智藏與寂護的二諦思想以及對唯識思想的收攝之比較

----以智藏《二諦分別論》與寂護《中觀莊嚴論》為解釋線索----

曹志成
圓光佛學研究所

一、前言

大體而言，後期中觀派的資訊與研究，在國內較缺乏，為了彌補國內這方面研究不足，作者不揣淺陋地以後期

中觀派的重要的思想家——智藏（Jbanagarbha，八世紀）與寂護（Wantaraksita，A.D.725-784）為我們探討主題。

所謂「後期中觀派」，若對比於「中期中觀派」的特色（以《中論》的注釋為基本方法，由論證方法分為自續派與應成派以及空有的激烈論辯），一般而言，則有三點特色——(1)龍樹與法稱知識論的平行影響；(2)以「自續派」為主流思想；(3)空有調和——此如日本學者　山雄一所說：「（彼）欲將瑜伽行派之學說吸收於中觀體系中，後期中觀派乃成為可謂是『瑜伽行中觀派』的一種綜合學派，此為其特色[1]。由　山雄一的三點特色之說明，我們可以引申如下的三個問題：(1)智藏（與寂護）特有的論證方法為何？其與法稱因明學之關係為何？此為第五節所要回答之問題；(2)智藏與寂護的二諦思想內容為何？它們的同異點為何？此為第五與第六節所要回答的問題；(3)智藏與寂護是否同為「瑜伽行中觀派」呢？——亦即將中觀自續派分為「瑜伽行中觀派」以及「經量（部）行中觀派」的由來為何？智藏是瑜伽行中觀派抑經部行中觀派呢？中觀與唯識又如何融和呢？此為第四節以及第六節所要回答的問題。

除了上述三個順著　山雄一之問題外，我們還可以再提三個問題來探討，此三個問題如下：(1)怎樣從思想史角度探看清辨、智藏到寂護之思想發展呢？——此為第三節所要回答者；(2)智藏與寂護的義理性格之定論？——此為第六節所要回答之問題；(3)智藏對自證分的看法為何？——此問題我們放在第五節——「智藏的二諦思想之基本內容」裏加以處理。

以上為本文所要處理的六個問題，我們分別由四個節（由三到六節）來加以探討。不過，在進入主題之前，我們先來探討有關智藏與寂護思想的

1　山雄一，＜中觀思想的歷史文獻＞，收於《中觀思想》，李世傑譯，台北：華宇出版社，民 74 年，頁 24-25。

基本文獻，研究方法與重要課題——此為第二節主題。

二、有關智藏與寂護二諦思想的基本文獻、研究方法與重要課題

首先，我們先簡單　述有關智藏與寂護二諦思想以及空有調和的基本文獻——大體上有三類：1.梵文或藏文原始來源（第一手資料，主要以藏文為主）；2.英文或日文的原典翻譯；3.二手的研究成果（古代的或當代的研究）。我們分述如下：

1. 梵文或藏文原始來源:

(1) 智藏(Ye she sbio po)，《bden pa gbis rnam par hbyed pahi tshig lehur byas pa》，（梵文：satyadvayavibhavga-karika）藏文《二諦分別論頌》，D.No.3881，東京大學文學部印度哲學印度文學研究室編，東京，1978（簡稱＜東大德格版＞），＜論疏部・中觀部 12＞，頁 1 之 1b 至頁 2 之 3b；台北版 No.3886，台北：南天出版社（簡稱：＜台北德格版＞），36 冊。

(2) 本頌文無梵文全本，只有四個半頌梵文被獅子賢《現觀莊嚴論》（《Abhisamayalajkaraloka》）引用（Wogihara's edition, P.45-P.407etc.）。北京版未收錄此頌。

(3) 智藏，《Bden pa gbis rnam par hbyed pahi hgrel pa》(梵文：satyadvayavibhavga-vrtti)，藏文《二諦分別論註》，＜東大德格版＞No.3882、＜中觀部 12＞，頁 2 之 3b3 行至頁 8 之 15b1 行；＜台北德格版＞，No.3887，36 冊。北京版未收錄此註。

(4) 寂護（梵文：Wantaraksita, 藏文：shi ba htsho），《Bden pa gbis rnam par hbyed pahi dkah hgrel》(梵文：satyadvayavibhavga-pabjika)，藏文《二諦分別論細疏》，＜東大德格版＞No.3883，＜中觀部 12＞，頁 8 之 15b 2 行至頁 26 之 52b 7 行；＜台北德格版＞No.3888，36 冊（北京版 No.5283,

vol.100, p238-303）。

(5) 寂護，《Dbu ma(hi) rgyan gyi tshig lehur byas pa 》(梵文：Madhyamakalajkara-karika)，藏文《中觀莊嚴論頌》，＜東大德格版＞No.3884，＜中觀部 12＞，頁 27 之 53a 1 行至頁 28 之 56b 3 行；＜台北德格版＞No.3889，36 冊（北京版 No.5284, vol.101, p1-2）。

(6) 寂護，《Dbu mahi rgyan gyi hgrel pa 》(梵文：Madhyamaka-lajkara-vrtti)，藏文《中觀莊嚴論註》，＜東大德格版＞No.3885，＜中觀部 12＞，頁 28 之 56b 4 行至頁 42 之 84a 1 行；＜台北德格版＞No.3890，36 冊（北京版 No.5285, vol.101, p2-15）。

(7) 蓮花戒，《Dbu mahi rgyan gyi dkah hgrel》(梵文：Madhyamaka-lamkara-pabjika)，藏文《中觀莊嚴論細疏》，＜東大德格版＞No.3886，＜中觀部 12＞，頁 42 之 84a 1 行至頁 67 之 133b 4 行；＜台北德格版＞No.3891，36 冊（北京版 No.5286, vol.101, p.15-39）。

２．英文或日文的原典翻譯與校訂本

智藏與寂護的著作目前尚未翻成中文，但已有英文（Eckel）或日文（一鄉正道等）的原典翻譯與校訂本：

(1)Eckel, M.D., 《Jbanagarbha on the Two Truths》, New York: State University of New York, 1987(First Indian Edition: Delhi, 1992)。

本書有四部分：第一部分為作者詮釋的部分（＜智藏與中觀傳統的成長＞）；第二部分為智藏《二諦分別論註》的英文翻譯；第三部分從《二諦分別論細疏》中較具有解釋力的附註部分加以摘譯出來；第四部分則為《二諦分別論註》的藏文校訂本——它是以德格版為底本，Co-ne 版為校本（由於北京版與奈瑭〔Narthang〕版只有《細疏》部分，因而只有在德格版《論註》有不完整或不一致時，才使用之）。

(2)一鄉正道，《中觀莊嚴論　研究》，京都：文榮堂書店，昭和 60 年。

本書有兩部分：第一部分為一鄉正道對寂護《中觀莊嚴論》思想整理詮釋部分；第二部分為《中觀莊嚴論》詩頌(karika)及自註(vrtti)部分的日文翻譯；並附有科判。

(3)一鄉正道(Masamichi Ichigo),《Madhyamakalamkara of Wantaraksita with his own commentary or vrtti and with the sub-commentary of pabjika of Kamalawila》, Kyoto:Kyoto Sangyo University ,1985)。

本書有四個部分：第一個部分為英文的導論（＜瑜加行中觀派的核心教義＞）；第二個部分為論的英文科判；第三個部分為《中觀莊嚴論》頌文部份的藏文校訂本（以德格本為底本，以 Co-ne、奈瑭版、北京版為校本）以及英文翻譯；第四部分為《論註》與《細疏》的藏文校訂（亦以德格本為底本，其它三個版本為校本）。

３．二手的研究成果

(甲)古代的注釋與宗義書

(1) 米旁（mi pham）、降陽朗杰嘉措，《dbuma rgyan rtsha hgrel》，藏文《中觀莊嚴論詳解》，四川：四川民族出版社，1992。

(2)土官（圖官，thuhub kwan）－《thuhub kwan grub mthah》，藏文《(土官)宗教源流史》，蘭州：甘肅民族出版社，1989 年第 3 刷；中譯本：《土觀宗派源流》，劉立千譯，西藏：西藏人民出版社出版。

(3)宗喀巴，《辨了不了義善說藏論》，法尊譯，收於張曼濤編，《西藏佛教教義論集（二)》，台北：大乘文化出版社，1978（簡稱《善說藏》)；藏文《drav dav ves pahi don rnam par phye bahi bstan bcos legs bshad sbin po bzhugs so》，收於《rjes tshov kha pa chen pohi gsuv hbum hzhugs so》，青海：青海民族出版社，1987(簡稱“legs bshad ”)。

