

《辯中邊論》頌文中的兩種唯識三性說模型

耿晴*

摘 要

本文從學者關於唯識學三性說的爭論出發，指出之所以產生這些爭論背後的主要原因是由於唯識學文獻本身即主張不同的三性說模型。本文首先界定兩種三性說模型：單層結構與雙層結構，並且分別簡述其主要特徵。單層結構的主要特徵是：依他起性與遍計所執性之間的關係是能取與所取的關係；雙層結構的主要特徵是：依他起性本身包含有相分、見分的二分，遍計所執性乃是將依他起性作為「所遍計」、在二分之上進一步的概念化與實體化。根據兩個模型的差異，本文接著以《辯中邊論》頌文為核心，分析〈辯中邊論·相品〉頌文中的三性說是單層結構；而〈辯中邊論·真實品〉頌文則與《攝大乘論》一樣，主張雙層結構。根據這個結論，筆者總結過去學者對於《辯中邊論》三性說的誤讀，以及伴隨這些誤讀而來對於現存《辯中邊論》頌文結構的錯誤主張。最後，筆者根據《辯中邊論》中存在兩種不同版本三性說以及《攝大乘論》對於《辯中邊論》引用不一致的兩個線索，提出對於《辯中邊論》頌文結構的新建議：現存《辯中邊論》頌文是一個多層次的文獻，其中有較為古老的層次與較為年輕的層次。

2014.5.22 收稿，2014.12.5 通過刊登。本文為國科會（現科技部）補助之專題研究計劃（NSC 101-2410-H-004 -214 -MY3）之部份研究成果，在此謹表謝忱。審查期間蒙兩位匿名審查人提出寶貴修改建議，不勝感激。文中錯誤仍由筆者自負。

* 作者係國立政治大學哲學系助理教授

關鍵詞：唯識三性說、《辯中邊論》、單層結構、雙層結構、
《攝大乘論》

一、前言

在印度佛教思想的發展中，唯識學是中觀學之外的另一個主要傳統，其核心主張是認為一切現象並非獨立於我們的識之外存在，而是從識中變化出來的。換言之，一切我們以為實際存在的外在對象不過是表識（vijñapti）。¹ 許多佛教學者因此將唯識思想界定為類似於西方哲學中的觀念論（Idealism）。² 無論唯識學是否主張嚴格意義下的觀念論，唯識學至少主張：我們對於所謂外在世界的認識跟我們本身識的作用是無法區分開來的。這點可以從唯識學關於「三性說」的討論中最为明確看出。

三性說是印度唯識思想發展中的一個核心理論。簡略地說，三性說主張一切現象皆有三種自性或更好說三種面向：(1) 遍計執性（parikalpita-svabhāva）：將現象誤解為獨立於識之外存在的實體（包括物質實體的「法」（dharma）與心靈實體的「我」（ātman））。這個誤解來自於將語言概念錯誤地運用到表識上；(2) 依他起性（paratantra-svabhāva）：表識依據因果法則而有生成消滅的種種變化；(3) 圓成實性（pariṇiṣpanna-svabhāva）：表識的真實樣貌，如說「常識以為存在的外在對象不過是從識變現出的表識」。舉例來說：在我眼前看到一團表識的集合：白色、圓形、中間有凹陷等等。我由於過去被教導如何使用語言概念，因此做出「這是一個白色杯子」的陳述。根據唯識

¹ 注意這裡所謂的「表識」是廣義的，包括客觀面（例如「紅色」）也包括主觀面（例如「看到紅色的眼識」），這點與西方哲學中所謂的「心靈表象」（mental representation）不同，後者通常僅僅指涉客觀面的表象。

² 關於唯識學究竟是主張外在世界並非真實存在、因而較為接近西方哲學中的 Idealism；或是並非斷然否認外在實在，而僅是更多專注於對象如何在識中呈現的描述、因而較為接近 Phenomenology 的爭論，可參見 Luasthaus (2003)。

學，常識認為眼前存在的種種表識從屬於一個叫做「杯子」的實體（entity）是錯誤的，因為實際上存在的只是「白色、圓形、中間有凹陷」等等表識。由於概念化的作用，我誤認為在表識背後存在一個實體叫做「杯子」。進一步，這些表識也並非獨立於我的識的作用而存在，這些表識之所以此時此刻出現在我眼前，是因為過去的業力（例如我曾經花錢去買了一個杯子、我曾經工作賺了那些錢等等），而由識的作用變現出來的。換一個角度看，在認識作用中也不存在持續存在、實體性的我，所謂的「我」不過是將各個時刻中變易不居的認識作用（表識）歸屬於同一個主體的錯誤想法的結果。

因此，錯誤地以為表識獨立於意識之外、從屬於一個實體（杯子），而且以為有一個持續存在的主觀主體（我）在認識該客觀實體，這是遍計執性的面向。現在的表識乃是由於過去業力、基於緣起的法則而生起，這屬於表識的依他起性的面向。進一步，若我們正確地認識到表識並非屬於一個獨立於識之外的實體，而不過是識中變現出來的，而且識內也不存在實體性的我，則就認識到這些表識的圓成實性面向。

我們也可以這麼說：佛教哲學的核心在於指出常識觀點的錯誤以及修正之後的結果。從這樣的觀點來看，三性說中的依他起性指涉到那些被認識到的表識如何起源；遍計所執性即指涉關於表識之錯誤的常識觀點；而圓成實性即指涉修正之後的、關於表識的正確認識以及該認識對應到的實在樣貌。³

作為唯識學的核心學說，三性說不可避免地在學者之間引起

³ 「關於表識的正確認識」（正智 *samyag-jñāna*）究竟應該歸屬於圓成實性或是依他起性，這點在唯識學傳統中有不同看法，未來筆者將另文討論。

許多爭議。二十世紀研究唯識學卓然有成的兩位日本學者——上田義文與長尾雅人——即在上世紀中葉，針對如何正確理解三性說展開了一系列的爭論。上田（1964a, 1964b, 1965, 1967, 1971）首先指出，唯識思想的發展中存在兩個流派，他稱為「古唯識學」與「今唯識學」，前者以真諦（499-569）翻譯的《轉識論》為代表；後者以玄奘（602?-662）的《成唯識論》為代表。在兩者中，上田認為古唯識學才合乎彌勒、無著、世親的原意。相對於上田的主張，長尾（1968）則堅持玄奘的《成唯識論》才是唯識學的正宗。

本文以下將首先回顧所謂「古唯識學」與「今唯識學」的差異，遵循先前學者的研究，主張兩者之間一個主要的差異是「單層結構」與「雙層結構」間的差異。並且指出如果將上田義文與長尾雅人的爭論放回去唯識三性說發展的脈絡中檢視，則所謂「究竟古唯識學與今唯識學何者才是對於三性說的正確解釋」是一個假議題，因為如下文所想要證明的，即使是作為唯識學核心文獻之一的《辯中邊論》頌文中第一品「相品」（以下簡稱〈相品〉）與第三品「真實品」（以下簡稱〈真實品〉）之間，即已經呈現出不同的三性說模型。因此與其爭論何者是正確的，不如更仔細去檢視兩種版本的三性說如何在不同文本中被呈現，以及追問何以產生不同模型之間的發展背後的動力為何。

藉此，本文想要一方面確認兩種不同模型的存在，二方面提醒讀者注意唯識文獻的多層次性。對於唯識思想之多元性的認識不足，往往是引起爭論的原因之一。在進入關於《辯中邊論》的細部討論前，先簡單回顧上田與長尾的爭論。

二、單層結構與雙層結構的三性說： 兼回顧關於三性說的爭論

針對前述上田義文與長尾雅人關於三性說的爭論，北野新太郎（1999，2005）援引菅原泰典（1985）指出的彌勒三性說與無著、世親三性說的對比來檢討這個爭論。在進入討論之前，首先釐清術語。北野分別將彌勒型、無著世親型稱為「單純構造」與「二重構造」。⁴兩者間的對比是「所遍計非介在型」與「所遍計介在型」的區別。為了避免混淆，在本文中一律採取「單層結構」、「雙層結構」的對比。術語對照如下：

菅原泰典 1985	彌勒三性說	無著、世親三性說
北野新太郎 2005	單純構造	二重構造
北野新太郎 2005	所遍計非介在型	所遍計介在型
本文	單層結構	雙層結構

這裡所謂的「單層結構」，意思是：依他起性與遍計執性兩者間的關係是「能取——所取」（grāhaka-grāhya）的關係。作為能取的依他起性執取作為所取的遍計執性，這裡並沒有見分（dṛṣṭi）、相分（nimitta）二分的主張。對比於此，在「雙層結構」下，在依他起性中即已經存在主觀與客觀的表識，即見、相二分，而遍計執性則是在二分的基础上，由於概念化而對於二分產生進一步的實體化概念。認識中的主觀（見分）與客觀作用（相分）皆屬於依他起性，這裡的相分比較接近心靈表象的意涵，不牽涉到諸如「持續存在的杯子」、「持續存在的『我』」這樣實體化的概念，後者則屬於遍計所執性。

單層結構在文獻中最主要的表現是：沒有見分、相分二分

⁴ 北野新太郎（2005）：頁3以下。

的主張。例如下文〈相品〉I.1-6⁵頌文中，凡是提到「二」指的是「二取」，也就是遍計所執性的所取與依他起性的能取。除了「二取」之外，並沒有提到任何關於「見分、相分」二分的說法，更沒有提到將依他起性視為是「所遍計」的想法。對比於此，雙層結構在文獻中最主要的表現是：將依他起性界定為「所遍計」，也就是北野新太郎強調的「依他起性（所遍計）作為（遍計所執性的）中介」。⁶例如《攝大乘論》第二「所知相分」明確將依他起性界定為「所遍計」（梵文：parikalpya; 藏文：kun tu brtags par bya ba）。

從修道目標來看，兩種模型也非常不同。單層結構將修道的目標（圓成實性）界定為二取的空，⁷也就是遍計所執性與依他起性兩者都必須滅除，例如下文〈相品〉I.5 頌文中所謂的「二空」（dvayābhāva）。對比於此，在雙層結構下，由於遍計所執性被視為是在依他起性上的錯誤概念化，因此圓成實性也被界定為「依他起性上遍計所執性的闕如」。⁸

就年代來說，筆者目前的看法是：單層結構早於雙層結構。主要的理由是雙層結構預設了識變現「見分、相分」的「二分」

⁵ 本文對於《辯中邊論》頌文的引用，除了附加漢譯品名之外，同時附上羅馬數字的品名，以避免混淆。因此〈相品〉I.1-6 指的是〈相品〉（第一品）第 1-6 頌；〈真實品〉III.4 指的是〈真實品〉（第三品）第 4 頌。

⁶ 參見北野新太郎（2005）：頁 2 以下。這是北野為什麼將雙層結構界定為「所遍計介在型」，而將單層結構界定為「所遍計非介在型」的原因。

⁷ 菅原泰典指出：他所謂的「彌勒型三性說」的真理概念是「二（dvaya）的無」，見菅原泰典（1985）：頁 43。至於這是否必然蘊涵清淨依他起性的概念，筆者在以下註釋 59 有簡要討論。

⁸ 見菅原泰典（1985）：頁 40。菅原泰典指出：依據無著（《攝大乘論》）與世親（《唯識三十頌》），圓成實性被定義為依他起性上遍計所執性的闕如（「依に於いて遍の無が円」），菅原泰典認為：這點證明了依他起性作為遍計所執性與圓成實性兩者的中介、樞紐。

說，而筆者目前能找到最早的關於二分說的清楚表述乃是出自於《攝大乘論》。又、根據《攝大乘論》I.26 引用了〈相品〉I.9，而且〈相品〉主張的是單層結構，如果再假設〈相品〉I.1-9是同時的作品，則可以推論單層結構早於雙層結構。

除了這裡指出的「單層結構」與「雙層結構」的對比之外，Alan Sponberg 也曾經嘗試建議「樞紐模型」(Pivotal model)、
「漸進模型」(Progressive model) 以及「窺基的模型」來刻畫三種不同版本的唯識三性說。Sponberg 的論文由於是處理不同版本三性說少數的英文論文，因此在國外學界有一些影響力。⁹ 但是由於他主要不是考慮《辯中邊論》的三性說，因此對於 Sponberg 的完整檢討與批評必須另闢專文，這裡只能簡單說明兩點。(1) 根據 Sponberg，前兩個模型最主要的區別在於：在達到圓成實性的同時，依他起性究竟滅或是不滅。根據「樞紐模型」，圓成實性其實等同於清淨的依他起性，因此依他起性在圓成實中不滅；但若根據「漸進模型」則依他起性必須首先被消滅，圓成實性才能顯現。對此筆者的批評是：下文將指出：《辯中邊論》中並不存在「清淨依他起性」的概念，無論是「單層結構」或「雙層結構」都主張終極來說必須滅除依他起性。因此「樞紐模型」與「漸進模型」的對比不能充分把握到《辯中邊論》〈相品〉與〈真實品〉中的不同三性說。也就是說：在所謂「漸進模型」下，依然存在「單層結構」或「雙層結構」的區別。(2) 另外，不同於上田義文與長尾雅人，儘管 Sponberg 帶著清楚的歷史意識來考察唯識三性說的發展，他對於歷史發展的主張卻大有疑問。例如他認為「漸進模型」是在

