



地攝二論立宗及其弘傳

甲子年春月
萬葉集

言？歌，歌風一變學答詞樂既內。
· 音音歌附於樂音者十種卦也？歌十種不論五中國歌邊界更闊哉。
· 球玄視要猶也。易尚文視歌而歌論學系又真能視歌而歌論學系
· 憲更。圖凭英歌御論學。學昔向來能解身矣。因而與五不去猶古
卦韻思歌邦。更矣大變時是歌也。歌起。歌十二種。歌十二種。歌十二種。
子昧歌之歌各歸體自思歌的內容。歌利歌會是主歌歌重大也。歌
· 錄集歌附著歌歌而御論學。因而。授外御韻育與歌的學答。歌
職一員史音。君音外附不同音深。衣唱聲此思歌。官音始大出入

大乘佛教在印度的流行，向來說有中觀、唯識、真常的三大系，而中觀與唯識尤爲盛行一時，不特爲很多學者之所研習，且也確實發生很大的化他作用。此二大系傳入西藏，佛教學者稱爲兩大車軌，傳入中國，佛教學者，不但誠摯的繼承了它，而且熱烈的光大了它，使它在中國蓬勃的發展。不過傳入中國的大乘佛教，不僅有這兩大系的流傳，而是有着多式多樣性的，所以先後共有大乘八宗的成立，並各適應所能適應的機宜，接引了不少有識無識的人士入於佛門，或是要求自我的解脫，或是積極的從事

化他，對於大乘佛教的發揚，實是有着偉大的貢獻！

中國佛教的大乘宗派，除了熟知的大乘八宗，還有後來歸於法華的涅槃學系，歸於華嚴的地論學系，歸於唯識的攝論學系，而這三大學系，在某個特定的化導時間內，同樣有過它們各自輝煌的歷史。現我撇開涅槃學系怎樣歸入法華宗不談，專門來談地論與攝論兩大學系，在中國的立宗以及弘傳。此二學系是屬唯識論，在中國的開展，我們向來把它分為三個階段：第一是後魏菩提流，是亦誰都知道的。

不過，講到有心無境的唯識思想，在中國的譯傳與弘揚，不僅有這兩大學系，還有後來奘公傳入的唯識學系。因此，唯識學在中國的開展，我們向來把它分為三個階段：第一是後魏菩提流

支及勒那摩提的所傳，因而有地論宗的成立；第二是梁陳間真諦三藏的所傳，因而有攝論宗的興起；第三是唐時玄奘三藏的所傳，因而有法相宗的發展。我們以爲：菩提流支所傳的地論學系，是中國唯識學的草創時期；真諦三藏所傳的攝論學系，是中國唯識學的開展時期；玄奘三藏大師所傳的識論學系，是中國唯識學的完成時期。這三期的分劃，確實饒有興味，因在事實上，唯識在中國，確是經這三期過程的，所以這個分期，合於史實演變，值得我們信受。

在這先後傳譯來中國並在中國流行的三大唯識學系，不論從那一角度看，都有他們不同色彩，亦即彼此思想，有着很大出入，雖說他們都是傳的唯識學。因而，對於唯識有興趣的學者，如仔細探究他們各個獨自思想的內容，那你將會發生極爲重大的訝異，就是大家都是傳的唯識，爲什麼會有這樣的差別？不過論究唯識思想時，要想詳悉他們的旨趣，不能不採取極爲鄭重謹慎的態度。關於奘傳唯識學，學者向來說得很多，因而現在不去說它。現在所要說的，是流支所傳的地論學系及真諦所傳的攝論學系，看看他們究竟有些什麼特色？爲什麼不能在中國佛教界長期流行？這，想是一般學者所樂知的。

甲 地論學系的傳來

子、宗旨的成立

一 本論的傳譯

中國佛教史告訴我們：當北魏（亦即後魏）宣武帝的永平元年（五〇八）八月那個時候，中印度的勒那摩提，北印度的菩提流支及佛陀扇多三位大德法師，差不多同時來到中國的河南洛陽。其中，流支爲諸梵僧裏的譯經能手，深深的受到武帝的敬重，特別請他住在永寧寺，所受到的禮遇，確是超過一般的梵僧。當時，印度來中國弘法的僧伽大德很多，但是較爲有名而爲教界人所知的，不得不推流支等三位大德。他們來到中國不久，由於帝的愛好佛法，就請他們翻譯經典，特別請將世親造的十地經論