(4)章嘉，《grub mthah thub bstan lhan pohi mdzes rgyan》，藏文《章嘉宗義》，青海：青海新華書店出版，1989。

(5)貢卻　美汪波，《宗義寶鬘》，陳玉蛟譯，台北：法爾出版社，民國77年。

（乙）當代的研究（中、日、英）

(6)一鄉正道，＜瑜伽行中觀派＞，收於　山雄一編《中觀思想》，李世傑譯，台北：華宇出版社，民74年。

(7)一鄉正道，＜『中觀莊嚴論註』　和譯研究(1)＞，京都產業大學論集，vol.2, No.1, 1972, p.182-204。

(8)上山大峻：＜Wantaraksita（寂護）　教學特質＞，《印度學佛教學研究》，vol.VIII, No.2, 1960, p.146-147。

(9)上山大峻：＜Wantaraksita　二諦說＞，《印度學佛教學研究》，vol.IX, No.2, 1961, p.124-125。

(10)上山大峻：＜瑜伽行中觀派　唯識說　＞，《印度學佛教學研究》，vol.X, No.2, 1962, p.186-190。

(11)山口益，＜中觀莊嚴論　解讀序說＞，收於《干瀉博士古稀記念論文集》，福岡 1964，p.43-69；或《山口益佛教學文集（下）》，東京，1973，p.321-348。

(12)山口益，《般若思想史》，京都：法藏館，1966。

(13)松本史朗，＜Jbanagarbha　二諦說＞，《佛教學》第五號，一九七八年。

(14)昂旺朗吉堪布口授，《菩提道次第略論釋》下冊，台北：方廣文化事業有限公司，民國八十三年，卷十八部分。

(15)　山雄一，＜中觀思想的歷史文獻＞，收於《中觀思想》，李世傑譯，台北：華宇出版社，頁1-119。

(16)　山雄一，《佛教中觀哲學》，吳汝鈞譯，高雄：佛光出版社，民67年，第四章，頁121-147。

(17)菅沼晃，＜《攝真實論》外境批判章　註（二）＞，收於《壬生台舜博士頌壽記念．佛教　歷史　思想》東京：大藏出版社，1985，頁95-104。

(18)森山清徹，＜後期中觀派　唯心說　二諦說＞，《佛教大學研究記要》，第 75 卷，佛教大學出版，平成 3 年，頁 47-95。

(19)森山清徹，＜中觀派　唯識派　空、二諦、三性說　巡　論爭＞，《文學部論集》78 號，佛教大學文學部，平成 6 年（1994），頁 59-79。

(20)Eckel.M.D.<The Concept of Reacon in Jbanagarbhaw Svatantrika Madhyamaka>，in B.K.Matilal and R.D.Evans. eds,《Buddhist Logic and Epistemology》，Dordrecht: D.Reidel-1986, pp.265-90。

(21)Kajiyama, Yuichi(　山雄一)，<Later Madhyamikas on Epistemology and Meditation>，收於《Mahayana Buddhist Meditation》，ed.Minoru Kiyota. Honolulu: the University Press of Hawaii, 1978, pp.114-43。

其次，我們再來看看有關智藏與寂護二諦思想的研究方法與重要課題。

(1)文獻學方法

文獻學一般包含版本校訂、目錄學等，它是為了得到可靠的版本及初步知道原來的字面意義為何。它也是基礎性、預備性的工作，而這一方面，歐洲早期（美國也有）與日本佛學界做得比較好。例如上述艾可（Eckel）的《智藏的二諦論》（己．(1)）的第四部分以及一鄉正道的《寂護的中觀莊嚴論的自註以及蓮花戒的細疏》（己．(3)）之第三部分（藏文校訂）就是最好的文獻學範例——比較、校勘現有的各種西藏大藏經以校訂出一可靠的版本並羅馬化。

(2)思想史方法

思想史方法乃探討思想發展的方法，不過又可區分為兩種：一般的思想史方法與特殊的思想史方法——歷史發生法。一般的思想史方法乃探討一

思想概念、範疇的歷史流變（演變），它可以在一個大的歷史架構掌握一個思想在歷史的地位、特色與評價。特殊的思想史方法——歷史發生法，則要微觀地、動態地看出一系統的分類與哲學體系如何逐漸地發展成形。前者如印老在其《印度佛教思想史》第九章第四節＜對抗與合流＞中，就從思想史觀點，指出寂護「隨瑜伽行中觀派」的兩點特色：

(1)**「寂護深受法稱的影響，雖遠源於清辨的中觀自立量派，而在所造的《中觀莊嚴論》，也是以認識論求論法義淺深的。」**

(2)**「寂護對有部、經部，唯識有形象論，無形象論，一一的加以批判，更上一層的，當然是極無自性的中觀了。在寂護的批判中，表示了後後的勝於前前。依此而論，『隨瑜伽行』的寂護，應該是：世俗諦中，是無形象的唯識說；勝義諦中，是自立量派的中觀說：寂護真的是這樣綜合了瑜伽與中觀－－二大乘嗎？[2]」**

印老在此是從佛教思想史發展（與法稱因明學之關係以及空有如何調和合流兩方面）來給予寂護恰當的評價。另外，呂澂的《印度佛學思想概論》的第六章＜晚期大乘佛學＞中對寂護的評價，也是從一般思想史方法來看寂護的歷史地位之範例。其對寂護的評價有三點：

(1) 智藏、寂護與蓮花戒被稱為清辨之後的「東方自立量派三大家」、「三家的思想都與清辨有繼承關係」。

(2) 寂護明確地「把瑜伽行派採入中觀」，將唯心說的觀行「吸收到中觀來」，他認為「應從唯心無境的觀點出發，才能真正理解到法無我即無自性，並說這也是瑜伽中觀兩家都應該掌握的，因而兩家可以合而為一。」

(3) 又寂護曾著有《攝真實論》，「因為它保存了很多佛家以外的資料，可以作為研究印度哲學的很好的參考書。也正是因為他混合中觀、瑜伽學說，再加上他參考價值大，所以寂護在印度佛

[2] 印順法師，《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，民 78 年，頁 378-379。

學歷史上是一個很有影響的人物。」[3]

呂澂是從同一派別的發展（(1)）、空有調和的大趨勢與調和點（(2)）、在印度佛學史的地位與影響（(3)）三方面來給予寂護適當評價。此亦是一般思想史方法。其它一般思想史方法的例子，則有山口益的《般若思想史》以及　山雄一＜中觀思想的歷史文獻＞前半部觀初期、中期、後期三時期的中觀派歷史發展的描述部分（頁 1-33）與《佛教中觀哲學》第四章一小部分（頁 124-126）。

另外，還有特殊的歷史發生法。它動態地探看一個系統分類或思想體系如何逐漸地成形。此歷史發生法的例子可以在艾可的《智藏的二諦論》第一章＜智藏的中觀派背景＞中見到。艾可要針對後人把自續派或自立論證派再分成兩派——「不承認外境，而承認自證知」的「瑜伽行中觀派」與「不承認自證知而承認有以自相而成立的外境」的「經部行中觀派」的系統分類，提出了一種動態的歷史發生法。他認為在此系統的分類之前，實際上是經過了三個階段才達成。此分析精采，我們在第三節在探討說明之。[4]

總之，文獻學與思想史的方法是屬於基礎、普遍的，但也不可完全忽略。日本學界的文獻學成果以及印老、呂澂等人的思想史成果也值得我們吸收學習，但我們也不可完全僅限於此，應該可以開出多元的方法論徑路來。

(3)論證方法的探討

智藏與寂護都被稱作「自立論證派」，由此可見他們相當重視因明的「為他比量」論證方法。他們的「為他比量」有兩種功能：一是辯論、溝通；另一則是破斥異論者。那麼，智藏與寂護的論證形式又為何？它們與二諦的關係為何呢？此為論證方法所會涉及到的問題，對此當代學者艾可與江島惠教都有提出專論來探討，如艾可《智藏的二諦論》的第三章＜論證的結構＞中就提出智藏的雙重論證方法「由肯定到否定」「再由否定到肯定」，並指出智藏二諦的區分，融合到再區分。艾可亦在第四章＜智藏受惠於法稱者＞探討智藏與法稱之關係。另一方面，江島惠教也在《中觀思想　展開》第五章第

[3] 呂澂，《印度佛學思想概論》，台北：天華出版社，民 71 年，頁 280-282。

[4] Eckel, M.d.,《*Jbanagarbha's Commentary on the Distinction Between the Two Truths*》, Abany:Sate University Press, 1987, p.16-23。

二節＜由「離一多性」的無自性性論證＞[5]探討寂護「離一多性」的空性論證。這些都是論證方法探討的範例。我們也將在第五節來探討智藏的論證方法。

(4)主題式探討

選一個主題，此主題可大可小，來加以探討，此為主題式探討的方法。相關的主題與論文如下：

（ａ）有關寂護外界實在論的批判之主題

如菅沼晃＜《攝真實論》外境批判章譯註（一）（二）＞（見上述３．(17)）、一鄉正道《中觀莊嚴論之研究》(２．(2))之二、三章以及 S.Dasgupta 所著《印度哲學史》[6]第十一章第二十節＜寂護及蓮花戒批判辯證法而成為吠檀多派辯證法之先驅(寂護在此批判數論派轉變說、自在天、正理派靈魂說以及勝論派的範疇說等)＞即是探討此主題的論文。

