



地攝二論立宗及其弘傳

（續上期）
大慧事，五中國最尊者一大師矣！不盡攝地藏而立宗，未可哉。
西天龕，南以只說出世土佛體而六十四品。立此本人固然可，
而全悟出來，深有二箇義理。可謂因爲發育賢庭而
其卦相應，故稱地藏文鏡。蓋地藏經之義理，不
外門道不離出處，其卦相應，故稱地藏文鏡。蓋地藏經之義理，不
離十數共羅出士十四品，三百八十四卦。而
此，豈不最育天開文限最上選？可舉再述。
升宗始造重，而地藏五部竟中實其先哲。
興地藏長難，立英崇晦復否。地藏經之義理，不空衣曾受匪
回庭甲寅去，誰不更入爲之對煥！

不謂或出過奇聖，莫知志願。而以會稽三文殊
出聲，真隨妙音，敷業，真章。蓋出表義，不思也五方之中，妙舉
春，敷業，真章。蓋出表義，不思也五方之中，妙舉
顯狀式祖宗類也。或問中歸：「翻譯體解，顯五方
資事轉運。」而以會稽三文殊，不論逐漸，地藏
心經華以爲。主吾亦在會稽遺聲中，則本教育無失文宗不來
果末也。而以會稽三文殊，不論逐漸，地藏
胡然使人感到最大可惜的，就是他的所有註疏，老早就都散失
，沒有一部留存。其所譯的經論，雖說都有註釋，但專心一意希
望得以普及的，是對攝論的特別講述解釋，從各個文獻去看，這
可說是極爲明瞭的事實。道宣律師的續高僧傳，對此有如下的記
載：「自諦來東夏，雖廣出衆經，偏宗攝論」。由於這個因緣，
所以當時研究此論者，不但是很多，而且成一宗。

普至其弟子智愷，在他之先去世，對他實在是個很大的打擊！
一天，他到弟子法淮的住宅，追悼智愷的時候，曾經撫膺哀慟不

已。爲了補償這個損失，特與門下道尼、智敷等十二人，共同發
誠實的誓言，願盡最大的努力，弘傳攝論、俱舍兩大論典的思想
理論，務必要使這一思想流，延續不斷的流傳下去。從這點看，
不難想像他的動意所在。因爲如此，所以他的弟子，都能奉持他
所譯的兩論，並且不斷的努力弘揚。尤其是智敷，承繼他的志願
，不特附此兩論的序文，又特別的爲之註疏，一意希求這二論的
弘傳，不能不說極爲難得！

二 真諦的際遇

攝論與俱舍論，真諦不但把它翻譯過來，而且盡他最大的努

力，弘宣這二論的思想，但是當他住世時，並沒有如他所願的，普遍的弘傳出去，直到他示寂以後，兩論在中國，才得到大大的流行。為什麼會有這種現象？因他住世時，一般佛教學者，得不到他的本意，固然是一大原因，但最主要的一點，還是由於失其時，又未能得其處。如以世俗的話說，這是時運際會所致，如以佛法的話說，這是法運之所使然，還有什麼好說？

現在不妨先說他的失其時：真諦航海東來中國，特別是到當時的南京，雖說梁武帝是個非常尊崇佛法的帝王，但因剛好碰到梁末的禍亂，沒有經過好久的時間，梁朝即亡而陳朝立，所以當他到華以後，始終生活在社會的騷擾中，根本沒有辦法安定下來，從事神聖的翻譯工作。至於他所譯成的經論，都是徘徊於邊僻的地方所完成的。如傳中說：「隨處翻譯，親註疏解」。如在富春、建業、豫章、臨川、廣州等地，展轉不息的在流浪中，或譯此經，或翻彼論，根本沒有在一定的規模下進行。正因時際不遇，不能如他所希望的，貫徹他來華的弘法志願，所以曾經三次想回到印度去，能不使人為之慨歎！

他的翻譯經論，如與其他三大翻譯家相比：羅什得到秦王姚興做他的外護，玄奘得到唐帝太宗、高宗的優遇，不空亦曾受到代宗的敬重，而他却在流浪中度其生活，根本沒有得到帝王的助効，這不是有天淵之別是什麼？可是再以他們所譯的經論來對照：羅什總共譯出七十四部，三百八十四卷；玄奘總共譯出七十四部、一千三百三十五卷；不空總共譯出七十七部、一百零一卷；而真諦在東西流離之間，所譯經律論等，總共六十四部、合二百七十八卷（今尚存二十二部、六十五卷，其中有十八部，是屬無著、世親的一系），是則他在翻譯方面所得的成果，不特不讓於其他的三大譯師，甚至可說較其他的三大譯師，還要來得優秀，我們能不對他為法的辛勤起最高的敬意？

據諦師的傳文說，他所帶來的梵本三藏，還有二百四十篋未翻，如全部翻出來，將有二萬餘卷之多。可惜因為沒有得到有力的外護，所以只能譯出如上所說的六十四部。在他本人固然是一大憾事，在中國佛教亦是一大損失！不過就他所譯出的，亦可知