，先行傳譯過來。他們本來就是爲弘法而來中國，現在得到這個詔命，立即從事此論翻譯，大約經過四年時間，才將此論得以譯成。所謂地論宗，就是以此論爲所依而成立的。

在此論譯成後，當時教界學者，對之極爲重視。如崔光十地經論序形容說：「十地經者，蓋是神覺之玄苑，靈慧之妙宅，億善之基興，萬度之綱統」。其價值之高，於此可見。不特如此，當此論開始翻譯時，武帝曾經親臨譯場，而且本着無限濃厚的興趣，親自擔任筆受一日，由此可以想見武帝是怎樣的重視此論，當時譯場的隆重盛況，亦不難於此得到消息。

但是，講到此論的譯出，尚有種種的異說，如據道宣續高僧傳卷一流支傳中說：最初由宣武帝令流支、摩提、扇多三師，共同譯出此論，可是他們所稟承的學說，亦即他們對佛法的思想觀點，在印度就有相當的出入，所以在翻譯的時候，不是發生意見上的對立，就是發生思想上的衝突，始終不能和協無間的，共同努力做這翻譯工作。武帝知道了這個情形，爲使大法得以在中國的流行，乃請他們在三個不同的地方，各別從事十地經論的翻譯，到他們各將這論譯成後，有人將這所譯出的不同譯本，加以仔細的相互比較，發現其間確有相互不同的地方，於是對這來一次參校，或增或損的加以揉合，始成現在流行的一本。不特續高僧傳是這樣說，費長房的歷代三寶紀卷九，說到摩提譯出的經論，曾在其下用註說明，而所說明的，與這裏所說的意思，大體是差不多的。至於是什麼人合揉的，在續高僧傳及歷代三寶紀，都沒有說到。

可是在賢首的華嚴探玄記卷一及華嚴經傳記，還有大唐內典錄，說法似有不同，認爲這不是三師別譯，而是二師別譯。如華嚴傳說：「流支、勒那，於洛水南北，各譯一本」。至於合揉摩提、流支二人別譯的，則明顯的說是光統律師（就是慧光）。另外還有一種說法，是說光統命章開釋扇多、摩提的別譯，認爲其功是不可沒的。對於此論的翻譯，尚有這麼多異說，不能不說是一件怪事！

雖則傳說如此，但在本論卷首，有崔光的序文是這樣說的：

「以永平元年歲次玄枵四月上日，命三藏法師北天竺菩提流支，此云道希，中天竺勒那摩提，此云寶意，及傳譯沙門北天竺佛陀扇多（譯曰覺定），並義學縉素十餘人，在太極紫庭譯出斯論十有餘卷。斯二三藏，並以適俗之量，高步道門，群藏淵部，罔不研覽，善會地情，妙盡論旨，皆手執梵文，口自敷唱，片言隻說，辯詣蔑遺。於時皇上親紓玄藻，飛翰輪首，臣僚僧徒，毘贊下風，四年首夏翻譯周訖。」

依這序文的敘說，清楚的知道此論，確是以流支、摩提、扇多三師同爲譯主，更有義學的縉儒十餘人，一同參與此論的翻譯。在流支等的三大譯師之間，縱有多少意見的不同，但翻譯的地方並不曾有所更換，彼此間亦不會發生反目的現象。雖有人說他們各在不同的地方翻譯，但從來沒有學者承認這種說法。原因崔光在當時，擔任本論譯出的執筆責任，所以序文中的這個記事，可說是最真實可靠的，吾人不得不信這個說法。三大譯師之中，序文既明白的說出扇多是擔當傳語的責任，負責譯出的，自是只有流支與摩提二師。是以法經錄卷五及開元釋教錄卷六，說是此二師的共譯，我們不得不說這是最得其正的。

本論爲摩提、流支二師共所譯出，不獨認爲是最正當的，而且在另一方面，又有如上二人別譯之說，而由後人合揉成爲一本。續傳卷一、流支傳中，唯說「後人合之共成通部」，並沒有說明是什麼人合揉。可是到了續傳卷二、光統傳中，確又明白的說是他的合揉。如慧光傳說：「勒那初譯十地，至後合翻，事在別傳。光時預霑其席，以素習方言通其兩諍，取捨由悟綱領存焉。自此地論流傳，命章開釋」。這不是明顯的說爲慧光合揉是什麼？不過續傳的各個傳中，前後總是說得不同：如流支傳中說爲三人別譯，慧光傳中說爲二人別譯，卷七道龍傳中，亦復說爲二人別譯。同一翻譯的論典，爲什麼會有這麼多的不同記載，實在使人感到有些摸不着頭緒。

