法相學會集刊

第四輯

羅時憲先生紀念專輯

目錄

一、大乘掌中論略疏　羅時憲遺著
二、攝大乘論疏　羅時憲遺著
三、現觀莊嚴論的研究　陳文蘭
四、大乘經涅槃思想之研究　許清華
五、從陳譯攝論觀眞諦三藏的思想　釋惟叡
六、唯識宗種子學說研究　李潤生
七、對「法稱否定比量分類」的評鑒　陳森田
八、壇經之【長沙版】和【金陵版】的對勘研究　高永霄
九、The History of "The Sutra of Hui Neng" in English Versions Translations　Ko Ping-yip
編者後語

攝大乘論疏

羅時憲 述

將解此論，略以六門分別：一、明緣起，二、釋題目，三、辯教體，四、顯宗趣，五、叙弘傳，六、解本文。

一、明緣起

諸有情類，無始以來，由不了知宇宙人生真實道理，愛起僻執，造衆惡業，受種種苦。世尊既得無上正覺，由悲願故，隨機説教，令諸有情，了知宇宙人生實相，永滅諸障，證寂滅樂。能斷金剛般若波羅蜜多經云：「所有諸有情，有情攝所攝，若卵生，若胎生，若濕生，若化生，若有色，若無色，若有想，若無想，若非有想非無想，乃至有情界施設所施設，如是一切，我當皆令於無餘依妙涅槃界而般涅槃」。應知佛教一切經論與起總因，皆如此也。

然諸有情，迷謬已久，根器勝劣，亦復不齊。驟宣大法，彼等聞已，反生怖畏。是以世尊説教所因，雖如上述；而所説次弟，依解深密經中所説，則有三時。良由機品不同，時節有異，説者隨宜誘導，使聽法者次第而遊，斯正世尊之大善巧也。言三時者：謂世尊初成正覺已，睹諸有情迷執有我，爲除彼執，故於鹿苑等處，宣説小乘四阿笈摩，（即四阿含經「笈摩」舊音譯爲「含」。）明苦、集、滅、道四聖諦等迷悟因果，令小根人，漸登聖位。是爲第一時教。彼聞四諦，我執雖除，猶於諸法，執爲實有。世尊復爲除彼法執，次於鷲嶺等處，説大般若波羅蜜多經等，以隱密意，明諸法空，令不定姓聲聞乘人，捨小趣大，兼令大乘菩薩了解空義。是爲第二時教。然有聽者既聞空義，不知世尊説空，原爲破有，便謂諸法性相俱空。由是互執有空，皆迷正理，未契中道。佛爲雙除有空二見，爰於解深密等會中，演説法相唯識等教，以顯了義，解釋諸法性相，普爲一切乘人，令知諸法何故是空，何故非空，如是遠離有、空二邊，正處中道。是爲第三時教。

世尊所說一切經教，隨其所應，皆是此三時教所攝。

迨佛滅後六七百年，大小乘教雖並流通，然印度人急求解脫，多習小乘，從而執著諸法實有。有大論師，名曰龍猛，佛滅後六七百年間，在南印度出興於世，依大般若波羅蜜多經等遣相空教，廣造中觀、十二門等論，對破有執，究暢真宗。同時即有聖提婆等諸大論師，造百論等，助其弘化。由此大乘無相教義，盛行於世。諸有情等，依之修學，獲證者多。及其末流，不知世尊說空密意，復著空見，便謂諸法一切都無，於所修行任情放捨。至佛滅後九百年時，北印度境犍陀羅國，有大論師出興於世，名爲無著，位登初地，證法光定，於中印度，大弘佛法，親承慈尊所說瑜伽師地等五部大論，述而傳之，復依解深密等了義契經，廣造諸論，破除有、空二執，具明諸法性相，令諸有情，起中道行。此論即是無著所造諸論之一，所以解釋大乘阿毘達磨經中之攝大乘品，抉擇唯識要義，作修學之指南也。

二、釋題目

「乘」者義爲運載，取譬得名，佛法中之教，理、行、果，皆有運載之用，故喻爲乘。所以者何？三藏聖教，能度有情出生死海，到涅槃岸，有津運用，故教名乘。三學六度，乘真如理，能有所往，故理名乘。種種德行，能載有情達於果岸，故行名乘。菩提涅槃是自運果；既得此果，復能載他；故果名乘。

復言「大」者，弘廣之義，對小立稱。小乘之人，悲願智慧並皆羸劣，急求自度，濟他力微。大乘反是，教、理、行、果皆極弘廣，非彼小乘所能比擬，故名「大乘」。龍猛論師造十二門論卷一，以六義釋大乘：一、超出二乘故。二、佛最大，此乘能至故。三、佛之所乘故。四、能滅大苦，與大利故。五、觀世音等諸大士所乘故。六、能盡一切諸法邊底故。慈氏菩薩所說瑜伽師地論卷四十八，及無著論師所造顯揚聖教論卷八，並謂菩薩乘與七大性相應，故名大乘。七大性者：一、法太性，謂菩薩藏教法大故。二、發心大性，發無上正等覺心故。三、勝解大性，謂於前所說法大性教法，生勝信解故。四、勝意樂大性，證入清淨殊勝意欲故。五、資糧大性，謂成就福德、智慧二種資糧，能證無上正等覺故。六、時大性，謂經三無數大

劫，方證無上正等覺故。七、圓證大性，即無上正等覺。又師子覺論師釋阿毘達磨集論，謂七義相應，故名爲大。所舉七義與瑜伽、顯揚二論略有出入，而更爲明了易解。其卷十一云：一、境大，謂以無量教法爲境界故。二、行大，行二利故。三、智大，了二空故。四、精進大，三無數劫修難行行故。五、善巧大，不住生死與涅槃故。六、證得大，得百四十不共法故。（瑜伽論卷三十八云：百四十不共法者：謂三十二大丈夫相，八十隨好，四一切種清淨，十力，四無所畏，三念住，三不護，大悲，無忘失法，永害習氣，一切種妙智。）七、業大，窮生死際作佛事故。若配六離合釋，（學人如未略曉六離合釋，此處可略去。）則如約教言，大乘三藏，文義弘富，故名爲大；有津運用，故號爲乘；大即是乘，持業釋也，如約理言，謂真如理爲衆德所依，第一殊勝；又真如理，體性周徧；勝故徧故，目之爲大。六度萬行，乘此真如，能有所往，故名爲乘。乘此大故，以大乘爲所乘故，有財釋也。如約行言，六度萬行，體用弘廣，目之爲大；有運載用，故名爲乘。即大是乘，持業釋也。如約果言，謂佛所有菩提，涅槃，體性業用，殊勝周徧，名之爲大；自他兼運，目之爲乘。即大是乘，持業釋也。

「攝」者持也，有引持、收持二義。大乘正法，甚深微妙，此能引持；又大乘法，無量無邊，此能收持：名「攝大乘」。「大乘」之「攝」，依主釋也。或以「大乘」爲所「攝」故，有財釋也。

「論」者議論。假興問答，研究法義，以教學人，故名爲論。若以「攝大乘」爲阿毘達磨經中品名，則此論是「攝大乘」之論，依主釋也。若以「攝大乘」爲此論之名，不作彼經中品名解，則依主、持業二釋皆可。

三、辯教體

此能詮論教，以何爲體性？依窺基大師阿毘達磨雜集論述記卷一，辯教體者，略有二種：一、依中觀宗清辨論師等言，勝義諦中，一切皆空，教無所教，體亦非體。是即無體論也。世俗諦中，亦可說以聲爲教體；一切經教論教，皆以音韻曲折所成名句章論爲體性故。二、依瑜伽宗，若淺言之，教體有二：謂文及

