

部派與瑜伽行派「見道」之差異 及其成因：以「後得位」為線索之考察¹

莫凱輝

國立政治大學 哲學所碩士三年級

摘要

本文討論在部派阿毘達磨及大乘瑜伽行論典中「見道位」出現的設定差異。在部派阿毘達磨中，雖然已經有了五位的區分，但見道位中並沒有後得位。而在大乘瑜伽行論典中，則明確地出現了見道根本及後得的劃分。筆者認為，由於兩者在見道的認識方式存在差異，從而引起了斷惑及見道後得位的設定差異。相較於瑜伽行論典的見道「無分別智」，部派阿毘達磨中的「見道」則存在「推度」性質，從而引起了其它方面的不同。筆者的結論是：由於存有論的不同，而導致了對「見道」認識方式的不同理解，從而產生了部派阿毘達磨和瑜伽行論典的詮釋差異。

關鍵字：見道 後得位 無分別智 《成唯識論》 《阿毘達磨俱舍論》

¹ 本文承蒙多位評審教授審查，與予缺失提出寶貴意見感激不盡。修改之後，若仍有所疏失及不夠明晰之處，由筆者自行負責。

在部派和瑜伽行派中，「見道」存在著一個明顯的差異，即部派中見道並無後得位，而瑜伽行派認為見道存在後得位。筆者認為，這一差異聯繫到了二者在存有論及認識論上的不同，而藉由對這個問題的釐清，將涉及兩者見道理論的整個脈絡。將由個別差異，牽引出系統性的差別問題。具體而言，從後得位的差異，將牽涉到部派及瑜伽行派對見道認識狀況的描述區別。筆者認為前者的見道為有分別見道，而後者為無分別。部派的有分別見道不僅是相較於瑜伽行派而言，即使比較自部認同的盡、無生智，也將觀察出不同之處。通過論證二者的不同認識模式，從而也牽涉到了其根本問題，即存有論上的預設差異。瑜伽行派「法空」的預設將必然導致無分別智之所緣為無相，即根本位無法施設十六心之內容，必須依賴後得來完成。而有部的實有論預設，導致了見道不是去觀察法的自性（如色為變礙，因諸法自相無邊，因此並非觀察自相），而是觀察其共相（如苦之行相），從而見道本身就是具備分別，因此見道中即完成了施設，不需要後得位。

對於見道後得位的問題，就筆者所知而言，學界目前暫無直接討論。但正如前文所述，對這一問題的研究將得以重新審視「見道即無分別」的通常預設，尤其是釐清部派對見道的理論模式。

壹、 瑜伽行派之見道及其後得位之「見相有無」

一、 見道根本位

《成唯識論》中，見道部分主要以 28 頌展開解釋，即

若時於所緣 智都無所得
爾時住唯識 離二取相故 [2]

如論，

《成唯識論》卷9：「論曰：若時菩薩於所緣境，無分別智都無所得，不取種種戲論相故。爾時乃名，實住唯識真勝義性。」

(T31,1585,49c18-22)

[2] 《成唯識論》卷9 (CBETA, T31, no. 1585, p. 49, c16-17)

《成唯識論述記》(以下簡稱《述記》)將「不取種種戲論相」解釋為，「不取」即無能取執，「不取戲論相」即無所取相，即表達無能取所取 [3]。《述記》也進一步談到，這裡的只遮有漏，雖然後得也有相，但並非是戲論相 [4]。以《成唯識論》的觀點來看，在後文對於後得位見相有無的討論，《成唯識論》認為「見相俱有」方為正確 [5]。

在根本位見相有無的討論中，《成唯識論》認為「見有相無」才是正確 [6]。《述記》解釋，「無相取」是因為「不取相」，既然有見分，為何不取相呢？後接著解釋，雖然有見分，但其無分別，所以這個見分並不是能取 [7]。因此，所謂的「見有相無」，其決定點是在「見分」之上，如果見分是有分別，則見相俱有，如後得位。如果見分是無分別，則見分非能取，因此也不取相，由不取相來說「相無」。但《成唯識論》也繼續簡別「非取全無」，即「非能取」並不能推導出「取全無」，《述記》對此並沒有進一步解釋。這裡可能是指，「非能取」表達的是非主動性地去緣取，無分別的見分失去了分別心時的「見」的通道，即打開了一切認識可能性。如同身處有窗戶的房間，當我們想看風景的時候，需要走到窗前，開窗看風景。但如果身處山峰（四面八方無有遮擋），並不需要「去看風景」，但風景卻無處不是，所以說並不是「取全無」，「非能取」僅僅是強調非主動性地去緣取。這種非主動地緣，可能即是下述的「不變為緣」。

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。(T31,1585,49c29-50a2)

《述記》對此解釋 [8]，「此緣真智，挾帶真如之體相起，故名所緣」。「此緣」在此，筆者認為是「能緣」義，「真智」在此是認識主體的指代，亦見道時的智慧。《述記》在別處論述，「此除真智緣於真如，無相分故。 [9]」亦即認可，能緣是真智，所緣是真如，並且此時無相分。所以，「此緣真智」是指能緣真智。而「所緣」就是帶真如體性的相，對此，《述記》在它處有解，

[3] 《成唯識論述記》卷9：「不取種種戲論相者，不取者，無能取執。不取戲論相者，無所取相。」(CBETA, T43, no. 1830, p. 569, a16-17)

