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

從陳譯攝論觀真諦三藏的思想

釋惟叡

目錄

第一章　本論的內容及其思想傳承……五——一八
第一節　本論與異譯的譯者及釋論……五
第二節　內容的組織……七
第三節　本論的思想來源……八
一　本論所據的經論……八
二　本論與《大莊嚴經論》的內容對照……一二
第二章　真諦學說的源流及其背景……一八——三九
第一節　真諦的生平及其翻譯事業……一八
一　生平……一八
二　譯經（附各經錄及大正藏所收錄真諦的譯述資料。）……二〇
第二節　攝論宗與攝論師……二六
一　真諦的思想……二六
二　攝論師的傳承（附真諦法系表。）……二七

第三章　地論、法相二宗唯識義……三九——六二
第一節　地論宗的成立及其思想……四〇
一　南北二道及其起源……四〇
二　慧遠及其教學……四四
三　地論師的傳承……四九
第二節　法相宗的唯識義……五三
一　傳承……五三
二　八識說……五三
三　略述本宗教義……五六
第四章　本論的思想剖析……六二——九四
第一節　阿黎耶識緣生說……六三
一　黎耶的異名……六三
二　黎耶的提出……六四
三　黎耶的性質……六五
四　第八識的地位及餘識的作用……六九
第二節　唯識智的顯現……七二
一　四智……七二
二　四尋思與四如實智……七四
三　三種無分別智……七五

四　轉依與涅槃……七七
五　如來三身……七九
第三節　三自性與三無性……八一
第五章　攝大乘論之對譯研究……九四——一三九
第一節　本論與異譯的比較……九四
一　第八識……九五
（一）阿黎耶系統的建立……九九
（二）黎耶三相……一〇二
（三）二種緣生……一〇三
（四）本識與諸識的關係……一〇六
二　阿陀那識……一一〇
三　三性與三無性……一一〇
（一）三性的關係……一一三
（二）不一不異……一一五
（三）三無性義……一一九
四、成佛修行……一一九
（一）一乘皆成佛……一二〇
（二）凡聖區別……一二二
（三）十地修行……一二三
第二節　真諦與玄奘的思想同異……一二三

一　有相唯識與無相唯識……一二三
二　新舊兩譯不同點……一二四
第三節　總結……一二七
第六章　真諦唯識學觀的影響及其評價……一四〇——一六三
第一節　對真諦學說的評價……一四〇
一　阿陀那識……一四〇
二　阿黎耶識……一四三
三　阿摩羅識……一四四
四　對『界』字的看法……一四九
五　三性與三無性說……一五二
六　一性皆成與五性各別……一五六
第二節　總結……一五六
參考書目……一六三——一六八

第一章　本論的內容及其思想傳承

《攝大乘論》，是解釋古印度『大乘阿毘達磨經』（註一），闡述大乘教義，着重瑜伽行派之觀點，共分十章。在真諦譯世親《攝大乘論釋》（以下簡稱論釋）卷首道基序中云：

> 言攝大乘者：攝謂能攝、藴積、苞含，攝藏名攝。言大乘者，理必絶待，假大稱之，名曰大乘。其義廓周，體性該博，謂之大也；所行功德，能至能證，名之爲乘。論者，無著菩薩之所制造，窮源盡理，清微朗暢，謂爲論也（註二）。

道基將《攝大乘論》的題目，解釋得非常清楚。固其內容賅攝大乘佛教之要義，故稱《攝大乘論》，簡稱《攝論》。在十支（註三）中名廣包大義支，是印度大乘有宗的重要論典，亦爲攝論宗的根本要典。

第一節　本論與異譯的譯者及釋論

《攝論》，梵名 Mahāyāna—saṃpaṅgraha—śāstra。造論者是印度無著菩薩，其梵本已佚，中譯本前後有四種：

一、後魏佛陀扇多譯，凡二卷。

二、陳代真諦譯，又稱梁譯《攝論》，凡三卷。

三、隋、達摩笈多與行矩共譯（附於所譯世親釋論中）。

四、唐、玄奘釋，凡三卷。

以上四種譯本皆收於大正藏第三十一册中。此外，亦有西藏譯本，凡四卷，距離唐譯一百五十餘年之後，即九世紀時譯出（註四），其後由近人呂澂將它譯爲中文，但祇譯出『所知依分』。

《攝論》之註釋亦有二種：

一、梵名 Mahāyāna—saṃgraha—bhāṣya，世親造，中譯本有三：

(一)、攝大乘論釋，陳真諦譯，凡十五卷。

(二)、攝大乘論釋論，隋達摩笈多與行矩共譯，凡十卷。

(三)、攝大乘論釋，唐玄奘譯，凡十卷。

二、梵名 Mahayana—saṃgrahopanibandhana，無性造。其中譯本祇得一種：

(一)、攝大乘論釋，唐玄奘譯，凡十卷。

雖然《攝論》本及《論釋》有多種中譯本，但以真諦和玄奘二譯最爲重要，對中國佛教界影響非常深遠，成爲『唯識學派』兩大潮流。其中真諦的兩個譯本更對南北朝佛教發生巨大影響，並形成「攝論學派」、爲「攝論宗」的根本典籍。爲方便對照，現將以上異譯，列表如下：

名稱	卷數	造論者	譯者	譯出年代
攝大乘論	二	無著造	魏佛陀扇多	公元五三一年
攝大乘論	三	同右	陳真諦	公元五六三年
攝大乘論釋	十五	無著造世親釋	同右	公元五六三年
攝大乘論釋論	十	同右	隋笈多行矩	公元六〇九年
攝大乘論本	三	無著造	唐玄奘	公元六四九年
攝大乘論釋	十	無著造無性釋	同右	同右
攝大乘論釋	十	無著造世親釋	同右	同右

第二節　內容的組織

《本論》是比較集中闡述「瑜伽行派」的學說，其中尤以對「成立唯識的理由」、「三性說」、以及「阿黎耶識」（註五）等問題，作了比較細致的論述，並强調它和小乘佛教以及其它大乘學派的不同，從而奠定了「大乘瑜伽行派」的理論基礎。

現依據陳譯《攝論》（以下簡稱本論），叙述各品大意：

依止勝相品第一：依止，是指所依止住的阿黎耶識；勝相，是指依止的勝相。此品舉出大乘佛教的「十種殊勝相」，以明非小乘所能及；並闡述阿黎耶識爲宇宙萬有的本源。

應知勝相品第二：着重解釋「依他」、「分別」、「真實」三性之義。

應知入勝相品第三：「入」是意味能入的因與所入的果。强調多聞，熏習相續，增植善根，以便由修唯識觀而悟入所知的實性，或說是入於三性，住於唯識。因此得以悟入唯識中道。

入因果勝相品第四：「入因果」，就是以入應知的因果，作爲六波羅密的修行，即祇要修行六波羅密，加功用行，便可悟入唯識性。

入因果修差別性相品第五：論述十種菩薩地，即菩薩修行的十種階位。

依戒學勝相品第六：此品明戒有四種；一、品種差別，二、共不共學差別，三、廣大差別，四、甚深差別。說明諸地菩薩所修的戒學，簡別不是聲聞乘所修的戒學。

依心學勝相品第七：論述依心學有六種差別，以說明諸地中菩薩所修的定學。

依慧學勝相品第八：說明諸地中菩薩所修的慧學。對無分別智的決擇有詳細的解釋，可說是《本論》的一大特色。

學果寂滅勝相品第九：「寂滅」是顯示佛陀解脫涅槃的殊勝，以示佛的涅槃非二乘所及。

智差別勝相品第十：於此品中，是說大乘信仰的理想，圓滿佛身及其理想境界的淨土微妙莊嚴。於佛陀

示現佛的自性、受用、變化三身，於淨土中示現十八圓淨的華藏世界，此乃顯示佛陀解脫知見的殊勝。

總括上來「十種勝相」，第一品是論「識」的主觀價值，第二品是論說「認識」的客觀價值，故此二品可說是大乘的認識論。第三品是總說修行的要領，第四品以下，是將修行的境界作個別的說明，第六至第八品，是將上面入因果修的差別，再從菩薩的戒定慧與二乘的戒定慧，以示他們之間的差別，從第三至第八品，是總論唯識實踐的如何修道。至於第九、第十兩品，是佛果顯現的理想論。

如上雖說有十種殊勝相，但歸納起來，不出「境」、「行」「果」三種，即由第一至第三種勝相是境，其次由四至八勝相是行，最後二種勝相是果，以此境、行、果三，顯示唯識真義。此十勝相，不但是爲了理論的說明，亦爲了大乘的修行而開示的，所以每一勝相都是敘說大乘較之小乘來得殊勝，此乃是《本論》的主要旨趣（註六）。

第三節　本論的思想來源

一、本論所據的經論

《本論》的首尾，都說此論是解釋《阿毘達磨大乘經》的（註七），但隋（註八）、唐（註九）譯本，卻說此論是解釋經中的「攝大乘品」。至於「西藏傳本」，亦說此論是解釋全經的（註十），然而魏譯本對此問題，卻沒有說明（註十一）。

由於《本論》及異譯，各有不同的說法，所以對於《本論》究竟是解釋「攝大乘品」或「全經」的問題，衆說紛紜（註十二）。這種種說法，大概祇有印順法師的見解較爲洽當。他在《攝大乘論論記》中說：無著依此品造論，所以名爲攝大乘論。然從本論的體裁內容看，無著的略釋，決非註疏式的釋論；也不拘泥於一經，而廣引華嚴、般若、解深密、方廣、思益梵天所問等經、瑜伽、大乘莊嚴經、辨中邊、分別瑜伽等論。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（註十三）。

可惜《阿毘達磨大乘經》不但未傳入中國，且梵本已佚，它的內容如何，如今已無法考查，我們祇能從《本論》中想像它的大概。但無論《本論》是釋「大乘品」或「大乘經」，都是與《阿毘達磨大乘經》的關係極爲密切。尤其是在論中處處引用此經的經文，雖然祇是片斷，但仍可看出是《本論》的「根本經典」：

攝大乘論，即是阿毘達磨教，乃大乘修多羅，佛世尊前，善入大乘句義菩薩摩訶薩，欲顯大乘有勝功德，依大乘教說如是言（註十四）。

在論首已說明《本論》是繼承「大乘經」的思想。其後又以：

此界無始時，一切法依止，若有諸道有，乃有得涅槃（註十五）。

諸法依藏住，一切種子識，故名阿黎耶，我爲勝人說（註十六）。作爲「阿黎耶識」存在的教證。

諸法於識藏，識於法亦爾，此二互爲因，亦恒互爲果（註十七）。以此說明第八阿黎耶識與七轉識的諸法，更互爲因果的黎耶緣生過程。

阿毘達磨修多羅中，佛世尊說法有三種：一、染淨分，二、清淨分，三、染污清淨分。依何義說此三分？於依他性中分別性爲染污分，真實性爲清淨分，依他性爲染污清淨分，依如此義故說三分（註十八）。

以染淨分、清淨分、染污清淨分等，配合於分別、依他、真實三性。

如此，黎耶緣生論，唯識三性中道教等的重要問題，都必須於《阿毘達磨經》中求根據。

雖然《本論》多處引用此經的經文，繼承它的思想，但亦有不少思想是傍依其它的經論。今且概觀其它的思想傍係：

一、引《增一阿含經》的愛、樂、欣、喜四阿黎耶，及《如來出世四種功德經》，來證明小乘中亦有說「阿黎耶」：

如增一阿含經言：於世間喜樂阿梨耶、愛阿梨耶、習阿梨耶、著阿梨耶、爲滅阿梨耶。如來說正法世間樂聽故，屬耳作意，欲知生起正勤，方得滅盡阿梨耶，乃至受如來出世四種功德經，

由別義於聲聞乘此識已顯現（註十九）。

二、從《解節經》（奘譯解深密經）「心意識相品」中，引「阿陀那識」存在的教證；執持識深細，法種子洹流，於凡我不說，彼物執爲我（註二十）。再從第三卷「分別瑜伽品」第六裏，引唯識的教證及其理證之文；　是時彌勒菩薩摩訶薩問佛世尊：世尊，此色相是定心所緣境，爲與心異、與心不異？佛世尊言：彌勒，與心不異。何以故？我說唯有識，此色相境界識所顯現（註二一）。

三、引彌勒菩薩說的《中邊分別論》（奘譯辨中邊論），說明阿黎耶識與七轉識的諸法，更互爲因果的關係；

一說名緣識，二說名受識，了受名分別，起行等心法，此二識更互爲因（註二二）。

四、從《十地經》（華嚴經十地品的別譯）裏，引「三界唯心」之文；

如十地經中佛世尊言：佛子，三界者、唯有識（註二三）。

五、從《分別觀論》（奘譯分別瑜伽論，爲彌勒菩薩所說，但未有中譯本）裏，引悟入修行必要的教授二頌；

菩薩在靜位，觀心唯是影，捨離外塵相，唯定觀自想，菩薩住於內，入所取非有，次觀能取空，後觸二無得（註二四）。

六、從《菩薩藏百千契》序品裏，引「十八圓淨」來說明淨土莊嚴之相；

復次諸佛如來淨土清淨，其相云何應知。如言百千經菩薩緣起中說：佛世尊在周遍光明七寶莊嚴處，能放大光明，普照無量世界無量妙飾界處，各各成立大城，邊際不可度量，出三界處，出出世善法。功能所生最清淨自在唯識爲相，如來所鎮菩薩，安樂住處。…如此淨土清淨顯色，相圓淨，形貌、量、處、因、果、主助、眷屬、持業、利益、無怖畏、住處、路、乘、門、依止圓淨（註二五）。

七、從《大乘莊嚴經論》中，引悟入修行必要的「五種現觀」的「伽陀」；

菩薩生長福及慧，二種資糧無量際，於法思惟心決故，能了義類分別因，已知義類但分別，得住似義唯識中，故觀行人證法界，能離二相及無二，若離於心知無餘，由此即見心非有，智人見此二不有，得住無二真法界，由無分別智慧人，恒平等行遍一切，染衣稠密過聚性，遺滅如藥能除毒，佛說正法善成立，安心有根於法界，已知憶念唯分別，功德海岸智人至（註二六）。

八、《摩訶僧祇部阿含經》；

由根本識別名此識顯現，譬如樹依根（註二七）。

九、《彌沙塞部》；

彌沙塞部亦以別名說此識，謂窮生死陰（註二八）。

十、《韈佛略經》；

云何應知分別性？由說無有品類此性應知。云何應知依他性？由說幻事、鹿渴、夢相、影光、谷響、水月、變化如此等譬，應知其性。云何應知真實性？由說四種清淨法應知（註二九）。

十一、《婆羅門問經》；

世尊：依何義說如此言，如來不見生死，不見涅槃（註三十）。

十二、《毘那耶瞿沙毘佛略經》；

復次由此四種差別，更有差別不可數量菩薩戒差別，如毘那耶瞿沙毘佛略經中說（註三一）。

十三、《大品般若經》；

此經名目，在《本論》中沒有明確指出，唯在魏譯《本論》（註三二）中，有所指示。此無分別智，即是般若波羅蜜，名異義同。如經言：若菩薩住般若波羅蜜，由非處修行能圓滿修習所餘波羅蜜（註三三）。

從以上得知，《本論》在「法」的傳承方面，可說是從《阿含》、《阿毘達磨》、《華嚴》、《解節》、《瑜伽》等諸經而來，此論可說是「總攝大乘」的意趣，是「擴張」而「貫通」到一切的，亦可謂是「大乘的通論」。

菩薩生長福及慧，二種資糧無量際，於法思惟心決故，能了義類分別因，已知義類但分別，得住似義唯識中，故觀行人證法界，能離二相及無二，若離於心知無餘，由此即見心非有，智人見此二不有，得住無二真法界，由無分別智慧人，恒平等行遍一切，染衣稠密過聚性，遺滅如藥能除毒，佛說正法善成立，安心有根於法界，已知憶念唯分別，功德海岸智人至（註二六）。

八、《摩訶僧祇部阿含經》；

由根本識別名此識顯現，譬如樹依根（註二七）。

九、《彌沙塞部》；

彌沙塞部亦以別名說此識，謂窮生死陰（註二八）。

十、《韓佛略經》；

云何應知分別性？由說無有品類此性應知。云何應知依他性？由說幻事、鹿渴、夢相、影光、谷響、水月、變化如此等譬，應知其性。云何應知真實性？由說四種清淨法應知（註二九）。

十一、《婆羅門問經》；

世尊：依何義說如此言，如來不見生死，不見涅槃（註三十）。

十二、《毘那耶瞿沙毘佛略經》；

復次由此四種差別，更有差別不可數量菩薩戒差別，如毘那耶瞿沙毘佛略經中說（註三一）。

十三、《大品般若經》；

此經名目，在《本論》中沒有明確指出，唯在魏譯《本論》（註三二）中，有所指示。此無分別智，即是般若波羅蜜，名異義同。如經言：若菩薩住般若波羅蜜，由非處修行能圓滿修習所餘波羅蜜（註三三）。

從以上得知，《本論》在「法」的傳承方面，可說是從《阿含》、《阿毘達磨》、《華嚴》、《解節》、《瑜伽》等諸經而來，此論可說是「總攝大乘」的意趣，是「擴張」而「貫通」到一切的，亦可謂是「大乘的通論」。

二、本論與「大乘莊嚴經論」的內容對照

《本論》除了引用其他經典外，在內容方面與《大乘莊嚴經論》相符之處甚多，尤其是頌文方面，今且引部份文義，以茲比較：

頌文（一）

《大乘莊嚴經論》卷四云：

色識爲迷因，識識爲迷體；

色識因無故，識識體亦無（註三四）。

《本論》卷上云：

亂因及亂體，色識無色識；

若前識不有，後識不得生（註三五）。

頌文（二）

《大乘莊嚴經論》卷六云：

無體及可得，此事猶如幻；

性淨與無垢，此事則如空（註三六）。

《本論》卷中云：

法無顯似有，無染而有淨；

是故譬幻事，亦以譬虛空（註三七）。

頌文（三）

《大乘莊嚴經論》卷五：

自無及體無，及以體不住，

如執無體故，法成無自體；
無自體故成，前爲後依止，
無生復無滅，求靜性涅槃（註三八）。
《本論》卷中云：
由自體非有，自體不住故，
如取不有故，三性成無性；
由無性故成，前爲後依止，
無生滅本靜，及自性涅槃（註三九）。
頌文（四）
《大乘莊嚴經論》卷四云：
人身及方處，時節皆無限；
三因菩提得，勿起下劣心（註四十）。
《本論》卷中云：
人道中衆生，念念證菩提；
處所過數量，故無下劣心（註四一）。
頌文（五）
《大乘莊嚴經論》卷十二云：
安相在心前，及以自然住；
一切俱觀察，至得大菩提（註四二）。
《本論》卷中云：
現住及安立，一切相思惟；

智人不分別，故得無上覺（註四三）。

頌文（六）

《大乘莊嚴經論》卷十二云：

名物互爲客，二性俱是假；

二別不可得，是名四求義（註四四）。

《本論》卷中云：

名義互爲客，菩薩應尋思；

應觀二唯量，及彼二假說（註四五）。

頌（七）《大乘莊嚴經論》卷三云：

意珠及天鼓，自然成自事；

佛化及佛說，無思亦如是（註四六）。

《本論》卷下云：

譬摩尼天鼓，無思成自事；

如此不分別，種種佛事成（註四七）。

頌（八）

《大乘莊嚴經論》卷五云：

法無我解脫，同故性別故；

得二意變化，究竟說一乘。

引攝諸聲聞，攝住諸菩薩；

於此二不定，諸佛說一乘（註四八）。

《本論》卷下云：

未定性聲聞，及諸餘菩薩；
於大乘引攝，定性說一乘。
法無我解脫，等故性不同；
得二意涅槃，究竟說一乘（註四九）。

除了以上所引頌文外，還有部分相同文義尚未引出，有關這方面的資料，可參考日人的《攝大乘論所據經論對照表》（註五十），其中將《本論》與《大乘莊嚴經論》相同的文義列出，互相比較。

由以上資料，知悉《本論》在思想傳承方面，是以《阿毘達磨經》爲正系，傍引其他經典；其次，若要認識《本論》的真意，須同時與《莊嚴論》等經論，互相發明印證，方可瞭然。

註釋

註一　《攝大乘論卷上》、真諦譯。大正新修大藏經（下簡稱大正藏），三一册。臺灣、大藏經刊行會、民國七十二年一月修訂、一一三頁上。

註二　《攝大乘論》卷首道基序、真諦譯。大正、三一册、一一三頁上。

註三　以瑜伽師地論爲本論，叙述支分義理之十部書。

註四　《西藏傳本攝大乘論》、呂澂譯。臺灣、新文豐出版公司、民國七十六年、十頁。

註五　玄奘譯作阿賴耶，真諦譯爲阿黎耶及阿梨耶。爲統一起見，本論文除引文，一律採用「阿黎耶」作說明。

註六　《地、攝二論立宗及其弘傳》、演培著。內明雜誌第八十三期。香港、內明雜誌社出版、一九七九年二月一日版，十一頁。

註七　《攝大乘論》卷上、真諦譯。大正、三一册、一一三頁上。

註八　《攝大乘論釋論》卷十、世親釋隋笈多與行矩共譯。大正、三一册、三二〇頁下。

註九　《攝大乘論》本卷下、無著造、唐玄奘譯。大正、三一册、一五二頁上。

註十　《西藏傳本攝大乘論》、呂澂譯、十一頁。

註十一　《攝大乘論》卷上，無著造、魏佛陀扇多譯。大正、三一册，九七、一一二頁上。以上資料可參閱：呂澂之西藏傳本、十一頁。

註十二　《攝大乘論解題》、演培譯、佐伯定胤等著。現代佛教學術叢刊九六册—《唯識學的論師與論典》。臺北、大乘文化出版社、民國六十七年五月初版、八八頁。

註十三　《攝大乘論講記》、印順。妙雲集上編、臺北、正聞出版社，民國六十九年四月版、八頁。

註十四　《攝大乘論》卷上、真諦譯。大正、三一册、一一三頁中。

註十五　同右、一一四頁上。

註十六　同右。

註十七　同右、一一五頁下。

註十八　同右、卷中、一二一頁上。

註十九　同右、卷上、一一四頁中。

註二十　同右、一一四頁上。

註二一　同右、一一八頁中。

註二二　同右、一一五頁中。

註二三　同右、一一八頁中。

註二四　同右、卷中、一二四頁上。

註二五　同右、卷下、一三一頁下。

註二六　同右、卷中、一二四頁上。

註二七　同右卷上、一一四頁下。

註二八　同右。

註二九　同右、卷中、一二〇頁中。

註三十　同右、一二〇頁中。

註三一　同右、卷下、一二七頁上。

註三二　《攝大乘論》卷下、佛陀扇多譯。大正、三一册、一〇九頁上。

註三三　《攝大乘論》。真諦譯。大正、三三册、三八頁下。

此等文義散見於大品、小品般若等經。

《摩訶般若波羅蜜經》、後秦鳩摩羅什譯、大正八册。

《小品般若波羅蜜經》、同右。

註三四　《大乘莊嚴經論》卷四、無著造、唐波羅頗蜜多羅譯。大正、三一册、六一三頁中。

註三五　《攝大乘論》卷上、真諦譯。大正、三一册、一一八頁下。

註三六　《大乘莊嚴經論》卷六唐波羅頗蜜多羅譯。大正、三一册、六二二頁下。註三七《攝大乘論》卷中、唐諦譯。大正、三一册、一一八頁下。

註三七　《攝大乘論》卷中、真諦譯。大正、三一册、一二〇頁中。

註三八　《大乘莊嚴經論》卷五、唐波羅頗蜜多羅譯。大正、三一册、六一五頁上。

註三九　《攝大乘論》卷中、真諦譯、大正、三一册、一二一頁中。

註四十　《大乘莊嚴經論》卷四、唐波羅頗蜜多羅譯。同右、六〇九頁中。

註四一　《攝大乘論》卷中、真諦譯。同右、一二二頁下。

註四二　《大乘莊嚴經論》卷十二、唐波羅頗蜜多羅譯。同右、六五四頁上。

註四三　《攝大乘論》卷中、真諦譯。同右、一二三頁下。

註四四　《大乘莊嚴經論》卷十二、唐波羅蜜多羅譯。同右、六五三頁下。

註四五　《攝大乘論卷中、真諦譯。同右、一二四頁上。
註四六　《大乘莊嚴經論》卷三、波羅頗蜜多羅譯。同右、六五三頁中。
註四七　《攝大乘論》卷下、真諦譯。同右、一二八頁下。
註四八　《大乘莊嚴經論》卷中、唐波羅頗密多羅譯，同右六一五頁中。
註四九　《攝大乘論》卷下、真諦譯。同右、一三二頁上。
註五十　《唯識諸經論組織系統》、保坂玉泉著、楊曾文等譯。世界佛學名著譯叢第二八册—佛典研究續篇。臺北、華宇出版社、民國七七年、一二五頁。

第二章　真諦學說的源流及其背景

第一節　真諦的生平及其翻譯事業

一、生平

真諦三藏（公元四九九—五六九）爲五、六世紀間之著名譯經僧，梵名 Kulanatha，音譯拘那羅陀，陳言「親依」，又名波羅末陀，梵名 Paramartha，譯云「真諦」。在西歷紀元四百九十年（註一），降生於西印度優禪尼國，本身爲婆羅門種，俗姓「頗羅墮」（註二）。

他幼年聰敏强記，辯才無礙，常遊方於外，廣度衆生。《本傳》對他的描述是：

群藏廣部，罔不厝懷，藝術瞭解，偏素諳練，雖遵融佛理，而以通道知名，遠涉艱關，無憚夷險，歷遊諸國，隨機利見（註三）。

梁武帝在大同年間（公元五三五—五四五），派張汜護送扶南國（今柬埔寨）使者返國，順道訪求高僧大德和大乘經典。於是真諦帶着經論梵本二百四十夾，於大同十二年（公元五四六）八月十五日到達南海郡

（今廣東省南部）由於他沿途度生，所以在太清二年（公元五四八）潤八月，才到達建業（即今南京）。其後因發生「侯景之亂」使他無法實現翻譯的願望，祇有懷着失望的心情離開建業，從此過着顛沛流離的生活。

太清四年（公元五五〇），他來到富春（今浙江省富陽縣），縣令陸元哲有感於真諦佛法淵博，便迎請家中供養，更聚集沙門寶瓊等二十幾人，布置譯場，請他譯經。因生活暫得安定，故在同年十月，開始譯《十七地論》，但中途又因戰亂，祇譯得五卷而止。

天寶三年（公元五五二）在金陵正觀寺和願禪師等二十幾人，翻譯《金剛明經》。其後在承聖三年至陳武帝永定元年（公元五五四—五五七），他先後往豫章（今江西省南昌）寶田寺、新吳（今江西省奉新縣）美業寺，及始興（今廣東省曲江縣）建興寺，還到過南康（今江西省贛縣西南）等地。陳武帝永定二年（公元五五八），他又再折返豫章栖隱寺，其後又轉往晉安（今福建省晉江縣）佛力寺（註四）。至此，真諦來華已有十二年，但經常轉徙各地，生活極不安定，但對於翻譯講習經典，卻是：

隨方翻譯，栖遑靡託（註五）。

可惜：

真諦雖傳經論，道缺情離，本意不申（註六）。由此不難體會他的心境，所以他到晉安不久，即欲乘船往楞伽修國（註七），因道俗挽留，終未能成行。

真諦在晉安居留二年，除與僧宗、法準、法忍等，校訂舊譯外，已經很少有新的開拓，至使他：

飄寓投委，無心寧寄（註八）。的感慨更深。

陳文帝天嘉二年（公元五六一），他在梁安郡（今廣東省惠陽一帶）建造寺譯講《解節經》等。次年九月，譯事暫完，欲乘船西行返國，又因風向轉變，於十二月中船又飄回南海岸。於是刺史歐陽頠請他爲菩薩戒師，迎住於制旨寺。

天嘉四年（公元五六三），慧愷、歐陽頠等，請他譯講《大乘唯識論》（即唯識二十論）和《攝大乘論》等。五年（公元五六四），在顯明寺重治《俱舍論》譯文，再一次闡講論義，其後又爲僧宗、法準等人，重

講《攝論》。

真諦在華期間，雖然克服種種困難，翻譯了一些經論，且被稱爲「四大翻譯家」之一（註九），但始終未能發揮他的特長，舒展他的抱負，這與他的際遇有關。因爲在翻譯經典方面，羅什得秦王姚興做他的外護，玄奘有唐太宗及高宗的優遇，不空亦曾受到代宗的敬重。但真諦因長期在流浪中過活，在學術上根本沒有得到甚麼有力的襄助（註十）。在生活方面，亦非常潦倒，因此他常嘆息，認爲「弘法非時，有阻來意」（註十一），於是在光大二年六月生起厭世的意念，後因道俗挽留才放棄厭世念頭。他的弟子慧愷、僧宗等，想請真諦還建業，可是建業的佛教學者，特別是頗負時望的楊輦，恐怕真諦來到建業，會影響他們的聲譽，特向朝廷奏稟，說他的唯識教旨，既有乖於治術，亦有蔽於國風，故應阻止這種思想的流傳。

同年八月，慧愷在講《俱舍》至一半時，突然病卒（註十二），對於真諦來說，這是一個沉痛的打擊，法泰形容他的心情是「撫膺哀慟」（註十三。）他傷心之餘，又怕《攝大乘》與《俱舍》二論，今後再無人弘傳宣講，於是邀集道尼、智敫等十二人，勉勵他們誓要弘揚二論。不要使其斷絕。

次年，陳太建元年（公元五六九）正月十一日，真諦遘疾而終，時年七十一歲。其弟子僧宗爲他作《行狀》、曹毗作《別歷》、智敫撰《翻譯歷》（註十四）。

二、譯經

真諦的譯經事業，在中國佛教史上佔有很重要的地位，他的傳譯範圍，比歷史上任何一位譯家都要廣泛，有「瑜伽行派」主要開拓者—世親的《婆藪槃豆傳》，有介紹早期「印度佛教史」的《部執異論》，也有「小乘正量部律」的《律二十二明了論》、印度「數論派（僧法）」的論著《金七十論》，以及有關邏輯方面的《如實論反質難品》等。其作品見諸各經錄記載達七十多種，他的弟子智敫，曾撰《真諦翻譯歷》，對於諦所翻譯之卷數、部數、時間、地域、人物等，都有很詳細的記載，惜此書早佚，現在欲看真諦譯述資料，祇可取材於下列經錄：

一、《衆經目錄》，隋沙門法經等撰，以下簡稱《法經錄》（註十五）。

二、《歷代三寶紀》，隋翻經學士費長房撰，簡稱《三寶紀》（註十六）。
三、《衆經目錄》，隋沙門彦悰撰，簡稱《彦悰錄》（註十七）。
四、《衆經目錄》，唐沙門靜泰撰，簡稱《靜泰錄》（註十八）。
五、《大唐内典錄》，唐西明寺釋道宣撰，簡稱《内典錄》（註十九）。
六、《古今譯經圖紀》，唐沙門靖邁撰，簡稱《譯經圖紀》（註二十）。
七、《大周刊定衆經目錄》，唐沙門明佺等撰，簡稱《大周錄》（註二一）。
八、《開元釋教錄》，唐沙門智昇撰，簡稱《開元錄》（註二二）。
九、《貞元新定釋教目錄》，唐沙門圓照撰，簡稱《貞元錄》（註二三）。

以上《諸錄》，對於真諦譯述的卷數、部數、頗有異同。《法經錄》記載是二十八部、九十八卷，《三寶紀》是六十四部、二百七十八卷、《彦悰錄》是三十四部、一百零五卷，《靜泰錄》是三十四部、一百零六卷，《内典錄》是七十部、二百八十八卷，《譯經圖紀》是五十部、一百四十九卷，《大周錄》是四十九部、一百四十三卷，《開元》、《貞元》二錄，均是四十九部、一百四十二卷。

《諸錄》中，以《三寶紀》所記載的譯述資料比較可靠，道宣亦認爲真諦由梁武帝末年至陳宣帝即位止，其間二十三年，所出的經論記傳共六十四部，合二百七十八卷（註二四）。其後的《内典錄》、《開元錄》等，大都以《三寶紀》爲依據。各《經錄》其間所以有如此大的差別，固然有誤訛脱漏的問題，但也與入錄的標準不同有關，若把真諦所撰的義疏也包括進去，則部數較多，如祇限於他的譯籍，則部數較少，這些經典其中近半已散佚，旦異名同書，真僞未詳者亦有。近人湯用彤認爲真諦的譯籍中，有二十三種重要經典是没有明確指出翻譯年份（註二五）。呂澂先生亦認爲，真諦的譯經通過證明現存的應有二十六部、八十七卷（註二六），但亦有謂真諦譯籍尚存的祇有二十二部、六十五卷（註二七），這種種説法，莫衷一是。

近人蘇公望在這方面做了許多考證功夫，他認爲梁陳二代，真諦共出經論義疏七十六部、三百一十五卷，見存凡三十部、九十一卷，佚亡有四十六部、二百二十四卷，其中翻譯的共五十一部、一百六十一卷，

述著的有二十三部、一百五十卷，譯述不明的有二部、四卷（註二八）。

若從真諦所譯經論的內容來看，他所弘揚的主要是無著、世親的「瑜伽學系」，例如《決定藏論》即《瑜伽師地論》「抉擇分」的一部分，《無性論》相當於《顯揚聖教論》的「無性品」，《解節經》勘同《解深密經》的「序」和「勝義諦相」二品，《轉識論》即《唯識三十論》，《唯識論》即唐譯《唯識二十論》，《中邊分別論》即《辨中邊論》。他的譯經中篇幅最大，也最具代表性的是《阿毘達磨俱舍釋論》和《攝大乘論》的《論本》和《論釋》。其中《俱舍》可謂是世親前期思想的總結，《攝論釋》則是他後期思想的一個開端。這些都是「瑜伽學系」的主要經論，所以中土瑜伽學系的規模，可說是由他開創的，他的翻譯不但是法相先河，更可稱「舊譯翹楚」，因此湯用彤亦認爲真諦實得無著、世親之真傳（註二九）。但他在世時，譯述祇在中國南方一帶流行，因爲當時那些名僧，爲着本身利益的關係，便說真諦的學說是「言乖治術，有敝國風」（註三十），使這位翻譯家無法伸展抱負。他初來華時，原是懷着極大的弘法熱忱和希望，所以帶來二百四十筴多羅樹葉梵文經典，如果全部譯出應有二萬多卷（註三一），但因中土紛亂，他半生消耗在奔波流離中，因而在梁、陳二代的翻譯和撰述，若綜合起來祇有七十多部、三百餘卷，所帶來的多羅樹葉，祇不過譯出數筴而已，難怪他喟然者三，有「恨宏法非時，有阻來意」之嘆（註三二）！

他不但學識淵博，漢文水平也不低，翻譯的態度亦非常嚴謹，慧愷在《俱舍釋論》序中說：

法師遊方既久，精解此土音義，凡所翻譯，不須度語，但梵音所目，於義易彰，今既改變梵音，詞理難卒符會，故於一句中，循環辨釋，翻覆鄭重，乃得相應（註三三）。

此外，他還「行翻行講」（註三四），譯講並進，對於有些論釋還作了義疏註記。有關真諦的各種義疏，湯用彤先生認爲：

至若義疏，則或爲外國原有，（如《唯識論義疏》）或爲真諦所傳之口義。（此亦可謂爲真諦所撰，如《攝論義疏》，其後四品僧宗所紀。）按真諦亦非僅翻譯家，而實義學大師也。其出經時，行翻行講。弟子記其師義，號爲義疏，（如《攝論俱舍疏》）或號爲註記，（《唯識論註記》）或稱爲本記……或稱爲文義（如

《金剛經後記》稱此經疏爲文義）（註三五）。

據《開元錄》「真諦錄」後記，屬真諦所撰的經論義疏，總計有十九部，一百三十四卷，其份量與他的譯經幾乎相等。這些疏記上，保留了大量印度解釋經論的傳統學說，及有關文獻，對研究印度思想史和佛教史，提供了非常珍貴的史料（註三六）。可惜這些註記、義疏，大都已散佚不傳，僅可從後人著述引文中，略見一斑而已。

真諦示寂後，弟子僧宗、法準、慧曠等，將其譯述帶入中國中部，至隋代及唐初，盛行一時。尤其《俱舍論》和《攝大乘論》，都成爲當時大宗派。及玄奘從印歸來，新譯出，舊譯乃大受排斥。《法冲傳》曾記載云：

又三藏玄奘不許講舊所翻經。冲曰：君依舊經出家，若不許弘舊經者，君可還俗，更依新翻出家，方許君此意。奘聞遂止（註三七）。真諦不少譯本，玄奘都重新翻譯，在見解上亦有許多不同。玄奘門下認爲，這些都是真諦把文意錯譯，於是引起「新舊譯」的爭論（註三八）。

真諦所傳的「瑜伽行派」學說，不但與其前菩提流支譯傳不同，與向後的玄奘所傳的亦大有出入。呂澂先生認爲做成這些不同的原因，固然有出於舊譯的錯誤，但主要原因是由於兩家學說的淵源不同。換言之，即是兩家所得無著、世親的傳承不同，由於這種傳承上各異的情況，便形成翻譯上「新譯」與「舊譯」有所不同（註三九）。

真諦的諦述，由其是有關「瑜伽行」部分，有他個人的獨特見解。所以若要探討真諦的教旨，須要通覽他的譯籍，互相印證發明，方可瞭然。因爲他不同的譯經各有側重，中間時有他的註釋，祇有把它們貫串起來，才能看清他那別具特色的思想體系。但由於所宗不同，致使他與玄奘一系思想有所分歧，自新譯出後，真諦的譯述地位，致一蹶不振，千餘年來，少有人問津，除大藏經中保留約三分之一外，其餘已散佚，特別是真諦自己的撰述，有自己的獨特見解，惜已散佚不傳，這實在是佛教界的一大損失。

茲將《法經錄》、《三寶紀》、《彥悰》、《靜泰》、《內典》、《譯經圖紀》；《大周》有；《貞元》有；《開元》九錄所著錄的真諦譯籍，及《大正新修大藏經》現存所收真諦的三十二種譯述列出，以資參考：

