

✘ 六-七世紀漢語文化圈的印度佛教思潮講座導讀

Analysis of Reality according to the Yogācāras

Malcolm David Eckel

Bhāviveka and His Buddhist Opponents

報告人：嚴瑋泓

政治大學山下校區「研究大樓」一樓哲學基礎研究室

2009年11月21日

【本報告大綱僅粗略摘譯自 Eckel 教授 *Bhāviveka and His Buddhist Opponents* 書中第五章，全文均未經審慎修訂，僅供參與此次講座成員參考。諸多疏漏之處，仍請以 Eckel 教授英文本為主。】

✘ outline

✘ Verse 5.1 : 引論

✘ Verse 5.2-5.7: 瑜伽行派的異議

✘ Verse 5.8-5.9: 清辨初步的回應

✘ Verse 5.10- 16: 清辨對勝義作為認知對境的回應

✘ Verse 5.17-5.54: 清辨對勝義作為意識的回應

✘ Verse 5.55-5.114: 清辨對三性的回應

✘ 5.1

✘ 以反諷的語氣指稱瑜伽行派認為自身對於「實在」(rality)之認知(amṛta)給予正確的解釋。

+ 相關概念

+ dhīra: 指大乘「阿闍梨」(ācārya)

+ amṛta: (1)「實在」之認知的主體與客體 (verse 5.1)

✘ (2) 由「實在」作為客體的理解所構成 (verse 1.14)

✘ (3) 實在的甘露與智慧的甘露 (verse 3.354) = 勝義

✘ (4)「無我」(3.316)

+ avatāra: (1) 導入甘露或甘露門；(2) 甘露之降臨(ava-tṛ)

+ 5.2

✘ 瑜伽行派對「勝義」的定義：勝義為有、非有之認知的客體，因其為二元性之「非有」的「有」或因其為二元性的「非有」。

+ 瑜伽行派認為勝義即二元性之「非有」的「有」，但清辨顯然不同意，才說這是「他們」的意見。

✘ 5.3

✘ 勝義的同義辭 (paryāya)：「非有」之「有」(abhāvasvabhāva)、人無我與法無我、事物的真實狀態、無分別認知的對象 (客體)、也是此客體的「證得」(adhigama)。

× 5.4

× 由（唯識）而無境，由無境而不生（識）。

+ Quote MAV 1.6 :《中邊分別論》卷1〈相品〉:「由依唯識故，境無體義成；以塵無有體，本識即不生。」(T1599, p. 451, c8-9)

+ 長行：清辨依唯識三十論頌：1-19; 26-30 解釋阿賴耶識

+ 阿賴耶識：引《唯識三十論頌：3ab》:「不可知、執受，處、了常與觸」(T1586, p. 60, b5)

+ 《唯識三十論頌：1d-2ab》:「由假說我法，有種種相轉。彼依識所變，此能變唯三：謂異熟、思量，及了別境識。」(T1586, p. 60, a27-29)

+ 5.4

+ 長行：

+ 《唯識三十論頌：2cd》:「初阿賴耶識，異熟[一切種。」(T1586, p. 60, b4)

+ 清辨依照無著攝大乘論與解深密經將阿賴耶識→阿陀那識《解深密經》〈心意識相品〉:「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流；我於凡愚不開演，恐彼分別執爲我。」(T676, p. 692, c22-23)

+ 清辨描述果報依：《唯識三十論頌：3a-4b》卷1:「不可知、執受，處、了常與[觸、作意、受、想、思，相應唯捨受。是無覆無記，觸等亦如是，恒轉如瀑流，阿羅漢位捨。」(T1586, p. 60, b5-8)

+ 5.4

+ 長行：

+ 第二能變：《唯識三十論頌：5a-7b》:「次第二能變，是識名末那，依彼轉緣彼，思量爲性相。四煩惱常俱，謂我癡、我見、并我慢、我愛，及餘觸等俱。有覆無記攝，隨所生所繫，阿羅漢滅定，出世道無有。」(T1586, p. 60, b10-15)

+ 5.4

+ 長行：

+ 清辨定義第三能變 有二處：

× 《唯識三十論頌：8-9》:「次第三能變，差別有六種，了境爲性相，善不善俱非。此心所遍行、別境、善、煩惱、隨煩惱、不定，皆三受相應。」(T1586, p. 60, b18-21)

× 《唯識三十論頌：15-19》:「依止根本識，五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水。意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕。是諸識轉變，分別、所分別，由此彼皆無，故一切唯識。由一切種識，如是如是變，以展轉力故，彼彼分別生。由諸業習氣、二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熟。」(T1586, p. 60, c5-p. 61, a11)

+ 5.4

+ 長行：

+ 《唯識三十論頌：26-30》：「乃至未起識，求住唯識性，於二取隨眠，猶未能伏滅。現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識。若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。無得不思議，是出世間智，捨二麤重故，便證得轉依。此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法。」(T1586, p. 61, b6-23)

+ 《唯識三十論頌：20-25》：「由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。依他起自性，分別緣所生。圓成實於彼，常遠離前性。故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼。即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。初即相無性，次無自然性，後由遠離前，所執我、法性。此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性。」(T 1586, p. 61, a14-27)

+ 5.5

× 捨遍計所執性、依他起性得圓成實性。

+ 先解釋三性。《唯識三十論頌》卷 1：「若有三性，如何世尊說一切法皆無自性？接 20-25 頌

+ 問：若遍計所執性是世俗知識的對境，且圓成實性是直接地被理解如同聖者出世間知識的對境，那如何知依他起性地對境，吾人如何知道其存在？

× 5.6

× 回答上述問題

× 我們認為依他起性有，因假名而有，因若無（依他起性）〔雜染與清淨法 +see note70〕則無，且因煩惱染著而有。

+ 依他起性乃出世，無分別智以及見圓成實性後的「境」。

× 5.7

× 般若般羅蜜多之道乃證得一切智，那專注於生、滅之否定者（中觀）非也。

+ 阿賴耶識逐步開展「我」的概念。對瑜伽行派而言，中觀學派離有無等同於虛無主義。

+ 在此頌，清辨認為瑜伽與中觀的爭論在於對瑜般若波羅蜜多的解釋。

× 5.8

× 清辨開始回應，依照佛的聖言量，佛所說皆可信賴。

+ 佛可信，因其已見真實。

× 5.9

× 瑜伽行派被「其他的聖教」所困惑與誤導，不了解佛的聖教。因此，他們必須依循「合理之教」才會真正了解。

+ 無錯的推論 = 「合理之教」

× 5.10-11

- ✘ verse 5.10-11 回應瑜伽行主張勝義乃主客二元之「非有」的「有」。清辨認為他們對此兩個定義是矛盾的：假若勝義是「非有」，其不能是「有」；如果是「有」，不能是「非有」。(應成論式)
- ✘ 5.10
- ✘ 二元性之「非有」的「有」(the existence of the absence of duality) 顯然是不合理的，因其是矛盾的。你不應想像此「非有」的「有」除非「空花」之「非有」也「有」。
 - + 若此二元性之「非有」存在，則其如何為一個「非有」？ 若此為「非有」，其不能是「有」。
 - + 瑜伽行派的回應引：《唯識三十論頌：20-21》：「由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。依他起自性，分別緣所生。圓成實於彼，常遠離前性。」(T1586, p. 61, a14-17)
 - + 圓成實→依他、遍計→非有 (abhāva)
 - + 圓成實→圓成實→有 (bhāva)
 - + 瑜伽行派依此認為「非有」與「有」並非矛盾。
- ✘ 5.11
- ✘ 若〔瑜伽行派〕認為實在(tattva)與無遍計所執性相同，此也不是一個答案，因當其定義乃訴諸一個已被定義項時，仍為同一個矛盾。
 - + tattva 被定義為二元性之「非有」的「有」：假若二元性之「非有」為「有」，它不能是「非有」，且假若其為「非有」，則其不能為「有」。
- ✘ 5.12
- ✘ 若〔瑜伽行派〕認為實在(tattva)不能〔停止〕作為「非有」，則其不能為「有」。(不能存在)
 - + 注意清辨此處「性質」一詞定義的改變。
 - + bhāva= svabhāva= svarūpa
 - + 5.13
- ✘ 如果依照〔瑜伽行派〕，佛的知識(見真實 tattvadaśin)就好像有一個「非有」作為其對象，且此客體不能為「法無我」，因為此「非有」有一個認知的「相」(nimitta)。
 - + 大乘教義認為佛的知識離有與非有二邊。不許有一個「非有」作為「所緣」。(矛盾)
 - + 〔瑜伽行派〕回應：此並不矛盾。因你也認為無我是遍計所執諸法的無我，且此無我乃是一客體。
 - + 〔清辨回應〕：我們認為法無我是離所有認知的相。「我」指的是「自性」，故無我指〔無自性〕。無論是有的自性或非有的自性。
 - + 〔瑜伽行派〕認為概念(分別)是「縛」，除掉這些分別為解脫。
- ✘ 5.14
- ✘ 若〔瑜伽行派〕認為一個認知的所緣是一個無「概念(分別)」的「非有」，

