**《印度之佛教》第十四章、虛妄唯識論**

**補充資料**

第1項（註腳17）

（1）印順導師，《以佛法研究佛法》，六〈六 大乘瑜伽師〉，pp.212-215：

彌勒，被稱為《瑜伽論》主。無著從兜率天的當來補處彌勒菩薩處，得到大乘的瑜伽，為從來一致的傳說。《解深密經》的〈分別瑜伽品〉，也是佛為慈氏（彌勒）說的。這到底是否歷史的事實？這可以從三方面說：

一、《中阿含經》，**釋尊授彌勒菩薩記，為佛教界眾所周知的釋迦會上菩薩**（然或者以為，這實是七百結集中的大德）。佛滅五百年而大行的大乘，當然會與彌勒有關。《毘婆沙論》（卷151）即有這樣的傳說：「佛一時，與慈氏菩薩論世俗諦，舍利子等諸大聲聞，莫能解了」。北印度，對於彌勒的信仰極深（參看後說），傳說末闡提（或訶利難陀）於陀歷建彌勒像。大乘瑜伽者，推尊為從彌勒而來，可作為佛教傳說中的事實。

二、**從瑜伽師（禪師）的傳授說，罽賓確還有彌勒菩薩**。彌勒，為姓；姓彌勒的大乘行者，都可以稱為彌勒菩薩的……這位可略稱為彌帝戾菩薩的瑜伽師，傳說如此普遍，又為經部譬喻師日漸大成期的大德，可能與大乘瑜伽的彌勒有關。

三、**上升兜率問彌勒，在無著的心境中，應該是禪觀修驗的事實**。**在西元四五世紀，上升兜率見彌勒，在罽賓是極為普遍的**……這可見，無著的上升見彌勒，並不太離奇。至於說：無著請彌勒下阿瑜陀國，為無著說《十七地論》。這在晚期的秘密瑜伽行中，悉地成就，本尊現身說法，也是眾所公認的修驗的事實。從無著、世親學系的傳說中，對於彌勒的教授瑜伽論，是一致無疑的。

這三者，可能並不矛盾。**兜率天有彌勒菩薩的敬仰；罽賓有大瑜伽師彌勒尸利的教授；在傳說中合化，加深了彌勒瑜伽行的仰信。**屬於北方佛教的大乘聖典，關於緣起與瑜伽的，都傳佛為彌勒說，這應該是有歷史內容的（般若經到北方，後分也有彌勒論法）。生長於罽賓的無著，專修彌勒瑜伽（大乘唯識無境的空觀），得到面見彌勒，諮決深義的證驗。《瑜伽論》即在這一連串的彌勒中得來。

（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 第三節 第二項〈彌勒與大乘瑜伽〉，pp.638-641：

從兜率天彌勒菩薩聽法，而宏傳的大乘瑜伽，到底是事實，還是無稽的傳說呢？這可從三方面說：

一、**釋迦為彌勒授記，為繼釋迦而來的未來佛，這是佛教界公認的**。彌勒菩薩，現生於兜率天。在北方，彌勒菩薩的信仰，極為普遍。……佛為彌勒說聲聞所不知的法門，說一切有部阿毘達磨論師，也是信任的。大乘經的數量極多，佛專為彌勒，及彌勒為眾說的，並不多。……特別是明大乘瑜伽──以遍滿所緣，淨行所緣，善巧所緣，淨惑所緣為綱的大乘瑜伽行，在《解深密經》〈分別瑜伽品〉中，也是佛為彌勒說的。與《瑜伽師地論》思想相近的契經，都是佛為彌勒說，或彌勒為人說。這充分表明了：佛教界對於這一思想系，確信為與佛時的彌勒，也就是現在兜率天上的彌勒菩薩有關。

二、**從瑜伽行的傳授說，罽賓的確有一位彌勒菩薩**，彌勒是姓，姓彌勒的學佛者，如有大乘風格的，都可以簡稱為彌勒菩薩。《大智度論》卷88（大正25，684a）說：「罽賓國彌帝𥻊力利菩薩，手網縵。其父惡以為怪，以刀割之言：我子何緣如鳥」？

