

The Development of Yogācāra and Mādhyamika in Early Research Works of Taiwan

Ji-cheng Tsa

Associate Professor, College of Liberal Education,
Chung Chou University of Science and Technology

Abstract

This essay employs American philosopher Richard J. Bernstein's hermeneutics viewpoint and terminologies to probe into the development history of Yogācāra and Mādhyamika in Taiwan. The route of the development is from the transcendentalism of “true image mind-only doctrine” to the de-subject-centered “false image mind-only doctrine” (*nir-ākāra-vijñāna-vādin*), and then to the Mādhyamika doctrine of non-foundationalist.

Concerning the Yogācāra studies of Bai-Yi Yang, it is exposed that as for the “three-nature doctrine”, he is more akin to the older theory of “one seed and seven manifestations”; as for the “achievement-level doctrine”, he is more akin to Sthiramati's “false image mind-only doctrine” (*nir-ākāra-vijñāna-vādin*).

Concerning the Yogācāra studies of Yin-Shun Dharma Master, three

points are exposed: 1. The Yogācāra school is determined by Yin-Shun as belonging to the “individually-adapted siddhānta.” 2. From his *Lectures on Mahāyāna-saṃgraha*, it can be seen that concerning the doctrine of *Jing* (outer phenomena, 境) he holds that “false discrimination” is able to originate eighteen dhātus. 3. From his *Lectures on Distinguishing Dharma and Dharmatā (Dharmadharmatā-vibhaṅga)*, it can be seen that he holds that the consciousness arising from dependence on other things has the quality of “non-existence but manifesting as existence.” This is more akin to the “false image mind-only doctrine (*nir-ākāra-vijñāna-vādin*)”.

The third Yogācāra studies is discussed by Prof. Ah-yueh Yeh. From the viewpoint of thoughts history, she argues that the “three-nature doctrine” as contained in *Distinguishing the Middle from Extremes (Madhyānta-vibhāga-ṭīkā)* should be regarded as the true and essential version.

Finally, the Mādhyamika interpretation of Yin-Shun Dharma Master is exposed. It is pointed out that Yin-Shun’s basic understanding of Mādhyamika is that Candrakīrti’s doctrine of non-foundationalist is the ultimate truth. However, in order to reach the conclusion of Candrakīrti’s doctrine, Yin-Shun uses the method of objective hermeneutics — using *Sūtra* to interpret *Sūtra* so as to understand the true meaning of the authors. His understanding of Mādhyamika can be summarized as the following points. 1. *The Doctrine of Middle Way (Mūlamadhyamakakārikā)* is an extension of *Āgama Sūtra*, with the former probing into the deep meanings of the latter. 2. As a critique of the foundationalist doctrine of cause and condition, he points out that the reality of the four conditions is impossible. 3. Basing on the “avoiding misunderstanding”

canon of objective hermeneutics, Yin-Shun insists on the righteousness of “Two-Truth doctrine” and rejects Zhiyi’s “Three-Truth doctrine” (constructed in accordance with the principle of Romanticist hermeneutics), it is because Zhiyi failed to grasp the original meaning of the original author—Nāgārjuna.



Keywords: Yogācāra, Mādhyamika, epistemological three-nature doctrine, Three-nature Doctrine, *Distinguishing Dharma and Dharmatā*, *The Doctrine of Middle Way*

唯識學與中觀學在台灣之發展： 以台灣早期研究著述為主

曹志成

中州技術學院通識教育中心副教授

摘 要

本文借用美國哲學家柏恩斯坦（Richard J. Bernstein）的詮釋學觀點與術語，探討戰後台灣如何由「超驗主義」的「有相唯識」去主體中心化到「無相唯識」、再到「非基礎主義」的中觀哲學的歷史軌跡及思想意涵。

本文指出，楊白衣的唯識學研究與觀點，在「三性論」方面，較接近「一種七現」的古說；在其「果位論」方面，則接近安慧一系的「無相唯識」的說法。

其次，本文介紹了印順法師對唯識學的理解與詮釋。印老將唯識學判攝為「各各為人悉檀」，而從其《攝大乘論講記》看出，「境」思想也隱含「虛妄分別」緣十八界的思想，再從其《辨法法性論講記》看出，依他的識只是「無而現有」的特性，較接近「無相唯識」一系的說法。

再者，葉阿月的唯識學研究則是以思想史與系統並俱角度，來探討《中邊分別論》作為根本真實的三性思想。

最後，本文介紹了印順法師對中觀學的詮釋。本文指出，印老

的中觀學旨趣是以月稱中觀應成派的非基礎主義為「真理」所在；在達到此真理之中間，採取同情色彩的客觀詮釋學——透過「以經解經」等抓尋作者的原意。在對於中觀學的觀點上，印老主張：1. 《中論》為「阿含通考」——強調《中論》「開發阿含的深義」。2. 對基礎主義的因緣觀的批判——印老指出四緣實有最後基礎不可得。3. 站在「避免誤解」的客觀主義詮釋學立場，他堅持二諦論的正確性，亦即智者所企圖站在浪漫主義立場的「三諦論」誤解了原作者的原意。



關鍵詞：唯識學、中觀學、認識論的三性說、三性論、《辨法法性論》、《中論》

一、前言

戰後數拾年間的台灣佛教，基本上以傳統中國佛教之如來藏思想，及禪淨合一為主流，唯識學與中觀學一直都屬於非主流的陪襯地位。此情形與西藏佛教「中觀至上主義」的情況成顯明對比。不過，以台灣佛教知識分子的研究圈而言，對於中觀思想與唯識思想的研究興趣始終存在，特別是印順法師、楊白衣、牟宗三先生、葉阿月教授等人，對此研究領域投入不少心力與貢獻。他們之所以對中觀學與唯識思想有興趣，可能因這些思想提供有關佛教緣起思想系統性，與哲學思考的角度與資源，因而佛教界學者對此保持高度興趣。

另外，當代哲學也由傳統形上學與超驗主體的「客觀主義」（如胡塞爾的超驗現象學的超驗主體主義）、經歷非主體中心的意識哲學（如沙特的意識無我論之尋求最高視點），再到非基礎主義思想（語言學轉向後的葛達瑪哲學詮釋學與哈伯瑪斯溝通哲學），此與台灣佛學界由「超驗主義」的「有相唯識」（護法—玄奘，唯識新學之傳統正統唯識學，八識各別，唯識無境的有心派，漸悟成佛說—此如楊白衣與印老的早期唯識學）與「如來藏思想」（《起信論》與如來禪追求超驗真心的最後基礎的如來藏系）去主體中心化到「無相唯識」（安慧—真諦，唯識舊學之非正統，唯識學無心派的境識俱泯—此如楊白衣與印老的晚期唯識學、葉阿月的《唯識思想の研究》部分章節，以及陳榮灼與吳汝鈞先生的唯識學研究）、再到「非基礎主義」的中觀哲學（印老早晚期中觀學宗趣，月稱不是基礎主義思想，以及月稱與清辨的中觀學非基礎主義的研究，於台灣研究近期較盛行—萬金川、吳汝鈞先生以及曹志成中觀學研究）的思想軌跡有些類似。此也引起我們對「唯識學與中觀學在台灣之發展」之主題感興趣。

筆者在此將根據以上研究重點，再縮小範圍在唯識學與中觀學的學者專家之研究成果——特別是其主要著作已出版的學術研究者之成果為線索，來探討唯識學與中觀學在台灣之發展。（至於正在發展的佛教學者之成果，則不在此限。）此中研究成果或從多種徑路與角度來看此課題——從印度大乘中觀學與唯識學的角度來看此問題（印順法師）；從純唯識思想角度來看唯識的思想意涵（楊白衣、葉阿月等）；從儒家的「正統唯識學」及「判教」來看此問題（牟宗三先生）；從浪漫主義的詮釋學及佛教詮釋學觀點，來看天台宗「即空即假即中」三諦觀的可能後中觀思想意涵（傳偉勳）¹。本文主要有四節處理以上之課題，首先探討此問題的相關方法論與一些課題（第二節），再探討各家對唯識學與中觀學的看法為何（第三至第五節）。分述如下：

二、佛教的幾個研究徑路及研究主要課題

戰後台灣唯識學與中觀學之研究發展一言難盡，提綱挈領可以從佛教學的幾個研究徑路（方法論）及研究主要課題，看其大略的發展：

（一）台灣佛學界幾個常見的研究徑路（方法學）如下：

1. 文獻語言學：(1)文獻學：一般包含版本校訂、目錄學、語言學等，為了得到可靠的版本及初步知道原來的字面意義為何，此如葉阿月教授《唯識思想の研究》之附錄〈資料篇〉即是。它認為「文字明義理明」——所謂「印度學」的研究就是此方法，此亦可

¹ R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia: Univ of Pennsylvania Press, 1986, p.p.8-9; 曹志成,〈佛教研究的比較哲學諸進路之反省〉,收「佛教哲學的建構」學術研討會,台灣大學哲學系,2006年5月,頁1-10。

見於北台灣佛研所的研究上；² (2)經典翻譯：吳汝鈞對梶山雄一《佛教中觀哲學》的翻譯，陳玉蛟對貢卻亟美汪波《宗義寶鬘》的翻譯，李世傑對梶山雄一等著《中觀思想》的翻譯。³

2. 思想史：一般的思想史乃探討一個思想概念、範疇的歷史流變，它可以在一個大的歷史架構，掌握一個思想在歷史的地位、特色與評價。此如印老的《唯識學探原》與《印度佛教思想史》、結城令聞有關「心、意、識」思想史研究（「佛教史學」）——有回到原作者的「原意」客觀主義史學之傾向。⁴

3. 哲學（含比較哲學）：將疏外的語言轉成熟悉的語言之詮釋過程。(1)新格義——此如牟宗三先生以康德哲學方式解釋中國哲學、陳榮灼與吳汝鈞二位先生以現象學比較唯識學，以及以海德格或葛達瑪詮釋學解釋天台宗等。⁵ (2)主題式的研究：葉阿月教授《唯識思想の研究》與晚年單篇論文之研究，楊白衣〈世親『三性論』之研究〉與萬金川之《龍樹的語言概念》、林鎮國《空性與現代性》等之研究。⁶ (3)系統性：能成一家言者，吳汝鈞《唯識現象學》。⁷

² 竹村牧男，《唯識三性說の研究》，東京：春秋社，平成 7 年，頁 35-36。

³ 梶山雄一，《佛教中觀哲學》，吳汝鈞譯，高雄：佛光出版社，1978 年；貢卻亟美汪波，《宗義寶鬘》，陳玉蛟譯，台北：法爾出版社，1988 年；梶山雄一等著，李世傑譯《中觀思想》，台北：華宇出版社，1985 年。

⁴ 曹志成，〈佛教研究的比較哲學諸進路之反省〉，收「佛教哲學的建構」學術研討會，台灣大學哲學系，2006 年 5 月，頁 2-3；竹村牧男，《唯識三性說の研究》，頁 35-36。

