

2022 夏季佛法度假後續課程

唯識教學與觀行要義（二）¹

《攝大乘論講記》

懸論²

（pp.1-13）

一、釋題

（一）總說³

在未講論文之前，本論的題目，先得略為解說。

（二）別釋

1、釋「攝」義

（1）總明

「攝」，是含攝、統攝的意思，這可從兩方面來說：一、以總攝別，二、以略攝廣。

（2）別述

A、以略攝廣

本論以簡要的十種殊勝，廣攝一切大乘法，這就叫以略攝廣。

B、以總攝別

如來說法，每因聽眾的不同，這裡講波羅蜜多，那裡講十地；現在總舉十義，把大乘經中各別的法門總攝起來，這就叫以總攝別。

2、釋「大乘」義

（1）分明「大」與「乘」

A、釋「乘」義

（A）「乘」之喻義

「乘」就是車乘，能運載人物從此到彼，有能動能出的作用。

（B）「乘」喻所指——法門

¹ 此「2022 夏季佛法度假後續課程：唯識教學與觀行要義（二）」課程講義之內容為印順導師《攝大乘論講記》之懸論、第一章〈序說〉及第二章〈所知依〉等部分之開示。2022 年 3 月開始，個人在福嚴佛學院研究部所開設之「大乘三系專題」開始聚焦於「虛妄唯識系」之教學，研習導師之《攝大乘論講記》。其間指導同學重新編整第八屆研究生「攝大乘論講記」課程（2016-2017）之講義（當時為開仁法師、圓波法師、宗證法師等三位老師合開，並指導同學製作講義），編整修改的部分主要是科判文字的調整，腳註內容之增刪，及部分地方之科判段落之重新安排。

² 長慈法師，2014「印順導師思想巡迴講座暨座談會—般若經講記」講義，D-2 註腳 2：
印順法師的經論講記，其架構皆由兩大部分所組成：「懸論」與「正釋」。此中之「懸論」，大體上與古代講解經論之體例中的「懸談」相當。佛教講經者在講述經論內容之前會先大概述說經論之篇章要旨等，稱為「懸談」。如宋代元照法師之《孟蘭盆經疏》新記》卷下云：「未入經文，義章先說，故曰懸談。懸即先也。」此說，或可參考。

³ 編按：本講義科判內容等，若非原書所有，皆以「網底」標示。

眾生迷失在生死的曠野中，隨著輪迴的迷道而亂轉，眾苦交迫，沒有能力解脫。如來就以各種（p.2）的法門，把眾生從苦迫的曠野中運出來。

這能令眾生離苦的法門，譬喻它叫「乘」。

（C）「乘」喻之類別

但因運載的方法與到達的目的不同，就有大小乘的差別。小乘就是聲聞乘、緣覺乘，大乘就是菩薩乘。

B、釋「大」義

（A）總說：「含容大」與「殊勝大」

「大」，梵語摩訶，含有大、多、勝三義，實際只是一個大義，不過一從多顯大，一從勝顯大而已。所以這大字，只要從量多質勝所顯的含容大與殊勝大去說明。

（B）別釋含容大與殊勝大

a、約「多」義說含容大

一、含容大：

龍樹菩薩的《大智度論》，曾作這樣解釋：大乘可以含容小乘，能容納它，所以是大。⁴

譬如小乘所走的路，只有三百由旬，大乘的行程則有五百由旬，所以小乘三百由旬的終點，不過是大乘五百由旬行程裡的一個中站而已；⁵除此，大乘還有它更遠的目的。

這樣，大乘不一定離開小乘，而是能含容小乘，內容比小乘更廣博的佛法。

因此，《般若經》說：「菩薩遍學一切法門」，「二乘若智若斷，皆是菩薩無生法忍」⁶。

b、約「勝」義說殊勝大

二、殊勝大：

無著菩薩等一系，大都偏重這一點。大乘的思想，小乘中沒有，這部分獨有的思想，要比小乘來得殊勝。這多在大乘不共小乘的意義上發揮，所以大乘好像是小乘以外的另一種殊勝的佛法。

殊勝是什麼？就是摩訶。殊勝義是大義，所以大乘亦名（p.3）勝乘，小乘亦可名劣乘。

c、結論

這樣，大小乘的差別，不單是量的廣狹，而且是質的勝劣。

⁴ 《大智度論》卷 4（大正 25，86a6-10）。

⁵ 《妙法蓮華經》卷 3（大正 9，25c-26a）。

⁶ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 15〈50 成辦品〉（大正 8，328b22-24）：

是信行法行人、八人、須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛若智若斷，即是菩薩摩訶薩無生法忍。

本論是屬於這殊勝大一系的作品

(以上約偏勝說)。

(2) 特依十種殊勝合明大乘

殊勝就是摩訶，現在就以本論所說的十種殊勝來解釋。

十種殊勝，依一般說，可分為境、行、果三類：一、二是境的殊勝；三至八，是行的殊勝；九、十是果的殊勝。⁷

境、行、果都是殊勝的，都是大的，不共小乘的；而這殊勝的境、行、果法，可以運載眾生出離苦海，所以叫大乘。

3、釋「論」義

「論」，有教誡⁸學徒，分別抉擇的意思；這如尋常所說。

二、本論與釋論及翻譯

(一) 本論：作者、誦本與價值

1、作者

本論是無著菩薩造的。

2、傳本

從世親、無性兩種釋論所依的本論考察起來，已有些出入；《攝大乘論》在印度，是有好幾種不同誦本的。至於我國的各家譯本，文句與意義上的不同，那就更多了。

3、價值

不管他論本如何出入，這部論是唯識學中扼要⁹而最有價值，為治¹⁰唯識學者所必須研究的聖典，這是誰也不能否認的。

(二) 本論的「釋論」

(1)「釋論」種類

本論的釋(p.4)論，在印度有世親¹¹、無性¹²的兩種——還有其他不知名的也說不定。

(2)「釋論」優勝之抉擇

在這兩種釋論的作者中，世親是無著的兄弟，又是他的弟子，論理，世親的解釋要比較確當，比較能闡明¹³無著的本意。故研究本論，應以世親釋為主，無性釋作參考。

(三) 本論、釋論之漢譯本

1、「本論」

⁷ 請參閱【附錄一】表格。

⁸ (1) 教誡同“教戒”。(《漢語大詞典》(五)，p.450)

(2) 教戒：教導和訓戒。(《漢語大詞典》(五)，p.446)

⁹ 扼要：2.要領。(《漢語大詞典》(六)，p.361)

¹⁰ 治：11.攻讀；研究。(《漢語大詞典》(五)，p.1122)

¹¹ 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》10卷(大正31，321a13-380a16)。

¹² 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》10卷(大正31，380a21-449b25)。

¹³ 闡明：把深奧的道理講明白。(《漢語大詞典》(十二)，p.171)

本論在我國有三種譯本：一、元魏佛陀扇多譯¹⁴，二、陳真諦譯¹⁵，三、唐玄奘譯。¹⁶

這三種譯本，文義大致相同。

2、「釋論」

（1）世親釋論的譯本

A、版本

釋論中的世親釋，我國也有三譯：一、真諦譯¹⁷，二、隋達磨笈多譯¹⁸（裡面也含有本論），三、玄奘譯¹⁹。

B、比較

將這三種釋論的譯本內容比較起來，相差就很遠了。陳譯最多，有十五卷，隋譯與唐譯的都只有十卷。

C、特論「真諦譯本」

講到翻譯的忠實，**真諦譯**可說不很忠實；但說他的見解錯誤，那也不盡然。細讀他的譯文，有些思想是與無性釋相同的；因此可以推想到他是參考無性釋或當時其他的釋論，而綜合糅譯成的。

所以，可說他的**翻譯欠忠實**，不可一定說是思想的錯誤。從他的譯文裡，很多的地方可以見到初期唯識學的本義。

所以我們雖採用玄奘譯作講本，但對真諦的譯本，應以活潑的方法，客觀的見解去看它，不能抹煞它的價值。

（2）無性釋論的譯本

此外，無性釋有玄奘的譯本，也可以作為參考。

三、本論的組織

（一）古德的科判結構

（p.5）本論的魏譯，是沒有分品分章的。

陳譯與隋譯，分為十品，每品又分為幾章。

唐譯分為十一品，但沒有分章。

陳、隋二譯的分為十品，即依十種殊勝的次第，這本是自然而合理的科判。但第一品的初二章，實際是全論的序說與綱要，所以唐譯又別立一品，合為十一品。²⁰

※這些品與章的科分，本非無著本論的原型，也不是世親釋論所固有的，大抵是後代

¹⁴ 阿僧伽作，〔後魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》2卷（大正31, 97a3-112b8）。

¹⁵ 無著菩薩著，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》3卷（大正31, 112b11-132c13）。

¹⁶ 無著菩薩造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》3卷（大正31, 132c18-152a17）。

¹⁷ 世親菩薩釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》15卷（大正31, 152a22-270b13）。

¹⁸ 世親菩薩造，〔隋〕天竺三藏笈多，《攝大乘論釋論》10卷（大正31, 271a4-321a7）。

¹⁹ 世親菩薩造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》10卷（大正31, 321a13-380a16）。

²⁰ 請參閱【附錄二】表格。

學者的一種科判，夾雜在論文中，像《金剛經》的三十二分一樣。

（二）導師的科判結構

1、標明架構

（1）總說

如從本論的文段次第，作嚴密的科判，應分為三分十章：

（2）別述

A、十章

一、序說，二、所知依，三、所知相，四、入所知相，五、彼入因果，六、彼因果修差別，七、此中增上戒、增上心、增上慧，八、彼果斷，九、彼果智，十、結說。

B、三分

此十章的初章，即序說攝大乘；末一章，即結說攝大乘；中間八章，即個別的論述攝大乘的十種殊勝。所以可總束為序說、正說、結說（但結說的文句過少）——三分。

2、辨析要義

（1）總說

◎如專從十殊勝的組織來說，十種的前後次第，有著不可倒亂的理由（p.6），這在本論中自有說明。

◎如從十種殊勝的名義，作深一層的研究，即看出本論的重心所在——唯識行證的實踐；即是從實踐的立場，統攝大乘的一切。十種殊勝，不是為了理論的說明，是為了大乘的修行而開示的。

（2）別述

A、第一種殊勝：所知依

（A）明「知」

佛法本不外乎轉迷啟悟、轉染成淨的行踐，轉迷啟悟與轉染成淨的關鍵，即是『知』。智、明、正見、正觀、正覺、般若、阿毘達磨，這些都無非是知的異名。

（B）明「所知」

在聲聞藏中，以知四諦為主；在此唯識大乘中，即以知三性為主。此三性，即真妄、空有與染淨，為大乘學者所應知的。所以世親說：「所應可知，故名所知，所謂雜染、清淨諸法，即三自性」。²¹

所應可知的所知，是開示修行的術語，含有指導去體認的意味，與能知所知的所知，意義不同。

（C）明「所知依」

此應知自性的染淨、真妄（即三性），如知道他的因緣，即能使之轉化，轉化妄染

²¹ 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，322b29-c1）。

的為真淨的。因緣即是緣起，即一切種子阿賴耶識。²²

B、第二種殊勝：所知相

從阿賴耶雜染種子所生起的，即依他起染分而成為遍計執性的生死；如對治雜染的種習，熏成清淨種子，即能轉起依他淨分而成為圓成實性的涅槃。

這與根本佛教的緣起中道一樣，「此有故彼有」，即緣起的流轉生死；「此無故彼無」，即緣（p.7）起的還滅而涅槃。

C、第三種殊勝：入所知相

轉染成淨與轉妄為真，是可能的，而眾生不能，病根在無知。所以，大乘的修行，以契入應知自性的真智為道體。依本論說，即由加行無分別智，修習唯識無義的觀行，進而悟入境空心寂的平等法界，得根本無分別智；再從根本無分別智，引生無分別後得智，不斷的修習。²³

D、第四種殊勝：彼入因果

智的修習與證入，不但是無分別智而已。無分別智——般若，雖是大乘道的主體，但與五波羅蜜多有相依共成的關係。必須修行六波羅蜜多，才能證入應知自性；也唯有智證應知自性，六波羅蜜多才成為名符其實的波羅蜜多。理證與事行，有互相推進的因果性。

E、第五種殊勝：彼因果修差別

智證中心的六度大行，如從他的離障證真的前後階段說，即有十地。

F、第六至第八種殊勝：三增上學

如約智體前後相生而次第完成說，即由戒而定，由定而慧。本論對於慧學，有特別的發揮。

G、第九至第十種殊勝：「彼果斷」與「彼果智」

由慧學而到達究竟圓滿，即離分別的涅槃（應知自性的轉妄染為真淨）與無分別的佛智。

※此二者與三學，即戒、定、慧、解脫、解脫知見。

(3) 結說

這樣，本論的十殊勝，實即開示大乘學者應知的實行程序而已。

²² 印順導師《華雨集》（第一冊），〈辨法法性論講記〉，p.227：

依唯識學說，依是阿賴耶識，是業力所感的果報識，現起一切的種子識，所知一切法的依住處，所以名所知依。

²³ 印順導師《印度佛教思想史》，第九章，第三節〈中觀學的復興〉，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（Paramārtha）所譯《十八空論》，稱之為「方便唯識」，「正觀唯識」。清辨的《般若燈論》說：「若先許唯識，後仍遍捨者，與其以泥汙後而洗，初即勿觸遠離為妙」。「先即同修，無須慳吝」！依清辨的意見，「識」終歸是無所得的，那為什麼不直捷了當的，觀境與識都是虛妄無實，要分成先後次第呢！

四、《攝大乘論》與《阿毘達磨大乘經》的關係

(一) 依整體架構說

1、依「組織」辨

(p.8) 本論十殊勝的組織形式，不是無著的創說；就是攝大乘的名目，也不是新立的。

這如本論的最初說：「《阿毘達磨大乘經》中……有十相殊勝殊勝語」。

又末了說：「《阿毘達磨大乘經》中〈攝大乘品〉，我阿僧伽（即無著）略釋究竟」。

這可以看出，《阿毘達磨大乘經》，本有〈攝大乘品〉，此品即有十種殊勝的教說。無著依此品造論，所以名為《攝大乘論》。

2、依「體裁」辨

然從本論的體裁內容看，無著的略釋決非注疏²⁴式的釋論，也不拘泥²⁵的限於一經，而廣引《華嚴經》、《般若經》、《解深密經》、《方廣經》、《思益梵天所問經》等經，《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴經論》、《辨中邊論》、《分別瑜伽論》等論。

3、結說

◎可以說本論是採取十種殊勝的組織形式，要略的通論大乘法門的宗要。所以，《攝大乘論》所攝的大乘，即是大乘佛法的一切。

※這樣的解說，決不是說本論與《阿毘達磨大乘經》的關係不深，與〈攝大乘品〉的名稱無關，是說無著總攝大乘的意趣²⁶是擴張而貫通到一切的。

(二) 約引述內容說

如專從 (p.9) 本論與《阿毘達磨大乘經》的關係說，那麼，

◎本論不但在全體組織的形式上完全依著〈攝大乘品〉的軌則，

◎在各別的論述十殊勝時也常常引證。

如〈所知依〉章，引用「無始時來界」及「由攝藏諸法」二頌，成立阿賴耶識的體性與名稱；²⁷引用「諸法於識藏」一頌，成立阿賴耶識與諸法的互為因果。²⁸

²⁴ 注疏：1.注和疏的並稱。注，對經書字句的注解，又稱傳、箋、解、章句等；疏，對注的注解，又稱義疏、正義、疏義等。注、疏內容關乎經籍中文字正假、語詞意義、音讀正訛、語法修辭，以及名物、典制、史實等。2.記述，記載。《漢語大詞典》（五），p.1097)

²⁵ 拘泥：1.固執而不知變通。2.猶拘束。《漢語大詞典》（六），p.483)

²⁶ 意趣：1.意向，旨趣。《漢語大詞典》（七），p.645)

²⁷ 無著菩薩造〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷1（大正31，133b12-24）：

此中最初且說所知依，即阿賴耶識。世尊何處說阿賴耶識名阿賴耶識？謂薄伽梵於阿毘達磨大乘經伽他中說：

「無始時來界，一切法等依，
由此有諸趣，及涅槃證得。」

即於此中復說頌曰：

「由攝藏諸法，一切種子識，
故名阿賴耶，勝者我開示。」

如是且引阿笈摩證。復何緣故此識說名阿賴耶識？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

〈所知相〉章，引用「成就四法」一段，成立一切唯識；²⁹引用有關三性的「幻等說於生」二頌（據梵文安慧《辨中邊論疏》說）³⁰，及「法有三分：一、染污分，二、清淨分，三、通二分」³¹一段。

又在〈增上慧學〉章中，引述重頌「成就四法」的「鬼傍生人天」六頌，成立無分別智。³²

阿賴耶識。

²⁸ 無著菩薩造〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷1（大正31，135b13-16）：

如《阿毘達磨大乘經》中說伽他曰：

「諸法於識藏，識於法亦爾，更互為果性，亦常為因性。」

²⁹ 無著菩薩造〔唐〕玄奘譯，《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。

³⁰ （1）無著菩薩造〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷2（大正31，140b13-c6）：

「幻等說於生：說無計所執，若說四清淨，是謂圓成實。

自性與離垢，清淨道所緣，一切清淨法，皆四相所攝。」

復次，何緣如經所說於依他起自性說幻等喻？於依他起自性為除他虛妄疑故。他復云何於依他起自性有虛妄疑？由他於此有如是疑……世尊依何密意於《梵問經》中說：「如來不得生死，不得涅槃？」於依他起自性中，依遍計所執自性及圓成實自性，生死涅槃無差別密意。何以故？即此依他起自性，由遍計所執分成生死，由圓成實分成涅槃故。

（2）印順導師《攝大乘論講記》，第三章，第六節，第一項〈依三性通大乘經〉，p.267。

（3）安慧(Sthiramati)造，山口益校訂，Madhyāntavibhāgaṭīkā（《中邊分別論釋疏》），p.112：
evam hy uktam abhidharmasūtragāthādvaye:māyādeśanā bhūte kalpitān nāstideśanā /caturvidhaviśuddhes tu pariniṣpannadeśanā //śuddhiḥ prakṛtivaimalyaṃ ālambanaṃ ca mārgatā /viśuddhānāṃ hi dharmānāṃ caturvidhagrhitatvam //

安慧造，山口益譯註，《中邊分別論釋疏》，p.172：

實にかくの如く阿毘達磨經の二偈に言へり：

幻等の説は生に於てす。無と説くは所計執に依りてなり。

されど四種清淨によりて、圓成實を説く。

清淨は本性と無垢と、道と所縁となり。

所以は清淨の諸法には、四種に攝せらる、義あればなり。

³¹ 無著菩薩造〔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。

³² 無著菩薩造〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷3（大正31，148a29-b12）：

復有多頌成立如是無分別智：

此外沒有明白指出的偈頌，或許也有引用該經的。

※所以，本論雖是大乘的通論，而《阿毘達磨大乘經》，仍不失為本論宗依的主經。

可惜此經沒有傳譯過來，已經佚失³³，我們只能從本論中想像它的大概了。

五、攝論在無著師資教學的地位

(一) 約「人物之思想關聯」說

瑜伽系的法相唯識學，可以無著為中心，彌勒是他的老師，世親是他的弟子 (p.10)。

◎不管彌勒是從兜率天上下來，或是人間的大德，³⁴他的學說是由無著弘揚出去，這是不成問題的。

◎世親是傳承弘布無著思想的人物。

所以，研究法相唯識學，當以無著為中心。他的思想，確也是法相唯識中最根本的。

(二) 約「論書之思想關聯」說³⁵

1、《瑜伽師地論》〈本地分〉

(1) 造論者之考證

A、古傳

這一系的論典，最早出的當推《瑜伽師地論》。

◎該論的內容有五分，內地相傳是彌勒說的，西藏說是無著造的。

◎內地傳說彌勒說《瑜伽師地論》早在西藏未有佛法一百多年前，那時所傳說的《瑜伽師地論》(或《十七地論》)，是指《瑜伽師地論》的〈本地分〉而說的。³⁶

「鬼、傍生、人、天，各隨其所應，等事心異故，許義非真實。

於過去事等，夢像，二影中，雖所緣非實，而境相成就。

若義義性成，無無分別智；此若無佛果，證得不應理。

得自在菩薩，由勝解力故，如欲地等成，得定者亦爾。

成就簡擇者，有智得定者，思惟一切法，如義皆顯現。

無分別智行，諸義皆不現，當知無有義，由此亦無識。」

³³ 佚(yì 一ㄝˋ)失: 散失; 失落。(《漢語大詞典》(一), p.1243)

³⁴ 印順導師《以佛法研究佛法》,〈六、略說罽賓區的瑜伽師〉, pp.214-215):

三、上升兜率問彌勒，在無著的心境中，應該是禪觀修驗的事實。在西元四五世紀，上升兜率見彌勒，在罽賓是極為普遍的。如梁《高僧傳》說：佛陀跋陀羅，「暫至兜率，致敬彌勒」(卷二)。又羅漢比丘，「為智嚴入定，往兜率宮諮彌勒」(卷三)。法顯所得的傳說：陀歷國「昔有羅漢，以神足力，將一巧匠上兜率天，觀彌勒菩薩(佛滅三百餘年)」(法顯傳)。漢譯《惟曰雜難經》說：世友難羅漢經，羅漢上升兜率問彌勒。這可見，無著的上升見彌勒，並不太離奇。至於說：無著請彌勒下阿瑜陀國，為無著說《十七地論》。這在晚期的秘密瑜伽行中，悉地成就，本尊現身說法，也是眾所公認的修驗的事實。從無著、世親學系的傳說中，對於彌勒的教授瑜伽論，是一致無疑的。這三者，可能並不矛盾。兜率天有彌勒菩薩的敬仰；罽賓有大瑜伽師彌勒尸利的教授；在傳說中合化，加深了彌勒瑜伽行的仰信。屬於北方佛教的大乘聖典，關於緣起與瑜伽的，都傳佛為彌勒說，這應該是有歷史內容的(般若經到北方，後分也有彌勒論法)。生長於罽賓的無著，專修彌勒瑜伽(大乘唯識無境的空觀)，得到面見彌勒，諮決深義的證驗。《瑜伽論》即在這一連串的彌勒中得來。

³⁵ 請參閱【附錄三】表格。

³⁶ (1) 印順導師《佛教史地考論》，p.72：

B、導師的抉擇

〈本地分〉與〈攝抉擇分〉的思想有相當的不同，所以我想《瑜伽師地論》或不如內地所傳說全是彌勒說的，也不同西藏所說全是無著造的。

可以這樣說：〈本地分〉是彌勒說的，〈攝抉擇分〉是無著造的。彌勒說〈本地分〉在前，中國人就傳說連〈攝抉擇分〉也是彌勒說的；無著造〈攝抉擇分〉於後，西藏人也就根據這點說它全是無著造的。

相信這種說法，比較要近乎情理。

(2) 〈本地分〉的思想

〈本地分〉的主要思想是：

- 一、諸識差別論；³⁷
- 二、王所差別論；³⁸
- 三、種子本（p.11）有論；
- 四、認識上所認識的境界，都不離自心，

但諸法所依的離言自性，卻是各有它差別自體的。

※這種思想，可說是初期的唯識思想，還沒有達到唯識為體的唯識學。

2、無著之論典

(1) 《大乘莊嚴經論》

依〈本地分·菩薩地〉而造的《大乘莊嚴經論》，才算是達到徹底的唯識思想。

《莊嚴論》與〈本地分〉不同的地方是：

- 一、一心論；

自中國弘播佛法於世界言之，則嘗西行於突厥，回紇，惜未能大通。文成公主下嫁（六四一）吐蕃——西藏，中國佛教隨之而入。其中禪宗之傳入，且嘗一度為西藏佛教之宗。唯以西藏密邇印度，遠隔中原，遂譯經典，多直取於印度；印度為佛教祖國，宜西藏佛學者有重印輕華之感。

- (2) 印順導師，《以佛法研究佛法》，pp.245-246：

中國譯經史上所見到的，中天竺曇無讖（四三〇頃）譯的《菩薩地持經》；罽賓求那跋摩，從海道來，譯出的《菩薩善戒經》（四三一）：這都是《十七地論》中的〈菩薩地〉。求那跋陀羅（四四〇頃）譯出的《相續解脫經》、《第一義五相略集》，是《解深密經》的一部分，從《瑜伽論·決擇分》中錄出來的。《瑜伽論》初期的傳來中國，與真常大乘者有緣。

