1030 C.E.) (有相派) 與寶藏寂 (Ratnākaraśānti; ca. 10-11th C.E.) (無相派) 之間的論爭。梶山進一步對這兩個分派提出了新的名詞：「形象真實派」(*Satyākāravāda*)，等同有相派，與「形象虛偽派」(*Alīkākāravāda*)，等同無相派。

於此，正如船山所提到的，梶山的文章可以說是早期研究的一個代表。往後學界對於有、無相派的研究多以其中的論點為基礎。因此，梶山這篇文章的內容也是本文所要介紹的重點。

³ 初版於 1965 年：Kajiya, Yuichi. "Controversy between the sākāra- and nirākāra-vādins of the yogācāra school—some materials." *Journal of Indian and Buddhist Studies* 14 (1). 東京：日本印度學佛教學會

關於有、無相派的定義，我們可引其中的一段內容，來作介紹：

根據寶藏寂，中觀學派 (Mādhyamika)，以及瑜伽行派，各自分為兩個團體；一個是有相派，另一個是無相派。但最重要的發展是瑜伽行派之間的分派。

經量部 (Sautrāntika) 認為我們所感知到的並不是外在實體本身；外在實體的存在僅可藉由推理而知，但外在實體的相是存留在我們的識中的。瑜伽行派進一步提出外在實體是根本不存在的，這個世界只有我們的想法是唯一的真實。因此，對瑜伽行派而言，認識的相就是我們心的顯現。而這意謂著認識必須擁有相，也就是我們心的表現。

故對於一般人的認識而言，所有的瑜伽行者都是持有相觀點的。然而，問題就發生在已經獲得無分別智 (nirvikalpakajñāna) 的解脫者身上。某些瑜伽行者認為解脫者的認知是不受到能取與所取的束縛，有如水晶般的乾淨。他們並認為無相的認知才是認識的本質；有相的認知是錯誤、不真實的，因我們的習氣 (vāsanā) 而生起。這即是無相派 (Nirākārajñānavāda) 的要義。但同學派的其他人則批判這個理論，認為所謂不真實的事物是永遠無法顯現的，否則會需要一種不理

想的教義：不真實義 (asatkhyāti)。所有的認識，只要是在認知的範圍內，必須擁有相。而解脫者的認知擁有相是無害的，如果他已經離開了概念性的思考，也就是能取、所取這樣的分別。此即是瑜伽行派有相派 (Ākārajñānavāda) 的要義。⁴

⁴ “According to Ratnākaraśānti, the Mādhyamika, as well as the Yogācārin, is each divided into two groups, one maintaining sākāravāda and the other holding nirākāravāda. But the most important development is the schism among the Yogācārins. The Sautrāntika thought that what we perceive is not an external reality itself, the existence of which can be known only by inference, but the impress or image which is left by the external reality upon our consciousness. The Yogācārin advanced a step farther and said that the external reality is not existent at all, the world being nothing but our ideas which are the sole reality. Therefore, to the Yogācārin, the image of cognition is the appearance of our mind; and this necessarily implies that a cognition is always endowed with an image which is represented by our mind. Thus, all the Yogācārins must be sākāravādins so far as the cognition of common people is concerned. A problem, however, appears in regard to the emancipated person, who is supposed to have acquired nirvikalpakajñāna or non-conceptual, supermundane knowledge. Some Yogācārins thought that knowledge of an emancipated person is freed from the fetter of cognitum and cognizer and accordingly is clear like a pure crystal without specks. And they held this clear, imageless knowledge is the essence of cognition, regarding images as false, unreal stains born due to our vāsanā. This is the essential of the nirākārajñānavāda. But others from the same



(Kajiyama, 2005: 29-30)

梶山於此篇文章中 (Kajiyama, 2005) 認為，有相、無相的爭論應是在法稱 (Dharmakīrti; ca. 600-660 C.E.) 之後就發展出來，一直到十一世紀，寶藏寂與智勝友之時。有相派的智勝友是依據智作護 (Prajñākaragupta; ca. 750-810 C.E.) 和法稱；而寶藏寂則似乎與寂護 (Śāntarakṣita; ca. 725-788 C.E.) 的理論類似，但對於法稱之前的爭論則不甚清楚。⁵ (Kajiyama, 2005: 30) 梶山在此舉出的印度後期佛教學者，諸如寶藏寂於《般若波羅蜜多論》(Prajñāpāramitopadeśa)、解藏護 (Mokṣākaragupta; ca. 1050-1292 C.E.) 於《論理的語言》(Tarkābhāṣā)，與覺賢

school criticised this theory, saying that what is not real can be never manifested, since otherwise it would entail the unfavourable doctrine of asatkhyāti. Every cognition, inasmuch as it is knowledge, must have an image, and yet there is no harm in that an emancipated person's knowledge is with an image, if he is freed from conceptual thinking, the fundamental of which is the bifurcation of cognitum and cognizer. This is the essential point of the sākārajñānavāda of the Yogācārin." (Kajiyama, 2005: 29-30)

⁵ 雖然如此，從現在的二手文獻研究當中，我們依然可以看到當代學者對世親 (Vasubandhu; ca. 4th C.E.)、無著 (Asaṅga)、安慧 (Sthiramati; ca. 510-570 C.E.)、護法 (Dharmapāla; ca. 6th C.E.)、陳那 (Dignāga; ca. 480-540 C.E.) 等印度佛教學者的有、無相派立場加以分析並且歸類。其系譜可參考日本學者沖和史於文章〈無相唯識と有相唯識〉中的整理 (高崎直道編，2001: 189-192)。

