臺大佛學研究．第三十期
民 104 年 12 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 1-64

《大乘莊嚴經論》的兩種唯識三性說模型*

耿晴**

摘　要

本文首先檢討過去學者對於《大乘莊嚴經論》三性說的討論，然後簡述單層結構與雙層結構兩種不同的三性說模型。據此對於現存《大乘莊嚴經論》的頌文進行仔細的文本分析，主張其中包含了單層與雙層結構兩種不同的三性說模型。現存《大乘莊嚴經論》頌文〈真實品〉中隱含支持的是單層結構三性說；但〈述求品〉明白主張的則是雙層結構三性說。類似的狀況也出現在《辯中邊論》中：〈相品〉與〈真實品〉分別主張單層與雙層結構的三性說。然而本文也進一步指出，不同於某些學者的主張，雙層結構三性說並不必然蘊涵依他起性是終極清淨的、因而無需滅除。事實上，本文認為在整部現存《大乘莊嚴經論》的頌文以及散文註釋中，都找不到明確支持「終極清淨依他起性」概念的證據。最後，依據現存《大乘莊嚴經論》中存在兩種三性說模型以及《攝大乘論》對於《大乘莊嚴經論》引用之不一致的兩個線索，本文建議現存《大乘莊嚴經論》頌文應該被視為是一個多層次的文獻，其中至少包含較古老以及較新的兩個文獻層次。

2015.1.14 收稿，2015.12.8 通過刊登。
* 感謝：本文為科技部計劃「從古唯識三性說到新唯識三性說—論「清淨依他起性」的概念在唯識三性說發展中的關鍵角色」（計劃編號：NSC 101-2410-H-004-214-MY3）之部份研究成果。寫作過程中蒙釋惠敏法師惠賜長尾雅人《大乘荘厳経論》和訳と註解》四冊，對本文有莫大的幫助，在此表示萬分感謝。楊得煜與張明蘭兩位同學幫忙校對，修正了許多錯誤與文句不通順之處，謹此致謝。
** 作者係國立政治大學哲學系副教授。

臺灣學術期刊資料庫

關鍵字：《大乘莊嚴經論》、三性說、單層結構、雙層結構、《辯中邊論》

臺灣大學學術期刊資料庫

前言

唯識三性說是唯識學中最核心的理論之一。早在上個世紀中，上田義文與長尾雅人兩位極富盛名的學者即已對於唯識三性說究竟應該如何理解，產生了爭論。筆者同意北野新太郎（1999）的看法，認為上田與長尾爭論的核心，在於兩人沒有正確認識到唯識三性說有一個歷史的發展。上田以為唯識學正統的學說是在歷史上較早的三性說模型，而長尾則將在歷史上較晚發展成熟的三性說模型視為正確的解釋。若我們將三性說放回去歷史發展的脈絡下來看，則上田與長尾關於什麼才是正統唯識學三性說的爭論，其實是一個假問題。

本文將指出在現存《大乘莊嚴經論》（以下簡稱《經莊嚴》）的頌文中包含了兩種不同的三性說模型，希望確立不同之唯識三性說模型的存在，同時也證明即使在同一部現存文獻中，也存在不同的模型。希望能夠藉此勾勒出唯識三性說發展的軸線，同時更能釐清唯識文獻本身的多層次性。筆者相信，釐清了三性說的發展歷史以及唯識文獻的多層次，將能夠解決部份關於唯識思想的爭論。

Mario D'Amato（2005）對於《經莊嚴》的三性說做了完整的闡述。他認為《經莊嚴》的三性說從頭到尾是一致的。[1] 他並且認為該三性說並非純粹存有學模型（ontological model *simpliciter*），更是解脫學—存有學模型（soteriologico-ontological model）。意思是：該模型蘊涵了一套朝向成佛路上認知必須經歷的各個階段（"a model presenting stages of *gnosis*

[1] D'Amato (2005): 205。

臺灣大學學術期刊資料庫

that must be traversed in order to attain buddhahood"）。[2] 也就是說：三性說牽涉到關於實在（真如；tathatā）之不同視角間的轉換：從遍計所執的觀點（帶有主體—客體間差異的觀點）到依他起性的觀點（主體—客體差異背後的幻象作為世俗諦存在）到圓成實性的觀點（幻象被消滅、達到對於真如之無中介的認識）。[3]

D'Amato 對於《經莊嚴》第 XI 品中三性說的解釋，筆者大體上是同意的。筆者對他的批評主要在以下方面：(1) 他認為《經莊嚴》頌文的最後編輯者與散文註釋作者為同一人：Vyavadātasamaya，[4] 所以自由地引用頌文與散文註釋，認為兩者代表同一套思想。筆者認為這是過強的假設，我們不需要也不應當假設散文註釋忠實於原頌文的思想，特別是考慮到筆者下文關於「《經莊嚴》頌文本身即包含不同三性說」的提議；(2) 他正確認識到《經莊嚴》主張必須斷除依他起性，因而批評了 Sponberg 誤以為漸進模型僅僅是東亞流行的詮釋。[5] 但是他如同 Sponberg 一樣，誤以為樞紐模型必然蘊涵清淨依他起性的概念。這點下文第五節會有仔細討論。

除了 D'Amato 之外，晚近兩位日本年輕學者松田訓典（2006）、本村耐樹（2012）也延續兵藤一夫（1991）對於〈大乘莊嚴經論．述求品〉（以下簡稱〈述求品〉XI）中「幻

2 D'Amato (2005): 203, 206。
3 D'Amato (2005): 203-4。
4 D'Amato (2000): 38。
5 Alan Sponberg（1983）指出在唯識三性說的發展中曾經出現兩種模式：「樞紐型」（pivotal model）與「漸進型」（progressive model），並且認為漸進模型是在東亞流行的詮釋（頁 101），在日本法相宗作品中可以找到（頁 115-116）。D'Amato（2005）正確地指出 Sponberg 的錯誤（頁 199 以下）：在《大乘莊嚴經論》中已經有漸進模型，最明確出現在 XIX.51 頌文（頁 197）。但是 D'Amato 並未意識到：Sponberg 所謂的漸進模型還可以進一步區分為單層與雙層兩種不同的結構。

臺灣學術期刊資料庫

術」譬喻的解讀，指出根據「幻術」譬喻的歧義可以得到兩種不同的三性說解讀。在以下第四節對於〈述求品〉XI.13-16 的討論時，筆者將主張其實縱觀整個〈述求品〉XI，可以得到一致的三性說，因此他們的解讀是錯誤的。

以下本文將首先簡略回顧單層結構與雙層結構三性說的區別，進而指出《經莊嚴》中有類似的兩種模型的存在。單層結構三性說出現在〈大乘莊嚴經論．真實品〉（以下簡稱〈真實品〉VI）頌文中，較晚的雙層結構三性說出現在〈述求品〉XI 頌文中。[6] 確立此點之後，筆者將藉由對比《解深密經》與《辯中邊論》來指出：雙層結構三性說與滅除依他起性兩者是相容的，這點同樣在《經莊嚴》中得到支持。最後，筆者進一步從無著《攝大乘論》引用《辯中邊論》與《大乘莊嚴經論》的線索，指出現存《大乘莊嚴經論》之所以有兩種三性說的存在，極可能是因為現存《辯中邊論》與《大乘莊嚴經論》包含多個層次的文本。

一、單層結構與雙層結構三性說簡述

關於兩種不同三性說模型的對比。這裡僅簡略摘要如下。單層結構的特色是：將依他起性與遍計所執性視為是能取、所取（grāhaka-grāhya）的二取關係。依他起性是虛妄分別（abhūtaparikalpa）的識的作用、遍計所執性是從虛妄分別中變

[6] 在本文中，《經莊嚴》梵文一律引用自長尾雅人（2007）；漢譯引用自《大正藏》。由於梵文本的品數（1-21）與漢譯（1-24）不同，筆者採取了一個折衷辦法，即：引用漢譯的品名、但是使用羅馬數字來標示梵文本的品數。例如〈真實品〉中的「真實」為漢譯者使用；梵文本並沒有明顯的品名。但是〈真實品〉為漢譯第七品、梵文本第六品。因此筆者標記為：〈真實品〉VI。〈真實品〉第 7 頌，則標記為〈真實品〉VI.7。在上下文不致於混淆的情況下，也省略〈真實品〉，直接標記為 VI.7。當引用《大乘莊嚴經論》散文註釋（*Mahāyānasūtrālaṃkāra -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。

國家圖書館學術期刊資料庫

現出的境（對象）。單層結構中沒有「依他起性本身已經有見、相二分」的說法，也沒有「遍計所執性乃是在依他起性的基礎上進一步的概念化與實體化」的主張。

單層結構在文獻中最主要的特徵是：將識（＝能取＝依他起性）與境（＝所取＝遍計所執性）作為二元性（duality）的兩端，而沒有兩種二元性（依他起性的二元性與遍計所執性的二元性）的區分。例如下文指出：〈真實品〉VI.8 中將心（citta）與物（artha）視為是二元性的兩端。

雙層結構的特色是：首先在依他起性中成立見（dṛṣṭi）與相（nimitta）的二分，遍計所執性乃是在二分的基礎上，由於概念化而對於二分產生進一步的實體化概念。認識中的見分（主觀面向，noetic aspect）與相分（客觀面向，noematic aspect）的表識（prajñapti）皆屬於依他起性。

雙層結構在文獻中最主要的特徵是：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」[7]。例如〈攝大乘論・所知相分〉明確將依他起性界定為「所遍計」（parikalpya）。如下文所顯示的：在〈述求品〉XI 的文本中，雙層結構最主要的表現是區分兩種二取——在依他起性上的二（取）光（對應到見、相二分）以及在遍計所執性上的二（取）實（「人我」、「法我」的二種錯誤的實體概念）。

就年代來說，筆者認為雙層結構模型較單層結構後起，因為雙層結構模型預設了識變現「見分」、「相分」的「二分」說，

[7] 北野新太郎（2005）：頁 2 以下。北野區分了「所遍計非介在型」（筆者所謂「單層結構」）與「所遍計介在型」（筆者所謂「雙層結構」）。

臺灣大學學術期刊資料庫

而筆者最早找到二分說乃是出自於《攝大乘論》。根據〈辯中邊論．相品〉I.9 被《攝大乘論》I.26 引用，應該可以確證單層模型早於雙層模型。

要再次強調的是：雙層結構並沒有因為年代較新而必然蘊涵依他起性是清淨的。下文第五節將指出：《解深密經》、《辯中邊論》以及《經莊嚴》皆有雙層結構三性說，但即便在雙層結構之下，還是主張終極來說依他起性必須滅除。

二、〈真實品〉VI 中的「二取」：

以上簡略地回顧了單層與雙層結構的兩種三性說，現在筆者將視角轉到《經莊嚴》文本來嘗試說明：如同《辯中邊論》一樣，《經莊嚴》中也存在了兩個不同的三性說模型。較早的單層結構三性說出現在〈真實品〉VI 的頌文中；較晚的雙層結構三性說出現在〈述求品〉XI 的頌文中。

在進行解讀《經莊嚴》頌文之前，筆者要先說明方法學上的考慮。本文目的在主張《經莊嚴》頌文中存在兩種不同的三性說模型。然而目前我們知道的三種《經莊嚴》散文註釋書——*Mahāyānasūtrālaṃkāra-bhāṣya*[8]，*Mahāyānasūtrālaṃkāra-vṛttibhāṣya*[9] 與 *Mahāyānasūtrālaṃkāra-ṭīkā*[10]—應該都是成書於兩種模型成立之後。因此在閱讀《經莊嚴》註釋時，要很小心辨別註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頌文中。為了避免這個危險，筆者將儘可能僅依賴頌文來作

8 傳統上歸屬給世親，詳細版本介紹見 D'Amato (2000): 17 以下。

9 傳統上歸屬給安慧（Sthiramati），詳細版本介紹見 D'Amato (2000): 20 以下。

10 傳統上歸屬給無性（Asvabhāva），詳細版本介紹見 D'Amato (2000): 21 以下。

臺灣大學學術期刊資料庫

解讀，僅當註釋書直接支持或反對筆者的解釋時才對於註釋加以討論。這個進路自然有陷入詮釋循環與僅訴諸對自己有利的證據之嫌。但是筆者希望藉此能避免更大的詮釋危險。

另外，過去學者關於《經莊嚴》三性說的討論，幾乎都是關注〈大乘莊嚴經論・述求品〉XI 而甚少關注〈真實品〉VI。[11] 筆者認為，正是這個原因，使得學者忽略了〈真實品〉VI 中包含了單層結構的三性說。因此，筆者的討論從〈真實品〉VI 開始。[12]

首先，在〈真實品〉VI.7-8 說道：

arthān sa vijñāya ca jalpamātrān saṃtiṣṭhate tannibhacittamātre / pratyakṣatām eti ca dharmadhātus tasmād viyukto dvayalakṣaṇena // VI.7 //（長尾 (2007), Vol. I: 134）	已知義類性　善住唯心光 現見法界故　解脫於二相 (VI.7) (T1604:31.599a13-14)
nāstīti cittāt param etya buddhyā cittasya nāstitvam upaiti tasmāt / dvayasya nāstitvam upetya dhīmān saṃtiṣṭhate 'tadgatidharmadhātau // VI.8 // （長尾 (2007), Vol. I: 134）	心外無有物　物無心亦無 以解二無故　善住真法界 (VI.8) (T1604:31.599a19-20)

[11] 例如 D'Amato (2005) 提到〈真實品〉VI.1 一次，但是沒有做仔細的討論。見 D'Amato (2005): 200。又如兵藤一夫（1991）、松田訓典（2006）、本村耐樹（2012）等都沒有考慮〈真實品〉VI。

[12] 一位審查人質疑筆者在解讀頌文前為何未提供現代翻譯，筆者的說明如下：由於筆者針對的是頌文，而頌文本身又充滿了詮釋與歧義的空間，任何的翻譯其實都不免將自己希望讀入的意思翻譯進去。為了避免讀者懷疑筆者不過是將自己支持的詮釋暗度陳倉到所謂的「直譯」中，因此筆者選擇將通行梵文本與唐代漢譯並陳。目的之一是避免不必要的懷疑。而在解讀前，則根據通行梵文本與唐代漢譯的公約數，先闡釋該頌文的大意。此外，筆者之所以沒有根據通行梵文本提供現代白話文的翻譯更重要的理由是：目前通行的梵文本並不見得與當初唐代漢譯的文本相同。因此如果根據通行梵文本提供逐字逐句的翻譯，似乎就預設了通行梵文本是唯一正確的版本，這是很常見的方法論迷思，筆者無法苟同。

國家圖書館學術期刊資料庫

VI.7 提到 (a) 先認識到境（artha）僅僅是心的「意言」（jalpa）；(b) 住在僅僅是「心顯現（nibha）為境」中；(c) 然後進入到以「離開二」的方式證悟法界。VI.8 說到 (d) 先認識到心外無境；(e) 然後認識到心本身也不存在；(f) 認識到「二」的無之後，就能安住於法界。