經錄 經名	法經錄	三寶紀	彥錄	靜泰錄	內典錄	譯經圖紀	大周	貞元	開元	大正藏
(1)十七地論五卷		有			有	有	有	有		
(2)中論一卷		有			有	有	有	有	作闕本	
(3)中論疏二卷		有			有					
(4)如實論一卷	有	有	有	有	有	有	有	有	有	
(5)如實疏三卷		有			有					
(6)三世分別論一卷		有			有	有	有	有		
(7)　經本有今無偈論一卷		有	有	有	有	有	有		有	
(8)金剛明經疏七卷	有	有	有	有	有		有	有	有	
(9)金剛明經疏十三卷		有			有					
(10)彌勒下生經一卷		有			有	有	有	有	有	
(11)仁王若經一卷		有			有	有	有	有	有	
(12)仁王般若經疏六卷		有			有					
(13)九識義記二卷		有			有					
(14)轉法輪義記一卷		有			有					
(15)大乘起信論一卷		有	有		有			有	有	有
(16)起信論疏二卷		有			有					
(17)玄文二十卷	諸錄皆沒有記載,只見於智愷《俱舍論序》。									有
(18)大品玄文四卷	諸錄皆沒有記載,只見於智愷《俱舍論序》。									
(19)十二因緣經二卷	諸錄皆沒有記載,只見於《大乘起信論序》中。									
(20)無上依經二卷	有	有	有	有	有	有		有	有	有
(21)無上依經疏四卷		有			有					
(22)決定藏論三卷		有							有	有
(23)大空論三卷		有			有	有	有	有	有	
(24)中邊分別論二卷	有	有	有	有	有	有	有	有	有	有
(25)中邊分別論疏三卷					有					
(26)正論釋義五卷		有			有	有				
(27)立世阿毘壇十卷	有	有	有	有	有	有	有	有	有	有
(28)解節經一卷	有	有	有	有	有	有	有	有	有	有
(29)解節經疏四卷		有			有					
(30)金剛般若波羅蜜經一卷		有		有	有	有	有	有	有	有
(31)金剛般若疏十卷		有			有					
(32)大乘唯識論一卷	有	有	有	有	有	有	有	有	有	有
(33)大乘唯識論義疏二卷	諸錄皆沒有記,共見於《大乘唯識論后序》。									
(34)大乘唯識論注記二卷	諸錄沒有記,只見於《大乘唯識論后記》。									
(35)攝大乘論三卷	有	有	有	有	有	有	有	有	有	有
(36)攝大乘論釋三卷	有	有	有	有	有	有	有	有	有	有
(37)攝大乘論義疏八卷	諸錄皆沒有記,只見於《攝大乘論序》。									
(38)廣義法門一卷	有	有	作闕本	作闕本	有	有	有	有	有	有

經錄 經名	法經錄	三寶紀	彥錄	靜泰錄	內典錄	譯經圖紀	大周	貞元	開元	大正藏
(39)俱舍釋論二十二卷	有	有	有	有	有	有	有	有	有	有
(40)俱舍論偈一卷		有			有	有		有	有	
(41)俱舍論十六卷		有			有					
(42)俱舍論義疏五十三卷		有			有					
(43)律二十二明了論一卷		有	有	有	有	有	有	有	有	有
(44)明了論疏五卷	諸錄皆沒有記載,只見於《明了論后記》。									
(45)求那摩底隨相論一卷	有	有	有	有	有	有	有	有	有	
(46)隨相論一卷		有			有					有
(47)金剛般若論一卷		有			有	有	有	有	有	
(48)部　執論一卷		有		有	有	有	有	有	有	作部執　論
(49)十八部疏十卷		有								
(50)四諦論四卷	有	有	有	有	有	有	有	有	有	有
(51)四諦論疏四卷		有			有					
(52)隋員論一卷	有	有	有	有	有	有	有	有	有	
(53)反質論一卷	有	有	有	有	有	有	有	有	有	
(54)僧澄多律一卷		有			有	有	有	有	有	
(55)修禪定法一卷		有			有	有	有	有	有	
(56)禪定義一卷		有				有	有			
(57)佛性論四卷	有	有	有	有	有	有	有	有	有	有
(58)佛性論三卷		有			有	有				
(59)金七十論一卷		有	有	有	有	有	有	有	有	有
(60)寶行王正論一卷	有	有	作闕本	有	有	有	有	有	有	有
(61)成就三乘論一卷	有	有	作闕本	作闕本	有	有	有	有	有	
(62)意業論一卷	有	有	作闕本	作闕本	有	有	有	有	有	
(63)破我論疏一卷		有			有					
(64)婆藪　豆傳一卷	有	有	有	有	有	有	有	有	有	有
(65)衆經通序二卷		有			有					
(66)翻外國語七卷		有			有					
(67)正說道理論一卷	有	有	有		有	有	有	有	有	
(68)三無性論二卷	有	有	有	有	有	有	有	有	有	有
(69)顯識論一卷							有	有	有	有
(70)轉識論一卷							有	有	有	有
(71)解卷論一卷			有	有	有	有	有	有	有	有
(72)無相思塵論一卷			有	有	有	有	有	有	有	有
(73)佛隊　壇經二卷	有	有	有	有	有	有	有	有	有	有
(74)大　　經論一卷	有	有			有	有	有	有	有	
(75)遺教論一卷	有	有	有		有	有	有	有	有	有
(76)十八空論一卷			有	有	有	有		有	有	有
(77)十八部論一卷										有

第二節　攝論宗與攝論師

「攝論宗」爲我國十三宗（註四十）之一，依《攝論》主張「無塵唯識」之義，兼立「九識義」，倡對治「阿黎耶識」，證入「阿摩羅識」之宗派。若能通達《攝論》的義理者，稱爲「通論家」；宣揚此宗之諸師，稱爲「攝論師」、或「攝大乘師」。《攝論》雖前後有數譯，此宗惟以真諦所譯爲正所依，更以他爲「攝論宗」的開祖。

一、真諦的思想

《攝大乘論》在北魏時已由佛陀扇多譯出，但因釋論未譯，故文義未顯，因而流行不廣。真諦來華後，經過真諦及其弟子的弘傳，俄然形成一派。

《本論》以「十種勝相」概論大乘的義理，主要說明第八阿黎耶識是「妄識」，爲一切法之所依；但此妄識中又有一分純淨之識。這與「真妄和合之說」及地論師北道派的主張相近。真諦在八識之外，別依《楞伽經》、《決定藏論》等，將阿黎耶識中純淨之識立爲第九「阿摩羅識」，阿黎耶識則爲有漏的「隨眠識」。第七識則名爲「阿陀那識」，祇有我執煩惱而無法執；第八阿黎耶識有「解性」、「果報」、及「染污」三種義，「染污」之第八識即法執緣真如而起四種謗（有無、亦有、亦無、非有非無），「果報」之第八識緣十八界，「解性」之第八識有成佛義。第九阿摩羅識即「本覺」，取真如二義中的「能緣義」名爲識。修行者祇要將妄識去除，證得「無住處涅槃」之果，得「無分別智」，便能顯現「三身」，故一切衆生皆有佛性，沒有永不成佛的衆生（註四一）。

據傳，真諦有三種判教：即二教、三輪、四教等。「二教」是頓教（華嚴經）與漸教（涅槃經），這是約機而判的。「三輪」是（一）、轉法輪，是小乘四諦之說。（二）、照法輪，是大乘般若之教。（三）、持法輪，

是《解節》、《維摩》、《法華》等教。「四教」是（一）、四諦，即小乘。（二）、無相，即大乘般若。（三）、法相，即《楞伽》。（四）、觀行，即《華嚴》。三轉法輪中又有「顯」與「密」的分別，「顯」是由三轉順序而轉，三時俱轉則爲「密」（註四二）。

此宗諸師對於淨土之分類，多取四土說，即化淨土、事淨土、實報淨土、法性淨土。其中，又以阿彌陀佛之淨土爲真淨土，依《本論》別時意趣之說，否認凡夫之順次往生，此種觀念有阻淨土教義之弘通（註四三）。

二、攝論師的傳承

真諦譯經範圍雖廣，但卻「偏宗」《本論》（註四四）。其弟子弘傳《本論》的有慧愷、智敫、道尼、法泰、曹毗、僧宗、慧曠等。後世稱真諦所傳之《本論》爲「攝論宗」，至於弘揚《本論》的學者，統稱爲「攝論師」。

慧愷在《本論》序中說道：

> 此論，乃是大乘之宗旨，正法之秘奧，妙義云興，清詞海溢。……唯識微言，因茲得顯；三性妙趣，由此而彰（註四五）。可知《本論》不僅是真諦譯籍中的重要經典，也是唯識學系的重要經典。正因此論是如此重要，所以真諦翻譯時，是「一章一句，備盡研竅」（註四六），時常「夙夜匪懈，無棄寸陰」「釋義若竟，方乃著文」（註四八），所以在翻譯同時，還有《義疏》撰出。

僧宗與慧愷都曾參與譯事，是真諦的弟子，也是繼諦之後而弘傳《本論》者。慧愷更可說是真諦的上首弟子，常協助他弘傳教義。《俱舍論》序中記載云：

> 法師（真諦）遊方既久，精解此土音義，凡所翻譯，不須度語。但梵音所目，於義易彰，今既改變梵音，初理難卒符會，故於一句中，循環辯釋，翻覆鄭重，乃得相應，慧愷謹即領受，隨定隨書，日夜相繼，無懈晷刻（註四九）。

在《法泰傳》中，關於慧愷的事蹟，有如下的記載：

智愷（即慧愷），俗表曹氏，住楊都寺。初，與法泰等前後異發，同往嶺表，奉祈真諦。愷，素積道風，詞力激贍，乃對翻攝論，躬受其文，七月之中，文疏並了，都合二十五卷。後更對翻俱舍論，十月便了，文、疏合數，八十三卷。諦云：吾早值子綴輯經論，結是前翻，不應缺少；今譯兩論，詞、理圓備，吾無恨矣（註五十）！真諦對於翻譯《攝大乘》及《俱舍》二論，深感滿意而無恨，此「無恨」的主因，是二論的筆受者爲其得意弟子慧愷，愷亦曾於智慧寺代他對僧宗、道尼、智敫等同門二十幾人，及其他學士七十幾人宣講《俱舍論》，不幸講座未完愷卻染病而卒，時年五十一歲，即光大二年八月二十日（註五一），由於慧愷之死，真諦「撫膺哀慟」（註五二）的情形來看，可知他對愷是如何的依重。

真諦弟子中，較知名的是法泰。他就學於真諦參與譯事，已有二十多年，他與慧愷、僧宗等在梁代是有名的僧人，關於他的事蹟《法泰傳》云：

釋法泰，不知何人。學達釋宗，跨轢準海，住楊都大寺，與慧愷、僧宗、法忍等，知名梁代；並義聲高邈，宗匠當時。有天竺沙門真諦，挾道孤遊，遠化東鄙；會虜寇勍殄，僑寓流離，一十餘年，全無陳譯。將旋舊國，途出領南，爲廣州刺史歐陽頠固留；因欲傳授，周訪義侶，擬閱新文。泰遂與宗、愷等，不憚艱辛，遠尋三藏於廣州制旨寺，筆受文義，垂二十年，前後所出五十餘部，並述義記，皆此土所無者（註五三）。法泰爲人深信因果，堅守戒律。他曾與真諦共譯《律二十二明了論》及《疏》五卷，對老師的教誨是「勒於座右，遵奉行之」（註五四）。

陳太建三年（公元五七一），泰帶同新翻經論回建業，其中有《攝大乘》與《俱舍》二論，詞富理玄。雖然屢次演譯二論，無奈：

梁武帝崇大論，兼玩成實，學人聲望從風歸靡；陳武好異前朝，廣流大品，尤敦三論，故泰雖屢演道俗無受，使夫法座絶嗣，闐爾無聞（註五五）。可惜曲高和寡，知音者少，惟有當時因北周破佛而避難於彭城的靖嵩（公元五三七—六一四），追隨法泰數年，精通《攝大乘》及《俱舍》二論（註五六）。

其後靖嵩回到北方弘傳《攝論》。其弟子有智凝（註五七）、善慧（註五八）、道基（註五九）、法護（註

六十）、和道因（註六一）。其中智凝弘法於四川，他的弟子有智則（註六二）、道積（註六三）、僧辯（註六四）等。在大業年間，智凝住禪定寺，作《攝論》章疏，玄奘去印度前也曾從他學過《攝論》。道基亦曾作《攝大乘義章》八卷，今殘存第四卷（註六五）。又作《攝論序》（註六六）。與此同時在蜀部弘揚《本論》的有慧景、寶暹（註六七），但師承不詳。

道尼（註六八）、師承慧愷之教法，通達《本論》，其弟子有道岳（註六九）、慧休（註七十）和智光（註七一）等。道岳俗姓孟氏，河南洛陽人，十五歲出家依僧粲爲弟子。開皇十年，道尼來長安弘講《本論》，岳從他受學，後改習《俱舍》，其弟子有僧辯、玄會（註七二）。玄奘往印度前，亦曾從岳及玄會學《俱舍》（註七三）。慧休十六歲投勖律師出家，後從曇遷及道尼聽講《本論》，周涉三遍，即造章疏。弟子有道杰（註七四）、神照（註七五）等。玄奘亦曾從慧休學《本論》（註七六）。智光隨道尼入長安，他屢講《本論》。

曹毗是慧凱的叔子，同時是真諦菩薩戒的弟子，他隨愷至廣州，從真諦學《本論》；公元五七一年請建興寺明勇講《本論》，後出江都白塔寺弘揚《本論》。他雖是在家居士，卻也是《攝論》大師，且撰有《真諦三藏別歷》。僧榮和法侃這些名僧，均出其門下（註七七）。僧榮的弟子有慧璉（註七八）、滿德、善智、真懿和敬道。法侃（註九）的弟子是道撫（註八十一）。

智敷（敷亦作數）原爲循州平等寺沙門，先學《成實》、《婆沙》、《金剛般若論》和《中論》等。及愷講《俱舍論》時，「敷與道尼等二十人，並掇拾文疏，於堂聽受」（註八一）。其後更在道場寺宣講《本論》達十多次，坐中達解者有二十五人（註八二）。他於仁壽元年（公元六〇一）往生，撰有《真諦翻譯歷》，其弟子有璣、山、瞰。

僧宗，爲揚州僧人，對於真諦翻譯《本論》及弘傳，頗多助益。據說真諦的《攝論義疏》後四品，爲僧宗手定（註八三）。諦寂滅後，又爲其撰《三藏行狀》，繼而與法準、慧曠等帶同新譯經論回廬山，繼續弘傳《本論》。法準弟子有淨願、最初是《十地》、《華嚴》學者，其後亦歸宗《本論》（註八四）慧曠後來更往湘、

郢二州弘化（註八五）。

真諦的學說，能流傳於閩、越、廣州等地，其弟子慧愷的功勞最大，及至諦死後，法泰將《攝論》傳於建業，僧宗、道尼等則弘布於九江，曹毗亦傳法於江都，智敫則宣講於循廣。雖然《本論》弘傳是未有斷絶，但始終是「南海新文，有藏陳世」（註八六）。其後《攝論》依法準、法泰、曹毗和道尼而傳到北方，然而《攝論》在北方傳播上，弘傳最得力者，除了靖嵩外，乃是曇遷。

曇遷（註八七），通達周易老莊，從曲李寺慧榮受教，後隱居於淨國寺，精研《法華》、《十地》、《維摩》、《楞伽》、《地持》和《起信》等經論。自從桂州刺史蔣君宅中得真諦所譯《攝論》後，從此弘揚《本論》，兼講《楞伽》、《起信》、《如實》等經論，北方從此開創「攝論之學」。開皇七年（公元五八七）他與慧遠、慧藏、僧休、寶鎖、洪遵等同奉詔，當選爲六大德。其後他在長安大弘《本論》、撰《論疏》十卷。慧遠弟子靜凝（註八八）、辯相（註八九）、淨業（註九十）、業辯（註九一）等，皆追隨他研習《本論》，辯相還撰有《論疏》七卷。他的弟子靈潤（註九二），曾從道奘受業，住弘福寺講《本論》三十餘遍，對《本論》有獨特的見解，在「新舊」兩譯的教理上，叙述了十四條不同點，撰有《義疏》十三卷，《玄章》三卷。

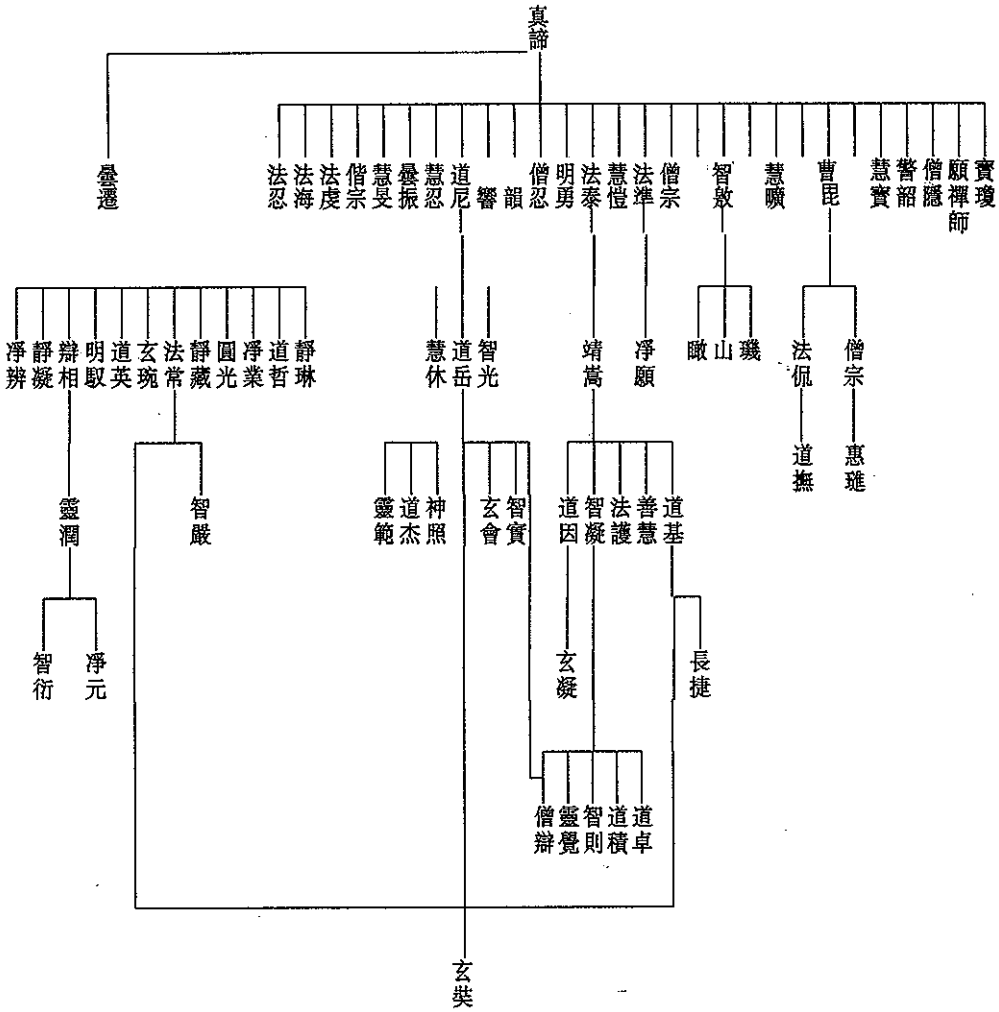
曇延有門人道憑、法常、慧海等，都善《本論》。其中法常撰《攝論義疏》及《玄章》，大弘其說（註九三）。法常的弟子智儼，註有《無性攝論釋疏》四卷。至於曇遷的弟子，有道英（註九四）、道哲（註九五）、靜琳（註九六）、玄琬（註九七）、慧休等也是《攝論》名家。慧休有弟子靈範（註九八）、神照（註九九）、道杰（註一〇〇）等，一時都成了北方的「攝論大師」。

此外，陳、隋以及隋、唐之際，還有不少義學，都爲《本論》的弘傳者，如《靜嵩傳》云：

隋文封禪岱宗，鑾駕齊魯。關中義學，因從過於徐邦，詣嵩法肆，伏膺受業。由此門徒擁盛，章疏大行（註一〇一）。湯史亦謂：

總計陳末隋初，南之建業、九江，北之彭城、長安，均爲攝論重地。而彭城靖嵩之弟子智凝傳之蜀部，因是而瑜伽師學遍中國矣（註一〇二）。

茲就真諦弟子，展轉傳授之系統，列表如下：



另有當代弘傳攝論者，因法系不明，故未有列出。

由上所說，「攝論師」有直接授教於真諦，亦有些是間接與他有關。雖然所有傳承者都以陳譯《攝論釋》爲其所宗，但因《攝論》內容豐富，所以義理複雜，若要完全理解明白，頗有困難。於是各家以自己的理解推論，再加上各家講授地點亦分散各處，如此各自傳播，思想見解自然難得一致，故道宣亦有「寰宇穿鑿，時有異端」（註一〇三）之嘆了。

真諦的弟子，很多曾爲《本論》作了章疏，既以宣揚宗風，復以便於講授，於攝論宗的發展關係亦鉅。茲將其弟子著述列出，以資參考（註一〇四）：

書名及卷數	撰述者	引證出處
攝論疏八卷	真諦與智愷共撰	見道宣續高僧傳之《法泰傳》附《智愷傳》及智愷撰《攝論》序。
攝論疏六卷	靜嵩撰	續高僧傳卷十《靜嵩傳》。
世親攝論疏十三卷	法常撰	續高僧傳卷十五《法常傳》。
攝論玄章五卷	法常述	同右。
攝論義章十卷	道基撰	續高僧傳卷十四《道基傳》。
攝論指歸若干卷	法護撰	見普寂略疏卷一（日本出）。
攝論疏若干卷	景法師述	見東域傳燈錄（日本出）。
攝論章三卷	同右	同右。
攝論義疏十三卷	靈潤撰	續高僧傳卷十五《靈潤傳》。
攝論玄章三卷	同右	同右。
攝論疏十卷	曇遷撰	續高僧傳卷十五《曇遷傳》。
攝論章疏若干卷	僧辯撰	見普寂略疏卷一（日本出）。

這些註疏對「攝論宗」的發展，產生極大的影響，可惜現今這些古註已經散失不傳了。現在著述中有引用各家《攝論章疏》之說的，有慧遠的《大乘義章》、道倫的《瑜伽論記》、圓測的《解深密經疏》等（註一〇五）。此外，於敦煌石窟所搜集的古寫佛典中，有數部關於《本論》註疏的斷簡殘篇，現已被收輯於《大正大藏經》的「古逸部」中（註一〇六）。雖然都是一些章疏殘本，但已經可以看到當時的理論，因爲彼此自由發揮而更加顯得復雜了。後來玄奘重譯《攝論》，在文字及義理上，都較前完善，於是《攝論》各家師說，便爲玄奘一系所淘汰，從此暗然無光（註一〇七）。

註釋

註一　按《本論》云：三藏入寂於太建元年，時年七十一。《續高僧傳》卷一、道宣撰。大正、五十册，四三〇頁中。（時佛曆一千零五十四年，上推之，是生於九百八十四年，即公元四九九年。）參閱：《真諦三藏年譜》，蘇公望。現代佛教學術叢刊十三册—中國佛教史論集四，三四一頁。

註二　頗羅墮，俗姓也。真諦三藏云：翻爲利根仙人，六姓婆羅門中之一姓也。《法華義疏》卷二、吉藏撰。大正、三四册、四七九頁下。參閱：《真諦三藏年譜》，蘇公望。現代佛教學術叢刊十三册—中國佛教史論集四，三四一頁。

註三　《續高僧傳》卷一，道宣撰。大正、五十册，四二九頁下。

註四　《中國佛教》第二册，遊俠者。上海，知識出版社，一九八二年八月第一版，八六頁。

註五　《續高僧傳》卷一，道宣撰。大正，五十册，四三〇頁上。

註六　同右。

註七　楞伽修國，在今馬來半島邏之西，即緬甸領德那薩靈。《真諦三藏年譜》，蘇公望。三五六頁。

註八　《續高僧傳》卷一，道宣撰。大正，五十册，四三〇頁上。

註九　中國四大翻譯家是：（一）、鳩摩羅什，共譯經七十四部，三百八十四卷。（二）、玄奘，共譯經七十四部，一千三百三十五卷。（三）、不空，共譯經七十七部，一百零一卷。（四）、真諦，所譯經論共六十四部，合二百七十八卷。

中國佛教史上的四大翻譯家，李富華述。北京、中華書局出版，一九八八年十月第一版，二六六頁。

註十　《地攝二論立宗及其弘傳》，演培著。內明雜誌第八一期，八頁。

註十一　《續高僧傳》卷一，道宣撰。大正、五十册，四三〇頁下。

註十二　同右，《法泰傳》，四三一頁中。

註十三　同右，四三一頁下。

註十四　同右，《真諦傳》，四三〇頁中。《法泰傳》，四三二頁上。

註十五　同右，大正，五十五册，二五頁。

註十六　同右，大正，四十九册，二二頁。

註十七　同右，大正，五十五册，一五〇頁。

註十八　同右，一八〇頁。

註十九　同右，二一九頁。

註二十　同右，二四八頁。

註二一　同右，三七一頁。

註二二　同右，四七七頁。

註二三　同右，七七一頁。

註二四　同右，大正，五十册，四三〇頁中。

註二五　《漢魏兩晉南北朝佛教史》下册，湯用彤著。北京，中華書局，一九八八年八月二版，八六六頁。

註二六　《中國佛學源流略講》，呂澂。北京，中華書局出版，一九七九年八月，一四八頁。

註二七　《地攝二論立宗及其弘傳》，演培著。內明雜誌第八四期，一九七八年三月版，八頁。

註二八　《真諦三藏譯述考》，蘇公望著。現代佛教學術叢刊第三八册—佛典翻譯史論，一〇八頁。

註二九　《漢魏兩晉南北朝佛教史》下册，湯用彤。六一五頁。

註三十　《續高僧傳》卷一，道宣撰。大正五十册，四三〇頁中。

註三一　《歷代三寶紀》卷十一，費長房撰。大正四九册，九九頁上。

註三二　《續高僧傳》卷一，道宣撰。大正，五十册，四三〇頁下。

註三三　《阿毘達磨俱舍釋論序》，慧愷著。大正二十九册，一六一頁中。

註三四　同右。

註三五　《漢魏兩晉南北朝佛教史》下册，湯用彤，六二四頁。

註三六　《中國佛教史》第三卷，任繼愈編。北京，中國社會佛學出版社，一九八八年四月，二二八頁。

註三七　《續高僧傳》卷二，道宣撰。大正，五十册，六六六頁下。

註三八　有關這方面的資料，現存的有唐代靈潤所舉的「十四點異義」。近人梅光羲還增加了八義。《相宗新舊兩譯不同論》，現代佛教學術叢刊第二八册—唯識問題研究，八九頁。

註三九　《中國佛學源流略講》，呂澂著。一四九頁。

註四十　十三宗是俱舍宗（或以毘曇宗代之）、成實宗、三論宗、涅槃宗、律宗、地論宗、淨土宗、禪宗、攝論宗、天臺宗、華嚴宗、法相宗、密宗等。《論中國佛教再無十宗》，湯用彤。現代佛教學術叢刊第三一册—中國佛教的特質與宗派，二二九頁。

註四一　《攝論師》，田光烈著。《中國佛教》第一册。北京，知識出版社，一九八〇年四月，一九九頁。

註四二　《中國佛教史》，宇井伯壽著，李世傑譯。協志工業叢書股份有限公司出版，民國五十九年，八六頁。

註四三　《中國淨土教理史》，望月信亨作，釋印海譯。臺北，正聞出版社，民國七八年十月，一〇八頁。

註四四　《續高僧傳》卷一，道宣撰。大正五十册，四三〇頁中。

註四五　《攝大乘論》卷首，真諦譯。大正，三一册，一一二頁中。

註四六　同右，一一三頁上。

註四七　同右。

註四八　同右。

註四九　《阿毘達磨俱舍論序》，慧愷撰。大正，二九册，一六一頁中。

註五十　《續高僧傳》卷一《法泰傳》，道宣撰。大正，五十册，四三一頁中。

註五一　同右，四三一頁中。

註五二　同右，四三一頁下。

註五三　同右，四三一頁上。

註五四　同右。

註五五　同右。

註五六　同右。

註五七　同右，卷十，五〇四頁下。

註五八　同右，卷二八，六八八頁中。

註五九　同右，卷十四，五三二頁中。

註六十　同右，卷十三，五三〇頁中。
註六一　《宋高僧傳》卷二，贊寧等撰。大正，五十册，七一六頁下。
註六二　《續高僧傳》卷二五，道宣撰。大正，五十册，六五五頁上。
註六三　同右，卷二九，六九五頁下。
註六四　同右，卷十五，五四〇頁上。
註六五　《攝論師》，田光烈著。《中國佛教》第一册，二五七頁。
註六六　《攝大乘論釋》卷首，真諦譯。大正，三一册，一五二頁上。
註六七　《續高僧傳》卷十四，道宣撰。大正，五十册，五三二頁中。
註六八　同右，卷一，四三二頁上。
註六九　同右，卷十三，五二七頁上。
註七十　同右，卷十五，五四四頁中。
註七一　同右，卷二六，六七一頁中。
註七二　同右，卷十五，五四二頁下。
註七三　《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷一，唐、慧立本，彥悰箋。大正，五十册，二二二頁中。
註七四　《續高僧傳》卷十三，道宣撰。大正，五十册，五二九頁中。
註七五　同右，五二八頁下。
註七六　《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷一，彥悰箋。大正，五十册，二二二頁中。
註七七　《續高僧傳》卷一，道宣撰。大正，五十册，四三一頁下。
註七八　同右，卷二二，六一五頁上。
註七九　同右，卷十一，五一三頁上。
註八十　同右，五一三頁下。

註八一　同右，卷一，四三一頁下。
註八二　同右，四三二頁上。
註八三　《中國佛教史》，宇井伯壽著，李世傑譯，八八頁。
註八四　《續高僧傳》卷十，道宣撰。大正，五十册，五〇四頁中。
註八五　同右，五〇三頁中。
註八六　同右，卷一，四三〇頁中。
註八七　同右，卷十八，五七一頁中。
註八八　同右，卷二六，六七五頁中。
註八九　同右，卷十二，五一九頁下。
註九十　同右，五一七頁中。
註九一　同右，卷二六，六七六頁下。
註九二　同右，卷十五，五四五頁中。
註九三　同右，五四〇頁下。
註九四　同右，卷二五，六五四頁上。
註九五　同右，卷二十，五八八頁下。
註九六　同右，五九〇頁上。
註九七　同右，卷二二，六一六頁上。
註九八　同右，卷十五，五四〇頁中。
註九九　同右，卷十三，五二八頁下。
註一〇〇　同右，五二九頁上。
註一〇一　同右，卷十，五〇二頁上。

註一〇二　《漢魏晉南北朝佛教史》下册，湯用彤著，六二七頁。

註一〇三　《中國佛學源流略講》，呂澂著，一五一頁。

註一〇四　《攝論宗傳授源流考》，羅香林著。現代佛教學術叢刊第二四册—《唯識學的發展與傳承》，三六二頁。

註一〇五　《中國佛學源流略講》，呂澂著，一五一頁。

參考：《解節經真諦義》，歐陽漸撰。臺北，新文豐出版公司，民國七六年六月。

註一〇六　大正，八十五册，九二八頁中。

註一〇七　《中國佛學源流略講》，呂澂著，一五一頁。

第三章　地論、法相二宗的唯識義

在中國最早的唯識系文獻翻譯，可說是曇無讖（公元三八五——四三三）所譯的《菩薩地持經》，及求那跋陀羅（公元三九四——四六八）譯的《勝鬘經》、《楞伽經》、《相續解脫經》（即《解深密經》的後二品），由此而介紹了關於唯識學的經典。

到了南北朝時代，有菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多等人來華，各自譯出《十地經論》、《寶性論》、《攝大乘論》，於是無著、世親的教學，才介紹到中國來。菩提流支與求那跋陀羅，同樣譯出《楞伽經》、《深密解脫經》及《十地經論》。此論是經典的釋論，同時又有阿梨耶識的教說，所以在北方的佛教界，大家都競相研究此論，終於形成了「地論學派」（地論宗）。

另一方面，在南朝（公元五四六年）真諦來華，因爲當時的世情不穩定，所以一邊流浪各地，一邊克服惡劣遭遇，翻譯了《金剛般若經》、《解節經》、《金光明經》、《無上依經》等經典，與及《中邊分別論》、《三無性論》、《決定藏論》、《轉識論》等彌勒、無著、世親的唯識論書，其中對於《俱舍論》和《攝大乘論》之

講學，特別盡力，由此而產生「攝論宗」（註一）。

後來，唐時玄奘受真諦譯的《十七地論》影響，爲欲求其完本（《瑜伽師地論》），竟違當時的國禁，而入印度。他在那爛陀寺師事戒賢，學習唯識的教學。戒賢是護法（公元五三〇——五六一）的弟子，就學於戒賢的波羅頗迦羅蜜多羅（公元五六五——六三三）來華，譯出了《大乘莊嚴經論》。其後，玄奘乃巡拜印度各地佛迹，之後回歸中國。當時唐太宗非常歡迎他，設置國立譯經院，助玄奘推行譯經事業，譯出了《解深密經》、《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》、《阿毘達磨集論》、《攝大乘論》、《成唯識論》等，其他有《大般若經》、《俱舍論》、《異部宗輪論》等，譯出有七十六部、一千三百四十七卷之多的經論，其後，更基於《成唯識論》而成立了「法相宗」。

如上面所說，以唯識說爲教義的宗派，在中國，可數出「地論宗」、「攝論宗」和「法相」三宗。各宗的命脈雖不長，但對於中國佛教思想的影響非常大。「攝論宗」的思想，在本文的第二章（註二）及第四章（註三）已說明，故不贅言，現祇將「地論」、「法相」二宗的唯識義，略述如下，以茲比較。

第一節　地論宗的成立及其思想

一、南北二道及其起源

菩提流支是永平元年（公元五〇八年），攜帶大量梵本，經過西域到中國洛陽，後來在翻譯上被推爲領袖。他帶來大量的梵本經典，不久即從事翻譯。自北魏永平元年起至四年，由菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多三人譯出世親釋的《十地經論》十二卷，爲「地論宗」所依之論，歷來關於《十地論》的翻譯，究竟是二人別處譯，或三人別處別譯，莫衷一是。本文對此今且不問，但他們的師係及學說不同，似屬事實。

菩提流支，自公元五〇八至五三五年，譯出《入楞伽經》、《深密解脫經》、《不增不減經》、《唯識論》、《金剛般若經論》、《法華經論》、《無量壽經論》、《百字論》等三十餘部。他所譯的經典，偏重於介紹「大乘瑜伽」一系的學說，其中的《入楞伽經》、《十地經論》等，均引致很大的影響。

勒那摩提除了《十地經論》外，乃譯《究竟一乘寶性論》、《法華經論》等數部，並講《華嚴經》。佛陀扇多自公元五二〇至五三九年，譯出《攝大乘論》等約十部。另公元五三八至五四二年，瞿曇般若流支譯出無著《順中論》、公元五四一年，毗目智仙譯出世親的《四法經論》、《轉法輪經論》和《業成就論》。於是無著、世親的法門流行，彌勒的《地持經》亦被講演，中國佛教界乃加添一新面目，尤其是陳代真諦的翻譯及講學，對於後代的影響，非常之大（註四）。

《十地經論》是《十地經》的解釋，「十地」是菩薩修行的階段。此論爲世親所說，故除六識之外，還立有阿黎耶識之說，而此阿黎耶識與六識及與真如的關係，在《十地經論》裏沒有明確的表示，故使菩提流支及勒那摩提二人的意見不一致，竟在兩系統上面，形成不同之說。北道派以阿黎耶識爲妄識，故在佛果位時，阿黎耶識不應存在。但南道派在佛果位的阿黎耶識，亦不應是了別上的種子識，而是一種如來藏識，才合乎道理。另一說法是：在八識建立上，南道派的阿黎耶識是第七識（即是心，而此心是生死流轉的根本），第七識是妄識是第六識（意），識是前五識，而真如是佛性第一義。北道派的阿黎耶識是第八識（相應心），第七識是意、前六識是識，而真如是不相應心佛性。如此看，南道派的真如是「第九識」。

當時的八識建立，基於《楞伽經》是殆無可疑，而此經求那跋陀羅及菩提流支二譯的兩經學說，前者譯述一部略本（四卷），但文字晦澀難懂，其後流支重翻大本，力求暢達，並爲人演說，留下義疏（已佚）。

關於「地論師」分南、北兩道，以及兩派之所以區別。《道寵傳》曾有如下的敘述：

說云、初勒那三藏教示三人，房定二士授其心法，慧光一人偏教法律，菩提三藏，惟教於寵。寵在道北，教牢宜四人；光在道南，教憑、範十人。故使澡下有南、北二途。當現兩說，自斯始也；四宗、五宗，亦仍此起（註五）。

這裏，道宣不僅指明了當時兩派「地論師」的代表人物，而且指出了兩派「地論師」在思想觀點上的主要分歧。

據說，南道的慧光一系，把佛教分判爲四宗：一、「因緣宗」，指《毘曇》說六因四緣；二、「假名宗」，指《成實》說之假；三、「誑相宗」，指《大品》、《三論》佛相皆虛妄；四、「真實宗」，指《華嚴》、《涅槃》說佛性常住。此四宗名目，後來慧光弟子曇隱，改之爲「因緣宗」、「假名宗」、「不真宗」、及「真宗」。其後慧遠又改之爲「立性」、「破生」、「破相」、「顯實」。又有約四宗爲「立相」、「舍相」、「顯真宗」三宗者（註六）。北道道寵一係，則於上述四宗之外，又加了一個「法界宗」以推崇《華嚴經》，而成爲「五宗」。