在《大智度論》沒有傳譯以前，道安已從罽賓的學者，得來了這位菩薩的傳說。如《出三藏記集》卷10「婆須蜜集序」（大正55，71c）說：「婆須蜜菩薩……集斯經已，入三昧定，如彈指頃，神升兜術。彌妒路，彌妒路刀利，及僧伽羅剎，適彼天宮。斯二三君子，皆次補處人也。彌妒路刀利者，光炎如來也」。**彌妬路，就是一般共信的兜率天的彌勒。彌妬路刀利，無疑的就是《大智度論》的彌帝𥻊力利菩薩**。……這位罽賓菩薩──彌帝𥻊尸利，應為Maitreyaśrī，義譯為慈吉祥。……彌帝𥻊尸利菩薩的事跡，不詳。但可以知道的，他是罽賓的譬喻大師，與僧伽羅叉（Saṃgharakṣa）、婆須蜜（Vasumitra）的風格相同；出於婆須蜜以後，僧伽羅叉以前。這位可以簡稱為彌勒菩薩的，說一切有部的譬喻大師，傳說如此的普遍，地位如此的崇高，可能就是大乘瑜伽的本源。

三、**上升兜率問彌勒，西元四、五世紀，在罽賓是非常流行的**。……更早一些，世友難羅漢經，羅漢上升兜率問彌勒。陀歷（Darada）造木刻彌勒像，羅漢以神力，偕工匠上兜率天觀彌勒相。所以無著的上兜率天見彌勒，實為當時一般的事實。至於**說無著請彌勒下降，說《十七地論》，在佛教中，這是禪定修驗的事實**。漢支婁迦讖（Lokarakṣa）譯的《般舟三昧經》（西元179年譯）（大正13，899a）說：「菩薩於此間國土，念阿彌陀佛，專念（得三昧）故得見之。即問：持何法得生此國？阿彌陀佛報言：欲來生者，當念我名，莫有休息，則得來生」。這是得念佛三昧，於定中見阿彌陀佛，與佛互相問答的經說。如在秘密瑜伽中，悉地成就，本尊現前，也能問答說法。這些，在瑜伽師的禪定中，是修驗的事實。無著修彌勒禪觀，見彌勒，彌勒為他說法。在瑜伽持行的佛教中，是沒有什麼可疑的。彌勒傳出《十七地論》等，無著與他的學者，是深信不疑的。

這三者，可能是並不矛盾的。**兜率天有彌勒菩薩的敬仰，罽賓有彌勒菩薩──彌帝𥻊尸利的教授，在傳說中合化，加深了罽賓佛教界，對彌勒法門的信仰**。生長罽賓的無著，專修彌勒瑜伽，得到面見彌勒，諮決深義的經驗。《瑜伽師地論》的傳宏，就在這一情況中出現。

總之，無著所傳的大乘瑜伽，有二大傳統。罽賓說一切有部瑜伽，傳為頡隸伐多（Revata）所傳。在這一基礎上，綜合為四種所緣境事。這或是淵源於罽賓的彌勒菩薩，由無著的修持而大大的宏傳起來。

第2項（註腳23）

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.247-249）：

彌勒學是無著所傳出的，不妨說這都是無著論（也可說都從彌勒傳來的）。不過可以這樣分別：**無著有所受而傳出的早期論書，可歸於彌勒；無著後來有所抉擇，有所發展而造的大乘論，應該說是無著造的**。依據這一原則，彌勒論是：

一、《瑜伽師地論》──《十七地論》。

二、《辯[分別]中邊論》本頌，真諦（Paramârtha），玄奘譯。

三、《分別瑜伽論》，沒有譯出，大概與《解深密經》的〈分別瑜伽品〉有關。

四、《辯法法性論》，近代法尊由西藏本譯出。西藏所傳，有彌勒解說《般若經》的《現觀莊嚴論》。西元七世紀，玄奘與義淨，留學印度，都還沒有說起這部論。

無著論是：

一、**《大乘莊嚴經論》**，唐（西元733年譯畢）波羅頗蜜多羅（Prabhākaramitra）譯。品目是依《瑜伽》〈本地分〉「菩薩地」的，而在〈菩提品〉中，廣說「法界甚深」，三身（trayaḥ-kāya）、四智（catvāri-jñānāni）；在〈述求品〉中，廣說唯識（vijñapti-mātratā）。**依玄奘所傳，本頌是彌勒造的**。

