

《顯揚聖教論》的三性思想的探討

曹志成

前言

在所有宗教中，佛教是一種相當力於對人類自身的處境以及「根本問題」——「人怎樣來？人死後去那裏？人如何在此世中生活著？」之解答的宗教。在此回答問題中，佛教也累積蓄相當大的文化寶藏——那就是經、律、論三藏。而在目前流傳的南傳巴利藏，漢譯大藏經以及藏傳大藏經也各有特色——例如巴利藏經典以保存原始佛教的五部《阿含》以及南傳上座部——赤銅鑊部的經典最為齊全、漢譯經典則以保存有部、經部部派佛教經典（如有部《大毗婆娑論》，經部《成實論》）以及初、中期的大乘佛教經典與論典（如早期大乘經典《大寶積經》，唯識論典《成唯識論》等）較為完整，再如藏傳大藏經則對中、後期的中觀派（清辨，月稱及寂護等）與安慧一系唯識以及金剛乘佛教保存較多的文獻。在漢譯經典中，又以三大譯師的殿軍——玄奘法師所譯的經典在質與量上皆大大超越前人，而且所譯的唯識經論也促成了慈恩宗之成立，此慈恩宗所依據的經論，就是所謂「六經十一論」——在此十一論——在此十一論中只有漢譯本，又全部系統地注解《瑜伽師地論》「攝抉攝分」的論典，則以《顯揚聖教論》頗值得重視，本文也將探討《顯揚聖教論》（簡稱《顯揚論》）的三性思想的基本內容與意涵。本文分別從「系統研究」與「思想史研究」兩個角度來探討其三性思想。此「系統（比較）研究」包含了兩個問題：1.在《顯揚論》中的三性思想的基本內容與思想性格為何？2.它與真諦《三無性論》的三性思想在義理性格上又有何不同呢？另外「思想史研究」也包含了三個問題：甲.此書的三性思想的思想源頭為何？它們的共同特色為何？乙.此書在無著作品中的地位為何？它是早期抑晚期的著作呢？丙.它與彌勒一系的《中邊分別論》等又有何關係呢？其與安慧一系的注疏傳統又有何關係呢？我們在此比五個小節簡要處理上述五個問題：首先以一節「《顯揚論》三性思想的源頭與它們的共同特色」（第二節）處理「思想史研究」的甲問題，再以一節「此書的作者問題以及本書所佔的思想地位」（第三節）處理「思想史研究」的乙問題，復次以一節「《顯揚論》中的三性思想的基本內容及其思想性格的定位」（第四節）處理「系統（比較）研究」中的1.問題，復次以一節「《顯揚論》「成無性品」與《三無性論》對「三性的成立」之闡明的比較」（第五節）處理「系統（比較）研究」中的2.問題，最後以一節「有關《中邊分別論》跟安慧一系注釋與《顯揚論》對於三性之詮釋以及其對教法之收攝的比較」（第六節）則處理「思想史研究」的丙問題。

底下我們如下：

二、《顯揚論》三性思想的源頭與它們的共同特色

《顯揚論》的作者問題，我們下一節再談，我們這一節先來探討「思想史研究」的甲問題 - 「此書的三性思想源頭為何？它們的共同特定為何？」 - 我們可以從書名、學者的見解與書的內容三大面來解答 -

首先，就《顯揚聖教論》的「書名」來看，它是對所謂「聖教」進行全面而系統的詮釋與闡揚的，因而「聖教」可以說就是它的思想源頭。那麼在「六經十一論」中夠資格作「聖教」的，大概只有「一經一論」 - 《解深密經》與《瑜伽師地論》的。

其次，就學者的見解而言，佛教學者呂徵在《印度佛學思想概論》中，曾指出《顯揚論》及「是對《瑜伽師地論》從學說上重新有所組織的綱要性的著作」 - 由此可，《顯揚論》的思想源頭，的確可以追溯到《瑜伽論》來。(註一)另一方面，《顯揚論》對大乘的觀行亦有進一步發揮，此如印順法師在其《印度佛教思想史》所指出：「(《顯揚論》)前三品，攝『瑜伽論』的文義；後八品 - 「成無常品」、「成苦品」、「成空品」、「成無性品」、「成現觀品」、「成瑜伽品」、「成不思議品」、「攝勝義抉擇品」，著重於觀行，明勝過聲聞的大乘深義。」 - 此也說明《顯揚論》是既有「承繼」的部分(前三品)，又有「創新」的部分(如「成無常品」及「成苦品」提到三性與無常跟苦之關係 - 「成無性品」提到「三性的成品」、「成瑜伽品」提到「遍計所執相」的有無問題等)。(註二)

復次就書的「內容」而言，我們從(1)「三性」的「定義」與(2)「組織架構」來看《顯揚論》與《解深密經》及《瑜伽論》「攝抉擇分」的「三性思想」之密切相關性以及它們共同的特色 -

(1)「三性」的定義

《顯揚論》有兩處提到「三性」的定義：一處是《攝淨義品》對三性的「初步定義」部分，另一處是《成無性品》有關「三性的成立」之部分。底下我們就以此兩處的「三性」的定義為主，也參照《解深密經》與《瑜伽論》對三性定義之解說，分述「三性」各自定義如下：