佛教史上，一向把南北兩系說成是「相州南道」與「相州北道」。這是指從相州去洛陽，有南、北兩條道路。據說，慧光一係，散處於南路一帶，所以稱爲「南道」。道寵一係，散處於北路一帶，所以稱做「北道」。近人郭朋認爲此說有問題，因道宣明確說出「故使洛下，有南、北二途」，由此可知「南道」與「北道」之分，是指在洛陽城裏的「南道」和「北道」，而不是指從相州去洛陽，或從洛陽往相州的南、北兩路（註七）。所以呂澂先生在《中國佛學源流略講》中，有如下的說法：

相州之說與洛下之說，距離是很大的。相州是東魏的新都，遷都在永熙三年（公元五三四年），而洛陽地方之講《地論》，則是在遷都前二十年的事，假若因講《地論》不同而分派，應該在洛陽時就發生了，不待遲至二十年之後。所以，從相州分派之說，與事實是有出入的。日人布施浩岳提出了這樣一種解釋：以爲流支與摩提，在洛陽異寺而居，流支住永寧寺，在洛陽城西第三門道北（註八），摩提可能住白馬寺，在西郊第二門道南（註九）。根據他們所住寺院一在御道南，一在御道北，因此有了南道、北道之說。這一解釋，可供參考（註十）。

郭朋認爲呂澂此說與布施浩岳的解釋，都可說是言之有據，差可憑信的（註十一）。

南道地論，雖以梨耶爲純淨無垢的真識，但北道地論不贊成此說法，立染污生滅的妄識，所以兩派不同的思想分歧，祇是在於「心識真妄」之上。若要了解北道所說的思想理論，如今非常困難，祇能從一些有關殘存的文獻尚可窺見一些。如荆溪《玄義釋籤》卷十八云：

如地論有南、北二道，陳梁以前，弘地論師二處不同：相州北道，計阿黎耶，以爲依持；相州南道，計

於真如以爲依持。此二論俱稟天親，而所計各異，同於水火（註十二）。

《法華文句》卷七，亦有同樣的話說：

古弘地論，相州自分南、北二道，所計不同；南計法性生一切法，北計梨耶生一切法。宗黨既別，釋義不同（註十三）。

法雲《翻譯名義集》卷六云：

天親菩薩造十地論，翻至此土，南北各計，相州南道，計梨耶爲淨識；相州北道，計梨耶爲無明；此乃南北之殊也（註十四）。

《中觀論疏》卷七云：

舊地論師，以七識爲虛妄，八識爲真實（註十五）。

《大乘玄論》云：

彼（地論師）云：阿梨耶識本來不生不滅，古今常定，非始非終，但違真故，起妄想故。彼云：六識熾惱，隨覆梨耶，名爲如來藏。後修十地之解，分分斷除妄想六識，六識既盡，妄想之解亦除，顯真成用，名爲法身，譬如風起雲除，風息皎日獨朗（註十六）。

南道，以真如爲依持，或以法性爲依持，認爲萬有一切諸法，是由真如法性而成立的，所以就以真如法性爲依持；北道，以梨耶爲依持，或以無明爲依持，認爲萬有一切諸法，是由無明梨耶而成立的，故以無明梨耶爲依持。若分別言之，即前者是「真如緣起說」，後者是「梨耶緣起說」。

北道所說的梨耶，雖是指無明妄識，但此妄識爲「真妄和合」的妄識，與法相唯識所說的純是虛妄的妄識，是有所不同的，是故北道以此說諸法的緣起，與「攝論學派」的思想相同，所以攝論學者特別力助北道，並將北道思想，攝入自家攝論思想系統中。如湛然《法華玄義釋籤》卷十八云：

加復攝大乘興，亦計梨耶以助北道（註十七）。最後，終於使北道失其獨立面目。

智者《法華玄義》卷五云：

若地人明（指地論派人所說），阿梨耶是真常淨識（註十八）。

吉藏於《法華玄論》卷二中亦云：

又攝大乘論阿僧伽菩薩所造、及十八空論婆藪所造，皆云八識是妄識，謂是生死之根。先代地論師用爲佛性，謂是真極（註十九）。

這種梨耶即佛性，或即如來藏的說法，是相州南道的「地論學派」的思想，它的思想是「地論」的本議，北道思想是地論的異流，這也是北道少爲學者所提及的原因（註二十）。

二、慧遠及其教學

慧遠（公元五二三——五九二年），曾事師法上，從學七年，甚有心得，後曇遷在長安講《攝論》，慧遠往聽。對法上的心性說，有了自己的見解。他將法上對阿梨耶識不明確的概念作出規制，這可從以下的資料比較出。如法上《十地論義疏》卷二云：

報相者，色從識因，復有六入，果名爲報。名色共阿梨耶識，以業動故，成種子，生名色報也。言共者，妄不孤立，不能獨受苦樂。今明要依於真，染淨緣起，得名衆生，此是依義。共彼生者，上明共生，似若名色與藏識二俱相依，今明，但名色依所阿黎耶識，應言名色依彼生故也（註二一）。

慧遠《十地論義疏》卷六云：

報相列名，名色依彼真識因生，復能生後，故名爲報。名色共，下釋其相也。阿梨耶識者，此翻名爲無沒識也，此是第八如來藏心，隨緣流轉體不失滅，故曰無沒，斯乃生死之本性也。妄不孤集，起必由真，故說名色共梨耶生……所言名色共彼生者，名色共彼真識生也，懼人謬取名色兩共，故復顯之，因相列名，真識是彼名色因也。下釋其相言，是名色不離彼者，釋顯經中不離言也，謂名色起不離真心，依共生者，顯不離相，舉彼名色不離及依以顯真識，是名色因（註二二）。

即法上以阿梨耶識爲第七識，且不以之爲妄識，而視之爲真識。又以十二緣起說中的名色所依之識爲阿

梨耶，或曰藏識，故依真而說染淨緣起。慧遠則進而明確的說明名色是以真識爲因生，且與共生，而名色之起點不離真心，此真心與真識皆是阿梨耶識，或稱第八識之如來藏心。

慧遠在當時，雖屬於南道、但他本來的思想，卻近於北道的「地論」，而又順從《起信論》的主張。他是以純淨無垢的阿梨耶識，爲他心識思想的中心，又是以真識爲緣起說的旨趣，所以有人說他是發揮南道學說，並集大成的最有力的學者，他在《大乘義章》卷三云：

真中分二：一、阿摩羅識，此云無垢，亦曰本淨。就真論真，真體常淨，故曰無垢，此猶是前心真如門；二、阿梨耶識，此云無沒，即前真心隨妄流轉，體無失壞，故曰無沒（註二三）。

這明顯是以《起信論》的心真如門與心生滅門，而作這樣分別解釋的。又云：

心真如門是其心體，即以爲一，心生滅門是其心相，於中分三：一、是本識真與癡合；二、依本識起阿陀那執我之識；三、依本識起於六種生起之識（註二四）。

這明顯是說本識爲一，真與癡合；阿陀那識即第七識以爲第二；真妄共起，執我之心，生起六識。

慧遠在《起信論義疏》中云：

心真如相者即是第九識，第九識是其諸法體故……心生滅因緣相者，是第八識，第八識是其隨緣轉變

（註二五）。

這是以第九識體立爲阿摩羅識，隨緣舉體而生諸法，以這爲起點，乃特附於阿梨耶識之名。這種說法與《起信論》所說相似，由此亦得知「地論學派」的思想，受了「攝論」思想影響很大。所以，結果失去「地論」原有的特色。

慧遠受《楞伽經》「八識說」的影響。《大乘義章》卷三云：

一者眼識、二者耳識、三者鼻識、四者舌識、五者身識、六者意識、七者阿陀那識、八者阿梨耶識（註二六）。

在《楞伽經》裏，第七識名「末那識」，慧遠則以「阿陀那識」代之。這明顯是受了真諦思想的影響。

如《轉識論》云：

此識即阿陀那識（註二七）。

又《顯識論》云：

由陀那執梨耶識作我境，能執是陀那故，七識是我見體故（註二八）。

又《攝大乘論》卷上云：

阿陀那識，能執一切有色諸根，一切受身取依止故（註二九）。

他因爲受了真諦以阿陀那識爲第七識的影響，故其在《大乘義章》卷三云：

阿陀那者，此方正翻名爲無解，體是無明，癡暗心故（註三十）。

即指明阿陀那識的意義爲「無解」，阿陀那之心爲「無明」。無解之名是出自敦煌出土的《攝論章》卷一裏的「無解識」及「集識」（註三一）。

其次，慧遠對七識的解釋，是隨意傍翻的。如《大乘義章》云：

無明識，體是根本無明故。

名業識，依無明，必不覺妄念，忽然動故。

名轉識，依前業識，心相漸粗，轉起外相，今別相故。

名現識，所起妄境，應現自心，如明鏡中現色相故。

名智識，於前現識所現境界中，分別染淨違順法故，此乃昏妄分別名智，非是明解脫爲智也。

名相續識，妄境率心，心隨境界攀緣不斷，復往善惡業果不斷絶故（註三二）。

他是受了馬鳴的《大乘起信論》影響：

依阿黎耶識說有無明，不覺而起，能見能現，能取境界，起念相續，故說爲意。此意復有五種：

一者、名爲業識，謂無明，力不覺心動故。

二者、名爲轉識，依於動，心能見相故。

三者、名爲現識，所謂能現一切境界，猶如明鏡現於色像，現識亦爾。隨其五塵，對至即現，無有前後，以一切時任運而起，常在前故。

四者、名爲智識，謂分別染淨法故。

五者、名爲相續識，以念相應不斷故，任持過去無量世等善惡之業，令不失故（註三三）。

由此得知，慧遠「阿陀那識」的八義中，其中有六義是出自馬鳴的《大乘起信論》生滅門的「如來藏緣起說」。

他認爲阿梨耶識正翻爲「無沒」，雖在生死，不失沒故。若隨義傍翻，則有八種。如《大乘義章》云：

一、名藏識，如來之藏爲此識故，是以經言如來之識名爲藏識。以此識中函含法界恒沙佛法，故名爲藏。又爲空義所覆藏，故亦名爲藏。

二、名聖識，出生大聖之所用故。

三、名第一義識，以殊勝故，故楞伽經說之以爲第一義心。

四、名淨識，亦名無垢識，體不染故，故經說自性清淨心。

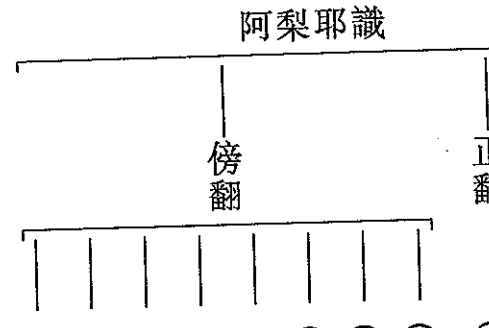
五、名真識，體非妄故。

六、名真如識，論自釋言，心之體性無所破故，名之爲真，無所立故，說以爲如。

七、名家識，亦名宅識，是虛妄法所依處故。

八、名本識，與虛妄心爲根故（註三四）。

今將慧遠阿梨耶識的九種名，及所依的經論列出，以茲參考（註三五）：



慧遠以第七識的阿陀那識及第八阿梨耶識說，是與法上的第七識爲阿梨耶識說不同。因慧遠接受《攝論》的教義後，則對法上以阿梨耶識生妄想的本識，和以真如爲用，視爲真妄和合識的觀念，提出了以阿梨耶在阿陀那的染污熏習下，爲生清淨的本識，和以如理作意爲用，視爲形成自性清淨理性的一種概念，綜合「地論宗」南、北兩派的思想，而本梨耶真如依持說，繼承法上宣揚地論宗的教學。

《大乘義章》云：

> 於中有兩門：一、事妄及真，離分爲八，事識有六，真妄各一，故有八種。二、真妄和合，共爲八種，義如上辨本識爲一，真與癡合，阿陀那識，以爲第二。真妄共起執我之心，生起六識，復以爲六，通前爲八（註四十）。

第一種以「真妄相對以說依持」，可分爲三種：一、真妄相對以辨依持，謂八識之中，前七妄識，情有

體無，起心詫真名之依。如《大乘義章》中的水波喻：

妄之依真，如波依水，真之持妄，如水持波（註四一）。

此乃說明真妄相對的依持。

二、唯妄以辨依持者：謂第七識曾以虛僞爲本，說爲能持；前六事識依妄而起，說爲能依；如《楞伽經》云：

如水大流盡，波浪則不生，如是意識滅，種種識不生（註四二）。

以能持如水，能依如波，水在波生，水盡波滅，來說明本末相對能依持說。

三、以唯真辨依持者；真有體用，本淨真心，說之爲體；隨緣隱顯，說之爲用，用必依體，名之爲依，體能爲用，說之爲持，能持如水，能依如波（註四三），說明體用相對的依持說。

第二種：真妄共相識中的本末相對以辨依持者；是謂真與癡合，共爲本識，依本共起阿陀那識，依本共起六種生識。於此分中，本識爲本，阿陀那與六種生識爲末。末生依本，名之爲依；本能持末，流注不斷，說之爲持，能持如水，能依如波（註四四），來說明真妄和合的依持說。

地論宗的唯識教學，在慧遠時代最盛，然其說雖本唯識的「明心識性」的思想體系，但因混於《楞伽經》和《大乘起信論》的如來藏說，缺乏內身修證行法，難盡唯識心性深義，是故後起者皆受《攝論》教學影響而被吸收，於是地論宗的教學逐漸低落（註四五）。

三、地論師的傳承

當時的「地論宗」，有道寵與慧光兩大系統。《續高僧傳》「道寵傳」云：

釋道寵，姓張，俗名爲賓。高齊、元魏之際，國儒雄安生者，連邦所重。時有李範、張賓、齊鑣安席，才藝所指，莫不歸宗。……年時壯室……於寺出家……即日便與具戒。遂入西山，廣尋藏部，神用深拔，慨嘆晚知。……便詣流支，訪所深極。乃授《十地》，曲教之冬，隨聞出疏，即而開學，聲唱高廣，鄴下榮推。時朝宰……聞奏，以德溢時命，義在旌隆，日賜黃金三兩，盡於身世（註四六）。

儒生出身的道寵，出家之後，從菩提流支受學「地論」，歷時三年，遂以成名。道寵門下：匠成學士，堪可傳道，千有餘人，其中高者，僧休、法繼、誕禮、牢宜、儒果等是也（註四七）。

道寵門庭，可謂甚盛。

《續高僧傳》「慧光傳」云：

釋慧光，姓楊氏，定州長盧人也。年十三……出家。……勒那初譯十地……時光預霑其席。……自此地論流傳，命章開釋。……初在京洛，任國僧都；後召入鄴，綴緝有功，轉爲國統（註四八）。

慧光因從勒那摩提受學（地論），因而又成了傳授「地論」學的名家。並著論疏，故使《十地經論》得以暢行，因他的弘通，南道「地論宗」的學說得到極大發展。他的門下人材輩出，有法上、道憑、曇遵、僧范、惠順、靈詢等，其中以法上爲首。

法上（公元四九五——五八〇年），從慧光受具足戒，講《十地》、《地持》、《楞伽》、《涅槃》等，並著文疏。其弟子有慧遠、法存、融智等，以慧遠爲最有名（註四九）。

慧遠（公元五二三——五九二年），依法上進具，後即專從法上受學。撰有《十地疏》、《大乘玄章》等。其弟子有靈燦、慧遷、善胄、寶安、智嶷、知徹、辯相玄鑒、道顏、僧昕等人（註五十）。

靈燦（公元五四八——六一八年），遊學相鄴，深通《十地》、《涅槃》，後隨遠入關，爲十大德之一。

慧遷（公元五四八——六二六年），初習《地論》，後從慧遠學《涅槃》、《地持》。

善胄（公元五五〇——六二〇年），少出家，通《大論》、《涅槃》。

智嶷，本康居王的後裔，十三歲出家，依慧遠傳《十地》與《涅槃》，後入關住靜法寺。

知徹，從慧遠學習經論，深通《大涅槃經》、講《涅槃》、《十地》等。

辯相，出家後依慧遠學《十地》，乃至大小三藏。

玄鑒，十九歲出家，依慧遠學習經論。深通《大涅槃經》、講《涅槃》、《十地》、《維摩》，四時不輟。

道顏，初從遠學《涅槃》、《十地》，後入京住淨影寺。

僧昕，隋初入洛陽，從慧遠學《十地》、《涅槃》，得其宗旨，後入關住興善寺。法上的弟子還有融智，常講《涅槃》與《地論》。其弟子靖嵩，在周武法難時，南避建業，又從真諦弟子法泰學習《攝大乘》與《俱舍論》，後講學於彭城，學兼《地》、《攝》兩論，弟子有智凝等。道憑（公元四八八——五五九年），十二歲出家，依止慧光十年，常講《地論》、《涅槃》等，吐納清爽，京師譽爲「一代希寶」。其弟子有靈裕，弘《地論》等，著有論疏。

曇遵，少投慧光出家，化行洛陽等地。他的弟子曇遷，也是學兼《地》、《攝》兩論的名僧。僧范，年二九，開《涅槃》有悟，遂投鄴城僧始出家，旅遊洛從慧光受業，聲聞鄴下。常講《華嚴》、《十地》、《地持》等學，著有疏記。

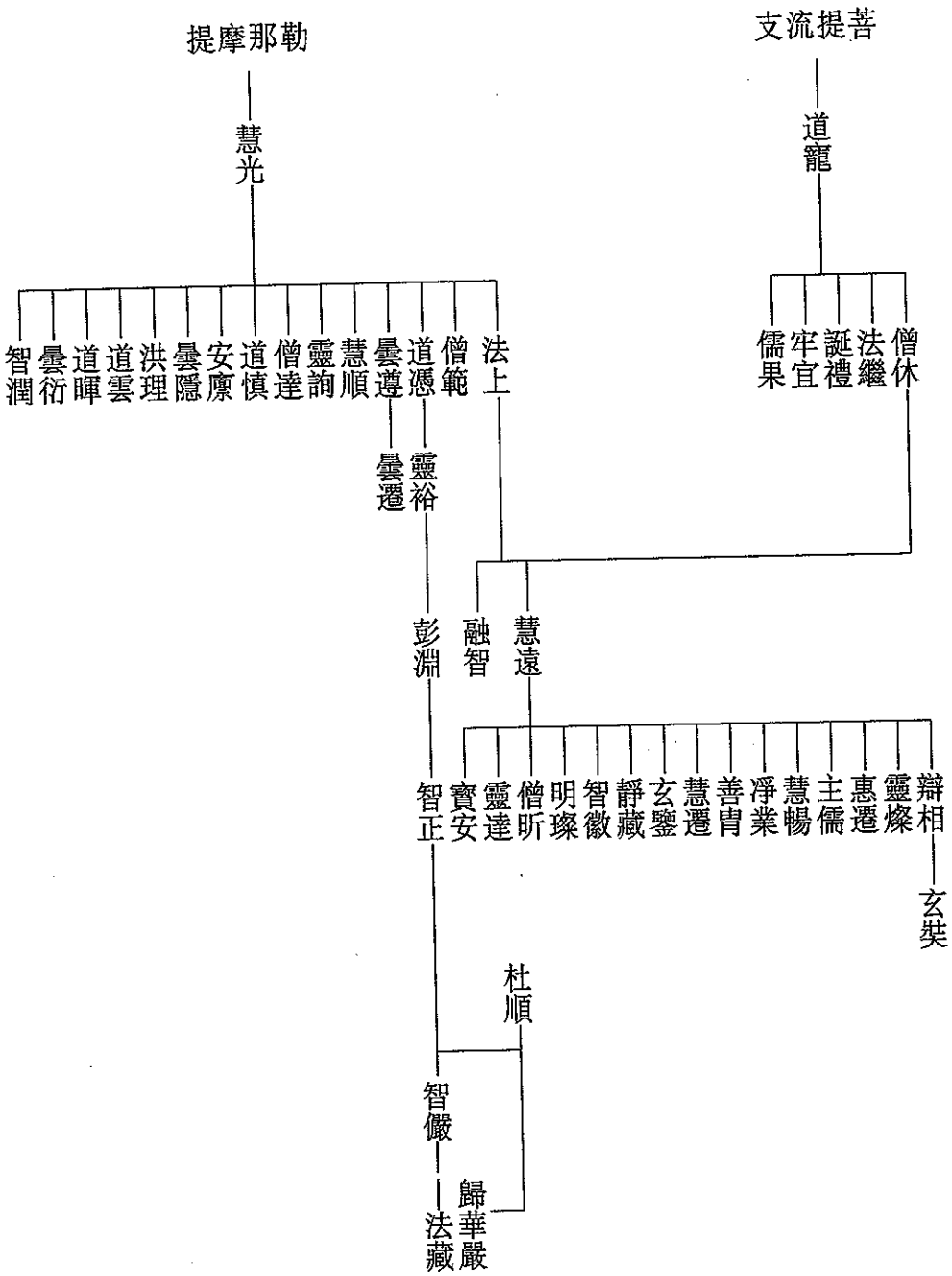
惠順，年二十五投慧光出家，講《十地》、《地持》等，都著有疏記。

靈詢，從慧光十餘年，撰《維摩》、《疏記》等。

僧達，十五歲出家，到洛陽信勒那摩提三藏學習《地論》。勒那卒，又從慧光學《十地》並受菩薩戒。歷講《華嚴》、《四分》、《十地》、《地持》。

道慎，十四歲出家，後入洛陽從慧光學《地論》。安廩、曇衍、曇隱、洪理、道雲、道暉等，均從慧光受學有名（註五一）。

茲將地論宗的承傳體系，列表如下：


勒那摩提
慧光
智潤
曇衍
道暉
道雲
洪理
曇隱
安廩
道慎
僧達
靈詢
慧順
曇遵
曇遷
道憑
靈裕
彭淵
智正
僧範
法上
融智
慧遠
寶安
靈達
僧昕
明璨
智徽
靜藏
玄鑒
慧遷
善胄
淨業
慧暢
主儒
惠遷
靈燦
辯相
玄奘
杜順
智儼
歸華嚴
法藏
支流提菩
道寵
僧休
法繼
誕禮
牢宜
儒果

第二節　法相宗的唯識義

一、傳承

法相宗，又稱慈恩宗，因創宗者玄奘，乃其上首弟子窺基曾住於長安大慈恩寺，故通稱爲「慈恩宗」。以唐代玄奘爲宗祖，依五位百法，判別有爲、無爲之諸法，主張一切唯識之旨的宗派。本宗總取《華嚴經》、《解深密經》、《如來出現功德經》、《大乘阿毘達磨經》、《入楞伽經》、《厚嚴經》等六經，及《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》、《大乘莊嚴經論》、《集量論》、《攝大乘論》、《十地經論》、《分別瑜伽論》、《觀所緣緣論》、《唯識二十論》、《辯中邊論》、《大乘阿毘達磨雜集論》等十一論爲所依，又特似《解深密經》及《成唯識論》爲憑據，以成一宗之旨。

關於本宗的傳承，於佛陀入滅後九百年，印度有彌勒出世，說《瑜伽師地論》；無著稟承其說，著《大乘莊嚴經論》、《攝大乘論》、《顯揚聖教論》；世親亦出《攝大乘論釋》、《十地經論》、《辯中邊論》、《唯識二十論》、《唯識三十頌》等，更有所闡明；不久無性亦造論註釋《攝大乘論》，又有護法、德慧、安慧、親勝、難陀、淨月、火辨、勝友、最勝子、智月等十大論師，相繼制論以註釋世親之《唯識三十頌》、瑜伽宗遂披靡全印。後玄奘入印，師事護法之門人戒賢，具稟本宗之奧秘。返唐後，翻傳本宗經論，弘揚法相唯識之玄旨，受教者頗多，以窺基、神昉、嘉尚、普光、神泰、法寶、玄應、玄範、辯機、彥悰、圓測等爲著名。

二、八識說

此宗是主張八識說。在《唯識三十頌》中，認爲第七識是：

次第二能變，是識名末那，依彼轉緣彼，思量爲性相（註五二）。

《成唯識論》舉出《楞伽經》及《解脫經》教證，再由六理證，以作「末那識」存在的證明。如《楞伽

經》云：

藏識說名心，思量性名意，能了諸境相，是說名爲識。

又《解脫經》云：

染污意恒時，諸惑俱生滅，若解脫諸惑，非曾非當有（註五三）。

關於唯識教學第七識「所緣」的問題，在《成唯識論》中，有四種說法：

有義：此意緣彼識體及相應法，論說末那我我所執恒相應故，謂緣彼體及相應法，如次執爲我及我所，然諸心所不離識故，如唯識言無違教失（註五四）。

一、有義，是指難陀論師的說義。他認爲末那緣第八識的心王執爲我，緣其心所執爲我所；因爲心所不離識，故緣心王，必然兼緣心所。

有義：彼說理不應然，曾無處言緣觸等故、應言此意但緣彼識見及相分，如次執爲我及我所，相見俱以識爲體故，不違聖說（註五五）。

二、有義：是指火辨論師的說義。他認爲末那緣第八識的見分執爲我，緣其相分執爲我所；因爲相、見二分，俱以一識爲體故。

有義：此說亦不應理，五色根境非識蘊故，應同五識亦緣外故，應如意識緣共境故，應生無色者不執我所故，厭色生彼不變色故。應說此意但緣藏識及彼種子，如次執爲我及我所，以種即是彼識功能非實有物不違聖教（註五六）。

三、有義，是指安慧論師的說義。他認爲末那緣第八識的現行，賴耶執爲我，緣賴耶種子執爲我所；因種子、現行皆名識。

有義：前說皆不應理！色等種子非識蘊故，論說種子非識蘊故，論說種子是實有故，假應如無非因緣故，又此識俱薩迦耶見任運一類恒相續生，何容別執有我我所？無一心中有爲常等二境別俱轉義故，亦不應說二執前後，此無始來一味轉故。應知此意但緣藏識見分非餘（註五七）。

四、有義，是指護法論師的說義。他認爲末那但緣賴耶「見分」，執爲自內我，因第八阿梨耶識，從無始來就一類相續，而似常、似一，一切行爲所依，有主宰義，其義最似同我相，所以第七緣第八見分而起我執的妄見。

以上四師的異說中，以護法之說爲勝，末那所以不緣賴耶心所者，以我相是一，而心所有多故，所以不緣賴耶相分者，以彼相分有根身、器界、種子三類別，非是一故。所以不緣其自證分及證分者，以自證分等，唯是見分之內作用，與見分同一種子生故；作用微細難知故（註五八）。其次，第八識來說，如《唯識三十頌》云：

初阿賴耶識，異熟一切種（註五九）。

由此可知，第八識有阿賴耶識、異熟識和一切種子識三種名稱。此時，在「法相宗」的解釋是：阿賴耶識（藏識），是就此識被末那識所執藏這一點而說的；異熟識是指作爲業之果報之第八識；一切種子識，是指作爲諸法之因的第八識。

此宗只談「八識」，但並不是不談及真如或自性清淨心，但那是作爲無爲法而與有爲的識有嚴格之區別的。雖不立第九識，但承認有「無垢識」之名稱，這是指第八識「無漏淨分」的意思，亦即是大圓鏡智相應之識名，這是惟第八識的果位而言，並不是就自性清淨心（因位）而言的。《成唯識論》卷三云：

或名無垢識最極清淨，諸無漏法所依止故，此名唯在如來地有（註六十）。並引《如來功德莊嚴經》偈云：

如來無垢識，是淨無漏界，解脫一切障，圓鏡智相應（註六一）。

如此，在法相宗，現實世界必是以有漏雜染種子爲因緣；對於從真如（理一無爲）轉爲「有爲法」之事，完全不承認。同時，也以「智」爲「有爲法」，而其因緣，乃求之於「無漏種子」對於理智不二的立場，一概不承認，對於在因位裏的「真識」似的東西，也完全不承認。這與地論北道派或攝論宗的梨耶依持說，有很大的區別（註六二）。

三、略述本宗教義

若總括此宗的教義，分項略說如下：

一、萬法唯識：本宗依唯識論，說明宇宙萬有悉皆心識所現之影像，內外二界，物質非物質無非心識所變；能變識有八，所變法則森羅萬象。

二、五位百法：法有任持自性、軌生物解二義，乃一切萬有之總稱。一切萬有悉皆保持其自性，常不改變，是爲任持自性；以保持自性的特徵，故能成爲軌範標準，令人生起一定之了解，是爲「軌生物解」。一切諸法，即森羅萬象，在《瑜伽論》歸納爲六六〇法。世親更於《百法明門主論》中立百法，分爲心法、心所法、色法、不相應行法、無爲法等五位。此等五位百法，皆不離識，即唯識所現。

三、種子現行：百法中，除無爲法之六法外，其餘之因緣所生有爲諸法，皆從種子生起。種子於第八阿賴耶識中，能生起色法，心法等萬千諸法之功能，猶如草木之種子。

四、阿賴耶緣起：宇宙萬有皆由識所變現，色境、聲境、香境、味境、觸境、法境分別爲眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識所變現，乃至末那識恒以阿賴耶識爲對象，變似實法之影像。又諸識之轉變有因能變，果能變二種。因能變唯在第八識。對此而立阿賴耶緣起之名。

五、四分：即（一）、相分，一切所緣境。（二）見分，諸識之能緣作用。（三）、自證分，證知見分之作用。（四）證自證分，更確認自證分之作用。

六、三類境：即（一）、性境，能緣之心對所緣之境時，唯以現量如實量知彼境之自相稱之。（二）、獨影境，由於能緣之心妄想分別所變現之境界稱之。（三）、帶質境，境相兼帶本質，即主觀之心緣客觀之境，雖有所依之本質，而非爲彼境之自相稱之。

七、三性：一切諸法之體性相狀，有遍計所執、依他起、圓成實等三性。

八、五性各別：一切有情本具聲聞、獨覺、菩薩、不定、無性等五種種性（註六三）。

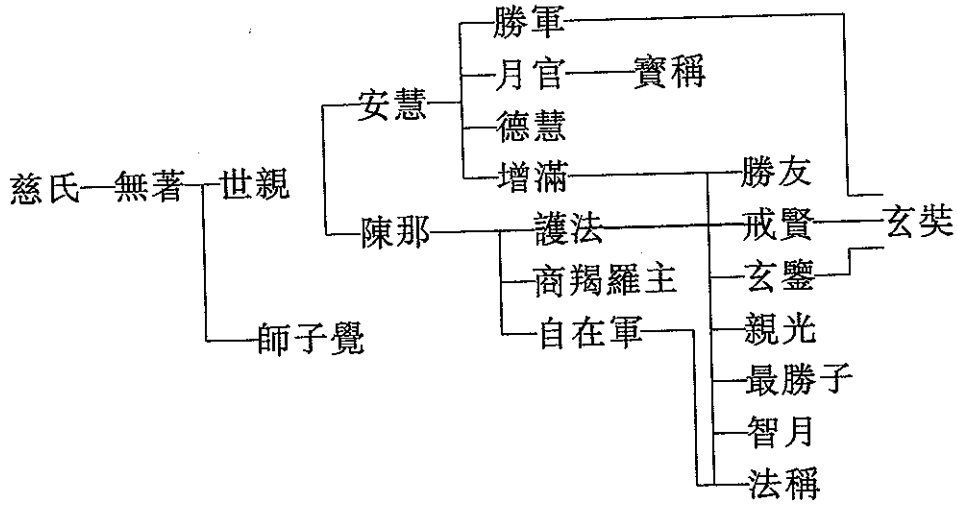
本宗復依《解深密經》「無自性品」立三時教，以判釋釋尊一代所說之教法。三時即第一時有教、第二

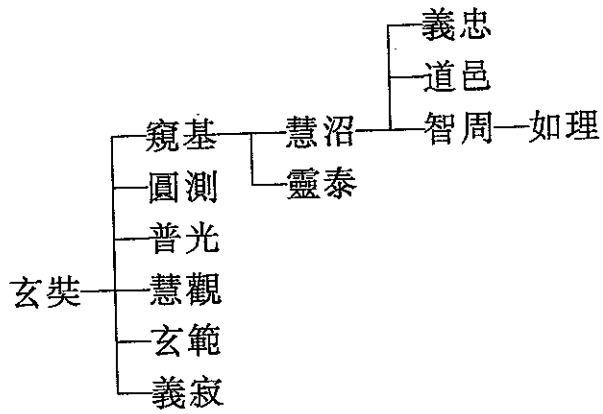
時空教、第三時中道教，前二時爲方便中了義教，止於偏有偏空，第三時說超越諸法最深遠不可思議中道真實義的最極圓滿教，爲了義教（註六四）。

由以上資料知悉，攝論思想所以異於地論者，其犖犖大者可得二端；一者、地派立梨耶爲真常淨識，攝派卻立無記無明之識。二者、攝派於八識之上更立第九阿摩羅識（無垢），以本覺爲體性，在纏名如來藏，出纏名爲法身。

攝論學派與法相宗思想亦頗多出處；一、奘系法相不立九識，所謂阿摩羅識者爲第八之淨分，非識體有九也。二、攝派謂阿陀那是第七識，而奘系謂梨耶之異名，第七名末那也。三、攝派立梨耶依持說，略近奘系賴耶持一切種及變緣根器等。四、攝派謂梨耶是妄，與立梨耶真常之地派，絕對對立，奘系法相則謂梨耶是染淨二分（註六五）。

茲綜合印度、中國兩方法相、唯識師資傳承，列表如下（註六六）：


勝軍
月官
寶稱
安慧
德慧
增滿
勝友
慈氏
無著
世親
陳那
護法
戒賢
玄奘
商羯羅主
玄鑒
自在軍
親光
最勝子
智月
法稱
師子覺


義忠
道邑
窺基
慧沼
智周
如理
圓測
靈泰
普光
玄奘
慧觀
玄範
義寂

註釋

註一　見本文第二章、第一節：真諦的生平及其翻譯事業。

註二　見本文第二章、第二節：攝論宗與攝論師。

註三　見本文第四章：本論的思想剖析。

註四　見本文第二章、第二節：攝論宗與攝論師。

註五　《續高僧傳》卷七、道宣撰。大正、五十册、四八二頁下。

註六　地論師、田光烈著。《中國佛教》第一册、二五五頁。

註七　同右。

註八　「永寧寺」條記載：「永寧寺……在宮前閶闔門南一里御道西。」《洛陽伽藍記》卷一、楊衒之撰。大正、五一册、九九九頁下。

「菩提流支傳」作：「……永寧大寺……在宮前閶闔門南御道之東。」《續高僧傳》卷一、道宣撰。大正、五十、四二八頁上。

註九　「白馬寺」條記載：「白馬寺……在西陽門外三里御道南。」《洛陽伽藍記》卷四、楊衒之撰。大正、五一册、一〇一四頁中。

註十　《中國佛學源流略講》、呂澂著。第七講：南北各家師說（下）、一四二頁。

註十一　《漢魏兩晉南北朝佛教》郭朋著。中國、齊魯出版社。一九八六年六月初版、八四二頁。

註十二　《法華玄義釋籤》卷十八、湛然述。大正、三三册、九四二頁下。

註十三　《法華文句》卷七、湛然述。大正、三四册、二八五頁上。

註十四　《翻譯名義集》卷六、法雲編。大正、五四册、一一五九頁。

註十五　《中觀論疏》卷七、吉藏撰。大正、四二册、一〇四頁下。

註十六　《大乘玄論》卷二、吉藏撰。大正、四五册、二七頁中。
註十七　《法華玄義釋籤》卷十八、湛然述。大正、三三册、九四二下。
註十八　《法華玄義》卷五、智顗說。大正、三三册、七四四頁中。
註十九　《法華玄論》卷二、吉藏撰。大正、三四册、三八〇頁中。
註二十　《地、攝二論立宗及其弘傳》、演培著。內明雜誌第七卷合訂本——第八三期、十一頁。
註二一　《十地論義疏》卷三、法上撰。大正、八五册、七七二頁上。
註二二　《十地論義疏》卷六、慧遠撰。卍續藏、七一册、四三六頁下。
註二三　《大乘義章》卷三、慧遠撰。大正、四四册、五三〇頁中。
註二四　同右。
註二五　《大起信論義疏》卷上、慧遠撰。大正、四四册、一七九頁上。
註二六　《大乘義章》卷三、慧遠撰。大正、四四册、五二四頁中。
註二七　《轉識論》、真諦譯。大正、三一册、六一頁下。
註二八　《顯識論》、同右、八七九頁下。
註二九　《攝大乘論》卷上、同右、一一四頁上。
註三十　《大乘義論》卷三、慧遠撰。大正　四四册、五二四頁下。
註三一　《攝大乘論章》卷一、譯著者已佚。大正、八五册、一〇一三中。
註三二　《大乘義章》卷三、慧遠撰。大正、四四册、五三〇頁下。
註三三　《大乘起信論》、馬鳴菩薩造、真諦譯。大正、三二册、五七七頁中。
註三四　《大乘義章》卷三、慧遠撰。大正、四四册、五二四頁下。
註三五　《漢訳四本對照攝大乘論》、佐佐木月樵著。第六章：地、攝、法三學派の唯識義。日本、新生製本株式會社、昭和五二年十一月改訂版、四三頁。

註三六　《入楞伽經》卷二、卷七、菩提流支譯。大正、十六冊、五五六　頁中、下。

註三七　同右、卷二、五三九頁下。

註三八　《入楞伽經》卷二、卷三、卷四。同右、五二二頁中、五三一頁上、五三九頁下。

《楞伽阿跋多羅寶經》卷一、求那跋陀羅譯。大正、十六冊、四八三頁下。

註三九　《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷一、求那跋陀羅譯。大正。十二冊、二二二頁上。

