2021 美國菩提學會佛法專題講座講義

「瑜伽唯識觀行要義」

摘錄自《印度佛教思想史》之〈瑜伽大乘〉
（pp. 241–282）

釋長慈（2021/7/30）

瑜伽行者與論書（pp.241-251）

壹、瑜伽行者──無著、世親之年代（pp.241-243）

（壹）序說（p.241）

西元四、五世紀間，無著（Asaṅga）與世親（Vasubandhu）論師，造了很多論書，成為瑜伽行派（Yogācāra-bhūmi），與龍樹（Nāgārjuna）的中觀派（Mādhyamika），並稱為大乘的二大正軌。[1]

關於無著、世親的年代，近代學者的意見不一，試依我國譯經史而加以推斷。

（貳）略述瑜伽派之名稱由來與根本論典（pp.241-242）

一、依《瑜伽師地論》而得名

無著、世親學，被稱為瑜伽派，是依《瑜伽師地論》（玄奘譯為 100 卷）得名的。

瑜伽行地（Yogācārabhūmi），本為一般禪觀集的通稱。如僧伽羅刹（Saṃgharakṣa）的《修行道地經》，佛陀跋陀羅（Buddhabhadra）所譯的《修行方便禪經》，原文都是瑜伽行地。

這部論也是瑜伽行地（西藏譯如此），瑜伽行的所依地，也就是瑜伽行者的所依地，語音小有變化，成為瑜伽師地（yoga-cārya-bhūmi）。[2]

二、略述《瑜伽師地論》的架構與作者

（一）《瑜伽師地論》的架構與內容

《瑜伽師地論》分為五分：〈本地分〉，〈攝抉擇分〉，〈攝釋分〉，〈攝異門分〉，〈攝事

---

[1]〔唐〕義淨《南海寄歸內法傳》卷 1（大正 54，205c13-15）：
所云大乘，無過二種：一則中觀、二乃瑜伽，中觀則俗有真空體虛如幻，瑜伽則外無內有事皆唯識。

[2] 高崎直道〈瑜伽行派の形成〉，收於《講座．大乘仏教 8－唯識思想》，pp.7-8：
Yogācāra 一詞在義淨的《南海寄歸內法傳》中是譯作「瑜伽」，相對於 Madyamika 一詞譯作「中觀」，以說明大乘的兩大學派（大正 54，205c）。這是依漢譯的慣例譯為兩個字的雅名，但「瑜伽」是 Yoga 的音譯，其後的 ācāra（行、實踐）則未譯出，近代學術界為了避免與印度六派哲學中的瑜伽派及佛教內部密教所使用的瑜伽一詞發生混淆，所以採用了「瑜伽行派」的譯語。Yogācāra 按字面的意思是「瑜伽之實踐」，依梵語的有財釋複合語（Bahuvrîhi）的用法，此字也可以表示「瑜伽之實踐者」，此字以複數形來使用也可成為學派的名稱。因此，Yogācāra 一詞可表示「瑜伽行」（瑜伽之實踐）、「瑜伽行者」（瑜伽之實踐者）或「瑜伽行派」。

分〉（藏譯本分為八事[3]）。[4]

〈本地分〉是根本的，分為十七地[5]，所以我國起初傳說為《十七地論》。[6]

〈攝抉擇分〉是抉擇〈本地分〉的。

〈攝釋分〉與〈攝異門分〉，是對《阿含經》教體等的解釋，及經中以不同名字來（p.240）表達同一內容的解說。

〈攝事分〉是「經」（《雜阿含經》的「修多羅」部分[7]）與「律」的摩怛理迦——本母（māṭrkā）[8]。

在〈本地分〉的十七地中，第十五名「菩薩地」，有單行流通的，現在還存有梵本。

（二）作者：《瑜伽論》的傳說都與無著有關

對於《瑜伽論》，漢、藏的一切傳說，都是與無著有關的。

（參）從傳譯史推論無著的年代（pp.242-243）

一、關於〈本地分〉與〈攝決擇分〉的部分早期譯本

（一）〈本地分〉

北涼玄始三年（西元四一四），中印度人曇無讖（Dharmarakṣa），來到姑臧[9]，譯出《菩薩地持經》。

---

[3] 藏文譯本比漢文節譯本全，題為《瑜伽行地》，與唐譯本分卷有異。全本共分八個部分，即前十二地、聲聞地、菩薩地、攝決擇、攝事、攝調伏、攝異門、攝釋。此譯本納入藏文大藏經的丹珠爾部。（http://ybh.dila.edu.tw/otherHtml/Annot/html/An-03.html〈瑜伽師地論解題〉王梅林釋譯〈瑜伽師地論解題〉，台北：佛光書局，1998 ，pp.3-13 ）

[4] 參見【附錄一】。

[5] 《瑜伽師地論》卷 1（大正 30，279a8-21）：

云何瑜伽師地？謂十七地。何等十七？嗢拖南曰：

「**五識相應意，有尋伺等三，三摩地俱非，有心無心地，**

聞思修所立，如是具三乘，有依及無依，是名十七地。」

一者、五識身相應地。二者、意地。三者、有尋有伺地。四者、無尋唯伺地。五者、無尋無伺地。六者、三摩呬多地。七者、非三摩呬多地。八者、有心地。九者、無心地。十者、聞所成地。十一者、思所成地。十二者、修所成地。十三者、聲聞地。十四者、獨覺地。十五者、菩薩地。十六者、有餘依地。十七者、無餘依地。如是略說十七，名為瑜伽師地。

[6] 〔唐〕慧琳撰，《一切經音義》卷 48（大正 54，624b12-15）：：

瑜伽（此譯云相應。一切乘境、行、果等所有諸法，皆名相應。「境」，謂一切所緣境，此境與心相應，故名境相應。「行」，謂一切行，此行與理相應，故名行相應。「果」，謂三乘聖果，此果位中諸功德更相符順，故名果相應）。

師地（「師」，謂三乘行者，由聞思等次第習行如是瑜伽，隨分滿足，展轉調化諸眾生，故名瑜伽師。「師」，謂教人以道者之稱也。舊經言：觀行人者也。「地」，謂境界所依、所行或所攝義，是瑜伽師所行境界，故名為地，即十七地也）。

[7] 印順法師《雜阿含經論會編（上）》，p.a2：

《瑜伽論・攝事分》中，抉擇契經宗要的摩呾理迦，是《雜阿含經》的部分**論義**，也就是「所說」——「修多羅」部分的論義。「修多羅」分陰、處、因緣、聖道四大類，在《雜阿含經》的集成中，「修多羅」是最早的，正是如來教法的根本所在。

[8] 《一切經音義》卷 18（大正 54，420a8）：

摩怛理迦（梵語也。唐云「本母」亦云「論」也）。

[9] 姑臧：**位於甘肅省武威縣。**姑臧之名或得自姑臧山，或係匈奴所築「蓋藏城」之訛稱。五胡十六國中，前、後、南、北涼均以此地為都。（《佛光大辭典》（四），p.3138）

宋元嘉八年（西元四三一），求那跋摩（Guṇavarman）從南方海道到達建業（今名南京），譯出《菩薩戒經》。

這二部，都是〈本地分〉中「菩薩地」的早期譯本。求那跋摩又譯出《優婆塞五戒略論》,《三歸及優婆塞二十二戒》,《曇無德（法藏部）羯磨》。求那跋摩是重戒律的，所以在所譯的《菩薩戒經》中，增加了〈序品〉，從布施說到菩薩戒法。

（二）〈攝決擇分〉

宋元嘉十二年（西元四三五），中印度人求那跋陀羅（Guṇabhadra），也從海道到了廣州。他譯出《相續解脫經》,《第一義五相略》。

所譯的《相續解脫經》，是《解深密經》的後二品；《第一義五相略》，據嘉祥吉藏所引，說三轉法輪，可見這是《解深密經》的〈勝義諦相品〉，到〈無自性相品〉的略譯。求那跋陀羅所譯的《相續解脫經》，經前都有「如相續解脫經中說」[10]一句，可見這不是依經譯出，而是從《瑜伽論》〈攝決擇分〉所引的《解深密經》譯出的。

（三）結說

這樣，〈本地分〉與〈攝決擇分〉，在西元四一四——四三五年間，已有部分先後的傳到我國。

無著與《瑜伽師地論》的傳出有關，是不能遲於西元四世紀的。[11]

二、關於《金剛仙論》中的傳說

還有，西元五〇五年前後，菩提流支（Bodhiruci）來華，傳出《金剛仙論》。論中提到彌勒（Maitreya）、（p.241）無障礙（無著）、天親（世親）、金剛仙（Vajrasena）、菩提流支的師承次第。

三、結說

雖屬傳說，但菩提流支與世親，已隔著一段時間。所以，假定無著為西元三三六——四〇五，世親為西元三六一——四四〇年間人，才能與我國譯經史上的史實相吻合。[12]

貳、關於瑜伽行之根源（pp.243-247）

（壹）彌勒、無著與《瑜伽論》〈本地分〉之傳出有關（p.243）

無著與世親，是兄弟，犍陀羅（Gandhāra）富婁沙富羅（Puruṣapura）人。

依玄奘所傳，無著依化地部（Mahīśāsaka）出家，世親從說一切有部（Sarvāstivāda）出家。

---

[10]（1）《相續解脫地波羅蜜了義經》卷 1（大正 16，714c18）：

如《相續解脫經》說：觀世音菩薩白佛言……。

（2）《相續解脫如來所作隨順處了義經》卷 1（大正 16，718a27）：

如《相續解脫經》說：文殊師利白佛言……。

[11] 另可參考：加藤精神〈瑜伽師地論解題〉。收錄於《國譯一切經》編《國譯一切經．68．印度撰述部》，東京：大東出版社藏版，昭和 5 年，pp.1-19。（http://ybh.dila.edu.tw/otherHtml/Annot/html/An-05.html）

[12]（原書 p.248，n.1）參閱印順導師著，〈世親的年代〉(《妙雲集》下編九《佛教史地考論》)，pp.329-341。

無著修學大乘，在阿瑜陀國[13]（Ayodhyā），夜晚上昇兜率天（Tuṣita），從彌勒菩薩受學《瑜伽論》——應該是稱為《十七地論》的〈本地分〉。[14]

《婆藪盤豆法師傳》說：彌勒每晚從天上來到人間，為大眾《誦出十七地經》，只有無著能親見彌勒的聖容。[15]

（貳）導師對無著從彌勒學得《瑜伽論》的考察（pp.243-247）

一、肯定無著從彌勒學得《瑜伽論》之傳說

無著從彌勒學得《瑜伽論》，在一般人看來，當然是神話，其實是事出有因的。

二、舉證

（一）關於「上昇兜率問彌勒」之修驗

1、北印度一帶之傳說

一、彌勒是未來佛，現在兜率天宮，是佛教界公認的。如對佛法有疑難而無法決了，可以「上昇兜率問彌勒」。西元四五世紀，在罽賓（北印度）一帶，這一宗教信仰，非常流行。

2、佛典中之記載

早在吳支謙（西元二二二——二五〇間）所譯的《惟曰雜難經》，就說到有一位羅漢，上昇兜率問彌勒的事了[16]。

3、中國佛教的傳說

西元四世紀，「釋道安每與弟子法遇等，於彌勒前立誓，願（死後）生兜率」[17]，都是為了「決疑」。

4、結說：定境中見佛、菩薩等而能問答

漢（西元一七九）支婁迦讖（Lokarakṣa）初譯的《般舟三昧經》，說到專心念佛的，能見佛，與佛問答。[18]

這是自心所見的，在佛教的修持中，的確有這種現象。「秘密大乘」的悉地[19]成就，本尊現前，如有疑問，也可以請本尊解答。在瑜伽行者的（p.242）定境中，這些是修驗的現象，是沒有什麼可疑的。

（二）與彌勒有關之少數經典思想都與後起的瑜伽行派一致

1、引言：問答決疑與所見聖尊的法門有關

二、問答決疑，一般是與所見聖尊的法門有關的。無著見彌勒，那彌勒法門是怎樣的呢？

---

[13] 《瑜伽論記》卷 1（大正 42，311b3-4）：
應中印度阿瑜陀國（本生處者北印度犍馱羅國是也），其國王城西五百里。

[14] （原書 p.248，n.2）《大唐西域記》卷 5（大正 51，896b）。多氏《印度佛教史》，pp.176-177。

[15] （原書 p.248，n.3）《婆藪盤豆法師傳》（大正 50，188c）。

[16] （原書 p.248，n.4）《惟曰雜難經》（大正 17，608c）。

[17] （原書 p.248，n.5）《高僧傳》卷 5（大正 50，353b）。

[18] （原書 p.248，n.6）《佛說般舟三昧經》（大正 13，899a-b）。

[19] 悉地：梵 siddhi，西藏語 grub-pa。意譯作成就、妙成就。於密教，意指依誦持真言等，以身、口、意三密相應而成就世間、出世間種種妙果。（《佛光大辭典》（五），p.4562）

2、與彌勒相關經典之思想

（1）《慧印三昧經》與《濟諸方等學經》

在早期大乘經中，佛為彌勒說的，彌勒為大眾說的並不多。

◎支謙所譯《慧印三昧經》，佛命彌勒護法，說七事因緣發菩薩意[菩提心]，與《瑜伽師地論》〈發心品〉的四因四緣發心相近。[20]

佛為彌勒說：後世有些自以為菩薩的，「住在有中，言一切空，亦不曉空，何所是空。……口但說空，行在有中」[21]。

◎西晉竺法護所譯《濟諸方等學經》，是糾正大乘學者偏差的。佛對彌勒說：「不能覺了達諸法界，專以空法而開化之，言一切法空，悉無所有。所可宣講，但論空法，言無罪福，輕蔑諸行」;「或有愚人口自宣言：菩薩惟當學般若波羅蜜；其餘（聲聞、辟支佛）經者，非波羅蜜，說其短乏」[22]。

◎這兩部彌勒法門，與無著所傳的《瑜伽師地論》，以一切空經為不了義，普為三乘，可說完全契合！

（2）《佛說稻芊經》

又如支謙等五譯[23]的《佛說稻芊經》，彌勒說明「見緣起即見法，見法即見佛」[24]的佛意。經中說到「如秤低昂」[25]的同時因果說[26]，也與《瑜伽師地論》相合。[27]

3、結說

與彌勒有關的少數經典，思想都與後起的瑜伽行派相同，這是值得注意的！

（三）瑜伽行遍滿所緣境事與彌勒有關

1、引言

三、《瑜伽師地論》是以瑜伽行為中心，攝持境相與果德的。瑜伽行，都是有所傳承，展轉傳授而後集出的。

---

[20] （原書 p.248，n.7）《佛說慧印三昧經》（大正 15，463b）。案：另參《瑜伽師地論》卷 35（大正 30，481a-b）。

[21] （原書 p.248，n.8）《佛說慧印三昧經》（大正 15，464b）。

[22] （原書 p.248，n.9）《濟諸方等學經》（大正 9，376a、377a）。

[23] 五譯：（1）吳．支謙譯《了本生死經》，（2）東晉．闕譯《佛說稻芋經》，（3）唐．不空譯《慈氏菩薩所說大乘緣生稻莘喻經》，（4）宋．施護譯《大乘舍黎娑擔摩經》，（5）失譯《佛說大乘稻芊經》（即敦煌本），均收於《大正藏》第十六冊。

[24] 《佛地經論》卷 5（大正 26，314a20-23）：
依此密意說如是言，若見緣起即見法性，若見法性即見諸佛，緣起實性即勝義法、勝義佛故。平等法性於一切處皆無差別，故作是說。

[25] 《大乘中觀釋論》卷 8〈觀先分位品 9〉（大正 30，154b7-18）：
復次，頌言：「眼耳等諸根，受等心所法，彼從諸大生，彼大無先住」。
釋曰：彼能取性畢竟說者，云何離彼所取先有大種所成，若爾即非所取，以能取非所取成故。若所取如是決定有彼所取性者，如秤低昂，即因果生滅離所取法，彼同時性如是決定，能取差別即有多性可得，非無差別一性同生，以離所取有所成故。若或大種所取隨生，即無法先住，若彼大種無先住者，云何大種所成眼等諸根有其所取，亦非能取所取中間決定有法可得。

