

中華佛學學報第 7 期 (pp.149-166) : (民國 83 年),
臺北：中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 7, (1994)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

護法在《成唯識論》的立場之研究

陳宗元
元智工學院講師

提要

世親在《唯識二十論》裏，提出了「唯識無境」的理論，破斥外境實有論的諸小乘外道學說，從而確定了唯識學派的基本立場。時世親造《唯識三十頌》欲進一步樹立唯識正義，然未及造長行即已圓寂。後世傳有十大論師各自造釋以解釋《唯識三十頌》。唐代玄奘法師將其參糅成為今之《成唯識論》。雖說參糅但據今之日本學者勝又俊教在《仏教における識説の研究》一書中指出，實是以護法的解釋為正義而參糅其他數家而成。此中關於識中有相或無相，為安慧和護法之間最大的差異點。據《成唯識論》及其諸註釋書所言，安慧堅持相見二分為遍計所執性的無，主張無相唯識的純一元識論。也就是強調絕對識體的純淨無染性。可是護法不認為如此，他不僅繼承了陳那的知覺理論，明顯地開展出有相唯識的學說，並學習陳那以世俗諦和勝義諦立場各別建立認識理論的方法，建立真俗二諦的唯識立場。也因此護法最初欲維護理世俗層坎「唯識無境」的有相立場，也不時地批判安慧不重世俗諦的無相理論，及反駁清辨等中觀學者在「一切法空」之下否定識有的偏差。在理世俗的層坎上，他強調相見二分是依他起性的有，心和心所各有別體，識的體和用各有其性質。無用無相之智非是佛智等。但護法也非是停留在有相唯識的層坎，最後還是說明真勝義諦的無相、平等及依他起和圓成實非一非異等境界。雖然安慧和護法的不同，只在於立足點的相異。可是護法強調在俗須言俗，在真須言真，知真後方知真俗不二，能諦觀諸法差別和無差別兩面的道理，才是大乘的真俗妙理。如此的思想也才是護法別於安慧的獨特見解。

關鍵詞：1.依他起有 2.相見二分 3.理世俗 4.中道思想 5.佛智

一、前言

在《成唯識論述記》中，有安、難、陳、護一二三四分說的記載。[\[1\]](#)也就是安慧認為相見二分爲體無的遍計所執，唯立自證分爲真實的存在。而護法則說相見二分亦爲依他起的有，心心所法皆有四分。此爲兩者的最大差異點。究竟護法在「唯識無境」立場上，其思想的特色為何？於世俗和勝義層次是否有不一樣的看法？其思想來源是否有何依據？凡此種種爲本論文探討的要點。

二、陳那的三分說與護法的四分說

陳那雖是最初以自己認識的理論來建構唯識學派的理論基礎，他強調自己認識是一種主客未分的自己顯現，是接近於勝義的立場來說明的。例如他在《集量論(*pramāṇasamuccaya*)》中首先提到三分說[\[2\]](#)的說明如下。

像這樣執著於多相顯現的識體，而凡此種種皆以量、比量來比喻表現。因為一切法都是無功用(*vyāpāra*)性故。正如這裏所說的，(在識體上)所顯現的是所量，而(識體的)能取形相和(自)證則是(種種)的量與果。(此)三者並非別體。[\[3\]](#)

陳那很明顯地認爲唯一的識體，可假立成三種分化，但其實這三種分化(= 量·所量·量果)並非個個獨立而存在，反而是一體的三面。因此三分說實在說也只是概念性的說明，

p. 151

唯一真實存在的只是認識結果(= 自己認識)而已。[\[4\]](#)

陳那三分說的主張也記載於《成唯識論》中，[\[5\]](#)如說：

然心心所一一生時，以理推徵各有三分，所量·能量·量果別故，相見必有所依體故。

p. 152

又說：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。

雖然陳那提出在識體上有三種功能分齊說法，但畢竟在成立這種說法時的條件，是和護法所謂的四分說是有所不一樣的。[\[6\]](#)但無論如何護法強調是繼承陳

那的三分說，而成立四分說。[\[7\]](#) 也就是說在相分、見分、自證分之外再立證自證分。而為什麼有必要成立證自證分？護法也提出幾點理由來說明：[\[8\]](#)

1. 如果沒有證自證分的話，則誰來證明自證分？因為自證分證明見分，而自證分和見分的心分既然是同，則應該自證分也可被證明才是。
2. 自證分是見分認識相分時所得到的結果，此時見分是能量，自證分為量果。再進一步地說當自證分以見分為認識對象時，則自證分為能量見分為所量。也應該有量果才是，因一切能量認識所量以後都會產生結果。如果無證自證分為量果的話，則即使以自證分為能量認識見分，也無任何結果產生。
3. 但反過來說，是否可以見分為自證分的果？這也是不可，因見分有時為現量有時則為非現量，而證明自證分一定要是現量，因此見分不能作為自證分的量果。

此四分中，相見二分是在外，自證、證自證分是在內。相分惟是所緣，而其餘三者則是通所緣能緣。見分惟緣相分，自證分緣見分和證自證分，證自證分惟緣自證分，所以心心所四分的功能分別成立，並沒有無窮的過失。

p. 153

總之，護法四分說並非完全是他個人的思想，而是源自於陳那自己認識的知覺理論，也就是外境實有論的「有形象知識論」的說法，再重新以「唯識無境」的立場來解釋，並加上證自證分而形成個人的獨創見解。

