

《辯中邊論》之識顯現與轉依*

釋道厚

法鼓佛教學院佛教學系碩士班

摘要

識顯現的概念在《辯中邊論》之前的《解深密經》和《瑜伽師地論》等唯識經論很少使用，而到了《辯中邊論》成為主要概念，說明有情身心世界的存有和認識。識顯現為唯識思想，成立現實世界的基礎理論，此思想與唯識三性有極大關連。而轉依是唯識行者重要的目的，本論文以三性的中心——依他起性，作為轉依的中心點，來談識顯現與轉依。識顯現的作用，能將無現而為有，所現的事物，稱為四塵境。這四塵境包含能取的亂識，和所取的我、法。這能取、所取的二取本性是無，因虛妄分別故，被分別成有實體性的二取。依聖人智慧，則能於虛妄分別中遠離二取相，見到虛妄分別之法性，也就是空性，聖人了解虛妄與空二者是「即一性」的中道。其實踐階段稱入無相方便，首先由於知「識有可得性」，故知「境的不實」，就能去除對境界的分別為實有；次再因「境不可得」，能分別境的識，因失去對象，亦成為無，境無識無，就證得平等無所得性，這樣就達成了轉依。

轉依的語詞梵文雖有 *āśraya-parāvṛtti* 和 *āśraya-parivṛtti* 二字，但二字基本上皆是「所依變貌」的意思，都是有情所依止處改變，唯識學派以阿賴耶識為有情所依之處，這是依他起性，為有情身心的全體。若轉捨雜染識成清淨的無分別智，有情身心的因緣也就由雜染相續，變成清淨相續，就是轉依。轉依有六種之多，本文只針對修無相方便，初入見道位的轉依作研究。

本論文以《辯中邊論·相品》為研究材料，依目前所見相關論文來看，皆將識顯現與轉依分開研究。實際上，從凡夫的雜染到聖人的清淨，識顯現與轉

* 收稿日期：2010.05.20，通過審查日期：2010.10.22。

依有相當大關聯性，本文即扣緊二者相關性做研究，去探討二者轉換的方式是什麼？筆者發現可以從二種角度作說明：一是認識方面，一是三性。首先從認識方面解說的話，因為識與無分別智，都是對識顯現之事物的認識，前者用識，後者用智。另一方面從三性來說的話，於識顯現四塵境這依他起法上，增益為有，就是遍計所執；如於識顯現四塵的依他起性，遠離二取，就顯出虛妄分別的清淨依他起，就是空性。這空性是緣起法的真實性，並不能損減為無，故是圓滿成就的真實性，也就是轉依。又三性本身含有存有論和認識論，《辯中邊論》以虛妄分別來談三性思想，是偏向認識論。事物本身皆是虛妄分別，為因緣所生，是依他起性；用識去認識事物，會有增益成二取的現象，這樣是產生遍計所執；能以無分別智行於一切境界，則能認知事物的法性、空性，這樣就是認識事物的本來面貌，圓滿成就的真實性，也就是圓成實性。

關鍵詞：識顯現、能取、所取、轉依、認識、三性

【目次】

- | |
|---------------------|
| 一、前言 |
| 二、識顯現之語詞概述 |
| (一) 識顯現與識轉變比較 |
| (二) 《辯中邊論》之識顯現 |
| 三、轉依之語詞的概述 |
| 四、從認識談《辯中邊論》之識顯現與轉依 |
| 五、從三性談《辯中邊論》之識顯現與轉依 |
| (一) 虛妄分別的自相 |
| (二) 虛妄分別具攝三種自性 |
| (三) 三性與認識論 |
| 六、結論 |

一、前言

本稿的主旨探討《辯中邊論》如何說明有情雜染的識顯現，與聖人清淨顯現的轉依之間的關係，也就是去除雜染，轉得清淨的所依。唯識學以三性建立理論架構，這三性含有認識的面向，也含有存有的面向。轉依代表了唯識學上的解脫，是瑜伽行者修行的重要目的。從三性來看轉依的話，認識論的面向大過於存有論。轉依的所依，從三性說的話，指依他起性，這依他起性就是識顯現這個緣生法。修行者於依他起性法中如何遠離遍計執，轉成清淨的圓成實，是本論文論述的中心點。寫作方法上，有義理的闡明；用文獻方法處理概念等的含意，及用比較法，分辨概念、思想的差異。

《辯中邊論》依題意就是辨別中道與二邊之論。¹ 此論主旨為遠離二邊的思想，了解中道之理，若能了解中道理時，便得解脫，就是轉依。中道為佛教的根本教理，從佛陀時代就教導比丘遠離生、滅、有、無、一、異、斷、常等二邊，就能契於中道。所以中道不主張一切都是空無所有，但也不是一切都是實有。於十二緣起中的一切法是無自性空，也就是緣起法的體性是空；因空故有緣起一切法生，只要是緣起法，就無實體性，空與緣起不一不異，這就是中道之理。眾生不了解緣起法性空的道理，生起二邊之執著，而流轉生死，聖人出世教導弟子遠離兩邊，行中道之行，證入涅槃。

《辯中邊論》之書名為玄奘譯，同一論的另一譯本為真諦之《中邊分別論》。關於此論的偈頌部分為彌勒菩薩造，「論偈的造者是聖彌勒，由於他是一生補處故，藉由菩薩神通、陀羅尼、無礙辯、三昧、根、忍、解脫，而達到妙彼岸，全部斷除菩薩的一切障礙，說這部論是軌範師無著，軌範師大德世親從彼〔無著〕聽聞而作此論的註。」² 從這裡可知作者是彌勒菩薩，無著聽到此論偈後，將他說出來，世親菩薩再為此論偈作長行的註釋。後來安慧於世親菩薩的註釋上再造釋名為《中邊分別論釋疏》。另外關於《辯中邊論》的版本、其他注釋，詳細可參照葉阿月著《唯識思想の研究》一書。今省略不列。

¹ 書名的梵文為 *madhyāntavibhāgabhāṣya*。vibhāga，辨別顯了；madhya 是中的意思；anta 是邊，表示邪惡，有過失之意；bhāṣya，為論之意。所以此論之名的含意是辨別顯了中和邊的論。（書名的梵文出自 Gadjin M. Nagao (ed.), *Madhyāntavibhāga Bhāṣya*. Tokyo: Susuki Research Foundation, 1964）

² 安慧阿遮梨耶造、山口益譯註，《中邊分別論釋疏》，頁 29-30。

關於彌勒，有人說彌勒不是歷史人物，無著入禪定而得大神通，他昇到兜率天，由彌勒菩薩授以瑜伽行的學說，後來無著將他的著作托為彌勒所作。但從思想史的觀點來考察，這樣的解釋也有不可理解之處，這是因為在無著的著作外，古來另有若干據傳是彌勒菩薩所說的論書，傳於中國和西藏。這些被歸為彌勒所作，與唯識思想有關係的論書，有《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴經論》、《辯中邊論頌》、《法法性分別論》等。關於彌勒是不是歷史上存在過的人物，這點暫且不去說它，但《大乘莊嚴經論》、《辯中邊論頌》、《法法性分別論》（都只有頌文的部分），這三部論書，思想內容很一致，應都是同一個人（或同一團體的人）撰寫的。在了解初期唯識思想上，它們也都是寶貴的文獻。「《瑜伽師地論》與它們思想上比較不同，是否出於同一人、同一時，很難決定。」³《法法性分別論》、《大乘莊嚴經論》與《辯中邊論頌》同樣以「虛妄分別」中「能取」、「所取」是無的角度來談中道思想，本稿以較普遍的《辯中邊論頌》來代表彌勒之識顯現與轉依的情形。

二、識顯現之語詞概述

（一）識顯現與識轉變比較

1. 識顯現的原意

在《辯中邊論》之〈相品〉第三偈有識顯現的概念，這個概念在《辯中邊論》之前的《解深密經》和《瑜伽師地論》等唯識經論很少使用，而到了《辯中邊論》則成為主要概念。到了世親的《唯識三十頌》改用識轉變的語彙，關於顯現的原意，今說明如下：

與轉變一樣重要的概念，有被歸為彌勒作的諸論書中常見的「顯現」（*ābhāsa*, *pratibhāsa*, *prakhyāna*, etc.）概念，這是指我們的心的認識作用，但就像這個語詞被譯為「類似……而顯現」那樣，它是強調我們的「心」帶有本來不存在的事物（外界或自己）的容貌、樣態，顯現成類似它們這一點的概念。它的典型用例可歸納如下的表現形式：