二、《攝大乘論》，我國有四種譯本。依《阿毘達磨大乘經》（是菩薩在佛前說的）的〈攝大乘品〉，以「十種殊勝」，作有條理而詳明的，成立不共二乘的大乘唯識。

三、《阿毘達磨大乘集論》，唐玄奘譯。「遍攝一切大乘阿毘達磨經中諸思擇處」，是與《阿毘達磨大乘經》有關的。本論是阿毘達磨（abhidharma）論：〈本事分〉四品：〈三法品〉明「自相」與「共相」；〈攝品〉明「攝」；〈相應品〉明「相應」；（「因緣」在〈三法品〉中說）；〈成就品〉明「成就」──這是阿毘達磨的主題。本論是以大乘立場，賅攝二乘的。

莊嚴大乘，攝大乘，集大乘，應該是無著的主要論著。

四、《瑜伽師地論》的〈攝決擇分〉，廣論「五法」：引《解深密經》全部（除〈序品〉），及《寶積經》的本母。對《瑜伽》的阿賴耶（ālaya）識，以八相論證其決定是有的；依阿賴耶建立流轉與還滅。無漏新熏說，與《攝大乘論》相同。這是無著對〈本地分〉所有的決擇。《瑜伽論》的後三分，〈攝事分〉中事契經的本母，確定與說一切有部的《雜阿含經》相合。這可能是舊有傳來的，而綜合為《瑜伽師地論》五分。表示大乘是勝於聲聞的，而佛法根源在《阿含》。

五、《顯揚聖教論》，玄奘譯。前三品，攝《瑜伽論》的文義；後八品──〈成無常品〉，〈成苦品〉，〈成空品〉，〈成無性品〉，〈成現觀品〉，〈成瑜伽品〉，〈成不思議品〉，〈攝勝義決擇品〉，著重於觀行，明勝過聲聞的大乘深義。

六、《六門教授習定論》頌，唐義淨譯，這是有關止觀修行的。

七、**《金剛般若（經）論》**，隋達磨笈多（Dharmagupta）譯，以「七種義句」來解說經文。據《金剛仙論》的傳說，這是彌勒所造的長行義釋，由無著傳受流通。還有《順中論》，元魏瞿曇般若流支（Prajñāruci）譯，是隨順《中論》的，題無著造。西藏譯本中缺，這是可疑的。

第3項（註腳29）

（1）世親造，〔唐〕玄奘譯《大乘成業論》卷1（大正31，783c20-22）：

有作是說：依附色根種子力故，後心還起。以能生心心所種子依二相續，謂心相續，色根相續。

（2）《阿毘達磨俱舍論》卷5〈2 分別根品〉（大正29，25c20-28）：

二定中心久時斷，如何於後心復得生？毘婆沙師許過去有前心為後等無間緣。有餘師言：如生無色，色久時斷，如何於後色復得生？彼生定應由心非色，如是出定，心亦應然，由有根身，非由心起，故彼先代諸軌範師咸言：「二法互為種子。二法者，謂心、有根身。」尊者世友《問論》中說：「若執滅定全無有心，可有此過；我說滅定猶有細心，故無此失。」

（3）印順導師，《唯識學探源》，第三章 第四節 第四項〈經量部的種習〉（pp.183-186）：

經部師的受熏與種子的所依，只有三大派：(一)、六識受熏，(二)、六處受熏，

(三)、細心受熏。

在種子說的成立裡，引證《中觀論》、《順正理論》，都可以證明譬喻者的本義，受熏與種子的所依，是建立在心心所上的。它主張「離思無異熟因，離受無異熟果」。異熟因果是心法，那它的業種相續說，以心為受熏及（業所引起的因性的）所依，是當然的。《順正理論》卷34，也說它的「內法相續，謂前後心恆無間斷」。同時，它又是有心無所論者，心心相續，就等於心心所法相續；所以青目說它「初心起罪福，……餘心心數法相續生」。