⁹ 另外一本討論唯識三性說思想發展的英語著作為 Boquist (1993)。但是其中缺乏對於文本的仔細分析，與本文的主旨關聯不大，因此暫時省略不作討論。

東亞流行的詮釋，¹⁰並在註釋中提到可以在日本法相宗作品中找到，¹¹這其實是很大的誤解。早在《辯中邊論》「相品」中，即已有「識生變似義、有情、我及了；此境實非有，境無故識無（I.3）」以及「依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生（I.6）」的主張，也就是說，隨著境（遍計執性）首先被滅除，識（依他起性）也隨之滅除。¹²另外，D'Amato（2005）也在《大乘莊嚴經論》中找到必須斷除依他起性的主張，其中最明確的文證之一是頌文 XIX.51 的註釋中指出「依他起性的消滅」（*paratantrasvabhāva-kṣaya*）。¹³而這正是 Sponberg 所謂「漸進型」的特徵。筆者完全贊同 D'Amato 對於 Sponberg 的挑戰，所謂的「漸進模型」，其實在印度唯識文獻中已經出現，絕非 Sponberg 所主張的在東亞佛教後來才出現的。¹⁴

類似於本文，D'Amato（2012）也指出《辯中邊論》中同時存在「樞紐模型」與「漸進模型」兩種不同的三性說模型：他認為大部份頌文支持「樞紐模型」（例如 I.1 與 I.5；V.13-22），但是對於 III.10a 的散文註釋則明確地支持「漸進模型」。¹⁵下文將指出：D'Amato 認為 I.1 與 I.5 支持「樞紐模型」的主張是錯

¹⁰ Sponberg (1982): 101。

¹¹ Sponberg (1982): 115-116。

¹² 這也正是傳為真諦所造的《十八空論》中「方便唯識」與「正觀唯識」的差異。見《十八空論》：「一者、方便，謂先觀唯有阿梨耶識，無餘境界，現得境智兩空，除妄識已盡，名為方便唯識也。二、明正觀唯識，遣蕩生死虛妄識心及以境界，一皆淨盡，唯有阿摩羅清淨心也。」（T1616:31.864a24-28）

¹³ D'Amato (2005): 197。梵文見 Lévi, Sylvain (1907) *Mahāyāna-Sūtralamkāra: exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra*. Paris: H. Champion. 頁 169。

¹⁴ Gold (2006) 針對傳為世親所造之《三性論》（*Trisvābhāvanirdeśa*）中的三性說的討論，也是沿著「依他起性是否滅除」的議題為主軸，因此對於本文的參考價值不高。

¹⁵ D'Amato (2012):17-18。

誤的，因為 I.5 明確地主張圓成實性對應到「二空」，也就是要同時斷除遍計所執性與依他起性。¹⁶ 總結來說，D'Amato 由於不熟悉日文文獻的限制，錯誤地以為三性說只有 Sponberg 指出的那幾種模型。然而如前對於 Sponberg 的批評，「樞紐模型」與「漸進模型」的差異並非〈相品〉與〈真實品〉中不同三性說的差異，因此 D'Amato 不能正確地理解《辯中邊論》的三性說。

回到上田與長尾的爭論。北野新太郎認為：古唯識三性說採用「單層結構」而今唯識三性說採用「雙層結構」；這是兩者最主要的差異。¹⁷ 陳一標指出：上田與長尾爭論的焦點，即是「依他起性亦即識中，是否有相分內境的存在」。¹⁸ 意思是說：在古唯識三性說中，依他起性只有對應到「識」的主觀面而沒有對應到「境」的客觀面；而在今唯識三性說中，依他起性同時對應到見分的主觀面與相分的客觀面。陳一標的解釋呼應了北野的看法，兩人都是從今唯識三性說中依他起性同時帶有見分、相分的表象這點來看待古、今唯識三性說的根本差異。

根據陳一標與北野的觀察，上田與長尾對於唯識三性說的不同理解可以整理如下表：¹⁹

¹⁶ 參見以下第三節的討論。

¹⁷ 北野新太郎（2005）：頁 2-4 以及北野新太郎（1999）：頁 81 以下。其中「彌勒型三性說」的特徵是「依他起性與遍計執性之間存在主、客關係」；「無著型三性說」的特徵是「將認識的主、客同時視為是內在於識的依他起性」的差別。

¹⁸ 見陳一標（2000）：頁 47。

¹⁹ 見陳一標（2000）：頁 46-7 與北野新太郎（1999）：頁 75-78。筆者主張：在古、今唯識三性說的差異的議題上，陳一標與北野新太郎都忽略了一個重要的面向。在上表中，圓成實性同樣都指涉「二取」（即、錯誤的實體化概念）的消除。這在古唯識三性說中蘊涵同時去除遍計執性與依他起性兩者。然而在今唯識三性說中則可能僅僅意味去除遍計執性上兩方面的實體化與概念化，而並不蘊涵同時要斷除遍計執性與依他起性兩者。也就是說：除了「單層構造」與「二重構造」的差異，古唯識與今唯識另一個主要差異是：

	遍計執性	依他起性	圓成實性	所依據之經典
上田支持的古唯識 = 單層構造	境 = 所分別 = 所取	識 = 能分別 = 能取	二取之無	真諦譯《轉識論》
長尾支持的新唯識 = 二重構造	能取 = 我； 所取 = 法	見分（見識） = 能分別； 相分（相識） = 所分別 = 內境	依他起性上 遍計所執二 取之無	玄奘譯《成唯識論》

注意到古唯識三性說與今唯識三性說的差異之後，進一步的問題是：我們該如何看待這個差異？在上田支持的古唯識三性說與長尾支持的今唯識三性說兩者之間，是否其中只有一個才是正確的唯一識三性說模型？

在回應這個問題之前，首先我們應該注意到：如竹村牧男指出的：上田主要是繼承宇井伯壽的立場，認為唯有真諦才忠實地傳承了印度唯識學說。而長尾則是站在中國傳到日本的法相宗的立場，認為玄奘——窺基一系才是唯識正宗。²⁰ 上田與長尾之爭，其實也正反映了宇井伯壽推翻傳統法相宗、發揚真諦思想的翻案主張。而關於何為正宗的爭論，則也反映了宇井對於傳統法相宗傳承的不滿。

對於兩人的爭論，筆者不贊成如竹村牧男選擇支持某一邊，²¹ 也不同意從何者為唯識學正宗的角度來考察。筆者同意北野新太郎的進路，即，將兩人的爭論放回到唯識思想發展過程的

要達到圓成實性，依他起性是否必然要斷除的問題。這也正是 Sponberg 主張「樞紐模型」與「漸進模型」的區別。參見以下註釋 59。

²⁰ 竹村牧男（1995）：頁 29。

²¹ 竹村牧男雖然沒有明示，但是字裡行間顯然看出他不同情上田的主張，見竹村牧男（1995）：頁 30。

歷史脈絡下來考察。意思是說：在唯識思想發展可考察的至少數百年的長流中，彌勒、無著、世親也只不過是數個斷面，世親之後尚有新的議題與新的困難出現，後來的唯識學者仍然要嘗試去面對。因此去追究真諦與玄奘何者代表唯識正宗在筆者看來其實不是最有意義的問題，甚至是一個假問題。這個問題完全忽略了唯識思想是一個動態的發展過程而不是一個靜態的考古物。職是之故，與其追問何為唯識正宗，筆者認為更有意義的議題是：臚列並比較在現存唯識文獻中存在的各個三性說模型，並且追索這些模型彼此之間的發展關係，以及為何如此發展背後的哲學議題。

在帶著歷史意識的追問下，如前面已經指出的：北野新太郎（1999，2005）認為上田義文與長尾雅人之間爭論的核心是「彌勒型三性說」與「無著型三性說」的差異，兩者各有所本。如前整理的，兩者的不同其實就是單層結構與雙層結構的差異。北野結論道：世親綜合了「彌勒型三性說」與「無著型三性說」，後來的安慧與護法，則分別接近前者與後者。而上田義文與長尾雅人，也分別接近於前者與後者。²²

筆者非常同意北野新太郎將這個爭論還原到唯識思想的發展當中。並非上田與長尾之間有一人是對，另一人是錯，而是兩人所見到的是不同時期的唯識思想，哲學的對立其實源於侷限於歷史發展中的某一斷面。這點在印度思想發展中特別多見。

然而北野新太郎主張的限制至少有以下三點：(1) 一方面他儘管對於古、今唯識三性說為何出現，找到歷史的根據。然而他完全沒有解釋從哲學思想的角度來說明為什麼在古唯識之後，又

²² 北野新太郎（1999）：頁 83。

出現了一個新的三性說模型。今唯識三性說的出現，究竟是為了因應什麼樣的新的哲學議題與挑戰？(2) 另一方面，北野認為唯識學在世親之前的發展，也就是所謂「彌勒型三性說」（「單層結構」）與「無著型三性說」（「雙層結構」）的區別，足夠涵蓋唯識學從彌勒——無著——世親——安慧——護法的發展。然而筆者認為：在無著之後三性說發展的主要動力，是根據「依他起性不滅」（《攝大乘論》的「清淨依他起性」為肇始）而出現的有為（*samskṛta*）的依他起性與無為（*asamskṛta*）的圓成實性之間的關係的問題。據此來說，北野的討論並未能夠涵蓋無著之後三性說的發展。(3) 如下文指出的，北野對於〈相品〉與〈真實品〉三性說的理解是錯誤的。他依循長尾，將〈相品〉的三性說理解為「雙層結構」；依循菅原，將〈真實品〉的三性說理解為「單層結構」。筆者下文將指出，北野的理解恰好是顛倒了。

北野前面的兩個限制，關聯到「清淨依他起性」的概念以及其在無著以後的唯識三性說扮演的角色，牽涉甚廣，未來筆者將專文討論。²³ 本文將限縮在論證〈相品〉主張單層結構的三性說、〈真實品〉主張雙層結構的三性說，並且初步探究何以如此的理由，以及這個差異如何幫助我們了解現存《辯中邊論》作為一個多層次的文本。

三、〈相品〉中的單層結構三性說

在進行解讀《辯中邊論》頌文²⁴之前，筆者要先說明方法學

²³ 參見以下註釋 59。

²⁴ 本文以下對於《辯中邊論》的詮釋是針對頌文部份（*Madhyāntavibhāga*），當指稱〈相品〉、〈真實品〉時，皆指該品的頌文。當引用世親《辯中邊論》散文註釋（*Madhyāntavibhāga-bhāṣya*）時，則會特別添加「散文註釋」四字，以便與頌文部份清楚區隔。

上的考慮。本文目的在主張《辯中邊論》頌文中存在兩種不同的三性說模型。然而目前我們知道的《辯中邊論》注釋書——例如世親的 *Madhyāntavibhāga-bhāṣya* 與安慧的 *Madhyāntavibhāga-ṭīkā*——都成書於兩種模型成立之後。因此在閱讀《辯中邊論》注釋時，要很小心地去辨別注釋者是否已經將稍晚的雙層結構三性說讀回去本來主張單層結構的文本中。為了避免這個危險，筆者將嘗試僅僅依賴頌文來作解讀，僅僅在這些注釋直接支持或反對筆者的解釋時才對於注釋加以討論。這樣的解讀方法，自然有容易陷入詮釋循環與僅僅訴諸對自己有利的證據之嫌。但是筆者要提醒的是：我們往往過分信賴古代注釋者，其實古代注釋者跟我們面臨類似的詮釋的處境：面對不同的模型而不確定該如何理解其間的差異；以及很難避免將較晚發展、距離注釋者較近的模型讀回去較為早先的文本的誤讀。

〈相品〉中的單層結構三性說，也是較為古老的三性說模型，可以〈相品〉I.1，I.3，I.5，I.6 四個頌文為代表。如下：²⁵

abhūta-parikalpo 'sti dvayan tatra na vidyate |
 sūnyatā vidyate tv atra tasyām api sa vidyate || I.1 ||