(1.1)「遍計所執性」的定義

a.首先，《顯揚論》卷六〈攝淨義品〉在說明「三法者，謂三自體：一.遍計所執自體；二.依他起自體；三.圓成實自體。」之後，進一步地說明「遍計所執性」的初步意涵：

「遍計所執自體者，謂依名言假立自體為欲，隨順世間言說故。」(大正 31，頁 507b) - 此說明「遍計所執性」安定的「動機」與「結果」：其安定的「動機」是為了「隨順世間言說」之故，其「結果」就是「依名言假立(3)自體」。此「遍計所執性」的「定義」相當接近《瑜伽論》卷七十三的看法(此隨後討論)。

b.其次，《顯揚論》卷十六〈成無性品〉的「三性的成立」中，也說明了「遍計所執性」的定義如下：「遍計所執者，所謂諸法依因言說所計自體。」(大正 31.559b) 此「言說」與真諦《三無性論》所譯的「名言」(大正 31.867b)

意思一樣，可能的同義語梵文為 naman 或 vyavahara。彼又與「假設」(施設)相同意味。此也就是談，日常的言說或名言是虛構的實在，彼並不「詮解一切事物的真實，彼只是一種假設。如對於『腹圓口小而足以充水者』，施設為『瓶』一樣，彼名言只是識之所作而非實體者，但是一般凡夫籍著名言的力量而將諸法的自性執為實有，此即『遍計所執性』。(註三)此處「遍計所執性」的「定義」較偏重「凡藉著語言力量」而計「計執諸法實有」即「遍計所執性」這一面。

c.《瑜伽論》主要有兩處提到「遍計所執性」的「定義」如下：

第一處是《瑜伽論》卷六四「聞所成慧地攝抉擇分」所說：「遍計所執自性者，謂諸所有名言安立諸法自性，依假名言數數周遍計度諸法而建立。」(大正 31, 656 頁下)這裏有關「遍計所執性」的「定義」可以說與《解深密經》〈一切法相品〉的「遍計所執相」的「定義」(後文 d)同屬「最古層」的「定義」。此處是從「名言力量」與「產生頻率」(至少玄奘譯本如此)來看「遍計所執性」的「意涵」，亦即凡由「假施設的名言力量」而數數地「周遍計度諸法而建立」者，即是「遍計所執性」。(註四)

第二處是《瑜伽論》卷七三「攝抉擇分」有言：「云何遍計所執自性？謂隨言說依假名言建立自性。」(大正 31, 頁 703 下)這裏對「遍計所執性」的「定義」較簡要，它是從「名言安立」的「動機」(「隨言說」)與安立「結果」(「依假〔施設〕名言建立自性」)來看「遍計所執性」的「意涵」。此看法與《顯揚論》的 a.31 文相同，由此可見《顯揚論》「遍計所執性」「定義」第一個看法，就源於此處。

d.《解深密經》第二卷〈一切法相品〉提到了「遍計所執性」的「定義」：「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。」(大正 16, 693 頁上)(依葉阿月日譯本中譯：「遍計所執相是什麼呢？亦即是為了隨起的言說假設而對於諸法將其名假安立成自性或差別的範圍者。）」這裏的「定義」與 c 第二處相似，也是從「名言安立」的「動機」(「為令隨起言說」或「為了隨起的言說假設」)與「安立」「結果」(「一切法名假安立自性差別」)兩方面來看「遍計所執性」的「意涵」，只不過它對名「言安立」「結果」說了較清楚明白：一切法是藉著名言假施而安立為諸法的「自性」(命題的「主詞」，如「色」)或「差別」(命題的「謂詞」，如「可見」、「不可見」)。此「遍計所執性」的「定義」手法與 a.的定義以及 c.第一處的「定義」相似，只不過這裏更著重於名言安立「結果」詳細描述。(註五)

由 a.、b.、c.、d.「遍計所執性」的「定義」來看，它們都與「名言」或「言說」有關，較接近「語言學」的「定義」，這一點我們再看它們「依他起性」之「定義」將更清楚。

(1.2)「依他起性」的定義

a1《顯揚論》卷六說明「依他起性」的「初步意涵」如下：「依他起自體者，謂從緣所生法自體。」(大正 31, 507 頁中) - 此處簡明扼要地說明從「緣起實事」所生的法自體就是「依他起性」。

b1《顯揚論》卷十六〈成無性品〉的「三性的成立」中，亦闡明了「依他起性」的定義：「依他起者，所謂諸法依諸因緣所生自體。」（大正 31，557b） - 此與 a1 的定義接近，它是以依靠主要條件（因）與次要條件（緣）的聚集而生起的「諸法自性」就是「依他起性」。它是以「因緣實事」來界定「依他起性」。

c1《瑜伽論》主要也有兩處提到「依他起性」的「定義」如下：

第一處是《瑜伽論》卷六四提到：「依他起自性者，謂眾緣生他力所起諸法自性，非自然有故說無性。」（大正 30，565c）此處是由正面「原因」 - 由「眾緣生他力」所產生的「諸法自性」以及反面的「遮止」 - 「非自然有」兩方面定義「依他起性」 - 前者與 a1、b1 相近，後者是此處所獨有。