首先，「意言」（jalpa）似乎與《攝大乘論》「意言」（mano-jalpa）概念相同。[13] 長尾雅人解釋為「在心中的話語」（「心の中で語る」），他並且進一步解釋，「意言」指的不是實際的心裡的話語、概念，而是指形成概念之前、更為深層的心理作用。[14] 放在唯識學的脈絡下，筆者認為，「意言」其實與《辯中邊論》的「虛妄分別」（abhūtaparikalpa）概念意思相距不遠。也就是說：先有過去熏習的種子，然後基於種子，心產生了細微的話語或擾動（梵文 √jalp 字根的意思是「不清晰地說話、嘟囔」[15]），然後從這個擾動中變現出對象，並且錯誤地以為該對象真實存在。

此頌文中另外值得注意的是：漢譯為「善住唯心光」一詞的對應梵文為 “tan-nibha-citta-mātra”。散文註釋將此解釋為：“tadābhāse cittamātre 'vasthānam”。[16] 其中 “tad-ābhāse” 應該解讀為有財釋複合字（Bahuvrīhi compound）、修飾 cittamātre。因此整個散文註釋意思是：「安住在唯〔有〕心〔存在的正確認知〕中，該心顯現（ābhāsa）為彼（tad）〔對象〕」。

VI.7 出現了兩個梵文字根：√bhā 與 √bhās。根據 Mayrhofer

---

13 參見《攝大乘論》III.1。長尾雅人（1982-1987），Vol. II: 3 以下。
14 長尾雅人（2007），Vol. I: 135, note 2。
15 見 Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary，頁 416。
16 長尾雅人（2007），Vol. I: 137。

臺灣大學學術期刊資料庫

（1956-1980），這兩個字根是同源的，而且意思相同。不過 √bhā 較 √bhās 出現的更早，從 Ṛgveda 就出現了。後者則出現在 Atharvavedasaṃhita 及以後。[17] 在以下頌文 XI.21 使用 “dvaya-ābhatā”、XI.32-35 使用 “-ābhāsa”、XI.40 “trividhatrividhābhāsa”，其中的 “ābhatā” 與 “ābhāsa” 意思應該是一樣的，都是「顯現」的意思。漢譯一律翻譯為「光」；藏譯一律翻譯為 “snang”，[18] 足見在譯者的理解中，意思並無顯著差別。

當我們將 VI.7-8 這兩個頌文合併起來看的時候，很明顯這裡要表達的是：先認識到心外無真實的對象存在；然後進一步認識到既然對象不存在，則認識的心也不存在。這裡頌文本身雖然沒有明白地使用「能取」、「所取」的術語，不過一再使用「二」，應該指的就是「能取」、「所取」。

然而這裡的「二」指的是什麼？筆者認為，這裡最自然的解釋是將「二」理解為心（citta）與物（artha）。筆者的解釋進路是從 VI.8 開始回過頭去解釋 VI.7。從 VI.8 可以看出：當認識到在心之外沒有進一步的東西存在，則心就也不會作用，意思是停止顯現為境，於是達到二無、住於法界。如此看來，「二」應當理解為作為能取的心以及作為所取的境（artha）。筆者這樣的解釋也得到長尾的支持。長尾翻譯此頌為：

---

[17] 見 Mayrhofer (1956-1980): 493（“bhāti” 條目）與 498（“bhāsati” 條目）。Whitney’s root book 同樣認為前者出現在梨俱吠陀以降，後者出現在 Atharvavedasaṃhita 以後，見 Whitney (2000): 110。

[18] 例如 VI.8“tannibhacittamātre” 藏譯為 “der snang sems tsam la” (Derge bsTan ‘gyur: sems tsam vol. phi 146a3-4) (TLB: http://www2.hf.uio.no/common/apps/permlink/permlink.php?app=polyglotta&context=record&uid=8f5d3538-6e5a-11e0-be58-001cc4df1abe; accessed Nov. 1, 2014)。XI.32 “dvayābhāsah” 藏譯為 “gnyis snang” (Derge bsTan ‘gyur: sems tsam vol. phi 170b6) (TLB: http://www2.hf.uio.no/common/apps/permlink/permlink.php?app=polyglotta&context=record&uid=90400818-6e5a-11e0-be58-001cc4df1abe; accessed Nov. 1, 2014)。

臺灣大學學術期刊資料庫

（捉えられるものは）心より以外には存在しないことを智慧を以て知り、従って（捉えるものである）心も存在しないと理解する。

智者はこの両者の非存在なるを見て、その両者に属しない法の根源〔法界〕に住するのである。[19]

這裡可以明確看出，長尾也是將「所取」解讀為心外之境；「能取」解讀為心。如此，當回過頭看 VI.7，則頌文的意思是當正確認識到外境只不過是心（的投射），則法界就藉由現量被證悟，修行者也就能捨棄從二取的角度來觀察法界的錯誤方式。[20] 因此 VI.7-8 指出一個修行次第：[21]

---

19 長尾雅人 (2007), Vol. I: 135。

20 長尾的解讀稍有不同。長尾主張：「彼はまた、物は言葉のみであると知り了わって、（世界は）それ（物）として現れる心のみである、との立場に立つ。それに いて更に、（主観・客観の）二相を離脱している法の根源〔法界〕の直接証悟が獲得せられる。」（長尾雅人（2007），Vol. I: 134）。意思是：立基於心外無境，則能夠得到關於離開二相的法界之證悟。筆者以為，關鍵在於頌文中的 “viyuktas” 主詞為何。長尾將主詞解讀為 dharmadhātu，理由應該是 VI.7 的頌文中 “dharmadhātus” 與 “viyuktas” 同樣使用陽性單數主格。但是《經莊嚴》的散文註釋卻說：“tataḥ pareṇa dharmadhātoḥ pratyakṣato gamane dvayalakṣaṇena viyukto grāhyagrāhakalakṣaṇena iyaṃ darśanamārgāvasthā/”。這裡看到散文註釋者有意將 “dharmadhātoḥ” 與 “viyuktas” 格位區分開來，顯示後者並非修飾前者。筆者支持散文註釋者的解讀，理由是法界從來就與二取離開，重點是觀察者是否帶著二取的錯誤概念。因此說「離開二取」，應該指的是修行者離開二取而非法界離開二取。

21 這也是為什麼散文註釋者將 VI.7-8 描述為從通達分（nirvedha-bhāgīyāvasthā）進入見道位（darśanamārgāvasthā）的兩個階段，梵文本見長尾雅人（2007），Vol. I: 137。長尾雅人將其中 “iyaṃ daśanamārgāvasthā” 視為是前面第二頌文（VI.7）的註解。筆者同意長尾的解釋，認為漢譯是錯的。VI.7 應該包含通達位（nirvedhabhāgīyāvatshā）與「見道位」。而 VI.8 則解釋達到「見道位」之後產生什麼效果，也就是心的顯現作用會止息。長尾雅人的解釋見長尾雅人（2007），Vol. I: 135，註釋 4。

華藝線上圖書館 臺灣學術期刊資料庫

(1) 正確認識到貌似外境其實是心的顯現；（VI.7ab）
(2) 進入法界證悟，不再誤以為心與境是兩個不同的能取與所取；（VI.7cd）
(3) 進入法界證悟（正確認識「心外無有物」）之後，則心顯現的作用也止息。（VI.8ab）
(4) 如此則能夠停駐在沒有二取（無物也無心）的法界中。（VI.8cd）[22]

事實上，VI.8 的散文註釋也支持筆者將「二」解釋為「所取」與「能取」：

tṛtīyena yathāsau dharmadhātuḥ pratyakṣatām eti tad darśayati / kathaṃ cāsau dharmadhātuḥ pratyakṣatām eti / cittād anyad ālambanaṃ grāhyaṃ nāstīty avagamya buddhyā tasyāpi cittamātrasya nāstitvāvagamanaṃ grāhyabhāve grāhakābhāvāt / dvayasya cāsya nāstitvaṃ viditvā dharmadhātau avasthānam atadgatir grāhyagrāhakalakṣaṇābhyāṃ rahita evaṃ dharmadhātuḥ pratyakṣatām eti /（長尾 (2007), Vol. I: 137）	釋曰：此偈顯第三見道位。如彼現見法界故，解心外無有所取物；所取物無故，亦無能取心。由離所取能取二相故，應知善住法界自性。（T1604:31.599a21-24）

這裡明白指出：認識到沒有異於心的所緣緣被執取（grāhya），

[22] 如前註釋 20，這裡長尾與散文註釋者對於 VI.8 “atadgati-dharmadhātau” 複合字解釋不同。長尾解釋為「不屬於兩者的法界」；散文註釋者則說：“dharmadhātāv avasthānam atadgatir grāhyagrāhakalakṣaṇābhyāṃ rahita evaṃ dharmadātuḥ pratyakṣatām eti/”。這裡散文註釋者將 “dharmadhātau”（在法界中）解讀為 “avasthānam atadgatir”（他對於該物不存在（a-tad）的理解（gati）已經達到那個狀態），並且將頌文中的 “atad-gati” 改寫為 “atad-gatir” 作陽性的有財釋，與 “rahitaḥ” 一致，指的是「該修行者對於該物的不存在已經達到那個狀態、也就是離開所取能取二相」，如此則法界能夠被證悟（dharmadhātuḥ pratyakṣatām eti）。

國家圖書館學術期刊資料庫

則憑藉這個理解，即使那個存在的心的終極不存在性也就被理解了。也就是說：隨著所取的無，能取的無也成立。因此可以看出，散文註釋將所緣緣（即，被誤以為是心外之物的東西）對應到所取，而將心對應到能取。

印順法師在《攝大乘論講記》區分了三種唯識三性說模型，並且將這裡的〈真實品〉VI.7 解讀為第二種模型，也就是說：「從虛妄分別心中，生起能取所取，能取所取是徧計性，虛妄分別是依他性。」[23] 印順法師並舉出《辯中邊論．相品》I.1：「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此。」來支持這個模型的存在。然而如筆者先前發表的〈《辯中邊論》頌文中的兩種唯識三性說模型〉中對於類似印順法師的解讀已有辯駁。[24] 筆者該處的主要論點是：依照印順法師如此的解讀，則「二」對應到「能取、所取」，屬於遍計所執性。如此，則《辯中邊論》I.1 就不能主張「於此二都無，此中唯有空」，因為當「二」沒有的時候，虛妄分別（印順法師解讀為依他起性）還遺留下來。因此，《辯中邊論》I.1 的「二（能取、所取）」不能被解讀為屬於遍計所執性，而必須被理解為所取＝遍計所執性；能取＝虛妄分別＝依他起性。

同樣地，在解讀〈真實品〉VI.7：「已知義類性，善住唯心光，現見法界故，解脫於二相。」時，也是類似的狀況，因為緊接著的下一頌文《大乘莊嚴經論》VI.8：「心外無有物，物無心亦無。以解二無故，善住真法界。」（此頌文接近《辯中邊論》頌文 I.6：「依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生。（T1601:31.477c9-21）」）。將〈真實品〉VI.7-8 聯合起來

[23] 印順（2000）：頁 189。
[24] 見筆者（2014）：頁 71-72，惟該處並未指明批評印順法師的解讀。

臺灣大學學術期刊資料庫

看，兩者表達的是與《辯中邊論》I.1 一模一樣的推論：當二不存在時，則住於法界。這裡的「住於法界」必須被理解為「虛妄分別之心」的不存在，否則我們就必須解釋為何住於法界中還是有虛妄分別。

總之，〈真實品〉VI.7-8 指出認識到心外無境則可以離開心、境為二的方式證悟法界。然後，心顯現為境的作用也會止息。由此達到能取的心與所取的境兩者的斷除。在下一節中，筆者將要考慮這個主張蘊涵了什麼樣的三性說模型。

三、〈真實品〉VI 的單層結構三性說

在檢討〈真實品〉VI 如何看待「二取」之後，現在的困難是：〈真實品〉VI.7-8 雖然明白解釋「物無故心無」，但卻沒有明示這個架構與三性說有何關聯。歷來對於《經莊嚴》三性說的討論，也甚少關注這兩個頌文。因此，二取如何與三性說關聯就成為問題。

筆者主張：〈真實品〉VI.7-8 蘊涵了單層結構三性說，因為關於這兩個頌文如何關聯到三性說最好的解釋是：境或物對應到遍計執性、心對應到依他起性。筆者如此主張最主要的理由是：〈真實品〉VI.7-8 與〈辯中邊論．相品〉可以做很好的對應，而後者中支持的是單層結構三性說。以下提出四個步驟的對比來論證此點。

(1) 第一個步驟，〈真實品〉VI.7 與〈辯中邊論．相品〉I.1 的相似性。兩者同樣強調從「二」中解脫出來：

臺灣大學學術期刊資料庫

〈真實品〉VI.7	〈辯中邊論・相品〉I.1
arthān sa vijñāya ca jalpamātrān saṃtiṣṭhate tannibhacittamātre / pratyakṣatām eti ca dharmadhātus tasmād viyukto dvayalakṣaṇena // VI.7//（長尾 (2007), Vol. I: 134） dvitīyena manojalpamātrān arthān viditvā tadābhāse cittamātre 'vasthānam iyaṃ bodhisatvasya nirvedhabhāgīyāvasthā / tataḥ pareṇa dharmadhātoḥ pratyakṣato gamane dvayalakṣaṇena viyukto grāhyagrāhakalakṣaṇena iyaṃ darśanamārgāvasthā /（長尾 (2007), Vol. I: 137）	abhūta-parikalpo ‘sti dvayan tatra na vidyate śūnyatā vidyate tv atra tasyām api sa vidyate // MAV I.1// tatrâbhūtaparikalpo grāhya- grāhaka-vikalpaḥ. dvayaṃ grāhyaṃ grāhakañ ca. śūnyatā tasyâbhūtapaikalpasya grāhya-grāhaka-bhāvena virahitatā. tasyām api sa vidyata ity abhūtaparikalpaḥ. evaṃ yad yatra nâsti tat tena śūnyam iti yathābhūtaṃ samanupaśyati yat punar atrâvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihâstîti yathābhūtaṃ prajānātîty aviparītaṃ śūnyatā-lakṣaṇam udbhāvitaṃ bhavati. (Nagao (1964): 17-18)
已知義類性　善住唯心光 現見法界故　解脫於二相 （VI.7） 釋曰：此偈顯第二通達分位。由解一切諸義唯是意言為性，則了一切諸義悉是心光，菩薩爾時名善住唯識。從彼後現見法界，了達所有二相，即解脫能執所執。（T1604:31.599a13-18）	今於此中先辯其相。頌曰： 虛妄分別有　於此二都無 此中唯有空　於彼亦有此（I.1） 論曰：「虛妄分別有」者，謂有所取能取分別。「於此二都無」者，謂即於此虛妄分別，永無所取能取二性。「此中唯有空」者，謂虛妄分別中但有離所取及能取空性。「於彼亦有此」者，謂即於彼二空性中亦但有此虛妄分別。若於此非有，由彼觀為空，所餘非無故，如實知為有。若如是者，則能無倒顯示空相。（T1600:31.464b15-24）

