



《解深密經》之「真如」觀探析 -兼論《成唯識論》的解釋-

趙東明

台灣大學哲學研究所博士班

提要：

本文以《解深密經》(*Samdhinirmocana-sūtra*) 中的「真如」(*tathata*) 這一概念，作為研究之主題，探討其對「真如」的一些說法。本文以為《解深密經》對「真如」的解釋，相應於其以「三相」和「三種無自性性」來理解「空」的觀點，而以「圓成實相」攝「真如」。這不同於早期漢譯般若經將「真如」譯作「本無」，而與「空」當作同一意義的觀點。並且，《解深密經》中依「真如」的不同意義，提出七種「真如」的觀點，是比較獨特的說法。而在《成唯識論》中，除了承襲《解深密經》對「真如」的解釋外；也提出「真如」是非空非有，為破除虛妄執著的「假言施設」這種觀念；並將《解深密經》的七種「真如」和「三性」作相關聯結；更進一步依「十地」修行階位之功德差異，提出「十真如」的說法。

關鍵字：

真如、本無、七種真如、三相、三種無自性性、真如作意、十真如



一、前言

（一）、從「本無」到「真如」：

「真如」一詞，對魏晉之前的中國傳統文化而言，就像「哲學」(philosophy)一詞對清末民初西學東漸的近代中國文化一樣，是個翻譯上的「外來語」。¹「真如」一詞的梵語為 *tathata* 或 *bhuta-tathata*，早期漢譯佛典中譯作「本無」，又譯作「如」、「如如」。²根據 M.Monier-Williams 所編輯的 *Sanskrit English Dictionary*，「*tathata*」一詞的字義為：「ture state of things, ture nature」³，其意思是：「事物的真實樣子」、「這樣的」。

在一些般若經中，「*tathata*」一詞，和「空」是同義的，此乃因：「*bhuta-tathata*」其意指「如是性」，其梵文是由「*bhuta*」，指「有、存在」和「*tathata*」，指「這樣的」所組成的。而 *tathata*（如），即是 *bhuta-tathata*（如是性）的略寫。作為「有、存在」的「*bhuta*」，是由 \sqrt{bh} （指變動的、具體意義的存在，或動的、相對的存在）演變而成的。而作為「空」（*sūnya*）這一概念的緣起無自性理論，正和 \sqrt{bh} 一詞對客觀世界中變動的存在之認識的語言反映，兩者是一致而相關的。另外，說一切有部（*Sarvāsti-vādin*）所使用的「有、存在」其梵文是「*asti*」，乃由 \sqrt{as} （指單純的、抽象意義的存在，或靜的、絕對的存在）演變而成；中觀學派（*Mādhyamaka*）大師龍樹（*Nāgārjuna*，約 C.E. 2、3 世紀頃）論證緣起無自性「空」的目的，正是為了否定這個絕對存在物。⁴因此，不論是「如」（*tathata*）或「如是性」（*bhuta-tathata*），絕不是一個可以客觀觀察的靜止狀態，也不是一個超越於世界之外而在遙遠的彼岸，也非內在於世界之中，而是描述這世界作為緣起的動態整體過程。⁵正是這個原因，早期漢譯的般若經類相關佛典，才將「如」、「如如」、「真如」等同於「空」。

「真如」一詞在漢譯佛典中，何時出現，並不十分清楚。⁶因為早在東晉·

¹ 參葛兆光，〈穿一件尺寸不合的衣衫—關於中國哲學和儒教定義的爭論〉一文：「據日本學者的研究，大體在明治十年左右，philosophy 即被確定譯為“哲學”……《哲學字彙》在明治十四年（1881）出版，這個叫做“哲學”的詞語已經被確定下來，並在十九、二十世紀之交，漸漸傳入了中國。」（見葛兆光，〈穿一件尺寸不合的衣衫—關於中國哲學和儒教定義的爭論〉，《思想史的寫法—中國思想史導論》（上海：復旦大學出版社，2004）：193。亦可參：川田熊太郎，〈國語の哲学と其れが意味するもの〉，《仏教哲学》（京都：平樂寺書店，1957）：138-152。

² 見釋慈怡主編，《佛光大辭典》（高雄：佛光大藏經編修委員會，1988）：4197。

³ M.Monier-Williams, *Sanskrit English Dictionary*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd., 2002, P433.

⁴ 見金克木，《梵佛探》（石家莊：河北教育出版社，1996）：97、99、101。

⁵ 詳見：傅新毅，〈大乘佛教「真如」觀念的現代詮釋〉，《學術論壇》（南寧：學術論壇編輯部，1999）：34。

⁶ 筆者在所找到的相關研究資料中，沒有看到探究「真如」這一漢譯詞，最早出現於何時的資料。本文所說，是筆者自行檢索「中華電子佛典協會」CBETA 版的電子《大正藏》所得。



道安（約C.E.312~389）為《道行般若經》所作的〈道行般若經序〉一文中，就出現過「真如」一詞：「據『真如』遊法性冥然無名者，智度之奧室也。」⁷據此，似乎在道安之前的漢譯佛典，應該就曾出現過「真如」這個譯詞。然而，卻要到劉宋·求那跋陀羅（*Guṇabhadra*，C.E.394~468）翻譯之《雜阿含經》（*Samyuktāgama*，劉宋·元嘉十二年，西元 435 來華後譯出，約道安死後 50 年）才有「真如」一詞的漢譯出現：「有一乘道，淨眾生，離憂、悲、惱、苦，得『真如』法，所謂四念處。」、「說一乘道，淨諸眾生，離諸惱、苦，憂、悲悉滅，得『真如』法。」⁸然而，這裡的「真如」，應該和「涅槃」（*nirvāṇa*，即煩惱止息）的意義相當。和道安在〈道行般若經序〉中所說的「真如」（應該指「空」）其意義並不一樣。

雖然道安的〈道行般若經序〉一文中，就出現過「真如」一詞。然而在後漢·支婁迦讖（*Lokāṣema*，C.E.147~?）所譯的《道行般若經》⁹中，卻是把「真如」譯成「本無」一詞，其意義也是在說明「空」。而到三國時，《道行般若經》的另一個譯本，吳·支謙（C.E.222~253 來華譯經）所譯之《大明度無極經》，仍然沿用「本無」一詞。這約莫是因早期的佛典翻譯受道家著作《老子》的影響，而這樣的影響又反映出當時中國人對佛教教義的理解，即把「空」理解為「無」的所謂「格義」有關。這樣的情形，到東晉時形成中國早期般若學六家七宗中的「本無」宗。¹⁰甚至和魏晉玄學有所交流。

而在《道行般若經》中所翻譯的「本無」一詞，到姚秦·鳩摩羅什（*Kumārajīva*，C.E.344~413，一說 350~409）所翻譯的同本異譯《小品般若經》（*Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā*，姚秦·弘始十年，西元 408 年譯出）中依然並非翻譯成「真如」一詞，而僅出現譯成「如」一詞的情形。要到唐·玄奘（C.E.602?~664）所譯的相當於《道行般若經》之部份，即《大般若經》（*Mahā-prajñāpāramitā-sūtra*）第四會 538-555 卷，才將之翻譯成「真如」一詞。「真如」的其它漢譯詞，還有「如」、「如如」、「實相」、「實際」、「真實」……等，在般若經的系統中都是表示一切諸法如夢如幻的性空之意。在《大品般若經》（*Pañcaviṃśati-sāhasrikā-prajñāpāramitā*，鳩摩羅什於姚秦·弘始四年至十四年（C.E.402~412）所譯）等般若經裏，「如」一詞，被視為「事物的內在本質」之同義語；而「事物的內在本質」，即是「空」；由於世諦（俗諦、世俗諦，*saṃvṛti-satya*）和第一義諦（真諦、勝義諦，*paramārtha-satya*）的內在本質完全相同，都是「空」，因此，世諦和第一義諦「無異」。例如《小品般若波羅蜜經·

⁷ 見東晉·釋道安，〈道行般若經序〉；引見《大正藏》冊 8，頁 425 下。

⁸ 見劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷十九、二十；引見《大正藏》冊 2，頁 139 上、143 中。

⁹ 《道行般若經》為東漢·靈帝光和二年，西元 179 年譯出，同本異譯有：三國·吳·支謙所譯之《大明度無極經》，姚秦·鳩摩羅什所譯之《小品般若波羅蜜經》，也相當於唐·玄奘所譯《大般若波羅蜜經》第四會 538-555 卷。

¹⁰ 參考：任繼愈主編，《中國佛教史》第一卷（北京：中國社會科學出版社，1997）：339。



小如品》所說的：「五陰如，即是世間如；五陰如，即是一切法如……是諸如，皆是一如，無二無別……」不但世諦和第一義諦，都是同一「如」，而且，一切事物都是同一「如」。¹¹這裡般若經出現的「如」，和唯識學所用的譯詞「真如」（以玄奘的新譯為主），頗有一些不同之處，這或許正反映出印度大乘空、有二宗，對「空」的不同理解之處。

（二）前人研究與本文旨趣：

《解深密經》，梵文名為：*Samdhinirmocana-sūtra*，共五卷，為唐·玄奘譯，收於大正藏第十六冊。同本異譯有：劉宋·求那跋陀羅所譯之《相續解脫地波羅蜜了義經》一卷（即玄奘譯本之第七品）及《相續解脫如來所作隨順處了義經》一卷（即玄奘譯本之第八品）；北魏·菩提流支（*Bodhiruci*，生卒年不詳，西元 508 年至洛陽）所譯之五卷本《深密解脫經》；南朝陳·真諦（*Paramartha*，C.E.499～569）所譯之《佛說解節經》一卷（即玄奘譯本之第二品）。另有西藏譯本，法國佛教學者拉莫特（*Étienne Lamotte*，1903～1983）於西元 1935 年整理出版了藏文譯本，並依據藏譯本作了梵文還原的工作：*Étienne Lamotte, Saj dhinirmocana sutra : l'explication des mysteres; Texte tibetain*, Louvain : Louvain University, 1935。還有 John Powers 從藏譯本翻譯的英文譯本：John Powers, trans., *Wisdom of Buddha: the Samdhinirmocana Sūtra*, Dharma Publishing, 1994。以及 John P. Keenan 從玄奘的漢譯本翻譯的英文譯本 John P. Keenan, trans., *The Scriptures on the Explication of Underlying Meaning*, Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2000。

