

從《解深密經》、《攝大乘論》、《成唯識論》 對唯識三性的不同解釋看其思想發展之意義

◎元弼聖

一、前言

在唯識教學中，所謂三性說是指「遍計所計性（parakapita-svabhava：分別性）」、「依他起性（paratantra-svabhava：依他性）」、「圓成實性（parinispanna-svabhava：真實性）」。
在此所謂 svabhava（自性）是以 parikapita、paratantra、parinispanna 為自身的本性之意味。唯識教學，從《解深密經》以來對於三性的看法，在基本上具有如下的構圖，即：遍計所執性＝名言所計（無）；依他起性＝緣起所生（非有非無）；圓成實性＝真如（真）。

但是，因唯識教學的發展，對此三性說的領域，或對識變的界定，也有發展性的不同解釋。本文就以《解深密經》、《攝大乘論》、《成唯識論》為主，一方面試探討此三部經論對三性說的基本定義之差異如何？另一方面，經由對三性說的解釋上的差異，而進一步了解其思想發展之意義。

二、《解深密經》的三性說

《解深密經》中討論有關三性的思想，是出現於第四品的〈一切法相品〉。首先，對諸法的三種相（三性）的解釋如下：

諸法相略有三種。何等為三？一者，遍計所執相；二者，依他起相；三者，圓成實相。云何諸法遍計所執相？謂一切法名假〔假名〕安立，自性差別，乃至為令隨起言說。云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性，則此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行，乃至招集純大苦蘊。云何諸法圓成實相？謂一切法平等真如，於此針如諸菩薩眾生勇猛精進為因緣故。

依上文，遍計所執性是以言語拘礙的世界；依他起性是緣起的世界；圓成實性是真如的世界。在此應注意的是其中還沒有出現與「識」（主觀的心）作為關連。（註）即，在此所謂遍計所執是指被分別性質，所以那是不外乎被對象化的表象。依他起性在此經，是基於十二支緣所成立的雜染諸法，所以這也是客觀的諸法。十二支之中，包含有「識」（第三支），但識作為客觀諸法中之「一」所立的，並不是作為主觀的法所立的。圓成實性在此經是單指真如的意思，所以這也是指客觀的表象的意思。如此，在最古文獻的《解深密經》中，其三性說並沒有表示主觀的法之「識」或「智」之觀念。

在〈一切法相品〉繼續以比喻的方法來解釋三性思想：

如眩翳人眼中所有眩翳過患，遍計所執相當知亦爾；如眩翳人眩翳眾相，或髮毛輪蜂蠅巨勝，或復青黃赤白等相差別現前，依他起相當知亦爾；如淨眼人遠離眼中眩翳過患，即此淨眼本性所行無亂境界，圓成實相當知亦爾。

依上文，遍計所執性是，如眼病人的眼病所有過患的情形，都是「情有理無」；依他起性是，如眼病人的眼病所現現的眾相（髮毛輪、青黃赤白等相），皆非實似實；圓成實性是，如眼睛健康的人的眼睛就會離眼病的所有過患，是真有。

依他起性被淨化時，其本質歸於清淨的圓成實性，這是唯識思想的前提。但據上文看，依他起性乃被誤認為是錯誤的映像。即，在《解深密經》中，依他起性是被規定雜染法。因為由上引文看，依他起性是遍計所執性的所依處；同時，遍計所執性的否定就是圓成實性。這意思就是，會被淨化的依他起性的真的性質是清淨的。可是把依他起性規定為雜染法的意思，是怎麼了解呢？〈一切法相品〉對依他起性作如下之敘述：

