

2022 北美印順基會冬季網路佛法講座（2022/1/21-2/20）

唯識教學與觀行要義（一）

釋長慈（2022/1/20）

壹、「唯識」 vijñapti-mātratā（唯表）的意義——一切唯識現（pp.333-337）

（壹）總說：「唯識」的梵語有二（pp.333-334）

說到「唯識」，梵語有二。

一、vijñāna-mātratā：vijñāna，是眼識、耳識等識。

二、(p.334) vijñapti-mātratā：《大乘莊嚴經論》以來，到《唯識二十論》，《唯識三十論》，都使用這一術語；元魏菩提流支（Bodhiruci）以來，到玄奘、義淨，都一致的譯為「唯識」。

（貳）譯 vijñapti-mātratā（唯表）為「唯識」的理由（p.334）

一、設問（p.334）

vijñapti，就是表色（vijñapti-rūpa）、表業（vijñapti-karman）的表，那 vijñapti-mātratā 一詞，為什麼大家不譯為「唯表」，而一致譯為「唯識」呢？

二、解答（p.334）

（一）論題 vijñapti（唯表）而以 vijñāna（唯識）來解說（p.334）

玄奘所譯的《唯識三十論》中，「爾時住唯識」¹，及安慧（Sthiramati）釋「非實住唯識」²，梵本也不是唯表，而是 vijñāna-mātratā——「唯識」。

又如《唯識二十論》，論題的「唯識」，梵語是 vijñapti-mātratā——唯表；而世親長行說：「安立大乘三界唯識，以契經說三界唯心；心、意、識、了（別），名之差別」³。心、意、識、了，雖然名稱不同，而意義是一樣的。心、意、識的識，當然是 vijñāna；論題 vijñapti，而以 vijñāna 來解說。

vijñāna 與 vijñapti——二詞，應有一定程度的共同性！

（二）漢語「表」字不能完整表示 vijñapti 的意義（p.334）

¹（1）世親造，〔唐〕玄奘譯，《唯識三十論頌》（大正 31，61b15）：

（第 28 頌）若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。

（2）Vasubandhu: Trimsikavijñaptikarika (<http://gretil.sub.uni-goettingen.de/>):
yadālabhanam vijñānam naivopalabhate tadā /
sthitam vijñānamātratve grāhyābhāve tadagrahāt //

²（1）世親造，〔唐〕玄奘譯，《唯識三十論頌》（大正 31，61b10-11）：

（第 27 頌）現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識。

（2）Vasubandhu: Trimsikavijñaptikarika, with Sthiramati's
Trimsikavijñaptibhasya(<http://gretil.sub.uni-goettingen.de/>):
vijñaptimātram evedam ity api hy upalambhataḥ |
sthāpayann agrataḥ kiñcit tanmātre nāvatiṣṭhate ||
.....vā tanmātre nāvatiṣṭhate vijñānopalambhāprahānāt

³（原書 p.357，n.10）世親造，〔唐〕玄奘譯，《唯識二十論》（大正 31，74b27-28）。

在我國文字中，「表」與梵語的 vijñapti，意義並不一致。

「表業」，或解說為：「表示自心令他知故」⁴。依佛法說：表業是思心所為主的內心，表現於身、語的行為，所以身、語行為，依內心而有善惡的差別。

表——vijñapti 不是別的，是內心（思等）的表現出來。如經上說：「愚夫希欲，說名為愛；愛所發表，說名為業」⁵。表是心的表現，如將心識（思等）離去，那「表」就根本不能表示 vijñapti 的意義。

（參）小結 (p.334)

總之，vijñapti-mātratā 的意義，是**唯識表現**，也就是「**唯識現**」；古譯為「唯識」，正是三界唯心，萬法唯識（所現）的意思。

貳、「唯識」思想產生之根源 (pp.270-272)

（壹）總說 (p.270)

唯心（識）的思想，是從瑜伽者（yogaka）——定慧的修持經驗而來的。

（貳）別釋 (pp.270-272)

一、「唯識所現」的思想是從定慧的修持經驗而來的 (pp.270-271)

漢支婁迦讖（Lokakṣema）所譯《般舟三昧經》說：修般舟三昧（pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi）的，在三昧中見佛，與佛問答。

「自念：佛無所從來，我亦無所至。自念：欲處、色處、無色處（以上即三界），是三處**意心所作**耳。我所念即見，心作佛，心自見，心是佛，心佛心是如來，心是我身，心見佛」。⁶

《解深密經》卷3 (p.271) (大正 16, 698a-b) 說：

「諸毘鉢舍那觀**三摩地**所行影像，彼與此心……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。……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」。

「若諸有情自性而住，緣色等心所緣影像，……亦無有異。而諸愚夫由顛倒覺，由諸影像，不能如實知唯是識」。

《解深密經》所說「唯識所現」，也是在說明三摩地（samādhi）的境界，然後說到一般人心所行影像，也是唯識的。這與《般舟三昧經》所說，從知道佛是自心作，再說三界唯心，是相同的。「唯識所現」的思想，是這樣來的。

二、關於「唯識所現」之譬喻 (p.271)

又如《攝大乘論本》說：「諸瑜伽師於一物，種種勝解各不同；種種所見皆得成，故

⁴ (原書 p.357, n.11) 眾賢造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨順正理論》卷 33 (大正 29, 531c4-5)。

⁵ (原書 p.357, n.12)〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 112 引經 (大正 27, 634c11-12)。

⁶ (原書 p.270, n.37)《般舟三昧經》卷上 (大正 13, 899b)、(大正 13, 905c-906a)；《大方等大集賢護分》卷 2 (大正 13, 877b)。

知所取唯有識」。⁷

《阿毘達磨大乘經》所說唯識的理由，主要也還在禪觀的經驗。⁸

但禪觀經驗，不是一般人所知的，這怎能使人信受呢？

《般舟三昧經》說了多種夢境，及麻油、水精、淨水、明鏡，能見自己影像的譬喻。⁹《解深密經》也說明鏡喻。¹⁰

《阿毘達磨大乘經》說：「菩薩成就四法，能隨悟入一切唯識都無有義」。¹¹在定慧經驗外，又多舉一例¹²：如人見是水，魚見是窟宅¹³，鬼見為火，天見為七寶莊嚴。¹⁴不

⁷ (原書 p.271, n.38)《攝大乘論本》卷上(大正 31, 137b)。

⁸ (原書 p.271, n.39)《攝大乘論本》卷中(大正 31, 139a)。

⁹ (原書 p.271, n.40)《般舟三昧經》卷上(大正 13, 905a-c)。

¹⁰ (原書 p.271, n.41)《解深密經》卷 3(大正 16, 698b)。

¹¹ (1)《攝大乘論本》卷 2(大正 31, 139a12-25)：

諸義現前分明顯現而非是有，云何可知？如世尊言：「若諸菩薩成就四法，能隨悟入一切唯識都無有義。一者、成就相違識相智，如餓鬼傍生及諸天人，同於一事，見彼所識有差別故。二者、成就無所緣識現可得智，如過去未來夢影緣中有所得故。三者、成就應離功用無顛倒智，如有義中能緣義識應無顛倒，不由功用智真實故。四者、成就三種勝智隨轉妙智。何等為三？一、得心自在一切菩薩，得靜慮者，隨勝解力諸義顯現。二、得奢摩他修法觀者，纔作意時諸義顯現。三、已得無分別智者無分別智現在前時，一切諸義皆不顯現。」由此所說三種勝智隨轉妙智，及前所說三種因緣，諸義無義道理成就。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.226-227：

一、「成就相違識相智」：「餓鬼，傍生，及諸天人」，在「同」「一事」物上，各有所「見」，「彼」等「所」認「識」的大「有差別」；這類有情以為是這樣，那類有情卻又是那樣。如江河中的水，在餓鬼見到那是膿血火燄；在傍生界的魚類見到是坦蕩的大路，弘偉的宮殿；在諸天見到是七寶莊嚴；在人類看來是清冷的流水。古人所謂『一境應四心』，就是這個道理。在同一對象上，有種種不同的認識，可知我們所認識的一切，不是事物的真相，是我們自心的變現。通達這種意義的智慧，叫相違識相(彼此不同的認識)智。得了這智慧，就可悟入唯識無境的道理。……

¹² (1) 印順法師，《唯識學探源》，pp.202-203：

有情因業力的關係，在某一趣內受生，或人、或天、或畜生、或餓鬼，因生趣的不同，所見的淨穢也有差別。像人見海水充滿、清淨；餓鬼卻見乾涸得一無所有，或者是膿血、火燄。這隨類所見的不同，不但是感情觀念的不同了。境不成實，更可以得一證明。後代的唯識家，常用「天見寶莊嚴，人見為清水，魚見為窟宅，鬼見為膿血」的一境四心，證明外境的無實，也只是「謂別生趣同分有情，於一事中取淨穢異」的見地。

(2) 印順法師，《性空學探源》，p.162：

異趣有情，因為各各業力不同，在同一境界上，各各所見或淨或穢大不相同；如一河水，「天見寶莊嚴，人見為清水，魚見為窟宅，鬼見為膿血」。後代唯識家常常引用一境四心來證明唯心無境，也不出此理。經部雖沒有像唯識學那樣強調唯心，而引為境界不實的理由是同的。依此理，如火由色觸二種極微合成，水由色香味觸四種極微合成，水與火，在構成的本質上看，是截然不同的；但在同一境界上，人見為水，鬼見則為火，對象到底是二微合成之火，抑是四微合成之水呢？由此淨穢不定而引發的境相不實論，是由一般共許的事實而推論到的，給予後代境空心有論的影響，確實是很大。

¹³ 窟宅：1.動物栖止的洞穴。(《漢語大詞典》(八)，p.454)。

¹⁴ (原書 p.271, n.42)《攝大乘論本》卷中(大正 31, 139a)。《攝大乘論釋》卷 4(大正 31, 402c)。

同類的有情，所見彼此「相違」，可見唯是自心的變現。

三、結說 (pp.271-272)

依瑜伽行而引出的「三界唯心」，「萬法唯識」，在瑜伽者是 (p.272) 修驗所證明的，但萬象森羅，說一切是唯識所現，到底是一般人所不容易信解的。所以世親造《唯識二十論》，陳那 (Dinnāga) 作《觀所緣 (緣) 論》，破斥外境實有的世俗所見，是道理所不能成立的。外境實有不能成立，反證「唯識所現」的可信，近於一般的唯心哲學了！

參、唯識學派對「空」、「有」的見解 (pp.252-256)

(壹) 總說 (p.252)

《般若》等空相應經，說一切法皆空，瑜伽者說是「不了義經」；¹⁵如依文解義，說一切法都無自性空，那就是惡取空 (durgrhīta-sūnyatā)。¹⁶

(貳) 別釋 (pp.252-256)

一、《瑜伽師地論》對空與有的定義 (pp.252-253)

(一) 立「假說自性」與「離言自性」明空與有 (p.252)

初期的《瑜伽師地論》中，〈菩薩地〉的〈真實義品〉，立假說自性 (prajñaptivāda-svabhāva)，離言自性 (nirabhilāpya-svabhāva)，近於二諦說。

什麼是假說自性？「世間共了」的色、聲、香、……涅槃——一切法，是假說自性；依世俗說是有的，但沒有言說所詮表那樣的自性。

於假說自性的一切法，離實有與非有（一切都無）所顯的，諸法的離言自性，就是

¹⁵ (1) 《解深密經》卷2〈5 無自性相品〉(大正16, 697 a28-b4)：

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。

(2) 印順法師，《成佛之道》(增註本)，pp.374-375：

次說虛妄唯識系，以《解深密經》、《瑜伽論》等為宗依。玄奘所傳的法相唯識，最能表達這一系的意趣。《般若經》被說為第二時教（小乘是第一時），《解深密經》是第三時教。無著傳出《瑜伽論》，也是在龍樹以後。所以，這一系經論，比般若經論要遲一些。勝義，是一切法的究極真性，沒有更過上的，所以勝義就是了義。這是中觀論者，承《般若》、《無盡意經》而確立的見地。但《解深密經》以了義與深密（不了義）相對論：說得顯明易了的，是了義；說得深隱微密的，是不了義。因此，在勝義諦中，又有深密與了義的分別。依佛說的《解深密經》去理解，勝義法空性，所以有深密與了義，是根機的問題。

(3) 印順法師，《華雨集》第四冊，p.82：

《解深密經》的三時教，初說無常令厭，第二時說一切空，第三時要從空卻遍計性去體證因空所顯的真實（不空），這與三期佛教的見解一致。

¹⁶ 彌勒菩薩說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷36〈4 真實義品〉(大正30, 488c22-28)：

云何名為惡取空者？謂有沙門或婆羅門，由彼故空，亦不信受；於此而空，亦不信受，如是名為惡取空者。何以故？由彼故空，彼實是無；於此而空，此實是有，由此道理可說為空。若說一切都無所有，何處？何者？何故名空？亦不應言由此於此即說為空，是故名為惡取空者。

勝義自性，這是真實有的。¹⁷

如以假說自性為有自性的，那是妄執；如說沒有真實的離言自性，就是惡取空了。假說自性是空，離言自性是有，近於《般若經》所說的：「為是新發意菩薩故，分別（說）生滅者如化，不生不滅者不如化」。¹⁸但龍樹的《中論》，不立勝義自性，¹⁹所以《瑜伽師地論》所破斥的惡取空者，說「一切唯假」，²⁰可能是龍樹系的學者。

（二）瑜伽學者所信守之空與有的基本定義（pp.252-253）

空與有的定義，如《瑜伽師地論》卷 3（p.253）6（大正 30，488c-489a）說：

「云何復名善取空者？謂由於此，彼無所有，即由彼故正觀為空。復由於此，餘實是有，即由餘故如實知有。如是名為悟入空性，如實無倒」。²¹

¹⁷ 印順法師，《華雨集》第一冊，p.269：

當真見道時，一切虛妄相不現前，體證到一切法清淨真如，但雜染沒有消盡，出觀時種種虛妄相又現。經修道位修習，虛妄漸漸消融，漸漸轉化，到二障永盡，雜染徹底消失，名為最清淨法界，也就是真如顯現了最極清淨，這才是真如無垢，唯識學或稱為『出障圓明』，離雜染障礙，顯出真如的究竟清淨，也就是圓顯一切法的本性——勝義自性。究竟到達佛位，也就是悟達彼自性。在佛的境界中，一切法都是真如現前，所以說「一切唯真如」，再沒有虛妄分別相了。虛妄分別盡淨了，圓滿「顯現彼」真如，這就是「轉依圓成實」。

¹⁸（原書 p.252，n.1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 26（大正 8，416a）。

¹⁹（1）印順法師，《印度之佛教》，p.296：

月稱立說，申二諦都無自性，三乘同見法性空，三世幻有，心境幻有（或稱之為「隨婆沙行者」），頗近於什公初傳之龍樹學（近天臺之共空）；於後期復興之中觀學者中，所見特深！然以緣起之「待他」為依心；「不從他生、非新生、不待他」之自性為勝義自性；不許現在意而破阿賴耶等（細心），則以學出後期，或濫於真常，或拒唯識而失之太過。大體為論，餘暉峻嶺，性空者之傑出者也！

（2）印順法師，《空之探究》，pp.180-181：

《大智度論》卷四六（大正二五，三九六中）說：「自性有二種：一者，如世間法（中）地堅性等；二者，聖人（所）知如、法性界、實際」。

自性的第一類，是世間法中所說的，地堅性，水濕性等。地以堅為自性，水以濕為自性等，世俗法中是可以這樣說的。如求堅等自性的實體，那是不可得的，也就是沒有自性——無自性了。

自性的第二類，是聖人所證的**真如**（tathatā），或名**法界**（dharma-dhātu）、**實際**（bhūtakoti）等。這是本來如此，可以名之為自性的。

《智論》卷六七所說：「色性者，……所謂地堅性等。復次、色實性，名法性」，也就是這二類自性的分別。這二類自性，一是**世俗自性**：世間眾生以為自性有的，如地堅性等，不符緣起的深義，所以要破斥而論證為沒有自性的。二是**勝義自性**，**聖人所證見的真如、法界等，是聖人如實通達的，可以說是有的**。所以《智論》說：「如、法性界、實際，世界故無，第一義故有」；第一義就是勝義（Paramārtha）。

²⁰（原書 p.252，n.2）《瑜伽師地論》卷 36（大正 30，488c）。

²¹（1）《瑜伽師地論》卷 36（大正 30，488c22-489a01）：

云何名為**惡取空者**？謂有沙門或婆羅門，由彼故空，亦不信受；於此而空，亦不信受，如是名為惡取空者。何以故？由彼故空，彼實是無；於此而空，此實是有。由此道理可說為空。若說一切都無所有，何處、何者、何故名空？亦不應言由此、於此即說為空，是故名為惡取空者。

云何復名**善取空者**？謂由於此，彼無所有，即由彼故，正觀為空；復由於此，餘實是有，即由餘故，如實知有。

《論》上說：「由彼故空，彼實是無；於此而空，此實是有」。這一善取空的基本見解，正是「異法是空，異法不空」的「他性空」，與如來藏說相同。²²

經上說「一切法空」，應該解說為：於色等一切法，假說而自性無所有的，所以說是空。但假說的一切法，依「實有唯事」²³而有，假是依實而成立的，這所以是有（空所顯性）。這一空與有的基本定義，為瑜伽學者所信守。

二、《解深密經》對空與有的定義 (pp.253-255)

(一) 總說 (p.253)

《解深密經》是瑜伽學者所依據的主要經典。對於空 (śūnya)、有 (bhāva) 的意義，進一步的立「三相」、「三無自性性」來說明。除了〈序品〉，全部經文都被編入《瑜伽師地論》的〈攝決擇分〉；〈攝決擇分〉更依三相而立五法，作深廣的分別抉擇。

(二) 詳釋 (pp.253-254)

1、依「三相」明「有」與「空」 (pp.253-254)