³ 平川彰，《印度佛教史》，頁320。

A- pratibhāsa vijñānam prajayate. (類似 A 而顯現的識產生)。⁴

顯現表示了心帶有本來不存在的境，被心識顯現出來類似那些境而被認知，所以 pratibhāsa 是「識自體顯現的作用」⁵，而轉變也有此作用。但這只是大略說明顯現與轉變的要義，若詳細分析，就會發現二者的差異。識顯現的原意，透過《辨法性分別論》的「實無而現故」⁶，這句話就可說明白。識顯現的事物，本無實體性，而卻顯現出來。也就是能取、所取是虛妄的，是不實在的，它們只是心識表顯出來。若心分別能取、所取有實在性，彼此相對立，就不是虛妄分別的如幻夢了。以下再從對《攝大乘論》「法無而可得」翻譯家的不同翻譯來看，識顯現的意思。如下表：

chos mam med la dmigs pa dan ⁷ (西藏譯)	法無而可得	玄奘譯
	法無而可見	達摩笈多譯
	法無顯似有	真諦譯

西藏譯的 dmigs，玄奘是「可得」，達摩笈多是「可見」，真諦是「顯似有」。從其他譯例來看，「或許可以說真諦並不是照字面翻譯，配合《辨法性分別論》的詞，真諦翻譯是正確的。」⁸ 顯現的意味是可得，可見，儘管可得知的東西是無。而此得、見有認識意味，表示顯現了而被見聞覺知到。在《瑜伽師地論》中有「非彼事自性而似彼事自性顯現」⁹、「實無有我相，然似我相顯現」¹⁰，由這些文句來看，有某種東西本來沒有，而像某種東西顯現。

⁴ 橫山紘一，《唯識思想入門》，頁 107。

⁵ 高崎直道，〈瑜伽行派の形成〉，頁 29。

⁶ 印順法師，《辨法法性論講記》，頁 18。

⁷ 上田義文，〈「顯現」の原意〉，頁 1。

⁸ 上田義文，〈「顯現」の原意〉，頁 2。

⁹ 《瑜伽師地論》卷 10：「調緣起支，雖不自在實無有我相，然似我相顯現。」(CBETA, T30, no. 1579, p. 327c15-16)

¹⁰ 《瑜伽師地論》卷 36〈真實義品〉：「如實通達了知色等想事中所有自性假立，非彼事自性而似彼事自性顯現。又能了知彼事自性猶如變化、影像、響應、光影、

上述顯現的用法，通常用於雜染緣起方面；但顯現這個詞，尚用於識的真實性的顯現，如《攝大乘論》之「真如顯現」¹¹，「諸菩薩捨妄，一向顯真實」¹²，「即彼法無我智如實顯現故」¹³，「隨順甚深甚深顯現，空性相應緣性緣起」¹⁴等。這些皆是勝義諦——法性的顯現。

2. 識轉變的意含

識轉變 *vijñānapariṇāma*，世親在《唯識三十頌》頌中所提出的觀念，玄奘譯為「彼依識所變」。關於識轉變的定義，《唯識三十頌》第一頌就表示了，今引安慧《唯識三十頌釋論》的梵文及玄奘譯的漢譯，其文如下：

梵文：*ātma-dharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate /
vijñāna-pariṇāme 'sau pariṇāmaḥ sa ca tridhā //*¹⁵

語譯：會有種種我法的假說轉生，實際上，那是識轉變。然後，此轉變有三種。¹⁶

玄奘譯：由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三。¹⁷

《成唯識論》對此的解釋如下：

變謂識體轉似二分，相見俱依自證起故，依斯二分施設我、法，彼二離此無所依故；或復內識轉似外境，我、法分別熏習力故，諸識生時變似

水月、焰水、夢幻，相似顯現而非彼體。」(CBETA, T30, no. 1579, p. 490b29-c4)

¹¹ 《攝大乘論》卷3〈學果寂滅勝相品〉，CBETA, T31, no. 1593, p. 129b11。

¹² 《攝大乘論本》卷3，CBETA, T31, no. 1594, p. 149a10。

¹³ 《瑜伽師地論》卷80，CBETA, T30, no. 1579, p. 744a2-12。

¹⁴ 《瑜伽師地論》卷47〈菩薩相品〉，CBETA, T30, no. 1579, p. 550a12-13。

¹⁵ 稻津紀三、曾我部正幸編，《梵漢和對照世親唯識論〔二十論·三十頌〕原典》，頁93。

¹⁶ 參考上田義文《梵文唯識三十頌の解明》的翻譯，原文是日文，頁17。

¹⁷ 《唯識三十論頌》卷1，CBETA, T31, no. 1586, p. 60a27-28。

我、法，此我、法相雖在內識，而由分別似外境現。¹⁸

識轉變的意義，是由於識的轉變而有「我」、「法」施設，這兩種施設離識轉變之外，並不存在，故一切唯識。《成唯識論》解釋為識體轉變相、見依他二分，世間凡夫，依識所變相、見二分依他性上，執為我、法。阿賴耶識中因有我、法二執的熏習，故轉變時，內識中有「似我、似法」的影像顯現，凡夫分別執著為離心之外有實我、實法。

安慧在《唯識三十頌釋論》對「轉變」（*pariṇāma*）的意義，有如下的界定：

安慧釋：ko'yaṃ pariṇāmo nāma / anyathātvam /
kāraṇakṣaṇanīrodhasamakālah /
kāraṇakṣaṇavilakṣaṇaḥ kāryasyātmalābhaḥ pariṇāmaḥ /¹⁹

語譯：這「轉變」是怎樣的事？即變異性。也就是，轉變是在因剎那滅的同時，果與因剎那相異，產生出來。²⁰

因滅的同時，得與因異相的果。這地方的同時，為接續性、無間斷的同時，表示前者一結束，同時後者接續生起。因相是阿賴耶識中的種子，果相是生起對我、法等的分別。安慧的識轉變重視了前後剎那識的相異性，前一識是因，剎那滅時，下一剎那果生。下一剎那的果生內容為我、法的分別，所以與前一識種子位不同。

在《成唯識論》和安慧釋皆說明識轉變，包含了因能變和果能變，²¹ 因能變是指異熟和等流種子的增長。因為前七轉識現行活動時，同時就有餘勢力，能熏入阿賴耶識，潛藏於阿賴耶識，能使識中種子功能增盛。果能變方面，由於二因習氣在阿賴耶識中成熟時，現出等流果和異熟果。

¹⁸ 《成唯識論》卷 1，CBETA, T31, no. 1585, p. 1b1。

¹⁹ 霍韜晦，《安慧「三十唯識釋」原典譯註》，頁 154。

²⁰ 中文語譯參考宇井伯壽，《安慧護法唯識三十頌釋論》，頁 6。

²¹ 《成唯識論》：「能變有二種：一因能變，謂第八識中等流、異熟，二因習氣生長。二果能變，謂前二種習氣力故，有八識生現種種相。等流習氣為因緣故，八識體相差別而生，名等流果，果似因故。」(CBETA, T31, no. 1585, p. 7c1-9)

因能變與果能變，不外是種子生現行，現行熏種子的過程。護法的識體轉似二分，用「似」字，表示識產生了顯現的作用。所以護法的觀點，轉變與顯現的區別比較不明顯。安慧重視識轉變前後剎那的差異，在於強調時間前後的相異，也正意味著識前後狀態的不同，看來和顯現的差異較大。

顯現與轉變比起來，二者同是虛妄分別，能將無所有的境，現而有類似此境相生。顯現通常單從二取的有無來說明，不提時間前後等問題，應是重視認識的角度。顯現也使用於真如的顯現，而轉變則無此用法。如《成唯識論疏義演》云：「此問云種子識轉變，即得名唯識。真如非識所轉變，應非唯識，謂是識之實性，不離識故。」²² 所以轉變不能用於勝義方面，不能由識轉變出真如。識轉變主要意含強調種子所生，而有現行識的相狀、活動，再回熏入種子識。

（二）《辯中邊論》之識顯現

在《辯中邊論·相品》第三偈說：

梵文：arhasattvātmavijñaptipratibhāsam prajāyate /
vijñānam nāsti cāryārthas tadabhāvāt tad apy asat //²³

玄奘譯：識生變似義，有情我及了，此境實非有，境無故識無。²⁴

真諦譯：塵根我及識，本識生似彼，但識有無彼，彼無故識無。²⁵

這一偈表示，識生起後似現了色等五塵境、有情、我、了，*pratibhāsa* 被譯為變似，其意思為產生對象現前作用，也就是識現自己，成為表顯的識，可以被了知。關於這些內容，作一簡圖如下：

²² 《成唯識論疏義演》卷 1，CBETA, X49, no. 815, p. 495c9-11 // Z 1:79, p. 17b10-12 // R79, p. 33b10-12。

²³ Gadjin M. Nagao (ed.), *Madhyāntavibhāga Bhāṣya*, p. 18.