臺灣大學學術期刊資料庫

如前所述，〈真實品〉VI.7 強調去除了二取的錯誤概念就能夠證悟法界。〈辯中邊論・相品〉I.1 正好也是主張二取並非真實存在，而是虛妄分別的產物，由於虛妄分別而誤以為有能取與所取的區別。〈真實品〉VI.7 沒有出現「虛妄分別」一詞，不過如前述，筆者認為此處心的「意言」（jalpa）可以很好地對應到「虛妄分別」。也就是說：對象（artha）的顯現乃是由於心顯現為對象（tan-nibha）的變現作用。基於此作用，心與對象被進一步誤以為是不同的二者。但事實上對象不真實存在，存在的只是心（citta-mātra）。

(2) 第二個步驟，〈真實品〉VI.1 與〈辯中邊論・相品〉I.2 呼應：

《經莊嚴》VI.1	《辯中邊論》I.2
na san na cāsan na tathā na cānyathā na jāyate vyeti na cāvahīyate / na vardhate nāpi viśudhyate punar viśudhyate tat paramārthalakṣaṇam // VI.1 //（長尾 (2007), Vol. I: 127）	na śūnyam nâpi câśūnyaṃ tasmāt sarvvam vidhīyate satvād asatvāt satvāc ca madhyamā pratipac ca sā // MAV I.2 //
advayārtho hi paramārthaḥ / tam advayārthaṃ pañcabhir ākāraiḥ saṃdarśayati / na sat parikalp- itaparatantralakṣaṇābhyāṃ na cāsat pariniṣpannalakṣaṇena / na tathā parikalpitaparatantrābhyāṃ pariniṣpannasyaikatvābhāvāt / na cānyathā tābhyām evānyatvābhāvāt / na jāyate na ca vyety anabhisaṃskṛtatvād dharmadhātoḥ / na hīyate na ca vardhate	na śūnyam śūnyatayā câbhūtaparikalpena ca. na câśūnyaṃ dvayena grāhyena grāhakeṇa ca. sarvvaṃ saṃskṛtaṃ câbhūtaparikalpâkhyaṃ. asaṃskṛtaṃ ca śūnyatâkhyaṃ. vidhīyate nirdiśyate. satvād abhūtaparikalpasya asatvād dvayasya satvāc ca śūnyatāyā abhūtaparikalpe tasyāṃ câbhūtaparikalpasya.

臺灣大學學術期刊資料庫

saṃkleśavyavadānapakṣayor nirodhotpāde tathāvasthatvāt / na viśudhyati prakṛtyasaṃkliṣṭatvāt na ca na viśudhyaty āgantukopakleśavigamāt / ity etat pañcavibham advayalakṣaṇaṃ paramārthalakṣaṇaṃ veditavyam /（長尾 (2007), Vol. I: 127）	sā ca madhyamā pratipat. yat sarvvaṃ. nâikāntena śūnyaṃ nâikāntenâśūnyam. evam ayaṃ pāṭhaḥ Prajñāpāramitâdiṣv anulomito bhavati “sarvvam idaṃ na śūnyam nâpi câśūnyam” iti. (Nagao (1964): 18)
釋曰：已說隨順修行，次說第一義相。偈曰： 非有亦非無　非如亦非異 非生亦非滅　非增亦非滅 非淨非不淨　此五無二相 是名第一義　行者應當知 （VI.1） 釋曰：無二義是第一義，五種示現。「非有」者，分別、依他二相無故。「非無」者，真實相有故。「非如」者，分別、依他二相無一實體故。「非異」者，彼二種如無異體故。「非生非滅」者，無為故。「非增非滅」者，淨染二分起時滅時法界正如是住故。「非淨」者，自性無染不須淨故。「非不淨」者，客塵去故。如是五種無二相是第一義相應知。（T1604:31.598b19-c1）	復次頌曰： 故說一切法　非空非不空 有、無及有故　是則契中道 （I.2） 論曰：「一切法」者，謂諸有為及無為法。虛妄分別名「有為」；二取空性名「無為」。依前理故，說此一切法非空非不空。由有空性、虛妄分別故說非空；由無所取能取性故說非不空。「有故」者，謂有空性、虛妄分別故。「無故」者，謂無所取、能取二性故。「及有故」者，謂虛妄分別中有空性故；及空性中有虛妄分別故。 「是則契中道」者，謂一切法非一向空，亦非一向不空。如是理趣妙契中道，亦善符順般若等經說一切法非空非有。（T1600:31.464b24-c7）

〈真實品〉VI.1頌文指出非有非無的唯識中道（pratipad）。根據《經莊嚴》散文註釋：「非有」（na sat）指的是「分別、依他二相」（parikalpita-paratantra-lakṣaṇa）的無；「非無」（na asat）指的是「真實相」（pariniṣpannalakṣaṇa）的有。

臺灣大學學術期刊資料庫

誠如長尾所提示的，這裡的散文註釋是《經莊嚴》中第一次出現「三性說」的用語。但是值得注意的是：三性說的術語並未出現在頌文本身，而是出現在散文註釋中。由此可見散文註釋者同意筆者的解讀，認為這裡頌文雖然沒有明文指涉三性說，但是背後的確蘊含一套三性說架構。[25]

該如何理解散文註釋所謂的「分別相、依他相的無」與「真實相的有」？筆者認為最好的方式是對照〈辯中邊論．相品〉I.2。該頌文說，「有」指涉兩方面：虛妄分別與二取的空性（śūnyatā）。但是這裡要仔細區別，虛妄分別的有僅僅是不真實（世俗諦意義）的有；空性的有則是真實（勝義諦意義）的有。因此散文註釋解釋頌文「及有」（sattvāc ca）時特別強調「虛妄分別中有空、空中有虛妄分別」，意思指的是空性中仍有假有，不是什麼都不存在的虛無，如此才能解釋我們凡夫的日常經驗，但這絕非意味虛妄分別是終極真實的。

根據〈辯中邊論．相品〉I.2，空性與虛妄分別存在，從虛妄分別的作用而有二取的假相。修行的目標就是要正確理解到二取不真實存在，從而最終斷除虛妄分別，回復二取的空性。對照〈辯中邊論．相品〉I.2，則〈真實品〉VI.1 說的「無」指的應當是「二取」的無；「有」指的是「二取之無」的空性。如此，則與〈辯中邊論．相品〉I.1 散文註釋中所謂的「所餘非無故」（“yat punar atrâvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihâstîti”）相呼應，意思是：「二取的空」是有的。[26]

〈辯中邊論．相品〉I.2 主張空性是無為的，意思是說空性

[25] 長尾雅人 (2007), Vol. I: 128。

[26] 參考長尾雅人，《中觀と唯識》（東京：岩波書店，1978 年），〈空性に於ける「余れるもの」〉，特別是 545 頁以下。

臺灣大學學術期刊資料庫

恒常存在，差別只是虛妄分別是否出現。從這個無為空性的角度來說，〈真實品〉VI.1 也說「非生非滅」，顯然指的是空性非生非滅，因此也說為「自性非染」（prakṛty-asaṃkliṣṭatva）。因此所謂的「客塵」（āgantukopakleśa），指的是虛妄分別以及隨之而來的二取的錯誤概念。

(3) 第三個步驟，〈真實品〉VI.8 與〈辯中邊論．相品〉I.6 進行一樣的論證：

《經莊嚴》VI.8	《辯中邊論》I.6
nāstīti cittāt param etya buddhyā cittasya nāstitvam upaiti tasmāt / dvayasya nāstitvam upetya dhīmān saṃtiṣṭhate 'tadgatidharmadhātau // MSA VI.8 //（長尾 (2007), Vol. I: 134）	upalabdhiṃ samāśritya nôpalabhdiḥ prajāyate nôpalabdhiṃ samāśritya nôpalabdhiḥ prajāyate // MAV I.6 // (Nagao (1964): 20)
心外無有物　物無心亦無 以解二無故　善住真法界 （MSA VI.8） （T1604:31.599a19-20）	依識有所得　境無所得生 依境無所得　識無所得生 （MAV I.6）（T1600:31.465a5-6）

〈辯中邊論．相品〉I.6 指出：「依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生」這裡的論證與〈真實品〉VI.8 所謂「心外無有物，物無心亦無」進行的是同樣的論證。〈辯中邊論．相品〉I.6 梵文頌文中並沒有「識」、「境」，但是可以根據散文註釋合理地添加回去而不妨礙原意，也就是根據境不過是識（vijñapti-mātra），得到境不真實存在。再根據境不真實存在，得到識的變現作用之止息。

因此，〈辯中邊論．相品〉I.6 與〈真實品〉VI.8 的兩個頌文同樣地指出一個修行次第：根據「心有」得到「物無」、再根

臺灣大學學術期刊資料庫

據「物無」得到「心亦無」。注意在兩個頌文中，處於二元性兩端的同樣是識（心）與境（物）。回顧前述筆者主張〈真實品〉VI.7-8 的「二」指的是能取的心與所取的物，則對照〈辯中邊論・相品〉I.6 與〈真實品〉VI.8，最適當的解釋即是：將識（心）視為是能取、境（物）視為是所取。表解如下：

	能取	所取
《辯中邊論》I.6	識（vijñapti）	境（artha）
《經莊嚴》VI.8	心（citta）	物（artha）

(4) 最後，第四個步驟，將〈真實品〉VI 對照〈辯中邊論・相品〉I.5，則能得到〈真實品〉VI 的單層結構三性說，〈辯中邊論・相品〉I.5 對照如下：

Madhyāntavibhāga-bhāṣya	《辯中邊論》
evam abhūtaparikalpasya sva-lakṣaṇaṃ khyāpayitvā saṃgraha-lakṣaṇaṃ khyāpayati/ abhūtaparikalpa-mātre sati yathā trayāṇāṃ svabhāvānāṃ saṃgraho bhavati/ kalpitaḥ paratantraś ca pariniṣpanna eva ca/ arthād abhūtakalpāc ca dvayâbhāvāc ca deśitaḥ // MAV I.5 // arthaḥ parikalpitaḥ svabhāvaḥ/ abhūtaparikalpaḥ paratantraḥ svabhāvaḥ/ grāhya-grāhakâbhāvaḥ pariniṣpannaḥ svabhāvaḥ. (Nagao (1964): 19)	已顯虛妄分別自相，此攝相今當說。但有如是虛妄分別即能具攝三種自性。頌曰： 唯所執依他　及圓成實性 境故分別故　及二空故說（I.5） 論曰：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。（T1600:31.464c24-a2）

臺灣大學學術期刊資料庫

這裡特別值得注意的是：呼應〈真實品〉VI.1 散文註釋中將分別性、依他性對應到「二」，圓成實性對應到二無。〈辯中邊論．相品〉I.5 更為明確地將三者對應起來：

分別性：境（＝所取）
依他起性：分別（＝識＝能取）
圓成實性：所取與能取空

總結來說，〈辯中邊論．相品〉與〈真實品〉VI.1-8 都主張單層結構的三性，分別表列如下：

〈辯中邊論．相品〉的單層結構三性說

義、有情、我、了（四類境）　遍計執性（所取）↘
↑變現（pratibhāsa）與執取（√grah）
二取之無＝圓成實性
識（本識）　依他起性（能取）↗

《大乘莊嚴經論》〈真實品〉VI 的單層結構三性說

物（artha）　遍計執性（所取）↘
↑意言（jalpa）　二取之無＝圓成實性（安住法界）
心（citta）　依他起性（能取）↗

四、〈述求品〉XI 中的雙層結構三性說

以上說明了在〈真實品〉VI 中的單層結構三性說。本節中筆者將指出，類似於〈辯中邊論．真實品〉III，在〈述求品〉XI 中，也出現了雙層結構三性說。首先，筆者整理在〈述求品〉XI 中，關於「所取」、「能取」如何對應到三性。要說

臺灣大學學術期刊資料庫

明的是：根據散文註釋，〈述求品〉XI.15-29 是關於「幻喻」（māyopama）。為了精簡，筆者僅僅選擇其中部份進行討論。

（一）〈述求品〉XI.13：

tatvaṃ yat satataṃ dvayena rahitaṃ bhrānteś ca saṃniśrayaḥ śakyaṃ naiva ca sarvathābhilapituṃ yac cāprapañcātmakaṃ/ jñeyaṃ heyam atho viśodhyam amalaṃ yac ca prakṛtyā mataṃ yasyākāśasuvarṇavārisadṛśī kleśād viśuddhir matā //XI.13//（長尾 (2007), Vol. II: 56）	離二及迷依　無說無戲論 三應及二淨　二淨三譬顯 （XI.13）（T1604:31.611a27-28）

根據散文註釋，XI.13 的主題是三性，也就是「離二」、「迷依」、「無說無戲論」分別對應到遍計執性、依他起性與圓成實性背後的真實。[27] 例如遍計執性的問題是帶有「二取」（這裡「二取」是什麼意思必須進一步探究），因此遍計所執性的真實就是「離二」。

（二）〈述求品〉XI.15-20：

yathā māyā tathābhūtaparikalpo nirucyate/ yathā māyākṛtaṃ tadvat dvayabhrāntir nirucyate//XI.15//	如彼起幻師　譬說虛分別 如彼諸幻事　譬說二種迷 （XI.15）（T1604:31.611b20-21）
yathā tasmin na tadbhāvaḥ paramārthas tatheṣyate/ yathā tasyopalabdhis tu tathā saṃvṛtisatyatā//16//	如彼無體故　得入第一義 如彼可得故　通達世諦實 （XI.16）（T1604:31.611b28-29）

[27] 散文註釋：「『離二及迷依，無說無戲論』者，此中應知三性俱是真實。『離二』者，謂分別性真實，由能取所取畢竟無故。『迷依』者，謂依他性真實，由此起諸分別故。『無說無戲論』者，謂真實性真實，由自性無戲論不可說故。」（T1604:31.611a29-b4）。

臺灣學術期刊資料庫

tadabhāve yathā vyaktis tannimittasya labhyate/ tathāśrayaparāvṛttāv asatkalpasya labhyate//XI.17//	彼事無體故　即得真實境 如是轉依故　即得真實義 （17）（T1604:31.611c7-8）
tannimitte yathā loko hy abhrāntaḥ kāmataś caret/ parāvṛttāv aparyastaḥ kāmacārī tathā yatiḥ//18//	迷因無體故　無迷自在行 倒因無體故　無倒自在轉 （18）（T1604:31.611c13-14）
tadākṛtiś ca tatrāsti tadbhāvaś ca na vidyate/ tasmād astitvanāstitvaṁ māyādiṣu vidhīyate//19//	是事彼處有　彼有體亦無 有體無有故　是故說是幻 （19）（T1604:31.611c20-21）
na bhāvas tatra cābhāvo nābhāvo bhāva eva ca/ bhāvābhāvāviśeṣaś ca māyādiṣu vidhīyate//20//（長尾 (2007), Vol. II: 59-64）	無體非無體　非無體即體 無體體無二　是故說是幻 （20）（T1604:31.611b27-28）

