

第七章、瑜伽學派之如來藏說

第一節、瑜伽學派略說

(pp.185-190)

釋圓悟 編整

2022 年 7 月

一、敘瑜伽學派之經論與傳譯

(一) 略述相關之經論

瑜伽(Yoga)學派,或稱為唯識派(Vijñānavādin),是以彌勒¹(Maitreya)、無著²(Asaṅga)、世親³(Vasubandhu)所造的論典——

《瑜伽師地論》,《顯揚聖教論》,《辯中邊論》,《分別瑜伽論》,《大乘莊嚴經論》,《攝大乘論》,《大乘阿毘達磨集論》,《唯識三十論》,《唯識二十論》等論為宗依的學派。

瑜伽學派所依的經典,主要為《解深密經》與《阿毘達磨大乘經》。

在這些經論中,《阿毘達磨大乘經》與《分別瑜伽論》,沒有譯為漢文(原本現已佚失)。

除了《大乘莊嚴經論》,是唐波羅頗蜜多羅(Prabhākaramitra)譯出以外,其餘的都有

* 本講義依:福嚴佛學院及壹同女眾佛學院之《如來藏之研究》課程講義(由開仁法師及圓波法師指導同學編製,2014年~2015年,未出版),為底本編整而成。

¹ 參見:印順法師,《華雨香雲》,pp.222-223:

彌勒的瑜伽大乘,是由無著傳述出來的;根本在廣明三乘的《十七地論》——《瑜伽師地論·本地分》。在〈意地〉中,說明心意識,有漏與無漏種子,確立瑜伽唯識學的根本。在〈菩薩地〉的〈真實義品〉中,闡明了性相空有的正義。

其次,抉擇〈本地分〉而作〈攝抉擇分〉(可能有無著的見解在內),對阿賴耶識的理論證明,依阿賴耶識而安立流轉與還滅的道理,更明確的表達出來。廣引《解深密經》,對於三性、三無性,「諸識所緣,唯識所現」,作了更廣的抉擇。還有〈攝釋分〉,〈攝異門分〉,〈攝事分〉;特別是〈攝事分〉,為《雜阿含經》與《波羅提木叉經》的抉擇。

承受初期佛法的精義,進一步的安立大乘瑜伽與唯識學。這一根本的,原始的唯識學的特質,是非常明顯的!彌勒還有稱為「分別」的三部論——《中邊分別論》、《分別法性論》、《分別瑜伽論》(未譯),都在共三乘的基石上,安立大乘的唯識學。

² 參見:印順法師,《華雨香雲》,pp.223-225:

無著傳述了彌勒學,又總括《瑜伽論·本地分》與〈抉擇分〉的要義,而作精簡的《顯揚聖教論》,這是彌勒學的整理。此外,無著還有自己的論書,主要是稱為「大乘」的三部論。一、依《阿毘達磨大乘經·攝大乘品》,造《攝大乘論》。以十種殊勝來總攝大乘要義,是大乘的「攝」論。

二、依《阿毘達磨大乘經》(及《瑜伽師地論》),造《大乘阿毘達磨集論》,這是大乘法相的「集」論。

三、依《瑜伽師地論·菩薩地》,取大乘經說而明大乘唯識,造《莊嚴大乘經論》(舊譯名《大乘莊嚴經論》。本論是無著所造,依呂澂考定),這是大乘的「莊嚴」論。在無著的論書中,更多的引用經部師說。……

³ 參見:印順法師,《華雨香雲》,pp.223-226。

唐玄奘的譯本。⁴

（二）與根本經論有關之異譯本

1、與《瑜伽師地論》有關之異譯本

早在西元五世紀上半，北涼（西元 414——）曇無讖（Dharmarakṣa）所譯的《地持經》十卷，宋（西元 431）求那跋摩（Guṇavarman）所譯的《菩薩善戒經》九卷，就是《瑜伽師地論》〈本地分〉的〈菩薩地〉的異譯。⁵

2、與《解深密經》有關之異譯本

宋（西元 436——453）求那跋陀羅（Guṇabhadra）所譯的《第一義五相略集》一卷，《相續解脫經》二卷，是《解深密經》的一（p.186）部分，從《瑜伽師地論》〈攝決擇分〉中節錄出來的。⁶

3、小結

可見瑜伽派的根本經論——《解深密經》與《瑜伽師地論》，在西元五世紀上半，已部分的傳來中國了，但對中國佛教的影響，似乎並不太大！

二、傳至中國而形成之宗派⁷

（一）地論宗：依《十地經論》為宗而成

1、以菩提流支同時之譯者們

到西元六世紀上半，菩提流支（Bodhiruci）、佛陀扇多（Buddhaśānti）、勒那摩提（Ratnamati）、瞿曇般若流支（Prajñāruci）等，到中國北魏來，譯出了與無著、世親有關的論典。

2、以《十地經論》為宗

世親的《十地經論》，以菩提流支為主，勒那摩提、佛陀扇多相助而譯出。

⁴ 參見：

- (1) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》100卷(大正 30, no.1579)。
- (2) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《顯揚聖教論》20卷(大正 31, no.1602)。
- (3) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《辯中邊論》3卷(大正 31, no.1600)。
- (4) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》3卷(大正 31, no.1594)。
- (5) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《唯識三十論頌》1卷(大正 31, no.1586)。
- (6) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《唯識二十論》1卷(大正 31, no.1590)。

⁵ 惠敏法師，《中觀與瑜伽》，p.130（東初，民國 79 年三版）：

在中國，特別是〈菩薩地〉相等於奘譯本三十五卷—五十卷的部份，有北涼曇無讖於四一四—四三三年譯《菩薩地持經》十卷及劉宋求那跋摩於四二四—四三一年譯《菩薩善戒經》九卷兩種異譯本。

⁶ 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，p.242：

求那跋陀羅（Guṇabhadra），也從海道到了廣洲。他譯出《相續解脫經》，《第一義五相略》。所譯的《相續解脫經》，是《解深密經》的後二品；〈第一義五相略〉，據嘉祥吉藏所引，說三轉法輪，可見這是《解深密經》的〈勝義諦相品〉，到〈無自性相品〉的略譯。

⁷ 參見：

- (1) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈中國佛教與印度佛教之關係〉，pp.246-250。
- (2) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，pp.355-357。

當時意見不一致，所以有各別譯出而合為一部的傳說⁸。這部論受到當時的重視，傳承宏揚，成為「地論宗」⁹。

3、釋經論：重菩薩大行

這幾位譯師所譯的，如《十地經論》，《法華經論》，《金剛般若波羅蜜經論》，《大乘寶積經論》，《勝思惟梵天所問經論》等，¹⁰

都與無著、世親有關，重於菩薩大行的釋經論。

4、宗經論：抉擇深法義

雖然，菩提流支譯出了《深密解脫經》（《解深密經》的異譯）五卷，佛陀扇多譯出了《攝大乘論》二卷，瞿曇般若流支譯出了（二十）《唯識論》一卷，¹¹

但對於瑜伽學派，分別抉擇甚深法義的宗經論，顯然譯出是不充分的，所以法義也不夠明確。

5、《究竟一乘寶性論》之傳譯

《究竟一乘寶性論》，也是菩提流支與勒那摩提譯的，所以「地論宗」，尤其是傳承勒那摩提的「地論南道」，與《寶性論》的思想極為接近。

(二) 攝論宗：依真諦傳而成

1、以真諦譯的《攝大乘論》為宗

同時而多少遲一些，真諦(Paramārtha)到達中國的南方，在梁、陳間(西元 549——567)，

⁸ (原書 p.189, n.1)《開元釋教錄》卷 6 (大正 55, 540c)。

⁹ 參見：印順法師，《大乘起信論講記》，pp.92-93：

菩提留支所傳地論師的阿黎耶識說：地論師的根本義，以為阿黎耶識，就是第一義心，也即是真心。……把心識分為三類：一、真識，二、妄識，三、事識。眼等六識為事識，第七阿陀那為妄識，第八阿賴耶為真識。賴耶唯真，這是地論師的根本義。地論宗以《十地論》得名，然在《十地論》裡，並沒有詳細的論述唯識。詳細說明唯識與阿黎耶的，還是在《楞伽經》。……

然地論師的思想，據說，有相州北道派與相州南道派（法華玄義釋籤；法華文句）。南道派以勒那摩提為主，以為阿黎耶全屬於真的，阿黎耶能生一切，即是真如法性生一切法——這是佛教中非常特殊的學派。

北道派以菩提流支為主，說阿黎耶有真與妄的二義。一切法從阿黎耶識生，黎耶是真妄和合的，即指真心為妄熏染而現妄染的一切法。故地論師說黎耶唯是真心，實在也有真妄和合義，不能一概而論。

¹⁰ 參見：

- (1) 天親造，〔後魏〕菩提流支譯，《十地經論》12 卷(大正 26, no.1522)。
- (2) 婆藪般豆造，〔元魏〕勒那摩提譯，《妙法蓮華經論優波提舍》1 卷(大正 26, no.1520)。
- (3) 天親造，〔元魏〕菩提流支譯，《金剛般若波羅蜜經論》3 卷(大正 25, no.1511)。
- (4) 〔後魏〕菩提流支譯，《大寶積經論》4 卷(大正 26, no.1523)。
- (5) 天親造，〔後魏〕菩提流支譯，《勝思惟梵天所問經論》4 卷(大正 26, no.1532)。

¹¹ 參見：

- (1) 〔元魏〕菩提流支，《深密解脫經》5 卷(大正 16, no.675)。
- (2) 阿僧伽作，〔後魏〕世佛陀扇多譯，《攝大乘論》2 卷(大正 31, no.1592)。
- (3) 天親造，〔後魏〕瞿曇般若流支譯，《唯識論》1 卷(大正 31, no.1588)。

譯出了《攝大乘論》三卷，《攝大乘論（世親）釋》十五卷，是真諦所傳唯識學的要典，所以有「攝論宗」¹²的傳宏。

2、略述真諦傳譯之經論

真諦所譯的，還有《解節經》一卷，是《解深密經》的「勝義了義」部分。

《決（p.187）定藏論》三卷，是《瑜伽師地論》〈攝決擇分〉中的〈五識身相應地〉與〈意地〉的異譯。

《十七地論》五卷，是《瑜伽師地論》〈本地分〉的異譯；但當時沒有全部譯出，早已佚失。

《三無性論》一卷，¹³是《顯揚聖教論》〈成無性品〉的別譯。

《中邊分別論》一卷，¹⁴是《辯中邊論》的異譯；《十八空論》一卷，是《中邊分別論》的部分注釋。

《轉識論》一卷，是《唯識三十論》的釋論。

《大乘唯識論》一卷，是《唯識二十論》的異譯。

3、小結

真諦所譯的，比北方菩提流支等所譯，無疑的充分明確得多！

¹² 參見：

(1) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.91-92：

真諦所傳攝論宗的解說：依主要的意義說，阿黎耶也以虛妄雜染為體的。……然統論攝論宗的阿黎耶識有三義（解深密經圓測疏）：一、**果報**黎耶，即黎耶為眾生生死流轉的異熟報體，性是無覆無記的；受熏持種，執持根身，從此緣起根身器界及轉識的。唯識宗所重的，即此：約眾生的業感異熟說。二、**染污**（執性）黎耶：眾生有微細的我執及法執，我執屬第七，微細法執即屬阿賴耶；此同唯識學的安慧義。但專宗護法的唯識宗，以阿賴耶為無覆無記性，沒有法執；無明等的微細法執屬於第七識。然阿賴耶的本義，實是有染著特性的。三、**解性**黎耶：解性，即覺性的意思。解性黎耶是不滅的，為成佛以後的報身體；與如來藏義相同。

攝論宗依《決定藏論》、《三無性論》，立第九阿摩羅識（無垢），即真淨心，即本覺，即真如的能緣義。攝論宗的阿黎耶三義與本論略同，所以一般說攝論宗的阿黎耶，是真妄和合的。然依《攝大乘論》說，阿黎耶還是重在異熟性的。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.93-94：「攝論宗雖通真妄，而重心在染。」

¹³ 參見：

(1) 〔隋〕法經等撰，《眾經目錄》卷 5(大正 55, 141b10-11)：「三無性論一卷(陳世真諦譯)。」

(2) 〔唐〕智昇撰，《開元釋教錄》卷 12(大正 55, 609c5-6)：

三無性論二卷(出無相論或一卷) 陳天竺三藏真諦譯(單本)。

(3) 〔陳〕真諦譯，《三無性論》2 卷(大正 31, no.1617)。

¹⁴ 參見：

(1) 〔隋〕費長房撰，《歷代三寶紀》卷 9(大正 49, 88a3)：「中邊分別論三卷(於臨川郡出)。」

(2) 〔唐〕智昇撰，《開元釋教錄》卷 7(大正 55, 545c2-3)：

中邊分別論二卷(婆藪[19]盤豆造，或三卷，於臨川郡出，第一譯與唐譯辯中邊論同本)。

[19]盤=槃【宋】*【元】*【明】*。

(3) 天親造，〔陳〕真諦譯，《中邊分別論》2 卷(大正 31, no.1599)。

真諦又譯出《無上依經》三卷，《佛性論》四卷，那是接近《寶性論》思想的。

（三）唯識宗：依玄奘傳而成

西元七世紀中，唐玄奘從印度回來，從貞觀十九年（西元 645），到龍朔元年（西元 661），譯出瑜伽、唯識學的大量經論。¹⁵

其中，《成唯識論》十卷，是玄奘所傳的精要所在，所以稱玄奘所傳的為「唯識宗」¹⁶。這部論，糅合《唯識三十論》的十家注釋所成，¹⁷而其實是以護法（Dharmapāla）論義為正宗的，代表了印度的唯識學，在發展中所完成的思想。

三、敘瑜伽唯識學派思想之淵源與發展等

（一）淵源：與經部之種子、習氣說有關

1、略述說一切有系之分化與各教義

在部派佛教中，尋求瑜伽唯識學的淵源，近於上座部（Sthavira）中的說一切有（Sarvāstivādin）——「三世有」系。

說一切有系分裂為犢子部（Vātsīputriya）及其末派，與說一切有部（Sarvāstivādin）。

¹⁵ 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，p.349：

西元七世紀初，玄奘帶來了大量的唯識經論，特別是雜糅眾說的《成唯識論》，被稱為是「法相宗」或「唯識宗」。唯識學，本是依《瑜伽師地論》為本的。

¹⁶ 參見：

（1）印順法師，《印度佛教思想史》，〈如來藏與「真常唯心論」〉，p.301：

《楞伽經》與《密嚴經》，無著與世親的論書中，都沒有引述。唐玄奘雜糅所成的《成唯識論》，引用這兩部經，所以被認為「唯識宗」所依的經典，其實經義是不屬於這一系的。

（2）印順法師，《以佛法研究佛法》，〈中國佛教與印度佛教之關係〉，p.250：

從傳入中國的三系唯識學，與玄奘所譯的論典去看，認為：《瑜伽》是攝引經部（及有部）入大乘的，通含大小。大乘不共的唯識學，彌勒的《莊嚴論》（還有《辯中邊論》），說如來藏法界，貫通了真常論。等到無著的《攝論》，已不注意如來藏說，真諦僅有「解性賴耶」說。到世親，重瑜伽而造《三十唯識論》，到玄奘傳譯的《成唯識論》，不再說如來藏了。

（3）印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，pp.330-331：

再依唯識宗來說如來藏：唯識學者，在初期的無著、世親時代，本來還多少說到如來藏，但到了護法他們，幾乎沒有談它，所以如來藏與阿賴耶識的關係，在一般唯識學者中似乎不甚熟悉。唯識與真常的根本不同，即在空性與心識的關係上。

¹⁷ 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，pp.331-332：

無著（Asaṅga）、世親（Vasubandhu）以後，瑜伽行派（Yogācāra）中，大乘不共的唯識（vijñapti-mātrātā）學，著重於世親《唯識三十論》（及《唯識二十論》）的闡揚。依唐玄奘所傳，為世親《唯識三十論》（頌）作注釋的，有十家：護法（Dharmapāla），德慧（Guṇamati），安慧（Sthiramati），親勝（Bandhūrī），難陀（Nanda），淨月（Śuddhacandra），火辨（Citrabhāna），勝友（Viśeṣamitra），最勝子（Jinaputra），智月（Jñānacandra）。《成唯識論述記》說：親勝與火辨，是世親同時代的人。安慧是德慧的弟子；淨月與安慧同時。護法出於世親之後；勝友，最勝子，智月，都是護法的弟子。玄奘所出的《成唯識論》，是以護法說為主，雜糅十家的注釋，代表當時的那爛陀寺（Nālandā）戒賢（Śīlabhadra）一系，集當時唯識學的大成。《唯識三十論》的十家注釋梵本，傳來中國的已失去了。安慧的《唯識三十釋》，有梵本與西藏譯本。近有香港霍韜晦的譯註本，名《安慧「唯識三十釋」原典譯註》。陳真諦（Paramārtha）譯的《轉識論》，是《唯識三十論》釋的一本，不知作者是誰，也許是十家注的一種。

從《大毘婆沙論》中，可以看出說一切有部中，有重論的阿毘達磨者（abhidhārmika），也就是一般所說的說一切有部；

重經的譬喻者（dārṣāntika），如法救（Dharmatrāta），覺天（Buddhadeva）等。¹⁸

從論師系又分出說轉部（Saṃkrāntivādin）。說轉部（p.188）立「勝義補特伽羅」（paramārtha-pudgala），與立「不可說我」（anabhilāpya-pudgala）的犢子部等，都是「我法俱有」的；說一切有部是「法有我無」的。¹⁹

¹⁸ 參見：

（1）印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.355：

《大毘婆沙論》時代（及以前）的譬喻師，雖與說一切有部的阿毘達磨論師相對立，但是屬於說一切有部的。在說一切有部中，阿毘達磨論師是重論的，譬喻師是持經者。

（2）印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.362：

譬喻師（譬喻者）的見於文記，是《大毘婆沙論》，但早就存在了的。如法救（Dharmatrāta）為譬喻師，如本書第六章第一節說。覺天（Buddhadeva）也是譬喻師，覺天說「諸色皆是大種差別」；《順正理論》就作「譬喻論師」說。法救與覺天，為說一切有部中早期著名的譬喻者。《大毘婆沙論》總集以後，譬喻師從說一切有部中脫出，自成經部，也稱為譬喻師。在古代，譬喻師是被稱為誦經者的，如《毘婆沙論》卷1（大正28·6a-b）說：「誦持修多羅者說言：五根是世第一法。尊者達磨多羅（法救）說曰……尊者佛陀提婆（覺天）說曰……」。譬喻師與誦持契經有關，這是先後一致的。為了說明這點，應略述佛教學者的側重不同。佛法在宏傳中，起初有「論法者」（dharmakathika），持律者（vinayadhara），也就是法與律的著重不同。「論法者」或稱「持法者」（dharmadhara），本為受持經法，宣揚經法的通稱。由於經典的結集受持，因而又分出「誦經者」（sutrāntika），與「論法者」對立。「論法者」著重於深義的論究，流出「阿毘達磨者」（abhidhārmika）。「誦經者」宣揚經義，為眾說法，又流出「譬喻者」。

¹⁹ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏思想探源〉，pp.50-51：

犢子部與說轉部，都是依補特伽羅，說明前生後世移轉的可能。犢子部的補特伽羅——不可說我，是「依蘊、處、界假施設名」，在原則上，與說一切有部的假名我，是沒有太大不同的。犢子部所立的補特伽羅，分為三類，如《部執異論》（大正49·21c）說：「犢子部——可住子部……攝陰、界、入故，立人等假名。有三種假：一、攝一切假；二、攝一分假；三、攝減度假」。屬於犢子部系的《三法度論》，說到「受施設，過去施設，減施設」——三種施設。《三彌底部（正量部）論》立三種人：「依說人、度說人，減說人」；「說者，亦名安，亦名制，立名假名」。假名，施設，說，都是 prajñapti 的義譯。施設，說，與『部執異論』的「假」相合。犢子部系的不可說我，依蘊、界、處而施設；約現在的，過去的，涅槃的，立為三種補特伽羅，都是施設假。依說一切有部立「實法有」與「假名有」的差別，假名有是沒有自性的。「我」既依蘊、界、處施設，是假有，就沒有自性，怎麼又立有「不可說我」呢？這在說一切有部（及經部）的立場，是難以通解的，所以《俱舍論》問他：到底是實有，是假有？犢子部的意見，如《阿毘達磨俱舍論》卷29（大正29·152c）說：「非我所立補特伽羅，如仁所徵實有假有，但可依內現在世攝有執受諸蘊，立補特伽羅。……此如世間依薪立火。……謂非離薪可立有火，而薪與火非異非一」。

說一切有部的責問：到底是實是假，被犢子拒絕了。犢子部以為，依蘊立我，是假施設，但我與蘊是不一不異的。如依薪立火那樣，火不能離薪，但火也並不是薪。這樣，我是不離蘊的，但依蘊立我，我並不等於蘊，所以別立不可說我。《智度論》說：犢子部「四大和合有眼法，如是五眾和合有人法」。如依四大成柱，柱是依四大施設的，但柱有柱的體相、作用，與四大是不同的。所以，說一切有部是「假無體」說，犢子部是「假有體」說。施設而可說有體，所以不可說我，不能以實有或假有去分判的，只能這樣說：不可說我不是有為（無常），

2、與經部之教義

西元三世紀初，譬喻師捨棄了「三世有」說，改宗（大眾部與分別說部的）「現在有」而過未無說，演化為著名的經部（Sūtravādin）譬喻師。

經部的一項重要思想，是種子（bīja）或習氣（vāsanā）說。²⁰

3、開演

瑜伽唯識學所說的法相，是廣義的說一切有，而依「現在有」立種子說，與經部的關係更密切。

如世親的《大乘成業論》，對於業（karman）力，取種子說，更進一步的說：

「一類經為量者」，立「異熟果識具一切種子」；有「集起心」與「種種心」，引《解深密經》，就是大乘瑜伽論師。²¹

不是無為（常），而是不可說的有。犢子部的不可說我，似乎非常特出，其實依蘊施設，與說一切有部的假名我，說轉部的勝義我，一脈相通，只是解說上有些差別而已。

²⁰ 參見：印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.532-534：

在《大毘婆沙論》中，譬喻師說極多，而經部說似乎是沒有的。唐譯有經部說二則：一、「五根為等無間入正性離生，是謂世第一法」。「或說此是經部師說」。但在涼譯《毘婆沙論》，作「誦持修多羅者」，並舉曇摩多羅（法救 Dharmatrāta），佛陀提婆（覺天 Buddhadeva）為說明。法救與覺天，為譬喻師，但是說一切有部的譬喻師，所以「誦持修多羅者」，是說一切有部的持經師，並非經部。二、「有執色等五蘊，出胎時名生，相續時名住，衰變時名異，命終時名滅，如經部說」。但在涼譯《毘婆沙論》，對於三有為相，雖列舉種種異說，卻獨沒有這經部說依此而論，經部的成立，實為《大毘婆沙論》集成以後的事。

經部與譬喻師，古代的唯一識學者，認為是有某種差別的，如《成唯識論述記》卷四（大正 43·358a）說：「譬喻師是經部異師，即日出論者，是名經部。此有三種：一、根本，即鳩摩羅多。二、室利邏多，造經部毘婆沙，正理所言上座是。三、但名經部。以根本師造結鬘論，廣說譬喻，名譬喻師，從所說為名也。其實總是一種經部」。

窺基的意思是：室利邏多（Śrīrāta）是經部師。鳩摩羅多（Kumāralāta）是經部根本，也名譬喻師。稱為「經部異師」，似乎是對上座的《經部毘婆沙》而說。然依上面的論究，譬喻師本為說一切有部的經師系；在教理上，法救與覺天，為兩大流。譬喻師的特色是：內修禪觀，外勤教化，頌讚佛德，廣說譬喻。如婆須蜜（Vasumitra），僧伽羅叉（Samgharakṣa），馬鳴（Aśvaghōṣa），在中國都是被稱為菩薩的。在本書第八章，已有所說明。後期論書所傳的經部與譬喻師，大抵是看作同一的。如《俱舍論》卷二，「經部諸師有作是說」；而在《順正理論》，就稱之為「譬喻部師」。又如《順正理論》所說的上座，造《經部毘婆沙》，可說是經部的主流，而《順正理論》，每稱之為「譬喻者」。晚期論書的經部與譬喻師，是沒有什麼嚴格界別的。晚期的經部譬喻師，與《大毘婆沙論》的譬喻師，同處是很多的，但有一根本差異，就是：《大毘婆沙論》的譬喻師，是三世有的，是說一切有部譬喻師；而晚期的譬喻師，是過未無而現在有的，是經部譬喻師。譬喻師從說一切有部中分化出來，改取現在實有說，這才以種子熏習說為中心，而發展為經部譬喻師。傳說為經部本師的鳩摩羅多，也許就是這一發展過程中的重要大師。