三、安慧的一分說

根據《成唯識論》及其諸註釋所言，安慧以為心心所沒有任何所緣的對象存在，惟是一純淨無染的識體而已。當然護法以為心心所必須有所緣相，假如無須所緣影像，也能有能緣作用的話，則虛空也應該說是能緣，可是虛空是沒有任何認識作用的。因此認為心心所必有所緣能緣作用，且兩者也必須是相對成立才是。[\[9\]](#) 而這所緣能緣的相對認識作用，非是有實體存在，只是似所緣能緣的相顯現而已。[\[10\]](#) 將這似所緣能緣說為相見二分。護法所說的四分說中，不僅是強調證自證分有成立的必要，同時相見二分也必須是依他起性。[\[11\]](#)

因此可以發現，相較於護法四分說安慧主張相見二分是遍計所執，[\[12\]](#) 也就是說安慧強調唯有自證分是實有，並無相見二分存在。[\[13\]](#) 安慧認為心不須透過心中所呈現的影像，

p. 154

也能生起認識活動。[\[14\]](#) 但護法認為相見二分若無，心心所因無認識和被認識的對象(所緣能緣)，則不能產生合理的認識活動，亦如虛空一樣，因無任何認識影像(所緣) 所以也就不能有任何認識的作用。[\[15\]](#) 所以護法堅持心心所必有相見二分的能所而產生認識活動。

有學者認為若在依《成唯識論述記》，將安慧定位為一分說，實有未當。因在安慧的《三十唯識釋論》中，並無自證分、見分、相分的名詞可見。[16]即使如此，若依安慧在《三十唯識釋論》所說：「在識自相之中，及「識自相」之外，並無我、法。諸我法都是遍計所執，從勝義上說都不存在。所知亦如識一樣是實有的一邊說法，即不應認可。」以及「一切所知，都是遍計所執自性，作為事實有是不存在的」。[17]在這裏，所知 (vijñeyam) 在《成唯識論》是翻譯為「境」或外境，[18]但在原文也有指所認識的對象之意，不一定是指外境。所知在安慧的看法是世俗有 (samvṛtita) 的一切，也都是俱有遍計所執性的，此段內容在《成唯識論》並無相對的論文，可視為安慧獨自的見解。[19]因此安慧承認在勝義上是主張唯一識的存在。而將所認識的對象不過只是視為相對存在的世俗有而已，從勝義諦來說則把它定位為遍計所執。所以若是從內容來判斷的話，安慧的思想也是近於相見皆無的一分說。也因此窺基在《成唯識論述記》斷定安慧為一分家。[20]認為安慧是識一元化者而否定二分的存在，因其主張不須藉識的相分也能產生認識作用之故，而只立自證分。[21]

四、護法與安慧的爭論

p. 155

1. 二取的分別

護法的四分說和安慧的一分說中，最大的差異是在相見二分的看法問題上。護法極力強調相見二分並不等於是二取，也不是等於我法二相。是由吾人虛妄分別而在心心所上所顯現的相見二分。若執著有外境實在的我法二相，方是無中生有的遍計所執。[22] 相見二分雖是呈現著似主觀、客觀對立的關係存在，但它畢竟是法爾如是，並無法作有或無等主觀的判斷。反觀安慧則視相見二分為含有我法二執的二取形象，相對於純淨無染的絕對知而言，則是毫無實體的顯現，是遍計所執。[23] 此處的相見二分其實是被認為二取，或是誤為外境實在的我法二相。

2. 佛智中相見二分的有無

護法強調相見二分為依他起性的一個理由是，在佛的無漏智中有相見二分，而且一定是依他起。

p. 156

佛的無漏智可分成兩種，即根本無分別智和後得無分別智。前者根本無分別智雖有見分而無相分，但此時的正智挾帶真如的體相而生起，如自證分緣見分時不轉變而能緣一樣，故依然是有能所的對應。因此在佛的根本無分別智中見分雖無相分的形象顯現，但正智和真如卻還是有能緣所緣的關係存在。[24] 同樣地，佛的後得無分別智中一定有相見二分，因經中說佛後得智能化現種種身土變化，能為有情說正法渡眾生。如果佛不變現似色或聲等，如何能有現身說法等事？[25]

換一個角度來說，在佛智中是所呈現的影像有或無，就成為安慧和護法之間的一大爭論焦點。護法不能理解若依安慧之說，相見二分為遍計所執性的話，則佛智中所顯現的相見二分又作如何解釋？例如在《成唯識論》中說：「經說佛智現身土等種種影像如境等故，若無緣用，應非智等」。^[26]也就是說，經記載佛智可現出種種身土變化來渡化眾生。如果佛智無說法變現等作用的話，則此無功能的佛智也無資格稱為佛智了。所以佛智中必有種種變化，並且此身土變化就是佛智中的影像（＝相見二分）。而這此影像為主客觀對立的形相，因有能渡化的佛智和所渡化的眾生。只要佛智有變化莊嚴國土之緣用，也就是有實際上的功能，則佛智中必有主客觀的形象。又因佛智中無覆無染故，佛智中的一切能所的主客觀對應也必然是依他起性。而佛與凡夫的能所作用，應該沒有不同。所以護法主張主客觀對立的形相都是依他起性，因佛智中也能顯現這種主客觀的影像。可是安慧認為這種說法值得懷疑，因為變化國土等事其實是「據增上緣說佛所現，據實有情能感者變」。^[27]也就說在經中所說變化國土者並非是佛所變現者，實在是受眾生所感應而顯現的。成佛後的大圓境智正如鏡子一樣。^[28]只有顯現的本性並無能照的主觀意識存在。佛智中唯有應眾生的需要而顯現，

p. 157

並無渡化眾生的主觀意思存在一樣。佛智中無任何主客的形象，一切的顯現只是眾生單方面的意願想像而已。無覆觀對立無染的佛智中，不存在有遍計所執的相見二分。

3.護法對於安慧的批判

以《成唯識論》中護法的看法來說，安慧將相見二分視為遍計所執性，是好比是毛巾變兔一樣的虛無，^[29]也就是因人的幻覺而產生，是一點也沒有真實體性存在的。可是護法並不這樣想，認為將相見二分定位在體無的遍計所執性上，則將會有五大過失，^[30]即：