在華嚴探玄記及華嚴傳記，更明白的說是「光統律師……令三藏對御和會合成一本」。或如華嚴傳卷一說：「其後僧統慧光，請二賢對詳校同異，參成一本」。慧光是佛陀扇多弟子，參加

本論的譯場，通曉譯者的意見，所以合揉二師別譯，好像親自所作一樣，不能不說極爲難得。二人別譯是否事實，現在我們姑不深究，但慧光合揉此論的記說，不得不認爲是當然的事實。事實儘管是事實，然檢討本論內容，以及從前後文脈絡上看，似看不出有什麼合揉的形跡，亦發現不到二人有什麼諍論的情形！

同時，在續傳卷二、慧光傳中，說慧光十三歲時，隨他父親到洛陽去，於四月八日晉謁佛陀扇多，並即從扇多三藏出家。一般認爲慧光「聰敏穎悟，卓絕常人，世人以聖沙彌稱之」。他從扇多出家，雖標明月日，但是在那一年，沒有明白的說出，不免使人感到遺憾！不論怎樣，總說一句，在扇多活躍的時候，慧光是很年輕的，像這樣一個年輕的人，自然被人認爲是不能從事本論的合揉這樣重大的事業。或有人說：所謂慧光合揉地論，不是在他少年的時代，而是在他晚年的時期。說固然可作這樣說，但本論經過四年譯成，與這說法似乎不能一致。而且在崔光的序文中，根本沒有提到合揉，如真是慧光合揉，沒有不提的理由，所以對這問題的了解，在今日來說，不能不使人感到相當的困擾，未知那種說法是對。

另復有人作這樣說：從續高僧傳卷第十一靈裕傳看，光統律師的寂年，是東魏天平四年，亦即梁武帝大同三年（五三八）。從這時間向上逆推七十年，光統的出生，該是魏獻文帝皇興二年，當宋明帝泰初四年（四六八）。本此推論，地論翻譯的時代，正是光統四十歲的光景。如這推論不錯，聰敏穎悟的光統，擔任地論的合揉，該是勝任愉快，不會感到什麼困難的。

如上所說，地論是不是流支、摩提二師別譯，固然使人難以遽予輕下判斷，就是慧光合揉之說，是不是是個事實，同樣是個大的問題。因如一般向來所說，流支與摩提的學說，有着意見上的不同，正因他們的意見不同，所以繼摩提之說的慧光與繼流支之說的道龍，彼此的思想自然也不融洽，怎麼可說慧光合揉別譯？是以對於此說，吾人在今日不得不存疑。思想不同的兩大派系，不論那個派系，都將他們思想理論，寄於本論譯出的兩大譯家的抗爭，因而產生二人別譯之說，並說慧光合揉別譯，但事實並

不如此，怎能叫人予以輕信？

爲什麼要作這樣說？原因我們檢諸經錄，不難發現這麼一個事實，就是西來譯師所譯的經論，本是同一經論，往往有被混同。例如三寶紀，說到本論時，不但在摩提傳中提及，在流支傳中同樣說到，自然使人以爲他們各別譯出此論。又如寶積經論，究竟一乘寶性論、法華經論等，同樣在各個傳記中被提及，究竟那位譯師譯出那部經論，同樣使人感到難以辨別。由於三寶紀的記載是這樣，後來的內典錄、開元錄等，也就因襲這些說法。這許多的經錄，都是這樣記載，自然使人信以爲實！

三寶紀的記載，是依寶唱錄及李廓錄來，而寶唱錄的輯成，是梁武帝天監十七年（五一八），至李廓錄的輯成，究竟是什麼時候，雖難明白指出，但一般認爲是宣武帝時代（五〇〇到五一五）。不論那種說法，都與流支、摩提等，相當於是同一時代。因此，諸錄的撰著者，就經常的通於這些譯家所有的翻譯，所以我們現在在諸譯師的傳記中，同樣看到這些經論的譯傳。至於說到共譯，如果只記其名，不論在那方面，自是不正當的。在二師的傳中，雖各別的記載，但在最初，決不認爲本論是其他諸譯的傳，如認爲這是二師的別譯，敢說那是被誤解，而在一個時期不斷醞釀的結果，不能不說是件非常遺憾的事！三寶紀的二師別記，完全是承寶唱、李廓諸錄而來。但是把別記看成別譯，不論從那方面說，都不能說是正確的態度。