虛妄分別有 於此二都無
 此中唯有空 於彼亦有此 (I.1)

artha-satvâtma-vijñapti-pratibhāsam prajāyate |
 vijñānaṃ nāsti cāsyārthas tad-abhāvāt tad apy asat || I.3 ||

識生變似義 有情、我及了
 此境實非有 境無故識無 (I.3)

kalpitaḥ paratantraś ca pariniṣpanna eva ca |

²⁵ 本文引用的《辯中邊論》梵文，一律引自 NAGAO (1964)。

arthād abhūtakalpāc ca dvayābhāvāc ca deśitaḥ ||I.5||

唯所執、依他 及圓成實性

境故、分別故 及二空故說 (I.5)

upalabdhiṃ samāśritya nōpalabdhīḥ prajāyate |

nōpalabdhiṃ samāśritya nōpalabdhīḥ prajāyate ||I.6||

(NAGAO 1964:17-20)

依識有所得 境無所得生

依境無所得 識無所得生 (T1601:31.477c9-21)

筆者主張，當我們將這四個頌文合併起來看時，會得到一個明確的「單層結構」三性說。筆者的解讀步驟如下 (a)–(f)：

(a) 這裡都應該將「二」理解為「能取」(grāhaka)與「所取」(grāhya)。在世親散文注釋中，也是將「二」理解為「能取」與「所取」。例如世親散文注釋〈相品〉I.1的「虛妄分別」(abhūtaparikalpa)概念時，世親說：

tatrābhūtaparikalpo grāhya-grāhaka-vikalpaḥ. dvayaṃ
grāhyaṃ grāhakañ ca. (NAGAO 1964 : 18)

「虛妄分別有」者，謂有所取能取分別。

(T1600:31.464b18)

此外，世親散文注釋〈相品〉I.5的「二空」(dvayābhāva)時，也是將「二」解釋為「能取所取」：

grāhya-grāhakābhāvaḥ pariniṣpannaḥ svabhāvaḥ (NAGAO
1964 : 19)

依止所取能取空故，說有圓成實自性。

(T1600:31.465a1-2)

(b) I.5 列舉境 (artha)、分別 (abhūtakalpa) 與二空 (dvayābhāva)，並且將三者分別對應到遍計所執性、依他起性與圓成實性。這點強烈暗示「二空」中所謂的「二」指的就是境與分別。據此得到以下結論：²⁶

境 = 所取 = 遍計所執性

分別 = 能取 = 依他起性

(c) I.3 指出識中顯現為四類「義、有情、我、了」(artha-satvātma-vijñapti)。這裡的關鍵步驟是：I.5 提到的「境」(artha) 與 I.3 提到的「義 (artha)、有情、我、了」中的「義」，同樣是梵文 artha 一詞。筆者的建議是：如果我們將 I.5 的「境 (artha)」理解為 I.3 的「義 (artha)、有情、我、了」四者的簡稱——也就是將 I.5 的「境 (artha)」理解為「義等」(arthādi)²⁷——則就能夠將 I.3 與 I.5 做很好的對應，而且 I.3 的識 (vijñāna) 則很好地對應到 I.5 的分別。不同於玄奘，真諦譯將兩處的 artha 都翻譯為「塵」。玄奘之所以使用兩個不同的詞彙翻譯，也許一個可能的解釋即是：他特別使用「義」來傳達狹義的「境」，而保留「境」來表達廣義的境。如此，根據筆者的

²⁶ 普原泰典同意〈相品〉I.5 是單層結構，圓成實意味遍計所執性與依他起性的減除。見普原 (1985)：335。

²⁷ 安慧的 MAV 也同意筆者的解讀，梵文作 “[artho hi parikalpitasvabhāva ity] artho 'tra rūpādayaś ca cakṣurādaya ātmā vijñaptayaś ca.” 見 Yamaguchi (1934): 22-3。英譯見 Friedmann (1937): 27。安慧此處使用 (1) rūpādayaḥ, (2) cakṣurādayaḥ, (3) ātmā (4) vijñaptayaḥ 來解釋 I.5 頌文中的 artha。從這個解釋可以看出，安慧也是如筆者一般，認為 artha 是 rūpa-cakṣur-ātma-vijñapti 的縮寫，而且這裡的 rūpa-cakṣur-ātma-vijñapti 正好可以對應到 I.3 頌文中的 artha-satvātma-vijñapti。另外，北野新太郎 (2005) 轉述：根據芳村博實教授，此處「義、有情、我、了」屬於遍計所執性；但根據長尾雅人教授，「義、有情、我、了」屬於依他起性 (頁 5)。北野新太郎將 I.3 解讀為雙層結構，本文以下第六節會加以批評。

解讀，則對應結果如下：

「義 (artha) 等四類」 (I.3) = 境 (I.5) = 所取 = 遍計
所執性
識 = 分別 = 能取 = 依他起性²⁸

這個對應告訴我們：I.3 的識與「義 (artha) 等四類」之間的關係是能取與所取的關係。這個解讀也可以得到世親散文注釋的支持：

tad-abhāvāt tad apy asat iti yat tadgrāhyam rūpādi-
pañcēndriyaṃ manaḥ ṣaḍ-vijñāna-saṃjñakaṃ catur-
vvidham²⁹ tasya grāhyasyārthasyābhāvāt tad api grāhakaṃ
vijñānam asat. (NAGAO 1964 : 19) (底線表示引自頌
文)

「境無故識無」者，謂所取義 (artha) 等四境無故，能
取諸識亦非實有。(T1600:31.464c15-17)

世親散文注釋對於〈相品〉I.3ab 的注釋中已經指出：頌
文中的四類所取 (義、有情、我、了) 分別對應到色、五根、
意 (染污意)、六識等³⁰。可能是這個原因，玄奘此處沒有再

²⁸ 北野新太郎的解讀與筆者不同，他主張這裡的三性說乃是「依他起性的所遍計有中介」的新型 (無著型) 三性說。見北野新太郎 (2005) : 頁 6。下文第六節會進一步討論北野的解讀。

²⁹ 長尾雅人版本中 saṃjñakacatur-vvidham 本應作：saṃjñakacatur-vidham。長尾版本之所以出現 rvv-，是由於所根據寫本的特殊書寫習慣導致。長尾雅人的說明是：在該寫本中，-r 之後的子音通常被重複，例如 sarvva, dharmma…這種情況甚至出現在 -r 後面是另外一個字的時候，因此有…caturvvidha。見 NAGAO (1964), p.5。底下註釋 69 中的“sarvvatragârthe”同此。

³⁰ 梵文作“tatrârtha-pratibhāsam yad rūpādi-bhāvena pratibhāsat. satvapratibhāsam yat pañcēndriyatvena sva-para-santānayoḥ. ātma-pratibhāsam kliṣṭam manaḥ.

重複梵文本中「yat tadgrāhyaṃ rūpādi-pañcēndriyaṃ manaḥ ṣaḍ-vijñāna-samjñakaṃ catur-vvidham」一句。此處 I.3d 散文注釋中，世親明白將「義等四類」對應到所取、將識對應到能取，與筆者的解釋若合符節。

確立了識與義等四類之間是能取與所取的關係之後，現在我們回到 I.3 頌文本身：

artha-satvâtma-vijñapti-pratibhâsam prajâyate
 vijñānaṃ nâsti câsyârthas tad-abhāvât tad apy asat (I.3)
 識生變似義 有情我及了
 此境實非有 境無故識無 (I.3)

意思是：作為能取的虛妄分別或者識顯現 (prati-√bhās) 為四類所取。當正確地認識到所取的四類是不實在的，則能取的識也就不會顯現為四類了。這裡要注意的是所謂的「識」指的是什麼？在《辯中邊論》中，「阿賴耶識」的名字並未出現，但是根據對照其他唯識文本以及世親此處將義等四類的後兩種「我、了」分別對應到第七識與前六識，我們可以合理重建此處所說的「識」指的是阿賴耶識。玄奘正是看到這點，因而補充了「亂識」一詞到對於頌文 I.4 世親散文注釋的翻譯中。³¹ 真諦不但在翻譯頌文 I.3 時添加了「本識」一詞，甚至在翻譯散文注釋時，還添加了一句「本識者，謂阿黎耶識」一句。³² 真諦添加的文句在現存梵文本以及玄奘翻譯中都沒有出現。

âtmanohâdi-samprayogât. vijñapti-pratibhâsam ṣaḍ vijñānāni.” (NAGAO 1964 : 18) (底線表示引自頌文)

³¹ 見《辯中邊論》T1600:31.464c21。附帶一提，玄奘在翻譯《辯中邊論》V.15 與 V.17 頌文的世親散文注釋時也添加了「亂識」一詞。見 T1600:31.475a10-29。

³² 見《中邊分別論》T1599:31.451b07-18。

根據 I.3，識（阿賴耶識）與義等四類的關係為能取與所取的關係。此處「能取、所取」的意涵至少有兩重：(1) 顯現出（prati-√bhās）義等四類的顯現關係；(2) 對於義等四類進行「執取」（√grah）的執取關係。這裡所謂「執取」，筆者理解為關於顯現出來的義等四類進行概念化與實體化的錯誤認識。³³ 舉例來說，當從阿賴耶識產生「義」（物質性）的表識——例如肖似杯子的「白色、圓形、中間有凹陷」等等表識——的時候，阿賴耶識不僅僅變現出此表識，而且還將這個表識理解為不同於識自身，因而可以成為可執持、慾望、享受的對象。唯有承認阿賴耶識關於義等四類能夠有這些作用，才能理解頌文所謂「境無故識無」的意思是說當認知到義等四類不是真實

³³ 因此，D'Amato 將「能取」、「所取」翻譯為 subject-object 是窄化了「二取」的意涵。因為通常理解 subject-object 之間僅僅存在認識關係，而不存在變現關係。參見 D'Amato (2012)：117。一位匿名審查人在此提出疑問：「顯現」作為一個動詞是表示一種發展的動態關係，但是能取、所取是一種同時性的並列關係，因此將能取、所取視為是「顯現關係」似乎不當。筆者的回應如下：審查人之所以有此疑問，我想原因在於審查人從較為狹義的角度來理解「能取、所取」，也就是從「能認識、被認識」的關係來理解。一般認為，能認識者與被認識者總是同時的。但是若談論到「能顯現、被顯現」，則似乎能顯現是本、被顯現是末，兩者之間必定有邏輯上（未必是時間上）的先後關係。因此審查人才認為筆者使用「能取、所取」來同時涵蓋「顯現」與「執取」兩種關係並非恰當。然而筆者認為，當《辯中邊論》〈相品〉將識與義等四類境的關係描述為「能取」與「所取」的關係時，這裡的「能取、所取」關係就必須同時包含「顯現」與「執取」兩種關係，因為根據《辯中邊論》〈相品〉，識與義等四類境的關係必須同時有「顯現」與「執取」兩種。因此筆者認為：這裡所謂「能取、所取」的概念是廣義的，同時包含「顯現」與「執取」兩種意義。筆者此處主張的重點是：從本識中顯現的表象正是被執取的對象。之所以有顯現，目的就在於執取。正由於我有想要吃冰淇淋的慾望，因此冰淇淋的表象才從我的識中升起。《成唯識論》卷二有所謂「即以所變為自所緣，行相仗之而得起故。」（T1585:31.10a19-20）的主張，正是筆者的用意。「所變」即是筆者所謂的「顯現」關係、「自所緣」即接近筆者所謂的「執取」關係。「所緣」不必然蘊涵「執取」，但是至少《成唯識論》這裡主張：從識中變現出的表象（所變），也被識當做認識的對象（所緣），兩個面向是重合的。這點與筆者的主張符合。

獨立於識存在時，識進一步變現、執持的動力即緩解、甚至終極地消弭而不再生起。³⁴

(d) 依據 I.3 的「境無故識無」，當境與識兩者同時不生起，就是 I.5 所說的「二空」。

二空 = 所取能取空 = 圓成實性

這點也可以得到世親散文注釋頌文 I.5 的支持：

arthaḥ parikalpitaḥ svabhāvaḥ. abhūtaparikalpaḥ paratantraḥ
svabhāvaḥ. grāhya-grāhakābhāvaḥ pariniṣpannaḥ svabhāvaḥ