三相或稱三（種）自性 (trividha-svabhāva)：

一、遍計所執自性 (parikalpita-svabhāva)，

(2)〔唐〕窺基撰，《瑜伽師地論略纂》卷10（大正43，137b27-c11）：

論解惡趣空中，由彼故空，亦不信受；於此而空，亦不信受者，謂真實義。

由遍計所執無故名空；於此依他、圓成上，遍計所執空。二俱不信，此名惡趣空。何以故？由遍計所執，彼實是無；由依他、圓成，此實是有。若作此理，汝可說空。若說一切依他、圓成無所有，依何處所、何有此空、何故名空？以無依處，及不分別知遍計空故，汝亦不應言：由遍計所執此，於依他、圓成等此，既說為空，以撥無依他等故，故無依處及所計空體，以不解故言，名惡取空者。

善取空者，謂由於依他性此，故彼遍計所執空，即由所執彼無故，正觀為空。以見依他時，知無所執故；復由依他相此，故餘圓成實是有，即由圓成餘故，如實知有。

²² 印順法師，《印度之佛教》，pp.290-291：

詳兩宗立義，確有不能強同者。即「自性」一名，《解深密》以自相為依他起之因果自相；遍計執性無彼緣起相，名相無自性性。如說「瓶中無水」，此中無彼水，非彼餘處無水也，是為他空派。龍樹之言自性則不然，不從因緣生，非新作，不待他者名自性有。一切法為緣起，緣起不如吾人所見之自相有，自相實無，名無自性。緣起本身，雖假名有而即無自性者。此則如云幻化無實，即此幻化之實體無，非此無而彼有實體，是為自空派。龍樹以因果妄現及妄心所取者為自相，而自相實無；無著系以緣起因果之實有事為自相，而自相必有，何可濫同一體也！《解深密》謂為五事不具之鈍根說三性；為五事具足之利根，依三無性說一切空。月稱所解，似稍近之。

²³ 印順法師，《中觀今論》，p.67：

依經部師，蘊、處是假的，而十八界是實有的。相續和合的現行，都依於真實的界性。《瑜伽論》在批評性空時說：「譬如要有色等諸蘊，方有假立補特伽羅，非無實事而有假立補特伽羅。如是要有色等諸法實有唯事，方可得有色等諸法假說所表，非無唯事而有有色等假說所表。若唯有假而無實事，既無依處，假亦無有」。經部與瑜伽論者，稟承那「假必依實」的天經地義，所以不能說一切無自性空而必須說「自性有」的，假有的可空而自性有的不可空。《解深密經》也這樣說：「云何諸法遍計所執相？謂一切名假安立（假名），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」。在論到有自性與無自性時，即說：「此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無自性性」。這分為假名安立與自相——即自性安立：假名安立的，無自性、空；自相安立的，即是有自性了。追求事物中的根元，看作實在的，依此而成立世出世一切，都是「自性」論者。

- 二、依他起自性（paratantra-svabhāva），
- 三、圓成實自性（pariniṣpanna-svabhāva）。

依《解深密經》說，依他起相是：「一切法緣生自性」，就是無明等十二有支，約因緣所生的「雜染法」說。

遍計所執相是：於因緣所生的一切法相，隨情妄執的「相名相應」，是假名安立的「無相法」。

圓成實相是：於依他因緣而生的一切法上，遠離遍計所執的「清淨法」——平等真如（tathatā），修行所證的勝義。

（p.254）三相，可說是〈本地分〉所說的，假說自性與離言自性的說明，主要是為了「大乘空相應經」所說的：「一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」，給予明確顯了的解釋。《解深密經》以為：空相應經所說，是不了義說——說得意義不夠明顯。雖然五事具足²⁴的眾生，聽了能如實通達，但五事不具足²⁵的人，聽了不免要落入惡取空見，撥無一切，或者誹毀大乘，說「此非佛說」。所以立三相，顯了的說明「無自性」的意義。

2、依「三無自性性」明「空」與「有」（p.254）

三無自性性（trividha-niḥsvabhāvatā），是依三相而立的。

- 一、相無自性性（lakṣaṇa-niḥsvabhāvatā），依遍計所執相說：因遍計所執是「假名安立」，而不是「自相安立」的。
- 二、生無自性性（utpatti-niḥsvabhāvatā），依依他起相說：依他起相是依因緣而生，不是自然生的。
- 三、勝義無自性性（paramārtha-niḥsvabhāvatā），通於依他起與圓成實相。勝義，是清淨所緣境界——法無我性；在清淨所緣境中，沒有依他起相，所以依他起相是勝義無自性性。²⁶圓成實相是勝義，也可以名為勝義無自性性，如說：「是

²⁴〔唐〕玄奘譯，《解深密經》卷2〈5 無自性相品〉（大正16，695b15-19）：

若諸有情，已種上品善根、已清淨諸障、已成熟相續、已多修勝解，已能積集上品福德、智慧資糧，彼若聽聞如是法已，於我甚深密意言說，如實解了，於如是法，深信解，於如是義，以無倒慧，如實通達。

²⁵〔唐〕玄奘譯，《解深密經》卷2〈5 無自性相品〉（大正16，695b22-24）：

若諸有情，已種上品善根、已清淨諸障、已成熟相續、已多修勝解，未能積集上品福德、智慧資糧。

²⁶演培法師，《解深密經語體釋》〈無自性相品第五〉，pp.202-206：

什麼叫做勝義無自性呢？這有兩種：一是依他的勝義無自性，一是圓成的勝義無自性。諸法的依他起相，不是自然生的，由自然生是無自性的，所以說名無自性性。即此無自然生性的緣生法，亦得名為勝義無自性性。為什麼呢？^[1]一切諸法中，假定這法是離垢的清淨勝智所緣的境界，佛就顯示他是勝義，否則即非勝義。^[2]緣力所生的依他起相，是世俗智所緣的境界，不是清淨勝智所緣的境界，在勝義諦中沒有依他的自性，所以說名勝義無自性性。^[1]說依他是生無自性，約從因所生建立的，^[2]說依他是勝義無自性，約所生法的當體建立的。「我顯示彼以為勝義無自性性」的「無自性性」四字，在文法上看是不通的，如說：^[1]是清淨所緣的境界，我顯示彼以為勝義無自性性，^[2]非清淨所緣的境界，我亦說為勝義無自性性，這

一切法勝義諦故，無（遍計所執）自性性之所顯故」。這就是空性（śūnyatā），
瑜伽學者解說為「空所顯性」。

3、小結 (p.254)

這樣，大乘經所說的「一切諸法皆無自性」，不是說一切都沒有自性。圓成實相是勝義有的；依他起相是世俗因果雜染法，也不能說沒有自性的。真正無自性（也就是空）的，是於一切法所起的遍計所執相。

以上，依《解深密經》的〈一切法相品〉、〈無自性相品〉說。²⁷

(三) 結說 (pp.254-255)

依此來解說空義，如《解深密經》卷3（大正16，701b）說：

(p.255)「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，如是名為於大乘中總空性相」。

依他起相是雜染法，圓成實相是清淨法。遠離於雜染或清淨法所起的種種妄執（遍計所執相），都無所得，這就是空性的總義。

經中或說十四空，十六空，十八空等²⁸，本經說十種空²⁹，而空性的意義，都不出這一通則。

三、依他起通染淨或唯雜染之會通 (p.255)

《瑜伽師地論·攝決擇分》，深廣的分別五相：名（nāma），相（Lakṣaṇa），分別（vikalpa），真如（tathatā），正智（samyag-jñāna）。³⁰前三是雜染法，後二是清淨法。

怎麼通呢？只可說：^[1]是清淨所緣的，顯他是勝義，^[2]不是清淨所緣的，顯他是勝義無自性性，這才講得通；可見這四字是多餘的。

²⁷（原書 p.254, n.3）《解深密經》卷2（大正16，693a-696b）。

²⁸參考：印順法師，《空之探究》，pp.161-162。

²⁹《解深密經》卷3〈6 分別瑜伽品〉（大正16，701a9-28）：

善男子！有十種相，空能除遣。何等為十？一者、了知法義故，有種種文字相；此由一切法空，能正除遣。二者、了知安立真如義故，有生、滅、住、異性相續隨轉相；此由相空及無先後空，能正除遣。三者、了知能取義故，有顛戀身相及我慢相；此由內空及無所得空，能正除遣。四者、了知所取義故，有顛戀財相；此由外空，能正除遣。五者、了知受用義、男女承事資具相應故，有內安樂相、外淨妙相；此由內外空及本性空，能正除遣。六者、了知建立義故，有無量相；此由大空，能正除遣。七者、了知無色故，有內寂靜解脫相；此由有為空，能正除遣。八者、了知相真如義故，有補特伽羅無我相、法無我相，若唯識相及勝義相；此由畢竟空、無性空、無性自性空及勝義空，能正除遣。九者、由了知清淨真如義故，有無為相、無變異相；此由無為空、無變異空，能正除遣。十者、即於彼相對治空性，作意思惟故，有空性相；此由空空，能正除遣。

³⁰《瑜伽師地論》卷72（大正30，697b6-23）：

復有餘五相：一、相相，二、名相，三、分別相，四、真如相，五、正智相。……

問：名有何行相？

答：由相勢力，亦有種種無量行相。又若略說有十二種：

一、假說名；二、實事名；三、種類相應名；四、各別相應名；五、隨德名；六、假立名；七、共所知名；八、非共所知名；九、顯了名；十、不顯了名；十一、總名；十二、別名。

問：分別有何行相？

正智也是依他起相，與《解深密經》的依他起雜染法不合。《瑜伽師地論》解說為：「彼（《解深密經》）意唯說依他起自性雜染分，非清淨分；若清淨分，當知緣彼無執，應可了知」。³¹

清淨依他起的安立，在瑜伽學中是有異義的；³²正智是依他起相，為《成唯識論》所依。

四、總結唯識學中關於「空」、「有」之教學（pp.255-256）

（一）彌勒之論頌及相關說明（p.255）

1、頌一及相關說明（pp.255-256）

瑜伽學中，大乘不共的唯識（vijñapti-mātratā）學，論到空與有，當然也符合上來所說的原則，如彌勒造的《辯中邊論頌》（大正 31，477c）說：

「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此」。

虛妄分別（vitatha-vikalpa），是虛妄的分別——迷亂的識（vijñāna），這是有的。虛妄分別時，一定有能取（grāhaka）、所取（grāhya）相——心與境對立，能取取著所取的種種執境，這二者是沒有實體的。

「此」，是虛妄分別，於虛妄分別中，遠離二取的空性，是有的；於彼（p.256）空性，也有虛妄分別。

2、頌二及相關說明（p.256）

這一分別，與三自性對論，那就是：「唯所執、依他，及圓成實性；境故，分別故，及二空故說」。³³

這是說：虛妄分別取著的「境」，是遍計所執性；虛妄「分別」的識，是依他起性；二取空性，是圓成實性。

依三自性來說唯識，那就是境空（無）、識有，空性也是有的。

3、頌三及相關說明（p.256）

答：由相、名勢力故，亦有種種無量行相。若略說者當知有七種：

一、有相分別；二、無相分別；三、於境界任運分別；四、尋求分別；五、伺察分別；六、染污分別；七、無染污分別。

問：真如有何行相？

答：其相不可說行相。

問：正智有何行相？

答：若出世間正智亦有其相，不可說行相。若世間出世間正智，有取安立諦行相。

³¹（原書 p.255，n.4）《瑜伽師地論》卷 74（大正 30，704c）。

³²印順法師，《華雨集》第一冊，p.270：

在唯識學的三性中，第三名圓成實性。圓成實性在唯識學中，略有二種解說：

一、圓成實是畢竟空性，法性，真如，約理性說，而佛果所有的無邊功德等，不屬圓成實性，它名為清淨依他起性。唐玄奘所譯唯識，多取此義。

二、如阿毘達磨大乘經、攝大乘論等，圓成實有四種，即四種清淨。依四清淨說，佛果的一切清淨功德，屬於圓成實性。也就是佛的果德，一切是真如，圓成實所顯。

³³（原書 p.256，n.5）《辯中邊論頌》（大正 31，477c）。

「三界心心所，是虛妄分別」，不能不說是有的，理由是：「虛妄分別性，由此義得成，非實有全無，許滅解脫故」。³⁴

虛妄分別的識，在勝義中是非實有的，但不能說完全沒有（「都無」）。因為生死苦報，是業力所感；業是依煩惱而引起的。煩惱依虛妄分別——有漏的雜染識而有的，滅卻虛妄分別，才能得生死的解脫（vimukta），這是佛教界所公認——共許的。³⁵虛妄分別要滅除才能解脫，這不能說是「無」的。

（二）結說：有者知有而無者知無（p.256）

虛妄分別是有的，是如幻如化的有。空（無）與有的分別，正如世親所解釋的《辯中邊論》說：「若於此非有，由彼觀為空；所餘非無故，如實知為有」。³⁶

這樣的解說，瑜伽學者以為讀「一切皆空」的大乘經，就不會誤解了。

肆、唯識學派對「緣起」與「緣所生法」的詮釋（pp.263-270）

（壹）總說（p.263）

瑜伽學者論義的特長，是「說緣起」與「說緣所生法相」。

（貳）別釋（pp.263-270）

一、緣起（pp.263-268）

（一）「佛法」之緣起論：依緣起而立流轉與還滅（pp.263-264）

緣起（pratītya-samutpāda），是「佛法」重要的術語。《緣起經》中，說緣起是法住（dharma-sthititā），法界（dharma-dhātu）。

界（dhātu）是因義、本性義；《相應部》與此「界」相當的，作 idappaccayatā，是「緣性」——「相依性」的意義。³⁷

佛說緣起是：「此有故（p.264）彼有，此生故彼生」而純大苦聚集；「此無故彼無，此滅故彼滅」而純大苦聚滅。生死流轉與還滅涅槃，都是依緣起而成立的。

（二）依《攝大乘論》略明唯識學者之緣起論：以種現相緣而生來明緣起（p.264）

³⁴（原書 p.256，n.6）《辯中邊論頌》（大正 31，477c）。

³⁵印順法師，《中觀論頌講記》〈觀法品第十八〉〈己二、得解脫果〉，p.325：

梵文及藏文，後一頌的初二句，束為一句；次二句開為三句。是：『業惑盡解脫；業惑從分別，分別從戲論，因空而得滅』。語句雖不同，意思是一樣的。就是：煩惱業是從虛妄分別起的；虛妄分別，是從無我現我，無法現法的自性戲論而生的；要滅除這些，須悟入空性。悟入了空性，就滅戲論；戲論滅，虛妄分別滅；虛妄分別滅，煩惱滅；煩惱滅業滅；業滅生死滅；生死滅就得解脫了。

³⁶（1）（原書 p.256，n.7）《辯中邊論》卷上（大正 31，464b）。

（2）〔唐〕窺基撰，《辯中邊論述記》卷 1〈1 相品〉（大正 44，2c5-11）：

論曰：若於此非有至如實知為有。

述曰：此即總釋頌之大綱。答文外難，謂若於此虛妄分別，彼二取非有，由彼二取性非有故，觀之為空，即餘論中無知無也。其妄分別亦有彼真如，真如之上有依他起，此之二性是二取，餘體非無故，如實知有，即餘論中有知有也。即三性中，初性是無，後二性有別。

³⁷（原書 p.263，n.23）《相應部》（一二）「因緣相應」（日譯南傳 13，p.36）。

無著的《攝大乘論》，先說緣起，原則上是繼承「佛法」（與著重勝義的大乘經不同）的。《攝論》是怎樣的說明緣起呢？

引《阿毘達磨大乘經》頌說：「言熏習所生，諸法此從彼，異熟與轉識，更互為緣生」。³⁸名言熏習（vāsanā），就是生起轉識（pravṛtti-vijñāna）的一切法種子（bīja）；種子是熏習所成的，所以稱為熏習。

從名言熏習，生起前七轉識——一切法；轉識——諸法又熏習在第八異熟識（vipāka-vijñāna）內。這樣，異熟識與前七轉識，種（與）現的相互為緣而生起，就是緣起。

這是緣起的說明，而重要在第八攝藏種子識。

（三）略辨「種子說」思想之由來及阿賴耶識之作用（pp.264-265）

1、「種子說」源於經部（pp.264-265）

種子說，是部派佛教中，經部（sutrāntika）的重要教義；西元二、三世紀間起，成立發展，無著、世親的時代，極為隆盛。

種子或熏習，是生起一切法——各各差別的潛能（如草木種子的能生果性那樣）。一切法依種子而顯現出來；生起的一切法，又反熏而成為種子（近於能轉化為質，質又轉化為能）。

佛法是眾生中心的，眾生的身體要毀滅，一般的六識會中斷，佛法說無我，那種子潛藏在身心的那裡？

另一方面，經上說六識，這是我們所能覺察到的。但在「佛法」流行中，大眾部（Mahāsāṃghika）別立根本識（mūla-vijñāna），³⁹赤銅鑠部（Tāmraśāṭīya）別立有分識（bhavaṅga-viññāna），都是從一般六識，而深究到微細潛在的識。

在經部中，有的就將種子（潛能）的存在，與微細識統一起來，種子在細心識中；瑜伽學者也就依此而成立攝藏一切種子的阿賴耶識（ālayavijñāna）。

2、阿賴識之作用（p.265）

如世親所造的《大乘成業論》（大正 31，784b-c）說：

「一類經為量者，……心有二種：一、集起心，無量種子集起處故；二、種種

³⁸（1）（原書 p.264，n.24）《攝大乘論本》卷中（大正 31，141b）。

（2）〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 6（2 釋應知勝相品）（大正 31，195a18-27）：

論曰：……釋曰：外塵分別所生，本識中熏習種子故。稱言說熏習，一切餘法以此為因得生，謂生起識為性，言說熏習以諸法為因故。言此法從彼生，由此言說已顯本識，與生起識更互為因。

（3）〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，346c13-20）：

論曰：……釋曰：言熏習所生諸法者，由外分別熏習在阿賴耶識中，以此熏習為因一切法生，即是轉識自性。此從彼者，此分別熏習用彼諸法為因，此即顯示阿賴耶識，與彼轉識更互為因。

³⁹護法等菩薩造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷 3（大正 31，15a18-19）：

