**第十四章、虛妄唯識論**

**第一節 無著師資**[[1]](#footnote-1)**事略**

**（**p.237～p.241**）**

上宗下證法師 指導

學生 釋振平 敬編

2016/05/

**壹、生平事跡之考**

**（壹）無著**

**一、成就**

無著以彌勒為師，世親為弟子，創開唯識一宗，於瓦玉雜糅[[2]](#footnote-2)之後期佛教中，精嚴明淨，勝餘宗多矣！

**二、家世**

無著兄弟三人，[[3]](#footnote-3)北印健陀羅之富婁沙富羅（今之白沙瓦）人，無著其長兄也。

**三、學歷**

**（一）古傳**

**1、真諦傳**

真諦傳其初於薩婆多部（或云化地）出家，修小乘空觀，久而無徵[[4]](#footnote-4)；欲自殺，賓頭羅來教之，乃得悟入。然「意猶未安，謂理不應止爾」，[[5]](#footnote-5)乃上升兜率，問彌勒大乘空義，思惟得入，因此名無著云。[[6]](#footnote-6)

**2、西藏傳**

藏傳則謂初修彌勒法十二年，竟無所得。心生厭離，去而之他。後以割肉飼蟲因緣，感彌勒現身，因偕往兜率，為說大乘云。[[7]](#footnote-7)

**（二）明義**

無著初曾思惟空義，不愜[[8]](#footnote-8)於時行之空觀；經長期之聞思，得彌勒之學，乃別傳唯識無境之空觀，則其學歷之大概也。

**四、師承**

**（一）學承兜率彌勒之辨**

**1、述疑**

無著之學，傳自彌勒。或言上升兜率而問之；或言請彌勒下降阿踰陀國瑜遮那講堂，於四月中誦（p.238）出《十七地經》（即《瑜伽》〈本地分〉）。[[9]](#footnote-9)

然親見彌勒者，唯無著一人，編集《十七地論》而初傳其學，亦即無著其人。然則無著之師彌勒，不亦[[10]](#footnote-10)可疑乎！

**2、考定**

**（1）論「彌勒」之姓**

彌勒，族姓之一，印人多以姓為名，不必即兜率之彌勒也。

◎姚秦之世，有印人來華，譽羅什三藏為蔑帝利以來第一人；[[11]](#footnote-11)蔑帝利即彌勒也。[[12]](#footnote-12)

◎道安傳有彌妒路刀（尸）利，與彌勒、眾護、[[13]](#footnote-13)婆須密，並稱四大士。[[14]](#footnote-14)

**（2）依有部系師承判究**

◎《薩婆多部記目錄》，三十五祖提婆，四十二祖摩帝麗，四十四祖婆修盤頭（即世親）。[[15]](#footnote-15)

◎《傳燈錄》之旁系，十祖有「摩帝隸披羅」其人，十二祖即世親。[[16]](#footnote-16)

※提婆以後，世親以前，說一切有系，確有一代名德名彌勒者。無著集其學以傳，乃誤傳為兜率之彌勒菩薩耳！[[17]](#footnote-17)無著、世親似有意作此說，如以九華山之新羅僧地藏為地藏菩薩也。[[18]](#footnote-18)

**（二）「傳承彌勒五論」之考**

無著所傳之彌勒論凡五：

一、**《瑜伽十七地論》**，自曇無讖創譯《地持經》，至玄奘譯《瑜伽論》，凡經二百餘年，並以此為彌勒說；《地持經》且明記為彌勒。

藏傳以此為無著作，後期之誤說，不可信也。

或可〈攝抉擇分〉以下出無著作。[[19]](#footnote-19)

二、**《分別中邊論》**，

三、**《分別瑜伽論》**（藏傳無此，有《分別法法性論》），

四、**《莊嚴大乘**（p.239）**經論》**，

五、**《金剛般若經論》**。藏傳無《金剛論》，別有《現觀莊嚴論》，此後世偽託，下當別詳之。[[20]](#footnote-20)

**五、代表性著作**

無著於晚年，造大乘論頗多。其確立大乘唯識者，以《攝大乘論》為主；學貫[[21]](#footnote-21)三乘，以阿毘達磨體裁集出之者，則莫如《集論》[[22]](#footnote-22)也。[[23]](#footnote-23)

**（貳）無著之學光大者──世親**

**一、生平概述**

承無著之學而光大之，即其弟世親。[[24]](#footnote-24)

◎**初**亦於說一切有部出家，精學小乘，[[25]](#footnote-25)作《俱舍論》，已如前述之。[[26]](#footnote-26)

◎世親之**中**年，承《雜心》之法統，擬採經部之長，以修正《婆沙》之偏失，觀其用先軌範師之色心持種，[[27]](#footnote-27)不取上座師資之心心所持種，[[28]](#footnote-28)蓋嫌其有唯識之傾向也。[[29]](#footnote-29)嘗作論以誹謗大乘，固將以說一切有之進步學者自終矣！

◎**後**受兄無著之感化，乃迴入大乘。無著歿後，宏化於阿踰陀國者，凡二十五年，國王及母后並申[[30]](#footnote-30)歸敬云。

**二、代表性著作**

其著述繁多，稱**千部論師**。

◎**小乘**以《俱舍論》為著；**大乘**則《莊嚴論釋》、《攝大乘釋》、《十地論》等，莫不精義入神[[31]](#footnote-31)。

◎暮年[[32]](#footnote-32)，約唯識學之要，作《唯識三十論》，其影響於唯識學者尤多。

◎菩提流支譯《淨土論》，傳出世親手，一反唯識學之舊，可疑。[[33]](#footnote-33)

**（參）師子覺**

無著幼弟比鄰持跋婆（奘譯作師子覺），亦於說一切有出家，嘗為《集論》作釋云。[[34]](#footnote-34)

**貳、出世年代之考**

**（壹）古傳**

（p.240）無著師資出世之年代，傳說不一。

◎考曇無讖於佛元八百年頃，創譯彌勒論。

八百九十五年，菩提流支來華，創譯世親論。嘗作《金剛仙論》，敘其傳承，自彌勒、無障礙、無著[[35]](#footnote-35)、天親、金剛仙，「以至於今，始二百年許」，[[36]](#footnote-36)則彌勒約出七百年頃。二十三祖師子，於九百年頃被殺，[[37]](#footnote-37)世親為二十祖，前於師子，當不出百年左右也。[[38]](#footnote-38)

今假定**彌勒生年為**（佛元）**六百五十至七百三十，無著為六百九十至七百七十，世親為七百十至八百年**，似無所違難[[39]](#footnote-39)也。

◎或者，以什公譯婆藪之《百論釋》，及傳為什譯之《天親傳》，推定世親應提早一百年，此所謂知前而不知後也。

**（貳）辨明**

**一、約「玄奘之傳承」**

玄奘親承之戒賢，生於九百十三年；其師護法，傳享年不永[[40]](#footnote-40)；[[41]](#footnote-41)護法師陳那，即世親門人。

又玄奘親見九十老叟之密多斯那，即德光弟子，德光即世親門人。[[42]](#footnote-42)玄奘從勝軍[[43]](#footnote-43)學，勝軍曾從安慧學因明[[44]](#footnote-44)，安慧又世親弟子。[[45]](#footnote-45)

世親至玄奘，不過三傳四傳耳，決不能有三百餘年之隔也。

**二、約「宏法之王朝」**

然則無著、世親宏闡大法之時，適笈多朝之盛世，約自沙母陀羅笈多末年，經旃陀羅二世，至鳩摩羅笈多之立；[[46]](#footnote-46)亦即法顯西遊，[[47]](#footnote-47)什公東來之前後。

舊傳世親之時，阿踰陀國王為毘柯羅摩阿迭多（正勤（p.241）日，奘譯超日），[[48]](#footnote-48)及其子婆羅秩底耶（新日[[49]](#footnote-49)，奘譯幻日[[50]](#footnote-50)）。《西域記》以為室羅伐悉底國王（舍衛），[[51]](#footnote-51)然與宏法阿踰陀不合。[[52]](#footnote-52)

尋笈多王朝，無與此二王同名者，疑甚。或可一王而有異名，如戒日（尸羅迭多）之本名曷利沙伐彈那[[53]](#footnote-53)也。[[54]](#footnote-54)

**第二節 瑜伽師與禪者**

**（**p.241～p.244**）**

**壹、總明「瑜伽師」、「禪師」**

無著學本於《瑜伽論》。[[55]](#footnote-55)

巧修止觀而有所契入者，曰**瑜伽師**；瑜伽師所依住，曰**瑜伽師地**。

安世高所譯僧伽羅剎之《修行經》、《大道地經》，[[56]](#footnote-56)覺賢所譯之《修行方便》（又作修行地），並梵語瑜伽師地之別譯。[[57]](#footnote-57)

以是，瑜伽師與禪師，一也。

**貳、別論**

**（壹）瑜伽師之淵流**

**一、淵源**

**（一）說一切有系特深於禪**

佛世舊有經師、律師、禪師之別；[[58]](#footnote-58)**說一切有系，則特深於禪**。[[59]](#footnote-59)

◎佛元三世紀，或專宗契經而探其宗要；或守師說而推衍分別；或專精禪觀而證以內心之實驗（瑜伽師）；說一切有系之學，乃[[60]](#footnote-60)稍稍異其趣，然於禪學，並傳習不廢。

◎瑜伽師以五識皆從意識無間生，[[61]](#footnote-61)以定自在色為無表色等，[[62]](#footnote-62)皆本其經驗以立說。以瑜伽師為名而立異義者，初見於《婆沙》；[[63]](#footnote-63)迨世親之世，則多所引述矣。[[64]](#footnote-64)

◎**從禪出教**，本（p.242）瑜伽師說，抉擇而組織之者，則彌勒其人；[[65]](#footnote-65)薩婆多之學者也。

**（二）有部系之先覺多宏大乘**

近人論此者，多偏執。

◎聞說一切有，即拘於《發智》、《婆沙》，不知乃三系之一。[[66]](#footnote-66)

◎聞說一切有系，即意謂唯小乘。

不知佛滅千年，印度無大乘僧團，大乘學者於小乘僧中出家受戒，小不必障大，大亦現聲聞身，宏大乘學。

說一切有系之先覺者，[[67]](#footnote-67)如童受、世友、眾護、脅、馬鳴、龍樹、彌勒、無著、世親，並說一切有部出家，多作大乘學，非迦旃延尼子輩比[[68]](#footnote-68)也。[[69]](#footnote-69)其學風之精禪觀，多論典相同，而思想間異者，則以出入三系者異也。

◎**龍樹**暢大乘空義，然「分別說諸法」，[[70]](#footnote-70)多存「毘曇」之舊，於世友論特多推重；[[71]](#footnote-71)斥《發智》、《婆沙》，於經部義亦間用之。[[72]](#footnote-72)

◎**無著**師資則於世俗如幻有中，捨三世有而取經部之現在有；存「毘曇」之舊者亦多，並大乘學。

※說一切有之先覺者，列於說一切有之祖庭，無不可也。

**二、流變**

**（一）傾向唯心自覺之風**

◎瑜伽師出一切有，而流為瑜伽唯識之學者，以專精禪思，久則心力增強，生理變化，引起幾多[[73]](#footnote-73)超人之境界、神力（五通之類），雖不解性空，事同外道，無關於生死之解脫，而事則確乎有之。

◎說一切有系之瑜伽師，本其「境隨心轉」之自覺，及種種因緣，日傾向於（p.243）唯心。如《深密經》之「我說識所緣，唯識所現」；[[74]](#footnote-74)《阿毘達磨大乘經》之「成就三種勝智隨轉妙智」；[[75]](#footnote-75)《攝論》引「諸瑜伽師於一物」[[76]](#footnote-76)等，凡據以證實唯識者，胥[[77]](#footnote-77)出於瑜伽者自覺之證驗。

**（二）演為名相分別之學**

然自無著而後，從禪出教，演為名相分別之學，一反瑜伽者急於止觀體驗之風矣！

**（貳）中土所傳的禪系及辨謬**

**一、禪教之傳承**

禪教之學，在印度流為瑜伽學；傳來中國，則成禪宗。

◎漢末，**安世高**傳**僧護**之禪。[[78]](#footnote-78)

◎**羅什**三藏傳**童受、世友、僧護、漚波堀、僧伽斯那、脅、馬鳴**之禪。[[79]](#footnote-79)

◎**覺賢**及沮渠安陽候，[[80]](#footnote-80)傳**佛陀斯那**（即佛大先）之禪。[[81]](#footnote-81)此學有二源：

一、罽賓之富若密多羅、富若羅，佛陀斯那之**漸入**。[[82]](#footnote-82)

二、達摩多羅（疑即《雜心論》主），傳婆羅，又傳與佛陀斯那之**頓入**。

佛陀斯那總貫二流，而以**漸入**為主。[[83]](#footnote-83)

菩提達磨，則《寶林傳》謂其曾從覺賢修學云。[[84]](#footnote-84)

**二、師承之謬傳**

**（一）《付法藏》之謬說**

◎禪者昧於史實，或依付法藏傳而唱二十八祖說，則以師子尊者入滅於曹魏之世，[[85]](#footnote-85)乃以達磨為其四傳弟子。

※不知師子之見殺於彌掘羅，[[86]](#footnote-86)時佛元九百年頃（梁天監年[[87]](#footnote-87)中），正達磨來華之日也。[[88]](#footnote-88)

◎付法藏傳之二十三祖，並[[89]](#footnote-89)說一切有而與大乘有關。[[90]](#footnote-90)

其中如迦葉（佛大先所傳，除迦葉），阿難，並（p.244）稟[[91]](#footnote-91)世尊；末田地與舍那婆斯，同出於阿難之門；[[92]](#footnote-92)富那、脅[[93]](#footnote-93)，[[94]](#footnote-94)並馬鳴所師；[[95]](#footnote-95)婆藪盤頭與摩奴羅（如意論師），奘傳則如意為世親之師，陳傳為世親之友，此則以為弟子：

俱不必有師承之關係。[[96]](#footnote-96)

※蓋取說一切有系之一代名德，蔚[[97]](#footnote-97)為時宗[[98]](#footnote-98)者，先後編次之而已。視為師資授受，陋[[99]](#footnote-99)矣！

初五百年，至馬鳴之世，凡十一世；至九百年頃，三百年間凡十二世；平均每人持法四十年，禪者多長壽也。

**（二）《薩婆多師資傳》之謬說**

或有據《薩婆多師資傳》而唱五十餘祖說。[[100]](#footnote-100)

自佛滅至馬鳴，亦得十一世（迦膩色迦王[[101]](#footnote-101)當漢順帝頃）；馬鳴至提婆，二百年間，凡二十四世；馬鳴至什公之師盤頭達多，三百年間，竟達三十七世。

※其雜取後期禪匠以入之，浮濫[[102]](#footnote-102)難信，遠勝於《付法藏傳》。

近人猶有為五十餘祖張目[[103]](#footnote-103)者，殊可異[[104]](#footnote-104)也。

**（三）西藏之謬說**

自迦葉下及師子尊者之法統，西藏亦有此說。彼傳無著升兜率見彌勒，彌勒為說般若法門，乃傳出《現觀莊嚴論》，此即大法之已中斷者。

※其昧於史實與禪者同，豈知師子尊者未滅，無著師資之論典，已大行中國矣！

**（四）結說**

因瑜伽師與禪師而順論及此，為妄執傳承者告[[105]](#footnote-105)。

**第三節 唯心論成立之經過**

**（**p.245～p.249**）**

**壹、通說**

**（壹）取捨南北唯心立**

解說生生不已之存在，凡二大流：

**◎犢子**及**說一切有系**，於蘊、界、處之和合中，立補特伽羅；以緣起、緣生為因果義；立**三世有**。

**◎大眾**及**分別說系**，於心、心所之相續中立補特伽羅；以緣起、緣生為理事義；立**現在有**。

說一切有系[[106]](#footnote-106)取捨此兩大流而深入之，傾向於大眾、分別說，乃有真心、妄心二唯心論也。

**（貳）唯識、唯心實為一**

由來學者多以**「虛妄唯心論」為唯識**，**「真常唯心論」為唯心**，實則「三界唯心」[[107]](#footnote-107)即「萬法唯識」，唯心與唯識，一也。

**貳、詳論**

**（壹）源自根本聖教之流變**

**一、釋尊的本教**

釋尊之明緣起中道，「識緣名色，名色緣識」，心、色不一不異之和合，固未嘗以為唯心也。[[108]](#footnote-108)

**二、唯心門之啟**

然生生不已，實以情識為主，為導。「意為前行」，[[109]](#footnote-109)「心尊、心使」，[[110]](#footnote-110)「心王」，[[111]](#footnote-111)「識種」[[112]](#footnote-112)：學者本此尊心、由心之聖典而過論之，乃入於唯心之門。

**（貳）部派唯識思想之一端**

**一、辨義**

**（一）約「煩惱」研討**

為**煩惱**之研討者，

◎**大眾、分別說者**，說「心性本淨，無始來為客塵所染，而有不淨」。[[113]](#footnote-113)此塵染，為間斷煩惱，亦為相續之「俱生我執」；[[114]](#footnote-114)不但為起煩惱，且為煩惱之潛能（隨眠）；其微細者，且為聲聞（p.246）所不斷（習氣）。[[115]](#footnote-115)我執緣相

◎**譬喻者**雖不取塵染熏染淨心說，於隨眠及俱生我執，則悉取用之。

此中即有二義：一、淨心受染說、二、染心恆有說。

**（二）約「業力」研討**

為**業力**之研討者，

**譬喻者**自業力熏習，發為種子說，此固**大眾、分別說者**「曾有」、[[116]](#footnote-116)「業集」之義也。業力由熏習而存在生果，隨眠亦爾，餘一切法又何如？

◎推**大眾部**「攝識」之意，則一一並新熏而存在生果。[[117]](#footnote-117)

◎據上座系**化地部**之「窮生死蘊」，[[118]](#footnote-118)**說轉部**之「一味蘊」[[119]](#footnote-119)而論之，則一切法種本有，由業力之熏發，現緣之引生，如水之滋種而生芽也。

※此則具二義：一、本具之熏發，二、新有之熏成。

種子之所依，固不必與心有關，然依「心能集起」、「識種」之聖說，乃自六識為受熏所依，達於六識外之細心受熏，成一切種識說。[[120]](#footnote-120)

**（三）約「苦果」研討**

為**苦果**之研討者，

◎吾人之根身，如何能壽極百年而不壞？

☉經說「識緣名色」，以心之執受也。[[121]](#footnote-121)

☉六識不遍執，不恆執，**大眾末計**乃說「心遍於身」，[[122]](#footnote-122)有細心執受說。[[123]](#footnote-123)

☉一期生命之開始終了，上座末計之**銅鍱部**，立意識細分之「有分識」；[[124]](#footnote-124)本計立「生死等位，別有一類微細意識」，與粗意識得並生，即立七心，成生死細心說。[[125]](#footnote-125)

◎六識常間斷，如何得斷已復生？

☉**大眾部**立「根本識（p.247），如樹依根」；[[126]](#footnote-126)

☉意界是常論者，說「六識雖生滅而意界常住」，[[127]](#footnote-127)意界即識根，以是有「現在意界」說。

**二、結成**

◎凡此種種，莫不根源於釋尊之本教，自不同之問題，**初**由**大眾、分別說系**大成**細心說**，**次**由**譬喻者**大成**種習說**，綜合而成唯識思想之一端。[[128]](#footnote-128)

◎大體論之，

☉承**大眾、分別說系**之正宗，以真常之覺性為本，詳於惑障之熏染而建立唯心者，為「**真常唯心論**」。

☉承**譬喻者**之說，以生滅之虛妄分別心為本，詳於熏種感果而建立者，為「**虛妄唯識論**」也。

淨心受染

大眾分別說 妄執恒行 真常唯心論

一切種識

細心執受

經部譬喻者 生死細心 虛妄唯識論

現行意界

**（參）大乘唯識無境之啟發**

**一、引言**

且自虛妄唯識之境空義說之。

**二、探究**

**（一）部派之說**

**1、正量部──直取外境**

犢子系之**正量部**，心識能直取外境。[[129]](#footnote-129)

**2、有部等──能緣實境**

**一切有部**等，以心識之緣外境，有境相於心識中現，名曰行相。其總名、總相，雖無當於（p.248）外境之實在，然見其為青、為白，嚐其為苦為辛，則確契合外境之真實相也。

**3、譬喻者──境不成實，離心有體**

**譬喻者**起而說「境不成實」，[[130]](#footnote-130)「十二處皆假」，[[131]](#footnote-131)意謂隨**心情**而苦樂異，隨**業感**而水火別，隨**凡聖**而染淨殊；吾人所知之境相，能知心識之假相而已！然「**假必依實**」，一一法從種子生之十八界性，為超認識之實在，固未嘗無也。種子熏依在內心，及其生起境界，離心而有別體，蓋大近唯識而未是。

**（二）大乘唯識之說**

**1、《瑜伽•本地分》──離言實有，非心為體**

《瑜伽》〈本地分〉之辨真實，於心所行及依言自性之底裡，確立離言自性為勝義有。此勝義有者，即一切法，未嘗以為即心為體，則猶經部之舊也。觀其引聲聞藏之《轉有經》、[[132]](#footnote-132)《義品》、[[133]](#footnote-133)《散他經》[[134]](#footnote-134)以證可知。[[135]](#footnote-135)

**2、無著師資──實有唯事，即心為體**

◎**龍樹**以緣起為觀，求實性了不可得，故勝義一切空，世俗假名有。

◎**無著師資**承經部之學，雖亦以生滅緣起為觀，而不出「**假必依實**」之見，故不以一切空為然。

其立論云：「要有色等諸法實有唯事[[136]](#footnote-136)（離言自性），方可得有色等諸法假說所表，非無唯事而有色等假說所表。若唯其義（心所取境），無有實事，既無依處，假亦應無。」[[137]](#footnote-137)則其說空、說假，迥異於性空大乘矣！

此依言自性（義），不離心識名相之假立，空之可也。

此離言實性之「實有（p.249）唯事」，何事而能證知其為唯識，以識為體乎？

☉若種依六處，如**先軌範師**說，則固[[138]](#footnote-138)無成立唯識之可能。

然諸法種子，以心識為所依、所熏，不一亦不得異。此識中種子所生「實有唯事」之諸法，雖有十八界之別，要[[139]](#footnote-139)亦不能異識。以是因緣所生法，即「虛妄分別識為自體」，此則推理而知之。[[140]](#footnote-140)

☉若拘於識因外色（如入歡喜園而歡喜，入粗澀園而忿恨）、根身（如隨根之明昧，識有變異）而變異，[[141]](#footnote-141)以「枯樹有種種界而隨觀不同」，[[142]](#footnote-142)則固難以成立唯識。

