

從三自性理論演變看唯識思想前後期在價值取向上的重要變化 ——《解深密經》與《成唯識論》之比較

林國良

上海大學文學院中文系研究員

提要：《解深密經》與《成唯識論》在三自性理論上存在著差異，包括遍計所執自性是否遍一切法、依他起自性能否依遍計所執自性而生起等。這些差異的根源在於唯識論前後期在價值取向上出現了變化，即從否定世俗世間、唯以出世間為根本宗旨，到以出世間為根本宗旨、同時對世間法的一定程度的實在性給予充分肯定。此種變化是力圖使唯識論能更為嚴謹圓滿地解釋各種精神與物質現象。

關鍵詞：唯識 三自性 解深密經 成唯識論 價值取向

唯識論內部存在著種種分歧，這是歷來唯識論研究者早就注意到的事實。《成唯識論》一書保留了當時十家唯識學者的不同觀點，現代的研究者、如印順法師等則論述了唯識思想前後期一些重要變化。而筆者以為，唯識論前後期^[註 1]除了學術觀點上出現了一些變化外，更有一種價值取向上的變化，即從《解深密經》到《成唯識論》，唯識論經歷了從否定世俗世間、唯以出世間為根本宗旨，到以出世間為根本宗旨、同時對世間法的一定程度的實在性給以充分肯定的變化。本文擬從三自性理論轉變的探討入手，揭示此種價值取向上的重大變化。

三自性理論是唯識論中最重要理論之一，但歷來唯識經典對此論述不一。《解深密經》是唯識論所依的根本經典，該經對包括三自性理論在內的唯識論的各種重要思想作了簡要闡述，成為唯識論以後發展的根本依據。其後唯識論的發展紛繁複雜，在根本思想相同的前提下，出現了眾多不同的說法。據《瑜伽論記》卷十九下（《大正藏》第四十二冊，第七五九頁上）介紹，關於三自性理論，唯識經典中就有九種說法。要將這些說法全面述評，並詳盡揭示諸唯識經典在三自性理論和價值取向上如何逐步演變，這在一篇論文中是無法做到的。《成唯識論》一般被認為是唯識論集大成之著作，其權威性為人們所公認。本文擬將《解深密經》與《成唯識論》中的三自性理論詳作述評，以說明前後期三自性理論的差異，並指明這種差異的根源，即唯識論前後期思想在價值取向上出現了重大變化。

一、《解深密經》的三自性理論

《解深密經》的唯識理論與後期的唯識理論相比，有許多不盡相同之處。而一般的唯識學人，熟悉的都是後期的唯識理論，故而對《解深密經》的一些觀點，往往以後期理論強解，以至出現許多勉強乃至不通的說法。對三自性理論也是如此，如不以《解深密經》的本來面目去看待，就會出現許多失誤，這就需要對經文仔細研究，確定其真實含義。

《解深密經》的〈一切法相品第四〉，對三自性作了較為詳細的論述，包括三自性各自的定義、兩個比喻、三自性相互關係和三自性理論的宗旨。

(一)三自性的定義：三自性遍一切法

《解深密經》云：

謂諸法相，略有三種。何等為三？一者遍計所執相，二者依他起相，三者圓成實相。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……。（《大正藏》第十六冊，第六九三頁上）

在上述定義中，「相」與「性」通，「相」即「性」。所以，遍計所執相、依他起相、圓成實相，就是遍計所執自性、依他起自性、圓成實自性。

再來看三自性各自的定義。遍計所執相就是「一切法名假安立自性差別」。意思是：一切事物（即「一切法」）都有「名」稱，人們根據某事物的名稱，認定該事物有某種特定性質（即「自性」^[註 2]）；並根據每一事物都有其特性，認定事物之間存在著「差別」；然而，事物的名稱是人為設置的（即「安立」），因而根本上是虛「假」的。

依他起相就是「一切法緣生自性」。「緣生」就是由緣而生。也就是說：一切事物都是依據一定的條件（「緣」）而「生」成的。但《解深密經》在此舉的例子是「十二緣起」，即「無明緣行」等。「十二緣起」相互之間的關係，嚴格地說只是增上緣，這與《成唯識論》的以因緣為主、增上緣為輔的依他起模式有很大不同，由此造成了前後期三自性理論的一些重要差別。例如，按此模式，則依他起自性可依一切法生起，甚至依「無法」（即不存在的

事物)生起；而在以因緣爲主的依他起模式中，依他起自性只能依實法生起。因此，前者的依他起自性可以是虛妄的，後者的依他起自性則是實有的、實在的。

圓成實相就是「一切法的平等真如」。也就是說：一切事物都具有真如，事物儘管千差萬別，但存在於千差萬別事物中的真如卻完全同一，這就是真如的「平等」性。對於圓成實相（性），唯識論前後期的說法基本相同，所以下文主要分析遍計所執相（性）與依他起相（性）的問題。

在上述定義中，三相是諸法三相，即一切法都有此三相；或者說，三自性是「諸法三性」，即一切事物共同存在此三種性質。其後的《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》等論中都有相同的說法。但《成唯識論》對此卻有不同看法，該論認爲遍計所執自性並不普遍存在。這是《成唯識論》與《解深密經》在三自性理論上的又一個重要差異。

(二)第一個比喻：世人認識都屬虛妄分別

在對三自性作了定義後，《解深密經》提出了兩個比喻。與第二個比喻相比，第一個比喻是不完整的，卻能最好說明本經宗旨。第一個比喻如下：

善男子，如眩翳人，眼中所有眩翳過患，遍計所執相，當知亦爾。如眩翳人，眩翳眾相，或髮毛輪蜂蠅巨勝，或復青赤白等相，差別現前，依他起相，當知亦爾。如淨眼人，遠離眼中眩翳過患，即此淨眼本性所知無亂境界，圓成實相，當知亦爾。（《大正藏》第十六冊，第六九三頁上）

此比喻將遍計所執相比作眼病，即眼中有眩翳；進而，由眼病而呈現的各種幻象就是依他起相；最後，去除了眼病所見之境界，即消除了遍計所執相，就是圓成實相。

此比喻中，由眼病生各種幻象，換言之，就是由遍計所執自性生依他起自性。但這眼病在唯識論中究竟要比喻什麼？此比喻是緊接在三自性定義之後的，故可認爲此比喻中，眼病（「眩翳過患」）作爲遍計所執相，其地位相當於「一切法名假安立自性差別」；或者，更簡潔地說，眼病相當於名言。眼病形成各種幻象，名言造成人們對事物的虛妄認識。名言是遍計所執，由名言而起虛妄分別，這就是由遍計所執自性生起依他起自性。《瑜伽師地論》等論中關於遍計所執自性（執）生依他起自性的思想，可在這裡找到源頭，該經的下一個比喻對此有更爲明確的論述。

