

# 《成實論》「三心」與《攝大乘論》 「三性」思想之比較

文化大學哲學研究所 陳世賢

\*本文系悲廣獎學金得獎論文

## 前言

日本學者 舟橋尚哉在《初期唯識思想の研究》一書中，曾就唯識學「三性」思想的來源加以探究，認為《成實論》「三心」——假名心、法心、空心，與唯識學「三性」——遍計所執性、依他起性、圓成實性，兩者間有某一程度的關聯性。舟橋尚哉的意見大致是：《成實論》的「假名心」相當於唯識學的「遍計所執性」；「法心」相當於「依他起性」；「空心」則不像前二者那樣能直接比附「圓成實性」，理由是：「空心」是分別的滅除，這點雖和圓成實性相當，但是因為「空心」在《成實論》中被認為是應予滅除的，所以嚴格說來，相當於「圓成實性」者應是「滅三心」之「滅諦」的境地。舟橋尚哉另有許多論述，以顯示《成實論》「三心」與唯識學「三性」在許多方面的相似性，並認為《成實論》「三心」思想有可能

是唯識學「三性」的原型。<sup>1</sup>

從歷史發展的角度來看，《成實論》的成立時期，是在中觀學派提婆以後、唯識學派世親之前<sup>2</sup>，也就是唯識學正欲掘起發展的時期，《成實論》有沒有可能對唯識學產生影響性呢？想要探究這個問題，首先必須確認《成實論》與初期唯識典籍在成立時間上的先後關係；確認先後關係之後，才能進一步探討學說的影響性。由於牽涉歷史考證，礙於目前文獻資料的不足，所以無法針對這個問題作深入的論究。因此本文的研究進路，乃是單純從「橫向面」進行《成實論》「三心」與唯識學「三性」的哲學比較，以檢視它們是否有理論上的相似性，而不從「縱向面」探討它們是否存在著思想上的汲取關係此一思想史問題。

「三性」在唯識學系內部各有不同的解釋，而舟橋尚哉曾以《攝大乘論》所引用的《阿毘達磨大乘經》中的「三性」思想，來

<sup>1</sup> 參見舟橋尚哉《初期唯識思想の研究》，東京：國書刊行會，1976·2，頁150~155，頁196~197；另參見舟橋尚哉〈成實論の三心と三性説との關係について〉，《印度學佛教學研究》11卷1號，1963·1；〈成實論の無我說と三心について——唯識三性説との對比について一試考〉，《大谷學報》44卷2號，1964·11。

<sup>2</sup> 依加藤純章《經量部の研究》之推估，《成實論》作者訶梨跋摩（Harivarman）的住世年代約為310~390 A.D.，《俱舍論》論主世親約為350~430 A.D.（參見加藤純章《經量部の研究》，東京：春秋社，1989年，頁64）；此外，宇井伯壽〈成實論解題〉認為提婆的年代約為170~270 A.D.，訶梨跋摩約為250~350 A.D.（參見《國譯一切經》論集部三，頁8中）。

與《成實論》的「三心」作比對。<sup>3</sup>《阿毘達磨大乘經》是代表初期唯識思想的重要經典，此經沒有漢譯，並且已經佚失，而無著（Asaṅga）的《攝大乘論》廣義上可被認為是此經的「解釋」<sup>4</sup>。因此筆者特別以《攝大乘論》做為初期唯識學<sup>5</sup>「三性」的一個「範例」，以方便與《成實論》「三心」思想作一比較。

## 第一節 《成實論》「三心」思想之概述

### 1. 「三心」的基本內涵

《成實論》的「三心」，指的是「假名心」、「法心」、「空心」。什麼是「假名心」呢？《成實論》並沒有直接解釋，而只對「假名」的內涵加以說明。淨影慧遠《大乘義章》則解釋說：「因和合中，取立定性，是迷假心」<sup>6</sup>。凡夫不了解現象事物的緣生性，反而把它誤認為恆存不變，是「我」，是「我所擁有」，這種「執妄為實」

<sup>3</sup> 參見舟橋尚哉〈成實論の三心と三性説との關係について〉，《印度學佛教學研究》11卷1號，1963·1，頁216下~217上。

<sup>4</sup> 參見長尾雅人，《攝大乘論和譯と注解（上）》，東京：講談社，1982·6，頁32。

<sup>5</sup> 勝呂信靜指出，《攝大乘論》由於統一了阿賴耶識緣起說、三性說、影像門的唯識說這三種理論，初期唯識說的體系，大體可謂已見完成。參見勝呂信靜，〈唯識說的體系之成立——特以《攝大乘論》為中心〉，收錄於藍吉富編，世界佛學名著譯叢第67冊，李世傑譯，《唯識思想》，台北：華宇出版社，頁114、151。

<sup>6</sup> 慧遠《大乘義章》卷3，大正44，頁513下。

的心靈狀態即是「假名心」；修行者即使在道理上知曉一切現象乃屬眾緣和合的存在，但如果不能在修證上直接戳破現象的本質，那麼他的心靈狀態還是屬於假名心。「假名心」所執取的對象即是「假名」，「假名」就是依於一般凡夫的理智所認識到的現象事物。更清楚地說，所謂「假名」，蓋指「諸法無常、苦、空、無我，從眾緣生無決定性，但有名字，但有憶念，但有用故，因此五陰生種種名，謂眾生、人、天等」<sup>7</sup>，「如輪軸和合故名為車，諸陰和合故名為人」<sup>8</sup>。簡言之，「假名」意謂假藉他物而成，並被施與名稱的事物。

什麼是「法心」？《大乘義章》解釋說：「法和合中，取立定性，是迷實心」<sup>9</sup>。所謂「迷實心」就是「法心」。「法心」是在滅除「假名心」的同時，以分析的慧力觀見構成假名的「基本元素」（如五陰），並對這些元素產生「真實存在」的認識。這些「基本元素」乃相對於「假名」而具有「不可分析性」，《成實論》把它們稱為「實法」。《成實論》認為，「法心」這種心靈狀態只不過是初步鎮伏住眾生對自我的執持而已，因為法心將存在的基本元素視為「真實」，這種「真實」的感受很容易使剛剛澆熄不久的自我執著又得以死灰復燃，所以《成實論》說：「隨有五陰，則有我心；當知無五陰故，我心則滅，是故諸陰皆空」<sup>10</sup>。因此還須進一步超克