然今則「諸瑜伽師於一物，種種勝解各不同，種種所見皆得成，故知所取皆唯識」，[[143]](#footnote-143)此則實驗而得之。

**三、結說**

捨一切空而以離言實性為不空；進而以此離言實性即心心所為體，唯識無境之學，於是乎成矣。[[144]](#footnote-144)

**第四節 虛妄唯識論述要**

**（**p.249～p.262**）**

**壹、引言**

**「虛妄唯識論」，**源於《瑜伽》之〈本地分〉，《中邊》發其端，經《莊嚴》至無著之《攝大乘論》而大成。以**一切種子識**為本，**種子識變現**之唯識也（用（p.250）種識不一不異之**不異**義﹚。

**唯識學**又反流於《瑜伽》，成〈攝抉擇分〉，至世親之《唯識三十論》而大成。以**三類分別識**為本，**分別識變現**之唯識也（用種識不一不異之**不一**義）。

此二流，立義多異，而實相資發明。

**貳、顯義**

**（壹）所知依**

**一、心、意、識**

**（一）總述**

且依《攝論》[[145]](#footnote-145)述其要：一切有情，無始來有「心、意、識」三者，雖義可互通，而各有其特勝。

**（二）別顯**

**1、識—─了別境界**

**了別境界者，曰「識」**。依根而了別六塵，故別之為眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識六者，而實唯一意識性，依意而生而雜染，依意之識名意識也。

**2、意—─識所依止**

**為彼識所依止者，曰「意」**。

◎過去無間滅識，為後念意識之生起所依者，曰「等無間」之無間滅意。

◎現在與我見、慢、愛、癡相應，執阿賴耶識為自我，為彼俱時了境識之雜染所依者，曰「思量」之染污意（唯識學特重思量意）。[[146]](#footnote-146)

**3、心**

**意及識之所熏集而依之轉起者，曰「心」**。「種種法熏習種子之所積集」，[[147]](#footnote-147)彼意及識，因之而轉起。[[148]](#footnote-148)

**（三）結義**

心、意、識三者中，**識**為一般之認識，**意**為蒙昧之我執，**心**為生起萬有之識能也。

**二、阿賴耶識**

**（一）釋名義**

唯識學以種子心為所知（之）依，集一切法之熏習，起一切法之現行；如彼庫藏，入者入於此，出者出於此，故名為**阿賴耶識**。

阿賴耶，意譯為「藏」，依處（p.251）之義也。

**（二）立三相**

**1、總說**

辨一切種子阿賴耶識，以三相：直論阿賴耶識之自體，一味如流，固難以差別形容之。[[149]](#footnote-149)

**2、別辨**

**（1）因相**

然以一切雜染法之時時生起，知一味識有能生之種子性，此能生識種，為雜染法之生起因，曰**因相**，亦曰**一切種子**。

**（2）果相**

以識流之相續而生，知有無始來之熏習；受熏種識依雜染法熏習而起，曰**果相**，亦曰**異熟識**。

**（3）自相**

即此異熟、一切種識，為阿賴耶識**自相**。「攝持種子識為自相」；「功能差別為自性」；「攝持種子者，功能差別也」。「依一切雜染品法所有熏習，為彼生因」，即阿賴耶識之自體也。種即心之能，心乃種之集，賴耶以種子識為自性。

**（三）辨同異**

然則種習即賴耶識乎？不可說離賴耶有別體，亦不可說一。

何者？**種習一味和集之心流，曰阿賴耶**；**一一法之功能差別性，曰種習**。

如比丘之於和合僧然，僧即比丘之和合，而比丘有來者、去者，和合僧如故，不可說一，非謂種體異識體也。

**（四）示差別**

**1、總述**

唯識學立一切種子識為本者，以其為雜染法之所攝藏。一切從此生，則賴耶為**因性**；一切熏於此，則賴耶為**果性**。

**2、別顯**

**（1）約賴耶為果**

**A、所熏四義**

賴耶為果者，種習和集之心流，相續不斷故「**堅住**」；一味不明了故「**無記**」；種習和集故「**可熏**」；雜染法起，必與種識俱，故「**與能熏**（p.252）**相應**」。必如是而後成所熏，故唯賴耶為所熏也。[[150]](#footnote-150)種子心依雜染法而俱生俱滅，引起能生彼雜染法之因性。

**B、熏習名義**

依熏染而有彼因性，即名之曰**熏習**。

**C、熏習差別**

**（A）總明「三類熏習」**

熏習有無限之差別，略攝則為三：[[151]](#footnote-151)

◎無始來虛妄分別之轉（現起）識，依名計義，依義計名，名義相應，而取所分別之境相，心思、口議，熏成「**名言熏習**」（即遍計自性種，或名相分別戲論習氣），此攝一切熏習盡；餘二則就其特勝而立之。

◎染污意，內取一切種之心流，恃我，著我，熏成「**我見熏習**」。

◎了別境識之善、惡性者，熏成「**有支熏習**」。

**（B）別論「有支熏習」**

以雜染法（轉識）之熏習，賴耶相續生中起三熏習，則阿賴耶識為果相也。

其有支熏習，新熏於識中，為愛、取之所熏潤，視其善、惡之別，感發一切種子心中一類自體熏習展轉成熟，生後有之異熟自體。業感自體熏習而異時成熟，於相續生中，為一期異熟之生能，則賴耶為果相之異熟識也。

**（2）約賴耶為因**

**A、種子識變之說**

**（A）總述**

賴耶為因者，「阿賴耶識為種子」，有「虛妄分別所攝諸識」生。[[152]](#footnote-152)種即識之能，識能所起之一切法，即以識為性。

**（B）別顯**

**a、依諸論明**

一切法者，

◎**《中邊》**約為似根識、似塵識（所）、似我識、似了識（能）四者。[[153]](#footnote-153)

◎**《莊嚴》**約為所取三光之句（器界）、義（境相）、身（p.253）（根），能取三光之意、受（五識）、分別（意識）──六光。[[154]](#footnote-154)

◎**《攝論》**則類為十一識。

蓋唯識學之初創，乃總攝世間現有之一切為數類，以此並從種子識生，故一切唯識，此立本於種識變現之唯識也。

**b、特論「十一識」**

**十一識**[[155]](#footnote-155)者，

◎（1）以賴耶之有支熏習為種，故現起苦樂果報，死此生彼之差別相，曰「善趣惡趣死生識」。

（2）以賴耶之我見熏習為種，故現起根身，資具，為我我所攝取之差別相，曰「自他差別識」。

以賴耶之名言熏習為種，故現起餘九識。

（3）以生死相續，有時間相之「世識」。

（4）以往來彼此，有器界相之「處識」。

（5）以有情無量，有數量相之「數識」。

（6）以有情之互相表示，有語言文字之「言說識」。

※此四及前二，皆依名言熏習所生之自體而假立，非別有實事也。

◎實有之唯識事，不出十八界性，攝為五識：

（7）從名言熏習為種，現起眼等五根，曰「身識」。

（8）現起染污意為根身所依，曰「身者識」。

（9）現起無間滅意，為能受用六識之所依，曰「受者識」。

※此三，六根也。

（10）現起色、聲、香、味、觸、法六塵，為彼彼根識之受用了別，曰「彼所受識」。

（11）現起依彼根而了別境之六識，曰「彼能受識」。

※身、身者等五識為自體，餘六識為差別，凡此悉從（p.254）賴耶種子生，則賴耶為因相也。

**B、分別識變之說**

然種生現行，何以成其為唯識乎？此當求之於**分別識變**。

世間之現起者，有分別識與所分別義[[156]](#footnote-156)（境）相二類，此常識所知也。

所分別義相，似離於心行名言，然離心行名言相，吾人不能有所知；所分別非他，分別心之影現而已！

吾人所以覺有所分別之義相，離心而存在者，則以分別心於一切法中，名義相應，分別計度而生，熏成名言熏習；從此名言種生時，即自然而現似分別、所分別相。所分別非義而義相現，吾人乃為其所欺耳！

以分別現似所分別，知一切法唯識，**分別識變之唯識**也。

以即識之分別、所分別熏種，種亦識也；識種生現，現亦識也。

**C、廣成唯識**

◎即此**種子識變**為**因變**，**分別識變**為**果變**，以之組成唯識學，則阿賴耶識為「義（因）識」，曰根本分別。

**自賴耶生**者，彼能受之「意識識」。受者、身者之「所依止」意，現似分別者，曰「見識」。餘色等一切識，現似所分別者，曰「相識」。[[157]](#footnote-157)此見、相二者，亦曰「顯相分別」、「緣相分別」；[[158]](#footnote-158)或「非色識」、「色識」也[[159]](#footnote-159)。

◎心為種識，意及識從名言種生，似分別、所分別二相現，為現識。

直約八識論之，則阿賴耶心為種識，意及識為轉識也。[[160]](#footnote-160)

※以（p.255）是種現、因果、熏變之說成，而生死雜染之迷界，生生不已而存在矣！[[161]](#footnote-161)

**D、附論：分別識變與種子識變之差別**

**（A）提要**

立本於分別識變之唯識，與種變說略異，此應上溯[[162]](#footnote-162)於《瑜伽》。

**（B）顯異**

**a、種子識變之教**

**（a）《瑜伽》〈本地分〉之義**

《瑜伽》〈本地分〉，初不明唯識。其說識以現行為本，自**現行而達於種子心**。

◎先明五識；次攝餘為一意，分別之，則了別境者為（意）**識**，無間滅及恆行意為**意**，一切種子阿賴耶識為**心**。[[163]](#footnote-163)

☉五識以賴耶心為種子依，五根為俱有依。[[164]](#footnote-164)

☉於意則但曰「彼所依者，種子依，謂一切種子阿賴耶識」。[[165]](#footnote-165)

※為唯**了境識**有種子依，為**恆行意**及**心**亦有之歟？又何不說俱有依耶？

推瑜伽論主之意，則實唯一意，以其了境（或間斷）為**識**，具一切種子為**心**，固未可機械分析之也。

**（b）《攝論》之義**

瑜伽論主採**現行識**論而觸發種子心，攝論主即據**種子心**而立唯識學。

◎即識之種為**心**；轉起者為**意**及**識**。

◎意識以恆行意為俱有依，恆行意以賴耶為種子；阿賴耶識為種子，更不論種子及俱有依，但依轉識之熏習而起耳。

※《攝論》初成之唯識，乃**自種子心以達現行識**，與〈本地分〉之說明異。

**b、分別識變之教**

〈攝抉擇〉與《三十唯識論》大成**分別識變**，即依《攝論》心、意、識之唯識學，綜合於〈本地分〉之現行識論。

◎以是，於意及識之轉識外，（p.256）別有持種受熏之現行阿賴耶識；恆行意與賴耶俱轉，乃亦有俱有依矣。

◎言**唯識變**，則明三類分別識變，於種子識變分別、所分別，其義漸疏。

言**現識**，則〈本地分〉、《攝論》唯七識，〈抉擇分〉別立八識也。[[166]](#footnote-166)

**瑜伽之深入**

意

種子界

眼

耳

鼻 識 意 心

（種子心）

（恒行意）

舌

（間斷識）

身

現行界

（五識）

（p.257）

**攝論之演繹**[[167]](#footnote-167)

現行界

身識

分　別 六根

身者識（意）

種子（心）

能受用識（識） 六識

所分別

所受用識 六塵

種子界

**抉擇分之綜合**

種子

分別

識 意 心

所分別

（唯識論加種子）

似根

似塵

似我

似了

**（貳）所知相**

**一、略釋三相**

**（一）總標**

（p.258）自生死雜染向解脫，應知有三相焉。[[168]](#footnote-168)

**（二）別釋**

**1、依他起相**

依他賴耶種子為因而生者，以虛妄分別為自性者（十一識），曰「**依他起相**」。

依他起即如幻之緣生法，不出惑、業、苦三雜染，滅之乃得解脫，不可以為都無也。

**2、遍計執相**

雖一切唯識，然無始來戲論名言所熏生，故不期然而有分別、所分別相。於**唯有分別**中，似有義相於心上現；此所取之義相，曰「**遍計執相**」。[[169]](#footnote-169)

義相實無，唯是遍計心之所遍計耳！緣生妄心有，所取似義無；義相無實故空，非妄識亦可空，「有心無境」，[[170]](#footnote-170)唯識學之根本定義也。

**3、圓成實相**

於**唯有識**中，似義相永無有性，曰「**圓成實相**」。[[171]](#footnote-171)

此即真實性，雖本來清淨常爾，而以無義相所顯，曰空性，非即是空也。

**（三）結義**

此空有、妄真之辨，不但以明唯識無境之理；於所分別而觀其義相之無實，即解脫之要道也。

**二、辨「立教之得失」**

**（一）「缚脫失連，道非三相」難**

然此「從有相、有見，應知彼三相」，[[172]](#footnote-172)偏依**分別識變**，未明**種識變**，於清淨涅槃之解脫，猶有待[[173]](#footnote-173)也。何者？依他是雜染事，遍計是雜染因，圓成是寂滅性；然則縛、脫既失其連繫，出世聖道亦非三相可攝！[[174]](#footnote-174)

**（二）「似同真常」難**

**1、出過**

無著論於生死雜染之解脫，以**轉識**為雜染，以**種識**為雜染種習所和集，了無真心論之痕跡；蓋真常不變，難以明生死流轉之事也。

然（p.259）於轉染為淨之解脫事，則立「雜染清淨性不成」之依他起，[[175]](#footnote-175)立「四清淨法」之圓成實，[[176]](#footnote-176)與真常論相接。

**2、明理**

**（1）染淨熏成別**

◎種識，以遍計所執熏，積集一切戲論種，識種和融不二，種生滅而識亦生滅，此雜染種識為雜染依，生唯識為性之依他起，自然而義相現。以能所遍計，成雜染分之生死事，流轉無已。

◎然種識雖判然[[177]](#footnote-177)雜染，而所以生滅雜染，在遍計執之熏習也。

設離遍計執熏，則染依種識轉為清淨法界矣。

**（2）真實性不異**

以染熏、淨熏之不同，成虛妄性（識）之阿賴耶識，真實性（智）之法身，為染淨法之所依。染淨有差別，而阿賴耶之真實（心性），不異法身之真實也。[[178]](#footnote-178)

◎染熏而覺性成生滅雜染之阿賴耶識，依種識而一切唯識現。

◎賴耶立名，偏在雜染，此則成生死也。然雜染識非一成不變者，若聞、思淨熏，初雖猶為虛妄性所隔，久則直與真實性相融，成不生滅清淨之法身。法身究竟，即大圓鏡智，依種智而一切唯智，亦一切圓成實矣。

立「雜染清淨性不成」之依他起，則以此真實覺性，無始來隨染而染，修行則隨淨而淨也。

**（三）「正聞熏習猶屬世間」難**

詳言之，學者聞正法界等流之聖教，成「聞熏習」，[[179]](#footnote-179)為出世心種。此聞熏習寄存於染種和集之阿賴耶中，而其性能則適為雜染種（p.260）識之對治，力能發淨智以現證法界，故名曰「法身種子」；[[180]](#footnote-180)「是法身解脫身攝」。[[181]](#footnote-181)

然未與法身相融，猶是世間事也。

**（參）彼果斷**

**一、四種轉依**[[182]](#footnote-182)

**（一）損力益能轉**

依聞熏而起如理作意，初觀遍計性之義相無實；次則境無故識亦不成，進觀此依他起之似識相亦非有。以聞熏之久熏，染種之功力日減，淨能漸增，地前之菩薩，名「**損力益能轉**」。

**轉**即減彼種即妄識之染**力**，**益**此種順法身之淨**能**。

**（二）通達轉**

迨聞熏融真，遍計、依他俱遣，則有出世無分別智現前，現證法界，成無漏智種。

爾時無分別智生，則真實性（無義一分）顯現；分別心生，則遍計性之義相又現。

然以通達法界實性，轉去二障粗垢，得種即法身一味之淨依，為無漏法所依。

初地以上，名「**通達轉**」。轉得之淨法身，係清淨不變之圓成實性，依之而現起者亦圓成實性。

**（三）修習轉**

七地至十地，念念現證真實性，遍計相不復顯現，曰「**修習轉**」。

時雜染種識中，微細障習猶存，亦即清淨智種之淨依未圓。

**（四）果圓滿轉**

迨因圓果滿，雜染之一切種識失其存在，唯是清淨真實之法身顯現，亦即淨依究竟，佛果名「**果圓滿轉**」。以所依之染、淨不成，離遍計熏最清淨圓成實，故所起之正教、正行皆圓成實，亦可名為依他起之清淨分也。[[183]](#footnote-183)

**二、別明「轉依」**

（p.261）**轉依**者，

◎離遍計相，捨染依之染種、染現（識），顯現最清淨之實性，曰無住涅槃，即**斷德**。

◎契真實性，得淨依之淨種、淨現（智），圓滿究竟之實智，曰無上菩提，即**智德**。

※一言其寂滅，一言其圓明，不一不異之差別說也。

**（肆）彼果斷**

**一、「四智」**[[184]](#footnote-184)

**（一）總說**

智德者，昔之雜染為唯識，今之清淨則唯智。

**（二）別述**

**1、大圓鏡智**

心本淨性（法界），與淨熏融然一味，為淨法之所依，猶雜染之有賴耶種識也。此即轉阿賴耶識為**大圓鏡智**，自在明徹，攝持一切而不失，為諸智之所依，一切法於中影現。常恆、不變、清淨、圓滿，蓋即覺之淨能也。

**2、平等性智**

依圓鏡常智而起者，轉恆行意之我我所執，為無分別之**平等性智**，達自他不二，悲深智極。

染意從種識生，而實指即種之妄識（意），所謂「末那即阿陀那」[[185]](#footnote-185)也。此平等性智亦爾，悲智圓證之實覺，具一切淨能而融入實性。

**鏡智**取**即覺之淨能**，此則取**即能之淨覺**。現證無上菩提，即此。

**3、妙觀察智**

轉意識之遍計度為**妙觀察智**，通達自相、共相一切無礙，自在應機說法。

**4、成所作智**

轉前五識之取五塵為**成所作智**，作種種變化利生之業。

**（三）結義**

此實翻染成淨之談，無漏融通，固不可作隔別之見。證此斷德、智德者，即佛；總智、斷為體，無別佛也。

**二、「三身」**[[186]](#footnote-186)

**（一）約「攝末歸本」論──唯一法身**

攝末歸本而論，唯一（p.262）法身，以法身「由圓鏡、平等、觀察、成所作智自在，由轉識蘊依故」。[[187]](#footnote-187)

**（二）約「所見本末」論──安立三身**

**1、總說**

若就所見而本、末別論，則安立三身：

**2、別述**

**（1）變化身及受用身**

◎為凡夫、小乘所見者，現八相成道，名**變化身**。

◎為地上菩薩所見者，於淨土中說大乘法，名**受用身**。[[188]](#footnote-188)

※此二皆依法身為依止。

**（2）法身〔自性身〕**

◎**法身**亦名**自性身**，此二不同者，法身詳覺之實性，為佛功德所依；而法身即自性身，則攝「一切法自在轉」，為受用、變化「所依止」，詳實性之覺也。

※此二即轉阿賴耶種識與恆行意成之。

**三、結說**

《攝論》、《莊嚴》，立義大同。彼以八識為現行者，則安立三身、四智，多有不同矣！

**第五節 真常、一乘與唯心**

**（**p.262～p.266**）**

**壹、引言**

後期佛教有三特徵，即**真常**、**一乘**與**唯心**。以此格量[[189]](#footnote-189)「虛妄唯識論」，則無疑為後期佛教也。

**貳、格量「虛妄唯識」**

**（壹）約「真常」論「虛妄唯識」**

**一、略述「真常」義**

「**真常**」者，中期判二教，以性空為了義、為勝義；後期則判三教，以一切空為不了義，別有不空之真常。[[190]](#footnote-190)如《涅槃經》無眩翳[[191]](#footnote-191)所見之染月，見圓淨之明月；[[192]](#footnote-192)「不但見空」其所無，「並見不空」之妙有，[[193]](#footnote-193)妙有即恆常不變、（p.263）清淨、自在之實體。

**二、「虛妄唯識」的「真常」說**

**（一）以一切空為不了義**

「虛妄唯識」者，自《瑜伽》、《深密》，以至《成唯識》，一貫之見解，以一切空為不了，如言取義為惡空；遣遍計所執性，故說無自性空，非依他、圓成亦無。

**（二）以依他不空顯圓成不空**

◎然其說特斤斤[[194]](#footnote-194)於依他起不空，不直明真常之圓成實不空，而寄依他不空以顯之，故或稱之為**以用顯體**。

☉如以依、圓為事理，如《成唯識論》所說，則僅為說一切有「我及我所無、有為、無為有」之修正。[[195]](#footnote-195)

☉如以依他為虛妄雜染，圓成為真實清淨（含如、智），則以虛妄識之實有唯事，因遍計義相空，顯真實淨智之實性。

◎初則以**妄用顯真體**，現證法界已，則轉而為**即真體**以**起妙用**矣。體用備明之圓成實性，以身則法身、自性身，以智則鏡智、平等智，常恆而妙用無方。律[[196]](#footnote-196)之以「真常論」，無不皆宜，宜《莊嚴》、《攝論》之明身、智，以法界為本，與真常者之堅慧論同。[[197]](#footnote-197)

※彼以妄心不空而顯真智不空，可謂外虛妄無常而內真常，立說至巧，而終不掩其時代之色彩也。

**（貳）約「一乘」論「虛妄唯識」**

**一、後期佛教所暢**

後期佛教，以一切有情有如來性，無不成佛，故**一乘是真實說，三乘乃方便教**，與中期大乘之大小並暢異。

**二、虛妄唯識所暢**

**（一）述疑**

「虛妄唯識論」者，獨以**一乘為方便，三乘為究**（p.264）**竟**，近於中期，殊可異也。

**（二）詳辨**

**1、適應時地之思潮**

實則「虛妄唯識」者，出現於後期之初，承說一切有之緒，適化於小乘隆盛之區。論理所至，雖《法華經》等已高唱一乘；然以一乘為究竟，難以求適應，乃多少含容言之。

然小乘聖者可迴心，唯入無餘者則否，[[198]](#footnote-198)是亦不追既往[[199]](#footnote-199)已耳！

**2、思想未徹之教說**

◎中期之三乘究竟，同學般若，同觀法空，同入無餘；菩薩以大行、斷習氣為異。[[200]](#footnote-200)

◎「虛妄唯識論」則不然，《瑜伽》、《集論》，猶三乘並明；《莊嚴》、《攝論》以下之唯識學，則獨闡大乘。[[201]](#footnote-201)**大乘**者，勝乘也，即異小之乘。[[202]](#footnote-202)

