

# 窺基的知識論

## —以「三性」和「四分」之關係為中心—

A Study of Kuiji's Epistemology  
—Focusing on the Relationship between the 'Three Natures'  
and the 'Four Aspects'—

台灣大學 哲學研究所 博士候選人  
(National Taiwan University Graduate Institute of  
Philosophy Ph. D. Candidate)  
趙東明 (Tung-ming Chao)

### 摘要：

本論文以護法 (*Dharmapala*, 約 6 世紀頃) 《成唯識論》及窺基 (A.D. 632 ~ 682) 《成唯識論述記》的第一手文獻為中心，並廣泛參考國際學界的研究，認為：(1)、窺基繼承護法之說將「相分、見分、自證分、證自證分」這每一認識與心、心所的「四分」，都視為是屬於「依他起性」，並在此「依他起性」上進一步產生執著，才有我、法，即「能取、所取」的虛妄分別。這不同於真諦 (*Paramartha*, A.D. 499 ~ 569) 的譯作將能分別 (識) 視作「依他起性」(真諦譯「依他性」)，而將所分別 (境) 視作「遍計所執性」(真諦譯「分別性」)。(2)、這之中，對「三性」，特別是「依他起性」理解的不同，關鍵在於，真諦繼承安惠 (慧) (*Sthiramati*, A.D. 470 ~ 550) 心識的「一分」說，而沒有「相分、見分、自證分、證自證分」這「四分」的認識單元。(3)、而窺基的知識論，則建立在「四分」說這四個認識單元上，並以此與「三性」(遍計所執性、依他起性、圓成實性) 做聯結，形成一套完整的知識論，因此和真諦譯作的解釋不同。此點亦可說是理解今、古唯識學之爭的關鍵之一。(4)、筆者認為唯識學最早的「三性」說，《解深密經》以「三時教判」詮釋「空」的立場提出的「三相」說，和《成唯識論》及窺基以「三性」不離心識的「唯識」立場來論述，有所不同。(5)、本論文還針對《成唯識論》及窺基對「遍計所執性」的記述，論述難陀 (*Nanda*, 約 5、6 世紀頃)、安惠、護法各家不同的說法。(6)、最後，筆者提出幾個問題與方向，並嘗試回答：、「以「蛇、繩、麻」的譬喻，說明「三性」；、「轉依」與「三性」—知識論立基於解脫學？、「佛教知識論的型態—一種經驗主義？或實用主義？、「四分」—同樣存在於凡夫的「分別」認識與聖者的「無分別智」之間？

**關鍵詞：**三性 (遍計所執性、依他起性、圓成實性)、四分 (相分、見分、自證分、證自證分)、能遍計、所遍計、轉依、佛教知識論

---

\* 本文之寫作，承蒙筆者的兩位指導老師：政治大學哲學系的林鎮國教授，以及台灣大學哲學系的蔡耀明老師，所給予的研究指導與關照。以及「中央研究院 97 年度人文社會科學博士候選人培育計畫 (中國文哲研究所)」所提供給筆者的獎學金 (特別感謝吳汝鈞教授願意擔任筆者的所處指導教授)。惠我良多，特此致謝！

## 一、前言

「三性」(遍計所執性、依他起性、圓成實性)與「四分」(相分、見分、自證分、證自證分),是唯識學的核心思想。因此探討這兩者之間的關係,對理解與掌握唯識學的理论,扮演著相當重要的角色。本論文將以玄奘(A.D. 602~664)糝譯護法的《成唯識論》,以及其弟子法相宗實際創始人慈恩窺基在《成唯識論述記》(以下簡稱《述記》)中的解釋,進行「三性」與「四分」說之關係的探研。

關於窺基的唯識學(廣義言之,是指護法—玄奘—窺基—系的唯識學),國際學界目前的專門研究,有艾倫·史彭伯格(Alan Sponberg)1979年於英屬哥倫比亞大學(University of British Columbia)撰寫的博士論文:*The Vijbaptimatrata Buddhism of the Chinese monk K'uei-chi*,<sup>1</sup>以及他1982年在《龍谷大學佛教文化研究所紀要》(No.21, pp.97-119.)發表的一篇英文論文:THE TRISVABHAVA DOCTRINE IN INDIA & CHINA:—A Study of Three Exegetical Models—<sup>2</sup>。另外,與《成唯識論》相關的英文研究還有悅家丹(Dan Lusthaus)以現象學的角度撰寫的:*Buddhist phenomenology: a philosophical investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*, London: RoutledgeCurzon, 2002。而在日本方面,則有富貴原章信的兩本專著:《護法宗唯識考》,京都:法藏館,1955;《唯識の研究—三性と四分》,東京:國書刊行會,1988。以及竹村牧男的《唯識三性說の研究》,東京:春秋社,1995。

另外,在將玄奘糝譯的漢譯《成唯識論》翻譯成其它語言方面,則有:普桑(Louis de la Vallée Poussin, A.D. 1863~1938)1928年的法文譯本:*Vijbaptimatrata-siddhi: La Siddhi de Hiuan-Tsang*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928;韋達(Wei Tat)1973年的英文譯本:*Ch'eng Wei-shih lun: Doctrine of Mere Consciousness*, Hong Kong: Ch'eng Wei-shih lun publican committee, 1973;太田久紀1999-2000年的日文譯本:《成唯識論要講—護法正義を中心として》(一~四冊),東京:中山書房叢書林,1999-2000.....等。

在此,筆者要特別附帶說明的是護法的《成唯識論》,它是護法註釋世親(Vasubandhu,約4、5世紀頃)《唯識三十頌》(*Trij wka-vijbapti-bhasya*)<sup>3</sup>的著

<sup>1</sup> Alan Sponberg, *The Vijbaptimatrata Buddhism of the Chinese monk K'uei-chi*, Ph.D. Thesis, University of British Columbia, 1979. (國家圖書館的漢學研究中心藏有微卷可供參考)。

<sup>2</sup> Alan Sponberg, "THE TRISVABHAVA DOCTRINE IN INDIA & CHINA:—A Study of Three Exegetical Models—", 《龍谷大學佛教文化研究所紀要》No.21, 1982, pp97-119.

<sup>3</sup> 世親《唯識三十頌》的梵文本是法國學者列維(Sylvain Lévi, 1865~1935)在尼泊爾發現印度論師安惠(*Sthiramati*, A.D.470~550)《唯識三十頌釋》(*Trij wka-vijbaptibhasya*),並於1925年在巴黎出版:*Vijbaptimatrata-siddhi. Deux traités, de Vasubandhu, Vij watika (la Vingtaine) accompagnée d'une explication en prose et Trij wka (la Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati*, Paris, 1925.

英文譯本有:(1) K.N. Chatterjee, *Vasubandhu's Vijbapti-Matrata-Siddhi with Sthiramati's Commentary* (Text with English Translation), Bhadaini, Varanasi: Kishor Vidy Niketan, 1980. (2) Swati Ganguly, *Treatise in Thirty Verses on Mere-Consciousness*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1992. (3) David J. Kalupahana, *The principle of Buddhist psychology*, Albany, State University of New York Press, 1987, pp192-214. (4) Dan Lusthaus, *Buddhist phenomenology: a philosophical*

作，根據窺基的說法，玄奘原想將印度十大論師<sup>4</sup>的註解一一翻譯出，然而在窺基的建議下，才改以護法的觀點為主，雜糅其他九師的理論，並於顯慶四年（A.D. 659年）糅譯出《成唯識論》。<sup>5</sup>所以，我們無法確切的認定《成唯識論》所代表的，真的完全是護法的觀點，因為其中很可能涵括著玄奘、窺基參雜自己的想法而編輯成的解釋觀點。因此，筆者認為，關於《成唯識論》及《述記》中，所言及護法的觀點，是玄奘與窺基「提及」的解釋，在沒有原始的梵文文獻證明下，我們只能說不知道護法是否真有這些觀點。<sup>6</sup>

*investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*, London: RoutledgeCurzon, 2002, pp275-304.

德文譯本有：Hermann Jacobi, *Triṅka-vijbapti des Vasubandhu: mit bhāṣya des Acarya Sthiramati*, Ammersbdk bei Hamburg: Verlag an d. Lottbek Jensen, 1932。

日文譯本有：(1)、寺本婉雅，《梵、藏、漢、和四譯對照安惠造唯識三十論疏》（西藏傳聖典譯註佛教研究第三輯），東京：國書刊行會，1933；(2)、荻原雲來，《三十頌了別釋》（收於荻原雲來文集）（東京：大正大學，1938）：628-677；(3)、宇井伯壽，《安惠・護法唯識三十頌釋論》，東京：岩波書店，1952。(4)、長澤實導，《梵藏漢對照唯識三十頌釋語彙》，《大正大學研究所紀要》No. 40（東京：大正大學，1955）：1-54；(5)、荒木典俊，《唯識三十論釋》，收於長尾雅人、梶山雄一監修，《大乘佛典 15：世親論集》（東京：中央公論社，1976）：31-190。其它日文相關著作有：上田義文，《梵文唯識三十頌の解明》，東京：第三文明社，1987。竹村牧男，《唯識の探究—『唯識三十頌』を読む》，東京：春秋社，1992。橫山紘一，《わが心の構造『唯識三十頌』に学ぶ》，東京：春秋社，1996。……等。

中文譯本有：(1)、呂澂，《安惠三十唯識釋略抄》，收於《內學》第三輯，（南京：支那內學院，1926）：115-142。又收於張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第29冊（《唯識典籍研究（一）》）（台北：大乘文化出版社，1982）：291-313。(2)、霍韜晦，《安惠《三十唯識釋》原典譯註》，香港：香港中文大學，1980。(3)、徐梵澄，《安惠「三十唯識」疏釋》，北京：中國佛教文化研究所，1990。(4)、韓鏡清，《唯識三十頌》，《甘露》第26期（安徽：九華山佛學院，1998）：64（僅有頌文）。(5)、苑柳，《藏傳的唯識學史》，收於張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第96冊（《唯識學的論師與論典》）（台北：大乘文化出版社，1982）：315-326。(6)、劉定權，《藏文三十頌漢譯》，收於《唯識三十頌易解》（南投：蓮因寺，1988）：1-7。此中霍韜晦、徐梵澄是根據梵文本中譯；而韓鏡清、苑柳、劉定權乃根據藏文譯本中譯；而呂澂之譯本，則根據藏文譯本，並曾比對列維（Sylvain Lévi）之梵文本。

<sup>4</sup> 「十大論師」是註釋世親《唯識三十頌》的十位論師，他們是：(1)、護法（Dharmapala，音譯達磨波羅）；(2)、德慧（Gunamati，音譯婁拏末底）；(3)、安惠（Sthiramati，音譯悉恥羅末底）；(4)、親勝（Bandhuvi，音譯畔徒室利）；(5)、歡喜（Nanda，音譯難陀）；(6)、淨月（Wuddhacandra，音譯戍陀戰達羅）；(7)、火辨（Citrabhāna，音譯質咀羅婆拏）；(8)、勝友（Visesamitra，音譯毘世沙密多羅）；(9)勝子（Jinaputra，音譯辰那弗多羅）；(10)、智月（Jbanacandra，音譯若那戰達羅）。

<sup>5</sup> 《述記》中記載窺基云：「斯本彙聚十釋群分，今總詳譯，糅為一部。商榷華、梵，徵證輕、重，陶甄諸義之差，有協一師之製。」（T43, 229b17-19）。又據窺基《成唯識論掌中樞要》：「初功之際，十釋別翻，昉、尚、光、基四人同受，潤飾、執筆、檢文、纂義，既為令範，務各有司。數朝之後，基求退跡。大師固問，基慙請曰：『……不立功於參糅，可謂失時者也。況群聖製作，各馳譽於五天，雖文具傳於貝葉，而義不備於一本，情見各異，稟者無依。況時漸人澆，命促惠舛，討支離而頗究，攬初旨而難宣，請錯綜群言以為一本，指定真謬，權衡盛則。』久而遂許，故得此論行焉，大師理遣三賢，獨授庸拙此論也。」（T43, 608b29-c14）。

<sup>6</sup> 關於玄奘糅譯的《成唯識論》中，提及許多護法的觀點，例如知識論的「四分」說（「相分」、「見分」、「自證分」、「證自證分」），由於原始的梵文文獻並不存在，使得我們無法在任何現存的原始資料中找到護法有這種說法。因此，我們最好保守地說，這是「玄奘與窺基提及關於護法的觀點」，而不能簡單地認定是護法本人的說法，因為實際上我們並不能證明、也並不知道。

因此，其它許多《成唯識論》及《述記》中提及為護法的觀點，除非有梵文原典的根據，否則我們暫時認為是玄奘與窺基「提及」的解釋，可能會較為適當。關於這點，感謝日本筑波大學

## 二、唯識學派最早的「三性」說： 《解深密經》「三時教判」對「空」的詮釋

### (一)、「三性」說概觀：

唯識學中所謂的「三性」(*tri-svabhāva*，或譯作「三自性」、「三自相」、「三相」)<sup>7</sup>，是指：(1)、「遍計所執自性」(*parikalpita-svabhāva*)；(2)、「依他起自性」(*paratantra-svabhāva*)；(3)、「圓成實自性」(*pariniṣpanna-svabhāva*)。這「三性」，艾倫·史彭伯格(Alan Sponberg)將之簡單地翻譯成：Imaginary nature (遍計所執性)、Dependent nature (依他起性)、Consummate nature (圓成實性)<sup>8</sup>。其在唯識典籍中具體的意義，一般來說，可以表示成如下(以《成唯識論》的觀點為主)：<sup>9</sup>

遍計所執性	外境
依他起性	諸心識 = 分別 = 虛妄分別
圓成實性	真如

### 1、「三性」的譯詞：

上面「三性」的譯詞：「遍計所執性」、「依他起性」、「圓成實性」，為玄奘的譯詞，在其它譯本裡還有譯作如下：<sup>10</sup>

菩提流支譯：(1)、虛妄分別相；(2)、因緣相；(3)、第一義相(《深密解脫經》)

佛陀扇多譯：(1)、妄想分別相；(2)、他性相；(3)、成就相(《攝大乘論》)

---

的佐久間秀範教授於2007年11月12日於政治大學哲學系與林鎮國老師會談時，給予筆者的當面提示與指導。又佐久間氏在2007年12月8-9日於中國廣州中山大學哲學系舉辦之“唯識學思想與東亞佛教傳統”學術研討會上發表的〈安惠と玄奘の教義理論的近似性〉一文中亦提及：「有關對《成唯識論》的評價，法相宗的教義理論傾向於認為《成唯識論》是對護法思想的真實再現。但實際對其內容分析就會發現很多疑點。此外，考慮到能看作護法的著作為數不多，且鑒於只有漢譯本存世的情況，可以認為要從護法的著作中提取其真正的主張並不容易。對遺留在梵文本以及接近梵文本的藏譯中的戒賢的著作、其他論師的著作和《成唯識論》進行比較，將不得不認為《成唯識論》的正當合理的學說與其說是護法的觀點，倒不如說是翻譯者玄奘的解釋。」(見氏著，〈安惠と玄奘の教義理論的近似性〉，p3)。

<sup>7</sup> 在這裡，「三性」(*tri-svabhāva*)的梵文是都是指三種「自性」(梵 *svabhāva*)，而「三相」，則是三種「自相」(梵 *svākṣana*)。它們都有「特性」(characteristic)、「本質」(essence)的意義。

<sup>8</sup> Alan Sponberg, “THE TRISVABHAVA DOCTRINE IN INDIA & CHINA: —A Study of Three Exegetical Models—”, 《龍谷大學佛教文化研究所紀要》No.21, 1982, pp97-119.

