

從瑜伽佛教理史上

看世親的地位

● ● ● ● ●
工藤成性著
幻生譯

一、世親以前之瑜伽佛教

此處所謂瑜伽佛教，是指與龍樹、提婆中觀佛教相對立的無著、世親的佛教系統而言。如將龍樹的中觀佛教稱為空系，則無著的瑜伽佛教應該稱為有系；如將前者稱為實相論系，則後者可以稱為緣起論系。瑜伽佛教，是將萬有發展的根源置於心識一元之中，為純粹主張唯識思想的一派。它底思想由來，可以遠溯自原始佛教的四諦、十二因緣、三法印等；以及部派佛教——特別是犢子部的非即蘊我非離蘊我的思想；化地部的九無為說，窮生死蘊說，種子相續說；經量部的種子薰習說，細意識說，都可看做其思想的具體起源。這些思想，一旦被移植到大乘佛教的基礎上來，便開出美麗的瑜伽唯識之花。從部派佛教的成立時代，到瑜伽唯識的大成期間，其中有着一段很長的時間距離。在這中間，不僅有着許多大乘經典的成立出現，同時也有如龍樹、提婆那樣偉大的大乘論師的出世，至於其間的思想關連，我們無法從事實上作明白的判定，只能從推想中說明他們思想的聯繫。這種想像如果是確實的，為什麼在龍樹、提婆時代對於原始佛教與部派佛教的唯識思想不能發揮進展，而到無著、世親時代才能發揮進展呢？這不能不是一個疑問。這個疑問，只要我們看一看龍樹、提婆的中觀學在佛教思想史上的地位，便可很快的明白了。

龍樹對於小乘部派學說誤執佛說的一面解釋，最初加以全部否定，然後再加以全肯定，以此建立其中觀學法義。他將佛說與佛教諸派之說加以綜合，這是他底偉大功績。有人將龍樹的中觀學看做單在否定的一面，或者看做為反小乘有部而興起的，這些都是不太確當的。龍樹否定一切，也就是在另一方面肯定一切。他底「中觀論」，主要是表現否定方面的；「大智度論」，主要是表現肯定方面的。所以，小乘部派哲學上的許多小爭執，都不在他的論說之內。即使將發展中的小乘部派的唯識思想，納入於他的哲學體系之中，也是不能進步的。因此，龍樹時代，小乘部派依然維持着它的舊態，流傳於北印度。不過，在此之間，由於主張萬法唯識的「多界經」、「解脫經」、「增一阿含經」、「大乘阿毘達磨經」、「解深密經」等經典的成立，而無著、世親的出世，正如乘此風雲的蛟龍出現，他們就龍樹以來的大乘佛教基礎，以新出的瑜伽唯識經典為所依，而加速完成小乘部派唯識思想的發展，這確是無著、世親的功績。繼承此小乘部派思想而成立唯識大乘的，也是無著世親。「攝大乘論世親釋」卷二說：「論曰：復次，聲聞乘中亦以異門密意，已說阿賴耶識。如彼增一阿笈摩說：世間衆生，愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶；為斷如是阿賴耶故，說正法時，恭敬攝耳，住求解心，法隨法行。如來出世，如是甚奇希有正法，出現世間。於

聲聞乘如來出現四德經中，由此異門密意，已顯阿賴耶識。於大眾部阿笈摩中，亦以異門密意，說此名根本識，如樹依根。化地部中，亦以異門密意，說此名窮生死蘊。有處有時見色心斷，非阿賴耶識中彼種有斷。」（大正，三一，三二六，C）

這是先舉無著「攝大乘論」的論文，而後世親給予解釋。（譯者按：釋文未引）

又，世親在「大乘成業論」說：「即依此識，赤銅牒部經中，建立有分識名；大眾部經名根本識，北地部說窮生死蘊。」（大正，三一，七八五，A）這些是將阿賴耶識的文證求之於小乘部派之中。由此可以察知無著、世親瑜伽唯識思想的根源。然而，這是緣起論一部門的唯識思想的起源論。無著、世親的大乘佛教，雖然以唯識思想為根底，但大乘佛教，是宗教的；唯識思想，是哲學的，這二者在此處自然有其範圍的廣狹與立場的差異。因此，唯識思想的起源，未必顯示大乘佛教的起源，在此，更進一步探求無著、世親大乘佛教起源的必要。

