

集註解論、蘇長對又南華印註論、北華印註論、少焉附註論、北華印註論

梵出願王意論、梵是當劫智普、吉羅等大宗祖、不無小

隱卷十八皆楚秦即然：「祇尊藏大乘與、衣情染淨以西北華

系蒜中、最答、舉外身、此說、北華印註論、北華印註論

因證論學告、幹限氏、來說、北華印註論、北華印註論

不同、畢竟不於一最真或參照、吉羅等大宗祖、不無小

因無記染淨以西北華

執；北華、羅微萬音一四指者、而知而知立、而知立

因無記染淨以西北華

萬音一四指者、最由真或去持而知立、而知立

問此、總最掛門思懶計趣會育最難知者、因：南華、羅微

執；北華、東因無記染淨以西北華、而知無記染淨以西北華

情：臥併南華、情染淨無記染淨以西北華

羅微原來、來如來藏及阿梨耶的思想，在印度佛教界，南北兩大區域，向來有着不同系統，因而傳到中國來，由於時代的前後及學

者的觀點，自然也就發生不同的意見。然如吟味那思想內容，有兩點是可以說的：一、如來佛性爲客塵煩惱所覆，但是其體仍然是澄淨的，並不因覆障而變爲染污；二、統攝所說的諸識，爲宇宙人生的根本，對這兩點，與其說兩者是很相似，不如說是同異

比較的一種說法，惹起這樣的次第，自是必然的結果。至於本宗的教義，所說梨耶雖好像是楞伽梨耶，但並沒有依楞伽立梨耶真

地攝二論立宗及其弘傳

(續上期)

海瑞



識之說，亦沒有確定這是如來藏及阿梨耶的次第關係。由於學者產生小小的異見，終於分成南、北道的兩派。
南道地論，雖以梨耶爲純淨無垢的真識，但北道地論反於這個說法，立染汚生滅的妄識，如說兩派不同竟見存在，我們認為實不外於在這心識真妄的一點上。北道所說的思想理論，出於那部典籍，我們現在是不知道，所以要想了解他的詳細教義，自然是極爲困難。依天台、三論等學者所引一些有關殘存文獻來看，雖可稍爲窺見他的所說義理，但仍沒有辦法知道它的整個思想體

系，所以說來實在是個極大的遺憾！

現在畧爲舉示那些有關文獻如下。荆溪玄義釋籤卷十八說：「如地論師有南北二道。梁陳以前，弘地論師，二處不同：相州北道，計阿梨耶以爲依持；相州南道，計於眞如以爲依持。此二論俱稟天親，而所計各異，同於水火」。法華文句記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」。法雲翻譯名義集卷六亦說：「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」。教觀撮要論（作者不詳）中更說：「地論南道，計八識爲眞生一切法；北道，計八識爲妄生一切法；此皆於梨耶計真妄之異」。除了這些所引，其他有關此類記事的文獻，我們應向多方面予以搜集，從而對於他們的教義，有更清楚的認識。

在此，首先分別的說：南道，或以眞如爲依持，或以法性爲依持；北道，或以梨耶爲依持，或以無明爲依持。但是我們所要問的，就是他們思想爲什麼會有這樣的分歧？原因：南道，認爲萬有一切諸法，是由眞如法性而成立的，所以就以眞如法性爲依持；北道，認爲萬有一切諸法，是由無明梨耶而成立的，所以就以無明梨耶爲依持。依持，是說眞如法性或無明梨耶，既爲一切諸法存立的所依，又爲一切諸法的住持原理。因此，分別他們的不同，畢竟不外一是眞如緣起說，一是梨耶緣起說的不同而已。