<sup>7</sup> 同上註。

<sup>8</sup> 同上註。

<sup>9</sup> 慧遠《大乘義章》卷3，大正44，頁513下。

<sup>10</sup> 訶梨跋摩造，鳩摩羅什譯，《成實論》〈滅法心品〉第153，大正32，頁333中。

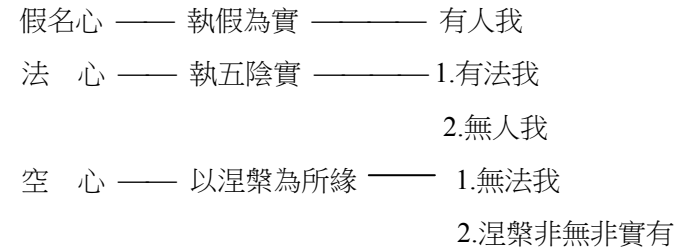
「法心」，破除在「世諦」中對這些元素的實存認識，而進階至「空心」，得見「第一義諦」。

什麼是「空心」？《成實論》說：「若緣泥洹，是名空心」<sup>11</sup>，涅槃（泥洹）是指五陰滅盡的無相境界，「空心」則是能認識涅槃的心智能力。在此附帶說明《成實論》對「涅槃」實存與否此一問題的意見。《成實論》認為：涅槃既作為佛教修行者所企求的終極目的，當然不能被視為是「虛無」的；然而涅槃的實質內涵，就《成實論》而言，乃是五陰與一切身心貪愛永盡離滅的寂靜狀態，所以不能被設想為形上意義的「終極實在」。<sup>12</sup>《成實論》的主張乃是：在第一義諦中，涅槃既不是虛無，但也不是「實在」。再回到「空心」的問題上，《成實論》認為，僅有「空心」的修行經歷還是不能達到最究極的聖境，因為「滅法心」時所獲得的「空心」只不過是對涅槃的初次體驗，尚未達到永斷一切身心貪愛的層次。修行者必須藉由「滅空心」通達空無我智，斷盡煩惱，才能算是證入了最高聖境。

<sup>11</sup> 訶梨跋摩造，鳩摩羅什譯，《成實論》〈滅盡品〉第 154，大正 32，頁 333 下。

<sup>12</sup> 《成實論》對涅槃問題的說明如下：「問曰：今無泥洹耶？答曰：非無泥洹，但無實法；若無泥洹，則常處生死，永無脫期。如『有』瓶壞樹斷，但非『實有』別法」（大正 32，頁 369 上）。又說：「苦滅不名更有別法。如經中說：『諸比丘！若此苦滅，餘苦不生，更無相續，是處第一寂滅安隱，所謂捨離一切身心貪愛永盡離滅泥洹』。是中言此苦滅 餘苦不生，更有何法名泥洹耶？」（同上）。

從上述可知，《成實論》修道論的關鍵在於「滅三心」。關於「滅三心」的進程，稍後將予以解說。以下先就《成實論》「三心」的內涵作一圖解：



## 2. 「三心」思想所蘊含的修行進程

《成實論》「三心」思想的終極旨趣，在於為修行者提供循序漸進的修行步驟，也就是：滅「假名心」、滅「法心」、滅「空心」。依《成實論》之意，修行的首要工夫著重在對假名事物之妄執的超克上，那麼，假名心該如何予以滅除呢？《成實論》說：「假名心或以多聞因緣智滅，或以思惟因緣智滅」<sup>13</sup>；又說：「齊何處心能破假名？答曰：隨能具足見五陰生滅相，爾時得無常想，無常想能令行者具無我想」<sup>14</sup>。上文說「滅假名心」必須能觀見「五陰生滅相」，

<sup>13</sup> 訶梨跋摩造，鳩摩羅什譯，《成實論》〈立假名品〉第 141，大正 32，頁 327 上。

<sup>14</sup> 《成實論》〈智相品〉第 189，大正 32，頁 361 下。

而《成實論》又指出「行者於定心中見五陰生滅，如諸經中說：汝等比丘修習禪定，當得如實現前知見」<sup>15</sup>。由此可知上述的「多聞因緣智」與「思惟因緣智」，並不是泛指一般藉由聽聞與思惟佛教教義所獲得的字面上的知見，而是與「定心」相應，透過禪修所練就的攝心狀態來思惟觀察因緣法則，由此所獲得的對因緣法的親切領悟。如《成實論》說：「無漏心能破假名，是故隨心能破假名，從此以來名為無漏」<sup>16</sup>；破除「假名」的心靈狀態已可稱為「無漏」，這正顯示了「滅假名心」所須之「多聞因緣智」與「思惟因緣智」所蘊含的心地修證功夫。總之，「滅假名心」的方式，就是以深湛的觀察力來思惟一切現象都是從眾緣和合所生，由此善能分別「假名」與「實法」的不同，進而觀見構成「假名」的「五陰」實法，而能不被假名現象所繫縛羈絆，「假名心」旋即滅除。「假名」與「實法」的區別，主要在於「假名」是由各種不同的元素所和合而成，「實法」則不待他物構成，其本身不可分析，能作為假名法的構成因。此外，「假名」有時只是一種相對概念的施設，如「父親」這個概念必依「兒子」而有；而實法與實法之間則沒有這樣的相對關係。

「滅假名心」之後，接下來如何「滅法心」呢？《成實論》說：「有實五陰心，名為法心；善修空智見五陰空，法心則滅」<sup>17</sup>。

<sup>15</sup> 《成實論》〈三慧品〉第 194，大正 32，頁 366 下。

<sup>16</sup> 《成實論》〈智相品〉第 189，大正 32，頁 361 下。

<sup>17</sup> 《成實論》〈滅法心品〉第 153，大正 32，頁 332 下。

比較前述「滅假名心」時修行者所觀見的五陰「生滅相」，此處「滅法心」階段修行者則必須以「空智」進一步觀見五陰的「無相」。《成實論》說：「如〈法印經〉<sup>18</sup>中說：行者見色等無常、敗壞、虛誑、厭離之相，是亦名空，但未是清淨。是人於後見五陰滅，是觀乃淨，故知見諸陰滅」<sup>19</sup>；「行者應滅一切相，證於無相」，「行者要見色等諸陰滅盡，見滅盡故，名入無相，故知色等非第一義」<sup>20</sup>。上文都在表述：「法心」的滅除，並不是因為見到五陰「無常敗壞」之「相」，依於「無常」而說「五陰空」、「法心滅」；正確地說，「法心」滅除時的認識狀態，乃是連五陰之相亦不生起的特殊認識，並且由於行者見五陰相滅，因此得知五陰在第一義諦中的無實。