則一個「色」的無分別認知必須是正確的。

+ 若無分別的認知是正確的，則從「色」等因或由計度(nirūpaṇa)或隨念(anusmaraṇa)構成的概念（分別）也應該被視為是正確的。

- × 〔瑜伽行派〕回應
- × 唯一真確的認知(buddhi)是離主客的概念（分別）的。
- × 【宗】色的無分別認知是錯的，
- × 【因】因為其有一「所取」(grāhya)的顯現(ābhāsa)。
- × 【喻】如雙月的認知。
- × 5.15
- × 若〔瑜伽行派〕認為色的認知是不正確的，因為其有一個客體的相，則此理由為「不合法」(vyabhicārin)的，則此命題失敗。
 - + 「不合法」(vyabhicārin)=「相違」(viruddha)。推論「有所取相」(grāhyābhāsātā)排除了「正確」是矛盾的，因為其證明了法（賓詞）的對立。〔案：對色的無分別認知，本身矛盾??〕
 - + 知覺、聖言（聖教）、常識皆與「色的認知的是假」矛盾。
 - + 因為這個理由，這個推論是矛盾的。
- × 5.16
- × 假若佛的見道有圓成實性作為所緣，其必為分別認知，其必有一客體，其必非無分別的。
- × 5.17
- × 回應這個命題：「三界唯心，外境不實（不在）」
- × 理解唯心涵蘊吾人不執取色等諸法是錯誤的。根據那些已經被接受的且為常識的觀點，此命題是矛盾的。
 - + 那些已經被接受的：「眼緣色而生識」
 - + 常識的：「眼識的生起必然有色作為對境」
- × 5.17
- × 〔瑜伽行派〕回應
- × 【宗】色等的認知不必然有對境
- × 【因】因其伴隨那些顯現(tathābhāsa)」而生起
- × 【喻】如夢中色等的認知
- × 上述論式的來源：《唯識二十論》卷 1：「安立大乘三界唯識。以契經說三界唯心。心意識了名之差別。此中說心意兼心所。唯遮外境不遣相應。內識生時似外境現。如有眩瞥見髮蠅等。」(T1590, p. 74, b27-c1)
- × 5.18
- × 主張色等諸識沒有對境是不合理的。因其乃伴隨著那樣的顯現(ābhāsa)而生起。就好像夢境中色等的認知。
- × 5.19
- × 〔我們〕認為夢中意識等有「法」作為「所緣」，因此〔瑜伽行派〕的推

論採取一個不完備的例子以及對境(viṣaya)的不當否定(減損〔執〕, apavāda)。

+ 夢中意識有「所緣」, 因其重複了之前所見的客體, 例如回憶。

× 5.20

× 假若〔瑜伽行派〕認為「境顯現」是「心」的「所緣」, 心本身與「境顯現」有什麼不同?

+ 假若意識與境顯現不同, 那請解釋它是什麼?

× 〔瑜伽行派〕回應:

× 意識: 自顯現與境顯現。因其不斷成爲自身且由他境生起。如心有其自顯現, 但當期逐漸形成所緣的「行相」時, 其呈現爲「境顯現」。

× 5.20

+ 〔瑜伽行派〕回應:

× 【宗】意識的性質有自顯現與境顯現

× 【因】因其持續爲自身, 也呈顯爲其他

× 【喻】如水晶

× 說明瑜伽行派解釋心如何呈現「境顯現」且依然爲其自身。

× 清辨在 5.21 回應且繼續討論到 5.26 結束

× 5.21

× [我們]不認爲心像水晶有兩種「顯現」, 因爲其自所緣的形相生起。水晶(顯現)不等於把它擺在另一物旁的顯相。

+ 水晶變藍色並非其自身變藍色, 而是其擺在藍色物旁。

× 5.22

× 5.22ab

× [我們]認爲(水晶的剎那)一顯現的停止, 另一生起。不能說兩者爲相同的。

× 水晶清淨相止, 藍色相生, 乃是因某藍色物放近。

× 清辨的第一個論證:(針對自顯現)→指出意識不能作爲「所取」

× 清辨的第二個論證:(針對境顯現)→清辯論證水晶有顏色乃因有色物近之。

× 5.22

× 5.22ab_

+ 意識不能被執取, 當其缺乏「所識行相」(vijñeyākāra)時, 即便意識不經驗其自身擁有的「自顯現」, 其通過「所識行相」而呈現爲「境顯現」也是不合理的。【水晶置藍物旁, 並非變藍水晶, 藍物也不會變水晶】

+ 意識亦同, 其呈現爲近物的顯現, 但意識不會變爲色或色變成意識。

這是為什麼意識如同水晶有兩個顯現是不合理的理由。這個例子的矛盾在於主張意識是能取也是所取（是主體也是客體）。

× 5.22

× 5.22ab

+ 〔瑜伽行派〕回應：

+ 產生結果與其自身是一致，境顯現逐漸地將「功能」(śakti)轉成意識的連續中。因緣成熟時意識則呈現為境顯現。意識呈現為功能與境。

× 5.22

× 5.22cd

× 意識不能有兩種顯現，因為其與其自身的功能是相同的，就好像其與境顯現是相同的。

+ 清辨認為境顯現乃「功能所轉」乃依照陳那：《觀所緣緣論》卷 1：「或前為後緣，引彼功能故」(T31, no. 1624, p. 888, c23) 《觀所緣緣論》卷 1：「識上色功能，名五根應理；功能與境色，無始互為因」(T31, no. 1624, p. 888, c29-p. 889, a1)

+ 5.22

× 5.22cd

× 【宗】意識無兩種顯現

× 【因】因與「功能」無異

× 【喻】如此與意識作為境顯現無異。

× 5.22

× 〔瑜伽行派〕回應：

× 【宗】意識有兩種顯現

× 【因】此兩種為共伴的因素（相隨）

× 【喻】如色與其反應。

× 《觀所緣緣論》卷 1：「境相與識定相隨故。雖俱時起亦作識緣。...。若五識生唯緣內色。如何亦說眼等為緣。...以能發識比知有根。此但功能非外所造故。」(T31, no. 1624, p. 888, c27-p. 889, a2)

× 5.23

× [我們]不認為心有自身的顯現與如反應的某些東西，因為共伴要素（相隨）是一種「不真的相似」(anukāra)，因此心沒有兩種顯現。

+ anukāra 較好的譯詞：連續的要素(subsequent factor)