北道所說的梨耶，雖是指的無明妄識，但與法相唯識所說的妄識，自是決然不同的，不能誤認爲是一。因爲北道所說妄識的當體，就是周徧一切的眞如，爲眞妄和合的妄識，與純是虛妄的妄識，當然是有所不同的。本於這樣的妄識，來說諸法的緣起，與後來攝論學派所說，自會全然走上同一思想路線。正因如此，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，最後，終於使北道失其獨立的面目。如湛然法華玄義釋籤卷十八清楚表明說：「加復攝大乘經，亦計梨耶以助北道」。於此應注意的，就是當時智者、吉藏等諸大宗師，不論那位說到地論，總是提及南道的地論，北道的地論少爲他們之所論說

，亦可說是非常特殊的。如智者法華玄義卷五說：「若地人明（指地論派人所說），阿梨耶是眞常淨識」。吉藏中論疏卷七說：「舊地論師，以七識爲虛妄，八識爲眞實」。他於法華玄論卷二亦說：「先代地論師，以第八識爲佛性，自性清淨故，亦名性淨涅槃」。慧影大智度論卷十四說：「佛性之義，依於能照，即是阿梨耶識」。慧思隨自意三昧說：「藏識湛然不變，西國云阿梨耶識，此土名爲佛性，亦名自性清淨藏，亦名如來藏」。這種梨耶卽佛性，或卽如來藏的說法，其原本是出於南印度學派所說，但是這一思想傳到我國來，盛行在南北朝時代的北方，當知這就是相州南道的地論學派。

如上諸大宗師所說，很多學者攏統的把它看成總明地論南北兩派，似乎是說地論南北兩派，都同樣的主張梨耶是眞常的。但是如上所舉各個宗師所示，特別是翻譯名義集及教觀撮要論等，明顯的說這有兩種解說，是以我們認爲兩派主張，不能說是相同的。假定兩派真的立於同一主張，一向認爲兩派思想的對立，豈不是根本就不存在？事實上，南北兩派思想，既然相互對立，怎麼可說他們同一主而沒有意見上的差異？是以這個說法，是不能成立的。由於如此，所以我們把諸宗師所引說的，指爲南道地論學派的思想，不能無所分別的混然說爲地論學派。

可是使人感到成問題的，就是一般學者說到地論時，爲什麼總是唯說南道而對北道少所提及？原因北道的教說勢力，無論怎樣是不及南道的，因而等到攝論思想一來，北道終於同化於攝論宗，歸納到攝論的思想中去，不能再以其獨立思想的面目，流傳於佛教界。但這是必然的結果，因爲它們的思想是相類似的。如再以南北道說：南道思想是地論的本義，北道思想是地論的異流，而這也就是北道少爲學者之所提及的原因。再說北道的教勢，所以很快而又極爲容易的衰頹下去，主要亦在他的派祖勢力不怎麼大，加上北道的道寵德望，不及南道的慧光德望，而慧光門下更出像慧遠這樣偉大的學者，如是兩者互相對比，當然很顯著的顯出南北地論的盛衰，有着天地的懸隔！

慧遠在當時，雖說屬南道，但他本來的思想，原畧近於北道的地論，同時接受攝論的思想，與攝論所說有着很大的相似，而又順從起信論的主張。這末說來，他的思想似乎很複雜，實際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，如他的大乘義章卷三說：「眞中分二：一、阿摩羅識，此云無垢，亦曰本淨。就眞論眞，眞體常淨，故曰無垢，此猶是前心眞如門；二、阿梨耶識，此云無沒，卽前真心隨妄流轉，體無失壞，故曰無沒」。這明顯的是以起信論的心眞如門與心生滅門，而作這樣分別解釋的。又說：「心眞如門是其心體，卽以爲一；心生滅門是其心相，於中分三：一是本識眞與癡合；二依本識起阿陀那執我之識；三依本識起於六種生起之識」。這明顯的是說本識爲一，眞與癡合；阿陀那識卽第七識以爲第二；眞妄共起，執我之心，生起六識。如據教理思想發展史說：離分爲八的這一思想，是從華嚴十地品而來；眞妄共起的這一思想，是由大乘起信論的思想影響而形成的。