第二處是《瑜伽論》卷七三於提到：「云何依他起自性，謂從眾緣所生自性。」（大正 30，703 頁中） - 此定義很簡要，也與 a1、b1 相近，它說明了「依他自性」就是從「眾緣聚集」所生的「自性」，也就是「緣起自性」，亦即是「因緣實事」。（註六）

d1《解深密經》〈一切法相品〉說明了「依他起性」的意涵如下：「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、謂無明緣行乃是招集緣大苦蘊。」（大正一六、69 頁上）此「依他起」的定義，亦屬「依他起性」較古層的「定義」，它是從「原因」形式 - 一切法的「緣生自性」與緣起「內容」 - 「此緣性」（「此有故彼有、此生故彼生」之「無明緣行乃至招集純大苦蘊」）兩方面來定義「依他起性」。由此可見早期唯識論典中，「依他起性」與「緣起」思想密切相關，還未與「識論」結合。

(3) 「圓成實性」的定義

a2《顯揚論》卷久對於「圓成實性」的說明如下：「圓成實自體者，謂諸法真如聖智所行聖智境界」（大正 31，507 中）這裏是以「最高真實領域」 - 「真如」及其相應的「智慧」（「聖智所行、聖智境界」）之狀態兩方面來定義「圓成實性」。

b2《顯揚論》〈成無性品〉也很簡要地說明「圓成實性」的意涵：「圓成實性者，所謂諸法真如自體。」（大正 31，557b）此簡單地將「圓成實性」等同於「真如」。

c2《瑜伽論》有兩處提到 - 一處是提到何謂「非安立真屬」的地方；另一處則較詳細說明「圓成實性」的意涵與作用：

《瑜伽論》卷六四說明「非安立真實」與「真如」之關係如下：「云何非安立真實、謂諸法真如圓成實自性、聖智所行、聖智境界、聖智所緣。」（大正 31，656 頁中）在此「非安立真實」就是「真如圓成實性」、「聖智所行（spyod yuh = gocara）」、「聖智境界」（yul = visaya）、「聖智所緣」（dmigs pa）」。（註七）

《瑜伽論》卷七三對「圓成實性」的意涵與功用有較詳細闡明：「云何圓成實自性、謂諸法真如、聖智所行、聖智境界、聖智所緣、乃至能令證得清淨、能令解脫一切相縛及麤重縛、亦令引發一切功德。」（大正 31，703 中） - 這裏的「定義」前半與第一處「非安立真實」說明一致，後半有關「圓成實性」的三種

功用 - 「能令證得清淨」、 「能令解脫一切相相縛及嚴重縛」以及「令引發一切功德」 - 則是本段文所獨有。

d2《解深密經》卷二也對「圓成實性」也作了有趣的詮釋：「云何諸法圓成實相、謂一切法平等真如、於此真如諸菩薩眾勇猛精進、為因緣故、如理作意無倒思惟、為因緣故，乃能通達，於此通達漸漸修集、乃至無上正等菩提方證圓滿。」(大正 16, 693 上) - 此說明作為「真如」的「圓成實性」乃是菩薩修證的最高目的。此為較古層的「圓成實性」的定義。

由上可知，a2 的「圓成實性」的看法是來自 c2 的第一處及第二處之定義 - 它們皆以「真如」及其相應的「智慧」狀態來看「圓成實性」，至於 b2 的「圓成實性」看法來自 c2 及 d2 之定義。

又由上可看出，《解深密經》的「d - d1 - d2 的三性定義，是瑜伽行派最早的經典說法，可能與《瑜伽論》「c - c1 - c2」的三性定義同時或更早。而《解深密經》也依三性所隱含的三種世界給出方式的不同而將「遍計所執性」視成必須隨順世間言說的「語言世界」、 「依他起性」則被現為具有「此緣性」(「此有故彼有」等)的語言世界之「所依」的「緣起有為世界」、 「圓成實性」則被與為「修證的最高目的」的「神聖世界」的「真如」。至於《瑜伽論》的三性定義也大同小異，其「遍計所執性」只限於名言範圍才「有」，它從「名言安立」的「動機」(「隨言說」)與「結果」(「依假名言建立性」)來定義，不外是指「名言所生」；「依他起性」則是「依因帶緣」、 「被言語所表現」的「緣起實事」或「因緣所生」者；「圓成實性」則是「真如世界」。(註八)至於《顯揚論》也忠實於《瑜伽論》對於三性的定義，把「遍計所執性」視成「名言所生」，而把「依他起性」視成「因緣所生」的「緣起實事」、把「圓成實性」視成「真如」。(註九)也由此可見，《瑜伽論》 - 《解深密經》 - 《顯揚論》的「三性思想」尚未與「認識論」的「境 - 識」關係結合，它反而以「名言 - 名依所依的緣起實事」來看「遍計 - 依他」之關係，因而可以稱之為「言(名言)事(因緣實事)理所」的三性說或是語言學的三性說。(註十)這也就是說，在早期三部唯識論典中，尚未於心識，中尋求三性的「超驗」的「根據」，也未與識說結合 - 此要等《大乘莊嚴經論》才開始進行所謂的「認識論的轉向」。

以上為「三性」的「定義」部分。

(2) 「組織架構」

簡單而言：《顯揚論》論述「三性」的「差別」(有少種類)、「業用」(產生許多業的功用)、「隱密」、 「方便」、 「攝」與「別異」時，其「內容質料」大多來自《瑜伽論》，但它的「架構形式」卻是新的，並有一些不錯的詮釋見解，此有機會再詳談。