他是怎樣的博覽達識，同時亦知他是怎樣的為法精勤，真使吾人感到驚歎與敬佩！假定他於篤信佛法的梁武帝隆盛時代來到中國，相信更可看出他譯業的偉大成果！

其次再說他的不得其處：真諦從事譯經的地方，雖說是在各地的流浪中，但主要的自是以南方廣州為中心。如他所譯的六十四部經論等，在廣州完成的，就有五十餘部之多。我國古以來由於南北區域的不同，其文化思想自亦隨着呈現顯著的不同：北方的文化思潮，含有孔孟誠摯堅實的色彩；南方的文化思潮，富於老莊虛無恬淡的風氣。至於佛教在我國的流行，當亦免不了這種現象：如以主張無所得空為特色的成實、三論的思想，較易為南方學者之所歡迎；如以因果緣起所談為面目的無著、世親的思想，則易為北方學者之所信受，如果在南方，不論怎樣，總是不大相契而難予以優容的。真諦既以這種思想作為弘傳的中心，想在南方予以努力廣布，就所在的地方說，不得不說是很失當的。因而他的思想在南方，不獨不受學者歡迎，且被認為是危險的思想，遭到竭力的非難排斥！在真諦未寂時，僧宗、僧愷等，很想回到建業，以謀攝論的弘傳，可是建業的佛教學者，特別是頗負時望的楊輦，恐怕這些學者來到建業，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，應該阻止這種思想的流傳。

如續高僧傳真諦傳中說：「時宗（僧宗）、愷（智愷）諸僧，欲延還建業，會楊輒碩望，恐奪時榮，乃奏曰：嶺表所譯衆部，多明無塵唯識，言乘治術，有蔽國風，不隸諸華，可流荒服。帝然之，故南海新文有藏陳世」。因他所到的地方，不大適宜他的思想流行，所以他的弘化事業，自然受到很大阻力，這在我們今日是還不難想像的！

三 本宗的建立

真諦來華以後，雖說始終陷在不幸的遭遇裏，但他來華弘化的目的，在他去世以後，反而很幸運的而又極為優越的達成，不能說是件最大的幸事！這話怎講？就是他所譯的攝論，不但在

中國大大的流行起來，而且促成攝論宗的建立，並且把他視為此宗的始祖，自此宗成立以來直到今日，沒有那個說這是不當的。

此宗的成立，當然是以本論爲所依的，如果沒有本論的譯出，必然不會有本宗的出現。話雖這麼說，但更主要的原因，還是由於諦師的弟子，都是當時佛教界有名的學者。他的弟子，雖說是很多的，但特別優秀的，不能不說是智愷、僧宗、法准、僧忍、慧曠、曹毘、智敷、道尼這幾位法將。尤其是智愷，被尊爲門下第一上首。他協助真諦的翻譯經論，固然是有非常大的功勳，對於攝論的弘布，盡了最大的努力，其功亦是不可沒的。所可惜的，就是他在諦師之前，於光大二年（五六八）去世，時年不過五十一歲，實在去得太早了一點！因而攝論的弘布，不得不有賴於富有學術的僧宗、慧忍、法准、智敷、道尼等人，因爲這些學匠，都會就他學習，足以負起這個任務。首先將攝論從廣州轉向江西廬山傳授，使攝論得以逐漸的向北弘傳，實在就是這幾位學匠，而慧曠是蜚聲於江西與兩湖等地的名德，對攝論向這些地區推動非常盡力。

如前所說，攝論譯出的當時，在中國的南方，很少受到歡迎優容，亦即不流行於建業等地，但是在廣東、江西以及湖南等處，還是弘傳宣揚很盛的，並不是完全沒有人學習。在建業等地不行，雖使他感到相當的遺憾，但是沒有經過好久，由於北方北周的建德三年（五七四），有武帝的廢佛，對於僧徒的迫害，峻烈到空前未有的程度。當時北方，本是地論學派最極隆盛的時代，因而在很多的僧衆，特別是有德有學的高僧，不忍見到佛教受無情的摧殘，不堪自己受到武帝的迫害，有的殉教自殺，有的隱遁山林，有的知道南方陳宣帝虔誠信佛，紛紛設法避難到南方來。是諸以弘法爲職志的德僧，到了南方以後，不忘他們本份，繼續展開弘法的工作。後來知有真諦所譯的攝論，一經接觸就對攝論非常的愛好，從而對於攝論競相研究，並且得到很大的心得，認爲這是不可多得的寶典，在北方所從未接觸過的、新的佛法思想。

等到北方弘傳。傳說真諦在沒有去世前，有一天，曾以手指向北

方，對諸弟子說：「此方有大國，非近非遠，吾等歿後，當盛弘之（攝論），但不覩其興，以爲太息耳」。從這幾句話中，不但看出他的願力是怎樣的弘深，同時亦看出他對攝論的弘傳是怎樣的關心。

