

《中邊分別論》「真實品」的三性思想之探討

——以安慧《中邊分別論釋疏》為線索



曹志成

圓光佛學研究所講師

一、前言

唯識學派有時亦被稱為「三有宗」（「依他起具法勝義有，圓成實法性勝義有，至於遍計執，亦是名言有」）或「三性宗」。由此可見，三性思想在唯識學派中的重要地位。我們也可以說，阿賴耶識緣起與三性思想最足以代表唯識學派獨特不共的思想。¹

三性思想不只是在無著《攝大乘論》（〈所知相〉）以及護法一系的《成唯識論》（第八卷）中被提及，在早期唯識論典——如《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴經論》以及《中邊分別論》中更是成為重要而核心的課題。

本文就是以彌勒五論之一的《中別分別論》「真實品」為範圍，並參考安慧《中邊分別論釋疏》，來探討其三性思想的思想意涵。換言之，本文將探討三性思想的類型為何（第二節）、三性思想的起源為何（第三節）、三性思想如何作為根本真實（第四節）、三性思想如何收攝各種教法（第五節）以及三性思想如何收攝二諦思想（第六節）等課題。我們分述如下——

二、三性思想的類型

三性思想既然常常在唯識各論典中被提到，那麼它們的思想涵意是否都一樣？還是有所不同呢？它們的解釋又可分為幾種基本類型呢？對於此問題，遁倫的《瑜伽論記》第一九下亦說明著「三性之義、古來大德、種種解釋、乃有多塗」，他並且引用了奘法師（此非玄奘法師，而是「攝論宗」的道奘）的《三性義章》如下：

「一、情事理門；二、塵識理門；三、染淨通門。（第一門中，執有人法定性之境，名遍計所執；因緣之事，名依他；無相等理，名圓成實。是故論云：迷藤執蛇、名遍計所執；四塵藤體，是依他；藤蛇空理，名圓成實。第二門中，境名遍計所執，識為依他，無相無生，是圓成實。是故論主，不取識為遍計所執。取識變異為我等塵，名遍計所執。第三門中，染為遍計所執，淨為圓成實。依他性者，即通染淨。故論云：若

• 註 1：日慧法師，《四部宗義略論講釋》，台北：法爾出版社，民國八十年，頁 278。

緣遍計所執，此識應成染；若緣圓成實，此識應成淨。是故染為遍計所執，淨為圓成實。能染依他，即通染淨。」(大正四十二、758下)

上述的第一門——「情事理門」是一種「存在層級的分類」，它把「情有理無」的人法二執視成「遍計所執」，而把「因緣」的「實事」視成「依他起性」，另把二空所顯的「無相」之理視成「圓成實性」。至於，第二門——「塵識理門」則涉及了境識之關係，也就是說它是從認識論上的主觀——客觀關係來看待三性思想——它把作為認識對象的「境」視成「遍計所執」(分別性)，而把「能認識(能分別)」的「識」視成「依他起性」(依他性)，並把「境」無相、「識」無生的「二無性」視成「圓成實性」(真實性)。又第三門——「染淨通門」則是從帶有價值論色彩的眼光來看待三性思想——「雜染」者被規定為「遍計所執」、「清淨」者則被規定為「圓成實性」，至於「依他起性」則被視為「通染淨」的「識」。採取第一種「情事理門」的三性思想的唯識論典，主要是《解深密經》與《成唯識論》這二部經論。另外，採取第二種含有「塵識理門」的認識論關係的三性思想的唯識論典，主要有《大乘莊嚴經論》、《中邊分別論》以及真諦《三無性論》等著作。至於，採取第三種類型含有「染淨通門」的價值論色彩的三性思想的唯識論典，則有《攝大乘論》的二分依他說。²

除了上述英法師所提三種三性思想的類型之外，筆者認為還可再加上第四種三性思想的類型——「言事理門」才算完備。此「言事理門」可以說是以「語言學」或「名言」的角度，來看待「三性思想」——它把「由名言所假立者」或「名稱(名)與對象(義)——對應」視成「遍計所執性」，而把「因緣所生法」的「實事」視成「依他起性」，又把離名言的「真如」視成「圓成實性」。採取這種帶有「語言學」色彩的「言事理門」的三性思想的唯識論典，主要是《瑜伽師地論》與《顯揚聖教論》這兩部論。

由上述可知，唯識學派的三性思想的主要類型有四種——一、「情事理門」，它是含有「存在層級的區分」的三性思想；二、「塵識理門」，它是一種含有「認識論關係」的三性思想；三、「染淨通門」，它是一種具有價值論色彩的三性思想；四、「言事理門」，它是一種具有語言學色彩的三思想。

• 註 2：竹村牧男，《唯識三性說の研究》，東京：春秋社，平成七年，頁 21.22。

以上為三性思想的類型之說明。底下,我們繼續探討三性思想如何起源?以及它如何由《瑜伽師地論》的以語言學為中心的「言事理門」轉向到《中邊分別論》的以認識論關係為中心的「塵識理門」——此為第三節的主題。

三、三性思想的起源與在早期唯識論典之發展情形

瑜伽行派的三性思想並非一朝一夕就有的,它是一方面承受之前的大乘經典(如《般若經》)的思想,另一方面,逐步發展出自己獨特的萬有的三種存有模式——三性思想來。換言之,它有繼承的部分,也有創新的部分。

就繼承部分而言,瑜伽行派有意「由三性門無迷地了達本性甚深的般若波羅蜜相」³——由此可見,三性思想與《般若經》有極深的關係。首先如無著《攝大乘論》也提到「為對治此十種散動,一切般若波羅蜜多中說無分別智,如是所治能治應知」(大正三一,405中)——此處的《般若經》文,可以在《大般若經》「初分學觀品」(大正五,17中,下)中見到與之相應的經文——它亦意味著隱含著三性的思惟。⁴又陳那在其《圓集要義論》中亦匯整《般若經》的意義如下:

「因為對於十種分別散亂的反定立之教示的方法,所以應知此處(《般若經》中)三種〔存在樣式〕總括地或各別地被說」

此引文意味般若波羅蜜多,實際上是依三種「存在樣式」來教示——那就是「構想存在」、「依他存在」、「完全存在」此三種「存在樣式」。例如:由「彼是無」等文,一切被構想者(遍計所執)被否定;由「如幻」等譬喻,依他起性被教示;由四種清淨,完全存在(圓成實性)被說明。因此,在《般若經》中亦隱含三性思想的教示之雛形。⁵