本文以《解深密經》的「真如」這一概念，作為探討的中心主題。而這個研究論題，前人並沒有作過深入的研究，所以相關的研究亦不多，筆者找到以此為主題的相關研究有：單培根，〈論七真如〉¹²；鍵主良敬，〈本無 および如・真如の訳出について〉¹³；橫山紘一，〈ヨーガの心と真如『瑜伽師地論』と『解深密經』を中心に〉¹⁴；廣沢隆之，〈『瑜伽師地論』にみられる真如觀〉¹⁵；葉阿月，〈唯識思想の研究—根本真實としての三性説を中心に—〉一書，第八章第八節〈三性と七真如の真實義〉¹⁶。其中葉阿月的《唯識思想の研究》一書，詳細羅列了諸經論中和《解深密經》七種「真如」相關的文獻，頗值得參看。

¹¹ 參見：楊惠南，〈智顛的「三諦」思想及其所依經論〉，《佛學研究中心學報》第 6 期（台北：台灣大學文學院佛學研究中心，2001 年 7 月）：77，及註 27。

¹² 見《內明》224 期（香港：內明雜誌社，1990）：11-13。

¹³ 見《大谷學報》176 期（47 卷 4 期）（京都：大谷大學，1968）：34-57。

¹⁴ 見《仏教学・9—仏教と心》（東京：印度學佛教學學會，1980）：191-225。

¹⁵ 見《印度學仏教学研究》62 期（31 卷 2 期）（東京：駒沢大学における第三十三回學術大会紀要（二），1983）：82-85。

¹⁶ 見台南：高長印書局，1975：593-621。



除此之外，相關資料中，傅新毅，〈大乘佛教「真如」觀念的現代詮釋〉¹⁷一文，亦有值得參看之處。

另外，與《解深密經》相關的外文研究還有：Ernst Steinkellner, “Who si Byan chub rdzu ‘phrul? Tibetan and non-Tibetan Commentaries on the Saṃdhinirmocanasūtra: A Survey of Literature”, *Berliner Indologische Studien* 4/5, 1989. ; Chen-kuo Lin (林鎮國), *The Saṃdhinirmocana Sūtra: A Liberating Hermeneutic*, unpublished Ph.D. dissertation, Philadelphia: Temple University, 1991. 以及 John Powers 的一系列研究與翻譯：John Powers, *Two Commentaries on the Saṃdhinirmocana-sutra by Asanga and Jnanagarbha*, Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 1992. ; John Powers, *Hermeneutics and Tradition in the Saṃdhinirmocana-sūtra*. Leiden: E. J. Brill, 1993. ; John Powers, *Jñānagarbha’s Commentary on just the Maitreya Chapter from the Saṃdhinirmocana-sūtra* (study, translation and Tibetan text), New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1998. (與此書相同的藏文漢譯本有：智藏論師造，《解深密經慈氏品略解》韓鏡清譯，收於韓鏡清譯《慈氏學九種譯著》，香港：中國佛教文化出版公司，1998)；Chen-kuo Lin(林鎮國), *Language and Consciousness in the Saṃdhinirmocana sūtra*, Presented at the *Seminar on Yogacara Buddhism in China IIAS*, Leiden: Leiden University, June 8-9, 2000。

由於《解深密經》是初期唯識學的著作，所以其中的相關唯識教理，尚未完成綜合、系統性的建構，因此對「真如」這一概念，還未見清楚、明晰的明確定義。而在筆者所找到的前人研究中，也不見有欲釐清此一概念的研究，因此本文嘗試以此為主題，希望能對《解深密經》的「真如」這一概念，有清楚的理解。除此之外，本文還兼論了綜合與系統化唯識教義的《成唯識論》(*Vijñaptimatratasiddhi-vastra*)對「真如」的解釋。可以說，這個題目，相關的研究尚不多見，有值得深入探研的空間。

二、《解深密經》的「真如」觀

(一)「真如」—非「有為法」而是「無為法」：

首先是關於《解深密經》中所說的「真如」，是「有為法」(*saṃskṛta-dharma*)或「無為法」(*asaṃskṛta-dharma*)的問題。《解深密經·勝義諦相品》：

¹⁷ 見《學術論壇》(南寧：學術論壇編輯部，1999)：32-35。



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」勝義法無我性，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。¹⁸

在上面這段《解深密經》的引文中，很明顯地提到「真如」不是「有為法」：「由此『真如』勝義法無我性，不名有因，非因所生，亦非有為，是勝義諦。」。就般若學的立場言，「真如」和「勝義法無我性」應該是同一意義，這是因為「真如」是指事物真實的狀態，而依般若學，事物真實的狀態即是事物的「空性」（*sūnyatā*），因而這和「勝義法無我性」自然是同一意義。但這段文字，似乎隱約地透露出《解深密經》的「真如」和般若學的「空性」並不完全相同。並且，《解深密經》上面這段經文，其所採用的論證方式，筆者以為是屬於「歸謬論證」，我們可將上面的經文整理如下，以方便理解：

假 設：「真如」勝義法無我性，是和其它諸法一樣有各種差別的異相。

那麼可知：「真如」勝義法無我性，亦應有因，從因所生。

然而因為：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。

所以可知：「真如」勝義法無我性，不名有因、非因所生，亦非有為、是勝義諦。

根據「由此『真如』勝義法無我性，不名有因，非因所生，亦非有為，是勝義諦。」這段經文，我們可知，《解深密經》認為不能說「真如」的產生有原因，而「真如」亦非任何因子所生，因為「真如」並非造作而成，所以不是有為法，而是屬於勝義諦無我性的道理。

在世親（*Vasubandhu*，約C.E.4、5 世紀頃）所著的《大乘百法明門論》（*Mahāyāna-śatadharmā-prakāśamukha-śāstra*）中，列「無為法」有六種：「無為法者，略有六種：一、虛空無為，二、擇滅無為，三、非擇滅無為，四、不動滅無為，五、想受滅無為，六、『真如』無為。」¹⁹其中的「真如」無為，和《解深密經》對「真如」的觀點是一致的，都將「真如」視作「無為法」。

¹⁸ 見唐·玄奘譯，《解深密經》卷一；引見《大正藏》冊 16，頁 692 上。由菩提流支翻譯的同本異譯《深密解脫經》，此段經文為：「若真如第一義諦法無我有差別相者，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。須菩提！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；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。」（見元魏·菩提流支譯，《深密解脫經》卷一；引見《大正藏》冊 16，頁 668 下）。

¹⁹ 見唐·玄奘譯，《大乘百法明門論本事分中略錄名數》；引見《大正藏》冊 31，頁 855 下。



（二）七種「真如」：

《解深密經·分別瑜伽品》中在講說「如所有性」(*yathavadbhavikata*)和「盡所有性」(*yavadbhavikata*)²⁰時，提到「真如」有七種（在解說「如所有性」時

²⁰ 「如所有性」和「盡所有性」亦出現在《瑜伽師地論·菩薩地·真實義品》中，是指「真實義」(梵 *tattvartha*，Janice Dean Willis 英譯為：knowledge of reality) 的兩種類型。亦即「真實義」包含著縱、橫兩方面兩種「真實性」。(1)、縱向方面來說，是指一切諸法的真實面貌、「真實性」而言；玄奘譯「『如所有性』諸法『真實性』」、曇無讖譯「實法性」、求那跋摩譯「法性」、Janice Dean Willis 英譯成“the true state of dharmas as they are in themselves”。(2)、橫向方面來說，則是指「一切諸法」它們全體而言；玄奘譯「『盡所有性』諸法『一切性』」、曇無讖譯「一切事法性」、求那跋摩譯「法等」、Janice Dean Willis 英譯成“that sort which consists of [knowing] the phenomenal aspect of dharmas, as they are in totality”。Janice Dean Willis 認為，縱向的「如所有性」，是就「諸法」(dharmas) 它們自身之真實性質來說；而橫向的「盡所有性」，則是包括全體一切諸法而言。《瑜伽師地論》：

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」。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」。(見唐·玄奘譯《瑜伽師地論》卷三十六；引見《大正藏》冊 30，頁 486 中)

此段《瑜伽師地論》的引文，梵文本作：「*tattvārthaḥ katamaḥ. samāsato dvi -vidhaḥ. yathāvadbhāvikatām ca dharmāṇām ārabhya yā bhūtātā yāvadbhāvikatām c'ārabhya yā dharmāṇām sarvatā. iti bhūtātā sarvatā ca dharmāṇām samastas tattvārtho veditavyaḥ. sa punar eva tattvārthaḥ prakāra-prabhedatāḥ catur -vidhaḥ. loka-prasiddho yukti-prasiddhaḥ kleś'āvaraṇ aviśuddhi-jñāna-gocaraḥ jñey'āvaraṇ aviśuddhi-jñāna-gocaraś ca.*」(引見：Unrai Wogihara (荻原雲來), *Bodhisattvabhūmi: a statement of whole course of the Bodhisattva (being fifteenth section of Yogacarabhūmi)*, Tokyo, Japan: Sankibo Buddhist Book Store, 1971, p37.)

曇無讖譯作：「云何『真實義』？略說二種：一者、『實法性』；二者、『一切事法性』。此二法性，以種分別，復有四種：一者、『世間所知』；二者、『學所知』；三者、『煩惱障淨智所行處法』；四者、『智障淨智所行處法』。」(見北京·曇無讖譯，《菩薩地持經》卷一；引見《大正藏》冊 30，頁 892 下)。

求那跋摩譯作：「云何名『真實義』？『真實義』者有二種：一者、『法性』；二者、『法等』。復有四種：一者、『世流布』；二者、『方便流布』；三者、『淨煩惱障』；四者、『淨智慧障』。」(見劉宋·求那跋摩譯，《菩薩善戒經》卷二；引見《大正藏》冊 30，頁 968 上)。

Janice Dean Willis 英文譯作：「What is knowledge of reality? Concisely, there are two sorts: (1) that sort which consists of [knowing] the noumenal aspect (*yathavadbhavikata*) of dharmas, or the true state of dharmas as they are in themselves (*bhūtata*); and (2) that sort which consists of [knowing] the phenomenal aspect (*yavadbhavikata*) of dharmas, as they are in totality (*sarvata*). In short, knowledge of reality should be understood as [knowledge of] “dharmas” as they are, and as they are in totality.