- (1) 如果相見二分是遍計所執的話，則無漏的根本後得智品的相見二分亦應是遍計所執。因一切相見二分都應一樣之故。如此一切出世間智就不能以它為所緣，因緣此相見二分就不會是道諦。當然這是不被認可的。所以無漏根本後得智的二分不可能是遍計所執的。同樣地，有漏的相見二分也不應是遍計所執。
- (2) 如果二分是遍計所執的話，則應如兔的角一樣不存在，也就不能當做所緣緣，因無體的遍計所執是沒有所緣緣功能的。
- (3) 無體的相見二分是不能薰習第八識成種子的，如此未來第八識體生時，也應該不會有二分存在。
- (4) 又習氣是相分所攝，若相見二分為無體的遍計所執的話，則習氣應無作用，如此就不能有八識熏習氣，習氣生八識的因緣果法相生了。
- (5) 如果依緣所生的內相見二分為遍計所執性的話，則自證分亦應是遍計所執才對，因同一因緣種子所生之故。再說若相見二分不存在，則只有自證分如何緣證自證分？如何緣種子？也不可能同一心中，因得於自緣之故，可容許量

及非量？若允許見分為依他起時，

p. 158

則就沒有這些過失。[31]

因此，除了外境實我實法為遍計所執之外，護法堅持由眾緣所生心心所法的識體和相見二分，不論有漏無漏都是依他起性。

4.立場的相異

其實安慧和護法之間對於相見二分存在的看法差異，只在於彼此間的立場不同而已。而護法是以理世俗諦（隨事差別諦）的立場[32]來建立相見二分依他起的思想，如說：「境依內識而假立故，唯世俗有，識是假境所依事故，亦勝義有」。[33]而這裏的境為世俗有，是說境唯有存在於世間世俗諦。而識是勝義有，意即識不僅世間為有，甚至於在理世俗諦的層次中也是存在的。所以護法在「唯識無境」傳統的立場下，認為除了外境是世俗有之外，識體及包括一切的心心所法也都是理世俗諦層次中的勝義有。如以世間世俗諦（＝假名無實諦）為純遍計所執性的話，則勝義勝義諦（＝廢詮談旨諦）即為純圓成實性。其餘兩者之間真三諦俗三諦則為依他起和圓成實共存的領域。如相見二分在理世俗諦中為依他起性的有，意指偏遍計所執性的染分依他起性而說的。[34]而染分依他和（偏圓成實性的）淨分依他則同與圓成實有非一非異的關係。

p. 159

因此護法強調相見二分為依他起的有，是立足於理世俗的層次而說的。然而安慧的依他起的無，則又是立於更高的勝義層次來看，故其所見則為空。

五、世俗和勝義

前面提到「若無緣用應非智等」，[35]（註 35）緣用即是法稱在《量評釋》（*Pramāṇ vārttika*）所稱的「有效作用能力的東西」（*arthakriyā*）。[36]陳那的後繼者法稱，是根據《正理一滴》，認為一切有情目的的達成是基於正智，且重視對於目的活動性（*pravṛtti*）達成目的的功用（*arthakriyā*），此和護法對於目的的行動主義很相似。[37]換言之，俗世間的有效作用功能是有其相對真實性及價值的，而這有效作用功能也是真實於出世間的。相對世間和出世間就在這有效作用功能的接合點上，非是絕然不同的兩個世界或完全分割的二個主體。勿寧說是一體兩面，此思想可追溯到陳那經量瑜伽行派的理論。[38]即陳那和法稱一方面強調「唯識無境」，但也不排斥外境中也有真實的一面，因外境有其不可否認的有效作用功能之事實存在。同樣地，護法稱相見二分定位在依他起性上，也是著眼在相見二分有它的緣用存在，此是通於有漏的凡夫和無漏的佛智的。不同於安慧將相見二分視為二取之相，[39]為沒有緣用的虛妄所顯，與

真實存在的識體，成為不相關連的二個東西。安慧站在勝義諦的空性看相見二分，則相見二分為不實。因此對於追求更高的無相唯識的安慧來說，無則為其所見。然而護法對於相見二分定位為依他起的有，實在只是將傳統的唯一識立場以較接近世俗階位來重新解釋，

p. 160

故其所見是有。

將相見二分視為依他起有，是從染面來說明的。其實若不將相見二分認為是即等於所取能取的話，相見二分也只是依緣生起而已，為虛妄分別的心心所所顯現而已。[\[40\]](#) 若將其視為於外境實有，則是遍計所執。知其如幻顯現時，則是圓成實性了。因此依分別緣生起的相見二分，依護法的看法，它是依於真如法性而生起的，是法爾而有，如《成唯識論》第八卷說：

圓成實與彼依他，非一非異，法（＝依他）與法性（＝真如）理必應然。勝義世俗相待有故。非不證見此圓成實，而能見彼依他起性，未達遍計所執性空，不如實知依他有故。無分別智證真如已，後得智中方能了達依他起性如幻事等。[\[41\]](#)