當時曇遷，不但自己來到南方，還有很多學僧同來。他在一個偶然的機會中，遇到桂州刺史蔣君，得到很多的經論，攝論就是其中的一部。傳攝論到北方的，他是第一人。其他如靖嵩等佛門巨匠，使攝論在北方弘傳的，亦可說是最有力的首腦。到了隋文帝時，統一了南北方，竭力護持佛法，避地南來的高僧，陸續的回到北方。他們以彭城爲主要中心，不斷努力於攝論的弘傳。

就中，曇遷傳記會有這樣的記載：「達彭城，始弘攝論，又講楞伽、起信、成實等論，相續不絕，攝論北土創開，自此爲始也」（續高僧傳卷十八），他爲北傳的先驅，可說異常的顯著。地論宗人，於曇遷外，弘地論者爲彭城靖嵩，他的傳記中亦有這樣的說：「學資真諦，義實天親，思逸前言，韻高傳後……自此領匠九州，乘章四海。撰攝論疏六卷……並流於世，爲時所宗」。地論學者，所以很落力的將攝論宗移於北地，因北方元本盛行地論，地論論主爲世親，攝論論主爲無著，他們不但是兄弟關係，而在思想方面，亦是屬於同一系的，所以本論一傳到北方，很易爲北方地論學者之所接受。

隋開皇十年（五九〇），九江的道尼，應文帝之召，入於京都，會開此論的講筵，所以有說道尼於隋初，最先以攝論傳入長安的一人，對於攝論宗的發展，自亦有相當的影響。如法泰傳附道尼傳說：「道尼住本九江，尋宗諦旨，興講攝論，騰譽京師。開皇十年，下勅追入。既達雍輦，開悟弘多」。道岳、慧休等北方才俊之士，都來歸投到的門下。道岳傳中對慧安「告所懷曰：毘曠、成實，學知非好。攝大乘論，誠乃精微」。於此可以想知他是怎樣推崇攝論。諸多才俊之士，投入道尼門下，那隆盛的情況，實無可與匹敵，亦即達於極高的地位。一向在北方弘傳的地論宗，其教義碰巧有很多的出入，於是呈現南北分派，而攝論宗的思想見解，因很相似於北道所說，所以就盡力的協助北道，大

向南道地論，諍論它的教說，是不是合乎地論本義，於是成爲北道地論的同情者。

到了唐代，玄奘三藏遊學印度回國，將攝論作第三次譯出，

本論的宗派地位，雖還維持了一個時期，但是到了後來，新法相唯識宗成立，由於本論是其所依十一論之一，終於被併合到當時極爲隆盛的法相唯識宗。但是論到兩者的教義，好像沒有什麼類似的地方，不知爲什麼會被併合。玄奘譯出攝論，是在唐太宗貞觀二十二年（六四八），比真諦的譯出，遲了八十年，在這八十年間，真正可說是本宗宗旨的生命。中國十三宗中，以弘傳的時間說，攝論流傳的時期，可說是最短命的，也許這就是所謂法運的關係，不然，爲什麼會如此？

不過話得說回來，就是本論在北方大德高僧南來避難時，他們才知道當時有這部論的譯出，經過他們一番深刻的研究，了解本論的內容不錯，不但對本論生起無比的愛好，並且使本論很快在教界流行起來，而有攝論宗的成立，不能不說是種特殊因緣，或說此論的法運開始好轉。說到此論初在南方，儘管並不怎樣受人注意，但較四十餘年前，由佛陀扇多在洛陽初次譯出本論，簡直無人問津，不能不說要好得多。

佛陀扇多最初譯出此論，在北方學者之間，根本很少有人知道論中的內容是講什麼。而且檢視北方學者來南方的傳記，他們不但不知此論的內容思想，就是本論的是否存在，似亦不怎麼知道，這就更不能不使人爲之惋惜！到了真諦譯出此論，經他們對於此論的研習，始知此論的思想，實在有它的特色，不但對它非常珍重，並且把它帶到北方，加以大力的弘傳，使它普遍的流行。看來雖會使人感到很大的奇異，但若觀察當時北方教界的一般趨勢，可能一般學者都在從事華嚴的研究，大家都在專心一意的致力於十地經論的鑽研，因而佛陀扇多譯出此論，不免少爲學者所顧及。一旦來到南方，偶而見到真諦譯的攝論，對它稍爲加以玩味研討，發現此論的內容，確有特殊的地方，應該予以廣爲弘傳，使一般佛法者，都能有所認識，於是攝論就在中國廣大的流行起來。雖說如此，但從這點，不難看出真諦翻譯的手腕，是怎樣的優秀而高明，不然，怎麼會有如此成就？