二 本論的研究

十地經論畧稱十地論，是解釋華嚴經的十地品，這是誰都知道的。十地品在印度，早就以別行十地經（或稱十住經）而公開的流行。在世親以前，固然已有龍樹十住毘婆沙論的解說；在世親以後，同樣又有堅慧、金剛軍等注釋此經。這是華嚴探玄記卷一及華嚴傳記卷一所告訴我們的。據此我們知道，此論在印度，不是部份學者對它有所研究，而是多數學者都對它有所愛好，因此經的弘通極爲旺盛！

至於西來的流支、摩提、扇多三位大德之間，所有不同的稟

承，雖說是由以上異說所產生的，但是如從另一方面來想，未嘗不是反顯這些思想，是多麼的複雜紛歧，又是多麼的隆盛一時。及至地論譯來中國，中國佛教學者，不但接受了它，而且使它在中國極爲流行，一時大有以此論風靡於教界現象！由於學者群起精究詳尋，終因由於譯者意見的不同，促成研究地論的學者，分爲南北二道的兩大系統。此論研究的興盛，到了怎樣的程度，不難從此推測得知。

本論在印度，究竟受到怎樣的研究，我們現在姑且不去多談；至於在中國得到廣大的流行，不是沒有它的特別理由。我們知道，在中國佛教界，從來所弘傳的，是羅什三藏所傳的龍樹大士經譯到中國來，由於這一新的緣起思想的介紹，致使佛教學者對於佛法的研究，自然而然就向新的思想路線邁進，不過在理論的組織方面，還沒有進入那眞面目的討論。然因改變提供無著、世親所有緣起論系的思想進來，所以佛教學者當然就會爭着向這方面探討，這可說是人的思想進展必然有的次第。繼承摩提思想努力於本論弘傳的慧光，在當時的河南洛陽，可說是彌天釋道安後佛教唯一高僧，並且身爲國統的僧官，所以深爲教界及一般世人所共尊敬！

僧統慧光所以這樣受到人的尊敬，實因他確實是位學諸經論，博通三藏教典的一代高僧。如在戒學方面，他曾從道覆律師學四分律，成爲四分律的宗主，所以傳說：「四分一部，草創基茲」；在定學方面，他曾從佛陀禪師習禪，對於禪定有着相當的工夫；在慧學方面，他是彰顯本論而爲地論宗的開祖，所以傳說弘演十地論並疏其奧旨。不但對本論有深刻的研究，對華嚴、涅槃、維摩、地持及勝鬘、仁王般若經等，亦有相當的認識，並作註釋以顯示諸經中的微言要義。學解德行都是這樣的高邁，自然成爲教界第一人，風靡當時，聲振遐邇，所以傳說：「千載仰其清規，衆師奉爲宗轍」。

正因他是這樣一位「德高一世，風化十方」，所謂德學俱優的一代大師，所以投入他的門下，從他學習三學者衆，不特一般僧

人如此，就是當時學界名士，亦都對他「仰之如聖」。最突出的，就是每個跟他學的人，都競從事於本論的研習，因而本論得以廣泛的流行，所謂地論學派，也就勃然隆盛起來。是以本論在當時的流行，真可說是一帆風順，沒有受到什麼阻礙，至於其經論的暢達，自亦是當然的現象。

中國諸宗的成立，從來都是以經典爲其正依，但地論宗的興起，却是以論典爲主，這或因爲佛教教學的真髓，由於慧學對法抉擇法相的態度而來，因而本宗特以論典來成立，出於本宗開風氣之先，所以後來續起的宗派，也就有以論典爲立宗的所依。看來好像是很平常的，但對中國佛教教學的促進，實在有着極大的助力，這是我們所應特別注意的。