[4] 《成唯識論述記》卷9：「此但偏遮有漏，後得智亦有相，此亦離彼相戲論也。」(CBETA, T43, no. 1830, p. 569, a21-23)

[5] 《成唯識論》卷9：「由斯後智，二分俱有。」(CBETA, T31, no. 1585, p. 50, b29)

[6] 《成唯識論》卷9：「故應許此，有見無相。」(CBETA, T31, no. 1585, p. 50, a3-4)

[7] 《成唯識論》卷9：「說無相取，不取相故。雖有見分，而無分別，說非能取，非取全無。」(CBETA, T31, no. 1585, p. 49, c28-29)

[8] 《成唯識論述記》卷9：「此緣真智。挾帶真如之體相起，故名所緣，非帶彼相分影像而起，名緣於如。不離如故。」(CBETA, T43, no. 1830, p. 569, b24-26)

[9] 《成唯識論述記》卷1：「依此二分，執實二取，聖說為無。非依他中，無此二分。論說唯二，依他性故。此除真智緣於真如，無相分故。」(CBETA, T43, no. 1830, p. 241, a4-7)

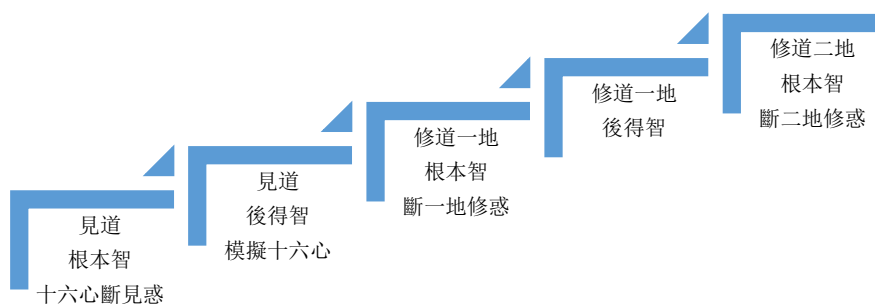
《成唯識論述記》卷7：「帶者，是挾帶義。相者，體相，非相狀義。謂正智等生時，挾帶真如之體相起。與真如不一、不異，非相、非非相。……相者，相分義，或體相義。真如亦名為相，無相之相。」(T43,1830,500c9-16)

其認為，「真如體相」和「真如」不一不異，非相非非相。這裡《成唯識論》顯然試圖簡別真如並非以「真如」的身份來成為所緣，而是以「真如體相」來成為所緣，儘管其對兩者的區分並不清晰。

「如自證分緣見分時不變而緣，此亦應爾。」重點在於「不變而緣」，因為自證分必然是跟隨其所緣而認識，自證分如同貼在其所緣。所緣在變，自證分雖然不動 [10]，但的確可以取。真智在緣真如時也類似，真智取真如體相時，也是不變而取，如同前說「山峰」，此時並不需要主動性地去取，而的確可以得到。

二、 見道後得位

《成唯識論》認為見道根本智十六剎那以無分別智斷三界見惑(見所斷)，而後起定，於後得位再次生起模擬真見道的十六心，從而了解所斷的內容。之後，為了斷除修惑(修所斷)，再次進入無分別智，斷除第一品修惑，由此進入修道一地的後得位，如此漸次上升 [11]。如下圖，



[10] 《成唯識論義燈》卷6：「見緣自證，既自內證，如何變緣？若變相緣，何名緣自？由此內證，不變而緣。」(CBETA, T43, no. 1832, p. 779, a4-6)

[11] 《成唯識論》卷9：「菩薩從前見道起已，為斷餘障證得轉依，復數修習無分別智。」(CBETA, T31, no. 1585, p. 50, c21-22)

後得智問題的引入很可能是來自於唯識「見相分」區別的問題，而根本和後得「見相分」的差異是來自於「無分別智」的設定。《成唯識論》在真見道后，安立了相見道。前者是根本智，後者是後得智 [12]。由於根本智是無分別智，並且緣真如，所以並無法施設所斷內容。根本智中以無分別智斷惑，出定后於見相俱有的後得智，才生起了十六心個別所斷內容的認知。簡要地說，由於根本智中無相，因此不會生起個別法的行相。

真如及「見相分」是大乘興起后才開始成爲議題，在部派論典中沒有給予討論。因此，爲了解決緣真如的是無分別智，根本智無相分，及仍然要安立十六心的內容，唯識必須分化出真見道及相見道。相反，部派並不需要面對這些問題（見道無分別智及見相分），所以不用去安立見道後得智來處理。

在《俱舍論》，《順正理論》，《藏顯宗論》中 [13]，皆有討論一個問題，即在修道位最末，證得無學位阿羅漢之前的盡智、無生智是無漏無分別智，證得的時候如何知道其內容呢？如三論中所呈現，部派有觀點認爲，只有到了二智的後得智中，才做了盡智和無生智的分別。這裡部派面對的問題同瑜伽行派中真、相見道的問題是類似的，即如何安立在無分別智中的斷證內容的施設。真、相見道的詮釋方式同這裡盡、無生智類似，唯識將這種模式引入了見道，產生了見道根本智及後得智，也正是爲了解決根本位是無分別，如何安立十六心的問題。由此也可以推測，部派佛教的見道似乎並非以無分別智，否則根據在盡、無生智處的解決方案，應當在見道時也安立後得，然而並沒有。