餘部經中亦密意說阿賴耶識有別自性，謂大眾部阿笈摩中密意說此名根本識。

心，所緣行相差別轉故。……異熟果識，攝藏種種諸法種子。……有說頌言：**心與無邊種，俱相續恒流**。遇各別熏緣，心種便增盛，種力漸次熟，緣合時與果」。

「世尊依此，於解深密大乘經中說如是頌：**阿陀那識甚深細，一切種子如暴流**，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。能續後有、能執持身，故說此名阿陀那識；攝藏一切諸法種子，故復說名阿賴耶識；前生所引業異熟果，即此亦名為異熟果識」。

「一類經為量者」，是經部師中的一派。立二類的心，「集起心」與六識等「種種心」。集起的心（*citta*），是攝藏一切法種子的異熟果識；種子所熏集處，又依種子而起一切法，所以名為集起心。集起「**心與無邊種（子），俱（時）相續恒流**」，不就是「**阿陀那識甚深細，一切種子如暴流**」嗎？

依論文，《解深密經》的阿陀那識（*ādāna-vijñāna*），是依「一類經為量者」而說的。集起心，阿賴耶識，阿陀那識，異熟果識，都是同一識的異名。

在攝藏種子、生起一切法的作用外，還有執持（根）身的，也就是與身同安危的。

（四）依阿賴耶識而成立生死流轉與涅槃還滅（pp.265-268）

1、舉證（pp.265-266）

生死流轉與還滅，都依此種子心識而成立，如《攝論》引《阿毘達磨大乘經》說：「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」。⁴⁰界（*dhātu*），是被解說為種子的。

流轉、還滅依此而成立，是符合緣起原則的，但與《(p.266) 阿含經》所說有些不同，所以《攝大乘論本》卷上（大正 31，134c-135a）說：

「略說有二緣起：一者，分別自性緣起；二者，分別愛非愛緣起。此中，依止阿賴耶識諸法生起，是名分別自性緣起，以能分別種種自性為緣性故。復有十二支緣起，是名分別愛非愛緣起，以於善趣、惡趣，能分別愛非愛種種自體為緣性故」。

2、釋義（p.266）

（1）分別愛非愛緣起（p.266）

《攝論》分緣起為二類：分別愛非愛緣起，是「佛法」常談的十二緣起。在生死中，或生人、天善趣，受可愛的身心自體。或生地獄等惡趣，受不可愛的身心自體。所以有善報惡報的分別，是以十二支緣起為緣性的，這就是一般所說（共三乘）的「業感緣起」。

（2）分別自性緣起（p.266）

但在生死五趣等中，起或善或惡的種種心心所法，種種色法，一切法是各各差別而有自性的。為什麼能生起別別自性的一切法？這由於阿賴耶識所攝藏的一切種

⁴⁰（原書 p.265，n.25）《攝大乘論本》卷上（大正 31，133b）。

子，也是無邊差別的，所以能為別別自性法生起的緣性，也就名為分別自性緣起。分別自性緣起，是大乘不共的，大乘瑜伽者所要成立的緣起（重在種子生起一切）。《攝大乘論·所知依分》，主要是成立這一緣起。《成唯識論》以五教、十理（十理是引《阿含經》說而推理的）成立阿賴耶識，⁴¹那更深廣了，使人非承認阿賴耶識不可。

3、特別關於阿賴耶識種子之性質（pp.266-267）

（1）有漏種子與無漏種子與阿賴耶之關係（pp.266-267）

阿賴耶識以「異熟識（果）、一切種子（因）為其自性」，為「分別自性緣起」。依《瑜伽師地論》說：「心，謂一切種子所隨依止性⁴²，所隨依附依止性，體能執受、異熟所攝阿賴耶識」⁴³。⁴⁴

所隨依止性，所隨依附依止性——二類，就是有漏（sāsrava）與無漏（anāsrava）種子；無（p.267）漏種子雖然「依附」阿賴耶，而性質不同，所以說是「依附」。

45

⁴¹（1）（原書 p.266，n.26）《成唯識論》卷 3、4（大正 31，14a-19a）。

（2）參閱 濟群法師〈《成唯識論》概觀〉：

（<http://www.phathoc.net/PrintView.aspx?Language=zh&ID=1E565B>）

⁴²「依止性」的「性」可以理解為表示事物的特性，在此文句中，或可理解為用來傳譯句子中表達、描述 ālaya-vijñānam 之特質的形容性語詞。

⁴³（原書 p.266，n.27）《瑜伽師地論》卷 1（大正 30，280b）。

⁴⁴（1）依據法鼓文理學院《瑜伽師地論》資料庫（<http://ybh.chibs.edu.tw/ui.html>），此段文句的梵語為：

cittam katamat | yat sarva-bijopagatam āśraya, bhāvopagatam āśraya, bhāvaniṣṭham upādātṛ, vipāka-samgrhītam ālaya-vijñānam || (Yogācārabhūmi [ed. Bhattacharya 1957] 11.4-5)

上引之梵語文字之逗號為依古德之理解所加。文句大意为：心是什麼？即阿賴耶識——此阿賴耶識被一切種子所依止而為一切種子所隨；此阿賴耶識被真實[種子]所依附而為真實[種子]所隨；此阿賴耶是本質上的能執取者；此阿賴耶是異熟所攝。

※ālaya-vijñānam 前的內容，都是要修飾 ālaya-vijñānam(中性)；āśraya 在句子中理解為「絕對分詞」(被動態)。

（2）印順法師，《如來藏之研究》，第七章，第三節〈真諦所傳的如來藏說〉，p.212：

有漏的雜染種，依附的無漏清淨種，都以阿賴耶識——心（citta）為所依止。異熟一切種的阿賴耶識，為一切法依止，是瑜伽學系的根本立場：這是興起於印度北方的阿賴耶識為依說。

⁴⁵〔唐〕遁倫，《瑜伽論記》卷 1（大正 42，318a27-b18）：

「^[a]所隨依止性，^[b]所隨依附依止性」者，此有多釋：

三藏（玄奘）有兩解：

^[1]一解：^[a]因相賴耶是種所隨，果相賴耶是依止性。

^[b]又自相賴耶是名「所隨」，種子賴耶依附自相故名「依附」，果相賴耶熏名「依止性」。

^[2]又解：^[a]本識相分名為「所隨」，見分名「依止性」；

^[b]亦言所隨即因見分，依附等言說自體分。

景師解云：^[a]「心，謂一切種子所隨依止性」者，即是集起種子義。

^[b]又是「所隨依附性」者，即是持種、集起諸法二義，集起故得名心。

基作三解^{**}：

(2) 略明無漏種子之新熏與本有之異義 (pp.267-268)

依阿賴耶識的種子，論師間也有異義：

難陀 (Nanda) 是主張新熏的；

護月 (Candragupta) 是主張本有的；

護法 (Dharmapāla) 主張有本有與新熏二類的。⁴⁶

以無漏種子來說：

《瑜伽師地論·本地分》，立二種姓：一、**本性住種姓** (prakṛti-stha-gotra)；二、**習所成種姓** (samudānīta-gotra)：種姓是種子的異名。⁴⁷

依〈菩薩地〉而造的《大乘莊嚴經論》，也立此二種性——性種自性，習種自性，⁴⁸與〈菩薩地〉相同，是本有與新熏合論的。⁴⁹

(3) 依《攝大乘論》明無漏種新熏說 (pp.267-268)

A、無漏新熏說之主張與困境 (p.267)

但無著的《攝大乘論》，以為：「外（物）或無熏習，非內種應知」。⁵⁰這是說：內種——阿賴耶識所攝持的種子，一定是從熏習而有的，所以是新熏說。

[1] 一解：^[a]初句顯第八現識與有漏種為所依止故名「所隨」，隨成有漏等故；

^[b]後句顯與無漏種子為所依附所隨依止性，雖復依止義同，無漏不等，故名「依附」。

[2] 又解：^[a]初句顯有漏種，隨逐本識，成有漏無記，用依體義；

^[b]後句顯此種子雖依本識生善染等，功能仍異，非唯全一，故名「依附」，用各別義。

[3] 又解：^[a]初句謂種子依於現行，名「所隨依止性」，種為能隨依止現識故；

^[b]後句顯此現行所隨依止識附於前種子能依止性，更互相依二俱名心。

更作一解：生本識種但名「依止」，若生餘法種名「依附依止」。

「體能執受」者，釋阿陀那義。

※參見〔唐〕窺基，《瑜伽師地論略纂》卷1（大正43，6b21-c3）

⁴⁶（原書p.267，n.28）《成唯識論述記》卷2（大正43，304b-305c）。

⁴⁷（原書p.267，n.29）《瑜伽師地論》卷35（大正30，478c）。

⁴⁸（原書p.267，n.30）《大乘莊嚴經論》卷1（大正31，594b-c）。

⁴⁹詳參印順法師，《如來藏之研究》，pp.199-206。

⁵⁰（1）（原書p.267，n.31）《攝大乘論本》卷上（大正31，135b）。

（2）印順法師，《攝大乘論講記》，pp.103-104：

「外」種則「或無熏習」，或有或無，沒有一定。如香花的熏習莖藤，引起莖藤中的香氣，這莖藤中的香氣，是有熏習的。若從炭中生莖藤，從牛糞堆裡生香蓮華，從毛髮裡生蒲等，這是沒有熏習的。牛糞中沒有蓮華，牛糞也不會熏生蓮花，那怎麼生蓮花呢？這是沒有熏習而生的。小乘學者有這樣的兩派：一是主張有些東西，沒有種子可以生起，由於大眾共同的業力所感，自然會生起來。一是主張非有種子不可，比方這個世界壞了，以後再成，草木等的生起，不是無因有的，是由它方世界吹來的。本論此頌，同於第一派。但「非內種」也可以沒有熏習，內種是必有熏習的，因為沒有「聞等熏習」，記憶及如理作意等「果生」，是「非道理」的。因此，佛教主張什麼都由學而成，沒有不學而成的事。假使不承認內種必有熏習，就應該「作」聞思熏習的反而忘「失」，「不作」聞思熏習的反而獲「得」果生。這與真理事實都「成相違」而有「過」失。

（3）印順法師，《如來藏之研究》，p.201。

這樣，「出世（無漏）心昔未曾熏，故彼熏習決定應無」！⁵¹這是反對者的責難：種子如非從熏習而有不可，那眾生一向是有漏的，從來沒有生起出世無漏心，當然也就沒有無漏種子，那又怎能修行而生起無漏心呢！

B、無漏新熏說之根源 (p.267)

無漏新熏說，與《瑜伽師地論》的〈本地分〉不合，但卻合於〈攝決擇分〉，如《瑜伽師地論》卷 52（大正 30，589a）說：「諸出世間法，從真如所緣緣種子生，非彼習氣積集種子所生」。⁵²

無漏新熏說，〈攝決擇分〉採取經部的見解。

C、無漏種子新熏說之釋疑 (pp.267-268)

「分別自性緣起」的阿賴耶識，是有漏的虛妄分別識，在阿賴耶識裡，有對治有漏雜染的清淨心種，是很難理解的。《攝論》提出了水與乳融合，而水與乳的性質不同作比喻。⁵³

阿賴耶識裡，本沒有無漏種子，無漏心是從聽聞正法而來——(p.268)「最清淨法界等流正聞熏習種子所生」。佛所證的是「最清淨法界」（也名離垢真如）。佛

⁵¹ (原書 p.267, n.32)《攝大乘論本》卷上（大正 31，136c）。

⁵² (1) 參見《瑜伽論記》卷 13 上（大正 42，614c5-615a8）。

(2) 印順法師，《如來藏之研究》，pp.202-203：

「從真如所緣緣種子生」，與《攝論》的「從最清淨法界等流正聞熏習種子所生」，意義是相通的。《攝論》約大乘種性說；大乘的正法教，是最清淨法界等流，圓成實性所攝。大乘法教是「生此能證菩提分法所緣境界」，所以名為「生此境清淨」，這就是「從真如所緣緣」的意義。從聽聞大乘法教，成聞熏習種子，漸漸增勝而能引生無漏出世間法，聞熏習——真如所緣緣種子，不屬於阿賴耶識，而能對治阿賴耶識，與法界（真如）相應，名無漏界。依《攝論》，這是法身、解脫身所攝的。

⁵³ (1) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 3〈1 釋依止勝相品〉（大正 31，173b29-c1）：論曰：譬如水乳。

釋曰：水與乳雖復和合，其性不同而得俱生。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.137-138：

聞熏習種子，確是依於賴耶，但卻不可說它以賴耶為自性，能依與所依是不一定同性的。從眾生發心，「至證得諸佛菩提」，這「聞熏習」，「隨在一種所依轉處」，它總是「寄在異熟識中，與彼和合俱轉，猶如水乳」。這就是說：曾聞正法的人，隨他在那一界那一趣，所依異熟的現起之處，聞熏習就寄在那一趣的相續的異熟識中，以賴耶為所依，但並不是賴耶自性。譬如水之與乳，可以融合一味，但乳不是水，水不是乳，二者自性是各別不同的。聞熏習在異熟識中也是這樣，雖融合無間，然聞熏習「非阿賴耶識」自性，反而「是彼」賴耶的能「對治」道的「種子性」。

(3) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.145：

前說『聞熏習與阿賴耶識和合俱轉，猶如水乳』，很有融合而不能分離的樣子，但從轉依上看，卻又可以分離，所以引起這一段問答。既然「猶如水乳」般的融成一味，「非賴耶識」自性的聞熏，「與阿賴耶識同處俱轉」，為什麼二者不共存亡，「阿賴耶識」的「一切」雜染「種盡」，「非阿賴耶識」自性的「一切」清淨「種增」呢？兩者和合，但不是一體，所以還是可以分離的。「譬如」水乳雖然融合一味，而鵝「於水」中飲乳的時候，「鵝所飲」的只是「乳」並不飲水，乳飲完了，水還是存在。水如清淨種，乳如雜染種，修道者斷雜染種，不斷清淨種，也就是這樣的。

依自證法界而為人說法，所以（聽聞的）佛法名「法界等流」；清淨心就是從這樣的「聞熏習」而生的。聞熏習，形式上是寄附在阿賴耶識中，而在實質上，是「法身、解脫身攝」，也就是屬於法界的。⁵⁴

這樣說，有會通如來藏（tathāgata-garbha）說的可能。

4、結說 (p.268)

種子的定義，⁵⁵有六項，⁵⁶是本於《瑜伽師地論》的。⁵⁷第一項是「剎那滅」，表示種子一定是生滅無常的。種子所依的阿賴耶識，也是生滅無常的。

種子攝藏在阿賴耶識中，「和合俱轉」，「不一不異」，在不息的流變中，所以說：「阿陀那識（阿賴耶識異名）甚深細，一切種子如瀑流」。

依虛妄生滅的阿賴耶識（攝藏種子）為依緣性，世間的雜染、清淨，出世間清淨，一切都依此而成立，這是緣起義。

二、緣所生法 (pp.268-270)

(一)《阿含經》之緣生法是依因緣而起的果法 (p.268)

再說緣所生法相：⁵⁸

緣所生法——緣已生法（pratītya-samutpanna），《阿含經》中是與緣起法對說的。緣起法是因性、依緣性，緣生法是依因緣而起的果法。

(二)「瑜伽學」的緣所生法重在轉識 (pp.268-270)

1、引證 (p.268)

在瑜伽學中，緣起重在阿賴耶識（種子），緣所生法重在轉識，如《攝大乘論本》卷中（大正 31，141b）說：

「第一段復次，彼轉識相法，有相、有見，識為自性。

第二段又彼以依處為相，遍計所執為相，法性為相，由此顯示三自性相。

第三段如說：從有相、有見，應知彼三相」。

2、釋義 (pp.268-270)

(1) 略明第三段引文之意義 (pp.268-269)

「緣所生法相」，不是廣明事相，而是明三相——三自性的。如《解深密經》的〈一切法相 (p.269) 品〉，所說的正是三相。「從有相、有見，應知彼三相」，是瑜伽學的唯一識說。

三相——三自性是：

(1) 遍計所執自性（parikalpita-svabhāva），

⁵⁴（原書 p.268，n.33）《攝大乘論本》卷上（大正 31，136c）。

⁵⁵參見印順法師《攝大乘論講記》，pp.94-98。

⁵⁶種子有六義：（1）剎那滅（2）俱有（3）恆隨轉（4）決定（5）待眾緣（6）唯能引自果。

⁵⁷（原書 p.268，n.34）《攝大乘論本》卷上（大正 31，135a）；《瑜伽師地論》卷 5（大正 30，302b）。

⁵⁸參見印順法師，《攝大乘論講記》，pp.295-297。

- (2) 依他起自性 (paratantra-svabhāva) ,
- (3) 圓成實自性 (pariniṣpanna-svabhāva) 。

〔2〕略明第一及第二段引文之意義 (p.269)

依他起為依（處）而起遍計所執相，如於依他起而離遍計執相，就是圓成實相。這三相就是唯識：如虛妄分別識起時，現起所分別的相（分），能分別的見（分），這都是以識為性的（依他起相），所以說「唯識」。⁵⁹

〔3〕詳釋三相與唯識之關係 (pp.269-270)

不了解唯識所現，以為心（見）外有境（相），也就是相在見外，這就是遍計所執相了。如正知見、相都以識為自性，不執外境是有，那就是遍計所執相空。沒有離心的境，也就沒有離境的心，而依他起識相不起；境、識並泯，就是證入圓成實相。所以瑜伽學說「法相」，三相是唯識的，唯識是三相的。

彌勒《辯中邊論頌》也說：「唯所執、依他，及圓成實性；境故、分別故，及二空故說」。⁶⁰這不只是唯識學，而是與修行的唯識觀有關的，如《辯中邊論頌》（大正 31，477c）說：「依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生。由識有所得，亦成無所得，故知二有得、無得性平等」。

一切唯是虛妄識所現，識是（世俗）有的，不能說是無。觀一切唯識所現，所以遍計所執相——心外的境是空了。

先依（依他起）識有而觀（遍計所執）境空，進一步，心是由境為緣而起的，沒有境也就沒有心識可得（依他起也名「勝義無自性」），識也就泯寂不起了。這樣，有所（p.270）得的識，無所得的境（即三相的前二相），都不可得，無二無別而顯平等法性——圓成實相。⁶¹

三相是唯識的，而且是依三相而闡明唯識觀行的。如《辯中邊論·辯相品第一》、《攝大乘論·所知相分第三》、《大乘莊嚴經論·述求品第十二》，都是說三相，也就是說唯識。所以瑜伽學的大乘不共，法相是唯識的，唯識是法相的，決不是對立的。⁶²