如上所說，《解深密經》的依他起自性可由幻妄之物生起，此處的比喻正體現出這一特點。再將此比喻與《成唯識論》的相關概念作比較，在此比喻中，依他起相指「或髮毛輪蜂蠅巨勝，或復青赤白等相」，而在《成唯識論》中，「青黃赤白等相」是實法[註 3]，由種子生起；「毛髮輪」等相是假法，由實法聚集而成；或者，「毛髮輪」等相如是幻覺，則屬遍計所執相。因此，這二類現象在《成唯識論》中是根本不同的；但在《解深密經》中卻性質相同，都屬由眼病所生的幻妄之物[註 4]。但這樣的比喻，即將依他起自性比作由眼病產生的幻象，就是在比喻的意義上，也最多只能比作染分（即凡夫）的依他起自性，不能比作淨分（即證道者）的依他起自性。而《成唯識論》的三自性理論則更注重建立一個適用於從凡夫到佛的普遍的理論。

雖然與下一個比喻相比，這是一個並不完整的比喻，但此比喻在揭示本經宗旨上，是非常透徹的。此比喻意在說明世人認識之虛妄。有眼病的人看出的東西都是虛妄的；世人的認識也是如此，屬虛妄分別，因而都虛妄不實。與此相似的另一個佛典中常用的比喻是：未證道前，眾生都如大夢中人，其認識都虛妄不實；要到證道成佛後，才能認識真實。關於本經的此宗旨，本文最後還將論及。

但此比喻會產生一個問題：假如依他起自性可依一切他緣而生起，那麼，是否可由牛生羊、由雞生鴨？或由善生惡果、由惡生善果？顯然，如此粗疏的說法，會破壞因果緣起法則，因此，下一個比喻對此作出了更為完整的說明。

(三)第二個比喻：三自性相互關係的比喻

善男子！譬如清淨頗胝迦寶，若與青染色合，則似帝青大青末尼寶像，由邪執取帝青大青末尼寶故，惑亂有情；若與赤染色合，則似琥珀末尼寶像，由邪執取琥珀末尼寶故，惑亂有情；若與綠染色合，則似末羅羯多末尼寶像，由邪執取末羅羯多末尼寶故，惑亂有情；若與黃染色合，則似金像，由邪執取真金像故，惑亂有情。如是德本，如彼清淨頗胝迦上所有染色相應，依他起相上遍計所執相言說習氣，當知亦爾。如彼清淨頗胝迦上所有帝青大青、琥珀、末羅羯多、金等邪執，依他起相上遍計所執相執，當知亦爾。如彼清淨頗胝迦寶，依他起相，當知亦爾。如彼清淨頗胝迦上所有帝青大青、琥珀、末羅羯多、真金等相，於常常時，於恒恒時，無有真實，無自性性，即依他起相上，由遍計所執相，於常常時，於恒恒時，無有真實，無自性性，圓成實相，當知亦爾。（《大正藏》第十六冊，第六九三頁中）

此比喻的大意是：有一種「清淨頗胝迦寶」[註 5]，人們從未見過它的真實面目，無始以來它一直與青、紅、綠、黃等色和合為一體，成為具有各種色彩的寶物。人們所見的，正是帶有各種色彩的此物的幻象。以下，我們將此充滿印度色彩的比喻轉換成一個意象比較簡單的比喻：有一個純淨無色的玻璃瓶，它始終與青、紅、綠、黃等色和合為一體，人們見到的只是青瓶、紅瓶、綠瓶、黃瓶。與經中相對應的說法是：那純淨無色的玻璃瓶上的青、紅、綠、黃等色，是（依他起相上遍計所執相的）「言說習氣」（也稱名言種子）；那在純淨無色玻璃瓶上所產生的青瓶、紅瓶、綠瓶、黃瓶的認識（即所謂「邪執」），就是（依他起相上）「遍計所執相執」；而那純淨無色玻璃瓶，就是「依他起相」。

此比喻中須注意的是多次出現的「依他起相上遍計所執相」一詞。經中明確，此「清淨頗胝迦寶」（相當於轉換比喻中的「純淨無色玻璃瓶」）是依他起相，按後期唯識論，依他起法必定有自己的種子。而各種色彩是「依他起相上遍計所執相言說習氣」，這是什麼意思？是說「言說習氣」是遍計所執相的種子？但那樣的話，「依他起相上遍計所執相」豈不是由兩個種子（即一個依他起相種子與一個遍計所執相種子）生成的？由兩個種子生成一法，這不可能符合唯識論之意。由此看來，不應以後期唯識論的思想來解讀此段文字。筆者以為，《解深密經》將二個概念結合在一起形成「依他起相上遍計所執相」，這是有深意的。雖說「清淨頗胝迦寶」或「純淨無色玻璃瓶」是依他起相，但無始來它從沒有以純粹面目出現過，所出現的一直是與某種色彩結合在一起的和合體。所以現實中出現的就是「依他起相上遍計所執相」的和合體、和合相；而「言說習氣」或名言種子，就是此和合體的種子，所以稱為「依他起相上遍計所執相言說習氣」。

因此，此處的種子概念（即習氣）是與《成唯識論》的種子概念不一樣的。因為在《成唯識論》中，種子只有實法能熏成，種子生成的也只是實法；像青瓶等和合體是假法，假法不可能熏成種子，而種子也不可能生成和合體之假法。但《解深密經》沒有出現實法概念，或者說，沒有作實法、假法等區分，而是將一切有漏法都視為虛妄之物；但要保持因果法則，各有漏法又須有各自的種子，因此，青瓶有青瓶的種子，紅瓶有紅瓶的種子……。至於純淨無色玻璃瓶，由於無始以來它始終沒有單獨存在過，所以也就沒有它的種子。

如此理解《解深密經》的種子概念，此經的上下文就貫通了。即相對第一個比喻，在此比喻中，出現了種子（即習氣）的概念。種子意味著因與果之間有著確定性的聯繫。用上述轉換的比喻來理解，青瓶熏成了青瓶的種子，紅瓶熏成了紅瓶的種子……；進而，青瓶種子能生起青瓶，紅瓶種子能生起紅瓶……。因此，種瓜得瓜，種豆得豆，絕不會由牛生羊、由雞生鴨，或由善生惡果、由惡生善果。

此比喻中還可探討的是另一個問題：緣生與名言的關係。依他起相是緣生的，遍計所執相是名言而成的，那麼，「依他起相上遍計所執相」如果成為一個和合體，是否意味著這是一種緣生與名言的二元決定論？或者，這種二元決定論是否就是《解深密經》的真實意思？

換言之，前期唯識經典中，緣生與名言，依他起自性與遍計所執自性，到底是什麼關係？讓我們再從下面的總結中尋找解答此問題的線索。

(四)三自性相互關係的理論總結

在兩個比喻之後，《解深密經》對三自性的相互關係作出了說明：

復次，德本，相名相應以為緣故，遍計所執相而可了知；依他起相上遍計所執相執以為緣故，依他起相而可了知；依他起相上遍計所執相無執以為緣故，圓成實相而可了知。（《大正藏》第十六冊，第六九三頁中）