- (3) 《古今譯經圖紀》卷4（大正55，364，c7-14）：

沙門波羅末陀，此言真諦，亦云拘那羅陀。此曰親依，西印度優禪尼國人。景行澄明器宇清肅，風神爽拔悠然自遠。群藏廣部罔不措懷，藝術異解偏素諳練，歷遊諸國隨機利現。以梁武帝泰清二年歲次戊辰，現帝於寶雲殿，帝勅譯經。即以泰清二年譯，承聖三年歲次甲戌；於正觀寺譯金光明經（七卷）、彌勒下生經（一卷）、仁王般若經（一卷）、十七地論（五卷）。……

³⁷ 《瑜伽師地論》卷1（大正30，279a7-280b2）。

³⁸ 《瑜伽師地論》卷1（大正30，280b3-281a11）。

二、王所一體論，心所是心王現起的作用，沒有離心的自體；

三、所認識的境界，就是識的一部分，不許心色有各別的自體。

還有種子本有論，這與〈本地分〉的主張相同。

《大乘莊嚴經論》雖可說是徹底的唯識思想，但還不能算完備，還欠缺詳細理論的發揮與嚴密的組織。

〔2〕《攝大乘論》

到了《攝大乘論》出世，唯識思想才算是真正完成了。

《攝大乘論》主要的思想是：

一、種子是新熏的，這點與〈本地分〉、《辯中邊論》、《大乘莊嚴經論》諸論所說的完全不同。

二、王所有不同的體系，這和〈本地分〉相同，而異於《辯中邊論》、《大乘莊嚴經論》諸論。

三、境就是識；

四、識與識之間是一心論的；這也同於《大乘莊嚴經論》，但已有轉向多心論的趨勢。

※這樣看來，《攝大乘論》的唯識說雖是繼承《大乘莊嚴經論》的，但又接受了經(p.12)部種子新熏的學說。

〔3〕《瑜伽師地論》〈攝抉擇分〉

再看〈攝抉擇分〉的思想：〈攝抉擇分〉是抉擇〈本地分〉的，它的王所差別，諸識差別，心色差別雖同於〈本地分〉，而種子則又與《攝大乘論》的新熏思想相同。

※無著的後期思想，顯然是放棄種子本有說而改用新熏的了。

3、世親系——《唯識三十論》

世親繼承無著《攝大乘論》及〈攝抉擇分〉的思想，又有所發揮。他的名著《唯識三十論》，是繼承〈攝抉擇分〉而作的，繼承無著、世親大乘不共的唯識思想者，要算安慧論師的一系。

4、護法系——《成唯識論》

〔1〕依「論書」辨

◎至於護法的思想，不能說是無著唯識的繼承者；他的偉大，在於融合《瑜伽師地論》、《攝大乘論》兩大思想，而把唯識學建立在《瑜伽師地論·本地分》的思想上。

故護法《成唯識論》說：諸識差別；王所差別；心色各別自體；種子本有（〈本地分〉）、新熏（《攝大乘論》及〈攝抉擇分〉）合說。

※這和代表無著唯識學的《大乘莊嚴經論》與《攝大乘論》的思想，是有點不同的。

◎有人說：安慧學是唯識古學，護法學是唯識今學。³⁹

護法的時代遲，他的學說，或許可稱今學；其實，他並不什麼新，反而是復古的。看他《成唯識論》(p.13)的思想，是復回到最初〈本地分〉的思想上去了，這不是復古嗎？

(2) 依「師承」辨

◎西藏說世親唯識學的真正繼承者是安慧論師。

護法的老師陳那，是傳承世親的因明學。陳那與他的再傳弟子法稱，關於唯識的思想，叫做隨理行派。⁴⁰陳那與他的弟子護法，思想上反流到〈本地分〉，與經部、有部更接近了。

※《攝大乘論》的思想，決與護法的唯識思想有所不同。所以要認識《攝大乘論》的真意，須向本論好好的探討一下，同時取《辯中邊論》、《大乘莊嚴經論》等論互相印證發明，方可瞭然。

³⁹ 呂澂《安慧三十唯識釋略抄》（內學第三輯，pp.115-120）。

⁴⁰ 印順導師《華雨集》（第一冊），〈辨法法性論講記〉，pp.227-228：

在印度，唯識有二大派：一派名隨教行派，就是依經文怎麼說，就怎麼說；這依經說的一派，都是立第七識與第八識的。另一派名隨理行派：以為經文所說，每有隨機方便，不了義說。隨理行派以理為宗，如世親菩薩門下的陳那菩薩，是『因明』——佛教論理學的權威；陳那的弟子名法稱。這一派說唯識，不立七識、八識，也還是一樣的唯識學。不過在中國，這一派沒有傳來。如立第七識、第八識，依一切種、果報阿賴耶識為「依」；如不立第七識、第八識，那就依異熟——果報意識為依。在部派中，如說一切有部，立「命根」為有情依。

《攝大乘論講記》

懸論

講義補充資料

【附錄一】

	《攝大乘論本》卷上 (大正 31, 132c24-133a3)	《攝大乘論本》卷上(大正 31, 133a6-16)
	十種殊勝的項目	十種殊勝的意義
境	一者、所知依殊勝殊勝語	謂阿賴耶識，說名所知依體。
	二者、所知相殊勝殊勝語	三種自性：一、依他起自性，二、遍計所執自性， 三、圓成實自性，說名所知相體。
行	三者、入所知相殊勝殊勝語	唯識性，說名入所知相體。
	四者、彼入因果殊勝殊勝語	六波羅蜜多，說名彼入因果體。
	五者、彼因果修差別殊勝殊勝語	菩薩十地，說名彼因果修差別體。
	六者、即於如是修差別中增上戒殊勝殊勝語	菩薩律儀，說名此中增上戒體。
	七者、即於此中增上心殊勝殊勝語	首楞伽摩，虛空藏等諸三摩地，說名此中增上心體。
	八者、即於此中增上慧殊勝殊勝語	無分別智，說名此中增上慧體。
果	九者、彼果斷殊勝殊勝語	無住涅槃，說名彼果斷體。
	十者、彼果智殊勝殊勝語	三種佛身：一、自性身，二、受用身，三、變化身，說名彼果智體。

【附錄二】

《攝大乘論釋論》中的世親釋									
〔陳〕真諦譯			〔隋〕笈多共行矩等譯			〔唐〕玄奘譯			印順導師 講記的科判
《攝大乘論釋》15卷			《攝大乘論釋論》10卷			《攝大乘論釋》10卷			
卷數	科判		卷數	科判		卷數	科判		
卷1	釋序 - 大唐桑門道基撰 釋序 - 遷禪師江南將 至徐州講唱					卷1	總標綱要分-第一		懸論 正釋 -
	釋依止勝相(第一)		卷1	應知依止勝相勝語-第一					
	眾名-品第一								
	無等聖教-章第一			無等聖教-章第一					第一章-序說
	十義次第-章第二			十義次地-章第二					
	眾名-章第三			眾名-章第三		卷2	所知依分-第二		第二章-所知依
卷2	相-品第二					卷3			
	相-章第一		卷2	相-章第四					
	熏習-章第二			熏習-章第五					
	不一異-章第三			不一不異-章第六					
	更互為因果-章第四			更互為因果-章第七					
	因果別不別-章第五			因果別不別-章第八					
	緣生-章第六			緣生-章第九					
	四緣-章第七			四緣-章第十					
卷3	釋引證-品第三								
	煩惱不淨-章第一			煩惱染-章第十一					
	業不淨-章第二			業染-章第十二					
	生不淨-章第三			生染-章第十三					
	世間淨-章第四			世間淨-章第十四					
	出世間淨-章第五		卷3	出世間淨-章第十五					
卷4	順道理-章第六			順道理-章第十六					
	釋差別-品第四			差別-章第十七					
	言說-章第一								
	我見-章第二								
	有分-章第三								
	引生-章第四								
	果報-章第五								
	緣相-章第六								
	相貌-章第七								
卷5	釋應知勝相-第二		卷4	應知勝相勝語-第二		卷4	所知相分-第三		第三章-所知相
	相章-第一			相-章第一		卷5			
	差別-章第二			差別-章第二					
	分別-章第三		卷5	分別-章第三					
卷6	顯了意依-章第四			四意四合義-章第四					

〔陳〕真諦譯			〔隋〕笈多共行矩等譯			〔唐〕玄奘譯			印順導師講記科判
卷7	釋應知人勝相-第三		卷6	人應知勝相勝語-第三		卷6	入所知相分-第四		第四章-入所知相
	正入相-章第一								
	能入人-章第二								
	入境界-章第三								
	入位-章第四								
	入方便道-章第五								
	入資糧-章第六								
卷8	入資糧界-章第七								
	二智用-章第八								
	二智依止-章第九								
	二智差別-章第十								
卷9	釋入因果勝相-第四		卷7	入因果勝相勝語-第四		卷7	彼入因果分-第五		第五章-彼入因果
	因果位-章第一			因果位-章第一					
	成立六數-章第二			成立六數-章第二					
	相-章第三			相-章第三					
	次第-章第四			次第-章第四					
	立名-章第五			立名-章第五					
	修習-章第六			修習-章第六					
	差別-章第七			差別-章第七					
	攝章-第八			攝-章第八					
	對治-章第九			對治-章第九					
	功德-章第十			功德-章第十					
	互顯章-第十一			互顯-章第十一					
卷10	釋入因果修差別勝相-第五			修差別勝相勝語-第五			彼修差別分-第六		第六章-彼修差別
	對治-章第一			對治-章第一					
	立名-章第二			立名-章第二					
	得相-章第三			得相-章第三					
	修相-章第四			修相-章第四					
	修時-章第五			修時-章第五					
卷11	釋依戒學勝相-第六		卷8	增上戒學勝相勝語-第六		卷8	增上戒學分-第七		第七章-三增上學
卷12	釋依心學處勝相-第七			增上心學勝相勝語-第七			增上心學分-第八		
卷13	釋依慧學差別勝相-第八		卷9	增上慧學勝相勝語-第八		卷9	增上慧學分-第九		
卷14	釋學果寂滅勝相-第九			寂滅勝相勝語-第九			果斷分-第十		第八章-彼果斷
卷15	釋智差別勝相-第十		卷10	智勝相勝語-第十		卷10	彼果智分-第十一		第九章-彼果智
									第十章-結說

【附錄三】

瑜伽學派的主要思想				
主要思想	一、諸識	二、王所	三、種子	四、境界
「彌勒」說《瑜伽》〈本地分〉	諸識 差別論	王所 差別論	種子（特 資清淨） 本有論	境界（對象）不離自心， 但諸法所依的離言自 性，卻是各有它差別自 體的。
「無著」依〈本地分・菩薩 地〉而造《大乘莊嚴經論》	一心論	王所 一體論	種子 本有論	境即是識
無著造・玄奘譯《攝大乘論》	一心論（有 轉向多心論 的趨勢）	王所 差別論	種子 新熏論	境即是識
「無著」所造《瑜伽》 〈攝抉擇分〉	諸識 差別論	王所 差別論	種子 新熏論	心色差別
護法論師（攝論及抉擇分） 合說在《成唯識論》	諸識 差別論	王所 差別論	種子本有 新熏合說	心色各別自體
世親造《辯中邊論》	一心論	王所 一體論	種子 本有論	境即是識

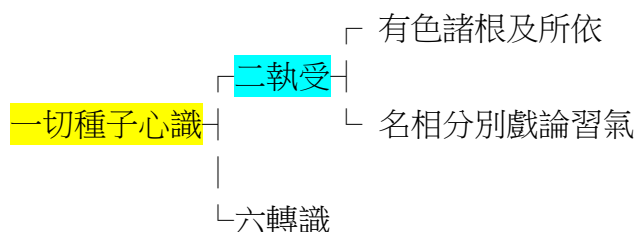
※此表格為參考《印順思想—印順導師九秩晉五壽慶論文集》p.279 所製。⁴¹

			種子識(一能變)			現行識(三能變)		
	本地	深密	莊嚴	中邊	攝論	抉擇	三十	成論
諸識差別◎ 一心論○	◎	◎ ⁴²	○	○	○	◎	◎	◎
王所差別◎ 王所一體○	◎		○	○	◎	◎	◎	◎
種子本有◎ 種子新熏○	◎		◎	◎	○	○		◎○
唯識無境○		○	○	○	○		○	○
心色差別◎ 境即是識○	◎ (境不 離心)		○		○	◎		◎

印順導師《攝大乘論講記》，第三章，第一節，第二項，(pp.218-223)：

【附論】

由識現起一切的唯識思想，最早的是^[1]《解深密經》。經中以一切種子心識為根本，一方面現起『有色諸根及所依執受』，『相名分別言說戲論習氣執受』(相)，另一方面，『阿陀那識為依止為建立故，六識身轉』。從一本識而轉起二類，奠定唯識思想的基本體系。

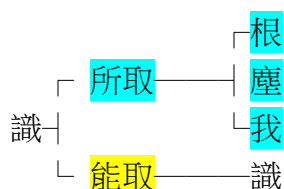


《解深密經》，雖以一切種子心識為出發，但它側重種識的不一，所以在二種執受中有戲論習氣。這一切種子識，是心，它為六識所依止的時候，這又名為阿陀那的本識，就轉稱為意。它側重本識的現行，所以除本識以外，沒有別立，也不應別立轉識的末那。

到^[2]慈氏的《中邊分別論》，從識現起似根、似塵、似我、似識四類。所以說：『根、塵、我及識，本識生似彼』。本頌的內容，各方面有不同的解說。無性論師說：根、塵、我三法是所取相，識是能取相。

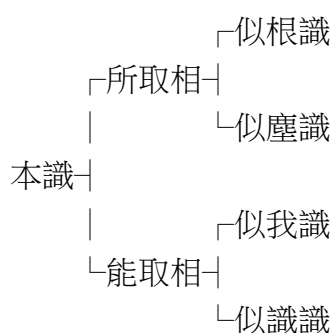
⁴¹ 案：表格原製作者為陳一標老師，編者以此為基礎另作修改。

⁴² 案：根據[1]《永光集》〈四 多心論與一意識師〉的內容與[2]《華雨香雲》，〈七、英譯成唯識論序〉：「一心論（一能變說，一意識師，心所即心似現說）」以及[3]《攝大乘論講記》，第三章，第一節，第二項【附論】的內容，《解深密經》或許是屬於「一心論」。



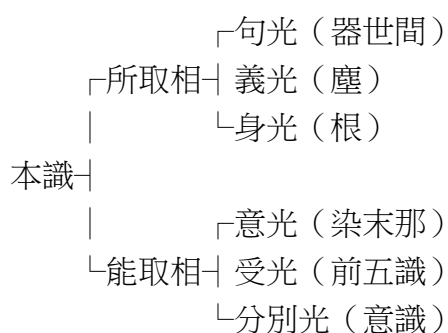
這與《深密經》相比，根、塵就是《深密經》的『諸根及所依處』，但沒有習氣，有『我』。

『我』既是所取相，這就有研究的必要了。有人在論典的比較研究中，發見四事中與我相當的有『我心熏習』，那麼，《中邊論》與《解深密經》，可說完全一致。不過，在慈氏無著的論典裡，把『我』解說為熏習，到底是不經見的，只可聊備一說。^[3]真諦的傳說，把它分為二能二所，似乎最合本頌的真義：

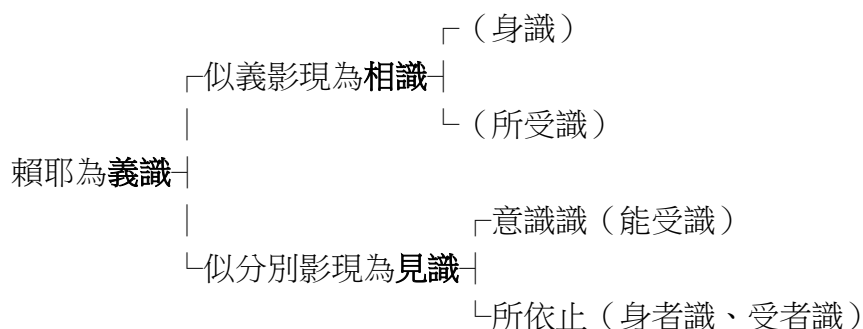


在本識為種子而生起分別心時，一方面，似現根、塵的相識；一方面，現起我識的見識。這樣，與《解深密經》有一個不同，就是所取相中沒有習氣，能取相中多一個染末那。這是可以解說的，《中邊》的本識——緣識，立足在種識融然合一的見地，特別重在種子。這樣，所取相中自然不能再說習氣。本識重在種子，它的一分取性現行，就是《解深密經》所說的六識依止性的阿陀那，把它與四惑相應的特殊作用，從本識中分離出來，建立末那，所以說阿陀那就是末那。

再從《中邊論》去看^[4]《大乘莊嚴經論》，它在虛妄分別的『熏習因』——阿賴耶中，現起了『所取及能取，二相各三光』，依釋論的分解是這樣：



《莊嚴》的能取三光，與《中邊》全同，不過把六識開為二類而已。所取三光中，身、義就是根、塵，但多了一器世間的句光。在^[5]本論中，雖然總攝一切法為十一識，但後六種是差別，自性只是身等五識。把它與安立賴耶為義識配合起來是這樣：



本論的體系，與《中邊》、《莊嚴》可說是全同的，器世間是所受識的差別。它從一意識的見地，所以總合能受用的六識為一意識識。所依止中的身者識，是染意；受者識是無間滅意。為義識的賴耶，自然就是心了。從這些比較中，可以得一結論：所取相中的根塵，能取相中的六識，是一切無諍的。

此外，還有細心現行與種子。如果把本識側重在細心現行上，那所取相中就多一習氣，能取相中就不能再有末那，這是《解深密》所說的。如果把本識側重在種子上，那所取相中，就不能再有習氣，能取相中就有另立染意的必要。這是《中邊》、《莊嚴》、《攝論》說的。這樣，慈氏無著的唯識學，一種為心，七轉為意及識，是正統而一致的主張。

《攝大乘論講記》

第一章 序說⁴³

第一節 成立大乘是佛說

(pp.14-27)

壹、略標

(壹) 引論文

一、顯大乘體大

(一)《阿毘達磨大乘經》中，^(二)薄伽梵前，已能善入大乘菩薩，^(三)為顯大乘體大故說。

二、依十義顯體

(四)謂依大乘，諸佛世尊有十相殊勝殊勝語：^(五)一者、所知依殊勝殊勝語；二者、所知相殊勝殊勝語；三者、入所知相殊勝殊勝語；四者、彼入因果殊勝殊勝語；五者、彼因果修差別殊勝殊勝語；六者、即於如是修差別中增上戒殊勝殊勝語；七者、即於此中增上心殊勝殊勝語；八者、即於此中增上慧殊勝殊勝語；九者、彼果斷殊勝殊勝語；十者、彼果智殊勝殊勝語。

三、大乘是佛說

(六)由此所說諸佛世尊契經諸句，顯於大乘真是佛語。

(貳) 釋論義

一、顯大乘體大

(一) 釋「《阿毘達磨大乘經》中」

1、解文意

(p.15)大乘的乘體，即十種殊勝；這是根源於《阿毘達磨大乘經》的〈攝大乘品〉，所以論主先舉出「《阿毘達磨大乘經》中」，以說明本論的淵源於聖教。世親說：「若離舉《阿毘達磨大乘經》言，則不了知論是聖教」⁴⁴，即是這個意思。

2、釋名義

(1) 別明「阿毘達磨」之義

◎阿毘達磨⁴⁵，無著師資⁴⁶們，解說為對法，數法，伏法，通法，這因為阿毘達磨

⁴³ 序說：著作前的概述部分稱為「序說」。如宋朱熹《論語集注》、《孟子集注》二書之前都有《序說》，輯錄有關孔孟身世、言行及前人評論孔孟的材料。（《漢語大詞典》（三），p.1212）

⁴⁴ 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，321b27-28）：

若離舉《阿毘達磨大乘經》言，則不了知論是聖教，為此義故。

⁴⁵ (1) 印順導師，《印度佛教思想史》，第二章，第二節〈部派分化與論書〉，pp.50-51：

阿毘達磨，在部派佛教中發展起來，與經、律合稱三藏；阿毘達磨受到佛教界的重視，是可想而知的。阿毘達磨所論究的，也是結集的契經，但不是解說一一經文，而是整理、探究、決擇，成為明確而有體系、有條理的佛法。經義深廣，所以僧界有集會論究（問答）的學風，有「論阿毘達磨，論毘陀羅論」的。阿毘達磨，起初是以修持為主的，如「五根」、「五力」等。這是佛法的殊勝處，所以名為阿毘達磨，有「增上法」、「現觀法」（即「對法」）「覺了法」等意義。

(2) 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第一章，第三節，第三項〈阿毘達磨〉，p.35：

法門含有對向涅槃、辨析法數、折伏他論、通釋契經的四種性質。⁴⁷

◎其中，對法一義特別重要。對法即現觀⁴⁸、現證法，以無漏智為體。

在聲聞學中，解說為對觀四諦、對向涅槃；在這大乘法中，阿毘達磨即無分別智⁴⁹；對觀所應知性，「對向無住涅槃」。⁵⁰

《大毘婆沙論》卷1（大正27，3b）總結的說：「阿毘達磨勝義自性，唯無漏慧」。

「無漏慧」，般若的現證、體悟，確是佛法的心髓，最極深奧！同時，在字義上，以阿毘達磨為無漏慧「證法」，也是非常恰當的。如經文常見的阿毘三昧耶（Abhisamaya），阿毘三摩提（Abhisameti），譯為「現觀」或「現證」（舊譯「無間等」）。阿毘三菩提（Abhisambuddha），譯為「現等覺」。阿毘闍（Abhiñña），譯為「現知」或「現證」。以「阿毘」（abhi）為先的術語，常是現證的、體悟的般若。所以阿毘達磨——「現法」，以無漏慧為自性，最能表達佛法的深義。

- （3）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第一章，第三節，第三項〈阿毘達磨〉，p.38：

從論師所作的種種解釋，而歸納他的主要意義，不外乎兩點：

一、明了分別義：如聲論者說「毘謂抉擇」，抉擇有明辨分別的意義。如^[1]毘婆沙師與世友說的抉擇、覺了，^[2]脇尊者說的決斷，^[3]化地部說的照法，^[4]妙音（Ghoṣa）約觀行的分別說，^[5]大德（Bhadanta）約文句的分別說，及^[6]毘婆沙師的數數分別，都是。

二、觀面^{*}相呈義：毘婆沙師說的現觀，世友說的現觀與現證，都是。這就是玄奘所譯的「對法」。毘婆沙師說的顯發，佛護（Buddharakṣa）說的現前，也與此相近。

「阿毘」是現，是直接的（古譯為無間），當前的，顯現的。綜合這二項意義，阿毘達磨是直觀的，現證的，是徹證甚深法（緣起、法性、寂滅等）的無漏慧。這是最可稱歎的，超勝的，甚深廣大的，無比的，究竟徹證的。阿毘達磨，就是這樣的（勝義）阿毘達磨。但在阿毘達磨的修證中，依於分別觀察，所以抉擇，覺了，分別，通於有漏的觀察慧。依此而分別解說，就引申為：毘婆沙師說的所說不違法性，伏法；世友說的抉擇經法，數數分別法；大德的名句分別法了。

※觀面：當面；迎面；見面。（《漢語大詞典》（十），p.358）

⁴⁶ 師資：3.猶師生；師徒。（《漢語大詞典》（三），p.722）

⁴⁷ 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，322a15-21）：

阿毘達磨亦名「對法」，此法對向無住涅槃能說諸菩提分解脫門等故。阿毘達磨亦名「數法」，於一法，數數宣說，訓釋言詞，自相共相等無量差別故。阿毘達磨亦名「伏法」，由此具足論處所等，能勝伏他論故。阿毘達磨亦名「通法」，由此能釋通素恒續義故。

⁴⁸ （1）現觀：梵語 abhisamaya，巴利語同。意指現前之觀境。（一）據俱舍宗言，在見道階位以無漏智觀四諦之境，此種觀法稱為聖諦現觀。共有三種現觀：（1）見現觀，即以無漏智慧於四諦之境現見分明。（2）緣現觀，即合此無漏智慧及與此慧相應之心、心所共同緣四諦之境。（3）事現觀，以無漏智慧及與之相應之心、心所及無表色並四相（生、住、異、滅）等不相應法，共同對四諦能作知、斷、證、修等事業。大眾部以為一剎那之心一時可現觀四諦，故主張「頓現觀」。一切有部則認為係由八忍八智之十六剎那次第現觀，即所謂「漸現觀」。（《佛光大辭典》，p.4731）

（2）印順導師，《般若經講記》，pp.196-197：

現觀，即是直覺的現前觀察，洞見真理。有能證的現觀，即有所證的真理。「智」是能觀，「得」為所觀；智為能得，得是所得。所證所得，約空有說，即空性；約生死涅槃說，即涅槃；約有為無為說，即無為。