四 本論的分派

據佛教的史乘告訴我們：攝論宗在北方弘傳，經過一個時期以後，亦如地論宗那樣的，分爲南北兩地：南地以真諦及法泰爲主要的弘傳者，北地當然是以曇遷爲主要的人物。如有說：「攝論宗，此有兩家：一者南地，二者北地。南地以真諦三藏及法泰而爲其祖；北地以曇遷禪師而爲其祖」。在這兩大派別之下，還列有兩大系統的差別。但這兩派的分野，究竟是怎麼回事，我們現在雖不怎麼明瞭，但在那個時候，或者有人準於地論宗的分爲南北，因而亦說攝論宗有南北的分野。南地的法泰，在真諦寂後，對攝論的推行，確是盡了最大的努力，亦正由於他的努力推動，攝論宗在隋唐的時候得以大行。法泰原住在揚都大寺，曾與慧愷，僧宗等結伴遠去廣州制止寺親近諦師。他在真諦寂後二年，帶了很多經論，從廣州回到建業，雖屢次演說攝論，但機緣尚未成熟，道俗中無人接受，後來經過再三的傳授，始得漸漸的隆盛起來！至於說以曇遷爲北地攝論的主導人物，可能基於續高僧傳中的記載而來。總之，由於地域的不同，將攝論分爲兩派，的好像地論那樣的分爲南北二道。在學者間既然分爲南北兩派，對於攝論的教義思想，當然亦有不同的看法。

五 本釋論傳譯

現在探究本宗的唯識學說，使人感到最大困難的，好像如前所說的地論一樣，有關那些材料是極爲缺乏的。我們現在研究此論，主要不外是以所依的本論及釋論的敘說爲中心，另再參考唯識、顯識、轉識、決定藏、三無性等的諸論，因爲這些論都是真諦所譯的，傍再依據天台、嘉祥等的各個著述中，所散說的有關這些記載來考察，方能正確的認識此論的思想所在。

本論，除了真諦譯以外，如前曾經說到的，先有佛陀扇多的譯出，後有玄奘三藏的譯出。釋論，有世親與無性的兩種。世親的釋論，真諦譯之外，有笈多譯與玄奘譯；無性的釋論，唯有玄

奘譯。以上雖已總括的說明，但爲使學者研究的便利，現在特再重舉如次：

一、本論，共有三譯：一、攝大乘論三卷，後魏佛陀扇多譯；二、攝大乘論三卷，陳真諦譯；三、攝大乘論本三卷，唐玄奘譯。

二、釋論，先說世親釋，共有三譯：一、攝大乘論釋十五卷，陳真諦譯；二、攝大乘論釋論十卷，隋笈多共行矩等譯；三、攝大乘論釋十卷，唐玄奘譯。次說無性釋，這唯有唐玄奘譯的攝大乘論釋十卷。

如是本論、釋論的任何一種，是否爲古來註疏的完全被傳，說老實的，現在我們差不多是不知道的。有關中國註疏的輯成，現在不少被收輯在「弘字續藏經」中。原來，真諦的弟子以及再傳弟子，很多曾爲攝論作了章疏。最早的當然是真諦與智愷共撰的攝大乘論疏八卷，其次有靖嵩撰的攝大乘論疏六卷，再次有法常撰世親攝論疏十三卷，攝論玄章五卷，還有道基撰的攝論義章十卷，法護傳的攝論指歸若干卷，景法師述攝論疏若干卷，攝論章三卷，靈潤撰攝論義疏十三卷，攝論玄章三卷，曇遷撰攝論疏十卷，僧辯撰攝論章疏若干卷。他們所以這樣做，既是爲了宣揚本宗的宗風，更是爲了便於一般的講授，這對攝論宗的發展，的確產生極大的影響。但是使人感到非常可惜的，就是這些古註都已散失不存！所幸印度的本、釋兩論，各種不同的譯本，現都完整的存在，這可說是唯識學的重寶，是值得愛好攝論的學者，予以特別的重視。至於歷來的各個註疏，雖說已經散失，但對照本論及釋論的異譯，必然會得到其真義不少，而且真正要想研究此論的教義，亦唯依據這些本論及釋論，始能對它有所認識。不過近代中國有印順大師講的攝大乘論講記，是解釋奘譯攝大乘論本論，對論的思想內容，都有極精闢的抉擇發揮，是值得愛好此論的學者參考，因爲通過講記對本論的解釋，然後努力對此精細的探究，可說是通本論的最好參考！

近代依於敦煌石窟的發現，在所搜集的古寫佛典中，不少認爲是成於攝論學者之手，有數部有關本論註疏的斷簡殘篇，現在

大英博物館內，被保存於一個特別室，所幸這些現在已爲日僧收輯於大正大藏經的古逸部中，更有其他的古逸註書，亦有一二被收輯，不過幾乎都是簡斷的。雖則如此，但並不失爲以供學者珍重參考的資料。

