

首页 >> 宗教学 >> 宗教研究 >> 佛教研究

吕澂补译波颇蜜多罗汉译《般若灯论》所缺之再译与研究（下篇）

2021年05月18日 10:13 来源：《世界宗教研究》2021年第1期 作者：班班多杰 肖永明 徐绍强

打印 推荐

摘要：清辨附在《般若灯论》观涅槃品注释后的这段短文中，主张“一切诸法于名言中有而胜义中无，即如中论而承许则应理”。并在中观宗义的此框架内就唯识宗的遍计执、依他起、圆成实三大概念展开批判性对话与讨论，由此凸显清辨在名言谛中一切诸法有自性、有自相、有自体的特殊理论品格，从而在中观宗的解构性思维中另辟建构性理念。此即成为经部中观之始基。此短文乃至整个《般若灯论》各抒己见，破立交叉，圣言简奥，意旨隐晦，难以释读。我们借助于古贤的释论，解读此本论，试图在本释互动中诠释文本原义，了解意况大旨，且对其试作现代哲学语境下的理解与阐释，就教于方家学者。

关键词：清辨；般若灯论；中观二谛；唯识三性

作者简介：班班多杰，中央民族大学哲学与宗教学学院教授，中国统一战线理论研究会民族宗教理论甘肃研究基地研究员；肖永明，中国佛教协会南京金陵刻经处研究员；徐绍强，中国藏学研究中心研究员。

基金：国家社会科学基金重大项目“藏传佛教思想史资料选编暨藏传佛教思想史论”（14ZDB117）阶段性成果

一、清辨中观论在中观派系统中的地位

建立藏传佛教之道统证明传授之渊源，藏传佛教最重传授学术之渊源，盖非此不足以征信于人，观般若中道传授之记载，即可知也。于龙树《中论根本颂》及其八大家之阐释论典，已证明其学说之传授。降至清辨、智藏之阐释论书，特标名言中有自性之旨，以自矜异，故尤不得不建立一新道统，“龙树所造诸中论中，为主者是《中论根本颂》，其释论有八：《无畏论》《提婆沙摩论》《古纳摩底论》《古纳室利论》《悉提罗摩底论》，并佛护、清辨、月称之释。《观音禁》说，清辨是依《提婆沙摩论》而释《现白论》。其《无畏论》解《二十七品》云：‘大德提婆亦云，闻者及所闻，说者甚希有，故略说生死，非有边无边。’此引《四百论》证，故非自释。故可知佛护、清辨、月称释中，少许亦未引彼释。清辨解释龙树意趣时，就如何解释胜义二无我？若知此师抉择三相之理，则极明了。”¹由此证明其渊源之所从来，以示中观之道统内另拓一途，此点关系藏传佛教义理史，般若中观之源头，从思想义理之分歧上可追溯至龙树、提婆，“二者对《中论》之诠释如出一辙，无有差别，二论师之究竟旨趣已定格于应成之义中，其论书中未有清晰分辨由名言中许不许诸法自相，许不许外境义，不可唯他极成门中生起敌者比量等之所安立，处于应成与自续二者之正中，故谓之原本或曰源始。故龙树、提婆师徒俩是其他诸中观支系之源头。诸藏地昔贤称他俩之中观论书为根源性中观者，将清辨等叫作有偏向性中观者之义是：于龙树中观旨趣之解释分裂出应成与自续两大车轨，其各执一词之缘由是，佛护在解释《中论根本颂》时，对龙树、提婆师徒旨趣作应成之义之诠释，又后，清辨在解释《中论根本颂》时，于佛护《中论根本颂》应成之义之解释予以诸多指驳，由此在中观论中首次创辟了自续派的车轨。是故，藏地古贤将此二派及其各自追随者称为有偏执之中观论者”。²其见解已多为门户所蔽。后来又有月称论师出，他上承佛护论师，受其浸染，必欲申佛护而抑清辨，门户意气，未能尽脱。历史上于此种现象孰是孰非之评论虽甚多，然从现代学术观点看，既要明真相，又须争门户，唯其如此，方能发展学术，求真务实。以此准绳衡量，以上所讲藏人智者对印度佛教般若中观道统系统之梳理、整合及命名，这在佛教之义理体系内体现了中国学人的主体意识和选择性，是佛教中国

化的深层表现，固不可不叹为奇异也。清辨之思想就处在此演变的节点上，而《般若灯论》译文的内容便凸显了其核心，故研治中观学者若不窥涉此关要，则不足以见中观学之真相。

二、清辨对遍计执性的评判

在这篇短文中，清辨首先转述了唯识宗的主要观点，瑜伽师说，若是教言中所讲“一切所缘寂”的话是真实的，则你等中观宗不可说瑜伽师“一切所缘寂”的话损减了所证悟之方便——依他起性相。我们瑜伽派所说“一切所缘寂灭”的意思是：若诸凡夫们通达了圆成实性，他们就寂灭了遍计之一切所缘。证悟此“一切所缘寂灭”的方便是：若谁有依他起性，则谁远离遍计执性，且清净而成为圆成实性，这便是一切所缘寂灭；若谁无依他起性，则谁由清净而成为圆成实性，由此即一切所缘寂灭也。这就是我们瑜伽行者说的：你们中观宗不可说“一切所缘寂”减损了所证悟之方便——依他起之句义。因此，按照瑜伽派的说法，“一切所缘寂”没有损减所证悟之方便依他起。理解此问题，须知晓唯识的三自性与三无自性说。唯识宗认为，对此大乘佛法，由瑜伽行者们之理应知三自性有，初者是遍计执自性，次者是依他起自性，后者是圆成实自性。此三自性包含在五法中，其中遍计执自性由“名”所摄，依他起自性由“相”与“分别”所摄，圆成实性由“真智”“真如”所摄，三自性是按照三无自性的顺序完成无自性的。首先，遍计执自性是相无自性而无自性者，意思是说，遍计执自性是诸法之自性以及差别上由名言与称号所增益，也就是说它是假名安立有，而非如所呈现那样的有。所以，遍计执是相无自性而无自性也，既然遍计执是相无自性而无自性，则它如何变成了烦恼杂染？彼虽非如是有，然由名转入义而成为烦恼杂染。

世间的凡夫俗子们没有搞清此名与义的关系，故将遍计之名转入依他起之义，由此执取此所谓的实有义而成为杂染，这里所谓的“名”是指“色”的名称，“瓶”的名称，“人”的名称等，这是“能知”，即以人的主体意识而形成的概念。“义”是指名称的对象义境，例如“色”“瓶”“人”等，这是“所知”，即与意识概念相对应的客体物象。当“名”转成“义”而成为杂染时，由遍计之名，将依他起之义突然转入而增益之，由此对依他起义，由遍计执之名贪著而使诸凡夫成为杂染者。如是，诸凡夫对此依他起之自性，此谓是色等，此谓是瓶等，此谓是人等，如此分别执著。从此能贪著门中使诸凡夫成为杂染者。

对瑜伽行者们的此遍计执相无自性，由此而成为杂染之理。中观派回应说：“若谓于色之意言及词言遍计执自性为无者，则是减损有事，减损意言及词言故”。这是说，瑜伽行者说的“遍计执自性由相无自性而无自性”义是：所谓色之自性及差别之意所诠分别及词所诠名言安立之遍计执自性，若说彼由相无自性而无自性，则于世俗中损减了依他起自性，故说不可也。何以故？因意所诠之分别包含在意识蕴中，词所诠名言之安立包含在行蕴中，彼二者是依他起之事法，于彼诸之世俗法不可损减故。如此看来，瑜伽行者所谓意所诠及词所诠之遍计执自性，彼在世俗中由相无自性而无自性之说法，损减了世俗之依他起性，故此说不合理也！这是说，遍计所执自性，义即世俗的人们把名言、概念所表达的外境客体，视为有各个自性差别的认知对象，执为实有义境，并应用名言、概念对自我和事法作出误判而形成种种自相，即产生出经验范围中实有的各种形象，人们以此颠倒认识引领行为，就会招致情感和心理学上的各种烦恼和痛苦，这就正如清辨在此文中概括唯识所言“从名转入义而成为烦恼，若谓如何由名转成义，诸愚夫则如是以贪著彼之自性”。这就是唯识宗所谓凡夫俗子将遍计所执自性之名言转入依他起自性之义境而出现的种种痛苦与烦恼。清辨认为，唯识宗的这个说法不合理，例如男人见了一幅女模特的画像，就贪恋它，这不是正常的、合理性的思维，其纯属是画女充性欲，胡思乱想也。故由名转义而成为烦恼的说法不成立。