Further, knowledge of reality may be given a fourfold analysis, as follows :

- (1) what is universally accepted by ordinary beings;
- (2) what is universally accepted by reason, or logic;
- (3) that which is the sphere of cognitive activity (*jbanagocara*) completely purified of the obscurations of defilement (*kleśavarana*); and
- (4) that which is the sphere of cognitive activity (completely purified of the obscurations to the knowable (*jbeyavarana*)).」(引見：Janice Dean Willis, *On Knowing Reality: The Tattvartha Chapter of Asavga's Bodhisattvabhūmi: Translated with an Introduction, Commentary, and Notes*, Delhi: Motilal Banarsidass, First Indian Edition, 1982, pp69-70.)。



提出)。所謂的「盡所有性」，依《解深密經》的說法，是：「『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』，如五蘊、六數內處、六數外處……如是一切。」²¹也就是所謂的「盡所有性」，是指世、出世間染、淨諸法，如五蘊、十二處、十八界、十二緣起、四諦、菩提、涅槃……等。

而所謂的「如所有性」，則是指一切染、淨諸法的自性相，即它的真實相；也就是一切染、淨諸法的所有真如實相，而這又約可分成七種「真如」的差別。但這應該不是說「真如」有多個，而是將「真如」分成意義不同的七種類型：

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：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、「正行真如」，謂我所說諸道聖諦。²²

上面的引文中「一切染、淨法中，所有『真如』」，意指「真如」遍於一切染、淨法中，依意義之不同，可分成七種。如果簡單的將「真如」比作西方哲學的「真實」(Reality)，那麼，這種真理觀 (Theory of Truth)，乍看之下，似乎是一種多元論 (Pluralism) 的立場。然而，「七種真如」應該是指「真如」有不同的意義、性質、面向和層次，而不是說「真如」是多個、多元的，有七個「真如」。所以，並不能將之簡單地比附為西方哲學多元論或一元論 (Monism) 的真理觀。

上面《解深密經》所說的七種「真如」是：1.「流轉真如」，指緣起之理法，又作生真如、生如如、輪轉如如、生起真實，若隨相而言，生死流轉非以自在等為因，即由分別、依他之因緣而起，此乃真實不虛。2.「實相真如」，指諸法實性，又作相真如、相如如、空相如，指於一切法上之人、法二無我所顯之空實相。3.「唯識真如」，指萬法唯識之理法，又作了別真如、識真如、識如如、唯識如，若隨相而言，指無漏唯識之觀智。4.「安立真如」，又作依止真如、依止如、安立真實，即「苦聖諦」(duḥkhārya-satya)，若隨相而言，乃我、我所之所執處，指器世間、眾生世間。5.「邪行真如」，又作邪行如、邪行如如、邪行真實，即「集聖諦」(samudayārya-satya)，若隨相而言，為苦因之渴愛。6.「清淨真如」，又作清淨如、清淨如如、清淨真實，即「滅聖諦」(nirodhārya-satya)，乃煩惱、所知二障永滅之畢竟清淨。7.「正行真如」，又作正行如、正行如如、正行真實，

而關於「如所有性」和「盡所有性」，國內已有相關專門研究，可參考：釋圓貌 (劉慧玲)，《瑜伽行派的盡所有性與如所有性》，新竹：玄奘大學宗教研究所碩士論文，2006。

²¹ 見唐·玄奘譯，《解深密經》卷三；引見《大正藏》冊 16，頁 699 下。

²² 見唐·玄奘譯，《解深密經》卷三；引見《大正藏》冊 16，頁 699 下。



即「道聖諦」（*mārgārya-satya*），謂苦滅之道，如八正道等。²³

接著，《解深密經》又提出了七種「真如」和一切有情平等、一切諸法平等、三種菩提（聲聞菩提、獨覺菩提、阿耨多羅三藐三菩提）平等、攝受智慧平等的說法：「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。」²⁴

在葉阿月所著《唯識思想の研究—根本真實としての三性説を中心にして—》一書的第八章第八節〈三性と七真如の真實義〉²⁵一文中，曾羅列《解深密經》、《瑜伽師地論》（*Yogacarabhūmi*）（以上兩者之引文全同）、《佛地經論》（*Buddhabhūmi-sūtra-vāstra*）、《顯揚聖教論》（*Prakaraṇāryavācā-sāstra*）、《成唯識論》、《中邊分別論》（*Madhyānta-vibhāga-tīkā*）、《大乘莊嚴經論》、（*Mahāyāna-sūtrālaṅkāra*）《三無性論》（*Try-asvabhāva-prakaraṇa*）、《十八空論》……等經論中關於七種「真如」的經文，作一文獻學的對比。此就文獻學的立場言，非常有價值，亦非常值得參看，本文不一一引用羅列。然若就哲學的角度言，這種文獻學的對比，對七種「真如」名目的理解與深化，幫助仍然有限。

（三）「真如」與「三相」、「三種無自性性」及「空」之關係：

1. 「真如」與「三相」：

所謂的「三相」（*tri-svalakṣaṇa*），又譯作「三自相」、「三性」（*tri-svabhāva*）或「三自性」²⁶。是指《解深密經·一切法相品》中提到的：（1）、「遍計所執相」（*parikalpita-svalakṣaṇa*）；（2）、「依他起相」（*paratantra-svalakṣaṇa*）；（3）、「圓成實相」（*pariniṣpanna-svalakṣaṇa*）。艾倫·史彭伯格（Alan Sponberg）曾將之簡單地英譯成：Imaginary nature（遍計所執性）、Dependent nature（依他起性）、Consummate nature（圓成實性）²⁷。

²³ 參閱：釋慈怡主編，《佛光大辭典》（高雄：佛光大藏經編修委員會，1988）：102、4197。

²⁴ 見唐·玄奘譯，《解深密經》卷三；引見《大正藏》冊 16，頁 699 下-700 上。

²⁵ 詳見：葉阿月，〈三性と七真如の真實義〉，《唯識思想の研究—根本真實としての三性説を中心にして—》第八章第八節（台南：高長印書局，1975）：593-621。

²⁶ 在這裡，「三性」（*tri-svabhāva*）的梵文是都是指三種「自性」（梵 *svabhāva*），而「三相」，則是三種「自相」（梵 *svalakṣaṇa*）。它們都有「特性」（characteristic）、「本質」（essence）的意義。

²⁷ Alan Sponberg, “THE TRISVABHAVA DOCTRINE IN INDIA & CHINA: — A Study of Three Exegetical Models —”, 《龍谷大學佛教文化研究所紀要》No.21, 1982, pp97-119.

另外，根據橫山紘一的研究，這「三相」，日本及歐洲的學者曾有以下的譯詞：

（1）*parikalpita-svabhava*（-*lakṣaṇa*）：「遍計所執性（-相）」（玄奘譯）、「被假想的存在形態」、「被妄想的事物」、「被構想著的實在」、「imaginary knowledge」、「the object, which



關於這「三相」的譯名，在諸漢譯本裡分別譯作：

- 菩提流支譯：(1) 虛妄分別相；(2) 因緣相；(3) 第一義相（《深密解脫經》）
佛陀扇多譯：(1) 妄想分別相；(2) 他性相；(3) 成就相（《攝大乘論》）
真諦 譯：(1) 分別性相；(2) 依他性相；(3) 真實性相（《攝大乘論》及世親釋）
達摩笈多譯：(1) 分別相；(2) 依他相；(3) 成就相（世親《攝大乘論釋》）
玄奘 譯：(1) 遍計所執相；(2) 依他起相；(3) 圓成實相（《解深密經》、
《攝大乘論》）
(1) 遍計所執自性；(2) 依他起自性；(3) 圓成實自性（《成唯識論》）

《解深密經》之所以提出「三相」的理論，主要是在「三時教判」的立場下，對佛教「空」的理論，作進一步的深化與詮釋。般若經中「諸法皆空」的說法，在龍樹等中觀學派大師的闡釋下，形成了「緣起性空」、「緣起無自性」的理論。然而龍樹的這種見解，很容易使人誤會為虛無的斷滅見或懷疑主義。因此，在《解深密經》等初期唯識學的著作中，出現了「三相」的理論，對「空」進行另一種詮釋；²⁸其認為般若經對空義的解釋，是釋迦牟尼佛的第二時教，是以「隱密相」說法，屬於不完善的教法；而《解深密經》則是第三時教，以「顯了相」說法，是最完善的教法。²⁹

亦即，《解深密經》乃是站在「三時教判」的立場下，以「三相」說詮釋「空」義：凡夫錯誤地在「依他起相」的緣起法上虛妄執著，而形成「遍計所執相」，

has no reality whatsoever, apart from the consciousness of it」、「house, trees, mountains, etc., existing independent of consciousness」、「a construction of our imagination」。

(2) *paratantra-svabhava* (-lakṣaṇa)：「依他起性(-相)」(玄奘譯)、「依存於他的存在形態」、「依賴於他的事物」、「他(成為條件)的保持生成之實在」、「relative knowledge」、「the phenomenized aspect of the Real」、「the modifications of consciousness」、「a moment of pure consciousness dependent on other preceding」。

(3) *pariṇipanna-svabhava* (-lakṣaṇa)：「圓成實性(-相)」(玄奘譯)、「被完成的存在形態」、「被成就於完全的事物」、「完全的實在」、「absolute or perfect knowledge」、「the Absolute」、「pure consciousness, the Absolute」、「the Ultimate, the Absolute Reality」。(見：橫山紘一，《唯識の哲學》(京都：平樂寺書店，1984)：279、289)。

²⁸ 平川彰在所著之《印度佛教史》中曾說過：「《中論》裡也有可以看作三性說前一階段的思想。」他並舉了一些例子說明。(見平川彰，《印度佛教史》莊崑木譯(台北：商周出版，2002)：340-341)。

²⁹ 《解深密經》關於「三時」教判，及「隱密相」、「顯了相」的說法是：

「世尊初於一時，在婆羅[病-丙+尼]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，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。」(見唐·玄奘譯，《解深密經》卷二；引見《大正藏》冊 16，頁 697 上-中)。