（ｂ）自證分有無之問題

智藏是否肯定自證分——自我意識之存在，這在當代學者中有不同的看法：贊成智藏肯定自證知的學者，如一鄉正道（如３、(6)一文）；反對智藏肯定自證知的學者，則如艾可《智藏的二諦論》（第三章、頁 38、39）以及宗喀巴大師的《善說藏論》與章嘉的宗義書。此主題，我們於智藏的二諦思想之基本內容（第五節）中詳述。[7]

（ｃ）認識論問題

寂護如何批判無形象知識論、有形象知識論、有相唯識與無相唯識——此可見　山雄一的相關論文（如３．(21)）。[8]

---

[5] 江島惠教，《中觀思想　開展》，東京：春秋社，1979，頁 211-226。

[6] S.Dasgupta，《印度哲學史》，林煌洲譯，台北：國立編譯館，民八十七年，第十章，頁 141-156。

[7] 宗喀巴，《辨了不了義善說藏論》，法尊譯，收於張曼濤編，《西藏佛教教義論集(二)》，台北：大乘文化出版社，1978，頁 213-215。

[8] 山雄一，《佛教中觀哲學》，吳汝鈞譯，高雄：佛光出版社，民 67 年，頁 121-147。

（ｄ）語言問題

例如「自立論證派」的語言到底是人工語言抑日常語言，此語言問題在當代學者亦有探討——如艾可、Thurman 以及 P.Williams 皆有探討。[9]

（ｅ）二諦思想

智藏的二諦思想之探討，可見松本史朗（３・(19)）以及艾可的《智藏的二諦論》（２・(1)）與論文(３・(20))；另外寂護的二諦思想則可見上山大峻（３・(10)）以及森山清徹之研究（３・(18)）。此見我們的第五節。

（ｆ）空有調和（中觀與唯識之交涉）

有關中觀與唯識之交涉與合流，則可見艾可的《智藏的二諦論》以及森山清徹之研究（３・(18)、(19)）。

(5)思想性格的定位問題以及西藏宗義書的系統分類

第五種方法為義理分析：探討思想性格的定位問題以及西藏宗義書「教相判釋」（約略於判教）的詮釋策略的系統分類之問題。此方法所涉及的問題如下：

（ａ）智藏思想性格的定位問題

智藏的思想到底是屬於隨經部行中觀派抑屬隨瑜伽行中觀派呢？此在當代學者中亦有諍論——艾可贊成前者（隨經部行中觀）；一鄉正道則贊成後者（隨瑜伽行中觀）——此問題我們在第四節才處理。

（ｂ）寂護思想性格的定位問題

寂護一般被歸類為「瑜伽行中觀派」，這是沒有問題。問題是他的認識論立場，到底是接近有相唯識派（形象真實派）抑接近無相唯識派（形象虛偽派）呢？此在當代學者有爭論：　和史及　山雄一是把寂護視成無相唯識派者；松本史朗則把寂護視成有相唯識派。他們經證與理證為何？此我們以後有機會才處理。[10]

---

[9] Eckel，＜清辨與早期中觀學派之語言理論＞，《諦觀》，24 期，1985，p.16-43；Thurman ，《*The Central Philosophy of Tibet*》，Princeton: Princeton Univetsity Press, 1991。

[10] 同註一，頁 75-101。

（c）宗義書的系統分類的問題

西藏宗義書有那些系統的分類？此系統的分類其所隱含的詮釋策略為何？此我們在相關的章節再處理。

(6)現代意義的探討

智藏的二諦思想是否與寂護一樣為一百科全書式的哲學思想，其二諦的論證方法是否是包含正題，反題與合題的辯證法呢？還是一種弔詭（paradox）呢？其現代意含為何？在「後主體主義」的時代是否還有意義呢？此我們在第六節中再處理。

以上為方法與研究討題，我們底下再從思想史的內在理路，來看清辨到寂護的思想發展。

三、從清辨、智藏到寂護的思想史發展

智藏著有《二諦分別論》，他的名字大多與清辨所創的中觀自續派——自立論證派有關。我們底下從史料以及特殊思想史兩角度來看。首先就史料而言，在多羅那它的《印度佛教史》是這樣提到他（智藏）的：

> **阿闍　智藏生於歐提毗舍，在那裏成為大班智達，他在潘伽羅（Bhajgala）從室利崛多(Wrigupta)聽法，奉持清辨的教誡，有大中觀師之稱。**[11]

此引文說明了智藏是繼承室利崛多所傳的中觀自續派的思想。又一般的佛教史也把智藏視成是寂護的老師，如土觀（官）的《土觀宗派源流》就指出智藏、寂護與蓮花戒思想的關係如下：

> **靜命（寂護）論師的《中觀莊嚴論》、智藏論師的《中觀二諦論》、蓮花戒論師的《中觀光明論》，這三者又稱為東（方）自續派（三大家）。**[12]

---

[11] 多羅那他，《印度佛教史》，張建木譯，四川：四川民族出版社，1988，頁 142-143。
[12] 同註四，頁 15。

換言之，從史料而言，我們可以這樣說：智藏、寂護與蓮花戒三人可以說是八世紀的中觀自續派發展上最重要的三個師資相承人物。他們都與清辨有關。他們都認為可以「依於三支比量，即由本身有之正因」，就能破除執著自性實有者。另一方面，就中觀與唯識的互動關係而言，智藏與寂護也如清辨一樣，與唯識學派的兩大支（隨理行唯識與隨教行唯識）有密切相關。只不過清辨與陳那因明學以及早期瑜伽行派、安慧以及護法等人的唯識思想互動密切；而智藏與寂護則與法稱的量論、天主慧、護法的有相唯識往回互動密切。以上是從史料來看智藏與寂護作為中觀自續派之特色[13]。底下，我們從特殊的思想史方法，來看智藏與寂護中觀思想萌芽之背景。

依據艾可的研究，智藏中觀思想產生的背景有兩個主要要點：1.清辨與寂護對唯識學派唯心說(Mind-Only)兩者看法有所不同；2.自續派兩大派（瑜伽行中觀派與經部行中觀派）對外在對象的世俗存在的兩種評價（清辨許之，寂護否定之）所形成的兩種不同徑路（two different approaches），實際上，是經由三個階段或通路（three passages）所形成的。第一通路是清辨的看法，第二通路是智藏的看法，第三通路才是寂護的看法。我們分述此兩點（1,2）如下：

就第 1.點而言，清辨對於唯識學派的唯心說採取消極抵制的態度，避之唯恐不及；寂護則對唯識學派的唯心說採取兼容並蓄的態度。前者，如清辨《中觀心論頌》54 頌所說：

> **若如（外論者）為了滅彼（分別）之故，若（唯識，許執別的證立，則與其為了沐浴而入污泥，不如不接觸（污染）而遠離為善。**

對此清辨《思擇炎》亦進一步解釋如下：

> **「假如你們認為外在對象（外境）不存在的話，為何將它們視成意識的一部分呢？如果你們認為某一個人可以先把它們視為意識的一部分，然後用另一個論證－－不同於它們是意**

[13] 土觀(土官)，《土觀宗派源流》，西藏人民出版社，頁 15-16。

> **識的一部分之論證來反駁原先外境是意識一部分之想法的話，此有如與其先沾污泥再洗之，不如一開始就遠離之。舉例如下：有個醉狂的愚人捨棄清潔道而入不潔的沼泥之谷，他人向彼問：你何故捨棄（清潔）道而入沼地呢？彼人答：為了要沐浴。他人曰：愚人啊！如果為了洗澡（而觸污泥），不如一開始就遠離污染而不觸為賢明（善）。」**[14]

清辨在此對瑜伽行派的「唯識無境」思想，深表不以為然，當然清辨否定「唯識無境」，是否就表示他承認世俗中外境「自相有」，這是還可探討的，此點我們後面還會才探討。我們此處再來看看寂護對唯識學派的唯心說的看法為何。

寂護對唯識學派的「唯心」說是採取積極的收攝方式，此如他在《中觀莊嚴論》所說：

> **（92 頌）依據唯心之理論，應知外界的東西是無。由此一切法無自性之理論，在唯心的理論中，真的，應知亦是無我。（93 頌）乘坐由中觀與瑜伽行派兩個學說所成的馬車，並且能掌握正理的人們，是故能夠到達：照字面所示的大乘教徒的地區。**[15]