譬如清淨頗胝迦寶，若與青染色合，則似帝青、大青、未尼寶。……依他起相上遍計所執相言習氣，當知亦爾。

在前面眩翳人的比喻的時候，依他起性是錯誤的映象（毛輪、蜂等），這是與依他起性被叫做雜染同樣的意思。可是，在這裡依他起性亦被喻為是清淨的水晶。從這個喻看來，會立即令人想到的是以依他起性為超越了因緣所限制的清淨心（真如），但是，對這個譬喻來說，在現實上，可以認識的水晶，是被染有什麼顏色，同時便是反映了色彩的水晶，透明的水晶（清淨頗胝迦寶）本是是不能夠認識的。同樣的道理，依他起性是只作為被對象化的表象之時才能夠認識的，而其表象，則不外乎是雜染法。

如此，在唯識學派最古文獻的《解深密經》中，其三性思想一直沒有表示主觀的「識」，而只是對著客觀上所見的諸法（客觀的心）。再說，在《解深密經》中說的三性思想，即是說明所見的心（客觀的心），但其所見的世界，其實是表示著作為能見之心（主觀的心：以心見心）的自己反省，而客觀地被投影的心自己之相，在這個範圍內，能見的主觀的心與所見的客觀的心有密切的關係。可是，在《解深密經》中，並沒有十分表明著這能見心與所見心的統一理論。唯識對此統一理論的方向，可以說在《攝大乘論》中出現其完成。所以，在下面要敘述《攝大乘論》的三性思想。

三、《攝大乘論》的三性說

（一）對三性說的基本看法

《攝大乘論》〈所知相分〉的關頭，提出了三性的基本看法，《攝大乘論》云：此中何者依他起相？謂阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識。此復云何？謂身，身者，受者識，彼所受識，彼能受識，世識，數識，處識，言說識，自他差別識，善趣惡趣死生識。此中若身，身者，受者識，彼所受識，彼能受識，世識，數識，處識，言說識，此由名言熏習種子。……由此諸識，一切界趣雜染所攝依他起相虛妄分別皆得顯現。如此諸識，皆是虛妄分別所攝，唯識為性，是無所有非真實義顯現所依；如是名為依他起相。此中何者遍計所執相？謂於無義唯有識中似義顯現。此中何者圓成實相？謂即於彼依他起相，由似義相永無有

性。

依上文：

依他起性：這是以阿賴耶識為種子，被虛妄分別所攝的識（vijbapti），有十一種識（「十一識」）。這些識雖是唯識性（vijbaptimatrata），但它是「非有」，可是這個「非有」，假如做著迷妄對象（artha）的顯現（pratibhasa）之所依處時，那就是所謂的依他起性。

遍計所執性：對象（artha：境、義）是「無」，但是唯識（vijbaptimatrata）卻做為被對象而顯現（pratibhasate）的意思。

圓成實性：於依他起性中，常無「對象之相」，此是圓成實性。

依他起性是虛妄分別的「十一識」。這始終都是唯識的世界，是「義」（實體、事物）被構想以前的世界。所以，「依他起性」=「十一識」=「虛妄分別」，即是種子所生的十八界自身，此中並非只走主觀面，根、境的領域已含攝其中；相對於此，遍計所執性是此依他起性顯現為「義」者。這時候，依他起性變成遍計所執產生的所依；圓成實性則是如此狀態，亦即在依他起性中，雖然依他起性成為產生「義」的所依，而亦是「義」顯現，但是此「義」在任何意義下都不存在的狀態。

然而，依他起性成為「義」顯現的所依，且依他起性顯現為「義」，是怎麼一回事呢？關於這個問題，在《攝大乘論》有如下的說法：

復次，有能遍計，有所遍計，遍計所執自性乃成。此中何者能遍計？何者所遍計？何者遍計所執自性？當知意識是能遍計，有分別故。所以者何？由此意識用自名言熏習為種子，及用一切識名言熏習為種子，是故意識無邊行相分別而轉，普於一切分別計度，故名遍計。又依他起自性，名所遍計。又若由此相令依他起自性成所遍計，此中是名遍計所執自性。由此相者，是如此義。復次，云何遍計能遍計度？緣何境界？取何相貌？由何執著？由何起語？由何言說？何所增益？謂緣名為境，於依他起自性中取彼相貌，由見執著，由尋起語，由見聞等四種言說而起言說，於無義中增益為有：由此遍計能遍計度。