⁴⁹ 印順導師，《攝大乘論講記》，〈懸論〉，p.7：

依本論說，即由加行無分別智，修習唯識無義的觀行，進而悟入境空心寂的平等法界，得根本無分別智。再從根本無分別智，引生無分別後得智，不斷的修習。智的修習與證入，不但是無分別智而已。

⁵⁰ （1）印順導師，《攝大乘論講記》，第一章，第一節，第一項〈顯大乘殊勝〉，p.19：

無分別智，說名此中增上慧體。無住涅槃，說名彼果斷體。

（2）印順導師，《華雨集》（第一冊），〈辨法法性論講記〉，pp.328-329：

「無住」：菩薩的無分別智，是無住的，無所住著。住是安住，有定住而不動的意思。眾生是有

大乘經論中的現觀與現證，大都是阿毘達磨的對譯。

（2）總辨「阿毘達磨大乘經」之義

A、引言

阿毘達磨，是通於大小乘的論藏；而現在說《阿毘達磨大乘經》，這名稱是值得研究的。

B、依世親釋論「阿毘達磨大乘經」

（A）正引唐譯本之釋

所以世親說：「言『大乘素怛攬』者，為欲顯示異聲聞乘等；為欲顯示菩薩藏攝故，復舉其『阿毘達磨』。」⁵¹這是說：

◎稱為大乘經，即可以簡除⁵²二乘。

◎但大乘中，有是菩薩說的，有是佛說的；《阿毘達磨大乘經》，都是菩薩說的，所以又稱之為阿毘達磨。

（B）兼評陳譯本之失

世親的解說，意義本來明白，但真諦譯本脫落了前二句，只是說：（p.16）「初說『阿毘達磨名』者，顯是菩薩藏攝。」⁵³阿毘達磨本是大小論藏的通名，怎麼能表示大乘的菩薩藏呢？這突如其來的錯簡⁵⁴，便成為不易理解的文句了。

（二）釋「薄伽梵前，已能善入大乘菩薩」

1、總說：法門之說者

《阿毘達磨大乘經》，與《華嚴經》等一樣，都是菩薩說的，所以標明法門的說者，

所住的，住於生死，住在生死中，安定的，牢靠的，住在生死中，不能出離生死。凡夫住生死，二乘住涅槃。住涅槃，就落在涅槃中。凡夫住生死，聲聞、緣覺住涅槃，住是住著，住著就局限定了。住涅槃有什麼不好？如住涅槃，就遠離生死，不能化度眾生。...但菩薩不住生死，不住涅槃，生死與涅槃，無二無分別，所以都無所住（或稱為無住涅槃）。菩薩無分別智，離生死而證涅槃；雖契入涅槃，而悲願熏心，不離生死，歷劫化度眾生。小乘與大乘無分別智，是這樣的不同。

⁵¹ 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，321c7-9）：

言「大乘素怛攬」者，為欲顯示異聲聞等；為欲顯示菩薩藏攝故，復舉其「阿毘達磨」。

⁵² 簡除：謂減免廢除。（《漢語大詞典》（把），p.1251）

⁵³ （1）世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷1〈1釋依止勝相品〉（大正31，154a24-28）：

論曰：《攝大乘論》，即是阿毘達磨教及大乘修多羅。

釋曰：復次，此論說「阿毘達磨大乘修多羅」名者，欲顯如來法門別類，及顯此論別名。言「大乘」者，欲簡小乘阿毘達磨。何故不但說「阿毘達磨」名，復說「修多羅」名？有阿毘達磨非是聖教。復次，說「阿毘達磨」名者，顯此論是菩薩藏。

（2）世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷1（大正31，271a18-25）：

言「阿毘達磨修多羅」者，彼修多羅中，明此阿毘達磨法門故，亦為顯修多羅名故。言「大乘」者，簡異聲聞阿毘達磨故。亦有非聖說阿毘達磨，有人自以分別慧，謂是佛說阿毘達磨，或言聲聞所說，或言世智者所作，為此故言「大乘修多羅」，即顯示異於聲聞等故。復次，言「阿毘達磨」者，顯示菩薩藏攝故。

（3）世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，321c2-9）：

今造此論有所用者，為欲開曉無知者故；為顯法門別名故，舉「阿毘達磨」；為顯通名故，舉「經」言；為簡聲聞阿毘達磨，復舉「大乘」。由今亦有非聖所說阿毘達磨，如現有人自尋思慧，謂是佛說阿毘達磨，或聲聞說、或世智造。又言大乘素怛攬者，為欲顯示異聲聞等。為欲顯示菩薩藏攝故，復舉其「阿毘達磨」。

⁵⁴ 錯簡：古書以竹簡按次串聯編成，竹簡前後次序錯亂謂「錯簡」。後用以指古書中文字次序錯亂。（《漢語大詞典》（十一），p.1316）

是「薄伽梵前，已能善入大乘」的「菩薩」。

2、別釋

(1) 釋「薄伽梵」

薄伽梵⁵⁵ (bhagavat)，是印度話，譯義有下面的幾點：

- 一、能破：能把煩惱與習氣徹底的破除，無所餘剩。
 - 二、巧分別：以無所得智，善巧分別一切法的性相。
 - 三、有德：佛陀有智德，斷德，恩德；有一切不共的功德。⁵⁶
 - 四、有名聲：天上天下無如佛，佛的德號，普聞一切世界。
- 因此，唯佛獨稱薄伽梵（見《大智度論》）⁵⁷。

(2) 釋「已能善入大乘菩薩」

A、概述

在如來大法會前的菩薩，說此《阿毘達磨大乘經》。

B、辨示

(A) 契經價值之確立

⁵⁵ (1) 薄伽梵：梵語 bhagavat，巴利語 bhagavā 或 bhagavant。為佛陀十號之一，諸佛通號之一。

又作婆伽婆、婆伽梵、婆伽婆帝。意譯有德、能破、世尊、尊貴。即有德而為世所尊重者之意。在印度用於有德之神或聖者之敬稱，具有自在、正義、離欲、吉祥、名稱、解脫等六義。在佛教中則為佛之尊稱，又因佛陀具有德、能分別、受眾人尊敬、能破除煩惱等眾德，故薄伽梵亦具有有德、巧分別、有名聲、能破等四種意義。另據佛地經論卷一載，薄伽梵具有自在、熾盛、端嚴、名稱、吉祥、尊貴等六種意義。此外，亦有將佛與薄伽梵併稱為「佛薄伽梵」者。（《佛光大辭典》，p.6511）

(2) 《翻譯名義集》卷 1（大正 54，1057b23-c7）：

婆伽婆，應法師云：薄伽梵總眾德，至尚之名也。大論云：一名有德，二名巧分別諸法，三名有名聲，無有得名聲如佛者，四能破婬怒癡。新云：薄伽梵，名具六義。《佛地論》曰：薄伽梵聲，依六義轉：一、自在，二、熾盛，三、端嚴，四、名稱，五、吉祥，六、尊貴。頌曰：自在、熾盛與端嚴，名稱、吉祥及尊貴，如是六德義圓滿，是故彰名薄伽梵。其義云何？謂^[1]如來永不繫屬諸煩惱故，具自在義；^[2]猛焰智火所燒煉故，具熾盛義；^[3]妙三十二大士相等所莊飾故，具端嚴義；^[4]一切殊勝功德圓滿無不知故，具名稱義；^[5]一切世間親近供養咸稱讚故，具吉祥義；具一切德，常起方便利益安樂一切有情無懈廢故，具尊貴義。

(3) 《大智度論》卷 2〈初品中婆伽婆釋論第四〉（大正 25，70b14-71b13）。

⁵⁶ (1) 印順導師，《攝大乘論講記》，第八章，第一節，第二項，p.467：

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。

(2) 印順導師，《成佛之道》，第一章〈歸敬三寶〉，pp.17-18：

佛的「智」慧，究竟「圓」滿，不但覺了一切法的本性，也覺察一切法的特性，形態，作用，關係等；覺了現在，也覺了過去，未來。從種種方面，覺了一切法的種種相，所以佛名一切種智。眾生的苦痛，不能解決，無非是愚昧作怪。佛的智慧圓滿，所以不但自己解脫，也能以無量的方便善巧（智慧的妙用）來解脫眾生。這是讚佛的智德圓滿。

佛陀救苦的大「悲」心，不限於一人，一事，一族，一地區，一世界，而遍為一切世界，一切眾生，一切苦難而發心。悲心的深切，徹骨徹髓，真是「無」所不用其「極」。因位菩薩，如觀音，地藏等，已經是大悲大願到了不得，何況佛果呢！這是讚佛的恩德圓滿。

有的智慧高而悲心薄；有的重悲愛而不重智慧；有的悲智並重，但由於內心的煩惱雜染，還不能徹底清淨，所以算不得究竟。唯有如來，「斷」盡一切煩惱——理障，事「障」，甚至「無」有絲毫「餘習」。這是讚佛的斷德圓滿。

⁵⁷ 《大智度論》卷 2〈1 序品〉（大正 25，70b13-75c3）。

契經不一定是佛陀親說的⁵⁸，佛加被⁵⁹菩薩，或印證菩薩所說的，都與佛親說同其價值。

（B）說法者之階位

a、顯能說者為地上菩薩

是否地前菩薩說的？不！是已能善入大乘的菩薩說的。

b、別釋「菩薩」義

菩薩，是菩提薩埵（bodhisattva）的略稱；

◎菩提譯為覺，薩埵譯為有情，合云覺有情，所以菩薩就是有智慧的眾生。

◎薩埵還可以譯為心，這心不是說吾人能知能覺的心，乃指一種堅強不拔的意志。以堅強的意志，求無上正等正覺者，就是菩薩。⁶⁰

C、明地上菩薩能演此法門之因

◎（p.17）地上菩薩對於大乘法門，已能善巧地隨順深入，才能蒙佛加被演說這阿毘達磨大乘法門。

◎依下文「諸佛世尊有十相殊勝」來看，這本是世尊的教說，不過由菩薩代為宣揚罷了！

（三）釋「為顯大乘體大故說」

1、總說：說此法門之因

為什麼要說這個法門？「為顯大乘體大故說」。為了要顯示大乘實有離小乘的大體，所以說此法門。

2、別釋

（1）明「體大」義

「體大」二字，應作「大體」解。

（2）辨大乘法體之存在

小乘學者，說除了小乘法以外，是沒有大乘法體的。

⁵⁸（1）《摩訶僧祇律》卷 13（大正 22，336a21）：

「法」者，佛所說、佛印可。「佛所說」者，佛口自說；「佛印可」者，佛弟子餘人所說，佛所印可。

（2）《四分律》卷 11（大正 22，639a16）：

「句法」者，佛所說、聲聞所說、仙人所說、諸天所說。

（3）《根本說一切有部毘奈耶》卷 26（大正 23，771b22）：

「法」者，若佛說、若聲聞說。

（4）《大智度論》卷 2〈1 序品〉（大正 25，66b2-22）：

佛法非但佛口說者是，一切世間真實善語，微妙好語，皆出佛法中。如佛《毘尼》中說：「何者是『佛法』？佛法有五種人說：一者、佛自口說；二者、佛弟子說；三者、仙人說；四者、諸天說；五者、化人說。」……復次，「如是我聞」，是阿難等佛大弟子輩說，入佛法相故，名為「佛法」。

⁵⁹ 加被：指諸佛如來以慈悲心加護眾生。又作加備、加祐、加威、加。佛加被之力，稱為加被力或加威力；被其力而說法者，稱加說。加被有顯加與冥加二種。顯加為可以眼見者，例如佛菩薩加被說法者，使其身、口、意三業能如法演說；冥加（又稱冥護、冥祐）為肉眼不可見者，惟冥冥中知有佛菩薩之加護。（《佛光大辭典》，p.1577）

⁶⁰（1）《大智度論》卷 4〈1 序品〉（大正 25，86a13-b16）。

（2）《大智度論》卷 44〈12 句義品〉（大正 25，380b28-c5）。

（3）《大智度論》卷 53〈26 無生品〉（大正 25，436b5-12）。

如果問他：沒有大乘法，佛的無上正等正覺是怎樣成的？他們的解答是：依著聲聞法去實踐，就可以達到成佛的目的。其實這全是錯誤的！

成佛的先決條件是要發菩提心、大悲心、修廣大行。小乘經中，只說四諦、十二因緣等，根本不談這些，全是教人趨向寂滅的。修這種法門的人，絕對沒有發大悲心、菩提心的可能；譬如擠牛乳，一定要在牛的乳房上擠，如果到牛角上去擠，無論如何也擠不出乳來。

所以離開小乘法外，必定還有大乘法體的存在。

3、結義

現在這些善入大乘的菩薩，在佛前說這阿毘達磨大乘法門，為的就是這個，所以說為顯大乘體大故說。

二、依十義顯體

(一) 總說

(p.18) 那麼，究竟說些什麼？「謂依大乘，諸佛世尊有十相殊勝殊勝語」。

(二) 別釋

1、釋「依大乘」

這十相殊勝的阿毘達磨教，是依大乘法說的，所以說依大乘。

2、釋「殊勝殊勝語」

(1) 釋「殊勝」

殊勝就是大，凡有二義：

一、差別義——大乘法與小乘法不同，故名殊勝。

二、超勝義——大乘法超過小乘法，故名殊勝。⁶¹

※這十種不共小乘的特殊法門，就是顯示大乘別有自體。

(2) 釋「殊勝殊勝語」

什麼叫殊勝殊勝語？第一殊勝是所顯示的法，第二殊勝是能顯的教；因為所顯示的法門殊勝，所以能顯示的語教也殊勝。

3、釋「十相」

這殊勝殊勝語，共有十種，如論文所列，到下文自有解釋。

三、大乘是佛說

「由此」十種殊勝殊勝語的「諸句」，能表「顯」「大乘」法門的「真是佛語」。一、是大乘，二、是佛說，這都可以從十殊勝中顯出。

⁶¹ 印順導師，《攝大乘論講記》，〈懸論〉，pp.2-3：

「大」，梵語摩訶，含有大、多、勝三義，實際只是一個大義，不過一從多顯大、一從勝顯大而已。所以這大字，只要從量多質勝所顯的含容大與殊勝大去說明。一、含容大：龍樹菩薩的《大智度論》，曾作這樣解釋：大乘可以含容小乘，能容納它，所以是大。譬如小乘所走的路，只有三百由旬，大乘的行程則有五百由旬，所以小乘三百由旬的終點，不過是大乘五百由旬行程裡的一個中站而已；除此，大乘還有它更遠的目的。這樣，大乘不一定離開小乘，而是能含容小乘、內容比小乘更廣博的佛法。因此，《般若經》說「菩薩遍學一切法門」，「二乘若智若斷，皆是菩薩無生法忍」。二、殊勝大：無著菩薩等一系，大都偏重這一點。大乘的思想，小乘中沒有，這部分獨有的思想，要比小乘來得殊勝。這多在大乘不共小乘的意義上發揮，所以大乘好像是小乘以外的另一種殊勝的佛法。殊勝是什麼？就是摩訶。殊勝義是大義，所以大乘亦名勝乘，小乘亦可名劣乘。這樣，大小乘的差別，不單是量的廣狹，而且是質的勝劣。

貳、顯大乘殊勝

（壹）引論文

一、十處殊勝唯大乘中說

復次，云何能顯？由此所說十處，於聲聞乘曾不見說，唯大乘中處處見說。

二、十處殊勝

謂^{（一）}阿賴耶識，說名所知依體。^{（二）}三種自性：一、依他起自性，二、遍計所執自性，三、（p.19）圓成實自性，說名所知相體。^{（三）}唯識性，說名入所知相體。^{（四）}六波羅蜜多，說名彼入因果體。^{（五）}菩薩十地，說名彼因果修差別體。^{（六）}菩薩律儀，說名此中增上戒體。^{（七）}首楞伽摩、虛空藏等諸三摩地，說名此中增上心體。^{（八）}無分別智，說名此中增上慧體。^{（九）}無住涅槃，說名彼果斷體。^{（十）}三種佛身：一、自性身，二、受用身，三、變化身，說名彼果智體。

三、結義

由此所說十處，顯於大乘異聲聞乘；又顯最勝，世尊但為菩薩宣說。是故應知但依大乘，諸佛世尊有十相殊勝殊勝語。

（貳）釋論義

一、略述「唯大乘中處處見說」之殊勝

前面說大乘就是殊勝乘，但何以見得它的殊勝呢？「由」這如來「所說」的「十處」（十殊勝），就能夠顯示大乘的殊勝。因為這十處，在小乘「聲聞」法中，從來「不」看「見」佛陀「說」過，「唯大乘中」，才「處處」「說」到；這就是大乘異於小乘，所以稱殊勝的地方。

二、詳述十殊勝

（一）所知依體

1、解文

一、「阿賴耶識，說名所知依體」：一切所應知法的依處，就是阿賴耶識，一切都依此而成立。

2、辨義

（1）約《釋論》明

A、要述世親和無性二說

世親說「所知」是統指雜染、清淨的一切法，就是三性；

無性說「所知」但指一切雜染的有為法（玄奘傳護法的思想，近於無性；真諦傳的思（p.20）想，近於世親）。

B、詳究

（A）舉《攝論》對「三性」的異解

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。

（B）從「依他起性」判攝「阿賴耶識」

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。

(C) 結義

無性偏取第一種見解。

世親卻同時也談到第二種見解。

(2) 約《攝論》明

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。⁶²

(3) 論「真諦」與「玄奘師資」的思想

◎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；

⁶³與《大乘起信論》的真妄和合說合流。⁶⁴

⁶² 印順導師，《印度佛教思想史》，第七章，第三節〈瑜伽行派學要〉，pp.277-279：

《攝大乘論》，思想上有了進一步的發展。依《阿毘達磨大乘經》，立〈所知依品〉，「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」。

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」。一切種子沒有了，阿賴耶異熟果識也就轉滅了。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。《攝論》說到轉依得涅槃，約三自性說。所依止性，是「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」，轉得的依他起清淨分，就是離染的圓成實性，就是涅槃。

⁶³ 印順導師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節，第二項〈抉擇賴耶為染淨依〉，p.148：

新熏的思想，說雜染依賴耶建立，但其中又插入清淨的成分。這清淨的成分，一方依於雜染的賴耶，一方又屬於法身所攝，所以似乎難知！真諦說解性賴耶是清淨法界，是每個眾生的如來藏性，故聞熏習，初為世間，雖依賴耶，實際就內與法界相應的。其聞熏習與解性和合，或轉依的時候，雜染熏習依於賴耶，清淨法界是以無漏界為依的。這樣說，或者還可以通得過去。

⁶⁴ 印順導師，《大乘起信論講記》，第四章，第二節，第三項〈心生滅門〉，p.92：

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。

※印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，第六節，第三相〈由三相造大乘法釋〉，pp.290-291：

一、「說緣起」：如阿毘達磨大乘頌說：從名「言熏習所生」的一切「諸法」，就是賴耶為轉識的因；「此」名言熏習，又「從彼」一切法的熏習而成，這是說轉識為賴耶的因。所以「異熟」阿賴

◎玄奘門下的唯識學者，大多只就雜染一方面談。

（4）特談「世親」與「真諦」的思想

我們從另外的兩部論——《佛性論》、《一乘究竟寶性論釋》（西藏說是世親造的）⁶⁵去研究，覺得他（p.21）與真諦的思想有很多的共同點。

（二）所知相體

1、解文

二、「三種自性」「說名所知相體」：所知就是相，名所知相；即將一切的所應知法，分為三相來說明。

2、別釋「三自性」

（1）依他起自性

「依他起自性」，是仗因托緣而生起的，可染可淨而不是一成不變的一切法。⁶⁶

（2）遍計所執自性

「遍計所執自性」，他譯作分別性或妄想分別性，⁶⁷即妄分別的意思。這不是指妄

耶識，「與」三雜染的「轉識」，展轉「更互為緣」而「生」。這就是本論所知依分所說的分別自性緣起（兼通餘二緣起）。

⁶⁵（1）印順導師，《以佛法研究佛法》，〈十、如來藏之研究〉，p.343：

如來藏為涅槃因，這在經的方面，如《勝鬘經》、《不增不減經》、《無上依經》、《法鼓經》、《央掘魔羅經》、《涅槃經》等。在論的方面，如堅慧的《法界無差別論》，及（一說為無著所造的）《究竟一乘寶性論》，以及真諦譯的《佛性論》（傳說為世親所造）。

（2）印順導師，《華雨集》（第五冊），〈七、論三諦三智與賴耶通真妄〉，p.116：

如來藏與本性住種，同樣是在陰界入中的「勝相」，無始相續流來，法爾所得的，我所以說「原是一個」。只是《瑜伽論》主不同意性德本有論，轉化為事相的本性住種性。真諦所譯的《佛性論》（不可能是世親造的），以「二空所顯真如」為應得因，就是理性佛性。

（3）印順導師，《如來藏之研究》，第一章，第二節〈與如來藏有關的經論〉，pp.7-8：

1.《究竟一乘寶性論》，四卷，元魏正始五年（西元 508）來華的，勒那摩提（Ratnamati）所譯。這部論，有本頌，解釋——偈頌及長行，沒有標明造論者的名字。漢譯以外，現存有梵本與藏譯本。依中國古人的傳說，《寶性論》是堅慧（Sāramati）菩薩造的。但西藏傳說：偈頌是彌勒（Maitreya）造，釋論是無著（Asaṅga）造的。對於本論的作者，近代有不同的見解。真諦的《婆藪槃豆法師傳》說：世親（Vasubandhu）造三寶性論。「三寶性」就是「寶性」，所以《梵漢對照究竟一乘寶性論研究》，推定為堅慧造本頌，世親造釋論。

2.《佛性論》，四卷，真諦於陳代譯出。論初，破斥外道、小乘、大乘空執，立三性、三無性；以下部分，與《究竟一乘寶性論》釋，大致相合。傳為世親造，恐未必是。

⁶⁶（1）印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，第四節，第一項〈總辨三性品類〉，p.243：

三自性各又分為二類。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。

（2）印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，第六節，第一項〈依三性通大乘經〉，pp.273-275

（3）印順導師，《攝大乘論講記》，第八章，第一節，第一項〈出體相〉，p.464

⁶⁷（1）無著造，〔魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷 1（大正 31，97a17-19）：

所謂阿犁耶識，智依事所說有三種性：一者他性，二者妄分別性，三者成就性。

（2）世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 1（大正 31，155b25-26）：

分別心，是指亂識所取的一切法，它毫無實體，不過是分別心所顯現的意境。

(3) 圓成實自性

二空所顯的諸法真實性，叫「圓成實自性」。⁶⁸

(三) 入所知相體

1、解文

三、「唯識性，說名入所知相體」：由修唯識觀而悟入唯識性，就是悟入所知的實性。

2、別釋觀修次第

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。⁶⁹

3、辨明階位

這裡所修的唯識觀，雖通於地上，但重在從加行[無]分別智⁷⁰到根本無分別智——

謂阿黎耶識，說名應知依止相三種自性：一依他性，二分別性，三真實性。

(3) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷1（大正31，272a25-27）：

所謂阿黎耶識，說為應知依止體，三種自性：分別、依止他、成就。

⁶⁸ (1) 印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，第一節，第一項〈略釋三相〉，p.183。

(2) 印順導師，《印度佛教思想史》，第七章，第二節〈瑜伽行者對一般大乘法的見解〉，pp.255-256：

彌勒造的《辯中邊論頌》（大正31，477下）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；於彼空性，也有虛妄分別。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」。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。「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」。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。虛妄分別要滅除才能解脫，這不能說是「無」的。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」。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。

⁶⁹ 印順導師，《印度佛教思想史》，第九章，第三節〈中觀學的復興〉，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（Paramārtha）所譯《十八空論》，稱之為「方便唯識」，「正觀唯識」。