圓成實性和依他起性是有不可分離的關係，所謂真不是妄，但求真則不能離開妄而求，了真方知什麼才是妄。唯識只是否定外境實我實法的存在，至於不離識的一切法相，雖是虛妄分別也是依他起的有，而在依他起性上所顯的空性，方是圓成實。此三性非是平面式次第的排列，而是相即相成，三性存乎一心的。[\[42\]](#) 如此理解法和法性相依相存的關係，及勝義世俗相待有現象，方符合離有離無的唯一識中道正觀。[\[43\]](#) 護法企圖從理世俗的立場，來說明有相唯識的正義，並循序漸進，最後說明「執識為有亦是法執」，而導有情歸於境識雙泯的無相境界。護法這種世俗勝義分別判屬的方法，

p. 161

實在說是深受陳那的思想影響而來的。但他認為相見二分為凡夫和佛智中所共有的，依他起和圓成實非一非異，世俗即勝義的想法，又是護法所獨特的見解。

六、對清辨的批判

在《成唯識論》中，護法曾強烈批判清辨的無相大乘，認為清辨執遣相空理為究竟了義之教，將唯識宗的「非空非不空的真性有為無為」判屬為「有法的非空一分」，所以非是究竟的了義之教。護法認為如果依清辨的「一切法空」理論來說的話，則佛法中的知苦、斷集、證滅、修道等染淨因果都變為非實有，如此菩薩就不用為捨棄生死而精勤修集了。也不應該有智者為了除幻敵而求石女兒作為軍旅，也就是智者不會有以無除無的愚昧。[\[44\]](#)

從以上得知，護法認為清辨將唯識的「真性有為空」等視為似比量，[45] 也就是唯識所說的「識是假境所依事故，亦勝義有」[46]的識，清辨依《掌珍論》來看，有法的非空，在勝義諦來說，根本是不存在的。[47] 護法認為「在世俗上來說，無為有為都是存在的，如果就勝義上來看，也是非空非不空」，因此對於清辨的「一切法空」當然不能接受。護法即使在勝義上，只是認為遍計所執是空，但依他起的二分和識體是有。而清辨則是認為遍計所執是空，相見二分也是空。

在勝義上，清辨雖然認為「一切法空」。但世俗諦上，則允許外境的存在。可是也是不承認有離境有超然的識存在。依清辨的《中觀心論》所言，[48] 瑜伽行派指識體能有自己的顯現和作認識對象的顯現，也就是識體能具有相分見分的看法是錯誤的。好比是水晶本身雖是透明，但能因青色等特色[49]的東西，而變現成青色一樣。[50] 這就說明識體有能隨對象而有自己顯現的性質。因如果離開所知相而有獨立的能知相之識存在的話，

p. 162

也就是說識本身能知覺自己，而非是無知覺性 (jāda) 的東西。如此則和受認識對象的影響而所緣顯現的義理不相應。因必須是所緣能緣相對成立故。還有如果識有自體，識能認識自己，然因不許有所謂的「內作士夫性」，[51] 則識不能如水晶體一樣有自體性且能作為認識對象而轉變顯現的性質。又在識性有自己認識自己的作用的話，說識本身能呈現有所取能取性時，這也是不適當的。

清辨不認為有絕對超然的識存在。識只是為了顯現對象才相對的存在的。若離開了所對應的境，則識本身並無自己的義分存在。[52] 由此可知清辨主張離境無心的所謂「唯境派」主義者。[53] 因此在《成唯識論述記》被認為是「有相無見」的論者。[54]

p. 163

七、結論

從來的古唯識的立場，是強調識的超然性、無染性、一元性等。這應該是從世親時代就開始的。「境無識有」境與識的二元化，實未能把握《解深密經》勝義相品第二的真義，及唯識中道的道理。原來世親雖發揮唯識的義理，但世親的出身是在小乘後方歸於大乘，故它思想的建立依然可以看出「一切法有」的痕跡，直到護法才發見古唯識已偏離《解深密經》中道的思想，也就是不二一元的正義，因此才為了維護「唯識無境」正義，來批判清辨的偏空偏有及安慧的無相唯識中，識一元論的觀念。

其實護法「唯識無境」的立場，是繼承陳那有相唯識的理論，[55] 加於進一步的發揮的。如護法的四分說，實在也是護法繼承陳那間接知覺的理論想而加上

個人獨自的創見而成的。如說：「謂安惠等古大乘師，多說唯有識自證分，無相見分。護法出已說見相有，依集量論等方顯發之。」[56]成唯識論處處可看到引用陳那著作的痕跡，甚至對於唯識的立場，也是依陳那的看法來設定的，如「唯識無境」及「境無識無」實在就是世俗和勝義的各別立場。但陳那的時代，似乎尚無世俗即勝義的融和說法，也就是世俗是世俗，勝義是勝義。[57]而護法卻有進一步闡述世俗即勝義的中道思想。

護法的時代，大乘空的思想已漸成熟。依大乘的真俗妙理，則真俗是不即不離，故勝義和世俗是如此，相見二分和自證分，及心和心所的關係亦是如此。[58]《成唯識論》是徹頭徹尾的世俗諦，也就是以世俗諦的立場來建立八識和依他的相見二分。

p. 164

因此，強調一切有漏無漏的心心所及相見二分都是依他起有。他所批判的安慧一分說，勿寧是站於更高的階位，無相唯識來說明相見二分的虛妄不實面[59]而已。觀點立場容或許不同，但值得注意的是護法企圖從俗諦來闡述唯識真義，也就是說明外境為無，一切心心的相見二分為有的離增減二邊的所謂唯識中道正義。