依他起自性是生无自性而无自性，诸法依赖各种因缘而生起，而非自性生起，故曰依他起，依他起自性是一切杂染及清净法之所依体，故谓依他起是生无自性之无自性。圆成实性是胜义无自性之无自性，在此，圆成实与诸法之真如、胜义、无自性异名同谓，故说圆成实是胜义无自性。瑜伽行者认为，如是之诸三自性，由三无自性是以先后之次序而无自性，而非由一切皆无自性而无自性也。遍计执相无自性而一切行相皆无也。所以，一切非所缘。依他起自性虽然是生无自性，然它不在杂染与清净二分位中，说明依他起不属于染，亦非是净，而是处在中介的位置。在此，依他起上何时贪著遍计执性，则此时一切所缘非寂灭，故成为一切杂染。依他起上何时不贪

著遍计执，则此时一切所缘寂灭，故成为清净而证悟圆成实性。极辨析而无变异、非颠倒之圆成实、真如性、真实智慧、圣者各个自证之自性于胜义中有。由此故，中观派不可说彼所证悟之方便依他起之自性无有。

瑜伽行者对三性的总体看法是：“遍计执自性如虚空花，无有故，非所缘也；依他起自性亦不取为遍计执自性之相故；故彼于遍计执自性上由无贪著方式而不见真实性，于彼时已证悟圆成实性，彼即一切所缘寂灭，彼为胜义中有”。这就是清辨总结的唯识宗的三自性论。³

清辨的这一思想是依小乘经部的世间是由极微尘组成的思想为基础的。“清辨按照现前补特伽罗之设施处安立为补特伽罗如经部而许极微尘有实体。极微尘之积聚分为两种，即有实体如瓶，无实体如军队与森林。”⁴清辨独运匠心，将小乘经部之世俗有自性与大乘中观胜义无自性求得一调和贯彻，自成体系之论点。清辨首先发见小乘经部许极微尘有实体义，阐明其世俗中有自性，而自所推许之中观则主张胜义无自性，两者虽相反而实相成，世俗为用，胜义为体，清辨于此以奠定后来中观自续派之基础，此派系不止限于概念之增创，尚有意义之发明。清辨固是极开放之人杰，若不受小乘经部之濡染，恐亦不克臻此。而《解深密经》则认为遍计执无自相。如何解释这一问题，宗喀巴通过引经据典说明两者的关系，他引用《般若灯论》中说：“遍计所执于名、相、分别、正智、真如五法中悉皆不摄，故是相无自性。”提出此诘难的敌论《摄抉择分》说：彼虽非五法所摄。然彼中说“名”是不相应行。说“相”是所遍计之设施处，即事。遍计执乃无事，故非是四法，说唯是分别假立，故亦非是真如。《辨中边论》说，“名”被说成是“遍计执”者，安慧师说，是由假名安立之义，而非是名之自性。彼论将“相”说成是依他起者，依行之“相”密意在《摄抉择分》中说无为故。是故，虽由五法不摄之缘故而为相无自性，然彼不摄非是相无自性义。《摄抉择分》认为，名与相被说成是依他起；《辨中边论》说：将名说成遍计所执，相说成依他起性无相违之过也。《辨中边论》如是而说由名言安立义即遍计执，行之相是依他起为逐次递进之意趣故。《辨中边论》说：相、分别、名分为两类。对此，世亲释中说：相与分别二者为依他起所摄，名由遍计执所摄。⁵宗喀巴大师认为，这里特别难以区分的是清辨强调名言中有，中观应成派也主张于名言中有，这是形式上的相似性，而在内涵上则有实质性的不同。由自性非成就等在清辨书论中也很多，应成派的书理中为自性、自体、自相等说法亦不少。在此清辨的书理中是自性非成就、自体非生、实体非成就等说法也很多，二者虽形似而实不同也，极难辨别，故不可同年而语矣。然由《解深密经》所说此相有无自性之义，由此清辨论师许诸有事于名言中自相成就，其源头最为明显。是故，有关人法二无我之所破与中观应成之不同处是，清辨虽未通达自相成就之无自性，然承许已完整通达了二无我相，非是将自相成就作为所破，将人之独立实体有作为人无我之细分所破，诸法非是由无伤害识心而呈现之缘故以安立之，以自境不共之实相成就，将彼说成是细分法无我之所破。这里宗喀巴在转述清辨的意思时说，唯识宗为什么说遍计执相无自性，因为在《瑜伽师地论·摄抉择分》中说，遍计执未包含在“名、相、分别、正智、真如五法中”，但细究其义，遍计所执与“名”“相”“分别”三法有着密切的联系。按照《辨中边论释》，一切所知由此五法所摄故，仅以此五法所摄。以安慧的解释，所谓遍计执“唯是分别假立”。所谓遍计执是“名”者，“是由假名安立之义，而非是名之自性”，遍计执“虽由五法不摄之缘故而是相无自性，然彼中不摄则非是相无自性义。”例如瓶虽是恒常、事法两者任一是一之原因而是有，而不会走向如彼两者任一是一即有之义。对此，法尊有清晰的阐述：“有些人说：唯识宗说有，是依世俗说的；若依胜义，还是说诸法皆空。但是瑜伽师地论摄抉择分，抉择五法时，又明明说真如、正智是胜义有，可见唯识正义，还是没有说诸法空的道理。相、名、分别、正智、真如五法里面，真如是圆成实摄无问题，正智是圆成实摄亦可是依他起摄。相大约是依他起摄，名、分别大约是遍计执摄。各人查一查瑜伽就知道！我说相亦可摄于遍计执，名是以声为体，分别以心为体，也可摄于依他起，为什么呢？这个道理，让个人去想好了。五法里面，不属于依他的，可说很少，遍计、圆成都是依于依他的，若没有依他的所依，也没有遍计、圆成的能依了。圆成胜义是有，即难说依他没有，依他是有，即难说五法没有。唯识上自性空的法，也就很少了。”⁶此一论述于纷繁之中见其条理。说明遍计所执与“分别”“名”“相”是须臾不可分离的。从此意义讲，遍计执与依他起在世俗名言的范围内是许有自相、有自性、有自体的。然名言中不承许谛实有、胜义有、真实有、真如有。此所谓“在言己之能言而人之未言”也，这体现了中观在理解中被建构性与此在的生成性。