<sup>9</sup> 參考：橫山紘一，〈唯識思想入門〉許洋主譯(台北：東大圖書，2002)：130。

<sup>10</sup> 此部份佛陀扇多與達摩笈多的譯詞，參考：田中順照，〈空觀と唯識觀〉(京都：永田文昌堂，1963)：177。

真諦 譯：(1)、分別性相；(2)、依他性相；(3)、真實性相（《攝大乘論》及世親釋）

達摩笈多譯：(1)、分別相；(2)、依他相；(3)、成就相（世親《攝大乘論釋》）

玄奘 譯：(1)、遍計所執相；(2)、依他起相；(3)、圓成實相（《解深密經》、《攝大乘論》）

(1)、遍計所執自性；(2)、依他起自性；(3)、圓成實自性（《成唯識論》）

另外，根據橫山紘一的研究，這「三性」，日本及歐洲的學者曾有以下的譯詞：<sup>11</sup>

- (1)、*parikalpita-svabhava* (-*laksana*)：「遍計所執性(-相)」(玄奘譯)、「被假想的存在形態」<sup>12</sup>、「被妄想的事物」<sup>13</sup>、「被構想著的實在」、「imaginary knowledge」<sup>14</sup>、「the object, which has no reality whatsoever, apart from the consciousness of it」<sup>15</sup>、「house, trees, mountains, etc., existing independent of consciousness」<sup>16</sup>、「a construction of our imagination」<sup>17</sup>。
- (2)、*paratantra-svabhava* (-*laksana*)：「依他起性(-相)」(玄奘譯)、「依存於他的存在形態」、「依賴於他的事物」、「他(成爲條件)的保持生成之實在」、「relative knowledge」、「the phenomenalized aspect of the Real」、「the modifications of consciousness」、「a moment of pure consciousness dependent on other preceding」。
- (3)、*parinispanna-svabhava* (-*laksana*)：「圓成實性(-相)」(玄奘譯)、「被完成的存在形態」、「被成就於完全的事物」、「完全的實在」、「absolute or perfect knowledge」、「the Absolute」、「pure consciousness, the Absolute」、「the Ultimate, the Absolute Reality」。

## 2、「三性」在唯識典籍中的概要意義：

「三性」，其在唯識典籍諸經論中所說的概要意義，可以藉由橫山紘一的研究，由下表中看出：<sup>18</sup>

<sup>11</sup> 此處的資料出處，見：橫山紘一，《唯識の哲學》（京都：平樂寺書店，1984）：279、289。

<sup>12</sup> 服部正明、上山春平，《認識と超越（唯識）》（《佛教の思想4》）（東京：角川書店，1973-1974）：139。

<sup>13</sup> 長尾雅人、梶山雄一、荒牧典俊，《大乘佛典15：世親論集》（東京：中央公論社，1974）：193、224。

<sup>14</sup> A. B. Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, Oxford: Clarendon Press, 1923, p242.

<sup>15</sup> A. K. Chatterjee, *The Yogacara idealism*, Banaras Hindu Uni, 1962, p488, l. 4, ll. 6-7.

<sup>16</sup> Sarvepalli Radhakrishnan, ed., *History of Philosophy Eastern and Western*, Vol. I, London: Allen & Unwin, 1952-53, p211, ll. 19-20, l. 27, ll. 30-31.

<sup>17</sup> Th. Stcherbatsky, *Madhyanta-Vibhanga, Discourse on Discrimination between Middle and Extremes*, Bibliotheca Buddhica, xxx, 1936, p37, ll. 19-23.

<sup>18</sup> 參考：橫山紘一，《唯識思想入門》許洋主譯（台北：東大圖書，2002）：133。

<p>《解深密經》 《瑜伽師地論》 《顯揚聖教論》 《中邊分別論》 《大乘莊嚴經論》 《攝大乘論》 《三性偈》 《唯識三十頌》 《成唯識論》 《轉識論》 《三無性論》 《顯識論》</p>	
<p>名言所顯的事物</p> <p>為分別所分別的事物</p> <p>境（識顯而類似的事物）或所取、能取</p> <p>為名言所假立的事物</p>	遍計所執性
<p>能分別之識（因緣所生之法）</p> <p>諸識虛妄分別、妄分別</p> <p>因緣所生之法</p>	依他起性
<p>真如</p> <p>依他起性與性之離</p> <p>遍計所執性的不相離</p> <p>依他起性中</p> <p>遍計所執性之無</p> <p>及其無之有能取、所取之無</p> <p>真如</p>	圓成實性

## (二)、唯識學最早的「三性」說—《解深密經》「三時教判」詮釋「空」義下的「三相」及「三種無自性性」說：

### 1、「三性」說的源流：

關於唯識學的「三性」說，其源流為何？日本學者舟橋尚哉有「《成實論》三心源出說」，三心是指：假名心、空心、法心。而福原亮嚴則提出四種假說：(1)、三三昧源出說；(2)、諸法分類起源說；(3)、四諦、二諦、一諦、三諦源出說；(4)、《般若經》的三性源出說。<sup>19</sup>中國大陸學者孟頌在一篇〈唯識三性說源流探微—兼評法相與唯識分宗說〉一文中推測「五法」(相、名、分別、正智、真如)與「三性」說，有著相近的思想來源，但他認為目前並沒有充足的文獻可以證明「五法」是「三性」說的前驅。<sup>20</sup>

筆者則傾向認為「三性」說，乃從「二諦」說演變而來，理由有二：(1)、《瑜伽師地論·菩薩地·真實義品》詮釋「空」義的「假說自性」與「離言自性」，相對應而言，乃是「世俗諦」與「勝義諦」這「二諦」，而這很可能即是「三性說」的雛形<sup>21</sup>。(2)、唯識學最早的「三性」(三相)說，出自《解深密經》以「三時教判」解說《般若經》的「空」義，這亦是對「空」的詮釋，很可能是深化「世俗諦」與「勝義諦」這「二諦」說而演變成的。

以下，筆者將先討論唯識學最早的「三性」(三相)說，亦即《解深密經》以「三時教判」之立場解說《般若經》之「空」義。

### 2、《解深密經》的「三相」說：

「三性」說，作為唯識學重要的教義理論，最早出現在《解深密經》(*Sajdhinirmocana-sutra*)的〈一切法相品〉中，而被稱作「三相」(亦即「三性」)。而《解深密經》之所以提出「三相」的理論，主要是在「三時教判」的立場下，對佛教「空」的理論，作進一步的深化與詮釋。

《般若經》中「諸法皆空」的說法，在龍樹等中觀學派大師的闡釋下，形成了「緣起性空」、「緣起無自性」的理論。然而龍樹的這種見解，很容易使人誤會為虛無的斷滅見或懷疑主義。因此，在《解深密經》等初期唯識學的著作中，出

<sup>19</sup> 陳一標，〈賴耶緣起與三性思想研究〉(台北：中國文化大學哲學研究所博士論文，2000)：206-216。

<sup>20</sup> 孟頌，〈唯識三性說源流探微—兼評法相與唯識分宗說〉，《上海大學學報》(社會科學版)第13卷第1期(上海：上海大學，2006年1月)：122。

<sup>21</sup> 關於「三性」與「空」以及「假說自性」、「離言自性」的討論，可參閱拙稿：〈從《瑜伽論記》析論〈真實義品〉「離言自性」的語言哲學及對「說一切有部」語言觀的批判〉，臺大《佛學研究中心學報》第10期(台北：臺灣大學文學院佛學研究中心，2005年7月)：26-27。以及〈析論《瑜伽師地論·菩薩地·真實義品》對「空」的批判與詮釋—兼論窺基《瑜伽師地論略纂》及通倫《瑜伽論記》的觀點一〉，《圓光佛學學報》第13期(中壢：圓光佛學研究所，2008年6月)：71-110。

現了「三相」的理論，對「空」進行另一種詮釋；<sup>22</sup>並認為《般若經》對空義的解釋是釋迦牟尼佛的第二時教，是以「隱密相」說法，屬於不完善的教法；而《解深密經》則是第三時教，以「顯了相」說法，是最完善的教法。<sup>23</sup>

亦即，《解深密經》乃是站在「三時教判」的立場下，以「三相」說詮釋「空」義：凡夫錯誤地在「依他起相」的緣起法上虛妄執著，而形成「遍計所執相」，而聖者則是遠離虛妄分別，真實認識一切萬法都是「依他起相」，於此而證得的「圓成實相」。亦即迷於空，則成分別（「遍計所執相」）的世界；了悟空，則開法性（「圓成實相」）的世界；而將兩者連貫起來的是緣起（「依他起相」）。<sup>24</sup>這種對「空」詮釋，是以「依他起相」為軸心，若能在緣起法的「依他起相」上遠離虛妄執著，就可離開「遍計所執相」，而證得「圓成實相」；所謂的「空」，就是去掉「依他起相」上的錯誤認識（「遍計所執相」），而證得「圓成實相」。亦即，「遍計所執相」可以空掉，然而「依他起相」和「圓成實相」，則不能空掉，而是有的。

### 3、《解深密經》的「三種無自性性」：

而在《解深密經》中，「三相」又和「三種無自性性」，也就是：「相無自性性」、「生無自性性」、「勝義無自性性」相對應，亦即：

- 1、「相無自性性」→「遍計所執相」。原因：「遍計所執相」是「假名安立」為相，非由「自相安立」為相；故「遍計所執相」是「相無自性性」。
- 2、「生無自性性」→「依他起相」。原因：「依他起相」是由「依他緣力」故有，非「自然有」；故「依他起相」是「生無自性性」。
- 3、「勝義無自性性」→「依他起相」及「圓成實相」。理由：(1)、「依他起相」為「勝義無自性性」之原因：由諸法「生無自性性」可知：「無自性性」即「緣生法」，故亦名「勝義無自性性」；諸法中的清淨所緣境界是「勝義無自性性」，而「依他起相」非是清淨所緣境界，故「依他起相」在「勝

<sup>22</sup> 平川彰在所著之《印度佛教史》中曾說過：「《中論》裡也有可以看作三性說前一階段的思想。」他並舉了一些例子說明。（見平川彰，《印度佛教史》莊崑木譯（台北：商周出版，2002）：340-341）。

<sup>23</sup> 關於《解深密經》的「三時教判」，以及其「隱密相」、「顯了相」的說法是：

世尊初於一時，在婆羅[病-丙+尼]斯仙人墮處施鹿林中，惟為發趣聲聞乘者，以「四諦相」轉正法輪，雖是甚奇，甚為希有，一切世間諸天、人等先無有能如法轉者，而於彼時所轉法輪，有上、有容，是未了義，是諸諍論安足處所。」

世尊在昔第二時中，惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，以「隱密相」轉正法輪，雖更甚奇，甚為希有。而於彼時所轉法輪，亦是有上、有所容受，猶未了義，是諸諍論安足處所。

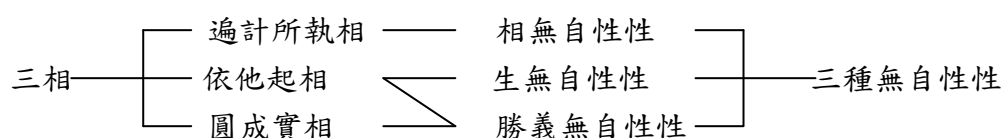
世尊於今第三時中，普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃、無自性性，以「顯了相」轉正法輪。第一甚奇，最為希有。于今世尊所轉法輪，無上、無容，是真了義，非諸諍論安足處所。（T16, 697a23-b9）。

<sup>24</sup> 見平川彰，《印度佛教史》莊崑木譯（台北：商周出版，2002）：341。



義諦」中並無依他的自性，所以是「勝義無自性性」。(2)、「圓成實相」為「勝義無自性性」之原因：一切諸法「法無我性」名為「勝義」，亦可稱為「無自性性」，即一切法之「勝義諦」。

而《解深密經》中「三相」和「三種無自性性」的關係，可用下圖顯示：<sup>25</sup>



### 三、《成唯識論》及窺基《述記》對「遍計所執性」的理解

而《成唯識論》及窺基又是如何在繼承《解深密經》及其它唯識論典之下，說明「三性」<sup>26</sup>理論呢？基本上，《成唯識論》是在解釋世親《唯識三十頌》第20到22頌時，提及了「三性」說。《成唯識論》卷八：

由此應知唯有內識。若唯有識，何故世尊處處經中說有「三性」？應知「三性」亦不離識，所以者何？頌曰：

20 由彼彼遍計，遍計種種物；此「遍計所執」，自性無所有。

21 「依他起自性」，分別緣所生；「圓成實」於彼，常遠離前性。

22 故此與「依他」，非異非不異；如無常等性，非不見此彼。(T31, 45c5-13)<sup>27</sup>

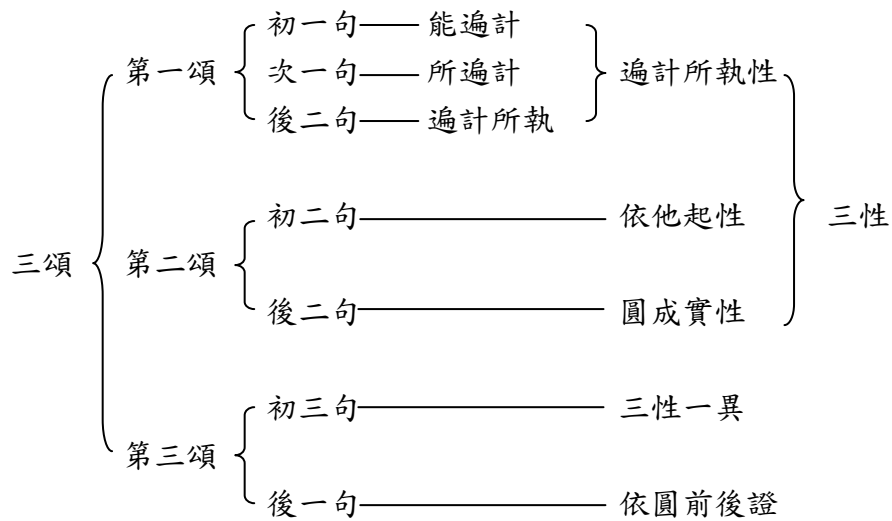
根據日本學者花田凌雲的研究，上面的《唯識三十頌》第20到22頌，所要說明的「三性」之內容，可以簡單地圖示如下：<sup>28</sup>