[12] 《成唯識論》卷 9：「前真見道根本智攝，後相見道後得智攝。」(CBETA, T31, no. 1585, p. 50, b16-17)

[13] 《阿毘達磨俱舍論》卷 26〈分別智品 7〉：「如何無漏智可作如是知？迦濕彌羅諸論師說：從二智出後得智中作如是知，故無有失。由此後得二智別故，表前觀中二智差別。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 135, a28-b2)

《阿毘達磨順正理論》卷 73：「由本意樂二智轉時，力能引起如是解智。非於無漏二智轉時作如是解，無分別故。謂出二智後得智中，方作如是二類分別。此二分別，二智後生。」(CBETA, T29, no. 1562, p. 738, a9-12)

《阿毘達磨藏顯宗論》卷 35〈辯智品 8〉：「非於無漏二智轉時作如是解，無分別故。謂出二智後得智中方作如是二類分別，此二分別二智後生，是盡、無生力所引故。」(CBETA, T29, no. 1563, p. 948, c15-18)

貳、 部派佛教之「分別」見道

相較於《成唯識論》，《俱舍論》中的見道斷惑方式大有不同。《俱舍論》中並沒有見分、相分，當然更沒有自證分。更根本的是，以《成唯識論》所呈現出的瑜伽行派觀點認為，斷障需要依賴無分別智 [14]，其中也非常確切地提及真見道是無分別智所攝的根本位。筆者認為，若以瑜伽行派「無分別」為標準，部派所設定的「見道」是以「分別」見道，因此從基礎上就不需要避免無分別智無法施設及切換所斷的問題。

在《俱舍論》的〈智品〉中，論中提出，十智中盡智及無生智為非見性，其它為見性（即推度性） [15]。若略整理，則如下表：

聖慧	智性	見性
盡智，無生智	是	否
世俗智，苦、集、滅、道智，法、類智，他心智	是	是
忍	否	是

慧：於法能有簡擇；(CBETA, T29, no. 1558, p. 19, a20)

智：斷疑（疑：對於事理產生迷惑，尤其是對於四諦，與根本煩惱中的見相應）；

見：推度性；

從中可以看出，「慧」所涉及的範圍最廣。「慧」是擇法 [16]，它能夠產生一種「是這個，不是那個」的抉擇作用，但「慧」也有惡慧 [17]，因此並非是「慧」，就是一種正面表達。在這個基本框架下，十智和忍都具備這種抉擇作用。其中，「智」在抉擇作用的基礎下，又強調了「斷疑」的作

[14] 《成唯識論》卷 9：「由數修習無分別智，斷本識中二障龜重，故能轉捨依他起上遍計所執，及能轉得依他起中圓成實性，由轉煩惱得大涅槃。」(CBETA, T31, no. 1585, p. 51, a5-8)

[15] 《阿毘達磨俱舍論》卷 26〈分別智品 7〉：「此聖慧中，八忍非智性，自所斷疑未已斷故，可見性攝，推度性故。盡與無生二智，非見性，已息求心，不推度故。所餘皆通智見二性，已斷自疑，推度性故。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 134, b25-28)

[16] 《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈分別界品 1〉：「慧謂擇法。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 1, b3)

[17] 《阿毘達磨俱舍論》卷 10〈分別世品 3〉：「諸染污慧名為惡慧。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 51, c23)

用，也就是強調了這種抉擇的正確性，即對於之前的迷惑產生了抉擇，並對抉擇的答案加以肯定，從而斷除了之前的迷惑。「見」則是指帶有推度性，雖然論中並沒有直接地提出推度性就是指推理性，但筆者將嘗試論證這一內容。

首先需要明確，前文中已經提及，依照《俱舍論》，除了盡、無生智之外的八智都是見性，這樣的區別在實修上必然會產生差異。盡、無生智為非見性，非推度性，從其結果上可以看出，論中已經認識到一種矛盾，即在非推度性的狀況下，如何了知其中內容 [18]。論中提供了兩種觀點，迦濕彌羅論師以後得的方式來解釋此問題，對於二智中的內容，以及分辨出二智，這是後得中完成。《俱舍論》採納的觀點傾向認為，這是一種「現照」的了解方式，筆者認為，這裡是在表達一種直觀認識的方式。這兩種方案都規避了在二智中時是推度性的狀況，前者以後得分別來解決，後者以智中直觀來解決。這從側面說明，當存在推度性的時候，則不是「現照」，也並不需要後得。

直接關係見道的是法智、類智，以及苦、集、滅、道智。這六智，在論中都被認為是見性，也就是推度性。見道的智都是推度性，這表明，其理應不是「現照」，也沒有後得。在部派阿毘達磨中，見道並沒有設立後得位，這一點可以肯定。對於「現照」的討論則很少，但《順正理論》（以下簡稱《順正理論》）中卻提供了一些觀點

《阿毘達磨順正理論》卷62：「如是次第有十六心，總說名為「聖諦現觀」。以於三界四聖諦境，次第現前如實觀故。（問：）既於三界四聖諦境，旋環紛擾作意思惟，寧不能為現觀障礙？（答：）初習業地於諸諦境，多返旋環已淳熟故；又在見道，行極速故；又由不起阿世耶故；又此勢力極猛利故，必無能為此障礙者。即由此理說，見道位名為「無相不可施設」，住此位中，相難了故。法、類、忍智於諸諦境，行相差別，難施設故。」(T29, 1562, 684a16-24)（文中（）中內容為筆者所加，下同）