清辨要破以名言分别假安立之分由自相非成就之义，于此，宗喀巴引用《般若灯论》中的譬喻阐明了名言中有自性成就的问题，《般若灯论》中说，唯识宗认为，由遍计无自相之所谓遍计，非是说能遍计之名言、分别由无自相，而是说无论任何凡夫者都是由名言分别遍计之分，彼一分无自相之性质也，彼即增益之自性故，例如人将绳子弯曲状由心识安立为蛇而产生蛇觉，对唯识之此案例清辨不予苟同。无论如何由彼二法所遍计义，彼即非有，譬如于绳妄起蛇觉。然遍计执非无所有，以现彼相错觉所计虽无遍计执义，然于名言中说于盘蛇而说无蛇者，世间违害。若于胜义中破除有事者，则由随顺中观宗义而说。于胜义中无实蛇故，从自性中无生故。谓彼遍计所执非能遍计，无论是哪个愚夫由名言及分别所假立义。彼中相无自性，若谓如将绳假安立为蛇，此即指出了彼喻非合理之过。彼义云，若色等谓此与此自性及差别是彼假安立之义，彼相无自性之喻，如将绳妄计为蛇，谓无彼安立之安立义，如此思维则不应理。若由对方于绳妄执为蛇，彼义虽非有，然思维于盘蛇而执为蛇，于名言中彼义为有。如是于色若执为受，其境虽无，然于色上即执是色，彼境可说名言有故。此中“有无”，是说相有无自性，故说“于色等上所计自性及差别是假安立之境，于名言非相无自性。”若说名言中于盘蛇而无蛇者，世间违害。如云：“若于盘蛇执此是蛇，无彼境者。”若于胜义破除有事者，是随《中论》而说。如云：“若于盘蛇而执为蛇，成立彼境，为胜义相无自性者，则成中观之理。”《般若灯论》云：“故若欲说自性及差别是遍计所执之遍计相无自性者，应当作为中观正理之承许也。”⁷所谓“正理”者，如《中论》云：“由遮心行境，即遮诸所说，不生亦不灭，同法性涅槃。”此非说将大腹假立为瓶之名言破所安立之事境于胜义中有，须用中观正理。对此，清辨说，诸法于胜义中不生不灭之法性与涅槃相应故。彼亦于大腹谓安立瓶之由安立名言境，破彼法我上作为胜义之胜义有须用中观的正理，而破由不观待名言及分别所安立，以事境自身之有作为胜义之胜义有，则不说须有彼之正理。⁸为此，宗喀巴还引用清辨《思择焰》中的话说：“聋者哑人等类不善名言，然亦了知瓶等之义。牛等畜类从味与色等中亦能了知自它之犊子，故由名言之所安立中不住法之真实。由此而说瑜伽诸师与中观师两派所许相同。”⁹这是说聋哑等人虽然不知名言，然能了知瓶等之义，牛等牲畜从味色等中能辨认出其犊子。由此之故，其义是在一切类型之事法是由名言之性空，故彼事法之本质不作意言之阐说，其两者皆相同，聋哑人及畜牲虽不知名言，然知晓事义，说明由名言之安立中不存在诸法之真实性，在这点上唯识与中观的看法一致。因此诸法于名言中有而胜义中无，如于蛇执蛇之著境义，于色执色之着境义，其两者于名言中有而胜义中无。此则成为中观之理，而中观之究竟实相则是离名言、绝思议的。于此，清辨举例说若大腹是瓶之名称义境于胜义中有，则彼须是大腹之实相，若彼是，则彼之前大腹须无有，但在彼之前大腹有故。这说明大腹之瓶事境在前，瓶之名称在后，是人们随意而安立，约定以俗称，并非古已有之。于此，法尊法师说：“遍计所执相，究竟是有没有呢？当说一部分是有的，一部分是没有的。如六无为中，除真如所摄，可以用智亲证自体者外，都属遍计，因为它们都是唯待名言安立的。这一部分是属于有的。如所执实有的外境，则是没有的。故遍计所执中，可分二分。何以说名言都是遍计呢？唯识宗人“真见道”以前，不是有四寻四观四如实智吗？四寻思里：名寻思，义寻思，自性寻思，差别寻思。所谓名寻思，就是寻思名言唯是假立，与实事并不相称的。就是《摄大乘论》说的，“由名前觉无，多名不决定”¹⁰的意思，由名前觉无者，如桌上的花，未给它安立花的名以前，看了此花，决不会知道它叫作花。再说：如有一种从国外来的花，未给它安立名称以前，不会知道它是什么花，如果我们给它随便起一个名称，就说“牡丹花”吧，立起这个名称，我们便叫它牡丹花了。至于一个人，我们也可能给他起一个名字，叫牛，未见得这人会是牛。如果有两个人同名的，未见得两人会成一个人。如果一个人有三四个名字，也未见得一个人会成三四个人，可见“名”与“体”并不相称。可见名言唯是假立。这样也就推想一切法唯识的道理了。”¹¹名与义之关系由此便昭然若揭了。因此，破大腹为瓶之名称于胜义中有，不仅中观宗破，唯识宗也破，由名言之安立非法之真实性，为中观、唯识所共同承许。这些都说明，客体对象在前，名言概念在后，所谓由名及分别假安立是也。而此假安立之名言概念在世俗经验的范围里是有自性、有自相、有自体的。但在胜义谛的范围里则一切无自性、无自相、无自体。据此可知，清辨是主张名言中诸法有自相成就的。这在他的重要著作汉译《大乘掌珍论》中：

真性有为空，如幻缘生故。此中世间同许有者，自亦许为世俗有故。世俗现量生起因缘，亦许有故，眼等有为世俗谛摄。牧牛人等皆共了知，眼等有为是实有故。勿违如自宗所许，现量共知，故以真性简别立宗。真义自

体说明真性，即胜义谛。就胜义谛立有为空，非就世俗。众缘合成，有所造作故名有为。12

这是说，世间的人们共同认可为存在的，这是清辨自己承许为世俗有的缘故；这也是依凭感官而获得的真理性认识的原因。凡是凭籍感官而获得的真实的认识都是真实存在的，如眼等有为法都包括在世俗谛中。这也是牧牛者等平常人都共同认识眼等有为法是实有的缘故，我们不能违反自己宗派所承许的共同的真实认知，即现量。所以，用真性来简别所立之宗义。真实义的本性，即谓真性，亦即胜义谛。依胜义谛而设立“有为空”，而非依世俗谛。所以按照清辨在《般若灯论》中的说法，胜义中破除事法即随顺中观师。是故，若许由自性及差别遍计之遍计执无自相，则许中观之正理也。然而由名言安立之事法之实相及由名言安立之境胜义成就有，在他中无有也，或若由中观之正理定须有而周遍？两者皆非是。聋哑等不善名言亦知瓶等之义，犍牛等从味及色等中亦知自它之仔。彼诸无有唯思维此谓名此谓义之分别，此谓是中观唯识两者皆相同故。是故，在一切诸法中，名是由义上性空，如是事法非是诤说自己的性质，然彼彼之名不趋向彼彼法之真实，一切皆是名由义上空。如是事法非是由能诠自性，吾等两者相同，义即彼法及作为彼法之名称，彼未趋向彼法之实相，若趋向彼法之实相，则一种水有如说布拉哇哪呀、瓦利啦、乌沙啦等成为多种不同故。是故，在一切诸法中，名是由义上性空，然彼彼之名不趋向彼彼法之真实。一切都是名言意义上的空。13这说明名言概念只反映经验层面的所谓世俗事法，而不体现超验层面的所谓胜义真实性，这在一定意义上可以说“名言”是能被理解的世俗存在或者说世俗存在是被理解的名言。这与诠释学所谓的“能被理解的存在是语言”有异曲同工之妙。著名西方诠释学家伽达默尔认为，语言就是理解得以完成的形式。他说：“语言并非只是标志对象世界的符号系统。语词并不只是符号，在某种较难理解的意义说，语词几乎就是一种类似于摹本的东西。因此，语言和世界的关系决不是单纯符号和其所指称或代表的事物的关系，而是摹本与原型的关系。正如摹本具有使原型得以表现和继续存在的功能一样，语言也具有使世界得以表现和继续存在的作用。就此而言，‘语言观就是世界观’。”“谁拥有语言，谁就拥有了世界。”14这就是伽达默尔以语言为主线的诠释学本体论转向。笔者理解，他所谓的本体论也许是指世俗，经验层面的，而非谓超验的，宗教意义上的本体世界。从此角度讲，二者具有相似乃至相同性。

三、清辨对依他起性的评判

清辨不但对遍计执性的看法与唯识宗不合，对依他起性的观点亦与唯识相悖。唯识宗说，彼中观宗主张，“于胜义中无生而不许一切杂染及清净。是故，彼则违害承许，违害名言也”。对此中观宗反驳说：“说胜义无生并不损减一切杂染及清净，我们只破胜义中之杂染及清净，而不破世俗中之杂染与清净。是故，吾等中观派之观点既不违背教言，亦非违越世俗名言，故不能说是损减。”唯识宗认为依他起有。为此，他引用了佛经“无始时来界，一切种子依，此有故成趣，及涅槃证得”之语旨。唯识宗欲以此为理据阐明依他起是一切杂染及清净之所依体，此体即“界”。其中既有作为杂染之众生，也有作为清净之涅槃。因此，唯识宗认为中观宗“胜义无生而不许杂染及清净”的观点被摧毁了，这样杂染及清净之基石便没有了。中观宗说，你们唯识宗所引据的经旨，不但没有驳倒我们中观宗的观点，反而更阐明了名言谛义理的含义。佛世尊以为，依他起自性于胜义中无，于名言中如幻如化之自性有，也就是说中观宗所主张的于胜义中无生，于世俗中由因缘而生起，没有损减杂染与清净之法。唯识宗又说：中观宗主张于胜义中非有依他起自性，这不合理，因经典中说：“遍计性是无，依他则是，有，损减增益边，分别则失坏”。这样，中观宗对依他起法有能生起损减边之分别心已失坏了。对此，中观宗回应说，经中说：依他起非有义是说：依他起自性于胜义中无，于名言中如幻如梦之自性有，已为明确，这不是我们中观宗对增益与损减边之分别心，而是指出了依他起于胜义中非有，于名言中如幻如梦之自性有之源头，这样便明确了中观宗没有犯“损减增益边，分别则失坏”之过失。