<sup>25</sup> 參閱：演培，《解深密經語體釋》（台北：天華出版事業，1988）：204。

<sup>26</sup> 本文限於篇幅，暫時無法說明《成唯識論》及《述記》「三性」的另一部份「三無性」，而僅先就「三性」這一部份，特別是「遍計所執性」諸論師的不同理解來談。「三性」與「三無性」的結構，應該可以視作唯識學非無（肯定的）、非有（否定的）的中道觀。（田光烈，《玄奘哲學研究》，上海：學林出版社，1986）：98-101）

<sup>27</sup> 這三個偈頌的梵文為：*yena yena vikalpena yadyad vastu vikalpyate |parikalpita evasau svabhavo na sa vidyate || paratantrasvabhavastu vikalpah pratyayodbhavaḥ |nispannastasya purvena sada rahitata tu ya || ata eva sa naivanyo nananyah paratantratah |anityatadivad vacyo nad□□□e wmin sa d□wyate ||*

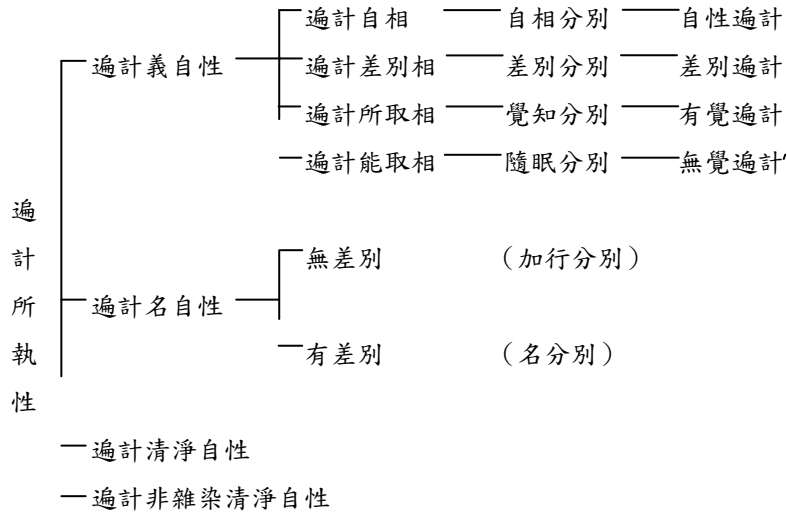
<sup>28</sup> 引見：花田凌雲，《唯識論講義》下（東京：東方書院，1933）：433。



上引文中《成唯識論》說明了：「三性亦不離識」。這是站在「唯識無境」、「萬法唯識」的立場下，對「三性」說進行解釋。這和《解深密經》站在「三時教判」的立場，以「三相」解釋「空」義，有所不同。而據窺基的《述記》，在解釋上面《唯識三十頌》第 20 到 22 頌時，論師之間又有不同的說法。因此，此處，筆者先討論《成唯識論》及窺基《述記》對「遍計所執性」的理解。

根據武內紹晃的研究，他將《成唯識論》及《述記》中下面筆者要討論的「能遍計、所遍計、遍計所執性」(*parikalpana*、*parikalpya*、*parikalpita-svabhava*)，視為「三種遍計」。並且，依據他的研究，他說明瑜伽行唯識學派還有「四種遍計」(「自性遍計、有覺遍計、差別遍計、無覺遍計」。此說見《瑜伽師地論》卷七十三、《顯揚勝教論》卷十六，以及《三無性論》、《攝大乘論》等)，以及「五種遍計」(「依名遍計義自性、依義遍計名自性、依名遍計名自性、依義遍計義自性、依二遍計二自性」。此說見《大乘莊嚴經論》·〈述求品〉11、38 偈)。而關於唯識諸論典「四種遍計」的不同說法，他將之整理如下：<sup>29</sup>

<sup>29</sup> 武內紹晃，《瑜伽行唯識學の研究》(京都：百華苑 1979)：69-71，以及頁 77 註腳 9、10。其實窺基在《述記》中就曾列舉許多唯識論典關於「遍計」的說法，可見：《述記》卷九本：T43, 542b26-543b5。



(一)、《成唯識論》及《述記》中難陀對「遍計所執性」的觀點：

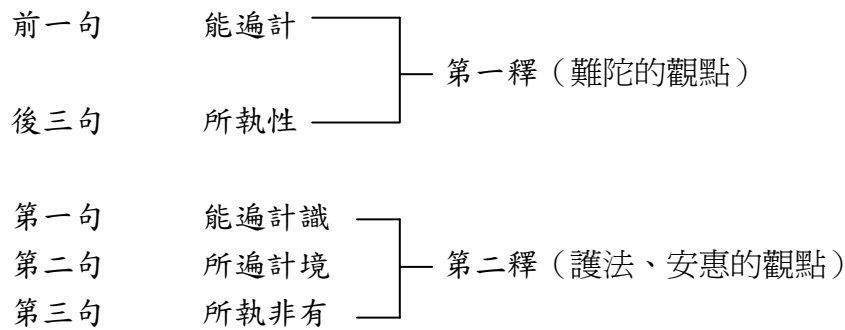
《成唯識論》卷八解釋《唯識三十頌》第 20 頌時說到：

《論》曰：周遍計度，故名「遍計」；品類眾多，說為「彼彼」，謂「能遍計」虛妄分別；即由「彼彼」虛妄分別，遍計種種「所遍計」物，謂所妄執蘊、處、界...等，若法、若我，自性差別。此所妄執自性差別，總名「遍計所執自性」。如自性都無所有，理、教推徵不可得故。

或初句顯能遍計識。第二句示所遍計境。後半方申遍計所執若我若法自性非有。已廣顯彼不可得故。(T31, 45c14-21)

根據富貴原章信的研究，《成唯識論》這裡對《唯識三十頌》第 20 頌的四句頌文：「由彼彼遍計，遍計種種物；此遍計所執，自性無所有」，提出兩種不同的說法。參考他的研究以及窺基的說法，可以將之表示如下：<sup>30</sup>

<sup>30</sup> 參考：富貴原章信，《護法宗唯識考》（京都：法藏館，1955）：301。



根據窺基的記載，第一種解釋，是難陀論師的觀點。《述記》卷九本：

《論》：周遍計度，故名遍計。《述》曰：解所執中二說，此即是前難陀等解。釋初句頌「遍計」二字：「周」義釋「遍」；「度」義釋「計」。唯第六識能周遍計度；第七識等是此類故，亦名遍計，但可名計而非遍故。（T43, 540a15-19）。

這段引文，將「遍計」分成「能遍計」（*parikalpana*，指虛妄分別之心識），與「所遍計」（*parikalpya*，指虛妄執著的五蘊、十二處、十八界...等或我或法的自性差別）。而「遍計所執性」（*parikalpita-svabhava*），就是指這所虛妄執著的自性差別，也就是「所遍計」。而這樣的自性，不論以正理或聖教來推論徵詢，都是不可得的。並說明只有第六意識能周遍計度，第七識等亦稱為遍計，但可名為「計」，而非為「遍」。

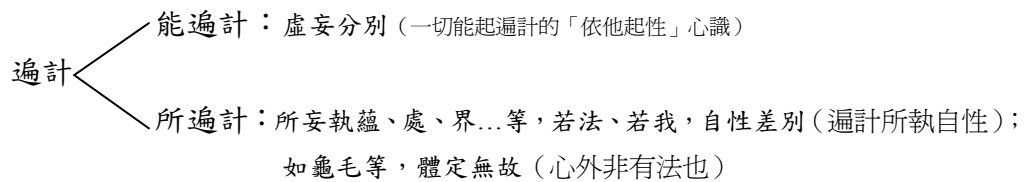
關於「能遍計」（虛妄分別），窺基特別說這是能起遍計所執的「依他起性」心識。《述記》卷九本：

說為「彼彼」，此體是何？謂「能遍計」虛妄分別，即是一切能起遍計「依他性」心（T43, 540a27-29）

而關於「所遍計」，窺基則以「唯識無境」、心外無法的角度解釋：

《論》：謂所妄執.....至自性差別。《述》曰：此性即是所虛妄執蘊、處、界...等一切義理，若法、若我，此二種中自之體性及差別義。此即心外非有法也。（T43, 540b6-9）

下面將窺基所記難陀的觀點做成圖表，以便理解：



**（二）、《成唯識論》及《述記》中安惠、護法對「遍計所執性」的解讀：**

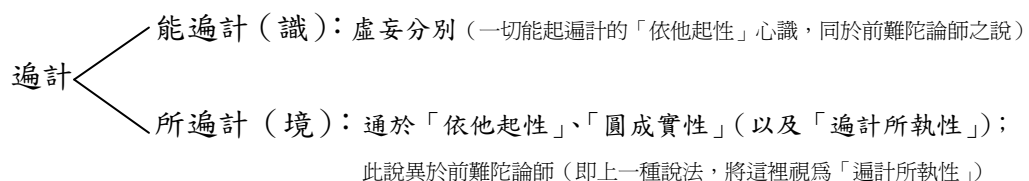
《成唯識論》提到《唯識三十頌》第 20 頌：「由彼彼遍計，遍計種種物；此遍計所執，自性無所有。」除了上述的觀點外，還有另一種解讀。《成唯識論》卷八：

或初句顯「能遍計識」，第二句示「所遍計境」。後半方申「遍計所執」若我、若法自性非有，已廣顯彼不可得故。(T31, 45c20-21)

引文的意思是，初句「由彼彼遍計」，是顯示「能遍計識」；第二句「遍計種種物」，則表示「所遍計境」；而後半二句則說明「遍計所執」不論是若我、若法的自性，皆非有而不可得。窺基《述記》卷九本解釋：

《論》：或初句顯「能遍計識」。《述》曰：義與前同。《論》：第二句示「所遍計境」。《述》曰：所依執處，與前師異。此以理言，通彼「依他」、「圓成」二性，下自當知。然《攝大乘》等但說「依他」，安足處故，稍相近故，凡夫境故，易可知故，理通「成實」。(T43, 540c1-6)

窺基提到，在這裡「所依執處，與前師異」，亦即對「所遍計境」的看法，和上面難陀的觀點有差異。上述難陀認為「所遍計（境）」是屬於「遍計所執性」，而這裡則將之視為通於「依他起性」和「圓成實性」二性（當然也通於「遍計所執性」）。窺基還提到，《攝大乘論》等典籍只說「所遍計（境）」通於「依他起性」，因為是凡夫境之故，而其理是通於「圓成實性」的。下面將窺基所記的這個觀點作成圖表，以便理解：



《成唯識論》在這個段落之後，接著提到安惠與護法對「能遍計（識）」的不同觀點，以下分別論之：

### 1、《成唯識論》及《述記》中安惠對「能遍計（識）」的解讀：

《成唯識論》卷八提到：

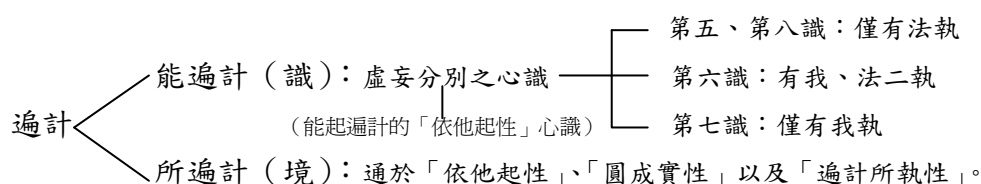
初、「能遍計」自性云何？有義：八識及諸心所有漏攝者，皆「能遍計」，虛妄分別為自性故，皆似「所取、能取」現故，說阿賴耶以「遍計所執自性」妄執「種」為「所緣」故。(T31, 45c22-25)

引文中說八識及諸心所等屬於有漏法所涵攝者，皆是「能遍計」，這是因為他們以虛妄分別為其自性（或說本質），而顯現出「所取、能取」這二取之故，以及因為第八阿賴耶識（*alaya-vijbana*），乃以「遍計所執性」虛妄分別地執著「種子」作為「所緣」之故（引文：妄執「種」為「所緣」故）。窺基《述記》卷九本則說明這是安惠論師等人的觀點：

《論》：有義：八識……至皆能遍計。《述》曰：此安惠等。執即通三性，有漏之心無非執者；五、八識唯有法執，七唯有人，六通二種。(T43, 540c17-19)

窺基說明「執即通三性」，亦即執著，也就是上面的所執（即「所遍計（境）」），通於「遍計所執性」、「依他起性」、「圓成實性」這三性。有漏之心（五、六、七、八識），皆有所執，因此無非是執者（「能遍計（識）」）：第五、第八識僅有法執，第七識僅有人執（即我執），第六意識則有我、法二種執。

下面將窺基所記關於安惠之觀點作成圖表，以便理解：



### 2、《成唯識論》及《述記》中護法對「能遍計（識）」的解讀：

除上之外，《成唯識論》還提到另一種觀點，據窺基之說，這是護法論師等人的觀點（《述記》卷九本：「下第二護法等師」T43, 541a10）。《成唯識論》卷八：

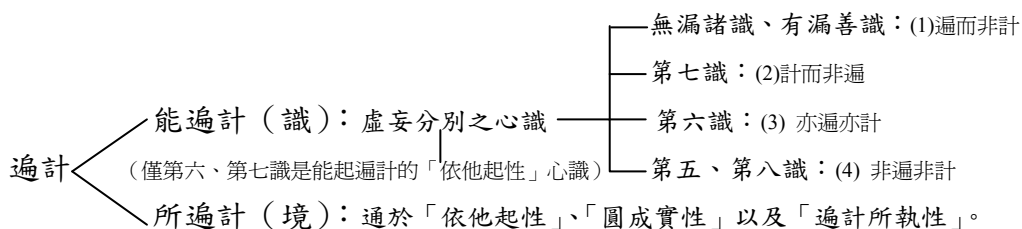
有義：第六、第七心品執我、法者，是「能遍計」；唯說意識「能遍計」

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、執無，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；雖說藏識緣遍計種，而不說唯，故非誠證。由斯理趣，唯於第六、第七心品有「能遍計」。識品雖二，而有二三四五六七八九十等遍計不同故言「彼彼」<sup>31</sup>。(T31, 45c25-46a9)