寂護在此顯然是將唯識學的唯心說視成通向大乘終極目標之車乘的兩大車輪之一或是登向終極真實（一切法皆無自性）的必要階梯。至於清辨則似乎不許「唯心說」為通向終極真實的「階梯」，而視之為「避之惟恐不及」的「污泥」。此可顯示寂護與清辨對唯識學派「唯心說」的評價之差距有多大。以上為第 1.點之說明。

底下，我們就第 2.點來加以說明：後代宗義書（如《宗義寶鬘》）所認

---

[14] 同註四，頁 18；曹志成，《空有之諍的研究》，台北：法光佛研所碩士論文，民 83 年，頁 55。

[15] 一鄉正道，《中觀莊嚴論　研究》，京都：文榮堂，昭和 60 年（簡稱《研究》），頁 184-185；一鄉正道，＜瑜伽行中觀派＞，收於《中觀思想》，台北：華宇出版社，（簡稱＜瑜伽行＞），頁 277。

為瑜伽行中觀派乃「主張有自證分卻不承認外境的中觀宗」而經部行中觀派乃「不承認自證分卻主張外境以自相而存在的中觀宗」，這種系統分類並非一開始就有的，而是經過「三階段兩徑路」才形成的。所謂「三階段」是指它經歷了清辨、智藏與寂護三人對外在對象（外境）的世俗存在作評價的三階段；所謂「兩種徑路」分別是指採第一徑路——「不承認自證分，而主張外境以自相存在」的清辨與智藏而言，以及採第二徑路——「主張有自證分卻不承認外境的中觀宗」的寂護與蓮花戒而言（此亦可見於《中觀寶燈論》對唯識思想的批判收攝）[16]。我們先說明此「三階段」如下：

(1)第一階段——清辨對外境世俗存在的看法

清辨對外境世俗有的看法，可見於他的《般若燈論》附錄對唯識學派「遍計所執性」、「相無自性性」之批判：

> **遍計所執性包含了意言與語言，諸如色等。因此，宣稱遍計所執性不存在，就是對意言與語言的一種減損執，也就是對事體**(vastu)**的一種減損執。你們會說：不存在的是那些吾人遍計（為存在）的（意言與語言的）對象，如在繩處中的（遍計為）蛇那樣。但（我們的回答是）遍計（的對象）並非不存在。（此繩）不是被那想像它是相似性的所混淆之心的對象（蛇）。但是在世俗上不可說捲的蛇不是（一條蛇）。說捲的蛇不是蛇，乃是與我們的常識相違背。**[17]

對清辨而言，在世俗名言共許的範圍，是可以說「捲的蛇是蛇」，而反對唯識學派以「誤繩為蛇」來證明“遍計所執性相無自性性”。這裏有兩種可能的解釋：第一種解釋是清辨正面陳述了其中觀的立場（宗喀巴大師即如此認為）；第二種解釋是清辨僅僅攻擊唯識的立場而不定立自己的立場（艾可即如此認為）。從原文的脈絡來看，似乎是以批評唯識的立場為主——近乎第二種解釋；不過它也可以變成產生了一個有關清辨所接受為世俗實在的積極陳述——近乎第一種解釋。就後者而言，宗喀巴大師的《辨了不了義善說藏論》就如此解釋為：

---

[16] 同註四，頁 18-23。
[17] 同註十四，曹志成，頁 125。

> **名言中有，應成派論中亦多說名自性、自體，及自相等。此師（清辨）論中，復多說云：無有自性，自性不生，無實物等。故極難辨別。然釋《解深密經》所說，有無相自性之義，是此論師許諸有事於名言中有自相之證，最顯然者。**[18]

宗喀巴大師在此認為當清辨在批評唯識「遍計所執性是不存在」為錯誤時，也透顯自己的積極主張——「許諸有事於名言中有自相」。不過，照艾可的看法，清辨亦有可能以雙重否定（它既不是……也不是……）來否定瑜伽行派的立場。換言之，它有可能「只破不立」有關世俗實在之見解[19]。以上為清辨第一階段之解釋。

(2)第二階段——智藏對外境世俗存在之看法

智藏對外境世俗存在之看法與清辨類似，智藏《二諦分別論》中對應的片段，是在 24ab 頌文的長行的解釋中：

> **〔反對者說：〕遍計所執性不是建立在任何事物，因為它不存在。〔智藏反答：〕此說法與現量（知覺）相違背，雖然主體和客體是遍計所執性，但是二者皆極成為可知覺的。**[20]

智藏的說法，比清辨簡略，不過要旨大致相同，亦即能共通於自、他現量（知覺）者，不能說它完全不存在。對手（瑜伽行派）首先指出遍計所執性因為不存在，所以不依賴任何東西（如《唯識三十頌》24 頌 a「初由相故無」，智藏則指出「此與現量相違，能取與所取雖是遍計所執性，但二者皆極成為可知覺的」。對手又質問：「認識到能取與所取的二元性只是一種由無明所擾動的認識」，智藏則答覆：「你如何可以否認此與現量相違，一般世俗者，完全拒斥那些如何對其自己經驗無知的人」。換言之，智藏也如清辨一樣的方式，來回擊瑜伽行派之立場。他之所以主張遍計所執性並非完全不存在，乃因它們可廣泛地接受為一般言談的基礎，因而他認為雖然能取與所取的二元性（遍計所執性）不存在，但二元性的顯現卻是存在的。總之，他們倆主要是在反駁唯識學派遮遣「唯名無義」的遍計所執性太過，不一定就要展現自

---

[18] 同註七，頁 210。
[19] 同註四，頁 20。
[20] 同註四，頁 20、91。

己獨立建立的立場。[21]

(3)第三階段——寂護對外境世俗存在之看法

寂護在《中觀莊嚴論》中處理外在對象之存在的方式，是與清辨以及智藏的方式相當不同，他說：

> **以因果關係為宗而欲批判一切惡論之人們，他們所認為的『世俗的存在』到底是什麼？應該要加以檢討。世俗的存在，是(1)惟以心(心王)及心所(認識作用)為其自體？抑是以(2)外界的東西為其自體？有人採取後者((2))的立場而說：在論書中，所謂的『(三界)唯心』，是否定了作者與受者之關係的(《中觀心論》五、二八後半偈)。講如此的話的人，例如清辨就是。其它的人則認為：**
>
> **『作為原因或結果而存在的東西，不過是知識而已。不受外界的影響，而自能成立的東西，那可決定為：是知識(第九一偈)。』**[22]

在此，有關世俗存在以何為自體，有兩種不同徑路：第一種徑路（有人……），是以外界的東西為自體（(2)之立場），此乃清辨在《中觀心論》第五章以及《般若燈論》廿五章所採取的徑路；第二種徑路（起於「其它的人……」），則是惟以心及心所為其自體（(1)之立場），此乃寂護所採取的徑路。由此亦可見寂護明白地將自己與早期自續派傳統的思想家作一區隔。寂護的徒弟蓮花戒也清楚地提到「二種中觀之道」，而將清辨與寂護視為中觀派傳統中兩個具主要代表性的論師。於是，中觀自續派終於形成了兩大派——隨經部行中觀與隨瑜伽行中觀兩大派。[23]

由上可知，清辨到寂護之間對外境「世俗存在」的看法，實際上是經歷了清辨對唯識宗遮遣遍計所執性「相無自性性」的批判——「否定之否定」——之第一階段，智藏允許包含了主體、客體的遍計所執性在現量共知的情

---

[21] 同註四，頁 20、21、91、114-115。
[22] 同註十五，一鄉正道，《研究》，頁 182-183；＜瑜伽行＞，頁 249。
[23] 同註四，頁 20-22。

況下世俗有之第二階段以及寂護對世俗實在的積極陳述——世俗存在以心、心所為自體之第三階段。瑜伽行中觀與經部行中觀兩種徑路或系統透過此三階段終告形成。[24]

另外，值得注意的是：在西藏被歸屬於清辨的尚有《中觀寶燈論》（Madhyamakaratnapradipa）一書。此論雖被山口益推定非清辨原著，不過其精神乃承繼清辨思想並有空有調和之傾向，它有可能是寂護之前或同時並行發展之著作。它的內容有「見解」與「修行」兩部分：見解部分以二諦思想為主要內容，在世俗諦中區分出外道、聲聞眾、唯識及中觀不同慧解來；並在修行或觀行上收攝唯識的唯心說。它似乎預取了或平行發展了寂護第二徑路之立場。至於第一徑路仍以清辨與智藏（一、二階段）為代表。[25]

以上是從思想史角度看從清辨、智藏到寂護的思想發展。

四、經部行中觀自續派與瑜伽行中觀自續派的分派由來以及智藏思想之定位

（一）經部行中觀自續派與瑜伽行中觀自續派的分派由來

西藏宗義書對經部行中觀自續派與瑜伽行中觀自續的分派，事實上經歷了三個時期：1.智軍《見差別》中對「瑜伽行中觀」與「經（行）中觀」之分類的初始期；2.其它非格魯派宗義書非系統分類的摸索期；3.格魯派宗義書分類標準的系統統一的完成期。此三期我們略述如下：