依據「大唐西域記」說，無著菩薩夜間上昇兜率天，從彌勒菩薩受五部大論，白天在阿踰陀講堂為大眾宣講。所謂五部大論，便是瑜伽師地論，分別瑜伽論，大乘莊嚴經論，辯中邊論，金剛般若論。據「婆藪槃豆法師傳」（世親傳）說，無著請彌勒下降人間，說「十七地論」。此處所說「十七地論」，即是「瑜伽師地論」的十七地分，所以，二說的名稱雖有具畧不同，而並不矛盾。依據這些記載，無著的瑜伽佛教，是從彌勒相承下來的。關於彌勒是否為一歷史上真實人物，有人持以異說，我們無法決定其是非。因此，無著的瑜伽大乘相承問題，依然為一存而未決的問題。

世親受其胞兄無著的感化，從小乘皈信大乘，首先為無著的「攝大乘論」與「辯中邊論」作釋論，理解瑜伽大乘，而後就他過去修學的小乘部派思想作參考，再批判無著的瑜伽大乘，建立他自己的宗教及哲學思想，如他的「唯識二十論」等許多著作，

都是成立瑜伽大乘的論典。

二、世親的瑜伽佛教

玄奘譯的「攝大乘論」卷上，論及賴耶緣起的起源，遠自小乘經典為發端，而後導致部派佛教化地部與經量部等唯識思想的萌芽。無著至此，才舉經證成立阿賴耶識說。從賴耶緣起思想上看，無著的確是個阿賴耶識說的創導者，但真正成立阿賴耶識思想體系的，還是他的胞弟世親。無著在「瑜伽師地論」本地分的五識身相應地與意地裏，雖然鼓吹唯識思想，但他尚未說明阿賴耶識為何物，到了「攝大乘論」中，他才以經證與理證證明阿賴耶識成立的理由。不過，他也只是舉出阿賴耶識的名義，與阿賴耶的三相，熏習義、種子義，以及阿賴耶識與種子的關係，阿賴耶識與前七識的關係，阿賴耶識的經證及成立理由，染污意成立理由等，為主要的論述罷了。這些在世親的「唯識三十論」中，不出初能變的三相門與三性分別門，二能變的心所相應門與三性分別門。至於對整個唯識思想的體系問題，無著的唯識學裏尚未有所論及，然而，這在世親的唯識學中，已經有整然的思想體系出現。

世親為賴耶緣起思想的大成者，在他的著作裏，雖然有很多地方說到其思想，但率直說明八識問題的，只有下列各書：①十地經論，②百法明門論，③辯中邊論，④大乘五蘊論，⑤大乘成業論，⑥唯識二十論，⑦攝大乘論釋，⑧唯識三十論。此中「十地經論」，只是散說心、意、識、阿梨耶、阿陀那的名目。「百法明門論」，是列舉八識心王心所等所謂五位百法的名目。在世親現存的著作中，以五位百法來限定諸法法數的，並且舉示其百法名目的，也不外此書。就這一意義來看，此書可以看做世親唯識思想體系的一環。「辯中邊論」，對於有為法的說明，舉出藏識、思量性識、第六意識，及前五識名目來解說。「大乘五蘊論」，對於蘊識的說明，舉出阿賴耶識與第七識來解說。「大乘成業論」，是說明阿賴耶識的起源及其名義。「唯識二十論」，是

總括的說明萬法唯識，破斥外道小乘的論難。「攝大乘論釋」是解釋無著的「攝大乘論」，故其唯識思想範圍，亦不出該論之外。「唯識三十論」，是將賴耶緣起的思想體系化，為世親一生中最新的一部名著。

就上面看來，世親的瑜伽大乘最顯著的特徵，在說明賴耶緣起思想。在世親的著作裏，「唯識三十論」，又是在賴耶緣起的思想史上，占其最重要地位的一部論典。

三、印度瑜伽佛教的發展

由世親而完成的瑜伽佛教，當他去世以後，在印度仍然非常盛行。義淨的「南海寄歸內法傳」卷四說，瑜伽學者，必須研究無著的八支，並且舉其八支之名：1. 二十唯識論，2. 三十唯識論，3. 攝大乘論，4. 對法論，5. 辯中邊論，6. 緣起論，7. 大莊嚴論，8. 成業論。這八支之中，雖然有世親的著作，但「南海寄歸內法傳」，卻將它歸功於無著，稱為無著的八支。