阿賴耶為分別自性緣起，以之建立流轉還滅；以分別識為依他起，似義相為遍計，法空所顯性為圓成實；唯識無義為觀門；如來不究竟入涅槃：[[203]](#footnote-203)教、理、行、果一切異，蓋亦不共大乘也。

**（三）結成**

彼之三乘如實，藉資[[204]](#footnote-204)適應或思想未徹而已。論其所宏，則亦一佛乘也，此與詳妄有不空而結歸真常之妙有，有異曲同工之妙！

**（參）約「唯心」論「虛妄唯識」**

**一、略述傾向唯心之理由**

以唯心為旨歸，明甚！

詳大乘佛教之傾向於唯心，非論理所必至，而實為事實之所逼。[[205]](#footnote-205)

**瑜伽者**重**定**，定，心學也。禪者之風，專於禪觀、內省，少為事實環境之考察；一落窠臼，宜其爾也。

**二、詳明傾向唯心之過程**

**（一）部派中的傾向**

◎**大眾、分別說、經部**等，於三業特重**意業**，於（p.265）三學重**慧**。久之，於戒律日感其拘束，不見其妙用；非墨守陳規，即一切隨宜。[[206]](#footnote-206)

夫繪事後素[[207]](#footnote-207)，非不當理，然自他共處，何能無法則？衣食所資，豈漫無所制？隨方異宜則可，漠視律制之原則則不可。又豈能以一二獨拔[[208]](#footnote-208)之士，離群苦行之機[[209]](#footnote-209)，而忽律制乎？

◎然**化地部**「正道唯五」；[[210]](#footnote-210)**譬喻者**以「止觀為道諦」，[[211]](#footnote-211)「三業唯一思」。[[212]](#footnote-212)一反於釋尊之正道，重視身、口七支之正語，正業，如法（經濟）生活之正命。

**經部**依經不依律，以為事局而理通。輕戒者輒以「毘奈耶」重在內心之調柔，而不知律以「攝僧」，「令僧安樂」，「未生諸漏令不生」[[213]](#footnote-213)等為用也。

**（二）大乘者的承襲**

◎大乘者承此學風，特輕制度，有道德之訓條，無六和攝僧之制。大乘以悲濟入世為心，當機多在家弟子，修行重四攝、六度。然形格勢禁[[214]](#footnote-214)，未能創立菩薩僧團，僅能發揮其隨機適應。徒善不足以為政[[215]](#footnote-215)，則唯日[[216]](#footnote-216)趨於唯心之救濟而已。思想之演進，將不止理論之唯心已也！

◎雖然，於後期佛教之瓦玉雜糅中，無著師資之學，究難能可貴也。薄他力，而以願生極樂為「別時意趣」；[[217]](#footnote-217)漸行非頓入；[[218]](#footnote-218)神秘、淫樂之道，不欲以之置唇齒[[219]](#footnote-219)；思想亦嚴密。且以初自說一切有中出，於律制猶重，雖不為（p.266）真常者所滿，性空者所重，而實有足多焉！

1. 師資：3.猶師生；師徒。（《漢語大詞典》（三），p.722） [↑](#footnote-ref-1)
2. 雜糅：混雜糅合。（《漢語大詞典》（十一），p.879） [↑](#footnote-ref-2)
3. （1）〔唐〕玄奘譯，辯機撰，《大唐西域記》卷5（大正51，896b26-29）：

   無著菩薩，健馱邏國人也，佛去世後一千年中誕靈利見，承風悟道，從彌沙塞部出家修學，頃之迴信大乘。

   （2）〔唐〕慧立本，彥悰箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷3（大正50，233c14-19）：

   城西南五六里有故伽藍，是阿僧伽菩薩說法處。菩薩夜昇覩史多天，於慈氏菩薩所受《瑜伽論》、《莊嚴大乘論》、《中邊分別論》，晝則下天，為眾說法。「阿僧伽」亦名「無著」，即健陀邏國人也。佛滅度後一千年中出現於世，從彌沙塞部出家，後信大乘。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 無徵：2.沒有徵兆或跡象。（《漢語大詞典》（七），p.153） [↑](#footnote-ref-4)
5. 〔陳〕真諦譯，《婆藪槃豆法師傳》（大正50，188c5）。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 《婆藪槃豆法師傳》（大正50，188b22-c9）：

   此土有國師婆羅門姓憍尸迦，有三子，同名「婆藪槃豆」――「婆藪」譯為「天」，「槃豆」譯為「親」。天竺立兒名有此體，雖同一名，復立別名以顯之。第三子婆藪槃豆，於薩婆多部出家，得阿羅漢果，別名「比隣持跋婆」──「比隣持」是其母名，「跋婆」譯為「子」，亦曰「兒」，此名通人、畜，如牛子亦名跋婆，但此土呼「牛子」為「犢長子」。婆藪槃豆是菩薩根性人，亦於薩婆多部出家，後修定得離欲，思惟空義，不能得入，欲自殺身，賓頭羅阿羅漢在東毘提訶觀見此事，從彼方來，為說小乘空觀，如教觀之，即便得入。雖得小乘空觀，意猶未安，謂理不應止爾，因此乘神通往兜率多天，諮問彌勒菩薩，彌勒菩薩為說大乘空觀，還閻浮提，如說思惟，即便得悟；於思惟時，地六種動。既得大乘空觀，因此為名，名「阿僧伽」。「阿僧伽」，譯為「無著」。 [↑](#footnote-ref-6)
7. （1）《布頓佛教史》，（pp.196-197）。

   （2）多氏，《印度佛教史》，（pp.174-175）。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 不愜〔ㄑ一ㄝˋ〕：不樂意，不稱心。（《漢語大詞典》（一），p.455） [↑](#footnote-ref-8)
9. 《婆藪槃豆法師傳》（大正50，188c9-19）：

   無著爾後數上兜率多天，諮問彌勒大乘經義，彌勒廣為解說，隨有所得，還閻浮提，以己所聞為餘人說，聞者多不生信。無著法師即自發願：「我今欲令眾生信解大乘，唯願大師下閻浮提解說大乘，令諸眾生皆得信解。」彌勒即如其願，於夜時下閻浮提，放大光明，廣集有緣眾，於說法堂誦出《十七地經》，隨所誦出，隨解其義，經四月夜解《十七地經》方竟，雖同於一堂聽法，唯無著法師得近彌勒菩薩，餘人但得遙聞，夜共聽彌勒說法。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 不亦：常用於表肯定的反問句，句末多有“乎”字。（《漢語大詞典》（一），p.410） [↑](#footnote-ref-10)
11. 〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》〈序〉（大正42，4c25-5a2）：

    此剎利述天竺論師呵諸小乘人，歎羅什云：「我在天竺，聞諸論師深怪罽賓小乘學者，自美其師，以為比方如朗月之照。」其師是鳩摩羅陀，造《日出論》，又自彌帝戾已後，牢※有其比。天竺論師呵云：偏悟小才，非此喻也。若是拘止那國鳩摩羅耆婆法師以當此喻，無所愧也。

    編按：「牢」，疑為「罕」。 [↑](#footnote-ref-11)
12. （1）〔清〕大義集，《法華經大成》（卍新續藏32，365b17）：

    彌勒者，具云彌帝利，此云慈氏，姓也。

    （2）〔清〕通理述，《法華經指掌疏》（卍新續藏33，493b16-17）：

    彌勒，具云彌帝利，亦云梅哩利耶，此翻慈氏，姓也。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 《翻梵語》卷2（大正54，992a5）：「僧迦羅剎(譯曰眾護)。」 [↑](#footnote-ref-13)
14. 〔符秦〕僧伽跋澄等譯，《尊婆須蜜菩薩所集論》卷1序（大正28，721a5-24）：

    **婆須蜜菩薩**大士，次繼**彌勒**作佛，名師子如來也。……彌妬路，彌妬路刀利及僧迦羅剎，適彼天宮。斯二三君子皆次補處人也。**彌妬路刀利**者，光炎如來也。**僧伽羅剎**者，柔仁佛也……不亦樂乎。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 〔梁〕僧祐撰，《出三藏記集》卷12（大正55，88c26-89b23）：

    《薩婆多部記目錄序》第六 釋僧祐撰 大聖遷輝，歲紀綿邈，法僧不墜，其唯律乎！初集律藏，一軌共學；中代異執，五部各分。既分五部，則隨師得傳習，唯**薩婆多部**偏行齊土……舊記所載五十三人……大迦葉羅漢傳第一、阿難羅漢第二……龍樹菩薩第三十四、**提婆菩薩第三十五**……**摩帝麗菩薩第四十二**、訶梨跋暮菩薩第四十三、**婆秀槃頭菩薩第四十四**(譯曰青目)。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 〔宋〕道原纂，《景德傳燈錄》卷2（大正51，210c10-17）：

    第二十四祖師子尊者：[1]達磨達(師子尊者旁出)、[2]因陀羅(達磨達旁出二祖)、[3]瞿羅忌利婆、[4]達磨尸利帝(因陀羅旁出四祖)、[5]那伽難提、[6]破樓求多羅、[7]波羅婆提、[8]波羅跋摩(瞿羅忌利婆旁出二祖)、[9]僧伽羅叉、[10]**摩帝隷披羅**(達磨尸利帝旁出二祖)、[11]訶利跋茂、[12]**和修盤頭**(破樓求多羅旁出三祖)。 [↑](#footnote-ref-16)
17. [原書p.266，n.1] 參閱《說一切有部為主的論書與論師之研究》第十二章（pp.638-641）。

    請參閱【補充講義第1項】 [↑](#footnote-ref-17)
18. （1）〔宋〕贊寧等撰，《宋高僧傳》卷20（大正50，838c16-839a19）：

    〈唐池州九華山化城寺地藏傳〉釋地藏，姓金氏，新羅國王之支屬也。慈心而貌惡，頴悟天然，七尺成軀，頂聳奇骨，特高才力，可敵十夫……以貞元十九年夏，忽召眾告別，罔知攸往，但聞山嗚石隕扣鐘嘶嗄，如趺而滅。春秋九十九，其屍坐於函中，洎三稔開將入塔，顏貌如生，舉舁之動骨節。若撼金鎖焉，乃立小浮圖于南臺，是藏宴坐之地也。

    （2）印順導師，《佛法是救世之光》，八〈二 九華山之地藏菩薩〉，（pp.63-65）：

    九華山在安徽的青陽縣，本名九子山，唐李白至九子山時，見九峰如華，後來因之又名九華山。唐代的中國佛教，正如日麗中天，東傳至日本、韓國，日、韓等國有不少僧人來中國求法，或學儒學、政治等。那時韓國分為三個國家，即新羅、高句麗、百濟。有**新羅王子發心出家，名地藏比丘，於唐太宗貞觀四年，來中國參學**。最初隨處參訪，遊化數年，後至南中國的安徽省九華山，見深山中有盆地，即於此山結廬苦修。不知過了若干年，為地方士紳諸葛節遊山時所發現。見此一和尚，住的是石洞茅蓬，破鍋殘粒中滲有一些白土，生活異常清苦。詢知是新羅王子，遠來中國求法，諸葛長者深感未盡地主之誼，於是發心提倡，為地藏比丘修建寺院。九華山主姓閔，家財甚富。建寺必得請閔公布施山地，**閔公對地藏比丘也非常敬仰，問他要多少地，地藏答道：「一袈裟所覆蓋地足矣」。時地藏以神通力，袈裟一披，蓋盡九華，於是閔公將整個九華山地，全部布施供養。**閔公為地藏護法，其子也隨地藏比丘出家，法名道明，為地藏的侍者。……地藏比丘及大眾在九華山的影響甚大，後來新羅國王得悉，即派人送糧食供養。地藏比丘一直領導此精進苦行的道場，至唐開元廿六年七月三十日涅槃，世壽九十九歲。**大家都直覺到：地藏比丘實為地藏菩薩的化身，是地藏菩薩來中國的應化，所以大家稱之為地藏菩薩，而九華山即成為地藏菩薩應化的道場，成為中國四大名山之一了**。特別是每年七月三十日，九華山香火尤其鼎盛。地藏菩薩自有他特殊的因緣感應，才能得到民間一致的信仰。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 印順導師，《攝大乘論講記》，懸論〈五 攝論在無著師資中的地位〉，（p.10）：

    這一系的論典，最早出的當推《瑜伽論》。該論的內容有五分，內地相傳是彌勒說的，西藏說是無著造的。內地傳說彌勒說瑜伽，早在西藏未有佛法一百多年前，那時所傳說的《瑜伽》，或《十七地論》，是指《瑜伽》的〈本地分〉而說的。〈本地分〉與〈抉擇分〉的思想有相當的不同。所以我想，《瑜伽論》或不如內地所傳說全是彌勒說的，也不同西藏所說全是無著造的。可以這樣說：〈本地分〉是彌勒說的，〈抉擇分〉是無著造的。彌勒說〈本地分〉在前，中國人就傳說連〈抉擇分〉也是彌勒說的；無著造〈抉擇分〉於後，西藏人也就根據這點說它全是無著造的。──相信這種說法，比較要近乎情理。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 印順導師，《印度之佛教》，第十四章 第二節〈瑜伽師與禪者〉，（p.244）。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 貫：動詞，7.通，貫通。（《漢語大詞典》（十），p.126） [↑](#footnote-ref-21)
22. 按：指《大乘阿毘達磨集論》，共7卷，由〔唐〕玄奘大師所譯，收錄於大正藏31冊。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 請參閱【補充講義第2項】 [↑](#footnote-ref-23)
24. 印順導師，《華雨集》（第一冊），〈往生淨土論講記〉，（pp.362-363）：

    婆藪槃豆舊譯天親，玄奘法師改譯為世親，其實二譯均不甚妥。因天在印語為提婆，婆藪為神名，而又無世義。該神為世人所親，求子者求之即得子，故名世親（天）此大菩薩極為有名，為唯識法相宗二大菩薩之一。在印度有大名聲，稱為千部論師。

    小乘之聰明論──（《俱舍論》），即彼所造。大乘論中之《三十唯識論》（後人加以注解成《成唯識論》），為唯識宗所依，此論亦彼所著。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 《婆藪槃豆法師傳》（大正50，188c27-189a1）：

    第二婆藪槃豆，亦於薩婆多部出家，博學多聞，遍通墳籍，神才俊朗無可為儔，戒行清高難以相匹。兄弟既有別名故，法師但稱婆藪槃豆。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 印順導師，《印度之佛教》，第七章 第二節〈阿毘達摩之流派及發展〉，（p.134）；第十三章 第二節〈小乘學之餘輝〉，（p.225）。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 印順導師，《攝大乘論講記》，（p.156）：

    經部中的**先軌範師，主張色心互持種子**。無色界沒有色，但是有心，就以這心持色法的種子；無心定雖沒有心，但還有色，就以這色持心法的種子。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 按：印順導師已於後期著作修正為「六處受熏」。

    參見：（1）《唯識學探源》，（pp.183-186）；（2）《說一切有部為主的論書與論師之研究》，（pp.554-557）；（3）《印度佛教思想史》，（pp.228-229）。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 請參閱【補充講義第3項】 [↑](#footnote-ref-29)
30. 申：4.表明；表達。（《漢語大詞典》（七），p.1290） [↑](#footnote-ref-30)
31. 精義入神：精研微妙的義理，進入神妙的境界。（《漢語大詞典》（九），p.226）

    入神：1.多用以指一種技藝達到神妙之境。（《漢語大詞典》（一），p.1063） [↑](#footnote-ref-31)
32. 暮年：晚年；老年。（《漢語大詞典》（五），p.812） [↑](#footnote-ref-32)
33. 請參閱【補充講義第4項】 [↑](#footnote-ref-33)
34. （1）〔唐〕窺基撰，《雜集論述記》（卍新續藏48，6c2-3）：

    本論釋者眾多，詳緝要最，唯佛陀僧訶(云覺師子)最勝。

    （2）印順導師，《印度佛教思想史》，第九章 第一節〈瑜伽與中觀論師〉，（p.323）：

    瑜伽行派：世親門下，知名的大德不少，主要有安慧（Sthiramati），陳那（Diṅnāga），德光（Guṇaprabha）。一、安慧是南印度人。傳說前生是聽世親說法的鳩鳥，鳩鳥死後，生在人間，七歲就來摩竭陀，從世親受學。安慧為世親的《俱舍論》作釋，名《俱舍論實義釋》。玄奘傳說：為了《順正理論》的難破《俱舍》，所以將《大乘阿毘達磨集論》，及師子覺（Buddhasiṃha）的注釋，糅合而成《阿毘達磨雜集論》，以申張《俱舍》的正理。 [↑](#footnote-ref-34)
35. （1）印順導師，《佛教史地考論》，十四〈世親的年代〉，（p.333）：

    菩提流支為世親系的學者，他在傳述的《金剛仙論》（卷10）中，說到師承授受的次第，如此：彌勒──**無障礙（無著）**──天親──金剛仙──菩提流支

    （2）印順導師，《印度佛教思想史》，第七章 第一節〈瑜伽行者與論書〉，（pp.242-243）：

    西元505年前後，菩提流支（Bodhiruci）來華，傳出《金剛仙論》。論中提到彌勒（Maitreya），**無障礙（無著）**，天親（世親），金剛仙（Vajrasena），菩提流支的師承次第。雖屬傳說，但菩提流支與世親，已隔著一段時間。

    ※按：依上述兩筆資料，「無障礙」即「無著」。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 世親菩薩造，金剛仙論師釋，〔元魏〕菩提流支譯，《金剛仙論》卷10（大正25，874c15-24）：

    **彌勒**世尊愍此閻浮提人，作《金剛般若經》義釋并《地持論》，齎付**無障礙比丘**，令其流通。然彌勒世尊但作長行釋，**論主天親**既從無障礙比丘邊學得，復尋此經論之意，更作偈論，廣興疑問，以釋此經，凡有八十偈，及作長行論釋。復以此論，轉教**金剛仙論師**等，此金剛仙轉教無盡意，無盡意復轉教聖濟，聖濟轉教菩提留支，迭相傳授，以至於今，始二百年許，未曾斷絕。 [↑](#footnote-ref-36)
37. （1）〔元魏〕吉迦夜共曇曜譯，《付法藏因緣傳》卷6（大正50，321c14-18）：

    復有比丘名曰師子，於罽賓國大作佛事。時彼國王名彌羅掘，邪見熾盛，心無敬信，於罽賓國，毀壞塔寺殺害眾僧，即以利劍用斬師子，頂中無血，唯乳流出，相付法人於是便絕。 [↑](#footnote-ref-37)
38. （2）印順導師，《佛教史地考論》，十二〈五 罽賓滅法與師子比丘〉，（pp.303-311）：

    拘睒彌法滅的傳說，又見於《大威德陀羅尼經》。此傳說與罽賓滅法有關，因而又牽涉到師子比丘與彌羅掘王。現在，先對於罽賓滅法與師子比丘，加以研考。……師子比丘，即中國禪宗推崇的二十四祖，他為彌羅掘王所殺。依《付法藏傳》所說，這確是佛教的重大損失！……**《付法藏因緣傳》及《統紀》、《通載》所說的禪宗二十四祖師子尊者，經中卻是「賤人名師」。罽賓佛教，大抵因為師子比丘闖下大禍，佛教受到重大的摧殘，而佛教界則說是偽沙門。其實，照經上說，那些真沙門也好不了多少！佛教僧侶普遍的腐化、墮落，才是問題所在，師子比丘不過是導火線而已！**依佛教說：如此因，如此果，有慚愧的佛教僧侶，對於佛教衰落的慘運，要將責任放在佛教僧侶的身上，不能一偽了之。

    問題又要考慮到罽賓滅法與師子比丘的被殺，是否確如《付法藏因緣傳》所說，與彌羅掘王有關。《付法藏傳》是錯的……所以**此次罽賓滅法事件，約為西元200至250年間事**。

    「賤人名師，偽作比丘」，鬧出這麼大的亂子，何以四七二年頃的吉迦夜，會把他看作一代佛教的住持領導者？時代既然不合，何以又牽涉到彌羅掘王？這自然不能完全明白，可以作兩種解說：一、在傳說中，佛徒將這次事件的責任，推到外道身上，偽沙門身上；師子比丘可能已被傳說為聖者，無辜的殉教者，如《佛祖統紀》等所說。二、或許更有不同的傳說。……自古以來，即有神秘崇拜的，與神教相結合。佛教本為厭離塵欲而出家者，等到佛教普泛的傳開，沒有厭離出世心的濫入僧團，變態的性生理，不期而然的促使與外道固有的性欲崇拜相結合，構成此一夜便學會的佛法。然起初，在佛教僧團中是不能公開的，被呵責的，驅逐的；即在大乘盛行的時代，也還如此。……這要到七世紀後，才慢慢的後來居上，冠冕堂皇的自以為佛教最高的法門。罽賓佛法的被滅，隱著這一段史實。罽賓史說：佛教行者以魔術誘拐王妃，即是這樣的魔術，這樣的誘拐；潛入王宮也是為了此事。他們並不自以為淫亂，還自以為修證受用呢？罽賓佛教，一度斷送在這般人身上。

    〔宋〕志磐撰，《佛祖統紀》卷5（大正49，169a12-25）：

    西土二十四祖紀第二：始祖摩訶迦葉尊者、二祖阿難陀尊者、三祖商那和修尊者（阿難旁出）末田地尊者……**二十祖婆修槃馱尊者**、二十一祖摩拏羅尊者、二十二祖鶴勒那尊者、**二十三祖師子尊者**。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 難：動詞，6.責難；詰問。（《漢語大詞典》（十一），p.900） [↑](#footnote-ref-39)
40. 不永：謂壽命不長久。（《漢語大詞典》（一），p.405） [↑](#footnote-ref-40)
41. 〔唐〕窺基撰，《成唯識論述記》卷1（大正43，2317-14）：

    梵云「達磨波羅」，唐言「護法」。此大論師，南印度境達羅毘荼國建至城中帝王之子。……年三十二而卒於大菩提寺。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 〔唐〕慧立本，彥悰箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷2（大正50，233a13-14）：

    大德名蜜多斯那，年九十，即德光論師弟子，善閑三藏。 [↑](#footnote-ref-42)
43. （1）《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷4（大正50，244a7-12）：

    從此復往杖林山居士勝軍論師所。軍本蘇剌佗國人，剎帝利種也。幼而好學，先於賢愛論師所學因明，又從安慧菩薩學聲明、大小乘論，又從戒賢法師學《瑜伽論》，爰至外籍群言、四吠陀典、天文、地理、醫方、術數，無不究覽根源，窮盡枝葉。