三 本論的分派

國統慧光，繼承本論譯出的摩提思想流，不但努力於本論的宣揚，並且爲本論註疏以彰其奧旨，這在他的傳記中，是明白可見的。而在另一方面，承受流支思想流以弘傳本論的，則是道寵其人。道寵親從流支授本論，同樣爲本論做註疏，且也不遺餘力的到處弘傳。因爲二師思想及傳承有別，於是地論宗就分成兩大派：慧光這一派的學者，在相州南道的地方竭力發揚本論；道寵這一派的學者，在相州北道的地方大力鼓吹本論。所謂南道地論學派，與北道地論學派，就是這樣對立起來的。他們所以分道揚鑣各弘地論，原因在於他們對地論的教理思想，有着很大而又顯著的差別。說明地論分爲南北兩道的最古文獻，首推天台智者的法華玄義所記載，如玄義卷九上說：「如地論有南北二道」。接着，湛然法華文句記卷七更清楚的說：「古弘地論，相州自分南北二道，所計不同」。同一十地經論，所以會得分爲南北兩派，於此可以得到它的消息。

地論一宗雖分爲兩大派系，但其本義實以南道爲正統，至於北道不但是附屬的，而且後來被納入攝論宗派，與攝論思想合流，不能顯出地論本有的特色，所以談到地論，以南道爲主來加考察，是最爲恰當不過的！

四 本論的學者

如前所說，光統律師，是當時南北朝代佛教界一位高僧，因而投到他的門下而爲他的弟子的，自是很多的。於中，如法上、僧範、道憑、道慎、靈詢、曇遵、慧順、曇衍、安凜、慧遠等，可說是最顯著的幾位。續高僧傳慧光傳中，說他門下行解入室的，計有十人，並被稱爲光統門下十哲。如傳記說：「時光諸學士翹願如林，衆所推仰者十人，揀選行解入室唯九，有儒生馮袞，光乃將入數中」。出家僧衆本來只有九人入室，後來光將儒生馮袞選入，始乃成爲十人，而這都是光門之下最爲傑出的學者，由此亦可想見他的門下是怎樣的隆盛！

原來，光統律師不但作有十地經論疏，而且亦是中國佛教判教家，對於當時流行的諸經論，曾經判爲「三教四宗」之說。三教，是指漸、頓、圓；四宗，是指毘盧等的因緣宗，成實等的假名宗，般若、三論等的不眞寶宗，涅槃、嚴華等的眞宗。而這三教四宗，均能總攝佛陀的一代時教。現在看這判教，好像是很簡單，但在當時來說，實開華嚴判教的先河，亦即華嚴第一祖智儼大師著華嚴經搜玄記解釋本經時，可說完全是承襲光統三教說而來。所以地論譯主雖爲菩提流支，但使地論巍然成爲獨立一宗的，不得不說是光統律師，無怪他的門下，「翹願如林」、「佼佼出衆」。道憑弟子靈裕傳中，說靈裕曾著「光師弟子十德記」一書。十哲是不是就是上面所列的十位，現在雖仍不怎麼明瞭，但他門下人才衆多，今日不難想像得知。

就中，靈裕曾著本論疏四卷，對於本論的學習，發生很大的作用。光統門下的慧遠，曾著本論疏七卷（本末開爲十四卷），大乘義章二十卷（本末開爲二十六卷），其中共二百四十九科，分爲教法、義法、染、淨、雜的五聚，整個佛法綱要，可說盡在於此，所以給與學者很大的助益，受到學者的廣泛稱許。特別是在周武興起法難，一舉要想徹底消滅佛教時，儘管當時沙門大統法上等五百餘人，在內殿上皆畏王威，不敢說一句話，但是法匠慧遠，本於大無畏的精神，在周武帝的面前，不客氣的挺身直言

，高舉佛教正義的旗幟，不卑不亢的向周武帝抗衡，說明廢佛的不合於理，爲佛教徒大大出了一口氣，亦使他自己在佛教史上寫下光輝的一頁，同時亦被尊爲佛教的龍象！

慧遠不但有着這樣的胆識，而他的道德學問亦曾風靡一時，

爲當時諸宗的學者共所歸宗，實可說曠世難得一見的偉大高僧。至他本人究竟是屬那一宗派，古來雖有種種說明，但並沒有得到一個肯定的歸屬。不過一般說來，地論爲他的本宗，兼究攝論與涅槃，就是中觀宗的三論，亦會下過一番研究的工夫，可說是位博通大小經論的學者。因他是光統律師的高足，各宗派的記載，都把他列在地論宗的系統；因他曾隨曇遷受攝論，而曇遷又爲北地攝論的開創者，自亦可以說他是攝論學者。不過嚴格說來，我們不必把他硬要歸屬那一宗派，說他精通三藏就是。