按此處文字來理解：遍計所執自性是來自於「相名相應」，依他起自性是來自於對依他起相上的遍計所執相的妄執，圓成實自性則是消除了對依他起相上的遍計所執相的妄執。但這些觀點又如何理解呢？

首先來分析遍計所執自性。什麼是「相名相應」呢？前期唯識論對一切法的分類，常用「五法」概括：相、名、分別、正智、真如。《楞伽經》卷一說：「於五法、自性、識、二種無我，究竟通達。」（《大正藏》第十六冊，第四八〇頁上）其中，「五法」就是上述相、名等五法，「自性」即遍計所執等三自性，「識」即八識，「二種無我」指「我空」和「法空」二種無我。因此，「五法」是前期唯識論的最基本最重要的範疇之一。「五法」中，前三類法囊括了一切有漏法，其中，「分別」就是識和心所；「相」和「名」是由識和心所變現出的所詮和能詮，即「相」是被認識的事物，「名」是能詮釋事物的名稱。此處體現的是「唯識無境」的思想，即唯有識（包括心所）存在，萬法都由識變現。「正智」和「真如」則囊括了無漏法。「相名相應」就是說：事物（「相」）及其名稱（「名」），有著本質的聯繫，名稱體現了事物的本質特徵。這是世人的看法，在唯識論看來，這種看法是錯誤的[註 6]。

其次，怎麼理解「依他起相上遍計所執相執以為緣故，依他起相而可了知」？

此句中的「遍計所執相執」相當於後來諸論所說的遍計所執自性執。前期的三自性理論一般都認為是遍計所執自性（執）生依他起自性，或依他起自性依遍計所執自性（執）而生起。

如《瑜伽師地論》卷七十三指出：「問：依他起自性緣何應知？答：緣遍計所執自性執應知。」（《大正藏》第三十冊，第七〇三頁中）即依他起自性是依遍計所執自性執而生起。

卷七十四則對遍計所執自性和依他起自性的作用作了總結：「問：遍計所執自性能為幾業？答：五。一、能生依他起自性。……問：依他起自性能為幾業？答：亦五。一、能生所有雜染法性。二、能為遍計所執自性及圓成實自性所依。……」（《大正藏》第三十冊，第七〇五頁下）即遍計所執自性的最主要作用是「能生依他起自性」，而依他起自性的第二位作用是作為遍計所執自性的所依。

以上引文中，一說遍計所執自性，一說遍計所執自性執，這兩個概念是否有區別？應該說是有區別的。以我執為例，我執就是對「實我」的執著，即認為存在著「實我」。「實我」是遍計所執自性，是不存在的東西，是「無」；但「我執」這種執著（即這種認識、這種觀念）是「有」。進而，這種執著（「我執」）既有現行，必然也能熏成種子，且其種子是如此堅固，以至要徹底清除這種執著，修道人要歷經三大阿僧祇劫。再以「認繩為蛇」（即在黑暗中誤將繩看作蛇）之錯覺而心生恐懼為例，蛇實際上是不存在的，所以是遍計所執自性；但這一錯覺是存在的，所以作為現行，此錯覺（遍計所執自性執）會熏成種子。只要此錯覺（遍計所執自性執）不破除，下次再在同一地點相同的條件下看到繩子，仍會將其認作蛇，再次心生恐懼。因此，遍計所執自性是「無」，而遍計所執自性執是「有」，不但有現行（即能執心），還有種子。如《瑜伽師地論》卷八十一所說：「執著相者，謂諸愚夫無始時來相續流轉遍計所執自性執及彼隨眠。」（《大正藏》第三十冊，第七五一頁中）其中的「隨眠」就是種子。

由上可見，遍計所執自性與遍計所執自性執，密切相關，卻又是並不不同的兩個概念。說「遍計所執自性生依他起自性」，那是一種粗略的說法；更準確的說法應為：「遍計所執自性執生依他起自性。」那麼，為什麼遍計所執自性執能生依他起自性？

如上所說，遍計所執自性執就是對遍計所執自性的執著，換種說法，遍計所執自性執就是能執之心（包括其形成的觀念）。如《瑜伽論記》卷二十一指出：「遍計所執自性執者，是能執心。」（《大正藏》第四十二冊，第八〇四頁中）此能執心是依賴遍計所執自性而生起，所以就稱為「依他起」。如《瑜伽論記》同一處所說：「遍計所執性，雖無有體，然能生彼能執之心，名所依止。……現行能執心是依他性。」這就是說，能執之心識是依遍計所執自性生起的，所以是依他起自性。進而，「由執遍計熏成八種種子，亦是依他性攝」。即八識的種子又是由能執的八識的現行熏成的，所以也是依他起自性。如此就是遍計所執自性（執）生依他起自性。

在上述觀點中，說能執心能依遍計所執自性而生起，當然也有一定的合理性，如第六識就能依遍計所執自性的「實我」、「實法」而生起我執和法執。但前後期唯識論的差別在於：是否八識都能依遍計所執自性而生起？《成唯識論》認為只有第六識和第七識能，而前期唯識經典傾向於八識都能。

那麼，什麼是「依他起相上遍計所執相執以為緣故，依他起相而可了知」呢？

如回到前面轉換後的比喻，「依他起相上遍計所執相」，就相當於青瓶、紅瓶、綠瓶、黃瓶等相；「依他起相上遍計所執相執」，就相當於認為實有青瓶等相之能執心。為什麼以此能執心為緣，就可知道依他起相是怎麼回事？因為此能執心能熏成青瓶等「言說習氣」（即名言種子），而此「言說習氣」又能生起現行能執心。現行熏種子，種子生現行，這就是依他起相。

因此，並不是有一個依他起相種子、一個遍計所執相種子，由二個種子生起了「依他起相上遍計所執相」。實際存在的只是「依他起相上遍計所執相執」的現行和種子，即認為實有青瓶等相的能執心的現行和種子。

由此可見，在《解深密經》的體系中，緣生與名言並非是二元決定論，二者實際上是統一的。種子是名言熏成的，所以種子都是名言種子；由名言種子生起現行，就是緣生。換種說法就是：名言生執著（即遍計所執自性執），執著之現行熏成名言種子，名言種子又生現行。

在對三自性理論作了詳盡論述後，《一切法相品》最後陳述了此理論的宗旨。對此宗旨，本文將在第三部分與《成唯識論》進行比較研究時再作述評。

二、《成唯識論》與《解深密經》在三自性理論上的差異

《成唯識論》與《解深密經》在三自性理論上的差異主要表現為：(一)在遍計所執自性上，《成唯識論》認為，並非一切法都帶遍計所執自性。(二)在依他起自性上，《成唯識論》認為，依他起自性依實法生起，不依遍計所執自性生起。