1. 初始期－智軍《見差別》中對「瑜伽行中觀」與「經（行）中觀」之分類

除了上述寂護與蓮花戒兩種思想或兩種中觀之道的區分外，智軍在其《見差別》中也有對清辨「經（行）中觀」與寂護「瑜伽行中觀」加以區分。此區分被後來的西藏宗義書的學者視為「綜合學派的稱呼的典據而加以引

[24] 同註四，頁 21-22。

[25] 同註四，頁 19；山口益，《山口益佛教學文集上》，東京；春秋社，昭和 47 年，有關《中觀寶燈論》之介紹，頁 252-318。

用」，可是依照日本學者松本史朗的看法，則認為「這些綜合學派（經量中觀派與瑜伽行中觀派）的名稱的前半部，各非經量部、瑜伽行派的意思，反而意指《般若經》、《瑜伽師地論》的可能性較大。[26]」筆者亦贊同松本氏的見解。不過我們還是得回到智軍的《見差別》來看其原來是怎樣說。《見差別》原來是如此說：

> (1)若說二種中觀的理趣如何時，以前，中觀的親教師龍樹與提婆，只著了中觀的論書，尚未分裂成二種。其後，無著與世親著了唯識說的論書，證明『外境不存在，而只有識以對象顯現。』而且說明了『清淨無二的識，在勝義上也存在。』後來，中觀的親教師清辨，具有龍樹的教誡，是一個獲得成就的人；他反駁唯識說，著了龍樹《中論》的註釋，即《般若燈論》與《中觀心論》。(2)再者，中間的親教師寂護，依據無著所著的唯識論書《瑜伽論》(原瑜伽行 Yogacara=Yogacarabhumi)，著作在世俗上與該觀點一致，而證明唯識；著了在勝義上，說明識也是無自性的中觀論書，名為《中觀莊嚴論》。〔於是〕產生了觀點稍微不一致的二種中觀論書。所以清辨所作的，被命名為“經(行)中觀觀(mdo sde spyod pa‘ i dbu ma)”，寂護所作的(《中觀莊嚴論》)，被命名為“瑜伽行中觀(rnal ‘byor spyod pa’i dhu ma)”。(3)在《般若經》等，說明：『一般地(說)，諸事物緣起，故在世俗上，僅似幻生起；在勝義上，從自、他、俱、無因產生，都不合適，是無自性。』所以，中觀二派都依據它。[27]

由(1)以及(3)可知：清辨承續龍樹與《般若經》的精神，倡導「內外事物的一切是緣起」，亦即在世俗上由因緣產生，故僅而幻存在，在勝義上，四生皆不可能，故諸法無生。因此清辯的思想被稱為「經（行）中觀」；至

[26] 山口瑞鳳，《西藏的佛教》，許洋主譯，台北：法爾出版社，民 80 年，頁 266-271。
[27] 許明銀，＜智軍的《見差別》蕃本試譯(上)＞，《東方宗教研究》，新 2 期，民 80 年，頁 404-406。

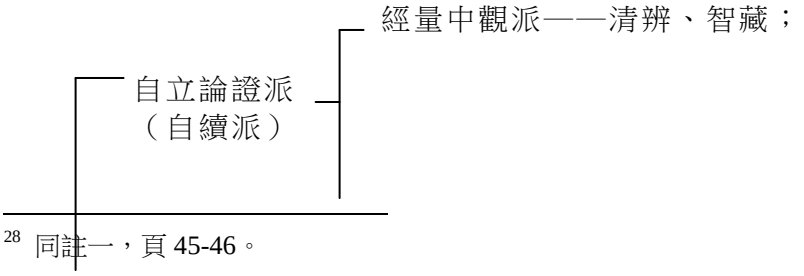
於寂護思想由(3)可知，他是依據《瑜伽師地論》而作是說：「在世俗上，與世俗諦上，與唯識一致：識會知境，是因為境本身即是識的自性」；另外在勝義上「心如由『離一多性』的證因來分析的話，就不能夠證明為『有』。」由上可知，智軍的「經（行）」中觀」是指《般若經》而言，未必就是指經量部而言；其「瑜伽行中觀」的「瑜伽行」是指《瑜伽論》而言，非指瑜伽行派而言。[28]

2. 摸索期——非格魯派宗義書裏兩種分類之未統一

在西藏早期宗義裏，「自續派／應成派」以及「經量（經部行）中觀派／瑜伽行中觀派」這兩種分類未達成統一。此如日本學者御牧克己所指出：在十四世紀噶當派衛巴洛色的宗義書裏，並存著兩種分類：第一類分類是經量中觀派（清辨）、瑜伽行中觀派（寂護、獅子賢）、世間行中觀派（智藏、月稱）；第二種分類則是自立論證派（自續派，包含清辨、智藏、蓮花戒）、歸謬論證派（應成派，包含佛護、月稱）。值得注意的是：智藏既是自續派也是世間行中觀派，因而應成派不等於世間行中觀派，也因此早期宗義書並未將上述兩種分類加以統一起來。

3. 完成期——格魯派宗義書中系統分類之統一

「自續派／應成派」以及「經部行中觀派／瑜伽行中觀派」這兩種分類方式一直要到格魯派宗義書——特別是宗喀巴大師、克生傑、絳央協巴等人之後才統一起來，成為一系統的分類。例如宗喀巴在其《辨了不了義善說藏論》將中觀思想分成「自續中觀師」與「應成中觀師」兩大類；前者又包含清辨論師與靜命父子（寂護與蓮花戒）兩系統。他已有將兩類分類標準加以統一之傾向，只不過尚未用到「經量（隨經部）中觀」與「瑜伽行中觀」一對詞。到了晚年《入中論疏》才採用「瑜伽行中觀派」及「承認外境的自立論證派」這對用語，已相當接近後代中觀派二分類的統一。至於到了絳央協巴的《大宗義》（Grub math’ chen mo）已將二分類加以統一，其圖表如下：



[28] 同註一，頁 45-46。

— 瑜伽行中觀派——寂護、蓮花戒、獅子賢；

—— 歸謬論證派（應成派）——佛護、月稱、寂天。[29]

（二）智藏思想之定位

智藏思想到底屬於瑜伽行的中觀自續派抑經部行的中觀自續派呢？贊成智藏屬瑜伽行中觀自續派的學者，有布敦的《布敦佛教史》以及一鄉正道；至於贊成智藏屬於經部行中觀自續派的學者，有克生傑、絳央協巴、貢　亟美汪波的《宗義寶鬘》以及艾可等人。贊成前者（屬瑜伽行自續派），主要理由有四點：(1)寂護著有《二諦分別論》的注釋；(2)否定無形象知識論與有形象知識論；(3)主張「有色等形象的東西只是識之顯現」；(4)有關實世俗之見解——「實世俗＝由因緣所生＝依他起」[30]。贊成後者（屬經部行自續派）有三點：(1)注釋《二諦分別論》的寂護非著有《中觀莊嚴論》的寂護；(2)智藏不承認有自證分；(3)智藏不否定外境的自相有。平實而言，智藏既有近於經部行自續派的地方，如有關外境的世俗存在之看法就近於清辨的思想；也有近於瑜伽行自續派的地方，如《二諦分別論》的 32 偈頌「慈悲的那個人，他看到被『分別』所束縛的人，故以唯心等種種的教說而說了束縛與解脫的道理」，就是在說「唯心也應該是無我」之思想。因此，智藏的思想似乎佔在經部行自續派最大範圍之立場，來收納「唯心說」，成了寂護瑜伽行自續派的先驅。[31]

五、智藏的二諦思想之基本內容

我們分四小節介紹智藏的二諦思想之基本內容：

（一）智藏特有的論證方法

智藏在其主著《二諦分別論》中所採取的論證方法，可說是二諦的一

[29] 同註二十六，山口瑞鳳編，頁 264-270；同註七，頁 209、214、223。

[30] 同註二十六，山口瑞鳳編，頁 264、271；同註四，頁 19、97；同註十五，＜瑜伽行＞，頁 256、264、268、279，此見一鄉正道之見解。

[31] Lopez, D.S., 《*A Study of Svatantrika*》, Snow Lion Publications, 頁 446-448。

種「兩可性」或「雙關性」，強調二諦的「區分、不二以及再區分」。換言之，《二諦分別論》有二段論證結構——第一段論證結構是「由肯定到否定」；第二段論證結構是「由否定到肯定」。我們說明如下：