而聖者則是遠離虛妄分別，真實認識一切萬法都是「依他起相」，於此而證得的「圓成實相」。亦即迷於空，則成為虛妄分別（「遍計所執相」）的世界；了悟空，則開法性實相（「圓成實相」）的世界；而將兩者連貫起來的則是緣起（「依他起相」）。³⁰這種對「空」詮釋，是以「依他起相」為軸心，若能在緣起法的「依他起相」上遠離虛妄執著，就可離開「遍計所執相」，而證得「圓成實相」；所謂的「空」，就是去掉「依他起相」上的錯誤認識（「遍計所執相」），而證得「圓成實相」。亦即，「遍計所執相」可以空掉，然而「依他起相」和「圓成實相」，則不能空掉，而是有的。

而關於「真如」和「三相」的關係，可見《解深密經·一切法相品》中說明「圓成實相」的部份，以下列出玄奘譯《解深密經》及菩提流支譯《深密解脫經》這二譯作說明：

玄奘譯《解深密經》：

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。³¹

菩提流支譯《深密解脫經》：

何者是諸法「第一義相」？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。³²

由以上兩個譯本的經文可以看出，《解深密經》基本上以為諸法的「圓成實相」就是指諸法之「真如」。換言之，「圓成實相」和「真如」，在《解深密經》中應該是指涉同一意義（關於此點，《解深密經》的說法，似乎有點不夠清晰。因為正確地說，在《解深密經》中，「真如」乃遍於染、淨一切諸法，而「圓成實相」，則只能是清淨法。就清淨法言，「真如」和「圓成實相」，應該是同一意義。此點詳下）。

2. 「真如」與「三種無自性性」：

而在《解深密經》中，「三相」又和「三種無自性性」，也就是：「相無自性性」、「生無自性性」、「勝義無自性性」相對應，亦即：

- (1) 「相無自性性」→「遍計所執相」。理由：「遍計所執相」是「假名安立」為相，非由「自相安立」為相；故「遍計所執相」是「相無自性性」。

³⁰ 見平川彰，《印度佛教史》莊崑木譯（台北：商周出版，2002）：341。

³¹ 見唐·玄奘譯，《解深密經》卷二；引見《大正藏》冊 16，頁 693 上。

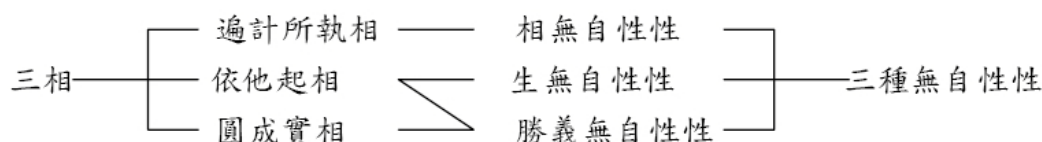
³² 見元魏·菩提流支譯，《深密解脫經》卷二；引見《大正藏》冊 16，頁 669 下。



(2)「生無自性性」→「依他起相」。理由：「依他起相」是由「依他緣力」故有，非「自然有」；故「依他起相」是「生無自性性」。

(3)「勝義無自性性」→「依他起相」及「圓成實相」。理由：①「依他起相」為「勝義無自性性」之原因：由諸法「生無自性性」可知：因為「無自性性」即是「緣生法」，故亦名「勝義無自性性」；諸法中的清淨所緣境界是「勝義無自性性」，而「依他起相」非是清淨所緣境界，故「依他起相」在「勝義諦」中並無依他的自性，所以是「勝義無自性性」。②「圓成實相」為「勝義無自性性」之原因：一切諸法之「法無我性」名為「勝義」，亦可稱為「無自性性」，即一切法之「勝義諦」。

而「三相」和「三種無自性性」的關係，則可用下表顯示：³³



既然「圓成實相」和「真如」，在《解深密經》中所指涉的是同一意義（就清淨法言），那麼「真如」自然是屬於「勝義無自性性」了。我們由先前上面所引的《解深密經》之經文：「由此『真如』勝義法無我性，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。」³⁴亦可印證「真如」和「勝義無自性性」的關係，意即「真如」本身，就是屬於「勝義無自性性」。

3、「真如」與「空」：

就此點而言，可以說「真如」就是「空」，只是這裡的「空」是建立在「三相」和「三種無自性性」上的，而和般若學的「如」（「真如」）=「空」，並不完全相同。而《解深密經》所言的「空」，就如《解深密經·分別瑜伽品》中說明「總空性相」的話：「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，如是名為於大乘『總空性相』。」³⁵亦即《解深密經》的空義（總空性相），是指在「依他起相」和「圓成實相」中，遠離所有「遍計所執相」而無所得，這樣方稱之為「總空性相」（即「空」義）。而若能瞭解遍計執相為無而遠離之，依

³³ 參閱：演培，《解深密經語體釋》（台北：天華出版事業，1988）：204。

³⁴ 見唐·玄奘譯，《解深密經》卷一；引見《大正藏》冊 16，頁 692 上。

³⁵ 見唐·玄奘譯，《解深密經》卷三；引見《大正藏》冊 16，頁 701 中。



他起相、圓成實相是有，即不失壞大乘。³⁶而這種對「空」義的解釋，和般若學緣起無自性故「空」是不一樣的。

而因為在《解深密經》中，就清淨法而言，「真如」和「圓成實相」，所指涉的是同一意義。而依《解深密經》的說法，「圓成實相」是不能空的，亦即是有的，所以其「真如」也是實有，而不能空掉的。我們由下面這段經文，能更瞭解這樣的關係：

世尊！依此施設諸法「生無自性性」，及一分「勝義無自性性」，如是我今領解世尊所說義者：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」。³⁷

亦即在《解深密經》中，「真如」與「空」的關係，是建立在「三相」和「三種無自性性」上的。也就是說，就清淨法而言，「真如」即「圓成實相」，所以，是不能空掉的，只可說「真如」本身為「勝義無自性性」而「無自性」（空）而已。而這和般若經及中觀學派所言的一切諸法「無自性」故空，畢竟是不一樣的。

不過，在上面這段經文中，我們可以看到，《解深密經》對「真如」與「圓成實相」的關係，交代的並不是很清楚。例如有說：「云何諸法『圓成實相』？謂一切法平等『真如』。」似乎「圓成實相」和「真如」是同一意義。然而又有說：「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』。」似乎「圓成實相」和「真如」又有差異，否則為何會說「法無我『真如』清淨所緣，是名『圓成實相』」這樣的話呢？而這種語言解釋上不清晰的情形，到了集唯識學大成的《成唯識論》，就可以看到比較清楚的解釋：

二空所顯圓滿成就諸法實性，名「圓成實」。……此即於彼「依他起」上常遠離前「遍計所執」，二空所顯「真如」為性，說於彼言顯「圓成實」與「依他起」不即不離。³⁸

依《成唯識論》的說法，「圓成實性」是以我、法二空所顯「真如」為性。由這裡，我們可以很清楚地看出「真如」與「圓成實相」的差別，亦即，「真如」是指事物真實的狀態，遍於一切染、淨諸法；而「圓成實相」，則是指證得我、法二空後，所顯現出的「真如」（真實狀態）為其性質。而且就此而言，「圓成實相」和「依他起性」，是不即不離的。如此《解深密經》中的「法無我『真如』清淨所緣，是名『圓成實相』」，也就很容易理解了。

³⁶ 參閱：演培，《解深密經語體釋》（台北：天華出版事業，1988）：404。

³⁷ 見唐·玄奘譯，《解深密經》卷二；引見《大正藏》冊 16，頁 696 中。

³⁸ 見唐·玄奘譯，《成唯識論》卷八；引見《大正藏》冊 31，頁 46 中。



（四）「真如作意」之問題：

在玄奘譯的《解深密經·分別瑜伽品》中有「真如作意」一詞的出現。按「作意」一詞，梵語 *manaskara*, *manasi-kara* 或 *manah-kara*，為心所之名。即突然警覺而將心投注某處以引起活動之精神作用，俱舍七十五法之一，唯識百法之一。³⁹ 此「真如作意」，根據演培的解釋是《瑜伽師地論》中所說七種根本作意及餘四十種作意中的「真實作意」，依《瑜伽師地論》的解釋，也就是對於自相、共相、真如相，作如法合理的思維諸法作意：「真實作意者，謂以自相、共相，及真如相，如理思惟諸法作意。」⁴⁰ 而依《顯揚聖教論》的解釋，就是緣於流轉、實相、唯識、安立、邪行、清淨、正行的七種遍滿真如作意。⁴¹

然而在菩提流支的譯本《深密解脫經》中，此「真如作意」則譯為「真如觀心」。在這裡，菩提流支所翻的「真如觀心」，似乎比玄奘譯的「真如作意」更能讓人明白，也就是修真如觀，觀察事物之真實狀態之意。菩提流支的譯本提出了一個問題：「真如形相，無相可見，若無相者，云何修行？」（玄奘譯成：「於所了知真如義中，都無有相，亦無所得，當何所遣？」）然而經文並沒有回答這個問題，只說明了：「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。」

以下，筆者將玄奘譯的《解深密經》和菩提流支的譯本《深密解脫經》作對比，以使我們更瞭解這段經文所要說的：

³⁹ 見釋慈怡主編，《佛光大辭典》（高雄：佛光大藏經編修委員會，1988）：2779。

⁴⁰ 見唐·玄奘譯，《瑜伽師地論》卷十一；引見《大正藏》冊 30，頁 332 下。

⁴¹ 見演培，《解深密經語體釋》（台北：天華出版事業，1988）：386。



玄奘 譯《解深密經》	菩提流支 譯《深密解脫經》
<p>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？」</p> <p>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。」</p> <p>「世尊！諸所了知真如義相，此真如相亦可遣不？」</p> <p>「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。」</p> <p>「世尊！如世尊說濁水器喻、不淨鏡喻、撓泉池喻，不任觀察自面影相；若堪任者，與上相違。如是若有不善修心，則不堪任如實觀察所有真如；若善修心，堪任觀察。此說何等能觀察心？依何真如而作是說？」</p> <p>「善男子！此說三種能觀察心：謂聞所成能觀察心、若思所成能觀察心、若修所成能觀察心，依『了別真如』作如是說。」⁴²</p>	<p>彌勒菩薩言：「世尊！菩薩修行奢摩他、毘婆舍那，以何等心，觀何法相？」</p> <p>佛言：「彌勒！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，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。」</p> <p>彌勒菩薩言：「世尊！菩薩修行真如義相，亦修行彼相不？」</p> <p>佛言：「彌勒！真如形相，無相可見，若無相者，云何修行？彌勒！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。」</p> <p>彌勒菩薩言：「世尊！世尊常說器不清淨、鏡不清淨、諸水等濁不見面相；清淨器……等，能見面相。如是世尊！不修行如實心者，不能見諸一切法相，修行者見。世尊！依何等心觀？何等真如觀？說如是義。」</p> <p>佛言：「彌勒！我依三種觀，說如是義，何等為三？所謂聞慧、思慧、修慧。三種觀心，能識真如。彌勒！我依如是義說。」⁴³</p>

