

國立臺灣大學文學院哲學系

博士論文

Department of Philosophy

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Doctoral Dissertation



《解深密經》的真理觀

The Theory of Truth in the *Samdhinirmocana-sūtra*

包 蕾

Lei Bao

指導教授：蔡耀明 博士

李賢中 博士

Advisor: Yao-ming Tsai, Ph.D.

Hsien-chung Lee, Ph.D.

中華民國 106 年 7 月

July, 2017

摘要



本論文所處理的主要議題是《解深密經》的真理觀，此立足於兩方面之探討：一是將「真理」問題的討論，作為貫穿於整個《解深密經》的核心內容和主要脈絡，重新來理解此經的基本思想和主要結構，此點有別於前人偏重從「唯識學」義理方面，如「三相」、「三無自性性」、「阿賴耶識」、「唯識」等問題的探討中去理解《解深密經》；二是基於《解深密經》所具有之過渡性特點，兼具經典與論典的組織結構，主要思想既受《般若經》的影響同時又被「唯識學派」作為基本經典不斷重新詮釋，來比照分析《解深密經》與《般若》經典及其他唯識學典籍在處理「真理」議題之異同，並由此重新審視「唯識學派」與「中觀學派」的相關爭議。

本文除緒論和結論外，共分為五個章節。論文第一章是有關真理問題的探究，此一章為論文進入主題討論的前置性說明與準備工作。共分為三節：第一節簡要概述西方哲學中有關真理問題的討論，包括基本概念的釐清、邏輯理路的推演、問題的反思、以及與本論文之關聯；第二節佛教真理觀的討論，從兩個方面予以簡要說明，一是「四諦」說，以阿含經典為代表，二是「二諦」說，以龍樹的《中論》為代表，由此彰顯佛教在處理真理問題時自身之特色；第三節「唯識學派」真理觀的討論，主要包括《瑜伽師地論·菩薩地》中對「真實義」的探討以及《辨中邊論·真實義品》中如何藉由「三相」說明多種真實。

論文第二章是《解深密經》中與真實相關概念之討論，是為基本概念的釐清與理路的貫通。共分為五節：第一至四節分別對應「勝義諦」、「空」、「真如」、「圓成實」四個語詞，說明其基本含義、在其他唯識學典籍中的使用及意涵、《解深密經》中如何說明及所具特色，第五節討論此四者之關係及如何貫通。

論文第三章是對〈勝義諦相品〉的解讀，此關聯於諸經主旨之一貫，由「勝義諦」所帶出的經由「止觀」和「波羅蜜多修行」達成解脫覺悟之通路，立足於「諸法」與「法性」間關係的討論。共分為五節：第一至四節分別對應「勝義諦」之「離言、無二相」、「超過尋思所行相」、「超過諸法一異性相」、「遍一切一味相」，第五節討論此四者之關係及如何貫通。

論文第四章處理《解深密經》「三法相」系統中的真理觀，此關聯於本經作為「了義經」所打開的第一個通路。共分為三節：第一節分析「三相」和「三無自性性」之基本內涵，以及與之相關的「真實」議題，包括「增益執」與「損減執」、「勝義有」與「世俗有」、「存有論」與「認識論」；第二節分析《解深密經》如何討論「四諦」、「二諦」，以及「四諦」、「二諦」、「三相」間的差別與聯繫，並由此帶出「三時教」、「了義與不了義」、「一乘」的討論。

論文第五章處理《解深密經》「識」的體系中的真理觀，此關聯於本經作為「了義經」所打開的第二個通路。共分為四節：第一節討論〈心意識相品〉中「識」的功用、名稱、運轉模式及「如實不見」諸「心相」的論述方式所表達的真理意涵；第二節分析〈分別瑜伽品〉中「唯識」相關文本及有關真實性的討論；第三節分析「盡所有性」和「如所有性」中所涉及到的與真實相關議題。

關鍵詞：真理 勝義諦 三相 三無自性性 唯識

Abstract



The subject of this paper is the theory of truth in the *Samdhinirmocana-sūtra*.

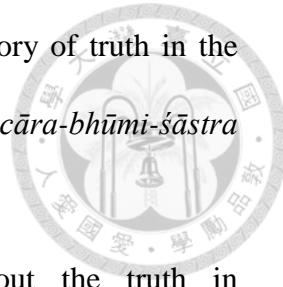
The concept is based on two aspects of discussions: First is regarding the theory of truth as core content and main thread through *Samdhinirmocana-sūtra*, to reconsider its basic ideas and structure. This concept is different from previous researches which mainly focus on solving issues in *sūtra* from perspectives of “three characteristics” (*trīṇi lakṣaṇāni*), “three types of lack of own-being” (*tri niḥsvabhāvatā*), and “cognition-only” (*vijñaptimātra*) in Mind-only School.

Second is since *Samdhinirmocana-sūtra* has the features of both *sūtra* and *Mārkāś*, while its main concept is influenced by *Prajñāpāramitā-sūtra*, especially the theories of emptiness and ultimate truth, and also developed continuously by Yogācāra School or Mind-only School as a scriptural source, this *sūtra* therefore has a characteristic of transition. Thus by discussing “the truth”, the common theme of Buddhism, within *Samdhinirmocana-sūtra*, dispute between Mind-only School and Mādhyamika School could be re-examined.

In addition to introduction and conclusion, this paper consists of five chapters:

The first chapter is the initial discussion of the theory of truth, which introduces the background of this paper. There are three parts in the first chapter: first of all, it is a brief overview of Western philosophy's discussion of truth, “what is truth”, “how could we know the truth”, “how many theories of truth are there”, “what is the problem of them”, and so on. Second, the theory of truth in the Buddhism is expounded from both the theory of “four noble truths” (*catvāri ārya-satya*) and the theory of “two truths” (*dvi satya*), by using the text of *Āgama*, *Abhidharma*

Mahāvibhāṣā Śāstra, and *Mūlamadhyamakārikā*. Third, the theory of truth in the Yogācāra School is expounded from both the theory in the *Yogācāra-bhūmi-śāstra* and the theory of *Madhyānta-vibhāga*.



The second chapter is the discussion of concepts about the truth in *Samdhinirmocana-sūtra*. Four concepts are discussed, including “ultimate truth” (*paramārtha-satya*), “emptiness” (*śūnyatā*), “suchness” (*tathatā*), and “the thoroughly established” (*pariniṣpanna*). Each of the four concepts is demonstrated in three aspects: “the meaning of the concept”, “understanding of the concept when used in context of Mind-only School”, and “understanding of the concept when used in *Samdhinirmocana-sūtra*”. At last, the relationship of these concepts is discussed.

The third chapter is the discussion of the characters of ultimate truth. In this chapter, an interpretation is illustrated to help understanding the meaning of the second chapter of *Samdhinirmocana-sūtra*. There are four parts in the chapter, each of which relate to the context of the questions from one Bodhisattva, which are: “the character of ultimate is inexpressible and non-dual”, “the character of ultimate transcends the sphere of argumentation”, “the character of ultimate transcends difference and non-difference” and “the character of ultimate is everywhere of one taste”.

The forth chapter is the discussion of the theory of truth about “dharma” in *Samdhinirmocana-sūtra*. There are two parts in the chapter: the first is about “three characteristics of phenomena” (*trīṇi lakṣaṇāni*) and “three types of lack of own-being of phenomena” (*tri niḥsvabhāvata*) in the *sūtra*, including their meanings are, and how they express the truth. And the second is about three different theories of truth in the *sūtra*, “four noble truths”, “two truths” and “three characteristics of phenomena”,

“how could they be established in the same *sūtra*”, and “what are the relationship of the three different theories of truth”. “The three wheels of doctrine” turned by the Bhagavan and “the theory of one vehicle” is also be discussed in the second part.

The fifth chapter is the discussion of the theory of truth about “consciousness” (*vijñāna*) in *Samdhinirmocana-sūtra*. There are three parts in this chapter, first is about the mind, thought and consciousness in the third chapter of the *sūtra*, “what they are”, “how could we understand their meanings and the mode of their operations”, “should the third chapter be thought as conventional truth”, etc. The second part is the discussion of “cognition-only” (*vijñaptimātra*) in the sixth chapter of the *sūtra*. The third part discusses the “what exists relatively” (*yāvadbhāvikaṭā*) and “what exists in fact” (*yathāvadbhāvikaṭā*) in the sixth chapter of the *sūtra* and in other contexts of Mind-only School.

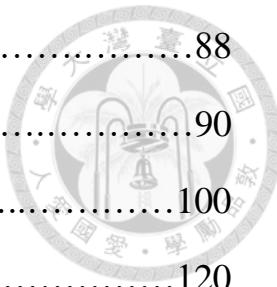
Key words:

truth, ultimate truth (*paramārtha-satya*), cognition-only (*vijñaptimātra*), three characteristics (*trīṇi lakṣaṇāni*), three types of lack of own-being (*tri niḥsvabhāvata*)

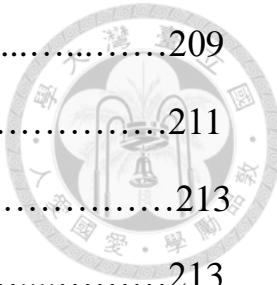
目錄



中文摘要.....	i
英文摘要.....	iii
緒論.....	1
一、研究課題與研究動機.....	1
二、研究所依據之文獻.....	4
(一)《解深密經》文獻整理.....	4
(二)《解深密經》主要思想與結構.....	13
三、研究綜述、問題之引出與研究方法.....	16
(一)研究綜述.....	16
(二)問題之引出與研究方法.....	23
四、論文主要結構與內容.....	25
(一)論文行文所依據之結構.....	25
(二)論文的主要章節和內容.....	28
第一章 真理問題之探究.....	31
第一節 西方哲學有關「真理」之討論.....	32
第二節 佛教「諦」的思想.....	41
一、四諦.....	41
二、二諦.....	49
第三節 瑜伽學派典籍所討論之真實.....	62
一、《瑜伽師地論·真實義品》.....	62
二、《辯中邊論》所討論之「真實」.....	76

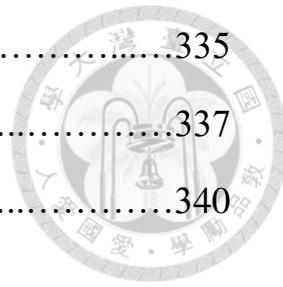


第二章 《解深密經》與「真實」相關之概念.....	88
第一節 《解深密經》的「勝義諦」.....	90
第二節 《解深密經》的「空性」.....	100
第三節 《解深密經》的「真如」.....	120
第四節 《解深密經》的「圓成實相」.....	136
第五節 小結.....	141
第三章 《解深密經》的「勝義諦相」	143
第一節「勝義諦」離言、無二相.....	145
一、「一切法無二」.....	145
二、「有為非有為非無為，無為非無為非有為」.....	149
三、「非無事而有所說」.....	155
第二節「勝義諦」超過尋思所行相.....	158
一、境與智.....	158
二、「勝義諦超過一切尋思所行相」的五點原因.....	171
第三節「勝義諦」超過諸法一異性相.....	182
一、「約三五過，破一異執」.....	183
二、「約淨、共相，破一異執」.....	191
三、「約行無別及無我等，破一異執」.....	193
四、基於譬喻的說明.....	196
第四節「勝義諦」遍一切一味相.....	199
一、依「清淨所緣」說遍一切一味.....	200
二、依「真如勝義法無我性」說遍一切一味.....	202
三、依「非因生、非有為」說遍一切一味.....	204
四、有關「虛空」的譬喻.....	207



第五節 小結.....	209
第四章 「三法相」系統中的真理問題.....	211
第一節 「三相」與「三無自性性」.....	213
一、可供參考之經文.....	213
二、對上述文本之分析.....	218
三、相關「真理」議題之討論.....	233
第二節 「四諦」、「二諦」與「三相」之關係.....	244
一、《解深密經》如何討論「四諦」.....	244
二、《解深密經》如何討論「二諦」.....	247
三、如何處理「四諦」、「二諦」、「三相」間的關係.....	250
第三節 小結.....	270
第五章 「識」的體系下的真理觀.....	272
第一節 <心意識相品>中的「識」.....	274
一、<心意識相品>的主要結構及內容.....	274
二、<心意識相品>與「識」相關之討論.....	276
三、本品與真理相關問題之探討.....	283
第二節 <分別瑜伽品>中討論的「唯識」.....	288
一、三摩地所行影像唯是識.....	288
二、通達唯是識是「心一境..性」.....	297
三、散見於其他段落的「唯識」經文.....	302
四、「真實」相關議題之討論.....	305
第三節 <分別瑜伽品>中的「如所有性」和「盡所有性」.....	308
一、「盡所有性」和「如所有性」.....	308
二、《解深密經》中的「四種道理」.....	325

第四節 小結.....	335
結論.....	337
參考書目.....	340



緒論



本章緒論共分為四個部分：第一，對本論文研究課題與研究動機的相關說明，包括對論文題目的解讀以及選擇此論題之原因；第二，對研究所依據之文獻的相關說明，主要包括《解深密經》之成立史、譯本、相關註疏及現代譯本、經文的主要內容和結構，並約略帶出其他可供參考之文獻；第三，對前人所作研究之綜述，以及問題之引出和研究方法的相關說明；第四，對全篇論文各章節之內容與結構約略說明。

一、研究課題與研究動機

本論文所探討的內容，雖冠名於「真理觀」，主要關聯於佛教術語 *satya*，此在中文中常被譯成「諦」，而在英文中常被譯作 *truth*，*truth* 有「真理」和「真實」這兩個意思，此二者並非完全等同，「真理」落實在理則去談，而「真實」落實在對象去談，卻無礙於其所關涉的是「何為真」的問題。佛教所說的「諦」最基本的含義是真實（*tattva*）、不虛妄(*avitaṭṭhatā*)、無顛倒（*aviparyāsa*），亦被稱為「聖諦」，這包括兩個方面的內涵，一是法性之原本真實無二，二是唯有聖者通過聖智所得之勝解，前者道出真實本身無所謂染淨、凡聖的差別，是從法性上所說之空性；後者則意在說明聖人與凡夫在體證，修行方面的差別，只有聖者通過內證才可以觀看到此諸法實相之真實本質。佛教中所常見的如「四諦」說、「二諦」說，然歸根結底，此真實不虛妄無顛倒之真理唯一無二，無數無量種開顯都是假名施設。

《解深密經》(*samdhinirmocana-sūtra* , phags pa dongs pa negs par'grel pa'i mdo) , 從其經名來看 , 梵文 *samdhī* 來自於字根 *dhā* , 表示「連接」、「目的」、「朝向」、「加入」等 , 前面接上接頭音節 *sam* 後所合成之語詞 , 略有三方面的含義 : (1) 聚在一起 , (2) 節、關鍵處 , (3) 隱藏、隱秘。*samdhī* 所對應的藏文語詞 *dgongs pa* 約有三方面之含義¹ : (1) 想、思考 , (2) 經由思考、認識後的行為 ; (3) 目的、意圖。梵文 *nirmocana* 來自字根 *muc* , 表示「解放」、「釋放」的意思 , 加上街頭音節 *nir* 所組成的語詞包括兩方面之含義 : (1) 解開打通 , 進而說為解脫 ; (2) 解釋 , 理解。*nirmocana* 所對應的藏文語詞是 *negs par'grel pa* , 其中 *negs par* 表示「當然的」、「確實的」、「真的」 , *'grel pa* 表示「解釋、評論」或「放入、運轉」的含義² 。

圓測《疏》³ 中稱 *samdhī* 其含有三義 , 深密、堅結、相續 ; *nirmocana* 有二義 , 一者解釋義 , 一者解脫義 ; 並依據字面的意思 , 「解」為解釋 , 「深」為「甚深」 , 「密」為「秘密」 , 由經文所說明之內容包含著境、行、果三種無等 , 解釋這一甚深含義 , 稱其為「解深密」。依圓測《疏》⁴ 中所記錄之《真諦記》 , 其中「解」取「解釋」之義 , 「節」取「堅結」之義 , 即堅固的不易被破除的束縛。後文中依五義解釋「解節」 : 其一 , 像「法身」這樣的含義難以理解和通達 , 而通過此經能夠理解其內涵 ; 其二 , 「無明」習氣難以破除 , 但緣真實能夠滅除此「無明」 ; 其三 , 以緣此真實之「智」說為「解節」 ; 其四 , 以經文中的文句說為「解節」 ; 其五 , 此經文解釋說明一切三乘了義言教而被稱為「解節」。覺通 (Byang chub rdzu'phrul) 在《疏》中說明 *samdhī* 具有兩方面的含義 : (1) 佛陀教說中所隱藏

¹ 此處參考 John Powers . *Hermeneutics and tradition in the Samdhinirmocana-sūtra*. p.28.

² 此處參考 John Powers . *Hermeneutics and tradition in the Samdhinirmocana-sūtra*. p.30.

³ 圓測 , 《解深密經疏》卷一 , 繢藏經 , 冊 21 , 頁 171 下 , 頁 179 , 中。

⁴ 圓測 , 《解深密經疏》卷一 , 繢藏經 , 冊 21 , 頁 179 , 中。

「解節」之義 , 凡有五種 : 一深密義 , 如法身等 , 難可通達 , 名為義節 , 此經能釋 , 故名解節 ; 二者無明習氣心惑 , 凡夫二乘所不能破 , 故說此惑名為堅結 , 由緣真實 , 能滅此惑 , 故說真實名為解節 ; 三者智慧 , 緣此真實 , 亦說此智名為解節 , 從境得名也 ; 四者此經文句 , 名為解節 , 從所顯得名 ; 五者一切三乘教中 , 所有微細難可了義 , 聚在此經 , 分明解釋 , 故說此經名為解節。」

的意圖或思想，(2) 與斷除「煩惱障」、「所知障」相關的「結節」(knot)；與之相對應的 *nirmocana* 也同時具有「解釋」和「解脫」兩種含義。

玄奘譯此為《解深密經》，意在表明本經之主旨即在於將佛教義理中所隱藏、隱秘處的關鍵解開出來，讓人可以通達理解，即偏重於從思想的解釋方面來談；菩提留支譯此為《深密解脫經》，即主要取上文中 *nirmocana* 此一語詞「解脫」之義；真諦譯此為《解節經》，參考《記》中的五點說明既同時有解開佛陀教化甚深思想之含義，又有斷滅「無明」習氣的「解脫」意味在其中；求那跋陀羅譯此為《相續解脫地波羅蜜了義經》與《相續解脫如來所作隨順處了義經》，取 *samdhī* 為「相續」的含義，*nirmocana* 以「解脫」來說明。John Powers⁵在翻譯此經藏譯本時，選擇以「解釋」(explaining)翻譯 *nirmocana* 此一語詞，以「思想」(thought)翻譯 *samdhī* 此一語詞，也意在表明此經具有解釋先前經典和教說之意圖在。

雖然此經之譯名被區分成兩個序列，「解釋義理」與「解脫障礙」，但在佛教思想中於「真理」之證知原本就與獲得解脫並不矛盾且密不可分，如本經〈勝義諦相品〉中將見諦、離於相縛和粗重縛、斷障、解脫並獲得無上正等覺放在同一個脈絡來討論，於〈分別瑜伽品〉之說明亦可見一般，所以此經之主要思想原本就蘊含著「解釋」與「解脫」的雙向理路在內。此經內容常被被後世「唯識學派」(*Citta-mātrin*, mind only school) 之學者引用並奉為重要典籍，然不能據此認為經中所表述之內容僅代表唯識學派之思想，而應該說是立足於佛教菩提道完整的、全套的、究竟的教學。

選取此一「真理」議題作為論文研究的主題，主要與筆者一直以來的學術興趣相關。以《解深密經》作為主要文本依據，則出於三方面的考量：一是此經在佛學思想尤其是「瑜伽行派」(*Yogācāra*)、「唯識學派」(*Citta-mātrin*) 中的重要地位和價值，如在漢傳系統中被列為「六經十一論」之一，在藏傳系統中被作為

⁵ 此處參考 John Powers . *Hermeneutics and tradition in the Samdhinirmocana-sūtra*. p.37.

判別經論「了義」與否的標準而見於宗喀巴《辨了不了義善說藏論》和布頓《佛教史》之中；二是此經的成立年代相較於《攝大乘論》、《唯識三十論》等文獻為早，所代表之思想又呈現出某種過渡的樣態，在追本溯源的處理「真理」議題尤其是「二諦」思想時，與「中觀學派」(*Mādhyamika*)更具有可探討比對之價值；三是此經所涉及的內容，與本論文所要探討之「真理」議題密切相關，如〈勝義諦相品〉中所討論的「勝義諦相」的相關議題，〈一切法相品〉、〈無自性相品〉中所討論的「三相」與三種「無自性性」，在〈分別瑜伽品〉中所討論的「空性」、「真如」、「如所有性、盡所有性」等。此外，從「真理」議題的討論作為切入點而貫穿於《解深密經》全文，亦有助於對經文思想之理解。

二、研究所依據之文獻

(一)《解深密經》文獻整理

1、《解深密經》成立史

本文所依據之文獻，主要為《解深密經》。《解深密經》通常被認為是成書於公元三世紀到四世紀的作品，其全文被收錄於《瑜伽師地論·攝抉擇分》中，二者之關係尚無定論，亦是學界所探討之議題。如日本學者勝呂信靜在《瑜伽論の成立に關する私見》中，推定《解深密經》的成立時間，在《瑜伽師地論》〈本地分〉與〈攝抉擇分〉之間。施密特豪森（Lambert Schmithausen）則認為，《瑜伽師地論》是經過後世幾代長期間逐漸編纂出來的學派性作品，且含有〈攝抉擇分〉的《瑜伽師地論》大部份的成立，是在於比彌勒五法之三論典——《大乘莊嚴經論》、《中邊分別論》、《法法性分別論》更早的時期，引用《解深密經》的〈攝抉擇分〉也是相當晚才成立的，《解深密經》中的幾個章節尚且有以《瑜伽師地論》中某些階層為前提之可能性。

《解深密經》有十萬頌的廣本和千五百頌的略本之說。如依演培法師⁶書中所述，廣本的傳說可能確有依據，真諦譯的世親《佛性論》中所引《解節經》文，並未見於現在的《解深密經》中。日本學者高崎直道⁷也認為，可能存在以「解深密」為名稱的一系列的獨立經典，是《瑜伽師地論·攝抉擇分》的著者編成了現存的《解深密經》的樣子；因為《解深密經》各章間的相互關聯並不明確，而且在次序上也未見有必然性；部分章節有獨立的譯本流通，並且一些章節有獨立的流通分；《解深密經》和《攝大乘論》配列和內容是相近的；所以可將《解深密經》認為是由每問題所作成的，相應於《攝抉擇分》之製作而編輯為現在這樣的譯本。

2、《解深密經》之譯本

從現存譯本上說，目前《解深密經》並無梵文原本可供參考，只存漢譯本四種，全譯、節譯各二種，藏譯本一種，依次如下。

漢譯中的兩種全譯：一是北魏延昌年間，菩提留支在洛陽嵩山少林寺，譯《深密解脫經》五卷十一品。品名分別為〈序品第一〉、〈聖者善問菩薩問品第二〉、〈聖者曇無竭菩薩問品第三〉、〈聖者善清淨慧菩薩問品第四〉、〈慧命須菩提問品第五〉、〈聖者廣慧菩薩問品第六〉、〈聖者功德林菩薩問品第七〉、〈聖者成就第一義菩薩問品第八〉、〈聖者彌勒菩薩問品第九〉、〈聖者觀世自在菩薩問品第十〉、〈聖者文殊師利法王子菩薩問品第十一〉。

二是唐貞觀年間，玄奘法師在西京弘福寺，譯《解深密經》五卷八品。品名分別是〈序品第一〉、〈勝義諦相品第二〉、〈心意識相品第三〉、〈一切法相品第四〉、〈無自性相品第五〉、〈分別瑜伽品第六〉、〈地波羅蜜多品第七〉、〈如來成所作事

⁶ 釋演培，《解深密經語體釋》，頁1。

⁷ 此處可參見高崎直道等著，《唯識思想史》第一章之相關內容，頁1-60。

品第八)。

漢譯中的兩種節譯：一是劉宋元嘉年間，求那跋陀羅在潤州江寧縣東安寺，譯出《相續解脫地波羅密了義經》及《相續解脫如來所作隨順處了義經》各一卷，內容約相當於玄奘譯本中的〈地波羅密多品〉和〈如來成所作事品〉。另，求那跋陀羅曾譯《第一義五相略集經》，從經名來看，「第一義」即指「勝義諦」，「五相」就對應著勝義諦相所說的五個方面，吉藏大師《法華玄論》中曾引此經說明三時教義，可能《第一義五相略集經》就是《解深密經》前幾品的異譯。⁸

二是陳保定年間，真諦在西京故城內四天王寺譯《佛說解節經》一卷四品，內容約略相當於玄奘譯本中的〈勝義諦相品〉。四品品名依此為〈不可言說無二品第一〉(包括通序之文)、〈過覺觀境品第二〉、〈過一異品第三〉、〈一味品第四〉。此處在時間上略有爭議，據真諦翻譯目錄是說，天嘉二年，在建造寺講《解節經》一卷，《義疏》四卷。

漢譯的四個譯本，依照所譯時間之先後次序排列，分別是求那跋陀羅所譯的兩卷《相續解脫經》(443-453 年)，菩提流支所譯的《深密解脫經》(514 年)，真諦所譯的《佛說解節經》(557-569 年)，玄奘所譯的《解深密經》(647 年)。

藏譯本一種。藏文經名 *hphags-pa dgoṅs-pa n̄es-par hgrol-pa shes-bya-ba theg-pa chen-poḥi mdo* (*Ārya-saṃḍhi-nirmocana-nāma-mahāyāna-sūtra*)，現存北京影印版目錄 (No.774)，東北目錄 (No.106)。除所缺第十品品名外，其餘各品之名稱依次為：(1) *Don-zab bgo n̄s-pa n̄es-parhgrel*，(2) *Chos hphags* (曇無竭菩薩品)，(3) *Blo-gros śin-tu rnam-dag* (善清淨慧菩薩品)，(4) *Rab- hbyor* (須菩提品)，(5) *Blo-gros ya n̄s-pa* (廣慧菩薩品)，(6) *Yon-tan hbyuñ-gnas* (功德林菩薩品)，(7) *Don-dam yañ-dag- hphags* (成就第一義菩薩品)，(8) *Byams-pa* (彌勒菩薩品)、(9) *Spyan-ras-gzigs dbañ-phyug* (觀自在菩薩品)。

⁸ 此處說明參考釋演培，《解深密經語體釋》，頁 1-2。

此藏文本經由 Etienne Lamotte 校勘整理並翻譯成法文，可參見 *Samdhinirmocana sūtra : L'Explication des mystères*⁹一書，其中重要語詞均附註梵文，還包括藏傳系統下無著對《解深密經》所作注釋。John Powers 將此藏譯本翻譯為英文，可參見 *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra*¹⁰一書。

比照上述諸譯本之異同，約略有以下幾個方面。

其一，從三個全譯本來看，藏譯本在內容上最接近玄奘的譯本，在品名上則接近菩提流支的譯本。

其二，從各品的譯名上說，菩提留支的譯本和藏譯本均採取以發問菩薩來命名的方式；玄奘譯本則是根據各品所處理之問題來命名，與《瑜伽師地論·攝抉擇分》在引述經文前的說明語句相一致；真諦譯本中也是採用各品所處理之問題來命名。

其三，玄奘譯本中，是將與「勝義諦」相關內容的幾部份合為一品，這一點頗具特色，因為在真諦譯本、菩提留支譯本、藏譯本中，仍保留原始分散的狀態。

其四，從各譯本的序分來看，玄奘譯本和菩提流支的譯本都有序品，在藏譯本中並未單列序品之內容，而是合在經文中。菩提流支譯、玄奘譯、藏譯的序分，與《佛地經》的序分完全相同，真諦譯本的序分則是自成一體。

其五，在翻譯過程中，幾個漢譯本語詞使用及內部處理上亦有差別。如真諦在說明最高真實時，並未使用「勝義諦」、「第一義諦」這樣的觀念，而是直接用真如、真實、真如相等語詞來說明；玄奘本特別強調的「顯了」、「隱秘」等，而對照其他譯本中，則並未看出有此種內容之表述；對「三相」、「三無自性」、「心」、「識」等關鍵概念所使用語詞也不太一樣；此內容到相應章節文本討論時再細說。

⁹ Etienne Lamotte. *Samdhinirmocana sūtra : L'Explication des mystères* (Louvain : Bibliothèque de l'Université, 1935).

¹⁰ John Powers. *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra* (Berkeley : Dharma Pub., 1995).



3、《解深密經》相關註疏與現代譯本

《解深密經》相關注疏及研究，大致可分為漢傳和藏傳兩系。在漢傳系統中，古代最主要的為圓測《解深密經疏》，是圓測對玄奘所譯《解深密經》之文本按照段落進行逐句之翻譯，重點語詞均有解釋說明，並大量參考瑜伽行派的重要論典，如《瑜伽師地論》，《攝大乘論》的玄奘譯本和真諦譯本，無性和世親的《攝大乘論釋》，《集論》和《雜集論》，《成唯識論》等相關內容，同時參考其他大乘經論典籍，如《般若經》、《大智度論》之解說，對早期佛教的《阿含》類經典，以及部派佛教時期的《大婆娑論》、《俱舍論》等論典，亦有所引用，整體來說是一部又細密又繁瑣的論疏。難能可貴的，是其中還收錄有真諦對《解節經》所作註疏之內容，可作為真諦一系與玄奘一系在解釋本經之差異之比較文獻。圓測《解深密經疏》共十卷，目前尚存九卷。其全文曾由法成譯成藏文，流傳於藏譯《解深密經》注疏系統中。所缺部份，已由日本學者稻葉正就根據藏文《圓測疏》重譯成中文¹¹。因《解深密經》除序品外全文被收錄在《瑜伽師地論·攝抉擇分》中，所以對《瑜伽師地論》相關注疏一一遁倫的《倫記》，亦包含本經之註疏，歐陽竟無曾將上述內容整理並由金陵刻經處印行《解深密經注》一書。此外，漢傳系統還包括玄範、元曉、環興的註疏。

此外，近現代僧侶或學者，如太虛¹²、演培¹³、韓鏡清¹⁴、羅時憲¹⁵、呂澂¹⁶、唐仲容¹⁷、談錫永¹⁸、程恭讓¹⁹、趙錠華²⁰、趙國森²¹等，亦對此經做過解讀、注釋、

¹¹ 其內容可參見稻葉正就，〈圓測解深密經疏の散逸部份の漢文譯〉，《大谷大學研究年報》24。

¹² 太虛，《解深密經·如來成所作事品講錄》、《深密綱要》，收入《太虛大師全書》冊8（北京：宗教文化出版社，2005）。

¹³ 稱演培，《解深密經語體釋》（台北：中華大典編印會，1969）。

¹⁴ 韓鏡清，《解深密經分別瑜伽品略釋》、《瑜伽師地論科句披尋記彙編》（七十五至七十八卷）二書，其論述時主要還是側重於本品與《瑜伽師地論》相關內容之參照性。

¹⁵ 羅時憲，《解深密經測疏節要》。

¹⁶ 呂澂校勘《解深密經》（《藏要》冊2，上海：上海書局，1991），此書對勘漢譯各本及藏文《瑜伽師地論攝抉擇分》中有關經文。

¹⁷ 唐仲容，《解深密經講義》（香港：中國佛教文化出版有限公司，1999）。

翻譯等工作。

同樣隸屬於漢傳系統的日本僧人對《解深密經》之註釋亦現存多種，詳情可參見結城令聞《唯識學典籍志》，其中對撰述者、年代、出處等有非常詳細的整理²²。《解深密經》的現代日文譯本，如深浦正文的《國譯解深密經》²³，以及渡辺海旭的《現代意譯解深密經》²⁴。

在藏傳系統中，現仍流傳的有四種注疏。其一是由無著 (Asaṅga) 著，勝友、戒主覺、智軍譯《解深密經疏》('phags pa dgongs pa nges par 'grel pa 'i rnam par bshad pa, ārya-saṃdhinirmocana-bhāṣya , Asaṅga's Commentary on the Superior Sūtra Explaining the Thought) ²⁵。無著所作之《解深密經疏》曾由 Lamotte 譯成法文，收錄於上文所說的《解深密經》藏文本的法譯中。此外，Powers 將藏文的無著疏譯為英文，收錄於其所著 *Two Commentaries on the Samdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha* 一書中²⁶，書中除此疏的全譯外，前文中還附有無著疏之摘要，無著之生平與思想，及此疏是否為無著所作的簡要考辨。從此英譯本來看，無著的《疏》是對應於《解深密經》全文的，並以一種簡短的、摘要性質的體例解說經文的相關內容，並非採取全面解釋說明的方式，僅僅是選取其中的重點進行有選擇的討論。

¹⁸ 談錫永，《解深密經密意》(新北市：全佛文化出版，2012)。

¹⁹ 程恭讓譯注，《解深密經》(台北：佛光，1988)。

²⁰ 趙錠華譯注，《解深密經》(台北：聯經，2013)。

²¹ 趙國森導讀，《解深密經》(北京：中國書店，2009)。

²² 在結城令聞《唯識學典籍志》(東京都：大藏，1985) 中記述如下：

基辨《解深密經料簡》一卷 (大谷，餘大·三五一八，1786)，

基辨《解深密經分科箋注第一》(大谷，餘大·三五一八，龍谷：二四一七·六六，1787)，

德隆《解深密經講義》二卷 (大谷，餘大·二三九五，1813)，

德隆《解深密經講讚》七卷 (日藏，方等部章疏六，1804-1817)。

²³ 收入《國譯一切經》28 冊。

²⁴ 收入現代意譯佛教經典叢書第七。

²⁵ 參考野澤靜證《大乘佛教瑜伽行研究：解深密經聖者慈氏章及疏之譯注》一書，藏譯無著疏收錄於：北京影印版目錄 (No.5481)，東北目錄 (No.3981)，丹噶目錄 (No.534)。

參考 John Powers, *Two Commentaries on the Samdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha* 一書，藏譯無著疏收錄於：Peking #5481, vol.104, pp. 1-7; Tohoku #3981。

²⁶ John Powers. *Two Commentaries on the Samdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha*. Lewiston : E. Mellen Press, 1992.

其二是智藏 (*Jñāna-garbha*) 的《聖解深密經經中·聖慈氏品略疏》('phags pa dgongs pa nges par' grel pa'i mdo las'phags pa byams pa'i le'u nyi tshe'i bshad pa , *ārya-saṃdhinirmocana-sūtre Ārya-Maitreya-kevala-parivarta-bhāṣya*, *Jñānagarbha's Commentary on Just the Maitreya Chapter from the Superior Sūtra Explaining the Thought*)²⁷。此《疏》經野澤靜證由譯成日文，收錄於《大乘佛教瑜伽行的研究、解深密經聖者慈氏章及び疏の譯註》一書中，此書有中譯本。此外，亦由 John Powers 翻譯為英文，收錄於上文所說書目中²⁸。從此兩個譯本來看，智藏的《疏》僅僅是對《解深密經》中的一章，即藏譯本的第八品〈彌勒所問章〉的解說，對應於玄奘譯本中〈分別瑜伽品〉的內容，此《疏》是以一種較詳盡的方式對經文解釋說明，重要語詞均予以注釋，並且是以智藏自己的理解為主。

其三是覺通 (*Byang chub rdzu 'phrul*) 的《疏》('phags pa dgongs pa nges par' grel pa'i mdo'i rnam par bshad pa , *ārya-Saṃdhinirmocana- sūtra-vyākhyāna, Byang chub rdzu 'phrul's Explanation of the Superior Sūtra Explaining the Thought*)²⁹。此《疏》亦由野澤靜證翻譯為日文，收錄於上述所說的書目中，是在智藏《疏》所作解說的基礎上，進一步的闡釋說明。

其四是經由法成翻譯的圓測《解深密經疏》('phags pa dgongs pa zab mo nges par' grel pa'i mdo'i rgya cher'grel pa, *ārya-gambhīra-saṃdhinirmocana-sūtra- tīkā, Wonch'uk's Exensive Commentary on Profound Superior Sūtra Explaining the*

²⁷ 參考野澤靜證《大乘佛教瑜伽行研究：解深密經聖者慈氏章及疏之譯注》一書，藏譯無著疏收錄於：北京影印版目錄 (No.5535)，東北目錄 (No.4033)，丹噶目錄 (No.532)。

參考 John Powers, *Two Commentaries on the Saṃdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha* 一書，藏譯無著疏收錄於：Peking #5481，vol.104, pp. 1-7; Tohoku #3981。

²⁸ John Powers. *Two Commentaries on the Saṃdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha*. Lewiston : E. Mellen Press, 1992.

書中除此疏的全譯外，前文中還附有此疏是否為智藏所作的簡要考辨，反對 Eckel, Ruegg 等學者所提出的有兩位不同的智藏分別作為此《疏》及《辨二諦義》作者的觀點。

²⁹ 參考 John Powers, *Two Commentaries on the Saṃdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha* 一書，藏譯覺通疏收錄於：Peking #5845，vol.144, p. 191-vol.144, p.89; Tohoku #4538。

Thought)³⁰，此《疏》前文已作說明，不復贅言。

與上述註疏相關之研究，除可參見野澤靜證和 John Powers 的專著外，亦可參見西尾京雄³¹的相關著述。

此外，宗喀巴著有《辨了義不了義善說藏論》，此文由法尊法師藏譯漢，收錄於《現代佛教學術叢刊》冊 78 中³²，文中前一部分是依據《解深密經》「三時教」的相關內容來區分經論的「了義」與否，其中就包括對經文中所說「三相」與「三無自性性」的解讀，尤其是對「自性」問題的處理，明確區分了「名言有」「世俗有」與「勝義有」「自性有」之間的差別，並對瑜伽行派與中觀學派間對此問題之爭議進行了比較梳理。宗喀巴此論由 Jeffrey Hopkins 翻譯為英文，並在此基礎上論述其對「唯識學派」主要思想的理解，由此而有三部相關著作³³。

本文在撰寫中所參考的主要註疏，即包括上文所說圓測《解深密經疏》，無著《疏》、智藏《疏》、覺通《疏》、及宗喀巴《辨了不了義善說藏論》的相關內容。

4、其他相關參考文獻

除《解深密經》各個譯本及上述所說之註疏外，以下約略本文所參考的其他相關典籍，包括《瑜伽師地論》、《辯中邊論》、《攝大乘論》及釋。

³⁰ 參考野澤靜證《大乘佛教瑜伽行研究：解深密經聖者慈氏章及疏之譯注》一書，藏譯圓測疏收錄於：北京影印版目錄（No.5517），東北目錄（No.4061）。

參考 John Powers, *Two Commentaries on the Samdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha* 一書，藏譯圓測疏收錄於：Peking #5517, vol.106, pp. 1-345; Tohoku #4016。

³¹ 上述無著的註釋，可參看西尾京雄日譯《佛地經論の研究》（名古屋：破塵閣，昭和 15 年）以及該作者有關〈無著造解深密經疏〉的多篇論文（《佛教研究》v.22 n.1-n.3）。

³² 張曼濤主編，《西藏佛教教義論集》（《現代佛教學術從刊》78，台北市：大乘文化，1979）。

³³ 此三部著作分別是對宗喀巴此論之翻譯，對義理的解讀，以及重要問題的再討論，分別如下：Jeffrey Hopkins. *Emptiness in the mind-only school of Buddhism*. Berkeley : University of California Press, 1999.

Jeffrey Hopkins. *Reflections on reality : the three natures and non-natures in the mind-only school* . Berkeley : University of California Press, 2002.

Jeffrey Hopkins. . *Absorption in no external world : 170 issues in mind-only Buddhism* . Ithaca, N.Y. : Snow Lion Publications, 2005





(1) 《瑜伽師地論》

《瑜伽師地論》與《解深密經》之關聯，上文中已略作說明，涉及到《解深密經》義理方面之內容，有不明確的地方，可以藉由《瑜伽師地論》之相關內容參考一二。此外，《瑜伽師地論》最重要的部分〈本地分〉中專門有一個章節處理與「真實」相關之議題，即〈菩薩地·真實義品〉的相關內容，本文所討論的主題與「真理」議題相關，所以此品之文本也頗具參考意義。《瑜伽師地論》的譯本，除玄奘的漢譯本外，目前〈本地分〉中的〈菩薩地〉也有相關梵文本存世³⁴，Janice Dean Willis³⁵ 將〈真實義品〉經由梵文翻譯成英文，此書亦有中譯本。

(2) 《辯中邊論》

此論是「瑜伽行派」的重要論典之一，相傳為彌勒造偈頌，世親作長行，目前所存梵文本中，還有安慧的注釋。漢譯的兩個譯本，都是結合著彌勒頌與世親釋的譯本，一是真諦所譯《中邊分別論》二卷，二是玄奘所譯《辯中邊論》三卷。《辯中邊論》的〈辯真實義品〉是在討論何為真實的問題，文中將「遍計所執」、「依他起」、「圓成實」三性作為「根本真實」來看待，而重新統合佛教中用於表示真實、真理的語詞概念和理論體系，舉出其中的九種作為依「根本真實」所產生的「所顯真實」來看待。在〈辯相品〉中討論「虛妄分別」與「空性」的關係時說明何為「中道」，以及將「勝義諦」等作為「空」之異門的種種解說，都和本文所討論之議題有相關性，可作為供參考的文本之一。

³⁴ Nalinaksha Dutt, ed. *Bodhisattvabhūmi*. Tibetan Sanskrit Works Series, no. 7. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1966.

荻原雲來編，梵文菩薩地經（*Bodhisattvabhumi ; a statement of whole course of the Bodhisattva (being fifteenth section of yogacarabhumi)*），東京都：山喜房佛書林，昭和 46[1971]，覆刻。

³⁵ Janice Dean Willis, *On knowing reality : the Tattvārtha chapter of Asanga's 'Bodhisattvabhumi'* , Delhi : Motilal Banarsidass, 1982.

此書中譯本為，Janice Dean Willis 《認識真實：無著<菩薩地·真實義品>》，呂賢度中譯，高雄市：彌勒講堂，2012。

(3)《攝大乘論》及釋

另一個可供參考的文本序列是無著所作《攝大乘論》及其注釋，包括真諦所譯的《攝大乘論》三卷本和世親《攝大乘論釋》十五卷本，以及玄奘所譯的《攝大乘論》三卷本、世親《攝大乘論釋》十卷本和無性《攝大乘論釋》十卷本。《攝大乘論》中引用《解深密經》原文有兩處，一是〈心意識相品〉中結尾的偈頌，見於〈所知依分〉中；二是討論「三摩地所行影像」與「心」為一為異的一段文字，見於〈所知相分〉中。世親《釋》中的〈所知依分〉則是將〈心意識相品〉的內容全部引入。在圓測《解深密經疏》和宗喀巴的《辨了不了義善說藏論》中，《攝大乘論》及相關注釋都是作為支撐和解釋《解深密經》的重要文本而被引用。本論文在涉及到相關議題的討論時，亦將其作為參考比照之文獻之一。

(二)《解深密經》主要思想與結構

1、《解深密經》各品之內容

依照玄奘所譯的《解深密經》中章節結構，除〈序品〉外，其他各品的內容，大略如下：

〈勝義諦相品〉共分成四個段落，依次討論了「一切法無二」，「勝義諦超過尋思所行相」，「勝義諦超過諸法一異性相」，「勝義諦遍一切一味相」，分別涉及到「勝義諦相」的五個方面，即無二相、離言相、過尋思所行相、過一異相、遍一切一味相。此品雖然以〈勝義諦相品〉冠名，實則是如何正確理解世尊所說「法」與不可言說的「法性」之間的關係問題。

〈心意識相品〉主要討論「心相」問題，大略包括四個方面的內容，一是由「一切種子心識」帶出眾生流轉的說明，二是解說此「識」的種種異名及其各自的含義，三是說明「識」的系統如何運作之機制，四是以如實不見上述所說「心相」種種差別而說明何為心意識秘密善巧。

〈一切法相品〉主要討論的是諸法之「法相」的問題，此處共說明三種法相，即「遍計所執相」、「依他起相」、「圓成實相」，依次解說其各自的含義，並以兩個譬喻說明三者間的相互關係，並藉由諸法「無相」、「雜染相」、「清淨相」之了知、斷滅、修證，帶入修行之次第。

〈無自性相品〉主要討論的是諸法「無自性」的問題，世尊以三種「無自性」予以解答，並說明此三種「無自性性」即是三種法相，並由此帶出眾生生死流轉與菩薩還滅解脫之路，以及條件各異的六類人對於此教法之態度及所產生之結果的差別。勝義生菩薩解了世尊所說，以色蘊等諸法為例，予以三種法相和三種無自性性的說明，並進而說明「了義經」與「不了義經」的四組譬喻，以及佛陀講法分為三時教的相關內容。

〈分別瑜伽品〉主要討論瑜伽道「止觀」修行的問題，包括作為「所住」之法假施設，「所依」之不捨菩提願，以及「所緣」之四種境事，所帶出的漸次達成見道、修道、圓滿解脫之通路。具體而言又包括，止觀之獲得及得之方便，止觀的種類差別，法假施設相關之依法、不依法及其所緣之法的差別，知法、知義及法相與義相的除遣，止觀修行菩薩所獲得的六種廣大威得等問題的討論。

〈地波羅蜜多品〉所討論之議題，即菩薩修行過程中境界漸次變化的十一「地」，以及如何藉由「波羅蜜多」的廣大威得完成此一修行次第。具體而言，與「地」相關者，即涉及到四種清淨和十一分攝，十一地之得名，二十二種愚癡及十一種粗重需要對治等；與波羅蜜多相關者，如六種波羅蜜多與三學、二種資糧的相攝問題，波羅蜜多的次第關係、品類差別、五種清淨相、七種清淨相、因果義利等等，此外亦說明與六種波羅蜜多為助緣的四種波羅蜜多。

〈如來成所作品〉所討論之議題，即說明如來之法身，二乘之解脫身，以及如來化身之差別，並以如來化身生起之相，化身說法之契經、調伏、本母，佔據了本品主要篇幅，後文中又涉及到如來心生起之相，如來所行與如來境界之差

別，如來之圓滿功德等問題之討論。



2、《解深密經》之組織結構

關於《解深密經》之組織結構，一種觀點是認為《解深密經》各品分別成立，經由後人編纂而成，其所表述之思想亦各有所不同，可以分別對待，如前文中高崎直道等日本學者，即認為《解深密經》可能只是冠名於「解深密」名字下的一組經文的集合體，而由《瑜伽師地論·攝抉擇分》的作者編纂而成；另一種觀點是認為應將《解深密經》作為一個整體來看，其思想內容相互連貫並有其自身之推演邏輯。本文在處理議題時，採取後一種觀點，即將整部經文作為一個整體來對待。

《解深密經》之整體結構，不同學者又有不同觀點。如依圓測《解深密經疏》中將其按照境、行、果來作區別，即被劃分為成佛之理論、成佛之實踐、所達成之成就三個部分；作為成佛理論之四品，即〈勝義諦相品〉、〈心意識相品〉、〈一切法相品〉、〈無自性相品〉，圓測認為前二品是分別說明「勝義諦」和「世俗諦」，後二品則主要說明「有無性境」³⁶。此外，針對「境」中之四品，古之學者亦有依二諦劃分，前一品是真諦，後三品是俗諦；或者依照三諦說，一是真諦，二是俗諦，後二品是即空而有即有而空的中諦³⁷。

現當代學者的註疏研究中，依所據之理論、修行之實踐、所達成之結果這三個部分來說明《解深密經》之整體結構的，亦較為常見，只是在細節部分上略有分歧。如演培法師³⁸在書中，是將「境」中的四品都歸入「勝義諦」的範疇，依

³⁶ 此處可參見圓測《解深密經疏》卷二（《續藏經》冊 21，頁 203，中）及《解深密經疏》卷三（《續藏經》冊 21，頁 239，中）中的相關說明。

³⁷ 此處參見釋演培《解深密經語體釋》，頁 4。

³⁸ 如釋演培《解深密經語體釋》頁 5 中，「初品是依五相顯勝義，二品是泯住識顯勝義，後二品約三相顯勝義，譴遍計，滅依他，證圓成，圓成是勝義，足見後二品的意趣所在。此二品不同的是：一切法相品，正申顯了義，無自性相品，追會隱密教。四品都是開顯勝義諦，所以佛說名為勝義了義之教。」

次分別是「依五相顯勝義」、「泯住識顯勝義」、「約三相顯勝義」。Powers³⁹在書中則是將藏譯本之經文分成五個部分：其一是「勝義諦」相關之內容，即第一至第四品；其二是與「識」相關之內容，即第五品；其三是與「三相」與「三無自性相」相關之內容，即第六、七品；其四是獲得覺悟的修行方式，第八、九品；最後是瑜伽修行所得之果即佛身，第十品。此處不難看出，雖然劃分之內容略有不同，亦將理論、修行、所得之果進行了相應區分。比較特別的是野澤靜證⁴⁰在書中，將藏譯本中除與「勝義諦」相關的四品之餘下諸品，均歸入到「世俗諦」的範疇，依次說明心相、諸法相、諸法無自性相、法假安立瑜伽所攝止觀差別、乘假安立之乘差別、乘假安立之如來所作成辦；其中心相，法相與無自性相，止觀這三者間的關係，被表述為所知依、所知、入所知間的關係，或者是所相、能相、與表相間的關係。

三、研究綜述、問題之引出與研究方法

(一) 研究綜述

歐美學界學者對佛學研究，雖偏重龍樹中觀學派，但在八十年代也有唯識學研究的熱潮⁴¹。

如 Alex Wayman⁴²的多篇文章均認為，至少在早期唯識學體系中探討「三界唯心」時，並未全然否定外境，其援引世親對無著《攝大乘論》釋中的內容，以及圓測《疏》藏文本和智藏對《聖者慈氏章》中餓鬼的譬喻，意在說明早期的「唯

³⁹ John Powers. *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra*. p. x vi

⁴⁰ 野澤證靜，《大乘佛教瑜伽行研究：解深密經聖者慈氏章及疏之譯注》，頁 36。

⁴¹ 相關文獻可參照林鎮國《唯識無境的現代爭議》以及鮑爾《瑜伽行佛教書目集成》(1991)，前一篇文章中，還特別提及和介紹對唯識學研究方向有重要影響的幾位學者和觀點。

⁴² 如 Alex Wayman, . “Yogacara and the Buddhist logicians”. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* , v.2 (1979) : 65 – 80

以及 “A Defense of Yogacara Buddhism” . *Philosophy East and West* , v.46 (1996) : 447 – 476 中，均表達出類似觀點。

識」(representation-only) 所產生的背景是在修行止觀三摩地的過程中，而且並非是全然否定「所緣」(*ālamabana*, meditative object)，只是識不去「攀援」(apprend)「所緣」(*ālamabana*)。與其他學者不同的是，Alex Wayman 認為此「唯識觀」可能不只限於早期的瑜伽行派。而其另一篇討論「真理」的文章⁴³，認為印度傳統思想中原本相互獨立發展的有關真理的兩個脈絡，一個是有關沉默的系統，一個是有關真理的系統，在佛教之真理體系下並未矛盾且合二為一，由此亦可約略說明佛教真理觀「離言性」之特質。Lambert Schmithausen⁴⁴則比較《佛地經論》以及《般舟三昧經》中與唯心問題所作的討論之說明，將瑜伽行派之與禪修實踐相關聯去探討唯心論觀點。

又如上文中所提及 Janice Dean Willis⁴⁵在其書中的導論部分，即闡明了佛教「唯識」(*vijñaptimātra*)、「唯心」(*cittamātra*)觀念之流變。其文中援引了 Alex Wayman, Kalupahana, Schmithausen 等人的觀點，認為，早期的「唯心」思想是出現在禪修的脈絡中；並且《楞伽經》中所說的「唯心」也只是一種「不了義」，是一種對治性的說明；瑜伽行派一直到世親是才將「唯識」確立為重要議題，由禪修轉向了哲學的面向，而在世親那裡，「唯識」也只不過是一種認知狀態⁴⁶。其書中比較特別的是將《瑜伽師地論·真實義品》中的所討論之內容，作為真實所具有的知識，所欲解脫的問題就是菩薩應該如何看待真實。

又如穆帝 (Murti) 在《中觀哲學》⁴⁷一書中，立足於印度的兩大傳統，吠陀

⁴³ Alex Wayman , “Two Traditions of India: Truth and Silence”, *Philosophy East and West* , v.24 (1974) : 389 – 403.

⁴⁴ 施密特豪森 (Lambert Schmithausen) , <試論佛教思想理論與精神修煉關係中的問題> (“On the problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophy Theory in Buddhism”) , German Scholars on India. Contributions to Indian Studies, vol. II.

⁴⁵ Janice Dean Willis , 《認識真實：無著<菩薩地·真實義品>》，呂賢度中譯，高雄市：彌勒講堂，2012。

⁴⁶ 參見 Janice Dean Willis , 《認識真實：無著<菩薩地·真實義品>》，頁 40: 「唯識一詞，指的並不是絕對唯心論，而是一種認知狀態，它會在一個人直接明瞭錯覺的成因時生起，也就是明瞭我們所覺察到的一切，只是 (*mātra*) 被建構出來的影像 (*vijñapti*)。獲得這樣的了悟後，伴隨而來的般若慧的生起，且主體、客體以及見者、所見也會隨之消融。」

⁴⁷ T. R. V. Murti 著，郭忠生譯，《中觀哲學》(《世界佛學名著譯叢》64,65)。

的「有我論」和佛教的「無我論」，繼而比較分析三個絕對主義系統「中觀學派」、「唯識學派」、「吠檀多學派」之異同。認為唯識宗強調「識」的實在性，所否定的只是主客的二元對立，並稱其為一種「絕對主義」，是承襲了中觀學派的「空」的思想而賦予其「觀念論」的含義。兩者的差別在於，中觀學派所談的緣起是從「本質」、「理則」的角度來說明，而唯識學派則是從心理學上的立場來談；中觀學派從「能知」「所知」的相互依存說明諸法的不真實，唯識學派則認為客體是不真實的，而「識」是真實的。書中還將「識」作為一種「純粹行為」(pure act)，即不受外在事物的支配，同時又是一個不斷自我活動的創發性的個體。

與「二諦」研究相關者，如 Guy Newland 所著 *Appearance and Reality: The Two Truths in Four Buddhist Systems* 一書⁴⁸，依照藏傳佛教之劃分，依次對小乘佛教之經量部 (*Sautrāntika*) 與毘婆沙師 (*Vaibhāṣika*)，大乘佛教之唯識 (*Cittamātra*) 與中觀 (*Mādhyamika*) 四個學派之「二諦」思想以及「二諦」間之關係做簡要梳理，并認為中觀之「二諦」模式為發展的最高階段，而大乘學派共同認可的是空性是勝義諦，並且遍及一切現象。John B. Buescher 在 *Echoes from an Empty Sky: The Origins of the Buddhist Doctrine of the Two Truths* 一書⁴⁹，對印度思想中語言與真實性之關係，以及早期佛教對於語言、真理、解說之關係有一個概要的探討，其中亦包括四諦、二諦、法與義等問題的處理，書中認為勝義諦是超出經論、語言、對象之集聚，這些都是世俗的範疇，而勝義諦就像是空中的回聲。

與《解深密經》及其註疏相關的文本研究方面，上文中已約略提及，此處對於其中有代表性的文獻略作說明。如此經藏文本經由 Etienne Lamotte 校勘整理

此內容散見於書中多處，如序 4，頁 101，頁 168-169，頁 171-172，頁 352，頁 355，頁 510

⁴⁸ Guy Newland , *Appearance and reality : the two truths in four Buddhist systems* (Ithaca : Snow Lion Publications, 1999)

另有 *The Two Truths: in the Mādhyamika Philosophy of the Ge-luk-ba Order of Tibetan Buddhism* (Ithaca: Snow Lion Publications, 1992) 一書，亦可作為參看。

⁴⁹ John. B Buescher , *Echoes from an empty sky : the origins of the Buddhist doctrine of the two truths.* Ithaca : Snow Lion Publications, 2005

並翻譯成法文，書中重要語詞均附註梵文，還譯有藏譯系統下無著對《解深密經》所作注釋。John Powers 又將藏文本翻譯為英文，參見 *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra* 一書⁵⁰，亦有針對無著 (Asaṅga) 與智藏 (Jñānagarbha) 所作注疏的英文翻譯和相關研究⁵¹，以及針對《解深密經》中有關詮釋學和傳統之探討的專著⁵²。特別值得一提的是，在此書中，Powers 分別從《解深密經》經名之解析，藏譯本中「勝義諦」的四品，以及對「三相」、「三無自性性」及其相關聯的「三時教」與「了義、不了義言教」之討論等，試圖說明此經所欲表達之內涵與西方傳統意義之「詮釋學」(hermeneutics) 之關聯和異同，即《解深密經》不僅僅只是解釋了早期的經典，而且還提供了一種規則、一個「模型」(model)、一種範例 (paradigms)，用於指導如何正確理解其他經典之內容，為佛教之後的爭論和思考重新定向；此外，作者在文中還稱其為「認識論的詮釋學」(epistemological hermeneutic)，其基本原則在於，不僅僅做為文本的指導，並且可以指導一個人的實踐，使其不被錯誤的經驗和觀念所誤導。

藏傳佛教學者 Jeffrey Hopkins 亦有三部唯識學論著⁵³，是關於上文提到的宗喀巴《辨了不了義善說藏論》(*The Essence of Eloquence*)，第一卷 *Emptiness in the mind-only school of Buddhism*⁵⁴ 除對歷史及文獻材料作介紹之外，主要精力在此論唯識分的翻譯，其後又包括該譯文的詳細摘要以及藏文的原本抄錄；第二卷

⁵⁰ John Powers . *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra* (Berkeley : Dharma Pub., 1995) .

⁵¹ 如對無著和智藏注疏的翻譯，

John Powers, *Two commentaries on the Samdhinirmocana-Sutra* (Lewiston : E. Mellen Press, 1992)，以及針對智藏所注疏的《彌勒品》的研究，

John Powers, *Jnanagarbha's Commentary on just the Maitreya Chapter from the Samdhinirmocana-Sūtra : Study, Translation and Tibetan Text* (New Delhi : Indian Council of Philosophical Research, 1998)。

⁵² John Powers, *Hermeneutics and tradition in the Samdhinirmocana-sūtra* (Delhi : M. Banarsi das, 2004)。

⁵³ 此外，還有 *Meditation on Emptiness* (Boston: Wisdom, 1983) 一書，據章嘉及嘉木樣的著作，從中觀的角度分析唯識學說。

⁵⁴ Jeffrey Hopkins. *Emptiness in the mind-only school of Buddhism*. Berkeley : University of California Press, 1999.

詳細分析《解深密經》及後續無著、世親學說中的「三相」、「三無自性性」的問題，以「格魯派」(Ge-luk-ba) 對「覺囊派」(Jo-nang-ba)「圓成實」學說之批評來帶出唯識學中兩種模式的「空性」的討論；第三卷 *Absorption in no external world : 170 issues in mind-only Buddhism*⁵⁶ 則是以 170 個問題帶入的方式，處理後續遺留的問題，包括對《辨不了不了義善說藏論》論題的解讀和相關問題的處理，第一時教教義的解說，「有」(own-character) 和「自性有」(established by way of own character) 的在概念上的厘清與區別，以及宗喀巴對圓測《疏》中相關問題的批評等。而其學生 Elizabeth Stirling Napper⁵⁷博士論文，亦接續藏傳佛教的研究方向，對宗喀巴進行研究，其中亦有部份內容可供參看，此書有中譯本。

日本學界相關內容，野澤靜證在《大乘佛教瑜伽行研究：解深密經聖者慈氏章及疏之譯注》一書中，探討此經之思想時，是將經文的主體內容區分為兩個部分，即與「勝義諦」相關的四品，和與「世俗諦」相關的餘下諸品。針對「世俗諦」中各品間的相互關係，作者認為討論「心相」的〈心意識相品〉是「所知依」，討論「法相」與「無自性相」的〈一切法相品〉和〈無自性相品〉是「所知」，此三品合在一起正是止觀所緣，是「所知事」(*jñeyavastu*)，而討論「止觀修行」的〈分別瑜伽品〉是「入所知」，同時也是「能緣」、「能知事」(*jñāpaka-jñāna*)。如此，「緣起的唯識」和「三性門的唯識」，就經由瑜伽道止觀修行所作唯識觀而得以統合在一起。進一步的，結合覺通之註疏中對將「事邊際所緣」的「事」以

⁵⁵ Jeffrey Hopkins. *Reflections on reality : the three natures and non-natures in the mind-only school*. Berkeley : University of California Press, 2002.

⁵⁶ Jeffrey Hopkins. *Absorption in no external world : 170 issues in mind-only Buddhism*. Ithaca: Snow Lion Publications, 2005.

⁵⁷ Elizabeth Stirling Napper 博士論文 *Dependent-arising and emptiness : a Tibetan Buddhist interpretation of Mādhyamika philosophy emphasizing the compatibility of emptiness and conventional phenomena*，亦接續藏傳佛教的研究方向，對宗喀巴進行研究，其中亦有部份內容可供參看。此書有兩個中譯本，內容上大致相當。一是劉宇光譯，《緣起與空性：強調空性與世俗法之間相融性的藏傳佛教中觀哲學》(香港：志蓮淨苑文化部, 2003)。二是劉宇光譯，《藏傳佛教中觀哲學》(北京：中國人民大學出版社, 2006)。

「阿賴耶識」來解說，上述所說「心相」、「法相與無自性相」、「止觀」三者間的關係，可說明為「盡所有性的所相」、「如所有性的能相」、「能知智、入所知相的表相」間的關係。



如平川彰所編《大乘佛教·唯識思想》⁵⁸中有多篇關聯於本論所討論之議題，其中高崎直道〈瑜伽行派的形成〉，除了說明《解深密經》的題解外，還分析了此經影像門的唯識觀以及此經與《瑜伽論》、《攝論》的關係；袴谷憲昭〈瑜伽行派的文獻〉一文，主要依據布頓《佛教史》，行文分別考察了《解深密經》、彌勒、無著、世親相關作品，並說明《解深密經》先行性的問題；勝呂信靜〈唯識說的體系之成立——以《攝大乘論》為中心〉一文，亦對《解深密經》中唯識觀、阿賴耶識緣起、「三相」與「三無自性性」三種唯識學主要理論有所探討。此外，相關領域學者如袴谷憲昭、長尾雅人、長澤實導、上田義文、西尾京雄、勝呂信靜、結城令聞等，亦有多篇與《解深密經》或唯識學二諦相關的論文可供參看⁵⁹。

漢語學界中，與《解深密經》或與「真理」議題相關者，如演培法師在《解深密經語體釋》一書中，是將經文之內容說為勝義了義之教、瑜伽了義之教、地波羅密了義之教、如來成所作事了義之教，其特色即前文中已提及的，將境中之四品都以顯示勝義來說明；並明確提出，此經是《般若經》的解經，經文中所說的三乘同得法無我，與中觀思想相近；從全書解說之內容來看，應當是參考了圓

⁵⁸ 此書的中譯本，參見高崎直道等著，《唯識思想》，李世傑譯，（臺北縣中和市：華宇，1985）

⁵⁹ 如袴谷憲昭，《唯識の解釈学 -- 『解深密經』を読む》（東京：春秋社，1994）；長澤實導《解深密經分別瑜伽品の研究》（大正大學研究紀要，43 輯）與《解深密經無自性相品の成立過程》（《印度學佛教學研究》第 11 卷第 2 號（25），昭和 38 年 3 月）；長尾雅人〈円測・解密經疏散逸部分の研究・漢文訳篇〉（《鈴木學術財團年報》n.9，1973.03.01，頁 95 - 頁 99），上田義文〈深密解脫經と解深密經〉（《佛教學研究》v.3，1950.02.25，頁 46 - 58）；西尾京雄〈解深密經の成立構造の研究〉（《大谷學報》，卷期 v.24 n.3，總號=n.93，1943.06.20，頁 15 - 頁 42）；

而與真理或二諦密切相關者，如：

富貴原章信〈唯識二諦說の研究〉（《佛教研究》，卷期 v.14 n.3，總號=n.51，1933.07.01，頁 68 - 117）；勝呂信靜〈唯識說における真理概念〉（《法華文化研究》，卷期 n.2，1976.03.01，頁次 29 - 82）；

結城令聞〈唯識學に於ける二諦義に就いて〉（《東方學報》，東京，v.4，1933.11.01）等。

測疏及宗喀巴的《辨了不了義善說藏論》的相關內容。談錫永在《解深密經密意》一書中，解讀此經的主要觀點，即是立足於「智識雙運之如來藏境界」；具體到經文各品之內容，即玄奘譯本的序品和〈勝義諦相品〉所講述之勝義是智境，〈心意識相品〉和〈一切法相品〉為識境，隨後所說各品是智識雙運境界，如在〈如來成所作品〉中，以法身對應智境，以化身住於識境；此外，書中認為，三種「無自性性」對三種「法相」之超越，「三相」是修行者觀一切法時三種心識狀態。

唯識學概論或思想史等與本論所討論之議題相關者，如早期歐陽竟無《唯識抉擇談》⁶⁰一書，其論述二諦時，從空有論二諦著眼，認為「空宗俗有真無，相宗則俗無真有」，「性宗之談係以遮為表，相宗之談係即用顯體」，且唯識學派後來有多重二諦的開演，並非是簡單的以空有來論世俗和勝義的差別。周叔迦在《唯識哲學》⁶¹「二諦表」中，則是將我、法、作用歸入俗諦，而將五法、三相、四真實即與此相關的四尋思、四如實智，均歸入到勝義諦的範疇。韓廷杰《唯識學概論》⁶²中，在比較中觀與唯識的差異性時，曾明列一章節以說明雙方二諦說之不同。此外，相關研究論文，如陳兵〈佛法真實論〉⁶³一文，從《瑜伽師地論菩薩地真實品》二、四兩種真實以及《辯中邊論·辯真實品》的十種真實引入問題的探討，並帶入認識能力的分析，即「八識」、認識方式，即「三量」、認識對象，即「五法」、並進而說明「世間極成真實」與「道理極成真實」的局限性，以及絕對真實和解脫之道。林鎮國的幾篇文章亦與《解深密經》真理問題相關聯，如〈解釋與解脫 -- 論《解深密經》的詮釋學性格〉⁶⁴中，認為玄奘譯本側重於經典的詮釋學(hermeneutic)，舊菩提流支譯本側重於解脫論(soteriology)的性格，其詮釋意義表現在：瑜伽行派對自身在佛教思想史上定位的自覺；而在〈初期大

⁶⁰ 歐陽竟無著，《唯識抉擇談》(台北市：廣文，1977)。

⁶¹ 周叔迦，《唯識哲學》，《周叔迦佛學論著全集》冊2，(北京市：中華書局，2006)

⁶² 韓廷杰，《唯識學概論》(臺北市：文津，1993)。

⁶³ 陳兵，《佛法真實論》(北京：宗教文化出版社，2007)，頁48-頁75。

⁶⁴ 《政大文史哲論集》，1992.06.01，頁493 - 頁 513。

乘瑜伽行派真理與方法的問題》⁶⁵一文中，則進一步說明唯識系統中，兩種真如，即「命題的」和「事實的」，二者間差別；此外，尚有〈邏輯或解經學——初期大乘瑜伽行派「四種道理」理論性格之研究〉⁶⁶，文章回顧了梶山雄一、坂本幸男、Ernst Steinkellner、吉水千鶴子等學者對此問題的處理，並從《瑜伽師地論》及《解深密經》中「四種道理」之文本脈絡考察如手，說明「四種道理」的使用不能和「經證」截然分開，也不能和對於法爾真如的崇敬分開，不能全然化約為邏輯推理；而在一篇討論歐美學界唯識學研究狀況的文獻《唯識無境的現代爭議》⁶⁷中，則點名《解深密經》所關心的是如何揭露「生活世界」(life-word)的構成，而非全然的「自然世界」(natural word)。

（二）問題之引出與研究方法

近人對唯識學研究，從整體來看，約略有兩大方向，一是鑽研於唯識學體系內之核心義理，對「三相」與「三無自性性」、「阿賴耶識」等心意識體系、「轉識成智」與「轉依」問題、「四分說」等作出細緻之分析；二是做思想史之梳理與體系之厘清，如安慧一系與護法一系對「轉識成智」問題解釋之差異性，「有相唯識」與「無相唯識」思想之異同，真諦等舊義與玄奘新譯優劣性之比對，唯識一系與如來藏系之交涉等等。但唯識學中所談之真理問題，尤其是「勝義諦」與「世俗諦」問題，則較少有人關注，偶爾提及，亦多是從「圓成實性」去談，尚未見相關概念之梳理與系統化之論述。

何以會出現這樣的情況？一個可能的假設是對「二諦」的討論在唯識學派中較少涉及或並不重要。然此一假設並不成立，一則「二諦」說為諸宗所共許，且《解深密經》中開篇即在處理「勝義諦」的問題，此中內容，不乏牽涉「二諦」

⁶⁵ 《現象學與佛家哲學會議》，2004.02.13。

⁶⁶ 《臺大佛學研究》，n.14，2007.12.01，頁1－頁35。

⁶⁷ 收入《空性與現代性》（臺北：立緒文化出版，1999），頁231-246。

思想，而《瑜伽師地論·真實義品》與《辯中邊論·辯真實品》亦可看出唯識學派在試圖融合各種「真理」所做出的努力，或者進一步說，相較於以破斥為主的大乘中觀學派，融攝他宗，安立各種真實對唯識學派是更為重要的議題。

另一個可能的假設是相較於上文所提及對「三相」與「三無自性性」、「阿賴耶識」、「轉依」、「四分說」等，「二諦」說過多繼承了以前思想體系，並不能突顯出此一學派自身特色，如說《解深密經·勝義諦相品》中內容，大多據《般若經》而來⁶⁸。此假設亦值得進一步探究，《解深密經》作為早期唯識學的重要典籍，無疑具有過渡的性質，與《般若經》中相關內容，是否真的完全一致？相同的部分有哪些？其不同的地方又在何處？此種不同說明了什麼？而圓測《疏》中，又幾乎將〈勝義諦相品〉按照「三相」的模式來解讀，此種方式是否合理？如此，關聯到另一個問題，如有一種觀點認為，佛教對「真實」思想的發展有一個從「四諦——二諦——三相」的脈絡，此一內部發展邏輯是真實存在的嗎？如果真的有這樣的脈絡，那《解深密經》這種具有過渡時期特點的作品，在其中所起到的作用是什麼？本論文即是由上述問題所引發，希望能對《解深密經》中「真理」相關概念做一個基本的梳理，並詳細分析「勝義諦相」的特徵，進而說明此經中如何基於「法相」系統，討論真實，「四諦」、「二諦」、「三相」彼此間的關係，以及在「識」的系統內，如何來說明此種真實。

如能對上述問題做一個釐清，即同時可觀照到唯識學體系內部之發展，及與其他思想體系間的聯繫，以「二諦」說作為一個共同的平臺，那無論是對上述所說唯識學之基本議題的理解，還是面對千百年來爭論不休的空有、性相之爭，應該都是不無裨益的。本篇論文在處理問題時，一方面依託于文本的解讀與詮釋，即立足於對《解深密經》所闡述之義理之貫通理解之基礎上去解讀其中所涉及到的「諦」的問題，另一方面則希冀從哲學入手來考察。一套完整哲學體系的建

⁶⁸ 赤沼智善，《佛教教理之研究》，頁 72。

立，以概念、命題為基礎，展開相應的邏輯推演，進而構造出完整的哲學框架，因此一套好的理論，除各個基本項目的清晰明瞭外，其彼此間的勾連關係亦是值得被探討和分析的重要問題。由此，本文對《解深密經》真理觀問題之理解亦立足於三個方面：首先是基本概念的厘清，此亦可使所討論之問題聚焦；進一步要處理的，就是相關理論的開演，這關涉到對勝義諦相基本內涵的分析；隨後第三步要完成的，是對《解深密經》中與真實相關之內容進行體系內進行考察，以利更好的瞭解其體系的運作過程。

四、論文主要結構與內容

上文內容已約略帶出（1）本論文選題之由來，（2）所依據主要文獻的基本情況，（3）目前學界研究現狀及問題之引出，上述三個方面是進入論文主體部分的前置性說明，而整篇論文的推演方式將按照從概念的釐清、義理的深入、體系內的考察，逐步處理《解深密經》真理觀的相關議題。結合本論文所欲達成之目的，以下分別說明兩個方面：其一，基於《解深密經》之主要思想而形成的論文安排之內在邏輯理路；其二，論文除「緒論」和「結論」外共分為五個章節，其主要內容、結構設置、以及安排此一章節之作用。

（一）論文行文所依據之結構

《解深密經》之一大特色，即是處處宣講「甚深義」、「密意」之說，那因何說本經所講述之內容是甚深義、密意？經中藉由「三時教」與「了義、不了義」相關內容之說明，帶出從《阿含》、《般若》這些佛教經典一直到《解深密經》，佛陀教導之主旨從根本上是一貫的，而本經之特色在於藉由全面之打開通達而將此一主旨和盤托出，即將其中深奧隱秘的條理解開出來。如此，將「三時教」相

關聯之段落作為楔子，引發出後續三部分內容的討論，即本經與諸經典共通的精髓是「空性」之一貫，本經之特色在於打開甚深義密意，宣講「阿賴耶識」和「三無自性性」。



以下即結合本論文之章節結構，從這四個部分依次加以說明，即（1）由「三時教」所帶出經文之「了義」與「不了義」的問題的討論；（2）諸經主旨一貫所討論之內在理路，如實了知諸法「空性」，並經由「止觀」與「波羅蜜多」之修行而達成成佛解脫之通路；《解深密經》自身之特色，即（3）藉由「三相」和「三無自性性」解說諸法，以及（4）在「識」的脈絡下所涉及的作為眾生流轉原因的「一切種子心識」和瑜伽道止觀修行脈絡下的「唯識」來說明。

1、「三時教」——「了義、不了義」——「一乘」

「三時教」(*tri dharma-cakra, three wheels of doctrine*) 的內容見於經文〈無自性相品〉中，由勝義生菩薩的提問和作答來帶出，意在說明佛陀在講法時，三種不同模式的開示，第一時宣說「蘊」等諸法，第二時宣說諸法無自性性、不生不滅、寂靜涅槃，第三時宣說之內容則同時包括「法假安立」以及所安立法之無自性性，而力圖整合上述兩個方面。

具體而言，「三時教」彼此間的差異體現在三個方面：第一，宣講對象不同，分別對應於聲聞乘、大乘、一乘，由此關聯於「一乘」之討論；第二，宣講的主要內容不同，第一時是以「四聖諦」教為代表的「蘊」等諸法，第二時是說明一切法皆無自性等的「無相」之理，第三時是以三種法相和三種無自性性同時涵蓋「有相」和「無相」兩個面向，並基於此來理解一切法皆無自性等的道理，由此帶出三個不同真理體系如何安立之問題；第三，所作評判不同，第一、二時教被認為是有上、有容、未了義、諸諍論安足處，唯有第三時教方是無上、無容、無可諍論、真正了義、勝義了義之教，落實到具體的差別上，第一時教與後二時教

明顯有教理上的高低之分，以後二時教闡述諸法無自性之理為勝，而第二時教和第三時教的差別，則在於對此一教理闡述的方式，是以「隱秘相」來說明，還是以「顯了相」來說明，由此關聯於「了義、不了義」之說明。



2、勝義諦——止觀、波羅蜜多——如來

上文所說諸經主旨之共通處，簡略來說，是諸法「無自性」、「空性」之一貫；具體說來，一切法雖有種種，皆是假名安立，在本質上並無差別，都是無始以來的因緣流轉，諸法之「無自性」，說其為「空性」，這種無始以來的「空性」一貫即是「真如」，此「空性」、「真如」，亦即是諸法「勝義諦」，具體到《解深密經》中，又說此為「圓成實」。《解深密經》開章明義的點出「勝義諦」之內涵，開啟菩提道修行之路，並藉由「止觀」與「波羅蜜多」之修行，達成究竟解脫之成佛並於〈如來成所作品〉中說明佛之境界。整個〈勝義諦相品〉雖然分成四個段落，分別討論了「勝義諦相」四個面向，然貫徹始終的都是佛如實了知此勝義諦而現等正覺，並為引導眾生走上解脫之路所開示宣講，所以其討論之範疇仍不出「一切法」和「離言法性」。如實了知「勝義諦」離不開「無二智」，此即關聯於〈地波羅蜜多品〉中對「般若波羅蜜多」之討論；「勝義諦」的獲得同時亦是「相縛」的除遣，此即關聯於〈分別瑜伽品〉中止觀修行的脈絡。

3、法相的體系——「三相」與「三無自性性」

作為「了義經」所解開打通的第一個面向，在於對一切法無自性的說明，由此帶出「三無自性性」，即分別由相、生、勝義這三個方面去探討諸法無自性這回事，而「三無自性性」並非別立而成，乃是對「三相」⁶⁹所做的另一種說明。

⁶⁹ 「三相」，在使用上有時亦作「三性」、「三自性」，如在《辯中邊論》的梵文本中，提及根本真實時即使使用的是 *tri- svabhāva* 一些學者如宇井伯壽認為，梵文里的相(*lakṣaṇa*)和自性(*svabhāva*)兩個概念可以通用，也有學者持不同的觀點。西方學者在翻譯「三相」時使用的語詞亦有所不同，

對「三相」以及「三無自性性」的理解，從不能離開一切法，是對一切法法相之解說，是為說明一切法之無自性性。此三者，分別以「一切法上所假安立的種種自性 (svabhāva)、差別 (viśeṣa) 之名」，「一切法之緣起、緣生性」，以及「一切法之平等真如、真實法性」來解說；彼此間的關係是「遍計所執相」為假安立，必依託藉助「依他起相」才得以存在，而能夠常恒去除掉「依他起相」上的「遍計所執相」即成就「圓成實相」。以此一理論系統解說諸法，即同時涵攝了（1）「世俗」之言說性、「世俗」之雜染流轉性與「勝義」，（2）眾生流轉與菩薩還滅之通路，以及（3）無相、雜染相、清淨相之如實了知、斷滅、證得的修證道路。

4、識的體系——「心意識」、「唯識」及「止觀」

作為「了義經」所解開打通的第二個面向，即是交待清楚眾生流轉之根源，並由此帶出「一切種子心識」的相關討論，此見於〈心意識相品〉，文中說明「識」之種種異名以及運轉模式，最後落實在如實不見此等「心相」而得「勝義善巧」。對「識」的理解又不能離開具體的修行脈絡，此即關聯於〈分別瑜伽品〉中對「唯識」的討論，即展開由「法相」歸於「一心」，最終以「真如」、「空性」說明之脈絡。

（二）論文的主要章節和內容

第一章「真理議題之研究」，共分成三節，分別處理（1）西方哲學中有關「真理」議題的討論，（2）佛教中有關「諦」的思想——「四諦」與「二諦」，（3）藉由《瑜伽師地論》以及《辯中邊論》的文本來說明瑜伽行派典籍中對於「真實」議題的相關論述。從上述三個方面帶出對於「真理觀」這一議題的討論可能具有

如有的使用 character (特征)，或 nature (性質)，不過 nature 有本性的意思，在理解上容易造成誤解，所以本文中選取使用 character 的翻譯。

的面向，為後文中《解深密經》相關議題的處理做鋪墊。

第二章「《解深密經》與真實相關之概念」，共分成五節，分別處理《解深密經》中與最高真實相關的四個語詞——勝義諦、空、真如、圓成實，以及它們彼此間的關係。在前四節的論述中，均包括基本概念的釐清，語詞在瑜伽行派典籍中的基本內涵，以及語詞在《解深密經》中使用的語境及其特色。

第三章「《解深密經》的勝義諦相」，共分成五節，除第五節小結外，前四節分別對應玄奘譯本〈勝義諦相品〉中勝義諦「離言、無二相」、「超過一切尋思所行相」、「遍一切一味相」、「過諸法一異相」四個方面所作的討論。並藉由此說明《解深密經》中諸法與「法性」間的關係，「勝義諦」與「無二智」間的境智關係，「止觀」修行與「相縛」除遣及「見諦」間的關係，以彰顯《解深密經》在討論上述議題時所具有的特點，及與《般若經》和瑜伽行派典籍在處理此等問題時之關聯。

第四章「《解深密經》法相系統的真理觀」，共分成三節。第一節藉由「三相」及「三無自性性」基本經文所作的分析，說明基於法相系統所討論之「真實」議題，所包含之內容及具有的特色。第二節藉由《解深密經》中對於「四諦」、「二諦」相關內容的梳理，說明表示諸法真實的三組不同系統——「四諦」、「二諦」、「三相」，在經文中如何並存及其相互間的關係，並由此帶出「三時教」、「了義」與「不了義」、「一乘」的相關討論。本章論述的內容，亦涉及到唯識學派與中觀學派在面對上述議題時的爭議。

第五章「《解深密經》識系統的真理觀」，共分為四節。第一節是探討〈心意識相品〉中所蘊含的真理議題，作為眾生流轉原因的「識」及其運轉模式，諸心相的「如實不見」所達成的勝義善巧。第二節是對〈分別瑜伽品〉與「唯識」相關脈絡之分析及其所蘊含的真理議題之討論。第三節是對〈分別瑜伽品〉中「如所有性」和「盡所有性」討論，及其延伸出的「四種道理」的相關說明。此章所

處理的問題即《解深密經》作為「了義」經所具有的第二個特色——與「識」相關之脈絡中所蘊含的真理相關議題的討論。



第一章 真理問題之探究



本文所處理之問題，為《解深密經》中的真理觀，所以真理問題之探討，是要放在首位的。然而對於「何為真」此一問題的回答以及所產生的相應的「真理的理論」，不同學科各有其自身之主張與所欲解決之問題和解決之方式。本篇論文，一方面立足於哲學學門內之討論，實有必要對西方哲學中處理真理問題時所使用之概念，關懷之命題，邏輯之進展等，有一個較為清晰的認識，而有別於其他學科之討論，以明確作為哲學學門所處理真理問題時，究竟要採取怎樣的進路，以從最基本的立場上，區分出此非是在做一般思想史之討論，亦為整個論文墊下一個基調；另一方面，在處理《解深密經》的真理問題前，對佛教系統內部如何看待「諦」此一概念及與此相關的種種思想，如「四諦」、「二諦」等問題，亦應該有相應之理解和認識，在明晰佛教真理觀有別於其他思想體系之一以貫之之精髓外，亦為進一步說明「瑜伽行派」(Yogācāra) 在處理此問題時，有別於佛教其他經論之特色。因此，此三方面，均可歸屬於在正式探討本論文之議題前所作出的對前置性問題的討論，而置於本章，即真理問題之探究中。

本章共分為三節：第一節，討論西方的真理問題，包括四個方面，一是與真理、真實相關的語詞概念，二是處理真理問題時之理路與推演邏輯，三是對上述處理真理問題之方式的反思與檢討，四是與佛教真理議題討論的連接點；第二節，討論佛教的真理問題，包括兩個方面，一是阿含經典時期的「四諦」說，二是龍樹《中論》的「二諦」說；第三節，討論唯識學典籍中的多重真實，包括兩個方面，一是《瑜伽師地論·真實義品》所討論的真實，二是《辯中邊論》所討論的真實。



第一節 西方哲學有關「真理」之討論

對「真理」問題的討論，歷來是哲學的重要課題，在西方哲學中，一般對哲學之定義，除了說明其是愛智之學，首要便是求真之學。然求真之路遍佈荊棘，從 Aristotle 之名言 “To say of what is that it is not, or of what is not that it is, is false, while to say of what is that it is, and of what is not that it is not, is true.” 至今，許多哲學家都曾踏足此一領域，並試圖去尋找令人滿意的答案。早期如 Hume, Kant, Leibniz, Locke，近現代如實用主義代表 James，或數理邏輯學派的 Russell, Fregean，縮減主義代表 Quine, Tarski，近期活躍的如 Saul Kripke, Paul Horwich, Michael Lynch，都曾立足於真理問題之討論。本文非討論此一問題之專著，亦非哲學概論或者哲學史類之書籍，在討論過程中，不可能面面俱到，無所不包，亦非採取思想史發展之模式進入，因此僅從基本概念和邏輯演這兩方面，約略帶出此一問題之說明，並予以簡要評述及說明此問題討論之關聯。如此，本節在討論上，共分四個部分：其一，對西方在討論真理時所運用之概念予以釐清；其二，約略帶出西方哲學在探討真理問題時之理路與思維模式；其三，立足於西方哲學史內部對此問題之種種檢討，反思上述處理真理問題之方式；其四，對何以介入此一問題予以說明，並約略說明與佛教探討此一問題時之分別與呼應之處。前兩個部分之目的在於將該說的說清楚，後兩個部分的內容之目的在於分析與鏈接。

一、基本概念之釐清

英文中，常用以表達「真」的兩個語詞是 *true* 和 *real*。*true*，真的，與其相關的是 *truth*，最通常的翻譯是「真理」，有時也譯作「真實」，佛教術語如「四聖

「諦」、「二諦」中的「諦」(*satya*)，一般在翻譯中也是使用 *truth*，取「真理」之意涵。參考主要的哲學辭典和一些對真理做討論之專書⁷⁰，對 *truth* 的定義方式，在表達上常預示著有一種「符合」或者「映射」，即所陳述的內容是符合 X 或者是 X 的真實反映。此種方式源自真理討論的最初系統「符合說」，因與陳述所對應者除「對象」、「事實」、「存在者」外，還有更高的一個層次「存在」，如此，在一些觀點中認為，「真理」亦可分成兩個層次，其一是日常所使用到的如知識的真、判斷的真、邏輯的真，而另一個層次則是存有者本身的真，亦即真的本質。定義中常包括如下幾個預設：其一，有一個作為標準的或者永恆不變的東西存在在那裡，或者稱其為實存；其二，這種實存所體現出的，並非是表象的、混亂的、虛構的一種，而是具有本質性、規律性；其三，此一陳述或者說命題與前者之間，呈現出的是一種符合或者映射的。

與 *truth* 使用相類似的還包括由希臘文演變而來的 *alethic* 以及由拉丁文演變而來的 *verity*。*alethic*，來源於希臘文 *aletheia*，其可作為「真實」來講，意味著與相對於「表象」而顯現出的「真實」，或者說對於「不真實」來說的「真實」，亦有辭典是直接將其等同於 *truth* 來看待的。*verity*，源自拉丁詞 *veritas*，此亦表達「真理」、「實在」、或者某些事物的真實性，這既包括事物或其性質的真實性，同時亦包括某一陳述的真實性，在這種使用範圍上亦類似 *truth*。

real 這個語詞本身即可表達成是「真的」、「真實的」、或者說「實在的」，在作為哲學名詞使用上，常表達為有三方面的含義，一是與一切「虛假」相對立的

⁷⁰「符合確立一陳述（命題、觀念、思想、信念或意見）實在性的一定根據或標準的真的或正確的性質。」（彼得·A·安傑利斯，《哲學辭典》，頁 463）

「那些與實在相符合、詳細記述實際的事實的命題的性質。」（Robert Audi 英文主編；《劍橋哲學辭典》，頁 1246）

Alan White, *Truth* , “The meaning of ‘what is said is true’ , namely that what is said has said how things are, has stated a fact, remains the same.” 作者將真假問題之討論立足在所說（what is said），並區分了其與 “the saying of it” , “what is used to say it” , “what it is the content of” , “what it is said of” 間的不同。

Burgess 亦將早期之真理理論歸納為 “Truth ia agreement of thought with its object.”