其次,清辨也提出類似的看法——清辨在《中觀心論思擇炎》中,在述

• 註3:山口益譯著,安慧著,《中邊分別論釋疏》,東京:破塵閣,昭和41年,頁172。
• 註4:同註二,頁50。
• 註5:同註二,頁50。

及瑜伽行派的教說綱要時，曾提到唯識的聖教量——其中，關係到三性思想的部分，則如下文：

「第四、『色是相乃至菩提是相』之聖教，被理解為彼在說明在名與印定（記號 saMketa）中言說而被施設的遍計所執性。第五，由說被損減者（apodita）取、施設之法（prajJapti-dharma），菩提分法被說及，這些都是在說依他起性。第六，由那些如（tathatA），實際（bhUtakoti）離（viviktatA）果（phala），一切種智等被說及，由彼說圓成實性。」

6

在上述引文中，「色是相乃至菩提是相」之句文，被認為是《般若經》的引文；又如「依他起性」與「圓成實性」的聖教量在《般若經》中也不難找到。因此，瑜伽行派的三性思想的先驅可以追溯到《般若經》的某些思想。

再者，玄奘所譯的無性《攝大乘論釋》也引用《般若經》的「彌勒請問章」一文作為三性思想的「教證」如下：

「又如大般若羅蜜多經中說：慈氏，於汝意云何？諸遍計所執中，非實有性、為色非色。不也！世尊。諸依他起中，唯有名想施設言說性、為色非色，不也！世尊。諸圓成實中，彼空無我性、為色非色。不也！世尊。慈氏，由此門故，應如是知：諸遍計所執性、決定非有。諸依他起性、唯有名想施設言說。諸圓成實空無我性，是真實有。我依此故，密意說言，彼無二數，謂是色等，如是解脫二邊過失。」（大正三一，382下）

此文所引的《大般若波羅蜜多經》就是西藏譯《二萬五千頌般若經》第七二章或《一萬八千頌般若經》第八三章所謂的「彌勒請問章」，這個已由日本學者飯田昭太郎所指出。不過，在彼「彌勒請問章」中（如彼經云：「彌勒當知，遍計執色，是名無體。諸分別色中，當知有體，以諸分別是有體故。非自在生，諸法性色，當知非有體，非無體。是由勝義之所顯故。」），只提到遍計所執（parikalpita），分別（所分別，vikalpita）、法性（dharmatA）之語，並未提到「依他起性」及「圓成實性」之語。然而，前面三者的區分，

• 註 6：山口益，《無と有との對論》，東京：山喜房書林，昭和 50 年，頁 149.150。

仍然可以視成與三性說相對應。實際上，這三種色（遍計色、分別色、法性色）在《中邊分別論》的「真實品」的善巧真實中，被認為是與三性相對應的。⁷

由上述可知，瑜伽行派的三性思想是繼承《般若經》的某些思想而有的發展，瑜伽行派是以「三性門」來詮釋《般若經》甚深的奧義。

另一方面，就創新部分而言，瑜伽行派先在《瑜伽師地論》「本地分」提出「假言自性」、「離言自性」這對概念，然後再在「攝抉擇分」（以及《解深密經》）中提出含有語言學的「言事理門」的三性思想，而到了《大乘莊嚴經論》以及《中邊分別論》中，更建立了含有認識論關係的「塵識理門」的三性思想。此思想發展過程，我們略述於下：

首先，唯識學派在《瑜伽師地論》「本事分」的菩薩地的「真實義品」開始提出「三性思想」的原始形式——「假言自性」以及「離言自性」這對概念。然而，在「真實品」中，並未見到「三性」之語，何以，我們知道其對三性思想的重要性呢？因為，在《瑜伽師地論》「攝抉擇分」裡亦提到「若欲了知真實義者，於三自性復應修觀。」（大正三十，703上）——由此可見，「攝抉擇分」亦是以三性思想來了解「真實義品」的內容。因此，「真實義品」這對概念（「假言自性」與「離言自性」）與三性思想密切關連。

又在「真實義品」中，它認為在「諸法離言自性」中，可以見到真實義——彼是離增益（samAropa，把不存在視成存在）實無妄執以及損減（apavAda，把應當存在者視成不存在）實有妄執如是而存在。因此，它也對「惡取空」——把「一切法視成不存在」者加以批判。

「真實品」認為「假說自性」固然可以認為不是客觀實有，然而，「假說自性」之所依——唯事（vastu-mAtra）卻不能說不存在。它說：

「謂若於彼色等諸法實有唯事起損減執，即無真實，亦無虛假。如是二種皆不應理。譬如：要有色等諸蘊方有假立補特伽羅。非無實事而有假立補特伽羅。如是要有色等諸法實有唯事，方可得有色等諸法假說

• 註 7：同註二，頁 52；法尊譯，宗喀巴著·《辨了不了義善說藏論》，收於《西藏教義編集(86)》，台北：大乘出版社，頁 260。此品有可能是後出的。

所表。非無唯事而有色等假說所表。若唯有假，無有實事，既無依處（所依不存在，nirdhiSThAna），假亦無有。是則名為壞諸法者。」（大正三十，488中）

此引文說明了唯識學的「假（法）必依實（法）」的道理——它認為「假言自性」正在表達時，彼之依（根）據世界——「實有唯事」必須存在。依據此論旨，善取空的立場，也如下地被說明：

「云何復名善取空者，謂由於此，彼無所有，即由彼故，正觀為空，復由於此餘實是有，即由餘故，如實知有，如是名為悟入空性如實無倒。謂於如前所說一切色等想事，所說色等假說性法，都無所有。是故於此色等想事，由彼色等假說性法說之為空。（又）於此一切色等想事，何者為餘？謂即色等假說所依。如是二種皆如實知。謂於此中實有唯事，於唯事中亦有唯假。不於實無起增益執；不於實有起損減執，不增不減不取不捨。如實了知如實真如離言自性。如是名為善取空者，於空法性能以正慧妙善通達。」（大正三十，488下 - 489上）

此「善取空」就是唯識學的「他空」思想——由於此（離言自性的真如等）、彼（假言自性）無所有，即由彼（由言語表現者）故，正觀為空——此顯示了「真實義品」嚴格區分「由言語表現者」與「可作彼之所依的世界」的觀點。而且，前者被視為無，後者則被視為有——能如實了知彼之有無，不落增益執及損減執者，即可如實了知離言自性的真如。⁸