其次，慧沼的「成唯識論了義燈」卷一說，為廣顯「瑜伽師地論」法義，舉出十種論書，稱為十支。1. 「大乘百法明門論」（世親菩薩造），2. 「大乘五蘊論」（世親菩薩造），3. 「顯揚聖教論」（無著菩薩造），4. 「大乘阿毘達磨雜集論」（本論無著菩薩造，釋論師子覺造，安慧菩薩本釋二論合糅而成），5. 「辯中邊論」（本頌慈氏菩薩造，釋論世親菩薩造），6. 「二十唯識論」（世親菩薩造），7. 「三十唯識論」（本頌世親菩薩造，釋論護法等十大論師造），8. 「大乘莊嚴經論」（本頌慈氏菩薩造，釋論世親菩薩造），9. 「分別瑜伽論」（慈氏菩薩造），10. 「因明正理門論」（陳那菩薩造）。此中，也有除去「因明正理門論」，另加「攝大乘論」稱為十支的；在印度，瑜伽學者，都以研究此八支或十支為通則的。慈恩（窺基）大師的「成唯識論述記」，說到「成唯識論」的所依。舉出六經十一論之名；其十一論差不多大部分都在這八支或十支之中。由此可以窺知瑜伽佛教

在印度流行之一斑。

說到瑜伽佛教，在世親的論典中，特別流行的，便是「唯識論」；給與中國佛教影響最大的，除了「唯識論」之外，還有「十地經論」與「攝大乘論釋」。首先看「唯識論」的發展。「唯識論」，有「唯識二十論」與「唯識三十論」二部論典，這二部論典，都是當時及其後世佛教學者極愛研究玩味與註釋的。就「唯識二十論」的註釋言，窺基「唯識二十論述記」卷上說：「此論本理豐文約，西域註釋數十餘家，根本即有世親弟子瞿波論師，末後乃有護法菩薩。」（大正，四三，九七八，C）就「唯識三十論」的註釋言，宋代惟白的「大藏綱目指要錄」卷五之下說：「天親菩薩將入滅時，作三十頌，後二十八家解其義，又復十六家皆不能盡其微意，護法菩薩、安慧等十師，解成一百卷。」其盛況當可思矣。

此二論盛行於印度。「唯識二十論」以破邪為主；「唯識三十論」以顯正為主，所以，對於唯識義理的發揮，主要在後者。後來，為「唯識三十論」作註釋的，有護法等十大論師，練義凝想，遂成「成唯識論」十卷。所謂「十大論師」，與世親同時的，有：①親勝，②火辨；在世親稍後的，有：③德惠；德惠的弟子，有：④安慧；與安慧同時的，有：⑤難陀，⑥淨月，⑦護法；護法門下，有：⑧勝友，⑨最勝子，⑩智月。此十大論師，各各為「唯識三十論」寫了十卷註釋，十人合為百卷。玄奘將其持歸中國，受其弟子窺基建議，以護法釋論為主體，旁及其他九大論師之註釋，糅譯成所謂「成唯識論」十卷。除此十大論師之外，尚有陳那、護月、戒賢等，也都是研究「唯識三十論」的著名人物。據「大唐西域記」與「大唐慈恩寺三藏法師傳」說，此外，印度還有許多奘哲研究此論。

玄奘傳譯的十大論師釋論，是以護法為中心的，而置其他論師於眾星拱月的地位。所以，「成唯識論」，顯明的為護法的唯識學，並不能看出世親「唯識論」發展的全部。因為，護法與其他論師比較，雖然有其不少優劣之處，但這對世親而言，他們不外屬於兄弟之間的關係。然而，事實不容否認的，世親的唯識學