「真實」，這裡的虛假包括虛構的、想像的、虛幻的等等；二是與「表相」所呈現出樣態相對立的所謂的「本質」，三是從時間上來說與過去和未來相對立的，目前的當下的樣態所顯現的真實。與 real 相關的一個語詞是 reality，此亦可作為「真實」來使用，不過最主要的是用來表示「現實」、「實存」、「實在」、「實在界」，其用於表達「現實」時，多與「可能性」相對，表示當下的狀態，這一點與 real 有類似的地方；而被譯為「實存」或者「實在」，多是區別於「表象」而更深入的東西，這種思維模式，在一定程度上認為「表象」與「實在」有截然不可跨立的鴻溝；而實存或實在亦有總體、事物的總和這樣一層含義，亦可用「實在界」來表達；所關聯之佛教術語，西方學者常用 reality 來翻譯「真如」，「法性」，或者「真實」，但是無論是「真如」或是「法性」，在佛教中所表達的意涵，均不具備「實存」或者「存在」這樣的含義。

二、西方哲學對「真理」問題的討論

哲學在討論「真理」問題時，有別於其他學科，哲學所探求之「真」，不是 “what is the truth?” 而是 “what is truth?” 這二者的差別在於，前者只涉及一些特殊的事物或領域，例如科學、宗教、歷史，而後者是在詢問說「真理」是什麼，並獨立於它所運用的領域具有共通性。在西方哲學中，有關「真」之討論，如帶出「真、善、美」這樣的序列，則屬於價值哲學所要討論的範疇，如果「真」與「實在」相關聯，則屬於形上學所要討論的議題，而有關「真理」標準之討論，常被列屬在「知識論」的範疇中，最常被提及的三套理論就是「符合說」、「融貫論」、「實用主義理論」。

最早產生的是「符合說」（Correspondence Theory of Truth），可上溯至 Aristotle，其核心觀點即在於認為「真理」是「命題」與「事實」之符合，具體



而言，就是人主觀所形成之「命題」或「判斷」之語句，與客觀的「對象」或「事實」能夠相符，並由此說其為「真」；此理論的關鍵處在於三個方面：需要有一客觀事實或對象，彼此間「符合」是什麼含義，如何知其是否「符合」；由此也產生種種困難：(1) 面對已經消失的過去的事物，或者還不存在的未來之物，應該如何相符；(2) 對於經驗中原本就不存在的「共相」以及無符應對象的「關係詞」、「副詞」應該如何處理；(3) 諸如 “I saw nothing” 這樣的語句，如何說明其對象；(4)「符合」中所涉及到的關係，除主觀所形成之「命題」與客觀「事實」外，還包括「命題」形成時頭腦中所出現之「影像」與「命題」間的關係，以及「事實」與先前形成之「經驗」間的關係，並非僅僅是一對一的指射關係。

在「符合說」的基礎上發展而來的就是「融貫論」(Coherence Theory of Truth)，其核心觀點即將「真理」問題的討論落實在一套理論系統內部的「融貫性」上，比如以語言體系內各「命題」彼此間相互聯繫且不矛盾說其為「真」，或者先前的「假設」與經由實際觀察後所形成之「命題」彼此融貫說其為「真」，後一種亦與「符合說」類似，只是將討論界定在「命題」與「命題」間之關係；此一理論也有其局限性和困難：(1) 用於描述過去的歷史命題無法觀察，仍可構造出一套理論系統保證其融貫性；(2) 無法保證彼此融貫的命題，其單一命題本身為真，假命題在系統中亦可符合融貫的要求；(3) 基於「事實」所形成的命題仍需依賴於先前的經驗；(4) 此過多依賴於邏輯學或者形上學之先驗理論；(5) 由命題所組成之系統，從系統外部來看，亦可能只是更大的系統中的組成部分，由此將推演出一個所無不包的大集合，實踐上難以操作。

「實用主義」(Pragmatist Theory)的核心觀點是將「真理」問題的討論落實在與功用、效果相聯繫，提出「有用即是真」，將認識作為一個有「目標」和「預期」的過程，並認可人在其中的參與性，而主動的改造「事實」使其與「預設」相符。此理論之問題在於：(1) 所討論者並非是真理本身，並且混淆了「接

受什麼」(accepting something)和「接受什麼為真」(accepting something as true)這兩件事；(2)對於過去的經驗和認識，或者不存在之事物，不存在使其改變的可能性，亦無法評估其功用、效果，應當如何判定真假。

對於上述三種理論，Burgess⁷¹在著作中認為它們分別對應於「一個信念為真當且僅當與實在相應」(A belief is true iff it corresponds to reality reality)、「一個信念為真當且僅當與其他意見融貫」(A belief is true iff it coheres with other ideas)以及「一個信念為真當且僅當它在實踐上是有用的」(A belief is true iff it is useful in practice)。如此，西方哲學在討論真理問題時所具有的三個主要面向就是立足於「外在對象或事實」、立足於「內在語言體系」以及立足於「功能或作用」來談。

除上述三種理論外，常被提及到的真理理論還包括「自明說」(Self-Evidence Theory of Truth)，其基本觀點是認為存在一些真理是不由經驗或推論而來，先驗自明，並且可以作為其他真理的基礎，如笛卡爾認為數學、幾何學的真理以及哲學上「我思故我在」的證明。此理論的問題在於：(1)「自明」與「真理」這兩個集合並不能完全等同，而只能作為少數真理的標準，其他真理仍需要在此等真理之上加以證明；(2)日常經驗中的「自明」常常源自常識，並非確定不變，而是處在不斷變化調整中，與時間、地域等外部環境有關。⁷²

高達美的詮釋學理論也曾討論到真理相關問題，即事物藉由詮釋者的言說行為而得以顯現其真實，此一過程藉助語言來實現，語言於此充當「中介」或「媒介」，事物顯現的過程同時也是語言隱沒的過程，此處並非是一種二元結構，而是語言的意義(sense)和指謂(reference)合一，亦不存在需要符應的問題。但

⁷¹ 此外，Burgess (Alexis. Burgess, *Truth*. Princeton : Princeton University Press, 2011) 在書中將真理問題之討論歸結為兩條脈絡之不斷論辯，即一貫論與反一貫論之爭 (consistency-inconsistency debate)，實在論與反實在論之爭 (deflationism-realism-antirealism debates)，前者所關注的在「真理概念」(notion of truth)，後者則是在討論真理問題時，所依託者是邏輯的 (logical)、形上學或物理學的 (metaphysical or physical)、以及設定之規範 (normative)。

⁷² 此處參考唐君毅，《哲學概論》，頁 628-635。

經由詮釋著的理解而呈現後的事物的真實，勢必會因為詮釋者的不同而產生不同種可能性，何以保證其真實性，高達美是將此種由理解而來的言說行為作為一種被動的、順從的方式，事物所呈現出來的是其本來的意義，而非由詮釋者採取主動攫取，各種「可能性」都可被視為真，而「真理」也是可錯的、可被修正的。

三、對上述真理問題討論之反思

其一，某一理論對「真理」或「真」所抱持之基本態度，往往決定了這一問題討論之走向和討論之方式，(1) 是否肯定「真理」之存在，(2) 是否認可「真假」之討論是有價值的，(3) 所討論之「真理」是唯一的還是可以有多種說明，(4)「真理」是否可以附加限制性的條件，(5)「真理」是否可被修正。如果將真理之討論訴諸於虛無主義、相對主義、無因無果論、概率問題等，討論基調亦將隨之發生改變。對「真理」問題抱持否定態度或採取懷疑論的傾向者，如 Hume 將因果論的必然性否定的同時，何為真實似乎也變得不那麼重要，一切無外乎情緒的流動與概率的大小。又如 redundancy theory 認為真理問題產生於語言的混亂，真的和假的是兩個多餘的謂詞。Leibniz 則區分了兩種真理，「事實真理」(truth of fact) 與「理性真理」(truth of reason)，前者是觀察和歸納獲得的偶然真理，後者是先驗的、依靠理性和推理獲得必然真理。戴維斯則是將「時間」、「說話者」、「語句」三者打包而成一個集合，由此來討論何為「真」，即語句之「真理」離不開說話者與時間。

其二，獲取真理的手段，最常被提及的就是「經驗觀察」與「理性推理」，此外還有「先驗直觀」。Fernández-Armesto⁷³在其探討「真理」發展史的專書中，

⁷³ Felipe Fernández-Armesto. *Truth : a history and a guide for the perplexed*. New York : St. Martin's Press, 1999

另，本書之中譯本可參看費南德茲-亞美斯托著；蕭郁斐譯，《真實、真相、真理：人類文化探索之旅》，臺北市：究竟，2001。

曾感慨於當下對存在普遍真理之認同感的缺失，並認為這是自笛卡爾後哲學將真理之探尋建構在自我之發現的基礎上造成的，作者論述真理問題時的著眼點不在於論述歷史上所存在過的真理概念，而是嘗試分析不同時期不同文化背景下所提出之發現真相的技術，並將其歸為四類，一是透過情感了解真理，二是經由權威宣說或從聖典中了解真理，三是經由理性思維了解真理，四是經由感官知覺獲得之真理。作者認為真理的概念雖因時代、地域和種族的不同而有所變化，但是其轉變是有限度的，而分辨真理之技術僅落於上述四個類別之內，所以當下真理問題並非不可探求。

其三，檢驗真理之標準，或「真假」之判準，往往有種種不同方式，這亦取決於討論「真理」問題時所著落的立腳點和關聯的對象，如在西方真理探討過程中所出現的 fact, sentences, meaning, logical, affairs 等。其大體理路從將「真」之探討落實到事實、事物或物之基本構成；進而拋棄作為殊別存在之物，而選取更一般更基礎的共相作為真之落腳點，進而走入到事物之名稱中去，此一脈絡繼續發展，則由一般之名稱，著眼於觀念，甚至理念的世界，構造一個數理邏輯之真實王國，而忽略現實之世界；而其回歸生活世界之著眼點，亦難免脫離語言言說之框架，甚至將真落實在語言之中，以語言為真。

四、與佛教真理議題之關聯

上述所說的諸方面，亦可在一定程度上關聯於佛教真理議題之討論。

(1) 對「真理」抱持的態度為何？佛教對「真理」問題所抱持的基本態度是一致的，即肯定「真理」、「真實」的存在，此亦是修行解脫之關鍵，如《解深密經》中所說明的「見諦」、「二縛」的去除、獲得「涅槃」與證得「無上正等正覺」，是出現在同一個脈絡之中，若不存在真實，亦沒有證知真實的解脫可說。

(2) 是否承認多種「真理」或可被修正？佛教所肯定的「真實」是「法性」之一貫、「空性」之一貫，從這個面向來說，唯有不可言說之「勝義諦」才可說為是「真理」，並認為此是「遍一切處一味」。但在瑜伽行派的典籍中確實討論了多種真實，既包括一般意義上的常識，也有經推理、論證而來的理論體系，此亦可作為世俗知識的範疇，一種方便假說。此外，對於「真理」可被修正的觀點，在佛教中亦不被認可，如《解深密經》中在「見道」位所觀照到之「真如」「法性」，於隨後的「修道」乃至達成「無上正等正覺」時，此一「真理」都不會有什麼改變或需要增減之處，只是「隨順真如」、「趣向真如」、「臨入真如」而已。

(3) 如何看待「對象」、「語言」、「作用」？上述所說的各種真理理論，其討論的落腳點不出「對象」、「語言」、「作用」此三者，佛教對於外在「對象」的基本觀點是認為其沒有自性，如「我」是由「蘊」等法因緣聚合而成，「蘊」等法本身也是緣起的，如此就沒有一個所謂的「對象」存在，在證知真實的一刻，也沒有「主體」與「客體」的二元對立。對於「語言」的看法，佛教的觀點是認為「真理」離於「言說」，「語言」由於自身局限性不能用於傳達「真理」，即便是「勝義諦」，一旦經由語言表達出來，也會落入世俗的範疇，所有「諦」都只是「法假安立」而已，不過佛教也未全然否定語言的作用，即經由已經獲得覺悟的聖者的講說使未覺悟者覺悟，但不會在語言中去找尋真實。對於「作用」的看法，一個可供參考的觀點是法稱《釋量論》中將有效果和作用能力作為「勝義有」的判斷標準，與之相反的，沒有效果和能力的是「世俗有」，不過寂護《中觀莊嚴論頌》中，則是將「有效果和能力」的作為「實世俗」的判斷標準之一，並以此區別於「邪世俗」，「實世俗」可以被看作是世間所承認的某種真實。

(4) 如何看待「主體」、「時間」這樣限制性的因素？高達美在討論事物顯現本來樣態的過程中要藉由「詮釋者」的言說行為，此種真理的獲得於詮釋者本身才是有意義的，不同的詮釋者帶出了不同種可能性的真理；戴維斯在真理問題

的討論中，是將「說話者」、「時間」、「語言」這個序列打包成一個整體，即所被講說的語言命題的「真」要同時基於「說話者」和「說話時間」來判定。佛教對「主體」的看法大略可以分為兩個面向，一方面此「真理」不因主體而改變，三世諸佛所證見的「真如」、「法性」、「空性」為一，另一方面佛教所談之「真理」必關聯於解脫道的修行，所以一定會有修行者介入，否則此「真理」即沒有意義可言。「時間」在佛教討論「真理」議題時並不會構成限制性的條件，如來出世不出世，都是法性常住，此在《解深密經》中即被說為是「法爾道理」。

第二節 佛教「諦」的思想



佛教所說之「諦」，前文已約略談及，而經論中最常見的就是「四諦」說和「二諦」說，前者以阿含經典為代表，是佛初轉法輪時的重要義理，後者則被作為以龍樹為代表的佛教中觀學派的核心內涵，而在部派佛教時期，作為中間的過渡階段，不僅早期的「四諦」思想有進一步的發展，「勝義與世俗」學說亦被提及，不容忽視。本節即選取《雜阿含經》，《阿毗達磨大毘婆沙論》以及《中論》中與「諦」相關的內容，進行扼要論述，並藉此釐清佛教「諦」之發展脈絡和主要特點，為之後《解深密經》真理相關議題的處理做鋪墊。

一、四諦

「四諦」亦稱「四聖諦」(*catvāri ārya-satya, four noble truths*)，*catvāri* 表示數量詞「四」，*ārya* 是「聖」，指由聖者所證悟並開示而來，*satya* 是「諦」，即確實的、真實的、真理，具體而言，指苦、苦集、苦滅、苦滅道跡聖諦四種真理⁷⁴。在阿含經典中，這不僅是「世尊常所說法」，亦是「諸佛所說正要」。此四者圍繞著苦諦而展開，形成兩重因果以及流轉還滅的雙向通路，其中苦諦(*duhkha-satya, ture sufferings*)道出眾生被逼迫之真實現狀，無常故苦；集諦(*samudaya-satya, ture origins of suffering*)則說明眾生之苦所形成的原因，乃是愛欲等不斷聚集；滅諦(*nirodha-satya, ture cessations of suffering*)強調苦斷除後，所得之清淨涅槃境界；道諦(*mārga-satya, ture path out of suffering*)是為滅除以上苦痛達到涅槃解脫所經歷之途徑與修行法門。在《雜阿含經》中，其內容主要包括兩個方面，一

⁷⁴ 此處依據《雜阿含經》中的相關說法，在各類阿含中，「四諦」的文字表述略有差異，如在較早翻譯的《中阿含經》中常被表述為「知苦如真，知苦集、知苦滅、知苦滅道如真」，而在《長阿含經》中，則明確帶出「苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦出要聖諦」，在較後期翻譯的《增一阿含經》中則說為「苦、集、盡、道」或者「苦、苦集、苦盡、苦出要」。

是對「四諦」的如實知見，一是「三轉十二行相」。



(一) 對「四諦」的如實知見

對「四諦」的如實知見，即是對四諦之具體內容做真實透徹的了解，除見於《雜阿含經》經三四四外，亦可參照《中阿含經·業相應品度經第三》⁷⁵、《增一阿含經·四諦品》⁷⁶等經文。此處以《雜阿含經》一段文字為例，

尊者舍利弗語尊者摩訶拘繩羅：多聞聖弟子，於苦如實知，苦集如實知，苦滅如實知，苦滅道跡如實知。

云何苦如實知？謂生苦，老苦，病苦，死苦，恩愛別苦，怨恨會苦，所欲不得苦：如是略說五受陰苦，是名為苦，如是苦如實知。

云何苦集如實知？當來有愛、喜貪俱，彼彼樂著，是名苦集，如是苦集如實知。

云何苦滅如實知？若當來有愛、喜貪俱，彼彼樂著，無餘斷，乃至息、沒，是名苦滅，如是苦滅如實知。

云何苦滅道跡如實知？謂八聖道，如上說，是名苦滅道跡，如是苦滅道跡如實知。

如是聖弟子，於我法律，具足正見，直見成就，於佛不壞淨成就，來入正法，得此正法，悟此正法。⁷⁷

由上述所選取之經文並結合其他典籍的相關內容，不難發現以下幾點：

首先，這種如實知見在佛陀的教誨中有重要的意義，在經文中出現的頻率非常高，這是來回答「多聞聖弟子，於一切苦法，集、滅、味、患、離如實知見」的內容，同時亦是「三結斷，得須陀洹」、「斷下五分結，得阿那含」、「一切漏盡」，

⁷⁵ 《中阿含經》卷三·業相應品度經第三，(大正藏，冊 1，頁 435 下-頁 436 上)。

⁷⁶ 《增一阿含經》卷十七·四諦品 (大正藏，冊 2，頁 631 上、中)。

⁷⁷ 《雜阿含經》卷十四·經三四四 (大正藏，冊 2，頁 94 下-頁 95 上)。

證得涅槃解脫的前提和基礎，可以說，所謂的「四諦」，即是指對「四諦」的如實知見，並由此如實知見，帶出「四諦」具體的內容。

其次，對「四諦」具體的內容的解讀，牽涉到苦、集、滅、道諦四個不同面向。

對「苦諦」(*duhkha-satya, ture sufferings*)的如實知，帶出與世間生活息息相關的七種苦，出生、衰老、疾病、死亡、與懷有怨仇之人的相會、與相親相愛的人離別、想要的得不到，然世間苦狀萬千，總括起來，均脫離不了五蘊的束縛，所以最後一種「五取蘊苦」，即從根源上來說明「五蘊」是無常、變動不居，而涵蓋一切世間之苦。

「集諦」(*samudaya-satya, ture origins of suffering*)和「滅諦」(*nirodha-satya, ture cessations of suffering*)正好代表著兩個相反的通路，一個是流轉，一個還滅，一邊是眾苦聚集的原因，一邊是眾生得以解脫之依據，在阿含系統中，多以「愛樂欲」來說明此種流轉還滅的雙向過程⁷⁸。如經文中以「當來有愛、喜貪俱，彼此樂著」⁷⁹，「此愛受當來有樂欲，共俱求彼有」⁸⁰，「愛與欲相應，心恒染著」⁸¹，「受愛之分，集之不倦，意常貪著」，「愛本與欲相應者」⁸²說明「集諦」，而對如上諸內容之息沒、滅盡無餘、不復生起，說為「滅諦」。在佛教後來的發展中，雖然對「集諦」和「滅諦」的解說不斷有擴大的趨勢，如以一切之自他有情無情數之蘊因歸於集諦，或說一切煩惱雜染和業雜染都是集諦，然這種流轉還滅的雙向理路並未改變。

對「道諦」(*mārga-satya, ture path out of suffering*)的解說，各經文間無甚大

⁷⁸ 有區別的是如《中阿含經》中用老死來解說苦集、苦滅，此處參見《中阿含經》卷七（大正藏，冊1，頁462，上），大拘繩羅經第九，回答「比丘成就見，得正見，於法得不壞淨，入正法」的問題。

⁷⁹ 《雜阿含經》卷十四·經三四四，大正藏，冊2，頁94，下。

⁸⁰ 《中阿含經》卷三·業相應品度經第三，大正藏，冊1，頁435，下。

⁸¹ 《增一阿含經》卷十七·四諦品，大正藏，冊2，頁631上、中。

⁸² 《增一阿含經》卷四十二，大正藏，冊2，頁779，上。

出入，此作為苦的對治法門，早期經典中多指代「八正道」，即正見、正治、正語、正行、正命、正方便、正念、正三昧，此八者，又可以歸納為戒定慧三學，其後亦逐漸拓展為三十七道品等一切修行法門，均是從大苦聚集的情境中獲得解脫的修行方法。

第三，從「四諦」與「五蘊」之關係來說，「四諦」作為一種如實認知諸法的思考方式，亦可應用在「色蘊」等一切諸法之上，如經文中說色蘊是苦，乃至受想行識諸蘊是苦⁸³，又說如實知色，知色集、色滅、色滅道跡等⁸⁴。

第四，何以應該如實而知。此如實知見，乃是最真實之觀照，非一般凡夫所能達到，乃是佛陀覺悟後所得，因此說其「如如、不離如、不異如，真、實、審諦、不顛倒」⁸⁵。「四諦」，為佛陀覺悟所得之真理，於此「四聖諦」，平等正覺，佛陀才稱之為佛陀⁸⁶。同時這亦是此種信仰的基本，如果對「四聖諦」有疑惑，即是對佛法僧三寶有疑惑⁸⁷；於佛法僧有疑惑，即是於四聖諦有疑惑⁸⁸，這是一個雙向均可成立的命題。

（二）三轉十二行相

經文中有諸多譬喻來說明「四聖諦」極難知、少為人知⁸⁹，亦應當被知，而

⁸³ 此處如《雜阿含經》卷三，經六四（大正藏，冊2，頁16，下）；《雜阿含經》卷三，經八七（大正藏，冊2，頁22，上）；《雜阿含經》卷六，經一一四（大正藏，冊2，頁38，中）。

⁸⁴ 此處如《雜阿含經》卷一，經三一（大正藏，冊2，頁6，下）；《雜阿含經》卷二，經四二（大正藏，冊2，頁10，上）；《雜阿含經》卷十，經二五七（大正藏，冊2，頁64，下）等。只是在經文中涉及到如實知色時，除色集、色滅、色滅道跡外，還包括色味、色患、色離等的相關說明。

⁸⁵ 《雜阿含經》卷十六，經四一七，大正藏，冊2，頁110，下。

⁸⁶ 《雜阿含經》卷十五，經四〇二，大正藏，冊2，頁107，下。

⁸⁷ 《雜阿含經》卷十六，經四二〇，大正藏，冊2，頁111，上。

⁸⁸ 《雜阿含經》卷十六，經四一九，大正藏，冊2，頁111，上。

⁸⁹ 而對於四諦如實知，比起離車童子競射門孔箭箭皆入更為困難，經文在重視如實知的前提下，亦不乏筆墨描述其反面，甚至用種種譬喻來說明，對四諦的不如實知，就如同大熱、大深險、大暗那般恐怖。具體而言，對於修行佛法的沙門、婆羅門，如果不能如實知曉四諦的真實不虛，會產生種種疑惑之心，易隨順其他邪知邪見干擾，而產生動搖；進一步的，甚至可能因理念的不同而其種種諍訴，是爭論的源頭；亦不能見法之真意，解脫於苦，而這恰恰是修行的最終目的；所以佛說，如果於苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦不如實知，是非沙門之沙門，非婆羅門之婆羅門，非婆羅門數；生惡趣，墮畜生、餓鬼、地獄，不斷輪轉往復。



且並非僅停留在知的層面，而是帶出具體的修行，如此來到「三轉十二行相」，在《雜阿含經》經三七九中，即以三個不同的層次來說明四聖諦。如文中說，

爾時，世尊告五比丘：此苦聖諦，本所未曾聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。

此苦集，此苦滅，此苦滅道跡聖諦，本所未曾聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。

復次，苦聖諦，知當復知，本所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。苦集聖諦，

已知當斷，本所未曾問法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。復次，此苦滅聖諦，已

知當作證，本所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。復次，此苦滅道跡聖諦，

已知當修，本所未曾聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。

復次，比丘！此苦聖諦，已知已知出，所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。

苦集聖諦，已知已斷，本所未曾問法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。復次，苦滅

聖諦已知、已作證出，所未聞法，當正思惟，時，生眼、智、明、覺。復次，苦滅道

跡聖諦已知、已修出，所未曾聞法，當正思惟，時，生眼、智、明、覺。

諸比丘！我於此四聖諦三轉十二行不生眼、智、明、覺者，我終不得於諸天、魔、梵、

沙門、婆羅門聞法眾中，為解脫、為出、為離，亦不自證得阿耨多羅三藐三菩提。我

已於四聖諦三轉十二行生眼、智、明、覺，故於諸天、魔、梵、沙門、婆羅門聞法眾

中，得出、得脫，自證得成阿耨多羅三藐三菩提。⁹⁰

首先，此經文以三個不同的層次來說明「四聖諦」。第一個層次即是上文所談對苦、集、滅、道「四諦」的如實而知，宣說「四聖諦」乃是未曾聞法，稀所罕見，為聖者所見世間最真實，如實知此，得眼、智、明、覺。第二個層次在如實知的基礎上，提出了對「四聖諦」不同的要求，這進一步帶出修行的問題，即對「苦聖諦」的當知，「集聖諦」的當斷，「滅聖諦」的當證，「道聖諦」的當修。第三層，佛祖宣告世人，其於四聖諦所要求的知、斷、證、修，均已完滿達成，

⁹⁰ 《雜阿含經》卷十五，經三七九，大正藏，冊2，頁103，下。

經由此種，方獲得解脫、圓滿、智慧。

其次，如果說在上一段落中所涉及到的文本，所提出的是對「四諦」整體的同一要求，即如實知見，也就是說，從對於「四諦」應當知，並且如實而知這個層面來看，四者並無差別，那在本段落的文本中，落實到具體的修行層面，則明確做出了區分，即知 (*parijñā*)、斷 (*prabāṇa*)、證 (*sākṣikarma*)、修 (*bhāvanā*)。如此，四聖諦雖然是圍繞著苦諦展開的，但是確是向著不同的面向，是一種動態的，而非僵化的理論。

第三，「四聖諦」彼此間的聯繫和差別，在《雜阿含經》經四三六、經四三七都曾經具譬喻說明修習「四聖諦」如登四階梯升於殿堂，是漸次無間而非頓無間，如說「若苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦未無間等，而欲苦滅道跡聖諦無間等者，無有是處」⁹¹，「若於苦聖諦未無間等，而欲於苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦無間等者，無有是處」⁹²。

（三）阿含經典中「四諦」說之特色

「四聖諦」，包括「聖」和「諦」兩方面的含義，就是在說明，此四者不僅對一切凡聖而言皆是真實非虛妄，而且這是經由聖者所觀照覺悟後所得。如此，這樣由聖者觀照的真實，從上文的兩個脈絡來看，也著實反應出兩種性格，或者說是形成此真實的兩條通路，一是從對四諦的如實知，來觀照智慧的方面來談，一個是從三轉十二行相，帶出佛教的修行方面；當然，此二者並非全然區分或者割裂的。

1、關乎智慧的「四聖諦」

⁹¹ 《雜阿含經》卷十五，經三九七，大正藏，冊2，頁107，上。

⁹² 《雜阿含經》卷十六，經四三五，大正藏，冊2，頁113，上。

對「四聖諦」的如實知見無疑是與智慧相關的，在《雜阿含經》的多處經文中，都表達出如此的含義：如經六九八中，稱四聖諦為慧根⁹³；經八三二中，又說如實知見「四聖諦」，乃是增上慧學⁹⁴；並且在經九二七中，這種對苦集滅道的如實知，亦稱優婆塞智慧具足⁹⁵；經九三四中，經由學戒、學三昧、學慧、學解脫所達成的無學戒、無學三昧、無學慧、無學解脫的次第中，於「四諦」的如實知亦涵蓋在學慧的範圍內⁹⁶。而《中阿含經》的一段經文⁹⁷，更是直接點名真實、智慧、四聖諦間的關聯，以「知如」說為智慧，「如」在梵文中即是 *tatha*，指「如其所來如其所去」的樣子，亦就是緣起的生滅變化，是無常、苦、空、非我，而在具體內容上，又與「四聖諦」相關聯，即如實知苦、苦集、苦滅、苦滅道如真。當然，此種智慧是極難證得的，這種種的不如實知，歸結到底，都是因為眾生的無明，正如《增一阿含經》卷二十三中說到，「若復不知苦、不知集、不知盡、不知道，是謂名為無明流」⁹⁸，而無明恰恰是十二因緣流轉的起始。

2、與修行的果位相聯繫

與「四諦」的如實知見同樣被廣泛提及的，當屬面對「四諦」時的不斷努力勤學修行，這體現在「於四聖諦未無間等者，當勤方便，起增上欲，學無間等」，「於四聖諦無間等者，當起增上欲，精勤堪能，方便修學」。此二句在《雜阿含經》中的頻繁出現，正象征著佛陀的諄諄教誨，「四聖諦」修行的路上應該不斷前行，以不斷修行帶出「三結盡」、「五結盡」、「一切漏盡」、「辟支佛」、乃至「無上等正覺」之不斷上升之通路，並使之得以貫通。

⁹³ 《雜阿含經》卷二十六，經六五八，大正藏，冊2，頁184，上。

⁹⁴ 《雜阿含經》卷三十，經八三二，大正藏，冊2，頁213，下。

⁹⁵ 《雜阿含經》卷三十三，經九二七，大正藏，冊2，頁236，下。

⁹⁶ 《雜阿含經》卷三十三，經九三四，大正藏，冊2，頁239，上。

⁹⁷ 《中阿含經》卷五十八，大拘繩羅經第十，大正藏，冊1，頁790，中。

⁹⁸ 《增一阿含經》卷二十六，大正藏，冊2，頁672，下。

(四)「四諦」說在後期的發展

在後期部派佛教的發展過程中，對「四諦」的解說更加細化，如《阿毗達磨大毘婆沙論》中，就記載了經部諸師對「四諦自性」理解上的各種差別，如「苦諦」，依婆娑師認為是「五取蘊」，分別論師認為是「有漏八苦」，譬喻師則說是「名色」；「集諦」，依婆娑師將其認為是「有漏因」，分別論則說是「招后有愛」，譬喻師認為是「業惑」；「滅諦」，依婆娑師說是「擇滅」，分別論者說是「愛盡」，譬喻師是「業惑盡」；「道諦」，依婆娑師認為是「學、無學法」，分別論者認為是「八正道」，譬喻師則說是「止觀」⁹⁹。而《阿毗達磨大毘婆沙論》所代表的說一切有部，則否定上述看法，認為其無法使阿羅漢圓滿成就四諦，因而將「四諦」予以更廣的詮釋，即以修觀行者於現觀中所觀察到的之自相、他相、有情數無情數之一切五蘊，均歸於「苦諦」，同理，將一切之自、他、有情、無情數之蘊因、蘊盡、蘊對治歸於「集」、「滅」、「道」三諦¹⁰⁰，即多從果分、因分、擇滅、對治四者說明「四諦」的內涵和彼此間關係¹⁰¹。此外，該論還進一步闡述了「四諦」的相及行相，尤以「十六行相」說為代表，以「苦、非常、空、非我」為「苦諦」四行相，「因、集、生、緣」為「集諦」四行相，「滅、靜、妙、離」為「滅諦」四行相，「道、如、行、出」為「道諦」四行相，此十六者即是緣「四諦」中各諦而起，同時亦是觀察「四諦」時各諦之共相¹⁰²。論中尤其重視從「現觀」角度說明「四諦」，並據此解釋「四諦」的次第安排，又對各諦之內容，以及「四諦」為一異等問題有所討論，因非探討此之專論，不復贅言。

⁹⁹ 《阿毗達磨大毘婆沙論》卷七十七，大正藏，冊27，頁397，上、中。

¹⁰⁰ 《阿毗達磨大毘婆沙論》卷七十七，大正藏，冊27，頁397，中、下。

¹⁰¹ 如《阿毗達磨大毘婆沙論》卷七（大正藏，冊27，頁34，下），「謂有漏法果分即苦諦，因分即集諦，擇滅即滅諦，對治即道諦。」又如《阿毗達磨大毘婆沙論》卷九（大正藏，冊27，頁41，下），「如善說法者，知色等五蘊是苦非我，便信苦諦；此苦有因，便信集諦；此苦可滅，便信滅諦；苦有對治，便信道諦。」

¹⁰² 此處可參見《阿毗達磨大毘婆沙論》卷七（大正藏，冊27，頁34，下）中觀察四諦時，區分名、自相、共相三種不同角度之解說，以及卷七十九（大正藏，冊27，頁408，下）中的相關說明。



二、二諦

佛教中與「諦」相關之理論的另一個重要面向即是「二諦」說，「二諦」雖然被看作是大乘「中觀學派」(*Mādhyamika*)的主要思想，實際亦通於一切經論典籍。以下就從三個方面，(1)「二諦」的基本內涵，(2) 阿含經典及部派論典時期的「二諦」學說，(3) 作為代表的龍樹《中論》中的「二諦」思想，約略帶出此問題的討論。

(一)「二諦」的基本內涵

「二諦」(*dvi satya, two truths*)，*dvi* 表示數量詞「二」，*satya* 是「諦」的含義，具體而言指代「勝義」和「世俗」兩種真理。「勝義諦」(*paramārtha-satya, ultimate truth*)，亦被稱為「第一義諦」，*parama* 表示最高的、最勝的，*artha* 有「境」與「義」兩種含義，表示佛教中最高深的意義，同時也是聖者所觀照之境界，法性、空性、真如¹⁰³。「世俗諦」(*saṃvṛti-satya, conventional truth*)¹⁰⁴，強調世俗層面或

¹⁰³ 《思擇焰》中說明「勝義諦」有三種含義，(1) 空性，(2) 最高智慧所觀照之境界，(3) 最高智慧本身，最後一種並不被認為是實質的「勝義諦」，而被稱為智心勝義、隨順勝義。而在《辯中邊論》中說明「勝義諦」的三種含義，則是義、得、正行三種，即同時包括了(1) 空性、真如、法界這樣的勝義理，(2) 涅槃，以及(3) 能證涅槃的修行。

¹⁰⁴ 用於表達「世俗」這一含義的，在梵文和藏文中分別有兩組不同的語詞，梵文中是 *saṃvṛti* 和 *vyavahāra-satya*，藏文中是 *kun-rdzob* 和 *tha-snyed*。

如 Jay Garfield 在 *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakārikā* 中區分此四者如下：

saṃvṛti-satya: can mean *conventional* in all of its normal senses-everyday, by agreement, ordinary, etc. But it can also mean *concealing*, or *occluding*.

vyavahāra-satya: which simply means *transactional-determined by convention*.

kun-rdzob bden-pa: which literally means *costumed*, or *disguised*, picking up on one of the meanings of *saṃvṛti*

tha-snyed bden-pa: which means *nominal*, or by *agreement*, picking up the other meaning.

又如劉宇光在《藏傳佛教中觀哲學》序言部份，說明世俗諦三種含義之演變，

(1) 字緣學上，最初原本含義是，「覆蓋，遮蔽」，完全覆蓋，*vr* 覆蓋、遮蔽，*saṃ* 完全，即被根本無明所完全覆蓋帶掉的真實，世俗障礙著對真實的理解。

(2) 互為依事，互為因緣相待而起。來自 *saṃvṛti*，只見於安慧的《中邊分別論釋》，而與世俗的障真實義不相干。

(3) 名、言 (*vyavahāra*)，世間言說，通過世間俗成的概念、語言符號，表示所詮。*saṃvṛti* 來自 *sammuti* 的梵文化，字根 *man* 有思考、考慮的含義，*sammuti* 是共同允許的觀點，從思想上的共識 (common sense)、共許 (general cepatance) 引申為語言上的約定俗成 (convention)。

世間真實，亦常被說成是言說層面的真實，含有「因無明而隱蔽」、「緣起之現象」、「世俗言說」這三種含義¹⁰⁵。

「二諦」所表述的真實不同，是基於認識上的差別，而非所觀照對象的差別，二者可以說是觀照同一事物的不同面向，或者說「世俗諦」關懷的是物的現象層面，而「勝義諦」則直指其本質，此二者分別對應於世尊所說之「法」與不可言說之「法性」。

（二）阿含經典及部派論典時期的「二諦」學說

阿含經典對「諦」的探討，主要集中在上文所說的「四諦」方面，「二諦」的說法僅出現一次，見於《增一阿含經》¹⁰⁶，文中提到「二諦」的名稱但並未有具體的解釋說明，從文本脈絡來看，「二諦」是與其他法的名目一樣，列在諸法

並且強調，這三種含義都不僅僅是一般哲學意義下的存在論描述，同時是與宗教實踐相關聯的「解脫論」論述。

¹⁰⁵ 此種說明來自月稱《顯句論》中對「世俗諦」的解釋，為西方學者多番引用。

如 N · Dutt, *Aspects of Mahayana Buddhism and its Relation to Hinayana*, 頁 216-217，佛教世俗諦的三種含義，

- (1) 無明，因為它完全遮蔽了實體；
- (2) 現象的種種，因為它意含相互依存的，或屬於因緣的事物；
- (3) 即世俗的種種符號語言，建立在直覺上的。

Guy Newland 在 *Appearance and reality : the two truths in four Buddhist systems* 一書中，三種解釋世俗諦 (concealer, *kun rdzob*, *saṃvṛti*)

- (1) an ignorant consciousness that conceals reality,
- (2) that which is interdependent,
- (3) worldly conventions.

Jay Garfield 整理月稱所說的世俗的三個含義，

- (1) concealing,
- (2) mutually dependent,
- (3) transactional, or dependent on on linguistic convention.

又如穆帝在《中觀哲學》(頁 403) 一書中，也是舉出月稱《顯句論》中的三種「世俗」。

其一是說「世俗」是完全障覆事物的本來面目，使其看起來為別有他物，使我們不能如實知見，此即是「無明」；

其二是指事物的相互依存性——相關、相對性。從這一層面來說，「世俗」等同於「現象」的含義，與「絕對」形成對比；

其三是說具有約定俗成的性質、意義，是一般人所接受的，「世間施設」，被稱為世間真諦即「世俗諦」，並沒有違反日常生活中所得的種種經驗，類似於語言習慣、觀念等。

¹⁰⁶ 《增壹阿含經·阿須倫品第八》(大正藏，冊 2，頁 561 上)

「聞如是：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：若有一人出現於世，便有一人入道在於世間，亦有二諦、三解脫門、四諦真法、五根、六邪見滅、七覺意、賢聖八道品、九眾生居、如來十力、十一慈心解脫，便出現於世。」



的序列之中。

而在代表說一切有部的重要論典《阿毗達磨大毘婆沙論》中，無論是「四諦」還是「二諦」，均有重要的發揮，此論多次以對舉的方式提及「勝義」與「世俗」差別，如說「二種現佛出世入聖法」¹⁰⁷，「二種法」¹⁰⁸，「二種門說諸惡行、諸善行」¹⁰⁹，「二種念住」¹¹⁰，「二種明」¹¹¹等等，雖然以上內容出現於不同的脈絡，所要說明的問題也不盡相同，可是在語詞的使用上還是有某種共通點。其一，這種針對同一主題所做出的「世俗」與「勝義」的區分，蘊涵著高下的判準；其二，與「世俗」、「勝義」相對應的，可供參考的對舉語詞，還有「世間」與「出世間」、「不了義」與「了義」等；此外，值得注意的是，此種區分亦開始被用於解說諸經論義理上的差異性¹¹²。而《阿毗達磨大毘婆沙論》明確討論「勝義諦」與「世俗諦」議題，則出現於「四諦」相關章節，該論中引述多種「二諦」與「四諦」相攝的觀點，如說「四諦」中前二是「世俗諦」、餘是「勝義諦」，或說前三是「世俗諦」、餘是「勝義諦」，或四者均是「世俗諦」，而此論所持的觀點是認為「四諦」中皆有「勝義諦」和「世俗諦」¹¹³。隨後論中又進一步說明，立此「二諦」，是因「差別緣」而非「實事」，從「實事」上說唯有一「勝義諦」。此中對「二諦」的區分雖有多種觀點，不過亦可看出其中牽涉到「名與法」、「名與義」、「凡與聖」

¹⁰⁷ 此處可參見《阿毗達磨大毘婆沙論》卷六十六（大正藏，冊 27，頁 342，下），以及卷二（大正藏，冊 27，頁 6，中）的相關內容。

¹⁰⁸ 《阿毗達磨大毘婆沙論》卷三十，大正藏，冊 27，頁 153，上。

¹⁰⁹ 此處如《阿毗達磨大毘婆沙論》卷一一二（大正藏，冊 27，頁 579，上），卷一一二（大正藏，冊 27，頁 581，下）。

¹¹⁰ 《阿毗達磨大毘婆沙論》卷一八七，大正藏，冊 27，頁 937，上。

¹¹¹ 《阿毗達磨大毘婆沙論》卷一〇二，大正藏，冊 27，頁 530，上。

¹¹² 如參照 J. W. de Jong 《歐美佛學研究小史》（霍韜晦譯，臺北縣中和市：華宇，1985，頁 75-頁 76）中相關說明，作者認為因經典被視為「世俗說」（*vohāra desanā*），而阿毗達摩是「勝義說」（*paramātta desanā*），雖然起初只是文體上的區別，但是後來卻轉變成主體的差異，經典變成處理「法」，而阿毗達摩則處理「殊勝法」，或稱為「勝義」（*paramātta*），由此產生「世俗」與「勝義」的區分。

David Kalupahana (*Mūlamadhyamakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way* , pp.331-332) 則認為，早期佛陀所講說的教義，並沒有「勝義諦」這樣的觀念，而只有好與壞（good and bad），清淨不清淨（purity and impurity）等的區分，並且這些都是關聯於世俗言說層面的，而「勝義」（ultimate good）是指「勝義果」（ultimate fruit）而非「勝義諦」（ultimate reality）。

¹¹³ 《阿毗達磨大毘婆沙論》卷七十七，大正藏，冊 27，頁 399，下。

間的差別，即在探討中已經離不開世俗、語言等問題¹¹⁴。



（三）龍樹《中論》中的「二諦」思想

上文所討論之「二諦」思想，在《般若經》中即以「色不異空、空不異色，色即是空、空即是色」這樣的思惟方式所帶出，後來經由龍樹、提婆發展成為「中觀學派」的主要學說，此議題之討論見於龍樹《中論·四諦品》，以下就以此品之內容作為探討「二諦」思想的主要文本略作分析。

1、「二諦」說的語境

《中論》中有關「二諦」的說明是在討論「四諦」的章節中出現的，〈四諦品〉是圍繞著如何正確理解佛陀所宣講的「四諦」和「空性」間的關係所作的討論。以下結合文本的相關內容，分成三個部分予以說明，一是對方認為「一切法空」所導致的問題，二是龍樹闡明正確理解佛陀教說的標準以及對方於「空性」上的錯誤認知，三是龍樹基於「空性」和「非空」兩套不同的理論系統對於所要討論的議題的重新梳理。

（1）對方的質疑

本品的前 6 頌所討論的是對方認為基於「一切法空」這一命題將會產生兩個序列的問題。

其中序列一可分成四個層次，所說明之邏輯理路如下：第一層，若「一切空」(*sarvam śunyam*)，則沒有生滅變化；第二層，若沒有生滅變化，則沒有作為眾苦之因的「集諦」，相應的也沒有作為果的「苦諦」產生，藉由流轉還滅的雙向通路來說，同樣也沒有作為因的「滅諦」和作為果的「道諦」存在，如此「四諦」皆無；第三層，若無「四諦」，那分別關聯於「四諦」的「遍知」(*parijñā*)、「永斷」(*prabāṇa*)、「滅盡」(*sākṣikarma*)、「修證」(*bhāvanā*)「四種行相」也不存在。

¹¹⁴ 《阿毗達磨大毘婆沙論》卷七十七，大正藏，冊 27，頁 400，上。

在，藉由修行「四諦」法的修行者及其所取得的修行成就也將不復存在；第四層，無「四諦」則無「法寶」(*Dharma*)，無修行得果之人則無「僧寶」(*Samgha*)，既無修行者，也無所藉以修行之法，自然而然也就不會有達成覺悟的佛，由此說為無「佛寶」(*Buddha*)。以上即是由「一切空」導致「四諦」乃至「三寶」不得成立的序列。

序列二見於第 6 頌，是對方認為「一切空」將破壞「四諦」所蘊含的因果法則，如此導致所造善惡業與所得罪福間的紊亂，世間諸如種瓜得瓜、種豆得豆這樣的基本規範也不得成立。

(2) 龍樹對對方觀點的評判

在隨後的偈頌 7-19 中，龍樹評判了對方的觀點，闡明正確理解佛陀教說的基本原則，並提出了自己對「空性」的見解。

其一，對方未能如實了知「空性被講說的原因」(*śūnyatāyām prayojanam, the purpose of emptiness*)、「空性」(*śūnyatā, emptiness*)、以及「空性的意義」(*śūnyatārtha, the meaning of emptiness*)，上述所說的各種過失並非可歸結在「空性」上，基於對方諸法有「自性」之觀點才會產生各種錯誤。¹¹⁵

其二，本品所討論的主題是作為佛陀教法之一的「四聖諦」，如何理解佛陀的教說才是恰當的方式，龍樹藉此提出「二諦」說作為正確解讀經文的基本原則。

116

其三，龍樹提出自己對於諸法「空性」理解的三個向度。其一，諸法為因緣所生，無有自性，而說其為「無」；其二，佛陀為教導眾生開悟，而假立諸法之名，說其為「假」；其三，離於上述兩個方面，即是「中道」(*madhyama-pratipad*)。

¹¹⁵ 此處參見《中論·四諦品》偈頌 7、11、12、13、14、15、16、17。

¹¹⁶ 此處參見《中論·四諦品》偈頌 8-10。

諸法以如此的方式運作，即是「一切法空」。¹¹⁷



(3) 基於「空性」和「非空」的再討論

針對上文（1）中所說的兩個序列，龍樹在回應中基於「空性」或是「非空」重新進行討論，認為諸法若非空而有自性，才會導致破壞「四諦」乃至「三寶」，破壞「因果」、「罪福」、「世間法」這兩個序列。

首先對應對方作難一切法空會破壞「四諦」乃至「三寶」的四個層次。第一層，若一切法不空，則是有自性的，如此則沒有生滅變化。第二層，因其沒有生滅變化，也就沒有「四聖諦」。具體而言，「無常故苦」，若諸法有自性，其性是成，恆常不變，也就沒有「苦諦」；進一步而言，若「苦諦」有其自性，則不會從「集諦」而生，作為眾苦之原因的「集諦」也不復存在；同樣地，以滅苦來說明的「滅諦」也不存在；因為諸法實有，則無增減可言，亦不存在修道的問題，如此也不會有「道諦」。第三層，如果「苦」有自性又恆常不變，其在凡夫位時既然未能「遍知」其自性，在聖者解脫後也不應該說「遍知」此自性；與「遍知」相類似，「斷集」、「證滅」、「修道」也不必存在；無四種行隨之而來的，修行者及其所得成就亦無。第四層，同樣地，因無此修道得果之人說為無「僧寶」，無「四聖諦」說為無「法寶」，繼而無有「佛寶」而壞此「三寶」；此處特別說明，佛陀是因為覺悟而成其為佛陀，如果佛陀有自性，那對於無佛性之人，則無論如何修習菩提道，都沒有辦法成佛。

之後又回應一切法空或不空是否會導致無「罪福」、「世間法」的問題，大略包含三個方面。其一，基於「作者」之說明：若諸法如對方所認為的那樣是「不空」的，是有自性的，則沒有產生罪與福的造業之人，即「作者」不存在。其二，關於「果報」之說明：若諸法有自性，則果報並不由所作罪福而來，是離於罪福

¹¹⁷ 此處參見《中論·四諦品》偈頌 18、19。

所獨自產生的，如果肯定果報是由於所造業的罪福而來，就需肯定諸法「空性」，如此方有所作之業作為其產生的原因。其三，基於「世間法」之說明：若諸法有自性，世間種種相都應該呈現出不生不滅的樣態，常駐而不會損壞，這與現見並不相符。

基於諸法「空性」，才有得、斷煩惱、苦滅盡之說，所以在結尾處帶出經文所述，如果能如實了知因緣法性，則能見佛與「四諦」。

2、「二諦」說的主要內涵

對於「二諦」問題的討論，見於上文所說的第二個部分，有三個相關的偈頌。以下即參考梵文本、鳩摩羅什所譯原頌及青目釋，及幾個英譯本的翻譯，來說明這幾頌的內容。

(1)第 8 倶頌：

梵文本：

*dve satye samupāśritya buddhānām dharma deśanā/
loka-saṃvṛti-satyam ca satyam ca paramārthataḥ//*

諸佛依二諦，為眾生說法；一以世俗諦，二第一義諦。

Kenneth K. Inada 英譯本¹¹⁸：

The teaching of the Dharma by the various Buddhas is based on the two truths;
namely, the relative(worldly) truth and the absolute(supreme) truth.

Jay Garfield 英譯本¹¹⁹：

The Buddha's teaching of the Dharma is based on two truth:
A truth of worldly convention and an ultimate truth.

¹¹⁸ Kenneth K. Inada, *Nāgārjuna: A Translation of his Mūlamadhyamakārikā with an Introductory Essay*, p.146

¹¹⁹ Jay Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakārikā*, p.296

David Kalupahana 英譯本¹²⁰：

The teaching of the doctrine by the Buddhas is based upon two truth:

truth of relating to wordly convention and truth in terms of ultimate fruit.



此偈頌的第一行即點明，這裡有兩種諦 (*dva satya, two truths*)，此兩種「諦」所對應之內容，即見於第二行，A ca B ca 的語句模式，即分別是世間的 (loka) 覆蓋的 (samvṛti) 的諦 (satya)，以及最勝義 (paramārtha) 的諦，即中譯本說為「世俗諦」和「第一義諦」。三個英譯本中的說明，略有不同，第一個譯本中說明為「相對的真理」(relative truth) 和「絕對的真理」(absolute truth)，第二個譯本使用的是「世間的言說的」(worldly convention) 和「最高的真理」(an ultimate truth)，第三個譯本則是強調「世間的言說」(wordly convention) 和「作為表達最高的果的真理」(truth in terms of ultimate fruit)。

此兩種諦，從具體的功用而言，是佛陀的 (*buddhānām*，第六格) 法 (*dharma*) 的講說 (*deśana*)，如中譯本說為依此「二諦」講法，三個英譯本中，也都是說明佛陀的法的教說，以此二諦作為基礎 (based on)。

(2) 第 9 偈頌：

梵文本：

ye 'nayor na vijānanti vibhāgam satyayadvayoh/

te tattvam na vijānanti gambhīram buddha-śāsane//

若人不能知，分別於二諦；則於深佛法，不知真實義。

Kenneth K. Inada 英譯本¹²¹：

Those who do not know the distinction between the two truths

¹²⁰ David Kalupahana, *Mūlamadhyamakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, p.331

¹²¹ Kenneth K. Inada, *Nāgārjuna: A Translation of his Mūlamadhyamakārikā with an Introductory Essay*, p.146

cannot understand the profound nature of the Buddha's teaching.

Jay Garfield 英譯本¹²²：

Those who do not understand the distinction drawn between these two truths

Do not understand the Buddha's profound truth.

David Kalupahana 英譯本¹²³：

Those who do not understand the distinction between these two truths

do not understand the profound truth embodied in the Buddha's message.

此一句由 *ye, te* 所帶出的兩個小句組成。第一行中，動詞 *vijānanti*，來自 *vijānan*，表示認知，前面加否定的語詞 *na*，即不知道；其所對應之內容，即是關於諦的兩種的 (*satyaya-dvayoh*) 區分 (*vibhāgam*)，*a-nayoh*，即表示一種無引導的狀態。第二行中，動詞仍說「不知道」(*na vijānanti*)，所對應的受此詞就是「那個真實」(*te tattvam*)，*gambhīram* 表示甚深的，修飾前文所說的真實，此甚深的真實是為佛陀所證得的 (*buddha-śāsane*)。

如中譯本說為，對於甚深佛法，不知其真實義；三個英譯本中，則分別表達為不能夠理解，「佛陀教說的甚深性質」(the profound nature of the Buddha's teaching)，或「佛陀的甚深真理」(the Buddha's profound truth)，或「體現在佛陀文本中的甚深真理」(the profound truth embodied in the Buddha's message)。

(3) 第 10 個頌：

梵文本：

vyavahāramanāśritya paramārtho na deśyate/
paramārthamanāgamyā nirvāṇam nādhigamyate//

¹²² Jay Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakārikā*, p.298

¹²³ David Kalupahana, *Mūlamadhyamakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, p.333



若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。

Kenneth K. Inada 英譯本¹²⁴：

Without relying on everyday common practies(i.e.,relative truths), the absolute truth cannot be expressed.

Without approaching the absolute truth, nirvāṇa cannot be attained.

Jay Garfield 英譯本¹²⁵：

Without a foundation in the conventional truth, the significance of the ultimate cannot be taught.

Without understanding the significance of the ultimate, liberation is not achieved.

David Kalupahana 英譯本¹²⁶：

Without relying upon convention, the ultimate fruit is not taught.

Without understanding the ultimate fruit, freedom is not attained.

此一偈頌，第一行中所表達的含義，即不依賴 (*a-śritya*，*a* 開頭音節表否定) 於「世間言說」(*vyavahāra-mana*)，勝義 (*paramārtha*) 不會被講說 (*na deśyate*)；第二行所表達的，即是「勝義」的方面 (*paramārtha-mana*) 不被獲得 (*a-gamya*，*a* 開頭音節表否定)，涅槃 (*nirvāṇam*) 也不能被得到 (*na-adhigamyate*)。在中譯本中，即表述為，不依靠此世俗諦，不能獲得第一義諦，不得此第一義諦，即不能得涅槃果；英文譯本中的第一個，比較特別的是將此處的世俗強調為「日常實踐」(everyday common practies)，其餘兩個譯本則是使用「世俗諦」(conventional truth) 或「世俗」(convention) 這一概念。

¹²⁴ Kenneth K. Inada, *Nāgārjuna: A Translation of his Mūlamadhyamakārikā with an Introductory Essay*, p.146.

¹²⁵ Jay Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakārikā*, p.298.

¹²⁶ David Kalupahana, *Mūlamadhyamakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, p.333.



3、小結

結合偈頌的文本及上一些學者之觀點來看，「二諦」思想包括如下幾個面向。其一，有兩種真理，即「世俗諦」和「第一義諦」，前者是世間流轉的真實，即因顛倒而於一切法從本性上來說是「空性」不如實知，產生的虛妄法；後者是對聖人所證之真實，聖賢如實知一切法性為空性、無生，無顛倒，與其說是一種真理，可能更多的是所獲得的境界。

對於此二者究竟表達出怎樣的內涵，不同的學者觀點不一。如 Kenneth K. Inada¹²⁷在書中翻譯「二諦」時，分別使用「相對的或世俗的真理」(relative or worldly truth)和「絕對的或最高的真理」(absolute or supreme truth)，此種理解與其他幾個譯本不同。而 David Kalupahana¹²⁸在書中則認為，龍樹「世俗諦」的概念常同時使用 *samvṛti* , *vyavahāra* , *prañapti*，即世俗的、言說的、假名的三個語詞來理解，*vyavahāra* 所討論的是一種「實用的」(pragmatic)，而不僅僅是「語境的」(contextual)，基於「法」與「空性」間的關係，「二諦」應該被理解為是「個別的」(particular)和「一般的」(universal)。又如立川武藏(Musashi Tachikawa)¹²⁹書中以境行果來解說「二諦」，即「有關世俗的境的陳述」(the state of the cause the conventional)和「有關勝義的行與果的陳述」(the state of the fruit or result the ultimate)；並認為眾生的流轉始於「無明」，「無明」即源自「分別」(discriminating thought, *vikalpa*)，而「分別」是由「戲論」(linguistic proliferation, *prapañca*)產生的，「戲論」滅即是「勝義諦」的獲得；「勝義諦」是在表達「緣起」(dependent co-arising , *pratītya-samutpāda*)、「空性」(emptiness)、「中道」(middle , *madhyamaka*)。

¹²⁷ Kenneth K. Inada, *Nāgārjuna: A Translation of his Mūlamadhyamakārikā with an Introductory Essay*.

¹²⁸ David Kalupahana, *Mūlamadhyamakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, pp.326-354.

¹²⁹ Musashi Tachikawa(立川武藏), translated by Rolf. W. Giebel , *An Introduction to the Philosophy of Nāgārjuna*, pp.23-33.

其二，此處說明「二諦」的作用，在於佛為眾生說法的依據，若不能如實區分二者，即不能如實知佛法之深意。「世俗諦」存在之意義，即在於聖者內證覺悟到真實後，為了另他覺悟所立的言說。「二諦」說在後續發展中，即有以此辨別經文「了不了義」之功用。如立川武藏（Musashi Tachikawa）¹³⁰認為「世俗諦」代表了「勝義諦」的語言化（verbalization），其文中區分了兩種不同的語言形式，一種即是「戲論」，也就是錯誤的表達，另一種是「世俗諦」，也就是世尊的教說，「世俗諦」的作用即是證得「勝義諦」的人為了引導其他人獲得「勝義諦」而生起的言說。

其三，從「二諦」的關係來看，雖然「世俗諦」非終極真實，然「勝義諦」之言說卻屬於世俗法，所以「世俗諦」也不能夠被廢除，「世俗諦」是「勝義諦」的語言化或者表述，也就是需要被講述的是「勝義諦」，但是任何被講述的是「世俗諦」，所以對諸法而言，皆有這兩個層次的真實，其中一者是為語言所講說，另一種藉助語言而非語言所能涵蓋。如 Jay Garfield¹³¹在書中認為，「勝義諦」依賴「世俗諦」的原因有二：第一，理解事物的「勝義性」，即是正確理解他們的「世俗」性僅僅是「世俗」的；第二，為了解釋諸法「勝義性」（也就是「空性」），必須使用語言和概念，這些是「世俗」的。

此外，這種關係還被認為是一種「單向的關係」，如 David Kalupahana¹³²在書中說「二諦」間的關係是一種「單向的關係」（one-way relation），即「勝義諦」依賴於「世俗諦」表達，而未說「世俗諦」依賴於「勝義諦」表達，「勝義諦」是一種道德原則（moral principle），所以導向覺悟。

其四，結合此偈頌出現的語境，其實「二諦」偈頌的提出，是為了辨明佛所

¹³⁰ Musashi Tachikawa(立川武藏), translated by Rolf. W. Giebel, *An Introduction to the Philosophy of Nāgārjuna*, pp.23-33.

¹³¹ Jay Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakārikā*.

¹³² David Kalupahana, *Mūlamadhyamakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, pp.326-354.

說「法」與其未說之意即「法性」二者間的差別和聯繫，以此品為例，即「四諦」為所講說之法，只能關聯「世俗」方面，而「勝義」則是指法之「緣起」，諸法之「空性」，亦或者說為「中道」。如果以其相反的方向，即非空 (*a-sūnya*)、非緣起 (*a-pratītyasamutpanna*)、有獨立自性 (*svabhāva*)，作為「四諦」和諸法的真實，則不能夠如實了知佛陀的教誨。

第三節 瑜伽行派典籍所呈現的多重真實



《解深密經》與「勝義諦」相關語詞的討論，多是從法性真實、最高真實的角度來談，不過在「瑜伽行派」(*Yogācāra*)的系統內，「真實」原本就有各種不同的說明和劃分，以下就選取《瑜伽師地論》和《辯中邊論》的相關內容，約略呈現「瑜伽行派」系統內的多重真實，這其中包括「真實」的內涵，「真實」的品類差別，以及各種「真實」間關係的探討。

一、《瑜伽師地論·真實義品》

〈真實義品〉見於《瑜伽師地論》本地分中菩薩地初持瑜伽處，其所討論的內容，主要包括以下幾個方面的內容。¹³³

第一，由詢問何為「真實義」開篇，而帶出諸法「如所有性」、「盡所有性」，以及「四種真實」的相關說明。

第二，以離於「有」和「非有」二邊的「無二」，說為「真實」，並關聯於「中道」、「無上」之解說。

第三，說明依此「無二智」的菩薩在修行中所獲得的廣大益處¹³⁴。

第四，經由教理解說「離言自性」，以離於「增益執」和「損減執」的二邊說為真實、勝義，並比較「惡取空者」和「善取空者」對「空性」的不同認知及其優劣。

第五，引經證（《轉有經》和《義品經》）說明「離言自性」。

¹³³ 依照 Janice Dean Willis《認識真實：無著<菩薩地·真實義品>》書中，是將本品分成四個部分，1、菩薩如何看待真實；2、一切法之離言性哲學辯論；3、舉經證予以說明；4、闡述虛妄分別。依太虛《瑜伽師地論真實義品講要》（頁 116-117）中，是將本品分成三個部分：1、二種真實，2、般若空慧五義，3、離言自性。

¹³⁴ 如論中說，菩薩於生死流轉中，依於「空性勝解」如實了知生死涅槃，能夠不厭離生死，並且能夠成熟有情，證如來妙智廣大方便；由法無我智觀一切法之平等平等，獲得「最勝捨」而又種種功用；又如菩薩滅除種種戲論，而有廣大利益。

第六，說明於「離言自性」起言說之原因是為他覺了。
第七，說明凡夫與菩薩的差別，凡夫依「八種分別」轉為「三事」在生死輪迴中不斷流轉，菩薩則依託於「四種尋思」和「四種如實智」獲得五種勝利、引發五種業獲得解脫。

以下選取和本論文所討論的「真理」議題密切相關之內容，分成兩個部分予以說明。一是「真實義」與「多重真實」，包括「真實義」的討論和「四種真實」、「六種真實」的相關說明。二是離於「二邊」之真實，包括離於有、非有二邊所顯的「無二」真實，以及離於「增益執」、「損減執」二邊的真實。

(一)「真實義」與「多重真實」

1、「真實義」

《瑜伽師地論》卷十三中對「真實」的論述，是將「真如」和「四聖諦」均歸入真實¹³⁵。而在〈真實義品〉開篇提出「什麼是真實義」時，則是藉由「如所有性」和「盡所有性」解說諸法做出回答，如文中說，

云何真實義？謂略有二種，一者依如所有性諸法真實性，二者依盡所有性諸法一切性。

如是諸法真實性、一切性，應知總名真實義。¹³⁶

此中「真實」的兩個基本含義，即「依如所有性諸法真實性」與「依盡所有性諸法一切性」。此「真實性」(*bhūtatā, dharmas as they are*)，是在表示「真實」的梵文語詞 *bhūta* 後加上表示「性質」的陰性字尾 *tā* 所形成的語詞，依託於「如所有性」(*yathāvadbhāvikatā, the noumenal aspect*)，而表示諸法之真如、法性這

¹³⁵ 《瑜伽師地論》卷十三，大正藏，冊 30，頁 345，下。

¹³⁶ 《瑜伽師地論》卷三十六，大正藏，冊 30，頁 486，中。

樣的真實含義。「一切性」(*sarvatā*, dharmas as they are in totality) 是在表示「一切」的梵文語詞 *sarva* 後加上表示「性質」的陰性字尾 *tā* 所形成的語詞，依託於「盡所有性」(*yāvadbhāvitatā*, the phenomenal aspect)，而表示諸法的一切項目皆窮極其邊際。從上述兩個方面來解說「真實義」，意味著菩薩所認知的諸法「真實」時同時包括兩面向，即法性真實和遍於一切法。¹³⁷

2、真實的品類差別

(1) 四種真實

在上文中以諸法之「真實性」、「一切性」說明真實義後，接續而來的就是討論真實的品類差別，而有「四種真實」的相關說明，如論中說，

此真實義品類差別復有四種。一者世間極成真實，二者道理極成真實，三者煩惱障淨智所行真實，四者所知障淨智所行真實。¹³⁸

由此帶出「四種真實」的相關說明，即「世間極成真實」、「道理極成真實」、「煩惱障淨智所行真實」、「所知障淨智所行真實」。¹³⁹

第一種「世間集成真實」¹⁴⁰ (*loka-prasiddha tattva*)，*tattva* 是由表示「那個」

¹³⁷ 在 Janice Dean Willis (*On knowing reality : the Tattvārtha chapter of Asanga's 'Bodhisattvabhumi'* . p.69) 的翻譯中，是將前者看作是諸法的本體面向、諸法的真實樣態，而將後者看作諸法的現象，諸法的全體，此對應於佛所認知的兩個面向，「法性」與「法界」，而此二者其實是指代同一個知識，即諸法在本質上是一致的，也就是「空性」。

太虛大師在書中對此二者的區分說明為以下幾點，(1)真實義所包括的兩個方面是「諸法之真理」與「諸法之正量」(《瑜伽真實義品》講要)，頁 118)；(2)「如所有性」和「盡所有性」分別對應於是「根本智」之境和「後得智」之境(《瑜伽真實義品》講要)，頁 118)；(3)真實義所包括的兩個方面分別是「諸法之無差別的真實性」與「諸法之有差別的一切性」(《瑜伽師地論菩薩地真實義品》親聞記)，頁 190)。

¹³⁸ 《瑜伽師地論》卷三十六，大正藏，冊 30，頁 486，中。

¹³⁹ 如依 Janice Dean Willis (*On knowing reality : the Tattvārtha chapter of Asanga's 'Bodhisattvabhumi'* , p.70) 在書中的翻譯，此四者分別為：

(1)「一般人普遍接受的知識」(what is universally accepted by ordinary beings) ,
(2)「經推理或邏輯而被普遍接受的知識」(what is universally accepted by reason, or logic) ,
(3)「完全清除煩惱障後之認知領域的知識」(that which is the sphere of cognitive activity completely purified of the obscurations of defilement) ,
(4)「完全清除所知障後之認知領域的知識」(that which is the sphere of cognitive activity completely purified of obscurations to the knowable)。

¹⁴⁰ 如《瑜伽師地論》卷三十六(大正藏，冊 30，頁 486，中)的相關說明，

的語詞 *tat* 加上中性字尾 *tva* 所組成的名詞，一般譯作「真實」。此一真實簡單而言，即是被世人所認可之常識、通識。具體而言，依照論中所說，可包括如下三個方面：其一，此真實是隨順「事」(*vastu*)而假立的，是依照「世俗」(*saṃvṛti*)和「習慣」(*saṃstava*)所運作形成的；其二，舉例來說，就是四大之一的「地」，不會被認知為其他的元素，不光基本元素如此，日常生活中所能接觸的房屋、器具等，也都是如此，一言以蔽之，這個就是這個，不是那個，這個就是這樣的，並非不是這樣的；其三，此真實的成立，不須經由思惟、觀察等心理運作，是久遠以來的分別作用所形成的，是被世間之人所共同認可的，文中說其為「決定勝解所行境事」。

其二，「道理極成真實」¹⁴¹ (*yukti-prasiddha tattva*)。此一真實雖仍屬於世間的範疇，不過與前者仍有差別。一是行為主體不同，相較於上一種真實是世俗上一般人之認識，此一種真實則強調是世間智者所為，如諸聰叡者、諸黠慧者等等；二是此真實之建立，依賴於三種「量」(*pramāṇa*)，即現量、比量、聖言量；三是說明此由「證成道理」所建立與施設而來，「證成道理」是「四種道理」中的第三種，主要強調的即是依據現量、比量、聖言量而來。此一真實是決定智所行所知事。

其三，「煩惱障淨智所行真實」¹⁴² (*kleśāvaraṇa-viśuddhi-jñāna-gocara tattva*)，

「云何世間極成真實？」

謂一切世間於彼彼事隨順假立，世俗串習悟入覺慧所見同性。

謂地唯是地非是火等，如地如是，水火風，色聲香味觸，飲食衣乘，諸莊嚴具，資產什物，塗香華鬘歌舞伎樂種種光明，男女承事，田園邸店宅舍等事當知亦爾，苦唯是苦非是樂等，樂唯是樂非是苦等。以要言之，此即如此非不如此，是即如是非不如是。

決定勝解所行境事，一切世間從其本際展轉傳來，想自分別，共所成立，不由思惟籌量觀察然後方取，是名世間極成真實。」

¹⁴¹ 《瑜伽師地論》卷三十六（大正藏，冊 30，頁 486，中）

「云何道理極成真實？」

謂諸智者有道理義，諸聰叡者，諸黠慧者，能尋思者，能伺察者，住尋伺地者，具自辯才者，居異生位者，隨觀察行者，依止現、比及至數量極善思擇，決定智所行所知事，由證成道理所建立所施設義，是名道理極成真實。」

¹⁴² 《瑜伽師地論》卷三十六（大正藏，冊 30，頁 486 中、下）

「云何煩惱障淨智所行真實？」

此一真實與下文所說的「所知障淨智所行真實」均為出世間真實，此區別於上述所說的第一、二種真實，只是它們彼此間亦有差別。具體而言，論中的說明包括如下幾個方面：一是此真實，是無漏智，或能引無漏智，或後得智所行境界；二是基於無漏智觀察此真實，煩惱障得已斷滅，而由此獲得清淨，此中特別強調的是，「煩惱」的斷除即為「漏」盡；三是此真實所包含的主要內容，即為聲聞、獨覺所宣講之四聖諦理，藉由四聖諦之現觀，如實了知「只有諸蘊」(*skandha-mātra*)而無「實我」(*ātman*)的存在，由此證得「人無我」(*ātmanairātmya*)。

其四，「所知障淨智所行真實」¹⁴³ (*jñeyāvaraṇa-viśuddhi-jñāna-gocara tattva*)，此一真實於論中所述之內涵，約略可有如下幾點內容：其一，從主體來說，為菩薩、佛所行境界，所依託者是所知障斷盡之「解脫智」，或說為於一切法之「離言自性」和「假說自性」能夠平等認知的「無分別智」；其二，從所獲得之結果來說，已斷「所知障」(*jñeyāvaraṇa*)、證得「法無我」(*dharma-nairātmya*)後所顯真實，其中的「所知障」，如文中所說，即是對一切所知事物有「遮蔽」(*avarana*)之作用；其三，說明此真實之內容，就是最上、第一之「真如」(*tathatā*)，是所能知的事物的邊際，無有能超過此的。¹⁴⁴

謂一切聲聞獨覺，若無漏智，若能引無漏智，若無漏後得世間智所行境界，是名煩惱障淨智所行真實。

由緣此為境，從煩惱障智得清淨，於當來世無障礙住，是故說名煩惱障淨智所行真實。此復云何？

謂四聖諦，一苦聖諦，二集聖諦，三滅聖諦，四道聖諦。即於如是四聖諦義，極善思擇證入現觀，入現觀已如實智生，此諦現觀，聲聞獨覺能觀唯有諸蘊可得，除諸蘊外我不可得，數習緣生諸行生滅相應慧故，數習異蘊補特伽羅無性見故，發生如是聖諦現觀。」

¹⁴³ 《瑜伽師地論》卷三十六（大正藏，冊 30，頁 486，下）

「云何所知障淨智所行真實？」

謂於所知能礙智故名所知障，從所知障得解脫智所行境界，當知是名所知障淨智所行真實。此復云何？」

謂諸菩薩諸佛世尊入法無我，入已善淨於一切法離言自性假說自性，平等平等無分別智所行境界，如是境界，為最第一真如無上所知邊際，齊此一切正法思擇皆悉退還不能越度。」

¹⁴⁴ 針對此一種真實的解說，Janice Willis 是認為，最後所達到之真實，即是真如，也是空性，是「名稱」與「法」的平等，此平等即奠定在此二皆是空性的基礎上。（*On knowing reality the Tattvārtha chapter of Asanga's 'Bodhisattvabhumi'*, p.80）



(2) 六種真實

另一組可供參考的文本見於《瑜伽師地論·攝抉擇分》，是以上文所說的「四種真實」為基礎上又加上「安立真實」、「非安立真實」，擴展而成的「六種真實」，如文中說，

「復次應知真義略有六種：謂世間所成真實乃至所知障淨智所行真實，安立真實，非安立真實。」¹⁴⁵

「云何安立真實？謂四聖諦，苦由苦故乃至道由道故。所以者何？以略安立三種世俗：一世間世俗，二道理世俗，三證得世俗。…又復安立略有四種，謂如前說，三種世俗，及與安立勝義世俗，即勝義諦。由此諦義不可安立，內所證故，但為隨順發生此智是故假立。云何非安立真實？謂諸法真如。」¹⁴⁶

「云何非安立真實？謂諸法真如，圓成實自性，聖智所行，聖智境界，聖智所緣。」¹⁴⁷

此處所說的「安立真實」，主要指苦、集、滅、道「四聖諦」，是為安立三種世俗——世間世俗、道理世俗、證得世俗——而建立。隨後又指出第四種所安立的內容即「勝義世俗」，內自所證的「勝義諦」是離於語言文字的，一旦落實在語言文字上，被講說出來，也同「四聖諦」一樣，只能稱其為「安立真實」。非安立真實，即是諸法真如、圓成實性，與聖智相對，為其所緣、所行之境界，亦可以說此為非言談安立所能施設的「勝義諦」、「第一義諦」。

3、如何理解《瑜伽師地論》中所說的真實

上述所說的多重真實，說法各不相同，究竟如何來看待此中對於「真實」的

¹⁴⁵ 《瑜伽師地論》卷六十四，大正藏，冊30，頁653，下。

¹⁴⁶ 《瑜伽師地論》卷六十四，大正藏，冊30，頁653，下。

¹⁴⁷ 《瑜伽師地論》卷六十四，大正藏，冊30，頁656，中。

說明。如有學者¹⁴⁸認為，二、四真實的差別在於在於開合不同，合則為二，開則為四，諸法一切性對應於四種真實的前二種，諸法真實性對應於四種真實的後二種，前二是依境得名，後二是依智得名。另有學者¹⁴⁹認為，「四種真實」是從相對真實到絕對真實，從感性到理性再到超理性的過程，而其中起到關鍵作用的就是「道理極成真實」。

筆者認為，此處所說的二、四、六真實，並不是在同一個層面上來談，前二種「真實義」，是在說真實本身所應該具有的性質，那就是貫徹到法性且遍行於一切事物中，「四種真實」則是照應不同的修行脈絡，或者說觀照主體智慧不同來說明，「安立與非安立」兩種，則是從安立世間依於語言來談真實，以及真實原本離於世俗、語言而說，顯示以前種種均為假言施設並非終極真實。以上所說真實，於其系統內部或彼此間之關係，如「四種真實」之高劣分別，「二種真實義」、「四種真實」與「六種真實」間關係等，均可作進一步探討。而在本論中，則是藉由「無二」之「中道」，以及「離言自性」之討論，進一步說明何為「真實」。

（二）離於「二邊」之真實

1、離於「有」和「非有」之「無二」

在說明完「真實義」以及「四種真實」後，本品又以離於「有」和「非有」二邊的「無二」中道，說為能顯真實。如文中說，

又安立此真實義相，當知即是無二所顯。所言二者，謂有、非有。

此中「有」者，謂所安立假說自性，即是世間長時所執，亦是世間一切分別戲論根本。

¹⁴⁸ 此處參見太虛大師，《《瑜伽真實義品》講要》，頁 118。

¹⁴⁹ 此處參見陳兵〈真實論〉(《佛法真實論》，頁 48-75) 一文。

或謂為色受想行識，或謂眼耳鼻舌身意，或復謂為地水火風，或謂色聲香味觸法，或謂為善不善無記，或謂生滅，或謂緣生，或謂過去未來現在，或謂有為或謂無為，或謂此世或謂他世，或謂日月，或復謂為所見所聞所覺所知，所求所得意隨尋伺，最後乃至或謂涅槃。如是等類是諸世間共了諸法假說自性，是名為「有」。

言「非有」者，謂即諸色假說自性，乃至涅槃假說自性，無事無相，假說所依，一切都無，假立言說，依彼轉者皆無所有，是名「非有」。

先所說有，今說非有，有及非有二俱遠離，法相所攝真實性事，是名無二。

由無二故說名中道，遠離二邊亦名無上。¹⁵⁰

在這一段文字中，約略表達出如下含義：

其一，上述所宣說的「真實義相」，是由「無二」(*advaya*)所顯現者，「無二」即是法相所攝真實性事，此「無二」，亦可說為「中道」(*madhyama-pratipad*)、「無上」。

玄奘譯本中「又安立此真實義相，當知即是無二所顯」一句，所對應的梵文是 *tat punah tattva-lakṣaṇam vyavasthānataḥ advaya-prabhābhāvitam veditavyam*¹⁵¹，可簡略翻譯為，「進一步而言 (*punah*)，安立 (*vyavasthānataḥ*) 那個 (*tat*) 真實相 (*tattva-lakṣaṇam*)，是無二 (*advaya*) 所顯現 (*prabhābhāvitam*) 而成立的 (*veditavyam*)。」這裡的安立，就是施設，宣說的含義。如此所討論之內容，即又上述所說的「真實義」以及「四種真實」，而過渡到對於「無二」的哲學說明。

其二，「無二」中所說之「二」，即指「有」(*bhāva*)與「非有」(*abhāva*)兩個面向，即事物的存在和不存在。所以「無二」的內涵，即是遠離「有」與「非

¹⁵⁰ 《瑜伽師地論》卷三十六，大正藏，冊 30，頁 486 下，頁 487，上。

¹⁵¹ 此處梵文參考 Janice Willis, *On knowing reality the Tattvārtha chapter of Asanga's Bodhisattvabhumi*, p.81.

有」這兩邊。如此，此中重點即落在如何理解「有」與「非有」上來。

其三，論中所說的「有」(*bhāva*)，約略說明了三個面向：(1) 此是被安立而來的，假說為有自性的(*prajñaptivāda svabhāva*)，*prajñapti* 假說、世尊假施設，*vāda* 言說，*svabhāva* 自性；(2) 其所使用之範圍在於世間，並且是在很長久的時間內，被執為有自性的；(3) 是說明它的不良作用，它是世間所有的「分別戲論」的「根本」(*mūla*)，「分別」(*vikalpa*) 與「戲論」(*prapañca*) 均由此而產生出來。後文中又列舉了一系列的說明，比如五蘊、內六處、四大、外六處等等，直至涅槃這樣的語詞，都是諸法假說自性。

其四，論中所說的「非有」(*abhāva*)，就是對於上述所說從「色蘊」直至「涅槃」的假說自性，無有事，亦無有相，一切皆無所有，不僅自性無有，假說之自性所依者亦是無所有。此一觀點在論中亦被認為是錯誤的。

如此，即是離於「有」和「非有」二邊所顯的「無二」真實。

2、離於「增益執」和「損減執」

在隨後的論中，是經由離於「增益執」和「損減執」的二邊，來說明何為真實。此段落文字共分為五點要點，第一是對「離言自性」之解說，第二、第三則分別對應於「增益執」和「損減執」之破除，第四是對「空性」的認知不同，而有「惡去空」和「善取空」的差別，最後是對「離言自性」與「言說」間關係的再討論。

(1)「離言自性」

如何解說諸法「離言自性」(*nirabhilāpya-svabhāvata*)，在〈真實義品〉中佔了很大篇幅，此「離言自性」，即是諸法勝義自性，也可以說為「有」或者「真實有」，是無分別智所行境界，其真實，即奠定在離於「增益」(*samāropa*)和「損減」(*apavāda*)二邊的基礎之上，如此可參看以下兩段經文，

經文一：

以何道理應知諸法離言自性？

謂一切法假立自相，或說為色或說為受，如前廣說，乃至涅槃。

當知一切唯假建立，非有自性，亦非離彼別有自性，是言所行，是言境界。

如是諸法非有自性如言所說，亦非一切都無所有。如是非「有」，亦非一切都「無所有」。

云何而有？

謂離增益實無妄執，及離損減實有妄執，如是而有。即是諸法勝義自性，當知唯是無

分別智所行境界。¹⁵²

經文二：

有二種人，於佛所說法毘奈耶，俱為失壞。

一者於色等法於色等事，謂有假說自性自相，於實無事起增益執。

二者於假說相處、於假說相依、離言自性、勝義法性，謂一切種皆無所有，於實有事起損減執。¹⁵³

從上述兩段經文之文字，不難看出如下幾點內容：

其一，在上文中闡明何為「有」時，曾經帶出由「色蘊」乃至「涅槃」等一系列「法」，這裡即進一步解說它們的實質是什麼，那就是，它們都是假的，是被安立施設而來的，「唯假建立」(*prajñapti-mātra*)，並非實有自性，也不是離開言說而有其他的自性，是言說所行，是言說境界。雖然它們並非擁有像言說所描述的那種「自性」，但是也並非全無所有。

其二，當我們去討論「有」時，以何種觀點去理解，才是最為恰當的。論中說離開兩種錯誤執著，即「增益執」和「損減執」，才是真實的有，此種「有」，亦是諸法勝義自性，同時也是「無分別智」所行境界。這裡所說的「有」，已經

¹⁵² 《瑜伽師地論》卷六十四，《大正藏》，冊 30，頁 488，上。

¹⁵³ 《瑜伽師地論》卷六十四，《大正藏》，冊 30，頁 488，中。

與上文中解說「無二」時所說的「有」，在含義上發生了轉變。

其三，如何理解「增益」及「損減」這二者。「增益」(*samāropa*)即是在「實無事」上假立自性自相，說為色蘊等法，並認為其是真實的。「損減」(*apavāda*)就是在色蘊等被安立出來的假名的所依處，也就是「離言自性」(*nirabhilāpya-svabhāvatā*)「勝義法性」(*paramārthikah svabhāvah*)這樣的「實有事」(*vastu*)，說為全無所有。

其四，「增益執」和「損減執」此二者，都未能正確的理解「空性」的含義，於大乘義有所失壞。¹⁵⁴

如此，就進入到下文，對這兩種偏離的駁斥。

(2) 破除「增益執」

如何來破除「增益執」，後文中是依據「色蘊」作為代表，來說明「色蘊」並不具有「名」所說的自性。這裡從三種不同的觀點，依次予以破除¹⁵⁵。

其一，在面對「法」或「事」的時候，如果跟隨著生起言說，進而說明此「法」此「事」是有「自性」的，即此「法」此「事」合於其言說名稱，此種觀點不合道理。因為面對同一個「法」或「事」的時候，按照世間的通常情況是，為表達此「法」此「事」，不同的人，會有種種不同的講說，有種種不同的名字，很難判斷哪一個是唯一且最合適的，如果伴隨著「名稱」就能夠擁有自性，那每一「法」每一「事」，都會有眾多「自性」與其相對應。¹⁵⁶

其二，如果說色蘊等法，是伴隨著「名稱」之命名而擁有自性，此種觀點，亦不合道理。從「假說」和「事」產生時的先後次序來看，是先有「事」，之後為欲表達此「事」，而有種種言說，如果「自性」是伴隨著言說名稱而來的，那

¹⁵⁴ 如依照 Janice Dean Willis 的說明，此兩種一是名與法的對應，二是對空性的錯誤解讀。

¹⁵⁵ 太虛《《瑜伽真實義品》講要》(頁 149–152) 中，是認為此處是破斥小乘的觀點，此中三種過失分別是 (1) 隨名多體失，(2) 名前無體失，(3) 色前有名失。

¹⁵⁶ 《瑜伽師地論》卷六十四，《大正藏》，冊 30，頁 488，上。

在言說產生之前，此「事」是沒有自性的，既然沒有「自性」，也就不需要表達此「事」的名稱產生。¹⁵⁷

其三，另一種可能的假說，是說「色蘊」這樣的名稱，是基於名稱出現之前即有的「色性」，名稱只是為表達此「色性」而建立的，建立之後又對應於「色法」。如果這樣的話，那離開「色」這樣的名詞，對於色法、色事，也應該起「色覺」，即眾人擁有一種普遍且共通的關於「色是什麼」的認知，但事實並非如此，所以第三種假說亦不成立。¹⁵⁸

上述所說的三個方面分別可以表述為，(1)「法」與「名稱」一一對應並擁有自性，不成立；(2)「名稱」基於命名行為賦予「法」自性，不成立；(3)基於一種先驗的性質而成立「名」，並對應於「法」，不成立。

(3) 破除「損減執」

如何破除「損減執」，後文中，表達出如下觀點：

其一，「損減執」所損減者，即是此「實有唯事」，將其說為全無所有，說為虛假。此中「實有唯事」，一方面肯定「有」是真實的，另一方面說明此「有」非自性有，只是「事」而已，「事」(*vastu*) 則是依託於他者生起的緣起法，或者說受限於其他的一種存在方式。

其二，具體而言，是舉譬喻予以說明。以補特伽羅之假立，需要依靠色蘊，如此色蘊之假立言說，也需要依靠「事」。此「事」不可以全無所有，也不可以只是虛假。若全無所有，只是虛假，就會使得色蘊等名，沒有依處。¹⁵⁹

其三，後文中又舉出錯誤的理解大乘空性含義的，擁有「損減執」的人，這一類人是將所有的「法」或「事」都看做是虛假的，完全不存在的，如此既不能

¹⁵⁷ 《瑜伽師地論》卷六十四，《大正藏》，冊 30，頁 488，中。

¹⁵⁸ 《瑜伽師地論》卷六十四，《大正藏》，冊 30，頁 488，中。

¹⁵⁹ 《瑜伽師地論》卷六十四，《大正藏》，冊 30，頁 488，中。

正確的認識虛假，也不能正確的認識真實，被稱為「最極無」(*pradhāna nāstika*)者，因毀壞大乘，論中說此有種種惡果。



(4) 說明「惡取空」與「善取空」

上文所說，先是辨明「有」和「非有」，之後又說明「增益」和「損減」這二邊，而此處之討論，又著落在如何正確的理解「空性」上面，如此帶出「惡取空」者和「善取空」者的說明。從論中所說內容，約略可帶出如下幾點內容：

其一，二者對「空性」認知的差別，即在於「空」、「有」、「無」這三者的理解上。

其二，兩個個關鍵語句即是「由彼故空」，「於此而空」。「由彼故空」，是說明法之成立，依賴於其他之法，而非自性成立，由此說為「無」。「於此而空」，是在說明「空性」之為「空性」，是法之空性，所以「法」並非虛假且完全不存在，從這一點來說是「有」。從這兩個方面綜合來看，才能如實了知「空性」。「惡取空」(*vaināśikas*)者¹⁶⁰，即是於上述所說兩句均不信受，而將一切都歸為無所有或虛假。

其三，在說明「善取空」¹⁶¹者，亦有兩個語句，「由於此彼無所有，即由彼故正觀為空」，「由於此餘實是有，即由餘故如實知有」。此中「無所有」，即是說明上述色蘊等諸法，假說自性全無所有，由此即說為空。此中「餘」，即是色緣等法之所依，是「實有唯事」。前者離於「增益執」，後者離於「損減執」。

(5)「離言自性」與「言說」

在說明完此「離言自性」後，又進一步說明為什麼要有如此的言說，也就是說法者，依靠於世俗語言，教說此「離言自性」，如此聽聞者聽聞此「離言自性」，

¹⁶⁰ 《瑜伽師地論》卷六十四，《大正藏》，冊 30，頁 488，下。

¹⁶¹ 《瑜伽師地論》卷六十四，《大正藏》，冊 30，頁 488，下。

即是有自證覺悟後又令他覺悟的目的在。如文中說，



問：若如是者，何因緣故於一切法離言自性而起言說？

答：若不起言說，則不能為他說一切法離言自性，他亦不能聞如是義，若無有聞則不

能知此一切法離言自性。為欲令他聞知諸法離言自性，是故於此離言自性而起言說。¹⁶²

以上即由「言說自性」，「離於言說之法性」，進而又重現回歸到所安立「言說」之脈絡，所討論的「法與言說」，「法性與言說」間的關係，

這裡不難看出，此處在論述的脈絡上，是有一層遞進的關係在內的，而在思惟模式上亦有所轉換。前文中在說明真實是「無二」、「中道」、「無上」這一脈絡時，是藉助於「有」和「非有」來說的，此中的「有」是色蘊等法，此中的「非有」是表示全無所有。而在討論「離言法性」的一段文字中，指出色蘊等法是假安立而來的自性，是一種「增益執」，其增益是建立在「實無事」之上的；而「全無所有」這一類觀點，則被稱為「損減執」，其「損減」是建立在「實有事」之上的。在原本討論「有」與「非有」的脈絡中，這些觀點都是凡夫或者不能如實了知大乘的人所說的，但是在後文中使用「增益」和「損減」時，則多了一層評判的意味在其中。雖然離於「有」和「非有」所達到之無二，與離於「增益」和「損減」二邊所達到的真實並不不同。但是對於「增益」和「損減」，從單一方面來看，即同時包含著「有」與「非有」兩個向度，正確的了知其中的任何一邊，都可以達成此一真實。

如此重新回顧本品所說的「真實義」，原本用於止觀修行所緣境中的「盡所有性」和「如所有性」，這裡分別用於指代「一切法」，與「真實性」，即藉由正確認知「法」與「法性」之關係而說明為真實。

¹⁶² 《瑜伽師地論》卷六十四，《大正藏》，冊 30，頁 489，下



二、《辯中邊論》所討論之「真實」

談及瑜伽行派對「真理」、「真實」相關議題之探討，另外一個重要的典籍就是《辯中邊論》，此論相傳為彌勒造頌，世親長行，在漢譯中有玄奘所譯的《辯中邊論》三卷，真諦所譯《中邊分別論》二卷，並有附安慧註疏的梵文本存世。論中第一〈辯相品〉中所討論的「空性」、「中道」等議題，以及第三〈辯真實品〉中對「十種真實」的論述，都與本文所要討論的「真實」議題密切相關，以下就簡略談及這兩品之內容，作為《解深密經》「真理」議題討論的前置性說明。所選取之文本為玄奘所譯《辯中邊論》，並參考真諦所譯《中邊分別論》以及梵文本偈頌的相關內容。

(一)《辯中邊論·辯相品》對於「空性」之討論

1、〈辯相品〉的主要內容

〈辯相品〉是《辯中邊論》最重要的一品，本品藉由「虛妄分別」以及「空性」的討論，來說明如何正確理解「中道」。其中最核心的觀點見於談「虛妄分別」的「有相」、「無相」的一段文字中，以「能取」、「所取」來說明「虛妄分別」，以離於「能取」、「所取」來說明「空」，此即「二取空性」。如果落實到一切法的層面，將一切法分為「有為」、「無為」兩種，那麼「虛妄分別」即是「有為」，「二取空性」即是「無為」，而對「中道」的正確理解，就奠定在「虛妄分別」中有「空性」，「空性」中有「虛妄分別」這樣的關係上。¹⁶³

在討論「虛妄分別」此一議題時，又帶出「虛妄分別」所變現的四境，「似義」、「似有情」、「似我者」、「似了者」為其「自相」，由此四境非實有，而說明

¹⁶³ 在真諦譯中，說「能取、所取」是「能執、所執」，所表達的含義大體無差。後文中加了一句「如是等文不違般若波羅蜜等，如經說一切法非空非不空」，大概是真諦自己的理解。

能取識亦無的道理；以「三性」與「虛妄分別」之關係說為「攝相」；以「唯識無境識亦無」的討論作為「虛妄分別」的「入無相方便相」；以「心、心所」之討論作為「虛妄分別」的差別異門相；以「藏識」和「轉識」間的關係說為「虛妄分別」之「生起相」；之後又以「三雜染」、「二雜染」、「七雜染」說明「虛妄分別」的「雜染相」。

本品隨後即進入到「空性」問題的探討，其中最主要的是以離於「能取」「所取」的二邊來解說「空性」，又帶出「空」的種種異門以及「十六種空」的差別相的討論，以下就從這兩方面略作說明。

2、〈辯相品〉中有關「空」之異門與差別相

(1)「空性」之異門

〈辯相品〉14、15兩個偈頌，是用以解說「空性」之異門，其所帶出的一組概念又與佛教所說的最高真實相關，如參考玄奘譯本、真諦譯本以及梵文本偈頌，其文如下，

〈辯相品〉第 14 偈頌：

梵文本：

*tathatā-bhūta-koṭiś cānimittam paramārthatā/
dharma-dhātuś ca paryāyāḥ śūnyātāyah samāsataḥ//*