⁵ 曹志成，〈佛教研究的比較哲學諸進路之反省〉，收「佛教哲學的建構」學術研討會，台灣大學哲學系，2006 年 5 月，頁 3-9。

⁶ 葉阿月，《唯識思想の研究》，東方研究會，1974 年；楊白衣，〈世親『三性論』之研究〉，《佛光學報》，第三期，1978 年；萬金川，《龍樹的語言概念》，南投縣：正觀出版社，1995 年；林鎮國，《空性與現代性》，台北：立緒出版社，1999 年。

⁷ 吳汝鈞，《唯識現象學(一)》，台北：學生書局，2002 年。

4. 經論的詮釋：直接對佛教經典加以詮釋的徑路——印老的《中觀論頌講記》、《攝大乘論講記》、《辨法法性論講記》、吳汝鈞《龍樹中論的哲學解讀》等。⁸

5. 「判教」或宗義書：(1)「判教」——給佛教經論、宗派不矛盾及一致性標準——印老對「大乘佛教」判分為三系：「唯空唯名論、虛妄唯識論、真常唯心論」，並以「佛法」、「大乘佛法」較為純粹、殊勝；牟宗三先生則以天台宗「性具」思想較為圓滿的「圓教」，唯識宗、中觀宗及華嚴宗「性起」思想只是大乘共教及別教非圓妙教。⁹ (2)宗義書：日慧法師集述《四部宗義略論講釋》。¹⁰

又就當代哲學的發展與佛學研究方法之說明而言，亦即若以伯恩斯坦《超越客觀主義與相對主義》來看，科學實在論與胡賽爾「超驗現象學」的「超驗哲學」以及狄爾泰以理解為人文科學奠基，此追「作者原意」的「同情理解」的客觀主義詮釋學，都還有追求一超時空「阿基米德點」以決定真理之特質的傾向，亦即他們皆落入「基礎主義」或「客觀主義」的陷阱之中，當代哲學只有葛達瑪哲學詮釋學與哈伯瑪斯溝通倫理方能免「基礎主義」思想的陷阱。若依伯恩斯坦的觀點來看台灣唯識學與中觀學之研究的哲學意涵，那麼不管是玄奘一系的「有相唯識」的「八識各別」的「有心說」（護法—玄奘唯識新學之傳統正統唯識學，唯識無境的有心派漸悟成佛說—此如楊白衣與印老的早期唯識學），抑安慧—真諦一系的「無相唯識」的「境識俱泯」的「無心說」（安慧—真諦唯識舊學之

⁸ 印順法師，《中觀論頌講記》，台北：正聞出版社，1981年；吳汝鈞，《龍樹中論的哲學導讀》，台北：商務書局，1999。

⁹ 印順法師，《華雨集(四)》，台北：正聞出版社，1993年，頁6、9及30；牟宗三，《般若與佛性(上)》，台北：學生書局，頁556-571；傅偉動，「從中觀二諦中道至後中觀的台賢二宗思想對立」，《中華佛學學報》十期，頁1-7。

¹⁰ 日慧法師集述，《四部宗義略論講釋》，台北：法雨出版社，1991年。

非正統唯識學的無心派——此如楊白衣與印老的晚期唯識學、葉阿月的《唯識思想の研究》部分章節，以及陳榮灼與吳汝鈞先生的唯識學研究），仍然有尋找最後根據「基礎主義」的色彩在其中（只不過「無相唯識」是透過透明水晶球「無心」的「最高視點」來找）。至於印老的方法學較複雜——他是透過「以經解經」等「避免誤解」的「客觀主義詮釋學」方法論，與共上士道（菩薩道）與中士道（四諦的聲聞道與獨覺道）的中介，才能達到最後理想境界——應成派的「非基礎主義」。至於傅偉動與牟宗三先生則想以「比作者更了解作者」的浪漫主義詮釋學原則，來重建天台宗智者大師「即空即假即中假」的「三諦論」、與「一念三千」的佛教存有論的可能性。¹¹

（二）當代中觀學與唯識學的一些重要課題

1. 中觀派「二諦說」抑唯識派的「三性說」是了義或不了義呢？¹²

2. 中觀學、唯識學與部派佛教以及《阿含經》之間的關係為何？¹³

3. 中觀派抑唯識思想在「教相判釋」中的地位為何？在西藏佛教、中國佛教與印老的「判教」中彼此同異點為何？¹⁴

¹¹ R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermenentics, and Praxis*, Philadelphia: Univ of Pennsylvania Press, 1986, p.p. 8-9; 曹志成,〈佛教研究的比較哲學諸進路之反省〉,收「佛教哲學的建構」學術研討會,台灣大學哲學系,2006年5月,頁1-10。

¹² 宗喀巴,《辨了不了義善說藏論》,法尊法師譯,收於張曼濤論,《西藏佛教教義論集(二)》,台北:大乘文化出版社,1978年。

¹³ 印順法師,《中觀論頌講記》,台北:正聞出版社,1981年,頁6-46。

¹⁴ 同註11;印順法師,《華雨集(四)》,台北:正聞出版社,1993年,頁6,9及30。

4. 真諦的唯識舊學是否忠實於世親、無著的唯識思想呢？¹⁵

5. 中觀空的存有論抑唯識的意識建構論，還是真常系統的佛教存有論（《起信論》的「一心開二門」、或華嚴宗的性起思想抑天台宗的性具思想）為究竟呢？我們要二諦說抑三性說還是三諦思想呢？¹⁶

6. 西方哲學是否有哪些思想資源（如柏克萊、抑康德、抑維根斯坦、抑現象學、抑詮釋學），可以幫助我們釐清中觀學、唯識學以及如來藏思想之間的交涉呢？辨別其差異點之後是否可以再做義理上的疏通呢？當代哲學當以詮釋學（客觀詮釋學到徹底詮釋學）以及現象學（從胡塞爾、沙特、雷維納到德希達）較有匯通可能性——此見Kern、陳榮灼、吳汝鈞等人的詮釋。¹⁷

7. 有相唯識與無相唯識之間的同異比較？¹⁸

8. 中觀如何破敵：「只破不立」抑「以立為破」，與如何理解空性——如何在「太過」與「不及」中尋求一個中道呢？¹⁹

三、唯識學研究概況

（一）楊白衣的唯識學之貢獻

楊白衣對於台灣唯識學的貢獻，在於他一方面能夠對於作為有相唯識主要論典——《成唯識論》系統且深入淺出的方式，加以完

¹⁵ 曹志成，〈佛教研究的比較哲學諸進路之反省〉，收「佛教哲學的建構」學術研討會，台灣大學哲學系，2006年5月，頁5-7。

¹⁶ 牟宗三，〈般若與佛性(上)〉，台北：學生書局，頁556-571。

¹⁷ 曹志成，〈佛教研究的比較哲學諸進路之反省〉，收「佛教哲學的建構」學術研討會，台灣大學哲學系，2006年5月，頁3-8。

¹⁸ 曹志成，〈佛教研究的比較哲學諸進路之反省〉，頁5-6。

¹⁹ 印順法師，〈中觀今論〉，台北：正聞出版社，1981年，頁41-58，181-204。

整的介紹（他參考日本學者深浦正文《唯識學研究》等）；另一方面他也能夠對無相唯識色彩較濃的世親《三性論》，加以細緻的探討——一改一般人以為世親較偏向「有相唯識」的印象——他對於世親認識論的三性說有不錯的發揮。接著，就以《唯識要義》與〈世親『三性論』之研究〉的唯識學詮釋說明如下：

1. 《唯識要義》對有相唯識之發揮

本書有六篇二十四章——第一章「概述」——「總論」——「立論」——唯識宗義、經典依據及三時的教判；第一至第五篇是「境論」（意識存有論的建立）——「阿賴耶識與三性思想」；第六篇至第五章第四節是「道程」——「修道論」，第六篇第五章則是「果位論」——「究竟位」中的四智與三身。「有相唯識」系統緊密，分析力強，將超驗主體的阿賴耶識這棟大樓分成八層樓（八識），每一個層樓都有其不共的工作、任務（「八識各別」）。又其「萬有論」是將一切法分成五位百法，以及蘊處界三類——「心王」有八個（八樓）、心所法有五十一法，此為佛教心理學；色法有十一種，不相應行（如得、命根等）有二十四種；無為法則在有部三無為之外另加不動，想受滅與真如三種為六種。²⁰ 第二章說明作為「超驗主體」的阿賴耶識是「含藏宇宙的一切色心種子，故能變現：有漏、無漏的一切法，因此叫做藏識。通常藏有：能藏、所藏、執藏等三義。」²¹ 阿賴耶識亦各種子識，是記憶的貯藏處，我人所居住的世界就是人人唯識所變現、建構出來的。

第三篇介紹唯識學的緣起論——阿賴耶識緣起，依據《成唯識論》的看法，萬物的變現——世界被建有兩種方式：一為「因能

²⁰ 楊白衣，《唯識要義》，台北：文津出版社，1988年，頁10-42。

²¹ 楊白衣，《唯識要義》，頁20。

變」——一名「生變」，「這是指阿賴耶識中的等流習氣和異熟習氣而言。即：其含藏的種子能變出諸法的意思。因種子對現行叫因，所以就因立名，叫因能變。」；二為「果能變」，亦名「緣能變」，它是「等流果和異熟果的能變。這是指：我人生命的現果，不外是由上述二種習氣現生的。果就是現行識，意為：諸識由緣慮的作用，能變出種種所緣境的意思。」²² 亦即作為一切法基礎的超驗主體性之阿賴耶識，由善惡業招感果報的異熟識。再者，護法亦主張在認識過程有所謂的「四分說」——「見分、相分、自證分、證自證分」，為依他起性的實有，此與傳統所述安慧一系「只有自證分為依他起性」的「一分說」不同。另外就「諸識的所依」一節，它說明了前五識具有「能依、所依同時存在」的「俱有依」之「不共依」的「同境依」之五根等，以及「能依、所依不同時」的「不俱有所依」的「開導依」之前五識；另外第六識則以第七識為不共依、以第八識為共依、以前念識為開導依；第七識則依賴耶現行為不共依，以種子的賴耶為共依。²³ 又有相唯識亦有所謂的「三類境」——(1)「性境」、(2)「獨影境」、(3)「帶質境」——(1)「性境」是具有實體性的境體，它仍具有穩定作用的世界域，具備了三個條件：a.實體所生、b.有實體用、c.得境自相——此如超驗主體性的第八心王所建構的「相分三境」——種子、身體、器世間（知覺義的生活世界）、前五識心品所緣的相分以及五俱意識心品所緣相分、二定心的所緣相分、無分別智所緣的真如等，都是「性境」。(2)「獨影境」是帶有想像作用的世界域，它是從獨頭意識的分別所變的無本質、無作用的相分——有二種：a.無本質的——不依對境、單獨緣起的虛妄相（如兔角、空花等）；b.有本質的——凡夫所