義。文是能詮，義爲所詮；文是所依，義爲能依。若深言之，此文與義亦是假有。文義既是假有，復以何法爲體性耶？此有二說：一、如來不說法說。二、如來有說法說。主前說者，爲龍軍、無性等論師。其意即取聞法者識所變假音名句文義以爲教體。佛實無言，唯有無漏大定、大悲、大智。由佛慈悲本願爲增上緣，令聞法者自意識上，變似聲音文義相貌。此文義相，實依聞者善根力起；就佛本願緣力而言，假名佛說耳。若離聞者之識，佛云何說？佛於諸處說言：「我從成道以來，不說一字，汝亦不聞」，即顯此意。主後說者爲護法、勝子、親光等諸論師。謂聞者本願願聞佛說，以此願力爲緣，感得如來識上變起能詮聲、名、句文及所詮之義相。聞者識心既聞佛說，亦生如是似文義相。即取世尊識上所變無漏文義，而爲教體。其言如來不說法者，第是密意說耳。今從後說。又依後說，若就能詮教，而論出體，總有四種：一、攝相歸性體。相謂相狀。諸有爲法，各有相狀，相狀各別。性謂實性，此相狀各別之諸法。非無真實體性。此真實性，即是真如。若離真如，即便無有一切法相。故一切法，皆是真如之相，體即真如。諸法如波，真如如水；波濤之體既是水故。說無垢稱經云：「一切衆生皆如也。一切法亦如也」。故知教體，即是真如，此即攝相歸性。若依此解，本論以真如爲體。然復當知，此唯依據相不離體義邊而說，非謂相即是體，非有爲法即是真如。何以故？真如是常，諸有爲法，皆無常故；真如純淨，諸有爲法有雜染故；真如真實，諸有爲法唯是假故。尚有種種差別，不能具說，是故諸法，雖不離如，然不得說諸法即如。說無垢稱經中所言，是密意說。二、攝境從識體。識所了知，說名爲境，能知之用，說名爲識。解深密經云：「諸識所緣，唯識所現」。厚嚴經中亦有頌說：「心意識所緣，皆非離自性；故我說一切，唯有識無餘」。此中所言，謂一切境相，皆不離識；一切諸識所親緣者，皆識所現。故諸聖教，若經若論，如依能說能造者言，即以說法者及造論者識心爲體。就聞法者言，則以說法者及造論者識所變聲音文義爲其本質，聞法者識託彼本質，復自變似聲音文義相貌；即以聞法者識爲體。此即攝境從識。然復當知，聲音文句雖山識變，聲音文句唯是所變，識是能變；聲音文句唯是所緣，識通能緣；要聽聲音，讀誦文句，始能生解；故應以聲音文句等爲其教體。三、攝假隨實體。諸有爲法，相對爲言，有假有實。猶如叢林，爲樹所成；二者相對，叢林是假，一一株樹，是其實法。假法

唯依於實法上施設建立，實者與假相較，爲有自性。又如繩爲麻縷所成，繩體唯於衆麻縷上假施設有，實無自性。故繩麻相對，繩假麻實。若將麻縷再細分析，則麻復由極微所成；麻體是假，極微爲實。餘應例知。一切假法，皆以所依實法爲體。故諸經論之名句文，唯是假法，若離聲音曲折，則無自體。故一切教，以聲爲體。四、性用別論體。性者體性，即前第三門之實法，假者謂聲。用者作用，即前第三門之假法，謂名、句、文；法體雖假，非無用故。前第三門，攝假從實，名等作用假故不說，唯說實法。今第四門，假實兼取，故復更立性用別論；取說法者識上所現聲、名、句、文，以爲教體。名、句、文三，雖無別體，然假與實，義用各殊，不得謂名等即是聲；於五蘊中，聲是色蘊，名等行蘊：十二處中，聲即聲處，名等法處：十八界中，聲即聲界，名等法界；；各別攝故。是如四體，約義用分，和望不同，真俗兼顧；雖說一體，義不違三；諸法各有此四體故。

若就所詮義，而論出體，則以大乘境，行及果，爲其體性。

四、顯宗趣

大乘宗趣，各有二種：一、中觀宗趣。謂清辯等，依般若經，及聖龍猛所造諸論，說一切法，依勝義諦，性相皆空。由性空無故，絕諸對待。山絕對待，故不可說爲空爲有。依世俗諦，有爲、無爲諸法皆有。是爲俗有真空宗。俗有者，如眼有翳，見空中華。真空者，如患翳人所見空華，實無體性。若了真諦，如眼翳除，空華即滅。此爲中觀宗趣，雖亦大乘，然此論所宗，與彼不同。二、瑜伽宗趣。謂世親等，依解深密等經，及慈氏、無着所造諸論，說依世俗諦理，徧計所執實我、實法，一切皆空；從緣所生諸有爲法，及諸法實性之真如是有。依勝義諦，一切法體，不可言說，非空非有。是故依世俗諦，寄言詮故，有空亦有有；依勝義諦，心言絕故，非空亦非有。瑜伽宗一本十支論皆以說明非空非有中道之義，以爲宗也。然此唯是一本十支共通宗趣，此論特殊宗趣復如何耶？曰：世尊第三時教，普爲一切乘人而說，非專爲彼大乘人說。而唯識理，高深精妙，非小根人所能曉了；故第三時教，雖以顯了相解釋諸法，而非處處專說唯識，時有方便

之談間錯其間。其後慈氏，說論開宗，廣辯諸法性相，固以唯識爲其指歸，然非專談唯識。無著論師抉擇瑜伽師地論中唯識要義，詮阿毘達磨經中攝大乘一品，以爲此論。自有此論，始有專談唯識之書。其後世親論師，更造二十唯識論及唯識三十頌；十、十八界等一切法相，以慈氏之辨中邊論及無著之集論爲其要籍。二、唯識門，專談唯識，以識攝一切法相，其要籍則此論及二十唯識等是。故此論以唯識爲宗也。法相唯識之非一門，近人歐陽漸居士，論之甚詳。其講此論大意有云：「唯識、法相分立二宗，何所據而云然耶？答：論二：「若有欲造大乘法釋，各有三相應造其釋：一者，由說緣起。二者，從緣所生法相。三者，由說語義」。由第一相，本宗建立唯識宗。由第二相，本宗建立法相宗。由第三相，唯識法相之所詮表。二宗分塗，以此文爲據」。又其敘百法明門論及五蘊論云：「相宗六經十一論。六經者：深密、楞伽、阿毘達磨、華嚴、密嚴、莊嚴也。十一論者：一本十支是也。約緣起理建立唯識宗，以根本攝後得，以唯有識爲觀心，以四尋思爲入道。約緣生理建立法相宗，以後得攝根本，以如幻有詮教相，以六善巧爲入道。瑜伽十七地攝二門盡，建立以爲一本。抉擇於攝論，根據於分別瑜伽，張大於二十唯識三十唯識，而胚胎於百法明門，是爲唯識宗；建立以爲五支，抉擇於集論，根據於辨中邊，張大於雜集，雜集者，糅集論爲一論，不別立集論支也。——而亦胚胎於五蘊，是爲法相宗；；建立以爲三支。無著授天親攝論，師子覺集論，皆以瑜伽法門詮對法大義，是爲古學。無著括瑜伽五分而別出已意以顯揚聖教，則顯揚者，一略本瑜伽也；括本事菩薩地，而別出已意以莊嚴大乘，則莊嚴者，又一地持善戒也；是爲今學；建立以爲二支。一本十支，攝相宗盡。」其敘此論亦云：「無著括瑜伽師地論法門，詮阿毘達磨經宗要，開法相，唯識二大宗，曰集論、攝論。集論括詮經論全體，攝論則抉擇而括詮之。括瑜伽本地分中菩薩地之功德品故，此境、行、果三事，彼深密經七義故，詮阿毘達磨經中攝大乘一品故。集論法宗法相，則以蘊、處、界三科等敘一切法故；識雖尊特，與色、受、想、行並開蘊故。攝論宗唯識，則以一切法唯有識以立言，所謂一切顯現虛妄分別唯識爲性故，攝三性以歸一識故。然十地經說三界唯心。是則唯言爲獨，於聖教海中有所抉擇而示尊崇，則不在集論而在攝論。復次，集論宗法相，導小以歸大，五姓齊被，三根普攝。攝論宗唯識，詮大而簡小，姓唯被二，乘亦

攝一。然深密經說，一切聲聞獨覺皆共此一妙清淨道，皆同此一究竟清淨，更無第二；法華經說，惟有一乘法，無二亦無三；大論釋論說，二乘及無性亦依大教，各於自乘斷種伏纏，修善離趣。是則種雖有五，教唯是一，於聖教海中教機相應獨加持大而說法要，則不在集論而在攝論。復次，集論談中道，依世出世後得智，說六善巧。攝論談中道，依出世智說無所得，無所得者，正智緣如，離能所取，無彼戲論，非無相見，是名中道。然十地經說不動地無相無功用，佛經經說證入如來清淨法海無別所依智無差別智無限量智無增減。是則依出世智而得轉依，於聖教海中，由加行以入十地而證佛地，則不在集論，而在攝論」。歐陽所說，可謂詳明。自唐以來，無有如此說者。今按瑜伽宗中所說義理，確有此二門，故特詳引，以資參考。惟復應知，歐陽文中所謂相宗，即喻伽宗，乃宗派之宗，爲佛教史上所有者。若彼所云之法相宗及唯識宗，其義則取所尊所主，乃義理上所主二門，非教史有二派也。