玄奘譯¹⁶⁴：略說空異門，謂真如實際；無相勝義性，法界等應知。

真諦譯¹⁶⁵：如如及實際，無相與真實；法界法身等，略說空眾門。

〈辯相品〉第 15 偈頌：

梵文本：

¹⁶⁴ 玄奘譯，《辯中邊論》，卷一，大正藏，冊 31，頁 465，下。

¹⁶⁵ 真諦譯，《中邊分別論》，卷一，大正藏，冊 31，頁 452，中。

ananyathā 'viparyāsa-tan-nirodhārya-gocaraih/

hetutvāc cārya-dharmāñām paryayāttho yathā-kramam//

玄奘譯¹⁶⁶：由無義無倒，相滅聖智境；及諸聖法因，異門義如次。

真諦譯¹⁶⁷：非變異不倒，相滅聖境界；聖法因及依，是眾名義故。



這裡作為和「空性」(*sūnyatā*)具有同樣意涵的概念，如依玄奘譯本和梵文本均說為五種，分別是「真如」(*tathatā*)，「實際」(*bhūta-koti*)，「無相」(*animitta*)，「勝義性」(*paramārthatā*)，「法界」(*dharma-dhātu*)；如依真諦譯本說為六種，分別是「如如」、「實際」、「無相」、「真實」、「法界」、「法身」，此中的「如如」即對應上文所說「真如」，「真實」對應上文所說「勝義性」，而又多添一「法身」在其中。

在後文的偈頌中，分別對應於此五種名稱來說明其表示內涵的差異，結合世親所作注釋，可整理如下。

其一，以「無變義」(*ananyathā*)解說「真如」，又說其所表達之「真實」當時如此，無有改變，如文中說「由無變義說為真如，真性常如，無轉易故」¹⁶⁸。

其二，以「無顛倒」(*aviparyāsa*)解說「實際」，此不顛倒就是不增益不損減的意思，因為並非是顛倒的所依，如文中說，「由無倒義說為實際，非顛倒故，依緣事故」¹⁶⁹。

其三，以作為標籤、標誌的「相」(*nimitta*)之滅除解說「無相」，遠離一切相之含義，如文中說，「由相滅義說為無相，此中永絕一切相故」¹⁷⁰。

其四，以表示最高智慧——「聖智」(*āryajñāna*)所緣境、聖智「所行」(*gocara*)

¹⁶⁶ 玄奘譯，《辯中邊論》，卷一，大正藏，冊31，頁465，下。

¹⁶⁷ 真諦譯，《中邊分別論》，卷一，大正藏，冊31，頁452，中。

¹⁶⁸ 玄奘譯，《辯中邊論》，卷一，大正藏，冊31，頁465，下。

¹⁶⁹ 玄奘譯，《辯中邊論》，卷一，大正藏，冊31，頁465，下。

¹⁷⁰ 玄奘譯，《辯中邊論》，卷一，大正藏，冊31，頁465，下。

說為「勝義性」，如文中說「由聖智境義說為勝義性，是最勝智所行義故」¹⁷¹。

其五，是「聖法」(āryadharma) 產生之「原因」(hetu)，說為「法界」，如文中說，「由聖法因義說為法界，以一切聖法緣此生故，此中界者，即是因義」¹⁷²。

(2) 十六種空

後文中此論又區分了「空」之差別相的兩個序列，即基於所解說對象之不同而以「…是空性的」說明之，由此而產生的種種差別。第一序列是由「雜染」、「清淨」二種相說明，此由分位別¹⁷³；第二個序列則關聯於菩薩修行解脫的道路，而說明為「十六種空性」¹⁷⁴。

這十六種基於對象不同所說明之「空性」被分為兩個層次，第一層包括前十四種「空」，第二層包括最後二種「空」。前十四種說為「隨別安立」，即根據對象不同施設而來有不同種名稱之「空性」；後兩種則是為了顯示「空相」而別立，即遮遣二執，此處以補特伽羅法說為「增益執」，以無所有之「空」說為「損減執」。以下約略說明此「十六種空性」之內涵。

第一種「內空」，即「能食空」，是依內六處說明為空。

第二種「外空」，即「所食空」是依外六處說名為空。

第三種「內外空」，即綜合上述二者所說，所食、能食都依止此身空故，說明為空。

第四種「大空」，即是所住之「器世間」雖然廣大，依舊為空。

第五種「空空」，此指能見內六處等法之空性的「空智」，也為「空」。

¹⁷¹ 玄奘譯，《辯中邊論》，卷一，大正藏，冊 31，頁 465，下。

¹⁷² 玄奘譯，《辯中邊論》，卷一，大正藏，冊 31，頁 465，下。

¹⁷³ 玄奘譯，《辯中邊論》，卷一，大正藏，冊 31，頁 465，下。

¹⁷⁴ 玄奘譯，《辯中邊論》，卷一，大正藏，冊 31，頁 465，下，頁 466，上。

第六種「勝義空」，即真如此理即是空性，說名為「空」。

第七種「有為空」、第八種「無為空」，都是對應於菩薩修行而言，菩薩修行為得諸有為、無為兩種善法，此二亦是空性，說名「有為空」、「無為空」。

第九種「畢竟空」，是菩薩為於有情常作饒益，而觀空故名畢竟空。

第十種「無際空」，是說生死遠無初後際，觀此空故名無際空，此亦是針對菩薩修行而言，如果不觀此為空，便會對生死輪迴產生厭捨之心，而不能夠長久的住於世間行救渡眾生之事，為不厭捨此生死的緣故，觀此無際生死為空。

第十一種「無散空」，是說菩薩為所修善至無餘依般涅槃位，亦無散捨而觀空故名無散空。

第十二種「本性空」，此中本性，是說諸聖種性本有非習所成，菩薩為速得清淨，而觀空故名本性空。

第十三種「相空」，菩薩為得大士相好，而觀空故名為相空。

第十四種「一切法空」，菩薩為令力無畏等一切佛法皆得清淨，而觀此空名為一切法空。

以上十四種即隨別安立，其中第一、二種空，即對應於一般所說的「主體」而言，第三種空對應於「主體」生活的外部世間，第四、五種則是從境、智的角度來談，由觀上述諸法之空性所得之「無二智」及其所觀之「真如」皆說為「空」，餘下九種空則是對應於菩薩修行過程中所遇到的種種障礙，為利於己身修行並救渡眾生而觀空。

第十五種「無性空」，即二無我，由補特伽羅及法實性都非有，說名為空。

第十六種「無性自性空」，是說上一種「無性空」並非全無自性，「空」以「無性」為自性，所以說名「無性自性空」。

後文所說二空，即為破除「增益執」與「損減執」而說，以實我、實法為「增益執」，由「無性空」來破除，以全無所有來理解「空」為「損減執」，由「空性」

是以「無性」為其自性之「無性自性空」破除之。



（二）〈辯真實品〉的「十種真實」說

1、「真實」的兩個層次

〈辯真實品〉的開篇偈頌說明本品所要討論的主題，「真實」可以分為十種，如文中說，

〈辯真實品〉第 1 倶頌：

梵文本：

mūla-lakṣaṇa-tattvam aviparyāsa- lakṣaṇam/

phala-hetu-mayan tattvam sūkṣmāudārikameva ca//

玄奘譯¹⁷⁵：

真實唯有十，謂根本與相；無顛倒因果，及麁細真實。

真諦譯¹⁷⁶：

根本相真實，無顛倒真實；果因俱真實，細麁等真實。

〈辯真實品〉第 2 倶頌：

梵文本：

prasiddham śuddhi-viṣayam saṃgrāhyam bheda- lakṣaṇam/

kauśalya- tattvam daśaddhā ātam-dṛṣṭi-vipakṣataḥ//

玄奘譯¹⁷⁷：

極成淨所行，攝受并差別；十善巧真實，皆為除我見。

真諦譯¹⁷⁸：

成就清淨境，攝取分破實；勝智實十種，為對治我見。

¹⁷⁵ 玄奘譯，《辯中邊論》，卷二，大正藏，冊 31，頁 468，下。

¹⁷⁶ 真諦譯，《中邊分別論》，卷一，大正藏，冊 31，頁 455，上。

¹⁷⁷ 玄奘譯，《辯中邊論》，卷二，大正藏，冊 31，頁 468，下。

¹⁷⁸ 真諦譯，《中邊分別論》，卷一，大正藏，冊 31，頁 455，上。

此十種真實，依玄奘譯本分別說為，「根本真實」(*mūla-lakṣaṇa-tattva*)，「相真實」(*lakṣaṇa-tattva*)，「無顛倒真實」(*aviparyāsa-tattva*)，「因果真實」(*phala-hetu-tattva*)，「粗細真實」(*āudārika-sūkṣama-tattva*)，「極成真實」(*prasiddham-tattva*)，「淨所行真實」(*viśuddhi-gocara-tattva*)，「攝受真實」(*saṃgrāhyam-tattva*)，「差別真實」(*prabheda-tattva*)，「善巧真實」(*kauśalya-tattva*)。

在本品的結尾部分¹⁷⁹又說明此十種「真實」，可以被劃分為兩個不同的層級：第一層是作為「能顯真實」的「根本真實」，因其能顯示其餘九種「真實」；第二層是作為「所顯真實」的其餘「九種真實」，是依「根本真實」所顯示而分別有其所對治的內容；由此構成此論的「十種真實」說。

2、「能顯真實」

其中作為「能顯真實」的「根本真實」即「遍計所執自性」、「依他起自性」、「圓成實自性」此三者，在〈辯相品〉中討論「虛妄分別」的「攝相」時曾論及此三性，即以「虛妄分別」所產生之「似境」說為「遍計所執自性」，以「虛妄分別」之自性說為「依他起自性」，以「虛妄分別」中能取、所取二者皆無顯示之「空性」說為「圓成實自性」。

而在〈辯真實品〉中所說的「三自性」，主要有兩方面之內容：其一，「三自性」是建立其他真實的所依；其二，「三自性」各自所說真實不同。具體而言，「遍計所執」是「常而非有」，這裡所說的「常」是指「遍計所執自性」由名言所安立而來，恒常時無有其相，能夠無顛倒了知於此說其為「真實」；「依他起」是「有而非真」，其中「有」是指有緣生法，但是其散亂執取是雜染而非清淨說其並非「真實」；「圓成實」是「亦有非有」，有「空性」而無「能取」、「所取」的二邊，

¹⁷⁹ 玄奘譯，《辯中邊論》，卷二，大正藏，冊31，頁471，上、中。

許為「真實」。



3、九種「所顯真實」

(1)「相真實」

此中所說「相真實」¹⁸⁰ (*lakṣaṇa-tattva*)，*lakṣaṇa* 表示「相」、「特征」之含義，被說為是離增上慢「所顯真實」，即對於作為「根本真實」的「三相」能夠如實了知、無顛倒，這種如實了知是建立在遠離「增益」、「損減」的二邊來說的，只是針對「三性」中不同的項目所離「二邊」的內容有所不同。如說明「遍計所執自性」真實相，是於一切法補特伽羅，離於所有「增益」、「損減」見；「依他起自性真實相」，則是於諸所取、能取法中，離於所有「增益」、「損減」見；「圓成實自性」的真實相，是於有非有，離於所有「增益」、「損減」見。

(2)「無顛倒真實」

此中所說「無顛倒真實」¹⁸¹ (*aviparyāsa-tattva*)，即無常、苦、空、無我，是為對治顛倒所顯真實。此四者亦是苦諦四行相，或說為「四法印」，並將四者依據根本真實中的「遍計所執自性」、「依他起自性」、「圓成實自性」，各自區分出三種，如此就有十二種不同的名目，其對應關係如下：

	遍計所執自性	依他起自性	圓成實自性
無常	無性無常	生滅無常	垢淨無常
苦	所取苦	事相苦	和合苦
空	無性空	異性空	自性空
無我	無相無我	異相無我	自相無我

¹⁸⁰ 玄奘譯，《辯中邊論》卷二，大正藏，冊31，頁469，上。

¹⁸¹ 玄奘譯，《辯中邊論》卷二，大正藏，冊31，頁469上、中。



(3)「因果真實」

此中「因果真實」¹⁸² (*phala-hetu-tattva*)，*phala* 表示「果實」，*hetu* 表示「原因」，即是苦、集、滅、道四聖諦，此是聲聞乘出離所顯真實。此三種亦依「根本真實」而立，所對應者略有不同。

其中「苦諦」已由前一「無顛倒真實」名目下帶出，約略說明一二。「苦諦」的第一種是「所取苦」，依於「遍計所執自性」而說，所關聯的內容在於對補特伽羅法的執取上，這一點正好對應於「相真實」中所說的「遍計所執」離於法補特伽羅的增益、損減；「苦諦」的第二種是「事相苦」，直接說明為「依他起」，所對應的具體內容是「三苦相」，即「行苦」、「壞苦」、「苦苦」；「苦諦」的第三種是「和合苦」，對應於「圓成實」，與前所說之「三苦相」相合。

「集諦」三者，依次對應於「三性」，以「遍計所執自性」所執習氣說為「習氣集」，以「依他起」之雜染性所帶業煩惱說為「等起集」，以「未離障之真如」說為「未離繫集」。

「滅諦」三者，依次對應於「三性」，以「遍計所執性」唯是虛妄、自性不生說為「自性滅」，以無「依他起性」之能取、所取這兩方面說為「二取滅」，以「擇滅」和「真如」說為「本性滅」。

「道諦」三者，即「遍知道」、「永斷道」、「證得道」，具體而言就是遍知諸法、斷滅雜染、證得清淨。「遍知道」對應於「遍計所執自性」和「依他起自性」；「永斷道」是斷滅雜染，只對應「依他起自性」，「證得道」證得清淨；只對應「圓成實自性」。

(4)「粗細真實」

¹⁸² 玄奘譯，《辯中邊論》卷二，大正藏，冊 31，頁 469，中。

此中「粗細真實」¹⁸³ (*āudārika-sūkṣama-tattva*)，即「世俗諦」和「勝義諦」，被說為無上乘出離所顯真實，此亦各自有三。

「世俗諦」中三者依三種「根本真實」建立，分別為「假世俗」、「行世俗」、「顯了世俗」；「假世俗」依遍計所執立，因為是假名安立，只有名；「行世俗」依「依他起」而立，是緣起法，或者說「行相」；「顯了世俗」依「圓成實」而立。

「勝義諦」有三種，「義勝義」、「得勝義」、「正行勝義」，這三者都是「圓成實」；具體而言，「義勝義」所代表的就是通常意義上所理解的「勝義諦」，即「聖智」所行、聖智境界；「得勝義」這裏是指「涅槃」，也就是最終所達到的勝果；「正行勝義」則是指代修行勝道；此三者即同時包含境、行、果在內。為了說明「圓成實」與此三種「勝義」的匹配，論中將「圓成實」也區分為「無為」和「有為」兩種，無為的「圓成實」對應前兩種「勝義」，即「聖智」所行和涅槃果，這裏還特別強調其無變異的特性；有為的「圓成實」對應勝道，此處是以境無倒，說其為「圓成實」。

(5)「極成真實」

此中「極成真實」¹⁸⁴ (*prasiddham-tattva*) 包括兩種，即「世間極成真實」與「道理極成真實」，是為伏滅世間所說或外道他論而立的所顯真實。具體而言，「世間極成真實」相當於世俗上通行的慣例和通例，被大家所認可的，比如四大中的「地」並非是「火」或其他元素，又如「色」並非是「聲」或其他法，因為此種真實只是依據名相假安立而來，所以只和「遍計所執性」相關。「道理極成真實」，則是依賴於「尋思」，並且由現量、比量、聖言量此「三量」，「證成道理」所施設建立，此種真實與「三性」都相關。

¹⁸³ 玄奘譯，《辯中邊論》卷二，大正藏，冊31，頁469，中。

¹⁸⁴ 玄奘譯，《辯中邊論》卷二，大正藏，冊31，頁469，下。



(6)「淨所行真實」

此中「淨所行真實」¹⁸⁵ (*viśuddhi-gocara-tattva*) 包括兩種，即「煩惱障淨智所行真實」與「所知障淨智所行真實」，此兩種真實的確立是為了顯了大乘，均依「圓成實」而立。這裡所說的「淨所行真實」的兩種，與上文所說的「極成真實」的兩種，正好構成《瑜伽師地論·真實義》中說明的「四種真實」。

(7)「攝受真實」

此中「攝受真實」¹⁸⁶ (*saṃgrāhyam-tattva*)，是指相、名、分別、正智、真如五法，此五者被說為是入一切種所知所顯真實。其中「名」依「遍計所執自性」而立，「相」與「分別」依於「依他起」，「真如」、「正智」為「圓成實」所攝。

(8)「差別真實」

此中「差別真實」¹⁸⁷ (*prabheda-tattva*)，說為不虛妄真如所顯真實，即《解深密經》中七種真如。依照次第為「流轉真實」(*pravṛtti-tattva*)、「實相真實」(*lakṣaṇa-tattva*)、「唯識真實」(*vijñapti-tattva*)、「安立真實」(*sanniveśa-tattva*)、「邪行真實」(*mithyā-pratipatti-tattva*)、「清淨真實」(*viśuddhi-tattva*)、「正行真實」(*samyakpratipatti-tattva*)。此中「流轉」，「安立」，「邪行」三者，依「遍計所執」和「依他起」建立，「實相」，「唯識」，「清淨」，「正行」四者依「圓成實」建立。

(9)「善巧真實」

¹⁸⁵ 玄奘譯，《辯中邊論》卷二，大正藏，冊31，頁469，下。

¹⁸⁶ 玄奘譯，《辯中邊論》卷二，大正藏，冊31，頁469，下。

¹⁸⁷ 玄奘譯，《辯中邊論》卷二，大正藏，冊31，頁469下-頁470上。

此中「善巧真實」(*kausalya-tattva*)為對治十種「我見」所安立，這十種「我見」是由於對「蘊」等十法所執而起，此「十法」具體而言就是，蘊、界、處、緣起、處非處、根、世、諦、乘、有為無為。「蘊」等十法依照三種根本真實，也依次被分成三種，如以「蘊」為例，即說明「所執義色」、「分別義色」、「法性義色」。在論中，「善巧真實」又被說為「入我執事一切秘密所顯真實」。

此中不難看出，此論〈辯真實品〉所涉及之「真實」，即包括離於增益、損減二邊之中道，如「相真實」；也包括早期佛教所說之「四法印」的相關內容，無常、苦、空、無我；及和「四聖諦」相關的「因果真實」；通於一切經論的「二諦」在此中以「粗細真實」的名稱安立；同時亦涵蓋了《解深密經》之「七種真如」，《瑜伽師地論》之「四種真實」，以及瑜伽行派所說的「五事」；而最終將這些都安頓在作為「根本真實」的「三性」之上。此亦表現出此論統合其他經論所宣講之內容，並且提高「三性」之位置的意圖所在。



第二章 《解深密經》與「真實」相關之概念

在佛教的語詞中有些用以表達最高真實的概念，他們影射著各個不同的方面，有不同的內涵和用法，卻在本質上有著高度的一致性，用以去指代根本真實、諸法之實相、經由最高智慧觀照所得。如《般若經》中就用空、無住、無作、法界、法性、如、實際、涅槃、實相來說明，在「真如」後又會帶出法界、法性、不虛妄性、不變異性、平等性、離生性、法定、法住、實際、虛空界、不思議界這些相關語詞。又如前文已提及到的，在《辯中邊論·辯相品》中以真如、實際、無相、勝義性、法界作為「空」的種種異門來看待。又如《集論》中略舉七種名稱，謂真如、無我性、空性、無相、實際、勝義、法界。相關經論中對此議題之討論頗多，此處不一一贅述。

本章即以《解深密經》為中心，依次討論經文中所出現的與「真理」相關，或者表達「真實」這一含義的一系列語詞，「勝義諦」(*paramārtha-satya*)、「空性」(*śūnyatā*)、「真如」(*tathatā*)、「圓成實」(*parinispalna*)。此四概念在經文中所出現之章節，依照玄奘所譯的《解深密經》之次第，「勝義諦」之討論主要見於〈勝義諦相品〉，隨之而來的是對「圓成實」之討論，見於〈一切法相品〉和〈無自性相品〉，而對「空」與「真如」之說明，則主要集中在〈分別瑜伽品〉當中。而本章在論述分析時，則是按照勝義諦——空性——真如——圓成實這樣的排布，之所以會選擇這樣的論述順序，是按照其內部推演之邏輯理路來進行的。首先「勝義諦」一般被認為是用來表達「聖智之所緣」，是最高真實，英文中常使用 *ultimate truth* 這一詞語，與本論文之選題最為相關，應當最先討論，此點應無異議；而「勝義諦」的基本內涵，則是人、法二無我所顯之「空性」；而

一旦認識到諸法之無我性、空性，也就是認識到了諸法之真實樣態，這就被稱為「真如」，其內涵在於表明諸法之「空性」就是諸法如其本來的真實樣態，「空性」之一貫即被稱為「真如」；而在《解深密經》中「圓成實」是由諸法「真如」來定義的，而此概念又凸顯出《解深密經》之特色。所以雖然此種排布順序與經文之次第有別，卻是符合此一議題之內在思考理路。

藉由釐清這些概念以及他們彼此間的關係，以方便後文在探討《解深密經》中「勝義諦」之特征、法相系統中所討論的真實、識的系統所討論的真實等理論時，能有一個更為清晰的界定。本章之討論與後續章節的差別即在於，本章側重點是概念之分析，而後續的討論更偏重於文本所作的討論，或說是將所討論之內容置於具體之語境與系統之內，做一種體系性的考察。

本章共分為五節，第一節至第四節所討論之內容，分別對應於「勝義諦」、「空性」、「真如」、「圓成實」這四個基本概念的分析與說明；第五節則主要在於釐清此四個概念間的關係，即基於彼此間的區別與聯繫所作的討論。前四節每一節所討論之範圍均包括三方面的內容：其一是基本概念的釐清；其二是結合其他唯識學典籍的說明與補充，帶出此一概念所具備的基本含義以及其所屬的系統脈絡或語境；其三是回歸到《解深密經》本身，藉助文本的內容，理解此一概念在本經之含義及特色。

以下就進入到本章具體內容。

第一節 《解深密經》的「勝義諦」



本節所討論的核心概念是「勝義諦」，在寫作過程中依次包括三方面的內容。

第一，「勝義諦」這一概念是什麼，用於表達此一含義的語詞，梵文、英文、中文，分別在表述什麼。第二，「勝義諦」的內涵是什麼，經論中在討論「勝義諦」這一問題時，有哪些代表性的觀點，從中可以看出「勝義諦」具有什麼樣的特質。第三，《解深密經》中是如何來說明「勝義諦」的，有哪些經文，如何來理解這些經文，這可以反應出此經具有什麼樣的特色。如此，進入到本節所討論之內容。

一、「勝義諦」

「勝義諦」，亦名「第一義諦」，梵文 *paramārtha-satya*，*paramārtha* 是由梵文 *parama* 和 *artha* 所組成的符合詞，*parama* 表示最高級，*artha* 有表示所對之「境」及「義」兩種含義，此處主要取「義」之含義，即最高最勝之意義，一般也用來說明聖智之所行，*satya* 是真實的含義，在漢譯中被翻譯成「諦」，*paramārtha-satya* 這一語詞就具有最高的真實這樣的含義。西方學者在翻譯「勝義諦」時最常使用的英文語詞是 *ultimate truth*，*ultimate* 說明「最終的、最後的」，*truth* 多指代「真理」，即用此概念來表達最終的、最後的真實或真理。

二、如何理解「勝義諦」

(一) 經論中的相關說明

1、《瑜伽師地論》中的「諦」與「勝義諦」

以《瑜伽師地論》為例，論中曾多次出現何為「諦」的討論，只是這些內容多關聯於「四諦」問題所作之探討，不過這並不妨礙藉由此來理解「諦」之內涵，

最常見的解釋就是「清淨」、「究竟」、「真實」這幾種含義，如文中說，

「問：諦義云何？答：如所說相不捨離義，由觀此故到清淨究竟義，是諦義。」¹⁸⁸

「當知此中由二緣故，得名為諦，一法性故，由真實義，說名為諦；二勝解故，由即

於此真實義中起諦勝解，說名為諦。」¹⁸⁹

論中又以「二諦」來解說「諦」，並進而帶出「世俗諦」與「勝義諦」的相關說明，其中「世俗諦」是假安立之我、法種種自性差別之相，「勝義諦」則是宣說無常、緣起等道理，如文中說，

云何為諦？謂世俗諦及勝義諦。

云何世俗諦？謂即於彼諦所依處，假想安立我或有情乃至命者及生者等；又自稱言我眼見色乃至我意知法；又起言說，謂如是名乃至如是壽量邊際，廣說如前。當知此中唯有假想，唯假自稱，唯假言說所有性相作用差別，名世俗諦。

云何勝義諦？謂即於彼諦所依處，有無常性，廣說乃至，有緣生性，如前廣說。如無常性有苦性等，當知亦爾。¹⁹⁰

並且將「諦」作為一種施設建立，從一諦至百諦之多，如文中說，

云何名諦施設建立？謂無量種…或立二諦，一世俗諦，二勝義諦。…如是等類名菩薩諦施設建立，若廣分別當知無量。¹⁹¹

2、《辯中邊論》的「勝義諦」

在另一部重要的瑜伽行派論典《辯中邊論·辯相品》中，是將「勝義諦」等五相作為「空」的幾種異門來看待，如文中說，

略說空異門，謂真如、實際，無相、勝義性，法界等應知。¹⁹²

¹⁸⁸ 《瑜伽師地論》卷五十五，大正藏，冊 30，頁 605，中。

¹⁸⁹ 《瑜伽師地論》卷九十五，大正藏，冊 30，頁 845，上、中。

¹⁹⁰ 《瑜伽師地論》卷九十二，大正藏，冊 30，頁 824，下。

¹⁹¹ 《瑜伽師地論》卷四十六，大正藏，冊 30，頁 547，中。

¹⁹² 《辯中邊論》卷上，大正藏，冊 31，頁 465，下。

說此名為「勝義」，有別於其他表示「空」的概念，其特點在於是「聖智所行境界」，

由聖智境義說為勝義性，是最勝智所行義故。¹⁹³



在隨後的〈辯真實品〉中，又以三種含義解說「勝義諦」，同時包含作為聖智觀照境的真如、聖果之涅槃以及修行之聖道，如文中說，

勝義諦亦三種。

一義勝義，謂真如勝智之境名勝義故。

二得勝義，謂涅槃，此是勝果亦義利故。

三正行勝義，謂聖道，以勝法為義故。¹⁹⁴

此「勝」(*parama*)已不僅僅是作為形容詞而是轉變為名詞在使用，「勝義諦」也同時包含境行果在內。此說法亦被圓測《疏》所採用。

3、《成唯識論》的「四種勝義」

多種勝義的說法不僅見於《辯中邊論》中，依《成唯識論》「勝義諦」亦分為四種，涵攝了蘊等諸法、四諦、二無我、以及一真法界，而以最後的「勝義勝義」為最殊勝，如文中說，

然勝義諦，略有四種：一世間勝義，謂蘊處界等；二道理勝義，謂苦等四諦；三證得勝義，謂二空真如；四勝義勝義，謂一真法界。此中勝義依最後說，是最勝道所行義故，為簡前三故作是說。¹⁹⁵

《解深密經》所討論之「勝義諦」是指最後一種¹⁹⁶。

¹⁹³ 《辯中邊論》卷上，大正藏，冊 31，頁 465，下。

¹⁹⁴ 《辯中邊論》卷上，大正藏，冊 31，頁 469，下。

¹⁹⁵ 《成唯識論》卷九，大正藏，冊 31，頁 48，上。

¹⁹⁶ 如唐仲容《解深密經講義》(頁 23)中說，此勝義諦相品所討論之內容，分屬四種勝義中的「勝義勝義」。筆者亦持此看法。

4、《解深密經》相關註疏所說「勝義」

圓測在《解深密經疏》¹⁹⁷中曾在解釋〈勝義諦相品〉品名時說明「二諦」之差別，其中解說「世俗諦」時認為，「世」是「隱覆」義，「俗」是「粗顯」義，即由於粗顯而覆蓋住真實。解說「勝義諦」時有三種含義，一是勝智所緣境，「義」即境，依勝智說為勝義；二是以「義利」來解說「義」，也就是涅槃果；三是聖道用勝為「義」，說為「勝義」。此處三種，即是上文所說《辯中邊論》中的三種「勝義」，圓測認為《解深密經》所說「勝義諦」依第一種解釋比較合理。後文在解說「勝義諦超過諸法一異性相」時，又以能緣智的差別來說明「勝義」與「世俗」，如文中說，「離諸法外，無別勝義，勝智所緣，故名勝義；俗智所緣，名為世俗」¹⁹⁸。

又如宗喀巴在《辨了不了義善說藏論》中，也是以聖智所緣說為「勝義」，又說此為「清淨所緣」¹⁹⁹。此一清淨所緣，即是從斷障的角度來說明勝義，「若緣何法修習，能盡諸障，即為勝義」²⁰⁰。

(二)「勝義諦」的內涵

根據上述所引經論之內容，可以從三個方面，來著眼「勝義諦」所具有的特質。

其一，從本質上說，乃是諸法真如，清淨所緣，諸法之無我性、無自性性等。

其二，從能所，境智的關係上說，乃是聖智的所緣，無二智的所緣。有時也將聖智看成是勝義的一種，稱為隨順勝義。

其三，從「勝義」與「世俗」的比對來說，是非世俗，超過世俗的，如此又

¹⁹⁷ 圓測，《解深密經疏》，續藏經，冊 21，頁 192，中。

¹⁹⁸ 圓測，《解深密經疏》，續藏經，冊 21，頁 222，下。

¹⁹⁹ 宗喀巴，《辨了不了義善說藏論》

「勝為無漏根本正智，其義即境，故云勝義，或勝之義。謂無我真如，彼亦即是清淨所緣勝義」。

²⁰⁰ 宗喀巴，《辨了不了義善說藏論》。

是離於言說。



三、《解深密經》如何討論「勝義諦」

(一) 此處所討論之「勝義諦」基本說明

「諦」的基本含義一是真實、不虛妄、無顛倒，二是清淨，這在上文已有說明。《解深密經》中對「諦」的探討，雖然也涉及四諦、二諦，然歸結起來，似乎尤其偏重「勝義諦」。此經對「勝義諦」的討論，大略可以分成兩個方面：一個是如何定義「勝義諦」，即以「勝義諦是…」，或者「…名為勝義諦」這樣的句式來表述；另一個則是基於「勝義諦相」的討論，如經中開篇即用四個章節，依次詳細討論了「勝義諦」離言無二相、超過尋思所行相、超過諸法一異性相、遍一切一味相，這主要牽涉到「勝義諦」與「諸法」或「諸行相」間的關係問題。此處所討論之內容，主要涉及第一個方面，而第二個方面，則留待下一章再做處理。

在《解深密經》的各個譯本中，玄奘使用「勝義諦」這一概念，菩提流支則多使用「第一義諦」來表達。而在真諦所譯《解節經》中，對照前兩個譯本的相關內容，對此一語詞的使用則包括了「實相」、「諸法實相」、「真實」、「真實相」、「真實理」或「真實之理」、「真實之法」、「真如」、「真如之理」等概念²⁰¹。而漢語「真理」這一概念，最早可能就源於佛教術語，「真如之理」，「真實之理」，也就是這個被作為最高智慧所觀境的根本真實。

(二)《解深密經》與「勝義諦」相關之文本

²⁰¹ 真諦《解節經》中，表述「勝義諦」之相關語詞整理。

<不可言無二品>：「真如」、「諸法不可言體」、

<過覺觀品>：「諸法實相」、「甚深法相」、「實相」、「真實」、

<過一異品>：「真實理」、「諸法實相與諸行法」、「真實相」、「微細甚深真實之法與諸行等」、「真如之理」、「真如」、

<一味品>：「真如」、「真實」、「真實之理」。

《解深密經》中對「勝義諦」的界說，散見於諸品，現依玄奘譯本約略整理如下，

- (1)「勝義是諸聖者內自所證」²⁰²
- (2)「勝義超過一切尋思境相」²⁰³
- (3)「勝義無相所行」²⁰⁴
- (4)「勝義不可言說」²⁰⁵
- (5)「勝義絕諸表示」²⁰⁶
- (6)「勝義絕諸詮論」²⁰⁷
- (7)「勝義諦相微細甚深，超過諸法一異性相」²⁰⁸
- (8)「勝義諦相非墮雜染相」²⁰⁹
- (9)「諸行共相名勝義諦相」²¹⁰
- (10)「諸行唯無我性、唯無自性之所顯現，是勝義相」²¹¹
- (11)「勝義諦遍一切一味相」²¹²
- (12)「我已顯示於一切蘊中清淨所緣，是勝義諦」²¹³
- (13)「修觀行苾芻，通達一蘊真如勝義法無我性已，更不尋求各別餘蘊…」²¹⁴
- (14)「唯即隨此真如勝義無二智為依止，故於遍一切一味相勝義諦，審察趣證」²¹⁵

215

²⁰² 《解深密經》卷一，大正藏，冊16，頁689，下。

²⁰³ 《解深密經》卷一，大正藏，冊16，頁689，下，頁690，上。

²⁰⁴ 《解深密經》卷一，大正藏，冊16，頁689，下。

²⁰⁵ 《解深密經》卷一，大正藏，冊16，頁690，上。

²⁰⁶ 《解深密經》卷一，大正藏，冊16，頁690，上。

²⁰⁷ 《解深密經》卷一，大正藏，冊16，頁690，上。

²⁰⁸ 《解深密經》卷一，大正藏，冊16，頁690，中。

²⁰⁹ 《解深密經》卷一，大正藏，冊16，頁690，下。

²¹⁰ 《解深密經》卷一，大正藏，冊16，頁690，下。

²¹¹ 《解深密經》卷一，大正藏，冊16，頁691，上。

²¹² 《解深密經》卷一，大正藏，冊16，頁690，下。

²¹³ 《解深密經》卷一，大正藏，冊16，頁691，上。

²¹⁴ 《解深密經》卷一，大正藏，冊16，頁692，上。

²¹⁵ 《解深密經》卷一，大正藏，冊16，頁692，上。



(15)「由此真如勝義法無我性，不名有因，非因所生，亦非有為」²¹⁶

(16)「於諸法中，若是清淨所緣境界，我顯示彼以為勝義無自性性」²¹⁷

(17)「一切諸法法無我性名為勝義，亦得名為無自性性」²¹⁸

(18)「了知相真如義故，有補特伽羅無我相、法無我相，若唯識相及勝義相；

此由畢竟空、無性空、無性自性空及勝義空，能正除遣」²¹⁹

(19)「…如實了知世俗諦義，謂於五明處；如實了知勝義諦義，謂於七真如…

是名七種慧清淨相。」²²⁰

(20)「若於是處，我以十一種相決了分別顯示諸法，是名本母。何等名為十一種相？一者、世俗相；二者、勝義相…勝義相者，當知宣說七種真如故」

(21)「遍知義者，乃至所有品類差別所應知境。謂世俗故、或勝義故…」²²¹

(22)「慧三種者：一者、緣世俗諦慧；二者、緣勝義諦慧；三者、緣饒益有情慧。」²²²

依菩提流支所譯《深密解脫經》，比照上述所說內容，額外可作補充的，還有兩處，原文如下

(23)「依無言無有二相第一義諦」²²³

(24)「第一義諦相有七種，如前七種真如中所說：

一者、所謂無始有為行相第一義諦；

二者、相第一義諦，所謂我空、法空；

三者、唯識第一義諦，知有為行唯是心識；

四者、執著第一義諦，所謂我說苦諦；

²¹⁶ 《解深密經》卷一，大正藏，冊 16，頁 692，上。

²¹⁷ 《解深密經》卷二，大正藏，冊 16，頁 694，上。

²¹⁸ 《解深密經》卷二，大正藏，冊 16，頁 694，上。

²¹⁹ 《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 701，上。

²²⁰ 《解深密經》卷四，大正藏，冊 16，頁 706，下。

²²¹ 《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 700，上、中。

²²² 《解深密經》卷四，大正藏，冊 16，頁 705，下。

²²³ 《深密解脫經》卷一，大正藏，冊 16，頁 666，上。

五者、邪行第一義諦，所謂我說集諦；

六者、清淨第一義諦，所謂我說滅諦；

七者、正修行第一義諦，所謂我說道諦。

行相第一義諦、執著第一義諦、邪行第一義諦，此三第一義諦一切眾生平等無差

別。

相第一義諦、唯識第一義諦，此二第一義諦一切法平等無差別。

清淨第一義諦，聲聞、緣覺、菩薩阿耨多羅三藐三菩提平等無差別。

正修行第一義諦，如聞妙法差別，觀奢摩他、毘婆舍耶攝取般若波羅蜜平等無差別應知。」²²⁴



(三)《解深密經》中「勝義諦」之內涵

從上面所列之內容不難看出，《解深密經》中所討論之「勝義諦」，約略有如下幾個方面之內容：

其一，在〈勝義諦相〉品中所討論的關於「勝義諦」五個方面之特征，無二相、離言相、超過尋思所行相、超過一異性相、遍一切一味相，如上述小點(2)(7)(11)(24)中所述。此處所涉及之內容，均是表述「法性」之勝義諦，與一切法、一切行、尋思境界等作為「法」的一面相比較所形成之超越關係，此中具體內容留待下一章節再作討論。

其二，作為與「世俗」對舉，所形成「二諦」關係中的「勝義諦」，經文中亦有說明，如小點(19)(20)(21)(22)，此中兩處明確解說「勝義諦」之內容時，均是使用「七種真如」予以說明。有趣的是，在補充的菩提流支譯本中還特別對照七種真如的相關內容，而說明有七種「第一義諦」，如(24)所述，除此

²²⁴ 此處參見《深密解脫經》卷五(大正藏，冊16，頁685下)，《解深密經》此處並未展開說明，只說七真如。此外，在《楞伽經》(《大乘入楞伽經》卷一，大正藏，冊16，頁593下)是依七種自性談七種第一義境界，與此有所不同，七種第一義分別是心所行，智所行，二見所行，超二見所行，超子地所行，如來所行，如來自證聖智所行。

處將「真如」改換為「第一義」之外，在解說上並無差別，有關「七種真如」之內容，留待下一節討論「真如」時再做具體的解說。此外，針對小點(20)中，以十一種相決了、分別、顯示諸法說為「本母」，無著《疏》中，是將「勝義」、「世俗」這兩者劃分在「教說的相」之中²²⁵，即是依「勝義」與「世俗」來辨別世尊的說法。

其三，以「勝義諦」作為聖智之所緣、聖智之境，在境智的脈絡下所討論的「勝義諦」，此可參考小點(14)(19)(22)。其中(14)小點帶出「無二智」，即通達此「真如」由此「無二智」，通達後隨順真如也依此「無二智」，次第修行，從見到位直至佛地。(19)(22)均與「般若」智慧有關，一處是說「慧」的七種清淨相，一處是說三種慧，同時都關聯於「世俗諦」、「勝義諦」之內容。

其四，「勝義諦」所表達之內涵，常常是遮詮而非表詮的。如(3)說明是離於相，(4)與(23)說明離於言說，(5)是說明離於見聞覺知等表示境界，(6)是說明離於一切爭論，(15)說明非因緣生、非是有為，這幾點內容，在下一章節中也會詳細討論。

其五，用於正面表述「勝義諦」的，從上述文本來看，約略有兩個方面，一是說「勝義諦」是清淨所緣、非雜染，如小點(8)(12)(16)；二是以諸法之「共相」來說明「勝義諦」，此區別於諸法之「自相」來說，如小點(9)，只是並非所有的「共相」都是勝義諦，如「無常」是「共相」而非「勝義」。

其六，經文中在表達最高真實這一含義時，常常是真如(*tathatā*)、勝義(*paramārtha*)、法無我性(*nairātmya*)並說，如小點(13)(14)(15)(18)所

²²⁵ John Powers. *Two Commentaries on the Samdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha* , p.49

此處說明十一種相被劃分為五個種類，依次如下：

- (1) 兩個是有關講說的相 (two are characteristics of teaching)
- (2) 三個是徹底調查的相 (three are characteristics of thorough investigation)
- (3) 兩個是結果的相 (two are characteristics of results)
- (4) 兩個是阻礙和幫助這些的相 (two are characteristics of hindrances and aids to these)
- (5) 兩個是這些錯誤或好的氣質的相 (two are characteristics of faults and [good]qualities of those)

述，也有以勝義、無自性並說，如小點（10）（16）（17）。此種含義下所討論之「勝義諦」，應屬《成唯識論》所說四種勝義的最後一種，因其區別於前三種所說的勝義，是最勝道所行，此亦可關聯於圓成實、真如、實際、法界等，同處於說明法性之真實。相較而言，前文中依七真如所區分出的七種勝義，則多是在言說安立的層面上來談。

第二節 《解深密經》的「空性」



《解深密經》中依一切諸法法無我性來說勝義，就是在說諸法「空性」，且「勝義」和「真如」在唯識學典籍中被看做是「空」之異名，由此帶入第二個概念「空性」。在寫作過程中依次包括三方面的內容。第一，「空性」這一概念是什麼，用於表達此一含義的語詞，梵文、英文分別是什麼。第二，「空性」的內涵是什麼，經論中在討論「空性」這一問題時，有哪些代表性的觀點，從中可以看出「空性」具有什麼樣的特質。第三，《解深密經》中是如何討論「空性」的，有哪些經文，如何來理解這些經文，這可以反應出此經具有什麼樣的特色。

一、「空性」(*śūnyatā*)

「空性」，梵文 *śūnyatā*，是在表示「空」的梵文 *śūnya* 的基礎上加上表示「性質、特征」的陰性抽象名詞的字尾 *tā* 所構成之語詞。英文中表示「空」的語詞有 void, empty，空的、空虛的、一無所有的，而表示「空性」的語詞則源自上述兩個概念成為 voidness, emptiness，只是英文中使用 empty 這樣表示「一無所有」的概念來表述「空」，並不能算準確。在早期佛教典籍中，「空」常與苦、無常、無我並用，一般可用「緣起」或「無自性」來解釋，意在說明諸法緣起而無自性，其所面對之對象都是一切法，談一切法之「空」、「緣起」以及「無自性」，而不能離開一切法單獨說明。

二、如何理解「空」與「空性」

（一）經論中的相關說明

1、基於多種「空」之說明



(1) 《般若經》中的相關說明

在《般若經》中，一般以「虛空」譬喻來說明「空」，所說之「空」，又有「四空」、「七空」、「十八空」、「十九空」、「二十空」等差別。其中的「四空」是指「有性」、「無性」、「自性」「他性」四種空。「七空」是指「五蘊」、「十二處」、「十八界」、「四諦」、「十二緣起」、「有為無為等一切法」、「本性」此七類相為空。「十八空」、「十九空」等都是在「二十空」的基礎上，各別名目的開合不同，與《解深密經》所說最為接近的可能就是此，以其中的二十種空為例，如經文說，

復次，善現！菩薩摩訶薩大乘相者，謂內空、外空、內外空、空空、大空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空、無際空、散空、無變異空、本性空、自相空、共相空、一切法空、不可得空、無性空、自性空、無性自性空是菩薩摩訶薩大乘相。²²⁶

這種種「空」之說明有其發展變化的過程²²⁷，不過從其內涵來說，是對應於所說之法的項目其性質是「空性」的。

(2) 《辯中邊論》的相關說明

與《般若經》及《解深密經》中多種「空」相類似的，在瑜伽行派的典籍中還有《辯中邊論·辨相品》說到十六種「空」之差別，此內容於論文第一章中已略作說明，此品即是以「雜染」和「清淨」來解釋空之差別相，並說明它們依方位不同所立；之後又以十六種來說明「空」之差別相，即內空，外空，內外空，大空，空空，勝義空，有為空，無為空，畢竟空，無際空，無散空，本性空，相

²²⁶ 《般若經》卷五十一，大正藏，冊 5，頁 290，下。

²²⁷ 如印順法師（印順著，《初期大乘佛教之起源與開展》）即認為，在《般若經》系統中，原始般若並未談及「空」這一問題，一直到「下品般若」的《釋提桓因品》，才說「以空法住般若波羅蜜」，到「中品般若」時，才將空組合起來，進而有七空、十四空、十六空、十八空種種開演，到了「上品般若」時，已增至二十空。

空，一切法空，無性空，無性自性空。這十六種「空」之差別相，所對應之內容，在論中一一予以解釋說明，其主要特點就是菩薩在修行過程中所遇到的種種障礙，以空相予以對治或除遣。值得注意的是《辯中邊論》將此「十六種空」區分為兩個層次，前十四種說為「隨別安立」，即與所對應的項目有關，後兩種則是為了顯示「空相」而別立，即遮補特伽羅法之「增益執」和與空之「損減執」，即是以「中道」來說明此一真實。²²⁸

2、基於「二無我」說明空

《解深密經》中並未對「空」作明確界定，參考其他瑜伽行派相關典籍，常以「二無我」來解說空，即補特伽羅無我、法無我，或說我空、法空。如《瑜伽師地論》中說，

一切無我無有差別，總名為空，謂補特伽羅無我及法無我。補特伽羅無我者，謂離一切緣生行，外別有實我不可得故。法無我者，謂即一切緣生諸行性，非實我，是無常故。²²⁹

又如《辯中邊論》中說，

此中何者說名為空？頌曰：補特伽羅法，實性俱非有。此無性有性，故別立二空。²³⁰

在《成唯識論》中，亦常常以我空、法空來說明。如說為令凡夫迷妄之人證二空（我空、法空），斷二重障（煩惱障、所知障），得二勝果（真解脫、大菩提）為造論之主要因由²³¹；後文又說，為入「我空」者說十二處，為入「法空」者說唯識²³²，以區別此二者在層次上的不同。

²²⁸ 《辯中邊論》卷上，大正藏，冊31，頁466，上。

²²⁹ 《瑜伽師地論》卷九十三，大正藏，冊30，頁833，中。

²³⁰ 《辯中邊論》卷上，大正藏，冊31，頁466，中。

²³¹ 《成唯識論》卷一，大正藏，冊31，頁1，上。

²³² 《成唯識論》卷七，大正藏，冊31，頁39，中。



(二)「空性」的內涵

從上述的經文可以看出，對「空性」的理解，大略可以有兩個脈絡。

其一，是基於諸法之無我性、無自性性所說的空性。具體表現在人我空、法我空此二空。

其二，在所開顯的多種「空」的脈絡下，是針對於某一項目，而對治於其相，然後說其為空，亦即「…空」，為「…是空的、空性的」如此的含義，如《般若經》說二十種空，《辯中邊論》說十六種空等等。

三、《解深密經》如何討論「空性」

在《解深密經》中談及到與「空」相關的內容主要都出現在〈分別瑜伽品〉中，此一品的主體就是由菩薩修行止觀憑藉的「法假安立」以及「不捨菩提心」為所依，以四種所緣境相為所緣的脈絡。在說明前兩種所緣境時著重「知法」與「知義」的討論，而由「知法」與「知義」所帶出的種種「相」，則藉由「空性」來遣除。如此針對十種類的「相」而有十七種「空」的對應說明²³³，後文中又說明「空性」與「相」之除遣關係並非一一對應，於結尾處帶出「總空性相」的解說並與「三相」的內容相關聯。以下就按照經文開演之理路，分三個部分依次探討。

(一)「十七種空」

菩薩在止觀修行中依十八種空，即一切法空、相空、無先後空（無始空）、內空、無所得空（不見空）、外空、內外空、大空、有為空、畢竟空（本空）、無性空（無物空）、無性自性空、勝義空、無為空、無變異空、空空，分別遣除十種難遣除相。依照玄奘本，此一段經文如下：

²³³ 若依菩提流支譯本，則為十八種空。



「世尊！如是了知法義菩薩為遣諸相勤修加行，有幾種相難可除遣？誰能除遣？」

「善男子！有十種相，空能除遣。何等為十？」

一者、了知法義故，有種種文字相；此由一切法空，能正除遣。

二者、了知安立真如義故，有生、滅、住、異性相續隨轉相；此由相空及無先後空，能正除遣。

三者、了知能取義故，有顧戀身相及我慢相；此由內空及無所得空，能正除遣。

四者、了知所取義故，有顧戀財相；此由外空，能正除遣。

五者、了知受用義、男女承事資具相應故，有內安樂相、外淨妙相；此由內外空及本性空，能正除遣。

六者、了知建立義故，有無量相；此由大空，能正除遣。

七者、了知無色故，有內寂靜解脫相；此由有為空，能正除遣。

八者、了知相真如義故，有補特伽羅無我相、法無我相，若唯識相及勝義相；此由畢竟空、無性空、無性自性空及勝義空，能正除遣。

九者、由了知清淨真如義故，有無為相、無變異相；此由無為空、無變異空，能正除遣。十者、即於彼相對治空性，作意思惟故，有空性相；此由空空，能正除遣。²³⁴」

依據上述文字並結合菩提流支所譯《深密解脫經》，這十組了知「義」、除遣「相」、所依「空性」間的對應關係可整理如下：

了知法義	文字相	一切法空
了知安立真如義	相續隨轉相	相空、無先後空（菩本：「無始空」）
了知能取義故	顧戀身相、我慢相	內空、無所得空（菩本：「不見空」）

²³⁴ 玄奘譯，《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 701，上。



了知所取義故	顧戀財相	外空
了知受用義	內安樂相、外淨妙相	內外空、本性空（菩本：「自性空」）
了知建立義	無量相	大空
了知無色	內寂靜解脫相	有為空
了知相真如義	補特伽羅無我相、 法無我相、唯識相、勝義 相	畢竟空（菩本：「本空」）、（菩本多一「無物 空」）、 無性空（菩本：「自體空」）、 無性自性空（菩本：「無體自體空」）、 勝義空（菩本：第一義空）
了知清淨真如義	無為相、無變異相	無為空、無變異空
於彼相對治空性作意 思惟	空性相	空空

此處兩問，第一問是說對於「知法」（comprehend doctrines）、「知義」（comprehend objects）並且「進入到遣除相」（the engaged in eliminating signs）之菩薩有多少種的相可以被遣除；第二問是說，通過什麼，這些相被遣除。此兩問在玄奘譯本和英譯本大體無差，在菩提流支譯本中，則是帶出了觀法，「以何等法、何等觀，觀彼難修行」。

回答時帶出十個方面，其敘述結構基本一致，即基於什麼樣的修觀行的活動中，而相應的有哪一種或幾種相，並被哪一種或幾種空所除遣，所包含之內容，則對應於經文中在前面所討論的「知法」與「知義」的相關環節中。以下就基於各譯本之內容，參照圓測《疏》以及《辯中邊論》的相關內容，依次比較分析。

1、第一組：法義——文字相——一切法空

比照三個譯本²³⁵，此處所討論的問題是基於「法」的種種項目所作出的說明。法是教法，義是義境，圓測說此是持業釋，也就是將「法」當成所緣境來看待，「文字相」指名句文身。此一句的含義就是菩薩初觀行時，為了解十二部經為所緣境，就會有各種各樣的文字相顯現，即以一切法是空性的（emptiness of all phenomena）來遣除。此中所說「一切法空」，依《般若經》和《大智度論》的相關說明，都是以五蘊、十二處、十八界來解說一切法，而說此種種法之項目為空；而在《辯中邊論》中，則是以「菩薩為令力無畏等一切佛法皆得清淨而觀此空」得名；《解深密經》所說與上述兩個系統均有所不同，依圓測《疏》中解釋，此處依「文字相」說，就是將一切言詮之教都作為「法」而說為「一切法空」。

2、第二組：生滅住異性相、續隨轉相——相空、無先後空

比照三個譯本²³⁶，此處所說的是「安立真如」正對應於後一節所要討論的「七種真如」之內容，在觀法和觀義的脈絡下，「七種真如」是用來解說「如所有性」的，也就是十種知義中的第二種。具體而言，「安立真如」所指代的就是「苦諦」，所以所帶出的內容，也是一個由產生、破壞、安住、變異所形成的不斷流轉的過程，而對應有生住異滅和相應行相。這裡說的「相空」，若依《般若經》和《大

²³⁵玄奘譯本（玄奘譯，《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 701，上）：

「了知法義故，有種種文字相；此由一切法空，能正除遣。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 677，下）：

「觀法義相、種種名字相，依一切法空，斷彼難修行相。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Sañdhinirmocana Sūtra.* p189）：

“The various signs of syllable and words
through which the meaning of doctrine is comprehended.
These are eliminated by the emptiness of all phenomena.”

²³⁶玄奘譯本（玄奘譯，《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 701，上）：

「了知安立真如義故，有生、滅、住、異性相續隨轉相；此由相空及無先後空，能正除遣。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 677，下）：

「取如實義相受用——所謂生相、滅相、住相、異相、相應行相——依相空、無始空，斷彼難修行相。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Sañdhinirmocana Sūtra.* p189）：

“The signs that are a continuum of production, destruction, abiding, and transformation
through which the meaning of the suchness of abiding is comprehended
are eliminated by the emptiness of character and the emptiness of what is beginningless and endless.”

智度論》，又區分為「自相空」和「共相空」，從其解說的內容來看與本經差別頗大；《辯中邊論》也說「相空」，不過是以「菩薩為得大士相好而觀空」得名，與《解深密經》所說亦不同；因為「相」這一語詞原本就是通稱，「相空」所空之「相」要結合具體所說的脈絡，如依本經中所說就是由於「苦諦」之流轉性所帶出的生、住、異、滅這些相是「空性」的來理解即可。「無先後空」，依菩提流支譯本說為「無始空」；《般若經》中說「無際空」是無三際可得；《大智度論》說「無始空」是指世間之眾生與法都沒有開始；《辯中邊論》說「無際空」是「生死遠無初後際」，這也是菩薩修行中為救渡眾生不厭生死而觀此空；此三所說與本經都大為不同，經中是為遣除「流轉」而說「無先後空」。

3、第三組：能取——顧戀身相、我慢相——內空、無所得空

比照三個譯本²³⁷，此處所討論的議題是基於「知義」的第一組分類，以十種「知義」中的第三種「能取義」（the apprehending object）而說，在解釋「能取義」的含義時包括前五識、心意識、心法等。如此，此處有與主體相關之「相」存在，如圓測《疏》²³⁸中說，「我根等能取諸法」是「顧戀身相」，「我心等勝於他心」是「我慢相」。此處所說之「內空」（the emptiness of the internal），《般若經》、《大智度論》及《辯中邊論》中都是以內六處是空性的來說明。「無所得空」（the emptiness of the unobservable），在《般若經》及《大智度論》中都說是「不可得空」，但在解說上有差別，前者是說三世不可得，後者是說一切

²³⁷ 玄奘譯本（玄奘譯，《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 701，上）：

「了知能取義故，有顧戀身相及我慢相；此由內空及無所得空，能正除遣。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 677，下）：

「取能取義相——所謂依身相、依我相——依內空、依不見空，斷彼難修行相。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Saradvinirmocana Sūtra*. p189）：

“The signs of discerning true personhood and the signs of thinking ‘I am’ through which one comprehends the apprehending object are eliminated by the emptiness of the internal and the emptiness of the unobservable.”

²³⁸ 圓測，《解深密經疏》，續藏經，冊 21，頁 335，上。

法及因緣不可得。圓測²³⁹認為依照《解深密經》所說，由了知六根能取，顧戀執著內身，觀內空遣除；由執我有起我慢，觀無所得空能遣除，即將能取的兩個方面對應於兩相又依此對應於二空；而另一種解法是說此兩者空都各自對應上述所說的兩種相。

4、第四組：所取——顧戀財相——外空

比照三個譯本²⁴⁰，此處所討論的內容也是基於「知義」的第一組分類，以十種「知義」中的第四種「所取義」（the apprehended object）而說，在解釋「所取義」時由「外六處」來說明，經文的解釋是對於外在事物的執取，所以在說明「空」的時候，也相應的對應於外在說為「外空」（the emptiness of the external）。依照《般若經》、《大智度論》和《辯中邊論》，也是以此「外六處」之空性說名「外空」，與本經同。

5、第五組：受用義——內安樂相、外淨妙相——內外空、本性空

比照三個譯本的文本²⁴¹，這裡依「受用義」來說亦是經文中「知義」所討論

²³⁹ 圓測，《解深密經疏》，續藏經，冊 21，頁 335，上。

²⁴⁰ 玄奘譯本（玄奘譯，《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 701，上）：「了知所取義故，有顧戀財相；此由外空，能正除遣。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 677，下）：「取可取相——所謂資生相——依外空，斷彼難修行相。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra*. p189）：“The signs of discerning enjoyment through which one comprehends the apprehended object are eliminated by the emptiness of the external.”

²⁴¹ 玄奘譯本（玄奘譯，《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 701，上）：「了知受用義、男女承事資具相應故，有內安樂相、外淨妙相；此由內外空及本性空，能正除遣。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 677，下）：「取受用義男女相種種資生——所謂內外清淨相——依內外空、自性空，斷彼難修行相。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra*. p189）：“The signs of inner happiness and the signs of external allure through which one comprehends the objects that are resources, [such as] the services of men and women and possession, are eliminated by the emptiness of external and by the emptiness of self-nature.”

的內容，見於第一組十種「知義」中的第六種。依圓測《疏》²⁴²中所說，此處「了知義」與「相」之間的關係有兩種不同的理解：一種是說「受用義」所包含的兩個方面，其中男女是有情，於此起內安樂想，資具是非有情，於此起外淨妙相；另一種是說「內」、「外」分別對應「內六處」和「外六處」，於「內六處」起安樂想，於「外六處」起淨妙相。這裡所說的兩種空，第一種依照玄奘譯本和菩提流支譯本都是「內外空」，在英譯本中則只說是「外在的空性」(the emptiness of external)；第二種則說為「本性空」、「自性空」、「自性的空性」(the emptiness of self-nature)，差別不大。「內外空」依《般若經》、《大智度論》和《辯中邊論》的解說都是指內外六處是空性的，即合說上面(3)(4)中的內空、外空二者而言。「本性空」則是說明為一切法之性質是空的，《般若經》解釋此性質如「有為性」、「無為性」，《大智度論》說其為法性常空，比較特別的是《辯中邊論》中說此本性是「諸聖種性本有非習所成」，與上述所說均不相同。圓測《疏》中是說此《解深密經》中「相」與「空性」之遣除的對應關係，有三種不同的解釋：第一種是說內空除遣內安樂相，外空除遣淨妙相，本性空同時除遣此二者；第二種是說內外空除遣內安樂相，本性空除遣淨妙相；第三種解說同於第二種，即是以兩空分別遣除兩相，只是在說明方面，是說男女俱十二處，所以由內外空來除遣。

243

6、第六組：建立義——無量相——大空

比照三個譯本²⁴⁴，此處所說之「建立義」(the objects that are abodes)亦是列

²⁴² 圓測《解深密經疏》，續藏經，冊21，頁335，中。

²⁴³ 圓測《解深密經疏》，續藏經，冊21，頁335，下。

²⁴⁴ 玄奘譯本（玄奘譯，《解深密經》卷三，大正藏，冊16，頁701，上）：

「了知建立義故，有無量相；此由大空，能正除遣。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊16，頁677，下）：

「取住持義有無量相，依大空，斷彼難修行相。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra*. p189）：

“The signs of the immeasurable
through which one comprehends the objects that are abodes
are eliminated by the emptiness of the great.”

於十種「知義」名目之下的第五種，依經文所說世間之建立有無數無量中，所以此處說為「無量相」，遣除此相說為「大空」（the emptiness of the great）。《般若經》和《大智度論》都說「大空」是指十方空，《辯中邊論》以所住之器世間之廣大說為大，觀此所住為空說為「大空」，本經是以相之無數無量說為「大」，雖然解說上各不相同，但以所對之內容皆是器世間而論，則是一致的。

7、第七組：無色——內寂靜解脫相——有為空

比照三個譯本²⁴⁵，此處對照於上文第六組所說的欲界、色界器世間，無色界是內寂靜相，修定者得無色定以為寂靜解脫涅槃，說為「解脫相」。《般若經》中是以色界、欲界、無色界三界空說明「有為空」，圓測²⁴⁶認為此經即同於《般若經》之解說。

8、第八組：相真如義——補特伽羅無我相、法無我相、唯識相、勝義相——畢竟空、無性空、無性自性空、勝義空

此一段文字非常重要，比照三個譯本²⁴⁷，首先是從了知「相真如義」（the object

²⁴⁵玄奘譯本（玄奘譯，《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 701，上）：

「了知無色故，有內寂靜解脫相；此由有為空，能正除遣。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 677，下）：

「取無色修行相、內寂靜解脫相，依有為空，斷彼難修行相。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra.* p189）：

“The internal signs of peaceful liberation
dependent upon [comprehending] formlessness,
are eliminated by the emptiness of compounded phenomena.”

²⁴⁶ 圓測《解深密經疏》，續藏經，冊 21，頁 336，上。

²⁴⁷玄奘譯本（玄奘譯，《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 701，上）：了知相真如義故，有「補特伽羅無我相、法無我相，若唯識相及勝義相；此由畢竟空、無性空、無性自性空及勝義空，能正除遣。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 678，上）：

「取真如相義——所謂我空、法空，唯是心、第一義相——依本空、無物空、自體空、無體自體空、第一義空，斷彼難修行相。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra.* p191）：

“The signs of the selflessness of persons, the signs of the selflessness of phenomena, the signs of cognition-only, and the signs of the ultimate
through which one comprehends the object of the suchness of character
are eliminated by the emptiness of what has passed beyond the extremes, by the emptiness of

of the suchness of character) 帶出了四個關鍵概念，「補特伽羅無我相」(the signs of the selflessness of persons)、「法無我相」(the signs of the selflessness of phenomena)、「唯識相」(the signs of cognition-only)、「勝義相」(the signs of the ultimate)，前二所說之內容即是人無我、法無我，在後續唯識學典籍中的人法二空，「勝義諦」又對應於〈勝義諦相〉品的相關內容，還將「唯識相」也一併帶入進來。

值得注意的是，此處所說的乃是基於「相真如」的討論，是「七種真如」中的第一種，從其定義來說也就是人法二無我性，經文又以「相真如」和「唯識真如」並列說明一切法之平等，由此帶出「唯識相」，此「法無我性」即是「勝義」，繼而又有「勝義相」。圓測《疏》中說明此四種「相」與四種「空」之除遣關係有三種不同的解讀方式，具體可參照如下圖表。

	補特伽羅無我相	法無我相	唯識相	勝義相
第一種	畢竟空		無性空、無性自性空	勝義空
第二種	畢竟空		無性空	執依他為勝義——無性自性空遣除 執圓成實——勝義空
第三種	畢竟空	無性空	無性自性空	勝義空

筆者認為以第三種說法較為合理，以「人無我」說為畢竟空；以「法無我」即法之無性說為「無性空」；法之無性藉助於「唯識」而談，其無有外境而有識，說此是「無性自性」，然此所觀照法與能觀之識也都是「空性」，由此說為「無性自

non-things, by the emptiness of the own-being of non-things, and by the emptiness of the ultimate.”

性空」；以觀真如而有「勝義相」，於此相亦不起執著而說為「勝義空」。此處若依《辯中邊論》中的四種，「畢竟空」是說常於有情作饒益而觀此空，一方面可說為是於所得利益起空觀，也可說饒益之對象為空，與「人無我」相亦可契合；「無性空」與「無性自性空」在此論中都具有特殊的地位，是對應於前面所說的「十四種空相」，為顯示空相別立而來，「無性空」對照於補特伽羅我以及法我實性均非有，說明是「無性」，也是「空性」，「無性自性空」則是說明此「空性」並非無有「自性」，而是以「無性」為「自性」成就此「空性」，此二空分別對應於「增益執」和「損減執」而來；而「勝義空」即解釋為此勝義理即是「空性」的含義。《解深密經》中的解說與《辯中邊論》之說明，側重點各不相同。²⁴⁸

9、第九組：清淨真如——無為相、無變異相——無為空、無變異空

比照三個譯本²⁴⁹，這裡所討論的是「清淨真如」也是和「七種真如」相關，所談論的是「滅諦」，也就是「涅槃」，所以此處說明「相」時所帶出的兩個方面分別是「無為相」和「無變異相」，並說此兩者是「無為法的空性」(the emptiness of uncompounded phenomena) 和「無變異的空性」(the emptiness of inclusiveness)。《般若經》是以無生、住、異、滅說明「無為空」；《大智度論》是以「無因緣」說為「無為空」；《辯中邊論》是以菩薩修行所得二種清淨（有為善法、無為善法）而相對應的觀此二法為空。《般若經》中又以無放、無辨、無捨可得解說「無變異」。圓測認為此經所說大略同《般若經》，不過筆者

²⁴⁸ 此處依演培法師《解深密經語體釋》中的觀點，是認為此中所說明的四種相，其實只是勝義和世俗兩種，二無我相也是勝義相，而唯識相是世俗相，並非真勝義。四種空分別對應除遣四相。（《解深密經語體釋》，頁345）

²⁴⁹ 玄奘譯本（玄奘譯，《解深密經》卷三，大正藏，冊16，頁701，上）：
「由了知清淨真如義故，有無為相、無變異相；此由無為空、無變異空，能正除遣。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊16，頁678，上）：

「取清淨真如無為相義，離諸相、無異相，依無為空、不異空，斷彼難修行相。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra*. p189）：

“The signs of the uncompounded and the signs of the immutable through which one comprehends the object of puresuchness are eliminated by the emptiness of uncompounded phenomena and the emptiness of inclusiveness.”

認為本經之脈絡還是因為有「相」繼而有所對治之空而已。



10、第十組：空性相——空空

比照三個譯本²⁵⁰，此處是說由於通過「空性」去「對治」(antidote)諸相，如上文所羅列的九組十六種「空性」，而有「空性的相」(the signs of emptiness)，如此帶出「空性的空性」(the emptiness of emptiness)，即所用來對治諸相的「空性」也是「空性」的。《般若經》中是以一切法空由「空空」來說；《大智度論》特指明此說內空、外空、內外空三種空；《辯中邊論》所說「空空」，前一「空」字特指能見諸相空性之「空智」，以此「空智」亦是空性的，說為「空空」。上述三者與本經所述均有差異。

上文依次說明此十組「了知義」、「相」與「空性」間的關係，並比照般若一系之經典《般若經》、《大智度論》，與瑜伽行派典籍《辯中邊論》中，與此相似之多種「空性」之呈現樣態。從中不難發現，雖然在所羅列之種種「空性」之名稱上彼此有重合的地方，但是對照其解說之內容，各經論之間亦有差異，如《般若經》中以此「二十種空」說明菩薩摩訶衍大乘相，《辯中邊論》中以「十六種空」對照菩薩修行過程之障礙的克服，《解深密經》中則是在止觀修行的過程中，觀「法」與「義」而有難遣除相，針對所說的「相」而有相應的「空性」予以對治。此處亦可以看出佛教中所說的各種「空」，重點並不在於名稱和品類差別，而在於其所說明的語境脈絡以及所涉及的「法」之內容，是經由具體的「法」來

²⁵⁰玄奘譯本（玄奘譯，《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 701，上）：

「即於彼相對治空性，作意思惟故，有空性相；此由空空，能正除遣。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 678，上）：

「取彼無為空、無異空，為斷彼空相，對治無為空、無異空，依空空，斷彼二空。」

英譯本 (John Power. *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra*. p189) :

“The signs of emptiness

through which one takes to mind the very emptiness that is an antidote to these signs
are eliminated by the emptiness of emptiness.”

此處菩提流支譯本與另外兩個譯本有差別，是將所對治者明確為是「無為法」、「無變異法」的空相來說，即只對治其中第九組所說明的空相，應該是譯本的錯誤。

說明此法是「空性」的這樣的道理。



(二) 十七種「空性」間的關係

在上述十組內容論述完畢後，接下來所討論之內容則涉及到「二縛」的除遣以及諸「空性」間的關係，如玄奘所譯《解深密經》中說，

「世尊！除遣如是十種相時，除遣何等？從何等相而得解脫？」

「善男子！除遣三摩地所行影像相；從雜染縛相而得解脫，彼亦除遣。善男子！當知就勝說，如是空治如是相，非不一一治一切相。譬如無明，非不能生乃至老死諸雜染法。就勝但說能生於行，由是諸行親近緣故。此中道理，當知亦爾。」²⁵¹

比照三個不同譯本²⁵²，此段文字可分成四個層次，首先是彌勒菩薩問，其次是世

²⁵¹ 玄奘譯，《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 701，中。

²⁵² 玄奘譯本（玄奘譯，《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 701，中）：

- (1) 除遣如是十種相時，除遣何等？從何等相而得解脫？
- (2) 除遣三摩地所行影像相；從雜染縛相而得解脫，彼亦除遣。
- (3) 當知就勝說，如是空治如是相，非不一一治一切相。
- (4) 譬如無明，非不能生乃至老死諸雜染法。就勝但說能生於行，由是諸行親近緣故。此中道理，當知亦爾。

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 678，上）：

- (1) 菩薩如是修行十種相，於何等縛相而得解脫？
- (2) 修行三昧境界見形像相，染縛煩惱中而得解脫，即觀彼鏡像不取境界相，是名斷彼難修行相。
- (3) 差別而言，是諸空等對十種相，非一一空不能對治斷十種相。
- (4) 譬如無明不能生生，乃至老、死染煩惱等，但依本言無明緣行生，依近因緣故如是說。此義如是應知。

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra.* p181, p193）：

- (1) when [Bodhisattvas] eliminate the ten kinds of signs, what are the signs that they eliminate? From what signs of bondage are they liberated?
- (2) Maitreya, eliminating the signs of the image, the focus of samādhi , one is liberated from the signs that are the signs of the afflictions, these [signs] that are also eliminated.
- (3) Maitreya , know that the emptiness are, in actuality, antidotes to the signs.

Each [emptiness] is also an antidote to any of the signs.

- (4) for example, although the afflictions are not established, due to proximity or close proximity with conditions, from ignorance up to old age and death, in actuality, compounded phenomena are described as established.

You should also discern [these emptiness] in just this way.

尊針對這兩問所作的回答，第三是說到「空」與「相」的對治關係，最後是世尊舉譬喻予以解說。以下依次說明。

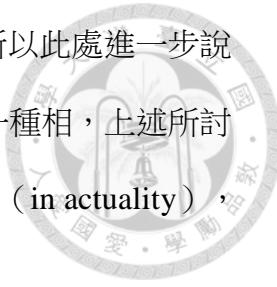
小點（1），在英譯本中很明確的是分成兩問的，一個是問遣除的相是什麼相，一個是問從什麼樣的相的束縛中得到解脫；在玄奘譯本，此一問也是分為兩個部分，內容大體一致；而菩提流支的譯本中，則只是直接問到「相縛」與解脫。此處依圓測《疏》²⁵³，此問意有三種不同的解讀：第一種是說，除上述十組內容中所遣除的相外還有何相需要被遣除；第二種是說，除上述十組說明外，禪定之散相中又依何種相來說明；第三種是說，上述十組的所執之相，是何等相。若依上下文來看，第三種解釋較為合理，即上文中分別帶出各相，而後文說明所遣除的相的共通性質。

（2）回答上述的兩個問題。一方面是說去除的相是「影像的相」（the signs of the image），也就是作為「三摩地所行影像」（*samādhigocarapratibimba, the focus of samādhi*），菩提流支譯本所說「修行三昧境界見形像相」；另一方面是說若從「雜染相」的「相」中解脫，這些「相」也會被遣除。此處在菩提流支的譯本中還額外多加了一句解釋說明，即經由這樣的不執取，所以能夠離「雜染」以及「相縛」。圓測《疏》²⁵⁴中對應上文所說的問意有三，此處回答亦分成三種，簡要來說，第一種說是除遣「依他似空影像相分」，第二種是說除遣「依他影像見分」，第三種是說「影像所起遍計所執相」。從第一種來說是「識」所變現的法的層面，從第二種來說是能取「識」，第三種則是偏重於名言之假安立，只是這些解說都過多的摻雜了後續唯識學說之內容，從本經來看，可能並沒有這麼複雜。

（3）是此一段落的重點，在上文所說的十組「了知義」、「相」、「空性」的內容中彼此間是有相互對照的關係的，此處意在說明此種對應關係並非是一成

²⁵³ 圓測，《解深密經疏》卷七，續藏經，冊 21，頁 337，上。

²⁵⁴ 圓測，《解深密經疏》卷七，續藏經，冊 21，頁 337，中。



不變的，因為貫通諸法之「空性」並不是一種有窒礙的存在，所以此處進一步說明「空性」是用來對治相的，每一種「空性」都能對治任何的一種相，上述所討論的十組內容，只是就「差別說」、「勝說」、「就事實而言」(in actuality)，非從道理上來說明。

(4) 列舉譬喻對(3)所說之內容予以說明，此處各譯本間所說內容略有不同。依照玄奘譯本的解釋是說在十二緣起中從「無明」而生起的除了「行」之外，也可說「老」、「死」等由「無明」而來，只是「無明」與「行」在緣上最近，說為「無明緣行」，並非不能由說「無明」緣「老」、「死」等；而英譯本所表述的含義則是儘管「雜染法」是不成實的，基於條件上的接近，從「無明」一直到「老」、「死」，「有為法」(samskṛta, compounded phenomena)被表述為成立的，此一句的含義更像是依照因緣條件來說，可以將原本不成立的施設為是成立的；菩提流支譯本則是直接否定了「無明」生「老」、「死」這件事，而肯定「無明緣行」是就近緣而言。此處結合上下文之語境當以玄奘本為優。

(三) 總空性相

《解深密經》對「空性」的另一種說明為「總空性相」，如玄奘譯本中的此一段文字。

爾時，慈氏菩薩復白佛言：「世尊！此中何等空是總空性相？若諸菩薩了知是已，無有失壞於空性相，離增上慢？」

爾時，世尊歎慈氏菩薩曰：「善哉，善哉！善男子！汝今乃能請問如來如是深義，令諸菩薩於空性相無有失壞。何以故？善男子！若諸菩薩於空性相有失壞者，便為失壞一切大乘。是故汝應諦聽，諦聽！當為汝說總空性相。善男子！若於依他起相及圓成實相中，一切品類雜染、清淨遍計所執相，畢竟遠離性，及於此中都無所得，如是名為



比照三個不同譯本²⁵⁶，此處所討論之主題為「總空性相」，依菩提流支譯本說為「略空相」，英譯本是「空性的相」（the character of emptiness）。此一主詞關聯於兩方面的作用，一方面是面對諸多空相時不會「失壞」，此特指有「損減執」、「惡趣空」過失之人；另一方面是說可以離於「增上慢」，不會墜落在關於空相的「增上慢」之中，未證說證、未得說得。

小點（2）意在說明對於「空性」的如實認知是正確理解大乘中一切法的基石，若於「空性」有所失壞或偏離，則於一切大乘失壞或偏離。依圓測《疏》²⁵⁷，此中說為「大乘」，即是《般若經》中的二十種「空性」，經文中是以菩薩摩訶衍大乘相來帶出這種種「空性」之說明；說為「失壞」，依《瑜伽師地論·真實義品》中所說，「增益執」、「損減執」這兩種偏離「真實」的情況都可以說為「失壞」，以於無事上假說自性自相執為實有說為「增益」，於假說之相、假說相所依之緣起法以及「離言法性」認為全無所有是「損減」，此「損減」空性者也就是「惡趣空」者。

²⁵⁵ 《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 701，中。

²⁵⁶ 玄奘譯本（《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 701，中。）：

- (1) 此中何等空是總空性相？若諸菩薩了知是已，無有失壞於空性相，離增上慢？
- (2) 若諸菩薩於空性相有失壞者，便為失壞一切大乘。
- (3) 若於依他起相及圓成實相中，一切品類雜染、清淨遍計所執相，畢竟遠離性，及於此中都無所得，如是名為於大乘中總空性相。

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 678，上）：

- (1) 何者是略空相？菩薩知彼略空相不失一切空相，離諸一切慢空相。
- (2) 若菩薩不知空相則失一切大乘法相。
- (3) 於他力相、第一義相、一切法中無染淨相，彼虛妄分別相常離彼相，不見有相，是名大乘中說略相空。

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra.* p193）：

- (1) what do Bodhisattvas realize in the Mahāyāna that merges the signs of unchanging emptiness without degenerating into arrogance about the character of emptiness?
- (2) Bodhisattvas who do not fall away from emptiness also do not fall away from all of the Mahāyāna.
- (3) the other-dependent character and the thoroughly established character are observed in all aspects to be a character free from the imputational character which is either afflicted or purified. This [character] is 'that which has been taught in the Mahāyāna as the character of emptiness'.

²⁵⁷ 圓測，《解深密經疏》卷七，續藏經，冊 21，頁 338，上。

小點(3)則是明確帶出對此一主詞的說明並將其連接於「三相」的脈絡上。此處各譯本在說明上有差異，共同提及的內容包括①「依他起」和「圓成實」，②雜染、清淨，③遠離「遍計所執」，④不見有相、無所得，由「依他起相」和「圓成實相」帶出此一段內容之討論應該並無異議，說明的重點也在於遠離此「遍計所執相」，只是此中雜染、清淨之修飾語應該歸屬於哪個方面，各譯本說明不同，英譯本中此一句是用於修飾「遍計所執相」的，菩提流支譯本中則是與「依他起相」和「圓成實相」並列在一起，玄奘譯本中似乎可呼應前面所說的「依他起相」和「圓成實相」而給予雜染、清淨的相關說明，筆者認為以玄奘譯本的解釋為佳，即意在強調「依他起相」和「圓成實相」於「遍計所執相」畢竟遠離後，無有相可得的情況，說此為大乘中「總空性相」。

此一段文字之理解，也是容易產生分歧的地方，如依圓測《疏》²⁵⁸中所引清辯之觀點是三性皆空，如上文中「一切品類雜染、清淨遍計所執相，畢竟遠離性」一句是在說「遍計所執的空性」，而「於此中都無所得者」是在顯示「依他起性」及「圓成實性」之空性，是以「三性的無所得」說為「總空性相」；而依照護法一系的解釋，此處所遣的僅僅只是「遍計所執性」，其中的「無所得」或者說為上述所說被遣除之諸相無所得，或說為「遍計所執性」無所得。兩種解說之分歧即在於對「無所得」的理解上，若依菩提流支譯本是「不見有相」，英譯本中並沒有說明此一句之文字，如果只從《解深密經》的文本來看此即以譴除「遍計所執相」之「依他起相」和「圓成實相」來說明「空性」，區別於上述所說種種差別之空。此處的差別依圓測《疏》²⁵⁹中有兩種解讀，一是從本質上說「體無差別」，在使用上有「總」和「別」的區分；二是除遣對象不同，「總空性相」是為了遣除「所執性」，十組「十七種空」是為了遣除「影像」。

²⁵⁸ 圓測，《解深密經疏》，續藏經，冊21，頁338，中。

²⁵⁹ 圓測，《解深密經疏》，續藏經，冊21，頁339，中。

此「總空性相」亦可看做是「空性」或者最高真實。此中所說之「空性」，又可以對應於經文中在說明「勝義諦」時的文字，常常是以「真如、法無我性、勝義諦」三者出現於同一語詞脈絡中，來表達這樣的含義。



第三節 《解深密經》的「真如」



本節所討論的核心概念是「真如」，在寫作過程中依次包括三方面的內容。

第一，「真如」這一概念是什麼，用於表達此一含義的語詞，梵文、英文、中文，所表達之意涵分別是什麼。第二，「真如」的內涵是什麼，經論中在討論「真如」這一問題時，有哪些代表性的觀點，從中可以看出「真如」具有什麼樣的特質。第三，《解深密經》中是如何來說明「真如」的，有哪些經文，如何來理解這些經文，這可以反應出此經具有什麼樣的特色。

一、「真如」

「真如」，亦名「如如」，梵文是 *tathatā, tatha* 表示「如此的、那樣的」，後接續表示「性質」的陰性名詞的字尾 *tā*，即「如其所是的那樣存在著的性質」。英文中使用的語詞，一是 *reality*，可譯為「真實」，一是 *suchness*，可譯為「如此」。「真如」這一語詞所表達的就是諸法如其所來、如其所去的本來樣態，對「真如」的理解要藉由「空」，無始以來的「空性」一貫即是「真如」。

二、如何理解「真如」

（一）各經論中所說之真如

《解深密經》未對「真如」作出明確界說，只說其「無有相，亦無有得」，如果參考其他瑜伽行派的相關典籍，約略可以從如下三個方面說明，一是同樣列屬於表述最高真實的一組語詞，「真如」相較於其他概念在定義方面所強調的特色是什麼；二是在經論中所出現的多種真如的說明；三是「真如」在「百法」和「五法」的系統中所說明之「真如」。



1、以無變異、無虛妄等說明「真如」

「真如」此一語詞相較於作為「空」之種種異門的其他名稱，在《辯中邊論》中會特別強調其「無變義」(*ananyathā*) 這一特色，在世親的解釋中，進一步以恒常來說明，

由無變義說為真如，真性常如，無轉易故。²⁶⁰

又如《攝大乘論》無性釋中，由真如之不變異性、一切法之平等性，說其為「如來藏」(tathāgata-garbha)，

謂真如者性無變故，是一切法平等共相，即由此故，聖教中說一切有情有如來藏。²⁶¹

《雜集論》中在解說八種「無為法」的脈絡下，說明「真如」除「無變」外，又以兩種「無我」說明，如文中說，

何故真如說名真如？由彼自性無變異故，謂一切時無我實性無改轉故說無變異，當知此則是無我性，離二我故。²⁶²

又如《成唯識論》中以諸法「勝義」說此「真如」，進而說明其「不虛妄」、「無變易」之特色，

此諸法勝義亦即是真如，真謂真實顯非虛妄，如謂如常表無變易，謂此真實於一切位常如其性，故曰真如，即是湛然不虛妄義。²⁶³

圓測在《解深密經疏》中解說「趣無相法」一句時，則是依最勝、清淨來解說「真如」，這其實是與「勝義諦」的說明比較相近的，如文中說，

真如有其二義，一者最勝，二者清淨。²⁶⁴

²⁶⁰ 玄奘譯，《辯中邊論》卷一，大正藏，冊31，頁465，下。

²⁶¹ 無性，《攝大乘論釋》卷五，大正藏，冊21，頁406，中。

²⁶² 《大乘阿毗達摩雜集論》卷二，大正藏，冊2，頁702，中。

²⁶³ 《成唯識論》卷九，大正藏，冊31，頁48，下。

²⁶⁴ 圓測，《解深密經疏》，續藏經，冊21，頁203，中。



2、多種真如

《解深密經》中在解說「如所有性」時，帶出「七種真如」，經文中兩次解釋「勝義諦」的內涵時，也是以「七種真如」來說明。此「七種真如」在《辯中邊論》中被稱為「差別真實」予以說明，並依作為「根本真實」的「三性」所立，如文中說，

差別真實略有七種：一流轉真實，二實相真實，三唯識真實，四安立真實，五邪行真實，六清淨真實，七正行真實。…流轉等七隨其所應，攝在根本三種真實。謂彼流轉、安立、邪行，依根本中遍計所執及依他起。實相、唯識、清淨、正行，依根本中圓成實立。²⁶⁵

此外，《成唯識論》中所說「七種真如」亦同《解深密經》，而與「三性」間的關係區分為兩個層次，從「隨相」的層次上接受《辯中邊論》的相關說明，而從「實性」上說此七種都歸屬於「圓成實」，如文中說，

七真如者：一流轉真如，謂有為法流轉實性；二實相真如，謂二無我所顯實性；三唯識真如，謂染淨法唯識實性；四安立真如，謂苦實性；五邪行真如，謂集實性；六清淨真如，謂滅實性；七正行真如，謂道實性。

此七實性，圓成實攝，根本、後得二智境故。隨相攝者，流轉、苦、集三，前二性攝，妄執雜染故，餘四皆是圓成實攝。²⁶⁶

此處在解說這七種「真如」時很特別的地方在於每一種語詞說明之後都加上「實

²⁶⁵ 《辯中邊論》卷二，《大正藏》冊 31，頁 470，上。

²⁶⁶ 《成唯識論》卷八，大正藏，冊 31，頁 46，下。

性」二字，與「唯識實性」的說法相類似，此處所說之「實」，應當理解為「真實」之「實」，而非「實存」之「實」，這恰恰是玄奘譯本中容易招致誤解的地方。

在《成唯識論》中除「七真如」外，尚有「十真如」之說，如卷九中在解說轉依問題時，與十地、十勝行、十重障相對所假立的十種「真如」，「遍行真如」、「最勝真如」、「勝流真如」、「無攝受真如」、「類無別真如」、「無染淨真如」、「法無別真如」、「不增減真如」、「智自在所依真如」、「業自在等所依真如」。²⁶⁷

3、百法、五法中之「真如」

此外，在瑜伽行派的典籍中，「真如」另外兩個重要運用即是位屬五位百法中的「無為法」，以及與相、名、分別、正智並列的五事之一。如《瑜伽師地論·攝抉擇分》中在解說五事時說，

云何五事？一相，二名，三分別，四真如，五正智。

何等為相？謂若略說所有言談安足處事。

何等為名？謂即於相所有增語。

何等為分別？謂三界行中所有心心所。

何等為真如？謂法無我所顯聖智所行，非一切言談安足處事。

何等為正智？謂略有二種，一唯出世間正智，二世間出世間正智。²⁶⁸

此中所說之「真如」，以「無我」說明，是「聖智」所行，在含義方面與「勝義諦」等是一致的，就是表示最高真實，而與「正智」組成一組相對應的概念。此五法的說明，較普遍的見於瑜伽行派的典籍中，如《辯中邊論》所說的「攝受真實」亦指此「五事」。

²⁶⁷ 《成唯識論》卷十，大正藏，冊31，頁54，中。

²⁶⁸ 《瑜伽師地論》卷七十二，大正藏，冊30，頁696，上。

《雜集論》中所說八種「無為法」，即有「善法真如」、「不善法真如」、「無記法真如」、「虛空」、「非擇滅」、「擇滅」、「不動」及「想受滅」²⁶⁹。《成唯識論》說「無為法」為五種，即「法性」、「虛空」、「擇滅」、「非擇滅」、「想受滅」，此五種都是依「真如」假立，「真如」亦是假名施設，以表明其不虛幻、非顛倒之特性²⁷⁰。

（二）如何理解「真如」的內涵

從上述引述之經論，約略可以看出「真如」如下三點特征：

其一，從「真如」本身的含義來說，真實、不變易、不虛妄、無顛倒，如此又與「法無我性」，「空性」，「勝義」這樣的概念相連接。

其二，從「真如」所討論之語詞脈絡來看，上述所談及之真如，多是與修行過程或修行次第相關，表達所觀照之境界上的差別。如從十種真如的解說上來看，說明其遍行於一切法，且在一切法中最為殊勝；教說中最殊勝，且諸教說中無差別；離繫屬、類、染淨、增減；智自在、神通作業自在。十種真如確立的目的，是為了使其圓滿，所以說在本質上沒有差別，「隨勝德假立」。

一般在這個意義上所使用之「真如」，與上文所談之多種「空」是有相類似的地方，就是修行者在面對所觀境時，將其看成是緣起空性的，如此認識到其真如法性。

其三，從「真如」所劃分之體系來看，有五位百法中之「真如」，此亦是假名施設；也有五法（五事）中之「真如」，與相、名、分別、正智並列，為正智所行，與正智同屬於「圓成實」所攝。這都是將「真如」列為法之項目，作為表達真實含義的所觀境「安立」而來。

²⁶⁹ 《大乘阿毗達摩雜集論》卷二，《大正藏》冊2，頁702，中。

²⁷⁰ 《成唯識論》卷二，大正藏，冊31，頁6，下。



三、《解深密經》如何討論「真如」

在《解深密經》中談到「真如」時，約可分成三個脈絡，表示最高真實之「真如」，止觀修行中所談及之「真如」，以及七種「真如」的討論，以下次第說明。

1、表示最高真實之「真如」

一是如上文所說，在表示最高真實這一序列時，常常使用「真如、法無我性、勝義諦」這樣三個一組的概念來說，並關聯於「圓成實相」，在真諦譯本《佛說解節經》中，直接是用「真如」、「真如理」這樣的語詞來指代「勝義諦」。

2、止觀修行中所談及之「真如」

(1)「隨順真如 (*tathatā-nimna*)、趣向真如 (*tathatā-pravana*)、臨入真如 (*tathatā-prāgabhāra*)」

比照三個譯本²⁷¹，此一段文字出現的脈絡是在探討「緣總法止觀」的部分，以依於所有「真如」等之法來說明「無量總法」的含義。於「真如」之後所帶出的序列還包括「覺悟」(enlightenment)、「涅槃」(*nirvāṇa*)，「轉依」(transformation of the basis) 此三者，而所使用的語詞也是「隨順」、「趣向」、「臨入」，與前文採取是同樣的句式結構。此一序列中，有表達「勝義諦」含義之「真如」，同時也有表達所獲得成就的「涅槃」和「覺悟」，並且帶入了和「識」相關的概念，「轉

²⁷¹玄奘譯本（《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 699，上）

「作意思維，此一切法隨順真如，趣向真如，臨入真如，隨順菩提，隨順涅槃，隨順轉依，及趣向彼，若臨入彼。」

菩提流支譯本（《深密解脫經》卷三，大正藏，冊 16，頁 675，中、下）

「隨順真如、流順真如、隨向真如、隨順彼真如、隨順菩提、隨順涅槃、隨心識轉、隨順彼法、隨向彼法。」

英譯本（John Powers. *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra*.p.163）

“all doctrines flow into suchness, descend into suchness, have descended into suchness;

flow into enlightenment, descend into enlightenment, have descended into enlightenment :

flow into *nirvāṇa*, descend into *nirvāṇa*, have descended into *nirvāṇa* ;

flow into transformation of the basis, descend into transformation of the basis, have descended into transformation of the basis ;”

此處，三個譯本在表述上是有差別的，只有英譯本是很規整的脈絡，依次帶出上述那四個語詞。

依」，此處依據英譯本，即是說「根本識的轉變」。



(2)「由真如作意，除遣法相及與義相」

同樣是在〈止觀修行品〉的脈絡中，在前面解說完種種知法、知義後，進一步的落腳點是在遣除上述所說的種種相，此中遣除所依者即是「真如」。如經文中說，

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！修奢摩他、毘鉢舍那諸菩薩眾由何，作意何等？云何除遣諸相？」

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！由真如作意，除遣法相及與義相；若於其名及名自性無所得時，亦不觀彼所依之相，如是除遣。如於其名，於句、於文、於一切義，當知亦爾。乃至於界及界自性無所得時，亦不觀彼所依之相，如是除遣。」

「世尊！諸所了知真如義相，此真如相亦可遣不？」

「善男子！於所了知真如義中，都無有相，亦無所得，當何所遣？善男子！我說了知真如義時，能伏一切法義之相，非此了達餘所能伏。」²⁷²

此一段落有兩組問答，可分成兩個部分，第一小段是由「真如」作意遣除諸相，第二小段則是說明此「真如相」無相可遣，以下分別論述。

第一小段由「真如」除遣諸相，比照各譯本²⁷³的相關說明，均包含三個主要

²⁷² 《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 700 下

²⁷³ 玄奘譯本（《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 700，下）：

- (1) 修奢摩他、毘鉢舍那諸菩薩眾由何，作意何等？云何除遣諸相？
- (2) 由真如作意，除遣法相及與義相；若於其名及名自性無所得時，亦不觀彼所依之相，如是除遣。
- (3) 如於其名，於句、於文、於一切義，當知亦爾。乃至於界及界自性無所得時，亦不觀彼所依之相，如是除遣。

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 677，中）：

- (1) 菩薩修行奢摩他、毘婆舍那，以何等心觀何法相？
- (2) 真如觀心，修行法相、義相，亦不見名，亦不見名體相，亦不見彼名字因相。



要點。

本段討論之背景是由「法」(doctrines) 與「義」(objects) 的解說而帶出種種「相」(nimitta, signs)，小點(1)即是詢問於何者作意，以及如何來除遣上述所說的「相」，這裡的「作意」(mental attention)，即是將精神注意力專注於某一方面所達成之作用。此處在英譯本中說為「基於什麼種類的精神的專注」(what [kind of] mental attention) 以及「怎樣來移除掉這些相」(how do Bodhisattvas remove which signs)，菩提流支譯本說為「以何等心觀何法相」。

小點(2)是世尊對此問題的回答，即經由「真如作意」可以除遣上文所說的種種「法相」(the signs of doctrines) 和「義相」(the signs of objects)。隨後一段文字是以「名」(names)作為例證的說明，「名」位於前文中所有「知法」、「知義」項目中的開端，是五種「知法」中的第一個。對於「名相」之除遣經由兩個方面，一是說不要觀察「名的自性」(nature of names)，一是「不要感知作為名所依的相的真實」(real the signs of names of their abiding)，於玄奘譯本說為「無所得」、「不觀」，於菩提流支譯本說為「不見」，如此即可以除遣種種相。

小點(3)是對上文例證之拓展，從「名」之相的除遣進而推廣至「知法」的後續兩個項目「句」與「字」，直至「界」(realms)，此亦是「知義」中的最後一個項目。所討論的重點還是兩個方面，一是不觀察此相，二是同時也不探知作為他們所依的相。

(3) 如是，句、字一切義應知，乃至不見十八界自體相，亦見彼因相，修行奢摩他毘婆舍那。是名修行奢摩他毘婆舍那義應知。

英譯本 (John Power. *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra.* p185, p187) :

(1) through cultivating śamatha and vipaśyanā, how do Bodhisattvas remove which signs with what [kind of] mental attention?