一般說來，學者要想真正了解本宗的教理，對於本論思想理論內容，下番檢討工夫，固然是不可少，但對如上所說諸註，亦當予以仔細的考察，方能真正得到本論的旨趣。所可惜的，就是靈裕的疏，早已散失不存；慧遠的義記，雖還有部分的殘存，但實亦已失去其半，在今日研究地論來說，不能不說是件最大的憾事，雖則如此，但本論在當時教界特別流行，給與當時教界很大的影響，確是誰也不可否定的史實。正因如此，所以被譽爲當時教界德僧所有的傳記，無多多少少的說到這一事實。不特如此，就是在天台智者的三大部中，嘉祥吉藏大師的三論疏中，我們亦可發現很多有關這些記事。對於如上所說現在尚存在的諸註，我們如能努力去搜集那些有關記事，對地論的學說思想，不難得到一個正確的認識。

五、教義之特徵

一 本論唯心說

如上所說，本論所解釋的，是華嚴經的十地品，所以論中所說的，最根本的意義，是十地的勝相，這是任何人可以想像得到的。所謂十地勝相，如詳細的說，是將登地以上的菩薩地位以及到達最高境界的佛果，給與一個始終的說明，告訴行菩薩道的菩

薩，要怎樣的修菩薩行，才能得到二利圓滿，獲得福慧莊嚴，是本論主要論題的所在。雖說是講修菩薩行，但從全論的組織看，亦可直接窺見唯心緣起的思想體系。不過如嚴格說，要想在本論中，十分發現無著、世親唯心緣起的思想真相，是難以做到。

在此，我們所可能說的，就是如以本論的思想理論，望於從來所流行的龍樹思想理論，不得不說本論是一不同形態的新說，正因如此，所以一傳到中國來，就大大受到佛法者的歡迎，並且得到很多佛教學者，熱烈展開對於本論的探討，希望從中得到一點新的佛法思想。無著、世親唯心思想的本義，在本論中雖還沒有怎樣十分顯露，但亦可以發現那是怎樣顯著的流行，不得不說是一非常奇特的現象！所以會有這種奇特現象的出現，或許是由本論宗主光統律師聲譽太過偉大的結果。原因從南北朝直至隋唐的這段期間，本論思想，的確成爲教界的中心思想，而且是最極流行的一種思想。對於這方面的文獻紀載，我們雖還不怎麼明瞭，但亦不得不試作唯心思想的探究，希望從這一探究中，以期能得知它的動因所在。

在對這問題加以探究前，首先應該予以注意的，是被一般認爲唯心緣起標語的「三界虛妄，但一心作」的經文，確是本論所釋華嚴經十地品中所說的。如十地品說明菩薩第六地的觀行，雖說是依十二因緣的連鎖，以示生死流轉的現前狀態，然而畢竟不外把它看成屬於一心所攝。六十華嚴卷二十五說：「三界虛妄但是一心，十二緣分是皆依心」。「心作」兩字，是「麗藏」所收本經的經文；在宋、元、明的三藏及流支等所譯的本論，則說爲「一心作」。在「心作」兩字的中間加個「一」字，看來雖似不變其味，但不能不說其味被加強了很多。

心變成一心，究竟作何所指，由於學派的不同，當然有著種不同的解釋，但在本論把它當作無垢的眞如淨識看待。因爲本論以此爲阿梨耶識，且即將這阿梨耶識立爲無垢的眞如淨識。賢首在五教章卷二說：「如十地經云：三界虛妄唯一心作……十地論約終教釋，爲第一義真心也」。以此一心爲第一義真心，這不真如淨識是什麼？這可說是本論的本義，並不是後人故作這樣