《大乘密嚴經》卷下、地婆訶羅譯。大正、十六冊、七四七頁上。

《楞伽阿跋多羅寶經》卷四、求那跋陀羅譯。大正、十六冊、五一〇頁中。

註四十　《大乘義章》卷三、慧遠撰。大正、四四冊、五三〇頁下。

註四一　同右、五三二頁下。

註四二　《楞伽阿跋多羅寶經》卷二、求那跋陀羅譯。大正、十六冊、四九六頁中。

註四三　《大乘義章》卷三、慧遠撰。大正、四四冊、五三三頁上、下。

註四四　同右、五三三頁中。

註四五　《中國佛教心性說之研究》、馬定波著。第二章：《地論宗與攝論宗的心性說》、臺灣、正中書局、民國六十七年十一月初版。四三頁。

註四六　《續高僧傳》卷七　道宣撰。大正五十冊、四八二頁中。

註四七　同右、四八二頁下。

註四八　同右、卷二一、六〇七頁中。

註四九　同右、卷八、四八五頁上。

註五十　同右、四〇九頁下。

註五一　地論師、田光烈著。《中國佛教》第一冊、二五一頁。

註五二　《唯識三十論頌》、世親造、玄奘譯。大正、三一冊、六十頁中。

註五三　《成唯識論》卷五、護法等菩薩造、玄奘譯。大正涅槃三一册、二四頁下。
註五四　同右、卷四、二一頁下。
註五五　同右。
註五六　同右。
註五七　同右、二二頁上。
註五八　《唯識方隅》上編、羅時憲撰述、九八頁。
註五九　《唯識三十論》頌、世親造、玄奘譯。大正、三一册、六十頁中。
註六十　《成唯識論》卷三、護法等菩薩造、玄奘譯。大正、三一册、十三頁下。
註六一　同右。
註六二　《地論宗、攝論宗、法相宗》，竹村牧男著、李世傑譯。《世界佛學名著譯叢》第六七册——唯識思想。臺灣、華宇出版社、民國七四年十二月初版、三七三頁。
註六三　以上資料參考《唯識方隅》上編、羅時憲撰述。香港法相學會出版、一九八六年。
註六四　慈恩宗、虞愚著。《中國佛教》第一册、二九六頁。
註六五　地攝兩派與奘係法相、福善著。《現代佛教學術叢刊》第二四册——唯識學的發展與傳承、三六七頁。
註六六　參閱：《唯識方隅》上編、羅時憲撰述、三六頁。

第四章　本論的思想剖析

《本論》內容分十部份，名「十勝相」，按佛教修習者的境、行、果次第組織起來，用「唯識無塵」的思想，解釋萬法生滅，認爲「識」的顯現，是由於「阿黎耶識」無始以來「分別熏習」所致，由此顯現「所

取」的外境與「能取」的我。在《大乘莊嚴經論》中，亦說唯心者，有「所取」與「能取」的顯現（註一）。《本論》在「應知勝相品」中說「依他性相爲十一主識，都祇是「阿黎耶識」的顯現，並沒有實在的外境與認識外境的主觀現象，是故三界諸法皆「唯識所現」，離識並沒有實在的外境，即世界一切現象皆爲內心變現，心外沒有獨立的客觀存在（註二）。

第一節　阿黎耶識緣生說

真諦本身對「識」的劃分，在《轉識論》中說得非常清楚。他將「識」分爲三大類：一、果報識，即阿黎耶識（新譯阿賴耶識），或稱爲第八識，二、執識，即阿陀那識（新譯末那識），或稱爲第七識，三、塵識，即眼、耳、鼻、舌、身、意等六識，或稱前六識（註三）。這樣，識體就被擴展成爲三類八種。《本論》主要的目的，就是確立「阿黎耶識」的存在和作用。《論釋》更貫串了真諦對「唯識學」的獨特見解。所以，欲知真諦思想，必要向《論釋》詳細探討印證，才能了解他的思想。

一、黎耶的異名

阿黎耶識，梵語 alayavijnana 之音譯，爲「八識」（註四）之一，略稱「黎耶」。舊譯作「無沒識」，地、攝二宗對此識各有不同說法，「地論宗」謂在差別迷妄中，不沒真如本性。「攝論宗」則謂此識能保存一切事物的種子，不令他失壞。新譯作「藏識」，意謂此識爲宇宙萬有之本，含藏萬有，使之存而不失（註五）

在真諦翻譯的諸經論中，阿黎耶識隨其所見種種差別義相，而立多名，如在《轉識論》裏譯作「阿黎耶識」，異名「本識」、「宅識」、「藏識」（註六）。《顯識論》裏異名爲「顯識」、「本識」（註七）。《決定藏論》中譯爲「阿羅耶識」（註八）。《佛性論》中譯爲「阿梨耶識」（註九）。《三無性論》譯爲「類」，此類即阿黎耶識（註十），異名「本識」（註十一）、「亂識」（註十二）。《本論》及《論譯》均譯作「阿黎耶識」，異名「一切種子識」、「阿陀那識」和「心」等。

關於 alayavijnana，真諦有譯爲「阿黎耶識」及「阿羅耶識」者，除了在翻譯時間上彼此相隔多年，亦由於真諦半生飄泊，生活不定，沒有固定的譯場，筆受者亦時有更換，故在翻譯上語言難求統一，所以在真諦衆多的譯籍中，「阿黎耶識」的異名亦有多種，但在衆多譯語中，衹有「本識」、「藏識」等名，爲新譯玄奘法相係統所採用。

二、黎耶的提出

《本論》將衆生對外的認識活動，分爲三個階段：第一是「熏習」成「種子」的活動，第二是「攝持」和「隱藏」種子的活動，第三是「種子成熟」（果報）的活動。聯結這三階段，而且相續不斷的是「熏習」和「種子」。所以這兩個概念在《本論》中，佔有極重要的位置。

「種子」攝於阿黎耶識中，通過熏習而形成一特殊的習性，由此引生出與自身個性相應的生命體（根身）和世界（器世間）來。這種由「熏習」而成「種子」，由「種子」而生「果報」的循環系統，便形成一個輪回三界，生死不斷的因果連鎖關係。但若按照「種子」和「熏習」的定義及其屬性來看，傳統所講的「六識」並不具備這種功能。如《論譯》中說：由阿黎耶識具種子六義（註十三），及熏習四義（註十四），故能受熏習轉爲種，餘識則不爾，何以故？六識無相應者，六識無前後相應義，以易動壞故。復次非但易動壞故無相應，復有餘義，三差別相違者，隨一一識，別依止生，別境界生，別覺觀思惟生，別想生，故名相違。六識更不互通，故差別，差別故相違（註十五）。

因爲「六識」是「沒有前後相應」、兼且「易動壞」，及「互不相通」。其中前五識各自依「自根」，緣「自境」，生起「自性」，即色、聲、香、味、觸等自覺，若脫離自根、自境，「自性」即無。由於第六識在無想定及無想天、熟睡、絶心或暫死時，都是以「無意識」存在的，故說「易動壞」（註十六）。前五識是耳不能識色，眼不能聽聲等，即五識「各不相通」。第六意識與前五識之間，也是「互不相通」，各識生滅相續，是按前後次第進行的，所以前六識不能一齊生起，因而不能構成「同生同滅」、「能熏所熏」的關係。六識這

些弱點是不符合「熏習」的要求，所以不能成爲「受熏」的對象，亦不能生起「攝持種子」的作用。由於有以上弱點，所以傳統所講的「六識」，被認爲是生滅無常的，不能用作生死相續的本質，於是《本論》在「十二因緣」中，嘗試找出輪回的主體。《論釋》云：

識依名色生，名色依識生，名是非色四陰，色即柯羅邏。何者是依名色。識由此名色爲依止，剎那傳傳生相續流不斷，能攝名色令成就不壞。此識名依名色。識若撥無本識，以六識爲識，此義不成（註十七）。

「識」是名色的共因，識又憑借名色得以流傳，並成爲「色」得以實現和不斷變換的依據，即是說在「六識」之上，必須有另一種「識」是輪回的真正主體，因爲經驗的累積，記憶的儲存，行爲的連貫，無意識或六識的存在，這種種的運作，都需要有一個在「六識」之外，並能統一所有心理活動的識體，這就是「阿黎耶識」的建立因（註十八）。

雖然在小乘經論中，沒有明顯說有阿黎耶識，但類似黎耶之恒轉不斷的功能的識，則早已建立。如《增一阿含經》裏有喜、樂、愛、習、著等阿黎耶（註十九）。《摩訶僧祇部》中的「根本識」（註二十）。《彌沙塞部》建立一貫通三世之「窮生死陰」（註二一）。《上座部》名「有分識」（註二二）。《正量部》名「果報識」（註二三），這都是以異門之密意而說阿黎耶識。

三、黎耶的性質

阿黎耶識隨其指謂的功用不同，故有不少別名，如「本識」、「顯識」、「果報識」、「種子識」等，但最概括的定義，可謂是「應知依止，立名阿黎耶識」（註二四），意謂阿黎耶識是三界六道，凡聖衆生及一切萬物賴以產生變化的最後根據。《本論》引《阿毘達磨略本》偈云：

此界無始時，一切法依止；
若有諸道有，及有得涅槃（註二五）

又云：

諸法依藏住，一切種子識（註二六）。

這都是解說阿黎那識爲衆生與世界存在的根本。

阿黎耶識的基本性質，就是自相、因相、果相等三種相，加「相品」云：

立自相者，依一切不淨品法習氣，爲彼得主，攝持種子依器，是名自相；立因相者，此一切種子識爲生不淨品法，恒起爲因，是名因相；立果相者，此識因種種不淨品法，無始習氣方乃得生，是名果相（註二七）。

由於無始以來的「種中不淨品法」，因而形成「阿黎耶」。《本論》亦將「習氣」分爲有漏、無漏兩大類，能產生諸現象者，稱爲「有漏種子」；能生菩提之因者，稱爲「無漏種子」。

若人有欲等行，有欲等習氣，是心與欲等同生同滅；彼數數生，爲心變異生因（註二八）。

這習氣是增長阿黎耶識的「因性」，所以是屬於「不淨品習氣」（有漏）。

若多聞人有多聞習氣，數思所聞，共心生滅；彼數數生，爲心明了生因（註二九）。這是利用「聞熏習」，以聞、思、修熏習阿黎耶識中的煩惱種子，乃至出離生死海（註三十）。

《本論》將「不淨品法熏習」分爲三種：一、言說熏習，二、我見熏習，三、有分熏習：

言說以名爲體，名有二種：謂言說名，思維名。此二種名以音聲爲體（註三一）。「言說名」是指語言，「思維名」則指概念，這二種名皆是以音聲爲體。

由於有「言說熏習」，因而構成阿黎耶識種子，阿黎耶識由此而有「眼」的「習氣」，成爲「眼」的種子。如此類推，五根、有情世間、器世間等，都是由它們的「言說」熏習阿黎耶，變爲「習氣」儲藏在阿黎耶識中（註三二）。《論譯》卷五亦謂：

由本識能變異作十一識（註三三），本識即是十一識種子（註三四）。

十八界中的六根、六塵、六識，乃至三界六道，情與無情，都可包括在十一識之前九識中，《論譯》亦說：

如此九識是應知依止，言說熏習差別爲因（註三五）

由於有「言說熏習」，所以阿黎耶識可作爲人生與世界的根本依據。因爲言說熏習的內容，可作爲「一切種子」。這些種子包含有萬法的概念體系，爲一切諸法之「親因緣」。所以阿黎耶識作爲概念體系的存在，這是《本論》確立「緣生說」的基石。《論釋》卷四中說：

有染污識，由我見等依止故，於本識起我，我所等熏習；由此熏習故起分別，謂自爲我，異我爲他（註三六）

這是第二種「我見熏習」。真諦將「意」分爲三種，「第六意識」和作爲意識之「次第緣」的「意」，以及「染污意」（即染污識）的特性是時常與四煩惱（我見、我慢、我愛、無明）相應（註三七）。

他又將染污識稱爲「執識」：

此識以執着爲體，與四惑相應（註三八）。

真諦認爲此「染污識」即「第七識」，因此識的特性是恒與四煩惱相應，所以在《顯識論》中亦有如下說法：

陀那（註三九）分別我，意識分別萬法（註四十）。「陀那」即染污識，由於與四煩惱相應，故有分別執着人我的作用。這些分別執着熏習，就是「有分熏習」，謂：

形成阿黎耶識的第三種熏習，就是「有分熏習」，在阿黎耶識中形成了世間自他萬物等「自性差別」的觀念系統。

由隨善、惡、不動業，於六道中所受六根有差別，是故本識有三有（註四一）、六道差別（註四二）。

這說明衆生之所以在三界六道中往返不息，是因爲阿黎耶識受到不同的道德行爲熏習所致。

以上三種熏習，基本上說出黎耶得以形成的具體原因。若總括來說，三類熏習中，後兩類亦可歸納於「言說熏習」中。「言說」即是「名」，名是以「分別」爲性，由分別而產生「我執」，由此而有山河大地，所以「名」能形成一切世出世間種種法的差別，是故「一切法」皆以「分別爲體」，亦即「以名爲體」。因此，《本論》確定阿黎耶識的理論根據，就是熏習和種子，種子及其果熟。因爲黎耶有能藏一切種子的功能，所以當黎耶受到以上三種「不淨品法」的熏習後，能產生有漏種子。這些有漏種子存於黎耶中，等待機會而生

種種「現行」。所以黎耶爲諸現行法的「因相」，此時的習氣稱爲「種子」，阿黎耶識轉名爲「一切種子識」，因黎耶受熏而爲一切種子所藏之處，即以能熏的一切現行相分、見分爲因，受熏之黎耶爲果，以其能引生未來果報，故亦稱「果報識」。再者，阿黎耶識中藏有色等五境種子，若此種子發生作用即生「器世界」（註四三）。

《本論》其它異譯，均稱「阿陀那識」爲第八識的異名，但真諦對此卻有不同的看法：

本識識所餘生起識，種種相貌故（註四四）。對於「本識識」的解釋，他認爲：

一識謂一本識，本識變異爲諸識，故言識識（註四五）。

又云：

所餘即阿陀那識，生起即六識，變異爲七識，即是本識相貌（註四六）。

又云：

以七識熏習本識爲種子，此種子復變異本識爲七識，後七識即從前相貌種子生（註四七）。

由此證明，真諦在此是將「阿陀那識」作爲「第七識」的看待。

阿黎耶識在相貌差別上，可分爲「共相」及「不共相」。共相者，如《論釋》卷四云：

本識與一切衆生同功能，是衆生所共用器世界生因（註四八）。

「共相」，即由衆人共同所感、共同所受用之相，如日月、星晨、山河、大地等器世界種子，是由衆生共業而成，爲衆生共同依用。阿黎耶識（本識）因有攝持種子和引生果報的功能，是故黎耶是衆生個體及器世界生起的根本。

「不共相」者，是由各人自己的不共業而成，亦難有自身所受（註四九）。共業或不共業，爲衆生及其所處生活條件差別懸殊的根源。

總括來說，由「熏習」而生「種子」，由「種子」而引生「果報」，果報中又生起「惑業行爲」，由此而有新的「熏習」，對固有的種子產生「損減」或「增益」的作用，由此引起業報輪回，生死相續，衆生差別

等問題，這就是阿黎耶識的「自相」所生起的作用，自相即「因相與果相的統一」；阿黎耶識與染污，一時更互爲因，譬如燈光與燈炷生及燃燒，一時更互爲因，又如蘆束一時相依持，故得住立（註五十）。

譬如明燈，燈中的火焰與能生火焰的燈炷，二者發生相互的關係。從炷生火焰，火焰焚燒燈炷，這生焰燒炷的作用是「同時更互」爲因的，不能說誰前誰後。又如一束乾蘆，互相依賴，互相住持，才能竪立不倒，不論拿去那一部分，另一部份就不能單獨的竪立了。它們的相依相靠的作用，是同時的，也不能說它前後異時，從這種事實的比喻，應該知道阿黎耶識與雜染諸法同時「更互爲因」的道理（註五一）。

在《論釋》中，對於阿黎耶識的作用，有詳細的說明：

阿黎耶識因相者、一切法熏習於本識中有，故名爲因。果相者、此識餘法所熏，故成諸法果。體相者、謂果報識，一切種子是其體相（註五二）。

「熏習」與「種子」，在同一時間內，互爲因果，就是阿黎耶識的「自相」，這是阿黎耶識的唯一成因，亦是黎耶自身顯現的一種功能。

四、第八識的地位及餘識的作用

阿黎耶識的自我顯現，稱爲「阿黎耶識緣生」。《本論》將「緣生」分爲兩種：一、分別自性緣生，二、分別愛非愛緣生（註五三）。

世間現象雖然千差萬別，但產生的原因祇有一個，就是以阿黎耶識爲「共因」，一切事物雖然各有其自性，但都要以阿黎耶識爲其「共性」，所以黎耶是世界人生得以建立的「因緣」（註五四）。因爲從廣義上說，諸法與識更互爲因緣，因諸法熏習皆在阿黎耶識中，故得「互爲因果」，此乃生死流轉的根本。因此真諦在《論釋》中，多次强調阿黎耶識的功能（註五五），所以黎耶又名「窮生死緣生」，因爲它是依無受盡相名言熏習而建立的（註五六）。

《本論》將「十二因緣」稱爲「愛非愛緣生」（註五七），認爲在善惡道中有無量種差別分別，但種種差

別，不出於「十二緣生」，亦即因有十二緣生的差別，故有愛及非愛的差別。至於「分別愛非愛」的意義則是：

此十二分，能分別有二種生身無窮差別，由彼緣生故。何以故？此無明有三品業緣生，謂福、非福、不動行，由此行有三品，是故識等或生隨福行，或生隨非福行，或生隨不動行，此三品中，福及不動是可愛，非福是不可愛，故言分別愛非愛。善道是愛、惡道是非愛，此善惡道中，有無量種差別，此差別不出十二緣生，即以十二緣生爲差別因，故說十二緣生分別愛非愛（註五八）。

由此觀知，「愛非愛」是主觀的情感追求，「善惡道」是指道德性的思想行爲，衆生的三界升沉，六道往返，貧富夭壽等業感差別，都是由於透過主觀的情感驅使，而作出善惡行爲的結果。

「十二緣生」，從無明緣行乃至生緣老死的前後關係，一般佛典都當作一種「因緣」關係來看待，但《本論》卻有自己的看法：

於第二緣生中，諸法是何緣？是增上緣（註五九）。

「第二緣生」是指「愛非愛道緣生」（註六十）。《本論》認爲「十二因緣」是阿黎耶識中固有的「種子」，它們自身的關係，是前者爲後者提供一種成長、顯現的條件，並不是一般根本的因果關係。如《論釋》中說：

由無明等增上故，行等得生，增上有二種；一者、不相離（註六一），二者、但有（註六二）。

此外，還有第三種「受用緣生」，是解釋「六識」的產生及它的活動狀況：

所餘識，異阿黎耶識，謂生起識，一切生處及道，應知是名受用識（註六三）。

按《本論》的解釋，「六識」所以名「生起識」有二種原因：一、能夠熏習本識成爲種子，因其種子有「能生」、「能引」的功能，故六識名「生起識」。二、本識種子能引生六識生起，在四生六道中受用愛、憎、苦、樂等果報，故此識亦名「受用識」（註六四）。因此六識同本識是互爲「因緣」，至於六識自身的活動，是由「增上緣」、「緣緣」、「次第緣」三緣所生（註六五）。《論釋》對「三緣」的看法是：

從根生故，是增上緣；緣塵故，是緣緣；前識滅後識生故，是次第緣，前識能與後識生時，中間無隔，故名次第（註六六）。

「增上緣」就是六識各自的所依根，「緣緣」是六識各自的所緣境，「次第緣」就是前念的無間滅意根。如此，上述所說的三種緣生，皆具足「四緣」（註六七）。

「因緣」是事物生起的充份必要條件，其餘三緣是比較次要的條件。《本論》把人生過程及人的認識活動，與阿黎耶識之間，互相作爲充份必要條件的關係，將一切歸納爲阿黎耶識中的本識與餘識之間的關係，這就是「阿黎耶識緣生說」的特色。

《論釋》更以「三種道理」來說明諸識的作用：

道理即是三相：一、人唯量，二、人唯二，三、人種種類（註六八）。「人唯量」可總稱爲「無塵唯識」，意謂世界「唯有識量」。如《論釋》中說：

於六識中，若如理研尋，但唯見識，不見餘法。何以故？所識諸法，離識實無所有，故說六識唯有量（註六九）。

「唯二」的意思是指「有相有見」，意謂：

眼等諸識，以色等爲相故，眼等諸識，以諸識爲見故，意識以一切眼識，乃至法識爲相故，意識以意識爲見故（註七十）。

前五識各以自己的對象爲「相分」，亦各以自識爲「見分」。意識則以一切對象爲「相分」，以意識爲「見分」，此見相活動，都是識體自身的組成部份，與「外塵」無關，這是唯識學中的「二分說」。真諦在《轉識論》中，亦有如下說法：

一一識中，皆具能所，能分別是識，所分別即是境（註七一）。

至於「人種種類」，是由種種相生所攝。「人種種相」，是用作解釋意識作用的；種種相生者，但意識是種種相生，以緣境不定故。其餘諸識定緣一類塵，不能分別；能分別則成見，不

能分別則成相（註七二）。

雖然前五識是不能分別，祇能緣自境（一類塵），但意識是緣境不定，有能分別的能力，因而有「種種相生」。所以意識是以前五識的見、相二分作爲「分別」，即意識是「能分別」，並以此能分別作自己的「見分」，不能分別的前五識，是爲意識的「相分」。

第二節　唯識智的顯現

「唯識無塵」的思想，被視爲是一種智慧的完成過程，爲「唯識學派」的根本學說。確立「唯識觀」是需要智慧，透過「唯識觀」，又能產生更高的智慧。若要滅盡無始以來一切染污，證得如來三身，則要成就最高的智慧，也許這就是《本論》提倡「唯識無塵」和「阿黎耶緣生」的理論目的。

一、四智

爲了證明「唯識無塵」之理論，因此提出「四智」作爲主要的論據。

一、相違識相智：

譬如一江，約四衆生分別，則成四境；餓鬼謂爲膿血，魚等畜生謂爲住處，人謂爲水，天謂是地，隨所分別各成一境，若境是實應互相妨，不應一處一時並成四境，當知皆是意識分別所作（註七三）。

謂觀境隨人、天、鬼、畜等業力不同，而變現不同之相，即對於同一境界，因爲「分別不同」，所見亦有差別。由此證明「境」是「隨識變異」，而不實在的（註七四）。

二、無境界識智：

譬如於過去、未來、夢影塵中（註七五）。

認識的活動，並不是都由現前的實境引起，例如過去、未來、夢幻幻想等非實之境，一切境界皆由心所

變，故觀唯識無境。因此，不能說「識」因「塵」而生（註七六）。

三、離功用無顛倒應成智：

譬如實有塵中，緣塵起識，不成顛倒，不由功用，如實知故（註七七）。若假定「塵」爲客體，是實有的，「識」緣「塵」起，那麼，「認識」自然（離功用）應該與「塵」相同（無顛倒），此乃由如實知故，但事實上，人的認識並非都是「如實」而「無顛倒」，其顛倒的原因，就在於「認識」祇是主觀的行爲，與「塵」無關（註七八）。

四、義隨順三慧智：

義即是境，三慧指三種禪觀。在禪觀中，已證得心自在者，能隨心轉變外境，如水變爲火，黑變白等。若得勝定而修法觀者，觀一增而衆相顯現，境若實有，則不能如能。謂起證實之無分別智時，一切境相皆不現前，由此三慧得觀唯識無塵（註七九）。

上述「四智」，說明不同的衆生對同一對象的認識，不但有淺、深、片、全等差別，甚至會出現完全的對立；即使同一個人對同一對象的認識，也不會在一切時間，一切條件下是一個樣子。所以不能單純用對象的客觀性來解釋，故《本論》用「四智」來强調衆生對世界的認識，必然是受到主觀條件所影響。

此外，《本論》更建立「唯識觀」，將修習的過程分爲四個階段：一、唯識願樂位，是樂於信仰「唯識觀」的階段，亦名「願樂行地」。二、唯識見位，謂如理通達，此識非法、非義、非能取、所取，屬始見唯識真如階段，通稱「見道位」。三、唯識修位，指見道後，更數觀唯識真如，以對治一切障，通稱「修道位」。四、究竟位，由修習唯識觀，能生最清淨智慧，能將最微細之障惑滅盡無餘，得最後清淨（註八十）。

但若要入此「四位」，當修「方便道」。

二、四尋思與四如實智

《本論》認爲，修習「唯識觀」時，最初下手功夫，是以「意言分別」爲觀想對象：

> 多聞所熏習依止……正思維所攝，似法及義顯相所生，似所取種類，有見、意言分別（註八一）。

多聞熏習所生的「種子」，攝藏於「正思維」之中，均能以「似法」（十二部方等教）和「似義理」（方等教所詮之理）的相貌顯示出來，從而成爲識的「見分」，加以「了別」對象。這種以大乘法似十二部（註八二），及似大乘教所詮之義理顯現，及其構成爲意識覺觀思維的對象，通稱之爲「意言分別」（註八三）。

意言分別，祇是運用「名言」分別事相的思維形式，所以祇是唯識觀念的最初步。爲了達到進一步的觀想，就必須要對名、義、自性、差別等進行考察，即所謂「四種尋思」、「四如實智」。

「四尋思」爲唯識宗第二加行位所修的觀法，又作「四種求」、「四尋思觀」。是以萬法唯識之觀點，觀察名、義、自性、差別等四法爲假有實無之觀法。即未生印可決定智之前，猶在尋求思察。「四如實智」是指由四尋思觀所引發之四種正智。

「名」是能詮義，指色、受等諸法之名，謂菩薩於名唯見名，是名「名尋思」。若菩薩能如實了知諸法之名言，乃隨世間施設，此係爲令世間起想、起見、起言說之故；若不立此假名，則無有執，則無言說，能如是如實了知之智，稱爲「名尋思所引如實智」（註八四）。

「義」指依名而詮，爲所詮之體事，謂菩薩於事唯見事，故又稱事尋思。若菩薩觀見一切色等想事，乃離言說，寂滅不可得者，能如是了知之智，稱爲「義（事）尋思所引如實智」（註八五）。

「自性」指色、受等各自之體性，謂菩薩於自性假立，唯見自性假立，是爲自性假立尋思。若菩薩如實通達諸法之自性爲假爲實，其性不可得，如影像水月，乃相似顯現而非彼體。能如實了知最甚深義所行境界之智，稱爲「自性假立尋思所引如實智」（註八六）。

「差別」指色、受等諸法之相用，謂菩薩於差別假立唯見差別假立，稱爲差別假立尋思，若能如實了知

諸法差別之可言說性，離言說性。由勝義諦而言，無色等諸法差別；由世俗諦而言，則有色等之諸法差別。故知真、俗乃相依不二者。能如實了知此真俗相依不二之義，稱爲「差別假立尋思所引如實智」（註八七）。

此四如實智，是菩薩由尋思觀所推求而生印可決定之智，故攝有漏智，悟入依他起性，相當於四善根中之忍、世第一法兩位，乃由印順定、無間定（註八八）所發之禪定而來。

由以上得知，從聞熏習到自我理解的關鍵中，是對「名」、「義」所作的考察；衆生的認識，是需要通過名言概念來進行。《本論》就是按照這樣的邏輯，要求人們去理解「唯識無塵」的道理，而唯識無塵的「塵」，也僅限於意識用語言指謂的東西。

三、三種無分別智

以上祇屬於修習唯識的「方便」階段，若要進入「唯識見位」，直觀親證真如實相，則要使「似唯識意言分別亦不得生」（註八九），修習者祇能「唯住無分別一切義名中」（註九十），這就是「根本無分別智」。

《本論》將「無分別智」分爲三種：一、加行無分別智，是在方便道中，尋思真如而不能言說，相當於上文所說的「四尋思」、「四如實智」等，能夠思維「真如」，而尚未證得「真如」的階段。

二、根本無分別智，正在「真如觀」，如所證見，亦不能說，即於「見道」中，證得「真如」，並與真如合一。《論釋》卷十二云：

> 譬如人正在五識中，得真實境，無分別，無言說；根本無分別智亦爾，得真實境，無分別，無言說（註九一）。

真諦認爲前五識（眼、耳、鼻、舌、身）取境（色、聲、香、味、觸），是絕對不參與意識活動的「直覺」。直覺是能所無間隔的相觸，因此二者不可分，都可以視爲真實的。

三、後得無分別智，如其所見，能立正教，爲他人解說，即根據所證唯識「真如」，具體運用，並可分

別各種境界，爲他人言說。

在這三種無分別智中《本論》所倡導的是「根本無分別智」，此無分別智是進入「見道位」時，由唯識觀引生出來的「直觀」認識。

「智」與「境」必相應，無分別智之境，是諸法的「通相」，即是唯識無塵意義上的「自性無所有」、「人法二無我」（註九二）等道理。或稱爲「不可言說性」、「法界真如」、「真如境」等。

無分別智是代表着佛教最高的境界，若要證得此境界，必要「具離五相」（註九三），若能完全離此五相，才可稱爲「無分別智」。這種證得的方法，完全不同於「語言分別」，是要「能緣」、「所緣」，悉皆平等。「能緣」即無分別智，由於智無分別，故稱「平等」；「所緣」即真心境，境亦無分別，故亦稱「平等」。若能境智皆不住於能取、所取中，譬如虛空，即「能緣智」「所緣如」，渾然一體，二者同是無分別，此乃「極平等」之義（註九四）。

雖然無分別智的證得，是不能以「言傳」的精神境界，但此智非如熟睡、昏醉、滅心定等，離心、心所等無思維、無覺觀的狀態，更非形同木石的純然無知，它仍然屬於心的「種性」。真諦形容此智是：

不以心爲依止，由此智不思議故，亦予以非心爲依止，由以心疾利類相續爲依止故（註九五）。

總括來說，由聞熏習、理解，最後達到親身體驗唯識道理，這就是《本論》所說的「無分別智」。

《本論》通常把「智」分爲兩種，一、是如理智（奘譯如所有性），是指對唯識理的「把握」，大體相當於「根本無分別智」。二、如量智（奘譯盡所有性），是指唯識理的「運用」，相當於「後得無分別智」。

世間諸識的特點，是依「根」（感官）緣「塵」（客體），分別名義自性差別。但上來所說的三種無分別智，都是唯識所顯，按唯識理來平等視物，不受世間「意義分別」所影響。《本論》與及「法相唯識宗」，均認爲佛教修習的進程，最根本的是促成由「諸識分別」，而轉向「無分別智」的轉變，即建立「唯識無塵」的世界觀。

四、轉依與涅槃

《本論》把世界觀的轉變，稱爲「轉依」，而進入「唯識觀」的目的有二：一是「爲除滅共本阿黎耶識中，一切有因諸法種子」，這是指滅阿黎耶識中一切給世間作因的種子——即不淨品種子；二是「生長能觸法身諸法種子」，諸法是指六度等法，菩薩所行的六波羅蜜熏習，能爲無上菩提因，故名種子。此種子若能生長，則能證得如來法身，把染污種子變換成清淨的種子，這就是「轉依」的根本精神（註九六）。

「轉依」的開端，是在「見道」，即無分別智，所以無分別智是由凡夫轉爲聖人的標志：故云：菩薩以無分別智爲體，無分別智與菩薩不異，無分別智自性即菩薩自性（註九七）。諸佛菩薩以真如智爲體，即是應身，此體是唯識真如所顯（註九八）。因此，佛菩薩的共同品格，就是具有顯現唯識真如的「無分別智」。雖然從「見道」到「佛果」，都可稱爲「轉依」，但在轉依的內容上，卻不完全相同。《本論》卷下云：本依者，是其淨、不淨品二分依他性，轉依者，對治起時，此依他性由不淨品分永改本性，由淨品分永成本性（註九九）。

這裏的「本依」「依他性」，都可作「阿黎耶識」解。阿黎耶識中有淨、不淨兩類種子，修習大乘唯識法門，可以除不淨品種子，而使淨品種子成爲阿黎耶識的本性。真諦在《論釋》中，有更詳細的解釋：對治起時，離本識不淨品一分，與本識淨品一分相應，名爲轉依（註一〇〇）。由此可見，一切的修習，最後都要回歸於「本識」與「種子」的轉換上，「轉依」主要是依他起性或阿黎耶爲種子的轉捨，與及真實性真如的轉顯，當雜染種子漸漸捨滅時，清淨真如則分分顯現，兩者是有對應的關係。

《本論》是以「六位轉依」的安立，來說明轉依的漸次究竟：聞熏習可作爲成佛的種子，所以在沒有體悟真如之前，由於聞熏習的漸漸增上，使煩惱部份不起，這就是「損力益能轉」。「通達轉」是初地以上，已

經是虛妄不顯現，真實顯現了。「修習轉」是七地以上，能一切相皆不顯現，祇有真實顯現，不過所知障種子還沒有斷盡。「果圓滿轉」是佛位，爲最清淨真實顯現，於一切相中得大自在。《本論》大乘轉依的四位安立。不但是捨虛妄而顯真實，並有滅捨雜染習氣，增益清淨習氣的意義，是菩薩趣入佛位的次第轉依。「下劣轉」與「廣大轉」，是大乘與小乘的轉依差別（註一〇一）。

轉依最重要是「聞熏習」，在雜染轉捨爲清淨的歷程中。聞熏習從初熏習至成佛止，雖與阿黎耶（果報）識的性質相反，卻依附於阿黎耶識中，此識滅盡時，聞熏習才會與黎耶相分離，是故阿黎耶識與聞熏習是俱生俱滅的。但《本論》又認爲聞熏習是法身、解脫身所攝的（註一〇二）法身與解脫身，都是以真如清淨所顯爲體，所以在生死相續中，聞熏習雖與阿黎耶識俱生，但若以聞熏習屬真實性來說，這又是屬於真如的。因此《論釋》卷三云：

由本識功能漸減，聞熏習等次第漸增，捨凡夫依，聖人依者，聞熏習與解性和合，以此爲依，一切聖道皆依此生（註一〇三）。真諦對於「凡位」與「聖位」有如下看法：菩薩有二種：一、在凡位，二、在聖位。從初發心，訖十信以還，並是凡位；從十解以上，悉屬聖位（註一〇四）。

十解就是十住位，依真諦所傳，從十解以上的菩薩，就是聖者，因爲：

此人我執，前十解中已滅除故，唯法我未除（註一〇五）。十解位菩薩，已滅除人我執，能悟入「人空真如」，到達聖位。從凡入聖，就轉捨阿黎耶識（凡夫依）。轉得我空真如性。聖人依是聞熏習與解性黎耶和合，也就是聞熏習依黎耶的心真如性，成爲一切聖道的生起因。

六種轉依中的「果圓滿轉」，是佛位的圓滿轉依，它含有多種意義，所以約「三德」來解說。「清淨真如是現，即是智德」（註一〇六），以菩薩修二智（如理智、如量智）圓滿，轉一切智。一切種智來解說。此三德是「轉依」的完成，也是《本論》所認同的最高理想境界。

《本論》把「涅槃」分爲四種（註一〇七）。菩薩由實踐所得的涅槃，即「無住處涅槃」，此亦是《本論》

所提倡的涅槃，它的特點是：

捨離惑與不捨離生死，二所依止，轉依爲相（註一〇八）。

《論釋》對此，有更詳細的解釋：

若菩薩轉依位，不與諸惑緣起處，故名捨離，惑在出觀位，必起分別，故名不捨離生死……無住處涅槃以轉依爲相，即轉二着，凡夫着生死，二乘着涅槃。菩薩得無分別智，不見生死涅槃有差別，雖滅惑不住涅槃，雖起分別，不住生死（註一〇九）。「滅惑」就是滅煩惱，煩惱的根源是由於有「分別」：生死虛妄，無人法二我，即是涅槃，得無分別智，見生死無所有，即見涅槃無所有，故無此彼之異（註一一〇）。「人我」、「法我」，是一切分別、一切是非的基礎。人法「二無我」，是無差別境界和無是非觀念的核心，用「二無我」去規定「涅槃」的性質，這正是「轉依」的要求。在真諦譯之《轉識論》中亦云：

境智無差別，名如如智，亦名轉依。捨生死依，但依如理故（註一一一）。

這個「捨生死依」就是涅槃；轉依的過程，是集中於「如如智」的顯現，在《本論》中，此如如智，被泛稱爲「無分別智」，由於此智的顯現，即可構成「如來三身」。

五、如來三身

由佛三身，應知智差別（註一一二）。

把「智」的差別看成是佛三身得以形成的根據，這是《本論》的獨特說法，爲唯識法相一係的普遍弘揚。

「三身」是指法身、應身、化身，分別表示佛身三德（斷德、智德、果德）。法身亦執自性身，以轉依爲本質，故曰「法身即是菩薩轉依」（註一一三）。《本論》更以「十義」（註一一四），來確立法身多方面的性質。

障滅故，一切白法圓滿故，唯有真如及真智獨存，說名法身（註一一五）。這可說是法身的意義，若總

括其意義有二：

第一、要達到「障滅」和圓滿「白淨法」（清淨無漏法），則要有「五陰轉依」，即變依止「五陰」的衆生，成具足「五自在」的法身（註一一六）。

第二、法身的「身」，指法所依止的體，「法」即是真如及真智，即「諸佛以真如法爲身」（註一一七）。關於法身的存在狀況及其與衆生的關係，真諦在《論釋》中，還有自己獨特的解說，他認爲菩薩修滿十地，達到「金剛譬喻三摩提」（金剛喻定）後：

是時第十地依止轉成佛依止（註一一八）。是名爲「證得」法身。

衆生本來就在「法身」之內，衹是它不由衆生的根塵等而觸得，是一切衆生本具之「得」。這說法與真諦在《佛性論》中所倡導的佛性一致。《論釋》解釋「證」時說：大乘十二部經共顯的真如法作爲實境，以根本無分別智作爲能證的智體，再經過無分別後得智之步步轉勝，積集福德、智慧二種資糧，最後達到轉依境界，即名證得（註一一九）。因此，法身的證得，是要衆生後天多方熏習，使自然本有的法身，得以實現。

關於「得」與「證」的關係，《論釋》亦有說及：

常、樂、我、淨，是法身四德，此聞熏習及四法爲四德種子，四德圓時本識都盡。聞熏習及四法，既爲四德種子，故能對治本識，聞熏習正是五分法身種子，聞熏習但是行法未及四法，既爲四德種子，故能對治本識，聞熏習正是五分法身種子，聞熏習是行法未及四法，既爲四德種子，故能對治本識，聞熏習正是五分法身種子，聞熏習但是四道德種子，四道德能成顯四德，四德本來是有，不從種子生，從因作名，故稱種子（註一二〇）。