問難者在這裡提問，見道對於三界四聖諦的所緣「旋環紛擾作意思惟」，這樣如何不會障礙現觀 [19]。這裡在側面說明，見道的過程的確是進

[18] 《阿毘達磨俱舍論》卷26〈分別智品7〉：「云何無生智？謂正自知「我已知苦，不應更知」，廣說乃至「我已修道，不應更修」，由此所有廣說乃至，是名無生智。如何無漏智？可作如是知。迦濕彌羅論師說：從二智出，後得智中作如是知，故無有失。由此後得，二智別故。表前觀中，二智差別。有說：有漏智亦作如是知，然說「見」言，乘言便故。或於諦理，現照轉故。由此本論，亦作是言。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 135, a26-b5)

[19] 這裡的背景應該在於，推度性理應會障礙定，從而出定，但問者想了解為何這裡的推度性並沒有產生障礙。相關背景，如下引文。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷42：「初靜慮意地，若不定者具三分

行反復往返地作意思維。而論主提出了四個理由，首先（1）是因為在見道之前已經反復熟練了內容；其次（2），因為見道急速；（3）並沒有生起意樂；（4）由於見道力猛，因此不能障礙。但這樣的答案其實只解釋了為何並不會障礙現觀，而並沒有否定見道的推度性。而論主在接下來的解說中表明，對於「無相不可施設」的說法，其實是從難以達成的角度來談。筆者認為，這表明事實上推度發生了，但因為速度很快，而難以完成「施設」的目標。這就像是 100 米的跑步競賽中，一個完全沒有移動，另一個移動了十米。前者可以說是非推度性，因為完全沒有發生推度作用；而後者相當於是見道中的推度性，它發生了作用，但尚未能達成「施設」的目標。並且，如果缺乏了推度，對於三界四聖諦十六行相的快速切換是一件難以理解的事。阿毘達磨一方面強調推度則會出定 [20]，但一方面也強調見道的智都是推度性。在提出如此顯而易見的矛盾後，阿毘達磨依然在堅持見道的推度性，而對於可能會出定這方面的矛盾用了以上的原因解釋，儘管很難說《順正理論》的解釋能否代表部派普遍觀點。另外，這樣的解釋也勢必面臨一個問題，即見道既然難以施設諦境差別，則這些差別何時建立？瑜伽行派設立了見道後得「相見道」以解決此問題，而《順正理論》在這裡並沒有回答。

進一步，引入止觀的脈絡來審視這個問題。見道必須依賴於靜慮 [21]，而奢摩他本身是心一境性 [22]，也就是說，在通常的情況下，奢摩他的境的切換會造成奢摩他停止，因為並非在同一境上。另一方面，毘鉢舍那並非等同於推度。如果毘鉢舍那等於推度，則修毘鉢舍那時無法入定（前文已引述，推度則會出定）；以及若在盡、無生智時僅為奢摩他（二智非推度性），則盡、無生智成為世間道，難以具備斷有頂惑的能力 [23]，而實際上盡智是斷有頂惑的最後解脫道 [24]。顯然阿毘達磨認識到了境的切換無法脫離推度性，而又為了保持見道在定中，從而給予了上文的詮釋。不過，要觀察推度性是否是推理性，還需要進一步從見道所緣的內容上去論證。

在論證推度性就是推理之前，需要先明確如何稱之為推理。如果說，看

別；若在定者有二分別，謂自性及隨念，雖亦有慧，而非推度分別，若推度時便出定故。」(CBETA, T27, no. 1545, p. 219, b14-17)

[20] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 42：「初靜慮意地，若不定者具三分別；若在定者有二分別，謂自性及隨念，雖亦有慧，而非推度分別，若推度時便出定故。」(CBETA, T27, no. 1545, p. 219, b14-17)

[21] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 60：「三結永斷，無餘斷，畢竟斷，無片影斷，必以見道。然諸見道唯依六地，謂四靜慮及未至定靜慮中間。」(CBETA, T27, no. 1545, p. 311, b7-9)

[22] 《阿毘達磨集異門足論》卷 3〈二法品 3〉：「奢摩他云何？答：善心一境性，是謂奢摩他。」(CBETA, T26, no. 1536, p. 375, b18-19)

[23] 《阿毘達磨俱舍論》卷 23〈分別賢聖品 6〉：「阿羅漢果必無初得，見道無容斷修惑故，世道無容離有頂故。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 122, c10-12)

[24] 《阿毘達磨俱舍論》卷 24〈分別賢聖品 6〉：「盡智是斷惑中最後解脫道。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 126, c23-24)

見火，從而知道有火，是透過感官直接了解，直觀性的認識。那推理性就是，看見火，從而知道那裡很熱，感官並沒有接收到「熱」的訊息，而通過邏輯上的推理判斷了解到有火的地方是熱的。同樣，當摸著瓶子，了解瓶子的顯色、形色、觸感，這是一種直觀的認識，瓶的色和觸在此時構成了認知中的瓶（的一部分）。但，當摸著瓶子，推測瓶以泥土等製作，而瓶在摔打之後會壞等等，儘管為真，但並不是瓶當下的狀況，而是透過推理產生的瓶的（另一部分的）認識。如果定義後者這樣的狀況，就是推理性認識，那筆者主張，部派阿毘達磨中的見道是推理性的。