至於「滅空心」的時機，《成實論》指出：「二處滅。一、入無心定中滅，二、入無餘泥洹斷相續時滅」<sup>21</sup>。「無心定」即是「滅盡定」，為佛教中最高深的禪定境界，在此定境中，一切心識活動完全止息。修行者藉滅盡定具足無我，斷盡一切煩惱，證阿羅漢果，使諸業煩惱永不復起。此外，無餘涅槃乃阿羅漢聖者於命終時所證入，由於永脫輪迴，所以再也沒有「空心」的問題。

「滅假名心」、「滅法心」、「滅空心」的「滅」，到底是畢竟滅

<sup>18</sup> 〈法印經〉即《雜阿含經》第 80 經——〈聖法印知見清淨經〉，參見大正 2，頁 20 中。

<sup>19</sup> 《成實論》〈滅法心品〉第 153，大正 32，頁 332 下。

<sup>20</sup> 同上註，頁 333 中。

<sup>21</sup> 訶梨跋摩造，鳩摩羅什譯，《成實論》〈滅盡品〉第 154，大正 32，頁 333 下。

呢，還是只是暫時鎮伏，而「方便」說「滅」？《大乘義章》指出：「假、實兩心，《成實》法中，聞慧伏滅，一等已去，見理永滅」<sup>22</sup>。筆者的理解是，在「法心」階段時，「假名心」僅是因「多聞因緣智」與「思惟因緣智」而暫被鎮伏，並未根除；「法心」在見道前的煖、頂、忍、世第一法等「四加行位」<sup>23</sup>中，因修行者修習「空智」，當他見到了涅槃的寂靜微妙，此時「法心」畢竟永滅，修行者不再對「五陰」等法產生「真實存在」的認識，也不能再因心的攀附五陰相而促發「假名心」的死灰復燃，所以「假名心」是隨著「法心」藉由見涅槃而畢竟滅除的。至於「空心」之「滅」，《大乘義章》說：「若論空心，《成實》法中，滅定暫滅，無餘涅槃畢竟永滅」<sup>24</sup>。修行者一旦從滅盡定起出，即有心識的活動，必須等到命終入無餘涅槃時，才能究竟滅除「空心」。

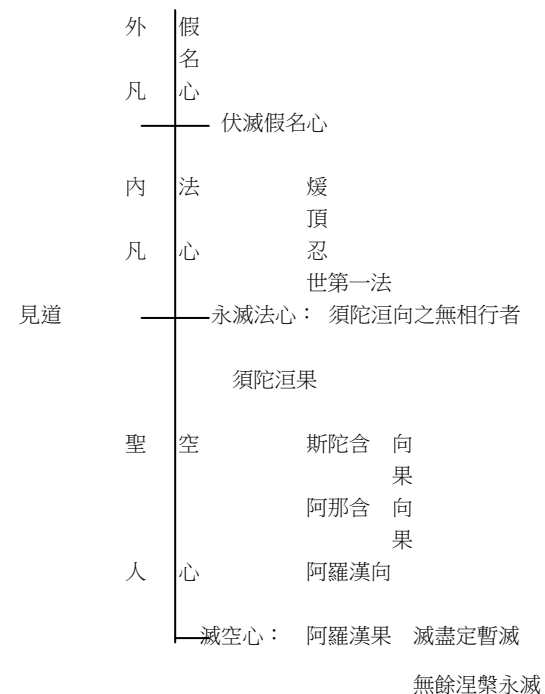
<sup>22</sup> 慧遠《大乘義章》卷3，大正44，頁513下。

<sup>23</sup> 「四加行位」又稱為「四善根位」、「內凡位」，是進入「見道」前的準備階段，它的內涵為「煖」、「頂」、「忍」、「世第一法」。「煖」是以譬喻來立名的，《大毘婆沙論》說：「煖生能燒諸煩惱薪，故名為『煖』」（大正27，頁28上）。修行者獲得「煖」善根時，就好像日出前天邊所泛現的魚肚白色一樣，離聖道日出已經不遠了。「頂」也是以譬喻立名的，「頂」好似高山的頂峰，《大毘婆沙論》說：「行者至『頂』位中，必不久住，若無諸難便進至『忍』，若有諸難還退住『煖』」（大正27，頁25下）；「頂」善根可說是修行者進退兩際的分界頂峰。關於「忍」，當修行者達到這個階位時，能安忍於此而永不退失，因此稱為「忍」。「世第一法」則是內凡夫在世俗有漏法中的最高境界，他將於次一剎那進入「見道位」，而成為聖者。

<sup>24</sup> 慧遠《大乘義章》卷3，大正44，頁513下。

「假名心」、「法心」、「空心」這三心的滅除，即是《成實論》的修行進程。滅「假名心」後，即從「外凡夫」晉升為「內凡夫」。滅「法心」的剎那即成「空心」，以「空心」「見道」，成為「須陀洹向」的「無相行者」。修行者在見道後斷除身見、戒取、疑等三種煩惱，即證須陀洹果。如果能進一步以「滅盡定」「滅空心」，斷除一切煩惱，則證入阿羅漢果，達到究竟解脫的境地。

我們可以把《成實論》「三心」思想所蘊含的修行進程，簡單地圖示如下：



## 第二節 《攝大乘論》「三性」思想之概述

### 1. 「三性」的基本內涵

《攝大乘論》的「三性」，其順序依次為：「依他起性」、「遍計所執性」、「圓成實性」。此「三性」(tri-svabhāva)又可稱為「三相」(tri-lakṣaṇa)。依他起性，梵文為 paratantra-svabhāva，字面上的解釋，就是「依存」(tantra)於「他」(para)而生起的「性質」(svabhāva)。<sup>25</sup>《攝大乘論》說：「此中何者依他起相？謂阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識」<sup>26</sup>，論主用「阿賴耶識為種子」與「虛妄分別所攝諸識」來解釋依他起性。首先，就「阿賴耶識為種子」一語，在真諦所譯的世親釋文中，指出：「由本識能變異作十一識，本識即是十一識種子」<sup>27</sup>。「本識」即是「阿賴耶識」，上文是說：阿賴耶識乃是產生依他起性的十一識的種子。其次，「虛妄分別所攝諸識」是指：依他起性實際上乃是以「虛妄分別」為其自性的差別諸識，此差別諸識共有十一種。什麼是「虛妄分別」呢？在真諦所譯的世親釋文中，明白指出：「亂識及亂識變異，即是『虛妄分別』」<sup>28</sup>。至於依他起性的十一識，依據《攝大乘論》所述<sup>29</sup>，

