

唯識三性與唯識中道

孟頌

北京石油化工學院人文學院副教授

提要：本文重點研究了唯識三性說及其所蘊含的中道思想。依據緣起中道義，梳理了中觀二諦說與唯識三性說、以及唯識古學與唯識新學的中道思想演變脈絡，並指出了其理論局限和出路。

關鍵詞：唯識 中道 三自性

一、唯識與中道

緣起中道是佛教的法印，所以唯識學與其他派別一樣，很自然地以其法義符契中道來表明自己的正統性。

作為唯識學奠基性典籍的《解深密經》，將如來的全部教法判為三期：

世尊初於一時，在婆羅痾斯仙人墮處施鹿林中，唯為發趣聲聞乘者，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。

世尊在昔第二時中唯為發趣修大乘者，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，是諸諍論安足處所。

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，第一甚奇最為希有。于今世尊所轉法輪，無上無容是真了義，非諸諍論安足處所。[註 1]

顯然，唯識學是第三時最究竟圓滿的了義教，昌明了緣起中道義。窺基對經文進行了精闢闡釋：

如來設教隨機所宜，機有三品不同，教遂三時亦異。諸異生類無明所盲，起造惑、業，迷執有我，於生死海淪沒無依。故大悲尊初成佛已，仙人鹿苑轉四諦輪，說阿笈摩除我有執，令小根等漸登聖位。彼聞四諦雖斷我愚，而於諸法迷執實有。世尊為除彼法有執，次於鷲嶺說諸法空，所謂摩訶般若經等，令中根品捨小趣大。彼聞世尊密義意趣說無破有，便撥二諦性相，皆空為無上理。由斯二聖互執有、空，迷謬競興未契中道。如來為除此空、有執，於第三時演了義教，解深密等會說一切法唯有識等。心外法無破初有執，非無內識遣執皆空。離有、無邊正處中道，於真諦理悟證有方，於俗諦中妙能留捨。[註 2]

基師認為如來觀機說法應病與藥，由於教化對象的根機不同，使如來教法也呈現出不同的形態。第一時佛在仙人鹿苑轉四諦正法輪，為破除人我執，開演《阿含經》令聲聞根器的人漸登聖位。但他們雖斷除了我執，但又迷執諸法為實有，起種種法執。因此，佛在鷲嶺開示第二時教法，為使中根人明瞭諸法性空，演說《大般若經》等。由於有人不瞭解佛說諸法空的密意是為對治法執，便片面地執著二諦性相皆空為最高真理，於是陷入空執。對諸法執空執有都違背緣起中道。如來為破除空執和有執，於第三時開演了義教。在解深密等會中說一切法唯識所現。以心外無法破除「有執」，以非無內識遣除「空執」，唯識就意味著既遠離有邊、也遠離無邊，非有非無正契中道，故唯識即中道。

《深密》的三時判教說成為唯識學派的金科玉律，我們藉此可以釐清唯識學對以前佛教理論的取捨和整合。唯識學以中觀學的「一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」為思想基礎，又以唯識的方式詮釋了早期佛教的緣起理論，用中道模式把相關理論整合在一起。依俗諦來說，外境非有，內識非無，此為唯識相的中道義；依真諦來說，唯識實性超言絕慮、非有非無，此為唯識性的中道義。唯識中道，「於真諦理悟證有方，於俗諦中妙能留捨」。

二、三性與三無性

三無性說依三性說而開顯，是唯識學融攝並連接中觀學的通道。由於三性說的內容前後有本質不同，故三無性說也隨之有所變化。奘師譯文在用詞上也做了區分。在《深密》和《瑜

伽》中，三無性是指相無自性性、生無自性性、勝義無自性性。其中「自性性」一詞相當於《般若經》中的諸法皆無自性的「自性」義。

關於建立三種無自性性的意趣，《深密》言：

勝義生！非由有情界中諸有情類，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。[註 3]