+ 「不真的相似」與清辨之前論證水晶顯現中的剎那序列是一致的。

+ 心或許有「連續」的「相隨」，但這並不正明說它有兩種顯現，因為反應並非是真實之物，對此反應的認知是錯誤的。

× 5.23

× 〔瑜伽行派〕回應：

- × 意識確實有兩種顯現，因為其同有量(pramāṇa)與果(phala)。量乃推論藉以發生的工具（方法），其為意識的自顯現。果為所緣（客體）的知識，且其為境顯現。若意識只有在境顯現產生，則他不能同時具備「量」跟「果」。
- × 5.24
- × 〔瑜伽行派〕認為〔心〕具有兩種顯現，因為其具量與量果。我們不同意，因為他們在其他方式成立。
 - + 其他方式＝不依此兩種顯現。那什麼是成立量與量果的其他方式呢？
- × 5.25
- × 我們認為「量」乃「所量」(prameya)，所量乃被智(jñāna)在生起時與承載境顯現時所知。
- × 5.26
- × 5.26ab 〔我們〕認為「智」的「完成」(nirvṛtī)乃量果，因為當此「完成」發生時，所緣被見。
 - + Nirvṛtī: (1)起；(2)完成，清辨採後者。
- × 5.26cd 這是因為「智」的「完成」為「不可說的自色」(不可知覺的自色 anirdeśya-svarūpa)的理解。
 - + 「現量智」(pratyakṣajñāna)只理解「唯事自相」(vastusvalankṣaṇ amātra)，且離「計度」(nirūpaṇa)與「隨念」(anusmaraṇa)分別。
 - + 量與量果只屬於境顯現的單一「智」，故不能想像意識具有兩種顯現。
 - + 清辨此處觀點似乎近於陳那對於知覺的定義（note 49）
- × 5.27
- × 假若〔瑜伽行派〕要說外境具有心的自性，因為其為認知之所緣，就像等無間緣。
 - + 【宗】外境有心性
 - + 【因】因其為認知之所緣
 - + 【喻】如等無間緣
- × 5.28
- × 5.28ab 這個理由對於個別心所而言是不定的
 - + 外境為智之所緣可以為外境有心性，如等無間緣
 - + 外境為智之所緣可以為外境無心性如「受」並不具有心性
 - + 故理由不定
 - + 或者〔瑜伽行派〕外境有心性的命題可依「三界唯心」的「聖教」成立。
- × 5.28cd 「唯心」的聖教指否定有作者與受者（經驗者）。
- × 5.29
- × 假若〔瑜伽行派〕主張意識為分別對象的空，這並沒有排除對象，因為有

- 一對象不是「所分別」(概念化)。
 - + 意識或可為所分別對象的空
 - + 法性被如來所知
 - + 有一未被分別的對象，不能以言語表述
 - + 若此對象存在，意識不能是對象之完全的空
- × 5.30
- × 5.30ab 夢中意識是否有一物被分別的對象是不確定的。
 - + 〔瑜伽行派〕主張：
 - + 【宗】三界唯心
 - + 【因】意識是對象的空
 - + 【喻】如夢中意識。
- × 此論證重申 5.27 外境有心性，因其依般若經的新理由：「意識是分別境的空」。清辨回應此論證，並批判其【喻】如夢中意識：夢中境或為不實或為實。
- × 夢中的認知可能有些部分是無分別的
- × 「如夢中意識」不是指意識乃所分別對象的空 (ex: person)，就是指所分別對象的不空 (此對象某個部分是被認知的)
- × 5.30
- × 5.30cd 假若〔瑜伽行派〕認為夢中意識沒有對象，也不對，因其【喻】不被接受。
 - + 例子僅排除了分別對境，其並沒有排除剩餘之沒有分別的境。因此此【喻】並無證明唯心。
- × 5.31
- × 5.31 清辨轉而討論〔瑜伽行派〕反對外境實在的論證
- × 若有認知的外境，他們要麼是極微要麼是極微的積聚(samūha)，但若兩者被理性的檢驗，兩者都不合理。
- × 5.32-33
- × 5.32 【宗】單一極微的色並非色的認知的境，【因】因為其並沒有此境的相，【喻】如眼非境。
- × 5.33 同樣的，〔瑜伽行派〕認為極微積聚的色也不是心的境，因為其非實物 (非實有 adravatvāt)，如雙月。
 - + 理由在於只有單一的極微才是實物，極微的積聚(如軍隊或森林)，非實物。
- × 5.32-33 論證的來源
- × 《唯識二十論》卷 1：「復云何知佛依如是密意趣說有色等處。非別實有色等外法為色等識各別境耶。頌曰：以彼境非一，亦非多極微，又非和合等，極微不成故。」(T1590, p. 75, c13-17) (Verse 11)
- × 5.32-33 論證的來源

- × 《觀所緣緣論》卷 1：「諸有欲令眼等五識。以外色作所緣緣者。或執極微許有實體。能生識故或執和合。以識生時帶彼相故。二俱非理。所以者何。
- × 極微於五識 設緣非所緣
- × 彼相識無故 猶如眼根等
- × 所緣緣者。謂能緣識帶彼相起及有實體。令能緣識託彼而生色等極微。設有實體能生五識容有緣義。然非所緣。如眼根等於眼等識無彼相故。如是極微於眼等識。無所緣義。
- × 和合於五識 設所緣非緣
- × 彼體實無故 猶如第二月
- × 色等和合於眼識等有彼相故。設作所緣然無緣義。如眼錯亂見第二月。彼無實體不能生故。如是和合於眼等識無有緣義故。外二事於所緣緣互闕一支。俱不應理。」(T1624, p. 888, b7-21)
- × 5.34
- × 假若〔瑜伽行派〕主張未積集(samcīta)〔極微〕的色並非心的境，他證明了某些我們已經接受的事。
 - + 清辨在 5.34-38 主張感官認知的境為「積集」(combination, samcīta)而非「積聚」(collection, samūha)在 verse 5.28 有區別此兩字。(samcīta)：同質的極微位在相同的地方。(samūha)非在同一連續體且在不同地方。
- × 5.34
- × ◎清辨此種區別近似於勝論師
- × (samūha)的例子：
- × 《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉：「有時眼識緣一事生。謂於爾時各別了別。有時眼識緣多事生。謂於爾時不別了別。如遠觀察軍眾山林無量顯形珠寶聚(samūha)等。應知耳等諸識亦爾。有餘師說。身識極多緣五觸起。謂四大種滑等隨一。有說。極多總緣一切十一觸起。若爾五識總緣境故。應五識身取共相境非自相境。約處自相。許五識身取自相境非事自相斯有何失。」(T1558, p. 3, a4-11)
- × (samcīta) 的例子：
- × 《阿毘達磨俱舍論》卷 2〈1 分別界品〉：「五根五境十有色界。是可積集(samcīta)。極微聚故。義准餘八非可積集。非極微故。如是已說可積集等。」(T1558, p. 8, c27-29)
- × ◎安慧與法稱從整體論的角度來看這分別。
- × 5.35
- × 若〔瑜伽行派爭論〕「積集」(samcīta)的色，我們不接受這理由，因為認知生起乃依於「積集」的顯現，此乃當極微與其他的色積集時。
 - + 清辨此頌：同質極微的「積集」乃認知的境

- + 在 5.35 的長行，當清辨說：「我們認為極微好像〔八事的「聚集」(saṃghāta)〕是實在(dravya)的，他是在回應《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈2 分別根品〉：「欲微聚無聲，無根有八事。」(T1558, p. 18, b20)and 《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈2 分別根品〉：「色聚極細立微聚名。為顯更無細於此者。此在欲界無聲無根。八事俱生隨一不減。云何八事。謂四大種及四所造色香味觸。」(T1558, p. 18, b22-25)
- + 反對〔瑜伽行派〕認為同質極微的「積集」為非實物（非實有）

✖ 5.36

- ✖ 我們認為此「積集」為一所緣，因為其導致一個具有此「積集」的相的認知，如情的所緣。因此，此命題被結論（推論）反駁。
 - ✖ 瑜伽行派的「積集的行相」並非所緣的命題是錯的
 - ✖ 與佛的「五識的所依(aśraya)與境乃積集」之「聖教」矛盾
- ✖ 5.36 應用了清辨以外在客體作為所緣的立場。
- ✖ 依照陳那，所緣有二義：認知的原因；必須包含在認知中顯現之同樣的行相
- ✖ 清辨依照前一個定義：「積集」能導致認知
- ✖ 比較《觀所緣緣論》卷 1：「所緣緣者。謂能緣識帶彼相起及有實體。」(T1624, p. 888, b12)
- ✖ 瑜伽行派的回應：認知的生起並無所緣，因其從自身意識(svābhāsavijñāna)之顯現的種子(bīja)生起，如心靈認知。