護法在《成唯識論》第二卷中說：「識心心所依他故，亦如幻事非真實實有。為遣妄執心心所外實有境，說唯有識。若執唯識真實有者，如執外境亦是法執。」[60]故知護法不只是停留在唯識無境的立場，而是追求境識俱泯的空性境界。但須注意的是，和陳那一樣，既強調世俗的相對事實，亦說明勝義的絕對真實。兩者是可以有其連結處的。但也各有其位置，不可以勝義的絕對真實，來破壞世俗的假有。因立場不同，不僅會破壞世俗的因果順序，亦非佛教之空有無礙的中道思想。在真言真，在俗言俗方是真實。在假言假，則此時的假亦是真實。

p. 165

A study of Dharmapāla's views in the Vijñaptimātratāsiddhi

Ch'en Tsung-yüan
Lecturer, Yuan Ze Institute of Technology

Summary

Vasubandhu made in his *Vimśtikā* (Twenty Verses on Mere Consciousness) the assertion that merely consciousness is real, not the outer objects. He refuted the real existence of the outside world as propounded by the philosophers of the Hīnayāna schools and by non-Buddhists, thus establishing the basic doctrines of the Mere Consciousness School.

In order to further clarify the truth of the mere consciousness philosophy, Vasubandhu at the same time also composed the *Trimśatikā kārikās* (Thirty Stanzas on Mere Consciousness), however he passed away without being able to write a prose commentary. According to tradition, ten exegetes later propounded their respective interpretations of the Thirty Stanzas on Mere Consciousness. T'ang master Hsüan-tsang collated their works, writing a treatise known today under the title *Vijñaptimātratāsiddhi* (Establishing the Doctrine of Mere Consciousness). However, though it is said that he collated their works. The Japanese scholar Katsumata Shunkyō pointed out in his *Buddhist Theories of Mind and Consciousness*, that Hsüan-tsang accepted the views of Dharmapāla as the correct explication, and consulted the interpretations of the other masters only partially.

The most important dichotomy between the views of Dharmapāla and Sthiramati concerns the question of presence or absence of images in consciousness. According to Hsüan-tsang *Vijñaptimātratāsiddhi* and its commentaries, Sthiramati asserts that the manifesting and manifested components of knowledge are not present in the outside illusionary nature [*abhūta parikalpa*], and thus emphasizes the unconditionally pure nature of consciousness,

p. 166

propounding the theory of unadulterated original mind, free from all images. Dharmapāla's view on this point differs. He not only inherits Dignāga's epistemology, clearly developing the theory of images within the philosophy of mere consciousness, but also establishes an interpretation of two truths in the framework of the mere consciousness theory, by adopting the method through which Dignāga interpreted the different processes of knowing within the structure of conventional and absolute

truths. Therefore, Dharmapāla upholds in the beginning the view, based on the level of dealing with relative truth, propounding existence of images within consciousness, though denying the existence of outside world. He persistently criticizes Sthiramati for the assertion of absence of images within the consciousness which ignores the importance of relative truth, and rejects as erroneous the view of Madhyārika scholars like Bhāvaviveka, who propound unreality of consciousness within the doctrine of emptiness of all the dharmas.

On the level of dealing with relative truth, he emphasizes that both manifesting and manifested components of knowing are based on the nature dependent on other (paratantra), that mind and its concomitants have a different essence, that the essence (ti) and function (yung) of consciousness have both their own innate natures, that knowledge free from its function and from objects is not the knowledge of the Buddhas, etc.

However, Dharmapāla does not stop at this level. Mere consciousness endowed with images. He eventually explains the experiential realms of imagelessness of absolute truth, the neither-the-same-nor-other of absolute nature (parinispāna) and the nature dependent on other (paratantra), etc.

Although the positions of Dharmapāla and Sthiramati differ, the difference is only in their respective viewpoints. Thus Dharmapāla emphasizes that to one has to deal with the relative as relative and the absolute as absolute, that only after knowing the absolute, the realization of unity between the relative and absolute becomes possible, that the wonderful truth of identity between the relative and absolute in Mahāyāna Buddhism can only be known through a thorough understanding of the principle of difference and non difference of all phenomena. It is these ideas which define the difference between the views of Dharmapāla and those of Sthiramati.

[1] 佛教大系《成唯識論》第一， p. 151~152， 《述記》（ 仏教大系刊行會 大正八年）， 如：一分如安難， 或二分親勝， 或三分陳那等， 或四分護法等。

[2] 其實三分說的用語在陳那的《集量論》裡並沒有被使用， 卻是在玄奘所翻譯的親光著《佛地經論》第三卷裡(參考大正 26， p. 303b)， 有引用「集量論中辯心心所法皆有三分」以及「《成唯識論·義燈》（ 仏教大系·成唯識論第一， 仏教大系刊行會 大正八年， p. 115)裡提到「陳那等師立於三分.....」之文章來判斷的。

[3] Pramāṇasamuccayavṛtti of dignāṅga 影印北京版西藏大藏經， No. 5720， 96a3~5； de-ltar rnam-pa du-ma rig-paḥi śes-pa ṅe-bar-blaṅs-pa de-ltar tshad-ma daṅ gshal-bya ṅid du ṅe-bar-ḥdogs-pa yin te， chos thams-cad ni bya-ba daṅ bral-ba yin-paḥi phyir ro. ḥdi ṅid smrams-pa， gaṅ tshe snaṅ-ba de gshla-bya， tshad-ma daṅ deḥi ḥbras-bu nī， ḥdsin rnam rig-paḥo de yi phyir. de gsum tha dad du ma byas. 及參考戶崎宏正《佛教認識論研 dad du ma byas. 及參考戶崎宏正《仏教認識論の研究》下卷， 大東出版社 p. 39~51。