[26] （原書 p.248，n.10）《佛說稻芊經》（大正 16，816c-818c）。

[27] 案：目前只找到《成唯識論》卷 3（大正 31，12c19-20）。

2、含攝離越寺所傳的聲聞瑜伽行與彌勒的大乘瑜伽行

（1）聲聞瑜伽行

A、止觀於所緣而安心

◎《瑜伽師地論》26（大正 30，427c-428a）說：

「曾聞**長老頡隸伐多**問**世尊**言：大德！諸有苾芻勤修觀行，是瑜伽師能於所緣安住其心：為何於緣安住其心？云何於緣安住其心？齊何名為心善安住？

佛告長老頡隸伐多：……諸（p.243）有苾芻勤修觀行，是瑜伽師能於所緣安住其心，或樂淨行，或樂善巧，或樂令心解脫諸漏；於相稱緣安住其心，於相似緣安住其心，於緣無倒安住其心，能於其中不捨靜慮。」

◎「曾聞」，是沒有經典明文，是傳承下來這樣說的。

◎勤修觀行的瑜伽師，不外乎止——奢摩他（śamatha）與觀——毘缽舍那（vipaśyanā），止觀於所緣而安心。

B、三種止觀之所緣

所緣有三：

◎「**淨行**」是對治煩惱偏重的不同方便，就是五停心——不淨，慈愍，緣性緣起，界差別，安那般那念。

◎「**善巧**」是於法無倒了知的，是蘊善巧，界善巧，處善巧，緣起善巧，處非處善巧[28]。

◎「**淨惑**」是斷除煩惱的：世間道斷惑，是麤、靜——厭下欣上的一種定法；出世道斷惑，是四諦（十六行相）觀。

這一瑜伽行，是聲聞行。

（2）大乘瑜伽行

◎《瑜伽論》總立「四種所緣境事」：「一、遍滿所緣境事；二、**淨行**所緣境事；三、**善巧**所緣境事；四、**淨惑**所緣境事」。

後三者，就是頡隸伐多（Revata）所傳的。[29]

《瑜伽論》增列「遍滿所緣境事」，內容為一、「有分別影像」——觀；二、「無分別影像」——止；三、「事邊際性」，是盡所有性、如所有性；四、「所作成滿」，是止與觀的修行成就。[30]

◎在《解深密經》的〈分別瑜伽品〉中，佛為彌勒說瑜伽行，就專約「有分別影

---

[28] 《瑜伽師地論》卷 27（大正 30，434b6-12）：
處非處善巧，當知即是緣起善巧差別。此中差別者，謂由處非處善巧故，能正了知非不平等因果道理，則善、不善法有果異熟。若諸善法能感可愛果異熟法，諸不善法能感非愛果異熟法。若能如是如實了知，名處非處善巧。

[29] 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.633-637。

[30] （原書 p.248，n.11）四種所緣境事的瑜伽行，見《瑜伽師地論》卷 26，27 卷。【附錄二】

像境事」等四事（即「遍滿所緣境事」）說；這是與彌勒有關的，大乘的瑜伽行。

（3）結說

所以《瑜伽師地論》的四種所緣境事，是在頡隸伐多的，聲聞瑜伽行的基礎上，與彌勒的大乘瑜伽行——「遍滿所緣境事」相結合而成的。

3、辨明瑜伽行可能出於罽賓離越大寺的傳承

◎頡隸伐多，或譯離越，離婆多，是釋尊門下專心禪觀的大弟子。但在罽賓（烏仗那一帶）地區（p.244），有離越寺，如說：「此（離越）山下有離越寺」[31]；離越寺是與「大林」、「晝闇林」齊名的大寺。

◎也有離越阿羅漢，如《雜寶藏經》說：「昔罽賓國有離越阿羅漢，山中坐禪」[32]。

◎罽賓有著名的離越寺，有離越阿羅漢，所以「曾聞」佛為頡隸伐多（離越）說瑜伽行，可能是出於罽賓離越大寺的傳承！

4、北方確有姓彌勒而被稱為菩薩的大德

◎關於彌勒，彌勒是姓，義譯為慈，北印度也確有姓彌勒而被稱為菩薩的大德。《大毘婆沙論》說：尊者慈授子（Maitreya-datta-putra）生下來就說：「三界各有見修所斷二部諸結」；他墮在地獄，還能說法救度眾生[33]。在我國，這位彌勒是被稱為菩薩的。

◎還有，「罽賓國彌帝㝹[彌勒]力[尸]利菩薩，手網縵」。[34]彌帝㝹尸利（Maitreyaśrī），應譯為慈吉祥。在《出三藏記集》的「薩婆多部記」，也有這位菩薩（名字傳寫多訛誤）。道安從西域譯師得來的消息，這是大菩薩，是賢劫第七「光炎佛」，在同是菩薩的《尊婆須蜜菩薩所集論》的作者婆須蜜（Vasumitra），大瑜伽師僧伽羅剎的中間成佛[35]。

◎西元二世紀前，這二位是北印度姓彌勒的菩薩。

（四）結說

依上三點，可以推定為：

◎在未來彌勒的信仰下，北方有不滿說一切空，不同意偏讚大乘的彌勒學；

◎也有含攝離越寺所傳的聲聞瑜伽，彌勒的大乘瑜伽行；

◎北方確有姓彌勒而被稱為菩薩的大德。

無著出於這樣的北印度，總持傳統的聲聞行，面對當時的大乘法門，有不能貫通的地方，在修彌勒觀行中，見彌勒菩薩，而得到疑滯的決了；也就依此而集出，作為彌勒所傳的《瑜伽師地論》〈本地分〉——《十七地論》。

這是瑜伽行派學行的根源。[36]

---

[31] （原書 p.248，n.12）《大智度論》卷 9（大正 25，126c）。

[32] （原書 p.248，n.13）《雜寶藏經》卷 2（大正 4，457c）。

[33] （原書 p.249，n.14）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 63（大正 27，327b）。卷 29（大正 27，152c）。

[34] （原書 p.249，n.15）《大智度論》卷 88（大正 25，684a）　。

[35] （原書 p.249，n.16）參閱拙作《說一切有部為主的論書與論師之研究》第 8 章，pp.395-397。

[36] 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.638-641：

從兜率天彌勒菩薩聽法，而宏傳的大乘瑜伽，到底是事實，還是無稽的傳說呢？這可從三方

參、瑜伽行派的論書（pp.247-250）

（壹）無著與世親的背景（p.247）

一、引言（p.245）

（p.245）無著傳出彌勒的瑜伽行，造論弘揚大乘。世親造《俱舍論》後，也轉入大乘。

二、世親傳的記載值得商榷（p.245）

據《婆藪盤豆法師傳》，這是受了無著的化導。受到無著的影響，是無可懷疑的。但《傳》上說：世親起初建造三寺，有一所是「大乘寺」。後受無著的感化，因為曾毀謗大乘，想割舌謝罪，那就不免前後矛盾！

三、依「一類經為量者」的細心而轉入大乘（p.245）

世親造《俱舍論》，學風自由取捨，不拘一派。

次造《成業論》，就依「一類經為量者」的細心——《解深密經》的阿陀那（ādāna）識持種說，轉入大乘了。

四、結說（p.245）

無著與世親，都曾住阿瑜陀弘法，約為西元三七〇——四四〇年間。這是旃陀羅笈多二世（Candragupta II），鳩摩羅笈多（Kumāragupta）王的時代；旃陀羅笈多二世，被稱為超日——正勤日（Vikramāditya）王。

無著與世親，傳說都受到了王室的尊敬。[37]

（貳）彌勒與無著的論書（pp.247-249）

一、判定論著作者之基準

漢譯與藏譯，彌勒與無著都有論書。

彌勒學是無著所傳出的，不妨說這都是無著論（也可說都從彌勒傳來的）。

不過可以這樣分別：無著有所受而傳出的早期論書，可歸於彌勒；無著後來有所抉擇，有所發展而造的大乘論，應該說是無著造的。

面說：

一、釋迦為彌勒授記，為繼釋迦而來的未來佛，這是佛教界公認的。彌勒菩薩，現生於兜率天。在北方，彌勒菩薩的信仰，極為普遍。……佛教界對於這一思想系，確信為與佛時的彌勒，也就是現在兜率天上的彌勒菩薩有關。

二、從瑜伽行的傳授說，罽賓的確有一位彌勒菩薩，彌勒是姓，姓彌勒的學佛者，如有大乘風格的，都可以簡稱為彌勒菩薩。……這位可以簡稱為彌勒菩薩的，說一切有部的譬喻大師，傳說如此的普遍，地位如此的崇高，可能就是大乘瑜伽的本源。

三、上升兜率問彌勒，西元四、五世紀，在罽賓是非常流行的。……無著修彌勒禪觀，見彌勒，彌勒為他說法。在瑜伽持行的佛教中，是沒有什麼可疑的。彌勒傳出《十七地論》等，無著與他的學者，是深信不疑的。

這三者，可能是並不矛盾的。兜率天有彌勒菩薩的敬仰，罽賓有彌勒菩薩——彌帝隸尸利的教授，在傳說中合化，加深了罽賓佛教界，對彌勒法門的信仰。生長罽賓的無著，專修彌勒瑜伽，得到面見彌勒，諮決深義的經驗。《瑜伽師地論》的傳宏，就在這一情況中出現。總之，無著所傳的大乘瑜伽，有二大傳統。罽賓說一切有部瑜伽，傳為頡隸伐多（Revata）所傳。在這一基礎上，綜合為四種所緣境事。這或是淵源於罽賓的彌勒菩薩，由無著的修持而大大的宏傳起來。

[37]（原書 p.249，n.17）拙作《佛教史地考論》(《妙雲集》下編 9)，pp.323-342。

二、關於彌勒與無著之論著

（一）彌勒的論著

1、漢譯

依據這一原則，彌勒論是：

一、《瑜伽師地論》——《十七地論》。

二、《辯（分別）中邊論》本頌，真諦（Paramârtha），玄奘譯。

三、《分別瑜伽論》，沒有譯出，大概與《解深密經》的「分別瑜伽品」有關。

四、《辯法法性論》，近代法尊由西藏本譯出。[38]

2、藏譯

西藏所傳，有彌勒解說《般若經》的《現觀莊嚴論》。西元七世紀，玄奘與義淨，留學印度，都還沒有說起這部論。

（二）無著的論書

無著論是：

1、《大乘莊嚴經論》

一、《大乘莊嚴經論》，唐（西元七三三年譯畢）波羅頗蜜多羅（Prabhākaramitra）譯。

品目是依《瑜伽》（p.246）〈本地分〉〈菩薩地〉的，而在〈菩提品〉中，廣說「法界甚深」，三身（trayaḥ-kāya）、四智（catvāri-jñānāni）；[39]在〈述求品〉中，廣說唯識（vijñapti-mātratā）。[40]

依玄奘所傳，本頌是彌勒造的。

2、《攝大乘論》

二、《攝大乘論》，我國有四種譯本。[41]

---

[38] 詳參印順法師《華雨集》（第四冊）〈辯法法性論講記〉，pp.171-354。

[39] 印順法師《印度佛教思想史》，pp.341-342：
《大乘莊嚴經論》，是依《瑜伽師地論》的〈菩薩地〉造的。在〈菩提品〉中，以一切種智（sarvākārajñatā）為佛身。廣說法界（dharma-dhātu）的種種甚深，也就顯示了依無漏法界而住的佛甚深。在〈菩薩地〉的基礎上，《莊嚴論》融攝了當時眾多的大乘經。說諸佛法界後，說佛的**三身**：自性身（svabhāva-kāya），受用身（saṃbhoga-kāya），變化身（nirmāṇa-kāya）；三身說，可能是依《金光明經》的。又說**四智**：圓鏡智（ādarśa-jñāna），平等性智（samatā-jñāna），妙觀察智（pratyavekṣaṇa-jñāna），成所作智（kṛtyânuṣṭhāna-jñāna）。轉染為淨的一切種智，《大乘莊嚴經論》是以法界為依止的；雜染生死的顯現，也就是「唯識」現，《大乘莊嚴經論》是以（阿賴耶）種子（bīja）為依止的。《大乘莊嚴經論》上說：「如是種子轉，句（器世間）、義（色等塵）、身（五根）光轉，是名無漏界，三乘同所依」：這是轉捨雜染種習，轉安住於無漏法界的解脫了。依雜染種子而唯識現，依清淨法界而住（解脫身或）佛智，轉染依為淨依，在說明上，多少帶有二元的形跡。

[40] 印順法師《印度佛教思想史》，p.270：
三相是唯識的，而且是依三相而闡明唯識觀行的。如《辯中邊論》「辯相品第一」，《攝大乘論》「所知相分第三」，《大乘莊嚴經論》「述求品第十二」，都是說三相，也就是說唯識。所以瑜伽學的大乘不共，法相是唯識的，唯識是法相的，決不是對立的。

[41] 印順法師《攝大乘論講記》，p.4：

依《阿毘達磨大乘經》（是菩薩在佛前說的）的〈攝大乘品〉以「十種殊勝」，作有條理而詳明的，成立不共二乘的大乘唯識。[42]

3、《阿毘達磨大乘集論》

三、《阿毘達磨大乘集論》，唐玄奘譯。

「遍攝一切大乘阿毘達磨經中諸思擇處」[43]，是與《阿毘達磨大乘經》有關的。

本論是阿毘達磨（abhidharma）論：

〈本事分〉四品：〈三法品〉明「自相」與「共相」；〈攝品〉明「攝」；〈相應品〉明「相應」；（「因緣」在〈三法品〉中說）；〈成就品〉明「成就」——這是阿毘達磨的主題。

本論是以大乘立場，賅[44]攝二乘的。莊嚴大乘，攝大乘，集大乘，應該是無著的主要論著。

4、《瑜伽論》〈攝決擇分〉及後三分

四、《瑜伽師地論》的〈攝決擇分〉廣論「五法」：引《解深密經》全部（除〈序品〉），及《寶積經》的本母。[45]對《瑜伽》的阿賴耶（ālaya）識，以八相論證其決定是有的；[46]依阿賴耶建立流轉與還滅。無漏新熏說，與《攝大乘論》相同。這是無著對〈本地分〉所有的決擇。

《瑜伽論》的後三分，〈攝事分〉中事契經的本母，確定與說一切有部的《雜阿含經》相合。這可能是舊有傳來的，而綜合為《瑜伽師地論》五分。表示大乘是勝於聲聞的，而佛法根源在「阿含」。

本論在我國有三種譯本：一、元魏佛陀扇多譯，二、陳真諦譯，三、唐玄奘譯。這三種譯本，文義大致相同。釋論中的世親釋，我國也有三譯：一、真諦譯，二、隋達磨笈多譯（裡面也含有本論），三、玄奘譯。

案：四譯為：一、魏譯，二、陳譯，三、唐譯，四、隋譯。

[42]（1）〔唐〕玄奘譯《攝大乘論本》卷 1（大正 31，132c23-133a4）：

阿毘達磨大乘經中，薄伽梵前，已能善入大乘菩薩，為顯大乘體大故說。謂依大乘，諸佛世尊有十相殊勝殊勝語：一者、所知依殊勝殊勝語；二者、所知相殊勝殊勝語；三者、入所知相殊勝殊勝語；四者、彼入因果殊勝殊勝語；五者、彼因果修差別殊勝殊勝語；六者、即於如是修差別中增上戒殊勝殊勝語；七者、即於此中增上心殊勝殊勝語；八者、即於此中增上慧殊勝殊勝語；九者、彼果斷殊勝殊勝語；十者、彼果智殊勝殊勝語。由此所說諸佛世尊契經諸句，顯於大乘真是佛語。

（2）印順法師《攝大乘論講記》，p.3：

殊勝就是摩訶，現在就以本論所說的十種殊勝來解釋。十種殊勝，依一般說，可分為境行果三類：一、二是境的殊勝；三至八，是行的殊勝；九、十是果的殊勝。境行果都是殊勝的，都是大的，不共小乘的；而這殊勝的境行果法，可以運載眾生出離苦海，所以叫大乘。