✖ 5.37

- ✖ 假若你爭論認知沒有所緣，因其從自身的種子生起，如心靈認知。則顯然你的認知必須有一個所緣，因為心靈認知有一個無分別（非概念）的境(ārtha)。
- ✖ 5.38
- ✖ 或者認知無所緣的推論排除了其為一個認知的可能性。且我們沒有堅持「積聚」(samūha)為認知的所緣，所以否定此命題並沒有反駁我們。
 - + 認知無所緣的推論與「有法」矛盾
 - + 「積聚」(samūha)非認知的所緣與清辨不矛盾，因其主張「積集」(saṃcita)

✖ 5.38 重申了清辨回應瑜伽行派在 5.31-36 的主張這顯示清辨認為 5.37 的三支論證為 5.31-36 的延伸。此也指出 5.38 標示了從 5.29 以來的結論。

- ✖ 5.39
- ✖ 5.39abc 甚至沒有外境，功能與境色彼此為因，且他們自無始以來即此。
 - ✖ 《觀所緣緣論》卷 1：「功能與境色，無始互為因」(T1624, p. 889, a1)
- ✖ 5.39d 然而你認為什麼造成他們停止？

- × 開始討論「入無分別的方法」(人如何離分別而證解脫)引用在 5.4 所引的中邊分別論，並以之討論 5.17 反對唯心的概念。
 - × 外境存在→才有無分別智的可能
 - × 外境不存在→如何入(praveśa)主客之非有
 - × 外境不存在→則無解脫(無分別)智的方便(upāya)之道
- × 5.40
- × 無分別智不能捨，因其為尊貴且因其「離分別」。只要意識生起且意識的種子沒有被毀壞，解脫如何可能？
 - + 若你認為輪迴乃由於意識種子的活動，且你也認為解脫乃由於意識種子的毀壞。但只要意識生起，不論分別與否，解脫如何可能？
 - + 假若你說一切唯心，則無解脫
- × 你或許認為當分別認知生起時有(束)縛，無分別智生為解脫。為何？依以下理由：
- × 5.41
- × 世界(整體)的相(viśvabhāsa)生起，當想(samjñā)變成在二元的活動，因為有世界的相的「想」乃從其種子與意識的自相(自顯現)一起生起。
 - + 此頌相近：《唯識二十論》卷 1：「識從自種生，似境相而轉；為成內外處，(佛說彼為十)【引文似無此句】。論曰。此說何義。似色現識從自種子緣合轉變差別而生。佛依彼種及所現色。如次說為眼處色處。」(T1590, p. 75, b17-21)
 - + 世界相 = 識轉變為境相(viśayākāra) = 從其種子與意識的自相(自顯現)一起生起 = 從相與境行相生起
- × 5.42
- × 5.42ab 世界由於(有關自身與他者)之功能的轉變被毀壞。
 - + 當轉識停止或毀壞，其變成根本識，在那他們繼續他們自身功能的轉變
- × 5.42cd (清辨回應)想必「意識」這個詞無非是意味著自我。
 - + 你解脫的概念與輪迴沒有不同。為何？一個主張唯心的瑜伽師考慮在輪迴與解脫的心如下的方式：
- × 5.43-44
- × 5.43 當某人了解二元的、虛假的、不完整的、(心)亂的與無我的心乃是不二的、不滅的、真實的、常的(不朽)與勝義的。
- × 5.44 則主體與客體皆同樣的離(非有)且停止分別。因此，解脫與輪迴沒有不同當其是被理解為無分別認知。
 - + 瑜伽師理解圓成實性以現量智(pratyakṣajñāneya)，即，離言與離分別的認知

- + 對瑜伽師來說，解脫與輪迴沒有不同是錯誤的。假若解脫認知與之前認知（自客體生起也有客體）相同，解脫認知與先前分別認知沒有不同，且解脫與「縛」就沒有不同。
- × 5.45-46
- × 5.45 要證明唯心，你必須接受心與心所沒有不同，或者你必須接受非唯識。
- × 5.46 或者你認為心這個字指涉受等的「積聚」(samūha)，則你同意你的論敵並放棄你的進路。
 - + 假若你同意心這個假名指稱從受，思，觸，作意開始的心所的「積聚」，....則你同意你的論敵（中觀學派），並放棄你的進路。
 - + 因你的進路：五識只在阿賴耶識伴隨適當的條件生起，且心所乃新的轉變。（來源根據：《唯識三十論頌》卷 1：「依止根本識，五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水。」(T1586, p. 60, c5-6)）
- × 5.45-46
- × 瑜伽行派回應：
- × 假若心指涉到受等「積聚」，則心並非實有(dravyasat)，且雜染法與清淨法就沒有「所依」。受等不同，但其可能為染汙或清淨的所依，假若心是實有的話。
 - × 此回應重複 5.6 的論證
- × 5.47
- × 你或許因為染汙與清淨而認為心為實有，但此不是一個反駁，因為我們接受染汙與清淨法從心所而來。
 - + 我們認為當「作意」被第一或第二染汙所汙染，且連結到心，此為縛；當離染汙與智慧連結到心，此為解脫。
 - + 心所只在關聯到心才實有，且心與心所不能分離。
 - + 因此，當受等(vadanādi)心所從縛與解脫的行相生起，我們接受縛與解脫從「積聚」生起且存在如心與心所的「積聚」。
 - + 因此，你心的實在的概念，並沒有駁倒我們。
- × 5.48-49
- × 5.48 如自「力蓮花根」(śālūka)的葉與花，來自心的不同輪迴道，都非實有。
- × 5.49ab 若有解毒劑（八正道）時不會生起，但若有因時生起。
 - + antidote(八正道)；因=漏(āsrava)
 - + 你說：五識只在根本識（阿賴耶識）伴隨適當的條件生起。但是，即使沒有根本識，當有對治（八正道）時五識也不生起。
- × 5.49cd 此處我們不接受從心而來的多樣性 (diversity)，因為〔心〕不是實有。
 - + diversity = 異熟，思量，了別境識

- × 5.50
- × 對於那些執取此〔心〕的人解脫不可能（無解脫），但是對於那些認知止息的人而言可。後者並非如前者執取我的教義，不論是在相對的（世俗的）或實際上（勝義的）的。
 - + 清辨於此頌回到「唯識可得」的問題。
 - + 在 5.51-54，清辨呈現出他對不可得的薰習之理解
- × 5.51-52
- × 5.51 色等是空，非實有，被毀壞的。因為他們並非由自性生起。如幻覺。薰習此道，吾人可離執著。
- × 5.52 若色等為實有，當某人正確的了解它們時，則對他們非實有的理解，消除了它們。但若他們非實，什麼是被實現的？
 - + 如：幻覺＝人，此人非依其自性存在，則這可能消除對此人的認知。
 - + 但不可能從一開始就消除兔角不存在的認知。
 - + 相同的，如果（某人認為）色等為實有，依照世俗認知（其因自性而有）。則那些正確了解（不依自性而有）它們（色等）的人，可以了解它們並非實有且果斷地消除那錯誤（理解）。
- × 5.53
- × 假若二元的分別屬於心與心所，它們必須在色等被否定後繼續。
 - + 瑜伽行派回應：
 - + 去除那非與外境如色連結的二元分別，我們使用其它論證（pariyāya，異）來顯示外境被定義為意識的部分。然後，當無分別認知生起，意識的主客就被消除，且客體與客體的認知消停止。
- × 5.54
- × 假若你認為你採取其他論證來否定這一個，全然避免這無價值之物比「沖走」（洗清）他們會更好。
 - + 若你真的認為外境不存在，為何你可以想像它們是意識的部分？
 - + 若你要用其他與「意識的部分」不同的論證來否定他們，全然避免這無價值之物比洗清他們會更好。
- × 遍計所執性
- × 【宗】遍計所執性為「相無性」
- × 【因】因為其是被遍計執的
- × 【喻】如見繩為蛇。
 - + 清辨指出這三支作法有兩個錯誤：
 - + 其理由是不定的
 - + 此命題與常識矛盾
- × 5.55
- × 5.55 我們不接受遍計所執性不存在這個論證，因其被遍計執，如蛇。關於繩這理由是不定的，且此命題與常識矛盾。