³⁴ 一位審查人在此提出異議，懷疑筆者認為「將阿賴耶視為能取，將四境視為所取」的看法，如何能與世親《唯識三十頌》說阿賴耶識的所緣是「執受（種子、根身）與處」說法相協調？筆者認為，我的解釋與《成唯識論》的解釋相差不遠，例如《成唯識論》卷二說：「此識行相所緣云何？謂不可知執受、處、了。『了』謂了別，即是行相，識以了別為行相故。『處』謂處所，即器世間，是諸有情所依處故。執受有二：謂諸種子及有根身。『諸種子』者，謂諸相名分別習氣。『有根身』者謂諸色根及根依處。此二皆是識所執受，攝為自體同安危故。執受及處俱是所緣，阿賴耶識因緣力故自體生時，內變為種及有根身，外變為器。即以所變為自所緣，行相仗之而得起故。」（T1585:31.10a11-20）這裡《成唯識論》指出：阿賴耶識「內變為種及有根身，外變為器」，這裡的「器」（器世間、也就是一般人認為的外在實在世界）接近於《辯中邊論》I.3 的“artha”；「有根身」接近“caksuādaya”。因此筆者認為，《辯中邊論》與《成唯識論》同樣認為從阿賴耶識中變現出內在的感官與外在的世界。兩者間主要的差別僅僅在於：(a) 《成唯識論》僅僅認為「即以所變為自所緣」，也就是主張：識中變現出的表象（所變）也被識當做認識的對象（所緣），但是沒有主張被認識的對象同時也是被執取的對象。這正好符合筆者所謂的雙層結構三性說，因為《成唯識論》將「執取」的作用歸屬於遍計所執性，而將「所變」、「所緣」的作用歸屬於依他起性。(b) 不同於《辯中邊論》，《成唯識論》並未主張從阿賴耶識中變現 ātman（即、第七識）與 vijñapti（即、前六識）。(c) 不同於《成唯識論》，《辯中邊論》並未將種子當作阿賴耶識的所緣。後面兩點根據筆者粗淺的了解，恐怕都與《成唯識論》中明確採取八識現行有關。也就是說：第八識與前七識都是分別運轉，而不強調前七識都是從第八識中變現出來的有關。因此《成唯識論》將第八識與第七識、前六識平行並列為三種能變。

(NAGAO 1964 : 19)

依止虛妄分別境故，說有遍計所執自性。依止虛妄分別性故，說有依他起自性。依止所取能取空故，說有圓成實自性。(T1600:31.464c29-465a2)

(e) 同時，筆者的解讀也可以得到〈相品〉I.1 的支持。I.1 說的是：由於虛妄分別的作用二取出現，但是事實上二取是不真實存在的，真實存在的唯有空。這裡我們很容易會傾向藉由雙層結構來解讀，也就是將二取視為是在虛妄分別上出現的二分之進一步的概念化。例如下文第六節會指出：北野新太郎即是將 I.3 讀作雙層結構，意味識首先由於虛妄分別而變現出「見分」、「相分」的二分，然後在此二分之上，再將此二分概念化、實體化為二取。這個解讀也看似能夠支持 I.3，也就是將 I.3 的「所取」理解為義與有情、並對應到相分；「能取」理解為我與了、並且對應到見分。³⁵

然而如此的解讀會導致矛盾的結果，因為 I.1 明確指出若去掉二取，剩下來的只有空。可是若根據雙層結構，則當二取去掉了之後，二分還留下來。也就是說，去掉「二取」之後，虛妄分別本身（也就是二分）卻沒有去掉，因此 I.1 就不能說「若去掉二取，剩下來的只有空」。從另外一個角度來說，如果我們堅持用「雙層結構」來解讀 I.1，則必須解讀為「虛妄分別（導出的二分）存在，但這裡二（取）是無；這裡唯有空，在空中仍然有

³⁵ 勝呂信靜（1982）一文也是採取此立場來解釋〈相品〉I.1，他主張：I.1 將依他起性規定為虛妄分別、將遍計所執性規定為二取；兩者是能、所關係，遍計所執是依他起性的所緣（*ālambana*），見勝呂（2009）：504。基於這裡提到的理由，筆者不贊成勝呂的解讀。同時，如以下解釋的，筆者認為〈相品〉I.1 中能取（識）與所取（境）的關係不僅僅是所緣關係，還有變現的關係。

虛妄分別（的二分）」。這樣的解讀的弱點是「二」指涉到兩種不同的意涵，而且以下的 I.3-6 皆沒有提到「二分」以及「二分」與「二取」的區別，因此筆者認為應該拒絕這個解讀。

(f) I.6 中提到依止「有所得」，「無所得」生，且進一步、依止「無所得」，「無所得」生。這裡的二元關係顯然講的是「所取」與「能取」之間的關係：根據「能取」是有，得到「所取」是無，而進一步根據「所取」是無，得到「能取」也是無。這其實也正是 I.3 頌文所謂的「此境實非有，境無故識無」，也就是說第一步根據識變現為義等四類的作用是實有（識有所得），得到義等四類並非作為真實外在對象的實有（境無所得）；第二步根據義等四類並非實有（境無所得），因此識變現表識並且加以執持的動力即終極地不再出生（識無所得）。因此儘管在梵文頌文中沒有明白使用「能取」、「所取」，但是漢譯的真諦與玄奘都選擇將能取的「識」與所取的「境」添加到漢譯中。這也明白顯示：漢譯者也贊同筆者「所取 = 境」、「能取 = 識」的解讀。³⁶

而此處世親的散文注釋稍有不同。世親的解讀是：依止「唯表識」（vijñapti-mātra）有所得、義等四類無所得生；依止義等四類無所得生，「唯表識」無所得生。然而這裡世親所謂的「唯表識無所得」絕非意味「唯表識」這個想法不成立，因為後者正是唯識的主張。筆者對於世親的解讀是：如果正確地認識到「義等四類」僅僅是表識、不離開識存在，則「義等四類」的表識就不會繼續從識中生起。進一步，如果「義等四類」的表識都不生

³⁶ 因此，筆者不同意 D'Amato 的英譯將「有所得」理解為「知覺」的意涵，他譯作：“Depending upon perception, non-perception occurs; depending upon non-perception, non-perception occurs”。見 D'Amato (2012): 121。

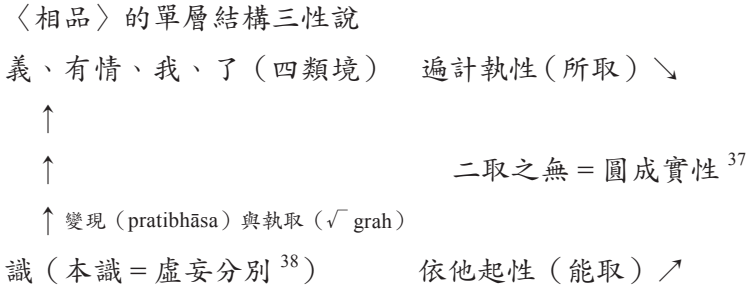
起，則說它們僅僅「唯表識」的想法也沒有必要存在了。根據這樣的解讀，則世親、漢譯者與筆者的詮釋是一致的。

根據以上 (a)–(f)，筆者嘗試對於《辯中邊論》頌文 I.1-6 提出一個完整的解釋。然而筆者的解釋所可能面臨的一個困難是：〈相品〉I.1 說「虛妄分別有，於此二都無」，彷彿虛妄分別是二取的基底，與二取是不同的，因此虛妄分別不能等同於依他起性。然而 I.5 又明白將虛妄分別對應到依他起性。兩者似乎存在衝突？

筆者的回應如下。必須注意這裡的關鍵是：虛妄分別就是識變現為四類境的作用。當變現出四類境、並且誤以為四類境是不同於識的時候，四類境即成為所取的遍計所執性。與此同時，由於境被認為與識不同，識同時自認為與境不同，因而成為能取，對於所取進行錯誤的認識。因此沒有必要主張說由於虛妄分別是二取的基底，因此虛妄分別即不能等同於識。單層結構的特色，即是虛妄分別既是二取中的能取，又是二取所從出的變現作用。

I.1 的虛妄分別指的就是作為能取的「識」變現出與自己不同的所取的四類境，這是出於過去的業力。遍計所執性指的是將四類境認為是獨立實存的。因此說識同時是虛妄分別又是能取，因為若沒有虛妄分別，則不會有識的變現，而若沒有識的變現，則不會有能取所取的區別。

總之，在〈相品〉I.1-I.6 的頌文中出現的二元關係，指的應該是能取與所取的二元。這裡沒有任何提到「見分」、「相分」，也沒有任何文句支持所謂的「雙層結構」。職是之故，筆者認為〈相品〉I.1-I.6 所要表達的三性說可以圖解如下：



「單層結構」的三性說有兩個重要意涵。第一，「能取」「所取」分別對應到「識」與「義等四類」。這裡沒有任何關於二分的蹤跡。能取的阿賴耶識與所取的義等四類的關係有兩重：(1) 顯現出義等四類；(2) 對於這些對象進行執取。

針對此處沒有提到任何「二分」的說法，筆者據此可以

³⁷ 一位審查人建議筆者就證得無分別智時（圓成實性），識之狀態與結構為何，以圖表表達。然而在單層結構下，證得無分別智時（圓成實性），識之狀態與結構很不容易以圖表表達，因為彼時能取所取皆無，也就是所謂的「境識俱泯」。筆者認為這個狀態還是不同於純粹的虛無，而是一種識的明照、覺知狀態。筆者認為以下從《轉識論》中的引文所謂的「阿摩羅識」最接近這樣的狀態：「問：遣境在識，乃可稱唯識義。既境識俱遣，何識可成？答：立唯識乃一往遣境、留心卒終為論。遣境為欲空心，是其正意。是故境識俱泯，是其義成。此境識俱泯即是實性，實性即是阿摩羅識，亦可卒終為論是摩羅識也。」（T1587:31.62c15-20）。

另外，筆者曾經發表〈法身為真如所顯——論《能斷金剛般若波羅蜜多經釋》對於法身的界定〉一文，其中第九節（頁41以下）論「佛與智慧」，指出佛的智慧是「無相之見」，筆者認為也很貼近所謂的「境識俱泯」。不過值得提醒的是：無論是單層結構或是雙層結構，都是主張終極來說（在佛位）必須滅除依他起性的，也就是在成佛之後，至少在無分別智中（不論後得智），佛的智慧是境識俱泯的覺照狀態。

³⁸ 一位審查人要求筆者對於「虛妄分別」概念再做明確的說明。筆者回覆如下：筆者在本文中將虛妄分別理解為從阿賴耶識中變現出不同種類的（主觀面的、客觀面的）表識的變現作用。這點筆者認為《辯中邊論》與《攝大乘論》是一致的。所不同之處在於：《辯中邊論》「相品」中的「虛妄分別」概念同時包含了「變現」與「執取」的兩個面向，同屬於依他起性；但是《辯中邊論》「真實品」與《攝大乘論》則將兩個面向區分開來，「變現」屬於依他起性；「執取」則屬於遍計所執性。

批評長尾對於〈相品〉三性說的解讀。長尾的解釋特別強調了「能取」、「所取」的歧義，也就是識顯現為義等四類是第一重能取、所取關係；而義等四類境之中的「義」、「有情」；「我」、「了」彼此之間又有第二重所取、能取關係，也就是例如色作為所取被眼識作為能取認知到的關係。³⁹

筆者認為長尾詮釋的困難是：四類境彼此具有能取、所取關係這一點在〈相品〉中從來沒有出現，〈相品〉從來沒有使用能取所取來描述「義」、「有情」、「我」、「了」之間的關係，而總是僅僅描述「義等四類」與「識」之間具有能取、所取的關係。我們可以看出，長尾實際上是用「見分」、「相分」來理解義等四類中的「義」、「有情」、「我」、「了」，因此得到〈相品〉三性說主張「能取所取屬於依他起性」的結論。這點就〈相品〉的文獻本身來說是沒有證據的。

然而另一方面，筆者也要指出：長尾正確地看出了單層結構的弱點。前面已經說明：能取與所取的關係有兩種：(1) 變現關係：識變現出四類境；(2) 執取關係：識對於境進行錯誤的認識。然而必須注意的是：這裡的能取所取關係中，卻遺漏了最常見的「六識知覺對象」這樣的認識關係。作為能取的阿賴耶識本身究竟是否有認知對象（所緣）此點，不同唯識文獻容或有不同的主張，但是起碼對於色的認識乃是透過眼識與意識的合作達成的，這點從阿毘達磨以來應該沒有疑義。然而這種認識作用在以上指出的兩種「能取—所取」關係中卻找不到，因為這樣的感官知覺存在於作為所取的「義等四類」之間。例如在根、境和合產生識的感官知覺中，根對應到「有情」、境對應到「義」、識對