1. 由肯定到否定（4 到 15 頌）

在第一段論證結構中，智藏是從觀點主義來看二諦。從世俗觀點事物皆會生起而且行動會導致結果；從勝義觀點所有事物皆自性空而且沒有一物以自己的方式生起，但此二觀點也以強化彼此的方式來互相關連。在智藏書中，常會給二諦的肯定（積極）與否定雙方面的說明，例如在 4－7 頌中，它給予勝義諦以一個積極與否定的說明。在第 4 頌中他定義「可表達的勝義」為一個可以與世俗認知相區隔的正理知——「由於它不會矛盾（虛偽，avisajvada），正理是勝義；而且（正理）不是世俗，凡是世俗者皆可能是矛盾的。」此頌文中，智藏給予勝義諦正面積極（肯定）的定義，但是在 5 至 7 頌的「不可表達的勝義」卻將勝義諦視成不可說、不可見、無有顯現以及非自證知的「不是什麼」。由上可知，智藏的論證方法採取「一邊立一邊破（除）」的論證方法：智藏先接受在定義中的肯定要素，承認其中概念區分之有效性；然後它又讓位給一個否定的定義，在其中概念區分被超越。同樣在 8 頌至 14 頌中世俗諦的說明上，智藏也採取「一邊立一邊破」或「由肯定到否定」的論證策略：8 頌到 13 頌的前半段先正面說明「正世俗」與「邪世俗」的不同點；14 頌則消極說明在勝義中沒有事物生起，因果範疇不能適用——「多並不產生一，多並不產生多；一也不產生多以及一不產生一」[32]。以上為智藏「由肯定到否定」的第一段論證結構。

2. 由否定到肯定（16 到 46 頌）

在顯示了世俗與勝義觀點如何產生不同結論之後，智藏下一個論證步驟，就是想辦法應用勝義觀點到勝義本身，此如 16 頌、17 頌所說：

> **從正理的觀點『在勝義上（事物）並不生起』之字詞也不產生，其它（如此這般的陳述）亦應當以相同方式詮釋。**（16 頌）
>
> **〔佛〕認為世俗與勝義在本性上的同一的。（何以故？）因為**

[32] 同註四，頁 38-40。

介於〔世俗與勝義之間〕並沒有差別，也就是因為正理總是相應於顯現。(17 頌)。[33]

在 16 頌中，智藏允許應用勝義觀點到勝義本身，而說「從正理的觀點，『在勝義上並不生起』之字詞也不產生」。此亦指出勝義的世俗性，不過：二諦的分界與區分也不再那麼絕對。到了 17 頌，智藏乾脆打破了二諦的嚴格區別，而說「世俗與勝在本性上是同一」，也就是長行所說「勝義即世俗」(頌文中「因為正理總是相應於顯現」)。智藏從而倡導了「勝義與世俗的不二性」。智藏是否將滿足這樣子的「不二性」或「區別的否定」呢？這也未必，因為他除了見「勝義之為勝義」之外，也重新見了「世俗之為世俗」，而且是以不追求根據、不分析、不觀察的方式見「世俗」，此如《二諦分別論》21、22 頌所說：

〔世俗〕是相應於顯現，如此它是不能被分析。某物會成為矛盾－－假如當某物被分析時，它會變成另外一者。(21 頌)

〔反對者說：須解釋為何一事物之呈現是由另一物所導致呢？〔回答說：〕就正如某一事物呈現為由另一事物所導致那樣。還有其它可以再說嗎？(22 頌)[34]

智藏在此明顯超出前述的「無區分」的陳述，而進入一個區分可以被再取用（reappropriated）的階段。它是以不再問世俗的基礎為何的方式，亦即不分析、不觀察的方式來重新取用世俗諦[35]。此時又見「區分之為區分」。

以上為智藏特有的論證方法。

(二)對勝義諦之詮釋－－自證分是否存在

智藏將勝義諦分成兩種：一是可表達的勝義，它是與不矛盾（虛偽）的正理有關；另一種是不可表達的勝義，它不能顯現，也不作為認知的對象，

[33] 同註四，頁 87。
[34] 同註四，頁 40-43。
[35] 同註四，頁 40-43。

也不能成為一種自證知。關於此兩種勝義，我們略述於下：

1. 可表達的勝義——正理

智藏認為正理由於是不虛偽而被稱為勝義——「可表達的勝義」。他說：

> **由於它是不虛偽(slu med),正理(rigs pa)是勝義,而且(正理)不是世俗的。因為〔任何是世俗者〕可以是矛盾(虛偽)。但任何符應於顯現(顯現)者、〔在世俗意義下〕是真的。**[36]

智藏是以「不虛偽」或「如其法本性不虛不誑」來稱呼「可表達的勝義」「正理」。對於智藏而言，

> **經由正理來規定一個對象的認識不會是矛盾(虛偽)的。因此,一個由因明三相(a three-fold logic mark)所產生的認識是勝義的,因為它是終極殊勝(ultimate, parama)意義(meaning, artha)。此終極殊勝亦可成為由[認識]所規定的對象,正如一個知覺(現量)〔可以是一認知或一對象〕。**[37]

智藏的「可表達的勝義」類似於清辨的「隨順勝義」，具有溝通「勝義諦」與「世俗諦」之作用，並且本身是一正確的思想——正理。[38]

2. 不可表達的勝義——對自證分的批判

在正面　述勝義的特性之後，智藏進一步強調勝義諦的消極特性不可有所見、非自證知等，他說：

> **〔勝義〕不能分類成那些符應於顯現的事物,〔因為〕它畢竟不能呈現為一個認知的對象。(5頌)/有人會說:〔去見真實〕不是去見任何+遍計的性質(分別的自性)〔中觀回答:〕因為自證分(rav rig)是不可能的。**[39]

---

[36] 同註四，頁 71。
[37] 同註四，頁 71。
[38] 昂旺朗吉堪布，《菩提道次第略論釋》，台北：方廣出版社，民 83，頁 498。
[39] 同註四，頁 72、157。

對智藏而言，「勝義諦」本身沒有顯現可言，亦非世俗的帶有主體客體對列的認知對象，它是無所見、非自證知的。智藏在其長行裏也說明勝義諦不是一種自證知如下：

> **〔自證分是〕一種認識，它可認識自己作為（能取－所取）二元性的空性以及認識到二元性的不在。假如它不是〔二元性的空性〕的話，無論如何，它不能〔認識到二元性的不在〕。〔回應那些說一個認識可以認識自己作為二元性的空性的人，我們的回答是：〕（宗）一個認識並不能自己認識自己（知不能由自己知自己）；（因）由於自己的顯現（rav snav ba）之故；（喻）如他者的認識。不允許〔它認識了〕自己顯現將意味著〔介於認識本身及它所認識的顯現之間〕存在著一個差異，就如同存在於藍色與〔藍色的〕認識（的差異）一樣。**[40]

在智藏提出了一切智者的「不見任何事物」作為「不可表達的勝義決不顯現」的理論基礎後，反論者（唯識學者）則認為經文的「不見任何物」是指「不見任何遍計所執性的東西」的意思。這也就是說在「依他起性」的「識」上空掉「能取－所取」的二元性，即顯「圓成實性」之勝義諦。智藏則批評「自證知」或「自內證智（主觀）見遍計所執之無（客觀）」之認識結構是不合理的。他認為如刀不能自刃，他者的認識（他之智）不能給出一樣，自己也無法顯現給自己，因而一個認識也無法由自己認識自己。換言之，他認為認識與認識的顯現是有段距離，是無法等同的，因而「自證知」的說法在「非異門的勝義」上是無法成立的。[41]

（三）對世俗諦之詮釋－－兩類的「兩種世俗」之解釋

智藏亦如清辨一樣區分兩種世俗：一是正世俗；一是邪世俗。不過由於受到隨理行唯識（陳那、法稱）以及隨教行唯識（無著、世親）的不同影響，因而他的「兩種世俗」亦有兩種類型之解釋：一類是　向於「觀念論」

---

[40] 同註四，頁 72-72；東大德格版《西藏大藏經》，中觀部 12，東京，東大印度哲學印度文學研究室，頁 2,4b。

[41] 同註四，頁 38、39；同註十五，＜瑜伽行＞，頁 289-291。

的存在樣式之區分的「兩種世俗」(如「依他／遍計」)；另一類則是偏重於「知識論」的樣態區分的「兩種世俗」(經量部對「自相／共相」之看法)。關於此兩類我們分述如下：

1. 第一類——「觀念論」的「兩種世俗」之解釋

智藏第一類「兩種世俗」之解釋如下：

> **唯實事**(dvos tsam, vastu-matra, a mere thing)，**它不同於遍計的對象，並且是依因帶緣而生**(brten nas skyes pa, arises dependently)，**應知是實世俗**(yav dag kun rdzob)。**凡是遍計的**(kun brtags)，**是邪世俗**(yav dag ma yin kun rdzob)。[42]