- + 這理由是不定的：遍計所執性要麼存在（因為其是被想像的（遍計執），如蛇）；要麼不存在（因其為分別認知的客體〔境〕，如繩）。
- + 說此繩也不存在與常識矛盾。
- × 5.56
- × 5.56 ab 遍計所執性不全然是幻覺，因為〔我們〕看到此〔例子〕不止一個部分。
 - + 某人認為繩＝蛇。當深入看，見繩不是蛇。當對繩的正確認知生起，蛇的部分就被消除，則繩的部分就被看到。
 - + 例子有兩個部分：幻覺與正確。
- × 5.56cd 由於否定所有的客體，你做了一個實物的不當否定（減損〔執〕，apavāda）
- × 5.56
- × 在 5.56cd 清辨回到在 5.19 談過的論證：若論敵否定「計」的事物根本沒有任何的實在性，他從事於於世俗諦的不當否定（減損〔執〕，apavāda）。在 5.95，清辨主張瑜伽行派的圓成實性建構了一個不當的具體化（增益〔執〕，samāropa）。
- × 在 5.56cd 地長行中說陳述的瑜伽行派的可能回應：我們或許否定了遍計所執的事物，但是我們並沒有否定不能言說且不能直接知覺之實事的實在性。此回應使我們想起陳那對於知覺對象的定義：感官對象是可以被直接知覺且可表達的色。
- × 清辨回應：此不可言說與世俗諦可以言說是不一致的。
- × 5.57
- × 染汙從語言到外境而產生是錯誤的，即使〔外境〕不存在。因為〔我們〕觀察動物也有染汙，但是他們沒有意識到語言。
 - + 動物沒有意識到語言也有染汙
 - + 染汙基於外境，外境必須存在
 - + 瑜伽行派回應：當對於色的認知生起，同時也有此境確實存在的概念。其依賴語言與其指涉的色而生起，且沒有此指涉〔關係〕，其不會生起。因此，外境如色是空的。「色」等僅是語言。
 - + 清辨攻擊此論證：呈現「色的認知」與「色的語言」並不意味著色的不存在〔如外境〕。
- × 5.58-59
- × 5.58 「色自性空，因為色的認知依賴指涉到色的語言」是無法想像的。
- × 5.59 色本身是認知的客體（境, gocara），在其中有一個事物的相，此相與非色不同。且因此色存在，所以不能為空。
 - + 非色＝如聲，香，味，觸＝其他感官的境
 - + 色被稱為境乃是因為它可以被感官感知。色在感官的認知是不可言說，且其在世俗中是實在的。

- + 瑜伽行派回應：名言指涉普遍(sāmānya)。此普遍是名言，且它們全然為空。
 - × 此頌的長行瑜伽行派的立場與陳那普遍是「他者的排除」(anyāpoha)相同。清辨論此普遍的概念直到 5.68。
- × 5.60
- × 若名言指涉普遍（同，sāmānya），且普遍是完全地非有（不存在），則對於名言而言，那些它們所指涉之客體的空是不可能的。
 - + 清辨的論證：若名言僅指涉普遍，且普遍不存在，則此名言沒有指涉任何東西。清辨的論證如同龍樹在《迴諍論》的說法。如同龍樹，清辨此處乃說名言之世俗意義，而非勝義的意義。清辨此處也批評陳那如同龍樹地論敵犯了同樣的過失，因為清辨確信當陳那否定名言在世俗意義下指涉到實物時，他導致了對世俗諦的不當否定（減損執，apavāda）。
 - + 瑜伽行派回應：則什麼類型的普遍（同）被名言所指涉呢？
- + 5.61
- × 一個名言指涉一個具有普遍的『事』，因為此事產生認知，而此認知有（包含）此事的相。由於此事存在，名言指涉此事是合理的。
 - + 瑜伽行派回應：若普遍不是「他者的排除」，那是什麼？
 - + 瑜伽行派繼續質問清辨對於普遍的理解。清辨以定義普遍為「那【與其】相異【之事物】的空」來回應。清辨想透過這新的定義來完成什麼？一個可能的答案是與他的論證對稱的。清辨解釋名言的意義有兩種：（1）否定的意義，在此事物與那些非此的產生區別（2）正面的，在此確定事物同一。他主張兩者均呈現在同樣的認知。在 5.62-63 的長行，他說普遍是「那【與其】相異【之事物】的空」以及「事物本身」。換句話說，普遍的「牛」與牛本身是相同的。
- × 5.62
- × 普遍為「那些相異的空」是清楚的，因為它是相似認知的發生的原因，且在相似的事中它是相似的（同的）(sāmānya)。
 - + 一個普遍如普遍的「牛」，此牛為「那【與其】相異【之事物】的空」，如馬。因為普遍為牛的相似認知發生的原因。且因普遍乃事物本身，其為在相似事物（個別物的積聚，如額下垂肉，尾巴，背部的隆肉，蹄，角的積聚，或被區別的個別物，如藍，黃等）裡的相似性、或相似的形式。對中觀學派而言，顯然這是指普遍。
- × 5.63
- × 普遍不是所取（被執取，被把握），除非他的所依（āśraya）是所取，因為當其所依被執取時，則其為所取，如數。這是為什麼具有普遍的事物可被名言分別與毀壞。我們並不認為普遍與事物本身不同。
 - + 因當所依被執取則其為所取＝數與瓶的關係

- + 當額下垂肉等的積聚被執取，普遍的牛的概念就被執取。
- + 由於被普遍所指稱的事物為認識的境，其可以被分別。
- + 由於名言可以被應用到任何可以絕對地被心靈執取的事物，我們認為其是可說的（可被表達的，vācya）。

× 5.64

- × 普遍是一，因為其不可分割。其在許多地方發生，因為它不是實體(dravya)，且當那些實體毀壞他不會毀壞。因此，不認為它可以在其它實體被認知是錯誤的。

+ 瑜伽行派回應：假若其是一，相同的普遍如何在許多地方發生？

× 5.65

- × 非藍色與非藍色的蓮花為不同型式，所以它們不是彼此排斥。它們可以關連到同一件事物，因為它們可以在同一客體發生。

+ 非藍色 = 白色等。非藍色的蓮花 = 白色的蓮花等。藍色 = 被理解為那些非藍色的非有。藍色的蓮花 = 被理解為那些非藍色的蓮花的非有。

+ 當藍色在雲或眼藥水呈現，藍色蓮花與紅色一起呈現，兩者皆不關連到同一事物。但當藍色與藍色的蓮花在同一場域發生，它們可以在同一客體發生。

+ 因此，我們認為普遍如色排除在非色之外，因為它們是對一事物之相的認知的的原因。此論證建立了普遍是那相異的空。

× 5.65

- × 在 5.64-65，清辨解釋他的定義之普遍為「那【與其】相異【之事物】的空」，說明了三個普遍的基本性質：一(eka)，常(nitya)，它是屬於類的每一個成員。
- × 在 5.65 的長行，當清辨說「普遍如色排除在那些非色之外，因為他們認知的的原因，它們是事物的相」，他指到 5.61 三支的理由。由於普遍和其所依同時被執取，皆是客體認知的因。依照這個主張，他結束對普遍理論的討論。