<sup>25</sup> 參見勝呂信靜，〈唯識說的體系之成立——特以《攝大乘論》為中心〉，收錄於藍吉富編，世界佛學名著譯叢第 67 冊，李世傑譯，《唯識思想》，台北：華宇出版社，頁 118。

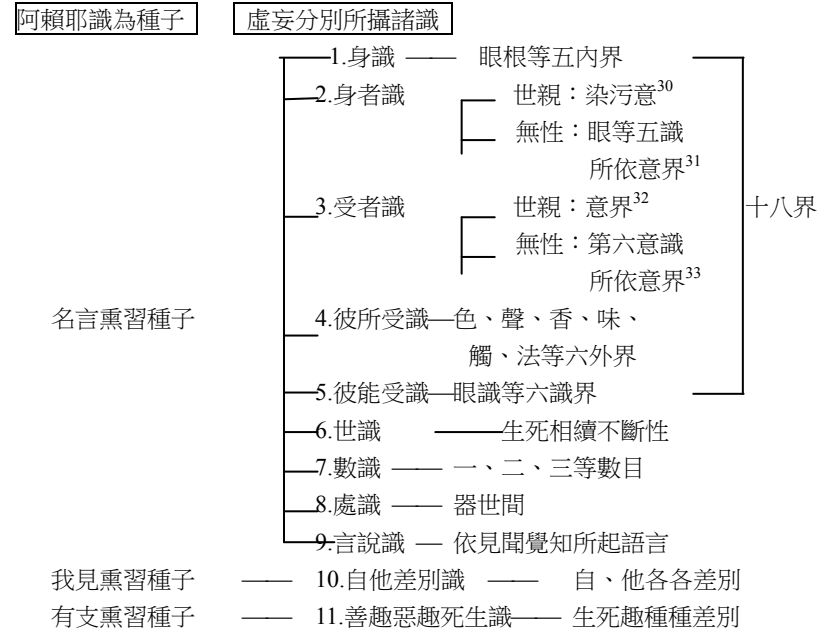
<sup>26</sup> 無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》卷中，大正 31，頁 137 下~138 上。

<sup>27</sup> 世親釋，真諦譯，《攝大乘論釋》卷 5，大正 31，頁 181 中。

<sup>28</sup> 世親釋，真諦譯，《攝大乘論釋》卷 5，大正 31，頁 181 下。

<sup>29</sup> 參見無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》卷中，大正 31，頁 138 上。

可圖示如下：



根據藏文譯本還原成梵文，可知上圖十一識的「識」，梵文為 vijñapti，長尾雅人將它譯為「表象」，認為 vijñapti 多指稱「被知的內容」，而較少指「主觀的作用」。<sup>34</sup>所以上圖「身識」的「眼」

<sup>30</sup> 參見世親釋，玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4，大正 31，頁 338 上。

<sup>31</sup> 參見無性釋，玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4，大正 31，頁 399 上。

<sup>32</sup> 參見世親釋，玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4，大正 31，頁 338 上。

<sup>33</sup> 參見無性釋，玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4，大正 31，頁 399 上。

<sup>34</sup> 參見長尾雅人，《攝大乘論和譯と注解（上）》，東京：講談社，1982·6，頁

等五根，以及「彼所受識」的「色」等六境，都被稱為「識」(vijñapti)，表示為「被知的內容」，是表象性的存在，而不是實存的物質，此vijñapti的用法蘊涵著「唯識無境」的思想。此外，另一梵語vijñāna也被譯作「識」，主要指「知的作用或主体」<sup>35</sup>，當表述眼「識」等六「識」或阿賴耶「識」時，就是使用vijñāna一詞。《攝大乘論》常將「眼識」等六識稱為「眼識識」，其梵文則為cakṣur-vijñāna-vijñapti。

依他起性的內涵，可總結如下：

1. 依他起性即是從阿賴耶識所變異出來的十一種識。
2. 此十一識皆為「虛妄分別」所攝。
3. 此十一識囊括十八界，意即攝盡一切存在。
4. 此十一識僅是表象性的存在。

遍計所執性，梵文為parikalpita-svabhāva，意即「完全」(遍，pari)「被分別」(計，kalpita)的性質，而被分別的東西，是被凡夫執著有實體的，故云「所執」。<sup>36</sup>也就是說，在凡情的認識中，認識對象被實在化，被當作實有而被分別、執著，這就叫做「遍計

所執性」。《攝大乘論》是這樣解釋遍計所執性的：「此中何者遍計所執相？謂於無義唯有識中，似義顯現」<sup>37</sup>。上文的「義」，梵文為artha<sup>38</sup>，又可譯作「境」、「境界」，乃是「對象」的意思。根據稻津紀三所述，artha作為「對象」概念含有兩個根本性質，一是「實有性」，也就是離開「表識」(vijñapti)以外的超越的自存性，另一則是規定表識生起的「原因性」。<sup>39</sup>就唯識學的立場來說，實有的對象(artha，義)事實上是不存在的，所以說「無義」(asad-artha)；凡夫因為無始以來的虛妄熏習，錯把無實的對象當作實有，好像心外真有某物實存一樣，這就是「似義顯現」，也就是《攝大乘論》所謂的「遍計所執性」。

圓成實性，梵文為pariṇiṣpanna-svabhāva，意為「完全」(圓，pari)而「成就」(成實，niṣpanna)的性質；勝呂信靜指出：「這是表示真理的世界的意思，在基本上，是指諸法之『真如』」。<sup>40</sup>《攝大乘論》說：「此中何者圓成實相？謂即於彼依他起相，由似義相永無有性」<sup>41</sup>；簡單地說，圓成實性就是在依他起性上，除去遍計

278；陳一標，〈識的詮釋——vijñāna與vijñapti〉，《圓光佛學學報》第2期，1997·10，頁108。

<sup>35</sup> 參見勝呂信靜，〈唯識說的體系之成立——特以《攝大乘論》為中心〉，收錄於藍吉富編，世界佛學名著譯叢第67冊，李世傑譯，《唯識思想》，台北：華宇出版社，頁125~126。

<sup>36</sup> 參見勝呂信靜，〈唯識說的體系之成立——特以《攝大乘論》為中心〉，《唯識思想》，台北：華宇出版社，頁118。

<sup>37</sup> 無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》卷中，大正31，頁138上。