²¹ 參見：

(1) (原書 p.189, n.2) 《大乘成業論》(大正 31, 784b-c)。

(2) 世親造，〔唐〕玄奘譯《大乘成業論》卷 1(大正 31, 784b28-c9)：

若爾云何許滅定等諸無心位亦有心耶？應如一類經為量者，所許細心彼位猶有，謂異熟果識具一切種子，從初結生乃至終沒，展轉相續曾無間斷，彼彼生處由異熟因，品類差別相續流轉，乃至涅槃方畢竟滅。即由此識無間斷故，於無心位亦說有心，餘六識身於

(二) 會通：對「一切法空」、「如來藏」等思想之闡釋

1、略述大乘前後期之思想

瑜伽大乘的興起，已經是大乘佛教的後期，所以面對初期大乘的一切法空 (sarvadharmā-sūnyatā)，一切法無自性 (sarvadharmā-niḥsvabhāva) 說，

後期大乘的如來藏 (tathāgata-garbha)、佛性 (buddha-dhātu, buddha-garbha) 說，從說一切有，特別是經部的思想，接受而解說他。

2、依唯識義會通

(1) 初期大乘：一切法空

對於初期大乘，如《大般若經》等空無自性說，從「說有」的立場，給以善巧的再解說，如《解深密經》的〈一切法相品〉、〈無自性相品〉所說。²²

(2) 後期大乘：如來藏、佛性說

對於後期大乘，眾生本有如來藏、佛性說，也給以善巧的再解說，

如依《阿毘達磨大乘經》而造的《攝大乘論》，引述《阿毘達磨大乘經》說：「法有

此諸位皆不轉故說為無心。由滅定等加行入心增上力故，令六識種暫時損伏不得現起故名無心，非無一切。心有二種：一集起心，無量種子集起處故；二種種心，所緣行相差別轉故。

(3) 印順法師，《唯識學探源》，pp.80-81：

一類經為量者，把心分成集起、種種二類。種種心，就是六識。所緣的境界，取境的行相，都有種種的差別，所以叫種種。這種種心——六識，是一般人所能經驗與自覺的。離種種心以外，還有一味相續的集起心。依《成業論》的解說，集起心，是一切有情的異熟果識。異熟果，是從善惡業因所感得的果報，也就是有情生命的當體（總異熟果）。它是一味相續不斷的，直到生死的最後邊，才究竟滅盡。它為什麼稱為集起呢？它含攝蘊藏著一切法的種子（能攝藏），是一切種子積集的所在（所藏處），所以叫集。因善或不善諸法的熏習，使種子生果的功能，漸漸地發展、擴大、成熟；一遇外緣的和合，就從集起心所攝藏的種子，生起可愛或不可愛的果報：這就是起。從集起的意義上說，它不但是生命的當體，還是萬有的動力，也可以說是宇宙萬有的本源。它開展一切，總攝一切，是一切的中心。唯識學上的本識思想，已到含苞待放的階段了。

²² 參見：

(1) (原書 p.189, n.3)《解深密經》卷 2 (大正 16, 693a-697b)。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.254：

《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。雖然五事具足的眾生，聽了能如實通達，但五事不具足的人，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。三無自性性 (trividhā-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。圓成實相是勝義，也可以名為勝義無自性性，如說：「是一切法勝義諦故，無（遍計所執）自性性之所顯故」。這就是空性 (sūnyatā)，瑜伽學者解說為「空所顯性」。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。

三種：一、雜染分，二、清淨分，三、彼二分」，引「金、土、(礦)藏為喻」，來說明遍計所執性 (parikalpita-svabhāva)、圓成實性 (pariṣpanna-svabhāva)，依他起性 (para-tantra (p.189) -svabhāva) ——三性。²³

因此，依他起性的定義，除了一般的「依他熏習種子而生起」以外，又有「雜染清淨性不成故」，²⁴作為眾生與佛的共同依止性。

(三) 發展：略析唯識思想之轉變

1、述根本二經

《解深密經》是繼承經部的《瑜伽師地論》所宗；

《阿毘達磨大乘經》中圓熟的唯識思想，代表了大乘不共的唯識學，是《攝大乘論》所宗依的。

2、「唯識變」之類別²⁵

(1) 三能變

《瑜伽論》說：阿賴耶 (ālaya) 是「一切種子所隨依止性，所隨依附依止性，體能執受，異熟所攝阿賴耶識」；²⁶

²³ 參見：

(1) (原書 p.189, n.4) 《攝大乘論本》卷 2 (大正 31, 140c)。

(2) 無著造，〔唐〕玄奘譯《攝大乘論本》卷 2(大正 31, 140c7-23)：

《阿毘達磨大乘經》中薄伽梵說：「法有三種：一、雜染分，二、清淨分，三、彼二分。」依何密意作如是說？於依他起自性中，遍計所執自性是雜染分，圓成實自性是清淨分，即依他起是彼二分；依此密意作如是說。於此義中以何喻顯？以金土藏為喻顯示。譬如世間金土藏中三法可得：一地界，二土，三金。於地界中土非實有而現可得，金是實有而不可得；火燒鍊時，土相不現，金相顯現。又此地界，土顯現時虛妄顯現，金顯現時真實顯現，是故地界是彼二分。識亦如是，無分別智火未燒時，於此識中所有虛妄遍計所執自性顯現，所有真實圓成實自性不顯現。此識若為無分別智火所燒時，於此識中所有真實圓成實自性顯現，所有虛妄遍計所執自性不顯現；是故此虛妄分別識依他起自性有彼二分，如金土藏中所有地界。

²⁴ 參見：

(1) (原書 p.190, n.5) 《攝大乘論本》卷 2 (大正 31, 139c)。

(2) 無著造，〔唐〕玄奘譯《攝大乘論本》卷 2(大正 31, 139c3-6)：

依他起略有二種：一者、依他熏習種子而生起故，二者、依他雜染清淨性不成故，由此二種依他別故，名依他起。

(3) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.243：

……依他起有二類：一、「依他熏習種子而生起」的，這就是仗因托緣而生的依他起，側重在雜染。二、「依他雜染清淨性不成」的，這是說它本身不是固定的雜染或者清淨，它如果為虛妄分別的所分別，成遍計執性，就是雜染的；如以無分別智通達它似義實無，成圓成實性，就是清淨的。這自身沒有一成不變性，隨他若識若智而轉的，所以也名為依他。

²⁵ 參見：

(1) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈瑜伽、中觀之對抗與合流〉，pp.348~349。

(2) 印順法師，《華雨集（四）》，〈佛學大要〉，pp.298-301。

²⁶ 參見：

(1) (原書 p.190, n.6) 《瑜伽師地論》卷 1 (大正 30, 280b)。

「由八種相，證阿賴耶識決定是有」，說「諸識俱轉」，是重於阿賴耶現行識的。²⁷

《唯識三十論》也是這樣，所以說三種（能）變。²⁸

(2) 一能變

《攝大乘論》重於阿賴耶識為種子性；依阿賴耶為種子而現似一切，所以有「一能變」說。²⁹

(四) 結前啟下

1、於說一切有系之抉擇與繼承

瑜伽唯識學系，對廣義的說一切有，取捨不同：

或立本有種子，或說種子由熏習而有；³⁰或說依心現似心所，或說心所別有；

(2) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯《瑜伽師地論》卷1(大正30, 280b6-9)：

云何意自性？謂心、意、識。「心」謂一切種子所隨依止性，所隨(依附依止)性，體能執受，異熟所攝阿賴耶識。「意」謂恒行意及六識身無間滅意。「識」謂現前了別所緣境界。

²⁷ 參見：

(1) (原書 p.190, n.7)《瑜伽師地論》卷51(大正30, 579a-b)。

(2) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯《瑜伽師地論》卷51(大正30, 579a20-c12)：

由八種相，證阿賴耶識決定是有，謂^[1]若離阿賴耶識依止執受不應道理，^[2]最初生起不應道理，^[3]有明了性不應道理，^[4]有種子性不應道理，^[5]業用差別不應道理，^[6]身受差別不應道理，^[7]處無心定不應道理，^[8]命終時識不應道理。

²⁸ 參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，〈中國佛教與印度佛教之關係〉，pp.249-250：

三、繼《瑜伽論·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。

²⁹ 參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，〈中國佛教與印度佛教之關係〉，p.249：

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。真諦譯傳的《攝論》，確是這樣說的；玄奘譯的也是這樣。真諦說有「解性賴耶」——阿賴耶的真淨義，所以後來與地論系合流。

³⁰ 參見：

(1) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷35(大正30, 478c12-17)：

云何種姓？謂：略有二種：一、本性住種姓，二、習所成種姓。

本性住種姓者，謂：諸菩薩六處殊勝，有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種姓。**習所成種姓**者，謂：先串習善根所得，是名習所成種姓。

(2) 護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷2(大正31, 8b23-c3)：

有義：種子各有二類：一者、本有，謂：無始來異熟識中，法爾而有……本性住種。

二者、始起，謂：無始來數數現行熏習而有……染、淨種子由染淨法熏習故生——此即名為習所成種。

(3) 印順法師，《永光集》〈《起信論》與扶南大乘〉，pp.142-146：

依他起性，或重從種子生，或重於雜染清淨性不成；³¹

或立無漏依他起（正智是依他起性），或說無漏是圓成實，所以立「四種清淨」。³²

依阿黎耶識（ālaya-vijñāna）的攝藏種子（bija），成立生死的流轉與還滅，是瑜伽行派（Yogācārika）一致的見地。說到無漏心的現起，當然依出世無漏心種子，但在瑜伽行派中，對出世無漏心種子，是有不同意見的。

如《瑜伽師地論·本地分》與《大乘莊嚴經論》，都立本性住（prakṛtistha）與習所成（samudānīta）二類。

《攝大乘論》以為種子是由熏習所成的，眾生從來沒有無漏心，怎能有本有無漏種（「本性住」）呢？所以提出了無漏新熏說。……

(4) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.147：

本論的見解，本有無漏種不能成立。本論的定義：「內種必由熏習而有」；沒有熏習是不成種子的；無漏種是什麼時候熏成的呢？論主不贊同本性住種的主張，所以採取了經部的思想，另闢路徑，建立聞熏習的新熏說。

(5) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈瑜伽大乘——「虛妄唯識論」〉，pp.267-268。

(6) 印順法師，《如來藏之研究》，〈瑜伽學派之如來藏說〉，pp.204-206：

瑜伽唯識學者，以種子來解說種性，與如來藏學不同。然推究起來，《瑜伽師地論·本地分》的本性住種——本有無漏種子，實在就是「一切眾生有如來藏」；對當時大乘經的如來藏說，從緣起論的立場，給以善巧的解說，以種子來解說種性。……

(7) 印順法師，《唯識學探源》，pp.187-188。

³¹ 參見：

(1) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷2(大正31，139c3-6)：

此三自性各有幾種？謂依他起略有二種：一者、依他熏習種子而生起故，二者、依他雜染清淨性不成故，由此二種依他別故，名依他起。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.243：

依他起有二類：

一、「依他熏習種子而生起」的，這就是仗因托緣而生的依他起，側重在雜染。

二、「依他雜染清淨性不成」的，這是說它本身不是固定的雜染或者清淨，它如果為虛妄分別的所分別，成遍計執性，就是雜染的；如以無分別智通達它似義實無，成圓成實性，就是清淨的。這自身沒有一成不變性，隨他若識若智而轉的，所以也名為依他。

(3) 印順法師，《以佛法研究佛法》，pp.298~299。

(4) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈瑜伽大乘——「虛妄唯識論」〉，pp.279~280。

³² 參見：

(1) 無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷2(大正31，120c1-9)。

(2) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷2(大正31，140b5-12)：

何等名為四清淨法？一者、自性清淨，謂真如空、實際、無相、勝義、法界。二者、離垢清淨，謂即此離一切障垢。三者、得此道清淨，謂一切菩提分法波羅蜜多等。四者、生此境清淨，謂諸大乘妙正法教。由此法教，清淨緣故，非遍計所執自性；最淨法界等流性故，非依他起自性。如是四法，總攝一切清淨法盡。

(3) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷5(大正31，343c18-26)。

(4) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.263~268。

(5) 印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，p.270：

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。

2、如來藏說之抉擇

(1) 通說

雖有種種異說，但大義是一致的；對如來藏的解說，也是一致的。

(2) 別述真諦所傳

真諦所傳譯的，是瑜伽唯識學，而有折衷如來藏學的傾向，所以要分別的加以論究。

第二節、瑜伽唯識的如來藏說

(pp.190-207)

※引言

唯識學派 (Vijñānavādin) 有關如來藏 (tathāgata-garbha) 的見解，試分別的加以論究。

一、如來藏

一、「如來藏」：

(一) 以《論》界說

如來藏是什麼？是依什麼意義而說的？《寶性論》約三義說——「佛身遍」，「無差別」，「如來（佛種）性」。³³

(二) 以「真如無差別」義明如來藏

在這三義中，唯識學者但約「無差別」說，如《大乘莊嚴經論》卷3（大正31，604c）說：

「一切無別故，得如清淨故，故說諸眾生，名為如來藏」。

「一切眾生，一切諸佛等無差別」³⁴，無二無別，所以名為真「如」(tathatā)。

世親 (Vasubandhu) 的《攝大乘論釋》也說：「自性本來清淨，即是真如，自性實有，

³³ 參見：

(1) [後魏] 勒那摩提譯，《究竟一乘寶性論》卷3(大正31，828a28-b6)：

佛法身遍滿，真如無差別，皆實有佛性，是故說常有。此偈明何義？有三種義，是故如來說一切時、一切眾生有如來藏。何等為三？

一者、如來法身遍在一切諸眾生身。偈言：佛法身遍滿故。

二者、如來真如無差別。偈言：真如無差別故。

三者、一切眾生皆悉實有真如佛性。偈言：皆實有佛性故。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈如來藏與「真常唯心論」〉，p.315：

一切眾生有如來藏，《論》依三義來解說……三義，只是一事的三方面說明：從佛法身說到遍在眾生身中，是法身義；從眾生說到佛性，是種性義；眾生與佛平等無差別，是真如義。真如無差別義，是瑜伽學所同說的。依法身遍一切處，說眾生具有如來智慧；因為眾生有如來藏，所以能厭苦樂求涅槃。法身與佛種性——二義，顯然的與瑜伽學不同。

(3) 印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏學之主流〉，pp.171-172。

³⁴ 參見：無著造，[唐]波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷3〈10 菩提品〉(大正31，604c12)。

一切有情平等共相；由有此故，說一切法有如來藏」³⁵。

真如是圓成實自性 (pariṇiṣpanna-svabhāva) 的別名。真如是實有自性的；本來清淨的；是一切有情的平等共相（無差別相），也就是生佛不二的。

無差别的真如性，遍於一切眾生，所以說「一切眾生有如來藏」³⁶，這是如來藏說的本義。

真如是遍 (p.191) 於一切法的，所以說「一切法有如來藏」³⁷，這應該是唯識學者的新義。

也許「眾生有如來藏」，無論怎樣解說，總不免帶點神我 (ātman) 的意味，所以雖然真如是「一切有情平等共相」，卻說為「一切法有如來藏」！

(三) 明以「如」性詮釋「如來」藏

一切眾生或一切法有「如」性，為什麼說有「如來」藏呢？

1、如來之界說

tathāgata，或譯如來、如去，是契入如、如顯現的意義。

契入如或顯現如，約究竟說，就是如來——佛的異名。

2、依真如自性明顯、未顯之別

佛是如性究竟顯現清淨的，眾生是沒有清淨顯現的，這就是真如（圓成實性）的離垢清淨與自性清淨。³⁸

然而這到底是約世俗安立說的，如約真如自性（勝義），那是無所謂契入不契入，顯現不顯現的。

真如離能所，所以約真如自性說，眾生如與如來如，沒有任何差別可說。那末，一切眾生有「如」性，一切法有「如」性，也就可說有「如來」了。

依世俗安立說，眾生雖可說有「如來」，而還沒有能離障清淨，隱而未顯，如胎兒在胎藏 (garbha) 中一樣；依於這一意義，所以說為「如來藏」。

二、我

二、「我」：

(一) 以《經》界說

³⁵ (原書 p.206, n.1) 《攝大乘論釋》卷 5 (大正 31, 344a)。

³⁶ 參見：《央掘魔羅經》卷 4 (大正 2, 539a21-540b1)；《大法鼓經》卷 2 (大正 9, 297b20-22)；《佛說大般泥洹經》卷 5 (14 文字品) (大正 12, 888b11)；《大方等如來藏經》卷 1 (大正 16, 457c23-29)；《究竟一乘寶性論》卷 1 (5 一切眾生有如來藏品) (大正 31, 813c23-828b7)；《究竟一乘寶性論》卷 4 (6 無量煩惱所纏品) (大正 31, 838c2-839b15)。

³⁷ 參見：世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 5 (大正 31, 344a3-5)。

³⁸ 參見：印順法師，《攝大乘論講記》，pp.265-266：

二、「離垢清淨」：這「即」是真如等的自性清淨法，「離一切障垢」顯現出的清淨本來面目。離垢清淨與上面的自性清淨，不但是一體，並且沒有增減垢淨。不過在因位未離垢時，叫自性清淨；在離垢的果位，叫離垢清淨罷了。

「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義」³⁹。

如來藏 (tathāgata-garbha)，佛性 (buddha-dhātu)，(buddha-garbha)，都是我 (ātman)，這是《大般涅槃經》，《央掘魔羅經》⁴⁰所明確說到的。

〔二〕以「真如空性」會通「如來藏我」義

如來有常、樂、我、淨——四種功德；如來的「我」德，是一切如來藏經論所說到的，而如來藏，佛性就是我，在唯識學派中，說得多少含蓄一點，其實也還是說到了的。

《大乘莊嚴經論》卷3 (大正31, 603c) 說：(p.192)

「清淨空無我，佛說第一我；諸佛我淨故，故佛名大我」。

漢譯的《究竟一乘寶性論》，也引證了這一偈：「如清淨真空，得第一無我；諸佛得淨體，是名得大身」⁴¹。梵、藏本沒有這一偈。⁴²

《佛性論》也引此偈說：「二空已清淨，得無我勝我；佛得淨性故，無我轉成我」⁴³。這一偈，在《大乘莊嚴經論》中，是說無漏法界 (dharma-dhātu) 的大我 (mahātman) 相。

「如」是空性清淨 (śūnyatā viśuddha)；空性是無我 (nairātmya)，沒有眾生妄執的神我，而無我空性，正就是佛所得的最勝我。

如「論」釋說：「第一無我，謂清淨如，彼清淨如即是諸佛我自性。……由佛此我最得

³⁹ (原書 p.206, n.2) 《大般涅槃經》卷7 (大正12, 407b)。

⁴⁰ 《央掘魔羅經》卷4 (大正2, 539c7-8)：「一切眾生皆有如來藏我，次第斷諸煩惱得佛性」。

⁴¹ (原書 p.206, n.3) 《究竟一乘寶性論》卷3 (大正31, 829c)。

⁴² 參見：中村瑞隆著，《梵漢對照究竟一乘寶性論研究》，pp.61-62。

⁴³ 參見：

(1) (原書 p.206, n.4) 《佛性論》卷2 (大正31, 798c)。

(2) 天親造，〔陳〕真諦譯，《佛性論》卷2〈3 顯果品〉 (大正31, 798b24-c28)：

復次，如來四德波羅蜜，由因次第漸深，應知逆說，翻後為前，謂：淨、我、樂、常。

[1] 由一闡提憎背大乘，為翻彼樂住生死不淨故，修習菩薩信樂大乘法，得淨波羅蜜，是其果應知。

[2] 由一切外道，色等五陰無我性類計執為我，而是色等法，與汝執我相相違故，恒常無我，諸佛菩薩由真如智至得一切法無我波羅蜜。是無我波羅蜜，與汝所見無我相，不相違故。如來說是相恒常無我，是一切法真體性故，故說無我波羅蜜是我。……諸外道等，於五取陰中，執見有我，為翻其我執虛妄故，修習般若波羅蜜，至得最勝無我，即我波羅蜜是其果應知。

[3] 由諸聲聞人，怖畏生死苦樂住生死苦滅靜中，為翻此樂意故，修習破虛空三昧，一切相出世法，樂波羅蜜是其果應知。

[4] 由獨覺聖人者，不觀眾生利益等事，但樂獨處靜住，為翻此意故，修習菩薩大悲為利益眾生事，乃至窮於生死，常所持護，常波羅蜜是其果應知。……

由修習信樂大乘法故，諸佛至得最極清淨波羅蜜故。

※翻：「翻」為「翻」之異體字。(教育部異體字字典)

翻：4.推翻；改變。(《漢語大詞典(九)》，p.684)

清淨，是故號佛以為大我」⁴⁴。

如清淨空性，唯識學者是解說為（如來藏）我的；佛證得最清淨法界（真如），所以佛可以稱為大我。

（三）舉經證成：菩薩以真如空性為體

1、《大般若經》之「實有菩薩」

真如法界是佛與一切眾生無差別的平等共相，既然是「諸佛我自性」，當然也是菩薩、一切眾生的我自性。

《大般若經》〈初分〉〈學觀品〉：「實有菩薩，不見有菩薩，……由不見故，不生執著」⁴⁵。

2、舉《論》釋經說

（1）為對治「散動分別」之一

唯識學者依據這一段文字，解說為對治「十種散動分別」⁴⁶。

《般若經》一向說「菩薩不可得」，「不見有菩薩」，「菩薩但有名字」，⁴⁷而〈學觀品〉

⁴⁴（原書 p.206，n.5）《大乘莊嚴經論》卷 3（大正 31，603c）。

⁴⁵ 參見：

（1）（原書 p.206，n.6）《大般若波羅蜜多經》卷 4（大正 5，17b-c）。

（2）〔唐〕玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 4〈2 學觀品〉（大正 5，17b26-c16）：

佛告具壽舍利子言：「舍利子！菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應如是觀：『實有菩薩不見有菩薩，不見菩薩名，不見般若波羅蜜多，不見般若波羅蜜多名，不見行，不見不行。』何以故？舍利子！菩薩自性空，菩薩名空。所以者何？色自性空，不由空故。色空非色，色不離空，空不離色，色即是空，空即是色。受、想、行、識自性空，不由空故。受、想、行、識空非受、想、行、識，受、想、行、識不離空，空不離受、想、行、識，受、想、行、識即是空，空即是受、想、行、識。何以故？舍利子！此但有名謂為菩提，此但有名謂為薩埵，此但有名謂為菩提薩埵，此但有名謂之為空，此但有名謂之為色、受、想、行、識。如自性無生、無滅、無染、無淨，菩薩摩訶薩如是行般若波羅蜜多，不見生、不見滅、不見染、不見淨。何以故？但假立客名，別別於法而起分別；假立客名，隨起言說如如言說，如是如是生起執著。菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，於如是等一切不見，由不見故不生執著。」

⁴⁶ 參見：無著造，〔唐〕玄奘譯《攝大乘論本》卷 2〈3 所知相分〉（大正 31，139c19-140a1）：總攝一切分別略有十種：一、根本分別，二、緣相分別，三、顯相分別，四、緣相變異分別，五、顯相變異分別，六、他引分別，七、不如理分別，八、如理分別，九、執著分別，十、散動分別。

⁴⁷ 參見：

（1）〔後秦〕鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷 21〈70 三慧品〉（大正 8，373c15-19）：世尊！云何不行是行般若波羅蜜？

佛言：「般若波羅蜜不可得故，菩薩不可得，行亦不可得，行者、行法、行處亦不可得故，是名菩薩摩訶薩行不行般若波羅蜜。一切諸戲論不可得故。」

（2）龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 52〈25 十無品〉（大正 25，433b22-c1）：「但有名字」者，是五眾破壞散滅，如虛空無異。是菩薩但有名字，如幻化人，假名字中更為立名。須菩提語舍利弗：不但菩薩假名字，五眾皆亦假名字；假名字中，假名字相不可得，皆入第一義中；若如是空者，則非菩薩。