²² 楊白衣，《唯識要義》，頁 43。

²³ 楊白衣，《唯識要義》，頁 47-48。

緣無為法的真如之相分（此境的善、惡、無記會隨心轉）。(3)「帶質境」——介於性境和獨影境之間，而無實體用的相分，是錯覺的對象，如第七識緣第八識見分為我之情形。²⁴ 另外，第三章「種子論」提到種子的一些分類（依生起而有本有，新熏說等），以及種子的意涵——如「等流習氣」乃「由於七轉識的善、惡、無記等作用，所熏習的種子，係指：能生八識三性諸法的親因緣的種子。」；「異熟習氣」則是「有漏善惡的前六識所熏習的種子。指：從善能招感異熟果的增上緣的種子。」至於作為超驗主體的阿賴耶識包含了種子、有根身（身體）、器世間（山河大地等）作為所緣的對象。²⁵ 以上為第三篇「阿賴耶緣起論」之「境」論概述。

至於「所知境」的「境」，則是第五篇「三性說」的「中道論」——三性乃三種存有模式，其中「遍計所執性」是「情有理無」；「依他起性」乃是「如幻假有」，其「就是依眾多因緣生起的有為法」；「圓成實性」為「由二空所顯的真如（無為法）。²⁶ 以上為「有相為識」的「境」論——「賴耶與三性」。

其次，有相唯識的「道程」，則包含「五重唯識觀」及「三大阿僧祇成佛的修道階位」，以及「斷證得果」的「唯識五位」。其中「五重唯識觀」包含五階段：(1)「遣虛存實識」——「追遍計、存依圓」；(2)「捨濫留純識」——「捨相分、留後三分」；(3)「攝末歸本識」——「攝見相二分，歸自體分」；(4)「隱劣顯勝識」——「隱心所、歸心王」；(5)「遣相證性識——「遣依他識、證真如理」。此過程層層反轉回溯以符合知性的合理化。有相唯識認為成佛須要三大阿僧祇劫——「地前的十住、十行、十迴向三十位是初僧

²⁴ 楊白衣，《唯識要義》，頁 49-51。

²⁵ 楊白衣，《唯識要義》，頁 57, 66-67。

²⁶ 楊白衣，《唯識要義》，頁 86-87。

祇劫，初地至第七地是第二僧祇，第八地至第十地的滿心是第三僧祇，而於第十地的滿心積修百劫，證入佛果的如覺」（此為唯識法因乘成佛說）。²⁷ 以上為「有相唯識」的「修道論」。

再者，「果位論」（二轉依的妙果）則包含：(1)「四種涅槃」，(2)「三身」兩部分。其中「四種涅槃」則包含「本來自性清淨涅槃」（「依無分別智所證諸法本具理體」）、「無餘涅槃」（斷煩惱障所顯的真如已無異熟依身）、「有餘涅槃」（雖斷煩惱障，留存異熟依身）、「無住涅槃」——「雖斷所知障、大智故不住生死、大悲故不住涅槃」。至於(2)「三身」包含著：a.「普遍佛」的「自性身」（亦即「諸佛如來所證的真如理體，為一切有為、無為，眾善萬德的所依」）；b.「特殊修行境界所具的佛」的「受用身」——「是大圓鏡智的所變，是歷經三大阿僧祇劫的無量勝因，修集而感得的妙色身」；c.「歷史的釋迦牟尼佛」的「變化身」——「為要教化地前菩薩與二乘、凡夫，特由成所作智所示現的佛身」。以上為「有相唯識」層次分明「境、行、果」理論。²⁸

2. 世親「認識論的三性說」的再發現——〈世親『三性論』之研究〉

此論文的貢獻可從四點（「特質」、「架構」、「深意」及「評價」）來說明：

(1) 本論文所揭示的《三性論》之特質

此論文，作者指出對於世親「認識論三性說」的特質有再發現的必要，亦即作者認為世親《三性論》觀點較接近於唯識古學——「安慧——真諦」一系「無相唯識」的「三性相互融通」，與「塵識

²⁷ 楊白衣，《唯識要義》，頁 95-97, 105-107。

²⁸ 楊白衣，《唯識要義》，頁 129-134。

理門」的三性說——認識論的三性說（「相分、見分以及行相非實在」），以及「三性依於三無性」之觀點，而比較不接近於「護法——玄奘」一系的「唯識今學」，將意識存有論化的四分說與「三性各別」，以及「以三性攝三無性」思想觀點。楊白衣在其〈結論〉部分對此說明如下：

護法說主張：遍計所執性、依他起性、圓成實性等三性各別有性，而遍計所執性是心外之實我實法，依他起性是眾緣所生的心心所之體，及見相二分之有漏、無漏法，以及不相應法。對此，圓成實性是與識不一、不異，而不離識所依的真如無為法，決不承認三性的融通。依古說，一切所知相，分為染污清淨分與染污分，清淨分三類。此中染污清淨分是依他起性，染污分是分別性，清淨分是真實性，所以依他起性顯現染污分時為分別性，反之，顯現清淨分時為真實性。如此，若染污分與清淨分之判別終了者，及無依他性，而染污分與清淨分和合，則成為非一非異之依他性。因此三性並非各別有性，乃相互融通的。其對三無性的看法仍然，護法系以為三無性是依三性而立，決非依三無性而立三性。但依古說，三性是依三無性而立的，最少限度三性是隸屬於三無性，而三性絕無三無性之性。得說三性即三無性，三無性即三性。²⁹

由上可見世親《三性論》的三性論，亦有接近安慧——真諦「無相唯識」「性相融通」與「認識論三性說」思想的地方。

(2) 世親《三性論》的內容架構——「境」、「行」、「果」

²⁹ 楊白衣，〈世親『三性論』之研究〉，《佛光學報》，第三期，1978年，頁30。

《三性論》共38頌，其內容架構可以分成三個部分：a.「境」論（根或基礎）有六個單元——(a)三性的「名稱」（第1頌）、(b)「總述」——「三性的一般意義」（2-4頌）、(c)「虛妄分別的事相」（5-9頌）、(d)「三性的各個層面的意涵」——「三性的種種意義」（10-21頌）、(e)以存在為中心說明三性（22-25頌）、(f)「三性的幻術喻」——「以非存在唯中心說明三性」（26-30頌）；b.「行」論——「修道論」——「三性上的修道意義」——「遍知乃指遍計所執不見執著於主——客二元對立者，斷除乃依他起二者不顯現之謂，證得乃指在圓成實中，乃是無之有的直接證得」（31-32頌）；c.「由唯心到無心」及「果位論」（33-38頌）。簡言之，此『三性論』是考察『三種存在形態』（三性）的唯識論，乃以緣起、空將唯識學體系化的實踐論。由某種立場，得說補述三十頌後半部（識轉變之外無任何我法）的唯識論書。《中邊分別論》與《大乘莊嚴經論》的唯識義，均以三性說，故對此二論曾加以注釋的世親，有此《三性論》之著作並不稀奇。」³⁰ 此可見世親《三性論》的三性思想，亦有接近彌勒無心說認識論之處。以下依「境」論中的「總述」——「三性的一般意義」的2頌、「虛妄分別的事相」5、6頌、「三性種種意義」的11-14頌以及「果位」論36頌，來看《三性論》中的三性思想是偏向唯識今學抑唯識舊學呢？（分四點：）

a.「境」論中的「總述」——「三性的一般意義」（2-頌）

《三性論》對三性說的一般意涵解釋如下：

（二）（在某種認識中）顯現的就是『依他起』的，（所謂依他是）依（其他）原因而起的緣故。其顯現的狀態就是遍計所執，（所謂遍計所執是）只依分

³⁰ 楊白衣，〈世親『三性論』之研究〉，頁9, 31。

別而存在的緣故。(第2頌)³¹

此中第2頌的「依他起性」的「定義」——「依（其他）原因而起的緣故」，是與《攝大乘論》〈所知相章〉中所說的「從自熏習種子所生，依他緣故各依他起」；以及安慧《唯釋三十論釋》21頌所說「依他起自性乃分別，由緣故，『分別』者依他起自性」的說法十分接近。³²——他們都是依因帶緣的能顯現、能分別的主體；至於「其顯現的狀態」的能取——所取則是能分別所分別者。至於「圓成實」則是「虛妄分別」離開二取者。此也接近「塵識理門」三性說的三性「定義」——「能顯現、依他的、非真實分別」是「依他起性」；「顯現的形態、被分別狀態、二取之有」是「遍計所執性」。

b. 「境」論中的「虛妄分別的事相」(5-6頌)

《三性論》5及6頌對三性思想中虛妄分別的意涵，進一步闡明如下：

(五) 所謂『非真實的分別』是什麼呢？就是心。因為這(心)有時候被分別(所取)，有時分別對象(能取)，但(心)決不那樣(作為客觀作為主觀)實在(這就被稱為虛妄分別)的緣故。(第5頌)

(六) 心依為因與果而有三種。即(1)名為阿賴耶識，(2)名為轉識之七種識。(第6頌)³³

第5頌將「依他起之心」視為「虛妄分別」，是早期唯識論典的共同傾向與看法，此種見解也可以在《中邊分別論》〈相品〉第八偈

³¹ 楊白衣，〈世親『三性論』之研究〉，頁18。

³² 楊白衣，〈世親『三性論』之研究〉，頁18。

³³ 楊白衣，〈世親『三性論』之研究〉，頁20-21。

「虛妄總類者，三界心心法。³⁴」中看到類似的說法。又第6頌是說明第5頌的。在《中邊分別論》〈相品〉第九頌說：「第一名緣識，第二名用識。³⁵」³⁶——最初的心阿賴耶識即是「緣識」（本識）——它有「積集雜染種子」的作用；第二心之轉識即是「用識」，它有「轉出種種形相作用之故」。由上可知，它的思想較接近「一種七現」³⁷的古說。

c. 「境」論中的「三性種種意義」（11-13頌）

《三性論》中是「有與無」（11-13頌）面來看「三性的種種意義」如下：

（十一）遍計所執性被作為『有性』而把握，且非真實的存在。因此，被以為有：有相與無相。（第11頌）

（十二）依他起（性）為迷亂而存在，且不像顯現那樣的方式存在。因此，以為有：有相與無相。（第12頌）

（十三）圓成實性以非二的形態而存在，且是二之無。因此以唯有：有相與無相。（第13頌）³⁸

此中前三頌說明三性皆有存在（有）與不存在（無）的面向——遍計所執的外境之在已存有被誤認為存在，實則其「在已存有」掏空自己不存在；依他起性的能認識已是「為已存有」的「迷亂的存在」且不如其顯現那樣方式存在而為無；「圓成實」的「真如」則是淘空二取形態而存在並且作為二取之無者。此三頌「細密地考察