五、敘弘傳

無著論師既造此論，其弟世親，爲這作釋。復有無性論師，亦釋此論。卷帙最富，頗事引申。中土所傳，唯此二釋。譯斯本論凡有四本：一、後魏佛陀扇多譯，二、陳真諦譯。三、隋達摩笈多譯。四、唐玄奘譯。陳澤多異，餘三異同。世親釋論亦有三譯：惟魏譯缺，餘二同前。此釋譯文，亦陳譯異，隋唐略同。無性釋論，惟玄奘譯。中土疏釋有唐窺基大師論抄若干卷，今已不存。五代以後，特尚禪宗，餘則天台、華嚴兩宗，尚多講習。瑜伽宗義，世罕得聞。此論玄奧，弘者更少。清朝末葉，有大居士名楊仁山，本宗華嚴，旁及諸宗，現今流行單行經論，多其所刻。居士晚年，特崇唯識。其弟子歐陽漸，博大精深，弘瑜伽義，甚倡此論。由是此論復重於世。今人疏此論者，有持松法師，以華嚴宗立場，作此論義記。諸研學者，鮮用爲依。歐陽漸弟子王恩洋，亦著論疏，頗行於世。

［中間缺］

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。

此是第六結阿賴耶成大王路。

如是所知依，在大乘經論中說以阿賴耶識爲體性，乃至化地部中說以窮生死蘊爲體性等，皆是一實之異名也。「等」者，等上座及一說部亦說此名有分識也。此中「分」是因義，「有」謂三有：此識爲三有因，故名有分識也。由如是等大小二乘諸部聖教種種異門爲定量故，阿賴耶識成大王路。「大王路」者，謂世間大王出行所經之路，寬廣平正，衆所共由；以喻阿賴耶識之存在，乃大小乘所必須許，但其名稱異有不同也。

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。復有一類，謂薄伽梵所說衆生愛阿賴耶，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，愚阿賴耶，故作此執。如是安立阿賴耶名，隨聲聞乘安立道理，亦不相應，若不愚者。取阿賴耶識安立彼說阿賴耶名，如是安立則為最勝。云何最勝？若五取蘊名阿賴耶，生惡趣中一向苦處，最可厭逆，衆生一向不起愛樂，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，不應道理。若薩迦耶見名阿賴耶，於此正法中信解無我者，恒有厭逆，於中執藏，亦不應理。阿賴耶識內我性攝，雖生惡趣一向苦處，求離苦蘊，然彼恒於我愛隨縛，未嘗求離。雖生第四靜慮以上，於貪俱樂恒有厭逆，阿賴耶識我受隨縛。雖於此正法信解無我者厭逆我見，然於藏識我愛隨縛。是故安立阿賴耶識名阿賴耶，成就最勝。

此即第七遮疑難也。

復有一類不信有阿賴耶識者，雖聞如上成立阿賴耶識道理，復作異解：謂心、意、識三者，文雖不同，所詮之義則一。論破之云：「是義不成」。所以者何？眼等六識無問過去，能與意識作生依止，是名爲意，了別境界，說名爲識；意與識之能詮名及所詮義，皆有差別可得；今心與意識，名既不同，其義亦應有異。（此就不認有染污者破。）或染污意別有體性，異前六識，如前已說；意識二義即有差別，當知心義，亦應有別。（此就由前所說道理而認有染污意者破也。）

復有一類不信有阿賴耶識者，謂薄伽梵所說「愛阿賴耶」等四種者，此中「阿賴耶」即「五取蘊」。「乃於廣說」者：謂乃至廣說餘樂、欣喜等三阿賴耶也。「五取蘊」者：有漏五蘊之異名。所以名取蘊者，小乘有部與大乘瑜伽宗所釋有殊。依俱捨論一所述有宗義謂：「煩惱名取，蘊從取生，故名取蘊；如草糖火。或蘊屬取，故名取蘊；如帝王臣。或蘊生取；故名取蘊；如花果樹。」集論一述瑜伽宗之解釋則云：「何等爲取？謂諸蘊中所有欲貪。」又云：「與取合故，名爲取蘊（案謂有漏五蘊常與欲貪相結合，故名取蘊也。）」然二宗釋「取」字義雖不同，要皆指有漏五蘊也。彼等說「五取蘊名阿賴耶」者：謂諸衆生，執五取蘊以爲自我，由是愛之，樂之，欣之，熹之；愛阿賴耶等即愛五取蘊等；故阿耶即五取蘊也。

「貪俱樂受。名阿賴耶」者：依無性釋，此有二解：一、貪與樂受俱行，總名貪俱樂受。即此俱行之貪、樂，名阿賴耶。二、貪與樂受各別名阿賴耶；由貪與樂，著處異故。詳此見最不應理：貪俱樂受爲能著，阿賴耶爲所著（以是所愛，所樂，所欣，所熹故）執能著爲所著，於理豈通？

「謂薩迦耶見名阿賴耶」者：此師因見有薩伽耶見執彼阿賴耶爲我體，始有愛阿賴耶乃至熹阿賴耶等事，若無此見，即無彼事，故執彼見即阿賴耶。此師亦是執能爲所，於所愛乃至所熹之阿賴耶是有是無，抑是何物，實未能言之也。此類執能爲所者，可以譬喻明之：如云某甲愛一女人，今有人問此女人爲誰，答云由有愛欲故有愛女人事，故此女人即是愛欲，豈有聞而不笑者乎！

「此等諸師由教及證愚阿賴耶」者：謂上述三師由依不了義教，及證解謬誤故，於佛密意所說阿賴耶識，不能曉了。「愚」無知也。「如是安立阿賴耶名，隨聲聞乘安立道理亦不相應」者：謂上所述二種異解，於大

乘教固不成立，於其小乘有部等宗所說道理亦不相應。「若不愚者，取阿賴耶識安立彼說阿賴耶名，如是安立則爲最勝」者：「不愚」，謂於阿賴耶不迷謬也；是即於大乘教能通達者。此「不愚者」取大乘教中所說「阿賴耶識」安立於彼增一阿笈摩所說「阿賴耶」名上；如此安立，則無過失，有勝功德。爲欲顯彼異見所有過失，故先問言：「云何最勝」。次復一一別顯其過。

「若五取蘊名阿賴耶」者：叙第一師所有異見。「生惡趣中」以下，破共計執。世親、無性二釋皆云餓鬼，傍生及那落迦名爲惡趣。「一向苦處」者：世親釋云：「謂一向受非愛（案謂不可愛）業果處。於彼有時樂愛生（案謂生彼處生有時亦有樂受生起）者，是等流果；生彼所受異熟果者，唯是其苦（案瑜伽論三十八云：「諸不善業，於諸惡趣受異熟果；善不漏法，於諸善趣受異熟果：是名異熟果。）習不善故，樂住不善，不善法增；修習善故，樂住善法，善法增長；或似先業，後果隨轉：是名等流果。」）「最可厭逆」者：謂生彼惡趣中衆生，對其五取蘊，最覺可厭，最覺違逆。「衆生一向不起愛樂」者：謂生惡趣衆生，於一切時有多苦故，於五取蘊，曾未發生愛樂。而阿賴耶是攝藏義（以是愛樂等法攝藏故）。「厭逆」，「執藏」，義不相應。故曰：「於中執藏，不應道理。云何義不相應？以彼生惡趣衆生，常求速捨離其苦蘊故。豈有求速捨離而復執藏者耶？

「若貪俱樂受名阿賴耶」者：叙第二師所有異見。「第四靜慮」以下，破其計執。「第四靜以上無有」者：謂第四靜慮以上諸地無有貪俱樂受；以貪俱樂受唯欲界及色界中初，二，三禪有之，從色界第四靜慮以上，至無色界諸天，唯有捨受，無有樂受與貪俱故。「具彼有情」者：世親釋云：「謂生所得」，即是生於四禪以上諸天，具彼四禪以上果報之有情。「常有厭逆」者：謂厭逆樂受。既厭逆之，必不於彼執持藏護：故曰：「於中執藏，亦不應理。」

「若薩迦耶見名阿賴耶」者：叙第三師所有異見。「於此正法中」以下，破執。「信解無我」者：謂是道（根本無分別智親證無我所顯真如，名曰見道。）之前，加行等位有情，雖未斷我見，未能證無我所顯真如，然於無我道理，已能信解。言「無我」者，謂若人若物，皆由衆緣聚合所生，非有恒常不變之主體也。「恒

有厭逆」者：謂此信解無我者，常極厭逆意識所起薩迦耶見；須斷此見，始證真故。餘例前可知。

既遮異執，次當顯示自宗勝義，故云「阿賴耶識」等。「阿賴耶識內我性攝」者：世親釋云：「謂諸衆生攝取此識爲內我性」。然衆生執之爲我可矣，何必云內我耶？第七染污意向內思量，緣第八識，執以爲我，行相微細；不同意識，但執自所變現有根色身，或執心、心所法爲我：故名內我。阿賴耶識，本非內我，衆生執之以爲內我，故云「內我性攝。」「然彼恒於我愛隨縛未嘗求離」者：謂彼於阿賴識，恒執爲我，爰起愛著，爲此我見我愛，隨逐纏縛，雖於苦五取蘊希願捨離，然於自我未嘗求離。由是應知，取阿賴耶識安立彼說阿賴耶名，便無第一師所執異見過失。