× 5.66

- × 5.66 開始討論 anyāpoha。清辨的論證：

× 【宗】「被一事物排除」(anyāpoha) 不能為它者的普遍。

× 【因】因為其[排除]是前者[一事物]的性質。

× 【喻】如差別(viśeṣa)。

- × 在 5.66 另一個延伸前面的論證：

× 【宗】「被一事物排除」不是它者的特定認知(dhībheda)。

× 【因】因為非有不能有差別。

+ 依照佛教邏輯中非有的觀點，非有僅包含非有發生處所依的特定認知。非有不能認識自身。認識牛如馬的排除在牛之外，或可包含馬

的特徵的特定認知，但其缺乏任何牛之特徵的特定認知。

- × 5.66
- × 「被一事物排除」(anyāpoha)不能為它者的普遍，因為其是前者的性質。如差別(viśeṣa)。此「被它者排除」不是如頸下垂肉的特定認知(dhībheda)，因為非有不能有差別。
 - + 被它者排除」是一種區別的活動。如：馬。排除牛。
 - + 此活動不能為它者（如牛）的普遍。因為這是馬的性質。
 - + 例：牛的差別〔部分〕，如角，非馬的差別〔部分〕，其排除了馬的差別〔如鬃毛〕。相同地，馬非牛，排除牛，它們不能為普遍的牛。
 - + 「被它者排除」不是如頸下垂肉，尾巴，背峰，蹄的特定認知(dhībheda)。為什麼呢？因為某物的排除是非有，非有不能有差別。
- × 5.67
- × 5.67ab 若「被它者排除」在沒有理解事物自身而被理解，則認為這是那被分別與名言指稱的事物自身則是錯誤的。
 - + 若你說「被它者排除」的普遍是事物自身，且不認為它是一個非有，則對此被心靈分別與被名言指稱的事物自身而言是不合理的。
 - + 但若你認為「被它者排除」在沒有理解事物自身而被理解，且這是一個被其他事物而不是事物自身完成的排除的活動，則認為這是那被分別與被指稱的事物自身是錯誤的。
- × 5.67
- × 5.67cd 若此「被它者排除」造成某些事物被指稱，則這並不是被指稱和被分別之「被它者排除」。
 - + 假若「被它者排除」造成具有被同時理解之普遍的事物，則這是被分別與被指稱的事物自身，而不是被分別與被指稱的普遍或「被它者排除」。
- × 5.68
- × 若事物自身與「被它者排除」不同，則其為並非不可言說(anābhilāpya)。基於這樣的理由，瑜伽行派的主張是不合理的。
 - + 假若「被它者排除」與事物自身不同，則某人可以有其不同的觀念或它不同的名稱。假若如此，「被它者排除」不能是不可言說。
 - + 因此，當我們理性的探究瑜伽行派的主張（那「被它者排除」是普遍的觀念），我們會發現，其是不能被建立的。
 - + 因此，瑜伽行派「遍計」的教說是不合理的。
- × 依他起性
- × 我們認為事物是無自性，因為它們是屬於言說的自性(ātman)的空。言說的自性不會生起，且因其不會生起，所以其不會停止。
- × 任何被名言指稱的事物在它們被描述之際皆不存在，因為這僅是唯假立(saṃketamātra)。

- × 因此我們接受依他起性存在，因為「遍計的事物不存在，但依他的事物存在。」
- × 5.69-70
- × 〔瑜伽行派〕產生了很多（相反的）意見如下：事物是無自性，因為它們是屬於言說的自性(atman)的空。言說的自性不會生起，且因其不會生起，所以其不會停止。任何被名言指稱的事物在它們被描述之際皆不存在，所以「法」並非那些可以被名言指稱的事物。
- × 5.71
- × 若〔瑜伽行派〕主張依他起性在世俗的意義下存在，他們證明了某些我們接受的事情。若他們在實在（勝義）的意義下說此存在，則無「喻」且其理由是矛盾的。
 - + 若瑜伽行派在勝義的意義下說依他起存在，則依他起勝義地存在的論證就無「喻」，因為其也是無自性的。
 - + 且那「（事物是無自性），因為它們是屬於言說的自性的空」的理由是矛盾的：此論證證明可被言說指稱的事物存在因此非空。換句話說，此理由證明主詞（有法）(dharmin)與其意指的那事物是對立的。
- + 5.71
- × 瑜伽行派回應：
- × 【宗】依他起性是「生無性」(utpatti-niḥsvabhāva)
- × 【因】因其不是從其自身生起(sadbhūta,漢：決定有性)
- × 【喻】如幻覺。
- × Sadbhūta 這個字：安慧 = from itself; 清辨的意義=real; Hooner = from itself as a pre-existing entity 【比較符合瑜伽行派的意義】。
- × 5.72
- × 若〔瑜伽行派主張依他起性〕是生無性，因為其不是從其自身生起，這與不生不滅等的〔中觀教義〕並不矛盾。
- × 5.73
- × 佛說凡是從緣生〔的事物〕都不生。因他否認〔事物〕從其自性勝義地生起。
 - + 佛說凡是勝義地從緣生起〔的事物〕都不生，因沒有任何事物可離因緣積集而被直接認知（upalabhya）。
- × 5.74
- × 在世俗的意義下，由於諸法不實，對它們而言作為不同認知和名言的自相境(svalakṣanagocara)與共相境(sāmānyalakṣanagocara)並不矛盾。
 - + 諸法可以為不同認知的自相境 = 如「藍」和「色」
 - + 諸法可以為不同名言的共相境 = 如「瓶」和「衣」
 - + 假若它們為實事，它們只能有一個性質，如空間等，而且它們不能為不同認知和名言的境。

- × 5.75
- × 被用來指稱一個法的任何名稱不在法中。這是諸法的性質。
 - + 事物全然是名言的空，且它們的確實自性不能被表述。
- × 5.76
- × 若〔你認為依他起性〕從緣生，因為其為依他起，則其為非實如幻覺，且〔你〕證實了〔我們的〕立場。
- × 5.77
- × 我們認為依他起性不能被執取，因為其不能依任何其自身擁有的自性生起。若某物勝義地生起，則它不能有「錯誤顯現」(mithyākhyāna)。
 - + 清辨此頌開始討論在 5.5 所論的依他起性的其他側面，此回應《唯識三十論頌：28》：「若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。」(T1586, p. 61, b14-15)。
 - + 「由於那已經宣稱的理由」：指瑜伽行派宣稱依他起性『不從自身生起』。清辨：不執取依他起性之所以可能只在於依他起性『不從自性生』(svabhāvājāti)。換句話說，只有在依他起性是勝義空時才可能。
 - + 「錯誤顯現」(mithyākhyāna)相對於勝義生起。
 - + 此頌提醒我們清辨的論證反對瑜伽行派依他起的概念有兩個側面：
 1. 若瑜伽行派說依他起性只在世俗意義下生起，他們重複了中觀的立場。
 2. 若瑜伽行派說依他起性勝義地生起，他就陷入到如 5.77 提到的問題。
- × 5.78
- × 若諸法如他所顯現而存在，即，若它們是他們所顯現的那樣，那他們如何而為幻覺？
 - + 此頌延伸 5.77【喻】的論證
 - + 5.79
- × 〔事物〕不生不滅，事物非事物，且事物是空。因為他們不從自身生起，且因它們不是實體的實在。
 - + 事物(bhāva) 從同樣的因和緣生起，但它們不從自身自性(sadbhūtena)生起，因為並沒有最細小的自性可以離當其在連續狀態的剎那間之因緣積聚被發現。
 - + 因此，它們不從自身生起，它們不生不滅，它們不是事物(vastu)，且它們是空。
 - + 不過，那些事物的顯現(ābhāsa)作為所緣乃是從同樣的因緣以及八事的積聚所顯現。
 - + 瑜伽行派回應：若你〔中觀學派〕認為那事物不存在，你排除了諸法的假名(prajñapti)。
- × 5.80