於《智心髓集註》中所提到的有、無相派教義內容，來證明這兩個分派在印度後期佛教中確實存在。(Kajiyama, 2005: 28-37) 不過梶山於這篇文章中說理上較不足的地方是只使用印度後期方面的文獻，而缺乏較早期的資料來說明諸如法稱等人的有、無相派觀點⁶。

另外，關於梶山於後來所提出的「形象真實派」與「形象虛偽派」這兩個分派名詞的內涵，我們可依據梶山於另外一篇文章〈中觀思想的歷史文獻〉(梶山雄一等著，1985: 72-75) 來說明。其表示：瑜伽行派內部的形象真實論與形象虛偽論，有時又叫「有相唯識」與「無相唯識」。這個對論也給予中觀學派影響，而使「自立論證派」(Svātantrika) 分為形象真實派和形象虛偽派。瑜伽行派內部的形象真實論與形象虛偽論之對立，在十一世紀智勝友、寶稱 (Ratnakīrti)、與寶藏寂之間最為明顯，在寂護的時代，其對立已經十分可見，再更早到玄奘的《成唯識論》裡，亦有記述。

關於這兩個分派的思想內容與演變，梶山指出(梶山雄一等著，1985: 72-75)：在經量部的有形象知識論中，外界的對象是不能夠被知覺的，但經量部經由推理而證明了外界對象的實在性。外界的對象的形象投入於我們的知識中，其「知覺像」其實是我們的整個世界。外界的對象只能夠說是「有某種東西」，

⁶ 雖然梶山引用學者山口對覺賢《智心髓集註》的翻譯，其中提到有相是由陳那及其弟子所提出的，而無相則是由無著及其弟子所教導。然而覺賢所代表的仍然是較後期的觀點，且還有待檢視。(Kajiyama, 2005: 30-31)

但它在我們的知識⁷中，是顯現為壺或銀幣等形象的。瑜伽行派認為經量部所要求的外界對象是無用的存在，代之以「當前瞬間之心」為認識的對象。因為它對下一個瞬間心來說是實在的原因，同時現在心也持有前念心所生之「知覺像」，而被認為是全一的實在。然而，就論理的分析來說，認識仍可分為主、客與自證⁸ (svasamvedana) 三分。形象虛偽論的理論即認為主與客的形象都是虛偽的，而只有自證是真實的；並且將這個理論與三性說結合，而認為阿賴耶識 (ālayavijñāna) 並不是一個恆常的實體，而是恆常依於前剎那，故稱為是「依他起性」⁹。而主、客的形象被分為內部與外部兩個世界的狀態，是妄想的東西，因此是「遍計所執性」。若完全離開了妄想的主、客形象，此解脫的狀態即是「圓成實性」。但無論如何，形象真實論則認為形象不能是虛偽的，因為只要離開了形象，就不能夠獨立地認識自己。因此，形象自體是真實的，但由於我們的構想作用，也就是意識 (manovijñāna) 和意 (manas) 的分別 (vikalpa)，對形象做錯誤的解釋，因而顯現出妄想的世界。形象與自證，是不可分離的，均為依他起性；而「分別」才是遍計所執性。而只要去除分別，形象依然做為形象，但依他起性就會轉成圓成

⁷ 即「認知」，梵文為「jñāna」，英譯通常以「knowledge」表示。

⁸ 「自證」在此被梶山解釋為一種「照出作用」(梶山雄一等著，1985: 73-75)。

⁹ 但依據梶山對寶藏寂《般若波羅蜜多論》的英譯解讀 (Kajiya, 2005: 34-35)，其提到屬於依他起性的，是「不真實的幻象」(abhūtaparikalpa)。

實性，於此解脫即告完成。

以上即是梶山對於形象真實派與形象虛偽派思想的解釋。此外，關於這兩個學派學者的歸類，除了上述所提到的智勝友與寶藏寂之外，梶山 (梶山雄一等著，1985: 75-76) 也引用了西藏學說綱要書《宗義寶環》的分類，表示《宗義寶環》將瑜伽行中觀派分為「與形象真實派一致之中觀者」和「與形象虛偽派一致之中觀者」，同時把寂護、蓮華戒、解脫軍 (Vimuktisena; ca. 8th C.E.) 配屬於前者，而將師子賢 (Haribhadra, ca. 8th C.E.)、吉撻里 (Jitāri; ca. 940-980 C.E.)、卡姆巴羅 (Kambala) 等人配屬於後者。然而梶山認為《宗義寶環》本身對於歸類的理由並沒有說明，因此這樣的配屬是否正確，是很難肯定的。因為，這些中觀學者的著述，經常都是以最高真實的立場，來批評其他思想的觀點而寫成的。加上他們通常不表明自己的世俗諦立場。故如我們欲知道這些學者的世俗諦立場，那只能從他們批判其他學派的言詞，其中的語氣或微妙的語調情感來推測才有辦法。