「雖生第四靜慮以上，於貪俱樂恒有厭逆，阿賴耶識我愛隨縛」者：謂生第四靜慮以上有情，雖於意識中之貪俱樂受恒有厭逆，然阿賴耶識，仍被執爲內我，爲我愛所隨追纏縛，未暫捨離。所以然者，則以第七染污末那，於阿賴耶識，恒起思量而我之也。

「雖於此正法信解無我者厭逆我見，然於藏識，我愛隨縛」者：此有二解：無性釋云：「於此正法中信解無我者，雖恒厭逆分別我見，然有俱生我見隨縛。此於何處（案謂於何處隨縛）？謂彼但於阿賴耶識；率爾聞聲，便執內我驚畏生故。」此約俱生、分別二種我執解。謂信解無我之人，雖極厭逆第六識中分別我執，當厭逆時，我愛暫停。然第六識（或兼第七識）中之俱生我執，能緣第八識，而執爲我也。二、謂信解無我者，雖由意識思擇力故，厭逆我見，然第七識自於第八阿賴耶識我愛隨縛。此約第六，第七識我執有無解。問：若爾，阿羅漢斷除我執，爲是止斷第六識中我執，抑兼斷第七識對第八識所起我執？答：兼斷第七識中我執；以俱生分別二種我執斷已，名阿羅漢，而分別我執唯在第六，俱生我執，亦在第七識中有故。

綜上道理，是故安立阿賴耶識，名爲衆生常所愛、樂、欣、熹之所執藏處，最爲應理，無諸過失，故曰「成就最勝」。

此亦名心。如世尊說：心意識三。

此是第四明此識亦名爲心。分二如前：初、引教，後、釋名。此初。

此阿賴耶識，亦名爲心。此中「心」者，梵云質多，義爲集起，順此方俗，故譯爲心。言集起者，以能積集諸法種子，後時復能生起諸現行法故。

云何知此阿賴耶識亦名爲心？於聖教中，有何證耶？故復說言：「如世尊說：心意識三。」既許意及識二體性有別，故知心體與彼意、識亦有差別。

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。第二，染污意，與四煩惱共相應，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。等無間義故，思量義故，意成二種。

此釋名也。文復分二：初旁釋意，次正釋心。初中又分三：此釋二種意。

「此中意有二種」者：謂此心、意、識三者中之意有二種也。意者思量之義。

「與作等無間緣所依止性無間滅識，能與意識作生依止者」等無間緣乃四緣之一。所謂「緣」者，乃諸法生起之原因及所藉之條件。言四緣者：一、因緣，二、等無間緣，三、所緣緣，四、增上緣。一因緣者，親辦自果之原因。餘三緣則爲所藉之條件也。然此因緣以有爲法（爲者造作，此類法爲衆緣聚集所造作，有彼造作，故名有爲。一切現象，皆此所攝）爲限；以無爲法（不藉因緣造作而湛然常住之法）非緣起法故。諸有爲法雖能辦果，而非親者，亦非因緣。又此能爲因緣之法，有其二類：一、能生現法（名爲現行）之種子，二、能熏阿賴耶識而成種子之現行。阿賴耶識中色、心善惡等種子於衆緣和合時，即能生起各自現行；種子望現行，能親辦果，名爲因緣。色、心、善、惡等各別現行，有强盛勢用者，於生起之剎那，能熏阿賴耶識，生自類種；現行望種，親辦自果，亦名因緣。一切有爲法之生起，皆仗此緣。二、等無間緣者：前聚心心所，望後起同聚心心所，如前聚眼識及彼心所望後聚眼識及彼心所，有開避其現行位，招引後果令生之作用。前後剎那相連接者，固可令生，縱其後果經時久遠，亦能爲開導，令彼得生。即此前聚心心所法，能

爲後聚心心所法生起之緣。又前滅一心，望後心及心所爲緣，前滅心及心所望後一心，亦同爲緣，開避招引作用齊等，惟須中無間隔，故名等無間緣。若有間隔，即非此緣。心法生起，必藉此緣。色法及非色非心法，則不須此。三、所緣緣者：諸心心所生起時所緣處，所仗托之對境也。即此所緣之對境，望能緣之心、心所法爲緣，故名所緣緣。四、增上緣者：有勝勢用，能於餘法助令生長，或礙不令起，起已壞滅者也。如水土於禾穀爲順增上緣，霜雹於禾穀爲違增上緣等。一切法生，皆藉此緣。雖前三緣亦此緣攝，然今除彼，別立此緣。所依止性即是意根，此依小乘大毗婆沙及俱舍論等立說，與世親以後唯識諸師所說不同。良由無著論師造此攝論，意在誘導小乘學者，捨小歸大；而小乘師唯以無間滅識（即等無間緣）爲意識生起之所依止，——如俱舍頌云，「由即六識身，無間滅名意，爲第六依故，……」即其一例，——故論師不破其說，而別立染污意，於是意成二種。諸識生起必有所依之根；依小乘說，意識依止此無間滅識爲根而得生起，故無間滅識是意識之所依止性；然非別種所依止性，乃等無間緣所依止性。性者體也。又無間滅識不惟作意識之等無間緣，亦作眼等五識之等無間緣，本論唯就意識立說，故曰：「能與意識作生依止。」案此句陳、隋二譯但云爲識生起所依，不云意識。呂澂從藏本譯此二句云：「由作無間緣而爲依止故，識滅無間名意，爲識生起之所依，」因謂唐譯以意識連綴爲文，似專爲第六識而發者爲誤。今謂譯人推尋作者意思，知此二句專就意識立言，故添文潤色，使意義明瞭耳。且俱舍頌亦明言「爲第六依」矣。且所據傳本不同，不得謂爲譯人之誤或不忠實也。

「第二染於意」者：即第七識，不共小乘，乃論主所欲立也。此意無始時來，「與四煩惱恒共相應」，爲其所染，致成污濁，故名染污。云何爲四煩惱？「一者、薩迦耶見，二者、我慢，三者、我愛，四者、無明」。此中薩迦耶見者：見是堅牢執著之義。薩迦耶梵語。薩是壞義，迦耶身義。五蘊和合所成之身，新陳代謝，非常非實，有壞滅故，名爲壞身。此身本非常存而不可分析之我體，亦非我所領有之工具；衆生於此，由迷謬故，妄執爲我，或爲我所（我之所有）。此種堅執，名爲薩迦耶見，或壞身見，亦名身見，於餘經論復名我見。我慢者：恃我、我所而自高舉。此由薩迦耶見爲先，連帶而有。非先執我，無所恃故。由執

我而起慢，故名我慢。我愛者：愛是貪著。此亦由薩迦耶見而有。由執我故，復於所執之我，深生愛染，故名我愛。無明者：明是智之異名，無明即是無智。認識謬誤，不明事理，故曰無明；即是愚癡，明智之所對治也。

前三煩惱，皆以無明爲因，若無無明，即不生起我見等故。然第六意識中亦有此四煩惱，稍自省察，即便可知；染污意中，此四煩惱恒時現起，作用微細，非靜中冥察，不易知也。

「此即是識雜染所依」者：清淨之反，說爲雜染，即有漏之異稱也。然雜染與染法不同。若但言染，唯局於不善之煩惱。若言雜染，則通有漏善法，及有覆無記法。故雜染寬而染法狹也。依之而成爲雜染故，名爲雜染所依。此染污意，既恒與四煩惱相應，是即前六識生起時，不論在定或不定位，亦不論所起識是善或惡，皆受同時現行之染污意所影響；前六識惡心起，固無論矣；前六善心起時，亦因同時現行之染污意有四煩惱故，不成清淨：故此染污意即是前六識之雜染所依。「識復由彼第一依生，第二雜染」者：無間滅意爲六識生起所依止，名第一意。染污意爲六識雜染所依止，名第二意。前六識復必由彼第一意爲所依止而生，由第二意爲所依止而成雜染。「了別境義故」者：此釋識名。謂由第一依所生，及由第二依而成雜染之識，所以名爲識者，由有了別對境之義故。

「等無間義故，思量義故，意成二種」者：此釋意名。謂由爲後聚識生起所依，有等無間義故，名第一意；染污意恒與四煩惱相應，於所執我不斷思量，由此義故，名第二意。是故「意成二種」。

今人對勘藏本，謂由「識復由彼第一依生」以下「依藏本句讀，蓋依上所引經釋成識之名義也。意云：識者，復由彼第一依生，由第依而成雜染，以了別境義故爲識。此與無性合。」（見藏要第一輯攝大乘論本卷一本句附註。）案藏本文義較顯明，而與世親釋不合。今參究世親無性二釋而爲句讀，並錄二釋於後，讀者觀二釋而會其通，則知世親無性二師之意亦不相違，非必以藏傳本爲最確也。世親釋：「「識復由彼第一依生第二雜集」者：謂無間滅識說名爲意，與將生識容受處所，故作生依。第二染污意爲雜染所依；以於善心中亦執有我故。「了別境義故，等無間義故，思量義故，意成二種」者：謂於此中由取境義，說名爲識；由