²⁴ 《辯中邊論》卷 1〈辯相品〉，CBETA, T31, no. 1600, p. 464c10。

²⁵ 《中邊分別論》卷 1〈相品〉，CBETA, T31, no. 1599, p. 451b7-8。



關於識顯現的能取、所取，可以分成前後順序來說明，首先為識生（prajāyate）而顯現似（pratibhāsam）義、有情我及了，知道藏識中種子成熟，有能現的主體識（vijñāna），有似義，有情我及了，這些被顯現的表識（vijñapti）²⁶。變似我，與變似了，分別是第七識與第六識，二者都是能取，也就是有能認知的作用，如《辯中邊論》云：「變似我者，謂染末那與我癡等恒相應故。變似了者，謂餘六識了相麁故。」²⁷ 這是現行識的認識作用，其所緣分別為塵與有情。

表中識顯現是虛妄分別，也是依他起性；二取無是虛妄分別，也是轉依的圓成實性，如《辯中邊論》云：「依止所取能取空故，說有圓成實自性」。²⁸ 二取無即是二空，是圓成實性，表示已經由雜染轉向清淨，故是轉依。表中不易明白的是為何二取無也是虛妄分別？這須從虛妄分別與空性不一不異的角度來談，《辯中邊論》卷一〈辯相品〉云：

無二有無故，非有亦非無，非異亦非一，是說為空相。

論曰：無二謂無所取、能取，有無謂有二取之無，此即顯空無性為性。故此空相非有非無，云何非有無？二有故。云何非無有？二無故。此顯空相非有非無，此空與彼虛妄分別非異非一。若異應成法性異法，便違正理，如苦等性。若一則應非淨智境，亦非共相。此即顯空與妄分別離一異相。²⁹

²⁶ vijñapti，有被表顯的識的意思。如《唯識二十論》中「色等表識生」的梵文是 rūpādi-vijñaptir utpadyate。（見稻津紀三，《世親唯識說の根本的研究》，頁18。）

²⁷ 《辯中邊論》卷1〈辯相品〉，CBETA, T31, no. 1600, p. 464c12-14。

²⁸ 《辯中邊論》卷1〈辯相品〉，CBETA, T31, no. 1600, pp. 464c27-465a2。

²⁹ 《辯中邊論》卷1〈辯相品〉，CBETA, T31, no. 1600, p. 465c3-11。

虛妄分別是依他起性，是識的如幻顯現。因是虛妄分別，故是如幻，是二取無。二取無說明依他起性的如幻不實性，就是圓成實性，是虛妄分別諸法當中的法性。法與法性是非一非異的。若說為全無，就落入斷滅空；說有就落入有見，故它是非有非無的中道。若無虛妄分別諸法顯現，就沒有雜染與清淨的世間和出世間的區別。

以下進一步說明識顯現的思想是怎樣情形呢？稻津紀三根據《唯識二十論》：「識從自種子生，似境相而轉」³⁰，看出表識 *vijñapti* 具有「對象性似現」和「生起」的二種性質。今引其文如下：

（一）似對象顯現（*artha-pratibhāsa*, *artha-vabhāsa*），漢譯成似境現、似塵現，又譯成對象的顯現也可以，由此 *vijñapti* 是自意識，同時只是意識對象姿態顯現的意味，是明白的。因此，就表識的譯語而言，可以包含「被表現如形象的意識」的意味。

（二）生出（*utpadyate*），關於此 *vijñapti* 是根本識（*mūla-vijñāna*）相續故，從自身種子生起，因此那些本為異熟之根本識的轉變，於心的表面起伏，一念一剎那的 *vijñapti*，是三世流轉中，深沉迷執的心開始顯現之意味。這樣表識的譯語，可以含有主觀、深細、相續流轉的根本識，表示自己自身的意味。³¹

這樣 *vijñapti* 包含了如漢譯所言，有似境顯現和識生之義，此處之識為含藏一切種子的根本識，轉變成世間萬法現行的情形。如果配合稻津紀三對 *vijñāna* 之研究，我們將更清楚其意味，其文如下：

相對於 *vijñapti* 對象性似現的二種根本性質而言，*vijñāna* 是相續和轉變之二種性質，經常識轉變（*vijñāna-pariṇāma*）、識相續（*vijñāna-saṃtāna*），因為在漢譯，轉變和相續之詞語結合的識之梵語必定是

³⁰ 出自《唯識二十論》，CBETA, T31, no. 1590, p. 75b17。真諦譯的《大乘唯識論》被視為是玄奘譯《唯識二十論》的異譯本。《大乘唯識論》云：「識自種子生，顯現起似塵。」(CBETA, T31, no. 1590, p. 75b17) 關於此頌的梵文是：「*yataḥ svabhājad vijñaptir yadābhāsa pravartate*」，這梵文轉引自稻津紀三，《世親唯識說の根本的研究》。此書的中文部分頁 19，此書的英文部分頁 4。

³¹ 稻津紀三，《世親唯識說の根本的研究》，頁 9-10。

vijñāna，表識是波，相對於此 vijñāna 是水。³²

這樣最先之能現、所現，為根本識中種子成熟了就現行於世間，於是有器世間、有情根身、轉識的現起。「了 vijñapti」，是當中的轉識之一，依稻津紀三的看法：

vijñapti 含有藉由意識作用引起事件或狀態的意義，呈現出個別有某種特殊內容而具體性生起之意識，如色的知覺、生的知覺，是以各式各樣色、聲為內容而具體生起之意識。³³

所以 vijñapti 是被表顯的識，它能發生了別（認識）作用，其了別之對象為自識所現的影像。如此第二順序的能取、所取之情形是第七識之染汙意，和前六識的認知作用，第七識、前六識生時，同時變現自己所緣的影像。

對於這七識所緣的內容，《瑜伽師地論》云：「謂唯了別自境所緣，是名初業。唯了別自相，唯了別現在，唯一剎那了別。」³⁴ 這一段文說明的內容是前五識只有了別自境所緣，例如：眼識自性，依於眼根了別色境，只有了別色自相，只有了別現在，時間上只有一剎那了別。第七識「緣阿賴耶識以為境界，執我起慢思量行相」³⁵；意識能緣「他境及緣自境，緣他境者，謂緣五識身所緣境界或頓、不頓緣自境者，謂緣法境」³⁶。關於第六意識和第七識，依世親釋：「似我、似了非真現故，皆非實有」³⁷，也就是似現我的識（染汙的末那）和前六識是虛妄的識，因其所緣為自識所變影像，不稱合於阿賴耶識實種子顯現之對象，是將本來是無（不存在）東西顯現出來，因為染汙的末那和前六識，是產生妄分別的識，本來是無（不存在）。

第二順序能緣之前六識，其所緣為塵境（似塵），第七識其所緣為似有情，即自他身五根性，前六識和第七識的所緣，如世親言：「此境實非有者，

32 稻津紀三，《世親唯識說の根本的研究》，頁 11。

33 稻津紀三，《世親唯識說の根本的研究》，頁 6。

34 《瑜伽師地論》卷 1，CBETA, T30, no. 1579, p. 279b23-25。

35 《瑜伽師地論》卷 51，CBETA, T30, no. 1579, p. 580c4。

36 《瑜伽師地論》卷 51，CBETA, T30, no. 1579, p. 580c12。

37 《辯中邊論》卷 1，CBETA, T31, no. 1600, p. 464c15。

謂似義、似根，無行相故。」³⁸ 第六意識、第七識會對於自己所現的影像產生虛妄分別，對於那些影像認為是存在於心外實在的事物，其實只是識現而已，外境並不存在。這樣上圖中「2」的部分之能取、所取的是遍計所執性，而「1」的部分之能現、所現，只是種子成熟生現行之緣起法，是依他起性。

又如果就整個「識生變似義，有情我及了」來看，芳村博實對 vijñapti 之見解很值得參考，他認為《唯識二十論》第七頌³⁹ 給予了 vijñapti 之解釋上特別的要點，其分析如下：

在這裡，顯現和種子之場所的關係是明白的，那兩者是在同樣場所而有，這個顯現意味著我們日常生活經驗之世界，毋寧說在其世界方面，顯現其世界的種子有不可忽視的樣態。具體說的話，我們看見眼前的石頭時，出現岩石之潛在可能力，不是在我們個體中的某處，依日常空間的角度的話，決定在有岩石之處而有。於是在這裡 vijñapti 包含了岩石和使岩石顯現的可能力。把 vijñapti 規定為認識作用的話，對於我們可以說岩石存在之處所，有相續的事情也就是認識作用，岩石的存在和認識作用不可分。⁴⁰

由此，我們可知《辯中邊論》識顯現，應是由認識作用的角度談能取、所取，如同上面之引文所表達的 vijñapti 是認識作用這件事，它包含了使令對象顯現且知對象之一面，「顯現和使其顯現成為可能之種子，二者在同一處所。」⁴¹ 這個處所，依《唯識二十論》第七頌來談的話是所熏果識。《辯中邊論》的「似了」雖被當成對象（vijñapti）而被顯現，但其作用是能緣。用 vijñapti 單