³⁴ 《大正藏》冊 31，頁 451 下。

³⁵ 《大正藏》冊 31，頁 451 下。

³⁶ 楊白衣，〈世親『三性論』之研究〉，頁 21。

³⁷ 一種七現：一種子識作為本識的心，七轉變為染末那的意及前六識的意識與前五識或阿賴耶識緣六根等十八界——此彌勒無著唯識學主張。

³⁸ 楊白衣，〈世親『三性論』之研究〉，頁 24-26。

了三性的有相與無相。那是表明世界無論從三性的那一面來說，皆具有：有與無的性格。」³⁹

e.「果位論」中的「唯識無境與佛陀之證悟」(36頌)

《三性論》36頌對於「由唯心到無心」的看法如下：

(三六)(是故)由於見唯心，而不認識對象(之實有)。由不見知之對象，亦不認識心(之實有)。(第36頌)⁴⁰

此頌的見解與《中邊分別論》的「先觀唯識無境，再觀境識俱泯」的「入無相方便相」旨趣相同——「第三十六頌是透過『見唯心』而『不見對象』說『亦不見心』。這就是『唯識無境，無境故識亦無』之謂……這是從心知肯定開始，繼而邁進對象之否定，最後心亦被否定。」⁴¹此說法較接近安慧——真諦一系，「由唯心到無心」之「心境不可得」的「無相唯識」認識論三性說的說法。

(3) 本論的深意——貫通空有思想

作者進一步指出：

三性是綜合阿毘達磨法相哲學與中觀哲學之空的理論最進步的存在論——貫通空有二系的佛教哲學。這是吾人精神活動之三種形態。⁴²

此說明《三性論》是藉三性思想之三種存有模式，來收攝有部的小有哲學、與般若中觀無所得廣大行的空思想，而形成新的佛教

³⁹ 楊白衣，〈世親『三性論』之研究〉，頁25。

⁴⁰ 楊白衣，〈世親『三性論』之研究〉，頁32。

⁴¹ 楊白衣，〈世親『三性論』之研究〉，頁33。

⁴² 楊白衣，〈世親『三性論』之研究〉，頁15-16。

意識存有論，它也是繼《中邊分別論》、《攝大乘論》之後，再一次以虛妄分別為中心的三性思想收攝大小乘的法要。

(4) 本論的評價

本論文打開了世親「無相唯識」的「認識論三性說」，以及「以三無性收攝三性思想」、「境識俱泯的無心說」研究之門。此為楊白衣此文的貢獻。

(二) 印順法師對唯識學思想的詮釋

對此可以分成三個部分——1.唯識學思想概述、2.在《攝大乘論講記》、3.在《辨法法性論講記》中對唯識學思想的詮釋。我們分述如下：

1. 唯識學思想概述

印老唯識學研究相關文章亦不少，不過此研究方法（研究徑路）來看，大致有(1)「思想史」、(2)「判教」、(3)「經典詮釋」三類：

(1)「思想史」研究

思想史乃探討一概念、範疇的思想流變之方法，印老以此方法來解釋唯識思想者有三：a.《印度之佛教》即以思想史方法探討原始佛教與唯識思想之間的關係；b.《唯識學探源》則以思想史進行部派佛教的本識論探源——對部派佛教中的不可說我、勝義補特伽羅、經部細心相續說等加以探討；c.《印度佛教思想史》中第七章〈瑜伽大乘〉——「虛妄唯識論」與第九章〈瑜伽、中觀之對抗與合流〉部分用思想史方法探討唯識思想之發展——如前者（第七章）探討聲聞禪法與瑜伽禪法之關係——「『瑜伽論』的四種所緣境事，是在頤隸伐多的，聲聞瑜伽行的基礎上，與彌勒的大乘瑜伽行——『遍滿所緣境事』相結合而成」（頁245），「彌勒——無

著——世親」唯識三祖的典籍及思想的發展、唯識派了義與不了義的判教思想的發展，以及賴耶雜染到二分依他之發展，後者（第九章）也以思想史探討世親的主要弟子，與註解《唯識三十頌》的十大論師之發展、「唯識古學」與「唯識今學」或「有相唯識」（四分說）與「無相唯識」（一分說）之不同，賴耶緣起之發展以及三身與四智之關係的發展等。⁴³

(2)「判教」思想

依印老《華雨集（四）》〈契理契機之人間佛教〉之判分（依「佛教思想的判攝準則」來判分），依開合不同有四種組合（三期、四期、三系、五期）——若以「三期」來說「佛法」較純正、較根源，「大乘佛法」則尚可接受、純雜交錯，「秘密大乘佛法」則太求方便、駁雜些。若以「四期」與「三系」以及「四種悉檀」來看，則a.「佛法」（以《雜阿含經》為本的「四部阿含」）是純正的、根源的「第一義悉檀」（顯揚真義）——「無邊的甚深法義，都從此根源而流衍出」；b.「初期大乘佛法」對應於三系中的「性空唯名論」（《中論》、《寶積經》等「大乘空相應經」）廣說一切法空，遣除一切情執，此屬有所對治的「對治悉檀」（「破斥猶豫」）；c.「後期大乘佛法」對應於三系中後二系——「虛妄唯識論」（它是介於「菩薩為本的大小兼暢」與「如來傾向之菩薩分流」之間）與「真常唯心論」（屬「如來傾向之菩薩分法」）——說「萬法唯心」、「心自性清淨」之教，此為「為人生善」、打氣的教說。此屬「各各為人悉檀」（「滿足悉求」）者；d.「秘密大乘佛法」（此為五期中「如來為本之天佛一如」）——「重定力，以欲天的佛心為理想」，此屬「世界悉檀」（「吉祥悅意」）。⁴⁴ 唯識思想在此「判教」屬「各各為人悉檀」

⁴³ 印順法師，《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，1990年，頁241-282，331-360。

⁴⁴ 印順法師，《華雨集（四）》，台北：正聞出版社，1993年，頁7-31

的(3)「後期大乘佛法」之一支。

(3)「經典詮釋」

依此方法寫成的唯識學研究有二部：a.《攝大乘論講記》與b.《辦法法性論講記》（印老偏好《論》之註釋，可能因其較具組織性、修理分明）——前書(1)有十章，包含「境」、「行」、「果」三部分——印老文中企圖調解新譯唯識與舊識唯識或真心派及妄心派之間的爭論；後者（2）則對認識論的彌勒的三性思想（「塵識理門」的三性說）加以註解——「六相顯法相（遍計、依他）、六相明法性（圓成實性）」（有七個要點）。

以下，再以「經典詮釋」方法為主（再兼及思想史及判教之一些成果）來看《攝大乘論講記》（以下簡稱《攝論講記》）與《辦法法性論講記》中印老對唯識學思想的詮釋——

2. 在《攝大乘論講記》中對唯識學思想的詮釋

本書有十章，除了第一章成立大乘是佛說的「序說」以及第十章「結說」之外，其餘八章組成「境」、「行」、「果」三部分——其中「境」有兩章：第二章「所知依」——「以經證與理證成立有阿賴耶識」與第三章「所知相」——「三性思想」；「行」則有四章——第四章「入所知相」、第五章「彼入因果」、第六章「彼修差別」（十地思想）、第七章「三增上學」（戒、定、慧）；「果」則有兩章——第八章「彼果斷」（解說與涅槃思想）；第九章「彼果智」（三身與四智思想）。

其次，將以五個要點——其中三個要點有關「境」的部分（1-3）、一個要點有關「行」的部分（4）、一個要點有關「果」的部分（5）——來看印老《攝論講記》中對唯識學思想的詮釋：

(1) 總述唯識主要思想的演變

印老在《攝論講記》開頭處扼要述及唯識主要思想的演變：

莊嚴論與本地分不同的地方是：一、一心論；二、王所一體論，心所是心王現起的作用，沒有離心的自體；三、所認識的境界，就是識的一分，不許心色有各別的自體。還有種子本有論，這與本地分的主張相同。莊嚴論雖可說是徹底的唯識思想，但還不能算完備，還欠缺詳細理論的發揮與嚴密的組織。到了攝大乘論出世，唯識思想才算是真正完成了。攝論主要的思想是：

一、種子是新熏的，這點與本地分、中邊、莊嚴諸論所說的完全不同。二、王所有不同的體系，這和本地分相同，而異於中邊、莊嚴諸論。三、境就是識；四、識與識之間是一心論的；這也同於莊嚴論，但已有轉向多心論的趨勢。這樣看來，攝論的唯識說，雖是繼承莊嚴論的，但又接受了經部種子新熏的學說。⁴⁵

《攝論》的「境就是識」與「一心論」的思想，基本上繼承《大乘莊嚴經論》的「認識論的三性說」，不過在「王所不同體系」思想上仍保留「本地分」的舊說，另外在「種子說」上是採用經部新說——「種子新熏說」，所以它既有創新的部分，也有保存的部分。

(2) 真諦唯識有調和真心派與妄心派之傾向——對於新譯唯識與舊譯唯識的調解

印老對真諦將「界」解釋作「解性」如此解說：

⁴⁵ 印順法師，《攝大乘論講記》，台北：正聞出版社，1981年，頁11。

真諦的譯本裡，又把界字解釋作『解性』，說界是如來藏，有這如來藏，才能建立流轉還滅的一切法。從本論給予阿賴耶的訓釋看來，這似乎是真諦所加的。但並不能就此說那種解釋是錯誤的……原來，建立一切法的立足點（所依），是有兩個不同的見解：一、建立在有漏雜染種子隨逐的無常生滅心上，如平常所談的唯識學。二、建立在常恆不變的如來藏上，如勝鬘、楞伽經等。把界解作解性，就是根據這種見解。因著建立流轉還滅的所依不同，唯識學上有著真心妄心兩大派；真諦的唯識學，很有融貫這二大思想的傾向。⁴⁶

依印老看來，真諦之所以把「界」解成「解性」或提出「解性賴耶」，是要調解《楞伽經》一系的「如來藏所依」之真心派思想，與傳統唯識雜染，阿賴耶識所依之妄心派思想。如此一來，無著攝論到底是妄心派，抑如來藏所依，抑僅僅是認識論的三性說呢？此成為後代學者（牟宗三、宇井伯壽、陳榮灼等人）諍論之焦點。⁴⁷

(3) 虛妄分別所攝諸識的不同解釋與依他的二義

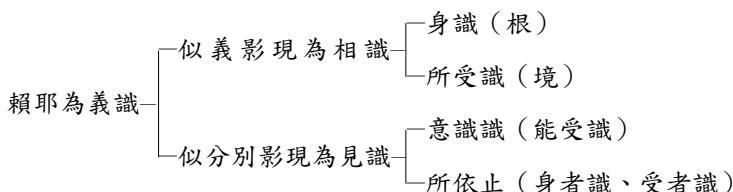
首先《攝論講記》提到在論典中虛妄分別所攝諸識的不同解釋：

莊嚴的能取三光（意光、受光、分別光），與中邊全同，不過把六識開為二類而已。所取三光（器世器的句光、塵的義光、根的身光）中，身義就是根塵，但多了一器世間的句光。在本論（攝論）中，雖然總攝一切法為十一識，但後六種是差別，自性只是身等五