另外，慧遠在所著起信論義疏更附疑問說：「心眞如相者卽是第九識，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」。這明顯的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，乃特附於阿梨耶識名。這一說法與起信論的主張，無疑是站在同一思想線上的。特別是阿摩羅識的宣說，與攝論學派所說的，可說完全類似。地論學派的思想，向來是這樣變化多端的，時而作這樣說，時而作那樣說，而它所以會有這樣衆多的變化，原因是它受攝論思想的影響很大，結果所以終於失去地論原有的特色。如要真實了解這個思想的關涉，下面所要說的攝論學派向來所有的教義順序，吾人不得不予以密切的注意！

如上所說南道地論的思想，與起信論的思想理論，所以有着很大的類似，原因起信論的根本教義，實亦在於一心二門及三大之說。在這根本教義之中，以衆生心爲萬法的根本，而爲萬法根本的衆生心，含有心眞如與心生滅的二門，其義則有體、相、用。

的三大，這在起信論立義分中說得非常清楚。如說：「摩訶衍者，總說有二種。云何爲二？一者法，二者義。所言法者，諸衆生心，是心則攝世間出世間法。依於此云顯示摩訶衍自體是心眞如相卽示摩訶衍體故；是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故」。衆生心具此三德，所以說之爲大；憑藉此心得以成佛，所以說之爲乘。大乘之所以爲大乘，全在這個衆生心。比對南道地論說與起信論說，豈不很明顯的類似？

起信論以衆生心說爲大乘之所以爲大乘，目的在於使人確信有大乘法。像這樣的直指衆生心爲大乘，最大的特色，就是使人覺得大乘法當下即是，並不須要向外什麼地方去求，卽從自心中能深信大乘。但是像這樣的衆生心，不是性空大乘與唯識大乘所說的，而是眞常大乘經論所常說到的。或者稱它爲如來藏，或者稱它爲法界藏，或者稱爲自性清淨心，而是生佛平等的。所以衆生心，是卽心眞如而舍得無邊的功德性。依於這衆生心顯示大乘義，可從兩方面來說：從衆生心的眞如相方面，顯示了大乘的體性；從衆生心的生滅因緣相方面，顯示了大乘的自體、相、用。說心的眞實相爲眞如心，說心的生滅相爲生滅心，看來好像是兩種心，實際二者是統一的，不過爲了說明上的方便，所以約心的兩種不同的傾向，分別說爲眞如相與生滅相，如以爲這有二相，是卽我們的錯誤。總之，起信論的思想與地論的思想，確有它們相同的地方。

乙 摄論學系的傳來

子 宗旨的成立

一 本論的傳譯

在十地論譯來我國以後，大約經過五十餘年的時間，南朝陳文章天嘉四年（五六三）的時候，又由真諦三藏譯出無著論師的攝大乘論本論三卷及世親論師的攝大乘論釋十五卷。一般所說的攝論宗，就是以此爲正依，在我國建立起來的學派。無著、世親

二大論師的唯識思想，東流到我國來的，這可說是第二次。在這以前的三十餘年，北魏第閔帝的晉泰元年（五三一），亦即相當於南朝梁武帝的大通三年，攝論已由佛陀扇多三藏譯來我國，但是在佛教界中，沒有受到任何學者的重視，大家好像沒有這部論的印象。直到真諦三藏將攝論作第二次的譯來我國，攝論在我國的流行，才突然的興盛起來，並且依於此論而有攝論宗的出現。在唯識思想史上，所謂攝論唯識，不用說，是就真諦所譯的攝論的，不是指佛陀扇多所譯攝論說的。