[43]（原書 p.249，n.18）《阿毘達磨雜集論》卷 16（大正 31，774a）。

[44] 賅：2.概括，包括。（《漢語大辭典》（十），p.208）。

[45] 印順法師《印度佛教思想史》，p.50。

案：〈攝決擇分〉引《解深密經》的內容於《瑜伽師地論》卷 75-78；《寶積經》的本母（〈普明菩薩會〉）於《瑜伽師地論》卷 79-80。

[46]《瑜伽師地論》卷 51 提出的八個識體存在的理由是：「執受、初、明了，種子、業、身受，無心定、命終，無皆不應理。」（大正 30，579a17-c22）

5、《顯揚聖教論》

五、《顯揚聖教論》，玄奘譯。

前三品，攝《瑜伽論》的文義；後八品——〈成無常品〉,〈成苦品〉,〈成空品〉,〈成無性品〉,〈成現觀品〉,〈成瑜伽品〉,〈成不思議品〉,〈攝勝（p.247）義決擇品〉，著重於觀行，明勝過聲聞的大乘深義。

6、《六門教授習定論》

六、《六門教授習定論》頌，唐義淨譯，這是有關止觀修行的。

7、《金剛般若（經）論》

七《金剛般若（經）論》，隨達磨笈多（Dharmagupta）譯，以「七種義句」來解說經文。[47]據《金剛仙論》的傳說，這是彌勒所造的長行義釋，由無著傳受流通。[48]

8、其他

還有《順中論》，元魏瞿曇般若流支（Prajñāruci）譯，是隨順《中論》的，題無著造。西藏譯本中缺，這是可疑的。

（參）世親的論書（pp.249-250）

一、解說彌勒和無著論的注釋

說到世親的論書，

一、《辯中邊論》，是彌勒頌的解釋。

二、《大乘莊嚴經論》長行；三、《攝大乘論釋》（有三種譯本）；[49]四、《六門教授習定論》長行：這三部是解釋無著論的。

二、世親的主要創作

世親的主要創作，是[：]

五、《唯識二十論》；

六、《唯識三十論》頌。

《唯識二十論》，有頌與長行，有三種漢譯本。[50]這部論，成立「唯遮外境，不遣相應，

---

[47]〔隋〕達磨笈多譯《金剛般若論》卷 1（大正 25，757a13-18）：
成立七種義句已，此般若波羅蜜即得成立。七義句者：一、種性不斷，二、發起行相，三、行所住處，四、對治，五、不失，六、地，七、立名。此等七義句，於《般若波羅蜜經》中成立，故名義句。於中，前六義句顯示菩薩所作究竟，第七義句顯示成立此法門故，應如是知。

[48]（原書 p.249，n.19）世親造，〔元魏〕菩提流支譯《金剛仙論》卷 10（大正 25，874c）。

[49] 印順法師《攝大乘論講記》，p.4：
釋論中的世親釋，我國也有三譯：一、真諦譯，二、隋達磨笈多譯（裡面也含有本論），三、玄奘譯。將這三種釋論的譯本內容比較起來，相差就很遠了。陳譯最多，有十五卷，隋譯與唐譯的都只有十卷。講到翻譯的忠實，真諦譯可說不很忠實；但說他的見解錯誤，那也不盡然。細讀他的譯文，有些思想是與無性釋相同的；因此可以推想到他是參考無性釋，或當時其他的釋論而綜合糅譯成的。所以，可說他的翻譯欠忠實，不可一定說是思想的錯誤。從他的譯文裡，很多的地方，可以見到初期唯識學的本義。

[50] 唯識二十頌，在我國共有三種譯本。
1、最早的譯本，是南北朝時代北魏般若流支所譯，名《大乘楞伽經唯識論》；

內識生時似外境現」[51]的唯識說；遮破種種外人的疑難，是重於遮遣外境的。

《唯識三十論》，重於成立唯識的事理、行果。傳說是晚年所作，沒有長行說就去世了。《唯識三十論》，成為後起的唯識學者，研究與解說的重要論書。

三、世親的釋經論

在漢譯中，世親有不少的釋經論，如

◎ 一、《十地經論》；
二、《文殊師利菩薩問菩提經論》；
三、《勝思惟梵天所問經論》；
四、《彌勒菩薩所問經論》；
五、《大寶積經論》（西藏所傳，這是安慧造的）；
六、《涅槃（經）論》；
七、《妙法蓮華經憂波提舍》（又有勒那摩提譯本）；
八、《無量壽經優波提舍》：
這八部，都是元魏菩提流支（Bodhiruci）譯的。

◎ 九、《寶髻經四法優波提舍》；
一０、《轉法輪經優波提舍》；
一一、《三具足經優波提舍》：
這三部是東魏毘目智仙譯的。

◎ 一二（p.248）、《涅槃經本有今無偈論》；
一三、《遺教經論》：
這二部是陳真諦譯的。

◎ 北魏早期（西元五〇八——五四〇年）譯出的世親論，主要是些釋經論；譯者是北印度人，可能與當時當地的學風有關。在這些釋經論中，《十地經論》與《無量壽經優波提舍》，對中國佛教的影響極深！

2、其次是陳代真諦三藏所譯，名《大乘唯識論》；
3、最後的譯本是唐代玄奘三藏所的《唯識二十論》。
同時，這三種譯本不但在內容上互有出入，在頌文的數量上也不相同。菩提流支的譯本，文多頌少，有二十三頌；真諦的譯本，文少頌多，有二十四頌；而玄奘所譯的，文頌均等，有二十一頌——於正文二十頌之外加一結頌。以上三種譯本，均收入大正藏第三十一冊。
（https://book.bfnn.org/books/0116.htm-《唯識二十頌講記》于凌波居士 講述）

[51] （原書 p.249，n.20）《唯識二十論》（大正 31，74b）。

【附錄一】

一、《瑜伽師地論》的內容大綱

《瑜伽師地論》共 100 卷，分成五分：

一、〈本地分〉（卷 1~50）。有十七地，又分三部分：

（一）三乘之境：1、境體：（1）五識身相應地（卷 1）（2）意地（卷 1~3）。

2、境相：（3）有尋有伺地（4）無尋唯伺地（5）無尋無伺地（以上三地，卷 4~10）。

3、境用：（6）三摩呬多地（卷 11~13）（7）非三摩呬多地（卷 13）（8）有心地（9）無心地（以上二地，卷 13）。

（二）三乘之行：1、通行：（10）聞所成地（卷 13~15）（11）思所成地（卷 16~19）（12）修所成地（卷 20）。

2、別行：（13）聲聞地（卷 21~34）（14）獨覺地（卷 34）（15）菩薩地（卷 35~50）。

（三）三乘之果：1、（16）有餘依地（卷 50）。

2、（17）無餘依地（卷 50）。

以上共有十七地，前九地屬「境」，中間六地屬「行」，最後二地屬「果」。

二、〈攝決擇分〉（卷 51~80）。

無著針對〈本地分〉中十七地（獨覺地除外）的疑義，一一給予決擇、補充，而編著出三十卷的〈攝決擇分〉。此中，在「五識身相應地及意地」中，特別以八相來成立有阿賴耶識的存在。於決擇「菩薩地」時，從「勝義諦」開始，廣引《解深密經》的原文來補足菩薩道的內容（卷 75~78）。

三、〈攝釋分〉（卷 81~82）。

此分敍述解釋經典的軌則，並引《雜阿含經》中的經文作例子來說明。

四、〈攝異門分〉（卷 83~84）。

此分是解釋《阿含經》中經常出現的「定型句」，將白品、黑品二類的術語，給予扼要的解釋。

五、〈攝事分〉（卷 85~100）。

〈攝事分〉中的契經事，便是依次解釋《雜阿含經》蘊品、處品、緣品和道品的經文要義（卷 85~98）。

〈攝事分〉中的調伏事是決擇《別解脫戒經》的「毗奈耶事摩怛理迦」（律之本母）（卷 99~100）。

〈攝事分〉中的本母事，則是「分別法相摩怛理迦」（論之本母），略攝流轉、還滅、雜染、清淨法。（卷 100）

二、《瑜伽師地論》「五分」之同本異譯

瑜伽師地論	玄奘譯本	其他譯本
一・本地分	卷 35-50	北涼曇無讖譯《菩薩地持經》10 卷（西元 414-433 年）。 劉宋求那跋摩譯《菩薩善戒經》9 卷，兩種異譯本（西元 424-431 年）。
	卷 40-41	北涼曇無讖譯《菩薩戒本》1 卷。 劉宋求那跋摩譯《優婆塞五戒威儀經》1 卷。
	卷 1-3	梁真諦譯《十七地論》5 卷（西元 550 年），已佚。
二・攝決擇分	卷 51-54	梁真諦譯《決定藏論》3 卷（西元 557-569 年）。
	卷 61	玄奘譯《正法正理論》1 卷。 唐朝不空三藏譯《佛為優填王說王法政論經》1 卷（西元 705-774 年）。
	卷 78	玄奘譯《解深密經》（除序品外）。
	？	求那跋陀羅《相續解脫經》、《第一義五相略集》（西元 440 年頃）
三・攝釋分		
四・攝異門分		
五・攝事分		

【附錄二】

瑜伽行
- 聲聞瑜伽行
  - 淨行所緣（不淨，慈愍，緣起，界差別，安般念）
  - 善巧所緣（蘊，界，處，緣起，處非處）
  - 淨惑所緣（世間道斷惑，出世道斷惑）
- 大乘瑜伽行——遍滿所緣（止，觀，盡所有性、如所有性，止與觀的成就）

瑜伽行者對一般大乘法的見解（pp.251–262）

壹、瑜伽行者對當時大乘佛教界的影響（pp.251–252）

（壹）概述大乘教法之起源大發展（p.251）

「大乘佛法」是在（東）南方興起的；或起於南方而大成於北方，如《華嚴》、《般若》、《涅槃》等大部。

（貳）關於瑜伽行派之貢獻（pp.251–252）

一、略說瑜伽行派的學風與特長（p.251）

直到無著（Asaṅga）、世親（Vasubandhu），才有學出北方，在中印度大成的瑜伽行派（Yogācāra）。這是孕育於說一切有（Sarvāstivāda）系——**阿毘達磨者，譬喻者，經部師**的學風中，有精思密察[1]的特長。[2]

---

[1] 密察：1.縝密明晰。（《漢語大詞典》（三），p.1540）。

[2]（1）印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.355：

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

（2）印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.362：

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

（3）印順法師，《如來藏之研究》，pp.187-188：

在部派佛教中，尋求瑜伽唯識學的淵源，近於上座部（Sthavira）中的說一切有（Sarvāstivādin）——「三世有」系。說一切有系分裂為犢子部（Vātsīputrīya）及其末派，與說一切有部（Sarvāstivādin）。從《大毘婆沙論》中，可以看出說一切有部中，有重論的阿毘達磨者（abhidhārmika），也就是一般所說的說一切有部；重經的譬喻者（dārṣṭāntika），如法救（Dharmatrāta），覺天（Buddhadeva）等。從論師系又分出說轉部（Saṃkrāntivādin）。說轉部立「勝義補特伽羅」（paramārtha-pudgala），與立「不可說我」（anabhilāpya-pudgala）的犢子部等，都是「我法俱有」的；說一切有部是「法有我無」的。西元三世紀初，譬喻師捨棄了「三世有」說，改宗（大眾部與分別說部的）「現在有」而過未無說，演化為著名的經部（Sūtravādin）譬喻師。經部的一項重要思想，是種子（bīja）或習氣（vāsanā）說。瑜伽唯識學所說的法相，是廣義的說一切有，而依「現在有」立種子說，與經部的關係更密切。如世親的《大乘成業論》，對於業（karman）力，取種子說，更進一步的說：「一類經為量者」，立「異熟果識具一切種子」；有「集起心」與「種種心」，引《解深密經》，就是大乘瑜伽論師。

二、貢獻：造論通經以導引佛法於正道及清淨的律制生活（pp.251–252）

無著、世親的時代，流傳的大乘教典相當多，思想不免雜亂。龍樹（Nāgārjuna）系的大乘空義，也在流行，但顯然衰落了。

當時的大乘佛教界，問題多（p.252）多：

(1) 有誤解大乘空義的；[3]

(2) 有依「後期大乘」（如來藏我）而重如來果德的，專說一乘的；[4]

(3) 傾向於易行的、秘密的。[5]

無著與世親，繼承彌勒（Maitreya）學，起來造論通經，導引佛法於正道。

又在「佛法」的律儀基礎上，成立菩薩的「三聚淨戒」，[6]使大乘的出家者，過著如法的僧團生活。

這一學系，在「普為發趣一切乘者」[7]（尊重聲聞涅槃的究竟）的基礎上，闡揚大乘

---

[3] 印順法師，《印度佛教思想史》第四章，p.128：

又如「大乘佛法」以勝義諦為先，尤其是《般若經》的發揚空義。空是無二無別的，一切法平等，所以空中無善無惡，無業無報，無修無證，無凡無聖。在「一切法空」的普遍發揚中，不免引起副作用，如吳支謙所譯《慧印三昧經》說：「住在有中，言一切空。亦不曉空，何所是空。內意不除，所行非法。口但說空，住在有中」。西晉竺法護譯的《濟諸方等學經》也說：「所可宣講，但論空法，言無罪福，輕蔑諸行」。談空而輕毀善行，是佛教界的時代病，難怪原始的《寶積經》，要大聲疾呼：「寧起我見積若須彌，非以空見起增上慢。所以者何？一切諸見依空得脫，若起空見，則不可除」。「大乘佛法」興起，「佛法」與「大乘佛法」的相互抗拒，談空而蔑視人間善行，龍樹的時代，已相當嚴重了！

[4] 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.156-162：

「後期大乘經」中，明確闡揚如來藏法門的，《大般涅槃經》的前分十卷外，是：一、《大方等如來藏經》。……二、《大法鼓經》宋求那跋陀羅（Guṇabhadra）譯。……三、《央掘魔羅經》，也是求那跋陀羅譯的。……四、《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，也是求那跋陀羅初譯的。**勝鬘（Śrīmālā）出嫁到阿踰陀（Ayodhyā），說一乘、如來藏法門。**……五、《不增不減經》，元魏菩提流支（Bodhiruci）所譯。**這幾部宣說如來藏的經典，表示了眾生本具如來。這雖是「佛法」與「初期大乘佛法」所沒有的，但如來藏說對未來佛教的影響，是極為深遠的。**……

又一反《般若經》常例，立「實有菩薩」。什麼是實有菩薩？世親（Vasubandhu）等解說：「實有空（性）為菩薩體」；這就是以真如為「大我」的意思。**「初期大乘」的發展傾向，終於出現了「後期大乘」的如來藏說。**

[5] 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.390-391：

「秘密大乘」的某些內容，淵源相當早，但發展成為印度晚期佛教的主流，與印度神教的融合有關。西元四世紀初，笈多（Gupta）王朝興起。梵文學興盛起來。二大史詩的完成，《往世書》的撰作，促成婆羅門教的復興，被稱為印度教。韋紐（Viṣṇu）與自在（Śīva）天的信仰大盛，與梵天（Brahmā）——三天，成立「一體三神」的教理。印度教的興起，約與瑜伽行派同時。瑜伽行派發展唯識（vijñapti-mātratā）學，成立佛果的三身、四智說。受瑜伽行派影響的如來藏（tathāgata-garbha）學，如《究竟一乘寶性論》，立「佛界」、「佛菩提」、「佛法」、「佛事業」，以闡明佛果功德。

[6] 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷 3（大正 31，146b11-15）：

差別殊勝者，謂菩薩戒有三品別：一、律儀戒，二、攝善法戒，三、饒益有情戒。此中律儀戒，應知二戒建立義故；攝善法戒，應知修集一切佛法建立義故；饒益有情戒，應知成熟一切有情建立義故。