(2) through mental attention to suchness they remove the signs of doctrines and the signs of objects. With respect to names, by not observing the nature of names, and also by not perceiving as real the signs of names, they eliminate [signs].

(3) Just as it is with respect to names, so it is also with respect to all words, letters, and meanings. with respect to [everything] up through realms. By not observing the nature of realms, and also by not perceiving as real the signs of their abiding, they eliminate [signs].

第二小段中討論「真如相」是否可被遣除的問題，比照各譯本²⁷⁴可分成三個要點來說明。由「真如作意」除遣諸相所引導出的問題即是，同樣作為所知義相中的「真如義相」（the signs of comprehending the objects of suchness）是否可被遣除，此即小點（1）內容。世尊的回答中說名有關「真如」的所知義，原本就是「無相」、「無得」，對於這樣沒有「相」的對象，人們是不會去觀察的，也就沒有什麼可以遣除的，此即小點（2）之內容。進一步而言，「真如」的所知義能覆蓋（overwhelms）一切「法」與「義」的相，而不被其他東西所覆蓋或降服，此即小點（3）之內容。

（三）「七種真如」之解說

「七種真如」在《解深密經》中被提及多次，最主要的是以「七種真如」來說明「勝義諦」之內涵以及用此來解說「如所有性」，如經文中說，

如所有性者，謂即一切染淨法中所有真如，是名此中如所有性。

此復七種：一者流轉真如，謂一切行無先後性；二者相真如，謂一切法補特伽羅無我性及法無我性；三者了別真如，謂一切行唯是識性；四者安立真如，謂我所說諸苦聖諦；五者邪行真如，謂我所說諸集聖諦；六者清淨真如，謂我所說諸滅聖諦；七者正

²⁷⁴玄奘譯本（《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 700，下）：

- （1）諸所了知真如義相，此真如相亦可遣不？
- （2）於所了知真如義中，都無有相，亦無所得，當何所遣？
- （3）我說了知真如義時，能伏一切法義之相，非此了達餘所能伏。

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 677，下）：

- （1）菩薩修行真如義相亦修行彼相不？
- （2）真如形相無相可見。若無相者，云何修行？
- （3）菩薩修行真如相者，降伏一切法、一切義相，而彼諸法不能降伏真如義相。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Sandhinirmocana Sūtra*. p187）：

- （1）are the signs of comprehending the objects of suchness also eliminated?
- （2）with respect to comprehending the object of suchness,
since one does not observe what is without signs, what is there to eliminate?
- （3）comprehending the object of suchness overwhelms all signs of doctrines and objects.
I do not assert that it is overwhelmed by anything.



以下即從「七種真如」之內涵以及所帶出的四組平等性這兩個方面，約略說明。

1、「七種真如」之內涵

(1) 流轉真如 (*pravṛtti-tathatā*)

比照三個譯本²⁷⁶，此中所說「流轉真如」(*pravṛtti-tathatā*)，*pravṛtti*，來自於動詞字根 \sqrt{vr} 所組成的語詞，此字根表示「轉動」，依菩提流支譯本說為「行相真如」，依英譯本也可說為「生起之真如」(suchness of arising)。具體而言，就是「有為法」或「行相」的無開始亦無結束的性質，或說為「有為法」的無常性。依照智藏《疏》²⁷⁷，「流轉」說為煩惱、業、生三種雜染的相續而轉沒有前際與後際，「真如」是為說明此「行相」(*ākāra*) 本身的不變異 (*ananyathābhāva*)，即無顛倒的自性 (*aviparīta- svabhāva*)。依照圓測《疏》²⁷⁸中，此一句「一切行無前後性」有三種不同的解釋，第一種，以一切行的「真如性」無前後，來說明無前後；第二種，一切行即是「真如」，因為一切行的特徵就是念念生滅，無前後說；第三種，「有為法」的流轉是無始無終的。如果依照《解深密經》中所說的無先後性，應當還是對著「有為法」或者「諸行」而言的。參照上文所引《成唯識論》中的文本，是以「有為法流轉實性」來說明此「流轉真如」，可以理解成「有為法」本身所具有無始無終不斷流轉之特色，也就是「無常」，此亦是一種真實，說為實性，說為真如。此「一切法無常」在《辯中邊論·辯真實品》中作為「無

²⁷⁵ 《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 699 下-700 上。

²⁷⁶ 玄奘譯本：

「一者流轉真如，謂一切行無先後性。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》卷三，大正藏，冊 16，頁 676，中）：

「所謂無始有為行相真如。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra*. p171）：

“the ‘suchness of arising’ is the beginninglessness and endlessness of compounded phenomena;”

²⁷⁷ 野澤靜證，《大乘佛教瑜伽行研究：解深密經聖者慈氏章及疏之譯注》，頁 220。

²⁷⁸ 圓測《解深密經疏》卷六，《續藏經》冊 21，頁 321，中。

顛倒真實」中的一種予以說明的。



(2) 相真如 (*lakṣaṇa-tathatā*)

比照三個不同譯本²⁷⁹，此中說明第二種「相真如」(*lakṣaṇa-tathatā*, suchness of character)，在名稱的使用上各譯本是一致的。具體而言，也就是一切法的二無我性，或者說為「人無我」、「法無我」所顯之空性。《成唯識論》中稱此為「實相真如」，以「二無我所顯實性」予以說明。圓測²⁸⁰認為《解深密經》與《成唯識論》在命名上的差別在於，前者是就所顯處說能顯名，後者是就實而論說所顯名。此處之「實」性應當以「真實」義去說明，而非「實存」義去理解。這裡所說的一切法相，也就是一切法之特征即「無我」，以此為「真實」來說明此種真如。

(3) 了別真如 (*vijñapti-tathatā*)

比照三個不同譯本²⁸¹，此中說明第三種「了別真如」(*vijñapti-tathatā*, suchness of cognition)，依菩提流支譯本為「唯識真如」。這裡所說的「識」，是基於「了別」或者「認知作用」的 *vijñapti*，而非心意識系統下的用於表示「識」的概念 *vijñāna*，這兩者的差別是，*vijñapti* 是在說明經由認知之後所產生出來的東西，

²⁷⁹玄奘譯本：

「二者相真如，謂一切法補特伽羅無我性及法無我性。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》卷三，大正藏，冊 16，頁 676，中）：

「相真如，所謂我空、法空。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra*. p173）：

“the ‘suchness of character’ is the selflessness of person and selflessness of phenomena in all phenomena.”

²⁸⁰圓測《解深密經疏》卷六，《續藏經》冊 21，頁 321，中。

²⁸¹玄奘譯本：

「三者了別真如，謂一切行唯是識性。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》卷三，大正藏，冊 16，頁 676，中）：

「唯識真如，知有為行惟是心。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra*. p173）：

“the ‘suchness of cognition’ [understands] that compounded phenomena are cognition-only.”

而 *vijñāna* 則是指代一種能力，常與眼耳鼻舌身意連用而組成「眼識」等語詞，或者與眾生流轉、識所變現的脈絡相關。²⁸²從這一點意義上說，使用「了別」可能更為恰當，在後文中使用「識」比「心」要更準確一些。其具體含義就是如實知道「有為法」不過是由分別認知產生出來的這一點特性，從菩提流支譯本和英譯本中，都表達出了理解、知道這樣的含義。在《成唯識論》中稱其為「唯識真如」，又以「染淨法唯識實性」說明之，這裡的染淨法應該就包含了一切法在內，而使用「唯識實性」這一語詞，也往往是遭人誤解的地方，結合脈絡還是應該理解為一切染法、淨法都是有「識」的運作所產生出來的這樣一種「真實」的特質較為合理。依智藏《疏》²⁸³所說，即是內外諸物都是「識」(*vijñapti*)所顯示。若依圓測《疏》²⁸⁴所說，《成唯識論》和《大乘莊嚴經論》還把此處所說的「唯識真如」作為「唯識觀智」、「無分別智」來看待。

(4) 安立真如 (*sanniveśa-tathatā*)

比照三個不同譯本²⁸⁵，此處所說第四種「安立真如」(*sanniveśa-tathatā*, *suchness of abiding*)，依菩提流支說為「執著真如」，圓測《疏》²⁸⁶中解說是我、我所執處而得名；依英譯本說為 *suchness of abiding*，*abiding* 有「不變」的含義，*abide* 有「守護」的含義，也可以說為是「所立真如」、「所住真如」。具體而言，

²⁸² 陳一標在〈「識」的詮釋——*Vijñāna* 與 *Vijñapti*〉(《圓光佛學學報》，n.2 (1997)：105-120)一文中，詳細列舉了多位日本學者基於語義學對 *Vijñāna* 與 *Vijñapti* 所作的區分，其中 *Vijñapti* 被譯為「表」、「表象」、「表識」等，討論的重點即在於是否認可其關聯於「主體」，以及有沒有「分別作用」來說，如果不承認其與主體和作用的關係，則是一種客觀的存在，如說其為是「表象」，如果肯定其有主體或分別作用的意味在，則仍不離「認識論」的範疇，相較而言，*Vijñāna* 在使用上，一是與眼等作為連接，二是說明流轉。

²⁸³ 野澤靜證，《大乘佛教瑜伽行研究：解深密經聖者慈氏章及疏之譯注》，頁220。

²⁸⁴ 圓測《解深密經疏》卷六，《續藏經》冊21，頁321，中。

²⁸⁵ 玄奘譯本：

「四者安立真如，謂我所說諸苦聖諦。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》卷三，大正藏，冊16，頁676，中）：

「執著真如，所謂我說苦諦。」

英譯本 (John Power. *Wisdom of Buddha : the Sandhinirmocana Sūtra*. p173)：

“the ‘suchness of abiding’ is what I taught as the truth of suffering。”

²⁸⁶ 圓測《解深密經疏》卷六，《續藏經》冊21，頁321，中。

是佛陀所宣說的「苦聖諦」，這一點在三個譯本並無異議。《成唯識論》中解說此一「真如」和餘下三種真如時說為「苦實性」、「集實性」、「滅實性」、「道實性」，此中「實性」一詞的理解，如前所述。圓測《疏》²⁸⁷中解釋「安立」之名，有兩種說法，其一是說「苦諦」以「集諦」為因，說為安立；其二是說此四諦都是安立。在《瑜伽師地論》中確實是將「四諦」作為「安立諦」予以說明。

(5) 邪行真如 (*mithyā-pratipatti-tathatā*)

比照三個不同譯本²⁸⁸，此中的第五種「邪行真如」(*mithyā-pratipatti-tathatā, suchness of wrong establishment*)，從譯名上來說無大差異，所解釋的內容也是一致的，就是世尊教說的「集聖諦」。此處可比照第七種「正行真如」來解說「道諦」，由眾苦聚集流轉之因而說為「邪行」。

(6) 清淨真如 (*viśuddhi-tathatā*)

比照三個不同譯本²⁸⁹，此處所說的第六種「清淨真如」(*viśuddhi-tathatā, suchness of purification*)，從譯名上說三個譯本無大差異，所解釋的內容也是一致的，就是世尊教說的「滅聖諦」。

(7) 正行真如 (*samyakpratipatti-tathatā*)

²⁸⁷ 圓測《解深密經疏》卷六，《續藏經》冊 21，頁 321，中。

²⁸⁸ 玄奘譯本：

「五者邪行真如，謂我所說諸集聖諦。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》卷三，大正藏，冊 16，頁 676，中）：

「邪行真如，所謂我說集諦。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra.* p173）：

“the ‘suchness of wrong establishment’ is what I taught as the truth of origin of suffering.”

²⁸⁹ 玄奘譯本：

「六者清淨真如，謂我所說諸滅聖諦。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》卷三，大正藏，冊 16，頁 676，中）：

「清淨真如，所謂我說滅諦。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra.* p173）：

“the ‘suchness of purification’ is what I taught as the truth of cessation of suffering.”

比照三個不同譯本²⁹⁰，此處所說的第七種「正行真如」(*samyakpratipatti-tathatā, suchness of right establishment*)，從譯名上來說三個譯本無大差異，只是菩提流支譯本說為「正修行真如」，英譯本說為「正確的成立的真如」(*suchness of right establishment*)。所解釋的內容也是一致的，就是世尊教說的「道聖諦」。

2、如何理解「七種真如」

「七種真如」的基本構成為「四諦」、「無常」、「我法二空」、再加「唯識性」。在《解深密經疏》中，圓測認為「七種真如」的說法出自《解深密經》，但之後各經論在理解上產生差別，由此而區分為三個序列。

第一序列見於《佛地經論》卷一、《三無性論》卷一、以及《十八空論》中所述，就「真如」而言分為七種，如此解說各種「真如」如下：除「實相真如」和「清淨真如」外的其餘五種都是依主釋，X 之「真如」，其含義即所說內容之「真如」，如「安立真如」，即指「苦諦」之「真如」；「實相真如」是持業釋，諸法實相即是「真如」；「清淨真如」包含上述兩方面內容之解釋，第一種是依主釋，即「假實別論」，假指代「滅諦」，「真實」即是「真如」，也就是「滅諦」的「真如」這樣的含義；第二種是持業釋，即「攝假從實」，如此和解說「實相真如」時一樣，「滅諦」即是「真如」。²⁹¹

第二序列見於《大乘莊嚴經論》卷十二，《辯中邊論》卷二，依圓測文中所書，「唯隨相說，即流轉等，如其自體，不失自性，名為真如，非一味如乃名如也」。即每一種「真如」所說的內容都是表述其自身之含義，由此說為「真如」，

²⁹⁰ 玄奘譯本：

「七者正行真如，謂我所說諸道聖諦。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》卷三，大正藏，冊 16，頁 676，中）：

「正修行真如，所謂我說道諦。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Sandhinirmocana Sūtra.* p173）：

“and the ‘suchness of right establishment’ is what I taught as the truth of the path.”

²⁹¹ 圓測《解深密經疏》卷六，續藏經，冊 21，頁 321，上。

七種都是持業釋，只有「實相真如」是正實真如，「清淨真如」因為是「滅諦」，同於上述所說的兩種，其他五種都不是正真如。²⁹²

第三個序列見於《成唯識論》卷八，圓測²⁹³認為此論同時擁有上述兩個序列的含義，一者是如同《佛地經論》等所說，重點在於「真如」；一者是如同《莊嚴經論》等所說，重點在於「隨相」。在此論中，還特別區分出「七種真如」本身所蘊含之實性與各自顯現的差別相，來討論與「三性」相攝的問題。

如果僅從本經來看，「七種真如」不僅用於解說「如所有性」，還多次用於解說「勝義諦」，其側重點應該還是落實在「真如」而非「相」的方面，但是從其具體解說的內容來看，還有「無常」、「四諦」包括在內，確實難以與一般意義上所說的「勝義諦」、「空性」等表達最高真實的語詞相對等，只能理解為是「隨相安立」。

3、「七種真如」間的平等關係

在解說完「七種真如」後，文中還有另一段文字用於說明它們的功用所在，如玄奘譯本的《解深密經》中說，

當知此中由流轉真如、安立真如、邪行真如故，一切有情平等平等。

由相真如、了別真如故，一切諸法平等平等。

由清淨真如故，一切聲聞菩提、獨覺菩提、阿耨多羅三藐三菩提平等平等。

由正行真如故，聽聞正法緣總境界勝奢摩他、毘鉢舍那所攝受慧平等平等。²⁹⁴

此中所說「平等平等」²⁹⁵，依菩提流支譯本說為「平等無差別」²⁹⁶，依英譯

²⁹² 圓測，《解深密經疏》卷六，續藏經，冊 21，頁 321，上。

²⁹³ 圓測，《解深密經疏》卷六，《續藏經》冊 21，頁 321，中。

²⁹⁴ 玄奘譯《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 699 下-700 上。

本則是說「相似的和平等的」(similar and equal)²⁹⁷。

此中所說的第一組平等，所對應的內容分別是「有為法流轉的無常性」、「苦諦」、以及「集諦」，對於有情眾生來說，無常故苦，而集諦是苦之因，此三者成立有情眾生的平等。

此中所說的第二組平等，是對應於一切法而言，所包括的兩種真如，一個是說明一切法之人、法二無我性，一個是說明一切法都是由識的分別認知而來。此兩點所指射的內容，前者是以一切法皆「無自性」，是「空性」，來說明一切法的平等無差別，後者則是從一切法都是由「識」所分別而來，亦是無自性，來說明一切法之平等無差別。

此中所說的第三組平等，是從「清淨真如」即「滅諦」而言，經由修行解脫之路所到達之涅槃境界，對於聲聞、緣覺、菩薩三乘而言，是平等的。

此中所說的第四組平等，是從「正行真如」即「道諦」而言，對於所聽聞正法，緣一切總法之止、觀所證智慧，也就是「般若智」是平等無差別的。



²⁹⁵ 談錫永在《解深密經密意》一書中，認為此處根據藏譯本所說，是「相似的平等」，並非表達完全平等無差別的含義，進而說明唯識性的「了別真如」和我法二空的「相真如」並不能說為是完全平等，此點有待商榷。

²⁹⁶ 菩提流支譯，《深密解脫經》卷三，大正藏，冊 16，頁 676，中

²⁹⁷ John Power. *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra*. p.173

第四節 《解深密經》的「圓成實相」



本節所討論的核心概念是「圓成實相」，在寫作過程中依次包括三方面的內容。第一，「圓成實相」這一概念是什麼，用於表達此一含義的語詞，在梵文、英文、中文，分別具有什麼樣的意涵。第二，「圓成實」的內涵是什麼，經論中在討論「圓成實」這一問題時，有哪些代表性的觀點，從中可以看出「圓成實」具有什麼樣的特質。第三，《解深密經》中是如何來說明「圓成實」的，有哪些經文，如何來理解這些經文，這可以反應出此經具有什麼樣的特色。因為在後文第四章中，會專門討論到「三相」與「三無自性性」的議題，所以此一節僅就關鍵要點約略帶出說明。

一、圓成實相

最後一個概念是「三相」中的「圓成實相」，其梵文是 *parinispanna*，其有「圓滿、成就」的含義，*pari* 作為接頭音節，表示「全面的」，*nispanna*，實現，亦即「圓滿或徹底的實現」，方可謂「圓成實」。完整的英文翻譯為“the thoroughly established character of phenomenon”，此作為諸法之特徵的概念基於兩個語詞，*thoroughly* 是「徹底的、根本的」，*established* 是「建立、成立」的意思，「圓成實」是一種完滿的成立。

玄奘譯本中特別加入表示「真實」含義的「實」這一語詞在內而說其為「圓成實」，若比照早期的求那跋陀羅譯本，則只說其為「成」，菩提流支譯本取其為「真如」、「勝義諦」之含義，說為「第一義相」。雖然各譯本名稱上有差異，在理解上均包括兩個方面，一是其本身即是「真如」、「法性」所顯真實，清淨無雜染；二是此種真實依託於永遠謫除「依他起相」上之「遍計所執相」方得顯現。



二、如何理解「圓成實」

(一) 各經論中的「圓成實相」

《大乘入楞伽經》依離「分別」認知，聖智所行之真如，說為圓成實，

「何者圓成自性？謂離名相事相一切分別，自證聖智所行真如。」²⁹⁸

《大乘密嚴經》以聖智所緣境界來說「圓成實」，

「內證真實智，現前所住法，是即說圓成，眾聖之境界。」²⁹⁹

《瑜伽師地論》中說明「圓成實自性」時帶出三個方面，一是真如，二是對應於「聖智」，為其所行、所緣、境界，三是以清淨、離縛來說。

「云何圓成實自性？謂諸法真如，聖智所行，聖智境界，聖智所緣，乃至能令證得清淨，能令解脫一切相縛及龐重縛，亦令引發一切功德。」³⁰⁰

後一段文字則說明「圓成實」所帶著的種種異名「真如」、「實際」、「法界」，這些均指向最高真實。

「問圓成實自性當云何知？答：當正了知，如先所說差別之相，所謂真如、實際、法界，如是等類無量差別。復當了知所餘差別，謂無形色不可覩見，無所依住，無所攀緣，不可顯現，不可了別，不可施為，不可宣說，離諸戲論，無取無捨，如是等類差別無量。」³⁰¹

《攝大乘論》中，一方面基於「三相」間的關係來說明「圓成實相」，另一方面「無變異性」、「清淨所緣性」、「最勝性」三點來解釋立名「圓成實」的原因。

「此中何者圓成實相？謂即於彼依他起相，由似義相永無有性。…

若圓成實自性，是遍計所執永無有相，云何成圓成實？何因緣故名圓成實？由無變異

²⁹⁸ 《大乘入楞伽經》卷二，大正藏，冊 16，頁 598，上。

²⁹⁹ 《大乘密嚴經》卷上，大正藏，冊 16，頁 729，上。

³⁰⁰ 《瑜伽師地論》卷七十三，大正藏，冊 30，頁 703，中。

³⁰¹ 《瑜伽師地論》卷七十三，大正藏，冊 30，頁 706，中。

《辯中邊論·辯相品》從「虛妄分別」的「攝相」談「三自性」，其中以無「能取」、「所取」之空來說明「圓成實」，

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。³⁰³

《成唯識論》中亦是「依他起」上遠離「遍計執」、二空所顯之「真如」來說，稱其為「圓滿成就的諸法實性」。

二空所顯圓滿成就諸法實性，名圓成實，顯此遍常，體非虛謬，簡自共相、虛空、我

等，無漏有為離倒究竟勝用周遍亦得此名，然今頌中說初非後，此即於彼依他起上常

遠離前遍計所執，二空所顯真如為性。³⁰⁴

(二)「圓成實」的內涵

結合上述經論的內容，約略可以帶出如下兩點內容：

其一，從「圓成實」的定義來看，其基本關涉者為「真如」，進一步亦可說是諸法之實性、無自性性，以及與最高真實相關的一系列語詞。在「境智」關係中，其是聖智所緣、所行、所對應之境界，此與「勝義諦」亦相同。又由於其是清淨所緣，而離雜染，緣此修行有斷障離煩惱所執等作用在。

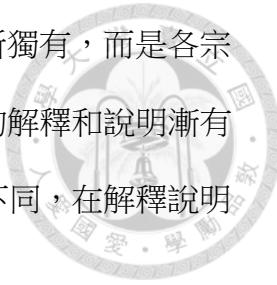
其二，從「圓成實」所具有的特殊方面來說，即是從「三法相」的體系內來理解「圓成實」，其是無執的「依他起相」，是永離「遍計所執」的「依他起相」。可以說以「圓成實」這一概念來解說終極真實是耐人尋味的，在本章所論述的眾

³⁰² 此段選文為玄奘譯本，對應於《攝大乘論》真諦譯本

「真實性相者，是依他性，由此塵相永無所有，此實不無，是名真實性相。…若真實性分別性永無所有為相，云何成真實？何因緣說名真實？由如無不如故成真實，由成就清淨境界，由一切善法中最勝，於勝義成就故說名真實。」

³⁰³ 《辯中邊論》卷上，大正藏，冊 31，頁 465，上

³⁰⁴ 《成唯識論》卷八，大正藏，冊 31，頁 46，中



多語詞，像「勝義諦」、「空性」、「真如」，都不能算是唯識學所獨有，而是各宗通用的概念，只是在唯識學系統中經過逐步發展，對他們所做的解釋和說明漸有自身之特色，但是「圓成實」概念的提出，與前三個概念有所不同，在解釋說明的過程中卻可以連接以上的概念。

三、《解深密經》中如何討論「圓成實」

在《解深密經》中，是以「一切法平等真如」³⁰⁵定義圓成實相，又以緣此真如不斷修證來達到解脫證見之目的；並依「以是諸法勝義諦故，無自性性之所顯故」說其為「勝義無自性性」。又以譴除掉「依他起」上「遍計所執相」的「圓成實相」，說為「總空性相」；如此「勝義諦」、「真如」、「空」、「圓成實」這些表達最高真實的幾個概念便聯繫到一塊了。

此外，值得注意的是《解深密經》中所說的「圓成實相」，依「真如」、「勝義諦」、「諸法之無自性」等來說明，仍主要是以所觀境的面向看待「圓成實」，這與早期的唯識學經論，如《楞伽經》、《密嚴經》、《瑜伽師地論·本地分》相一致，而在《成唯識論》中雖然亦以「二空所顯圓滿成就諸法實性」³⁰⁶、「依他起上彼所妄執我法俱空，此空所顯識等真性」³⁰⁷來說明「圓成實」，不過在探討「五法」與「三相」互攝關係時，其中一種觀點即主張「正智」與「真如」都由「圓成實」所攝，這就使得原本由「真如」來解說之「圓成實」在後續發展中又包括了「正智」的內容，表現出境智合一的特徵。此二種對「圓成實」的理解有所差異，前者偏重於從「存有論」的角度來談，尤其是《解深密經》中「三相」與「三無自性性」均是在面對一切法的討論時帶出的，而後者合「境」與「智」更偏重從「認識論」的角度去說明。不過「三相」系統中依「分別」來解說的「遍計所

³⁰⁵ 《解深密經》卷二，大正藏，冊 16，頁 693，上。

³⁰⁶ 《成唯識論》卷八，大正藏，冊 31，頁 46，中。

³⁰⁷ 《成唯識論》卷八，大正藏，冊 31，頁 46，下。

執相」，本身即蘊含著凡夫在面對諸法時由於藉助「分別認知」的作用所產生的錯誤見解，亦非全然排除「認識論」的內容。



第五節 小結



回顧全章內容，對於「勝義諦」之討論在《解深密經》中常關聯的兩個脈絡，一是以「真如、勝義、法我我性」並提，一是以「清淨所緣」、「清淨境界」說明。此「法我所性」就關聯到所談之「空性」，此經再解說空性時有兩個脈絡，一是以去除所執相而帶入種種「空」之說法，此問題之討論在〈分別瑜伽品〉中即接續對「真如」的說明，二是以譴除掉「依他起」上「遍計所執相」的「圓成實相」說為大乘「總空性相」，由此又可關聯於「圓成實相」。在《解深密經》中又以「一切法平等真如」定義「圓成實相」，並依「以是諸法勝義諦故，無自性性之所顯故」說其為「勝義無自性性」。如此「勝義諦」、「真如」、「空性」、「圓成實」這些表達終極真實的概念便聯繫到一起，更進一步的，在解說「如所有性」時以「七種真如」來說明，其中的「了別真如」即是說明諸法唯是識的特性，而經文中兩次解說「勝義諦」時都是以「七種真如」來說明，如此又與「唯識」相關。

此中概念間的彼此關聯，在《唯識三十頌》中亦有所體現，如其偈頌說，
dharmāṇām paramārthaśca sa yatastathatāpi sah | (此諸法勝義 亦即是真如)
sarvakālam tathābhāvāt saiva vijñaptimātratā || (常如其性故 即唯識實性)
此一句可簡略翻譯為，這個 (*sah*) 是法的勝義 (*dharmāṇām paramārthaḥ*)，也是 (*api*) 那個 (*yataḥ*) 真如 (*tathatā*)，一切時間 (*sarvakālam*) 如其所是的存在著 (*tathābhāvāt*)，這個 (*sah*) 只有 (*eva*) 僅僅是識分別出來的性質 (*vijñaptimātratā*)。

在《成唯識論》卷九³⁰⁸中的一段文字對此進一步解釋，如此就帶出一個從「圓成實」——勝義無性（假說無性）——諸法「勝義」（帶出四種勝義，此對應一

³⁰⁸ 《成唯識論》卷九，大正藏，冊 31，頁 48，上、中。

真法界）——「真如」——「法界」、「實際」等多種名稱——「唯識實性」這樣的脈絡來。《成唯識論》中又對「唯識性」作兩種區分：一是「虛妄唯識」與「真實唯識」對舉，前者是「遍計所執自性」，後者是「圓成實性」；二是「世俗」與「勝義」對舉，前者是「依他起性」，後者是「圓成實性」。雖然玄奘譯中使用「唯識實性」來表達「真如」、「圓成實」等易被人誤解為有一個真實存在的物體，此亦被後來學者所詬病，然此處之「唯識實性」與「圓成實」及「真如」有密切相關，而更具有唯識學之特色，將諸法之「空性」、「真如」落實在與「識」相關的脈絡去談。

但在《解深密經》中對於「識」和「唯是識」的討論還在不同的脈絡中，也未曾出現將最高真實相關的一系列語詞概念聯繫在一起的段落，可供參考的，除「七種真如」中的各個項目的解說外，還有了知「相真如」而有四種相可被空性除遣的脈絡中。此一問題留待第五章「識」的體系中的真理議題，再做進一步的探討。



第三章《解深密經》的「勝義諦相」

此經對「勝義諦」的討論，大略可以分成兩個方面：一個是如何定義「勝義諦」，即以「勝義諦是…」，或者「…名為勝義諦」這樣的句式來表述；另一個則是對「勝義諦相」的討論，如經中開篇即用四個章節，依次詳細討論了「勝義諦」離言無二相、超過尋思所行相、超過諸法一異性相、遍一切一味相，這主要牽涉到「勝義諦」與「諸法」或「諸行相」間的關係問題。在前一章節中，已經探討了《解深密經》中與真實相關的各種概念，其中就包括「勝義諦」在內，而此一章節中所討論的「勝義諦相」，則是在前面所說的基於「勝義諦」是「清淨所緣」，「諸法無我性、無自性性」這兩個基本面向，與「尋思所行相」、「諸有為法」等所作的比較。

「勝義諦相」這四個方面之說明，普遍的見於各譯本的經文和注釋中。如在真諦譯本中，此四品之內容分別說明為〈不可言無二品〉，〈過覺觀品〉，〈過一異品〉，〈一味品〉，其中第一品同時是合序言在內。雖然菩提流支譯本中此四品的內容，依發問菩薩名而命名，依次為〈聖者善問菩薩問品〉、〈聖者曇無竭菩薩問品〉、〈聖者善清淨慧菩薩問品〉、〈慧命須菩提問品〉，不過在每一品的開端都有說明，「依無言無有二相第一義諦」，「依於如實第一義諦過諸一切世間覺觀境界之相」，「依第一義過一異相」，「依一切處一味等味第一義諦」即依據第一義諦的某一相而有此發問。玄奘所譯《解深密經》中，將「勝義諦相」相關內容收錄為一品，雖然未明確說明這幾個相的名稱，但在《瑜伽師地論·攝抉擇分》中說「復次勝義諦有五種相：一離名言相，二無二相，三超過尋思所行相，四超過諸法一

異性相，五遍一切一味相」³⁰⁹，並在每一部分前置如「此勝義諦離名言相，及無二相，當知如《解深密經》中…」³¹⁰之文字。此外，在無著《疏》³¹¹中，也是說世尊指出勝義諦的相有五個方面，「離於語言的」(inexpressible)，「非二分的」(non-dual)，「超越尋思的領域的」(transcends the sphere of argumentation)，「超越一與異的」(transcends difference and non-difference)，「在任何地方都是一味的」(everywhere of one taste)。

本章共分為五個節，前四節分別對應於「勝義諦相」這四個方面，「離言無二相」、「過尋思所行相」、「過諸法一異相」、「遍一切一味相」，第五節總結上述所說之內容並討論各相間的關聯。本章所依據之文本，主要為玄奘所譯的《解深密經》，同時參考菩提流支所譯《深密解脫經》，真諦所譯《解節經》的相關內容，並比照 John Power 的英譯本以及 Lamotte 根據藏譯本所作的梵文轉寫，對文本做一個較為系統的分析和整理。所依據之經文，主要是上述所說各譯本中所對應的各品之內容，同時涉及到「聖智」相關問題時參考〈地波羅蜜多品〉的內容，與止觀修行相關之問題參考〈分別瑜伽品〉的內容。

³⁰⁹ 《瑜伽師地論》卷七十五，大正藏，冊 30，頁 713，下。

³¹⁰ 《瑜伽師地論》卷七十五，大正藏，冊 30，頁 713，下。

³¹¹ John Powers. *Two Commentaries on the Samdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha.* p29 With respect to [the passage,] 「Thus have I heard...all sentient beings」：

The Bhagavan indicates that the ultimate character have five [aspects].

The five [aspects] of the ultimate character are:

(1)it is an inexpressible character,
(2)it is a non-dual character;
(3)it is a character that completely transcends the sphere of argumentation;
(4)it is a character that completely transcends difference and non-difference;
and (5) it is a character that is everywhere of one taste.

第一節 勝義諦離言、無二相



〈勝義諦相品〉的開端，源自如理請問菩薩(*Bodhisattva Vidyavatpariprcchaka*)

與解甚深密意菩薩(*Bodhisattva Gambhirārthasaṃdhinirmocna*)在討論「一切法無二」這一命題時，所帶出的三組問答。第一組問答，是關於此一命題中兩個關鍵語詞的討論，什麼是「一切法」，因何說「無二」？以「有為、無為」來說明一切法，以「有為非有為非無為，無為非無為非有為」來回答無二的問題。在第二組問答中，接續上文，專門來討論「有為非有為非無為，無為非無為非有為」成立的原因和所要表達的含義，並帶出藉助世間言說而假立、此非實有的「有為、無為」與「離言法性」的差別的問題。第三組問答，則是為了說明何以要在此「離言法性」的基礎上，安立這樣的「有為、無為」的假說，並由此帶出「凡與「聖，「未見諦者」與「見諦者」間觀照上的不同。

以下就依循這三組問答，結合勝義諦無二相、離言相這兩個方面，藉由文本分析，分別討論其中的問題。

一、第一組問答——「一切法無二」

(一) 經文的基本內容

依據玄奘譯本，此一問內容如下：

爾時，如理請問菩薩摩訶薩，即於佛前問解甚深義密意菩薩言：

「最勝子，言一切法無二，一切法無二者，何等一切法？云何為無二？」

解甚深義密意菩薩告如理請問菩薩曰：

「善男子，一切法者略有二種，一者有為，二者無為。是中有為，非有為，非無為；



（二）對此段經文之分析

1、各譯本間的異同

其一，英譯本中明確強調所詢問的問題是，「關於勝義諦相的不可言說和離兩邊」（about the ultimate whose character is inexpressible and non-dual）³¹³，這點只在菩提流支的譯本中有見到，「依無言無有二相第一義諦」而有所發問，在玄奘譯本和真諦譯本都不會見到。

其二，此處的問題，都是重複了兩遍「一切法無二」，但是在後續的提問中，彼此間有差別，英譯本和真諦譯本強調的都不明確，只是在詢問這樣一句話應當如何理解，而在玄奘和菩提流支的譯本中，都明確的點出兩個主詞，「一切法」³¹⁴還有「無二」。

2、對「一切法無二」這一命題的說明

此處所討論「一切法無二」這一命題，是一個既有命題，曾多次見於《般若經》中，經文乃是對此既有問題之重新闡述說明。如依《真諦記》³¹⁵的相關內容，是說依據五種含義說明此「一切法無二」，一是處處經文中所說，二是有為無為無二，三是內六根與外六處無二，四是凡聖無二，五是因果無二。如依經文此處

³¹² 《解深密經》卷一，《大正藏》，冊 16，頁 688，下。

³¹³ John Power. *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra*. p11.

³¹⁴高崎直道（參見《如來藏思想》，頁 29-30）認為，佛教提出「法」(*dharma*)，來取代梵與我這樣的概念，所以「法」與「界」(*dhātu*)有同樣的含義，有保持、支持的含義在，相較於多數的「法」，根源的法說為「法界」、「法性」，此法的本質即是「緣起」。同時，佛教里的法，還包括佛陀因為自內所證，如實了知真理後所講說的內容。所以法包括兩個面向，「悟的法」和「教說之法」。

³¹⁵ 圓測《解深密經疏》卷二（續藏經，冊 21，頁 204，中）所載，真諦記中所說的「一切法無二」，有五種含義，如文中說，

「真諦記云：引經為問，重言一切法無二，為五義故。
一處處經說故。二有為無為無二故。三內六根外六塵無二故。四凡聖無二故。五因果無二故。
今此所說文義云何，是菩薩以所作非所作答也。」

所說，則側重於說明「有為」、「無為」無二。

此品內容雖然是用「勝義諦」來標示，但是引出來的命題是「一切法無二」，而真正要討論的是「一切法」與「離言法性」的問題。此中涉及之核心內容乃是「法」與「法性」的關係問題。「一切法無二」這個命題，是在說表面上所看到的形形色色的各種門類的一切法，其真實的樣態，是由於言說之施設而來的，無有自性，「一切法無二」就是在陳述一切法的真實樣態。

3、對「一切法」之說明帶出「有為」、「無為」

經中以「有為、無為」指涉一切法，此處所說「有為」(*samskṛta, du-byas, compounded*)、「無為」(*asamskṛta, du-ma-bya, uncompounded*)，*samskṛta*來自字根 \sqrt{kr} 做、造作，前面接頭音節 *sam* 表示總括，譯為「有為法」，*asamskṛta*，則是在此基礎上前加表示否定的音節 *a*，也就是無造作，一般譯為「無為法」。菩提流支的譯本《深密解脫經》是「有為法、無為法」，與此處較為相似，而依真諦的《解節經》為「所作、非所作」，英譯本為“compounded and uncompounded”。

各種經論所說的有為、無為，可大略分為以下幾種：(1) 依據因緣說明，有為是因緣和合，無為是不屬於因緣和合；(2) 依「分別」來說，有為是「有分別」，無為是「無分別」；(3) 依是否有「生住異滅」等變化來說，前者有，後者無；(4) 依是否有所得來說，有為是「有所得」，無為是「無所得」；(5) 依是否「取相」來說，有為「取相」、無為「不取相」。³¹⁶簡要來說，有所作、有因緣生滅的，

³¹⁶如圓測《解深密經疏》卷二（續藏經，冊 21，頁 204 下，205 上）中所引經論如下，「言有為無為者，諸教不同。」

《順正理》云：眾緣聚集共所生故名有為。與此相違，准知無為。

《婆沙論》云：若法依屬因緣和合作用。是名有為。若法不依屬因緣和合作用。是名無為。

《掌珍論》云：眾緣合成有所造作。故名有為。非有為故。說名無為。翻對有為是無為義。

無著菩薩《波若論》云：無為者是無分別義。准知有為是有分別。

又《集論》云：有生住異滅。是名有為。無生住異滅。是名無為。

《瑜伽》第一百云：言為者。謂有生滅繫屬因緣。與此相違。應知無為。

《智度論》云：有所得者名有為。無所得者是名無為。功德施論亦同此說。

又《智度論》九十三云：取相是有為。不取相是無為。若廣分別。具如別章。」

就可歸屬於「有為法」的範疇之中，無所作、無因緣生滅的，就可以歸屬於「無為法」的範疇之中。

在圓測《疏》³¹⁷中，進一步是依照「三相」來解說有為、無為，這裡有三種觀點。第一種是說有為、無為都是遍計執；第二種是說有為、無為都是依他起的相分；第三種識說有為是依他起，無為是圓成實；圓測所認可的是第三種觀點。如此「一切法無二」，就被理解為在「依他起」有為和「圓成實」無為之上，都沒有所執性的「有為」「無為」，如此匯通二者說為無二。基於對「有為」、「無為」理解上的不同，也會影響到後文中「有為非有為非無為」的理解上。

這裡「一切法」劃分為兩類，即「有為法」與「無為法」，此種區分與後文〈一切法相品〉所探討的內容是有差別的，「三相」在說的是貫通一切法所具有的性質。這裡則是將「一切法」作為一個大的集合來看，一刀切開，一分為二，獨立成兩個相互不包容的部分，並且涵蓋了整個集合的所有內容。此種對「法的項目」所做的分類，類似於「相、名、分別、正智、真如」這五法的區分，以及後續的「五位百法」的說明，最簡略者，則是以「有為法」和「無為法」來概括說明，如《辯中邊論》³¹⁸中，也是以「有為法」和「無為法」來解說一切法，只是後續開演有所不同。

4、何以「一切法無二」

在回答「一切法無二」這個命題時，首先帶出「一切法」的兩個項目，即「有為法」與「無為法」，此二者間既相互排斥又涵攝一切法之所有，可是其中的「有為法」，既不是「有為法」，也不是其相反的項目「無為法」，同樣的道理，「無為法」，也既不是「無為法」也不是「有為法」，以如此的道理去理解「有為法」和

³¹⁷ 圓測《解深密經疏》卷二，續藏經，冊 21，頁 205，上。

³¹⁸ 玄奘譯，《辯中邊論》，卷上，大正藏，冊，頁 467，中。

「無為法」這兩個概念，才算如實認識到諸法之法性，「一切法無二」。

無著《疏》³¹⁹中用兩點原因來說明「無二相」的確立，其一是說明之前命名的「那個名的意識」(awareness of that name) 並不存在，其二是說明名稱是「合成的」(manifold)，並且是「不確定的」(not definite)，他們是由世尊「建立的」(imputed)，並且是許多概念化的意識的世俗言說。

二、第二組問答——「有為非有為非無為，無為非無為非有為」

(一) 經文的基本內容

經中論述「有為非有為非無為」時說，

如理請問菩薩復問解甚深義密意菩薩言：最勝子，如何有為非有為、非無為，無為亦非無為、非有為。

解甚深義密意菩薩謂如理請問菩薩曰：善男子，言有為著，乃是本師假施設句。若是本師假施設句，即是遍計所集、言辭所說。若是遍計所集、言辭所說，即是究竟種種遍計言辭所說，不成實故，非是有為。

善男子，言無為者，亦墮言辭。

設離有為、無為，少有所說，其相亦爾。

然非無事而有所說。何等為事？謂諸聖者以聖智聖見離名言故，現等正覺，即於如是離言法性，為欲令他現等覺故，假立名想，謂之有為。³²⁰

依循同樣的道理，在論述「無為非無為非有為」時說，

善男子，言無為者，亦是本師假施設句。若是本師假施設句，即是遍計所集、言辭所說。若是遍計所集，言辭所說，即是究竟種種遍計言辭所說，不成實故，非是無為。

³¹⁹ John Powers. *Two Commentaries on the Samdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha*, p.33

Because prior to naming awareness [of that name] does not exist; [and] because [names] are manifold and are not definite, non-duality is established.

They are simply terms imputed by the Teacher [i.e., Buddha] and are conventions of various conceptual consciousnesses.

³²⁰ 《解深密經》卷一，大正藏，冊 16，頁 688 下-頁 689 上。

善男子，言有為者，亦墮言辭。

設離無為、有為，少有所說，其相亦爾。

然非無事而有所說。何等為事？謂諸聖者以聖智聖見離名言故，現等正覺，即於如是

離言法相，為欲令他現等覺故，假立名想謂之無為。³²¹



(二) 對此段內容之分析

圓測《疏》³²²中所引真諦釋，說明遣除「有為」（或者「無為」），有三方面之含義：其一，「有為」、「無為」都是有亂識分別而來，只有分別，而不存在「有為」、「無為」，沒有作為所取的「有為」、「無為」法，那分別也就不存在；其二，是說二者根本是無，因為二者都是由「不正思惟」所產生；其三，由「無生」來說明，「有為」、「無為」都是不離於「遍計所執相」和「依他起相」，此二相無相、無生，所以也沒有「有為」、「無為」。

本文則藉助於經文中所說之內容來分析文本中是如何說明此一命題的，在上一組問答時牽帶出「有為非有為非無為」，「無為非無為非有」這兩個命題，在回答中其基本思路是一致的，所以這裡僅就「有為非有為非無為」之論證邏輯予以說明。

1、對於「有為非有為，非無為」之論證邏輯

對於「有為非有為非無為」此一命題，在論述的過程中，經文中區分為三個層次，首先是「有為非有為」，其次是「有為非無為」，最後是除此二者之外，亦不能用來說明「有為」。以下就依次展開此三點。

(1) 解說「有為非有為」

³²¹ 玄奘譯，《解深密經》卷一，大正藏，冊 16，頁 689，上。

³²² 圓測，《解深密經疏》卷二，續藏經，冊 21，頁 205，中。

比照四個不同譯本³²³，此處約略可以分成三層。

第一層是說，「有為法」是由世尊施設出來的領域，玄奘本說「本師施設句」，菩提流支譯本說為「惟是如來名字說法」，真諦譯本說為「大師正教言句」，英譯本說「世尊所指定的術語」(a term designated by the Teacher)，都是基於教化之目的所安立出來的。

第二層是說，這樣的教法，就需要藉助於世俗的語言，由分別認知而來，不可能脫離開這兩個方面。如玄奘譯本說「遍計所集、言辭所說」，菩提流支譯本說為「惟分別言語」，真諦譯本說為「世間所立言說，從分別起」，英譯本是「由心理作用所升起一種世俗的表達」(a conventional expression arisen from mental construction)。

第三層是說，世間言說，由分別而來，向來是不能成立的，非真實。玄奘譯本說「即是究竟種種遍計言辭所說，不成實故」，菩提流支譯本說「若惟名字分別言語名說法者，常不如是」，真諦譯本說為「由種種分別及所言說一向不成」。

(2) 解說「有為非無為」

比照四個不同譯本³²⁴，玄奘本說「亦墮言辭」，菩提流支本說「惟言語體」，

³²³玄奘譯本（《解深密經》卷一，大正藏，冊 16，頁 688 下-頁 689 上）：
「言有為著，乃是本師假施設句。若是本師假施設句，即是遍計所集、言辭所說。若是遍計所集、言辭所說，即是究竟種種遍計言辭所說，不成實故，非是有為。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 666，上）：
「言有為法者，惟是如來名字說法。所言如來名字說法者，惟分別言語名為說法。若惟名字分別言語名說法者，常不如是，但種種名字聚集言語成。是故，言非有為。」

真諦譯本（真諦譯，《佛說解節經》，大正藏，冊 16，頁 711，下）：
「所作者，此是大師正教言句。若是大師正教言句，即是世間所立言說，從分別起。此世間言說，若分別起，由種種分別及所言說一向不成，故非所作。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Sandhinirmocana Sūtra*. p11, p13）：
“‘compounded’ is a term designated by the Teacher.
This term designated by the Teacher is a conventional expression arisen from mental construction.
Because a conventional expression arisen from mental construction is a conventional expression of various mental constructions, it is not established.
Therefore, it is [said to be] not compounded.”

³²⁴玄奘譯本：

「言無為者，亦墮言辭。」

真諦本說「屬言教攝」，英譯本說「包括在世俗言說之內」(included within the conventional)，均是在表達「無為」，除了是語言文字、世俗言說之外，並無一個固定的實體存在，這就是將對「無為」之討論，也引導向剛剛那個脈絡中去。



(3) 說明除「有為」「無為」外的第三種情況

比照四個不同譯本³²⁵，此處玄奘譯本說「設離有為、無為，少有所說」，菩提流支本說「假使離於有為、無為者」，真諦本說「若有法離所作及非所作」，英譯本說「假如有一些表達不包括在有為無為中」(even if something were expressed that is not included within the compounded or uncompounded)。上述幾種說法，都是說在「有為」、「無為」之外，假如還有其他，因為前兩者實際已經將一切法這一集合填充圓滿，這一假設出來的，也同樣是基於言說，也就與上述的思考模式別無二致，仍然是會掉入言說法的圈套之中。

2、基於言說的「諸法」

從上述的論述邏輯可以看出，無論「有為法」還是「無為法」，又或者是離於此二者的其他法，都是佛陀為方便說法所安立的名字，既然是名字，其所依託必然是世間的種種語言文字，而這些語言文字來源於分別認知，所以這些語詞乃

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 666，上）：
「言無為者，惟言語體。」

真諦譯本（真諦譯，《佛說解節經》，大正藏，冊 16，頁 711，下）：
「非所作者，屬言教攝。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra.* p13）：
“‘uncompounded’ is also included within the conventional.”

³²⁵玄奘譯本：

「設離有為、無為，少有所說，其相亦爾。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 666，上）：

「假使離於有為、無為者，彼法亦如是。」

真諦譯本（真諦譯，《佛說解節經》，大正藏，冊 16，頁 711，下）：

「若有法離所作及非所作，是法亦如是亦如是。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra.* p13）：

“Even if something were expressed that is not included within the compounded or uncompounded it would be just the same as this. It would be just like this.”

是聚合而來，本身沒有自性，也無所謂真實。而不論換了何種語詞，將其置身於「主詞」的部分來說明時，以其本身，以與其相反之詞彙，或者其他的詞彙，作為謂詞補語，都不能夠達到解說之目的，只要擺脫不了語言的固有局限性，都無法帶出這種真實本質。之所以是這樣的情況，是因為一切法不論怎麼分類，都是執取緣起相，依託於語言而建立起來的概念，而不是實體存在。

3、離於言說之法性

法性，乃指涉法之真實性，是佛內證所得，經由聖智觀察，無法用語言文字去表述，因此說為「離言法性」，而「有為」、「無為」這種種二分的方式，都是依託於文字而成，所以法性是離於此二邊的，就此說為「一切法無二」，即法性無二相。而假立名字謂之「有為」、「無為」，並非毫無意義，如經文所述，「非無事而有所說」，如此即來到了接下來要討論的問題。那此等言說的性質究竟為何？是否可以全然排除掉這樣的言說概念？後文予以解答。

比照四個不同譯本³²⁶，在問答上略有差別，不過邏輯理路是一致的。

首先，帶出此一言說所關聯者，雖然無實體之「有為法」，但是有「事」，真諦譯本說為「有義」，英譯本用的語詞是 *thingness*，也可譯作「事」。

其次，是說聖者所達到的最高覺悟，依託於聖智而離於名言。此最高覺悟所

³²⁶玄奘譯本：

「然非無事而有所說。何等為事？謂諸聖者以聖智、聖見，離名言故，現等正覺；即於如是離言法性，為欲令他現等覺故，假立名想謂之有為。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 666，上）：

「雖無言語而不空說事。何者為事而言不空說？所謂聖人知聖人見、聖智知聖見見，無言所證。為欲說彼無言語法，依相說彼有為、無為。」

真諦譯本（真諦譯，《佛說解節經》，大正藏，冊 16，頁 712，上）：

「若如是者，大師說教可無義不？「非無有義。」「若有義者，義相云何？所謂不可言體，惟是聖人無分別知見之所覺了，為欲令他了達如是不可言體。是故大師說此言教，謂是法所作。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Sandhinirmocana Sūtra*. p13）：

“An expression is also not without thingness.

what is a thing? It is that to which the Aryas completely and perfectly awaken without explanation, through their exalted wisdom and exalted vision.

Because they have completely and perfectly realized that very reality which is inexpressible, they designate the name ‘compounded’.”

觀照之真實，玄奘譯本說為「離言法性」，菩提流支譯本說其為「不可言法」，真諦譯本說為「不可言體」。

最後，說明世尊施設言教之目的，即是於此不可言之「法性」，而令他覺了，所以言說之意義即在於「轉凡成聖」。本品討論到有關「勝義諦相」的問題時，均附有有一句「我於...勝義諦相，現等正覺，現等覺已，為他宣說，顯現開解，施設照了」之說明。

此一段所說的內容，正合於《瑜伽師地論·真實義品》中，對於「離言自性」而起言說一段的相關說明，此中的「事」(vastu),即是假名施設之所依，而「離言法性」，則是「勝義自性」。如依照無著《疏》³²⁷中的相關說明，此處之論證與「三相」相關聯，此中「非無有事而有所說」一句，即是在說明「依他起相」，而「離言法性」是指射「圓成實相」，上文中所討論的，世尊施設「有為」、「無為」則是在說明「遍計所執相」。

4、有關「勝義」之離言性的其他說明

在〈勝義諦相品〉中，對於「勝義諦」之離名言性的探討，可以說是貫穿四組問答始終的，如圓測《疏》中說「五中離言應通四段，四相皆有離言相故」³²⁸，除了在第一組問答中，明確提出「離言法性」、「施設語句」、「遍計所集、言辭所說」一組語詞，在「過尋思相」的問答中，亦說「諸聖者，以聖智、聖見離名言故現正等覺」，「於一切離言法性如實了知」，「我說勝義，不可言說」等等。

³²⁷ John Powers. *Two Commentaries on the Samdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha*, p.33-34

[The phrase,] 「a term that is designated by the Teacher」, [refers to Buddha's] designating the imputational nature(kun brtags pa'i ngo bo nyid, parikalpasvabhāva).

[The phrase,] 「an expression is also not something that is without thingness」, designates the other-dependent [nature](gzan gyi dbang[gi ngo bo nyid], paratantra[-svabhāva])

[The phrase, 「Superiors】perfectly realize the inexpressible」, designates the thoroughly established [nature] (yongs su grub [pa'i ngo bo nyid], parinispalpa[-svabhāva]) .

³²⁸ 圓測，《解深密經疏》，卷二，續藏經，冊 21，頁 203，下。



三、第三組問答——非無事而有所說

基於上述所作出的回答，此中所包含的三方面的內容，一是此「事」，亦即此「離言法性」，二是從聖者自身方面來說，所依靠的是聖智、聖見，此二皆離於語詞言說，對於所觀照的「離言法性」現等正覺，三是從聖者為為令他人覺悟之角度，而依託於世俗上的語言文字，假立「有為」「無為」這一的語詞概念。此一段文字，即面向上述所說的三個方面，再一次發問。如經文中說，

爾時如理請問菩薩摩訶薩復問解甚深義密意菩薩摩訶薩言：最勝子，如何此事，彼諸聖者以聖智聖見離名言故，現等正覺，即於如是離言法性，為欲令他現等覺故，假立名想，或謂有為，或謂無為？³²⁹

為回答這一問題，解甚深義密意菩薩列舉了一個譬喻，此譬喻中預設了這樣一個場景，即幻師和他的弟子在表演幻術，所憑藉的基本材料，是早先收集好的瓦礫、草、樹葉、木頭一類的東西，所幻化出來的，是象身、馬身、車身、步身以及末尼、珍珠、琉璃、螺貝、璧玉、珊瑚一類的財寶。在這樣的場景下，譬喻中分別預設兩種不同的人，對照所面對的幻術這一事實，而產生不同的認知，並且隨著各自的認知而發表不同的言論，經文中也對這兩類不同的人的作為進行評價，並進一步的比照凡夫與聖者在認知此離言法性之真實上的差別。以下就結合譬喻及後文所欲闡明之道理，分別從凡夫和聖者兩個面向來討論這一問題。

（一）基於凡夫的譬喻

其一，基於主體的說明，如在譬喻中說為此眾生是愚癡、頑鈍、惡慧種類，如對照後文所說，則主要指未能見諦、未有出世間慧的凡夫。

³²⁹ 玄奘譯，《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 689，上。

其二，在幻化事業中作為基礎材料的，瓦礫、草、葉等等物品，在後文中相對照的，就是一切法之「離言法性」。

其三，在幻化事業中所被幻化出來的對象，此中所說明的，就是各類珍寶，對照後文中，即是「有為」、「無為」這樣的名假施設。

其四，主體所產生之行為。即對於三中所說明的幻化的對象，認為其所見所聞都是真實的，並且執著在自己的看法上，於是產生言說，「此是真實的，其他的都是虛妄的」，在譬喻中，是以幻化出來的財寶等為真實，在後文中，則是以「有為」、「無為」作為實際存在的對象。

其五，對上述行為的評判，譬喻中所說之人，及後文中所說的凡夫，都有必要重現觀察其認知。

（二）基於聖者的譬喻

其一，基於主體的說明，與上文所述不同，在譬喻中說為此眾生是非愚癡、非頑鈍、善慧種類，如對照後文所說，則主要指已見諦已得出世間慧的聖者。

其二，在幻化事業中作為基礎材料的，瓦礫、草、葉等等物品，在後文中相對照的，就是一切法之離言法性。此一點同於上文所述。

其三，在幻化事業中所被幻化出來的對象，此中所說明的，就是各類珍寶，對照後文中，即是「有為」、「無為」這樣的名假施設。此一點同於上文所述。

其四，主體所產生之行為。即對於三中所說明的幻化的對象，明確三點行為，一是知道它們不過是幻化出來的對象，由此在腦海中產生種種「自性想」和「差別想」，二是認為其所見所聞都是不真實的，三是基於此種理解而產生言說，「此是真實的，其他的都是虛妄的」。在譬喻中，是以幻化出來的財寶等自性、差別想，在後文中，則是以「有為」、「無為」自性相、差別相來說明。

其五，對上述行為的評判，譬喻中所說之人，及後文中所說的聖者，他們所

起的言說，都是在如實認知何為真實何為虛妄後，為表達其所知內容而生起的言說，沒有重現觀察其認知的必要。

經中以幻師幻化世間諸相的譬喻予以說明，對於真實不虛的幻象，一種人取其為實，執著已見，起於言說，一種人知其虛幻不實，唯有種種自性、差別想，亦取於言說，二者雖均採用言說的方式，但是對所觀察事物做出的評判高下不同；同樣，凡夫和已見諦者間的差別，就在於面對世間法時，是否能如實觀照到其虛幻不實，而不執著在此。所以「有為」、「無為」在此中的作用即是「於如是離言法性，為欲令他現等覺故」，即幫助眾生「轉凡成聖」的作用在。



第二節 勝義諦超過尋思所行相



此一節所討論的主題是「勝義諦」與「尋思所行相」間的關係，經中以法涌菩薩（*Bodhisattva Dharmodgata*）見諸師外道通過「思議、稱量、觀察」等方式，去尋覓諸法「勝義諦相」時，不但無所收穫，還產生「種種意解」、「別異意解」、「變異意解」³³⁰，乃至爭論不休、相互攻伐，因而慨歎如來於此「超過一切尋思所行勝義諦相」能通達作證，甚為稀有，並以此為開端，引出世尊對「勝義諦相」與「尋思所行」的五點差別的說明，並舉法同喻重申「尋思」不能達到「勝義諦」境界之道理。

經文中的此一組問答結構上相對比較清楚，其整體是建構在「境」與「智」的差別上來說的，面對「境」與「智」間的關係，這裡帶出可供比較的兩個脈絡，一個是「聖智」與「尋思」的對比，一個是「勝義諦」與「尋思所行相」的對比，進而從五個方面，五個譬喻，來分別予以說明。

本節內容包括兩個方面：第一部分是從總體的層面來把握，即立足於「境」與「智」的關係來考察，如此分別說明「聖智」與「尋思」、「勝義諦相」與「尋思所行相」間的差別；第二個部分是具體到差別相關的五個方面，分析他們的內容以及彼此間是否有邏輯上的關聯性。

一、境與智

（一）各譯本如何說明此「勝義諦相」

³³⁰ 在《圓測疏》（《解深密經疏》卷二，續藏經，冊 21，頁 215，上）中對此三種有作說明：觀點一認為，種種異解是將種種法都當做勝義，而沒有其他真如；別異意解是在諸法外別有勝義、真如，與諸法完全不一致；變異意解，是說並非存在一個常恒不變的勝義真理。觀點二認為，種種異解是總說，別異意解和變異意解是分說兩種，解釋內容同一。觀點三認為，此三種說法本質上無差別，都是闡明錯誤的看法。本論比較同意第三種看法。

此一節所討論之問題，玄奘譯本說為「超過一切尋思所行勝義諦相」，菩提流支譯本說為「第一義諦過諸一切世間覺觀境界之相」，真諦譯本說為「過覺觀境甚深法相」，英譯本說為「勝義諦的特征是完全超過一切爭論」（the ultimate whose character completely transcends all argumentation）。

此處可以看出，這裡所討論的內容，是一個基於「境與智」、「凡與聖」所形成的二元矩陣。從「凡與聖」的方面來看，聖者依託於「聖智」，所觀照的是「勝義諦相」，而凡夫依託於「尋思」，所觀照者為「尋思所行相」。而從「境與智」的關係來說，「尋思」和「聖智」都屬於「智」的脈絡，相應的，「尋思所行境界」與「勝義諦」同屬於「境」的脈絡。這裡所比較的兩者，雖然是「勝義諦」和「尋思所行」間的差別，但是其基本框架是建立在「聖智」與「尋思」間的不同，更進一步而言，也是「聖」與「凡」的不同。對後文五點原因的理解，也應當基於如此的框架之下。

（二）「聖智」與「勝義諦」

與「聖智」相關的內容，落實到《解深密經》的相關文本，經文中曾提及過「無二智」這個語詞，即見於本品中討論「勝義諦相遍一切處一味」時的相關說明，如玄奘譯本中有「隨此真如、勝義無二智為依止」一句，此中所說之「無二智」，菩提流支譯本說為「無分別智」，英譯本所使用的語詞是「無二邊的理解」（the non-dual understanding），只有真諦的譯本使用「不二法」，與諸說不同。

談及「無分別智」，梵文可使用 *prajñā*，英文中所使用的語詞，較普遍的如“wisdom”或者“transcendental wisdom”，也有譯為“discriminative”，“judgment”，“intelligence”，“knowledge”等等，簡單來說就是一種超越世間認知模式的智慧。它沒有能、所的區分，勉強以能、所這樣的結構來說，其所對應的對象就是「勝義諦」，也可以說是法性、空性、真如，而「勝義諦」之所以得其名，正是作為

聖智的所緣，此點在前文中已有論述。「無分別智」兩個很主要的特點，就是（1）超越所有相對性而離於兩邊，（2）對任何相都沒有執取，這兩個方面同時也相當於「空性」的說明，不會著落在兩邊的任何一邊，也無任何的相可供執取。從功用上說，「無分別智」因為內證到一切法的平等性，能夠悟入所知法，而斷滅煩惱。「無分別智」從對所屬範圍來說，一般可認為是「出世間智」而「非世間智」，相較於以方便善巧著稱的「後得智」而言，「無分別智」是「根本智」。³³¹

在《解深密經》中，對於「無分別智」之論述，可供參考的是〈地波羅蜜多品〉中，與「般若波羅蜜多」（*prajñāpāramitā*）相關之文本。此品中論及「慧」（*prajñā*），比較重要的主要有三個段落：其一是在說明六種「波羅蜜多」品類差別時，提及每一種「波羅蜜多」都有三種，「慧」三種中即有一種是對應於「勝義諦」來說；其二是在說明「波羅蜜多」清淨相時，區分為總說和別說，別說的部分，每一種「波羅蜜多」都對應七種清淨相，「慧」的七種清淨相中也提及到「勝義諦」的問題；其三，在此品中有一段文字，是討論「慧」是取無自性性還是有自性性的問題，此中所牽涉到的內容，就包括「慧」離文字言說，與本章所討論之內容，亦不無關聯。

以下就從上述所說的三個文本，依次予以分析。

1、慧有三種

（1）經文

〈地波羅蜜多品〉中在解說六種「波羅蜜多」時，詢問此六種「波羅蜜多」各有幾種品類差別，依照六種「波羅蜜多」的先後次序分別說明各有三種，如此提及三種「慧」，圓測《疏》中稱此一部分為「六度品類差別門」，經文如下。

世尊！如是六種波羅蜜多，各有幾種品類差別？」

³³¹ 此處參見葉阿月，〈超越智慧的完成〉之研究》，《國立台灣大學文史哲學報》，n.30(1983): 91-145。

佛告觀自在菩薩曰：「善男子！各有三種。…

慧三種者：一者、緣世俗諦慧；二者、緣勝義諦慧；三者、緣饒益有情慧。」



(2) 各版之說明

玄奘譯本中所說的慧，根據所緣的不同，分別對應於世俗諦，勝義諦，以及為利益眾生，而區別為此三種。比照其他譯本而言，菩提流支譯本中亦有此說明，即「觀世諦般若」、「觀第一義諦般若」、「觀利益眾生般若」，在求那跋陀羅譯本說為般若波羅蜜三種者為「世諦緣」、「第一義諦緣」、「利眾生緣」。英譯本所使用的語詞是 “focusing on conventional truth”， “focusing on ultimate truth”， “focusing on the welfare of sentient beings”。

在這四個譯本，內容差別並不大，都是分為此三類，或說為「緣」，或說為「觀」，英譯本則使用的是 focusing on 這樣的語詞，都是依據所緣、觀照或聚焦的對象不同，而區分慧的種類為三，其中一種即是專門對應「勝義諦」而談，也就是本節所說的在能與所、智與境這樣的區分下，既然有勝義諦，就有與此相關的智來對應。

(3) 分析

圓測《疏》在解釋此段文字時列出多部經論中所提及的「慧」相關之內容，包括《瑜伽師地論》、《攝大乘論》及《釋》、《成唯識論》、《雜集論》等等。檢視其中所具之內容，與此經相類似的，一個是《瑜伽師地論》中的相關說明，另一個是《雜集論》中的相關說明。《雜集論》³³³中對此說明十分簡略，見於抉擇分中法品，說明六波羅蜜多各具三種差別時，以「緣世俗」、「緣勝義」、「緣有情」

³³² 玄奘譯，《解深密經》卷四，大正藏，冊 16，頁 705，下。

³³³ 《阿毗達磨大乘雜集論》卷十二，大正藏，冊 31，頁 749，下。

這三者來說明慧。

圓測³³⁴認為此《瑜伽師地論》在談及「慧」這一問題時，有兩個不同序列的三種慧，第一個序列中的三種即「於所知真實隨覺慧」、「於五明及三聚中決定慧」、「於一切又情義利慧」，分別所對應著是「緣真」，「緣俗自利」，「緣俗利他」。這與《解深密經》所說的「緣勝義諦慧」，「緣世俗諦慧」，「緣饒益有情慧」十分類似。此處所說之內容見於《瑜伽師地論》卷四十三³³⁵本地分中菩薩地初持瑜伽慧品中的相關說明，論中說「慧」的相有九種，分別是自性慧、一切慧、難行慧、一切門慧、善士慧、一切種慧、遂求慧、此世他世樂慧、清淨慧，這每一個名目下對「慧」的說明，都有不同的開顯方式，其中於「菩薩一切慧」中，除說「世間」與「出世間」兩種慧外，又進一步分成「能於所知真實隨覺通達慧」、「能於如所說五明處及三聚中決定善巧慧」、「能作一切有情利益慧」此三種，這就是圓測在注疏中所引用的三種，對其中第一「能於所知真實隨覺通達慧」的解說，如文中說，

若諸菩薩於離言說法無我性，或於真諦將欲覺悟，或於真諦正覺寤時，或於真諦覺寤已後所有妙慧。最勝寂靜明了現前，無有分別離諸戲論，於一切法悟平等性，入大總相究竟一切所知邊際，遠離增益損減二邊順入中道，是名菩薩能於所知真實隨覺通達慧。³³⁶

其所對應的內容，正是對此「離言法無我性」，或說為「真諦」時所產生的慧，涵蓋將覺悟、正覺悟、已覺悟三種狀態，其所達成之效果，離於一切戲論分別，體悟到一切法之平等性，並且是遠離「增益」、「損減」二邊之「中道」。

³³⁴ 圓測，《解深密經疏》卷八，弘新續藏，冊 21，頁 381，中。

³³⁵ 《瑜伽師地論》卷四十三，大正藏，冊 30，頁 528，下。

³³⁶ 《瑜伽師地論》卷四十三，大正藏，冊 30，頁 528，下。



2、慧的七種清淨相

(1) 經文

在〈地波羅蜜品〉中詢問一切波羅蜜多有幾清淨時，說明諸波羅蜜多清淨的總相、別相，由此帶出七種慧清淨相，依玄奘譯本的《解深密經》如下，

觀自在菩薩復白佛言：「世尊！如是一切波羅蜜多有幾清淨？」

佛告觀自在菩薩曰：「善男子！我終不說波羅蜜多，除上五相有餘清淨。然我即依如是諸事總別，當說波羅蜜多清淨之相。…

「若諸菩薩，遠離增益、損減二邊行於中道，是名為慧；

由此慧故，如實了知解脫門義，謂空、無願、無相三解脫門；

如實了知有自性義，謂遍計所執、若依他起、若圓成實三種自性；

如實了知無自性義，謂相、生、勝義三種無自性性；

如實了知世俗諦義，謂於五明處；

如實了知勝義諦義，謂於七真如；

又無分別離諸戲論，純一理趣多所住故，無量總法為所緣故，及毘鉢舍那故；

能善成辦法隨法行，是名七種慧清淨相。」³³⁷

(2) 各譯本的差別

比照其他的幾個譯本，此七種慧之清淨相 (the seven forms of purity of wisdom)，分別如下。

在這四個譯本中，首要帶出的第一種「慧」都是說明「中道」，只是在解說「中道」時彼此間有差別。如玄奘譯本中以離增益、損減二邊說為「中道」，此

³³⁷ 玄奘譯，《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 706，中、下。

一點與英譯本相同，即「捨棄增加一邊和減少一邊的智慧」（having abandoned in their wisdom the extreme of exaggeration and the extreme of depreciation），而在菩提流支的譯本中說此為「離有、無謗」，「有」者即是對應於「增益」的一方，將原本「無」的東西說為「有」，「無」者即是對應於「損減」的一方，將原本是有「有」的東西說為「無」，求那跋陀羅譯本中則是說捨離「建立」和「謗」這兩個方面。

隨後所帶出的幾種慧之清淨相均是基於上述所說的第一種「中道慧」而帶出，並如實了知。其中的第二種，即是三解脫門義，這點在四個譯本中均無異議，即「空、無相、無願三解脫門」（the three doors of emptiness, of wishlessness, and of signlessness）。

進而如實了知的第三種和第四種慧清淨相，可以作為一組，即分別對應於「有自性」（the own-being）和「無自性」（the lack of own-being）。「有自性」的三種即〈一切法相品〉中所說的三種法相，依玄奘譯本說為「遍計所執」、「依他起」、「圓成實」，依菩提流支譯本說為「分別」、「他力」、「第一義諦」，英譯本所使用的語詞“the imputationa”，“the other-dependent”，“the thoroughly established”，均大同於各自經文中在說明三種法相時的內容，依求那跋陀羅本說為「妄想」、「緣起」、「成」三種。「無自性」的三種則對應於〈無自性相品〉中的三種無自性性，即玄奘本所說的相、生、勝義三種無自性性，英譯本說為「相、生、勝義這三種自性的不存在」（three absences of own-being of character, of production, and of the ultimate），與各自文本中所說的三種無自性性，大略無差。在菩提流支譯本說為「如實能知三種：名相、生相、第一義相自體」，此中雖然未曾明確說此是無自性，但是所說明的三種，在菩提流支的譯本中，如解釋第一種無自性性時，說為「諸法無自體性」，即是以諸法隨名相說，非有自體而談，而「生相」以及「第一義相」，也是分別對應後面所說的「諸法無生體相」

和「第一義無體相」。求那跋陀羅則說是「相」、「因緣」、「第一義」三種離自性，即第一種也是離於「相」，即對應所說「無相」，或相之無自性性，第二種離於「因緣」，而原本在說生無自性性時，所說之內容，即是就「依他起」也是緣起性來談，第三種說「第一義」，即「第一義」也是諸法離於自性之所顯現。

接下來的第五、六種慧清淨相，也是一組，對應於「二諦」來談。其中第五種慧清淨相，是如實了知「世俗諦」（conventional truths），在各個譯本的解說中，其所涵蓋的內容都是指代「五明處」（the five topics of knowledge），即內明處、因明處、聲明處、醫方明處、工業明處。在前文中所討論的《瑜伽師地論》中所說慧三種的第二種「緣俗諦慧」，解說時也是指這五明處。對於第六種慧清淨相的說明是如實了知「勝義諦」（ultimate truths）、「第一義諦」，具體的內容就是「七真如」（the seven aspects of suchness），此七種真如的具體含義，前文已經討論過，此處不復贅言。此處的差別在於隨後所說的一段文字，究竟應該歸入到第六種「勝義諦」的解說，還是單獨作為第七種慧清淨相，在理解上有差別。

在英譯本³³⁸中，說明完「七種真如」後的語句是獨立成一個段落，可以分成三個部分，即由兩個 *through* 所帶出的子句，以及作為結論的主句。在第一個子句中，即經由經常地住於這一個「獨立的狀態」（the single mode）中，此一獨立狀態，是「無概念化的」（non-conceptual），並且是遠離於論述的（free from elaboration）。第二個子句是說，經由「觀」（*vipasyana*），它是觀察那些不可估量的法整體，此處所說者“doctrines that are immeasurably integrated”，即是經文本中所討論的「無量總法」。經由上述兩種方法所達成的結果，被放置於主句中，即他們可以正確的達成如此成就，此成就即是與「法」一致的教說。

對照於其他三個漢譯本。在玄奘譯本中，此一句說為，「又無分別離諸戲論

³³⁸ John Power. *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra*. p.257

“And, through abiding often in the single mode that is non-conceptual and free from elaboration, and through *vipasyana* which observes doctrines that are immeasurably integrated, they correctly accomplish the attainment of the teaching that are concordant with doctrine.”

純一理趣多所住故，無量總法為所緣故，及毘鉢舍那故；能善成辦法隨法行」。

在圓測《疏》³³⁹中是認為前面所討論之內容，是在解釋「勝義諦」是勝智的所緣境，即是說「七種真如」是「勝智」的所緣境。而隨後的這一句，即「又無分別，離諸戲論，純一理趣多所住故，無量總法為所緣故，及毘鉢舍那故」，也是歸屬於第六相的內容，是屬於「三因顯智」。這裡所說的三因，即以「故」這一語詞作為結尾的三句：第一因，「又無分別，離諸戲論，純一理趣多所住故」，圓測解說時說，此處顯示正體智沒有種種分別戲論，所說的純一理趣，就是真如一理趣，於此安住；第二因，「無量總法為所緣故」，圓測解釋是說此智以總法真如為所緣。比照《分別瑜伽品》中對於緣無量總法的解說，就有隨順趣向臨入真如一句；第三因「毘鉢舍那故」，圓測說是顯示此智是修慧。而「能善成辦法隨法行」，則被歸入到說明慧之第七種清淨相。

比照另外兩個譯本，在菩提流支譯本³⁴⁰中，此一句可分成三個部分，(1)「不分別、不戲論，一味多修行」，(2)「無量差別觀法、奢摩他、毘婆舍那」，(3)「隨聞如實修行成就」。在求那跋陀羅譯本³⁴¹中所說，也可大略分成三個部分，(1)「不妄想、離虛偽，一度門起」，(2)「無量下地法緣觀」，(3)「法次法向」。比照上述所說的各個譯本，有以下幾點是值得肯定的，其一，這是離於概念或分別認知的，並且離於爭議、辯論、虛假，而顯現出的同一平等性；其二，是以無數無量的法作為所緣的對象，或者更明確的說是「觀」的對象；菩提流支譯本中同時說明「止觀」兩個面向，或者是在說明無分別的與後面有分別的這兩者；其三，最終的結果，就是對所聽聞之法，能夠完全的如實知曉。

3、慧波羅蜜多取無自性性

³³⁹ 圓測，《解深密經疏》卷九，續藏經，冊21，頁389，上。

³⁴⁰ 菩提流支譯，《深密解脫經》卷四，大正藏，冊16，頁683，中。

³⁴¹ 求那跋陀羅譯，《相續解脫地波羅蜜了義經》，大正藏，冊16，頁717，上。



(1) 經文

在《地波羅蜜多品》中，還有這樣一段文字，與「能取慧」與「所取相」相關，圓測說此一段是「般若取法無性門」³⁴²，無著《疏》中說為「就從事方法而言的不退轉的波羅蜜多」³⁴³，具體經文如下，

觀自在菩薩復白佛言：「世尊！菩薩以何等波羅蜜多，取一切法無自性性？」

佛告觀自在菩薩曰：「善男子！以般若波羅蜜多能取諸法無自性性。」

「世尊！若般若波羅蜜多能取諸法無自性性，何故不取有自性性？」

「善男子！我終不說以無自性性取無自性性。然無自性性，離諸文字自內所證；不可

捨於言說文字而能宣說。是故我說般若波羅蜜多能取諸法無自性性。」³⁴⁴

(2) 各譯本的差別

此一段文字，按照問答部分，約略可以分成兩組。第一組所表述的內容，都是以一切法之法性，即「無自性性」(the lack of own-being of phenomena)，或「無體相」作為對象，詢問哪一種波羅蜜多能夠認知此種「無自性」，漢譯的幾個譯本都說為「取」，英文則是使用 *apprehend* 這一語詞，有拘拿抓住的含義在。回答中則是以「般若波羅蜜多」(the perfection of wisdom) 來說明。此處的「無自性性」，在圓測《疏》³⁴⁵中的解說，是指「真如無自性性」，或者是「三種無自性性」。

³⁴² 圓測，《解深密經疏》卷九，續藏經，冊 21，頁 392，下。

³⁴³ John Powers. *Two Commentaries on the Samdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha.* p. 48

“With respect to wisdom regarding not degenerating in terms of engaging in method, [Avalokiteśvara says,] ‘Bhagavan, through which perfection do Bodhisattvas apprehend the non-entityness of phenomena...’”

³⁴⁴ 玄奘譯，《解深密經》，《大正藏》，冊 16，頁 707，中。

³⁴⁵ 圓測，《解深密經疏》，《續藏經》冊 21，頁 392，下。

此段文字理解的重點在第二組問答中，比照四個不同譯本³⁴⁶，大略可劃分為三個層次。

第一層中，各個譯本的差別不大，即是針對世尊在上文中的回答，進一步提出，既然「般若波羅蜜多」可以取諸法之無自性，那作為所取的對象「無自性性」，為何不能替換為諸法之「自性」（own-being）、自體，即為何不取諸法自性、自體。圓測《疏》³⁴⁷中說此一句是菩薩反問，何以會有此提問，其中提到兩種觀點來解說：第一種是說，取無自性性，就是有執著，就應該取所執，也就是有自性性；第二種，則是結合上文所說的兩種無自性性，即「真如無自性性」和「三種無自性性」，分別從「有無」兩個方面來談，如果是「真如無自性性」，就是於一「真如」，同時具有有性、無性兩種含義，如果說是「三種無自性性」，也是具有有性、無性兩個方面，如果「般若」可以取無自性性，就應該能夠取兩個方面，也就是可以取有自性性。

第二層中，各個譯本的差別較大。如依照菩提流支譯本最好理解，就是雖然世尊說取無自性性，但是並不能夠執著在這個文字上面。而依照玄奘的譯本和求

³⁴⁶ 玄奘譯本（玄奘譯，《解深密經》卷四，大正藏，冊 16，頁 707，中）：

- (1) 若般若波羅蜜多能取諸法無自性性，何故不取有自性性？
- (2) 我終不說以無自性性取無自性性。
- (3) 然無自性性，離諸文字自內所證；不可捨於言說文字而能宣說。是故我說般若波羅蜜多能取諸法無自性性。

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》卷五，大正藏，冊 16，頁 684，上）：

- (1) 何故般若波羅蜜不取諸法有體相？
- (2) 我說取無體相，無體相者，汝當莫著言語。
- (3) 何以故？無體相法離諸一切名字、言語，內身證法，不可以名字、章句說。我依名字說言般若取諸法無體相。

求那跋陀羅譯本（求那跋陀羅譯，《相續解脫地波羅蜜多了義經》，大正藏，冊 16，頁 717，中）：

- (1) 般若波羅蜜取無自性者，何故不取自性？

- (2) 我不說無自性取無自性。

- (3) 然無自性無字自知，彼不能離字說而說。以是故，離自性取離自性。

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra*. p263）：

- (1) if they apprehend lack of own-being with the perfection of wisdom, why do they also not apprehend it with own-being?
- (2) I do not say that own-being apprehends what is without own-being.
- (3) Yet, since lack of own-being is individually known without words, without being taught by words, I have spoken of ‘apprehension of lack of own-being’.

³⁴⁷ 圓測，《解深密經疏》，續藏經，冊 21，頁 392，下。



那跋陀羅的譯本，都包括兩方面的內容，一個是「不說」，一個是「無自性性取無自性性」。而英譯本中則與前面的譯本所說均不同，是沒有說過以「有自性」(own-being)的去執取「那個沒有自性的」(what is without own-being)。³⁴⁸圓測《疏》中在此處，是給出了兩種不同的解釋：第一種是說，所取的不應該當是「無自性性」，而是「有自性性」，所否定者，乃是「以有執著的無自性性取無自性性」。這樣的說法與英譯本所說頗為接近，只是此種解釋似乎與後文對「無自性性」離於文字，並沒有辦法做密切的連接。第二種解釋是說「無自性性」離於名言，同樣的道理，「有自性性」也離於名言，所以也不可以說取「有自性性」。這樣的解說聯合上下文，倒是頗為合理，也可以呼應菩提流支譯本中所說不要執著在語言文字上面。此處若依照玄奘的文本，在兩個「無自性性」間，是用「以…取…」這樣的句式相連接，則是說明作為能所的兩個方面，都是「無自性性」的，如果結合上文，則是「般若波羅蜜多」是「無自性性」，所取法之法性也就是「無自性性」的。此一段落的重點，不在於具體的「能取」、「所取」的性質為「有」還是「無」，而是不論是以「無自性」來說明，或是以「有自性」來說明，終究不能脫離語言文字的制約，正像本章第一小所說的一切法分為「有為」、「無為」那樣，重點在於世尊的言說是說而未曾說。

第三層中，即是對上文所說之內容進行進一步的闡釋說明。在菩提流支譯本中即明確說為「何以故」？在各個譯本中，都包括了兩方面的內容。首先，就「無自性性」或「無體相法」本身之性質而言，具有兩方面之特點：一是離於語言言說，或說「離諸文字」，或說「離諸一切名字、言語」、或說「無字」，英譯本說「不帶語詞的」(without word)，此一內容在本節將討論的「勝義諦超過尋思所行相」的第二點中也明確提及；二是由聖者「自內所證」，或說「內身證法」、「自

³⁴⁸圓測，《解深密經疏》，(頁392，下)

「自有兩釋。一云。我終不說以有執著無自性性取無自性性。故我說取有自性性。一云。我終不說以無自性性取無性性。以無自性性離名言故。是故亦不得言取有自性性。」

知」、「individually known」，此一點正是本節所討論的「勝義諦」與「尋思所行」差別的第一個方面。在圓測《疏》中也提及此一段文字與本品本節的相關性，並且舉《瑜伽師地論》卷三十六中的相關說明，這裡是說菩薩經由法無我智，能夠如實知曉一切法的「離言法性」，如此就不會對法起分別之心，只會取「事」、「真如」，但又不會執著在這只是「事」，這只是「真如」上面。

其次，佛陀為了教說之方便，則必然需要藉助於語言文字來說明，即「不可捨於言說文字而能宣說」、「不能離字說而說」，因此才有取無自性性這樣相關的說明。此處圓測《疏》中也是舉《瑜伽師地論》的相關內容，其基本含義也無外是為令凡夫也可以覺悟到此種甚深法性，這與第一節所討論的「然非無事而有所說」，在道理上是一致的，亦合乎第一章中對「離言自性」的討論。

(三)「尋思」與「尋思所行相」

此處依玄奘譯本所說「尋思」，在真諦譯本和菩提流支譯本中均說為「覺觀」，「覺觀」是「尋 (vitarka) 同 (vicāra)」的舊譯，與「尋思」在理解上是有差別的，所強調的是「尋求探察」的意思，特別指止觀修行過程中，「觀」所對應的道路，即面對所緣境時是作粗淺的尋求，還是做細微的探查，而有此分別。英譯本中則是使用 argumentation 這一語詞，譯為「論證」或「爭論」，強調依據討論思考後所得。

在圓測《疏》中解釋本品時，是說此「尋思」有兩種不同的說法，一種說「尋思」就是「尋同」，「尋謂尋求，同即同察」，此中所說，有「推求思量」的含義在³⁴⁹；一種是說「尋思」就是所對應五法中「分別」，是三界有漏心、心所有法³⁵⁰。圓測³⁵¹在解說〈無自性相品〉的時候，也帶出了有關「尋思」的說明，說「尋思」

³⁴⁹ 圓測《解深密經疏》卷二，續藏經，冊 21，頁 215，下。

³⁵⁰ 圓測《解深密經疏》卷二，續藏經，冊 21，頁 216，上。

³⁵¹ 圓測《解深密經疏》卷四，續藏經，冊 21，頁 259，下。

有四種含義，而以第四種最佳。第一種，三界有漏分別心、心所法，此處同上文所說的第二個方面；第二種，是對應於「尋伺」，也就是舊譯的「覺觀」；第三種，「唯尋」；第四種，四尋思。



參考上述的種種說明並結合本經前文所說「思議、稱量、觀察」，寬泛的來講，即是世間一般的認知活動。如參考無著《疏》³⁵²中所說，即經由兩種方式所得到之知識，一種是基於「思考」(reasoning)而得，一種是基於「推論」(weighting)而得。這裡所說的「尋思所行相」，或說為「尋思所行境界」，或說為「一切世間覺觀境界之相」，「覺觀境」，指的就是此種認知活動所對應的對象，因為在認知活動中，常常有主客二元對立，此處所說境者即是所緣。

如此，此處所談其實涉及到「境、智」的問題，雖然觀照到「勝義諦」的那一刻是境智不分，能所全無，不過為解釋說明之方便，且借用此一說法，此中比照「尋思所行境」與「勝義諦」的種種不同，其實反過來亦是在說明一般認知思維相較於聖智的局限性。以下就進入到這兩個系統間具有差別的五點原因的說明。

二、「勝義諦超過一切尋思所行相」的五點原因

本節所討論的「勝義諦相」乃是基於「勝義諦相超過一切尋思所行之相」這一基本命題，世尊是藉由「勝義諦」與「尋思所行相」間的五點差別來解說此一命題的。以下即從這五個方面入手，並結合後文中的五個譬喻，「出家上味勝樂喻」、「遠離五欲妙樂喻」、「三賢聖默然靜樂喻」、「滅諸表示寂靜喻」、「離諸諍論覺樂喻」³⁵³，依次分別說明其各自的內涵。在解說的過程中，先比照玄奘譯本、菩提流支譯本、真諦譯本、以及英譯本間經文上的異同，同時參考無著《疏》和

³⁵² John Powers. *Two Commentaries on the Saṃdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha.* p.35

³⁵³ 此處五個譬喻的名稱，參考圓測《解深密經疏》(《續藏經》冊 21，頁 220，上) 中的相關說明。

圓測《疏》中的相關討論進而作出分析。³⁵⁴並希望在此基礎上，探討出它們在邏輯上是否有什麼關聯性，分別演說出哪些方面的內容。



(一) 原因一：基於聖者與凡夫間的差別

比照四個譯本及無著《疏》的內容³⁵⁵，相同的地方都在於帶出兩組不同的認知主體，如玄奘譯本說「聖者」與「諸異生」，菩提流支譯本說「聖人」與「諸凡夫」，真諦譯本也說「聖人」與「凡夫」。差別在於菩提流支的譯本中，點出是世尊面對兩種不同的對象，所開示說法的不同；玄奘譯本和英譯本都明確帶出表達「勝義諦」含義的語詞，「勝義諦」或 the ultimate，真諦譯本直接使用「真實」，菩提流支譯本對此未作說明。

這裡所比較的是基於兩種不同的認知方式所帶來的差別，「勝義諦」所對應之智，乃是「聖智」，或者說為「無分別智」、「無二智」，聖者的此種認知方式被表達為，「內自所證」，「內身自所證法」，「自所證見」，“realized individually” 以上均帶出兩個方面，一是獨自的、來自於自身的，一是經由修行實證而來。這點在無著《疏》中表現的尤為明顯，即對於小點（1）中所說，外道不理解「勝

³⁵⁴ 無著疏中的相關內容，涉及到本品的，是以妨害正確認知「勝義諦」五種錯誤來分別說明這五點，並在隨後的第二段落中，又具體分說明了這五點所對應的內容，在第三個段落則是說明五個譬喻，這三個部分都可以作為本章參考之內容。

圓測（圓測《解深密經疏》卷二，《續正藏》冊 21，頁 215，下）說明這五點，分別是「內自所證」、「無相所行」、「不可言說」、「絕諸表示」、「息諸詐論」。

³⁵⁵ 玄奘譯本（玄奘譯，《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 689，下）：

「我說勝義諦是諸聖者內自所證，尋思所行諸異生輾轉所證。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 667，上）：

「我為聖人說我內身自所證法、為諸凡夫說覺觀境界，迭共所知。」

真諦譯本（真諦譯，《佛說解節經》，大正藏，冊 16，頁 712，中）³⁵⁵：

「我說真實，但是聖人自所證見；若是凡夫覺觀境界，自他可證。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra*. p27）：

“the ultimate is realized individually by the Āryas;

while objects collectively known by ordinary beings [belong to] the realm of argumentation.”