以上即是梶山雄一對於有、無相派的觀點。其重要的影響在於，之後的學術研究也多依照梶山的論點，而認為有、無相派之分從印度中期佛教就已經發展出來，而且一直爭論著相同的問題，一直到印度佛教的最末期。換句話說，印度中、後期佛教的學者，在世俗諦的立場上，應都會擁有其有、無相派的各自立場¹⁰，若不是被歸為有相派，就是被歸為無相派。縱使

¹⁰ 關於當代研究中所做的歸類，並不盡然一致。學者冲和史整理的系譜，大致上可做一個參考 (高崎直道編，2001: 189-192)，在此並不一一列舉。

很多時候這些學者的學派歸類當中，不乏疑點與爭議的存在。

另外，梶山於文章中並沒有說明其所提出的「形象真實論」與「形象虛偽論」的內容引自哪一位印度學者的觀點，不過從思想的層面來看，應和寶藏寂與智勝友間的對論內容有相當的一致性。而寂護於《中觀莊嚴論》(*Madhyamakālaṃkāra*) 中也批判了兩種類似的思想。這兩種立場在梶山或是一鄉正道的理解中，亦做為是「有形象唯識」與「無形象唯識」，或形象真實與形象虛偽論來理解¹¹。這個相似的部分在於寂護所批判的形象虛偽論與後期寶藏寂所持的立場，皆否定了形象的實在性；相反地，寂護所批判的形象真實論與後期智勝友所持的立場，則皆肯定形象為實在¹²。從這個層面來說，《中觀莊嚴論》中所批判的觀點與後期佛教時寶藏寂與智勝友間的爭論，在內容上確有相近之處。不過也僅此而已，除此之外我們並沒有辦法對於更多的內容來進行比較、探討。

值得注意的是寂護在此的立場有其獨特性，因其是以一種

¹¹ 見梶山在〈中觀思想的歷史文獻〉(梶山雄一等著，1985: 72-75) 與〈空之哲學〉(瓜生津隆真等著，1986: 359-362) 中的表達；以及一鄉正道在《中觀莊嚴論》的日譯中，所做的理解 (一鄉正道，1985: 148-153)。

¹² 有關寂護在《中觀莊嚴論》中的批判內容參考一鄉正道對《中觀莊嚴論》的翻譯 (一鄉正道，1985: 153)，以及梶山的研究 (瓜生津隆真等著，1986: 359-362)。寶藏寂與智勝友間的對論內容，也參考梶山之研究 (瓜生津隆真等著，1986: 370-373; Kajiyama, 2005: 34-37)。

階次批判的方式，對佛教內部諸哲學學派進行批評。從有部 (Sarvāstivāda) 的無形象知識論到經量部的有形象知識論，再到瑜伽行派的形象真實與形象虛偽的觀點¹³。其論證的目的終究是為了彰顯自家中觀學派空的最高哲學。因此既然寂護旨在批判他人的觀點以彰顯自己的觀點，我們就不能說寂護擁有這兩方中的其中一方立場。

早期學術研究的問題，如同前面所提到的，主要還是在於欠缺堅實的文獻證據證明寶藏寂與智勝友之前的學者的有、無相派立場。但也因為相同的一個原因，讓我們很難做出變革性的研究。這直到船山徹提出〈蓮華戒對瑜伽行派內兩個分派的分類〉後，才讓我們有了新的思考。在此，我們先介紹船山於文章中對於早期學術研究的批評。

船山認為 (Funayama, 2007: 188-190)：早期對瑜伽行派內兩個分派的研究多使用西藏方面的資料。但西藏方面的資料有一定的限制，一些重要的印度文獻資料並沒有納入其學派分類的考量中¹⁴；另外一方面，西藏方面的學派分類在標準上是不

¹³ 相對應部分的内容可參考一鄉正道對《中觀莊嚴論》的翻譯 (一鄉正道，1985: 153)。

¹⁴ 事實上船山在這裡所指涉的是他在這篇文章中的研究對象——蓮華戒的〈攝真實論註〉(最後一品)——並沒有被納入西藏學說綱要書的考慮之中：“Tibetan translation is undoubtedly one of the most reliable sources for the study of schools of Indian Buddhism. However, it has its own limits. First of all, we have to observe the fact that some, if not many, important texts are not taken into account in the Tibetan classification. To the best of my knowledge, there is no reference, for

清楚的，因為它們常常只提到學者的名字與學派的名稱，但沒有指出具體的著作內容來做為證據。雖然，印度方面的資料也有同樣的問題，例如覺賢的《智心髓集註》、巴維亞¹⁵ (Bhavya) 的《中觀寶燈》(*Madhyamakaratnapradīpa*)、不二金剛 (Advayavajra) 的《真理寶環》(*Tattvaratnāvalī*) 與寂護的《論理的語言》，以及智勝友與寶藏寂之間的論爭，都沒有呈現出一致的分類標準。