引文中護法的觀點認為，只有第六、第七識是「能遍計」。而窺基《述記》卷九本還解釋有四種「遍計」：(1)、「遍而非計」：指無漏諸識，及有漏善識；(2)、「計而非遍」：指第七末那識 (*manas-vijbana*)；(3)、「亦遍亦計」：指第六識；(4)、「非遍非計」：指前五識及第八阿賴耶識：

今依正義（筆者案，指護法之正義），由此應作四句分別：有「遍而非計」，謂無漏諸識，有漏善識等能遍廣緣，而不計執者。有「計而非遍」，謂第七有漏識。有「亦遍亦計」，謂有漏染污我、法執第六識等。有「非遍非計」，謂有漏五識，及第八識等。(T43, 540a19-24)

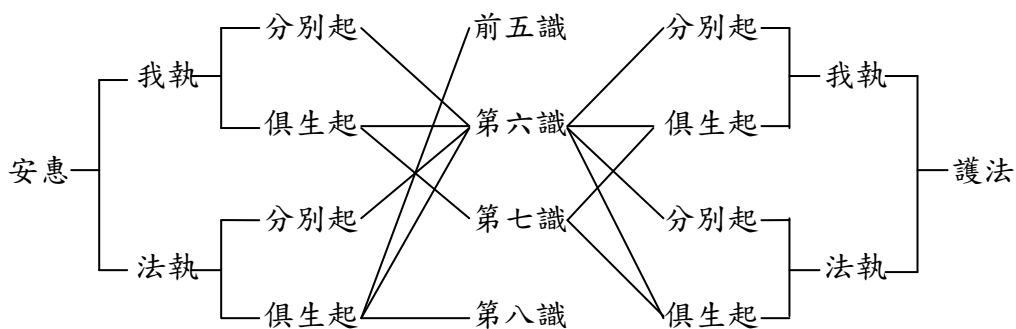
下面將窺基所記關於護法之觀點作成圖表，以便理解：



而關於上面《述記》所記載安惠與護法對於諸虛妄分別之心識與我、法二執相對應之關係的差異，則可以如下圖所示：<sup>32</sup>

<sup>31</sup> 《成唯識論》這裡：「而有二三四五六七八九十等遍計不同故言『彼彼』」，窺基在《述記》中詳細列舉許多唯識典籍關於「遍計」的說法，詳見：《述記》卷九本；T43, 542b26-543b5。

<sup>32</sup> 引見：深浦正文，《唯識論解說》（東京：第一書房，1985）：351。類似的圖表，亦可見：花田凌雲，《唯識論講義》下（東京：東方書院，1933）：436。



#### 四、「四分」與「三性」

##### (一)、護法的「四分」說：

在我們日常生活一般的經驗中，可以區分出三種型態的認識：(1)、「對象底認識」；(2)、「『對象底認識』底認識」；(3)、「回憶」。以「認識到青色」為例，我們會有：「我認識到青色」、「我知道『我認識到青色』」以及「回憶『我認識到青色』」，這三種型態的認識。

佛教知識論以及三支因明論式的建構者一偉大的佛教哲學家陳那 (Dignaga, 又作 *Divmaga* 約西元 480~540)<sup>33</sup>在《集量論》(*Pramanasamuccaya*)中由此分別證明「相分」、「見分」及「自證分」的存在。這是知識論進路的「三分」說。<sup>34</sup>關於這點，窺基在《述記》中曾記載：

然安惠立唯一分，難陀立二分，陳那立三分，護法立四分。(T43, 320c20-21)

這個引文意思是，關於唯識學中心、境的問題，有四種說法，窺基認為這是：(1)、安惠（慧）是採取「唯識無境」，無有所分別的「一分」說；(2)、難陀、火辨等人，則主張「識似見、相二分」的「二分」說；(3)、陳那則認為應該有「相分、見分、自證分」，因而成立「三分」說；(4)、護法則立「相分、見分、自證分、

<sup>33</sup> Dan Arnold 這樣敘述陳那著作的貢獻的：「陳那的《因輪》(*Hetucakra*, Wheel of Reasons)，是一個在一種有效的形式推論的三個項目（因三項）之間之關係上有著巨大影響力的說明。」以及：「《集量論》(*Pramanasamuccaya*, Compendium of Reliable Warrants) 在發展和展開量論的語言上，有著類似巨大的影響力。它實際上融合了知識論的和邏輯學的論述，而實際上構成了後來的印度哲學的模式。我認為這是印度哲學成熟的標誌。」Dan Arnold, *Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*, New York: Columbia University Press, 2005, p3.

<sup>34</sup> 關於此處，有部份來自拙稿。可詳參拙稿：〈陳那「自證」理論探析—兼論《成唯識論》及窺基《述記》的觀點〉，《圓光佛學學報》第 10 期（中壢：圓光佛學研究所，2006 年 4 月）：65-111。



證自證分」，而成爲「四分」說。<sup>35</sup>

關於陳那的「三分」說，《成唯識論》卷二提到：

然心、心所一一生時，以理推徵各有「三分」。所量、能量、量果別故，「相」、「見」必有所依體故，如《集量論》伽他中說：「似境相所量，能取相自證；即能量及果，此三體無別。」(T31, 10b12-16)

這是說明因爲認識一對象時，會有認識的對象、認識的手段、認識的結果(即「所量(*prameya*)、能量(*pramana*)、量果(*pramana palam*)」) 這三種區分。所以，以理推知會有「見分、相分、自證分」這「三分」。《成唯識論》並引《集量論》頌文說，「所量、能量、量果」，雖是三個體，但卻又是無所分別的。所以，「見分、相分、自證分」也是三體無別的，這套在自證分(識體)轉變出見分、相分，雖說是三，然其實只一識體，是很符合窺基的觀點的。

那麼，在三說分之後，護法爲何要提出「證自證分」這第四分呢？《成唯識論》卷二：

又心、心所，若細分別應有四分。三分如前，復有第四「證自證分」。此若無者，誰證第三？心分既同，應皆證故。又「自證分」應無有果，諸能量者必有果故，不應「見分」是第三果，「見分」或時「非量」攝故。由此「見分」不證第三，證自體者必「現量」故。(T31, 10b17-22)

以上護法所立的「四分」說，是指心、心所，以及每一個認識都有四個部份：「相分」是指帶有事物的相狀，能作爲所緣之境。「見分」是看見，亦即作爲能緣以認識相分的功能。<sup>36</sup>上面說過，相、見二分必須要有所依的「自體」，即「自證分」的存在；由作爲「自體」的「自證分」轉變生出相、見二分。但是，護法認爲，在「所量、能量、量果」三種關係中，若「相分」作爲所量，則「見分」是能量，「自證分」則是量果。但假使「見分」作爲所量，「自證分」作爲能量，則可立誰爲量果呢？窺基說明：「見分爲能量，第三(筆者案，指「自證分」)爲量果，若第三能量，立誰爲量果？」(T43, 319b22-23) 然而，爲何不能以「見分」爲量果呢？這是因爲「見分」通「現量」、「比量」、「非量」三量。<sup>37</sup>而要作爲「自證分」

<sup>35</sup> 參考：印順，《印度佛教思想史》(台北：正聞出版社，1993)：337-339。

<sup>36</sup> 參考：橫山紘一，《唯識思想入門》許洋主譯(台北：東大圖書，2002)：118-119。

<sup>37</sup> 關於現量、比量、非量。橫山紘一《唯識思想入門》有簡短、適切的說明：「現量是看見薔薇花的瞬間、在判斷它是薔薇花以前、或認爲自己在看它以前的經驗。借用西田幾多郎的話，那是被稱爲「純粹經驗」的東西。

其次的比量是指在感覺薔薇之後，藉著語言覺知「這是紅薔薇花」的階段。比量通常被譯爲推量等，也指看到煙生起而推想那邊有火的情況的認識方法，但廣指我們藉著語言所做的概念性思考。

非量指把柳樹看作幽靈、把黃色看作紅色等的錯覺。」(見橫山紘一，《唯識思想入門》許洋主譯(台北：東大圖書，2002)：124-125。)

的量果，是必須返緣自體為「現量」所攝，因而「見分」不能作為「自證分」的量果。窺基《述記》卷三本：

諸體自緣皆「證自相」，果亦唯「現」，「見」緣「相分」，或量、非量。故不應言「見分」為果。不可非量法，為現量果故，故不可「見分」或緣於「相」是比、非量，返緣「自證」復是「現量」。(T43, 319b29-c3)

夫「證自體」必「現量」攝，故不可說「見分」緣相，或量、非量，為「自證」果。不可「見分」一時之中，為量、非量，以相違故。縱許「見分」或比、非量，為第三果，亦不定故。「現量」為果義，即定故。一心之中相違，不可或量、非量，故立第四義亦如前。(T43, 319c12-17)

窺基的說明很清楚，因為若要作為「量果」來證知「自證分」，則必定要屬於「現量」(「夫證自體必『現量』攝」)。而作為能量的「見分」緣於「相分」時，是通於現量、比量、非量三量。因此不可能會出現「『見分』或緣於『相』是比、非量，返緣『自證』復是『現量』」。所以「見分」不能作為「量果」來證知「自證分」。因此，護法提出「證自證分」來證知「自證分」的觀點。

可是，若提出「證自證分」來證知「自證分」，那會不會出現又要誰來證知「自證分」，這樣無窮證知的問題呢？為了解決這一問題，護法借用「說一切有部」(*Sarvasti-vadin*)所傳下巧妙的論法：若說「生」能生一切，則誰又能生這「生」呢？因此立「生生」能生於「生」，但是，「生生」又由誰生呢？於是「說一切有部」建立了展轉論法以「生」能生「生生」，「生生」又能生「生」。「生」與「生生」，構成展轉互生的關係，避免了無窮生的過失。同樣的，「得」也是如此，「得」能得「得得」，「得得」能得於「得」；「得」與「得得」，展轉互得，問題也就解決了。護法的「四分」說，採用了這一說法，他立「證自證分」能證知「自證分」，而「自證分」又能證知「證自證分」；「自證分」與「證自證分」能夠展轉互相證知，這樣建構出的「四分」說就能很圓滿了。<sup>38</sup>

而這相分、見分、自證分、證自證分「四分」之間互相緣取的關係，《成唯識論》卷二說：

此四分中，前二是外，後二是內。初唯所緣，後三通二。謂第二分但緣第一，或量、非量，或現或比。第三能緣第二、第四。「證自證分」唯緣第三，非第二者，以無用故。第三、第四皆「現量」攝。故心、心所，四分合成，具所、能緣，無無窮過。非即非離，唯識理成。(T31, 10b23-28)

亦即相分、見分是屬於外（是虛，僅有功能），而自證分、證自證分則是屬於內（是實，有自體存在）。第一的「相分」，只能作為「所緣」；而後面三個「見分」、「自證分」、「證自證分」則是通於「能緣」與「所緣」二種情形。「見分」只能

<sup>38</sup> 參見：印順，《印度佛教思想史》（台北：正聞出版社，1993）：340。

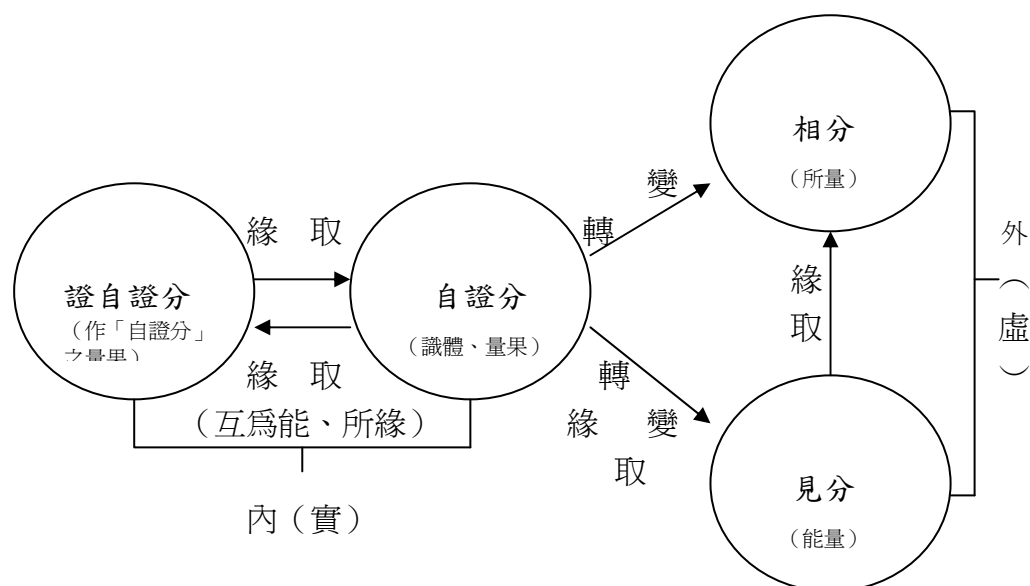
緣取「相分」，而且是屬於現量、比量或非量所攝。「自證分」只能夠緣取第二之「見分」和第四的「證自證分」。而「證自證分」則只能緣取第三的「自證分」；第三之「自證分」和第四的「證自證分」都是屬於「現量」所攝。

護法的這種觀點，可以說是從「形上學」(Metaphysic)或「本體論」(Ontology)的立場出發，基本上，可說是一種「唯(心)識論」。這和陳那從日常經驗的認識及回憶，所建構出的「唯(認)識論」之「知識論」的「三分」說，是不同的。為便於理解，筆者將護法的「四分」說圖示如下：

### 護法的「四分」說 圖<sup>39</sup>

(從「形上學」「識轉變」(唯心論)的立場出發，說明「識體」(「自證分」)轉變出「相分」、

「見分」，又建立「自證分」和「證自證分」可互緣、互證，以互相證知其存在。)



在此，要特別說明的是，除了「四分」說是護法的觀點外，由「自證分」(識體)轉變出「相分」和「見分」，以作相、見二分之所依，應該也是護法的觀點，由於資料的缺乏，我們或許只能相信窺基《述記》中的說法。不過，這也有可能是窺基本人雜柔諸家之說所作的總結，是故亦可視為窺基的觀點。

### (二)、識體(「自證分」)轉變出「相分」、「見分」—以「四分」的立場論「遍計所執性」與「依他起性」之差異：

關於《成唯識論》中提到的識體(「自證分」)轉變出「相分」、「見分」的理論，是指《唯識三十頌》的第1頌及第2頌前半：「由假說我、法，有種種相轉；

<sup>39</sup> 護法「四分」說的圖示，為筆者參考下列書籍的圖示所繪製：唐大圓，《唯識新裁攝彙》(台北：佛陀教育基金會，2000)：28、216-218。橫山紘一，《唯識思想入門》許洋主譯(台北：東大圖書，2002)：120。而陳那「三分說」的圖示，則依筆者自己的觀點繪製。