XI.13 所謂遍計所執性的真實即是離二的想法與 XI.15 相呼應，XI.15 將「幻」（māyā）對應到「虛妄分別」（abhūtaparikalpa），屬於依他起性；「幻事」（māyākṛta）對應到「二種迷」（dvaya-bhrānti），屬於遍計執性。這裡很明確地指出：兩種迷對應到遍計執性，因而指的是關於「人」、「法」的增益（視之為是實體的錯誤概念）。

這裡值得注意的是：漢譯與梵文本散文註釋的意見不同。對於 XI.16 中「彼無體」的「彼」，漢譯者認為指的是「幻、幻事」兩方面，因此漢譯作：

> 「如彼」謂幻者、幻事無有實體。此譬依他、分別二相亦無實體。（T1604:31.611c1-3）

臺灣大學學術期刊資料庫

但是梵文本散文註釋卻認為：XI.16 所謂「第一義」（paramârtha）指的是遍計所執性之「二相」的不存在：

> yathā tasmin na tadbhāvo māyākṛte hastitvādyabhāvas tathā tasmin paratantre paramārtha iṣyate parikalpitasya dvayalakṣaṇasyābhāvaḥ / yathā tasya māyākṛtasya hastyādibhāvenopalabdhis tathābhūtaparikalpasya saṃvṛtisatyatopalabdhiḥ /（長尾雅人 (2007), Vol. II: 60-61）

這裡梵文本散文註釋者的意思是：勝義諦指的是在依他起性上遍計執性的兩種相的不存在。兩種相也就是 XI.15 中提到的「兩種（迷）」。

針對漢譯與梵文本散文註釋兩者的不一致，如果我們參照兵藤一夫（1991）的解釋，可以發現漢譯者的解讀類似於安慧的解讀。兵藤指出，關於 XI.16a 中的 “tasmin”，世親解釋為「在由幻術所作物（大象等的形相）中」；但安慧解釋為「在木片與石頭等等中」（頁 10）。關於世親與安慧兩者的不同，兵藤解釋道：世親主張在幻中出現的大象、馬等影像（ākṛti）本身並非虛妄，屬於依他起性；但安慧主張那些影像本身即是虛妄，屬於遍計所執性；而使得那些影像存在、作為整體的虛妄分別作用才是依他起性（頁 12）。兵藤認為安慧主張大象等的影像在圓成實性中不存在（頁 13），同時也認為安慧對於依他起性的理解才是《經莊嚴》三性說的原意（頁 13）。

兵藤對於世親解釋的關鍵點在於：他認為世親說：「在幻術中，所謂的『幻事』（māyākṛta）也就是象、馬、金等的影像（hastyaśvasuvarṇādyākṛti）以實體性存在的方式（tadbhāvena）顯現」，表示世親認為影像本身並非遍計所執性、而是依他起性

臺灣大學學術期刊資料庫

（頁 11）。這正是兵藤認為世親之所以必須加上「以實體性存在的方式（tadbhāvena）顯現」一句話來限定「象、馬、金等的影像」的原因（頁 10）。承接兵藤對於〈述求品〉XI「幻」喻的解讀，薊法明（2000）也指出：相對於世親將大象的影像理解為依他起性，安慧則將大象的影像理解為遍計所執性，將石、木頭等理解為依他起性，因此圓成實性乃是當咒力消失後、對於石、木頭的正確認識。（(120)-(121)）。

兵藤與薊批評世親解釋的要點在於：他們認為世親不應該主張象、馬、金等的影像屬於依他起性，因為那些都是不真實的幻象。但問題是：世親將象、馬、金等的影像歸屬於依他起性這一點，並不蘊涵世親主張依他起性是清淨的。這裡的關鍵是：兵藤與薊犯了類似於 Sponberg 與 D'Amato 的錯誤，誤以為雙層結構三性說必然蘊涵清淨依他起性的概念，因此兵藤與薊看到世親這裡主張圓成實性是在依他起性上遍計所執性的缺如（即、雙層結構三性說），即認為世親主張依他起性本身是清淨的，依他起的影像在圓成實性中存在。筆者認為：世親將〈述求品〉XI「幻」喻解釋為雙層結構，並不蘊涵清淨依他起性的概念，事實上，如筆者在以下第五節要說明的，整部《經莊嚴》都沒有明確的清淨依他起性的概念。針對世親與安慧兩者之間的不一致，筆者支持世親的註釋，理由是：頌文中 "tasmin na tad-bhāvaḥ" 指的是在某物 a（tasmin）上另一物 b（tad-）的不存在（na...-bhāvaḥ），顯然是將 a 視為是 b 的基底。放回三性說的脈絡，頌文表達的意思應該是：a 指的是依他起性根據虛妄分別而起的幻象；b 指的是在該幻象上生起以為能取與所取為實有的錯誤概念。這樣的解釋與散文註釋對於 XI.15 的解釋一致：

yathā māyāmantraparigṛhītaṃ bhrāntinimittaṃ

臺灣大學學術期刊資料庫

kāṣṭhaloṣṭādikaṃ tathābhūtaparikalpaḥ paratantraḥ svabhāvākāro veditavyaḥ/ yathā māyākṛtaṃ tasyāṃ māyāyāṃ hastyaśvasuvarṇādyākṛtis tadbhāvena pratibhāsitā tathā tasminn abhūtaparikalpe dvayabhrāntir grāhyagrāhakatvena pratibhāsitā parikalpitasvabhāvākārā veditavyā/ (Levi: 59)（長尾雅人 (2007), Vol. II: 59）

釋曰：「如彼起幻師譬說虛分別」者，譬如幻師依呪術力變木石等以為迷因。如是虛分別依他性亦爾，起種種分別為顛倒因。「如彼諸幻事譬說二種迷」者，譬如幻像金等種種相貌顯現，如是所起分別性亦爾，能取、所取二迷恒時顯現。（T1604:31.611b22-27）

這裡需要稍微多做解釋。“yathā māyākṛtaṃ tasyāṃ māyāyāṃ hastyaśvasuvarṇādyākṛtis tadbhāvena pratibhāsitā” 的意思是：在幻術中，所謂的「幻事」（māyākṛta）指的是象、馬、金等的影像（hastyaśvasuvarṇādyākṛti）以實體性存在的方式（tadbhāvena）顯現。這就如同在虛妄分別（依他起性）上兩種迷（dvayabhrānti）以能取、所取的實體性存在的方式（grāhyagrāhakatvena）顯現。也就是說：依虛妄分別（依他起性）而起幻象；在該幻象上「金」等所取的概念顯現（pratibhāsita）。這裡顯然將虛妄分別的依他起性視為是遍計所執性二取的基底。D’Amato 的解讀與筆者相同，[28] 且 Matsuoka Hiroko（2008）似乎有同樣的解讀。[29]

---

[28] D’Amato (2005): 190-191。

[29] 因此她說：“Thus the term *dvayabhrānti* may mean a cognition by which the grasped and the grasper are erroneously cognized as existent on the basis of the existence of the images of the two.” 見 Matsuoka (2008): 1156。這表示她同意二取（二迷）乃是在影像的基礎上的進一步錯誤的概念化。然

臺灣大學學術期刊資料庫

如此，則世親的解讀也符合 XI.19 的頌文，其中只需要將 “ākṛti” 理解為影像，因此 “tad-ākṛti” 指的是關於大象等的影像；“tad-bhāva” 指的是大象等作為實體性存在，也就是前面所謂的「幻事」（māyākṛta）。不過此處要注意的是：誠如勝呂信靜指出的，所謂「大象的影像」是已經概念化了的影像，例如包含了「長鼻子、粗腿」等影像的「大象的影像」。[30] 如此，則 XI.19 意

而她引用 Jñānaśrīmitra 在 *Sākārasiddhiśāstra* 中的解說時，卻又結論說 “Clearly, Jñānaśrīmitra takes the term *dvayabhrānti* as referring to the images of the grasped and the grasper” (1155)。筆者認為該作者對於 Jñānaśrīmitra 的解讀是錯誤的。對於《經莊嚴》散文註釋中 “grāhyagrāhakavena pratibhāsitādhyavasitā” 一句，Jñānaśrīmitra 解釋說 “yathā māyādiṣu hastyādyavasāyas tathā ‘bhūtaparikalpe dvayāvasāya ity evārthaḥ” (1155)。Jñānaśrīmitra 的解釋與筆者一致，認為能取所取的二取乃是以顯現為基底的概念化。

此外，延續兵藤一夫（1990）、（1991）的解讀，Matsuda Kunirori（松田訓典）（2006）與本村耐樹（2012）都主張：〈述求品〉XI 頌文關於「幻」喻的看法本身不一致。Matsuda 主張〈述求品〉XI 關於「幻」的譬喻中，XI.13-18 與 XI.18-29 的主張並不一致。Matsuda 認為：〈述求品〉XI 頌文關於「幻」（māyā）擺盪於 (a) 幻指的是「幻事的原因」（“a cause of māyākṛta”）與 (b) 幻指的是幻象（“an illusion itself”）。（頁 (80)-(81)）。筆者認為：Matsuda 對於「幻事」的解讀是錯誤的。他認為在《經莊嚴》散文註釋 XI.15，「幻事」被對應到依他起性。然而筆者依循長尾雅人的解釋，將「幻事」解釋為「象、馬、金等的影像（hastyaśvasuvarṇādyākṛti）以實體性存在的方式（tadbhāvena）顯現」，也就是說：「幻事」指的是影像被誤解為實體，因此應該對應到遍計所執性，而非 Matsuda 主張的對應到依他起性。延續兵藤一夫（1991）與 Matsuda（2006），本村耐樹（2012）也主張〈述求品〉XI.15-16 與 XI.19,21 頌文並不一致（頁 (126)）。本村認為：〈述求品〉XI.16 的 “tasmin” 可以有兩種解釋，而世親與安慧分別各執一詞。世親認為 “tasmin” 指的是「幻事」、安慧則認為指涉「幻術」。（頁 126）筆者認為：本村主要的問題在於他對於 “tasmin na tadbhāvaḥ” 中的 “tadbhāvaḥ” 的解釋含混不清。明明是「彼自性」（tad-bhāvaḥ），但他僅僅翻譯為「自性」是很奇怪的。根據筆者的解釋，“tasmin na tadbhāvaḥ” 指的是「在幻象（tasmin ＝依他起性）上彼（tad ＝幻事＝編輯所執性）無（na）存在（bhāvaḥ）。」如此解釋則 XI.15-16 與 XI.19,21 頌文並沒有不一致。

[30] 勝呂信靜認為 ākṛti 指的是象、馬、金等「已經對象化了的表象」（対象化された表象），筆者將他所謂「對象化」理解為概念化。例如，大象的影像已經包含了「長鼻子、粗腿」等包含在大象概念中的影像。見勝呂信靜

臺灣大學學術期刊資料庫

思是：大象等的影像存在，但是實體性的大象則不存在。這也就是 XI.20 所謂的「非（影像的）存在、即是不存在；（大象等）的非（實體性）存在、即不是存在」（長尾雅人（2007），Vol. II: 64）。XI.20 中要注意頌文漢譯與現存梵文本不同。[31] 但由於散文註釋同於現存梵文本，因此筆者暫時支持現存梵文本與長尾的讀法。

此外筆者要強調的是：儘管此處〈述求品〉XI.16 頌文主張「依他起性上（tasmin）遍計執性幻事（tad）的無」是真諦，但不代表此處主張依他起性是終極來說的真實。根據此處將依他起性譬喻為「幻」（māyā；魔術），以及 XI.15 將「幻」對應到「虛妄分別」，筆者認為此處〈述求品〉還是主張依他起性終極來說是不真實的。

此處「將依他起性視為是遍計所執性的基底、而且將二取都對應到遍計所執性」的想法，正是筆者所謂「雙層結構三性說」的主要特徵。在單層結構下，固然也可以主張虛妄分別是二取（能取心與所取物）的基底，但是關鍵差異是：單層結構主張能取＝虛妄分別＝依他起性；所取＝遍計所執性。上述漢譯者認為「此譬依他分別、二相亦無實體」，正是以單層結構來解讀此處的頌文。

（2009），頁 524。

31 梵文本作（Pada abc 與 XI.22 完全相同）：“na bhāvas tatra cābhāvo nābhāvo bhāva eva ca| bhāvābhāvāviśeṣaśca māyādiṣu vidhīyate //20//”（長尾雅人（2007），Vol. II: 64）長尾雅人翻譯作：「存在物即不是非存在；非存在物也就不是存在。存在與非存在之無差別，乃是在幻術等的方面說的。」（筆者中譯）然而根據漢譯：「無體非無體，非無體即體；是故說色等，無體體無二」，意思顯然不同。漢譯所依據的文本似乎是將 Pada a 中 “na bhāvastatra” 讀作 “nâbhāvastatra”。

臺大學術期刊資料庫

在雙層結構下，二取如何能同屬遍計所執性？如果依他起性中沒有主觀、客觀兩面的二分，如何可能在依他起性上產生所取（法／對象）與能取（人／認識者）的二取？這正是以下頌文要說明的。

（三）〈述求品〉XI.21-25：

tathā dvayābhatātrāsti tadbhāvaś ca na vidyate/ tasmād astitvanāstitvaṃ rūpādiṣu vidhīyate//XI.21// na bhāvas tatra cābhāvo nābhāvo bhāva eva ca/ bhāvābhāvāviśeṣaś ca rūpādiṣu vidhīyate//XI.22// samāropāpavādāntapratiṣedhārtham iṣyate/ hīnayānena yānasya pratiṣedhārtham eva ca//XI.23//	說有二種光　而無二光體 是故說色等　有體即無體 （21）（T1604:31.612a5-6） 無體非無體　非無體即體 是故說色等　無體體無二 （22）（T1604:31.612a12-13） 有邊為遮立　無邊為遮謗 退大趣小滅　遮彼亦如是 （23）（T1604:31.612a20-21）
bhrānter nimittaṃ bhrāntiś ca rūpavijñaptir iṣyate/ arūpiṇī ca vijñaptir abhāvāt syān na cetarā//XI.24// māyāhastyākṛtigrāhabhrānter dvayam udāhṛtaṃ/ dvayaṃ tatra yathā nāsti dvayaṃ caivopalabhyate//XI.25//（長尾 2007 Vol. II: 66-71）	色識為迷因　識識為迷體 色識因無故　識識體亦無 （24）（T1604:31.612b1-2） 幻像及取幻　迷故說有二 如是無彼二　而有二可得 （25）（T1604:31.612b7-8）

XI.21：二種「光」（dvayābhatā），散文註釋關聯到虛妄分別。[32] 筆者認為：這裡所謂的二種光（顯現），指的就是以下

[32] 散文註釋：「『說有二種光，而無二光體』者，此顯虛妄分別有而非有。何以故？『有』者，彼二光顯現故；『非有』者，彼實體不可得故。」（T1604:31.612a7-9）。