唯识宗认为，依他起成为杂染及清净之体。对此，中观派问：如何成为如此之状况也！对此，瑜伽行者答：并非是说法界为杂染及非杂染者，但杂染是客尘有故，如水界金天空，净故复许为净。例如水界混浊者与药相遇，则成清净，有杂垢之金由融化等而变成纯金者。如天空中的烟雾、尘埃、雾气、薄雾、云彩等由远离故，则天空成为清净也。如是而法界自性清净，然由客尘杂染而成为烦恼者也，由远离此故以成清净。彼何故不能说成是染者与非染者？倘若说不成为染，则犯了有情众生自然而然就解脱之过失；倘若说不成为净，则犯了精进修佛亦无任何结果之过失。所以对此法界，从其本性上不可说有杂染者与非杂染者之区分，只是在客尘烦恼有无之故而说

杂染者与非杂染者。经又曰：非染非非染，非净非不净。心性本净故，客尘所染故。何故由心性本净，是故非是杂染者而是清净也！何故是客尘杂染，是故是杂染者而是未净。中观宗对此的解答是，此不合理！由诸说我者，若不成染我，有情成自脱，若不成净我，功用成无果。因为你们所讲的杂染者与清净者二者，是性质不同的所破，倘若杂染者则如何成为清净者，倘若清净者又如何变成杂染者，此不成立也。又，若非是杂染者，由此诸凡夫则不会变成杂者，因本身非是杂染者故。若想成为杂染者，那末，彼则非是杂染者也。如是，若是清净者，由彼故，又何必成为清净者？因已是清净故，若想成为清净者，因原本非是清净，故彼不成立也。

另外，瑜伽行者以水界金天空，如净又复净为例来说明“心性本净，客尘所染”的道理。对此，中观宗说，“此例不合道理。在我们中观宗看来，水界金及天空等在名言中是依赖于因缘之力而生起净与未净也。由看待名言之识而生起之染者及非染者诸事，与诸染者俱生及诸不染者非颠倒之识俱生，乃可得成诸染净生起。如是法界不与诸染及识俱生，例如水等，真如性成为诸染净等非应理也”。

这是说染净等诸事法都是在名言谛的范围内依靠内因外缘之和合作用而生起的，包括客体对象之外事等法与主体之内识心都概莫能外。而法界真如等则属胜义谛之范畴，它不讨论染净等名言谛范围的事法。中观宗说，若对法界设施染净，就如同湛蓝的天空也成有垢无垢一样，这样的说法肯定是站不住脚的。

中观宗与唯识派在依他起有无的问题上经历了一系列的对话及博弈后，从总体上阐明了自己的观点：“如是世俗中，如由因缘之力而生如幻等，由此开示自性无生，是随顺中观之说而说也。”《中论》之理谓“众因缘生法，我说即是空。”一切诸法无从自生故。如是于世俗中由缘起之力而生如幻等，所开示之自性无生，此即随顺中观说。”这是说，从名言谛角度讲，一切事法即由因缘之力而如幻如化之现象呈现，此即《中论》所讲“众因缘生法”。以此揭示胜义无自性生，即胜义无生也。此为《中论》所云“我说即是空”。这完全是在中观二谛的框架内诠释唯识三性。15

四、清辨对圆成实性的评判

在对圆成实性的看法上，清辨与唯识宗产生了诸多之对立与辨难，何谓圆成实性？清辨开始就用中观宗的观点解释了唯识派此概念：“如是所谓圆成实性者是怎样的？如若谓是诸法之真如，在胜义中由彼诸法性非成就也。故彼诸之法性亦非是不应理呼？如若谓于名言中有如梦之自性生者等，于胜义中非如有者为诸法之真如性者，则彼唯由自性无生中成就故，是随顺中观师而所说也。”这是说顺胜义中法性、真如非成就，这就是圆成实性，而在名言中如梦如幻之事法自性有生灭，这便是依他起性。清辨讲了此总体思路后，较为系统的阐述了真实性与无分别智的关系：“何谓清净所缘，若说此依无分别性，则彼智慧有所缘，不可谓无分别，虽不分别此即是此，然呈现境故，譬如眼识。经中说何者是胜义谛？就连智慧都不能加入其中，更何况是诸文字呢？未见则是见真实也”。中观宗以上所讲关涉理知认识与直觉认知的关系问题，这里的清净所缘是认识对象，以此无分别性认识它，不合理，这是智慧，而非无分别，虽然此智慧不分别彼与此，然而呈现外境，例如，眼识，先有外境色与眼根相遇，后有内眼识生起。这都是从世俗谛的维度讲的，也就是说，这是从理知认识的角度讲的，在胜义谛的范围内，就连智慧都不能参与其中，更无须说文字名言之类，从胜义谛的层面讲“未见则是见真实”。“未见”即是对真实性的直观，它表明此直观不是理知的认知，有了这种未见，就是得到了无分别智，就见到了真实性。此真实性不是别的，就是有无分别智的人的精神境界。人们不能用理知认识中的智慧甚至语言文字、名词概念，这些具体的概念，文词去说明和规定具体对象，例如外境色对内眼根就会生起眼之识等。在直觉的范围内就不能对具体事物有理知的认识，就此而言，仅靠未见就是见真实。但又佛教说的“梵天诸如来菩提等无所缘等，与彼说岂不相违耶”？因为如来菩提等是我们的所缘，说它们都是无所缘，岂不矛盾？中观宗回答“即如所通达无所生，慧亦无生故，彼无须参予其中也，佛世尊说：由所知与无异之智慧将一切法无余通晓于胸中，此乃得成也。是故，于中观宗所说之理应真实依止，则为至善也”。于此，清辨在《大乘掌珍论》中也有阐释：

“如说世智缘无为境不应正理，如是此智缘有为境亦不应理。非执真如实有应理，此实有性难成立故。缘真如智非真出世无分别智，有所缘故及有为故，如世缘智。是故经言：‘曼殊室利！慧眼何见？’答言：‘慧眼都无所见。’又说：‘云何名胜义谛？’答言：‘此中智尚不行，况诸名字？’又说：‘梵志！如来菩提非能现

观。’又契经言：‘曼殊室利!云何见谛?’答言：‘此中无法可见忆持。’此等诸契经者，不应许此无分别智是能现观及缘真如。又彼真如非真胜义，是所缘故，犹如色等。”¹⁶

这是说，我们所要通达之“诸法实相”无所生，直观它的智慧亦无能生，在此时此刻，一般的理知性认知与语言文字无须参予其中。此刻，客体外境所知与主体直觉能智即般若浑然失去对立而融为一体，达到了涅槃解脱的境界。这样，涅槃就是有般若智慧人的精神境界。人达到此种精神境界“所知无所生，能智亦无生，所知与能智无异而悉数归乎涅槃解脱的境地了”。这就是所谓中观之妙契之致，本乎冥一也。我们应正确依归中观宗所说之此义理，是为至善尽美也!