彼依識所變，此能變唯三。謂異熟、思量，及了別境識。」(T31, 1a20-22)。《成唯識論》卷一解釋：

「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。(T31, 1b1-2)

《成唯識論》的這種觀點，是在「識轉變」(*vijbana-parinama*)<sup>40</sup>的理論上，說明「相分」、「見分」都是依「自證分」而生起的，而關於我、法的執著，都依著「相分」、「見分」而有。而《成唯識論》這句「『變』，謂『識體』轉似二分，『相』、『見』俱依『自證』起故。」似乎有將「自證分」當作是「識體」這樣的觀點。這樣的觀點，窺基說明是護法之說。

### 1、《述記》中護法的觀點：

關於此護法的觀點，窺基在《述記》卷一本中說明：

護法等云：謂諸「識體」，即「自證分」，轉似「相」、「見」二分而生。此說「識體」，是「依他性」，轉似「相」、「見」，二分非無，亦「依他起」。依此二分，執實二取，聖說為無，非「依他」中無此二分。(T43, 241a2-6)

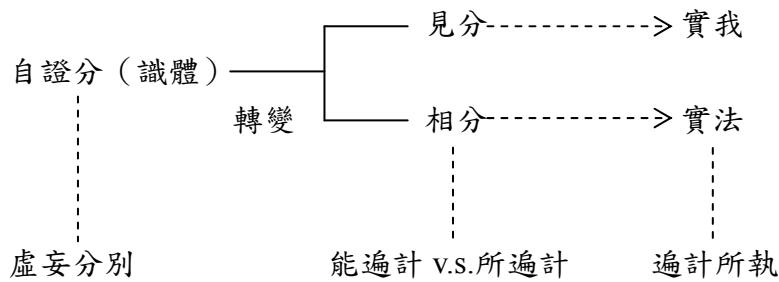
窺基說明，護法的觀點是：「『識體』，即『自證分』」，由這「自證分」(識體)，轉似、轉變出相分、見分。這可說是一種「形上學」或「本體論」式的「唯心(識)論」之進路。而且，因「識體」(自證分)，是「依他起性」，故相分、見分也屬於「依他起性」。依這相、見二分，才有能取(我)、所取(法)之別，聖者(佛)雖說無有我、法二執，但並不是說「依他起性」中無此相、見二分。聖者的每一認識與心、心所之中，和一般凡夫一樣，依然有屬於「依他起性」之「相分、見分、自證分、證自證分」這「四分」；和一般凡夫不同的是，聖者沒有能取(我)、所取(法)之分別。

根據陳一標的研究，他將《成唯識論》關於「三性」與「四分」的關係，圖示如下：<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> 關於《成唯識論》的「識轉變」與「四分」、「三性」說，根據陳一標的研究：「因為《成唯識論》單從識轉變即能肯定見、相二分的實在性，且肯定它們是識，所以在論證「唯識無境」方面，其核心概念是識轉變，而不是三性，這與《攝大乘論》中須等三性提出才能論證一切唯識的作法完全不同，這是我們鳥瞰《成唯識論》的三性說時，首先必須要注意到的問題。」(陳一標，《賴耶緣起與三性思想研究》(台北：中國文化大學哲學研究所博士論文，2000)：290)。

<sup>41</sup> 陳一標，《賴耶緣起與三性思想研究》(台北：中國文化大學哲學研究所博士論文，2000)：290。



## 2、《述記》中安惠的觀點：

除上所述之外，窺基又說到安惠的觀點，《述記》卷一本：

安惠解云：「變」，謂「識體」轉似二分。二分體無，「遍計所執」。除佛以外，菩薩已還，諸識自體，即「自證分」。由不證實有法執故，似二分起，即「計所執」，似「依他有」，二分體無，如「自證分」相貌亦有。以無似有，即三性心皆有法執，八識自體皆似二分，如依手中變似於兔，幻生二耳，二耳體無，依手中起。(T43, 241b8-14)

窺基說明，安惠的觀點認為除了佛及證得「無分別智」的菩薩之外，其他眾生的「諸識自體，即『自證分』」，這和護法相近。不同於護法的是，安惠認為相分、見分並沒有實體，是屬於「遍計所執性」，只有「自證分」是「依他起性」，亦即可以說安惠是「形式上」的三分說<sup>42</sup>，其中只有「自證分」是「依他起性」而為實體，並轉變出無實體屬於「遍計所執性」的相、見二分。這就像是上引文所說：「依手中變似於兔，幻生二耳，二耳體無，依手中起。」一樣。

## 3、安惠與護法之觀點的差異：

關於護法和安惠在相、見二分到底是「依他起性」或「遍計所執性」的不同觀點上，日本學者上田義文和長尾雅人二人，曾有過關於安惠、真諦<sup>43</sup>唯識古學，與護法、玄奘唯識新學激烈的爭論。他們的看法如下：<sup>44</sup>

<sup>42</sup> 參考：林國良，《成唯識論直解》（上海：復旦大學出版社，2000）：11。

<sup>43</sup> 關於真諦的「三性」思想，可參考：陳一標，〈真諦的「三性」思想—以《轉識論》為中心〉，《東方宗教研究》新第4期（台北：國立藝術學院傳統藝術研究中心，1994年10月）：9-45。

<sup>44</sup> 引自：陳一標，〈譯序：上田義文唯識思想研究的回顧與前瞻〉，上田義文《大乘佛教思想》陳一標譯（台北：東大圖書，2002）：6-7。

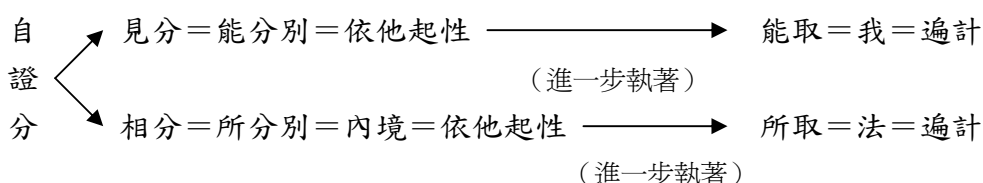
另外，關於「遍計所執性」與「依他起性」的差異，《成唯識論》的回答有二個。並且，都與這裡一樣，和「四分」說中的「相分」與「見分」有直接的關係（當然，連帶地和「自證分」有關）。《成唯識論》卷八：

「遍計所執」，其相云何？與「依他起」復有何別？

上田義文（認同安惠、真諦的唯識古學）：

識 = 能分別 = 依他性                                      （玄奘譯：依他起性）  
境 = 所分別 = 分別性（= 我、法）                      （玄奘譯：遍計所執性）

長尾雅人（認同護法、玄奘的唯識新學）：



上面長尾雅人的圖示，對理解《成唯識論》和窺基《述記》有關「相分、見分、自證分」與「三性」之關係的說法，是很適切的。以下，筆者將以艾倫·史彭伯格（Alan Sponberg）的說法，論述窺基的「三性」說。

### （三）、艾倫·史彭伯格所提出之關於窺基的「三性」詮釋模型及其檢視：

#### 1、艾倫·史彭伯格所提出之關於窺基的「三性」詮釋模型：

艾倫·史彭伯格（Alan Sponberg）在 THE TRISVABHAVA DOCTRINE IN INDIA & CHINA: —A Study of Three Exegetical Models—<sup>45</sup>一文中提出了三種關於「三性」理論的模型：(1)、「樞轉模型」（The Pivotal Model）；(2)、「漸進模型」（The Progressive Model）；(3)、「窺基的詮釋模型」（A Model of K'uei-chi's

有義（筆者案，此為安惠的觀點）：三界心及心所，由無始來虛妄熏習，雖各體一，而似二生，謂見、相分，即能、所取，如是二分，情有理無，此相說為「遍計所執」。二所依體，實託緣生，此性非無，名「依他起」。虛妄分別，緣所生故，云何知然？諸聖教說虛妄分別是「依他起」，二取名為「遍計所執」。

有義（筆者案，此為護法的觀點）：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」。諸聖教說唯量、唯二、唯種種，皆名「依他起」故。又相等四法十一識等論，皆說為「依他起」攝故。不爾無漏、後得智品二分，應名「遍計所執」。許應聖智不緣彼生，緣彼智品，應非道諦，不許應知有漏亦爾。又若二分是遍計所執，應如兔角等非「所緣緣」。「遍計所執」體非有故，又應二分不熏成種，後識等生應無二分。又諸習氣是「相分」攝，豈非有法能作因緣。若緣所生內相、見分，非「依他起」，二所依體，例亦應然，無異因故，由斯理趣眾緣所生心、心所體及相、見分，有漏、無漏，皆「依他起」，依他眾緣而得起故。（T31, 46a14-b6）

<sup>45</sup> Alan Sponberg, "THE TRISVABHAVA DOCTRINE IN INDIA & CHINA: —A Study of Three Exegetical Models—", 《龍谷大學佛教文化研究所紀要》No.21, 1982, pp97-119. 雖然艾倫·史彭伯格在加拿大英屬哥倫比亞大學的博士論文乃是研究窺基的唯識學，但在其博士論文中對窺基的「三性」理論，卻沒有此篇論文的分析來得詳盡。其博士論文為：Alan Sponberg, *The Vijbaptimatrata Buddhism of the Chinese monk K'uei-chi*, Ph.D. Thesis, University of British Columbia, 1979.

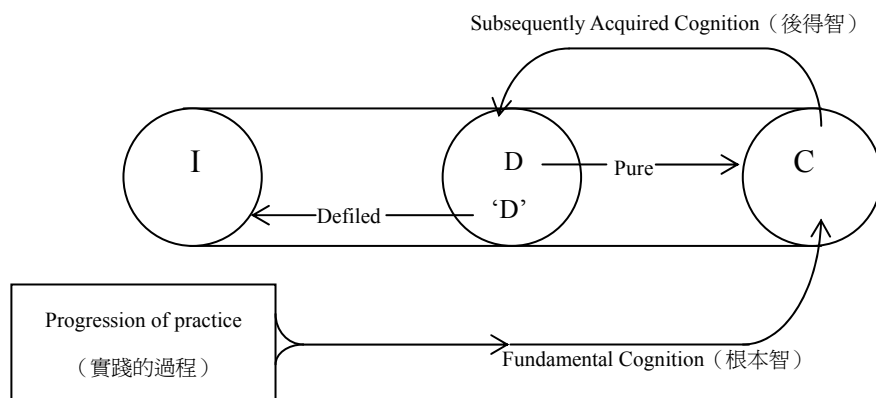
Interpretation)。<sup>46</sup>史彭伯格認為上述樞轉、漸進兩種模型，反應了兩者對大乘佛教基本解脫議題的不同解答。也就是關於苦難與解脫世界的非二元性，生死即涅槃的問題。「樞轉模型」中，當「依他起性」被見到，就是真實。而在「漸進模型」中，爲了達到真實，「依他起性」則必須被超越。

史彭伯格依據窺基的《大乘法苑義林·唯識章》及《成唯識論述記》，認為在窺基的「三性」模型之中，「依他起性」扮演著動力、中間的角色，「圓成實性」則是「三性」中最重要部份。窺基的「三性」模型可以說是介於「樞轉模型」與「漸進模型」之間，但較傾向於「樞轉模型」。窺基保留了兩項「樞轉模型」中具有，而在「漸進模型」中缺乏的特徵：(1)、「依他起性」在「遍計所執性」和「圓成實性」中，保有一個決定性的聯結，而沒有簡化爲達到絕對的墊腳石。(2)、在「依他起性」和「圓成實性」之中保有互相一體的關係，可以看到從「圓成實性」返回到「依他起性」的回歸轉移，這種轉移是在開悟後所獲得的理解（即「根本智」，*mulajbana*），給予「圓成實性」再次回到真實「依他起性」的通路（即「後得智」，*prstha-labdha-jbana*）。而與「樞轉模型」相比，窺基的詮釋還有三個特點：(1)、將強調的重心從「依他起性」變換到「圓成實性」。(2)、降低「依他起性」的樞轉功能。(3)、似乎在「依他起性」與「圓成實性」中增加了「非異非不異」的關係。因此相對於後期瑜伽行者，窺基的理論與先前的印度學者更密切。史彭伯格表示從「樞轉模型」到「漸進模型」的發展，是在中國才有，還是在印度即有，他持開放的態度。他將「窺基的詮釋模型」圖示如下（其中 I 代表 Imaginary，即「遍計所執性」。D 代表 Dependent，即「依他起性」。C 代表 Consummate，即「圓成實性」）：

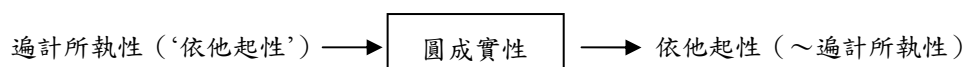
---

<sup>46</sup> 關於艾倫·史彭伯格的三性模型，國內的釋振元曾有介紹，見：釋振元（曾千翠），《窺基唯識實踐論之研究》（新竹：玄奘大學宗教研究所碩士論文，2007）：66-72。

## A Model of K'uei-chi's Interpretation (窺基的詮釋模型)



就實踐的過程而言，則可以表示如下（‘依他起性’表示染分「依他起性」。～遍計所執性，表示滅除「遍計所執性」，即淨分「依他起性」）：



### 2、筆者的檢視—從「三性」之「非一非異」來談：

史彭伯格上面關於窺基的「三性」模型，頗能反映出窺基繼承印度瑜伽行學派的理論特色，是一很好的模型。不過，關於他提到的「依他起性」與「圓成實性」「不即不離」(not identical, not separate)的關係，是中國人的理解，而與印度有別，也許仍有討論的空間。

史彭伯格提到在《攝大乘論》中「三性」的關係是「非異非不異」(neither different nor identical)。世親在《唯識三十頌》將之發展成「依他起性」和「圓成實性」是「非異非不異」<sup>47</sup>。而在玄奘、窺基糝譯的《成唯識論》中，發現有將之解釋為「非異非不異」(neither different, nor not different)，也有「非一非異」(not one, not different)，以及「不即不離」。他引用武內紹晃 (Shoko Takeuchi) 的研究，指出「不即不離」這樣的詮釋，顯示出世親與中國人的理解是有區別的。<sup>48</sup>關於「依他起性」與「圓成實性」的關係被解釋成「不即不離」，《成唯識論》卷二：

<sup>47</sup> 見《唯識三十頌》第 21、22 頌：「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。」(T31, 61a16-19)。

<sup>48</sup> Alan Sponberg, “THE TRISVABHAVA DOCTRINE IN INDIA & CHINA: —A Study of Three Exegetical Models—”, 《龍谷大學佛教文化研究所紀要》No.21, 1982, p105.