見道的所緣，即是以法智、類智緣取三界四諦的內容，也就是通常所說的十六心或十五心 [25]。《俱舍論》認為，四諦十六行相屬於共相 [26]。而見道的時候，就是以這些內容輪次地觀察三界，而這種觀察，根據《大毘婆沙論》（以下簡稱為《大》）的看法，以筆者的觀點，這是一種「滲透式」的觀察方式。作為共相的認識主體，在《大》中解釋了所謂的共相慧，其中運用了五種譬喻對此進行了闡釋 [27]。通過日出及持燈的譬喻，主要說明了共相慧頓時俱緣諸法的特質；通過遠鏡及遠觀的譬喻，主要說明了共相慧總覽諸法的特質。比較特別的在於帝青寶的譬喻，這裡指出，共相慧就如同各種事物接近帝青寶而都呈現為帝青寶的顏色，而自相慧則如同各種事物遠離帝青寶而呈現各自的顏色。這裡似乎認為，共相慧可以使得其所緣對象呈現出共相慧的內容，而非強調共相內容是所緣對象間的共性。在這個譬喻中，明顯地看出，共相慧產生了一種「染色滲透」的功能。同時，《大》中也提出，在諦現觀時，所觀的並不是法的自相（譬如色的變礙等等），因為對象難以窮盡 [28]。

這種對於十六行相的認識模式，筆者認為是部派見道同瑜伽行派見道的

[25] 《阿毘達磨俱舍論》卷 23〈分別賢聖品 6〉：「世第一無間，即緣欲界苦，生無漏法忍，忍次生法智，次緣餘界苦，生類忍類智，緣集滅道諦，各生四亦然，如是十六心，名聖諦現觀。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 121, a23-28)

[26] 《阿毘達磨俱舍論》卷 7〈分別根品 2〉：「共相作意，謂十六行相應作意。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 40, a9-10)

[27] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 42：「別觀諸諦慧名「分別自相」，總觀諸諦慧名「分別共相」。問：此二種慧如何應知？答：如種種物近帝青寶，自相不現，皆同彼色，分別共相慧應知亦爾；如種種物遠帝青寶，青黃等色各別顯現，分別自相慧，應知亦爾。復次，如日出時光明遍照眾閣頓遣，分別共相慧應知亦爾；如日出已漸照眾物，牆壁窟隙山巖幽藪皆悉顯現，分別自相慧，應知亦爾。復次，如人持燈初入閻室頓破諸闇，分別共相慧，應知亦爾；如燈入已，漸照瓶衣器篋諸物，分別自相慧，應知亦爾。復次，如鏡遠照別相不顯，分別共相慧，應知亦爾；如鏡近照別相明了，分別自相慧，應知亦爾。復次，如人遠觀山林等物，分別共相慧應知亦爾；如人近觀山林等物，分別自相慧，應知亦爾。」(CBETA, T27, no. 1545, p. 217, a20-b6)

[28] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 78：「問：現觀諦時為觀自相，為觀共相？設爾何失？二俱有過。所以者何。若觀自相諸法，自相差別無邊，應無觀諦得究竟者。且地自相無邊差別，觀未窮盡而便命終，況更能觀諸餘自相。若觀共相，如何四諦不頓現觀，復於何時以如實智觀諦自相，於諦自相若不能觀，云何名為現觀諦者。答：應作是說，觀於共相。」(CBETA, T27, no. 1545, p. 405, a27-b5)

根本不同之處。部派見道是認識到事物當下並不具有的性質，是從聞思而產生的概念去渲染到一切法上，就像被帝青寶所染色的其它石頭並不具有帝青寶的顏色一樣，通過這樣的方式，引導修行者解脫，但其並不直接觀察法自身的自相。而瑜伽行派的見道，則是認識到了事物當下的真實性質（空性），也因此而脫離了對事物實在的貪戀，大乘認可空性是一切法的自相。前者如同用白色染料將發黃的布料染白，後者則是將發黃的布料漂白，儘管在結果上是一致的，但發生的模式並不相同。

因此，筆者主張部派見道為推度性的見道，同瑜伽行論典所述的見道方式不同。這種推度性，在瑜伽行的脈絡下應當為「有分別」。為了論證這一點，下面將進一步考察在瑜伽行論典中對「無分別」的看法，從而得以比對部派所描述的見道是否符合此瑜伽行論典中的「無分別」。

參、 瑜伽行派之「無分別智」

在《大乘阿毘達磨雜集論》（以下簡稱《雜集論》）中，對「無分別」做了一些解釋

無分別者略有三種：一知足無分別。二無顛倒無分別。三無戲論無分別。如此三種異生、聲聞、菩薩如次第應知。

由諸異生，隨於一無常等法性，究竟思已，便生喜足。謂「是事必然更無異望」，是名「知足無分別」。爾時一切尋思分別皆止息故。

由諸聲聞，於諸蘊中，為對治常等顛倒故。如理觀察，唯有色等法時，便得出世間智，通達無我性，是名「無顛倒無分別」。

由諸菩薩知色等法唯戲論已，遂能除泯一切法相，得最極寂靜出世間智，通達遍滿真如。是名「無戲論無分別」。此無分別智，復離五相。謂（1）非無作意故；（2）非超過故；（3）非寂止故；（4）非自性故；（5）非於所緣作加行故。名無分別。