这就像我们把绳当作蛇而生起了恐惧，当认识到它是绳而非蛇时，怖畏之心理随之消失。若思维法界是唯所缘虑。然以绳弯曲故有蛇之知觉生起，是颠倒觉故，生怖畏，若彼觉不生，则知真实故，无怖畏也。同理，当我们见到了真如性，则烦恼顿时远离。中观派认为，真如性不是一个具体的认识对象，因此也不应该产生认知真如性的具体智慧。“故不许有真如性中所缘智。诸事法之一切相圆满成就是事法之真实也，彼一切相亦不成境体故，为所缘不应理道理。曼殊室利如此赞佛：佛无虚空相，相相定解脱，归敬汝无得”。这是说诸事法之真如性是无限宇宙的真实性，它不应该是具体的。是“无所有相，无生灭相”。故“佛无虚空相，相相定解脱”。既然观照的对象真实性是无相，直觉它的智慧也不应该是具体的智慧，即知。而应该是无知之智，清辨以真实性的无相来论证智慧的无知，对此有些人“若作是想：若如来于法界无所得者则彼如何由通达而成正觉”?对此，中观宗回答说：“一切法一切相皆非圆成故，即一切种智之所行境，是为真实也”。这是说，一切事物与现象皆非实有，皆悉性空，这即是一切种智之直觉对象，即所行境界，这才是真实性。也就是说“所知、真实、所行境与无生性之智慧法界相融通，便成正觉也”。中观宗说，此即佛教说“诸如来菩提由无现观而开显也”。正如汉地佛教史上号称“解空第一”的僧肇讲的“会万物已成己者其唯圣人乎”!成佛者并非脱离万法以形成自己的精神境界，而是他的精神境界与万法互摄交融。在以下的讨论中以清辨为代表的中观派还是强调了具体的概念认知与般若无知之知的区别?“缘真如性之智慧为胜义之所行境者，即不应理，是有为法故，譬如眼之识。如是，彼之所缘真如性则应是欺诳之有法而非真实也。是所缘故，譬如色法。然则经云：胜义有不能分别，非是思择之所行故，亦非由比量所开显。由与教言相顺之比量力遮破一切分别而成就一切无分别智故，胜义者非是比量之所行境……。”¹⁷《大乘掌珍论》中清辨也说：

“相应论者有定执言：一切所取能取分别，悉皆远离是出世间无分别智。即于其中起坚实、想精勤修习，有余于此正审察言，如是智生，虽无如上所说分别，而随无相境相起故、自性分别所随逐故、是有为故，如余现量有分别觉，不成出世无分别智。又彼所计离相离言真如胜义是所缘故，如余所缘不成胜义，即由此因俱非最胜。如契经言：‘云何此中名胜义谛?谓于其中智亦不行。’又如问言：‘曼殊室利!言慧眼者当何所观?’答言：‘若有少所观者即非慧眼。由此慧眼无分别故，不观有为，亦复不能观于无为，以诸无为非此慧眼所应行故。’由此理教，彼亦应断于此定执。复审察言，就胜义谛如是出世无分别智亦非实有，从缘生故，犹如幻士。”¹⁸

“又如经言：‘如来菩提都无现观。’”¹⁹

在此，清辨的讨论讲两个问题，首先是中观所述终极目标、涅槃解脱的境界，这种境界按禅宗的经验乃是“‘智与理冥，境与神会，如人饮水，冷暖自知。’人悟道也就是与道合而为一。这时，广漠无垠的‘道’不再是‘无’，而是一种‘无差别境界’。以示人与外部世界的‘无差别境界’不是言语所能表达，只有靠人自己经验才能体会。在这种境界里，人已经抛弃了通常意义的修道、见解、知识等，因为它首先就把‘人’这个认识主体和‘宇宙’这个认识客体分开了。但正如南泉禅师上述前两句话所示，‘不知之知’把禅僧带入一种知识与真理不分、人的心灵与它的对象合为一体，以至认识的主体和认识的客体不再有任何区别，这不是没有知识，它与盲目的无知是全然不同的。这是‘不知之知’，是南泉禅师所要表达的意思。”²⁰其次是认知并且与之妙契的途径，这个途径或曰方法有两种，用现代哲学的话语讲，一种是逻辑推理的方法，用佛教语言讲就是“分别”，“思择”，“比量”，逻辑推理或曰经验性的认识还停留在世俗经验的范围内，譬如眼识、色法等，唯识宗所谓无分别智所缘真如的论点，主要属此列，这一点前面清辨反复讲过了。另一种方法就是直观、直觉的方法，用佛

教的语言讲就是“一切种智”“不见之见”“无分别智”等。清辨一派的中观论认为，人们认识诸法之真实性，始于分别心而终于无分别智，始于知而终于无知，由此以达“心行处灭，言语道断”的绝对真理和至高的精神境界。无论是唯识宗或者清辨之中观论者，在认识论上，他们都是理智认知和直觉认知的综合，但在其出发点和落脚点各有侧重而已。

对以上内容吕澂先生有总体的论述，他说：清辨对上述三个问题看法是：依他起与遍计执是一体的东西，在遍计执性外，无所谓依他起，与圆成实不同，所以依他起性染。而瑜伽派则认为遍计执是染，依他起本身无所谓染与不染。其次，从有有无看，清辨认为依世俗谛可以说三性有，但在胜义谛则都无，这叫俗有真无。瑜伽派与此相反，认为世俗谛为无，胜义谛为有，因为胜义谛是圣智之所行，如果说圣智所行为无，未免说不过去了。最后，讲到胜义与世俗的定义时，清辨也有新的说法。在《中论》讲到的真俗二谛，原是指说法(言教)的格式，如讲缘起、蕴处界，就是世俗谛的说法，而菩提、涅槃，则为胜义谛的说法，清辨对二谛的解释，已超出言教的范围，而是指境界说的了。一般说，世智(凡智)的境界属世俗，般若智(圣智，亦即根本无分别智)的境界是胜义。圣智有根本的也有后得的，而清辨认为只有根本智才是胜义的，至于后得智是顺乎圣智的，但不就等于圣智。21

五、清辨对“唯识无境”说的评判

关于怎样理解唯识宗万法唯心的核心命题，这是清辨重点关注的问题，他在《般若灯论》中说，“由佛所云：唯心之经义，应知，心外无作者受者故。即谓承许说唯心故。如不能如是定知者，在菩萨六地中各个观察十二有支生灭而作如是想：由此苦蕴成就苦树也，思维别无作者或受者，彼如此思维而心思，由于执着作者而变成执着所作，思维若无作者，则胜义中所作亦不可得，彼如此想而心思。此如是，此三界是唯心。由唯心开显，由唯心现聚，思维无自在天等作者，如此而作定知。应知所说“唯”字是在破作者也，而非破所知之义也(即外境义)。”22清辨在《思择焰》中又说：“若复以为是教所成故，谓如经言：‘三界唯心’。今答，此亦非理，不解教义故。何以云尔·经说唯心者，遮作者受者故。因余外道说识外别有作者受者，为遣彼计，故佛菩萨说唯心言，非为遮遣外境。何以故？如《十地经》，菩萨入于六地见诸缘起，或如法起，或不如法，乃以识心外别无作者受者，只由无明等十二支而有苦蕴成大苦树。作如是想，故说，最胜子谓此三界唯是心，心所现集，是心所画，心外别无作者受者等故，不成为无境性。”23清辨主张名言中有外境。因此，他是反对唯有心而无外境的唯识宗观点，对此，宗喀巴说：“关于世俗之事境与识心之关系如何看待？圣者龙树、提婆对此名言中有无外境无清晰论说。然清辩论师于名言中许有外境，以及许由根识不执取无相义，而是从有相义中执取，此两者是前因后果，并且此有佛教经典之依据。《十地经》中说：三界唯心者，是为了破如外宗所许，离心以外别有世间之能造作者，彼乃是经义也，故非破外境。《楞伽经》说：‘外境悉非有，心似身财处，现为种种事，故我说唯心。’此经之义亦非破外境，故彼破外境者，似非任何经之义也，于此应作探究。因此，《楞伽经》此偈颂的意思是外境自性无有，这就像此心与身财处之类型相同。”24宗喀巴说这就是清辨在《般若灯论》中说的。总之，谓三界唯心之‘唯’是破恒常我之世间造作者，唯识是仅指世间之造作者而不破外境有故，任何经典都不说外境无有。这是清辨在诠释解读了《十地经》和《楞伽经》后所主张的观点，说无外境之观点是不了义。清辨在本体论上含有唯物论的因素，他承许识心外有事境，于唯识宗“万法唯心，唯识无境”的观点不予苟同。对此，清辨从理论上进行了论证，他认为外境是由极微尘集聚而成的，如他说：

若作是说，色之识心，此境极微之色是一或是多，于彼中极微是一色，则非是色之识心之所行境，因彼不呈现故，譬如眼。若彼是和合，则彼非是色之识心之境，因非有实体故，譬如呈现二月也。然此若谓胜义中眼识非缘色，色非是由眼识所缘。由是破斥，则成已成也。若由名言极成，则相害故，且谓极微非诸根所了别之境，彼宗之义为何者？若有其他境，则于其他境之前宗有害也。若彼无境，则无譬喻，色之识心有方分，则无境非成立故。又，他者之识心由极微之色集合，非集合之单一者，则将诸缘作为方分，于一时之中因之义非成立，积聚之色，唯于极微之其他色有一助益，因是生起呈现自我之识心故。因彼之识心有也，故，非呈现彼则不成。在其他时分，成立则为成宗也。非集聚之色，不许为眼识之对境故。25