³⁸ 《辯中邊論》卷 1，CBETA, T31, no. 1600, p. 464c14-15。

³⁹ 《唯識二十論》卷 1：「業熏習餘處，執餘處有果，所熏識有果，不許有何因。」(CBETA, T31, no. 1590, p. 75b2-3) 真諦之翻譯為：「業熏習識內，執果生於外，何因熏習處，於中不說果。」（《大乘唯識論》卷 1，CBETA, T31, no. 1589, p. 71c1-2）中文意思是唯識家為了破除經量部的問難，經量部執著業力薰習種子的處所是五色根或前後念（餘處），於是唯識家提出種子應該攝持於識處，生果亦應該由持有業因種子的識處才對。因此反問經量部：「你們執餘處有果，為什麼不允許所熏識有果呢？」

⁴⁰ 芳村博實，〈初期唯識論書における vijñapti をめぐって〉，頁 178-179。

⁴¹ 芳村博實，〈vijñapti についての一考察（2）〉，頁 272。

單只表示前六識顯現出來我們察覺得到，它是現行識而已，窺基將其解釋為「所了」⁴²，意思也是著重前六識顯現出來成為現行識被覺知。若它進行認識作用，就是 vijñāna，是能緣的意思，是轉識，其依止為阿賴耶識，⁴³ 阿賴耶識為能依，轉識是所依，譬如水浪依止洪流，依止阿賴耶識有轉識現起。⁴⁴

三、轉依之語詞的概述

轉依為瑜伽行派重要概念，為說明解脫的語詞，這個語詞於唯識論典中，梵語有 āśraya-parāvṛtti 和 āśraya-parivṛtti，⁴⁵ 這二個字都曾出現，日本學者高崎直道依據梵文原典考察這兩個梵語詞彙，認為：

āśraya（所依），意味 ālayavijñāna（阿賴耶識）、bīja（種子）等的情形，則與 parāvṛtti 一詞結合，是強調（種子的）轉換。āśraya 意味 tathāgatagarbha（如來藏）、tathatā（真如）等的情形，則與 parivṛtti 一詞結合，強調「（真如的）現成」。⁴⁶

很明顯他認為 āśraya（所依）在前者意味阿賴耶識、種子，在後者意味如來藏、真如，對這所依做這二種壁壘分明的分判，故所用的複合詞有二種截然不同。德國唯識學者 Lambert Schmithausen 針對高崎直道的觀點提出反駁，他認為：

⁴² 《辯中邊論述記》卷 1〈相品〉：「似識者，謂六種識。此猶不然，應言變為所了。所了者，謂六境，相麁故。」(CBETA, T44, no. 1835, p. 3b5-6)

⁴³ 《瑜伽師地論》卷 63：「阿賴耶識是所依，轉識是能依。此復七種：所謂眼識乃至意識。譬如水浪依止洪流，或如影像依止明鏡。」(CBETA, T30, no. 1579, p. 651b15-17)

⁴⁴ 《瑜伽師地論》卷 51：「云何建立阿賴耶識與轉識等俱轉轉相，謂阿賴耶識或於一時唯與一種轉識俱轉，……或於一時與二俱轉，謂末那及意識。」(CBETA, T30, no. 1579, p. 580b9-c13)

⁴⁵ 渡辺隆生，〈唯識思想の「転依」の意義とその体系〉，頁 1。

⁴⁶ 袴谷憲昭，〈「三種転依」考〉，頁 46。

parivṛtti 決不只是基層（āśraya 所依）是真如顯現，意味上必須相當於在淨化義中的「變貌」，看為基層變貌，這情況的 āśraya 是「肉體人格構造的總體」，或單單「身體」方向理解。這和粗重有密切關係，這解釋和高崎博士是相反的，把 āśraya 採取 ālayavijñāna 的立場。……把轉依的「轉」字為 pari-vṛtti 和 parā-vṛtti，的中心語意都是「變貌」意味，轉依二義（āśraya-parāvṛtti 和 āśraya-parivṛtti），皆為所依的變貌，āśraya-parāvṛtti 與 āśraya-parivṛtti 的不同使用，只是因為論書作者依據所使用之權威經典的慣用而有差異，只是在言語使用習慣上的不同。⁴⁷

又，袴谷憲昭氏發現：

在 AS (=Abhidharmasamuccaya, 《阿毗達摩集論》) 之 cittaāśraya-parivṛtti, mārgā-āśraya-parivṛtti, dauṣṭhulyāśraya-parivṛtti, ⁴⁸ ……

Asvabhāva 及 Śīlabhadra 使用 āśraya-parivṛtti 和 Sthiramati 使用 āśraya-parāvṛtti，作為關於三種轉依，……這兩派記述「三種轉依」幾乎是同樣的內容，特別 Asvabhāva 和 Sthiramati 的記述酷似，故必須了解「āśraya-parāvṛtti」和「āśraya-parivṛtti」有同樣的語義內容。

根據 Schmithausen 教授的話，關於 parāvṛtti，被體會到有「變貌」、「交換」、「補充」等的意味；parāvṛtti 被體會到有「變化」、「變貌」、「除去」、「補充」等的意味。由這些體會知二者的意義有相交集的地方，其差異也可在交集中看出。例如：parāvṛtti 是肯定，parāvṛtti 是否定。前者的情況是藉由積極性補充新的東西，而除去舊的；後者是除去舊的表現面。

「pari-vṛtti」和「parā-vṛtti」共同地以變貌作為語義，可確定前者在藏譯是 yons su gyur pa 後者 gshan du gyur pa，重點不是在接頭詞的 yons su、gshan du，而是自動詞 gyur pa。因此，兩個詞的西藏譯的普通例子，單單以 gyur pa 表示也不足為怪。像這樣也將西藏譯的語例考慮進去的話，探求得 pari-vṛtti 和 parā-vṛtti 的中心語義是「變貌」，

⁴⁷ 袴谷憲昭，〈「三種轉依」考〉，頁 46-51。

⁴⁸ 漢譯為「心轉依、道轉依、鹿重轉依」。見《大乘阿毘達磨集論》卷 5〈諦品〉：「已證得無學道者三種轉依。何等為三？謂心轉依、道轉依、鹿重轉依。」(CBETA, T31, no. 1605, p. 685c21-22)

「āśraya-parāvṛtti」和「āśraya-parivṛtti」可解釋為共同表現了基層變貌的結果（再形成）。⁴⁹

把轉依的轉字之語意為「使變貌」。換句話說，身體和心之質地上的變化。⁵⁰身心為有情所依，在原始佛教和部派佛教用語的話，是五蘊。而唯識學派把阿賴耶識看為所依之說，依阿賴耶識為有情身心的全體，轉依是這有情身心的全體，從染汙迷惑的狀態到清淨覺悟的狀態之變化。這樣所謂轉依，即轉所依是轉五蘊，轉種子識之阿賴耶識和現行所有八識。

在《辯中邊論》阿賴耶識稱為緣識，⁵¹ 也就是藏識，由藏識而轉現一切法，如前所述即是虛妄分別，是依他起性。從《辯中邊論》的「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此」⁵² 和「唯所執依他，及圓成實性，境故分別故，及二空故說」⁵³ 這二偈，明白表示《辯中邊論》的三性說從雜染（虛妄分別）到清淨（空性）的轉換，這是將依他起性從雜染轉到清淨的形態，其所依是虛妄分別，也就是依他起性。首先「虛妄分別有」是現實世界的雜染相；虛妄分別自身是依他起相，所取、能取空是圓成實自性。也就是這個偈意味著以依他起為中心從現實雜染的世界，轉換到清淨覺者的世界。這是從三性說的立場來談轉依，我們經常以能取、所取的分別心看東西。但是藉由了解虛妄分別是，識的無而現有，本是幻而不真，能知道能取、所取如幻的不實，則虛妄分別的清淨的相，空性顯現。因此雜染和清淨不是兩個不同的東西，看同樣的東西，眾生以分別心，將所看的東西看成雜染。覺者以無分別智，因為看到東西的本性，所以看到清淨。

關於轉依的種類，依修行的階段可分為六種，在《攝大乘論本》卷三云：

轉依謂即依他起性，對治起時轉捨雜染分，轉得清淨分。又此轉依略有六種：一、損力益能轉，謂由勝解力聞熏習住故，及由有羞恥令諸煩惱少分現行、不現行故。二、通達轉，謂諸菩薩已入大地，於真實非真

49 袴谷憲昭，〈「三種轉依」考〉，頁 51。

50 橫山紘一，〈《唯識の哲学》〉，頁 253。

51 《辯中邊論》卷 1〈辯相品〉：「緣識者，謂藏識。」(CBETA, T31, no. 1600, p. 465a25)