《唯識三十論》，說轉變的識，共十六偈；說唯識與三相，共九偈；行證僅五偈。依此而集大成的《成唯識論》，廣明轉變的識，占了全論十卷的六卷半，這所以後代的唯識學者，對於三相即唯識，唯識即三相的原則，不免漸漸的模糊了。

伍、概述「唯識」教學之二大系：「一能變」與「三能變」說 (pp.272-275)

〔壹〕概述二系所依的經論及思想的著重不同 (p.272)

梁真諦 (Paramārtha) 譯出《攝大乘論釋論》等，所傳的唯識說，被稱為「一（識）能

⁵⁹ 參見印順法師，《攝大乘論講記》，pp.185-186。

⁶⁰ （原書 p.269，n.35）《辯中邊論頌》（大正 31，477c）。

⁶¹ 印順法師，《成佛之道》（增注本），p.382。

⁶² （原書 p.270，n.36）太虛大師說：「法相必宗唯識」，即依本論文義而說。

變」說。⁶³

唐玄奘廣譯這一系的論典，以《成唯識論》為主，稱為「三（類識）能變」說。⁶⁴這二系，在我國很有諍論，其實是依據的經論不同，思想的著重不同。⁶⁵

（貳）關於一能變之教學：無著的唯識說（pp.272-273）

一、《攝大乘論》之教學（pp.272-273）

（一）類別一切法為十一種識（p.272）

如無著的《攝大乘論》說：依阿賴耶識為種子而生起的，一切都是識。類別一切法為十一種識：「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，善趣惡趣生死識」。

「身」識，是眼等五根（身）；

「身者」識是染汙意；

「受者識」是無間滅意：這三識，是六內界。

「彼所受識」是色等六外界。

「彼能受識」是六識界。

從識中十八界種子而生起的，就是十八界法；從識種變現一切，一切都是識。

上來五種識，是有情的一切；

其他六種識，「世識」（時間）等只是上五種識的差別安立。⁶⁶

⁶³ 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈七、瑜伽師的唯心論〉，p.248：

無著參考了《瑜伽》、《莊嚴》，依《阿毘達磨大乘經》，造《攝大乘論》。世親為《攝論》作釋，對唯識現及悟入唯識性，有更明確的建立。這是著重《阿毘達磨大乘經》的，代表了無著的唯識學。此經說：阿賴耶識與（七）轉識互為因緣，所以《攝論》以含攝得有漏種習的種子賴耶識為本，從種（識）生現，一切從賴耶生，成為一能變說。

⁶⁴ （1）印順法師，《攝大乘論講記》，pp.221-228。

（2）印順法師《以佛法研究佛法》，〈七、瑜伽師的唯心論〉，p.249：

繼《瑜伽》「本地分」而起的，是傳為彌勒造的「攝抉擇分」，引用了全部的《解深密經》。依經說：阿賴耶識執持種子，賴耶是虛妄的現行識。見分起相分為唯識現，所以是現行（三能變）識能變。世親晚年所作的《三十唯識論》，就是依此「抉擇分」的體系，對八識的所依、所緣、心所相應等，依《瑜伽論》而集成更嚴密的論典。這是重於《解深密經》的，代表了世親獨到的唯識學。玄奘所傳，屬於這一系。玄奘從戒賢、勝軍等學，於唯識十大論師的注釋外，更有《唯識抉擇論》等。玄奘與弟子窺基，糅合眾說而傳出的《成唯識論》，實為當時護法、戒賢等學說的總和。

※三能變：1、異熟（第八阿賴耶識），2、恆審思量（第七末那識），3、了境（前六識）。

⁶⁵ （1）印順法師，《攝大乘講記》，第三章，第一節，第二項〈廣成唯識〉，p.228：

三能變的體系，把古典中賴耶一識能變的見解改變。這兩大體系，成為攝論宗與唯識宗重要的區別點。不過雖有古說與後起的不同，但同是唯識學中權威的思想。

（2）印順法師，《華雨香雲》，p.354：

《攝大乘論》等，著重「一切種子阿賴耶識」，一切依識種起，即成「一能變」說。《成唯識論》等，著重「現行阿賴耶識」，依心起境，當然是「三能變」了。

⁶⁶ （1）（原書 p.272，n.43）《攝大乘論本》卷中（大正 31，138a、c）。

（2）印順法師，《攝大乘論講記》，p.222：

(二) 一切唯識有兩個層次 (pp.272-273)

依《攝大乘論》，「緣起」是攝持種子阿賴耶識；「緣所生法」是轉識的有見有相。依此來成立唯識。如《攝大乘論》卷中（大正 31，139a）說：

「若處安立阿賴耶識識為**義識**，應知此中餘一切識是其**相識**，若意識識及所依止是其**見識**；由彼**相識**是此**見識**生緣相故，似義現時，能作**見識**生依止事：如是名為安立諸識成唯識 (p.273) 性」。

一切唯識，有兩個層次：

一、依阿賴耶種子識而現起一切法，一切都是以識為性，都名為識。《攝論》類別為十一識，這是依緣起的因果關係說。

二、在現起的一切法（識）中，又分為二，見識與相識，或名為「似義影像」、「分別影像」。⁶⁷七識等是見，是分別影像；六塵等一切法是相，是似義影像。雖然都是依阿賴耶種子而現起的，見與相也有相互緣生的意義，但又構成能所關係。使人信解唯識的，主要還在**能所——相不離見，相依見起**（認識論）的正理。

二、《大乘莊嚴經論》之教學 (p.273)

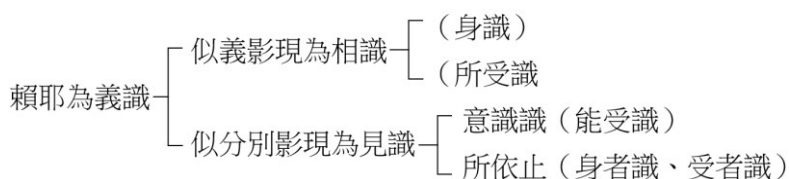
無著《大乘莊嚴經論》也是這樣，⁶⁸如說：

(一) 二光 (p.273)

「自界及二光」。「自界」是阿賴耶識中的自種子，「二光」是能取光與所取光，光（ābhāsa）是顯現的意思。

(二) 三光 (p.273)

又說：「能取及所取，二相各三光，不真分別故，是說依他相」。顯現為所取相的，是「句光」，「義光」，「身光」；顯現為能取相的，是「意光」，「受光」，「分別光」。⁶⁹從識種子所顯現的，能取（grāhaka）與所取（grāhya），各有三類，是依他起相。在〈菩提品〉說到轉依時，有五根——「身」；意根——染汙的「意」；「義」——五塵；「受」——五識；「分別」——第六意識；安立——器世間，與「句」（形跡）相當。



⁶⁷ (原書 p.273, n.44)《攝大乘論本》卷中（大正 31，138c）。

⁶⁸ 印順法師，《華雨香雲》，〈七、英譯成唯識論序〉，p.224：

關於唯識的體系安立，如《莊嚴論》的「所取及能取，二相各三光」（光是顯現的意思）。這是依阿賴耶種子心識，現起所取的器世間，塵，根身；能取的末那，五識，意識。如《攝論》的以「阿賴耶為義識」，依此而現起的「所受識」（六塵），「身識」，是「相識」；「身者識」（末那），「受者識」（無間減意），「能受識」（六識），是「見識」。阿賴耶識重於種子，由此而起的「相識」（所取），「見識」（能取），一切都是識，一切以唯識為性。這一思想系，演為後代的「一能變」說。

⁶⁹ (原書 p.273, n.45)《大乘莊嚴經論》卷 4（大正 31，613a）、卷 5（大正 31，613c-614a）；另詳參印順法師《印度佛教思想史》，p.335、p.342。

三、結說 (p.273)

《大乘莊嚴經論》與《攝大乘論》，都是從種識而現為能取所取——見與相的；一切依種子識而顯現，成為一識轉變的唯識，這是無著論的唯識說。

(參) 關於三能變教學之思想根源 (pp.273-275)

一、彌勒的唯識說：阿賴耶識有了別作用與所了別境 (pp.273-275)

(一) 阿賴耶識的了別作用 (pp.273-274)

1、〈攝決擇分〉 (pp.273-274)

然而攝持種子的阿賴耶識，也有識的了別與所取，如《瑜伽師地論》卷 51 (大正 30, 579c) 說：⁷¹

(p.274) 「略說有四種業：一、了別器業；二、了別依業；三、了別我業；四、了別境業。此諸了別，剎那剎那俱轉可得」。⁷²

為了成立阿賴耶識，提出這四類了別作用；這不是一識所能了別，是同時有多識俱起所了別的。了別器與了別依，是屬於阿賴耶識的了別作用。

2、〈辯中邊論〉 (p.274)

多識同時俱起的了別作用，與彌勒的《辯中邊論》說相同，如說：「識生變似義，

⁷⁰ (1) (原書 p.273, n.46) 《大乘莊嚴經論》卷 3 (大正 31, 605a)。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.221：

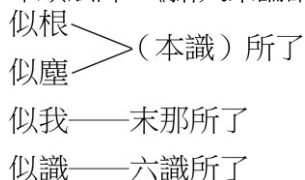


⁷¹ 印順法師，《華雨集》(第四冊)，〈一一、佛學大要〉，p.298：

「抉擇分」中，以八相證成阿賴耶識；及依阿賴耶識為依，建立流轉還滅。論說諸識俱轉，有四種業：「一、了別器業，二、了別依業，三、了別我業，四、了別境業」。世親依之作《三十唯識論》，十大論師作釋，唐玄奘受學於那爛陀寺戒賢，傳歸中國，糝十師之說，為《成唯識論》。阿賴耶識了別(緣)器世間、種子，及諸色根根所依處；末那識了別阿賴耶識為自我；六識了別色聲等境。「我說識所緣(了別)，唯識所現故」；三類識所緣了，即三類識所變現，依此說「三能變」。然心境變現，要在種子。阿賴耶識攝藏無量種子，別別不同，名「自性差別緣起」。依種子起現行，現行剎那生滅，熏成種子。種子生現，現行熏種，阿賴耶與前七識，互為因緣。又末那識(等)依阿賴耶，阿賴耶依末那；阿賴耶與末那，更互依存。唯識宗學，不失阿含「識緣名色，名色緣識」之義。

⁷² (1) (原書 p.274, n.47) 《決定藏論》卷上 (大正 30, 1019a)。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.223：



有情、我及了」。⁷³

似「義」是變似色等諸境性——「器世間」；

似「有情」是「依」眼等根而現似有情；

似「我」是染汙意所執自我；

似「了」是前六識所了的粗「境」。

(二) 阿賴耶識的了別境 (pp.274-275)

1、《攝決擇分》(p.274)

阿賴耶識所了別的，說得詳細些，如《瑜伽師地論》卷 51 (大正 30, 580a) 說：

「略說阿賴耶識，由於二種所緣境轉：一、由了別內執受故；二、由了別外無分別器(世間)相故。了別內執受者，謂能了別遍計所執自性妄執習氣，及諸色根根所依處」。

「阿賴耶識緣境微細，世聰慧者亦難了故」。⁷⁴

阿賴耶識既稱為識，當然有他的了別所緣作用，只是深潛微細的存在，不是一般人所能覺了的。阿賴耶識所了別的，自體以外的是器世間；自體內的，有遍計所執習氣——種子，及有色根身與根所依處。

2、《解深密經》(pp.274-275)

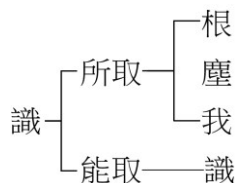
這是與《解深密經》所說相近的，如說：「一切種子心識，……依二執受：一者，有色諸根及所依執受；二者，相名分別言說戲論習氣執受」。⁷⁵

⁷³ (1) (原書 p.274, n.48) 《辯中邊論》卷上 (大正 31, 464c)。異譯《中邊分別論》卷上說：「塵根我及識，本識生似彼」(大正 31, 451b)，解作從種子識生了。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.220：

編案：導師在早期的《攝大乘論講記》，pp.219-220，把《中邊分別論》判為「一能變」系統，然晚期似乎將之判為「三能變」系統，故下述二表跟本文的說明有些出入。

一、無性論師說：根塵我三法是所取相，識是能取相。



二、依真諦譯本：



⁷⁴ (原書 p.274, n.49) (原書 p.274, n.47) 《決定藏論》卷上 (大正 30, 1019a-b)。

⁷⁵ (1) (原書 p.274, n.50) 《解深密經》卷 1 (大正 16, 692b)。

(2) 編案：印順法師早期判《攝大乘論》為「一能變」，如《攝大乘論講記》，p.218：

《解深密經》說明有情身分最 (p.275) 初生起，所以沒有提到器世間，但說到了執受名言戲論習氣。在阿賴耶識的執受了別中，有種子，可見這是著重賴耶現行的。

3、結說 (p.275)

阿賴耶與前七識，同樣是現行識，那就阿賴耶與七轉識一樣，應有自性，所依，所緣，助伴（心所相應），作業等。⁷⁶

二、三能變之教學：繼承彌勒唯識說之《唯識三十論》 (p.275)

世親所造的《唯識三十論》頌⁷⁷，正是依據《解深密經》，〈攝決擇分〉，《辯中邊論》頌，可說是繼承彌勒的唯識說。

(肆) 結說 (p.275)

重於阿賴耶種子識，重於阿賴耶現行識，義理相通而說明未免差別！

大乘不共的唯識說，雖有不同派別，然依虛妄分別識為依止，是一致的。

虛妄分別的根本——阿賴耶識，是妄識，剎那剎那的生滅如流；攝持的種子，也是剎那生滅，瀑流那樣的恒轉。

以虛妄分別攝持種子為依，依此而現起一切，「一切唯識現」，是「緣起」的從因生果。現起的一切，境不離識，境依識起，「一切唯識現」，是「緣起所生」的依心有境。

雖有二系，都是虛妄分別識為依的唯識說，所以我稱之為「虛妄唯識論」。

陸、「一能變」與「三能變」教學之「唯識」義

(壹) 無著的「唯識」義——「唯識」與「二性」之義相順非別異 (pp.334-336)

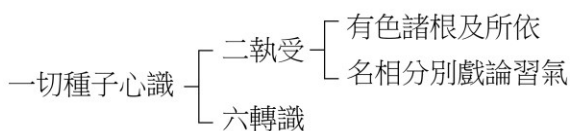
一、依《攝大乘論》釋 (pp.334-335)

vijñapti-mātratā 的意義，是唯識表現，也就是「唯識現」；古譯為「唯識」，正是三界唯心，萬法唯識（所現）的意思。大乘唯識學，正為了闡明這一意義，(p.335) 如《攝大乘論》卷 2（大正 31，138c）說：

「安立如是諸識成唯識性，略由三相：

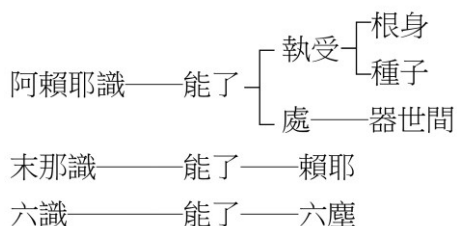
一、由唯識，無有義故。

二、由二性，有相、有見二識別故。



⁷⁶（原書 p.275，n.51）自性等五義，如《瑜伽師地論》卷 1（大正 30，279a、280b）。

⁷⁷ 印順法師，《攝大乘論講記》，p.224：



三、由種種，種種行相而生起故」。

唯識的基本意義，是一切唯識現，沒有外境^義的存在。然唯識並非只有心識，而是表現為（能）見、（所）相二分的。

「種種」，古人解說不一，依《攝論》，是意識遍緣一切而起種種行相。

依《攝論》所說「緣起」與「緣起所生法相」來說：

^[1]緣起是阿賴耶識與轉識的互為因緣，著重種子識的變現，就是「唯識」義。

^[2]緣起所生法相，是：「彼轉識相法，有相、有見，識為自性」⁷⁸，著重於現行識變，就是「二性」義。

所以說「唯識」，說「二性」，並不是矛盾對立而都是成立唯識的。⁷⁹

二、依《大乘莊嚴經論》釋（p.335）

無著的《大乘莊嚴經論》，也是這樣。

^[1]《論》中沒有明說第八識的名字（世親的解釋中有），只說「自界」，「種子」，「熏聚」（*dauṣṭhulyakāya*——粗重身），著重於從（雜染的）種習而現^光一切，是「唯識」義。⁸⁰

^[2]《論》上又說：「所取及能取，二相各三光；不真分別故，是說依他相」⁸¹。所取（*grāhya*）與能取（*grāhaka*），都是依他相（*para-tantra-lakṣaṇa*），那是有見有相的「二性」了。⁸²

三、融貫二論（pp.335-336）

依無著的論書，可見無著的唯識說：

^[1]種子識變現一切，一切「唯識」，是依「因果」說的。

^[2]「餘（阿賴耶識以外的）一切識，是其相識；若意識識，及所依止，是其見識」⁸³；

⁷⁸ 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷1（大正31，141b11）。

⁷⁹ 印順法師，《攝大乘論講記》，第三章，第一節，第二項〈廣成唯識〉，pp.204-205：

「一、由唯識，無有義故」：一切法唯是虛妄分別的亂識，沒有似義顯現的所取義，所取義是沒有實體的。這是唯識的根本義；下面的兩相，不過為說明現象，給予唯識的一種解說罷了。

「二、由二性，有相有見二識別故」：二性就是相識和見識；雖然唯是一識，但在亂識現起的時候，就有一分所取的相，一分能取的見的，二性差別現前，這相、見皆是識，所以叫相識、見識。一般人以為相是外境，見是內心，實際上兩種都是識。