在上文顯示出特別將遍計（parikalpa）限定在分別一切對象的意識上。亦即，主張 pari（遍）此一接頭辭，決不是無意義的。而相對於此能遍計的意識，在所遍計的位置上的是依他起性。虛妄分別所攝的十一識即是位於此能遍計的對象側的。所以，在此構圖中，意識經由：

名→相→見→語→言說→增益→義（artha：境）

在這樣的過程而產生的「義」（境），其存在是存在於意識對依他起性，以語言為媒介，以產生認識的活動之中的。其中，原來只是無的「義」被增益為實有。如此一來，依他起性是義顯現的所依，應該理解為是成為能遍意識的對象之所遍計；只是識而不可作為義的依他起性，顯現為義，也應該了解為是意味著特別能遍計的意識的活動中，依他起性的世界作為義（實體性的存在）而被認識。如此，依他起性=十八界被意識視為實體的

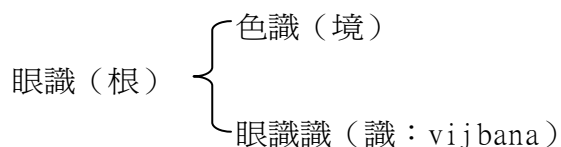
同時，依他起性依然是依他起性，依然是無自性，離此義（對象性的實體）的存在之狀態即是圓成實性。此乃《攝大乘論》的三性說之基本構造。

（二）十一識與八識（統一主觀的心與客觀的心）

那麼，此十一識（vijbapti）雖然是在識中表示意味一切法的十八界，並非即是所謂八識（vijbana）思想自身。那麼，此十一識與八識的關係如何呢？首先，看《攝大乘論》對識的掌握方式：（註）

復次，云何安立如是諸識成唯識性？略由三相：一、由唯識，無有義故；二、由二性，有相有見二識別故；三、由種種，種種行相而生起故。所以者何？此一切識無有義故，得成唯識。有相見故，得成二種：若眼等識，以色等識為相，以眼識識為見；乃至以身識識為見；若意識，以一切眼為最初，法為最後諸識為相，以意識識為見。由此意識有分別故，似一切識而生起故。

依上文，十一識首先只是識，沒有任何實體性的存在。其次，表示十一識可分為因相（nimitta）與見（drsti）二者。在此，亦顯示出，在唯有識的世界中，顯現種種對象的影像之根據。如此，特別表示了在意（根）的識中，所有的識、所有的對象被放在對象側，而在其中做分別。所以，也表示儘管只有識，亦有確立唯是識。因此，按照《攝大乘論》的說明，所謂「識有因相與見」有如下的說明：



如此，根的識有因相與見，這樣的說法若嚴密地理解，則可以認為在十八界中，根本即是具有乃至統括境與識。然而，其中為了說唯識，就變成要說有兩個契機內在於根自身，或者需要進一步說名根（與色等境）是識。事實上，在《攝大乘論》〈所知相分〉說：「復次，彼轉識相法有相有見，識為自性」。在此之「轉識」（pravrttivijbana），是與阿賴耶識更互為緣者，還是可視為七轉識，至少「有因相與見的識」是指在一個識中，具有相與見。又，意識（manovijbana）自身，在其中十八界等一切的顯現，而認識到它們。此時，十一識＝十八界應該被視為相當於（包含現行阿賴耶的）八識的相於見。至少十一識中的彼所受識＝六外界，放到八識思想中來看時，是應該相當於五種感官的識等之相（識內的所緣）的，這是所謂的「相分」。

由上述可知，在《攝大乘論》中，相當於識的相分者確實說為依他起性。亦即，依他起性從某個觀點來看，是十八界；從某個觀點來看，是八識的見分、相分。

（三）異門（paryaya）

那麼，依他起性是否直接遍計所執性自身，事實上是須注意的。這也是《攝大乘論》所說的：

謂依他起自性，由異門故成依他起；即此自性由異門故成遍計所執，即此自性由異門故成圓成實。

依他起性由異門（paryaya）成遍計所執性是，因其為能遍計之因相，因此而被遍計執故。因相是遍計所執性，這實際上是指依他起性成為能遍計的因相，「異門」（同義異語）之說。