⁴⁶ 印順法師，《攝大乘論講記》，頁 35。

⁴⁷ 曹志成，〈佛教研究的比較哲學諸進路之反省〉，收「佛教哲學的建構」學術研討會，台灣大學哲學系，2006 年 5 月，頁 5-7。

識。把它與安立賴耶為義識配合起來是這樣：



本論的體系，與中邊、莊嚴可說是全同的，器世間是所受識的差別。它從一意識的見地，所以總合能受用的六識為一意識識。所依止中的身者識，是染意；受者識是無間滅意。為義識的賴耶，自然就是心了。從這些比較中，可以得到一結論：所取相的根塵，能取相中的六識，是一切無諍的。此外，還有細心現行與種子……如果把本識側重在種子上，那所取相中，就不能再有習氣，能取相中就有另立染意的必要。這是中邊、莊嚴、攝論說的。這樣，慈氏無著的唯識學，一種為心，七轉為意及識，是正統而一致的主張。⁴⁸

此中指出本識若側重細心現行，則所取相就多一習氣，能取就少了末那識，此為《解深密經》所說的系統；然而彌勒（認識論色彩的）與無著一系的主流思想還是側重在本識的種子上，故所取中無習氣，能取相多染污意——此中「相識」等於《中邊》之「所取」（相）、「見識」則等於「能取」（相），因而它還是「一種七現」中較偏向認識論的三性思想者。它亦隱含「虛妄分別」的阿賴耶識緣六根、六境、前六識等之十八界的思想。⁴⁹

其次，印老亦指出依他二義：a. 「依他生故」義的依他起，「依

⁴⁸ 印順法師，《攝大乘論講記》，台北：正聞出版社，1981年，頁225。

⁴⁹ 竹村牧男，《唯識三性說的研究》，東京：春秋社，平成7年，頁80-81。

他起法的現起，是『從自』類的『熏習種子所生』的，所以種子有『引自果』的定義。這現行，望能生的種子，叫做『依他』種子為『緣』而生『起』，所以『名依他起』。」；b.「依他住故」義的依他起——「依他起性的東西，在『生』起的剎那是剎那即滅的，決『無有功能』可以『自然』安『住』。」——「前一答是約依自種子他而生說的，後一答是約依現法他而暫住說的。或者說：前依種子親因說的，後依其他助緣說的。」⁵⁰「依他生故」是依種子親因緣（回顧等）力量而生起來說，「依他住故」是就依其他所緣緣、無間滅緣、增上緣等現存之法而暫住而言——唯識細辨「親一疏」之別——在關係網路中事物才能成長。上述解釋也接近安慧在《唯識三十論釋》中的「依他起性」的定義。⁵¹

(4) 悟入唯識性的道程與三智（加行智、根本智、後得智）

首先，《攝論講記》描述「四抉擇分」的「四加行智」的關心次第如下：

—尋思位—	—由依唯識故境無體義成—遍計義無
—悟入位—	
—世第一位—	—以塵無有體本識即不生—依他識滅
—見道—	—應知識不識由是義明等—圓成實證 ⁵²

其次，加行智、根本智與後得智之不同，「加行智」如同癡子追求所受用的境義，在沒有求得對象時，不知道它是什麼，也說不出它的情形（此如加行智在觀察無分別界亦同）；「根本智」則如癡子正在：「『受用』境『義』，心中明白，卻說不出，俗語說『啞

⁵⁰ 印順法師，《攝大乘論講記》，頁 234-235。

⁵¹ 印順法師，《攝大乘論講記》，頁 235。

⁵² 印順法師，《攝大乘論講記》，頁 305。

巴吃黃蓮，有苦說不出』；這像根本智的契證諸法真如實性，雖親切印證，但離於言說戲論。」；「後得智」如癩子至好病可開說話，此時能知道他所受用的對象，能受用好惡能清礎認識，並可將其感受用言語說出來，此即後得智「帶相緣如，通達唯識如幻，能說法度眾生一樣。」⁵³「加行智」是由「非本真我」通向「本真我」的「媒介過程」；「根本智」則是得證「本真我」而未能言說階段；「後得智」則是得證「本真我」後運用語言說法，使眾生能趨向「本真社群」者。此為「三智」的可能現代意義。

(5)「果位」論——三身、四智與二智

首先，看《攝論》總論「三身」的意涵：

a.「自性身」的「性」即「自」的意義，「就是『如來』自覺的『法身』。為什麼叫法身呢？『一切法自在轉所依止故』」——「佛果的如如如如智，為受用變化二身所依止」；

b.「受用身」——「法身無一切相，雖然體用圓滿，但非眾生所能見，因此利益眾生的佛事，從地上菩薩的所見上，建立受用身。它依法身而現，從『種種諸佛眾會所顯』。就是說：所以知道有受用身，是因菩薩所見的諸佛大集會，在這大集會中的佛是受用身。」

c.「變化身」——歷史的釋迦佛，以「八相成道」者。

另外真諦亦提「理智不二」的「三身說」；而無性的《攝論釋》也提出「以二智（根本、後得二智）攝三身」的「三身說」——「自性身」是「根本智」、「受用身」與「變化身」則是「後得

⁵³ 印順法師，《攝大乘論講記》，頁 448-449。

智」。⁵⁴

其次，依《大乘莊嚴經論》的說法——「大圓鏡智配屬自性身，妙觀察智配屬受用身，成所作智配屬變化身。」——「平等性智」，依「世親解說為屬於自性身」。⁵⁵

又「根本智」的「自性身」是自利利他二功德所依的，佛由大悲心「出定」而成「後得智」的「受用身」與「變化身」，由此建立唯識的他者之倫理學（與本真社群）之可能性。但此「普遍的他者」又如何落實到「具體的他者」呢？

以上為印老在《攝論講記》中對唯識學思想的詮釋。

3. 在《辨法法性論講記》中對唯識學思想的詮釋

本書由法尊法師自藏文譯成漢文，它是「認識論彌勒」的著作，因而其思想是以認識論的三性思想為主，兼攝語言學的三性思想——《辨法法性論講記》（以下簡稱《辨法講記》）內容可分為「境」、「行」、「果」三部分，原本有九個要點，今濃縮成四個要點——總述與「境」有三個要點（1.2.3.）；「行」與「果」合起來為一個要點（4）。分述如下：

(1)「總述」——本論的特點——重「行果」

《辨法講記》對本論在唯識論典中的特點如此說：

本論以六相顯法相，六相明法性：這都是立生死與涅槃，虛妄分別與真如二大綱，然後分別說明怎樣轉虛妄而顯真實的。本論又以『客塵諸垢』及『真如性』

⁵⁴ 印順法師，《攝大乘論講記》，頁 484-486；曹志成，《早期唯識學派與晚期中觀派的三性說與三身說之比較研究》，《冉雲華先生人秩華誕慶壽論文集》，2003 年 3 月，頁 298-300。

⁵⁵ 印順法師，《攝大乘論講記》，頁 482。

——二性，廣明轉依，在思想上，這是更近於心性本淨說，如來藏說，但本論立『契經法界』，就是《攝大乘論》的法界等流熏習，與《究竟一乘寶性論》說，不完全一致。後代的唯識宗，如《成唯識論》，著重唯識變現義，詳於境相，可說是重於虛妄的；如來藏說，依如來藏說生死、說涅槃，是重於真實的。然從彌勒本論及《辨中邊論》來看，立虛妄分別與真如而說轉依，是重於行果的。⁵⁶

印老在此指出大乘有宗或「後期大乘佛法」，在解釋「法相」的「生死」與「法性」的「涅槃」之關係，或者「一切法如何被建構」時，有三種可能徑路——a.第一種是護法玄奘《成唯識論》一系的「有相唯識」，較著重「虛妄的」、「道理世俗的」、「善辦法輪的」面向，描述「法相」的「生死」如何形成，偏重於「唯識變現義」——「凡夫的現象世界如何由雜染的超驗主體性建構出來」，「轉依的積極可能性」或「成佛可能性」較少提及一此為「妄心派的」「超驗的主體主義」（護法玄奘一系唯識今學與最早期印老唯識學，以及長尾雅人所採之立場）；b.第二種是《究竟一乘寶性論》一系的「真常唯心論」較著重於「真實的」面向，「依如來藏說生死、說涅槃」，較正面描述「法性」的「涅槃」如何可能，它主張「生佛不二」——「一切眾生有如來藏或如來界。肯定的說：佛與眾生的體性，是無二無別的，只是在纏或出纏而已。」⁵⁷ 它肯定真實超驗主體性作為成佛的可能性之保證，對「凡夫世界如何被建構」較少提及一此為「真心派的」「超驗的主體主義」；c.第三種是認識論的彌勒（及無著）《辨法性論》及《中邊分別論》一系的

⁵⁶ 印順法師，《辨法性論講記》，台北：正聞出版社，民76年，頁4。

⁵⁷ 印順法師，《如來藏之研究》，台北：正聞出版社，民78，頁163。

「無相唯識」較偏「修行成果」(行果)「境識俱泯」「無心的」「善辨法輪的」面向，分別安立「生死」的「虛妄分別」與「法性」的「真如」(「涅槃」)一而說明如何轉依——其「涅槃」是非實體的與去主體主義的，「現象世界」則隱含了「在已存有」的「境」與「為已存有」的「識」之辯證關係。一此為此派以「無心的」「去主體主義的最高視點」來看世界的建構問題。第三種徑路才是本論的旨趣所在。

(2)「境」之一——法相的意涵與空有的同異

首先，「法相」的意涵為何呢？簡單說就是包含「作為現象世界的創建者」的「虛妄分別」(依他起性的「妄識」)、「主客二元對立」的能取——所取以及「能詮——所詮」的「名言」(後二者為遍計所執性)三者的「現象世界」。什麼是「名言」呢？印老指出：「名言是能表詮的，表示一種意義。凡能表示一種意義的，都是名言」。又(一)「相門」頌文中的「虛妄」乃是指「因為沒有能取、所取，對立的真實性，只是心識的表現，所以稱之為虛妄的。」⁵⁸以上「法相」意涵略述。

其次，中觀宗與唯識宗的同異為何？空宗與有宗相同處，在於兩者都要「斷除無明，證悟真理，解脫生死。」至於空有兩者的不同，則有兩點：(1)兩派「斷除無明」的「方法」與「理解」不同——空宗較簡要、不找基礎——「如能觀一切法無自性，無自性故空，就能解脫生死，啟悟真理而得涅槃。」；有宗則較曲折，暫時基礎媒介——「心生，種種法生；心滅，種種法滅。知道惟是自心所顯，惟計故分別，所以破除遍計執，體悟法性得解脫」。(2)世俗諦中「境識關係」兩派不同——「雖在勝義中，心境並冥，都