    （2）〔唐〕冥詳撰，《大唐故三藏玄奘法師行狀》（大正50，216c27-217a3）：

    復往杖林山居士勝軍論師所。論師剎帝利種，幼而好內外經書，五明數術，無不窮覽。每依杖山，養徒教授，恒講佛經，道俗宗歸者，日數百人，諸國王等，數來視禮，洗足供養，封賞城邑，時人號為步異，此云食邑者。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 印順導師，《佛教史地考論》，〈十四、世親的年代〉，（p.339）：

    德光、安慧、陳那，為世親的弟子，勝軍曾從安慧修學**聲明**及大小乘論的傳說，可能不是及門參學；繼承此一學系，私淑的或間接的。

    ※按：「**因明**」應改為「**聲明**」。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 印順導師，《印度佛教思想史》，第九章 第一節〈瑜伽與中觀論師〉，（p.324）：

    依西藏的傳說，安慧是世親弟子，與德慧（Guṇamati）同時；玄奘的傳說，安慧是德慧的弟子。安慧屬於世親的學系，是無疑的事實，但西藏的傳說，是不足信的。不但傳說的故事──鳩鳥與七歲就到遠地受學，充滿了神話與傳奇的成分，而安慧的《中論釋》，**已※**評論到清辨（Bhāvaviveka,Bhavya）的《般若燈論》。清辨與護法（Dharmapāla）同時，而護法是陳那的弟子。安慧造（《中論釋》）論的時代，一定是在西元六世紀中。**安慧是不可能親受世親教導的，所以玄奘說他是德慧的弟子，似乎更合理些。**

    ※按：電子檔誤作「**己**」，今依紙本校勘為「**已**」。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 印順導師，《佛教史地考論》，〈十三、論笈多王朝的王統〉，（p.323）：

    笈多王朝的王統編年，經近代的搜求考訂，已大致相近。據《劍橋印度史略》〈古代印度第六章〉所說，直系諸王如下：

    一、旃陀羅笈多────西元320~。 二、薩母陀羅笈多──西元335~。

    三、旃陀羅笈多二世──西元385~。 四、鳩摩羅笈多───西元413~。

    五、塞建陀笈多────西元457~。 六、弗羅迦阿迭多──西元470頃。 [↑](#footnote-ref-46)
47. （1）〔東晉〕法顯記，《高僧法顯傳》（大正51，857a6-8）：

    法顯，昔在長安慨律藏殘缺，於是遂以弘始二年（西元400年）歲在己亥，與慧景、道整、慧應、慧嵬等，同契至天竺，尋求戒律。

    （2）印順導師，《以佛法研究佛法》七〈四、錫蘭的佛教〉，（p.236）：

    法顯（三三九）去西方求經，歸途經過師子國，住在無畏山寺，得到《彌沙塞律》。

    （3）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十二章 第二節 第一項〈佛大仙禪系考〉，（p.617）：

    依《法顯傳》所說：弘始二年（西元400年），智嚴與法顯，同在亻烏夷國。 [↑](#footnote-ref-47)
48. （1）《大唐西域記》卷2（大正51，880c5-881a8）：

    世親室南五十餘步，第二重閣，末笯曷剌他(唐言如意)論師於此製《毘婆沙論》。論師以佛涅槃之後一千年中利見也。少好學，有才辯，聲問遐被，法俗歸心。時**室羅伐悉底國毘訖羅摩阿迭多王(唐言超日)**，威風遠洽，臣諸印度，日以五億金錢周給貧窶孤獨……如意論師一使人剃髮，輒賜一億金錢，其國史臣依即書記。王恥見高，心常怏怏，欲眾辱如意論師。乃招集異學德業高深者百人…….如意詰諸外道，九十九人已退飛矣。下席一人，視之蔑如也，因而劇談，論及火煙。王與外道咸諠言曰：「如意論師辭義有失！夫先煙而後及火，此事理之常也。」如意雖欲釋難，無聽覽者。恥見眾辱，齰斷其舌，乃書誡告門人世親曰：「黨援之眾，無競大義；群迷之中，無辯正論。」言畢而死。居未久，超日王失國，興王膺運，表式英賢。世親菩薩欲雪前恥，來白王曰：「大王以聖德君臨，為含識主命。先師如意學窮玄奧，前王宿憾，眾挫高名，我承導誘，欲復先怨。」其王知如意哲人也，美世親雅操焉，乃召諸外道與如意論者。世親重述先旨，外道謝屈而退。

    （2）《婆藪槃豆法師傳》（大正50，189c17-22）：

    外道得此論後心高佷慢，自謂其法最大，無復過者……我須破之，即入阿緰闍國，以顯擊論義鼓云：我欲論義，若我墮負，當斬我頭；若彼墮負，彼宜輸頭。」國王馝柯羅摩阿祑多，譯為正**勒※**日。

    ※宋、元、明、宮本為「**勤**」。 [↑](#footnote-ref-48)
49. 《婆藪槃豆法師傳》（大正50，19018-19）：

    正勒日王太子，名「婆羅袟底也」──「婆羅」，譯為「**新」**；「袟底也」，譯為「**日」**。 [↑](#footnote-ref-49)
50. （1）《大唐西域記》卷4（大正51，888c7）：「摩揭陀國婆羅阿迭多王(唐曰**幼※**日)。」

    ※宋、元、明本為「**幻**」。

    （2）按：依據印順導師所著《印度佛教思想史》，（p.322）中所說，幻日──婆羅阿迭多之梵文為Bālâditya。查平川彰所著《佛教漢梵大辭典》，取較為接近的梵文，則「幻」有māyā（p.425），「幼」有dahara、nava，幼稚為bāla（p.426），「新」有nava（p.580），「婆羅」有bala、bali、bhara（p.365）。如此取「幼日」比較符合梵文。 [↑](#footnote-ref-50)
51. 《大唐西域記》卷5（大正51，898c26-27）：「室羅伐悉底國(舊曰舍衛，訛也。中印度境)。」 [↑](#footnote-ref-51)
52. 《大唐西域記》卷5（大正51，896b4-12）：

    阿踰陀國，周五千餘里……大城中有故伽藍，是伐蘇畔度菩薩(唐言世親；舊曰婆藪盤豆，譯曰天親，訛謬也)數十年中於此製作大小乘諸異論。其側故基，是世親菩薩為諸國王、四方俊彥、沙門、婆羅門等講義說法堂也。 [↑](#footnote-ref-52)
53. 《大唐西域記》卷5（大正51，894a20-b21）：

    今王，本吠奢種也，字**曷利沙伐彈那**(唐言喜增)。君臨有土，二世三王。父字波羅羯羅伐彈那(唐言作光增)，兄字曷邏闍伐彈那(唐言王增)。王增以長嗣位，以德治政。時東印度羯羅拏蘇伐剌那(唐言金耳)國設賞迦王(唐言月)，每謂臣曰：「隣有賢主，國之禍也。」於是誘請，會而害之。人既失君，國亦荒亂……即襲王位，自稱曰王子，號**尸羅阿迭多(唐言戒日)**。 [↑](#footnote-ref-53)
54. [原書p.266，n.2] 參閱〈世親的年代〉（《佛教史地考論》pp.324-342）。

    請參閱【補充講義第5項】 [↑](#footnote-ref-54)
55. 印順導師，《以佛法研究佛法》，七〈七 瑜伽師的唯心論〉，（pp.244-245）：

    與真常大乘相關涉的唯識經論，在印度與龍樹的中觀大乘，並稱空有二宗。傳說北天竺的無著，在阿瑜陀國，傳受彌勒菩薩的《十七地論》（《瑜伽論》的〈本地分〉），為唯識一宗的開始。 [↑](#footnote-ref-55)
56. 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第八章 第三節 第一項〈初期的大瑜伽師〉，（p.394）：

    僧伽羅叉，或作僧伽羅剎，譯義為眾護。這位大瑜伽師的著作，主要為《修行道地經》，西晉竺法護（Dharmarakṣa）（西元284）全譯為八卷。早在漢末（西元160頃），安世高略譯為一卷，名（大）《道地經》。 [↑](#footnote-ref-56)
57. 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第八章 第三節 第一項〈初期的大瑜伽師〉，（p.394）：

    **瑜伽（yoga），是相應或契合的意思**。寬泛的說，**凡修止觀相應的，身心、心境或理智相契合的，都可說是瑜伽**。從身心的修持中，實現相應或契合的特殊經驗者，名為瑜伽師。佛陀的時代，重於禪。「專精禪思」，是佛弟子的日常行持。但到《大毘婆沙論》時代，或更早些，瑜伽與瑜伽師，已為佛教界通用的名詞了。 [↑](#footnote-ref-57)
58. （1）《雜阿含經》卷16（447經）（大正2，115a25-b22）：

    世尊告諸比丘：「眾生常與界俱，與界和合。云何與界俱？謂眾生不善心時與不善界俱，善心時與善界俱，鄙心時與鄙界俱，勝心時與勝界俱。

    時，尊者憍陳如與眾多比丘於近處經行，一切皆是上座多聞大德，出家已久，具修梵行。……時，尊者**阿難**與眾多比丘於近處經行，一切皆是**多聞總持**。時，尊者**羅睺羅**與眾多比丘於近處經行，一切皆是**善持律行**。……是名比丘常與界俱，與界和合，是故，諸比丘！當善分別種種諸界。

    （2）《雜阿含經》卷1（20經）（大正2，497c13-28）。

    （3）《佛說相應相可經》（大正2，504c1-21）。

    （4）《彌沙塞部和醯五分律》卷3（大正22，15a27-b3）。

    （5）《四分律》卷3（大正22，587b14-22）。

    （6）印順導師，《教制教典與教學》，〈十一、論佛法的修學〉，（pp.157-158）：

    釋尊晚年，弟子間由於根性不同，已經是「十大弟子各有一能」；不但是各有一能，而且是志同道合，各成一團，如說：「多聞者與多聞者俱，持律者與持律者俱」等。**特別是結集三藏以後，佛教界就有經師，律師，論師，禪師或瑜伽師**；後一些，還有（從經師演化而來的）通俗布教的譬喻師（神秘的咒師，更遲些）。對於三藏或三學，有了偏重的傾向。雖說偏重，也只是看得特別重要些。在印度的正法五百年中，小乘佛教盛行時代，始終是依律而住，三學與三藏，也保持密切聯繫。就是到了像法五百年，大乘佛教隆盛的時代，如龍樹、提婆、無著、世親等，也還是依律而住，大小並重的。這要到密宗大興，這才將依律而住的清淨僧團破壞了！從自己的修學來說，三藏與三學並重。但由於弘傳佛學，經師、律師、論師、禪師、譬喻師，都是分類的專學，也可說是分科的專弘。正法五百年的佛教界，如下：

    　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　┌─經　師

    　　　　　　　　　　　　　┌─專究法義──┼─律　師

    　　化他───分科專宏──┤　　　　　　　└─論　師

    　　　　　　（依律而住）　├─傳授定慧────禪　師

    　　　　　　　　　　　　　└─通俗宏化────譬喻師

    　　自行──三學相資

    經師、律師、論師，是從佛的教授教誡中，精研深究，而精確了解佛說的真意。

    （7）印順導師，《以佛法研究佛法》，六〈一、瑜伽師與罽賓〉，（p.203）：

    瑜伽師，即一般所說的禪師。古代的佛弟子，不像晚期的佛教徒，專以禮拜、唱念為修行。他們除學經（論）持律而外，主要是對人廣行教化，對自「精勤禪思」。禪思（含得止與觀）為從身心的修持中，實現特殊體驗所必要的。凡修持而得止觀相應，心境或理智相契應的，即名為瑜伽；瑜伽即相應的意思。瑜伽雖為佛弟子所必修的，然由於根性、好樂、著重的不同，古代即有經師、律師、論師、瑜伽師的分科教授，即有專修瑜伽的瑜伽師。但是，經師們並非不修禪觀，瑜伽師並非不學經論，這不過各有專重而已。 [↑](#footnote-ref-58)
59. （1）印順導師，《印度之佛教》，第八章 第四節〈無我涅槃之出世〉，（p.159）：

    斷惑證理，唯智慧力，然戒、定、慧三學相資，諸家互有所重。如**說一切有系重禪定，分別說系重戒律，大眾系重慧**，乃有「慧為加行」之說。

    （2）印順導師，《佛教史地考論》，〈一之二、佛教之輸入中國〉，（p.6）：

    說一切有系素以禪學稱，罽賓尤為淵藪。 [↑](#footnote-ref-59)
60. 乃：10.副詞。才。（《漢語大詞典》（一），p.627） [↑](#footnote-ref-60)
61. 《瑜伽師地論》卷3（大正30，291a29-b6）：

    又非五識身有二剎那相隨俱生，亦無展轉無間更互而生。又一剎那五識身生已，從此無間必意識生，從此無間，或時散亂，或耳識生，或五識身中隨一識生；若不散亂，必定意識中第二決定心生。由此尋求，決定二意識故，分別境界。 [↑](#footnote-ref-61)
62. 世親造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷13〈4 分別業品〉（大正29，69a29-b6）：

    經部師說：此證雖多，種種希奇，然不應理。所以然者，所引證中，且初經言『有三色』者，瑜伽師說：「修靜慮時，定力所生定境界色，非眼根境，故名無見；不障處所，故名無對。」若謂既爾，如何名色？釋如是難，與無表同。

    又經所言「無漏色」者，瑜伽師說：「即由定力所生色中，依無漏定者，即說為無漏。」 [↑](#footnote-ref-62)
63. 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷9（大正27，45a16-24），卷74（大正27，385a2-b13），卷78（大正27，404b24-27；405a22-27）。 [↑](#footnote-ref-63)
64. 世親造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷13〈4 分別業品〉（大正29，69b1-6）：

    瑜伽師說：「修靜慮時，定力所生定境界色，非眼根境故名無見，不障處所故名無對。若謂既爾，如何名色？」釋如是難，與無表同。又經所言「無漏色」者，瑜伽師說：「即由定力所生色中，依無漏定者，即說為無漏。」 [↑](#footnote-ref-64)
65. 印順導師，《以佛法研究佛法》，六〈六、大乘瑜伽師〉，（p.210）：

    於西元三四世紀間，從經部譬喻的瑜伽師中分化出來──「一分經為量者」（成業論），折衷於阿毘達磨與譬喻經學，接受大乘空義及真常不空的唯心大乘，發展為迴小歸大的大乘瑜伽師，無著為重要的傳弘者。等到從禪出教，集出《瑜伽師地論》等，後學者也就化成法相唯識學，偏於義理的精究了。 [↑](#footnote-ref-65)
66. （1）印順導師，《印度之佛教》，第七章 第二節〈阿毘達磨之流派及發展〉，（pp.131-133）：

    詳說一切有之論典，同源於《舍利弗阿毘曇》，以《法蘊》、《集異門論》為早出。其後即演化為三大流：

    一、佛元三世紀，至那僕底之迦旃延尼子，作《發智論》，於舊師之說，多所裁正；揚三世實有之宗，分別諸法之自相，極於微茫。……二、瞿沙尊者（妙音），《西域記》傳與迦王同世。源《舍利弗毘曇》而作《甘露味毘曇》，多存古跡，並依經文作之。……三、與迦旃延、妙音相先後者，有犍陀羅之譬喻尊者鳩摩羅陀（童受），作《喻鬘論》等，宗經為量，不以《發智論》為本於佛說，特唱「無為無體」、「過未無體」、「不相應行無實」、「夢、影、像、化無實」等，以抗《發智論》三世、無為實有之偏。有大德、覺天尊者，並承其遺意。……此三者，皆說一切有系之分化，而譬喻系則近於大眾、分別說系。

    按：有部三系，就上文所引，可為（1）迦旃延尼子《發智論》之流、（2）瞿沙《甘露味毘曇》之流、（3）譬喻師之流。

    （2）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十章〈阿毘達磨的新猷〉，（p.469）：

    說一切有部，本有論師，經師又成為譬喻師，專於修持的瑜伽師。到《大毘婆沙論》集成，論師系可說完成了。所以，《大毘婆沙論》以後，論師的趨勢，是採擇論義的精要部分，而為嚴密的組織。譬喻師與瑜伽師，從說一切有部中，逐漸發展到超越說一切有的新立場。如世親（Vasubandhu）的《阿毘達磨俱舍論》，也就是面對這一局勢，同情阿毘達磨者的無邊業績，而又不能不重新論究，使阿毘達磨論，獲得新的內容，適應時代而有新的進展。

    （3）印順導師，《永光集》〈《大智度論》之作者及其翻譯〉，（pp.40-41）：

    說一切有部有二系：持經譬喻師，阿毘達磨師。前者後來轉化為「經量部」（Sautrāntika）。

    按：印順導師後期著作，已說為二系，即論師與譬喻師。 [↑](#footnote-ref-66)
67. 印順導師，《印度之佛教》，第十一章 第四節〈大乘初興〉，（pp.193-194）。 [↑](#footnote-ref-67)
68. 比：動詞，9.並列；排列。（《漢語大詞典》（五），p.260） [↑](#footnote-ref-68)
69. 印順導師，《以佛法研究佛法》，六〈二、阿毘達磨師〉，（pp.205-206）：

    從學派的發展去看，大小顯密，一切佛法，都是根源於禪觀的修證（淺深、偏圓、邪正，可以有差別）。佛如此，佛弟子也如此。等到從禪出教，成為大流，承學者大抵是重於傳承（如天台學者推重智者與荊溪等），重於論典（如天台家的法華玄義等）的；每為文句名相（教相）所封蔽，迷戀於名句糟粕，而不能善巧方便地，進趣於禪觀的修證（如現今的天台學者，誰能修圓頓止觀呢）。罽賓一切有系的瑜伽者，即可以充分的說明此意。起初，上座系的商那和修、優婆毱多、末闡提等，於阿育王前後，從摩偷羅而移化於罽賓區。這本是阿難以下的，重經重禪的一系。依於師承傳習，修持禪觀，組成二甘露門（後為三度門又成為五停心）、別相念處、總相念處、煖、頂、忍、世第一法的進修次第。從禪出教，演為阿毘達磨一大流，這被稱為論師派。然論典的根本──摩呾理迦，本為修行品目的解說。阿毘達磨，譯為現（對）法，本為無漏慧對於真理（法──四諦或一滅諦）的直觀（現）。以阿毘達磨本典──《發智論》來說，大部分為有關於戒定慧的辨析。不過**論典興起以後，不免偏重於名相的分別罷**

    **了！迦旃延尼子與世友，即為這一系（重論）的瑜伽者。** [↑](#footnote-ref-69)
70. 《中論》卷3〈21 觀成壞品〉（大正30，29a1）。 [↑](#footnote-ref-70)
71. （1）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第六章 第三節 第三項〈世友論義的特色〉，（p.281）：「世友《品類論》的立義，每被毘婆沙師稱為西方師、外國師說。」

    （2）印順導師，《永光集》〈《大智度論》之作者及其翻譯〉，（pp.41-46）：

    **《智論》於法相分別方面，大抵採取《品類足論》說，而不取《發智論》與《大毘婆沙論》**。如其攝一切法，有「如阿毘曇攝法品中說，……是阿毘曇分別義」之句。此「阿毘曇攝法品」，即是《品類足論》中之〈辯攝等品〉。……由此可知《智論》對《品類足論》的重視。

    **有時它也採取西方師的論義**。如「色界」，迦濕彌羅師只立十六處，西方師卻立十七處。《智論》卷七的「千梵世天，千大梵天」（大正25，113c），與西方師同是將「大梵天」別立一處，與迦濕彌羅師之「大梵天無別處」說法不同。

    但是，對於《發智論》與《大毘婆沙論》，雖然所引不少，卻常是採取嚴厲批判的態度。……針對「菩薩」名義，《智論》卷4（大正25，86c-91c）引「迦旃延尼子弟子輩言：何名菩薩？」之長段文字，大抵依《大毘婆沙論》，但是卻加以嚴厲的破斥（大正25，91c）：「聲聞法中，摩訶迦旃延尼子弟子輩，說菩薩相義如是。摩訶衍人言：是迦旃延尼子弟子輩，是生死人，不誦不讀摩訶衍經，非大菩薩，不知諸法實相，……何況欲作菩薩論議？」此下（大正25，91c-94a）再以長段文字破他立自，主張二阿僧祇劫滿，得佛受記，即是「大相」，應名菩薩。……《智論》很明顯的是採取外國師的看法。其實這也是法藏部（Dharmaguptaka）、說出世部（Lokottaravādin）等及一般大乘經所通用的。

    上來所述**《品類足論》作者世友（Vasumitra），是西方師。《智論》常引西方師、外國師之論義，這可說是不同於阿毘曇主流思想的。**但西方師、外國師，也還是說一切有部的一流。 [↑](#footnote-ref-71)
72. 請參閱【補充講義第6項】 [↑](#footnote-ref-72)
73. 幾多：1.幾許，多少。（《漢語大詞典》（四），p.448） [↑](#footnote-ref-73)
74. 《解深密經》卷3〈6 分別瑜伽品〉（大正16，698b2）。 [↑](#footnote-ref-74)
75. （1）〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷中（大正31，139a12-24）：

    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。」

    （2）印順導師，《攝大乘論講記》，第三章 第一節 第二項〈丙 成就四智成無義〉，（pp.226-230）。 [↑](#footnote-ref-75)
76. 〔唐〕《攝大乘論本》卷上（大正31，137b23-24）：

    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。 [↑](#footnote-ref-76)
77. 胥〔ㄒㄩ〕：副詞，9.皆，都。（《漢語大詞典》（六），p.1238） [↑](#footnote-ref-77)
78. 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第八章 第三節 第一項〈初期的大瑜伽師〉，（pp.394-395）：

    瑜伽與瑜伽師，傳來中國，一向泛稱之為禪與禪師。上面曾說到，初期傳入中國的禪學，屬於說一切有部中，譬喻系的禪──瑜伽。其中最傑出的，是大瑜伽師僧伽羅叉（Saṃgharakṣa）的禪觀。**僧伽羅叉，或作僧伽羅剎，譯義為眾護**。這位大瑜伽師的著作，主要為《修行道地經》，西晉竺法護（Dharmarakṣa）（西元284）全譯為八卷。早在漢末（西元160頃），安世高略譯為一卷，名（大）《道地經》。又有《道地經中要語章》，又名《小道地經》，或以為是漢支曜譯的。西元403年頃，鳩摩羅什（Kumārajīva）集出《坐禪三昧經》三卷，磧沙藏本誤作僧伽羅叉造。但也確乎含有僧伽羅叉禪經的成分。如《出三藏記集》卷九〈關中出禪經序〉（大正55，65a）說：「蒙鈔撰眾禪要，得此三卷。……其中五門，是婆須蜜，僧伽羅叉，漚波崛，僧伽斯那，勒比丘，馬鳴，羅陀禪要之中，鈔集之所出也。……初觀淫恚癡相及其三門，皆僧伽羅叉之所撰也」。