而另外，船山表示，先前的學者試圖從印度佛教後期的文獻以及西藏方面的資料來給「有相」、「無相」一個清楚的定義，並且將這個分類標準應用在寂護、法稱等人，或甚至是更早的安慧、護法的著作之上。這樣的方式似乎是假設從印度中期佛教開始，瑜伽行派內的兩個分派標準是已經清楚而無歧異了。否則，這樣做的風險，無異是將後期才有的觀點套用到前人之上。除此之外，一些梶山之後的學者認為寂護在《中觀莊嚴論》中，否定了瑜伽行派中形象真實派，或有相派，以及形象虛偽派，或無相派的觀點來顯示中觀「一切法無自性性」(sarvadharmāṅśvabhā-vatā) 的終極觀點。但船山認為事實上寂護以及他的註解者蓮華戒，並沒有對瑜伽行派使用「有相」、「無相」這樣的標籤。而《中觀莊嚴論》中所稱的「論敵」(*pūrvapakṣa*)，可能只是一個假想的論敵。最後，船山表示西藏方面的文獻研究顯示法稱是瑜伽行派中兩個分派的創立者，因為在《釋量論》

example, to the final chapter of the *Tattvasaṃgrahaṇīkā*, the main topic of the present article.” (Funayama, 2007: 189)。

¹⁵ 應為「清辨」(Bhāvaviveka) 的異名。

(*Pramāṇavarttika*) 的第三章當中，有幾節被認為是屬於有相的觀點，而其他的部分則被視為是從無相的觀點來批評有相的觀點¹⁶，惟船山認為這似乎只是確定在法稱的時代並沒有出現有、無相的分派問題，或至少是法稱根本沒有注意到這樣的區分，否則我們得認為法稱在他瑜伽行派哲學的一致性上出現了重大的缺陷。(Funayama, 2007: 190-192)

船山對於過往研究的回顧與批判，其主要的論點在於，我們應該重新思考，是否有足夠的證據可以證明後期在智勝友以及寶藏寂之間的爭論，可以往前追溯到法稱與寂護，甚至更之前的學者。這個結論的影響事關重大。因為若我們無法將智勝友以及寶藏寂之間的爭論擴大到其他印度中、後期的佛教學者之間，那麼過往許多研究所做的學者歸類，其判斷與論述將皆成枉然，乃至西藏學說綱要書所做的歸類也都無法採信。無論如何，船山的這篇研究對我們而言是具有啟發性的，而我們若能對船山所提出的觀點有所回應，對整個有、無相派研究的發展也將有所貢獻。

三、蓮華戒於《攝真實論註》中的有相、無相描述

船山之所以能夠對過往的研究有所批評，質疑「有相派」與「無相派」，或「形象真實派」與「形象虛偽派」之間是否一直有相同的區分標準，主要還是在其於蓮華戒《攝真實論註》

¹⁶ 於此，船山所參考的文獻為：戶崎宏正，1985。《佛教認識論的研究》2。東京。被認為是有相派思想的節為 330-331、363-366；無相派的部分則是 212-213、353 節 (Funayama, 2007: 192)。

中得到了與過往不同的分類定義。梶山所提出的「有相派」等於「形象真實派」的看法，在《攝真實論註》中剛好得到了相反的結論，也就是「有相派」反而等於「形象虛偽派」。船山並認為《攝真實論註》中的這段內容應是提到有、無相派定義的文獻中，最早的其中一份 (Funayama, 2007: 199)。而的確，如果真的如此，我們對於有、無相派分類意義上的理解會有很大的改變。

要深入探討這個議題，了解為何在學派定義上會產生這樣的矛盾，《攝真實論註》中的這一段內容，當然是我們必須探討的。故在此，本文也要介紹船山於文章中所引的幾段原文 (Funayama, 2007: 192-198)。

根據船山 (Funayama, 2007: 192-193)，在《攝真實論》(以下採略語 TS) 3236 的文獻背景下，註釋者蓮華戒於《攝真實論註》(以下採略語 TSP) 中自己開始了一個獨立的話題，即開始介紹瑜伽行派內的兩個分派，這個話題是在談佛的一切智 (sarvajña) 議題時談到的。這部分內容 (TSP 1122,22-1126,19)¹⁷ 的主題是在回應佛的一切智認知對象不能離開數量上限制的這種反對看法，因為佛以一個「這就是全部」的認知同時認識所有事情。而這個問題被分別以無相派的觀點與有相派的觀點來做回應。以下為原文的部分：

¹⁷ 船山所使用的是 Shastri 所編輯的版本：Shastri, Swami Dwarikadas ed.. 1968. *Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarakṣita with the Commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalashīla* (2 vols.). Varanasi

(一) 無相派的觀點

tathā hi, yāvat kiṃcid vastujātaṃ sattāṃ
anubhavati tasya sarvasya sattāmātreṇa
sarvajñacetasā paricchedāt tena tad vyāptam iti
vyapadiś-
yate... (TSP1123,6-8)

如此，當事物的聚合直接顯現¹⁸ 時，這一切以純然地存在被一切智者 (佛) 的思維個別地認識¹⁹，因此被稱為是一種「遍滿」(vyāptam) [的狀態] ……

na hi nirākārajñānavādipakṣe jñānātmani
bhāvānām ārohaṇam asti. api tu sattāmātreṇa tena
nivedyante. (TSP 1123,24f)

對於持無相認知觀點的一邊來說，[事物的相] 在認知本身中的升起是不存在的；相反地，[他們是以] 純然地存在被感知。

¹⁸ 參考船山的英譯：“directly manifest themselves”，其並表示“sattām anubhavati”在這個前後文中的意思是獨特的 (Funayama, 2007: 194)。

¹⁹ “pariccheda”這個字的解讀，參考船山的英譯：“to cognize something directly” (Funayama, 2007: 194)。



tathā hi, yad asti tad astitvena yan nāsti tan
nāstitvena gr̥hṇan sarvavid ucyate. (TSP 1124, 6f.)