「三、由種種，種種行相而生起故」：種種就是多種多樣。在能所交涉的心境上，有種種的行相現起，所以雖唯是一識，而成為千差萬別的不同現象。

⁸⁰ 《大乘莊嚴經論》卷4（大正31，613a16-17）、卷5（大正31，614b11-12）、卷12（大正31，654a18-19）。

⁸¹ （1）（原書 p.357，n.13）《大乘莊嚴經論》卷4（大正31，613c27-28）。

（2）Asanga: Mahayanasutralankara (<http://gretil.sub.uni-goettingen.de/>):

trividhatrividhābhāso grāhyagrāhakaḥ lakṣaṇaḥ |
abhūtaparikalpo hi paratantrasya lakṣaṇam ||

⁸² （1）印順法師，《印度佛教思想史》，第七章，第三節〈瑜伽行派學要〉，p.273。

（2）印順法師，《攝大乘論講記》，第三章，第一節，第二項〈廣成唯識〉，p.220。

⁸³ （1）（原書 p.357，n.14）《攝大乘論本》卷2（大正31，139a7-9）。

唯識的「二性」義，是依「能所」（認識論）說的。

在無著的唯識說中，「唯識（p.336）」與「二性」，是意義相順而不是別異的。⁸⁴

（貳）世親的「唯識」義——極端的「唯識無義」說（pp.336-337）

一、不同於無著論的要點所在——立三類識變（p.336）

無著的唯識說，從阿賴耶種子識所生的一切，說見說相，而阿賴耶識的見、相，卻沒有明說，這是值得考慮的！

世親的《唯識三十論》，就是在無著唯識說的基礎上，接受《瑜伽師地論》〈本地分〉的「心意識」說；〈攝決擇分〉（《解深密經》的〈心意識相品〉）的賴耶所緣，及阿賴耶識了別色根，習氣及器世間說，⁸⁵立三類識變：阿賴耶識轉變，末那轉變，前六識轉變。⁸⁶

約三類現行識來說明唯識，這是世親不同於無著論的要點所在。⁸⁷

二、《唯識三十論》依三類識變建立「唯識無義」（pp.336-337）

（一）先明三類識的「自性」，「所依」，「所緣」，「相應」（p.336）

1、總說（p.336）

《唯識三十論》說識的轉變（pariṇāma），先說三類識。

2、舉賴耶為例（p.336）

（2）詳參印順法師，《攝大乘論講記》，第三章，第一節，第二項〈廣成唯識〉，pp.215-224。

⁸⁴ 無著的唯識義：

	「唯識」義	「二性」義
《攝大乘論》	賴耶與轉識互為因緣，著重種子識的變現	著重於現行識變
《大乘莊嚴經論》	著重於從（雜染的）種習而現光一切	所取與能取，有見有相
融貫二論	依「因果」說	依「能所」（認識論）說

⁸⁵（原書 p.357，n.15）彌勒造，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 51（大正 30，579c26-580a12）。

⁸⁶（1）印順法師，《華雨集》第四冊，一一〈佛學大要〉，pp.298-299：

〈決擇分〉中，以八相證成阿賴耶識；及依阿賴耶識為依，建立流轉還滅。論說諸識俱轉，有四種業：「一、了別器業，二、了別依業，三、了別我業，四、了別境業」。世親依之作《三十唯識論》，十大論師作釋，唐玄奘受學於那爛陀寺戒賢，傳歸中國，糝十師之說，為《成唯識論》。阿賴耶識了別（緣）器世間、種子，及諸色根根所依處；末那識了別阿賴耶識為自我；六識了別色聲等境。「我說識所緣（了別），唯識所現故」；三類識所緣了，即三類識所變現，依此說「三能變」。然心境變現，要在種子。阿賴耶識攝藏無量種子，別別不同，名「自性差別緣起」。依種子起現行，現行剎那生滅，熏成種子。種子生現，現行熏種，阿賴耶與前七識，互為因緣。又末那識（等）依阿賴耶，阿賴耶依末那；阿賴耶與末那，更互依存。唯識宗學，不失阿含「識緣名色，名色緣識」之義。

（2）詳參印順法師，《印度佛教思想史》，第七章，第三節〈瑜伽行派學要〉，pp.272-275。

⁸⁷印順法師，《華雨集》第五冊，一〈遊心法海六十年〉，p.30：

唯識學中，著重阿賴耶種子識的，發展成「一能變」說。

著重攝持種子的阿賴耶識現行的，本於《瑜伽論》的〈攝決擇分〉，開展為「三能變」說。玄奘所傳的，特重《瑜伽論》；《成唯識論》的「三能變」說，代表西元七世紀初，印度唯識學集大成的聖典。

[1] 第一，「阿賴耶識、異熟、一切種」，是阿賴耶識的（含得因果）「自性」。⁸⁸

[2] 「不可知、執受、處、了」，是阿賴耶識的「所緣」（與「行相」）。⁸⁹

[3] 「與觸」等，是阿賴耶識的「相應」（《瑜伽師地論》作「助伴」）。⁹⁰

（二）次說一切唯三類識的變現（pp.336-337）

1、舉證（p.336）

《唯識三十論》先說三類識的「自性」，「所依」，「所緣」，（心所）「相應」，善不善等「性」，苦樂等「受」，生起與不起（暫時的或捨離）等，然後說唯三類識的變現，如《唯識三十論》（大正 31，61a）說：

「是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識」。

「由一切種識，如是如是變；以展轉相^{互力}故，彼彼分別生」。

2、釋頌並會通《辯中邊論》（pp.336-337）

《唯識三十論》，以「唯識無義」為主題。

上一頌的「諸識轉變」，是分別（vikalpa），依此而起所分別（vikalpita）；所分別是非實有的，「故一切唯識」所現。這是與《辯中邊論》（p.337）相同的，如「虛妄分別」，是三界的心心所法，是依他起相，是「有」的。

與分別相對立的所分別——境；或依虛妄分別而引起的二取——能取與所取，是遍計所執相（parikalpita-lakṣaṇa），是沒有的。⁹¹

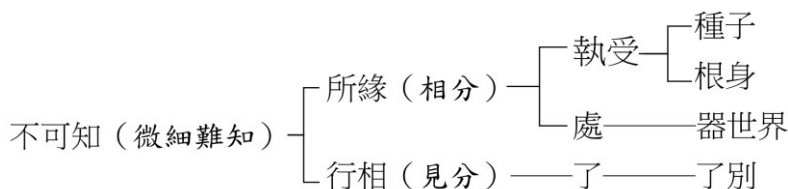
依他起有的，是心心所法——分別；《唯識三十論》也說依他起性是：「分別，緣所

⁸⁸ 亦參無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷 1（大正 31，134b21-c01）；印順法師，《攝大乘論講記》，pp.72-73。

按：「阿賴耶識、異熟、一切種」於《攝大乘論》分別為自相、果相、因相。

⁸⁹ （1）參見護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷 2（大正 31，10a11-20）；演培法師，《成唯識論講記》（一），pp.594-603；印順法師，《大乘起信論講記》，pp.203-204；井上玄真著，白湖无言譯，《唯識三十論講話》pp.106-111。

（2）阿賴耶識的所緣、行相之關係收攝如下：



⁹⁰ 世親造，〔唐〕玄奘譯，《唯識三十論頌》（大正 31，60b4-5）。

⁹¹ （1）世親造，〔唐〕玄奘譯，《辯中邊論》卷 1〈1 辯相品〉（大正 31，464b16-24）：

虛妄分別有，於此二都無；此中唯有空，於彼亦有此。

論曰：「虛妄分別有」者，謂有所取、能取分別。「於此二都無」者，謂即於此虛妄分別永無所取、能取二性。「此中唯有空」者，謂虛妄分別中，但有離所取及能取空性。「於彼亦有此」者，謂即於彼二空性中，亦但有此虛妄分別。若於此非有，由彼觀為空；所餘非無故，如實知為有。若如是者，則能無倒顯示空相。

（2）亦參印順法師，《印度佛教思想史》，第七章，第二節〈瑜伽行者對一般大乘經的見解〉，pp.255-256。

生」。⁹²

第二頌，明種子識與前七識，互相熏生，為三類分別——識生起不斷的因，與《攝論》等相同。

有分別「識」而沒有所分別的「義」，《唯識三十論》（及《辯中邊論》）可說是極端的「唯識無義」說。

（參）諸論「唯識」義不盡相同（p.337）

《唯識三十論》的研究者與注釋者，也要注意，到，《攝大乘論》的「由二性」成立唯識；《莊嚴經論》的「所取及能取，……是說依他起」⁹³。

對古師的論典，不但要了解他，還要會通、決擇、發展，所以對《唯識三十論》的「唯識」義，雖同樣的依現行識變說，而意見是不能一致了！

柒、唯識——心與境之有、無的見解（pp.337-341）

（壹）玄奘門下所傳四說（pp.337-339）

一、總標四說（pp.337-338）

關於唯識——心、境有無的見解，玄奘門下所傳，共有四說，如《成唯識論述記》卷三本（大正 43，320c）說：

「安惠立唯一分，難陀立二分，陳那立三分，護法立四分」。

安惠是一分說。近見《安慧「三十唯識釋」原典譯註》，的確是唯有分別，無有所分別的一分說。⁹⁴

其實，說一分的，可以有「分別」與「所分別」的一有一無；及「虛妄分別有，於此

⁹² 世親造，〔唐〕玄奘譯，《唯識三十論頌》（大正 31，61a16）：

依他起自性，分別、緣所生。

⁹³ 無著造，〔唐〕波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷 5〈12 述求品〉（大正 31，613c27-28）：所取及能取，二相各三光，不真分別故，是說依他相。

⁹⁴ （1）參見呂澂，《安慧三十唯識釋略抄》（補編 9，272a10-273a3）：

即彼識變是分別、所分別，彼無故，由此一切是唯識。（第十七頌）

如次上釋三種識變，即是分別。云「分別」者，增益義相三界心心所法。如《中邊論》說：「虛妄分別者，三界心心法」。由彼藏識等三種分別自性及相應法有所分別，若器、若我、若色聲等，**彼等體性是無**，故說是識變分別，所緣是無故。謂惟因緣或順或違而起，此外無有。廣說乃至增益性故，應知識所緣是無。復欲離增損兩邊故，說由此一切是唯識。云「由此（第三轉聲）」者，即是此故。（第五轉聲）如彼轉變自性分別，**彼所分別是無**，此則無境故，一切是唯識。一切，謂三界及無為。唯聲、意在遣心外境。云「是」者，填頌之辭。

（2）參見呂澂，《安慧三十唯識釋略抄》（補編 9，274a10-13）：

由彼彼分別，分別彼彼事，即彼是遍計自性，彼無有。（第二十頌）

顯示內外諸事差別無邊分別故，說由彼彼分別。云「分別彼彼事」者，即內外事。在佛法中，此皆遍計自性。說此因故，云「彼無有」。分別境界諸事，**由無自體為無**。是以彼事唯是遍計自性，非依因緣自性。

二都無」⁹⁵的一有二無，不過思想是相通而一致的。

有一、二、三、四——四說不同，是可信的；而奘 (p.338) 門所解，多少有點揣測，可能由於玄奘所譯《成唯識論》，是雜糅而成的。

二、以（護法說）陳那三分說為主，會通前三說 (pp.338-339)

在說明「唯識」時，以（護法說）陳那三分說為主的，如《成唯識論》卷 1（大正 31，1a-b）說：

- 一 「變，謂識體轉似二分，相、見俱依自證起故。依斯二分施設我法，彼二離此無所依故」。
- 二 「或復內識轉似外境，我法分別熏習力故，諸識生時變似我法，此我法相雖在內識，而由分別似外境現」。

這二說，第一是三分說，第二是二分說。

《成唯識論》是以陳那（及護法）說為主的，所以說：「變謂識體轉似二分」⁹⁶。二分以外有「識體」，就是三分說。

如說「變謂識生轉似二分」⁹⁷，不就是二分說嗎？

類似的文句而意義不同的，如《成唯識論》卷 7（大正 31，38c）說：

- 一 「三能變識及彼心所，皆能變似見相二分，立轉變名。所變見分，說名分別，能取相故。所變相分，名所分別，見所取故」。
- 二 「或轉變者，謂諸內識，轉似我法外境相現。此能轉變，即名分別。……此所執境，名所分別，即所妄執實我法性」。

第一是二分說；第二是一分說，與安慧釋相合。這二說，本來與卷一的二說相當，但《成唯識論》依陳那（三分）說，所以「識能變似見相二分」⁹⁸，引申為「識體轉似二分」⁹⁹，成為三分說 (p.339)。

（貳）釋四說的內涵 (pp.339-341)

一、一分說與二分說 (p.339)

《攝論》的「唯識」與「二性」，就是一分說與二分說，意義本來是相通的。

但著重「唯識」的，以為所分別（境）是無體的遍計所執性，一切唯是識——分別的顯現。

而著重「二性」的，以為識能變似見、相分。呈現於心識——分別的對象，是相分——所分別，也是由識種所變現，與見分——分別有同樣的存在意義。

⁹⁵ 世親造，〔唐〕玄奘譯，《辯中邊論》卷 1〈1 辯相品〉（大正 31，464b16）。

⁹⁶ 按：即第一組引文（卷 1）的第一段。

⁹⁷ 按：即第一組引文（卷 1）的第二段。

⁹⁸ 按：即第二組引文（卷 7）的第一段。

⁹⁹ 按：即第一組引文（卷 1）的第一段。

如安慧說「唯識」無境——一分說，西藏相傳，這是「無相唯識」。難陀、火辨等，是「識似見相二分」的二分說，也就是「有相唯識」。¹⁰⁰

二、三分說與四分說 (pp.339-341)

(一) 總說——依「有相唯識」而發展的 (p.339)

三分說、四分說，都是同意「有相唯識」而發展所成的。

(二) 別釋 (pp.339-340)

1、三分說的意義 (pp.339-340)

(1) 三分說的內容——相分，見分，自證分 (p.339)

三分說——相分，見分，自證分，是依據陳那《集量論釋》〈現量品〉的，如《成唯識論》引偈說：「似境相所量；能取相、自證，即能量及果：此三體無別」¹⁰¹。

量 (pramāṇa)，是正確的認識。凡是認識，必有「所量」的境相——相分，是識所顯現的。能取相是見分，是識——(能)「量」。在能取所取時，有能知對境了解的識自體，也就是「量果」。對於心(心所)的能知方面，分為量與量果，所以成為三分。

(2) 依自證分能憶知前念 (p.339)

陳那以為：如沒有自證分，就沒有量果。即使能取境相，但以後的識體，由於沒有自知取境，所以不能自憶心心所了境的情形。

對於這一問題，說一切有部 (Sarvāstivāda) 等，認為念 (smṛti) 有憶念過去的作用，所以當時雖沒有能知自心，但後念能憶念以前的心。

陳那以為：憶念是心所法，念也還是具足三分的，否則後念也不能憶知前念了。所以在所引的偈頌下，又有一偈說：憶念也有量與量果二分。¹⁰²

(3) 三體無別而用有差別——以「自證分」證知「見分」 (pp.339-340)

在唯識學中，相分(所量)、見分(量)、自證分(量果)，「此三體無別」。¹⁰³沒有 (p.340) 別體而用有差別，所以可立為三分。《佛地經論》提到三分時，就說：「如

¹⁰⁰ 一分說與二分說：

	一分說	二分說
特色	著重「唯識」 ——只有「分別」，而無「所分別」。	著重「二性」 ——識能變似見、相二分。
代表人物	安慧	難陀、火辨等
西藏名為	無相唯識	有相唯識

按：印順法師，《印度之佛教》，第十六章，第四節〈虛妄唯識者之分流〉，p.298、p.302 稱此二為「相分假有」與「相分實有」。

¹⁰¹ (原書 p.357, n.16) 護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷 2 (大正 31, 10b15-16)。陳那造，法尊譯，〈集量論釋略抄〉，《內學》第 4 輯，p.11。

¹⁰² 陳那造，法尊譯，《集量論略解》卷 1 (補編 9, 345a14-15)：

亦由後時念，成二相自證，不受無此故；若由餘識受，無窮彼亦念，如是于餘境，不轉見彼故。

¹⁰³ 護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷 2 (大正 31, 10b15-16)。

是三分，不一不異」¹⁰⁴。

瑜伽唯識學，淵源於說一切有部及經部（*sutrāntika*），堅守「指不自指，刀不自割」的原則，否認一剎那中，心能自知。現在自證分與見分，是內心的二分，那就可說自證分證知見分的了境情形了。

2、四分說的意義（p.340）

（1）解決三分說留下的問題（p.340）

陳那的三分說，留下待解的問題：自證分能證知見分，那又有誰來證知自證分呢？

自證分也是不能自知的，因而有護法的四分說，如《成唯識論》說：「若細分別，應有四分。三分如前（所說），復有第四證自證分；此若無者，誰證第三」¹⁰⁵？

（2）四分說的問題與解決方法——有部的展轉論法（p.340）

護法的四分說，問題還沒有解決：證自證分又有誰來證知呢？如立證證自證分，那樣的一直推論下去，也不能解脫這問題的困境。

好在說一切有部，傳下巧妙的論法，可以採用。如「生」能生一切，誰又生這「生」呢？有「生生」能生於「生」。那「生生」又由誰生呢？說一切有部立展轉論法：「生」能生「生生」，「生生」能生「生」；「生」與「生生」，展轉相生，解免了無窮生的過失。¹⁰⁶

「得」也是這樣：「得」能得「得得」，「得得」能得於「得」。「得」與「得得」，展轉相得，難題也就解決了。¹⁰⁷

四分說者採用了這一論法：「證自證分」能證「自證分」，「自證分」能證「證自證分」，後二分展轉相證知，所以四分說就圓滿了。

（參）結說——是為了論究心識自知而引起的（pp.340-341）

三分，四分說，堅守「心不自知」的原則，其實是融攝了大眾部（*Mahāsāṃghika*）所說：心能知他，也能自知的意義。¹⁰⁸

¹⁰⁴（原書 p.358，n.17）親光造，〔唐〕玄奘譯，《佛說佛地經論》卷 3（大正 26，303b10-12）。

¹⁰⁵（原書 p.358，n.18）護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷 2（大正 31，10b17-18）。參閱親光造，〔唐〕玄奘譯，《佛說佛地經論》卷 3（大正 26，303b13-20）。

¹⁰⁶〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 39（大正 27，200c25-201a1）：