又「真實義品」雖也提出作為現象之法與法性之不同，但並未明確提出三種存在論（存有論）範疇的區分之主張。⁹ 因而，它的三性思想始終是隱而未顯——到了「攝抉擇分」，三性思想的內容才明確起來，它才以語言學角度定義三性思想。例如《瑜伽論》第六十四卷說：

「遍計所執自性者，謂諸所有名言安立諸法自性，依假名言數數周遍，計度諸法而建立故。依他起自性者，謂眾緣生他力所起諸法自性，非自然有，故說無性。圓成實自性者，謂如前說〔亦即諸法真如〕。」

• 註8：同註二，頁54.55。

• 註9：同上註。

(大正三十，656 下)

此引文中，很明顯說明了三性的涵義：「遍計所執性」是那些透過名言（字詞、句子等）來加以安立的東西；「依他起性」則是那些透過主要條件（因）與次要條件（緣）之他力所生起的諸法者；「圓成實性」則是根本無分別智所親行者且作為其認識對象者——此即是「真如」。

由此可見，《瑜伽師地論》「攝抉擇分」的三性思想，主要是就「語言」的角度來界定的——「遍計所執性」可以說是透過語言來加以表達的「假言自性」；至於「依他起性」與「圓成實性」則可以說是超乎言詮的「離言自性」。因此，「攝抉擇分」的三性思想，可以說是「言事理門」的三性思想，它尚未涉及識的主體之問題。此要到《大乘莊嚴經論》與《中邊分別論》才完成了「認識論的轉向」，走向一種隱含「認識關係」（境識關係）的「塵識理門」的三性思想。

再者，如就《大乘莊嚴經論》的三性思想的定位而言，它恰好介於隱含「語言學」的「言事理門」的三性思想以及隱含「認識論關係」的「塵識理門」的三性思想之間——它對「遍計所執性」（分別性）的看法與《瑜伽論》「攝抉擇分」和《顯揚聖教論》相似；而它對「依他起性」的看法卻與《中邊分別論》的看法相通——都隱念著「境識之關係」。其對「遍計所執性」（分別性）的看法如下：

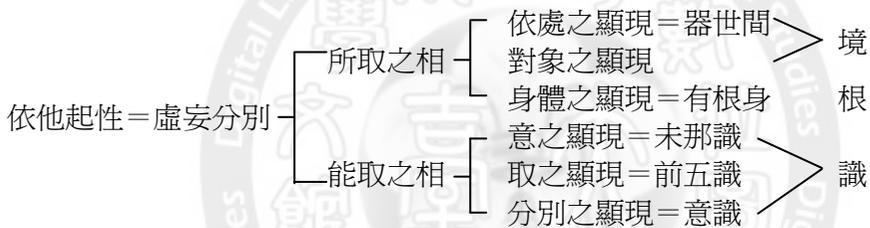
「此相（分別相）復有三種：一、有覺分別相；二、無覺分別相；三、相因分別相。⁽⁸⁵⁾意言者謂義想、義即想境、想即心數，由此想於義能如是如是起意言解，此是有覺分別相。⁽⁸⁶⁾習光（習氣的顯現）者，習謂意言種子，光謂從彼種子直起義光，未能如是如是起意言解，此是無覺分別相。⁽⁸⁷⁾名義互光起者，謂依名起義光，依義起名光，境界非真，唯是分別世間所謂若名若義，此是相因分別相。」（大正三一，613 下）

由上可知，遍計所執有三種：第一種遍計所執相是「有覺分別相」——它是認知到對應於言語的對象，作為彼之想的「對象像」的相，它亦相當於《攝大乘論》的「有覺遍計」——「於遍計心上似義顯現，如能安立名想，尋思構畫」的「有覺的善名言」；第二種遍計所執相是「無覺分別相」——它是從意言種子直接起動對象的顯現，而未辨別其想的「對象像」，它亦相

當於《攝大乘論》的「無覺遍計」——「於遍計心上似義顯現只能直取它的義相，不能尋思構畫」；第三種遍計所執相是「相因分別」——它是依名稱起對象之顯現（如名義現）或依對象起名稱之顯現（如義名現）的「名」「義」一一對應之遍計心。——因而，《大乘莊嚴經論》是從「語言」的側面來定義「遍計所執性」，此與「攝抉擇分」（《瑜伽論》第七十三卷）的立場相似。

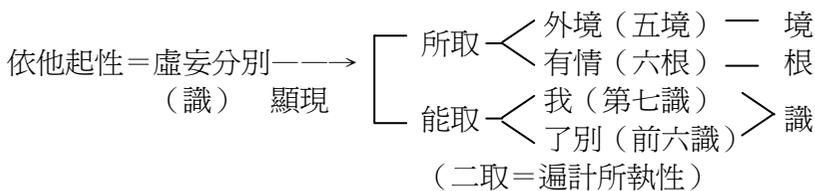
10

至於，《大乘莊嚴經論》對「依他起性」的看法如下：「依他起性」被譬喻為「幻師」（魔術師），它的特性有兩點——由他因緣而起；它是顯現所取，能取的迷亂之因，也就是「虛妄分別」。此「虛妄分別」又如何起動（顯現）萬法呢？它對「能取」、「所取」的看法又如何？我們圖解說明如下：



此中，「虛妄分別」就是「依他起性」，而它的內容則包含了根、境、識之一切（十八界）的顯現。此為《大乘莊嚴經論》「一種心，七轉現的八識論」之思想。

另外，就《中邊分別論》——特就安慧《中邊分別論釋疏》而言，它亦提出一個含有「境識關係」的「一種心，七轉現的八識論」來，其內容圖解如下：



• 註 10：同上註，頁 94.97；印順法師，《攝大乘論講記》，台北：正聞出版社，民七十年，頁 249。

如據安慧的看法，它《中邊分別論》亦採取「虛妄分別」（本識）顯現為十八界——四種境（外境、有情、我、了別）的思想。它的認識論關係（境識關係）顯然比《大乘莊嚴經論》更清楚、純粹。所以，《中邊分別論》的三性思想乃是隱含著一種「認識論關係」的「塵識理門」的三性思想。¹¹

以上為瑜伽行派三性思想的起源以及在早期唯識論典中的發展情形——《中邊分別論》中隱含境識關係——認識論關係的三性思想，亦非一朝一夕所形成，它是經歷了《瑜伽論》的語言學的三性思想，再藉由《大乘莊嚴經論》「一種心、七轉現的八識論」之媒介，才完成了此「認識論轉向」。底下，我們再來探討《中邊分別論》「真實品」中三性思想如何作為根本真實。