(一)認識主體並非都帶妄執

《成唯識論》認為，八識（或有漏心）並非都是能遍計，屬於能遍計的只是第六識和第七識。

《成唯識論》在三自性的論述中，首先是破「八識都是能遍計」的觀點，並將此觀點歸之於安慧，但《藏要》的相關註中說：「安慧釋中無文，《述記》卷五十一謂此第一解為安慧說，未詳何據。」（歐陽竟無，《藏要》卷四，第七三一頁。按：該文之《述記》為六十卷本）對此或可理解為：《成唯識論》虛擬了安慧的觀點，只是出於對公認的前期唯識經典的尊重，不想將自己的觀點與上述觀點的差異，說成是與唯識根本經典的差異；不想將出自於世親體系而經自己發展的觀點，以一種非常尖銳的方式呈現在世人面前。這一看法的根據在於：第一，根據本文以上分析，《解深密經》等前期唯識論經典確實存在如下的普遍觀念：遍計所執自性普遍存在於一切法中，種子都帶有遍計所執性。第二，《成唯識論述記》卷九

也指出：「《楞伽》，《中邊》等文，皆言八識是妄分別。」（《大正藏》第四十三冊，第五四〇頁下）即在《楞伽經》、《辨中邊論》等（「等」包括《解深密經》、《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》等）唯識經典中，也有與《成唯識論》所破的相似論述。下文我們將看到，對這些論述，《成唯識論》都作出了合乎自己觀點的解釋。

《成唯識論》卷八對「八識（或有漏心）都是能遍計」觀點的破斥如下：

有義：第六、七心品執我、法者，是能遍計。唯說意、識能遍計故，意及意識名意、識故，計度分別能遍計故。執我、法者，必是慧故。二執必與無明俱故，不說無明有善性故，癡、無癡等不相應故。不見有執導空智故，執有達無不俱起故。曾無有執非能熏故。有漏心等不證實故，一切皆名虛妄分別，雖似所取、能取相現，而非一切能遍計攝。勿無漏心亦有執故，如來後得應有執故。經說佛智，現身土等種種影像，如鏡等故，若無緣用，應非智等。……由斯理趣，唯於第六、第七心品有能遍計。（《大正藏》第三十一冊，第四十五頁下—四十六頁上）

即該論認為：只有第六識和第七識及其相應心所，有我執和法執，是能遍計。具體理由如下：

第一，「唯說意、識能遍計故」。《成唯識論述記》卷九（《大正藏》第四十三冊，第五四一頁上）說明，這是指《攝大乘論》中只說「意」與「識」是能遍計，而第七意和第六意識被稱為「意」和「識」。此點值得注意。據此而言，在《成唯識論》之前，真正明確地說八識並非都是能遍計，只有《攝大乘論》。這意味著前期唯識經典中，其他經典所持的（或所隱含的）觀點還是八識都是能遍計。否則的話，以玄奘師第對唯識經典之熟悉，完全可以找出更多證據，來證明「八識並非都是能遍計」是唯識經典中普遍的（或隱含的）觀點。但《成唯識論》對此觀點，提出的「教證」只此一處，以下就是「理證」（即據理分析）了。

第二，「計度分別能遍計故」。即第六識和第七識能「計度分別」（大體相當於思惟、判斷、推理），所以是能遍計；第八識和前五識不能「計度分別」，所以不是能遍計。

第三，「執我、法者，必是慧故」。即執著自我和事物的，必定是慧心所。而慧心所不是遍行心所，第八識與前五識都沒有慧心所相應，怎麼會有我執和法執？

第四，「二執必與無明俱故」。即我執和法執必定與無明共同存在，而有漏的善心和善性心所不與無明共存，所以沒有我執和法執。如果有人問：「既然尋與伺可以共同生起，那

麼善心與無明為何不能共同生起？」對此可明確地回答：「不說無明有善性故。」即「沒有佛典說無明有善性」。如果對方進而辯稱：「一切有漏心都稱不善，說它們中有些是善，只是那些有漏心的不善的作用較為輕微。」對此可回答：「癡、無癡等不相應故。」即性質相反的事物不能共同生起，如慚與無慚就不能共同生起，所以「癡（即無明）與無癡（善心所）也不可能相應而共同生起」。（林國良，《成唯識論直解》，第六〇一一六〇二頁）

第五，「不見有執導空智故，執有達無不俱起故」。即如果凡夫八識因為有漏，所以都有法執，那麼，加行智也屬有漏，也應有法執，這樣的話，加行智又怎能導向空智？「從不曾見過存在執著但能引導人們證得空的智慧，因為執著『有』（之法執）與通達『無』（之智）是不能共同生起的」。

第六，「曾無有執非能熏故」。即如果有漏心都有法執，那麼，具有法執之心必有熏習的力量，「從來也沒有存在執著的事物卻不是能熏」。因此，如果第八識作為有漏心也有法執的話，也應是能熏。但這種說法顯然是錯誤的，因為第八識只是所熏，不是能熏。（林國良，《成唯識論直解》，第六〇二頁）

第七，「有漏心等不證實故，一切皆名虛妄分別，雖似所取、能取相現，而非一切能遍計攝。勿無漏心亦有執故，如來後得應有執故。經說佛智，現身土等種種影像，如鏡等故，若無緣用，應非智等」。即如果問：「為什麼《楞伽經》等經中將八識稱為虛妄分別呢？」可以回答：「一切有漏的心和心所都不能證得真理，所以都稱為虛妄分別，雖然它們都以似乎實在的所取和能取的狀況顯現，但並非都屬於能遍計。否則的話（如果以能取和所取為標準），則無漏心（也有能取和所取，也應稱為能遍計）也變成有執著了，那樣的話，如來的後得智也應有執著了。《佛地經》中說，佛的後得智，顯現佛身和佛土等種種影像，就像鏡面顯現物體一樣，如果沒有能認取等作用，就不應是佛智。」在此，《成唯識論》對前期唯識經典中的「有漏心都屬虛妄分別」的說法，作了重新理解，即不將此理解為「有漏心都有執著」，而將此理解為「有漏心都不能證得真理」。這一理解顯然也是能成立的。

(二)種子並非都屬遍計所執種

《成唯識論》對種子並非都屬遍計所執種是這樣說的：「雖說藏識緣遍計種，而不說唯，故非誠證」（《大正藏》第三十一冊，第四十六頁上）。即如果有人問：「假如八識並非都有執，為什麼經中說第八識認取遍計的種子？」可以回答：「雖然經中說第八識能認取遍計的種子，但並不是說只認取遍計的種子，所以不能作為『種子都帶執』的確切證明。」

但筆者以為，上述辯解並不充分。因為《解深密經》明言：「依他起相上遍計所執相執以為緣故，依他起相而可了知。」即現行的依他起自性是與遍計所執自性和合為一體的，或者簡單地說，現行的依他起自性是帶執的；因而，此帶執的現行熏成的種子必定也帶執。而《辯中邊論》卷中說得更明確：「集諦三者：一習氣集，謂遍計所執自性執習氣。……」（《大

正藏》第三十一冊，第四六九頁中）「習氣集」就是所有染分（即凡夫）種子的集合，因此，此處的意思是，所有染分的種子都是遍計所執自性執種，也就是，所有染分的種子都帶執。這一結論是與八識（或有漏心）都有執是相互呼應的。即：如果有漏心都有執，則所熏成的種子也必然都帶執；而如果有漏種子都帶執，則由種子而生的有漏法也都有執。但《成唯識論》不認為八識或有漏心都有執，由此得出的邏輯結論必然是，種子也不都帶執。但這一結論還須解決名言種子的問題。