與處義，名第一意；由執我等成雜染義，名第二意。」

無性釋：「『由第一依生』者：由等無間滅意故。『由第二雜染』者：出四煩惱相應意故；以計我等能作雜染。『了別境義故』者；

是能取境，似境現義。此釋識名。『等無間義故，思量義故，意成二種』者：此釋意名。

復次，云何得知有染污意？謂此若無，不共無明則不得有，成過失故。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。又訓釋詞亦不得有，成過失故。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。又無想天一期生中，應無染污，成過失故。於中若無我執我慢。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。是故若立俱有現行，非相應現行，無此過失。

此以正理成立染污意也。此論既爲引小歸大，立二種意。初無間滅意，小乘所許。第二染污意，小乘未許，故須據理成立。蓋若無染意，便有六種過失；若立染意，則無其過，是以須立染意也。文中先以長行述理，次以頌語撮要復叙。茲先解長行。

此段魏譯全缺。今人對勘藏本，謂藏本亦有此段文，唯無「復次」二字而已。

「復次，云何得知有染污意」者：假設問難。

「謂此若無」以下，正述染意成立道理。此染污意若無有者，便有下述六種過失。

「不共無明則不得有成過失故」。此第一失。不共無明者，小乘所共許，障真智生起之愚癡也。謂諸衆生無始以來具有一種特殊無明，有勝勢用，能於一切時及善、惡、無記等一切心中，微細現行，爲真實智生起障礙，令諸衆生長夜昏盲；如是無明所有勝用，非平常與前六種識相應而起之無明所共有，故名不共無明。此不共無明，不應依前六識而起；六識有間斷，此恒相續故。若謂依六識起，六識間斷時，則此無明應亦間

斷，便非不共。又大小乘共許同一識中，染性無明不得與善心所同時現起；不共無明若依六識，則彼六識，性應恒染，即不得有善心生起，更不能修出世聖道。故若無此染污意者，不共無明則不得有，以無所依故，便成過失。是則應許別有染意，恒時相續，爲彼不共無明所依；任彼六識在善、惡或無記位中，不共無明皆可俱時生起，而非與彼六識相應。如是常知，不共無明若有，染污意亦必定有也。

「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。」此第二失。五謂眼等五識，同法謂同法喻，如因明中之同喻然。以前五識爲同法喻名五同法。大小乘諸契經中說：眼色爲緣，生於眼識，乃至意法爲緣，生於意識。五識生起，既各別有其所依根（眼識依眼根，乃至身識依身根），意識生起亦必有其所依之根。而意識所依之意根，在小乘則以無間滅意當之，本論則立染污意爲真正意根（理由詳下）。既五識皆有所依根，意識獨可無根而起，不應道理。是故意識須有意根，與五識之須有五根，爲同法喻。此染污意若是無有，是即意識無所依根，而以五識爲同法喻之理亦不得有矣。所以然者何邪？根與識必同時俱有；如眼識與眼根同時，乃至身識亦與身根同時而有（俱有即是同時之意）。與能依識同時之所依根，名俱有依。第六意識既亦是識，故亦應有俱有所依。無間滅意，既非同時，即非俱有所依，非真意根。身是聚集義。一識名識，聚合多識，則名識身。

「又訓釋詞亦不得有，成過失故」，此第三失。將一名詞而訓釋之，名訓釋詞；猶今人所謂定義或界說也。能思量故，說名爲意，乃大小乘共同之訓釋詞，亦諸契經所說者也。若說無間滅識名爲意者，無間滅意，已謝滅故，無思量用。若謂先時有思量者，未謝滅時，既名爲識，何須別立意名。知別故有此染污意，恒時現起，於所執我，審細思量，始合訓釋詞義。若無此意，則思量義，亦不得有，便成過失。

「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。」此第四失。謂諸凡夫，厭患想故，修習禪定，能令前六識心、心所，不起現行，名無想定。人無想定雖滅六識，而染污意，猶自現行。惟諸聖者，由止息作意，入深禪定，能兼滅染意，名滅盡定。若無此意，則無想定及滅盡定俱滅六識故，應無有差別，與經中所言無想定在凡夫有，滅盡定惟聖人得者相違，便成過

失。然此二定實非無別：謂無想定，染意所顯，非滅盡亦是染意所顯。，染意所顯者，謂有染污意現行也。若不許此二定是由染污意之有無而爲分別，則此二定應無差別。爾者如是也。

「又無想天一期生中應無染污，成過失故，於中若依我執我慢。」此第五失。修無想定者，沒後生無想天，除初生時及臨死時有六識及共心所暫現外，中間恒無六識心、心所法現行。然於此期生命中，染污意仍現行不息，我執、我慢恒時隨逐，故爲聖者之所訶厭。若無染污意者，生無想天期中，便無我執、我慢，即應無有染污。如是便成過失。然生無想天有情實有染污，故知必有染污意。今人對勘藏本，謂藏本此句在一期生中句上文義更順。蓋唐譯依梵語語法直翻，故委曲而見真也。

「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。是故若立俱有現行，非相應現行，無此過失。」此第六失；顯無染意，一切異生恒時執我便不可得。謂諸異生，一切時中，有我執現行現前可得，不唯在不善心中有之，在善、不善、無記心中並皆有之，諸異生修布施等善行時，亦有我執常所隨逐，自謂我能修行施等是。我執現行者，由我見種子所起之現行也。此我執相，不應依六識起，因我執是煩惱，且又必依無明始起，六識起善心時，必不生起我執，由善與煩惱必不同時起故。若無染意，則唯不善心生起時，與彼我執相應，故有我及我所煩惱現行，非善、無記心生起時，有此我執現行也。不爾、謂不立染污意也。然若有此染污意，六識雖與善法相應，此意自與煩惱相應，六識善心雖無我執相應現行，而有我執俱有現行，而一切時一切位中我執現行皆現可得之理，乃得而解釋也。此中各別依心俱時現起，名俱有現行；心所與心相應起而，名相應現行。故若立此一切時位現起之我執爲俱有現行，非相應現行，便無過失也。

此中頌曰：

若不共無明，及與五同法，訓詞、二定別，無皆成過失。無想生應無我執轉成過。我執恒隨逐，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，常能爲障礙，俱行一切分　謂

不共無明。

上長行中，既以六理，成立染意；茲欲重顯前義，復撮其要，而說頌文，俾學人反復尋討也。

「若不共無明，及與五同法，訓詞、二定別，無皆成過失」者：謂若上述之不共無明，五同法，訓釋名詞，及無想、滅盡二定之差別，若無染污末那，便與教理相違，斯成過失。此頌重顯長行所述前四過失。

「無想生應無我執轉成過」者：謂若無染污末那，則生無想天之有情，一期生中，應無我執生起，便成過失。「轉」者，生起也。此半頌重顯長行所述第五過失。

「我執恒隨逐一切種無有」者：「一切種」即善、惡、無記三種心也；總括三性，故言「一切」。謂若無有染污末那，則佛經中所言諸有情（除聖者）常有我執隨逐現行於一切種心之義，亦應無有。此句直譯，故文義較澀。且如王恩洋疏，便與下句「離染意」三字連續。然勘呂澂所譯西藏傳本，此句作「與我執相應，是非一切類」斷句，「離染意」三字屬下句，作「無染污意故」云云，則知王疏誤也。此半頌重顯長行所述第六過失。

已上二頌重顯六種過失訖。次下一頌將六種過失歸成三類。

「離染意無有二」者：「二」即不共無明及五相似法。若離染意，便應無有不共無明及五同法。此第一類失。

「三成相違」者：「三」謂訓釋詞，二定別及無想生中我執恒隨。若離染意，如是三者便與事理相違。此第二類失。

「無此一切處我執不應有」者：「此」指染意。「一切處」謂善、不善及無記心處。若無此染污意，則一切處中恒起我執之事不應有也。此第三類失。

次下一頌別顯不共無明。

「真義」者，諸法之真實義，即是真如。能證真如之智，名真義心；是即次下分所言之根本無分別智也。能證真如之智當可生起之時，此無明常能爲障礙，令不得生。故曰：「真義心當生，常能爲障礙。」又此無