[7]《解深密經》卷 2〈無自性相品 5〉（大正 16，697b4-9）：

世尊！於今第三時中，普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性

不共的唯識（vijñapti- mātratā）說，為佛教界所推重，成為大乘的顯學。

貳、瑜伽行者對當時流行之大乘佛法的決了（pp.252–261）

（壹）瑜伽者對《般若》等空相應經的抉擇（pp.252–256）

一、總說（p.252）

瑜伽行者怎樣決了當時流傳的「大乘佛法」？**《般若》等空相應經，說一切法皆空，瑜伽者說是「不了義經」；**[8]**如依文解義，說一切法都無自性空，那就是惡取空**（durgṛhītā-śūnyatā）。[9]

二、別釋（pp.252–256）

（一）初期的《瑜伽師地論》對空與有的定義（pp.252–253）

1、立「假說自性」與「離言自性」明空與有（p.252）

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

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

於假說自性的一切法，離實有與非有（一切都無）所顯的，諸法的離言自性，就是**勝義自性，這是真實有的**。[10]

涅槃、無自性性，以顯了相轉正法輪。第一甚奇、最為希有。于今世尊所轉法輪無上無容，是真了義，非諸諍論安足處所。

[8]（1）《解深密經》卷 2〈無自性相品 5〉（大正 16，697 a28-b4）：

世尊！在昔第二時中，惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃，以隱密相轉正法輪。雖更甚奇、甚為希有，而於彼時所轉法輪，亦是有上、有所容受，猶未了義，是諸諍論安足處所。

（2）印順法師，《成佛之道》（增註本），pp.374-375：

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

（3）印順法師，《華雨集》第四冊，p.82：

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

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

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

[10] 印順法師，《華雨集》第一冊，p.269：

當真見道時，一切虛妄相不現前，體證到一切法清淨真如，但雜染沒有消盡，出觀時種種虛妄相又現。經修道位修習，虛妄漸漸消融，漸漸轉化，到二障永盡，雜染徹底消失，名為最

如以假說自性為有自性的，那是妄執；如說沒有真實的離言自性，就是惡取空了。假說自性是空，離言自性是有，近於《般若經》所說的：「為是新發意菩薩故，分別（說）生滅者如化，不生不滅者不如化」。[11]但**龍樹的《中論》，不立勝義自性**，[12]所以《瑜伽師地論》所破斥的惡取空者，說「一切唯假」，[13]可能是龍樹系的學者。

2、瑜伽學者所信守之空與有的基本定義（pp.252–253）

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

「云何復名善取空者？謂由於此，彼無所有，即由彼故正觀為空。復由於此，餘實是有，即由餘故如實知有。如是名為悟入空性，如實無倒」。[14]

清淨法界，也就是真如顯現了最極清淨，這才是真如無垢，唯識學或稱為『出障圓明』，離雜染障礙，顯出真如的究竟清淨，也就是圓顯一切法的本性——勝義自性。究竟到達佛位，也就是悟達彼自性。在佛的境界中，一切法都是真如現前，所以說「一切唯真如」，再沒有虛妄分別相了。虛妄分別盡淨了，圓滿「顯現彼」真如，這就是「轉依圓成實」。

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

[12]（1）印順法師，《印度之佛教》，p.296：

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

（2）印順法師，《空之探究》，pp.180-181：

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

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

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

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

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

[14]（1）《瑜伽師地論》卷 36（大正 30，488c22-489a01）：

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

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

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

論解惡趣空中，**由彼故空，亦不信受；於此而空，亦不信受者**，謂真實義。

由**遍計所執無**故名空；於**此依他、圓成**上，遍計所執空。二俱不信，此名惡趣空。何以

《論》上說：「由彼故空，彼實是無；於此而空，此實是有」。這一善取空的基本見解，**正是「異法是空，異法不空」的「他性空」，與如來藏說相同**。[15]

經上說「一切法空」，應該解說為：於色等一切法，假說而自性無所有的，所以說是空。但假說的一切法，依「**實有唯事**」[16]而有，假是依實而成立的，這所以是有（空所顯性）。這一空與有的基本定義，為瑜伽學者所信守。

（二）《解深密經》對空與有的定義（pp.253–255）

1、總說（p.253）

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

2、詳釋（pp.253-254）

（1）依「三相」明「有」（pp.253-254）

三相或稱三（種）自性（trividha-svabhāva）：

一、遍計所執自性（parikalpita-svabhāva），

二、依他起自性（paratantra-svabhāva），

故？由**遍計所執**，**彼**實是**無**；由依他、圓成，此實是**有**。若作此理，汝可說空。若說一切依他、圓成都無所有，依何處所、何有此空、何故名空？以無依處，及不分別知遍計空故，汝亦不應言：由**遍計所執此**，於**依他、圓成等此**，既說為空，以撥無依他等故，故無依處及所計空體，以不解故言，名惡取空者。

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

[15] 印順法師，《印度之佛教》，pp.290-291：

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

[16] 印順法師，《中觀今論》，p.67：

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

三、圓成實自性（pariniṣpanna-svabhāva）。

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

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

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

（p.254）三相，可說是〈本地分〉所說的，假說自性與離言自性的說明，主要是為了「大乘空相應經」所說的：「**一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃**」，給予明確顯了的解釋。《解深密經》以為：空相應經所說，是**不了義說——說得意義不夠明顯**。雖然**五事具足**[17]的眾生，聽了能如實通達，但**五事不具足**[18]的人，聽了不免要落入惡取空見，撥無一切，或者誹毀大乘，說「此非佛說」。所以立三相，顯了的說明「無自性」的意義。

（2）依「三無自性性」明「空」（p.254）

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

一、**相無自性性**（lakṣaṇa-niḥsvabhāvatā），依遍計所執相說：因遍計所執是「假名安立」，而**不是「自相安立」**的。

二、**生無自性性**（utpatti-niḥsvabhāvatā），依依他起相說：依他起相是依因緣而生，**不是自然生的**。

三、**勝義無自性性**（paramârtha-niḥsvabhāvatā），通於依他起與圓成實相。勝義，是清淨所緣境界——法無我性；在清淨所緣境中，沒有依他起相，所以依他起相是勝義無自性性。[19]圓成實相是勝義，也可以名為勝義無自性性，如說：

---

[17]〔唐〕玄奘譯，《解深密經》卷 2〈無自性相品 5〉（大正 16，695b15-19）：
若諸有情，**已種上品善根、已清淨諸障、已成熟相續、已多修勝解，已能積集上品福德、智慧資糧**，彼若聽聞如是法已，於我甚深密意言說，如實解了，於如是法，深生信解，於如是義，以無倒慧，如實通達。

[18]〔唐〕玄奘譯，《解深密經》卷 2〈無自性相品 5〉（大正 16，695b22-24）：
若諸有情，已種上品善根、已清淨諸障、已成熟相續、已多修勝解，**未能積集上品福德、智慧資糧**。

[19] 演培法師，《解深密經語體釋》〈無自性相品第五〉，pp.202-206：
什麼叫做勝義無自性呢？這有兩種：一是**依他**的勝義無自性，一是**圓成**的勝義無自性。
諸法的依他起相，不是自然生的，由自然生是無自性的，所以說名無自性性。即此無自然生性的緣生法，亦得名為勝義無自性性。為什麼呢？[1]一切諸法中，假定這法是離垢的**清淨勝智**所緣的境界，佛就顯示他是**勝義**，否則即非勝義。[2]**緣力所生的依他起相，是世俗智所緣的境界，不是清淨勝智所緣的境界，在勝義諦中沒有依他的自性，所以說名勝義無自性性。**
[1]說依他是**生無自性**，約**從因所生**建立的，[2]說依他是**勝義無自性**，約所**生法的當體**建立的。
「我顯示彼以為勝義無自性性」的「無自性性」四字，在文法上看是不通的，如說：[1]**是**清淨所緣的境界，我顯示彼以為勝義無自性性，[2]**非**清淨所緣的境界，我亦說為勝義無自性性，這怎麼通呢？只可說：[1]是清淨所緣的，顯他是**勝義**，[2]不是清淨所緣的，顯他是**勝義無自性性**，

「是一切法勝義諦故，無（遍計所執）自性性之所顯故」。這就是**空性**（śūnyatā），瑜伽學者解說為「**空所顯性**」。

（3）小結（p.254）

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

以上，依《解深密經》的〈一切法相品〉、〈無自性相品〉說。[20]

3、結說（pp.254–255）

依此來解說空義，如《解深密經》卷 3（大正 16，701b）說：

（p.255）「善男子！若於依他起相及圓成實相中，一切品類雜染清淨遍計所執相畢竟遠離性，及於此中都無所得，如是名為**於大乘中總空性相**」。

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

經中或說**十四空，十六空，十八空**等[21]，本經說**十種空**[22]，**而空性的意義，都不出這一通則**。

（三）依他起通染淨或唯雜染之會通（p.255）

《瑜伽師地論·攝決擇分》，深廣的分別五相：**名（nāma），相（ lakṣaṇa），分別（vikalpa）**，真如（tathatā），正智（samyag-jñāna）。[23]前三是雜染法，後二是清

這才講得通：可見這四字是多餘的。

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

[21] 參考：印順法師，《空之探究》，pp.161-162。

[22]《解深密經》卷 3〈分別瑜伽品 6〉（大正 16，701a9-28）：

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

[23]《瑜伽師地論》卷 72（大正 30，697b6-23）：

復有餘五相：一、相相，二、名相，三、分別相，四、真如相，五、正智相。……

問：名有何行相？

答：由相勢力，亦有種種無量行相。又若略說有十二種：

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

問：分別有何行相？

淨法。

正智也是依他起相，與**《解深密經》的依他起雜染法不合**。《瑜伽師地論》解說為：「彼（《解深密經》）意唯說依他起自性雜染分，非清淨分；若清淨分，當知緣彼無執，應可了知」。[24]

清淨依他起的安立，在瑜伽學中是有異義的；[25]正智是依他起相，為《成唯識論》所依。

（四）唯識學中關於「空」、「有」之教學（pp.255–256）

1、彌勒之論頌及相關說明（p.255）

（1）頌一及相關說明（pp.255–256）

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

「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有**空**，於**彼**亦有此」。

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

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

（2）頌二及相關說明（p.256）

這一分別，與三自性對論，那就是：「唯所執、**依他**，及**圓成實性**；**境**故，**分別**故，及**二空**故說」。[26]

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

依三自性來說唯識，那就是境空（無）、識有，空性也是有的。

答：由相、名勢力故，亦有種種無量行相。若略說者當知有七種：
一、有相分別；二、無相分別；三、於境界任運分別；四、尋求分別；五、伺察分別；六、染污分別；七、無染污分別。
問：真如有何行相？
答：其相不可說行相。
問：正智有何行相？
答：若出世間正智亦有其相，不可說行相。若世間出世間正智，有取安立諦行相。

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

[25] 印順法師，《華雨集》第一冊，p.270：
在唯識學的三性中，第三名圓成實性。圓成實性在唯識學中，略有二種解說：
一、圓成實是畢竟空性，法性，真如，約理性說，而佛果所有的無邊功德等，不屬圓成實性，它名為清淨依他起性。唐玄奘所譯唯識，多取此義。
二、如阿毘達摩大乘經、攝大乘論等，圓成實有四種，即四種清淨。依四清淨說，佛果的一切清淨功德，屬於圓成實性。也就是佛的果德，一切是真如，圓成實所顯。

[26]（原書 p.256，n.5）《辯中邊論頌》（大正 31，477c）。

（3）頌三及相關說明（p.256）

「三界心心所，是虛妄分別」，不能不說是有的，理由是：「虛妄分別性，由此義得成，非實有全無，許滅解脫故」。[27]

虛妄分別的識，在勝義中是非實有的，但不能說完全沒有（「都無」）。因為生死苦報，是業力所感；業是依煩惱而引起的。煩惱依虛妄分別——有漏的雜染識而有的，滅卻虛妄分別，才能得生死的解脫（vimukta），這是佛教界所公認——共許的。[28]**虛妄分別**要滅除才能解脫，**這**不能說是「無」的。

2、結說：有者知有而無者知無（p.256）

虛妄分別是有的，是如幻如化的有。空（無）與有的分別，正如世親所解釋的《辯中邊論》說：「若於此非有，由彼觀為空；所餘非無故，如實知為有」。[29]

這樣的解說，瑜伽學者以為讀「一切皆空」的大乘經，就不會誤解了。

（貳）瑜伽行者對「後期大乘」如來藏的解說（pp.256–258）

一、總說（pp.256–257）

「大乘佛法」的特色，是不離一切而超越一切。不離一切，所以「大乘佛法」的態度，不及「佛法」的謹嚴；但適應性強，通俗的與在家（行者）的地位，不斷的增強。「後期大乘」末期（西元四世紀後半），情形更為顯著。

瑜伽學者的傳統，是通為三乘的「含容大」；由於適應時代，傾向「殊勝大」的不共二乘法義的闡揚。[30]無著、世親及其門下，多是出家菩薩，有「佛法」的深厚淵源，

---

[27]（原書 p.256，n.6）《辯中邊論頌》（大正 31，477c）。

[28] 印順法師，《中觀論頌講記》〈觀法品第十八〉〈己二、得解脫果〉，p.325：
梵文及藏文，後一頌的初二句，束為一句；次二句開為三句。是：『業惑盡解脫；業惑從分別，分別從戲論，因空而得滅』。語句雖不同，意思是一樣的。就是：煩惱業是從虛妄分別起的；虛妄分別，是從無我現我，無法現法的自性戲論而生的；要滅除這些，須悟入空性。悟入了空性，就滅戲論；戲論滅，虛妄分別滅；虛妄分別滅，煩惱滅；煩惱滅業滅；業滅生死滅；生死滅就得解脫了。

[29]（1）（原書 p.256，n.7）《辯中邊論》卷上（大正 31，464b）。
（2）〔唐〕窺基撰，《辯中邊論述記》卷 1〈1 相品〉（大正 44，2c5-11）：
論曰：若於此非有至如實知為有。
述曰：此即總釋頌之大綱。答文外難，謂**若於此虛妄分別，彼二取非有，由彼二取性非有故，觀之為空**，即餘論中無知無也。其妄分別亦**有彼真如，真如之上有依他起，此之二性是二取，餘體非無故，如實知有**，即餘論中有知有也。即三性中，初性是無，後二性有別。

[30] 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.2-3：
「大」，梵語摩訶，含有大、多、勝三義，實際只是一個大義，不過一從多顯大，一從勝顯大而已。所以這大字，只要從量多質勝所顯的含容大與殊勝大去說明。
一、含容大：龍樹菩薩的《大智度論》，曾作這樣解釋：大乘可以含容小乘，能容納它，所以是大。譬如小乘所走的路，只有三百由旬，大乘的行程則有五百由旬，所以小乘三百由旬的終點，不過是大乘五百由旬行程裡的一個中站而已；除此，大乘還有它更遠的目的。這樣，大乘不一定離開小乘，而是能含容小乘，內容比小乘更廣博的佛法。因此，《般若經》說：『菩薩遍學一切法門』，『二乘若智若斷，皆是菩薩無生法忍』。
二、殊勝大：無著菩薩等一系，大都偏重這一點：大乘的思想，小乘中沒有，這部分獨有的

所以對時代佛教的某些問題，有不同流俗的獨到解說，然也不免要多少受到些時代（p.257）的影響。

二、別釋（pp.257–258）

（一）瑜伽學者依真如（即圓成實性）的平等普遍性來解說如來藏（p.257）

「後期大乘」的如來藏（tathāgata-garbha）說，是一大問題，這是不能否定的，依義而給以解說，如《大乘莊嚴經論》卷 3（大正 31，604c）說：

「一切無別故，得如清淨故，故說諸眾生，名為如來藏」。

無著依真如的無差別性，本來清淨，解說一切眾生有如來藏。眾生真如，一切佛真如，是沒有差別的；眾生不離真如，也就不離——有如來清淨性，不過還沒有顯出，如在胎藏一樣，所以說眾生有如來藏。

世親的《攝大乘論釋》也說：「自性本來清淨，即是真如；自性實有，一切有情平等共相，由有此故，說一切法有如來藏」。[31]