，到了護法時代，已經有了很大的變質。總之，「成唯識論」，對於世親以後，以「唯識三十論」為中心而產生的論議課題，如種子起因問題，認識作用問題，遍計所執問題等，這些，在其他論師之間的研究與主張，由於資料的欠缺，我們不能見到「唯識三十論」的教義發展，更不能知道護法以外其他論師的主張，誠屬遺憾。儘管如此，在印度研究此論，以及此論在唯識學的發展史上，都呈現着一片空前絕後的盛況。

其次，看「十地經論」的發展。「十地經論」，為解釋「華嚴經」的「十地品」。據法藏的「華嚴探玄記」與「華嚴傳記」所記，「十地品」在印度以「十地經」名流行，在世親以前，龍樹（Nāgārjuna）已經為「十地經」而作「十住毘婆沙論」的解釋；世親以後，堅慧（Sthiramati）與金剛軍（Vajrasena）等也有「十地經」的註釋。可知此論在印度研究的風氣頗為旺盛。

世親的「十地經論」，傳譯到中國的，為勒那摩提與菩提流支等，由於他們的師承不同，所以譯出的文字也常有異見出現；依「十地經論」成立的地論宗，因此也分為南道與北道二派。從這些事情看來，在印度「十地經論」的研究不僅很盛，同時研究者之間對其內容尚有很多歧見存在。然因資料不備，我們無法對其作進一步的探討研究。

第三，看「攝大乘論釋」的發展。無著為欲統一瑜伽佛教而著「攝大乘論」。世親的「唯識論」沒有寫成之前，「攝大乘論」在當時的唯識學界，被視為非常重要的論典。現存的「攝大乘論釋」，有無性與世親的二種釋論，由此可知它受人們重視的情形。世親的「攝大乘論釋」是解釋無著的「攝大乘論」，對其論義大為發揮，但它的價值，畢竟祇限於「攝論」的範圍之內。然而這部論典，當陳真諦譯出「攝大乘論釋」十五卷之後，接着隋代的達磨笈多與行矩又作第二次翻譯，譯成「攝大乘論釋論」十卷，到了唐代，玄奘更作第三次翻譯，譯出「攝大乘論釋」十卷。從「攝大乘論世親釋」的三度漢譯這點看來，它在當時印度瑜伽佛教裏的重要性，是不容否認的。

四、中國瑜伽佛教的發展

A. 三家別傳

如上所述，印度瑜伽佛教，是由無著、世親集其大成而興盛的，同時也導致世親唯識思想的發展。當這些瑜伽佛教傳入中國之後，便形成了三派的分立：一、為北魏勒那摩提，菩提流支傳入的地論宗，二、為陳真諦所傳的攝論宗，三、為唐玄奘所傳的法相宗。

一、地論宗：世親的「十地經論」，是在北魏宣武帝永平元年（五〇八），由中印度勒那摩提（Ratnamati）與北印度菩提流支（Bodhiruci）等，於洛陽譯出的。就其譯本而言，如前所說，二者之間頗有差異。自世親的「十地經論」譯出之後，世親的瑜伽佛教，在地論宗的名下出現於中國，非常盛行。「十地經論」，由於譯者的意見不同，遂產生南北二道：一為繼承勒那摩提說的慧光派，一為高唱菩提流支說的道寵派。慧光派盛行於相州（今河南省臨漳縣）南道，道寵派弘揚於相州北道。此中，南道應該視為地論宗的正統；慧光門下，俊傑濟濟，流傳至久。北道意氣不揚，後被攝論宗所同化，失其獨立面目。

二、攝論宗：陳文帝天嘉四年（五六三），真諦譯出無著的「攝大乘論」與世親的「攝大乘論釋」，這是無著、世親的瑜伽佛教第二度傳到中國，由此而導致攝論宗的勃興。據道宣的「續高僧傳」卷一說，真諦在中國二十餘年，譯出六十四部二百七十八卷經論，但他所宗而專心弘傳的，唯有「攝大乘論」。「自諦來東夏，雖廣出象經，偏宗攝論」。然而，真諦在世時，攝論的弘傳並不發達，直到真諦去世以後，攝論的弘傳才興盛起來。尤其是北周建德三年（五七四）武帝廢佛之際，由北道地論師携歸北方之後，才大見盛行起來。到了唐代，玄奘第三度譯出「攝大乘論」與「世親釋」後，遂將它歸併於法相宗之內。