所以者何。（1）若無作意故名無分別，熟眠、醉等應是無分別智，由彼不思惟諸法相故。（2）若超過故名無分別。從第二靜慮已上一切地，應是無分別智，由彼超過尋伺故。若爾，「三界心、心法是分別體」言，即為相違；（3）若寂止故名無分別，滅受想定應是無分別智。分別心、心法於彼寂止故。若爾智亦應無。（4）若自性故名無分別，色等應是無分別智，彼非分別自性故；（5）若於所緣作加行故名無分別，即「分別性」應是無分別智。若謂此是無分別，此加行相即

分別相故。是故無分別智非彼五相。

若爾，當云何觀「無戲論無分別相」？謂於所緣不起加行。此復云何？若諸菩薩過隨順教，觀察諸法，若性、若相皆不真實。由此觀察串習力所持故，不由加行，於如實無戲論界，一切法真如中，內心寂定，如是乃名「無戲論無分別智」。(T31, 1606, p.764, c27-p. 765, a26)

本文段解釋了三種無分別，其中尤其對菩薩的「無戲論無分別」進行了詳細地剖析，提出了菩薩「無分別智」的五種特質。首先(1)，其提出「無分別」並不是不作意或不思維，如果是這樣的話，則熟睡、喝醉都等同於無分別智。其次(2)，並不是超過尋思就能稱為「無分別」，如果是這樣，則第二靜慮以上都是無分別智 [29]。(3) 如果寂止就是無分別，那滅受想定就是無分別智，但滅受想定中心、心所皆喪失功能，那也就不能稱之為「智」了，如第一部分所說，「智」需要有簡擇斷疑的功能。(4) 如果不是以「分別」為自性就是無分別，那色等法就是無分別智，因為其性「無分別」。(5) 如果在緣取所緣的時候，在所緣作加行，那就不能稱為「無分別」。如果在所緣作加行能稱為「無分別」，則「分別」就是「無分別」，因為「分別」的時候需要做加行。

由此，進一步討論了如何去觀「無戲論無分別相」，論主回答「於所緣不起加行」。論中呈現的菩薩無分別智的一大特征就是「於所緣不起加行」，這裡似乎可以看出，《雜集論》在強調菩薩無分別智「不起加行」的特征，而作為特征，異生及聲聞皆不擁有。在描述聲聞無分別智時，論主並沒有使用「不由加行」，而是僅僅使用了「如理觀察」。這種「不由加行」的能力，就是論主認為菩薩無分別智對比其他兩個無分別智，最為獨特的部分。由於存在究竟真理，則證悟的境（或內容）應該一致，但異生、聲聞、菩薩的無分別所證不同，因此不同的所證應該是不同的方法的究竟程度的差異。如果異生、聲聞在方法上和菩薩相同，則沒有理由會證得不同的內容。如同三個人搭同一個航班，則應該是同時到達相同的地方。但若三人各自搭飛機、火車、自行車，則在相同方向及時間的情況下，必定產生到達地的差異。

從《雜集論》所描述的「無分別智」可以看出，其並不等於「無意識」。作為「智」，至少需要保留「慧」（簡擇），也就是慧心所的功能需要保留。另外，還需要更加進一步限制，除了具備簡擇的能力，還需要做出正確的簡擇（也就是說，並不是惡慧）。這樣的「慧」還需要能夠針對四諦來進

[29] 「尋伺喜樂」為靜慮的特質，第一靜慮具備四者；第二靜慮離尋伺，具備喜樂；第三靜慮離尋伺喜，具樂；第四靜慮離尋伺喜樂。如下引文：《阿毘達磨俱舍論》卷 28〈分別定品 8〉：「依何相立初二三四？」「具伺喜樂」建立為初。由此已明，亦具尋義，必俱行故，如煙與火。非同有喜樂，而不與尋俱。漸離前支，立二三四。離伺有二，離二有樂，具離三種，如其次第。故一境性，分為四種。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 145, b22-27)

行斷疑，才能稱之為「智」。而對於「尋伺」，《雜集論》所提出的理由認為，如果無尋伺就是無分別，則第二靜慮及其以上都是無分別，但如果是這樣，就和「三界心、心法是分別體」這樣的話相違。筆者猜測，這句話出自《瑜伽師地論》（以下簡稱《瑜伽》），在《瑜伽》中，其認為，

「尋伺決擇者，若尋伺即分別耶？設分別即尋伺耶？謂諸尋伺必是分別，或有分別非尋伺。謂望出世智，所餘一切三界心、心所皆是分別，而非尋伺。」(T30, 1579, p. 302, c1-4)

在這個文段中，論主討論了「分別」和「尋伺」的關係。他認為，尋伺都是分別，而分別並不都是尋伺，也就是說分別大於并包含了尋伺。但其又認為，相較於出世智來說，三界一切心、心所都是分別，而不是尋伺。這也就是說，三界一切心、心所所具備的分別，並不是尋伺的那種分別。根據《成》的一些古釋^[30]，筆者認為，尋伺所屬的是自性分別，而這裡所指的三界一切心、心所的分別為計度分別^[31]（因為從計度分別直接關係了見解，而隨念分別則是關於記憶，因此不太可能是這裡的所指）。也就是說，《雜集論》在這裡認為，菩薩無分別智判斷重點並不在於無「自性分別」（因為如果只是在於無自性分別，則第二靜慮以上都是無分別），而是在於無「計度分別」，而計度分別在《大》中也稱為「推度分別^[32]」。由此，也可以略微歸納推度、尋、伺、作意的強度。最強的是推度，因為若推度則會出定（文如前文所引），其次是尋，因為在第一靜慮邁向第二靜慮的中間靜慮是唯有伺，然後是伺，最弱意義的應是作意（因為第二靜慮以上沒有尋伺，但《雜集論》許有作意）。筆者認為，這四者都描述了意識的思維