<sup>38</sup> 參見長尾雅人，《攝大乘論和譯と注解(上)》，東京：講談社，1982·6，頁281。

<sup>39</sup> 參見稻津紀三，《佛敎人間學としての世親唯識說の根本的研究》，東京：飛鳥書院，1988·10，增補新版，頁29。

<sup>40</sup> 參見勝呂信靜，〈唯識說的體系之成立——特以《攝大乘論》為中心〉，《唯識思想》，台北：華宇出版社，頁118。

<sup>41</sup> 無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》卷中，大正31，頁138上。

所執性。我們知道：遍計所執性乃是凡夫心上的「似義顯現」，而事實上根本沒有實在的對象（「無義」）。當遍計的「似義」不再現起時，一切存在背後的真如本質便得以顯露出來，而這就是圓成實性。

綜合上述，將三性做以下簡要的定義：依他起性的內涵為十一種識（vijñapti），也就是表象性的存在；遍計所執性是因凡情的分別而顯現為看似「真實」的存在；圓成實性則是因空卻遍計所執性而顯現出來的諸法空相。

## 2. 「三性」思想所蘊含的修行進程

為了有助於瞭解「三性」在《攝大乘論》的修道論中所佔有的角色，此處先將《攝大乘論》的整個修行次第整理為以下六個步驟：<sup>42</sup>

1. 首先必須觀察諸法生起的根本原因——「阿賴耶識」，才能正確了解緣起。
2. 其次應善加了解「緣所生法」——「三性」——的有無性質，才能遠離對「有」、「無」之錯誤認識的二邊過失。
3. 對「三性」有基本認識後，應從「唯識觀」來漸次悟入「三性」，使修行者能見道入聖。
4. 以凡夫在加行位所修習世俗未淨的六波羅密多作為因，在見

<sup>42</sup> 參見世親釋，玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1，大正31，頁323下~324上。另參見印順法師，《攝大乘論講記》，頁18~23。

道入聖後的十地階位中，更繼續修習出世間清淨的六波羅密多，歷經三阿僧祇劫。

5. 將菩薩三學——增上戒學、增上心學、增上慧學，修習圓滿。
6. 菩薩三學究竟圓滿時，即證得無住涅槃<sup>43</sup>，並獲得三種佛身<sup>44</sup>。

由上述可知，對「三性」的正確理解，被《攝大乘論》視為是通往涅槃大道的前置準備；而對「三性」的漸次悟入，更涵括了轉凡成聖的重要歷程。我們可以說：「三性」思想在《攝大乘論》的修道論中是有其重要（甚至是關鍵）地位的。

《攝大乘論》「三性」思想所蘊含的修行進程，表現在逐次「悟入三性」上。如何悟入三性呢？依《攝大乘論》之意，可表述如下：<sup>45</sup>

1. 了知「實在的對象」（artha）其實只是根據內心的妄想分別所產生出來的，根本沒有「實在的對象」可言，如此即悟入遍計所執性。<sup>46</sup>

<sup>43</sup> 無住涅槃是不住生死與涅槃二邊的微妙境界。

<sup>44</sup> 三種佛身，即：自性身、受用身、變化身。

<sup>45</sup> 其原文為：「如是菩薩悟入意言似義相故，悟入遍計所執性。悟入唯識故，悟入依他起性。云何悟入圓成實性？若已滅除意言聞法熏習種類唯識之想，爾時菩薩已遣義想，一切似義無容得生故，似唯識亦不得生，由是因緣住一切義無分別名，於法界中便得現見相應而住。爾時菩薩平等平等所緣能緣，無分別智已得生起，由此菩薩名已悟入圓成實性」（無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》卷2，大正31，頁143上）。

<sup>46</sup> 世親釋曰：「『悟入意言似義相故悟入遍計所執性』者，謂知諸義唯是遍計分別所作，由是故言悟入遍計所執自性」（玄奘譯，《攝大乘論釋》卷6，大



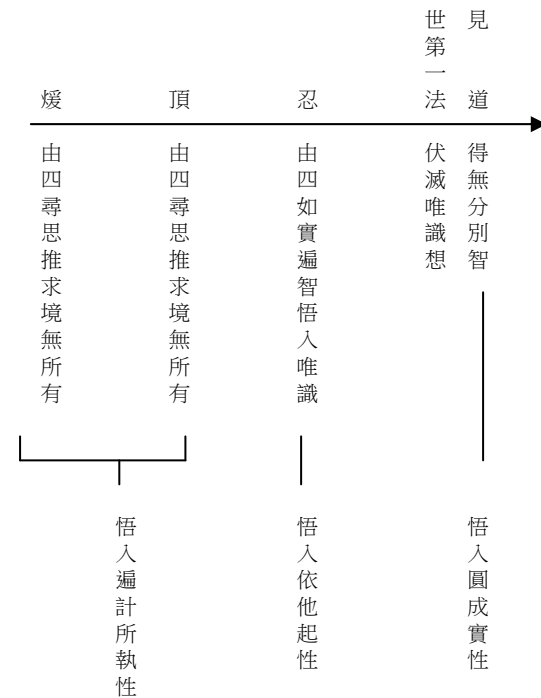
- 2.了知一切存在只是意識的名言分別，是「唯識」的，如此即悟入依他起性。<sup>47</sup>
- 3.了知所觀之境與能觀之識皆不可得，由此生起無分別智，即悟入圓成實性。

至於悟入三性的過程，則為：<sup>48</sup>

- 1.在「四加行位」的「煖」位中，以「四尋思」<sup>49</sup>推求觀察「義境」(artha)之無所有。
- 2.在「頂」位中，繼續以「四尋思」推求觀察「義境」(artha)之無所有。
- 3.在「忍」位中，由「四如實遍智」<sup>50</sup>悟入「唯識」，證見「所境空」。
- 4.從「忍」位以來，無間隔地伏滅「能取識」，而在最後一剎那，亦即「世第一法」位中，達到「能取空」的境界。
- 5.«世第一法»之次一剎那即邁入「見道»位。

筆者認為，在「煖」、「頂」階段推求觀察「義境」之無所有，

可理解為「悟入遍計所執性」的階段；在「忍」位中，因為已悟入「唯識無義」，所以是「悟入依他起性」的階段；而「世第一法」後一剎那的「見道」位，因為已伏滅「所取之境」與「能取之識」，得無分別智，所以是「悟入圓成實性」的階段。我們可以將悟入三性的過程圖示如下：