[4] 對於以上陳那的三分說， 在法稱的《量評釋》（ Pramāṇavārttika)裡從第 353 偈到 366 偈是有進一步有的說明（ 參考戶崎宏正《仏教認識の研究》下卷， 大東出版社 p. 39~51)。 如：

知的自體是（ 在勝義上）不帶任何區分的， 但由於錯誤（ = vipary āsita)的見解， 看起來似乎是有著所取能取認識的差別一樣。

「 avibhāgo' pi buddhyātmā viparyāsitadarśanaḥ /
grāhyagrāhakasamvittihedavān iva lakṣyate// 」 (353)

此外，

就好像顯現（ = anudarśanaṃ)一樣， 即使所量、量、果不被認為成立， 但所取、能取、認識是被確立了。

「 yathānudarśanaṃ ceyaṃ meyamānaphalasthitiḥ / kriyate' vidyamānā 』 pi
grāhyagrāhakasamvidām// 「 (356)

因此三分說的成立不過是虛妄分別的假立而已。 從作用來說， 似乎是有三個區別存在， 其實在勝義的立場上絕對知（ buddhi)是有它的唯一性的， 根本無所謂相的差別顯現 「 rūpābhedaṃ hi paśyanti dhīr abhedaṃ vyavasyati// 358 」，

三分的差別也只是言語表現的層次，實際上是不存在的。雖然如此，絕對知從有決知自己的作用(=自證)來說依然是可以說有三分成立。例如法稱在以下所說明：

(和外境實在論的)貪等的受同樣。在以自己為對象的認識上量、所量、量果的確立是(在唯識說上)適用於全部的認識。

「tat' ātmaviṣaye māne yathā rāgādivekanam / iyaṃ sarvatra saṃyojyā mānameyaphalasthiṭṭh //」(364)

因此陳那和法稱在成立三分說上有兩種不同的態度。

[5] 參《成唯識論》卷二，p. 29。此頌在護法的《成唯識論》引用之前，即已在無性的《攝大乘論》卷六(大正 31, 415)被引用。此外《佛地經論》卷三(大正 26, 303b)及 *Nyāya-mañjarī* 也出現過(參考勝又俊教《仏教における心識說の研究》p.161~162)。法尊所釋的《集量論略解》中，也有如下的偈頌：「.....若時彼現相，所量量與果，能取能了故，彼三非各異」(中國社會科學出版社，p. 6)。因此此頌不僅在陳那思想中佔有很重要的位置，且亦是給與當時的佛教界很深的影響。

[6] 由註(3)可知，陳那即使是成立三分說，但認為在勝義上它只是由於吾人的無明所引起的差別顯現，並非是實在的。因此他是否如護法所言將相見二分定位為依他起性，則有待進一步研究(參考宇井伯壽《陳那著作の研究》p. 343~344)。

[7] 如《成唯識論述記》第一本(會本第一，p. 141)說：「實有四分，今說三者，隱而不說，以對他故，義準可知，順陳那故。」

[8] 佐伯定胤的新導《成唯識論》卷第二，p. 30：

此若無者，誰證第三，心分既同應皆證故。又自證分應無有果，諸能量者必有果故，不應見分是第三果，見分或時非量攝故。由此見分不證第三，證自體者必現量故。

[9] 佐伯定胤的新導《成唯識論》卷第二，p. 28：

若心心所無所緣相，應不能緣自所緣境。或應一一能緣一切，自境如餘，餘如自故。若心心所無能緣相，應不能緣，如虛空等。或虛空亦是能緣，故心心所有二相。如契經說(厚嚴經)：一切唯有覺，所覺義皆無，能覺所覺分，各自然而轉。

[10] 《成唯識論》第二卷，p. 28：

然有漏識體自體生時，皆似所緣能緣相見，彼相應法應知亦爾，似所緣相說名相分，似能緣相說名見分。

[11] 《成唯識論》第十捲，p. 32~33：

或識相見等從緣生俱依他起，虛實如識。

《述記》第一本(會本第一，p. 136)：

護法等雲：謂諸識體則自證分，轉似相見二分而生，此說識體是依他起，轉似相見，二分非無，亦依他起。

[12] 《述記》第一本(會本第一，p. 138)：

安慧解雲：變謂識體轉似二分，二分體無，遍計所執，如佛以外，菩薩已還諸識自體即自證分，由不證實有法執故，似二分起即計所執.....