⁵⁸ 印順法師，《辨法法性論講記》，台北：正聞出版社，1987年，頁18, 21-23。

不可得，而在世俗安立中，或出發於境依心立（唯識），或出發於心境更互緣起而有（中觀），引出宗派的各別。」⁵⁹——「唯識宗」在世俗諦中認為「境依心安立」——「世界由超驗主體性或最高視點的無心所安立」，「空宗」則認為彼時「心境更互緣起有」——它是由非基礎主義的觀點來看「心（意識）與境（世界）的關係」。此也預告台灣「唯識宗」的基礎主義，先由有心派（護法玄奘一系唯識今學，與最早期印老跟楊白衣早期唯識學，以及長尾雅人所採之立場）轉成無心派（安慧一真諦，唯識舊學之非正統，唯識學的無心派——此如楊白衣與印老的晚期唯識學、葉阿月的《唯識思想の研究》部分章節，以及陳榮灼與吳汝鈞先生的唯識學研究），最後再向中觀學的非基礎主義的思想（印老早晚期中觀學宗趣，月稱不是基礎主義思想，以及月稱與清辨的中觀學非基礎主義的研究，於台灣研究近期較盛行——萬金川、吳汝鈞先生以及曹志成中觀學研究）轉向，此為下一節(四)——印老對中觀學的詮釋之主題。

(3)「境」之二——「虛妄分別」的特性——「無而現有」與現象界的「共依」及「不共依」

首先，《辦法講記》對「虛妄分別」的「無而現有」特質說明如下：

虛妄分別性，說他無，不是什麼都沒有；說他現有，只是現象如此，並不說他就是真實。所以說無而是現有，現有而又是無；從現這方面講是有，從無這方面講是空。⁶⁰

此中意謂著虛妄分別所顯現的「能取——所取」的二元對立，

⁵⁹ 印順法師，《辦法法性論講記》，頁 26、70。

⁶⁰ 印順法師，《辦法法性論講記》，頁 34。

以及「能詮——所詮」看似實有卻無本質之存在，當所顯現的「境」不存在，能顯現的「虛妄分別」的識也不得有——此依他的識只是顯現，但不能保證所顯現，能顯現的真實存在，此「無而現有」的特性較接近「無相唯識」一系的說法而不類似於「有相唯識」不許依他為無的說法。

其次，就「現象界」的「共依」及「不共依」而言，則有三種：(1)「共同所依」的「器世間」——知覺義的「生活世界」；(2)「共同」與「不共同」的「有情世界」——前者乃共同意義的社會世界——托胎生、明言與攝受等八事，後者則是「依止」的「果報識」、諸了別、苦等九種——單獨不共的有情生命體；(3)「不共的他心」——他心非直接覺知，而是透過類比——「知他心，是在自己心識上，現起他人的心象，自心所能取的，就是自心所現的」。⁶¹

(4)「行」與「果」，「法性的六相」以及「悟入法性與轉依」

首先，「法性的六相」包含法性的「義相」（虛妄分別無二取等）、「依處」（一切法及一切經）、「智慧抉擇法」（如理作意及四加行）、「觸證」（親切的經驗到法性）、「隨念」（證後起修的修道位）、「到達自性」（通達的究竟位）。其次，「轉依的悟入，有十種相，為悟入轉依無上方便」，此包含「入性」（悟入自性）、「物」（悟入的對象）、「數取（趣）」（眾生）、「差別」、「所為」、「作意」、「加行」、「悟入過患」及「悟入功德」十相。⁶² 以上為《辨法講記》的「行」、「果」部分，相當扼要深入，明顯偏向真諦—安慧一系的無心說的「無相唯識」的認識論三性說。

⁶¹ 印順法師，《辨法法性論講記》，頁 41-63。

⁶² 印順法師，《辨法法性論講記》，頁 74-94，99-100。

(三) 葉阿月對唯識學思想的詮釋

下文將以「一書」(《唯識思想の之研究》)與「兩論文」——(1)「〈聲聞地〉中「唯」之用例考察」以及(2)「三法中『所知』與『所識』之研究——以《阿毘磨集論》為中心——」⁶³來看葉阿月教授對唯識學思想的詮釋——

首先《唯識思想の研究》(底下簡稱《唯思》)是以思想史、系統及文獻學來探討《中邊分別論》，作為根本真實的三性思想。全書共八章及一資料篇——第一章是以思想史角度探討《中邊分別論》、《三無性論》、《顯揚聖教論》、《三性論》、《大乘莊嚴經論》、《攝大乘論》、《佛性論》、《瑜伽師地論》、《解深密經》及《唯識三十頌》等的三性說定義之比較。依《中邊分別論》(底下簡稱《中邊》)〈相品〉的看法，作為緣起性依他的虛妄分別可以含攝三性，而此依他的虛妄分別通染淨二分——「染」分為「流轉緣起」的心識說、「淨分」則是「還滅緣起」的「空性說」。又第二章至第八章是以「系統性」角度看《中邊》的唯識思想——第二章「作為流轉緣起的心識說」中，「虛妄分別」作為「外境」、「有情」、「我」、「了別」的四事顯現之說法，與真諦所譯《攝論》的「本識顯現十一識」的說法一致，他們都具有認識論的三性說色彩，又由本識與轉識的相互因果關係，產生了作為剎那展轉的生起相，與作為輪迴生起的原因等方面。它也探討《中邊分別論》「虛妄分別」四事顯現之說法，與《唯識三十論》「三種轉變」的關係。另第三章「作為還滅緣起的空性」則強調「境識俱泯」的「空性」，它打出新的「中道空性」——將「所取的境與能取的識無的二取無的空性」稱之為「無之有」及「心性清淨」之真如，它是一種「真妄相徹」的「虛妄分別」。第四

⁶³ 分別收錄於《台大哲學評論》第七期，頁 13-14；第八期，頁 20-21。

章「空性的性質」——「為了淨化無之有的真空妙有的性格，特別重視對於叫做圓成實性的心性清淨之空性，加以看重的有垢真如與無垢真如的兩種性格。」第五章「空性的同義語」指出在《阿含》、《般若經》中，空性同義詞有「法住」、「法性」、「法界」、「法界」、「法離生性」、「真如」、「實際」等；而在《攝大乘論》與《中邊分別論》則把「空性」等同「圓成實性」，並避免了較具如來藏系的用語（淨識等術語）。第六章「空性的差別及彼性格」——比較般若系十六空等意義與彼活用跟《中邊》十六空以及《十八空論》的同異，並說明「十六空」的「空性的意義及彼志用」（空體、空性修習的目的，空的自性），由前者的空空、大空順序改成唯識大空、空空、勝義空順序較易發揮境識俱泯之義。總之，在《中邊分別論》的無性空與無性自性空，則成為前十四空各空共通的根本空自性，在它們各沒有人法我執的增益見，也沒有所謂無的空執損減見。也就是說，在《中邊分別論》的十六空的後二空，闡述了與《般若經》空性說不同的，為了自利與利他等的空的修習，而有意義的活用二取無的空與無之有的空性。第七章「以《中邊分別論》為中心所見的心性清淨說」——分別探討《中邊分別論》、《阿含經》、《般若經》、如來藏系、唯識論書中心性清淨說。如在《中邊分別論》中就繼承《阿含經》的心性清淨說、而重視解脫的實踐修行，此為當然的。因此它在「相品」第二十一偈就說明為了修行與解脫，所以在心性中雜染性與清淨性是有的。另外它在「相品」第二十二偈中，就敘述為了遮遣彼染淨的執見，故強調不染不淨的中道性的心性清淨與客塵煩惱之說法。後者說法可以視成《阿含經》說法進一步發展的說法。因此在此中染淨的分別無，此就是顯示無分別性與無變異性。又在《般若經》中，則以作為心性清淨同義語無心的特質來說明它。因此，此無心在唯識系雖然被用為轉依的術語，但由於為了意指顯現亂識的阿賴耶識轉滅特點的淨識之故，所以它可以

被視作為圓成實的心性清淨淨識。第八章「作為根本真實的三性說及彼開展」——「具有真實相與真實義的三性有含攝宇宙一切諸真實的特質，換言之，主張具有彼三性能遍滿展開於宇宙一切森羅萬象之中的特質，此乃中邊分別論三性說的特色。」亦即三性可收攝苦、集、滅、道的四聖諦、世俗與勝義的二諦、世間成就真實等四種真實、相、名、分別、真如、正智的五事、流轉真如等七真如、蘊善巧等的十善巧等法的類別。——此顯本論乃安慧與真諦一系唯識舊學「認識論的三性說」之特色。⁶⁴

其次論文(1)（「唯文」）——（聲聞地）之「唯」有三種：a.說明相似所緣的用語，如「唯智」、「唯見」、「唯正憶念」等諸表現，它們是用來說明禪定中對象是意識之作用對象；b.「唯」的用例來否定作者、受者、我、我所的。如「唯行」、「唯法」、「唯事」、「唯因」等，它是共通於大小乘的；c.（聲聞地）的「唯事」的「事」是指「色」、「心」等「五位」，（菩薩地）中的「唯事」之「事」乃「相、名、分別、正智、真如」「五事」而言。⁶⁵再者(2)（三法中的所知與所識之研究）中指出三法品的第一部分所述「所知」暗示蘊等的三法，或以三法來表示「所識」；尤其，由其三法的互相關係來攝盡一切諸法。但是三法品第二部分所述的「所知」，及明示色、心、心所等五位法；尤其由五法與三法之相攝關係來表示一切諸法。遍計所執性等三性，不但擁有三法的同義語，也被成為所知相。⁶⁶ 以上為葉阿月教授的唯一識學思想詮釋。

⁶⁴ 葉阿月，《唯識思想の研究》，東方研究會，1974年，V-Xi。

⁶⁵ 葉阿月「〈聲聞地〉中「唯」之用例考察」，《台大哲學評論》，第七期，13-14。

⁶⁶ 葉阿月，「〈三法中的「所知」與「所識」之研究」，《台大哲學評論》，第八期，頁20-21。

四、印老對中觀學的詮釋（分三）

（一）總述

印老中觀學的旨趣，應該是以月稱中觀應成派的非基礎主義為思想歸趣（中經格魯派的中觀思想的洗禮）所在；不過在達到此歸趣的真理之間，印老採取具同情色彩的客觀詮釋學的「方法學」——透過「以經解經」、「思想流變」去追捕作者的客觀意向、原意（儘量避免誤解原作者的意向）。

印老對中觀學思想加以詮釋的著作亦不少，不過大致可分為三類：1.思想史——如《空之探究》與《印度佛教思想史》的第四章「中觀大乘——『性空唯名論』」及第九章後半就是採此方法；2.概述性——如《中觀今論》對中觀較全面的介紹；3.「經典詮釋」——如《中觀論頌講記》即是。以下依《中觀今論》與《中觀論頌講記》二書為線索，來看印老對中觀學的詮釋——