意謂法身四德衆生本有，後天的聞、思、修作用，是將四德顯示出來。而不是生成四德的原因。真諦這種觀點，正是受了《涅槃經》「一切衆生皆有佛性」的影響證明。近代大德印順法師亦認爲，有關「轉依」的解脫說，真諦不但說明佛果的道是「有爲法」，更會通了「如來藏學」（註一二一）。

若總括（本論）所說的三身，「法身」是諸佛以真如法爲身，或本自天然的法性常身，故又名「自性身」。「受用身」又稱爲「應身」，以法身爲依止，以大智大悲爲體。菩薩能享用諸佛淨土和大乘法樂，都是

由於佛受用身作用的緣故。因此，佛的受用身，是佛專爲達到菩薩階位顯示的境界。「變化身」亦是依止法身，但卻以形色爲體，如釋迦牟尼佛的受生、出家、成佛，乃至涅槃的一期壽命顯現，都是諸佛如來以不思議力，變現無量，隨類化身，居淨穢土，爲衆生稱其機宜，現通說法，這就是變化身。法身是「一」、是「常」，受用身及變化身則是「多」、是「無常」，隨不同根性的衆生需要，而隨類變現（註一二一）。

由此觀之，《本論》的「三身說」，比《般若經》所提出的「佛身說」系統更完善。

第三節　三自性與三無性

把唯識的理論與「轉依」，在阿黎耶識緣起的基礎上聯結起來，就是「三自性」的學說。三自性是指分別性、依他性、真實性（註一二二），這是「瑜伽行派」所獨創道理。因爲「性」與「相」的意義相同，所以也稱爲「三相」或「三性相」。

《三無性論》對「分別性」的看法是：

> 分別性者，謂名言所顯諸法自性，即似塵識分（註一二四）。《論釋》對此有較詳細的說明：
>
> 如無我等塵無有別體，唯識爲體，不以識爲分別性，識所變異現顯爲我等，塵無而似有，爲識所取，名分別性（註一二五）。

又說：

> 一切塵相貌，是分別說名意識，意識顛倒生境界，故名生因，由此道理，故成分別（註一二六）。

本來「法無實體」，祇是衆生意識「虛妄分別」，而有種種相生，所以分別性又稱爲「相惑」（註一二七），以「似塵義類爲依止」（註一二八）。

八識之中，能生起分別作用的，祇有「第六意識」，因意識有三種分別作用，即自性、憶持、顯示等，因它是以：

> 自言熏習爲種子，及一切識言熏習爲種子（註一二九）。

由於意識爲此二種種子所變現，故具有「無邊分別」的能力，由此而有「似」一切境界生起（註一三〇）。

「依他性」是離一切分別、無分別爲體，但意識以依他性爲對象，進行「分別計度」。以名言作爲「所分別」的固有性相，執着此等名言以爲相貌，並加以分別，由此而生起「見聞覺知」，形成認識上的「顛倒」。其實並是意識强把名言給予「亂識」，使亂識變爲獨立的體性，因而形成萬法（註一三一），即依他性以（因緣）爲條件而生起的。在《三無性論》中，有非常清楚的顯示：

依他性者，謂依因、依緣，顯法自性，即亂識分。依因、內根、緣內塵起故（註一三二）。

由此得知依他性是屬「因緣法」，以阿黎耶爲「因」（種子），由識所變現的根、塵等爲「緣」（緣緣、等無間緣、增上緣）所起的現行，又名「亂識」（註一三三）。因此，在《本論》中，多次强調依他性是以「唯識爲體」（註一三四），目的就是要强調諸識的活動，必需要有「因緣」爲其條件。

其次，依他性本身是「無名、無相」，故生而無功用（註一三五）。

最後說出識塵顯現，是以「依他性」爲依止（註一三六）。

由於依他性有以上作用，所以它又被稱爲「惑體」（註一三七），以煩惱業作爲它的性體（註一三八）。

至於「真實性」，《本論》對它的界定是：

真實性相者，是依他性，由此塵相永無所有，此實不無，是名真實性相（註一三九）。

《論釋》亦有如下的解釋：

分別性於依他性、一分永無（註一四〇）。

意謂在依他性上，永不再分別性的存在，即認爲有「實有」的塵相，是永不會發生的。因爲：虛妄義永不有顯現因，由顯現體不有故，亦不可得，譬如我等塵顯現似實有，由此顯現，依證比、聖言三量，尋求其體實不可得，如我塵、法塵亦爾，求無有體故，人法皆無我，如此無我，實有不無。由此二種塵無有體故，

依他性不可得，亦實有不無，是名真實相（註一四一）。

由於此理此智，即是真實性。因此，塵相雖然「永無所有」，而此真實卻是常存「不無」。

建立「三性」的世界觀，是根據一切法「唯識」；

唯是一識，識即依他性，於依他性中，以別道理成立爲三性（註一四二）。

「三性」就是三種不同的認識觀點。在《本論》中，有以「譬喻」來解釋三性：

譬如夢等，於夢中離諸外塵，一向唯識（註一四三）。

於夢中所見，有種種差別，其實並沒有實在的塵相，唯是識之所現，這就是「依他性」。如果將夢中所顯的境象執爲實有，就是「分別性」。反這，若能覺知夢中所見的種種差別境象，並沒有實塵可得，一切現象，祇是識所顯的作用，這就是「真實性」。

譬如於金藏土中，見有三法：一、地界，二、金，三、土（註一四四）。

此中「地界」是指金礦，譬如「依他性」。但顯現似土而非有，譬如「分別性」。此土若以無分別智火燒煉，土則不現，金相自現，這譬如「真實性」。所以當；

本識未爲無分別智火所燒煉時，此識由虛妄分別性顯現，不由真實性顯現；若爲無分別智火所燒鍊時，此識由成就真實性顯現，不由虛妄分別性顯現，是故虛妄分別性識，即依他性有二分，譬如金藏土中所有地界（註一四五）。

如此，即「本識」自身就是「依他性」，含有分別、真實二分。依他性的「他」，是指阿黎耶識中的「種子」，種子是來自分別性的熏習，所以分別性又成了依他性的生起條件。這樣，依他性不但給分別性作爲依止，亦把分別性作爲自己的依止，即二者「互爲依止」（註一四六）。

這樣，使我們了解依他性可作爲分別性與真實性的媒介根底，這是以依他性爲中心而思考三性的「二分依他起說」。日人工藤成樹認爲此「二分依他起說」，是將《攝大乘論》三性的特色，表現得最好的學說（註一四七）。

《本論》曾以「暗中藤顯現似蛇」爲譬喻，說明三性的關係，此中「藤相」是譬如依他性，「蛇」是譬如分別性，人在暗中看見藤，因錯覺以爲是蛇而起恐怖心，但蛇的想像，是虛妄而非實，實在的東西，祇是藤。如衆生經過聞、思所成慧的熏習，能了別藤義，則能滅除蛇的亂智，祇剩得「藤智」，若再加以分析，得知「藤相」亦能消滅。此中所說的「蛇亂智」是指衆生的「虛妄分別性」，而「藤智」是指唯識所現的「依他性」。雖然藤智能遣「麁亂執」（分別性），但自身亦有「細亂執」（註一四八），所以要將「藤智」消滅，才算達到無差別境界的真實性。

關於真實性的內容，真諦在《三無性論》中，有較詳細的說明：

由分別性永無故，依他性亦不有，此二無所有，即是阿摩羅識，唯有此識，獨無變異（註一四九）。

又云：

先以唯一亂識，遣於外境；次阿摩羅識，遣於亂識故，究竟唯一淨識也（註一五〇）。

這就是真諦的「三性」說；物質世界及其認識，即是諸識的「分別性」；唯識無塵的觀念，即是「依他性」；依他性是要否定分別性，「真實性」是「唯一淨識」，所以，最後連「唯識無塵」的思想亦要排除，因爲：

菩薩以無分別智爲體，無分別智與菩薩不異，無分別智自性，即是菩薩自性（註一五一）。

此「無分別智」就是「唯一淨識」。若據以上資料考察《解捲論》所說的「得會法空」（註一五二）的最高境界，實際上就是復歸於人人本具的「阿摩羅識」（淨識）的狀況。這在《轉識論》中，有詳細的顯示：

立唯識乃一往遣境留心，卒終爲論，遣境爲欲空心，是其正意。是故境、識俱泯，是其義成。此境、識俱泯，即是實性；實性即是阿摩羅識，亦可卒終爲論，是摩羅識也（註一五三）。

總括來說，真諦所說的「分別性」，是指所分別之境，「依他性」是指能分別之識，而此分別之境是無的，故依他性亦不可得，其不可得之原因，是因爲「有」之真實性（註一五四）。此外，若從真實性來看三自性，則可成爲「三無性」。

分別性是以「無相」爲性，因爲它祇是由名言所顯的諸法自性，祇是一種概念化的作用，而概念是把對象抽象化以後所分析出來的，故對應其概念的實性的存在物是沒有的（非實在），祇是一種「似塵識分」，故其概念規定（相）是沒有實體性的。依他性是以「無生」爲性，「他」是指因緣。據佛教認爲現象界的一切諸法，是互相依存，由因緣和合而生，祇不是獨立自存（自然生）的，所以依他性是依仗因緣而顯現諸法，是屬於「亂識分」，若無「緣」爲其條件，諸法不得顯現，但「緣力」即是分別性，分別性既無，緣力亦無，故說「無生」。真實性是以「無性」爲性，即在三無性中，真實性是無相、無生的，這不可說有、不可說無的理體，是遍於一切諸法，這就是無分別智中的「理」與「智」合一的境界，因爲「菩薩所行諸度，皆是無分別智所攝」（註一五五），所以此是佛教修行的最高境界，也是真諦一直强調的世界最後本體（註一五六）。

以上已粗略地將《本論》的思想作一剖析，由此亦可看到真諦一些獨特的主張。

註釋

註一　「能取與所取，此二唯心光。」《大乘莊嚴經論》卷五，無著造，波羅頗蜜多羅譯。大正、三十一同，六一三頁中。

註二　《攝大乘論釋》卷五，真諦譯。同右，一八四頁上。

註三　《轉識論》，真諦譯。同右，六一頁下。

註四　真諦譯（又稱舊譯）的八識是：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、阿陀那識、阿黎耶識。玄奘（又稱新譯）卻將第七識譯作「末那識」，認爲「阿陀耶識」是第八識的異名。《中國佛教史》，蔣維喬著。上海、上海書店出版，一九八九年八月，五四頁。

註五　《轉識論》，大正、三十一册，六一頁下。

註六　《顯識論》，同右，八七八頁下。

註七　《決定藏論》卷上，真諦譯。大正、三十册，一〇一八頁下。

註九　《佛性論》卷三，真諦譯。大正、三十一册，八〇三頁上。

註十　《三無性論》卷上，同右，八六九頁上。

註十一　同右，八六九頁下。

註十二　同右，八七二頁上。

註十三　一、念念滅，二、俱有，三、隨逐至治際，四、決定，五、觀因緣，六、引顯自果。

註十四　《攝大乘論釋》卷二，真諦譯。大正、三一册，一六六頁上。熏習四義是：一、若相續堅住難壞，則能受熏。二、若無記氣則能受熏。三、可熏者，則能受熏。四、若能所相應，則能受熏。

註十五　《攝大乘論釋》卷二，真諦譯。一六六頁上。

註十六　同右，卷三。一七〇頁下。

註十七　同右。

註十八　《中國佛教史》第三卷、任繼愈主編。二六〇頁。

註十九　《攝大乘論》卷上，真諦譯。大正、三一册，一一四頁中。

註二十　同右，一一四頁下。

註二一　同右。

註二二　「有」謂三有，「分」是因義。此識相續不斷，遍一切處，故能爲三有之因。《唯識方隅》上編，羅時憲撰述，一二六頁。

註二三　《攝大乘論釋》卷一，真諦譯。一六〇頁下。

註二四　《攝大乘論》卷上，真諦譯。一一三頁下。

註二五　同右，一一四頁上。

註二六　同右。

註二七　同右，一一五頁上。

註二八　同右。

註二九　同右。

註三十　《顯識論》，真諦譯。大正、三十一册，八七八頁下。

註三一　《攝大乘論釋》卷四，真諦譯。一七八頁中。

註三二　同右。

註三三　十一識：謂由阿黎耶識之變異而生起十一種識之差別。即：一、身識，指眼等五根。二。身者識，即染污識。三、受者識，又作能受識，指意根，即第八、七、六後三識。四、應受識，又作彼所受識或塵識，指色等六塵。五、正受識，又作彼能受識或用識，即眼識等能緣之六識界。六、世識，生死相續不斷絶之識。七、數識，一乃至無數算計量度之識。八、處識，又作器識，即由四大、五塵等之器世間。九、言說識，即依於見聞覺知之一切言說。十、自他差別識，又作自他並識，即自身他身依止之差別，有地獄、人、天等六趣之異。十一、善惡兩道生死識，即一切生死不離善惡兩道。

註三四　《攝大乘論釋》卷五，真諦譯。一八一頁中。

註三五　同右，一八一頁下。

註三六　同右，卷四，一七八頁中。

註三七　《攝大乘論》卷上，真諦譯。一一四頁上。

註三八　《轉識論》，真諦譯。大正、三十一册，六二頁上。

註三九　梵語adana，新譯作執持，並以之爲第八識之別名。因阿陀耶識爲執持感官、身體，令不壞之根本識；且執持諸法之種子，令不失；復因其執持自身，令結生相續，故稱執持識。玄奘等認爲阿陀耶識執持善惡業之勢力及有情之身體，令之不壞，故以其爲第八阿黎耶識之別名。舊譯

作無解，而以之爲第七識之別名。因阿陀那識執持種子及有情之身體；而末那識恒與我癡、我見、我慢、我愛等四煩惱相應，並恒審第八阿黎耶識之見分爲「我、我所」而執着；二者所代表的意義實係相同，故地論宗、攝論宗、天臺宗之舊譯家，均以阿陀那識是執持阿黎耶爲自我之第七末那識的別名。

註四十　《顯識論》，真諦譯。大正、三十一册，八七九頁中。

註四一　三有：一、欲有，欲界天、人、修羅、畜生、餓鬼、地獄，各隨其業因而受果報。

二、色有、色界四禪諸天，雖離欲界粗染之身，仍有清淨之色。

三、無色界，此界四空諸天，雖無色質爲礙，亦隨所作之因受其果報。

註四二　《攝大乘論釋》卷四，真諦譯。一七八頁中。

註四三　可參考：羅時憲述，唯識方隅上編，九一頁。

註四四　《攝大乘釋論》卷五，真諦譯。一一九頁下。

註四五　《攝大乘論釋》卷五，真諦譯。一八八頁上。

註四六　同右。

註四七　同右，一八八頁中。

註四八　同右，卷四。一七八頁下。

註四九　同右，一七九頁上。

註五十　《攝大乘論》卷上，真諦譯。一一五頁上。

註五一　《攝大乘論講記》、印順。妙云集上編。臺北、正聞出版社，民國六十九年，八二頁。

註五二　《攝大乘論釋》卷二，真諦譯。一六五頁中。

註五三　《攝大乘論》卷上，真諦譯。一一五頁中。

註五四　《攝大乘論釋》卷二，真諦譯。一六四頁中。

註五五　同右，一六七頁中。
註五六　同右，一六七頁中。
註五七　《攝大乘論》卷上，真諦譯。一一五頁中。
註五八　《攝大乘論》卷上，真諦譯。一一五頁中。
註五九　《攝大乘論》卷上，真諦譯。一一五頁下。
註六十　《攝大乘論釋》卷三，真諦譯。一六七頁中。
註六一　不相離者，如眼根爲眼識作增上緣。同右。
註六二　但有者，如白等能顯黑等。同右。
註六三　《攝大乘論》卷上，真諦譯。一一五頁下。
註六四　《攝大乘論釋》卷二，真諦譯。一六七頁上。
註六五　《攝大乘論》卷上，真諦譯。一一五頁下。
註六六　《攝大乘論釋》卷上，真諦譯。一六七頁下。
註六七　四緣是因緣、增上緣、緣緣、次第緣。《攝大乘論》卷上，真諦譯。一一五頁下。
註六八　《攝大乘論釋》卷五，真諦譯。一八四頁中。
註六九　同右。
註七十　《攝大乘論》卷上，真諦譯。一一九頁上。
註七一　《轉識論》，真諦譯。六二頁。
註七二　《攝大乘論釋》卷五，真諦譯。一八四頁下。
註七三　同右，卷十二。二四四頁上。
註七四　同右，卷五。一八五頁下。
註七五　《攝大乘論》卷上真諦譯，一一九頁中。

註七六　《攝大乘論釋》卷五，真諦譯。一八六頁下。

註七七　《攝大乘論》卷上，真諦譯。一一九頁中。

註七八　《攝大乘論釋》卷五，真諦譯。一八六頁上。

註七九　同右。

註八十　《攝大乘論》卷中，真諦譯。一二二頁中。

註八一　同右。

註八二　乃是佛陀所說的法，依其叙述形式與內容分成十二種類。又作十二分教、十二部經。即一、契經，又作長行。以散文直接記載佛陀這教說，即一般所說之經。二、應頌，與契經相應，即以偈頌重覆闡釋契經所說之教法，故亦稱重頌。三、記別，又作授記。本爲教義之解說，後來特指佛陀對衆弟子之未來所作之證言。四、諷頌，又作孤起。全部皆以偈頌來說載佛陀之教說。五、自說，佛陀未待他人問法，而自行開示教說。六、因緣，記載佛說法教化之因緣。七、譬喻，以譬喻宣說法義。八、本事，載佛陀與弟子前生之行誼。九、載佛過去世修行之種種大悲行。十、方廣，宣說廣大深奧之教義。十一、希法，又作未曾有法。載佛陀及諸弟子希有之事。十二、論議，載佛論議決擇諸法體性，分別明了其義。

註八三　《攝大乘論釋》卷七，真諦譯。一九九頁中。

註八四　同右，二〇三頁上。

註八五　同右。

註八六　同右。

註八七　同右。

註八八　印順定：即唯識家於四善根位之忍位中，發下品之如實智，觀所取之境爲空無，而決定印持之，而順樂忍可之，如此印前順後之定，稱爲印順定。

無間定：即於世第一法位修無間定，確認決定所認識之對象及能觀之智皆爲空無，即爲如實智觀。

註八九　《攝大乘論釋》卷七，真諦譯。二〇五頁上。

註九十　同右，二〇五頁中。

註九一　同右，卷十二。二四二頁中。

註九二　同右，二四〇頁上。

註九三　五相是：「一、離非思維故，二、離非覺觀地故，三、離滅想受定寂靜故，四、離色自性故，五、於真實義離異分別故。」同右，卷中，二三九頁中。

註九四　同右，卷七，二〇五頁中。

註九五　同右，卷十二，二三九頁下。

註九六　《攝大乘論》卷中，真諦譯。一二三頁中。

註九七　《攝大乘論釋》卷十二，真諦譯。二三九頁下。

註九八　同右，卷十一，二三八頁中。

註九九　《攝大乘論》卷下，真諦譯。一二九頁中。

註一〇〇　《攝大乘論釋》卷十四，真諦譯。二五四頁下。

註一〇一　《攝大乘論》卷下。真諦譯。一二九頁中。

註一〇二　同右，卷上，一一七頁上。

註一〇三　《攝大乘論釋》卷三，一七五頁上。

註一〇四　同右，一七四頁下。

註一〇五　同右，卷七，二〇二頁上。

註一〇六　同右，卷十三，二四八頁上。

註一〇七　同右，二四七頁中。
註一〇八　《攝大乘論》卷下，一二九頁上。
註一〇九　《攝大乘論釋》卷十三，二四七頁中。
註一一〇　同右，二四九頁中。
註一一一　《轉識論》，真諦譯。六三頁下。
註一一二　《攝大乘論》卷下，一二九頁下。
註一一三　《攝大乘論釋》卷十三，二五〇頁中。
註一一四　《攝大乘論》卷下，一二九頁下。
註一一五　《攝大乘論釋》卷十三，二四九頁下。
註一一六　《攝大乘論》卷下，一三〇頁上。
註一一七　《攝大乘論》卷十四，二六二頁上。
註一一八　同右，卷十三，二五三頁上。
註一一九　同右，二五二頁下。
註一二〇　同右，卷三，一七四頁上。
註一二一　《如來藏思想的研究》、印順著。臺北、正聞出版社、民國七五年二版、二二五頁。
註一二二　《攝大乘論釋》卷十三、真諦譯。大正三一册、一二四九頁中。
註一二三　奘譯「三性」是：一、偏計所執性，二、依他起性，三、圓成實性。
註一二四　《三無性論》卷上，同右、八六七頁中。
註一二五　《攝大乘論釋》卷五，同右、一八二頁上。
註一二六　同右，一八六頁下。
註一二七　「分別性爲相惑，相謂相貌，說相貌爲惑，能爲惑緣，故說爲惑。」三無性論卷上，真諦譯。

八七〇頁下。

註一二八　同右。

註一二九　《攝大乘論》卷中，一一九頁下。

註一三〇　即變異顯現似塵的「亂識」，亂識即分別。《攝大乘論釋》卷五，一八一頁下、及一八七頁上。

註一三一　同右，一八七頁中。

註一三二　《三無性論》，八六七頁中。

註一三三　亂識說明依他性。《攝大乘論釋》卷五，一八六頁中。

註一三四　《攝大乘論》卷上，一一八頁中。

註一三五　《三無性論》卷上，八七一頁上。

註一三六　「依他性爲虛妄塵顯現依止，說此爲依他性相。」「此識能生變異，顯現似塵，如此體相，及功能亂識，說名依他性。」《攝大乘論釋》卷五，一八二頁上及一八六頁中。

註一三七　「依他性正是惑體，故說粗重。」《三無性論》卷上，一八二頁上及一八六頁中。

註一三八　「依他性體即是煩惱及業，由此性能生起未來五陰自體。」同右，八七二頁下。

註一三九　《攝大乘論》卷中，一一九頁中。

註一四〇　《攝大乘論釋》卷五，一八六頁下。

註一四一　同右，一八二頁上。故說

註一四二　同右，一八七頁下。

註一四三　《攝大乘論》卷上，一一八頁中。

註一四四　同右，卷中，一二一頁上。

註一四五　同右。

註一四六　《攝大乘論釋》卷五，一八三頁下。

註一四七　《中觀與唯識》，工藤成樹著，李世傑譯，世界佛學名著譯叢第六十七册—唯識思想。臺北，華宇出版社，民國七十四年，三一八頁。

註一四八　《攝大乘論》卷七，二〇四頁下。

註一四九　《三無性論》卷上，八七二頁上。

註一五〇　同右。

註一五一　《攝大乘論釋》卷十二，二三九頁下。

註一五二　《解捲論》，陳那造，真諦譯。大正、三十一册，八八四頁上。

註一五三　《轉識論》，真諦譯。六二頁下。

註一五四　《三無性論》卷下，八七三頁下。

註一五五　《攝大乘論》卷中，一二四頁下。

註一五六　以上資料參考於：任繼愈編，《中國佛教史》第三册，二五五頁。

第五章　攝大乘論之對譯研究

第一節　本論與異譯的比較

《攝論》譯本共有四種，它的分科是：魏譯有上、下兩卷，但沒有分品分章。陳譯與唐譯都分有上、中、下三卷，藏本亦同；陳譯且依《本論》「大乘十種殊勝」的次第分爲十品，每品又別成若干章，隋譯本亦類同。唐譯更將第一品之首二章，即本論之序說綱要別出，另成一品，共十一品。陳譯與隋譯的科判（品目的

劃分），與唐譯的分品有異，魏譯及隋譯的似真諦的譯本。《論釋》亦有四種（註一）。這種科判，是譯者依本論組織自然地形成的，並不代表《梵本》是如此編排，這祇是文章的一種結構特色，以利讀者研參（註二）。

若要將本論與異譯比較，得由「文相」與「教義」方面加以比較研究。文相是依所譯文句，逐字逐句的比較，即：譯語有沒有脫落或增加、改竄。例如：唐本之「圓成實相」，隋、魏兩本作「成就相」，陳譯作「真實性相」，藏譯作「yons——su——grubpa」。又如「所知相分」所引的「般若經」文，唐譯本缺，而陳、藏二本則存。教義上的比較，是要根據各譯本不同的譯句，擬定範圍加以比較，前者的比較較爲繁複，所以《本論》將以第二種方式，依據「三性義」、「三無性義」、「心識義」等，將新舊兩譯在義理上的不同見解，一一互相印證。

一、第八識

（一）、阿黎耶系統的建立

《本論》開首引《阿毘達磨經》偈，作爲「阿黎耶識」存在的教證：

此界無始時，一切法依止；
若有諸道有，及有得涅槃（註三）。
至於其他異譯，佛陀扇多是：
無始時來性，一切法所依；
有彼諸道差，及令得涅槃（註四）。

隋笈多譯本云：

界體無始時，諸法共依止；

由此有諸趣，及涅槃勝得（註五）。

唐玄奘譯本云：

無始時來界，一切法等依；

由此有諸趣，及涅槃證得（註六）。

以上四譯，除魏譯以「性」指阿黎耶之外，其餘三譯皆以「界」字指阿黎耶。隋譯更在界字外加一「體」字，界即是體，故亦可稱爲「界體」。

真諦不單止以黎耶爲「流轉」之因，且亦以之爲「還滅」之因。他說阿黎耶是「以解爲性」，在他《論釋》中云：

此，即此阿黎耶識界，以解爲性，此界有五義：

一、體類義：一切衆生不出此體類，由此體類，衆生不異。

二、因義：一切聖人法，四念處等，緣此界生故。

三、生義：一切聖人所得法身，由信樂此界法門故得成就。

四、真實義：在世間不破，出世間亦不盡。

五、藏義：若應此法自性善故成內若外，此法雖復相應，則成縠（殼）故（註七）。

這是真諦對「界」字的第一種解釋；說界是如來藏，有這如來藏，才能建立流轉、還滅的一切法。

復次，此界無始時者，即是顯因，若不立因可言有始。一切法依止者，由此識一切法因故，說一切法依止（註八）。

這是第二種「界是因義」的解釋。此釋隋、唐譯本是一致的（註九）。

真諦在《論釋》中說「界有五義」與《佛性論》的「佛性五義」（註十）、《顯識論》所說的「性有五義」（註十一），及《寶性論》等，都是引用《勝鬘經》所說的「如來藏五義」（註十二）之說話。他在《論釋》中，更以「法界五義」配「法身五業」：

欲顯法身含法界五義故，轉名法界。五義者：一、性義：以無二我爲性，一切衆生不過此性故。二、因義：一切聖人四念處等法，緣此生長故。三、藏義：一切虛妄法所隱覆，非凡夫、二乘所能緣故。四、真實義：過世間法，世間法或自然壞，或由對治壞，離此二壞故。五、甚深義：若與此相應，自性成淨善故，若外不相應，自性成殼故。由法身含法界五義，諸菩薩應見法身恒與五業（註十三）相應，無時暫離（註十四）。

總括來說，此解性如來藏，若流轉時，如「自性成殼」，若還滅時，即與聞熏習和合「自性成淨」，如《論釋》所說的：

聖人依；聞熏習與解性合，以此爲依（註十五）。

由於真諦所說的「界有五義」，是隋唐譯本所沒有的，因此有人認爲這多出的部分，可能是真諦自己所添加的，以作爲解釋黎耶「以解爲性」一語的詮釋及證明（註十六）。

《勝鬘經》是以「如來藏自性清淨心」（註十七）。爲依止。這樣，阿黎耶說有二分：既有生不淨品法互爲因果的果報種子性，亦有清淨的解性，這可在《論釋》所說「三性」的染淨關係上得到證明：

法有三種；一、染污分，二、清淨分，三、染污清淨分。依何義說此三分？於依他性中，分別性爲染污分，真實性爲清淨分，三染污清淨分。依他性爲染污清淨分（註十八）。

他在《論釋》對「界」的兩種解釋，及本識具有雜染、清淨二面的思想，相當於《無相思塵論》的淨不淨兩重唯識（註十九），與及《十八空論》的方便、正觀兩種唯識義（註二十）。

總括來說，他在《無相論》及《十八空論》所說的「亂識」及「阿摩羅識」，可包攝於《本論》的第八識中，當亂識分別諸法而生起不淨品的種子時，即如真諦對「界」的第二種解釋。反之，若諸法自體，唯一如如時，即如他對「界」的第一種解釋（註二一）。

當今中國佛教大德印順法師，亦認爲以「解性」來解釋阿黎耶是真諦所添加的，但不能由此說他的見解是錯誤的，因爲在《一乘寶性論》裏，也是把「界」當作如來藏來解釋的。因爲在大乘佛法中，有二種不同

的依止說，一類是以「瑜伽學派」爲代表的，主張「黎耶唯妄」，以阿黎耶識爲依止說（註二一）。另一類如《勝鬘經》、《不增不減經》等，以如來藏爲依止說，由此而有生死、涅槃、與藏識（阿黎耶）統一，便是想融貫這兩大思想（註二二）。

真諦既是以如來藏自性清淨心來解阿黎耶者，故在釋「界」字偈中引經言：世尊：若如來藏有，由不了故，可言生死是有，故言若有諸道有（註二四）。如來藏即解性黎耶，「由不了故」，才有生滅流轉之生死法。「了」或「不了」依無明之介入而定。如來藏本性清淨，由不了才有生死諸趣，反過來，若了，則「生死中不但道等非有」，此示生滅流轉之煩惱法，可因了悟而去除，即由無明介入而成之染黎耶，雖爲生死法之直接根據，但亦由以解爲性之阿黎耶—如來藏爲生死諸趣之最後依止，涅槃亦是就着煩惱之去除而證得，不是離開生死法另有涅槃可證，故說：「涅槃義亦非有。」煩惱之去除即涅槃之證得。

另在唐譯無性釋中，把「依」和「界」看成兩個東西，說界是種子，依是現識；若說依是界，認爲有犯重言的過失。無性論釋云：

此引阿笈摩證阿賴耶識名所知依，無始時者，初際無故，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，雜染畢竟止息名爲涅槃，若離阿賴耶識不應證得（註二五）。

阿黎耶識是雜染法的因種，亦是清淨法之所依，涅槃是就着一切雜染法之寂滅相說，涅槃是義，並不是法，縱然是法，也是第二序上的法，無爲法即此義。無性釋「所知依」說：

所應可知故名所知，依謂所依，此所依聲簡取能依，雜染清淨諸有爲法，不取無爲，由彼無有所依義

故，所依即是阿賴耶識（註二六）。

玄奘在《成唯識論》中，釋「無始時來界」一偈時，其義與無性相若：

頌中初半顯第八識爲因緣用，後半顯與流轉還滅作依持用。界是因義，即種子識，無始時來展轉相續親生諸法。故名爲因。依是緣義，即執持識，無始時來與一切法等爲依止，故名爲緣（註二七）。

「因緣用」指「界」，界即因，因是能親生諸法的種子，即一般所謂生因。「依持用」是「緣」，緣是指阿黎耶識無始時來執持一切法（種子）而爲諸法所依止，諸法包括流轉與還滅兩面，流轉爲雜染法，還滅爲清淨法（註二八）。

由以上資料，得知：一、真諦譯與奘譯的不同原因，是前者以阿黎耶具「解性」，爲涅槃證得之直接根據，由「不了」無明介入之阿黎耶才是生死法之生因，後者是以阿黎耶爲「有漏識」，是生死法之直接依止，而爲涅槃證得之間接依止（註二九）。

二、唐譯世親與無性兩家《論釋》主要差別點是：世親注重種子不離識體，無性卻把種子與現識分開來說（註三十）。

（二）黎耶三相

唐譯《本論》云：

依一切雜染品法所有熏習爲彼生因，由能攝持種子相應。此中安立阿賴耶識因相者，謂即如是一切種子阿賴耶識，於一切時與彼雜染品類諸法現前爲因。此中安立阿世親《論釋》云：

此中自相，是依一切雜染品法，無始熏習爲彼生因，攝持種子識爲自性、果性、因之所建立。此中因相，是彼雜染品類諸法熏習所成，功能差別爲彼生因，唯是因性之所建立。此中果相，是依雜染品類諸法，無始熏習阿賴耶識相續而生，唯是果性之所建立，是三差別（註三二）。

在世親《論釋》中，是以因性稱爲「因相」，果性稱爲「果相」，總攝因果的全體名「自相」（註三三）。

無性把因相稱之爲「應相」（註三四）。

因爲無性依「攝抉擇分」，側重本識種子差別（種識不一）的見地，認爲種子不是本識，能持這一切種子的才是本識。他在《論釋》中說：非如大等顯了法性，藏最勝中（註三五）。

非如最勝即顯了性（註三六）。

非唯習氣名阿賴耶，要能持習氣（註三七）。

非唯攝受，要由攝持熏習功能方爲因故（註三八）。

種子所生有情本事異熟爲性，阿賴耶識及與雜染諸法種子爲其自相（註三九。）

雖然他保留種子是黎耶的一分，但別有從種子所生的現行識，是異熟的，即有攝持種子的功能。本識與種子兩者合一，是黎耶的自相，種識的生起現行是因相，而雜染法是爲「熏習所持」，所以依染習而相續生的是果相。

但在世親《論釋》中，卻有如下說法：

攝持種子識爲自性（註四十）。

功能差別識爲自性（註四一）。

攝持種子者，功能差別也（註四二）。

意謂攝持種子（受熏）成就是功能差別（生現）識，這是本識的自體。在本識的自相看，是不能分別種與識，種子是以識爲自性，黎耶是一切法的所依—種子，這功能差別識（自相）的能生性，就是因相。它的受熏而變，這或者是念念的，或者是一期的熏變，就是果相（註四三）。

無性贊成「種識不一」，世親主張「種識非一非異」。事業上，無著、世親的本義，亦是側重種即是識的，因爲種識是不能如此分割的，好比水與波，是非一非異的（註四四）。

再者、若從《本論》文義來看，應該是諸法的能生性是因相，爲轉識熏習而起的是果相，因果不一不異

的統一是自相。印順法師認爲，若然如此，則世親對「三相」名義的解釋，較爲洽當（註四五）。

至於真諦對「三相」的看法是：

自相義云何？依一切不淨品法，熏習此識最勝，爲彼得生功能，此功能相復云何？

謂攝持種子。云何攝持？熏習成一，故言攝持。

八識中隨一識不淨品法所熏習，已得功能勝異爲生彼法，後轉成因，是名因相。

依止三種不淨品法熏習，後時此識得生，爲攝藏無始熏習故，是名果相（註四六）。

他認爲由於有言說、我見、有分等（註四七）三種「不淨品法」的熏心，由於變成習氣而存於阿黎耶識中，而黎耶是有攝持一切種子的功能，由此種子能生諸現行，是故黎耶爲諸現行法的「因相」。黎耶因受熏而爲一節種子所藏之處，即以能熏之一切現行相分、見分爲因，受熏之黎耶爲果，因能引生未來的果報，是爲「果相」（註四八）。

因熏習而生種子（習氣），由種子而引生果報，在果報中又生起新的「惑業行爲」，由此而有新的熏習，熏習與種子，在同一時間內，互爲因果，這就是阿黎耶識的「自相」，即因相與果相的統一。

隋譯《論釋》云：

於中自相者，一切染法熏習緣故，識有生彼功能故，攝持種子相應者，彼一切染法熏習已，即爲彼法生因，故言攝持種子。彼熏習與彼勝能合故名相應，即此自相一切雜法熏習已，爲彼得生因，攝持種子相應識，爲諸染法熏習已得勝功能，能爲彼生因，此是阿賴耶識因相。於中始從成立果相，乃至言無始來熏習力故得生者，爲諸法熏習已，此識得生，攝持無始熏習，故名果相（註四九）。

隋譯與陳譯內容相近，都是指因不淨品法（一切染法）的熏習而本識生起變化，變異與轉識俱生俱滅（攝藏）而帶有能生性，這就是攝持，並非是離開種子而另有一個能持者，亦非離開受熏而起能生性的變異，而另有阿黎耶識的生起。

印順法師認爲；隋譯本所說的：「爲諸法熏習已，此識得生，攝持無始熏習，故名果相」（註五十）。

這段文義說得非常明白。而奘譯作「此識續生而能攝持無始熏習，是名安立此識果相」（註五一）。此說反使人容易引起別體的印象（註五二）。

（三）、二種緣生

黎耶的三相，主要在與諸法互爲因果，說明一切法的緣起。《本論》將緣起略說爲二種：一、分別自性緣生，二、分別愛非愛緣生（註五三）。關於「分別自性緣生」，《本論》與異譯有不同說法。陳譯《論釋》云：

> 由諸法種子依阿黎耶識，諸法欲生時外緣若具，依阿黎耶識則更得生。諸法生以阿黎耶識爲通因，是名分別自性。何以故？種種諸法體性生起分別差別，同以阿黎耶識爲因故，若分別諸法緣生自性，此唯阿黎耶（註五四）。

又云：

> 遍三界諸法品類，若分別生起因，唯是一識，若分別諸法性，即是此識，若分別諸法差別，皆從此識生，是故諸法由此識悉同一性（註五五）。

真諦認爲諸法的種種差別，是因黎耶受種種熏習而生起的，這說法與奘譯相同。但說這種種不同的諸法，皆是以黎耶虛妄分別爲其自性，而此「自性」，是指諸法同以黎耶爲自性，這論點則與奘譯不同了。