這個思想，在《俱舍》、《順正理》時代，還在流行。在《俱舍》與《順正理論》中，**凡是上座與世親論師的色心相續，在眾賢引述的時候，總是把它改為心心相續**。《俱舍論》（卷4），一再說「所依身」，「謂名與色」；「何名相續，謂因果性三世諸行」，這都不是偏於心法的。但《順正理論》卷一二，雖也在說「名色者何？謂即五蘊」，但又假作世親論師的口吻說：「天愛！非汝解種子性；前心俱生思差別故，後心功能差別而起」，它立刻把種子從五蘊轉到心法上。它在批評上座的隨界時，上座明說「是業煩惱所熏六處」，但一轉也就轉到「如何可執言一心具有種種界熏習」？最明白的，像：「謂業為先，後色心起中無間斷，名為相續」（《俱舍論》卷30）。「經主於此作如是言：……業相續者，謂業為先，後後剎那心相續起」（《順正理論》卷51）。「經主於此作如是言：……思業為先，後後心生，說名相續」（《順正理論》卷35）。

**這把「色心」轉變為「心心」，決不是偶然的失誤。心心相續受熏，是譬喻者的本義，當時還流行；所以眾賢總是把「色心」轉到「心心」上去**。

上座主張「六處受熏」，上面已一再說過。《俱舍論》主繼承先軌範師的見解，也說「名色」或「根身及心」受熏。**這六處受熏的思想，是後起的**。上座還保持滅定有心的傳統思想，先軌範師已接受有部的「無色界無色，無心定無心」的見地。因之，它比上座它們，離譬喻者的本義更遠了。上座，好像已放棄譬喻者無色界有色的思想；那無色界中的有情，一切種子只是隨逐意處。它的六處受熏及作所依說，並不能徹底。先軌範師更放棄了無心定有心的見解，那它的六處

受熏，是更難了。於是乎它想出了色心互為種子說，像《俱舍論》（卷5）說：「故彼先代諸軌範師，咸言二法互為種子；二法者謂心、有根身」。《成業論》也說：「有作是說：依附色根種子力故，後心還起。以能生心心所種子，依二相續，謂心相續，色根相續」。敘述得更為詳細的，像《瑜伽師地論》（卷51）說：「云何因緣？謂諸色根根依及識，此二略說能持一切諸法種子。隨逐色根，有諸色根種子及餘色法種子，一切心心所等種子。若隨逐識，有一切識種子，及餘無色法種子，諸色根種子，所餘色法種子」。

略纂說這是「隨順理門經部師義」。它建立了一切種子隨逐色根及心的思想；在平時，當然是六處受熏持種，在無色界與無心定，也不妨五色處與意處受熏，及作種子的所依，不致於再有種子無依之感了。**世親論師在《成業論》裡，接受一類經為量者的見解，放棄了色心互持種子說，倡導細心相續，作為受熏及所依處。這一類經量，達到了大小的交界點。瑜伽派的唯識學，也是從這個思想體系下出來的**。先軌範師的無色界無色，無心定無心，是經部而有部化的。像《俱舍論》，大家都說它取經部義以補有部的不足；在另一觀點上看，這是經部的毘曇化，從以經為量，走上法門分別的毘曇門。**在這個基礎上，再接受大眾、分別說系的細心說，就到了一類經量者的階段**。

（4）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十一章 第三節 第三項〈經部譬喻師的派別〉（pp.554-557）：

種子熏習，經部譬喻師雖所說相近，而論到所依的相續，就出現不同的流派，略有四派。

一、**心心相續說**：這是經部譬喻的本義。《大毘婆沙論》的譬喻師，主張「離思無異熟因，離受無異熟果」；業與果，都以心為本。本著這一立場，從如種生果的譬喻，而悟得業功能的相續生果時，將心心所法的相續不斷，作為業功能所依，是最可能與當然的結論。所以如《中論》卷3（大正30，22a）說：「如是從初心，心法相續生，從是而有果，離心無相續」。心心相續的思想，《順正理論》的時代，還是經部譬喻師的重要學派，所以《順正理論》主，在評破世親（Vasubandhu）及上座（Sthavira）時，總是說到心法上去，如說：「業相續者，謂業為先，後後剎那心相續起」。「思業為先，後後心生，說名相續」。「前心俱生思差別故，後心功能差別而起」。