四、《中邊分別論》「真實品」中的根本真實——三性思想之探討

《中邊分別論》的「真實品」的主題，就是三性思想。此「真實」（梵：tattva）原文有「真的」、「實在的狀態」、「真理」等意味。而「真實品」可說是「共通於各式各樣經典的教法的真理論」、它把「五蘊、十二處、十八界」的「諸法分類」、四諦以及十二緣起等基本教理都包攝在名為「根本真實」的三性思想中。¹² 至於，本文所要探討的兩個問題如下：(85)何以不得不認識三性思想呢？(86)「三性思想」如何可以說是「真實」呢？我們說明如下：

(85)不得不認識三性思想的理由——說三性的目的

安慧《中邊分別論釋疏》（Tika）對於有關說三性的目的之當時學者的意見加以敘述如下：

「何故不得不執持（梵：upadhAryaH；藏：Je bar gzuG，認識，應思維）三種自性呢？（有五種說法：）1.有人說：為了顯示（pradarZana，

• 註 11：同註二，頁 112；葉阿月，《唯識思想の研究》，東京：國書刊行會，頁 8。
• 註 12：高崎真道，《唯識入門》，東京：春秋社，1994 年，頁 53-55。

rab tu bstan pa) 言說 (vyavAhAra, tha sJad)、勝義 (paramArtha, don dam pa) 以及彼之依處 (tad Azraya, deHignas) 之故。2. 其它的人說：為了顯示顛倒 (viparyAsa, phyin ci log)、彼之因 (tan nimitta, deHi rgyu) 以及彼之對治所緣 (tat pratipakSA-lambana, deHi gJen poHi dmigs pa) 之故。3. 其它的人說：為了顯示為了離諸菩薩障之斷 (prahAna, spaG ba)、遍知 (parijJa, yoGs su shes par bya ba) 以及作證 (sAksAtkriya, mnon sum du bya ba) 之依事 (vastu, dGos po) 之故。4. 其它的人說：為了由三性門無迷地了達本性甚深的般若波羅蜜相 (prajJApArmitA-rUpa, shes rab ky i phy a rol tu phyin paHi tshul) 之故。在此，如《阿毗達磨經》二偈所說：

『在生中 (bhUte, byuG rten) 說幻等 (mAyAdi, sgyu ma la sogs pa)；由所計執 (所分別, kalpitAn, rtags la brten nas) 說無 (nAsti, med pa)；然而，由四種清淨 (caturvidha viZuddhes, rnam dag rnam pa bzhir brten nas) 說圓成實 (pariniSpanna, yons su grub pa)；彼清淨是本性 (prakRiti, ran bzhin)、無垢 (vAimalyam, dri ma med)，所緣 (Alambanam, dmigs) 以及道 (margatA, lam)。』

所以，清淨的諸法由四種攝受。

依於生起的依他起性 (藏：byuG ba gzhan gyi dbaG gi Go bo Jid) 經中說幻等。彼如幻等邪顯現 (log par snaG ba) 之故。由觀待於無的遍計所執自性 (med pa kun brtags pahi Go bo Jid) 說無。由觀待於四種清淨，說圓成實。在四種清淨中，由本性而清淨者 (raG bzhin gyis rnam par dag pa) 是有垢 (dri ma daG bcas pa) 時的真如 (de bzhin Jid) 等。由無垢而清淨者 (dri ma med pas rnam par dag pa) 是它們在無垢時。獲得空性等的道清淨 (stoG pa Jid la sogs paHi thod paHi lam rnam par dag pa) 是菩提分等 (byaG chub ky i phyogs la sogs pa) 為了產生道之故 (lam skyed paHi phyir) 的所緣清淨 (dmigs pa rnam par dag pa) 是法界等流的說法之經典等 (chos ky i dbyiGs ky i rgyu mthyun pa bstam paHi chos mdoHi sde la sogs pa)。依於彼道產生之故。如此由此四種清淨攝一切的清淨法，以二偈頌簡略其

要義。 13

5. 其它的人說：為了顯示世間的 (lAukika , Hjig rten pa)、出世間的 (lokottara-Hjig rten las Hdas pa) 以及彼後得之智 (tat priSThalAbha , deHi rjes las thob paHi ya shes) 的境之故，如其所應取三種自性。」 14

上引文、敘述了五種說法，如果總括這些五種說法來匹配三性說的話，則可如下：

甲.遍計所執性 = 言說、顛倒、遍知、無、世間智。

乙.依他起性 = 依處、因、〔遍知〕、斷、幻等 後得智。

丙.圓成實性 = 第一義、對治、〔遍知〕、作證、清淨、出世間智。

上述的五種說法都是從某些側面來看三性思想的特質——第一說 是由語言的角度來看三性思想，把「言說」視成是「遍計」，把「言說的依處」視成「依他」，此相當我們上述所說的「言事理門」的三性思想。第二說 是由心理學的因果，對治的角度來看三性思想、把「遍計所執」視成「顛倒」，其原因為「依他起性」，具對治作用則為「圓成實」。第三說 是由對認識對象的「態度」之角度來看三性思想，而把「遍計所執」視成是「應知道（遍知）」、「依他起性」是「應知道、應斷除的」、「圓成實性」是「應知道、應證得的」。第四說 則是從存在論（存有論）的觀念來看三性思想，它把「遍計所執」視成是「無」、把「依他起性」視成「幻有」，把「圓成實性」視成「清淨存在」。第五說 則是從「實踐的主體」來看三性思想——把「遍計所執」的「外境」視成是「世間智」的對象，把「清淨依他」視成「後得智」，而把「圓成實性」的「真如」視為「出世間智」所親證的對象。

至於，安慧本身雖沒有說他採取何者的立場，不過，從他對第四說詳細解釋，或許他採第四說的立場也不一定。又此四種清淨的說法，可以在《攝大乘論》中見到。這也見出安慧的註解與無著《攝大乘論》的看法不謀而合

• 註 13：此段梵文無。

• 註 14：山口益校訂，《Madhyantavibhagatika》（梵文），Nagoya-Librairie Hajinkaku 5，1934，頁 112；藏文見台北版《西藏藏經》第三十八冊，486 葉（簡稱 TD）；同註十一，葉，頁 483、484。

的地方。¹⁵

由上述可知，三性思義的涵義面很廣——從言說、心理學一直到實踐主體的涵義皆包含在內。它不只將世俗法包含其內，甚至勝義法也包含在內。也因為三性說以上述的特質為目的，也因此被稱為「根本真實」。