清辨在《思择焰》中又说：“说由汝之化合为非所缘是为何？彼亦由我则所缘为宗者，如何谓宗耶？由极微化合为所缘者，由立宗者破汝之混合为所缘，于我则无害也。谓化合与混合二者有何区别？谓诸同类极微依同一

体为化合，如大象与马等，柳树与松柏等。谓异类之实体，体相异者为混合，军队与森林等施设为混合也。”²⁶宗喀巴对此解释说：“混合而成色声等时，一一极微皆与根识作所缘缘，故彼于识非不显现。如军林等依异成，是假和合。虽无实体，然依一事同类极微名为化合，是有实体，瓶等亦尔。其现二月等识，亦须依一月所缘而生，无外所缘则不得生。”²⁷对此，东噶先生解释说，“所谓中观自续派之内分经部中观与瑜伽中观两种。经部中观之含义是：同类极微尘化合之粗色是根识之所缘缘也。此看法因与经部义相同而安立此名。然此宗不承许极微尘之混合为根识之所缘缘。同类极微尘因依一事而聚谓化合，如瓶以自身构成之诸多同类极微尘拼合而存在。所谓极微尘之混合则指诸多异类极微尘汇聚一处，如军队与连片之森林，开启此义理者是阿闍黎清辨。”²⁸清辨认为，外境为有，并且外境是相应之识心形成的客体对象，但什么样的客体对象才能成为根识的对象，即所缘缘呢？外境由各个之极微尘组成，此极微尘是根识之所缘缘，此所缘缘于识心上呈现。其呈现者是马与牛，柳树与松树等同类极微尘之化合，它是有实体的，可成为根识之所缘缘。但如军队、森林等依异类而构成之极微尘，则无实体，故谓混合，它则不成为根识之所缘缘。总之，外境是由极微尘形成的，只有同类极微尘化合的粗色才能成为认识的对象。而由异类极微尘混合的物体就不能成为认识的对象。

六、清辨对唯识宗其他观点的论议

如何对待内心和外境的关系问题？这不仅关涉本体论，而且还牵动认识论。对此，宗喀巴转述清辨的观点说：“若无外境，亦谤经说从所缘缘生诸根识。以于胜义及名言中从所缘缘生，皆不应理故。故亦不许阿赖耶识。若许彼识，虽无外境由彼习气成熟力故亦可安立似境识生，则计外境悉成无义。故《中观心论》云：‘由说识异门，即显示有我。’由不许彼，亦不安立染污意识。又前论云：‘离见境所余，自心如何现？’谓识现似外境行相及不现彼相，唯现能取领纳自体，故说识二分，谓自体及外境，其外境即前所领，故自证与彼为能缘所缘。如是所立诸所缘缘，虽于名言亦皆破除，故亦不许有自证分。其计自证分之理，此最明显。”²⁹从此宗喀巴转述的清辨对唯识思想的评判中可了解到，清辨除了主张于名言中许有外境，而此外境是由极微尘所构成外，还认为人的认识是客观对象的主观映象，例如眼根识中呈现之二月，是从外境之一月中生起的。另外，清辨不主张有阿赖耶识、末那识、自证分等唯识宗的核心理念。但他承认意识为我。对此，清辨在《思择焰》中说：“我等在名言中于识上直接安立我之词语。如是识亦返有或曰往生故，是我也。谓我是依身与根之聚合来直接安立的”。³⁰这里有两层意思，一者如是补特伽罗名称之事相安立为意识，它是有自相的。二者如是补特伽罗名言之事相安立为身根等诸蕴聚合。这是说在世俗名言谛的范围内，所谓人我名言的所依体是诸物质元素与精神现象和合而形成的，它是无谛实成就有而有自相、有自体。此在清辨的汉译《大乘掌珍论》中得到了证实：

所说真性有为空者，此立宗言其义未了，若就真性一切有为皆无有实，是立宗义。此所所言亦复摄在有为中故，同诸有为亦应无实。若所所言非无实者，有为亦应皆非无实，此言破自所立义故，名违自言立宗过失。如立一切言说皆妄，若就真性一切有为都无所有，是立宗义，即谤一切皆无所有，如是所立便堕邪见。此中如说，我定依于我，谁言他是依？智者我善调，故得升天乐。彼就世俗说心为我，就胜义谛立为非我，无违自言。立宗过失此亦如是，此是就世俗性说有眼等，就胜义谛立彼皆空，故无过失。³¹

此引文中的“彼就世俗说心为我，就胜义谛立为非我，无违自言”一说，和以上《思择焰》中的说法完全一致，即二论都承许“意识”或曰“心”为我。清辨还反对唯识宗先唯有内识而无外境，后内心外境皆无的观点：

“若谓先承许唯识，后亦遍舍（后则外境内识皆舍弃），若谓如此则如先沾染污泥而后洗涤也，尚不如初始即勿接触脏物而远离为好。即如通达外境义无自性，如是应可证悟内识义无我性无生性也。若谓初修外境义，由次第修识，智慧之境，则唯次第而通达无我性成就故，则先前同时修无须吝啬也。是故，如是不见遍计执及依他起非适当故。一切所缘寂灭者非成就也。”³²这便是清辨所创立的经部行中观自续派的主要观点，为何称“经部中观”：“初者所谓经部行者之原因是：许有由诸根识之所缘缘极微尘集聚之外境义，故从名言中与经部行相契合而由所缘缘之分上如此安立也。”³³因为清辨认为在世俗谛的范围内有外境事法存在。因此，他在认识论上主张先有客观外境，而后生起相应的根识。在此认识的基础上他便不承认唯识宗的阿赖耶识、末那识、自证分等核心理念。

七、清辨以何种主要正理破胜义有

龙树藉经立论创立了中道思想，后来他的弟子佛护与清辨在解释其中道观时出现了重大分歧，清辨针对佛护对龙树中道观的解释，明确提出了中观宗因立自续比量的主张，认为诸法在世俗名言谛中有自性、有自体、有自相，但在胜义谛中则一切皆无自性。他在这一节中便用因明自续比量的规式阐释了此过程及其内容。对此宗喀巴在《辨了义不了义善说藏论》中作了清楚的阐释。他首先提出问题，最后明示自己的主张，认为这就是清辨的中道观。

问：此论师以何种主要正理开示破胜义有？答：除以一二遮因破外，皆以相违可得因破。此亦从“因”与“所立法”之随行喻易了而考量之，如“眼于胜义，不观色也，以是根故，譬如耳根。”又云：“地界胜义，非坚之性，是大种故，譬如水界。”以如是等相违可得因之论式成立。此圣父子书理中，多依因相齐平头正理为主而论说。意谓于胜义坚及见色若有自性，与大种相应也，则不可有坚不坚之差别；与根相应也，则不可有见不见色之差别，以辨如此差别之因不可得故。依如此思维而谓若于胜义中有，即如是显现而应非由心增上而安立，由自身相增上而有。如是，则成自然而有、自主而有，即全不观待他者也，故无能辨彼等差别之量，譬如出现烟若不待因，则有或谓观待一切，或亦不应观待火之过。是故，若有自性即胜义有，则应远离因缘及和合性，别有自体单独而住。然诸大种及大种变易，是八事和合，心及心所彼此无则俱无，一切有事皆待因缘和合而生，若离因缘，则少许亦无也。是故而说胜义无及实体无。离和合即开显另无独立性者，若指出胜义有则须独立有，亦说多指出彼有危害。按其他论师的主张于分有分用一异理观察而破少一些。随顺圣者之诸大弟子们用何正理为主？则于慧力增长极为有力，故于此宗破胜义有，亦当善学因相齐平头之理。34

这里宗喀巴的意思是清辨主要依相违可得因论式，破诸法实有论，在《般若灯论》与《中观心论》本释中运用相违可得因成立诸法无实有者极多也。这是说，若是根识，则于胜义中不观色，这是从因明论中讲是周延之理，若从胜义中观色，则于自因必须无观待而观色。如是，则须由耳根观色故。如是，若是大种，则于胜义中须非是坚，若胜义中是坚者，则须于自因中无观待而无坚，如是则水亦须坚故。关于这个道理在相关的释论中说的更清晰：