52 《辯中邊論》卷 1〈辯相品〉，CBETA, T31, no. 1600, p. 464b16-17。

53 《辯中邊論》卷 1〈辯相品〉，CBETA, T31, no. 1600, pp. 464c27-465a2。

實、顯現不顯現現前住故，乃至六地。三、修習轉，謂猶有障，一切相不顯現，真實顯現故，乃至十地。四、果圓滿轉，謂永無障一切相不顯現，最清淨真實顯現，於一切相得自在故。五、下劣轉，謂聲聞等唯能通達補特伽羅空無我性，一向背生死，一向捨生死故。六、廣大轉，謂諸菩薩兼通達法空無我性，即於生死見為寂靜，雖斷雜染而不捨故。⁵⁴

這段大意是說，轉依就是轉所依，因為依他起有雜染性和清淨性二種，凡夫的雜染依他被對治時，滅除煩惱種子，就是滅掉雜染依他，得到了清淨依他，也就是圓成實。這轉依有深淺、大小的不同，約略可分成六種：第一是損力益能轉，減損雜染，增加清淨的意思，因聽聞正法，有慚愧心，使煩惱少分現行，或者不現行。第二是通達轉，諸菩薩登到初地，無分別智現前安住，證入真如法性，但一直到六地之間，真實的真如法性有時顯現，有時煩惱蓋覆就不顯現；非真實的遍計所執有時不顯現，有時顯現。第三修習轉，從二地以後就是修道，這地方特別限定於七地到十地，因七地以後開始是無相的境界，一切法寂滅的相，但他還有障，還不是佛。第四是果圓滿轉，永遠沒有煩惱障、所知障，一切遍計所執相都不顯現，最清淨真實的法界顯現，對於一切法得自在。第五是下劣轉，指聲聞、緣覺們，只是能通達補特伽羅空無我性，完全厭離生死，完全棄捨生死。第六是廣大轉，諸菩薩除了通達人無我以外，兼通達法的空無我性，能於生死動亂的境界，觀察到當體是寂滅相。雖然斷除雜染，仍發大悲心來生死界度眾生。這是大乘菩薩無住處涅槃的境界。

本論文說明轉依的內容，不針對六種轉依作廣泛的研究，主要從認識論和三性來談，從凡夫到初入聖位，證得無分別智時的轉依。也就是第二種通達轉——登地菩薩初見道時的轉依，也就是初得無分別智時的狀態，這時以無分別智現觀，由識顯現所現出的萬法之法性。於《辯中邊論》提到見道位是「通達所緣」，其所緣是「法界」，法界可謂真如的異名，這意味著以無分別智，通達一切法唯有識性，能親緣諸法的真如。在《辯中邊論》云：「謂初地中所證法界名遍行義，由通達此證得自他平等法性。」⁵⁵ 這遍行有遍滿、普遍的意思，是法界的根本性質，表示法界遍滿了一切法中。這法界就等同於空性、法無我性。菩薩進入初地，現觀了遍一切一味、自他平等的法性，心中無量歡喜，以此法的真實相，可以平等利益自己與他人。若二乘的下劣轉，則是以體

⁵⁴ 《攝大乘論本》卷3，CBETA, T31, no. 1594, p. 148c17-29。

⁵⁵ 《辯中邊論》卷1〈辯障品〉，CBETA, T31, no. 1600, p. 468a16-19。

證補特伽羅無我性的真理，而安住於其中，並不歡喜利益有情。

但通達位的轉依，尚不圓滿，如上引文所言，從初地起一直到六地，在根本智生起時，真實性（圓成實性）顯現於前時，非真實（如幻的識顯現）就不現在前。反之，非真實顯現，真實就不顯現，可知見道位的特點在於，見一切法畢竟空，還不能真俗並觀。於諸地漸漸數數修習無分別智，惑障漸漸消除，就能空有並觀。大乘佛教的五地難勝地在定中就能空有並觀，因尚不純熟故，出觀後就不行。八地菩薩時，無分別智能任運現前，直到成佛，能同時現觀空有，故能圓融無礙度眾生。

四、從認識談《辯中邊論》之識顯現與轉依

轉依是佛教瑜伽行派關於解脫的用詞，《辯中邊論》雖然未使用轉依的語詞，但在〈相品〉第四頌：「虛妄分別性，由此義得成，非實有全無，許滅解脫故。」⁵⁶ 從滅虛妄分別而解脫，這就是轉依的思想。又〈相品〉第十六偈前半：「此雜染清淨，由有垢無垢。」⁵⁷ 對於雜染和清淨、有垢和無垢，世親將之注釋為：「空性差別略有二種：一、雜染；二、清淨，此成染、淨，由分位別，謂有垢位說為雜染，出離垢時說為清淨。」⁵⁸ 對這段空性雜染和清淨的差別，安慧認為：

無智而現貪於所取、能取，由於貪而心相續成為有垢的人，因為無解和邪解的過失之故，空性不顯現時，對於它們安立有垢。然而諸聖人從真性的覺知，心不顛倒，空性如虛空沒有塵埃、不斷地顯現時，對於這些〔聖人〕而言，〔空性的〕垢被斷滅。⁵⁹

因此，空性的顯、不顯，在於空性的有垢、無垢，空性上的有垢是無智慧或錯誤知見造成的；若斷除煩惱障、所知障，則無垢的空性是隨時顯露的。所以轉依是去除了認知上的錯誤，識的虛妄分別性已滅，不再使用識去認知境像；轉

⁵⁶ 《辯中邊論》卷1〈辯相品〉，CBETA, T31, no. 1600, p. 464c18-19。

⁵⁷ 《中邊分別論》，CBETA, T31, no. 1600, p. 465c26-27。

⁵⁸ 《辯中邊論》卷1〈辯相品〉，CBETA, T31, no. 1600, pp. 465c28-466a1。

⁵⁹ 安慧阿遮梨耶造、山口益譯註，《中邊分別論釋疏》，頁82。

成以聖人無分別智行於一切境界，這在唯識學派稱為轉識得智。

依葉阿月在其《唯識思想の研究》一書所說：

「轉識得智」的術語在《中邊分別論》不被使用，……說離兩邊的中道行，敘述那中道是“na cittam na cetanā na mano na vijñānam”（無心、無思、無意、無識）。然而這些中道是不起執著。……從之前所述安慧的注釋的話，無心、無思、無意、無識是近似於「轉識得智」的「轉識」，所謂「轉識得智」的智是無分智。⁶⁰

無分別智是聖人行於一切事物的智慧，是離言說相的智慧，能見事物的真實。

欲證得轉依的無分別智，如《辯中邊論頌》第六偈的次第，那是佛教瑜伽行派傳統典型入無相方便的形式，在虛妄分別中，觀所取不可得，進而觀能取不可得，最後進入能取、所取都不可得。因是進入一切虛妄相都無的方法，呈現完全無虛妄相的狀態，故稱入無相方便。識為虛妄分別，其本性是無相，而因分別成為二取這些境，⁶¹ 這樣就成了有相。境是有相的，而這些境相是依於識而被了知為有，若能理解境相為無，只是亂識所現，因此境不可得，一切唯有識。於是去除對境的執著。因不再執著有境，亂識也就不可得，關於這個道理，見如下引文：

這個識等同於是虛妄分別，把對於對象的知覺（upalabdhi 得=了別）當作其機能，實際上，因為其對象不存在，如果了知無對象只是識時，已經就不表示出對象知覺的機能，那樣的狀態正是作為唯識觀的目標所在，那情況連唯識這件事也不被知覺。不知覺對象的知覺，已經不叫做識的知覺，不外無分別智，那是不判別能所、主客的智，是能所一體的智，虛妄分別在實踐上，被要求成為那種智。這也可以說由識變為智，也可以說識變成非識（境識俱泯、無心），也可認為識變成了它本來的樣態。也就是說，識（知覺）以無知覺作本性，變回原來狀態，因此知

⁶⁰ 用無心，心表積集義，能藏一切所熏種，此時無心應表示阿賴耶識的染汙已被滅盡；無思，表示第七識不再思量我相；無意識；表第六意識，不生了別。這些識全轉為智，智是無分別智。見葉阿月，《唯識思想の研究》，頁 252。

⁶¹ 釋妙玄，《《中邊分別論釋疏·相品》譯著與研究》，頁 72。

覺（識）和無知覺（無分別智）本來是一體，是無差別平等。⁶²

當中「得」字，梵文是 *upalabdhī*，一般中文意義是「獲得」，但在梵文常用於對事物的認識上，就是「知覺對象，也就是了別」。又這個字在《般若經》常被使用，如果在《般若經》連同上下文來看，此「不獲得」，表示了菩薩對一切不執著，也就是《般若波羅蜜經》所教修空的方法，⁶³「不執著是對修空的描述。在《般若波羅蜜經》執著一切法，便是領受一切法，也就是把一切世間的現象看作是有如語言、概念所賦予的有獨立、有自主的本質一樣。不執受或不領受，便是修般若波羅蜜、便是修空。」⁶⁴《辯中邊論》是為了對治當時惡取空者，而說「虛妄分別有」，本身仍是繼承《般若經》之空的思想，《辯中邊論·相品》之入無相方便的「境、識不可得」的「得」字，含有對事物認識時，藉由語言文字，而將之對象化，成為有實體性之二取。故入無相方便是在修空觀，故對一切藉語言相而對事物產生之認識皆須破除，而以無分別智見事物之法性，也就是空性。