正 31，頁 351 下)。

<sup>47</sup> 世親釋曰：「『悟入唯識故悟入依他起性』者，舉其唯識即取意言，了知一切唯意言性，由此悟入依他起性」(同上註)。

<sup>48</sup> 參見無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》卷中，大正 31，頁 143 中。另參見印順法師，《攝大乘論講記》，頁 341~345。

<sup>49</sup> 四尋思，即：名尋思、義尋思、自性假立尋思、差別假立尋思。尋思即推求觀察之意。參見印順法師，《攝大乘論講記》，頁 324。

<sup>50</sup> 四如實遍智，即：名如實遍智、義如實遍智、自性假立如實遍智、差別假立如實遍智。「尋思」與「如實遍智」的差別在於後者已獲得證悟。

### 第三節 《成實論》「三心」與《攝大乘論》「三性」思想之比較

#### 1. 基本內涵的比較

本文前二節已對《成實論》「三心」與《攝大乘論》「三性」的內涵作了一基本的概述，此處再作一簡單的回顧。《成實論》「三心」的名稱是取自其心智能力所對應的對象：「假名心」是一種執取「假名」的心靈狀態；「法心」是析破「假名」而對五陰「實法」產生實存認識的智性能力；「空心」則是照見五陰盡滅的智性心靈的成就。《攝大乘論》「三性」的內涵則是：「遍計所執性」是因凡情的計執而顯現為看似真實的存在；「依他起性」意指表象性的存在；「圓成實性」是清淨平等的無相真理。有了這些基本概念後，以下即進行對兩者的比較。

首先針對日本學者舟橋尚哉的觀點加以檢視。如前言所說，舟橋尚哉認為，「假名心」相當於「遍計所執性」，「法心」相當於「依他起性」，「空心」是分別的滅除，所以根據這一點來說，它和「圓成實性」是相同的；然而由於「空心」在《成實論》中是理應被滅除的，因此嚴密地說，相當於圓成實性的並不是空心，而應是「滅三心」之「滅諦」的境地。<sup>51</sup> 由上述可知，儘管舟橋尚哉認為「三心」與「三性」彼此間有相似性，但他也承認，就嚴格意義來說，「空心」並不能直接等同於「圓成實性」，因此我們可以說：「三心」

<sup>51</sup> 舟橋尚哉〈成實論の三心と三性説との關係について〉，《印度學佛教學研究》11卷1號，1963·1，頁215下。

與「三性」的相似性並沒有達到「一一對應」的程度。此外，由名稱來看，「三心」是針對凡聖「心靈」(citta)的三種等級差別來立論的，而「三性」則指涉三種存在的「性質」(svabhāva)。「心靈」(citta)與「性質」(svabhāva)可說是兩種不同的範疇，這使得舟橋尚哉在「三心」與「三性」之間所試圖劃上的對應關係更顯得薄弱。

另外一種看法認為「三心」所緣的對象——假名、五陰、涅槃，正可與「三性」一一對應。<sup>52</sup> 由於遍計所執性是「假而似實」的顯現，它的本質是「非有」、「無實」的，因此確實可等同於「假名」。圓成實性是「能取」與「所取」皆不可得的境界，悟入圓成實性是「見道」——對涅槃的初次體驗——的關鍵所在，所以圓成實性也可等同於「空心」的對象——涅槃。這裡須注意的是：《成實論》認為在「第一義諦」中，涅槃是非無亦非實有的，而《攝大乘論》則認為圓成實性是實有。至於依他起性與五陰對應與否此一問題則較為複雜。在此先引述舟橋尚哉的意見，他認為《成實論》五陰如幻的譬喻，正明白顯示「五陰」相當於唯識學的「依他起性」。<sup>53</sup> 這是由於《成實論》提及「是五陰空如幻如炎，相續生故，欲度

<sup>52</sup> 參見陳一標，《賴耶緣起與三性思想之研究》，文化大學哲學研究所博士論文，民89·6，頁210。另參見竹村牧男，《唯識三性說の研究》，東京：春秋社，1996·2，頁53。

<sup>53</sup> 參見舟橋尚哉《初期唯識思想の研究》，東京：國書刊行會，1976·2，頁154-155；另參見舟橋尚哉〈成實論の三心と三性説との關係について〉，《印度學佛教學研究》11卷1號，1963·1，頁217下。

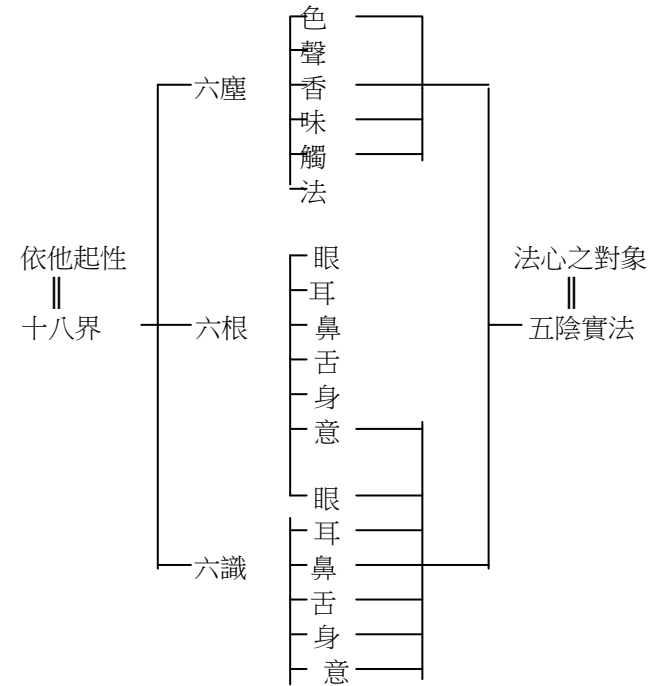
凡夫故，隨順說有」<sup>54</sup>，而同樣的譬喻也出現在《攝大乘論》中，如說：「云何應知依他起自性？應知譬如幻、炎、夢、像、光影、谷響、水月、變化」<sup>55</sup>。《成實論》和《攝大乘論》的譬喻都顯示出五陰和依他起性乃是如幻的存在，就此而論，五陰與依他起性之間似有一定程度的對應性。然而，《成實論》五陰如幻的譬喻是站在「第一義諦」的立場而說的，在「世諦」中，作為「法心」所緣的對象，五陰是「真實的存在」。《成實論》乃是以「二諦」——也就是依據凡夫與聖者的智性能力所形成的兩種不同立場，來探討五陰的存在問題；而《攝大乘論》則直接以依他起性指涉一切「表象性的存在」。如果因為《成實論》與《攝大乘論》都使用同樣的譬喻來分別說明五陰與依他起性，由此認為五陰相當於依他起性，這樣的看法似乎過份簡化了五陰與依他起性的豐富內涵，筆者以為這是不妥當的。另一方面，《攝大乘論》的依他起性包含十八界，亦即色等六塵、眼根等六根、眼識等六識，而《成實論》認為物質性的五根由四大組成，屬於「假名」，並不包括在「實法」意義下的五陰之內<sup>56</sup>。由於「法心」是析破假名的智性能力，所以它的認識對象，也就是五陰，必具有「不可分析性」。在《成實論》中，五陰實法的「色陰」只包含「色」、「香」、「味」、「觸」，其它如「聲」、