經中特別強調，三無自性性的安立並不是以三自性的存在為前提，然後在——自性上別立——對立的無自性性。這是非常值得注意的一點，因為在以前的研究文獻中常會看到把三性和三無性機械地羅列在一起，並從中抽取亦有與亦無的中道義。建立三無自性性的起因是「有情於依他起自性及圓成實自性上增益遍計所執自性」。此中所說的「增益遍計所執自性」是指在依他起自性和圓成實自性上施設種種的名言，並不必然是對治的對象。它與《深密》對三自性中「遍計所執自性」內含的界定是一致的，而與護法《成唯識論》所說的在圓成和依他之上增益的遍計所執性有所不同。施設種種的名言本是如實了知諸法的方便手段，它本身並非染污性，然而，「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。由此因緣，或為煩惱雜染所染，或為業雜染所染，或為生雜染所染，於生死中長時馳騁，長時流轉無有休息，或在那落迦，或在傍生，或在餓鬼，或在天上，或在阿素洛，或在人中受諸苦惱」[註 4]。對名言的顛倒執著即是「遍計所執自性執」或「遍計所執相執」。正是由於執著遍計所執自性的緣故，有情或為煩惱雜染所染、或為業雜染所染、或為生雜染所染，而長時在六趣中生死輪迴。佛為對治有情的妄執，密意說一切法無性。

一切法無性具體包括三類無自性性：

第一，相無自性性。《深密》說：

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。[註 5]

遍計所執相本是假立的名言、概念，這些名言、概念自身不過是一些約定俗成的符號，並不像其所詮表的對象那樣有一定實在性的體相，故無形相可得，稱為相無自性性。

《瑜伽》對相無性的闡述基本上與《深密》相同。而《成唯識論》則依唯識三性說對相無性進行了新的詮釋。《成唯識論》所說的「遍計所執性」不是指中性的名言安立，而是在依他起性和圓成實上「增益妄執實有我法自性」。《深密》中所說的對名言的妄執即「遍計所執自相執」只是《成唯識論》的遍計所執自性的一分。為破除此執，佛立相無性，「謂依此初遍計所執立相無性，由此體相畢竟非有如空華故」[註 6]。

第二，生無自性性。《深密》說：

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，是故說明生無自性性。[註 7]

諸法依眾緣而起就是依他起相。依他而起就意味著諸法不自生，即生無自性性。依止依他起性安立生無性，《成唯識論》說：

依次依他立生無性，此如幻事，託眾緣生。無如妄執自然性故，假說無性，非性全無。[註 8]

依他起就是託眾緣生，如幻事一樣。若不明依他起相而妄執它有自生性，故立生無性以對治。生無性只是為了破除對生的妄執，並不遣除緣生性，所以說非性全無。

根據佛教緣起論，一切有為法和無為法都是依他起法。從邏輯上推證，依他起就是生無自性性，故生無自性性概括了有為、無為等一切法。但由於唯識學認為無為法不屬於依他起法，它接受了中觀學的理念、主張無為法是諸法實相，亦即諸法平等所依的真如，故在依他起性外別立圓成實性。

第三，勝義無自性性。《深密》說：

云何諸法勝義無自性性？謂諸法由生無自性性故，說名無自性性，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。[註 9]

《深密》界定了兩種勝義無自性性：一是從緣起事相的層面，無論清淨所緣的諸法，還是雜染所緣的諸法，都具有生無自性性，據此立為勝義無自性性；一是從緣起理則的層面，認為「勝義」就是一切諸法法無我所顯的真理，故稱為勝義無自性性。可見，勝義無自性性的一分是依圓成實性而立，一分是依依他起性而立，《深密》言：

若即分別所行遍計所執相所依行相，是名依他起相。世尊！依此施設諸法生無自性性，及一分勝義無自性性。[註 10]

按照唯識學的說法，佛說三無性是對治說是不了義，究竟顯了的說法是三自性，因為三自性是世出世法的本然，也是大乘佛法的普遍形式。《攝論》說：

諸佛世尊於大乘中說方廣教。彼教中言，云何應知遍計所執自性？應知異門說無所有。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。云何應知圓成實自性？應知宣說四清淨法。[註 11]

意思是說三自性說並非始於《深密》，在《方廣》教中已蘊含了三自性思想：經中凡是宣說「無所有」的地方，就是指遍計所執自性；凡是宣說如幻如夢如陽焰光影等喻的地方，就是指依他起自性；凡是宣說四清淨法的地方，就是指圓成實自性。三性說被認為是佛教理念的圓滿形式，但三無性說與三性說並不矛盾，凡舉三自性，三無性已蘊含其中，故有時三性三無性合說，以昌顯非空非有亦空亦有的唯識中道，「於今第三時為發趣一切大乘者，以普明了說三性三無性，轉正法輪，更無有上」[註 12]。