無著疏（John Powers. *Two Commentaries on the Samdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha* , pp.34-35）：

(1)the fault of searching；

(2)They hope to understand the ultimate through merely being taught by others.

(3) interest in eliminating existence;

「義諦」的錯誤之一就是「探尋」(searching)，在小點(2)中又特別說明這種探尋是的錯誤在於「他們希望僅僅是通過他人的講說就理解勝義諦」。也就是說「勝義諦」的認知本身是不能夠通過外在的講說來獲得的。



而「尋思」，或說「覺觀」，是凡夫所依託的認知模式，所藉助的是心的分別作用，在此段經文的開篇曾說，諸外道通過「思議、稱量、觀察」³⁵⁶，也就是經由諸如思考、比較、觀察這樣的方式，去尋求「勝義諦」而不能得，由此產生出種種爭論。這樣的方式，其實也是知識論中獲得知識的兩個最基本途徑，即「經驗」與「理性」，只是在《解深密經》中它們都從屬於「見聞覺知」的範疇，並不能如實證知「勝義諦」。

後文譬喻中又以有人習慣苦味，而於蜜等香甜美妙之味，不能瞭解加以說明，依無著《疏》小點(3)中所說，此中之樂即是勝義諦「去除存在」後的樂。此處以苦與樂作為對比，亦突出了眾生執著於法相流轉世間之苦，與聖者經由修行所獲得最高真實之間的差別。

此一段文字可看做是兩種不同思維模式差別之總綱，如果以勝義諦作為所窺之境，則此中真理唯有聖智方能明瞭，非一般認知思維所能到達，以下則分舉出四點予以說明。

(二) 原因二：基於「相」或「離相」間的差別

比照四個譯本以及無著《疏》中的相關內容³⁵⁷，對於所比照的兩組對象來說，

³⁵⁶ 如參考圓測《解深密經疏》中所記載，真諦記中，對思議、稱量、觀察此三者所作的解釋，約略帶出兩點：

其一是說此三者比照三量，即思議對照現量、稱量對照「比量」、觀察對照「聖言量」。

其二是說此三者比照立宗、立因、法同喻來說。

³⁵⁷ 玄奘譯本（玄奘譯，《解深密經》，大正藏，冊16，頁689，下）：

「我說勝義無相所行，尋思但行有相境界。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊16，頁667，上）：

「我說第一義者，是過一切諸相境界，覺觀是名諸相境界。」

真諦譯本（真諦譯，《佛說解節經》，大正藏，冊16，頁712，下）：

「我說真實非相行處；一切覺觀緣相行處。」

表達最高真實的語詞分別說為，「勝義諦」、「第一義」、「真實」，“ultimate”。對於比照的焦點「相」，基於兩者間的差別，玄奘譯本說為「無相所行」和「有相境界」，菩提流支譯本說為「過一切諸相境界」和「諸相境界」，真諦譯本說為「非相行處」和「緣相行處」，英譯本中此處說明可翻譯為「沒有相的領域」(the signless realm) 和「相的領域」(the realm of signs)。

第二組是以「相」作為討論的焦點。「勝義諦」的一方說為「無相所行」，「過一起諸相境界」，「非相行處」，「沒有相的領域」(the signless realm)，其主要表達的含義都在於離於「相」的，這是因為「勝義諦」是諸法無自性性，是諸法「真如」，雖然作為聖智的所緣，所觀境，但是並不黏連於「相」之上，離於「相縛」、進而離於「粗重縛」，方可說為「勝義諦」。圓測《疏》³⁵⁸中對此「無相所行」中的「無相」的解釋，分成三種觀點：第一種觀點，是依據所觀行之智，即無分別智來說，無分別智離於二取，是無相觀智，所以此處依智說為「無相」；第二種觀點，是說此是「真如」、「涅槃」，是智所行，說為無相；第三種觀點，是說真如法性，離於一切相，說為無相。結合經文中的語境，以第三種觀點為妥當。

相較而言，「尋思」所對應的境，則說是「有相境界」、「諸相境界」、「緣相行處」、「屬於相的領域」(the realm of signs)。這裡的「相」，英文使用 signs，梵文所對應之語詞是 *nimitta*，與解說「遍計所執相」內涵時所用的語詞「名」、「相」相同，並非表示特征，而是強調標識、標誌的含義，即有一個作為執取或者觀照

英譯本 (John Power. *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra*. p.27) :

“the ultimate belongs to the signless realm,
while argumentation belongs to the realm of signs.”

無著疏 (John Powers. *Two Commentaries on the Saṃdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha* , pp.34-35) :

- (1) the fault of exaggerated pride;
- (2) When they attain mere calming(zhi gnas, śamatha), they have exaggerated pride thinking, “I understanding the ultimate” due to merely apprehending signs.
- (3) interest in [eliminating] desire;

³⁵⁸ 圓測《解深密經疏》卷二，《續正藏》冊 21，頁 216，中。

的對象所在，但這個所在並非是真實的存在。這裡所說的「相」依《真諦記》³⁵⁹中解說「相行處」，對應於十八界中的六塵、六識、六根。在無著《疏》中，此一處妨害正確認知「勝義諦」的錯誤，是基於「色蘊」等有所得而生起的「慢」，在小點（2）中又進一步解說為，當他們獲得止（*samatha*）的修行時，產生蘊等「慢」想，如「我理解了勝義諦」這樣的想法，由於執取相（signs）而產生。

以「無相」、「有相」來區別二者，經文在譬喻中說「或於長夜由欲貪勝解，諸欲熾火所燒燃故，於內除滅一切色、聲、香、味、觸相妙遠離樂，不能尋思、不能比度、不能信解」³⁶⁰，無著《疏》中也進一步說明，此中「勝義諦」之樂即是消除了慾望（desire）之樂。以貪慾作為執取相之原因，所執取之對象以「色、聲、香、味、觸」外塵作為代表。

（三）原因三：基於「言說」上的差別

比照四個譯本和無著《疏》的相關內容³⁶¹，所討論之主詞分別為「勝義」、「第一義」、「真實」、「the ultimate」，如前可知。針對於此一組差別間所比較的對象，玄奘譯本說為「不可言說」和「但行言說境界」，菩提流支譯本說為「無言境界」和「名言說境界」，真諦譯本說為「不可言說」和「但由言說」，英譯本所使用的

³⁵⁹ 圓測《解深密經疏》卷二，《續藏經》冊 21，頁 216，上

³⁶⁰ 玄奘譯，《解深密經》卷一，大正藏，冊 16，頁 690，上

³⁶¹ 玄奘譯本（玄奘譯，《解深密經》卷一，大正藏，冊 16，頁 690，上）：
「我說勝義不可言說，尋思但行言說境界。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 667，上）：
「我說第一義者是無言境界，覺觀是名言說境界。」

真諦譯本（真諦譯，《佛說解節經》，大正藏，冊 16，頁 712，下）：
「我說真實不可言說；一切覺觀但由言說。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra*. p27）：
“the ultimate is inexpressible,
while argumentation belongs to the realm of expression.”

無著疏（John Powers. *Two Commentaries on the Saṃdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha* , pp.34-35）：

（1）the fault of exaggerated adherence [to one's own view];
（2）Under the power of designations, they exaggeratedly adhere [to their views] in accordance with how [the ultimate] is described.
（3）interest in [eliminating] conceptuality;

語詞則分別可翻譯為「不可思議的、不可表達的」(inexpressible) 和「表達的領域」(realm of expression)。

在第三組中，以「不可言說」與「有言說」區分二者，重點即落在語言言說上面，「勝義諦」是離於言說，「尋思所行境界」則須依靠言說方能達成，這亦是在表述「勝義諦」的「離言相」。無著《疏》中解說此處重點，即外道何以不能如實證知「勝義諦」，錯誤是出於對自己的觀點的執著，此見於小點(1)，進一步說明其中的問題就是在「施設的作用力」(the power of designations)之下，他們黏著在自己的觀點上，那些觀點是有關於「勝義諦」是怎樣被描述的，此見於小點(2)。但是正如前文所說，「勝義諦」是離於語言文字，不可被描述，也不可被講說。圓測《疏》³⁶²中對大乘中對離於言說的幾種解釋說明：其一，「離損益等名不可言說」；其二，「現量境故名不可言說」；其三，「名義相對互為客故，不可言說」；其四，「一切法無所得故，不可言說」。

此處所說明之譬喻也是落實在言說之上，如在玄奘譯本中說，「或於長夜由言說勝解，樂著世間綺言說故，於內寂靜聖默然樂，不能尋思、不能比度、不能信解」³⁶³，真諦譯本說此兩者是「恒樂言諍，邪談話戲」與「聖默然定」，英譯本中所對應的兩個方面是“*beings have been engaged in discursiveness for a long time, manifestly delighting in discursiveness*”與“*the inner non-discursive joy of the Āryas*”，重點在於 *discursiveness* 這一語詞，可譯為「話語」。菩提流支譯本稍有不同，此處說此兩者是「信分別樂、樂於分別」與「內身寂靜無分別樂」，所以此處所說之語言，應該是藉由分別認知所產生的名、相，如無著《疏》中就直接表示為「消除概念分別的樂趣」(eliminating conceptuality)，以區別於後文所說的第四點。

³⁶² 圓測《解深密經疏》卷二，《續藏經》冊 21，頁 217，上。

³⁶³ 玄奘譯，《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 690，中。



(四) 原因四：基於「四事」的差別

比照四個譯本及無著《疏》的相關內容³⁶⁴，此四組在表達真實的語詞上，一如往常，恐繁不敘，只是各譯本在表達方式上有較大的差別。玄奘譯本說為「絕諸表示」與「但行表示境界」，參考譬喻中的相關說明，這裡所說的「表示」，亦關聯於「見聞覺知」，此四者代表世間的認知的範疇。在菩提流支譯本中此二者為「離諸言語」和「世諦相」，相應的在譬喻中，也說此為「見聞覺知樂」。真諦譯本中則是明確以此四事來說明二者間的差別，一是「絕於四事：謂見、聞、覺、知」，一是「緣四事起」。在英譯本中，說明此兩者用“devoid of conventions”和“belongs to the realm of conventions”，conventions這一語詞，用來表達常規、習慣，一般在說明「世俗諦」時也會使用，亦可理解為「世俗言說」等含義，這裡是說兩者間的差別，一個是遠離這樣的世俗言說，一個是屬於世俗言說的領域，在譬喻中，說明此點使用的語詞是“the conventions of seeing, hearing, differentiating, and perceiving”，也是以「見、聞、覺、知」來說明。

結合上述譯本之內容，第四組中重點就在於對「見聞覺知」的理解，基於此內容來說「表示」或者「世俗」。「尋思所行」是依賴於「看見」、「聽聞」、「感覺」、

³⁶⁴ 玄奘譯本（玄奘譯，《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 690，上）：

「我說勝義絕諸表示，尋思但行表示境界。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 667，上）：

「我說離諸言語是第一義相，覺觀名字是世諦相。」

真諦譯本（真諦譯，《佛說解節經》，大正藏，冊 16，頁 712，下）：

「我說真實絕於四事，謂見、聞、覺、知；一切覺觀緣四事起。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra*. p27）：

“the ultimate is devoid of conventions,
while argumentation belongs to the realm of conventions.”

無著疏（John Powers. *Two Commentaries on the Saṃdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha* , pp.34-35）：

(1) the fault of imputation;

(2) In dependence upon conventionalities of perception and so forth, they posit the existence of a soul and so forth and subsequently become attached to the position of themselves and others, which are mutually contradictory designations.

(3) interest in [eliminating] conventionalities;

「探知」這四種基本的認知手段進行的，與此相對的，「勝義諦」離於這四種，如圓測《疏》³⁶⁵中說見聞覺知是有漏戲論所攝，而勝義諦不取此四者境。在無著《疏》中，這第四種錯誤被說為是「遍計」(imputation) 或「虛妄分別」，相應的，其所具體包含的內容如小點(2)中所說，即依賴於知覺等的世俗內容，人們在心中有了論斷，就會附著在自己或他人的論斷之上，只是這些論斷不過是施設而來，並且是彼此矛盾的。

在譬喻中，比較的一方是上文所說的，由見聞覺知所帶出的世間習慣、表示境界，另一方則關聯於「涅槃」，如玄奘譯本說為「永除斷一切表示，薩迦耶滅究竟涅槃」³⁶⁶，菩提流支譯本說為「內身寂滅離見聞覺知樂」³⁶⁷，真諦譯本說為「絕四事處，滅離身見是般涅槃」³⁶⁸。依照無著《疏》中所說，此處去除的就是關於「世俗」方面的樂趣。

(五) 原因五：基於是否有爭論形成的差別

比照四個不同譯本和無著《疏》的相關內容³⁶⁹，表達最高真實之語詞分別為

³⁶⁵ 圓測《解深密經疏》卷二，《續藏經》冊 21，頁 217，下
「此明勝義離名等故，非見聞等四種境界之所表示。所以者何？見聞覺知，皆是有漏戲論所攝。勝義諦理，非見聞等所取之境，是故不可所見等事表示勝義。」

³⁶⁶ 玄奘譯，《解深密經》卷一，大正藏，冊 16，頁 690，上。

³⁶⁷ 菩提流支譯，《深密解脫經》卷一，大正藏，冊 16，頁 667，上。

³⁶⁸ 真諦譯，《佛說解節經》，大正藏，冊 16，頁 712，下

³⁶⁹ 玄奘譯本（玄奘譯，《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 690，上）：

「我說勝義絕諸諍論，尋思但行諍論境界。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 667，上）：

「我說離諸諍論是第一義相，覺觀名字是諍論相。」

真諦譯本（真諦譯，《佛說解節經》，大正藏，冊 16，頁 712，下）：

「我說真相離諸鬭諍；一切覺觀鬭諍境界。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra*. p29）：

“the ultimate is completely devoid of all dispute,
while argumentation belongs to the realm of controversy.”

無著疏（John Powers. *Two Commentaries on the Samdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha* , pp.34-35）：

(1) the fault of disputation.

(2) When they become angry, they dispute [with each other], and eventually they quarrel.

(3) interest in [eliminating] self-grasping.

「勝義」、「第一義相」、「真相」、“the ultimate”，參考真諦譯本的相關內容，此就是「真實相」之簡稱。

第五組中以「無諍論」和「有諍論」區分二者，玄奘譯本說為「絕諸諍論」和「諍論境界」，菩提流支譯本說為「離諸諍論」和「諍論相」，真諦譯本說為「離諸鬪諍」和「鬪諍境界」，英譯本所使用的語詞是「遠離一切爭論」(devoid of all dispute)以及「屬於爭論的領域」(belongs to the realm of controversy)，其中 dispute 和 controversy 都可被譯為「爭論」，所以此處各譯本所說大體無差，都是落實在是「離爭論」還是「有爭論」上面。

這裡所說之「諍論」，主要是由於對「我」之執著，進而有我所、攝受之產生導致的種種紛爭，如在圓測《疏》³⁷⁰中，是說有我、我所見，進而執著有真實的我存在，並產生種種煩惱和爭論。如在無著《疏》中，說此處外道所犯的錯誤就是「諍論」(disputation)。結合譬喻中的相關說明，如玄奘譯本中「譬如有人於其長夜，由種種我所、攝受諍論勝解，樂著世間諸諍論故，於北拘蘆洲無我所攝受離諍論，不能尋思、不能比度、不能信解」³⁷¹，菩提流支譯本³⁷²比較此二者為「取我、我相樂」和「離我我所樂」，真諦譯本³⁷³說為「無有我所」，都能看出此一討論，關聯於我執以及取我相，在無著《疏》中，也是以消除掉「我執」(self-grasping)的樂趣，來說明此一「勝義諦相」。

此中所討論的「真理」，與以高達美為代表的詮釋學中所說之「真理」有所不同，在《解深密經》中是以消除主體的執著來說明，認為主體的意識是產生諍論的原因，而在詮釋學中「真理」藉由詮釋者顯現出來，各種順應於文本而來的解說都被認為是「真理」。

³⁷⁰ 圓測，《解深密經疏》卷二，《續藏經》冊 21，頁 219，上。

³⁷¹ 玄奘譯，《解深密經》卷一，大正藏，冊 16，頁 690，上。

³⁷² 菩提流支譯，《深密解脫經》卷一，大正藏，冊 16，頁 667，上。

³⁷³ 真諦譯，《佛說解節經》，大正藏，冊 16，頁 712，下。



(六) 這五個方面間的關係或者說聯繫

那上述所說的五個方面的原因，彼此間可能的關係是什麼，此處有兩個可供參考的模式，一是依無著《疏》中的所說，它們彼此間呈現出一種階梯或者提供修行勝義諦的方式，二是依照真諦的觀點，後四點原因都是圍繞著第一點原因的方便假說，以下依次說明。

如依據無著《疏》³⁷⁴中之脈絡，此五個方面之內容所呈現出來的，是基於一種次第間的關係，包括如下幾個方面：(1) 此五點都是基於對尋思的討論而使得「勝義諦」能夠被認識，所以在段落一中所說的五點，是歸於外道不能正確認識勝義諦所犯的五點錯誤；(2) 在段落二中，具體闡述上面的五點內容外，又特別強調，這五個方面，應該被理解為逐漸地、顯現地成就「勝義諦」的「方式」(modes)，並且被當做成功的「階梯」(stages)；(3) 在段落三中，則是主要展現出「勝義諦」消除掉此五種後顯示出來的樂趣所在。

真諦³⁷⁵在解釋譬喻部分時依照五種樂來說明，分別是「出家樂」、「遠離樂」、

³⁷⁴ 此處如 John Powers. *Two Commentaries on the Saṃdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha.* pp.34-35
如段落一中的前置說明：

In the second [chapter], in dependence upon [a discussion of] argumentation, the ultimate is analyzed. Also, there are five faults of those Forders(mu stegs can, tīrthika) who do not understand the ultimate: 如段落二中的前置說明：

There five aspects should be understood as being modes of progressively manifestly establishing the ultimate and as being successive [stages].

如段落三中的前置說明：

You should know that the five examples are respectively affixed to the five aspects of the ultimate. It is like this: beginning with the five types of interest, there is:...

³⁷⁵ 圓測《解深密經疏》卷二，《續藏經》，冊 21，頁 219，下

「自下第五舉喻重釋。有其五喻，喻上五法。

真諦三藏，配五種樂，以為五喻，釋上五法。

言五樂者，一出家樂，二遠離樂，三寂靜樂，四正覺樂，五涅槃樂。

五樂次第者，唯涅槃樂是最真實，所餘四樂是方便。

方便有四，初出家樂，是涅槃緣起，由信根成。

次遠離樂，是涅槃資糧，由精進根成。

三寂靜樂，是涅槃道依止，即涅槃緣，由定根成。

四正覺樂，是涅槃正道，由慧根成。

念根通此四處，皆諸憶念故。由是四方便次第，得涅槃常樂我淨。」

「寂靜樂」、「正覺樂」、「涅槃樂」，並認為最後一種的「涅槃樂」是根本，前面四種是方便解說，分別對應著的「涅槃緣起」、「涅槃資糧」、「涅槃依止」、「涅槃正道」。真諦的比照在某些方面可能稍顯牽強，不過若依照此種觀點，則可說明「五點原因」的後四個方面，都是圍繞著第一個方面來展開和論述的，以第一個原因作為根本，後四個原因是方便解說。

筆者認為，從上述的分析可以看出，原因一所帶出的是基於主體不同，相應的認知模式間的差別；原因二說明的是此兩種認知模式所對應的對象上的不同，一個是離相，一個是執取相；原因三的中兩者的不同是基於「言語」上的差別，而此「言語」又來自於分別「相」所產生；原因四是基於「見聞覺知」而成的表示，或說為世俗言說，世俗諦。如果結合前文對「一切法無二」的討論可以看出，基於對相的執取分別，產生種種語言文字，進而又產生世俗的言說，與此脈絡相似；原因五中，所比較的重點在於有無「諍論」，諍論產生的根源在於我、我所，進一步而言，也就是我執。如果結合原因二中所說的離相，以及原因五種的離我執，正好對應於人、法二無我，此處可以看作基於聖智之認知，認識到人無我與法無我，所獲得的「勝義諦」，同時在相、名、世間言說這一個脈絡上，不執取相、離於語言名字、又超過世間之表示言說者，即是「勝義諦」。

從上述五點證明亦可看出，一般認知思維與聖者自內所證之差別，在於認知思維所能依託著離不開事物和語言，在運行中又不自覺的帶入分別，這裡又包含著聖智與勝義諦的討論，如此就與瑜伽行派典籍中所說的五法「相」、「名」、「分別」、「正智」、「如如」有密切的關聯。如果將這裡的「尋思」比作一般的思維認知模式，基於「語言」、「相」、「見聞覺知」這樣世俗慣用的方式，在佛教的觀點中是無法達到真實，這與西方哲學對「真理」問題的討論時，落實在對象、觀念、語言、對象與觀念間的聯繫，這樣的思考模式確實有很大的不同。

第三節 勝義諦超過諸法一異性相



此一節所要討論的是「勝義諦」(the character of ultimate) 與「諸行相」(the character of the compounded) 為一為異 (not different or different) 的問題。由「善清淨慧菩薩」(Bodhisattva Suviśuddhamati) 見修行「解行地」眾菩薩於「勝義諦相超過諸法一異行相」未能通達，而產生種種錯誤見解引出，一種認為「勝義諦相」與「諸行相」無異，即離諸行無「勝義諦」，二者為一；另一種則認為「勝義諦」與「諸行相」不同，即離諸行外另立「勝義諦」；還有菩薩執著於上述二種觀點孰是孰非，產生疑惑猶豫，以上觀點皆是「不明、不善、不如理行」。佛世尊印可善清淨慧菩薩的說法，闡述不能依據諸行通達、自證「勝義諦相」的原因，這其中帶出了三組論證和十個譬喻，用以說明在「勝義諦」上是不可施設與諸行相為一為異這樣的討論，「勝義諦相超過諸行一異相」的道理。

經中預設的背景「勝解行地」(adhimukticaryā-bhūmi)，又有「願樂地」、「信行地」、「意樂地」多種異名，具體而言，就是地前初僧祇位，還未達到「見道」的地上境界，於「勝義諦」的真實內涵，尚不能如實了知。在無著《疏》中，特別說明此中菩薩不適當的思考勝義諦，而有兩種「障礙」(obscurations)，一種是關於「分別」(imputations) 的障，一種是關於「推理」(reasonings)的障；前者是由於離開了經之「了義」(definitive meaning)；後者是由於沒有直接的理解「因」(hetu, gtan tshigs, reasons) 的各支等等³⁷⁶。此中說為「行相」(samskrta)，偏重

³⁷⁶ John Powers. *Two Commentaries on the Samdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha.* pp.36-37

「In the third [chapter], Bodhisattvas who abide in the level of engagement through belief improperly mentally consider the ultimate after having become obscured by the two obscurations:

(1) obscuration with respect to imputations,
and (2) obscuration with respect to reasonings.

obscuration with respect to imputations is due to being estranged from sūtras of definitive meaning.
obscuration with respect to reasonings is due to not directly understanding the branches of reasons(gtan tshigs, hetu) and so forth.」

於從修觀行的過程中所緣的角度去談。對「行相」的解釋說明依圓測《疏》中分成兩種：其一是說，「行」是「見分」，是「能緣」，「相」是「相分」，即所行之相，是所「緣」，由此說名為「行相」；其二是說，「行」表示生滅流轉不住，「相」是體相的含義。若依英譯本所使用之語詞，“the character of the compounded”即「有為法」或者說「諸行之相」的含義。從教說的對象上，此處與上一段經文也有差別，上一節中所討論之背景在於外道，而這裡所說的則是菩薩。經文中為解說此「勝義諦相超過一異性相」，而有三組論證說明，依圓測《疏》中所述，分別為「約三五過，破一異執」、「約淨、共相，破一異執」、「約行無別及無我等，破一異執」。從三組論證的結構上來看，採取歸謬論證的方式，即每一組之論證，均從兩個方面展開，分別假設二者為一、為異，如此會產生怎樣的結果，並進而說明此種假設與實際所產生之矛盾，推導出假設不成立，即二者既非一亦非異，「勝義諦超過諸行一異性」。

本節依次對經文中所出現的三組論證還有十個譬喻進行分析；而在每一組論證的部分都包括兩個方面，文本之引用以及文本之分析；在文本的分析中，首先說明此一段文字思維之理路，進而藉由其他幾個譯本和註疏，對此中重要內容進行對比分析，最後再找出關鍵的脈絡和概念進一步解讀。

一、第一組論證——「約三五過，破一異執」

第一組論證就是「約三五過，破一異執」，若依玄奘譯本《解深密經》，其基本內容如下：

善清淨慧，非於諸行如是行時，名能通達勝義諦相，或於勝義諦而得作證。何以故？

善清淨慧，若勝義諦相與諸行相都無異者，應於今時一切異生皆已見諦，又諸異生皆

應已得無上方便安隱涅槃，或應已證阿禍多羅三藐三菩提。

若勝義諦相與諸行相都一向異者，已見諦者於諸行相應不除謹。若不除謹諸行相者，

應於相縛不得解脫。此見諦者於諸相縛不解脫故，於龕重縛亦應不脫。由於二縛不解

脫故，已見諦者應不能得無上方便安隱涅槃，或不應證阿禡多羅三藐三菩提。

善清淨慧，由於今時非諸異生皆已見諦，非諸異生已能獲得無上方便安隱涅槃，亦非

已證阿禡多羅三藐三菩提，是故勝義諦相與諸行相都無異相，不應道理。若於此中作

如是言，勝義諦相與諸行相都無異者，由此道理當知一切非如理行、不如正理。

善清淨慧，由於今時非見諦者，於諸行相不能除謹，然能除謹。非見諦者，於諸相縛

不能解脫，然能解脫。非見諦者，於龕重縛不能解脫，然能解脫。以於二障能解脫故，

亦能獲得無上方便安隱涅槃，或有能證阿禡多羅三藐三菩提。是故勝義諦相與諸行相

一向異相，不應道理。若於此中作如是言，勝義諦相與諸行相一向異者，由此道理當

知，一切非如理行，不如正理。³⁷⁷

（一）論證的基本邏輯

此一段共分為四個層次：

第一層，如果二者不異，一切眾生認知的對象皆是「有為法」，如果「勝義諦」與「有為法」不異，則一切眾生皆已見諦，見諦者，則應獲得「涅槃」，並證得「無上正等正覺」。

第二層，如果二者相異，則「勝義諦」與「有為法」二分，見勝義諦者，也同時見有為法之相，未能除遣諸相，「相縛」仍在，如此「粗重縛」也在，二縛不除，受其束縛，則不能獲得「涅槃」，也不能證得「無上正等正覺」。

第三層，基於第一層的反證，眾生與聖者仍有差別，眾生未能見諦、未獲得涅槃、未證得無上正等正覺。

第四層，基於第二層的反證，見諦者能夠遣除「有為法」之相，進而也就能

³⁷⁷ 《解深密經》卷一，大正藏，冊 16，頁 690 中、下。

夠擺脫「相」之束縛，「粗重」之束縛，脫離此二者之束縛，說為獲得涅槃解脫，亦證得無上正等正覺。



(二) 各譯本之比較

此處四個層次中，後兩個層次是前面的反證，說明方式也類似，此處只比較前面兩個層次的想關內容，如參考菩提流支譯本³⁷⁸、真諦譯本³⁷⁹、英譯本³⁸⁰，其主要內容可整理如下。

(1) 此處用於說明最高真實的，玄奘譯本是「勝義諦」，菩提流支譯本是「第一義諦」，英譯本是「勝義諦相」(the character of the ultimate)，而真諦譯本則是直接使用「真如」此一概念；(2) 在菩提流支譯本和真諦譯本中，都特別強調眾生在凡位，或者在凡身，獲得聖者之成就，即涅槃和無上正等覺，這兩者之矛盾；(3) 菩提流支譯本中在說到除遣相及有相縛這兩者間，直接是說「有相即是有

³⁷⁸ 菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 667，中。

(1) 若有為行不異第一義相者，一切愚癡諸凡夫等悉亦應見第一義諦，即凡夫身亦應得彼無上清淨涅槃之樂，亦應得彼阿耨多羅三藐三菩提。

(2) 若有為行不異第一義相者，見第一義諦時應見有為行相。若有為行相是有相者，相即是縛，不應得解脫。若見實諦不離相縛者，不應得解亦不得脫煩惱之縛；以不離彼二種縛故，不應得彼無上清淨涅槃之樂，亦不應得阿耨多羅三藐三菩提。

³⁷⁹ 真諦譯，《佛說解節經》，大正藏，冊 16，頁 713，上。

(1) 若真如與行相不異者，一切凡夫應見真如。復次，一切眾生正在凡位，應得無上如安涅槃。復次，一切眾生於凡位中，亦應能得無上菩提。

(2) 若真如相異於行相，一切聖人已見真如，則應不能伏滅行相；由不伏滅諸行相故，雖見真諦不能解脫眾相繫縛；若於眾相不得解脫，亦不解脫麁重繫縛；若不解脫二種繫縛，則不能得無上如安無餘涅槃，亦應不得無上菩提。

³⁸⁰ John Power. *Wisdom of Buddha : the Sañdhinirmocana Sūtra*. p37, p39

(1) if the character of the compounded and the character of the ultimate were not different, because of that, even all ordinary childish beings would see the truth, while still mere ordinary beings, would attain [the highest achievement] and would even achieve the highest bliss of nirvāṇa.

Moreover, they would completely and perfectly realize unsurpassed, perfect enlightenment.

(2) If the character of compounded and the character of ultimate were different, because of that, even those who see the truth, would not be free from the signs of the compounded. Since they would not be free from the signs of the compounded, even those who see the truth would not be liberated from the bondage of signs.

If they were not liberated from the bondage of signs, then they would also not be liberated from the bondage of errant tendencies.

If they were not liberated from these two bonds, then those who see the truth would not attain [the highest achievement], and would not achieve the the highest bliss of nirvāṇa. furthermore, they would not completely and perfectly realize unsurpassed, perfect enlightenment.

縛」，這與另兩個譯本亦有不同，英譯本中則是說「不能離有為法之相」(would not be free from the signs of the compounded)。



(三) 本節討論之要點

關涉到上文所說的四個層次的論證思路，其中的要點有三，其一，基於是否正確認知到「勝義諦」，而區分「聖者」和「凡夫」兩組不同的認知主體。這種對於主體的區分，貫穿於整個〈勝義諦相品〉的相關內容，如討論「一切法不二」時的譬喻及其相關說明，「超過尋思所行相」中所說的是基於「自內所證」還是「輾轉所知」，此段文字所特別強調的是是否經由「無分別智」，能夠正確的體認到「勝義諦相」。

其二，基於見「勝義諦」後所達成之成就，獲得安穩「涅槃」和「無上正等正覺」，可以說此三件事在道理上來說，是同時達成的，但是在修行次第上，仍有差別，即在「見道」位中所見之「真如」、「法性」與「修道位」及獲得「佛果」時所見者，並無不同，但是在「見道」之後仍然要勤加修習，逐漸的達成各次第和果位，但是從見到「勝義諦」作為基礎，是不容質疑的。

其三，獲得安穩涅槃和無上正等正覺，其先覺條件在於去除掉「相縛」以及「粗重縛」這二縛，「相縛」的去除即源自於以觀「勝義諦」來遣除諸相，觀諸法空性、無自性性，所以說「見諦」的過程，本身就是遣除諸相、解除二縛的束縛、悟入諸法空性的過程。這是〈分別瑜伽品〉中所討論的內容，所以後文的偈頌說「要勤修止觀」。此中「相縛」，依圓測《疏》³⁸¹中是以「相分」說明為「相縛」，這是後期唯識學派的觀點，若依本經中所說，則與〈分別瑜伽品〉中所說止觀修行中所遣除的「法」與「義」之相更為密切，所以下文即結合相關內容予以說明。

³⁸¹ 圓測《解深密經疏》卷二，《續藏經》，冊 21，頁 224，下。



（四）〈分別瑜伽品〉中關於「二縛」的討論

1、〈分別瑜伽品〉中「二縛」出現的脈絡

〈分別瑜伽品〉中有多處內容都涉及到「相」及如何遣除「相」的問題，可以說整個〈分別瑜伽品〉的主要內容，即是在止觀修行的脈絡中，由作為觀照對象的「法」與「義」的種種相的解說，進而藉由「真如」以及「十八種空」遣除諸相，最終脫離「相縛」、「粗重縛」，獲得解脫，證得無上菩提的過程。

如經文中在探討「止觀」的「業」(functions)時，即說「此能解脫二縛為業，所謂相縛及麁重縛」³⁸²。本品結尾處以菩薩修行所具有的廣大威德帶出六種說明，依次是心生、心住、心出、心增、心減，其中心出、心增、心減這三種，都和二縛有關係，以如實知二縛來說明「心出」(mind's emergence)³⁸³，並以能對治此二者說為「心增」(the mind's increasing)³⁸⁴，以所對治者說為「心減」(the mind's diminishing)³⁸⁵。

2、經由止觀的修行到達無上正等正覺

這裡有一個段落十分重要，可以與此處所說的內容相互參照，即〈分別瑜伽品〉中說明如何由修行「止觀」進而獲得「無上正等正覺」的過程。本節所討論的「勝義諦相」的相關內容中，涉及到(1)見諦，(2)相之除遣以及二縛，(3)獲得「涅槃」及「無上正等正覺」這三個主要要素；此一段落的說明，也包括著(1)「真如」與「真如智」，(2)二縛的除遣，(3)經由見道、修道直至「無上正等正覺」這三個方面，此外，因為關聯到止觀修行的相關內容，此一段的論述，是由「法」與「心」的安住，進而帶入「真如」等的相關內容，並對應於不

³⁸² 玄奘譯，《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 701，中。

³⁸³ 玄奘譯，《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 702，下。

³⁸⁴ 玄奘譯，《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 702，下。

³⁸⁵ 玄奘譯，《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 702，下。

同的階段，說明「四種所緣境事」。參考玄奘譯本的相關內容，此一段經文如下，



慈氏菩薩復白佛言：「世尊！云何菩薩依奢摩他、毘鉢舍那勤修行故，證得阿耨多羅三藐三菩提？」

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！若諸菩薩已得奢摩他、毘鉢舍那，依七真如，於如所聞所思法中，由勝定心，於善審定、於善思量、於善安立真如性中，內正思惟。彼於真如正思惟故，心於一切細相現行尚能棄捨，何況麤相？善男子！言細相者，謂心所執受相，或領納相，或了別相，或雜染清淨相，或內相，或外相，或內外相，或謂我當修行一切利有情相，或正智相，或真如相，或苦集滅道相，或有為相，或無為相，或有常相，或無常相，或苦有變異性相，或苦無變異性相，或有為異相相，或有為同相相，或知一切是一切已有一切相，或補特伽羅無我相，或法無我相。於彼現行，心能棄捨。」
「彼既多住如是行故，於時時間，從其一切繫蓋散動，善修治心。從是已後，於七真如，有七各別自內所證通達智生，名為見道。由得此故，名入菩薩正性離生，生如來家，證得初地，又能受用此地勝德。彼於先時，由得奢摩他、毘鉢舍那故，已得二種所緣，謂有分別影像所緣，及無分別影像所緣。彼於今時得見道故，更證得事邊際所緣。復於後後一切地中，進修修道，即於如是三種所緣作意思惟。譬如有人，以其細楔出於麤楔。如是菩薩，依此以楔出楔方便，遣內相故，一切隨順雜染分相皆悉除遣。相除遣故，麤重亦遣。永害一切相麤重故，漸次於彼後後地中，如煉金法陶煉其心。乃至證得阿耨多羅三藐三菩提，又得所作成滿所緣。」

「善男子！如是菩薩於內止觀正修行故，證得阿耨多羅三藐三菩提。」³⁸⁶

約略可分為如下幾個層次：

第一層³⁸⁷，此處所說之脈絡，是由「法」到「心」到「真如」的階段，「法」

³⁸⁶ 《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 702，上、中。

即是前面所聽聞過、理解過的那些法，又由於「真如」的作用去理解這些「法」，也就是以遣除相的方式來理解諸法，使得心變得平等；此一平等心，可以遣除一切「細相」，自然「粗相」也可以遣除；並由此帶出所說的「細相」為何。

第二層³⁸⁸，說明「見道」以及其所對應的「事邊際所緣」（observing the limits of phenomena）。此一段過程大體如下：以如此的方式進入「真如」，並且經常安住在那裡，會讓有障礙的心變得清淨；進一步而言，就會產生出與「七種真如」（the seven aspects of suchness）相對應的「七種智」（the seven aspects of knowledge），這些智是「獨自的且是向內的」（know by oneself individually and internally），如此就是「見道」（the path of seeing）；經由如此的方式獲得「見道」，他們也就獲得了「事邊際所緣」。相較於前文所說的，通過之前所獲得的

³⁸⁷ 另外兩個譯本，關於此一層的要點，可約略整理如下：

菩提流支譯本(《深密解脫經》卷三，大正藏，冊 16，頁 678，下)：

「菩薩修行奢摩他、毘婆舍那，依七種真如為本，如聞思法入於定心，即念彼法，如聞、思慧，善思惟內心差別，觀彼真如。菩薩觀彼真如之法，尚捨微細修行之心，何況龐法？」

英譯本 (John Powers . *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra.* p.201)：

“The Bhagavan replied:

Maitreya, Bodhisattva, having obtained śamatha and vipaśyanā, begin with the seven types of suchness.

With minds absorbed in doctrines in accordance with how they have been heard and contemplated, they inwardly attend to the suchness that is apprehended, well considered, and well attained.

Since they mentally attend to suchness in this way, the mind soon enters great equipoise with regard to any arising of even the most subtle signs.

What need be said about the coarse [signs]?”

³⁸⁸ 此處對應於另外兩個譯本，各自的要點可摘錄如下：

菩提流支譯本(《深密解脫經》卷三，大正藏，冊 16，頁 679，上)：

菩薩如是發心修行。如是多修行，剎那剎那離一切蓋得清淨心，得清淨心已入七種真如，內身證彼七種覺相應知，彌勒！是名菩薩摩訶薩善得見道。

「菩薩得彼見道智已，名定聚菩薩，生在佛家，受用初地，利益歡喜。是菩薩先已修行奢摩他、毘婆舍那道，於此始得事究竟觀。」

英譯本 (John Powers . *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra.* p.203)：

“Entering into [suchness] in this way and abiding there often, they completely cleanse their minds of occasional obstacles, obstructions, and distractions,

producing the seven aspects of knowledge which individually realize the seven aspects of suchness that are known by oneself individually and internally.

Such is the [Bodhisattva] path of seeing.

By attaining this, Bodhisattvas enter into faultless reality. They are born into the lineage of the Tathāgata. They attain the first stage and also experience the benefits.

Because they have previously attained śamatha and vipaśyanā, they attain the [first] two types of objects of observation: conceptual images and non-conceptual images.

By attaining the path of seeing in such a way, they attain the [stage of] observing the limits of phenomena.”

「止觀」修行，他們已經獲得了前兩個所緣境事，即「有分別影像」（conceptual images）和「無分別影像」（non-conceptual images），如此就帶出了三種所緣境事。

第三層³⁸⁹，說到「修道」（the path of meditation）以及「所作成滿所緣」（the object of observation which is the accomplishment of the purpose），二縛之遣除也具體的落實在這樣的階段中。此一段過程大體如下：進入到「修道」道後，菩薩會前進到更高的層級；當他們已經精神上參與到上面所說的三種的所緣時，就能通過除遣內相，而除遣掉所有「雜染相」，這就像是從大釘中移除小釘一樣；當遣除掉「相」的時候，也遣除掉「粗重」；通過制服「相」（signs）還有「粗重」（errant tendencies），菩薩就會向著更高的更高的階位前進，將這個心清淨成像黃金一樣。如此就帶出了兩個方面，一個是「無上正等正覺」，還有一個就是獲得四種所緣境的最後一種，「所作成滿所緣」。

經由此處的補充說明，可以大略的知曉，在獲得「涅槃」以及「無上正等正覺」的過程中，「勝義諦」以及「相」所處的位置及他們的作用。

³⁸⁹此處對應於另外兩個譯本，各自的要點可摘錄如下：

菩提流支譯本(《深密解脫經》卷三，大正藏，冊 16，頁 679，上)：

「是菩薩復於上上地中修行，念彼二種觀故，離諸微細相。

譬如有人巧以細楔出彼龜楔。

菩薩修行亦復如是，觀内心相，離彼一切諸染相分；離染相分已，離取一切諸善法相；離取一切諸善法相已，離一切相。如是次第，上上地中念相似法，内心清淨乃至證阿耨多羅三藐三菩提，得所作修行觀行成就。」

英譯本 (John Powers . *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra*. p.205) :

“Entering the path of meditation, they progress to higher stages.

When they mentally attend to the three types of objects of observation, it is like removing a large nail with a small nail.

In the same way that a nail draws out a nail, by eliminating internal signs they eliminate all the signs concordant with the afflictions.

When they eliminate the signs, they also eliminate the errant tendencies.

By subduing signs and errant tendencies, [Bodhisattvas] gradually proceed higher and higher on the stages, purifying the mind like gold.

They completely and perfectly realize unsurpassed enlightenment and obtain the object of observation which is the accomplishment of the purpose.”

二、第二組論證——「約淨、共相，破一異執」

第二組論證就是「約淨、共相，破一異執」，若依玄奘譯本《解深密經》，其基本內容如下：



若勝義諦相與諸行相都無異者，如諸行相墮雜染相，此勝義諦相，亦應如是墮雜染相。

善清淨慧，若勝義諦相與諸行相一向異者，應非一切行相共相名勝義諦。

善清淨慧，由於今時勝義諦相非墮雜染相，諸行共相名勝義諦相，是故勝義諦相與諸

行相都無異相，不應道理，勝義諦相與諸行相一向異相，不應道理。

如於此中作如是言，勝義諦相與諸行相都無有異，或勝義諦相與諸行相一向異者，由

此道理當知，一切非如理行，不如正理。³⁹⁰

(一) 論證的基本理路

此一組論證，採取反證的方式，共分成三個層次。

第一層，若二者完全無異，諸「行相」是屬於「雜染相」的範疇，「勝義諦相」也將屬於「雜染相」的範疇。

第二層，若二者完全相異，則「勝義諦」不能說為諸行共相、通相。

第三層，由「勝義諦」非雜染，是諸行共相、通相，反證「無異」和「相異」的不可取。

此處可看出，論證二中，藉由「勝義諦」是清淨所緣，非雜染法，以及「勝義諦」是諸行相之共相、通相這兩點來說明。

(二) 各譯本之比較

³⁹⁰ 《解深密經》卷一，大正藏，冊 16，頁 690，下。

此處針對上述所說三個層次的相關內容，如參考菩提流支譯本³⁹¹、真諦譯本³⁹²、英譯本³⁹³，其主要內容可整理如下。

此中各譯本在使用語詞上略有不同，(1) 玄奘譯本說「墮雜染相」，菩提流支譯本說「墮在染相」、「墮一切煩惱染中」，真諦譯本說「墮於惑相」，英譯本說為「被包含在雜染相之內」(be included in the afflicted character)，此處使用“afflicted character”這一語詞，與後文中探討「三相」時所說的「雜染相」相一致；(2) 另一個關鍵語詞，玄奘譯本說為「諸行共相」、菩提流支譯本說為「同相」，真諦譯本說為「諸行通相」，英文使用 general character 這個語詞，表達「一般的，普遍」的特征。

(三) 勝義諦之「非雜染相」、「共相」

這裡分別對應上文所說的兩個方面，一個是說「勝義諦相」是不包括「雜染相」的，從第二章的討論也可以看出，對於「勝義諦」的界定最基本就是清淨所緣，清淨境界，是離「雜染相」的。

說「勝義諦」是「諸行共相」，這個是作為直接的論據存在的，此一點說明應該是來自《般若經》的體系，以諸法法無我性、無自性性、空性來說明勝義諦，

³⁹¹ 菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 667，下。

(1) 若有為行相、第一義相二不異者，如有為行墮在染相，第一義相亦應墮染。
(2) 若有為行相離第一義相異者，如是，一切有為之行不應與彼第一義同故。
(3) 第一義諦不墮一切煩惱染中，以是得言有為之行、第一義諦得言同相。是故，善清淨慧！汝不應言有為行相、第一義諦有一、有異。

³⁹² 真諦譯，《佛說解節經》，大正藏，冊 16，頁 713，中。

(1) 若真如與行相不異者，猶如行相墮於惑相，真相亦爾應墮惑相。
(2) 若真如相異行相者，真如則非諸行通相。
(3) 以此真如不墮惑相，復為一切諸行通相。由是義故，真如與行亦一、亦異，義皆不然。

³⁹³ John Power. *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra*. p41, p43

(1) if the character of the compounded and the character of ultimate were not different, then just as the character of the compounded would be included in the afflicted character, the character of the ultimate would also be included in the afflicted character.
(2) if the character of the compounded and the character of ultimate were different, then the ultimate character within all character of compounded things would not be their general character.
(3) since the character of the ultimate is not included in the character of afflicted. and the ultimate character in all character of compounded things is their general character.

由此亦是「通相」、「共相」。此處關於「勝義諦」是諸有為法的共通之相的討論，亦可比照第四節中「勝義諦遍一切一味相」中的論述。此處一段內容，重點在於強調「勝義諦相」不可完全脫離「有為法」來談，「勝義諦」之共相，是就這樣的諸法的個別來說，也就是不能離於「諸法」而討論「法性」。

對於「共相」與「自相」這一組概念的差別，如圓測《疏》³⁹⁴中，是以表示諸法某一個體有別於其他法之特征來說明的，如色蘊是以「質礙」為相，是識的了別作用所產生的，不具有普遍性，而說為「自相」，一切法的「無我性」、「真如」、「勝義」，是遍於諸法的，所以說為「共相」。又如《辯中邊論》³⁹⁵，對於「隨法正行」中的「於共相無倒」，是以諸法法無我，真法界說為諸法「共相」。

三、第三組論證——「約行無別及無我等，破一異執」

第三組論證就是「約淨、共相，破一異執」，若依玄奘譯本《解深密經》，其基本內容如下：

復次，善清淨慧，若勝義諦相與諸行相都無異者，如勝義諦相於諸行相無有差別，一切行相亦應如是無有差別，一切行相亦應如是無有差別，修觀行者於諸行中，如其所見，如其所聞，如其所覺，如其所知，不應後時更求勝義。

若勝義諦相與諸行相一向異者，應非諸行唯無我性、唯無自性之所顯現是勝義諦相。

又應俱時別相成立，謂雜染相及清淨相。

善清淨慧，由於今時一切行相，皆有差別，非無差別，修觀行者於諸行中，如其所見、如其所聞、如其所覺、如其所知，復於後時更求勝義。又即諸行唯無我性、唯無自性之所顯現，名勝義相，又非俱時染淨二相別相成立。是故勝義諦相與諸行相都無有異，或一向異，不應道理。³⁹⁶

³⁹⁴ 圓測，《解深密經疏》卷二，續藏經，冊21，頁226，上。

³⁹⁵ 玄奘譯，《辯中邊論》卷三，大正藏，冊31，頁475，中。

³⁹⁶ 玄奘譯，《解深密經》卷一，大正藏，冊16，頁691，上。



(一) 論證的基本理路

此一段論證共分成三個層次，

第一層，基於兩者無異所產生的後果。此一層理論的依據在於「勝義諦」是諸法之「通相」、「共相」，只有此一「勝義諦相」，並無差別相，如此帶出兩個方面：其一諸行相彼此間也將無差別，是同一相；其二是在修行過程中，依託於見聞覺知所獲得之諸行相，也就成為「勝義諦」，不須他求。

第二層，基於兩者完全相異所產生的後果。此一層亦帶出兩點說明：其一「勝義諦相」，就不再是諸行相的「唯無我性、唯無自性」的說明；其二，在同一時間內，會出現兩者完全不同的相，即「雜染相」和「清淨相」，前者對應於每一個行相，後者對應於此一行相的「勝義諦」。

第三層，經由上述所說的四個方面與實際情況相違背，而說明此二者非一非異。

(二) 各譯本之比較

此處就比較上述所說三個層次的相關內容，如參考菩提流支譯本³⁹⁷、真諦譯本³⁹⁸、蕡譯本³⁹⁹，其主要內容可整理如下。（1）此處唯真諦譯本使用「真如」這

³⁹⁷ 菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 667，下。

(1) 若有為行相、第一義相二不異者，第一義諦不異有為一切諸行，如是一切有為之行亦應不異第一義相；而彼有為異第一義——若不異者，如實行者見聞覺知有為行相，不應更求無上勝法。

(2) 若有為行相、第一義相不異者，即有為行應名無我無自體相，是第一義相。復有過失，謂於一時差別異相——此是染相、此是淨相。

(3) 是故，第一義相異有為行相，而非不異有為行相。

是故，彼諸如實行者見聞覺知，更求勝法。以如實知有為行故，得於無我第一義名，而不一時有染、有淨二相差別。

是故，離彼有為行相、第一義相，不一、不異，義亦不成。

³⁹⁸ 真諦譯，《佛說解節經》，大正藏，冊 16，頁 713，中。

(1) 若真如與行相不異者，如真實相於諸行中通無差別，行相亦爾，應通無別。是故修觀行人，於諸行中，不應過此見、聞、覺、知修勝真觀。

(2) 復次，若真如相異行相者，以是義故，一切諸行，但惟無我及以無性，應非真實。復次，一時淨、不淨品，各各別相。

一語詞來說明，其他三個譯本都有明確標識「勝義諦相」、「第一義相」、“the character of the ultimate”；（2）此處菩提流支譯本中第一層，與其他幾個譯本均有出入，依其他三個譯本所表達的意思是在說由於「勝義諦」之無差別，「有為法」與「勝義諦」不異，因此諸「有為法」間也各個無差別，而菩提流支的譯本則直接說有為「諸行」與「勝義諦」無別，所以直接探尋有為「諸行」即可。

（三）討論之要點

此處討論之要點，主要關涉三個方面。

其一，「勝義諦是諸「有為法」的「共相」、「通相」，是同一而無差別的，此處雖然使用「相」這個語詞，但實際而言「勝義諦」是離於諸「相」的，如此才能達成這種無相而通達唯一。相較而言，諸「有為法」是個別相、差別相，非一般相，所以經由這種個別相的探尋，如果僅僅是執著在「相」上是無法通達的，通過「見聞覺知」這樣的認知方式，就是一種依賴於「相」的認知方式，無法經由此尋求到「勝義諦」。

其二，這裡帶出「勝義諦」是「諸行唯無我性，唯無自性性」，有諸法之相，方可以談「勝義諦」之基於諸「有為法」的無我性、無自性性，這一點是十分明

（3）由諸行相但別不通，由觀行人於諸行中，過見、聞、覺、知修勝真觀，由諸行無我、無性所顯是真，乃至淨、不淨品，亦非一時各各別相。以是義故，真如與行亦一亦異，是義不然。若有人說，真如與行亦一、亦異，當知是人不如理行。

³⁹⁹ John Power. *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra*. p43, p45

（1）if the character of compounded and the character of the ultimate were not different, then just as the ultimate character does not differ within all characters of compounded things, so also all the characters of compounded things would not differ.

Even yogis would not search for an ultimate beyond compounded things as they are seen, heard, differentiated, and known.

（2）If the character of compounded and the character of the ultimate were different, then just the absence of self and just the absence of an own-being of compounded things, would not be the ultimate character [of those phenomena].

The afflicted character and the purified character would also be established as simultaneously having different characters.

（3）since the character of compounded both differ and do not differ, yogis search for an ultimate beyond all compounded as they are seen, heard, differentiated, and known. The ultimate is distinguished by being the selfless of compounded things. Further, the afflicted character and the purified character are not established as simultaneously having different character.



確的，「法性」是法之「空性」，如果二者全無關聯，則諸法之「雜染相」，與「勝義諦之「清淨相」，就會在同一時間同時存在而相互矛盾，去除「雜染」與證得「清淨」本來就是一體兩面的事，如〈一切法相品〉結尾部分，「依他起」之雜染的斷滅和「圓成實」上清淨的證得，是一致的，都在於遠離「依他起」上的「遍計執」。

圓測《疏》⁴⁰⁰中，在解說經文中「又應俱時別相成立，謂雜染相及清淨相」一句時，共列舉了來自真諦釋三種觀點：第一種觀點，「相」與「無相」不能同時成立，即除遣掉諸法的影像時，所證為無相真如，此時相不顯現，而相顯現時，無相即不得顯現；第二種觀點，立足於「清淨」與「雜染」同時存在的矛盾來說，若「勝義」與「諸行」相異的話，見「勝義」即見淨時作為「雜染」的諸行依舊存在，而雜染法的諸行相，也不會障礙清淨「勝義」；第三種觀點，也是從「清淨」與「雜染」並立而說，是說若「勝義」與「諸行」相異，則一切諸法同時存在「清淨」與「雜染」兩種屬性，與經文中說法性清淨相矛盾。此處三種觀點中，筆者讚同第二種觀點所說。

從上述三個論證來看，勝義諦相超過諸行相一異性，亦即在討論「法性」與「法」不即不離之關係。

四、基於譬喻的說明

後文中為說明「勝義諦超過一異性相」，又列舉了十組譬喻予以補充，如玄奘譯本的《解深密經》中，此一段文字如下，

善清淨慧，如螺貝上鮮白色性，不易施設與螺貝一相異相。

如螺貝上鮮白色性，金上黃色亦復如是。

如箜篌聲上美妙曲性，不易施設與箜篌聲一相異相。

⁴⁰⁰ 圓測，《解深密經疏》卷二，《續藏經》冊 21，頁 226，中，下。

如黑沈上有妙香性，不易施設與彼黑沈一相異相。

如胡椒上辛猛利性，不易施設與彼胡椒一相異相。

如胡椒上辛猛利性，訶梨淡性亦復如是。

如蠹羅綿上有柔軟性，不易施設與彼蠹羅綿一相異相。

如熟酥上所有醍醐，不易施設與彼熟酥一相異相。

又如一切行上無常性，一切有漏法上苦性，一切法上補特伽羅無我性，不異施設與彼行等一相異相。

又如貪上不寂靜相及雜染相，不易施設此與彼貪一相異相。

如於貪上，於瞋癡上當知亦爾。⁴⁰¹

經中以十個譬喻來說明「勝義諦」與「諸行相」的關係，分別對應色、聲、香、味、觸、法六個方面：譬喻一中所說的貝殼與貝殼上的白色，以及譬喻二中所說的黃金與黃金上的黃色，是對應於眼根所見，即色法的方面；譬喻三中箜篌聲上美妙曲性與箜篌聲，是對應於耳根聽聞到的聲的區分⁴⁰²；譬喻四中所說沉香與沉香之香氣，譬喻五、譬喻六中所說胡椒與其辛辣性、訶梨淡性，都是在對應舌根所嘗，即味法的方面；譬喻七中所說蠹羅綿與蠹羅綿上的柔軟性與蠹羅綿，譬喻八中所說熟酥與醍醐，都是從身根的觸法上來講的；最後，譬喻九中所說的「無常、苦、無我性」與「諸行」間的關係，譬喻十所說的「貪」與「不寂靜相」、「雜染相」，都是從「法」的方面來談的。

從這一段所舉的譬喻，如譬喻一至八，多是列舉一個具體的事物，由其自身和其所具有的某一方面的性質進行比較，由此來討論為一為異的問題，其討論的結果就是二者既不可說為同一，也不可說為相異，因為一個物體除卻所提及的性

⁴⁰¹ 玄奘譯，《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 691，上。

⁴⁰² 不過此處玄奘譯本與其他譯本略有差別，依菩提流支譯本說「箜篌妙聲」，依真諦譯本說為，「譬如毘拏音聲美妙，不可安立與毘拏一、與毘拏異」，所比較的對象應該是作為樂器「箜篌」（或「毘拏」）與其所產生的「曲聲」之間的關係，較為恰當。



質外，還具有其他方面的性質，所以表達其中一個特性的，並不能夠代表整個全體，這也類似於中國哲學中所討論的堅白問題，石頭與其所具有的堅硬性質，白馬與其所具有的白色的性質，都不能夠以同一和同異進行探討，所以經文中說，不可施設為一為異。而譬喻九和譬喻十所說的內容，就關聯到「法」的層面，諸行無常、諸行是苦、諸法無我，「無常」、「苦」、「無我」此三者，都是作為有為法的「共相」，而非單獨的某一法之特質，「貪」除了「不寂靜相」和「雜染相」外，還有其他的相予以說明。從上述所說的譬喻中亦不難看出作為「法」這一層級的諸行相與「法性」這一層級的「勝義諦相」，二者間之不即不離的關係。

第四節 勝義諦遍一切一味相



此節所要討論的是「勝義諦遍於一切法相中同一味同等味」的問題，由佛世尊詢問善現長老 (*Subhūti*) 有情界中「知幾有情懷增上慢」、「知幾有情離增上慢」引出，善現長老以「少分有情離增上慢」、「無量無數不可說有情懷增上慢」作答，其原因是見比丘眾於蘊、處、緣起、食、諦、界「六種善巧」，及念、正斷、神足、諸根、諸力、諸覺支、八支聖道「七種觀門」而有所得、有所住，執著於此，依據種種「法相」說此「勝義諦」，而於「勝義諦遍一切一味相」不能如實了知。佛世尊印可其說法，以三點原因來解釋，並以「虛空」為譬喻予以說明。

整段文字所討論的背景仍然預設在修行比丘之間，此處之所以說這些比丘懷「增上慢」，不能了正法，就是因為他們執著在佛陀所教說的法上，「得」其一而不能通達。它們這種執著於一相的做法乃是「有所得現觀」而佛陀真正的教誨，在於「無所得現觀」，如依圓測《疏》中所說，證一味勝義諦理說為真現觀。這在《般若經》的系統里，具體的表現為在講述諸法之序列後，又不見此一諸法之序列，做到如此，才能說是如實了知某一法。

關於此段內容所說的三組論證，圓測《疏》中依次說為「約清淨所緣，顯一味相」、「約三遍義以辯一味」、「以離三過，釋一味相」。無著《疏》⁴⁰³中是說，「勝義諦遍一切處一味相」是為了對治三種「增上慢」，第一種是所執客體的「增上慢」，第二種是能執主體的「增上慢」，第三種是不同的相的「增上慢」，如果依照文中的三段內容，分別說明「勝義諦」是清淨所緣、修觀中依止「無二智」修

⁴⁰³ John Powers. *Two Commentaries on the Saṃdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha.* p.37

“The fourth [chapter] indicates that the character that ie everywhere of one taste is an antidote to the three kinds of boastful pride.
The three kinds of boastful pride are:
(1) boastful pride of apprehended objects;
(2) boastful pride of apprehending subjects;
and (3) boastful pride of different characters.”

一味真如、基於「差別相」的討論，與經文所說有相對應的關係。本節就從這三點原因和有關虛空的譬喻入手，共分為四個部分，每一部分都藉由各譯本不同經文的比較分析，依次帶出所要討論的要點。



一、依「清淨所緣」說遍一切一味

此說明第一點原因，即依「清淨所緣」說遍一切一味，如依玄奘譯本《解深密經》中，此一段文字如下：

善現，我已顯示於一切蘊中清淨所緣是勝義諦，我已顯示於一切處、緣起、食、諦、界、念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支中清淨所緣，是勝義諦。

此清淨所緣，於一切蘊中是一味相、無別異相。如於蘊中，如是於一切處乃至一切道支中，是一味相、無差別相。

是故善現，由此道理當知，勝義諦是遍一切一味相。⁴⁰⁴

（一）論證的基本邏輯

依照玄奘譯本，此處之論證邏輯包括三個層次：

第一層，說明何為「勝義諦」，即諸法之「清淨所緣」是「勝義諦」，此包括從「蘊」開始的整個序列之中。

第二層，說明此「清淨所緣」是「一味相」、「無差別相」。

第三層，因「勝義諦」是清淨所緣，所以諸法「勝義諦」也是「一味相」、「無差別相」，「遍一切一味」。

（二）各個譯本間的異同

⁴⁰⁴ 《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 691 下-頁 692 上。

比照玄奘本這三層的邏輯論證理路，以「蘊」為例，另外三個譯本菩提流支⁴⁰⁵、真諦譯本⁴⁰⁶、英譯本⁴⁰⁷亦可整理如下。這幾個譯本間，在語詞的使用上略有不同。(1) 如表示最高真實時，玄奘使用「勝義諦」，菩提流支使用「第一義」，而真諦譯本中，則只使用「真如」、「真實」這樣的概念。(2) 對於此「勝義諦」的解說，玄奘譯本中說此是「清淨所緣」，在菩提流支譯本中則說是諸法中「清淨觀三十七品」，真諦譯本說為「清淨境界」。

(三) 清淨所緣

雖然菩提流支的譯本在此處結構上略有差別，不過依循其他幾個譯本可以看出，這裡的關鍵語詞在於此一「清淨所緣」、或說「清淨境界」、「作為清淨觀察的對象」(the object of observation for purification of)。此中說明世尊曾已顯示「勝義諦」是「清淨所緣」，正關聯於《般若經》是對「清淨所緣」的探討，只是在《般若經》中，清淨所緣是用以說明「般若智」的。關於「勝義諦是清淨所緣」的說明，圓測《疏》⁴⁰⁸中有兩種說法，第一種是說由緣此「勝義諦」，能得心清淨故，說為「清淨所緣」，所引的經論是《顯揚聖教論》中的相關說明；第二種

⁴⁰⁵ 菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 668，下。

(1) 我說五陰中清淨觀三十七品是第一義相，一切陰界入、念處、正勤、如意、根、力、覺、道一味等味相。

(2) 依於此義，汝今應知一切處一味等味第一義相。

⁴⁰⁶ 真諦譯，《佛說解節經》，大正藏，冊 16，頁 714，上。

(1) 於五陰中清淨境界，是我所說名為真實；...

(2) 此清淨境界，一切陰處平等一味，無差別相。...

(3) 以是義故，應知一味真如遍一切處。

⁴⁰⁷ John Power. *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra*. p59, p61.

(1) I teach that the object of observation for purification of the aggregates is the 'ultimate'....

(2) That which is an object of observation for purification of aggregates is all of one taste; its character does not differ....

(3) Therefore, know by this form of explanation that whatever is of a character that is all of one taste is the ultimate.

⁴⁰⁸ 圓測，《解深密經疏》卷二，《續藏經》冊 21，頁 236，下

「此意說云，於蘊等上，有勝義諦，亦名清淨所緣，由緣此境，得心清淨故。」

是故《顯揚》十六卷云：復次頌曰：清淨之所緣，常無有變異。善性及樂性，一切皆成就。

論曰：由勝諦離一異性故，當知即是清淨所緣。何以故？由緣此境，得心清淨故。具說如彼。或可勝義即體離繫故名清淨。」

是說「勝義」其體離於繫縛，因此說為清淨，「或可勝義即體離繫，故名清淨」。

第一種說明與第二章中討論「勝義諦」的內涵時，宗喀巴所說明的由此清淨所緣作為觀照的對象，同時也由觀清淨而斷滅諸障，是一致的。



二、依「真如勝義法無我性」說遍一切一味

在說明第二點原因時依「真如勝義法無我性」說遍一切一味，如依玄奘譯本《解深密經》中，此一段文字如下：

復次善現，修觀行苾通達一蘊真如勝義法無我性已，更不尋求各別於蘊、諸處、緣起、

食、諦、念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支真如勝義法無我性，

唯即隨此真如勝義無二智為依止故，於遍一切一味相勝義諦審察趣證。

是故善現，由此道理當知，勝義諦是遍一切一味相。⁴⁰⁹

(一) 論證的基本思路

原因二中，帶出了兩點：一是依法性之通達立論，此處世尊說明，一旦通達一蘊之「真如、勝義、法無我性」，即可通達一切法之「真如、勝義、法無我性」，不需要再尋找其他「勝義諦」，因為「勝義諦」與「真如」、「法無我性」名稱雖異，實際上指射的都是諸法實相，諸法所共通具備；二是說隨順這樣的「真如」，並且依止「般若無分別智」，進而可以明確的理解和證知到「勝義諦」，其相是遍一切處一味。

此處的第一點是說明「真如」、「法無我性」、「勝義諦」這三者所指向的最高真實，由一法可推及到一切法，都是同一的；而第二點則是帶出境與智的關係，依託於此智所得到的「真如」、「法無我性」、「勝義諦」是同一的。

⁴⁰⁹ 玄奘譯《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 692，上。

(二) 各個譯本間的異同

比照玄奘本上述所說兩方面之內容，另外三個譯本菩提流支⁴¹⁰、真諦譯本⁴¹¹、英譯本⁴¹²亦可整理如下：這四個譯本的含義雖大略相同，可是繁簡各異，相同點是都是基於上述所分析的兩個層次來談，而差別主要在於下面兩點。

一是，關於這組表達最高真實的概念的說明，彼此間有差別，玄奘譯本中說為「真如、勝義、法無我性」，菩提流支譯本是說「如、第一義諦、法無我」，真諦譯本中「真如、人、法三無我」，英譯本使用「真如、法無我、勝義諦」(the suchness, the selflessness of phenomena, the ultimate)。英譯本的第一句中，在說明次序上稍有不同，是將「勝義諦」單獨列出來，其語句的關係表達為「真如」和「法無我性」是「勝義」。而在真諦的譯本中，並未特別強調「勝義諦」這樣的概念，在後文中也只是說「觀一切法一味真實」。

二是，在真諦的譯本中，對第二段的文字詳加說明，一是說明不可離「無分別後智」去觀此真實，這與其他譯本所說的依於「無二智」相通，但是後文中又多一句「以無分別後智隨順前無分別智」，就涉及到具體的修行的脈絡。

(三) 境與智

⁴¹⁰ 菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 668，下。

(1) 如實修行比丘，如實知一陰如第一義諦法無我，於餘界入、因緣起行界、念處、正勤、如意、根、力、覺、道等，更不別觀真如第一義法無我，

(2) 惟依隨順真如、依止不二法，證一切處一味等味第一義相。

⁴¹¹ 真諦譯，《佛說解節經》，大正藏，冊 16，頁 714，上。

(1) 修行比丘，若已通達一陰真如，人、法無我，不勞更觀一一餘陰所有真如。於十二入、十二緣生、四食、四諦、諸界念處，正勤、如意足、根、力、覺分、八聖道分，若已通達一分真如，人、法無我，不勞更觀餘聖道分所有真如。

(2) 離無分別後智，無有別觀能順真如觀所餘法一味真實遍一切處。但以無分別後智，隨順前無分別智，觀一切法一味真實，憶持至得。

⁴¹² John Power. *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra*. p61.

(1) monks who practice yoga, having completely realized the suchness of one aggregate, the selflessness of phenomena, that is the ultimate, do not have to seek further for suchness, for the ultimate, and for selflessness in each of the other aggregates, or in ...

(2) They rely on the non-dual understanding that follows suchness.

Through just that, they definitely apprehend and manifestly realize the ultimate which is of a character that is all of one taste.

這裡的兩個關鍵語詞，一個是表達所觀境的一組語詞，依玄奘譯本為「真如、勝義、法無我性」，另一個就是表達能觀智的語詞，依玄奘譯本為「無二智」。這樣的兩個語詞所組成的脈絡，其所要表達的內涵是，當藉由觀察一個對象所能達到的最高真實，與藉由觀察其他的對象所能達到的最高真實是一致的，對應此最高真實的智慧也是唯一的，藉由這樣的智慧再去觀察其他的對象時，就可以發現這種最高真實的一致性，即理一、智一、驗證為一。在止觀修行的脈絡中，如果已經觀察到一蘊之「真如」，在隨後的見道位、修道位、以至佛果地，所要做的，都是隨順這樣的「真如」，趣入這樣的「真如」，而並非有其他的「真如」產生，這在第二章中討論真實相關概念時，已略作說明。

對於經文中所說「唯即隨此真如勝義無二智為依止故，於遍一切一味相勝義諦，審察趣證」此一句，圓測說為「順釋一味」，對此有各種不同的解說。第一種說法中，就這一句首中所出現的兩個語詞，予以說明，「唯」和「此」都是表示這一蘊，用「唯」表示遮詮，遮遣余蘊，用「此」來表示此一蘊。圓測對此的解釋是，就這一蘊真如勝義，還有「有無無二法無我境」，三種無分別智為依止，後所得智，對於其一切一味相，審察趣證，知真如是一味相。此處所說的重點，在於這「一蘊」。第二種說法，強調「無二智」是指人法二無我智，其他的內容則與上述並無不同。第三種說法，則是強調觀行的人，是以「三種無分別智」為依止，即用此智來做此審察。⁴¹³

三、依「非因生、非有為」說遍一切一味

此處說明第三點原因，即依「真如勝義法無我性非因生、非有為」說遍一切一味，如依玄奘譯本《解深密經》中，此一段文字如下：

復次善現，如彼諸蘊展轉異相，如彼諸處、緣起、食、諦、界、念住、正斷、神足、

⁴¹³ 圓測，《解深密經疏》卷三，《續藏經》冊 21，頁 237，下。

根、力、覺支、道支展轉異相。若一切法真如勝義法無我性亦異相者，是則真如勝義法無我性，亦應有因，從因所生。若從因生，應是有為。若是有為，應非勝義。若非勝義，應更尋求餘勝義諦。



善現，由此真如法無我性，不名有因，非因所生，亦非有為，是勝義諦，得此勝義更不尋求餘勝義諦，唯有常常時、恒恒時，如來出世、若不出世，諸法法性安立，法界安住。

是故善現，由此道理當知，勝義諦是遍一切一味相。⁴¹⁴

（一）論證的基本思路

此處論證方式與上述兩段略有不同，所使用者乃是反證，約略可分成四個層次。

第一層，「蘊」等諸法是各個不同的別異相。

第二層，藉由探尋「蘊」等諸法得到的真實也是各個不同的別異相。

第三層，由於是別異相，所導致的一連串後果就是，有因、從因所生、是有為法、非「勝義」、需尋求其他「勝義」。

第四層，而「勝義諦」是非因所生、非有為，是恒時恒處，如來出世不出世之法性安立，法界安住，並不符合上述所說種種。

（二）各譯本之異同

針對上述所說的四個層次，比照菩提流支譯本⁴¹⁵、真諦譯本⁴¹⁶、英譯本⁴¹⁷中的

⁴¹⁴ 玄奘譯，《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 692，上。

⁴¹⁵ 菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 668，下。

(1) 如彼陰界入、因緣起行界、念處、正勤、如意、根、力、覺、道等彼差別，
(2) 若真如第一義諦法無我有差別相者，
(3) 真如證法第一義諦亦應有因；若有因者，應從因生；若從因生，應是有為；若是有為，不應得名第一義諦；若非第一義諦者，應更推求第一義諦。
(4) 是故，真如第一義諦法無我，非從因生，亦非有為法，亦非不第一義諦，亦非為彼第一義諦更求第一義諦；

相關要點，上述各個譯本間在論述的層次上差別不大，用來表示「勝義諦」的脈絡，依玄奘譯本、菩提流支譯本，以及英譯本，都還是那三個語詞，分別為「真如、勝義、法無我性」，「真如、第一義諦、法無我」，“the suchness of these phenomena, the ultimate, the selflessness of phenomena”，唯真諦譯本與以上均不同，所表述者不含「勝義」這一語詞，只說「諸法真如，人、法無我」這兩個面向。

由「蘊」等諸法的差別進而帶出「勝義諦」的差別時，玄奘譯本使用的是「輾轉異相」，菩提流支譯本說的是「差別相」，真諦譯本是說「互有別相」，英譯本使用的就是「不同的相」(of different characters)，說明的重點都在於「蘊」等諸法的特徵，各個不同而有所差別。

(三) 關鍵要點

不能忽略此一段文字所探討的背景，是藉助於眾修行者面對各自所修行的「法」，有所得，執著於「相」，遠離「勝義諦」而來，即於一「法」有所得，就

惟是常常時、恒恒時，如來出世、若不出世，法性常住、法體常住、法界常住。

⁴¹⁶ 真諦譯，《佛說解節經》，大正藏，冊 16，頁 714，中。

(1) 猶如諸陰互有別相，如十二入、十二緣生、四食、四諦、諸界念處，正勤、如意足、根、力、覺分、八聖道分，互有別相，

(2) 若諸法真如，人、法無我，互有別相，

(3) 則諸法如如，人、法無我不成真實，應由因生。若由因生則成有為，若是有為則非真實，若非真實更應於此求別真實。

(4) 須菩提！由此真實不從因生，非是有為，非不真實，於中不勞求別真實。何以故？此法恒常，若佛出世，若不出世，法性、法界、法住，皆悉常住。

⁴¹⁷ John Power. *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra*. p61, p63.

(1) the aggregates...are of mutually different characters,

(2) If, in the same way, the suchness of these phenomena, the ultimate, the selflessness of phenomena were also of different characters,

(3) then suchness, the ultimate, the selflessness of phenomena would also be associated with cause and would be produced from cause.

If it were produced from causes, it would be compounded.

If it were compounded, it would not be the ultimate.

If it were not the ultimate, it would be necessary to search for another ultimate.

(4) the ultimate , the selflessness of phenomena, is not produced from causes and is not compounded. It is not that which is not the ultimate, and it is not necessary to search for an ultimate other than that ultimate.

Whether Tathāgatas arise or do not arise, because phenomena abide in permanent, permanent time and in everlasting, everlasting time, the sphere of reality of phenomena alone abides.

將此「法」作為「勝義諦」，而不能如實知曉貫通於諸法的「勝義諦相」，因為諸法各別，藉助於諸法並執著於此所能得到的真實，也必然各不相同，如此就會陷入到「有為法」的套路中去。



此處理解的關鍵著落在於「勝義諦」和「有為法」間的差別，「勝義諦」非「有為法」。「有為法」，亦可說為「諸行法」、「諸行相」，其特點就是變動不居的，依靠於因緣，且由因緣所生。「勝義諦」，或者說「真如、勝義、法無我性」，則是無始以來恆常一貫的諸法之「空性」，此亦可說為諸法之法性，如經文中所說，「唯有常常時、恒恒時，如來出世、若不出世，諸法法性安立，法界安住」。

四、有關「虛空」的譬喻

本節所討論的最後一個問題，即經文中是以「虛空」的譬喻來說明「勝義諦遍一切處一味」這一特色。比照玄奘譯本⁴¹⁸、菩提流支譯本⁴¹⁹、真諦譯本⁴²⁰以及英譯本⁴²¹的相關內容，此處各個譯本的經文中，都可分為兩個層次，第一層說明譬喻，第二層關聯於所解說的內容。

第一層次中，所比照的對象分為兩個方面：一方面是「虛空」(space)，這點在各個譯本中均無差異；另一方面在解說上，各經略有差別，如依玄奘譯本，只說種類非一的各種異相；依菩提流支譯本，不僅說明是無量種差別相，還特別指

⁴¹⁸ 玄奘譯，《解深密經》卷一，大正藏，冊 16，頁 692，上

(1) 譬如種種非一品類異相，虛空無相、無分別、無變異，遍一切一味相。

(2) 如是異性、異相一切法中，勝義諦遍一切一味相，當知亦然。

⁴¹⁹ 菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 668，下。

(1) 譬如無量種種差別色相，無相、無有分別、無有差異，一切處虛空等味一體、一相。

(2) 一切諸法自相差別，一切處一味等味第一義相。

⁴²⁰ 真諦譯，《佛說解節經》，大正藏，冊 16，頁 714，中。

(1) 譬如眾色，種種差別更互不同。於諸色中，虛空無相，無有差別，無有變異，於一切處同一味相。

(2) 如是諸法，各各別異。汝應當知，於諸法中一味真如，等無差別，亦復如是。

⁴²¹ John Power. *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra*. p63, p65.

(1) for example, with respect to the differing signs, the manifold various aspects of form, space is signless, non-conceptual, and unchanging. It is of a character that is all of one taste.

(2) similarly, with respect to phenomena that are of different characters, the ultimate is also to be viewed as being of a character that is all of one taste.

出「色相」；依照真諦譯本直接說明是「眾色」，在英譯本中說此是不同的相，是色的不同種方面。此處所凸顯者，在於相較色之種種差別，「虛空」所表現出來的是，無相，無概念分別，不變異，在所有事物中一味。此「虛空」譬喻在《般若經》中是時常出現的，其所譬喻之對象，即是「空性」。

第二層次中，即藉由譬喻，說明本文所要討論的「勝義諦」與「諸法」間的關係。此中所說「諸法」，依玄奘譯本說為「種種異性、異相」，依菩提流支譯本說為「自相差別」，依真諦譯本說為「各各別異」，在英譯本中說有「不同的相」(*different characters*)，其所表達的意涵，都是說法與法之間彼此是有差別的，並非同一。相較而言，「勝義諦」則是遍於諸法而一味平等無差別。

以上即藉由三方面之原因與一個譬喻來說明「勝義諦相遍一切處一味」之特徵，所說之內容，則多依賴於「勝義諦」之清淨所緣，「勝義諦」是真如、法無我性，以及「虛空」譬喻，這與《般若經》中所說頗為共通。

第五節 小結



此一章節中對「勝義諦相」的探討，其實是基於「勝義諦」所共通的部分，即「離於言說」、「清淨所緣」、以及「諸法法無我性」這三個面向，來回答他們各自所引申出來的問題。此中「勝義諦」離於言說貫穿於整個〈勝義諦相品〉的探討，而「清淨所緣」則關涉所有與「雜染相」、「清淨相」相關的討論脈絡。由「勝義法無我性」所引出的則回答「通相」、「一味相」之相關命題。

此中所論述之內容，尤其看重「勝義諦」作為法性之離言性⁴²²，「勝義諦」與「諸法」或「行相」等的區別和聯繫，以及觀照「勝義諦」之「無分別智」與其他認知模式的區別，以上三個方面，亦可看做是真理與諸語言、對象、一般認知思維間之差異。雖然在《解深密經》中，並未明確提出「五法」的概念，但是《瑜伽師地論·攝抉擇分》在探討「真實義」時卻說欲明真實應先知五事，亦即相、名、分別、正智、真如，此五法中，前三是「世俗」而非「勝義」所攝，亦可以說排除前三之限制，方能顯現「勝義諦相」之特質。所以思考「勝義諦」之問題，從另一方面亦是在思考事物、語言、一般認知在面對真實時局限性的問題。

諸經主旨之共通處，簡略來說，是諸法無自性、空性之一貫；此內容落實到《解深密經》中，即是開章明義的點出「勝義諦」之內涵，開啟菩提道修行之路，並藉由「止觀」與「波羅蜜多」，達成究竟解脫之成佛境界。本章所討論之內容，也立足於《解深密經》作為了義經典所具有的諸經共通面向，於「勝義諦」的討論過程中亦關聯到「般若波羅蜜多」和「止觀」修行之脈絡。對於上文中所說「勝

⁴²² 在《勝義諦相品》中，對於勝義諦之離名言性的探討，可以說是貫穿四組問答始終的，如圓測《疏》中所述，「五中離言應通四段，四相皆有離言相故」，除了在第一組問答中，明確提出「離言法性」、「施設語句」、「遍計所集、言辭所說」一組語詞，在「過尋思相」的問答中，亦說「諸聖者，以聖智、聖見離名言故現正等覺」，「於一切離言法性如實了知」，「我說勝義，不可言說」等等。

義諦」的五個面向，在無著《疏》⁴²³中說明為對應於般若波羅蜜多章中所說的五點，「不可思議的」(inconceivable)，「無與倫比的」(incomparable)，「不可計量的」(immeasurable)，「不可估量的」(incalculable)，「對無比而平等」(equal to the unequalled)。而在《無上依經》所說的五種如來功德，「不可說相」，「無二相」，「過覺觀相」，「過一異相」，「一處一味相」，和〈勝義諦相品〉所說「勝義諦」五相是一致的。⁴²⁴由此可見，《解深密經》中「勝義諦」相所說的五個方面，其實同時貫通於波羅蜜多之五種清淨相，同時也貫通於如來的五種功德。

⁴²³如 John Powers. *Two Commentaries on the Saṃdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha*. p.33
The teaching of five signs of the ultimate is as follows:
The Perfection of Wisdom Chapter says that [the ultimate] is a quality that is respectively:
(1)inconceivable;
(2)incomparable;
(3)immeasurable;
(4)incalculable;
and (5)equal to the unequalled.

⁴²⁴圓測《解深密經疏》卷二，大正藏，冊 16，頁 206，上。

第四章「三法相」系統中的真理議題



本章所處理之內容乃是「法相」系統下的「真理」議題。《解深密經》區別於其他經典作為「了義經」所解開打通的一個面向即在於對「一切法無自性」的重新解讀，由此帶出「三無自性性」，即分別由「相」、「生」、「勝義」這三個方面去探討諸法「無自性」這回事，而「三無自性性」並非別立而成，乃是對「三相」所做的另一種說明，是對一切法「法相」之解說，也是為說明一切法之「無自性性」。面對作為所緣境的諸法時，《解深密經》呈現出一個怎樣的真理觀，即是本章所要討論的內容。

本章所依據之文本，主要為玄奘所譯《解深密經》的〈一切法相品〉與〈無自性相品〉此兩品，同時參考菩提流支所譯《深密解脫經》中〈聖者功德林菩薩問品〉及〈聖者成就第一義菩薩問品〉的相關內容，并比照 John Power 英譯本 *The Questions of Guṇākara* 及 *The questions of Paramārthasamudgata* 兩品中的說明，以及 Etienne Lamotte 書中根據藏譯本所作的梵文轉寫，做一個較為細緻的分析和整理。此兩品內容在《瑜伽師地論·攝抉擇分》中全文引述，其主旨被分別並說明為「一切法相」⁴²⁵及「諸法無自性相」⁴²⁶。在圓測《解深密經疏》⁴²⁷中則被判攝為「境」中的後兩品，分別說明有、無性境。無著《疏》中則是以六個目⁴²⁸來說明〈一切法相品〉，以四種有關「對象」的錯誤觀念需要對治⁴²⁹說明〈無

⁴²⁵ 《瑜伽師地論》卷七十六，大正藏，冊 30，頁 718，下。

⁴²⁶ 《瑜伽師地論》卷七十六，大正藏，冊 30，頁 719，中。

⁴²⁷ 圓測，《解深密經疏》卷二，《續藏經》冊 21，頁 203，下。

⁴²⁸ 此處參見 John Powers. *Two Commentaries on the Samdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha* , pp.39-40

無著認為此一章講一切法相有六個目的：分別是「對治的目的」(antidotal purpose)，「教學的目的」(instructional purpose)，「現實化的目的」(purpose of actualization)，「方式的目的」(purpose of method)，「覺悟的目的」(realizational purpose)，「有益的目的」(beneficial purpose)。在後文又進一步解釋了此六種目的。

第一種是為對治四種障，分別關聯於增益、減損、雜染、清淨等問題。

第二種是分別教導「義」(meaning)，教導「外處」(external)，教導「內處」(internal)，教導「修

自性相品〉。

本章共分為兩節。第一節集中精力處理在「三相」和「三無自性性」這兩個系統中所涉及到的有關「真理」或「真實」方面的討論，包括三個方面：一是與「三相」及「三無自性性」相關之文本整理；二是藉由比照各譯本間的差異對「三相」和「三無自性」所作的解讀；三是針對「三相」中與「真實」相關議題所作的討論。第二節所要討論的內容是《解深密經》中與「真理」相關的三個系統「二諦」、「四諦」、「三相」彼此間的關係和如何並立的問題，並由此帶出所關聯的「三時教」、「了義與不了義」、「一乘」的相關說明，瑜伽行派其他典籍中對此三者關係的，也將在本節中約略提及。

行平等的各個層級」(levels of meditative equipoise)。

第三種有所關聯的是實現空、無相、無願三解脫門。

第四種是知道依賴於法的「三自性」。(With respect to [the forth], the purpose of method is knowing the three natures in dependence upon some [phenomena].)

第五種分為兩個方面：一是說，知道那些作為「所知義」的法，二是說由於擁有「所知義」的所有方面的知識，確定它們的作用。(With respect to [the fifth], the realizational purpose is knowing objects that are phenomena which objects of knowledge and positing their effects due to having [knowledge of] all aspects of objects of knowledge.)

第六種是說覺悟者圓滿的知道一切之後，又將它們施設為「法」，如此說明「於一切法相善巧」。

(With respect to [the sixth], the beneficial purpose is attaining [the state of] an exalted knower of all aspects(sarvākāra-jñāna) because that is to be manifest, perfect [realization] with respect to everything. You should know that due to knowing that, things(bhava) are said to be 「phenomena」(dharma).)