總之，如來藏，瑜伽學者是依真如（即圓成實性）的平等普遍性說的。

（二）瑜伽學者解說「真如、法界、空性」為（如來藏）我（p.257）

然在《大般涅槃經》中，「我者，即是如來藏義」；經說如來常樂我淨，我是如來果德，瑜伽者又怎樣解說「我」呢？

◎《大乘莊嚴經論》卷 3（大正 31，603c）說：

「清淨空無我，佛說第一我；諸佛我淨故，故佛名大我」。

《究竟一乘寶性論》，《佛性論》，都引用了這一偈。[32]這一偈，在《大乘莊嚴經論》中，是說**無漏法界的大我**（mahātman）相。空性是清淨（viśuddha）的，無我（nairātmya）的；沒有眾生妄執的神我，**無我空性就是佛所得的最勝我**。

《論》釋說：「第一無我，謂清淨（真）如，彼清淨如即是諸佛我自性。……由佛此我最得清淨，是故號佛以為大我」。[33]

真如、法界、空性，瑜伽學者是解說為（如來藏）我的。

◎《攝大乘論釋》，解說《大般若經》的「實有菩薩」（p.258）說：「言實有者，顯示菩薩實有空體」；「謂實有空（性）為菩薩體」。[34]

思想，要比小乘來得殊勝。這多在大乘不共小乘的意義上發揮，所以大乘好像是小乘以外的另一種殊勝的佛法。殊勝是什麼？就是摩訶；殊勝義是大義，所以大乘亦名勝乘，小乘亦可名劣乘。這樣，大小乘的差別，不單是量的廣狹，而且是質的勝劣。

本論是屬於這殊勝大一系的作品（以上約偏勝說）。

[31]（原書 p.257，n.8）《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，344a）。無性《攝大乘論釋》卷 5 作：「一切有情有如來藏。」（大正 31，406b）

[32]（原書 p.257，n.9）《究竟一乘寶性論》卷 3（大正 31，829c）。《佛性論》卷 2（大正 31，798c）。

[33]（原書 p.257，n.10）《大乘莊嚴經論》卷 3（大正 31，603c）。

[34]（原書 p.258，n.11）《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，342c）。無性《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，405b）。

這可見**如來，菩薩，眾生，都是以真如——如來藏我為自體的**。

◎《莊嚴經論》又說：「佛體平等，由法界與我無別，決定能通達故」。[35]**以法界與我的無差別，說明（佛與）佛的自體平等；佛以最清淨法界為自體，這正是法界的「大我相」**。[36]

◎論到佛的自性身（svabhāva-kāya），《攝大乘論本》說：「自性身者，謂諸如來法身，一切法自在轉所依止故」。[37]《成唯識論》說：「自性身，謂諸如來真淨法界，受用、變化平等所依，離相寂然，絕諸戲論，具無邊際真常功德，是一切法平等實性」。[38]——佛的自體，就是法界。「具無邊際真常功德」，是**會通如來藏相應的清淨功德**。

◎總之，如來藏我，瑜伽學者是以法界、真如來解說的。這不宜向理性邊說，這是眾生、菩薩、如來的我自體；如來不可思議的大我。[39]

不過，如來藏我，在不忘「佛法」者的心目中，總不免有神化的感覺。所以世親以下，陳那（Diṅnāga），護法（Dharmapāla），戒賢（Śīlabhadra），玄奘一系，特重《瑜伽師地論》與《解深密經》，探究論理軌範而發揚因明（hetu-vidyā），對於如來藏我，也就幾乎不談了！

（參）瑜伽行者以變通來適應「信行」的方便及「文殊法門」（pp.258–261）

一、關於「文殊法門」之特性（pp.258–259）

（一）總說（p.258）

弘揚廣大甚深菩薩道的「大乘佛法」，內容是多方面的，甚深行以外，有適應「信行」的方便。在甚深行中，與《般若》同源而異流的，有與文殊（Mañjuśrī）有關的法門。**「文殊法門」，有輕視僧伽律制，「但依勝義」說法的特性**。

（二）別釋（pp.258–259）

1、出格的行動（pp.258–259）

傳出多少出格的行動，如（現出家相的）文殊三（p.259）月在王宮、淫女處安居；[40]執劍害佛。[41]

2、出格的語句（p.259）

多少出格的語句，著重於煩惱是菩提，淫欲是菩提，五逆罪是菩提。[42]在煩惱上用力，如說：「有此四魔、八萬四千諸煩惱門，而諸眾生為之疲勞，諸佛即以此法而作佛事，是名入一切諸佛法門」。[43]這些出格的語句，多數在經中作了合理的解說：

---

[35]（原書 p.258，n.12）《大乘莊嚴經論》卷 2（大正 31，596a）。
[36]（原書 p.258，n.13）以上參閱印順法師《如來藏之研究》（pp.190-194）。
[37]（原書 p.258，n.14）《攝大乘論本》卷下（大正 31，149a）。
[38]（原書 p.258，n.15）《成唯識論》卷 10（大正 31，57c）。
[39] 參閱印順法師《如來藏之研究》第七章，pp.205-206。
[40] 《佛說文殊師利現寶藏經》卷 2（大正 14，460a10-c10）。
[41] 《如幻三昧經》卷下（大正 12，150c11-151a9）。
[42]（原書 p.259，n.16）參閱印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》第 12 章（pp.928-940）。
[43]（原書 p.259，n.17）《維摩詰所說經》卷下（大正 14，553c-554a）。

沒有解說而流傳在佛教界的，當然也不少。

二、瑜伽行者依四種意趣、四種秘密決了可能引起逆流之教學（pp.259–261）

（一）總說（p.259）

在瑜伽學者看來，這一方便，可能引起逆流，成為正法住世的障礙。**所以無著、世親以下，多少通變而維持僧伽的清淨形象**。對於當時流行的「大乘佛法」（及「佛法」），宣說：「復有四種意趣，四種秘密，一切佛言應隨決了」。[44]

四種意趣（catvaro abhiprāyāḥ）是：平等意，別時意，別義意，眾生樂欲意。

四種秘密（catvaro abhisaṃ-dhayāḥ）是：令入秘密，相秘密，對治秘密，轉變秘密。

（二）別釋（pp.259–261）

1、特別關於「別時意趣」（p.259）

如經上說：誦持佛名，決定不退無上菩提；唯由發願，往生極樂國土。**這是別時意趣**，為了對治眾生的懈怠障，所以這樣說的。[45]

這與龍樹（Nāgārjuna）所說，為心性怯劣者說易行道，意見恰好相合。[46]

---

[44]（1）（原書 p.259，n.18）《攝大乘論本》卷 2（大正 31，141a17-b5）：

復有四種意趣、四種祕密，一切佛言應隨決了。

四意趣者：一、平等意趣，謂如說言：我昔曾於彼時彼分，即名勝觀正等覺者。

二、別時意趣，謂如說言：若誦多寶如來名者，便於無上正等菩提已得決定；又如說言：由唯發願便得往生極樂世界。

三、別義意趣，謂如說言：若已逢事爾所殑伽河沙等佛，於大乘法方能解義。

四、補特伽羅意樂意趣，謂如為一補特伽羅先讚布施後還毀訾，如於布施，如是尸羅及一分修，當知亦爾。

如是名為四種意趣。

四祕密者：一、令入祕密，謂聲聞乘中或大乘中，依世俗諦理說有補特伽羅及有諸法自性差別。

二、相祕密，謂於是處說諸法相顯三自性。

三、對治祕密，謂於是處說行對治八萬四千。

四、轉變祕密，謂於是處以其別義，諸言諸字即顯別義。如有頌言：覺不堅為堅，善住於顛倒，極煩惱所惱，得最上菩提。

案：詳參印順法師，《攝大乘論講記》，pp.285-290。

（2）又《大乘阿毘達磨集論》卷 6（大正 31，688a）。

（3）《大乘莊嚴經論》卷 6〈13 弘法品〉（大正 31，620c18-27）：

釋曰：諸佛說法不離四意：一、平等意，二、別義意，三、別時意，四、別欲意。

平等意者，如佛說：往昔毘婆尸佛即我身，是由法身無差別故，如是等說，是名平等意。

別義意者，如佛說：一切諸法無自性故無生故，如是等說，是名別義意。

別時意者，如佛說：若人願見阿彌陀佛一切皆得往生，此由別時得生故如是說，如是等說，是名別時意。

別欲意者，彼人有如是善根，如來或時讚歎或時毀呰，由得少善根便為足故，如是等說是，名別欲意。

[45]（原書 p.259，n.19）《大乘莊嚴經論》卷 6〈13 弘法品〉（大正 31，621a4-7）：

障有八種：一者、輕佛障。二者、輕法障。**三者、懈怠障。**四者、少知足障。五者、貪行障。六者、慢行障。七者、悔行障。八者、不定障。

[46]（1）印順法師，《淨土與禪》，p.64：

弘揚淨土的大德居士，都以龍樹《十住毘婆沙論》為據，明念佛是易行道。然龍樹也還

2、特別關於「轉變秘密」（pp.259–261）

（1）無著《攝大乘論本》的「轉變秘密」（p.259）

這裡要略說**轉變秘密**（pariṇāmanâbhisaṃdhi）：語句隱密，不能依通常的文義去解釋，要轉作反面的別解，才不致於誤會。如《攝大乘論本》卷中（大正 31，141b）說：「覺不堅為堅，善住於顛倒，極煩惱所惱，得最上菩提」。[47]這一頌，如依文解釋，那真比邪教更邪了！

（2）無著《大乘阿毘達磨集論》的「秘密決擇」（pp.259–261）

A、無著認為要「轉變密顯餘義」以合理的釋經（pp.259–260）

（A）引前三經（pp.259–260）

《大乘阿毘達磨集論》，說「秘密決擇」，舉：「逆害於父母，王及二多聞，誅國及隨行，是人說清淨」；「不信不知恩，斷密無容處，恒食人（p.260）所吐，是最上丈夫」；及「覺不堅為堅」等三頌。[48]

第一頌，是世間公認的極大罪惡，怎麼能說是清淨？

後二頌，是世間極下劣人，煩惱深重，怎麼能說是最上的大丈夫？說他能得無上菩提？這都要「轉變密顯餘義」，才能合理。

（B）引第五經（p.260）

a、無著本論（p.260）

論末，引一段經文，如《大乘阿毘達磨集論》卷 7（大正 31，694b）說：

「又契經言：菩薩摩訶薩成就五法，名梵行者，成就第一清淨梵行。何等為

是依《彌勒菩薩所問經》來的，大家卻不知道。

（2）印順法師，《華雨集》第五冊，pp.257-258：

大乘法中，有念佛法門，是易行道，方便道。龍樹菩薩《十住毘婆沙論》云：「汝言阿惟越致（不退轉）地，是法甚難，久乃可得。若有易行道，疾至阿惟越致地者，是乃怯弱下劣之言，非是大人志幹之說」。馬鳴菩薩《大乘起信論》云：「眾生初學是法，其心怯弱。以住於此娑婆世界，自畏不能常值諸佛，親近供養，懼謂信心難可成就，意欲退（大心）者，當知如來有勝方便，攝護信心。謂以專意念佛因緣，隨願得生他方佛土」。無著菩薩《攝大乘論》云：「別時意趣：謂如說言：若誦多寶如來名者，便於無上正等菩提已得決定（即不退）。又如說言：由唯發願，便得往生極樂世界」。依印度大菩薩之開示，方便易行道，乃對初學者，根性怯弱者所設之方便，用以維護信心，免其退失大心。

[47] 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.289-290：

四、「轉變秘密」：不以一般的定義，而「以其別義」，說「諸言諸字」，所以不能照字面上看。「即」在這所說的字句中，「顯」示「別」一種意「義」。論中舉的偈頌，即是一例。不堅的堅，是剛強不聽招呼，難調難伏。調伏這難調的心，叫做不堅，不堅就是調柔的無散亂定。對於這調柔定，起堅固的覺慧，「**覺**」了這「**不堅**」的調柔定「**為堅。善住於顛倒**」，不是說起虛妄錯謬的見解，是說常樂我淨是四顛倒，要除去這顛倒，就得通達這顛倒，不為它所迷惑，而能善巧的安住於無常等。「**極煩惱所惱**」，這煩惱是修無邊的難行苦行，身心所受極大的疲勞，這樣做去，就可證「**得最上菩提**」。若依一般的解釋，住顛倒，起煩惱，怎樣會成佛呢？必須以另一種解說，才能符合正理，所以說它是秘密。

[48]（原書 p.260，n.20）《大乘阿毘達磨集論》卷 6（大正 31，694a）。

五？一者、常求以欲離欲；二者、捨斷欲法；三者、欲貪已生，即便堅執；四者、怖治欲法；五者、二二數會」。[49]

從文字表面來說，這是「秘密大乘佛法」中的男女和合。經文以為：最上的梵（清淨）行，是「以欲離欲」，希望從淫欲中遠離一切欲。如貪欲（欲念[50]或欲事[51]）生起，就要「堅執」延續下去。所以，不用斷欲法；對於「治（淫）欲法」，也是怕聽的。「二二數會」，就是男女的時時交合。無著以為這些秘密語句，不能依文解說，應該轉變作別的解說。

b、安慧的注釋（p.260）

安慧（Sthiramati）所造《阿毘達磨雜集論》，以大乘法義，給以合理的解釋。解釋「二二數會」為：「**以世出世二道，及奢摩他、毘鉢舍那二道，數數證會故**」。[52]這是說：菩薩依世間道而修出世道，得出世道而修世間道（無分別後得智）；及止、觀雙運的修證。[53]

c、日本的密宗（p.260）

傳入日本的密宗，對於男女的相伴、相抱等，也是解說為止觀雙運或悲智雙運的。

（3）結說（pp.260-261）

在這裡可以知道：「秘密大乘」的某些部分，已經流行；男（p.261）女和合，以欲離欲的密法，也已開始傳說了。對於佛教界的這一傾向，瑜伽學者是不以為然的，以「轉變秘密」來解說。但眾生心如水向下，瑜伽學者並不能達成阻遏的任務，佛教界將每下愈況，然瑜伽學者曾盡其維護正法的努力！

---

[49]（原書 p.260，n.21）「二二數會」，《大正藏本》作「三二數貪」，今依《大乘阿毘達磨雜集論》改正。

[50] 欲念：欲望。（《漢語大詞典》（六），p.1442）

[51] 欲事：男女情欲之事。（《漢語大詞典》（六），p.1442）

[52]（原書 p.260，n.22）《大乘阿毘達磨雜集論》卷 16（大正 31，773c）。

[53] 參閱【附錄】。

【附錄】

一、《阿毘達磨發智論》卷 20（大正 26，1029c7-1030a7）：[1]

【逆害於父母　　王及二多聞　　誅國及隨行　　無礙過梵志】

「**逆害於父母 王及二多聞**」者：

「**母**」即喻愛。以能生故。

如世尊說：「士夫愛所生 由心故馳走 有情處生死 苦為大怖畏」

「**父**」即喻有漏業。以能引故。

如世尊說：「苾芻！如是有情。造善有漏。修所成業。得生於彼。受果異熟。故我說彼，隨業而行。」

「**王**」即喻有取識。

如世尊說：「第六增上王 染時染自取 無染而有染」。「染」者謂：愚夫。

又世尊說：「苾芻！當知：我說城主，即有取識。」

「**二多聞**」。即喻見取、戒禁取。如祠祀、靜默。

二多聞士，於塵穢中共為嬉戲。如是二取，於有漏法執為第一勝上，或復淨脫出離。

棄捨永斷愛業、識取，故名「**逆害**」。

「**國**」喻煩惱。

「**隨行**」喻彼相應尋伺。

「**誅**」謂：誅戮。棄捨永斷煩惱、尋伺。故名為「誅」。

「**無礙**」者。「礙」有三種。謂：貪、瞋、癡，彼於此三，已-斷、遍知，故名「無礙」。

「**過**」者。出也，彼無礙故，出過三界。

永除惡法，故名「**梵志**」。

如世尊說：「佛恒住正念，遊化於世間，滅惡法盡結，故名為梵志」。

【逆害於父母　　王及二多聞　　除虎第五怨　　是人說清淨】

此中上半義，如前說。

「**虎**」喻瞋纏。如虎稟性，暴惡凶嶮，飲噉血肉。瞋纏亦爾，暴惡凶嶮，滅諸善根。

「**第五怨**」者。喻五蓋中第五蓋。或喻五順下分結中第五結。

棄捨永斷。故說為「**除**」。

是人永斷貪、瞋、癡故。說為「**清淨**」。

二、《阿毘達磨發智論》卷 20（大正 26，1030b22-c6）：[2]