以上，在菩提流支的譯本中，說明了「所謂聞慧、思慧、修慧。三種觀心，能識真如。」然而，玄奘的譯本卻譯成「依『了別真如』作如是說。」依玄奘譯本的七「真如」之說，「了別真如，謂一切行唯是識性」。這樣似乎二譯本的這段意思有些差異，而似不易相通。然而，玄奘譯本在之後又提到「云何善知心住？謂如實知『了別真如』」⁴⁴這樣依著「觀心」這條思路，此二譯本的意思，應該是依聞、思、修如實地觀察心的真實狀態。如此「真如作意」一詞，即是「真實作意」，

⁴² 見唐·玄奘譯，《解深密經》卷三；引見《大正藏》冊 16，頁 700 下 701 上。

⁴³ 見元魏·菩提流支譯，《深密解脫經》卷三；引見《大正藏》冊 16，頁 677 中-下

⁴⁴ 見唐·玄奘譯，《解深密經》卷三；引見《大正藏》冊 16，頁 702 下。



也即是菩提流支所譯的「真如觀心」，亦即真實、如實地將心安住，以觀察心的狀態，而修行修「奢摩他」（*samatha*，止）、「毘鉢舍那」（*vipaśyanā*，觀）之意。

三、《成唯識論》對「真如」的解釋

（一）對「真如」的明確解釋：

由上可知，《解深密經》並沒有對「真如」作明確、清晰的解釋，這或許是因為初期唯識學，在理論上還未有很完善地綜合與系統性地建構教義所致。然而，即便在無著（*Asvga*，約 C.E.4、5 世紀頃）的《攝大乘論》（*Mahayana-saj parigraha-wastra*）中，也沒有看到對「真如」作清楚的解釋。而要到集唯識學大成的《成唯識論》中，才有見到對「真如」一詞作明確的解釋。

1. 對「真如」的釋義：

《成唯識論》卷第九，在解釋世親的〈唯識三十頌〉（*Trij wka-vijbapti-bhasya*）的第二十五頌：「此諸法勝義，亦即是『真如』；常如其性故，即唯識實性。」（梵文為：*dharmāṇām paramārthaśca sa yatastathatāpi saḥ / sarvakālam tathābhāvāt saiva vijñaptimātratā* //）時說到：

「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；「亦」言顯此，復有多名，謂名「法界」及「實際」等，如餘論中隨義廣釋。⁴⁵

此頌是在說明「圓成實性」為「勝義無自性性」，由此，因為「真如」即是「圓成實性」，故也屬於「勝義無自性性」。文中清楚地為「真如」二字作解釋：「『真』，謂真實，顯非虛妄；『如』，謂如常，表無變易。」引文中並說明「真如」即是「湛然不虛妄義」，而且「真如」又可稱為「法界」、「實際」……等名稱。⁴⁶

在《成唯識論》卷第十，亦提到「真如」的另一個名稱，即「真如」是法、報、化三身中的「法身」：「經說『真如』是『法身』故」⁴⁷

⁴⁵ 見唐·玄奘譯，《成唯識論》卷九；引見《大正藏》冊 31，頁 48 上。

⁴⁶ 據韓廷傑的《成唯識論校釋》，關於此諸法「圓成實性」（為「勝義無自性性」），《大般若經》列有十二名，《大乘阿毘達摩集論》列有七名：「一、真如，因其自性永無變異；二、無我性，人無我、法無我所顯之性；三、空性，一切雜染所不行故；四、無相，一切外相皆無；五、實際，無顛倒錯誤稱之為實，究竟稱之為際；六、法界，一切聖法之因；七、勝義，聖智之境。」（見韓廷傑，《成唯識論校釋》（北京：中華書局，1998）：601）。

⁴⁷ 見唐·玄奘譯，《成唯識論》卷十；引見《大正藏》冊 31，頁 58 上。



除此之外，《成唯識論》在說明「轉依」（詳參本文註腳 65）之「所轉依」時，提到「真如」是迷悟之依，能作迷悟之根本，《成唯識論》卷第十：「『所轉依』，此復有二：一、『持種依』，謂本識……二、『迷悟依』，謂『真如』，由此能作迷、悟根本，諸染、淨法依之得生，聖道轉令捨染得淨……」⁴⁸

2. 「真如」與「唯識」：

《成唯識論》在解釋「真如」時，比較特別的是將「真如」與「唯識」之理聯結在一起。《成唯識論》卷十：

「真如」亦是識之實性，故除識性，無別有法。⁴⁹

亦即「真如」就是唯識之實性，而除了唯識實性外，是別無有其它法的。因此，也可以說，除了是唯識實性的「真如」之外，並無有其它法的存在。然而，依據《成唯識論》的說法，之所以說「唯識」是真實有，乃是為了遮遣妄認心外實有外境才說唯有識的存在；倘使像執著外境實有般執著唯識實有，亦是一種法執。《成唯識論》卷二：

為遣妄執心、心所外實有境故，說唯有識。若執唯識真實有者，如執外境，亦是法執。⁵⁰

由此可見，《成唯識論》雖說「真如」、「唯識」是真實有的，然而亦認為這是為了破除虛妄認識而說的，若一旦執著「真如」、「唯識」為實有，一樣是一種法執。這可見得，「真如」是為對治錯誤妄執的一種假言施設。這是《解深密經》中沒有說到的。

3. 「真如」為非空非有的「假言施設」：

《成唯識論》在說明六種「無為法」（虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為、不動無為、想受滅無為、真如無為）時，除了說到「真如」這種無為法，是其它五種無為法之根本。而且亦提到「真如」是「假名施設」，所以諸種無為法，也不是定為實有的。《成唯識論》卷第二：

然契經說有虛空等諸無為法，略有二種：一、依識變假施設有……；二、依法性假施設有，謂空無我所顯「真如」，有、無俱非，心言路絕，與一切法非一、異等，是法真理，故名「法性」。離諸障礙，故名「虛空」；由簡擇力，滅諸雜染，究竟證會，故名「擇滅」；不由擇力，本性清淨，或緣闕所顯，故名「非擇滅」；苦樂受滅，故名「不動」；想受不行，名「想

⁴⁸ 見唐·玄奘譯，《成唯識論》卷十；引見《大正藏》冊 31，頁 55 上。

⁴⁹ 見唐·玄奘譯，《成唯識論》卷十；引見《大正藏》冊 31，頁 59 上。

⁵⁰ 見唐·玄奘譯，《成唯識論》卷二；引見《大正藏》冊 31，頁 6 下。



受滅」；此五皆依「真如」假立。「真如」亦是「假施設名」；遮撥為無，故說為有；遮執為有，故說為空；勿謂虛幻，故說為實；理非妄倒，故名「真如」。不同餘宗離色、心等，有實常法，名曰「真如」；故諸無為，非定實有。⁵¹

引文說到之所以假立「真如」之名，說「真如」為「有」，是為了遮撥虛「無」；而若執著「真如」實有，為了遮撥這種執著，就必須說「真如」是「空」。因此《成唯識論》認為「真如」是：「有、無俱非，心言路絕，與一切法非一、異等」，因此，不論說「真如」是「空」、是「有」，都是為了遮撥妄執的「假言施設」。因為這樣，所以「真如」又可稱為「法性」：「是法真理，故名『法性』」。這可看出「真如」與一切事物，包括識的關係，是非即非離、不一不異的。而真如雖非現實事物，然也不離現實中的一切事物。或可說此「真如」僅指理而言，即一切事物內蘊的真實本性，而非指能生萬法的實法或本體。⁵²

（二）對《解深密經》七種「真如」的解釋：

《成唯識論》除引用了《解深密經》的七種「真如」之外，比較特別的是《成唯識論》還將此七種「真如」和「遍計所執性」、「依他起性」和「圓成實性」這「三性」作聯結。《成唯識論》卷第八：

如是「三性」與「七真如」，云何相攝？「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。⁵³

引文說明，七種「真如」（「實性」，真實本性），是屬於「圓成實性」，這是因為「七真如」是根本智和後得智的境界。然而如果根據現象來概括（「隨相攝者」）的話，⁵⁴則「流轉真如」、「安立真如」、「邪行真如」這三種真如屬於「遍計所執性」和「依他起性」這二性，這是因為它們是虛妄執著的雜染法；而其餘的「實相真如」、「唯識真如」、「清淨真如」、「正行真如」這四種真如，則是屬於「圓成實性」所攝。⁵⁵

此外，《成唯識論》卷第八還提到：

⁵¹ 見唐·玄奘譯，《成唯識論》卷二；引見《大正藏》冊 31，頁 6 下。

⁵² 見林國良，《成唯識論直解》（上海：復旦大學出版社，2000）：99。

⁵³ 見唐·玄奘譯，《成唯識論》卷八；引見《大正藏》冊 31，頁 46 下。

⁵⁴ 參林國良，《成唯識論直解》（上海：復旦大學出版社，2000）：614。

⁵⁵ 參韓廷傑，《成唯識論校釋》（北京：中華書局，1998）：592。



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……此即於彼「依他起」上常遠離前「遍計所執」，二空所顯「真如」為性。⁵⁶

由此可知，在《成唯識論》中，「真如」是由「三性」中的「圓成實性」所攝。而遠離「遍計所執性」的「依他起性」之動態整體又被指涉為一法，即屬「圓成實性」的「真如」法。在這裡，並不是就「依他起性」中具體的某一法言，否則「真如」便成為無常的緣起法，而是就「依他起性」囊括一切事物的整體過程，而被指認為屬於「圓成實性」之「真如」法的，所以「真如」才能超出緣起之外而週遍一切、湛然常住。⁵⁷