- × 5.80ab 我們與唯識意見一致，所以我們並沒有否定假名的可能性。
 - + 5.80 處理 5.6 論證依他起性有的第一部分：「依他起性有，因假名而有」。
- × 5.80cd 若已斷[苦等]與斷[行](saṃskāra)為實在，那你認為何謂認識苦？
 - + 苦等的 removal(斷，prahāṇa)→5.6：「依他起性有，...因煩惱染著而有。」
 - + 在長行中的「轉依」，可見 5.5 長行與 30 頌：29。
 - + 苦的認識乃對四諦，清辨乃依龍樹 MMK24:26-27 說法：《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉：「若苦定有性，先來所不見；於今云何見，其性不異故。如見苦不然，斷集及證滅，修道及四果，是亦皆不然。」(T1564, p. 33, c20-25)
 - + 若你認為苦的認識是對於勝義認識地緣且有依他起性，那你認為何謂認識苦呢？
 - + 若從世俗到勝義無轉依，認知在哪裡生起且認知如何生起？
 - + 瑜伽行派回應：若如你認為沒有任何事物是本質上的實在，如何有解脫？
- × 5.81
- × 解脫來自於離分別，且僅在事物沒有實體性實在才有可能。若事物為實體性實在，它們不能生起，所以沒有任何可能性可被持續。
 - + 5.81 討論瑜伽行派解脫的概念可在 5.5 長行與《唯識三十論頌：30》：「此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法。」(T1586, p. 61, b22-23)找到
 - + 清辨的回應近似於龍樹 MMK24.1&20:《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉：「若一切皆空，無生亦無滅；如是則無有，四聖諦之法。」(T1564, p. 32, b13-14)《中論》卷 4〈24 觀四諦品：20〉：「若一切不空，則無有生滅；如是則無有，四聖諦之法。」(T1564, p. 33, b23-24))
- × 5.82-5.83ab(瑜伽行派回應)
- × 5.82 若沒有事物實在，則不會有任何假名。執取此觀點的人是虛無主義者，吾人不應與其對話或分享所住（營房）。
- × 5.83ab 這人落入惡趣且帶著他人與同他一起（落入）。
 - × 我們主張外境不實，但意識存在。外境是識轉變，緣成實性直接地被如來認識。
 - × 但在中觀學派，即使從世俗觀點仍有日常諸法地滅損執（不當否定），因為〔日常諸法〕被說為幻覺。且對中觀學派，沒有事物勝義地存在，因為意識與被意識存在所知皆非。
 - × 假若中觀不當否定任何事是實在，他不能造作諸法的假名。〔沒有假名〕，他就像虛無主義者。
- × 5.83cd

- × 這些生氣的字眼如同嘔吐（物）：他們顯出未消化（未經理解）的傲慢。
 - + 此呼應 opening verse 的「那些學者」
- × 5.84
- × 我們認為諸法是幻覺，因為它們沒有真實的自性，因為它們迷惑愚痴的眾生，且因為它們不存在之後成立（開始存在）。
 - + 清辨此頌結論依他起性，此處表現中觀對於瑜伽行派在 5.72 的三支的喻（如幻覺）做出適切且確實的解釋。
 - + 我們從未說事物全然不存在。諸法在世俗意義下是從同質的因和緣生起，如幻覺。我們從勝義的觀點說諸法是空。我們也離不存在的第二邊。
- × 圓成實性
- × 引言：若你認為法性（dharmatattva）如虛空(ākāśa)是無分別的，這是不合理的。為何？
 - + 5.85 開始討論圓成實性。5.85-92 討論圓成實性作為認知的客體，5.93 後討論其為認知本身。
 - + 前者反應瑜伽行派在 5.2-3 討論圓成實性作為認知的客體，後者反應 5.4 論其為認知本身。其也反應清辨在 5.10-16 與 5.17-54 的回應。
- × 5.85
- × 法性(dharmatattva)如虛空(ākāśa)是無分別的是不合理的，因為〔虛空〕容許一概念（分別）的多樣性。
 - + 虛空或許無分別，但如藍色，寬廣，清淨或不清淨等分別的多樣性，依然可以套用其上。
 - + 若法性如虛空，則相同，不再是無分別。
- × 5.86
- × 若圓成實性生起，其不能是不可被言說的，原因在於我們之前已陳述的反駁。若其為不可言說的〔存在〕，其將是世俗的，且你不應將其與實在混淆。
 - × 若圓成實性生起，其不能是不可被言說的。原因在於我們之前已陳述的反駁：「一個名言指涉一個具有普遍(同)的『事』，因為此事產生認知，而此認知有（包含）此事的相。由於此事存在，名言指涉此事是合理的。」(verse 5.61)
 - × 假若圓成實性是全然地不可言說，其將是世俗的，且世俗的某物不能與實在混淆。
- × 5.87
- × 若〔你〕認為實在的所見為此〔圓成實性〕的〔所見〕，原因是沒有其他的實在，那為什麼不認為實在的所見是一個瓶子的所見，因為沒有第二瓶。

- + 瑜伽行派回應：雖然法界（dharmadhātu）是無分別與不可言說，我們認為其為被淨化，相同地水，金，虛空也被淨化。若此為清淨，心也清淨。
- × 5.88
- × 不要〔說〕〔法界〕是被染汙或被淨化，此恰好在你的進路中隱藏一個弱點。因為金等是受眾緣所影響。
 - + 水，金，虛空被染汙遮蓋，清除染汙才清淨。若法界如此，應為時染汙或時清淨。
 - + 法界應非染汙也非清淨。所以你的例子不能證明你對法界的定義。
- × 5.89
- × 法性(dharmatā)如虛空常清淨，但其是依照眼睛的不淨或清淨來顯示其染汙或非染汙。
 - + 眼疾者看虛空＝模糊；施用藥膏恢復＝清淨。虛空的清淨與否是在於眼睛的緣，而不是虛空的緣。
 - + 法性清淨，雜染眼見為染汙，清淨者見為清淨。
 - + 法性被視為清淨與否是依照心的緣，而非法性的緣。
- × 5.90
- × 由不淨等構成的認知錯誤是主體的性質，非客體的。〔我們〕認為一個有法界作為其所緣的認知是不淨的，且實在不能被看作是一個所緣。
- × 5.91
- × 若實在(tattva)是本質上的實在，其為如前所示錯誤之流。〔我們〕也不認為此實在的認知是超越且離分別的，因為它會止息。
 - + 若你認為法界是本質上的實在，則之前所提到的錯誤也可以在此適用：「你或許因為染汙與清淨而認為心為實有，但此不是一個反駁，因為我們接受染汙與清淨法從心所而來。」(verse 5.47)
 - + 你或許會說當有一出世間認知(lokottarajñāna)時，法性的不可得(anupalabdhi)生起，但我們不認為那個認知實際上可生起，因為其將很快停止如其生起。
 - + 你必須解釋為何此出世間認知不會止息。
- × 5.92
- × 認知是不健全的只要其模仿所緣。其模仿所緣只要知識（所知，jñeya）生起。
 - + 法性是無所緣。
- × 5.93
- × 一切智不能在單一剎那生起，因為認知不能在其自身發生，如刀。且因不能有任何的自我認知（自證）。
 - + 若智的剎那勝義的存在，其需要智的第二剎那來認知智的第一剎那。

- + 5.93 從法界作為認知的所緣的討論轉向圓成實性作為認知自身的討論。某人自存的覺知(svayaṃbhū-jñāna)=佛陀的覺知(buddha-jñāna)。佛陀的覺知由認知的一個剎那構成，清辨結合「一說部」的說法。
- + 5.93 處理瑜伽行派在 5.7 的回應：「般若般羅蜜多之道乃證得一切智，那專注於生、滅否定者（中觀）非也。」
- + 瑜伽行派回應：若法性皆不存，則事物自性被理解釋不可能的。若你還否定自證，你不能建構一切智在一個剎那發生。