丑、教義的特徵

一、本論的殊勝

如論的卷末所明說的，本論是釋阿毘達摩經的攝大乘品，與前所說十地經論的隨文解釋，是有所不同的。佛教的論典古來分爲兩類，就是釋經論與宗經論。地論可說是屬釋經論，本論可說是屬宗經論。宗經論是作達意的概說，不是隨文一句一句的解釋。因此，本論所要說明的，主要是論攝大乘教中十相殊勝的要義演繹而成，這從它所安立的論題，可以明確的知道。清楚點說：論中從吾輩凡夫起到最高佛果止，分爲十個階位，次第予以說明。在十段的每一段中，都是敘說超過其他的大乘教，以顯示本論的優秀旨趣。論中說的十勝相，就是指的這個。還有一點不可不知的，就是本論雖以阿毘達摩大乘經爲所依的根本經典，但從全論所引的教證去看，不妨說華嚴經、般若經、解深密經，亦爲本論的正依，其他如毘奈耶瞿沙廣經、梵天問經、毘佛畧經、菩薩百千契經，亦可視爲本論的傍依。十種殊勝相，爲本論的組織大綱，現將其名目列下：

一、應知依止勝相；二、應知勝相；三、應知入勝相；四、入因果勝相；五、入因果修差別勝相；六、依戒學勝相；七、依心學勝相；八、依慧學勝相；九、學果寂滅勝相；十、智差別勝相。

如上所列的十種勝相；第一、第二兩種，可說是大乘的認識論。於中，第一應知依止勝相的應知兩字，是指所應知的法，就是唯識學說的依他、分別、真實的三性，因這三性，包含真妄、空有、染淨，爲大乘學者所應知的；依止，是指所依止住的阿梨耶識；勝相，是指應知依止的勝相。因此可知，這是解說萬有根

源的阿梨耶識，亦即論識的主觀價值。第二應知勝相，是說應知如上所說的依他、分別、真實的三性。前面只是把諸法的自性分爲三種，現在則是真正顯示三性之義，亦即論說認識的客觀價值。次從第三到第八的六種，是論唯識實踐的如何修道。於中，第三應知入勝相，入是意味能入的因與所入的果，就是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，亦即是總說修行的要領。第四以下，真正相當於修行的個別說明。就中，第四入因果勝相，入因果，就是以入應知的因果，作為六波羅密的修行，因要悟入那唯識實性，一定要修習六波羅密多。「地前未悟唯識性時所修施等，是世間波羅密多」，因修此六波羅密多，能入唯識性，所以名爲因。證入唯識性以後，修習施等，都成為清淨無漏的，是出世六波羅密多，所以名爲「入的果」。換句話說，在願行位修六波羅密多是因，在清淨位所修的六波羅密是果。第五入因果修差別勝相，就是如上所說的因果，不但在地前是這樣修，就是入地以後仍是這樣修，以明每一地都是修這六波羅密多，所以說有十地的差別，不過是顯地地修習的增上，若說波羅密多的修習圓滿，必要到最高的佛果。第六、第七、第八的三種勝相，是將上面有關入因果修的差別，再從菩薩的戒定慧與二乘的戒定慧，以示他們之間的差別。就中，第六依戒學勝相，專門說明諸地中菩薩所修的戒學，簡別不是聲聞乘所修的戒學，第七依心學勝相，專門說明諸地中菩薩所修的定學。「定以心爲體，所謂『一心爲止』」。首楞伽摩譯作健行，就是平常說的楞嚴大定，這定的境界很高，是十住菩薩所修的」。第八依慧學勝相，專門說明諸地中菩薩所修的慧學，其中所特別着重的是無分別慧，別個論典對這慧很少詳細抉擇，本論予以詳細抉擇，可說是本論的一大特色。接着下來第九、第十兩種勝相，是佛果顯現的理想論。就中，第九學果寂滅勝相的寂滅兩字，是顯佛陀解脫涅槃的殊勝，亦即是涅槃，以示佛的涅槃，不是二乘所及。第十智差別勝相，詳論三身四智勝相，是顯佛陀解脫知見的殊勝，亦即是佛陀論，這當更加不是二乘所能望其項背，因為二乘不能得到如佛所有的身智。

如上雖說有十種殊勝相，但歸納起，實不外於境、行、果三勝相是果，以此境、行、果三，顯示唯識真義。同時要知道的，就是十種勝相，不是爲了理論的說明，是爲了大乘的修行而開示的，亦即開示大乘學者應知的實行程序。因此，更加顯示本論的重要性。

以上所有的十種勝相，是「顯示大乘真是佛語，於聲聞乘會不見說」。所以每一勝相都是敘說大乘較之小乘，遠遠來得殊勝，是爲本論一部主要的旨趣，因爲這十種勝相，佛陀但是爲菩薩宣說，對小乘決不開示的。著者無著爲什麼這樣強調大乘的殊勝？原因在無著那個時候，所謂大乘非佛說的論調，開始在佛教界抬頭，而且其趨勢是還相當的猖獗，大有欲將大乘佛法推翻之概！無著是最信奉大乘的，且還感化他弟世親，從小乘轉入大乘，現在見有人否定大乘，當然不是他所樂意的，爲了對抗這個思想逆流，在所著的大乘莊嚴經論及顯揚聖教論中，提出很多理由，駁斥這個謬論，證明大乘確是佛所說的，現在又在本論當中，詳示論敘大乘的殊勝相，以努力於大乘具有最極尊貴價值的發揚。文中說有「如是釋修多羅文句，顯於大乘真是佛說」。奘譯攝論亦有「由此所說十處，顯於大乘異聲聞乘」。採取這樣的策略，對治當時小乘誹撥大乘非佛說的諍論。從這更可知無著對大乘，是怎樣盡他最大的努力加以維護！