[13] 《述記》第三本(會本第二，p. 111)：

謂安惠等古大乘師，多說唯有識自證分無相見分。護法出已說見相有。

[14] 《述記》第三本(會本第二，p. 112)：

安惠及小乘中正量部等無所緣相得名為緣，不同薩婆多等許有行相，但取心外所緣無心心所自能緣故。

[15] 參考注(9)

[16] 參考勝又俊教 《仏教における心識説の研究》 p. 29

[17] 參考 S. Levi ed. *Triṃśikāvijñaptibhāṣyam* p. 16, 8ff. 及霍韜晦著《安慧三十唯識釋》的原典譯註，p. 19：

"evaṃ vijñānasvarūpe bahiścātmadharmābhāvāt parikalpita
evātmādharmāśca na tu paramārthataḥ santīti vijñānavad vijñe
yamapidravayata evetyayamekāntavādo nābhyupeyaḥ /"

及 "sarvaṃ vijñeyaṃ parikalpitasvabhāvatvād vastuto na vidyate"

[18] 參宇井伯壽《安慧·護法唯識三十頌釋論》p. 7，岩波書店

[19] 同上，p. 8

[20] 佛教大系《成唯識論》第一，p. 153～154，《述記》：

安慧雲變似我法總有二解：一、若世間聖教皆是計所執，世間依八識所變總無之上，第六七識起我……八識生時變似我法六七似我……亦依總無假說別我法。又解，諸識生時，變似我法者，即自證分上，有似我法之相，體變為相性，依此堅持為我法者，方是二分，其似我法不名二分……雖有二解，後解難知，前解為勝。

對於此段，霍韜晦有不同的看法，彼認為第二解較接近安慧原意，窺基的批判有所不當。（參考霍韜晦著《安慧三十唯識釋》的原典譯註，p. 22 註 13）

[21] 《述記》第三本(會本第二，p. 114)：

古大乘師安惠等，既如是立二分俱無……

又《演秘》第三本(同上)：

如何說彼(安慧)無能緣用耶，自證即是能緣用故。故於二分但可破彼無所緣相。

[22] 《新導成唯識論》卷八，p. 30：

有義，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。諸聖教說唯量唯二種種，皆名依他起故。又相等四法十一識等，論皆說為依他起攝故。

[23] 同上，p. 30：

有義(安慧)，三界心及心所，由無始來虛妄熏習，雖各體一而似二生，謂見相分，即能所取。如是二分情有理無。此相說為遍計所執。

[24] 同上，p. 13～14：

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所取，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。

[25] 同上，p. 17：

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。

[26] 同上，第八卷 p. 29

[27] 《佉教大系·成唯識論》第四，p. 290 《義燈》

[28] 又如燈日一樣。如《佉教大系·成唯識論》第二，p. 130 《樞要》說：「以燈無緣慮心，有緣慮故。」

[29] 《佉教大系·成唯識論》第一，《述記》：「即三性心皆有法執，八識自體皆似二分，如依毛巾變似於兔，幻生二耳體無依毛巾起。」

[30] 《新導成唯識論》卷八，p. 30~31：

不爾，無漏後得智品二分，應名遍計所執，許應聖智不緣彼生，緣彼智品應非道諦，不許應知有漏亦爾。又若二分是遍計所執，應如兔角等，非所緣緣，遍計所執體非有故。又應二分不熏成種，後識等生應無二分。又諸習氣是相分攝，豈非有法能作因緣。若緣所生內相見分，非依他起，二所依體例亦應然，無異因故。由斯理趣，眾緣所生心心所體及相見分，有漏無漏皆依他起。

[31] 參考《佉教大系·成唯識論》第四，p. 298 《述記》：

又唯自證分如何緣證自證，如何緣種。豈一心中，亦量非量，得自緣故。許有見分即無此失。……

[32] 如《新導成唯識論》卷七，p. 20 中說：

如前所說識差別相依理世俗非真勝義，真勝義中心言絕故。如伽陀中說心意識八種，俗故相有別，真故相無別，相所相無故。

關於勝義諦和世俗諦，在《瑜伽師地論》卷六十四（大正 30，p. 653c~654 a）有四俗一真的說法，《成唯識論》第九卷（p. 2~3）中有規定四勝義諦的內容，而慈恩則合為四真四俗（《佉教大系·成唯識論》第一，p. 163，《述記》）。四俗諦的後三諦，可對應於四勝義諦的前三諦（參考深浦正文《唯識論解說》p. 380，圖）。而理世俗諦又稱隨事差別諦，即蘊處界等法。可對應勝義諦的世間勝義諦。

[33] 同上，第一卷 p. 3

[34] 同上，第七卷 p. 24：「故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。此頌且依染依他說，理實亦有淨分依他。」

染淨或指有漏無漏言，抑或指世俗或勝義而說。

[35] 參考注(26)。

[36] 參考戶崎宏正《仏教認識論の研究》上卷，大東出版社 p. 61

在這裡，有效的作用能力的東西，就是勝義有。其他是世俗有，兩者被稱為自相和共相。

"arthakiyāsamārthaṃ yat tad atra paramārthasat /

anyat saṃvṛtisat proktaṃ te svasāmānyalakṣaṇe //" (3)

因此法稱的定義：自相是勝義有，共相是世俗無。此和護法的定位相同（參考松本史朗「Dharmapāla 的二諦說」『印仏研』27.2，p. 184～185）

[37] 參考《勝又俊教博士古稀記念論集》，勝呂信靜「成唯識論における護法説の特色」 p. 234 春秋社

[38] Buddhist Logic, Vol.2, p. 370, note 3, 法稱和陳那兩者都是奉行瑜伽唯識派的學說，同時也是屬於外境實有論的經量部學者。所以被稱為經量瑜伽行派。換言之，陳那對於一切法有或無的判屬，有其世俗和勝義的兩重標準，不可不注意。

[39] 如《新導成唯識論》卷九，p. 17：「所後得智有二分耶。有義，俱無，離二取故。」

[40] 同上，第八卷 p. 31：

頌言分別緣所生者，應知且說（有漏）染分依他，淨分依他亦圓成實故。或諸染淨心心所法皆名分別，能緣慮故，是則一切染淨依他，皆是此中依他起攝。

[41] 同上， p. 33

[42] 同上， p. 33～34：

頌言（厚嚴經）：非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真此中意說三種自性皆不遠離心心所法。謂心心所及所變現眾緣生故。如幻事等，非有似有誑惑愚夫，一切皆名依他起性。愚夫於此橫執我法有無一異俱不俱等。如