在前期唯識論中，種子就是名言種子，名言使事物帶上虛妄的名言自性，因而名言種子就是遍計所執自性執種子。

關於種子的概念，《成唯識論》自己的提法是等流種與異熟種，但對名言種子的概念或名言熏成種子的觀念，似乎也不反對。在卷八討論眾生生死相續的原因時，該論介紹了四種觀點（以第四種觀點最為完善），其中的第二種觀點就是「三種習氣」，即名言習氣、我執習氣、有支習氣。對這一觀點，《成唯識論》不認為它是最完善的，但也可作為一種解釋。而在接受名言種子（即名言習氣）概念的同時，該論又對此概念作了改造。

《成唯識論》卷八云：

一名言習氣，謂有為法各別親種。名言有二：一、表義名言，即能詮義音聲差別。二、顯境名言，即能了境心心所法。隨二名言所熏成種，作有為法各別因緣。（《大正藏》第三十一冊，第四十三頁中）

在此，《成唯識論》將「名言」分為二種：「表義名言」和「顯境名言」。其中，「表義名言」實際上就是語言所表達的名稱和概念。語言本身只是高低起伏的聲音，屬色法，是無記性，本身不能熏成種子。而由聲音而來的「名」，屬心不相應行法，也不能熏成種子。因此，「表義名言」的種子實際上還是由心熏成，準確地說是由第六意識熏成。如《成唯識論述記》卷八指出：

然因名故，心隨其名，變似五蘊、三性法等，而熏成種。因名起種，名名言種。（《大正藏》第四十三冊，第五一六頁下）

所以，真正能熏成種子的還是心，也就是七識及其相應心所。將七識及心所稱為「顯境名言」，《述記》也有解釋：

「顯境名言……即能了境心、心所法」，即是一切七識見分等心……。此見分等，實非名言……，此心、心所能顯所了境……名之為「名」，體非名也。（《大正藏》第四十三冊，第五一七頁上）

大意是：七識及心所本身不是名言，但「能顯所了境」，而「所了境」就是名言所詮之境，因此將它們稱為「顯境名言」。

而在此之前的唯識經典所說的「名言習氣」，實際上是指「表義名言」的種子，即由語言的虛妄性熏成的種子。如《瑜伽師地論》卷七十二一方面說：名，「當言假有」，是「心不相應行」；但在討論名在四種緣中可作幾種緣時說：「名，等無間緣所不攝」（《大正藏》第三十冊，第六九七頁下），即名可作其他三種緣。為什麼名能作因緣？《瑜伽論記》卷十九上說：「名有種子，即是因緣。」（《大正藏》第四十二冊，第七四五頁中）名言能熏成種子，人們認識的一切事物都有名稱，其種子都由名言熏成，都是名言種子。而名言種子屬虛妄性，因此，名言種子都帶執。

《成唯識論》在此問題上的貢獻，是指出語言並不能熏成種子，能熏的還是七識及其心所。將能熏的七識及其心所也稱為「名言」（顯境名言），顯示了《成唯識論》對傳統的概念和思想的繼承和改造。

由於《成唯識論》中的名言習氣是經過改造的，所以此名言習氣並不都帶執。《成唯識論述記》卷八指出：「名言熏習通無漏，無漏亦依表義、顯境名言熏成種故。」（《大正藏》第四十三冊，第五一七頁中）因此，無漏名言也能熏成種子，但顯然其現行和種子都不帶執。

同樣，由於此「名言習氣」是經過改造的，所以可將它定義為「有為法各別親種」（即有為法各自生起的直接原因或種子），這與《成唯識論》自己的「等流種」是相同涵義，因此，全書在種子的定義上，並無矛盾或不妥。

（三）認識對象並非都屬虛無

與認識主體並非都帶妄執相應的是，認識對象也並非都屬虛妄。《成唯識論》將認識對象分為所遍計與遍計所執兩類。

「次所遍計，自性云何？《攝大乘》說是依他起，遍計心等所緣緣故」（《大正藏》第三十一冊，第四十六頁上）。即所遍計是依他起自性，是所緣緣。《成唯識論述記》卷九指出：「言『所緣緣』，必是有法，『遍計心等』以此爲緣。親相分者，必依他故。」（《大正藏》第四十三冊，第五四三頁中）即所緣緣必定是存在的事物（「有法」），實際上就是識的相分。「能遍計」的識和非遍計的識（即引文「遍計心等」中的「等」），都是以此依他起的所遍計爲認識對象。

「遍計所執，雖是彼境，而非所緣緣，故非所遍計」（《大正藏》第三十一冊，第四十六頁上）。即遍計所執雖然也是認識對象，但不是所緣緣，所以不是所遍計。

因此，認識對象可分兩類：一類是「有法」（存在的事物），一類是「無法」（不存在的事物）。帶妄執之能遍計心（第六識和第七識）和不帶妄執之能取心（第八識和前五識），都以「有法」爲認識對象；能遍計心能在此基礎上進而產生遍計所執自性（「無法」）。此外，能遍計心也能單獨認識「無法」。具體地說，前五識和第八識只能認識「有法」（嚴格地說，是「有法」中的實法，而非假法，參見下文）；第七識以第八識的見分（「有法」）爲認識對象，進而產生對實我實法（「無法」）的執著；第六識能以五識的認識對象爲自己的認識對象（「有法」），進而產生對實我實法（「無法」）的執著，也能單獨認識或思量各種「無法」，如認識虛空之類現象、思量過去未來的情況、對第八識（及其他各種法）思量產生我執（和法執）等。

(四)依他起自性與遍計所執自性

在上述思想背景中，《成唯識論》對依他起自性與遍計所執自性的關係的看法，與《解深密經》有很大不同。該論認爲：「一切心及心所，由熏習力所變二分，從緣生故，亦依他起。遍計依斯，妄執定實有、無，一、異，俱、不俱等，此二方名遍計所執。」（《大正藏》第三十一冊，第四十六頁上）

這就是說，八識及其心所，還有它們變出的相分和見分，都是依他起自性；對這些依他起的事物產生遍計，形成妄執，才是遍計所執自性。

這一結論意味著什麼呢？八識及其心所，就是所有的精神性存在；第八識的相分包括根身（即眾生的身體）和器世間（物質世界），還有種子，而根身和器世間包括了所有的物質性存在。因此，一切精神性的存在和物質性的存在，及其他的原因（種子），都屬依他起自性，與純屬虛妄的遍計所執自性是有根本區別的。關於這層意思，下文將作展開。

《成唯識論》另一處談到了諸法與三性的關係，可使我們對此問題有更清晰的認識。

「此三性中，幾假幾實？」遍計所執，妄安立故，可說為假；無體相故，非假非實。依他起性，有實有假，聚集、相續、分位性故，說為假有；心、心所、色從緣生故，說為實有。若無實法，假法亦無，假依實因而施設故。圓成實性，唯是實有，不依他緣而施設故。（《大正藏》第三十一冊，第四十七頁下）