（三）修行「十地」證得「十真如」：

除了說明《解深密經》的「七種真如」之外，《成唯識論》還依據修行階位「十地」的區分，提出「十真如」的說法。《成唯識論》卷第十：

「十真如」者：一、「遍行真如」，謂此真如，二空所顯，無有一法而不在故。二、「最勝真如」，謂此真如，具無邊德，於一切法，最為勝故。三、「勝流真如」，謂此真如，所流教法，於餘教法極為勝故。四、「無攝受真如」，謂此真如，無所繫屬，非我執等所依取故。五、「類無別真如」，謂此真如，類無差別，非如眼等類有異故。六、「無染淨真如」，謂此真如，本性無染，亦不可說，後方淨故。七、「法無別真如」，謂此真如，雖多教法種種安立，而無異故。八、「不增減真如」，謂此真如，離增減執，不隨淨、染有增減故，即此亦名「相土自在所依真如」，謂若證得此真如已，現相、現土俱自在故。九、「智自在所依真如」，謂若證得此真如已，於無礙解得自在故。十、「業自在等所依真如」，謂若證得此真如已，普於一切神通作業、總持定門，皆自在故。雖真如性，實無差別，而隨勝德，假立十種；雖初地中已達一切，而能證行猶未圓滿，為令圓滿，後後建立。如是菩薩於「十地」中，勇猛修行「十種勝行」，斷「十重障」，證「十真如」，於二「轉依」便能證得。⁵⁸

引文中的「十真如」，是依修行階位之「十地」，而區分出的：1.「遍行真如」；2.「最勝真如」；3.「勝流真如」；4.「無攝受真如」；5.「類無別真如」；6.「無染、淨真如」；7.「法無別真如」；8.「不增減真如」（亦名「相土自在所依真如」）；9.「智自在所依真如」；10.「業自在等所依真如」。文中說到「真如」的性質實際上並無差別，但隨所證的殊勝功德，可以假立為十種。而且，其實在第一地時就

⁵⁶ 見唐·玄奘譯，《成唯識論》卷八；引見《大正藏》冊 31，頁 46 中。

⁵⁷ 參傅新毅，〈大乘佛教「真如」觀念的現代詮釋〉，《學術論壇》（南寧：學術論壇編輯部，1999）：35。

⁵⁸ 見唐·玄奘譯，《成唯識論》卷八；引見《大正藏》冊 31，頁 54 中。



已經理解「十真如」，只因證行還未圓滿，為使其圓滿，而依「十地」所證之殊勝功德差別，逐一建立「十真如」。⁵⁹

依《成唯識論》，「真如」本無差別，亦無可詮解，是非空非有，為破除妄執的「假言施設」，故此「十真如」的提出，是依「十地」所證之殊勝功德差別，而建立的，因此也是一種權宜性的假名施設，例如第一種「遍行真如」，並非「真如」本身不週遍一切，到初地才遍；也非指「真如」可說週遍一切，只是由詮解上的假名施設而說遍；而其它九種真如也是如此。⁶⁰

關於此在「十地」中修「十勝行」，斷「十重障」，證「十真如」之修證，日本學者竹村牧男曾以圖示說明如下：⁶¹

【十地中修十勝行，斷十重障，證十真如】之圖表：

	[所修]	[所斷]	[所證]
一、極喜地	— 施 —	異生性障	遍行真如
二、離垢地	— 戒 —	邪行障	最勝真如
三、發光地	— 忍 —	闇鈍障	勝流真如
四、焰慧地	— 精進 —	微細煩惱現行障	無攝受真如
五、極難勝地	— 靜慮 —	於下乘般涅槃障	類無別真如
六、現前地	— 般若 —	粗相現行障	無染淨真如
七、遠行地	— 方便善巧 —	細相現行障	法無別真如
八、不動地	— 願 —	無相中作加行障	不增減真如
九、善慧地	— 力 —	利他中不欲行障	智自在所依真如
十、法雲地	— 智 —	於諸法中未得自在障	業自在等所依真如

而在上面《成唯識論》的引文中所提到的：「菩薩於『十地』中，勇猛修行『十種勝行』，斷『十重障』，證『十真如』，於二『轉依』便能證得。」文中的二「轉依」是指斷除「煩惱障」(*kleśāvaraṇa*，又作「惑障」)、「所知障」(*jñeyāvaraṇa*，又作「智障、智礙」)，所分別證得的「菩提」(*bodhi*)、「涅槃」(*nirvana*)二種「轉依」果位。因此這「轉依」一亦即大乘佛教「瑜伽行學派」(*Yogacara School*)對修道之成果，即「解脫」(*vimoksa*)的獨特詮釋。⁶²亦和「真如」有相關聯。而《成唯識論》的「轉依」義，是在解釋世親〈唯識三十頌〉倒數第二頌之頌文：

⁵⁹ 參韓廷傑，《成唯識論校釋》（北京：中華書局，1998）：680。

⁶⁰ 參林國良，《成唯識論直解》（上海：復旦大學出版社，2000）：700。

⁶¹ 見竹村牧男，《唯識三性說の研究》（東京：春秋社，1995）：530。

⁶² 當代華人佛學研究的兩大巨擘，印順（A.D. 1906~2005）與呂澂（A.D. 1896~1989）都有類似看法。如印順曾說過：「在聲聞乘法中，但說涅槃；大乘唯識學，特說轉依，這有非常的意義。」（印順，《以佛法研究佛法》（台北：正聞出版社，1992，修訂一版）：280）。而呂澂認為：「『轉依』是晚出大乘佛學用來代替『解脫』這一概念的。它的意義說，從根本上（即所依止上）著眼，來消滅掉由錯誤認識所構成的一切對象，而另建立起由正確認識構成的一切。」（呂澂，〈試論中國佛學有關心性的基本思想〉，《呂澂佛學論著選集》第三卷（山東：齊魯書社，1991）：1423，註4）。



「無得不思議，是出世間智；捨二麤重故，便證得『轉依』。」⁶³（梵文為：*acitto 'nupalambho 'sau jbanam lokottaram ca tat / awayasya paravrttirdvidha dausthulyahanitah //*）⁶⁴。

據《成唯識論》的解說，「依」字有二義：1.指屬於「依他起性」的「阿賴耶識」(*alayavijbana*)；2.指「唯識真如」。配合「依」字二義，「轉」字也有兩種解釋，即：1.轉捨、轉得；2.轉滅、轉證。因此「轉依」也有二義：1.轉捨「依他起性」上之「遍計所執性」，及轉得「依他起性」中之「圓成實性」而達成「轉識成智」之目標；2.轉滅依如生死，及轉證依如「涅槃」。⁶⁵關於此「轉依」，由

⁶³ 見唐·玄奘譯，〈唯識三十論頌〉；引見《大正藏》冊 31，頁 61 中。

⁶⁴ 真諦《轉識論》此偈頌譯為：「是名無所得，非心、非境，是智名『出世無分別智』，即是境、智無差別，名『如如智』，亦名『轉依』。捨生死依，但依如理故，麤重及執，二俱盡故。麤重即分別性，執即依他性，二種俱盡也。」（見陳·真諦譯，《轉識論》；引見《大正藏》冊 31，頁 63 下）。

霍韜晦將此偈頌譯為：「彼無心、無得，是出世間智。所依得轉換，捨二麤重故。」（霍韜晦，《安慧「三十唯識釋」原典譯註》（香港：中文大學出版社，1980）：9）。吳汝鈞梵文語譯：「這是無心、無得。因而，這是出世間的智慧，是所依的轉得。因捨棄了兩種麤重。」（吳汝鈞，《唯識現象學（一）世親與護法》（台北：學生書局，2002）：239）。

Kalupahana 英譯為：「It is without thought and without object. It is also the supramundane knowledge. Through the destruction of the twofold depravities, there is reversion of the source [of such depravities].」（David J. Kalupahana, *The principle of Buddhist psychology*, Albany, State University of New York Press, 1987, p213.）其它如 R.H. Robinson、Dan Lusthaus 之英譯可參看：Dan Lusthaus, *Buddhist phenomenology: a philosophical investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*, London: RoutledgeCurzon, 2002, p303.

⁶⁵ 「轉依」一詞，梵文原文有兩種“*awaya-parivrtti / awaya-paravrtti*”，這兩種梵文原文之意義，學者間曾有不同立場的爭辯：

（1）高崎直道的觀點是，*awaya*（「依」），若是指「阿賴耶識」，或「種子」(*bija*)，則與 *parivrtti*（意指「轉換」）結合，是強調「種子等的變換」；如果 *awaya* 是指「真如」，則與 *parivrtti*（意指「現成、呈現」）一詞結合，則是意謂著「（真如的）現成」（真如的呈現之意）。（見：高崎直道，〈轉依 *Awayaparivrtti* と *Awayaparavrtti*〉，《日本仏教学會年報》25（京都：日本仏教学會，1960）：89-110；此文後來收於氏著，《如來藏思想Ⅱ》（京都：法藏館，1989）：169-189.）

（2）與高崎直道相對反的意見，是 Lambert Schmithausen 和袴谷憲昭等人的見解，他們論證區分「轉依」梵文原文的兩義，是有問題的。①Schmithausen 認為「轉依」的二種梵文原文，皆為「所依的變貌」之意義（德文：*Neugestaltung der Grundlage*，基層之新的形成）。*awaya-paravrtti* 與 *awaya-parivrtti* 的不同使用，只是因為論書作者依據所使用之權威經典的慣用法而有差異，只是言語使用習慣上的不同，例如安慧使用 *awayaparavrtti*，而無性和戒賢則使用 *awayaparivrtti*。（見：Lambert Schmithausen, *Der Nirvana-Abschnitt in der Vinivāyasamgrahavi der Yogacarabhumih*, Wien, Hermann Bohlaus Nachf. (German), 1969.）②袴谷憲昭考證《大乘阿毘達磨集論》「轉依」的梵文三義，認為將 *paravrtti* 當作「變貌、轉換」、*parivrtti* 當作「顯現、現成」，這種區分沒有理由的。（見：袴谷憲昭，〈三種轉依〉考，《仏教学》2，1976：46-76；此文亦見氏著，《唯識思想論考》（東京：大藏出版株式會社，2001）：719-749.）③詳細研究《瑜伽師地論》「轉依」思想發展過程的佐久間秀範則以為《瑜伽師地論》中的 *awaya-parivrtti* 一詞，其 *awaya*（「所依」）有「具備六種感官的身體」及「真如」等意味，因此傾向支持 Schmithausen 的觀點。（見：Hidenori S. Sakuma（佐久間秀範），*Die Awayaparivrtti-theorie in der yogacarabhumih* (Teil I II), Franz Steiner Verlag Stuttgart (German), 1990. 又可見：佐久間秀範，〈『瑜伽師地論』における転依思想〉，《印度学仏教学研究》77（39-1），1990：66-74（L）。而佐久間氏之博士論文的日文書評見：加藤均，〈Hidenori