⁷⁰ 編者按：原書本作「加行分別智」，今據後文談「增上慧體」時解釋「無分別智」，於此補上「無」字在「分別智」前。

從凡入聖的唯識觀。⁷¹

（四）彼入因果體

（p.22）四、「六波羅蜜多，說名彼入因果體」：

◎彼入就是入彼。

◎要悟入彼唯識實性，必須修習六波羅蜜多。

◎地前未悟唯識性時所修施等，是世間波羅蜜多，因修此六波羅蜜多，能入唯識性，所以名為因。

◎證入唯識性以後，修習施等，都成為清淨無漏的，是出世六波羅蜜多，所以名為入的果。

（五）彼因果修差別體

五、「菩薩十地，說名彼因果修差別體」：入地以後的菩薩，於十地中，仍是修習六波羅蜜多，初地這樣修，十地還是這樣修，不過在地地修習增上這一點上，說有十地的差別罷了。

若論波羅蜜多修習圓滿，要到佛果。

（六）增上戒體

1、概述

六、「菩薩律儀，說名此中增上戒體」：即諸地中菩薩所修的戒學。

2、別釋

律儀就是戒；簡別不是聲聞乘的波羅提木叉，故又說菩薩律儀。

（七）增上心體

1、概述

七、「首楞伽摩、虛空藏等諸三摩地，說名此中增上心體」：即諸地菩薩所修的定學。

2、別釋

◎定以心為體，所謂「一心為止」。

◎首楞伽摩譯作健行，就是平常說的首楞嚴大定，這定的境界很高，是十住菩薩所修的。⁷²

⁷¹ 印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，第六節，第一項〈依三性通大乘經〉，pp.277-278：「此識若為無分別智火所燒時」，就是從凡入聖到究竟滿證的階段。因聽聞法界等流的正法，熏成聞熏習，解性賴耶識開始活動。因加行無分別智的觀察唯識無義，聞熏習力漸漸的增盛起來，引生無分別智，正覺無義的真實性。但這時，不但賴耶中的染習還很多，就是從種所現的根身等，也還都是雜染的。這樣的無分別智久久熏修，賴耶中的取性染習漸盡，淨智漸增，到最後，一切雜染都清淨了，解性賴耶與淨智融然一味，為一切清淨法的所依。這清淨識不是虛妄，一切都名為圓成實性。所以說「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」。這「虛妄分別識」，就是「依他起自性」，可以「有彼二分」，正與「金土藏中所有地界」一樣。

⁷² （1）《大智度論》卷30〈1序品〉（大正25，278a8-18）：

問曰：佛在時，眾生尚有飢餓，天不降雨，眾生困弊；佛猶不能滿一切眾生之願，云何菩薩能滿其願？

答曰：菩薩住於十地，入首楞嚴三昧，於三千大千世界，或時現初發意，行六波羅蜜；或現阿鞞跋致；或現一生補處，於兜率天上，為諸天說法；或從兜率天下來下生淨飯王宮；或現出家成佛；或現大眾中轉法輪，度無量眾生；或現入涅槃，起七寶塔，遍諸國土，令眾生供養舍利；或時法都滅盡。菩薩利益如是，何況於佛！

◎虛空藏也是一種定名，在如虛空的法性中，能含攝、能出生一切功德，所以叫虛空藏。

(八) 增上慧體

1、概述

(p.23) 八、「無分別智，說名此中增上慧體」：即諸菩薩所修的慧學。

2、別釋

◎無分別智，含有加行、根本、後得三者。因為菩薩遠離一切法執分別，故所有的智，皆稱無分別智。

3、總結前說

修此三學的時候，或漸次的修上去，或展轉增上的修上去，所以叫「增上」，增上就是依。

4、辨明論要

無分別智的詳細抉擇，是其他論典所沒有的，可說是本論的特色所在。

(九) 彼果斷體

1、概述

九、「無住涅槃，說名彼果斷體」：彼果，就是修彼三增上學所得的果。彼果就是斷，所以叫彼果斷。

2、別釋

(1) 總說佛果

佛所得的果，即智、斷二果。學佛者所要求的，也就是這智、斷二果。

(2) 別明斷果

A、要述內涵

(2) 印順導師，《攝大乘論講記》，第七章，第二節，第二項〈辨差別〉，pp.414-415：

菩薩有「種種無量」的深定，現在舉出四種最重要的作代表：一、「大乘光明」定，從定發無分別慧光，照了一切大乘教理行果，名光明定。三地名發光地，所以有人把此定配前三地。二、「集福定王」，王是自在的意義，菩薩在禪定中，修集無量福德，而獲得自在（定王二字，隋譯與藏譯都連下讀為定王賢守）。三、「賢守」，賢是仁慈，守是守護，得此定的，能深入慈悲心，守護利樂有情。四、「健行」，即是首楞伽三摩地，十地菩薩與佛是雄猛無畏大精進的健者，健者所修的定，最為剛健，所以名為健行。這四種三摩地，光明定是重在契入真理的智慧，集福定王重在修集福德；這兩者還重於自利。賢守定重在方便利他。由自利利他，達到究竟的健行。這四定可以配十地：

初地至三地——大乘光明

四地至七地——集福定王

八地至九地——賢 守

十 地——健 行

(3) 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第十四章，第三節，第二項〈大乘定學〉，p.1220：

「首楞嚴三昧」，是十住地菩薩所得的三昧，要漸漸學習，漸漸深入，有次第漸深的必然性，不是少少學習所能成就的。或者見經上所說，菩薩成就三昧，所有廣大無礙的大用，而想直下就這樣的修習，這就難怪一般的學佛者，雖成立玄妙的理論，而修持卻不能不另求易行了！

(4) 《佛說首楞嚴三昧經》卷 1（大正 15，631a18-c26）。

無住涅槃，是不住生死、涅槃二邊。

於無住大涅槃中現起一切法，而一切都趣向於寂滅，所以稱為涅槃；勿以為他是與小乘的灰斷⁷³涅槃一樣。

B、辨明本論所說

無住涅槃，本論說是轉依離雜染所顯的真實性。斷煩惱、所知二障所顯的法性，確是不生不滅的；但大乘的法性或心性，是具有無為功德——稱性功德的。

如來藏、佛性，以及那不離法性而即法性的無為功德（常樂我淨），都是依此而建立的。世親釋論所說的「最勝種類自體」⁷⁴，就是這個。

（十）彼果智體

1、解文

（p.24）十、「三種佛身」「說名彼果智體」：彼果就是智，名彼果智。

約斷障的寂滅邊說，是無住大般涅槃；

約顯現的智慧邊說，就是圓滿的無分別智，就是三種佛身。

2、別釋

（1）果智顯三身

第八識轉成的大圓鏡智，第七識轉成的平等性智，是「自性身」，它的本體是常住的。

第六識轉成的妙觀察智，是「受用身」；前五識轉成的成所作智，是「變化身」，這二身可說是無常的。

（2）三身的作用

自性身即以解性阿賴耶識離障為自性。

由自性身而現起的一切中，受用身為地上菩薩現身說法，受用一切法樂；變化身為聲聞現身說法。⁷⁵

三、結說「殊勝」義

（一）差別義

「由此所說」十種殊勝，「顯於大乘異聲聞乘」，因為聲聞乘中是絕對說不到這十種殊勝的。異於聲聞，這是殊勝的第一義（差別義）。

⁷³（1）印順導師，《以佛法研究佛法》，〈十、如來藏之研究〉，pp.313-314：

在小乘學派中，約有三派解說不同：一、依有部與經部說：如來涅槃後是灰身泯智的。涅槃是解脫了生死輪迴的苦痛，而不再受生的，不再起此身心作用。如將樹根截斷，從此再也不會發芽生葉。如來證入涅槃，減去有漏的身相，當然沒有三十二相八十種好的存在了。依他們說，智慧是身心和合而發生的，身心既然沒有了，智慧當然也是泯滅不起了的。但這不是否定了如來證入涅槃，執著什麼都沒有，而是說涅槃無為是不可思議不可分別的，不能說它有這樣那樣的。在聖典中，有很多經論，對如來的涅槃，作這一意義的解說。不過這一解說，是不容易為一般世俗知見所信受的。

（2）印順導師，《華雨集》（第四冊），〈二、法海探珍〉，p.98：

從「涅槃寂靜印」看：涅槃是聖者的聖境，本不必多說；如從名相上去推論，完全落在擬議中。一切有者，分離了生滅與不生滅，灰身滅智，使涅槃枯寂得一無生氣。

⁷⁴ 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷1（大正31，272a19-20）：

「滅勝相」者，謂最勝種類自體，滅於煩惱障、智障故，即是無住處涅槃故。

⁷⁵ 請參閱【附錄二】。

（二）超勝義

「又顯最勝」，是說大乘在整個佛法中，是最殊勝的，不但與小乘不同而已。因為這十義，「世尊但為菩薩宣說」，不對小乘說，這是殊勝的第二義（超勝義）。

（三）結成

這十相如此殊勝，絕非小乘所有，因此可知，「但依大乘」，才有這樣「殊勝」的法門。

參、顯大乘是佛說

（壹）引論文

一、藉問引論

（p.21）復次，云何由此十相殊勝殊勝如來語故，顯於大乘真是佛語，遮聲聞乘是大乘性？

二、答以顯要

由此十處於聲聞乘曾不見說，唯大乘中處處見說。謂此十處，是最能引大菩提性，是善成立、隨順無違，為能證得一切智智。

（貳）釋論義——藉由問答，顯「大乘是佛說」

一、舉對「十相殊勝」之問

上面以種種的義理，顯示了大乘異於小乘、勝於小乘，但「此十相殊勝」的「如來語」，怎能「顯於大乘真是佛語」，而「遮」止「聲聞乘」的自以為「是大乘性」呢？

二、約教典和義理解答

（一）約「教典」（法門的內容）

1、述要

小乘學者以為聲聞乘法就是成佛的方法，這是必須加以否認的；否定了聲聞乘的是大乘，才能顯出十殊勝法的是大乘、是佛說。

成佛的法門，不能說沒有，不能說沒有說過。

2、辨明

◎佛說的聲聞乘，《大乘莊嚴經論》曾指出它五相異於大乘，即發心不同、教授不同、方便不同、住持不同、時節不同。⁷⁶聲聞法決非成佛的法門，那就必有聲聞法以外的大乘為佛所說過的了。這就是上文所說的十種殊勝。

◎因為「此十處」是不共聲聞法的。在「聲聞乘」的教典（p.26）中，從來「不曾「見說」過，「唯大乘」經「中」，才「處處見說」。它異於小乘經，所以敢決定它就是佛說的大乘。否則，佛說的成佛法門何在？你能說佛沒有說過嗎？

（二）約「義理」（法門的意義）

1、述要

再從內容去看，「此十處」全是成佛的法門。

⁷⁶《大乘莊嚴經論》卷1〈2成宗品〉（大正31，591b29-c7）：

聲聞乘與大乘有五種相違：一、發心異，二、教授異，三、方便異，四、住持異，五、時節異。聲聞乘若發心、若教授、若勤方便，皆為自得涅槃故，住持亦少，福智聚小故，時節亦少乃至三生得解脫故；大乘不爾，發心、教授、勤方便皆為利他故，住持亦多，福智聚大故，時節亦多經三大阿僧祇劫故。如是一切相違，是故不應以小乘行而得大乘果。

2、辨明

（1）釋「引大菩提性」——發心

這「是最能引大菩提性」的：大菩提性以智、斷二種殊勝為自體。引是引發，謂十種殊勝是最能引發大菩提的因性（發心）。

（2）釋「善成立」——正解

這又「是善」能「成立」的：這十處，由聖教正理諸量⁷⁷獲得堅固的勝解，不是凡、外、小乘等所能摧壞動轉的（正解）。

（3）釋「隨順無違」——修行

這又是「隨順無違」的：說十殊勝法，能隨順大菩提，趣向大菩提，而不相違背（修行）。

（4）釋「證得一切智智」——證果

依此十種殊勝，啟發了菩提因性，得堅固勝解，隨順這菩提因性去精勤修習，就可「證得一切智智」的佛果。

（三）結義

從這教典、義理兩方面，很可明白成立大乘是佛說了。

肆、重頌

（壹）引論文

此中二頌：

[1]所知依及所知相，[2]彼入因果，彼修異，[3]三學，彼果斷及智，最上乘攝（p.27）是殊勝。

此說此餘見不見，由此最勝菩提因，故許大乘真佛語，由說十處故殊勝。

（貳）釋論義

一、初／第一頌大義

初頌的前三句舉列十相，後一句顯十相殊勝。

二、次／第二頌大義

次一頌的第一句，因譯筆的關係，看來不容易懂，若把它讀為「此說此見餘不見」，就很明白了。這意思說：此所說的十相，在這大乘教中見說，餘小乘教中是絕對看不見的。

其餘三句，如文可知。

⁷⁷ 印順導師，《印度佛教思想史》，第九章，第二節〈瑜伽學的發展〉，p.352：

陳那因明論的特色，如《瑜伽論》等立三種量，陳那但立現量（pratyakṣa-pramāṇa）與比量（anumāna-pramāṇa）——二量。至教量或聖教量——每一教派的經說（如吠陀，佛經，新舊約），如不為對方所信受，就不能成為定量。如經教所說，正確而可以為他所接受的，那一定是符合現量與比量的。所以但立二量，不取聖教量，也就是以理為宗，而不是信仰為先的。明顯呈現而離分別的智，是現量。現量有四類：[1]（五）根識所了；[2]意（五俱意）也有離分別的；[3]心與心所的自證分；[4]瑜伽者離分別的直觀。比量是推理的正確知識，有自比量與他比量。自比量，是自己推理的正知；以自己的正知，為了使他了解而立量，是他比量。舊時是五支作法，陳那簡化為三支：宗（siddhānta），因（hetu），喻（dṛṣṭānta）。

第二節 攝大乘

(pp.27-32)

壹、引論文

復次，云何如是次第說此十處？謂^[1]諸菩薩於諸法因要先善已，方於緣起應得善巧。^[2]次後於緣所生諸法，應善其相，善能遠離增益、損減二邊過故。^[3]次後如是善修菩薩應正通達，善所取相，令從諸障心得解脫。^[4]次後通達所知相已，先加行位六波羅蜜多，由證得故，應更成滿增上意樂得清淨故。^[5]次後清淨意樂所攝六波羅蜜多，於十地中分分差別，應勤修習，謂要經三無數大劫。^[6-8]次後於三菩薩所學，應令圓滿。^[9-10]既圓滿已，彼果涅槃及與無上正等菩提，應現等證。故說十處如是次第 (p.28)。又此說中，一切大乘皆得究竟。

貳、釋論義

(壹) 總說：十義次第總攝大乘

這十義次第，依文義看來，在說明總攝一切大乘佛法。

為什麼只說這十義而不增不減呢？因為從第一說明所知依，到最後說明圓滿的果智，在理論上就已夠遍攝一切大乘佛法究竟無餘了，故文末說「又此說中，一切大乘皆得究竟」。真諦譯沒有又此說的又字，文義更順。⁷⁸

(貳) 別明：十義次第

一、初學「所知依」

(一) 解文

所知依在最初說：因為修學佛法的第一步，對「諸法」的「因」相「要先」得「善」巧，然後才能「於緣起應得善巧」。

(二) 詳說

1、「方於緣起應得善巧」——正見「緣起」之要

緣起法是佛法的中心，所以修學佛法的人，對緣起法，不能不先有個認識。

緣起與緣生不同：

◎因緣和合所生的叫緣生，這在果的方面講；

◎為緣能起叫緣起，這在因的方面說。

若能真正理解緣起，則對無因論、邪因論⁷⁹種種的邪見，都可以消滅無餘；對正因

⁷⁸ (1) 無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷1 (大正31, 113c25-26)：

次後應得修十義次第如此。此次第說中，一切大乘皆得圓滿。

(2) 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷1 (大正31, 156b4-5)：

十義次第如此。此次第說中，一切大乘皆得圓滿。

(3) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷1 (大正31, 272c26-27)：

十處作如是次第說。於此說中，一切大乘皆得究竟。

⁷⁹ 印順導師，《佛法概論》，第十章〈我論因說因〉，pp.139-140：

佛法對於非因計因的邪因論，駁斥不遺餘力，現略舉三種來說：

一、宿作論，也可名為定命論。他們也說由於過去的業力，感得今生的果報。但以為世間的一切，無不由生前業力招感的，對於現生的行為價值，也即是現生的因緣，完全抹煞了。若真的世間一切現象，都是由前生鑄定的，那就等於否定現生努力的價值。……佛法正確的因

正果可以獲得正確的見解。

2、釋「於諸法因要先善已」——善知因相

要獲得緣起正見，首先要善知因相。因是什麼？就是阿賴耶識，因為一切法都是從阿賴耶識種子中所現起的。賴耶中的緣起，有分別自性緣起和分別愛非愛緣起兩種，本論主要的在分別自性緣起⁸⁰；至於平常說的愛非（p.29）愛緣起（十二緣起），也可以含攝在內。⁸¹

3、結成次第

整個的佛法，建立在緣起上；要明白緣起，就先要認識佛法的正因。這正因就是所知法的所依，也就是阿賴耶識，所以最初說所知依。⁸²

緣論，是徹底反對這種抹煞現生的努力而專講命定的。佛法與宿命論的不同，就在重視現生努力與否。

二、尊祐論，這是將人生的一切遭遇，都歸結到神的意旨中。以為世間的一切，不是人的力量所能奈何的，要上帝或梵天，才有這種力量，創造而安排世間的一切。對於這種尊祐論，佛法是徹底否定，毫不猶疑。因為世間的一切，有好的也有壞的，如完全出於神的意旨，即等於否定人生，這實是莫大的錯誤！……以上所說的兩類思想，在佛法長期流變中，多少混雜在佛法中，我們必須認清揀別才好！

⁸⁰ 印順導師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節，第一項〈安立阿賴耶相〉，pp.86-87：

一、分別自性緣起：為什麼會有一切事物這樣的現象？要知其所以然，必須探研它的原因，從它的原因上，就可以「分別」它差別現象的所以然。「自性」，就是一一法不同的自體。「阿賴耶識」為諸法的因緣性，「依止」賴耶中各各不同的諸法因性的存在，所以有種種「諸法生起」。假若說宇宙間唯有一法為因，那就無法說明這現實種種法的差別現象。阿賴耶不這樣，它在無始以來，就受種種諸法的熏習，所以能為種種法自性現起的緣性。它能「為緣性」，所以「能分別」，就是能現起各各不同的「種種自性」。

【附論】獎譯的分別自性，指諸法各各差別的自體。這各各的差別自體，是由賴耶中無始的熏習而有；賴耶的種子有種種，所以能分別諸法自性的種種。依真諦譯：諸法的種種差別，是因賴耶受種種熏習而生起的，這點和獎譯相同。但說這種種不同的諸法，皆以賴耶虛妄分別為其自性，自性，指諸法同以賴耶為自性，這與獎譯不同了。

⁸¹ (1) 印順導師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節，第一項〈安立阿賴耶相〉，p.88：

平常多把分別自性緣起叫做賴耶緣起，十二支緣起叫做業感緣起。實際不然，這二種緣起，在唯識學上，都是建立在賴耶識中的。不過，一在名言熏習上說，一在有支熏習上說。一切法皆依賴耶，就在這阿賴耶上建立二種緣起的差別。雖有二種緣起，但它們是統一的，不是對立的。

(2) 印順導師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節，第一項〈安立阿賴耶相〉，pp.88-89：
整個宇宙人生的構成，可以分兩類：一是差別不同的質料，一是能夠令質料成為物體的組合力。如一支軍隊，其中有統領全軍與組織全軍的長官，有被統領被組織而是組成軍隊基本要素的士卒，二者配合起來，就可以組成一支強有力的部隊（其實長官還是組成軍隊的要素）。如果在長官與士卒之間，缺少了任何一方面，是不能成為軍隊的。眾生也是這樣，質料因和組合因，缺一不可，質料因就是名言熏習，組合因就是有支熏習（業力）。我們的賴耶中，有三界五趣各式各樣的名言種子，因和合因的業力不同，所以就有了五趣四生等果報體的不同。當現起了某一自體，其他的名言種子還是存在，但因缺少了配合的業力，暫時不能發現。不過，在原始佛教的契經中，主要在說有支緣起；如論及質料因，那就是蘊界入了。

⁸² 印順導師，《性空學探源》，第三章，第三節，第一項〈無為常住〉，p.215：

一、緣起支性無為——阿含經中明緣起與緣生的差別，說緣起法是「法性、法住、法界安立」。說一切有部偏重在具體事實因果上立論，所以解釋為緣起是因、緣生是果。直到大乘唯識學，還是承襲這一思想，如《攝論》所知依說緣起、所知相說緣生；所說雖與有部有所不同，卻都同是在具體因果事

二、次明「所知相」

(一) 解文

所知相說在第二：對緣起因相得了正見之「後」，進一步「於緣所生諸法」「相」，要求有正確的認識，就是對真妄、有空要得個真確的知見。

阿賴耶識為諸法的自性緣起，從賴耶所顯現的一切緣生諸法，應該善巧了知緣生法的真相，這才「善能遠離增益、損減二邊」的「過」失。

(二) 詳說——釋「善能遠離增益、損減二邊過故」

1、釋「邊」義

這邊字含有不正與偏邪的意義。

2、闡明於「三性」起邊執之主張

(1) 世親釋論說

世親釋論說：

◎凡情妄執的遍計執性是沒有實體的，若執以為有，就是增益執；

◎聖智悟入的圓成實性是有實體的，若反執為無，就是損減執。

至於依他性的增益、損減，完全沒有談到。⁸³

(2) 無性釋論說

無性釋論說：

◎在遍計所執性上唯有增益執，不會有損減執，因為損減執要在有體法上才可以生起；遍計所執性既無自體，當然沒有損減執。

◎在圓成實性上唯有損減執，不會有增益執，因為增益執要在無體法上才可以生起；圓成實既有自體，自然不會生起增益執。

◎依他性既（p.30）不是實有的，便不落損減；又不是實無的，所以不墮增益。⁸⁴

(3) 導師評說

A、二師解釋之共同處

◎二師的解釋，同樣的主張不可執遍計性為實有、執圓成實性為都無，才能正見緣生法相的中道。

◎一般法相家的分辨二邊與中道雖也如此，以為緣生法無妄執性、有二空性，但重心在依他起的有無。

B、特明「依他起」重點為「有」

◎依《辨中邊論》說：依他起性是「非實有、全無」。⁸⁵這句話的意思說：依他既

實上說明的。

⁸³ (1) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，323c21-24）：

次後於因所生諸法應了其相，何者為相？謂實無有遍計所執，定執為有名為增益。增益無故，損減實有圓成實性，遠離如是二邊過失故，名善巧。

(2) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷1（大正31，273a2-5）：

次於因所生法應知其相，其相云何？分別性無，執以為有，名為增益。增益於無即是損減，實有成就性，離此二邊過失故，名善巧。

(3) 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，156b10-13）：

次是法從因生菩薩應識其相，何者為相？分別性實無有體，執言是有名為增益。實有真實性，執言是無名為損減。增無、損有是名二邊，聰慧能離此二邊。

⁸⁴ 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1（大正3，382b19-c11）。

不是實有，說實有是增益執；也不是全無，說全無是損減執。在抉擇有空的意義上，承認它是世俗有，並且非有不可。

◎這正與《瑜伽師地論》、《成唯識論》一樣，他們注重緣起法的非無。⁸⁶

C、別釋唯識與中觀之諍論重心

◎[關於和中觀學者見解之異同，]問題不在空性的非無，在和中觀學者諍論從緣所生法（依他起）的有無自相。他們以為若說緣起法沒有自性，就是損減執。

◎至於說遍計所執有是增益執，說圓成實無是損減執，雖也有著不同的見解，但還不是諍論的重心。⁸⁷

三、進求「入所知相」

（一）解文

⁸⁵ 《辯中邊論》卷1〈1 辯相品〉（大正31，464c18-24）：

頌曰：虛妄分別性，由此義得成

非實有全無，許滅解脫故

論曰：虛妄分別，由此義故成非實有，如所現起非真有故；亦非全無，於中少有亂識生故。

如何不許此性全無？以許「此滅得解脫」故。若異此者，繫縛、解脫則應皆無，如是便成「撥無雜染及清淨」失。

⁸⁶ 編者按：原文「非無」後是逗號，但為編排和文意脈絡，今調整為句號。

⁸⁷ （1）印順導師，《佛法是救世之光》，〈十七、色即是空、空即是色〉，（p.204）：

唯識者解「空」為二：一、實無自性的妄所執性——遍計所執性，是空的，空是沒有自體的意思。二、實有自體的真實理性——圓成實性，這是從修空所顯的；從空所顯，所以稱之為空，其實是「空所顯性」，空性是有的。

解「有」也分為二：一、妄所執性的「假有」，但由名相假立所顯，這就是遍計所執性。二、緣生性的「自相有」——依他起性，對勝義圓成實性說，這是世俗有，非實有的。對遍計所執性的「假相安立」說，這是「自相安立」的，是有的，而且可稱為勝義有的。遍計所執的有（無體隨情假），是空的；依他起性的有（有體施設假），是不空的，非有不可的。如說是空，那就是惡取空了。就在這點上，形成了「空有之爭」。