总摄：眼及耳有法，于色观待与非观待二者相齐也，于自因无观待而生起故，是实有故。此因前后走向是圣父子所言之因相齐之平头理，谓由如此等开示，其义是：若在胜义中观色，则须于自因无观待而观色，若于胜义中是坚，则须于自因由无观待而是坚。若于胜义中有，则非是由慧增上安立，而是由自性成就，若如是，则应是无须观待自因故。

亦无须由眼观色，由耳非观色之衡定准量，亦无须地坚及水非坚之衡定准量，眼耳及地水于衡定准量是无观待故，因二者是谛实有故，因走向前后也。由喻等开示：其义是，例如烟有法，汝观待一切所知或无须观待火皆可也，汝由无须观待自因而生起故，是谛实有故。

大种及大种所生有法，于胜义中无，由八种尘质和合故，心及心所法有法，于胜义中无，是互相观待而有故，周延也。于胜义中有，则非自己之支分和合也，于任何亦无观待而须单独存在也。一切诸法有法，于胜义中无且恒常之实体无有，从自身之因缘聚集中生起也。若无自身之因缘，则不生起故，周遍也。若于胜义中有，则须无观待自身之因缘而有故。

谓开示聚合等，其义是：例如某一物体，瓶有法，于胜义中无有，则聚合八尘质故，周遍也。若于胜义中有，则须是于任何亦无观待之单独实体。大成就师清辨不以离一异之因为主破实有法，而是以因相齐平头之理为主破实有法，故须修学此理。由学此理即能增长慧思而能力超群，是善说也。35

这里清辨认为，在名言谛的范围里一切诸法有自性、有自体、有自相，一但进入胜义谛的范畴，则须破一切诸法有自性，这是随顺中观自续宗的鲜明特征。如何破？用什么工具破？这是摆在清辨面前的大问题。清辨的总体原则是，中观宗在破他立己的过程中必须要应用因明的宗、因、喻比量格式，否则不能有效地破他立己。他们在深致破斥论敌之攻难时，采取了很多因明的比量格式，但所用最多的是“因相齐平头之正理”，这样使人较易理解。

这里所用的所谓“因相齐之平头理”的意思，需要用例子来说明，例如某人之成功是依靠自己内因外缘的条件而获得的结果，并非是无因无缘，自然而然坐等成功的。若是这样能成功，则所有人无因无缘而可坐等成功。

如果认为一切诸事法，从本以来不观待内因外缘而自然、自主、独立存在，则人们不需要用心思给事物约定俗成，安立名言，因为它本来就自然有、实体有、独立有。在清辨看来，一切诸法，若是观待因缘和合而有，则不应该有实体性，单一性的事法存在，若是如此之事法存在，则它不应该是内因外缘聚集而有。此即谓“若依凭自因，则由自性空所周遍，若是自性有，则与观待自因相违”。二者必具其一，没有调和余地。

八、结语

清辨之中观宗义，广大精深，无所不包，亦无所不透，断非吾等所知浅狭者所能窥究，然我等又有迎难而上，索求真相之决心，故凡与清辨之此文相关古今名家之注释、释难等类文献广泛涉猎，自认为重要的资料及观点引入此文中，并屡有提及，反复解读，不一而足，以防错读误解或者偏颇。如此以来，拙文便给读者造成了资料堆积，阐释重复，文脉难以流畅之沉闷感，此实为不得已而为之也。如此枝节缠绕之释文，恐读者骤窥难入，为了使读者综合以睹，提纲挈领，故在此作内容提要一篇，读者当先读提要，后再读译文及释文，反之亦可。清辨首先驳斥了唯识宗关于遍计执无自性、无自相、无自体的说法。在唯识宗看来，由名言假安立之遍计所执性唯有其名称与分别心，而无其实事对境，故无自相、自体可言。而在清辨看来，因为遍计所执性由名言与分别心假安立，而此假安立之名言与分别是五蕴所摄，既然为五蕴所摄，即遍计执包含在五蕴中。则它必然是有自性，有自相的，依他起亦如此，说它无自性，则损谤有事，损谤依他起也。唯识宗说，遍计执相无自性，还有一个理由便是依(《瑜伽师地论》摄抉择分)中的说法，遍计执不包涵在“名、相、分别、正智、真如五法中”。对此，清辨指驳说：按照唯识宗的根本经典《十地经》《楞伽经》原义与作者安慧原意，遍计执由名、相、分别所摄也。对此，法尊法师有十分简约清晰地解释。

唯识宗说遍计所执性无有或曰无自相之理由之三是，有人将绳惑解为蛇，这个比喻说明，遍计执不是能遍计之名言与分别，而是人们由此名言与分别假安立之安立事境，它是相无自性，例如把绳当作蛇，实则无蛇之事境也。清辨于此反驳说：此比喻不合理，此时此刻，由此人把绳子想作蛇之事境虽无有，然将此盘蛇想作蛇之事境于名言中有也，若说于名言中盘蛇而无蛇者，世间违害也，即违背了世间人们的经验性认识，故不符合常识。但如说名言中于盘蛇执此是蛇，无彼事境，若于胜义中破其事法者，是随中观者而说也。此正如宗喀巴大师所言：“若于盘蛇而执为蛇，成立彼事境，为胜义相无自性者，则成为中观之理也，《般若灯论》中总结说：故若欲说，自性及差别是遍计所执之遍计相无自性者，当作为中观正理之承许也”。据此而清辨即说，遍计执相无自性只是从胜义谛破诸事法有自性之中观义理角度而言，然而从名言谛的向度看，遍计执是有自相，有自性，有自体的。总之，清辨从中观宗义的框架概念内论说唯识宗的遍计执相无自性说，主张“一切诸法于名言中有而胜义中无，即如中论而承许可应理也”。这便关涉到世俗谛与胜义谛的关系问题，用现代哲学的语言讲，即是本质与现象，名与义的关联，这说明名言只反映事物的现象及其特征，不反映事物之本质与规律，一种事物名称可以很多，但本质、本性只有一个，并且它是离名言，绝形相的。此所谓“如人饮水，冷暖自知”也。清辨所举大腹与名称的例子也想说明此问题。因此，清辨说，由名言安立中不存在事物之究竟实相或曰真如性，在这一点上唯识与中观二宗的观点是相同的。法尊法师引用《摄大乘论》中的“由名前觉无，多名不决定”诠释了这个道理，所谓随意而安立，约定以俗成”是也。名与义之关系由此便昭然若揭了。

其次，清辨讲到了唯识宗关于依他起的概念，他们认为中观宗讲的胜义无生的看法损减了依他起有，因为在他们看来，依他起是一切杂染与清净之所依体，并以佛教之“无始时来界，一切种子依，此有故成趣，及涅槃证得”为经证，阐明“心性本净，客尘所染”的道理。清辨认为，这样的观点是不合理的。因为无论是杂染还是清净都是世俗事法，都依靠内因外缘而生住坏灭，其本质是无自性空，正如《中论》所云：“众因缘生法，我说即是空。”这就是中观宗所谓名言中缘起有而胜义中自性空的中道观。此外，清辨讲到了唯识宗的重要概念，圆成实性，清辨在中观的认知框架内阐明了真实性与无分别智的关系。即完成了以名言概念到胜义圣智的认知后，再回到无分别智的直觉，这可称为般若无知和涅槃无名。

另外，清辨还在破唯识宗“万法唯心，唯识无境”的核心概念，清辨引用《十地经》《楞伽经》阐明所谓“三界唯心”之“唯”字，本意并非是想破外境，而是破恒常我之世间造作者，唯识是仅指世间之造作者而不破外境有故。清辨还十分自信地说：任何经典都不说外境无有，即便是说无外境也是不了义之权教。清辨进一步阐