（二）在《中觀今論》中對中觀學的詮釋

中觀學是要超過小有派與大有派（有心派與無心派的基礎主義），以及外道派的「客觀主義」的「常見」與「虛無主義」的「斷見」的。但是如何超越呢？《中觀今論》（底下簡稱《今論》）提出三個方向：

1. 「中觀方法論」——「以立為破」抑「只破不立」

首先，「中觀」的方法論不同於常人方法論修正的「因明」，它「來源於佛陀的緣起藏」之正理觀察。因而，印老認為月稱應成派的「墮過破」的「只破不立」比清辨論師「以立為破」的「自立論證」來得正確。

2. 「緣起三義」

(1)「相關的因待性」——「起是生起，緣是果法生起所因待的」；(2)「序列的必然性」——「在緣能起果的作用中，現出此必然的理則」；(3)「自性的空寂性」——「此因待與必然，不但是如此相生，也如此還滅。」⁶⁷

3. 對「太過」與「不及」的批判

「太過」有虛無主義色彩，此如中國的「空假名」——「一切法既不生，那一切法不生」，此在西藏為「太過」派（有四個理由）——「一切法性空，空能破一切法」——「此為宗喀巴所不許。破壞緣起法，即是抹煞現象，是不正確的」；另外「不及」派有「客觀主義」之傾向，此如中國的「不空假名」——「主張假名不空」，此在西藏為「不及派」——「此派以為無自性空的自性，即所破的自性」（含實有等三義）——「宗喀巴評此為不及者，以為他所說的『不由因緣所生』為不及，即沒有徹底破除微細的自性見。」⁶⁸ 此引格魯派的應成派非基礎主義見解，來加以批判常見的基礎主義、與斷見的虛無主義之過失。

以上為《中論》之中觀學的詮釋。

(三) 在《中觀論頌講記》中對中觀學的詮釋

印老在本論中有八個要點：

1. 《中論》開發阿含的深義或為「阿含通考」

印老強調《中論》與《阿含經》的關聯性，認為《中論》以

⁶⁷ 印順法師，《中觀今論》，台北：正聞出版社，1981年，頁60-63。

⁶⁸ 印順法師，《中觀今論》，頁182-187。

《阿含經》為對象。《阿含》是根本佛教，最先說緣起者——《中論》則以「性空緣起的見立，建立一切法」，換言之「開發《阿含》的深義，就是用性空無所得的智光，顯示了真的佛教」，易言之，本論「是大乘論，而所觀、所破，是《阿含》所開示的緣起有與小乘論師們的妄執。也是大乘學者的開顯《阿含》深義。」⁶⁹

2. 「科判」問題——有三種

一般市面上常見的有三種，其中印老有兩種科判——一種全文的科判——以「總觀」的「觀集無生」的「觀因緣品」、與「觀滅不去」的「觀去來品」、以及別觀的「苦、集、滅、道」四聖諦來看《中論》；第二種乃部分選頌的科判——除了第一章「標宗」以及第七章「結讚歸宗」外，中間是以「境」（包含第二章「一切皆空」、第三章「緣起、空、中道」與第四章「雜染世間之觀察」等三章）、「行」（第五章「中道之觀行」一章）、「果」（第六章「中觀者之果證」一章）來看《中論》。另外一種是西藏僧成大師的「人無我」、與「法無我」角度看《中論》的科判——如前二品是「略示二無我」，第三品以後則是「廣示二無我」。印老在此論隱含意謂，必須經共上士道（菩薩道）與中士道（四諦的聲聞道與獨覺道）的中介，才能達到最後理想境界——應成派的「非基礎主義」。⁷⁰

3. 對基礎主義的因緣觀的批判

首先，印老指出四緣實有不可得——「四緣生一切法，而四緣本身也要從緣生，這樣再推論，其他的緣，仍須緣生，緣復從緣，就有無窮的過失。若說最初的緣，不須緣生，那又犯無因生

⁶⁹ 印順法師，《中觀論頌講記》，台北：正聞出版社，1981年，頁42-43。

⁷⁰ 印順法師，《中觀論頌講記》，頁43-46；黃家樹，《中觀要義淺說》，台北：全佛出版社，2002年，頁17-36；僧成大師，《中論文句釋》，收於張曼濤論，《西藏佛教教義論集(二)》，台北：大乘文化出版社，1978年，17-86。

的過失，所以有他的困難！若能理解一切法畢竟空，才能建立如幻的緣生，不再陷於同樣的錯誤！」——此否定基礎主義尋求最後基礎的因緣觀。⁷¹

其次，就四門不生而言，「一切法依眾緣而存在，所以就否定了自性有，沒有自性，當然沒有從自性生了，自性生尚且不可得，他性生當然不成，這因為，他性實際就是自性，從彼此互相對立上，說此是自性，說彼是他性。如在他法的自體看，還是真實獨存的自體。所以說：『以無自性故，他性亦復無』。自他都不得生，又怎能說共生？」⁷² 此近乎月稱應成派對小有派、大有派與外道的因緣觀或偏恆常或偏斷滅的批判。

4. 對基礎主義的運動觀的批判

印老於〈觀去來品第二〉指出來去的運動中人、法、時三者皆無自性——「若說『不決定』有『去者』，去者根本沒有，那還談得上用已去，未去，去時的三去呢？所以『亦不用三去』。再從『去法』的決『定不』決『定』看，去法決定有，就不因去者而去，那就不問去者與他和合不和合，去法就應該永遠在去，這樣，『去者』自然也就說『不』上『用』已去，未去，去時的『三』去。不決定有去法，就是沒有去法，那去者還能用三去嗎？從上面種種看來，『去』法，『去者』，及『所去』的『處』所，『皆無』自性，唯是如幻的緣起。」⁷³ 此否定有最後基礎的「去法」，「去者」，及「去處」。

5. 對基礎主義的業觀的批判

⁷¹ 印順法師，《中觀論頌講記》，頁 48-49。

⁷² 印順法師，《中觀論頌講記》，頁 65。

⁷³ 印順法師，《中觀論頌講記》，頁 100-101。

印老於〈觀業品第十七〉指出實有的業皆無自性——「一切『諸業本』就『不生』，不生非沒有緣生，是說『無』有他的決定『自性』，沒有自性生。一切『諸業』也本來『不滅』，不滅即不失。他所以不滅，是因為本來『不生』。我們所見到業相生滅，這是因果現象的起滅，不是有一實在性的業在起滅；沒有實在的業性生滅，唯是如幻如化的業相，依因緣的和合離散而幻起幻滅。如幻生滅，不可以追求他的自性，他不是實有的常在，是因緣關係的幻在，幻用是不無的。此如幻的業用，在沒有感果之前不失；感果以後，如幻的業用滅，而不可說某一實在法消滅，所以說『滅無所至』。」⁷⁴ 此否定有最後基礎的「業觀」。

6. 對基礎主義的時間觀的批判

其次，印老也批判基礎主義的時間觀——他指出批判的對象包含了勝論師時間實有、時論外道、有部之三世實有及暫住論——認為「時住不可得」。又他在〈觀時品第十九〉指出實有的時間皆無自性——「時間是不實在的，而物是實在的，這是實在論者的見解。現在評破他們說：有實在的事物，或許可說『因物故有時』。既知因物而有，那就『離物』沒『有時』了，為什麼還戲論時間相呢？況且，切實的觀察起來，是沒有真實物體的。既然『物』體『尚無所有』，那裏還可說『有時』？這不過是從他所承認的而加以破斥吧了。中觀者的真義：『若法因待成，是法還成待』。所以，不但時是因物有的，物也是因時而有的。物與時，都是緣起的存在，彼此沒有實在的自性，而各有他的緣起特相。」⁷⁵ 此近

⁷⁴ 印順法師，《中觀論頌講記》，頁 303。

⁷⁵ 印順法師，《中觀論頌講記》，頁 358；摩訶提瓦，《印度教導論》，台北：東大出版社，2002 年，頁 118-123；姚衛群編譯，《古印度六派哲學經典》，北京：商務印書館，2005 年，頁 32-48。

乎月稱應成派非基礎主義對小有派、大有派與外道的時間觀或偏恆常或偏斷滅的批判。

7. 對基礎主義的真理觀的批判

復次印老於〈觀四諦品第二十四〉指出基礎主義的真理觀皆無自性—

以正觀觀察緣起的苦、集是畢竟空無自性，這是道；依道的行踐，行到盡頭，入於涅槃城，就得安穩，也就是寂滅的實證。這大道，主要是緣起觀。作如此觀，名為正觀，由此正觀，得真解脫。所以體悟緣起，四諦無不能見能行。心經說：『無苦集滅道』，又說：『無智亦無得』；也是指緣起無自性說的。因為如此，『三世諸佛依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提』。即是因空相應的觀行而得成。般若經也說：『一切法不空，無道無果』。『一切法空，能動能出』。所以本品的歸結，是見緣起法的真相，才有生死可了，涅槃可得，佛道可成。」⁷⁶

此近乎月稱應成派非基礎主義，對小有派與大有派、或虛無主義的真理觀、或偏恆常或偏斷滅的批判。⁷⁷

8. 二諦抑三諦

在否定無相唯識「無心的」「最高視點」（印老《辨法法性論講記》與楊白衣〈世親『三性論』之研究〉二文中的唯識學詮釋，以及葉阿月《唯識思想の研究》部分的立場）與中觀自續派「世俗的

⁷⁶ 印順法師，《中觀論頌講記》，頁 490。

⁷⁷ 印順法師，《中觀論頌講記》，頁 492。

名言有」以及「覺朗派」「他空見」之後，就有可能的三種詮釋徑路：第一種徑路乃中觀應成派「自性空是緣起義」（佛護一月稱一系，與西藏格魯派以及日本批判佛教所宗「解構邏輯」「徹底詮釋學」）；第二種徑路乃天台宗智者大師，企圖站在「比作者更了解作者」的浪漫主義詮釋學立場，所建構的「即空即假即中」的「三諦論」之解讀的佛教存有論「一念三千」思想（「以心著性」的「宛似超驗主體主義」為儒釋道三家共法）；第三種徑路乃印老站在「避免誤解」的客觀主義詮釋學立場中，堅持二諦論的正確性。印老在此還是積極主張應該站在「以經解經」等，「避免誤解」的「啟蒙主義」與「人間化」的客觀主義詮釋學立場（如狄爾泰與貝悌詮釋學理論），以及重視共上士道（菩薩道）暨中士道（四諦的聲聞道與獨覺道）的重要性。從而還是堅持二諦論的正確性，天台宗智者大師所企圖站在「比作者更了解作者」的浪漫主義詮釋學立場（如史萊馬赫詮釋學），「即空即假即中」的「三諦論」之解讀，還是誤解原作者的原意的。此亦顯現後二家的真理觀（二諦抑三諦為究竟）與方法論（「以經解經」等「避免誤解」的「啟蒙主義」原則是否須要⁷⁸）的不同。此顯示後意識哲學的基礎主義的兩條中觀之道，有待後人發掘其深意。