（2）印順導師，《中觀論頌講記》，〈懸論〉，pp.12-13：

龍樹依《般若經》等，說真俗無礙的性空唯名。但有一分學者，像妄識論者，從世俗諦中去探究，以為一切唯假名是不徹底的，不能說世俗法都是假名。他們的理由，是「依實立假」，要有實在的，才能建立假法。譬如我是假的，而五蘊等是實在的，依實在的五蘊等，才有這假我。所以說，若假名所依的實在事都沒有，那假名也就無從建立了。這世俗諦中的真實法，就是因緣所生的離言的十八界性。這真實有的離言自性，在唯識論中，又解說為三界的心心所法。意思說：離言的因緣生法，是虛妄分別識為自性的，所以成立唯識。這樣，世俗可分為二類：一、是假名的，就是假名安立的遍計執性。二、是真實的，就是自相安立的依他起性。假名的遍計執性，是外境，是無；真實的依他起性，是內識，是有。所以唯識學的要義，也就是「唯心無境」。這把世俗分為假名有的、真實有的兩類，與龍樹說世俗諦中，一切唯假名，顯然不同。在這點上，也就顯出了兩方的根本不同。虛妄唯識論者，以為世俗皆假，是不能建立因果的，所以一貫的家風，是抨擊一切唯假名為惡取空者。他們既執世諦的緣生法（識）不空，等到離遍計執性而證入唯識性時，這勝義的唯識性，自然也因空所顯而不是空，隱隱的與真心論者攜手。

（3）印順導師，《中觀今論》，第九章，第一節〈太過、不及、中道〉，p.190：

「唯識者」，可說是不空假名論師。《瑜伽論》等反對一切法性空，以為如一切法空，即不能成立世出世間的一切法。主張依實立假，以一切法空為不了義。以為一切緣起法是依他而有，是自相安立的，故因緣所生法不空。依他起法不空，有自相，世間出世間法才可依此而得建立，此是不空假名者的根本見解。

入所知相排列在第三：於緣生法相有了正確的認識以「後」，更須「善修」「正」確的知見，「通達」這從心所現、為心所取的諸相，以求悟入彼「所取相」的非有，「令從」煩惱、所知「諸障心得解脫」。

（二）釋義

解脫就是離障，心得 (p.31) 解脫就是心與諸障不相應。心得解脫了，就可證入初地。

◎眾生生死海中，為無明覆染，所以不得解脫，心不能與諸障脫離關係。

◎現在登地菩薩脫離了諸障，根本無分別智現前，悟入唯識實性，就解脫三界的生死。

四、進修「彼入因果」

（一）解文

彼入因果列在第四：因為善巧「通達」彼「所知」法的實「相」，不過是修習世間「加行位」的「六波羅蜜多」，初證增上意樂清淨的六度；但不能以此為止境，應該更進一步去「成」就圓「滿」出世間果位的「清淨」「增上意樂」的六波羅蜜多。

（二）釋義

◎清淨增上意樂，原是整個的名詞，不過加一「得」字，⁸⁸讀起來就好像成了兩件事。

◎意樂以欲勝解為體，增上是強有力義，這是對於佛法的一種強有力的信解和希求。這種意樂，只要對佛法有正信正行的人，都會有的，不過

※在加行位上有分別心相應，不能叫清淨；

※入地以後，與無分別心相應，才叫做清淨。

五、深解「彼因果修差別」

彼因果修差別在第五說：雖修得出世果位的「清淨意樂所攝六波羅蜜多」，但「十地中」菩薩所修的六波羅蜜多「分分差別」，所以需要在十地中「經 (p.32) 三無數大劫」去「勤」勇「修習」，以求獲得波羅蜜多的究竟圓滿。

六～八、勤修「三增上學」

三增上學次第在六、七、八說：諸菩薩在彼因果差別修中，對於增上戒學、心學、慧學這「三菩薩所學」，也「應」勤勇修習「令」其「圓滿」，所以排列在這裡。

九～十、修證「斷、智二果」

斷、智二果次第說在九、十：因中勤勇修習六波羅蜜多及三增上學，修到究竟「圓滿」的時候，永斷一切諸障，便得到斷「果」的無住「涅槃」；三種佛身顯現，便證「無上正等菩提」的智果。這是最究竟圓滿的果位了，所以在最後說。

（參）結成——釋「又此中說，一切大乘階得究竟」

以上次第所說的十種殊勝，看起來雖很簡單，但「一切大乘皆得究竟」攝盡無餘。因為從初發心到究竟佛果所需要的，在這十大義中已統括⁸⁹無餘了。

縱使⁹⁰別的經論中還說一些別的，但那都不過是這十大主幹⁹¹中的支分⁹²，或者是這十

⁸⁸ 《攝大乘論本》卷1（大正31，133b4-5）：

由證得故應更成滿，增上意樂得清淨故。

⁸⁹ 統括：總括。（《漢語大詞典》（九），p.848）

⁹⁰ 縱使：1.即使。（《漢語大詞典》（九），p.1002）

⁹¹ 主幹：1.主體部分，起決定作用的人物或力量。（《漢語大詞典》（一），p.703）

義的資糧、方便、附帶條件。一切大乘佛法都包括在這裡面，所以也就不增不減整整的說這十義，稱之為攝大乘。

⁹² 支分：7.猶分支。（《漢語大詞典》（四），p.1375）

【附錄一】第一章綱要⁹³

	修行	十相殊勝殊勝語 (p.14)	十處 (pp.19-20)	主體內容 (pp.19-20)	十處 (如是次第) (pp.27-28)
1	境	所知依 殊勝殊勝語	所知依體	阿賴耶識	諸菩薩於諸法因要先 善已，方於緣起應得 善巧。
2		所知相 殊勝殊勝語	所知相體	三種自性（依他起自 性、遍計所執自性、 圓成實自性）	次後於緣所生諸法， 應善其相，善能遠離 增益、損減二邊過故。
3	行	入所知相 殊勝殊勝語	入所知相體	唯識性	次後如是善修菩薩應 正通達，善所取相， 令從諸障心得解脫。
4		彼入因果 殊勝殊勝語	彼入因果體	六波羅蜜多	次後通達所知相已， 先加行位六波羅蜜 多，由證得故，應更 成滿增上意樂得清淨 故。
5		彼因果修差別 殊勝殊勝語	彼因果 修差別體	菩薩十地	次後清淨意樂所攝六 波羅蜜多，於十地中 分分差別，應勤修 習，調要經三無數大 劫。
6		增上戒 殊勝殊勝語	增上戒體	菩薩律儀	次後於三菩薩所學， 應令圓滿。
7		增上心 殊勝殊勝語	增上心體	首楞伽摩、虛空藏等 諸三摩地	
8		增上慧 殊勝殊勝語	增上慧體	無分別智	
9		彼果斷 殊勝殊勝語	彼果斷體	無住涅槃	既圓滿已，彼果涅槃
10	果	彼果智 殊勝殊勝語	彼果智體	三種佛身（自性身、 受用身、變化身）	及與無上正等菩提， 應現等證。

⁹³ 出處：覺風佛教藝術文化基金會，<https://www.chuefeng.org.tw/handout/6g3ca6m7TiKB6J7W5>（2022 年 3 月 29 日）。

【附錄二】

（1）印順導師《印度佛教思想史》第七章，第三節〈瑜伽行派學要〉，pp.277-278：

《莊嚴論》立三身：自性身（svabhāva-kāya），也就是法身（dharma-kāya）；受用[食]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。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。《大乘莊嚴經論》的思想體系是這樣：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。

（2）印順導師《印度佛教思想史》第九章，第二節〈瑜伽學的發展〉，pp.344-345：

然《莊嚴經論》所說的三身：自性身是轉依所成的，「一切佛等無差別，微細難知」。而為眾所見的，在淨土中受用法樂的，是受用身；種種變化利益眾生的，是變化身。自性身重於契證清淨法界，而受用身與變化身，約自利與利他說。佛自利的受用身，剎土，眾會，佛號，佛身體等都不同。這可以釋通十方佛土的種種差別，但佛佛平等的、自利的真實身，有這樣的差別嗎？自性身是自性常；受用身是不（間）斷常，變化身是相續常，後二身是無常的，解說經說的常住佛，所以約別義而稱之為常。《論》說四智，圓鏡智「不動」，後三智與三身中的後二身，都依圓鏡智而起；圓鏡智與自性身，有相當的意義，不過自性身約無漏界為所依止說，圓鏡智約與真如無別的一切種智說。

無著的《攝大乘論》，在「彼果智殊勝分」，也立三身。「自性身者，謂諸如來法身，一切法自在轉所依止故」。《攝論》廣說法身，法身有五相：「轉依為相」，「白法所成為相」，「有無無二為相」，「常住為相」，「不思議為相」：而但為成熟菩薩的受用身，多為成熟聲聞的變化身，是無常的。法身轉五蘊而得自在；轉識蘊得四智，那法身是以四智（等）而自在的。《論》中說「念佛法身」；說佛受用的十八圓滿淨土。

《攝論》所說法身，是如智不二的，超越一切而又顯現一切，利濟一切有情。從如智不二的超越性說，法身與自性身相同；法身內證而起不思議用，利濟有情，應該與自性身不同。法身常住，四智是常還是無常呢！又如《莊嚴經論》的受用身，也稱法受用身，是「自利」的，於淨土中自受用法樂；而《攝大乘論》的受用身，卻是「但為成熟諸菩薩」，意義上是不同的。

《莊嚴經論》與《攝論》，都說轉識蘊得四智，而沒有對轉識為智，作詳細的敘述。

漢譯本說到轉第八，七，六，前五識——四類，分別的得四種智，但梵本中缺。這是譯者波羅頗迦羅蜜多羅（Prabhākaramitra），在那爛陀寺，親近戒賢論師，而以當時那爛陀寺的唯識學，補充了《大乘莊嚴經論》。《唯識三十論》，詳於三類轉變識的分別；從唯識現而論到唯識性；在行果的敘述中，泛稱佛果為「法身」，對身、智沒有明確的分別。唯識學在發展中，對佛果完成精密的敘述，那是世親以後，瑜伽唯識論者的重要任務，以適應佛教界（傾向以佛為主的佛法）的要求。

（3）印順導師《攝大乘論講記》第九章，第二節，第二項，pp.492-494：

【附論】

圓鏡智的作用有二：一攝持：鏡智是轉賴耶得的，賴耶是有漏的所依，攝持一切有漏種子，到了無漏位轉智的時候，也就攝持一切無漏聞熏習。二顯現：凡夫位上的賴耶，顯現七轉識（見識）和根塵器界（相識）；佛位上的鏡智，也就現起無漏五根、清淨佛土（相）及其餘的三智（見）。所以《莊嚴論》說圓鏡智為諸智的所依。在緣境上說：是總緣一切相，不作分別緣。

[1]圓鏡智由聞熏力現起一切，任運緣一切法，所以能攝持不忘。這像大圓鏡的明淨鑒徹，影現萬象一樣。[2]平等智，是轉染末那得的。這有一問題：唯識家雖都說有染末那，但轉依成淨，卻有人主張沒有淨末那。沒有淨末那，那平等智建立就成問題。其實，第七識是從本識分出的取性，雖從本識分出，與攝持能生的種識仍不妨並存。取性的染末那，執我我所，到轉依時就自他平等，約這意義建立平等性智。它從「諸智因」的鏡智而起，在初地就轉為「極淨無分別智」，通達一切眾生平等平等。「若修習此智最極清淨，即得無上菩提」。《莊嚴論》說：它與大慈大悲相應，不住涅槃，隨機現身。

[3]妙觀察智轉意識而得，意識的作用在分別，所以轉識成智，也重在分別的後得智。「於所識一切境界恆無障礙」，在大眾中觀察機宜，隨機說法，都是此智的作用。一切三摩地門陀羅尼門，都與觀察智相應。[4]成所作智是轉前五識得，它的作用在作種種變化利益眾生的事業，像在十方世界八相成道等都是。

佛智，無漏聖境，本來融通不思議。這佛果四智，[A]如從它的特殊上說：圓鏡智重在攝持，平等智重在現身，觀察智重在說法，成事智重在起變化三業。[B]如從智上去看，鏡智與平等智重在無分別智，觀察智與成事智重在後得智。[C]如從有漏本識起見（識）相（識）的見地說，轉染成淨，那無漏的圓鏡智為中心為依止，與淨習不二。從這圓鏡智，一方面現清淨佛國土，起遍取互取諸境自在的五根；一方面起平等性智，妙觀察智，成所作智，作種種利生的事業。

四智轉依的時間，平常說：「六七因中轉，五八果上圓」；但約義建立也不一定，如《莊嚴論》說十地中的後三地，七轉識轉，得四自在（無分別、剎土、智、業）。它說：「意、受、分別轉，四種自在得，次第無分別，剎土、智、業故」。意是末那，轉末那識得[1]無分別自在。受是五識，轉五識得[2]剎土自在，這是依五識取五塵說的，所以又說：「如是義（塵）受（五識）轉，變化得增上，淨土如所欲，受

用皆現前」。分別是第六意識，轉意識，得^[3]智自在，所以辯說無礙；得^[4]業自在，通力化業無礙，所以又說：「如是分別轉，變化得增上，諸智、所作業，恆時無礙行」。

依據【附錄二】內容綜合上述所說，歸納整理如下表格所示：⁹⁴

（此表格以《攝大乘論》及《大乘莊嚴經論》為主）

佛果四智	轉識	智 慧	三種佛身	作用
大圓鏡智	第八識	無分別智	自性身； 本體是常住	由聞熏力現起一切，任運緣一切法，所以能「攝持」不忘
平等性智	第七識			取性的染末那，執我我所，到轉依時就自他平等，約這意義建立平等性智。它從「諸智因」的鏡智而起，在初地就轉為「極淨無分別智」，通達一切眾生平等平等。《莊嚴論》說：它與大慈大悲相應，不住涅槃，隨機「現身」。
妙觀察智	第六識	後得智	受用身； 是無常的； 是不（間）斷常	《攝大乘論》的受用身，卻是「但為成熟諸菩薩」；受用一切法樂；在大眾中觀察機宜，隨機「說法」，都是此智的作用。一切三摩地門陀羅尼門，都與觀察智相應。 ※歸納所說，此處的受用身，約利他而言，著重在教授菩薩法。
成所作智	前五識			《大乘莊嚴經論》：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。 ※歸納所說，此處的受用身，約自利而言，著重在果德的呈現上。
			變化身； 是無常的； 是相續常	為聲聞現身說法；作用在作「種種變化」利益眾生的事業，像在十方世界八相成道等都是。

⁹⁴ 出處：「上圓下波老師指導，釋覺天敬編（2016.9.19）」講義。

《攝大乘論講記》

第二章 所知依

第一節 從聖教中安立阿賴耶識

(pp.33-71)

壹、釋名以證本識之有體

(壹) 阿賴耶教

一、引經證

(一) 第一經證——明阿賴耶識之體性⁹⁵

1、正辨論文

(1) 引論文

此中最初且說所知依，即阿賴耶識。

世尊何處說阿賴耶識名阿賴耶識？謂薄伽梵於《阿毘達磨大乘經》伽陀中說：無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。

(2) 釋論義

A、總說

在十處顯示大乘殊勝中，第一是「所知依」。所知，是染淨一切法，這一切法的所依，「即阿賴耶識」。

B、別釋

(A) 導師釋

阿賴耶識，在大小學派中是有諍論的，所以先要引經來證明它的確有其體。

阿賴耶識是佛陀說的嗎？是的！

在什麼地方「說 (p.34) 阿賴耶識」的識體「名」為「阿賴耶識」呢？「薄伽梵於《阿毘達磨大乘經》伽陀中」，曾「說」到阿賴耶識的體性。

「無始時來界」的界字，指所依止的因體，就是種子，這是眾生無始以來熏習所成就的。

「一切法等依」的等字，表示多數，不必作特殊的解說。⁹⁶

⁹⁵ 編按：本講義科判內容等，若非原書所有，皆以「網底」標示。

⁹⁶ (1)〔元魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷1（大正31，97b23-24）：

無始已來性，一切法所依，有彼諸道差，及令得涅槃。

(2)〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷1〈1 依止勝相品〉（大正31，114a1-2）：

此界無始時，一切法依止，若有諸道有，及有得涅槃。

(3)世親釋，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷1（大正31，273b3-4）：

界體無始時，諸法共依止，由此有諸趣，及涅槃勝得。

(4)《究竟一乘寶性論》卷4〈6 無量煩惱所纏品〉（大正31，839a17-19）：

經中偈言：「無始世來性，作諸法依止，依性有諸道，及證涅槃果。」

(5) *Ratnagotravibhāgo Mahāyānottaratantraśāstram*, edition by E.H. Johnston, repr. in: H.S. Prasad. *The Uttaratantra of Maitreya*. Delhi 1991. p.72 :

evaṃ hyāha /

anādikāliko dhātuḥ sarvadharmasamāśrayaḥ /

「由此」界為一切法所依的因體，就「有」了生死流轉的「諸趣」，和清淨還滅「涅槃」的「證得」。

(B) 古德釋

a、世親釋

依世親論師的解釋：界，是一切雜染有漏諸法的種子。因無始時來有這一切雜染的種子，有為有漏的一切法，才依之而生起。生起了有為有漏法，就有五趣的差別。假使除滅了這雜染種子，就可證得清淨的涅槃。涅槃，是捨離了染界而證得，並不是從此無始來的界所生。⁹⁷

b、無性及《成唯識論》釋

無性及《成唯識論》的解釋：把依和界看成兩個東西，說界是種子，依是現識；若說依就是界，認為有犯重言的過失。⁹⁸

c、二釋之差別

世親、無性二家主要的差別點：世親是從種子不離識體這一面談，無性卻把種子與現識分開來說。

2、兼辨餘義：

【附論】

tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo 'pi ca //

今譯：

無始時[就有的] 界 是 一切法的 共同 依處，

因為彼存在，所以 有 一切之趣（生死流轉的眾生） 以及 涅槃的證得。

⁹⁷ 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，324a23-b5）：

「界」者，謂因，是一切法等所依止。現見世間於金礦等說「界」名故。

由此是因，故一切法等所依止。因體即是所依止義。

「由此有」者，由一切法等所依有。

「諸趣」者，於生死中所有諸趣。「趣」者，謂異熟果。由此果故，或是頑愚瘡癰種類；或有勢力能了善說惡說法義；或能證得上勝證得；又為煩惱所依止性，由此故有猛利煩惱、長時煩惱。如是四種異熟差別所依止故，無有堪能。應知翻此名有堪能。

非唯諸趣由此而有，亦由此故證得涅槃，要由有雜染方得涅槃故。

⁹⁸ (1) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，383a6-16）：

「界」者，因也，即種子也。是誰因種？謂一切法。此唯雜染、非是清淨故，後當言。

多聞熏習所依，非阿賴耶識所攝，如阿賴耶識成種子，如理作意所攝，似法似義所起等。彼一切法等所依者，能任持故，非因性故，能任持義是所依義，非因性義，所依、能依性各異故。若不爾者，「界」聲已了，無假「依」言。

「由此有諸趣及涅槃證得」者，如決擇處，當廣分別。謂生雜染等、那落迦等，若離阿賴耶識，皆不得有等、生等。雜染畢竟止息名為「涅槃」；若離阿賴耶識，不應證得。

(2) 護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷3（大正31，14a17-27）：

「界」是因義，即種子識，無始時來展轉相續親生諸法，故名為「因」。「依」是緣義，即執持識，無始時來與一切法等為依止，故名為「緣」。謂能執持諸種子故、與現行法為所依故。即變為彼及為彼依。變為彼者，謂變為器及有根身。為彼依者，謂與轉識作所依止——以能執受五色根故，眼等五識依之而轉。又與末那為依止故，第六意識依之而轉；末那、意識，轉識攝故，如眼等識依俱有根。第八理應是識性故，亦以第七為俱有依。是謂此識為因緣用。

（1）關於陳譯本「界」之釋義

真諦的譯本裡，又把界字解釋作『解性』，說界是如來藏，有這如來藏，才能建立流轉還滅的一切法。⁹⁹

從本論給予阿賴耶的訓釋¹⁰⁰看來，這（p.35）似乎是真諦所加的。但並不能就此說那種解釋是錯誤，因為在《一乘寶性論》釋裡，也引有這一頌，也是把界當作如來藏解釋的。¹⁰¹

（2）導師評析

原來，建立一切法的立足點（所依），是有兩個不同的見解：

- 一、建立在有漏雜染種子隨逐的無常生滅心上，如平常所談的唯學。¹⁰²
- 二、建立在常恆不變的如來藏上，如《勝鬘》¹⁰³、《楞伽經》¹⁰⁴等。把界解作解性，就是根據這種見解。

因著建立流轉還滅的所依不同，唯識學上有著真心、妄心兩大派¹⁰⁵；真諦的唯識

⁹⁹ 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷1〈1釋依止勝相品〉（大正31，156c14-157a15）：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。……

如經言：「世尊！此識界是依是持是處恒相應及不相離不捨智，無為恒伽沙等數諸佛功德。世尊非相應相離捨智。」

有為諸法是依是持是處，故言「一切法依止」。如經言：「世尊！若如來藏有，由不了故，可言生死是有，故言「若有諸道有」。……

復次，「此界無始時」者，即是顯因。若不立因，可言有始。

¹⁰⁰ 訓釋：1.注解；解釋。（《漢語大詞典》（十一），p.47）

¹⁰¹ 《究竟一乘寶性論》卷4〈6無量煩惱所纏品〉（大正31，839a17-25）：

以是義故，經中偈言：「無始世來性，作諸法依止，依性有諸道，及證涅槃果。」

此偈明何義？

「無始世界性」者，如經說言：「諸佛如來依如來藏，說諸眾生無始本際不可得知故。」所言「性」者，如《聖者勝鬘經》言：「世尊！如來說如來藏者，是法界藏、出世間法身藏、出世間上上藏、自性清淨法身藏、自性清淨如來藏故。」

¹⁰² 印順法師著，《大乘起信論講記》，pp.99-100：

如唯識宗，以阿黎耶識為所依止而立一切法。阿黎耶識是有漏虛妄雜染的，以有漏虛妄雜染識為中心，故說眾生從無始以來有有漏雜染種子。此有漏雜染種，與阿黎耶識不一不異，而即阿賴耶自性所攝，故又名為種子識。

¹⁰³ 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》（大正12，222b5-14）：

世尊！生死者依如來藏，以如來藏故，說本際不可知。世尊！有如來藏故說生死，是名善說。……世間言說故，有死有生，死者謂根壞，生者新諸根起，非如來藏有生有死。如來藏者離有為相，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。

¹⁰⁴ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷4〈一切佛語心品〉（大正16，510b4-c11）：

佛告大慧：「如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣生。……若無識藏名如來藏者，則無生滅。大慧！然諸凡聖悉有生滅，修行者自覺聖趣現法樂住，不捨方便。大慧！此如來藏識藏，一切聲聞、緣覺心想所見，雖自性淨，客塵所覆故，猶見不淨，非諸如來。大慧！如來者，現前境界，猶如掌中視阿摩勒果。……如來藏識藏，唯佛及餘利智依義菩薩智慧境界。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。」

¹⁰⁵ 《唯識學探源》pp.a2-a3：

在印度大乘佛教的開展中，唯心論有真心派與妄心派二大流。傳到中國來，即有地論師、攝

學，很有融貫這二大思想的傾向。¹⁰⁶

（二）第二經證——明阿賴耶識的名字及得名因由

1、引論文

即於此中復說頌曰：由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示。¹⁰⁷

2、釋論義

（1）總說

「即於此」《阿毘達磨大乘經》「中」，還有一頌說到阿賴耶識的名字及得名的所以然。

（2）別釋

A、前三句頌

（A）第二句

a、辨「種子識之名義」

這可從第二句的「一切種子識」講起：一切種子識就是阿賴耶識，它在相續的識流中，具有能生的功能，像種子一樣，所以稱為種子識。

b、論「種子與本識的關係」

論師、唯識師三派。此兩大流，真心派從印度東方（南）的大眾分別說系發展而來；妄心派從印度西方（北）的說一切有系中出來。在長期的離合發展中，彼此關涉得很深；然兩大體系的不同，到底存在。大體的說：妄心派重於論典，如無著、世親等的著作：重思辨，重分析，重事相，重認識論；以虛妄心為染淨的所依，清淨法是附屬的。真心派重於經典，都編集為經典的體裁：重直覺，重綜合，重理性，重本體論；以真常心為染淨的所依，雜染是外鑠的。

¹⁰⁶ 《華雨集》（五）〈論三諦三智與賴耶通真妄〉（pp.114-115）：

我的《攝大乘論講記》，提到真諦的思想。真諦的《攝大乘論釋》，比對隋達磨笈多、唐玄奘的譯本，無疑是有所增附的。該書^{*}說：「真諦本人的思想，是嚮往真心派的。……他之解釋攝論，不合攝論原義，乃是事實」（310 頁）。但依我的理解，真諦將如來藏學糅入瑜伽學，如《攝論釋》；將瑜伽學糅入如來藏學，如《佛性論》：真諦存有調和二系的意圖。調和二系的基本原理，是出於《攝大乘論》的，真諦是將《攝大乘論》的微言，引申而充分表顯出來。所以不能說真諦兩派的混擾，應該說是站在瑜伽學的立場，而進行二大系的調和。