三、法相宗：唐太宗貞觀十九年（六四五），玄奘自印度回

到長安，大量譯出他所宗的瑜伽佛敎論典，成立法相宗，這是無著、世親的瑜伽佛敎第三度傳到中國。高宗顯慶四年（六五九），玄奘譯出「成唯識論」十卷；此論如前所說，爲印度十大論師解釋世親「唯識三十論」的釋論，玄奘以護法的釋論爲中心糅合而成的，成爲法相宗所依的根本論典。玄奘門下有慈恩（窺基），慈恩爲法相宗的大成者，一般人將他推爲法相宗祖。慈恩門下有慧沼，慧沼門下有智周，這三代師資的相承，被看做法相宗宗脉的正統。智周以後，法相宗衰微不振，其宗旨與法義，也就歸於沉寂不張。

B. 三家教義的比較

爲了知道世親的瑜伽佛敎在中國發展的情形，特別舉出三家教義的二三特徵來作比較。

一、關於緣起論：地論宗的「十地經論」說：「三界虛妄，但是一心作；十二緣分，是皆依心。」這段文中的「一心」，被視爲染污的心、意、識；宇宙萬有，都是由此心、意、識所顯現的。此種說法，初見好像是所說的染心緣起，但就其妄心以唯一真心爲體，由其真心的變異而起妄心，現起妄相的主張來看，它純然是屬於淨心緣起的。

攝論宗的「攝大乘論」，最初二段主張唯識無境之說，這與法相宗所說無大差異，但說到萬有從如來藏緣起的主張，便與法相宗大異其趣，而與地論宗所說相近。

法相宗以「三界唯一心，心外無別法」爲金科玉律建立法義，主張萬有現象從有情各自染分賴耶而開發的。

二、關於心識的分類及阿梨耶的性質問題：「十地經論」中，就心識問題舉出心、意、識、阿梨耶、及阿陀那之名，但對這些名詞的內容卻沒有說明。慧遠在「十地經論義記」卷一之末裏說：

「何者是其心意、識等？……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

明爲心；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，眞慧獨存，稱曰唯智。智卽法身，說名依止。此智雖從心、意、識生，還能滅於心、意、識等。故經說言：如木生火，是火生已，還燒是木。實觀亦爾，故離一切心、意、識等。既離心等，當知卽用眞識爲體；眞識通前，合有八識。」（**正續**，七一之二，一五五）

這是將心分配於第七，將意分配於第六，將識分配於前五的。又，慧遠的「大乘義章」卷三末說：

「前六及七同名妄識，第八名眞。妄中前六，迷於因緣虛假之法，妄取定性，故名爲妄。第七妄識，心外無法，妄取有相，故名爲妄。第八眞識，體如一味，妙出情妄，故說爲眞……」（大正，四四，五二五，**B**）

這是將第八爲眞，前七識爲妄的。

關於阿梨耶，「大乘義章」卷三末說：「阿梨耶者，此方正翻名爲無沒，雖在生死，不失沒故。」（大正，四四，五二四，**C**）這更說明阿梨耶爲純淨無垢的。

至於解釋阿陀那之名，「大乘義章」卷三末說：「阿陀那者，此方正翻名爲無解，體雖無名，痴闇心故。」（大正，四四，五二四，**C**）這是說明阿陀那爲染污無明。

吉藏的「中觀論疏」卷七也說：「舊地論師，以七識爲虛妄，八識爲眞實。」（大正，四二，一〇四，**C**）

地論宗將心識分類爲八種：第八識名阿梨耶，第七識名阿陀那。如上所說，它又將第七識，第六識，前五識，各名爲心、意、識。地論宗又以第八識爲純淨的眞識，前七識爲染污的妄識。一切諸法，雖以此純淨的眞識爲緣起，但它卻被染污的前七識所覆蔽，而有迷界的因果產生。

以上可以稱爲地論宗本系的南道之說。關於北道之說，卻與此大異其趣。如湛然的「法華玄義釋籤」卷十八說：「陳梁已前，弘地論師，二處不同：相州北道，計阿黎耶，以爲依持；相州