引文中說：遍計所執性，如果準確地說，只是「非假非實」，即非假有也非實有，或非假法也非實法。對此概念的認識，須以把握唯識論的實法和假法概念為前提。什麼是實法或實有？文中舉例：「心（即八識）、心所、色（即物質）」，「說為實有」。為什麼它們是實法？因為「從緣生」，此處的「緣」可理解為因緣，因為這三類法都是由自己的種子（加上其他條件）而生。因此，由種子而生的都是實法，也就是說，一切基本的精神現象和基本的物質現象，都是實法。假法是依實法「而施設」（即建立），包括「聚集、相續、分位」，即物質的聚集，心和心所的連續等現象，都屬假法。「依他起性，有實有假」，即依他起自性包括實法和假法。而在上文的依他起性定義中，依他起自性指「一切心及心所，由熏習力所變二分」，都是實法。據此可認為，依他起自性主要還是指實法，同時寬泛地說，包括假法。遍計所執自性「非假非實」，即不是上述意義的假法，更不是上述意義的實法。假法和實法，合起來就是「有法」，即存在的現象；「非假非實」法，也就是「無法」，即非真實存在的現象，如錯覺、幻覺中所現的事物，又如名言自性等等。

三、前後期唯識論在價值取向上的重要變化

由上可見，《解深密經》與《成唯識論》在三自性理論上有重大差別。這種差別，如下文所論，反映了二者在價值取向上的差異；但另一方面，二者同屬佛教、同屬唯識論，在根本宗旨上，還是有著一致之處。

（一）《解深密經》與《成唯識論》在價值取向上的一致處

《解深密經》卷二在結束三自性的討論時說：

善男子，若諸菩薩能於依他起相上，如實了知無相之法，即能斷滅雜染相法；若能斷滅雜染相法，即能證得清淨相法。（《大正藏》第十六冊，第六九三頁下）

因此，該經的三自性理論的宗旨就是：如實了知無相法，斷滅一切雜染相法，證得一切清淨相法；或者，更簡潔地說，三自性理論是用以證道成佛的理論。此宗旨是與全經的宗旨一脈相承，但限於篇幅，此處對全經宗旨不作展開。

《成唯識論》中的三自性理論，還有一段表述，可作代表：

三種自性皆不遠離心、心所法。謂心、心所及所變現，眾緣生故，如幻事等，非有似有，誑惑愚夫，一切皆名依他起性。愚夫於此橫執我法有無、一異、俱不俱等，如空華等，性相都無，一切皆名遍計所執。依他起上，彼所妄執我法俱空，此空所顯識等真性，名圓成實。（《大正藏》第三十一冊，第四十六頁下）

此定義下的三自性，與《解深密經》的三自性，有相同的意趣，也有不同的意蘊。此處先談相同的意趣。《成唯識論》對遍計所執自性是這樣定義的：「愚夫於此橫執我法有無、一異、俱不俱等，……一切皆名遍計所執。」即「愚夫」（指凡夫）在依他起自性上執著有我、法等，就是遍計所執自性。這樣看來，從八識的角度講，八識並非都有執，所以，遍計所執自性並非普遍存在；但從凡夫角度講，在還未證道成佛前，他們的第六識和第七識總是有執（或現行或種子），因而就凡夫來說，遍計所執自性是普遍存在的。

由此可理解《成唯識論》另一處的說法：「『三性六法，相攝云何？』彼六法中，皆具三性，色、受、想、行、識及無為，皆有妄執、緣生、理故。」（《大正藏》第三十一冊，第四十六頁下）意思是：「（問：）『這三種自性與五蘊和無為法，相互所屬關係如何？』（答：）這六類現象都可以有三種自性：因為色、受、想、行、識以及無為法，都可以被虛妄地執著（這就是遍計所執性）；都是從緣而生起（這就是依他起性）；都有所依之理（這就是圓成實性）。」（林國良，《成唯識論直解》，第六一四頁）此處所說，似乎也是「三自性普遍存在於一切法中」或「諸法三性」的觀點。但由上分析不難理解，此處說的，仍是指第六識能在一一切法上產生遍計所執自性。

在凡夫都有遍計所執自性的觀念上，《成唯識論》與《解深密經》等唯識經典就殊途同歸了。那就是：所有唯識論的經典，都是要引導人們消除遍計所執自性，或者說，消除我執和法執，證得圓成實自性。《成唯識論》最後一部分討論的就是唯識宗修行的途徑和方法。

（二）《成唯識論》在價值取向上的特殊意趣

但《成唯識論》的上述三自性定義，與《解深密經》在價值取向上也有重要差異，而這種差異是意味深長的。其中，最重要的差異就是：作為世間法的精神與物質，《解深密經》強調其純屬虛妄，而《成唯識論》強調其實有而幻。

在三自性中，唯識論在理論上發揮得最精彩的就是依他起自性了。因為在唯識論之前的佛教理論，雖然沒有用遍計所執自性和圓成實自性之術語，但相應的道理卻是反覆論述和強調的，即作為世間法的眾生身心和物質世界，虛妄不實；唯出世間法的真如，真實不虛。而唯識論的相關說法卻有了改變，最主要的，是出現了實法的概念。

實法的概念在《解深密經》中沒出現，《解深密經》只說真如有實體，而世間法都如眼病所生之幻覺。但在《瑜伽師地論》等其後的唯識論典中，出現了「實物有」、「實有」、「實法」等概念。而唯識論的實法，對只熟悉「一切法無自性」的人，是很難理解的。

實法的最根本特點，後期唯識論認為，就是在第八識中有自己的種子。「心、心所及其所變現」等依他起的事物中，識（心）和心所，都以自己的種子為因緣、其他各種條件為增上緣而生起；（所變現的）見分與識和心所同種（即種子相同），（所變現的）相分與識和心所或同種或異種，因此也可說是由自己的種子生起。這是後期唯識論（從《攝大乘論》開始）的三自性理論的特徵：即依他起自性是由因緣（自己種子）結合增上緣（其他各種條件）而生起的。

實法有自己的種子，實法的現行熏種子，種子又生現行。這就是說，實法有相當的實在性。假法無種子，假法是在實法的基礎上和合而成的，因此，依託實法的實在性，假法也有一定的實在性，但其實在性程度較實法為低。世間法包括實法和假法，因此，世間法也並非純屬虛妄，而是有一定的實在性。由此可見，所謂實在性，其實就是存在性。「有法」有存在性，所以有實在性；「無法」無存在，所以無實在性。這樣，《成唯識論》就不是將「有法」和「無法」一概說成是虛妄不實了。