三、唯識三性說與中道

(一)中觀二諦說與唯識三性說

就現有文獻看，沒有足夠的材料能證明唯識三性說的理論形式是中觀學的二諦說輾轉變遷而來。三自性與五法有密切的淵源關係，而五法與聲聞佛教的相承關係不言而明。但並不是說二諦說與三性說沒有關聯，實則中觀二諦說對唯識三性說的影響是深刻的，它給予三性說以思惟方式的啓發以及價值判斷的準繩。如果說唯識三性說的骨架多來自聲聞佛教的話，則其神髓多取法於初期大乘。

依俗諦來說，三界緣生諸法如夢如幻唯是假名；依真諦來說，聖智所行的不生不滅的畢竟空境是最高真實。唯識學以二諦的判斷標準界定了三性。認為遍計所執自性和依他起自性，二者是亂識及其虛妄所現，因而是雜染的，是被捨棄的對象。不僅捨棄遍計，而且捨棄依他，《瑜伽》言：「問：若觀行者隨入圓成實自性時，當言除遣何等自性？答：依他起自性。」[註 13]圓成實性是被保留的對象和究竟圓滿的歸趣，又稱爲一真法界。一真法界，既是解脫論意義上不生不滅的真常境界，又是諸法最高真理本身（即真如）。從存在論的意義上講，真如恒遍一切處並內在於諸法本身，即所謂的諸法實相。三界法相雖如幻如化，而法性本寂，自性涅槃，即所謂「不廢假名而說諸法實相」。因此，無論是中觀二諦說還是唯識三性說，就其精神實質而言，與婆羅門教形而上的不可言說的「梵」和形而下的萬相宛然的「幻」非常接近。

中觀學和唯識學既有沿承婆羅門教核心思想的一面，在理論表述上又有自覺地向緣起中道靠攏的一面。龍樹在其代表作《中論》中闡述了兩種中道。一是第一義諦的八不中道，一是世諦的「空」、「假」中道。我們就其勝義中道而言，第一義諦絕諸相離諸言不可分別，既然無「邊」，豈能有「中」？再者，佛陀開示的中道之「道」，本是轉染成淨的正確道路，而既已達到畢竟空境，哪裡還有「道」？既無「中」又無「道」，故八不中道成了概念遊戲。就其世俗中道而言，中觀學有個最著名偈子：「因緣所生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義。」認為諸法因緣生，故諸法無自性故空。諸法因緣生，故諸法如夢幻，唯是假名。無自性即空，這是諸法「非有」的一邊；假名即幻有，這是諸法「非無」的一邊，非有非無故契中道。

我們就世俗中道的邏輯推衍來分析，有部分的合理內容。從「因緣所生法」，可以推證出緣生法「自性空」。因爲「緣生」就意味著不是「自性生」。自性空是邏輯的產物，在現實事相上意味著絕對虛無。而龍樹則把邏輯上的存在物作爲中道義的一邊（即「非有」），而把現實中的存在物（即因緣條件）作爲中道義的另一邊（即「非無」）。二者不是同一層次上的有對立關係的現實存在，故構不成對立的矛盾兩邊，兩邊已不存由此開顯的中道義只

是戲論。譬如狗無角、兔無角、人無角，但「無角」既構不成狗、兔、人三法的實性，也與三法的因緣條件構不成對等的矛盾的一邊，「自性空」就是這樣。

依據佛教緣起中道義，中道是現實的、具體的，它依諸法的因緣條件而存在。緣生法就意味著宇宙萬有是條件的存在，某物之所以成爲某物是由特定的因緣條件所決定的，由眾緣形成了該物的質的規定性，一旦條件變了，事物也隨之發生變化。任何事物都沒有常一不變的自在自成的內在規定性，這就是「諸法無自性」義。