此即於彼「依他起」上常遠離前「遍計所執」，二空所顯「真如」為性，說於彼言顯「圓成實」與「依他起」，不即不離。」（T31, 46b13-15）

依據《成唯識論》的說法，之所以說「依他起性」與「圓成實性」「不即不離」，是站在我、法二空所顯之「真如」的立場上說的。這點窺基解釋道：

《論》：「說於彼言」至……「不即不離」。

《述》曰：下重釋第三句「於彼」二字，即約遮詮顯「圓成實」。頌第三句言「於彼」者，顯此與「依他」「不即不離」。「依他」是「所於」，「真如」是「能於」，非即一法有所、能於，顯「如」與「依他」體「非即」故。若是即者，「真如」應有滅，「依他」應不生。言「不離」者，即於彼「依他」上有「真如」故，非不於彼，不可言離，若全離者，「如」應非彼「依他」之性，應離「依他」別有「如」性。云何言於彼？故於彼言顯不即、離。（T43, 546a9-18）

這是說之所以說「於彼」「依他起性」上，是「真如」作「能於」，「依他起性」作「所於」，但也不是說在「真如」這一法中可以區分「能於」、「所於」，這是顯示「真如」與「依他起性」「非即」（並不就是同一）。因為若是「真如」與「依他起性」是「即」（同一）的話，「真如」就會有滅，依他起性就不能生（因「真如」不生不滅，「依他起性」有生滅）。而之所以說「不離」，是因為「真如」就在「依他起性」上。若說「離」者，那就是說要離開「依他起性」才有「真如」，而這是不對的。所以「真如」（「圓成實性」）與「依他起性」的關係是「不即不離」。

而且在漢語的語境中，這裡的「不即不離」，就是代表「不一不異」的意思<sup>49</sup>，因此這和「非一非異」、「非異非不異」在意義上並沒有太大的差異。因此史彭伯格引用武內紹晃的研究，認為「不即不離」這樣的用詞，顯示出世親與中國人的理解是有區別，筆者認為此點還有討論的空間。

另外，關於「三性」的關係，窺基引用《攝大乘論》及無性的《攝大乘論釋》說明「三性」是「非異非不異」的。這種「非異非不異」的關係，對窺基而言，並不限於「依他起性」與「圓成實性」「非異非不異」，而是「三性」皆為「非異非不異」的關係。《成唯識論述記》：

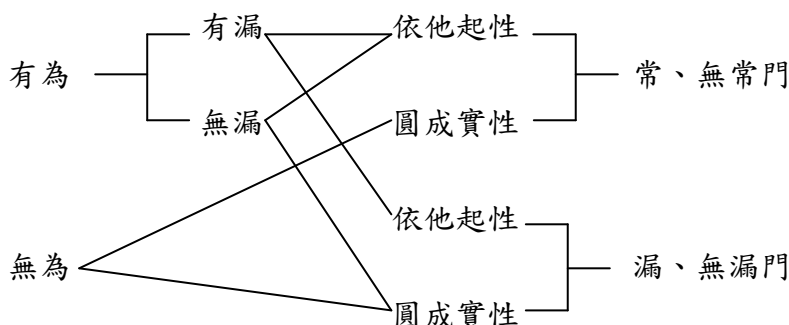
<sup>49</sup> 據《佛光大辭典》「不即不離」條：「猶言「不一不異」。如水與波，兩者有別，故謂不即；水、波之性無別，故謂不離。」（釋慈怡主編，《佛光大辭典》（高雄：佛光大藏經編修委員會，1988）：979）。另，教育部《重編國語辭典修訂本》「不即不離」條：「佛教用語。謂眾生和佛的關係，既不是等同，也不是兩個個別體。」這都顯示「不即不離」也就是「不一不異」，漢語上的意義並無分別。

《攝論》云：由依他種生成「依他」。由遍計所緣相故，遍計、所遍計故成「遍計所執」。由即此自性成「圓成實」，如所遍計不如有故。故三性非異非不異。（T43, 546b29-c4）

無性云（筆者案，指：無性《攝大乘論釋》）：非異者，依他起有，計所執無，有望於有，可得言異，有望非有，非可異故。彼既是無，望何為異？非不異者，有與非有不成一故，依他不淨，圓成淨故。故彼三性非異非不異。（T43, 546c13-17）<sup>50</sup>

這種「三性」之「非異非不異」的說法，雖然在世親的《唯識三十頌》及《成唯識論》中僅出現「依他起性」和「圓成實性」是「非異非不異」的說法，但玄奘譯世親《攝大乘論釋》亦有相同的觀點<sup>51</sup>，因此窺基是依據印度瑜伽行學派三性「非異非不異」的解釋，應該是沒有問題的。這三性「非異非不異」的關係，就窺基而言，也許是更重要的，但史彭伯格只強調「依他起性」和「圓成實性」是「非異非不異」的關係，而忽略窺基認為三性「非異非不異」的關係。

另外，根據日本學者深浦正文《唯識論解說》一書的研究，「依他起性」與「圓成實性」之關係，可以表示如下，提供我們參考：<sup>52</sup>

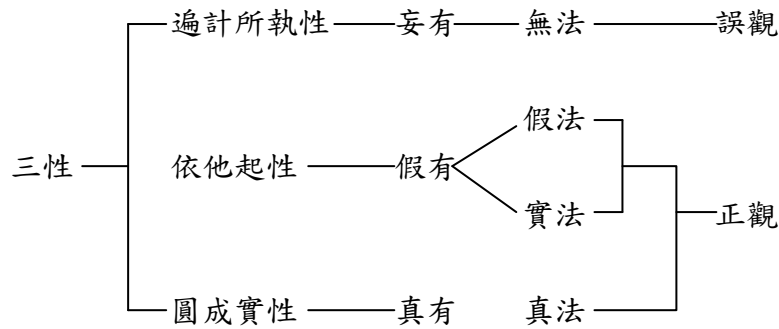


<sup>50</sup> 玄奘譯無性《攝大乘論釋》：「釋曰：非異者，謂『依他起性』與『遍計所執』有非有故，有望於有，可得言異，非望非有免角等無。非不異者，有與非有不成一故，『依他起性』與『圓成實』亦復如是，性不清淨，性清淨故。今復依止異門意趣，此三自性或成一性，或成異性。由是遍計所緣相故，又是遍計、所遍計故者，由『依他起』是我、色等『遍計所執』所依止故。又『依他起』是我、色等意識遍計、所遍計故。由此意趣假說『依他起』為『遍計所執』。如所遍計畢竟不如有故者，於『依他起』如所顯現，畢竟無故。如是即說三種自性不全成異，亦非不異。」（T31, 404a22-b4）。

<sup>51</sup> 玄奘譯世親《攝大乘論釋》：「釋曰：『由是遍計所緣相故』者，謂彼意識名為遍計，此為所取、所緣境性，能生遍計，是故亦名『遍計所執』，又是『遍計、所遍計故』者，即彼意識名為遍計，緣彼相貌，為所取境為所遍計。由此義故，『依他起性』亦名『遍計所執自性』。『如所遍計』者，如彼意識遍計所執，『畢竟不如有故』者，所遍計上遍計所執畢竟無故，由此義故即此自性成『圓成實』。」（T31, 313c11-18）。

<sup>52</sup> 參考：深浦正文，《唯識論解說》（東京：第一書房，1985）：358。

而「三性」之間的關係，則可以表示如下：<sup>53</sup>



不過，正如史彭伯格所言，相對於後期瑜伽行者，窺基的理論與先前的印度學者更密切。但是另一方面，也如他所指出的，窺基使用「體」、「用」這樣的詞彙定義「依他起性」與「圓成實性」之間的關係，是無法直接上溯至印度佛學的專門術語，而反映了六七世紀之間本土化的中國哲學。所以窺基的三性模型，是中國式的，但也仍是印度式的。而「體」、「用」一詞的使用，也很可能反映了印度瑜伽行與如來藏學派之間的緊張關係，而這種緊張關係，也呈現在六世紀時早期中國法相唯識宗的發展之中。<sup>54</sup>

## 五、結論—問題之所在

在本文的這個結論裡，筆者除了說明自己的觀點外，也想提出一些關於唯識學的哲學問題。因此，筆者的這個結論，是問題之所在，更是未來之研究的開端。以下，筆者分別論述自己的一些觀點與想法：

### (一)、「蛇、繩、麻」與「三性」、「四分」：

#### 1、「蛇、繩、麻」—「三性」之譬喻：

在唯識哲學中，有所謂「蛇、繩、麻」的譬喻<sup>55</sup>，這是一個關於如何遣除虛

<sup>53</sup> 引見：深浦正文，《唯識論解說》（東京：第一書房，1985）：360。

<sup>54</sup> Alan Sponberg, "THE TRISVABHAVA DOCTRINE IN INDIA & CHINA: —A Study of Three Exegetical Models—", 《龍谷大學佛教文化研究所紀要》No.21, 1982, p110-111、112-113.

<sup>55</sup> 關於此譬喻，玄奘譯世親《攝大乘論釋》說的簡略：「如緣似蛇、繩等相貌，取盤曲等種種相貌，自執著已為覺悟他，說如是言，我已見蛇，我已見蛇，此亦如是，他聞是已，復更增益，謂為實有。」(T31, 404a11-14)。真諦翻譯的世親《攝大乘論釋》，則比較詳細：「為顯入三性觀，故說藤譬。《論》曰：『譬如暗中藤顯現似蛇』。《釋》曰：人見藤相，執言是蛇，此下答第二問。眾生從本以來，不聞大乘十二部經說三無性義，未得聞慧為三煩惱所覆，譬之如闇。有人譬二乘、凡夫，藤相譬『依他性』，蛇譬『分別性』。二乘、凡夫不了『依他性』，執『分別性』有人、法。《論》曰：『猶如於藤中，蛇即是虛，實不有故』。《釋》曰：於『依他性』中，『分

妄錯誤之認識，進而正確認識真實的譬喻，是用來比喻「遍計所執性、依他起自性、圓成實自性」這「三性」的意義。簡單地說，「蛇」是指「遍計所執性」，「麻」是指「依他起性」，「繩」是指「圓成實性」。這是一個對理解「三性」來說，非常棒的譬喻，並且從這個「蛇、繩、麻」的譬喻，我們便更能理解所謂的「三性」之關係為「非一非異」（即「非異非不異」），是怎麼一回事了。

而這個「蛇、繩、麻」的譬喻，其意涵是：(1)、我們一般凡夫的認識，因為帶著虛妄錯誤的「遍計所執性」，因而產生執著於實我、實法的錯誤認識；這就好像愚人於黑夜中看見繩之時，誤將繩當作蛇，而產生虛妄錯誤的認識。(2)、若能如實知道諸法緣生「依他起性」之理，知曉我、法皆為依他緣生而無自性，除去我、法二執；這就有如清楚地認識到繩，而遣除愚人在黑夜中誤將繩當為蛇的虛妄錯誤之認識。(3)、更進一步，若能在「依他起性」上捨離「遍計所執」性，而見到真實之「圓成實性」，就可以看見真實（真如實性），這時的認識才是正確的；這就猶如知道繩乃由麻所組成，而能真實地認識事物一樣。

## 2、「四分」皆不離心、心所，而為「依他起性」：

而關於以「蛇、繩、麻」為譬喻的「三性」思想，在《成唯識論》中，最重要的，乃是將「三性」與「唯識」作一聯結。因此《成唯識論》的「三性」說（窺基亦然），主要是要表達「三性」皆不離開心識，亦即不離開心、心所法。《成唯識論》卷八：

此中意說：三種自性，皆不遠離心、心所法。(1)、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」；(2)、愚夫於此橫執我、法，有、無，一、異，俱、不俱等，如空花等性、相都無，一切皆名「遍計所執」；(3)、「依他起」上彼所妄執我、法俱空，此空所顯識等真性名「圓成實」。是故此三不離心等。(T31, 46c7-13)

引文中的數字(1)、(2)、(3)為筆者所加。這個引文，所要說明的，正有如「蛇、繩、麻」之譬喻，所要告訴我們的一樣。但是，重要的是，「三性」不離心、心所的说法。因為這點，加上在上面論述過的，在《成唯識論》中，一切心、心所，皆有「相分、見分、自證分、證自證分」這「四分」，因此窺基才會這樣說出了「四分」與「三性」之間的關係：

然安惠立一分，難陀立二分，陳那立三分，護法立四分。今此論文護法菩薩依四教理說四差別，俱「依他性」，非安惠等諸師知見。(T43, 320c20-22)

也就是，窺基認為，每一認識與一切心、心所的「相分、見分、自證分、證自證分」這「四分」，都是屬於「依他起性」。也因為心、心所法的「四分」，都是緣生而通於染、淨的二分「依他起性」，轉染成淨、轉迷啟悟、轉識成智的「轉依」，才有可能成立。

## (二)、「轉依」與「三性」——知識論立基於解脫學？

---

別性』是虛，實無人、法。故《論》曰：『若人已了別此藤義』。《釋》曰：譬菩薩已得聞、思二慧，入唯識方便觀。」(T31, 204b9-19)。

這樣遣除虛妄錯誤之認識，而達至真實之認識（蛇→繩→麻），在唯識學中，就是所謂的「轉依」（*awaya-parivrtti*/*awaya-paravrtti*）<sup>56</sup>。「轉依」，在佛教哲學的系統中，簡單地說，是指一種身、心之基礎（basis）的轉變或轉換（transformation），意味著身、心的基礎由粗重、煩惱，轉變為輕安、清淨。

這意味著，要有正確地認識，必須經由戒、定、慧的修行，轉換身、心，方能達至。因此，「轉依」就是轉染成淨、轉迷啟悟、轉識成智、轉凡夫依成聖人依。站在修道論的立場言，這是大乘佛教「瑜伽行學派」（*Yogacara School*）對修道之成果，即「解脫」（*vimoksa*）的獨特詮釋。<sup>57</sup>也可以說是繼承印度護法唯識學的玄奘一窺基一系中國法相宗的重點與核心。<sup>58</sup>

這點，中國法相宗實際創始人窺基（A.D. 632~682）就說過：「成立唯識，意為有情證得如斯二轉依果。」（T43, 613b20-21）。也就是說，窺基認為之所以成立「唯識」的教義，是為了超克「煩惱障」（*klewavarana*，又作「惑障」）、「所知障」（*jbeyavarana*，又作「智障、智礙」），證得「菩提」（*bodhi*）、「涅槃」（*nirvana*）二種「轉依」果位。而根據竹村牧男的研究，《攝大乘論》以金、土、藏為譬喻作「轉依」之解釋<sup>59</sup>，正是說明（染、淨）「二分依他起性」=「轉依」的理論。