³⁹ 長尾雅人（1978）：頁 484 以下。

應到「了」，三者都屬於所取而非能取。也就是說，單層結構中的能取所取關係聚焦於所取從能取中變現的關係，卻遺漏了最常見的感官知覺中出現的主觀、客觀的緣取關係。

進一步，當 I.3 說「境無故識無」或 I.6 說「依境無所得，識無所得生」，意味當識正確地認識到境並非獨立於識而存在，則識變現、執取境的作用即消滅。然而我們可以追問：這樣的正確的認識難道僅僅憑藉能取的阿賴耶識而無需透過意識（*mano-vijñāna*）來達成？然而問題是：在單層結構中意識不屬於能取、而屬於所取。因此如果主張「境無故識無」，則似乎必須更積極地接受義等四類中的「我」（第七識）與「了」（前六識）作為能取，即、主觀面的認識作用。如此，則識與境之間的能取所取關係，就不能停留在單層結構中了。也就是說：通常意義下說的「認知」（*perception*）其實出現在以下的「雙層結構」中，也就是作為能取的見分認識作為所取的相分之間的認知關係。

其二，圓成實性對應到「境無故識無」的「二空」的主張蘊涵這個較古老的單層結構並沒有「清淨依他起性」的概念。根據〈相品〉I.6，當境不存在的時候，識也就不存在了。因此依他起性終究是要滅除的。因此我們可以總結：〈相品〉的三性說完全符合上田義文所主張的「古唯識三性說」：

- (1) 境 = 所取 = 遍計執性；識 = 分別 = 能取 = 依他起性；
- (2) 終究來說，不只是遍計執性要滅除，依他起性也要滅除。

以下，我們要討論《辯中邊論》的雙層結構三性說。不過在那之前，筆者要先轉到《攝大乘論》，因為筆者認為，《攝大乘論》在唯識三性說的發展中扮演了關鍵的角色，即是：《攝大乘

論》有比較系統性的關於「雙層結構」的架構。因此先討論《攝大乘論》的雙層結構三性說，將能夠更明確地看出《辯中邊論》存在有別於單層結構的雙層結構三性說。

四、插曲：《攝大乘論》的「雙層結構三性說」

《攝大乘論》的雙層結構，有以下兩點特色：(A) 依他起性的二分說；(B) 依他起性作為所遍計。這兩點構成所謂雙層結構三性說的主要特色。以下進一步闡釋。

(一) 依他起性的二分說

首先，《攝大乘論》定義三性如下：

此中何者依他起相？謂阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識……如此諸識皆是虛妄分別所攝，唯識為性，是無所有，非真實義顯現所依，如是名為依他起相。此中何者遍計所執相？謂於無義唯有識中，似義顯現。此中何者圓成實相？謂即於彼依他起相，由似義相永無有性。（《攝大乘論本》II.2; T1594:31.137c29-138a15）⁴⁰

這裡說到，從虛妄分別生起十一種表識（vijñapti），⁴¹ 這屬

⁴⁰ Lamotte (1973) Tome: I: 24-26。本文對於《攝大乘論》的分段遵循長尾雅人的分段，並在注釋中列出 Lamotte 版本的對應頁數。

⁴¹ 無著認為表識可以分為十一類，「謂身、身者、受者識、彼所受識、彼能受識、世識、數識、處識、言說識、自他差別識、善趣惡趣死生識。」《攝大乘論本》卷 2（T1594:31.138a01-3）。無著解釋這十一種表識如下：「此中身身者受者識，應知即是眼等六內界。彼所受識，應知即是色等六外界。彼能受識，應知即是眼等六識界。其餘諸識，應知是此諸識差別。」《攝大乘論本》卷 2（T1594:31.138a16-19）。根據世親的解釋，其中第一類「身表識」指涉眼等五種感官；第二類「身者表識」指涉「染污意」；第三類「能受者表識」指涉意識；第四類「彼所受表識」指涉色等六種感官對象，見《攝大乘論釋》卷 4：「身謂眼等五界，身者謂染污意，能受者謂意界，

於依他起性。將某個表識誤以為是獨立於識之外的實有（義），這是遍計執性；而將表識正確地認識到是從識緣生，僅僅是表識而不是獨立實有，這是圓成實性。遍計執性與圓成實性都是對於依據依他起性緣生的表識的認知。

問題是，識中生起的表識為何可以被錯認為是外在的對象？根據無著，這裡的關鍵是：根據依他起性生起的表識，本身就含有客觀面（noematic aspect）與主觀面（noetic aspect）的二元特性，也就是所謂的「相」（nimitta）與「見」（dṛṣṭi），如《攝大乘論》說：

復次云何安立如是諸識成唯識性？略由三相。一由唯識無有義故；二由二性有相有見（藏譯：rgyu mtshan dang lta ba dang；梵文重建：*nimitta-dṛṣṭi⁴²）二識別故；三由種種種種行相而生起故。所以者何？此一切識無有義故，得成唯識。有相見故，得成二種。若眼等識以色等識為相，以眼識識為見、乃至以身識識為見。若意識以一切眼為最初、法為最後，諸識為相，以意識識為見，由此意識有分別故，似一切識而生起故。（《攝大乘論》II.11；T1594:31.138c13-21）⁴³

這是說：在表象中，「相分」呈現為客觀側面，例如關於青、黃色的客觀面的表識；「見分」則呈現為主觀側面，例如關於「看見青、黃」的眼識表識，或是「回憶昨天看過青、黃」的

彼所受識者謂色等六外界，彼能受識者謂六識界。」（T1597:31.338a12-15）
《攝大乘論》中十一種表識的說法可以與《辯中邊論》四類境做對照。

⁴² 見長尾雅人（1982-1987）上：66-67。

⁴³ 見長尾雅人（1982-1987）上：303 以下，長尾梵文重建見該書 67-8；Lamotte（1973）Tome I: 29。也可參見《攝大乘論》II.13 以及北野新太郎（2003b）關於「義識」的討論。

意識表象。前面所說的十一種表識，也可以總括為見與相。

《攝大乘論》中的見、相二分在三性說的發展非常重要，有兩個原因。(1) 二分改變了我們對於「二取」的理解。(2) 二分說成立了依他起性作為「所遍計」的雙層結構。關於(1)，無著成立了見、相二分之後，即用二分來理解並取代了二取，例如：

於此悟入唯識性中，何所悟入，如何悟入？入唯識性相見（藏譯：rgyu mtshan dang lta ba dang；梵文重建：**nimitta-drṣṭi*⁴⁴）二性及種種性。若名若義、自性差別假、自性差別義、如是六種⁴⁵，義皆無故，所取能取性（藏譯：gzung ba dang 'dzin pa'i dngos po；梵文重建：**grāhya-grāhaka-bhāva*⁴⁶）現前故，一時現似種種相義而生起故。」（《攝大乘論》III.8A；T1594:31.142c27-143a2）⁴⁷（底線為筆者所加）

這裡無著說：唯識性中包含了「相見」二分，關於名字（主觀面）、對象（客觀面）的六種面向都不存在，六種面向之所以被誤認為存在，乃是因為真正存在的是所取與能取。這裡顯然無著在同樣的意義下使用二分與二取，兩者同樣都指的是依他起性的主觀與客觀面。六種不真實存在的面向之所以被誤認為實在，是因為伴隨所取能取生起、因而似乎以種種樣貌出現的緣故。⁴⁸

⁴⁴ 見長尾雅人（1982-1987）下：36。

⁴⁵ 六種的藏譯是 *rnam pa drug*，筆者的解讀是：名、義、名自性差別假、義自性差別假、名自性差別義、義自性差別義等六種。長尾解釋六種為：「名、義、自性設定、屬性設定、從自性的觀點、從屬性的觀點」等（長尾雅人（1982-1987）下：38-39）。筆者認為長尾的解釋並不正確。

⁴⁶ 長尾雅人（1982-1987）下：37。

⁴⁷ *Derge, Ri, 24b2-4; Lamotte (1973) Tome I: 52; 長尾雅人（1982-1987）下：頁36 以下以及頁 63。*

⁴⁸ 參見世親《攝大乘論釋》對此段的解釋：「『由二性』者，由於一識安立

緊接著（《攝大乘論》III.8B）無著舉出一個人在暗夜看到繩子卻誤以為是蛇的譬喻。其中人與繩子分別對應到能取（見分）與所取（相分），屬於依他起性。蛇對應到六種不實在的東西，對應到遍計所執性，從來不存在。這裡可以看到依他起性作為「所遍計」的意思：如果沒有繩子，則該人是不可能會誤以為看到蛇的。人則對應到「能遍計」，也就是底下《攝大乘論》II.16 提到的意識作為能遍計。

（二）依他起性作為所遍計

《攝大乘論》的三性說另一個重要的突破是：開啟了以依他起性為「所遍計」（梵文：*parikalpya*；藏譯：*kun tu brtags par bya ba*）的三性說之雙層結構，例如說：

復次有能遍計（藏譯：*kun tu rtog pa*；梵文重建：*parikalpa*）、有所遍計（藏譯：*kun tu rtog pa brtags par bya ba*；梵文重建：*parikalpya*），遍計所執自性乃成。此中何者能遍計，何者所遍計，何者遍計所執自性？當知意識是能遍計，有分別故。所以者何？由此意識用自名言熏習為種子，及用一切識名言熏習為種子，是故意識無邊行相分別而轉，普於一切分別計度，故名遍計。又依他起自性名所遍計，又若由此相令依他起自性成所遍計，此中是名遍計所執自性。「由此相」者是如此義。復次云何遍計能遍計度？緣何境界？取何相貌？由何執著？由何起

相、見，即此一識一分成相、第二成見。眼等諸識即於二性安立種種，謂一識上如其所應，一分變似種種相生、第二變似種種能取。」（《攝大乘論釋》卷4：T1597:31.339c2-6；藏譯見 Derge Ri, 145 a5-6）。世親此處雖然沒有明白將所取與能取對照，但是根據他說「見」變似能取，似乎還是同意無著，將二分視為是二取的同義詞，皆屬於依他起性。

語？由何言說？何所增益？謂緣名為境，依他起自性中取彼相貌，由見執著，由尋起語，由見聞等四種言說而起言說，於無義中增益為有，由此遍計能遍計度。」（《攝大乘論》II.16；T1594:31.139b10-23）⁴⁹（底線為筆者所加）

這裡說的是：意識根據被熏習而儲存在阿賴耶識中的種子，而執持依他起性中的相貌，並將不獨立於識存在的相貌誤執為存在，因而造成了遍計執性。這裡所謂的「依他起性的相貌」，顯然指涉前述的「相、見」二分的表識。也就是說，意識作為「能遍計」，執持了作為相分與作為見分的表識，並將它們概念化為本來不存在的實體。

舉例來說，我將眼前看到的白色的、圓形的表識錯誤地歸屬於獨立於識之外的一個「杯子」，並將正在看這些表象的眼識、意識歸屬於一個獨立自存的「我」。被誤認為實體化的「杯子」、「我」即是遍計執性。因此，無著主張，先必須存在根據依他起性生起的表識，然後實體化的錯誤歸屬才有可能。換言之，遍計執性必須以依他起性為中介。這樣的雙層結構可以表示如下：

〔《攝大乘論》的雙層結構三性說〕：

名、義等六種面向

↑ 意識 = 能遍計 遍計所執性

相 見 = 所遍計 依他起性

↙ ↗ 虛妄分別

阿賴耶識

⁴⁹ 見長尾雅人（1982-1987）上：328ff，長尾梵文重建見該書：75-76。Lamotte 1973 Tome I: 32。

以上提到的「依他起性的二分說」與「依他起性作為所遍計」合起來構成了所謂的「雙層結構」，以別於前面討論的《辯中邊論》〈相品〉中的「單層結構」。回顧了《攝大乘論》中雙層結構三性說之後，筆者將進一步討論《辯中邊論》〈真實品〉，以指出〈真實品〉的三性說與《攝大乘論》相同，都屬於雙層結構。

五、〈真實品〉中的雙層結構三性說

〈真實品〉討論「相真實」（*tatvasya lakṣaṇam*），也就是相的實在樣貌如何從三自性的角度來理解。這是〈真實品〉的總主題。〈真實品〉對於三性說的討論主要見於頌文 4-5ab，如下：

samāropāpavādasya dharmma-pudgalayor iha |
 grāhya-grāhakayoś cāpi bhāvābhāve ca darśanaṃ || III.4||
 yaj-jñānān na pravartteta tad dhi tatvasya lakṣaṇam || III.
 5ab||