的解釋。

所成爲問題的，就是真如淨識，爲什麼會展開差別的虛妄諸相？好像楞嚴經中富樓那問佛說：「若復世間一切極塵陰處界等，皆如來藏清淨本然，云何忽生山河大地，諸有爲相次第遷流終而復始？」其問是一樣的。依本論說，一切虛妄諸相，皆依迷妄的不覺無明而次第展開的。如論中說的心、意、識妄想，就是指的這個。心、意、識的妄想，隱覆真如的本來面目，於是虛妄諸相，就不絕的顯現出來。淨識緣起的情形，在本論中，雖沒有給與詳細的敘說，但從所誼平等絕相的真如，展開差別虛妄的諸相，是經中所含有的意思，我們認爲是無可懷疑的。

從本論說，修學佛法的行者，如能遠離心、意、識的妄想，自然就到達悟的境地，設若心、意、識的妄想沒有遠離，自然仍是淪於迷的境地中。所以要想區別迷悟、染淨，最要緊的一點，就看有無妄想的心、意、識。本經所說的行者，是指登地以上的菩薩，是諸菩薩到了那一地的階位，其過程的不同，完全看他如何漸次去除心、意、識的妄想。除去一分心、意、識的妄想。就可躍登一地，像這樣的漸漸除妄，漸漸高登一地，直到最高佛果。因此，本論所舉的經文，告訴每一個行者，要想到達最高的真覺境地，唯有漸次漸次的離脫虛妄的心、意、識。

如論卷十說：「是菩薩遠離一切心、意、識憶想分別，無所貪著，如虛空平等，入一切法如虛空性，是名得無生法忍」。又說：「如是佛子，菩薩住此菩薩不動地，一切心、意、識等不行」。論文卷一亦說：「菩薩盡者，法身離心、意、識，唯智依止」。以此心、意、識爲生滅的迷妄，與那清淨真如的平等絕相，的確是有很大差別的。二者既然有着很大的差別，在無明妄想仍然存在的時候，自然不能契證平等無差別的真如實義。

本論卷八經文說：「不如實知諸諦第一義諦，名爲無明」。以此無明爲根本，接着就有行、識、名色等，所謂無明緣行，行緣識……成爲十二因緣的連鎖關係，是爲生死流轉的相續現象，一直要到割斷緣起的鉤鎖，才能獲得生命的解脫。以此看來，衆生的生死相續，是以迷妄的心、意、識爲根本的。如所引的經文

說：「三界虛妄但是心作，十二緣分是皆依心」，確實值得予以玩味的一句話。

如上所說，本論是解釋華嚴經的十地品，是以論中的內容，不唯局限在某一部份，而是包含全部華嚴思想，加上譯者勒那摩提，是位通達華嚴的學者，與華嚴思想當然有着深切的關涉。不特如此，據向傳說，宣武帝曾經講過本經，而且在講本經時，曾經得到很大的靈驗。本論以華嚴思想爲始終，自亦可說是必然的道理。至於說到地上菩薩，除滅心、意、識的妄識，顯示這是斷差別相對的偏執，泯忘主客能所，優遊於融通無礙的最高境地！本論卷三中的經文，舉出六相圓融的妙說，以示事事無礙的主旨，更可見到本論立足點的所在！是以地論學者，不僅以本論爲研究的對象，且亦傾向於華嚴的研究，更可看出地論與華嚴，有着怎樣淵源的關係，是亦值得特別注意的。

二 本論梨耶說

但是我們如更深一層的透視，認爲本論的要義，不獨止於如上所說的華嚴思想，而實還更融合著者世親的瑜伽思想，以標唯心緣起的最大旨趣。關於這點，在世親的其他論典，並沒有被清楚的顯示出來，這是我們所不可不知的。例如唯思想的基礎，雖說關係心識，但亦不妨認爲是他獨自的解釋。說到識的種類，自然就要說到八識的安立，所以本論始終，完全承受如上經文所說的心、意、識。心識的總目固然到處可見，但將八識一個個的分開，仔細予以分別解說，論中似乎少有看到。這不得不惹起一般學者有着怪異之感！

不過我們要知道的，就是本論思想與唯識論等，畢竟有着不同的旨趣。如上說的十地勝相，是本論所要說的基本意義，不是以解說心識爲本論的目的，所以八識的個別解說，沒有在論中提及，可說是當然的道理，並沒有什麼不可理解的。本論除了隨處說心、意、識外，亦常說到阿梨耶及阿陀那這兩個心識的名稱，特別是阿梨耶名，論中更是不斷的出現。這可說是本論獨自所有的特徵，吾人對這應大大的予以注意！