<sup>56</sup> 「轉依」一詞，梵文原文有兩種“*awaya-parivrtti*/*awaya-paravrtti*”，這兩種梵文原文之意義的爭辯，以及「轉依」的意義，可詳參拙稿：〈轉依理論探析：以《成唯識論》及窺基《成唯識論述記》為中心〉，「台灣哲學學會 2008 年度學術研討會」，台北：政治大學哲學系，2008 年 10 月 26 日，見網址：<http://tpa.hss.nthu.edu.tw/tpaevents/1425#PA>。其它著名的研究有：Lambert Schmithausen, *Der Nirvana-Abschnitt in der Vinīwāyasaṃgrahavi der Yogācārabhūmi*, Wien, Hermann Bohlaus Nachf (German), 1969. Ronald Mark Davidson, *Buddhist System of Transformation: asrayaparivrtti/paravrtti Among the Yogacara*, University of California, Berkley, 1985. Hidenori S. Sakuma (佐久間秀範), *Die Awaysaparivrtti-theorie in der yogācārabhūmi* (Teil I II), Franz Steiner Verlag Stuttgart (German), 1990. 高崎直道，〈轉依 Awaysaparivrtti と Awaysaparavrtti〉，《日本仏教学会年報》25（京都：日本仏教学会，1960）：89-110（此文後來收於氏著，《如來藏思想Ⅱ》（京都：法藏館，1989）：169-189）。袴谷憲昭，〈三種轉依〉考，《仏教学》2，1976：46-76（此文後收於氏著，《唯識思想論考》（東京：大藏出版株式會社，2001）：719-749）。

<sup>57</sup> 當代華人佛學研究的兩大巨擘，印順（A.D. 1906~2005）與呂澂（A.D. 1896~1989）都有類似看法。如印順曾說過：「在聲聞乘法中，但說涅槃；大乘唯識學，特說轉依，這有非常的意義。」（印順，《以佛法研究佛法》（台北：正聞出版社，1992，修訂一版）：280）。而呂澂認為：「「轉依」是晚出大乘佛學用來代替「解脫」這一概念的。它的意義說，從根本上（即所依止上）著眼，來消滅掉由錯誤認識所構成的一切對象，而另建立起由正確認識構成的一切。」（呂澂，〈試論中國佛學有關心性的基本思想〉，《呂澂佛學論著選集》第三卷（山東：齊魯書社，1991）：1423，註4）。

<sup>58</sup> 關於這點，呂澂就曾說過：「從《佛地經論》來看慈恩宗的唯識說，乃是歸宿於“轉依”上面的。」（呂澂會這樣說，是因為《佛地經論》的作者親光（*Bandhu-prabha* 或 *Prabha-mitra*，約 6 世紀中葉）與玄奘同屬那爛陀寺護法一系的唯識宗，親光為護法之弟子）。呂澂還說到：「總之，慈恩宗的兩類轉依說（筆者案，即「持種依」與「迷悟依」）成了他們把理論運用於實踐的最後目標。」（引見：呂澂，《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，1979）：188、189）。

<sup>59</sup> 玄奘譯《攝大乘論本》：「世尊依何密意，於《梵問經》中說：『如來不得生死，不得涅槃。』於『依他起自性』中，依『遍計所執自性』及『圓成實自性』，生死、涅槃，無差別密意。何以故？即此『依他起自性』，由『遍計所執分』成生死；由『圓成實分』成涅槃。故《阿毘達摩大乘經》中，薄伽梵說法有三種：一、雜染分；二、清淨分；三、彼二分。依何密意作如是說，於『依他起自性』中，『遍計所執自性』，是雜染分；『圓成實自性』，是清淨分；即『依他起』，是彼『二分』。依此密意作如是說。於此義中以何喻顯？以金、土、藏為喻顯示。譬如世間金、土、藏中三法可得，一、地界；二、土；三、金。於地界中土非實有而現可得，金是實有而不可得，火燒鍊時土相不現金相顯現。又此地界土顯現時虛妄顯現，金顯現時真實顯現，是故地界是彼二

<sup>60</sup>而《成唯識論》及窺基即是繼承了《攝大乘論》的這種說法，而認為：「持種依」（阿賴耶識）＝「二分依他起性」＝「轉依」。

這說明了，窺基認為在唯識哲學的系統中，知識論，是立基於「解脫學」（soteriology，或稱「救贖學」）之上的。<sup>61</sup>這就有如偉大的佛教哲學家—佛教知識論（量論，*pramana-vastra*<sup>62</sup>）的集大成者陳那在其《集量論》中稱讚佛陀是「成爲量的人」（*pramana-bhuta*）一樣：「今此〔論首〕，為使〔眾生〕生淨信于世尊，以彼因果圓滿，讚說彼為成量者(*pramanabhuta*)。」<sup>63</sup>也就是，就唯識佛學而言，解脫學的優先性，是高於知識論的。雖然，唯識的義理，顯得繁複、龐雜，有讓人如墮五里霧中的感覺，但佛教的義理，無論無何演變，畢竟乃以解脫爲其終極關懷（ultimate concern）<sup>64</sup>。因此瑜伽行學派很重視佛法與世俗的知識，認爲修習菩薩道的人，要勤於學習各種知識，亦即一所謂的「五明」<sup>65</sup>。正如無著（*Asa vga*，約4、5世紀頃）在《大乘莊嚴經論》（*Mahayana-sutralaj kara*）中說的：「菩薩習五明，總為求種智者，明處有五：一、內明；二、因明；三、聲明；四、醫明；五、巧明。菩薩學此五明，總意為求一切種智；若不勤習五明，不得一切種智故。」（T31, 616a9-12）。因此，我們可以說，瑜伽行唯識學派基本上認爲，一切知識，都是爲了達至解脫。從這裡，或許也可以看出，唯識學派的知識

---

分。識亦如是，無分別智火未燒時，於此識中所有虛妄，『遍計所執自性』顯現，所有真實『圓成實自性』不顯現。此識若為無分別智火所燒時，於此識中，所有真實『圓成實自性』顯現，所有虛妄『遍計所執自性』不顯現，是故此虛妄分別識『依他起自性』有彼二分，如金、土、藏中所有地界。」（T31, 140c1-23）。

<sup>60</sup> 竹村牧男，《唯識三性說の研究》（東京：春秋社，1995）：518。

<sup>61</sup> 關於這點，除受益於筆者之指導教授林鎮國老師在「佛教知識論」的課堂與讀書會（見網頁：<http://www3.nccu.edu.tw/~93154004/>）上的啓發之外。筆者於2008年11月10日在中央研究院中國文哲研究所，向吳汝鈞教授請益時，他也有著相同的看法。

<sup>62</sup> 「量」（*pramana*），是「測度」的意思，有尺度、標準、規準等意思；所以在認識中，就成爲判定真偽的標準，認識事物之標準、根據。（見平川彰，《印度佛教史》莊崑木譯（台北：商周出版，2002）：419）。另外，有學者將「量」翻譯成「知識手段」，參考：服部正明，〈陳那之知識論〉吳汝鈞譯，《佛學研究方法論·下冊》（台北：台灣學生書局，1996）：400。

<sup>63</sup> 此處參照：何建興譯，《集量論·現量品》，詳見：<http://www3.nccu.edu.tw/~93154004/5-2.pdf>（p.1）。另可參服部正明（Masaaki Hattori）的英譯：Masaaki Hattori, *Dignaga on Perception, being the Pratyaksapariccheda of Dignaga's Pramanasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968, p23.

<sup>64</sup> 此借用保羅·田立克（Paul Tillich）在《系統神學》（*Systematic Theology*）一書中所說的「終極關懷」（ultimate concern）一詞。他認爲：「宗教關懷就是終極關懷，它從終極的重大意義摒除所有其他關懷，使其他關懷成爲附屬的準備者。終極關懷是不受制約的，不依附於性格、慾望或環境的任何狀態條件。此一無限制的關懷是整體底，吾人本身或吾人世界的任何部份，都不能自這整體除脫，也無『地』可自它逃避。」（保羅·田立克，《系統神學》（第一卷）龔書森、尤隆文譯（台南：東南亞神學院協會，1980，初版）：17。不過，此中文譯本的譯者將“Ultimate concern”一詞，譯爲「究極關懷」）。

<sup>65</sup> 「五明」：「（一）聲明（梵 *śabda-vidya*），語言、文典之學。（二）工巧明（梵 *śilpakarma-vidya*），工藝、技術、算曆之學。（三）醫方明（梵 *cikitsa-vidya*），醫學、藥學、咒法之學。（四）因明（梵 *hetu-vidya*），論理學。（五）內明（梵 *adhyatma-vidya*）」（釋慈怡主編，《佛光大辭典》（高雄：佛光大藏經編修委員會，1988）：1112）。

論立場，是一種較傾向於「實用主義」（Pragmatism）的型態。

### （三）、佛教知識論的型態——一種經驗主義？或實用主義？

在這裡，筆者要問的問題是：我們用什麼樣的標準、尺度和規範（也就是佛學中說的「量」），去認定「蛇、繩、麻」（即代表「三性」），何者為真實呢？亦即，「遍計所執性」、「依他起性」、「圓成實性」，何者真實呢？為何是「圓成實性」與「依他起性」？而不是「遍計所執性」？雖然，瑜伽行唯識學派常以「聖教」與「正理」<sup>66</sup>證成「唯識」的理論。但是在陳那的《集量論》中，他說明了只有兩種「量」（知識，或獲取知識的手段），亦即「現量」（*pratyaksa*，純粹知覺的知識）與「比量」（*anumana-pramana*，正確的概念思維或邏輯推論的知識）<sup>67</sup>，而並不認可「聖教量」（*agama*、*agamapramana*，佛陀或聖者所說的知識，又作正教量、佛言量或至教量（*apta-agama*））的地位。因此，這使得我們最好僅僅從「現量」與「比量」去證成「蛇、繩、麻」之譬喻，何者為真實？

就「比量」這推理、論證而言，佛教在知識論（Epistemology）上應該是傾向於經驗主義（Empiricism）的觀點。這點，我們可以從龍樹在《中論頌》（*Mulamadhyamaka-karika*）中說的這句話看出來：「未曾有一法，不從因緣生；是故一切法，無不是空者」（T30, 33b13-14）。因為就經驗的立場而言，我們不可能找到有任何事物，不是從依他而起的因緣產生的（「此即唯識學派說的「依他起性」），所以，就經驗而言，一切萬法，一定沒有自性，因而是空。所以，我們所有對實我、實法的認知與知識（我執與法執，即唯識學派所說的「遍計所執性」）都是虛妄錯誤而不真實的。

但是，如果我們依照丹·阿諾德（Dan Arnold）在《佛教徒、婆羅門以及信念：知識論在南亞宗教哲學中》（*Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*）一書中的觀點，將陳那的知識論視為「經驗論基礎主義」（Empiricist foundationalism）的知識論的型態。<sup>68</sup>那麼，也許我們又得澄清：其

<sup>66</sup> 這從《成唯識論》最後結施願之偈頌：「已依聖教及正理，分別唯識性相義；所獲功德施群生，願共速登無上覺。」即可看出。另，藏傳佛教認為唯識學有「聖教行派」與「隨理行派」兩種傳承，可說即分別代表「聖教」、「正理」這兩種不同的思路。

<sup>67</sup> 關於此段「現與比是量，二相是所量；於彼結合故，餘量則非有。亦非數數知，無窮如念等；現量離分別，名、種等合者。」、「何故量唯二種耶？曰：由所量唯有二相，謂自相與共相。緣自相之有境心即現量，現量以自相為所現境故。緣共相之有境心即比量，比量以共相為所現境故。除自相、共相外，更無餘相為所量故。」（法尊編譯，《集量論略解》（北京：中國社會科學出版社，1982）：2-3）。亦可參考：Masaaki Hattori, *Dignaga on Perception, being the Pratyaksapariccheda of Dignaga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968, p24. Dan Arnold, *Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*, New York: Columbia University Press, 2005, p24.

<sup>68</sup> 他的論點，乃是就對陳那來說，「現量」的對象「自相」（*svalaksana*）之觀念，所扮演的的主要哲學工作，涉及到一個基本的表象論主義知識論（Representationalist Epistemology），他們認為只有「唯一的特殊物」（unique particulars，自相），可以作為知識的直接對象，而這類似於某些經驗論基礎主義者所提出的內在感覺與料（internal sense-data）。見：Dan Arnold,

實，佛教在知識論上與經驗主義者，確實又有所不同。<sup>69</sup>

筆者的觀點是，陳那提出的「現量」（一般來說，有四種「現量」：「五根現量、意識現量、瑜伽現量、自證現量」<sup>70</sup>），並非一般人（佛教說的凡夫）可以經驗到的。因為「現量」以「自相」（*svakaksana*）為其對象，而「自相」就陳那而言，是不可言說、概念思維化的，因此陳那認為「現量」是「離分別」（*kalpanapodha*, free of conceptual elaboration<sup>71</sup>，離開概念闡釋；或 free from conceptual construction (*kalpana*)<sup>72</sup>），意指其完全不涉及任何語言或概念分別的思維，而這必然是只有證得「無分別智」的聖者，才能經驗到的，因此，陳那似乎從前門將「聖言量」趕走，又從後門將其迎來。

筆者雖然這樣說，不過像陳那這樣的觀點，其實在知識論型態上，應該是比較接近所謂「實用主義」（Pragmatism）的。因為，依據唯識學派的觀點，要證得「無分別智」，必須修習唯識觀方能達至，窺基還曾提及「五重唯識觀」（遣

---

*Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*, New York: Columbia University Press, 2005, p5、23-25。

<sup>69</sup> 何建興即曾對此質疑，並提出不同的意見：「陳那知覺理論同西方現象論、感覺與料論等經驗主義理論間的相似性。我相信這所謂的相似性多半出於誤解。」以及「佛教學者與近代經驗主義者的一個重要差異是，前者並不如後者那樣無批判地預設某些抽象的科學理論。」以及「這裏應當指出，以佛教知識論為基礎主義的觀點頗有問題。基礎主義者傾向於置定確定的、非推論地證立的基礎信念，尤其是為感覺經驗或其對象與料所證立、所支持的知覺信念。但是自相能否為證立知覺判斷或信念的終極基礎呢？自相並不能為概念或語言所固定、決定，因而無法作為穩固的“基礎”。」（見何建興，〈陳那論感官知覺及其對象〉，《正觀雜誌》（南投：正觀雜誌社，2001）：9、10-11）。

<sup>70</sup> 關於認為陳那承認四種現量這點，中、日文學界的一般看法，可見：呂澂，《印度佛學思想概論》（台北：天華出版事業，1983）：374-375。宋立道《因明的現量觀》，（中國社會科學院研究生院碩士論文，1984），收入佛光山文教基金會主編，《中國佛教學術論典—《法藏文庫》碩博士學位論文》冊 33（高雄：佛光山文教基金會，2001）：379、393。劉桂標，《陳那知識論研究》（香港：新亞研究所哲學組碩士論文，1988）：22-26。印順，《印度佛教思想史》（台北：正聞出版社，1993）：352。桂紹隆，〈ディグナガの知識論と論理學〉，《講座大乘佛教 9—知識論と論理學》（東京：春秋社，1984）：114。平川彰，《印度佛教史》莊崑木譯（台北：商周出版，2002）：423-424。

不過，這點仍是有爭議的，姚治華的研究就曾說到：「在一篇題為〈陳那承認四種現量嗎？〉，於1993年在《印度哲學季刊》刊出的文章中，Franco 提出陳那（Dignaga, ca. 480-540）只承認三種現量的觀點，它們分別是感官現量、意現量與瑜伽現量。事實上，Franco 並不是首先提出這觀點的。同意這觀點的還包括一些在陳那及佛教知識論研究具有卓越成就的學者，計有服部正明（Hattori Masaaki），永富正俊（Nagatomi Masatoshi），長友泰潤（Nagatomo Taijun）及 Schmithausen。根據 Franco 的紀錄，只有 Wayman 持有不同的意見。可是 Wayman 卻沒有提出足夠的證據來證明陳那承認其餘的一種現量，即自證（*svasaj vedana*），所以 Franco 等似乎已就此課題定下了公認的結論。」（姚治華，〈反省可能嗎？—佛教自證說的意義〉余振邦譯（香港：香港中文大學人文科學研究所舉辦之「現象學與佛家哲學會議」，2004年2月13-14日）：4）。

<sup>71</sup> Dan Arnold, *Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*, New York: Columbia University Press, 2005, p25.