明了何为外境，何种外境始可成为人们认知的对象？清辨认为外境是由极微尘拼合而成的，只有同类极微尘化合的粗色才能成为认识的对象，而由异类极微尘混合而成的物体就不能成为认识的对象。清辨以反对唯识宗之“唯识无境”，主张于名言中有外境，而此外境是由极微尘所构成的核心观点为前提，认为人的认识是客体对象的主体反映，例如眼根中呈现之二月，是从外境之一月中生起的主观错觉。另外，清辨不许有阿赖耶识，末那识，自证分等唯识宗的基础理念。还有清辨在世俗谛的范围内承认有补特伽罗我，而其载体便是“意识”或者是“心”，这一点在藏译《思择焰》，以及汉译《大乘掌珍论》中都有相同的说明，清辨同时还反对唯识宗“先有内识而无外境，后外境内识俱无有”之说法。于此，清辨还举例讥讽说，此即如先将新衣服搞脏，然后再清洗一样，与其如此，还不如一开始就不接触脏物而远离为好。清辨经部行中观自续派的一个显著特点是，他在破他立己的过程中，必须要采用因明的宗、因、喻的比量格式，否则不能做到有效的破他立己。其中，他所用较多的一种比量程式是“因相齐平头之正理”，如“眼于胜义，不观色也，以是根故，譬如耳根”。这是说，若作为视觉器官的眼睛不靠因缘和合而是实体有，胜义有，则它无须具备观看颜色的功能，这就和耳朵不看视颜色一样，因为二者都是认识器官，都可不看颜色。在此点上二者都是一样的，相等的，故无须用否定词来破所破者。这就如说，大火蔓延的地方，不存在持续的寒觉，二者之间具有内在的联系，这是显而易见的，用因明学的概念说，二者周遍，周延，故无须用否定词来破敌论。

注释

1 宗喀巴著，法尊译《辨了义不了义善说藏论》，《宗喀巴大师文集》第4卷，民族出版社，2000年，第60页。凡本文所引用的此书中的译文笔者有所改动，特此说明。

2 久美丹切嘉措：《辨了义不了义论释难》，中国藏学出版社，1999年藏文版，第397-398页。

3 参见观音禁：《般若灯论广释》，《中华大藏经·丹珠尔》第59卷，中国藏学出版社，2000年藏文版，第1578-1586页。

4 嘉木漾·协巴道吉：《教派广论》(藏文版)，甘肃民族出版社，1992年，第732页。

5 久美丹切嘉措：《辨了义不了义论释难》，第398页。

6 《法尊法师佛学论文集》，中国佛教文化研究所出版，1990年，第117页。

7 清辨的这两段话语按某人的解释，唯识宗认为，“遍计相无性不作为遍计之能安立，而是作为由名称及分别所安立之安立义境。彼亦于色，此谓色而安立为自性，此谓色生而安立为差别之安立义境由自相无，若如思维将绳执为蛇之义境无有即如何也？若将绳执为蛇之耽着义境无有，若将色执为色之耽着义境无自相，则喻义不相应也。此即如将绳执为蛇之耽着义境虽无有，然把蛇执为蛇之耽着义境则由自相成就，在色上执受之耽着义境虽无，然色上执色之耽着义境则由自相有。喻义二于名言中无有，则由极成相违。于胜义中无有则随顺中观也。若谓在蛇上执蛇之彼耽着义境或曰事境由无自相，彼于名言中亦无故。如是，在色上执色之耽着义境于名言中亦无有，蛇上执蛇之耽着义境，色上执色之耽着义境二者于名言中无有，则由极成违害也。彼二有者，即如世间极成而合理故。谓胜义中以示破除等，其义是：彼二若谓胜义中无有？答：一切诸法于名言中有而胜义中无，即如中论而承许应理也。在蛇上执蛇之耽着义境，色上执色之耽着义境二者于名言中有而胜义中无故，若承许彼，则与由无外境之识无谛实之唯识宗自己之宗义相违。”清辨认为，用误绳为蛇的比喻来说遍计执相无自性不合理，执绳为蛇之事境虽无有，但执蛇为蛇之义境则于名言中有。因此，清辨说：非无遍计执，非无彼盘蛇，亦可谓遍计并非无，盘蛇亦非无。故谓有无，由自相有无，故曰：若谓无蛇，则成于极成违害也，蛇上执无蛇则损害世间极成也，若于胜义上破有事，则成随顺中观之理也。这个比喻从哲学上分析，前者是属于假象引起了错觉，后者为现象所引起的分别心及其概念，以前者之比喻来说明后者之事法不合理，若不承认这一点，则是谤世俗之有，即违害了世间人们同见共许的名言与常识。实际上假象也是现象的一种，是现象的不同表达方式。因此，诸法在世俗名言的范围内是有自性，有自体，有自相的，但在胜义中相无自性，这就是所谓一切诸法于名言中有而胜义中无的道理，这是以清辨为代表的中观自续派的观点。最后他总结说，唯识派将一切遍计自性说成是迷惑，这是不合理的，这样便成了损减世俗法，如果无有世俗谛，则不能通达胜义自性故。

8 久美丹切嘉措：《辨了义不了义论释难》，第401页。

- 9 清辨：《思择焰》，载《中华大藏经·丹珠尔》第58卷，第219页。
- 10 此共八条偈颂：“由名前觉无，多名不决定；成称体多体，杂体相违故。法无而可得，无染而有净，应知如幻等，亦复似虚空。”见《大正藏》第31册，无著造，玄奘译《摄大乘论本》卷中“所知相分第三”。
- 11 《法尊法师佛学论文集》，第114页。
- 12 《大正藏》第30卷，第1578页。
- 13 嘉木漾·协巴道吉：《教派广论》(藏文版)，第733-734页。
- 14 伽达默尔著，洪汉鼎译《真理与方法》(上册)，商务印书馆，2013年，第637页。
- 15 参见观音禁：《般若灯论广释》，中华大藏经《丹珠尔》第59卷，第1578-1586页。
- 16 清辨：《大乘掌珍论》卷2，《大正藏》卷30，No.1578，p.274c3-14。
- 17 参见观音禁：《般若灯论广释》，中华大藏经《丹珠尔》第59卷，第1578-1586页。
- 18 清辨：《大乘掌珍论》卷2，《大正藏》卷30，No.1578，pp.276c17-277a2。
- 19 清辨：《大乘掌珍论》卷2，《大正藏》卷30，No.1578，p.277a8-9。
- 20 参见冯友兰著：《中国哲学简史》，天津社会科学院出版社，2005年，第228-229页。
- 21 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社，1979年，第215页。
- 22 清辨：《般若灯论》，载《中华大藏经·丹珠尔》第57卷，第1419页。
- 23 清辨：《思择焰》，载《中华大藏经·丹珠尔》第58卷，第217页。
- 24 宗喀巴：《辨了义不了义善说藏论》，《宗喀巴文集》第4卷，第63-64页。
- 25 清辨：《般若灯论》，载《中华大藏经·丹珠尔》第57卷，第1420页。
- 26 清辨：《思择焰》，《中华大藏经·丹珠尔》第58卷，第216页。
- 27 《辨了义不了义善说藏论》，《宗喀巴文集》第4卷，第63-64页。
- 28 东噶·洛桑赤列：《东噶·洛桑赤列文集》教派类，民族出版社，2007年，第340-341页。
- 29 《辨了义不了义善说藏论》，《宗喀巴文集》第4卷，第65-66页。
- 30 清辨：《思择焰》，载《中华大藏经·丹珠尔》第58卷，第200页。
- 31 清辨：《大乘掌珍论》，《大正藏》第30卷，No.1578。
- 32 《中华大藏经·丹珠尔》第57卷，第1421页。此段宗喀巴大师在《辨了义不了义善说藏论》中摘要引用。《宗喀巴文集》第4卷，第65-66页。
- 33 参见《康噶全集》(下册)，日本佛教文化丛书，日本西藏佛教文化协会出版，2007年，第384页。
- 34 参见《辨了义不了义善说藏论》，《宗喀巴文集》第4卷，第64-65页。
- 35 聂东华觉龙智：《辨了义不了义论释难灯论》，色宗佛教古籍搜集整理所编，第166-168页。

分享到：

转载请注明来源：[中国社会科学网](#)（责编：马云飞）

相关文章



今日热点

春节童谣中蕴含的民俗传承密码

【时评】“一起向未来”奏响人类最美和弦

【要论】认识党内监督和党外监督的相互关系

“一起向未来”奏响人类共同命运的最美和弦

高中伟：马克思主义中国化新飞跃的鲜明标识

《中国社会科学报》2022年1月24日第2336期

[回到频道首页](#)

值班电话: 010-65393398 E-mail: zgshkxw_cssn@163.com 京ICP备11013869号

中国社会科学网版权所有, 未经书面授权禁止使用

Copyright © 2011-2021 by www.cssn.cn. all rights reserved