於法數取趣	及所取能取
有非有性中	增益損減見（III.4）
知此故不轉	是名真實相（III.5ab）

在進一步討論之前，先引用世親對於頌文的長行解釋如下：

pudgala-dharmmayoḥ samāropāpavāda-darśanaṃ yasya
 jñānān na pravarttate. tat parikalpita-svabhāve tatva-
 lakṣaṇam. grāhya-grāhakayoḥ samāropāpavāda-darśanaṃ
 yasya jñānān na parvarttate. tat paratantra-svabhāve tatva-
 lakṣaṇam. bhāvābhāva-samāropāpavāda-darśanaṃ yasya

jñānān na pravarttate. tat pariniṣpanna-svabhāve tatva-lakṣaṇam. etan mūla-tatve lakṣaṇam aviparītaṃ lakṣaṇa-tatvam ity ucyate." (NAGAO 1964: 38)

論曰：於一切法、補特伽羅所有增益及損減見。若知此故，彼便不轉，是遍計所執自性真實相。

於諸所取能取法中所有增益及損減見，若知此故彼便不轉。是名依他起自性真實相。

於有、非有所有增益及損減見。若知此故彼便不轉。是名圓成實自性真實相。

此於根本真實相中無顛倒故，名相真實。

(T1600:31.469a5-11)⁵⁰

針對世親的註釋，菅原泰典主張世親對於〈真實品〉III.4-5ab 進行了誤讀。首先，世親的解釋可以表解如下：

遍計所執自性真實相：於一切法、補特伽羅所有增益及損減見之不轉、

依他起自性真實相：於諸所取、能取法中所有增益及損減見之不轉、

⁵⁰ O'Brien 的翻譯見 O'Brien (1953): 290-294。另外，真諦譯《佛性論》中有極為類似此段的文句，值得進一步研究。《佛性論》文句如下：「問曰：是三性實相云何？答曰：分別性實相者，人法增益及損減。由解此性故，此執不生。是分別相人法者，是分別所作。若依真諦觀，此人法為有名增益執；若依俗諦觀，此人法是無名損減執。若通達此分別性，則增益減損二執不生，是名分別實性相。復次依他實性相者，能執、所執增益及損減。由解此性故，故此執不生，是名依他性相。此能執所執，若見真為有，則是增益，名為常見；若見俗定無，則是損減，名為斷見。若通此二性斷常二執並不得生，是名依他實性相。唯有似塵識故，則無能所。無能所故，無增益執；由有似塵識故，無損減執。復次真實性相者，有無及增益損減執，由解此性故，執不得生。所以者何？若執空為有，名增益謬；若執空為無，名損減謬。若通達此性，則二執不生，是名真實性相。」(T1610:31.794c16-795a3)

圓成實自性真實相：於有、非有所有增益及損減見之不轉。

要特別注意：世親此處將所取、能取都對應到依他起性。而非像他在〈相品〉I.3 注釋中將四類境對應到所取、識對應到能取，後者意味四類境是遍計所執性、識是依他起性。⁵¹

不同於世親，菅原將〈真實品〉III.5a 中“yaj-jñānāt na pravartteta”對應到圓成實性，據此主張圓成實性意味遍計所執與依他起兩性的滅除，如下：

圓成實自性真實相：對於「法＝所取＝無（＝遍）」增益為有之誤解的消除、與對於「人＝能取＝有（＝依）」損減為無之誤解的消除。⁵²

菅原之所以如此解讀，理由是他認為 III.4-5ab 的圓成實性僅僅意味遍計執性與依他起性的消除。因此他主張〈真實品〉的三性說正確的理解如下：

遍計所執性＝所取＝法＝境＝無（＝邪）

依他起性＝能取＝人＝心＝有（＝正）

圓成實性＝遍、依兩性的無⁵³

筆者不贊成菅原的解釋，理由是，如果此處圓成實性意味遍計所執與依他起性的無（滅除），則為何同時又主張遍計所執性是無、依他起性是有？菅原顯然這裡想要訴諸「依識有所得，境無所得生」（〈相品〉I.6ab）的文證，但是馬上接著的下一句

⁵¹ 見前文三（c）節的討論。

⁵² 菅原泰典（1985）：頁 46。

⁵³ 菅原泰典（1985）：頁 47。

I.6cd 就是「依境無所得，識無所得生」（〈相品〉 I.6cd），將依他起性認為是「有」最多只能是前半個步驟。因此將依他起性對應到「有」是無法成立的。

除了 III.4-5ab 的段落之外，菅原也引用〈真實品〉 III.9ab 來支持他的主張，該頌文如下：

svabhāva-dvaya-nôtpattir mala-sānti-dvayam matam

(NAGAO 1964 : 40)

自性二不生 垢寂二三滅 (T1601:31.478c18-19)

世親的散文註釋如下：

svabhāvânupattir grāhya-grāhakayor anupattir mala-sānti-dvayam ca pratisamkhyānirodha-tathatākhyam ity eṣa trividho nirodho yad uta svabhāva-nirodho dvaya-nirodhaḥ. prakṛti-nirodhaś ca. (NAGAO 1964 : 40)

滅諦三者：一、自性滅，謂自性不生故。二、二取滅，謂所取能取二不生故。三、本性滅，謂垢寂二，即擇滅及真如。(T1600:31.469b17-19)⁵⁴

〈真實品〉 III.8-10a 旨在解釋三性如何對應到四諦中的集諦、滅諦、道諦，其中 9ab 說明滅諦如何對應到三性。菅原主張

⁵⁴ O'Brien 的翻譯見 O'Brien (1953): 301-302. O'Brien 的翻譯不盡理想，原因是他沒有清楚說明世親註釋中「自性」(svabhāva) 與「本性」(prakṛti)。安慧的 MAV 解釋道：「自性無生」的「自性」指的是遍計所執自性。由於「無自性」(niḥsvabhāva)，遍計所執自性從來不生起，如同石女兒一樣 (tatra svabhāvânupattiḥ parikalpitasya| tasya hi niḥsvabhāvāt vād ātyantikānupattir vandhyāputravat|)。MAV 也指出有些論師將「本性」等同於真如 (tathatā)。見 Yamaguchi (1934):121-122; Yamaguchi (1966a): 190。

世親在這裡再次有意誤讀，世親將 *svabhāva-dvaya* 解讀為相違釋 (*Dvaṃdva*)，意味「自性與二(取)」，世親的解讀表解如下：

滅諦對應到遍計所執性：自性的無生 (*svabhāva-nôtpatti*)
滅諦對應到依他起性：二(取)的無生 (*dvaya-nôtpatti*)
滅諦對應到圓成實性：兩種的「垢寂滅」 (*mala-śānti-dvaya*)

再一次，菅原不同意世親對於前二性的解讀，他認為正確的解讀是：

遍計所執性與依他起性的滅：該兩種自性 (*svabhāva-dvaya*) 的無生 (*nôtpatti*)⁵⁵

菅原主要理由是認為 III.9a 中 *svabhāva-dvaya* 應該被解讀為依主釋，意味兩種自性 (a pair of *svabhāva*)。⁵⁶ 但是筆者認為，如果我們遵循菅原的讀法，則會導致以下的奇怪的解讀：

滅諦對應到遍計所執性：遍計所執性的無生
滅諦對應到依他起性：依他起性的無生

這個解讀之所以奇怪，是因為根本就沒有做任何進一步的解釋，僅僅是同語反覆。而且此處與滅諦如何對應到圓成實性也不對稱。後者的確用兩種的「垢寂滅」 (*mala-śānti-dvaya*) 來解釋滅諦如何對應到圓成實性，而非僅僅說「滅諦對應到圓成實性：圓成實性的存在」之類的同語反覆。

⁵⁵ 菅原泰典 (1985) : 44 以下。

⁵⁶ 菅原泰典 (1985) : 45。

如果我們無法接受這個奇怪的解讀，則應該拒絕菅原的提議，而接受世親對於 III.9a 的解讀。長尾雅人⁵⁷與勝呂信靜⁵⁸也同意筆者的解讀，將二取對應到依他起性。若我們將 III.9a 對照回去 III.4-5ab，則可以看到 III.4-5ab 中的「補特伽羅」、「法」對應到 III.9a 的「自性」，III.4-5ab 中的「所取、能取」對應到 III.9a 中的「二」，如此根據 III.9a 可以進一步確認世親對於 III.4-5ab 的解讀也是正確的。

世親解讀的特色是：遍計所執性是對於「法」、「補特伽羅」的增益減損、依他起性是對於「所取」、「能取」的增益減損。意思是：「法」、「補特伽羅」僅僅是對於「所取」、「能取」的進一步概念化，實際來說是不存在的。但它們背後的基底、即、依他起性的二取是存在的，就此意義來說，不能說是完全不存在。因此若認為「法」、「補特伽羅」是真實存在的，則是增益；認為完全不存在，則是減損。類似的推論，「所取」、「能取」是從識變現出來的表識，因此不能說不存在。但是就其起源乃是過去的業力，是因緣起的，沒有獨立的自性，因此不能說是真實的存在。因此若認為「所取」、「能取」是真實存在的，則是增益；認為完全不存在，則是減損。最後，圓成實性就是要正確地認識到什麼真實存在、什麼不存在。

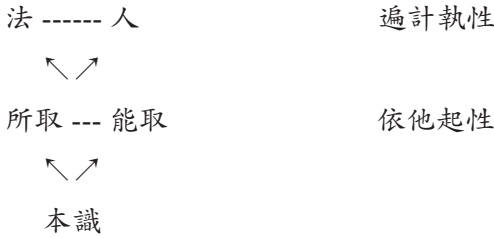
這裡的關鍵是：「法」、「補特伽羅」乃是在「所取」、「能取」上進一步的概念化。這點明顯地呼應了《攝大乘論》中依他起性作為「所遍計」的雙層結構，因此這裡的「所取」、「能取」應該被視為對應到「相分」、「見分」的二分。意思是說：從本識中生起「所取」、「能取」的二分，這屬於依他起

⁵⁷ 長尾雅人（1982-1987）：472。

⁵⁸ 勝呂信靜（1982）：506。

性；然後在這二分之上進行進一步的概念化以及實體化，形成「法」、「人」的概念。這個形態的三性說可以用下圖表示：

〈真實品〉的雙層結構三性說



〈真實品〉的雙層結構三性說並沒有因為年代較新而必然接受了「清淨依他起性」的概念。⁵⁹ 菅原正確地理解到無著《攝大乘論》、世親《唯識三十頌》的三性說是「依他起性上遍計執性之無」，但是他錯誤地認為無著將依他起性視為是「迴轉軸」、

⁵⁹ 這點背後的論證比較複雜，必須另闢專文討論。筆者同意勝呂信靜的看法，認為《攝大乘論》對於「依他起性是否終極來說必須滅除」問題的立場是模糊且搖擺的。有段落看似主張「依他起性＝虛妄分別」，例如無著在界定三性說的時候開宗明義將依他起性定義為「阿賴耶識為種子虛妄分別所攝諸識」（《攝大乘論本》卷2：(T1594:31.137c29-138a1)）。根據後者的定義，則依他起性顯然是雜染的，必須藉由修道消滅的。但是另一方面，有些段落又看似主張「依他起性＝圓成實性」。例如《攝大乘論本》卷2：「此中何者圓成實相？謂即於彼依他起相由似義相永無有性。」(T1594:31.138a14-15)。又例如無著一方面引用了《阿毘達摩大乘經》，主張依他起性同時具有雜染分與清淨分，如說：「《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。」（《攝大乘論本》卷2；T1594:31.140c7-11）「如是已說增上慧殊勝，彼果斷殊勝云何可見？斷謂菩薩無住涅槃，以捨雜染不捨生死，二所依止轉依為相。此中生死謂依他起性雜染分；涅槃謂依他起性清淨分。二所依止，謂通二分依他起性。轉依謂即依他起性，對治起時轉捨雜染分、轉得清淨分。」（《攝大乘論本》卷3；T1594:31.148c13-18）。如此看來，則《攝大乘論》對於依他起性究竟是染或淨，沒有做出最終的決定。參見勝呂信靜（1982）：509-510。

「作為遍計執性、圓成實性實現的基底」，⁶⁰因而無需滅除。因此菅原凡是看到《辯中邊論》談到滅除遍計執性與依他起性，就認定是《辯中邊論》三性說的原意，與無著三性說迥異。而他凡是看到〈真實品〉談到雙層結構，就認定是世親受到無著影響而產生對於《辯中邊論》的誤讀。

筆者主張：〈真實品〉主張的「雙層結構」，其實並未與滅除依他起性的說法相違背，例如〈真實品〉III.9cd 明確地說到：

parijñāyāṃ prahāṇe ca prāpti-sākṣātkṛtāv ayam (NAGAO
1964:40)

遍知及永斷 證得三道諦 (T1601:31.478c19-20)