復次，六波羅蜜，乃至一切種智，行是法故，名為菩薩。是法亦假名字，菩薩亦假名字，

卻說「實有菩薩」，這是什麼意義？

(2) 玄奘傳譯之論釋

玄奘譯《攝大乘論（世親）釋》卷4（大正31，342c）解說為：

「此中無相散動（十種散動之一）者，謂此散動，即以其無為所緣相。為對治此散動故。般若波羅蜜多經言：實有菩薩。言實有者，顯示菩薩實有空體；空即是體，故名空體」。(p.193)

玄奘所譯的，可以解說為菩薩的實有空體。其實，這是說：菩薩以真如空性為自體。

(3) 餘師傳譯之論釋

如真諦（Paramārtha）所譯《攝大乘論釋》說：「由說實有，顯有菩薩以真如空為體」⁴⁸。

無性（Asvabhāva）《釋論》也說：「謂實有空為菩薩體」⁴⁹。

(4) 小結

可見「實有菩薩」的意義是：**真如空**是菩薩實體。菩薩沒有世俗的神我，卻有勝義的真我。

如來藏約真如無差別說，我也是約真如說。佛可說為大我，菩薩可說「實有菩薩」，眾生當然也可說「實有眾生」。

不過後代的唯識學者，大都避而不談，儘量避免以真如為「我自性」的意義。⁵⁰

空無所有，是諸法等強為作名，因緣和合故有，亦無其實。

(3) 印順法師，《空之探究》，〈龍樹——緣起中道與假名空性之統一〉，p.234：

「原始般若」的人（菩薩）、法（般若）不可得，一切但有名字，在「中本般若」（一般稱之為「小品」）中，有了進一步的說明：一切是「和合故有，是法及名字，亦不生不滅，但以名字故說；是名字亦不在內、亦不在外、不在中間」。並對但名的一切，提出了三假說，如《摩訶般若波羅蜜經》……一切唯有假名，名字也只是假名，在般若中，一切都是不可得的。

⁴⁸（原書 p.206，n.7）《攝大乘論釋》卷5（大正31，189c）。

⁴⁹（原書 p.206，n.8）《攝大乘論釋》卷4（大正31，405b）。

⁵⁰ 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，pp.257-258：

《攝大乘論釋》，解說《大般若經》的「實有菩薩」說：「言實有者，顯示菩薩實有空體」；「謂實有空（性）為菩薩體」。這可見如來，菩薩，眾生，都是以真如——如來藏我為自體的。《莊嚴經論》又說：「佛體平等，由法界與我無別，決定能通達故」。以法界與我的無差別，說明（佛與）佛的自體平等；佛以最清淨法界為自體，這正是法界的「大我相」。

論到佛的自性身（svabhāva-kāya），《攝大乘論本》說：「自性身者，謂諸如來法身，一切法自在轉所依止故」。《成唯識論》說：「自性身，謂諸如來真淨法界，受用、變化平等所依，離相寂然，絕諸戲論，具無邊際真常功德，是一切法平等實性」。一一佛的自體，就是法界。「具無邊際真常功德」，是會通如來藏相應的清淨功德。

總之，如來藏我，瑜伽學者是以法界、真如來解說的。這不宜向理性邊說，這是眾生、菩薩、如來的我自體；如來不可思議的大我。不過，如來藏我，在不忘「佛法」者的心目中，總不免有神化的感覺。所以世親以下，陳那（Dīnāga），護法（Dharmapāla），戒賢（Śīlabhadra），玄奘一系，特重《瑜伽論》與《解深密經》，探究論理軌範而發揚因明（hetu-vidyā），對於如來藏我，也就幾乎不談了！

(四) 舉唯識系之論典證成

1、《大乘莊嚴經論》

唯識學的本義，是以真如空性解說「如來藏我」的，還有可以證明的，如《大乘莊嚴經論》卷 2（大正 31，596a）說：

「佛體平等，由法界與我無別，決定能通達故」。

佛以最清淨法界為自體，以法界與我的無差別，說明佛自體的平等，「我」正是法界的「大我相」。

2、《顯揚聖教論》

(1) 詮釋「大我」之涵義

《顯揚聖教論》也說到了「大我」，如說：⁵¹

1. 「廣大阿世耶者，謂大我阿世耶及廣普阿世耶。大我阿世耶者，謂諸菩薩由得自他平等解故，為諸有情皆得解脫清淨信欲。廣普阿世耶者，謂諸菩薩於流轉寂滅得無分別平等解故，為利有情二俱不住清淨信欲」。
2. 「是大我意樂，於自性無得；廣意樂當知，二性無分別。論曰：當知此平等心性，即是 (p.194) 大我阿世耶，及廣大阿世耶。於遍計所執自性無所得故；於有漏無漏二性，過失功德亦無所得，由無分別故」。

阿世耶 (āśaya) 譯為「意樂」⁵²，這裏的二種意樂，就是「清淨信欲」。

依第一則，理解有情的自他平等，發起一切有情同得解脫的意樂（與「同體大悲」的意義相同），名為大我阿世耶，大我約一切有情的「自他平等」說。

依第二則，（唯識宗依心立我⁵³）「平等心性」是通達遍計所執自性

⁵¹（原書 p.206，n.9）1.《顯揚聖教論》卷 3（大正 31，493c）。2.《顯揚聖教論》卷 17（大正 31，562b）。

⁵² 參見：

(1) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 14〈4 分別業品〉（大正 29，75a12-15）：經部師說，如善律儀無別實物，名為無表……由此後時善心雖起，而名成就不律儀者，以不捨此阿世耶故。

(2) 〔唐〕普光述，《俱舍論記》卷 14〈4 分別業品〉（大正 41，224a14-28）：

經部師說至阿世耶故者，述經部宗。經部師說：

^[1]如善律儀，思種假立，無別實物名為無表：意樂是思；或意樂者所有意趣，或欲為體，或勝解為體；或欲、勝解為體。……

^[2]又解：由彼要期即欲造惡現行思力熏成，不善意樂思種相續不捨，名不律儀。

※此前兩解「意樂」以思為體。

^[3]又解：熏成即欲造惡，不善意樂相應思種相續不捨，名不律儀。

^[4]又解：由彼要期即欲造惡，現行思力熏成，不善意樂相應思種相續不捨，名不律儀。
※此前兩解，意樂非思勝故別標，又由此思種，後時善心雖復現起，而名成就不律儀人，以不捨此阿世耶故。「阿世耶」，此云：「意樂」。

⁵³ 參見：

(1) 印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏思想探源〉，pp.52-53。

(2) 印順法師，《印度之佛教》，〈學派思想泛論〉，pp.155-156：

(parikalpita-svabhāva) 無所得，也就是心空性。

每一有情的「我自性」，是平等無差別的，但有情不能通達，迷著虛妄的神我。

菩薩能通達自他平等，起大我意樂。佛能圓滿證得法界（我）平等，遍法界身以法界為自體，就是佛的「大我相」。

〔2〕會通「自內我」義

《顯揚聖教論》卷 12（大正 31，539a-b）又說：

「五、究竟不可見故，如言內我之體，有何相貌而常恆不變自性正住？……如於語相違難，隨順會通，如是於不定顯示難，究竟不可見難，亦爾」。

論文是解釋從經文引起的疑難。疑難共有五類，⁵⁴「究竟不可見難」是第五難。自「內我」，怎麼說也都不是的。沒有相可說，怎麼知道有自體？知道是「常恆不變自性正住」呢？依論說，這應該隨順會通。

佛經所說的，有的「語相違」，前說與後說不合。有的「不定顯示」，對於同一內容，以種種異門來說明。

對於「語相違」、「不定顯示」所引起的疑難，應該「隨順會通」(p.195)。「隨順會通」，是隨順無顛倒解，如理的正義為準繩，依此如實法義來會通經說。

常恆不變的自內我，難以說明，引起學者的疑難，唯識學者是依真如平等空性來說會通的。

三、心性本淨

大眾及分別說系異於是，依心心所而立有情，唱「一心相續」之說，此復與心性本淨有關。彼以心之或善、或惡，有漏、無漏，眼識乃至意識，雖極不同，而心之能覺了性無別。即於心心所之相續演化中，發現覺了性內在之常一，與所謂「動中之靜」同。此心為貪、瞋、癡所染，有漏而繫縛生死；離煩惱時，心性出纏而解脫。以心是一，名一有情；以心是一，善惡業可積集，故曰「無一有情而無心者」。其偏依心、心所法，雖異於續子，而直覺內在之統一則同，宜其思想於大乘「真常唯心論」中合流為一也。

經部譬喻師，取捨其間，本一切有系假名我之見，而立於一心，故曰「離思無異熟因，離受無異熟果」。舉業果而安立於依心之假名我，「虛妄唯識論」之前身也。

此是學派之本義，其後一心論者，漸分化為本末之二心：大眾部離六識而別立「根本識」，與「眼界是常」論者合。分別說系之銅鑠，即六識之流而探其意識之根，呼為「有分」。經量末計，於六識種種心外，別立「集起心」。自無常以至真常，自間斷至相續，自粗顯至深細，雖有所不同，而立六識外之細心，以解說業果之相續，則一也。

⁵⁴ 參見：無著造，〔唐〕玄奘譯《顯揚聖教論》卷 12〈2 攝淨義品〉(大正 31，539a24-b18)：

釋難者，若自設難、若他設難，皆應解釋。當知設難略有五因：

一、為未了義得顯了故，如言此文有何義耶？

二、語相違故，如言何故薄伽梵前後說異？

三、理相違故，如有顯示，與四道理相違之義。

四、不定顯示故，如言何故薄伽梵於一種義，種種異門差別顯示？

五、究竟不可見故，如言內我之體，有何相貌而常恆不變自性正住？

如是等類，於此五難，如其次第應當解釋，謂於不了義難，方便顯了。於語相違難，隨順會通。如於語相違難，隨順會通，如是於不定顯示難，究竟不可見難，亦爾。於理相違難，或以黑教道理而判決之，或復顯示四種道理，或顯因果相應道理，謂此言顯果，或復顯因。

(一) 心性本淨說之開展⁵⁵

三、心性本淨：(citta-prakṛti-prabhāsvaratā)，譯為心本性淨，心性本淨，或譯為自性清淨心。

源出《增壹阿含經》，⁵⁶為《般若》等大乘經所採用。

初期大乘經，多說一切法本性淨，一切法本性空，表示法界(dharma-dhātu)、真如(tathatā)的意義；心性淨只是法性淨中之一。⁵⁷

後期大乘經，傾向唯心(cittamātratā)說，心為一切法的所依，多說心性本淨。

法界清淨與心性本淨，有了同樣的意義，如來藏經典也就多說自性清淨心。

(二) 瑜伽唯識學系論典之詮釋

1、心性本淨說

(1)《大乘莊嚴經論》

A、心本淨為客塵染

唯識者對於心性本淨的見解，如《大乘莊嚴經論》卷6(大正31, 622c-623a)說：

「譬如清水濁，穢除還本清；自心淨亦爾，唯離客塵故」。「已說心性淨，而為客塵染，不離心真如，別有心性淨」。

「論」文以水的清濁，來比喻「自心淨」(svacitta-śuddha)。水有垢濁與清淨的；除去垢濁所得的清淨水，「清(淨)非外來」，水的清淨性是本來如此的。

這正如方便修行，除去客塵，顯心的清淨，也是「淨非外來，本性淨故」。

B、心清淨即心真如，非垢心本淨

從雜染心而轉為清淨，顯出的心清淨性本來如此，與真如的自性清淨，離垢清淨，意義完全一樣。

所以，所說的自心本淨，約心的真如性(citta-tathatā)說，並非說虛妄分別

⁵⁵ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈心性本淨說之發展〉，pp.67-87。

⁵⁶ 參見：

- (1)《增壹阿含經》卷6〈13 利養品〉(大正2, 574b7-c9)；《增壹阿含經》卷7〈17 安般品〉(大正2, 582b11-21)；《增壹阿含經》卷22〈30 須陀品〉(大正2, 662a11-21)；《增壹阿含經》卷23〈31 增上品〉(大正2, 666b22-672a17)；《增壹阿含經》卷26〈34 等見品〉(大正2, 696c18-697a10)；《增壹阿含經》卷33〈39 等法品〉(大正2, 734b21-735a26)。

- (2) 印順法師，《華雨集(五)》，〈論三諦三智與賴耶通真妄〉，pp.120-121：

心性本淨是心真實性，這是瑜伽學所共通的。《莊嚴論》所說的「不離心真如」，梵本作「不離法性心」。是「法性心」，那也可說「真如心」了。流支所譯的《唯識論》說：相應心是「心意識了」，即一般的虛妄分別心；不相應心是：「第一義諦常住不變自性清淨心」。所以真如，法界，是心的法性，本性清淨，也是可以稱為「心」的。

原來，「心清淨，客塵所染」，本出於小乘的《增一阿含經》。在部派中，就寫作「心性本淨」。心性本淨就是「心本性淨」。本性也可以譯作自性(與一切法無自性的自性，梵文不同)，所以心性本淨，就是心自性淨。大乘經中，多數譯作「自性清淨心」；自性清淨心與心性本淨，心自性淨，只是譯文不同，梵文可說是一致的。

⁵⁷ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈心性本淨說之發展〉，pp.86-88。

(abhūta-parikalpa) 的有漏心識是清淨的。

對於心清淨，《莊 (p.196) 嚴論》解說為：

「如是心性自淨，而為客塵所染，此義已成。由是義故，不離心之真如，別有異心，謂依他相，說為自性清淨。此中應知說心真如，名之為心，即說此心為自性清淨，此心即是阿摩羅識⁵⁸」。⁵⁹

自性清淨的心，是心真如，梵本作法性心 (dharma-citta)；真如心與法性心，意義是相同的。

C、小結

總之，自心清淨，約無差別的真如說，與如來藏、我的約真如說，意義相同。

(2)《成唯識論》

A、列論文

《成唯識論》卷 2 (大正 31, 9a) 說：

「然契經說心性淨者，說心空理所顯真如，真如是心真實性故；或說心體非煩惱故名性本淨，非有漏心性無漏，故名本淨」。⁶⁰

B、釋論義

對於心性本淨，《成唯識論》有二說：

(A) 約心空理所顯真如說

一、約心空理所顯真如說，與《莊嚴論》所說的相同。

(B) 約心體非煩惱說

a、舉論明有部主張

⁵⁸ 參見：

(1) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉，pp.269-302。

(2) 印順法師，《如來藏之研究》，〈真諦所傳的如來藏說〉，p.227-231。

⁵⁹ (原書 p.206, n.10)《大乘莊嚴經論》卷 6 (大正 31, 623a)。

⁶⁰ 參見：演培法師，《成唯識論講記 (一)》，pp.541-544：

這是解釋分別論者的正義。分別論者所主張的心性本淨……使後代佛教學者，特別是中國佛教學者，受到這一思想的熏染，無不談到心性本淨這一論題。真常大乘經典，可說都是發揚這一思想的！

「然契經說心性淨者」，雖沒有明顯的指出那部經，但據古德一致認為是指的《勝鬘經》，《勝鬘經》……《勝鬘經》中所說心性本淨，是即「說」的「心空理所顯真如」。為什麼？因「真如」即「是」此「心」凝然不變的「真實性故」。像這樣的真實性，是無作無為的，是無染無污的，所以真如就是心性本淨。如是本來清淨的真如，由於被煩惱之所覆蓋，是以不能看到它的清淨性，其實被煩惱所覆的內在，淨心仍然本持其原來的狀態……

「或」者作這樣「說」：此「心」的實「體，非」是墮在「煩惱」染污之中，因為如此，所以「名性本淨」。煩惱是客塵，有煩惱存在，與心相應，惑亂其性，看來當然似不清淨，如果斷除客塵感染，其心得到自在解脫，不再被客塵所蒙蔽，就恢復了它的本性清淨……

如上所說，本淨心性，既是空理所顯真如，當然「非」同你們所執著的「有漏」之「心」，其「性是無漏」的，「故名本淨」。兩者有著顯著差別，因而不可混為一談。如認為凡夫有漏心，其性就是本淨，那就大錯特錯！

二、約心體非煩惱說，是採取了說一切有（Sarvāstivādin）系的見解，如《阿毘達磨順正理論》卷 72（大正 29，733b-c）說：

「此經依何密意？依本客性，密作是說：謂本性心必是清淨，若客性心容有染污。本性心者，謂無記心，非感非欣任運轉位，諸有情類多住此心，一切位中皆容有故。此心必淨，非染污故。客性心者，謂所餘心，非諸有情多分安住，亦有諸位非皆容有，斷善根者必無善心，無學位中必無染故。……如是但約心相續中，住本性時說名為淨，住客性位容暫有染」。(p.197)

b、釋義：心性は無記

依說一切有部說：心識的本性，是中容的無記性，與善或不善心所相應，名為善心、不善心。

善心與不善心，是相應善，相應不善，而心的自性は無記的，所以善與惡是心的客性。⁶¹

心的本性は無記，不是染污性，所以說「心體非煩惱故名性本淨」。

(C) 小結

後一說，是通於有漏心的，也許是《阿含經》的本意，但在大乘經中，心性本淨應該是約心真如說的。

C、別明：繼承《瑜伽論》之識本無記

(A) 舉論文

《成唯識論》的識本性無記說，也是繼承《瑜伽師地論》的，如卷 54（〈攝決擇分〉）（大正 30，595c）說：

「又復諸識自性非染，由世尊說一切心性本清淨故。所以者何？非心自性畢竟不淨，能生過失，猶如貪等一切煩惱。亦不獨為煩惱因緣，如色受等，所以者何？以必無有獨於識性而起染愛，如於色等」。

(B) 釋義

一切識自性非染污，不是煩惱。如識不與煩惱相應，識不能獨為煩惱的因緣；如於識而起染愛，那是識與煩惱俱起的關係。

約識自性非染污來解說心性本淨，正合於識本性無記的意義。《瑜伽論》說「淨識」，

⁶¹ 參見：印順法師，《唯識學探源》，p.96：

有部從心心所別體的觀點，把心上一切的作用分離出來，使成為獨存的自體；剩下來可以說是心識唯一作用的，就是了知。單從了知作用來說，並不能說它是善或是惡。不過，心是不能離卻心所而生起的。倘使它與信、慚、愧這些善心所合作起來，它就是善心。與貪、瞋等合作，那就是惡心。如果不與善心所也不與惡心所合作相應，如對路旁的一切，漠不關心的走去，雖不是毫無所知，但也沒有善心所或惡心所屬雜進去；那時的心，只與受、想等心所同起，這就是無記性。所以，善心、惡心，不是心的自性是善、是惡，只是與善惡心所相應的關係。善心像雜藥水，惡心像雜毒水，水的自性不是藥也不是毒。善惡心所與心，滾成一團，是「同一所緣，同一事業，同一異熟」，好像心整個兒就是善、是惡，也不再說它是無記的。但善惡究竟是外鑠的，不是心的本性。心的本性，は無記的中容性。

都指無漏識，與心性本淨不合。

(3) 結說

《莊嚴經論》的漢譯本說：「此心（真如）即是阿摩羅識」，梵文本沒有這一句。

阿摩羅識（amala-vijñāna）譯義為無垢識，是真諦所傳唯識學所一再提到的，可能是傳譯時，綴文、證義者，受到真諦學影響而附加進去的！⁶²

2、依「心真如性」明

(1) 直從勝義說——《大乘莊嚴經論》之詮釋

心性依心真如性說的。心性本淨，是與客塵煩惱相對稱的。

在大乘法中，心性依心真如說，所以心性清淨，就是真如或法界清淨。

聖者內自所證的真如或法界，其實是非染非淨的，所以（p.198）從勝義（聖智自證）的立場，《大乘莊嚴經論》卷3（大正31，603c）說：

「如前後亦爾，及離一切障，非淨非不淨，佛說名為如」。

「釋曰：此偈顯示法界清淨相。如前後亦爾者，所謂非淨，由自性不染故。及離一切障者，所謂非不淨，由後時客塵離故。非淨非不淨，佛說名為如者，是故佛說：是如非淨非不淨。是名法界清淨相」。

法界、真如無差別，無變異，是非淨非不淨（也可說非染非不染），沒有淨不淨可說的。

清淨是對雜染說的，真如是前後一如，本來如此，實在無所謂清淨；不過從離客塵雜染所顯來說，真如也可說非不淨的。

唯識學者依世俗說勝義，對於勝義——真如、法界，是從世俗安立去闡明的。如直從勝義（非安立）說，那是超越於相對界，非分別名相所及，有什麼淨不淨呢！

(2) 依世俗說勝義——《辯中邊論》之詮釋

真如非淨非不淨，《辯中邊論》卷上（大正31，466b）也說：

「此若無雜染，一切應自脫；此若無清淨，功用應無果」！「非染非不染，非淨非不淨，心性本淨故，由客塵所染」。

《辯中邊論》說：真如、法界等，是「空性異門」，約不同意義來表示空性，所以有不同名字，而內容是相同的。

⁶² 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈瑜伽學派之如來藏說〉，p.227：

阿摩羅識：在真諦所傳的唯識學中，阿摩羅識（amala-vijñāna）是最特出的！阿摩羅識，譯義為無垢識。依《成唯識論》：「或名無垢識，最極清淨諸無漏法所依止故，此名唯在如來地有」；並引經說：「如來無垢識，……圓鏡智相應」：這顯然是如來所有的無漏第八識。如泛稱善淨無漏識為無垢識，地上無漏第六、第七識，也可說無垢識了。但「唯識宗」所說，與真諦所傳的阿摩羅識的意義，都是不相合的。我以為：虛妄分別為自性的心識（根本是阿賴耶識）為依止，說明「一切法唯識所現」，開示轉雜染為清淨的轉依，是彌勒、無著、世親論所說的。

成立「空性差別」——有垢與無垢的差別，所以說了上面二頌。⁶³

雜染與清淨，是佛法化世的根本論題；染淨相對的意義，是不可能沒有的，一定要肯定這雜染與清淨的事（p.199）實，因此空性就有了有垢位與無垢位的差別。

然依空性——真如、法界自性來說，實在是「非染非不染，非淨非不淨」的。

不過，說空性、真如是「非染非不染，非淨非不淨」，還是依雜染與清淨而說的，所以，約「心性本淨」，說非染非不染；約「客塵所染」，說非淨非不淨。

這與說「非空非不空」一樣，都是依世俗說勝義，而不是直就勝義的超越說。

《辯中邊論》說：「有情及法俱非有故，彼染淨性亦俱非有；以染淨義俱不可得，故染淨品無減無增」⁶⁴。

可見說「法界本淨」，「心性本淨」，都不過觀待世俗的雜染性而說。⁶⁵

四、種性

四、種性：

（一）結前啟下——依種子明種性

如來藏，我，心性本淨——自性清淨心，唯識學者是約真如性說的。

如來種性(tathāgata-gotra)，佛種性(buddha-gotra)，唯識學約菩薩所有的成佛種子(bīja)說，這是與《寶性論》如來藏學最大的差別所在。

⁶³ 參見：世親造，〔唐〕玄奘譯《辯中邊論》卷1〈1 辯相品〉(大正 31, 465c11-466b22)：

所知空性異門云何？

頌曰：略說空異門，謂真如、實際，無相、勝義性，法界等應知。

論曰：略說空性有此異門。

云何應知此異門義？

頌曰：由無變、無倒，相減、聖智境，及諸聖法因，異門義如次。

論曰：即此中說所知空性，由無變義說為真如，真性常如，無轉易故。由無倒義說為實際，非諸顛倒，依緣事故。由相減義說為無相，此中永絕一切相故。由聖智境義說為勝義性，是最勝智所行義故。由聖法因義說為法界，以一切聖法緣此生故，此中界者，即是因義。無我等義，如理應知。

云何應知空性差別？

頌曰：此雜染清淨，由有垢無垢，如水界全空，淨故許為淨。

論曰：空性差別略有二種：一、雜染。二、清淨。此成染淨由分位別，謂有垢位說為雜染，出離垢時說為清淨。雖先雜染後成清淨，而非轉變成無常失，如水界等出離客塵，空淨亦然，非性轉變，此空差別復有十六，謂內空、外空、內外空、大空、空空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空、無際空、無散空、本性空、相空、一切法空、無性空、無性自性空。……