<sup>54</sup> 訶梨跋摩造，鳩摩羅什譯，《成實論》〈身見品〉第 130，大正 32，頁 316 下。

<sup>55</sup> 無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》卷中，大正 31，頁 140 上。

<sup>56</sup> 參見《成實論》〈根假名品〉第 45，大正 32，頁 265 中~266 上。

「四大」、「五根」都是「假名」。<sup>57</sup> 因此，「依他起性」與「法心」的所緣——五陰，兩者是否具有適切的對應性，這是必須予以再三斟酌。依他起性之十八界與五陰實法的對應關係，大致可圖示如下：



舟橋尚哉另以《攝大乘論》之「地界」、「土」、「金」的譬喻<sup>58</sup>，來論證「假名心」與「法心」的關係類同於「遍計所執性」與「依

<sup>57</sup> 《成實論》〈色相品〉第 36，曰：「因色、香、味、觸故成四大，因此四大成眼五根，此等相觸故有聲」（大正 32，頁 261 上）。

<sup>58</sup> 參見無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》卷 2，大正 31，頁 140 下。

他起性」的關係。《攝大乘論》引用《阿毘達磨大乘經》，把「地界」比喻為「依他起性」，把「土」比喻為「遍計所執性」，把「金」比喻為「圓成實性」。「地界」中蘊含有「金」、「土」兩種成份，根據世親的解釋，「地界」是堅性的「能造」大種，「土」與「金」是所造的色法。<sup>59</sup> 舟橋尚哉因此認為，遍計所執性和依他起性是「所造」（土）與「大種」（地界）的關係，這樣的關係和《成實論》「假名心」與「法心」的關係類似；<sup>60</sup> 原因是：「假名心」和「法心」的關係，據《成實論》「因五陰說有人」、「因色香味觸說有瓶」的說法<sup>61</sup>，正是「所造」（例如「人」或「瓶」）與「所依」（例如「五陰」或「色香味觸」）的關係。<sup>62</sup> 事實上，就「所造」與「所依」（能造）的關係而言，舟橋尚哉的意見，更正確地說，應為：遍計所執性和依他起性的關係，類似於「假名」與「實法」的關係。我們已經討論過，「三心」和「三性」有著所指範疇的根本不同，是不能夠逕行將兩者直接比附的。另外可供補充的是：在假名與實法的關係上，《成實論》反對「一」論——如說「色香味觸即是瓶」，與「異」

<sup>59</sup> 世親說：「言『地界』者，是堅硬性，『土』之與『金』是所造色」（世親釋，玄奘譯，《攝大乘論釋》卷5，大正31，頁345中）。

<sup>60</sup> 舟橋尚哉〈成實論の三心と三性説との關係について〉，《印度學佛教學研究》11卷1號，1963·1，頁217上。

<sup>61</sup> 訶梨跋摩造，鳩摩羅什譯，《成實論》〈立假名品〉第141，大正32，頁327上。

<sup>62</sup> 舟橋尚哉〈成實論の三心と三性説との關係について〉，《印度學佛教學研究》11卷1號，1963·1，頁216下。

論——如說「離色等別有瓶」<sup>63</sup>，也就是說，《成實論》認為假名與實法的關係是「非一非異」的；而《攝大乘論》的遍計所執性與依他起性的關係，同樣也是「非一非異」的。在《攝大乘論》中，遍計所執性乃是在「依他起性」上的「似義顯現」，這顯示出依他起性是遍計所執性的基底；在真諦所譯的世親釋文中，也指出：「**唯是一識，識即依他性**，於依他性中，以別道理成立為三性」<sup>64</sup>。站在以依他起性為基底的立場來看，遍計所執性與依他起性可說是「非異」的。然而，遍計所執性之所以名為「遍計所執性」，在於凡夫顛倒分別而把認識對象誤認為實有；依他起性之所以名為「依他起性」，在於它倚仗種子為緣而生起。由此可知，遍計所執性與依他起性之間仍有其必然的差異，所以它們又是「非一」的。《成實論》「假名」與「實法」的關係，以及《攝大乘論》「遍計所執性」與「依他起性」的關係，同樣蘊含有「非一非異」的意味。

## 2. 修行進程的比較

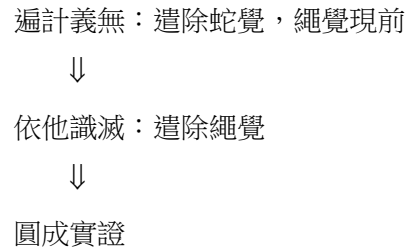
根據印順法師《印度佛教思想史》所示，《成實論》「滅三心」的修行進程，與唯識學「先依依他起有，達遍計所執空」，「而後依他起也空」，「空相也不可得，才是證入圓成實性」，就「次第契入」而言，兩者「倒有共同的意趣」。<sup>65</sup> 例如《攝大乘論》所載關於修

<sup>63</sup> 《成實論》〈假名相品〉第142，大正32，頁328下。

<sup>64</sup> 世親釋，真諦譯，《攝大乘論釋》卷5，大正31，頁187下。

<sup>65</sup> 參見印順法師，《印度佛教思想史》，正聞出版社，1993·4，頁224。

行進程的譬喻：「如闇中繩顯現似蛇，譬如繩上蛇非真實，以無有故；若已了知彼義無者，蛇覺雖滅，繩覺猶在；若以微細品類分析，此又虛妄，色香味觸為其相故，此覺為依，繩覺當滅」<sup>66</sup>。在黑暗中把「繩」誤以為「蛇」，這比喻「遍計所執性」；「繩」由「色香味觸」等因緣所成，這是比喻「依他起性」；「蛇」、「繩」無實所顯示的空理，則是「圓成實性」。從撤除對「蛇」（遍計所執性）的迷執誤判，進而觀察「繩」（依他起性）的緣生性，明瞭繩體不可得，悟入「圓成實性」，這是「三性」思想所意味的修行進程。我們可把它圖示如下：