在《攝大乘論》用「異門」的說法，很重要的是，事實上不能說兩者（依他起性與遍計所執性）直接就是一個。在《攝大乘論》對此事而云：

復次，云何得知如依他起自性，遍計所執自性顯現而非稱體？由名前覺無，稱體相違故；由名有眾多，多體相違故；由名不決定，雜體相違故。

這段文，在成立唯識無義的教理上，有很重要的地位。「依他起自性」成為所遍計的認識境，就是依虛妄分別而起的「遍計所執自性」的似義顯現；這似依顯現的遍計執性，怎麼知道它非是稱合依他起的法體呢？在上文提出：因為名與其所指涉的對象不能成為一體，以此作為遍計所執性與依他起性決非一體的說明。在此顯然依他起性是名言以前的世界，遍計所執性是名言以後的領域。這種講法，實際上應該理解為兩者在存在論方面全然的不同。因為，遍計所執性=名言所計；依他起性=因緣所生。因此，依他起性的十一識始終是依他起性，決不會直接以遍計所執性為自體。

那麼，圓成實性與前二性之間關係如何？其實，這個問題也是，三性中當做最重要性的依他起性如何具有三性的問題。因為，在前面談到依他起性與遍計所執性的時候，已知在《攝大乘論》所說的依他起性有二義。即，依他起性有依他起性與遍計所執性（分別性的）二義。再說，依他起性與遍計所執性互相在更因果關係。所以，在《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。」是表示沒有依他起性的二義中的遍計所執性，這個狀態即是圓成實性。

如此，圓成實性即是遠離遍計所執自性之依他起性。就此義言，圓成實性與依他起性看來無有分別，但是圓成實性淨法，而依他起性內尚有虛妄性（因為它是遍計所執性之依止故）。因此，此兩者的分別在那裏？其實，這個問題也是對於圓成實性之狀態如何解釋問題。譬如，在梵文《唯識三十頌》中，對於圓成實性的定義謂：

nispannas tasya puryena sada rahitata tu ya /（〔依他性〕與前面的〔分別性〕永遠離的情形）

玄奘譯：「圓成實於彼 常遠離前性」

真諦譯：「此前後兩性，未曾相離，即是真實性。」

玄奘對「真實性」的定義而言，當「見分」如實地觀照「相分」，而將妄執有能、

所二取的染相洗落時，即是證「圓成實」，此中「依他起性」尙可以「淨依他」的形式存在，因此「常」的意思，是表示從證得聖智的階段開始，「依他起性」就「永遠」離開「遍計所執」的染相。但是，真諦認為所謂「此前後兩性，未曾相離」，「未曾」的意思，不像玄奘的「常」是指從某一段時間開始之後的「永遠」，而是指任何的時刻都一樣，並無修行的時間次第加入的意思。所以，按照真諦而言，「境」和「識」是同一關係，因此，說「不相離」，「未曾」的意思是指在未證道前，其實「境」和「識」即是不離的，只是這真實的狀態，並未被了解而已，故見道前後，只是真實顯現，於法並無一分增減。

但是，從《攝大乘論》〈所知相分〉中所提到的三性之構造看，無法找到在上述所爭論的區分。因為，在《攝大乘論》只說：依他起性二十八界被視為實體的，此是遍計所執性。離此義（對象性的實體）的存在的狀態即是圓成實性。其中，未提過圓成實性存在的狀態如何？