這裡的主題是討論如何將道諦對應到三性。此處指出：

道諦對應到遍計所執性：遍知 (parijñā)

道諦對應到依他起性：永斷 (prahāṇa)

道諦對應到圓成實性：證得 (prāpti)

意思是：針對遍計所執性產生的對象（補特伽羅、法），修行的目的是要「遍知」；針對依他起性產生的對象（能取所取的二分），修行的目的是要「永斷」；針對圓成實的對象（真如、法界），修行的目的是要「證得」。特別值得注意的是：為什麼關於遍計所執性的對象（補特伽羅、法），不說「永斷」而說僅僅是「遍知」呢？很可惜地，這點散文注釋者也沒有仔細說明。筆者認為這點對於了解何謂遍計所執性極為關鍵，意思是：對應到遍計所執性的對象（補特伽羅、法）等其實根本不實際存在，僅僅是概念構想出來的。因此嚴格來說，無法被斷除。斷除遍計

⁶⁰ 菅原泰典（1985）：頁 40。

所執性的對象（補特伽羅、法）等的方式就是正確地認識到它們不實際存在。這就像是在暗夜中看到一條繩子卻誤以為是蛇一樣，斷除蛇的方式並非斬殺它或是捕捉它，因為它從來不實際存在。斷除蛇的方式就是正確認識到它從來不實際存在，僅僅是概念分別的產物。據此也可以證實菅原將 III.9a 讀作「遍計所執性與依他起性的滅：兩種自性的無生」違背了〈真實品〉的原意。因為不實際存在的東西本來就是無生無滅的，因此不能說遍計所執性的無生。

另外，根據〈真實品〉III.9cd 提到的「永斷」依他起性，我們也可以確認根據〈真實品〉主張依他起性終極來說還是必須斷除的。因此所謂「清淨依他起性」的概念，在〈真實品〉中尚沒有明確地出現。

六、關於三性說與《辯中邊論》文本結構之間關聯的總結

前面已經指出：長尾雅人站在雙層結構三性說的立場，將〈相品〉與〈真實品〉兩種三性說同時解讀為雙層結構。相反地，菅原泰典則站在單層結構三性說的立場，將〈相品〉與〈真實品〉兩種三性說同時解讀為單層結構。

不同於前兩位學者，北野新太郎正確地認識到《辯中邊論》存在兩種非常不同的三性說，據此指出〈相品〉I.3 與〈真實品〉III.4-5ab 分別主張雙層結構與單層結構的三性說。

北野的錯誤是將〈相品〉I.3 孤立解讀，而沒有放回〈相品〉I.1-6 的整體中去解讀。如筆者先前指出的，如果我們將〈相品〉I.1-6 整體來解讀，則會得到一致性的單層結構三性說。

另外，北野對於〈相品〉I.3 的解讀受到山口益認為 I.3 對

應到阿賴耶識的所緣、行相的影響以及長尾解讀《攝大乘論》II.13 的影響。⁶¹ 長尾在《攝大乘論》II.13 的注解中將「阿賴耶識作為義識 (artha-vijñapti)」時，關聯到《唯識三十頌》的阿賴耶識的「不可知執受、處、了」一句，並且在 (注 1) 指出〈相品〉I.3 同樣提到阿賴耶識「作為對境的顯現」(artha-pratibhāsa)。⁶²

延續長尾，北野也將《唯識三十頌》「不可知執受、處、了」一句拿來解讀〈相品〉I.3 的「識生變似義，有情我及了」，主張這裡的「義」對應到《唯識三十頌》的「處 (= 器世間 bhājana-loka)」、「有情」對應到《唯識三十頌》的「執受 (= upādāna)」。因此將 I.3 四類境的「義」、「有情」理解為「所遍計」；「我」、「了」理解為「能遍計」，並且將能遍計、所遍計都歸屬於依他起性⁶³，也就是類似於《攝大乘論》的見分與相分。

另外，北野遵循菅原，主張〈真實品〉III.4-5ab 屬於單層結構三性說。不同於北野，筆者則支持長尾以及勝呂的讀法，將 III.4-5ab 歸屬於雙層結構三性說。北野的問題是：他明白意識到在與上田的爭論中，長尾明顯傾向於後期的雙層結構，但卻沒有小心提醒自己不要受到長尾解讀的影響。北野的誤讀說明了他還是受到長尾雙層結構的影響來解讀〈相品〉I.3。

根據以上的討論，筆者主張：我們必須認識到《辯中邊論》中存在兩種不一樣的三性說結構：〈相品〉的單層結構與〈真實

⁶¹ 前者的影響見北野新太郎 (2003a) : 149 ; 後者的影響在北野新太郎 (2005) 中為最明確。

⁶² 見長尾雅人 (1982-1987) 上 : 314-5 。

⁶³ 北野新太郎 (2005) : 6 。

品〉的雙層結構。在對此可能的原因提出進一步解釋之前，筆者再將不同學者對兩種結構的主張總結如下：

長尾：〈相品〉&〈真實品〉：雙層結構

菅原：〈相品〉&〈真實品〉：單層結構

北野：〈相品〉I.3：雙層結構；〈真實品〉III.4-5ab：單層結構

筆者：〈相品〉I.3：單層結構；〈真實品〉III.4-5ab：雙層結構

最後值得指出的是，伴隨著〈相品〉與〈真實品〉兩種三性說，「二取」概念的意義也有變化。〈相品〉中二取指的是能取的識與所取的四類境、分別對應到依他起性與遍計所執性；〈真實品〉中的二取則呼應《攝大乘論》的二分，將二取同樣歸屬於依他起性，對於二取的進一步增益為補特伽羅、法，才屬於遍計所執性。整理如下：⁶⁴

	〈相品〉	《攝大乘論》	〈真實品〉
能取	識 = 依他起性	見分 = 依他起性	見分 = 依他起性
所取	四類境 = 遍計所執性	相分 = 依他起性	相分 = 依他起性

對於《辯中邊論》三性說的不同解讀，也關聯到如何看待《辯中邊論》文本的結構。長尾與菅原都預設了《辯中邊論》是單一層次的文獻，因此嘗試主張無論是〈相品〉或是〈真實品〉，其三性說是一致的。因而長尾努力地將〈相品〉的三性說解讀為雙層結構以符合〈真實品〉的雙層結構、而菅原則費勁地將〈真實品〉的三性說解讀為單層結構以符合〈相品〉的單層結

⁶⁴ 勝呂信靜雖然沒有意識到《辯中邊論》的兩種不一致的三性說結構，但是他卻注意到從二取到二分的意義變化。見勝呂信靜（1982）。

構。

不同於兩位前輩，北野主張〈相品〉I.3的三性說為雙層結構（遵循長尾）、〈真實品〉III.4-5ab的三性說為單層結構（遵循菅原），同時由於他也主張雙層結構的年代晚於單層結構，因此他主張〈相品〉I.3有很大可能是無著添加的頌文，因而扭曲了彌勒的原意。⁶⁵

前面筆者已經批評了北野的解讀恰恰是弄顛倒了。以下，筆者將根據自己對於《辯中邊論》三性說的不同解讀，提出跟北野新太郎非常不同的關於《辯中邊論》成書結構的看法。

七、《辯中邊論》作為多層次的文本

該如何解釋《辯中邊論》內在的不一致性？筆者主張，《辯中邊論》頌文之所以存在兩種不同的三性說結構，一個合理的解釋是：《辯中邊論》現存頌文文本是一個多層次的文本。筆者的主張可以從《攝大乘論》對於兩者的引用中得到支持。首先將《攝大乘論》中引用《辯中邊論》頌文表列如下：

《攝大乘論》	現存《辯中邊論》	《攝論》是否說明頌文引用自《辯中邊論》？	三性說
《攝大乘論》 I.26 ⁶⁶	〈相品〉I.9 ⁶⁷	是	單層

⁶⁵ 北野新太郎（2005）：5。

⁶⁶ 《攝大乘論本》I.26：「復次，其餘轉識普於一切自體諸趣，應知說名能受用者，如《中邊分別論》中說。伽他曰：一則名緣識 第二名受者 此中能受用 分別推心法」（T1594:31.135b9-12）

⁶⁷ 〈相品〉I.9：“ekam pratyaya-vijñānam dviṭīyam aupabhogikam || upabhoga-pariccheda-prerakās tatra caitasāḥ” (I.9) (NAGAO 1964: 21)；玄奘漢譯：「一則名緣識 第二名受者 此中能受用 分別推心所 (I.9)」(T1601:31.477c25-27)。

《攝大乘論》 V.1B ⁶⁸	〈障品〉 II.14-16 ⁶⁹	否	無
------------------------------	-----------------------------	---	---

如上表所示，《攝大乘論》曾經兩次引用到現存《辯中邊論》頌文。然而我們閱讀《攝大乘論》時，也不得不覺得奇怪：無著為何第一次引用到〈相品〉I.9時有說明引自《辯中邊論》，但在第二次引用〈障品〉II.14-16時，卻未說明引自《辯中邊論》？類似於《辯中邊論》的情況，在無著引用《大乘莊嚴經論》時，也同樣發生。⁷⁰ 面對這個引用的不一致，似乎一個直覺性的解釋是：假設無著對於引用其他文獻的方式並不一致，因此有時引用出處、有時未引用出處。

然而現在根據現存《辯中邊論》同時存在兩種三性說結構的線索，筆者要提出一個大膽的假設：無著之所以引用〈相品〉I.26有說明出處，但引用〈障品〉II.14-16卻沒有說明出處的原因是：無著寫作《攝大乘論》時所看到的是較現存《辯中邊論》更古老的版本（暫且稱為《辯中邊論_古》）。換言之，無著看到

⁶⁸ 《攝大乘論本》V.1B：「此中有三頌。 遍行最勝義 及與勝流義 如是無攝義 相續無別義 無雜染淨義 種種無別義 不增不減義 四自在依義 法界中有十 不染污無明 治此所治障 故安立十地」（T1594:31.145c5-11）

⁶⁹ 〈障品〉II.14-16：“sarvvatragārthe agrārthe niṣyandāgrārtha eva ca niṣparigrahatārthe ca santānābheda eva ca || (II.14) |niḥsaṃkleśa-viśuddhyarthe ‘nānātvārtha eva ca| anīnānadhikārthe ca caturddhā-vaśitāśraye || (II.15) |dharma-dhātāv avidhyēyaṃ akliṣṭā daśadhāvṛtiḥ | daśa-bhūmi-vipakṣeṇa pratipakṣās tu bhūmayah|| (II.16)”（NAGAO 1964：35）；玄奘漢譯：「遍行與最勝 勝流及無攝 相續無差別 無雜染清淨 種種法無別 及不增不減 并無分別等 四自在依義 於斯十法界 有不染無明 障十地功德 故說為十障」（T1601:31.478b22-28）

⁷⁰ 未來筆者將專文指出：類似於《辯中邊論》，《大乘莊嚴經論》（*Mahāyāna-sūtrālamkāra*）的現存版本也包含了至少兩層一較古老的與較新的層次—的文本，其中保留了不同的唯識三性說。

的《辯中邊論_古》沒有包含現存《辯中邊論》II.14-16。因此，無著《攝大乘論》看似引用自《辯中邊論》卻沒有指明出處的頌文，其實並非引用自《辯中邊論_古》。而現存版的《辯中邊論》〈障品〉II.14-16與《攝大乘論》V.1B一致的現象，應該用(1)現存版《辯中邊論》〈障品〉II.14-16引用《攝大乘論》V.1B；或是(2)現存版《辯中邊論》〈障品〉II.14-16與《攝大乘論》V.1B兩者同時引用兩者之外的第三種材料⁷¹這兩個策略來解釋。

也就是說：現存《辯中邊論》我們只能確定「相品」I.9之前的頌文是無著寫作《攝大乘論》時所看到的古本《辯中邊論_古》，之後的頌文（包括未被《攝大乘論》引用的II.14-16以及本文討論的〈真實品〉主張雙層結構的頌文）非常可能是無著之後，受到了《攝大乘論》的影響，才彙集了一些其他資料擴充而成。⁷²

八、結論

本文主張：現存《辯中邊論》中存在兩個不同版本的三性說。〈相品〉主張的是單層結構的三性說，其中所取、能取的二取個別地對應到遍計所執性與依他起性。〈真實品〉主張的是雙層結構的三性說，其中所取、能取的二取個別地對應到依他起性中的相分與見分。而在這兩者之上進一步概念化成為法、補特伽