諸行生時，九法俱起：一者、「法」，二者、「生」，三者、「生生」，四者、「住」，五者、「住住」，六者、「異」，七者、「異異」，八者、「滅」，九者、「滅滅」。

此中，「生」能生八法，謂「法」及三相、四隨相。「生生」唯生一法，謂「生」。

由此道理，無「無窮失」。

¹⁰⁷〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 158（大正 27，801b2-4）：

一剎那中但有三法：一、「彼法」，二、「得」，三、「得得」。

由「得」故，成就「彼法」及「得得」。由「得得」故，成就「得」。

由更互相得故，非無窮。

¹⁰⁸〔北涼〕浮陀跋摩共道泰等譯，《阿毘曇毘婆沙論》卷 5〈智品〉（大正 28，31c10-12）：

如摩訶僧祇部作如是說：「自體能知自體。如燈是照性，能自照亦能照他。彼智亦爾：是智性，能自知亦能知他。」

總之，三分說是成立於依識自體，似現見分與相分的意義。

說明唯識變現，實不外乎「唯識」與「二性」。三分、四分，是 (p.341) 為了論究心識自知而引起的。

捌、唯識教學之「轉依」(pp.275-280)

(壹) 瑜伽行派以「轉依」說明佛法的宗旨 (pp.275-276)

佛法，主要是為了轉迷啟悟，轉雜染為清淨；瑜伽行派因此而提出轉依(āśraya-parāvṛtti)一詞。轉依是轉生死為涅槃(nirvāṇa)，轉迷妄為菩提(bodhi)；生死雜染等所依轉去了，轉而 (p.276) 顯現成就的，名為轉依。¹⁰⁹

(貳)「佛法」與「大乘佛法」關於「依」的詮釋 (p.276)

「佛法」說「依於緣起」。

「大乘佛法」說：

「依於勝義」¹¹⁰，「依無住本立一切法」¹¹¹；

或說「依如來藏故有生死，依如來藏故涅槃」¹¹²。

含義雖可能不同，而以「真常」為依，卻是一致的。

(參) 瑜伽行派對轉依的說法 (p.276)

瑜伽行派怎樣的說明轉依呢？

一、《瑜伽師地論》(p.276)

《瑜伽師地論·本地分》說：「與一切依不相應，違背一切煩惱諸苦流轉生起，轉依所顯真無漏界」；¹¹³轉依是一切依寂滅的無漏界(anāsrava-dhātu)。

〈攝決擇分〉以阿賴耶識成立還滅說：「阿賴耶識是一切戲論所攝諸行界。……由緣真如境智，修習多修習故而得轉依；轉依無間，當言已斷阿賴耶識」。生死雜染是以阿賴耶識為依的，阿賴耶識滅而得轉依。「轉依是常」¹¹⁴；「真無相界」，「清淨無為離垢真法界」¹¹⁵，「是有」¹¹⁶，「無戲論相，又善清淨法界為相」¹¹⁷，「非眾緣生，無生

¹⁰⁹ 參閱印順法師，《如來藏之研究》，pp.218-227。

¹¹⁰ 詳參印順法師《印度佛教思想史》，第三章，p.94。

¹¹¹ 詳參印順法師《印度佛教思想史》，第三章，p.100。

¹¹² 詳參《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1 (大正 12, 222b5-14)；《大寶積經》卷 119 (大正 11, 677c7-678a1)。

¹¹³ (原書 p.276, n.52)《瑜伽師地論》卷 50 (大正 30, 577b)。

¹¹⁴ 《瑜伽師地論》卷 51 (大正 30, 581c9-11)：

又阿賴耶識體是無常，有取受性。轉依是常，無取受性，緣真如境聖道，方能轉依故。

¹¹⁵ 《瑜伽師地論》卷 80 (大正 30, 748a14-19)：

問：諸阿羅漢住有餘依涅槃界中，住何等心，於無餘依般涅槃界，當般涅槃？答：於一切相不復思惟，唯正思惟真無相界，漸入滅定，滅轉識等；次異熟識捨所依止。由異熟識，無有取故，諸轉識等不復得生，唯餘清淨無為離垢真法界在。

¹¹⁶ 《瑜伽師地論》卷 80 (大正 30, 748b10-12)：

問：於無餘依涅槃界中，般涅槃已所得轉依，當言是有，當言非有？答：當言是有。

無滅」¹¹⁸。總之，轉依是轉生死雜染而得清淨法界，也就是不可思議的般涅槃界。¹¹⁹

二、《大乘莊嚴經論》(pp.276-277)

(一)〈菩提品〉：以無漏界顯圓滿佛身來說明轉依 (p.276)

《大乘莊嚴經論》是大乘不共法，〈菩提品〉中，以「一切種智為佛身（之）體」，是轉依所成的，如說：「二障種恒隨，彼滅極廣斷，白法圓滿故，依轉^{轉依}二道成」。眾生無始以來，有二種障的種子隨逐（阿賴耶識）。現在徹底的、全部的斷滅了，也就是生死依轉滅了，那就「佛體與最上圓滿白法相應」；「一、得極清淨出世智道，二、得無邊所識境界智道，是名轉依」。¹²⁰

這似乎只是轉去雜染法，轉得清淨法，而實轉依是要「緣真如（圓成實性）清淨境智」修習而得的。所以轉依，是以無漏界而顯出圓滿究竟清淨的佛身。這樣，〈菩提品〉廣說無漏（法）界甚深，也就是顯佛身的甚深。

(二)〈述求品〉約四種自在明轉依所成 (pp.276-277)

《論》中約種種轉變，而說明種^(p.277)種功德。〈述求品〉說：「自界及二光」。¹²¹自界是阿賴耶種子識，二光是能取與所取的顯現；能取與所取的顯現，都有三類。

這樣，轉依就是：「如是種子轉，句、義、身光轉，是名無漏界，三乘同所依。意、受、分別轉，四種自在得，次第無分別，剎土、智、業故」。¹²²

上一頌是：阿賴耶種子識滅了，所取的句等三種顯現也滅了，這就是轉依的無漏界，通於三乘的般涅槃。

次頌說：能取顯現的意、受（五識）、分別（意識）也轉滅了，能轉得平等、剎土、智、業等自在。

約種種依來說轉依，《攝大乘論》也還是這樣，約五蘊而別別的說轉依功德。¹²³

¹¹⁷ 《瑜伽師地論》卷 80（大正 30，748b12-13）：

問：當言何相？答：無戲論相。又善清淨法界為相。

¹¹⁸ 《瑜伽師地論》卷 80（大正 30，748b13-18）：

問：何因緣故，當言是有？答：於有餘依及無餘依涅槃界中，此轉依性皆無動法；無動法故，先有後無不應道理。又此法性非眾緣生，無生、無滅。然譬如水澄清之性；譬如真金調柔之性；譬如虛空離雲霧性。是故轉依當言是有。

¹¹⁹ （原書 p.276，n.53）《瑜伽師地論》卷 51（大正 30，581c）、又卷 80（大正 30，748a-b）。

¹²⁰ （原書 p.276，n.54）《大乘莊嚴經論》卷 3（大正 31，602c-603a）。

¹²¹ （原書 p.277，n.55）《大乘莊嚴經論》卷 4（大正 31，613a）。

¹²² （原書 p.277，n.56）《大乘莊嚴經論》卷 5（大正 31，614b）。

¹²³ （1）《攝大乘論本》卷 3（大正 31，149b29-c7）：

復次，法身由幾自在而得自在？略由五種：

一、由佛土、自身、相好、無邊音聲、無見頂相自在，由轉色蘊依故。

二、由無罪無量廣大樂住自在，由轉受蘊依故。

三、由辯說一切名身句身文身自在，由轉想蘊依故。

四、由現化、變易、引攝大眾、引攝白法自在，由轉行蘊依故。

五、由圓鏡、平等、觀察、成所作智自在，由轉識蘊依故。

（2）印順法師，《攝大乘論講記》，pp.497-503。

（三）依佛身之三身明轉依之能依與所依 (p.277)

無漏法界的最清淨，也就是一切種智 (sarvākārajñatā) 為佛身的最圓滿。

佛身，「佛法」只說人間的釋尊。「大乘佛法」以釋尊為示現的，稱究竟圓滿的佛為「法身」或「法性生身」。

《莊嚴論》立三身：自性身 (svabhāva-kāya)，也就是法身 (dharma-kāya)；受用身 (saṃbhoga-kāya)；變化身 (nirmāṇa-kāya)。菩薩廣大修行而功德圓滿，在淨土中受用法樂，所以特立受用身。這三身，都是由法界 (dharma-dhātu) 清淨而成的。

自性身以「轉依」為相，是受用、變化——二身所依止的。¹²⁴

（四）依佛智之四智明轉依之能依與所依 (p.277)

如約佛智說，立四智：大圓鏡智 (ādarśa-jñāna)，平等性智 (samatā-jñāna)，妙觀察智 (pratyavekṣaṇa-jñāna)，成所作智 (kṛtyānuṣṭhāna-jñāna)。

漢譯本說：「八、七、六、五識，次第轉得故」，就是一般所說的「轉八識，成四智」，但梵本沒有轉八、七、六、五識的文義。

四智中，圓鏡智如如「不動」為其他三智的所依。¹²⁵

（五）結說 (pp.277-278)

《大乘莊嚴經論》的思想體系 (p.278) 是這樣：有漏雜染法，依「自界」——阿賴耶識種子而顯現；轉依所得的無漏清淨法，依無漏（法）界。

依無漏界而說三身，自性身為所依；說四智，大圓鏡智為所依。自性身與大圓鏡智，可能只是約身、約智的不同說明而已。

三、《攝大乘論》 (pp.278-280)

（一）阿賴耶識為「染淨依」 (p.278)

I、標宗 (p.278)

¹²⁴ (1) (原書 p.277, n.57) 《大乘莊嚴經論》卷 3 (大正 31, 606a-b)。

(2) 《大乘莊嚴經論》卷 3 〈10 菩提品〉(大正 31, 606b6-12)：

偈曰：性身及食身，化身合三身，應知第一身，餘二之依止。

釋曰：一切諸佛有三種身：一者、自性身，由轉依相故。二者、食身，由於大集眾中作法食故。三者、化身，由作所化眾生利益故。此中應知，自性身為食身、化身依止，由是本故。

¹²⁵ (1) (原書 p.277, n.58) 《大乘莊嚴經論》卷 3 (大正 31, 606a-b)。

(2) 《大乘莊嚴經論》卷 3 〈10 菩提品〉(大正 31, 606c22-607a2)：

偈曰：四智鏡不動，三智之所依，八七六五識，次第轉得故。

釋曰：「四智鏡不動，三智之所依」者，一切諸佛有四種智：一者、鏡智，二者、平等智，三者、觀智，四者、作事智。彼鏡智以不動為相，恒為餘三智之所依止。何以故？三智動故。

「八七六五識，次第轉得故」者，轉第八識得鏡智，轉第七識得平等智，轉第六識得觀智，轉前五識得作事智，是義應知。

※四智，鏡智 Ādarśa-jñāna，平等 Samatā-j.，觀 Pratyavekṣā-j.，作事. Kṛtyānuṣṭhāna-j.。

《攝大乘論》，思想上有了進一步的發展。

依《阿毘達磨大乘經》，立〈所知依分〉，「所知（一切法的所）依即阿賴耶識」。煩惱、業、生——三種雜染，世間、出世間——二種清淨，都依一切種子阿賴耶識而成立，所以阿賴耶識是「染淨依」。

2、釋義 (p.278)

然而有一問題，阿賴耶識是虛妄的，有漏雜染的，怎麼清淨無漏法能以阿賴耶為依，從染依而轉成淨依呢？

《攝論》是無漏新熏說，解說為：出世的無漏心，「從最清淨法界等流，正聞熏習種子所生」。聞熏習「寄在異熟識中，……然非阿賴耶識，（反而）是彼對治種子性。……此熏習非阿賴耶識，是法身，解脫身攝」。

在進修中，正聞熏習的種子漸增，有漏雜染的種子也就漸減，「一切種所依轉已，即異熟果識及一切種子，無（雜染）種子而轉，一切種永斷」。¹²⁶一切種子沒有了，阿賴耶異熟果識也就轉滅了。

3、結說 (p.278)

依《攝論》說：正聞熏習到出世心種子，「寄在異熟（阿賴耶）識中」，而「非阿賴耶識所攝」，是法身、解脫身攝的。這可以說：清淨無漏熏習，表面上是依阿賴耶識，而實際是依於法身的。「依法身」，那就通於以法界為依，以如來藏（tathāgata-garbha）為依了。

(二) 約三自性說轉依 (pp.278-280)

1、約通二性的依他起說 (pp.278-279)

《攝論》說到轉依得涅槃，約三自性說。¹²⁷

所依止性，是「通二分依他起性；轉依謂即依他起性對治起時 (p.279)，轉捨雜染分，轉得清淨分」，¹²⁸轉得的依他起清淨分，就是離染的圓成實性，就是涅槃。

說到轉依得菩提，佛智也立三身。「自性身者，謂諸如來法身，一切法自在轉所依止故」。

法身五相¹²⁹中，第一「轉依為相，謂轉滅一切障雜染分依他起故，轉得解脫一切障，

¹²⁶ (原書 p.278, n.59)《攝大乘論本》卷上(大正 31, 136c)。

¹²⁷ 參閱印順法師，《如來藏之研究》，pp.211-215。

¹²⁸ (原書 p.279, n.60)《攝大乘論本》卷下(大正 31, 148c)。

¹²⁹ 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷 3 (大正 31, 149b1-24)：

諸佛法身以何為相？應知法身略有五相：

一、轉依為相，謂轉滅一切障雜染分依他起性故，轉得解脫一切障於法自在轉現前清淨分依他起性故。

二、白法所成為相，謂六波羅蜜多圓滿得十自在故。此中壽自在，心自在，眾具自在，由施波羅蜜多圓滿故。業自在，生自在，由戒波羅蜜多圓滿故。勝解自在，由忍波羅蜜多圓滿故。願自在，由精進波羅蜜多圓滿故。神力自在五通所攝，由靜慮波羅蜜多圓滿故。智自在，法自在，由般若波羅蜜多圓滿故。

三、無二為相，謂有無無二為相，由一切法無所有故，空所顯相是實有故。有為無為無二為

於法自在轉現前清淨分依他起性故」，是無邊功德白法莊嚴的常住法身。

說到法身的自在，約轉五蘊依說；第「五、由圓鏡、平等、觀察、成所作智自在，由轉識蘊依故」。轉識蘊得四智，也沒有分別，轉什麼識得什麼智。

法身依四智自在而得自在，似乎四智都屬法身，但《論》上又說：「一由清淨，謂轉阿賴耶識得法身故」。¹³⁰

轉依的依，都約依他起性說，而且是約通二性的依他起說。

2、《攝論》依他通二分之困境與解答 (p.279)

(1) 依他通二分的依據 (p.279)

這樣，《攝大乘論》的思想，有先後的一貫性，當然還有一難解的結。

《論》初立〈所知依分〉，所知是雜染、清淨的一切法，就是三自性：遍計所執性是雜染分，圓成實性是清淨分，依他起是可通於二分——雜染、清淨的。雜染清淨法的因，依此而有雜染清淨的，名為所知依。這是依《阿毘達磨大乘經》造的；經頌的「無始時來界，一切法等依」，應該是這樣的。

瑜伽行派的三自性說，從虛妄分別的依他起性說起；虛妄分別——心心所法的根本，是阿賴耶識。依他起性，一般也是約雜染說的，《攝大乘論》已依《阿毘達磨大乘經》，說到依他起通二分了。「雜染清淨性不成故」，所以隨染而成遍計所執性，隨淨而成圓成實性。依此來說轉依，就是轉雜染分依他起，成清淨分依他起——圓成實性。

(2) 阿賴耶識不通清淨而為清淨種所依之理由 (pp.279-280)

那麼，依他起性的阿賴耶識，為什麼不說通二分呢？

問題就在這裡：「(280) 阿賴耶」是雜染的，為《阿含經》¹³¹以來的一致論定；通三乘的《瑜伽師地論》，也這樣說，所以《攝論》也還說是雜染的（要等到《楞伽

相，由業煩惱非所為故，自在示現有為相故。異性一性無二為相，由一切佛所依無差別故，無量相續現等覺故。此中有二頌：我執不有故，於中無別依；隨前能證別，故施設有異。種姓異、非虛、圓滿、無初故，無垢依無別，故非一、非多。

四、常住為相，謂真如清淨相故，本願所引故，所應作事無竟期故。

五、不可思議為相，謂真如清淨自內證故，無有世間喻能喻故，非諸尋思所行處故。

¹³⁰ (1) (原書 p.279, n.61) 《攝大乘論本》卷下 (大正 31, 149a-c)。

(2) 《攝大乘論本》卷 3 (大正 31, 149c16-25)：

應知法身由幾佛法之所攝持？略由六種：

一、由清淨，謂轉阿賴耶識得法身故。

二、由異熟，謂轉色根得異熟智故。

三、由安住，謂轉欲行等住得無量智住故。

四、由自在，謂轉種種攝受業自在，得一切世界無礙神通智自在故。

五、由言說，謂轉一切見聞覺知言說戲論，得令一切有情心喜辯說智自在故。

六、由拔濟，謂轉拔濟一切災橫過失，得拔濟一切有情一切災橫過失智故。

應知法身由此所說六種佛法之所攝持。

¹³¹ 詳參印順法師《印度佛教思想史》，p.25。

經》與《密嚴經》，¹³²阿賴耶才具有清淨性)。同時，《阿毘達磨大乘經》是不共大乘法，與聲聞佛法隔著一層。

無著的時代，細意識持種，說明雜染與清淨，是「一分經為量者」所共信的。虛妄的微細識持種，也是引聲聞迴入大乘的方便，所以《攝論》依《阿毘達磨大乘經》而造，還是以雜染的阿賴耶識為所知依。阿賴耶是雜染的，怎麼能說是清淨熏習所依？這才有依附阿賴耶識，而實是法身所攝的解說。

3、結說 (p.280)