明，在善、不善、無記等一切分位中，常與諸識俱時現行，故復說言：「俱行一切分」。如是無明，謂之不共無明。

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。

此辨染污意是有覆無記性。

又此小段，魏譯闕文。

上來既證染意實有，故復進而辨釋此意在四性中屬何性也。一切法總分四性。性者，就其性質而分類也。一者善性：謂能與無罪可愛果故。二者惡性：謂能招有罪及苦果故。三者有覆無記性：覆是障蔽義；障礙聖道，隱蔽自心，故名有覆；非善不善，故名無記。四者無覆無記：不障聖道，不蔽自心，故名無覆：非善非惡，故名無記。此意於四性中，爲何性攝？由「此意」是「染污故」，應是「有覆無記性」攝。何故此意成染污耶？由此意「與四煩惱常共相應」，能障聖道，令不得生，能蔽真智，令不證真，故成染污。或復疑言：此意既與四煩惱常共相應，云何不是惡性，而是無記耶？爲釋此疑，故先舉喻，次說共因。此中喻者：謂如色、無色二纏煩惱，因爲奢摩他力所攝藏故，行相微細薄弱，體雖是煩惱，然不能引起惡業，轉成爲有覆無記性。「色、無色二纏煩惱」者：謂色、無色二界之煩惱，纏有二義：一者，煩惱之異名。二者，纏報之義，謂生死苦報能纏縛有情，使不自在也。今取後義。故二纏即二界之纏報也。「奢摩他」者，此翻爲止，即定之異稱。次說因者：謂此染污意亦如是，雖一切時有四煩惱隨逐而轉，然此所依之意行相微細，不作惡業，共能依之四煩惱亦不親引惡業，力量微細，隨逐染意而轉。故此染意，是有覆無記性攝。

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。

此正釋心。復分三：此明心體即是阿賴耶識。心意識三，已知意體即是染污意及無間滅意：識體即前六

識，行相粗顯，無須解釋。意識二名，既各有體，如是此心，亦應別有體。此中「心體第三」乃逆次上數也。然此心體，若離阿賴識，便無別體可得，故即依教及理成立阿賴耶識以爲心體。「種子」者，依世親釋，因也。出此阿賴耶識爲因，意及六識乃得依之而生起。「轉」是生起義。因即所依；阿賴耶識爲意及識根本依故。

何因緣故亦說名心？由種種法熏習種子所積習故。

此釋阿賴耶識名心所由。

心者積集生起之義。阿賴耶識何所積集，亦說名心？「由種種法熏習種子所積集故」，有積集義，故說名心。「種種法熏習種子」者：謂色、心、心所、善、染、無記種種現法熏習於阿賴耶，成爲種子也。此熏習種子即以阿賴耶識爲積集處所。又此「熏習種子」指種種現法熏習於賴耶之習氣，亦即現起爲後生現法之功能，與前「由此爲種子」之種子，義有分別，彼指所依之因言，此指習氣言也。

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。

此釋聲聞乘中不說此心爲阿賴耶之理。

或作是問：既心體即是阿賴耶，是阿陀那識，何故聲聞乘不說此心名阿賴耶等？由此阿賴耶識等是深細境所攝，非聲聞人之羸劣智慧所能了知故。「此」指阿賴耶識。言「深細」者：其理難窮名深，其相難了名細。「境」謂所知境界。阿賴耶識難窮難了，是深細境界中所攝；彼聲聞人所了知者惟是麤淺境界所攝。無性釋云：「言麤淺者，謂諸色法，體相麤故；受等諸法，所緣、行相易可分別，行相粗故與此相違，如其所應，賴耶識說名深細。」「由諸聲聞不於一所知境界，切境智處轉」者：一切所知境界，名一切境。其智能知一切無一法不知不違，名一切境智。一切境智即是所希求處，故曰一切境智處。「轉」字意謂正勤修行希求

證得也。「是故於彼，雖離此說，然智得成，解脫成就，故不爲說」者：謂諸聲聞人，但求自利，彼由麤淺色等境界，苦、集等性，無常等行，正觀察時，便能永斷一切煩惱，是故於彼聲聞，雖離此阿賴耶識之說，然彼自乘智亦得成，成就解脫；故佛世尊不爲彼等宣說阿賴耶識之教。

「若諸菩薩定於一切境智處轉，是故爲說」者：謂諸菩薩，不惟希求自利，兼以利樂一切有情爲希願故，定須正勤修行，求證一切境智，是故世尊爲彼等說阿賴耶識。問：諸菩薩等，何故定於一切境智處轉，始能作利樂有情事耶？答：如無性云：「若無一切智，無有堪能隨順知他意樂、隨眠、界根勝劣，有能無能、時分差別，具作一切他之義利。」

「若離此智，不易證得一切智智」者：由解「此智」二字不同此句有二釋。一，依無性釋「此智」謂了違阿賴耶識之智。無性云：「若離阿賴耶識智，不能永斷於義（按：義者境也，本段下文同。）偏計。彼不斷故，無分別智則不得有；執有偏計所執義故。由此因緣，不易證得一切智智。所以者何？有分別智知偏計義自相分別展轉不同，以無邊故，決定無能具證一切。若知此唯阿賴耶識能生習氣轉變力故，義及有情顯現而轉，爾時覺知無所取義（按謂覺知無所取之境），如是亦能知無能取（按謂無能取之識），由此證得無分別智。次後得智，如所串習，通達法性，由一切法共相所顯真如一味，知一切法，於一剎那亦易證得一切境智；非無邊故」。二，今世解家或謂「此智」指一切境智；意謂若離此一切境智，即不易證得一切智智也。今謂前說爲是。何以故？無性論師去無著世親不遠，學有所本，較現代人爲可信故。又依無性釋意，一切境智即是一切智智，（如前云「由此因緣不易證得一切智智」，後云「於一剎那亦易證得一切境智」，二智所指是一）；後說將二智分而爲二，於理無據故（能知一切境，名一切境智，即他處所云一切種智；此亦名一切智智，則以此智惟佛有之，於法義無不了達，乃智中之智故。）

復次，聲聞乘中亦以異門密意已說阿賴耶識。如彼增壹阿笈摩說：世間衆生愛阿賴耶、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。如求出世，如是甚奇希有正法出現世間。於聲聞乘如來出現四德經中，由此異門密意，已顯阿賴耶識。於大衆部阿笈摩中，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。

此是第五明聲聞乘中亦以異門密意說有此識。

阿賴耶識之教，雖非大小乘之共說，然聲聞乘中亦往往以異門密意說此阿賴耶識。

「異門」者：種種不同，說名爲；由此能入，說名爲門。從各方面觀察，而有種種異名，故說爲異門也。

「密意」者：意有隱覆，非極顯了，故名密意。王恩洋云：「何故不彰明顯說，而密意說耶？我於凡愚不開演，恐彼分別執爲我故。既非彼所求，說之又有過，而爲建立根本法體，又不能不說，則以微言密著其義而已。」論中舉三例證之。

「如彼增一阿笈摩」者：依無性釋及成唯識論說，此即說一切有部所傳增一阿笈摩，餘部所傳，無此諸句，今漢譯增一阿含經亦無此文也。「愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶」者：此有二解：一云：「愛阿賴耶」是總標句，餘樂、欣、喜三句約現在、過去、未來三世別釋。愛是貪著。食著現在名樂，貪著過去名欣，貪著未來名喜。依論主意：樂阿賴耶者，樂現在世阿賴耶識；欣阿賴耶者，欣過去世已生阿賴耶識，喜阿賴耶者，喜未來世當生阿賴耶識：要皆密意說有阿賴耶識也。二云：於現在愛阿賴耶，於過去樂阿賴耶；由先世樂阿賴耶故，於未來世喜可賴耶。世親釋並存二解，而以初解爲正；無性釋則惟取初解也。世間衆生由愛著阿賴耶故，流轉世間，不得解脫。爲求出離，必須斷彼。「爲斷如是賴耶故，說正法時，恭敬攝耳，住求解心，法隨法行。」此中「說正法時」，謂佛說正教法之時。「攝耳」者：謂攝持耳根，專注而聽。「法隨法行」者：世親釋云：「如教寺故」。謂如世尊所教而修證也。然如教而行何以說爲法隨法行耶？依法蘊、發智、婆沙等論，此有三解：一者，所求證之涅槃名法；由此能證涅槃之八支聖道名隨法，以隨順彼法故。爲求涅槃，修行聖道，名法隨法行。二者，別解脫名法：別解脫律儀名隨法；於此中行，名法隨法行。

三者，身律儀，語律儀，命清淨名法；受持此持，名隨法；於此中行，名法隨法行。無性釋亦有二解：一者，所證者名法，由此能證之道名隨法。二者，出世道名法，世間道名隨法。瑜伽師地論三十八更有廣釋。已上諸解，學者應善爲抉擇也。又依無性釋，「恭敬攝耳」是說聞所成智，「住求解心」是法思所成智，「法隨法行」是說修所成智。「如來出世，如是甚奇希有正法出現世間」者：謂佛出世，然後世間有此甚奇而希有之正法教出現。「正法」指佛法也。「於聲聞乘如來出現四德經中，由此異門密意已顯阿賴耶識」者：曾一阿笈摩乃全部之總名，如來出現四德經則增一阿笈摩中之一經，其經說如來出世有四種可稱讚德。前舉總名，後復舉此經名者，緣四阿笈摩皆是多經合成之經集也。已上舉增一阿笈摩之異門密意說。