※「該書」指牟宗三著的《佛性與般若》。

¹⁰⁷ （1）長尾雅人，《攝大乘論和譯と注解》，I. 2, p.10：

ālīnaṃ sarvadharmaṣu vijñānaṃ sarvabījakam/
tasmād ālayavijñānaṃ sadbhya mayaiva deśitam//

今譯：

具有一些種子的識 是 關於一切法被攝藏的[處所]，

因此 彼[被稱為]是 阿賴耶識；[此教法]被我向諸聖者教導。

以下關於高崎直道與山口益之梵語偈頌擬構，參見：袴谷憲昭，1978，〈Mahāyānasamgrahaにおける心意識説〉，《東洋文化研究所紀要》，76: 22。

（2）高崎直道

ālayaḥ sarvadharmānām vijñānaṃ sarvabījakam/
tasmād ālayavijñānaṃ sadbhya mayaiva deśitam//

（3）山口益

sarvabījaka-vijñānaṃ sarvasya dharmasyālayaḥ/
tata ālaya-vijñānaṃ mayā satam prakāśitam//

講到種子識，得注意種子與本識的關係。

◎依本論說，是『非一非異』。¹⁰⁸

◎但後來無性、護法，側重在種識不一的意義，說種子不是本識，能持這一切種子的才是 (p.36) 本識。¹⁰⁹

※固然，在本論中也曾講到種識的不一，但並不是可以這樣機械的分割說的。不但本論說『阿賴耶識為種子』，¹¹⁰『虛妄分別種子』；¹¹¹本論與《大乘莊嚴經論》，並且常以無始時來的過患熏習，表現阿賴耶的自體。

◎事實上，無著、世親的本義，是側重種即是識的。

這如水中泛起的波浪一樣：水是靜的，一味的，波是動的，差別的，所以不能說它是一；離水就沒有波，波的本質就是水，即水是波，即波是水，故不能說它是異。所以，水與波，是非一非異的。若將波與水嚴格的劃開，說它是不一的，那未免太機械化了。

種子與本識的關係，亦復如是。

¹⁰⁸ (1)〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷1 (大正31, 134c11-14)：

復次，阿賴耶識中諸雜染品法種子，為別異住？為無別異？**非彼種子有別實物於此中住，亦非不異**。然阿賴耶識如是而生，有能生彼功能差別，名一切種子識。

(2)《攝大乘論講記》，pp.78-80。

¹⁰⁹ (1) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2 (大正31, 388a14-16)：

釋曰：**一切法種子是阿賴耶識功能差別**，如法作用與諸法體非一非異，此亦復爾。

(2) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1 (大正31, 383a22-25)：

阿賴耶識攝藏諸法亦復如是。為簡彼義，是故復言：**一切種子識與一切種子俱生俱滅故**，阿賴耶識與諸轉識互為緣故，展轉攝藏，是故說名阿賴耶識。

(3)《成唯識論》卷2 (大正31, 8a5-16)：

一切種相，應更分別：

此中何法名為「種子」？謂**本識中親生自果功能差別**。

此與本識及所生果不一不異，體用因果，理應爾故。雖非一異，而是實有，假法如無，非因緣故。

此與諸法既非一異，應如瓶等，是假非實！

若爾，真如應是假有，許則便無真勝義諦！然諸種子唯依世俗說為實有，不同真如。……

諸有漏種與異熟識體無別故，無記性攝；因果俱有善等性故，亦名善等。

諸無漏種非異熟識性所攝故，因果俱是善性攝故，唯名為善。

(4) 另見《攝大乘論講記》，pp.73-75。

¹¹⁰ 〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷2 (大正31, 137c29-138a1)：

此中何者依他起相？謂**阿賴耶識為種子**，虛妄分別所攝諸識。

¹¹¹ (1)〔元魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷1 (大正31, 100c12-14)：

復喻相：幻、焰、夢、患目等，彼阿梨耶識；彼時無故，**虛妄分別種子故**，相事不成。

〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷1〈依止勝相品〉(大正31, 118a6-9)：

復次，有譬喻相：識如幻事、鹿渴、夢想、翳闇等譬，第一識似如此事；若無此**虛妄分別種子故**，此識不成顛倒因緣。

(2) 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋論》卷3 (大正31, 284b21-26)：

論曰：復有相似相，謂似幻、焰、夢、翳等故；若無此相似相，阿梨耶識由虛妄分別種子故成顛倒相，此義不成。

釋曰：「相似相」者，如幻事為因故，即得妄見象等相；如是如是由阿梨耶識相似相虛妄分別種子故，有顛倒相。若無此，彼顛倒相不成。

（B）第一、三句並結義

◎這種子識，有很大的功用，能夠「攝藏諸法」。

攝藏，異譯作『依住』¹¹²，就是依止與住處。一切法依這藏識生起，依這藏識存在，所以名為攝藏。

◎一切種子識，能作諸法的攝藏，給一切法作所依處，所以叫它為「阿賴耶(藏)」。

B、最末句頌

◎「勝者我開示」的勝者，是一切菩薩，不一定是大菩薩。¹¹³菩薩最初發心，就超勝於凡夫和小乘，可以稱為勝者。

◎佛陀對利根的勝者（菩薩），才開示阿賴耶識。對劣者的小乘凡夫是不開示的，因為他們的程度還不夠，也無須（p.37）領受這賴耶的妙法。¹¹⁴

二、釋名義

（一）引經證

如是且引阿笈摩證。

復何緣故此識說名阿賴耶識？

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。

（二）釋論義

1、總說

上面已「引阿笈摩證」明阿賴耶識的體性與名字，是佛所說的。

現在就將這阿賴耶「識」的所以「名」為「阿賴耶識」，略加詮釋。

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

阿毘達磨中，復說偈云：諸法依藏住，一切種子識，故名阿黎耶，我為勝人說。

（2）世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷1（大正31，273b17-21）：

論曰：即彼經復說偈：諸法所依住，一切種子識，故名梨耶識。我為勝人說。

釋曰：此偈第二句釋第一句。「勝人」者，謂諸菩薩故。

¹¹³（1）世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，324b11-12）：

「勝者」即是諸菩薩眾。

（2）無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，383a26-28）：

復說言：「勝者我開示」，即大菩薩，有堪能故，名為「勝者」，為彼開示，非餘劣者。

（3）《成唯識論》卷3（大正31，14b20-c3）：

即彼經中復作是說：由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示。由此本識具諸種子故能攝藏諸雜染法，依斯建立「阿賴耶」名。……已入見道諸菩薩眾得真現觀名為「勝者」。彼能證解阿賴耶識，故我世尊正為開示。或諸菩薩皆名「勝者」，雖見道前未能證解阿賴耶識，而能信解，求彼轉依，故亦為說。非諸轉識有如是義。

¹¹⁴《瑜伽師地論》卷51（大正30，581b22-c2）：

復次，此雜染根本阿賴耶識，修善法故，方得轉滅。此修善法，若諸異生，以緣轉識為境作意方便住心，能入最初聖諦現觀，非未見諦者於諸諦中未得法眼便能通達一切種子阿賴耶識。此未見諦者修如是行已，或入聲聞正性離生、或入菩薩正性離生，達一切法真法界已，亦能通達阿賴耶識，當於爾時，能總觀察自內所有一切雜染，亦能了知自身外為相縛所縛、內為麤重縛所縛。

2、別釋

(1) 提要

阿賴耶是印度話，玄奘法師義譯作藏；¹¹⁵本論從**攝藏**、**執藏**二義來解釋：

(2) 詳論

A、攝藏義

(A) 釋文

一、攝藏義：

◎「一切有生」，就是一切有為諸法；這是惑業所生的雜染法，所以又說「雜染品法」。

這一切有為的雜染品法，在這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」。

具有這攝藏的功能，所以就「名阿賴耶識」了。¹¹⁶

(B) 辨義

a、明「攝藏」義

◎攝藏是『共轉』¹¹⁷的意義，即是說，本識與雜染（p.38）諸法是共生共滅的；

¹¹⁵ 印順法師著，《唯識學探源》，pp.142-144：

唯識學裡，阿賴耶有多樣的解釋，比較共同而更適當的，是「家」、「宅」（窟宅）、「依」、「處」，唐玄奘旁翻做「藏」，也還相當的親切。根據各種譯典去領會阿賴耶的含義，可以分為「攝藏」、「隱藏」、「執藏」，但這是同一意義多方面的看法。

這可以舉一個比喻：一張吸水紙，吸飽了墨汁，紙也變成了黑紙。在這紙墨的結合上，可以充分表顯賴耶的含義。

像紙能攝取墨汁，紙是能攝藏，也就是墨汁所攝藏的地方。無著論師的賴耶，有能藏、所藏義，就是這攝藏的能（主動）所（被動）兩面的解釋。這**攝藏的要義是「依」**。

又像紙吸了墨汁，墨色就隱覆了紙的本相，紙的本相也就潛藏在一片黑色的底裡；這就是隱藏的能所兩面觀了。一分唯識學者，忽略了這一點，結果不要說《楞伽》，就是看為最重要依據的《解深密經》裡的阿賴耶的定義，也被遺棄。這**隱藏的要點是潛**。

又像墨汁固然滲透到紙的全身，紙也有它的吸引力，這就是執藏的能所兩面觀；它的**要義是係著**。一分唯識學者，但取了賴耶的被執著，忽略它本身的執取力，……。阿賴耶的本義是「著」，但一經引申，就具有廣泛的含義。它比阿陀那、毗播迦、心、意、識，更能適應細心多種多樣的性質，它也就自然被人採用作細心最正規的名字。

¹¹⁶ (1) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，324b18-20）：

今訓此識阿賴耶名。

「一切有」者，諸有生類皆名「有生」。

「雜染品法」者，是遮清淨義。於中轉故，名為「攝藏」。

(2) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，383b4-10）：

「一切有生」者，謂諸有為。

「雜染品法」者，簡清淨法。非清淨法是雜染性。一切雜染庫藏所治種子體性之所攝藏，能治彼故，非互相違為因果性，是正道理。然得為所依，若處有所治亦有能治故。

「於此攝藏」者，顯能持習氣。由非唯習氣名阿賴耶識，要能持習氣，如彼說意識。

¹¹⁷ 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷1（大正31，273b22-28）：

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。從這種一體的能攝藏的『一切種子識』和一切所攝藏的雜染法，對談能所攝藏的關係。

b、抉擇諸說

◎無性論師根據《阿毘達磨經》的『諸法於識藏，識於法亦爾，更互為果性，亦常為因性』，解釋本論的第二頌，所以就建立了『展轉攝藏』的道理。¹¹⁸

◎護法承襲他的思想，就有兩重因果的解釋了。¹¹⁹

◎傳承護法學的玄奘門下的基、測二師，對能所藏的說法，也有不同。

○基師約現行賴耶說：現行能執持種子，賴耶是能藏，種子是所藏。現行賴耶又受諸法的熏習，能熏的諸法是能藏，所熏的賴耶是所藏。¹²⁰

○測師約種子說：種子能生現行，種子是能藏，諸法是所藏。現行熏習種子，諸法是能藏，種子是所藏。¹²¹

※他們從種識差別的見地，所以各取一邊，固執不通。

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。

¹¹⁸ 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，383a24-25）：

阿賴耶識與諸轉識互為緣故，展轉攝藏，是故說名阿賴耶識。

¹¹⁹ 《成唯識論》卷2（大正31，8c4-11）：

如契經說：「諸法於識藏，識於法亦爾，更互為果性，亦常為因性。」此頌意言：阿賴耶識與諸轉識於一切時展轉相生互為因果。

《攝大乘》說：「阿賴耶識與雜染法互為因緣，如炷與焰展轉生燒，又如束蘆互相依住。唯依此二建立因緣，所餘因緣不可得故。」

¹²⁰ （1）〔唐〕窺基撰，《成唯識論述記》卷2（大正43，300c29-301a2）：

述曰：能持染種，種名所藏，此識是能藏；是雜染法所熏，所依染法名能藏，此識為所藏。

（2）〔唐〕窺基撰，《成唯識論述記》卷2（大正43，306a16-26）：

論：「如契經說」至「亦常為因性」。

述曰：第二、引教成前理。此引阿毘達磨經也。

「諸法於識藏」，能攝藏也，謂與諸識作二緣性：一、為彼種子，二、為彼所依。

「識於法亦爾」，所攝藏也，謂諸轉識與阿賴耶亦為二緣：一、於現法長養彼種，二、於後法攝植彼種。互相生故，所生為果，即顯互亦能為因也。

「常為因性」者，顯此二法更互亦常為因，顯非異此而有因也。故「常」言亦通果，常為果故。

於果說「互」，於因說「常」。影略故也。如《攝大乘》第二卷說；《瑜伽師論》五十一中廣說其相。

¹²¹ 太賢集，《成唯識論學記》卷1（己新續藏50，51b16-18）：

測云：識中種子能生轉識，種名能藏，果名所藏；雜染轉識熏成種子，能熏名能藏，所熏種所藏（此師釋意唯種識上說能所藏）。

※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。

c、導師對「攝藏」與「阿賴耶」關聯之評論

(a) 標義

◎(p.39) 論到互為因果，這是不錯，但並不互為攝藏，攝藏是專屬於阿賴耶而不能說相互的。

◎他們雖說本識具能所藏，故名藏識，¹²²但諸法也並不因為具能所藏而稱為阿賴耶。

◎要知道：阿賴耶之所以稱為阿賴耶，不在相互的，而是特殊的。建立阿賴耶的目的，在替流轉還滅的一切法找出立足點來。因為有了賴耶，就可說明萬有的生起及滅後功能的存在。一切種子識，是一切法的根本，一切法的所依。

(b) 舉喻

如中央政府，是國家的最高機關，它雖是反應下面的民意才決定它的行政方針，但一個國家總是以它為中心，它才是統攝的機構。

(c) 合法

◎賴耶與諸法，也是這樣，賴耶是一切法所依的中樞，諸法從之而生起，諸法的功能因之而保存，它有攝藏的性能，所以稱為阿賴耶。

◎若說它與諸法有展轉攝藏的意義，本識的特色，一掃而空，和建立賴耶的本旨，距離很遠了。

◎諸法如有攝藏的性能，為什麼不也稱為阿賴耶呢？

B、執藏義

(A) 釋文

二、執藏義：

在所引的《阿毘達磨經》中，本沒有這個定義。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(p.40)第七染污意「攝藏（就是執著）此識為自我」，所以「名」為阿賴耶識。¹²³

(B) 辨義

◎我，有整個的、一味不變的意義。

¹²² 《成唯識論》卷2（大正31，7c20-24）：

論曰：初能變識，大小乘教名「阿賴耶」，此識具有能藏、所藏、執藏義故。謂與雜染互為緣故、有情執為自內我故。此即顯示初能變識所有自相，攝持因果為自相故。此識自相分位雖多，藏識過重，是故偏說。

¹²³ 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，324b20-21）：

「或諸有情攝藏此識為自我」者，是執取義。

◎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』¹²⁴，並不是破除外道的我見就算完事。這還是不能解脫的；不使第七識執著第八種識為自內我，這才是破人我見最重要的地方了。

（貳）阿陀那教

一、引經證

（一）引論文

復次，此識亦名阿陀那識。此中阿笈摩者，如《解深密經》說：

阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。¹²⁵

（二）釋論義

1、概說

阿賴耶識還有別的名字，這裡先引《解深密經》，證明「此識亦名阿陀那識」。

2、解義

（1）釋「阿陀那識甚深細」

「阿陀那識甚深細」的甚深細，可從第三句的「凡愚」來說明：

◎因為執我的凡夫對阿陀那的境界，不能窮其底蘊，所以說名甚深；

◎愚法的聲聞對阿陀那（p.41）的境界，不能通達，所以說名甚細。¹²⁶

（2）釋「一切種子如瀑流」

阿陀那所攝取的「一切種子」，猶「如瀑流」。

◎《成唯識論》說阿賴耶識如瀑流，水中的魚譬如種子（種與識隔別）；¹²⁷

◎但《楞伽經》等，說本識猶如瀑流，它之所以像瀑流，因有種子起伏的關係，¹²⁸
《深密經》也是這樣，因為無始過患所熏習的關係，在阿陀那識的大海裡，以

¹²⁴ 《雜阿含經》卷 10（270 經）（大正 2，71a1-2）：

無常想者，能建立無我想，聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。

¹²⁵ 《解深密經》卷 1〈3 心意識相品〉（大正 16，692c22-23）。

¹²⁶ 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 1（大正 31，383b17-20）：

言「甚深」者，世聰叡者所有覺慧難窮底故；言「甚細」者，諸聲聞等難了知故。是故不為諸聲聞等開示此識，彼不求微細一切智智故。

¹²⁷ 《成唯識論》卷 3（大正 31，12c9-15）：

又如瀑流，漂水下上，魚草等物，隨流不捨；此識亦爾，與內習氣、外觸等法恒相隨轉。如是法喻，意顯此識無始因果非斷常義，謂此識性無始時來剎那剎那果生因滅——果生故非斷，因滅故非常；非斷非常，是緣起理，故說此識恒轉如流。

¹²⁸ 《大乘入楞伽經》卷 2〈2 集一切法品〉（大正 16，594b12-20）：

爾時，世尊告大慧菩薩摩訶薩言：「有四種因緣眼識轉。何等為四？所謂不覺自心現而執取故，無始時來取著於色虛妄習氣故，識本性如是故，樂見種種諸色相故。大慧！以此四緣，阿賴耶識如瀑流水生轉識浪。如眼識，餘亦如是。於一切諸根微塵毛孔眼等，轉識或頓生，譬如明鏡現眾色像；或漸生，猶如猛風吹大海水。心海亦爾，境界風吹起諸識浪，相續不絕。」

識為自性的種子，就高高低低的動盪起來，形成洶湧澎湃的大瀑流（種與識合一）。

（3）釋「我於凡愚不開演，恐彼分別執為我」

◎佛說：「我於」凡夫二乘，「不開」示「演」說這一切種識。為什麼不說？「恐彼分別執為我」呀！他們程度不夠，聽了不但不能得益，反要增加我執。

◎上文的『攝藏此識為自內我』，是佛陀未說阿陀那識教，而眾生自動執我的，是染污意的俱生我執。

此中說的『分別執為我』，是因佛陀說了阿陀那識，眾生誤解而起執的，是第六識所起的分別我執。

3、兼辨餘義

【附論】

《解深密經》對於本識攝持諸法的思想，特加詳細發揮。它以一切種子識為中心，從它的作用上，給予種種的異名；那能攝持諸法種子的，名阿陀那。

在初期唯識學上，阿陀那識有著特別重要的地位，因為它以（p.42）攝取為義，能攝取自體，攝取諸法的種子。

後期的唯識學，以攝藏的賴耶為中心，所以阿陀那識，反退居次要的地位了。

本論與《解深密經》的旨趣，多少不同，以《解深密經》說阿陀那識能攝持種子，阿賴耶識與根身同安危；¹²⁹而本論卻以阿陀那識與有色諸根同安危，攝持種子的責任反屬於阿賴耶識。

二、釋名義

（一）正明「阿陀那」

1、引論文

何緣此識亦復說名阿陀那識？執受一切有色根故，一切自體取所依故。所以者何？有色諸根，由此執受，無有失壞，盡壽隨轉。又於相續正結生時，取彼生故，執受自體。是故此識亦復說名阿陀那識。

2、釋論義

（1）總說

引了《解深密經》來建立本識的異名阿陀那識，阿陀那的意義，也得解釋一下，所以論中復問：「何緣此識亦復說名阿陀那識」？「執受一切有色根故，一切自體取所依故」：¹³⁰阿陀那在本論的解釋上，有此執受色根和執取自體的兩個意義。

（2）別釋

A、「執受色根」義

¹²⁹ 《解深密經》卷1〈3 心意識相品〉（大正16，692b14-18）：

廣慧！此識亦名阿陀那識。何以故？由此識於身隨逐執持故。亦名阿賴耶識。何以故？由此識於身攝受、藏隱、同安危義故。亦名為心。何以故？由此識色聲香味觸等積集滋長故。

¹³⁰ 按：新版紙本講記改為「。」。

（p.43）一、執受色根義：

◎「有色諸根」，就是眼耳鼻舌身的五色根。色根就是色根，為什麼叫有色根呢？因為根有二類：一有色的五根，二無色的意根；為了簡別無色的意根，所以說有色。

◎欲、色界有情的生命活動，是由過去的業力所招感，特別在這五根上表現出來（但生命的存在，不單是色根）。這生理機構的五根，所以能活潑潑地生存著，在一期生命中繼續存在著，並且能引起覺受，都是「由此」阿陀那識在「執受」（執持）它，使之「無有失壞」；它才能「盡壽隨」本識的存在而「轉」起。如阿陀那不執受有色諸根，有情的生命立刻就要崩壞，成為無生機的死屍。

◎怎知道有它在執持呢？平常有知覺的活人，它的認識作用就是前六識，在悶絕、熟睡等時候，這前六識要暫時宣告停頓，不起作用。但生命還是存在，身體是好好的，還有微細的精神覺受，與死人不同。這維持生存的微細精神作用，就是阿陀那識。

※所以說：阿陀那識和執受有著特深的關係。

B、「執持自體」義

二、執持自體義：

◎相續，是前一生命與後一生命的連接，這生命相續的主（p.44）體，是阿陀那識；因此，它又名相續識。

◎父精母血會合的時候，這相續的阿陀那識托之而起，所謂『三事和合』，這就是一期生命的開始，所以叫做結生。¹³¹在這「相續正結生時」，前一生命結束，後一生命繼續結生的當兒，在母胎中有『羯邏藍』就是父母精血的和合體；阿陀那攝「取彼生」命體，與彼和合，這就有情一期生命的開始了。

◎不但結生相續時如此，在一期生命中，也沒有一剎那不「執受」這名色「自體」的。因為阿陀那中攝受一期自體的熏習，直到命終；所以也就攝受這一期的名色自體。

（二）兼辨餘義

【附論】

◎阿陀那，真諦譯為『無解』，玄奘譯為『執持』。《成唯識論》以執持、執受、執取三義解釋它，¹³²《唯識述記》更嚴密的分析三義的界線。

¹³¹ 《大毘婆沙論》卷 48（大正 27，248c23-27）：

「結生義是身繫義」者，如契經說：「三事合故得入母胎：一者、父母俱有染心，二者、其母無病值時，三者、健達縛正現在前。爾時，健達縛愛恚二心展轉現在前，方得結生。」故結生義是身繫義。

¹³² （1）《成唯識論》卷 3（大正 31，13c9-10）：

或名阿陀那，執持種子及諸色根令不壞故。

（2）《成唯識論》卷 3（大正 31，14a22-27）：

為彼依者，謂與轉識作所依止——以能執受五色根故，眼等五識依之而轉；又與末那為

其實未必盡然，如《唯識述記》說結生相續是執取義，但在本論則說結生相續是執受義。¹³³

◎阿陀那，應簡單的譯作「取」，像十二緣起中的取，五取蘊的取，煩惱通名為取的取，梵語都是阿波陀那（近取，即極取義）。取是攝取其它屬於自己，所以有攝它為自體，與執取不失（持）的意思。因作（p.45）用的不同，後人建立起執持、執取、執受等不同的名字。

◎這阿陀那，在經論裡看起來，它與執受有特別的關係。它在攝取未來與攝持現在的生命，使有情成為靈活的有機體中，表現了阿陀那特殊的功能，它與生命論有關。

（參）心教

一、引教

（一）引文

此亦名心，如世尊說：心、意、識三。¹³⁴

（二）解義

◎阿賴耶不但名為阿陀那，也可以叫做心，所以這裡特舉佛說為證。

※這裡，雖引有「心、意、識」的「三」法，主要的在證明心是阿賴耶識。

二、釋意

（一）釋二種意

1、引論文

此中意有二種：

第一、與作等無間緣所依止性，無間滅識能與意識作生依止。

依止故，第六意識依之而轉；末那、意識，轉識攝故，如眼等識依俱有根。第八理應是識性故，亦以第七為俱有依。是謂此識為因緣用。

（3）《成唯識論》卷3（大正31，14c7-8）：

以能執持諸法種子，及能執受色根依處，亦能執取結生相續，故說此識名阿陀那。

¹³³〔唐〕窺基撰，《成唯識論述記》卷4（大正43，350c9-19）：

述曰：此三義釋，《攝論》有二，無初種子。若望種子，即名執持，令種子不失，無覺受故；色根依處名為「執受」，令根不壞，生覺受故；若初結生，後生相續，名為「執取」，取諸有故。或為種依持，領以為境，名曰「執持」；執色根等，令生覺受，名為「執受」；攝初結生，名為「執取」。若望外依處，不名「阿陀那」，無執持等義。此解「執持」義。「識」義如常，故前中後頌俱不解「識」。具此三義，此識名「阿陀那」，結第一句上四字也，却取第四「識」字，而結上三字故也。