    僧伽羅叉的禪集，從西元二世紀起，到五世紀初，不斷的傳譯來中國，可見僧伽羅叉的禪風，在西方是非常盛行的了。安世高從安息（Arsaces）來；鳩摩羅什曾到罽賓去修學；傳譯《僧伽羅剎所集（佛行）經》的僧伽跋澄（Saṃghabhūti），也是罽賓比丘。僧伽羅叉的禪集與著作，在罽賓、安息一帶，流行得非常悠久。雖然阿毘達磨論師──毘婆沙師沒有說到他，但僧伽羅叉，確是說一切有部中，初期的大瑜伽師。 [↑](#footnote-ref-78)
79. （1）〔梁〕僧祐撰，《出三藏記集》卷9（大正55，65a19-b2）：

    〈關中出禪經〉序第十三 僧叡法師 禪法者，向道之初門，泥洹之津徑也。……鳩摩羅法師，以辛丑之年十二月二十日，自姑臧至長安，予即以其月二十六日，從受禪法，既蒙啟授，乃知學有成准，法有成條。……尋蒙抄撰眾家禪要，得此三卷。初四十三偈，是**鳩摩羅羅陀**法師所造；後二十偈，是**馬鳴**菩薩之所造也。其中五門，是**婆須蜜、僧伽羅叉、漚波崛、僧伽斯那、勒比丘、馬鳴、羅陀**禪要之中抄集之所出也。

    （2）印順導師，《以佛法研究佛法》，六〈三、經部譬喻師〉，（pp.206-207）：

    在阿毘達磨師發達的過程中，一切有系中，重經與重禪的，還是活躍的盛行於罽賓山區。有**推重契經，內修禪觀，外作教化的，又從禪出教，於西元初，成（重經的）譬喻師一流**。這一系是重經的，如法救與覺天，是持修多羅者（涼譯婆沙卷1）。所以西元二三世紀間獨立成部時，名經部譬喻師。

    這一系是重於通俗教化的，如眾護、馬鳴、鳩摩羅陀、僧伽斯那，都有通俗的文藝作品，多以偈頌說法。法救的編集有部的《法句》，也是同一學風。這一系的禪者，第一要推僧伽羅叉（眾護）。傳說是迦旃延尼子弟子，與世友同時（持經譬喻師，本是有部系的，不反對阿毘達磨，不過能保持以經簡論的態度，不同情過分的名相推求）。他的名著《修行道地經》，梵語「榆迦遮復彌」，即是瑜伽行地。從西元160頃的安世高初譯，284頃的竺法護再譯，404頃的鳩摩羅什的部分集出：**傳入中國的初期禪觀，即是譬喻系的瑜伽**。**鳩摩羅什集出的禪經，特重於馬鳴與鳩摩羅陀**：「其中五門（禪法），是婆須密（世友）、僧伽羅叉、**漚波崛（即優婆毱多）**、僧伽斯那、勒（脇）比丘、馬鳴、羅陀禪要之中鈔集之所出也」（僧叡禪經序）。**除優婆毱多是阿毘達磨系所共宗而外，其餘的都是譬喻系的瑜伽者**。但等到從禪出教，如室利邏多的著作經部毘婆沙而後，經部是大盛了，與有部對立了，也就成為學理的研究，不再有譬喻瑜伽者的自行化他的活力！ [↑](#footnote-ref-79)
80. （1）《出三藏記集》卷14（大正55，106b23-c16）：

    沮渠安陽侯者，其先天水臨成縣胡人，河西王蒙遜之從弟也。……少時常度流涉到于闐國，於衢摩帝大寺，遇天竺法師佛陀斯那，諮問道義。斯那本學大乘，天才秀出，誦半億偈，明了禪法，故西方諸國號為人中師子。安陽從受《禪要祕密治病經》，因其胡本口誦通利，既而東歸，於高昌郡求得《觀世音》、《彌勒》二觀經各一卷，及還河西，即譯出《禪要》，轉為漢文。……以大明之末遘疾卒。

    （2）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十二章 第二節 第一項〈佛大先禪系考〉，（p.617）：

    智嚴而外，**沮渠安陽侯也曾從佛大先學禪**，如《出三藏記集》卷14（大正55，106b-c）說：「沮渠安陽侯……少時，常度流沙，到于闐國，於衢摩帝大寺，遇天竺法師佛馱斯那，諮問道義。斯那本學大乘，天才秀出，誦半億偈，明了禪法。故西方諸國，號為人中師子。」

    安陽侯年少時到于闐學禪。後還河西，譯出禪要。幾年後，北涼就滅亡了（西元439年）。所以，沮渠安陽侯從佛大先學禪，約在西元410年前，當時，佛大先也在于闐。 [↑](#footnote-ref-80)
81. 印順導師，《以佛法研究佛法》，六〈五、瑜伽師〉，（pp.208-210）：

    阿毘達磨為論師派，譬喻為經師派。當譬喻瑜伽師，從禪出教而完成經部的宗義時，專修禪觀的瑜伽師──禪師派，還是持行於罽賓山區。其中比較保守（？）的一派，西元四世紀中，盛行於罽賓，由覺賢於408年頃傳來中國，這與羅什所傳的譬喻系禪法不同。依慧遠、慧觀的經序說：覺賢所受學的，有頓漸二禪。**漸禪**，是罽賓舊有的，遠宗僧伽羅叉，到不若密多羅（又作富若密羅）而大成。經富若密羅、佛陀斯那，而傳與覺賢。**頓禪**，由曇摩（多）羅從天竺（南印或中印）傳來罽賓，經婆陀羅而傳與佛陀斯那。曇摩羅又從佛陀斯那受漸禪，彼此成相互承學的關係。

    **然覺賢所傳於中國的，二道，二甘露門，四義，實為罽賓舊有的漸禪。**多用婆沙論義，與婆沙論所說的「修定者」相合。覺賢所傳的禪經，梵語「庾伽遮羅浮彌」，也即是瑜伽行地。這雖是保守於聲聞佛教的立場，而修法與秘密瑜伽者多有類似處。如此一法門，名「具足清淨法場」，即「圓滿清淨法曼陀羅」的舊譯。所修的二甘露道四分，都分為方便道與勝道而修，也與秘密瑜伽者分為生起次第與圓滿次第相合。經中所有術語，修相，多有與秘密瑜伽相同的。慧遠說：達摩多羅與佛大先，「搜集經要，勸發大乘」。罽賓的瑜伽者，在急劇地大乘化與秘密化之中。 [↑](#footnote-ref-81)
82. 《出三藏記集》卷9（大正55，66c20-67a5）：

    此一部典，名為具足清淨法場。傳此法至於罽賓，轉至**富若蜜羅**，富若蜜羅亦盡諸漏，具足六通；後至弟子**富若羅**，亦得應真。此二人於罽賓中為第一教首。富若蜜羅去世已來五十餘年，弟子去世二十餘年。**曇摩多羅**菩薩與**佛陀斯那**俱共諮得高勝，宣行法本。佛陀斯那化行罽賓，為第三訓首。有於彼來者。……如今於西域中熾盛教化，受學者眾。曇摩羅從天竺來，以是法要傳與婆陀羅，婆陀羅與佛陀斯那，佛陀斯那愍此旃丹無真習可師，故傳此法，本流至東州，亦欲使了其真偽，塗無亂轍，成無虛搆，必加厚益。 [↑](#footnote-ref-82)
83. [原書p.266，n.3] 參閱《說一切有部為主的論書與論師之研究》第八章（pp.394-397）；第十二章（pp.616-621）。 [↑](#footnote-ref-83)
84. 〔宋〕契嵩編，《傳法正宗論》（大正51，776c18-20）：

    《寶林傳》曰：佛大先乃跋陀之弟子，菩提達磨始亦學小乘禪觀於跋陀，後與大先皆稟法於般若多羅。 [↑](#footnote-ref-84)
85. 〔宋〕契嵩編，《傳法正宗記》卷4（大正51，734c19-735c16）：

    天竺第二十四祖師子尊者傳：師子尊者，中天竺國人也，姓婆羅門氏……被害時當此前魏廢帝齊王曹芳之世也。（在位約西元239-254年） [↑](#footnote-ref-85)
86. （1）印順導師，《佛教史地考論》，十二〈六、彌羅崛的滅法〉，（pp.312-313）：

    摩醯邏矩羅，無疑即為寐吱曷羅俱；彌羅掘是略稱。……此人，依近代的研究，確見於印度的銘刻。約在西元四八四年頃，白匈奴即中國史書中的挹怛或嚈噠侵入印度。酋長頭羅曼，在五世紀末建立王朝。他的兒子，即摩醯邏矩羅，勢力非常強大。依玄奘的傳說，他被幻日王擊敗俘獲，雖然放他回去，勢力已大不如前。……幻日王，約為490到530在位；摩醯邏矩羅的失敗，約在515年頃。

    摩醯邏矩羅，約失敗於515頃。依《西域記》說：此後，他又大大破壞罽賓與健陀羅的佛教。那麼，隋譯的《蓮華面經》，沒有什麼不合；吉迦夜於472頃編譯的《付法藏傳》，如何能已有此項傳說？《付法藏因緣傳》依《阿育王傳》的五師相承說為本，又加入許多後代名德的傳記，編纂而成。早在宋元嘉中（424-453），寶雲及智嚴，已曾譯出。此譯早已佚失，彌羅掘罽賓滅法的事件，當然是不會有的。嚈噠的侵入印度，**摩醯邏矩羅的在北印破壞佛法，必然在470年頃**，這是驚動佛教界的慘痛事件。

    （2）印順導師，《華雨集》（第四冊），〈四、淫欲為道〉，（p.218）：

    依玄奘所傳，迦溼彌羅的佛教，受到二次破壞：

    一、《大唐西域記》（卷2）說：迦膩色迦王（Kaniṣka）沒後，土著訖利多（Krīta）人取得政權，破壞佛法。後來得呬摩呾羅（Hematāla）國王力量的幫助，佛法才復興起來。

    二、（西元五世紀後期）嚈噠的大族王──摩醯邏矩羅（或譯作寐吱曷羅俱，彌羅崛，婆睺羅拘婆），侵入印度，印度北部的佛教，受到了最嚴重的摧殘，如《付法藏因緣傳》（卷6），《大唐西域記》（卷3），《蓮華面經》（卷下）等說。

    （3）印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第七章 第三節 第二項〈罽賓（塞族）與北方大乘佛教〉，（p.452）：

    從西元五世紀末起，因嚈噠的侵入印度，寐吱曷羅俱邏（Mihirakula）王破壞北印的佛法，北印度佛教，普遍的衰落下來。 [↑](#footnote-ref-86)
87. 按：南朝•梁•天堅年約西元502-519年間。 [↑](#footnote-ref-87)
88. （1）印順導師，《中國禪宗史》，第一章 第一節〈達摩及其傳說〉，（pp.2-4）：

    **菩提達摩，簡稱達摩**。在後代禪者的傳說中，也有不同的名字。……神會是以《禪經序》的達摩多羅為菩提達摩的。因為這樣，在傳說中，或稱為菩提達摩，或稱為達摩多羅。七七四頃作的《曆代法寶記》，就綜合而稱為菩提達摩多羅。這是傳說中的混亂糅合，並非到中國來傳禪的菩提達摩，有這些不同的名字。**菩提達摩與達摩多羅，被傳說為同一人。達摩多羅或譯為達磨多羅，菩提達摩也就被寫為菩提達磨了**。Dharma，古來音譯為達摩（或曇摩）。譯為達磨，是始於宋元嘉（430前後）年間譯出的《雜阿毘曇心論》。《雜阿毘曇心論》是達磨（即曇摩）多羅──法救論師造的。曇磨多羅論師與達摩多羅禪師，也有被誤作同一人的。……從此，菩提達摩被改寫為菩提達磨，成為後代禪門的定論。達摩而改寫為達磨，可說是以新譯來改正舊譯。然從傳寫的變化來看，表示了南方禪的興盛，勝過了北方，南方傳說的成為禪門定論。……達摩從海道來中國，由南而北，這是一致的傳說。……**最初到達中國，時代還是劉宋（420-478）**。登陸的地方──南越，為今海南島的對岸地方。達摩在478年以前，早就到了中國，末了才過江到北魏。那在

    江南一帶，達摩應有一長期的逗留。

    （2）印順導師，《如來藏之研究》，第六章 第一節〈傳說中的如來藏法門〉，（p.149）：

    中國的禪宗，是菩提達磨（Bodhidharma）從南印度傳來的。「初達宋境」，可能西元450年後，已到達中國了。

    （3）印順導師，《以佛法研究佛法》，七〈八、大乘禪〉，（p.253）：

    中國古代的禪宗，為了禪宗的傳承譜系，說達摩繼承了罽賓的禪系（因為罽賓的禪系，中國略有傳承的次第可求）。於是或者說：達摩就是傳天竺頓教到罽賓的達摩多羅。但達摩多羅與佛大先同時，而佛大先早在五世紀初就死了。或者說：達摩繼承師子尊者以後，為二十八祖。不知罽賓滅法的彌羅崛，殺害師子尊者的，為西元五世紀末人。那時，達摩來華已半個世紀了，怎會是師子尊者的後裔呢！ [↑](#footnote-ref-88)
89. 並：副詞，3.皆是；都是。（《漢語大詞典》（二），p.104） [↑](#footnote-ref-89)
90. 〔宋〕志磐撰，《佛祖統紀》卷5（大正49，169a12-28）：

    西土二十四祖紀第二：始祖摩訶迦葉尊者，**二祖阿難陀尊者，三祖商那和修尊者(阿難旁出)末田地尊者**，四祖優波毱多尊者……**九祖脇比丘尊者，十祖富那夜奢尊者，十一祖馬鳴尊者**，十二祖迦毘摩羅尊者，十三祖龍樹尊者，十四祖迦那提婆尊者……十八祖鳩摩羅馱尊者，十九祖闍夜多尊者，**二十祖婆修槃馱**（世親）**尊者，二十一祖摩拏羅**（如意）**尊者，**二十二祖鶴勒那尊者，二十三祖師子尊者。

    《止觀論》之辭曰：行人若聞付法藏，則識宗元。付法藏人，始迦葉，終師子，二十三人。末田地與商那同時，取之則二十四人。 [↑](#footnote-ref-90)
91. 稟：動詞，3.領受；承受。（《漢語大詞典》（八），p.104） [↑](#footnote-ref-91)
92. 〔東晉〕佛陀跋陀羅譯，《達摩多羅禪經》（大正15，301a7-8）：

    **如來**泥曰未久，**阿難**傳其共行弟子**末田地**，末田地傳**舍那婆斯**。 [↑](#footnote-ref-92)
93. 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第七章 第二節 第一項〈脇尊者〉，（p.317）：

    《大智度論》、《大唐西域記》、《付法藏因緣傳》，都說到尊者的脇不著席，精勤修行。……尊者的被稱為「脇」，也許由此而來。脇尊者傳與迦膩色迦王（Kaniṣka）同時；迦王確是信奉說一切有部的。但脇尊者與迦王，都出於《大毘婆沙論》編集以前，所以發起結集三藏──結集《大毘婆沙論》的傳說，為事實所不可能。

    《付法藏因緣傳》說：**脇尊者從佛陀蜜多**（Buddhamitra）**出家，也不足信**。 [↑](#footnote-ref-93)
94. 按：依原書之標逗，將電子檔之「、」改為「，」。 [↑](#footnote-ref-94)
95. （1）《付法藏因緣傳》卷5（大正50，314b27-315a1）：

    在昔尊者**佛陀蜜多**，化緣既訖，將欲捨壽，告一弟子名**脇比丘**：「汝當於後廣敷聖教，化諸眾生，令得解脫。」白言：「大師！敬承尊教，我當至心守護正法。」彼脇比丘……勤修苦行精進勇猛，未曾以脇至地而臥，時人即號為脇比丘。……彼脇比丘垂當滅度，告一比丘名**富那奢**：「長老！當知佛法微妙有大功德，是故諸聖頂戴奉持，我受付囑守護斯法，今欲涅槃，用累於汝，汝宜至心擁護受持。」時富那奢答曰：「唯然。」……有一大士名曰**馬鳴**，智慧淵鑒，超識絕倫，有所難問，靡不摧伏。……聞有尊者名富那奢，智慧深邃，多聞博達，言諸法空，無我、無人，懷輕慢心，往詣其所……於是馬鳴即作是念：「世諦假名，定為非實，第一義諦性復空寂，如斯二諦皆不可得，既無所有，云何可壞！我於今者定不及彼。」便欲斬舌以謝其屈，富那語言：「我法仁慈，不斬汝舌，宜當剃髮，為吾弟子。」

    （2）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第七章 第二節 第二項〈望滿〉，（pp.322-323）：

    **據《付法藏因緣傳》：脇尊者（Pārśva）付法與富那夜奢，再傳為馬鳴（Aśvaghoṣa）。**

    **《馬鳴菩薩傳》說：馬鳴從脇尊者出家**。脇與富那夜奢為次第，也如《大莊嚴經論》卷1（大正4，257a）說：「富那脇比丘，彌織諸論師，薩婆室婆眾，牛王正道者：是等諸論師，我等皆隨順」。

    隨順，是隨順而行，依奉他的教授，而自行化他的意思。隨順薩婆室婆──說一切有部論師，而特別列舉富那、脇、彌織──三位論師，說一切有部的名上座。所說的富那，顯然是「富那耶舍」的略稱。**先富那而後脇，先脇而後富那，雖傳說不定，但時代總是相近的，約在西元二世起初。** [↑](#footnote-ref-95)
96. 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十三章 第一節 第一項〈世親及其師承〉，（pp.647-649）：

    傳說中的世親師承，有三說：

    Ⅰ佛陀蜜多為世親師；世親與摩㝹羅他（心願）同時。

    Ⅱ末那曷刺他（如意）為世親的親教師。

    Ⅲ闍夜多付法與婆修槃陀（世親），婆修槃陀付法與摩奴羅（如意）。

    在這不同的異說中，首先引起了古世親與後世親的問題。有以為：《付法藏因緣傳》（Ⅰ說）所說的婆修槃陀，是摩奴羅（Manoratha）──如意以前的古世親。《大唐西域記》（Ⅱ說）所說，世親為如意的門人，這是造《俱舍論》的後世親。單依三項不同的傳說，原是不能論定古世親與後世親的。然《俱舍論》明十二緣起，對「有餘釋言」一段，《俱舍論（普光）記》卷九（大正41，167c下）這樣說：「此下敘異說。古世親解，是後世親祖師。即是雜心初卷子注中言和須槃豆，是說一切有部中異師」。西藏所傳《俱舍論稱友疏》，也在明十二緣起時，說「如意阿闍黎之和尚，世親阿闍黎說」。這樣，**世親為如意的和尚，與《付法藏因緣傳》所說相合。而如意為《俱舍論》主世親的和尚；古世親確為「祖師」**。古世親與後世親，有師承的關係，應該是可以信任的。……介於古世親、後世親之間的，是如意。玄奘門下，傳說為世親的親教師，與稱友（Yaśomitra）的《俱舍論釋》相合。……佛陀蜜多羅（Buddhamitra），是值得注意的論師……當時在阿瑜闍國（Ayodhyā），這是經部盛行；《瑜伽師地論》從這裡傳出；無著、世親來這裡弘化的地方。《四諦論》說：「大德佛陀蜜，廣說言及義」。本書曾有論及：佛陀蜜多是一位經部師。「廣說言及義」，**佛陀蜜的廣論，對世親的思想，應有重要的影響，這才「世親認以為師」**。……說一切有部譬喻師，瑜伽師，經部，本來是非常接近的。這可能就是「世親認以為師」的佛陀蜜多羅。

    依僅有的傳說，可以這樣說：**世親繼承了古世親與如意，阿毘達磨的健馱羅學風，而佛陀蜜多羅，在經部的思想上，給予世親以重要的影響。** [↑](#footnote-ref-96)
97. 蔚：動詞，6.薈萃；聚集。（《漢語大詞典》（九），p.543） [↑](#footnote-ref-97)
98. 時宗：為時人所尊崇。亦指為時人所尊崇的人。（《漢語大詞典》（五），p.698） [↑](#footnote-ref-98)
99. 陋：形容詞，7.粗劣。（《漢語大詞典》（十一），p.960） [↑](#footnote-ref-99)
100. 《出三藏記集》卷12（大正55，88c26-89b30）：

     〈薩婆多部記目錄序〉第六。大聖遷輝，歲紀綿邈，法僧不墜，其唯律乎！……大迦葉羅漢傳第一，阿難羅漢第二，……馬鳴菩薩第十一……龍樹菩薩第三十四，提婆菩薩第三十五……槃頭達多第四十八，弗若蜜多羅漢第四十九……達磨多羅菩薩第五十三。 [↑](#footnote-ref-100)
101. （1）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師研究》，第七章 第二節 第三項〈馬鳴〉，（p.335）：

     依說一切有部的佛滅傳說（阿育王出佛滅一百餘年），出五百年末，弘法於六百年中，馬鳴應為西元二世紀初人，與迦膩色迦王的時代相當。

     （2）印順導師，《印度佛教思想史》，第六章 第一節〈說一切有部〉，（p.187）：

     關於《大毘婆沙論》的集成，《智論》與《阿毘曇毘婆沙論序》所說，是相當正確的。……迦膩色迦王信仰佛法，由於政治中心在健陀羅，也就信奉當時盛行北方的有部。迦王信奉有部，是有事實根據的，有部也可能受到了鼓舞，但將《大毘婆沙論》的集成，作為迦王的意思，是不對的。《大毘婆沙論》說到：「昔健馱羅國迦膩色迦王」，可見造論在迦王之後。造論在**迦王（約在位於西元128年-150年）以後**，而西元二、三世紀間的龍樹（Nāgārjuna）論，已引用這部論，所以《大毘婆沙論》的集成，離西元150年不遠。 [↑](#footnote-ref-101)
102. 浮濫：誇大、超過實際所需。（漢典<http://www.zdic.net/>） [↑](#footnote-ref-102)
103. 張目：2.助長聲勢。（《漢語大詞典》（四），p.124） [↑](#footnote-ref-103)
104. 可異：令人詫異。（《漢語大詞典》（三），p.36） [↑](#footnote-ref-104)
105. 告：動詞，5.表明；宣告。（《漢語大詞典》（三），p.209） [↑](#footnote-ref-105)
106. （1）印順導師，《印度之佛教》，第七章 第二節〈阿毘達磨之流派及發展〉，（pp.131-133）：