臺灣大學學術期刊資料庫

XI.24-25 的「色表識、非色表識」的二元性。也就是 XI.32 中與「二實」（dvaya-dravya）相對舉的「二光」（dvayâbhāsa）。因此這裡所謂的「無二光體」（tad-bhāvaḥ na vidyate），最恰當的解釋並非「二種光本身不存在」、而應該是「二種光所對應的二種實體」不存在。這個解釋與散文註釋一致，如以下 XI.21 散文註釋：

> tathā 'trābhūtaparikalpe dvayābhāsatāsti dvayabhāvaś ca nāsti/ tasmād astitvanāstitvaṃ rūpādiṣu vidhīyate 'bhūtaparikalpasvabhāveṣu/（長尾雅人 (2007), Vol. II: 66）
>
> 釋曰：「說有二種光而無二光體」者，此顯虛妄分別有而非有。何以故？「有」者，彼二光顯現故；「非有」者，彼實體不可得故。「是故說色等有體即無體」者，由此義故，故說色等有體即是無體。（T1604:31.612a7-11）

根據如此的解釋，底下的色表識、非色表識才能說既是有（astitva）也是無（nāstitva），有的是兩種「光」（顯現），無的是光背後的兩種「實體」。這裡明顯可以看出「光」本身即含有二元性，這對於雙層結構來說有必要性。

XI.22：頌文漢譯與現存梵文本不同。由於 XI.22 的現存梵文中 Pada abc 與 XI.20 完全相同，因此發生的是與 XI.20 類似的狀況，請參見前一小節關於 XI.20 的討論。

XI.24：提出「色表識」（rūpa-vijñapti）與「非色表識」（arūpiṇī vijñapti；漢譯為「識識」）兩種「表識」（vijñapti），前者是「迷因」；後者是「迷」本身。並且說：色表識無，則非色表識也無。乍看來，這像是〈真實品〉VI.7-8

臺灣大學學術期刊資料庫

的單層結構。然而前面〈述求品〉XI.21 兩種光的說法，提示了這裡無論是色表識或是非色表識都是屬於光（顯現）、也就是依他起性。這無疑是雙層結構的特徵。

值得注意的是：這裡的「表識」概念已經不同於〈辯中邊論．相品〉I.3 中的「表識」（vijñapti）。在那裡，「表識」被視為是四種包含主觀、客觀現象（artha-sattva-ātma-vijñapti）其中的一種，散文註釋解釋為「六識」（即、眼耳鼻舌身意六識）。然而這裡〈述求品〉XI.24 卻是明確地將表識區分為色表識與非色表識，前者指的應該是認識中客觀側面（noematic）；後者應該指的是認識中的主觀側面（noetic）。也就是說：這裡《經莊嚴》的表識同時包含對象的客觀側面與意識的主觀側面。這也是筆者認為雙層結構的主要特徵。

考慮到整部《經莊嚴》的前半（第 I 到第 X 品）都沒有使用「表識」這個概念，而且 XI.24 使用「表識」（vijñapti）的意義與《辯中邊論》不同，筆者認為〈述求品〉XI.24 引入「表識」的概念有可能是受到了《攝大乘論》的影響。《攝大乘論》將依他起性視為出於「虛妄分別」而來的表識（vijñapti），這些表識從阿賴耶識中的種子生起。[33] 這些表識被區分為十一種，如《攝大乘論》〈所知相分〉II.2 說：

> 此中何者依他起相？謂阿賴耶識為種子、虛妄分別所攝諸識。此復云何？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。」（T1594:31.137c29-138a3）[34]

[33] 見 MSg II.2，長尾雅人（1982-1987）上冊，頁 275 以下。
[34] 見長尾雅人（1982-1987）上冊：頁 275。長尾梵文重建見該書 58-59。

臺灣大學學術期刊資料庫

這十一種表識又可以總結為兩種：「相」（nimitta）與「見」（dṛṣṭi），也就是說：根據依他起性生起的表識，本身就含有客觀面（noematic aspect）的「相」與主觀面（noetic aspect）的「見」之二元特性，如《攝大乘論》〈所知相分〉II.11 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-dṛṣṭi[35]）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。（T1594:31.138c13-21）[36]

這是說：在表象中，「相」呈現為客觀側面，例如關於青、黃色的客觀面的色識（rūpa-vijñapti）；「見」則呈現為主觀側面，例如關於「看見青、黃」的眼識識（*caturvijñāna-vijñapti），或是「關於昨天看過青、黃的回憶」的意識識（mano-vijñāna-vijñapti）。

要注意的是：《攝大乘論》第二品探討三性說，其中從 II.2-4 簡介三性之後，II.5 以下一直到 II.14 皆是在討論依他起性，因此討論「相、見二分」的 II.11 仍然屬於討論依他起性的範圍。

根據筆者的看法，《攝大乘論》是主張雙層結構三性說

---

35 見長尾雅人（1982-1987）上冊：頁 66-67。注意《攝大乘論》中並沒有出現「相分」、「見分」的術語。

36 見長尾雅人（1982-1987）上冊：頁 303 以下，長尾梵文重建見該書 67-8。

臺灣大學學術期刊資料庫

最早的文獻之一。其主要特色在於將依他起性視為是「所遍計」（parikalpya），也就是說，作為能遍計的意識（mano-vijñāna），在從阿賴耶識中生起的相、見二分的表識的基底上，進一步進行概念化，將此二分視為是實有。這樣概念化的作用即屬於遍計所執性。另外值得注意的是：XI.24 指出「色識為迷因，識識為迷體；色識因無故，識識體亦無」可以與《辯中邊論》與《攝大乘論》進行有趣的對比。這裡的「色識」、「非色識」同屬於依他起性。但是當〈辯中邊論・相品〉I.6-7 提到「依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生」，其中識與境分別對應到依他起性與遍計所執性。另外，XI.24 提到的「色識為迷因」可以呼應《攝大乘論》的「依他起性作為所遍計」的想法。但是《攝大乘論》明確指出能遍計的是意識（mano-vijñāna），而〈述求品〉XI.24 則使用了較為廣義的「非色表識」（arūpiṇī vijñapti）。如果將「非色表識」對應回去《攝大乘論》所謂的十一種表識，則「非色識」可以指涉所有屬於「見」的表識，包括身者識、受者識、正受識等等。[37] 總結〈述求品〉XI.24，這裡的「色表識」（rūpa-vijñapti）與「非色表識」（arūpiṇī vijñapti）最好對應到《攝大乘論》中所謂的「見相二分」，兩者同樣屬於虛妄分別、依他起性。

XI.25 目標正是在總結有兩種二元性。XI.21 指出二種光存在、但是二種光所對應到的兩種實體（法、我）不存在。XI.24 指出二種光即是「色識」與「非色識」，也就是第一層、在依他起性中的二元性。XI.25 指出由於迷（bhrānti）而導致了虛幻的大象（māyāhastin）與取幻（ākṛtigrāha）的二元性、也就是被執

[37] 參見世親在《攝大乘論釋》卷 4 中的說明，玄奘漢譯見 T1597:31.338a12-21。

臺灣大學學術期刊資料庫

持為實有的大象（hastin）與執持的我（ātman）之間的二元性。這個第二層的二元性屬於遍計所執性。當這個法、我的二元性被捨棄，留下來的是色識與非色識的二元性，因此說有二可得（被認識；upalabhyate）。兩層的二元性，正是筆者所謂「雙層結構三性說」最主要的特徵。

（四）〈述求品〉XI.32-35

svadhātuto dvayābhāsāḥ sāvidyākleśavṛttayaḥ/ vikalpāḥ saṃpravartante dvayadravyavivarjitāḥ//XI.32// ālambanaviśeṣāpteḥ[38] svadhātusthānayogataḥ/ ta eva hy advayābhāsā vartante carmakāṇḍavat//XI.33//	自界及二光　癡共諸惑起 如是諸分別　二實應遠離 （32）（T1604:31.613a16-17） 得彼三緣已　自界處應學 如是二光滅　譬如調箭皮 （33）（T1604:31.613a23-24）
cittaṃ dvayaprabhāsaṃ rāgādyābhāsam iṣyate tadvat/ śraddhādyābhāsaṃ vā na tu dharmaḥ kliṣṭakuśalo 'sti//XI.34// iti cittaṃ citrābhāsaṃ citrākāraṃ pravartate/ tatrābhāso bhāvābhāvo na tu dharmāṇāṃ tataḥ //XI.35//（長尾2007 Vol. II: 81-86）[39]	能取及所取[40]　此二唯心光 貪光及信光　二光無二法 （34）（T1604:31.613b12-13） 種種心光起　如是種種相 光體非體故　不得彼法實 （35）（T1604:31.613b20-21）

XI.32 提到「二光」（dvayâbhāsa）與「二實」（dvayadravya），這是雙層結構最明顯的表達。意思是：首先

[38] Lévi (1907) 作 “ālambanaviśeṣāptiḥ” 見頁 63。
[39] Lévi（1907）將 “yathā dvayapratibhāsādanyo na dvayalakṣaṇaḥ/” 讀作 Pada a；長尾則以為該句屬於散文註釋。見 Lévi: 63。
[40] 梵文本無「能取」、「所取」此兩個詞。

臺灣大學學術期刊資料庫

從「自界」（svadhātu）——阿賴耶識[41]——中變出兩種顯現（ābhāsa），也就是客觀與主觀兩方面的顯現。進一步，這兩方面的顯現被錯誤地認為是兩種實體（名與義）（參見以下〈述求品〉XI.38-39）。散文註釋支持筆者的詮釋，明確地區別「二光」與「二實」：

> svadhātuta iti svabījād ālayavijñānataḥ/ dvayābhāsā iti grāhyagrāhakābhāsāḥ/ sahāvidyayā kleśaiśca vṛttir eṣāṃ ta ime sāvidyākleśavṛttayaḥ/ dvayadravyavivarjitā iti grāhyadravyeṇa grāhakadravyeṇa ca/ evaṃ kleśaḥ paryeṣitavyaḥ/（長尾雅人 (2007), Vol. II: 81）
>
> 釋曰：「自界及二光癡共諸惑起」者，「自界」謂自阿黎耶識種子。「二光」謂能取光、所取光。此等分別，由共無明及諸餘惑故得生起。「如是諸分別二實應遠離」者，「二實」謂所取實及能取實，如是二實染污應求遠離。（T1604:31.613a18-22）

從散文註釋可以看出，註釋者也是將「二光」與「二實」區分為兩個層次。特別有趣的是：註釋者同時使用「二取光」和「二取實」，表示註釋者也認為這裡有兩個層次，每一個層次都可以區分為客觀面與主觀面。如此，則 XI.32 呼應前面 XI.21-25 提到的兩種二元性，也就是：

二（取）光（XI.32）：二光（XI.21）＝色識與非色識（XI.24）；

[41]「自界」散文註釋解釋為阿賴耶識，如下：「『自界』謂自阿黎耶識種子，『二光』謂能取光、所取光。」（T1604:31.613a18-19）。

臺灣大學學術期刊資料庫

二（取）實（XI.32）：二光體（XI.21）＝幻象（māyāhasti）與取幻（ākṛtigrāha）（XI.25）；

XI.34 提到心的兩種「顯現」（prabhāsa），值得注意的是：頌文中 dvaya-prabhāsam, rāgādibhāsam, śraddhādyābhāsam 都是有財釋，修飾「心」（cittam）。因此意思是：心顯現為二元、心顯現為貪等、信等。其中「心顯現為二元」顯然合適以 XI.32 的「二光」來理解，散文註釋解釋為「能取顯現」（grāhaka-pratibhāsa）與「所取顯現」（grāhya-pratibhāsa）[42]。對照 XI.33，這裡所謂的「能取顯現」（grāhaka-pratibhāsa）與「所取顯現」（grāhya-pratibhāsa）應該是二（取）光。有趣的是：頌文將例如貪、瞋、信（śraddhā）等心所（caitta）也包含在「光」的範圍內，這似乎與《攝大乘論》的「相、見」的說法不同。

XI.35 指出：二相（dvaya-lakṣaṇa）——即「能取」、「所取」實——不過是兩種顯現（dvaya-pratibhāsa）—即「能取」、「所取」光。以這種方式，心以多種顯現（citrâbhāsa）、多種樣貌（citrâkāra）流轉。

XI.34-35 皆重複兩種心光所對應的兩種實在不存在的論點，為支持雙層三性說模型的進一步證據。

[42] 散文註釋作：「『能取及所取，此二唯心光』者，求唯識人應知：能取、所取此之二種唯是心光。」（T1604:31.613b14-15）。

臺灣大學學術期刊資料庫

（五）〈述求品〉XI.38-40：

yathājalpārthasaṃjñāyā nimittaṃ tasya vāsanā/ tasmād apy arthavikhyānaṃ parikalpitalakṣaṇaṃ//XI.38// yathānāmārtham arthasya nāmnaḥ prakhyānatā ca yā/ asatkalpanimittaṃ hi parikalpitalakṣaṇam//XI.39//	意言與習光　名義互光起 非真分別故　是名分別相 （38-39）（T1604:31.613c14-15）
trividhatrividhābhāso grāhyagrāhakalakṣaṇaḥ/ abhūtaparikalpo hi paratantrasya lakṣaṇam//XI.40//	所取及能取　二相各三光 不真分別故　是說依他相 （40）（T1604:31.613c27-28）
abhāvabhāvatā yā ca bhāvābhāvasamānatā/ aśāntaśāntā 'kalpā ca pariniṣpannalakṣaṇaṃ//XI.41//（長尾雅人 (2007), Vol. II: 89-94）	無體體無二　非寂靜寂靜 以無分別故　是說真實相 （41）（T1604:31.614a6-7）

XI.38-41 綜述三性說。38-39 說明遍計所執性、40 說明依他起性、41 說明圓成實性。XI.38-39 梵文本與漢譯有出入，先參考長尾雅人的日譯，重新翻譯如下：

> XI.38：以下是遍計所執相：(1) 從意言（jalpa）而來、關於對象的概念（artha-saṃjñā）之原因（nimitta）、(2) 其（原因）的熏習、(3) 從熏習而來的關於對象的顯現（artha-vikhyāna）。
>
> XI.39：以下是遍計所執相：依據名、義（yathānāmârtham）而有義、名的顯現（prakhyāna）。如此顯現的原因（nimitta；即、顯現的所緣）來自於虛妄分

臺灣大學學術期刊資料庫

別（asatkalpa）。這個原因屬於遍計所執相。[43]

這裡首先的困難點是關於 nimitta 的翻譯。長尾雅人翻譯為「目印」，也就是標記，似乎是從「相分」的角度來理解。但筆者認為此處還是翻譯為「原因」較為適當。理由一是 XI.38 散文註釋中將 nimitta 解釋為概念的所緣（ālambana），我認為指的是形成概念的對象（儘管在唯識學脈絡下，此對象並非真實存在在識之外）。理由二是筆者認為 XI.38 表達的是三個面向的惡性循環：(1) 概念所指涉到的對象；(2) 對象的熏習（成為阿賴耶識中的種子）；(3) 從此熏習變現出的對象的顯現（√khyā）[44]。因此這裡所謂的 nimitta，我認為理解為造成概念的原因、也就是對象，較為合適。[45]