¹³⁴（1）詳如：《雜阿含經》卷12（289經）（大正2，81c4-29），《雜阿含經》卷12（290經）（大正2，82a1-27），《雜阿含經》卷13（322經）（大正2，91c1-22），《雜阿含經》卷33（930經）（大正2，237b21-c8），《雜阿含經》卷39（1086經）（大正2，284c28-285a15）；《中阿含經》卷3《伽彌尼經》（大正1，439c23-440c13）。

（2）《俱舍論》卷4〈2分別根品〉（大正29，21c20-24）：

集起故名「心」，思量故名「意」，了別故名「識」。

復有釋言：淨不淨界種種差別，故名為「心」；即此為他作所依止，故名為「意」；作能依止，故名為「識」。故心、意、識三名所詮，義雖有異，而體是一。

（3）關於「心、意、識」之名義，另見《大毘婆沙論》卷72（大正27，371a19-b29）。

第二、染污意與四煩惱恆共相應：一者、薩迦耶見，二者、我慢，三者、我愛，四者、無明：此即是識雜染所依。

識復由彼第一依生、第二雜染，了別境義故。

等（p.46）無間義故，思量義故，意成二種。

2、釋論義

（1）闡明

證明心是阿賴耶，原應把心是阿賴耶的道理說明了就可以。但證實了意與識的各別有體，也可以間接的證知心與識不同，而這心就是阿賴耶識；所以現在先釋意。

（2）正釋

A、總說

「意有二種」：一、無間滅意，二、染污意。如次解釋於下：

B、別述

（A）無間滅意

a、正明文要

一、無間滅意：

◎無間滅意，與《俱舍》等所說的沒有多大差別。¹³⁵

「等」是前後齊等¹³⁶；「無間」是說前滅後生的過程中，沒有第三者的間隔；「緣」是生起的條件和原因。

◎據經上說：每一個心識的生起，都必定有它「所依止」的意根，在小乘薩婆多部等，就把它解作「無間滅識」。這無間滅去的前念意根，讓出個位子來，成為後念生起之助緣，中間沒有任何一法間隔，這就叫等無間緣。

◎等無間緣所生起的，本通於前六識，本論唯就意識說，但說「能與意識作生依止」。不但這裡，下文很多應該統指六識的地方，都但說意識。

原來心、意、識三法，在古代的譯本上，常是譯作『心、意、意識』的。意識和識，似乎不同。識，通指前六識；若說意識，這就單指第六意識了。

其實不然，古（p.47）譯所以譯作意識，意思說：眼等諸識，是意識的差別，都是從意根所生的識，其體是一，所以沒有列舉前五識的必要，並非單說六識中的第六識。

※本論說意識，是含有分別說者一意識的思想。

b、兼辨餘義

【附論】

◎真諦把這段文，釋成兩個意：一無間滅意，二現在意。¹³⁷這解釋，在本論的

¹³⁵ 如見《俱舍論》卷1（大正29，4a28-b6）。

¹³⁶ 齊等：平等；同等。（《漢語大詞典》（十二），p.1433）

¹³⁷ 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷1〈1釋依止勝相品〉（大正31，158a18-26）：

體系上是不相符的，本論沒有發生這種見解的可能。

◎但在另一方面說，現在意是有的。如說細心，就建立在這一點上。又如十八界，於六識外說有同時意界，這意界就是真諦說的現在意。但這又與染意混雜了。¹³⁸

(B) 染污意

a、與四煩惱恆共相應

二、染污意：

◎這「染污意」，從無始時來一直沒有轉依，它「與四煩惱恆共相應」。因為恆時被這煩惱所染污，所以就叫做染污意。

※染污與雜染不同：雜染通有漏三性，染污唯通三性中的惡與有覆無記性。

◎四煩惱就是：「一者薩迦耶見，二者我慢，三者我愛，四者無明」。

我見 薩迦耶見，就是我見或身見，即對於五蘊和合的所依，本不是我的東西，由於錯誤的認識，妄執為我。

我慢 慢是恃己輕他的作用，因自己妄執有我，覺得自己比任何人都來得高超，因此目空一切（p.48），這叫**我慢**。然第六識相應的慢，對外凌他，比較容易明白；七識相應的慢，對內恃己，理解上要困難一點，它是因執持自我而自高舉的微細心理。

我愛 愛是貪著，於自己所計著的我，深生耽著，把它當作可愛的東西，叫我愛。

無明 無明，《成唯識論》稱為**我癡**，這不過是名字上的差別。無明就是不明，沒有認識正確，迷於無我真理。

◎在這四種煩惱的作用中，以無明為根本。因為染污意與無明相應，使我們的認識作用蒙昧不清。在內緣藏識的時候，現起一相、常相，把它誤認為真我，這就是我見；由我見而生起自我的倨慢；又深深的愛著這我相。在未得無我

論曰：或說名心，如佛世尊言：心、意、識。

釋曰：阿梨耶識及意，見此二義不同心義，亦應有異。此三異相云何？

論曰：意有二種：一、能與彼生次第緣依故，先滅識為意；又以識生依止為意。

釋曰：若心前滅後生，無間能生後心，說此名意。復有意能作正生識依止，與現識不相妨。此二為識生緣，故名為意。正生者名識。此即意與識異。

¹³⁸ (1) 印順法師著，《佛法概論》pp.108-109：

意為認識作用的根源，研究此發識的根源，佛教有二派解說不同——也有綜合的：一、主張「過去意」，即無間滅意。以為前念（六）識滅，引生後念的識，前滅識為後起識的所依，前滅識即稱為意。一、主張「現在意」，六識生起的同時，即有意根存在，為六識所依。如波浪洶湧時，即依於同時的海水一樣。此同時現在意，即意根。所以意的另一特徵，即認識活動的泉源。依根本教義而論，意根應該是與六識同時存在的，如十八界中有六識界，同時還有意界。

(2) 印順法師著，《以佛法研究佛法》p.366：

一切有系之婆沙師、譬喻師等，不知有細意，乃立識無間滅為意。上座分別說系，則於六識外別立同時意界。龍樹立『現在意』（真諦有此義）。

智以前，這內我的染著，是無法解脫的。

b、為前六識雜染所依

(a) 正釋

這與四煩惱相應的染污意，執本識為自我，因此，前六識所起的善心，受染污意勢力的影響，也不得成為清淨的無漏，所以它「即是」前六「識」的「雜染所依」。

(b) 別顯

◎有的說：第七識是染淨依，在未轉依時，有染污末那為六識的雜染所依；轉依以後，轉為出世清淨的末那，為六識的清淨所依。

※這是主張有出世清淨末那的。¹³⁹

◎本論但說它為雜染所依，是否認出世清淨末那的。¹⁴⁰

安慧論師說三位無末那，¹⁴¹就在末那唯（p.49）為雜染所依這一方面立說。

c、與六識的關係及識之名義

¹³⁹ (1)《成唯識論》卷 5（大正 31，24a9-10）：

有義：彼說，教理相違，出世末那經說有故。

(2)〔唐〕窺基撰，《成唯識論述記》卷 5（大正 43，405b3-10）：

論：「有義彼說」至「經說有故」。

述曰：護法等釋。三位無染義，非體亦無。六十三云：「問：若彼末那於一切時思量而轉，如世尊說：『出世末那』，云何建立？」准此大論及此處文稱經說有，准下證有此識，即是《解脫經》。六十三中有二解：一名假不如義，即出世末那實不思量故；二、遠離顛倒思量能正思量，故通於淨。

¹⁴⁰ 《瑜伽師地論》卷 63（大正 30，651b29-c3）：

問：若彼末那於一切時思量為性相續而轉，如世尊說：「出世末那」，云何建立？

答：名假施設，不必如義。又對治彼遠離顛倒正思量故。

¹⁴¹ (1)〔唐〕窺基撰，《成唯識論述記》卷 5（大正 43，405a20-24）：

述曰：下更爭也。安惠等云：「三位體無。」此識俱時，唯有人執，無有法執。《對法》等說：「三位無故。」若此俱有法執，應言三位有。准此師計，即成佛時無第七識，餘七識成佛。

(2) 霍韜晦，《安慧「三十唯識釋」原典譯註》，p.74：

羅漢中、（第七頌 B 下）

滅定、出世道，三者均無有。（第七頌 C、D）

（到成阿羅漢的時候，它就沒有了。其次，在滅盡定和出世間道中，〔它〕亦不存在。）首先，由於阿羅漢中的煩惱已斷滅餘，所以染污意根本不存在。為甚麼呢？因為這正如有頂〔天〕中修所斷的煩惱一樣，在得阿羅漢的時候，由無間道〔的作用〕而全部斷除。所以，此〔染污意〕亦與其餘的煩惱一樣，在阿羅漢位中決定非有。

〔其次，〕諸離無所有處而得滅盡定的不還者，由道力而得滅盡定故，亦如道一樣，〔染污意唯〕於滅盡定的分位中消失。然而，〔修行者〕若從滅盡〔定〕起，則〔染污意〕亦再從阿賴耶識生。

至於「出世道無有」，〔此中〕「出世」一語，為簡別世間。為甚麼呢？因為染污意僅在世間道中起現；而無我見者，以對治我見為自性，所以在出世道中〔染污意〕不得生。能對治與所對治二者不相並，所以在出世道中彼〔染污意〕消失。但是，〔修行者〕從彼〔出世道〕起時，〔染污意〕亦再從阿賴耶識生。

這二種意，都是與前六識有關，所以又論到六識。

◎雜染的六識，必「由彼第一」等無間意為所「依」止而「生」；由「第二」染污意而成為「雜染」。

◎「了別境義」，這是解釋識的名義，以了別境界為其自體，所以叫識。

d、結成

意，一方面有「等無間義」，為後識生起所依止的無間滅意；

一方面有「思量義」，就是與四煩惱相應而思量內我的染污意。

這樣，「意」就「成」為「二種」了。

(二) 染意存在之理證

1、以六因證

(1) 引論文

復次，云何得知有染污意？

謂此若無，

(1) 不共無明則不得有，成過失故。

(2) 又五同法亦不得有，成過失故。所以者何？以五識身必有眼等俱有依故。

(3) 又訓釋詞亦不得有，成過失故。

(4) 又無想定與滅盡定差別無有，成過失故。謂無想定染意所顯，非滅盡定；若不爾者，此二種定應無差別。

(5) 又無想天一期生中應無染污，成過失故，於中若無我執、我慢。

(6) 又一切時我執現行現可得故，謂善、不善、無記心中；若不爾者，唯不善心彼相應故，有我我所煩惱現行，非善、無記。是故若立，俱 (p.50) 有現行，非相應現行，無此過失。

(2) 釋論義

A、校量譯本

這科文，唐譯本有長行和偈頌兩段，¹⁴²

魏譯只有偈頌沒有長行，¹⁴³

陳譯和隋譯雖也有長行，但在世親釋論，只解釋頌文。¹⁴⁴

所以，這長行怕本來是頌的註腳，而後人會入本論的。

¹⁴² 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷上（大正 31，133c12-134a2）。

¹⁴³ 無著造，〔後魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，97c14-23）：

是中有偈：雜染障無明，同法及諸五，三昧或勝事，說中應誠患；

無想而起我生順行無窮；近順起我相，一切是不成。

離染，無心事二，三是相違；彼無一切處執成我等義。

心順正義故，常順不相違，一切是同行，說無明不離。

¹⁴⁴ (1) 無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷上〈1 依止勝相品〉（大正 31，114a23-b14）；世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 1〈1 釋依止勝相品〉（大正 31，158b14-159a8）。

(2) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷 1（大正 31，274b19-275a4）。

B、正釋

（A）總說

兩種意中的無間滅意，是大小乘共認的，所以不成問題。

第二染污意，小乘中有根本否認的，所以論中提出「云何得知有染污意」的問題，特別拈出六種理由來證成。假使一定要否認它，便有六種過失。

（B）別明

一、無不共無明的過失：

不共無明是小乘所共許的，而這不共無明只能說是與染污末那恆行相應。

「若無」染污意，「不共無明則不得有」。

◎因為五識是間斷的，不共無明是恆行的，不能相應。

六識相應中有善心所，若不共無明恆與它相應，善心所就不能生起；在意識中，也不容許善惡二性同時存在。

不共無明既不與前六識相應，那麼，當然要有第七染污意，為恆行不共無明的所依。

◎不共，是說它有一種特殊的功用，因為它是流轉生死的根本，是使諸法真理（p.51）不能顯現的最大障礙。

世親說不共其餘的煩惱叫不共；¹⁴⁵無性說不共其餘諸識，唯在染污意中，所以叫不共。¹⁴⁶這在理論上都有些困難，還是說它有一種特殊的作用，比較要圓滿些。

二、無五同法喻的過失：

◎經上說意識依意根，是用五識作同法喻的。¹⁴⁷

前五識生起認識作用的時候，各有它的所依——五色根，那麼，第六意識當然也同樣的要有它的所依，這就是染污末那。

◎假使沒有染污意，第六意識的不共所依是什麼呢？以五識為「同法」喻不是也「不得有」嗎？

「五識身，必有眼等」五色根為「俱有依」，並且還是不共所依；所以第

¹⁴⁵（1）世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，158b21-22）：

與餘惑相應共行，獨行名則不成。

（2）世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷1（大正31，274c14-15）：

以與餘煩惱共行，獨行名則不成。

（3）世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，325c29-326a1）：

餘惑現行，名不成故。

¹⁴⁶ 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，384b10-15）：

若爾，所立不共無明亦不成就，與身見等所餘煩惱恒相應故。汝難不平，非我說「彼與餘煩惱不相應故名不共」，然說「彼惑，餘處所無，故名不共；譬如十八不共佛法。」前說「與餘煩惱相應，名不成」者，觀他所立顯彼過故。

¹⁴⁷ 《雜阿含經》卷8（大正2，54a23-25）：

爾時，世尊告諸比丘：「有二因緣生識。何等為二？謂眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法……」如是廣說。

六識，也非有俱有依，並且非不共的依根不可。無間滅意，不但是共的，也不俱有——根識同時，所以無間滅意不能為後念意識的不共意根。因此，一定要有第七末那為第六識的所依。

三、無訓釋詞的過失：

◎經說：『心、意、識三』，唯識學者是指第八賴耶，第七末那，和前六識說的。

◎假使沒有第七末那，在「訓釋」名「詞」時，意就沒(p.52)有內容，「不得有」三者不同的定義。

若說這意是無間滅意，也不能成立；因為意的訓釋是思量，無間滅意是已滅的非有法，沒有思量的功用；在它未滅以前，又是識的作用。

◎所以必須有個能思量的末那，才能說明這意的含義。

四、無二定差別的過失：

◎外道修的「無想定與」聖人修的「滅盡定」之「差別」，就在於前者只滅前六識的心心所，還有染意；後者更進一步的克服了第七染末那的活動。所以說：「無想定染意所顯，非滅盡定」。

◎如沒有第七末那，「此二種定」就「應無差別」了。

無想定中還有染末那的活動，經上才判它叫外道定。

滅盡定不但停止了六轉識，就是第七染污意也使它不起，所以叫聖人定。假使沒有第七染末那，便有聖定凡定混雜的過失了。

◎有部說二定的加行等不同，二者都是不相應行，各有實體，在這實體上，可以說明二定的差別，並不在末那的有無。¹⁴⁸

但在唯識家的見地，不相應行的二定，是在厭心種子上假立的，沒有各別的自體；¹⁴⁹所以必須從末那的有無，才能說明二定的差別。

五、無想天中無染污的過失：

◎由修無想定的因，而感得無想天的果。在他(p.53)一期的生命流中，雖長時間沒有六識王所現行，但他還有染污末那存在，仍然有染污現行，不能說他是無漏。

◎假使不許無想天中的有情還有染污末那，那麼，「若無我執、我慢」，「無想天」的「一期生中，應無染污」，應該說他是無漏了。

事實上無想天的有情確是有漏的凡夫，所以不能不建立染污意。

六、無我執恆行的過失：

◎有漏位的有情，於「一切時」中，不管他起的是「善、不善、無記心」，都有「我執現行」「可得」。

¹⁴⁸ 詳見《大毘婆沙論》卷 152（大正 27，773a21-776a18）。

¹⁴⁹ 詳見《瑜伽師地論》卷 53（大正 30，592c13-593a14），《成唯識論》卷 7（大正 31，37b24-38a2）。

如凡夫在修布施、持戒善行的時候，都要執有自我，說我能布施，我能持戒等。這恆行的我執，一定在染污的末那中。

因為當意識起善心時，在善惡不俱的定義下，當然不會從意識上生起我執來。

◎若真的沒有末那，那祇可說「唯不善心」生起的時候，「彼」我執「相應」，故「有我我所煩惱現行」；「非『善、無記』」心生起的時候，有這我我所執了。

「若」建「立」了染污末那，那麼在六識的善心無記心中，就可以有「俱（時而）有現行」的我執。「非」王所「相應」的「現行」，也不違善惡不俱的定義。這樣，方不會有善、無記心中沒有我執的「過失」了。

2、以頌結義

（1）正辨論文

A、引論文

（p.54）此中頌曰：

若⁽¹⁾不共無明，及⁽²⁾與五同法，⁽³⁾訓詞，⁽⁴⁾二定別，無皆成過失；

⁽⁵⁾無想生應無我執轉成過；⁽⁶⁾我執恆隨逐，一切種無有。

離染意，無有二，三成相違；無此，一切處我執不應有。

真義心當生，常能為障礙，俱行一切分，謂不共無明。

B、釋論義

（A）引言

上面的長行已解釋過了，這裡再以偈頌撮要¹⁵⁰的來說明。

（B）釋頌

a、前二頌——總明六過失

前二頌是總說六種過失：

◎一「不共無明」，二「與五同法」喻，三「訓詞」，四「二定別」；這些，「無」有染末那，就「皆成過失」。

※「無皆成過失」的「無」字，也通於下文，

◎接著說：若沒有染末那的話，五「無想」天的一期「生」中，便「應無我執轉」起，「成」大「過」失。

※轉，就是生起的意思。

◎若離染污末那，六「我執恆隨逐」有情，於「一切種」的三性心中生起現行，也就「無有」，而成了大過失！

b、第三頌——分三類示過

第三頌，說明過失的三大類：

¹⁵⁰（1）撮：動詞。2.摘取；攝取。（《漢語大詞典》（六），p.869）。

（2）撮要：摘取要點。（《漢語大詞典》（六），p.870）。

◎如果「離」了「染意」，那就「無有二」——沒有不共無明及五同法喻二者的存在。

◎「三成相違」——訓釋詞、二定別、無想生中我執恆行，這三個道理，假使沒有染污意，就與事理聖教皆成相違。

◎(p.55) 如果「無此」染意，「一切處」起的「我執」，也「不應有」。

c、第四頌——辨不共無明

第四頌，別明不共無明的意義：

◎「真義」就是真理，「心」就是悟解真理的無分別智。

◎這無分別智對於諸法的真理，原可「生」起悟解，但有一種法常「常能為障礙」，使它不能生起。這真義心生的障礙者，在三性位的「一切分」中恆共「俱行」。這是什麼法呢？就是恆行「不共無明」啊！

(2) 兼辨餘義

【附論】

◎『真義心當生』一頌，是特別解釋不共無明的；由此，也可見得無明的重要。的確，佛教是把無明當作雜染的根本看。假使沒有無明，一切雜染皆不得成立，所以有不共無明之稱。

◎《勝鬘經》、《楞伽經》諸大乘經，皆說有五住煩惱，於中『無明住地』是一切煩惱的根本，虛妄顛倒的根本，障礙法性心不得現前。¹⁵¹

『心性本淨，客塵煩惱所染』，¹⁵²藏識的所以為藏，本也是指這無明而言。

◎唯識家把它看為與四煩惱相應，說為我癡的無明，四種煩惱以無明為本，所以說無明為障，為不共。

這是因側重賴耶為攝持種子，為異熟果報，不說它有煩惱相應，故把執取性的現行，別(p.56)立為第七識了。¹⁵³

(三) 辨染意是有覆性

1、引論文

此意染污故，有覆無記性，與四煩惱常共相應。如色、無色二纏煩惱，是其有覆無記性攝，色、無色纏為奢摩他所攝藏故；此意一切時微細隨逐故。

2、釋論義

¹⁵¹ 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》(大正 12, 220a2-c7)，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4〈一切佛語心品〉(大正 16, 512b16-18、513a25-27)。

¹⁵² (1) 《大毘婆沙論》卷 27 (大正 27, 140b24-26)：

復次，為止他宗、顯正義故。謂或有執「心性本淨」，如分別論者。彼說：「心本性清淨，客塵煩惱所染污故，相不清淨。」

(2) 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》(大正 12, 222b22-24)：

世尊！如來藏者，是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。此性清淨如來藏，而客塵煩惱、上煩惱所染，不思議如來境界。

¹⁵³ 另見《印度之佛教》，pp.299-301。

（A）略述版本差異

這段文，魏譯本是沒有的，世親、無性的釋論中，也沒有解釋到，¹⁵⁴這是應該注意的。

（B）正釋論文意義

◎一切法的性類，總分為四：一、善性，二、惡性，三、有覆無記，四、無覆無記。染污意是屬於那一性類所攝的呢？「此意染污故」，唯屬「有覆無記性」攝。

◎它「與四煩惱常共相應」，為什麼不是惡性呢？因所依末那的行相，非常微細，不能說它是惡。

◎「如色、無色」二界所「纏」繫的「煩惱」，「為奢摩他所攝藏」；因定力的影響，就變成微細薄弱，成為「有覆無記性攝」一樣。

這如有力者能駕馭他人，使那行為不良的人不敢放縱，減低了他作惡的能力。

染污末那在三界中也是這樣，雖然於「一切時」中四煩惱都隨逐著它，但因(p.57)它的行相微細，所以能依的煩惱也「隨逐」它而「微細」了。因它非常微細，不能記別是善，是惡，所以是無記。但它又有煩惱的覆障，故又名為有覆。

（C）兼敘別論定義

染末那是有覆無記性，〈攝抉擇分〉與《唯識三十論》，都是這樣說的，¹⁵⁵然在《大乘莊嚴經論》裡還沒有說到。¹⁵⁶

三、釋心

（一）明「心之體義」

1、正辨論文

（1）引論文

心體第三，若離阿賴耶識，無別可得。是故成就阿賴耶識以為心體，由此為種子，意及識轉。

何因緣故亦說名心？由種種法熏習種子所積集故。

（2）釋論義

A、承前啟後

引『心、意、識三』之教，本意在證明阿賴耶可名為心。沒有說心是賴耶以前，先把意建立起來，可說是旁論，這裡才算討論到主題。

B、正明論義

¹⁵⁴ 按：世親造，〔陳〕真諦譯，有相關釋文：《攝大乘論釋》卷1〈1 釋依止勝相品〉（大正31，159a9-28）。

〔隋〕笈多共行矩等譯《攝大乘論釋論》卷1（大正31，275a5-16）、〔唐〕玄奘譯《攝大乘論釋》卷1（大正31，325c20-326b17），以及無性造、〔唐〕玄奘譯《攝大乘論釋》卷1（大正31，384a22-385a7），皆無。

¹⁵⁵ 詳見：《瑜伽師地論》卷51（大正30，581a17-21），《唯識三十論頌》（大正31，60b9-15）。

¹⁵⁶ 按：該論譯文為「意」、「意根」、「染污識」。詳見：《大乘莊嚴經論》卷3〈10 菩提品〉（大正31，605a9），卷5〈12 述求品〉（大正31，614a2-3）。

(A) 顯「心體」

◎「心體第三」，是從識、意、心的次第逆數上去，心體是在第三。

◎這第三的心體，和識、意二者的意義既不相同，故「離阿賴耶識」，就「無別」的心體「可得」。這樣，就「成」立「阿賴耶識以為」第三的「心體」了。

◎即「由此」諸法的功能性的阿賴耶識「為種子」，第七染污「意」及前六「識」才得依之而「轉」起。若 (p.58) 不建立第三心體為種子，則意及識皆無轉變現起的可能了。

(B) 彰「名義」

有人要問：第八識既名為阿賴耶，為什麼「亦說名心」呢？

阿賴耶識，「由種種法熏習種子所積集」，所以也叫心——心就是種種積集的意思。能熏習的轉識與本識俱生俱滅而熏成諸法種子的時候，阿賴耶能為諸法種子積集的處所；也因諸法的熏習而賴耶因之存在，所以叫它做心。