由上可知，《顯揚論》的三性思想，其直接源頭是《瑜伽論》的三性思想，間接來自《解深密經》的三性思想，其共同特色是「言事理門」的三性思想式「語言學的三性思想」。

三、此書的作者問題以及本書所佔的思想地位

《顯揚論》的作者是誰呢？若依圓測的看法，《顯揚論》的作者應是無著，不過，日本學者宇井伯壽卻認為「《顯揚聖教論》頌文是無著的著述，釋卻是世親造。」（註十一）但是，印老、呂澂及竹村牧男是都以作者是無著，不過他們都注意到無著作品並存著兩種類型的思想 - 如印老及呂澂指出：《攝大乘論》及《阿毗達磨大乘集論》與《阿毗達磨大乘經》有關，至於《瑜伽論、攝抉擇分》與《顯揚論》則與《解深密經》有關。何以無著的思想同時並存兩種類型的思想呢？是否為同一人呢？筆者個人以為無著思想有早晚期之分，早期的無著是以注解《瑜伽論》為主，帶有濃厚的阿毗達磨（對法）的色彩，此以《顯揚論》為代為（若依印老的看法，還可加上《瑜伽論》〈攝事分〉）此或可稱為「阿毗達磨的無著」；至於晚期則以發揮自己思想體系為主，其認識論色彩較濃，此以《攝大乘論》為代表，或可稱之為「認識論的無著」，中間的過渡的作品，就是《集論》。 - 比上為本書的作者問題，底下我們再來看一下本書在無著以及唯識學派思想史上的地位 -

首先，我們來看《顯揚論》在無著思想中的地位 - 我們從兩點 - (1)「承先啟後」以及(2)「創立自己特有的三性思想」來看：

(1)就「承先啟後」來看，又有「承先」與「啟後」兩部分：

就「承先」而言，它繼承了《瑜伽論》「本地分」以及「攝抉擇論」的「五法」、「三性思想」以及《解深密經》的觀行與三性思想 - 承繼原本的瑜伽行的善觀（正觀）諸法的有無的傳統。

另就「啟後」而言，《顯揚論》又開啟了《集論》的以大乘攝二乘的對法精神（如以「三法品」明「自相」與「共相」，探討「蘊、界、處」的「三種觀察」以及「空相正觀」等）以及《攝大乘論》的獨自標舉大乘不共的包攝精神（如以「十種殊勝」成立不共上乘的「大乘唯識」）。（註十二）

(2)就「創立自己特有的三性思想」來看，《顯揚論》的創新顯然要以「語言學的三性思想」或「言事理門」的「三性說」來收攝「阿思達磨的教法」（此雖然《瑜伽論》「攝抉擇分」也有在作，可是似不如《顯揚論》明顯 - 如它的「三性的隱密、方便、攝」以及「三種色」就有收攝佛教教法的企圖）此恰好與《中邊分別論》以「認識論的三性思想」 - 「塵識理門」的「三性說」來收攝佛教教法，形成了強烈對比。（兩者也各具特色）（註十三）

其次，就本書在唯識思想史上的地位與角色而言，本書上承「瑜伽論本地分」或《解深密經》 - 《瑜伽論抉擇分》一系的對法思想及「語言學的三性思想」（語言世界 / 因緣實事的緣起世界 / 真如世界的三分），下啟新的唯識風潮，那就是強調大乘不共的對話法思想（如《集論》的「莊嚴大乘，攝大乘，集大乘」 - 此也應是無著晚年的重要核心主題）以及以識論收攝萬法的思想（如《攝大乘論》以虛妄分別涵蓋十一識）此新的唯識風潮有兩個淵源 - 一個是《阿毗達磨大乘經》（《攝論》的「十大種殊勝」的思想就是來自此經的「攝大乘品」，《集論》亦云「如薄伽梵於大乘阿毗達磨經中說如是言」），另一個則是帶有認識論色彩的彌勒（此亦可稱之為「認識論的彌勒」）著作 - 《大乘莊嚴經論》以及《中邊分

別論》。總之，《顯揚論》可以視之為由阿毗達磨風尚的唯識過渡到不共大乘與認識論風尚的唯識的中間橋樑之媒介性作品。（註十四）

四、《顯揚論》中的三性思想的基本內容及其思想性格的地位

（一）《顯揚論》的三性思想的基本內容

《顯揚論》中談到三性思想的約有八處，扣掉〈攝事品〉只有三性名字者（大正 31，500 下），還乘下七處。 - 此七處各有一主題，形成了三性思想的七個主題 - 1. 「初步定義」、2. 「三性的成立」、3. 「三性的差別、業用、隱密、方便、攝、別異」、4. 「三性與無常、苦之關係」、5. 「三性與空」、6. 「遍計的有無問題」、7. 「一切法具三性義」。我個在此先分述此七個主題的 1.2.3.6. 四個主題、4.5.7. 主題我們在第六節處經如下：

1. 初步定義

此「初步定義」，我們已在前面「三性的定義」中提到，我們只列出原文，不再詳述：

「三法者」，謂三自體，一. 遍計所執性自體，二. 依他起自體，三. 圓成實自體。遍計所執自體者，謂依名言假立自體為欲，隨順世間言說故。依他起自體者，謂從緣所生法自體。圓成實自體者，謂諸法真如聖智所行聖智境界，聖智所緣為欲，證得極清淨故。為令一切相及嚴重二縛得解脫故，為欲引發諸功德故。」（大正 31，頁 507 中）