在奘譯世親《論釋》中，對分別自性緣生的解釋是：

> 此中依止阿賴耶識者，識阿賴耶識爲因，諸法生起是名分別自性緣起，由能分別異類自性爲因性故（註五六）。

奘譯的分別自性，是指諸法各種差別自體，是由黎耶中無始的熏習而有；黎耶的種子有種種，所以能分別諸法的自性。

隋譯《論釋》：云

由阿梨耶識故者，謂阿梨耶識爲因，故諸法得生，此名自體分，謂與種種類身分爲因故（註五七）。

笈多將「分別自性」譯爲「自體分」。其內容與奘譯的分別自性文義差不多，無性釋內容亦同於世親釋，但其文義卻較爲清晰：

分別自性者，謂於分別有勢力故，或於分別有所須故說明分別。即阿賴耶識能分別自性，以能分析一切有生，雜染法性令差別故（註五八）。

（四）、本識與諸識的關係

唯識學者將八識分爲心、意、識三法。《瑜伽師地論》云：

云何名爲勝義道理建立差別？謂略有二識：一者、阿賴耶識，二者、轉識。阿賴耶識是所依，轉識是能依，此復七種，所謂眼識乃至意識，譬如水浪依止瀑流，或如影像依止明鏡，如是名依勝義道理建立所依能依差別。

復次此中諸識，皆名心、意、識，若就最勝，阿賴耶識名心，何以故？由此識能集聚一切法種子故，於一切時緣執受境，緣不可知一類器境。末那名意，於一切時執我、我所，及我慢等思量爲性，餘識名識，謂於境界，了別爲相（註五九）。

八識皆名心、意、識，但若以其獨特之功用言，則唯第八識有「積集義」，因能聚集諸行的種子，故獨名「心」。第七末那識專名爲「意」，末那恒內緣黎耶爲境、思量不已，執爲自我，故有「思量義」。前六識皆緣麤「音粗」顯境而起「了別」，故名爲識，這是新譯唯識家對八識的劃分。

真諦在《論釋》中，對心、意、識配八識，有不同的看法：

尋第三體離阿梨耶不可得，是故阿梨耶識成就爲意，依此以爲種子，餘識得生。云何此意復說爲心？多種熏習種子所聚故（註六十）。

第二識緣第一識起我執，若離第一識，此識不得起，故知有第一識。（註六一）。

離第一識無別識體爲第二識因及生起因，佛說心名，此名目第二識。但說識名，此名目六識。佛說意名，此名目第一識。何以故？第二識及生起識，若前已滅，後識欲生，必依第一識生，及能生自類故，說名意根（註六二）。

在意中的先滅識，和染污意的內深處，是前者有以阿黎耶爲意根的意思，或名第一識。後者爲阿陀那識，或名第二識。又以阿黎耶識成就爲意，依此以爲種子，餘識得生，而云：「離第一識無別體爲第二識因及生起識因」。是故真諦復以心意識結合第二識、第一識和生起識。他說第二識和生起識，若前識已滅，後識欲生，且必由第一識生，及能生自類。若從「先滅識」之意根來看，此識因聚多種熏習種子故，復說爲心。因之，第一識或名心，此心具有種種義，及滋長義。於是此處之心加上名目第二識，或曰染污識之心、和生起識（前六識）時，則爲一般的心意識說，形成虛妄分別的第八識位的心王相，即真諦所說的意共有三種：一、無間滅意，二、現在意，三、染污意（註六三）。

真諦將「染污意」釋成「阿陀那識」。此外，在他所譯的《顯識論》（註六四）、《轉識論》（註六五）及《佛性論》（註六六）中亦有「阿陀那識」爲「第七識」的證明。

《轉識論》中是依心、意、識即前六識（註六七）。

阿陀那識是依緣阿黎耶識而生，以執着爲體，與無明、我見、我慢、我愛四煩惱相應。此識又名有覆無記，以有四煩惱相應，障礙聖道，隱蔽自心，故名有覆。又因善不善疑相應故，而曰無記，且前細後麁，此識及相應法至阿羅漢位究竟滅盡，及入無心定亦皆滅盡。餘殘未盡者，但屬思惟、是名第二識，漢譯執識，音譯阿陀那識（註六八）。

《顯識論》謂三界唯有識，此識別開爲顯識，即本識之外，另立分別識——意識。顯識有九種，其次分別識有二種，茲爲易於了解，特列表如下：

顯識——一、身識（通五根）。
——二、塵識（有六種、色界乃至識塵，通名應受識）。
——三、用識（六根眼識界等，即是六識）。
——四、世識（即三世）
——五、器識（處識）。
——六、數識（算計量度）。
——七、四種言說識（見聞覺知）。
——八、自他異識（六趣身）。
——九、善惡生死識（一切生死不離善惡兩道）。

分別識——一、有身者識（我見等所覆，若有此識，即有身識——受生死也）。
——二、受者識（含有執之意界）。

世親——（有）身者識——染污意——第二識（註六九）。
——受者識——意界——第一識。

無性——（有）身者識——所應眼等五識，所依意界。
——受者識——第六意識，所依意界（註七十）。

在表中的本識，當易了知，唯有身者識之爲我見等所覆說，則爲異論。此十一識說，《攝論》各譯本皆有提及，但世親與無性釋見解則有不同，此不同之說，茲特表列如下：

由上二表顯示，世親之說與真諦在《顯識論》的見解大體一致。如身者識爲我見、貪愛所覆，故受六識生，且爲生死身。若有此識即有身識，此識若盡，則生死身滅，即無三界身，受者識即意界，此界則爲意識者，即一者、阿黎耶是細品意識，恒通果報，不通善惡，是無覆無記。二者、阿陀那識是中品意識，受凡夫果報。三者、謂恒常所明意識，是麁品意識，通受善、惡、無記、三性果，故云阿黎耶識是凡夫所計我處，由阿陀那識執阿黎耶識作我境，能執正是阿陀那識故。七識是我見體，含有身識與身者識而名意根，本染污根即阿陀那識。

隋、唐兩譯認爲「阿陀那識」是第八識的異名，因它執持色根，執取一期生命的自體，攝取自體（註七一）。

這是新舊兩譯見解分岐的重點。

二、阿陀那識

阿陀那，真諦譯爲「無解」。譯作「執持」，謂能執時一切種子，及執受有根身故（註七二）。

《本論》對阿陀那的解釋亦有二：一、執受色根不壞故。二、執受自體取彼生（註七三）。

《成唯識論》則認爲阿陀那是：

以能執持諸法種子，及能執受色根依處，亦能執取結生相續（註七四）。

以執持、執受、執取三義來解釋它。

陳譯《本論》認爲「意」有二種：

意有二種：一、能與彼生次第緣依故，先滅識爲意，又以識生依止爲意。二、有染污意，與四煩惱恒相應（註七五）。

他將第一種意，解釋成兩個意：

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。此二爲識生緣，故

名爲意。正生者名識，此即意與識異（註七六）。

即「第六意識」和作爲意識之「次第緣」的意。

陳譯《論釋》云：

此染污識，由依止第一識生，由第二識染污。次第已滅說名意，餘意欲生能與生依止故。第二識名染污識，煩惱依止故，若人正起善心，亦有此識（註七七）。

由此看出，真諦所說的「第一識」就是第八阿黎耶識，「第二識」是染污識，亦即染污意，而此染污意與「四煩惱恒相應」（註七八）。他認爲染污意是解釋「阿陀那識」的，染末那就是阿陀那，因爲阿陀那識執持種子及有情之身體。如《本論》云：

能執持一切有色諸根，一切受生取依止故，何以故？有色諸根此識所執持，不壞不失，乃至相續後際。又正受生時由能生取陰故，故六道身皆如是取，是取事用識所攝持故，說名阿陀那（註七九）。

此外，末那識是與身見、我慢、我愛，無明等四煩惱相應，並恒審第八阿黎耶識之見分爲我、我所而執著。由此觀之，阿陀那識是執持阿黎耶識爲自我之第七末那識之別名。這可在《論釋》中找到證明：

論曰：本識、識所餘生起識，種種相貌故。

釋曰：一識一本識，本識變異爲諸識，故言識識。所餘即阿陀那識，生起即六識，變異爲七識，即是本識相貌（註八〇）。

此說相當於《中邊分別論》中云：

塵根我及識，本識生似彼，但識有無彼，彼無故識無（註八一）。

「本識」是指阿黎耶識，生似彼之「彼」者，謂塵根我識，若本識生似塵者，本識的顯現相則似我者，則是意識與我見無明等相應而生存分別；若似識者，則由六種識而生分別。「但識有」是指亂識，無彼是無塵根我識，似塵似根，非實識，似我似識，顯現不如境，塵既是無識亦是無。如果，讓所取塵根我識境界，所攝無實體相，所取既無，能取亦無。

又云：

阿陀那識若未滅，變異本識生六識，起四種上心顛倒（註八二）。

阿陀那識及六識爲不淨品因緣故（註八三）。

以七識熏習本識爲種子，此種子復變異本識爲七識，後七識即從前相貌種子生（註八四）。

阿陀那識、若未滅，變異本識生六識，起四種上心顛倒（註八五）。

阿陀那識及六識爲不淨品緣故（註八六）。

由以上資料，得知真諦將「染污意」釋成「阿陀那識」。此外，在他所譯的《顯識論》、《轉識論》及《佛性論》中亦有「阿陀那識」爲「第七識」的證明（註八七）。

對於以上陳譯《釋論》所說，唐譯《本論》或《釋論》都沒有記載，至於隋譯《本論》（註八八）雖然略有提及，但《論釋》卻缺此文義。由此觀之，「本識變異轉識」之說，是真諦最大的特徵。奘譯世親釋云：此亦名心者，阿賴耶識即是心體，意識二義差別可得。當知心義亦有差別。顯示此故此中與作等無間緣因性，謂無間滅識與意識爲因是第一意。四煩惱常所染污是第二意。此中薩迦耶見者，謂執我性，由此勢便起我慢，恃我我所而自高舉，於實無我，有我貪名爲愛，如是三種無明爲因。言無明者，即是無智識，復由彼第一依生，第二雜染者，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（註八九）。

玄奘認爲「意」祇得二種，即「無間滅意」與「染污意」。阿陀那識是第八識之別名，他所持的理由是：執受一切有色諸根故者，所以者何？有色諸根由此執受，盡壽隨轉，用此爲釋。謂由眼等有色諸根阿賴耶識所攝受故，非如死身青於等位，是故定知此執受故，乃至壽限彼不失壞，一切自體取所依故者（註九十）。

此乃說明「阿陀那識」和「執受」有着深切的關係。他認爲阿陀那是黎耶異名，它執持色根，執取一期

生命的自體、攝制自體。

又云：

又於相續正結生時取彼生故，執受自體用此爲釋。謂由此識是相續識故，於相續正結生時能攝受生一期自體，亦爲此識之所攝受，由阿賴耶識中一期自體熏習住故，彼體起故說名彼生，受彼生故名取彼生，由能取故執受自體以是義故，阿賴耶識亦復說名阿陀那識（註九一）。

因爲阿陀那識爲執持感官、身體、使其不壞之根本識；且執持諸法之種子，令其不失；又因其執持自身，令結生相續，故稱執持識。玄奘、窺基等法相宗新譯家，認爲阿陀那識執持善惡業之勢力、及有情的身體，令之不壞，故以阿陀那識爲阿黎耶黎耶識之別名。

奘譯《本論》云：

第二染污意，與四煩惱恒共相應（註九二）。

他認爲這染污意即「末那識」。此識恒與我癡、我見、我慢、我愛等四煩惱相應、恒審第八阿黎耶識之見分爲「我」、「我所」而執着，故其特質爲恒審思量（註九三）。但在奘譯世親釋中，沒有明言「末那識」，衹見於無性釋中的「本識與餘轉識互爲因果」一偈中，便由阿黎耶直接開出「末那」：

又由阿賴耶識故得有末耶，由此末那爲依止故意識得轉；譬如依止眼等五根，五識身轉非無五根，意識亦爾，非無意根（註九四）。

總括來說，真諦主張有兩點：一、認爲意有三種；（一）、第六意識，（二）、作爲意識之「次第緣」的「意」，（三）、染污意。二、染污意即阿陀那識，以此作爲第七末那識的別名。玄奘主張有三點：一、意有二種：即無間滅意及染污意。二、染污意即阿陀那識，即以末那爲第七識。三、以阿陀那識爲第八識的別名。另有隋譯世親釋論（註九五）及唐譯無性釋（註九六）的主張，因與奘譯世親釋見解一致，故在此不贅言。

由阿黎耶識得有「末那」，但對於末那如何開出，卻沒有詳言；衹說明末那爲六根的依止，即執受六根使不失壞。

三、三性與三無性

(一)、三性的關係

《本論》以「成就清淨境界」與「一切善法中最勝」(註九七)二義說名「真實性」。其中「成就清淨境界」一句，意義不甚明確，與隋、唐世親釋中的文義亦略有不同，茲先引錄於後，再檢其義。

陳譯《論釋》云：

論曰：由成就清淨境界。

釋曰：此是第二以無顛倒義顯真實，由境界無顛倒故，得四種清淨，如世間說真實物。

論曰：由一切善法中最勝。

論曰：此是第三以無分別義顯真實。即五種無分別；謂五種真實，如世間說真實行。

論曰：於勝義成就故，說名真實。

釋曰：於前三勝無有壞失，故說成就，由成就故真實(註九八)。隋譯《論釋》云：由是清淨境界故，一切善法中最勝；即此清淨境界體最勝故，名成就，如已成就衣(註九九)。

唐譯世親釋云：

又由清淨所緣性故，一切善法最勝性故，由最勝義名圓成實者，謂由清淨所緣性故，最勝性故，名圓成實(註一〇〇)。

此觀以上三譯，有二點值得注意：

一、真諦譯「勝義」包括「真實性三義」。「勝義」梵語爲Paramartha，即是勝意，又名第一義與真實。在《般若經》中，「諦」即真實之意。能在言語思慮測度所及者，則名爲「俗諦」，是依世間一般認識所安立的真實。「真諦」爲離言絕相，所以又稱爲「勝義」，即沒有超過此者，爲最後之真理，即「真如」之意。所

以陳譯論釋是將勝義包括真如，是非常合理的。玄奘與笈多之譯文，勝義是不包括無變異的真如。

二、玄奘譯「清淨所緣性」一語，真諦與笈多皆「成就清淨境界。真諦在論釋中謂：由境界無顛倒故，得四種清淨。無顛倒者，即無分別性相，「四種清淨」是自性清淨、無垢清淨、至得道清淨、道生清淨。除自性清淨外，其餘皆是對清淨境界的描述。廩多譯則將「清淨境界」與下文最善法合併而爲一，謂「即此清淨境界體最勝故；名成就。」亦是以真實性之真如爲成就清淨境界之「體」，即以真如無顛倒之性質爲其體。若以此解，即依他起一向是雜染，無所謂清淨，因分別即有虛妄，若無分別，則是真實性，而此真實性並不是法，而是法的空性，依他起是法、是緣起法、是有爲法。這樣，清淨依他似不可說，因清淨境界不是法也。

至於奘譯的「清淨所緣性故」，便有不同的解釋，此語是形容「真實性」。真實性是「清淨所緣」，清淨可指清淨法，即謂清淨法的生起，或無漏的清淨種，亦要以真實性爲緣才能起現，即是說清淨法攝屬於真實性；但清淨法亦套在種現關係上說之，則仍是依他起，此無漏的依他起是生滅有爲的。玄奘認爲《攝論》是不允許清淨依他亦由真實性所攝，因依他起總是生滅有爲。在窺基的《成唯識論述記》中，對真實性有如下的看法：

今彼論中但當真如圓成實性，非淨依他亦圓滿攝，義不具故（註一〇一）。

這段文義，亦可代表玄奘對真實性的看法，他認爲《攝論》是不允許清淨依他亦是真實性所攝，真實性是不攝清淨依他，因依他性是有生滅有爲。

有「土、金、藏譬喻」中，陳譯《本論》云：

如此本識未爲無分別智火所燒鍊時，此識由虛妄分別性顯現，不由真實性顯現。若爲無分別智火所燒鍊時，此識由成就真實性顯現，不由虛妄分別性顯現，是故虛妄分別性識，即依他性有二分，譬如金藏土所有地界（註一〇二）。

「本識」，玄奘譯作「識」（註一〇三），笈多譯作「識性」（註一〇四）、佛陀扇多亦譯作「識」（註一〇

五）。雖然祇是一字之差，卻引起很大的爭論，因爲玄奘門下都以這識作爲「八識」解，八識都是「依他起」，在虛妄分別的依他起上，執爲實有，就是「分別性」。離分別性而顯的空性，便是「真實性」。

真諦譯作「本識」，意謂在取性本識中，染習所現的能取、所取的轉識，雖然是染種所生，是「依他性」，但從它的能取、所取關涉上，是雜染的「偏計執性」。所以有時說「七識是分別性」。若本識離去染習，解性與無漏聞熏現起的一切，是清淨的「真實性」。

印順法師認爲，若從攝論的體系看來，無論是轉染轉淨，或是祇從轉識的能、所上說，或是從本識的因果上說，其實可以綜合的（註一〇六）。

唐譯世親釋論云：

依依他起者，謂依唯識實無所有者，實無自體，似義顯現者，唯有似義顯現可得。云何何故等者？如次前說。無量行者，所謂一切境界行相。意識遍計者，謂即意識。說名遍計顛倒生相者，謂是能生虛妄顛倒所緣境相。自相實無者，實無彼體，唯有遍計所執可得者，唯有亂識所執可得（註一〇七）。

這段文義分二：前段說意識生起時，對於所分別的似義，有無量的種種行相。所以無量行相的意識，能周偏計度一切境界，它是能偏計者。意識無量行相的偏計是顛倒的，是非義取義的亂識。但非義取義，不是全出於意識的構思。無始妄熏習力，意識生起的時候，自然的現起亂相，這亂相就是「偏計所執性」。它是意識分別所取的分別，所以是亂識顛倒生起的所緣相，後段的文義，是說似義顯現的亂相，它的自相是沒有自體的，只是那能偏計的虛妄分別心（註一〇八）的所執而已，無性釋與世親釋說法一致（註一〇九）。但陳、隋二釋卻有不同的見解。

陳譯《論釋》云：

一切塵相貌，是分別說名意識，意識顛倒生境界故名生因。由此道現故成分別。自體既無，唯見亂識，故說名分別（註一一〇）。

隋笈多《論釋》云：

於無量相者，謂一切境界相故，意識分別者，即意識是分別故。顛倒生因者，意識妄倒生時攀緣因故。無有自相者，無體故。唯見分別者，唯見亂識故（註一一一）。依陳、隋二譯看來，前段文義意思差不多，但後段文義卻有所分別。從上來引文觀之，二譯均認爲這似義並沒有它的自體，「唯有分別」的亂識爲它的自性，若離開名言識不復存在（註一一二）。

（二）、不一不異

《本論》三性的「不一不異」思想的解釋，陳譯與唐譯世親釋是一致的。如陳譯《論釋》云：

論曰：此三種性云何？

釋曰：此問三性一異義云何？

論曰：與他爲異爲不異。

釋曰：如依他性與餘二性爲一爲異，除二性互論亦爾。

論曰：不異非不異，應如此說。

釋曰：答問明亦一亦異應依此說。

論曰：有別義依他性名依他。

釋曰：此下總標亦一亦異義唯是一識識即依他性，於依他性中以別道理成立爲三性，三性互不相是，即是不異非不異義。

論曰：有別義此成分別，有別義此成真實。

釋曰：有別道理，此依他性成，分別性真實性亦爾（註一一三）。

唐譯世親《論釋》云：

由是遍計所緣相故者，謂彼意識名爲遍計。此爲所取所緣境性，能生遍計，是故亦名遍計所執。又是遍

計所遍計故者，即彼意識名爲遍計，緣彼相貌，爲所取境爲所遍計。由此義故，依他起性亦名遍計所執自性。如所遍計者，如彼意識遍計所執，畢竟不如是有故者，所遍計上遍計所執畢竟無故，由此義故即此自性成圓成實（註一一四）。

在同一「依他起自性」中，由三種異門而成爲三性。從同一的依他起性上說，不能說它是不一；從異門安立上看，又不能說三性是不異。異門是在同一事情上，約另一種意義，作另一種說明，或者另一種看法，並非說它就是三個東西。無性說「異門意密」與世親、真諦的見解不同：

非異者，謂依他起性，與遍計所執，有非有故，有望於有，可得言異非望非有兔角等無。非不異者，有與非有不成一故，依他起性與圓成實亦復如是，性不清淨，性清淨故。今復依止異門意趣，此三自性或成一性，或成異性，由是遍計所緣相故，由此意趣假說依他起，爲遍計所執，如所遍計畢竟不如是有故者，於依他起如所顯現，畢竟無故。如是即說三種自性不全成異，亦非不異，觀待別故。若時觀待熏習種子所生義邊成依他起，不即由此成餘二性。若時觀待遍計所緣成遍計執，不即由此成餘二性（註一一五）。

這是無性《論釋》的特異思想，他主張依他性是有，遍計所執性是非有。由此亦可看出護法的依他、真邊成圓成實，不即由此成餘二性。

奘譯世親釋，是約依他熏習種子爲緣而起的意義，成立依他起。由能生偏計心的所緣相，又是偏計所現實的有，及依他雜染的思想形成（註一一六）。

的所偏計影像，所以成爲偏計所執性。

因爲「如」偏計，「所遍計」的義相，「畢竟不如是有」，就是依他起法因通達偏執性增益的義相，究竟不如是有，而顯出空性，成立爲圓成實性（註一一七）。

(三)、三無性義

魏譯《本論》云：

自體自無故，自事中不住；

無性義故成，上上依義故；

無生亦不滅，永寂性滅故（註一一八）。

又曰：

迭互作客事，於事各所求；

唯求彼諸事，分別二所安；

如實知見故，離義分別三；

見彼是非事，彼無二所執（註一一九）。

隋譯《論釋》云：

自顯無所有，自體不住故；

如取既不有，故成無自性；

由無性故成，前爲後依止；

無生滅寂靜，及本性涅槃（註一二〇）。

又曰：

推尋名及義，各各互爲客；

推尋二唯量，二施設亦然；

從此生實知，三分別無義；

若見彼非有，即入三無性（註一二一）。

陳譯《本論》云：

由自體非有，自體不住故；
如取不有故，三性成無性；
由無性故成，前爲後依止；
無生滅本靜，及自性涅槃（註一二二）。

又曰：

名義互爲客，菩薩應尋思；
應觀二唯量，及彼二假說；
從此生實智，離塵分別三；
若見其非有，得入三無性（註一二三）。

唐譯《本論》云：

自然自體無，自性不堅住；
如執取不有，故許無自性；
由無性故成，後後所依止；
無生滅本寂，自性般涅槃（註一二四）。

又曰：

名事互爲客，其性應尋思；
於二亦當推，唯量及唯假；
實智觀無義，唯有分別三；
彼無故此無，是即入三性（註一二五）。

由以上文義，知悉魏譯「彼無二所執」一句。陳譯作「得入三無性」、隋譯「即入三無性」、唐本譯句是

沒有「無」字，祇譯作「是即入三性」。隋本雖譯作「即入三無性」，但在其《論釋》中，卻祇是解釋「三性」：

入三者，謂入三性，於中由見名義爲客故，得入名義各異分別性，若見名自性，施設唯見分別，即得入依他性，即此能分別識亦不見，即得入成就性，此名三種入（註一二六）。

由於唐釋世親或無性釋，都是解釋「三性」，所以日本人認爲隋譯本「即入三無性」的「無」字，可能是後人加插的，因爲三性及三無性，或許是同一意義（註一二七）。

陳譯《論釋》對「三無性」有較詳細的說明，現舉例如下：

（一）、大乘佛教即三無性主義：

通法有四品：謂下、中、上、上上。下品謂一切有流苦，中品謂一切有爲無常，上品謂一切法無我，上上品謂三無性（註一二八）。

大乘有三義：一、性，二、隨，三、得，性即入三無性，隨即福德智慧行所攝，十地十波羅密隨順無性，得即所得四果（註一二九）。

甚深威德有三種，一、如意，二、清淨，三、無變異理，即三無性理（註一三〇）。

菩薩住所知彼岸即三無性理（註一三一）。

一切佛法以無所得爲性，此是正說，由三無性，不可定說有無故（註一三二）。

從以上的資料，得知無著菩薩所弘揚的大乘佛教，是無所得的。《論釋》卷六云：

此三無性但大乘中有，餘乘則無（註一三三）。可見此乃是佛法中的上上品，是大乘的甚深威德，亦是菩薩所尋找的「彼岸」。

陳譯《論釋》卷七云：

復次三性名應知，同一無性，故名勝相（註一三四）。

又卷十云：

唯識智名入，三無性爲勝相（註一三五）。

所以，「三無性」亦可說是「十種勝相」。

《本論》是闡述大乘法門，大乘對小乘來說，是殊勝中的殊勝，這可從真諦封「三無性」的描述中看出來。

（二）、三無性即真如：

三無性真如本無染污的（註一三六）。

唯識處即三無性真如（註一三七）。

三無性所顯人法二空，名非安立諦（註一三八）。

已入三無性，即無分別智，名無分別般若（註一三九）。

真實是三無性（註一四〇）。

從陳譯《論釋》中顯示出，真諦所說的三無性與真如是同一的。

（三）、三無性是所悟的境

由唯識觀能通達三無性（註一四一）。

他認爲由四尋思所引發四如實智，則能得入唯識觀，更以蛇、繩、藤來譬喻悟入三性的狀態，若將它配合三無性，即是：

三性——
- 分別性——顯現似蛇——蛇智顯現——不聞三無性。
- 依他性——了別是藤——藤智顯現——悟入分別證無相性。
- 真實性——了此四塵——藤智除滅——入無生性（註一四二）。

陳譯《論釋》云：

菩薩見名義更互爲客，入異名義分別性，若菩薩見名自性假說，差別假說唯分別爲體，得入分別無相性。若菩薩但見亂識無六種相，此亂識體不成，故不可說，因緣不成故不可執有生起。此中分別既無言說亦不可得，則入依他無生性，若菩薩見此二義，有無無所有，則入三無性非安立諦（註一四三）。

由此觀知，分別性異依他性是屬於「相似觀」，真實性及三無性則屬於「真實觀」，真諦在《論釋》中有詳細的說明：

由此智（四如實智）故菩薩入真義一分，謂無相性，未入無生性及無性性（註一四四）。

新譯唯識家對於三性的悟入，有另一套的看法。如《成唯識了義燈》所說：

悟入有三：一初悟遍計，次悟依他，後圓實，即名義互爲客是。二、先悟依他，次遍計，後圓實，即是繩了義無等是。三、初悟圓成，次依他，後遍計，即非不見真如等是（註一四五）。

將三性悟入分爲三種次第，前二種次第是相似觀，後次第是「真實觀」。

若依據真諦對「三無性」的描述，可得出二點：一、三無性差別義；即三無性要順次序而證悟的。二、三無性同體義；即三無性是非安立諦，在初地上證得的。

總括來說，「三無性差別義」是新、舊唯識兩家所共認的，但第二種「三無性同體的證悟」祇有「攝論學派」所贊成。

四、成佛修行。

（一）、一乘皆成佛

陳譯《論釋》云：

如來成立正法有三種：一、立小乘，二、立大乘，三、立一乘。於此三中，第三最勝，故名善成立（註一四六）。

因法美味故生喜，由如來昔時學三乘十二部經，後成佛時各觀一切法，無不從此法身生，無不還證此法身故，一切法門同一法身爲味（註一四七）。

真諦在《論釋》中，對於菩薩欲偏行別乘，及不定性聲聞以「救濟乘爲業」的解釋是：若依小乘解：未得定根性，則可轉小爲大，若得這根性，則不可轉，如此聲聞無有改小爲大義。云何得說一乘，今依大乘解，未專修菩薩道悉名未定根性，故一切聲聞皆有可轉爲大義（註一四八）。

由此知悉真諦是贊成「一切衆生皆有佛性」。在《論釋》中，可看出真諦與玄奘彼此觀念截然不同，如陳譯《論釋》云：

佛化作舍利弗等聲聞爲其授記，欲令已定根性聲聞，更練根爲菩薩，未定根性聲聞，令直修佛道，由佛道般涅槃。如佛言曰：我今覺了過去世中，已經無量無數劫依聲聞乘般涅槃，欲顯小乘非究竟處，令其捨小求大故，現爲此事，由如此義故說一乘（註一四九）。

又曰：論曰：究竟說一乘。釋曰：若說乘義，唯一乘是乘，所餘非乘，若過此乘，無別行故，餘乘有上所謂佛乘，由此義故、若彼乘比此乘，此乘無等，彼乘失没故名究竟，則如此義故說一乘（註一五〇）。

唐譯世親釋云：佛化作聲聞乘等，如世尊言：我憶往昔無量百返依聲聞乘而般涅槃，由此意趣故說一乘，以聲聞乘所化有情，由見此故，得般涅槃，故現此化究竟故者，唯此一乘最爲究竟，過此更無餘勝乘故，聲聞乘等有餘勝乘，所謂佛乘，由此意趣，諸佛世尊宣說一乘（註一五一）。

此兩譯不同之處，在真諦則謂定性二乘、亦必由佛道而涅槃。而玄奘世親釋中，則謂定性二乘永不回入大乘，即非由於佛道而般涅槃，祇由彼二乘道而般涅槃而已。

（二）、凡聖區別

佛教認爲人的區別，是分有三乘、五性、佛與衆生，聖人與凡夫等，新譯唯識學派認爲「我執」分有「俱生」及「分別」二種；「俱生我執」要在修道中數數修習勝生空觀方能斷除。「分別我執」，在初見道時，

觀一切法生空真如，即能滅除（註一五二）。

但舊譯家（真諦）認爲凡聖的區別有二種：

菩薩有二種：一、在凡位，二、在聖位。從初發心　十信以還，並凡夫位，從十解以上悉屬聖位（註一五三）。

菩薩有二種：謂凡夫、聖人。十信以還是凡夫，十解以上是聖人（註一五四）。

先於十解已通達人無我、今於初地，又通達諸法無我（註一五五）。

新譯認爲「十地」以上是聖人，真諦認爲「十解」以上便是聖人，前者是以法我爲中心，後者則以人我有無爲依據。

陳譯《論釋》在「十八圓淨」的「因圓淨」中，對八地以上的菩薩劃分是：

二乘善名出世，從八地以上乃至佛地名出出世（註一五六）。

這是真諦對出世及出出世的區分，亦是隋、唐二譯所無的（註一五七）。

（三）、十地修行

菩薩在十地的修行時間，大乘經論說法不一，但多採用「三大阿僧祇劫」之說。魏、隋、唐《本論》都是沒用此說。如魏譯《本論》云：

有五種衆生，三阿僧祇劫信行人，初阿僧祇　深心行無相行，及有相行，有六地及七地，第二阿僧祇還彼不現相人，自此以上乃至十地，第三阿僧祇修道滿足成（註一五八）。

隋譯《本論》云：

有五種人於三阿僧祇劫中，謂信行邊人，初阿僧祇劫淨心行，有相行、無相行六種地及七地。第二阿僧祇劫，即此無相中，無功用行已上，乃至十地第三阿僧祇劫修行圓滿（註一五九）

唐譯《本論》云：

有五補特伽羅，經三無數大劫，謂勝解行補特伽羅，經初無數大劫修行圓滿，清淨增上意樂行補特伽羅，及有相行補特伽羅，於前六地及第七地經第二無數大劫修行圓滿。即此無功用行補特伽羅。從此已上至第十地，經第三無數大劫修行圓滿（註一六〇）。

以上三譯本都祇說「三阿僧祇劫」是以地前、七地前、及八地后來劃分，唯獨陳譯《本論》採用「三阿僧祇劫」、「七僧祇劫」及「三十三阿僧祇劫」之說法：

有五種人，於三阿僧劫修行圓滿，或七阿僧祇劫，或三十三阿僧祇劫。何者爲五人？行願行地人，滿一阿僧祇劫，行清淨意行人，行有相行人，行無相行人，於六地乃至七地滿第二阿僧祇劫，從此後無功用行人，乃至十地滿，第三阿僧祇劫。復次云何七阿僧祇劫，地前有三地，中有四地，前三者：

一、不定阿僧祇，二、定阿僧祇，三、授記阿僧祇。地中有四者：一、依實諦阿僧祇，二、依捨阿僧祇，三、依寂靜阿僧祇，四、依智慧阿僧祇。復次云何三十三阿僧祇，方便地中有三阿僧祇：一、信行阿僧祇，二、精進行阿僧祇，三、趣向行阿僧祇，於十地中地地各三阿僧祇，謂入住出，如此阿僧祇修行十地正行圓滿（註一六一）。

七僧祇說及三十三僧祇說，與三僧祇說，在時間上是同的。至於菩薩的修行法，真諦有如下的看法：

論曰：於一切地不同時修習。

釋曰：別義諸地各修一度，故不同時（註一六二）。

於此，《本論》其它異譯卻有不同的說法。如唐譯世親《論釋》云：

一切地中皆修一切波羅蜜多（註一六三）。

至於唐譯無性釋（註一六四）及隋譯本（註一六五）見解是一致的。

第二節　真諦與玄奘的思想同異

一、有相唯識與無相唯識

玄奘的唯識，俗稱「有相唯識派」，其法系是由陳那、法稱、護法、戒賢、玄奘，慈恩傳承。對此，真諦的唯識，稱爲「無相唯識派」，其法系由無著、世親、德慧、安德、真諦傳承。無著的派系是在西藏稱爲「聖教隨順派」，對此，陳那的派系是稱爲「正理隨順派」。

「有相唯識」是由陳那所開創，而由法稱完成新學派，此派主張「識」的行相（作用）是依他生，衆生認識的客觀性祇不過是識的作用，即量與量果而已，「量」就是認識的根據，「量果」就是認識的對象，即依他性的識，其本體具足這些「行相」。因此認爲成立認識外界的行相，全部具足於識。

「無相唯識派」主張由於滅除識的行相，而可達到唯識之究竟境界——「境識俱泯」。認爲識的本性是自證，故識的作用，當迷妄被去除時，就可「轉識成智」而成佛。此派的主張本爲瑜伽行派的正系，但經陳那後，因過度傾向於因明，因此不得不站在大家共計的「第六識」立論，致使變成有相唯識，而主張行相是依他性，但在有相唯識派中，陳那是「六識說」，並非「八識說」。

玄奘所傳的有相唯識乃爲護法之八識建立，而其根基爲阿賴耶識。護法不用陳那之六識說，而用八識說，完成唯識學說的組織。

護法的唯識說徹底於「道理世俗」，而把一切問題，用定義來劃分，因此，本體與現象分成二段，變成「性相別體」論。又定義阿黎耶識終究爲「妄識」故，變成「五性各別」說，因而主張有無法成佛的有情。

護法因視八識各有別體，因此，容易把握根本識的阿賴耶識與枝末識之七轉識的關係，而以因能變與果能變說之。果能變就是由識體似現見分、相分的意思。即：見分與相分爲同一識的作用，故爲依他起性。

對此，舊唯識——無相唯識學派的「識變」，即所謂的轉變是變異義，爲「因於剎那滅時，同時得異果

之體」之謂，故識之自體分是依他之有、相、見二分（所取、能取）是遍計所執之無（註一六六），可見這與護法說，有很大的差距（註一六七）。

二、新舊兩譯不同點

真諦與玄奘兩譯的思想分歧，早在唐、靈潤及近人梅光羲，曾分別列出他們的不同點（註一六八），若將其資料綜合，則得出如下的相異處：

一、真諦認爲定性二乘，亦必由佛道而般涅槃：

佛化作舍利弗等聲開爲其授記。欲令已定根性聲聞，更練根爲菩薩，未定根性聲聞，令直修佛道，由道般涅槃。如佛言曰：我今覺了過去世中，已經無量無數劫。依聲聞乘般涅槃，乃至欲顯小乘非究竟處令其捨小求大：故現爲此事，由如此義故說一乘（註一六九）。

又云：

論曰：究竟說一乘。

釋曰：若釋乘義惟一乘是乘，所餘非乘，若遇此乘，無別行故，餘乘有上所謂佛果，由此義故，若彼乘比此乘，此乘無等，彼乘失没，故名究竟。由如此義，故說一乘（註一七〇）。

玄奘則謂定性二乘，入無餘涅槃，則永不回入大乘。即非由於佛道而般涅槃。祇由彼二乘道而般涅槃而已；

佛化作聲聞等，如世尊言：我憶往昔無量百返依聲聞乘而般涅槃。由此意趣，故說一乘。以聲聞乘所化有情，由見此故得般涅槃，故現此化，究竟故者，唯此一乘最爲究竟，過此更無餘勝乘故，聲聞乘等有餘勝乘。所謂佛乘，由此意趣，諸佛世尊宣說一乘（註一七一）。

即舊釋認爲「一切衆生皆有佛性」，無餘涅槃終迴入大乘，更認爲若不定性衆生迴向大乘，當分段身盡，而別生變易身：新譯則謂衆生界中，有一分無性有情；二乘人入無餘涅槃，則永不歸入大乘，不定性衆生迴

向大乘，則於分段身增壽變易，以行菩薩道。

二、真諦則謂分別性與依他性悉皆是空，唯真如實性是有。如《三無性論》云：

一切諸法，不出三性：一、分別性，二、依他性；三、真實性。分別性者，謂名言所顯諸法自法，即是塵識分。依他性者，謂依因、依緣顯法自性，即亂識分，依因內根據內塵起故。真實性者，謂法如如。法者即是分別、依他兩性，如如者即是兩性無所有，分別性以無體相故無所有，依他性以無生故無所有，此三無所有，皆無變異，故言如如（註一七二）。

玄奘認爲偏計所執性空而依、圓二性皆是有。如《顯揚聖教論》云：

三自性者，謂偏計所執自性，依他起自性，圓成實自性。偏計所執者，所謂諸法依因言說所計自體。依他起者，所謂諸法依諸因緣所生自體。圓成實者，所謂諸法真如（註一七三）。

三、真諦認爲依他不由自成即是分別體無。如《三無性論》云：

約依他性者，由生無性說名無性。何以故？此生由緣力成不自由成。緣力即是分別性，分別性體既無，以無緣力故，生不得立，是故依他性以無生爲性（註一七四）。

玄奘則謂依他非自然生，不謂其無。如《顯揚聖教論》云：

生無性謂依他起自性，由此自性緣力所生非自然生故（註一七五）。

四、真諦將真如名爲「阿摩羅識」。《三無性論》云：

先以唯一亂識遣於外境，次以阿摩羅識遣於亂識，故究竟唯一淨識也（註一七六）。

玄奘真如則不名爲識，謂真如祇是清淨識所緣之境而已。《顯揚聖教論》云：

由勝義諦離一異性故，當知即是清淨所緣性。何以故？由緣此境得心清淨故（註一七七）。

五、真諦認爲「顯識」有九種（註一七八）。色心諸法皆是本識之所變（註一七九），而不說識皆是能變。如《中邊分別論》云：

由依唯識故，境無體義成，以塵無有體，本識（即第八識）即不生（註一八〇）

玄奘則列「三能變」，且謂諸識皆是能變者。如《辯中邊論》云：依識有所得，境無所得生，依境無所得，識無所得生（註一八一）。

六、真諦以第八識爲「能緣」。《顯識論》云：

一切三界，但唯有識，何者是耶？三界有二種識，一者、顯識，二者、分別識。顯識者，即本識，此本識轉作五塵、四大等。何者分別識？即是意識，於顯識中分別作人、天、長短、大小、男、女、樹藤諸物等（註一八二）。