（四）《解深密經》與《攝大乘論》的比較

在第一章中討論過的《解深密經》與《攝大乘論》的三性說比較起來，就遍計所執性而言：在《解深密經》中，明確表示著，這是言語的表現（言說、假名、名稱、記號等），但在《攝大乘論》裡，是定義為「境（artha：義）」的（本來應該是無的這種對象）。所謂言語表現在一般表示為 prajbapti（假說）之語的代表。從《般若經》以來，認為一切分別是由於言語表現而有的，所以被言語表現出來的東西，是虛構而無實的。這個 parajbapti 和 vijbapti，在意思上有類似的。但 parajbapti 是被定於言語表現；vijbapti 是以言語表現以前的直覺的表象為基礎的。從這一點看，prajbapti 是遍計所執性，vijbapti 是依他起性。再就兩者的關係而言，遍計所執性，它對言語表現以前之表象的依他起性，可謂是把它用言語來構想的，所以在《攝大乘論》中，表述說依他起性是由於遍計所執性之分別而被分別的 | 「所分別」。

次就依他起性而言：在《解深密經》中，依他起性是只作為被對象化的表象之時才能夠認識的，而其表象，則不外乎是雜染法。因此其三性思想一直沒有表示主觀的「識」，而只是對著客觀上所見的諸法（客觀的心）。但在《攝大乘論》以「十一識」為虛妄分別所攝之諸識，並謂此「十一識」即為依他起性。所以，在《攝大乘論》中，可以成立「依他起性」||「十一識」||「虛妄分別」。若把「十一識」分析的話這些是總括地表示了一切話法，所以種子所生的十八界自身，所以，其分析的內容是指表象為客觀的對象。但是此「十一識」本身是指種子所生的十八界自身，所以，其亦表示著依根、境、識三事所示主觀方面的認識機能的諸要素的。也就是說，主體本身被對象化，而表象為客觀性的。如此，《攝大乘論》的依他起性十一識之識（vijbapti）認為是以心見心（能見的心），即主觀的心（vijbana）本身作為被見的東西的 vijbapti，而被表象的意思。故此中主、客，或根、境的領域已含攝其中。

就圓成實性而言：在《解深密經》以真如的世界為圓成實性；在《攝大乘論》中的

圓成實性的定義，是說著「境」（artha：義）的否定的。就是沒有依他起性的二義中的遍計所執性，這個狀態即是圓成實性。如此，《攝大乘論》以依他起性為中心的統一性理論，可以說比《解深密經》的定義更進步的。

四、《成唯識論》的三性說

《成唯識論》，是將世親《唯識三十頌》的十代論師之略釋或廣釋，以護法為主體，加上其他論師們之主釋適當地糅釋。（註）這十代論師中，安慧與護法的解釋最多。對心識分說而言，古來有所謂「安、難、陳、護一二三四」即：安慧主張一分說，難陀主張二分說，陳那主張三分說，護法主張四分說。也就是安慧認為相、見二分為體無的遍計所執，唯立自證分為真實的存在。而護法則說相、見二分亦為依他起的有，心、心所法皆有四分。此是兩者的最大差異點。因此，在下就以安慧與護法為主，試探討他們之間對三性說的差別，而順著考察《成唯識論》（以護法為主）與《攝大乘論》比較。

首先看《成唯識論》對三性的定義及三性之間關係如何：

由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。依他起自性，分別緣所生；圓成實於彼，常遠離前性。故此與依他，非異非不異；如無常等性。非不見此彼。論曰：周遍計度故名遍計；品類眾多說為彼彼，謂能遍計虛妄分別。即由彼彼虛妄分別遍計種種所遍計物，謂所妄執蘊、處、界等若法若我自性差別。此所妄自執自行性差別，總名遍計所執自性。如是自性都無所，有理教推徵不可得故。

以上數段是，按照玄奘的解釋：首段是梵文《三十唯識論》頌文的翻譯；論曰以下是玄奘所持的解釋。頌文中首頌說遍計執，次半頌說依他起，次半頌說圓成實，最後一頌說依他起與圓成實之關係。在此應該注意的是，據梵文《三十唯識論》頌文的第二十看，分別作用中的「所分別」，都是遍計所執性。首先看第二十頌：

yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate
parikalpita evasau svabhavo na sa vidyate