(86)三性的真實義

復次，三性若由攝一切真實被稱為根本真實的話，那麼彼三性的各自的真實義又為何呢？此為我們這小節所要探討的主題。我們引「真實品」第三偈如下：

梵文：“svabhAvas trividhaH asac ca nityam sac cApy atattva-taH/sad-asat tattvatas ceti svabhAva-traya iSyate//”

藏文：“Go bo Jid gsum rtag med daN/yod kyaG kho na ma yin daG / yod daN med de kho na ste / Go bo Jid ni gsum du Hdod”

玄奘譯：許於三自性：唯非常非有；
一有而不真；一有、無真實。

真諦譯：性三：一、恒無；二、有不真實；
三、有無真實；此三本真實。

白話翻譯：三種自性：一、常無；二、雖有但不是真實；三、作為有與無的真實——這些被認為是在三種自性中的真實。¹⁶

底下，我們以世親的「長行」以及安慧「釋疏」為中心，並比較《大乘莊嚴經論》等的說法，來看看三性的真實義。

在遍計所執性中的真實義

首先，有關「遍計所執性」，世親說：

「遍計所執的特質（梵：lakSaNa，藏：mtshan Jid、相）是恆常

• 註 15：同註 11，葉，頁 485—487。

• 註 16：同上註，葉，頁 487；山口益，《漢藏對照辯中邊論》，台北：華宇出版社，頁 44。

無 (asat , med pa)。彼被稱為在遍計所執性中的真實。彼又由於是不顛倒之故 (aviparitatvAt , phyin ci ma log paHi phyir)。』¹⁷

安慧對此解釋如下：

「諸愚痴者，如夢一樣，生起了所取 (grAhya , gzuN ba)、能取 (grAhaka , Hdzin pa)、所言 (vAcya , smra bar bya ba)、能言 (vAcaka , smra ba)的執著 (abhiniveZa , mGon par zhan pa)、彼的自性 (svarUpa-raG gi Go bo)由於是無，所以是所計執性 (所分別性 , kalpitasvabhAva , brtags paHi Go bo Jid)。因此，由於以無為本質以及無亂性之故 (abhrAntitvAt-Hkhrul pa med paHi phyir)，無性是遍計所執相。由於此點，在遍計所執性中的無性 (asattva , med pa Jid)被說為真實。」¹⁸

在上述注解中，世親是以「由於是不顛倒之故」來說明「遍計所執」之為「真實」——但此「不顛倒」又是何義——此在唯識的論典中，亦有不同的解釋：例如《佛性論》卷二對此說：「分別性體、恒無所有、而此義於分別性中、非不為實，何以故？名言無倒故。」(大正三一，794 下) 在此文中說明由於「名言」的範圍內的關係，所以「遍計所執性」是無顛倒——它是從隱含語言的「言事理門」之角度來看此「不顛倒」。另一方面，在《大乘莊嚴經論》亦說明著「此中應知，三性俱是真實。離二者，謂分別性真實，由能取所取畢竟無故。」(大正三一，六一—中)——此遍計所執(分別性)是從認識論的角度來說，也是一種真實，亦是真實的分別性，因為它常離所取能取(二取)之故。換言之，「此分別性(境)的真實性，和依他性(識)的真實不可分，此二取之無是由於依他性。即：二取為依他性的虛妄分別所妄分別因此說恒無。因二取恒無，即分別性此真實成立，而不得有依他性的虛妄分別妄分別二取。」¹⁹ 此是就「遍計所執」始終作為「虛妄分別」的「所妄分別」，因而，雖是「二取無」，不過仍然是認識論上的一種「真實」。此說法與「塵識理門」的三性思想亦有共通的地方。安慧的「釋疏」亦提到「所取——能取」以及「所言——能言」，可能亦隱含上述兩種想法在裡頭吧！

• 註 17：同上註，山口益，頁 44。

• 註 18：同註 14，山口梵文本，頁 113：TD.38 冊，487 葉。

• 註 19：上田義文著，許洋主譯，《瑜伽行派的根本真實》，諦觀 55 期，頁 62。

在依他起性中的真實

其次，有關「依他起性」，世親說：

「依他起性的特質，雖然是有 (sat , tod)，但不是真實；亦即由於錯亂之故 (迷亂 , bhrAntatvAt , Hkhrul paHi phyir)。因此，把依他起性叫做真實。」

安慧對此解釋如下：

「由於是被分別 (kalpita , brtags pa) 為所取能取的言說的所依之故 (vyarahArAZrayatvAt , tha sJad kyi gnas yin pas , 名言的依靠)，所以是有性 (sattva , yod)。(然而) 由於作為所取與能取等之體性是無性之故，因此作為真實方面而言，不是如彼那樣般「有性」。實際上，為了顯示彼之故，因此說由於錯亂 (唯亂性) 之故」²⁰

在上述注釋中，依他起性的存在狀態顯然與遍計所執性不太一樣——相對於遍計所執性的無性，依他起性被叫做「有性」，亦即由於依他起性是識性、緣起性之故。因此，彼「雖然如幻的質料因 (mAyopAdAnavat-sgyu maHi rgyu ltar)，顯現者是有；然而，不是如所取能取形相的顯現一樣 (yathA khyAti grAhyagrAha-kAkAreNa , ji ltar gzuG ba daG Hdzin paHi rnam par snaG ba)，如幻士夫等一樣，因此，稱之為錯亂。」²¹ 此「有性」是針對「依他起性」作為「被分別為所取能取的言說的所依」而言，亦即作為「幻的原因」而言；而此「亂性」是就它是由迷亂而顯現言，它會如幻士夫一樣「無而似有地顯現」，其「二取形相的顯現」也不如它一樣地真實，故稱之為「亂」。真諦亦以「有散亂執起」來譯梵文的“bhrAntatvAt”（亂性之故）（玄奘直譯為「有亂性故」）——他增補「執起」之語。事實上，「亂性」有兩種——一種是在顯現者中的「亂性」，此亦是「在依他性的亂性」；另一種是在被顯現者中的「亂性」之相，此則是「在遍計所執性中的亂性」。前者，可說是「現象世界」的普遍建構者，後者則是「主—客」對立的二元世界。²²