又《中邊分別論》亦云：

由依唯識故，境無體義成，以塵無有故，本識即不生（註一八三）。

這都是唯以第八識爲能變，其餘七識祇爲能緣。

玄奘認爲：

識所變相雖無量種，而能變識類別唯三、一、謂異熟，即第八識多異熟性故；二、謂思量，即第七識，恒審思量故，三、謂了境，即前六識了境麁相故（註一八四）。

八識皆爲能變和能緣。

又真諦繼承安慧之學，於心、心所不說四分；而玄奘是承接護法義建立四分。即所緣的相分，能緣的見分、自證分、證自證分。不但諸心王有能緣義，而且諸心所亦各有所緣的相分和能緣的見分等（註一八五）。

七、真諦以阿陀那爲第七識，如《轉識論》云：

次明能緣有三種：一、果報識，即是阿梨耶識，二、執識，即阿陀耶識，三、塵識，即是六識（註一八六）。

又云：

第二執識，此識以執著爲體，與四惑相應：一、無明，二、我見，三、我慢，四、我愛（註一八七）。

又《顯識論》云：

又梨耶識是凡夫所計我處，由陀那執梨耶識作我境，能執作我境，能執正是陀那故，七識是我見體故（註一八八）。

玄奘認爲阿陀那是第八識的異名，如《解深密經》云：

於六趣生死，彼彼有性墮彼彼有情衆中，或在卵生、或在胎生、或在濕生、或在化生，身分生死。於中最初一切種子心識成熟。展轉和合，增長廣大。……此識亦名阿陀那，何以故？由此識於身隨逐執持故（註一八九）。

八、真諦認爲須陀洹斷分別、懼生的身見，但玄奘則謂祇斷分別起之身見（註一九〇）。

九、真諦認爲五法應攝分別性，正智應通於依他及真實；玄奘則謂五法不攝分別性，又謂正智攝於他性（註一九一）。

十、真諦認爲真如不攝於十二處、十八界之中；但玄奘則謂真如是攝在處、界之中（註一九二）。

十一、舊譯認爲十二因緣是說「三世兩重」；玄奘則謂「二世一重」（註一九三）。

十二、佛果之事。真諦認爲理智不二；玄奘則謂理智各別（四智心品，是有爲生滅法，理則是真如、是體、及無爲法）（註一九四）。

第三節　總結

總觀以上資料，可得出兩點：

一、《攝大乘論》衆多譯本中，那一譯本才是「正本」？

二、《本論》自印度以來，已是「攝論學派」的主要經典，但當傳到中國後所產生的思想分歧是怎樣？

《續高僧傳》「法護傳」云：

太宗初入別請名德五人，護居其列，自此校角攝論，去取兩端，或者多以新本確削，未定依任，而護獨得於心，及唐論新出，奄然符會，以爲默識有人焉（註一九五）。

諸譯本中誰是正譯的問題，至今仍未解決。若要解決此問題，除非發現原本，將其與本論及異譯互相對照，才可找出答案。如今祇有三種方法可行：

一、根據無著的著作，找出對《本論》如何批評？由此而了解本論真義。

二、從《本論》所引用的經論內容，探究本論的真正意旨。

三、將《本論》與異譯互相對照，同異便能一目了然。所以《本論》所遺留下來的殘章，是非常重要，從這些資料可看出譯者相違的地方。《攝大乘論釋略疏》卷一云：

傳譯不同者，此中有二、初正明傳譯不同，後因嘆疏不傳。初正明傳譯不同者、本末二論各有三譯。本論三譯者、謂魏譯、陳譯、唐譯。釋論三譯者、謂陳譯、隋譯、唐譯。事緣出於續高僧傳可尋。世稱三論同本異譯矣。

竊謂。此非必同本也。所以知者、前譯有之、而後譯無之者豈三五數也。而其此有彼無者多、是從始入終之奇說也。蓋印度已有兩本流行、而傳譯不同乎。然兩譯之所有無學者爭論云云。印度學人有規規乎始門者、削去從始入終之說、與有好樂終門者、增加從始入終之說，與此不易知也。

然譯本優降不可輒議焉、但所以餘深尚陳譯加之疏解者頗多矣。今且略提其二焉。一者、文義雅古、問有超情風，二者、處處含容從始向終之趣。超情乃入理之梯、佛門之標幟也、豈可不崇哉（註一九六）。

又《一乘教分記》云：

但隋唐釋無此文者，梵本具缺，亦有異本、真諦三藏譯有此之。如是前前四方便影似聲聞，列十信等，雖隋、唐本無彼文言，梁譯是具三十二衹，具足亦爾、隋、唐二本譯闕、略本故無彼文。真諦三藏，豈私加之（註一九七）。

冠註者認爲隋、唐譯本與陳譯本相違，因有具本及略本兩種，但此說仍未被證實。

近代日人認爲造成陳、唐兩譯本思想相違，因有具本及略本兩種，但此說仍未被證實。

近代日人認爲造成陳、唐兩譯本思想相違可能是學人自己的削增，或譯者自己的增補，如真諦因受安慧思想的影響，而有自己的變化、或者原本有具本及略本，但以上祇是一種傳說（註一九八）。

註釋

註一　可參考本論第一章、第一節：本論與異譯的譯者及其釋論。

註二　《攝大乘論、成唯識論中的幾個論題之比較研究》，吳傑超著。能仁學報——第一期（哲學專號）。香港能仁書院印行，一九八三年九月，六十頁。

註三　《攝大乘論》卷上，真諦譯。大正、三一册，一一四頁上。

註四　《攝大乘論》卷上，佛陀扇多譯。同右，九七頁中。

註五　《攝大乘論釋論》卷一，隋笈多行矩共譯。同名，二七三頁中。

註六　《攝大乘論本》卷上，玄奘譯。大正、三一册，一三三頁中。

註七　《攝大乘論釋》卷一，真諦譯。同右，一五六頁下。

註八　同上，一五七頁上。

註九　此釋隋、唐譯本是一致的。

註十　「如來藏有五種：一、如來藏……，二、正法藏……，三、法身藏……，四、出世藏，五、自性清淨藏。」《佛性論》卷二。真諦譯，大正、三一册，七九六頁中。

註十一　「所言性者，自有五義：一、自性種類義，二、因性義，三、生義，四、不壞義，五、秘密藏義。」

註十二　「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。」

《究竟一乘寶性論》卷第四，後魏、勒那摩提譯。同右，八三九頁上。

註十三　五業是：一、救濟災橫爲業，二、救濟惡道爲業，三、救濟行非方便爲業，四、救濟行身見爲業，五、救濟乘爲業。

註十四　《攝大乘論釋》卷十五，真諦譯，同右，二六四頁中。

註十五　同右，卷三，一七五頁上。

註十六　《攝論「界頌」之研究》，楊白衣著。現代佛學大系是五四册、臺灣、彌勒出版社、民國七三年五月版、三〇五頁。

註十七　「如來藏者，離有爲相，如來藏常住不變，是故如來藏是依、是持、是建立。」《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，劉宋、求那跋陀羅譯。大正十二册，二二二頁中。

註十八　《攝大乘論》卷中，真諦譯。大正、三一册，一二一頁上。

註十九　《無相思塵論》，真諦譯。同右，八八二頁下。

註二十　《十八空論》，真諦譯。同右，八六四頁上。

註二一　《漢訳四本對照攝大乘論》，佐佐木月樵著，第四章對譯研究，三一頁。

註二二　「心謂一切種子的依止性，所隨依附依止性，體能執受，異熟所攝阿賴識。《瑜伽師地論》卷一，玄奘譯。大正、三十册，二八〇頁中。

註二三　《攝大乘論講記》，印順講。妙雲集上編，三十五頁。

註二四　《攝大乘論釋》卷一，真諦譯。大正、三一册，一五七頁上。

註二五　《攝大乘論釋》卷一，無性釋，玄奘譯。同右，三八三頁上。

註二六　同右，三八一頁上。

註二七　《成唯識論》卷三，玄奘譯。大正三一册，十四頁。

註二八　《攝大乘論、成唯識論中的幾個論題之比較研究》，吳傑超著。能仁學報第一期。七二頁。

註二九　同右，六五頁。
註三十　《攝大乘論講記》，印順講。妙雲集上篇，三四頁。
註三一　《攝大乘論》卷上，玄奘譯。大正、三一册，一三四頁中。
註三二　《攝大乘論釋》卷二，世親釋，玄奘譯。同右，三二七頁下。
註三三　同右，三二九頁上。
註三四　《攝大乘論論釋》卷二，無性釋，玄奘譯、同右，三八八頁中。
註三五　同右，卷一，三八三頁上。
註三六　同右。
註三七　同右，三八三頁中。
註三八　同右，卷二，三八七頁下。
註三九　同右，三八九頁上。
註四十　《攝大乘論釋》卷二，世親釋，玄奘譯。三二七頁下。
註四一　同右。
註四二　同右。
註四三　《攝大乘論講記》，印順講。妙雲集上編，七五頁。
註四四　同右，三六頁。
註四五　同右，七三頁。
註四六　《攝大乘論釋》卷二，真諦釋，一六二頁上。
註四七　參閱本文第四章——本論的思想剖析。
註四八　同右。
註四九　《攝大乘論釋論》卷二，隋笈多譯。大正、三一册，二七六頁上。

註五十　同右。

註五一　《攝大乘論釋》卷二，世親釋，玄奘譯。大正、三一册，三二七頁下。

註五二　《攝大乘論講記》，印順講。妙雲集上編、七六頁。

註五三　參閱本文第四章——本論的思想剖析。

註五四　《攝大乘論釋》卷二，真諦譯。大正、三一册，一六四頁上。

註五五　同右。

註五六　《攝大乘論釋》卷二、世親釋，玄奘釋。同右，三二八頁。

註五七　《攝大乘論釋》卷一，隋笈多譯。同右，二七七頁上。

註五八　《攝大乘論》卷二，無性釋，玄奘譯。三八八頁下。

註五九　《瑜伽師地論》卷六三，玄奘譯。大正、三十册，六五一頁中。

註六十　《攝大乘論》卷上，真諦譯。大正、三一册，一一四頁中。

註六一　《攝大乘論釋》卷一，同右，一五九頁中。

註六二　同右。

註六三　能閱本文第四章、第二節「阿陀那識」。

註六四　《顯識論》，真諦譯。大正、三一册，八七九頁中。

註六五　《轉識論》，同右，六一頁。

註六六　《佛性論》卷三，同右，八〇一頁下。

註六七　「次明能緣有三種：一、果報識，即是阿梨耶識，二、執識，即阿陀那識，三、塵識，即是六識。轉識論，同右，六一頁下。

註六八　同右，六二頁。

註六九　「身者識謂染污意，受者識者，謂意界」。

《攝大乘論釋》卷四，世親釋，玄奘譯。大正、三一册，二八五頁上。

「能受者謂意界，身者謂染污意。」

「攝大乘論釋論》卷四，隋笈多譯。大正、三一册，三二八頁上。

「身者識謂染污識，受者識謂意界。」

註七十　《攝大乘論釋》卷五，真諦譯。大正、三一册、一八一頁下。

「如其所應眼等五識所依意界名身者識。第六意識所依意界名受者識。

註七一　《攝大乘論釋》卷四，無性釋，玄奘譯。大正、三一册，三九九頁上。

《攝大乘論釋》卷一、世親釋，玄奘。大正、三一册，三二五頁上。

《攝大乘論釋》卷一、隋笈多譯，同右，二七四頁上。

註七二　《攝大乘論釋》卷一，無性釋，玄奘譯。同右，三八三頁下。

註七三　《唯識方隅上編》，羅時憲撰述。八三頁。

《解深密經疏》卷三，唐圓測撰。心意識相品第三，續藏經、三四册。臺灣，新文豐有限股份公司出版，民國七二年再版，七三二頁。

註七四　《成唯識論》卷三，玄奘譯。大正、三一册，十四頁下。

註七五　《攝大乘論》卷上，真諦譯。同右，一一四頁上。

註七六　《攝大乘論釋》卷一，同右，一五八頁上。

註七七　同右，一五八頁中。

註七八　《攝大乘論》卷上，同右，一一四頁上。

註七九　同右。

註八十　《攝大乘論釋》卷五，同右，一八八頁上。

註八一　《中邊分別論》卷上，同右，大正、三一册，四五一頁中。

註八二　《攝大乘論釋》卷四，真諦譯。大正、三一册，四五一頁中。
註八三　同右，卷八，二〇七頁上。
註八四　同右，卷五，一八八頁中。
註八五　同右，卷四，一八〇頁下。
註八六　同右，卷八，二〇七頁上。
註八七　參閱本文第四章、第一節之四——本識與諸識的關係。
註八八　《攝大乘論釋論》卷四，隋笈多譯。大正，三册，二八八頁上。
註八九　《攝大乘論釋》卷一，世親釋。玄奘譯，大正、三一册，三二五頁中。
註九十　同右，三二五頁。
註九一　同右。
註九二　《攝大乘論》卷上，玄奘譯。同右，一三三頁下。
註九三　可參閱：羅時憲撰述、《唯識方隅》，九三頁。
註九四　《攝大乘論釋》卷三，無性釋、玄奘譯。大正、三一册，三九〇頁下。
註九五　《攝大乘論釋論》卷一，隋笈多譯。同右，二七四頁中。
註九六　《攝大乘論釋》卷一，無性釋、玄奘譯。三二五頁中。
註九七　《攝大乘論釋》卷五，真諦譯。大正、三一册，一八六頁下。
註九八　同右。
註九九　同右，卷四，隋笈多譯，二八七頁下。
註一〇〇　同右，世親釋，玄奘譯，三四一頁中。
註一〇一　《成唯識論述記》卷九，窺基撰。大正、四三册，五四五頁下。
註一〇二　《攝大乘論》卷中，真諦譯。大正、三一册，一二一頁上。

註一〇三　同右，卷中，玄奘譯。一四〇頁下。

註一〇四　同右，卷五，隋笈多譯，二九一頁中。

註一〇五　《攝大乘論》卷上，佛陀扇多譯。同右，一〇三頁上。

註一〇六　《攝大乘論講記》，印順講，二八一頁。

註一〇七　《攝大乘論釋》卷四，世親釋，玄奘譯，大正、三一册，三四一頁上。

註一〇八　《攝大乘論講記》，印順講，一八〇頁。

註一〇九　《攝大乘論釋》卷四，無性釋。玄奘譯，大正、三一册，四〇三頁中。

註一一〇　真諦譯，同右，卷五，一八六頁下。

註一一一　隋笈多譯，同右，卷四，二八七頁下。

註一一二　《攝大乘論講記》，印順講，二三六頁。

註一一三　《攝大乘論釋》卷五，真諦譯。大正、三一册，一八七頁下。

註一一四　同右，卷四，世親釋，玄奘譯，三四一頁下。

註一一五　同右，卷四，無性釋，玄奘譯，四〇四頁下。

註一一六　《佛教における心識説の研究》、勝又俊教著。第三節：論書、攝大乘論、世親釋論と無性釋論。東京、山喜房佛書林出版、昭和六三年五月第七版、一三七頁。

註一一七　《攝大乘論講記》，印順講，二四五頁。

註一一八　《攝大乘論》卷上，佛陀扇多譯。大正、三一册，一〇三頁中。

註一一九　同右，卷下，一〇五頁中。

註一二〇　《攝大乘論釋論》卷五，隋笈多譯，二九一頁下。

註一二一　同右，卷六，二九八頁上。

註一二二　《攝大乘論》卷中，真諦譯，一二一頁中。

註一二三　同右，一二四頁上。
註一二四　同右，玄奘譯，一四一頁上。
註一二五　同右，一四三頁中。
註一二六　《攝大乘論釋論》卷六，隋笈多譯。二九八頁中。
註一二七　《漢訳四本對照攝大乘論》，佐佐木月樵著。第四章：對譯研究，二九頁。
註一二八　《攝大乘論釋》卷十一，真諦譯，大正、三一册，二〇六頁下。
註一二九　同右，卷八，二三四頁下。
註一三〇　同右，卷十一，二三六頁中。
註一三一　同右，二三七頁下。
註一三二　同右，二三八中。
註一三三　同右，卷六，一九四頁下。
註一三四　同右，卷七，一九八頁下。
註一三五　同右，卷十，二二一頁上。
註一三六　同右，卷三，一七四頁上。
註一三七　同右，卷八，二〇七頁下。
註一三八　同右，二〇八頁中。
註一三九　同右，卷九，二一九頁中。
註一四〇　同右，卷十三，二四九頁上。
註一四一　同右，卷七，二〇五頁上。
註一四二　同右，二〇四頁下。

見：《漢訳四本對照攝大乘論》——第四章，佐佐木月樵著，三〇頁。

註一四三　《攝大乘論釋》卷八，真諦譯。大正、三一册，二一一頁上。

註一四四　同右，二〇八頁上。

註一四五　《成唯識論了義燈》卷七，唐、慧沼述。大正、四三册，七九六頁上。

註一四六　《攝大乘論釋》卷八，真諦譯。大正、三一册，二一二頁中。

註一四七　同右，卷十四，二五四頁上。

註一四八　同右，卷十五，二六五頁上。

註一四九　同右，二六六頁上。

註一五〇　同右。

註一五一　《攝大乘論》卷下，世親釋，玄奘譯，三七八頁上。

註一五二　《成唯識論》卷二，玄奘譯。大正、三一册，二頁上。

註一五三　《攝大乘論釋》卷三，真諦譯，一七四頁下。

註一五四　同右，卷四，一七七頁下。

註一五五　同右，卷十一，二三六頁中。

註一五六　同右，卷十五，二六三頁中。

註一五七　《攝大乘論釋論》卷十，隋笈多譯，三一八頁中。世親釋，玄奘譯，卷十，三七七頁上。無性釋，同右，四四頁上。

註一五八　《攝大乘論》卷下，佛陀扇多譯，一〇七頁中。

註一五九　《攝大乘論釋論》卷八，隋笈多釋，三〇四頁中。

註一六〇　《攝大乘論》卷下，真諦譯，一四六頁上。

註一六一　《攝大乘論》卷下，真諦譯，一二六頁下。

註一六二　同右，《論釋》卷十，二二九頁上。

註一六三　世親釋，玄奘譯《論釋》卷七，三六〇頁上。

註一六四　無性釋，同右，四二五頁下。

註一六五　《攝大乘論釋論》隋笈多譯，卷八，三〇四頁上。

註一六六　《安慧「三十唯識釋」原典譯註》，霍韜晦著。香港、中文大學出版社，一九八〇年版。

註一六七　《圓測之研究——傳記及其思想特色》，楊白衣著。臺北、華岡佛學學報第六期，民國七二年版，一三九頁。

註一六八　《相宗新舊兩譯不同論》，梅光羲著。現代化佛教學術叢刊第二八册——《唯識問題研究》，八九頁。

註一六九　《攝大乘論釋》卷十五，真諦譯，大正、三一册，二六六頁上。

註一七〇　同上。

註一七一　《攝大乘論釋》卷十，世親釋。玄奘譯，三七八頁上。

註一七二　《三無性論》卷上，真諦譯，八六七頁中。

註一七三　《顯揚聖教論》卷十六，玄奘譯。大正、三一册，五五七頁中。

註一七四　《三無性論》卷上，真諦譯。大正，三一册，八六七頁下。

註一七五　《顯揚聖教論》卷十六，玄奘譯，五五七頁中。

註一七六　《三無性論》卷上，真諦譯，八七二頁上。

註一七七　《顯揚聖教論》卷十六，玄奘譯。五五九頁中。

註一七八　《顯識論》，真諦譯。大正、三一册，八七八頁中。

註一七九　《三無性論》卷上，同右，八七二頁上。

註一八〇　《中邊分別論》卷上，真諦譯，大正、三一册，四一五頁下。

註一八一　《辯中邊論》卷上，玄奘譯，四五頁上。

註一八二　《顯識論》，真諦譯，八七八頁下。
註一八三　《中邊分別論》卷上，真諦譯，四五一頁下。
註一八四　《成唯識論》卷二，玄奘譯，七頁中。
註一八五　同右，卷三，十頁中。
註一八六　《轉識論》，真諦譯。大正、三一册，六一頁下。
註一八七　同右，六二頁上。
註一八八　《顯識論》，同右，八七九頁中。
註一八九　《解深密經》卷第一，玄奘譯。大正、十六册，六九二頁中。
註一九〇　《相宗新舊兩譯不同論》，梅光羲著。現代佛教學術叢刊第二八册——《唯識問題研究》，九三頁。
註一九一　同右。
註一九二　同右。
註一九三　同右。
註一九四　同右。
註一九五　《續高僧傳》卷十三，唐道宣撰。大正、五十册，五三〇頁下。
註一九六　《攝大乘論釋略疏》第一，波羅末陀（真諦）譯，普寂疏。大正、六八册，一二三頁中。
註一九七　《漢訳四本對照攝大乘論》，佐佐木月樵著，三二頁。
註一九八　以上資料參考於：
《漢訳四本對照攝大乘論》第四章——對譯研究，佐佐木月樵著，二六頁。

第六章　真諦唯識學觀的影響及其評價

第一節　對真諦學說的評價

一、阿陀那識

（一）、

圓測認爲真諦所說的九種識中，後面三識都有重大的過失（註一），譬如第七識有兩種過失。第一、有關「阿陀那識」的問題，他說：

一、阿陀那者，第八異名而非第七，故此經等說第八識名阿陀那（註二）。

即阿陀那識是第八識的異名，而不是第七識。因此，《解深密經》「心意識相品」說第八識名「阿陀那」。玄奘譯爲：「初阿賴耶識、異熟、一切種」，此段文相當於解釋第八的十門分析中「自相」、「果相」與「因相」的三相（註三），就是一般說的「阿賴耶識的三相」此說明識的體用關係，即「三相」互爲「體」，互爲「用」的而不一不異的關係。因此《述記》曰：

自體是總，因果是別，自相攝持因果二相爲自體故（註四）。

「自相」的意思是，如「又離二無總、攝二爲體」，即總攝「果相」與「因相」的識自體，而表示阿賴耶識的性能。《成唯識論》卷二曰：

初能變識大小乘教，名阿賴耶識，此識具有能藏所藏執藏故（註五）。

「能藏」即能夠包藏種子，「所藏」即所藏種子的總體，「執藏」即第七識執着它作爲自我。在此三義中「執藏義」最重。就此「執藏義」更詳細的分析叫做「第八識的三位」，「我愛執藏現行位」，表示我執現行的

期間，此叫做「阿賴耶識」。「善惡業果位」表示在第八識中善惡業的果報的相續期間，此叫做「毗播迦」，即「異熟識」。「相續執持位」表示在第八識中執受任持諸法種子，而不失壞的相續位，此叫做「阿陀那」

（註六）《成唯識論》卷三云：

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（註七）。

即「阿陀那」有「執持」、「執受」與「執取」的三種義。「果相」就是結果方面而言「異熟識」，而「因相」是就原因方面而言「一切種識」。「異熟」有三種義，即「異時而熟」、「變異而熟」、「異類而熟」。但異熟採取第三的「異類而熟」的立場（註八）。

既然第八識有種種的名稱，爲什麼第八識稱爲阿賴耶識呢？《成唯識論》云：

此識自相分位雖多，藏識過重，最故偏說（註九）。

即阿賴耶識站在三位中初位，而三個名稱中「我執所執」的過失最重，換句話說，「異熟之名望此仍輕」（註十），爲了讓衆生知道業果的過重而偏說的。

由以上資料得知，圓測爲什麼說「阿陀那者，第八異名而非第七」的意思，即他認爲阿陀那識是第八識的異名，而在身體「執受色根令不失壞」的存在，因此把它叫做「阿陀那」是誤譯（註十二），圓測也站在這條思路上，但最近一些日本學者主張，舊譯經論上沒有「末那識」的名稱，乃玄奘爲了主張「八識體別說」而採取的，因此舊譯經典上的「阿陀那」就是「末那識」（註十三）。

太虛法師也主張把第七識翻譯爲「阿陀那」（註十一）。

對第七識中第二的過失是有關解釋意味的相違，即真諦說的「唯煩惱障」違反《解深密經》說「八地以上有染末那」，還有「不成佛」違反《大乘莊嚴經論》等所說的「轉識得智」義，即轉八識而得到「成所作智」、「妙觀察智」、「平等性智」與「大圓鏡智」等四智，即此四智是相當於菩提的四智相應心品，若得到四智，就等於解脫。因此圓測云：

二、義相違，所謂唯煩惱障便違此經八地已上有染末那，或不成佛違莊嚴論等轉八識成四智義也（註十

四)。

(二)

印順在「阿陀那與末那」一文中曾說：

菩提流支與真諦，並以阿陀那爲第七識。玄奘師資始辭而辟之，謂第七但可名末那，阿陀那爲第八本識異名，是執持非執著也。以餘觀之，此實學說之歧異，不關義理之臧否。若論無著學，則真諦之說爲當（註十五)。

他認爲流支譯《深密解脫經》，真諦譯《攝論》引《解節經》，謂阿陀那爲本識異名，與奘譯的《解深密經》無所異。故真諦、流支並不是不知阿陀那爲本識的異名，識謂阿陀那亦即末那的異名，這可在《解深密經》得到證明。

再者，末那譯「意」，是思量義：常說的「恒審思量」，是玄奘自己增飾的，非梵文本義，甚至無著、世親的學說亦沒談及。末那的作用，爲六識生起的所依。他更指出在：(一)、在《阿含》中，意處、意界，通指六識，別爲意識之所依。(二)一切有系的婆沙師、譬喻師等，不知有細意，乃立識無間滅爲意。(三)、上座分別說系，則於六識外別立同時意界。(四)、龍樹立「現在意」。(五)、大衆部的根本識及意界是常等。以上雖立名不同，但卻同是認爲是六識生起所依的意界，所以，如此則《解深密經》的阿陀那識爲依止，實在是指「末那」(意)。他更認爲《解深密經》，本識一而轉識六，本末合論唯七心，而阿陀那識執持身根故，能起六識，故阿陀那復當末那之名。

他認爲《攝論》所說的「本識」，是側重於能爲諸法之自性緣起（因相)，與及於業感之生命依持（果相)。其細意現行之爲轉識依止者，亦即從賴耶種子所生起者，決不如《攝抉擇分》等視爲第八識現行。此轉識之現行依止識，於十一識中爲身者識及受者識，世親以染污意及無間滅意釋之。安立賴耶爲義識段，意識及依止爲見識；十種分別之顯識分別，即眼等識及所依識，此所依識，即二種末那是。賴耶詳緣起義，六識及所依識——末那詳緣所生法，辨見相分。《攝論》之宗要若此，與《莊嚴》、《中邊》同。若以此對讀

《解深密經》便可看出染污意之爲識依止者，除阿陀那識外，還有何識？故他認爲阿陀那爲第七末那識，此乃唯識故，非真諦學謬（註十六）。

二、阿黎耶識

（一）、

圓測認爲第八識能起法執，或緣十八界的這種說法不妥當。他引用《辯中邊論》來說明：

識生變似義，有情我及了，此境實非有，境無故識無（註十七）。

說明它的別相、即自相。意思是說，心外無境，唯識所變。但是，若境沒有，識也沒有，就是境識相泯的道理，因此對第八識不應起法執，或不能緣十八界。

（二）、

吉藏在《中觀論疏》卷四云：

攝大乘師明六道衆生皆從本識來，以本識中有六道種子，故生六道也。從清淨法界流出十二部經，起一念聞熏習，附著本識；此是返去之始。聞熏習漸增，本識漸減，解若都成，則本識都滅。用本識中解性，成於報身佛。解性不可朽滅，自性清淨心即是法身佛。解性與自性清淨心常合究竟之時，解性與自性清淨心相應一體。故法身常，報身亦常也。如此等人並計來有所從，去有所至，必定封執（註十八）。他認爲本識（阿黎耶識）中有六道衆生的「種子」的說法，以及聽聞「清淨法界」所流出的「十二部經」。即可「熏習」進入本識而成種子的說法，都是某種意義的「來」與「去」。而「來」與「去」（出），則是龍樹《中論》所批判的（註十九）。因此，這種意義的「本識」說，吉藏認爲是錯誤的。他在《法華論疏》卷中云：

證甚深者，有五種示現：一者、義甚深……義甚深者，餘初釋五深，未見文意；後見《佛性論》及《勝鬘經》方乃悟解「《佛性論》釋五藏竟，引《勝鬘》五藏爲證，如來藏自性爲義：一切諸法不出自性，無我爲相。自性義者，辨此一藏是一切諸法體。一切諸法以真如爲體，故無有一法出於如外（註二十）。

他引《勝鬘經》和世親的《佛性論》，來說明世親《法華論》中所提到的五種「甚深」。他認爲「一切法不出自性」、「一切諸法以真如爲體」乃至「無有一法出於如外」。而其中的「自性」，即「勝鬘經」所說的「如來藏自性清淨心」；「真如」或「如」（如如），在《佛性論》中，都是指如來的真實智慧（註二一）但在《般若經》，卻往往與「空」同義（註二二）。

他認爲《佛性論》和《勝鬘經》的「五藏」說，其中第一藏即是「如來藏（自性爲義）」，他認爲「如來藏」即是「自性」、「真如」、「如」的同義詞，從這「如來藏」或「如」，出生一切衆生及萬物，所以一切萬法不出「如來藏」或「如」之外（註二三）。

三、阿摩羅識

（一）、

對於第九識，圓測先介紹真諦的說法：

第九阿摩羅，此云無垢識，真如爲體。於一真如有其二義。一所緣境，名爲真如及實際等。二能緣義，名無垢識，亦名本覺。具如九識章，引決定藏論九識品中說（註二四）。

圓測認爲「阿摩羅識反照自體」沒有教證，而且違背「如來功德莊嚴經」的識說。此經說：如來的無垢識表示無漏法界，即已斷所知障與煩惱障而解脫，此相應四智心品中大圓鏡智。因此，無垢識是淨分第八識，而沒有別體。《決定藏論》是玄奘譯的《瑜伽師地論》卷五十一「攝抉擇分」中五識身相應地意地的異譯，而此處本來沒有九識品。其實，在新舊翻譯上有差異。譬如玄奘譯的《瑜伽師地論》卷五十一云：「當知轉依由相達故，能永對治阿賴耶識」相當於真諦的「決定藏論」卷上云：「阿羅耶識對治故證阿摩羅識（註二五）。如果其內容上新譯的「轉依」等於舊譯的阿摩羅識，新譯裏沒有別的轉依體。換句話說，轉捨阿賴耶識（雜染的根本），而依止清淨分。反而舊譯以淨分爲別體，即真諦肯定三分（染污分、清淨分、染污清淨分）中清淨分，而把它叫做阿摩羅識。這是他的研究上的貢獻。但是，圓測祇接受第八識的淨分說，即

他還站在「如來功德莊嚴經」與《成唯識論》等所說的「轉八識而得此四智」的立場。

圓測對玄奘的心識說的看法是：

大唐三藏，依楞伽等及護法宗，唯立八識不說第九，破清辨云，所立量中便有自教相違之失，楞伽等經皆說第八阿賴耶故（註二六）。

即玄奘依《楞伽經》與護法的識說，祇說八識不說第九識。空宗所說的六識說，在教理上頗有相違，即六識說是「隨轉理門」，或隨所依六根而說的，如《楞伽經》的識說，識的種類實有八種，圓測亦採用此說：

心意識八種，俗故相有別，真故相無別，相所相無分別故（註二七）。

即在俗諦有識相的分別，因此有八種識。但是，在真諦沒有識相的分別，而能緣的相等於所緣的相，因此有八種識。但是，在真諦沒有識相的分別，而能緣的相等於所緣的相，因此在真諦祇有一識，這就是「真一俗八」的理論。圓測對地論宗、攝論宗與護法宗，亦用「真一俗八」的理論來統合（註二八）。

圓測雖反對真諦的「九識義」，但卻採用其「境識俱泯」（註二九）的學說，他所以遵從「無相唯識說」的原因，可能在此。因爲他特別尊重《般若經》，因爲《般若經》的一切皆空論，與世親的《十八空論》所說的：

但唯識義有兩：一者、方便，謂先觀唯有阿梨耶識，無餘境界，現得境智兩空，除妄已盡，名爲方便唯識也。二、明正觀唯識，遣蕩生死，虛妄識心，及以境界，一切皆淨盡，唯有阿摩羅清淨心也（註三十）。

相似的緣故。

（二）、

吉藏在《中觀論疏》卷七云：

又舊地論師以七識爲虛妄，八識爲真實，攝大乘師以八識爲妄，九識爲真實。又云：八識有二義，一妄，二真。有解性義是真，有果報識是妄。用起信論生滅、無生滅，合作梨耶體。楞伽經亦有二文，一云：

梨耶是如來藏：二云如來藏非阿梨耶（註三一）。

既然第八識是妄識，爲什麼又說它含有真、妄二義？再者，真實的第九識與虛妄的第八識之間，有什麼關係呢？對於這些問題，「攝論師」引用了《起信論》來說明，衆生心的本質一心真如原本是真實、清淨、不生不滅的，但卻被虛妄污穢有生有滅的無明煩惱所覆蓋，以致成了真與妄混同一體的綜合心體——阿梨耶識。關於「攝論師」所謂的「真」，吉藏在引文中明確地指出那是「解性」。如陳譯《論釋》：

此阿梨耶識界，以解爲性（註三二）。

《論釋》中並用「五義」來說明此「界」字，其中，除了第一「體類義」之外，其他四義都偏重出生聖人、聖法、乃至「不破」、「不盡」、「自性善」等意義之上（註三三），顯然是重視阿梨耶識「真」的一面，而忽略「妄」的意義。另外，「論釋」甚至引了兩段不知名的經文，來說明阿梨耶識就是經裏所說的「如來藏」（註三四），此如來藏自然是真妄和合的了。

如此，真諦所謂的「解性」，是指阿梨耶識當中可以出生聖人、聖法，乃至「自性善」。在阿梨耶識乃有爲心體的立場下，可有兩種解釋：（一）、指外來後天，亦即「新熏」的無漏種子。（二）、指阿梨耶識所依靠的另一更高、更深細的心體——如來藏（阿摩羅識）。其中，第一種解釋是不能成立的，因爲世親所說的「界」字，如果是指種子，那應該是指一切有漏的種子（註三五），而非無漏種子。因此唯一的解釋是第二種，把「界」字解爲如來藏第九阿摩羅識。這是真諦的獨特見解，故「攝論宗」主張阿梨耶識的本質是虛妄的有爲心體，其真的一分乃是它所依靠的第九阿摩羅識所流變而殘存下來的（註三六）。

（三）、

太虛法師認爲真諦立阿摩羅爲第九識，第八爲染淨和合識，前七爲染污識，轉染成淨，以滅前七染及第八染分，其淨分成爲第九識；祇是捨第八識的雜染分，圓證其清淨分而已，並不是全滅其體而別有一識爲第九識。

他認爲這說法，是一種錯謬，或許因翻譯者不懂梵文的意義，猶如有些譯者譯傳唯識學，錯謬重重，以

人爲重襲而用之，其實這都是出於誤傳。其後爲調和此錯謬，因而有古今學之辯。但他認爲唯識學本無古今，這樣的劃分仍是由於傳譯者的錯說。

有人認爲真諦的第九識名，是依真如立。但太虛法師認爲真如爲識的體性，識實性故，假名爲識，理亦可通，但卻不應以阿摩羅識爲名。他更指出在《如來出現功德經》中，曾顯示阿摩羅可指清淨第八，但並不是可指爲真如及可別名爲第九，他更認爲，若如此不如依《楞伽》真相識爲第九，因此識即真如。真諦以阿摩羅爲第九，則不是用偏一切之平等真如性爲第九，乃是別指第八淨分以爲第九，是故不宜也。

他更舉出《摩訶衍釋論》說有十識，阿摩羅爲第九，堅實心爲第十，此中亦依第八識淨分假設爲第九，與及依真如假施設爲第十而已。甚至認爲有人引《佛地經論》的文義來釋《如來出現功德經》的頌文，以大圓鏡爲淨第八，而與第九阿摩羅識相應，但據太虛法師認爲頌文本意並不是如此，因頌曰：

與及依真如假施設爲第十而已。甚至認爲有人引《佛地經論》的文義來釋《如來出現功德經》的頌文，以大如來無垢識，是淨無漏界；解脫一切障，圓鏡智即此識相應（註三七）。

此如來無垢識即通指淨第八心、心所聚，圓鏡智即此識相應之智，以淨第八已得解脫一切障，因而與圓鏡相應。智相應者，即淨識及善心等智增勝，是故《佛地經論》通合淨第八心、心所說爲大圓鏡心，非謂與真如或第九識相應也。

太虛法師認爲「唯識宗」的特點，在於第八識，明此阿陀那識，即自明一切法唯識（註三八）。

（四）、

圓測《解深密經疏》云：

真諦三藏依決定藏論，立九識義，如九識品說。……第九阿摩羅識，此云無垢識，真如爲體。於一真如，有其二義：一、所緣境，名爲真如及實際等。二、能緣義，名無垢識，亦名本覺。具如九識章，引決定藏論九識品中說（註三九）。