【不信不知恩　　斷密無容處　　恒希望變吐　　是最上丈夫】

「**不信**」者。謂：阿羅漢，彼於三寶、四諦，皆自證知，非信他語。

「**不知恩**」者。「恩」謂：有為，有作用故。

涅槃名非恩。諸阿羅漢有勝智見，知非恩故。名「不知恩」。

---

[1] 參考《阿毘曇八犍度論》卷 30（大正 26，915a14-b14）。

[2] 參考《阿毘曇八犍度論》卷 30（大正 26，916a15-28）。

「**斷密**」者。「密」謂：相續。此有二種。一、欲、色界相續。二、色、無色界相續，彼阿羅漢離此相續。故名「斷密」。

「**無容處**」者。謂：阿羅漢離相續故，於三界中無容生處。

「**恒希望變吐**」者。「希望」有二。一、希望財位。二、希望壽命，彼阿羅漢於此二種。已斷、遍知。故名變吐。即是棄捨恒希望義。

「**是最上丈夫**」者。謂：阿羅漢得上所說最上最勝第一功德故，丈夫中名為第一最勝最上。

瑜伽行派學要（pp.262–282）

壹、引言（pp.262–263）

（壹）總明瑜伽學論典在根本思想基礎上有不同異義（pp.262-263）

上文略論瑜伽行（Yogācāra）者對當代流行的佛法，採取的立場與評說，這裡要敘述瑜伽學的自宗大意。瑜伽學論典多而法義繁廣，在根本的思想基礎上，免不了也有不同的異義，然扼要的說：

（貳）別釋《瑜伽論》與無著、世親論之宗本不同（pp.262-263）

一、《瑜伽論》：傳承「佛法」的經、律（pp.262-263）

《瑜伽師地論》的〈攝決擇分〉，雖廣引《解深密經》與原始《寶積經》（該經現編為《（p.263）大寶積經》的〈普明菩薩會〉），廣明大乘，但《瑜伽師地論》的〈本地分〉，是通明三乘的；〈攝釋分〉、〈攝異門分〉、〈攝事分〉——後三分，更都是為了解說《阿含經》與律的。瑜伽學宗本所在的《瑜伽師地論》，沒有遠離了「佛法」。

二、無著、世親論：成立一切唯識（p.263）

無著（Asaṅga）與世親（Vasubandhu）的論書，成立唯識（vijñapti-mātratā），引用了《華嚴》的《十地經》，《解深密經》，《阿毘達磨大乘經》。一般所說的依六經、十一論，[1]那是依《成唯識論》而說的。

貳、關於無著造《攝大乘論本》之三大類內容（pp.263–270）

（壹）總說（p.263）

現在，從無著的《攝大乘論本》卷中（大正 31，141b）說起：

> 「欲造大乘法釋，略由三相應造其釋。一者，由說**緣起**；二者，由說**從緣所生法相**；三者，**由說語義**。……說語義者，……或由德處，或由義處」。

論文舉出了造論的三大內容。

（貳）別釋（pp.263–270）

一、略述引文的第三類內容：「語義」（p.263）

「**說語義**」，是直依經文來說明。

其中「德處」，是佛與佛土的圓滿功德，經文是《華嚴經》，《解深密經》，《佛地經》等所共說的。

「**義**處」是慈悲利益（義）眾生的菩薩大行，可說是名符其實的真實菩薩，經文出原

---

[1]（1）〔唐〕窺基撰，《成唯識論述記》卷 1（大正 43，229c28-230a3）：

又今此論爰引**六經**：所謂〔1〕華嚴、〔2〕深密、〔3〕如來出現功德莊嚴、〔4〕阿毘達磨、〔5〕楞迦、〔6〕厚嚴。

十一部論：〔1〕瑜伽、〔2〕顯揚、〔3〕莊嚴、〔4〕集量、〔5〕攝論、〔6〕十地、〔7〕分別瑜伽、〔8〕觀所緣緣、〔9〕二十唯識、〔10〕辨中邊、〔11〕集論等為證。

（2）參考濟群法師，〈《成唯識論》概觀〉：（http://www.phathoc.net/PrintView.aspx?Language=zh&ID=1E565B）

始《寶積經》。

二、廣述引文的第一類內容（「緣起」）及第二類內容（「緣所生法相」）（**pp.263–270**）

（一）總說（**p.263**）

瑜伽學者論義的特長，是「**說緣起**」與「**說緣所生法相**」。

（二）別釋（**pp.263–270**）

1、緣起（**pp.263–268**）

（1）「佛法」之緣起論：依緣起而立流轉與還滅（**pp.263–264**）

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

界（dhātu）是因義、本性義；《相應部》與此「界」相當的，作 idappaccayatā，是「緣性」——「相依性」的意義。[2]

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

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

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

引《阿毘達磨大乘經》頌說：「言熏習所生，諸法此從彼，異熟與轉識，更互為緣生」。[3]**名言熏習**（vāsanā），**就是生起轉識（pravṛtti-vijñāna）的一切法種子**（bīja）；種子是熏習所成的，所以稱為熏習。

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

這是緣起的說明，而重要在第八攝藏種子識。

（3）略辨「種子說」思想之由來（**pp.264-265**）

A、「種子說」源於經部（**pp.264–265**）

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

---

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

[3]（1）（原書 p.264，n.24）《攝大乘論本》卷中（大正 31，141b）。

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

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

（3）唐，玄奘譯《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，346c13-20）：

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

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

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

另一方面，經上說六識，這是我們所能覺察到的。但在「佛法」流行中，大眾部（Mahāsāṃghika）別立根本識（mūla-vijñāna），[4]赤銅鍱部（Tāmraśāṭīya）別立有分識（bhavaṅga-viññaṇa），都是從一般六識，而深究到微細潛在的識。
在經部中，有的就將種子（潛能）的存在，與微細識統一起來，種子在細心識中；瑜伽學者也就依此而成立攝藏一（p.265）**切種子的阿賴耶識**（ālayavijñāna）。

B、舉證說明（p.265）

如世親所造的《大乘成業論》（大正 31，784b-c）說：

> 「**一類經為量者**，……心有二種：一、集起心，無量種子集起處故；二、種種心，所緣行相差別轉故。……異熟果識，攝藏種種諸法種子。……有說頌言：心與無邊種，俱相續恒流。遇各別熏緣，心種便增盛，種力漸次熟，緣合時與果」。
>
> 「世尊依此，於解深密大乘經中說如是頌：阿陀那識甚深細，一切種子如暴流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。能續後有、能執持身，故說此名阿陀那識；攝藏一切諸法種子，故復說名阿賴耶識；前生所引業異熟果，即此亦名為異熟果識」。

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

依論文，《解深密經》的**阿陀那識（ādāna-vijñāna）**，是依「一類經為量者」而說的。**集起心，阿賴耶識，阿陀那識，異熟果識，都是同一識的異名**。在攝藏種子、生起一切法的作用外，還有執持（根）身的，也就是與身同安危的。

（4）詳釋依阿賴耶識而成立生死流轉與涅槃還滅（pp.265-268）

A、舉證（pp.265-266）

生死流轉與還滅，都依此種子心識而成立，如《攝論》引《阿毘達磨大乘經》說：「無始時來**界**，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」。[5]界（dhātu），是被解說為種子的。

流轉、還滅依**此**而成立，是符合緣起原則的，但與《（p.266）阿含經》所說有些

---

[4] 護法等菩薩造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷 3（大正 31，15a18-19）：
餘部經中亦密意說阿賴耶識有別自性，謂大眾部阿笈摩中密意說此名根本識。

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

不同，所以《攝大乘論本》卷上（大正 31，134c-135a）說：

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

B、釋義（p.266）

（A）分別愛非愛緣起（p.266）

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

（B）分別自性緣起（p.266）

但在生死五趣等中，起或善或惡的種種心心所法，種種色法，一切法是各各差別而有自性的。為什麼能生起別別自性的一切法？這由於阿賴耶識所攝藏的一切種子，也是無邊差別的，所以能為別別自性法生起的緣性，也就名為分別自性緣起。

分別自性緣起，是大乘不共的，大乘瑜伽者所要成立的緣起（重在種子生起一切）。《攝大乘論・所知依分》，主要是成立這一緣起。《成唯識論》以五教、十理（十理是引《阿含經》說而推理的）成立阿賴耶識，[6]那更深廣了，使人非承認阿賴耶識不可。

C、特別關於阿賴耶識種子之性質（pp.266–267）

（A）有漏種子與無漏種子與阿賴耶之關係（pp.266-267）

阿賴耶識以「異熟識（果）、一切種子（因）為其自性」，為「分別自性緣起」。依《瑜伽師地論》說：「**心**，謂一切種子所隨依止性[7]，所隨依附依止性，體能執受、異熟所攝**阿賴耶識**」[8]。[9]

---

[6]（1）（原書 p.266，n.26）《成唯識論》卷 3、4（大正 31，14a-19a）。
（2）參閱 濟群法師〈《成唯識論》概觀〉：
（http://www.phathoc.net/PrintView.aspx?Language=zh&ID=1E565B）

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

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

[9]（1）依據法鼓文理學院《瑜伽師地論》資料庫（http://ybh.chibs.edu.tw/ui.html），此段文句的梵語為：

> cittaṃ katamat | yat sarva-bījopagatam āśraya, bhāvopagatam āśraya, bhāvaniṣṭham upādātṛ, vipāka-saṃgṛhītam ālaya-vijñānaṃ || (Yogācārabhūmi [ed. Bhattacharya 1957] 11.4–5)

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

所隨依止性，所隨依附依止性——二類，就是**有漏**（sâsrava）與**無漏**（anāsrava）種子；無（p.267）漏種子雖然「依附」阿賴耶，而性質不同，所以說是「依附」。[10]

（B）略明種子之新熏與本有之異義（pp.267–268）

依阿賴耶識的種子，論師間也有異義：

難陀（Nanda）是主張新熏的；
護月（Candragupta）是主張本有的；
護法（Dharmapāla）主張有本有與新熏二類的。[11]

以無漏種子來說：

《瑜伽師地論・本地分》，立二種姓：一、**本性住種姓**（prakṛti-stha-gotra）；二、**習所成種姓**（samudānīta-gotra）：**種姓**是**種子**的異名。[12]

依〈菩薩地〉而造的《大乘莊嚴經論》，也立此二種性——性種自性，習種自性，[13]與〈菩薩地〉相同，是本有與新熏合論的。[14]

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

（2）印順法師，《如來藏之研究》，第七章，第三節〈真諦所傳的如來藏說〉，p.212：
有漏的雜染種，依附的無漏清淨種，都以阿賴耶識——心（citta）為所依止。異熟一切種的阿賴耶識，為一切法依止，是瑜伽學系的根本立場：這是興起於印度北方的阿賴耶識為依說。

[10]〔唐〕遁倫，《瑜伽論記》卷 1（大正 42，318a27-b18）：
「[a]所隨依止性，[b]所隨依附依止性」者，此有多釋：
三藏（玄奘）有兩解：
[1]一解：[a]**因相**賴耶是種**所隨**，**果相**賴耶是**依止性**。
[b]又**自相**賴耶是名「**所隨**」，**種子**賴耶依附自相故名「**依附**」，**果相**賴耶熏名「**依止性**」。
[2]又解：[a]本識**相分**名為「**所隨**」，**見分**名「**依止性**」；
[b]亦言**所隨**即**因見分**，**依附等**言說**自體分**。
景師解云：[a]「心，謂一切種子所隨依止性」者，即是集起種子義。
[b]又是「所隨依附性」者，即是持種、集起諸法二義，集起故得名心。
基作三解※：
[1]一解：[a]初句顯第八現識**與**有漏種為**所依止**故名「**所隨**」，隨成有漏等故；
[b]後句顯**與**無漏種子為**所依附所隨依止性**，雖復依止義同，無漏不等，故名「依附」。
[2]又解：[a]初句顯有漏種，隨逐本識，成有漏無記，用依體義；
[b]後句顯此種子雖依本識生善染等，功能仍異，非唯全一，故名「依附」，用各別義。
[3]又解：[a]初句謂種子依於現行，名「**所隨依止性**」，種為能隨依止現識故；
[b]後句顯此現行所隨依止識附於前種子能依止性，更互相依二俱名心。
更作一解：生本識種但名「**依止**」，若生餘法種名「**依附依止**」。
「體能執受」者，釋阿陀那義。
※參見〔唐〕窺基，《瑜伽師地論略纂》卷 1（大正 43，6b21-c3）

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

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

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

（C）依《攝大乘論》明無漏種新熏說（pp.267–268）

a、無漏新熏說之主張與困境（p.267）

但無著的《攝大乘論》，以為：「外（物）或無熏習，非內種應知」。[15]這是說：內種——阿賴耶識所攝持的種子，一定是從熏習而有的，所以是新熏說。

這樣，「出世（無漏）心昔未曾熏，故彼熏習決定應無」！[16]這是反對者的責難：種子如非從熏習而有不可，那眾生一向是有漏的，從來沒有生起出世無漏心，當然也就沒有無漏種子，那又怎能修行而生起無漏心呢！

b、無漏新熏說之根源（p.267）

無漏新熏說，與《瑜伽師地論》的〈本地分〉不合，但卻合於〈攝決擇分〉，如《瑜伽師地論》卷 52（大正 30，589a）說：「諸出世間法，從**真如所緣緣種子**生，非彼習氣積集種子所生」。[17]

無漏新熏說，〈攝決擇分〉採取經部的見解。

c、無漏種子說之釋疑（pp.267–268）

「分別自性緣起」的阿賴耶識，是有漏的虛妄分別識，在阿賴耶識裡，**有對治有漏雜染的清淨心種**，是很難理解的。《攝論》提出了水與乳融合，而水與乳的性質不同作比喻。[18]

---

[14] 詳參印順法師，《如來藏之研究》，pp.199-206。

[15]（1）（原書 p.267，n.31）《攝大乘論本》卷上（大正 31，135b）。

（2）印順法師，《攝大乘論講記》，pp.103-104：

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

（3）印順法師，《如來藏之研究》，p.201。

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

[17]（1）參見《瑜伽論記》卷 13 上（大正 42，614c5-615a8）。

（2）印順法師，《如來藏之研究》，pp.202-203：

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

[18]（1）世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 3〈釋依止勝相品 1〉（大正 31，173b29-c1）：

論曰：譬如水乳。

釋曰：水與乳雖復和合，其性不同而得俱生。

阿賴耶識裡，本沒有無漏種子，無漏心是從**聽聞正法而來**——（p.268）「**最清淨法界等流正聞熏習種子**所生」。佛所證的是「最清淨法界」（也名離垢真如）。佛依自證法界而為人說法，所以（聽聞的）**佛法**名「**法界等流**」；清淨心就是從這樣的「聞熏習」而生的。聞熏習，形式上是寄附在阿賴耶識中，而在實質上，是「法身、解脫身攝」，也就是屬於法界的。[19]

這樣說，有會通如來藏（tathāgata-garbha）說的可能。

D、結說（p.268）

種子的定義，[20]有六項，[21]是本於《瑜伽師地論》的。[22]第一項是「剎那滅」，表示種子一定是生滅無常的。種子所依的阿賴耶識，也是生滅無常的。

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

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

2、緣所生法（pp.268–270）

（1）《阿含經》之緣生法是依因緣而起的果法（p.268）

再說緣所生法相：[23]