• 註 20：同註 14，山口梵文本，頁 113：TD.38 冊，487 葉。

• 註 21：同上註，山口梵文本，頁 113：TD.38 冊，487 葉，5 行。

• 註 22：同註 11，葉阿月，頁 489-490。

又《大乘莊嚴經論》亦以「迷依」(二迷的所依)來說明依他起性的真實——「迷依者，謂依他起真實，由此起諸分別故。」(大正三一，611 中)它亦以「依他起性」的「虛妄分別」為能分別、能顯現，「遍計所執性」的「二取」之迷為所分別、所顯現。此「依他起性」如魔術師(幻師)，它是變現出幻現金等(二取迷)的原因。它亦如《中邊分別論》一樣，隱含了一種具「認識論關係」的「塵識理門」的三性思想。

在圓成實性中的真實

復次，有關「圓成實性」，世親說：

「圓成實性的特質，是有與無的真實 (sad-asat-tattvam`-yod pa daG med paHi de kho na)。因此，它是在圓成實性中的真實。」

安慧對此解釋如下：

「有與無的真實是圓成實性的特質。由於是以〔所取與能取〕二者無之有作為本質之故 (dvayAbhAva-bhAvAtmakatvAt,gJis pa med pa yod pa-Hi bdag Jid yin pas)，所以是有性 (sattva , yod pa)。由於是以二者無作為本質之故 (dvayAbhAvAtmakatvAt,gJis po med paHi bdag Jid yin pas)，所以是無性 (asattva,med pa)。又由於是清淨的所緣之故 (viZuddhyAlambanatvAt,rnam par dag paHi dmigs pa yin pas)，所以是真實 (tattvam,de kho na)。彼是在圓成實性中的真實。」²³

又《佛性論》卷第二中亦言：「真實體性，有無皆真如如之體，非有非無。」(大正三一，794 下)再如《大乘莊嚴經論》述求品第四十一偈釋亦言：

「又圓成實的特質是真如 (tathatA)，因而它 (真如) 實際上一切法的遍計所執性的無性 (abhAvatA)。又由彼之無性而有之故 (bhavAt) 不是無性。因此，〔頌文的〕有與無平等 (bhAvAbhAva-samAnatA)，是

• 註 23：同註 14，山口梵文本，頁 113，18—20 行：TD.38 冊，487 葉，6，7 行。

說彼之有與無並無別異。」²⁴

從上注釋，我們看到《佛性論》與《大乘莊嚴經論》同樣把「圓成實性」視成「真如」，不過其「非有非無」並沒明白說明為「有與無的平等」。然而，《大乘莊嚴經論》更進一步把「圓成實性」的「無性」說明為「一切法的遍計所執性的無性」，此與安慧釋將「無性」解釋成「以遍計所執性的所取與能取二者的無作為本質之故」之說法相一致。再者，關於「非無性」的「有性」，《大乘莊嚴經論》只簡單地說「由彼之無性而有之故」，其意含並不明確，但是，安慧明白以「二（取）者無之有作為本質之故」來說明此「有性」——此「有性」並不像「依他起性」作為「二取的顯現者」之「有」——它不是現象界之存在而是本體之存在或「法性」之存在——亦即「空性」。若以現代術語來說，就是超越主客對立的純粹意識，亦即「真如」與「根本智」的泯然為一。由上可知，安慧的注釋「圓成實性」時，與《大乘莊嚴經論》的看法接近，都以「圓成實性」是「有與無的平等」，都是超越主客對立的「智如的泯然為一」的狀態。²⁵ 因此，他們的看法，應與所謂的「相見俱無師」的看法相接近，而不類於《成唯識論》的「相無見有師」之思想。

26

五、三性思想與各教法之關係

《中邊分別論》的「真實品」中有十種真實（tattva）——透過此十種真實，它可以收攝其它佛教的教法。這一點我們說明如下：第一種真實為「根本真實」（mUla-tattva, rtsa baHi de kho na），它是三性思想，其它的真實都建立在其上。第二種真實，則是「相真實」（lakSaNa-tattva, mtshan Jid kyi de kho na），它是以「人、法」，二取以及「有、非有」的不增不減來談三性思想。第三種真實，則是「無顛倒真實」（aviparyAsa-tattva, phyin ci ma log paHi de kho na）——以三性來收攝無常、苦、空、無我。第四種真實，則是「因果真實」（phala-hetu-tattva, Hbras bu daG rgyuHi de kho na），它是以三性來收攝四聖諦。第五種真實，則是「麤細真實」（audArika-sUkSama-tattva, rags pa daG phra baHi de kho na），它是以三性來收攝二諦。第六種真實，則是「極成真實」（prasiddha-tattva，

• 註 24：同註 22，頁 491。

• 註 25：同上註，頁 491-493。

• 註 26：曹志成，《空有之諍的研究》，台北：法光佛教研究所，碩士論文，83 年 7 月，頁 7。

grags paHi de kho na)，它是以三性談世間的安立。第七種真實，乃是「淨所行真實」(viZuddhi-gocara-tattva, rnam par dag paHi spyod yul)——探討二智與三性之關係。第八種真實，乃是「攝受真實」(saMgraha-tattva, bsdu paHi de kho na)，它是談及三性與五法的收攝關係(名為遍計所執，相、分別為依他起性，真如、正智為圓成實性)、第九種真實，則是「差別真實」(prabheda-tattva, rab tu dhye baHi de kho na)，它說明著七真實與三性之關係。第十種真實，則是「善巧真實」(kauZalya-tattva, mkhas paHi de kho na)它說明著「十善巧」(蘊、界、處、緣起、處非處、根、世、諦、乘、有為無為善巧)與三性之關係。以上為「十種真實」收攝佛教教法的大略情形。底下，我們再以「無顛倒真實」的無常以及「善巧真實」中的色蘊為例，來看看《中邊分別論》如何以三性收攝各教法。

「無顛倒真實」是「無常、苦、空、無我性」，由這些可以對治常等四倒，所以被稱為「無顛倒真實」。又有關「無常」的偈頌如下：

「無常義 (anityArtha-mi rtag don)，實際上，是無之義 (asadārtha, med don)，生滅之相 (utpAda-vyaya-lakSaNaH-skye shiG HjiG paHi mtshan Jid)。(又)由有垢、無垢的狀態 (samalAsamala-bhAvena-dri bcas dri ma med don)，在根本真實中次第 (被見到)。」²⁷

(真諦譯：「無常義有三：無義、生滅義、有垢無垢義，本實中次第。」)(大正 31，455 下)

(玄奘譯：「無性與生滅，垢淨三無常。」)(大正 31，469 上)