Since designations with respect to those [phenomena] are like that, [Buddha] thereby designates 「Bodhisattvas who are wise respect to the character of phenomena.」)

⁴²⁹無著認為，在開始陳述三種無自性的教說前，這裡有四種有關「對象」的錯誤觀念需要對治：第一種是，由於沒有依賴三無自性，錯誤的認為在佛陀的教說中「基礎」(basis)是不存在的；第二種是，由於放棄了世尊有關「三種無自性」(three non-entities)的教說，錯誤的認為，在世尊的教說背後，是沒有思想的；第三種是，由於放棄了非「增益」非「減損」的「義」，錯誤的認為，這裡是沒有「義」(meaning)的；第四種是，由於不依賴於早先的或者晚一些的教說，錯誤的依賴於佛陀的教說，就像是那個「諸法無自性，無生無滅」等等的陳述。

此處參見 John Powers. *Two Commentaries on the Samdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha*, pp.40-41

「With respect to that, the four kinds of mistaken conceptions with respect to objects are:

- (1)[wrongly thinking that] a basis [in Buddha's thought] does not exist due to not relying on the three non-entities;
- (2)[wrongly thinking that] there is no thought [behind Buddha's teachings] due to abandoning [Buddha's] thought with respect to the three non-entities;
- (3)[wrongly thinking that] there is no meaning due to abandoning the meaning which does not have superimposition and does not have deprecations;
- (4)[mistakenly] not relying [on Buddha's teachings] due to not relying on former and later [teachings], such as [the statement], 「Whatever does not exist by way of its own character does not arise」 and so forth.」

第一節 「三相」與「三無自性性」



本節所處理的問題，即是在「三法相」、「三無自性性」系統中所涉及到的有關「真理」或「真實」方面的討論。包括三個方面：一是與「三相」及「三無自性性」相關之文本整理；二是藉由比較各譯本間的異同，對「三相」和「三無自性」所作的解讀；三是針對「三相」中與「真實」相關的議題所進行的討論。

一、可供參考之經文

以下對與「三自性相」和「三無自性相」的相關文本進行整理，并進行簡要的說明，分別選取〈一切法相品〉、〈無自性相品〉以及散見於其他各品的經文。

（一）見於《解深密經·一切法相品》之經文

經文一，說明三種法相為何，并依次解釋其內涵。

謂諸法相略有三種。何等為三？一者遍計所執相，二者依他起相，三者圓成實相。

云何諸法遍計所執相？謂一切法名假安立、自性差別，乃至為令隨起言說。

云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性，則此有故彼有，此生故彼生。謂無明緣行，

乃至招集純大苦蘊。

云何諸法圓成實相？謂一切法平等真如。於此真如，諸菩薩眾勇猛精進為因緣故，如

理作意，無倒思惟為因緣故，乃能通達，於此通達漸漸修集，乃至無上正等菩提方證圓滿。⁴³⁰

經文二，為解釋「三相」之內涵及彼此間的關係，帶出譬喻一眼疾之人與淨眼之人所看影像之不同。

如眩醫人眼中所有眩醫過患，遍計所執相當知亦爾。

⁴³⁰ 玄奘譯，《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 693，上。

如眩瞖人眩瞖眾相，或髮毛、輪、蜂蠅、巨勝，或復青、黃、赤、白等相差別現前，依他起相當知亦爾。



如淨眼人遠離眼中眩瞖過患，即此淨眼本性所行無亂境界，圓成實相當知亦爾。⁴³¹

經文三，為解釋「三相」之內涵及彼此間的關係，帶出譬喻二清淨水晶與不同顏色相合所映現出的影像亦不同。

如彼清淨頗胝迦上，所有染色相應；依他起相上，遍計所執相言說習氣，當知亦爾。

如彼清淨頗胝迦上，所有帝青、大青、琥珀、末羅羯多、金等邪執；依他起相上遍計所執相執，當知亦爾。

如彼清淨頗胝迦寶；依他起相，當知亦爾。

如彼清淨頗胝迦上，所有帝青、大青、琥珀、末羅羯多、真金等相，於常常時，於恒恒時，無有真實、無自性性，即依他起相上，由遍計所執相，於常常時、於恒恒時，無有真實、無自性性；圓成實相，當知亦爾。⁴³²

經文四，依次說明應當如何分別了知「三相」，並由此帶出「無相」、「雜染相」、「清淨相」之間的關聯，經由「了知」、「斷滅」、「證得」之次第聯繫到修證的問題。

相、名相應以為緣故，遍計所執相而可了知。

依他起相上遍計所執相執以為緣故，依他起相而可了知。

依他起相上遍計所執相無執以為緣故，圓成實相而可了知。

善男子，若諸菩薩能於諸法依他起相上，如實了知遍計所執相，即能如實了知一切無相之法。

若菩薩如實了知依他起相，即能如實了知一切雜染相法。

若諸菩薩如實了知圓成實相，即能如實了知一切清淨相法。

善男子，若諸菩薩能於依他起相上，如實了知無相之法，即能斷滅雜染相法；若能斷

⁴³¹ 玄奘譯，《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 693，上、中。

⁴³² 玄奘譯，《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 693，上。

滅雜染相法，即能證得清淨相法。⁴³³



（二）見於《解深密經·無自性相品》之經文

經文五，由追問一切法皆無自性而帶出三種「無自性性」的名稱，並分別解說其內涵。

我依三種無自性性密意，說一切諸法皆無自性，所謂相無自性性，生無自性性，勝義無自性性。

善男子。云何諸法相無自性性？謂諸法遍計所執相。何以故？此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說明相無自性性。

云何諸法生無自性性？謂諸法依他起相。何以故？此由依他緣力故有，非自然有，是故說名生無自性性。

云何諸法勝義無自性性？謂諸法由生無自性性故，說明無自性性，即緣生法，亦名勝義無自性性。何以故？於諸法中，若是清淨所緣境界，我顯示彼以為勝義無自性性，依他起相非是清淨所緣境界，是故亦說名為勝義無自性性。

復有諸法圓成實相，亦名勝義無自性性。何以故？一切諸法法無我性，名為勝義，亦得名為無自性性，是一切法勝義諦故，無自性性之所顯故，由此因緣，名為勝義無自性性。⁴³⁴

經文六，以「空花」、「幻像」、「虛空」譬喻分別來說明三種「無自性性」。

譬如空花，相無自性性當知亦爾。

譬如幻像，生無自性性當知亦爾，一分勝義無自性性當知亦爾。

譬如虛空，惟是眾色無性所顯，遍一切處，一分勝義無自性性當知亦爾，法無我性之所顯故，遍一切故。⁴³⁵

⁴³³ 玄奘譯，《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 693，中、下。

⁴³⁴ 玄奘譯，《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 694，上。

⁴³⁵ 玄奘譯，《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 694，中。

經文七，以「相無自性性」和「法無我所顯勝義無自性性」，解說問答中的後一部分，即「一切諸法，無生無滅、本來寂靜、自性涅槃」。

「勝義生！當知，我依相無自性性，密意說言：『一切諸法無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。』何以故？若法自相都無所有，則無有生；若無有生，則無有滅；若無生無滅，則本來寂靜；若本來寂靜，則自性涅槃。於中都無少分所有更可令其般涅槃故。」

是故我依相無自性性，密意說言：『一切諸法無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。』

「善男子！我亦依法無我性所顯勝義無自性性，密意說言：『一切諸法無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。』何以故？法無我性所顯勝義無自性性，於常常時、於恒恒時，諸法法性、安住、無為。一切雜染不相應故，於常常時、於恒恒時，諸法法性安住故無為，由無為故無生無滅；一切雜染不相應故，本來寂靜、自性涅槃。是故我依法無我性所顯勝義無自性性，密意說言：『一切諸法無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。』

436

經文八，再次闡明三種「無自性性」與三種「法相」間的關係，並由此帶出眾生「流轉」與「還滅」的通路，說明此道此行跡為「一乘」。

非有情界中諸有情類，別觀遍計所執自性為自性故，亦非由彼別觀依他起自性及圓成實自性為自性故，我立三種無自性性。然由有情，於依他起自性及圓成實自性上，增益遍計所執自性故，我立三種無自性性。

由遍計所執自性相故，彼諸有情於依他起自性及圓成實自性中，隨起言說如如，隨起言說如是。

如是由言說熏習心故、由言說隨覺故、由言說隨眠故，於依他起自性及圓成實自性中，執著遍計所執自性相如如，執著如是。

如是於依他起自性及圓成實自性上，執著遍計所執自性；由是因緣，生當來世依他起自性…

⁴³⁶ 玄奘譯，《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 694，中。



彼聞如是所說法已，於生無自性性中，能正信解相無自性性及勝義無自性性，簡擇思惟，如實通達；於依他起自性中，能不執著遍計所執自性相。由言說不熏習智故、由言說不隨覺智故、由言說離隨眠智故，能滅依他起相；於現法中智力所持，能永斷滅當來世因。由此因緣，於一切行能正厭患、能正離欲、能正解脫，能遍解脫煩惱、業、生三種雜染。⁴³⁷

經文九，世尊解說的聽聞佛法的各種不同類別中的第三種人，因其性非質直，於世尊所說的「一切法無自性、不生不滅等」不能如實了知，落入「無見」和「無相見」，而被說為誹謗三相。

若諸有情，廣說乃至未能積集上品福德、智慧資糧，性非質直，非質直類，雖有力能思擇廢立，而復安住自見取中。彼若聽聞如是法已，於我甚深密意言說不能如實解了。於如是法雖生信解，然於其義隨言執著，謂一切法決定皆無自性，決定不生不滅，決定本來寂靜，決定自性涅槃。由此因緣，於一切法獲得無見及無相見。

由得無見無相見故，撥一切相皆是無相，誹撥諸法遍計所執相、依他起相、圓成實相。何以故？

由有依他起相及圓成實相故，遍計所執相方可施設；若於依他起相及圓成實相見為無相，彼亦誹撥遍計所執相，是故說彼誹撥三相。⁴³⁸

經文十，勝義生菩薩闡述自己對世尊教說的理解，以「色蘊」為代表，分別說明當「三相」和「三無自性性」落實到具體的某一法時，應當如何理解。

若於分別所行遍計所執相所依行相中，假名安立以為色蘊，或自性相，或差別相，假名安立為色蘊生、色蘊滅、及為色蘊永斷遍知，或自性相，或差別相，是名遍計所執相。世尊依此施設諸法相無自性性。

若即分別所行遍計所執相所依行相，是名依他起相。世尊依次施設諸法生無自性性，

⁴³⁷ 玄奘譯，《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 694，中、下，頁 695，上。

⁴³⁸ 玄奘譯，《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 695，下。

及一分勝義無自性性。…

若即於此分別所行遍計所執相所依行相中，由遍計所執相不成實故，即此自性無自性性、法無我真如、清淨所緣，是名圓成實相。世尊依此施設一分勝義無自性性。⁴³⁹



（三）散見於其他章節之經文

經文十一，〈地波羅蜜多品〉中說明「慧」的七種清淨相，其中第三、第四種即對應「三相」和「三無自性性」。

…如實了知有自性義，謂遍計所執、若依他起、若圓成實三種自性；

如實了知無自性義，謂相、生、勝義三種無自性性；…是名七種慧清淨相。⁴⁴⁰

經文十二，〈分別瑜伽品〉中以離「遍計所執相」之「圓成實相」，說為大乘「總空性相」，如文中說，

此中何等空是總空性相？若諸菩薩了知是已，無有失壞於空性相，離增上慢？…

若於依他起相及圓成實相中，一切品類雜染、清淨遍計所執相，畢竟遠離性，及於此中都無所得，如是名為於大乘中總空性相。⁴⁴¹

二、對上述文本之分析

結合上述的經文，本文將從如下四個方面來討論「三相」與「三無自性性」。其一，將「三相」和「三無自性性」作為整體來看，其各自所包含的三個項目，具有哪些共通的方向。其二，如何理解「三相」中每一項目——「遍計所執相」、「依他起相」、「圓成實相」，並關聯於各自所對應的三種「無自性性」——「相無自性性」、「生無自性性」、「勝義無自性性」的解說。其三，「三相」（或「三無自性性」）間的差別和聯繫。其四，「三相」所關聯的其他語境脈絡，即與修行解

⁴³⁹ 玄奘譯，《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 696，中。

⁴⁴⁰ 玄奘譯，《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 706，下。

⁴⁴¹ 玄奘譯，《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 701，中。

脫間的關係。



(一) 從「三相」和「三無自性性」整體來看

1、面對和處理的對象是「一切法」

從「三相」和「三無自性性」所提出的場合及所面對的問題來看，均是指射一切法的。「三相」指的是「三法相」(three characteristics of phenomena)，而「三無自性性」也是在解說「一切法無自性性」這一命題時所解開的三種說明，Powers在英譯本中使用“three types of lack of own-being of phenomena”，即指「法的無自性的三個種類」。無論是「三相」亦或「三無自性性」的解釋方式，其論述對象均是指代一切諸法，在討論一切諸法的前提下方有上述此種說明方式。

(1) 帶入「三相」的兩個提問

經文中何以帶入三種「法相」，是經由兩個問題⁴⁴²的提出。在這兩個提問中，關鍵的語詞在於菩薩對於諸法之「法相」所取之態度，或說「於諸法相善巧」，或說「善知法相」，或說「在法相這個問題上精通」(wise with respect to the character of phenomena)。在第一問中，使用「齊何名為…」、「云何名…」、「how」，都是表述「怎樣做」，「如何」才能達成此一內容。第二問理解的重點則在於「如來施設」、「如來說」“Tathāgata designate”，就是此種問題的討論仍然建立在一種假名安立的基礎上。此處菩提流支的譯本中直接點明「知幾種法名為善知一切法相」，而英譯本中也說明為「基於什麼原因」(for what reason)可以引導出下面的內容。

⁴⁴²玄奘譯本（玄奘譯，《解深密經》卷二，大正藏，冊 16，頁 693，上）：

「於諸法相善巧菩薩者，齊何名為於諸法相善巧菩薩？如來齊何施設彼為諸法相善巧菩薩？」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》卷二，大正藏，冊 16，頁 669，下）：

「菩薩善知諸法相者，云何名善知法相？菩薩能知幾種法故，名為善知一切法相，而如來說菩薩善知一切法相？」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra*. p81）：

“just how are Bodhisattvas wise with respect to the character of phenomena? For what reason does the Tathāgata designate a Bodhisattva as being wise with respect to the character of phenomena?”

(2) 帶入「三無自性性」的提問

在〈無自性相品〉的開篇⁴⁴³勝義生菩薩對佛以「蘊」、「界」、「處」等項目解說諸法，又說「一切法皆無自性」產生疑惑，遂詢問世尊「依何密意說一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃？」於是世尊帶出「三無自性性」的討論，並依次回答「一切法皆無自性」的密意，將其顯了開示，此中之提問就是關聯於「一切法」之命題。比照英譯本，此中兩句提問，一句是說「世尊基於如何的考慮說出此一命題」(Of what was the Bhagavan thinking when he said...)，一句是問世尊「為何」(why)要這樣說，再對比菩提流支譯本相關內容，也只是說「如來何意作如是說」，未見如玄奘譯本中所強調「密意」這樣的含義。

2、兩系統間的關係

三種「無自性性」可以看作是三種「法相」的另一種表述形式⁴⁴⁴，即用來回答世尊何以先說「蘊」等諸法而又說「一切法皆無自性」這樣的命題，由如下三點可以知曉。(1) 經文五中，世尊依次解說三種「無自性性」，每一個項目解說的首句都是帶出其所對應的「三相」中的一種。(2) 經文八中，說明三種「無自性性」並非由於別觀「遍計所執」、「依他起」、「圓成實」三相，而是因為有情眾

⁴⁴³玄奘譯本（玄奘譯，《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 693，下，頁 694，上）：

「未審世尊依何密意作如是說：『一切諸法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。』我今請問如來斯義，惟願如來哀愍解釋，說一切法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃所有密意。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 670，中）：

「世尊復說，一切法本來無體、一切法本來不生、一切法本來不滅、一切法本來寂靜、一切法本來自性涅槃。』世尊！是故我問如來此義，如來何意作如是說？」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Sandhinirmocana Sūtra*. p97）：

Then I thought, ‘Of what was the Bhagavan thinking when he said, “All phenomenon are lack own-being; all phenomena are unproduced, unceasing, quiescent from the start, and naturally in a state of nirvāṇa.”

‘Why was the Bhagavan thinking, “All phenomenon are lack own-being; all phenomena are unproduced, unceasing, quiescent from the start, and naturally in a state of nirvāṇa.” I ask the Bhagavan the meaning of this.

⁴⁴⁴ 談錫永在《解深密經密意》一書中，認為三種無自性是對三相的超越，筆者並不認可這樣的觀點，這兩個系統所面對的同樣都是對一切法的解說，只是講說的側重點不同。

生在「依他起相」和「圓成實相」上增益出一個「遍計所執相」來，依此而說三種「無自性性」。(3) 又如經文十中，勝義生菩薩以「蘊」等諸法依次解說「三相」和「三無自性性」之文字，亦可見一斑。



3、落實到具體的法的解說

「法相」(*dharma lakṣaṇā*)，*dharma* 指「法」，*lakṣaṇā* 表示「相」、「特征」，此一語詞即是「諸法之特征」。對於法之分類原本有很多種，如「有為法」與「無為法」、「世間法」與「出世間法」、「雜染法」與「清淨法」等等，依「三相」說明「法相」之特殊性即在於，此並不僅僅局限於將一切法進行種種分類、彼此區隔，而是試圖找到貫穿一切法所共有的特征。如同談「法性」、「勝義諦」不能離開「諸法」去談一樣，所以談「三相」和「三無自性性」時，也要落實到具體的法的項目上去，在本經中是經文十所對應之內容，即勝義生菩薩在聽完佛陀的教誨後，依次以「蘊」等諸法來解讀「三相」和「三無自性性」，這即是在理解上從「一般」到「個別」的過程。

(二) 分別解讀「三相」和「三無自性性」的各個項目

1、對名稱的解說

此三種「法相」分別是：

(1)「遍計執相」，*parikalpa-lakṣaṇā*，即由於「分別」(*parikalpa*) 而說其為諸法的特征；

(2)「依他起相」，*paratantra-lakṣaṇā*，即「依待於他物而生起」(*paratantra*) 說其為諸法的特征；

(3)「圓成實相」，*pariniṣpanna-lakṣaṇā*，即「圓滿、成就」(*pari*) 且「全面的」(*niṣpanna*) 為諸法之特征。

此三者無自性性，分別是：

- (1)「相無自性性」，*lakṣana niḥsvabhāvatā*，其中 *niḥ* 表示「否定」的接頭音節，*svabhāva* 是「自性」的含義，*tā* 陰性字尾表示「具有某種性質」，即從「相」或「特征」(*lakṣana*) 這一方面來說，是沒有獨立自存的自性的。
- (2)「生無自性性」，*utpatti niḥsvabhāvatā*，即從「生起」(*utpatti*) 這個方面來說，是沒有獨立自存的自性的。
- (3)「勝義無自性性」，*paramārtha niḥsvabhāvatā*，即同時具有兩方面之性質，「勝義」(*paramārtha*) 以及「無自性」(*niḥsvabhāvatā*)。

在 Power 的英譯本中，「三法相 (three characteristics of phenomena) 依照「遍計執」、「依他起」、「圓成實」的次序分別被表述為 “the imputational character” , “the other-dependent character” , “the thoroughly established character”。三種「無自性性」(three types of lack of own-being of phenomena) 依照「相無自性性」、「生無自性性」、「勝義無自性性」的次序分別被表述為 “the lack of own-being in terms of character” , “the lack of own-being in terms of production” , “an ultimate lack of own-being” 。

玄奘譯本中三種「法相」分別為「遍計所執相」、「依他起相」、「圓成實相」，其所對應的三種「無自性性」分別為「相無自性性」、「生無自性性」、「勝義無自性性」。

菩提流支譯本中，依「虛妄分別相」，「因緣相」(有時亦稱「他力因緣相」)，「第一義相」說明一切法相，依「諸法無自體相」、「無生體相」、「第一義諦無自體相」說明一切諸法無自體相。

真諦的譯本雖然未曾涉及到〈一切法相品〉和〈無自性相品〉的內容，但參考其所譯的《攝大乘論》中使用的語詞，此三者分別為「分別性」、「依他性」、「真



實性」。⁴⁴⁵

求那跋陀羅所譯的《相續解脫地波羅蜜了義經》中，在解說七種般若波羅蜜多時雖未及詳細解說，但比照其他譯本可知，此處所說之名稱正是三種「法相」與三種「無自性性」，以「妄想」、「緣起」、「成」說「三種自性」，以「相」、「因緣」、「第一義」說「三種離自性」。⁴⁴⁶

2、「三相」各自內涵

此一段所依據的文字，主要來自三個部分：一是「經文五」中世尊解說三種「無自性性」，並由此關聯於三種「法相」的相關內容；二是「經文一」中明確解說三種「法相」時所說明的內容；三是「經文十」中勝義生菩薩以「蘊」為代表，分別說明如何理解三種「法相」以及三種「無自性性」的相關文本。解說的次序，從作為基礎的「依他起相」開始，隨後是增益而來的“遍計執相”，以及去除“遍計執相”的“圓成實相”。

(1)「依他起相」及「生無自性性」

比照經文五的各個譯本⁴⁴⁷，此處藉由詢問諸法「無自性性」的第二種「生無自性性」帶出「依他起相」的說明。這裡的「依他起相」就是「緣起」，玄奘譯

⁴⁴⁵ 《攝大乘論》對三相的開演與《解深密經》有所不同，是將「依他起相」作為最首要的標識在第一位上，所以一般是「依他性」、「分別性」、「真實性」，此處的排序是依據《解深密經》三相所作的調整。

⁴⁴⁶ 求那跋陀羅譯，《相續解脫地波羅蜜了義經》，大正藏，冊 16，頁 717，上。

⁴⁴⁷ 玄奘譯本：

「云何諸法生無自性性？謂諸法依他起相。何以故？此由依他緣力故有，非自然有，是故說名生無自性性。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 670，下）：

「何者諸法無生體相？謂諸法無體相。何以故？以彼生法依他力因緣，非自體相，是故我說諸法無生體相。」

英文譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra*. p99）：

“what is the lack of own-being in terms of production of phenomena?

It is the other-dependent character of phenomena.

why is this? The [other-dependent character] arises through the force of other conditions and not by itself.”

本說其是「依他緣力故有，非自然有」，菩提流支譯本說「以彼生法依他力因緣，非自體相」，英譯本中說是「藉助於其他條件的力量升起，並非通過其自身」(arises through the force of other conditions and not by itself)，都是從兩個方面來說明，所肯定者是「依他而生」，所否定者是「自生」，因非自生而說為「生無自性性」。

比照經文二的各個譯本⁴⁴⁸，在正面回答何為「依他起相」時帶出三個層次，依據英譯本的內容，彼此間的關係相當清楚。第一層是說，這不過就是法之緣起；玄奘本中譯為「一切法緣起自性」，「自性」這一語詞對照其他兩個譯本未見出處；菩提流支譯本則是直接說為「十二因緣」。第二層是對上文之內容舉例來說明；如英文本說「就像是」(It is like this)，因為這個存在，所以那個升起，因為這個被製造，那個被製造；玄奘譯本說「則此有故彼有，此生故此生」，與此無異；菩提流支的譯本說「依此法生彼法」，雖然簡略了一些，倒也大體無差。第三層就關聯到「十二緣起」相關的內容，從無明緣行開始，一直到苦等；玄奘本說「謂無明緣行，乃至招集純大苦蘊」；菩提流支本說「謂依無明緣行，乃至生大苦聚處」，差別不大。

比照經文十的各個譯本⁴⁴⁹，是以「蘊」等諸法為例來說明「依他起相」的部

⁴⁴⁸玄奘譯本：

「謂一切法緣生自性，則此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行，乃至招集純大苦蘊。」
菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 669，下）：

「所謂十二因緣，依此法生彼法，謂依無明緣行，乃至生大苦聚處。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra*. p83）：

“What is the other-dependent character of phenomena?

(1) It is simply the dependent origination of phenomena.

(2) It is like this: Because this exists that arises; because this is produced, that is produced.

(3) It ranges from: ‘Due to the condition of ignorance, compositional factors [arise],’ up to: ‘In this way, the whole great assemblage of suffering arises.’”

⁴⁴⁹玄奘譯本：

「若即分別所行遍計所執相所依行相，是名依他起。」

「世尊依此施設諸法生無自性性。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 673，上）：

「世尊，彼分別境界，依彼分別境界行相，是他力相。」

是故，如來依於彼法，而說諸法不生、諸法無體，亦依彼法說第一義言無體相。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra*. p129）：

“Those things that are the objects of conceptual activity, the bases of the imputational character, the signs of compounded phenomena, are the other-dependent character.

分。此處用來說明「依他起相」的語詞，包括三個方面，「作為概念活動的客體」(the objects of conceptual activity)、「作為遍計所執相的基礎」(the bases of the imputational character)、「作為行相」(the signs of compounded phenomena)，即玄奘本中的「分別所行、遍計所執相所依、行相」，菩提流支本中所說的「彼分別境界、依彼分別境界、行相」。基於此，說為「生無自性性」和「一分勝義無自性性」。

(2)「遍計所執相」及「相無自性性」

比照經文五的各個譯本⁴⁵⁰，此處在問及「相無自性性」時說明此就是「遍計所執相」，而帶出「遍計所執相」的兩個特點。一是說「由假名安立為相」，菩提流支譯本說此為「以諸法隨名相說」，英譯本說為「由於名稱和標誌所建立出來的相」(a character posited as names and symbols)。二是基於前一點說明何以是「相無自性性」，即「遍計所執相」是「非由自相安立為相」、菩提流支本說為「非有自體」，英譯本中說為，「它並不是經由自己的相這樣的方式所建立而來」(it does not subsist by way of its own character)。

比照經文一的各個譯本⁴⁵¹，這裡問什麼是「遍計所執相」，依次帶出三個層

In dependence upon that, the Bhagavan designated the lack of own-being in terms of production of phenomena and, additionally, an ultimate lack of own-being.”

⁴⁵⁰ 玄奘譯本：

「云何諸法相無自性性？謂諸法遍計所執相。何以故？此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說明相無自性性。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 670，下）：

「諸法無自體相者，諸分別相。何以故？以諸法隨名相說，非有自體，是故我言無自體相。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra*. p99）：

“what is the lack of own-being in terms of character of phenomena?

It is the imputational character.

Why is this? The [imputational character] is a character posited as names and symbols, but it does not subsist by way of its own character.”

⁴⁵¹ 玄奘譯本：

「謂一切法名假安立，自性差別，乃至為令隨起言說。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 669，下）：

「所謂名相所說法體，及種種相名、用義等。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra*. p81）：

次，參照英譯本的翻譯，會更容易理解。第一層是說，它是「被當成是名字或者標誌的」(imputed as a name or symbol)，此處兩個主要語詞與上一組的討論一致，「名」(name) 和「相」(symbol)，在玄奘譯本中說為「名假安立」，菩提流支譯本說為「名、相所說法體」。第二層是說，就其所假立出來的內容而言是「自性」(svabhāva, own-being) 以及「屬性」(viśeṣa, attributes),此處玄奘本譯為「自性差別」,此二正對應於〈分別瑜伽品〉中，討論何為「名」時的解說，即施設「自性」與「差別」。第三層是說，為了「接續而來的被施設出來的世俗言說」(in order to subsequently designate any convention whatsoever),玄奘譯本說為「乃至為令隨起言說」，菩提流支譯本說為「及種種相、名，用義等」。這裡“in order to”表目的和功用，或者對應於玄奘譯本所使用的語詞「為令」，而菩提流支所使用的語詞「用義」，如此也表達出「遍計所執相」也有其自身的功用所在，利於言談上的方便。此一段在說明「遍計所執相」時，就不僅僅說到其性質是藉由「名」、「相」假安立而來，還包括了所假安立之內容，即「自性、差別」，以及隨後產生的功用。

比照經文十的各個譯本⁴⁵²，此一段是以「色蘊」作為諸法之一例，藉由此一

“What is the imputational character of phenomena?

- (1) It is that which is imputed as a name or symbol
- (2) in terms of the own-being or attributes
- (3) in order to subsequently designate any convention whatsoever.”

⁴⁵²玄奘譯本：

「若於分別所行遍計所執相所依行相中，假名安立以為色蘊，或自性相，或差別相，假名安立為色蘊生，為色蘊滅，及為色蘊永斷遍知，或自性相，或差別相，是名遍計所執相。世尊依此施設諸法相無自性性。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 673，上）：

「所謂分別境界彼依分別有為行相，於名字中說彼色陰自提相相名為勝相，所謂色陰生、色陰滅、離色陰、知色陰。是故，如來依彼法相，說彼諸法為無體相。」

英譯本 (John Power. *Wisdom of Buddha : the Sandhinirmocana Sūtra.* p127, p129) :

“The imputational character consists of [first] those things that are posited in terms of names and symbols

——the objects of conceptual activity, the bases of the imputational character, the signs of compounded phenomena

——as the character of own-being or as the character of attributes of ‘the form aggregate’; and [second], those things that are posited in terms of names and symbols as the character of own-being or the character of attributes of ‘the production of a form aggregate’, or its ‘cessation’, or the ‘abandonment and realization of a form aggregate’.

法來說明如何理解所說之「遍計所執相」以及「相無自性性」。此處涉及「遍計所執相」的內容與上文兩段中並無差別，也是依「假名安立」來說，所安立之內容為「色蘊」等的自性、差別相，比較特殊的是此一段文字帶出了「遍計所執相」與「依他起相」間的關係，如上文所說三個一組的並列語詞「這個概念活動的對象」、「這個遍計所執相的基礎」、「行相」，所指代者正是「依他起」，在玄奘譯本中說「於分別所行、遍計所執相所依、行相」，在菩提流支譯本說為「分別境界、彼依分別、有為行相」，「遍計所執相」正是在此「依他起相」之上增益出或構建出了作為「自性」、「差別」的種種假名安立，如此，也並沒有獨立存在的「自相」，說其為「相無自性性」。

此處將討論一切法的「法相」這個一般化的問題，落實到以「色蘊」等為代表的具體問題上，該如何來看待。首先，當談及「色蘊」時，所帶出的是「自性相」和「差別相」這兩個方面，前者用於確立其自身，後者則是區別於他者；其次，基於「色蘊」這樣的法之項目的「自性相」與「差別相」，其實質只是被假立出來的「名字」與「標籤」，並無「自相」可言；再次，這些「名字」和「標籤」是建立在概念活動的基礎上的客體，其基礎是有為行相。

(3)「圓成實相」及「勝義無自性性」

比照經文五的各個譯本⁴⁵³，依據英譯本的內容，此處是藉由詢問何為「勝義

In dependence upon that, the Bhagavan designated the lack of own-being in terms of character of phenomena."

⁴⁵³玄奘譯本：

「復有諸法圓成實相，亦名勝義無自性性。何以故？一切諸法法無我性，名為勝義，亦得名為無自性性，是一切法勝義諦故，無自性性之所顯故，由此因緣，名為勝義無自性性。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 670，下）：

「一切諸法無成就相，是故我說彼第一義諦無自體相。何以故？

諸法無我、無我體相，是故我說彼一切法無自體相。

以是，彼法依無體得名，是故我說第一義諦無自體相。」

英譯本 (John Power. *Wisdom of Buddha : the Sañdhinirmocana Sūtra*. p101) :

“the thoroughly established character of phenomena is also ‘an ultimate lack of own-being’. why is this? that which is the ‘selflessness of phenomena’ of phenomena is known as their ‘lack of own-being’. That is the ultimate.

無自性性」而帶出諸法「圓成實相」，並說此亦是「一分勝義無自性性」，進而對其進行解釋，說此「諸法的法無我性」，也就是「無自性」，亦是「勝義諦」，因為「勝義諦」也可「被辨別為」(is distinguished as)「諸法的法無我性」，因此說其是「勝義無自性」。在玄奘的譯本中，此一結構稍顯複雜了一些，但所表達的含義也是說「一切諸法法無我性」同時可說為「無自性性」和「勝義」這兩者。菩提流支譯本則只說「諸法無我、無我體相」，同時也是「彼一切法無自體相」。

比照經文一的各個譯本⁴⁵⁴，此一段文字是正面尋問諸法「圓成實相」後的回答，可分為三個層次。第一句是說，它是一切法之「真如」(tathatā, suchness)，如玄奘譯本說為「一切法平等真如」，菩提流支譯本說為「諸法真如之體」。第二、三句都是說於此「真如」、「圓成實」經由修行所能達到的效果，包括兩個方面，前者依玄奘譯本說為「通達」，菩提流支譯本說為「證不二法」，再進一步而言則是成就無上正等正覺。

比照經文十的各個譯本⁴⁵⁵，此處依舊是將「三相」落實於某一法來談，其特

Since the ultimate is distinguished as the lack of own-being of all phenomena, it is an ‘ultimate lack of own-being’.”

⁴⁵⁴玄奘譯本：

「謂一切法平等真如。於此真如，諸菩薩眾勇猛精進為因緣故，如理作意無倒思惟為因緣故，乃能通達。於此通達漸漸修集，乃至無上正等菩提方證圓滿。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 669，下）：

「所謂諸法真如之體。諸菩薩等正念修行，至心修行證不二法。證彼法已乃至得成就阿耨多羅三藐三菩提。」

英譯本 (John Power. *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra.* p83)：

“What is the thoroughly established character of phenomena?

It is the suchness of phenomena.

Through diligence and through proper mental application, Bodhisattvas establish realization and cultivate realization of [the thoroughly establishes character].

Thus it is what established [all the stages] up to unsurpassed, complete, perfect enlightenment.”

⁴⁵⁵玄奘譯本：

「若即於此分別所行遍計所執相所依行相中，由遍計所執相不成實故，即此自性無自性性，法無我真如清淨所緣，是名圓成實相。」

世尊依此施設一分勝義無自性性。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 673，上）：

「謂即依彼分別境界虛妄分別有為行相，即彼虛妄分別之相，無如是相，即彼無體相。無體相法無我，真如清淨觀相是第一義。」

是故，如來依第一義說彼諸法名無體相。」

英譯本 (John Power. *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra.* p129)：

(1) Those very objects of conceptual activity, the bases of the imputationl character, and the signs of

點即帶出「三相」彼此間的關係。這裡第一句的主詞是表示「依他起相」的那一組語詞，即「作為概念活動的客體」、「作為遍計所執相的基礎」、「作為行相」的那些，並不能真正的成就「遍計所執相」，他們是「無自性」的；隨後由「無自性性」、「法無我性」、「真如」、「清淨所緣」這四個語詞來表述「圓成實相」，在玄奘譯本中說為「此自性無自性性、法無我、真如、清淨所緣」(the lack of own-being, selflessness of phenomena, suchness, object of observation)，菩提流支譯本說為「無體相、法無我、真如、清淨觀相」；最後則又回到因著這個「圓成實相」世尊施設另外一個「勝義無自性性」的說明。

(4) 關於「一分勝義無自性性」的補充說明

依次比照分析「三相」與「三無自性性」系統中的各個項目，還有一個遺留的問題，就是「依他起相」所對應的「一分勝義無自性性」。比照各個譯本⁴⁵⁶，此處的重點即在於《解深密經》所說的「勝義」，是基於「清淨所緣」(玄奘譯本)、「清淨觀相」(菩提流支譯本)、「清淨觀察的對象」(an object of observation for

compounded phenomena

are not established as being that imputational character, and they lack own-being.

(2) Because of just that, the lack of own-being, selflessness of phenomena, suchness, and object of observation for purification are the thoroughly established character.

(3) In dependence upon that, the Bhagavan additionally designated the ultimate lake of own-being of phenomena.

⁴⁵⁶玄奘譯本：

「云何諸法勝義無自性性？謂諸法由生無自性性故，說明無自性性，即緣生法，亦名勝義無自性性。何以故？於諸法中，若是清淨所緣境界，我顯示彼以為勝義無自性性，依他起相非是清淨所緣境界，是故亦說名為勝義無自性性。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 670，下）：

「何者是第一義無體相？第一義無體相者，一切諸法本無生體，是故我說一切諸法無自體相，以彼依於因緣生故、以依第一義無體相故。何以故？於諸法中清淨觀相，我說彼是第一義相。以他力相中清淨觀故，是故我說第一義諦無自體相。」

英譯本 (John Power. *Wisdom of Buddha : the Sañdhinirmocana Sūtra*. p99, p101) :

“what is an ultimate lack of own-being of phenomena?

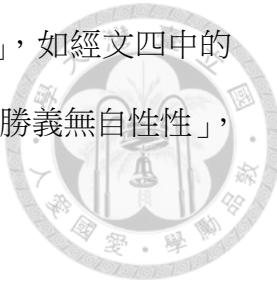
Phenomena that are dependently originated lack an own-being due to the lack of own-being in terms of production.

They also lack own-being due to an ultimate lack of own-being.

Why is this? I teach that whatever is an object of observation for purification of phenomena is the ultimate.

Since the other-dependent character is not an object of observation for purification, it is an ‘ultimate lack of own-being’.”

purification) 來談，而「依他起」是「緣生法」且是「雜染法」，如經文四中的說明，所以此處是因為「依他起」並非是「勝義諦」而安立其為「勝義無自性性」，這與上文所說的「圓成實相」不同。



（三）三者間的關係：差別與聯繫

1、可供參考的幾段經文

此處解說「三相」間的關係，除上文已經分析到的部分，比較重要的段落還包括經文四中如實了知「三相」的部分，以及經文二、經文三與「三相」相關的兩個譬喻。

比照經文四的各個譯本⁴⁵⁷，此中「圓成實相」與「依他起相」的差別即在於「遍計所執相」是否黏著於此，英譯本中分別使用「附著」(strongly adhering to)和「離於附著」(absence of strong adhering to)，玄奘譯本說為「執」和「無執」。

458

經文二所說的譬喻是說「遍計所執」就似有人得了眼病，如此眼前產生毛髮、色彩等種種差別相，就如同「依他起」之雜染流轉，如果遠離此眼病，就能看到真實的世界如同「圓成實相」。

經文三所說的譬喻是以清淨琉璃說明此「依他起相」；此清淨琉璃與青、赤、

⁴⁵⁷ 玄奘譯本：

「相、名相應以為緣故，遍計所執相而可了知。
依他起相上遍計所執相執以為緣故，依他起相而可了知。
依他起相上遍計所執相無執以為緣故，圓成實相而可了知。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 670，上）：

「依名相因緣，分別因緣相應知。
依虛妄因緣執著名相，是故見他力因緣。
依他力因緣執著虛妄分別之相，見第一義相。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Sandhinirmocana Sūtra*. p87）⁴⁵⁷：

“In dependence upon names that are connected with signs, the imputational character is known.
In dependence upon strongly adhering to the other-dependent character as being the imputational character, the other-dependent character is known.
In dependence upon absence of strong adhering to the other-dependent character as being the imputational character, the the thoroughly established character is known.”

⁴⁵⁸ 菩提流支譯本與另外兩個譯本差別較大，可能是錯譯的緣故。

綠、黃等色相互連接 (in contact with)，就是說明「依他起相」長久以來被「言說習氣」(the predisposition for conventional designations) 所染覆，由此產生種種相執，也就是錯誤認知；如呈現出琥珀像、金像等，即是由於執此「遍計所執相」；如果常常時恒時只見此清淨琉璃，即是「圓成實相」。

2、分析三者間的關係

「三相」彼此間的關係，可有如下幾點說明。

其一，「依他起相」是「遍計所執相」之所依，「遍計所執」所假立者，是面對「依他起」的緣起性轉而建立了不變異的「名」、「相」出來。

其二，「圓成實相」和「依他起相」兩者的差別之一在於是否執持「遍計所執相」，有執是「依他起」，「無執」是「圓成實」，如果在「依他起相」上恒常時都無「遍計執」，就是「圓成實」。

其三，「依他起相」和「圓成實相」間的差別之二在於「雜染」與「清淨」，也因為「依他起相」是雜染，而不能說其為「勝義」。此外，「依他起相」還承擔著「有為法」的流轉作用。

其四，「依他起相」作為對緣起法的說明，乃是最基本的，「遍計所執」要依於此假安立，「圓成實」實際上也是「依他起相」，只是離於「遍計執」，離於「雜染」的「依他起」。

其五，「遍計執」與「圓成實」之間的差別，亦可關聯於「凡夫」與「聖者」間的差別，即對於同樣的「依他起」的緣起相，所觀者為何。

（四）其他相關問題

1、「三相」與修行脈絡的聯繫

「三相」與修行脈絡的聯繫，也就是經文四中說明「無相」(*animitta*)，

characterless phenomena)、「雜染相」(the phenomena of afflicted character)、「清淨相」(the phenomena of purified character)的脈絡，此修證之過程，同時也是還滅之過程。



縱觀整個〈一切法相品〉的結構，共分為三個層次，第一層依據問答解說何為「三相」，第二層列舉兩個譬喻予以說明，第三層從如實了知「三相」帶出「無相」、「雜染相」、「清淨相」之討論，進入到菩薩修行解脫的道路中去。這一品最後是落到「無相」、「雜染相」、「清淨相」來談，也就意味著對法相作出「遍計所執相」、「依他起相」、「圓成實相」這三方面的區分，其意圖即在於教導菩薩如何修證，在觀一切法空時，什麼應該被去除，什麼應該被保留，如此才既不會落入到名假安立的自性一邊，也不會落入到一切無所有的虛無一邊。

此一段經文有明確的次第結構，即如實了知「遍計所執相」實際上是假安立的「名」和「相」，並非實有，不過是「無相」，即可祛除「依他起相」上對「遍計所執相」的執著，即可斷滅「雜染法」，證得「清淨法」，此即是「圓成實相」，作為解說此緣起法的「依他起相」，原本就承載著眾生流轉和菩薩還滅的共同通路。

2、「遍計執」、「依他起」與眾生流轉之關聯

經文八中，由「增益」的「遍計所執自性」而有種種「言說習氣」、「言說隨覺」、「言說隨眠」，進而對「遍計所執相」產生執著，而有來世「依他起」，夾帶著「煩惱、業、生」三種雜染，使得眾生陷落到生死輪迴的六趣流轉之中，由此說明眾生流轉的過程，此區別於〈心意識相品〉中對眾生流轉的說明。同樣的，如果能夠去除掉「增益」的「遍計執」，如實了知「依他起相」、「圓成實相」，即可遠離三種雜染以及種種言說執著，證得覺悟解脫。

3、「圓成實」與修道成佛間的關係

此外，在經文一中，先是定義了「圓成實相」，進而帶出其功用，即於此真如「勇猛精進」、「如理作意無倒思惟」，而至通達，進一步修習，成就無上正等正覺，正是以此「圓成實相」作為觀照對象，而走上修道解脫成佛之路。



三、相關「真理」議題之討論

此處進一步說明與「三相」和「三無自性性」相關之「真理」議題的討論，分成三個部分，一是有關「增益」和「減損」的問題，二是有關「有」、「勝義有」、「世俗有」的問題，三是有關「三相」是「存有論」還是「認識論」的問題。

(一) 有關「增益」和「減損」的問題

此處所要討論的是有關「增益」和「減損」的問題，因為在瑜伽行派的典籍中，「真實」經常以離於「增益執」和「減損執」的二邊予以說明，「三相」的提出以及對「三相」的理解也與「增益」和「減損」的問題不無關聯，以下由三個方面帶出此問題之討論：(1)《解深密經》中與此問題相關之內容，(2)《瑜伽師地論》中的相關討論，(3)宗喀巴《辨了不了義善說藏論》中的相關說明。

1、《解深密經》如何討論「增益」和「減損」的問題

(1) 在「三相」的系統中談「遍計執」之「增益」

《解深密經》中對「增益」、「減損」問題的討論，一是見於「三相」與「三無自性」間關係的探討，如經文八中說，「然由有情於依他起自性及圓成實自性上，增益遍計所執自性故，我立三種無自性性」⁴⁵⁹。此一「增益」(*samāropa*)，英文中使用的語詞是「疊加」(superimposing)，即在原本沒有什麼的基礎上面額外添加而來的東西。「凡夫」與「聖者」間的差別就是不能於一切時間之內都體認到「依他起相」之緣起性，「圓成實相」之空性，而執著在「遍計所執相」上，

⁴⁵⁹ 玄奘譯，《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 694，中。

其源頭即來自於「言說習氣」的影響，如依經文中說有「言說習氣」、「言說隨覺」、「言說隨眠」，因有言說而有執著，進而有後續依他起之流轉。此種認為世尊所說法是實有自性的觀點是由於「遍計所執」之「增益」而來，也就是使得凡夫偏離真實的原因，而一旦去除掉這樣的影響因素，就可以重新回到如實認知「勝義諦」的道路上來。

（2）由非撥三相說明「損減」

相對照可供參考的如經文九之內容，有一類眾生，性非質直，於世尊所說的法隨言而起執著，認為一切法決定無自性乃至決定無生無滅等等，經文中說此一類人落入「無見」、「無相見」之中，除了認為「遍計所執相」是無相外，「依他起相」和「圓成實相」也一切皆無，如此被稱為是誹撥三相。這裡所說明的，就是於「遍計所執相」的所依起「損減」的看法，有此種觀點亦會偏離真實。

（3）以遠離「增益」、「減損」之中道說明為「慧」

在〈地波羅蜜多品〉中以遠離「增益」、「減損」二邊，行於「中道」來說明為般若，如文中說，「若諸菩薩，遠離增益、損減二邊行於中道，是名為慧」⁴⁶⁰。此即是七種慧清淨相的第一種，也可說為行於中道的「無分別智」。慧的後六種清淨相，都是依據此「無分別智」而帶出，如此，即能如實了知「空、無願、無相」三解脫門，如實了知上文所說的「三相」以及「三無自性性」，如實了知「世俗諦」和「勝義諦」，如實了知止觀修行中的無量總法並善成辦隨法行。而此中所說的離「增益」、「損減」二邊之「中道」(*madhyama-pratipad*)，亦是真實，而且是最高真實。

⁴⁶⁰ 《解深密經》卷四，大正藏，冊 16，頁 705，下。



(4) 宣說一乘時的「增益」、「減損」

此亦見於〈地波羅蜜多品〉⁴⁶¹，在宣說「一乘」之法時帶出「增益」與「損減」的說明。此文字之背景，在於對聲聞乘的人宣說諸法自相，如「蘊」等法，又宣說如是等法同一法界、同一理趣，亦即是諸法無自性性。執著於諸法自相者，即起「增益」執，執著在諸法無自性性，即起「減損」執。此處亦關聯於〈無自性相品〉中的發問，世尊既說一切法，又說一切法無自性之密意。如果執著在「蘊」等「遍計所執相」上，即是「增益執」，如認為無「依他起相」、「圓成實相」，一切皆無所有，即是「損減執」。

(5) 無著《疏》中的相關說明

此外，如參考無著《疏》⁴⁶²中對〈一切法相品〉的相關說明，認為此品之講述有六個目的 (purpose)，其中第一種就是「對治的目的」(antidotal purpose)，在後文中，又具體說明為對治四種「障礙」(obscuration)，這四種障礙所關聯的內容分別是「缺少增益之原因的對象」(objects that lack causes of superimposition)，「於增益有原因的對象」(objects that have causes of superimposition)，「造成那個損減的雜染」(afflictions that cause disintegration of that)，以及「清淨」(purification)。

如果對照於《解深密經》中的相關說明，不難看出，此中所說「增益」而來的對象即是「遍計所執相」，與流轉之雜染法相關聯的並屬於「損減」的一方是「依他起相」，說之為「清淨」的就是「圓成實相」。

⁴⁶¹ 《解深密經》卷四，大正藏，冊 16，頁 708，上。

⁴⁶² John Powers. *Two Commentaries on the Saṃdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha*, p.39

(1) With respect to [the first], the antidotal purpose is an antidote to the four kinds of obscuration:
(a) obscuration with respect to objects that lack causes of superimposition.
(b) obscuration with respect to objects that have causes of superimposition.
(c) obscuration with respect to afflictions that cause disintegration of that;
(d) obscuration with respect to purification.



2、《瑜伽師地論》中如何討論「增益」和「損減」的問題

論文的第一章中已經對《瑜伽師地論·真實義品》中如何探討「真實」有一個大略的說明，其中除了以「如所有性」之諸法「真實性」及「盡所有性」之諸法「一切性」來解說「真實義」，又以離於「有」「非有」二邊之「無二」、「中道」、「無上」說為真實，此外，文中又以離於「增益」與「損減」的二邊，說明「離言自性」(*nirabhilāpya-svabhāvatā*)為真實、「勝義自性」，並關聯於如何正確的理解「空性」。

其中從討論何為「有」，進而帶出「增益」、「減損」的說明，以遠離二邊說為真實。這裡所說的「增益執」即是於「色蘊」等諸法，本來緣起之空性，執為有此自性自相。所說的「損減執」即是於假立之色等相其所依之處，說為全無所有。此處雖然未使用「三相」這樣的語詞，然此所依之處可理解為「依他起相」，因「依他起相」是「遍計執」的所依，所假立的色蘊等自相差別在經文中說為「遍計執」，後文中又此為「勝義」則可關聯於「圓成實相」。

在《瑜伽師地論·攝抉擇分》中，亦是以說離於「增益邊」、「損減邊」說為真實義，此處所說離於「二邊」，即明確依託於「三相」作出解釋說明，如文中說，

若於依他起自性或圓成實自性中，所有遍計所執自性妄執，當知名增益邊。所以者何？

此自性中彼自性有不應理故，此不應理，如〈菩薩地〉已略顯示。…

損減邊者，謂於依他起自性，或圓成實自性諸有法中，謗其自相言無所有。

如是真義理門，由遠離二邊理門，應隨決了。⁴⁶³

此處所說之「增益」，即是指在「依他起」和「圓成實」之上所執取出來的「遍

⁴⁶³ 《瑜伽師地論》卷六十四，大正藏，冊 30，頁 656，下。

計所執相」，此處說「損減」，則是基於「依他起」之緣起性，或者「圓成實」之勝義性說其全無所有而來。



3、宗喀巴如何判定「增益」和「損減」

在宗喀巴的《辨了不了義善說藏論》中，針對《解深密經》所討論的「三相」的問題，區分立兩類完全不同的對「增益執」與「損減執」的看法，一類是宗喀巴所理解的「唯識宗」的觀點，一類宗喀巴所說的「中觀自續派」的觀點，而由離兩邊的不同，則帶出兩種不同體系的真實觀，以下即作簡要說明。

（1）唯識宗的「增益」和「損減」

宗喀巴對唯識宗所說的「增益執」和「損減執」的看法，約略可以整理出以下幾點⁴⁶⁴：

其一，從經文原本的意思是說，在將假立的自性、自相執為實有是「增益執」，而將勝義離言自性全說為無所有是「損減執」。

其二，在解釋「增益執」和「損減執」時，藉助於「三相」與「勝義有」之關係來說明，即將「遍計所執」執為「勝義有」的是「增益執」，將「依他起相」和「圓成實相」說為非「勝義有」的是「損減執」。

其三，如此，「遍計所執相」可說是「世俗有」，或稱「名言有」，由名言增

⁴⁶⁴ 宗喀巴《辨了不了義善說藏論》（《西藏佛教教義論集》（二），頁174-175）

「若於假說自性自相非實有上執有彼自相者，是增益執。…於勝義有離言自性執一切種皆無所有者，是損減執。」

由是因緣，若謂遍計所執勝義有者，是增益執。若謂於二自性非勝義有者，是損減執。以初是世俗有，後二是勝義有故。

如於勝義有撥為無者，說名損減，則於勝義無執為有者，應名增益。」

宗喀巴《辨了不了義善說藏論》（《西藏佛教教義論集》（二），頁194-195）

「《解深密經》，說依他起，由遍計執自性差別皆無自相，是相無自性，即法無我。由此反顯于依他起執其假立自性差別是有自相，即法我執。」

《菩薩地》、《抉擇分》、《攝大乘論》，亦多勸力成立彼所執空所顯空性，是究竟中道義，及法無我圓成實、過若未知于依他起增益法我遍計所執，必不能知此宗之法我執，及法無我。

若遍計所執是有自相，即法我執。其遍計所執者，謂于蘊等假名安立此即為色，此為色生等，或自性相，或差別相，假安立性；然于彼中蘊等容有，故執彼有非是增益，要執蘊等于彼自性，為自相有乃是增益。」

上所安立；「依他起相」和「圓成實相」則是「勝義有」。



（2）中觀自續派的「增益執」和「損減執」

宗喀巴認為⁴⁶⁵，中觀自續派的離二邊是從「勝義」和「名言」兩個層次來說的。從「勝義」的角度來看，「遍計執」無自相，離增益執；從「名言」的層面來說，又允許「遍計執」是有自相的。

「依他起」在中觀自續宗中，於「名言」是有自相的，於「勝義」無自相。於「名言」有自相是「遍計所執相」，於「勝義」無自相即「圓成實」之勝義無自性，也就是將一個緣起（依他起），又拆分為「世俗」和「勝義」分說。

（二）有關「有」、「勝義有」、「世俗有」的問題

從上述所討論的「增益執」和「損減執」的問題時，又牽扯到「三相」之「有」與「勝義」「世俗」間的關係。「三相」與「有」、「無」，與「勝義」、「世俗」這三組概念間的相互交織，即基於「三相」中每一種法相，判定其「有」、「無」的問題，並基於是從「勝義諦」來說，還是「世俗諦」的標準而產生分歧，並在後續學派中產生爭執。

1、宗喀巴基於「有」、「無」兩個面向對「三相」的解讀

宗喀巴對《解深密經》中「三相」的解讀，是從〈無自性相品〉的相關引文入手的，如此每一個「法相」均可以分成兩個面向，即「肯定」的面向和「否定」的面向，亦可說為「有」的面向，或「無」的面向。以下就依循「遍計所執相」、「依他起相」、「圓成實相」依次予以解說。

（1）遍計所執相

⁴⁶⁵ 宗喀巴《辨不了不了義善說藏論》（《西藏佛教教義論集》（二），頁217）

「《解深密經》，由遍計執無自相故，說名相無自性。餘二自性，不由無自相故，名相無自性者，以餘二性勝義無性，即遍計執由自相有相無自性之義，是此宗所許。故勝義中由無自相，名相無自性，離增益執。由名言中有自相成相自性故，離損減執，最為明顯。」

對「無自性」的解釋中的第一種是「相無自性性」，側重點即是在對「相」的理解上。這可以從兩個方面來談，一是從肯定的方面來說，即此相之存在是從語言層面來說，通過文字語言的施設而來，也就是「名言增上」，即建立在比語言更前進一步的基礎之上，所以說是「假名安立為相」此種「有」說為「名言有」；二是從否定方面來說，這樣的「相」並非是獨立自存的、由自己本身所建構的、不依待其他之存在，非「自相安立為相」，所以說為「相無自性性」。

(2) 依他起相

同樣的，在說到「依他起相」時也可以區分為兩個不同的方面，從肯定的方面來說，存在「由依他緣力故有」，仍然有安立之相，是有自相的；從否定的方面來說，「依他起相」非「自然生」、「自性生」、「自生」，因此說為「生無自性性」。宗喀巴⁴⁶⁶認為此處所說之「無性」，僅僅就非「自生」而立論，而非否定其所安立之「自相」。

(3) 圓成實相

「圓成實相」也同時區分成兩個方面，一者是肯定的，一者是否定的。從肯定的方面來說，「圓成實相」即是諸法勝義，是清淨所緣境界，但也是安立出來的；從否定自性的方面來說，此諸法勝義即是諸法法無我性，無自性性；既有所安立之「勝義」自相，同時此亦是「無自性」所顯。

2、「有」之「名言有」、「自相有」、「世俗有」、「勝義有」

如此又涉及到不同學派間對「有」的認定不同，根據對「有」的認定不同，

⁴⁶⁶ 宗喀巴《辨不了不了義善說藏論》，「此宗是於依他起上，由無如上自性生之自性故，說為無性，非由無自相安立，說為無性。」

將「依他起相」判攝於「勝義」或是「世俗」就會有所不同。如中觀應成派認為，「凡有皆是名言安立」，即「有」=「名言安立」。中觀自續派則區分「世俗有」和「勝義有」，前者是依名言增上建立「有」，也可說為「名言有」，後者則是非由彼增上安立，由「自相有」。基於此，對三相的判定，「第一自性，於世俗有，非於勝義。後二自性於勝義有，於世俗無」。而無著、世親對於「勝義諦」的界定乃是「無漏智」（聖智）之所緣，是真如、無我性，是清淨所緣，如此只有「圓成實相」才符合。因為「依他起相」依照經文中所說乃是雜染相，而且是「遍計執」的名言依處，只能說為「世俗有」。

宗喀巴認為，中觀論師與瑜伽師對「依他起」之爭論的焦點，並不是依名言增上（名言增上即是「世俗有」），而是在爭論「勝義」有無，所以應該區別上述兩種勝義。宗喀巴的觀點在於「依他起相」可以同時歸屬於「勝義」和「世俗」這兩個方面，從它是緣起性的角度來講，不妨將其作為「勝義有」來理解，而從是否為清淨所緣、能否斷障，是不是雜染這一方面來說，則可以認為其非是「勝義有」，只有「圓成實相」才是「勝義有」。

（三）認識論和存有論的問題——與《攝大乘論》系統中「三相」之比較

圓測《解深密經疏》中經常以真諦所譯的《攝大乘論》及《釋》以及玄奘所譯的《攝大乘論》及釋為《解深密經》作註解，宗喀巴的《辨了不了義善說藏論》依據唯識宗來理解《解深密經》之文本時，亦多次藉助於《攝大乘論》的相關內容。但是《攝大乘論》所說的「三相」，與《解深密經》所說的「三相」，還是有很大的不同。比如有學者指出，《解深密經》基於「三相」而對諸法真實性所作的探討尚屬於「存有論」的範疇，而在《攝大乘論》及後續唯識學的典籍中，由於識的加入，「三相」所討論之真實就轉變為「認識論」的範疇。此處即針對這一問題，簡略帶出《攝大乘論》中討論「三相」之內容，並與《解深密經》中基

於「三相」所討論的真實，做一個簡要比較。

《攝大乘論》引用《解深密經》之經文僅見於兩處，其中之一即是將〈分別瑜伽品〉中「三摩地所行影像與心不異」的一段經文，置於解釋「三相」的〈所知相品〉之中，而〈所知相分〉整品的內容是在討論諸識的運轉方式、如何成立此「唯有識，無有義」的「唯識性」，以及關於「三自性」的種種問答，以如下兩段經文來說明。

經文一：

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。⁴⁶⁷

經文二：

若依他起自性，實唯有識，似義顯現之所依止，云何成依他起？何因緣故名依他起？

從自熏習種子所生，依他緣起故名依他起；生剎那後無有功能自然住故，名依他起。

若遍計所執自性，依依他起實無所有似義顯現，云何成遍計所執？何因緣故名遍計所執？

無量行相意識遍計顛倒生相，故名遍計所執；自相實無，唯有遍計所執可得，是故說名遍計所執。

若圓成實自性，是遍計所執永無有相，云何成圓成實？何因緣故名圓成實？

由無變異性故名圓成實；又由清淨所緣性故，一切善法最勝性故，由最勝義名圓成實。

468

從上述兩段經文，並結合本品的相關內容，不難看出以下幾點內容：

⁴⁶⁷ 無著著，玄奘譯，《攝大乘論本》卷二，頁137，下，頁138，上。

⁴⁶⁸ 無著著，玄奘譯，《攝大乘論本》卷二，頁137，下，頁139，上、中。

其一，從「三相」整體來說。《攝大乘論》所說「三相」之次序是「依他性相」，「遍計所執相」，「圓成實相」，是將「依他起」放在最先以及最為核心的位置來談，從「依他起相」中開演出其餘兩相。在討論「三相」為異不異時，也是從一「依他起性」異門說為「依他起性」、「遍計所執性」、「圓成實性」。《解深密經》中雖然並未明確說明此種觀點，但是並不相違，即以「依他起」之緣起，作為流轉還滅的共通通路而言，增益「遍計所執」此「依他起」即成為流轉的通路，而恆恆時常常時去除此執著也就進入還滅的通路，最後所達成者即「圓成實相」。

其二，從三者的關係來看，與《解深密經》所說從整體結構而言並無甚大差別，「依他起」是「遍計執」之所依，而「圓成實」是「依他起」上永無「遍計執」，只是落實到每一項目的解釋上就顯出《攝大乘論》自身之特色，即將「依他起」等同於「識」，所去除掉的是實無有的「似義」，最後的真實即落實到如實了知「唯有識，無有義」上面來說。

其三，此論中解說「依他起相」即是「虛妄分別所攝諸識」。依照經文一所說，其本質是虛妄分別，具體而言即「識」之種種功用，後文中又具體說明有一種識。於經文二中，說明「依他起自性」的兩點，一是說此是「識」，二是說此是「似義」之所依，即「遍計所執自性」的所依。而何以名「依他起」，則是將依他起法用作解說「識」，即自熏習種子而生，而種子的功用無時無刻不處在流轉變化之中。

其四，此論中解說「遍計所執相」即是「似義」之顯現為實有之特質。經文表明只有「識」而無有「義」，依於此識而有「似義」產生，真諦譯本說其為「似塵」，此中「義」與「塵」均是說明 *artha* 這一梵文語詞，也可說其為「境」。在經文二中所說「遍計執自性」，一方面是說實無所有，一方面是說似義顯現，是由意識分別認知、顛倒認知而來的，並沒有相，而只有此「遍計執」而得名。後文中又以意識作為「能遍計」和「依他起自性」作為「所遍計」來說明成立此性，

以於無義中「增益」為有，說明此「遍計執」。

其五，此論中解說「圓成實相」，亦是由此「依他起相」上「遍計所執」於恆恆時常常時永遠「無相」來說明。在經文二中，特別強調其性質是「無變異」，是清淨所緣，是一切善法最勝義來說明。此「無變異」亦合於前文中所討論的「真如」之含義，「清淨所緣」合於《解深密經》中「勝義諦」之說明。

其六，此中諸識皆唯有識，無有義，是以夢、幻詭、鹿愛、翳眩等譬喻來顯示，如實能知唯有識，需待「真覺智」，也就是「無分別智」。後文中又說明，如果並未有此「真覺知」之菩薩，可以根據「比量」而得，此即引《十地經論》中所說三界唯心以及《解深密經》中「三摩地所行影像」與「心」不異的一段經文，即是藉由修行禪定中於「心」與「所行影像」之關係作為推論基礎而得知此中真實。此處討論在《解深密經》中分屬於不同的品目中，雖然在〈分別瑜伽品〉同時談及了「三相」的問題，不過是出現在討論「空性」的脈絡當中，而且〈分別瑜伽品〉所說的唯是識，最後是落實在「真如性」去談，此一問題留待下一章節再作詳論。



第二節 「四諦」、「二諦」與「三相」之關係



與大乘「中觀學派」不同，「唯識學派」並非採取全然破斥的方式，而是以對法之分析為建立，且具有較強的收攝性，意圖將早期阿含經典、部派思想都調和收入在大乘範圍之內，這在「瑜伽行派」早期經典如《解深密經》、《瑜伽師地論》等表現的較為明顯⁴⁶⁹。如此，當《解深密經》談及「真理」這一議題時，其需要面對的除了自身宣講的「圓成實相」，還有阿含及部派時期的「四諦說」，以及《般若》系統中的「二諦說」，如此就會看到一個有趣的現象，即面對同一問題時，當諸般解答並存時該如何處理，新舊何以交融？所以在此一章中，即圍繞著上述思考依次處理三個方面的內容，一是《解深密經》中「四諦」是被如何處理和交待的；二是《解深密經》中如何看待「勝義諦」、「世俗諦」及二者間的關係；三是《解深密經》及其他唯識學典籍中「四諦」、「二諦」與「三相」間的關係。

一、《解深密經》如何討論「四諦」

(一)《解深密經》中所出現的與「四諦」相關之經文

以下先整理《解深密經》中與「四諦」問題相關之經文，參考玄奘譯本大略有如下幾段內容：

經文一，在〈勝義諦相品〉，探討「勝義諦遍一切一味相」時，文中先是以

⁴⁶⁹ 此處可參看高崎直道《瑜伽行派的形成》，其文章中認為《解深密經》說為了一切乘的人們，說明其有包容的意圖，這可說是三乘綜合的立場，這種攝大乘的思想，在《瑜伽師地論》與《攝大乘論》均有所體現，世親繼承了《攝大乘論》之組織而標榜「唯識性的成就」(成唯識)，此時成唯識已無攝大乘之關心，才變成了「唯識說即大乘」的情況。即從採取兼容並包的「大乘學」方式，轉向獨推「唯識學」的方式。

筆者認為，從大乘學到唯識學的轉向，來源於世親哲學體系化的處理瑜伽行派的思想，但即便如此，到後續護法的《成唯識論》時，仍可看出此種性格，如《成唯識論》中，除了八識，三相三無性等唯識學命題外，對於空、十二緣起等，以及對外道小乘之批判，亦佔據很大部份。



諸比丘觀世尊所說的種種法，而有所得，其中的一類即是觀「諦」有所得，「由得諦故、得諦相故、得諦遍知故、得諦永斷故、得諦作證故、得諦修習故，記別所解」⁴⁷⁰。於後文世尊回答的部分，亦按照所說之序列予以說明。

經文二，在〈無自性相品〉中勝義生菩薩所作的提問，即對於世尊所講說的教法，先是說明諸法的種種自性、差別，復又說明一切諸法皆無自性等，應當如何去理解此兩類說法的差異，其中諸法的類別之一即是「四聖諦」，如文中說，「以無量門曾說：諸諦所有自相，遍知、永斷、作證、修習」⁴⁷¹。

經文三，同樣是出自〈無自性相品〉⁴⁷²，勝義生菩薩在聽聞完世尊的教說後，依照自己的理解，以「色蘊」等為例，分別解說「三相」和「三無自性性」，所講述之內容亦包括以「苦諦」為例所給予的說明，其說明之理路與前文中討論「三相」時一致，不復贅言。

經文四，同樣是出現在〈無自性相品〉中，勝義生菩薩說明佛陀教法的「三時教」，其中以「四諦」說為第一時教的主要內容，即「以四諦相轉正法輪」⁴⁷³。

經文五，在〈分別瑜伽品〉⁴⁷⁴中，解說何為「如所有性」而帶出「七種真如」的相關說明，其中的後四種即分別對應於「苦集滅道」這四個方面，此問題在論文第二章已經討論過。

經文六，〈分別瑜伽品〉⁴⁷⁵中解說「知法」、「知義」的脈絡下，以「文義」、「義義」、「界義」次此三種了知於義，其中「義義」所列十種的第二至第五，分別對應於「四諦」的遍知、永斷、作證、修習，其餘幾種的說明亦和「四諦」相關。

⁴⁷⁰ 玄奘譯，《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 691，中、下。

⁴⁷¹ 玄奘譯，《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 693 下-頁 694 上。

⁴⁷² 玄奘譯，《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 696，下。

⁴⁷³ 玄奘譯，《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 699，上。

⁴⁷⁴ 玄奘譯，《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 699 下-700 上。

⁴⁷⁵ 玄奘譯，《解深密經》卷四，大正藏，冊 16，頁 700，中。



（二）對上述「四諦」經文之分析

1、對「四諦」所說教法的總體定位

在「三時教」體系中將「四諦」歸入第一時教的教法內容，以區別於後兩個時期的教學。此中約略有幾個要點，如講說之人為發趣聲聞乘者，而非大乘；所說教法為「有相」而非「無相」；是「不了義」而非「了義」等等。圓測《疏》中記載真諦《記》的相關內容，則是根據「安立諦」和「不安立諦」區別此「三時教」，以第一時教為安立「四諦」說，可見「四諦」的教法是被認為是初期的，執著於法相的階段所開演出來的。有趣的是，在菩提留支譯《深密解脫經》中，在對第三時教的說明中包括善說「四諦」差別相。

2、世尊所教說之「法」——「五蘊」至「八聖道」的序列

與經文一、經文二、經文三所相關的內容在討論「四諦」時，都是說明有這樣的一個世尊所教說之「法」的序列，進而帶出「蘊」等諸法之名目。如經文一相關脈絡所列舉之內容依次是蘊、處、緣起、食、諦、界、念住、正斷、神足、根、力、覺支、八支聖道，包括六種善巧和三十七道品的內容。在經文二相關脈絡所列舉之項目依次是五蘊、十二處、十二有支、四食、六界十八界、諦、念住、正斷、神足、根、力、覺支、聖道，於上文所說在次序上略有差別，開合上也有所不同，即分別以「五蘊」帶出前一半內容，以「四諦」帶出後一半內容，但是名目與上文所說大體無差。如此，「四諦」其實是被作為世尊所教說的諸法序列中的中一類予以說明的，與「五蘊」等在地位上並無差別，從語境脈絡看，因執著於法之名目而偏向於是一種負面狀態的說明。

上述經文具體落實到所要討論「四諦」時，針對每一諦所包含之內容，都有各自的「自性相」與「差別相」。如以「苦諦」為例，是以「逼迫」為苦諦自性，而以「三苦」、「八苦」等作為苦諦差別，這與第一章中討論佛教「四諦說」的相

關內容並無矛盾之處。除「四聖諦」各自的「自性相」與「差別相」外，亦涉及到「四諦」修行相關的於「苦諦」遍知、於「集諦」永斷、於「滅諦」作證、於「道諦」修習這四個方面，與「三轉十二行相」的說明也是一致的。



3、「七種真如」中的「四聖諦」

經文五的內容是《解深密經》中將苦、集、滅、道「四聖諦」收攝進「七種真如」，而依次冠以「安立真如」、「邪行真如」、「清淨真如」、「正行真如」之名稱，並在解釋中加入「謂我所說苦聖諦」等，這本身即意味著此是以一種法的姿態被「宣講」、「施設」、「安立」而來，文中又依「苦」、「集」二諦說一切有情之平等，即此二者是眾生流轉之因，依「滅諦」說一切乘之平等，契合本經所宣說者為發趣一切乘之修行者，依「道諦」說止觀修行中的智慧平等。⁴⁷⁶《解深密經》中由「四諦」到「七種真如」的這種變化，不僅同時加入了「諸行無常」這樣佛教早期的教義，還包括大乘時期的二種無我作為「相真如」安立其中，此外，亦包括瑜伽行派特有的諸法是為識所分別而來的「了別真如」。

然「四諦」說雖位列真實，《瑜伽師地論》在論述「六種真實」時將其歸為「安立諦」，以有別於「非安立諦」之不可言說的真如法性，《成唯識論》中亦列舉四種「勝義諦」，以一真法界之「勝義勝義」為最高真實，以簡別作為「道理勝義」的「四諦」說，從上述文獻之內容，亦可約略見出瑜伽行派在處理「四諦」問題時的態度。

二、《解深密經》如何討論「二諦」

《解深密經》在處理「二諦」問題時，約略可分為三個面向：一是在經文中

⁴⁷⁶ 《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 699 下。

明晰可見的「世俗」與「勝義」的對舉，二是在經文中討論的「言說法」與「離言法性」之關係，三是《解深密經》經文排布之結構，以下依次說明。

（一）經文中可見的「世俗」與「勝義」對舉

一者見於〈分別瑜伽品〉⁴⁷⁷中，此處說明菩薩於止觀修行中應該「知法」、「知義」，因了知五義名為「知義」，其中第二點「遍知義」即是於各種所知境皆應了知，這就包括「世俗諦」與「勝義諦」⁴⁷⁸。

二者見於〈地波羅蜜多品〉⁴⁷⁹中，出現於說明六種波羅蜜多品類差別之脈絡，慧波羅蜜多的三種品類差別，即「緣世俗諦慧」、「緣勝義諦慧」、「緣繞益有情慧」。

三者見於〈地波羅蜜多品〉⁴⁸⁰中，為說明七種「慧清淨相」中的第五、第六種，其中於「世俗諦」義如實了知，關聯於五明處，而於「勝義諦」義如實了知，關聯於「七種真如」。

上述第二、第三之內容，在論文第二章討論《解深密經》真實相關之概念以及第三章對〈勝義諦相品〉解讀時都已經討論過，此處不復贅言。

四者見於〈如來成所作事品〉⁴⁸¹中，因談及佛化身之所成就，而有契經、調伏、本母三者，其中以十一種相分別諸法者稱之為「本母」(*Mārkās*)。此十一種相第一為「世俗相」，第二為「勝義相」，其中「世俗相」，是宣說「補特伽羅」、「遍計所執自性」、「諸法作用事業」；「勝義相」即宣說「七種真如」。⁴⁸²依無著《疏》中觀點，此一組概念即是對照世尊說法而言，此點在第二章中已經討論過。

⁴⁷⁷ 《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 700，上。

⁴⁷⁸ 此處依玄奘譯本說為「世俗故」、「勝義故」，依菩提流支譯本即說為「世諦」、「第一義諦」，英譯本也說為「世俗的和勝義的」(the conventional and the ultimate)。

⁴⁷⁹ 《解深密經》卷四，大正藏，冊 16，頁 705，下。

⁴⁸⁰ 《解深密經》卷四，大正藏，冊 16，頁 705，下。

⁴⁸¹ 《解深密經》卷五，大正藏，冊 16，頁 709，上。

⁴⁸² 此中「世俗相」、「勝義相」，依菩提流支譯本說為「世諦相、第一義諦相」，依求那跋陀羅譯本說為「等相」、「第一義相」，英譯本說為「世俗相」(the conventional character) 和「勝義相」(the ultimate character)。



（二）關於「言說法」與「離言法性」間的關係

在論文第一章中討論「二諦」相關議題，不難看出它所具有的三個方面之特質：(1) 世尊所宣講、施設、安立之法；(2) 不可言說之真實，即法性、緣起、空性、真如等；(3) 前者是「世俗諦」、後者是「勝義諦」，此二者之區分，一方面是為達成轉凡成聖的教化之目的，一方面「勝義諦」被宣講的過程需依賴於世俗名言之表達。此處所要討論的第二個方面，就是雖未明確出現「勝義、世俗」這樣的語詞，卻意在表明此二者間的關係，或依據相關內容可作出合理推斷。

如〈勝義諦相品〉中在論述離言無二相時，即帶出「有為、無為」與「離言法性」間的差別⁴⁸³，並例舉凡夫與已見諦之聖者間觀照世間所得之不同，前者執著於法之實有、認為其真實不虛妄，後者則如實知「真如法性」，而經文中說明依「離言法性」而假說「有為、無為」，就有佛為眾生說法，使其轉凡成聖的意味在內。又如隨後篇章中所討論的「勝義諦相」與「尋思所行相」，與「諸行相」，與「諸法」等經由比照而凸顯其特征，尤其是在解說「勝義諦遍一切一味相」時，眾修行者於佛所說之眾多法相中的一種有所得而執著於此，並不能通達於諸法之真實，此中凡與聖的差別、智境間的關係、所宣說法基於語言的局限性等內容，都與「二諦」的思考不無關聯。

（三）其他相關說明

此外，如果跳出文本的內容，從經文排布之方式來看，亦與「二諦」的說明不無關聯，如圓測即認為〈勝義諦相品〉是在討論「勝義諦」的問題，〈心意識相品〉是在討論「世俗諦」的問題，並且後續許多學者亦承襲了此種思考理路，當然此種觀點關聯於《解深密經》文本所講說之內容是值得商榷的，此點留待下

⁴⁸³ 當然此中還有另一種解讀，是以有為作為世俗諦，而無為作為勝義諦，此處如演培《解深密經語體釋》（頁 53）所述。以及前文中圓測《解深密經疏》中第三種解讀有為、無為的方式，即將此中「無為」等同於「圓成實」。

一章中再作處理。又如演培法師認為，「境」中四品都在討論「勝義諦」，只是於勝義諦之立論方式有所不同，依次說為「依五相顯勝義」，「泯住識顯勝義」，「約三相顯勝義」。從中依不難看出本經在處理「二諦」問題時之特色。



三、如何處理「四諦」、「二諦」、「三相」間的關係

《解深密經》在處理這一議題時，有兩個面向特別值得注意：一個就是在〈無自性相品〉中，勝義生菩薩向世尊詢問，所講述的法有許多種，又講述「一切法無自性」，該當如何會通此種有無，所提及之法的序列中即包括「四諦」，同時又牽涉到「諸法」與「無自性」的關係的問題，這在上文的章節中已經有所討論。另一個重要的面向則是由此帶出的「三時教」、「了義與不了義」和「一乘」的相關問題。此外，還可以參考其他瑜伽行派典籍，完成本議題之討論。以下就從四個方面依次展開，分別說明「三時教」、「了義與不了義」、「一乘」及其他經論中的與此議題相關之內容。

(一)《解深密經》中的「三時教」

此處主要是依據各個譯本的不同來說明此「三時教」的具體內容，隨後則是以各個註疏間的差別來說明這三時教。玄奘譯本中，與「三時教」相關的一段經文如下：

世尊於一時在婆羅痆斯仙人墮處、施鹿林中，惟為發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪，

雖是甚奇甚為希有，一切世間諸天人等先無有能如法轉者，而於彼時所轉法輪，有上、

有容，是未了義，是諸諍論安足處所。

世尊在昔第二時中，惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、

自性涅槃，以隱密相轉正法輪，雖更甚奇，甚為希有，而於彼時所轉法輪，亦是有上、

有所容受，猶未了義。

世尊於今第三時中普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃無自性性，以顯了相轉正法輪，無上無容，是真了義，非諸諍論安足處所。⁴⁸⁴



1、「三時教」中各種講說間的差別

參考三個不同的譯本⁴⁸⁵，比較此中所說「三時教」間的差別，主要有以下三個方面：

一是宣講對象的不同。針對宣講對象的差別，依照玄奘譯本，第一時教是為發趣聲聞乘者所說，第二時教只為發趣修行大乘者，而第三時教卻包括一切乘的修行者，即同時涵蓋前兩個方面的內容，此亦與經文中所宣說「一乘」教義相呼

⁴⁸⁴ 《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 697，上、中。

⁴⁸⁵ 菩提流支譯（菩提流支譯，《深密解脫經》卷二，大正藏，冊 16，頁 673，下）：
「爾時，成就第一義菩薩白佛言：「世尊！如來初成應、正等覺，於波羅捺城仙人集處、諸禽獸遊處，為諸修行聲聞行人一轉四諦希有法輪，世間一切沙門、婆羅門、天、人、魔、梵無能轉者，若有能轉，依法相應無有是處。
「世尊！此第二轉法輪說上法相可入法相，分別彼諸不了義修多羅，為住大乘眾生說於諸法無有體相——諸法不生、諸法不滅、諸法寂靜、諸法自性涅槃——希有之中復是希有。
「世尊！此是第三轉法輪，為住一切大乘眾生說諸法無體相——不生、不滅、寂靜、自性涅槃——善說四諦差別之相，希中希有，無人能入、無人能對、無人能諍、更無有上、更無有勝了義修多羅無諍論處。」」

英譯本（John Powers. *Wisdom of Buddha : the Sandhinirmocana Sūtra*.pp.139-141）：

(1) Initially, in the Vārāṇasī area, in the Deer Park called Sages' Teaching, the Bhagavan taught the aspects of the four truths of Āryas for those who were genuinely engaged in the [Śrāvaka] vehicle. The wheel of doctrine you turned at first is wondrous. Similar doctrines had not been promulgated before in the world by gods or humans. However, this wheel of doctrine that the Bhagavan turned is surpassable, provides an opportunity [for refutation], is of interpretable meaning, and serves as a basis for dispute.

(2) Then the Bhagavan turned a second wheel of doctrine which is more wondrous still for those who are genuinely engaged in the Great Vehicle, because of the aspect of teaching emptiness, beginning with the lack of own-being of phenomena, and beginning with their absence of production, absence of cessation, quiescence from the start, and being naturally in a state of nirvāna. However, this wheel of doctrine that the Bhagavan is surpassable, provides an opportunity [for refutation], is of interpretable meaning, and serves as a basis for dispute.

(3) Then the Bhagavan turned a third wheel of doctrine, possessing good differentiations, and exceedingly wondrous, for those genuinely engaged in all vehicles, beginning with the lack of own-being of phenomena, and beginning with their absence of production, absence of cessation, quiescence from the start, and being naturally in a state of nirvāna. Moreover, that wheel of doctrine turned by the Bhagavan is unsurpassable, does not provide an opportunity [for refutation], is of definitive meaning, and does not serve as a basis for dispute.

應，這一點在後文中再做探討。在英譯本中，此三時也是分別為從事聲聞乘 (for those who were genuinely engaged in the [Śrāvaka] vehicle)、從事大乘 (for those who are genuinely engaged in the Great Vehicle)、從事所有乘 (for those genuinely engaged in all vehicles) 的人所說，與玄奘本同。而在菩提流支譯本中，說此三時分別為「修行聲聞行人」、「住大乘眾生」、「住一切大乘眾生」，後兩時均對應於大乘修行者，應為譯本的錯誤。

二是講說內容的不同。依照玄奘譯本、菩提流支譯本以及英譯本，第一時中宣說的主要內容都是指「四聖諦」教，或說「以四諦相轉正法輪」，或說「一轉四諦希有法輪」，或說「講述四聖諦的方面」(taught the aspects of the four truths of Āryas)，並無差異。而第二時和第三時所宣說的道理，依照玄奘譯本，均是依據「一切法皆無自性、無生無滅、自性涅槃、本來寂靜」開始，差別僅在於第二時是以「隱秘相」來說明，第三時是以「顯了相」來說明，並特別強調「一切法皆無自性等」的無自性性，說為「顯了」。但是此種區別「隱秘」和「顯了」的說法，並不見於另外兩個譯本。英譯本在後兩個階段的敘述中，除均提及「一切法皆無自性等」這一段話外，說明第二時教時，特別強調此一階段講說的內容是「空性」(because of the aspect of teaching emptiness)，即由於講述「空性」的方面而帶出「一切法皆無自性」等的說明，在第三時教則強調是「具有良好的區別」(possessing good differentiations)。菩提流支譯本中說第二、三轉法輪都是講述「諸法無有體相」等，不過第二轉法輪是分別不了義經，第三法輪除說「諸法無有體相」外，同時亦說明「四諦」差別之相，即同時包含兩個方面的內容。後世學者依據判教理論將其說為分別代表小乘、般若空宗以及瑜伽行派為代表，也未必盡然。

三是對此的評價不同。這三個階段所講說的內容，雖然都被稱讚為甚奇、甚為稀有、無有能轉者等等，可是彼此間仍然有差別。比如第一時、第二時在玄奘

譯本中說為「有上、有容、是未了義，諸諍論安足處」，只有第三時才是「無上、無容，是真了義，非諸諍論安足處所」。英譯本中，說到第一時和第二時的不足，也都提及到四點，「可被超越的」(surpassable)、「提供了可被反駁的機會」(provides an opportunity [for refutation])、「可被再解釋」(interpretable meaning)、「為爭論提供基礎」(serves as a basis for dispute)。在菩提流支譯本中，雖然敘述的並不明確，可是說到第二轉法輪時，也說到「上法相」、「可入法相」、「分別彼諸不了義修多羅」等語詞，而說明第三轉法輪時，則說為「無人能入無人能對、無人能諍、更無有上、更無有勝了義修多羅無諍論處」。如此就牽扯到經文的「了義」(*nītartha, definitive meaning*) 和「不了義」(*neyārtha, interpretable meaning*) 的問題，這一點在後文中再詳加討論。

2、各註疏中如何來區分「三時教」

(1) 宗喀巴《辨了不了義善說藏論》

宗喀巴在《辨了不了義善說藏論》⁴⁸⁶中對此「三時教」內容也做了分析，其基本觀點可歸納為如下幾點：

其一，認為《解深密經》所說「三法輪」說明之重點，在於「所詮」的不同，或者說為「抉擇無我義」的不同。如此，三者間的差別在於，第一時所說多為實

⁴⁸⁶ 宗喀巴，《辨了不了義善說藏論》(《西藏佛教教義論集》(二)，頁200)
「《解深密經》說三法輪，非以弟子集會，及大師年歲等安立，是以所詮，復是依于抉擇無我義立。」

謂初一類于婆羅庵斯，說補特伽羅無我，唯除蘊等少數法外，未破實有，多說實有。

次一類法，未詳分別，總破蘊等一切諸法為真實有。

後一類法，別別分說，第一自性是無自相，餘二自性是有自相，是依此理而為安立。」

宗喀巴，《辨了不了義善說藏論》(《西藏佛教教義論集》(二))

「如是經中，有說諸法皆有自相，有說諸法皆無自相，有善分別有無自相成三類經。此三合為善分未分、有無自性，二類所攝。善分別者，其義不可更作餘解，故是了義。未分別者，義須更解，故非了義。此復有二，故二類經是不了義，一是了義。」

宗喀巴，《辨了不了義善說藏論》(《西藏佛教教義論集》(二))

「此經所立了不了義者，謂以善辨未辨，立為不了義之所依，即總說諸法皆有自相，與總說無相，及善辨有無之三經。」

宗喀巴，《辨了不了義善說藏論》(《西藏佛教教義論集》(二))

「此經為成何義而辨法輪為不了了義耶？謂對所化機為。」

有，未破實有，也就是未能闡明法無我的道理；第二時雖破時有，未加分別，第三時則是依於三種「無自性」立論，詳加分別。

其二，基於上述所說區分此三者，可具體標記為「有自相」、「無自相」、「善分別有無自相」，或說為「四諦法輪」、「無相法輪」、「善辨法輪」。

其三，理解「了義」與「不了義」的關鍵，不在於所闡明道理的深淺，而在於是否依據經文本身的文本，就可以解讀出經文的原意，而非藉助其他經典，也不會因言執義。也就是說「了義」與「不了義」的根本，在於「善分辨」與否。

其四，「善分辨」之所以為善分辨的原因，能稱其為「了義」，是經文中藉助「三相」來說明相之有無的道理。

(2) 真諦對「三時教」的說明

此外，值得注意的是，在圓測《解深密經疏》中所收錄的真諦對「三時教」解說的相關內容，見於《解節經疏》、《真諦記》、以及《部執論記》，可約略整理如下幾點。

首先，對應於上文所討論的幾個方面。三時教的差別之一即宣講對象的不同，在真諦的《解節經疏》中，亦記載分別為聲聞、大乘行人、三乘行人講說；針對差別之二，教說內容的不同，亦區分第一時為四諦法輪，第二時宣說波羅蜜十地等大乘《般若》，值得注意的是，此處除將《解節經》歸入第三時外，同時又加入了《維摩經》與《法華經》，雖然也是同樣宣說「一切法無自性」等，但是顯示「無分別相」；針對差別之三，評價上的不同，前兩時的不足之處，也是包括四個方面，不了義、有上、有難、有諍，在真諦記中，分別就此四個方面予以解說⁴⁸⁷。針對第一時教的不足⁴⁸⁸，真諦認為「不了義」是說第一時是小乘所說，

⁴⁸⁷ 圓測，《解深密經疏》卷五，續藏經，冊 21，頁 292，中、下。

⁴⁸⁸ 圓測，《解深密經疏》卷五，《續藏經》冊 21，頁 291，中。

是四諦教，非無相；「有上」是指之上還有大乘；「有難」是說為大乘破；「闡諍」是與世間所說相異。對於第二時教的不足⁴⁸⁹，此處是以與小乘有異說為「不了義」；以之上還有「一乘」說明「有上」；被一乘所破說為「有難」；與小乘相異，所以與小乘、一乘有分歧，說為「闡諍」。而第三時的優勢即在於⁴⁹⁰，同時包容大乘小乘的內容，是無分別教說。

其次，在真諦的說明中，特別為三轉法輪加上了時間和處所，如說第一時是在「波羅捺鹿園仙人集處」，第二時的時間是在「如來得道已第七年」，處所在「舍衛國給孤獨園」，第三時的時間是「佛未涅槃七年，成道後三十八年」，處所在「毗舍離國鬼王法堂」。

第三，何以會有這樣的宣說次第，真諦的解說中，包含了兩點：一是認為重點在於講說對象的不同，亦即根據根器的不同；二是有「安立諦」和「非安立諦」的差別，說前兩時分別為安立「四諦」、安立「二諦」，是「安立諦」的範疇，第三時不定真俗，是不安立諦。⁴⁹¹

（3）圓測《解深密經疏》中對「三時教」的說明

在圓測《解深密經疏》中，曾多次提及到「三時教」的問題。

第一次是說到如來興教之義時，提到三時教的一段話，說法王說法有三法輪，第一法輪，為聲聞乘，是四諦法輪；第二法輪，為菩薩乘，說《般若》，為「無相」法輪；第三法輪，為發趣一切乘，說《深密》，為「了義」。⁴⁹²

第二次是在說明如何判攝此經內容的脈絡時，曾提及三種方法，即「約時辨宗」、「部別顯宗」、「隨病別宗」，而「約時辨宗」，即是依據「三時教」的內容來判攝諸宗。這裡所說的三者，即是以「四諦」、「無相」、「了義」來區別說明，所

⁴⁸⁹ 圓測，《解深密經疏》卷五，續藏經，冊 21，頁 292，上。

⁴⁹⁰ 圓測，《解深密經疏》卷五，續藏經，冊 21，頁 292，中。

⁴⁹¹ 圓測，《解深密經疏》卷五，續藏經，冊 21，頁 292，下。

⁴⁹² 圓測，《解深密經疏》卷一，續藏經，冊 21，頁 171，下。



對應的經典分別為《四阿含》、《般若》、《解深密經》，所詮之宗依此為「四諦」、遣除所執之「無相」、以及「三性」。比照前文所說的內容，對所詮之宗進一步說明。⁴⁹³

第三次是在〈無自性相品〉中，針對勝義生菩薩所提出的問題，並說明此處的發問是約第二時對第一時以為發問所依，以「有相」與「無相」相違，而以「無相」為發問所依。此處說第一時四諦教，第二時無相教，第三時了義教。⁴⁹⁴

第四次是在〈無自性相品〉中，正式解釋「三時教」的相關內容，即用「法輪體」——聖道及聖教，來分別此三時⁴⁹⁵。其中第一時，以隱空說有說其為「不了義」，以說「人空」而未能顯示「法空」，說其「有上」「有容」⁴⁹⁶。其中第二時，是「隱有說空」，也因此說為隱秘相，秘密；這裡說「不了義」，是指雖然說「無相」，但沒有分別三種無自性，還有三自性有無之義；這裡的「有上」「有容」，有爭論，則是對應於第三法輪仍未了義而說⁴⁹⁷。其中第三時依圓測所說，即是分別人法二空還有三性，所以三乘各證自果；這裡是說，對於第二時教所說的「一切法皆無自性等」，對應於每一個部分，都解說其無自性性，即用三種無自性性，也就是三相來解說，如此說為顯了相⁴⁹⁸。之後圓測又分了三個方面，來依次說明這裡的內容。第一，時處諸說同異；第二，辨攝教分齊顯了不了；第三，所詮宗深淺差別。其具體內容，留待後文中「了義」與「不了義」之差別時，再作說明。

圓測《解深密經疏》中解說此「三時教」之內容，約略可整理為如下幾點：其一，此三時教所宣講之對象，一為聲聞乘、二為大乘、三為發趣一切乘。此點內容與上文所討論的諸譯本間的說明無甚差異；其二，此「三時教」所對應的經典不同，一為《阿含》經典，二為《般若經典》，三為《解深密經》，即明確了每

⁴⁹³ 圓測，《解深密經疏》卷一，續藏經，冊 21，頁 178，上。

⁴⁹⁴ 圓測，《解深密經疏》卷四，續藏經，冊 21，頁 260，下。

⁴⁹⁵ 圓測，《解深密經疏》卷五，續藏經，冊 21，頁 289，中。

⁴⁹⁶ 圓測，《解深密經疏》卷五，續藏經，冊 21，頁 291，中。

⁴⁹⁷ 圓測，《解深密經疏》卷五，續藏經，冊 21，頁 291，中、下。

⁴⁹⁸ 圓測，《解深密經疏》卷五，續藏經，冊 21，頁 292，上、中。

一時教所講說之經典。其三，此三時教所講說的內容，一為「四諦」法門，二為「無相」法門，三為「三性」法門或說為「了義」法門。此外，對於各時教之評判，見於上文所說，不復贅言。



（二）《解深密經》中的「了義」和「不了義」

與「三時教」相關之爭議，一個主要的方面即在於如何理解「了義」(*nītārtha, definitive meaning*) 和「不了義」(*neyārtha, interpretable meaning*)。此處分成三個方面來說明，其一，對於「了義」和「不了義」，參考其他經論，具體還有哪些含義；其二，《解深密經》中關於「了義言教」和「不了義經」的四個相關譬喻；其三，如何看待《解深密經》中所說的第二時教是「不了義」的問題。

1、不同經論中所說的「了義」和「不了義」

在佛教中如何抉擇說法有四句說明，即「依法不依人，依義不依語，依智不依識，依了義經不依不了義經」。在不同的經論典籍中，對「了義」和「不了義」的區分，並沒有一個明確的標準。

如宗喀巴《辨了不了義善說藏論》中所引《無盡慧經》的相關文本，主要是依據「二諦」，也就是「勝義諦」與「世俗諦」，來區分了義與否，以安立顯示「世俗」說為「不了義」，以安立顯示「勝義」說為「了義」。⁴⁹⁹此亦是中觀學派所秉持的觀點，即「二諦」除表示兩種真實外，同時亦具有抉擇世尊所說法的作用，如龍樹《中論·觀四諦品》中的偈頌 8-10 中所說，此內容前文已有專述，不復贅言。

⁴⁹⁹ 宗喀巴《辨了不了義善說藏論》中，所引《無盡慧經》之文如下，
「何等名為了義契經，何等名為不了義契經？
若有安立顯示世俗，此等即名不了義經；若有安立顯示勝義，此等即名了義契經。
若有顯示種種字句，此等即名不了義經；若有顯示甚深難見難可通達，此等是名了義契經。
若有由其種種名言宣說有我、有情、命者、養者、士夫、補特伽羅、意生、儒童、作者、受者、無主宰中似主宰，此等名為不了義經；若有顯示空性、無相、無願、無作、無生、不生、無有情、無命者、無補特伽羅、無主宰等諸解脫門，此等是名了義契經。
此即說明依了義經，不依不了義經。」