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

（2）「瑜伽學」的緣所生法重在轉識（pp.268–270）

（2）印順法師，《攝大乘論講記》，pp.137-138：

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

（3）印順法師，《攝大乘論講記》，p.145：

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

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

[20] 參見印順法師《攝大乘論講記》，pp.94-98。

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

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

[23] 參見印順法師，《攝大乘論講記》，pp.295-297。

A、引證（p.268）

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

「第一段復次，彼轉識相法，有相、有見，識為自性。

第二段又彼以依處為相，遍計所執為相，法性為相，由此顯示三自性相。

第三段如說：從有相、有見，應知彼三相」。

B、釋義（pp.268–270）

（A）略明第三段引文之意義（pp.268–269）

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

三相——三自性是：

(1) **遍計所執自性**（parikalpita-svabhāva），

(2) **依他起自性**（paratantra-svabhāva），

(3) **圓成實自性**（pariniṣpanna-svabhāva）。

（B）略明第一及第二段引文之意義（p.269）

依他起為依（處）而起遍計所執相，如於依他起而離遍計執相，就是圓成實相。這三相就是唯識：如虛妄分別識起時，現起所分別的相（分），能分別的見（分），這都是以識為性的（依他起相），所以說「唯識」。[24]

（C）詳釋三相與唯識之關係（pp.269-270）

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

彌勒《辯中邊論頌》也說：「**唯所執、依他，及圓成實性；境故、分別故，及二空故說**」。[25]這不只是唯識學，而是與**修行的唯識觀有關的**，如《辯中邊論頌》（大正 31，477c）說：「依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生。由識有所得，亦成無所得，故知二有得、無得性平等」。

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

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

[24] 參見印順法師，《攝大乘論講記》，pp.185-186。

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

無別而顯平等法性——圓成實相。[26]

三相是唯識的，而且是依三相而闡明唯識觀行的。如《辯中邊論．辯相品第一》、《攝大乘論．所知相分第三》、《大乘莊嚴經論．述求品第十二》，都是說三相，也就是說唯識。所以瑜伽學的大乘不共，**法相是唯識的，唯識是法相的**，決不是對立的。[27]

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

參、唯識與唯心（pp.270–272）

（壹）總說（p.270）

唯識（vijñaptimātratā），唯心（cittamātratā），經中並沒有顯著的差別，但在習慣上，瑜伽學是被稱為「唯識」的。

佛法以離惡行善、轉迷啟悟為宗旨，所以如說一切以心識為主導，那是佛教界所公認的。但如說「三界唯心」，「萬法唯識」，那是「後期大乘」所不共的；與「初期大乘」的「一切皆空」，可說是大乘的兩絕！

（貳）別釋（pp.270–272）

一、「唯識所現」的思想是從定慧的修持經驗而來的（pp.270–271）

唯心（識）的思想，是從瑜伽者（yogaka）——定慧的修持經驗而來的。

漢支婁迦讖（Lokakṣema）所譯《般舟三昧經》說：修般舟三昧（pratyutpanna-buddha-saṃmukhâvasthita-samādhi）的，在三昧中見佛，與佛問答。「自念：佛無所從來，我亦無所至。自念：欲處、色處、無色處（以上即三界），是三處**意心所作**耳。我所念即見，心作佛，心自見，心是佛，心佛心是如來，心是我身，心見佛」。[28]

《解深密經》卷 3（p.271）（大正 16，698a-b）說：

> 「諸毘鉢舍那觀**三摩地**所行影像，彼與此心……當言無異。何以故？由彼影像唯是識故。善男子！我說識所緣，唯識所現故。……此中無有少法能見少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現」。
>
> 「若諸有情自性而住，緣色等心所緣影像，……亦無有異。而諸愚夫由顛倒覺，由諸影像，不能如實知唯是識」。

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

---

[26] 印順法師，《成佛之道》（增注本），p.382。

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

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

二、關於「唯識所現」之譬喻（p.271）

又如《攝大乘論本》說：「諸瑜伽師於一物，種種勝解各不同；種種所見皆得成，故知所取唯有識」。[29]

《阿毘達磨大乘經》所說唯識的理由，主要也還在禪觀的經驗。[30]

但禪觀經驗，不是一般人所知的，這怎能使人信受呢？

《般舟三昧經》說了多種夢境，及麻油、水精、淨水、明鏡，能見自己影像的譬喻。[31]《解深密經》也說明鏡喻。[32]

《阿毘達磨大乘經》說：「菩薩成就四法，能隨悟入一切唯識都無有義」。[33]在定慧經驗外，又多舉一例[34]：如人見是水，魚見是窟宅[35]，鬼見為火，天見為七寶莊嚴。[36]不

---

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

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

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

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

[33]（1）《攝大乘論本》卷 2（大正 31，139a12-25）：

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

（2）印順法師，《攝大乘論講記》，pp.226-227：

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

[34]（1）印順法師，《唯識學探源》，pp.202-203：

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

（2）印順法師，《性空學探源》，p.162：

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

[35] 窟宅：1.動物栖止的洞穴。（《漢語大詞典》（八），p.454）。

同類的有情，所見彼此「相違」，可見唯是自心的變現。

三、結說（**pp.271–272**）

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

肆、「一能變」與「三能變」（pp.272–275）

（壹）概述二系所依的經論及思想的著重不同（p.272）

梁真諦（Paramârtha）譯出《攝大乘論釋論》等，所傳的唯識說，被稱為「一（識）能變」說。[37]

唐玄奘廣譯這一系的論典，以《成唯識論》為主，稱為「三（類識）能變」說。[38]

這二系，在我國很有諍論，其實是依據的經論不同，思想的著重不同。[39]

（貳）一能變：無著的唯識說（pp.272–273）

一、《攝大乘論》（pp.272–273）

（一）類別一切法為十一種識（p.272）

如無著的《攝大乘論》說：依阿賴耶識為種子而生起的，一切都是識。類別一切法為**十一種識**：「謂身、身者、受者識，彼所受識，彼能受識；世識，數識，處識，言說識，自他差別識，善趣惡趣生死識」。

---

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

[37] 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈七、瑜伽師的唯心論〉，p.248：

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

[38]（1）印順法師，《攝大乘論講記》，pp.221-228。

（2）印順法師《以佛法研究佛法》，〈七、瑜伽師的唯心論〉，p.249：

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

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

[39]（1）印順法師，《攝大乘講記》，第三章，第一節，第二項〈廣成唯識〉，p.228：

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

（2）印順法師，《華雨香雲》，p.354：

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

「**身**」識，是眼等五根（身）；
「**身者**」識是染汙意；
「**受者識**」是無間滅意：這三識，是六內界。
「**彼所受識**」是色等六外界。
「**彼能受識**」是六識界。

從識中十八界種子而生起的，就是十八界法；從識種變現一切，一切都是識。

上來五種識，是有情的一切；

其他六種識，[40]「世識」（時間）等只是上五種識的差別安立。[41]

（二）一切唯識有兩個層次（pp.272–273）

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

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

一切唯識，有兩個層次：

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

二、在現起的一切法（識）中，又分為二，見識與相識，或名為「似義影像」、「分別影像」。[42]七識等是見，是分別影像；六塵等一切法是相，是似義影像。雖然都是依阿賴耶種子而現起的，見與相也有相互緣生的意義，但又構成能所關係。使人信解唯識的，主要還在**能所——相不離見，相依見起**（認識論）的正理。

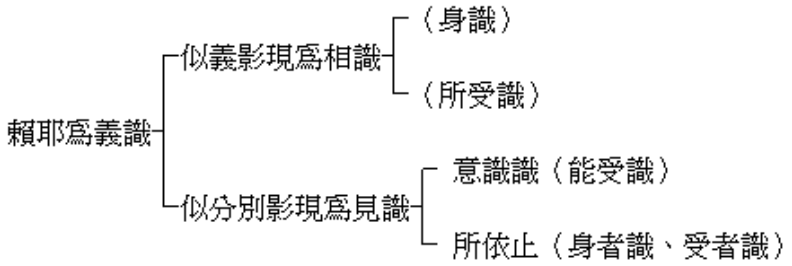
二、《大乘莊嚴經論》（p.273）

無著《大乘莊嚴經論》也是這樣，[43]如說：

---

[40] 參見【附錄一】。

[41] （1）（原書 p.272，n.43）《攝大乘論本》卷中（大正 31，138a、c）。
（2）印順法師，《攝大乘論講記》，p.222：



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

[43] 印順法師，《華雨香雲》，〈七、英譯成唯識論序〉，p.224：
關於唯識的體系安立，如《莊嚴論》的「所取及能取，二相各三光」（光是顯現的意思）。這是依阿賴耶種子心識，現起所取的器世間，塵，根身；能取的末那，五識，意識。如《攝論》的以「阿賴耶為義識」，依此而現起的「所受識」（六塵），「身識」，是「相識」；「身者識」（末

（一）二光（**p.273**）

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

（二）三光（**p.273**）

又說：「能取及所取，二相各三光，不真分別故，是說依他相」。顯現為所取相的，是「句光」，「義光」，「身光」；顯現為能取相的，是「意光」，「受光」，「分別光」。[44]從識種子所顯現的， 能取（grāhaka）與所取（grāhya），各有三類，是依他起相。在〈菩提品〉說到轉依時，有五根——「身」；意根——染汙的「意」；「義」——五塵；「受」——五識；「分別」——第六意識；安立——器世間，與「句」（形跡）相當。[45]

三、結說（**p.273**）

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

（參）三能變（**pp.273–275**）

一、彌勒的唯識說（**pp.273–275**）

（一）略明（**pp.273–274**）

1、〈攝決擇分〉（pp.273–274）

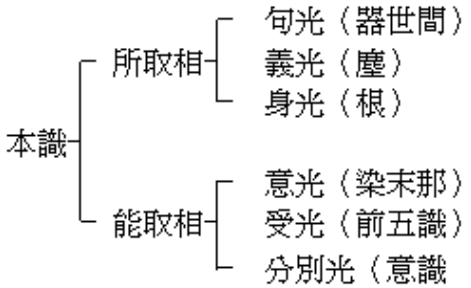
然而攝持種子的阿賴耶識，也有識的了別與所取，如《瑜伽師地論》卷 51（大正 30，579c）說：[46]

那），「受者識」（無間滅意），「能受識」（六識），是「見識」。阿賴耶識重於種子，由此而起的「相識」（所取），「見識」（能取），一切都是識，一切以唯識為性。這一思想系，演為後代的「一能變」說。

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

[45]（1）（原書 p.273，n.46）《大乘莊嚴經論》卷 3（大正 31，605a）。

（2）印順法師，《攝大乘論講記》，p.221：



[46] 印順法師，《華雨集》（第四冊），〈一一、佛學大要〉，p.298：

「抉擇分」中，以八相證成阿賴耶識；及依阿賴耶識為依，建立流轉還滅。論說諸識俱轉，有四種業：「一、了別器業，二、了別依業，三、了別我業，四、了別境業」。世親依之作《三十唯識論》，十大論師作釋，唐玄奘受學於那爛陀寺戒賢，傳歸中國，糅十師之說，為《成唯識論》。阿賴耶識了別（緣）器世間、種子，及諸色根根所依處；末那識了別阿賴耶識為自我；六識了別色聲等境。「我說識所緣（了別），唯識所現故」；三類識所緣了，即三類識所變現，依此說「**三能變**」。然心境變現，要在種子。阿賴耶識攝藏無量種子，別別不同，名「自性差

（p.274）「略說有四種業：一、了別**器**業；二、了別**依**業；三、了別**我**業；**四、了別境**業。此諸了別，剎那剎那俱轉可得」。[47]

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

2、《辯中邊論》（p.274）

多識同時俱起的了別作用，與彌勒的《辯中邊論》說相同，如說：「識生變似義，有情、我及了」。[48]

似「義」是變似色等諸境性——「器世間」；

似「有情」是「依」眼等根而現似有情；

似「我」是染汙意所執自我；

似「了」是前六識所了的粗「境」。

（二）詳析（pp.274–275）

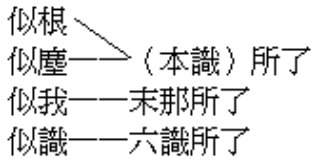
1、〈攝決擇分〉（p.274）

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

別緣起」。依種子起現行，現行剎那生滅，熏成種子。種子生現，現行熏種，阿賴耶與前七識，互為因緣。又末那識（等）依阿賴耶，阿賴耶依末那；阿賴耶與末那，更互依存。唯識宗學，不失阿含「識緣名色，名色緣識」之義。

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

（2）印順法師，《攝大乘論講記》，p.223：

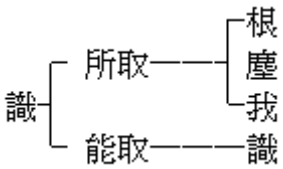


[48]（1）（原書 p.274，n.48）《辯中邊論》卷上（大正 31，464c）。異譯《中邊分別論》卷上說：「塵根我及識，本識生似彼」（大正 31，451b），解作從種子識生了。

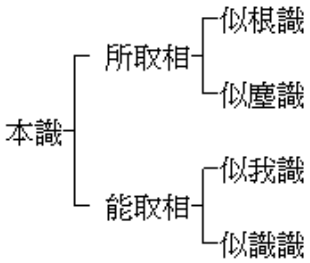
（2）印順法師，《攝大乘論講記》，p.220：

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

一、無性論師說：根塵我三法是所取相，識是能取相。



二、依真諦譯本：



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

「阿賴耶識緣境微細，世聰慧者亦難了故」。[49]

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

2、《解深密經》（pp.274–275）

這是與《解深密經》所說相近的，如說：「一切種子心識，……依二執受：一者，有色諸根及所依執受；二者，相名分別言說戲論習氣執受」。[50]

《解深密經》說明有情身分最（p.275）初生起，所以沒有提到器世間，但說到了執受名言戲論習氣。在阿賴耶識的執受了別中，有種子，可見這是著重賴耶現行的。[51]

3、結說（p.275）

阿賴耶與前七識，同樣是現行識，那就阿賴耶與七轉識一樣，應有自性，所依，所緣，助伴（心所相應），作業等。[52]

二、世親之《唯識三十論》繼承彌勒的唯識說（p.275）

世親所造的《唯識三十論》頌[53]，正是依據《解深密經》，〈攝決擇分〉，《辯中邊論》頌，可說是**繼承彌勒的唯識說**。

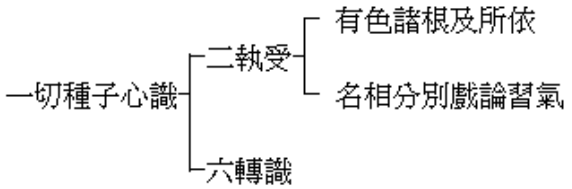
重於阿賴耶種子識，重於阿賴耶現行識，義理相通而說明未免差別！

---

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

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

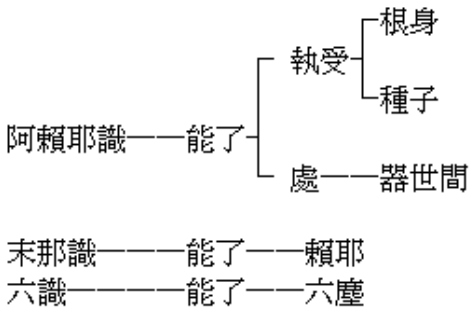
（2）編案：印順法師早期判《攝大乘論》為「一能變」，如《攝大乘論講記》，p.218：



[51] 上述經論的彼此關係，詳見【附錄二】。

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

[53] 印順法師，《攝大乘論講記》，p.224：



（肆）結說（**p.275**）

一、二系皆是虛妄分別識為依的唯識說（**p.275**）

大乘不共的唯識說，雖有不同派別，然依虛妄分別識為依止，是一致的。

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

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

雖有二系，都是虛妄分別識為依的唯識說，所以我稱之為「虛妄唯識論」。

二、瑜伽行派主要是以眾生生死事為出發點（**p.275**）

綜觀瑜伽行派，以眾生生死事為出發點，「佛法」那樣的尊重「緣起」與「緣起所生」。依此說迷妄而生死，轉迷染而清淨解脫。依緣起以成立一切，多少保持了「佛法」的特色。也就因此，重於正常道的「多聞熏習，如理思惟」。**雖發展流行於「後期大乘」時代，傾向「唯心論」，而沒有落入偏重信仰與神秘的佛教！**