空華等。性相都無，一切皆名遍計所執，依他起上彼所妄執我法俱空，此空所顯識等真性，名圓成實。是故此三不離心等。

[43] 同上，第七卷 p. 21：

是故一切皆唯有識，虛妄分別有極成故。唯既不遮不離識法。故真空等亦是有性。由斯遠離增減二邊，唯識義成契會中道。

[44] 《成唯識論》卷三（會本第二，p. 348~351）：

有執大乘遣相空理為究竟者，依似比量撥無此識及一切法，彼特違害前所引經，知斷證修染淨因果皆執非實成大邪見！.....若一切法皆非實有，菩薩不應為捨生死精勤修集菩提資糧，誰有智者為除幻敵求石女兒用為軍旅？

[45] 《述記》第四本（會本第二，p. 348）：

言似比量者，謂約我宗真性，有為無為非空不空，有法一分非極成果。

[46] 佐伯定胤的新導《成唯識論》卷第一，p. 3

[47] 《述記》第四本（會本第二，p. 348）：

彼（清辨）依掌珍真性有為空等似比量，撥無此識及一切法，皆言無體。

此外《演秘》第三本（會本第二，p. 114）：

疏清辨亦云等，有義由勝義諦非但無有能緣之用，心體亦無。

[48] 參山口益《佛教における無と有との對論》p. 244~246

及「中觀心論入瑜伽行真實抉擇章」

第 21 偈		第 22 偈	
/gshan-ltar skyes-phyir de gñis snañ/	因就好像他者般生起故，他顯現出二者；	/de ḥgags gshan ni skyes-pa-la/	此(=水晶)滅而彼生時；
/sel dañ ḥdra-bar mi ḥdod-de/	如水晶一樣是無法同意的。	/de-yi blo-ni ḥkhrul-har ḥdod/	此(=水晶)覺是可以為雜亂。
/ñe-bar gshag-pas	以茵在彼處生起的	/gñis-su snañ	此二的顯現是

der skye-ba/	是；	med nus-pa ni/	無。功能是
/śel-gyi skad-cig min-phyir-ro/	非為水晶的剎那之 故。	/tha-dad min phyir yul snañ bshin/	非為相違之故， 就好像是境的顯 現一樣

[49] 同上， p. 241，山口益是翻譯成茵，但 upadhāna 也有獨特 (peculiarity) 的意思。

[50] 同上， p. 242，依山口益之意，安慧在《中邊分別論釋疏》第五章也出現有這樣的比喻，但水晶如此「無」的顯現，安慧認為即是證明遍計所執性的無自性。不若陳那護法等有的有相唯識派認為它是依他起性，而偏「有」的解釋。如護法《四百論釋論》破我品第八偈中說。

[51] 同上， p. 246，內作的士夫(antaryāpārapuruṣa)，也就是有我說之意。

[52] 同上， p.273

[53] 參考《佉教大系·成唯識論》第二， p. 114：

清辨亦云若約勝義諸法皆空，唯有虛偽，如幻化等。若約世俗見相俱有，許有外境故，非唯識。

[54] 同上第一本(會本第一， p. 104)：「有見無相，謂正量部師，不作相分，而緣境也。有相無見，謂清辨師。」

[55] 參考《講座·大乘佛佉教 唯識思想》沖和史著「無相唯識と有相唯識」 p. 191 圖。但筆者以為有相唯識的開祖應為陳那，有相唯識的理論成立應是從陳那提出知覺的三分說才開始的。

[56] 參考《佉教大系·成唯識論》第二，《述記》 p. 111

[57] 陳那的繼承弟子法稱，在註釋陳那《集量論》的著作《量評釋》的現量章裡，第 1 頌至 319 頌是說明經量部的認識立場，也就是外境實在的世俗有立場。從第 320 頌以後，才是有相唯識的勝義立場。因此在陳那法稱的唯識學者的看法來說，世俗和勝義是絕然不同的兩個境界，世俗即勝義應該是大乘後期的發展。參考戶崎宏正《佉教認識論の研究》上卷，序言。

[58] 佐伯定胤的新導《成唯識論》卷第七， p. 9：

應說離心有別自性以心勝故唯識等。心所依心勢力生故說似彼現，非彼即心。又識心言亦攝心所恆相應故。唯識等言及現似彼皆無有失。此依世俗。若依勝義心所與心非離非即。諸識相望應知亦然，是謂大乘真俗妙理。

[59] 根據《講座·大乘佛教唯識思想》沖和史著「無相唯識と有相唯識」 p. 191 圖，知安慧是無相唯識學派的學者，但於勝又俊教《佛教における心識說の研究》(p. 29~33) 中說，安慧是否是如《述記》所說為一分說，是有懷疑的必要。若從無相唯識學派後來發展成寂護等的中觀瑜伽總合學派來看，安慧比護法較接近中觀「一切法空」的立場，因此護法和安慧是分屬有和空不同的立場來看相見二分。《成唯識論》及其註釋等是有可能忘了自己的立場而去批判他宗不同立場的錯誤。參宇井伯壽《印度哲學研究》第五，《成唯識論の性質及び立場と第七識存在的論證》 p. 102~106

[60] 佐伯定胤的新導《成唯識論》卷第二， p. 7。此外又參考勝又俊教《仏教における心識說の研究》 p. 305。