「於大衆部阿笈摩中」者：謂於大衆部所傳之阿笈摩中，餘部所傳無此文也。」亦部所傳無此文也。「亦以異門密意此名根本識，如樹依根」者：謂於眼識乃至意識六粗顯識之外，說別有深細識，爲餘一切識生起之因，名根本識；譬如樹根，爲莖葉等生起所依之因。論主以爲此根本識即是密指阿賴耶識；以阿賴耶識是餘識總因故。已上與大衆部所傳阿笈摩之異門密意說。

「化地部中，亦以異門密意說此名窮生死蘊」者：佛滅後第三百年間，由說一切有部分出一部，名化地部，舊譯或從音翻爲彌沙塞部，陳真諦，三藏則從義翻爲正地部；今玄奘三藏審正名義，應翻爲化地部也。依無性釋，此部立三種蘊：一者，一念頃蘊；謂一剎那有生滅法，即現行五蘊也。二者，一期生蘊，謂在一有情由生至死一期中暫存不滅者，是即能感此期果報之業力，與此期果報共存亡者也。三者，窮生死蘊，謂從無終以來，相續隨轉，直至得金剛喻定（定名），了決生死，始能斷滅，窮貫生死邊際者也。依論主意，此化地部師建立窮生死蘊，唯是阿賴耶識之異門密意說耳。「有處有時見色、心斷，非阿耶識中彼種有斷」者：謂無色界處，見諸色斷；生無想天及入無想定、滅盡定時，見餘諸心、心所法斷，非色心種子有斷。何以故？以阿賴耶識中所藏「色心種子後時還能生起色、心現法故。是知唯阿賴耶識能窮生死際，而彼窮生死蘊離阿賴耶無別體也。

所知依分第二

前分既總標綱，以下十分別明十義。此分專明所知依，排次第二，故名「所知依分第二」。「所知依」名，如前已釋。文分四章：甲、安立阿賴耶識異門，（由此能人，名之爲門。異門者，謂從各方面觀察，而有種種異名也）。乙、安立阿賴耶識之相。丙、以正理證有此識。丁、說此識所有差別義。

甲·安立阿賴耶識異門

子·引教釋阿賴耶識異名

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。

此節可分八段：一、證阿賴耶識是所知依。二、證所知依名阿賴耶識。三、明此識亦名阿陀那識。四、明此識亦名爲心。五、明聲聞乘中亦以異門密意說有此識。六、結阿賴耶成大王路。七、釋疑難。此即初也。

「此中最初且說所知即阿賴耶識」者：謂且先說所知依之體即是今玆所言之阿賴耶識。今世解家多從「依」字斷讀，謂此句爲引起全分之語。今謂不然，此句第是引起本節之語，「即」作「即是」解。觀呂徵所譯此論西藏傳本此句作「此中最初且說藏識爲所知依」可知。梵阿賴耶，此翻名藏。藏有三義，如下廣釋。

「世尊何處說阿賴耶識名阿賴耶識」者：以問徵起。王恩洋云：「上「阿賴耶識」問所知依體，下「阿賴耶識」責其名也」。謂世尊於何經中將此阿賴耶識（所知依）說名爲阿賴耶識乎？

「謂」字以下，答也。前云「世尊」，此云薄伽梵，梵文一字，譯師喜用四言文句，曲就軌式，故前後互殊耳。梵語「伽他」，此翻爲頌。頌者美也。謂以美麗韵語，顯示諸法，故名伽他。舊譯云偈，答其尾音也。

「無始」二字以下四句乃阿毘達磨經中語說。

「無始時來界一切法等依」者：無始相續，不可說有初際，故名「無始」。「界」者，因也。「一切法」若依文訓釋，應包雜染及清淨法。然揆論主之意，「一切法」確指雜染法，不指清淨法。世親於此雖無解釋，惟無性謂「……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，似法似義所起……」等。故一切法，惟指雜染。王恩洋釋以「一切法」爲心心所等染淨諸法者，係依成唯識論阿賴耶識能執持雜染種子及無漏種子之意爲釋，以之說唯識則可，以解此論則誤矣。「等」者，舊作平等解；謂爲一切法平等所依故。然魏、陳二譯皆無此字。今人勘藏本及梵本安慧三十唯識釋論引文亦無此字。故呂澂謂：「等」是數，非謂平等，舊解穿鑿。「依」謂所依止。然解此二句，世親、無性二釋不同。世親云：「界者謂因，是一切法等所依止，現見世間於金鑛等說界名故。由此是因故，一切法等所依止。因體即是所依止義」。世親既以因體（界）即是所依，是許此因體（界）即是阿賴耶識。依此，意謂此無始時來相續不斷之因體，是一切法等之所依止也。無性則云：「界者因也，即種子也。是誰因種？謂一切法」。又云：「所依者，能任持故，非因性故。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」。是無性之所謂「界」，（因體）者，乃阿賴耶識中種子，非即賴耶；所謂「依」者，乃目能任持種子之阿賴耶識。依此，意謂阿賴耶識爲無始時來，一切種子（因）之任持者（所依）也。二釋雖有不同，世親親承無著，造此論釋，最得無著真意；無性所言，自是別解。

「由此有諸趣，及涅槃證得」者：「此」謂一切法等所依，即阿賴耶識。「趣」謂所往，即異熟果。由諸有情作種種業，感得異熟，如有所向往，故名爲「趣」。諸有情等所作之業，性質分量各有不同，所感異熟果亦有異，故曰「諸趣」，是即人、天、地獄、餓鬼，畜生等趣也。由諸有情，各有此識任持諸種子故，隨緣造善不善等業，感得異熟，復藉此識變似根身及器世界，始有諸趣。

識，便無諸趣，即無所謂宇宙、人生。諸趣因果畢竟止息，圓滿寂滅，名爲涅槃。由有阿賴耶識任持雜染法種子故，乃有諸趣；有諸趣故，有諸苦惱，厭逆苦惱，修習聖道，故證涅槃。「涅槃證得」謂之涅槃證

得，依主釋也。

即於此中復說頌言！

「由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示」。

此是第二證所知依體名阿賴耶識。分二小段：初引教，後釋名。此初引教。

「由攝藏諸法一切種子識」者：諸法以此識爲依處，爲此識所攝所藏，猶如府庫攝藏種種珍寶物故。諸法無量，此識如何能攝藏耶？由此識能受諸法熏習，攝持含藏諸法飛氣，（習氣即是種子異名）諸法生起時，熏其習氣於此識中，習氣相續依住，爲後時生起諸法種子，遇緣還復顯現而爲諸法。故攝藏者，攝藏其種子也。是故此識可名一切種子識。此句意謂此一切種子識能攝藏諸法也。

「故名阿賴耶」者：「阿賴耶」此譯云藏，具能藏、所藏、執藏三義，如後當說。由此識能攝藏諸法，故得阿賴耶名也。

「勝者我開示」者：諸大菩薩，堪能了達甚深道理，異諸愚劣，名爲「勝者」。「我」乃說頌者自謂。說頌者或即世尊，或在世尊前受世尊印可而說法之大菩薩也。謂關於阿賴耶識之道理我惟爲彼諸大菩薩開示，不爲愚劣有情而說。此順梵文原式。若順此土普通文勢，應云「我開示勝者」，呂澂所譯西藏傳本即作此也。

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。

此釋名也。

梵語「阿笈摩」，此翻爲教，謂是佛所說之言教；亦名爲傳，師弟授受，展轉傳來故。此句意謂所知之依名阿賴耶，如上所引阿笈摩可爲證也。既有教證，且應解釋阿賴耶識得名所由，故設問言：「復何緣故此識說名阿賴耶識」？

「一切有生」者：謂一切依因緣和合而得生起之法，是即一切有爲法也。無爲法不由因緣聚合而生，故非有生。有爲法中，有雜染法及清淨法二種品類。此指有爲法中之雜染品類，故言「一切有生雜染品法」。「於此攝藏」者：謂依住於此識中，爲此識所攝藏；故此習氣以彼雜染品法爲因，即是彼雜染品法之果體。是故說言：「一切有生雜染品法於此攝藏爲果性」。其實爲果性者，惟是藏於識中之習氣，非即此識也。

「性」者體義。「又即此識於彼攝藏爲因性」者：謂此阿賴耶識，既攝藏彼雜染品法種子，（即習氣）；如是種子即是生起現法之功能，因緣具足即顯現而爲現法；故此現法亦得說爲阿賴耶識之所攝藏。現法生起既以此識所藏種子爲因，故說此識於彼所攝藏之雜染品法爲因體，其實爲因體者惟是此識所藏之種子，非即此識也。