^[30] 此一文段討論了前五識是否有自性分別，但無論取何結論，皆承認前五識無尋伺。《成唯識論述記》卷7：「問：『自性分別』《攝論》說云五識中有。對法第二說，自性是有相。有相即尋伺，故知有相在於五識，亦非意不共。如何別也？答：彼《攝論》者，隨順理門說在五識，以五識中無尋伺故。對法說言自性分別，是有相收，非任運攝。故知五識無自性分別。又解五識亦有，以攝論為正。自性分別亦有二種，一即是五識，二是意識相應尋伺。意識相應尋伺故，對法說自性是有相。有相是意不共業，自性不是任運所收。以五識故。說五識有自性分別，是非尋伺，亦無過也。」(CBETA, T43, no. 1830, p. 470, b8-19)

在這一文段中，其將分別以「尋伺」劃為兩種，自性分別以尋伺為體，而隨念、計度則不以尋伺為體。《成唯識論義燈》卷5：「自性有二：一、尋伺為體，即雜集論第二所說自性分別，即七分別中有相分別。二非尋伺為體，即此論第五，及攝論第一，許五識有自性分別，但不許有隨念、計度二分別故。」(CBETA, T43, no. 1832, p. 763, c10-14)

^[31] 《大乘阿毘達磨雜集論》卷2〈三法品1〉：「計度分別者：謂於去、來、今不現見事，思構行分別。」(CBETA, T31, no. 1606, p. 703, a18-19)

^[32] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷42：「略有三種分別：一、自性分別，謂尋伺；二、隨念分別，謂意識相應念；三、推度分別。」(CBETA, T27, no. 1545, p. 219, b7-9)

《俱舍論記》卷2〈分別界品1〉：「准婆沙文隨所更事名為隨念計度，推度名異義同。」(CBETA, T41, no. 1821, p. 38, c29-p. 39, a1)

動作，只是在力度上不同。「計度分別」就是依賴這種推度來造成的分別，強度上大於依賴尋伺的「自性分別」，也成為主要需要應對的分別 [33]。因此，菩薩無分別並非指全無思維，而是指將最粗的那些推度停止（這些推度足以阻礙入定），而保留了細微的作意（並不是指尋伺），在此基礎之上，由多次練習而造成「無加行」，由此角度來說「無分別智」。

在上一個部分中提到，《順正理論》對於見道的意識狀態解釋，很接近這裡菩薩無分別智的解釋。不過，需要注意的是，《順正理論》的解釋僅僅限於見道位，而《雜集論》對菩薩無分別智的解釋則不局限於見道位。因此，《順正理論》所提及的見道迅速、猛厲等原因並不適用於菩薩無分別智，而不起意樂 [34] 及已淳熟則很接近菩薩無分別智的解釋。然而，兩者的差異在於，《順正理論》所提及的「無相」即「相難了」，其預設為法具有自相，然而見道時的推度難以完成對相的施設，因此這裡的「無」並非是對存在的否定，而是從心難以認識的角度來闡述。但《雜集論》則預設無相，所以無分別智認識到「相皆不真實」，這是可以如言取義的「無」相。另外，《雜集論》所描述的菩薩無分別智并不受需要時間極快的輔助條件，說明了其思維力度極其細微，而《順正理論》中的推度是更強意味的思維活動，（或許）足以破壞禪定，然而由於時間很快，因此並沒有造成實質上的作用。因此，正如在前面所提及的譬喻，《順正理論》的解釋如同跑了十米，但未能達到百米終點，而《雜集論》則更像是原地不同。也就是說，對《順正理論》來說，如果見道的時間足夠長，則見道時會完成施設，因為根本上而言，其是推度性的。但對於《雜集論》的菩薩無分別智來說，即便是很長的時間，也並不會產生分別施設，因為根本上而言其實無分別的（並且，事實上菩薩無分別智也並不僅就見道來說）。因為《順正理論》需要承認事物的相是實在，並且可以認識，因此，當修行者進行觀察的時候，理應觀察到相，從而產生施設（成立某一種存在），從而它需要設定因為時間迅速而難以施設（時間很快，成立動作難以完成）。但《雜集論》並不需要面對這個問題，因為當修行者如實觀察時，觀察到事物的相不真實，也就是說是一種否定，並不需要「成立」某一種存在，所以不需要用時間來加以輔助。因此，部派文獻所在見道時所呈現的理論描述，同瑜伽行派的無分別是

[33] 計度分別包括了《雜集論》分類的七種分別中的四種。

《大乘阿毘達磨雜集論》卷2〈三法品1〉：「復有七種分別，謂於所緣任運分別，有相分別，無相分別，尋求分別，伺察分別，染污分別，不染污分別。初分別者，謂五識身如所緣相無異分別，於自境界任運轉故。有相分別者，謂自性、隨念二種分別，取過現境種種相故。無相分別者，謂希求未來境行分別。所餘分別皆用計度分別以為自性。」(CBETA, T31, no. 1606, p. 703, a19-25)