將兩頌文合併起來看，我認為這裡要表達的是：所謂的「對象」與概念之間存在著互相依存的關係。XI.39 表達的比較明顯：「依據名、義（yathānāmârtham）而有義、名的顯現（prakhyāna）」，意思是：義（對象）依據名（概念）而來；反之亦然。此互相依賴，根據 XI.38 可以明白。也就是說 (1) 概念所指涉到的對象；(2) 對象的熏習；(3) 從此熏習變現出的對象的顯現三者形成惡性循環。特別要注意的是：這裡所謂的「對象」是已經概念化了的對象，對象與概念之間的依存關係是概

[43] 兵藤一夫對此二頌文的翻譯，見兵藤一夫 (1991): 5-6。

[44] √khā 也有「稱名」（to name）的意思，但此處理解為「顯現」較為適當。例如散文註釋者說：“tasmācca vāsanād yo 'rthaḥ khyāti avyavahārakuśalānāṃ vināpi yathājalpārthasaṃjñayā/”（長尾雅人 (2007), Vol. II: 89）意思是：對於世俗名言不善巧的人來說，即使沒有從意言而來關於對象的概念，但僅僅憑藉熏習，也會有對象的顯現（khyāti）。

[45] 值得注意的是：〈述求品〉XI 中三處使用 nimitta 一詞，意義不全然相同。筆者認為，XI.17 指的是「幻事的原因」，也就是木頭、石頭等；XI.24 指的是「迷的原因」，也就是在識中出現的大象、金等影像的「色表識」；XI.38-39 與 XI.24 相同。

臺灣大學學術期刊資料庫

念性的、語言性的，所以頌文使用「想」（saṃjñā），也就是概念化。因此整個頌文中的複合字 “yathājalpārthasaṃjñā” 的意思是：依照心靈活動、對於對象形成的（語言性）概念。舉例來說，「電腦」概念所指涉到的對象，是一個已經概念化的對象（有螢幕、有鍵盤、有文字影像等等）；而不是非經過概念化的純粹影像（黑色、白色、方形等）。因此頌文的意思是：已經概念化的對象（電腦）在阿賴耶識中熏習成種子，待時機成熟，該種子即變現為作為對象的電腦。據此，這裡的「顯現」（khyāti）與前面所說的「光」迥異，前面「光」單純指的是「顯現」，也就是不牽涉到概念化、語言的單純影像。這裡漢譯將 khyāti 翻譯為「光」顯然不適當。

名字與依據名字而熏習、顯現的對象兩者間互相呼應，這個想法也呼應《攝大乘論》所說的五種遍計的說法：[46]

> 《攝大乘論本》卷 2：「如是遍計復有五種：一、依名遍計義自性，謂如是名有如是義；二、依義遍計名自性，謂如是義有如是名；三、依名遍計名自性，謂遍計度未了義名；四、依義遍計義自性，謂遍計度未了名義；五、依二遍計二自性，謂遍計度此名此義如是體性。」（T1594:31.139c13-18）

XI.40 明確指出：能取所取兩相各有三種顯現／光，屬於依他起性。散文註釋解釋所取的三光是「句光」（padâbhāsa）、

[46] 有趣的是：在此之前《攝大乘論》提到「四種遍計」，其中包含「有覺遍計」、「無覺遍計」。見《攝大乘論本》卷 2：「復次遍計有四種：一、自性遍計，二、差別遍計，三、有覺遍計，四、無覺遍計。有覺者，謂善名言；無覺者，謂不善名言。」（T1594:31.139c11-13）此處《經莊嚴》的梵文雖無，但是漢譯卻有「此偈顯示分別相。此相復有三種：一有覺分別相，二無覺分別相、三相因分別相。」的說法。似乎與《攝大乘論》緊密呼應。

「義光」（arthâbhāsa）、「身光」（dehâbhāsa）；能取的三光是「意光」（manâbhāsa）「受光」（udgrahâbhāsa）「分別光」（vikalpâbhāsa）。並將兩者皆對應到虛妄分別（abhūtaparikalpa）以及依他起性。這裡比較合適的詮釋為：將客觀所取、主觀能取的表象各分為三類。[47] 頌文 38-39 則是在這三類的表象上進一步的概念化。

其中「句光」、「義光」、「身光」指的是三個在客觀面的顯現（ābhāsa）。「句光」指的是什麼不是很明確，散文註釋者也未說明。長尾雅人根據 Vṛtti 將此處與《入楞伽經》對比，認為此處指的是諸如對於大地的認識之對於存在於阿賴耶識中的「器世界」（bhājana-loka）的認識。袴谷憲昭與荒井裕明在註釋中說明為：「場所的顯現」，指出根據藏譯的兩個註釋，意思是作為基盤的大地。[48] 也就是說：「句光」指的是以下「義」、「身」顯現的空間。[49]

「義光」、「身光」則顯然指的是對象（六境）的顯現與身體（六根）的顯現。根據散文註釋，「意光」、「受光」、「分別光」分別指涉：染汙意（kliṣṭa-manas、即第七末那識）、前五識與第六意識。

XI.40 值得注意的是：這裡所謂的能取、所取皆屬於依他起

---

47 D’Amato 也是如此解釋，參見 D’Amato (2005): 194 的圖表。

48 袴谷憲昭、荒井裕明 (1993): 181，註釋二三。D’Amato 將「句光」翻譯為 “appearance of words” 明顯是錯誤的。見 D’Amato (2005): 194。

49 筆者對此仍有保留。因為以下 XI.44 散文註釋說：「如是種子轉，句義身光轉；是名無漏界，三乘同所依釋。曰：『如是種子轉』者，阿梨耶識轉故。『句義身光轉』者，謂餘識轉故。」（T1604:31.614b11-14）據此，頌文以及散文註釋顯然將「句光」對應到第七識所認識的對象顯現，因此似乎「句光」乃是跟「自我」概念有關的對象之顯現。

國家圖書館 臺灣大學學術期刊資料庫

性，這與單層結構的三性說下的能取、所取的意涵不同。[50] 在單層結構下，所取屬於遍計所執性；能取屬於依他起性。

另外值得注意的是：XI.40 將依他起性對應到虛妄分別，這點呼應前面 XI.15 將依他起性對應到「幻」（māyā），也證實了對於〈述求品〉XI 來說，依他起性是必須斷滅的，所謂無需斷除的「清淨依他起性」的概念這裡尚未出現。

XI.41 討論圓成實性，頌文說圓成實性即是無性（abhāvatā）與有性（bhāvatā）。散文解釋說：圓成實性即是真如（tathatā）、亦即「無性」與「有性」。「無性」即是「一切遍計所執法的無」（abhāvatā ca sarvadharmāṇāṃ parikalpitānāṃ）、「有性」即是「透過一切遍計所執法之無而來的有」（bhāvatā ca tad-abhāvatvena bhāvāt）。因此這裡的 “tad” 應該理解為 “sarvadharma parikalpita”。意思就是：圓成實性即是依他起性上遍計所執性的無。符合雙層結構的特色。

然而這裡有一個問題：這裡的「有性」指的是去掉了遍計所執性後遺留下來的。根據「圓成實性即是依他起性上遍計所執的無」，則這裡遺留下來的是依他起性，也就是識中的影像。然而這似乎與散文註釋者將圓成實性定義為「真如」有所抵觸。根據所有筆者所知的唯識學文獻，似乎沒有例外地，皆將真如界定為無為法（asaṃskṛta-dharma）。如此，則去掉了遍計所執性遺留下來的依他起性不可能是無為法。因此，散文註釋者將圓成實性界定為真如，與《攝大乘論》「圓成實性即是依他起性上遍計所執性的無」的三性說公式不合。這點下一節會進一步討論。

[50] 勝呂信靜同意筆者的解讀，見勝呂信靜（2009），頁 505。

臺灣大學學術期刊資料庫

XI.47：

viditvā nairātmyaṃ, dvividham iha dhīmān bhavagataṃ samaṃ tac ca jñātvā, praviśati sa tatvaṃ grahaṇataḥ/ tatas tatra sthānān, manasa iha na khyāti tad api tadakhyānaṃ muktiḥ, parama upalambhasya vigamaḥ //XI.47// （長尾 2007 Vol. II: 104）	三有二無我　了入真唯識 亦無唯識光　得離名解脫 （47）（T1604:31.614c4-5）

這裡明確提到兩種「無我」（nairātmya），根據散文註釋，指的是「遍計所執的補特伽羅的不存在」（parikalpitapudgalābhāva）以及「遍計所執的法的不存在」（parikalpitadharmābhāvāt）。這裡最明確提到遍計所執性對應到人、法兩方面的無我。根據前述，錯誤地以為人、法為實體，必須以二光為基底才有可能。[51]

總結以上《經莊嚴》XI.13-41 的三性說，我們可以得到如下的圖表。這與〈辯中邊論．真實品〉III 的三性說極為相近。兩者都強調兩種光作為本識與遍計執性中間的中介。這個中介，是無著《攝大乘論》中所謂依他起性是「所遍計」（parikalpya）的意思，也是筆者所謂雙層結構三性說的主要特色。

〈述求品〉XI 的雙層結構：

筆者詮釋	依他起性	遍計執性
XI.13	依他起性的真實＝迷依（bhrānteḥ saṃniśrayaḥ）	遍計所執性的真實＝離二（dvayena rahitam）

[51] 關於 XI.47 如何蘊涵滅除依他起性，下一節會討論。此處暫略。

臺灣大學學術期刊資料庫

XI.15	幻（māyā）＝虛妄分別（abhūta-parikalpa）	幻事（māyākṛta）＝二種迷（dvaya-bhrānti）
XI.21	二光（dvayâbhāsa）	二光體（tad-bhāva）
XI.24	所取＝色識（rūpa-vijñapti） 能取＝非色識（arūpiṇī vijñapti）	
XI.25		所取＝幻象（māyā-hastin） 能取＝取幻（ākṛti-grāha）
XI.32	二光（dvayâbhāsa）	二實（dvaya-dravya）
XI.38-39		所取實≈義（artha） 能取實≈名（nāman）
XI.40	所取光＝「句光」、「義光」、「身光」； 能取光＝「意光」、「受光」、「分別光」。	
XI.47		所取實：法（dharma） 能取實：人（pudgala）

根據以上的整理，〈述求品〉XI 的雙層結構三性說可以圖示如下：

〈述求品〉XI 的雙層結構三性說

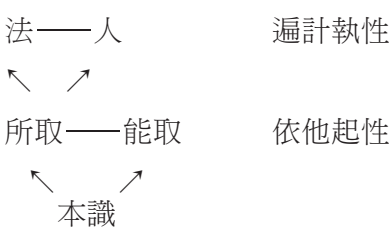
義／法（所取）—名／人（能取）　（二（取）實）—遍計執性
↑　↑
色識（所取）—非色識（能取）　（二（取）光）—依他起性
↖ ↗ prabhāsa
本識

這與〈辯中邊論・真實品〉III 的雙層結構三性說完全一致，後者可以圖示如下：[52]

[52] 參見筆者（2014）〈《辯中邊論》頌文中的兩種唯識三性說模型〉，頁 82 以下。

臺灣大學學術期刊資料庫

〈辯中邊論・真實品〉III 的雙層結構三性說



五、雙層結構三性說與清淨依他起性概念

以上分別檢討了〈真實品〉VI 中的單層結構與〈述求品〉XI 中的雙層結構三性說。接下來的議題是：不同結構的三性說與解脫的關聯為何？在單層結構下，圓成實性被界定為二取的無，因而遍計所執性與依他起性兩者都必須斷除。然而，雙層結構三性說是否蘊涵了清淨依他起性的概念？筆者的回答是：在整部《經莊嚴》中，筆者尚未找到清淨依他起性的明確證據。相反地，所有證據都指向消滅依他起性。因此，即便是〈述求品〉XI 的雙層結構三性說並沒有因此蘊涵清淨依他起性的概念。篇幅所限，以下只能討論兩個文獻證據。

(1)〈述求品〉XI.47：

viditvā nairātmyaṃ, dvividham iha dhīmān bhavagataṃ samaṃ tac ca jñātvā, praviśati sa tatvaṃ grahaṇataḥ/ tatas tatra sthānān, manasa iha na khyāti tad api tadakhyānaṃ muktiḥ, parama upalambhasya vigamaḥ //XI.47// （長尾 2007 Vol. II: 104）	三有二無我　了入真唯識 亦無唯識光　得離名解脫 （47）（T1604:31.614c4-5）

臺灣大學學術期刊資料庫

這裡一個困難點是：Pada c 中 “iha na khyāti tad api” 中的 “tad” 指的是什麼。筆者認為一個最直覺的解釋即是指的是「心」（manas）。如此，則意思是說：當心（manas）停留在真實（唯識道理（vijñapit-mātra））中時，則甚至彼（心）（tad api）也不會顯現。這個不顯現就是解脫（mukti），來自於對於認識（upalambha）的終極捨離（parama vigama）。漢譯將心不顯現翻譯作「亦無唯識光」。現在如果我們將心的顯現作用理解為依他起性，則無唯識光的意思正是滅除依他起性。

筆者的解讀可以得到散文註釋的支持。散文註釋說：“tatas tatra tatve vijñaptimātre sthānān manasas tad api tatvaṃ na khyāti vijñaptimātram/ tadakhyānaṃ muktiḥ parama upalambhasya yo vigamaḥ pudgaladharmayor anupalambhāt/”[53]。意思是：當心（manas）停留在真實（即、唯識（vijñapti-mātra））中時，那個真實（即、唯識）本身也不會顯現。這個不顯現就是解脫（mukti），來自於對於補特伽羅、法的無所得（anupalambha）方面的終極捨離（parama vigama）。

此外，傳為安慧所造的 *Sūtrālaṃkāravṛttibhāṣya* 針對「在那裡它不顯現」（de la de mi snang）一句解釋如下：

> / **de la de mi snang** zhes bya ba la / bzod pa'i dus na gzung ba'i chos phyi'i yul med par khong du chud pa dang / 'jig rten gyi chos mchog gi dus na gzung ba med na de la 'dzin

[53] 長尾雅人 (2007), Vol. II: 104。漢譯作：「釋曰：復有別解脫門。「三有二無我，了入真唯識」者，由知二無我為方便故。菩薩於三有中分別人法皆無有體，是故無我。如是知已，亦非一向都無有體，取一切諸法真實唯識故。「亦無唯識光，得離名解脫」者，菩薩爾時安心唯識，識光亦無，即得解脫。何以故？由人法不可得、離有所得故。」（T1604:31.614c06-12）

國家圖書館學術資訊資料庫

> par byed pa'i sems kyang med do zhes sems tsam du 'dzin pa dang yang bral te / de bas na de la mi snang zhes bya'o / (Hayashima 1978: 116)

意思是：在「忍（位）」（bzod pa）時，通達（prativedha; khong du chud pa）「所取外境（gzung ba'i chos phyi'i yul）不存在」；在「世第一法（位）」（'jig rten gyi chos mchog）時，則由於（zhes；梵文：iti）「當所取不存在，能取的心也不存在」，故「唯有識」的能取也不存在，因此說「在那裡它不顯現」。