頌曰：非染非不染，非淨非不淨，心性本淨故，由客塵所染。

論曰：云何非染非不染，以心性本淨故，云何非淨非不淨，由客塵所染故，是名成立空差別義。此前空義總有二種：謂相安立，相復有二，謂無及有。空性有相，離有、離無、離異、離一以為其相，應知安立即異門等。

⁶⁴ (原書 p.206, n.11)《辯中邊論》卷下(大正 31, 475c)。

⁶⁵ 參見：印順法師，《華雨集(三)》，〈修定——修心與唯心、祕密乘〉，pp.164-167。

(二) 瑜伽唯識學派之二種子說：「本有」、「新熏」

1、本性住、習所成種性

(1) 舉論明

《瑜伽師地論》(《菩薩地》) 卷 35 (大正 30, 478c) 說：

「云何種性？謂略有二種：一、本性住種性，二、習所成種性。本性住種性者，謂諸菩薩六處殊勝，有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種性。習所成種性者，謂先串習善根所得，是名習所成種性」。⁶⁶

「又此種性，亦名種子，亦名為界，亦名為性」。

依「論」說，種子 (bīja)，界 (dhātu)，性 (prakṛti)，都是種性 (gotra) 的名字差別 (p.200)。

不同的名字，解說為同一內容，都是種子的別名。《瑜伽論》(《聲聞地》) 也這樣說⁶⁷。

《大乘莊嚴經論》也說：「性種及習種，所依及能依，應知有非有，功德度義故」⁶⁸。

(2) 釋論義

菩薩種性，有性種性——本性住種性 (prakṛti-stha-gotra)，習 (所成) 種性 (samudānīta-gotra)。

本性住種性，是無始以來法爾而有的；習所成種性，是經過不斷的熏習而成就的。這二類，是本有的，及經不斷熏習而功能增勝的種子。

《莊嚴論》所說，與《瑜伽論》所說相同。⁶⁹

⁶⁶ 參見：〔唐〕遁倫集撰，《瑜伽論記》卷 8(大正 42, 486c14-487a15)：

略明二種姓義有其五門：一、辨體。西方三說，^[1]若依勝軍所說，無別姓種姓體，但彼身中二種障有可斷義，云立本姓住種姓。後時值善知識聞法發心求菩提等，地前熏成有四聞熏，初從福分有漏善漸修成道分，道分漸修增長熏成無漏種子，名習種姓，即生無分別智等。

^[2]若依護月，立有本有法爾無漏種子為姓種姓，後對十信聞法發心。從現行心資發本種令其增勝，即名習種姓。據本有義邊名姓種姓，由修增長名習種姓。明於後時更不新熏成種，於舊種一體義說，地前即有二種種姓。^[3]若依護法，地前雖彼有漏聞熏資導本種增多，如薑芽等體，是本有種類，總屬本姓住種姓，是則地前無有無漏習種姓體，但從姓種姓生。於初地初念無分別智，此智起已即熏成種，方是無漏習種姓體。若論有漏習種，地前即有。

二、得名。舊名性種姓，今名本性住種姓。舊名習種姓，今名習所成種姓。此中通名二種種姓者，從數就義為名，別名性習者，性種當體得名，習種姓從方便得名。

三、約位前後。景云：^[1]若依護月，性種本有義即居前十信初心。資熏姓種令其增長，即名習種。無別習體，從十信已去二姓恒俱，設入初地已去亦不熏種。論云：熏者，但熏發舊種名為熏種。^[2]若依護法，云始從十信已前及在地前四十心位，是姓種。在地前時雖為有漏聞熏資發本種功能增長，猶是本有種類，是故判入姓種所收。以經地前未有現行無漏別熏成種，故無無漏習種姓，故種姓居前但有有漏聞熏種子，名習種姓。入地已去無漏現行熏成種子即有無漏習姓體。

⁶⁷ (原書 p.207, n.12) 《瑜伽師地論》卷 21 (大正 30, 395c)。

⁶⁸ (原書 p.207, n.13) 《大乘莊嚴經論》卷 1 (大正 31, 594b-c)。

⁶⁹ 參見：

(1) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 35(大正 30, 478c12-17)。

(3) 略析：種子與種性之別

種性、種子是什麼意義？

種子是有**因體**而還沒有果體——「**有非有**」，⁷⁰所以是可能性，可能生起果法的潛能。因為能出生菩薩功德，所以名為菩薩種性。

種性是「功德度義」，能出生功德的意義；種性雖是種子的異名，但種性專約能生無漏功德說。

無漏功德有三乘差別，不同的無漏功德，從不同的種子生，所以唯識學立五種種性⁷¹：

一、聲聞（śrāvaka）種性；二、獨覺（pratyeka-buddha）種性；三、如來（tathāgata）種性；

四、不定（aniyata）種性，有多種無漏種子，雖隨緣修證二乘聖果，而可以迴小入大；

五、無種性（a-gotra），沒有三乘無漏種子，怎麼也不能發生無漏功德，證入聖果。

種子是多種差別的，所以唯識學立「五性各別」，「三乘究竟」⁷²而不是唯一佛乘的。

(2) 印順法師，《永光集》〈《起信論》與扶南大乘〉，pp.142-146。

(3) 印順法師，《唯識學探源》，pp.187-188。

(4) 印順法師，《佛法概論》，〈佛法的心理觀〉，pp.112-113。

(5) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.147-149。

(6) 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.266-268。

(7) 印順法師，《華雨集（四）》，〈佛學大要〉，p.298。

(8) 印順法師，《華雨集（五）》，〈論三諦三智與賴耶通真妄〉，p.115。

⁷⁰ 參見：無著造，〔唐〕波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷 1(大正 31, 594b27-c7)：

次說種性自性。**偈曰**：性種及習種，所依及能依，應知有非有，功德度義故。

釋曰：菩薩種性有四種自性：一、性種自性。二、習種自性。三、所依自性。四、能依自性。彼如其次第，復次，彼有者，因體有故。非有者，果體非有故。

問：若爾云何名性？

答：功德度義故。**度者**，出生功德義，由此道理，是故名**性**。已說種性自性。

⁷¹ 參見：

(1) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》：卷 49(大正 30, 570a1-5)；卷 52(大正 30, 587b25-29)；卷 52(大正 30, 589a13-b2)；卷 80(大正 30, 749b19-25)。

(2) 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1(大正 16, 487a8-c3)。

(3) 〔唐〕實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷 2(大正 16, 597a29-c22)。

⁷² 參見：

(1) 印順法師，《佛在人間》，〈從依機設教來說明人間佛教〉，pp.32-35。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.538-539：

一乘究竟，三乘方便，與三乘究竟，一乘方便，在佛學界中展開了熱烈的爭辯，真諦和菩提流支，是主張一乘究竟的，玄奘門下是主張三乘究竟的。本論前說救濟乘為業，不是說小乘決定要成佛，只是依不定種姓說。

唯識家說聲聞有二：一、定性的，這又有二類：(一)、畢竟的，這一類的聲聞必入小乘的無餘涅槃，無論如何不再受化成佛。(二)、不畢竟的。

二、不定性的，這二類聲聞是可以引導成佛的，因他過去曾受過大乘的熏習，種過大乘的善根。《法華經》上說舍利弗等對法華等都曾聽過的，不過忘失而已。……到了菩薩的

2、新熏說

(1)《攝大乘論》

A、舉論明

《瑜伽論》〈本地分〉，《莊嚴經論》，立本有的本性住種性，而《攝大乘論》，立種子從熏習 (vāsanā) 而有的新熏說，如《攝大乘論本》卷上 (大正 31, 136b-c) 說：

「云何一切種子異熟果識為雜染因，復為出世能對治彼淨心種子？又出世心，昔未曾習，(p.201) 故彼熏習決定應無，既無熏習，從何種生？是故應答：從最清淨法界等流，正聞熏習種子所生。……此聞熏習，隨在一種所依轉處，寄在異熟識中，與彼和合俱轉，猶如水乳，然非阿賴耶識，是彼對治種子性故」。

B、釋論義

(A) 無漏功德由種子生

依《攝論》說，依止阿賴耶 (ālaya) 識的內種子，一定是從熏習而有的，所以說：「外 (種子) 或無熏習，非內種應知」⁷³。

佛菩薩的無漏功德，是出世心，一定是從種子生的。

(B) 依「法界等流」有無漏種子

眾生從無始以來，不曾有過無漏清淨法現行，也就不可能有熏習所成的無漏種子；沒有無漏種子，最初的出世無漏清淨心，從那裏生起呢？

《攝論》說：是從「最清淨法界等流，正聞熏習種子所生」的。

佛盡離一切障，所以佛證無漏法界，是最清淨的。從佛自證的最清淨法界，應機而流出的「經等教法」，在四種圓成實自性 (pariṇiṣpanna-svabhāva) 中，

地位，大乘已成，這才叫定，所以他有練小乘根性成大乘的理論。

我覺得雖然《一乘實性論》、《佛性論》等在說一乘，但《瑜伽》及《攝論》等，到底是說三乘究竟的。概略的說，無著系的論典，思想淵源說一切有系，確是說三乘究竟。但很多大乘經，與大眾分別說系接近的，卻顯然是說一乘究竟。依大乘經典來解說《瑜伽》《攝論》，說它主張一乘，固然是牽強附會；但偏據《瑜伽》《莊嚴》與本論等，想解說一切大乘經，成立三乘究竟是大乘經的本意，結果也是徒然。

⁷³ 參見：

(1) (原書 p.207, n.14)《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：

內種「熏習故生」，下面用三種熏習攝一切種，就是說內種必由熏習而有的意思。「外」種則「或無熏習」，或有或無，沒有一定。如香花的熏習苴藤，引起苴藤中的香氣，這苴藤中的香氣，是有熏習的。若從炭中生苴藤，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。

名為「生此境清淨，謂諸大乘妙正法教。由此法教清淨緣故，非遍計所執自性；最淨法界等流性故，非依他起自性」。⁷⁴

佛的教法，從佛自證法界等流而有的。眾生聽聞正法的耳識與意識，雖是有漏的世間心，但聽聞正法教，能在眾生心中，引發趣向清淨出世的動力，所以正聞熏習所成的，名為正聞熏習種子。正聞熏習力漸漸增盛，能生無漏出世心。

三乘的無漏功德，都從正聞熏習生，所以雖本來沒有無漏種子，而清淨無漏法，卻有緣而能夠生起。

正聞熏習是寄在阿賴耶識中的，依阿賴耶而有對治阿賴耶識的作用，所以不是阿賴耶識自性，是圓成實自性所攝，法身（dharma-kāya）、解脫身（vimukti- (p.202) kāya）所攝。⁷⁵

(C) 小結

唯識學對出世無漏法的生起，有本有說、新熏說二流⁷⁶（《成唯識論》綜合而加以會通），而都是以種子為種性的，約不定種性而說會三歸一的。

(2)〈攝決擇分〉

A、種子義與《攝論》相合——能生無漏功德

(A) 舉論明

與《攝大乘論》相契合的，是《瑜伽師地論》的〈攝決擇分〉⁷⁷，如卷 52（大正 30，589a-b）說：

「諸出世間法，從真如所緣緣種子生」。

「若於通達真如所緣緣中，有畢竟障種子者，建立為不般涅槃法種性補特伽羅；若不爾者，建立為般涅槃法種性補特伽羅。若有畢竟所知障種子，布在所依，非煩惱障種子者，於彼一分建立聲聞種性補特伽羅，一分建立獨覺種性補特伽羅。若不爾者，建立如來種性補特伽羅」。

「若出世間諸法生已，即便隨轉，當知由轉依力所任持故。然此轉依與阿賴耶識，互相違反，對治阿賴耶識，名無漏界，離諸戲論」。⁷⁸

⁷⁴（原書 p.207，n.15）《攝大乘論本》卷中（大正 31，140b）。

⁷⁵ 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，pp.278-280。

⁷⁶ 參見：

（1）印順法師，《攝大乘論講記》，pp.9-13。

（2）印順法師，《印度佛教思想史》，pp.266-268，pp.277-279。

⁷⁷ 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，〈瑜伽大乘——「虛妄唯識論」〉，pp.241-242：

《瑜伽師地論》分為五分：〈本地分〉、〈攝決擇分〉、〈攝釋分〉、〈攝異門分〉、〈攝事分〉（藏譯本分為八事）。〈本地分〉是根本的，分為十七地，所以我國起初傳說為《十七地論》。

〈攝決擇分〉是抉擇〈本地分〉的。〈攝釋分〉與〈攝異門分〉，是對《阿含經》教體等的解釋，及經中以不同名字來表達同一內容的解說。……

⁷⁸ 參見：

（1）〔唐〕遁倫集撰，《瑜伽論記》卷 13（大正 42，614c5-615b9）。

（2）〔唐〕窺基撰，《瑜伽師地論略纂》卷 13（大正 43，184b28-185a15）。

(B) 釋論義

種子與種性，《瑜伽論》是作為同一內容的，但種性約能生無漏功德法說。

能生無漏出世間法的，是般涅槃法種性（*pari-nirvāṇa-dharma-gotra*），就是三乘聖種性；

不能生起無漏出世法的，是不般涅槃種性（*ā-pari-nirvāṇa-gotra*），也就是無種性人。

出世間法從什麼種子生起呢？「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（p.203）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」⁷⁹，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。

B、明「轉依」之涵義

(A) 舉論明

《瑜伽師地論》卷 80（大正 30，747c）又說：

「諸阿羅漢實有轉依，而此轉依與其六處，異不異性俱不可說。何以故？由此轉依，真如清淨所顯，真如種性，真如種子，真如集成，而彼真如與其六處，異不異性俱不可說」。

(B) 釋論義

三乘聖者的般涅槃，是以轉依（*āśraya-parāvṛtti*）為體的。

捨雜染分而轉化為清淨分；離遍計所執性，捨雜染依他起性，體悟圓成實性而得依他起性清淨分，名為轉依。

從法界等流而起的聞熏習，使雜染力減而清淨功能增長，也可以名為轉依——「損力益能轉」⁸⁰，但主要是體悟真如，出世無漏心現前，到達究竟清淨。

⁷⁹（原書 p.207，n.16）《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，344a）。

⁸⁰ 參見：

（1）無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷 3（大正 31，148c18-29）：

又此轉依，略有六種：一、損力益能轉，謂由勝解力聞熏習住故，及由有羞恥令諸煩惱少分現行、不現行故。

二、通達轉，謂諸菩薩已入大地，於真實非真實、顯現不顯現現前住故，乃至六地。

三、修習轉，謂猶有障，一切相不顯現，真實顯現故，乃至十地。

四、果圓滿轉，謂永無障，一切相不顯現，最清淨真實顯現，於一切相得自在故。

五、下劣轉，謂聲聞等唯能通達補特伽羅空無我性，一向背生死一向捨生死故。

六、廣大轉，謂諸菩薩兼通達法空無我性，即於生死見為寂靜，雖斷雜染而不捨故。

（2）印順法師，《攝大乘論講記》，pp.464-467。

所以「論」上說：轉依是「真如清淨所顯」(tathatāvisuddhi-prabhāvita)，以離垢真如為體的；

「真如種性」(tathatā-gotraka)、「真如種子」(tathatā-bījaka)，以真如所緣緣而熏成聖種性的；

「真如集起」(tathatā-samudāgata)，依真如而集成一切功德的。

轉依是離一切戲論的，不離有情自體——六處，也不就是六處，所以不是名相分別所能擬議的。⁸¹ (p.204)

(三) 明：依「本性住種」說會通如來藏我

1、舉論明

瑜伽唯識學者，以種子來解說種性，與如來藏學不同。

然推究起來，《瑜伽論》〈本地分〉的本性住種——本有無漏種子，實在就是「一切眾生有如來藏」；

對當時大乘經的如來藏說，從緣起論的立場，給以善巧的解說，以種子來解說種性。如《瑜伽師地論》⁸²說：

1. 〈聲聞地〉：「今此種姓以何為體？答：附在所依有如是相，六處所攝，從無始世展轉傳來，法爾所得」。
2. 〈菩薩地〉：「謂諸菩薩六處殊勝，有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種」。

2、釋論義

無漏種子是附在所依中的，種子是能依 (āśrita)，有情自體——六處 (ṣaḍ-āyatana) 是所依 (āśraya)。

〈菩薩地〉的異譯，《菩薩善戒經》譯作：「言本性者，陰界六入次第相續，無始無終，法性自爾，是名本性」⁸³。

「六處殊勝」，後代唯識學者解說為第六意處——阿賴耶識 (ālayavijñāna)，⁸⁴其實只是(五)陰(六)界六入(處)的簡說。

陰界六入是有情自體，在陰界六入——有情身中，是舊義；在阿賴耶識中，是唯識學

⁸¹ 參見：〔唐〕遁倫集撰，《瑜伽論記》卷 21(大正 42，800a24-b1)：

意謂轉依出纏真如之所顯故，與彼六處非異、非不異也。真如種姓者，以真如為體故。真如種子者，緣真如為境而熏成種子故。真如集成者，依真如而集成萬德故。如為體故不可說異，據義不一故不可說不異，故云異不異性俱不可說。

⁸² (原書 p.207, n.17) 1.《瑜伽師地論》卷 21 (大正 30, 395c)。2.《瑜伽師地論》卷 35 (大正 30, 478c)。

⁸³ (原書 p.207, n.18)《菩薩善戒經》卷 1 (大正 30, 962c)。

⁸⁴ 參見：

(1)〔唐〕崇俊撰，法清集疏，《法華經玄贊決擇記》卷 1(卍新續藏 34, 145a3-8)。

(2)〔宋〕道亭述，《華嚴一乘教義分齊章義苑疏》卷 4(卍新續藏 58, 212a6-9)。

(3)〔清〕智素補遺，《成唯識論音響補遺》卷 9(卍新續藏 51, 720a10-15)。

的新義。

為什麼名為阿賴耶識？《解深密經》以為：「由此識於身，攝受藏隱，同安危義故」⁸⁵。

「身」是根身六處的總名，阿賴耶識與「身」，是不相離的，所以古義的依附（陰界）六處，唯識學中轉為依附阿賴耶識，只是著重本識，而不是與依附六處相違反的。

（四）別明：與如來藏相同之餘大乘經

1、列諸經文

能生無漏法的種性，在有情身中——六處或陰界六處中，與如（p.205）來藏說是相同的，如⁸⁶說：

- 1.《無上依經》：「云何如來為界不可思議？阿難！一切眾生有陰界入，勝相種類，內外所現，無始時節相續流來，法爾所得至明妙善」。
- 2.《勝天王般若經》：「云何法性不可思議？佛言：大王！在諸眾生陰界入中，無始相續，所不能染，法性體淨」。
《大般若經》：「如來法性，在有情類蘊界處中，從無始來展轉相續，煩惱不染，本性清淨」。
- 3.《入楞伽經》：「如修多羅說：如來藏自性清淨，具三十二相，在於一切眾生身中，為貪瞋癡不實垢染，陰界入衣之所纏裹」。

2、結釋

如來藏——如來界，如來性在有情的蘊界處中，為無漏功德法的根源，是如來藏契經的本義。

印度的《奧義書》中說：「識所成我，梵也。……識為一切之因，識者梵也」；「依名

⁸⁵ 參見：

(1) (原書 p.207, n.19)《解深密經》卷 1 (大正 16, 692b)。

(2) 演培法師，《解深密經語體釋》，pp.151-152：

阿賴耶識，是依住依著的意思，古譯經論中，很多譯為依處、依住、或依著的，後人才譯為藏識的。小乘經中雖有賴耶之名，但與大乘經的解釋不同。大乘經說一切種子心識有依、住、著的特性，所以藏識具有能藏、所藏、執藏的三義。依本經說明賴耶，只有攝藏一義。

一切種子心識，所以又名阿賴耶識者，是因此識於身攝受、藏隱、同安危的緣故。藏隱是依住義，賴耶隱藏、依住在根身中，離則無所隱藏、依住。

大眾部說的「心偏於身」，就含有依住根身而存在的意思。此依執受義推論出來的：執受有所執受的根身，能執受的心識。根身要由心識的執取，才能成為生動的有機體，接觸外境，才能引起感覺的反應，如觸手削足以及無論刺激身體那一部分，都會引起感覺可知。本經說的攝受藏隱，即一方面攝受根身，一方面又隱藏在根身中。……

因此，身心就發生了共同安危的關係：根身起了變化，心就隨之變化，根身崩潰腐爛，識就失去藏所；反之，心識起了變化，根身隨亦變化，心識離了根身，根身亦即無法支持。如人身體強健，精神即活潑，精神活潑，身體亦即強健。根身與心識，是怎樣的安危相共、休戚相關，於此可見了！

⁸⁶ (原書 p.207, n.20) 1.《無上依經》卷上 (大正 16, 469b)。2.《勝天王般若波羅蜜經》卷 3 (大正 8, 700c)。《大般若波羅蜜多經》(第 6 分) 卷 569 (大正 7, 936c)。3.《入楞伽經》卷 3 (大正 16, 529b)。

色而開展，我入於名色而隱於其中」⁸⁷。

梵我——識入於名色中，不就是「如來藏自性清淨，……入於一切眾生身中」嗎⁸⁸？

(五) 結說

如來藏我，是深受印度神學影響的。

唯識學者沒有忘卻佛法的根本立場，所以以生滅相續的種子，說本有的無漏功能，以阿賴耶妄識，說識與根身藏隱同安危，巧妙的解說了如來藏我，而脫卻了如來藏我的神學色采，這就是唯識學的種性說。

一切眾生**本有無漏種子**，而無漏種子非虛妄分別識自性，多少還有本有如來藏的形跡。也許 (p.206) 為了這樣，《瑜伽論》〈攝決擇分〉，《攝大乘論》改取了新熏說。

但**新熏無漏種**，是「法界等流聞熏習」，「真如所緣緣種子」，「真如種子」，與法界及真如，有了不可離的關係。

在唯識學中，真如是有情、菩薩、如來的真實我體，那新熏的無漏法種，又有了依「我」而現起的意義。在後期大乘時代，唯心論而要泯絕梵我論的影響，也真還不容易呢！

第三節、真諦所傳的如來藏說

(pp.207-235)

一、攝論學之傳承與發展

(一) 依真諦傳譯《攝論釋》而立

真諦 (Paramārtha) 所譯的論書不少，以世親 (Vasubandhu) 《攝大乘論釋》為主，被稱 (p.208) 為攝論宗。

(二) 略述二大系之發展

傳攝論學的，有**靖嵩**與**曇遷**二大系。

1、接近唯識宗的靖嵩系

靖嵩是親承真諦的法泰弟子。靖嵩的弟子，

一、法護，與玄奘的新譯，「奄然⁸⁹符會⁹⁰」。⁹¹

二、道因，參與玄奘的譯場，「奘師偏獎賞之，每有難文，同加參酌」。⁹²

⁸⁷ (原書 p.207, n.21) 《愛陀賴耶奧義書》(三·三)。《布列哈德奧義書》(一，四，七)。

⁸⁸ (原書 p.207, n.22) 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2 (大正 16, 489a)。

⁸⁹ 奄然：1.一致貌。(《漢語大詞典(二)》，p.1531)

⁹⁰ 符會：符合。(《漢語大詞典(八)》，p.1125)

⁹¹ (原書 p.231, n.1) 《續高僧傳》卷 13 (大正 50, 530c4-11)。

⁹² (原書 p.231, n.2) 《宋高僧傳》卷 2 (大正 50, 717b7-8)。

靖嵩系，是接近唯識宗的。

2、偏於地論師的曇遷系

曇遷是地論師曇遵⁹³的弟子，到南方來，得到了《攝大乘論釋》，大加讚賞。

後來在北地宏揚《攝論》，受到地論師的讚同，⁹⁴這是近於地論師的。

(三) 結前啟下

真諦所傳的，以《攝大乘論釋》為主，與印度後期完成的，玄奘所宗的《成唯識論》，見解上應有多少不同，

但真諦的譯典，如《攝大乘論釋》(簡稱陳譯)，與隋達摩笈多(Dharmagupta)、唐玄奘所譯的《攝大乘論釋》(簡稱隋譯、唐譯)，互相比對起來，顯然有了增飾的成分。

從翻譯來說，真諦譯是不夠忠實的，然在思想上，確有獨到處，這裏擇要的加以論述。

95

二、評釋真諦思想之別解

(一) 如來藏學與瑜伽學糅合

一、如來藏學與瑜伽學的糅合：

1、總明

真諦學的主要特色，是將《寶性論》的如來藏(tathāgata-garbha)說，與瑜伽(yoga)學的阿賴耶(alaya)說，結合起來，在真諦譯書中，是可以充分證明的。