本論中雖共說有十種勝相，但最詳細論說的，是在第一、第二的兩種勝相，而本論一部最主要的思想理論，確也是在這兩種勝相中，原因是以諸法的認識論義爲其主體所在。其中所明，是論認識的客觀對象，畢竟是由主觀的心識之所左右的，亦即是將差別的萬有諸法，歸結於心識的一元，根本沒有客觀對象的獨立性，徹底主張無境唯識的理論，亦即真正表顯大乘佛教的獨特面目。從這論說中，對於一論的宗要，自然就可以明白。

本論所要說明的主要思想理論，既如此，以此爲據的本宗教義，雖說在於說明認識主觀的一元的唯識，但那部分的唯識心識，究竟又是怎樣的？這是將之分類爲眼、耳、鼻、舌、身、意

、阿陀那、阿梨耶的八種，更加一阿摩羅，總計有九種識。從這點看，與前之地論及後之法相唯立八識，確實有它顯著不同的地方。於八識外，立第九阿摩羅識，不論從那方面看，都不得不說是本宗獨自的特色。不但如此，就是有關阿梨耶的性質，試作另外一種不共的解釋，既不同於前之地論，亦不同於後之法相，因而學者對於本宗教義的探究，關於這點，不得不大大的注意。

以下，我想就阿梨耶及阿摩羅的兩識的解說，以示本論不共的特色。

二、阿梨耶識說

阿梨耶是印度話，中國譯爲無沒；新譯阿賴耶，中國譯爲藏。但其性質究竟怎樣，這是我們所必要知道的。前地論宗，把這立爲純淨無垢識；今攝論宗，反於地論所說而稱爲眞妄和合識。如以天台的話說，就是無記無明隨眼識（法華玄義卷五）。阿梨耶，既不限於唯眞的一面，亦不限於唯妄的一面，而是眞妄兩面俱有的，所以稱爲眞妄和合識。妄的方面在於外在，眞的方面在於內在。本論卷中說：「於依他性中，依分別性及依真實性，生死爲涅槃，依無差別義。何以故？此依他性，由分別一分成生死，由真實一分名涅槃」。所謂依他性者，是指眞妄和合的阿梨耶識；分別性者，是指前七的妄識；眞實性者，是指眞如的實性。至於他們之間的關係，下面再以譬喻來加以詳細敘說，就會更加明白。

「阿毘達摩修多羅中，佛世尊說：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；眞實性爲清淨分；依他性爲染污清淨分：依此義故說三分。於此義中依何爲譬？以金藏土爲譬：譬如於金藏土中，見有三法：一、地界；二、金；三、土。於地界中，土非有而顯現，金實有而不顯現，此土若以火燒煉，土則不現，金相自現。地界土顯現時，由虛妄相顯現，金顯現時，由眞實相顯現，是故地界有二分。如此，本識未爲無分別智火所燒煉時，此識由虛妄分別性顯現，不由眞實性顯現，若爲無分別智火所燒煉

時，此識由成就眞實性顯現，不由虛妄分別性顯現，是故虛妄分別心識，即依他性有二分，譬如金藏土中所有地界」。

論文的意思，是說阿梨耶的眞妄和合，就好像金土皆有的地界，前七妄識，就好像地界中的泥土，阿摩羅識就是眞如，好像爲地界泥土所隱蔽着的黃金。在阿梨耶的地界中，土是迷妄的顯現，金之眞如雖被隱蔽，若以智火燒煉土的迷妄，迷妄的泥土剝落時，就是金的眞如顯現時，於此可以見到無垢純淨的阿摩羅識的發露。但是見到淨識的發露，是就果位成就說的，不是望於因位說的，在因位，唯是迷妄的梨耶表現在外在，純淨的摩羅識是看不到的。除其迷妄證得純淨，確是本宗最大的期望！

梨耶眞妄的兩面觀，是由這樣而來的。中論疏卷第七說：「攝大乘師，以八識爲妄，九識爲眞實。又云：八識有二義：一、妄；二、眞。有解性義是眞，有果報義是妄用」。卷四又說：「攝大乘師明：六道衆生皆從本識來，以本識中有六道種子故，生死爲涅槃，依無差別義。何以故？此依他性，由分別一分成生死，由真實一分名涅槃」。所謂依他性者，是指眞妄和合的阿梨耶識；分別性者，是指前七的妄識；眞實性者，是指眞如的實性。以此阿梨耶識爲眞妄和合識，與地論北道所說梨耶，有着很相似的地方，所以會把北道思想，融入攝論的體系中，助北道以抗南道梨耶純淨說。法華玄義釋籤對這曾經有所說明道：「攝大乘興，亦計梨耶以助北道」。以此可以看出攝論與北道地論，有著怎樣深切的關係！地論，在南道的學系，有摩提弟子慧光，慧光下有所謂十大弟子，自這時以來，隋唐之間，濟濟多士，呈現極爲繁榮的現象。在北道的學系，流支以後，經過道寵下面的數輩，就沒有人繼續。結果，不得不併合於攝論。