南道，計於真如，以爲依持。此二論師，俱稟天親，而所計各異，同於水火；復加攝大乘與，亦計梨耶以助北道。」（大正，三三，九四二，C）又，湛然的「法華文句記」卷七中說：「北人者諸文所指，多是相州北道地論師也。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，豈地論令爾耶！」（大正，三四，二八五，A）又「教觀撮要論」卷三「論立識生法」題下說：「業斯宗者，咸謂立識生法爲關節之大者。蓋由籤文兩處指攝論新舊二譯，例同地論南北二道。且地論南道計八識爲眞生一切法，北道計八識爲妄生一切法，此皆於梨耶計眞妄之異。」（**續**六之四，三三一，A）由此等諸文，北道所說，以梨耶爲無明之妄識。

攝論宗以心識分類爲前六識，第七阿陀那，第八阿利耶，及第九阿摩羅之九識。隋吉藏的「大乘玄論」卷五說：「攝論師眞諦三藏即阿摩羅識。」（大正，四五，六六，C）。湛然的「法華玄義釋籤」卷六說：「眞諦所譯，則依庵摩羅識。」（大正，三三，八五八，C）徵諸這些文獻，可以知道攝論宗建立第九庵摩羅識說。又「法華玄義釋籤」卷十八說：「攝大乘前後二譯，亦如地論二計不同；舊譯即立菴摩羅識，唐三藏譯但立第八。」（大正，三三，九四二，C）「法華文句記」卷十說：「論主天親，豈應徒爾，但恐譯者曲會私情，如攝論識分八九，及婆沙一十六字，並進退在人，何關聖旨云云。」（大正，三四，三四一，A）湛然認爲「攝大乘論」是主張建立九識的。「教觀撮要論」卷三說：

「攝大乘舊譯自立九識爲眞，八識爲妄，同於北道；新譯亦計八識爲妄。所計既同，豈同南北二道耶？此一可疑也。又籤云：論文釋初勝相，明第八識生十二因緣義；據此是明攝論依妄生法。繼而曰：眞諦所譯，則依菴摩羅。後代諸譯，並依梨耶；據此又成舊譯依眞生法。此二可疑也。」（**續**二編六之四，三三一，A）

攝論宗立第九阿摩羅識，然阿摩羅識的名稱，則不見於「攝

大乘論」。有些學者，曾說明其由來如下。「攝大乘論世親釋」卷二說：「決定藏論中，明本識有八相，異彼廣說。」「決定藏論」卷上，說明阿摩羅識爲：

「如是阿羅耶識，而是一切煩惱根本；修善法故，此識則滅。言修善者，諸凡夫人，起善思惟，而取諸識，以爲境界。進行安心，初觀諸諦；若證四諦，得眼智明慧，則能破壞阿羅耶識；未見四諦，則不能破。何時能見阿羅耶識？如是進行，若諸聲聞入不退地，又諸菩薩入不退地，得通達法界，則能得見。於此識中，即見一切諸煩惱聚；於內於外，則見己身爲煩惱縛，於內見身而爲三界麤惡煩惱諸苦所縛。一切行種煩惱攝者，聚在阿羅耶識中。得眞如境智，增上行故，修習行故，斷阿羅耶識，即轉凡夫性，捨凡夫法，阿羅耶識滅。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。阿羅耶識爲麤惡苦果之所追逐；阿摩羅識無有一切麤惡苦果。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，但爲聖道得道得作根本。」（大正，三〇，一〇二〇，A）

眞諦譯的「轉識論」與「顯識論」等，其中也有與「決定藏論」同一旨趣的文字。所以，世親的「攝大乘論釋」，被看做暗示有阿摩羅識說，到了攝論學者，便公然地建立阿摩羅識。此說是否恰當，暫置不論，總之，攝論學派建立阿摩羅識，這是不容否認的。

其次，關於阿梨耶識，攝論宗有主張此識爲眞妄和合論的，也有主張此識爲妄識的二派。如「攝大乘論」以金土藏之喻說明阿梨耶識的，便是主張其爲眞妄和合識。吉藏的「中觀論疏」卷四，就此義而說：「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六道也。從清淨法界流出十二部經，起一念聞熏習，附着本識，此是反去之始；聞熏習漸增，本識漸減；若解