伍、「轉依」說（**pp.275–280**）

（壹）概述佛法的宗旨（**pp.275–276**）

佛法，主要是為了轉迷啟悟，轉雜染為清淨；瑜伽行派因此而提出轉依（āśraya- parāvṛtti）一詞。**轉依是轉生死為涅槃（nirvāṇa），轉迷妄為菩提（bodhi）；生死雜染等所依轉去了，轉而（p.276）顯現成就的，名為轉依。**[54]

（貳）「佛法」與「大乘佛法」關於「依」的詮釋（**p.276**）

「佛法」說「依於緣起」。

「大乘佛法」說：「依於勝義」[55]，「依無住本立一切法」[56]；或說「依如來藏故有生死，依如來藏故涅槃」[57]：含義雖可能不同，而以「真常」為依，卻是一致的。

（參）瑜伽行派對轉依的說法（**p.276**）

瑜伽行派怎樣的說明轉依呢？

一、《瑜伽師地論》（**p.276**）

《瑜伽師地論・本地分》說：「與一切依不相應，違背一切煩惱諸苦流轉生起，轉依所顯真無漏界」；[58]轉依是一切依寂滅的無漏界（anāsrava-dhātu）。

〈**攝決擇分**〉以阿賴耶識成立還滅說：「阿賴耶識是一切戲論所攝諸行界。……由緣真如境智，修習多修習故而得轉依；轉依無間，當言已斷阿賴耶識」。生死雜染是以

---

[54] 參閱印順法師，《如來藏之研究》，pp.218-227。

[55] 詳參印順法師《印度佛教思想史》，第三章，p.94。

[56] 詳參印順法師《印度佛教思想史》，第三章，p.100。

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

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

阿賴耶識為依的，阿賴耶識滅而**得轉依**。「轉依是常」[59]；「真無相界」，「清淨無為離垢真法界」[60]，「是有」[61]，「無戲論相，又善清淨法界為相」[62]，「非眾緣生，無生無滅」[63]。**總之，轉依是轉生死雜染而得清淨法界，也就是不可思議的般涅槃界**。[64]

二、《大乘莊嚴經論》（pp.276–277）

（一）〈菩提品〉（p.276）

《大乘莊嚴經論》是大乘不共法，〈菩提品〉中，以「一切種智為佛身（之）體」，是轉依所成的，如說：「二障種恒隨，彼滅極廣斷，白法圓滿故，依轉[轉依]二道成」。眾生無始以來，有二種障的種子隨逐（阿賴耶識）。現在徹底的、全部的斷滅了，也就是生死依轉滅了，那就「佛體與最上圓滿白法相應」；「一、得極清淨出世智道，二、得無邊所識境界智道，是名轉依」。[65]

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

（二）〈述求品〉（pp.276–277）

《論》中約種種轉變，而說明種（p.277）種功德。〈述求品〉說：「自界及二光」。[66]自界是阿賴耶種子識，二光是能取與所取的顯現；能取與所取的顯現，都有三類。

這樣，轉依就是：「如是種子轉，句、義、身光轉，是名無漏界，三乘同所依。意、受、分別轉，四種自在得，次第無分別，剎土、智、業故」。[67]

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

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

---

[59]《瑜伽師地論》卷 51：「又阿賴耶識體是無常，有取受性。轉依是常，無取受性，緣真如境聖道，方能轉依故。」（大正 30，581c9-11）

[60]《瑜伽師地論》卷 80：「問：諸阿羅漢住有餘依涅槃界中，住何等心，於無餘依般涅槃界，當般涅槃？答：於一切相不復思惟，唯正思惟真無相界，漸入滅定，滅轉識等；次異熟識捨所依止。由異熟識，無有取故，諸轉識等不復得生，唯餘清淨無為離垢真法界在。」（大正 30，748a14-19）

[61]《瑜伽師地論》卷 80：「問：於無餘依涅槃界中，般涅槃已所得轉依，當言是有，當言非有？答：當言是有。」（大正 30，748b10-12）

[62]《瑜伽師地論》卷 80：「問：當言何相？答：無戲論相。又善清淨法界為相。」（大正 30，748b12-13）

[63]《瑜伽師地論》卷 80：「問：何因緣故，當言是有？答：於有餘依及無餘依涅槃界中，此轉依性皆無動法；無動法故，先有後無不應道理。又此法性非眾緣生，無生、無滅。然譬如水澄清之性；譬如真金調柔之性；譬如虛空離雲霧性。是故轉依當言是有。」（大正 30，748b13-18）

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

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

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

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

約種種依來說轉依，《攝大乘論》也還是這樣，約五蘊而別別的說轉依功德。[68]

（三）三身說（p.277）

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

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

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

自性身以「轉依」為相，是受用、變化——二身所依止的。[69]

（四）四智說（p.277）

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

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

四智中，圓鏡智如如「不動」為其他三智的所依。[70]

（五）結說（pp.277–278）

《大乘莊嚴經論》的思想體系（p.278）是這樣：有漏雜染法，依「自界」——阿賴

---

[68]（1）《攝大乘論本》卷 3（大正 31，149b29-c7）：

復次，法身由幾自在而得自在？略由五種：

一、由佛土、自身、相好、無邊音聲、無見頂相自在，由轉色蘊依故。

二、由無罪無量廣大樂住自在，由轉受蘊依故。

三、由辯說一切名身句身文身自在，由轉想蘊依故。

四、由現化、變易、引攝大眾、引攝白法自在，由轉行蘊依故。

五、由圓鏡、平等、觀察、成所作智自在，由轉識蘊依故。

（2）印順法師，《攝大乘論講記》，pp.497-503。

[69]（1）（原書 p.277，n.57）《大乘莊嚴經論》卷 3（大正 31，606a-b）。

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

偈曰：性身及食身，化身合三身，應知第一身，餘二之依止。

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

[70]（1）（原書 p.277，n.58）《大乘莊嚴經論》卷 3（大正 31，606a-b）。

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

偈曰：四智鏡不動，三智之所依，八七六五識，次第轉得故。

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

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

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

耶識種子而顯現；轉依所得的無漏清淨法，依無漏（法）界。依無漏界而說三身，自性身為所依；說四智，大圓鏡智為所依。自性身與大圓鏡智，可能只是約身、約智的不同說明而已。

三、《攝大乘論》（pp.278–280）

（一）「染淨依」與「無漏新熏」說（p.278）

1、賴耶是「染淨依」（p.278）

《攝大乘論》，思想上有了進一步的發展。

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

2、無漏新熏（p.278）

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

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

在進修中，正聞熏習的種子漸增，有漏雜染的種子也就漸減，「一切種所依轉已，即異熟果識及一切種子，無（雜染）種子而轉，一切種永斷」。[71]一切種子沒有了，阿賴耶異熟果識也就轉滅了。

3、清淨無漏熏習依於法身（p.278）

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

（二）約三自性說轉依（pp.278–280）

1、約通二性的依他起說（pp.278–279）

《攝論》說到轉依得涅槃，約三自性說。[72]

所依止性，是「通二分依他起性；轉依謂即依他起性對治起時（p.279），**轉捨**雜染分，**轉得**清淨分」，[73]轉得的依他起清淨分，就是離染的圓成實性，就是涅槃。

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

法身五相[74]中，第一「轉依為相，謂轉滅一切障雜染分依他起故，轉得解脫一切障，

[71]（原書 p.278，n.59）《攝大乘論本》卷上（大正 31，136c）。
[72] 參閱印順法師，《如來藏之研究》，pp.211-215。
[73]（原書 p.279，n.60）《攝大乘論本》卷下（大正 31，148c）。
[74] 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷 3（大正 31，149b1-24）：

於法自在轉現前清淨分依他起性故」，是無邊功德自法莊嚴的常住法身。

說到法身的自在，約轉五蘊依說；第「五、由圓鏡、平等、觀察、成所作智自在，由轉**識蘊**依故」。[75]轉識蘊得四智，也沒有分別，轉什麼識得什麼智。

法身依四智自在而得自在，似乎四智都屬法身，但《論》上又說：「一由清淨，謂轉阿賴耶識得法身故」。[76]

轉依的依，都約依他起性說，而且是約通二性的依他起說。

2、《攝論》依他通二分之困境（p.279）

（1）依他通二分的依據（p.279）

這樣，《攝大乘論》的思想，有先後的一貫性，當然還有一難解的結。

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

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

諸佛法身以何為相？應知法身略有五相：

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

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

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

四、常住為相，謂真如清淨相故，本願所引故，所應作事無竟期故。

五、不可思議為相，謂真如清淨自內證故，無有世間喻能喻故，非諸尋思所行處故。

[75] 參閱《攝大乘論本》卷 3（大正 31，149b29-c7）。詳參【附錄三】。

[76] （1）（原書 p.279，n.61）《攝大乘論本》卷下（大正 31，149a-c）。

（2）《攝大乘論本》卷 3（大正 31，149c16-25）：

應知法身由幾佛法之所攝持？略由六種：

一、由清淨，謂轉阿賴耶識得法身故。

二、由異熟，謂轉色根得異熟智故。

三、由安住，謂轉欲行等住得無量智住故。

四、由自在，謂轉種種攝受業自在，得一切世界無礙神通智自在故。

五、由言說，謂轉一切見聞覺知言說戲論，得令一切有情心喜辯說智自在故。

六、由拔濟，謂轉拔濟一切災橫過失，得拔濟一切有情一切災橫過失智故。

應知法身由此所說六種佛法之所攝持。

圓成實性。

（2）阿賴耶識通二分的困境（pp.279–280）

那麼，依他起性的阿賴耶識，為什麼不說通二分呢？

問題就在這裡：「（280）阿賴耶」是雜染的，為《阿含經》[77]以來的一致論定；通三乘的《瑜伽師地論》，也這樣說，所以《攝論》也還說是雜染的（要等到《楞伽經》與《密嚴經》，[78]阿賴耶才具有清淨性）。同時，《阿毘達磨大乘經》是不共大乘法，與聲聞佛法隔著一層。

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

3、結說（p.280）

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

但瑜伽行派淵源於北印度的阿毘達磨及經部師，以《瑜伽師地論》為本典，不可能放下「虛妄的阿賴耶種子識」的原則，決定了瑜伽行派的未來。

[77] 詳參印順法師《印度佛教思想史》，p.25。
[78] 詳參印順法師《印度佛教思想史》，第八章，pp.299-306。

【附錄一】

印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，pp.179-180：

諸識，可分為十一識：

一、「身」識，就是五色根。

二、「身者」識，世親說是染污末那。[1]染末那為什麼叫身者？這是值得研究的。身識的身，是五色根；這身者識的身字，也應該是根身。下文的受者識是能受識的所依，可見這裡的身者，應是根身的所依體。阿陀那識不是執受根身，為根身的所依嗎？真諦不是說阿陀那是末那的異名嗎？世親以染末那為身者識，與末那亦名阿陀那識，當然有重大的關係。

三、「受者識」，就是無間滅意，是六識生起所依的無間滅意根。

這身者與受者，就是本論所說的二種意。

四、「彼所受識」，就是所取的六塵。

五、「彼能受識」，就是能取的六識。

六、「世識」，是相續不斷的時間。

七、「數識」，是一、二、三、四等數目。

八、「處識」，是有情的住處。

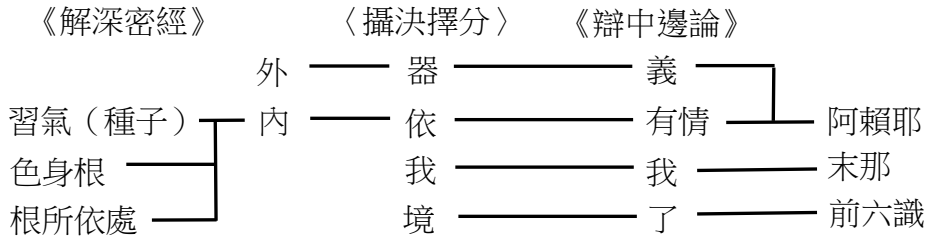
九、「言說識」，是依見聞覺知而起的語言。

十、「自他差別識」，是有情間自他各各的差別。

十一、「善趣惡趣死生識」，是在善惡趣中的死生流轉。[2]

宇宙間種種差別的相狀，把它歸納成十一種，這十一種都是以識為自性而明了顯現的，所以一切都叫識。

【附錄二】



【附錄三】

印順導師，《攝大乘論講記》，第九章，pp.491-494：

五、轉賴耶識得大「圓鏡」智，轉染末那得「平等」性智，轉第六意識得妙「觀察」智，轉前五識得「成所作智自在」。這四智的自在，是由「轉識蘊」的「依」止而得的。平常所謂轉有漏的八識，成無漏的四智，即此。唯識以識為主，所以說到轉依，大

[1] 世親菩薩造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，338a13）：「身者謂染污意。」

[2] 印順法師，《印度之佛教》，第十四章，第四節，〈虛妄唯識論述要〉，pp.252-254。

都只說轉識成智，就可以總攝五蘊的轉依。

【附論】

圓鏡智的作用有二：一攝持：鏡智是轉賴耶得的，賴耶是有漏的所依，攝持一切有漏種子，到了無漏位轉智的時候，也就攝持一切無漏聞熏習。二顯現：凡夫位上的賴耶，顯現七轉識（見識）和根塵器界（相識）；佛位上的鏡智，也就現起無漏五根、清淨佛土（相）及其餘的三智（見）。所以《莊嚴論》說圓鏡智為諸智的所依。在緣境上說：是總緣一切相，不作分別緣。圓鏡智由聞熏力現起一切，任運緣一切法，所以能攝持不忘。這像大圓鏡的明淨鑒徹，影現萬象一樣。平等智，是轉染末那得的。這有一問題：唯識家雖都說有染末那，但轉依成淨，卻有人主張沒有淨末那。沒有淨末那，那平等智建立就成問題。其實，第七識是從本識分出的取性，雖從本識分出，與攝持能生的種識仍不妨並存。取性的染末那，執我我所，到轉依時就自他平等，約這意義建立平等性智。它從『諸智因』的鏡智而起，在初地就轉為『極淨無分別智』，通達一切眾生平等平等。『若修習此智最極清淨，即得無上菩提』。《莊嚴論》說：它與大慈大悲相應，不住涅槃，隨機現身。妙觀察智轉意識而得，意識的作用在分別，所以轉識成智，也重在分別的後得智。『於所識一切境界恆無障礙』，在大眾中觀察機宜，隨機說法，都是此智的作用。一切三摩地門陀羅尼門，都與觀察智相應。成所作智是轉前五識得，它的作用在作種種變化利益眾生的事業，像在十方世界八相成道等都是。

佛智，無漏聖境，本來融通不思議。這佛果四智，如從它的特殊上說：圓鏡智重在攝持，平等智重在現身，觀察智重在說法，成事智重在起變化三業。如從智上去看，鏡智與平等智重在無分別智，觀察智與成事智重在後得智。如從有漏本識起見（識）相（識）的見地說，轉染成淨，那無漏的圓鏡智為中心為依止，與淨習不二。從這圓鏡智，一方面現清淨佛國土，起遍取互取諸境自在的五根；一方面起平等性智，妙觀察智，成所作智，作種種利生的事業。四智轉依的時間，平常說：『六七因中轉，五八果上圓』；但約義建立也不一定，如《莊嚴論》說十地中的後三地，七轉識轉，得四自在（無分別、剎土、智、業）。它說：『意、受、分別轉，四種自在得，次第無分別，剎土、智、業故』。意是末那，轉末那識得無分別自在。受是五識，轉五識得剎土自在，這是依五識取五塵說的，所以又說：『如是義（塵）受（五識）轉，變化得增上，淨土如所欲，受用皆現前』。分別是第六意識，轉意識，得智自在，所以辯說無礙；得業自在，通力化業無礙，所以又說：『如是分別轉，變化得增上，諸智、所作業，恆時無礙行』。