以上為印老對中觀思想的詮釋簡要敘述。

五. 近期唯識與中觀之研究情形簡述

（一）文獻語言學（中華、法光佛研所）一如中華佛研所惠敏法師與果徹法師，《生命緣起觀》（台北：東初出版社）即是對《淨明句論·第二十六品觀十二支分》的詳細譯註與研究。如法光佛研所

⁷⁸ 印順法師，《中觀論頌講記》，頁 472-475。

曹志成，《空有之諍的研究—以清辨對瑜伽行派三性思想之批判為解釋線索》，（台北：法光佛研所，1994年7月）則翻譯清辨《中觀心論》與《思擇炎》第五章部分頌文與長行，以及《般若燈論》二十五章部分藏文為中文。真觀法師，《月稱時間觀》（台北：法光佛研所，1995年）即是對《淨明句論·第十九品觀時品》的詳細譯註與研究。會晟法師，《『思擇炎』IV.〈入聲聞之真實〉之基礎研究》（台北：法光佛研所，1997年）即是對清辨《思擇炎》第四章的詳細譯註與研究。

（二）佛教哲學領域—如台大哲學研究所賴惠芬《佛所教空—龍樹中論第十八品研究》（台大哲學研究所碩士論文，1997年）。曹志成，《清辨二諦思想之研究》（文化大學哲學研究所博士論文，1996年）對清辨二諦思想的探討。陳金輝，《《中論》無我思想之研究》（文化大學哲學研究所碩士論文，1997年）對龍樹無我思想的探討。齊明非，《「唯識無境」理論探析—以《成唯識論》為中心之研究》（政治大學哲學研究所碩士論文，1996年）對《成唯識論》思想的探討。簡淑雯，《真實與解脫—清辨、月稱《中論》第十八品「人法二無我」詮釋之比較研究》（政治大學哲學研究所碩士論文，2000年）對《中論》十八品「人法二無我」主要詮釋者之比較研究。劉嘉誠，《《中論》解脫思想之研究》（輔仁大學宗教學研究所碩士論文，1997年）對《中論》解脫思想進行研究。

（三）藏傳中觀領域—以藏文論典翻譯而言，則如釋如石，《現觀莊嚴論一滴》（台北：法鼓文化，2002年）。獅子賢，《現觀莊嚴論明義釋與心要莊嚴疏科判》，滇津摩譯（台北：大千出版社，2007年）。米旁，《中觀莊嚴論詳解》，寶僧譯，收於《藏傳佛教般若中觀因明寶集》（香港：妙音佛學叢書，2004年）。米旁，《辦法法性論釋—辨析智慧光明》，益西彭措堪布譯，收於《辦法法性論講記》

（台北：寧瑪巴拉榮佛學會，2010年）。月稱造，〈中觀論根本頌之詮釋《顯句論》〉（明性法師譯，台北：薩迦貢噶佛學會，2008年）。

六、小結

戰後台灣佛教知識份子的早期唯識學與中觀學的研究徑路，其思想性格不外下列六種—有的從「共教與正統唯識學代表的玄奘」之「有相唯識學」，來看此問題（牟宗三先生）。有的由玄奘「有相唯識學」來看此問題（楊白衣的《唯識要義》）。或由對於新譯唯識與舊譯唯識的調解，來看此問題（印老《攝大乘論講記》以及葉阿月《唯識思想の研究》部分）。或從安慧與真諦一系「由唯心到無心」之「心境不可得」的「無相唯識」認識論的三性說，來看此問題（印老《辨法法性論講記》與楊白衣〈世親『三性論』之研究〉，二文中的唯識學詮釋以及葉阿月《唯識思想の研究》部分）。或從提出中觀學的三個方向（1.「中觀方法論」應為「只破不立」；2.「緣起三義」；3.對「太過」與「不及」的批判）之角度來看（印老《中觀今論》）、或從回到人間化與原始佛教化，以及歷經客觀主義的方法論，暨共上士道（菩薩道）與中士道（四諦的聲聞道與獨覺道）的中介非基礎主義的中觀學（有三個重點：1.《中論》為「阿含通考」—印老強調《中論》「開發阿含的深義」。2.「對基礎主義的因緣觀的批判」—印老指出四緣實有最後基礎不可得。3.二諦抑三諦—印老在此是站在「避免誤解」的客觀主義詮釋學，與共上士道（菩薩道）暨中士道（四諦的聲聞道與獨覺道）的立場中，還是堅持二諦論的正確性。亦即天台智者所企圖站在浪漫主義立場的「三諦論」之解讀，還是誤解原作者原意的。）之角度來看（印老《中觀論頌講記》）。

以上為台灣較早期研究中觀學與唯識學佛教學者的研究概況，

至於較新的文獻與義理並軌的研究（吳汝鈞先生《龍樹中論的哲學解讀》，與萬金川先生之《龍樹的語言概念》）與新格義（陳榮灼先生與林振國先生《空性與現代性》）；以及從浪漫主義的詮釋學及佛教詮釋學觀點，來看天台宗的「即空即假即中」的三諦觀，可能為後中觀的思想意涵（傳偉勳）之其他部分，另文再處理。



參考書目

一、英文學者著作

1. R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, Praxis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986.

二、古代學者著作

1. 僧成大師，《中論文句釋》，收於張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》，《西藏佛教教義論集(二)》，台北：大乘文化出版社，1978年。
2. 宗喀巴，《辨了不了義善說藏論》，法尊法師譯，收於張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》，《西藏佛教教義論集(二)》，台北：大乘文化出版社，1978年。
3. 貢卻亟美汪波，《宗義寶鬘》，陳玉蛟譯，台北：法爾出版社，1988年。

三、現代學者著作

1. 日慧法師集述，《四部宗義略論講釋》，台北：法爾出版社，1991年。
2. 印順法師，《中觀論頌講記》，台北：正聞出版社，1981年。
3. 印順法師，《中觀今論》，台北：正聞出版社，1981年。
4. 印順法師，《攝大乘論講記》，台北：正聞出版社，1981年。
5. 印順法師，《辨法法性論講記》，台北：正聞出版社，1987年。
6. 印順法師，《如來藏之研究》，台北：正聞出版社，1989年。
7. 印順法師，《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，1990年。
8. 印順法師，《空之探究》，台北：正聞出版社，1992年。
9. 印順法師，《華雨集(四)》，台北：正聞出版社，1993年。

10. 牟宗三，《般若與佛性(上)》，台北：學生書局，1989年。
11. 竹村牧男，《唯識三性說の研究》，東京：春秋社，平成7年（1995年）。
12. 米旁，《中觀莊嚴論詳解》，寶僧譯，收於《藏傳佛教般若中觀因明寶集》，香港：妙音佛學叢書，2004年。
13. 米旁，《辨法法性論釋—辨析智慧光明》，益西彭措堪布譯，收於《辨法法性論講記》，台北：寧瑪巴拉榮佛學會，2010年。
14. 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學導讀》，台北：商務書局，1999年。
15. 吳汝鈞，《唯識現象學(一)》，台北：學生書局，2002年。
16. D.M. Datta & S.C. Chattayee著，李志夫譯，《印度哲學導論》，台北：幼獅出版社，1974年。
17. R. C. Majumdar等著，李志夫譯，《印度通史》，台北：國立編譯館，1983年。
18. 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，台北：東大圖書公司，1995年。
19. 李世傑，《印度大乘佛教哲學史》，台北：新文豐出版社，1982年。
20. 林崇安，《佛教因明的探討》，台北：慧炬出版社，1991年。
21. 林崇安，《西藏佛教的探討》，台北：慧炬出版社，1992年。
22. 林崇安，《印度佛教的探討》，台北：慧炬出版社，1995年。
23. 林鎮國，《空性與現代性》，台北：文緒出版社，1999年。
24. 姚衛群編譯，《古印度六派哲學經典》，北京：商務印書館，2005年。
25. 梶山雄一等著，吳汝鈞譯，《佛教中觀哲學》，高雄：佛光出版社，1978年。
26. 梶山雄一等著，李世傑譯，《中觀思想》，台北：華宇出版社，1985年。
27. 曹志成，《空有之諍的研究—以清辨對瑜伽行派三性思想之批判

為解釋線索》，台北：法光佛研所，1994年7月。

28. 曹志成，《清辨二諦思想之研究》，台北：文化大學哲學研究所博士論文，1996年6月。
29. 曹志成，〈早期唯識學派與晚期中觀派的三性說與三身說之比較研究〉，《冉雲華先生人秩華誕慶壽論文集》，2003年3月，頁298-300。
30. 曹志成，〈佛教研究文比較哲學諸進路之反省〉，收於「佛教哲學的建構」學術研討會，台灣大學哲學系，2006年5月。
31. 曹志成，〈陳榮灼先生對比較哲學的貢獻〉，《鵝湖月刊》，397期，2008年7月。
32. 曹志成，〈現象學想像與呂格爾詮釋學想像〉，《文本詮釋與社會實踐》，台北：學生書局，2008年12月。
33. 惠敏法師，《中觀與瑜伽》，台北：東初出版社，1986年。
34. 惠敏法師與果徹法師，《生命緣起觀—《淨明句論·第二十六品觀十二支分》》，台北：東初出版社，1996年。
35. 傅偉動，「從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗思想對立——兼論中國天台的特質與思維限制」，《中華佛學學報》第十期，1997年，頁383-395。
36. 黃家樹，《中觀要義淺說》，台北：全佛出版社，2002年。
37. 楊惠南，《佛教思想新論》，台北：東大圖書公司，1982年。
38. 楊惠南，《吉藏》，台北：東大圖書公司，1989年。
39. 楊惠南，《龍樹與中觀哲學》，台北：東大圖書公司，1993年。
40. 楊惠南，《佛教思想發展史論》，台北：東大圖書公司，1993年。
41. 楊惠南，《印度哲學史》，台北：東大圖書公司，1995年。
42. 楊白衣，〈世親『三性論』之研究〉，《佛光學報》，第三期，1978年。
43. 楊白衣，《唯識要義》，台北：文津出版社，1988年，頁10-42。

44. 獅子賢，《現觀莊嚴論明義釋與心要莊嚴疏科判》，滇津摩譯，台北：大千出版社，台北：大千出版社，2007年。
45. 摩訶提瓦，《印度教導論》，台北：東大出版社，2002年。
46. 葉阿月，《唯識思想の研究》，東方研究會，1974年。
47. 葉阿月，〈三法中的「所知」與「所識」之研究〉，《台大哲學評論》，第八期，1985年1月，頁20-21。
48. 葉阿月「〈聲聞地〉中「唯」之用例考察」，《中華佛學學報》，第七期，1994年，頁13-14。
49. 萬金川，《龍樹的語言概念》，南投縣：正觀出版社，1995年。
50. 萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義縣：香光書鄉出版社，1998年。
51. 萬金川，《詞義之爭與義理之辨》，南投縣：正觀出版社，1998年。
52. 釋如石，《現觀莊嚴論一滴》，台北：法鼓文化，2002年。