（由各種各樣的分別活動，於是有各種各樣的物事被分別出來。其實，這〔些物事〕都不過是一種遍計所執的存在，它〔們〕是沒有的。）

在此頌中，成為問題是：分別作用的主體即「能分別」是甚麼？一般可能會認為是虛妄分別 || 三界之心·心所 || 八識。因之，如以八識的見分為「能分別」的話，「所分別」即八識的「相分」，乃是遍計所執性。但在《成唯識論》裡，關於此頌，乃作大幅度的變更，將 vikalpa 譯為「遍計」（parikalpa），將 vastu 譯為「物」（dravya），即；將分別的主體，解釋為限定於持有遍計機能的第六意識及第七末那識，並作適合相宜的翻譯。這到底是護法或玄奘曲解了世親的教說？或者是那樣做（譯）倒能表現「頌」的意旨？（註）

《三十唯識論》用了很大的篇幅解釋此三頌，其中包括了安慧等諸師的說法。安慧

與護法對此三性解釋的時候，其差別可有如下二個問題被涉及：

- (一) 依他起與遍計執的分別在那裡？
- (二) 依他起與遍計執的關係如何？

以上二個問題是相連而生的，而且進一步有很多細微的分際要清楚。首先，護法在《成唯識論》中，關於上述之二個問題而云：

有義〔護法〕，一切心及心所，由熏習力所變二分，從緣生故亦依他起；遍計依斯妄執，定實有無、一異、俱不俱等，此二方名遍計所執。

護法極力強調，識自體所顯現出來的相、見二分並非遍計所執，而是依他起；理由是：依此二分妄執為實有實無、為一為異，以至俱不俱等，這才是遍計所執，並非因緣生二（相、見二分）即名遍計所執。換言之，相、見二分並不等於是二取，也不是等於我法二相；因為此是由吾人虛妄分別而在心、心所上所顯現的相、見二分。若執著有外境實在的我、法二相，方是無中生有的遍計所執；相見二分雖是呈現著似主觀、客觀對立的關係存在，但它畢竟是法爾如是，並無法作有或無等主觀的判斷。

護法的這種說法是針對安慧而發的，《成唯識論》引述安慧的說法如下：

有義〔安慧〕，三界心及心所，由無始來虛妄熏習，雖各體一而似二生，謂見、相分，即能、所取。如是二分情有理無，此相說為遍計所執。

安慧用「三界心及心所」來解釋依他起，以相、見二分是遍計所執：即以依他起為實；遍計所執為假。以依他起為實是從假依實的觀點說之（所以，可以說假實，不能說真妄），並非實有；又，以相、見二分為假，是遍計所執，蓋以能取、所取關係說之，言能取、所取即示有一執之關係。換言之，安慧則視相、見二分為含有我、法二執的二取形象，相對於純淨無染的絕對知而言，則是毫無實體的顯現，是遍計所執。此處的相、見二分其實是被認為二取，或是誤為外境實在的我、法二相。因此，安慧亦在《成唯識論》中，將相見二分視為遍計所執性，好比是毛巾變兔一樣的虛無。

可是護法並不這樣想，認為將相、見二分定位在體無的遍計所執性上，則將會過失，即：

不爾，無漏後得智品二分，應名遍計所執，許應聖智不緣彼生，緣彼智品應非道諦，不許應知有漏亦爾。又若二分是遍計所執，應如兔角等，非所緣緣，遍計所執體非有故。又應二分不熏成種，後識等生應無二分。又諸習氣是相分攝，豈非有法能作因緣。若緣所生內相見分，非依他起，二所依體例亦應然，無異因故。由斯理趣，眾緣所生心、心所體及相、見分，有漏無漏皆依他起。

在上文中，護法提出四個理由來反駁相、見二分為體無的遍計所執性，則：

- (一) 如果相見二分是遍計所執的話，則無漏的根本後得智品的相見二分亦應是遍計所執。因為一切相、見二分都應一樣之故。如此一切出世間智就不能以它為所緣，因緣此相見二分就不會是道諦。當然這是不被認可的。所以無漏根本後得智的二分是不可能是遍計所執的。同樣地，有漏的相見二分也不應是