2、兼論餘義

【附論】

(1) 本輪主張一種七現

◎心是一切種子心識；從種子現起的，是染末那與六識。

心、意、識，不是平列的八識，是一種七轉。

○這不但在這心、意、識的分解中是這樣，所知相中說阿賴耶識為種子，生起身者（染意）及能受的七識。¹⁵⁷

○安立義識段，說阿賴耶是義識（因），所依（意）及意識是見識。

○十種分別中的顯識分別，也是所依意與六識。¹⁵⁸

※總之，從種生起（即轉識，轉即是現起）的現識，只有七識，本識是七識的種子，是七識波浪內在的統一。它與轉識有著不同，這不同，像整個的海水與起滅的波浪，卻不可對立的平談八識現行。

《攝大乘論》、《大乘莊嚴經論》與《成唯識論》的基本不同 (p.59)，就在這裡。

(2) 阿陀那與末那之關係

◎真諦說：染末那就是阿陀那，¹⁵⁹這是非常正確的。末那是意，意是六識的所依。

『阿陀那識為依止、為建立故，六識身轉』，¹⁶⁰這不是六識的所依嗎？

¹⁵⁷ 詳見《攝大乘論講記》，第三章〈所知相〉，pp.176-181。

¹⁵⁸ 詳見《攝大乘論講記》，第三章〈所知相〉，pp.246-248。

按：十種分別為：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。

¹⁵⁹ 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷1〈1 釋依止勝相品〉（大正31，158a27-28）：

論曰：二、有染污意，與四煩惱恒相應。

釋曰：此欲釋阿陀那識。

¹⁶⁰ 《解深密經》卷1〈3 心意識相品〉（大正16，692b18-19）。

◎本論說阿陀那是賴耶的異名，它執持色根，執取一期生命的自體。¹⁶¹攝取自體，世親說就是攝取一期的自體熏習。¹⁶²

我們應該注意，染末那也是緣本識種相而取為自我的。

◎事實上，六識以外只有一細識。這細識攝持一切種子，叫它為心；它攝取種子為自我，為六識的所依，就叫它為意。可以說：意是本識的現行。要談心、意、識，必然是一種七現（除〈抉擇分〉及《顯揚論》）。¹⁶³從種現的分別上說，阿陀那（取）就是染末那。

◎細心，本是一味而不可分析的，種子是識（分別為性）的，識是種子的；在這種識渾然的見地，那執持根身、攝取自體的作用，也可建立為本識的作用，就是賴耶異名的阿陀那。

這執持根身的作用，據《密嚴經》說，是染末那兩種功能的一種。¹⁶⁴

◎細心是一味的，種子是識的，識是種子的；分出攝取自體熏習、攝取根身為自我的一部分我執，讓它與種子心對立起來，建立心、意的不同。不應把染意與賴耶看為同樣的現識。

◎假定純從能分別的識性上說，那麼，末那就是阿陀那。

（二）明「聲聞教不名心為阿賴耶」之因

1、引論文

復次，何故聲聞乘中不說此心名阿賴耶識，名阿陀那識？

由此深細境所攝故。所以者何？由諸聲聞不於一切境智處轉，是故於彼，雖離此說，然智得成，解脫成就，故不為說。若諸菩薩，定於一切境智處轉，是故為說。若離此智，不易證得一切智智。

2、釋論義

（1）述問

¹⁶¹ 詳見《攝大乘論講記》，第二章〈所知依〉，pp.42-45。

¹⁶² 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，325a26-b4）：

又於相續正結生時取彼生故，執受自體，用此為釋。謂由此識是相續識故，於相續正結生時，能攝受生一期自體，亦為此識之所攝受，由阿賴耶識中一期自體熏習住故。……由能取故執受自體，以是義故，阿賴耶識亦復說名阿陀那識。

¹⁶³ （1）《瑜伽師地論》卷51（大正30，579a8-582a3），卷63（大正30，651b19-c14）。

（2）《顯揚聖教論》卷1〈1 攝事品〉（大正31，480b29-c29）。

¹⁶⁴ （1）〔唐〕不空譯，《大乘密嚴經》卷上〈2 入密嚴微妙身生品〉（大正16，754a25）：

持諸有情身，皆由意功力。

（2）〔唐〕地婆訶羅譯，《大乘密嚴經》卷上〈2 妙身生品〉（大正16，729b25-26）：

持諸眾生身，斯由意功力。

（3）按：下引經文，意義上似乎與上一引文有別。

〔唐〕不空，《大乘密嚴經》卷下〈8 阿賴耶即密嚴品〉（大正16，770b14-20）：

藏識是為心；執我名為意；能取諸境界，以是說為識。採集業為心；意為遍採集；意識能遍了；五識現分別。心能持於身，末那著諸趣，意識能遍了，五識緣自境。藏識以為因，從是生餘識。

◎說『心、意、識三』的教典，不獨是大乘有之，小乘教中也有，所以這是大小乘的共教（有人作本論科判，把它看為大乘不共教，是一個大錯誤）。

◎不過大小乘對它的解釋，迥然不同。大乘說它就是一切種子識，小乘卻不然，所以這裡需要說明小乘不說心是賴耶與阿陀那的理由。

（2）示因

A、第一因：境深細故

因為阿陀那與阿賴耶，是「深細境所攝故」。《唯識三十論》說它是『不可知』的，¹⁶⁵《解深密經》說它是『甚深細』的，¹⁶⁶這不是小乘人的淺智所能認識，所以佛對小乘也只單單說名（p.61）心，不說它就是阿賴耶或阿陀那的一切種子異熟識。

B、第二因：果證異故

◎同時，「聲聞」的目的，唯在求自利的解脫，而「不於一切境智處轉」，所以「雖離此」阿賴耶或阿陀那的教法，但依四諦十六行相等，已經可以達到盡智、無生「智得成，解脫成就」，無須為他們再說深細的境界。

佛在小乘教中不是曾說『吾不說一法不知不達，能得解脫』¹⁶⁷嗎？這是密意說的，意思說：無我等共相，是遍於一切法的，決沒有偏知通達一分而可以證真斷惑。

◎「菩薩」就不然，他以利他為前提，求一切種智為目的，決「定於一切境智處轉」。如不為菩薩說，「離此（一切境）智」，就「不易」也不能「證得一切智智」，所以非為他們說這甚深的境界——心就是阿賴耶不可。

（肆）聲聞異門教

一、引論文

復次，聲聞乘中亦以異門密意，已說阿賴耶識，如彼《增一阿笈摩》說：

世間眾生，愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，憙阿賴耶；為斷如是阿賴耶故，說正法時，恭敬攝耳，住求解心，法隨法行。如來出世，如是甚奇希有正法出現世間。於（p.62）聲聞乘《如來出現四德經》中，由此異門密意，已顯阿賴耶識。

於大眾部《阿笈摩》中，亦以異門密意，說此名根本識，如樹依根。

化地部中，亦以異門密意，說此名窮生死蘊。有處、有時見色、心斷，非阿賴耶識中彼種有斷。

二、辨論義

（一）概述

◎阿賴耶識，在大乘中固然處處說到，就是「聲聞乘中」，也常常以「異門」說到的。

¹⁶⁵ 《唯識三十論頌》（大正 31，60b4-5）：

初阿賴耶識，異熟、一切種、不可知執受、處、了……。

¹⁶⁶ 《解深密經》卷 1〈3 心意識相品〉（大正 16，692c22-23）：

阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。

¹⁶⁷ 詳見《雜阿含經》卷 8（223 經）（大正 2，55b6-14）。

※異門是從不同的形式、從多方面說明的意思，異門並不就是密意。¹⁶⁸

◎本論的『安立異門』，是通於阿陀那等的。這裡，唯就小乘的異門教來說。

（二）詳明

1、《增一阿笈摩》的異門說

（1）正釋論文

一、《增一阿笈摩》的異門說：

◎論中引的「《增一阿笈摩》」，據《成唯識論》說，是有部的教典。¹⁶⁹四種阿賴耶，其他部派的《增一阿含經》中是沒有的，我國現有的《增一阿含經》中也沒有說到。¹⁷⁰

◎世親解釋這四種賴耶，說「愛阿賴耶」是總，餘三阿賴耶約三世別說。現在「樂阿賴耶」，過去「欣阿賴耶」，未來「慧阿賴耶」。¹⁷¹

◎因為「世間眾生」，對這賴耶發生愛、樂、欣、慧的染著，不得解脫。「為斷」除這樣的「阿賴耶」，所以佛陀宣「說正法」。眾生了知（p.63）自己之所以在生死海中流轉不得解脫，就是由於欣慧愛樂阿賴耶的關係，故在佛陀說「正法時」，「恭敬攝耳」的聚精會神去聽，安「住」在希「求解」脫

¹⁶⁸ 《攝大乘論講記》，p.285：

照字面上講：意趣是別有用意，不單是在文字表面上可以理解的。秘密是不明顯，難以理解。現在用這兩者解說如來說法的深義密意。因此，這兩者定義是：依某一種意義，而為他說法，叫意趣。因這說法，決定能令有情深入聖教，得大利益，叫秘密。

¹⁶⁹ 《成唯識論》卷3（大正31，15a27-b1）：

說一切有部《增壹經》中亦密意說此名阿賴耶，謂愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、慧阿賴耶。謂阿賴耶識是貪總別三世境故，立此四名。

¹⁷⁰ （1）《增支部經典》卷4（漢譯南傳20，220a3-7 // PTS.A.2.131）：

諸比丘！由於如來、應供、正自覺者之出現，四種之希有未曾有法出現。四者為何？諸比丘！有情^[1]愛樂（阿賴耶）所執處、欣悅所執處、^[2]歡喜所執處，如來說示非所執處法時，彼進聽、傾耳，知喚起心。諸比丘！由於如來、應供、正自覺者之出現，此第一之希有未曾有法出現。

[1]愛樂所執處 底本之 ālayarāmā，在暹作 ālayārāmā，正確。以下倣之。（CBETA, N20, no. 7, p. 220d, n.1）

[2]歡喜所執處 底本之 ālayasamuditā，在暹本及其他作 ālayasammuditā，正確，以下倣之。（CBETA, N20, no. 7, p. 220d, n.2）

（2）PTS. AN.4.128/ 8. Dutiyatathāgata-acchariyasuttaṃ

Tathāgatassa, bhikkhave, arahato sammāsambuddhassa pātubhāvā cattāro acchariyā abbhutā dhammā pātubhavanti. Katame cattāro? **Ālayārāmā**, bhikkhave, pajā **ālayaratā ālayasammuditā**; sā tathāgatena anālaye dhamme desiyamāne sussūsati sotam odahati aññā cittam upatthapeti Tathāgatassa, bhikkhave, arahato sammāsambuddhassa pātubhāvā ayaṃ paṭhamo acchariyo abbhuto dhammo pātubhavati.

（3）按：導師於其他著作〔《初期大乘佛教之起源與開展》（p.131）、《印度佛教思想史》（p.13、p.25）〕已提及此於《相應部》、律部也有相關內容。

¹⁷¹ 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，327a4-9）：

「世間眾生愛阿賴耶」者，是總標句；如其次第，復以餘句約就現在、過去、未來三時別釋。復有別義，謂於現在愛阿賴耶，於過去時樂阿賴耶；由先世樂阿賴耶故，復於今世欣阿賴耶；由樂、由欣阿賴耶故，於未來世慧阿賴耶。

的「心」中，「法隨法行」，以期獲得真正的解脫。這樣深奧的「甚奇希有正法」，唯有在「如來出世」時才能「出現世間」，導引眾生出離苦海。這希奇的正法，「於聲聞乘《如來出現四德經》中」（《增一阿含經》中的一經），佛陀「由此」四種賴耶，已經「異門」開「顯阿賴耶識」。

◎可見阿賴耶識，並不單是大乘的，小乘學者似乎也不能不承認賴耶的存在。

（2）兼辨餘義

【附論】

◎一般人把阿賴耶識單看為依處，把它認作所執的，是真愛著的處所。

※其實，從它的本義上看，從小乘契經的使用上看，都不一定如此。

它與愛、親、著等字義相近，故可解說為愛俱阿賴耶，欣俱阿賴耶等，它的本身就是能執的。

因為能染著的賴耶是生死根本，所以要說法修行去斷除它。

2、大眾部的異門說

二、大眾部的異門說：

◎小乘各派所有的經典，各有不同之處；此中說「於（p.64）大眾部《阿笈摩》中」，表示不是其他部派所共誦的。

◎他們的經中說有「根本識」，其實也是「異門」宣說賴耶。

根本識，就是細心，就是識根。

由這細心，六識依之生起，所以此識叫做根本識：譬「如樹」莖樹枝等的所「依根」。此中說的根本識，實在就是意根，就是十八界中的眼界，它與唯識思想有很大的關係，如《三十唯識頌》說『依止根本識』等，這名義就是採取大眾部所說的。¹⁷²

3、化地部的異門說

三、化地部的異門說：

◎無性釋論裡說這一派的教義「中」，立有三蘊：一切現行的五蘊，剎那生滅，叫『一念頃蘊』；在這剎那生滅的五蘊中，還有微細相續隨轉與一期生命共存亡的，叫『一期生蘊』；這一期生蘊，雖然因著一生的結束而消滅，但還有至生死最後邊際的蘊在繼續著，也就因此才生死不斷，待生死解決了才得斷滅，這叫做『窮生死蘊』。¹⁷³

◎一期生蘊，是能感異熟果報的有支熏習。那能感一期果報的業力，是隨逐這

¹⁷² 《唯識三十論頌》（大正 31，60c5-8）：

依止根本識，五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水；

意識常現起，除生無想天及無心二定、睡眠與悶絕。

¹⁷³ 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 2（大正 31，386a22-b3）：

「化地部」等者，於彼部中有三種蘊：一者、一念頃蘊，謂一剎那有生滅法；二者、一期生蘊，謂乃至死恒隨轉法；三者、窮生死蘊，謂乃至得金剛喻定恒隨轉法。此若除彼阿賴耶識，餘不應有，但異名說阿賴耶識。……

報體而存在與消失的。不斷的「窮生死蘊」是什麼？

一切法不出色、心，然於無色界「處見色斷」，無（p.65）想定等「時」見到「心斷」。但所斷的祇是色、心的現行，並非種子；那色、心的名言種子，在沒有轉依前是沒有間斷的，所以心、色斷了還能生起。「非阿賴耶識中彼種有斷」；故知彼部所說的窮生死蘊，只是一切種子阿賴耶識的異門說而已。

（伍）總結成立

一、引論文

如是所知依，說阿賴耶識為性，阿陀那識為性，心為性，阿賴耶為性，根本識為性，窮生死蘊為性等；由此異門，阿賴耶識成大王路。

二、釋論義

◎「窮生死蘊為性等」的等字，是等於正量部的『果報識』，上座部分別論者的『有分識』。¹⁷⁴

◎「由此」阿賴耶識到窮生死蘊等種種「異門」，證明一切所知法種子依的存在。阿賴耶緣起的理論，也就「成大王路」了！

大王路，就是世間大王所走的道路，寬廣、平坦、堅固、四通八達，沒有什麼障礙。現在說的所知依「阿賴耶識」，也像王路一樣，理由很充足、平正、堅固、顛撲不破，沒有懷疑的餘地。¹⁷⁵

貳、遮異釋

（壹）引論文

一、心意識教

（p.66）復有一類，謂心、意、識義一文異。

是義不成，意、識兩義差別可得，當知心義亦應有異。

二、阿賴耶教

（一）述異說

復有一類，謂薄伽梵所說眾生愛阿賴耶，乃至廣說，此中五取蘊說名阿賴耶。

有餘復謂貪俱樂部受名阿賴耶。

有餘復謂薩迦耶見名阿賴耶。

此等諸師，由教及證，愚於藏識，故作此執。

如是安立阿賴耶名，隨聲聞乘安立道理亦不相應。

¹⁷⁴ （1）世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷2〈1 釋依止勝相品〉（大正31，160c7-10）：根本識是摩訶僧祇部所立名，窮生死陰是彌沙塞部所立名。『等』者，**正量部立名果報識，上座部立名有分識。**

（2）世親造，〔唐〕玄奘譯，《大乘成業論》卷1（大正31，785a14-15）：

即依此識，**赤銅鑊部經中建立有分識名**，大眾部經名根本識，化地部說窮生死蘊。

¹⁷⁵ 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷2〈1 釋依止勝相品〉（大正31，160c12-16）：由此眾名廣顯本識，是故易見猶如「王路」。言「王路」者有三義：一、直無歧，二、廣平熟，三、光明無障。本識亦爾，直無歧譬定無疑，廣平熟譬大小乘俱弘此義，光明無障譬引無量道理以證此識，故譬「王路」。

若不愚者，取此藏識安立彼說阿賴耶名，如是安立則為最勝。

（二）遮異執

云何最勝？

若五取蘊名阿賴耶，生惡趣中一向苦處，最可厭逆，眾生一向不起愛樂，於中執藏不應道理，以彼常求速捨離故。

若貪俱樂部受名阿賴耶，第四靜慮以上無有，具彼有情常有厭逆，於中執藏亦不應理。

若薩迦耶見名阿賴耶，於此正法中信解無我者，恆有厭逆，於中執藏亦不應理。

（三）顯正義

阿賴耶識內我性攝，雖生惡趣一向苦處求離苦蘊，然於藏識我愛隨縛，未嘗求離。

雖生第四靜慮以上，於貪俱樂部恆有厭逆，然於藏識我愛隨縛。

雖於此正法信解無我者厭逆我見，然於藏識我愛隨縛。

是故安立（p.67）阿賴耶識名阿賴耶，成就最勝。

（貳）釋論義

一、引言

唯識家雖說建立賴耶如大王路，但在小乘學者，還有不同的見解，現在遮除他們錯誤的異解，顯出大乘見解的正確。

二、詳辨

（一）破初過——以「心、意、識三者義一」之過

◎「有一類」學者說：「心、意、識義一文異」，這三者的體性與意義，沒有什麼差別，所以說心、說意、說識，祇是文字的不同罷了。¹⁷⁶

◎大乘破道：這道理「不成」立！「意」與「識」兩者，在含「義」上是有「差別可得」的——世親無性皆說無間過去名意，了別境界名識。¹⁷⁷意與識既然不同，「當

¹⁷⁶（1）〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 72（大正 27，371a19-b5）：

問：諸〈契經〉中說心、意、識，如三種差別云何？

或有說者：「無有差別。心即是意、意即是識，此三聲別，義無異故。……聲雖有異，而體無別。故〈契經〉說『心、意、識三。聲雖有異，而無差別。』」

復有說者：「心、意、識三，亦有差別。謂名即差別，名心、名意、名識異故。」

（2）世親造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈2 分別根品〉（大正 29，21c18-24）：

心、意、識，體一。心心所有依、有緣、有行相，相應義有五。

論曰：集起故名「心」。思量故名「意」。了別故名「識」。

復有釋言：淨、不淨界種種差別，故名為「心」。即此為他作所依止，故名為「意」。

作能依止，故名為「識」。

故心、意、識三名所詮，義雖有異，而體是一。

¹⁷⁷（1）世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 2（大正 31，160c22-26）：

釋曰：小乘中立意及識名義俱異——能了別名識；若了別已，謝能為後識生方便，名為意。故識以了別為義、意以生方便為義。如小乘中二名有二義，本識有體無名，故知心名應目本識，此義不可違。

按：隋譯本、唐譯世親釋本皆無對應的內容。

（2）無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 2（大正 31，386c11-17）：

釋曰：……「意、識兩義差別可得」者，兩聲兩義能詮所詮自相異故，謂六識身無間過去說名為意，了別境界說名為識。如意、識名義有差別，如是心義亦應有異。

知心義亦應有異」，怎可說義一文異呢？這是以理論推翻小乘的謬解，使它承認心義的差別，承認有阿賴耶識的別體。

（二）破三類過

1、明異執

◎又有一類小乘師說：世尊「說」的「愛阿賴耶」等四種，是指「五取蘊說」的。五取蘊是出離生死所捨離的對象，也就是眾生所取著的東西。

◎五取蘊之所以名取，與貪俱樂部受不無關係的；假使不起貪俱樂部受，也就不會取著五蘊了，所以又有一類小乘師說：「貪俱樂部受」才是「阿賴耶」的體性。

◎但是，眾生有我見，執有自我，所以起自我的感覺；因此我見才有這適合自我生存的貪俱（p.68）樂受。假使沒有我見，也就不會染著樂受，所以又有一類小乘師，說「薩迦耶見」才是「阿賴耶」。

※上述三師，皆執別有一法名阿賴耶，不承認它是本識。

這三種見解，或者是論主的假設，或是有部中真有這麼多的異見。

2、遮異執

（1）總非

大乘破道：這幾派小乘師，因為偏依不了義「教」，及沒有殊勝的「證」智，「愚於藏識」，所以有「此」異「執」，把五取蘊或貪俱樂部受，或薩迦耶見，看為賴耶的自體了。像這樣的「安立阿賴耶名」，不要說違背大乘教，就是在他們「聲聞乘」教的「道理」上，也是「不相應」的。

這要「不愚」惑阿賴耶識的大乘智者，「取」此大乘教中所說的阿賴耶「識，安」在他們所「說」的「阿賴耶名」上，這才是究竟「最勝」的安立。

他們的見解有什麼過失，現在先一一的指出來。

（2）別破

A、初難破

一、以「五取蘊名阿賴耶」的過失：

賴耶是一切眾生所普遍染著的，但五取蘊，雖有一部分有情對它發生愛著，並不是普遍如此，如那「生惡趣中一向苦處」的有情，對這「最可厭逆」的五取蘊，常「常」希「求」脫「離」，「（p.69）一向不起愛樂」。假如說它「於」五取蘊「中執藏」生起愛著，這「道理」是說不通的。

二、以「貪俱樂部受名阿賴耶」的過失：

貪俱樂部受，在三界中，唯欲界及色界初、二、三禪的有情才有，從色界的「第四靜慮以上」至無色界的諸天，貪俱樂部受就「無有」了。

若以此為阿賴耶，那「具彼」四禪以上果報（就是生在四禪以上）的「有情」，他們都「常有厭逆」這樂受的觀念，說他還有「執藏」阿賴耶，怎麼合理呢？

三、以「薩迦耶見名阿賴耶」的過失：

薩迦耶見固然是有情的一種迷執，但若「於此正法中」，已能「信解無我」

而不疑的有情（指未證無我，未斷我見，見道以前加行位的有情。若見道以後，已斷我見，已證無我，那就名為證悟無我了），他是「恆有厭逆」這薩迦耶見的，說他還「於中執藏」名阿賴耶，這理論也說不通。

B、顯正義

(A) 總明

※愛執，在大乘認為是常時而且現行的；小乘則認為不一定要常時現行。因(p.70)有這樣見解的不同，所以小乘說五取蘊就是阿賴耶，在他們看來，是沒有過失的。

大乘的見解，破斥主張現在有的經部，可使無反駁餘地，是有力量的；若對主張三世實有的有部，就很難說，這非先擊破它的三世實有不可。

※小乘學者所計執的五取蘊等，不配叫阿賴耶，理由已非常明顯。但大乘以阿賴耶識解說四阿賴耶的正確與殊勝，還得加以說明。

(B) 別解

a、於取蘊外覆有所執藏

「阿賴耶識」是被眾生微細我執所執為自「內我」的。它的行相非常微細，所以眾生「雖生」在那「一向苦處」的「惡趣」，不管他對惡趣中的五取「苦蘊」是怎樣地要「求離」脫，然而他們對「於藏識」還是恆有「我愛隨」逐纏「縛」，「未嘗」一刻「求離」。一向苦處眾生的所以不得解脫，在此；這才真是生死的根本。

從他們厭離五取蘊而不得解脫中，可知另有為他們執藏的東西存在。

b、厭貪樂者尚有愛縛

又「生第四靜慮以上」的有情，「於貪俱樂部」受雖「恆有厭逆」的心理，但「於藏識」還是那樣的「我愛隨」逐纏「縛」，也未嘗有求離的意念。

c、逆我見者仍存隨縛

又在我們佛教「正法信解無我」的有情，雖在「厭」離惡「逆我見」，時時希望脫離我見的束縛，但「於藏識」所起(p.71)的俱生「我愛」的「隨」逐纏「縛」，也還不能少時厭逆。

(C) 小結

這樣，在他們各自所厭之外，另有那從來愛著而不想厭離的東西。這恆時執為自內我的阿賴耶，才真是執藏處。

三、結成

這樣，大乘學者「安立阿賴耶識名阿賴耶，成」為「最勝」最正確的理論。