圓測《解深密經疏》中，則是引用了不同經論中所說的「了義」和「不了義」，以下即依照次序並結合各經論的相關內容，約略予以說明。

其一是真諦的《部執論記》中所述內容，是以眾生的根器來區別「了義」和「不了義」，為未成熟眾生說「不了義」，已成熟眾生說「了義」；之後又區分四種了義不了義，也就是將「了」、「不了」與「語」「義」相結合，「語了義不了」、「以了語不了」、「語義俱不了」、「語義俱了」，分別對應小乘經、鰯王子偈、外道經、大乘經。⁵⁰⁰

其二是《顯揚聖教論》卷六⁵⁰¹所說，「不了義」是指未廣分別，仍需開示者，「了義教」就是已廣分別者，此外，還說明「隱秘教」指聲聞教，「顯了教」指大乘教；《瑜伽師地論》卷六十四與此所述相同。此外，《涅槃經》卷六⁵⁰²所說，也主要是依據「聲聞乘」和「大乘」的區別來說明「不了義」和「了義」，於此又有多種開顯。

其三是《大智度論》卷九⁵⁰³所說，佛法僧等是「了義」，五種利是「不了義」。

其四是以多組對照，來區分了義與不了義。如《大菩薩藏經》卷十八⁵⁰⁴中有九組相對說明，分別是第一組「廣文」與「廣義」，第二組「道」與「果」，第三組「世俗諦」與「勝義諦」，第四組「業惑染」與「業惑盡」，第五組「雜染法」與「清淨法」，第六組「生死涅槃二分」與「生死涅槃不二」，第七組「文句淺」與「文句深」，第八組「令心踴躍」與「文句與心皆同灰燼」，第九組「說我有情等」與「說三解脫門」，所說九組，前文對應「不了義」，後文對應「了義」。《大集經》卷三十九⁵⁰⁵中有七組相對的說明，比《大菩薩藏經》缺少第一組以及第三

⁵⁰⁰ 圓測，《解深密經疏》卷五，續藏經，冊 21，頁 293，中、下。

⁵⁰¹ 《顯揚聖教論》卷六，大正藏，冊 31，頁 510，上、中。

⁵⁰² 曼無識譯，《涅槃經》卷六，大正藏，冊 12，頁 206，上、中。

⁵⁰³ 《大智度論》卷九，大正藏，冊 29，頁 125，中。

⁵⁰⁴ 圓測，《解深密經疏》卷五，續藏經，冊 21，頁 293 下-頁 294 上。

⁵⁰⁵ 曼無識譯，《大方等大集經》卷二十九，大正藏，冊 13，頁 205，中。

組。⁵⁰⁶



2、《解深密經》中「了義」和「不了義」的四個譬喻

《解深密經》中是以四個譬喻來說明「了義經」與「不了義經」間的關係，即勝義生菩薩在說明完自己對「三相」與三種「無自性性」的理解之後的一段文字，其後接續「三時教」的相關說明，如玄奘所譯《解深密經》中說，

「世尊！譬如毘濕縛藥，一切散藥、仙藥方中，皆應安處。

如是，世尊！依此諸法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃，無自性性了義言教，遍於一切不了義經，皆應安處。

「世尊！如彩畫地，遍於一切彩畫事業皆同一味，或青、或黃、或赤、或白，復能顯發彩畫事業。

如是，世尊！依此諸法皆無自性廣說乃至自性涅槃，無自性性了義言教，遍於一切不了義經，皆同一味，復能顯發彼諸經中所不了義。

「世尊！譬如一切成熟珍羞諸餅果內，投之熟酥，更生勝味。

如是，世尊！依此諸法皆無自性，廣說乃至自性涅槃，無自性性了義言教，置於一切不了義經，生勝歡喜。

「世尊！譬如虛空遍一切處，皆同一味，不障一切所作事業。

如是，世尊！依此諸法皆無自性廣說乃至自性涅槃，無自性性了義言教，遍於一切不了義經，皆同一味，不障一切聲聞、獨覺及諸大眾所修事業。」⁵⁰⁷

此處文中說明了四個譬喻，分別是「毘濕縛藥喻」、「彩畫地喻」、「熟酥喻」、

⁵⁰⁶ 圓測認為，其餘與上文所說皆可對應，《大集經》所說的分別隨道說不了義、不分別果說了義，就是上文以因果來說明，另有一組說罪福相即是對照著上文所說的廣略相對。

⁵⁰⁷ 玄奘譯，《解深密經》，大正藏，冊 16，頁 697，上。

「虛空喻」，所比較的兩個方面，即「了義經」和「不了義經」，依次說二者有如下關聯：

第一，就像是「毘濕縛藥」可以放入一切藥方之中都能安處，相類似的，「了義言教」置於「不了義經」中，亦可「安處」，菩提流支譯本說為「置於」⁵⁰⁸，英譯本說 placed，也都是安置、放置的意思，其所表達的含義是「了義言教」可以出現在「不了義經」中，並且不會產生矛盾。

第二，就像是彩畫的背景一樣，對於其上所呈現出的青色、黃色、赤色、白色等種種顏色繪圖，都是同等同樣的，而且還能使得圖畫顯現出來，相類似的，「了義言教」在一切「不了義經」中，所傳達的內涵也是一致的，因為佛陀所體證到的真實是一致的，並且對於經中未能清楚顯白說明的「不了義」，起到使其顯發的作用。其中玄奘譯本所使用的兩個語詞，「同一味」和「顯發」，依菩提流支譯本⁵⁰⁹說為「成一味相」和「了別」，依英譯本是「於一切一味」(all of one taste)和「突顯」(highlight)，都說明「了義言教」有分別、辨別經中何為「了義」，何為「不了義」的作用。

第三，就像是將「熟酥」放置在各種飲食中，可以增加事物的味道，相類似的，「了義言教」在「不了義經」中，可以升起歡喜心，依菩提流支譯本說為「能增上歡喜踴躍」⁵¹⁰，英譯本說「令人滿意」(it is satisfying)，所表達之含義類似。

第四，就像是「虛空」遍一切處是同一味，並且對任何事業不會起到障礙作用，相類似的，「了義言教」在各種「不了義經」中，也是平等無差別的一味，同時在面對不同的修行者時，如聲聞、緣覺、菩薩，都不會對他們的修行起到障礙的作用。此中兩點內容，在菩提流支譯本⁵¹¹中說為「同一味」和「無障礙」，英譯本說為「於一切一味」(all of one taste)和「不會障礙」(do not obstruct)，

⁵⁰⁸ 菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 673，中。

⁵⁰⁹ 菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 673，中。

⁵¹⁰ 菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 673，下。

⁵¹¹ 菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 673，下。

亦無大差異。

值得注意的是，在玄奘譯本中，特別強調「諸法皆無自性乃至涅槃」此一句後之「無自性性」了義言教，此處表達「無自性性」這一語詞的，在菩提流支譯本和英譯本中未曾見到。

在無著《疏》⁵¹²中，說明這四個譬喻分別對應世尊教說的四個方面，其一是關於「倫理與禪定的安處」(ethics and meditative stabilizations)，其二是關於「智」(wisdom)，其三是關於「世俗諦」(conventional truths)，其四是關於「勝義諦」(ultimate truths)。筆者認為從這樣的觀點來看，第一個方面說明「了義經」的修行的方法與戒律的規範可以在「不了義經」中安處，第二個方面是說明「不了義經」的義理，會因著「了義經」所說的「無分別智」得以顯發和分別出來，第三個方面是說明生起「世俗」之歡喜心，第四個方面則是說明三乘雖有差別，但是所觀之「勝義諦」並無差別，「了義言教」即是「勝義」之言教，依「勝義」之一味來說明「了義經」之一味。

3、如何理解第二時教為「不了義」

「了義」和「不了義」的判別，於第一法輪少有分歧，關鍵在於對於《般若經》所說之「無自性」，何以會被界定為是「不了義」。

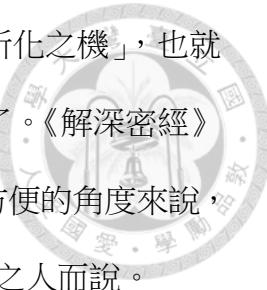
宗喀巴⁵¹³對此做了詳盡說明，認為后二法輪，意趣相同，差別僅在於是否「如言執義」，是否「善分別」。針對其中第一個方面，第二法輪與第三法輪之間的關係，並不在於義理的深淺，而是在於是是不是可以「如言執義」，《般若》經典中的

⁵¹² John Powers, *Two Commentaries on the Samdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha*, p.42

⁵¹³ 宗喀巴，《辨了不了義善說藏論》(《西藏佛學教義論集》二，頁199)

「又于方廣雖能信解，若如言執義，謂彼經義是如言義，皆須破除，謂彼經義非如言義，《解深密經》明了解釋，故是了義。其《般若經》，則于彼義未明分別，不可如言而取其義，故非了義。如言取義所有妨難，謂若如言取義，則執三相皆無自相，成損減失，如前已說。」

「故《解深密經》所分不了了義，是於大乘引多眾生，最大善權方便。如釋彼經，就眾生增上而說，如是與彼隨順諸經，亦當了知。又作諸論釋彼等密意者，如所釋義，雖非自許，當知亦因所化增上，為順彼意而造論釋。」



內容，是不可以完全按照字面的含義去理解的，要搞清楚其「所化之機」，也就是宣說的對象。而《解深密經》的優點在於將這件事闡述清楚了。《解深密經》中所說的了、不了義，是為接引整個大乘之眾生而說，是從善權方便的角度來說，這與《般若經》並不矛盾，《般若經》本身就是對應最上乘智慧之人而說。

針對其中第二個方面，《解深密經》中所說的解釋勝義無自性等文字，就是在說《般若》經系統的一切諸法唯無自性這樣的道理，《解深密經》的特色在於對《般若經》所說的無性等密意，就「破除隨言起執著」這一點上來說，成立是「了義」。也就是說《解深密經》所說的道理，並不比《般若經》有什麼高明之處，只不過是把《般若經》系統不好理解的地方，即說無性，是怎樣來理解無性，以一個更明確的道理來說出來，其特點就是在於破除一般人按照經文字面的意思，去理解這個無性。

如依照圓測《解深密經疏》中的的觀點，上文中亦約略提及，具體而言，由如下幾方面內容：

其一，此經所說的「了義」與「不了義」，是依據「隱秘」、「顯了」來說⁵¹⁴。

其二，具體而言，說明此三時在「了義」與「不了義」的差別上來看，以是否同時顯示空、有兩個面向為判準。圓測認為，此中所說的「了義」與「不了義」，其關鍵在於，是否同時顯示空有兩個面向，第一時是「隱空說有」，是「不了義」，第二時是「隱有說空」，也是「不了義」⁵¹⁵。後文中又說到，這三法輪的所詮深淺之差別，比如將此「四諦」開顯為有作、無作這兩者，第一法輪即對應於有作「四諦」，第二法輪所破除「四諦」的所執，第三法輪是顯是三種無自性性⁵¹⁶。

其三，說明第二時何以為「不了義」。從闡述「無相」這樣的道理來說，第二時和第三時並沒有差別，並非是所詮有深淺，道理有深淺，只是從具分別不具

⁵¹⁴ 圓測，《解深密經疏》卷五，續藏經，冊21，頁294，上。

⁵¹⁵ 圓測，《解深密經疏》卷五，續藏經，冊21，頁293，上、中。

⁵¹⁶ 圓測，《解深密經疏》卷五，續藏經，冊21，頁294，上、中。

分別來說，或是以「隱秘」、「顯了」來區分⁵¹⁷。說第二時教是「不了義」，是指雖然說「無相」，但沒有分別三種無自性，還有三自性有無之義。後文中又說，其中第二第三法輪，就「無相」而論道理上並無深淺，這裡說第三時是「了義」，是顯示三種無自性性，第二時的《般若》經中亦闡明此「三相」的道理⁵¹⁸。均是表達這一觀點。

值得注意的是，宗喀巴的《辨不了義善說藏論》及圓測的《解深密經疏》中都提及到清辯的觀點，依據清辯所說是以《解深密經》為「不了義」，《般若》經典為「了義」，認為《解深密經》所說只不過是於鈍根人所講述的，仍是有所得，只有《般若》經典所說的無所得才是最高勝義，是為「了義」言教。此即是認為第二時和第三時所說，有高低之判準。

此外，圓測《解深密經疏》中真諦的觀點，如上文所述，在說明第二時和第三時教義的差別時，是明顯認為二者在義理上有深淺之分別的，比如說第二時教與小乘之說相異，會引起爭論，說其為「不了義」，第三時的優勢即在於同時包容大乘小乘的內容，是無分別教說；又如說明第二時教是安立「二諦」，這與說第一時教是安立「四諦」而言，似乎是處在相進的地位，而只有第三時教才是「非安立諦」。這與清辯的理解剛好相反，是以第三時教的解說為勝。

從上述幾種觀點來說，以宗喀巴和圓測所說明的二、三時教所講述義理上無高低之分，較為合理，只是在說明諸法無自性時，具體的論述方式不同。上文已經說過，諸經之主旨是一貫的，那「了義經」與「不了義經」的差別，即主要在於是否已經將相關條理合盤脫出，雖然同樣是講空性、無自性之道理，然而未說明何以是空性、無自性的，是「不了義經」，《解深密經》之特色就在於將空背後之三種無自性性帶出，同時對於眾生之流轉根源，又給予阿賴耶識作為解說，並

⁵¹⁷ 圓測，《解深密經疏》卷五，續藏經，冊 21，頁 293，中。

⁵¹⁸ 圓測，《解深密經疏》卷五，續藏經，冊 21，頁 254，中。

將其關聯於具體的修行，因此說為「了義經」。



(三)《解深密經》如何說明「一乘」

1、《解深密經》中與「一乘」相關之經文

經文一，見於〈無自性相品〉，如文中說，

「復次勝義生，諸聲聞乘有情，亦由此道此行跡故，證得無上安隱涅槃。」

一切聲聞、獨覺、菩薩，皆共此一清淨妙道，皆同此一究竟清淨，更無第二。

我依此故，密意說唯有一乘，非於一切有情界中，無有種種有情種性，或鈍根性、或中根性、或利根性有情差別。」

「善男子！若一向趣寂聲聞種性補特伽羅，雖蒙諸佛施設種種勇猛加行方便化導，終不能令當坐道場證得阿耨多羅三藐三菩提。…

若迴向菩提聲聞種性補特伽羅，我亦異門說為菩薩。…⁵¹⁹

經文二，見於〈地波羅蜜多品〉，如文中說，

「觀自在菩薩復白佛言：世尊，如世尊說，若聲聞乘，如復大乘，唯是一乘，此何密意？」

佛告觀自在菩薩曰：善男子！如我於彼聲聞乘中宣說種種諸法自性，所謂五蘊、或內六處、或外六處，如是等類，於大乘中，即說彼法，同一法界，同一理趣故，我不說乘差別性。於中或有如言於義妄起分別，一類增益，一類減損，又於諸乘差別道理謂互相違，如是展轉遞興諍論，如是名為此中密意。」⁵²⁰

2、分析

(1)《解深密經》中的「一乘」

⁵¹⁹ 玄奘譯，《解深密經》卷二，大正藏，冊 16，頁 695，上。

⁵²⁰ 玄奘譯，《解深密經》卷四，大正藏，冊 16，頁 708，上。

此中經文一所出現的脈絡，是在討論「三相」和三種「無自性性」的問題時所帶出的，眾生因為在「依他起相」上和「圓成實相」上，增益「遍計所執相」，而產生一系列的連鎖效應，具體而言，就是因分別認知有種種言說生起，基於言說熏習、言說隨覺、言說隨眠⁵²¹，繼而生起「執著」，執著此「遍計所執相」而有來世之「依他起」，被三種雜染所染污，即「煩惱雜染、業雜染、生雜染」，而有生死輪轉在六趣中，如此帶出此一眾生流轉的通路。

而同時亦經由此道，即遠離「遍計所執」的增益，如實了知「依他起相」和「圓成實相」，也就是唯一的還滅之路。具體而言，即如實了知這三種「無自性性」，即能遠離言說熏習、言說隨覺、言說隨眠三種智，而斷滅來世「依他起相」，解脫煩惱、業、生三種雜染。基於此，而說聲聞、緣覺、菩薩都共經此一道，此種修行，獲得解脫，得到涅槃。

經文二的內容已經於上一節討論「增益」、「損減」時初步說明，而離「增益」、「損減」之二邊，在很大程度上是關聯於以「三相」理解諸法相。具體到此文本中，即是對「聲聞乘」講說「蘊」等諸法自性而有種種差別，在大乘中上述種種差別相是「同一法界、同一理趣」，基於此說明無種種乘差別。所說的內容即是如何正確認知到最高真實，是藉助於不離於法而理解法性，於法「增益」自性、或者於法性「減損」法之假名都是錯誤的方式，如此才會有諸乘的差別和彼此的爭論。此處在英譯本中表述的較為清晰，即「有些人執著在色蘊的字面含義，有些人是減損，由此而有不同的乘」⁵²²。此處之「同一法界、同一理趣」，在菩提流支譯本中說為「法界一味」，求那跋陀羅譯本說為「一法界、一道」，此一句在英譯本中表述為，“one mode in terms of the Dharmadhatu”，是落實在「法界」(*dharma-dhātu*)來說，最高真實是一致而無二的，諸法產生之原因都是「空性」。

⁵²¹ 此三種，依菩提流支譯本說為，「名字心」、「隨順心」、「名使用心」。

⁵²² John Powers. *Wisdom of Buddha: the Saṃdhinirmocana Sūtra*. p269

Some who understand [my teachings] according to the literal meaning engage in exaggeration and some in depreciation, thinking that there are various vehicles.



(2)《解深密經》中所說的「差別」

經文一後半段文字則是表明雖然此妙清淨道為一，此究竟清淨為一，但是仍然有修行者間的種性差別，鈍根性、中根性、利根性，此處還特別說明聲聞種性中的兩種：一類是「一向趣寂聲聞種性」，由於受自身條件的限制，「慈悲薄弱」和「怖畏眾苦」，而不能獲得無上正等正覺；另一類「迴向菩提聲聞種性」，則是除斷滅「煩惱障」外，亦可斷滅「所知障」，趣向大乘。

(3) 各種註疏中的解說

無著《疏》⁵²³在解讀〈無自性相品〉的相關章節中有這樣一段說明，就是在講說「對治」之前，應該先明了經由「人的區分」(the differentiations of persons)而有「成就的區分」(the differentiations of establishment)和「信的區分」(the differentiations of belief)。其中有關「成就的區分」所對應之內容，正好符合經文一的文本。無著認為講述五事不俱之人的一段文字，是在說明「有基礎的三個種類」(having the three types of basis)，是基於世尊的教說；「一向趣寂聲聞種性」的一段文字，是在說明基於種性 (lineage) 的成就；「迴向菩提聲聞種性」的一段文字，是在說明基於條件 (conditions) 的成就。

無著《疏》⁵²⁴中對〈地波羅蜜多品〉一章的解讀，是把經文二中的內容作為「有關得聖的不同的區分的波羅蜜多」(wisdom regarding divisions that are differentiation of deliverances)，具體而言，此處的「增益」(samāropa, superimposition) 是分別 (impute) 色等並且進一步的形成「遍計所執相」的術語，「損減」(apavāda, deprecation)是由於產生「一切法的空不存在」的想法，貶

⁵²³ John Powers. *Two Commentaries on the Saṃdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha*, p. 41.

⁵²⁴ John Powers. *Two Commentaries on the Saṃdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha*, p. 48.

損（depreciating）一切法的相。

在圓測《解深密經疏》中，經文一中所說的內容被說明為「約三無性觀，辨一乘義」，具體而言就分成三個部分，「約聖道辨一乘義」、「明趣寂聲聞定不成佛」、「明迴向聲聞定得成佛」。圓測解釋此一段文字時是認為說「一乘」是方便，說「三乘」是實理，三乘各證無餘依涅槃，所以是實說三乘，假說一乘，不同於《涅槃經》所說一乘⁵²⁵。

針對經文二的內容，圓測《疏》中內容，包括如下幾個方面：(1)此問是在說，阿含經典中說聲聞乘，大乘經典中說菩薩乘，法華經典中說此二乘是一乘，是依據何等密意而說；(2)世尊的回答是說，在聲聞乘中宣說諸蘊等，由此說諸乘差別，在大乘中宣說同一性，此同一性或者指因「真如」同一，或者是卷二中所說的「同道」而說同一理趣，而並不是沒有諸乘差別⁵²⁶；(3)圓測解釋此中的「增益」和「損減」與無著所說略有不同，是對著如何來理解一乘和三乘的而說：認為聽聞佛法中的三乘教門，按照文字去理解其含義，認為一定是有三乘，三乘各個不同的，說其為「增益」；如果聽聞一乘，認為只有一乘的，是「損減」⁵²⁷；(4)圓測的解釋在於立足於理解三乘一乘的互不相違，就是三乘雖然有差別，但是從同一「真如」的角度來看，並不相違；又舉此經卷二中，解說「一乘」的那段經文，即經文一的內容，說明一乘是約理行而說；(5)圓測的觀點是，就理而言，說是一乘，此理就落實在同一真如理的上面，而根據諸蘊等法，不可說三乘為一⁵²⁸。

依宗喀巴⁵²⁹所說，《解深密經》分別貫通大、小乘經典，其區別即在於對「三

⁵²⁵ 圓測，《解深密經疏》卷五，續藏經，冊 21，頁 268，上。

圓測，《解深密經疏》卷五，續藏經，冊 21，頁 271，下。

⁵²⁶ 圓測，《解深密經疏》卷九，續藏經，冊 21，頁 399，中。

⁵²⁷ 圓測，《解深密經疏》卷九，續藏經，冊 21，頁 399，下。

⁵²⁸ 圓測，《解深密經疏》卷九，續藏經，冊 21，頁 399，下。

⁵²⁹ 宗喀巴，《辨不了不了義善說藏論》

「《解深密經》釋大乘經義，起諸蘊等是依他起。于彼等上增益法我，是遍計執。彼由此空，立法無我圓成實性。」

相」的解讀的不同。在大乘經典中，緣起諸蘊等是「依他起」，在「依他起相」上所假立之自性差別，也就是所增益之法我，是「遍計執」，「依他起」上增益之法我執空是法無我「圓成實」。而在小乘經典中，依「五蘊」來說「依他起」，因為「依他起」是「遍計所執」之所依，「遍計所執」是補特伽羅我，而以補特伽羅無我，來說「圓成實」。此處所說又可以關聯說《解深密經》普為發一切乘所說。

從上述的說明，基本還是認為基於修行者的差別，而有乘的差別，此中的一乘，是貫通於「三相」所說之義理，或者說是基於「真如」、「空性」來理解「理」之「一乘」，即道理之一貫，基於「增益」和「損減」的說明，可作為如何正確認知此一真實在方法上的說明，所以也可以說「道」之「一乘」。

（四）其他典籍中對此三者相攝的討論

參考瑜伽行派的其他典籍，說明此三者的相互間關係。

論文第一章中即討論到有關《辯中邊論·辯真實品》中是如何依據「三相」這一「根本真實」作為「能顯真實」，而分別說明九種「所顯真實」的建立。其中的「因果真實」即是「四聖諦」，其中的苦諦、集諦、滅諦，都可依照「遍計所執相」、「依他起相」、「圓成實相」各自分為三種，而道諦的第一種「遍知道」，通於三相，「永斷道」通於「依他起相」，「證得道」通於「圓成實相」。其中的「粗細真實」所討論的也就是「二諦」，其中的「世俗諦」依照「三相」可以分為三種，而「勝義諦」都歸屬在「圓成實」的範圍內。

此外，因為「七種真如」的後四種，也對應於「四聖諦」的相關內容，在《辯中邊論》中是說其為「差別真實」，其中與「三相」的相攝關係，被表述為作為

由此當知，五蘊依他起，由補特伽羅我遍計所執空，是補特伽羅無我圓成實性。如是三性建立，即是小乘經義。是故初轉法輪所化之機，是堪通達依補特伽羅無我，相無自性之器，非堪通達依法無我相無自性之器。

《解深密經》亦兼解釋，說善辨法論，普為發趣一切乘者。」

「苦諦」的「安立真實」和作為「集諦」的邪行真實是依「遍計所執相」和「依他起相」來建立的，而作為「滅諦」的「清淨真實」與作為「道諦」的「正行真實」則是依「圓成實相」來建立的。此種說法與上文所說，略有差別。此「七種真如」亦見於《成唯識論》中，這在論文第二章亦有說明，《成唯識論》所說的「七種真如」，又分成是「隨相」還是「實性」兩個不同層次，「隨相」的說明，對於「安立真如」和「邪行真如」歸入「遍計所執」和「依他起相」，「清淨真如」和「正行真如」歸入「圓成實相」，與《辯中邊論》的說明相一致，如果從「實性」的層面來說，因為都是「真如」，也就都歸屬在「圓成實」的範疇內。

第三節 小結



本章前文有兩節，第一節中討論與三種「法相」和三種「無自性性」相關之真理議題，從基本內涵的分析至具體問題的探討，約可歸納為如下要點：(1)「三相」與「三無自性性」的討論都是面對「一切法」時所要處理的議題，不能脫離此一脈絡來分析它們的意涵；(2)「三相」與「三無自性性」兩個系統並非別立，是面對同一對象時從不同的面向看待問題而被說成是兩個系統；(3)「三相」與「三無自性性」不僅可以用於解說一般意義上的一切法，也可以落實到具體的法之項目如「蘊」等予以說明；(4)「三相」除對法相作出說明外，亦關聯於修行解脫之道路，以「依他起相」作為流轉幻滅的共同通路，並由此關聯於「一乘」的說明；(5)「三相」涉及到的「真實」議題有三，其一是「增益執」和「損減執」的問題，此亦可參考《瑜伽師地論》中的相關說明，其二是「有」、「勝義有」、「世俗有」，此正是「中觀學派」與「唯識學派」對「三相」理解的爭議點，《解深密經》中是將「世俗」的言說性歸於「遍計所執」，而將其流轉雜染歸於「依他起」，離於言說且為清淨所緣的「勝義諦」是「圓成實」；其三是「存有論」和「認識論」的問題，比照《攝大乘論》的文本，《解深密經》的「三相」說主要還是側重於從「法」的層面來談，並沒有關於「識」的介入的明確證據，不過以「遍計所執」之分別認知來說，亦非與「認識論」全無關聯。

第二節中討論《解深密經》中有關「真理」、「真實」的三個不同系統，「四諦」、「二諦」、「三相」間的關係問題，並由此帶出「三時教」、「了義」與「不了義」、「一乘」的討論，約可歸納為如下要點：(1)「四諦」在《解深密經》中總體來看是被歸屬於第一時教，常出現之語境脈絡即是和「蘊」等諸法所構成之序列，其特殊性在於同時被收攝在「七種真如」的體系之中；(2)「二諦」並舉在

《解深密經》中並不常見，文中以五明處解說「世俗諦」，「七種真如」解說「勝義諦」，如果以「言說法」與「法性」間關係的探討作為「二諦」的核心內涵，《解深密經》中多處經文亦表達此意涵；(3) 對「三時教」、「了義與不了義」、「一乘」理解的核心均建立在對「三相」的解說上，「三時教」中各時宣講對象的不同凸顯《解深密經》普為「一乘」開示之特色，而「一乘」相關之文本脈絡不離「依他起相」與「增益」「損減」的說明，「三時教」中各時宣講內容的不同以及價值判準的高低區別在於「了義」與「不了義」，其重點亦落實在是否依三種「無自性性」解說經文之義理。



第五章 「識」的體系下的真理觀

本章所討論的主要內容關聯於《解深密經》作為「了義經」所具有特色的第二條脈絡，即「識——唯識——止觀」中所蘊含的「真理」議題。具體而言，由〈心意識相品〉中所討論的「識」，〈分別瑜伽品〉中與「唯識」相關之脈絡及其不能忽視的止觀修行的背景，以及與「真實義」相關的「盡所有性」和「如所有性」所牽扯出的「四種道理」的相關議題所組成。本章與前一章法相系統的「真理觀」處理的議題有所不同，如果從認知結構的兩個向度來說，前一章所處理的問題主要偏重於法相的層面即「所知」的向度來討論，本章所處理的問題則偏重於從「識」即「能知」的向度來討論。

本章所依據的文本，據玄奘譯本主要見於〈心意識相品〉、〈分別瑜伽品〉以及包含「四種道理」相關討論的〈如來成所作品〉，分別對應於菩提流支譯本的〈聖者廣慧菩薩問品〉、〈聖者彌勒菩薩問品〉、〈聖者文殊師利法王子問品〉，《瑜伽師地論·攝抉擇分》在引述《解深密經》此三品內容前分別被說明為「心意識相」⁵³⁰、「依法假安立分別解說瑜伽所攝奢摩他毘鉢舍那道」⁵³¹、「依乘假安立，分別如來成所作事」⁵³²。

本章共分為四節。第一節〈心意識相品〉中的「識」，包括三方面內容，一是本品的主要結構和內容，二是本品與「識」相關議題之探討，三是本品中與「真理」相關議題之討論。第二節〈分別瑜伽品〉中的「唯識」，包括三方面內容，一是基於「三摩地所行影像唯是識」的分析，二是基於止觀雙運時「心一境性」的分析，三是其他與「唯識」相關文本之分析。第三節是〈分別瑜伽品〉中的「盡

⁵³⁰ 《瑜伽師地論》，大正藏，冊 30，頁 718，上。

⁵³¹ 《瑜伽師地論》，大正藏，冊 30，頁 723，中。

⁵³² 《瑜伽師地論》，大正藏，冊 30，頁 733，下。

所有性」和「如所有性」及其所關聯的真實議題的討論，以及「四種道理」的相關說明。第四節是小結部分。



第一節 〈心意識相品〉的「識」



本節共分為三個部分，其一是簡要說明〈心意識相品〉的主要結構和思想，作為本節討論的基礎；其二是分析本品在討論與「識」相關的問題時，都具體說明了哪些內容，藉由三個不同譯本的經文，釐清其主要觀點；其三是經由上述所說的兩個方面之討論，重新審視圓測疏，及後世學者將本品作為主要在討論「世俗諦」這一看法的合理性的問題。以下就進入本節的主要內容。

一、〈心意識相品〉的主要結構及內容

依據圓測《解深密經疏》⁵³³及無著《疏》⁵³⁴中的相關說明，本品的核心要點其實是在三個方面，一是「識」的種種名稱差別，二是各識間如何運轉，三是如何說明心意識善巧。以下就依據經文的先後順序，分小點來說明其主要內容。

此品開始於廣慧菩薩（*Bodhisattva Viśālamati*）對世尊的發問，針對「心意識秘密善巧菩薩」這一主題，在達成什麼樣的條件後，才可被稱其為是這樣的菩薩；世尊又是基於什麼樣的原因，才施設了這樣的說法。世尊在讚歎廣慧菩薩的發問

⁵³³ 依圓測《解深密經疏》(《續藏經》冊 21，頁 239 中-頁 242 中)，將此品分為兩個部分，一是「長行廣釋」，二是「以頌略說」；作為本品的主要部分即「廣釋」的內容中，又可分為廣慧菩薩發問，與世尊正答；世尊正答中，又包括讚許菩薩發問，與對問正答；其中世尊對問正答，也是本品的核心內容，可分成兩個部分，「初明心意識秘密之意」，「後辨秘密善巧答前兩問」，在初明中又分為二，即「第八眾名差別」與「明諸識俱轉差別」。

⁵³⁴ 依據無著《疏》(John Powers. *Two Commentaries on the Samdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha*, pp.37-38)，是說此品所說之心意識的秘密善巧，有三種障礙 (obscuration)，分別是「關於自性的障礙」(obscuration with respect to nature)，「關於區分的障礙」(obscuration with respect to divisions)，「關於異議的障礙」(obscuration with respect to answering objections)。從世尊回答廣慧之問題帶出一切種子心識的說明至無色界中無此二執受止，被歸入「關於自性的障」的範疇。之後的經文則對應於「關於區分的障礙」中的五種，其中，帶出阿陀那識等異名的一段，說為「相的區分」(the division of characteristics(*lakṣaṇa*))；阿陀那識為依止為建立一段文字，說為「業的區分」(the division of activities(*karma*))；眼等五識伴隨著意識生起的一段文字，說為「功能的區分」(the division of function(*niśṛitya*))；隨後一段文字說為「世俗的區分」(the division of conventionalities(*saṃvṛti*))；結尾處如實不見的一段文字，說為「勝義的區分」(the division of ultimate)。



後，以如下幾點內容予以說明。⁵³⁵

(1) 有情眾生因為「一切種子心識」而在六趣道中不斷輪迴流轉，或為卵生，或為胎生，或在濕生，或在化生，此「一切種子心識」的增長廣大，依託於「二執受」。

(2) 此「一切種子心識」，有種種的異名，比如「阿陀那識」、「阿賴耶識」、「心」，世尊對上述名稱的含義分別予以解釋。

(3) 以「阿陀那識」為依止、為建立，而有六種識運轉，即眼耳鼻舌身五識，與意識。

(4) 此六種識的運轉模式是，以眼及色為緣，而生眼識，同一時間對應同一對象，有「分別意識」生起，同樣地，耳、鼻、舌、身識也是分別以耳、鼻、舌、身與聲、香、味、觸為緣而生起，此時也有「分別意識」在運轉。

(5)「分別意識」與前五識的運轉對應模式是，前五識的單獨一種在運轉時，會有一個「分別意識」，如果前五識不止一識在運轉，而是多識運轉，也是只有一個分別意識。

(6) 對於上文所說的 3-5 舉兩個譬喻來說明阿陀那識、意識、前五識在運轉時的關係。譬喻一是大瀑水流，譬喻二是善淨鏡面。

(7) 菩薩依「法住智」為依止為建立，能於上述所說之心意識秘密善巧，並不被稱作「心意識秘密善巧菩薩」。

(8) 世尊施設菩薩為「心意識秘密善巧菩薩」是基於其對上述所說的「心意識」的種種差別相的展開，能夠如實不見「阿陀那」等語詞，而達成勝義善巧。

從上述所說的 8 個小點來看，大略可以分成四個層次，第一層對應小點 1，即說明一切種子心識是眾生流轉之因。第二層對應小點 2，說明此「識」有種種

⁵³⁵ 此中「心意識秘密善巧菩薩」，依菩提流支譯本說為「菩薩善知心意意識深密法者」，並且還特別說明，廣慧菩薩是「依於心相」，而有此發問。(《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 669，上)。

異名，及其各自的含義。第三層對應小點 3-6，說明「識」彼此間的關係和運作方式，其中帶出兩個譬喻。第四層對應小點 7、8，說明上述開演出的種種內容，雖然是於心意識秘密善巧，但都是世俗層面的開顯，如實不見此中的種種差別，才是勝義的開顯。或者也可以說，前面的三個層次都是依照世俗的方面來討論，即藉助於語詞概念，而將心相作種種的分析，而重點還是藉由如此的分析，而能夠進入到勝義的層面。

二、〈心意識相品〉與「識」相關之討論

根據上述所說內容，與「識」相關之議題，約略可從如下三個方面予以說明，一是「一切種子心識」與眾生流轉，二是「識」的種種異名及其含義，三是「識」的運轉模式。

(一)「一切種子心識」與眾生流轉

此一段回答的開始，就是說在六道中生死輪轉的四種眾生（卵生、胎生、濕生、化生），因何而受此身，生此身，並且讓此身增長，所依託者，就是「一切種子心識」(the mind which has all seeds ripens)，也就是擁有著一切種子在內的「心」。此「一切種子心識」具體內容為何，經文中並未予以說明，在圓測《解深密經疏》中，是以「三種習氣」來說明何為「種子」，即名言習氣、我執習氣、有支習氣。依照《成唯識論》的相關說明，「名言習氣」是「有為法各別親種」，即是產生執持各種法為有自性的種子習氣，「我執習氣」是「虛妄執我我所種」，即執持有實我、實我所，「有支習氣」是「招三界異熟業種」，即緣起法之流轉，而每一種習氣又分別對應兩種，此不贅言。

此「一切種子心識」，也有其自身運作的模式，就是會不斷成熟、發展、增長、廣大，依玄奘譯本說為「成熟、輾轉、和合、增長、廣大」，依菩提流支譯本說為，「和合不同、差別增長、廣所成就」，其重點就是在於它時無時無刻不在

運轉中的。之所以有如此的運轉，經文中說依於「二執受」⁵³⁶，即「有色諸根及所依執受」和「相名分別言說戲論習氣執受」，前一個所說的是色等五根，後一個所說的就是基於分別認知產生名與相的自性，並進一步產生世俗言說（*prajñaptivāda*）和種種「戲論」（*prapañca*），也就是上文所說的種子。此處說為「執受」，也就是「所緣境」的意思，菩提流支譯本直接使用的就是「取」這個概念。圓測在《疏》⁵³⁷中說明大乘經典中對於「執受」的理解，或說為「生苦樂」，或說「攝為自體」，或者同時這兩種含義，而《解深密經》所說，是以色等諸根為自所依，以種子為自所攝。

（二）此「識」的種種異名及含義

1、阿陀那識（*ādāna-vijñāna*）

「一切種子心識」的異名之一就是「阿陀那識」（*ādāna-vijñāna*, appropriation consciousness），也可說為「執受識」，來自於動詞字根 $\sqrt{dā}$ ，前加表示動作的反向的接頭音節 ā 所形成的名詞，此一字根的基本含義就是執持、受納，也就是其主要功用在表面可以執持身體。對於其名稱內涵的解說，玄奘譯本說為「於身隨逐、執持故」，菩提流支譯本說為「取此身、相應身」，英譯本是說「支撐著並且執取這個身體」（holds and appropriates the body）。

比照三個譯本⁵³⁸不難看出，其所具備的特征大體包括三個方面，其一是支撐

⁵³⁶ 依照菩提流支譯（《深密解脫經》卷一，大正藏，冊 16，頁 669，上），此二者說為，「一者、謂依色心根取，二者、依於不分別相言語戲論熏集而取。」

依照英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Sañdhinirmocana Sūtra*.pp.69-71）中，此二執受是

“in dependence upon two types of appropriation——
the appropriation of the physical sense powers associated with a support
and the appropriation predispositions which proliferate conventional designations with respect to signs, names, and concepts. ”

⁵³⁷ 圓測，《解深密經疏》卷三，《續藏經》冊 21，頁 245 下-頁 246 上

⁵³⁸ 與「阿陀那識」相關的文字，在三個譯本中如下。

玄奘譯本（《解深密經》卷一，大正藏，冊 16，頁 692，中）：

「此識亦名阿陀那識。何以故？由此識於身隨逐、執持故。」

著這個身體，其二是同時也執取這個身體，其三即是由上述兩點伴隨而來的，與這個身體同時運轉運作。圓測《疏》⁵³⁹中在此處的解釋，援引《攝大乘論》的相關說明，說此執受的對象有兩種，「色根」以及「自體」，令「色根」不壞、令「自體」增長，而《成唯識論》所此作用為三，執受色根、執受諸法種子，同時作為輪迴時的結生識。

2、阿賴耶識 (*ālaya-vijñāna*)

「一切種子心識」的異名之二是「阿賴耶識」(*ālaya-vijñāna*, the basis-consciousness)，源自動詞字根 *vlī*，此一字根所表達的含義有隱藏、堅持、保持、定居等含義，如此前面加表示強調的接頭音節 *ā* 所形成的名詞，可以說是作為藏處或者依處的識，英文翻譯的語詞說其是作為基本、根本的識 (the basis-consciousness)。對於其名稱內涵的解說，玄奘譯本說為「於身攝受、藏隱、同安危故」，菩提流支譯本說為「以彼身中住著故、一體相應故」，英譯本是說因為「這一類有同樣的機構」，並且「住於」那些身體，並且識與身體是完全的連接、徹底的連接。

比照三個譯本⁵⁴⁰不難看出，其所具備的特征大體包括三個方面：其一是識攝取、接受與這個身體，而與身體呈現為同樣的機構；其二是識住在或藏匿於身體

菩提流支譯本（《深密解脫經》卷一，大正藏，冊 16，頁 669，上）：

「彼識名阿陀那識。何以故？以彼阿陀那識取此身、相應身故。」

英譯本 (John Power. *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra*. p.71) :

“consciousness is also called the appropriation consciousness because it holds and appropriates the body in that way.”

⁵³⁹ 圓測，《解深密經疏》卷三，頁 246，上、中

⁵⁴⁰ 「阿賴耶識」相關內容在三個譯本中如下。

玄奘譯本（《解深密經》卷一，大正藏，冊 16，頁 692，中）：

「亦名阿賴耶識。何以故？由此識於身攝受、藏隱、同安危故。」

菩提流支譯本（《深密解脫經》卷一，大正藏，冊 16，頁 669，上）：

「亦名阿梨耶識。何以故？以彼身中住著故、一體相應故。」

英譯本 (John Power. *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra*. p.71) :

“It is called the basis-consciousness because there is the same establishment and abiding within those bodies. Thus they are wholly connected and thoroughly connected.”

之中；其三是識與身體之一體相應，具有很強的緊密的連接。圓測在《疏》⁵⁴¹中援引《成唯識論》與《攝大乘論》的相關說明，說此識具有「能藏」、「所藏」、「執藏」三種含義，不過本經中使用的方式與上述不同，僅僅是說「阿賴耶識」藏於所依之身體之中，如果對照上文所說，即是「所藏」之含義。

3、心 (*citta*)

「一切種子心識」的異名之三就是「心」(*citta, mind*)，來自於動詞字根 \sqrt{ci} 所組成的名詞，因為字根 \sqrt{ci} 所具有的含義是建立、收集、佈置，其所組成之名詞主要是採集、聚集的含義。對於其名稱內涵的解說，玄奘譯本說為「色聲香味觸等積集滋長故」，菩提流支譯本說為「為色、聲、香、味、觸、法增長故」，英譯本所使用的語詞，是說「收集」(collect) 還有「積累」(accumulate) 色聲香味觸這樣的對象。

比照三個不同譯本⁵⁴²不難看出，其所具備的特徵大體包括兩個方面，其一，心是要面對對象的，具體而言是色聲香味觸；其二，心在面對這些對象時所起到的作用，有兩個方面，一個是收集在一塊，一個是使其不斷積累增長。這與日常生活中的認知作用也極為類似，就是不斷的接觸新鮮的事物，將他們積累起來，不斷增加，而成立一套思想體系。圓測在《疏》⁵⁴³中所引《成唯識論》、《攝大乘論》、《五蘊論》中的相關說明，有將種子聚集後生起諸法之「集起」義，也有法所熏習種子或外六境積聚起來之「積集」，還有採集所緣境的「採集」義，圓測

⁵⁴¹ 圓測，《解深密經疏》卷三，《續藏經》冊 21，頁 246，中。

⁵⁴² 玄奘譯本（《解深密經》卷一，大正藏，冊 16，頁 692，中）：「亦名為心。何以故？由此識色聲香味觸等積集滋長故。」

菩提流支譯本（《深密解脫經》卷一，大正藏，冊 16，頁 669，上）：「亦名為心。何以故？以彼心為色、聲、香、味、觸、法增長故。」

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Sañdhinirmocana Sūtra*. p.71）：

“It is called mind because it collects and accumulates forms, sounds, smells, taste, and tangible objects.”

⁵⁴³ 圓測，《解深密經疏》卷三，頁 246，中。

認為《解深密經》中所說，乃是第二種含義。



(三) 阿陀那識、意識、前五識的運轉方式

1、基本模式

關於心意識運轉模式的說明，在本品中占了很大的篇幅，除了前面的基本敘述，在後文中有兩個譬喻作為輔助，不過基本要點前面這一段文字中已經基本交待清楚，依照玄奘所譯《解深密經》，原文如下：

廣慧，阿陀那識為依止、為建立故，六識身轉，謂眼識，耳、鼻、舌、身、意識。

此中有識，眼及色為緣，生眼識。與眼識俱隨行，同時同境有分別意識轉。

有識，耳、鼻、舌、身及聲、香、味、觸為緣，生耳、鼻、舌、身識。與耳、鼻、舌、身識俱隨行，同時同境有分別意識轉。

廣慧，若於爾時一眼識轉，即於此時唯有一分別意識，與眼識同所行轉。

若於爾時二、三、四、五諸識身轉，即於此時唯有一分別意識，與五識身同所行轉。⁵⁴⁴

從中不難看出以下幾個方面：

其一，此中所說的「識」(*vijñāna*)，雖然上文中說明有種種異門，此處乃是「阿陀那識」(*ādāna-vijñāna*, appropriating consciousness) 來說明，這在三個譯本中均無異議，其所強調者，即在於「識」作為「執受」這一方面之功用。⁵⁴⁵

其二，「阿陀那識」與「六識」間的關係可以表述為，「六識」是以「阿陀那識」為依託而得成立，成立後又住於此。此一點在玄奘譯本和英譯本中，都說明為兩個方面。如玄奘譯本說為「為依止、為建立」，在英譯本中，所使用的語詞是 *depending upon* 和 *abiding in*，前者表示「依賴於」，後者表示「住於」，這與玄奘譯本所說大體無差。而在菩提流支譯中，此一段文字所對應之部分，「依彼

⁵⁴⁴ 玄奘譯，《解深密經》卷一，大正藏，冊 16，頁 692，中。

⁵⁴⁵ 如談錫永在《解深密經密意》(頁 108)一書中，即認為，此一品所說的「識」，即被執為我的，不能依照「阿賴耶識」去理解，而應該依照「阿陀那識」所表現的生命力來說明。

阿陀那識能生六種識」⁵⁴⁶，而在譬喻之後的說明則說「依止阿陀那識，住持阿陀那識」⁵⁴⁷，也意在強調這兩個方面。「依」強調作為生起因、先決條件，「住」則強調生起之後不離於此。

其三，前五識的生起依靠於對象以及功能，比如眼識的生起是以對象「色」以及具有觀看之功能的「眼」為緣而得生起，其於四識亦然。這點在玄奘譯本中交待的很清楚，英譯本中說明也大體如此，而菩提流支譯本中未有此段文字的說明。

其四，「分別意識」(conceptual mental consciousness)的生起模式是伴隨著前五識而來的，這主要包括兩方面之內容。首先是「眼等識」以對象和功能為所緣時即伴隨著「分別意識」的運轉，其特點是「分別意識」與「眼等識」是同時同境，即在同一個時間面對同一個的對象，如菩提流支譯本說此是「一時俱生」，英譯本說為「在同樣的時間有同樣的目標關聯」(at the same time, having the same objective reference)。其次，不論所生起的前五識為一為多，伴隨著而來的都只有一「分別意識」。

2、兩個譬喻

此外，經文中又以兩個譬喻來說明心意識運轉的模式。針對第一組「大瀑流水」譬喻中所包括的兩點內容，在三個譯本⁵⁴⁸中都無甚大差別，一方面是說波浪

⁵⁴⁶ 菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 669，上。

⁵⁴⁷ 菩提流支譯，《深密解脫經》，大正藏，冊 16，頁 669，中。

⁵⁴⁸ 針對譬喻一中的兩個要點，比照三個譯本可整理如下。

玄奘譯本（《解深密經》卷一，大正藏，冊 16，頁 692，中、下）

(1) 譬如大瀑水流，若有一浪生緣現前，唯一浪轉，若二若多浪生緣現前，有多浪轉，
(2) 然此瀑水自類恒流，無斷無盡。

菩提流支譯本（《深密解脫經》卷一，大正藏，冊 16，頁 669，中）

(1) 譬如流水，若一緣起即生一波，若二、若三乃至眾多因緣俱起即生眾波。
(2) 而彼流水亦不斷絕。

英譯本 (John Power. *Wisdom of Buddha : the Sañdhinirmocana Sūtra*. p.73) :

(1) for example, if the cause condition for the arising of one wave in a great flowing river are present, then just one wave will arise.

的生起，可以有一浪翻滾，也可以有多浪翻滾，因緣不同，所呈現出的情況不同；另一方面是說此大河流本身，其流淌是不會斷絕，也不會停止。

針對第二組「清淨鏡面」的譬喻，在三個譯本⁵⁴⁹中都是包括兩個要點，只是說明上有所不同。其中第一點在說明「清淨鏡面」上影像之生起為一為多，與產生影像之條件有關，若有一個物體出現於鏡面即為一影，若是多個物體即為多影，這在各個譯本中無甚大差別。

但是對於第二句的解說頗為不同，這裡英譯本中所說的兩點較為清楚，是說此「圓鏡」不會轉變成「影像的性質」(the nature of the image)，並且永遠不會成為完全的連接(never be fully linked)。前面所說的第一點，對應於玄奘譯本所說「非此鏡面轉變為影」，可能意在強調鏡面與影像的差別，影像所形成的因緣條件一旦去除，自然會消逝不見，而鏡面依然還在，鏡面不會像影一樣消逝不見；但是對於所說的第二點，玄奘譯本在於強調並沒有作用產生，如關聯於英譯本的翻譯，大體是說鏡與影之間不存在相互作用之關係。菩提流支譯本中的第二句也頗為費解，「彼明鏡為彼種種諸像不異」一句，但從字面的意思是否可理解為兩個對比的方面「明鏡」與「像」不異，那此種觀點就關聯於後文中〈分別瑜伽品〉中所出現的鏡與影的譬喻。

if the cause condition for two waves or many waves are present, then just multiple waves will arise.

(2) But the river's own continuity will not be broken, it will never be entirely stopped.

⁵⁴⁹ 針對譬喻二中的兩個要點，三個譯本可比照如下。

玄奘譯本(《解深密經》卷一，大正藏，冊 16，頁 692，下)：

(1) 又如善淨鏡面，若有一影生緣現前，唯一影起，若二若多影生緣現前，有多影起。

(2) 非此鏡面轉變為影，亦無受用滅盡可得。

菩提流支譯本(《深密解脫經》卷一，大正藏，冊 16，頁 669，中)：

(1) 譬如無垢清淨明鏡，若有一像因緣現前，即見一像，若有二、三、眾多像現，即能具見眾多異像。

(2) 而彼明鏡為彼種種諸像不異。

英譯本 (John Power. *Wisdom of Buddha : the Sandhinirmocana Sūtra*. p.75)：

(1) If the causal condition for arising of a single image in a perfectly clear round mirror are present, then just one image will arise.

If the causal condition for arising of two images or of many images are present, then multiple images will arise.

(2) However, that round mirror will not be transformed into the nature of the image, they will never be fully linked.

在後文中對喻的總結，菩提流支譯本和英譯本所說，都是說明「大瀑流水」與「清淨鏡面」是「阿陀那識」，此識是後續所說諸識的「所依」(depending upon)與「所住」(abiding in)，玄奘譯本中僅說「瀑流」，而未提及鏡面。而後文中所說的內容，則是玄奘譯本和英文譯本接近的，即一與多浪與影之生起，是就這前五識而言，而不包括第六意識的運作在內，而菩提流支的譯本中，則是在說明前五識同時還伴隨著此意識。圓測《解深密經疏》⁵⁵⁰中有關於此兩個譬喻之內涵是否一致的幾種說法，一種是認為兩個譬喻之內涵，都是顯示「諸識俱轉義」；另一種見於真諦《記》的相關說明，此二譬喻意趣不同，大瀑流水的譬喻是為了說前六識與阿陀那識共同生滅，鏡生影的譬喻則是為了說明六識並非是由阿陀那識轉變而來。

三、本品與真理相關問題之探討

(一)〈心意識相品〉中「識」的特點

從上述兩個部分的論述不難看出，〈心意識相品〉所討論的主題即由眾生流轉的問題所帶出，將「識」作為眾生在六趣流轉的原因之一。而有關「識」的各種不同名稱的解說中，「阿陀那識」和「阿賴耶識」都與「身體」相關，意在說明「識」支撐著身體、執取著身體、與身體同時運作運轉、有密不可分的聯繫；而對於「心」的解說重點在於使五識所對外境——色聲香味觸聚集和增長。前兩種「識」的解說關聯於「我」，後一種關聯於「法」。此中所討論之「識」是 *vijñāna* 而非〈分別瑜伽品〉中唯是「識」的 *vijñapti*，在使用 *vijñāna* 時，心、意、識是具有共通的含義的，而在使用 *vijñapti* 時，則意在說明經由「識」的分別認知作用後所產生出的影像。

圓測《解深密經疏》中在解釋「心意識」時，引述了諸宗學者不同觀點，如

⁵⁵⁰ 圓測，《解深密經疏》，續藏經，冊 21，頁 248，下。

中觀學派以清辯所說為代表認為僅有「六識」，瑜伽行派中又可分成三系，一是菩提流支所立「二種心」，二是安慧、真諦一系所立的第九識阿摩羅識，三是護法、玄奘一系所倡導的八識說。圓測傳承護法玄奘一系，所以在後文中自是以《成唯識論》對「阿賴耶識」之解讀作為正宗，而有種種說明。但是儘從《解深密經》文本來看，恐怕難以推斷出其中有第八阿賴耶識、第七末那識、前六識這樣明確的心、意、識的結構在。而且從整品的行文來看，是以「阿陀那識」作為主導來敘述的，所討論的內容也更多的側重在識間相互運轉的方面，其實是將「心」作為所觀境，來觀察「心相」如何運轉出有情眾生與法以及其內部的相互關係。

（二）如何看待本品的定位

經由上述兩個方面，即本品的主要結構和內容以及與「識」相關議題的討論的分析，筆者將重新審視把〈心意識相品〉之內容界定為「世俗諦」是否合理。

圓測在《解深密經疏》中，曾經以「三種無等」來說明《解深密經》的所詮，以區別於其他的經論，這「三種無等」就是按照境、行、果三方面，分別來說明《解深密經》如何貫通三乘和只為菩薩乘來開演。從境的方面來說，貫通三乘的是「二諦」說，獨為菩薩乘的是「三性」說。具體而言，就是將〈勝義諦相品〉、〈心意識相品〉、〈一切法相品〉、〈無自性相品〉分別對應於境的四個方面，勝義諦、世俗諦、有性、無性⁵⁵¹。此一說明又見於卷三〈心意識相品〉的開端⁵⁵²。如此，圓測基本是將本品所說明之內容作為與「勝義諦」相對的「世俗諦」的範疇來看待的。與此相類似的，古人對此經結構之判攝，對於境中四品，一種觀點是說前一品是真諦，餘後三品都是俗諦；另一種觀點是說，〈勝義諦相品〉為真諦，〈心意識相品〉為俗諦，之後兩品是中諦⁵⁵³。雖然不知後兩者之出處，但是將〈心

⁵⁵¹ 圓測，《解深密經疏》卷二，《續藏經》冊 21，頁 203，中。

⁵⁵² 圓測，《解深密經疏》卷三，《續藏經》冊 21，頁 239，中。

⁵⁵³ 此處參見釋演培，《解深密經語體釋》，頁 4。

意識相品〉歸入俗諦無疑。

又如談錫永《解深密經》⁵⁵⁴的序言中說，〈勝義諦相品〉為智境，〈心意識相品〉為識境，所以研讀《解深密經》，必須從「惟有識境才能表現出智境」這一個觀點來理解，這亦是彌勒瑜伽行派的基本立場。在《解深密經密意》一書中，更是強化此種觀點，認為本經的主旨即在說明智識雙運的如來藏境界，其中序品和〈勝義諦相品〉主要說明智境，〈心義識相品〉則主要說明識境，或者說心所行為未顯露之智境、意識所行是識境，結尾所說的一段文字即是智識雙運的境界。

程恭讓在譯注《解深密經》⁵⁵⁵時也表達出類似的含義，其在「解說」部份提到，經文的邏輯結構是在顯示真理問題的困難，因為真理超越日常意識結構以及世俗的思惟結構，而不能談論真理，如此，重點即落在現實的生存活動中，染污和淨化都要落實在這樣的生存活動上，如此才會引入後文中識與法相的討論。這也是將本品歸入到世俗的層面去說。

此外，吉田安晳《從瑜伽行唯識到密教》一章中在解說《解深密經》的結構和內容時，也表達出類似的觀點，認為勝義諦的不可言說表明，一切言說是假，佛陀的教說也不外乎世俗諦，阿陀那識才能夠使輪回相續有其依處，由此識的轉換，而相對應於不可言說的勝義諦之「道」，阿賴耶識才是使輪回道與解脫道能夠成立的關鍵點。

上述的觀點匯總起來，無外三個方面，其一，〈心意識相品〉應歸屬於世俗諦，其二，〈心意識相品〉的重點在於眾生的流轉或者是世俗方面的確立，其三，〈心意識相品〉所說之內容是為了凸顯「勝義諦」或真理的方面，因為勝義諦的不可言說，而藉由與其相反的方向來說明。但是否談及世俗或者流轉的問題就一定被歸入到「世俗諦」的範疇中呢？《解深密經》在談及「依他起相」時也同樣

⁵⁵⁴ 此處參見趙國森譯《解深密經》別序，頁10-11。

⁵⁵⁵ 此處參見程恭讓譯《解深密經》，頁444。

涉及到眾生流轉的問題，〈心意識相品〉所表達之內涵，可能還是要回到其文本與結構中來看。



(三)〈心意識相品〉自身脈絡所呈現的「真理觀」

正確理解〈心意識相品〉所傳達之義理，可能重要的還在於對文中最後一段文字的解讀，畢竟本品的開端在於怎樣才可以達成心意識善巧菩薩，世尊又是因何而施設其為心意識善巧菩薩。在玄奘譯本中，此一段文字如下：

廣慧！如是菩薩雖由法住智為依止、為建立故，於心意識祕密善巧。然諸如來不齊於此，施設彼為於心意識一切祕密善巧菩薩。

廣慧！若諸菩薩於內各別：如實不見阿陀那、不見阿陀那識；不見阿賴耶、不見阿賴耶識；不見積集、不見心；不見眼色及眼識；不見耳聲及耳識；不見鼻香及鼻識；不見舌味及舌識；不見身觸及身識；不見意法及意識；是名勝義善巧菩薩；如來施設彼為勝義善巧菩薩。

廣慧！齊此名為於心意識一切祕密善巧菩薩；如來齊此施設彼為於心意識一切祕密善巧菩薩。⁵⁵⁶

此一段文字，約略可分為三個層次。第一層，雖然菩薩依靠「法住智」⁵⁵⁷，而了知上述種種差別之相，並不能夠就此而成為心意識秘密善巧菩薩。第二層，菩薩如果能夠做到於心相的種種差別，對於所依之根本識，如實不見其功用、不見其識，對於前六識，如實不見其所緣、不見其識，才算是通達勝義之道理，因

⁵⁵⁶ 玄奘譯，《解深密經》卷一，大正藏，冊 16，頁 692，下。

⁵⁵⁷ 此一法住智，在圓測疏中引用大小乘經典分別予以說明，扼要來說，可理解為對於世尊所講說的教法，能夠無顛倒的了知，後文中圓測認為，此處世俗與勝義的差別，源於地前和地上位階的不同，前面是說地前菩薩了知世俗上的心意識差別，後面是說地上菩薩由勝義諦了知心意識秘密善巧。（參見圓測《解深密經疏》卷三，頁 249 下，250 上）

為在此種情況下，所見者乃是法性、真如，是無相之共相，而非差別相，由此達成勝義善巧。第三層，經由通達勝義善巧者，才能宣說此為心意識秘密善巧菩薩。

上述一段文字位於本品的結尾部分，正可謂點題，即上文所說的種種開演，不過是世尊為了方便教說所建立的法假施設，如果執著在這些名相以及名相彼此間的關係，並不能夠真正的如實了知心意識的正理，而只有在建立種種心相之差別相後，再破除此等心相，才是此品的重點。

此點由全品之內容排布及章節結構亦可以很明顯的看出。從眾生流轉的原因，帶出一切種子心識以及它的諸多名稱，此為第一層。進而論述此識與前六識之間的運轉關係，並舉出兩個譬喻來說明，此為第二層。最關鍵的還是結尾部分，由如實不見心相之差別而進入到勝義的層面，這樣才是最高的層級，也就是說辨別清楚不是最終目的，能夠通達勝義真如之無相才是最終的目的。此處所宣說「如實不見…」之思維模式，正是源自於《般若經》的思想，《般若經》中多次出現在行深般若波羅蜜多時，不見菩薩，不見菩薩名，亦不見蘊等諸法的序列，不見真如、實相等法性的序列。所以縱觀整個〈心意識相品〉所講說的內容，應該是由「阿陀那識」所帶出的眾生流轉的通路以及由「如實不見」所帶出的還滅的通路，兩條通路分別構成了「世俗」方面關於心之相的解說以及「勝義」方面離相而不可言說。



本節處理的內容是在〈分別瑜伽品〉中與「唯識」相關之文本段落、基本內涵，及與「真理」相關議題的討論。主要分成四個部分，其一是對「三摩地所行影像」與「心」異或不異的文本分析；其二是在止觀修行過程中有關「心相」、「無間心」、「心一境性」的討論；其三是處理其他與「識」或「唯識」相關之段落和文本，主要包括「了別真如」、以空遣除唯識相、十六種心生起之相的內容；最後是結合其他學者的觀點來分析此中所蘊含的與「真理」相關之議題。

一、三摩地所行影像唯是識

第一組經文⁵⁵⁸是慈氏菩薩詢問世尊「三摩地所行影像」與「心」異或不異時所帶出的三組問答，第一組問答是「三摩地所行影像」與「心」為一為異，第二組問答是關於「心」何以可以還見自身的討論，第三組問答是關於此種思考模式是否可以帶人到凡夫認知色等法的情境中。在《解深密經》中所出現的有關「唯識」的語句多半都出現在這一脈絡中，如說「彼影像唯是識」，「識所緣，唯識所現」，「於諸影像，不能如實知唯是識」。此一段的經文在玄奘譯本的《解深密經》中如下：

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！諸毘鉢舍那三摩地所行影像，彼與此心，當言有異？當言無異？」

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！當言無異。何以故？由彼影像唯是識故。善男子！我說識所緣，唯識所現故。」

「世尊！若彼所行影像，即與此心無有異者，云何此心還見此心？」

⁵⁵⁸ 依圓測《疏》中說為「分別止觀唯識門」或「分別心境一異門」，依智藏《疏》和覺通《疏》中，則是說「為不退失通達無分別智之抉擇假」。

「善男子！此中無有少法能見少法；然即此心如是生時，即有如是影像顯現。善男子！」

如依善瑩清淨鏡面，以質為緣還見本質，而謂我今見於影像，及謂離質別有所行影像顯現。如是此心生時，相似有異三摩地所行影像顯現。」

「世尊！若諸有情自性而住，緣色等心所行影像，彼與此心亦無異耶？」

「善男子！亦無有異！而諸愚夫由顛倒覺，於諸影像，不能如實知唯是識，作顛倒解。」

559

此一段文字所討論的主題是「心」(*citta, mind*) 與「三摩地所行影像」(*samādhigocarapratibimba, image*) 的關係問題，並經由三組問答而逐層次展開說明，以下就結合玄奘譯本、菩提流支譯本、John Powers 的英譯本，以及真諦譯本《攝大乘論》中所引述《解節經》中的文字，選取其中重要的部分進行比較分析，並結合相關註疏說明此一段文本之內涵。

(一) 第一組問答

此處是本段落的第一組問答，由彌勒菩薩問世尊「三摩地所行影像」(*samādhigocarapratibimba, image*) 與「心」(*citta, mind*) 一異問題所帶出的討論。比照四個不同譯本⁵⁵⁹，此一段文字可分為三個層次。

⁵⁵⁹ 玄奘譯，《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 698，上、中。

⁵⁶⁰ 玄奘譯本（《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 698，上、中）：

- (1) 諸毘鉢舍那三摩地所行影像，彼與此心，當言有異？當言無異？
- (2) 當言無異。

(3) 何以故？由彼影像唯是識故。我說識所緣，唯識所現故。

菩提流支譯本（《深密解脫經》卷三，大正藏，冊 16，頁 674，下）

- (1) 毘婆舍那三昧境界，為異彼心、不異彼心？

(2) 我說不異。

(3) 何義不異？以唯是心觀彼境像。何以故？我說但是心意識觀得名故。

真諦譯本（《攝大乘論》卷一，大正藏，冊 31，頁 118，中）：

- (1) 此色相是定心所緣境，為與心異？與心不異？

(2) 與心不異。

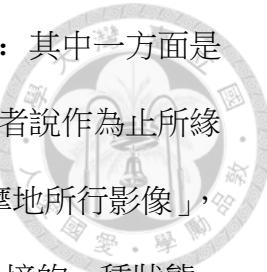
(3) 何以故？我說唯有識，此色相境界識所顯現。

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra. pp.153-155*）：

(1) Bhagavan, what is the image, the focus of samādhi which perceive [an image]?

Is it 'different from the mind' or is it 'not different'?

- (2) Maitreya, it is not different.



(1) 是彌勒菩薩提問的部分，這裡帶出所比較的兩個方面：其中一方面是能緣之「心」(*citta, mind*)，依真諦譯本中，此心即是定心，或者說作為止所緣之心，這一點在各個譯本中並無不同；另一方面是所緣之「三摩地所行影像」，此中所說「三摩地」(*samādhi*)，或說為「三昧」，即是使心專注於境的一種狀態；此中所說「影像」，具體而言就是「止」和「觀」所行影像、境界，「止」和「觀」之所緣，結合經文之內容也就是「無分別影像」和「有分別的影像」，或者更具體來說，即是所帶出的種種「法」與「義」的差別相，如真諦譯本中即直接說為色相。這裡有趣的是，依照英譯本的說明，此處是有兩個問句的，第一句是問，作為能夠「感知」(perceive) 影像的三摩地的焦點的「影像」(the image) 是什麼？第二句詢問它與心是不同的，還是並非不同？

此處所說「影像」，各註疏間理解上有些差異。如依照智藏《疏》和覺通《疏》，此中所說的心，是止觀心，所說的「影像」也同時包括「止」和「觀」兩個方面之影像⁵⁶¹。如依照圓測《疏》⁵⁶²中，則是分成三種不同的觀點，舉觀問定所緣，舉定問觀所緣，同時問定與觀兩種所緣。如果結合本經的脈絡以及前文中所說的兩種所緣境，此處所理解的「影像」應該同時包括兩方面，即在止觀雙運時所能達到的一種認知狀態。

(2) 是世尊的回答，三個譯本都說為「不異」(not different)。只是對此「不異」的理解也有分歧，「不異」是說兩者完全相同，還是如圓測《疏》中所解釋

(3) Why is it not different? Because that image is simply cognition-only.

⁵⁶¹ 野澤靜證，《大乘佛教瑜伽行研究：解深密經聖者慈氏章及疏之譯注》，頁 166

又如覺通《疏》中，有一段文字是有關「影像」之解說，亦可參看，頁 120

「而且影像這個語詞，例如因待形體而顯現的影像，是因待形體而生起的；另一方面，雖然相似於形體而不異於形體，但離開形體而顯現故，所以稱之為影像；在這個情況下，看到如形體的，是具有分別觀的行相之心本身；

另一方面，看到有如影像的，是顯現在覺慧上的、能自證的心的影像。

進而，此影像理應因待於有分別觀的行相之心而生起；

另一方面，心如勝解般顯現，心正是如此顯現之故，所以與心無異。

得有分別影像之所緣與觀道雖然同一世間生起、自性也相同，然而如有分別心的行境般在覺慧上顯現，所以稱為影像。」

⁵⁶²圓測，《解深密經疏》卷六，《續藏經》冊 21，頁 304，中、下。



的是「不一不異」而簡稱為「不異」，對義理的理解會有很大不同。

(3) 是世尊就此回答所給出的解釋說明。在敘述原因時，此處英譯本說明的最為簡要，只說因為那個影像僅僅是「只有分別」(*vijñaptimātra*, cognition-only)，而在玄奘譯本中除了說明此影像只是識之外，補充說明其原因，即「作為識之所緣的對象，僅僅是識所顯現出來的」，此處真諦譯本也表達了相類似的含義，即「色相等境界是識所顯現出來的」。而菩提流支譯本的說明，前面的一句或者可以解說成「僅僅是以心觀察影像」，後一句則是說「是由心意識所觀而得此名」。

後一句如按照玄奘譯本所說「識所緣唯識所現」，對應的梵文語句可寫作 *vijnyāna-ālambanaṃ vijnyapti-mātra-prabhāvitam*⁵⁶³，前面的「識」即是心意識通用時所說的「識」(*vijñāna*)，而後文中的「識」，則是「表識」(*vijñapti*)，即由「識」分別作用後所顯現出來的影像。

圓測《疏》⁵⁶⁴中在解釋「識所緣是唯識所現」時，是舉無性《攝大乘論釋》中所說，此所緣境是以「識」為自性的意思；圓測後文又將其解釋為，「識」所緣境只是「識」上顯現的影像，沒有其他的自體；後文又舉世親的《攝大乘論釋》，也是表達沒有別境的含義。智藏《疏》⁵⁶⁵中對前一句的解釋是，「心正如影像般顯現為所緣。亦即，與心並不相異」。對後一句的解釋是，「所緣，一方面是心境的形象顯現；另一方面，彼心的顯現與記識並不相異。因為同時(yugapat)識了得的緣故。」在 Power 的書中，也特別說明，在智藏的《疏》中，解釋影像與心的不異時，理解的關鍵點即是此「同時」(simultaneously)。覺通《疏》⁵⁶⁶對於

⁵⁶³ 此處參考野澤靜證《大乘佛教瑜伽行研究：解深密經聖者慈氏章及疏之譯注》頁 163，注 2。

⁵⁶⁴ 圓測，《解深密經疏》卷六，《續藏經》冊 21，頁 305，上。

⁵⁶⁵ 野澤靜證，《大乘佛教瑜伽行研究：解深密經聖者慈氏章及疏之譯注》，頁 163。

⁵⁶⁶ 野澤靜證，《大乘佛教瑜伽行研究：解深密經聖者慈氏章及疏之譯注》，頁 164。

「其中，彼影像僅是唯記識故，表示因為這個影像以心為自性，所以並非與彼心相異。如是通達不相異，就是通達無分別智。」

然而，如何能各別施設是心，是影像？對於如是思惟者說：我說識依唯記識所顯示之所緣。亦即表示，因為唯有識相似於影像顯現的緣故，能夠施設是心、是影像；另一方面，如果從自證與心

此兩句的解說，主要包括三點內容，一是以「影像以心為自性」來說明此二者不異，二是如果能夠如實了知此二者不異，即是通達無分別智，此一點源自智藏《疏》中的說明；三是心與影像的差別，除了心顯現處此種功能外，亦包括世尊分別施設此二者之名。

筆者認為此處的經文及註疏表明以下幾點，其一，所謂的「真實」並不是落在「識」的一邊，而是離於「能取」「所取」的二邊來說明，只是離於「能取」「所取」是著落於「影像」與此「心」不異、為此「心」所顯現這一方面；其二，相較於玄奘、真諦譯本使用「顯現」這一語詞，菩提流支譯本的「觀」可能更具有主體的味道；其三，無性《釋》在解釋時特別說明了影像以識為「自性」，但在經文中，所能看出的，除「影像」依於「識」並非獨立存在外，並未表達出以其為「自性」的含義。

（二）第二組問答

此中第二組問答即是接續上文所說，討論「心」何以能見「心」自身的問題，參考四個不同譯本⁵⁶⁷，此處可分成四個層次來討論說明。

之自性無異的彼影像之理趣為論，記識是識的相 (*vijñāna- lakṣaṇa*)。」

⁵⁶⁷ 玄奘譯本（《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 698，上、中）：

- (1) 若彼所行影像，即與此心無有異者，云何此心還見此心？
- (2) 此中無有少法能見少法；然即此心如是生時，即有如是影像顯現。
- (3) 如依善瑩清淨鏡面，以質為緣還見本質，而謂我今見於影像，及謂離質別有所行影像顯現。
- (4) 如是此心生時，相似有異三摩地所行影像顯現。

菩提流支譯本（《深密解脫經》卷三，大正藏，冊 16，頁 674，下）

- (1) 若彼心境像不異於心，云何心即能觀於心？
- (2) 彼處無有一法能觀一法，而彼心生如是現見。
- (3) 譬如清淨明鏡，依因境像能見境像，而不作心：『我見境像。』依彼境像現見境像。
- (4) 如彼心生不離於心，離心見境，彼三昧鏡像現見境界。

真諦譯本（《攝大乘論》卷一，大正藏，冊 31，頁 118，下）：

- (1) 若定境界色相與定心不異。云何此識取此識為境？
- (2) 無有法能取餘法。雖不能取，此識如此變生顯現如塵。
- (3) 譬如依面見面，謂我見影，此影顯現相似異面。
- (4) 定心亦爾，顯現似塵，謂異定心。

英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Sañdhinirmocana Sūtra.* pp.155）

- (1) Bhagavan, if that image, the focus of samādhi, is not different from the physical mind, how does the mind itself investigate the mind itself?

(1) 是彌勒菩薩的發問，既然上述討論的兩方面之內容並無異，何以此心「心」能夠觀見此「心」自身。對於其中所討論之主題，英譯本特別強調這個心是物理上的心 (physical mind)，此點有待商榷，後文的語句是說心自身如何來探究、調查 (investigate) 心自身。而此處真諦譯本中所使用者是「識」，其表述的內涵也是詢問「識」何以能以「識」作為境界來緣取。這裡的「識」與上文中所說的「識」應該有所差別，前面所說的「識」，應該僅僅是「了別」這樣的含義，而此處的「識」如果與「心」是同一序列的話，那應該是「阿賴耶識」或者「阿陀那識」才對，即梵文語詞 *vijñāna* 而非 *vijñapti*。

之後三層都是世尊回答的部分。其中 (2) 所包含的兩個語句，分別說明，在這樣的情境中，並沒有這樣一個法能夠去見、去觀、去執取、去捕捉 (apprehends) 任何法，然而，這個心以這樣的方式生起運轉時，就會以這樣的方式有影像出現。在菩提流支譯本和英譯本中，所強調者，都是心之升起以及顯現之作用，並未提及到生起後所顯現的對象，如菩提流支譯本說是「彼心生如是現見」，英譯本說心以這樣的方式「被生成」(is generated)，以這樣的方式「顯現」(appears)，而在玄奘和真諦的譯本中，都同時說明了這兩個方面，即生起或運轉者是「心」(或說「識」)，而所顯現出來的是「影像」(或說「如塵」)，此中「顯現」，即是 *pratibhāsa*。

針對前文所說的問與答，各註疏在解說上略有差異。智藏《疏》和覺通《疏》中，都是以世人現見對「作者」和「作業」的區分來作說明的。如智藏《疏》⁵⁶⁸ 中認為，以心見心的一段文字是區分「作者」和「作業」，以能見之心說為「作者」，以所見之影像說為「作業」，智藏對此的解釋是，無有一法是「作者」，也

(2) The Bhagavan replied:

Maitreya, although no phenomenon apprehends any phenomenon,
nevertheless, the mind that is generated in that way appears in that way:

(3) Maitreya, for instance, based on form, form itself is seen in a perfectly clear round mirror,
but one thinks, 'I see an image'.

The form and the appearance of the image appear as different factualities.

(4) Likewise, the mind that is generated in that way and the focus of samādhi known as the 'image'
also appear to be separate factualities.

⁵⁶⁸ 野澤靜證，《大乘佛教瑜伽行研究：解深密經聖者慈氏章及疏之譯注》，頁 163-164。

無有一法是「作業」。隨後又從兩個方面加以說明，一方面是沒有心、心所中各個單一的極微，所以也沒有「作者」和「作業」這樣的言詮，另一方面是極微的聚合是世俗法，是因待他者而生起，也就沒有獨立自在的法。覺通《疏》⁵⁶⁹此處也是以「作者」和「作業」說明，即世間所見「作者」和「作業」應為二，既然無有一法，作為「能觀」「所觀」的「作者」與「作業」也無，後續歸於極微的論證與智藏同。對於後文中心之生起與顯現一句，智藏《疏》中說「由無始時來，為所取能取的言說熏習之識種子所生之識，顯現為如是所取能取的形相」⁵⁷⁰，此處所說即是以「識」來說明二取之分別的產生，由此亦有心與影像的二分，此中如果按照智藏的理解，此「識」即關聯於〈心意識相品〉中所說的「一切種子心識」，此「二執受」即包括言說熏習之種子。覺通《疏》⁵⁷¹中則是進一步的以「三相」來說明，此中心會有顯現之活動，是由執著於「遍計所執性」習氣所熏習的阿賴耶識，此中無有少法可觀察少法，是在說明「圓成實」的清淨心，如是生起之心便如是顯現，是說明「依他起」的迷亂心。

圓測《疏》⁵⁷²是說，此一問的含義是，心是「能緣」，境是「所緣」，如果像世尊所說此「能緣心」與「所緣的影像」，二者不異，便違背世間道理，如眼不自見、指不自指、刀不自割；之後又引用無性《攝大乘論釋》，說這種相違是「作用」與「自相」的相違。而對於世尊回答的部分，圓測《疏》中此處有兩種解釋。第一種⁵⁷³參考無性《釋》，「無有少法能取少法」一句是說一切法無「作用」、無「作者」。圓測的解釋是說，「無有少法」是說無「作者」，「能見少法」是說無「作用」。此即與上述所說的智藏和覺通的理解相同。第二種⁵⁷⁴則是關聯於「三相」中的「依他起」，是說此依他起心是緣起而生，並沒有真實不變的心體，也沒有

⁵⁶⁹ 野澤靜證，《大乘佛教瑜伽行研究：解深密經聖者慈氏章及疏之譯注》，頁166-167。

⁵⁷⁰ 野澤靜證，《大乘佛教瑜伽行研究：解深密經聖者慈氏章及疏之譯注》，頁164。

⁵⁷¹ 野澤靜證，《大乘佛教瑜伽行研究：解深密經聖者慈氏章及疏之譯注》，頁167。

⁵⁷² 圓測，《解深密經疏》卷六，續藏經，冊21，頁305，上。

⁵⁷³ 圓測，《解深密經疏》卷六，續藏經，冊21，頁305，中。

⁵⁷⁴ 圓測，《解深密經疏》卷六，續藏經，冊21，頁305，中。

離開這個心的真實不變的作用。因此被質疑，如果沒有真實作用如何能有「能取」「所取」的分別。為回答此質問，說依他起，似心生時，就會有如此的影像顯現，在這個層面來說心是能取，可以取於境的。之後又舉無性《釋》中的說明，心如此這般的生起時，由於緣起的作用，從一體上產生兩影，此二者不即不離，心與心法的關係也是如此。

(3) 是世尊以譬喻來說明。此處依據英譯本來說明最為清楚，此一句可譯為，「例如，基於形 (form)，在一個完美清淨的圓鏡子中，形自己會被看到。一個人想，我看到了一個影像。這個形 (form)，還有這個影像的樣貌 (the appearance of the image)，像不同的事實一樣出現 (appear)。」依照玄奘譯本也大略如此，所依託者是此清淨鏡面，真實情況是，以「質」為緣，所見者仍然是原來的「質」，但卻被說為見到的是影像，並且是離開此「質」而有的影像。此中的「質」，依菩提流支譯本說為「境像」，依真諦譯本說為「面」。此一譬喻涉及到三個方面，一個是形 (form)，一個是鏡，一個鏡中影 (image)，基於形色，才有影，但是對於觀看者而言，看起來卻像是兩個完全不一樣的事實同時存在。

(4) 是最後結尾的部分，是回到「心」與「三摩地影像」的關係上，心生起運轉的時候有影像顯現，好似獨立存在的一個事實。這一點在玄奘、真諦、英譯本中，均無異議。只有菩提流支譯本中稍感不同，此一句是說，由心所生起的不離於心，一旦離於心，就會顯現為境，也就是是三摩地的境像。此處如果比照兩個譬喻中句式結構相同處的位置，可以看得出來，形是鏡中形之影的基礎，只有形，沒有影，但是看起來卻像是兩個事實，心是三摩地影像的基礎，只有心，沒有這個影像，看起來此影像好像是獨立於心的事實。

(三) 第三組問答

此一段進入到第三組問答，即由修觀行者在止觀修行的過程中「影像」與「心」

之不異轉而說明，對於一切眾生在日常生活中所觀察的「色」等法與「心」是異或不異的問題。在這樣一組問答的討論中，「觀」的主體發生了轉變，進入到一個更為廣泛的面向，也就是一般的眾生、凡夫、未經修行者，凡夫的狀態，即是認為諸法各有其自性，並安住在這樣的自性當中⁵⁷⁵，所涉及的場景也不再是在瑜伽修行止觀的過程中，而落實到日常生活的脈絡之下。比照三個譯本⁵⁷⁶，此一段文字可以從三個層次來說明。

小句（1）是彌勒菩薩所問，此中比較的兩個對象，一個是諸「色」等法，一個是「心」。「心」在上面的論述中已經說明，而其中的「色」等諸法，在理解上有三個要點：其一，它們同時作為認知的對象，在菩提流支譯本中說其為「境界」，而在英譯本中則是使用「色等之樣態樣貌」(the appearances of the forms)這樣的語詞；其二，它們是心運行後的影像，是心之影像(images of the mind)，或如菩提流支所譯是「心之法」；其三，凡夫對於這樣的色等法、或者說心運行所產生的影像，所採取的態度是住於它們的自性(abide in the nature)之中。至少從這一小句的說明中，也是承認色等法是心識的運作而來。

對於上述問題的回答，在小句（2）中，各譯本均是說明二者無異。

小句（3）是世尊對此進一步解說其原因。此處的主體承接上文，說為凡夫

⁵⁷⁵ 此「自性而住」一句，依藏文本可翻譯為「住於自性者」，智藏《疏》說是處於本來狀態，覺藏《疏》是說住於非等引地的普通行境，圓測《疏》中說此是「分別散心所緣」，一般可理解為凡夫未經修行的日常狀態。

⁵⁷⁶ 玄奘譯本（《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 698，上、中）：

- (1) 若諸有情自性而住，緣色等心所行影像，彼與此心亦無異耶？
- (2) 亦無有異。

(3) 而諸愚夫由顛倒覺，於諸影像，不能如實知唯是識，作顛倒解。
菩提流支譯本（《深密解脫經》卷三，大正藏，冊 16，頁 675，上）：

- (1) 一切眾生所有心法、色等境界，為異於心、為不異心？
 - (2) 不異於心。
- (3) 而諸凡夫顛倒智取，不能識知但是心法，以不如實知彼種種境像，顛倒取顛倒法。
英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Sandhinirmocana Sūtra*. p.155）：
- (1) Bhagavan, are the appearances of the forms of sentient beings and so forth, which abide in the nature of images of the mind, not different from the mind?
 - (2) The Bhagavan replied: Maitreya, they are 'not different'.
 - (3) However, because childish beings with distorted understanding do not recognize these images as cognition-only, just as they are in reality, they misconstrue them.

或愚夫，其所憑藉者，是一種分別認知的模式，是歪曲的理解（distorted understanding），如文中說為「顛倒智」、「顛倒覺」，由此產生的後果是，對於這些影像不過是由心識之分別運作所產生的這件事並不能夠如實知曉，而生起顛倒的見解。⁵⁷⁷

二、通達唯是識是「心一境性」

在《解深密經》中另外一個講到「唯是識」的重要脈絡，即是由詢問修觀、修止、止觀雙修，分別帶出什麼是「心相」、「無間心」、「心一境性」，由通達三摩地所行影像唯是識來說明「心一境性」，最後落實到「唯識」上的那一組問答。

⁵⁷⁸此處所討論的，接續上文的脈絡，重點也在於「心」與「心的影像」之間的關係，並經由止觀的修行來予以說明。玄奘所譯《解深密經》中此一段的文字如下：

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！齊何當言菩薩一向修毘鉢舍那？」

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！若相續作意唯思惟心相。」

「世尊！齊何當言菩薩一向修奢摩他？」

「善男子！若相續作意唯思惟無間心。」

「世尊！齊何當言菩薩奢摩他、毘鉢舍那和合俱轉？」

「善男子！若正思惟心一境性。」

「世尊！云何心相？」

「善男子！謂三摩地所行有分別影像，毘鉢舍那所緣。」

⁵⁷⁷ 如圓測《疏》（圓測，《解深密經疏》卷六，續藏經，冊 21，頁 306，下）中的解說，色等所緣境亦不離心，是由於凡夫的顛倒錯亂，將此影像作為在心之外而生起的見解。此後又舉《廣百論》中的說明，討論「唯識」是為了讓眾生可以舍離外境，如此分別妄心就會熄滅，可以證會中道，契合諸法真如。

智藏《疏》（野澤靜證，《大乘佛教瑜伽行研究：解深密經聖者慈氏章及疏之譯注》，頁 165）中，也是說此為尚未見諸法真如之凡夫，如患眼病者將「無」錯執「有」。

⁵⁷⁸ 圓測《疏》中稱此一段文字為「修習止觀單雙門」，智藏《疏》和覺通《疏》中則稱此一段是為不退失「知三相修習之時節」之抉擇假。

「世尊！云何無間心？」

「善男子！謂緣彼影像心，奢摩他所緣。」

「世尊！云何心一境性？」

「善男子！謂通達三摩地所云影像，唯是其識；或通達此已，復思惟如性。」⁵⁷⁹



從上文不難看出此處所出現的共有三個脈絡，修觀所對應「心相」，修止所對應的「無間心」，止觀雙修的「心一境性」。以下就從這三個脈絡，結合不同譯本的主要內容來比較分析此一段落的思想。

(一)「修觀」與「心相」

有關這兩組的問答的要點內容依三個不同譯本的比照分析⁵⁸⁰，此一個脈絡中所關聯的三個方面，一是在說明菩薩單獨的進行「觀」(*vipaśyanā*)的修行活動這樣的狀態，二是在這樣的情形下其所作意思惟的對象是「心相」(*citta-nimitta, mental signs*)，即心之行相，而此「心相」所指射的對象，就是「三摩地所行有分別影像」，在本經中是止觀修行中四種所緣境的一種。在《解深密經》中並未說明此「有分別影像」的具體含義，如果參考《瑜伽師地論》和《解深密經》的幾個註疏中的說明，除了說為是觀之行相、所緣外，還為四慧行所攝、具三門、以依事之六差別為所緣，相似所知事，或說為所知事同分影像。在圓測《疏》中，

⁵⁷⁹ 玄奘譯，《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 698，中。

⁵⁸⁰ 玄奘譯本（《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 698，中）

(1) 齊何當言菩薩一向修毘鉢舍那？若相續作意唯思惟心相。

(2) 云何心相？謂三摩地所行有分別影像，毘鉢舍那所緣。

菩提流支譯本（《深密解脫經》卷三，大正藏，冊 16，頁 675，上）

(1) 云何菩薩一向修行毘婆舍那？若菩薩隨順觀彼心相不斷，如是菩薩一向修行毘婆舍那。

(2) 何者是心相？所謂分別三昧境界鏡像觀毘婆舍那，是名心相。

英譯本 (John Power. *Wisdom of Buddha : the Sañdhinirmocana Sūtra.* pp.155-157) :

(1) at what point do those Bodhisattvas solely cultivate [the practice of] *vipaśyanā*?

When they attend to mental signs with continuous mental attention.

(2) what are the mental signs?

they are the conceptual images that are the focus of *samādhi*, the objects of observation of *vipaśyanā*.

則是以「相分」來說明，即「謂相續思惟聞思慧俱心之相分」⁵⁸¹。

此中活動的運作模式說為「相續作意」，是一種持續不間斷的以意念的運作為基礎的模式，這裡的「作意」(mental attention)，正確的表述就是意識之運作，但是此種運作不是摻雜雜染的運作模式，而是一種專注的清淨的運作模式。如在覺通《疏》中，即說此為加行究竟分位的「觀」。

對於此中所說之「心相」，英文使用 mental signs 這樣的語詞，即精神的心理的相，重點在於「相」，它是對應著某種對象的「相」(nimitta)，是有掛礙和執取的存在。它首先是「三摩地所緣」(the focus of samādhi)，或說為「三昧境界」，同時是有分別影像、鏡像，是有概念分別的影像 (the conceptual images)，是種種「法相」與「義相」，同時也是觀之所緣。

(二)「修止」與「無間心」

比照三個不同譯本⁵⁸²，此一個脈絡中所關聯的三個方面，一是在說明菩薩單獨的進行「止」(śamatha)的修行活動這樣的狀態，二是在這樣的情形下其所「相續作意」思惟的對象是「無間心」(the uninterrupted mind)，而此「無間心」所指射的具體內容，就是第三「影像心」。⁵⁸³此「影像心」，依智藏《疏》和覺通《疏》的相關說明，都是指「無分別影像」，即四種所緣境中的第二種，如依《瑜伽師

⁵⁸¹ 圓測，《解深密經疏》卷六，續藏經，冊 21，頁 307，上。

⁵⁸² 玄奘譯本《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 698，中)

(1) 齊何當言菩薩一向修奢摩他？若相續作意唯思惟無間心。

(2) 云何無間心？謂緣彼影像心，奢摩他所緣。

菩提流支譯本《深密解脫經》卷三，大正藏，冊 16，頁 675，上)

(1) 云何菩薩一向觀彼奢摩他法？若菩薩隨順觀彼心相不斷，如是，菩薩一向觀彼奢摩他法。

(2) 何者是心無間？謂觀像心奢摩他觀，是名心無間。

英譯本 (John Power. *Wisdom of Buddha : the Samdhinirmocana Sūtra.* p.157)

(1) at what point do they solely cultivate śamatha?

When they attend to the uninterrupted mind with continuous mental attention.

(2) what is an uninterrupted mind?

it is a mind that observe the image, the object of observation of śamatha.