如此，取存在〔的事物〕為存在，不存在〔的事物〕為不存在，而被稱為是全知者。

tena sarvajñāvasthāyāṃ nirākāraṃ
yogabalenotpadyamānam aviruddham eva. (TSP
1124, 18)

藉由瑜伽力，無相〔的認知〕升起，停留在一切智狀態下〔的佛〕是無障礙的。

yāvatā viśvasmin jagaty avabhāsamāne tad api
heyopādeyaṃ vastv aviruddhapratibhāsam
apracūyutātmatattvaṃ vibhaktam evāvabhāsatē.

是故，當整個世界顯現時，那些被捨棄與被接收的事物個別地現出〔他們自己〕，沒有障礙、沒有失去本身的真實。

paścāc ca
sarvajñajñānabalotpannaśuddhalaukikapratyavama

rśapratya-yena paricchidyata eveti ... (TSP
1124,23-1125,3)

稍後，藉由一切智的認知力的升起，〔事物〕才以清淨、世俗、回憶的思維方式，被〔佛〕分別地認識……

(二) 有相派的觀點

tathā hi, yathaiva tad anantaṃ vastv
anantākārānugatam ātmasattvaṃ sattām anubhavati,
tathaiva tat sārvaññaṃ ceto 'parimitavastugatā-
kāropagraheṇotpadyamānam aviruddham eva,
ekasya jñānasyān-
ekavastvākāropagraheṇotpannāvirodhāt.

也就是說，當無量的事物伴隨著無量的相，直接顯現其本身的存在時，一切智者的心，沒有障礙地升起，概括地認識到伴隨著無量的事物〔顯現〕的相。因為一個認知〔中〕有多個事物之相的概括認識產生〔這件事〕，是沒有矛盾的。

ekasyānekākāravirodha eveti cet. na, ākārāṇāṃ
asatyatvāt. yadi hy ekasya pāramārthikā ākārā
bhavyeṣu, tadā syād ekasya vicitravavirodhaḥ,



yāvatāsatyabhūta evākārā itīṣṭam.

[反論:]一個[認知中]²⁰中有多個相[出現, 這件事]確實是矛盾的。[答論:]不,[這沒有矛盾,]因為相是不真實的。如果一個[認知]有多個相存在,是在最高真實的情況下,那麼一個[認知]有多個[相,這件事]是矛盾的。但另一方面,[終究我們]認為相是不真實的。

yady evam, bhrāntajñānasāṅgitvād bhrāntaḥ
prāpnoti sarvajña iti cet. na. yathābhūtaparijñānād
adoṣa eṣa. yadī hy asatyam satyatvena gṛhṇīyāt,
tadā bhrāntaḥ syāt. yadā tv asatyabhūtān ākārān
asatyatvenaiva jānāti, tadā katham bhrānto bhavet.
(TSP1125,5-13)

[反論:]如果是這樣的話,一切智[的佛]會是錯誤的,因為[他]帶有錯誤的認知。[答論:]不,這是沒有錯的,因為[佛]是如實地感知故。如果[佛]把不真實的當成真實,那才是錯誤。

²⁰ 在此梵文的部分是只有提到「一個」(ekasya),但沒有說是一個什麼。船山在此是翻成「一個實體」(single entity)。惟從前後文來看,這裡所要談的應該還是跟認知比較有關係。如前句提到的是「一個認知」(ekasya jñānasya),故在此還是翻成「一個認知」。

不過當[佛]把不真實的[事物]認識為不真實的相,那怎麼是錯誤?

yāvatā sākārajñānavādīpakṣe
jñānasyātmākārānubhavavyatirekeṇa nānyo
'rthagrahaṇavyāpāro 'sti, tat katham ucitena
grahaṇavyāpāreṇārtham gṛhṇan bhrānto bhavet.

另一方面,對於持有相觀點的一邊來說,沒有其他物體認識作用存在,而可以區別於認知本身中相的直接認識。[因此,既然佛]認識物體是以[論敵也]可接受認識作用,[那麼]怎麼有錯誤可言?

ato jñeyavad ekasyāpi
jñānasyānantavastugatākāropagraheṇotpatter
anantaṃ vastu tena vyāptam ity ucyate. yenaiva
cātmanā jñānātmani bhāvāḥ samārohanti tenaiva
tatpṛṣṭhabhāvīparāmarśacetasā paricchidyante.
(TSP 1125, 16-20)

這也是為什麼說無量的事物[的相]遍滿於此[單一的認知],一個認知以概括地認識無量事物之相的方式而產生。[更進一步地說,當事物出現]於認知本身時,[它們的]自性升起,而被[佛]



於〔禪定後〕的回想中分別認識。

(三) 分析

就以上這兩部分的敘述我們可以了解到，船山反駁梶山等學者的觀點，其最有力的證據主要還是在第二部分一切智者有相認知的內容中「如果一個〔認知〕有多個相存在，是在最高真實的情況下，那麼一個〔認知〕有多個〔相，這件事〕是矛盾的。但另一方面，〔終究我們〕認為相是不真實的。」(yadi hy ekasya pāramāthikā ākāra bhavyeṣu, tadā syād ekasya vicitravavirodhaḥ, yāvatāsatyabhūta evākārā itīṣtam) 這段話。若這段內容確實是有相派的思想，則當然與後期「有相派」等於「形象真實派」的定義不同。因為在此有相的「相」反而是虛偽而非真實。然而問題的核心就落在是否可以將上述的這段話認為是《攝真實論註》中所引的有相派思想？