「遍計的對象」包含著凡夫所執著的諦實生起，意識的「主體／客體」的顯象、數論的根本原質以及大種之轉變等。至於「唯實事」則與「遍計的對象」不同，它是顯現狀態而具有作用活動能力者(artha-kriyasamartha)。此「唯實事」也是依賴「原因」與「條件」而生起，因而被稱為「實世俗」。同樣，假如一件事情在從學者到小孩的認知中，都一致呈現為有效，亦即「自他現量共知」的話，則它是「實世俗」。此第一類的「兩種世俗」比較從存在狀態(一者情有理無、一者因緣有)以及呈現方式之不同來區分正世俗與邪世俗。在此類區分中，「正世俗」具有三個特質：(1)非遍計的對象、(2)由因緣而生、(3)自他現量共知。以上為「觀念論」的「兩種世俗」之解釋，它近於「隨教行唯識」對於「依他／遍計」之區分的解釋。[43]

2. 第二類——「知識論」的「兩種世俗」之解釋

智藏第二類「兩種世俗」之解釋如下：

> **實世俗與邪世俗雖然在顯現上相似**(snav du hdra – similar in appearance)，**但是它們還是依據有能力與無能力**(nus pa ……dav mi nus – ability or inability)〔**產生**〕**效果的作用**(don byed dag, artha-kriya, effective action)

[42] 同註四，頁 75。
[43] 同註四，頁 75；松本史郎，<Jbanagarbha　二諦說>，《佛教學》第 5 號，1978，頁 121-124。

而被區分的。[44]

智藏的「自注」中也進一步指出：

> **如水、陽燄等事物之認知雖然在顯現或形象上相似，但是一般人還是可以從它們的有效果的作用來知道它們是真的或錯誤。雖然從實事而言（**dvos su na - in fact**），它們都是空。但是它們是在顯現的狀態的基礎（共同所見，**yathadarwana**）上被區分。它們是否是真的（正）或錯誤的（邪）要視其有否效果的作用而定，這不過只是共許極成（共同同意，**ji ltar grags pa – yathaprasiddha – common consent**）的事情，因為〔有效果的作用〕也是無自性。**[45]

由於水與陽燄在顯現上皆相以，只由顯現不足以區分「正世俗」與「邪世俗」之不同，因而智藏再提出兩個判準要項：(1)有沒有效果的作以及(2)它是否是「共同所見」或「共許極成」者。其中(1)之判準要項顯然地是智藏由法稱那兒借用過來，在法稱《釋量論》中就把「有效果的作用能力者」叫做「勝義有」，把「無效果的作用的能力」叫做「世俗有」（前者為現量對象的「自相」，後者為比量對象的「共相」）；不過在法稱中被視為「終極實在」（勝義有）者，在智藏思想中則被重新挪用為「世俗實在」（世俗存在）。另一方面，智藏也在「世俗諦」的情形下，進行駁一、多之論證。原先「隨正理唯識」藉由駁一、多來建立「主客二元不離意識」與「唯心說」之論證也被智藏重新改寫，如他在 14 頌中就以知識論架構來探討傳統的因果關係。換言之，他是以知識論架構來重新詮釋唯識或法稱原來帶有存有論傾向之問題，這點是值得注意的。再就其中(2)之解釋，亦即以「共同所見」來定義「正世俗」，智藏在此亦與法稱立場一致。他們似乎要在一般的「共同現量」（在其中「主－客」被認為實在）以及「共同顯現」（在其中「主－客」被視為非實在）之間，建立可連絡兩者的狹小道路，使問題變得較彈性開放。由此可見，智藏第二類「兩種世俗」之解釋，深受法稱之影

[44] 同註四，頁 79；中觀部 12，頁 1,2a。
[45] 同註四，頁 79。

響。[46]

以上為智藏的二諦思想之簡述，底下我們再來看看寂護的二諦思想。

六、寂護的二諦思想之基本內容

本節我們分成三小節：（一）兩種勝義；（二）兩種世俗之區分；（三）世俗存在乃唯心。我們分述如下：

（一）兩種勝義－－隨順勝義與勝義

如同智藏區分「可表達的勝義」與「不可表達的勝義」一樣，寂護這位晚期中觀派的大學者，也提出兩種勝義之區分。不過如對照原文，寂護似乎要對比真勝義與隨順勝義之不同，但是後來學者大多將它解釋為寂護承認此兩種勝義。寂護在《中觀莊嚴論》如此說：

> **有人說：彼（不生）由於相順於勝義，所以是勝義。但我們的觀點是彼（勝義）是完全超離所有戲論的集合。**[47]

寂護在此原來是要對比清辨《中觀心論》所提出的「隨順勝義」與真正勝義——「切斷有、無，生、不生，空、不空等戲論之網者」——之不同；不過後來西藏格魯派學者，則認為寂護本人也主張兩種勝義：真勝義與隨順勝義。就此，宗喀巴《菩提道次第略論》就說：

> **（一）《中觀明論》云：『此無生理順勝義故，故名勝義。然非真實。真實勝義超出一切戲論故。』《中觀莊嚴論》云：『由順勝義，此名為勝義、真實勝義諦、離一切戲論。』《二諦論》亦如是說。《二諦自釋》與《莊嚴論》亦說，破勝義生名為世俗。（二）昔諸先覺解釋彼義，多分是否異門二種勝義，說於色等破勝義生所顯空性，為異門勝義。此乃假名勝義，實是世俗。說非異門勝義，非所知攝，任何覺慧皆不能緣也，此**

[46] 同註四，頁 54-58；同註四十三，松本，頁 121-122。
[47] 同註十五，《研究》，頁 168。

非彼諸論義。當作是釋，雖真實勝義是法性境，然亦多說理智心名勝義者……（三）其中初者，能於自境頓斷實有與二相戲論，是真勝義。經說超過一切戲論義亦指此。第二、雖於自境滅實有戲論，而不能滅二相戲論。由與出世勝義行相相順，故名隨順勝義。[48]

宗喀巴大師這段解釋有三個重點：（一）引證、（二）駁非以及（三）重新解釋兩種勝義。在（一）引證中，他引用蓮花戒《中觀明論》來說明無生等道理只是隨順勝義而非真實勝義。至於其它寂護的上段引文以及智藏《二諦論》也都有類似的說法。（二）駁非。宗喀巴大師反駁早先西藏中人士將「非異門勝義」或真勝義解釋成「非所知攝、任何覺慧皆不能緣」，因他們「誤解離戲論之文，以為無論凡聖之心，皆不能行於此境」，以為根本智都無認識，「迴絕言思」。此誤解了《中觀莊嚴論》與《中觀明論》的思想意含，因而提出能於「法性境不顛倒者」才是「真勝義」，至於「無生等道理」以及「通達空性之比智」則屬於「隨順勝義」。（三）重新解釋兩種勝義。「根本智」能夠於自境中頓斷執持實有的戲論以及二現（境及有境）之戲論，就是「真勝義」。至於「依因相而通達空性之有分別智」，它也能遮除一切實有之相，不過還有世俗顯現，因為它「雖緣空性，二現尚未沉沒境與有境，不能融為一味」，但是它已遮破實有相當徹底，所以稱為「隨順勝義」。此「隨順勝義」包含了聞所成慧、思所成慧以及修所成慧。[49]

由上可知，寂護的兩種勝義原來要辨其差異性，然而，就後來蓮花戒與宗喀巴大師之解釋，也不能排除他亦允許真勝義與隨順勝義同時存在。至於兩者細微的差異之辨別，還是要等後來的蓮花戒與宗喀巴大師重新詮釋才完成。

（二）兩種世俗之區分

寂護在《中觀莊嚴論頌》中指出「世俗諦」的定義或特質如下：

我人可以將世俗諦理解為以如下的特質為自性：(1)**不作充分**

[48] 同註三十八，昂旺朗吉，頁 545、546。
[49] 同註三十八，昂旺朗吉，頁 549-553。

> **的檢討即可以承認的東西；(2)持有生滅的屬性；(3)具有效果的作用能力者。**[50]

寂護在其《自註》中亦進一步解釋道：

> **這裏所說的『世俗』，並不只是指以語言的慣常表示為其性質的意思，而是那被經驗、被承認的存在，同時是因緣生的東西（那是單一性或複雜性的），經不起仔細深思體會的東西，所以是實世俗。**[51]