對於此文，印順法師認爲該文開端說：「真諦三藏依決定藏論立九識義，如九識品說」。所以以下的文

句，如阿摩羅識「亦名本覺」等，都是真諦三藏的九識品所說。但據後段文義所說：「具如九識章，引決定藏論九識品中說」，他認爲這些文句，是圓測的簡要叙述，而所依據的「具說」，是九識章；九識章是引決定藏論九識品的。所以，先應該肯定：九識章與九識品不同，圓測的傳說，是依據九識章的。

在真諦所譯的《轉識論》中，發現了「九識品」的名字，如說：

由事故，知有此（阿黎耶）識。……但由事教，知其有也。就此識中，其有八種異，謂依止處等，具如九識義品說（註四十）。

他根據文義，推定真諦所傳的九識品，就是《決定藏論》，亦即《瑜伽師地論》的「攝抉擇分」的別譯，「攝抉擇分」，是抉擇《瑜伽》「本地分」——十七地的。但真諦的《決定藏論》，僅是「抉擇分」中五識地與意地的部份。現存的《決定藏論》，內題「心地品」，也就是五識地與意地品的意思。《決定藏論》的心地品，可斷爲就是九識品，理由是：一、如測疏說「引決定藏論九識品說」，可見「決定藏」爲一論的總名，而「九識品」爲一品的別目。真諦僅譯《決定藏論》的一品——心地品，當然就是《九識品》了。二、在「心地品」中，以阿梨耶識爲主，說到八識，又說到阿摩羅識，恰合九識的內容。三、最有力的理由是，《轉識論》說：

就此識中有八種異，謂依止處等，具如九識義品中說（註四一）。

這確爲《決定藏論》「心地品」的內容。《決定藏論》說：「以八種因緣知有阿黎耶識」（註四二），就是《轉識論》「九識品」所說的「就此識中有八種異」。而八異中的第一「依止處」，即《決定藏論》所說的：

若離此識，根有執持，實無此理（註四三）。

據此，以八種異（依止處等）來證成阿黎耶識的，稱爲九識品的，顯然的就是《決定藏論》的「心地品」了。

真諦說第九阿摩羅識是依《決定藏論》「九識品」的。圓測據的《九識章》，說阿摩羅識約能緣義，名爲本覺，實與《決定藏論》不合。所以印順認爲，若以阿摩羅識爲本覺，顯然有附合《起信論》的痕迹。其

後，定賓的《四分律疏飾宗義記》卷三，竟直說：

真諦三藏云：阿摩羅識有二種（註四四）。

全盤承受《九識章》的解說，而不知「九識品」的本義，並不如此。

從現有的史料來看，《九識章》應是曇遷的作品。這不但曇遷的作品中，有《九識章》；而他與當時的地論師慧遠等均重視《起信論》，也與《九識章》的引用《起信論》義，指阿摩羅識本覺相通。總之，圓測所傳對阿摩羅識的解說，是《九識章》的。他認爲真諦依「九識品」而立阿摩羅識，應別爲研考。

真諦的阿摩羅識說，從究竟佛地的淨識，而說到衆生的心性清淨，與如來藏說同一意趣。對同一「界」字，而作雜染識種，清淨心界二說，把二說統一於阿黎耶識，是真諦學的獨到立場。

他認爲真諦的阿摩羅識，在《九識章》中率直的解爲「本覺」，不但與真諦如智無差別性不合，就是說爲「自性清淨心」，也與本覺義不合。《九識章》的解說，祇是《起信論》師的見地，與真諦攝論宗義無關（註四五）。

四、對「界字」字的看法

（一）、

牟宗三先生在《佛性與般若》中說：

真諦順《攝論》固須以阿賴耶充當「無始時來界」語中之「界」字，但他對於阿賴耶卻有不同的解釋，他視阿賴耶不但爲「流轉」之因，且亦爲「還滅」之因。說阿賴耶是「以解爲性」。如是則不是以迷染爲性。其迷染而爲「流轉」之因祇是其在纏而不覺。但其本身卻是清淨的，有覺解性的。是則其爲「流轉」之因，祇是流轉雜染法之憑依因，而不是其生因，其爲「還滅」之因倒是無漏清淨法之直接的生因。此則便成另一系統。此則當然不合《攝論》之原義，如此講《攝論》，當然有許多刺謬處（註四六）。

他認爲真諦所作的「界」字五義「前半部界字之五義及引經證悉爲真諦增加」而非《攝論》正義。因此

結論謂：

但問題是在《阿毘達磨大乘經》偈說「界」字是否即是《勝鬘經》是如來藏呢？無著造論依經偈，真諦釋「界」字亦引經證。但所依之經不同。《阿毘達磨大乘經》卻是以阿賴耶識說界字，而造論者且視阿賴耶識爲迷染，並非「以解爲性」也。是故對於同一阿賴耶識有兩種解釋，遂成兩個系統。真諦譯世親釋，於前半加釋外，復以「復次」粘合世親釋原文，不知此是另一系統（阿賴耶緣起），與如來藏系統不同也（註四七）。

他認爲真諦不知賴耶緣起與如來藏緣起的分別，所以有如此說法。

（二）、

近人楊白衣先生認爲《攝論》二分依他性的本識，與《大乘起信論》的阿黎耶識的不同，在於妄識依持——第八阿黎耶識爲妄識，而於此識中含一切諸法種子，由其種子變現一切諸法，因此在阿黎耶識之外，另立阿摩羅識——真如，故有道前真如與道後真如之分。道前真如是未證真理之前的凡夫位的真如。真如與無明相隔毫無作用，而道後的真如，智慧與真如相融，引起作用。可見《攝論》之真如無有隨緣之用，即在因位時，真理與智慧不相融，到了果位智慧與真如始融合而展開化用。所以此種看法亦與法相宗所謂的「真如凝然不作諸法」，就是至果位亦不與智相融之說法不同。當然更與《大乘起信論》所說的「真如具一心二門三大，無始無終，而有隨緣起用」（註四八）的不同。

在《攝論》二分依他的本識，並非真如隨緣起用的存在，相反地卻與真如毫無關係，乃是從業種子產生的。對《攝論》的十一識，祇在妄的範圍內活動，《大乘起信論》認爲妄非有所依不可，所以說「依本覺而有不覺」（註四九）。可以說，《攝論》所以被視爲阿黎耶緣起，《起信論》被稱爲「真如緣起」就是依此而來。

所以，他認爲絕不能以《起信論》的阿黎耶思想來理解《攝論》的阿黎耶識。因爲《攝論》的阿黎耶識是單妄，而無真實性，於凡夫位絕無法顯現真實性，畢竟是妄而非真。所以不能以爲該識含有真如義。可以

說《攝論》是依他性是指能分別的識體而言，縱使名爲一識，但不能於此中附加真如義。要知《攝論》所謂的諸識一體的思想，並不像《大乘起信論》的阿黎耶識，是以真如爲體的諸識一體義。不過，古來的法相宗以及攝論學者之間，持此種看法，而以《起信論》或《楞伽經》來解釋阿黎耶識的，也大有人在。

若依從來的看法，解性與如來藏緣起同義，果如此，則阿黎耶識，便兼有生滅虛妄與不生滅如來藏二面，有此二義便與《起信論》的阿黎耶識相同。但要知，《大乘起信論》是如來藏舉體隨緣展開了六識等妄法，而《攝論》則是依妄種子的緣起法，乃與如來藏毫無關連。正如前所述，《攝論》的真如没有隨緣之用，即使有亦不過在出世間的轉依和關係「界」的五義中說說而已。

把「解性」視同如來藏緣起，顯然是種過度的敏感，因爲《攝論》的緣起是徹底的種子緣起論。「解性」的意義在釋中說：

出世轉依亦爾。由於本識功能漸減，聞熏習等次第漸增，捨凡夫依，作聖人依。聖人依者，聞熏習與解性和合；以此爲依，一切聖道皆依此生（註五十）。

由於聞熏習功能漸減，而非本識的聞熏習漸增，最後「果報識爲無種子，一切皆盡」，而「本識滅」，轉凡夫依爲聖人依。本識滅而聞熏習的非本識不滅的道理，猶如鵝子的飲乳，祇飲乳不飲水。因爲聞熏習一名對治，相當於三乘道——戒定慧，或有爲、無爲二種道果中的有爲。於出世轉依，聞熏習與解性和合，不外爲：產生無分別的修慧，而真如與境智合一的意思。不用說，出世間的轉依起因於見道。所謂的「一切聖道，皆依之生」，不外指見道以後的聖位——修道而言。此修道當然依見道的轉依爲依止而成就。故說：

若無此轉依爲依止，修位不成聖道。何以故？凡夫依未轉故。

先於入見位時所得轉依，此法是修道攝持故。一切所修皆成聖道，已過願樂地故（註五一）。

若聞熏習與解性和合，而於入見位境智不二者，「解性」當可解爲無爲真如智（理智不二之法身）。因爲於出世的轉依，本識滅時，方與聞熏習和合。若此解性祇爲阿黎耶識的另一面者，本識不可能於滅時，聞熏習和解性和合。如：《大乘起信論》的阿黎耶識，因是爲不生滅與生滅的和合，故絶不言阿黎耶的消滅，祇

能說「破和合識相」或「離和合相」。縱然說心滅，亦不過是心相之滅，絕非指心體之滅而言。解性之能發揮作用，祇在與聞熏習和合的出世轉依位，若在凡夫位之虛妄識，就毫無解性的意義可言。真如的「性」，想發揮「解」（智）的作用，則必須在與聞熏習的無分別智和合時，即境智不二的時候，故不能將解性作爲在纏位的法身（如來藏）。

他認爲如上所述，真諦對「界頌」的解釋，是極爲正確而合理的（註五二）。

五、三性與三無性說

攝論師的主張當中，三性與三無性的道理，常被吉藏提起，如他在《淨名言論》卷七云：

……學攝大乘及唯識論人，不取三性，存三無性理。三無性理即是阿摩羅識，亦是二無我理。三性，謂依他性，分別性、真實性。分別性者，即是六塵，以爲識所分別，名分別性。依他性者，心識依六塵及梨耶本識，爲起依他性。真實性者，即是（註五三）。

吉藏介紹三性是：（一）、依他性，（二）、分別性，（三）、真實性。而三無性則是阿摩羅識，亦即是人、法二空的道理。依他性者，指一切事物者必須依阿梨耶識之「他」才能生起的這種本質——性。即一切事物都以阿梨耶識爲因依，然後才產生，一切事物的本性是這樣的，故稱依他性。在這裏，吉藏偏重在一切事物之中的心識，因此祇說到了心識是依他性。其實，一切非心之「物」也是依他性所包含一切心與物原本都是「依他性」，乃由阿梨耶識所生，並無獨立，自主的本質；但一般人不能理解此理，把這些沒有獨立、自主之本質的事物，錯誤爲實有，並加以種種分別，稱這爲「分別性」。如果確實了知這些實有的分別都是錯誤的，實際的情形應是空幻不實的「依他性」，那麼，衆生即可解脫成佛，證得了「真實性」。

依吉藏的說法，攝論師提出三性之主張的目的，是爲了說明三無性的道理，亦即是爲了說明阿摩羅識意義下之人、法二空的道理。三性是無著攝論中的用語（註五四），三無性在無著的攝論當中卻沒有一一給予名字，但在許多經論中都說到了。如菩提流支所譯的《入楞伽經》卷三和《深密解脫經》卷二，分別說到了

三種「無自體相」和三種「無體相」（註五五）。而真諦所譯的《轉識論》則明白說到「三無性」，並說到它們和二諦乃至「三性」之間的關係……

然一切諸法但有三性，攝法皆盡……前二是俗諦，後一是真諦。真、俗二諦攝一切法皆盡。三無性者，即不離前三性。分別性名無相性，無體相故。依他性名無生性、體及因果無所有。體似塵相，塵即分別性；分別既無，體亦是無也。因亦無者，本由分別性爲境，能發生識果；境界既無，云何生果？如種子能生芽；種子既無，芽從何出？是故無生也。真實性名無性性。無有性，無無性。約人、法故無有性；約二空故無無性。即是非有性、非無性故，重稱無性性也。此三無性是一切法真實；以其離有，故名常（註五六）。

意謂一切世間和出世間法的本質，不外是這三性。世間法具有分別、依他二性；亦即它們都是依阿梨耶識所生，都被衆生誤以爲實有而加以分別，而出間法的本質是真實性，亦即是清淨的涅槃。

而三無性是對應三性而說的，把世、出世間一切事物的三種本質，一一加以否定，說這些本質都是不真實的。即世間法中的善惡相，乃至大小相都是「無性」——沒有真實的本質；因爲這些「相」都是阿梨耶識所生，並沒有它們自己獨立、自立的本質存在。其次，世間法（俗諦中）的依他性就是無生性；因爲世間法的生起，就像做夢的心生起夢境一樣。而出世間法的真實性（涅槃）是無性性，亦即沒有固定的本質——無性；若將三性、三無性、二諦，互相配合，則如下列：

三性	二諦	三無性
分別性	俗諦	無相性。
依他性	俗諦	無生性。
真實性	真諦	無性性。

真諦在《轉識論》中說：「以其離有，故名常」（註五七），意謂三無性是「常」，亦即否定了三性之後，又肯定了三無性的真實常恒性。

吉藏的「四重二諦」是針對《毘曇》、《成實》、《地論》、《攝論》等四宗而提出來批判。如《大乘玄論》

卷一云：

問：何故作此四重二諦耶？答：對毘曇事理二諦，明第一重空有二諦。二者、對《成論》師空有二諦。汝空有二諦是我俗諦，非空非有方是真諦。故有第二重二諦也。三者、對大乘師依他、分別二爲俗諦；依他無生，分別無相，不二真實性爲真諦。今明，若二若不二，皆是我家俗諦；非二非不二方是真諦。故有第三重二諦。四者、大乘師復言，三性是俗，三無性非安立諦爲真諦。故今明，汝依他、分別二，真實不二，是安立諦：非二非不二，三無性非安立諦，皆是我俗諦。言亡慮絶方是真諦（註五八）。

依據引文來看，第一重的「空有二諦」，是針對《毘曇宗》的「事理二諦」而提出的。第二重是針對「成論師」來說，第三重二諦似乎是在批判「攝論師」的「三性」說，依據這一說法，分別性和依他性是屬於俗諦，而真實性則屬於真諦，亦即「三性」，都祇是世間的道理——俗諦，祇有泯除了「三性」，才是真諦。

最後的第四重二諦，應是批判「地論師」的三性、三無性說。地論師把三性看成是俗諦（安立諦），而三無性則視爲真諦（非安立諦）；吉藏以爲這仍有三種「無性」的執着，因此必須用第四重二諦來加以否定。他在《十二門論疏》卷上云：

爲對十地及攝論師有法界體用，以中道爲體，空、有爲用。空、有爲二諦，非空、有爲非安立諦故。今明此皆是我之第三重世諦耳。即未得真，何由有俗（註五九）？

他的意思是「地論師」與「攝論師」都主張「法界」（註六十）有它的本質（體）及作用（用）；法界的「體」是非空非有、不可「安立」的中道，而它的「用」，則是或空或有的二諦。吉藏以爲，這一說法祇是四重二諦的第三重而已，並不是究竟的道理，故必須受到第四重二諦的批判。

由此可看到四重二諦的第一、二重是在批判小乘（註六一），而第三、四重則在批判《攝論》和《地論》師。其中攝論師的三性、三無性說，以及《攝論》、《地論》兩派的「法界」說，是吉藏所著力批判的。因爲他認爲三性、三無性和法界等說法，都是某種意義的「有」，而不是「無所得」的「空」。

如他在《中觀論疏》卷七中，曾評「三無性」說，違背世親的本意：

問：攝論親明有三無性，今云何破之？答：天親一往對破性故，言無性耳。而學人不體其意，故執三無性。二者、彼云無性者，明其無有性，非謂有無性。學人雖知無有性，而謂有無性，故不解無性語也（註六二）。

他認爲世親（天親）所說的「三無性」，是爲了破除「三性」的執着而方便宣說的，因此不可把三無性當做「實有」的三種「無性」，否則就違背了世親的本意。

如是，四重關係即可以安排爲一個有機的連結，層層升進，如下（註六三）：

第一重——有（俗）／空（真）——對毘曇（小乘）人說，由有歸空。

第二重——有空（俗）／非有非空（真）——對成實師之空有二諦說。

第三重——二不二（俗）／非二非不二（真）——對攝論師之依他、分別有無說。

第四重——前三重二諦（俗）／言忘慮絕（真）——對地論師等，總歸無所得。

六、一性皆成與五性各別

「一性皆成」與「五姓各別」的爭議，圓測依「一性皆成說」，以緩和其他宗派的攻擊，此對立成爲唐代佛教最熱鬧的諍議，這諍議變成人身攻擊，甚至於彼及印度之二大論師，其後更演變爲佛性問題的論諍。其主要的有：道生對窺基、靈潤對神泰、法寶對慧沼。而且波及日本，在日本傳教與德一的論諍達到了沸點。其後又有玄睿、宗法師、源信……往後又有親圓，而後又有基辨等人。

正在諍論不休時，因法藏的綜合始把它敉平。法藏由更高的觀點，先把五姓說作爲始教，把一性說作爲終教，之後依頓教一度掃蕩兩者，然後再於圓教之中統攝兩者，强調二者均有圓教之一面。他認爲五姓並非種之不同，而是位的差異，故五姓、一性均可成立。就是說五姓非種的不同，而是位的差別，故得依轉依而通於無性、有性。他以爲真如爲種性，視現行之二性爲緣不二，故說：在無明位即爲無明，在明位即爲明，在一闡提即爲無性，在菩提位即爲有性（註六四）。

第二節　總結

真諦所傳的「瑜伽行派」學說，與前菩提流支譯傳的不同，也與以後玄奘所譯傳的大有出入，玄奘弟子曾指出舊譯錯謬處，認爲都是真諦錯了的。於是許多譯本，玄奘都重新譯過，由此而引起新舊譯的爭論（註六五）。有關這方面的資料，現存有唐代靈潤所學的十四點異義（註六六），近人梅光羲還增加了八義（註六七）。這些異義，其中確有出於舊譯的錯誤，但主要原因還是來自兩家學說的淵源不同，即是兩家所得無著、世親的傳承不同。

真諦生於陳那、安慧時期，學說上不能不受到他們的影響。例如：他曾譯過陳那著的《觀所緣緣論》。他雖沒有介紹過安慧的著作，但是在中國一般認爲他受安慧的影響很大。實際上，真諦的思想更接近於陳那、安慧之前的難陀（註六八），難陀舊說一直在印度與他家並行，所以玄奘在印度時，還特地向勝軍論師

學習過，且在那爛陀寺開過講座。因此，真諦所傳譯的純是舊說，當然會與玄奘所傳的不同了。玄奘之學是在陳那、安慧之後，歷經護法、戒賢、親光等幾代的發展，這種傳承上各異的情況，反映在翻譯上形成了新舊譯的不同，這可說是很自然的事，因而絕不能完全肯定歸於真諦翻譯上的謬誤。

唯識學當時在印度正在發展的過程中，所以立義粗疏自不能免，因而此舊譯在翻譯上亦難免沒有問題出現。再者、致使玄奘發足西行的動機，亦是由於這些問題的存在，所以在玄奘的翻譯工作中，無論內外條件，都應該非舊譯所能及，唯識法相學的經論到玄奘而完備，玄奘得其弟子窺基的努力闡述，創立「慈恩宗」，雖然舊譯傳承衹是作爲附麗於新譯的歷史資料，但是若沒有前人的資料作導航，又焉能有後來的突破？所以真諦在舊唯識上的影響，是不能抹殺的，尤以他所創立的「攝論宗」與「攝論師」的傳承，更使「瑜伽師學」遍布於中國（註六九）。

再者，圓測早年的學說，是淵源於真諦的。他最初從學的法常和僧辯，都出於攝論師道岳（公無五六八——六三六）之門。道岳的師父道尼，曾親同智敷等聽過，真諦弟子智愷的講說，並撰集所傳真諦的註疏。智愷死後，在真諦面前立誓口傳《攝大乘論》和《俱舍論》的十二人中，即以道尼爲首。道尼於開皇十年（公元五九〇）到長安，道岳親從受學，後來又從廣州顯明寺求得智愷親筆記錄真諦口傳的《俱舍論疏》和《十八部論記》鑽研很久，成了攝論師中一大家。另外，僧辯又受學於攝論師智凝，獲得真諦另一弟子法泰通過靖崇，傳受於智凝的學說。因此，圓測從十五歲（公元六二七）起即跟着法常，僧辯受學，直到玄奘回到長安之前，將近二十年的時間，都薰陶於真諦學說之中。在《解深密經疏》中，圓測引用陳譯《攝論》的解釋共三七九次，而奘譯的無性釋是一二八次（註七十），他引玄奘說駁正真諦的，也衹偶一見之而已。他又常將真諦、玄奘以及他們二人以外的各家異說平列叙述，而不加可否。其有意保存真諦的學說，是很顯然的，所以一般人也認爲圓測爲《攝論》學者（註七一）。

統攝真諦之學，有三個重點：第一、唯識一般衹談八識，至阿黎耶識爲止，他則在第八外還建立了第九識，即阿摩羅識。此第九識是結合「如如」和「如如智」而言，「如如」指識性如如、「如如智」指能緣如如

之智。第二、關於三性，這是瑜伽行派的總綱，相當於中觀派的二諦，真諦講三性把「依他起」的重點，放在染污的性質上，强調依他同遍計一樣，最後也應該斷滅。第三、阿陀那識認爲是第七末那識（註七二）。綜合各家對真諦的批判，我較爲贊成印順法師的看法，他認爲（一）、真諦學立識的體性爲阿摩羅識是可成立的，因《莊嚴經論》說：「不離心之真如，另有異心，謂依他相，說爲自性清淨。此中應知說心真如，名之爲心（註七三）。」他認爲既然可以說「心真如」爲「心」，當然亦可稱識真如爲「識」了（註七四）。

他認爲真諦從虛妄的唯識相，到真實的唯識體（阿摩羅識），轉染識爲淨識，貫徹了「一切法唯識」的教說。而阿摩羅識即是自性清淨心，又會通了如來藏學（註七五）。

（二）、印順法師認爲真諦說染末那就是阿陀那，是非常正確的，因末就是意、意是六識所依，因「阿陀那識爲依止爲建立，六識身轉」，由此證明阿陀那是六識的所依（註七六）。

所以，真諦的學說，雖然一直被認爲是錯謬，但事實上，他所發揮的影響力，可說是深遠而巨大。

註釋

註一　《解深密經疏》卷三、圓測撰。　續藏經、三四册、七二〇頁下。
　　真諦師說九種識中，後之三識皆有多失。

註二　同上。

註三　《成唯識論述記》卷第二末、窺基撰。大正、四三册、三〇〇頁中。

註四　同上、三〇一頁上。

註五　《成唯識論》卷二、護法等菩薩造、玄奘譯。大正、三一册、七頁下。

註六　《成唯識論述記》卷第五末、窺基撰。大正、四三册、三九八頁上。

註七　《成唯識論》卷三、護法等菩薩造、玄奘譯。大正、三一册、十四頁下。

註八　《成唯識論述記》卷第二末、窺基撰。大正、四三册、三〇〇頁上。

註九　《成唯識論》卷二、護法等菩薩造、玄奘譯。大正、三一册、七頁下。

註十　《成唯識論述記》卷第二末、窺基撰。大正、四三册、三〇一頁。

註十一　《解深密經疏》卷三、圓測撰。續藏、三四册、七三一頁下。

註十二　阿陀那識論、太虛著。《太虛大師全書》第九册、臺北、太虛大師全書影印委員會、民國六十九年十一月三版、一二四六頁。

註十三　《印度哲學研究》第六卷、宇井伯壽著。東京、岩波書店，昭和四十年版、三八八七四〇頁等。

註十四　《解深密經疏》卷三、圓測撰。續藏、三四册、七二〇頁下。

註十五　阿陀那與末那、印順著，《妙雲集》下編之三第十六册——以佛法研究佛法。臺北、正聞出版社、民國七一年十二月再版、三六三頁。

註十六　同上。

註十七　《辯中邊論》卷上、世親菩薩造、玄奘譯。大正、三一册、四六四頁下。

註十八　《中觀論疏》卷四、吉藏撰。大正、四二册、五四頁上。

註十九　《中論》卷一、龍樹菩薩造、青目釋、鳩摩羅什譯。大正、三十册、一頁中。觀因緣品云：不生亦不滅、不常亦不斷、不一亦不異、不來亦不出。

註二十　《法華論疏》卷中、吉藏撰。大正、四十册、八〇一頁下。

註二一　《佛性論》解釋如來藏的「藏」字時，曾說：「所言藏者，一切衆生悉在如來智內，故名爲藏。以如如智稱如如境故，一切衆生決無有出。如如境智，並爲如來之所攝持，故名所藏；衆生爲如來藏。」「離如如境，無別一境出此境故。」

佛性論卷二、天親菩薩造、真諦譯。大正、三一册、七九六頁上。

註二二　「如來如相，即是一切法如相；即是如一如相。是如相中亦無如相。《摩訶般若波羅蜜經》卷十

六、鳩摩羅什譯。大正八册、三三五頁中。

「是中色不可得，色如不可得。何以故？色沿不可得，何況色如當可得？……」

同上、三三六頁上。

這兩段經更進一步說到一切事物都是無所有、不可得——「空」，而且，一切事物的本質——「如」，也是無所有、不可得「空」。可見，在許多《般若經》中，「如」即是「空」的異名。

註二三　參閱：《吉藏》——第六章、吉藏的佛性論與心性說、楊惠南著。臺北、東大圖書股份有限公司、民國七十八年四月初版、二四〇頁。

註二四　《解深密經疏》卷三、圓測撰。續藏、三四册、七二〇頁上。

註二五　《決定藏論》卷上、真諦譯。大正、三十册、一〇二〇頁中。

註二六　《解深密經疏》卷三、圓測撰。續藏、三四册、七二〇頁上。

註二七　同上、七三七頁上。

註二八　參閱：《圓測之唯識學觀》、金東柱著。臺灣、文堂出版社、民國七十六年七月初版。

註二九　《十八空論》、真諦譯。同上、八六四頁上。

註三十　《轉識論》、真諦譯。大正三册、六二頁下。

註三一　《中觀論疏》卷七、吉藏撰。大正、四二册、三〇四頁下。

註三二　《攝大乘論釋》卷一、世親菩薩造、真諦譯。大正、三一册、一五六頁下。

註三四　同上、一五七頁上。

註三五　「界」字是指有漏種子，乃世親本文的看法。參閱：攝大乘論講記、印順著。《妙雲集》上編——第六册、三四頁。

註三六　《吉藏》——第二章、吉藏時代的中國佛學界、楊惠南著、九七頁。

註三七　阿陀那識論、太虛著。《太虛大師全書》第九册、一二四八頁。

註三八　同上、一二四七頁。
註三九　《解深密經疏》卷三、圓測撰。　續藏三四冊、七一九頁。
註四十　《轉識論》、真諦譯。大正、三一冊、六一頁下。
註四一　同上、六二頁上。
註四二　《決定藏論》卷上、真諦譯。大正、三〇冊、一〇一八頁。
註四三　同上。
註四四　《四分律疏飾宗義記》卷三本、定賓著。　續藏、六六冊、八八頁上。
註四五　參閱：論真諦三藏所傳的阿摩羅識、印順著。《妙雲集》下編之三——以佛法研究佛法、二六九頁。
註四六　《佛性與般若》上冊、牟宗三著。臺灣、學生書局出版、民國七一年一月三版、二九一頁。
註四七　同上、二九四頁。
註四八　《大乘起信論》、馬鳴菩薩造、真諦譯。大正、三二冊、五七五頁下。
註四九　同上、五七六頁中。
註五十　《攝大乘論釋》卷三、世親菩薩釋、真諦譯。大正、三一冊、一七五頁上。
註五一　攝論「界」頌之研究、楊白衣著。《現代佛學大系》五四冊——楊白衣選集。臺北、彌勒出版社、民國七三年五月版、三〇四頁。
註五三　《淨名言論》卷七、吉藏造。大正、三八冊、八九七頁中。
註五四　《攝大乘論》卷上、無著造、真諦譯。大正、三一冊、五二八頁下。三種無自體相是：（一）、空無自體相，（二）、無生無自體相，（三）、無二無自體。
註五五　《入楞伽經》卷三、菩提流支譯。大正、十六冊、五二八頁下。
註五六　《轉識論》、真諦譯。大正、三一冊、六三中。

註五七　同上。
註五八　《大乘玄論》卷一、吉藏撰。大正、四五册、十五頁下。
註五九　《十二門論疏》卷上、吉藏撰。大正、四二册、一八四頁上。
註六十　楊惠南認爲：「法界」在此應指一切事物之空極原理而言。但地論師與論師，通常是指衆生心——阿梨耶識或阿摩羅識的本質而言。
參閱：《吉藏》、楊惠南著。第四章——吉藏的二諦論註八二、一八五頁。
註六一　同上、見註八三。
註六二　《中觀論疏》卷七、吉藏撰。大正、四五册、十五頁下。
註六三　參閱：《吉藏》、楊惠南著。第四章——吉藏的二諦論、一八頁。
註六四　參閱：圓測之研究——傳記及其思想特色、楊白衣著。《華岡佛學學報》第六期、一〇五頁。
註六五　見本文第五章：攝大乘論之對譯研究。
註六六　相宗新舊兩譯不同論、梅光羲著。《現代佛教學術叢刊》第二八册——唯識問題研究、九三頁。
註六七　同上、九一頁。
註六八　《中國佛學源流》、呂澂著。第七講：南北各家師說（下）、一四九頁。
註六九　見本文第二章：真諦學說的源流及其背景，第二節、攝論宗與攝論師。
註七十　《圓測研究——傳記及其思想特色》、楊白衣著。華岡佛學學報第六期、一二二頁。
註七一　參閱：圓測傳、隆蓮著。《中國佛教》第二册、一國三頁。
註七二　《中國佛學源流》、呂澂著。第七講：南北各家師說（下）、一四八頁。
註七三　《大乘莊嚴經論》卷第六、無著菩薩造、波羅頗密多羅譯。大正、三一册、六二三頁上。
註七四　《如來藏之研究》、印順著。第七章：瑜伽學派之如來藏說、二三一頁。
註七五　見本文第五章：攝大乘論之對譯研究。

註七六　《攝大乘論講記》、印順著。《妙雲集》上編、五九頁。

參考書目

一、中文經曲部

1　入楞伽經　元魏、菩提流支譯。大正藏第十六冊。
2　十八空論　龍樹造、陳真諦譯。大正藏第三一冊。
3　十地論義疏　北周、法上撰。大正藏第八五冊。
4　十二門論疏　隋、吉藏撰。大正藏第四二冊。
5　三無性論　龍樹造，真諦譯。大正藏第三一冊。
6　大乘玄論　隋、吉藏撰。大正藏第四五冊。
7　大乘義章　隋、慧遠撰。大正藏等四四冊。
8　大乘起信論　馬鳴菩薩造、梁真諦譯。大正藏第三二冊。
9　大乘密嚴經　唐、地婆訶羅譯。大正藏第十六冊。
10　大唐內典錄　唐、道宣撰。大正藏第五五冊。
11　大乘莊嚴經論　無着造、唐、波羅頗蜜多羅譯。大正藏第三一冊。
12　大乘起信論義疏　隋、慧遠撰。大正藏第四四冊。
13　大周刊定衆經目錄　唐、明全等撰。大正藏第五五冊。
14　大唐大慈恩寺三藏法師傳　唐、慧立本、彥悰箋。大正藏第五十冊。
15　中論　龍樹造、青日釋、姚秦、鳩摩羅什譯。大正藏第三十冊。
16　中觀論疏　隋、吉藏撰。大正藏第四二冊。

17 中邊分別論　天親造、陳真諦譯。大正藏第三一册。
18 四分律疏飾宗義記　唐、定賓著。　續藏第六六册。
19 決定藏論——梁、真諦譯。大正藏第三十册。
20 成唯識論　護法等菩薩造、唐、玄奘譯。大正藏第三一册。
21 成唯識論述記　唐、窺基撰。大正藏第四三册。
22 成唯識論了義燈　唐、慧沼述。大正藏第四三册。
23 宋高僧傳　宋、贊寧等撰。大正藏第五十册。
24 究竟一乘寶性論　後魏　勒那摩提譯。大正藏第三一册。
25 佛性論　天親造、陳真諦譯。大正藏第三一册。
26 法華文句　唐、湛然述。大正藏第三四册。
27 法華玄論　隋、吉藏撰。大正藏第三四册。
28 法華論疏　隋、吉藏撰。大正大藏第四十册。
29 法華玄義　隋、智說。大正藏第三三册。
30 法華玄義釋籤　唐、湛然述。大正藏第三三册。
31 貞元新定釋教目錄　唐、圓照撰。大正藏第五五册。
32 洛陽伽藍記　元魏、楊衒之撰。大正藏第五一册。
33 淨名言論　隋、吉藏造。大正藏第三八册。
34 衆經目錄　隋、法經等撰。大正藏第五五册。
35 衆經目錄　隋、彥琮撰。大正藏第五五册。
36 衆經目錄　唐、靜泰撰。大正藏第五五册。
37 唯識三十論頌　世親造、唐、玄奘譯。大正藏第三一册。

38 解捲論　陳那造、陳真諦譯。大正藏第三一册。
39 解深密經疏　唐、圓測撰。　續藏三四册。
40 瑜伽師地論　彌勒說、唐、玄奘譯。大正藏第三十册。
41 楞伽阿跋多羅寶經　劉宋、求那跋陀羅譯。大正藏第十六册。
42 勝鬘師子吼一乘大方便方廣經　劉宋、求那跋陀羅第十二册。
43 歷代三寶記　隋、費長房撰。大正藏第四九册。
44 轉識論　陳、真諦譯。大正藏第三一册。
45 翻譯名義集　宋法雲編。大正藏第五四册。
46 辯中邊論　世親造，唐、玄奘譯。大正藏第三一册。
47 攝大乘論　無著造，後魏、佛陀扇多譯。大正藏第三一册。
48 攝大乘論　無著造，陳、真諦譯。大正藏第三一册。
49 攝大乘論本　無著造，唐、玄奘譯。大正藏第三一册。
50 攝大乘論釋論　世親釋，隋、笈多共行距等譯。大正藏第三一册。
51 攝大乘論釋　世親釋，陳、真諦譯。大正藏第三一册。
52 攝大乘論釋　世親釋，唐、玄奘譯。大正藏三一册。
53 攝大乘論釋　無性釋，唐、玄奘譯。大正藏第三一册。
54 攝大乘論釋略疏　陳、真諦譯，日本、普寂撰。大正藏第六八册。
55 續高僧傳　唐、道宣撰。大正藏第五十册。
56 續古今譯經圖紀　唐、智昇撰。大正藏第五五册。
57 顯識論　陳、真諦譯。大正藏第三一册。
58 顯揚聖教論　無著造，唐、玄奘譯。大正藏第三一册。

20 佛性與般若上册　牟宗三著。臺灣學生書局、民國七一年三版。
21 佛教與中國文化　文史知識編輯部編。中華書局、一九八八年版。
22 相宗新舊兩譯不同論　張曼濤主編。現代學術叢刊第二八册、大乘出版社、民國六七年版。
23 真諦三藏年譜　張曼濤主編。現代學術叢刊第十三册。大乘出版社、民國六七年版。
24 真諦三藏譯述考　張曼濤主編。現代學術叢刊第十三册。大乘出版社、民國六七年版。
25 唯識方隅上編　羅時憲撰述。佛教法相學會出版、一九八六年版。
26 隋唐佛教宗派研究：顏尚文著。新文豐出版公司、民國六九年版。
27 圓測之唯識觀　金東柱著。　文堂出版社、民國七六年版。
28 圓測之研究——傳記及其思想特色　楊白衣著。華岡佛學學報第六期、民國七二年版。
29 解節經真諦義　歐陽漸撰。新文豐出版公司、民國七六年版。
30 嘉祥吉藏學說　廖明活著。臺灣學生書局、民國七六年版。
31 論中國佛教再無十宗　張曼濤編。現代學術叢刊第三一册、大乘出版社、民國六七年版。
32 論真諦三藏所傳的阿摩那識　印順著。妙雲集下編——以佛法研究佛法、正聞出版社、民國七一年再版。
33 漢魏兩晉南北朝佛教　郭朋著、齊魯書社出版、一九八六年版。
34 漢魏兩晉南北朝佛教史下册　湯用彤著。中華書局、一九八八年二版。
35 漢魏兩晉南北朝佛教思想史　李世傑撰。新文豐出版公司、民國六九年版。
36 攝大乘論講記　印順著。妙雲集集上編。正聞出版社、民國六九年再版。
37 攝論宗傳授源流考　張曼濤主編。現代學術叢刊第二四册、大乘出版社，民國六七年版。
38 攝大乘論、成唯識論中的幾個論題之比較研究　吳傑超著。能仁學報第一期、香港能仁書院出版、一九八三年版。

三、日文論著

1 印度哲學研究第六卷　宇井伯壽著。東京岩波書店、昭和四十年版。
2 佛教における心識説の研究　勝又俊教著。東京山喜房佛書林、昭和六三年七版。
3 漢訳四本對照攝大乘論　佐佐木月樵著。京都臨川書店、昭和五二年改訂版。

A Study of the Thought of Paramārtha through his Translation of Mahāyāna-saṁgraha-śāstra
從陳譯攝論觀眞諦三藏的思想

by Sik Wai-yuic（釋惟叡）

This work elaborates the Vijñānavāda of Paramārtha, according to his translation of Mahāyāna-saṁgraha-śāstra. It consists of six chapters.
1)Introduction and the Tradition of Thought of Paramārtha(真諦法師).
2)The Origins and Background of the Thought of Paramārtha.
3)Introduction of Vijñānavāda of Dì Lùn School(地論宗) and Dharmalaksana School(法相宗); Comparision them with Vijñānavāda of Shè Lùn School(攝論宗).
4)Analysis of the Thought of Mahāyāna -saṁgraha-śāstra of Paramārtha.
5)Comparison the Translations between Paramārtha's and Hsuan-tsang's(玄奘法師) versions of Mahāyāna -saṁgraha-śāstra.
6)Effect of Paramartha's View of Vijñānavāda and Evaluation on it.

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