又世親的長行解釋如下：

「無常之義有三種，亦即無義、生起及消滅義以及有垢、無垢義——如彼在根本真實的次第應知。」

安慧的注釋如下：

• 註 27：同註 11，葉，附錄頁 87。

「在一切時中如是而有者是恒常 (nityaH , rtag pa)。與彼相反者，是無常。……在此中，由於在一切時中無之義的無常義，遍計所執的自性是無常。其他的人說：由訓釋之理可知恒常地無 (asan-nityam , rtag pa med pa) 是無常。依他起性由於在剎那剎那中 (prati-kSanam'skad cig re re la) 生滅相的無常義之故 (utpAda-vyayalakSaNenAnityArthena-skye zhiG Hjig baHi mtshan Jid yin te mi rtag paHi phyir) 是無常。它由緣而生起 (pratyayotpAdat-vAd,rkyen las byuG ban) 且壞時無因之故 (vinAZe ahetukatvAt,Hjig pa la rgyu med paHi phyir)。圓成實性雖是不變異之法 (avikAra-dharma , mi Hgyur baH chos)，但是由於有垢、無垢的義相 (samalAmalatvArthalakSanena , dri ma daG bcas pa daG dri ma med pa Jid kyi don gyi mtshan Jid)，客塵的無常義 (Agant-ukenAnityArthena-glo bur gyi don mi rtag pa) 所以是無常。」

28

上述的注釋，是以「一切時中無之義」來解釋「遍計所執性」的「無常義」。又以「剎那剎那中生滅相的無常義」以及「由緣而起，壞時無因」兩者來解釋「依他起性」——前者是與安慧《三十唯識釋》中以「變異性」（「因的剎那消滅，同時，生出與因的剎那不同特質之果」）來解釋「依他起性」的「識轉變」可以有互通之處——他們都揀別數論的「自性的轉變」；後者是與《攝大乘論》的「依他起二義」（依他生義，依他暫住義）有相近之處——「由緣而起」相當《攝論》的「依他種子為緣而生起」的「依他起」，「壞時無因」相當《攝論》的「依他住義」——「依他起性的東西，在生起的剎那是剎那即滅的，決無有功能可以自然安住」「必須待他緣的」。²⁹

復次，就「善巧真實」的色蘊而言，世親的長行如下：

「色 (rUpa , gzuga) 有三種：遍計所執的色 (parikalpita rUpa , kun brtags paHi gzugs) 是色的遍計所執自性 (rUpasya parikalpitaH svabhA-vaH ,gzugs kyi kun brtags paHi Go bo Jid)，分別 (觀察) 的色 (vikalpitam rupam , rnam par brtags paHi gzugs) 是色的依他起自性

• 註 28：同註 14，山口梵文本，頁 117，2-7 行；TD.38 冊，493 葉，2-3 行。
• 註 29：同註 10，印順法師，頁 234。

(rUpasya paratantraH svabhAvas-gzugs kyi gzhan gyi dbaG gi Jo bo Jid), 於此中，使之被分別為色；法性的色 (dharmmatA-rUpa,choa Jid kyi gzugs) 是色的圓成實自性 (rUpasya pari-nispannaH svabhAvaH,gzugs kyi yoGs su grub paHi Go bo Jid)。』³⁰

又真諦所譯《十八空論》亦曰：

「問：五陰云何為根本真實所攝？答：色有三種：分別色，亦有長短大小方圓等類，皆屬分別假，以無別體故也。類色，謂各有種類，如從因生果，以火生為因，生火家種類，種類既其相似，即是實法相、生屬依他假，以其種類依因得成，非是自性之力。如如色，若是分別假、名一向無體，即是法空，若是依他假，雖復有體，體非真實，依他而有，即有法空，此兩空之體，既是真實，故名如如色。」(大正三一，865 中、下)

至於安慧的《釋疏》如下：

「彼又不同於 (不屬於) 被了知為名 (nAman, miG) 者，在此中，境的自性 (實事) (viSayasvabhAva, yul kyi Go bo Jid dGos po) 被遍計、彼畢竟是無之故 (atyanta asattvAt,gtan med pa), 所以被稱為遍計所執。『分別的色是色的依他起自性。云云是相繫於因與緣 (hetu pratyaya, pratibaddha, rgyu daG rkyen la rag las) 之詞義。……不見真實 (adRSTa-tattva, de kho na ma mthoG pa) 的人們由不遍知，在顯現為色的識中 (rUpa-khyAta-vijJAnegzugs su snaG baHi rnam par shes pa la) 由構想色 (rUpasamjJatvAd-gzugs su Hdu shes nas) 而使執著於色 (rupAbhiniveZa,gzugs la mGon par zhen par byed)。如同在諸蘊中有我執 (Atma-grAha, bdag tu hdzin pa) 因此，在依他中分別色被包攝云云。『法性的色是色的圓成實自性』云云，〔此意味：〕離開那些分別之色與遍計所執之色的體 (tad-vikalpitarUpa-parikalpitarUpa-vigatAtma-kA,rnam par brtags paHi gzugs daG kun brtags paHJ gzugs de dag bral baHi

• 註 30：同註 27，附錄，頁 127；同註 16，漢藏對照，頁 59。

bdag Jid) 是空性 (zUnyatA , stoG pa Jid)³¹

如比較《十八空論》與安慧《釋疏》對「三種色」的看法的話，則可見兩者相同之處——首先，就「遍計所執色」而言，《十八空論》指出它具有長、短、大、小、方、圓等義，皆屬「分別假」，且「無別體」；相對於此「無別體」之說法，安慧亦指出「畢竟是無」的特質出來——此亦相當於「遍計所執性的真實是常無」的意味，因此，遍計所執的色，被說明成——於三性中，被收攝於遍計所執性的色。³²

其次，就「分別色」而言，安慧是以「相繫於因與緣」來加以解釋，而《十八空論》亦以「從因生果，以火生為因，生火家種類」來說明，兩者旨趣相類似。不過，相對於安慧是以「在顯現為色的識中由構想色」的認識角度來說明「分別色」，《十八空論》比較從事物的存在狀態之角度來說明——例如，它以「種類色」或「種類既其相似，即是實法相，生屬依他假，以其種類依因得成，非是自性之力」來說明，換言之，它著重於「種類由因生」這一點。雖然兩者說明略有不同，不過他們皆同樣把「分別色」視成「依他起性的識」或「由心心所執著分別者」。³³