⁹³ 《續高僧傳》卷8(大正50, 484a11-b2)。

⁹⁴ (原書p.232, n.3)《續高僧傳》卷18(大正50, 572c2-4)。

⁹⁵ 參見：印順法師，《華雨集(四)》，〈佛學大要〉，pp.300-302：

無著依《阿毘達磨大乘經》，造《攝大乘論》，世親為之釋。梁真諦譯出(唐玄奘再譯)，傳宏者名攝論師。真諦譯時有增益，然《攝論》本義，與《瑜伽》《唯識》，確有差異之處。如一、《攝論》立阿賴耶識為所知(一切法)依，然無漏種子，但立新熏。出世清淨無漏……然「此熏習，非阿賴耶識，是法身，解脫身攝」。

二、依他起相為：「阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識」。「安立阿賴耶識為義識……」。義識是因識，從阿賴耶種子識，現起前七識為見識，根身與六塵等為相識。一切從賴耶種子生，唯識為性，成「一能變」說。

三、依他起二義……初義即從種子因緣生義，次義即不定為雜染清淨，可通二分。……依他起通二分，即雖染而成虛妄分別識，而識之本性清淨(經無分別智乃能證得)。雜染分即生死，清淨分即涅槃，依他起則雜染清淨所依，轉染還淨之樞要也。

真諦譯異義極多，其重要者，

一、《攝論》引《阿毘達磨大乘經》，「此界無始時」偈，解為：阿賴耶識為生死涅槃所依。真諦約依他起——阿梨耶識通二分，又解為：「此即此阿梨耶識，界以解為性」，並引如來藏五義以釋「解性」。……以清淨真如無差別，解說如來藏，為瑜伽學共義。故「以解為性」，應是解脫性。有果報性及解性，故攝論師說：梨耶通真妄。

二、聞熏習寄在阿賴耶識中，而「非阿賴耶識(所攝)，是法身解脫身攝」……聖人證入法界，聞熏習與解性和合，即聞熏攝在法界，生起一切聖法。是則聞熏習寄在阿梨耶識，而證悟法界以上，實依阿梨耶識之性淨法界。

三、玄奘譯抉擇分，八地菩薩捨阿賴耶識而得轉依。真諦異譯《決定藏論》，譯轉依為阿摩羅識……真諦所譯，每以如來藏學入瑜伽學，以瑜伽學入如來藏學，有調和會通二學之意。

如《佛性論》四分中，前二分是〈緣起分〉與〈破執分〉；後二分是〈顯體分〉與〈辯相分〉，可說是《寶性論》〈如來藏品〉的解說。

2、舉論別述：〈顯體分〉

(1) 〈三因品〉

A、舉論明

〈顯體分〉是闡明佛性 (buddha-dhātu, buddha-garbha) 體性的，先立〈三因品〉，明「三因與三種佛性」，如《論》卷 2 (大正 31, 794a12-18) 說：

「三因者，一、應得因，二、加行因，三、圓滿因。應得因者，二空⁹⁶所現真如；由此空故 (p.209)，應得菩提心及加行等，乃至道後法身，故稱應得。加行因者，謂菩提心；由此心故，能得三十七品、十地、十波羅蜜助道之法，乃至道後法身，是名加行因。圓滿因者，即是加行；由加行故，得因圓滿及果圓滿」。⁹⁷

B、釋義：依「三持」釋「三因說」

《佛性論》的三因說，是參照《瑜伽論》〈菩薩地〉而改寫的，如《瑜伽論》說：「云何名持？謂諸菩薩自乘種性，最初發心，及以一切菩提分法，是名為持。」⁹⁸

持 (ādhāra)⁹⁹ 是所依止、所建立的意義，也就是因 (hetu)。

菩薩的自乘種性，是菩薩的**堪任性持**；初發菩提心，是菩薩**行加行持**；一切所行菩提分法，是菩薩所圓滿的**大菩提持**。¹⁰⁰

⁹⁶ 參見：天親造，〔陳〕真諦譯《佛性論》卷 1 (大正 31, 787b4-5)：

佛性者，即是人、法二空所顯真如。

⁹⁷ 參見：天親造，〔陳〕真諦譯《佛性論》卷 2 〈1 三因品〉 (大正 31, 794a18-19)：

因圓滿者，謂福慧行；果圓滿者，謂智、斷、恩德。

⁹⁸ 參見：

(1) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯《瑜伽師地論》卷 35 (大正 30, 478b18-c11)：

云何名持？謂諸菩薩自乘種性、最初發心，及以一切菩提分法，是名為持。何以故？

以諸菩薩自乘種性為所依止故、為建立故，有所堪任、有大勢力，能證無上正等菩提，是故說彼自乘種性，為諸菩薩**堪任性持**。

以諸菩薩最初發心為所依止、為建立故，於施、戒、忍、精進、靜慮、慧，於六波羅蜜多，於福德資糧、智慧資糧，於一切菩提分法，能勤修學，是故說彼最初發心，為諸菩薩**行加行持**。

以諸菩薩一切所行菩提分法為所依止、為建立故，圓滿無上正等菩提，是故說彼一切所行菩提分法，為所圓滿**大菩提持**。

住無種姓補特伽羅，無種姓故，雖有發心及行加行為所依止，定不堪任圓滿無上正等菩提。由此道理，雖未發心、未修菩薩所行加行，若有種姓，當知望彼而得名持。

又住種姓補特伽羅，若不發心、不修菩薩所行加行，雖有堪任而不速證無上菩提；與此相違，當知速證。

又此種姓，已說名持，亦名為助、亦名為因、亦名為依、亦名階級、亦名前導、亦名舍宅。如說種姓，最初發心，所行加行，應知亦爾。

(2) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯《瑜伽論記》卷 8 (大正 42, 485c13-16)：

云何名持等者，此略問答，出三持體，謂諸菩薩自乘種性者，是種姓持，為簡二乘，故云菩薩。菩薩之人亦有成就二乘種子，唯取大乘種子為種姓持，故云自乘。

⁹⁹ ādhāra : (m.) 持、依持、能持、能總持。(《梵和大辭典》，p.193)

三持與《佛性論》的三因，次第相同，但《佛性論》改《瑜伽論》的種性（gotra）——種子（bīja）¹⁰¹為真如（tathatā），真如為如來藏別名。

由於以真如性為應得因，所以說：「應得因中具有三性：一、住自性性（不淨位），二、引出性（淨不淨位），三、至得性。」（清淨位）¹⁰²

這樣，《瑜伽論》的三持說，成為如來藏說的三因三佛性了。

〔2〕〈三性品〉

《佛性論》次立〈三性品〉，是瑜伽學所立的三自性（tra-svabhāva）¹⁰³與三無性（tra-nihsvabhāva），¹⁰⁴引此以作融會如來藏學的理論依據。¹⁰⁵

〔3〕〈如來藏品〉

A、舉論明：「三藏說」

次立〈如來藏品〉，是正面說明如來藏的名義，如《佛性論》卷2（大正31，795c23-796a26）說：（p.210）

「如來藏義有三種應知？何者為三？一、所攝藏，二、隱覆藏，三、能攝藏」。

「一、**所攝名藏者**，佛說約住自性如如，一切眾生是如來藏。言如者，有二義：一、如如智，二、如如境，並不倒故名如如。言來者，約從自性來來至至得，是名如來。……一切眾生悉在如來智內，故名為藏。以如如智稱如如境，故一切眾生決無有出如如境者，並為如來之所攝持，故名所藏眾生為如來藏。……由此（佛）果能攝藏一切眾生，故說眾生為如來藏」。

「二、**隱覆為藏者**，……如來性住道前時，為煩惱隱覆，眾生不見，故名為藏」。

「三、**能攝為藏者**，謂果地一切過恆沙數功德，住如來應得性時，攝之已盡」。

B、列異同

〔A〕相同

《佛性論》的三藏說，與《寶性論》所說，如來藏有三義相當。

一、**所攝藏**：佛「果能攝藏一切眾生」，「一切眾生悉在如來智內」——眾生為如來所攝藏，是《寶性論》第一「法身遍眾生」義。

¹⁰⁰（原書 p.232，n.4）《瑜伽師地論》卷35（大正30，478b18-19）。

¹⁰¹ bīja：（n.）種、種子、因、子。（《梵和大辭典》，p.926）

¹⁰²（原書 p.232，n.5）《佛性論》卷2（大正31，794a21-22）。

¹⁰³ sva-bhāva：（m.）性、體、相、定相、有性、自性、自體、自相、體性、實體、自然本性、真如體性、自體相續流。（《梵和大辭典》，p.1535）

¹⁰⁴ nih-svabhāva：無性。（《梵和大辭典》，p.1620）

¹⁰⁵ 參見：天親造，〔陳〕真諦譯，《佛性論》卷2〈2 三性品〉（大正31，794a26-b15）：

三性所攝者，所謂三無性及三自性。三無性者：一、無相性，二、無生性，三、無真性，此三性攝如來性盡，何以故？以此三性通為體故。

無相性者，一切諸法但名言所顯，自性無相貌故，名無相性。

無生性者，一切諸法由因緣生故，不由自能生，自他並不成就故，名無生性。

無真性者，一切諸法離真相故，無更別有實性可得故，名無真實性。……

三、能攝藏：如來應得性，約沒有發心以前的眾生說。在眾生位，已經攝盡了「果地一切過恆沙數功德」，是《寶性論》第二「眾生有如來種性」義。

(B) 差異

上二義，與《寶性論》說相同，但二，隱覆為藏義，約煩惱隱覆如來性（界）說，與《寶性論》第三「真如無差別」義不合。

C、辨析因由：受《攝論》之影響

(A) 舉論明

《佛性論》為什麼不同？不能不說是受了《攝大乘論》的影響。

無著 (Asaṅga) 的《攝大乘論》，引「無始時來界」¹⁰⁶偈，「由攝藏諸法」¹⁰⁷偈，然後解說阿賴耶（或譯為阿梨耶、阿羅耶）識名為阿 (p.211) 賴耶（藏）的意義說：

「一切有生雜染品法，於此攝藏為果性故；又即此識於彼攝藏為因性故，是故說名阿賴耶識。或諸有情攝藏此識為自我故，是故說名阿賴耶識。」¹⁰⁸

(B) 融釋

阿賴耶識有：攝藏為因性，攝藏為果性，攝藏為自我性——三義，

《成唯識論》引申說：「此識具有能藏、所藏、執藏義故。」¹⁰⁹

《佛性論》以三藏解釋如來藏，是比合阿賴耶三藏的。在能攝藏、所攝藏以外，**隱覆藏與執藏**，是富有共同性的。

¹⁰⁶ 參見：無著，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷 1（大正 31，133b15-16）：
無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。

¹⁰⁷ 參見：無著，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷 1（大正 31，133b18-19）：
由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示。

¹⁰⁸ 參見：

(1)（原書 p.232，n.6）《攝大乘論本》卷 1（大正 31，133b21-24）。

(2) 印順法師，著《攝大乘論講記》，pp.38-41：

阿賴耶是印度話，玄奘法師義譯作藏；本論從攝藏、執藏二義來解釋：

一、攝藏義：「一切有生」，就是一切有為諸法……這一切有為的雜染品法，在这一切種子阿賴耶識的「攝藏」中，雜染法「為」賴耶所生的「果性」。「又即此」賴耶「識」在「彼攝藏」一切雜染法的關係中，賴耶「為」雜染法的「因性」……攝藏是「共轉」的意義，即是說，本識與雜染諸法是共生共滅的；在此共轉中，一切雜染由種子識而生起，也由之而存在，所以叫攝藏。我們不能把種子和本識分成兩截，應該將種子和本識融成一體。……依無著世親的見解看來，應該在種即是識的合一的見地去解說，並且也只有一重能所，本識是因性，雜染是果性。……

二、執藏義……初期的唯識學，賴耶重在攝藏的種子識；後來，才轉重到執藏這一方面。一切「有情」的第七染污意「攝藏（就是執著）此識為自我」，所以「名」為阿賴耶識。我有整個的、一味不變的意義。眾生位上的阿賴耶識，雖不是恆常不變的無為法，但它一類相續，恆常不斷；染末那就在這似常似一上執為自我，生起我見。這本識是我見的執著點，所以就叫它作阿賴耶識。經中說「無我故得解脫」……不使第七識執著第八識為自內我，這才是破人我見最重要的地方了。

¹⁰⁹（原書 p.232，n.7）《成唯識論》卷 2（大正 31，7c20-21）。

3、小結

從《佛性論》的〈顯體分〉，可以明確的看出，真諦是以瑜伽學所說的，去解說、比附、充實如來藏學。

而在無著、世親論，如《攝大乘論釋》中，處處引入如來藏說，這是比對異譯而可以明白的。

真諦所傳述的，只有把握這一特色，才能得出正確的見解。如以為真諦所傳，代表唯識古學，那是不能免於誤解的！

(二) 阿梨耶識通二分

二、阿梨耶識通二分：¹¹⁰

1、與餘譯本一致的傳譯：果報種子

真諦所譯的無著《攝大乘論》，引《阿毘達磨大乘經》的「此界無始時」¹¹¹偈，證明阿梨耶識體；又引「諸法依藏住」¹¹²偈，說明名為阿梨耶識的理由。

引證了二偈，然後說：「一切有生不淨品法，於中隱藏為果故，此識於諸法中隱藏為因故。復次，諸眾生藏此識中，由取我相故，名阿梨耶識。」¹¹³

這段論文，與隋、唐譯本是一致的，¹¹⁴也就是果報種子阿梨耶識為依止說。

¹¹⁰ 參見：印順法師，《攝大乘論講記》，pp.19-20：

一切所應知法的依處，就是阿賴耶識，一切都依此而成立。世親說所知是統指雜染清淨的一切法，就是三性……本論對於三性，有兩種的見解：一遍計執與依他起是雜染，圓成實是清淨。二遍計執是雜染，圓成實是清淨，依他起則通於雜染清淨二分。賴耶在三性的樞紐依他起中，佔著極重要的地位。因為一切依他起法，皆以賴耶為攝藏處。所以根據所知依即阿賴耶的道理來觀察上面的兩種見解，照第一義說：賴耶唯是虛妄不實，雜染不淨的。照第二義說：賴耶不但是虛妄，而且也是真實的；不但是雜染，而且也是清淨的，不過顯與不顯，轉與不轉的不同罷了。……無著的思想，確乎重在第一種，因他在說明賴耶緣起時，是側重雜染因果這一方面的。但講到轉依與從染還淨，卻又取第二見解了。

真諦法師的思想，特別的發揮第二見解，所以說賴耶本身，有雜染的取性與清淨的解性。賴耶通二性的思想，不但用於還淨方面，而且還用於安立生死雜染邊；與《起信》的真妄和合說合流。玄奘門下的唯識學者，大多只就雜染一方面談。

¹¹¹ 參見：無著，〔陳〕真諦譯《攝大乘論》卷1〈1 依止勝相品〉（大正31，113c28-114a2）：

阿毘達磨略本偈中說：此界無始時，一切法依止；若有諸道有，及有得涅槃。

¹¹² 參見：無著，〔陳〕真諦譯《攝大乘論》卷1〈1 依止勝相品〉（大正31，114a3-5）：

阿毘達磨中復說偈云：諸法依藏住，一切種子識，故名阿梨耶，我為勝人說。

¹¹³（原書 p.232，n.8）《攝大乘論》卷1（大正31，114a7-9）。

¹¹⁴ 參見：

（1）〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷1（大正31，133b21-24）：

一切有生雜染品法，於此攝藏為果性故；又即此識，於彼攝藏為因性故；是故說名阿賴耶識。或諸有情攝藏此識為自我故，是故說名阿賴耶識。

（2）〔隋〕笈多譯，《攝大乘論釋論》卷1（大正31，273b22-28）：

論曰：有此等阿含為證。然此識何因緣故，說名阿梨耶？一切有生染法依住為果，此識亦依彼法為因故，名阿梨耶識。又眾生依住以為自我故，名阿梨耶識。

釋曰：此識名阿梨耶者，謂諸法依住故，依住者共轉故。有生者謂有生起類，皆名有生故。染法者謂異於淨法故，眾生依住為自我者執取故。

2、真諦譯本所增之詮解

(1) 第一種二分說：別立「解性梨耶」

A、舉論明義

然在陳譯的《攝大乘論釋》中，增入了初偈的解說，如《釋論》卷 1(大正 31,156c15-16)說：(p.212)

「此，即此阿黎耶識；界，以解為性。此界有五義」。

「界有五義」，真諦譯引《勝鬘經》說，而給以一一的解說，這是如來藏為依止說。這樣，阿黎耶識有二分：與「有生不淨（即雜染）品法」互為因果的「果報（vipāka）種子」性，及清淨的「解性」。

「此界無始時」的「界」，是「因義」，是一切法的所依止。

B、別明：二類所依說

在大乘佛法中，有二類不同的所依說，

(A) 北方——阿賴耶識為依說

如《瑜伽論》〈本地分〉說：「心，謂一切種子所隨依止性，所隨依附依止性，體能執受，異熟所攝阿賴耶識」。¹¹⁵

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。

(B) 南方——如來藏為依說

還有，如《勝鬘經》、《不增不減經》等，說如來藏為依止而有生死，涅槃，這是興起於印度南方的如來藏為依說。

C、《成唯識論》之解說

基本立場是不同的，《成唯識論》曾給以解說：

「一、持種依，謂本識，由此能持染淨法種，與染淨法俱為所依，聖道轉令捨染得淨。……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。」¹¹⁶

D、結釋

這二大系，思想體系是不同的，而真諦在「果報種子」梨耶外，別立「解性梨耶」，綜合了這二大系。

這不是真諦的自出機杼¹¹⁷，是至少有依據的，如宋譯《楞伽經》，處處說「如來藏藏識心」，將如來藏與藏（阿賴耶）識統一起來了。¹¹⁸

¹¹⁵ (原書 p.232, n.9)《瑜伽師地論》卷 1(大正 30, 280b6-8)。

¹¹⁶ (原書 p.232, n.10)《成唯識論》卷 10(大正 31, 55a10-15)。

¹¹⁷ 自出機杼：比喻作文章能創造出一種新的風格和體裁。(《漢語大詞典(八)》，p.1310)

(2) 第二類二分說：本識具染、淨二分

A、舉《攝論釋》明義

真諦譯《攝大乘論釋》卷 14（大正 31，254c14-18）說：(p.213)

「減不淨品盡，證得法身，名為清淨法。云何得此清淨法？……對治起時，離本識不淨品一分，與本識淨品一分相應，名為轉依。」

這也是阿梨耶識二分說。第八阿梨耶識，重在「異熟」性，所以到了阿羅漢位，就捨去阿梨耶的名稱。¹¹⁹

也許為了這點，真諦多用「本識」一詞，代表**第八識**。本識有不淨（雜染）品一分，清淨品一分，雖與前一說不完全相同，但都是本識有二分。

B、應是受《攝論》之啟發

(A) 依他起之二分說

a、舉論明

真諦的第八識通二分說，應該是受到《攝大乘論》的啟發。如《攝大乘論本》卷中（大正 31，139c3-6）說：

「依他起略有二種：一者，依他熏習種子而生起故；二者，依他雜染清淨性不成故。由此二種依他別故，名依他起」。

b、釋義

¹¹⁸ 參見：

- (1) [劉宋] 求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4(大正 16，510b4-c11)：
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……修行者，作解脫想，不離不轉，名如來藏識藏。……大慧！菩薩摩訶薩欲求勝進者，當淨如來藏及藏識名。……是故汝及餘菩薩摩訶薩，於如來藏識藏，當勤修學，莫但聞覺作知足想。
- (2) 元魏·菩提流支譯《入楞伽經》卷 7(大正 16，556b29-c28)：
大慧！阿梨耶識者，名如來藏，而與無明七識俱俱，如大海波常不斷絕身俱生故……大慧！此如來心阿梨耶識如來藏諸境界，一切聲聞辟支佛諸外道等不能分別。何以故？以如來藏是清淨相，客塵煩惱垢染不淨。
- (3) 唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷 5(大正 16，620a1-9)：
大慧！我為勝鬘夫人及餘深妙淨智菩薩，說如來藏名藏識，與七識俱起，令諸聲聞見法無我。大慧！為勝鬘夫人說佛境界，非是外道二乘境界。……
- (4) 唐·地婆訶羅譯《大乘密嚴經》卷 3(大正 16，747a17-20)。
- (5) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.86-87：
講到如來藏與阿賴耶識的關係，大乘經義，約有二大類：說到阿黎耶，就說到如來藏，如《楞伽》、《密嚴》等經，到處說「如來藏、藏識（即阿黎耶識）心」。三個名詞結合在一起說：如來藏又名阿黎耶，阿黎耶也名為心。經文的結合而說，有他深刻的意義。……就如唯識宗所據的《阿毘達磨大乘經》所說的：「無始時來界……」。界，是阿黎耶種子識；也即是如來藏。世親的解釋（《寶性論釋》，真諦譯的世親《攝大乘論釋》），明白的通於二義；但《成唯識論》即專約雜染阿賴耶說。
所以，如來藏與藏識，這二者實有著密切的關係，依如來藏而有生滅心的阿黎耶識，可說是大乘經的共義。

¹¹⁹ 參見：護法等造，[唐] 玄奘譯，《成唯識論》卷 2（大正 31，7c15-19）：

初阿賴耶識，異熟一切種。……是無覆無記，觸等亦如是。恒轉如瀑流，阿羅漢位捨。

「依他熏習種子而生起」，是一般常說的依他起（para-tantra），阿賴耶識為種子而生起的。

「依他雜染清淨性不成」——不一定雜染，也不一定清淨；

隨分別染緣而成為雜染，隨無分別淨緣而成為清淨，不自成而依他的定義，是《攝大乘論》所有的特義。

(B) 引自三自性之見解

a、舉經（論）明

《攝大乘論》說到三自性，「非異非不異」；又「由異門，依他起自性有三自性」。

120

對於三自性，不但說明三自性的差別相，更著重三自性的關聯，從依他起自性而統攝三性。

這一獨到的見解，是本於《阿毘達磨大乘經》的，如《攝大乘論本》卷中（大正 31，140c7-23）說：

「阿毘達磨大乘經中，薄伽梵說：法有三種；一、雜染分，二、清淨分，三、彼二分」。(p.214)

「依何密意作如是說？於依他起自性中，遍計所執自性是雜染分，圓成實自性是清淨分，即依他起是彼二分；依此密意作如是說。於此義中，以何喻顯？以金、土、藏為喻顯示。譬如世間金土藏中，三法可得：一、地界，二、土，三、金。於地界中，土非實有而現可得，金是實有而不可得；火燒鍊時，土相不現，金相顯現。又此地界土顯現時，虛妄顯現；金顯現時，真實顯現，是故地界是彼二分。識亦如是，無分別智火未燒時，於此識中，所有虛妄遍計所執自性顯現，所有真實圓成實自性不顯現。此識若為無分別智火所燒時，於此識中，所有真實圓成實自性顯現，所有虛妄遍計所執自性不顯現。是故此虛妄分別識依他起自性，有彼二分，如金、土、藏中所有地界」。

b、釋義

(a) 喻說：土、金、藏

土、金、藏比喻中，解說為地界的「藏」，就是**礦藏**，

¹²⁰ 參見：

(1) (原書 p.232, n.11) 《攝大乘論本》卷 2 (大正 31, 140a8)。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.241-242：

在大乘佛法中說到真俗空有，都是認為非一非異的。現在說到三自性，也同樣的說是「非異非不異」。在同一「依他起自性」中，「由」三種「異門」而成為三性。從同一的依他起性上說，不能說它是不一；從異門安立上看，又不能說三性是不異。異門是在同一事情上，約另一種意義，作另一種說明，或者另一種看法，並非說它就是三個東西。無性說『異門密意』，與世親的見解不同。那麼，依什麼「異門」建立「此依他起成依他起」呢？約「依他熏習種子」為緣而「起」的意義，成立為依他起。唯識家說因緣，特重在種子，所以這裡說依他起，略去依他而住的意義，著重在這一點上。