     詳說一切有之論典，同源於《舍利弗阿毘曇》，以《法蘊》、《集異門論》為早出。其後即演化為三大流：……此三者，皆說一切有系之分化，而譬喻系則近於大眾、分別說系。

     按：有部三系，就上文所引，為（1）迦旃延尼子《發智論》之流、（2）瞿沙《甘露味毘曇》之流、（3）譬喻師之流。

     （2）印順導師，《印度之佛教》，第八章 第三節〈無我無常之世間〉，（p.156）：

     經部譬喻師，取捨其間，本一切有系假名我之見，而立於一心，故曰「離思無異熟因，離受無異熟果」。舉業果而安立於依心之假名我，「虛妄唯識論」之前身也。

     按：依據上列，「說一切有系」似應作「譬喻師」或「譬喻系」。 [↑](#footnote-ref-106)
107. （1）《大方廣佛華嚴經》卷54〈38 離世間品〉（大正10，288c5-7）：

     菩薩摩訶薩知**三界唯心**、三世唯心，而了知其心無量無邊，是為第八無等住。

     （2）《楞伽阿跋多羅寶經》卷2〈一切佛語心品〉（大正16，489c1-5）：

     云何菩薩摩訶薩善分別自心現？謂：如是觀**三界唯心**分齊，離我我所，無動搖、離去來，無始虛偽習氣所熏，三界種種色行繫縛，身財建立，妄想隨入現。是名菩薩摩訶薩善分別自心現。

     （3）〔唐〕《攝大乘論本》卷中（大正31，138b3-4）：

     此中教者，如《十地經》薄伽梵說：「如是三界皆唯有心。」 [↑](#footnote-ref-107)
108. 請參閱【補充講義第7項】 [↑](#footnote-ref-108)
109. （1）《本事經》卷1〈1 一法品〉（大正17，663c28-664a17）：

     吾從世尊聞如是語：「苾芻！當知**世間所有惡不善法於生起時，諸不善品、諸不善類一切皆由意為前導**。所以者何？意生起已，惡不善法皆隨後生。」爾時，世尊重攝此義而說頌曰：「諸不善法生，為因能感苦，皆**意為前導**，與煩惱俱生；**意為前導法，意尊、意所使**。由意有染污，故有說有行，苦隨此而生，如輪因手轉。」

     吾從世尊聞如是語：「苾芻！當知**世間所有白淨善法，於生起時，善品、善類一切皆由意為前導**。所以者何？意生起已，白淨善法皆隨後生。」爾時，世尊重攝此義而說頌曰：「諸淨善法生，為因能感樂，皆**意為前導**，與善法俱生；**意為前導法，意尊、意所使**。由意有清淨，故有說有行，樂隨此而生，如影隨形轉。」

     （2）《雜阿含經》卷36（1016經）（大正2，265b21-26）：

     時，彼天子說偈問佛：「何法生眾生？何等前驅馳？云何起生死？何者不解脫？」

     爾時，世尊說偈答言：「愛欲生眾生，**意在前驅馳**，眾生起生死，苦法不解脫。」

     （3）《阿毘曇毘婆沙論》卷38〈2 使揵度〉（大正28，281 b25-27）：

     復次，前導義是意義。如偈說：「**意為前導**，意尊、意駛，意若念惡，即言即行，罪惡報應，如影隨形。」

     （4）《瑜伽師地論》卷88（大正30，793a15-17）：

     由有正教**如理作意為前行**故，於所知境正智得生；由有邪教**非理作意為前行**故，於所知境邪智得生。 [↑](#footnote-ref-109)
110. （1）《中阿含經》《優波離經》卷32〈1 大品〉（大正1，628a19-632c20）。

     （2）《增壹阿含經》卷51〈52 大愛道般涅槃品〉（7經）（大正2，827b2-16）：

     王白佛言：「此三行中何者最重？身行耶？口行耶？意行？」

     佛告王曰：「此三行中意行最重，口行、身行蓋不足言。」

     王白佛言：「復何因緣故，說念意最為第一？」

     佛告王曰：「夫人所行，先意念，然後口發，口已發，便身行殺、盜、婬，舌根不定，亦無端緒，正使彼人命終，身根、舌根在。大王！彼人何以故身、口不有所設耶？」

     王白佛言：「彼人以無意根故，致斯變耳。」

     佛告王曰：「當以此方便，知意根最為重，餘二者輕。」

     爾時，世尊便說斯偈：「心為法本，**心尊心使**，心之念惡，即行即施，於彼受苦，輪轢于轍。心為法本，心尊心使，中心念善，即行即為，受其善報，如影隨形。」

     （3）《法句經》卷1〈9 雙要品〉（大正4，562a13-16）：

     心為法本，**心尊、心使**，中心念惡，即言即行，罪苦自追，車轢于轍；心為法本，**心尊、心使**，中心念善，即言即行，福樂自追，如影隨形。

     （4）《阿毘曇毘婆沙論》卷2〈1 世第一法品〉（大正28，15c26-28）：

     復有說者：「心為尊導」，如說：「心為前導，**心尊、心使**，中心念善，亦言亦行，安樂自追，如影隨形。」 [↑](#footnote-ref-110)
111. （1）〔姚秦〕竺佛念譯，《出曜經》卷18〈17 雜品〉（大正4，706a14-b1）：

     六增上王，染為染首，無染則離，染者謂愚。

     **六增上王者，所謂王者何者是？曰意也**。以次數者則名六，逆數者亦為六。增上者，意動則五隨走作五情，設使諸入盡意所造。如佛契經說：「猶如五根各各有境界，不相錯涉亦不相侵。**意者至此五處最為原首，侵彼五界。」設使五情不得停住，於五事中最勝最妙，是故名為王**。是故說「六為增上王**」**也。「染為染首**」**者，云何為「染**」**？所謂「染**」**者，染色聲香味細滑法，是故說「染為染首**」**。「無染則離**」**者，云何名「無染**」**？所謂「無染**」**者，阿羅漢是。雖言須陀洹諸塵垢盡得法眼淨，不永得淨；羅漢者永已得淨，是故說「無染則離**」**也。「染者謂愚**」**，愚人所習，習著色香味細滑法，應思惟者然不思惟，不應思惟者反更思惟，是故說「染者謂愚**」**也。

     （2）法救集，〔宋〕天息災譯，《法集要頌經》卷2〈16 清淨品〉（大正4，785b24-25）：

     **六識王為主**，愛染為眷屬，無染則離愛，染著是愚癡。

     （3）《瑜伽師地論》卷19（大正30，383a1-17）：

     **第六增上王**，染時染自取，於無染不染，染者名愚夫。

     今此頌中：「**第六增上王**」**者，謂心、意、識**。若有已渡五暴流，未渡第六意暴流，爾時其心隨逐諸定所有愛味，故名「染時」。復有補特伽羅，於長夜染取為己有，於可愛法執藏不捨，是故說彼為「染自取」。貪名為「染」；因貪所生當來世苦，亦名為「染**」**。若染自取，於所染心不隨功用，攝受、遮止、修意對治作意故，如是彼心於現法中無有染污；於無染心，此染自取，當來世中，因彼諸苦亦無有染，若有於彼隨作功用，而不攝受亦不遮止不修意對治作意。故依此苦因，長夜受苦。於此苦因，不能遠離，故名「愚夫**」**。

     復次，今當略辨上所說義，謂薄伽梵此中略示：遠離苦因所有勝利，及顯苦因能感自苦是愚夫性。當知是名此中略義。 [↑](#footnote-ref-111)
112. 〔後漢〕安世高譯，《四諦經》（大正1，815b3-4）：

     人為六種持不哀。何等六種？若地種，若水種、火種、風種、空種、**識種**。 [↑](#footnote-ref-112)
113. （1）《異部宗輪論》（大正49，15b25-16a1）：

     **大眾部**、一說部、說出世部、雞胤部本宗同義者，謂四部同說……**心性本淨，客隨煩惱之所雜染，說為不淨**。隨眠非心非心所法，亦無所緣。隨眠異纏，纏異隨眠，應說隨眠與心不相應，纏與心相應。

     （2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷27（大正27，140b25-26）：

     有執「心性本淨**」**，如**分別論者**。彼說：心本性清淨，客塵煩惱所染污故，相不清淨。 [↑](#footnote-ref-113)
114. （1）《成唯識論》卷1（大正31，2a9-17）：

     **俱生我執，無始時來虛妄熏習內因力故恒與身俱，不待邪教及邪分別任運而轉，故名俱生**。此復二種：一、常相續，在第七識，緣第八識，起自心相，執為實我；二、有間斷，在第六識，緣識所變五取蘊相，或總、或別，起自心相，執為實我。此二我執細故難斷，後修道中數數修習勝生空觀方能除滅。

     （2）印順導師，《攝大乘論講記》，第四章 第一節 第八項〈悟入義利〉，（pp.332-333）：

     所知依中說『緣相差別』，藏譯但說是『相差別』，相就是所緣與因的意思。因此，**第七識的我執緣相，就是緣賴耶的種相，並不是執著賴耶的什麼見分**。一般說賴耶緣種子，是約現行賴耶緣種子賴耶說。其實，現行賴耶就是第七識，種子賴耶就是染末那所緣。《解深密經》說賴耶緣種子，就不立第七識了。所以，以《攝論》的體系來講，是不容許染末那以外藏識自緣種子的。這雖是一字之微，但所關極大，不可略過。 [↑](#footnote-ref-114)
115. 印順導師，《勝鬘經講記》，（p.155）：

     《阿含》及毘尼說：**阿羅漢斷煩惱，但有不斷的，名為習氣**。此習氣，即本經的住地。羅漢不斷習氣，辟支佛稍侵習氣，唯有佛，煩惱習氣一切斷盡。**二乘不斷的習氣，在聲聞學派中，稱為不染污無知。無知即無明的別名；習氣，是極微細的無明，這與大乘的無明住地一致。**龍樹說：「聲聞辟支佛習氣，於菩薩為煩惱」。聲聞學者，以為習氣是不染污的，無礙於生死的；而在大乘學者看來，習氣是微細的染污，還是要招感變易生死的。二乘不斷，而唯佛斷盡的無明，大乘學者說，菩薩在修行中，已分分漸除；佛究竟斷盡無明。 [↑](#footnote-ref-115)
116. 印順導師，《唯識學探源》下編，第三章 第二節 第二項〈各派對業力存在的異說〉，（pp.151-152）：

     **大眾分別說系，雖沒有像正量部那樣的建立不失法，但它善惡業剎那過去，業力也並不消失，這叫「曾有」、「成就」。**大眾、分別說系是過未無體論者，它說過去的業，是曾經現有的東西；它雖滅了，卻成就在眾生的相續中。意思說，眾生沒有離卻這業力的影響，但過去所造的業，不能說它還是現實的。這等於說過去的善惡業，轉化為潛力的存在，不離眾生的身心相續中。在種子思想沒有被明確揭示出來以前，二世（過未）無的學者，都用這個理論建立前後因果的關係。《成實論》（卷三）二世無家說：「是業雖滅，而能與果作因，不言定知（知過去業），如字在紙。罪業亦爾，以此身造業，是業雖滅，果報不失」。……業雖然滅去，但此身心相續，還受有過去業力的影響，還能引起未來的果報。二世無者的「如字在紙」，與正量部的不失法，是同樣思想的產物。經部的種子說，說明上比較進步些，內容也還是相同。不過，所取的譬喻不同，一個是如字在紙，一個是如種生果。在比較研究所得的結論，種子說，是二世無的必然結論。曾有與成就，《中論（業品）疏》曾說：「僧祇、曇無德（法藏）、譬喻，明現在業謝過去，體是無，而有曾有義，是故得果」。**曾有，是說它曾經是現實的**；成就是說它現在還有關係，還有它力量的存在。成就與「得」相近，但二世無家沒有把成就看成別有一物。 [↑](#footnote-ref-116)
117. （1）［陳］真諦譯，《顯識論》（大正31，880c19-24）：

     摩訶僧祇柯部名為攝識，即是不相應行。譬如誦經，初一遍未得，第二遍誦攝前第一，如是乃至第十遍誦通利時，即通攝前九；如是初識能變異在第**一※**，如是乃至第九變異在第十中，第十能攝前九――即此第十變異之用，名為攝識；有前九用，故不失前九也。

     ※按：「如是初識能變異在第『一』」中之一，依文義，應作『二』。

     （2）印順導師，《唯識學探源》下編，第三章〈種習論探源〉，（pp.166-167）：

     **攝識，是不相應行所攝的「變異之用」。它是識上的變異之用，還是後念的變用，能含攝前念變用的變異之用。它是變異之用，是能含攝的，是識上的，所以叫攝識；但它並不就是識。**三界一切都在變化，這必有變化的力用（種子）。這攝用，不但可以暫時潛在而不致立刻生起變化，在前後的演變中，還能攝取前前的變用。這識上不相應行的能攝前前的變用，豈不等於隨逐心識的種子嗎？它比正量部的不失法，更要接近唯識學的種子說。從攝識的「識」字去看，它比一分經部的種依六處說，還要接近唯識得多。 [↑](#footnote-ref-117)
118. 請參閱【補充講義第8項】 [↑](#footnote-ref-118)
119. 請參閱【補充講義第9項】 [↑](#footnote-ref-119)
120. 請參閱【補充講義第10項】 [↑](#footnote-ref-120)
121. （1）《長阿含經》卷10（13經）《大緣方便經》（大正1，61b8-19）。

     （2）《雜阿含經》卷12（288經）（大正2，81a9-c3）。 [↑](#footnote-ref-121)
122. 《異部宗輪論》卷1（大正49，15b25-16a11）：

     大眾部、一說部、說出世部、雞胤部本宗同義者，謂四部同說……此四部末宗異義者，如如聖諦諸相差別……**心遍於身**，心隨依境，卷舒可得，諸如是等末宗所執。 [↑](#footnote-ref-122)
123. 請參閱【補充講義第11項】 [↑](#footnote-ref-123)
124. （1）無性菩薩造，《攝大乘論釋》卷2（大正31，386b7-17）：

     上座部中以「有分」聲亦說此識，阿賴耶識是有因故。如說：六識不死不生，或由有分，或由反緣而死，由異熟意識界而生。如是等能引發者，唯是意識。故作是說：五識於法無所了知，唯所引發；意界亦爾。唯等尋求。見唯照囑。等貫徹者，得決定智。安立是能起語分別。六識唯能隨起威儀，不能受善不善業道，不能入定，不能出定；勢用，一切皆能起作。由能引發，從睡而覺。由勢用故，觀所夢事。如是等。分別說部亦說此識名「有分識」。

     （2）《成唯識論》卷3（大正31，15a21-23）：

     上坐部經分別論者，俱密意說此名「有分識」。「有」謂三有，「分」是因義；唯此恒遍，為三有因。

     （3）《大乘成業論》（大正31，785a14）：「赤銅鍱部經中建立『有分識』名。」

     （4）印順導師，《唯識學探源》下編，第二章 第四節 第五項〈有分識〉，（pp.109-115）。 [↑](#footnote-ref-124)
125. （1）《成唯識論》卷3（大正31，17a10-12）：

     有餘部執：生死等位，別有一類微細意識，行相所緣俱不可了。

     （2）《成唯識論述記》卷4（大正43，365a19-24）：

     論：**有餘部**說至**俱不可了**。

     述曰：上座部師說。有根本計，有末所計。根本計麁、細二意，許得並生；末計不然，必別時起。今此本計，別有細意識，生死位中，一類微細行相、所緣俱不可了，非如薩婆多等。故我無咎者，不然。

     （2）印順導師，《唯識學探源》下編，第二章 第四節 第六項〈細意識〉，（pp.115-116）：

     上座分別論者，還有建立粗細二意並生的，如《成唯識論》（卷3）說：「有餘部執：生死等位，別有一類微細意識，行相所緣俱不可了」。

     這餘部，是上座部。據《唯識述記》（卷4）的解說，上座部有本末二計：本計粗意識與細意識可以同時生起，末計卻主張粗細二意不能同時。粗細並起的見解，已進入七心論的領域，不再是六識論所能範圍的了。二意別起論者，在六七識論的分界線上，還有進退的餘地。七心論者的難題，在說明細心的所依、所緣與行相。現在，這一派上座學者，爽直的提出了「所緣行相俱不可了」的主張。這到後代的大乘唯識學裡，雖在說細心的根、境、行相，但「所緣行相俱不可了」的意見，一直被採用著。依論文來說，這細心的作用，表現在初生與命終的階段。到底平時有沒有細心，卻沒有說到。如依道邑《義蘊》的解說，這細意識，不但是受生命終心，還是以後諸法生起的所依，它是緣根身和器界的。這樣，與唯識學上的本識，簡直到了不易辨認的地步。 [↑](#footnote-ref-125)
126. （1）〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷上（大正31，114c5-6）：

     摩訶僧祇部阿含中，由根本識，別名此識顯現，譬如樹依根。

     （2）〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷上（大正31，134a23-24）：

     大眾部阿笈摩中，亦以異門密意，說此名根本識，如樹依根。

     （3）世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，160b20-23）：

     釋曰：此識為一切識因故，是諸識根本。譬如樹根，芽、節、枝、葉等所依止，說名樹根，若離此根，芽等不成；此識為餘識根本亦爾。

     （4）世親釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，327a10-13）：

     大眾部中名根本識，「如樹依根」者，謂根本識為一切識根本因故。譬如樹根，莖等總因，若離其根，莖等無有；阿賴耶識名根本識，當知亦爾。

     （5）印順導師，《攝大乘論講記》，第二章 第一節 第一項〈丁 聲聞異門教〉，（p.65）：

     根本識，就是細心，就是識根。由這細心，六識依之生起，所以此識叫做根本識：譬「如樹」莖樹枝等的所「依根」。此中說的根本識，實在就是意根，就是十八界中的意界，它與唯識思想有很大的關係，如《三十唯識頌》說「依止根本識」等，這名義就是採取大眾部所說的。

     （6）印順導師，《唯識學探源》，第二章 第五節 第三項〈生起〉，（pp.120-124）：

     大眾部的根本識，是六識生起的所依；無著論師在《攝大乘論》裡，早就把它看成阿賴耶識的異名。……「如樹依根」的依，世親解釋做諸識的根本因。護法《成唯識論》（卷三），說「是眼等識所依止故」。有人望文生義，說世親是約種子作親因說的，護法是約賴耶現行作六識俱有依說的。其實，大眾部並不如此，世親也是從現行的細心而說。像世親《三十唯識論》說的「依止根本識，五識隨緣現」，幾曾有種識的意味？這生起六識的細心，像樹莖、樹枝所依的樹根一樣。**在這裡，見到了本識思想的源泉，也見到了「本識」名字的成立**。《解深密經》的阿陀那識，《楞伽經》的一切根識，都是直接從這「根本識」演化而出。本識思想的成立，雖說與上面所敘述的真我、細蘊、細心都有關係，雖可說是這些思想共同要求的合流，但比較主要的，要算大眾部的根本識，分別論者的一心，經部的集起心。它們在建立的目的及說明上，各有它的側重點；而**根本識的重心，在說明心理活動的源泉**。……唯識學上的本識，本來著重在生命緣起；在生命依持與現起六識的作用上，湧出了深祕的本識思想。後代的大乘唯識學者，雖也片段的敘述到這些，而把重心移到另一方面。不過，我們應該知道，細心的存在，是不能在持種受熏上得到證明的。 [↑](#footnote-ref-126)
127. （1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷11（大正27，55b19-22）：

     意界是常論者，彼作是說：六識雖生滅而意界是常，如是可能憶本所作，六識所作事，意界能憶故。若不爾者，何緣能憶本所作事？

     （2）印順導師，《印度佛教思想史》，第二章 第三節〈部派思想泛論〉，（p.75）：

     但說識而有特色的，有「意界是常論」者：「彼作是說：六識雖生滅，而意界是常，如是可能憶本所作，六識所作事，意界能憶故」。意界（mano-dhātu）是六識界生起的所依，所以「意界是常」，是依常住意而起生滅的六識，也是在一般起滅不已的六識底裏，別有常住不變的心。這也是為了說明憶念的可能，不知是那一部派的意見！ [↑](#footnote-ref-127)
128. [原書p.266，n.4] 參閱《唯識學探源》下編，第二──三章（pp.48-98）。 [↑](#footnote-ref-128)
129. 〔唐〕普光述，《俱舍論記》卷1〈1 分別界品〉（大正41，27a19-21）：

     依正量部，心心所法亦直緣前境，無別行相現心等上，不同說一切有部，不變相分，復不同大乘。 [↑](#footnote-ref-129)
130. 請參閱【補充講義第12項】 [↑](#footnote-ref-130)
131. （1）《阿毘達磨順正理論》卷4（大正29，350c5-17）：

     上座作如是言：「五識依緣俱非實有，極微一一不成所依所緣事故，眾微和合方成所依所緣事故。」為成此義，謬引聖言──佛告多聞諸聖弟子：「汝等今者應如是學，諸有過去、未來、現在眼所識色，此中都無常性恒性」，廣說乃至「無顛倒性，出世聖諦，皆是虛偽妄失之法」，乃至廣說：「彼謂五識，若緣實境，不應聖智觀彼所緣，皆是虛偽妄失之法；由此，所依亦非實有。」准所緣境，不說而成。又彼師徒串習世典，引眾盲喻，證已［＞己］義宗。傳說：「如盲一一各住，無見色用，眾盲和集，見用亦無；如是極微一一各住，無依緣用，眾多和集，此用亦無。」故處是假，唯界是實。

     （2）〔唐〕普光述，《俱舍論記》卷1〈1 分別界品〉（大正41，29a25-26）：

     經部所立：蘊、處是假，唯界是實。

     （3）〔唐〕法寶撰，《俱舍論疏》卷1〈1 分別界品〉（大正41，489b17）：

     經部：蘊、處是假，唯界是實。 [↑](#footnote-ref-131)
132. （1）《瑜伽師地論》卷36〈4真實義品〉（大正30，489a13-23）：

     諸法離言自性，如佛世尊《轉有經》中為顯此義而說頌曰：「以彼彼諸名，詮彼彼諸法，此中無有彼，是諸法法性。」

     云何此頌顯如是義？謂於色等想法建立色等法名，即以如是色等法名詮表隨說色等想法，或說為色，或說為受，或說為想，廣說乃至說為涅槃，於此一切色等想法色等自性都無所有，亦無有餘色等性法，而於其中色等想法離言義性真實是有。當知即是勝義自性，亦是法性。

     （2）《佛說轉有經》（大正14，949b22-c12）：

     轉後識時，彼法實不從彼處來而至於此，初識生已亦無所至。何以故？法性相故。……爾時，世尊而說偈言：「善逝後說時，所有諸言語，皆是假名說，假名想住故。離於言語法，而無有可說，隨所有言說，而說彼諸法。……一切法無名，而以假名說。」 [↑](#footnote-ref-132)
133. 《瑜伽師地論》卷36〈4真實義品〉（大正30，489a23-b7）：