唯識學對諸法無自性的表述，就是依他起性。事物的質性係由其所賴以存在的種種現實條件決定的，正如水本無形，逐器方圓。依緣而有的事物，既有因果決定的必然性的一面，又有條件變化的偶然性一面。從必然性的一面來看，緣生法是實有；從偶然性的一面來看，緣生法是假有。實則緣生法就是亦真亦幻、亦有亦無、亦生亦滅的統一體。佛陀開演的緣起中道，是對緣生法存在機理和存在形態的理論概括，它不僅僅是辯證思惟方式的典範，而且融宇宙觀與倫理觀爲一體，並指明了轉染成淨的道路。可是，龍樹以邏輯的手段用「性空」替換了「緣起」，把辯證的中道變成形而上學的中道，他拋棄了緣起關係中因果決定的必然性一面，片面地強調條件變化的偶然性一面，並把如幻如化的這一面等同於緣生法的全部。

龍樹從形而上學的思惟方式出發，認爲矛盾的東西不可能俱時而存，此類觀點在其論著中隨處可見，比如：

「若諸法滅時，是時不應生，法若不滅者，終無有是事」。若法滅相是法不應生，何以故，二相相違故。一是滅相，知法是滅，一是生相，知法是生，二相相違法，一時則不然。是故滅相法不應生。[註 14]

又如：

「法若有住者，是則不應滅，法若不住者，是亦不應滅」。若法定住則無有滅。何以故，由有住相故。若住法滅則有二相，住相滅相，是故不得言住中有滅。如生死不得一時有，若法不住亦無有滅。何以故，離住相故，若離住相則無法，無法云何滅？[註 15]

這些論斷以機械的非此即彼的中道替代了辯證的緣起中道。

(二)唯識古學與中道

唯識古學和新學對「唯識」和「識變」有不同的認識，這使二者的三性中道思想有所差異。

唯識古學認為，「唯識」本身就意味著「無義」，《唯識二十論》說：

安立大乘三界唯識，以契經說三界唯心，心意識了名之差別，此中說心意兼心所。唯遮外境不遣相應。內識生時似外境現，如有眩翳見髮蠅等，此中都無少分實義。[註 16]

外境是識的虛妄顯現，如眼病者看到空中有髮蠅相，實則其所見境沒有任何實在性。關於境由識現的原理，《解深密經》這樣表述：

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。」[註 17]

《深密》揭示了「識所緣唯識所現」的機理，雖強調了能現與所現都以識為體，但並沒從虛妄雜染的角度界定內識顯現外境的性質。而《唯識二十論》從虛妄雜染的角度界定了「內識生時似外境現」，在價值判斷上順承了初期大乘經的「三界虛妄，唯是一心作」的命題，並用唯識學的模式進行了具體詮釋。一切諸法，不過是病目的幻像，自然虛假不實，這與般若中觀學「一切皆空唯是假名」的旨趣是一致的。《心經》說：「色即是空，空即是色。」而唯識古學則認為色以識為體，是識的顯現，所以中觀學「萬法皆空」的命題很自然地就轉換成唯識學「萬法唯識」的命題。因此，近有學者主張龍樹、無著二聖一宗。從勝義諦的角度看，龍樹學、無著學歸趣無二，都是不可分別的超言絕慮的內證聖境，或稱畢竟空，或稱唯識性。但唯識學派認為，唯識立說，意在糾正中觀末流的惡趣空之弊，以萬法唯識彰顯識性非無聖境不虛，並以識變機理補中觀學之缺，以具體論證三界諸法如何如幻如化唯是假名。

唯識學認為如幻如化的三界諸法的生起，是由於有情無始以來的虛妄分別習氣，此習氣與諸法、賴耶，如三蘆束更互為因，相依不倒。所以，始自無著的雜染賴耶說，經世親的三能變說，到難陀、安慧的識體二分說，都潛在地把識等同於妄識，把識的了別等同於虛妄分

別。《瑜伽》說：「何等爲分別？謂三界行中所有心心所。」[註 18]《辯中邊論頌》說：「三界心心所，是虛妄分別。唯了境名心，亦別名心所。」[註 19]在虛妄分別和三界諸法之間，經過了見分和相分這一理論環節，把能緣的見分稱爲能分別，把所緣的相分稱爲所分別，唯識古學從諸識內在地裂變爲能、所的思路出發，主張所緣境與能緣識不一不異，《唯識三十頌》曰：「是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識。」所緣與能緣的不一不異，反映在唯識三性說上就是，遍計所執自性與依他起自性之間是不一不異的關係，依他和遍計都是虛妄分別。