遍計所執。

(二) 如果二分是遍計所執的話，則應如兔的角一樣不存在，也就不能當做所緣緣，因無體的遍計所執是沒有所緣緣功能的。

(三) 無體的相、見二分是不能薰習第八識成種子的，如此未來第八識體生時，也應該不會有二分存在。

(四) 又習氣是相分所攝，若相、見二分為無體的遍計所執的話，則習氣應無作用，如此就不能有八識熏習氣，習氣生八識的因緣果法相生了。

因此，除了外境實我、實法為遍計所執之外，護法堅持由眾緣所生心、心所法的識體和相、見二分，不論有漏無漏都是依他起性。

五、結論

以上以《解深密經》、《攝大乘論》、《成唯識論》為中心，而探究此三部經論對三性說的基本定義之差異，及其思想發展之意義。由上述，我們得知如下：

第一、在《解深密經》的三性說中，其三性思想一直沒有表示主觀的「識」，而只是對著客觀上所見的諸法（客觀的心）。再說，在《解深密經》中說的三性思想，即是說明所見的心（客觀的心），但其所見的世界，其實是表示著作為能見之心（主觀的心：以心見心）的自己反省，而客觀地被投影的心自己之相，在這個範圍內，能見的主觀的心與所見的客觀的心有密切的關係。可是，在《解深密經》中，並沒有十分表明著這能見心與所見心的統一理論。故在《解深密經》的三性說中，還沒有出現與「識」（主觀的心）作為關連。

第二、在《解深密經》中，沒有十分表明著這能見心與所見心的統一理論，可以在《攝大乘論》中出現此統一理論的完成。即在《攝大乘論》中，依他起性是虛妄分別的「十一識」。這始終都是唯識的世界，是「義」（實體、事物）被構想以前的世界。所以，「依他起性」=「十一識」=「虛妄分別」，即是種子所生的十八界自身，此中並非只走主觀面，根、境的領域已含攝其中。如此，《攝大乘論》以依他起性為中心的統一性理論，可以說比《解深密經》的定義更進步的。

第三、在《成唯識論》中，護法所說的三性說與《解深密經》、《攝大乘論》所說的之間，基本上的構圖是不異的。例如，在《解深密經》裏，特別把遍計所執性限定為由名言所假說的東西，依他起性是在緣起世界的東西，而以圓成實性為真如。在《攝大乘論》也依於此基本構圖，而加以「識」是它自己會現出所緣而在認識著的。其相分（所取）與見分（能取）之層面是依他起，對於這個，以「名言」為媒介而認出存在時，誤將它認為是實在時，乃是遍計所執性。因之，把「能遍計」限定於「意識」的，就是《攝大乘論》。在《成唯識論》所見的護法的三性觀，基本上亦跟著這樣的基本構圖。但在前面已說過，護法解釋《唯識三十頌》文的第二十頌的時候，把它作大幅度的變更，將 vikalpa 譯為「遍計」（parikalpa），將 vastu 譯為「物」（dravya），即；將分別的主體，解釋為限定

於持有遍計機能的第六意識及第七末那識，並作適合相宜的翻譯。這到底是護法或玄奘曲解了世親的教說？或者是那樣做（譯）倒能表現「頌」的意旨？

其實，這個問題的所依不在護法本身。因為，對三性的想法，尤其是把遍計所執性，要定適用於那一個領域的問題，在彌勒、無著、世親說之中，似乎混有互相矛盾之見解是不可否認的事實。而護法乃從彌勒、無著、世親教學全體中，邊吸收他們的真意，邊欲理解《唯識三十頌》。因之，對第二十頌的解釋時，不得不作大幅度的改變。但此事，是因為護法要超越《唯識三十頌》，始終徹底地忠實於彌勒、無著、世親的根本思想起見，才必然地所做的會通。