都成，則本識都滅。』（大正，四二，五四，A）主張阿梨耶識爲妄識的，如前面所引「教觀撮要論」卷三所說。吉藏的「中觀論疏」卷七，也舉其二說說：『攝大乘論，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；有果報識是妄用。』（大正，四二，一〇四，C）圓測的「解深密經疏」卷三，將第八阿梨耶分爲三種說；『眞諦三藏，依決定藏論立九識義……第八阿梨耶識自有三種：一、解性梨耶，有成佛義，二、果報梨耶，緣十八界……三、染污梨耶，緣眞如境，起四種謗，即是法執而非人執。依安慧等作如是說。』（『正續三四，三六〇〕這並不是說阿梨耶的識體有三種，而是顯示阿梨耶識具有三義。解性梨耶爲還滅門的第八識，染污梨耶爲流轉門的第八識，這可說是就果報識義而分的。

依以上所說，阿梨耶有被認爲唯是妄識的，也有被認爲眞妄和合的，更有主張具有解性、果報、染污三種梨耶的。雖然有此三種之說，這都是對阿梨耶的看法與立場不同而來的。以阿梨耶唯是妄識，主要是就教理立場而言；以阿梨耶爲眞妄和合識，主要是就宗教實踐立場而言。至於解性、果報、染污三種梨耶，是就眞妄和合梨耶更作教理思維產生的必然結論；因爲論到眞妄和合之處，必與第二義相同。但這不知是否爲圓測的穿鑿附會之說。要之，攝論宗對阿梨耶識的看法，有着如此的差異，這與攝論宗主張的阿摩羅識說，都是說明攝論教義的演變與開展。攝論宗建立阿摩羅識，主要是因「攝大乘論」就宗教實踐立場，來論述教理思維的當然結論，由此，並可看出「攝大乘論」阿梨耶識思想的一大進展。因此，攝論宗以阿梨耶爲眞妄和合識；對阿摩羅識言，阿梨耶便是妄識。

法相宗，與地論宗同立八識，其第八阿賴耶識，全爲染分的妄識，無有淨分；其對識的分類，只限這八種。眞如與此等諸識雖有所依能依的關係，在本質上，卻沒有個別的全然關係。

三、關於眞如的解釋：地論宗，以第八識（自性清淨心）名爲眞如。慧遠的「十地經論義記」卷一，說明此眞如淨識爲：

「眞識之中，義別三門，謂體、相、用。體謂眞如妙寂平等，如如一味，隱顯弗殊，染淨莫易，古今常湛，非因非果。論其相也，如來藏中恒沙佛法，緣起集成，覺知之心。如世法中苦無常等，集成名用，覺知之心。然彼眞心，在妄相隱，說之爲染；出纏離垢，說以爲淨。淨相未圓，說之爲因；淨相圓極，說之爲果。斯乃在因，說之爲因，在果名果，而非修作。語其用也，即彼眞心，在染則與妄想和合，造作生死；在淨隨治集成行德。行德未圓，說爲方便，有作之因；究竟窮滿，說爲方便，有作之果。今論有作無作之因，故有二種，體相麤爾。』（『正續七一之二，一五四，B）

依據慧遠的義記所說，地論宗是主張純眞梨耶緣起的。這比之於眞妄和合的梨耶緣起，與唯妄生滅的賴耶緣起，可以知道它是怎樣從實相論系轉入緣起論系的。

攝論宗，以自性清淨心名爲眞如，同時又立第九識。其主張此眞妄和合的阿梨耶實體，受染污的七識熏染，而成爲萬象緣起的根源。

法相宗，以諸法所依性的二空所顯之理名爲眞如。此眞如是凝然不動的，宇宙萬有的開展，並不是始於眞如。然法相宗對於眞如與現象，雖然不說全無關係，但其關係，並不是如水與波的相即關係；眞如爲現象所依，所以，它們的關係如水之於魚，地之於家的不即不離的關係。如要疏隔眞如與現象的關係，這便要研究無漏種子存在何處的問題。「成唯識論」卷二說：『無漏法種雖依附此識（有漏第八識），而非此性（有漏第八識性）攝，故非所緣。』（大正，三一，一一，A）這當然是很不好懂的解释，所以，後來進而出現五姓各別的主張。這都是對眞如解释不同的必然結果。

民國六十二年十月二日，

譯於竹山。