     佛世尊《義品》中說：「世間諸世俗，牟尼皆不著，無著孰能取，見聞而不愛。」

     云何此頌顯如是義？謂於世間色等想事所有色等種種假說，名「諸世俗」。如彼假說，於此想事有其自性，如是世俗，牟尼不著，何以故？以無增益損減見故，無有現前顛倒見故，由此道理，名為「不著」。如是無著誰復能取？由無見故，於事不取增益損減，於所知境能正觀察，故名為「見」；聽聞所知境界言說，故名為「聞」。依此見聞，貪愛不生亦不增長，唯於彼緣畢竟斷滅，安住上捨，故名「不愛」。 [↑](#footnote-ref-133)
134. 《瑜伽師地論》卷36〈4真實義品〉（大正30，489b7-c2）：

     佛世尊為彼《散他迦多衍那》作如是說……云何此經顯如是義？謂於一切地等想事，諸地等名施設假立，名「地等想」。即此諸想，於彼所有色等想事，或起增益，或起損減。若於彼事起能增益有體自性執，名「增益想」；起能損減唯事勝義執，名「損減想」。彼於此想能正除遣能斷能捨，故名「除遣」。如是等類無量聖言，名為「至教」。由此如來最勝至教，應知諸法離言自性。 [↑](#footnote-ref-134)
135. 印順導師，《性空學探源》，第二章 第一節 第一項〈阿含為空義之本源〉，（pp.15-16）：

     聲聞學者或明我空，或明法空，思想都直接出於阿含，這是不用說了。就是大乘學者，如龍樹、無著他們所顯了的空義，也有出於阿含的。如龍樹《中論》裡，引《虛誑妄取經》及《化迦旃延經》以明空；《十二門論》引《裸形迦葉經》以明空；《大智度論》三門中的空門，全引阿含；四悉檀中的第一義悉檀，即根據《小部》的《義品》（《智論》譯為《眾義經》）而說明的。

     **無著師資的《瑜伽師地論》，不但〈聞、思地〉都依據阿含，〈菩薩地‧真實義品〉所引的三種經，除《轉有經》而外，《義品》與《迦旃延經》，也都是出於阿含的。**阿含是古代大小乘學者的共同依據，**空義有**※一切理論的共同本源（有人說阿含明有，那是很錯誤的）。源淨而後流淳，研究空義的人，對這根本教源的阿含，應該如何的注意！

     ※按：疑為「空有義」？！ [↑](#footnote-ref-135)
136. 釋惠敏，《中華佛學學報》第7期，〈《聲聞地》中「唯」之用例考察〉，（pp.17-40）：

     用以否定作者、受者、我、我所等的「唯」之用例中，「唯事」（vastu-mātra）是比較值得重視的術語。因為它似乎只能於《瑜伽論》等瑜伽行派論書中發現，或許可以說是表現瑜伽行派思想特色的用語之一。

     所謂「唯事」之「事」的觀念是說一切有部阿達磨論師們為討論「法」（dharma）、「自性」（svabhāva）等實在性而創說的，其內容是淵源於原始佛教的五蘊、六處、十八界。但是瑜伽行派一方面接受此色等五事（法）之說，更進而發展出相、名、分別、正智、真如等五事(法)之說，而且與「三自性說」相結合。〈聲聞地〉中「唯事」的「事」以色、心、心所、心不相應行、無為等五事 為內容是比較恰當。相對於此，〈菩薩地〉中「唯事」之「事」主要是以相、名、分別、正智、真如等五事為其內容。 [↑](#footnote-ref-136)
137. 《瑜伽師地論》卷36〈4真實義品〉（大正30，488b24-27）：

     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**，無有實事，既無依處，假亦無有。 [↑](#footnote-ref-137)
138. 固：14.副詞。必，一定。20.副詞。固然。（《漢語大詞典》（三），p.625） [↑](#footnote-ref-138)
139. 要：副詞，15.應當；必須。（《漢語大詞典》（八），p.754） [↑](#footnote-ref-139)
140. （1）《解深密經》卷2〈4 一切法相品〉（大正16，693a19-21）：

     云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性，則此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行，乃至招集純大苦蘊。

     （2）印順導師，《攝大乘論講記》，第三章 第一節 第一項〈乙、依他起相〉，（pp.178-179）：

     虛妄分別，唯識學上有不同的解釋：**玄奘傳的唯識，虛妄分別但指依他起**；**真諦傳的唯識，卻通指依他與遍計**。他譯的《中邊分別論》說：虛妄分別是能取，所取，分別；分別是有，能取所取是無。他譯的世親釋，也有這個思想。《莊嚴論》的「非真分別故（或譯虛妄分別相），是名分別相。……不真分別故，是說依他相」，也是通指依他與遍計為虛妄分別的。依他與遍計，都可稱為虛妄分別的，但定義應該稍有不同。**依他起是識為自性的，識生時能顯現種種的顛倒緣相，對這所緣相又認識不清而起顛倒。在這兩方面，識都含有虛妄的成分，所以依他起是能現起虛妄的分別，分別的本身也是虛妄。至於遍計相，它是分別所起的虛妄相；這虛妄相雖似乎離心而有，其實還是以分別為性的，所以也說是虛妄分別**。

     真諦說：虛妄是遍計性（他譯作分別性），分別是依他性；有時又說：虛妄是遍計性，虛妄分別是依他性；有時更進一步的說：依他是虛妄分別性，遍計也是虛妄分別性。這種見地，是採取《莊嚴論》的。我認為依他、遍計的本義，是似有的心──分別，無實的境──虛妄。這兩者，從依他看到遍計，從遍計看到依他，在凡夫位上，是俱有俱無而不能相離的；因此，依他與遍計，都是虛妄分別的；都是似有非實，無實而似有的；也都可以用如幻來比喻的；真實性顯現（清淨法），這兩者都不能存在的。《莊嚴論》的體系，確是這樣。不過從《中邊論》說的「三界心心所，謂虛妄分別」；**本論說的**「**虛妄分別所攝諸識**」**看來，虛妄分別是側重在依他起**。 [↑](#footnote-ref-140)
141. （1）《增壹阿含經》卷23〈31 增上品〉（5經）（大正2，668c12-669c1）。

     （2）《大智度論》卷8〈1 序品〉（大正25，117b11-25）：

     問曰：地動，云何能令眾生心得和悅？

     答曰：心隨身故，身得樂事，心則欣悅。……譬如三十三天王歡樂園中，諸天入者，心皆柔軟，歡樂和悅，麁心不生，若阿修羅起兵來時，都無鬪心；是時，釋提婆那民將諸天眾入麁澁園中；以此園中樹木華實，氣不和悅，麁澁惡故，諸天人眾鬪心即生。佛亦如是，以此大地麁澁弊惡故，變令柔軟，使一切眾生心得喜悅。又如呪術藥草熏人鼻時，恚心便生，即時鬪諍；復有呪術藥草能令人心和悅歡喜，敬心相向。 [↑](#footnote-ref-141)
142. 《雜阿含經》卷18（494經）（大正2，128c20-129a6）：

     尊者舍利弗……語諸比丘：「若有比丘修習禪思，得神通力，心得自在，欲令此枯樹成地，即時為地。所以者何？謂此枯樹中有地界。是故，比丘得神通力，心作地解，即成地不異。若有比丘得神通力，自在如意，欲令此樹為水、火、風、金、銀等物，悉皆成就不異。所以者何？謂此枯樹有水界故。是故，比丘！禪思得神通力，自在如意，欲令枯樹成金，即時成金不異，及餘種種諸物，悉成不異。所以者何？以彼**枯樹有種種界故**。是故，比丘！**禪思得神通力，自在如意，為種種物，悉成不異**，比丘！當知：比丘禪思神通境界不可思議。」 [↑](#footnote-ref-142)
143. 〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷上（大正31，137b23-24）。 [↑](#footnote-ref-143)
144. [原書p.266，n.5] 參閱《唯識學探源》下篇，第四章（pp.200-207）。 [↑](#footnote-ref-144)
145. （1）印順導師，《攝大乘論講記》，懸論〈五 攝論在無著師資學中的地位〉，（pp.11-12）：

     《攝論》主要的思想是：

     一、**種子是新熏的**，這點與〈本地分〉、《中邊》、《莊嚴》諸論所說的完全不同。

     二、**王所有不同的體系**，這和〈本地分〉相同，而異於《中邊》、《莊嚴》諸論。

     三、**境就是識**；四、**識與識之間是一心論的**；這也同於《莊嚴論》，但已有轉向多心論的趨勢。這樣看來，《攝論》的唯識說，雖是繼承《莊嚴論》的，但又接受了經部種子新熏的學說。

     再看〈抉擇分〉的思想：〈抉擇分〉是抉擇〈本地分〉的，他的王所差別，諸識差別，心色差別，雖同於〈本地分〉，而種子則又與《攝論》的新熏思想相同。

     無著的後期思想，顯然是放棄種子本有說而改用新熏的了。

     （2）印順導師，《永光集》，〈《起信論》與扶南大乘〉，（pp.147-148）：

     「一心論」與「多心論」，在部派佛教中，成為對立的學派。「一心論」與《大毘婆沙論》的「一心相續論者」相近。依「一心論」，依根對境不同而說為六識，其實只是一意識的相續。《攝論》所說的一意識師，引經也還是《法句》與《阿含》。但真諦譯《攝大乘論釋》說︰「諸師，謂諸菩薩」。《攝論》所引述的一意識師，顯然是當時的大乘學的一流。玄奘譯的《攝大乘論（世親）釋》說︰「非離意識別有餘識，唯除別有阿賴耶識」。真諦譯作「此中更無餘識異於意識，離阿黎耶識。此本識入意識攝，以同類故」。阿黎耶識含攝在意識中，真諦的見解，是偏向一意識師的。這類大乘的一意識師，也是成立唯識的。**《攝大乘論》是多心論者**，又引述一意識師，並存而沒有加以抉擇取捨，這是很不尋常的！這可能是︰八識差別是《瑜伽師地論‧本地分》的傳統，而一心論的唯識學者，是《阿毘達磨大乘經》的一流。從論文的內容看來，在一意識師成立唯識下，引用《阿毘達磨大乘經》的「四法相應，能尋能入一切識無塵」，一意識說極可能是《阿毘達磨大乘經》的。 [↑](#footnote-ref-145)
146. 請參閱【補充講義第13項】 [↑](#footnote-ref-146)
147. （1）無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷上（大正31，134a9-10）：

     何因緣故亦說名心？由種種法熏習種子所積集故。

     （2）無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷上（大正31，114b19-20）：

     云何此意復說為心？多種熏習種子所聚故。

     （3）世親釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，326b27-29）：

     釋曰：復欲釋名，故作此問。由**種種法**者，由各別品類法。**熏習種子**者，功能差別因。**所積集故**者，是極積聚一合相義。

     （4）世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，159b12-20）：

     釋曰：第一識或名「質多」。「質多」名有何義？謂種種義及滋長義。

     「**種種**」者，自有十義：一、增上緣，二、緣緣，三、解相，四、共作，五、染污，六、業熏習，七、因八果，九、道，十、地。此義中各有多種義，故名「種種」。

     「**滋長**」，有三義：一、由此十法聚集令心相續久住；二、此心能攝持一切法種子；三、是種種法熏習種子之所滋長。「**種子**」者，謂功能差別因。**所滋長**者，謂變異為三界。

     由此義故，佛說第一識亦名「質多」。 [↑](#footnote-ref-147)
148. 〔唐〕《攝大乘論本》卷上（大正31，134a7-9）：

     心體第三……成就阿賴耶識以為心體，由此為種子，意及識轉。 [↑](#footnote-ref-148)
149. （1）〔陳〕《攝大乘論》卷上（大正31，115a8-14）：

     成立此識相云何可見？此相略說有三種：一、立自相，二、立因相，三、立果相。

     立**自相**者，依一切不淨品法習氣為彼得生，攝持種子依器，是名自相。

     立**因相**者，此一切種子識為生不淨品法恒起為因，是名因相。

     立**果相**者，此識因種種不淨品法無始習氣方乃得生，是名果相。

     （2）〔唐〕《攝大乘論本》卷上（大正31，134b22-c1）：

     安立此相云何可見？安立此相略有三種：一者、安立自相，二者、安立因相，三者、安立果相。

     此中安立阿賴耶識**自相**者，謂依一切雜染品法所有薰習為彼生因，由能攝持種子相應。此中安立阿賴耶識**因相**者，謂即如是一切種子阿賴耶識於一切時與彼雜染品類諸法現前為因。

     此中安立阿賴耶識**果相**者，謂即依彼雜染品法無始時來所有薰習，阿賴耶識相續而生。

     （3）世親釋，〔唐〕《攝大乘論釋》卷2（大正31，327c12-29）：

     「此中安立自相」者，謂緣一切雜染品法所有熏習，能生於彼**功能差別，識為自性**，為欲顯示如是功能故說。「**攝持種子相應**」**，謂依一切雜染品法所有熏習，即與彼法為能生因**。「**攝持種子**」**者，功能差別也**。「相應」者，是修義。是名安立此識自相。

     「此中安立因相」者，謂即次前所說品類一切種子阿賴耶識，由彼雜染品類諸法熏習所成功能差別為彼生因，是名安立此識因相。

     「此中安立果相」者，謂即依彼雜染品法無始熏習，此識續生，而能攝持無始熏習，是名安立此識果相。

     此中「自相」，是依一切雜染品法無始熏習為彼生因，**攝持種子，識為自性**；果性、因性之所建立。此中「因相」，是彼雜染品類諸法熏習所成功能差別，為彼生因；唯是因性之所建立。此中「果相」，是依雜染品類諸法無始熏習，阿賴耶識相續而生；唯是果性之所建立。是三差別。

     （4）印順導師，《攝大乘論講記》，第二章〈所知依〉，（pp.72-73）。 [↑](#footnote-ref-149)
150. 請參閱【補充講義第14項】 [↑](#footnote-ref-150)
151. 請參閱【補充講義第15項】 [↑](#footnote-ref-151)
152. 〔唐〕《攝大乘論本》中（大正31，137c29-138a1）：

     此中何者依他起相？謂阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識。 [↑](#footnote-ref-152)
153. （1）天親造，〔陳〕真諦譯，《中邊分別論》卷上〈1 相品〉（大正31，451b6-12）：

     次說其自體相，故說偈言：「塵、根、我及識，本識生似彼；但識有無彼，彼無故識無。」

     **似塵**者，謂本識顯現相似色等。**似根**者，謂識似五根於自他相續中顯現。**似我**者，謂意識，與我見、無明等相應故。**似識**者，謂六種識。「本識」者，謂阿黎耶識。

     （2）世親造，〔唐〕玄奘譯，《辯中邊論》卷上〈1 辯相品〉（大正31，464c8-14）：

     此自相，今當說。

     頌曰：「識生變似義、有情、我及了；此境實非有，境無故識無。」

     論曰：「**變似義**」者，謂似色等諸境性現。「**變似有情**」者，謂似自他身五根性現。「**變似我**」者，謂染末那，與我癡等恒相應故。「**變似了**」者，謂餘六識，了相麁故。 [↑](#footnote-ref-153)
154. 無著造，〔唐〕波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》卷5〈12 述求品〉（大正31，613c26-614a5）：

     偈曰：「所取及能取，二相各三光；不真分別故，是說依他相。」

     釋曰：此偈顯示依他相，此相中自有所取相及能取相。**所取相有三光，謂句光、義光、身光；能取相有三光，謂意光、受光、分別光**。「意」謂一切時染污識；「受」謂五識身；「分別」謂意識。彼所取相三光及能取相三光，如此諸光皆是不真分別故，是依他相。 [↑](#footnote-ref-154)
155. 印順導師，《攝大乘論講記》，第三章 第一節 第一項〈乙 依他起相〉，（pp.180-181）：

     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，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。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。

     再解說阿賴耶識為種子：這十一識，都是從賴耶中的熏習所生，這又可以分為三類：身，身者……言說識的九識，由**名言熏習種子**而現起的，是第一類。自他差別識，由**我見熏習種子**而現起的，是第二類。善趣惡趣死生識，由**有支熏習種子**為因而現起的，是第三類。

     一切法不出十一識，一切種不出三熏習，這就是解釋阿賴耶識為種子。 [↑](#footnote-ref-155)
156. 印順導師，《攝大乘論講記》，第三張 第一節 第一項〈乙 依他起相〉，（p.182）：

     談到唯識，就要知道無義。**妄心所取的對象叫做義**；在我們看，**義是離心以外實有的，實際上它根本沒有獨立的自體，不過在分別心上現起這似境的影像罷了**。所以外境不是客觀的存在，而是內心妄現的影像。像我們在五蘊和合上，妄執有我，這我就是毫無自體，唯是妄心倒計的義。這義，是無所有的，它是以虛妄分別心為依而顯現的，所以論說：「是無所有非真實義顯現所依」。這為非真實境相所依的，就是唯識為性的「依他起相」。因此，我們知道：依他起相是賴耶種子所生，是虛妄分別為自性，是非真實義的所依。 [↑](#footnote-ref-156)
157. 請參閱【補充講義第16項】 [↑](#footnote-ref-157)
158. 請參閱【補充講義第17項】 [↑](#footnote-ref-158)
159. 請參閱【補充講義第18項】 [↑](#footnote-ref-159)
160. 印順導師，《攝大乘論講記》，第二章 第一節 第一項 丙〈三 釋心〉，（pp.59-61）：

     【附論】**心是一切種子心識：從種子現起的，是染末那與六識。心、意、識，不是平列的八識，是一種七轉**。這不但在這心、意、識的分解中是這樣，所知相中說阿賴耶識為種子，生起身者（染意）及能受的七識。安立義識段，說阿賴耶是義識（因），所依（意）及意識是見識。十種分別中的顯識分別，也是所依意與六識。總之，**從種生起（即轉識，轉即是現起）的現識，只有七識，本識是七識的種子，是七識波浪內在的統一**。它與轉識有著不同，這不同，像整個的海水與起滅的波浪，卻不可對立的平談八識現行。《攝論》、《莊嚴》與《成唯識論》的基本不同，就在這裡。**真諦說：染末那就是阿陀那，這是非常正確的**。末那是意，意是六識的所依。『阿陀那識為依止為建立故，六識身轉』，這不是六識的所依嗎？本論說阿陀那是賴耶的異名，它執持色根，執取一期生命的自體。攝取自體，世親說就是攝取一期的自體熏習。

     我們應該注意，**染末那也是緣本識種相而取為自我的**。**事實上，六識以外只有一細識。這細識攝持一切種子，叫它為心；它攝取種子為自我，為六識的所依，就叫它為意。可以說：意是本識的現行。要談心、意、識，必然是一種七現（除〈抉擇分〉及《顯揚論》）**。從種現的分別上說，阿陀那（取）就是染末那。細心，本是一味而不可分析的，種子是識（分別為性）的，識是種子的；在這種識渾然的見地，那執持根身，攝取自體的作用，也可建立為本識的作用，就是賴耶異名的阿陀那。這執持根身的作用，據《密嚴經》說，是染末那兩種功能的一種。

     細心是一味的，種子是識的，識是種子的；分出攝取自體熏習攝取根身為自我的一分我執，讓它與種子心對立起來，建立心意的不同。**不應把染意與賴耶看為同樣的現識**。假定純從能分別的識性上說，那麼，末那就是阿陀那。 [↑](#footnote-ref-160)
161. [原書p.266，n.6]參閱《攝大乘論講記》（pp.180-184；pp.219-228）。 [↑](#footnote-ref-161)
162. 上溯〔ㄙㄨˋ〕：2.從現在往上推算。（《漢語大詞典》（一），p.291） [↑](#footnote-ref-162)
163. 《瑜伽師地論》卷1（大正31，280b6-9）：

     云何意自性？謂心、意、識。**心，**謂一切種子所隨、依止性所隨、(依附依止)性，體能執受、異熟所攝阿賴耶識。**意，**謂恒行意及六識身無間滅意。**識**，謂現前了別所緣境界。 [↑](#footnote-ref-163)
164. 《瑜伽師地論》卷1（大正31，279a25-27）：

     云何眼識自性？謂依眼了別色。彼所依者：俱有依謂眼，等無間依謂意，種子依謂即此一切種子。 [↑](#footnote-ref-164)
165. 《瑜伽師地論》卷1（大正31，280b9-11）。 [↑](#footnote-ref-165)
166. 請參閱【補充講義第19項】 [↑](#footnote-ref-166)
167. 詳見印順導師，《攝大乘論講記》，第三章 第一節 第二項 乙〈二 約本識因果成唯識〉，（pp.223-225）。 [↑](#footnote-ref-167)
168. 請參閱【補充講義第20項】 [↑](#footnote-ref-168)
169. 印順導師，《攝大乘論講記》，第三章 第一節 第一項〈丙 遍計所執相〉，（pp.182-183）：

     凡夫因無始來的虛妄熏習，在虛妄分別心現起時，就在這「無義唯有識中」，有種種「似義」的分別相「顯現」；這似義就是遍計所執相。《成唯識論》說：『或復內識轉似外境，我法分別熏習力故，諸識生時變似我法，此我法相，雖在內識，而由分別似外境現』，很可為本論的遍計執性作註腳。 [↑](#footnote-ref-169)
170. 〔唐〕窺基撰，《成唯識論述記》卷1（大正43，237a5）。 [↑](#footnote-ref-170)
171. 印順導師，《攝大乘論講記》，第三章 第一節 第一項〈丁 圓成實相〉，（p.183）：

     「於彼依他起相」上，因遍計性的「似義相永無有性」，就是徹底通達遍計性無，依他諸法因空卻遍計執性所顯的空相，叫圓成實相。

     現在，我們可以獲得三相的基本而簡單的認識：依他起是虛妄分別的心，遍計執是似義顯現的境，圓成實是因空卻遍計所執性所顯的諸法空相。《辨中邊論》說：「唯所執，依他，及圓成實性：境故，分別故，及二空故說」。它也說境故是遍計所執，分別故是依他起，二空故是圓成實，這是唯識學上三相的定義。 [↑](#footnote-ref-171)
172. 印順導師，《印度佛教思想史》，第七章 第三節〈瑜伽行派學要〉，（pp.268-269）：

     緣起法是因性、依緣性，緣生法是依因緣而起的果法。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：「復次，彼轉識相法，有相、有見，識為自性。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。如說：從有相、有見，應知彼三相」。

     「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：遍計所執自性（parikalpita-svabhāva），依他起自性（para-tantra-svabhāva），圓成實自性（pariniṣpanna-svabhāva）。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」。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。 [↑](#footnote-ref-172)
173. 有待：2.古代道家哲學用語。謂需要依賴一定的條件。（《漢語大詞典》（六），p.1153） [↑](#footnote-ref-173)
174. 請參閱【補充講義第21項】 [↑](#footnote-ref-174)
175. 請參閱【補充講義第22項】 [↑](#footnote-ref-175)
176. 請參閱【補充講義第23項】 [↑](#footnote-ref-176)
177. 判然：顯然；分明貌。（《漢語大詞典》（二），p.647） [↑](#footnote-ref-177)
178. 印順導師，《印度佛教思想史》，第九章 第二節〈瑜伽學的發展〉，（p.342）：