依他起性通二分說，可說是「佛法」的「依於緣起」，「大乘佛法」的「依於法性」——二者的折中調和；與龍樹的「緣起即空性」說，異曲同工！

¹³² 詳參印順法師《印度佛教思想史》，第八章，pp.299-306。

【附錄】虛妄唯識與真常唯心之教學及觀行要義

甲一、虛妄唯識系之觀行教學要義

乙一、明施教意趣

一切法無性，善入者能入。

或五事不具，佛復解深密。

壹、虛妄唯識教學概說

次說虛妄唯識系，以《解深密經》，《瑜伽師地論》等為宗依。玄奘所傳的法相唯識，最能表達這一系列的意趣。

《般若經》被說為第二時教（小乘是第一時），《解深密經》是第三時教。無著傳出《瑜伽師地論》，也是在龍樹以後。所以，這一系經論，比般若經論要遲一些。

貳、了義與不了義之不同的界說

（壹）中觀者之見地

勝義，是一切法的究極真性，沒有更過上的，所以勝義就是了義。這是中觀論者，承《般若》、《無盡意經》而確立的見地。（按：參見課本p.390, line 3）

（貳）唯識者之見解

但《解深密經》以了義與深密（不了義）相對論：

說得顯明易了的，是了義；

說得深隱微密的，是不了義。

因此，在勝義諦中，又有深密與了義的分別。

參、依根機施設深密與了義教學

依佛說的《解深密經》去理解，勝義法空性，所以有深密與了義，是根機的問題。

（壹）為五事具足者說一切法無自性

如經上說：『一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃。於是經中，若諸有情(1)已種上品善根，(2)已清淨諸障，(3)已成熟相續，(4)已多修勝解，(5)已能積集上品福德智慧資糧，彼若聽聞如是法已，於我甚深密意言說，如實解了。於如是法，深生信解；於如是義，以無倒慧如實通達。依此通達善修習故，速疾能證最極究竟』¹³³。

這可見，對於「一切法無性」的教說，像這類根機成熟的，已有「善入」甚深法性的能力，就能以無倒修慧，「能」證能「入」，也就不需要佛說《解深密經》了。

（貳）為五事不具者說《解深密》

但「或」有「五事不具」足的，對於一切法無性的教說，就有了問題。

一、信而不解者

經上說：(1)種上品善根，(2)清淨諸障，(3)成熟相續，(4)多修勝解，但還沒有積集上品的福智資糧。這一類有情，有的聽了，就覺得甚深甚深，雖能信仰，但不能解了。

二、信而誤解者

¹³³ 【原書注 90】《解深密經》卷 2〈5 無自性相品〉（大正 16，697a23-b9）。

有的聽了，雖能信仰，不能解了，卻要照著自己的意見去解說，以為一切法無自性空，就是什麼都沒有（龍樹稱之為方廣道人）。結果是對自己毫無利益，反而退失智慧。從他聽法的人，⁽¹⁾有的跟著他執著無見，⁽²⁾有的就反對一切法性空教。

三、不信不解者

還有，五事都不具足的，聽了一切法無性空的教說，不信不解說：『此非佛語，是魔所說』¹³⁴。

正如龍樹所說：『聲聞五百部，……聞說般若諸法畢竟空，如刀傷心』¹³⁵。

四、結說

對於這信而不解的，信而誤解的，不信又不解的鈍根，「佛」所以又說「解深密」經：『我依三種無自性性，密意說言一切諸法皆無自性』¹³⁶。

簡單的說：依三無性，遣除遍計所執性，說一切法無自性。其實，緣起法——依他起性，寂滅法性——圓成實性，是有自性的，並非一切都沒有。有的是非有，有的是實有，這才(3)不信不解的，也不反對了。

(2)誤解以為什麼都沒有的，也不誤解了。

(1)有信而不解的，也可依著進修了。

肆、會通《解深密》與《般若》之教學

(壹) 依《解深密經》說

依經文的敘述去了解，在五事具足的，[確知]於一切法無自性空能成立一切法、能[依著]修能證的根機來說，這還不是了義教嗎？

如根機不夠，五事不具足，[認為]於一切法無自性空不能成立一切法，或者破壞一切法，這才成為深密難解，而需要佛的淺顯解釋了。

(貳) 依龍樹論說

龍樹論意也如此：如大海，人以為極深，而羅睺羅阿修羅王，站在大海裏，水不過臍，這深個什麼呢！¹³⁷

又如山民聽說鹽能美味，就抓一把鹽來吃，結果是鹹苦不堪。鹽能美味，這在一般人，是怎樣的明白，而在無知的山民心裏，卻成為秘密難懂了。¹³⁸

(參) 結說

所以深與不深，密與不密，不在乎法的本身，而在乎聽眾的根機。

這樣，《般若經》等說一切法無性空，一切唯名唯假，對般若法會的根性來說，是究竟的了義教。

不過在五事不具的根性看來，深而又密，這所以又要解釋一番；淺顯明了，能信能解，

¹³⁴ 【原書注 91】《解深密經》卷 2〈5 無自性相品〉（大正 16，697a23-b9）。

¹³⁵ 【原書注 92】《大智度論》卷 63（大正 25，503c1-5）。

¹³⁶ 【原書注 93】《解深密經》卷 2（大正 16，694a13-15）。

¹³⁷ 《大智度論》卷 31（大正 25，290b8-11）。

¹³⁸ 《大智度論》卷 18（大正 25，194a18-24）。

覺得這才是了義法門。

乙二、顯唯識要義

丙一、觀假實二自性

或是無自性，或是自相有。

壹、一切法應有假、實二類

無著所傳的瑜伽法門，依《解深密經》的顯了說，站在五事不具的根性來說話。以為：一切無自性，一切假有，這是等於說什麼都沒有，是不能成立一切法的，所以應有假有無自性、實有自性的二類，『依實立假』才對。

如說：『譬如要有色等諸蘊，方有假立補特伽羅；非無實事而有假立補特伽羅。如是，要有色等諸法實有唯事（可以「實有的十八界性」作同義語），方可得有色等諸法假說所表；非無色等諸法實有唯事而有色等假說所表。若唯有假，無有實事，[則]既無依處，假亦無有，是則名為壞諸法者』¹³⁹。

貳、世俗之一切分為二類

（壹）總說

這在《解深密經》中，就分世俗為二類：『云何諸法遍計所執相？謂一切法假名安立自性差別，乃至為令隨起言說。云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性』¹⁴⁰。

（貳）別釋

遍計所執相：『此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無自性性』；
[按：此中之解釋，同時說明《般若經》之「一切法無自性」之涵義，即「遍計所執相」法之所以是「無自性」，是依「非自相安立」而說其「無自性」。]

而依他起是：『此由依他緣力故有，非自然有，是故說名生無自性性』¹⁴¹。

（參）結說

所以這一系的根本立場：

一、或是無自性

「或是無自性」的假有，叫做假說自性，遍計所執相。

二、或是自相有

「或是自相有」的『實有唯事』，叫做離言自性，依他起性。

參、中觀與唯識對世俗一切之看法異同

（壹）關於依他起

一、唯識家（自相有）

因緣生法是自相有的，是一切法的緣生自性。或說為十八界性，界也就是自性不失的意義（按：即「離言自性」）。

¹³⁹ 【原書注 94】《瑜伽師地論》卷 36（大正 30，488b22-27）。

¹⁴⁰ 【原書注 95】《解深密經》卷 2〈4 一切法相品〉（大正 16，693a15-25）。

¹⁴¹ 【原書注 96】《解深密經》卷 2〈5 無自性相品〉（大正 16，694a15-b7）。

這 不是 執著而實有性的（按：即遍計所執），從因緣生時，就是這樣自性有的。

二、中觀家（似有而實非有）

這與中觀者看作戲論相，似有而實非有的見地，有著根本不同。

[按：唯識家認為，由識種子所生的法，如眼根種子所生起的眼根等，有其穩定之特質，即眼根種子生眼根，不會生出耳根來，這些穩定之特質即所謂的自性；中觀家認為，這些穩定之特質也會壞滅，會壞滅的東西，就不是真實。二家同認為這些特質會生滅，而唯識家從「穩定之特質」安立自性；但中觀認為會壞滅的東西就沒有自性，因為有自性代表常恆不變異。]

（貳）關於遍計執

至於依法而執為實有（按：即遍計所執），是無自性的，那是二家公認的了。

肆、會通中觀與唯識之差異

依佛的教說來看，是毫無爭論的。

五事具足的，於一切法無自性空，一切唯假名，了解得空是不礙有的，依空所以成有的，能成立一切法，也就能信解而如實通達了。

五事不具足的，以為一切空是什麼都沒有。[認為]空就是沒有，這當然不能成立一切法，不免誤解（按：認為「空就是沒有」則不免會有「不能成立一切法」這樣一種誤解），那麼依淺顯明了的新解說，說有自相有的『實有唯事』，也就可以信解一切法空，而漸入佛道了！

伍、評論後代唯識學者不解如來意趣

但後代的瑜伽學者，不能體解如來說教的意趣，不知彌勒、無著的教說，是為了五事不具的根性而說，反而以為：不問根機怎樣，非要依《解深密經》的了義說不可。

這樣，問題就來了。

一、以為《般若經》的一切法空說，佛當然如實通達，但說得不明顯，容易誤會，所以非依《解深密經》的新解說不可。

二、雖不敢指斥龍樹，但解說為龍樹的意思與自己（解深密說）一樣，反而堅決反對中觀者——一切法性空、一切唯假名的了義說。甚至說：『不應共語，不應共住』¹⁴²，掀起宗派的鬥爭！

假使能想起還有五事具足的根機，有『以有空義故，一切法得成』的深見，那也許可以各適其機，各弘其道，而不必爭執了！

丙二、觀依識立緣起

緣起自相有，即虛妄分別。

依識立緣起，因果善成立。

壹、明「依他起」以虛妄分別為性

¹⁴² 【原書注 97】《瑜伽師地論》卷 36（大正 30，488c）。

「緣起」而「自相有」的，就是依他起性。

依他起是一切緣起法，但唯識大乘是以唯識為宗，所以依他起是以「虛妄分別」為性的，也就是有漏識（眾生從來沒有無漏現行）。

貳、依阿賴耶識立緣起所生一切法

識有八種，但『根本分別』——為一切法所依止的，是稱為『所知依』的阿賴耶識。「依」阿賴耶根本「識」為依，而「立緣起」所生的一切法。

阿賴耶識，譯為藏識，含藏有無量種子。

依種子生起現行——七識及相應心所，根、塵、器世界；一切法生起時，又熏習成種，藏在阿賴耶識裏。

這樣，阿賴耶識為種子性，一切「因果」都能「善」巧地「成立」了。

參、明因果為自相有

唯識學者是以自相有立一切法的，所以因果也是自相有的。

阿賴耶識為種子性，名為『分別自性緣起』¹⁴³。如眼識種子生眼識，耳根種子生耳根，貪種子生貪，青色種子生青色，黃色種子生黃色，有漏種子生有漏，無漏種子生無漏；什麼種子生什麼現行，什麼現行又熏成什麼種子。

這種種子性，稱為『親生自果功能差別』，是自性生自性的因果觀。

不過自種子而外，還要其他的現緣，才能生果，所以叫依他起。

這可見依自相有種子，生自相有現行的唯識因果觀，與無自性空的因果觀，是怎樣的差別了！

丙三、觀唯識無外境

心外法非有，心識理非無。

達無境唯識，能入於真實。

壹、明心外法非有

依虛妄分別識，種子生現行，現行熏種子的因果來說，「心外法」是「非有」的。

眾生直覺得外境實有，是客觀存在的色——物質。

甚至反省起來，心也好像是所對的境界。

這是無始來的錯亂妄執，由此而執我、執法，都是遍計所執相的，是空無自性的。

貳、明心識理非無

然假必依實，自相有而為一切假所依的「心識」，論「理」是「非無」的。如心識也沒

¹⁴³ 《攝大乘論》卷上（大正 31，134c28-135a5）：

如是緣起，於大乘中極細甚深。又若略說有二緣起：一者、分別自性緣起，二者、分別愛非愛緣起。此中依止阿賴耶識諸法生起，是名分別自性緣起，以能分別種種自性為緣性故。復有十二支緣起，是名分別愛非愛緣起，以於善趣惡趣能分別愛非愛種種自體為緣性故。

有自性，那就一切都不能成立了。

識是虛妄的，但是自相有的。由於無始以來，心、境相應，熏習成種子。所以識（按：即見分）從自種子生時，那以識為性的境相種子（按：即相分），也就生現行，而現起能分別、所分別二相。好像是心、境獨立的，（按：此即遍計執性）其實境不離心，以心識為性的。（按：此即依他起性）

心外的境相（按：遍計執性）雖沒有，而不離心識的境相（按：依他起性），也是有的，從自種子生的（這名為性境¹⁴⁴〔按：依他起性〕；如依心識的想像妄執而成的〔按：遍計執性〕，才是沒有的）。所以依他起的一切因果，都能成立，不過說一切以識為性罷了！這都是自相有的，不可說是空無自性了。

參、明達無境唯識而悟實相

依唯識而成立因果，也就依唯識而立迷悟。眾生不了解外境是唯識的，〔不了解境在心外〕是顛倒錯亂，為執我、執法的根源。因妄執，起煩惱，造業，這都熏習在阿賴耶識裏。業種成熟時，隨業受報，阿賴耶識就名為異熟識，成為生死輪迴的主體了。反之，如依觀而通「達」實「無」外「境」，是無自性的，是「唯識」所現而立的，這就能於依他起而知遍計所執空。

如境相空不可得，虛妄分別識也就因失去對象而不生〔執著〕。境無所得，識也就無所得，就「能」悟「入於」唯識「真實」性——空〔所顯〕相、真相（按：即圓成實相）。真實性是〔於〕依他起自性〔中〕離執所顯的，所以也不能說是空的。如說：『唯所執、依他，及圓成實性；境故、分別故，及二空故說』¹⁴⁵；

『依識有所得，境無所得生；
依境無所得，識無所得生。
由識有得性，亦成無所得；
故知二有得，無得性平等』¹⁴⁶。

¹⁴⁴ 三類境：法相宗之教義。將所緣之對境，依其性質，而類別為三種。即：（一）性境，指真實之境。此境自守其性，並不隨心。即指具有真實體性與作用，由實種子所生起之境。包括第八識之相分（種子五根、器世間）、前五識及五俱（與前五識之任一者同時生起）意識之相分等。……（《佛光大辭典》（一），p.317）

¹⁴⁵ 印順導師，《印度佛教思想史》，p.256：

「唯所執、依他，及圓成實性；境故，分別故，及二空故說」。

這是說：虛妄分別取著的「境」，是遍計所執性；虛妄「分別」的識，是依他起性；二取空性，是圓成實性。依三自性來說唯識，那就是境空（無）、識有，空性也是有的。

¹⁴⁶ （1）【原書注 98】《辯中邊論頌》〈1 辨相品〉（大正 31，477c17-22）。

（2）印順導師，《印度佛教思想史》，p.380：

「依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生。由識有所得，亦成無所得，

[《印度佛教思想史》，p. 380：

頌文大意，是唯心（唯識）觀：

依唯心而境不可得；（『依識有所得，境無所得生』）

進而（與境相對的）心也無所得。；（『依境無所得，識無所得生』）

心[、]境不現時，有空相（無顯現的）顯現；

進一步，空相也泯寂了，就是「都無顯現的瑜伽」——空（所顯）性。；（『由識有得性，亦成無所得；故知二有得、無得性平等』）

《華雨集》第一冊，pp. 243-244：

唯識宗成立唯識的層次，也就是修唯識觀的次第，達到無二無別的，平等真如法性。

彌勒菩薩在《辯中邊論》中，說得還要清楚，如說：

『以識有所得，境無所得生』。那是說，由於虛妄分別識有，所以知道境是不可得的。

『依境無所得，識無所得生』：那是說，由於境不可得，所以識也不可得了。

『由識有得性，亦成無所得，故知二有得，無得性平等』：心不可得，境不可得，似有能取[、]所取——心[、]境二者，在無得平等性中，是無二無別的。

上面所說的，就是悟入虛妄分別無相的方便。

《辯中邊論》卷 1(CBETA, T31, p. 465a10-15)

由識有得性 亦成無所得

故知二有得 無得性平等

論曰：唯識生時，現似種種虛妄境故，名有所得。

以「所得境」無實性故，「能得」實性亦不得成。

由「能得[之]識」無所得故，「所取」、「能取」二有所得平等，俱成「無所得性」。

肆、結說

識有所得、有自相，依此而成立因果、迷悟，為虛妄唯識系的要義。

這對於五事不具的根性，真可說是善巧極了！

而且依實立假，本是小乘一切有系的根本立場。一切法的實有性，十八界的實有性，以唯識義來解說，這對於攝化小乘有宗而向於大乘一切法空性的教說，不能不說是佛菩薩的難思方便！

甲二、真常唯心系之觀行教學要義

故知二——有得，無得性平等」。

頌文大意，是唯心（唯識）觀：依唯心而境不可得；進而（與境相對的）心也無所得。心境不現時，有空相（無顯現的）顯現；進一步，空相也泯寂了，就是「都無顯現的瑜伽」——空（所顯）性。

乙一、明施教意趣

或以生滅法，縛脫難可立，
畏於無我句，佛又方便攝。

壹、真常唯心系相關教典及成立年代

再說真常唯心系。這是依如來藏——如來界，眾生界，自性清淨心等為本依的。如《如來藏經》、《勝鬘經》、《楞伽經》等經，《寶性論》、《大乘起信論》等論說。在印度及中國，這一系的弘揚，是比般若經論遲一些。

貳、如來藏教學之施設意趣

(壹) 明中觀瑜伽之核心要義為無常無我論

中觀者依徹底的我[、]法無自性（無我）說，緣起是如幻的生滅，與無常、無我的法印相合。

唯識者依自相有的立場，說一切法是生滅無常的；種子六義中，第一就是『剎那滅』。對於沒有補特伽羅我，也是徹底的（小乘說一切有及經部，也與唯識相近）。

(貳) 明如來藏教學之應機對象

一·一類眾生難於信解無常無我而可有生死流轉

但這在稱為『附佛法外道』，及神教徒，是極難信解的。沒有我體，怎麼會有輪迴？剎那生滅，那前生與後生，又怎樣連繫？這是佛法中的古老問題，如說：『我若實無，誰於生死輪迴諸趣』¹⁴⁷？