阿梨耶識雖說是眞妄和合的，但其性質，以妄爲表，以眞爲裏。有爲萬象，是從含藏在這識中的種子爲緣而現起的，所以表面所見到的是妄，因而亦是證明這確實是染法的緣起。在這點上，與後來玄奘傳法相唯識所說的道理，的確是一樣的（法相宗說：第八識爲根本緣起，前七識皆是枝末緣起，大談八識各自的緣起；本宗唯說第八梨耶的緣起，不說前七識有各自的緣起，從這所顯示的，與法相宗仍然有所不同）。還有，阿梨耶的外在，雖

說是虛妄的，但其內在，有它實體的眞如，這與法相唯識所說賴耶唯妄非真，自亦絕對不是同一性質的。如何所說，眞如是第九阿摩羅識，而它的自性，本是純淨無垢的。爲什麼？意說當它在纏時，爲諸妄染之所蓋覆，他的本來清淨自性，沒有辦法顯示出來就是。換句話說，在凡夫位上的時候，眞如受染污七識的激發，眞性在裏面生起它的活動，因而表面就有迷妄梨耶的展開，以至見到緣起萬象的出現。至於那個緣起的根本，畢竟不外爲眞如的妄動。因此，眞如妄動而隨緣，所以叫做染污緣起，但這不過是表面的現象，內在存在清淨眞如，這是吾人所決不可忘的。這點，既如起信論所說義，與前地論學說的教旨，是亦同其意趣的

，但與玄奘所傳的賴耶，不論怎樣，總是築有一條很深的鴻溝，沒有辦法可以爲之融和的。在傳來中國的三家唯識中，舊譯兩家是很有點類似的，但與新譯的法相家有所不同，要點可說完全在此，吾人對這應予清楚分別。

三、阿摩羅識說

其次，我想再就本宗具有最極顯著特色的阿摩羅識，畧爲予以考察。阿摩羅識是印度話，中國譯爲無垢或清淨。這雖說是本宗顯著的特色，但是通觀本論的始末，沒有一處發現到有阿摩羅識名的出現，不能不說是一大怪事，法華玄義釋籤卷二說：「眞諦所譯即依阿摩羅識」；大乘玄論卷五說：「攝論師眞諦三藏，即阿摩羅識」。圓測解深密經疏卷三說：「眞諦三藏，依決定藏論，立九識義，如九識品說。言九識者，眼等六識，大同唯識；第七阿陀那，此云執持；第八識爲我、我所（與安慧說同），唯煩惱而無法執，定不成佛（約煩惱本身說）。第八阿梨耶識，自有三種：一、解性阿梨耶，有成佛義（由聞熏習成新種子，爲聖人依）；二、果報阿梨耶（指異熟梨耶說），緣十八界；三、染污（謂與第七識相應）阿梨耶，緣眞如境起四諦（有、無、亦有亦無、非有非無），即是法執非人我執，依安慧宗，作如是說。第九阿摩羅識，此云無垢識，眞如爲體。於一眞如有二義：一所緣境，名爲眞如及實際等；二、能緣義，名無垢識亦名本覺

」。

看了這些註疏的引說，當會使人生起非常的怪異！原因在諸註疏中，儘管作這樣的引說，但是在這極爲重要的攝論中，根本沒有說到這個名稱。在攝論宗的學者中，縱將第八梨耶識分爲眞妄，並且更立第九阿摩羅識，理應有它積極的見解才對，但現在亦少發現對這有怎樣的解說。中論疏對本宗的學說，有這樣的指出說：「以八識爲妄，九識爲眞實」。又舉「八識有二義，一妄，二眞」的二說，這大概就是把攝論宗的阿摩羅識的消息；予以約畧爲洩漏出來吧！總之，此所說的九識，既與前說的地論不同，而與後來的法相亦大差異。

看從來學者對這論題的宣說是這樣的：世親釋論卷二說：「決定藏論中，明本識有八相」。決定藏論卷上有這樣的說：「如是阿羅耶識，而是一切煩惱根本，修善法故此識則滅……此識滅故一切煩惱滅，阿羅耶識對治故，證阿摩羅識。阿羅耶識是無常，是有漏法；阿摩羅識是常，是無漏法；得眞如境道故，證阿摩羅識。阿羅耶識爲粗惡果之所追逐，阿摩羅識無有一切粗惡苦果；阿羅耶識而是一切煩惱根本，不爲聖道而作根本；阿摩羅識亦復不爲煩惱根本，但爲聖道得作根本」。明顯的在八識外，舉有阿摩羅識。除此，轉識論亦說：「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」。三無性論卷上有說：「無此二所有，而是阿摩羅識。唯有此識（阿摩羅識）獨無變異，故稱如如」。顯識論亦說：「滅阿梨耶識，顯阿摩羅識」。十八空論有說：「阿摩羅識是自性清淨心，但爲客塵所汚故名不淨，爲客塵盡故立爲淨」。如此所引，可知阿摩羅識說，是有所據而非杜撰的。