這個質疑並不是沒有理由的。因為從船山在文章中引的原文來看，並不是非常明確。船山認為是有相派思想的部分，主要是從「也就是說，當無量的事物伴隨著無量的相，直接顯現其本身的存在時……」(tathā hi, yathaiva tad anantaṃ vastv anantākārānugatam ātmasattvaṃ sattān anubhavati) 這句話開始的，單就文義上理解，這當然是指一切智者帶有有相的認知。然而，這樣的文句描述，以及所有被船山貼上「有相」標籤的內容，是否真能被認為是有相派的「教義」，並不無疑問。若要求較嚴格的文獻證據，從船山所引的這幾段原文來看，較能被認為是有相派思想的，應是「另一方面，對於持有相觀點的一

邊來說，沒有其他物體認識作用存在，而可以區別於認知本身中相的直接認識。〔因此，既然佛〕認識物體是以〔論敵也〕可接受認識作用，〔那麼〕怎麼有錯誤可言？」(yāvatā sākārajñānavādipakṣe jñānasyātmākārānubhavavyatirekeṇa nānyo 'rthagrahaṇavyāpāro 'sti, tat katham ucitena grahaṇavyāpāreṇārtham grhṇan bhrānto bhavet) 這一段。關鍵的詞在於「持有相觀點的一邊」(sākārajñānavādipakṣe)。不過這個「持有相觀點的一邊」究竟是否該做有相派的立場來理解，也還是很難說的。筆者認為，從文義上來看，這樣的表達作為有形象知識論的觀點來理解，也是合理的。雖然我們對這一點的認定有些模糊，但總而言之，這段話出現在此，目的似乎是為了前面的論述提供根據上的補充。而整個「有相」段落的論述，很可能只是在描述一切智者的有相認知狀態，而不需要被認為是有相派的教義。

於此新的疑問便會產生，也就是為何在《攝真實論註》的這一段描述中，一切智者的認知既可以是具有相的，又可以是無相的？筆者認為，事實上這或許並沒有矛盾，而兩者可能是有時間順序先後上的關係。前面一切智者無相的認知可能特別是指禪定中的認知狀態；而有相的認知，則是在說明一切智者禪定後的回想。因為船山是以擷取的方式來引用原文，加上他已經給予兩個部分「無相」和「有相」這樣的標籤了，因此我們並不容易突破船山原本的思考。然而我們若考慮到第二部分的最後一段話：「〔更進一步地說，當事物出現〕於認知本身時，〔它們的〕自性升起，而被〔佛〕於〔禪定後〕的回想中分別認識。」(yenaiva cātmanā jñānātmani bhāvāḥ samārohanti tenaiva



tatpṛṣṭhabhāvīparāmarśacetasā paricchidyante

)，則似乎一切智者的認知能夠帶有相這件事情，應該是在禪定後的回想 (parāma-rśa) 中所發生的。

總而言之，就船山的理解而言，其認為《攝真實論註》中的這兩部分內容，分別代表了當時有、無相派的思想。但筆者認為這個觀點可以重新再考慮，或是將《攝真實論註》的原文再檢視一次。因若就船山所引的原文來看，有特別提到「持無相觀點的一邊」(nirākārajñānavādīpakṣe) 或是「持有相觀點的一邊」(sākārajñānavādīpakṣe) 的，事實上只有特定一兩段話，而可能是用來對一切智者於禪定中無相的認知狀態，與禪定後回想時的有相認知狀態做理論上的支持。也因此，《攝真實論註》當中這一部份的內容，是否能對印度後期佛教「有相派」等於「形象真實派」的觀點產生反證，是不無疑問的。

四、結論

本文重新簡述了梔山早期對於有、無相派研究的觀點，並引船山近年來對過往研究的回顧與批判，希望藉此方式，讓我們更理解印度後期佛教的有、無相派爭論議題。

首先，就現有的研究，我們可以給予一點簡單的評論。對梔山早期的研究，我們可以說他確實指出了印度後期文獻中的有、無相派內容，特別是在寶藏寂與智勝友之間的爭論，然而正如以上所提到的，他雖認為有、無相派的發展從印度佛教中期即開始，卻缺乏堅實的文獻證據來說明這一點。

船山的研究給予我們很大的啟發，而讓我們開始懷疑從有、

無相派的爭論是否真的發生於寶藏寂與智勝友之前，以及其他印度學者學派傾向歸類的合理性。然而，船山可能忽略了寂護在《中觀莊嚴論》中所批判的瑜伽行派形象真實立場與形象虛偽立場，其內容與後期寶藏寂、智勝友之間的爭論有一定的相似性。這暗示著寶藏寂與智勝友的論述在先前就可能已經出現過，而非自行創造的。