於內涵複雜，本文因研究主題所限，於此並不作詳盡、專門的論述。

S.Sakuma, *Die Awayaparivrtti-Theorie in der Yogacarabhumi*, 《仏教学セミナー / 大谷大学仏教学会》54, 1991: 86-91。英文書評見：Alex Wayman, “Book Review on Sakuma’s *Die Awaya-parivrtti/paravrtti-theorie in der Yogacarabhumi*”, *JAOS* Vo.113 (1), 1993, pp.143-146.。此外，關於「轉依」兩種梵文原文之意義的爭辯，亦可參考：賴賢宗，〈「轉依」二義之研究〉，《中華佛學學報》第 15 期（台北：中華佛學研究所，2002）：93-113；此文後來收於氏著，《如來藏說與唯識思想的交涉》（台北：新文豐出版社，2006）：45-82）。

而「轉依」一詞，中文又有譯作「轉身」（「轉」字有譯作「迴」字），真諦曾將其譯作「阿摩羅識」。英文有譯作 “the transformation of the basis”、“fundamental transformation”、“reversion of the source [of such depravities]”、“revolution of the basis” “overturning [the basis on which the atma-dharma circuit] depends”（分別見：Masaaki Hattori（服部正明），“The Transformation of the Basis (Asraya-parivrtti) in the Yogacara System of Philosophy”, in D.Henrich (ed.), *All-Einheit Wege eines Gedankens in Ost und West*, Stuttgart, 1985, pp.100-108. 此文中譯見：趙藹詳譯，〈瑜伽行哲學的轉依義〉，刊於國際佛學研究中心編譯，《國際佛學譯粹》第一輯，台北：靈鷲出版社，1991：59-70。 Ronald Mark Davidson, *Buddhist System of Transformation: asrayaparivrtti/paravrtti Among the Yogacara*, University of California, Berkley, 1985. David J. Kalupahana, *The principle of Buddhist psychology*, Albany, State University of New York Press, 1987, p213. Dan Lusthaus, *Buddhist phenomenology: a philosophical investigation of Yogacara Buddhism and the Ch’eng Wei-shih lun*, London: RoutledgeCurzon, 2002, p303.）。

「轉依」的意義在《成唯識論》中有「六種轉依位別」及「四種轉依位別」。在印順《以佛法研究佛法》一書中，曾比較《攝大乘論》、《成唯識論》的「六種轉依位別」以及真諦譯《三無性論》的「五轉依」。他曾制表如下（見：印順，《以佛法研究佛法》（台北：正聞出版社，1992，修訂一版）：276-278。）：

《攝大乘論》（《成唯識論名同》）	《三無性論》
1 損力益能轉	
2 通達轉.....	3 有動轉依
3 修習轉.....	4 有用轉依
4 果圓滿轉.....	5 究竟轉依
5 下劣轉.....	1 一分轉依
6 廣大轉.....	2 具分轉依

而「四種轉依位別」，則是指：(1)「能轉道」，又分成：①「能伏道」，指有漏—加行智、無漏—加行、根本、後得三智；②「能斷道」，指無漏—根本、後得二智。(2)「所轉依」：①「持種依」，指「依他起性」之「阿賴耶識」；②「迷悟依」指「圓成實性」之「真如」。(3)「所轉捨」：①「所斷捨」：指煩惱、所知二障種子；②「所棄捨」，指非障有漏法、劣無漏法種子。(4)「所轉得」：①「所顯得」大涅槃：指四種涅槃（本來自性清淨涅槃、有餘依涅槃、無餘依涅槃、無住處涅槃）中後三種；②「所生得」大菩提：指四智相應心品（成所作智、妙觀察智、平等性智、大圓鏡智）。（參考：渡辺隆生，〈唯識思想の「轉依」の意義とその体系〉，《仏教学研究》56, 2002: 1-18）。關於「轉依」的研究，亦可參見拙稿：〈轉依理論探析—以《成唯識論》及窺基《成唯識論述記》為中心—〉，「台灣哲學學會 2008 年度學術研討會：Panel A 青年學者之佛教哲學研究」，台北：政治大學哲學系，2008 年 10 月 26 日。網址：<http://tpa.hss.nthu.edu.tw/tpaevents/1425#PA>。



四、結語

在本文的前言中曾提到，「真如」一詞最早是在何時出現於漢譯佛典中，並不是十分清楚。而且，早期「真如」的譯詞，如「本無」、「如」、「如如」等，皆是意指般若經的「空」義。然而，正是因為對「空」的不同解釋（主要是指中觀學派、瑜伽行唯識學派、如來藏真常唯心系對「空」的不同理解），使得「真如」的意義也有不同於早期般若學的解釋。約莫是在唯識學以後，尤其是玄奘的唯識新學後，「真如」一詞已不同於早期在般若經中的「如」、「如如」等和「空」義相同的意義。而主張真常心的《大乘起信論》盛行後，「真如」一詞，更不同於中觀與瑜伽二家的說法。可以說，隨著「真如」一詞其意義的差異，亦可反映出各學派對「空」之理解的不同。而「真如」一義，也隨著這種不同，而有變化。

本文以《解深密經》的「真如」一概念為研究主題，並兼論《成唯識論》對「真如」的一些解釋。從本文以上的研討，筆者以為，《解深密經》對「真如」的解釋，正好相應於《解深密經》對「空」的理解。《解深密經》以「三相」和「三種無自性性」，來解釋「空」義，因此，對「真如」的解釋，也是建立在「三相」和「三種無自性性」上的。「真如」雖然遍於一切染、淨諸法，然而在「三相」中，是屬於「圓成實相」，所以也是屬於「勝義無自性性」。然而，《解深密經》中對「真如」一詞，並沒有作明確、清晰的解釋與定義，甚至有許多語焉不詳的情況，特殊的只有提出七種「真如」這一觀念，這或許是因為《解深密經》是早期唯識學的著作，所以理論建構還不是很完善。到了集唯識學大成的《成唯識論》，因為理論建構已很完善，以「三性」、「三無性」來解釋「空」也說得很明白，因此對「真如」的解釋就比較清晰、明確。並且除了承襲《解深密經》的七種「真如」外，《成唯識論》亦說明「七真如」和「三性」的關係；並且又依修行階段「十地」之功德差異，提出「十真如」的說法。而且更提到了「真如」是非空非有，為破除妄執而提出的「假言施設」這種觀點。

《解深密經》以「三相」、「三無自性性」來解釋「空」和「真如」，並以「圓成實相」攝「真如」。《解深密經》的這種說法，是不同於中觀學派，將「真如」單純地理解為「空」。而且，《解深密經》認為般若經所說的「空」，是不完善的第二時教，乃依「隱密相」說的；不同於自身屬完善的第三時教，依「顯了相」說「空」。而《解深密經》的這種說法，也不同於真常心系在兼含「空」與「不空」之「空」義下，認為「真如」為萬法之所依，能緣生萬法的解釋；更不同於後來華嚴宗以為的真如「隨緣不變、不變隨緣」⁶⁶之說。從這樣的觀照下，可以

⁶⁶ 例如華嚴宗的實際創始人賢首法藏（C.E.643~712），在《大乘起信論義記》中即解釋道：「謂『真如』有二義：一、『不變義』，二、『隨緣義』。無明亦二義：一、『無體即空義』，二、『有用成事義』。此真、妄中，各由初義，故成上『真如門』也；各由後義，故成此『生滅門』也。」（見唐·釋法藏，《大乘起信論義記》卷中本；《大正藏》冊 44，頁 255 下）。



說，因著各家各派對「空」有不同的理解，對「真如」也有相應的不同解釋。

參考資料

一、佛教典籍：

（一）中文：

- 1.後漢·支婁迦讖譯，《道行般若經》；《大正藏》冊 8。
- 2.三國·吳·支謙譯，《大明度經》；《大正藏》冊 8。
- 3.東晉·釋道安，〈道行般若經序〉；《大正藏》冊 8。
- 4.姚秦·鳩摩羅譯，《小品般若波羅密經》；《大正藏》冊 8。
- 5.劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》；《大正藏》冊 2。
- 6.元魏·菩提流支譯，《深密解脫經》；《大正藏》冊 16。
- 7.陳·真諦譯，《攝大乘論》；《大正藏》冊 31。
- 8.唐·玄奘譯，《大般若波羅密經》；《大正藏》冊 7。
- 9.唐·玄奘譯，《解深密經》；《大正藏》冊 16。
- 10.北涼·曇無讖譯，《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30。
- 11.劉宋·求那跋摩譯，《菩薩善戒經》；《大正藏》冊 30。
- 12.唐·玄奘譯，《瑜伽師地論》；《大正藏》冊 30。
- 13.陳·真諦譯，《轉識論》；《大正藏》冊 31。
- 14.唐·玄奘譯，《大乘百法明門論本事分中略錄名數》；《大正藏》冊 31。
- 15.唐·玄奘譯，〈唯識三十論頌〉；《大正藏》冊 31。
- 16.唐·玄奘譯，《成唯識論》；《大正藏》冊 31。
- 17.唐·圓測，《解深密經疏》，台南：和裕出版社，1996 年。
- 18.智藏論師造，《解深密經慈氏品略解》韓鏡清譯，收於韓鏡清譯《慈氏學九種譯著》，香港：中國佛教文化出版公司，1998。



（二）外文：

- 1.Étienne Lamotte, *Saj dhinirmocana sutra : l'explication des mysteres; Texte tibetain*, Louvain : Louvain University, 1935.
- 2.Unrai Wogihara(荻原雲來), *Bodhisattvabhumi : a statement of whole course of the Bodhisattva (being fifteenth section of Yogacarabhumi)* ,Tokyo,Japan:Sankibo Buddhist Book Store , 1971.
- 3.Janice Dean Willis, *On Knowing Reality : The Tattvartha Chapter of Asavga's Bodhisattvabhumi : Translated with an Introduction,Commentary,and Notes*, Delhi: Motilal Banarsidass,First Indian Edition,1982.
- 4.John Powers, trans., *Wisdom of Buddha: the Samdhinirmocana Sūtra*, Dharma Publishing, 1994.
- 5.John Powers, *Jñānagarbha's Commentary on just the Maitreya Chapter from the Samdhinirmocana-sūtra (study, translation and Tibetan text)* , New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1998.
- 6.John P. Keenan, trans., *The Scripture on the Explication of Underlying Meaning*, (translated from the Chinese of Hsüan-tsang (Taishō vol. 16, no. 676)), Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2000.