如《攝大乘論釋》說：「界者謂因，是一切法等所依止，現見世間於金礦等說界名故」；「此中藏者，是彼種子」。¹²¹

界藏，比喻通二分的依他起自性（para-tantra-svabhāva）。

(b) 合法

無分別（avikalpa）火沒有燒鍊以前，遍計所執自性（parikalpita-svabhāva）顯現，如只見土相。遍計所執自性是非有的，所以是虛妄。

在無分別智火燒鍊以後，圓成實自性（pariṇiṣpanna-svabhāva）顯現，如土相消失而金現顯現。圓成實自性是有的，所以是真實。

依這一意義說，依他起自性是虛妄而又真實的。

虛妄遍計所執性顯現，圓成實性不顯現，那是雜染分——生死。虛妄遍計所執性不顯現，圓成實性顯現，就是清淨分——（p.215）——涅槃。

c、結釋

雜染與清淨，生死與涅槃，都是依依他起自性而為轉移，所以說依他起通二分。這正是《攝大乘論本》的轉依（āśraya-parāvṛtti）義，如卷下（大正 31，149a9-13）說：

「諸凡夫覆真，一向顯虛妄；諸菩薩捨妄，一向顯真實。應知顯不顯，真義非真義，轉依即解脫，隨欲自在行。」

3、結義：「依他起性」之涵義

(1) 共說：「識」即「依他」自性

約三自性說，依依他起而安立三性，依他起性有二分。

如約唯識（vijñapti-mātratā）說：依他起自性，是「三界心心所，是虛妄分別」。¹²² 心所是依心識所生的；一切識中，一切種子阿賴耶識，為一切法所依。所以，世親《釋論》解說依他起為：「虛妄分別識依他起自性」。¹²³

識等於依他起自性，是各種譯本所一致的。

(2) 別解：以「解性梨耶」會通「如來藏」說

在土、金、藏譬喻中，玄奘所譯的「此識」，陳譯作「本識」，指阿梨耶識。¹²⁴ 以阿梨耶識來解說「界藏」，至少是可以這樣說的。

¹²¹（原書 p.232，n.12）《攝大乘論釋》卷 1（大正 31，324a23-24）。又卷 5（大正 31，345b15）。

¹²²（原書 p.232，n.13）《辯中邊論》卷 1（大正 31，465a17-18）。

¹²³ 參見：世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，345b9-10；407b27）。

¹²⁴ 參見：印順法師，《攝大乘論講記》，pp.276-277：

「識亦如是」以下，是合法。這識，真諦譯作「本識」，這雖只一字之差，卻大有爭論。奘師門下，都以為這識是八識，八識都是依他起，在虛妄分別的依他起上，執為實有，就是遍計所執性。離遍計所執性而顯的空性，是圓成實。真諦譯作本識，是富有一心論的意趣。在取性本識中，染習所現的能取所取的轉識，雖然是染種所生，是依他，但從它的能取所取關涉上，是雜染的遍計執性。所以有時說「七識是分別性」。若本識離去染習，解性與無漏聞

那末虛妄分別的種子識，在眾生位，雖現起雜染生死而不見清淨真實，而種子識的本性，是有清淨真實分的。真諦的別立「解性梨耶」，不正是說明這通二分的意義嗎？

「解性梨耶」是解說如來藏的，應該是解脫（vimokṣa）性，也就是心真如性（citta-tathatā），合於無著、世親的論義。

如解說為知解、勝解（adhimokṣa）性，那就與無著、世親義不合，近於《起信論》的「本覺」了。¹²⁵

至於所說的「本識清淨分」，是清淨依他起，指無漏有為功德說。¹²⁶

（三）如來藏我

三、如來藏我：

1、舉論明共義：依「真如無差別」解說「如來藏我」

熏現起的一切，是清淨的真實性。

¹²⁵ 參見：

（1）世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，156c10-157a16）：

釋曰：今欲引阿含證阿黎耶識體及名。阿含謂大乘阿毘達磨，此中。佛世尊說偈。「此」，即此阿黎耶識。「界」，以解為性。……

（2）印順法師，《永光集》，〈《起信論》與扶南大乘〉，p.141：

……這樣，真諦引如來藏說，說「界以解為性」，是有所據的。如前《法界體性無分別經》，所說的「解」，與「知」、「覺」是相通的，所以真諦譯《攝大乘論釋》所說的，「此識界」是「解性」（又是「因性」），與《大乘起信論》的心生滅——阿黎耶識，有覺與不覺二義，可說是大致相近的。

（〔原書 p.153，n.36〕筆者在《如來藏之研究》中，以為「解性」是「解脫性」，應該加以改正。）

¹²⁶ 參見：

（1）無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷2〈應知勝相品 2〉（大正31，120c1-9）：

云何應知真實性？由說四種清淨法應知。此性四種清淨法者：

一、此法本來自性清淨，謂如如、空、實際、無相、真實、法界。

二、無垢清淨，謂此法出離一切客塵障垢。

三、至得道清淨，謂一切助道法及諸波羅蜜等。

四、道生境界清淨，謂正說大乘法。何以故？此說是清淨因故，非分別；清淨法界流故，非依他。……

（2）無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷2（大正31，140b4-12）：

云何應知圓成實自性？應知宣說四清淨法。何等名為四清淨法？

一者、自性清淨，謂真如空、實際、無相、勝義、法界。

二者、離垢清淨，謂即此離一切障垢。

三者、得此道清淨，謂一切菩提分法波羅蜜多等。

四者、生此境清淨，謂諸大乘妙正法教。由此法教，清淨緣故，非遍計所執自性；最淨法界等流性故，非依他起自性。……

（3）印順法師，《攝大乘論講記》，pp.265-266。

（4）印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，p.270：

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。

《攝大乘論釋》卷 6（大正 31，191c21-24）說：(p.216)

「由是法自性本來清淨，此清淨名如如，於一切眾生平等有，以是通相故。由此法是有故，說一切法名如來藏。」

如如（tathatā）或譯真如，是一切法的通相——共相（sāmānya-lakṣaṇa），本性清淨，一切眾生平等不二，所以說「一切法名如來藏」。

依真如無差別說如來藏，是世親釋三種譯本所一致的。¹²⁷

2、隨順《寶性論》論義而作會通

(1) 如來藏之「九喻」

真諦又採用了《寶性論》的如來藏說，如《佛性論》〈顯體品¹²⁸〉，如來藏有三藏義，¹²⁹結合瑜伽學而多少與《寶性論》不同，

但〈無變異品〉中說：「此九譬為三：初三譬法身，次一譬如如，後五譬佛性（佛種性）」，¹³⁰所說如來藏九喻，¹³¹譬喻法身，真如、種性，與《寶性論》相同。¹³²

¹²⁷ 參見：

(1) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，344a3-5）：

此自性本來清淨，即是真如自性，實有一切有情平等共相，由有此故說一切法有如來藏。

(2) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷 5（大正 31，290b2-4）：

是自體清淨，此自體即是真如，一切眾生皆有，以平等相故，由有此故說一切法為如來藏。

¹²⁸ 案：比對論典出處，此「品」字應改為「分」。

¹²⁹ 參見：天親造，〔陳〕真諦譯，《佛性論》卷 2〈3 如來藏品〉（大正 31，795c23-796a28）：

如來藏義有三種應知。何者為三？一、所攝藏，二、隱覆藏，三、能攝藏。

一、所攝名藏者，佛說約住自性如如，一切眾生是如來藏。

言如者，有二義。一如如智。二如如境。並不倒故名如如。

言來者，約從自性來，來至至得，是名如來。……

所言藏者，一切眾生悉在如來智內故名為藏，以如如智稱如如境故，一切眾生決無有出。如如境者，並為如來之所攝持故名所藏，眾生為如來藏。復次藏有三種：一、顯正境無比，離如如境，無別一境出此境故。二、顯正行無比，離此智外，無別勝智過此智故。三、為現正果無比，無別一果過此果故，故曰無比，由此果能攝藏一切眾生故，說眾生為如來藏。

二、隱覆為藏者。如來自隱不現。故名為藏。言如來者，有二義：一者現如不顛倒義，由妄想故，名為顛倒；不妄想故，名之為如。二者現常住義，此如性從住自性性來至至得，如體不變異故是常義。如來性住道前時，為煩惱隱覆，眾生不見故名為藏。

三、能攝為藏者，謂果地一切過恆沙數功德。住如來應得性時，攝之已盡故。若至果時方言得性者，此性便是無常。何以故？非始得故，故知本有，是故言常。

¹³⁰（原書 p.232，n.14）《佛性論》卷 4（大正 31，808a16-17）。

¹³¹ 參見：天親造，〔陳〕真諦譯，《佛性論》卷 4〈9 無變異品〉（大正 31，807c9-808a17）：

……因三種自性為顯心清淨界，名如來藏，故說九種如蓮花等譬。三種自性者：一者、法身，二、如如，三、佛性。合此九譬為三，初三譬法身，次一譬如如，後五譬佛性。

¹³² 參見：

(1)〔後魏〕勒那摩提譯，《究竟一乘寶性論》卷 4（大正 31，837a14-22）：

九種譬喻者，如偈說言：「^[1]萎華中諸佛，^[2]眾蜂中美蜜，^[3]皮糲等中實，^[4]糞穢中真金，^[5]地中珍寶藏，^[6]諸果子中芽，^[7]朽故弊壞衣，纏裹真金像，^[8]貧賤醜陋女，懷轉輪聖王，^[9]焦黑泥模中，有上妙寶像。眾生貪瞋癡，妄想煩惱等，塵勞諸垢中，皆有如來藏。」

(2) 如來藏之「五藏義」

A、實與《勝鬘經》相合

(A) 舉論明

陳譯《攝大乘論釋》卷 1 (大正 31, 156c16) 說：

「界以解為性，此界有五義」。

阿梨耶識「界，以解為性，此界有五義」，是依《勝鬘經》而解說的。

(B) 釋差異

《勝鬘經》的五藏，《寶性論》也引用了。

但《寶性論》梵本，僅如來藏 (tathāgata-garbha)，出世間藏 (lokōtt-ara-garbha)，自性清淨藏 (prakṛiti-pariśuddhi-garbha) ——三名。

漢譯本作：「如來藏者，是法界藏，(出世間) 法身藏，出世間上上藏，自性清淨法身藏，自性清淨如來藏」。¹³³

陳譯所引用的五藏，與《勝鬘經》相合。¹³⁴

B、明「五藏義」之異同

(A) 舉論明：三次引用

真諦譯三次引用了五藏義：

一、《攝大乘論釋》卷 1，引來解 (p.217) 說「一切法依止」的「界」。¹³⁵

二、《攝大乘論釋》卷 15，引五義來解說「法身含法界五義」。¹³⁶

(2)〔後魏〕勒那摩提譯，《究竟一乘寶性論》卷 4 (大正 31, 838b4-12)：

法身及真如，如來性實體，三種及一種，五種喻示現。

此偈明何義？初三種喻示現如來法身應知。三種譬喻者，所謂諸佛、美蜜、堅固，示現法身，偈言法身故。一種譬喻者，所謂真金，示現真如，偈言真如故。又何等為五種譬喻？一者、地藏，二者、樹，三者、金像，四者、轉輪聖王，五者、寶像，能生三種佛身，示現如來性，偈言如來性故。

¹³³ (原書 p.232, n.15)《究竟一乘寶性論》卷 4 (大正 31, 839a)。

¹³⁴ 參見：

(1)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1(大正 12, 222b22-23)：

世尊！如來藏者，是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。

(2)〔唐〕菩提流志譯，《大寶積經》卷 119〈勝鬘夫人會 48〉(大正 11, 677c22-24)：

世尊！如來藏者是法界藏，是法身藏、出世間藏、性清淨藏。

(3) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.248-249。

¹³⁵ 參見：

(1) (原書 p.232, n.16)《攝大乘論釋》卷 1 (大正 31, 156c)。

(2) 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 1 (大正 31, 156c16-23)：

界，以解為性，此界有五義：一、體類義，一切眾生不出此體類，由此體類眾生不異。二、因義，一切聖人法四念處等，緣此界生故。三、生義，一切聖人所得法身，由信樂此界法門故得成就。四、真實義，在世間不破，出世間亦不盡。五、藏義，若應此法自性善故成內、若外此法雖復相應，則成殼故約此界。

¹³⁶ 參見：

三、《佛性論》卷 2，引五義來解說如來藏「自體」的「如意功德性」。¹³⁷

(B) 明「五藏義」

三說大致相同，也有多少差別。大意是：

a、如來藏

1. 如來藏 (tathāgata-garbha)，藏是**體類** (自性) 義：

一切法以無 (二) 我為性——如性 (tathatā)，一切眾生不出於真如無差別性。

b、法界藏

2. 法界藏 (dharma-dhātu-garbha)，藏是**因義**：一切聖人的無漏法，都緣法界而生起。

c、法身藏

3. 法身藏 (dharma-kāya-garbha)，藏是**生義**：一切聖人所得的法身，由於信樂界性而得成就。

《攝論釋》卷 15，解說為：由於虛妄法所隱覆，所以凡夫、二乘都不見法身。¹³⁸ 這是「藏義」，與如來藏三藏中的「隱覆藏」相同。

(1) (原書 p.232, n.17) 《攝大乘論釋》卷 15 (大正 31, 264b)。

(2) 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 15 (大正 31, 264b7-17)：

論曰：復次，諸佛法界，恒時應見有五業。

釋曰：此中應明法身業。而言諸佛法界者，欲顯法身含法界五義故，轉名法界。五義者：

一、性義，以無二我為性，一切眾生不過此性故。

二、因義，一切聖人四念處等法，緣此生長故。

三、藏義，一切虛妄法所隱覆，非凡夫、二乘所能緣故。

四、真實義，過世間法。世間法或自然壞，或由對治壞，離此二壞故。

五、甚深義，若與此相應，自性成淨善故；若外不相應，自性成羶故。

由法身含法界五義，諸菩薩應見法身恒與五業相應，無時暫離。

¹³⁷ 參見：

(1) (原書 p.232, n.18) 《佛性論》卷 2 (大正 31, 796b)。

(2) 天親造，〔陳〕真諦譯，《佛性論》卷 2 〈1 自體相品〉 (大正 31, 796b4-c4)：

自體相者有二種：一者、別相，二者、通相。

別相有三種，何者為三？一者、如意功德性，二者、無異性，三者、潤滑性。

所言如意功德性者，謂如來藏有五種，何等為五？

一、如來藏，自性是其藏義。一切諸法不出如來自性，無我為相故，故說一切諸法為如來藏。

二者、正法藏，因是其藏義。以一切聖人四念處等正法，皆取此性作境，未生得生，已生得滿，是故說名為正法藏。

三者、法身藏，至得是其藏義。此一切聖人信樂正性，信樂願聞，由此信樂心故，令諸聖人得於四德，及過恒沙數等一切如來功德，故說此性名法身藏。

四者、出世藏，真實是其藏義。世有三失：一者、對治可滅盡故名為世；此法則無對治故名出世。二、不靜住故名為世，由虛妄心果報，念念滅不住故；此法不爾故名出世。

三、由有倒見故，心在世間，則恒倒見，如人在三界，心中決不得見苦法忍等，以其虛妄故名為世；此法能出世間故名真實，為出世藏。

五者、自性清淨藏，以祕密是其藏義。若一切法隨順此性，則名為內，是正非邪，則為清淨；若諸法違逆此理，則名為外，是邪非正，名為染濁，故言自性清淨藏。

《佛性論》所說又不同，也是約佛法身說的，但說佛性的成就佛果，所以說「至得是其義」。¹³⁹

法身藏的解說，是五義中最不一致的。

d、出世間藏

4.出世間藏（lokôttarra-garbha），藏是**真實義**：

出世間法，不像世間（有為）法那樣的可以破壞，可以滅盡，這正是（說出世部）世間法虛妄，出世法真實的見解。

e、自性清淨藏

5.自性清淨藏（prakṛiti-parisuddhi-garbha），藏是**藏**（甚深，秘密）義：

如與（如來）界相應的，自性成為善淨的；如與界不相應，名為外，自性成為不善淨的（煩惱）毘¹⁴⁰；自性清淨是甚深秘密而難以了知的。

3、結義

真諦所說的如來藏，是**隨順**《寶性論》說的。¹⁴¹但瑜伽學本義，是以真如解說如來藏的，在陳譯《攝大乘論釋》中，也還保留這一定義。

《寶性論》與瑜伽學，沒有說眾生身中的如來藏，就是我（ātman），真諦學也是這樣。如（p.218）來法身中有「我」德，我是離外道的神我執，也不著聲聞的無我；一切法無我性，如離二障而證法身時，名為大我，這是無我之我。

《佛性論》所說，與《寶性論》等相同¹⁴²。

¹³⁸ 參見：世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 15（大正 31，264b11-13）。

¹³⁹ 參見：天親造，〔陳〕真諦譯，《佛性論》卷 2（大正 31，796b12-13）。

¹⁴⁰ 毘（く口せゝ）：1.卵。3.物之孚甲。（《教育部異體字字典》）。

¹⁴¹ 參見：

(1)（原書 p.233，n.19）《究竟一乘寶性論》卷 4（大正 31，839a-b）。《顯識論》所說「所言性者，自有五義」，與五義相同，但第一「自性種類義」不同。

(2)〔陳〕真諦譯，《顯識論》卷 1（大正 31，881c26-882a9）：

所言性者，自有五義：

一者、**自性種類義**，一切瓶衣等不離四大種類義，同是四大性，是自性義。

二者、**因性義**，一切四念處聖法所緣道理，緣此道理能生聖法，亦是因義。

三者、**生義**，若物無生則性不可見，生義可見故性訓生，五分法身是生性義。如來正說眾生信樂生三種信：一、信有真實道理；二、信得五分法身功德；三、自利利他德備修五分身。五分身生則顯至得性故，故五分法身生以此為性義。

四、**不壞義**，此性在凡夫不染、在聖不淨，故名不壞。

五、**祕密藏義**，親近則行淨；乖違則遠離。此法難得幽隱，故名祕密，即名藏義。

¹⁴² 參見：

(1)（原書 p.233，n.20）《佛性論》卷 2（大正 31，798c-799b）。《究竟一乘寶性論》卷 3（大正 31，829c-830c）。

(2) 天親造，〔陳〕真諦譯，《佛性論》卷 2〈3 顯果品〉（大正 31，799b23-27）：

復有二種因緣，說如來法身有大我波羅蜜：一、由遠離外道邊見執故，**無有我執**。二、由遠離二乘所執無我邊故，則**無無我妄執**。兩執滅息故，說**大我波羅蜜**。

〔四〕轉依

四、轉依：

1、略述轉依之涵義

〔1〕為說明從凡入聖之關要

轉凡夫為聖人，轉雜染為清淨，轉生死為涅槃，轉煩惱為菩提，是修學佛法的目的。假使只是捨去這部分，得到那部分，就不能說明從凡入聖之間的關聯性，所以提出了轉依（āśraya-parāvṛtti）一詞。

在生死還滅的轉化中，有統一的依止（āśraya），依止的雜染分，成為清淨分。¹⁴³

〔2〕後期大乘之二類依

瑜伽學立阿賴耶識為一切法的所依，如來藏學立如來藏為所依止，都是為了轉依，這是後期大乘的共同傾向。

但以異熟種子識為依，重於雜染的；轉雜染熏習為清淨熏習，轉化中本來清淨的真如的體現，說明上是難得圓滿的。

以如來藏為依，重於清淨本有的；依此而能起雜染，也是難得說明圓滿的。

〔3〕真諦極有意義之解說

《攝大乘論》與〈攝決擇分〉，提出了依他起通二分說。

在依他起通二分中，真諦依阿賴耶種子界及心真如界為依止；不違反瑜伽學的定義，總攝種子與真如——二依止於同一「識界」，實為一極有意義的解說！

2、評釋各論中「轉依」之詮解

〔1〕《成唯識論》

轉依，論書所說的，各有著重點，《成唯識論》綜合而分別為四種：

一、能轉道；二、所轉依，有染淨依與迷悟依二類；

三、所轉捨，四、所轉得，又有所顯得的大般涅槃，所生得的大菩提。¹⁴⁴

〔3〕〔後魏〕勒那摩提譯，《究竟一乘寶性論》卷3（大正31，829c18-27）：

一切外道執著色等非真實事以為有我……以是義故，說言如來如實智，知一切法無我到第一彼岸。而如來無彼我、無我相，何以故？以一切時如實見，知不虛妄故，非顛倒故。此以何義以即無我名為有我？即無我者，無彼外道虛妄神我；名有我者，如來有彼得自在我，是故偈言：如清淨真空，得第一無我；諸佛得淨體，是名得大身。

¹⁴³ 參見：無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷3（大正31，148c14-18）：

菩薩無住涅槃，以捨雜染、不捨生死二所依止轉依為相。此中生死，謂依他起性雜染分；涅槃謂依他起性清淨分；二所依止，謂通二分依他起性。轉依，謂即依他起性對治起時，轉捨雜染分，轉得清淨分。

¹⁴⁴ 參見：

〔1〕（原書 p.233，n.21）《成唯識論》卷10（大正31，54c-57a）。

〔2〕護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷10（大正31，54c23-57a10）：

轉依義別略有四種：

一、能轉道。此復有二：一、能伏道，謂伏二障隨眠勢力令不引起二障現行……二、能

《成唯識論》所說，極為完備！但對《攝大乘論》依他起通二分的轉依說，不免忽略了！

(2)《瑜伽師地論》

A、初期界說、角色

「轉依」這一術語，可能是瑜伽學者所安立的。

起初，轉依是轉生死為涅槃，阿羅漢與如來的究（p.219）竟體證。因為，《瑜伽師地論》〈本地分〉，是普為三乘的；所說的大乘〈菩薩地〉，沒有如來藏經典的色采。

B、轉依義之開演

(A)〈本地分〉

說到轉依，如《瑜伽師地論》卷 50（大正 30，577b16-c4）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。……由此清淨真如所顯，一向無垢，是名無損惱寂滅。」

《論》說無餘依涅槃界（nir-upadhi-śeṣa-nirvāṇa-dhātu），是「轉依所顯」，「清淨真如所顯」，所以無餘依涅槃界，「唯餘清淨無為離垢真法界在」。¹⁴⁵

(B)〈攝決擇分〉

a、舉論明

《瑜伽論》〈攝決擇分〉中，說得更為明顯，如《論》卷 80（大正 30，747c-748a）說：

「阿羅漢實有轉依（體），而此轉依與其六處，異不異性俱不可說。何以故？由此轉依，真如清淨所顯，真如種性，真如種子，真如集成，而彼真如與其六處，異不異性俱不可說。」

斷道，謂能永斷二障隨眠……

二、所轉依。此復有二：一、持種依，謂本識，由此能持染淨法種與染淨法俱為所依，聖道轉令捨染得淨，餘依他起性雖亦是依而不能持種故此不說。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，餘雖亦作迷悟法依而非根本故此不說。

三、所轉捨。此復有二：一、所斷捨，謂二障種……二、所棄捨，謂餘有漏劣無漏種。……

四、所轉得。此復有二：一、所顯得，謂大涅槃。此雖本來自性清淨，而由客障覆令不顯，真聖道生斷彼障故，令其相顯名得涅槃。此依真如離障施設，故體即是清淨法界……

二、所生得，謂大菩提。此雖本來有能生種而所知障礙故不生，由聖道力斷彼障故令從種起名得菩提。起已相續窮未來際，此即四智相應心品……此所生得總名菩提，及前涅槃名所轉得，雖轉依義總有四種，而今但取二所轉得。頌說證得轉依言故，此修習位說能證得，非已證得因位攝故。

¹⁴⁵ 參見：

(1) (原書 p.233, n.22)《瑜伽師地論》卷 80（大正 30，748a）。

(2) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《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。

「世尊依此轉依體性，密意說言：遍計自性中，由有執無執，二種習氣故，成雜染清淨，是即有漏界，是即無漏界。是即為轉依，清淨無有上。」

b、釋義

無餘依涅槃，是三乘所共的。**轉依與六處** (ṣaḍ-āyatana)，是不能說異，不能說不異的。

因為轉依是清淨真如所顯的，真如與六處，不能說異不異，所以轉依與六處，也不能說異不異了。偈頌所說，與《攝大乘論》說相同。¹⁴⁶

於依他起自性 (para-tantra-svabhāva) 而有所執，成遍計 (p.220) 所執 (parikalpita) 種子——雜染習氣；依雜染習氣而生依他起雜染分，立為遍計所執自性。