另外，船山指出的《攝真實論註》中有相派定義與後期不同這件事情，在上述的分析中我們質疑了他的觀點，而認為他所引出的兩段論述，應可能是分別對一切智者於禪定中的無相認知，與禪定後回想時的有相認知來作介紹。而蓮華戒做這樣論述的目的，正如船山自己也提到的，是為了要回答「佛的一切智認知對象不能離開數量上的限制」這樣的看法。其中雖然有提到「持無相觀點的一邊」與「持有相觀點的一邊」的觀點，但只有特定的幾個句子，而可能是蓮華戒以此來強化其所提出的論述，使其更有說服力。以上筆者的這個觀點仍須要未來進一步對《攝真實論註》的原文再做一次分析與研究。而如果真是如此的話，將整個一切智者於禪定中無相認知的論述都當成是無相派的教義來理解，或者將整個一切智者禪定後回想時的認知描述當作有相派的教義來理解，自然而然會產生錯誤。畢竟在整個前後文當中，蓮華戒並不是要針對有、無相的思想來做討論的。而這似乎也暗示了有相與無相思想的論述當中，諸如寶藏寂與智勝友等學者對於認識本質的探討，雖然其論理的結果會直接導出一切智者的認知是有相或無相的結論，但若真要詳細去說明、探究，則這樣單純的結論卻是不夠說明一切智者認知的所有樣貌的。



而雖然我們懷疑船山的觀點，在此一個有趣的點仍可以提出討論。即事實上我們對於「一個認知當中怎能會有多個形象產生」的這個質疑並不陌生，在寂護對於形象真實論的批判當中，也是同樣採取這個質疑，然後再進而批判形象虛偽論的立場。因此我們並不排除有這個可能性，即瑜伽行派內部在面對為何認知是一而形象是多的疑問時，會自然地採取「因為形象是虛偽的」這樣的觀點。然而就中觀學派的角度，形象虛偽的論點自然也還是可以再破的。因此在《攝真實論註》中出現這樣的論述或許並不那麼奇怪。寂護在《中觀莊嚴論》中，也是依著這個邏輯來進行批判的。而這也很可能可以解釋為什麼法稱在《釋量論》當中會同時擁有兩種立場的觀點。總之，這個現象可能意味著瑜伽行派在其究極的理論上，是存在著缺陷的。

最後，筆者認為，在對於幾篇重要的有、無相思想相關二手文獻進行回顧之後，我們發現這些研究或許不盡完美，而可能的原因在於對一手文獻仍缺乏完整、正確的解讀。一方面，也因為一手文獻本身在內容上所呈現出的多樣形態與複雜性，讓我們在理解上有很多的困難。故未來對相關的一手文獻進行研究時，分別去看待個別文獻所呈現出的內容，考量作者論述的意圖，以及前後文背景等等，做完整、深入的分析，或許會是一個較佳的策略。

而若回歸問題的本質來探討，筆者認為，瑜伽行派既然完全否定了外境的存在，只承認內在心識的真實，自然有必要將有關認識本質的理論建構得更完整，卻也可能在建構的過程中

產生多種相似但不完全相同的論述，以及不同立場間的對話。或許從瑜伽行派思想發展的早期開始，這樣的過程就一直持續著。《成唯識論》在敘述安慧、護法的思想時，就可能已經提到相關的內容。而建立出來的理論，也得受到思想層次更高的中觀學派的檢驗。寂護對於形象真實與形象虛偽立場的批評，某種程度上是以勝義的角度切入的。因此，對中觀學派而言，在佛教哲學體系內部，批判形象真實與形象虛偽論的立場成了論證中觀最高空義的最後一個階梯。這樣的批判，即使到了後期寶藏寂與智勝友之時，也都是無法解決的！而也或許因為討論的層次不同，甚至沒有回應的必要呢！



略語及參考文獻：

(一) 略語及原典

TS: *Tattvasaṃgraha* of Śāntirakṣita.

TSP: *Tattvasaṃgrahapañjikā* of Kamalaśīla. Commentary to the *Tattvasaṃgraha* of Śāntirakṣita. See Funayama (2007): 187-202.

(二) 專書及論文：

一鄉正道

1985 《中觀莊嚴論の研究：シャーンタラクシタの想》。京都：文榮堂。

山口益

1975 《中觀佛教論考》。東京：山喜房。

中村元

1995 《インドの哲學體系》。東京：春秋社。

戶崎宏正

1981 〈法稱的認識論(上)〉。《內明》117。吳汝鈞譯。香港：內明雜誌社。

1981 〈法稱的認識論(下)〉。《內明》117。吳汝鈞譯。香港：內明雜誌社。

1988 《佛教認識論の研究：法稱著『プラマナーウマールテイカ』の現量論》。東京：大東。

平川彰等編

1984 《認識論と論理學》。東京：春秋社。

白崎顯成

1976 〈Jitāri と Moksakaragupta〉。《印度學佛教學研究》25。東京：日本印度學佛教學會。

1977 〈Jitāri と Mokṣākaragupta と Vidyākaraśānti〉。《印度學佛教學研究》26。東京：日本印度學佛教學會。

1983 〈Jitāri の Sugatamatavibhagabhāṣya 和譯(2)〉。《密教文化》143。高野山：高野山出版社。

1986 〈Sugatamatavibhagabhāṣya 第四章 中觀派の教義和譯〉。《南都佛教》55。奈良：東大寺圖書館。

瓜生津隆真等著

1986 《中觀與空義》。許洋主等譯。台北：華宇出版社。



江島惠教

1980 《中觀思想の展開》。東京：春秋社。

高崎直道編

2001 《唯識思想》。東京：春秋社。

梶山雄一

1958 〈Mokṣākaragupta の論理學〉。《印度學佛教學研究》6。東京：日本印度學佛教學會。

1975 《論理のことば》。東京：中央公論社。

1983 《仏教における存在と知識》。東京：紀伊國屋書店。

2000 《龍樹與中後期中觀學》。吳汝鈞譯。臺北市：文津。

梶山雄一等著。

1985 《中觀思想》。李世傑譯。台北：華宇出版社。

1987 《印度邏輯學論集》。張春波等譯。台北：華宇出版社。

Drefus, Georges B.J. & McClintock, Sara L. ed.