唯識古學的三性說可畫分爲兩個理論層次：

第一，性、相層次，即分爲法相和法性。彌勒《辯法法性論》說：「復此法性相，無能取所取，能詮所詮別，即是真如性。」[註 20]所謂法性，就是無能取和所取、能詮和所詮差別的內證聖境，中觀學稱之爲畢竟空性，唯識學稱之爲唯識實性，或圓成實性。

第二，能、所層次，即把法相分爲能緣、所緣。《辯法法性論》說：「此中法相者，謂虛妄分別，現二及名言。實無而現故，以是爲虛妄；彼一切無義，惟計故分別。」[註 21]法相即是虛妄分別，由能分別開顯出依他起性，由所分別開顯出遍計所執性，《辯中邊論》說：「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。」[註 22]

唯識三性說的性、相二分模式，具有解脫論意義。其中，法相即三界染法，法性即出世間淨法，須經三大阿僧祇劫的福慧積累，才能究竟由相證性。法相所攝的遍計與依他，都是應被捨棄的虛妄染法。通過分析可以看出，唯識學性相二分模式是中觀學真俗二諦模式的延伸，虛幻的法相相當於如幻的假名，非相非非相的一真法界（唯識實性）相當於超言絕慮的諸法實性。這樣，唯識古學三性說所含攝的中道思想，很自然地就回到了中觀學的中道思想的理路。從俗諦看，遍計與依他是幻有，從真諦看，遍計與依他是真空，《辯中邊論頌》說：

虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此，故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。[註 23]

幻有與真空，這相當於《中論》的空假中道。從俗諦看，圓成實性是實有，從真諦看，圓成實性非空非有。真諦角度的圓成實性，相當於《中論》的八不中道。

從唯識古學三性說的演變及其所含攝的中道思想看，說明唯識學至此還沒走出中觀學的藩籬，還沒充分展現出自己的理論特質。

(三)唯識新學與中道

爲證成萬法唯識，唯識古學常用夢境、定境和聖境爲喻。諸如，《唯識二十論》說：「處時定如夢，身不定如鬼，同見濃河等，如夢損有用。」[註 24]又《大乘阿毘達磨集論》說：「菩薩於定位，觀影唯是心。」[註 25]又《攝大乘論本》說：「於定心中，隨所觀見諸青瘀等所知影像，一切無別青瘀等事，但見自心。由此道理，菩薩於其一切識中，應可比知皆唯有識，無有境界。」[註 26]又《攝論》說菩薩成就四智，即可悟入唯識無境。

在我們看來，唯識古學以夢境、定境和聖境爲例推演出來的萬法唯識，在人類認識論史上佔有重要的位置，有著極深刻的內容。萬法唯識所現的機理，就是《解深密經》所揭示的「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」[註 27]。後來，似能緣相稱爲見分，似所緣相稱爲相分。見分相分模式的提出，表明對心識的功用有了更深入的瞭解。識，就是了別，識的了別功能也就相當於我們今天所說的認識作用。一切有了別作用的識，其能了別的功能本身就蘊含著一個潛在的呈現模式，一如凸鏡現凸像凹鏡現凹像，能見識緣取呈現模式自身，即能見模式自身同時轉變爲所見模式，這就是唯識古學的識體裂變爲見分和相分的深層機理。譬喻說，見分就像一面篩網，相分就像網孔，一切潛在的對象都必須經過篩網的過濾，並透過篩孔而呈現出特定的模樣。

唯識古學注意到了這面「篩子」，並把它作爲宇宙的全部，否認「篩孔」後面有「實體」（所緣「緣」）存在的可能。這使唯識理論受到許多挑戰，著名的有唯識九難，[註 28]本文另談二點：

第一，既然三界心心所都是虛妄分別，並以超驗的夢境、定境和聖境去論證萬法唯識，那麼站在欲界凡夫的經驗立場，想像一條蛇、以繩爲蛇、實際一條蛇，三者之間有什麼區別？如果說三者毫無差別，都屬虛妄分別，顯然不妥。