再者，就「法性色」而言，安慧是以「離開那些分別之色與遍計所執之色的體，是空性」來加以解釋，至於《十八空論》則以「如如色」來稱呼此「法性色」——它認為「分別假」（遍計所執色）被名為「一向無體」，故是「法空」；「依他假」（分別色）雖然是「有體」，但須「依他而有」且「體非真實」，即是「有法空」，此兩空的體，就是「真實」，也名作「如如色」。《十八空論》的「如如色」與《三無性論》的「法如如」旨趣類似——「真實性者，謂法如如。法者即分別，依他兩性；如如者，即是兩性無所有。分別性以無體相故無所有；依他性以無生故無所有。此二無所有皆無變異故言如如，故呼此如如為真實性。」（大正三一，867中、下）《十八空》的「如如色」是「遍計所執色」與「分別色」兩者「空」之「體」——而《三無性論》中的「法如如」則是「分別（境）無相、依他（識）無生」的「兩性無所有」或「同一無性」，此亦在描述「境識俱泯」的狀態，也就是「圓成實性」。安慧的「法性的色」之思想，似乎亦隱含著這樣的「分別無相，依他

-
- 註 31：同註 14，山本梵文本，頁 139，1-10 行；TD.38 冊，411 葉 7 行，412 葉 3 行。
 - 註 32：同註 11，葉，頁 630。
 - 註 33：同上註，頁 630、631。

無生」的「境識俱泯」的思想。

以上是三性思想如何收攝佛教的教法之簡要說明。

六、以三性思想收攝二諦說——粗細真實

接著，我們再來看看《中邊分別論》「真實品」中如何以三性思想來收攝二諦思想——此為「粗細真實」之主題。

我們先看世親有關「世俗諦」的長行：

「三種世俗 (trividhA samvRtiH , kun rdzob ni rnam pa gsum) 是起名的世俗 (prajJapti-samvRtiH-btags paHi kun rdzob , 假或立名的世俗) 取行的世俗 (pratipatti-samvRtiH , shes paHi kun rdzob , 認知的世俗或行世俗) 以及顯了世俗 (udbhAvanA-samvRti , brjod pa kun rdzob , 詮說的世俗)。世俗諦在根本真實中次第應知。」³⁴

安慧的解釋如下：

「在非實境中，安立色、瓶、衣為有，此是起名世俗。又其它的人說：由色、受、想等的自性與差別，名 (nAma , miG) 被說，是起名世俗，有些人則說：藉由言說 (abhilApApekSayA,brjod pa la ltos nas , 觀待言詮)，色及受等被說，此是起名世俗。……取行的世俗由分別 (rnam par rtog pa gaG gis)，藉著色等、瓶等之識的顯現之故，雖實際在外面無，而如同在外面而有，人將此被立者執著為物的自性時，此分別是取行世俗。『及顯了世俗』云云，此『及』是聚集之義。圓成實雖然超出分別與言說 (vikalpAbhilApAtikrAntasya , rnam par rtog pa daG brjod pa las Hdas)，但亦由空性，真如、有垢無垢等異門被說時，此即顯了世俗。」³⁵

由上述注釋可知：作為「粗世俗」的「世俗諦」可分成三種——「起

• 註 34：同上註，附錄，頁 108；同註 16，山口，頁 52。

• 註 35：同註 14，山口梵文本，頁 124，1—14 行；TD.38 冊，498 葉，3-7 行。

名世俗」或「立名世俗」——它是由色、受、想等的自性（名詞）與差別（謂詞）來加以言說者就是；「取行世俗」則是由分別的力量，使識顯現為瓶、桌子——看似客觀存在，實不離識的認識者；「顯了世俗」雖然超乎語言與一般認識之外（如月亮），但還是須要透過「空性」、「真如」等「名稱」來指示目標的方向（如指月的指）。——以上為安慧對「世俗諦」之解釋，再者，我們再來看看安慧對「勝義諦」之解釋。

安慧對「勝義諦」之解釋如下：

「勝義有三種，是義勝義 (artha-paramArtha, don dam pa)，得勝義 (prApti-paramArtha, thob par bya baHi, don dam pa) 以及正行勝義 (pratipatti-paramArtha, sgrub pa don dam pa)。此中義勝義，是真如。勝 (parama, dam pa) 是出世間智 (lokottaraM jJAnaM, Hjig rten las Hdas paHi shes pa)，由於是彼之境 (viSaya, yul) 之故，所以是義 (對象, artha, don)。如諸根之境一樣，真如稱為勝義。……亦即是，安立所緣實事之故的詞義。(雖安立所緣的實事) 由於與智無差別義 (jJAnapRithatvAt, ye shes daG tha mi dad baHi phyir)，在彼時中，不成所緣，如唯表識之顯現。……『得勝義是涅槃』。畢竟無垢的真如，即轉依之相 (Azraya parAvRtti-gnas gyur paHi mtshan Jid)。云何勝義？因而言：『義利(中)之(最)勝之故』彼既是勝 (parama, dam pa) 又是義 (artha, don) 故，是勝義。彼中，勝是有為無為諸法的最上之故。義利是道的目的 (mArgaprayojanatvAd, lam gyi dgos pa) 之故，如是應知涅槃是道的目的。……『行勝義是道』何以故？『彼之義是勝之故。』義是境 (對象) 又是 (道的) 目的 (prayojaNa, lam dgos pa)。境是真如，目的是涅槃。」³⁶

在此注釋中，安慧解釋了三種勝義之義涵——「義勝義」（最殊勝的對象）是指「真如」，它是「出世間的根本智」的「對象」（境）之故，此雖被安立為「所緣的實事」，它卻無法以有所得，二取之方式獲得，它是以無「主——客」對立之方式，與「根本智」「泯然為一」——就此而言，安慧近於「相見俱無師」的看法。復次，所謂「得勝義」是指「既是勝又是義」（同位語）的「涅槃」，它是作為旅程的「目的」而有最大的義利者。至於，「正行勝義」

• 註 36：同註 14，山口梵文本，頁 125-126；藏文 TD.38 冊，499 葉 6 行—500 葉 4 行。

則是「聖道」(如聞、思、修)，它是「不顛倒的圓成實」，亦是進入「不變異圓成實」(真如與涅槃)不可或缺的「階梯」。又唯識宗以「圓成實性」收攝「勝義諦」，以「依他起性」及「遍計所執性」來含蓋「世俗諦」。

以上為「粗細真實」如何以三性收攝二諦之情形。

(本文梵文部份承蒙許洋主老師幫忙,謹此致謝。)