在《辯中邊論·辯相品》中的「第六偈的特徵為實踐階段的說述，……第七偈把第六偈當其論理展開之根基，以哲學性思考方法理解、分析第六偈所表達的宗教體驗之內容。」⁶⁵ 故第七偈的內容是：「由識有得性，亦成無所得，故知二有得，無得性平等。」⁶⁶ 藉由第六偈入無相方便的過程，最後所取、能取皆無相，獲平等心，俱成無所得性。依佛教瑜伽行派稱初得平等心也就是無分別智時為見道位，以無分別智見法性、空性、唯識性，這種境界是離言法性，不可言詮的勝義，純粹是實踐方面之現觀。

⁶² 高崎直道，〈瑜伽行派の的形成〉，頁 29。

⁶³ 宗玉嫻，〈「菩提心」用語成形前後的涵義研究——以《般若波羅蜜經》前二品為主〉，頁 19。在這一篇文章註解 34 之第 6 項：*tena na kaścīd dbarmāḥ parigrhītaḥ / nāpi sa kaścīd dbarmo ya upalabdhāḥ yaṃ grbñīyān muñced vā / sa nirvāṇam api na manyate /...*（於是，沒有一個法被他所領受，也沒有一個法〔被他〕所獲得，也沒有一個〔他〕可執取，或他可捨棄的法。……）

⁶⁴ 宗玉嫻，〈「菩提心」用語成形前後的涵義研究——以《般若波羅蜜經》前二品為主〉，頁 9。

⁶⁵ 芳村博實，〈《攝大乘論》における入無相方便相——《中辺分別論》との比較において〉，頁 336。

⁶⁶ 《辯中邊論》卷 1〈辯相品〉，CBETA, T31, no. 1600, p. 465a10-11。

五、從三性談《辯中邊論》之識顯現與轉依

唯識學派的識顯現與轉依是關於緣起法之雜染和清淨的問題，前段是從認知方面說明，這一段則從三性方面論說。依〈相品〉的話，雜染和清淨的問題被虛妄分別中的二取有和空性的關係表示，二取有為遍計所執，是轉依前的雜染；離二取為圓成實是轉依後的清淨，其轉換的關鍵在於虛妄分別。那麼虛妄分別是什麼？依安慧解釋：「過、現、未的因果，繫屬於三界，從無始時有，到涅槃盡，隨應於生死的心、心所，是無差別，是虛妄分別。使之成為差別是所取和能取的分別。」⁶⁷ 然後又繼續說道：「由於繫屬於因與緣而得其體之故，然而空性是不成因於彼〔因與緣〕之故，是無為法。」⁶⁸ 由此可知，虛妄分別不限於亂體，也就是不限於根本識——藏識，而是包含屬於三界，與生死相隨的心、心所，虛妄分別三界心心所的作用。虛妄分別顯現四境是有為法，是依他起性，依於因緣而生；空性則是無為法，不由因與緣而產生。

虛妄分別是依他起性，然而虛妄分別的意涵並不容易明白，以下依世親的分判，從其自相、具攝三種自性方面來談。

（一）虛妄分別的自相

闡述虛妄分別的自相，最重要的是〈相品〉第一偈：「虛妄分別有，彼處無有二，彼中唯有空，於此亦有彼。」⁶⁹ 關於第一句安慧解釋為：「又為了遮遣一切損減故，說虛妄分別有，作為識轉變的體（識）而存有，故非一切無。」⁷⁰ 但如果這樣的話，是不是和《般若經》中所說的一切法空相違背了嗎？所以頌的第二句接著說「彼處無有二」，安慧對第二句解釋：「根據所取和能取的體之離性，所謂離性是虛妄分別的空性，……是空所以其物（所取能取）在此是無。」⁷¹ 因為虛妄分別遠離所取和能取的自性而說是空，非全無自性，所以和經不相違。接著又說第三、四句「彼中唯有空，於此亦有彼」，第

67 安慧阿遮梨耶造、山口益譯註，《中邊分別論釋疏》，頁 18。

68 安慧阿遮梨耶造、山口益譯註，《中邊分別論釋疏》，頁 20。

69 《中邊分別論》，CBETA, T31, no. 1599, p. 451a16-17。

70 安慧阿遮梨耶造、山口益譯註，《中邊分別論釋疏》，頁 16。

71 安慧阿遮梨耶造、山口益譯註，《中邊分別論釋疏》，頁 18-19。

三句表示虛妄分別中有空性，空性是於虛妄分別中遠離所取、能取，因為所取、能取的自性是不存在的，也就是空性。第四句表示於空性中有虛妄分別，由於在空性中還有虛妄分別，表示是還未解脫的凡夫境界。

為了更明白虛妄分別是什麼，以下引用安慧在《中邊分別論釋疏》的解說：

〔虛妄分別〕是什麼？只是遠離所取和能取的事體。因沒有識外的色等被執取這件事，而是作為如夢一樣的色等顯現的識生起。……如在夢一樣，應知在餘處也有從自種子成熟作外境顯現的識生起。故所取無時，能取應無，……因此色非在虛妄分別外，另有別體。⁷²

虛妄分別是「色等顯現的識生起」之事體，由於識中的種子成熟，而有識顯現這虛妄分別事體的出現，它本身不是所取，也不是能取。但虛妄這個語彙「表示那些如被分別而作為所取及能取，其二取本身是無。」⁷³ 這意思是將虛妄分別的事體分別成二取，如將幻事作為實的象，雖然是空性，卻如同作象顯現。虛妄被分別成二取，故為虛妄分別。虛妄分別的空性等於無二取；虛妄分別中的二取是被識分別而有的，二取本來是無，二取是雜染，滅此雜染，就得解脫。世親認為因有「虛妄分別」才有雜染的流轉與清淨的解脫。⁷⁴

虛妄被分別成二取，二取這些境像實非有，而因「境無故識無」，所以「虛妄分別，由此義故成非實有。」⁷⁵ 這意思為虛妄分別的自相，是識顯現為四塵這些對象，而成為不真實，故稱虛妄分別。根據彌勒另一著作《辨法法性論》中也說：「此中法相者，為虛妄分別，現二及名言。實無而現故，以為是虛妄；彼一切無義，為計故分別。」⁷⁶ 識顯現不真實的所取和能取的行相，二

⁷² 安慧阿遮梨耶造、山口益譯註，《中邊分別論釋疏》，頁 15。

⁷³ 安慧阿遮梨耶造、山口益譯註，《中邊分別論釋疏》，頁 18。

⁷⁴ 如第四偈：「論曰：虛妄分別，由此義故成非實有，如所現起非真有故，亦非全無，於中少有亂識生故。如何不許此性全無，以許此滅得解脫故。若異此者，繫縛解脫則應皆無，如是便成撥無雜染及清淨失，已顯虛妄分別自相。」(CBETA, T31, no. 1600, p. 464c20-26)

⁷⁵ 《辯中邊論》卷 1〈辯相品〉，CBETA, T31, no. 1600, p. 464c20-26。

⁷⁶ 印順法師，《辨法法性論講記》，頁 18。

取被稱為亂相，顯現的主體是亂識，⁷⁷ 亂識會把本來為無的能取、所取現出存在的作用，這樣就稱為虛妄分別。

（二）虛妄分別具攝三種自性

接著想探討虛妄分別於三種自性中是屬於哪一種自性？安慧於解釋第五偈時很明顯表達出虛妄分別是屬於依他起性，「虛妄分別是依他起性，依於其他諸因諸緣生起，非自己生起故。」⁷⁸ 虛妄分別能作無而似有的是顯現是依他起性，虛妄分別被分別為二取，則成為遍計所執。於虛妄分別中，若有被分別成二取，也就是亂識顯現出亂相，就成雜染的流轉生死，這是依他起的遍計所執性；如於虛妄分別中遠離二取相，就成清淨的涅槃相，這是依他起的圓成實性，識顯現與轉依在依他起性作兩面的呈現，世親因這種情形，而說虛妄分別含攝三自性，三自性是於虛妄分別這一事體作不同角度的呈現，在《攝大乘論本》稱三性異門。⁷⁹

由上所述三性為認識事物的不同層面，如果詳細分別三性的差異的話，依他起性與遍計所執性最大的差別，依安慧釋，遍計所執是言說相，⁸⁰ 遍計是藉由言說構想出來的境。依他起離言說，⁸¹ 依他起是未被分別出來。藏識與轉識互為因緣，⁸² 就有虛妄的世界，無始時來輾轉生起，也就是無明未斷，就是雜