如於依他起而不起執著，成清淨習氣，起無漏功德，能顯真如離垢清淨，立為圓成實自性 (pari-niṣpanna-svabhāva)。

阿賴耶為雜染種子依，是有漏界；離垢真如——法界為清淨種子依，就是無漏界 (anāsrava-dhātu)。¹⁴⁷

偈頌所說**轉依**，似乎是**轉**雜染種子依為清淨種子依，而佛意在以真如離垢清淨為轉依體。轉依是常，是有，是樂，無戲論相，善清淨法界為相。¹⁴⁸

¹⁴⁶ 參見：

(1) 無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷3 (大正31, 129a26-b4)：

云何應知寂滅差別？諸菩薩惑滅，即是無住處涅槃。此相云何？捨離惑與不捨離生死，二所依止轉依為相。此中生死是依他性，不淨品一分為體；涅槃是依他性，淨品一分為體；本依者是具淨、不淨品二分依他性。轉依者對治起時，此依他性，由不淨品分，永成本性，由淨品分，永成本性。

(2) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷3 (大正31, 148c14-18)：

菩薩無住涅槃，以捨雜染、不捨生死二所依止轉依為相。此中生死，謂依他起性雜染分；涅槃謂依他起性清淨分；二所依止，謂通二分依他起性。轉依，謂即依他起性對治起時，轉捨雜染分，轉得清淨分。

¹⁴⁷ 參見：

(1) (原書 p.233, n.23) 《瑜伽師地論》所引經偈，也見於《顯揚聖教論》卷16，並有解說 (大正31, 559c)。《三無性論》卷2 (大正31, 874b-c)。

(2) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《顯揚聖教論》卷16〈7 成無性品〉 (大正31, 559c6-15)：

頌曰：於依他執初，熏習成雜染；無執圓成實，熏習成清淨。

雜染有漏性，清淨則無漏，此當知轉依，不思議二種。

論曰：於依他起自性執著初自性故，起於熏習則成雜染。當知圓成實自性無執著故，起於熏習則成清淨。雜染即是有漏性，清淨即是無漏性，此無漏性當知即是轉依相。

(3) 〔陳〕真諦譯，《三無性論》卷2 (大正31, 874b27-c3)：

問曰：云何未滅人法兩執立不淨品？兩執滅已方立淨品？

答曰：於依他性中執我，是分別性之所熏習，名不淨品。若於依他中，修真實性之所熏習，名為淨品。若說不淨品謂有流界，若說淨品謂無流界，此無流界以轉依為體也。

¹⁴⁸ 參見：

(1) (原書 p.233, n.24) 《瑜伽師地論》卷80 (大正30, 748b)。

(2) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷80 (大正30, 748b10-13)：

(3)《大乘莊嚴經論》

A、結前啟下——已融會如來藏說

《瑜伽論》所說的〈菩薩地〉與轉依，是普為三乘的。所說的菩薩法，是初期大乘的，後期的如來藏思想，還沒有被注意。

依〈菩薩地〉品目次第而造的《大乘莊嚴經論》，已接觸到如來藏說，並在《瑜伽論》的思想體系上，方便的給予會通了。

《大乘莊嚴經論》的內容，極為廣大！廣說唯識所現，觀唯識現而證入的次第以外，融會了如來藏說。

B、引論釋「轉依」

(A) 轉捨、轉得——以菩提為轉依體

〈菩提品〉說到轉依相：「二障種恒隨，彼滅極廣斷；白法圓滿故，依轉二道成」。¹⁴⁹《論》以為：轉依是永滅二障種子，最上的白法圓滿。

這是以菩提（bodhi）為轉依體，從轉捨二障種子，成就二種出世智道而轉得的。

(B) 轉得：清淨真如

又在「諸佛法界清淨」性說：「二障已永除，法如得清淨，諸物及緣智，自在亦無盡」¹⁵⁰。

離二障所顯的清淨真如，就是無漏（法）界。不只是離障清淨，也是事物與所緣、智慧，都是無窮無盡，自由自在的。

C、辨析與《寶性論》之關涉

(A) 相關處

《莊嚴經論》所說，顯然與《寶性論》有關的，如《究竟一乘寶性論》〈菩提品〉卷（大正 31，841a10-b7）說：(p.221)

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。

問：當言何相？答：無戲論相，又善清淨法界為相。

¹⁴⁹ 參見：

(1) (原書 p.233, n.25)《大乘莊嚴經論》卷 3 (大正 31, 602c)。

(2) 無著造，〔唐〕波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷 3 (大正 31, 602c23-603a3)：

二障種恒隨，彼滅極廣斷；白法圓滿故，依轉二道成。

釋曰：此偈顯示轉依有離有得。二障種恒隨，彼滅極廣斷者，此明所治遠離，謂煩惱障、智障二種種子，無始已來恒時隨逐，今得永滅極者，一切地廣者，一切種此皆斷故。

白法圓滿故，依轉二道成者，此明能治成就，謂佛體與最上圓滿白法相應，爾時依轉得二道成就，一得極清淨出世智道，二得無邊所識境界智道，是名轉依。

¹⁵⁰ 參見：

(1) (原書 p.233, n.26)《大乘莊嚴經論》卷 3 (大正 31, 606a)。

(2) 無著造，〔唐〕波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷 3 (大正 31, 606a8-14)：

二障已永除，法如得清淨；諸物及緣智，自在亦無盡。

釋曰：此偈顯示法界性義。二障已永除，法如得清淨者，謂清淨相，由煩惱障及智障悉永盡故。諸物及緣智，自在亦無盡者，謂自在相，由於諸物及緣彼智，二種自在永無盡故。

「實體者，向說如來藏不離煩惱障所纏，以遠離諸煩惱，轉身得清淨。……因者，有二種無分別智，……偈言得故。果者，即依此得證智果，是名為果，偈言遠離故。」¹⁵¹

「佛功德無垢，常恆及不變，不分別諸法，得無漏真智」。

菩提的自性（實體），是如來藏的轉依而得清淨，這由於遠離二障，得二智而成就。這與《莊嚴經論》〈菩提品〉，以「得」及「捨」來說明，是一致的。

(B) 二學說之差異

a、如來藏

然如來藏學，如來藏有三義，¹⁵²而瑜伽學但約真如無差別說。

b、種性

種性約如來藏本有功德說，而瑜伽學約種子說。

c、遠離二障

如說遠離二障，《莊嚴經論》說「二障種恆隨，彼滅極廣斷」，¹⁵³

《寶性論》與《佛性論》，卻都沒有說種子。

d、佛果

(a) 如來藏學——由修而「顯」一切本具功德

依如來藏學，轉依成佛，只是具足一切功德的如來藏，離煩惱而圓滿顯現，所以佛德是常住無為（asa-mṣkrta）的；如《勝鬘經》說是滅諦（nirodha）。¹⁵⁴

¹⁵¹ 參見：〔後魏〕勒那摩提譯，《究竟一乘寶性論》卷4（大正31，841a2-25）：

諸佛如來，於無漏法界中，遠離一切種種諸垢，轉雜穢身得淨妙身，依八句義，略差別說，彼真如性無漏法身應知。何等為八？偈言：淨得及遠離，自他利相應，依止深快大，時數如彼法。是名八種句義。次第一偈示現八種義者，何謂八種：一者實體，二者因，三者果，四者業，五者相應，六者行，七者常，八者不可思議。

^[1] 實體者，向說如來藏不離煩惱藏所纏，以遠離諸煩惱轉身得清淨，是名為實體應知，偈言淨故。……

^[2] 因者，有二種無分別智，一者出世間無分別智，二者依出世間智。得世間、出世間依止行智是名為因。偈言得故。

^[3] 果者，即依此得證智果，是名為果。偈言遠離故。

^[4] 業者，有二種遠離，一者遠離煩惱障，二者遠離智障，如是次第故名遠離，如是遠離自利他成就，是名為業。偈言自他利故。

^[5] 相應者，自利利他得無量功德，常畢竟住持，是名相應。偈言相應故。

^[6] 行、^[7] 常、^[8] 不思議者，謂三種佛法身，無始世界來作眾生利益，常不休息，不可思議。偈言依止深快大故。

¹⁵² 參見：〔後魏〕勒那摩提譯，《究竟一乘寶性論》卷3（大正31，828a28-b6）：

佛法身遍滿，真如無差別，皆實有佛性，是故說常有。

此偈明何義？有三種義，是故如來說一切時，一切眾生有如來藏。何等為三：

一者、如來法身，遍在一切諸眾生身，偈言佛法身遍滿故。

二者、如來真如無差別，偈言真如無差別故。

三者、一切眾生皆悉實有真如佛性，偈言皆實有佛性故。

¹⁵³ 參見：無著造，〔唐〕波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷3（大正31，602c21-603a3）。

真諦在如來藏學中，也是這樣，如《佛性論》卷 3（大正 31，802c27-803a1）說：

「如來轉依法身，已度四種生死¹⁵⁵故，一切煩惱虛妄已滅盡故，一切道已修故，棄生死、捨道諦故，此二無四德故，唯法身獨住四德圓滿故」。

在轉依法身中，依之能得轉依的道，也被棄捨；道是有為而法身唯是無為滅諦¹⁵⁶。

(b) 瑜伽學——佛果具有為、無為功德

然在瑜伽學中，真如是無為，而「正智」是有為，是依他起，是道諦。在安立中，佛果是有有為、無為功德的。(p.222)

3、真諦傳譯論典中「轉依」之釋義

(1) 大義順於無著、世親之論典

真諦在《佛性論》中，雖多少引入瑜伽學，而關於如來藏、轉依的說明，還是與《寶性論》一致的。

在《攝大乘論釋》及《決定藏論》中，雖多少引入如來藏學，而大義還是順於無著、世親《論》的。

(2) 別解：「轉依」之涵義

A、舉論明

大乘的究竟轉依，在佛位，然轉依一詞，可通於聲聞及菩薩位。如《瑜伽師地論》卷 51（〈攝決擇分〉）（大正 30，581c3-15）說：

¹⁵⁴ 參見：

- (1)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1（大正 12，221c7-10）：
世尊！非壞法故，名為苦滅。所言苦滅者，名無始無作、無起無盡、離盡常住、自性清淨，離一切煩惱藏。世尊！過於恒沙不離、不脫、不異、不思議佛法成就，說如來法身。
- (2)〔唐〕菩提流志譯，《大寶積經》卷 119〈勝鬘夫人會 48〉（大正 11，677a15-18）。
- (3)印順法師，《勝鬘經講記》，pp.219-220：

佛所證的聖諦，是如來藏法身，也即是滅諦。苦與集是生死有漏法，道也是有為有功用法，都不是常住法。修學佛法的究竟目的，是證滅諦。……佛「所言」的「苦滅」諦，是不可思議的微妙的實在。是「無始無作」的：無始，所以無作；若有所作性，即有始起可說。涅槃——滅非作法，也非始有，因此，滅諦「無」有生「起」，也「無」有滅「盡」，為不生不滅的無為法，不像煩惱業苦，無漏聖道的有起有滅。涅槃，是得而非新起，未得而不失的。……此離盡常住而自性清淨的滅諦，如「離一切煩惱藏」，而「過於恒」河「沙」數的「不離、不脫、不異、不思議」的「佛法」都「成就」了，即「說」為「如來法身」。煩惱與滅——如來藏性，是離是盡的……眾生雖本來攝持這些功德，而離障顯現，一切功德成就，即名為如來法身。法身，也就是大功德法聚，就是果地圓滿顯發的滅諦——大般涅槃。

¹⁵⁵ 參見：天親造，〔陳〕真諦譯，《佛性論》卷 2〈3 顯果品〉（大正 31，799a6-b19）：

聲聞、獨覺、大力菩薩，住無流界，有四種怨障，由此四怨障故，不得如來法身四種功德波羅蜜。四怨障者：一、方便生死，二、因緣生死，三、有有生死，四、無有生死。……

¹⁵⁶（原書 p.233，n.27）《究竟一乘寶性論》卷 2 說：「有道，有為相攝；若為有為相所攝者，彼法虛妄。偈言及虛妄故。若虛妄者，彼法非實；若非實者，彼非真諦；非真諦者，即是無常；若無常者，非可歸依。」（大正 31，826b），與《佛性論》同。

「修觀行者，以阿賴耶識是一切戲論所攝諸行界故，略彼諸行，於阿賴耶識中總為一團、一積、一聚；為一聚已，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。」¹⁵⁷

「阿賴耶識體是無常，有取受性；¹⁵⁸轉依是常，無取受性，緣真如境聖道方能轉依故。」

「又阿賴耶識是煩惱轉因，聖道不轉因；轉依是煩惱不轉因，聖道轉因。應知但是建立因性，非生因性。」¹⁵⁹

B、評釋——「轉依」譯為「阿摩羅識」

真諦異譯的《決定藏論》，也是這樣說，不過將轉依譯作阿摩羅識。¹⁶⁰

轉依，是經修行，使依阿賴耶識的雜習種子滅；雜染種子滅，一切業、苦也滅，雜染依止的阿賴耶識也滅。

《瑜伽論》普為三乘，所以阿賴耶識滅，是二乘的阿羅漢，不退菩薩及如來。¹⁶¹

¹⁵⁷ 參見：〔唐〕遁倫集撰，《瑜伽論記》卷 13（大正 42，604b6-23）：

初觀有為一切諸行皆由本識因緣集起，是將言推事入理，作真如觀，斷諸妄相，先於事中舉本攝末故，收果入因，一切有為皆悉是識，識外無法，是故經言：三界虛妄皆一心作，故言略彼諸法，於本識中總為一團、一積、一聚，此為遠方便，但由入習取執不捨，後見受體，有其相貌，為除此相，次修空觀，觀此識聚性相皆空無我我所，由此空觀為方便門，得證真如，故言為一聚已，由緣真如境起修習多修習故，而得轉依，此即金剛無礙道斷惑顯真如理。言轉依緣無間，當言已阿賴耶者，即在佛地，是解脫道。由此斷故，當言已斷雜染者，賴耶持種，由斷賴耶，當知已斷一切緣種之根。基云：此言轉依，故有三種：一、心轉依，謂真如轉作所依也。二、道轉，即無分別智，此是能轉也。三、滅性，即擇滅無為，此之所緣即擇滅，由此緣之智緣真如所得故而建立，非作是實法。

¹⁵⁸ 參見：〔唐〕遁倫集撰，《瑜伽論記》卷 13（大正 42，604b26-28）：

賴耶有取受性等者，景云：賴耶從取所生，復生於取。基云：有取受性，即取共果也。

¹⁵⁹ 參見：〔唐〕遁倫集撰，《瑜伽論記》卷 13（大正 42，604c1-6）：

賴耶乃至非生因性者，景云：賴耶是生煩惱因，聖道為不生因，轉依亦為不生因，翻前可解。轉依望聖道但為增上緣及所緣緣，建立聖道，非是因緣，故云應知但是建立因性，非生因性。

¹⁶⁰ 參見：

(1) (原書 p.233, n.28) 《決定藏論》卷 1（大正 30，1020b）。

(2) 〔梁〕真諦譯，《決定藏論》卷 1（大正 30，1020a29-b19）：

修善者，諸凡夫人起善思惟，而取諸識以為境界，進行安心初觀諸諦。若證四諦得眼智明慧，則能破壞阿羅耶識；未見四諦則不能破。何時能見阿羅耶識？如是進行，若諸聲聞入不退地，又諸菩薩入不退地，得通達法界則能得見。於此識中即見一切諸煩惱聚，於內於外即見己身為煩惱縛，於內見身而為三界麤惡煩惱諸苦所縛。一切行種煩惱攝者，聚在阿羅耶識中。得真如境智增上行故，修習行故，斷阿羅耶識即轉凡夫性，捨凡夫法阿羅耶識滅，此識滅故一切煩惱滅，阿羅耶識對治故，證阿摩羅識。阿羅耶識是無常，是有漏法；阿摩羅識是常，是無漏法，得真如境道故證阿摩羅識。阿羅耶識為麤惡苦果之所追逐；阿摩羅識無有一切麤惡苦果。阿羅耶識而是一切煩惱根本，不為聖道而作根本；阿摩羅識亦復不為煩惱根本，但為聖道得道得作根本，阿摩羅識作聖道依因，不作生因。

¹⁶¹ 參見：

(1) (原書 p.233, n.29) 《瑜伽師地論》卷 51（大正 30，582a）。《決定藏論》卷 1（大正 30，

這是轉捨轉滅阿賴耶識依，而轉得的轉依，是離垢真如，所以說：「轉依究竟遠離一切所有羸重。……轉依是聖道轉因。」

聖道因，就是真如異名的法界（dharma-dhātu）。法界的意義，正是：「由聖法因義，說為（p.223）法界，以一切聖法緣此生故。」¹⁶²

4、真諦所傳《攝論》之詮釋

(1) 立「六位」明轉依的漸次究竟

A、總明

真諦所傳，是以《攝大乘論》為主的。轉依的本義，是究竟解脫的，阿羅漢與如來的聖證。

但說明轉依，主要是現實界——依他起性或阿賴耶為種子的轉捨，理想界——圓成實性真如的轉顯。

雜染種子是漸漸捨滅的，清淨真如是分分顯現的，兩者有對應的關係，所以《攝大乘論》有六位轉依的安立，說明轉依的漸次究竟。

六位是：一、增¹⁶³力益能轉；二、通達轉；三、修習轉；四、果圓滿轉；五、下劣轉；六、廣大轉。¹⁶⁴

1020c)。

(2) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 51（大正 30，582a4-12）：

問：若成就阿賴耶識，亦成就轉識耶？設成就轉識，亦成就阿賴耶識耶？

答：應作四句。

或有成就阿賴耶識非轉識，謂無心睡眠、無心悶絕、入無想定、入滅盡定、生無想天。

或有成就轉識非阿賴耶識，謂阿羅漢，若諸獨覺、不退菩薩及諸如來住有心位。

或有俱成就，謂餘有情住有心位。

或有俱不成就，謂阿羅漢，若諸獨覺、不退菩薩及諸如來入滅盡定處無餘依般涅槃界。

¹⁶²（原書 p.234，n.30）《辯中邊論》卷 1（大正 31，465c）。

¹⁶³ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈瑜伽學派之如來藏說〉，p.203：

從法界等流而起的聞熏習，使雜染力減而清淨功能增長，也可以名為轉依——「損力益能轉」，但主要是體悟真如，出世無漏心現前，到達究竟清淨。

¹⁶⁴ 參見：

(1) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷 3（大正 31，148c18-29）：

轉依，略有六種：

一、損力益能轉，謂由勝解力聞熏習住故，及由有羞恥令諸煩惱少分現行、不現行故。

二、通達轉，謂諸菩薩已入大地，於真實非真實、顯現不顯現現前住故，乃至六地。

三、修習轉，謂猶有障，一切相不顯現，真實顯現故，乃至十地。

四、果圓滿轉，謂永無障，一切相不顯現，最清淨真實顯現，於一切相得自在故。

五、下劣轉，謂聲聞等唯能通達補特伽羅空無我性，一向背生死一向捨生死故。

六、廣大轉，謂諸菩薩兼通達法空無我性，即於生死見為寂靜，雖斷雜染而不捨故。

(2) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 9（大正 31，369b19-c10）：

轉依，略有六種：

損力益能轉者，謂損滅阿賴耶識中煩惱熏習力故，增益彼對治功能故得此轉依。謂由勝

後二類，是小乘與大乘的轉依差別；前四位，是菩薩趣入佛位的次第轉依。

B、別述

(A) 損力益能轉

《攝大乘論》重視聞熏習，作為成佛的種子，所以在沒有體悟真如以前，由於聞熏習的漸漸增上，使煩惱部分不起，也就稱為轉依——損力益能轉。

(B) 通達轉

通達轉是初地以上，已經是虛妄不顯現，真實顯現了。

(C) 修習轉

修習轉是七地以上，能「一切相不顯現，真實顯現」，¹⁶⁵不過所知障種子還沒有斷盡。

(D) 果圓滿轉

果圓滿轉是佛位，「最清淨真實顯現，於一切相得自在」¹⁶⁶。

解力聞熏習住故者，謂住勝解行地安立聞熏習力故得此轉依。及由有慚羞等者，於此位中，若煩惱現行即深羞恥，或少分現行，或全不現行。

通達轉者，謂入地時所得轉依。於真實非真實等者，謂此轉依乃至六地，或時為真實顯現因，或時出觀為非真實顯現因。

修習轉，謂猶有障者，由所知障說名有障。一切相不顯現等者，謂此轉依乃至十地，一切有相不復顯現，唯有無相真實顯現。

果圓滿轉，謂永無障者，由無一切障說名無障。一切相不顯現者，無一切障故。最清淨真實顯現者，即由此故。於一切相得自在者，由此為依得相自在，隨其所欲利樂有情。

下劣轉，謂聲聞等。等者，等取獨覺。唯能通達一空無我，不能利他故，是下劣。

廣大轉，謂諸菩薩等者，由並通達二空無我，安住此中捨諸雜染，不捨生死兼利自他故，是廣大。

¹⁶⁵ 參見：

(1) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.466：

三、修習轉：從七地乃至十地的菩薩，一切遍計執性的義相不再顯現，無相的真實顯現，但這是從它的大體而說。這時，猶有所知障未淨盡，七地還有功用，八地菩薩雖做到無功用行的地步，但利他仍是有功用的，所以還須不斷的修習到障盡智圓的佛地。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.462：

識的對方是義，義相顯現的時候，就不知它是識，所以修唯識觀到義相不現的境地，就是識的真相現前。吾人心上的似義相，平時不知道是識，認為是實有的，一經觀慧的觀照，知道義相不是實有，只是識所現起的假相。雖說沒有義，還有似唯識相在，這仍然是義相，所以進一步的印定這識也不可得，就真正的達到無義的境地。最初，一層進一層的觀察，到證悟時一切義相不顯現，通達了唯識的寂滅相。

¹⁶⁶ 參見：

(1) (原書 p.234, n.31)《攝大乘論本》卷 3 (大正 31, 148c6)。參閱《成唯識論》卷 10 (大正 31, 54c)。《三無性論》卷 2 (大正 31, 876c)。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.466-467：

四、果圓滿轉：成佛時，永無煩惱所知二障，一切義相不顯現，而最清淨真實的法界徹底顯現。這最清淨的真實，圓融無礙，能於一切相得自在，無所不能。果圓滿即是三德具足：永無有障，諸相不現，是斷德；最清淨法界真實性顯現，是智德；於法自在廣利眾生是恩德。

(E) 小結

《攝論》大乘轉依的四位安立，不但是捨虛妄而顯真實，並有減捨雜染習氣，增益清淨習氣的意義。

(2) 明轉依關鍵：聞熏習之關要

A、「聞熏習」實屬於「真如」

(A) 舉論明

聞熏習是生起出世心，轉依的關鍵所在。在從凡入聖的歷程中，聞熏習是怎樣的呢？陳譯《攝大乘論》卷上（大正 31，117a12-26）說：

「此聞慧種子，以何法為依止？至諸佛無上菩提位，是聞慧熏習生，隨在一依止處，此中共果報識俱生。」(p.224)

「此聞熏習雖是世間法，¹⁶⁷初修觀菩薩所得，應知此法屬法身攝；若聲聞、獨覺所得，屬解脫身攝。」

(B) 釋義

聞熏習，從初熏習起，到成佛為止，雖與阿梨耶（果報）識的性質相反，卻依附阿梨耶識，

與阿梨耶識俱生俱滅，這應該要阿梨耶識滅盡，聞熏習才與阿梨耶識相分離。

但《攝論》又說：聞熏習是法身（dharma-kāya）、解脫身（vimukti-kāya）所攝的。法身與解脫身，都是以真如清淨所顯為體。

所以在生死相續中，聞熏習雖與阿梨耶識俱生，而約聞熏習屬圓成實性說，這又是屬於真如的。

B、「聞熏習」依於「心真如性」

(A) 舉論明

因此，陳譯《攝大乘論釋》卷 3（大正 31，175a23-26）說：

「由本識功能漸減，聞熏習等次第漸增，捨凡夫依，作聖人依。聖人依者，聞熏習與解性和合，以此為依，一切聖道皆依此生」。

¹⁶⁷ 參見：

(1) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.143-144：

聞熏習，外面直接聞法界等流正法而熏習，間接的引發本具四德的內熏，在賴耶中，出現一種非出世的而鄰近出世的功能，是世間的出世影像。外愈熏，內也愈動，也就更逼近真實性。這聞熏習，在法界未開顯以前，說它依賴耶。一到轉依，它就與解性賴耶（具性德的法界）融合，為一切淨法的所依。