由上述引文可知：寂護區分了「實世俗」與「邪世俗」之不同，認為「實世俗」具有四個基本特徵：(1)不作十分的檢討而可承認的東西、(2)持有生滅之性質的東西、(3)持有效果性的作用能力的東西、(4)在世間上被經驗被承認的存在。以上為寂護自續派對「實世俗」的看法，他是在智藏的「實世俗」看法之上發展出來了，他也另外加上「持有生滅之性質」以及「允許由自己相續的原因，產生了相似的相續的結果」兩個特質給「實世俗」[52]。如果由後代格魯派學者來看，「世俗有三義：(一)、世俗由執實而成；(二)、世俗由名言量而成；(三)、世俗由不順尋伺觀察，但觀待於善言說者之知前而有。」其中的（一）「世俗由執實而成」是中觀應成派所特有的看法（如《入中論》所說：「若世俗中亦見虛妄者，非世俗諦」）。（二）「世俗由名言量而成」則是約略等於寂護所說的(4)「在世間上被經驗被承認的存在」，它們大致與「自、他共同現量」有關，只不過應成派（及格魯派）規定更嚴格、更狹窄：

> **其顛倒之六識六境（如執神我之見，第二月），立為倒世俗。其未顛倒之六識六境，立為正世俗。此亦唯待世間，或名言量，立為正倒世俗。非待聖見隨行之理智而立。**[53]

此強調聖俗所見不同。（三）「世俗由不須尋伺觀，但觀待於善言說者之知前而有」，則約略等於寂護（一）『不作十分的檢討而可承認的東西』

---

[50] 同註十五，《研究》，頁 162。
[51] 同註十五，《研究》，頁 162；<瑜伽行>，頁 259。
[52] 同註十五，《研究》，頁 162、164。
[53] 同註三十八，昂旺朗吉，頁 494-495。

與（三）『持有效果性的作用能力的東西』。如「影像不能如形貌而實有」，就表示影像無效果性的作用能力，容貌則有效果性的作用能力（此相當寂護第（三）點）；再如影像不同於容貌之存在，這個對世間的熟悉，善言說的耆老皆可知道，故於此影像不須再尋伺觀察其到底有無自性，但須世間知就可知其非實在（此相當於寂護第（一）點）[54]。以上為寂護對兩種世俗之區分。

（三）世俗存在乃唯心

在智藏《二諦分別論註》中，把「唯心」說視成是通向解脫的必要資糧；至於寂護則是把「唯心」視成了解「法無我」的必要階梯，甚至把中觀與唯識視成大乘車乘兩個並行的車輪。由此可見寂護是強烈地將唯識整合到中觀思想來。底下，我們來看寂護如何將唯心說整合到世俗諦來：

1. 世俗的存在即唯識

寂護認為世俗的存在是以心、心所為基礎（本體）的，他說：

> **作為原因或結果而存在的東西，只不過是知識。不受外界的影響而自能成立的東西，那可決定為是知識。**（《中觀莊嚴論》第 91 偈）

由上述詩頌看來，寂護認為世俗存在可以說是，「作為原因或結果而存在的東西」，它不是憑空產生，它有其認識的原因即「知識」，而此「知識」不外是「唯識」。除了上述頌文之外，寂護在其《二諦分別論細疏》解釋「實世俗」的意含時，亦表現出其強烈的「唯識」傾向，他在該書中說：

> **假如問：『色等之體』，到底是什麼的話，答說；依因與緣所生，故以依他性為自性。假如問：為什麼（色等之）體，不被叫做『分別』之惡事所污染呢？（可作如下之答覆）：那是**

[54] 同註十五，《研究》，頁 183；＜瑜伽行＞，頁 260-261；同註三十八，昂旺朗吉，頁 492-495。

> **唯識的顯現，是欠缺分別之知識的顯現。『唯』一字，是否定了『附帶分別』的。那樣的色等，是自證知，所以不但不能把它否定，如行否定的話，否定的人後來只有被拒斥，為什麼呢？因由直接知覺等緣故。**[55]

此註解似乎要替世俗諦尋找一個意識哲學的「基礎」，如「色等之體」要以「依他起性」為自體，而「因緣實事」不外是「唯識顯現」。因此寂護的「實世俗」的看法，帶有「半意識哲學」、「半基礎主義」之色彩，其建立的相等式如下：實世俗＝所顯現的原樣的東西＝直接知覺＝因緣生＝依他起性＝唯識的顯現＝不能否定的東西＝半基礎主義的根據。[56]

2. 唯識與無我之關係

寂護是以整合的方式將「唯識」收攝到「無我」的思想來。他的整合步驟有二：(1)「唯識」也是「無我」的一部分；(2)以中觀的無生（不生）「內外均無存在」－收攝唯識的無生（不生）「唯心」。我們分述如下：

(1)「唯識」也是「無我」的一部分

何以在講法無我前要先講唯識呢？寂護認為一般人較容易從「唯識」了解「能取所取異體空」以超越主體客體的二元對立，因此他贊成《楞伽經》所說的「識有境無」之說，此如《中觀莊嚴論自註》所說：

> **若如是許與《密嚴經》、《解深密經》等所說皆相符順。《楞伽經》亦云：外境悉非有，心似外境現。如此所說亦為善說。**[57]
> **（參考法尊譯文）**

此不外說明，藉由「唯心之理」，就能少用功夫而通達「補特伽羅我及我所，能取所取異體離等皆無自性」。由此可見，對寂護而言，透過「唯識」之理解，是可以幫助我們了解「法無我」。因此，寂護在 92 頌中進一步說明「無我」與「唯心」之關係如下：

---

[55] 同註十五，＜瑜伽行＞，頁 266-267。
[56] 同註十五，＜瑜伽行＞，頁 268。
[57] 同註七，《善說藏論》，頁 215。

依據唯心之理論，應知外界的東西是無。由此一切法無自性之理論，在唯心的理論中，應知亦是無我。[58]

由此頌文可知，寂護強烈地將「唯心」思想收攝到「一切法無我」的脈絡來理解，並發展出寂護特有的教相判釋：由外境有到唯心（有相唯識－無相唯識），再到唯心無我（中觀）[59]。寂護成功地發展出有效整合唯識思想之策略。

(2) 以中觀的無生收攝唯識的無生

寂護在其《中觀莊嚴論》中引《楞伽經》的一段話來說明唯識的無生與中觀的無生如下：

因緣皆退轉,亦定遮其因,安立唯有心，故我說無生。（以上為唯識的無生）諸法無外義，心亦不可取，離一切見之故，是為無生相。（以上為中觀宗之無生）[60]

從此引文看來，寂護是在中觀派與唯識派延長線的交點，拓展了「無生」之概念。唯識的「無生」是對形上的實有之否定，因而將外在的五因和一緣（六因）都歸屬於心，並確立「唯心」為唯識派「無生」之意含。換言之，唯識的無生帶有「萬法由心造」觀念論色彩以及含有「假必依實的」「基礎主義」色彩的無生思想。另一方面，中觀派的「無生」乃是「內外均無存在」，尋求實體與基礎皆不可得之否定一切的見解，此為不具「最後基礎」的「不是基礎主義」色彩之無生思想——二者合而為一種「半基礎主義」,「好像超驗的基礎主義」之意識哲學。此為寂護對唯識無生思想的收攝。[61]

以上為寂護的二諦思想的大致內容。其二諦思想具有強勢整合唯識以及「教相判釋」的色彩，此與智藏二諦思想所具有弱勢整合唯識以及不明顯的「教相判釋」顯然不同。不過他們也不滿意空有的激烈對抗，而走向空有的調和。整合之大趨勢也須示了「後主體主義」的兩種思想徑路。

---

[58] 同註十五，《研究》，頁 184。
[59] 同註十五，＜瑜伽行＞，頁 277、278，《研究》，頁 184。
[60] 同註七，頁 215。
[61] 同註七，頁 215；同註十五，《研究》，頁 185。

七、結論

總上可知，智藏與寂護皆是整合中觀與唯識的中觀自續派，二者皆收攝法稱的新因明；不過，他們在二諦詮釋以及如何收攝唯識卻採取不同的詮釋策略。有關勝義諦的看法，二者皆順從清辨之看法，區分了兩種勝義。智藏提出「不可表達的勝義」與「可表達勝義」之不同，寂護則提出「真勝義」與「隨順勝義」之不同。前者指著「由因三相所產生的認識」之「正理」，後者的「隨順正理」則是「依因明而通達空性的有分別智」，因仍有主客對立乃非真勝義。至於有關世俗諦的看法，智藏提出了兩種「正世俗（邪世俗）」之區分：一種是觀念論的「存在層級」區分，另一種是知識論的自相與共相的區分。另外，寂護對上述兩種區分皆有採用，不過他在「實世俗」另加上「持有生滅之性質」等之描述。又兩者對唯識的收攝方式亦不同，智藏是把唯心說視成通向解脫的必要資糧之一，至於寂護則把唯識視成組成大乘車輛兩大要素之一。換言之，智藏是採弱勢整合的策略；至於寂護則是採「教相判釋」般的強勢整合的詮釋策略，來收攝唯識。最後，寂護透過兩種無生——觀念論色彩的唯識的無生義以及非觀念論色彩的中觀的無生義——之區分與連接，來整合中觀與唯識。此也預示了「後主體主義」之不尋求超驗基礎的方向與徑路。