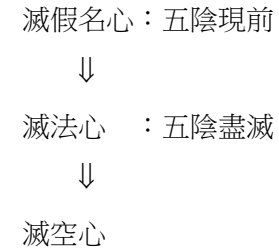


《成實論》對於修行次第的譬喻則是：「如初教觀身，破男女相故；次以髮、毛、爪等分別身相，但有五陰；後以空相滅五陰相，滅五陰相名第一義諦」<sup>67</sup>。當破除男女、髮毛等相，真正見到五陰時，這時「假名心」被滅除，而成為「法心」；其後觀見五陰盡滅，則「滅法心」以成「空心」，進昇聖者的階位；如果要達到究竟解

<sup>66</sup> 無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》卷2，大正31，頁143上。

<sup>67</sup> 《成實論》〈身見品〉第130，大正32，頁316下。

脫，那麼「滅空心」即是必要的手段。《成實論》的修行進程可圖示如下：



上述所引的兩則譬喻雖不盡相同，然而「三性」與「三心」都蘊含修行的次第性。「三性」的遍計所執性與依他起性須被逐次遣除，這與「三心」須被一一滅除，可說是有某一程度的相似性。

《成實論》「三心」與《攝大乘論》「三性」都在其修道論中扮演重要的角色。不同的是，《成實論》「滅三心」的過程涵攝了所有的道次第，滅了「空心」即已達到此道的終點，也就是阿羅漢果；而《攝大乘論》的「悟入三性」只不過是其道次第的一個轉凡成聖的關鍵環節而已，「悟入圓成實性」只達到「見道」的程度，離究竟的佛果還有一段非常遙遠的距離。依《成實論》，修行者的全副精力只要置於「滅三心」上面即可；依《攝大乘論》，修行者不僅要「悟入三性」，同時必須兼顧對「六波羅密多」的修習。《成實論》「三心」與《攝大乘論》「三性」思想在修道論上的最大差異，即表現在聲聞道與菩薩道的不同。

綜合本節所述，比較《成實論》「三心」與《攝大乘論》「三性」

思想，大致可獲得以下結論：

就相似處而言，主要有如下三點：

1. 「三心」所緣的對象——假名、實法、涅槃，可與「三性」達到某一程度的對應。「假名」可對應於「遍計所執性」，「涅槃」可對應於「圓成實性」，而「五陰實法」與「依他起性」的對應程度則有待商榷。

2. 「五陰實法」是「假名」的「所依」，「依他起性」是「遍計所執性」的「所依」，因此，《攝大乘論》「遍計所執性」和「依他起性」的關係，類似於《成實論》「假名」和「實法」的關係。

3. 「三心」與「三性」都蘊含修行的次第性。「三心」須被全部滅除，而「三性」的遍計所執性與依他起性也必須予以順次遣除。

就相異處而言，主要有如下兩點：

1. 「三心」與「三性」所指涉的範疇不同。前者是針對「心靈品質」或「智性能力」的三種差別來立說的，後者則指三種存在的性質。

2. 對《成實論》來說，「滅三心」乃是究竟的工夫；而《攝大乘論》的「悟入三性」只是邁入見道的手段。

#### 第四節 結論

本文的研究宗旨，在於檢視《成實論》「三心」與唯識學「三性」，是否就像舟橋尚哉所認為的，有那麼強的相似性。透過本文

的論述，我們知道「三心」與「三性」之間確實存在某些相似性。這些相似性是偶然？或是有某程度的關連？《成實論》「三心」與唯識學「三性」的縱向親疏性，由於文獻資料的不足，這裡是沒有辦法獲得明確論斷的，不過我們還是可以發現，「三心」與「三性」在橫向面的相似性並沒有達到「一一對應」的程度。如果沒有這種「一一對應」的關係，「三心」是否可如舟橋尚哉所認為的，是「三性」的「原型」呢<sup>68</sup>？對於這個問題，筆者認為仍是需要予以再三審察的。

<sup>68</sup> 參見舟橋尚哉《初期唯識思想の研究》，東京：國書刊行會，1976·2，頁154。

## 參考資料

### 一、工具書

- 荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，新文豐出版，1988·5，再版。
- 慈怡主編，《佛光大辭典》，佛光出版社，1989·4，4版。

### 二、近人著書

#### (一) 中文

- 日慧法師，《四部宗義略論講釋》，法爾出版社，1991·5，第1版第1刷。
- 印順法師，《攝大乘論講記》，正聞出版社，1991·4，13版。  
----- 《印度佛教思想史》，正聞出版社，1993·4，5版。
- 陳一標，《賴耶緣起與三性思想之研究》，文化大學哲學研究所博士論文，2000·6。

#### (二) 日文

- 舟橋尚哉，《初期唯識思想の研究——その成立過程をめぐって》，東京：國書刊行會，1976·3。
- 竹村牧南，《唯識三性說の研究》，東京：春秋社，1996·2，第一刷。
- 長尾雅人，《攝大乘論和譯と注解（上）》，東京：講談社，1982·6。
- 葉阿月，《唯識思想の研究：根本真實としての三性說を中心にして》，東京：國書刊行會，1975·9。
- 稻津紀三，《佛教人間學としての世親唯識說の根本的研

究》，東京：飛鳥書院，1988·10，增補新版。

### 三、參考論文

#### (一) 中文

- 勝呂信靜，〈唯識說的體系之成立——特以《攝大乘論》為中心〉，收錄於藍吉富編，世界佛學名著譯叢第67冊，李世傑譯，《唯識思想》，台北：華宇出版社。
- 陳水淵，〈《攝大乘論》的依他起性初探〉，《中華佛學研究》第1期，1997·3。
- 陳一標，〈識的詮釋—vijñāna 與 vijñapti〉，《圓光佛學學報》第2期，1997·10。

#### (二) 日文

- 舟橋尚哉，〈成實論の三心と三性說との關係について〉，《印度學佛教學研究》11卷1號，1963·1
- 舟橋尚哉，〈成實論の無我說と三心について——唯識三性說との對比につい一試考〉，《大谷學報》44卷2號，1964·11。