⁷¹ 假若我們接受玄奘翻譯《攝大乘論》中的說法：《攝大乘論本》卷3：「《阿毘達磨大乘經》中〈攝大乘品〉我阿僧伽略釋究竟。」（T1594:31.152a16-17），則這裡所謂的「第三種材料」有可能即是所謂的《阿毘達磨大乘經，攝大乘品》。

⁷² 例如〈相品〉I.12-22討論空性，與前面的I.1-12頌文之間似乎存在一個斷裂，據此，似乎可以假設〈相品〉I.1-11才是《辯中邊論》最古老的層次。當然，筆者目前只找到有限的幾條線索，不能真得對於現存《辯中邊論》的整體成書結構進行更完整的分析。目前筆者僅僅是拋磚引玉，希望學者們一同來關注這個議題。

羅，才是遍計所執性。此處的雙層結構很可能是受到《攝大乘論》的影響，因為《攝大乘論》一方面將二取的意思轉變為依他起性的二分；另一方面也確立依他起性作為所遍計，遍計所執乃是在依他起性上進一步的概念化。根據現存《辯中邊論》中存在兩個不同版本的三性說的前提，本文也主張現存《辯中邊論》很可能包含了兩個不同層次的文本。〈相品〉以及單層結構三性說早於《攝大乘論》；〈真實品〉以及雙層結構三性說晚於《攝大乘論》或與其同時。

根據本文的主張，可以引申出幾個進一步的意涵。首先，本文延續學者們的成果，指出三性說較早（單層結構）與較晚（雙層結構）版本的差異，並且伴隨這個差異而來的關於「二取」的意義在唯識學中的改變，這點對於未來研究唯識學思想發展、特別是三性說的思想發展，提供了一個相對穩固的參考座標。未來可以進一步站在這個參考座標上衡量其他唯識文獻成立的先後順序，並且進一步驗證這個座標本身是否穩固。

本文的結論也提醒讀者注意唯識文本本身的多層次與歧義性。在研究唯識學文本時，我們往往太輕易地假設文本內部的一致性。如果文本本身呈現了一個發展，則一方面可以提供研究其他文本的參考座標，另一方面也提醒我們更要小心注釋者可能從後起的觀點來詮釋較早的的文本。這樣文本自身的多層次與注釋者之間的交錯，往往造成研究者莫大的困擾而莫衷一是。本文開頭提到長尾雅人與上田義文兩位頂尖學者之間的爭論正可以證明：如果沒有仔細分判文本之間的發展而匆促斷言何者為是、何者為非，恐怕對於理解思想的發展反而是歧路亡羊。

最後，從單層結構到雙層結構的發展也讓我們看出唯識三

性說發展的動力與方向。從單層向雙層結構的發展即是朝向確立唯識的兩層認識理論。意思是：先有表識，然後錯誤的概念化添加到該表識上。典型的例子即是前面提到的「將繩子誤認為蛇」的譬喻。其中繩子譬喻從阿賴耶識中變現的表識、屬於依他起性；蛇譬喻對於該表識的概念化與實體化、屬於遍計所執性。然而一旦雙層結構確立之後，接下來衍生的問題即是：依他起性究竟是否還必須去除？⁷³ 根據單層結構，依他起性終極來說必須去除，因為單層結構中無論是遍計所執性或是依他起性兩者都是「二取」，屬於虛妄分別，因此終極來說兩者都必須去除。然而根據雙層結構的意涵，似乎可以推導出依他起性不必然是染污的結論，因為真正的問題並非來自於表識，而來自於對於表識的錯誤認識。這點似乎也是《攝大乘論》之所以將圓成實性界定為依他起相上「似義相永無有性」的意涵；⁷⁴ 也是世親《唯識三十頌》第二十一頌所謂「依他起自性，分別緣所生。圓成實於彼，常遠離前性。」⁷⁵ 的意涵。由此也產生了《成唯識論》中提到關於《唯識三十頌》第二十八頌所謂「離二取相」該如何解釋的爭論。⁷⁶ 事實上，長尾主張的「今唯識學」與 Sponberg 的「樞紐模型」兩者都主張終極來說依他起性無需斷除。⁷⁷ 由此可以看出在雙層結構確立之後，整個唯識三性說的爭論主要環繞在如何理解清淨依他起性的概念。這將是筆者未來研究的主題。

⁷³ 參見前註釋 59。

⁷⁴ T1594:31.138a14-15。

⁷⁵ T1586:31.61a16-17。梵文作：“niṣpannas tasya pūrveṇa sadā rahitatā tu yā.” 見 Lévi (1925) : 39。

⁷⁶ 其中有三種立場：(1) 二分俱無；(2) 二分俱有；(3) 有見分無相分。見《成唯識論》卷 9 (T1585:31.49c22-50a4)

⁷⁷ 因此長尾的「今唯識學」三性說模型必然預設「雙層結構」三性說；但是「雙層結構」三性說未必一定完全符合長尾的理解，因為「雙層結構」不必然蘊涵清淨依他起性的概念。長尾主要依據的是《成唯識論》，但是從《攝大乘論》與《真實品》的雙層結構發展到《成唯識論》，中間還有一段路要走。

參考書目

一、原典

Lamotte, Étienne

- 1973 *La somme du Grand Véhicule d'Asanga (Mahayanasamgraha)*. Louvain-la-Neuve: Université de Louvain Institut orientaliste.

Lévi, Sylvain

- 1907 *Mahāyāna-Sūtralamkāra: exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra*. Paris: H. Champion.
- 1925 *Vijñaptimātratāsiddhi: Deux traités de Vasubandhu: Viṃśatikā (La vingtaine) accompagnée d'une explication en prose/ et Trīṃśikā (La trentaine) avec le commentaire de Sthiramati*. Paris: H. Champion.

NAGAO Gajin (長尾 雅人)

- 1964 *Madhyāntavibhāga-bhāṣya: A Buddhist Philosophical Treatise, edited for the First Time from a Sanskrit Manuscript*. Tokyo: Suzuki Research Foundation.

YAMAGUCHI Susumu (山口益)

- 1934 *Madhyantavibhagatika; exposition systématique du Yogacaravijnaptivada*. Nagoya: Librairie Hajinkaku.
- 1966a 《中邊分別論釋疏：安慧阿遮梨耶造》。東京：鈴木學術財團。
- 1966b 《弁中辺論：漢藏對照辯中邊論：附中邊分別論釋疏梵本索引》。東京：鈴木學術財團。

唐·玄奘譯，《辯中邊論頌》，《大正藏》，冊 31。

- 唐・玄奘譯，《辯中邊論》，《大正藏》，冊 31。
陳・真諦譯，《中邊分別論》，《大正藏》，冊 31。
唐・玄奘譯，《攝大乘論本》，《大正藏》，冊 31。
唐・玄奘譯，《攝大乘論釋》，《大正藏》，冊 31。

二、中日文參考文獻

陳一標

2000 《賴耶緣起與三性思想之研究》，文化大學博士論文。

上田義文

1964a 〈「識」に關する二つの見解——能變と能緣〉，
《結城教授頌壽紀念佛教思想史論集》，頁 211-
222。東京：大藏出版社。

1964b 〈彌勒・無著・世親における Pratibhāsa の意味〉，
《干瀉博士古稀紀念論文集》，頁 41-52。福岡：九
州大學文學部。

1965 〈Vijñānapariṇāma の意味〉，《鈴木學術財團研究年
報》2 期，頁 1-14。

1967 “Two Main Streams of Thought in Yogācāra Philosophy.”
Philosophy East and West, no.17: 155-65.

1971 〈長尾雅人教授に對するお答之〉，《京都女子學園
佛教文化研究所研究紀要》，1 期，頁 138-146。

北野新太郎

1999 〈三性說の変遷における世親の位置—上田・長尾論
争をめぐって—〉，《國際仏教学大学院大学研究紀
要》2 期，頁 69-101(L)。

2003a 〈『中辺分別論』第 I 章第 3 偈の作者について〉，
《印度学仏教学研究》102 期（52-1）：148-151 (L).

- 2003b 〈artha-vijñapti (義識) とは何か?〉, 《印度学仏教学研究》103 期 (52-1), 頁 126-199 (L)。
- 2005 〈唯識三性説に関する上田・長尾論争の問題点—〈単純構造〉と〈二重構造〉—〉, 《佛教大学大学院紀要》33 期, 頁 1-13。

長尾雅人

- 1968 〈唯識義の基盤としての三性説〉, 《鈴木學術財團研究年報》, 4。収録於長尾雅人 (1978), 頁 455-502。
- 1978 《中觀と唯識》, 東京: 岩波書店。
- 1982-1987 《攝大乘論》, 上、下冊。東京: 講談社。

菅原泰典

- 1985 〈初期唯識思想に於る三性説の展開〉, 《文化》48 期 (3-4), 頁 37-60。

勝呂信

- 1982 〈二取〈二分論—唯識説の基本的思想〉〉, 収録於勝呂信靜 (2009), 頁 501-561。
- 2009 《唯識思想の形成と展開: 勝呂信靜選集第一》。東京: 山喜房。

竹村牧男

- 1995 《唯識三性説の研究》。東京: 春秋社。

三、西文參考書目

Boquist, Åke

- 1993 *Trisvabhāva: a study of the development of the three-nature-theory in Yogācāra Buddhism*, edited by Tord Olsson. Lund, Sweden: Department of History of

Religions, University of Lund.

D'Amato, Mario

2005 “Three Natures, Three Stages: An Interpretation of the Yogâcâra Trisvabhâva-Theory,” In *Journal of Indian Philosophy*, vol. 33:185-207.

2012 *Distinguishing the Middle from the Extremes: A Study and Annotated Translation of the Madhyantavibhaga, Along with its Commentary, the Madhyantavibhaga-bhasya*. New York: American Institute of Buddhist Studies.

Friedmann, David Lasar

1937 *Sthiramati Madhyântavibhâgaṭikâ: analysis of the middle path and the extremes*. Talent, Or.: Canon Publication Repri.

Gold, Jonathan C.

2006 “No Outside, No Inside: Duality, Reality and Vasubandhu's Illusory Elephant.” *Asian Philosophy*, vol. 16, no. 1: 1-38.

O'Brien, Paul Wilfred

1953 “A Chapter on Reality from the *Madhyântavibhâgaçâstra*.” In *Monumenta Nipponica*, vol. 9 No.1/2: 277-303.

1954 “A Chapter on Reality from the *Madhyântavibhâgaçâstra*.” In *Monumenta Nipponica*, vol. 10 No. 1/2: 227-269.

Lusthaus, Dan

2003 *Buddhist Phenomenology: a Philosophical Investigation of Yogâcâra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*. New York: RoutledgeCurzon.

Sponberg, Alan

- 1983 “The Trisvabhāva Doctrine in India and China—A Study of Three Exegetical Models—.” In 《龍谷大学仏教文化研究所紀要》 21: 97-119.

Two Models for the Theory of Three Natures in the *Madhyântavibhāga*

Keng, Ching *

This paper begins with a review of the debates among scholars about how to properly understand the Theory of Three Natures (*trisvabhāva-nirdeśa*). I argue that a main reason leading to those debates is because in Yogācāra texts themselves there are more than one versions of the Theory of Three Natures. I show that at least two models exist: the single-layer model and the double-layer model. The characteristic feature of the single-layer model is that the relation between the dependent nature and the imagined nature is that between the grasper (*grāhaka*) and the grasped (*grāhya*). In contrast, the characteristic feature of the double-layer model is that there are two parts—the seeing part and the seen part—in the dependent nature, and the imagined nature takes these two parts as “that which is imagined” (*parikalpya*) and further conceptualizes and substantializes them. Following this contrast, I then show how the Theory of Three Natures in the first chapter (“Chapter on Marks”) of the *Madhyântavibhāga* (verses only) coheres with the single-layer model; where the third chapter (“Chapter on The Reality”) endorses the double-layer model. Based on this conclusion, I then summarize the misreadings by previous scholars of the Theory of Three Natures in the *Madhyântavibhāga* (verses only) and their problematic proposals

* Assistant Professor, Department of Philosophy, National Chengchi University

about the structure of our current text of the *Madhyântavibhāga* (verses only). Finally, based on the two clues—that there are more than one versions of the Theory of Three Natures in the *Madhyântavibhāga* (verses only) and that Asaṅga appears to be inconsistent in citing from the *Madhyântavibhāga* (verses only) in his *Mahāyānasamgraha*—I make a new proposal: our current text of the *Madhyântavibhāga* (verses only) is a multi-layered text, consisting of older and newer strata.

Keywords: The Theory of Three Natures (*trisvabhāva-nirdeśa*), *Madhyântavibhāga*, singled-layer model, double-layer model, *Mahāyānasamgraha*