此處是以「名言安立」的「動機」（「隨順世間言說故」）與「結果」（「依名言假立自體」）來定義「遍計所執性」，它與名言相關。又它以「眾緣所生」的因緣實事定義「依他起性」。又以「真如」及相應的「智慧」跟它的「功能」定義「圓成實性」。因此，它是以「語言世界 / 緣起實事 / 真如」的「語言學的三性思想」定義「三性」。

2. 三性的成立

「三性的成立」主要是在〈成無性品〉（其異譯就是真諦的《三無性論》此後文再述），它又可以分成三部分：(1) 「總論三性、三無性」；(2) 「三性的成立道理與特質」；(3) 「轉依的不可思議特質（質）正行（行）與二乘修及依止（果）」。

我們略述如下：

(1) 總論三性、三無性

有關「三性的定義」我們已在第二節 b、b2 已說明，底下，我們再來看看《顯揚論》對「三無性」的看法如下：

「如是三種自性，當知由三無自性故說三無性。一. 相無性，謂遍計所執自性，由此自性體相無故。二. 生無性，謂依他起自性，由此自性緣力所生非自然生故。三. 勝義無性，謂圓成實自性，由此自性體是勝義，又是諸法無性。故已說三種自性及三無性相。」（大正 31，557b）

「相無性」是指「遍計所執性」是由凡情而有，其自體相非有之故；「生無性」是指「依他起性」是「依因帶緣」而有，非自然、自在天所生；「勝義無性」是指「圓成實性」本來就是「勝義」自身，又由依他等異相的無性說之為「諸法

無性」。此處「三性與三無性」的定義，與《解深密經》及《瑜伽論》〈攝決擇分〉相近。(註十五)

(2)三性的成立道理與特質

三性何以必須存在或不存在，其存在證明(存有論證明)為何？它又有那些特質，這是我們這裏所要回答的問題，我們分兩個部分：(2.1)「三性的成立道理」及(2.2)「三性的特質」介紹：

(2.1)三性的成立道理 - 存在證明

a.遍計所執性何以為無

遍計所執為什麼是無呢？《顯揚論》對此說明如下：

「云何應知遍計所執皆無自體相。頌曰：

『非五事所攝，此外更無有；由名於義轉，二更互為客。』

論曰：遍計所執自相是無，何以故？五事所不攝故，除五事外更無所有。何等為五？一.相、二.名、三.分別、四.真如、五.正智。問若遍計所執相無有自體，云何能起遍計執耶？答：由名於義轉故，謂隨彼假名於義流轉，世間愚夫執有名義決定相稱真實自性。問：云何應知此是邪執？答：比二更互為客故。所以者何？以名於義非稱體故，說之為客故。義亦如名無所有故，說之為客。」(大正 31, 557b、c)

此說明「遍計所執性」因兩種理由不屬存在(有) - a.「遍計所執性」不屬「五法(事)」的分類中 - 亦即將一切存在分成「所詮」的「相」、「能詮」的「名」、「心心所」的「分別」、「聖智境界」的「真如」以及「無漏心」的「正智」的分類中；b.「名稱」(名)與「外在指涉對象」(義)非天造地設地一一相應(符應)，因而不存在。(註十六)

b.依他起性必須存在的存在證明

依他起性何以是有呢？《顯揚論》對此說明如下：

「為欲成立依他起自性故，當說成立道理。頌曰：

『假有所依因，若異壞二種，雜染可得故，當知依他有。』

論曰：不應宣說諸法唯是假有，何以故？假法必有所依因故，非無實物假法成立。若異此者，無實物故假，亦是無，即應破壞二法。二法壞故，雜染之法應不可得，由雜染法現可得故，當知必有依他起自性。」(大正 31, 558c、558a)

「依他起性」必須存在，有三個理由或論證 - 第一個論證是充足理由律 - 「凡存在必有原因」，亦即「假的必依實的」 - 「世間施設(假法)必有原因特性(因相)」；第二論證是間接反推論證 - 「『圓成實』與『遍計』依賴於依他起性，依他起性若不存在，二者也不得存在」；第三論證是現象界的彰顯論證 - 「由現象界的二取雜染存在，推出作為『心、心所』的『依他起性』之存在」。(註十七)

(2.2)「三性的特質」

首先，就「遍計所執性」的特質之描述而言，《顯揚論》提出許多特質描述，如六種遍計、五種遍計以及八種分別等。如「六種遍計」包含對於六種對象遍計

之描述 - , 如 a.「自性遍計」是「遍計(主詞)色等實有自相」, b.「差別遍計」是「遍計色等決定實有(謂詞)有色無色、有見無見等諸差別相」等。(下略)(註十八)

其次,就「依他起性」的特質而言有二點可以說明 - ㄅ.「依他起之相貌」; ㄆ.「依他之有無問題」 - 就前者而言,「依他起性」是以「相」及「嚴重」為體; 就後者而言,依他起「非如施設決定是有,亦非一切決定是有」,它是通假有與實有之間,它非勝義有而是世俗有。(註十九)