二、學術專著：

（一）中文：

- 1.葉阿月，《唯識思想の研究—根本真實としての三性説を中心にして—》，台南：高長印書局，1975。
- 2.霍韜晦，《安慧「三十唯識釋」原典譯註》，香港：中文大學出版社，1980。
- 3.演培，《解深密經語體釋》，台北：天華出版事業，1988。
- 4.呂澂，《呂澂佛學論著選集》第三卷，山東：齊魯書社，1991。
- 5.印順，《以佛法研究佛法》，台北：正聞出版社，1992。
- 6.金克木，《梵佛探》，石家莊：河北教育出版社，1996。
- 7.任繼愈主編，《中國佛教史》第一卷，北京：中國社會科學出版社，1997。
- 8.程恭讓釋譯，《解深密經》（中國佛教經點寶藏精選白話版·65），台北：佛光文化，1998年。
- 9.韓廷傑，《成唯識論校釋》，北京：中華書局，1998。



- 10.唐仲容，《解深密經講義》，香港：中國佛教文化出版公司：1999。
- 11.林國良，《成唯識論直解》，上海：復旦大學出版社，2000。
- 12.平川彰，《印度佛教史》莊崑木譯，台北：商周出版，2002。
- 13.吳汝鈞，《唯識現象學（一）世親與護法》，台北：學生書局，2002。
- 14.葛兆光，《思想史的寫法—中國思想史導論》，上海：復旦大學出版社，2004。
- 15.賴賢宗，《如來藏說與唯識思想的交涉》，台北：新文豐出版社，2006。
- 16.釋圓貌（劉慧玲），《瑜伽行派的盡所有性與如所有性》，新竹：玄奘大學宗教研究所碩士論文，2006。

（二）外文：

- 1.Ronald Mark Davidson, *Buddhist System of Transformation: asrayaparivrtti/paravrtti Among the Yogacara*, University of California, Berkley,1985.
- 2.David J. Kalupahana, *The principle of Buddhist psychology*, Albany, State University of New York Press, 1987.
- 3.Hidenori S. Sakuma (佐久間秀範), *Die Awaysparivrtti-theorie in der yogacarabhumi (Teil I II)*, Franz Steiner Verlag Stuttgart (German), 1990.
- 4.Chen-kuo Lin (林鎮國), *The Saṃdhinirmocana Sūtra: A Liberating Hermeneutic*, unpublished Ph.D. dissertation, Philadelphia: Temple University,1991.
- 5.John Powers, *Two Commentaries on the Saṃdhinirmocana-sutra by Asanga and Jnanagarbha*, Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 1992.
- 6.John Powers, *Hermeneutics and Tradition in the Saṃdhinirmocana-sūtra*. Leiden: E. J. Brill, 1993.
- 7.Dan Lusthaus, *Buddhist phenomenology: a philosophical investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*, London: RoutledgeCurzon, 2002.
- 8.Jeffrey Hopkins, *Reflections on Reality: The Three Natures and Non-Natures in the Mind-Only School*, Berkeley: University of California Press, 2002.
- 9.川田熊太郎，《仏教哲学》，京都：平樂寺書店，1957。
- 10.横山紘一，《唯識の哲學》，京都：平樂寺書店，1984。
- 11.高崎直道，《如來藏思想Ⅱ》，京都：法藏館，1989。
- 12.竹村牧男，《唯識三性說の研究》，東京：春秋社，1995。
- 13.袴谷憲昭，《唯識思想論考》，東京：大藏出版株式會社，2001。



三、期刊及單篇論文：

（一）中文：

- 1.李世傑，〈唯識實相論〉，《現代佛教學術叢刊》第 43 冊，台北：大乘文化，1980 年，頁 147-162。
- 2.唐大圓，〈真如正詮〉，《現代佛教學術叢刊》第 35 冊，台北：大乘文化，1978 年，頁 159-160。
- 3.戒圓，〈試論大乘佛教對於「真如」的不同看法〉，《法音》，1982 年。
- 4.梁晉源，〈真如廣論（一）〉，《菩提樹》422-423 期，台中：菩提樹雜誌社，1988 年，頁 34-38。
- 5.梁晉源，〈真如廣論（二）〉，《菩提樹》424 期，台中：菩提樹雜誌社，1988 年，頁 35-36。
- 6.鎌田茂雄，〈體會真如空諦〉關世謙譯，《獅子吼》28 卷 6 期，台北：獅子吼雜誌社，1989 年，頁 41-45。
- 7.單培根，〈論七真如〉，《內明》224 期，香港：內明雜誌社，1990 年，頁 11-13。
- 8.服部正明，〈瑜伽行哲學的轉依義〉（The Transformation of the Basis (Asraya-parivrtti) in the Yogacara System of Philosophy) 趙藹詳譯，刊於國際佛學研究中心編譯，《國際佛學譯粹》第一輯，台北：靈鷲出版社，1991：59-70。
- 9.黃俊威，〈從「真如緣起」到「法界緣起」的進路—「一心」觀念的確立〉，《中華佛學學報》第七期，台北：中華佛學研究所，1994 年，頁 287-314。
- 10.胡曉光，《菩提樹》514 期，台中：菩提樹雜誌社，1995 年，頁 17-21。
- 11.胡曉光，〈佛教哲學「真如」範疇邏輯試析〉，《人乘雜誌》16 卷 5 期，南投：人乘佛刊雜誌社，1995 年，頁 44-51。
- 12.楊惠南，〈智顛的「三諦」思想及其所依經論〉，《佛學研究中心學報》第 6 期，台北：台灣大學文學院佛學研究中心，2001 年 7 月，頁 67-109。
- 13.傅新毅，〈大乘佛教「真如」觀念的現代詮釋〉，《學術論壇》，南寧：學術論壇編輯部，1999 年，頁 32-35。
- 14.賴賢宗，〈「轉依」二義之研究〉，《中華佛學學報》第 15 期，台北：中華佛學研究所，2002 年，頁 93-113。
- 15.趙東明，〈轉依理論探析—以《成唯識論》及窺基《成唯識論述記》為中心—〉，「台灣哲學學會 2008 年度學術研討會：Panel A 青年學者之佛教哲學研究」，台北：政治大學哲學系，2008 年 10 月 26 日，網址：
<http://tpa.hss.nthu.edu.tw/tpaevents/1425#PA>。



（二）外文：

- 1.Lambert Schmithausen, *Der Nirvana-Abschnitt in der Vinivāyasamgrahavi der Yogacarabhumih*, Wien, Hermann Bohlaus Nachf (German), 1969.
- 2.Alan Sponberg, “THE TRISVABHAVA DOCTRINE IN INDIA & CHINA: —A Study of Three Exegetical Models—”, 《龍谷大學佛教文化研究所紀要》No.21, 1982, pp97-119.
- 3.Masaaki Hattori (服部正明), “The Transformation of the Basis (Asraya-parivrtti) in the Yogacara System of Philosophy”, in D.Henrich (ed.), *All-Einheit Wege eines Gedankens in Ost und West*, Stuttgart, 1985, pp.100-108.
- 4.Ernst Steinkellner, “Who si Byan chub rdzu ‘phrul? Tibetan and non-Tibetan Commentaries on the Saṃdhinirmocanasūtra: A Survey of Literature”, *Berliner Indologische Studien* 4/5, 1989.
- 5.Alex Wayman, “Book Review on Sakuma’s *Die Awaysa-parivrtti/paravrtti-theorie in der Yogacarabhumī*”, *JAOS* Vo.113 (1), 1993, pp.143-146.
- 6.Chen-kuo Lin (林鎮國), *Language and Consciousness in the Saj dhinirmocana sūtra*, Presented at the *Seminar on Yogacara Buddhism in China IIAS*, Leiden: Leiden University, June 8-9, 2000.
- 7.高崎直道, 〈轉依 *Awayaparivrtti* と *Awayaparavrtti*〉, 《日本仏教学会年報》25, 京都：日本仏教学会, 1960年, 頁 89-110。
- 8.鍵主良敬, 〈本無 および如・真如の訳出について〉, 《大谷学報》176 (47-4), 大谷大學, 1968年, 頁 34-57。
- 9.袴谷憲昭, 〈〈三種轉依〉考〉, 《仏教学》2, 1976年, 頁 46-76。
- 10.横山紘一, 〈ヨーガの心と真如『瑜伽師地論』と『解深密經』を中心に〉, 《仏教学・9—仏教と心》, 1980年, 頁 191-225。
- 11.広沢隆之, 〈『瑜伽師地論』にみられる真如観〉, 《印度学仏教学研究》62(31-2), 駒沢大学における第三十三回学術大会紀要(二), 1983年, 頁 82-85。
- 12.広沢隆之, 〈真如と分別「瑜伽論菩薩地」に見る宗教性〉, 《仏教学》18, 1984年, 頁 45-67。
- 13.佐久間秀範, 〈『瑜伽師地論』における転依思想〉, 《印度学仏教学研究》77 (39-1), 1990年, 頁 66-74 (L)。
- 14.加藤均, 〈Hidenori S.Sakuma, *Die Awaysa-parivrtti-Theorie in der Yogacarabhumī*〉, 《仏教学セミナー / 大谷大学仏教学会》54, 1991年, 頁 86-91。
- 15.渡辺隆生, 〈唯識思想の「転依」の意義とその体系〉, 《仏教学研究》56, 2002年, 頁 1-18。

四、辭典：

- 1.釋慈怡主編, 《佛光大辭典》(高雄：佛光大藏經編修委員會, 1988年)。
- 2.M.Monier-Williams, *Sanskrit English Dictionary*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd., 2002.