⁷⁷ 《辯中邊論》卷 3〈辯無上乘品〉：「論曰：似二性顯現者，謂似所取、能取性現，亂識似彼行相生故。如現實非有者，謂如所顯現實不如是有。離有者，謂此義所取、能取性非有故；離非有者，謂彼亂識現似有故。」(CBETA, T31, no. 1600, p. 475a10-13)

⁷⁸ 安慧阿遮梨耶造、山口益譯註，《中邊分別論釋疏》，頁 23。

⁷⁹ 《攝大乘論本》卷 2：「復次此三自性為異為不異？應言非異非不異。謂依他起自性由異門故，成依他起；即此自性由異門故，成遍計所執；即此自性由異門故，成圓成實。由何異門此依他起成依他起，依他熏習種子起故；由何異門即此自性成遍計所執，由是遍計所緣相故，又是遍計所遍計故；由何異門即此自性成圓成實，如所遍計畢竟不如是有故。」(CBETA, T31, no. 1594, p. 139b24-c2)

⁸⁰ 在《瑜伽論》三性說中，遍計所執也是言說相。《瑜伽師地論》卷 73：「云何遍計所執自性？謂隨言說依假名言建立自性。」(CBETA, T30, no. 1579, p. 703a29-b1)

⁸¹ 釋妙玄，《《中邊分別論釋疏·相品》譯著與研究》，頁 196。

⁸² 「一切法被藏在識中，彼〔識〕在彼等〔諸法〕之中也同樣，常常相互作為果性

染虛妄的緣起，這是依他起性。因有我執、法執等種子就會把虛妄相執著為境，依他緣起如果被執著就成遍計所執。

進一步必須明白圓成實和依他起性的關係，前面敘述第一偈時已說「在虛妄分別中有空性」，這空性不外圓成實性，也就是二取無，這是依他起性的真實性。要達到這樣的境界，須透過入無相方便，證入虛妄分別的無相，這樣說虛妄分別有，又說虛妄分別的無相，先否定二取，又否定識，表示連虛妄分別也否定，整個雜染緣起皆被否定。這並不否定清淨的依他起，只是否定遍計所執，再接著否定作為遍計所執所依的染依他起，也就是否定迷亂的所依。就是斷除由無明而生煩惱與業之雜染緣起，回到依他起本來的真實性，在第二品〈辯障品〉：「二安住障，謂於菩提以大菩提不可動故」⁸³，安慧釋云：「菩提是轉依，無垢真如是所依，……轉依相是菩提，……清淨真如是菩提」⁸⁴，「虛妄分別是所依，轉而改成以無垢真如為所依，像這樣的所依轉換稱為轉依。」⁸⁵ 從遍計到圓成實，是在依他起性上，去除無明的纏縛，去除客塵，斷除迷亂所依的依他起（等同於虛妄分別），轉依於真如法性。能開始依於真如，就不會有迷亂顛倒的情形，這是見道位的轉依。如《辯中邊論》云：「斷諸亂倒起無亂倒，由見道中無亂倒故。」⁸⁶

（三）三性與認識論

從上面論述三性為認識事物的不同層面，引生了一個問題，這與前面從認識談識顯現與轉依，有何關係？二者若相配合的話，凡夫用雜染的識來認識，是屬於三性中的遍計所執性；若用無分別智的話，就屬於三性中的圓成實性。唯識三性包含了存在論和認識論的思想，以境為例的話，境不存在，是存有論；因錯誤認識，認為有真實境，是認識論。要將唯識經論強以這二種思想來為三性分類，有時會失去原義的完整性，因為三性思想通常兼具有這二種思想，我們只能從經論的偏重點，判斷是哪一類型。

又作為因性。」（安慧阿遮梨耶造、山口益譯註，《中邊分別論釋疏》，頁 53）

⁸³ 《辯中邊論》卷 1〈辯障品〉，CBETA, T31, no. 1600, p. 467b13-14。

⁸⁴ 安慧阿遮梨耶造、山口益譯註，《中邊分別論釋疏》，頁 85-86。

⁸⁵ 這幾句的內容是對安慧釋的「菩提是轉依，無垢真如是所依」作解釋。（見武內紹晃，《瑜伽行唯識学の研究》，頁 51。）

⁸⁶ 《辯中邊論》卷 1〈辯障品〉，CBETA, T31, no. 1600, p. 467b27。

1. 三性是存在論思想

三性在初期唯識經論有很強的存在論思想，如《解深密經》提到的三性：⁸⁷依他起是「此有故彼有、此生故彼生」的十二緣起。眾生於十八界之一切法，給與言說名假安立，就是遍計所執性，造成了流轉門，這是眾生的生存狀態；若去除無明等煩惱，達成了還滅門，有情的身心狀態成為清淨。用這種方式說明有情存在的身心的轉換，很明顯是存在論。又在《瑜伽師地論》中以實有唯事的三性思想，排除惡取空的過失，表示唯事是假有存在，當中亦有真實存在，見如下引文：

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。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。⁸⁸

依他事是有，是假有，表示唯識思想，並不贊成一切都歸於虛無的惡取空，故說「於此中實有唯事」；圓成實是依他性下因緣所生的道理，是依他之餘，是實有，是依他的所依。依他唯事是假有，表示有依他唯事的存在。依他的所依圓成實，是法性是實有，是平等真如。這樣二者皆存在，表示存在論的角度。

2. 三性是認識論思想

三性中認識論的角度，不外乎說明，有情的心識，雜染與清淨的不同，造成看東西，會出現錯誤與正確認識的差異。如《解深密經》中譬喻遍計所執相為眩翳人眼中有眩翳，會錯誤的認識到髮毛有實體相。譬喻依他起相為青黃赤白等相差別現前。譬喻圓成實相為淨眼人，遠離眼中眩翳過患，用此淨眼本性，認識的是無亂境界。又以頗胝迦寶比喻也是相同類型，都與有情的認識相

⁸⁷ 《解深密經》卷 2〈一切法相品〉：「云何諸法遍計所執相，謂一切法名假安立自性差別，乃至為令隨起言說。云何諸法依他起相，謂一切法緣生自性，則此有故彼有，此生故彼生。謂無明緣行，乃至招集純大苦蘊。云何諸法圓成實相，謂一切法平等真如。」(CBETA, T16, no. 676, p. 693a15-22)

⁸⁸ 《瑜伽師地論》卷 36〈真實義品〉，CBETA, T30, no. 1579, p. 489a3-11。

關。認識論的三性闡明能如實認識事物，免去增益損減的過失。

在《辯中邊論》中以虛妄分別來說明三性，vikalpa（虛妄分別）在《般若經》也使用，意味著虛妄認識中的主觀認識，使用虛妄分別這個詞，就明顯有認識論的思想。關於這方面相關內容很多，今約略舉幾個說明如下：

虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此。⁸⁹

唯所執依他，及圓成實性，境故分別故，及二空故說。⁹⁰

於法數取趣，及所取能取，有非有性中，增益損減見，知此故不轉，是名真實相。⁹¹

因為虛妄分別的顯現，不把它當虛妄分別，反而以執著心分別它為二取有，是境，就是遍計所執。若能以無執著的心，認識了虛妄分別的二取之空性，就是圓成實性。在〈真實品〉中說明了，能取、所取的內容是一切法和補特伽囉，若於認識當中增益成為有實我、實法，或損減其空性的實有，就有增益損減的過失。因此我們可以歸結出《辯中邊論》的三性思想偏向認識論。

六、結論

《辯中邊論》從唯識的立場說明中道之理，依識的虛妄分別之作用和三性結合的理論來論述，而且識顯現到了《辯中邊論》成為主要概念，說明有情身心世界的一切存有和認識。識顯現的意思表示了心帶有本來不存在的境，被心識顯現出來類似那些境而被認知，《辯中邊論·相品》第三偈表示，識生起後似現了色等五塵境、有情、我、了，這四個塵境是被表顯的識，可以被了知。眾生因亂識虛妄分別的作用，能將無現而為有的境相，分別成所取有、能取有。依聖人智慧，則能於虛妄分別中遠離二取相，見到虛妄分別之法性，也就是空性，聖人了解虛妄與空二者是「即一性」的中道。其實踐階段稱入無相方

⁸⁹ 《辯中邊論》卷1〈辯相品〉，CBETA, T31, no. 1600, p. 464b16-17。

⁹⁰ 《辯中邊論》卷1〈辯相品〉，CBETA, T31, no. 1600, p. 464c27-28。

⁹¹ 《辯中邊論》卷2〈辯真實品〉，CBETA, T31, no. 1600, p. 469a2-10。

便，首先因知「識有可得性」，而知「境的不實」，就能去除對境界的分別為實有；次再因「境不可得」，能分別境的識，因失去對象，亦成為無，境無識無，就證得平等無所得性，這樣就達成了轉依。