<sup>72</sup> Masaaki Hattori, *Dignaga on Perception, being the Pratyaksapariccheda of Dignaga's Pramanasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968, p25.



虛存實識、捨濫留純識、攝末歸本識、隱劣顯勝識、遣相證性識)的觀點<sup>73</sup>。而依據《唯識三十頌》，「唯識」的道理，要到「唯識五位」(「資糧位、加行位、通達位、修習位、究竟位」)中的「通達位」(又稱「見道位」)才能夠如實地了知。所以，不論是「三性」或「唯識」，都不是我們一般凡夫可以認識到的，是經由修行的聖者才能得到的認識或說「現量」，筆者乃從這個角度，說明唯識學派的知識論，較傾向於「實用主義」的知識論型態。而這個立場，也可以和從佛陀本人開始，就有所謂不回答、保持沈默的十種「無記」(*avyakṛta*)或(「十四無記」)<sup>74</sup>相呼應。

#### (四)、「四分」一同樣存在於凡夫的「分別」認識與聖者的「無分別智」之間？

筆者在此段落想要說明的是，就《成唯識論》及窺基的《述記》而言，每一個認識的「四分」，乃是同樣存在於凡夫的「分別」認識，與聖者的「無分別智」之間的。就知識論而言，在證得「轉依」果位之後，因為生命存在基礎之身心狀態的改變，因此對事物的認識也會有所不同。凡夫的認識是「分別」(*vikalpa*, *conceptual construction*)的，意謂著參雜著概念與語言化(*verbalization*)的思維，而有主體、客體(能、所)這樣的二元分別認識。而聖人的認識是「無分別」

<sup>73</sup> 見窺基《大乘法苑義林章》卷第一，〈唯識義林第三〉；T45, 258b14-260a9. 另外，劉宇光的一篇研究，深具參考與啟發之價值，見：劉宇光，〈從現象學還原法試探「五重唯識觀」的哲學意涵〉，《現象學與人文科學》第三期—現象學與佛家哲學專輯 2006，台北：漫遊者文化，2007：111-167。

<sup>74</sup> 十種「無記」(*avyakṛta*)是：「(1)、世界是永恆的(「世有常」)；(2)、世界不是永恆的(「世無常」)；(3)、世界(在空間上)是無限的(「世無邊」)；(4)、世界(在空間上)不是無限的(「世有邊」)；(5)、靈魂(*jiva*)與身體同一(「命即身」)；(6)、靈魂與身體不同一(「命異身」)；(7)、如來死後存在(「如來死後有」)；(8)、如來死後不存在(「如來死後無」)；(9)、如來死後既存在又不存在(「如來死後亦有亦無」)；(10)、如來死後既不存在，又不存在(「如來死後非有非無」)。」另外，有些著作與典籍亦有「十四無記」之說，然大抵和上述十種「無記」相類似。

關於十種「無記」或「十四無記」的問題，佛陀之所以保持沈默、不在言語上回答，渥德爾(A.K.Warder)在《印度佛教史》(*Indian Buddhism*)一書中曾作過這樣的解釋：「宇宙在空間和時間上是有限還是無限這個問題到我們今天寫書還仍然是懸而未決，人們懷疑它是否終究有一天能夠解決。康德就認為不能夠，他把宇宙的有限性和無限性設立為純理性的一對矛盾。他認為(而且用實例說明)兩方的觀點都可以用辯證證明是對的，結果理性本身出了問題，須要更加批判地對理性加以研究。」這種觀點，是要審視我們的理性及言語之限制。而渥德爾還說明依據佛陀的看法，「十四無記」的問題是無意義的：「照佛陀的看法，靈魂和宇宙的觀念是密切聯繫著的，屬於同一思想範疇。對佛陀來說，根本沒有像宇宙那樣的實體，如果我們這個論斷正確，那麼必然可以推知，在他看來宇宙在時空內有限無限等問題是沒有意義的，並不是超過了我們的知識範圍。」(見渥德爾(A.K.Warder)，《印度佛教史》(*Indian Buddhism*)王世安譯(北京：商務印書館，2000)：127、135)。而約翰·希克(John Hick)則這樣說明十種「無記」的問題：「般涅槃無法用我們目前人類的概念去想像。」他以為釋迦牟尼認為吾人有不可能認知與掌握的概念，認為其對解脫無益，而不予回答。(見約翰·希克(John Hick)，《第五維度—靈性領域的探索》(*The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*)王志成、思竹譯(成都：四川人民出版社，2000)：302-305)。

(*nir-vikalpa*) 或「離分別」(free from conceptual construction)<sup>75</sup>的，意謂著滅除、超克了主體、客體的二元分別認識。而特別的是，還有一種「無分別的分別」(此為筆者所提出的用詞)之認識，這是清淨、無分別智慧(「無分別智」，*nir-vikalpa-jbana*)在認識事物實性(「真如」，*tathata*)時所產生的一種特殊認識。

根據《成唯識論》，每一個認識，都有所謂的「四分」(「相分、見分、自證分、證自證分」)。即便是已經證得「無分別智」(*nir-vikalpa-jbana*)的聖者，在他的認識之中，一樣有著這「四分」，關於這點，從窺基的說明中，就可以清楚地知道。窺基依據《唯識三十頌》第二十九頌：「無得不思議，是出世間智，捨二粗重故，便證得轉依。」<sup>76</sup>(T31, 61b18-19, 梵文：*acitto 'nupalambho 'sau jbanam lokottaram ca tat | awayasya paravrttirdvidha dausthulyahanitah ||*)之頌文解釋道：

述曰：遠離「所取」，名為「無得」；遠離「能取」，說不思議。此即解上初句頌也(筆者案：指《唯識三十頌》第二十九頌：「無得不思議，是出世間智」)。即一智體，離計所執實「所、能取」，說「無得」等，非無「見分」等。(T43, 573c7-10)

這是說明證得「無分別智」之後，因為遠離「所取」(*grahya*)，所以名為「無得」；而遠離「能取」(*grahaka*)，所以說是「不思議」。也就是「無分別智」，乃是離開「能取」、「所取」的一個智體，但這並非是說，「無分別智」，沒有「見分」、「相分」等(引文之：「即一智體，離計所執實『所、能取』，說『無得』等，非無『見分』等。」)。

窺基是依據《成唯識論》的觀點，說明在達到「轉依」果位，證得「無分別智」時。「無分別智」作為「能緣」之「見分」，緣取屬於「所緣」之「相分」，即「真如」時，乃是構成一種「智如不二」、「智如合一」的狀態。而這種「無分別智」緣取「真如」的認識，並非沒有「相分」、「見分」的區別，因此，這可說是屬於一種特殊的「無分別的分別」之認識。而有別於我們一般凡夫

對於此「無分別的分別」，窺基在《成唯識論述記》中曾記載，玄奘還曾提

<sup>75</sup> Masaaki Hattori, *Dignaga on Perception, being the Pratyaksapariccheda of Dignaga's Pramanasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968, p25.

<sup>76</sup> 真諦《轉識論》此句譯為：「是名無所得，非心、非境，是智名『出世無分別智』，即是境、智無差別，名『如如智』，亦名『轉依』。捨生死依，但依如理故，麤重及執，二俱盡故。麤重即分別性，執即依他性，二種俱盡也。」(T31, 63c4-7)。

霍韜晦譯為：「彼無心、無得，是出世間智。所依得轉換，捨二麤重故。」(霍韜晦，《安惠「三十唯識釋」原典譯註》(香港：中文大學出版社，1980)：9)。吳汝鈞梵文語譯：「這是無心、無得。因而，這是出世間的智慧，是所依的轉得。因捨棄了兩種麤重。」(吳汝鈞，《唯識現象學(一)世親與護法》(台北：學生書局，2002)：239)。

Kalupahana 英譯為：'It is without thought and without object. It is also the supramundane knowledge. Through the destruction of the twofold depravities, there is reversion of the source [of such depravities].' (David J. Kalupahana, *The principle of Buddhist psychology*, Albany, State University of New York Press, 1987, p213.) 其它如 R.H. Robinson、Dan Lusthaus 之英譯可參看：Dan Lusthaus, *Buddhist phenomenology: a philosophical investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*, London: RoutledgeCurzon, 2002, p303.

出獨特的關於「無分別智」親證「真如」時，在「帶相」理論上的「變帶」與「挾帶」之區分。

「帶」有二義，若古西方師釋。己者境體，「帶者」是心似彼境相義，即能緣之心有似所緣之「相」名「帶」。「相」者「相狀」，小乘是「行相」，能緣體攝，大乘是「相分」所攝。以前第二卷中，解謂能緣心等，帶此色等己之相也。以此理故正量部師般若毘多造謗大乘論，遂破此云：「無分別智」不似「真如」相起，應非「所緣緣」。我之大師（筆者案，指：玄奘）戒曰大王為設十八日無遮會時，造《制惡見論》，遂破彼云：汝不解我義，「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。若「挾帶」彼所緣之己以為境相者，是所緣故。若相言體，即有同時心、心所之體相。亦心挾帶而有，雖有所託。然非所慮故非「所緣緣」故。「相」者，「相分」義，或體相義，「真如」亦名為「相」，「無相之相」。所以經言皆同一「相」，所謂「無相」。(T43, 500c1-17)

呂澂依據窺基的記載，認為這種「無分別智」緣取「真如」之「無分別的分別」是玄奘的新見<sup>77</sup>。而印順則認為法相唯識宗乃是：「對有漏與無漏，如與智，性與相，唯識宗始終取著差別論的說明。」<sup>78</sup>但吳汝鈞認為這是護法解釋的漏洞<sup>79</sup>（他的這個觀點，是站在圓教，尤其是天台圓教的立場來談，認為玄奘、窺基的法相唯識學，依然是有能、所，或即主體性、客體性之區分與對立的情形）<sup>80</sup>。依據窺基本人的記載與說明，「無分別智」依然是有「所緣」境的，窺基言：「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。」(T43, 569b24-26)<sup>81</sup>引文中，窺基明確地提到「無分別智」是有「所緣」境的，只是這種「所緣」境，是「挾帶」真如之體相

<sup>77</sup> 呂澂說：「帶相才可以為所緣緣，所以心境在內而不在外……到達佛境根本無分智時，是與境界的實體（本質）直接發生關係的所謂“親證”，絕不會有另外變出來的“行相”，這時候就不能說是帶相了……玄奘把“帶相”的“帶”與“相”作了兩層新的說明：（一）所謂“帶”，並不限於“變帶”一義，還有“挾帶”一義……在根本無分別智親證真如時，是親切的理解，認識的同時便挾帶著行相（無相之相）一道起來。（二）所謂“相”，可以就相分方面說，也可以就見分方面說，而唯識家之說行相，是側重在見分方面的。所以，儘管是根本無分別智瞭解境界的本質，也應該有行相，不過這行相是無相之相（是無分別的行相。雖無分別，但仍有其理解的行相）。」（呂澂，《印度佛學源流略講》（上海：世紀出版集團，2005）：215-216）。

<sup>78</sup> 印順，《以佛法研究佛法》（台北：正聞出版社，1992，修訂一版）：280）。

<sup>79</sup> 吳汝鈞說：「一般來說，對應於所緣境的認識能力應是分別識心。一般的認識就是以分別的識心去認識所緣境，把所緣境視為一種對象去認取。而說到無分別智時，所緣境都已被克服、被超越過來。所緣境和無分別智很難放在一起來說。當提到所緣境時，對應於所緣境的應是一個有分別的識心。如果說到無分別智，就應沒有所緣境，這裡看到護法的解釋有點漏洞……」（吳汝鈞，《唯識現象學（一）：世親與護法》（台北：學生書局，2002）：237）。

<sup>80</sup> 關於這點，感謝吳汝鈞教授於2008年4月11日在中央研究院中國文哲研究所，接受筆者拜訪請益時，給予筆者的當面提示與說明。

<sup>81</sup> 這裡筆者之所以使用「能緣」、「所緣」這樣屬於「分別」認識的概念，也是因為窺基《成唯識論述記》提到「無分別智」緣「真如」時，亦以「真如」作為「所緣」之故。即此段引文。

而起，而不是一般認識中的「帶相」而起。並且這種「所緣」境，是離不開「真如」本身的。也就是「無分別智」與「真如」是無分別的「智如不二」、「智如合一」。因而筆者認為，這種「無分別智」緣取「真如」的認識，是一種特殊的「無分別的分別」之認識情境。

以上，筆者說明就《成唯識論》及窺基的《述記》而言，每一認識的「四分」，是同樣地存在於凡夫的「分別」認識，與聖者的「無分別智」之間的。亦即，即便是佛陀，在每一認識上，也有著「相分、見分、自證分、證自證分」這四分。而且這「四分」，都是「依他起性」。

而唯識學的重點則在於，就每一個具有「四分」之「依他起性」的認識或心、心所上，轉化煩惱、淨治自心。於緣生「依他起性」之心識上，捨離「遍計所執性」，證得「圓成實性」。亦即伏除阿賴耶識中的雜染煩惱及種子，轉化成清淨思維（「如理作意」）及清淨種子；修習唯識觀行，以達成「轉依」的終極目標。