「此識能攝藏諸雜染品法之果性及因性故，「是故說名阿賴耶識」。

「或諸有情攝藏此識爲自我故」者：梵語薩陲，此言有情，情者愛也，有愛生故；舊譯爲衆生；猶今之動物。然植物亦有生，故衆生之名，不善譯也。此中「攝藏」二字，世親、無性皆云是執取義。蓋阿賴耶識一類恒時相續無間，七識依彼而得生起，復緣於彼，執取以爲自我。是由攝藏原義引申而爲執取之義也。

由此執藏義故，「是故說名阿賴耶識」。

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。」

此是第三明此識亦名阿陀那。分二如前：初引教，後釋名。此初。

梵云「阿陀那」，此云執持。下文自釋。引解深密經以爲教證。「此中阿笈摩者」，猶云此中教證者也。所引頌文見經中心意識相品，（唐玄奘譯卷第四）。此經云：「廣慧當知，於六趣生死彼彼有情，墮彼彼有情衆中，或在卵生，或在胎生，或在滋生，或在化生身分生起，於中最初一切種子心識成熟，展轉和合，增長廣大，依二執受。（按以上言一切種子識成熟牽生有起，住竭羅籃，展轉和合胎分增長，依二執受）。一者，

有色諸根及所依執受，二者，相、名、分別、言說戲論習氣執受。有色界中具二執受，無色界中不具二種按山「一者」至此，明此識有二種執持)。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？由此識於身攝受隱藏同安危義故。亦名爲心。何以故？由此識，色、聲、香、味、觸等積集滋長故。廣慧，阿陀那識爲依止，爲建立故，六識身轉，謂眼識、耳、鼻、舌、身、意識。此中有識眼及色爲緣，生眼識；與眼識俱隨行，同時，同境，有分別意識轉。有識世親謂「於此轉故，名爲攝藏」，三本舊釋攝藏二字並作依住也。諸有生雜染品法於生起時，熏其習氣於此識中；此識攝藏彼法習氣耳、鼻、舌、身及聲、香、味、觸爲緣，生耳、鼻、舌、身藏；與耳、鼻、舌、身、識俱隨行，同時，同境，有分別意識轉。廣慧，若於爾時一眼識轉，即於此時唯有一分別意識與眼識同所行轉。若於爾時二、三、四、五諸識身轉，即於此時唯有一分別意識與五識身同所行轉。廣慧，譬如大暴冰流，若有一浪生緣現前。唯一浪轉；若二，若多浪生緣現前，有多浪轉，然此暴水，百類恒流，無斷無盡。又如善淨鏡面，若有一影生緣現前。唯一影起；若二，若多影生緣現前，有多影起；非此鏡面轉變爲影，亦無受用滅盡可得。如是廣慧，由似暴流阿陀那識爲依止爲建立故，若於爾時有一眼識生緣現前，即於此時一眼識轉；若於爾時乃至五識身生緣現前，即於此時五識身轉。廣慧，如是菩薩雖由法住智（按法住智者，謂對於佛所施設安立之教法能正確了解之智）爲依止，爲建立故，於心、意、識秘密善巧。然諸如來不齊於此施設彼爲於心、意、識一切秘密善巧菩薩。廣慧，若諸菩薩於內各別如實不見阿陀那，不見阿陀那識，不見阿賴耶，不見阿賴耶識；不見積集，不見心；不見眼、色及眼識；不見耳、聲及耳識；不見鼻、香及鼻識；不見舌、味及舌識；不見身、觸及身識；不見意、法及意識：是名勝義善巧菩薩，如來施設彼爲勝義善巧菩薩。廣慧，齊此名爲於心、意、識一切秘密善巧菩薩」。爾時世尊欲重宣此義，而說頌曰：「阿陀那識甚深細，一切種子如暴流。我於凡愚不開演，恐彼分別執爲我。」故此頌文乃重頌前義者也。「甚深細」者：一「甚」字貫「深」字及「細」字。世間聰慧之人難窮其底，故言「甚深」。聲聞聖人難了其相，故言「甚細」。「一切種子如瀑流」者：此識所持一切種子，剎那展轉相續不斷，猶如瀑水，恒流不息；遇緣便起現行，如水起波；現行復

熏此識而成種子，能爲後時再起現行之因，猶如前波起已還沒水中，能爲後波生起因也。

「我於凡愚不開演」者：「凡」謂世間，「愚」謂聲聞。

「恐彼分別執爲我」者：此識從無始以來，乃至窮澈生死邊際，雖復轉變不息，而恒無間斷，凡愚之人，對之易起分別，執以爲我。

我者，世人所謂恒常不變之主人翁也。

何緣此識亦復說阿名陀那識？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。

此釋名也。

此識既名阿賴耶識，以何緣由又名之爲阿陀那識耶？其緣由有二：一者，由此識能「執受一切有色根故」，二、由此識爲「一切自體取所依故」。

「執受一切有色根故」者：唯識述記二云：「執者，是攝義，持義；受是領義，覺義。攝爲自體，持令不壞，安危共同而領受之，能生覺受，名爲執受」。呂澂所譯西藏傳本此「執受」字作「執持」，與下一「執受」字別。「執持」義寬，「執受」義狹，言「執受」必有「執持」義，言「執持」則不包「執受」。學者當細味義理，不可執滯名言也。眼等五根，名「有色根」。「有色」二字有三種解：一云：「色」者變礙之義，有變礙故，名爲「有色」。據此，則眼等根，有變礙故，名「有色根」也。二云：色者，謂能示現在彼在此，（彼此指處所言）凡物可言在彼處此處者，名爲有色。據此，則眼等根，可說在此在彼，如言此處有眼，彼處有耳等，故名「有色根」也。三云：體是色者，名爲「有色」；諸色（除無表色）有色之自體故，名爲「有色」。據此，則眼等根，自體足色，故名「有色根」也。由此識執受一切有色根，安危共同，令盡壽命而不失壞，若至死時，此識捨離，諸根便壞；是以執受義得名阿陀那也。

「一切自體取所依故」者：「自體」意即自己身體。「取」謂執取，義即執受。（觀上下文可知。有謂不然者，執泥文字也）。此識執持攝取有根身及諸種子，以爲自體。取彼自體，自體之取，名「自體取」。所以說此識能執受一切「有色根」者何耶？答「有色諸根由此執受，無有失壞，盡壽隨轉」故。此句大意，如前已釋。

所以說此識爲一切自體取所依者何耶？答：「於相續正結生時，取彼生故，執受自體」。「相續」者，有情之異名，亦即身體之異名；心識相續，生命不斷故。結合而生，名爲「結生」；此識執受父母精卵，與彼結合，由是一期自體得生起故。此識正與精卵結合而生起身體之時，」名「相續正結生時」。「取彼生」者：「彼」指相續。彼相續生起，名爲「彼生」；彼之生故。今人或以「彼」爲形容詞，爲「彼生」猶如彼人者，非也。（呂澂譯西藏傳本此句作「執彼現成故」。附註云：「彼字意指相續。唐譯作彼生，則與上結生之生相混」。）執受彼體，今彼生起，名「取彼生」。由能取彼生故，執受一期自體令不斷滅

由此二義，是故此阿賴耶識亦復說名阿陀那識。

（篇者後記：羅時憲先生的《攝大乘論疏》，乃於民國三十六年圓音月刊輯出，原文分六期刊登，而此處缺第二次。）

佛曆二五四零年(公元一九九六年)十二月版

法相學會集刊 第四期

——羅時憲先生紀念專輯

編輯者：法相集刊編輯委員會

出版者：香港佛教法相學會
香港九龍窩打老道
一零八號B座二樓

承印者：偉生印刷公司
香港柴灣豐業街二號
楊耀松第七工業大廈
十一字樓C座
電話：二五五七三〇〇六
傳眞：二五五七二九六〇

版權所有・請勿翻印

定價：港幣壹佰五十元正

THE DHARMALAKSHANA BUDDHIST INSTITUTE

BUDDHIST JOURNAL

VOL. IV DECEMBER , 1996

Table of contents

1. An explaination of Hastavāla-prakaraṇavṛitti ..... by Lo Shi-hin
2. An explaination of Mahayana-saṁgraha-śāstra ..... by Lo Shi-hin
3. A Study on Abhisamayālaṃkāra-śāstra ..... by Chan Man-lan
4. A Study of the Mahāyāna Sūtras on Nirvāṇa ..... by Koh Cheng-hua
5. A Study of the Thought of Paramartha through his Translation of Mahayana-saṁgraha-śāstra ..... by Sik Wai-yuic
6. A study on the Theory of Bijas of the Vijñāptimātrata School. ..... by Lee Yun-sang
7. A Critique on Dharmakirti's Classification of Negative Judgments ..... by Chan Sam-tin
8. The Comparison of Two Popular Editions in "The Sutra of Hui Neng" ..... by Ko Wing-siu
9. The History of "The Sutra of Hui Neng" in English Versions Translations ..... by Ko Ping-yip

---

Published by
The Dharmalakshana Buddhist Institute
108, Waterloo Road, 2nd Floor, Flat B, Kowloon.
Hong Kong