(2) 印順法師，《永光集》，pp.143-144：

聞熏習還是世間法，但與一般世間法，就是高深的哲理、神教，也都是不同的。這因為佛的教法，從最清淨法界而來，是最清淨法界的等流（同類）。聽聞正法所生的聞熏習，能引發一種出世——超越世間，斷除煩惱業苦的力量。眾生的生死業報——異熟（vipāka）識，是阿梨耶識，正聞熏習能引起對治阿梨耶識的力量，所以正聞熏習，在下中上——由聞慧而思慧，從思慧而修慧，都不是阿梨耶識所攝，是法身種子，所以是法身所攝。

凡位與聖位，陳譯《攝大乘論釋》這樣說：「菩薩有二種：一、在凡位，二、在聖位。從初發心，訖十信以還，並是凡位；從十解以上，悉屬聖位」。¹⁶⁸

「菩薩有二種，謂凡夫，聖人。十信以還是凡夫，十解以上是聖人」。¹⁶⁹

(B) 釋義

十解，就是十住位。依真諦所傳，從十解以上的菩薩，就是聖者，因為「此人我執，前十解中已滅除故，唯法我未除」。¹⁷⁰

十解位菩薩，已滅除人我執，能悟入人空真如，就到達聖位。從凡入聖，就轉捨阿梨耶識（中我執）——凡夫依，轉得我空真如性。

「聖人依」，是聞熏習與解性梨耶和合，也就是聞熏習依於梨耶的心真如性，成為一切聖（p.225）道的生起因。

(3) 以「轉依」會通如來藏學

A、會入《寶性論》義作詮解

(A) 舉論

有關轉依的說明，真諦不但說明佛果的道是有為法，更會通了如來藏學，如《攝大乘論釋》卷3（大正31，173c25-174a8）說：

「何法名法身？轉依名法身。轉依相云何？成熟修習十地及波羅蜜，出離轉依功德為相。由聞熏習，四法得成：一、信樂大乘是大淨種子；二、般若波羅蜜是大我種子；三、虛空器三昧是大樂種子；四、大悲是大常種子。常、樂、我、淨是法身四德，此聞熏習及四法為四德種子。四德圓時，本識都盡；聞熏習及四法，既為四德種子，故能對治本識。聞熏習正是五分法身種子，聞熏習是行法，未有而有，五分法身亦未有而有，故正是五分法身種子。聞熏習但是四德道種子，四德道能成顯四德。四德本來是有，不從種子生；從因作名，故稱種子」。

(B) 評釋

《本論》說：「是聞熏習下中上品，應知是法身種子」，¹⁷¹《釋論》補充了這大段解說。

信，般若，三昧，大悲，是能顯如來藏的因；常、樂、我、淨，是如來藏的果德；並舉闡提，外道，聲聞，獨覺——四種障：這是《寶性論》所說的。¹⁷²

¹⁶⁸（原書 p.234，n.32）《攝大乘論釋》卷3（大正31，174c）。

¹⁶⁹（原書 p.234，n.33）《攝大乘論釋》卷4（大正31，177c）。

¹⁷⁰（原書 p.234，n.34）《攝大乘論釋》卷7（大正31，202a）。

¹⁷¹ 參見：無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷1〈1 依止勝相品〉（大正31，117a18）。

¹⁷² 參見：

(1)〔後魏〕勒那摩提譯，《究竟一乘寶性論》卷3（大正31，828c2-829b2）：

又除求於無障礙道大乘眾生，餘有四種眾生。何等為四：一者、闡提，二者、外道，三者、聲聞，四者、辟支佛。彼四眾生有四種障故……何等為四：

一者、謗大乘法一闡提障。此障對治，謂諸菩薩摩訶薩信大乘故，偈言信法故。

二者、橫計身中有我諸外道障。此障對治，謂諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜故，偈言及

現在說：聞熏習為因，能生信等四法；四法有道，能顯出法身四德，所以說聞熏習是法身種子。

然在《寶性論》中，是不立聞熏習的。

這與《論釋》所說：「若證法身果，則得淨、我、樂、常四德果。淨不與闍提等，我不與外道等，樂不 (p.226) 與聲聞等，常不與獨覺等」，¹⁷³都是會入《寶性論》義，與其他譯本不同的。

同時，聞熏習是行法——生滅法，能生起五分法身——戒，定，慧，解脫，解脫知見，所以聞熏習也是五分法身種子。

五分中的戒、定、慧，修道時已有了，證果時更有解脫、解脫知見。這樣，聞熏習是有為的五分法身種子，也可說常等四德法身種子，貫通了如來藏學。

B、「圓滿轉依」義，與《寶性論》之關涉

(A) 舉《攝論釋》明義

a、舉論

六種轉依中的果圓滿轉，是佛位的圓滿轉依，如陳譯《攝大乘論釋》卷 13 (大正 31, 248a22-28) 說：

「三德具足，名果圓滿。已離一切障人，即是諸佛能得此轉。一切相不顯現，即是斷德，以一切相滅故。清淨真如顯現，即是智德，如理、如量智圓滿故，謂具一切智及一切種智。至得一切相自在，即是恩德，依止一切相中所得自在，由得此自在，如意能作一切眾生利益事。三德並以此轉為依止」。

b、釋義

果圓滿轉，含有多種意義，所以約三德來解說。

「清淨真如顯現，即是智德」，以菩薩修二智¹⁷⁴圓滿，轉得一切智 (sarvajñā)、一切種智 (sarvathā-jñāna) 來解說。

般若故。

三者、怖畏世間諸苦聲聞人障。此障對治，謂諸菩薩摩訶薩修行虛空藏首楞嚴等諸三昧故，偈言三昧故。

四者、背捨利益一切眾生，捨大悲心辟支佛障。此障對治，謂諸菩薩摩訶薩修行大悲，為利益眾生故，偈言大悲故，是名四種障，障四種眾生，為對治彼四種障故，諸菩薩摩訶薩信修行大乘等四種對治法，得無上清淨法身，到第一彼岸。

(2) 印順法師，《佛法是救世之光》，p.138：

真諦所譯的《無上依經》，明如來界（如來藏的別名）；《佛性論》說佛性（還有勒那摩提譯的《寶性論》），都說到：為四種人——闍提，外道，聲聞，獨覺；除四種障——憎背大乘，我見，畏生死，不樂利他事；修四種因——信樂大乘，無分別智，破虛空三昧，大悲；成四波羅蜜果——常，樂，我，淨。

¹⁷³ (原書 p.234, n.35)《攝大乘論釋》卷 14 (大正 31, 258a)。

¹⁷⁴ 參見：

(1) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 9(大正 31, 217b11-18)：

論曰：能緣真相。釋曰：謂緣真如即如理智。

如依其他譯本，是說一切相不顯現，所以清淨真如顯現。¹⁷⁵真諦譯似乎與《寶性論》的思想有關。

(B) 舉《寶性論》之詮釋

《寶性論》的〈菩提品〉，說無漏法界中，遠離一切垢得轉依。全品以八義來說明，前四義是：¹⁷⁶

轉依自性——「淨」：離垢真如。(p.227)

轉位因——「得」：二種無分別智為因。

轉依果——「遠離」：遠離二種障，得證果智。

轉依業——「自他利」：離障得無障礙清淨法身；依彼二種佛身，¹⁷⁷得世間自在力行。

論曰：隨其品類。

釋曰：品類有二種，謂：有為、無為，及名等五攝。若知此法，即如量智。

論曰：知一切法故稱若。

釋曰：真如相及品類名一切法，如理智名般若；如量智是般若果，亦名般若。

此二智為三義所顯：一、對治，即二障。二、境界，即真相。三、果，即如量智——由具此義，故稱般羅若。

(2) 印順法師，《華雨集（一）》，〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉，p.132：

「方便觀眾生」。方便，並不是普通行個方便的那種方便，而是智慧的巧妙運用。般若是通達一切法空，而方便卻是通達一切如幻如化的有。經上稱般若為根本智，稱方便為後得智；亦有稱般若為如理智，方便為如量智。

(3) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.206-207：

真如淨心顯現時，略有二義：一、如唯識說的根本智境，二、後得智境。前者可名如理智，後者可名為如量智；前者即證性智，後者即起用智。眾生所以沒有這二智的現前，即因妄心中有障礙存在，這障礙也可分為二類：障真如根本智現起的為煩惱障，障世間自然業智現起的為所知（智）障。

(4) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.177。

(5) 印順法師，《學佛三要》，〈慧學概說〉，pp.171-172。

(6) 印順法師，《我之宗教觀》，p.175。

¹⁷⁵ (原書 p.234, n.36)《攝大乘論釋論》卷 9 (大正 31, 312a)。《攝大乘論釋》卷 9 (大正 31, 369c)。

¹⁷⁶ 參見：

(1) (原書 p.234, n.37)《究竟一乘寶性論》卷 4 (大正 31, 841a-b)。

(2) [後魏] 勒那摩提譯，《究竟一乘寶性論》卷 4 (大正 31, 841a2-21)：

諸佛如來，於無漏法界中遠離一切種種諸垢，轉雜穢身得淨妙身，依八句義，略差別說，彼真如性無漏法身應知。何等為八？偈言：

淨得及遠離，自他利相應；依止深快大，時數如彼法。

是名八種句義。次第一偈示現八種義者，何謂八種：一者、實體，二者、因，三者、果，四者、業，五者、相應，六者、行，七者、常，八者、不可思議。

實體者，向說如來藏不離煩惱藏所纏，以遠離諸煩惱轉身得清淨，是名為實體應知，偈言淨故。……**因**者，有二種無分別智：一者、出世間無分別智，二者、依出世間智，得世間、出世間依止行智是名為因，偈言得故。**果**者，即依此得證智果，是名為果，偈言遠離故。**業**者，有二種遠離：一者、遠離煩惱障，二者、遠離智障，如是次第，故名遠離，如是遠離，自利利他成就，是名為業，偈言自他利故。

(C) 結釋

^[1]轉依清淨成菩提，自體只是離垢真如（如來藏出纏）。

^[2]由二無分別智的修習，^[3]遠離二障，得證果智。

^[4]真如最清淨顯現，就是無障礙清淨法身。

這與陳譯《攝論釋》的「真如清淨所顯，即是智德」，是相契合的。

(五) 阿摩羅識

五、阿摩羅識：

1、最獨特之傳譯

在真諦所傳的唯識學中，阿摩羅識（amala-vijñāna）是最特出的！阿摩羅識，譯義為無垢識。

依《成唯識論》：「或名無垢識，最極清淨諸無漏法所依止故，此名唯在如來地有」；並引經說：「如來無垢識，……圓鏡智相應」：¹⁷⁸這顯然是如來所有的無漏第八識。

如泛稱善淨無漏識為無垢識，地上無漏第六、第七識，也可說無垢識了。但「唯識宗」所說，與真諦所傳的阿摩羅識的意義，都是不相合的。

2、為了貫徹「一切法唯識」的教說

我以為：虛妄分別為自性的心識（根本是阿賴耶識）為依止，說明「一切法唯識所現」，開示轉雜染為清淨的轉依，是彌勒、無著、世親論所說的。

但轉依的內容，都沒有說到「識」；可以見到的，反而是阿賴耶識，「阿羅漢位捨」。¹⁷⁹

《攝大乘論》說：「謂轉阿賴耶識，得法身故」；¹⁸⁰法身由五種自在而得自在，「五、由圓鏡，平等，觀察，成所作智自在，由轉識蘊依故」。¹⁸¹

¹⁷⁷ 參見：

(1)〔後魏〕勒那摩提譯，《究竟一乘寶性論》卷4（大正31，838b15-25）：

諸佛如來有二種法身，何等為二：

一者、寂靜法界身，以無分別智境界故，如是諸佛如來法身，唯自內身法界能證應知，偈言清淨真法界故。

二者、為得彼因，謂彼寂靜法界說法，依可化眾生說，彼說法應知，以依真如法身有彼說法，名為習氣，偈言及依彼習氣故。彼說法者，復有二種：一細，二麤。細者，所謂為諸菩薩摩訶薩演說甚深祕密法藏，以依第一義諦說故。麤者，所謂種種修多羅、祇夜和伽羅那、伽陀、憂陀那、尼陀那等名字章句種種差別，以依世諦說故。

(2)〔後魏〕勒那摩提譯，《究竟一乘寶性論》卷4（大正31，842a13-15）：

滿足解脫身，清淨真法身，解脫身法身，二及一應知。

¹⁷⁸（原書 p.234，n.38）《成唯識論》卷3（大正31，13c）。

¹⁷⁹ 參見：

(1)（原書 p.234，n.39）《唯識三十論》（大正31，60b）。

(2) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《唯識三十論頌》卷1（大正31，60b4-8）：

初阿賴耶識，異熟一切種，不可知執受，處了常與觸、作意、受、想、思，相應唯捨受。是無覆無記，觸等亦如是，恒轉如瀑流，阿羅漢位捨。

¹⁸⁰ 參見：無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷3（大正31，149c16-17）。

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。……

《大乘莊嚴經論》說：「如是種子轉者，阿梨耶識轉故 (p.228)。……是名無漏界」。¹⁸²

阿賴耶識與識蘊，被轉捨了，在無漏法界中，還是生死雜染那樣的有「識」嗎？識是虛妄分別為自性的，轉依而真實相顯現，這也可以稱為唯識嗎？

為了貫徹「一切法唯識」的原則，是真諦提出阿摩羅識的理由所在。

3、明「唯識觀」之進修——真如實性即「阿摩羅識」

(1) 舉論明觀之「初門」：以心遣境

A、引《轉識論》

如《轉識論》(大正 31, 62b22-c20) 說：

「立唯識義，意本為遣境遣心，今境界既無，唯識又泯，即是說唯識義成也」。

「問：遣境存識，乃可稱唯識義，既境識俱遣，何識可成？答：立唯識乃一往遣境留心，卒終為論，遣境為欲空心，是其正意。是故境識俱泯，是其(唯識)義成。此境識俱泯，即是實性，實性即是阿摩羅識；亦可卒終為論，是阿摩羅識也」。

B、釋義

「唯識」，一般是說「遣境存識」，「遣境留心」，也就是唯有內識，沒有離心的外境。唯識無塵，表顯出唯識的獨到意義！

(2) 舉論明：入「唯識性」之方便次第

「依識有所得，境無所得生」，正是唯識觀的初門。《辯中邊論》卷上(大正 31, 465a5-11) 說：

「依識有所得，境無所得生——(遣境存識)；依境無所得，識無所得生——(境識俱泯)」。「由識有得性，亦成無所得，故知二有得，無得性平等」。

境與識是相關的，境不可得，識也不得生，所以從識有境無，到境識並泯，是唯識學中，從虛妄分別而契入空性的方便次第。

到了境識並泯，依《辯中邊論》說：是空性，真如，這怎樣還可以說唯識呢？為了解答這一疑難，所以說：「此境識俱泯，即是實性，實性即是阿摩羅識」。(p.229)

¹⁸¹ 參見：

(1) (原書 p.234, n.40)《攝大乘論本》卷下(大正 31, 149c)。

(2) 無著造，[唐]玄奘譯，《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。

¹⁸² 參見：

(1) (原書 p.234, n.41)《大乘莊嚴經論》卷 5(大正 31, 614b)。

(2) 無著造，[唐]波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷 5(大正 31, 614b9-15)：

求解脫偈曰：如是種子轉，句義身光轉，是名無漏界，三乘同所依。

釋曰：如是種子轉者，阿梨耶識轉故。句義身光轉者，謂餘識轉故。是名無漏界者，由解脫故。三乘同所依者，聲聞緣覺與佛同依止故。

意思說：唯識的真正意義，不只是說明生死虛妄的唯識，而目的在境識並泯的實證。境識並泯的真如實性，就是阿摩羅識，這當然可以說唯識了。

(3) 舉論明：一切唯有淨識

A、引《十八空論》

這一見解，《十八空論》¹⁸³（大正 31，864a22-28）也說：

「明唯識真實，辨一切諸法唯有淨識」。

「唯識義有兩：一者，方便：謂先觀唯有阿梨耶識，無餘境界，現得境智兩空，除妄識已盡，名為方便唯識也。二、明正觀唯識：遣蕩生死虛妄識心，及以境界一切皆淨盡，惟有阿摩羅清淨心也」。

B、釋義

論文辨二類唯識，¹⁸⁴主意在說明「一切諸法唯有淨識」。

一、**方便唯識**，是以阿梨耶識為種子性，為一切法依止而成立一切唯識的。修唯識觀，達到境空、心空，也就是妄分別識不起。這是登地以前的唯識觀，是方便唯識。

二、**正觀唯識**，無分別智現證真如，從登地到究竟清淨，生死虛妄識心（阿梨耶識為根本）及一切境界，都轉滅而為清淨。

稱為正觀唯識的，就是以阿摩羅淨識為依的唯識說。

¹⁸³ 參見：印順法師，《華雨香雲》，p.194：

《十八空論》，不詳作者名，古人以為龍樹造。詳其內容，初釋《中邊分別論·相品》之空義，次釋〈真實品〉之一節。此乃《中邊分別論》之疏注，世親後人作，或即真諦所出。或者視為龍樹作，且據之以明龍樹曾說唯識，妄矣！

¹⁸⁴ 參見：

(1) 龍樹造，〔陳〕真諦譯，《十八空論》卷 1(大正 31，864a24-28)。

(2) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 1(大正 31，322c29)：

唯識性，說名入所知相體。

(3) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.21：

修唯識觀有兩個階段：一、以唯識觀，觀一切法皆不可得，虛妄分別識為一切法的自性，這是第一階段所觀的唯識觀，也叫**方便唯識觀**。

二、進一步的觀察，不但境不可得，就是這虛妄分別識也不可得，如是心境俱泯，悟入平等法性，或法性心，或圓成實性；到此地步，才是真正悟入唯識性，也叫**真實唯識觀**。……

(4) 印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，pp.242-243：

空宗與唯識宗，有一根本不同處。唯識學一定要這麼說：所取的境界不可得，因為一切都是內識所現的；有識無境（塵），正是唯識學的特色。然進一步說，如境界非實有，能取也不可得，這就進入能取、所取都不可得，顯示無二、無別的真如法性。這一層次，真諦三藏解說為方便唯識與真實唯識。……

(5) 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.366-367：

實踐的方法，依《辯中邊論》說：「唯識無義」，是依妄分別識（及心所）的有，遮遣外境的非有；再依外境的非有，識也就不可得——境空心寂。這樣，境無與識有，都歸於無所得，平等平等，也就是契入真如。這一進修次第，真諦（Paramârtha）所譯《十八空論》，稱之為「方便唯識」，「正觀唯識」。

(6) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉，pp.285-286。

4、明「阿摩羅識」於「二唯識觀」中之界說

(1)《三無性論》：阿摩羅識是真如的別名

從虛妄到真實，作兩層唯識說，是真諦所傳的一致說明，如《三無性論》卷上（大正 31，871c-872a）說：

「識如如者，謂一切諸行但唯是識。此識二義故稱如如：一、攝無倒；二、無變異。（一）攝無倒者，謂十二入等一切諸法，但唯是識，離亂識外無別餘法故，一切諸法皆為識攝（p.230）。此義決定，故稱攝無倒，無倒故如如，無倒如如未是無相如如也。（二）無變異者，明此亂識即是分別，依他似塵識所顯；由分別性永無故，依他性亦不有，此二無所有，即是阿摩羅識。唯有此識獨無變異，故稱如如」。

「先以唯一亂識，遣於外境，次阿摩羅識遣於亂識故，究竟唯一淨識也」。

《三無性論》解說識如如（vijñapti-tathatā），也是分為兩層的。外境、亂識並泯，是阿摩羅識¹⁸⁵，阿摩羅識是無變異的如如，顯然是真如的別名。

(2)《決定藏論》：轉依就是阿摩羅識

在《決定藏論》中，玄奘譯為轉依的，真諦也譯為阿摩羅識，

如說：「阿羅（梨）耶識對治故，證阿摩羅識」；「阿摩羅識是常，是無漏法；得真如境道故，證阿摩羅識」；「阿摩羅識作聖道依因，不作生因」（法界的意義）。¹⁸⁶

論上一再說「證阿摩羅識」，就是證得轉依，轉依以真如離垢為性。這與「實性即是阿摩羅識」；「阿摩羅識是無顛倒，是無變異，是真如如」¹⁸⁷的意義，完全相合。

(3)《攝大乘論釋》

說唯識而作二層說，陳譯《攝大乘論釋》也有相近的說明，如說：「一切法以識為相，真如為體故。若方便道，以識為相；若入見道，以真如為體」。¹⁸⁸

¹⁸⁵ 參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉，pp.282-283：

阿摩羅識是分別性與依他性並泯的實性，如說：「此亂識，即是分別依他似塵識所顯。由分別性永無故，依他性亦不有；此二無所有，即是阿摩羅識。唯有此識，獨無變異，故稱如如。……惟阿摩羅識是無顛倒，是無變異，是真如如」（三無性論上）。

這裡所說的分別性與依他性並遣，與上面所說的境識並泯有關。真諦所說的三性，主要是依《攝論》及《中邊論》，說分別性（遍計所執性）是似塵，是外境，依他起性是亂識，是妄分別心——根本是一切種子阿黎耶識。所以，如約三性說，沒有分別性，依他性也不得生（境無故識無）；二性不現，就是真實性（圓成實性）的顯現。如約心境說，境沒有了，識也沒有，心境都不可得，那就是無分別智現前。

¹⁸⁶ 參見：

(1)（原書 p.234，n.42）《決定藏論》卷 1（大正 30，1020b）。

(2)〔梁〕真諦譯，《決定藏論》卷 1（大正 30，1020b11-19）：

阿羅耶識對治故，證阿摩羅識。阿羅耶識是無常，是有漏法；阿摩羅識是常，是無漏法，得真如境道故，證阿摩羅識。阿羅耶識為麤惡苦果之所追逐；阿摩羅識無有一切麤惡苦果。阿羅耶識而是一切煩惱根本，不為聖道而作根本；阿摩羅識亦復不為煩惱根本，但為聖道得道得作根本，阿摩羅識作聖道依因，不作生因。

¹⁸⁷（原書 p.234，n.43）《轉識論》卷 1（大正 31，62c）。《三無性論》卷 1（大正 31，872a）。

以方便道、見道來分別解說，與《三無性論》等相同，只是稱為真如，而沒有稱為阿摩羅識而已。

5、辨析：阿摩羅識即真如之異名

(1) 舉論

阿摩羅識是真如的異名，是無可懷疑的，如《十八空論》(大正 31, 863b18-21) 說：

「云何分判法界非淨非不淨？答：阿摩羅識是自性清淨心，但為客塵所污，故名不淨；為 (p.231) 客塵盡故，故立為淨」。

(2) 評釋

A、《中邊分別論》約心真如說

《十八空論》是《中邊分別論》的部分解釋。

《中邊分別論》〈相品〉末，「空成立義」說：「不染非不染，非淨非不淨，心本清淨故，煩惱客塵故」。¹⁸⁹

真如、法界等，是空 (śūnyatā) 的異名，在說明真如有雜垢與離垢時，不說真如或法界本淨，而說「心本清淨」(prabhāsvaratva-citta)。心本明淨，約心真如說。

B、《十八空論》約本性清淨說

《十八空論》說：「阿摩羅識是自性清淨心」，與上來所說，阿摩羅識是真如，意義是相合的。不過上來所說的阿摩羅識，約離垢清淨說，這裏約本性清淨說。

6、結義

心自性清淨，或譯為自性清淨心，如《莊嚴經論》說：「不離心之真如，別有異心，謂依他相，說為自性清淨。此中應知說心真如，名之為 (自性清淨的) 心」。¹⁹⁰

可以說心真如 (tathatā-citta) 為「心」，當然也可以稱識真如為「識」了。在這樣的意義下，真諦學立識的體性為阿摩羅識。

在解說「此界無始時」的「界」時，是「此識為一切法因」，又說「阿梨耶識界以解為性」。

從虛妄的唯識相，到真實的唯識體——阿摩羅識，轉染識為淨識，貫徹了「一切法唯識」的教說。

而阿摩羅識即是自性清淨心，又會通了如來藏學。

不過，真諦所譯傳的論書，除《佛性論》(及《無上依經》) 以外，大意都是符合瑜伽學的。

¹⁸⁸ (原書 p.234, n.44) 《攝大乘論釋》卷 7 (大正 31, 200a)。

¹⁸⁹ (原書 p.235, n.45) 《中邊分別論》卷 1 (大正 31, 453a)。

¹⁹⁰ (原書 p.235, n.46) 《大乘莊嚴經論》卷 6 (大正 31, 623a)。