(3)轉依的境行果

首先「轉依」之「資」或「不可思議」有四種道理 - a.「真實」之「常」, b.「自體」超越有色、無色之對立, c.具有「寂靜住」之特質, d.由威德而具「功德」。

其次「轉依」之「行」(正行一有四: ㄅ.遍滿境(對象)如止、觀等; ㄆ.淨行境 - 不淨觀、慈悲觀、緣起觀、界差別觀等; ㄇ.善巧境 - 蘊、界、處、緣起,處非處善巧; ㄏ.淨惑境 - 世間道的羸性、靜性及出世間道的四聖諦。

再者「轉依」之「果」有二: 一個是聲聞轉依(亦有二種: a.「趣寂滅」(永斷後有); b.「趣菩提」(「依變化身住能證菩提非業報身」); 另一個是「菩薩轉依」 - 它是以「方便修及無二智為依止故得」(大正 31, 560a)。(註十九)

3.三性的差別、業用、隱密、方便、攝及別異

《顯揚論》是在〈攝淨義品〉先說完「什麼是勝義諦(五法、三性、四真實、四尋思及四種如實智)之後,再提出「如何正確了解世俗諦與勝義諦」(「悟入俗諦與勝義諦」)之課題,在此中才提出(1)三性有多少種(「差別」)、(2)三性能產生多少業用(「業用」)、(3)依三性義解釋一些不了義經(「隱密」)、(4)三性作為三乘的方便「方便」、(5)五法與三性的涵攝關係(「攝」)、(6)對三性應當態度之不同(「別異」)。對此我們略述如下:

(1)三性有多少種(「差別」)

三性中只有前二者可以建立「差別」,「圓成實性」因「於一切處一味故」不能建立「差別」。至於「遍計所執性」是藉「依他」的分別假立,故有無限種類,另外「依他起性」可以少到有二種「遍計所執自體分別」 - 「謂隨勝覺及隨數習習氣隨眠」(大正 31, 508 中),亦可多到四種:「色相、心相、心法相、心不相應相如是等」(同上引)

(2)三性能產生多少業用(「業」)

三性能產生那些業用 - 這作行動呢?它們各有五種業用。

三性的業用主要表現在三方面 - 一是與其它兩性之關係,一是與言說及心理雜染;另一是與人執、我執之關係 -

「問遍計所執自體能作幾業,答有五種:一.能生依他起自體;二.即於是中起諸言說;三.能生眾生執;四.能生法執;五.能攝受二執習氣羸重。問依他起自體能作幾業,答有五種:一.能生諸雜染體;二.能為遍計所執自體及圓成實自體所依;三.能為眾生執所依。」(大正 31, 508b)

遍計與依他前兩種業用較不一樣(遍計與言說活動有關,依他則與心理雜染有關),其它三種業類似 - 只不過遍計為人,法二執的能執,依他為二執的所依。

(3)依三性義解釋一切不了義(「隱密」)

三性說的詮釋任務,在於「當隨三種自體義解釋一切不了義經。由無量經中一切如來隱密語言,及一切菩薩隱密語言,皆隨三種自體方可悟入彼義故。」(大正 31, 508 中)此為早期瑜伽行派的一個特點 - 企圖以三性觀點解釋並抉擇一切佛教經典與教義的深淺、「了不了義」。此以後有機會再述。

(4)三性作為三乘的方便(「方便」)

《顯揚論》對此「方便」說明很簡要 - 「謂了知如是三種自體,能作一切聲聞獨覺無上正等菩提方便。」(大正 31, 頁 508 下)此說明恰當地以三性了知一切法的有無,就可以作為三乘殊勝的方便。

(5)五法與三性的涵攝關係(「攝」)

對此《顯揚論》說：

「攝者,謂三種自體及相名分別等五事相攝。問:如是五事初自體幾事攝之答:無。問:第二自體幾事攝?答:四。問:第三自體幾事攝?答:一。」

(大正 31, 頁 508 下)

此說明「遍計所執性」不屬五法之中,「依他起性」則包含四法 - 「相、名、分別、正智」,「圓成實性」則是「真如」法。

(6)對三性應當態度之不同(「別異」)

對此,《顯揚論》說明如下：

「別異者:謂遍計所執自性,唯正應知;依他起自體,應知及應斷;圓成實自體,應知及應作證。」(大正 31, 508 下)

在此,「別異」則是指三性各有其應當的態度之不同 - 遍計所執性應當好好認識(知);依他起性則應當好好認識與斷除;圓成實性應當好的認識並好好當作修證目標。

b. 「遍計」與「色」、「色空」的「有無問題」

《顯揚論》〈成瑜伽品〉提到「色」、「色空」的有無與遍計所執性之關係：「論曰：法與法空俱無二種戲論故名無分別。云向為二，謂有及無。何以故？色非是有，遍計所執相無故，亦非是無，彼假所依事有故。色空亦非有，遍計所執相無所顯故，亦非是無，諸法無我有所顯故，如於色色空，如是於諸一切法及一切法空，當知亦爾。」(大正 31, 563 中)

此說明色因「遍計所執相無」,故「非有」,但因「彼假所依事有」,也不是「無」;同樣「色空」也因「遍計所執相無所顯」,所以「非有」,但因「諸法無我有所顯」,所以「非無」。