再說，像如上所舉的諸論，到處可以看到像這一類的文字。是諸論典，不是無著造的，就是世親造的，而且都是眞諦譯來中國。況且，眞諦有九識義記，曇遷有九識章，靖嵩有九識玄義。是則當時主九識說的，不是少數人的意見，而是爲多數人所信受的。所以在攝論的本身，儘管不會發現阿摩羅識這名稱，但是參酌這些論典所立的阿摩羅識，當時一般學者大談阿摩羅識，我們

認為阿摩羅識說，並不反於真諦的意志，而這也就是本宗的後來學者，分別梨耶真妄的二義，以第八識爲妄，更立第九唯真的阿摩羅識，原因就在於此。

雖則是這樣說，但如以上所舉的諸論，斷定爲是無著、世親所造，在此不免有幾分考慮的餘地，不能就這樣簡單的以爲確是如此。如上推論，當然難免使人有點稍嫌過於糾迴曲折之感！不過，雖經那樣的推論，但並不能夠就此認爲更易肯定這般旨趣。在真諦譯的攝論中，雖沒有明白的說出阿摩羅識的名識，但若仔細予以深入的檢討，從真妄和合的阿梨耶識這條綫索進展下去，在梨耶妄識之外，更別立無垢純淨的阿摩羅識的真識，亦可說是順理成章的事，至其所有的湛深旨趣，不容我們不予承認的。因爲這是思想進展的必然的歸結。如上所舉金、藏、土的譬喻：金是顯示無垢純淨的阿摩羅識；藏是顯示真妄和合的阿梨耶識；土是顯示唯是虛妄的前七識。以上所說，可說指出了這個最佳的旨趣。

如上諸論所明的道理，我們可以明白的看出：所謂阿摩羅識的建立，圓測深密疏中，雖說「真諦云阿摩羅識，反照自體，無教可憑」，但與真諦所譯的攝論，我們絕對不能認爲是毫無關係的一種思想。因爲這樣，所以本宗學者，看到第九阿摩羅識，是獨自主張的建立，也就以此作爲本宗所談心識的特色。是以在攝論中，雖然沒有阿摩羅識的名目，但是無可否定，並且確切了知，這是本論精湛思想顯著特色的一種，學者對此不可有所忽視！

結 說

由印度先後傳來我國的三家唯識學，因奘公所傳的法相唯識傳，迄今仍然有人在弘傳，對此有所了解的很多，所以本文未談奘傳唯識學，專就地論與攝論兩家唯識，從最初的傳來，怎樣的立宗，如何的弘傳，有些什麼學者，就所知畧爲論說，遺漏自是在所不免的。雖則如此，但兩論的傳譯、立宗以及發展的經過，在此文中可說大體說明，學者不難於此有所體認。檢討兩宗過去的歷史，可說各有它們光輝的一頁，但因其他宗派在中國的發揚，

有着蓬勃的發展，致使這兩大宗派，漸漸歸於他宗而湮滅。現在再爲扼要的結說如下：

地論宗的學說思想，在南北朝的末代以迄隋唐這一段期間，可說一時曾爲中國佛教思想的中心，很多極爲有名的學者，致力於此論的研究與弘揚。不過我們知道，此論雖含有唯識思想，但因論中又特別廣談總、別、同、異、成、壞六相圓融的理論，而這些理論又是華嚴宗所特別強調發揮的，所以到了唐憲宗的時代，由於華嚴宗的重興，清涼國師著華嚴疏鈔，乃將十地論的全部思想，毫無保留的融攝到他的華嚴疏鈔內，地論宗自然歸納於華嚴，於是，從此以後，不但沒有人弘傳地論，就是地論宗名亦消失！

攝論宗的學說思想，在陳隋間的那個時代，由於師資的相互傳承，所謂三界唯心之說，亦會高揚一個時期。可是到了玄奘所譯的唯識學傳入我國，一般學者震於玄奘新譯的顯赫，紛紛對新譯研究和發揚，並將所有唯識思想，組織成最爲完備，最有條理，最有體系的唯識學，加以攝論在奘傳唯識中，是唯識思想所依十一論的一論，於是全部攝論思想，自然亦即歸屬於法相唯識，所謂攝論宗的名稱既然沒有，專爲弘揚攝論學說思想的當然亦沒有。

地攝兩宗在中國佛教界，既然沒有人研究與弘傳，而奘傳的法相唯識學，過去雖亦沉寂一時，但現在已有人弘揚，切望法相唯識學，在混沌的思想界，負起領導的作用，端正人類的正思，引向人類的正道，以撲滅毒素思想！

佛曆二五二二年五月十二日 寫於靈峯般若講堂善住室

Miss Leung Shuk-Fun:
代郵

請即惠示通訊址，以便寄奉收據及內明。

編輯室謹啓