[34] 「意樂」同「加行」能否等同尚待觀察。

肆、 結論

從前文可以看出，「見道」在瑜伽行和部派論典中呈現出了一定差異。對於見道的根本及後得智的區分，僅存在於瑜伽行派論典中。根據《成唯識論》的觀點，見道根本智是無分別智，而對於見道內容的施設是由非無分別智的後得智完成。瑜伽行派以此方式，避免了在無分別智時去施設見道內容的矛盾。但在部派論中的見道，筆者認為，其具有明顯的推理思維的傾向，理由如下：

第一，從《俱舍論》的討論中可以看出，為了解決「非見性」的盡、無生智所產生的矛盾，提出了「後得」與「現照」兩個解決方案，側面說明「見」不需要面對類似問題，或者說只有「非見」才能「現照」或需要「後得」。見道時所有的智都是見性，並且論中也並沒有對於此階段提出類似的解決方案，因此見道不需要設立後得位，因為其本質並非如同盡、無生智那樣的無分別；

第二，《順正理論》中回答見道時旋轉作意而不妨礙現觀的原因時認為，見道時間很快，從而並無法產生施設，所謂的「無相」也是從難以施設的角度來闡釋。這說明，這種無施設是從結果角度而言，而不是發生的角度而言。推度作用已然發生，但沒有完成施設的目的；

第三，從止觀的角度而言，推度會導致無法入定，而見道需要依賴靜慮，這樣的矛盾無法通過宣稱見道只有奢摩他來解決，因為只有奢摩他則無法切換所緣。也無法通過宣稱毘婆舍那就是推度來解決，因為盡、無生智非見性，但擁有毘婆舍那。這樣的矛盾也許只能以上面《順正理論》的解釋來勉強解決，並且這也是《順正理論》之所以進行那樣討論的可能原因；

第四，當見道時，所觀的對象是共相的十六行相，而一切法本身的自相並不呈現，十六行相的內容不一定是所觀法當下所具備的性質，因此所證的內容更像是通過法目前狀況對其預期狀況的推理，否則如果完全如實呈現，沒有理由會不觀自相；

筆者認為，區別於部派見道的智，這裡的菩薩無分別智並不需要依賴於時間的短促，並且最重要的差別在於對「無相」的解釋。菩薩無分別智認識到了事物的空性實相，由於在存有論的預設上法是空，所以並不需要以「難以施設」來解釋「無相」，這是菩薩無分別智不需要依賴時間條件的根本原因，也是根本差別。

參考文獻

一、佛教典籍

《大正新脩大藏經》(台北：新文豐出版社，1993年。)

《阿毘達磨俱舍論》(世親著，玄奘譯，《大正藏》卷30，經號：1558。)

《阿毘達磨俱舍釋論》(世親著，真諦譯，《大正藏》卷30，經號：1559。)

《俱舍論記》(普光著，《大正藏》卷30，經號：1821。)

《阿毘達磨發智論》(迦多衍尼子著，玄奘譯，《大正藏》卷20，經號：1544。)

《阿毘達磨大毘婆沙論》(五百大阿羅漢等著，玄奘譯，《大正藏》卷200，經號：1545。)

《阿毘達磨順正理論》(眾賢著，玄奘譯，《大正藏》卷80，經號：1562。)

《大乘阿毘達磨集論》(無著著，玄奘譯，《大正藏》卷7，經號：1605。)

《大乘阿毗達摩雜集論》(安慧等著，玄奘譯，《大正藏》卷16，經號：1606。)

《成唯識論》(護法等著，玄奘譯，《大正藏》卷10，經號：1585。)

《成唯識論述記》(窺基著，《大正藏》卷10，經號：1830。)

《瑜伽師地論》(彌勒著，玄奘譯，《大正藏》卷100，經號：1579。)

二、工具書

中華電子佛典協會

2014 光碟版 CBETA 電子佛典，台北：中華電子佛典協會。

三、專書／學術論文

歐陽竟無編

1988 《藏要 15，第二輯(七)：阿毘達磨俱舍論. 卷一至七》。臺北：新文豐。

《藏要 16，第二輯(八)：阿毘達磨俱舍論. 卷十九至卅》。臺北：新文豐。

The differences of darśana-mārga between Early Buddhist schools and yogacara school

Centering on a study of pṛṣṭha-labdha

Mo Kaihui

Department of philosophy, National Chengchi University,
MS student

Abstract

This paper discusses the differences in the darśana-mārga (見道) between Early Buddhist schools and yogacara school. In the Early Buddhist school's Abhidharma, there exists five stages (五道), however there is no pṛṣṭha-labdha (後得) in the darśana-mārga. In the scriptures of yogacara school, it is clear that the division of maula (根本) and pṛṣṭha-labdha in the darśana-mārga exists. Compared with the nirvikalpa-jñāna (無分別智) in yogacara school, the descriptions of darśana-mārga in Abhidharma of Early Buddhist schools are more likely vikalpa (有分別). The author believes that, the aforementioned two different cognitive patterns in darśana-mārga, lead to the patterns of eliminate kleśa and achieve darśana-mārga different in these two schools.