總之，XI.47 強調唯識的真實本身不顯現，不僅在於強調要滅除遍計所執性，更要斷除依他起性。因為當唯識本身也不顯現時，識的二光也同時不顯現，也就是依他起性的泯除。

雙層結構與滅除依他起性並存的這一點在《解深密經》卷 2〈一切法相品〉中出現。[54] 該處說「依他起相上遍計所執相執以為緣故，依他起相而可了知。依他起相上遍計所執相無執以為緣故，圓成實相而可了知。」明確是雙層結構。然而同時也說：「若諸菩薩如實了知依他起相，即能如實了知一切雜染相法」，明確主張依他起性是雜染的；且更進一步說：「若諸菩薩能於依他起相上如實了知無相之法，即能斷滅（rab tu spong; pra-√hā）雜染相法。」明確說必須斷除雜染的依他起性。由此可見雙層結構與滅除依他起性相容。同樣的情形也出現在《辯中邊論》III〈真實品〉，其中頌文 4-5ab 可以明確看出雙層結構；而頌文 III.9cd 說到「於依他起有遍知及永斷」（T31:1600.469b21），明確主張必須滅除依他起性。[55]

---

[54] 見 T16:676.693c8-10（Lamotte (1935): VI.10-11）。

[55] 參見筆者（2014）〈《辯中邊論》頌文中的兩種唯識三性說模型〉，頁 82 以下。

臺灣大學學術期刊資料庫

總結來說，單層結構三性說必然蘊涵終極來說必須斷除依他起性；但是雙層結構三性說與清淨依他起性的概念也並非重合。〈經莊嚴・述求品〉與〈辯中邊論・真實品〉兩者同樣主張雙層結構三性說卻也主張斷除依他起性。

除了 XI.47 之外，《經莊嚴》還有其他頌文也主張終極來說必須斷除依他起性，例如〈隨修品〉XIII.19[56]、〈教授品〉XIV.23-29, 34-35[57]、〈覺分品〉XVIII.81[58]、〈功德品〉XIX.44[59] 等。事實上，整部《經莊嚴》的散文註釋中也沒有清淨依他起性的概

---

56 簡述：這裡頌文中「法性心」（dharmatācitta）的意思很難理解，必須藉助散文註釋來理解。散文註釋說道：在有別於法性心之屬於依他起性的心中，自性清淨不能被找到。意思是說：法性心＝心真如，擁有自性清淨。既然自性清淨不屬於依他起性，那麼自然屬於圓成實性，因此心真如（citta-tathatā）中是沒有依他起相（paratantralakṣaṇa）的。這蘊涵依他起性屬於客塵煩惱而非自性清淨。如此，則與《經莊嚴》其他章節主張依他起性與虛妄分別密切關聯相呼應。這也說明了〈隨修品〉XIII 主張滅除依他起性。

57 簡述：XIV.23-29 指出認識到諸對象皆具顯現性（pratibhāsatva），所取則斷；接著能取也斷。明白指的是滅除依他起性。（注意這裡的所取＝境、能取＝識！）XIV.34 指出第二種空智就是認識到依他起性乃是非如實（tathâbhāva），漢譯為「似」。XIV.35 指出：無相門（animitta-pada）對應到概念分別的消除，也就是對應到遍計所執性。據此可以知道虛妄分別（依他起性）對應到無願解脫門（apraṇihita-pada）。頌文用虛妄分別來說明依他起性，可見尚無清淨依他起性的概念。

58 簡述：此處梵文本與漢譯順序不一致，不過意義差距應該不大。此處的重點是：將虛妄分別（abhūtavikalpa）對應到依他起相，足證依他起性被認為是染汙的。早島理（1995）也針對此頌文做了討論，指出從「不存在」（asad）來說明如何從遍計所執性的角度來看「無常」，這點《經莊嚴》頌文 XVIII.81 與《辯中邊論》頌文 III.5c-6b 是一致的。（頁 381）。遍計所執性永無這一點，可以參照《經莊嚴》XIX.78。其中梵文本的散文註釋含混不清，不過漢譯明確地將「無境」（anartha）對應到遍計所執性。梵文本見長尾雅人 (2007), Vol. IV: 80；漢譯見 T1604:31.656b12-21。

59 簡述：此處漢譯與梵文本差異較大。根據漢譯散文註釋來看，遍計所執性與依他起性對應到世俗諦，圓成實性對應到真諦。由此看來依他起性並非是清淨的。D'Amato (2005): 202 製作了三性如何對應到世俗諦與勝義諦的表格，其中也是將遍計所執性、依他起性對應到世俗諦。

國家圖書館學術期刊資料庫

念。[60] 由於篇幅所限，這裡僅能再討論〈功德品〉XIX.51 頌文。

(2)〈功德品〉XIX.51

tathatālambanaṃ jñānaṃ dvayagrāhavivarjitaṃ / dauṣṭhulyakāyapratyakṣaṃ tatkṣaye dhīmatāṃ matam // XIX.51 //（長尾 2007 Vol. IV: 47）	問：此解脫由何所知？由何所盡？偈曰： 若智緣真如　遠離彼二執 亦知熏聚因　依他性即盡 （XIX.51） （T1604:31.654a16-19）
etena yathāsvabhāvatrayaparijñānāt paratantrasvabhāvakṣayāya saṃvartate / tatparidīpitaṃ / tathatālambanatvena parinişpannaṃ svabhāvaṃ parijñāya / dvayagrāhavivarjitatvena kalpitaṃ / dauṣṭhulyakāyapratyakṣatvena paratantraṃ / tasyaiva kṣayāya saṃvartate dauṣṭhulyakāyasyālayavijñānasya [/] tatkṣayārthaṃ tatkṣaye /（長尾 2007 Vol. IV: 47）	釋曰：若具知三性，即盡依他性。「若智緣真如」者，是知真實性。「遠離彼二」者，是知分別性。「亦知熏聚因」者，是知依他性。「依他性即盡」者，由知三性，即熏習聚盡。「熏習聚」者，謂阿梨耶識。」（T1604:31.654a20-24）

這裡頌文沒有明確指出：“tat-kṣaya” 中的 “tad” 指的是什麼。從文脈來看，似乎最合適的是指：“dauṣṭhulyakāya”。但散文註釋者將之解釋為「依他起性」，也是合理的。因為顯然散文註釋者將 “dauṣṭhulyakāya” 理解為阿賴耶識，也就是虛妄分別的依他起性。如此，則 Pada b 所謂的「二執」，指的是在二（取）光上進一步的概念化、也就是二（取）實。如此，則此頌文說的是：「若以真如為智慧之所緣，則能夠遠離遍計所執性的二取，亦能觀察麁重（染汙）的聚集，如此則能夠在依他起性的

[60] 此外，散文註釋中明確指出終極來說必須斷除依他起性的段落包括：VI.1, XVIII.81, XI.13, XIX.51。見 D’Amato (2005): 200。

臺灣大學學術期刊資料庫

消滅中達到智者的思維。」這一頌文總結了《經莊嚴》雙層結構的三性說。

D'Amato 已經指出：《大乘莊嚴經論》的三性說主張依他起性必須斷除最明確的文證之一即是此處的散文註釋說的「依他起性的消滅」（paratantrasvabhāva-kṣaya）。[61] 而這正是 Sponberg 所謂「漸進型」的特徵。[62] D'Amato（2005）與本文明確指出在印度佛教文獻中存在「漸進型」的三性說，反駁 Sponberg 主張「漸進模型」三性說是後來東亞佛學的發明。此外，Sponberg 也沒有認識到主張滅除依他起性的「漸進模型」下仍需要進一步區分單層結構與雙層結構。

更重要的是：Sponberg 將「依他起性上遍計所執性的缺如即是圓成實性」這個長期來被認為是三性說主流模型的結構理解為「樞紐模型」，並認為此模型蘊涵了清淨依他起性，因此與主張滅除依他起性的「漸進模型」對立起來。前文已經證明了在《經莊嚴》以及《辯中邊論》中都存在雙層模型，該模型同時主張「依他起性上遍計所執性的缺如即是圓成實性」與「終極來說必須斷除依他起性」兩個 Sponberg 認為是不相容的主張。

要了解 Sponberg 為何如此理解，我們必須重新檢討「圓成實性即是依他起性上遍計所執的無」這個被認為是三性說的主流公式。學者常誤以為：這個公式蘊涵依他起性本身即是圓成實性，因此依他起性終極來說無需滅除。這裡牽涉的議題很廣[63]，限於篇幅這裡只能討論最關鍵的部份。

---

61 D'Amato (2005): 197。

62 Sponberg (1983): 101 以下。

63 例如：如果圓成實性如果被定義為真如，則是無為法；但依他起性總在因果序列中，因此是有為法，兩者如何合一？

臺灣大學學術期刊資料庫

此處關鍵在於「圓成實性」的概念。我們容易以為圓成實性代表最終極的解脫狀態，但是在《經莊嚴》中無法作如此理解。所謂「圓成實性即是依他起性上遍計所執的無」公式裡面的圓成實性，指的是：將電腦的影像如實地認識為從識生起而非外境之「唯有識」的正確認識。透過這樣的正確認識，則「電腦」概念不再熏習阿賴耶識，如此經過長時間的練習之後，過去熏習而來那些影像的種子都已經現行，新的種子不再熏習，則那些影像不再出現。也就是滅除了依他起性，這時候才是符合究竟的解脫狀態。

因此「圓成實性」必須包含兩個側面：(a) 修行面的圓成實性，意義是不再熏習新的依他起性種子，這可以界定為清淨依他起性，也是「圓成實性即是依他起性上遍計所執的無」的依他起性意涵；(b) 解脫面的圓成實性，意義是已經完全滅除依他起性，虛妄的影像不再生起，即是成佛的解脫狀態。

將圓成實性界定為既包含無為法的真如，且包含有為法的清淨修行方法，這其實正呼應《攝大乘論》II.26 關於圓成實性的定義。[64] 其中無著將圓成實性定義為四種清淨法（vyavadāna; purification）：「自性清淨」、「離垢清淨」、「得此道清淨」、「生此境清淨」。其中第一種自性清淨與第二種離垢清淨指涉真如以及真如脫離被雜染覆蓋的狀態。而所謂「去除了遍計所執性的依他起性」的正確認識應該對應到第三種得此道清淨；關於此正確認識的言說，則對應到第四種生此境清淨。[65]

---

64 見《攝大乘論本》卷 2; T1594:31.140b4-12。

65 「得此道清淨」應該也可以對應到「圓成實性即是依他起性上遍計所執的無」的清淨依他起性意涵。但據筆者的理解，《攝大乘論》中沒有明確指出這一點，也沒有詳細討論正智（saṃyag-jñāna）在三性說中的位置如何。

臺灣大學學術期刊資料庫

由此可見，無著對於圓成實性的定義不僅僅限於真如。回到 XI.41，散文註釋將圓成實性定義為真如的立場與無著《攝大乘論》的立場不同。[66]

六、《大乘莊嚴經論》作為多層次的文本

長久以來，由於無著《攝大乘論》引用了《經莊嚴》的頌文，因此學者毫無異議同意《經莊嚴》的頌文早於《攝大乘論》。[67] 然而《攝大乘論》引用了《經莊嚴》部份頌文的事實，是否必然意味整部現存《經莊嚴》早於《攝大乘論》呢？

本文嘗試主張：類似於《辯中邊論》存在兩種不同的三性說模型，《經莊嚴》中也同樣存在兩種三性說模型。指出這點的重

---

66 一位審查人認為《攝大乘論》中確實存在「清淨依他起性」的概念，因此筆者主張的「圓成實性即是依他起性上遍計所執性的無之三性說公式未必蘊涵清淨依他起性」的主張有問題。針對此批評，支持筆者的最佳文證就是：無著在《攝大乘論》中將依他起性定義為：「此中何者依他起相？謂阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識。」（《攝大乘論本》卷 2；T31, 137c29-138a1）這裡明確可以看到，無著在《攝大乘論》「所知相分」中將依他起性與虛妄分別等同起來，因此對於《攝大乘論》「所知相分」來說，依他起性終極來說必須滅除。對此，支持「依他起性終極來說無需滅除」的學者也許會說，無著這裡的意思是：「依他起性雜染分是虛妄分別」。然而這裡要注意：無著此處沒有說「此中何者依他起相雜染分？謂阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識。」，而是說「此中何者依他起相？謂阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識。」儘管如此，這不意味筆者認為《攝大乘論》沒有清淨依他起性的主張。審查人當然是對的，《攝大乘論》有提出清淨依他起性的主張。只不過 (a) 這個主張在《攝大乘論》中還沒有完全開展出一個完整的體系。例如筆者上面指出的《攝大乘論》「所知相分」中也將依他起性與虛無分別等同起來，明確認為依他起性也有染污的面向。(b) 因此，筆者對於《攝大乘論》的看法是：《攝大乘論》明確提出清淨依他起性的概念，但是與該文獻中存在的其他關於依他起性是染污的想法，尚未達到一致性的融貫體系。

67 例如 D'Amato (2005): 187. 儘管 D'Amato 認為《經莊嚴》的頌文是多層次的編輯（頁 186），但是他還是認為整個編輯過程完成於《攝大乘論》之前。D'Amato 對於《經莊嚴》結構的討論，見 D'Amato (2005): 186-188。另參見袴谷憲昭、荒井裕明 (1993): 20。

臺灣學術期刊資料庫

要性在於：這可能指出《辯中邊論》與《經莊嚴》兩者的現存版本，都包含了至少兩層—較古老的與較新的層次。筆者這個主張可以從《攝大乘論》對於兩者的引用中得到進一步的支持。先將《攝大乘論》中引用《辯中邊論》與《經莊嚴》表列如下：

《攝大乘論》[68]	現存《辯中邊論》	《攝論》是否引用《辯中邊論》的題目？	三性說
MSg I.26	MAV I.9	是	單層
MSg V.1B	MAV II.14-16	否	無

《攝大乘論》	現存《經莊嚴》	《攝論》是否引用《經莊嚴》的題目？	三性說
MSg II.9	MSA XI.24	否	雙層（假設 MSA XI 是統一的結構）
MSg II.24, 第二頌	MSA XIII.16	否	
MSg II.30, 第四、第五頌	MSA XI.50-51	否	雙層（假設 XI 是統一的結構）
MSg III.5B, 第一頌	MSA X.11	否	
MSg III.6	MSA XIX.50	否	
MSg III.16	MSA XIX.47	否	
MSg III.18	MSA: VI.7-11	是	單層
MSg IV.3 (uddāna)	MSA XVI.1	否	
MSg IX.3 第一、第二頌	MSA XIX 53-54	否	
MSg X.3C	MSA IX.77	否	

[68] 引用小節編號依據長尾雅人（1982-1987）。

臺灣大學學術期刊資料庫

《攝大乘論》	現存《經莊嚴》	《攝論》是否引用《經莊嚴》的題目？	三性說
MSg X.10-X.27	MSA XX-XXI.43-61	否	
MSg X.28 A(7)	MSA IX.16[69]	否	
MSg X.32	MSA XI.54, 53	否	雙層（假設 XI 是統一的結構）