學者要想知道真諦所傳的攝論宗，除他自己所譯的攝論、唯識、俱舍等的論典可供研究，其他當以他的弟子智愷（即宗愷，又名慧愷）所作是諸譯本的序及跋為根本的資料，而最完備的介紹真諦，當是續高僧傳卷一有關他的傳記。除了這傳，在歷代三寶紀、大唐內典錄、古今譯經圖記等的各種經錄，同樣有關他的文獻。現在以續高僧傳的傳記為中心，畧說他來華及弘化經過。

真諦的梵名叫波羅末陀，又有稱為拘羅那陀，中國把這譯爲親依。他的出生地，雖說是在西印度的優禪尼國，但他經常却是在東夏，可說是在東夏長大的。梁武帝派人送扶南的獻使歸國，特此托他代爲尋求名德三藏及大乘佛教經論，來中國弘傳。該獻使回國後，將武帝的意思報告國王，國王認爲真諦是位名德三藏，於是真諦就應該國的國王邀請，東來我國以發展他弘法的素願。

真諦東來的時候，帶了很多梵本的經論，循着海路東航，於大同元年（五四六）八月十五日，經由扶南等地，到達我國廣州。在此小住一個短時期，再經陸路徒步二年，於太清二年（五四八）閏八月，入於梁都建業，就是現在的南京。真諦到後，武帝不但非常的歡喜，而且對他亦非常禮敬，並立即請他翻譯所帶來的經論。然而不幸的，就是正在這個時候，突然勃發侯景之亂，沒有經過好久，梁朝就此滅亡，新的陳朝建立，天下到處騷亂，在廣州共十二年，但無時不是流浪於騷擾離亂當中。

雖則如此，但他並沒有忘掉來華的素願，仍然隨方翻譯，如

於富春譯十地經論五卷，於建業正觀寺譯金光明經。終於在陳宣帝太建元年（五六九）正月十一日，以七十一歲的高齡，示寂於廣州王園寺。自他從西東來以後，法運始終不怎麼佳好。他的弘化事業，究竟受到怎樣大的阻力，由於史料的缺乏，不怎樣詳細知道，但從他流浪於亂離中這點來看，不能不使人爲他感到極大的惋惜！

據續高僧傳的記載，當他留在中國二十餘年的時間中，雖說生活不怎麼安定，但所譯出的經論，總共仍有六十四部、二百七十八卷之多，不能不說是極爲難得。就中，特別爲他所宗，並且專心致力於求其弘傳的，當是無著的攝大乘論與世親的俱舍論。他之所以不惜冒險犯難，不辭辛苦勤勞，隻身遠航東方，其旨趣可說就是爲了弘傳這兩部論典，亦可說這是他東來的唯一志願。特別是俱舍論，不但是部聰敏論，而且還有比較研究大小兩乘的特殊價值。雖說俱舍亦是他所要弘傳的寶典，但真正爲他所宗並且爲他最極尊崇的要典，可說仍在攝論。他不但譯出攝論，同時還爲攝論做義疏八卷以解釋，由此可以想見他確是以全部精神，努力廣傳此論思想的流行。原因此論實有弘傳的價值，因通觀本論的整個內容，實包含了大乘佛學的教義，大乘思想的淵源，佛教歷史的發展，無不在此論中，得到它的消息。因爲如此，所以向來有人認爲攝大乘論，可作佛學概論讀，其價值的崇高，不難於此得知。

當他在廣州時，楊都沙門僧宗，法准、法泰、僧忍等各位宗匠，爲了學習攝論，特地不憚艱辛的遠到南方廣州來，在制止寺親近他，向他乞求學習大法，所以就在制止寺，以智愷爲筆授，譯出攝大乘論。從天嘉四年到第二年，將論本及釋論，全部譯成。爲了要爲來學的學僧講說此論，並且使諸學者，真能有所了解，特又作講述的註疏，以供學者參考和研究。註疏自身的譯品，在很多的翻譯者中，不得不說是真諦的特有作風，不但對攝論是這樣的做，就是對其他的譯本，亦往往的這樣做，以期其思想得以廣大的弘傳及爲諸學者之所接受。