轉依的語詞梵文雖有 *āśraya-parāvṛtti* 和 *āśraya-parivṛtti* 二字，但二字基本上皆是「所依變貌」的意思，都是有情所依止處改變，於唯識學派阿賴耶識為有情所依之處，為有情身心的全體，這也稱為虛妄分別的依他起性。以這所依作轉換點，若轉捨雜染識成清淨的無分別智，有情身心的因緣，也就由雜染相續，變成清淨相續的轉依。

從凡夫的雜染到聖人的清淨，識顯現與轉依有相當大關聯性，這個問題本文從二種角度做說明：一是認識方面，一是三性。首先從認識方面說的話，因為識與無分別智，都是對識顯現之事物的認識，前者用識，後者用智。前者為凡夫用識分別認識現前因緣所現的一切法，分別出二取相。而聖人修習入無相方便的加行無分別智，最後能離相而現觀由識顯現出現的萬法其真實面貌，也就是用無分別智現觀事物的真如法性，達成初地見道位的轉依，這是初證法性的解脫。另一方面從三性來說的話，於識顯現四塵境這依他起法上，增益為有，就是遍計所執；如於識顯現四塵的依他起性，遠離二取，就顯出虛妄分別的空性，這空性是緣起法的真實性，並不能損減為無，故是圓滿成就的真實性，也就是轉依。又認識與三性也可結合一起說明，事物本身皆是因緣所生，是依他起性；用識去認識事物，會有二取的現象，這樣是產生遍計所執；能以無分別智行於一切境界，則能認識事物的法性、空性，這樣就是認識事物的本來面貌，圓滿成就的真實性，也就是圓成實性。圓成實性也就是真如，初地見道時以無分別智初見真如。初地後再數數修習無分別智以斷除二障，直到佛位，二障俱盡，得如來法身，而究竟轉依。

【參考書目】

一、佛教藏經

本文佛典引用主要是採用「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 的電子佛典集成光碟, 2008 年。

- 《大乘阿毘達磨集論》, T31, no. 1605。
《大乘唯識論》, T31, no. 1589。
《中邊分別論》, T31, no. 1599。
《成唯識論》, T31, no. 1585。
《成唯識論疏義演》, X49, no. 815 // Z 1:79 // R79。
《唯識二十論》, T31, no. 1590。
《唯識三十論頌》, T31, no. 1586。
《瑜伽師地論》, T30, no. 1579。
《攝大乘論》, T31, no. 1593。
《攝大乘論本》, T31, no. 1594。
《辯中邊論》, T31, no. 1600。
《辯中邊論述記》, T44, no. 1835。
《辯中邊論頌》, T31, no. 1601。

Madhyāntavibhāga Bhāṣya. Edited by Gadjin M. Nagao. Tokyo: Susuki Research Foundation, 1964.

二、中日文專書、論文、網路資源等

- 上田義文 1961 〈「顯現」の原意〉, 《印度学仏教学研究》9.2, 頁 1-6。
上田義文 1987 《梵文唯識三十頌の解明》, 東京: 第三文明社。
平川彰 2002 《印度佛教史》, 莊崑木譯, 臺北: 商周出版社。
宇井伯壽 1952 《安慧護法唯識三十頌釋論》, 東京: 岩波書店。
安慧阿遮梨耶造、山口益譯註 1966 《中邊分別論釋疏》, 東京: 鈴木學術財團。
宗玉嫩 2008 〈「菩提心」用語成形前後的涵義研究——以《般若波羅蜜經》前二品為主〉, 《法鼓佛學學報》2, 頁 1-39。
武內紹晃 1979 《瑜伽行唯識学の研究》, 京都: 百華苑。

- 芳村博実 1978 〈初期唯識論書における vijñapti をめぐって〉，《印度学仏教学研究》27.1，頁 178-179。
- 芳村博実 1987 〈vijñapti についての一考察（2）〉，《仏教学研究》43，頁 255-285。
- 芳村博実 1988 〈《撰大乘論》における入無相方便相——《中辺分別論》との比較において〉，《印度学仏教学研究》36.2，頁 336-343。
- 高崎直道 1982 〈瑜伽行派の的的形成〉，《唯識思想》，講座大乘仏教 8，東京：春秋社。
- 渡辺隆生 2002 〈唯識思想の「転依」の意義とその体系〉，《仏教学研究》56，頁 1-18。
- 袴谷憲昭 1976 〈「三種転依」考〉，《仏教学研究》2，頁 46-76。
- 葉阿月 1975 《唯識思想の研究》，臺南：高長印書局。
- 稻津紀三 1988 《世親唯識説の根本的研究》，東京：飛鳥書院。
- 稻津紀三、曾我部正幸編 1989 《梵漢和対照世親唯識論〔二十論・三十頌〕原典》，東京：三宝株式会社。
- 横山紘一 1979 《唯識の哲学》，京都：平楽寺書店。
- 横山紘一 2007 《唯識思想入門》，許洋主譯，臺北：三民書局。
- 霍韜晦 1980 《安慧「三十唯識釋」原典譯註》，香港：中文大學。
- 釋印順 1987 《辨法性論講記》，臺北：正聞出版社。
- 釋妙玄 2004 《《中邊分別論釋疏・相品》譯著與研究》，新竹：玄奘人文學院宗教學研究所碩士論文。

**The Representation and Transformation of the Basis of
Consciousness in the *Madhyāntavibhāgabhāṣya* (*Distinguishing
the Middle From the Extreme*)**

Shi, Dow-Hau

Master's Student

Department of Buddhist Studies, Dharma Drum Buddhist College

Abstract

The concept of the representation of consciousness is not often used in the *Samdhinirmocana-sūtra* and *Yogacarabhūmi*. It becomes, however, a crucial idea in the *Madhyāntavibhāgabhāṣya*. The representation of consciousness talks about the existences and knowings of the body and mind of sentient beings.

The representation of consciousness is closely related to the theory of three natures of consciousness-only. Transformation of the basis (*āśraya-parāvṛtti*) is very important for the Yogacara practitioners. The present paper is focusing on one of the three natures, nature of dependent arising, as the central point of the transformation of the basis, to explain the representation and the transformation of basis of consciousness.

The function of the representation of consciousness is to turn non-existent objects into existent objects. It is called the Fourfold Object (*artha*). The Fourfold Objects consists of grasper and grasped that is incorrectly viewed in terms of subject-object duality. Referential objects and sentient beings are the grasped, consciousness of self and representation are the grasper. The original nature of subject-object duality is emptiness. The dependent nature that is consciousness's representation is the ontological basis of the other two natures. So I should take the dependent nature as the center of the point of transformation, when the dependent nature is constructed in terms of language and conceptualization, this false vision of reality is referred as the imagined nature. But when one shifts from the imagined mode to perfect mode, when one leaves subject-object duality behind, then one will

see things as they really are: reality will be viewed without the superimposed matrix of language and conceptualization. When knowing the way things really are, that is transformation of the basis.

There are two Sanskrit terms of transformation of the basis. These are “*āśraya-parāvṛtti*” and “*āśraya-parivṛtti*.” Both of them share the similar meaning of the changing of the basis. The basis means the body and mind of sentient beings who depends upon them. From the school of consciousness-only points of view, the basis of sentient beings is the *ālaya-vijñāna*. When the *ālaya-vijñāna* representate, it become consciousness's representation that is the dependent nature.

If one could transform from the afflicted consciousness to the purified one, that means the causes and conditions of the body and mind of the sentient being are transformed from afflicted continuity to purified continuity. This is the transformation of the basis. Although there are six kinds of transformation of the basis, the practice of the non-characteristic, and the transformation of the basis in the path of seeing are discussed here only.

There are two aspects of the explanation of the relation between representation of consciousness and transformation of the basis. One is epistemological, and the other is in terms of the three natures. First, for the epistemology, the consciousness and nonconceptual awareness both are used on the knowing of objects, the front is by means of consciousness, whereas the latter is by means of knowledge. On the other hand, the imagined nature of three natures constructs conceptual discrimination (*vikalpa*) and conceptual proliferation (*prapañca*) on the dependent nature. In terms of dependent nature, when the Fourfold Objects are appeared in the consciousness, and the consciousness could away from the conception of the grasping and the grasped, the pure perfect nature of knowing conceptual discrimination and conceptual proliferation will be manifested. This is the emptiness. The emptiness is the reality of dependent origination. This cannot be decreased to non-exist. Therefore, the perfect nature is the transformation of the basis.

The three natures consist of epistemology and the theory of existence. There are discussions of the three natures in terms of the unreal imagination in the *Madhyāntavibhāgaśāstra*. That is in terms of epistemological.

Keywords:

The representation of consciousness, Grasping, Grasped, Transformation of the Basis, Epistemology, Three natures