比較上列兩個表，筆者要提議的主張是：無著之所以引用一些《辯中邊論》以及《經莊嚴》頌文但卻沒有指明出處是因為無著認為那些頌文並非出自於這兩部文獻！換言之，那些無著引用卻沒有指明出處的頌文，不是《攝大乘論》引用《辯中邊論》或《經莊嚴》，而是後來擴充版的《辯中邊論》或《經莊嚴》收錄了《攝大乘論》所引用的材料。

如果我們相信玄奘與真諦在《攝大乘論》漢譯末尾所附加上的話，[70] 則這個材料最有可能即是所謂的《阿毘達磨大乘經》。因為根據真諦與玄奘的翻譯，《攝大乘論》乃是無著針對《阿毘達磨大乘經》裡面的「攝大乘品」頌文所進行的註釋。因此，《辯中邊論》與《經莊嚴》中與《攝大乘論》重複，但《攝大乘論》並未說明引用自《辯中邊論》與《經莊嚴》的頌文，極有可能是在《辯中邊論》與《經莊嚴》在《攝大乘論》之後發生的增廣過程中，從《阿毘達磨大乘經》（也許當時全書已經亡佚不存，後人僅僅知道殘存的片段流傳）收錄而來。

---

69 後半頌長尾雅人建議參考《經莊嚴》IX.53（也可參考 *Ratnagotravibhāga*, IV.58-63），梵文見 Johnston (1950): 107-108；漢譯見 T31, no. 1611, p.0819,b05-10。

70 真諦譯：「阿毘達磨大乘藏經中名攝大乘，此正說究竟。」（T1593:31.132c12-13）；玄奘譯：「阿毘達磨大乘經中攝大乘品，我阿僧伽略釋究竟。」（T1594:31.152a16-17）。

臺灣大學學術期刊資料庫

袴谷憲昭、荒井裕明（1993）已經指出：在《攝大乘論》明言引用自《經莊嚴》的 VI.6-10 的五個頌文中，前四個頌文的格律是 indravajrā、第五個頌文的格律則是 puṣpitāgrā。然而在其他所有《攝大乘論》與《經莊嚴》重複的頌文中，除了《經莊嚴》XVI.1 是 uddāna-śloka 之外，其他全部都是最常見的 śloka 格律。可惜的是，儘管袴谷憲昭、荒井裕明有意識到《攝大乘論》只有一處明言是引用自《經莊嚴》，但是還是退回到傳統的立場，主張現存全本《經莊嚴》乃是在無著手上根據先行的材料編輯而成的拼湊成品（patchwork）。[71]

學者已經指出《經莊嚴》第 V 到第 IX 的每一品針對《菩薩地》中的五個「菩薩所應學處」（“yatra bodhisattvena śikṣitavyaṃ”）[72] 包括：「自他利」（svaparārtha）、「真實義」（tattvārtha）、「威力」（prabhāva）、「成熟」（paripāka）、「菩提」（bodhi）等。[73] 這說明《經莊嚴》的 I-IX 品可能自成一個完整的結構。[74] 不過目前筆者對此仍有懷疑。[75]

總之，根據《攝大乘論》引用的不一致性，我們可以推論：

---

71 見袴谷憲昭、荒井裕明 (1993): 20-21。

72 梵文作：“yatra bodhisattvena śikṣitavyaṃ”。見 Wogihara (1930): 95, line 1。另參見惠敏法師，「瑜伽師地論」資料庫。(http://ybh.chibs.edu.tw/ui.html)，2014/10/26 存取。

73 例如袴谷憲昭、荒井裕明 (1993): 27 以下，特別是頁 36-37 關於《菩薩地》與《經莊嚴》內容的對照。也參見 D’Amato (2000): 30-31。

74 D’Amato 也指出：《經莊嚴》IX 與 X 品中間似乎存在一個斷裂。他的理由是第 X 品的第一頌是對於前九品的重述。不過該頌文漢譯缺，證據力稍弱。見 D’Amato (2000): 30。

75 例如四智如何對應到八識的問題在《攝大乘論》沒有開展，但在〈經莊嚴．菩提品〉IX.67-77 卻有較為繁複的開展，筆者懷疑〈經莊嚴．菩提品〉IX 成立時間晚於《攝大乘論》。又如〈經莊嚴．菩提品〉IX.37 的如來藏思想在《菩薩地》與《攝大乘論》中均未見。而且《攝大乘論》引用〈經莊嚴．菩提品〉IX.16 & IX.77 皆未說明引用自《經莊嚴》。

華梵大學學術期刊資料庫

現存《辯中邊論》中 I.9 屬於早於《攝大乘論》的《辯中邊論》古本；II.14-16 則非。同樣地，現存《經莊嚴》中 VI.7-11 屬於早於《攝大乘論》的《經莊嚴》古本，而其他與《攝大乘論》頌文重複的部份則非。也就是說，在《攝大乘論》成立之後，《辯中邊論》與《經莊嚴》分別經歷了增廣的過程。圖示如下：

《辯中邊論》古本（包含 I.9）↘
→《辯中邊論》今本
《阿毘達磨大乘經》 ↗

《經莊嚴》古本（包含 VI.7-11）↘
→《經莊嚴》今本
《阿毘達磨大乘經》 ↗

或有論者質疑：上表中顯示《攝大乘論》只提到《辯中邊論》與《經莊嚴》各一次，或許無著的習慣是僅僅在第一次引用時提示被引用文獻題目，之後即不再提示。這個質疑不能成立，因為《攝大乘論》明白指出引用《經莊嚴》出現在 III.18，但第一次出現與《經莊嚴》同樣的頌文卻出現在更前面的 II.9。另外，《攝大乘論》提示了《大乘阿毗達摩經》的題目至少 4 次（不計算在《攝大乘論》結尾時指出整部《攝大乘論》是對於《大乘阿毗達摩經》的「攝大乘品」的註釋）。另外，引用《解深密經》題目 2 次。[76] 由此可見，《攝大乘論》並非僅僅在首次引用時標示出被引用經文題目，之後則不再引用。

[76] 《攝大乘論》引用一次題目的經典包括：《增壹阿笈摩》題目 1 次、《如來出現四德經》1 次、《十地經》1 次、《梵問經》1 次、《分別瑜伽論》1 次、《菩薩藏百千契經》1 次、一般性指稱《般若波羅蜜多經》1 次等等。

臺灣大學學術資料庫

結論

本文首先略述三性說的單層結構與雙層結構的差異，其次詳細地檢討〈大乘莊嚴經論．真實品 VI〉與〈大乘莊嚴經論．述求品 XI〉的文本，主張前者頌文中隱含支持的是單層結構的三性說；後者明白支持的則是雙層結構三性說。

在證明了現存《經莊嚴》的文本中至少存在兩種三性說模型之後，筆者仔細檢討了《經莊嚴》文本中關於依他起性滅不滅的議題，指出無論是在單層模型下或是雙層模型下，甚至《經莊嚴》的散文註釋中，都找不到明確支持清淨依他起性概念的證據。這說明即便是主張「圓成實性是在依他起性上遍計所執性的缺如」的雙層結構三性說，仍然可以主張終極來說滅除依他起性。

除了存在兩種不同的三性說模型之外，筆者也在文末指出：《攝大乘論》引用《辯中邊論》與《經莊嚴》頌文時，有時指明出處、但有時卻沒有的不一致。筆者建議對此不一致最好的解釋是：《攝大乘論》與《經莊嚴》頌文一致、但是《攝大乘論》並沒有指明是引用自《經莊嚴》的段落，其實並非《攝大乘論》引用自《經莊嚴》，而是現存《經莊嚴》在《攝大乘論》成書之後的擴充過程中引用自《攝大乘論》背後的原始材料。

根據以上兩條線索，筆者主張現存的《經莊嚴》存在至少兩個不同的文獻層次。筆者在本文中提供的線索也許還不夠充分，但是希望引起學者對於唯識學文獻的多層次性投入更多的關注。[77] 相信這對於未來我們更仔細釐清唯識思想的發展，會有更積極的貢獻。

[77] 例如 Schmithausen (1969) 主張《瑜伽師地論》是一個長時間、多作者的作品（頁 812）。筆者相信，現今對於唯識思想發展理解的最大阻礙即是對於文獻歷史的不當理解。

臺灣大學學術資料庫

引用書目

一、原典

唐・玄奘譯

《辯中邊論頌》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935 年，冊 31。

《辯中邊論》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935 年，冊 31。

《攝大乘論本》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935 年，冊 31。

《攝大乘論釋》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935 年，冊 31。

唐・波羅頗蜜多羅譯

《大乘莊嚴經論》，《大正藏》，東京：大正一切經刊行會，1924-1935 年，冊 31。

二、原典翻譯註解

長尾雅人

1982-1987　《攝大乘論》，上、下冊。東京：講談社。

2007　《大乘莊嚴経論和訳と註解：長尾雅人研究ノートー(1)-(4)》。京都市：長尾文庫。

袴谷憲昭、荒井裕明

1993　《大乘莊嚴経論》，東京：大蔵出版。

Johnston, E.H. ed.

1950　*Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra, by Asaṅga*. Patna: Bihar Research Society, Museum

臺灣大學學術期刊資料庫

Buildings.

Lamotte, Étienne

1935 *Samdhinirmocana sutra, l'explication des mystères: texte tibétain édité et traduit par Étienne Lamotte*. Louvain: Bureaux du recueil Bibliothèque de l'Universite.

Lévi, Sylvain

1907 *Mahāyāna-Sūtralaṃkāra: exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra*. 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.

Wogihara, Unrai（荻原雲來）

1930 *Bodhisattvabhūmi; a statement of whole course of the Bodhisattva (being fifteenth section of Yogācārabhūmi)*. Reprint. Tōkyō: Sankibō, 1971.

三、中日文參考文獻

耿晴

2014 〈《辯中邊論》頌文中的兩種唯識三性說模型〉，《臺大佛學研究》28 期，頁 51-104。

釋印順

2000 《攝大乘論講記》。竹北市：正聞出版社。

早島理

1995 〈《大乘荘厳経論》第 XVIII 章第 80, 81 偈につい

臺灣大學學術期刊資料庫

て〉，《印度学仏教学研究》87 期（44 卷 1 期），頁 112-117(L)。

北野新太郎

1999 〈三性説の変遷における世親の位置―上田・長尾論争をめぐって―〉，《国際仏教学大学院大学研究紀要》2 期，頁 69-101(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

1978 《中觀と唯識》，東京：岩波書店。

勝呂信静

2009 《唯識思想の形成と展開：勝呂信静選集第一》。東京：山喜房。

本村耐樹

2012 〈《大乘莊厳経論》「述求品」に述べられる幻術の比喩における「存在するもの」〉，《印度学仏教学研究》128 期（61-1），頁 123-128(L)。

兵藤一夫

1990 〈三性説における唯識無境の意義 (1)〉，《大谷學報》264 期（69-4），頁 25-38(L)。

1991 〈三性説における唯識無境の意義 (2)〉，《大谷學報》268 期（70-4），頁 1-23(L)。

薊法明

2000 〈三性説について―「幻術の譬喩」における見解の相違について〉，《印度學佛教學研究》97(49-1): 119-121(L)。

臺灣大學學術期刊資料庫

四、西文參考書目

D'Amato, Mario

2000 "The Mahāyāna-Hīnayāna Distinction in the *Mahāyānasūtrālaṃkāra*: A Terminological Analysis." Ph.D. dissertation, University of Chicago.

2005 "Three Natures, Three Stages: An Interpretation of the Yogâcāra Trisvabhāva-Theory," In *Journal of Indian Philosophy*, vol. 33:185-207.

Hayashima, Osamu（早島理）

1978 "Chos yongs su tshol ba'i skabs or Dharmaparyeṣṭy Adhikāra—The XIth Chapter of the *Sūtrālaṃkāravṛttibhāṣya*, Subcommentary of the *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, Part II."《長崎大学教育学部人文科学研究報告》27: 73-119.

Kuninori Matsuda（松田訓典）

2006 "Two Aspects of the Simile of māyā in the *Mahāyānasūtrālaṃkāra*."《印度学仏教学研究》109(54-3): 80-84(L).

Matsuoka Hiroko（松岡寛子）

2008 "On dvayabhrānti in the *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XI.15."《印度學佛教學研究》56(3): 1152-1156.

Monier-Williams, Monier

2005 (1899) *A Sanskrit-English dictionary: etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages, new edition greatly enlarged and improved by E. Leumann, C. Cappeller*

臺灣大學學術期刊資料庫

and other scholars. Delhi: Motilal Banarsidass.

Mayrhofer, Manfred

1956-1980 *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Band I-IV. Heidelberg. Carl Winter. Universitätsverlag.

Schmithausen, Lambert

1969 "Zur Literaturgeschichte der älteren Yogācāra-Schule." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* supplementa I, 811-823.

Sponberg, Alan

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

Whitney, W.D.

2000 *The Roots, Verb-Forms, and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*. New Delhi: Motilal Banarsidass.

五、網路電子資源

「瑜伽師地論」資料庫：http://ybh.chibs.edu.tw/ui.html

Thesaurus Literaturae Buddhicae: https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=library&bid=2

臺灣大學學術期刊資料庫

Two Models for the Theory of Three Natures in the Mahāyānasūtrâlaṃkāra

Keng, Ching *

Abstract

This paper begins with a criticial review of the scholarly discussions of the Theory of Three Natures (trisvabhāva-nirdeśa) in the Mahāyānasūtrâlaṃkāra. I then give a brief introduction to the two different models for the Theory of Three Natures, i.e., the single-layer vs. the double-layer model. With the distinction in mind, I carefully examine the verses in the Mahāyānasūtrâlaṃkāra and conclude that the sixth chapter implicitly supports the single-layer model whereas the eleventh chapter explicitly endorses the double-layer model. A similar situation, as I have argued, also appears in the Madhyântavibhāga (verses only): there the first chapter supports the singled-layer model but the third chapter maintains the double-layer one.

Different from other scholars' opinions, I argue that even the double-layer model does not necessarily entail that the dependent nautre is ultimately pure and hence needs not be eliminated. In fact, I argue that throughout the whole Mahāyānasūtrâlaṃkāra (verses only) and the Mahāyānasūtrâlaṃkāra-bhāṣya the notion of "ultimately pure dependent nature" is nowhere found. Finally, based on the two clues—i.e., there are two different models for the Three of Three Natures

* Associate Professor, Department of Philosophy, National Chengchi University

臺灣大學學術期刊資料庫

and that the *Mahāyānasaṃgraha* is inconsistent when quoting from *Mahāyānasūtrâlaṃkāra*—, I suggest that our current version of the *Mahāyānasūtrâlaṃkāra* (verses only) should be viewed as a multi-layered text, consisting of older and newer strata.

Keywords: *Mahāyānasūtrâlaṃkāra*, Theory of Three Natures, single-layer model, double-layer model, *Madhyântavibhāga*

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