二·佛為此一畏無我句眾生施設如來藏教學

《楞伽經》說：『陰、界、入生滅，彼無有我，誰生？誰滅？愚夫者依於生滅，不覺苦盡，不識涅槃』¹⁴⁸。

大慧菩薩這一段問話，就是代表了一般愚夫——覺得無常、無我，不能成立輪迴，也不能成立解脫。

在愚夫的心想中，一切是生滅的，生滅無常是苦的，那就不能發現盡苦[、]得樂的希望了！這似乎非有常住不變的我才成。

所以佛法內、佛法外，都「或」有這一類眾生，「以」為「生滅法」，對於繫「縛」生死與解「脫」涅槃，都是「難可」安「立」的。

這類眾生，佛說是「畏於無我句」的，就是聽了無我，而怕繫縛解脫不能成立，死後斷滅而畏怯的根性。對於這，「佛又」不能不適應他們，以善巧「方便」來「攝」化了，這就是如來藏法門。

參、如來藏教學之副作用

如來藏說，佛說的經典不少，會使人生起一種意解：在生死眾生，或眾生心中，有如來那樣的體性存在，而具足智慧德相，或說相好莊嚴的。

這與印度的神我說，很接近。所以西藏的覺囊巴派，就依十部大乘經——如來藏說教典，成立神我體系的大乘佛教。

¹⁴⁷ 【原書注 99】《成唯識論》卷 1（大正 31，2b）。

¹⁴⁸ 【原書注 100】《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4（大正 16，510b）。

中國內地也有這一類，以真我的體驗，作為最高的法門。

肆、如來藏教學之真正意趣

好在佛知道眾生愚癡，預先在《楞伽經》裏抉擇了如來藏說的真意義；這是攝化計我外道，而實際與大乘法空性，是一脈相通的。

乙二、顯如來藏義

丙一、觀如來藏為善不善所依

甚深如來藏，是善不善因。

壹、明如來藏為輪迴主體與涅槃佛體

大慧菩薩所代表的眾生，要求生死輪迴的主體，本有涅槃佛體，佛適應這類根性，所以說如來藏。如說：『如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒變現諸趣。……自性無垢，畢竟清淨』¹⁴⁹。

如伎兒的變現諸趣，可說是輪迴主體。

自性無垢，畢竟清淨，就開示了佛身與涅槃的本有，這如一切如來藏經廣說。

貳、明如來藏甚深

如來藏是「甚深」的，如來徹底體證，了了明見；其他利根深智的大菩薩，才能分證。

[按：導師在此預留伏筆，說如來藏是甚深的，意指如來藏為「法空性」，為「如來徹底體證，了了明見；其他利根深智的大菩薩，才能分證。」此下所說，主要是為「畏無我句」眾生所作之開示與教學。]

參、明如來藏之名義

為什麼叫「如來藏」呢？

(壹) 眾生因地本來成就而為雜染所覆

圓滿究竟的佛，在眾生因地，可說本來就成就了。

如說：『如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中，如大價寶，垢衣所纏。如來之藏，常住不變，亦復如是；而陰、界、入垢衣所纏，貪欲、恚、癡、不實妄想塵勞所污』¹⁵⁰。

所以如來藏可解說為：含攝如來一切功德，而主要是為雜染法所覆藏。

(貳) 離煩惱覆藏即名法身

因此，如離了煩惱藏，如來藏也就名為法身了。

肆、依如來藏明眾生與佛平等無差別

(壹) 舉經

以如來藏為輪迴解脫的主體來說：『即此法身，過於恆沙，無邊煩惱所纏，從無始世來，隨順世間，波浪漂流，往來生死，名為眾生』（這就是《楞伽經》的『譬如伎兒變現諸趣』）；

『眾生界即法身，法身即眾生界』¹⁵¹。

¹⁴⁹ 【原書注 101】《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4（大正 16，510b4-10）。

¹⁵⁰ 【原書注 102】《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2（大正 16，489a）。

¹⁵¹ 【原書注 103】《不增不減經》（大正 16，467b6-19）。

〔貳〕釋義

眾生與佛，**平等無差別**。所以在眾生叫眾生界，在菩薩叫菩薩界，在如來叫如來界。
[按：此中所要表達的概念即**體同**而因有無煩惱纏而名異。]

這一法門，在外表上，與印度的吠檀多哲學——大梵（法身）小我（眾生界），是非常類似的。

伍、明如來藏為善、不善因

〔壹〕總說

依如來藏，成立生死與涅槃、眾生與佛，所以說：「是善不善因」，就是為不善的生死雜染因，也為善的清淨佛果因。

〔貳〕別釋「因」義

一、明「因」義有多種

但因是多種多樣的，如唯識學有十因，有部立六因，這到底是怎樣的因呢？

二、明受玄學影響之錯誤「因」義

有些學者，受到一本萬殊——**從常無而生妙有的玄學影響**，以為：善與不善，是如來藏所本具的，以如來藏為體的，從如來藏所生的。關於這，這裏不能多說。

三、明如來藏「因」義之正觀

〔一〕如來藏是增上緣、能作因

總之，印度的如來藏為因，是自有意義的。如《勝鬘經》說：『如來藏離有為相，如來藏常住不變，是故如來藏是依、是持、是建立；世尊！不離不斷不脫不異不思議佛法。世尊！斷脫異外有為法，依、持、建立者，是如來藏』¹⁵²。

這樣的文句，《無上依經》，《寶性論》，都是一樣的。是依、是持、是建立，這就是因；是增上緣、能作因。

〔二〕舉例說明

例如四大能造 [所]造色，決非以四大為體而發生造色，是依『生、依、立、持、養』——五因而說造¹⁵³；是說不離四大，而造色才可以生起（《楞伽經》的『如遍興造一切趣生』，也是這樣的造）。五因中的依、立、持——三因，也就是經說的『是依、是持、是建立』了。所以，**善與不善，依如來藏而有，而不是以如來藏為體，從如來藏生出來的。**

四、如來藏能為依、持、建立之理由

為什麼如來藏可以為因——依、持、建立？就**因為是常住不變的**。儘管輪迴諸趣，解脫涅槃，**如來藏是常住不變的，為這一切所依止的。**

¹⁵² 【原書注 104】《勝鬘師子吼一乘大方便經》（大正 12，222b）。

¹⁵³ 《俱舍論》卷 7（大正 29，38b）：

……大於所造能為五因。何等為五？謂生、依、立、持、養別故。如是五因，但是能作因之差別。從彼起故說為生因。生已隨逐大種轉故，如依師等說為依因。能任持故，如壁持畫說為立因。不斷因故，說為持因。增長因故，說為養因。如是則顯大與所造為起、變、持、住、長因性。……

有了常住不變的，那些聽說無常無我，而怕輪迴與解脫無著落的，也就可安心了。

如來藏為依止因，可以舉例解說。如太陽、烏雲，依止虛空而有，與虛空不相離。但太陽與烏雲，並不是以虛空為體，也決非從虛空生出來的！

如來藏為生死涅槃因，也就是這樣。¹⁵⁴

五、如來藏為善、不善因之原理

（一）如來藏為不善因之原理

如來藏怎樣的為不善因？

無始以來，就有那些與如來藏不相應的、相離的有為法——陰、界、入，貪、瞋、癡等無邊煩惱，都依如來藏而有；如灰塵的依明鏡而有一樣。

有了這些，生死雜染就流轉不息了。這些都是依如來藏而有的，所以說：『依如來藏故有生死』。

（二）如來藏為善因之原理

怎樣為善因呢？

無始以來，就有那些與如來藏相應的，不可說異，不可分離的不思議佛法（按：此指不思議佛功德。），也依如來藏而有；這就是佛性了。

六、明如來藏非一切法生因之理由

但這與如來藏相應而不異的，為什麼不說[為如來藏所]生，而說依[於如來藏]呢？

(1) 第一，這是無為法，不可以說生。

(2) 還有，如有漏種子在阿賴耶識中，是不可說有別異的。[按：導師此中所說關於「別異」與否之論題，是指「阿賴耶識」與「有漏種子」間同、異的問題。關於阿賴耶識與有漏種子非一、非異之探討，詳細之說明可參考導師《攝大乘論講記》pp. 79-81。]

但只能說從賴耶中的有漏種子，生有漏現行[按：指一切有漏法]，不能說從阿賴耶識生。如說一切從阿賴耶識生，就有一因多果的過失了。所以說不異不離，也不能就說是一。[按：依《攝大乘論》的說明，基本上阿賴耶識是一味的，種子是有各各差別性的。若說由一味的「阿賴耶識」生一切法，則有一因多果的過失。]

同樣的，眾生本具的，能為無漏清淨德性因的[佛功德無漏習氣]，與如來藏不能說有別

¹⁵⁴ 印順導師，《如來藏之研究》，pp.246-247：

《楞伽經》說：「如來之藏是善不善因，能遍興造一切（五）趣（四）生」；所說的因（hetu），是「為依、為住、為建立」的意義。依（niśraya），持（ādhāra），建立（pratiṣṭhā），不是種子生現行那樣，是「依止因」。如大種造色，約「生、依、立、持、養」說，依、持、建立，就是這類的因——能作因（kāraṇa-hetu）。「如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒變現諸趣」，近於外道的神我說。這是「開引計我外道」的方便，如來藏只是真如的異名。如來藏是善不善因，為生死依止，決不是如來藏——真如能生起善惡，流轉生死，只是善惡、生死依如來藏而成立，如雲霧依於虛空一樣。雲霧依於虛空，虛空自性還是那樣的明淨，雖然似乎虛空晦昧而失去明淨，其實是不見而不是虛空有任何變化。所以《經》上接著說：「離無常過，離於我論，自性無垢，畢竟清淨」。為了化導沒有常住法就不能成立生死流轉的凡夫見，所以說如來藏為因為依。

異的[佛功德無漏習氣]，也只能說『依如來藏』，為依、為持、為建立。[按：導師此中以「阿賴耶識」與「有漏種子」非一非異的關係，說明「如來藏」與「無漏清淨德性因的無漏習氣」亦是非一非異的關係。《如來藏之研究》pp. 247-248：「如來藏名藏識中，生七識的習氣，是剎那kṣaṇa，是有為生滅法；另有無漏習氣，是非剎那，也就是不生滅的無為法。這裏，顯然與瑜伽學不同。瑜伽學以為：無漏習氣也是剎那生滅的，所以佛果的四智菩提，也還是有為生滅的……。

魏譯...『楞伽經』所說的剎尼迦——剎那，是與如來藏相離的，所以是空śūnyatā的；無漏習氣是（非剎那）不空aśūnya的。空是有為生滅的，不空是無為不生滅的。……依於如來藏的煩惱等有為法，是空的；依於如來藏，與如來藏不離不異的，無量無邊的不思議佛法，是不空的。如來藏是真如的異名，是一切法無差別性，無漏功德不是從真如生的，而是與真如不離不異的無漏習氣所顯的。經修習離障而現起，與真如相應而永不失壞的。」]

七、結說

總之，佛是說有『常住不變』的如來藏，為善與不善所依，而一切法都能成立。

丙二、觀依如來藏有生死解脫

無始習所熏，名為阿賴耶。

由此有生死，及涅槃證得。

壹、如來藏為眾生身心中之法體

佛說如來藏，主要是以常住不變，自性清淨的法體，作為生死與涅槃的所依。

如來藏在陰、界、入中，也就是在眾生身心中，所以如來藏說，不一定與唯識的阿賴耶識相結合。

貳、如來藏與阿賴耶識之結合

（壹）依如來藏有阿賴耶識

但是，眾生是一切由心的；阿賴耶識是所知依的根本識，所以自然地形成：依如來藏而有阿賴耶識，依阿賴耶識而有一切法的思想體系。

（貳）如來藏為自性清淨心

自性清淨的如來藏，在阿賴耶識（阿賴耶識是一切法的根本或中心）深處，所以到了《勝鬘經》，如來藏也就被稱做『自性清淨心』，與心性本淨說相合，展開了真心論的思想系。但這是真實心，是核心，心髓的心，切勿誤作一般的心（按：指散亂心、妄想心等）。

[按：導師此處所說：「但這是真實心，是核心，心髓的心，切勿誤作一般的心」其依據為《楞伽經》經文中之注文：「大慧！此是過去未來現在，諸如來、應供、等正覺，性自性第一義心（此心梵音肝栗大，肝栗大宋言心，謂如樹木心，非念慮心；念慮心梵音云質多也）。以性自性第一義心，成就如來世間、出世間、出世間上上法……」相關之說明可參見《印度佛教思想史》pp. 307-308：「心有質多與汗栗馱不同。阿賴耶識是質多心，如來藏自性清淨心，也還是質多。都可以名為識，所以有「八九種種識」的話。『楞伽經』說：「如來、應供、等正覺，性自性第一義心」，附注有：「此心，梵音肝栗大。……是樹木心，非念慮心」。這表示了：一方面 [p308]，從分別思慮的質多心，說到心臟的心，心臟一般是作為分別思慮心的依處；一方面，從一般的心，到達心的深處。通俗的心臟，深微的真實心，是可以統一的。」]

參、如來藏受熏染而名阿賴耶識

《阿毘達磨大乘經》說：『無始時來界，一切法等依；由此有諸趣，及涅槃證得』¹⁵⁵。

界，是如來藏，也是阿賴耶識。

這裏面的聯絡是：如來藏是自性清淨的，但「無始」以來，就為虛妄雜染的戲論「習」氣「所熏」染，這就「名為阿賴耶」識。

這如太空而為浮雲所蔽，成為不明淨的空界一樣。所以分析阿賴耶識的內容，有真相（如來藏）與業相（戲論熏習），這二者的和合，就是阿賴耶。

這在無著、世親的唯識學裏，是不容易信解的，但這是依如來藏而有的阿賴耶識呀！

肆、由阿賴耶識而流轉生死

「由此」**阿賴耶識的雜染種子**——不離如來藏真相的**業相**，就「有生死」流轉的諸趣。如來藏常住不變，不離生死，所以也可說如來藏流轉諸趣。這正像虛空的隨方器而方，隨圓器而圓一樣。

伍、由阿賴如來藏而有涅槃之證得

同時，由於阿賴耶識真相——如來藏，有不離不異的清淨性；這不是阿賴耶識所攝，而是法界所攝的（唯識宗的無漏種子，也這樣說，與經義相合；但說是有為生滅，就與經相違）。[按：唯識宗說無漏種子是有為生滅，此與《楞伽經》所說不同。]

所以能厭生死，欣涅槃；能發心修行，破煩惱而有「涅槃」的「證得」。如徹底離一切妄染，成就一切清淨功德，那就是如來藏出纏，名為法身，也不再叫做阿賴耶識了。

陸、結說

虛妄唯識與真常唯心二系，是適應不同的根性，開示不同的教說。但時間是前後相近，同以實有法為依而立一切法，同以心識為中心，所以又時常起著相互的影響。

丙三、觀如來藏為一切法空性

佛說法空性，以為如來藏。

真如無差別，勿濫外道見！

壹、明如來藏即一切法空性

（壹）略述如來藏教學所化之機及要義

如來適應凡夫，外道，及一分執我小乘，說如來藏常住不變，流轉生死。

又說：如來智慧德相，相好莊嚴，在眾生身中成就。

（貳）如來藏教學之真義

一、問題的提出

如來藏是什麼呢？真的是無邊相好的如來，具體而微的在眾生身中嗎？

真的是『外道之我』一樣，成為眾生，而體性就是常住清淨的梵嗎？

二、問題的解答

（一）稱法空性為如來藏

如來慈悲方便，特在《楞伽經》中，抉擇分明：「佛」是「說」那一切「法空性」，稱之

¹⁵⁵ 【原書注 105】《攝大乘論本》卷上〈2 所知依分第〉（大正 31，133b13-16）。

「為如來藏」的。

〔二〕舉經為證

如說：『我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！有時說空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃、離（無）自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，如是等句說如來藏已。如來應供等正覺為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。……譬如陶家，於一泥聚，以人工、水、木、輪、繩方便作種種器。如來亦復如是，於法無我離一切妄想相，以種種智慧善巧方便，或說如來藏，或說無我』¹⁵⁶。

所以，如來藏就是甚深法空性，是直指眾生身心的當體——本性空寂性。

所以要花樣新翻，叫做如來藏，似乎神我一樣，無非適應『畏無我句』的外道們，免得聽了人法空無我，不肯信受，還要誹毀。

〔三〕結說

不能不這樣說來誘化他，這是如來的苦口婆心！如來的善巧在此，聽起來宛然是神我樣子，可是信受以後，漸次深入，才知以前是錯用心了，原來就是以前聽了就怕的空無我性。

貳、一切眾生成就如來藏之意義

〔壹〕舉《寶性論》之教說

法空性——「真如」是「無差別」的，如《寶性論》說：『法身遍無差，真如無差別，皆實有佛性；是故說眾生，常有如來藏』¹⁵⁷。

〔貳〕釋義

一、約在纏、出纏有眾生界與如來界

從無差別來說，在眾生就叫眾生界，在佛就叫如來界了。

二、無差別法性是常恆清涼不變的

無差別法性，是常恆清涼不變的，佛以此為性，以此為身，所以叫佛性，法身。

三、約真如無差別說眾生成就如來藏

約真如法性的無差別說，佛是這樣，眾生也還是這樣，所以說一切眾生成就如來藏了。

參、結說

《楞伽經》說：『為斷愚夫畏無我句故』¹⁵⁸；『開引計我諸外道故，說如來藏』¹⁵⁹。《寶性論》說：使眾生遠離五種過，所以說佛性，第五種是：『計身有神我』¹⁶⁰。

這點，是如來藏教學的信行者，應深刻注意，「勿」自以為究竟了義，而其實是「濫」於「外道見」才好！

¹⁵⁶ 【原書注 106】《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2〈2 一切佛語心品〉（大正 16，489b3-20）。

¹⁵⁷ 《究竟一乘寶性論》卷 3（大正 31，828a28-b6）。

¹⁵⁸ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2（大正 16，489b7-8）。

¹⁵⁹ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2〈一切佛語心品〉（大正 16，670b15）。

¹⁶⁰ 【原書注 107】《究竟一乘寶性論》卷 4〈7 為何義說品〉（大正 31，840b-c）。