再就精神與物質的實在性作具體分析。《解深密經》雖在總體上否定世間法的實在性，但對世間法的生生滅滅的因果聯繫仍需作出合理解釋，因此提出了相當於後來唯識論的第八識概念的一切種子心識，並將此識稱為阿陀那識和阿賴耶識，由此識變現諸法。該經沒有提出明確的第七識概念，而是說：「阿陀那識為依止，為建立故，六識身轉。」（《大正藏》第十六冊，第六九二頁中）所以，該經的模式是「一本識、六現行識」。但此本識（阿陀那識）能作為六識的依止，所以也具有後來第七識的某種功能[註 7]。

《解深密經》的上述思想，印順法師在《攝大乘論講記》中稱之為「一能變」思想，即第八阿賴耶識變現諸法。而相應地，《成唯識論》則是「三能變」思想。「三能變」就是：第八識、第七識和前六識都是能變，都能變現自己的認識對象進行認識。這在某種意義上，將前七識置於了與第八識平等的地位。「八識非一非異」，這使前七識的實在性似乎處於與

第八識同等的地位上。雖然「唯識」（即只有識存在）是諸唯識經典之共識，因此諸識都有實在性，但「三能變」思想與「一能變」思想顯示的前七識的實在性是不一樣的。「一能變」使第八識的實在性要遠遠高於前七識，而「三能變」思想使前七識的實在性大大提高了。

例如，一般學唯識的人對萬法的生起，總是簡單化地想成：種子生現行，現行又熏成種子，如此就能保證萬法的生起。但以色法為例來分析，色法的現行生起後，不能自己熏成種子，因為只有心法能熏成種子，色法不能熏成種子。如果說，色法是第八識的相分，作為第八識的一部分，也能熏成種子，那也不對；因為第八識只是所熏，不是能熏，只有前七識（及其心所）是能熏，能熏成種子，而第八識的相分色境的現行不能熏成自己的種子。如此說來，第八識中的色法種子，不管數量如何巨大，在無限的時間中，總有要用完的一天。確實，如果沒有熏習，那最後就會出現這樣的結果。但色法種子事實上也是能熏成的，這個概念叫「相分熏」。

丁福保的《佛學大辭典》有「二種薰習」的條目：

七轉識各緣其外境時，依其識自體之力，薰習其所緣境之二相分與本質之種子於第八識，謂之相分薰。薰習能緣之見分及自證分證自證分之種子於第八識內，謂之見分薰。

因此，就色法種子來說，當五識的相分生起時，此現行能在第八識中熏成相分種和本質種。此處的本質種子，就是第八識中的色法的種子。這樣來看，就不是第八識主宰一切、支配一切了，因為第八識似乎不存在能動性，第八識活力的源頭來自前七識的活動，是前七識的活動熏成了第八識中的種子，也是前七識活動的增上緣創造了第八識的種子作為因緣發揮作用的條件，這就是「三能變」思想的積極意義。由此可見，「三能變」思想將前七識的實在性大大提高了。

再看物質的實在性，相對精神（八識和心所）來說，物質（色法）的實在性的層次要低些。在唯識論的體系中，物質即色法是作為前五識和第八識的相分境而存在。這類相分境都由種子而生起，所以都是實法，也就是說有一定的實在性。但色法作為相分，需依賴識和心所而生起，所以其實在性要低於識和心所，因此物質的實在性要低於精神的實在性。這與大乘中普遍存在的唯心論的思想有著某種一致性。如《華嚴經》卷十九中就有這樣一首偈：

若人欲了知，三世一切佛，

應觀法界性，一切唯心造。（《大正藏》第十冊，第一〇二頁中）

由此可知，物質由精神變現，這在大乘中是一個普遍的觀念。但在大乘的其他教派中，由心而造的物質純屬虛妄；而在《成唯識論》中，儘管色法由識和心所變現，卻也是實法，這就肯定了物質的實在性，雖然其實在性要低於精神的實在性。

綜上所述，在《成唯識論》中，精神與物質都有一定的實在性，因此，該論賦予了世間法更多的實在性[註 8]。

但《成唯識論》的依他起自性的定義，也將依他起自性說成「如幻事等，非有似有，誑惑愚夫」，這又該如何理解呢？

唯識論描述依他起自性的特點時，一般說它是「幻有」。「幻有」的原因是「眾緣生」，即依他起自性之事物是由各種緣（條件）而生起，因此本身並無固定且永恒不變的本體。依他起自性的幻有，其確切含義是「實有而幻」。依他起自性的實在性，正是表現為這種「實有而幻」的性質。即相對於圓成實自性，依他起自性是幻實有，不像圓成實自性是真實有；但相對於遍計所執自性，依他起自性是切切實實的實有。或者，用「有法」和「無法」的概念來說，遍計所執自性是「無法」，即不存在的東西；依他起自性是有法，即存在的東西，因此有實在性。但相對於圓成實性的真如來說，依他起自性的世間法的實在性就遠遠不能與真如相比了。真如是無條件的、即不依賴任何條件的真實存在，而依他起的世間法須依賴一定的條件才能存在。這就是依他起自性的實有而幻的確切含義。

（三）《成唯識論》價值取向特殊意趣的根本原因

《成唯識論》價值取向特殊意趣的根本原因在於建立一個嚴謹而圓滿的理論體系。《成唯識論》的各種理論發展，都體現了使唯識論更趨嚴謹成熟的特點。下文特舉二例。

1. 四重二諦

《成唯識論》使唯識論趨於更為嚴謹圓滿的一個重要例子是其發展出的「四重二諦」的理論。此理論為《成唯識論》賦予精神和物質一定實在性提供了理論依據。

在此之前，大乘空宗的相關理論是真俗二諦；《瑜伽師地論》則對俗諦作了細緻說明，發展出了四重世俗諦；《成唯識論》又將真諦（即勝義諦）分為四重勝義諦，從而形成了「四重二諦」[註 9]。

「四重二諦」，即由四層世俗諦和四層勝義諦構成。具體如下：

(1)瓶（衣服）等世間事物，並無實體存在，被稱為「世間世俗諦」（第一世俗諦）。

(2)色、受、想、行、識等五蘊，是由因緣所生，雖也會壞滅，但有實體與作用，被稱為「道理世俗諦」（第二世俗諦）；同時，聖者依後得智即可了知，也稱為世間勝義諦（第一勝義諦）。

(3)四諦之理，能使修行者趨入涅槃，但須借助言語來說明迷悟因果之差別，才能了知其相，被稱為證得世俗諦（第三世俗諦）；同時，聖者依無漏智即能了知，也稱為道理勝義諦（第二勝義諦）。

(4)「我空」與「法空」之二空真如，超越一切有為法，只能由聖者之智慧所證知，故須假借二空之名，用言語表詮其道理，被稱為勝義世俗諦（第四世俗諦）；同時，此二空真如須由聖者之智慧觀照才能彰顯其真實之理，並非凡夫所能了知，也稱為證得勝義諦（第三勝義諦）。

(5)「一真法界」，是超越言語思惟的絕對境界，是聖者的根本無分別智所證悟的境界，被稱為勝義勝義諦（第四勝義諦）。

分析上述四層世俗諦和四層勝義諦，可得出以下結論：(1)第一世俗諦指的是世間法中的假法。(2)五蘊等既是第二世俗諦，也是第一勝義諦，實際是世間法中的實法。(3)四諦和二空真如，既是第三、第四世俗諦，也是第二、第三勝義諦，屬於理。(4)「一真法界」，是第四勝義諦，只可智證，無可言說。