     轉染為淨的一切種智，《莊嚴論》是以法界為依止的；雜染生死的顯現，也就是「唯識」現，《莊嚴論》是以（阿賴耶）種子（bīja）為依止的。《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。依《阿毘達磨大乘經》而造的《攝大乘論》，作了更好的安立。依阿賴耶識為依止，成立雜染生死與清淨解脫。阿賴耶（雜染）種子識，唯識現為有漏雜染；阿賴耶識中，「最清淨法界等流正聞熏習」，性質是反阿賴耶識的，能引生出世心，雜染盡就轉所依而得法身。聞熏習依附阿賴耶識，其實是「法身、解脫身攝」，這暗示了「唯識」──唯種識顯現的底裏，就是如如法身，這也許受到《阿毘達磨大乘經》的影響。《阿毘達磨大乘經》的特點，就是依他起性「彼二分」，「雜染清淨性不成故」。依他起性不是一成不變的，如隨染汙而轉，依他起的雜染分，就是遍計所執性；如隨清淨（離雜染）而轉，依他起的清淨分，就是圓成實自性（pariniṣpanna-svabhāva）。 [↑](#footnote-ref-178)
179. 〔唐〕《攝大乘論本》卷上（大正31，136b29-c13）：

     復次，云何一切種子異熟果識為雜染因，復為出世能對治彼淨心種子？又出世心昔未曾習，故彼熏習決定應無，既無熏習，從何種生？是故應答：從最清淨法界等流正聞熏習種子所生。

     此聞熏習，為是阿賴耶識自性？為非阿賴耶識自性？若是阿賴耶識自性，云何是彼對治種子？若非阿賴耶識自性，此聞熏習種子所依云何可見？乃至證得諸佛菩提，此聞熏習隨在一種所依轉處，寄在異熟識中，與彼和合俱轉，猶如水乳，然非阿賴耶識，是彼對治種子性故。

     此中依下品熏習成中品熏習，依中品熏習成上品熏習，依聞思修多分修作得相應故。 [↑](#footnote-ref-179)
180. （1）〔陳〕《攝大乘論》卷上（大正31，117a17-20）。

     （2）〔唐〕《攝大乘論本》卷上（大正31，136c13-16）：

     又此正聞熏習種子下、中、上品，應知亦是**法身種子**，與阿賴耶識相違，非阿賴耶識所攝，是出世間最淨法界等流性故，雖是世間而是出世心種子性。

     （3）世親釋，〔陳〕《攝大乘論釋》卷3（大正31，173c25-174a24）。

     （4）印順導師，《攝大乘論講記》，第二章 第二節 第二項 己〈出世清淨非賴耶不成〉，（p.141）：

     聞熏習，不是賴耶自性，那它的自性是什麼呢？正聞熏習種子的下中上品，它是法身的種子。法身的意義有廣狹不同：有時，單指有情本具的如來藏性；有時，指賴耶轉染還淨，因無量清淨熏習而顯現的大圓鏡智。有時，總指佛果位上的一切。**這裡的法身，約果智的法身說。這是法身的種子，所以是法身所攝。**聞熏習種子，與阿賴耶識相違，是能對治賴耶的，所以非阿賴耶識所攝。它是出世間最清淨法界等流性，是因淨法界而有的，所以在它聞熏的時候，雖是世間，沒有生起無漏心，卻能成為出世心種子性。平常的世間雜染法，是向生死方面走的，所以不但是惡，就是善心，也不能成為出世心的種子性。現在的聞熏習，雖是世間，而能成為出世的種子性，是因為它有掉過頭來趣向涅槃的關係。 [↑](#footnote-ref-180)
181. （1）〔陳〕《攝大乘論》卷上（大正31，117a24-28）。

     （2）〔唐〕《攝大乘論本》卷上（大正31，136c19-25）：

     雖是世間，應知初修業菩薩所得亦法身攝。聲聞獨覺所得，唯解脫身攝。又**此熏習非阿賴耶識，是法身解脫身攝**。如如熏習，下中上品次第漸增，如是如是異熟果識次第漸減，即轉所依。既一切種所依轉已，即異熟果識及一切種子無種子而轉，一切種永斷。

     （3）世親釋，〔陳〕《攝大乘論釋》卷3（大正31，174c1-26）。

     （4）世親釋，〔唐〕《攝大乘論釋》卷3（大正31，334b14-19）。

     （5）印順導師，《攝大乘論講記》，第二章 第二節 第二項 己〈出世清淨非賴耶不成〉，（pp.142-144）：

     正聞熏習，雖是世間，但它的勝性，確是出世間的。因此，不但出世心生起以後，就是初修業菩薩所得的聞熏習，也是法身所攝；換句話說，也是以法身為自性，而不是以賴耶為自性的。聲聞獨覺行者所得的聞熏習呢？也不是阿賴耶識自性所攝，但不是法身攝，唯解脫身攝。**解脫身，是離煩惱障而顯現的人無我性；法身是離煩惱所知二障而圓滿顯現的真實性。小乘只能斷煩惱障得解脫身，所以小乘的聞熏習，就以解脫身為自性。**

     【附論】初業菩薩的聞熏是世間法，卻不是有漏種（賴耶）現（轉識）所攝，是法身所攝。依真諦譯去理解，是這樣：法身具常樂我淨四德（本有的無為功德），四德的道是無漏有為，能開顯本具的四德，所以聞熏習是四德的道的種子。**聞熏習，外面直接聞法界等流正法而熏習，間接的引發本具四德的內熏，在賴耶中，出現一種非出世的而鄰近出世的功能，是世間的出世影像**。外愈熏，內也愈動，也就更逼近真實性。這聞熏習，在法界未開顯以前，說它依賴耶。一到轉依，它就與解性賴耶（具性德的法界）融合，為一切淨法的所依。 [↑](#footnote-ref-181)
182. 請參閱【補充講義第24項】 [↑](#footnote-ref-182)
183. 世親釋，〔陳〕《攝大乘論釋》卷13（大正31，24822-28）：

     三德具足名「果圓滿」。已離一切障人，即是諸佛。能得此轉，一切相不顯現，即是**斷德**；以一切相滅故，清淨真如顯現，即是**智德**，如理如量智圓滿故，謂具一切智及一切種智。至得一切相自在，即是**恩德**。依止一切相中所得自在，由得此自在，如意能作一切眾生利益事。三德並以此轉為依止。 [↑](#footnote-ref-183)
184. 請參閱【補充講義第25項】 [↑](#footnote-ref-184)
185. 印順導師，《攝大乘論講記》，第二章 第一節 第一項 丙〈三 釋心〉，（pp.59-61）。 [↑](#footnote-ref-185)
186. 請參閱【補充講義第26項】 [↑](#footnote-ref-186)
187. 〔唐〕《攝大乘論本》卷下（大正31，149c5-7）。 [↑](#footnote-ref-187)
188. 〔唐〕《攝大乘論本》卷下（大正31，149c8-15）：

     復次，法身由幾種處應知依止？略由三處：

     一、由種種佛住依止，此中有二頌：「諸佛證得五性喜，皆由等證自界故，離喜都由不證此，故求喜者應等證。由能無量及事成，法味義德俱圓滿，得喜最勝無過失，諸佛見常無盡故。」

     二、由種種受用身依止，但為成熟諸菩薩故。

     三、由種種變化身依止，多為成熟聲聞等故。 [↑](#footnote-ref-188)
189. 格量：推究、衡量。（《漢語大詞典》（四），p.996） [↑](#footnote-ref-189)
190. 印順導師，《印度之佛教》，自序，（p.3）：

     聲聞藏不判教。性空大乘經判小、大二教，以空為究竟說。真常與唯心之大乘經判三教：初則詳無常、實有之聲聞行；次則說性空、幻有之菩薩行；後則說真常、妙有（不空）之如來行，以空為不了義。 [↑](#footnote-ref-190)
191. 翳：名詞，3.指雲霧。4.目疾引起的障膜。（《漢語大詞典》（九），p.676） [↑](#footnote-ref-191)
192. 〔北涼〕曇無懺譯，《大般涅槃經》卷5〈4 如來性品〉（大正12，394a16-18）：

     解脫者名曰除却。譬如滿月，無諸雲翳；解脫亦爾，無諸雲翳，無諸雲翳即真解脫。 [↑](#footnote-ref-192)
193. （1）《大般涅槃經》卷5〈4 如來性品〉（大正12，395b18-c2）：

     解脫者，名空不空。如水、酒、酪、酥、蜜等瓶，雖無水酒酪酥蜜時，猶故得名為水等瓶；而是瓶等，不可說空及以不空──若言空者，則不得有色、香、味、觸；若言不空，而復無有水、酒等實。解脫亦爾，不可說色及以非色，不可說空及以不空──若言空者，則不得有常樂我淨；若言不空，誰受是常樂我淨者？以是義故，不可說空及以不空。空者，謂無二十五有及諸煩惱、一切苦、一切相、一切有為行，如瓶無酪，則名為空；不空者，謂真實善色、常樂我淨、不動不變，猶如彼瓶，色香味觸，故名不空。是故解脫喻如彼瓶，彼瓶遇緣則有破壞；解脫不爾，不可破壞，不可破壞即真解脫，真解脫者即是如來。

     （2）《大般涅槃經》卷27〈11 師子吼菩薩品〉（大正12，523b12-18）：

     佛性者名第一義空，第一義空名為智慧。所言空者，不見空與不空。**智者見空及與不空**、常與無常、苦之與樂、我與無我。空者一切生死，不空者謂大涅槃；乃至無我者即是生死，我者謂大涅槃。見一切空，不見不空，不名中道；乃至見一切無我，不見我者，不名中道。 [↑](#footnote-ref-193)
194. 斤斤：3.過分着意。（《漢語大詞典》（六），p.1052） [↑](#footnote-ref-194)
195. （1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷9（大正27，41a18-20）：

     我有二種：一者、法我，二者、補特伽羅我。善說法者，唯說實有法我，法性實有如實見故不名惡見。

     （1）印順導師，《印度佛教思想史》，第九章 第三節〈中觀學的復興〉，（p.368）：

     瑜伽行者所宗依的《解深密經》，立三自性（trividha-svabhāva），說遍計所執（我法）是空的；依他起、圓成實性是有的。這一理論體系，是說一切有部的，「我及我所無[空]，有為，無為有」的大乘化。

     （2）印順導師，《華雨集》（第四冊），〈二、法海探針〉，〈六、融貫與抉擇〉，（pp.97-98）：

     談到「諸法無我印」，無我無我所或空無我，根本佛教早已明確的宣說，並把它規定為從凡入聖的必經之道。初期佛教中，有多種不同的見解：有為無為實有而沒有我的，像有部；有為實有（還有一分空）而無為無實的，像經部；有為虛妄而無為真實的，像大眾系的多聞分別部；我法皆空，分別說系雖已說到，但還不能理解畢竟性空。小乘學者談空，有時用「分破空」，在空間上，分析到最微細的色法（極微）；在時間上，分析到不可再分析的時間單位（剎那），這樣的空，最後還是實有的。有時用「觀空」，所認識的一切，只是能知的影像；它不但不能空心，還從二元的見地，在認識界的背後，主張有一一法的自體。他們的內心，總覺得非有點實在才行。這一點實在，就是神的別名。性空論者理會到一一人的自我（靈魂），全宇宙的創造主，一一法的真實體，全宇宙的實體，這一切從同一根源出發，一切是「神我」的別名。唯有在性空論中，才能圓見諸法無我的真義，佛法不共世間的特色。經一切皆空的啟發，無常者與真常者走上新的園地。**虛妄唯心者，折衷經部、有部的見解，從認識的二元論，演變到唯心。境空心有，滯留在觀空的圈子裏。《成唯識論》把它回復到《瑜伽》之古，「有為無為有，我及我所無」，是更毘曇化了。**真常論者，從有情本位的真我常心，演化到萬有的大我與真心。佛性、如來藏，雖因無始塵染，把它局促在小我中；一旦離繫，就成為遍通萬有的實體了。**虛妄唯心者，立足在有心無境的據點，心固然是有，無為也是真實。**真常論者要進步些，它認為有為的心境，都是生滅無常而無實的，唯無為是實有。性空論者看來，有為無為都是緣起性空的，達到空無我的最高峰。 [↑](#footnote-ref-195)
196. 律：動詞，6.遵循；取法。7.約束。（《漢語大詞典》（三），p.952） [↑](#footnote-ref-196)
197. 印順導師，《以佛法研究佛法》，七〈七 瑜伽師的唯心論〉，（pp.246-247）：

     彌勒系的唯識學，證明一切唯識的根本經，是《十地》、《解深密》，《阿毘達磨大乘經》。研究起來，傳入中國的三大系，是依據三經而著重不同，也可說代表了彌勒、無著、世親──三代的唯識學。一、彌勒的（瑜伽）《十七地論》，原是通於大小乘的論典。依十七地的〈菩薩地〉的組織，作成大乘不共的唯識論，是彌勒的《莊嚴大乘經論》（無著造釋，中印的明友於630譯出）。《莊嚴論》雖通於大乘經義，但可說是重於《華嚴十地經》的。如〈真實品〉，依「法界」而說迷悟，說修證五位。〈菩提品〉特重「法界大我」的如來藏，而說佛果的變化、三身、四智，勸依此發菩提心。這與堅慧的《寶性論》（也引用《莊嚴論》），有一致的意趣。這是面對廣大流行的真常大乘經，進而為著重如來藏（法界）的唯心說。世親初造《十地經論》（《十地經》的十地菩提心，即法界淨性），依阿賴耶說「三界唯一心作」；以阿賴耶為第一義心，近於《勝鬘經》的自性清淨心。這是世親的初期作品，代表彌勒的大乘唯心論。 [↑](#footnote-ref-197)
198. 《瑜伽師地論》卷80（大正30，749a5-9）：

     問：迴向菩提聲聞，為住無餘依涅槃界中能發趣阿耨多羅三藐三菩提耶？為住有餘依涅槃界耶？

     答：唯住有餘依涅槃界中可有此事。所以者何？以無餘依涅槃界中，遠離一切發起事業，一切功用皆悉止息。 [↑](#footnote-ref-198)
199. 不追既往：見「不咎既往」。（《漢語大詞典》（一），p.432）

     不咎既往：謂對以往的過錯不再責備。（《漢語大詞典》（一），p.424） [↑](#footnote-ref-199)
200. （1）《瑜伽師地論》卷35〈1種姓品〉（大正30，478c20-26）：

     諸菩薩成就種姓，尚過一切聲聞獨覺，何況其餘一切有情！當知種姓無上、最勝。何以故？略有二種淨：一、煩惱障淨，二、所知障淨。一切聲聞獨覺種姓唯能當證煩惱障淨，不能當證所知障淨。菩薩種姓亦能當證煩惱障淨，亦能當證所知障淨。 [↑](#footnote-ref-200)
201. （2）〔唐〕《攝大乘論本》卷中（大正31，143b16-28）：

     聲聞現觀，菩薩現觀，有何差別？謂菩薩現觀與聲聞異，由十一種差別應知：一、由所緣差別，以大乘法為所緣故。……六、七、由清淨差別，斷煩惱習，淨佛土故。八、由於自他得平等心差別，成熟有情加行無休息故。……十一、由果差別，十力，無畏，不共佛法無量功德果成滿故。

     請參閱【補充講義第27項】 [↑](#footnote-ref-201)
202. （1）《大乘莊嚴經論》卷1〈2 成宗品〉（大正31，591a3-c17）。

     （2）〔唐〕《攝大乘論本》卷上（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。

     （3）印順導師，《攝大乘論講記》，懸論〈一 釋題〉，（pp.1-3）：

     「乘」就是車乘，能運載人物從此到彼，有能動能出的作用。眾生迷失在生死的曠野中，隨著輪迴的迷道而亂轉，眾苦交迫，沒有能力解脫。如來就以各種的法門，把眾生從苦迫的曠野中運出來。這能令眾生離苦的法門，譬喻它叫「乘」。但因運載的方法與到達的目的不同，就有大小乘的差別。小乘就是聲聞乘、緣覺乘，大乘就是菩薩乘。

     **「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）。

     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。 [↑](#footnote-ref-202)
203. （1）〔陳〕《攝大乘論》卷下（大正31，132a15-18）：

     云何應知諸佛法身非一向涅槃，非非一向涅槃？

     此中說偈：「由離一切障、應作未竟故，佛一向涅槃、不一向涅槃。」

     （2）〔唐〕《攝大乘論本》卷下（大正31，151b25-28）：

     云何應知於法身中佛非畢竟入於涅槃，亦非畢竟不入涅槃？

     此中有頌：「一切障脫故、所作無竟故，佛畢竟涅槃、畢竟不涅槃。」

     （3）〔陳〕《攝大乘論釋》卷15（大正31，267a2-7）。

     （4）〔唐〕《攝大乘論釋》卷10（大正31，378b18-26）：

     有餘部說：「諸佛無有畢竟涅槃。」復有別部聲聞乘人說：「諸佛有畢竟涅槃故。」此頌中顯二意趣。「一切障脫故」者，由佛解脫一切煩惱、所知障故，依此意趣說言「諸佛畢竟涅槃」。「所作無竟故」者，由佛普於一切有情，未成熟者欲令成熟，已成熟者欲令解脫，是所應作，此事無有究竟之期，故佛畢竟不入涅槃。若異此者，應如聲聞畢竟涅槃，是則本願應空無果。

     （5）印順導師，《攝大乘論講記》，第九章 第三節 第三項〈釋法身涅槃不涅槃〉，（p.540）。 [↑](#footnote-ref-203)
204. 藉資：1.謂利用某一機會作為達到某種目的的憑藉。2.藉以。（《漢語大詞典》（九），p.587） [↑](#footnote-ref-204)
205. 詳見：印順導師，《華雨集》（三），〈六 修定──修心與唯心•秘密乘〉，（pp.139-220）。 [↑](#footnote-ref-205)
206. 〔隋〕吉藏撰，《三論玄義》（大正45，8c16-9a8）：

     從大眾部又出三部……一、一說部……。二、出世說部……。三、灰山住部，……其執毘曇是實教，經律為權說故，彼引經偈云：「隨宜覆身，隨宜飲食，隨宜住處，疾斷煩惱。」隨宜覆身者，有三衣佛亦許，無三衣佛亦許。隨宜飲食者，時食佛亦許，非時食亦許。隨宜住處者，結界住亦許，不結界亦許。疾斷煩惱者，佛意但令疾斷煩惱。此部甚精進過餘人也。 [↑](#footnote-ref-206)
207. 繪事後素：謂先以粉地為質，而後施五采，猶人有美質，然後可加文飾。後因以「繪事後素」比喻有良好的質地，才能進行錦上添花的加工。（《漢語大詞典》（九），p.1035） [↑](#footnote-ref-207)
208. 獨拔：1.出類拔萃；突出。（《漢語大詞典》（五），p.117） [↑](#footnote-ref-208)
209. 機：名詞，10.時機，機會。（《漢語大詞典》（四），p.1323） [↑](#footnote-ref-209)
210. 《論事》卷20（N62，353a6-7）：

     今稱道論。此處，言「彼先之身業、口業、活命是清淨」，依止此經及正語、正業、正命是心不相應，於無限制言「有五支之道」者，乃化地部之邪執。 [↑](#footnote-ref-210)
211. 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷77（大正27，397b2-4）：

     譬喻者說：「諸名色是苦諦，業煩惱是集諦，業煩惱盡是滅諦，奢摩他毘鉢舍那是道諦。」 [↑](#footnote-ref-211)
212. （1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷77（大正27，397b2-4）：

     譬喻者說：「諸名色是苦諦，業煩惱是集諦，業煩惱盡是滅諦，奢摩他、毘鉢舍那是道諦。」

     （2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷113（大正27，587a7-8）：

     又譬喻者說：「身、語、意業皆是一思。」

     （3）印順導師，《以佛法研究佛法》，〈三、「法」之研究〉，（p.118）：

     化地部就說：「正道唯五」（《論事》20，5）。這與譬喻師所說：「奢摩他毘缽舍那是道諦」（大毘婆沙論卷77），意見相合。這是說：在聖道的體證中，是沒有正語、正業、正命的。這是以戒為助道的資具，定慧才是道的主體。 [↑](#footnote-ref-212)
213. 《摩訶僧祇律》卷1（大正22，228c22-229a1）：

     有十事利益故，諸佛如來為諸弟子制戒、立說波羅提木叉法。何等十？一者、**攝僧**故，二者、極攝僧故，三者、**令僧安樂**故，四者、折伏無羞人故，五者、有慚愧人得安隱住故，六者、不信者令得信故，七者、已信者增益信故，八者、於現法中得漏盡故，九者、**未生諸漏令不生**故，十者、正法得久住為諸天人開甘露施門故。以是十事，如來、應供、正遍知為諸弟子制戒，立說波羅提木叉法。 [↑](#footnote-ref-213)
214. 形格勢禁：謂受形勢的阻礙或限制。（《漢語大詞典》（三），p.1116） [↑](#footnote-ref-214)
215. 政：動詞，15.通“正”。改正；糾正。（《漢語大詞典》（五），p.423） [↑](#footnote-ref-215)
216. 日：名詞，4.每天；一天一天地。（《漢語大詞典》（五），p.536） [↑](#footnote-ref-216)
217. （1）〔唐〕《攝大乘論本》中（大正31，141a17-22）：

     復有四種意趣、四種祕密，一切佛言應隨決了。四意趣者……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**。」

     （2）詳見：印順導師，《攝大乘論講記》，第三章 第六節 第二項〈依四意趣四秘密決了一切佛言〉，（pp.285-289）。 [↑](#footnote-ref-217)
218. （1）彌勒本頌，世親釋，〔唐〕玄奘譯，《辯中邊論》卷上〈1 辯相品〉（大正31，465a4-9）：

     頌曰：依識有所得，境無所得生，依境無所得，識無所得生。

     論曰：依止唯識有所得故。先有於境無所得生。復依於境無所得故。後有於識無所得生。由是方便得入所取能取無相。

     （2）印順導師，《印度佛教思想史》，第七章 第三節〈瑜伽行派學要〉，（pp.269-270）：

     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」。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」。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，有所得的識，無所得的境（即三相的前二相），都不可得，無二無別而顯平等法性──圓成實相。三相是唯識的，而且是依三相而闡明唯識觀行的。 [↑](#footnote-ref-218)
219. 唇齒：2.議論；說閑話。（《漢語大詞典》（三），p.357） [↑](#footnote-ref-219)