× 5.94

- × 法性被聖者的無分別智所理解，因其不生(ajāta)，因其生可被前述所否定，且因其非本質上的實在(adravyasat)。其也是全然不可言說的。
 - + 法性被聖者的無分別智所理解 = 法性被不生的規訓所理解。
 - + 可被前述所否定：第三章「實在知識的探求」verse137-138：「概念（分別）的擴展網絡是基於那事物生起且強而有力地困惑人們的觀念。當學者依照知識的燈正確的看法，他們否定生，使那些概念（分別）平息，使所有戲論止息。」此論證在 3.247 摘要：「沒有事物從自身生起，也不從他生，...。」（此與龍樹同：《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉：「諸法不自生，亦不從他生；不共不無因，是故知無生」(T1564, p. 2, b6-7)）
 - + 非本質上的實在=在世俗意義下從同質的因與緣生起。
 - + 不可言說 = 空
- × 5.95
- × 若勝義自性是非有之有，你如何能離不當的具體化(增益〔執〕，samāropa) 與不當否定（減損〔執〕，apavāda) 呢？
 - + 5.95 清辨回到反對瑜伽行派對勝義的定義：「有、非有之認知的客體」(5.2)
- × 5.96
- × 無有，因在實在中不生。無非有，因為無有。我們認為實在是不二，因為它離有與非有。
- × 5.97
- × 若佛將圓成實性作為所緣，則佛不能離所有所緣，若實在的相是被區別的，則覺悟並非平等的理解。
 - + 「圓成實性作為所緣」重複 5.5 瑜伽行派的說法。
- × 5.98
- × 一個缺乏來自於功能轉變（or 功能置入）(śaktyarpana)而將圓成實性所緣化（客體化）的認知如何可能呢？此將如那空中之花的認知，同樣也是缺乏功能轉變，也是不可能的。
- × 5.99

- × 5.99ab 你說過實在非一非異，僅在隱藏你的進路。
 - + 此說法緣自 5.6 長行，瑜伽行派：「當依他起性離遍計主客，則為圓成實性。此圓成實性非一也非異於依他起性。若其為異，法性為多樣。若為一，法性將會染汙且不能為淨化的因。
- × 實在並非實事（實有，*dravya*）也不是可得的，所以對我們而言實在可以是你已說的。
 - + 你已說的 = 非一非異。
- × 5.100
- × 實在似虛空，因其不生、沒有自相，且非染汙的。其也全然不可言說，因其不能被心以任何方式執取。
 - × 瑜伽行派回應：假若勝義實在不能以任何方式生起，它如何被稱為出世間認知的對象（境）呢？（此依 verse 5.6 的 introduction）
- × 5.101
- × 我們認為生起(*utpāda*)的眼疾療癒後的認知是出世間(*lokottara*)〔的認知〕，因為其意指度(*uttāraṇa*)此世，或因其越過(*atikrama*)此世。
 - + 生起(*utpāda*)=眼疾。不生的認知=眼疾不再。
 - + 假若一個認知越過此世的活動與擾動，其為出世間認知。
- × 5.102
- × 一個出世間認知識無分別的，無所緣(*nirālamba*)，且無相（特徵），因為此認知以無所知(*abodhanayena*)在一剎那中理解我與它者的平等。
 - + *abodhanayena*=a+ *bodhanaya*(ins. ena)
 - × 在 5.102，清辨回應在 5.93-97 他所指出瑜伽行派之立場的問題。關於無所緣與佛的平等的理解，見 5.97。一剎那(*sakṛt*，頓)發生，見 5.93。清辨地出世間認知可比較 3.267-79。在 3.267-70，清辨定義平等覺者(*sambuddha*，圓滿覺者)為：通過無所知而理解諸法平等與我與他者平等的人。他在 3.273 指出佛陀的覺悟為在一單一剎那諸法平等的理解。我與他者指的是主與客，回應瑜伽行派在 5.6 長行所說：圓成實性由我與所緣的平等所建構。此也修正瑜伽行派在 5.93 的錯誤，清辨在那論證真實認知不能同時認識自身與其所緣。
- × 5.103
- × 諸法的不生被稱為諸法無我。如前所說，關於此不能有任何分別染汙的徵象。
 - + 比較 3.245-46：如幻覺不存在，其在實在中不被看見。其不能被分析(論述，*apratarka*)、〔不能被〕辨別(*avijñeya*)、〔不能被〕定義(*anirūpya*)、〔不能被〕比較(*anidarśana*，無見)。其無相(*nirnimitta*)、

無顯現(nirābhāsa)、無分別(nirvikalpa)、且無音(無字, nirṣara)。其必須被某〔見真實的〕人的心理解。換言之,其由無見而被見。

+ 瑜伽行派回應:

+ 5.104

× [若瑜伽行派認為]

× 若諸法的法性不能被邏輯的思辨所知,因為實在並非邏輯思辨的對象,且不能被推論所知。

× 5.105

× 佛使用與聖教一致的無錯推論來全然地反駁遍計事物的不同概念。

+ 後期中觀學區分兩種「邪(不正確)世俗諦」(mithyāsaṃvṛtisatya): 知覺的錯誤與遍計的錯誤。

× 5.106

× 然後,他們以無見、無分別知識、如虛空的心,而見所有知識的對象如其所是。

+ 佛的佛=心為空

+ 覺悟乃無分別的單一剎那、現量智。

+ 見(隱喻)=無見。

× 5.107

× 理解實在作為一推論對象是不可能的,但推論排除了實在知識的對立面。

× 瑜伽行派回應:推論如何排除實在知識的對立面呢?

× 5.108

× 不同的聖教造成不同的理解,甚至當聖教沒有差別時,什麼其他的方法能探究這些差別呢?

+ 除了宗因喻三支的推論之外,沒有其他方法能探究不同的聖教。

× 5.109

× 〔我們〕並不承認一單獨的主張可以排除其對立面。沒有否定其本身的對立面,如何能有一無分別認知呢?

+ 無分別認知否定其「分別的」對立面。

+ 因此任何人要建立一主張必須陳述一理由與例子。

+ 一個論點被一個完備、有效的推論證明。

× 5.110

× 見真實的聖者教導二諦,因為勝義的理解倚賴世俗諦。

+ 回應:《中論》卷4〈24:10 觀四諦品〉:「若不依俗諦,不得第一義;不得第一義,則不得涅槃。」(T1564, p. 33, a2-3)

+ 否定分別(概念)的推論倚賴那被稱為正確的世俗諦。透過倚賴世俗言說的真理,吾人逐步地了解無分別與不可言說的勝義。

+ 建立中觀學關於實在的進路後,我們指出瑜伽行派對於實在的進路之錯誤。

- × 5.111
- × 有真如作為所緣的認知是錯誤的，因為其有一個所緣，如夢中認知等。此外，其所緣不能為實在。
 - + 類似的論證在 5.16 與 90
 - + 『有法』：有真如作為所緣的認知；『法』：錯誤的→所立（宗）
 - + 能立（因）：『因為其有一個所緣』：凡是有所緣都是恆定的錯
 - + （喻）：如夢中認知
 - + 因其為錯誤的，其所緣不能被稱為是實在。
 - + 這是因為〔一個錯誤認知的所緣〕也是錯誤的。
- × 5.112
- × 最為殊勝的聖者（佛）教導一個不被執取的、不可言說的法，且不受到認知活動的牽制。相同地其也必須被否定。
 - + 此段比較《中論》卷 3 〈18：7ab 觀法品〉：「諸法實相者，心行言語斷」(T1564, p. 24, a3)。
 - + 其也必須被否定的「其」並不是很清楚：Hoornaert：指瑜伽教義。Eckel：似乎比較像清辨在指任何對於勝義的語言表述。
- × 5.113-114
- × 5.113 現在，如前所說：實在由理性與聖典構成。現在，已理性的探究，且保持其無傷。
- × 5.114 有人著取蘊集，另有人沉沒在意識之海，但是征服者之子們在沒有落入甚是正確的邊之深淵上，使他們歡樂。
 - + 5.114 並沒有出現在梵文本，且沒有長行，可能為抄寫者的增文。Hoornaert 引江島惠教的意見指出其提供第四和第五章適切的摘要：聲聞乘陷入蘊集的困境，瑜伽行派陷入意識之海。
 - + 「探求實在的知識」一章中理性與聖典被用來解釋實在：「由於沒有認知的所緣以任何方式被建立，實在是一個無分別認知的生起。哪些人知道實在，即知道其是無比的。」(verse 3.266)