⁵⁸³ 在菩提流支譯本中，此處的說明和上一段文字相同，都是說「菩薩隨順觀彼心相不斷」，應該是譯本的錯誤。

地論》和此經的各種註疏的說明，除說其為「止」的所緣外，九種住心，六力，依四種作意轉起，依說為相似「所知事」，或說「所知事」同分影像。

此中活動的運作模式仍說為「相續作意」，與上一點同，如依覺通《疏》中所說，即是加行究竟為之「止」。差別者對於止所對應的對象，說為「無間心」，此心之運轉不間斷，如智藏《疏》⁵⁸⁴中即說此是「無間斷、無障礙 (*antarāya*)」的心之生起，並且認為這是一種向內的轉起。此一語詞在菩提流支譯本中又說為「心無間」，按照英譯本的翻譯似乎更容易理解其含義，即「沒有被打斷的、間斷的心」(the uninterrupted mind)。此處的「無間心」，如依玄奘譯本即以上文所說的影像為所緣的心，或者依菩提流支譯本說為「觀此鏡像之心」，英譯本也說是觀察 (observe) 影像的心，此心同時也是「止」的所緣、所觀的對象 (the object of observation of *śamatha*)，這一點在三個譯本的說明中是一致的，也就是指向「無分別影像」。不過此處圓測《疏》⁵⁸⁵中則是以「見分」來說明，如其解釋「無間心」時說為「前無間相續緣法義境聞思二慧相應見分」，之後舉《瑜伽師地論》的說明，「無間作意」就是在一切時間都沒有間斷相續轉動，是說「止」的作用在於讓心不呈現散亂的狀態，所以只緣心為境；另一種觀點則認為此「無間心」是以次前無間隔心以為所緣；圓測以前一種說法正確。

(三) 止觀雙修——「心一境性」

比照三個不同譯本⁵⁸⁶，此一個脈絡中所關聯的三個方面，一是在說明菩薩同

⁵⁸⁴ 野澤靜證，《大乘佛教瑜伽行研究：解深密經聖者慈氏章及疏之譯注》，頁 174。

⁵⁸⁵ 圓測，《解深密經疏》卷六，續藏經，冊 21，頁 307，上。

⁵⁸⁶ 玄奘譯本（《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 698，中）

(1) 齊何當言菩薩奢摩他、毘鉢舍那和合俱轉？若正思惟心一境性。
(2) 云何心一境性？謂通達三摩地所云影像，唯是其識；或通達此已，復思惟如性。
菩提流支譯本（《深密解脫經》卷三，大正藏，冊 16，頁 675，上）
(1) 云何菩薩奢摩他、毘婆舍那二法和合，一時修行？若菩薩觀心一心，如是，奢摩他、毘婆舍那一時修行。
(2) 何者是心而言一心？所謂觀彼三昧境像覺知是心，覺知是心已修真如觀，是名一心。
英譯本（John Power. *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra*. p.157）

時結合「止」(śamatha) 與「觀」(vipaśyanā) 兩種運轉的修行活動時的狀態，二是在這樣的情形下所思惟的對象被冠名為「心一境性」(cittaika-agratā, the one-pointed mind)，而此「心一境性」所指射的具體內容，就是第三方面所要敘述的內容，即是與「影像」只是「識」所顯現這件事能夠通達了知而已。依照智藏《疏》和覺通《疏》中的說明，此處「止觀雙運」，其所緣即是「事邊際」和「所作成辦」，即《解深密經》中所說的四種所緣境的後二種，依《瑜伽師地論》和本經的各註疏中的說明，「事邊際所緣」即是包括了「盡所有性」和「如所有性」在內的於一切所緣行相之通達，如此亦獲得「轉依」，此時是「見道」，「所作成辦」則是在此「見道」的基礎上不斷修行，獲得「無分別智」後的所緣境界。

此處所說的「心一境性」是玄奘譯本所使用的語詞，或者可以理解為「心」與「境」的同一性，或者依玄奘譯文中所習慣的倒裝翻譯的方式，說為此境即是此一心。在菩提流支譯本中說為「觀心一心」或「一心」，觀看此心只是一心，這與英譯本所說的 the one-pointed mind 有類似的地方，或者可以被理解為點出只有這一個心的意思，其具體內容則要關聯到後文解說的部分。在覺藏《疏》⁵⁸⁷中則特別指上文所討論的「有分別影像」與「無分別影像」兩種所緣境能夠成為一處，亦即超過兩種影像所緣。圓測《疏》⁵⁸⁸中說明此「心一境性」有兩種不同的解釋：第一種觀點區分了「心一境」和「心一境性」，說「世俗」唯識，境不離心，或者說只有一心，是「心一境」；說「勝義」唯識，一切法唯一真性，此處又或者可以理解是「真如」，是「心一境性」。第二種觀點，認為此處說「性」，同時包括「世俗」和「勝義」兩個層面，所舉《成唯識論》卷九中兩種唯識性，

(1) At what point, having combined the two, śamatha and vipaśyanā, do they unite them?
When they mentally attend to the one-pointed mind

(2) what is the one-pointed mind?

It is the realization that: This image which is the focus of samādhi is cognition-only.
Having realized, it is mental attention to suchness.

⁵⁸⁷ 野澤靜證，《大乘佛教瑜伽行研究：解深密經聖者慈氏章及疏之譯注》，頁 178。

⁵⁸⁸ 圓測，《解深密經疏》，續藏經，冊 21，頁 307，上。

一種是「世俗」，也就是依他起相，一種是「勝義」，也就是圓成實相。這裡不難看出，圓測的解說與智藏、覺通的解說差異即在於，並無將「唯識」所出現之段落置於一個比較高的位置上。



在小句（2）對於提問的回答中，三個譯本都區分了兩點內容。第一是說，這樣的作為三摩地的所緣的「影像」或「境像」，僅僅只是「了別」的作用，玄奘譯本說為「識」，菩提流支譯本說為「心」。在此之後帶出第二點的說明，就是開始進行真如觀的修行，在玄奘譯本說此是「思惟真如性」，菩提流支譯本說「修真如觀」，英譯本說是「於真如作意」（mental attention to suchness）。那這樣的脈絡就回到了前面的章節討論「真如」時的相關議題。如依智藏《疏》中的說明，「凡是法，於三昧中以心的影像之形相而顯現的法，與心並不相異。因為彼等諸法自性不成故。是故以『彼為唯記識』而通達真實際」⁵⁸⁹，此說似與經文略有差別，因為在智藏的《疏》中，此一段文字即是以了知諸法唯是「識」所了別而來，即離能取所取的二邊，而得無二智、無分別智來說，即於此當下即自證到諸法法性、真如。

三、散見於其他段落的「唯識」經文

（一）「了別真如」

與「唯識」相關的另一個語詞脈絡就是「七種真如」中的「了別真如」，此問題已在論文第二章中有所討論，其中對於「了別真如」的定義，即是以「一切行唯是識性」予以說明，進而又以人、法二無我的「相真如」與「了別真如」一起說為諸法平等平等，以前者說明諸法之平等，是因諸法都是空性來說，後者所說的諸法平等，則是建立在諸法皆是識所分別作用下形成的這一點來談。

在經文中還有其他的一些段落與此「了別真如」相關，約略整理一二，已說

⁵⁸⁹ 野澤靜證，《大乘佛教瑜伽行研究：解深密經聖者慈氏章及疏之譯注》，頁175。

明將諸法說為是「識」所了別的「真實」具有哪些特質。

其一是在〈分別瑜伽品〉中解說依「真如」除遣諸相之後，又說明需依靠三種「能觀察心」才能堪任如實觀察所有「真如」，此三種「能觀察心」即「聞所成能觀察心」、「思所成能觀察心」、「修所成能觀察心」，而此中之「真如」即是依「了別真如」來說，了別各境，知其都是「識」所顯現的影像。⁵⁹⁰

其二，在〈分別瑜伽品〉的結尾部分，彌勒菩薩詢問止觀修行如何能引發菩薩六神通的廣大功德，世尊以六點說明，即善知「心生」、「心住」、「心出」、「心增」、「心滅」、「方便」，其中的第二點，即是以如實知「了別真如」說為善知「心住」，此「心住」即是心不散亂、安住之相，能如實了知「了別真如」，即已由「無分別智」證得一切法皆是「識」所分別而來，無能取所取的二分。⁵⁹¹

(二)「唯識相」

在〈分別瑜伽品〉以「十七種空」除遣十種相的脈絡中，了知「相真如義」所帶出的四種相的其中之一即是「唯識相」，此內容在論文第二章中討論「空性」的部分已作說明。此中所說「唯識相」之除遣所對應之「空性」雖然各方觀點不同，仍有爭議，不過以「諸法唯是識分別而來」所說明之「唯識相」，亦需要經由「空性」的除遣，應是並無異議的。

(三)「心生」中的諸識

此外，在〈分別瑜伽品〉中與「識」相關之脈絡，又見於上文所說彌勒菩薩詢問止觀修行如何能引發菩薩六神通的廣大功德，世尊以六點說明中的第一方面善知「心生」，由此帶出十六種心生起差別相⁵⁹²。此處的心生起差別就是心在活動

⁵⁹⁰ 玄奘譯，《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 700 下-頁 701 上。

⁵⁹¹ 玄奘譯，《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 702，下。

⁵⁹² 玄奘譯，《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 702，中、下。

時的種種不同樣態，是以「心」作為觀察對象來說的，有如此十六種不同的樣態，此十六種具體又可以分成如下三組。

第一種說明「阿陀那識」(*ādāna-vijñāna*)，此處與上文〈心意識相品〉所說略有不同，意在說明的兩點，其一，此「識」難以被知曉，微細難觀察，如玄奘譯本說「不可覺知」，菩提流支譯本說為「不覺不知」；其二，此「識」使得器世間得以堅住不壞，如玄奘譯本說「堅住器」，菩提流支譯本說為「不動器世間」。

第二種說明「分別意識」，其特征是以種種行相為所緣，比如色聲香味觸法之六境，於一時可以取一境或多境，這正與〈心意識相品〉中所說內容相契合。如此段文字中說能於一時間陷入多定見許多佛土以及許多如來。

第三種至第七種所對應者皆是「繫識」⁵⁹³，依菩提流支譯本說為「相應識」，即與所緣境相繫縛或者相應，由所緣境依照欲界、色界、無色界的區分，而有所不同。緣「小相」所生者即是緣欲界之相所生「繫識」；緣「大相」所生者，即是緣色界之相所生「繫識」；緣「無量相」所生者，即是緣無色界中「空無邊處」、「識無邊處」所生之「繫識」；緣「細微相」所生者，即是緣無色界中「無所有處」所生的「繫識」；緣「邊際相」所生者，即是緣無色界中「非相非非相處」所生的「繫識」。

第八種說為「出世識」、「緣滅識」，即無上述所說種種相對應的「相」作為所緣，由「無相」而生起。⁵⁹⁴

第九種到第十六種，即是在說明與某種「行相」伴而來的「識」。如第九種與「苦行」相伴者，即是地獄道的「識」；第十種與「雜受」相伴者，即是與苦、樂、非苦非樂相伴的欲界「識」；十一說與「喜」俱行是達到色界初禪、二禪境界時與之相伴的「識」；十二說與「樂」俱行是達到色界三禪境界時與之相伴的

⁵⁹³ 此一「繫識」，依演培法師《解深密經語體釋》（頁381-382）中所說，即為「阿賴耶識」。

⁵⁹⁴ 依照菩提流支譯本此處所說「出世間相應識」，是以觀「極細相」來說明，與玄奘譯本有異。

「識」；十三與「非苦非樂」俱行是達到色界四禪境界一直到非想非非想處境界時與之相伴的「識」；十五說與「染污」俱行，即關聯於各種煩惱和隨煩惱；十六說與「善」俱行，即關聯於信等十一種善法；十六說「無記」俱行，即非染污之煩惱，亦非信等善法。

從上述的分析不難看出，《解深密經》此處在討論「識」的問題時，除承認有一微細難治、執持世間的「阿陀那識」和通常意義上起到分別作用的「分別意識」外，在談論「識」的時候，多是以所緣境的差別以及諸受的不同來說明的，所關聯之情境，即在於修行者在修行過程中隨著境界的提升，所觀之境以及隨之而來的心在運作時的感受也會發生變化，由此需要觀察此「心」的樣態如何，而有上述種種「識」的差別相之安立。

四、「真實」相關議題之討論

從上述所引述的圓測《疏》和智藏、覺通一系《疏》之相關內容，不難發現其中的差別。智藏、覺通《疏》中對「唯識」這兩段文字所表述之「真實」賦予極高的程度，直接將諸法唯有識說其為離於能取、所取二邊的「無二智」、「無分別智」，「無分別智」所觀照者自是最高「真實」無疑，並且以「止觀雙運」同時又是加行究竟道的分位來說明「心一境性」，是事邊際所緣、所作成辦所緣，而非像圓測《疏》中還有「世俗」和「勝義」的區分，依照「唯識」之后再說明「真如」這樣的次第來進行。不過即便如智藏、覺通《疏》中將此處所說之「真實」予以如此高的地位，其中的「真實」也並不是落在「識」的一邊，而是離於「能取」、「所取」的二邊來說明，而離於「能取」、「所取」是著落於「影像」與此「心」不異、「影像」為此「心」所顯現這一方面來說明。

重新審視之前學者的一些觀點，如穆帝所說的唯識學派所確立的「淨識」作為絕對論的「真實」，如依《解深密經》之文本脈絡來看，可能並不具有合理性。

如施密特豪森認為，早期的「唯識」只是與禪修經驗相關。Alex Wayman 認為《圓測疏》藏文本，和智藏對《聖者慈氏章》中餓鬼的譬喻，意在說明早期的唯識（representation-only）所產生的背景是在修行止觀三摩地的過程中，而且並非是全然否定 meditative object(*ālamabana*)，只是識不去攀援（apprerend，*ālamabana*）。高崎直道等日本學者認為早期所說的「唯識」只是影像門的唯識觀。依照《解深密經》經文中的相關說明，恐怕也不盡然，畢竟在說明「唯是識」的脈絡中，是明確的將此種思維模式，由修觀行者拓展到凡夫的領域，而依舊說為不異。John Powers 在書中也對此點提出同樣的看法，而質疑 Alex Wayman 和施密特豪森的唯識是適用於修行相關之脈絡的觀點。至於「唯識」是否否定外境的問題，則有賴于這是一種什麼樣的否定，說其為空性非自性有，也同樣可以說為是一種否定。至少在《解深密經》的文本脈絡中，以諸法為「識」所了別而來，與說諸法二無我性，此兩點處於一種平等的位置，這在七種真如的脈絡中可窺探一二，即是以兩種不同的方式來說明諸法非真實，而真實的是其無自性性，以及由識分別認知所產生的這兩個方面。正如談空性之真實，不能著落在空性本身，談識之真實，自然也不能著落在識本身。而止觀修行中的「法」，亦是世尊言教施設而來的「法假安立」，與〈勝義諦相品〉及〈一切法相品〉中所討論的法是一樣的，其實與《中論》中討論二諦時所面對的「言說法」並無差別。

此外，依高崎直道⁵⁹⁵的看法，「心一境性」的一段文字，所說明的即是後來瑜伽行派典籍中所說的悟入唯識性，觀是作意「心相」（cittanimitta），即「作為起心作用之因之對象」，止是作意「無間心」（*ānataryacitta*），即「正在直接面對著物件之心」，止觀雙運，即作意真如，即認知到所觀物件只是了別作用的產物，說為作意心一境性，「心與物件形成為似乎一體的那種作意」。如此即是分別面對「心所分別而來的法」，緣此法之「心」，最後是「真如」，這樣一個次第脈絡。

⁵⁹⁵ 高崎直道等著，《唯識思想》，頁 17。

一個可供比較的文本，即是《辯中邊論·辯相品》中的第七個偈頌，*arthābupalabdhīm niśritya vijñaptimātrasyāpy anupalabdhīr jāyate*，玄奘譯為，「復於依境無所得故，復有於識無所得生」，真諦譯為「由所緣境無有體故，能緣唯識亦不得生」，意在說明，離於所取後，能取亦不能得，是以二取的相依相待來解消「識」這一問題。不過在《解深密經》的脈絡中，則似乎更強調，法有法相，心有心相，雖然法相是基於分別認知而來，心相亦然，都是基於言說而來的假言施設，因此是無自性的，是空性，是真如。

筆者認為，正確理解上文中所說「識」以及「唯識」的相關內容，不能脫離語境脈絡以及〈分別瑜伽品〉的文本環境，縱觀全品內容，有兩個方面特別值得注意。一是作為止觀修行所依的「法假施設」的重要性，由此帶出依法不依法，緣別法、總法、小大無量總法，知法知義及法相義相的除遣等相關議題的討論；二是從整個修行次第相關之文字脈絡來看，是從緣「法」到安住於「心」，最後又將「法」與「心」藉由「真如」來說明，其所談「真實」仍然不曾脫離「法性」、「空性」這樣的角度，而非單純的落實在「唯識」而已。



第三節 〈分別瑜伽品〉中的「如所有性」和「盡所有性」

本節的主要內容是由〈分別瑜伽品〉中同時與「識」和「真實」兩個方面相關的一組概念「盡所有性」和「如所有性」的討論來帶出，「盡所有性」和「如所有性」在《解深密經》中雖然只列屬在以十種相了知於義的脈絡下，但是在《瑜伽師地論·真實義品》中卻用於討論諸法之「真實義」，並且在其他經論中主要用於解說四種所緣境事中的「事邊際所緣」，經由智藏《疏》和覺通《疏》的解說而關聯於「阿賴耶識」的「事」，此二性亦被視為是識的「異門」和「能相」。此外，《瑜伽師地論》在解說「如所有性」時以「道理性」說明，由此帶出「四種道理」，其中「證成道理」同時亦關聯於「四種真實」中的「道理極成真實」的說明，與所討論的「真實」議題也有相關性。

如此，本節包括兩方面的內容，一是對「盡所有性」和「如所有性」的討論，主要包括「盡所有性」和「如所有性」在《解深密經》各譯本的說明，其他經論的說明，《解深密經》註疏中的討論，以及一些學者的觀點；二是對「四種道理」的討論。

一、「盡所有性」和「如所有性」

「盡所有性」和「如所有性」是一組與「真實」相關的語詞，「盡所有性」(*yāvadbhāvikatā*)，*yāvad* 表示「盡可能多的」、「直到…為止」，*bhāvika* 表示「實際存在」(actually being)、「有」(existing)、「被完成的」(be accomplished)，其後加表示性質的陰性字尾 *tā* 所組成的梵文語詞，用以表達「作為存在對象的全體集合」的一種性質；「如所有性」(*yathāvadbhāvikatā*)，*yathāvat* 來自於表示「那

個」的梵文語詞 *yathā*，其含義可表達為「正確的」、「恰當的」、「究竟的」，與 *bhāvikatā* 所組成的語詞用於說明「是真實的、正當的、如事情應該成為的那樣」的一種性質。



(一)《解深密經》各譯本對此內容的討論

1、玄奘譯本：

「盡所有性」和「如所有性」，前文已約略提及，在《解深密經》中出現的語境是為說明菩薩在止觀修行中如何知法、知義，其中即借由十種相了知於義，其中的前兩種，就是「盡所有性」和「如所有性」，如經文中說，

「善男子！彼諸菩薩，由十種相了知於義：一者、知盡所有性；二者、知如所有性；三者、知能取義；四者、知所取義；五者、知建立義；六者、知受用義；七者、知顛倒義；八者、知無倒義；九者、知雜染義；十者、知清淨義。」

「善男子！盡所有性者，謂諸雜染清淨法中，所有一切品別邊際，是名此中盡所有性。如五數蘊、六數內處、六數外處，如是一切。」

「如所有性者，謂即一切染淨法中，所有真如，是名此中如所有性。此復七種：…」

596

此中第一組即是「知盡所有性」和「知如所有性」，其中「盡所有性」所要表達是包含一切染法、淨法中各種法之品類差別，如文中以五蘊、六處、六識來說明；而「如所有性」則關涉到這些染淨法中之真實本質，所以後文中依「七種真如」來說，「七種真如」的內容，在前面的章節已經分析過。

在所知義的脈絡中，說明為十種，分別為知「盡所有性」、知「如所有性」、知「能取義」、知「所取義」、知「建立義」、知「受用義」、知「顛倒義」、知「無倒義」、知「雜染義」、知「清淨義」。從它們的排布來看，剛好是兩兩一組相互

⁵⁹⁶ 《解深密經》卷三，大正藏，冊 16，頁 699，下。

對應，可以比照來看。所以「盡所有性」和「如所有性」，在面對一切雜染清淨法這樣的集合時，也是一組相互照應的概念。「盡所有」從漢語的語詞來看，就是窮盡一切的含義，而「如所有」則是說這一切法中的真如法性。



2、菩提流支譯本：

此二者在《深密解脫經》中被譯為「所應修行者修行」和「修行至究竟處」，如經文中說，

彌勒！云何菩薩觀義？菩薩觀義有十種。何等為十？

一者、所應修行者修行，二者、修行至究竟處…

彌勒！若菩薩染、淨法中一切種差別修行——謂陰五種數、內入六種數、外入六種數——如是等差別修行，彌勒！是名菩薩所應修行者修行。

彌勒！若菩薩於染、淨法中如實知真如，彌勒！是名菩薩修行至究竟處。⁵⁹⁷

此可能更清楚的描述出菩薩面對一切法修行中至廣大至深邃之要求，「所應修行者修行」正是帶出了一切法的所有品類差別，也就是修行的內容，而「修行至究竟處」，則是此種修行應該到達極致也就是最高的真實，可以理解為面對上述所說的所有項目時，最終應達至的標準。在解說「所應修行者修行」的具體內容時，與玄奘譯本並無太大差異，所涵攝的範圍仍包括在染、淨之中，一切差別修行，而以五陰、內六處、外六處等加以說明。「修行至究竟處」，也是以如實知染、淨法中真如來說明，並由此帶出七種真如的說明，不復贅言。

3、英文譯本

在英文譯本中，此二者則分別被表述為“that which exists relativaly”，「相對的

⁵⁹⁷ 《深密解脫經》卷三，大正藏，冊 16，頁 676，中。

或者相關聯的存在」，以及“that which exists in fact”，「一種事實性的存在」。

在解說「盡所有性」時，原文如下：



the totality of all the types of divisions among afflicted or purified phenomena is ‘that which exists relatively’.

This [totality] includes the fivefold enumeration of the aggregates,

the sixfold enumeration of the internal sense spheres,

the sixfold enumeration of the external sense spheres, and so forth.⁵⁹⁸

與上文中的兩個譯本同樣，也是分為兩個層次，此處先是對何為「盡所有性」定義，即在所有的雜染法或者清淨法（afflicted or purified phenomena）的門類（divisions）的所有種類(all the types)，它們的總體，說為「以相對性存在的那一個東西」，即「盡所有性」。在第二個層次中，則是帶出具體的內容來說明，即五蘊，內六處，外六處，and so forth 說明除此之外，還有許多種種，此處只是約略以此說明。

這裏或者可以如此理解，首先最大的集合是雜染法和清淨法所帶出的一切法，這些法的項目被區分為蘊界處等門類差別，在每一個門類下，又有不同的種類，如蘊包含五蘊，所有這些，從最大的範圍到最細小的項目的總體，就是「盡所有性」。

在解說「如所有性」時，此一段英文如下：

the suchness of those same afflicted and purified phenomena is ‘that which exists in fact’.

Furthermore, [suchness] has seven aspects:...⁵⁹⁹

⁵⁹⁸ John Powers . *Wisdom of Buddha : the Sañdhinirmocana Sūtra*. p.171.



這裏與上文中所說的兩個譯本相同，分成兩個層次，一個層次是解說何為「如所有性」，一個是帶出具體所包含的內容，即以「七種真如」來說明，此一部分內容在前章節中已經說明，此處不復贅言。此處所涵蓋的內容仍然是上文所說的一切雜染法和清淨法，以它們的真如性，說為「那個作為事實的存在」，也就是如所有性，此真如落實到具體的內容，即指代「七種真如」。

（二）其他經論對「盡所有性」與「如所有性」的解說

圓測在《解深密經疏》中認為，「盡所有性」和「如所有性」的討論最早即出現在此經文中，之後被各論師因義取文，因此有種種不同的解說。在圓測《疏》中，與「盡所有性」和「如所有性」相關之段落，包括兩個部分：一是在本品開端，解說四種所緣境時，因引用其他論典的文本，約略提及「盡所有性」和「如所有性」的討論，即以此二性來解說「事邊際所緣」；二是在討論到以十種義名為知義時，較為詳細的說明何為「盡所有性」、「如所有性」。此處所引用到的其他經論的一些文本，具體包括《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》、《集論》和《雜集論》的一些內容，以下就結合這些經論中相關內容，來補充說明「盡所有性」和「如所有性」的問題，所引用之文本，亦包括圓測疏中未及引用的部分。

1、《瑜伽師地論》的「盡所有性」和「如所有性」

在《瑜伽師地論》中，「盡所有性」和「如所有性」這一組概念出現過多次，但是最主要的還是在說明「遍滿所緣」四種中的「事邊際性」，之後又將如實了知此二性說明為「真實義」，而對應著「盡所有性」和「如所有性」，同時還有與之相應的「慧」的問題。如此，以下就主要從這三個方面來帶入《瑜伽師地論》

⁵⁹⁹ John Powers . *Wisdom of Buddha : the Sañdhinirmocana Sūtra.* pp.171-173.

對「盡所有性」和「如所有性」的討論。

(1)「事邊際性」中的「盡所有性」和「如所有性」

考察「盡所有性」與「如所有性」所出現之語境，由如下的次第關係。

首先，所緣境共有四種，分別是遍滿所緣、淨行所緣、善巧所緣、淨煩惱所緣。《瑜伽師地論》卷十三⁶⁰⁰中但列名字。卷二十六、二十七中，則對此四種所緣境事的每一種都詳加解說。卷六十五⁶⁰¹中說此四者是繫屬瑜伽作意四種所緣，也是只列名字。

其次，在卷二十六的相關說明中，「遍滿所緣」又分為四種，分別是「有分別影像」、「無分別影像」、「事邊際性」、「所作成辦」。此四者之名稱，正好對應於《解深密經》中〈分別瑜伽品〉中所說的止觀修行中的「四種所緣境事」，但是在各自的理解上有差別。如有分別影像，簡單來說就是以所聽聞的佛法或者教說作為所緣，對於其中的「所知事同分影像」，進行「觀」的修行運作，具體而言就是經由四種方式，即「觀察簡擇」、「極簡擇」、「尋思」、「伺察」來觀察對象。

「無分別影像」，就是在受取此影像——三摩地所行境界後，不再進行如上的四種方式，「觀察簡擇」、「極簡擇」、「遍尋思」、「遍伺察」的考察，而是經由「止」的修行，而使心得以安住、寂靜，此心即成為所緣。「事邊際性」是所緣盡所有性、如所有性。「所作成辦」，就是經由止觀修行，於所緣影像得圓滿後，所得之轉依，此時有現量智生，而逐漸進入到各地的修行次第之中。後文中又說，此四種，「有分別影像」對應毗鉢舍那品，「無分別影像」對應奢摩他品，「事邊際性」對應真實事，「所作成辦」對應於因果相屬。

與此遍滿所緣的四種相類似的，還有在《瑜伽師地論》四十住意中的四作意，即「有分別影像作意」、「無分別影像所緣作意」、「事邊際所緣作意」和「所作成

⁶⁰⁰ 《瑜伽師地論》卷十三，頁346，下。

⁶⁰¹ 《瑜伽師地論》卷六十五，大正藏，冊30，頁663，上。

辦所緣作意」；以及《瑜伽師地論》卷六十七中十六種修的前三種，即「影像修」（合說「有分別影像」、「無分別影像」）、「事邊際修」以及「所作成辦修」。

第三，論中以所緣「盡所有性」和「如所有性」來解說何為「事邊際性」，所以此二者的討論，是列屬於「事邊際性」的名目之下。而在說明「事邊際修」的時候，也提及到「盡所有性」和「如所有性」。

如文中說解說「事邊際性」，

云何事邊際性？謂若所緣盡所有性、如所有性。

云何名為盡所有性？謂色蘊外更無餘色，受想行識蘊外更無有餘受想行識，一切有為事皆五法所攝，一切諸法界處所攝，一切所知事四聖諦攝，如是名為盡所有性。

云何名為如所有性？謂若所緣是真實性，是真如性，由四道理具道理性：謂觀待道理、作用道理、證成道理、法爾道理。

如是若所緣境盡所有性、如所有性，總說為一事邊際性。⁶⁰²

此一段文字簡要而言，是以蘊、界、處、四聖諦攝一切法周遍，來說明「盡所有性」。這其實是一種包含所有法的集合圓滿性的說明，比如說到「蘊」時，說色等五蘊外再無別五蘊，一切有為事都攝在這五蘊之中，以界、處來說明一切諸法均涵攝在內，用「四聖諦」來說明一切所知事都包括其中。此處與《解深密經》列舉蘊、界、處略有差別，但是經中也只是以此三為例，還有其他項目未曾列及。而在解說「如所有性」時除說明當所緣對象具有「真實性」、「真如性」這樣的屬性外，又增加了「道理性」，由此帶出「四種道理」，即「待觀道理」、「作用道理」、「證成道理」、「法爾道理」的相關說明。

另一段文字是有關「事邊際修」，

⁶⁰² 《瑜伽師地論》卷二十六，大正藏，冊 30，頁 427，中、下。

云何事邊際修？謂於過去未來現在內外龐細下劣勝妙近遠等法作意思惟，或於真如作

意思惟，如是或盡所有性故，或如所有性故，諸所有修名事邊際修。⁶⁰³

在這段文字中有很明顯的兩個脈絡，即作意思惟諸「法」，以及作意思惟此「真如」，如此相對應的，來說明或者是「盡所有性」，或者是「如所有性」。

此處不難看出，面對同樣的所緣境一切法時，有「法相」也有「法性」，能夠將所有這些具體的法的項目都涵蓋周全，都是止觀修行中所要觀察的對象，說明為是「盡所有性」，而對於其共相，也就是無相之「真如」作為所緣時，則是「如所有性」。

(2) 以「盡所有性」和「如所有性」說明「真實義」

本論文第一章在討論《瑜伽師地論·真實義品》所說「真實」時以約略提及，此論就是以諸法之「如所有性」說為諸法「真實性」，以諸法之「盡所有性」說為諸法「一切性」，以「真實性」和「一切性」合而為一來解說「真實義」的內涵，隨後又區分為「四種真實」。

(3) 與「慧」相關的「盡所有性」和「如所有性」

於上文所說，將統合「盡所有性」和「如所有性」之「真實義」作為所緣，對應的有兩種慧，此見於《瑜伽師地論》卷四十三本地分菩薩地的慧品中，與此慧品相關之內容，在討論「勝義諦相」時已經約略帶出。文中說明菩薩「清淨慧」的十種，共分為五組，其中於「真實義」的兩種，即對應上文所說的諸法之「一切性」和「真實性」，而分別由「盡所有性」和「如所有性」取「真實義」分為二。⁶⁰⁴

⁶⁰³ 《瑜伽師地論》，大正藏，冊 30，頁 668，下。

⁶⁰⁴ 《瑜伽師地論》卷四十三，大正藏，冊 30，頁 529，中。

同樣見於〈慧品〉的還有在解說「善士慧」時異門五種中的前兩種，「微細慧」和「周備慧」，面對同樣的所知境時，以悟入「如所有性」說為「微細慧」，以悟入「盡所有性」說為「周備慧」，從這兩點，亦可看出此二性在側重點上的差別。⁶⁰⁵

又如卷七十四中說明菩薩慧、菩薩智時，以於所知境通達「如所有」說明「慧」，通達「盡所有」說名「智」。⁶⁰⁶此處亦可對照前文討論時，有學者認為「如所有性」和「盡所有性」分別對應「根本智」和「後得智」來說明。

2、《顯揚聖教論》的「盡所有性」和「如所有性」

圓測《解深密經疏》中兩次提及到「盡所有性」和「如所有性」的內容時，不論是涉及到四種所緣境的解釋，還是具體到此二性的解說，都是認為《顯揚聖教論》中所說最合《解深密經》的內容，雖然此論被認為是整理《瑜伽師地論》而來，但是於此議題之說明仍有差別。

《顯揚聖教論》卷十六⁶⁰⁷在說明「遍滿所緣」的四種時是將「盡所有性」、「如所有性」歸入到「事究竟」中。首先，從此一段文字所出現之脈絡來看，位於〈成無性品〉的結尾處討論圓成實轉依相的部分。這一品所討論的主要內容，即是由上一品中所說的無我，而帶入法無我的說明，即三種無自性性。又因為三種無自性性，其實就是三種自性，所以本品的大部分內容，即是在說明三自性之內容及其成立道理。由說圓成實之清淨無漏，而說明圓成實就是轉依相，此轉依相因為兩種原因而不可思議，其中的第二種就是說由「四種道」能證得此轉依相，即包括四種境事。

其次，這裡是將境分為四種，即「遍滿境」、「淨行境」、「善巧境」、「淨惑境」。

⁶⁰⁵ 《瑜伽師地論》卷四十三，大正藏，冊 30，頁 529，上。

⁶⁰⁶ 《瑜伽師地論》，大正藏，冊 30，頁 709，上。

⁶⁰⁷ 無著著，玄奘譯，《顯揚聖教論》卷十六，大正藏，冊 31，頁 559 下，560，上。

而「遍滿境」所包含的四種，有分別影像、無分別影像、事究竟、所作成就，正與《解深密經》所說的止觀修行中的四種所緣境事相對應，這裡同樣是以「有分別影像」說為「觀」所行，而「無分別影像」對應「止」所行，所不同者，就在於以「盡所有性」和「如所有性」來說明「事究竟性」，以「轉依」和「無分別智」來說明「所作成就」。事之究竟，就包括著範圍上的廣大以及義理上的精深，即能夠達到最高之真實。

3、《集論》和《雜集論》的「盡所有性」和「如所有性」

與「盡所有性」和「如所有性」相關之探討，另一組可供參考的文本就是無著《大乘阿毗達摩集論》與安慧雜糅的《阿毗達摩雜集論》中的相關內容，以下就做簡要說明。

（1）所出現之語境脈絡

在《集論》卷六抉擇分中法品之中，在說明法之十二分教後，又討論到法所緣差別的問題，由此帶出四種所緣，即「遍滿所緣」、「淨行所緣」、「善巧所緣」、「淨惑所緣」，其主要內容，「遍滿所緣」亦是上文所說的四種，即「有分別影像所緣」、「無分別影像所緣」、「事邊際所緣」、「所作成就所緣」，在名稱的使用上與《解深密經》相同。

此處所不同者，即是對於「遍滿所緣」四種的理解，其中前兩種都是指止觀修行所緣境界，而沒有特別區分「觀」與「止」是分別對應著「有分別」與「無分別」，而將兩者的差別界定在一個是「勝解作意」，一個是「真實作意」，此兩種作意在《雜集論》中分別被解釋成「世間作意」和「出世間作意」，而後者同時是後得智所緣。如此原本基於止觀修行中，所運作方式的不同，而轉變成世間和出世間兩種。第三種「事邊際所緣」在《集論》中依舊說其為一切法之盡所有性、如所有性，並有進一步的解釋說明，此一點放在後文中再做討論。而第四種

「所作成滿所緣」，則是以「轉依」來說明，依《雜集論》所說即所得轉依者所緣境。



(2)「盡所有性」和「如所有性」的具体解說

在《集論》卷六中解說「事邊際所緣」，進而帶出一切法之「盡所有性」、「如所有性」，如文中說，

事邊際所緣者，謂一切法盡所有性、如所有性。

盡所有性者，謂蘊界處。

如所有性者，謂四聖諦十六行相，真如，一切行無常、一切行苦、一切法無我、涅槃寂靜，空、無願、無相。⁶⁰⁸

在《雜集論》卷十一中，對此一段文字的解說如下，

事邊際所緣者，謂一切法盡所有性如所有性。

盡所有性者，謂蘊界處。為顯所知諸法體事，唯有爾所分量邊際，是故建立蘊界處三。

如所有性者。謂四聖諦，十六行真如，一切行無常、一切行苦、一切法無我、涅槃寂靜，空無願無相。由如是等義差別門了所知境故，名如所有性。

或以諦門了所知境，謂即前所說諸蘊界處，隨其所應了知是苦乃至是道。

或以行門了所知境，謂一一諦各由四行，及一切法無有差別皆真如行；

或以諸法鄆佗南門了所知境，謂諸行無常乃至涅槃寂靜。

或以解脫門了所知境，謂空無願無相如是等。⁶⁰⁹

⁶⁰⁸ 《大乘阿毗達摩集論》卷六，大正藏，冊31，頁686，下。

⁶⁰⁹ 《大乘阿毗達摩雜集論》卷十一，大正藏，冊31，頁745，上。



此中可知，《集論》中以「蘊界處」來說明「盡所有性」。《雜集論》對此的解釋是，為顯了作為所知境的種種法相，其所涵蓋的範圍所能達到的最大邊界，而確立蘊、界、處這三種來說明，即是將一切法之項目，涵攝圓滿周盡。隨後《集論》又以四組不同的內容，即「四聖諦」，四聖諦十六行相之真如，「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」此三法印，「空、無相、無願」三解脫門，來觀察上述所說的所知境，即「蘊界處」所涵攝的一切法之項目就稱其為「如所有性」。《雜集論》的釋中即是分別說此四種是以諦門、行門、諸法鄔柁南門、解脫門了所知境，即是將上述所說的蘊界處這樣的項目，觀察其是苦諦乃至道諦，是無差別之真如，是無常乃至涅槃寂靜，是空無相無願，說為「如所有性」，此處並非特指是「七種真如」。如果說此兩者間的關係，那前者負責劃定所觀察對象的範圍，而後者則是對前面所提供的所知境觀察為何種內涵。

4、上述各經論中「盡所有性」和「如所有性」的異同

上述所說的「盡所有性」和「如所有性」之討論，主要是以遍滿所緣的「事邊際性」之名目下所帶出的，此一點通於瑜伽行派上述所說的三類典籍，此外就是《瑜伽師地論》中特別強調此二性即代表著諸法之真實義，與此相關的還有慧與之對應。但是在《解深密經》中，說明「事邊際所緣」的地方只有三處，一處是說明其是四種所緣境的一種，一處是說明它同時是「止」和「觀」的所緣境，一處是說明見道位即是「事邊際所緣」，而「盡所有性」和「如所有性」的討論則是在「十種知義」的脈絡下。

如果從「盡所有性」和「如所有性」各自的含義來說，「盡所有性」所強調的是「諸法」或者說所觀「行相」中所有的一切，攝法周盡，具體所具的類別各經論並不一致，除「蘊界處」外，還可能包括其他的項目。「如所有性」則是在

說明諸法或者所觀行相真如、法性之真實，具體用於說明此真實的，也不一致，或者為七種真如，或者為「四聖諦」，三解脫門等。⁶¹⁰葉阿月⁶¹¹在文章中認為「盡所有性」和「如所有性」一組語詞，在《解深密經》中是用於理解「義」的術語，在《瑜伽師地論》卷二十六中是對應禪修的對象，在《集論》中則關聯於「認知法」(*jñeya-dharmas*)，《集論》中將「四諦」從《瑜伽師地論》的「盡所有性」轉移到「如所有性」中是基於無著對菩薩修行實踐性的「道」的關注，而「盡所有」性中包含「蘊、界、處」三法是基於對“無我”的關注。

（三）《解深密經》註疏中對「盡所有性」和「如所有性」的討論

1、圓測《解深密經疏》

圓測《解深密經疏》中對此二性的說明，約略可以分成三個方面，一是圓測對此經文的解說，二是圓測如何匯通諸經論的差異，三是圓測自己對「盡所有性」和「如所有性」的看法。

從第一個方面來說，圓測《疏》⁶¹²中是說所知法整個集合就是就是「雜染法」和「清淨法」，這其中的一切品類差別，攝法周盡，說為「盡所有性」。經文中隨後一段說明乃是「指事類攝」，此處分一切法為兩種，一種是以五蘊說一切有為，第二種是以「內六處」和「外六處」總攝一切「有為」、「無為」法。圓測解說「如所有性」時，說為「謂染淨法中一味真如平等法性」，此處與經文相比，多了一個平等法性。

從第二個方面來說，即「四聖諦」為何在不同的經論中，分別被置於「盡所

⁶¹⁰ 如高崎直道（高崎直道等著，《唯識思想》，頁18）認為《解深密經》與《瑜伽師地論》在此處的不同，是《瑜伽師地論》在聲聞地中並沒有說到和唯識相關之內容，但是在《解深密經》中，因為「如所有性」包含「七種真如」，其中的了別真如，也就是唯識，並且還作為一切法平等性來說明。

⁶¹¹ Ah-yueh Yeh. "A Study of the Theories of *yāvadbhāvikatā* and *yathāvadbhāvikatā* in *Abhidharmasamuccaya*". *The Journal of the International Association of Buddhist Studies.* vol. 7. No.2(1984): 185-207.

⁶¹² 圓測《解深密經疏》，續藏經，冊21，頁320，中。



有性」和「如所有性」的名目之下。圓測⁶¹³對此的解釋是，《集論》及《雜集論》說「四聖諦」歸屬於「如所有」，而在《瑜伽師地論》中則說其是「盡所有」，是因為《瑜伽師地論》中以「四聖諦」攝染淨法而說為「盡所有」。

從第三方面來說，圓測接續上文之後的一段話值得注意，其內容說明了如下幾點：一是就事實而言，「盡所有性」和「如所有性」所涵蓋的範圍並無大小的差別，都是涵攝一切法在內。二是「盡所有性」和「如所有性」的差別在於，就「相」所顯不同。三是如果根據具體的「相」來分別，可以分成四句，是「盡所有」而非「如所有」，比如「蘊等」，是「如所有」而非「盡所有」，比如「七種真如」，同時是「盡所有」也是「如所有」，比如「四聖諦」，既非「盡所有」也非「如所有」，比如「空花」。⁶¹⁴

圓測此一段文字是用於解說為何上述經論在說明「盡所有性」和「如所有性」時會有種種不同。但是這樣的說法是否真的合理呢？針對具體的一個項目有其為「盡所有性」的一面和「如所有性」的一面，自然是可以的，這一組概念原本就是相對照出現的，就像是能所之間是可以轉換的一樣。只是「盡所有性」和「如所有性」在《解深密經》的脈絡中，如果對照相互間的關係來看，應該是在止觀修行的脈絡中具體所要修習的內容，這些項目所要構成的集合的總體是「盡所有性」，而可以觀照到這些項目的「真實性」、「真如性」、「法性」等，才能說為「如所有性」。從這樣的道理來說，「四諦」固然可以作為「盡所有性」，但此時應該是指作為法的項目來看待。而按照圓測的理解，這一個集合所涵蓋的內容卻是這樣的一些項目，即某一個體系可以攝法周盡，就歸入到這個集合中來。

針對上述所說的第二個方面，筆者認為，此處或許可以如此理解，「盡所有性」所要說明的內容在於具體的法的項目，從廣度上來說要攝法周盡，如此，在

⁶¹³ 圓測，《解深密經疏》卷六，《續藏經》冊 21，頁 320 下，321 上。

⁶¹⁴ 圓測，《解深密經疏》卷六，《續藏經》冊 21，頁 321，上。

《解深密經》的脈絡中，「四諦」和「蘊界處」一樣，也不過是法的名目序列中的一個，說為「盡所有性」亦並非不可。而「如所有性」，強調的是真實性，作為止觀修行中認知法時，所應該達到的深度，所以《解深密經》中以「七種真如」來說明，只是「七種真如」原本也是包含著「四諦」在內的。這裏的「如所有性」，更多的是帶出「真實」或者是「清淨」的序列，所以依《集論》而言，還有三解脫門的內容，在《解深密經》中「三解脫門」同樣也是對應于「七種清淨慧」的一種。

2、智藏《疏》與覺通《疏》中的說明

智藏《疏》和覺通的《疏》中討論「盡所有性」和「如所有性」的相關問題，約略可以分為三方面之內容：

其一，如何來理解「盡所有性」和「如所有性」的含義。智藏《疏》⁶¹⁵中在解說「盡所有性」時，是指全數包括雜染法、清淨法一切行相差別(*sarva-ākāra-prabheda-paryanta*)，以五蘊攝盡諸蘊，內六處表示「食者」，外六處表示「所食」，亦是以攝法盡來說明。後文中又說明「盡所有性」是所有一切法，包括雜染法和清淨法在內，得以存在的性質(*bhāvikaṭā*)，「如所有性」是「於觀察雜染、清淨法的分位中，不顛倒的事物能夠如實存在者」。此處智藏的說明，若以法之存在得論，則是說為法之所依，或者說為「法界」比較恰當。

其二，歸屬於「事邊際性」脈絡下的解說。「盡所有性」和「如所有性」在瑜伽學派論典中是用於說明「事邊際性」的，此一點在智藏《疏》中和覺通《疏》中並無不同，只是此中之「事」，則特別的指明是「阿賴耶識」⁶¹⁶。在覺通《疏》⁶¹⁷中還特別以「盡所有性」為「異門」，「如所有性」為「能相」而論，並進一步

⁶¹⁵ 野澤靜證，《大乘佛教瑜伽行研究》，頁219。

⁶¹⁶ 野澤靜證，《大乘佛教瑜伽行研究》，頁110、127、128。

⁶¹⁷ 野澤靜證，《大乘佛教瑜伽行研究》，頁128。

說明此「阿賴耶識」流轉顯現諸法的過程即是此「盡所有性」，而諸法還滅為本來的「阿賴耶識」即說為「如所有性」。此中所說的「事」，如依照《瑜伽師地論》等的解說，以緣起法或者說「依他起相」來論較為恰當，不過在《攝大乘論》中明確說此「依他起」即是「虛妄分別」所攝諸識，倒也可以與「阿賴耶識」之說明聯繫起來。這裡頗值得注意的是，覺通《疏》中將「盡所有性」和「如所有性」這一組概念理解為一種雙向的通路，即與修證有了密切關聯，這不單單是從「法」的層面，說「攝法周盡」和「法之真實」而已，而是有一個修行者應該如何去觀察這些「行相」，隨後如實了知此「行相」唯是「識」所顯現、非實有存在，最終證得覺悟解脫的道路在。

其三，從屬於其他脈絡下的解說。覺通《疏》⁶¹⁸中的解說以十種義說為「知義」的一段文字冠名為「攝一切所知義」，也就是所知事的「盡所有性」和「如所有性」，如此，所涉及的各個項目，均是圍繞著此二性而展開的，即說明「能取」、「所取」、「依住」、「受用」是表示所知事的「盡所有性」，「顛倒」、「不顛倒」、「雜染」、「清淨」是在表示所知事的「如所有性」。在智藏《疏》⁶¹⁹中，還特別以「由五種義遍知義」中的「所遍知義」和「能遍知義」關聯於「盡所有性」和「如所有性」，即「所遍知」即是依「盡所有性」和「如所有性」去遍知諸行相，「能遍知」即是以所遍知義的「盡所有性」和「如所有性」作為其所緣性。如此，在「遍知義」名目下的「勝義」、「世俗」等討論，亦可歸屬在此二性的範圍內。

「盡所有性謂異門。例如，蘊一共有五，以彼等統攝一切。界有十八，處有十二，以彼等攝有為、無為一切法。聖諦有四，以彼等攝一切所知事。如上是盡所有性。」

「如所有性，謂能相。譬如相應那些盡所有性之行相的四種道理的真實和真如，稱為如所有性。同樣地，此處阿賴耶識流轉安立的一切異門時盡所有性。」

「阿賴耶識還滅安立原本的能相被稱為如所有性。」

⁶¹⁸ 野澤證靜，《大乘佛教瑜伽行研究》，頁 229。

「其中，攝一切所知義謂所知事的盡所有性和如所有性。何謂所知事？曰：能取義和所取義。能取義也是所取義。何謂所取義？曰：依住義和受用義。彼等能取義、所取義、依住義、受用義表示所知事的盡所有性。於彼等同一能取義等，以顛倒義為上首的是雜染義。與彼相同的，不顛倒義為上首的是清淨義。彼等顛倒義、不顛倒義、雜染義、清淨義表示所知事的如所有性。」

⁶¹⁹ 野澤靜證，《大乘佛教瑜伽行研究》，頁 223。

覺通《疏》⁶²⁰中對此的說明即是在「盡所有性」上所開顯的種種「異門」，以及在「如所有性」的「能相」上，來闡明世尊的十種說法義，即「勝義」、「世俗」等五組語詞。



（四）如何理解「盡所有性」和「如所有性」

如果拋開文本的局限，「盡所有性」和「如所有性」這一組概念，參考一些學者對諸經論中「盡所有性」和「如所有性」的說明，約略有如下觀點，

- (1)「法的盡所有」和「法的本來真實」。⁶²¹
- (2)「一切法全體的存在現象的那種真實的知識」(*that sort which consists of [knowing] the phenomenal aspect of dharmas*) 和「一切法如它們自己本身那樣的真實知識」(*that sort which consists of [knowing] the noumenal aspect of dharmas*)，即「現象的」的和「本體的」，並認為事實上，這兩種等於一種，即空性。⁶²²
- (3)「真理的外延」和「真理的內容」。⁶²³
- (4)「一切現象，各具的一切性質、相狀、力用、關係等」和「一切現象普遍共具的真常不變的體性，即如 (*tathā*)、真如 (*tathatā*)、實相」。⁶²⁴
- (5)「五蘊、十二處、十八界的一切諸法，依阿賴耶識的緣起」和「安住於有相

⁶²⁰ 野澤靜證，《大乘佛教瑜伽行研究》，頁 227。

⁶²¹ 高崎直道認為，這裡說「事邊際所緣」，「是把法的盡所有和法的本來真實二面由四種道理而知」，這裡就等同於見道。

⁶²² Janice Dean Willis (Janice Dean Willis, *On knowing reality : the Tattvārtha chapter of Asanga's 'Bodhisattvabhumi'*) 在書中將「真實義」譯為“What is knowledge of reality?”並將此二種翻譯成(1) *that sort which consists of [knowing] the noumenal aspect (yathāvadbhāvikatā) of dharmas, or the true state of dharmas as they are in themselves (bhūtatā);* (2) *that sort which consists of [knowing] the phenomenal aspect(yāvadbhāvikatā) of dharmas, as they are in totality(sarvatā).*

在中文譯本中（《認識真實：無著<菩薩地.真實義品>》，頁 43-44），如所有性——一切法如它們自己本身那樣的真實知識，盡所有性——一切法全體的存在現象的那種真實的知識，並認為事實上，這兩種等於一種知識。

⁶²³ 林鎮國在〈邏輯或解經學 -- 初期大乘瑜伽行派「四種道理」理論性格之研究〉一文中，「盡所有性指真理的外延，如所有性指真理的內容。」

⁶²⁴ 陳兵（《佛法真實論》，頁 49-50）認為，依如所有性諸法真實性（真實性、如所有性），指一切現象普遍共具的真常不變的體性，即如 (*tathā*)、真如 (*tathatā*)、實相；依盡所有性諸法一切性（一切性、盡所有性），指一切現象，各具的一切性質、相狀、力用、關係等。

無相一切諸法中的三相根本真實」。⁶²⁵

(6)「諸法之正量」與「諸法之真理」。⁶²⁶

(7)「盡一切的實際存在」(as far as actually being)與「究竟的實際存在」(exactly as actually being)。⁶²⁷

從上述這些內容再結合經論中所說，「如所有性」可以看作是一種貫通於諸法的真實，此真實關聯於法性、真如、空性的面向，但可能並不適合以西方哲學中的「本體」來說明，因為並沒有獨立存在的自性，也並非是每一事物有每一事物之本體；「盡所有性」，可以看作是一切諸法，如果在特定的止觀修行脈絡下，也就是一切所緣行相，相較於個別的法之項目而言，其是作為全體的集合，此集合之特色即在於所包含之內容全部周盡。「如所有性」和「盡所有性」是一組的概念，並不能區分來分別的看待，其表明修觀行者在面對事物時，「法」與「法性」的不離。

二、《解深密經》中的「四種道理」

雖然《解深密經》中對「四種道理」的說明並未直接關聯於「真實」，但《瑜伽師地論》在解說「如所有性」時即包括由於「四種道理」而具有「道理性」的說明，《瑜伽師地論·真實義品》「四種真實」中的「道理極成真實」也是由「證成道理」的「三量」而得以成立，此處亦有必要對此略作說明。共分成三個部分，一是《解深密經》中「四種道理」所出現之文本脈絡，二是「四種道理」的具體

⁶²⁵ 野澤靜證(《大乘佛教瑜伽行研究：解深密經聖者慈氏章及疏之譯注》，頁61)依據兩種注疏，認為盡所有性，五蘊、十二處、十八界的一切諸法，依阿賴耶識的緣起。如所有性，安住於有相無相一切諸法中的三相根本真實。

⁶²⁶ 太虛在〈《瑜伽真實義品》講要〉(《太虛大师全書》冊8，頁118)中稱，「其一，則據如所有性而立諸法真實之名。其二，則據盡所有性而立諸法一切性之名。前者即諸法之真理，後者則為諸法之正量也。」

⁶²⁷ Ah-yueh Yeh. "A Study of the Theories of *yāvadbhāvikatā* and *yathāvadbhāvikatā* in *Abhidharmasamuccaya*". *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*. vol. 7. No.2(1984): 185-207.



內容，三是與「證成道理」相關之法的成立問題。



(一)《解深密經》中「四種道理」說的文本脈絡

《解深密經》對「四種道理」之討論是出現在〈如來成所作品〉中，此品主要內容包括討論如來「法身」、「解脫身」、「化身」種種差別相，最後落實到「化身」所作事業功德上，其中很重要的內容即在於對佛陀講法的三個類別「契經」、「調伏」、「本母」之說明，而「四種道理」即出現在以十一種相決了顯示諸法而說其為「本母」(*Mārkās*)的脈絡之中，其具體層級比照各個譯本大體如下。

首先，玄奘譯本在解說何為「本母」時帶出以「十一種相」明了、分別、顯示諸法，其中的第四種說為「行相」。此「行相」，依求那跋陀羅譯本亦說為「行相」，依菩提流支譯本中譯作「彼法相」，英譯本所使用的語詞是「方面、領域的相」(the character of aspects)。⁶²⁸

其次，在解說何為「行相」時用「八行觀」予以說明，菩提流支譯本與此同，求那跋陀羅譯本說是「八行觀察」，都是從八個方面來觀察所緣境以說明此「行相」，若依英譯本則特別強調此是「八種分析性的推理」(eight types of analytical reasoning)。

第三，「八行觀」的第七種由說明「道理故」而帶出「四種道理」的相關內容，此四種道理分別是「觀待道理」、「作用道理」、「證成道理」、「法爾道理」。此處各譯本差異較大，如依菩提流支譯本說為四種「相應相」，即「相待相應」、

⁶²⁸ 依照無著《疏》(John Powers. *Two Commentaries on the Samdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha*. p49) 中對此品的解讀，這個有關於本母 (schematic outlines) 的十一種相，能夠被理解為五個種類的相，其中「行相」與「菩提分法所緣相」與「自性相」一起，被歸入到「徹底調查的相」(three are characteristics of thorough investigation) 之中。

此處說明十一種相被劃分為五個種類，依次如下：

- (1) 兩個是有關講說的相 (two are characteristics of teaching);
- (2) 三個是徹底調查的相 (three are characteristics of thorough investigation);
- (3) 兩個是結果的相 (two are characteristics of results);
- (4) 兩個是阻礙和幫助這些的相 (two are characteristics of hindrances and aids to these);
- (5) 兩個是這些錯誤或好的氣質的相 (two are characteristics of faults and [good]qualities of those).

「能作所作相應」、「生相應」、「法體相應」；依求那跋陀羅譯本說為四種「成」，即「以有成」、「所作事成」、「助成」、「法成」；依英譯本說為四種「推理」(reasoning)，也就是「有關緣起的分析」(analysis of dependence)，「有關功能表現的分析」(analysis of performance of functions)，「有關邏輯的正確性的分析」(analysis of logical correctness)，以及「有關真實的分析」(analysis of reality)。

（二）有關「四種道理」的具體說明

以下即根據四個不同譯本的相關說明依次解說此「四種道理」的內涵。

1、觀待道理 (*apekṣā-yukti*)

比照四個譯本⁶²⁹不難看出，說明「觀待道理」時都是分成了兩方面的內容，一是有為諸行的生起，此處依玄奘譯本說為「能生諸行」、依菩提流支譯本說為「能生有為行」，依求那跋陀羅譯本是說「諸行起」，英譯本是說「有為法」(compounded phenomena)；二是接續有為行相之生起而隨之產生的言說，玄奘譯本說為「起隨說」，菩提流支譯本說為「名字等用」，求那跋陀羅譯本說為「隨說」，英譯本中說是「隨之而來的世俗的施設」(conventional designations)。從上述的解說中可以看出，「觀待道理」其實也就是觀察有為法（諸行）彼此之間是相互依靠著所產生的，並且在此基礎上還有言說的出現。

2、作用道理 (*kārya-karaṇa-yukti*)

⁶²⁹ 玄奘譯本（玄奘譯，《解深密經》卷五，大正藏，冊 16，頁 709，中）：

「觀待道理者，謂若因若緣，能生諸行，及起隨說，如是名為觀待道理。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》卷五，大正藏，冊 16，頁 686，上）：

「相待相應者，謂何等因、何等緣能生有為行、名字等用，是名相待相應。」

求那跋陀羅譯本（求那跋陀羅譯，《相續解脫如來所作隨順處了義經》卷一，大正藏，冊 16，頁 719，上）：

「若因若緣，諸行起及隨說，是名以有成。」

英譯本 (John Powers . *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra*. p.285) :

“In regard to ‘analysis of dependence’, whatever are causes and conditions for compounded phenomena, and their subsequent conventional designations are [the subject matter of] analysis of dependence.”

比照四個譯本⁶³⁰不難看出，說明「作用道理」時各個譯本都說到了三個方面，一是「得到」，二是「成就」，三是由此產生種種作用。如在玄奘譯本中，說此三者分別是，「能得諸法」、「能成辦」、「復生已作諸業用」；依菩提流支譯本說為，「能得法」、「能生法」、「能生法已能成辦業」；依照求那跋陀羅譯本說為，「若得」、「若成」、「若已起者作所作」；英譯本說為「法的獲得」(attainment)、「法的成立」(establishment)、「法的活動」(activities)。所以「作用道理」其實就意味著去觀察法是如何被建立起來，又是如何彼此間運轉產生諸業的。

3、證成道理 (*upapatti- yukti*)

從四個譯本不難看出⁶³¹，「證成道理」也就是一種基於邏輯正確性的分析，其所說內容包括兩個方面，一方面是法之安立、法之講說、法所標示之意義得以成立，另一方面是經由上述內容、導向覺悟。對應第一點所說之內容，玄奘譯本表述為「所立、所說、所標義得成立」，菩提流支譯本說為「知法、說法、示法」，也是三個方面的內容，求那跋陀羅譯本說是「或宗、或說、或授、或義」四方面

⁶³⁰玄奘譯本（玄奘譯，《解深密經》卷五，大正藏，冊 16，頁 709，中）：

「作用道理者，謂若因若緣，能得諸法，或能成辦，或復生已作諸業用，如是名為作用道理。」
菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》卷五，大正藏，冊 16，頁 686，上）：

「能作所作相應者，何等因、何等緣能得法、能生法，能生法已能成辦業，是名能作所作相應。」
求那跋陀羅譯本（求那跋陀羅譯，《相續解脫如來所作隨順處了義經》卷一，大正藏，冊 16，頁 719，上）：

「若因若緣，諸法若得、若成，若已起者作所作，是名所作事成。」

英譯本 (John Powers . *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra*. p.287) :

“whatever are causes and conditions for the attainment of phenomena, their establishment, or their activities are [the subject matter of] ‘analysis of performance of functions’.”

⁶³¹玄奘譯本（玄奘譯，《解深密經》卷五，大正藏，冊 16，頁 709，中）：

「證成道理者，謂若因若緣，能令所立、所說、所標義得成立，令正覺悟，如是名為證成道理。」
菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》卷五，大正藏，冊 16，頁 686，上）：

「生相應者，謂何等因、何等緣知法、說法、示法，能成能正覺知，是名生相應。」

求那跋陀羅譯本（求那跋陀羅譯，《相續解脫如來所作隨順處了義經》卷一，大正藏，冊 16，頁 719，上）：

「若因若緣，或宗、或說、或授、或義，而成之覺之，彼復略說二種：一者淨，二者不淨。」

英譯本 (John Powers . *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra*. p.287) :

“whatever are causes and conditions for individual understanding, explanation, establishing the meaning of proposition, and comprehension are [the subject matter of] ‘analysis of logical correctness’.”

的內容，英譯本中說明為「解釋」(explanation)、「成立主張的意義」(establishing the meaning of proposition)、「理解」(comprehension)。對應第二點所說內容，則分別說為「令成覺悟」、「能成正覺知」、「成之覺之」、“individual understanding”。此「證成道理」，由五種「清淨相」能夠證成，由七種「非清淨相」不能證成，此點留待下文再作討論。

4、法爾道理 (*dharmatā- yukti*)

比照四個譯本⁶³²不難看出，「法爾道理」是說法性之真實本來即使如此。此法性之真實，不論如來出世或不出世，其所表現的並無有差，其核心要點即可表述為此「法性」之安住，具體說來，各個譯本稍有差別，如英譯本中說明兩點，一是法之安住 (*dharma abides*)，一是真實的領域之安住 (*the abiding of the sphere of reality*)，在玄奘譯本中表述的並不明確，所提及的三點，應該是法性、法住、法界；依菩提流支譯本所說的三個方面，「法體」即是「法性」，此外亦有「法住」和「法界」。這三個方面分別代表了法之真實性、法性之常住，以及諸法生起之因。

5、小結

此「四種道理」的總名在各個譯本中並不一致，如玄奘譯本說為「道理」，英譯本使用的語詞是「分析」，菩提流支譯本說為「相應」，求那跋陀羅譯本說為

⁶³²玄奘譯本（玄奘譯，《解深密經》卷五，大正藏，冊 16，頁 709，下）：

「法爾道理者，謂如來出世，若不出世，法性，安住、法住，法界，是名法爾道理。」

菩提流支譯本（菩提流支譯，《深密解脫經》卷五，大正藏，冊 16，頁 686，中）：

「法體相應者，...所謂：如來出世及不出世，法住、法體、法界，是名法體相應知。」

求那跋陀羅譯本（求那跋陀羅譯，《相續解脫如來所作隨順處了義經》卷一，大正藏，冊 16，頁 719，中）：

「若如來出世、若不出世，如是法住住法界，是名法成。」

英譯本（John Powers. *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra*. p.295）：

“Whether Tathāgatas arise or do not arise, because the Dharma abides, the abiding of the sphere of reality is ‘analysis of reality’.”

「成」。結合來看，其所表達的內容，就是對於「法」這樣的項目而言，考察其得以成立的原因和道理。

在前三個道理中，都有共同的一句，就是「若因若緣」，或者如菩提流支譯本所說「何等因、何等緣」，英譯本說為「任何的造成原因與條件的」(whatever are causes and conditions for)，其所限定之內容，就是針對各自道理中所關聯之內容作為主題的，任何能夠作為其原因和條件的都包含在內。如果考慮到對此問題之討論，是在「八種行觀」的脈絡下作為一種行觀的討論，其重點即落實在如何觀察對象上面，即由於何等的因緣能夠達成上述所說的三個方面。而在說明最後一種「法爾道理」時，並不帶有「因緣」這樣的語詞，這與前三者是由差別的，前三種應該都是從「世俗」的層面來說，最後一種才是從「勝義」的層面的說明。

(三)「證成道理」之成立

《解深密經》在討論「證成道理」時帶出了以五種「清淨相」使其得以成立和以七種「不清淨相」導致其不能成立的相關說明，《瑜伽師地論》「四種真實」中的「道理極成真實」亦是依據此「證成道理」的「三量」得以成其「真實性」，雖然此種「真實」在佛教中仍被歸屬在「世俗諦」的範疇，不過此中經由「現量」和「比量」所達成之「真實」與西方哲學中「知識」獲取的兩個基本途徑「經驗」和「推理」有類似的地方，亦可藉由此內容考察《解深密經》是如何來看待世俗層面的「真實」。

1、「證成道理」得以成立的五種說明

第一種清淨相，依玄奘譯本說為「現見所得」，菩提流支譯本說為「現前見相」，依求那跋陀羅譯本說為「彼現前得相」，英譯本說為「直接的觀察某事」(directly observing something)。後文中的解釋是「世間現量所得」，具體而言就是四法印中的「諸行無常、諸行是苦、諸法無我」，此三者經由世間觀察即可知

曉，在各個譯本中差別不大。

第二種是清淨相，依玄奘譯本說為「依止現見所得」，菩提流支譯本說為「依彼現前見相」，求那跋陀羅譯本「彼依現前得相」，英譯本說為「直接的觀察基礎的某事」(directly observing the basis something) 較為不妥，另外三個譯本都是說依託於第一種清淨相而有第二種清淨相。具體解說部分各譯本的差別不大，都在說明雖然不能現見，但是可以依託於前一種現見所得，進行比較後得知，此即是「比量」。此處所舉例子有三類，第一類關於說諸行的剎那性，經由現見無常粗相後比較思量能夠理解，第二類關於說未來的世界，經由對有情眾生及其所造業的觀察比較後能夠得知；第三類關於說善業惡業的不壞散，經由對眾生現階段之善業惡業以及所受苦受樂的考察可以得知。

第三種清淨相，依玄奘譯本說為「自類譬喻所引」，菩提流支譯本說為「自相譬喻相」，求那跋陀羅譯本「自種比相」，英譯本說為「提供自己種類的譬喻」(providing an example of its own types)。具體而言就是和譬喻相關且此種譬喻限定在同類相關的範疇。後文又舉具體事例說明，比如在解說「有為法」的「內六處」和「外六處」的生滅變化無常時可以引用的譬喻，都是世間共所了知，比如生死、生等種種苦相、不自在相、盛衰，經由上述譬喻而能知曉。

第四種清淨相，依玄奘譯本說為「圓成實」，菩提流支譯本說為「成就相」，求那跋陀羅譯本「成相」，英譯本也是說「成」(establishment)。其具體內容，就是說明上述所說的三種清淨相，一向能成，決定能成。

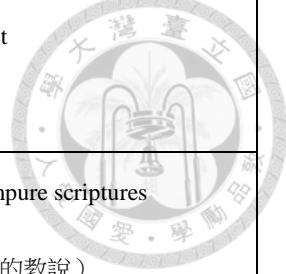
第五種清淨相，依玄奘譯本說為「善清淨言教」，菩提流支譯本說為「清淨阿含相」，求那跋陀羅譯本「快淨語說相」，英譯本譯作「用清淨的建構的方式的教說」(teaching in the manner of delineating very pure scriptures)，也就是「聖言量」。具體而言，即是由獲得一切智的聖者所講說之內容，例如涅槃寂靜等法。

2、「證成道理」不得成立的七種說明

此後又說明七種不清淨相，因此七種是「證成道理」不能成立之原因，約略說明一二。比照四個譯本中「七種不清淨相」的名稱，約略如下：



玄奘譯本	菩提流支譯本	求那跋陀羅譯本	英譯本
此餘同類可得相	彼相似見相	彼異相似得相	having objects of observation concordant with what is other than that [which one is trying to establish]; (「所觀察的對象」與「在所欲成立之對象之外的對象」一致)
此餘異類可得相	彼不相似見相	彼異不相似得相	having objects of observation discordant with what is other than that [which one is trying to establish] (「所觀察的對象」與「在所欲成立之對象之外的對象」不一致)
一切同類可得相	有一切相似見相	一切相似得相	having objects of observation concordant with everything (「探尋的對象」與「一切」一致)
一切異類可得相	一切不相似見相	一切不相似得相	having objects of observation discordant with everything (「探尋的對象」與「一切」不一致)
異類譬喻所得相	自譬喻異相	異生比相	providing examples of another type (以另一個形式所提供的譬喻)



非圓成實相	不成相	不成相	non-establishment (非成立)
非善清淨言教相	說法不清淨阿含相	不淨語說相	the teaching of impure scriptures (不純淨的經文的教說)

此七種從名稱上來看，與五種「清淨相」有可相互參照的地方。後三種不清淨，即比照前文所說的「以自相譬喻得以證成」，「因現量、比量得以成立」，「智者之清淨言說」三個方面，採取相反的方式加以說明。第五種不清淨相即假定由異相譬喻，非同類之譬喻，即不得證成。第六種不清淨相，由於前五種不清淨相的使法不得成立，而說為「不圓成實相」。第七種不清淨相是非智者之言說，是不成立相，所以是非清淨相。如此，就落回到前四種「不清淨相」所討論的內容，此四種兩兩相對，可相互比照。

第三種不清淨相，依經文之解說，一切法皆依託於意識的運作而得以產生，這就是它們共通的地方。以這種諸法共通的地方而論，不能得其成立。

第四種不清淨相，依經文之解說，一切法從法之特征、法之性質、法之作業及產生因果，以及上述種種而來的法之其他方面，都是不同的。以這種諸法各各不同的特征，也不能說明其成立。

第一種不清淨相和第二種不清淨相，比照上文所說之第三、第四，可看作由「一切法」中選取一個特定的項目來說，也可說明為其相同性基於一切法的不同性而破壞其成立，其不同性基於一切法的相同性而破壞其成立。

上述所說四種若舉例證來說明，A 與 B 是兩個相互獨立的「法」，B 與 A 有相似之處，以 B 去說明 A 之成立，並不能得到 A 之成立，因為 A 與 B 之間尚有不相似之處，此不相似之處即是一切法的不相似之處。此中 B 看作一切法，即對應於上文所說的第三種不清淨，若將 B 看作是單一的法，即對應於上文所說的第

一種不清淨。B 與 A 有不相似之處，以 B 去說明 A 之成立，並不能得到 A 之成立，亦不能得到其不成立，因為二者亦有相似的地方，此相似的地方，即是一切法相似的地方。此中 B 看作一切法，即對應於上文所說的第四種不清淨，若將 B 看作是單一的法，即對應於上文所說的第二種不清淨。

上述的內容即是依於「現量」、「比量」、「譬喻量」、「聖言量」此四者，可以成立世間的知識，基於不當的譬喻，一般人的言說，以及基於一切事物的共通性和毫無共同性的不當推理，並不能成立世間知識。

第四節 小結



本章前三節所討論的都是與「識」相關之內容，以及它們所關聯的「真理」議題。

第一節主要分析〈心意識相品〉的相關文本，不難看出其中包括如下三方面之特色：一是本品所討論的主要內容在於「心相」，由「一切種子心識」所帶出的眾生流轉，以及「心意識」內部的運作生起模式，即是將「心」作為所觀照的對象的討論，而非是對「識」之分別認知的功能的討論；二是本品所說的「識」是以「阿陀那識」為主導來帶出的，側重點在於「執受」身體這一含義，是以一種力動來說明「識」之運轉和眾生之流轉的過程；三是本品對「心相」之分析，無礙最終落腳點在於「如實不見」種種「心相」之名稱及其功能，而說其為「勝義」和「方便善巧」，不宜將本品內容單純的歸屬在「世俗諦」的範疇中，而應根據文本自身之脈絡將其看作是從「法假安立」至如實證知「法性」的經由「世俗」到「勝義」的轉變。

第二節主要分析〈分別瑜伽品〉中與「識」相關之文本，分別討論了「三摩地所行影像與心不異」、「心一境性」、「了別真如」、「唯識相」「十六種心生」等內容，由此彰顯出本品所討論的「識」及其所關涉的「真實」有如下特點。其一，此中之「識」並沒有嚴格意義上的八識結構的劃分，而是側重於從所緣境的不同而說明心態所產生的相應變化；其二，此中的「真實」雖然藉助於「識」來說明，但並非落實在「識」上，而是以離於「能取」、「所取」的二邊或觀「空性」、「真如」說其為「真實」；其三，雖然在止觀修行上是由觀法、止於一心、到悟入「真如」、「法性」這樣的次第，作為「法相」的「影像」為「識」所顯現而來、並非

實有，亦不能就此忽視「法假安立」作為止觀所依的重要性。

第三節主要分析「盡所有性」和「如所有性」，並由此帶出與之相關的「四種道理」的說明。《解深密經》中以「七種真如」來解說「如所有性」，如此關聯於「真實」的議題，在其他經論中「盡所有性」和「如所有性」又被作為討論「真實義」、「事邊際所緣」的主要內容，並經由註疏中以「阿賴耶識」解釋「事」而與「識」的脈絡相關聯，被作為「識」的「異門」和「能相」來看待。「盡所有性」和「如所有性」表達了大乘中菩薩面對「法假安立」所作修行時的具體要求，即同時觀照到法之「周遍性」與法之「真實性」。



結論



本論文所處理的議題是《解深密經》的真理觀，這主要立足於兩方面的探討。一是將「真理」議題作為貫穿於整個《解深密經》的核心內容和主要脈絡，重新來梳理此經的主要思想和基本結構，此點有別於前人偏重從「唯識學」義理方面，如「三相」、「三無自性性」、「阿賴耶識」、「唯識」等問題的探討中去理解《解深密經》。對應於論文的具體內容：(1) 對《解深密經》表達最高真實的四個語詞「勝義諦」、「空性」、「真如」、「圓成實」之內涵及在經文中的使用情況予以說明，並帶出上述概念彼此間的相互關係及連接方式，見於論文第二章；(2) 對「勝義諦相」所涉及的五個方面「無二相」、「離言相」、「超過尋思所行相」、「超過諸法一異性相」、「遍一切一味相」進行文本分析，此亦是立足於「法」與「法性」間關係的討論，見於論文第三章；(3) 處理與「法相」系統相關之真理議題，包括對「三相」、「三無自性性」內涵的分析以及對「增益執」與「損減執」、「勝義有」與「世俗有」、「存有論」與「認識論」這些與「真實」相關的議題所進行的探討，見於論文第四章；(4) 處理與「識」相關的真理議題，包括〈心意識相品〉中從「識」的功用、名稱、運轉模式之解說到「如實不見」諸「心相」的論述方式所表達的真理意涵，〈分別瑜伽品〉中「唯識」相關脈絡的分析及「識」的真實性的討論，以及作為解說「事邊際所緣」的「盡所有性」和「如所有性」中所涉及到的與真實相關議題，見於論文的第五章。

二是基於《解深密經》所具有的過渡性之特色，即在組織結構上兼具經典與論典兩種樣態，在義理上受《般若》經典影響的同時又被唯識學派奉為圭臬，其思想內涵不斷被重新組織和詮釋，以貫通於一切佛教經論的「真理」議題作為基

礎，藉助《解深密經》的相關內容，重新審視「唯識學派」與「中觀學派」的爭議。落實到論文的具體文本，包括以下幾個方面：(1) 以「勝義諦」是清淨所緣、是諸法「共相」關聯於《般若經》中的相關說明；(2) 以「勝義諦」之離言法性與「尋思所行相」、「諸法相」、「諸行相」之世俗言說性之關係以及「轉凡成聖」之目的關聯於「二諦」的思想；(3) 以「三相」與「增益」、「損減」之關聯帶出和《瑜伽師地論》所談「真實」之關係；(4) 以「三相」之有無與「勝義」、「世俗」之關聯帶出「唯識學派」與「中觀學派」之爭議；(5) 以「三時教」和「了義不了義」之討論帶出本經與《般若經》所談「無自性」的差別；(5) 由多種不同註疏間的比較，彰顯後世學者基於自身學派之立場對經文義理作出的再詮釋。

針對上述兩個脈絡問題之提出，以及論文中各章節對上述議題所作的討論，不難看出《解深密經》的真理觀具有如下特色：(1) 經文各品之內容可被看作一個整體，或至少是有組織有意圖的編排為一個整體，貫穿其中的主要脈絡即是對「真理」議題的關注，即面對「勝義諦」不斷修行以達成解脫「涅槃」獲得「無上正等覺」之目的；(2) 對「真理」的正確理解落實在如何處理「法」與「法性」間的關係，包括「尋思所行相」、「諸法」、「諸行相」與「勝義諦」，「心相」的種種開演與「如實不見」，「三相」與「三無自性性」，「三相」中「遍計所執相」與「圓成實相」，止觀修行中基於「法假安立」的法相、義相與「真如」、「空性」對「相」的除遣；(3) 對「聽法者」的重視以及由「一乘」說所帶出的對「聽法者」群體的最大收容，凡夫、聖者、外道、勝解行地菩薩、修觀行比丘、依五事俱或不俱區分的六類人，聲聞乘等，皆能各取所需，了知真理；(4) 保留「四諦」的基本內涵，但作為法的項目之一由「三相」重新解讀，同時亦收攝入「七種真如」體系中位列真實；(5) 以「三相」說同時承擔「四諦」與「二諦」之功用，以「依他起」作為流轉還滅之共通通路，此類似於「四諦」所構成的流轉還滅的雙向通路，重新劃分「世俗」為「言說」和「雜染、流轉」兩個方面，將前者歸

於「遍計執」，將後者歸於「依他起」，以離於世俗言說之清淨所緣說為「圓成實」，此類似於「二諦」對世俗言說與不可言說之劃分；(6) 將止觀修行中「三摩地所緣影像」說為「識」所顯現，並將此種模式拓展至凡夫日常生活中對事物的認知，但最終還是將「識」的真實性的討論回歸到「真如」、「空性」來說明。



參考書目

1、中文資料

(1) 佛教經論

提婆譯，《中阿含經》六十卷，大正藏，冊 1

提婆譯，《增一阿含經》五十一卷，大正藏，冊 2

求那跋陀羅譯，《雜阿含經》五十卷，大正藏，冊 2

玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》六百卷，大正藏，冊 5-8

曇無讖譯，《大般涅槃經》四十卷，大正藏，冊 12

曇無讖譯，《大方等大集經》六十卷，大正藏，冊 13

菩提流支譯，《入楞伽經》十卷，大正藏，冊 16

實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》七卷，大正藏，冊 16

菩提流支譯，《深密解脫經》五卷，大正藏，冊 16

玄奘譯，《解深密經》五卷，大正藏，冊 16

真諦譯，《佛說解節經》一卷，大正藏，冊 16

求那跋陀羅譯，《相續解脫地波羅蜜了義經》一卷，大正藏，冊 16

求那跋陀羅譯，《相續解脫如來所作隨順處了義經》一卷，大正藏，冊 16

地婆訶羅，《大乘密嚴經》三卷，大正藏，冊 16

玄奘譯，《阿毗達磨大毘婆沙論》二百卷，大正藏，冊 27

龍樹造，鳩摩羅什譯，《大智度論》一百卷，大正藏，冊 25

龍樹造，青目釋，鳩摩羅什譯，《中論》四卷，大正藏，冊 30

彌勒說，玄奘譯，《瑜伽師地論》一百卷，大正藏，冊 30

護法等造，玄奘譯《成唯識論》十卷，大正藏，冊 31



真諦，《轉識論》一卷，大正藏，冊 31

無著造，真諦譯，《攝大乘論》三卷，大正藏，冊 31

無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》三卷，大正藏，冊 31

世親造，真諦譯，《中邊分別論》二卷，大正藏，冊 31

世親造，玄奘譯，《辯中邊論》三卷，大正藏，冊 31

無著造，玄奘譯，《顯揚聖教論》二十卷，大正藏，冊 31

無著造，玄奘譯，《大乘阿毘達磨集論》七卷，大正藏，冊 31

安慧糅，玄奘譯，《大乘阿毘達磨雜集論》十六卷，大正藏，冊 31

遁倫，《瑜伽論記》二十四卷，大正藏，冊 42

圓測，《解深密經疏》九卷，續藏經，冊 21

（2）中文書籍

呂澂，《印度佛學源流略講》，上海市：上海人民出版社，1979

呂澂，《中國佛學源流略講》，北京：中華出版，1979

太虛，《解深密經·如來成所作事品講錄》，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》冊 8，北京市：宗教文化出版社，2005

太虛，《《解深密經·如來成所作事品》講錄》，《太虛大師全書》冊 8，北京市：宗教文化出版社，2005

太虛，《深密綱要》，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》冊 8，北京市：宗教文化出版社，2005

太虛，《《瑜伽真實義品》講要》，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》冊 8，北京市：宗教文化出版社，2005

太虛，《《瑜伽師地論·菩薩地真實義品》親聞記》，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》冊 8，北京市：宗教文化出版社，2005

太虛，《《辨中邊論》頌釋》，太虛大師全書編委會編集，《太虛大師全書》冊 8，





- 北京市：宗教文化出版社，2005
- 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞，1980
- 印順，《楞伽經親聞記》（法印集 1），印海法師記述，台北：嚴寬祜基金會，2003
- 印順，《雜阿含經論會編》，北京市：中華書局，2009
- 印順，《唯識學探源》，北京：中華書局，2011
- 法舫，《唯識史觀及其哲學》，台北：正聞出版社，1993
- 林鎮國，《空性與現代性》，臺北：立緒文化出版，1999
- 宗喀巴，《辨了不了義善說藏論》，釋法尊譯，臺北：大乘精舍印經會，1984
- 宗喀巴著，法尊法師譯，《辨了不了義善說藏論》，（《西藏佛教教義論集》，《現代佛教學術從刊》78），張曼濤主編；現代佛教學術叢刊編輯委員會編，台北：大乘文化，1979
- 周叔迦，《唯識哲學》，《周叔迦佛學論著全集》冊 2，北京市：中华书局，2006
- 周貴華，《唯識通論——瑜伽行學義詮》，北京：中國社會科學出版社，
- 周貴華，《唯識、心性與如來藏》，北京：宗教文化出版社，2006
- 周貴華，《唯識明論》，北京：宗教文化出版社，2011
- 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，台北：台灣商務印書館，1997
- 吳汝鈞，《唯識現象學》（一、二），臺北：臺灣學生，2002
- 吳汝鈞，《佛學研究方法論》，臺北：臺灣學生，2006
- 唐君毅，《哲學概論》，台北：臺灣學生，1993
- 唐仲容，《解深密經講義》，香港：中國佛教文化出版有限公司，1999
- 陳兵，《佛法真實論》，北京：宗教文化出版社，2007
- 程恭讓譯注，《解深密經》，台北：佛光，1988
- 談錫永主編，趙國森導讀，《佛教經論導讀 4：解深密經》，北京：中國書店，2009
- 談錫永，《解深密經密意》，新北：全佛文化出版，2012

楊惠南，《龍樹與中觀哲學》，台北：東大圖書公司，1988

楊維中，《唯識無境：佛教唯識觀》，北京：宗教文化，2006

楊維中，《中國唯識宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008

葉阿月，《葉阿月教授佛學論文集》，臺北：臺北市淨法界善友文教基金會，2012

歐陽竟無，《筆記六編：唯識抉擇談》，台北：廣文書局，1977

歐陽竟無編，《藏要》冊2，上海：上海書店，1991

釋演培，《解深密經語體釋》，台北：中華大典編印會，1969

韓廷杰，《唯識學概論》，臺北市：文津，1993

韓清淨，《解深密經分別瑜伽品略釋》，高雄：彌勒講堂，2011

霍韜晦，《絕對與圓融-佛教思想新論》，台北：東大，

《哲學大辭典》，上海：上海辭書出版社，1992

《哲學大辭典》(修訂本)，上海：上海辭書出版社，2001

《外國哲學大辭典》，上海：上海辭書出版社，2008

(2) 翻譯資料

布頓，《布頓佛教史》(《世界佛學名著譯叢》69-70)，郭和卿譯，台北縣：華宇，1988

宇井伯壽等原編，《西藏大藏總目錄》(《現代佛學大系》59，藍吉富主編)，台北縣新店市：彌勒，1982

高崎直道等，《唯識思想》，李世傑譯，臺北縣中和市：華宇，1985

高崎直道等著，《如來藏思想》(《世界佛學名著譯叢》68)，台北：華宇出版社，1985

深浦正文，《中印唯識教理史》，印海法師譯，臺北市：嚴寬祜文教基金會，2004

稻津紀三著；《世親唯識學的根本性研究》，楊金萍、肖平譯，北京市：宗教文化，2013



野澤靜證，《大乘佛教瑜伽行研究：解深密經聖者慈氏章及疏之譯注》，李鳳媚

譯，高雄市：彌勒講堂，2014

梶山雄一著，《龍樹與中後期中觀學》，吳汝鈞譯，台北：文津出版社，2000

D. J. Kalupahana，《佛教哲學——一個歷史的分析》，霍韜晦譯，《歐美佛學研究小史》，臺北縣中和市：華宇，1985

Elizabeth Napper，《緣起與空性：強調空性與世俗法之間相融性的藏傳佛教中觀哲學》，劉宇光譯，香港：志蓮淨苑文化部，2003

Felipe Fernandez-Armesto 著，《真實、真相、真理：人類文化探索之旅》，蕭郁雯譯，臺北市：究竟，2001

Janice Dean Willis，《認識真實：無著〈菩薩地·真實義品〉》，呂賢度中譯，高雄市：彌勒講堂，2012

彼得·A·安傑利斯著，《哲學辭典》，段德智、尹大貽、金常政譯，台北：貓頭鷹出版，1999

Robert Audi 主編，《劍橋哲學辭典》，王思迅主編，台北：貓頭鷹出版社，2002

布魯格編著，《西洋哲學辭典》，項退結編譯，台北：華香園出版社，2004

T. R. V. Murti 著，《中觀哲學》(《世界佛學名著譯叢》64、65)，郭忠生譯，台北：華宇出版社，1985

齊碩姆著，《知識論》，鄒惟遠、鄒曉蕾譯，北京：三聯出版社，1988

(3) 論文

林鎮國，〈初期大乘瑜伽行派真理與方法的問題〉，《現象學與佛家哲學會議》(2004)，香港中文大學現象學與人文科學研究中心

林鎮國，〈解釋與解脫 -- 論《解深密經》的詮釋學性格〉，《政大文史哲論集》(1992)：493 – 513

林鎮國，〈邏輯或解經學 -- 初期大乘瑜伽行派「四種道理」理論性格之研究〉，

《臺大佛學研究》，n.14 (2007)：1 – 35

陳一標，〈「識」的詮釋——*Vijñāna* 與 *Vijñapti*〉，《圓光佛學學報》，n.2 (1997)：

105-120

陳一標，〈有關阿賴耶識語義的變遷〉，《圓光佛學學報》，n.4 (1999)：76-106

曹志成，〈智藏與寂護的二諦思想以及對唯識思想的收攝之比較〉，《圓光佛學學報》，n.4 (1999)：25-56

葉阿月，〈“超越智慧的完成”之研究〉，《國立台灣大學文史哲學報》，n.30(1983): 91-145

葉阿月，〈“*vijñāna*”（識）與“*vijñapti*”（表識）的研究——以唯識思想為中心〉，《國立台灣大學文史哲學報》，n.29 (1980)：57-118

葉阿月，〈「空性」的同義語〉，《哲學與文化》，n.23(1976):30-36

蔡耀明，〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」在條理的一貫〉，《東海哲學研究集刊》，n17 (2012) :3-33

蔡耀明，〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法門初探〉，《佛學研究中心學報》n7 (2002) :1-26

趙東明，〈析論《瑜伽師地論·菩薩地·真實品》之「空性」〉，《圓光佛學學報》，n.15 (2009)：99-141

梶山雄一，〈清辨、安慧與護法〉，《諦觀雜誌》，n.49(1987):1 – 24

Streng, F. J.,〈自緣起立場論龍樹之世俗諦與第一義諦的關係〉，《諦觀雜誌》，n.50 (1987)：75 – 95

2、日文資料

赤沼智善，《佛教教理之研究》，名古屋：破塵閣書房，昭和 14 年

宮本正尊編,《佛教の根本眞理 : 佛教における根本眞理の歴史的諸形態》, 東京 : 三省堂, 1957, 三版

結城令聞,《唯識學典籍志》, 東京 : 大藏, 1985



3、其他外文資料

(1) 專著

Buescher , John. B. *Echoes from an empty sky : the origins of the Buddhist doctrine of the two truths*. Ithaca : Snow Lion Publications, 2005

Burgess, Alexis. *Truth*. Princeton : Princeton University Press, 2011

Garfield, Jay(tr.). *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Hopkins , Jeffrey . *Emptiness in the mind-only school of Buddhism* . Berkeley : University of California Press, 1999

Hopkins , Jeffrey . *Reflections on reality : the three natures and non-natures in the mind-only school* . Berkeley : University of California Press, 2002

Hopkins , Jeffrey . *Absorption in no external world : 170 issues in mind-only Buddhism* . Ithaca, N.Y. : Snow Lion Publications, 2005

Inada, Kenneth K. (tr.). *Nāgārjuna: A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay.*, Delhi: Sri Satguru, 1993.

Kalupahana, David. *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way -- Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation*. Delhi: Motilal Banarsi Dass Publishers, 1991.

Lamotte, Etienne. *Samdhinirmocana sūtra : L'Explication des mystères* . Louvain : Bibliothèque de l'Université , 1935

Newland , Guy. *Appearance and reality : the two truths in four Buddhist systems*.Ithaca : Snow Lion Publications, 1999

Powers , John . *Wisdom of Buddha : the Saṃdhinirmocana Sūtra*. Berkeley : Dharma Pub., 1995

Powers , John . *Hermeneutics and tradition in the Saṃdhinirmocana-sūtra*. Delhi : M. Banarsidass, 2004

Powers , John. *Two Commentaries on the Saṃdhinirmocana-Sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha*. Lewiston : E. Mellen Press, 1992

Tachikawa , Musashi (立川武藏) . translated by Rolf. W. Giebel. *An Introduction to the Philosophy of Nāgārjuna*. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 1997

Williams , Paul. *Mahāyāna Buddhism : the doctrinal foundations* .London: Routledge, 1989

Willis , Janice Dean. *On knowing reality : the Tattvārtha chapter of Asanga's 'Bodhisattvabhumi'* . Delhi : Motilal Banarsidass, 1982

White, Alan R. *Truth* . New York : Doubleday, 1970

(2) 論文

Ueda, Yoshifumi. “Two Main Streams of Thought in Yogacara Philosophy”. *Philosophy East and West* , v.17 (1967) : 155 – 165

Wayman, Alex . “Two Traditions of India: Truth and Silence”. *Philosophy East and West* , v.24 (1974) : 389 – 403

Wayman, Alex . “Yogacara and the Buddhist logicians”. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* , v.2 (1979) : 65 – 80

Wayman, Alex . “A Defense of Yogacara Buddhism”. *Philosophy East and West* , v.46

(1996) : 447 – 476

Yeh, Ah-yueh. “A Study of the Theories of yāvadbhāvikatā and yathāvadbhāvikatā in *Abhidharmasamuccaya*”. The Journal of the International Association of Buddhist Studies. vol. 7. No.2(1984): 185-207