2003. *The Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction*.
Somerville, Mass.: Wisdom Publications

Funayama, Toru

2007. “Kamaśīla’s distinction between the two
sub-schools of Yogācāra. A provisional survey.”
Pramāṇakīrtiḥ. Wien: Arbeitskreis fur
Tibetische und Buddhistische Studien Universitat Wien

Ichigo, Masamichi

1985. *Madhyamakalamkara of Santaraksita: with his
own commentary or Vrtti and with the subcommentary or
Panjika of kamalasila*. 京都：文榮堂

Jha, Ganganatha

1939 (1986 reprint). *The Tattvasaṅgraha of
Shāntarakṣita: with the commentary of Kamalashīla*.
Delhi: Motilal Banarsidass

Kajiyama, Yuchi

2005. “Controversy between the Sākāra- and
Nirākāra-vādins of the Yogācāra School — Some Materials.”
Studies in Buddhist philosophy: selected papers.



Kyoto: Rinsen Book Co.

1998. *An Introduction to Buddhist Philosophy*.

Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien
Universität Wien

Mimaki, Katsumi

2000. “Jñānasārasamuccya k. 20-28.” *Wisdom, compassion, and the search for understanding: the Buddhist studies legacy of Gadjin M. Nagao*. Honolulu: University of Hawaii Press

Prasad, Rajendra

2002. *Dharmakīrti's theory of inference revaluation and reconstruction*. New Delhi: Oxford University Press

Stcherbatsky, F. I.

1930. *Buddhist logic*. New York: Dover Publications

Shirasaki, Kenjo

1978. “Jitāri and Śāntarakṣita” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 27 (1). 東京：日本印度學佛教學會

1984. “The Sugatamatavibhaṅgabhāṣya of Jitāri (I).”

Bulletin of Kobe Women's College 17 (1). 神戸女子大学

1985. “The Sugatamatavibhaṅgabhāṣya of Jitāri (II).”

Bulletin of Kobe Women's College 18 (1). 神戸女子大学

1986. “The Sugatamatavibhaṅgabhāṣya of Jitāri (III).”

Bulletin of Kobe Women's College 19 (1). 神戸女子大学

1987. “The Sugatamatavibhaṅgabhāṣya of Jitāri (IV).”

Bulletin of Kobe Women's College 20 (1). 神戸女子大学

Shiro, Matsumoto

1981. “On the philosophical positions of Dharmottara and Jitāri.” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 29 (2). 東京：日本印度學佛教學會

Steinkeller, Ernst

1990. “Is Dharmakīrti a Mādhyamika?” *Earliest Buddhism and Madhyamaka*. Leiden: E.J. Brill



On the Recent Scholarship of Sākāra, Nirākāra-vāda

Hsu, Ming-Chien
Dharma Drum Buddhist Colledge

ABSTRACT

On the topic of Sākāravāda and Nirākāravāda in the final stage of Indian Buddhism, Japanese scholar Yuchi Kajiyama's early studies have been very influential. His work *Controversy between the sākāra- and nirākāra-vādins of the yogācāra school — some materials* reveals the controversy between Ratnākaraśānti (ca. 10-11th C.E.) and Jñānaśrīmītra (ca. 980-1030 C.E.), and indicates that these two sub-schools must have developed after Dharmakīrti (ca. 600-660 C.E.). This view was widely accepted by other scholars.

However, in Japanese scholar Toru Funayama's work *Kamalaśīla's distinction between the two sub-schools of Yogācāra*, he briefly traces a history of previous studies, and points out some problems underlying them. His main point is: prior research tried to obtain clear definitions of Sākāra- and

Nirākāra-vāda by using the tenets of texts composed in the final stage of Indian Buddhism and of later Tibetan texts, and applied those definitions to earlier texts, dating back to time of Dharmakīrti and Śāntarakṣita (ca. 725-788 C.E.), or even earlier Buddhist scholars. But in most cases the criteria for classification in Tibetan texts are not clear, and Indian sources themselves are not unanimous in distinguishing these two sub-schools. There is thus a risk of projecting later views back unto earlier materials. Funayama proposes a description in Kamalaśīla's (ca. 740-795 C.E.) *Tattvasaṃgrahapañjikā*, and indicates that the definitions here with regard to the two sub-schools are different from that known before. Moreover, the *Tattvasaṃgrahapañjikā* seems to be one of the earliest text that proves the existence of the two groups in the Yogācāra school.

This research reviews the points of Kajiyama and Funayama, and adds some comments to them. This study hopes to enhance our understanding of the Sākāra- and Nirākāra-vāda and Buddhist school development in the final stage of Indian Buddhism.

Keywords: Sākāravāda, Nirākāravāda, Satyākāra, Alīkākāra, Yogācāra