第二，如果一切所緣都是自識所現，那麼，末那識何以緣阿賴耶識爲自內我？若賴耶離末那無實體用，則有違安立本識的初衷，動搖了唯識學的理论根基。

對上述詰難，唯識古學不能圓滿解答，陳那、護法等爲唯識學開闢了新的途徑。《觀所緣緣論》承認「篩孔」背後潛在的「實體」，該實體令能緣識（見分）帶彼相起並爲能緣識所慮托，構成本質相分。本質相分的存在，使「唯識無境」演化爲「境不離識」，亦即從唯識古學演進爲唯識今學。與見分異種的本質相分的存在，則能回答第二個詰難，維護了第八識的獨立性。

根據本質相分的有無以及見分對它的了知狀況，玄奘提出了三類境理論。據此可以圓滿解答第一個詰難。三類境指性境、帶質境和獨影境。所謂性境是具有真實體性的境界，心境是真實的心，色境是真實的色，此如實際一條蛇；帶質境是能緣心所緣取的境界，雖然有所

托的本質，然而和它的自相不符，此如以繩為蛇；獨影境指由能緣心的強分別力變現而無本質的境界，此如想像的一條蛇。三類境說的提出，是對早期佛教名色相依緣起理論的深化，標誌著唯識學境界理論的最終完成。

唯識新學的「唯識」義，既有「唯識無境」的一面，又有「境不離識」的一面，在「識變」上分別對應於「分別變」和「因緣變」。正是對古學的糾正和深化，唯識新學建構了自己的三性說體系。唯識古學以能緣、所緣（見、相二分）為基礎而建立了依他起自性和遍計所執自性，使依他與遍計之間界限模糊，在德性上同屬虛妄雜染。而唯識新學主張見分、相分都是依他起自性，對二分的妄執才是遍計所執自性。此說維護了依他起性的基礎地位，依他起性非有非無，故契中道；依他起性含攝染淨二分，依雜染分開顯出遍計所執自性，依清淨分開顯出圓成實自性；遍計妄染，故非有，圓成真淨，故非無，非有非無，故契中道，此被稱為三性相望中道。還有三性各別中道，即「三性亦各具有中道之義，第一是『遍計所執性』，情有故『非空』，理無故『非有』。第二『依他起性』，如幻故『非有』，妙有故『非空』。這是從三性每一性都各具有非空非有二義來談中道」[註 29]。

從形式上看，三性各別中道突顯了依他起性的樞紐地位，接近了佛教緣起中道模式。把依他起性進行染淨二分的思路，始於《攝大乘論》，「於依他起自性中，遍計所執自性是雜染分，圓成實自性是清淨分，即依他起是彼二分」[註 30]。《攝論》接著以地界中的土、金比喻三自性：「此地界土顯現時虛妄顯現，金顯現時真實顯現，是故地界是彼二分，識亦如是。」[註 31]「地界」喻指依他起自性，「土」喻指遍計所執自性，「金」喻指圓成實自性。地界的土、金之喻，已透出依他起自性的核心地位，但唯識古學在對三自性的德性判攝上，並沒給依他起自性以獨立地位，依他與遍計都屬虛妄顯現，處於與圓成實對立的一邊，《大乘莊嚴經論》卷四說：

如彼謂幻者、幻事無有實體，此譬依他分別二相亦無實體，由此道理，即得通達第一義諦。[註 32]

在唯識古學那裡，先在依他起性的層面界定了圓成實自性，圓成實自性是清淨的依他起性，但是，由於受中觀二諦說的影響，圓成實性又成了畢竟空性，也就是三性說被轉換成法相與法性的二分模式。這反映了唯識古學不僅沒有釐清遍計所執自性與依他起自性的關係，而且對圓成實自性的界定也是模糊的。唯識新學在繼承古學依他有染淨二分的思路基礎上，強調去除遍計所執自性的依他起性就是圓成實自性，所以圓成與依他不二不異。

在緣起事相的層面上界定三自性是唯識新學對古學的超越。但是，唯識新學並沒完全擺脫中觀學的影響，這體現在它割裂了緣起事相與緣起理則之間的統一關係。比如，認為遍計所執自性是情有理無，實際上，任一境相，都不是無因而起，都有與其相應的緣起理則，說它「理無」顯然有誤。正因為緣起理則與緣起事相是相待而有的關係，染淨諸法各有其不同的「真如」。圓成實自性也是緣起事相與緣起理則的統一體，其理則不能脫離特定事相而單獨存在。而唯識新學仍把與出世淨法相應的緣起理則（真如）內在為世出世間一切法的本性，稱其為自性涅槃或遍行真如。這使唯識學最終與中觀學不分彼此。唯識真如雖內在於一切法，但它又是不依賴其他條件的形而上存在，《瑜伽》說：「圓成實性當言何所依止？答：當言無所安住無所依止。」[註 33]此「真如」與形而上的「梵」已界限模糊。