(二)《顯揚論》思想性格的定位

由上可知,《顯揚論》的三性思想與《瑜伽論》同樣屬於「言事理門」的三性說,亦即是「語言學的三性思想」,此與《中邊分別論》「塵識理門」的三性說(「認識論的三性思想」)不同,它也積極以三性思想開展對法精神並努力融攝佛

教教法於一體系中。此為其思想性格的粗略地位。

五.《顯揚論》「成無性品」與《三無性論》對「三性的成立」之闡明的比較
真諦的《三無性論》乃《顯揚論》「成無性品」的「同本異譯」比較少疑問，但何以真諦的譯本在譯法，風格與義理性格上與玄奘的譯本有那麼大不同呢？以致於圓測法師都要說「故知三無性論，譯家謬也」呢？筆者以為可以從三方面 - 「翻譯動機」、「語言熟悉度」與「所承受的思想傳統」來看兩家的不同。首先，就「翻譯動機」而言，玄奘的翻譯僅守翻譯家的本分，除非不得已否則不隨便增加自己的解釋；至於真諦的翻譯觀，在於「翻譯本身就是一種完整的詮釋過程，在有必要之處必須加上自己的解釋」。其次，就「語言熟悉度」而言，梵文對玄奘而言是「外來語」，因而翻譯過程首重「信實」、「雅、達」其次；「另外就」真諦而言，梵文是母語其「信實」理解不是問題，主要問題是在翻譯成中文過程中保持「雅」與「達」的可讀性。再者，就「所承受的思想傳統」而言，玄奘所譯《顯揚論》是忠實於「《解深密經》 - 《瑜伽論》本地分」 - 「攝抉擇分」這一唯識傳承，它是帶有「早期彌勒 - 早期無著」色彩之「言事理門」的三性說（「語言學的三性思想」）；至於真諦所接受的是另一種唯識傳承：「《瑜伽論》本地分 - 《大乘莊嚴經論》 - 《中邊分別論》 - 《攝大乘論》」 - 這一傳承是帶有「認識論彌勒 - 晚期無著」色彩之「塵識理門」的三性說（「認識論的三性思想」）。由於兩者在三方面的不同，所以其譯法，風格與義理性格也不同。

另一方面，我們從 1.「遍計 - 依他」之關係，2.依他的有無，3.法相與法性之關係以及三「無性定位」三點，來看兩家思想之同異。

1.「遍計 - 依他」之關係來看

《顯揚論》對「遍計」、「依他」之定義我們已在前文說明，底下，我們來看真諦《三無性論》對三性的定義之看法：

「分別性者，謂名言所顯諸法自性，即似塵識分。依他性者，謂依因依緣顯法自性，即亂識分依因內根緣內塵起故。真實性者，謂法如如。法者即是分別依他兩性，如如者即是兩性無所有。」（大正 31，867 中）

此文中的「分別性」（遍計所執性）與「依他性」（依他起性）前半段的定義與《顯揚論》對兩性的定義差不多，不過真諦在後半段的定義，又加上了自己的詮釋 - 如「分別性」即「似塵識分」四字，又如「依他性」即「亂識分依因內根緣內塵起故」十二字 - 此添加非偶然，而正是要突顯真諦自己的學派風格與義理特色 - 換言之，真諦是以「境（似塵識分） - 識（亂識分）」關係來解釋「遍計所執性」 - 依他起性」之關係以取代原來「名言 - 名言所依」之解釋架構。易言之，它有以「塵識理門」的認識論關係取代「言事理門」的語言學關係的傾向，這也是他以「《中邊分別論》的認識論彌勒」連同《攝大乘論》的「認識論的無著」解釋〈成無性品〉之結果。

2.依他的有無

在《顯揚論》中，它雖許「依他起性」非自然生的因緣生，但畢是不許依他為無；但在《三無性論》中卻以為「分別性以無體相故無所有。依他性以無生故

益無所有。」(大正 31, 867 中) - 此處似以依他起性可以無所有、無所得, 此明顯與早期瑜伽論典觀點不同, 此也難怪窺基法師要提出「聖教不許依他為無」的質疑。此也成為新舊譯爭論一大焦點。

3. 法相與法性之關係以及「三無性定位」

一般而言, 法相色含遍計、依他二性, 法性則為圓成實性 - 兩譯家對法相與法性之關係以及三無性定位亦有不同意見: 新譯以法相與法性是歷然相隔的, 至於舊譯則以法相與法性是可融通、打破相隔 - 比如說《三重性論》說:「如如者即是兩性無所有、分別性以無體相故無所有, 依他性以無生故無所有, 此二無所有皆無變異故言如如, 故呼此如如是真實性。」(大正 31, 867 中下 - 此說「分別無相, 依他無生的境識俱泯」即是「真實性」。另外就「三無性」的定位課題而言, 此對「新譯」來說, 只是對三性說的補充性或反面的說法而已; 但對「舊譯」來說, 「三性說」只是安立諦(前二性安立世俗, 後一性安立勝義), 「三無性」才是「非安立諦」。(註二十一)

六、有關《中邊分別論》跟安慧一系注釋與《顯揚論》對於三性之詮釋及其對教法之收攝的比較

此課題我們略述如下:

對此於《顯揚論》承繼並發押「本地分 - 攝抉擇分(七十三、七十四卷)」語言學三性說的包攝系統以及「對教法的收攝」, 那麼《中邊分別論》也以「識識論的三性思想」承繼了「本地分 - 《大乘莊嚴經論》」的包攝系統並集大成了「教法的收攝」(見其〈真實品〉的十種真實)。底下我們就以《中邊分別論》及其安慧注釋之相關主題來與《顯揚論》對於三性之詮釋及其對教法之收攝作比較。

首先, 安慧《中邊分別論釋疏》提到有關說三性的目的之五種說法: 1. 第一說是以「言說」為「遍計」、把「言說的依處」視為「依他」; 2. 第二說是以「顛倒 / 因 / 對治」解釋三性; 3. 第三說是以「遍知 / (遍知) 斷 / (遍知) 作證」來看三性; 4. 第四說是以「無 / 幻等 / 清淨」解三性; 5. 第五說是以「世間智 / 後得智 / 出世間智」解三性。在此若與前述所論作比較, 我們發現《顯揚論》是具有 1.2.3. 說三種說法, 如「三性初步定義」與第一說相近; 又如「三性的業用」則接近第二說「心理學對治」的三性說; 又如「三性的別異」與第三說從認識「態度」看三性相近。

其次, 我們再來比較《中邊分別論》〈真實品〉與《顯揚論》的三性詮釋及對教法收攝的看法:

如上文「三性的收攝」與《中邊分別論》的「收攝真實」內容接近, 皆談「三性與五法的收攝關係」; 又上文的(4)「三性與無常、苦之關係」(大正 31, 頁 548 下) 以及「三性與三種空(無任空、遠離空、除遣空)」(大正 31, 555 下), 就與《中邊分別論》「無顛倒真實」相通, 皆「以三性來收攝無常、苦等」; 上文「三種色」與《中邊分別論》「善巧真實」相近 - 以三性解讀「(色) 蘊」等為「能增益色、所增益色、法性色」(大正 31, 579 上) 三種色等。

小結

總上而言，我們可以知道《顯揚論》忠實於《瑜伽論》對於三性的定義，把「遍計所執性」視成「名言所生」，而把「依他起性」視成「因緣所生」的「緣起實事」、把「圓成實性」視成「真如」。也由此可見，《瑜伽論》-《顯揚論》的「三性思想」尚未與「認識論」的「境-識」關係結合，它反而以「名言-名依所依的緣起實事」來看「遍計-依他」之關係，因而可以稱之為「言（名言）事（因緣實事）理所」的三性說或是語言學的三性說。這也就是說，在早期三部唯識論典中，尚未於心識中尋求三性的「超驗」的「根據，也未與識說結合。

又就「創立自己特有的三性思想」來看，《顯揚論》的創新顯然要以「語言學的三性思想」或「言事理門」的「三性說」來收攝「阿思達磨的教法」。此恰好與《中邊分別論》以「認識論的三性思想」-「塵識理門」的「三性說」來收攝佛教教法，形成了強烈對比。再者就《顯揚論》的三性思想的基本內容而言，它論及三性的成立道理-存在證明，例如它認為「依他起性」必須存在，有三個理由或論證-第一個論證是充足理由律-「凡存在必有原因」，亦即「假的必依實的」-「世間施設（假法）必有原因特性（因相）」；第二論證是間接反推論證-「『圓成實』與『遍計』依賴於依他起性，依他起性若不存在，二者也不得存在」；第三論證是現象界的彰顯論證-「由現象界的二取雜染存在，推出作為『心、心所』的『依他起性』之存在」。又兩譯家對法相與法性之關係以及三無性定位亦有不同意見：新譯以法相與法性是歷然相隔的，至於舊譯則以法相與法性是可融通、打破相隔。另外就「三無性」的定位課題而言，此對「新譯」來說，只是對三性說的補充性或反面的說法而已；但對「舊譯」來說，「三性說」只是安立諦（前二性安立世俗，後一性安立勝義），「三無性」才是「非安立諦」。

最後，《顯揚論》的「三性的收攝」與《中邊分別論》的「收攝真實」內容接近，皆談「三性與五法的收攝關係」；又其「三性與無常、苦之關係」以及「三性與三種空（無任空、遠離空、除遣空）」，就與《中邊分別論》「無顛倒真實」相通，皆「以三性來收攝無常、苦等」；上文「三種色」與《中邊分別論》「善巧真實」相近-以三性解讀「（色）蘊」等為「能增益色、所增益色、法性色」三種色等。

註釋：

註一：呂澂，《印度佛學思想概論》，台北：天華出版社，民71年，頁216。

註二：印順法師，《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，民78年，頁248，249。

註三：葉阿月，《唯識思想的研究》，東京：東方研究會，1974，頁26。

註四：同上註，頁80。

註五：同上註，頁79。

註六：同上註，頁81。

- 註七：竹村牧男，《唯識三性說的研究》，東京：春秋社，頁 74、75。
- 註八：同上註，頁 72、73。
- 註九：同上註，頁 78、79。
- 註十：曹志成，(《中邊分別論》「真實品」的三性思想之探討)，《圓光學報》
第三期，民 88 年，頁 24、25。
- 註十一：同註三，頁 26。
- 註十二：同註二，頁 248。
- 註十三：同註十，頁 38、44。
- 註十四：同註二。
- 註十五：圓測，《解深密經疏》，大日本經藏經第參拾四套，第四冊，頁三百八十一。