現在畧舉二三要文爲證。如卷三說：「自相者有三種：一者報相，名色共阿梨耶識生，如經於三界地復有芽生，所謂名色共生故」。卷八又說：「云何餘處求解脫？是凡夫如是愚癡顛倒，常應於阿梨耶識及阿陀那識中求解脫，乃於餘處我我所中求解脫，此對治，如經是菩薩作是念：三界虛妄但是一心作，乃至老壞名死故」。卷八又說：「依彼阿梨耶識觀，如經大空三昧故」。卷十則說：「復住報行成者，善住阿梨耶識真如法中故」。其他說到這個名稱的還有很多，現在不再一一煩引。

論中到處所說的阿梨耶識，如在前文所說已經知道，無心、意、識的妄想，有着極大的不同，因這是指無垢真如淨識，怎可與虛妄的心、意、識同日而語？但使人覺得奇怪的，就是通觀本論的全部組織，沒有發現把阿梨耶識解說成什麼，因而使得後來學者，沒有辦法判別阿梨耶識的是真是妄。不過在第八卷中，說到愚癡顛倒的凡夫，在我所中求解脫，是個絕大的錯誤，在阿梨耶識中求解脫，才是求解脫的正當之道。根據這點來看，論中所說的阿梨耶識，當然不能把它看成虛妄的染識，而應說它是無垢的真如淨識，這是我們可以肯定的。況且在論卷十明顯的說有「阿梨耶識真如法中」的明文？是以任何一個學者，不得否定這論思想時，確實要予以特別的注意，一點不能有所忽視的！

在論中同樣與阿梨耶出現的阿陀那這名稱，究竟又是怎樣的一回事，我們現在實不怎樣明白。不說我們現在不大明白論中所說的阿陀那是怎麼回事，就是長久以來，一般佛教學者，都對它缺乏明瞭，不能不使人感到萬分遺憾！或許譯者用這名稱時，不是要把它用以與後代所說的阿陀那，給與一個什麼判然的區別，因而我們現在要想了解它的不同，自然就會感到極爲困難。

，應該怎樣的加以配合，一定是要把它研究明白的，假使沒有弄清楚這些關係，那就無法對它們有個正確的了解。但是如上所說，關於這些關係，論中並沒有爲我們透露怎樣的消息，因而吾人要想有所了解，唯有從慧光再傳弟子慧遠的解說下手。如他十地論義記卷一說：「若依楞伽，別就五識、六識、七識、以分三種。如彼經中：第七妄識集起之本，說名爲；第六識遍伺諸塵，說以爲意；五識之心了別現境，說名爲識。今此當應就後言耳。此皆除故，名爲離心，真慧獨存，稱曰唯智，智即報身，說名依止。此智雖從心、意、識生，還能滅於心、意、識等……既離心等，當知卽用真識爲體。真通前七，合有八識，八識之義，廣如別章」。所說別章，是指大乘義章三末所說的八識義。

依於這一宣說，明白知道心是第七、意是第六，識是前五，如是像這樣的加以配合，當然會得使人較有眉目。唯在摩提、慧光的當時，對於賴耶的性質，雖有真妄的分別，但是對諸心識，確還沒有像這樣的解說。後來到了慧遠，對此加以精究推察，始有這樣明白的解說，這從前面所引義記文可知。慧遠是慧光的再傳，兩大德出世的年代，大約有五十年之差，因而，他們在教學思想上，有着相當的不同，可說是必然的道理。因爲如此，在慧光時，對於心識，沒有給與相當的解釋，到了慧遠，始對心識，加以詳細的敘說，不難想像得知。在本論譯成那個時候，十卷楞伽及魏譯深密，都還沒有譯到中國來，過了一個時期，才被次第譯出，慧遠多分依憑這些經中所說，試對八識作爲他的一種解說。

怎麼知道是這樣的？如上地論義記引文，明白的標示依楞伽經，這是最明顯的證據是什麼？況且同書卷三又說：「八識之義出楞伽經……所言識者……隨義分別，識乃無量，今據一門，且論八種。八名是何？一者眼識……六者意識，七者阿陀那識，八者阿梨耶識」。於中，明顯的標出識的種類。雖說前七識的任何一識都是虛妄，但特別把第七名爲阿陀那識，在這上面，更以第八真識立爲阿梨耶識。到此，本宗教學的體系，可說躍然的被顯明的開顯出來！