在上述「四重二諦」中，第一世俗諦和第四勝義諦，是純粹的俗諦和真諦，其餘諸法均屬亦俗亦真諦。

在先前大乘空宗和《解深密經》的二諦理論體系中，惟有勝義諦是真實，世俗諦無真實可言。世間法屬世俗諦，因此純屬虛妄。在此意義上，可說眾生都如大夢中人，不能認識真實，只有到證道成佛時才能夢醒。但《成唯識論》的「四重二諦」體系，將依他起的實法，歸入亦俗亦真諦，因此，也就不能說它們純屬虛妄，而可以對它們的一定程度的實在性給予肯定。這就是說，就證道體認真實而言，世間法屬虛妄；但就世間法因果不昧不亂而言，世間法也有其實在性。

2.成佛前後的連續性

《成唯識論》在理論上更為嚴謹而圓滿的又一個表現，就是注意到了各種相關現象在成佛前後的連續性。

從眾生到佛，有許多現象表現出了連續性。例如，第八識儘管轉染成淨，但不會中斷，而是保持著連續性。因此可說，釋迦牟尼佛是由悉達多王子證道而成的，因為釋迦牟尼佛的第八識保持了悉達多王子乃至先前無數世本生所修的無量功德。但這種嚴謹性，先前的唯識經典並非完全能顧及到。例如，《瑜伽師地論》卷五十一說：「末那滅已，相縛解脫。」（《大正藏》第三十冊，第五八〇頁下）末那就是第七識。此處似乎說，第七識在證道後會消滅。而《成唯識論》則明確地說，證道成佛後斷滅的只是污染的第七識，第七識的主體是不會斷滅的，成佛後還有清淨的第七識。

在「二取（即能取和所取）」問題上也是如此。由識變現能取和所取，通常被說成是「虛妄分別」。但《成唯識論》指出，即使是佛的後得智，在認識事物時，此智也會以能取和所取形態出現，因此，「二取」不一定就是「虛妄分別」。

在三自性理論上，也存在著成佛前後的連續性問題。例如，前期的唯識論認為，依他起自性起於遍計所執自性執，但這樣的理論只能說明有漏法的生起。而成佛後，佛的報身報土、化身化土的生起，即各種無漏法的生起，實際上仍屬依他起，即由無量功德而熏成的清淨種子生起，並非無因而起。這也就是通常所說的，佛也不能脫離因緣而做事。因此，依他起自性起於遍計所執自性執的理論，不能說明無漏法的生起。而在《成唯識論》中，依他起自性主要是依自種（加上各種緣）而生起，這一理論就同時適用於成佛前後，適用於有漏法和無漏法的生起。同時，這也意味著，如果依他起的佛身佛土及諸無漏法如有一定的實在性的話，那麼，依他起的有漏法也有同樣的實在性。因此，在前期三自性理論中，證道成佛後，依他起自性是要消除的。如《解深密經》卷二：「由言說不熏習智故，由言說不隨覺智故，由言說離隨眠智故，能滅依他起相。」（《大正藏》第十六冊，第六九五頁上）又如《瑜伽師地論》卷七十四說：「問若觀行者隨入圓成實自性時，當言除遣何等自性？答依他起自性。」（《大正藏》第三十冊，第七〇五頁中）但在《成唯識論》中，依他起是緣起的普遍法則，無論是證道前還是證道後，依他起自性都普遍存在；無論是有漏法還是無漏法，都是依他起。

由上分析可知，《成唯識論》的根本宗旨仍與其他佛教經典、包括唯識經典無異，即仍以出世間為根本宗旨，但在此前提下，該論同時也對世間法的實在性給予了充分的肯定。與《解深密經》的否定世俗世間、唯以出世間為根本宗旨的傾向相比，該論的此種價值取向的轉變，實際上是一個理論體系在不斷完善過程中自發表現出的對解釋功能的追求，即希望能對世界萬物、精神和物質作出更為嚴謹圓滿的解釋，從而使之具有能與一個高度發達的理論相適應的解釋功能。

【註釋】

[註 1] 要對所有唯識經典一一區分屬前期還是屬後期，這是非常困難的，須仔細研究和詳盡說明。但本文基本上只是對《解深密經》與《成唯識論》作比較，所以，前者屬前期，後者屬後期，應無疑義。

[註 2] 依事物名稱而有的自性也稱「名言自性」。

[註 3] 實法概念見下文。

[註 4] 《成唯識論》的依他起自性也包括實法和假法，但實法與假法的實在性是不一樣的，參見下文。

[註 5] 圓測在其《解深密經疏》中說：「此物此處無」。此經的另一譯本《深密解脫經》將它譯為「清淨琉璃」，較為直觀。讀者可將它想像為純淨無色的玻璃球或玻璃瓶。

[註 6] 唯識論認為，語言所能表達的只是事物的共性（共相），不能觸及事物的自性（自相或自體）。如眼看到一物上的紅色，眼識觸及的是此紅色的自相；但用語言說「這是紅色」，這已是紅色的共相（即共性）了。語言的紅色，是一個概念，表達了所有紅色物體（紅光、紅布、紅紙、紅葉等）上的共性的東西。因此，唯識論認為，名言不能了達事物的自相，所以稱假名。進而，由語言表達的事物的名稱所體現的事物性質，只是事物的名言自性。「相名相應」就是將名言自性執為實有，因此屬遍計所執，其所執著的名言自性則屬遍計所執自性。熟悉西方思想的人不難看出，唯識論的此種思想與西方現代的語言分析哲學極為相似。本文限於篇幅，不對此展開論述。

[註 7] 第七識是第六識的根、即直接依止，第七污染意在早先譯為阿陀那識。

[註 8] 《成唯識論》與其他唯識經典在講了三自性後，一般都還要講三無性。三無性是否會削弱三自性賦予精神與物質的實在性呢？筆者以為不會因為唯識論講三無性，只是要對在唯識論成立之前廣為流傳的「一切法無自性」的觀點，作出重新說明，即說明其不違唯識之理；或者說，三無性真正否定的只是遍計所執自性，但對依他起自性和圓成實自性，唯識論還是承認其有「體」，即承認其「有」。

[註 9] 確切說，四重二諦是窺基在《大乘法苑義林章》卷二中歸納《瑜伽師地論》的四重世俗諦和《成唯識論》的四重勝義諦而成的。

【參考文獻】

- 1.《大正新修大藏經》（台灣：白馬精舍印經會）。
- 2.歐陽竟無，《藏要》（上海：上海書店，一九九一年）。
- 3.韓鏡清，《成唯識論疏翼》（電子版）。
- 4.林國良，《成唯識論直解》（上海：復旦大學出版社，二〇〇〇年）。
- 5.《佛學詞典》（緣起工作室）電子版 V3.0.