根據唯識學體用簡別模式的推衍，唯識三性都屬依他起性，因為一切法都是緣生法。若從認識論的角度對依他起性進行染淨判攝，雜染的依他起性被稱為遍計所執自性，清淨的依他起性被稱為圓成實自性。依他起法既有因緣際會因果決定的必然性一面，又有因消緣滅生滅無常的偶然性一面，故把有與無、生與滅、斷與常、生死與涅槃等一切對立的兩邊盡攝其中。

【註釋】

[註 1] 《解深密經》卷二，《大正藏》第十六冊，第六九七頁上—中。

[註 2] 《成唯識論述記》，《大正藏》第四十三冊，第二二九頁下。

[註 3] 同 [註 1]，第六九四頁中。

[註 4] 同 [註 1]，第六九四頁下。

[註 5] 同 [註 1]，第六九四頁上。

[註 6] 《成唯識論》卷九，《大正藏》第三十一冊，第四十八頁上。

[註 7] 同 [註 5]。

[註 8] 同 [註 6]。

[註 9] 同 [註 5]。

[註 10] 同 [註 1]，第六九六頁中。

[註 11] 《攝大乘論本》卷中，《大正藏》第三十一冊，第一四〇頁中。

[註 12] 《瑜伽論記》卷二十下，《大正藏》第四十二冊，第七七七頁上。

[註 13] 《瑜伽師地論》卷七十四，《大正藏》第三十冊，第七〇五頁中。

[註 14] 《中論》卷二，《大正藏》第三十冊，第十一頁上。

[註 15] 同 [註 14]，第十一頁下。

[註 16] 歐陽竟無編，《藏要》（上海書店出版，一九九一年）第四冊，第四九五頁。

[註 17] 《解深密經》卷三，第六九八頁上—中。

[註 18] 同 [註 13]，卷七十二，第六九六頁上。

[註 19] 《大正藏》第三十一冊，第四七七頁下。

[註 20] 轉引自印順，〈辯法法性論講記〉、《華雨集》第一冊，第一九〇頁。

[註 21] 同 [註 20]。

[註 22] 同 [註 19]，第四六四頁下—四六五頁上。

[註 23] 同 [註 19]，第四七七頁下。

[註 24] 同 [註 16]，第四九六頁。

[註 25] 同 [註 16]，第四六二頁。

[註 26] 同 [註 19]，第一三八頁中。

[註 27] 同 [註 17]，第六九八頁中。

[註 28] 針對萬法唯識之教理所提出的九種詰難。(一)唯識所因難，此乃據何教理而立論唯識之問難。(二)世事乖宗難，見世間之事實，時處一定，多有情同緣，如是境中有實之作用，豈非心外有實境佐證之問難。對此問難，答以若定有實境，何以緣同一物，而自他所見不同、感受不同。(三)聖教相違難，若心外無色等實境，佛何以於經中說有色等十二處之問難。(四)唯識成空難，若云為令了知法空而說唯識，其識亦應畢竟空無之問難。(五)色相非心難，色乃有形有質礙，何以謂之唯識之問難。(六)現量為宗難，色等外境為現量智之所緣，若無外境，何以現量得知色等之問難。(七)夢覺相違難，夢中之境醒後知其為妄境，醒時之境卻無此事，不以之為例之問難。(八)外取他心難，他人心識在自心之外，如以他心智緣(知)他心，是否緣心外之境之問難。(九)異境非唯難，續前問，雖非親緣，而自心之外有他心之異境，則是否應稱唯識之問難。(參見《佛光大辭典》，以及《成唯識論》卷九)。

[註 29] 田光烈，《玄奘哲學研究》（學林出版社，一九八六年）第一〇〇頁。

[註 30] 《攝大乘論本》，《大正藏》第三十一冊，第一四〇頁下。

[註 31] 同 [註 30]。

[註 32] 《大正藏》第三十一冊，六一一頁下。

[註 33] 《大正藏》第三十冊，第七〇五頁中。