二、**六處受熏說**：在《大毘婆沙論》中，與分別論者相近的譬喻師，「彼說無有有情而無色者，亦無有定而無心者。」這是以為：三界有情，心與色都是不斷的。如依此而說種子所依，那當然是六處（有情自體）受熏了。如上座說：「是業煩惱所熏六處：感餘生果。」上座也說：「滅定中有心現行。」上座弟子大德也說：「滅盡定中意處不壞，由斯亦許有意識生。」這是無心定有心的學派；無色界是否有色？不詳。**上座是六處受熏派**，也就是色心受熏，後後色心相續而起。

三、**色（根）心互熏說：這是**《**俱舍論**》**主世親，依先代諸軌範師的學派**。如說：「先代諸軌範師咸言：二法互為種子；二法者，謂心（及）有根身」。「有作是說：依附色根種子力故，（無心定）後心還起。以能生心心所種子，依二相續，謂心相續，色根相續」。「云何因緣？謂諸色根根依及識，此二略說能持一切諸法種子。隨逐色根，有諸色根種子，及餘色法種子，一切心心所等種子。若隨逐識，有一切識種子，及餘無色法種子，諸色根種子，所餘色法種子」。《俱舍論》的先軌範師說，可依後二論──《大乘成業論》，《瑜伽師地論》，而得較明確的了解。據《瑜伽師地論略纂》，也說是「隨順理門」。這一系的經部師，可說是阿毘達磨化的經部。說一切有部阿毘達磨論宗，說無色界無色，無心定無心。現在接受這一見解，那末無心定沒有心，無色界沒有色，都有中斷的時候，色與心的種子，依什麼而能相續呢？這所以成立色與心互相持種。也就是：色種依色根而也依心識；心心所種子，依識而也依色根。這就沒有相續中斷、種子無依的問題了。

四、**細心相續說**：如《大乘成業論》（大正31，784b-c）說：「一類經為量者，所許細心彼（無心）位猶有。謂異熟果識，具一切種子，從初結生乃至終沒，展轉相續，曾無間斷」。**這是主張一般六識以外，別有細心，能為種子所依相續的；這就是阿賴耶識。這一類的經量者，是依經量而直通瑜伽大乘的學者，也就是世親自己的立場**。《大乘成業論》曾引頌（大正31，784c）說：「心與無邊種，俱相續恆流，遇各別熏緣，心種便增盛。種力漸次熟，緣合時與果。如染拘櫞花，果時瓤色赤」。據說是馬鳴（Aśvaghoṣa）頌。頌文的本義，可能也是「心心相續」說。

雖有四派，但第四已轉入瑜伽大乘；站在聲聞部派的經部師，只是前三系而已。

（5）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 第四項〈俱舍論義的系屬〉（pp.680-681）：

說一切有部的**譬喻師**，法救的後學──世友（Vasumitra）《問論》，都認為滅定有心。有心而沒有心所，譬喻師是認為合理的。這樣，論到無色界後，無心定後，一切色、心從何而生起？當然是**心能持一切種，色、心都從心（種）而生**。經部說受熏，也以心受熏說為正義。**但世親不同，說無心定沒有細心，主張有根身與心互持種子**。為什麼特地採取「先軌範師」的這種見解，因為有心而沒有心所，或有觸而沒有受、想，是違反阿毘達磨的傳承的。世親無疑是由此而不許滅定有細心不滅，不許心持一切種子。等到大乘宣說：阿賴耶識是有心所相應的，世親也就改宗阿賴耶識持種說，滅盡定有阿賴耶識不滅了。所以，在心與心所的問題上，《俱舍論》主世親，是非常的審慎持重；**說世親贊同經部，不如說世親尊重阿毘達磨的傳統**。

（6）印順導師，《印度佛教思想史》，第六章 第三節〈經部興起以後的綜合學派〉（pp.228-229）。

第4項（註腳33）

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.249-250）：

說到世親的論書，

一、**《辯中邊論》**，是彌勒頌的解釋。二、**《大乘莊嚴經論》**長行；三、**《攝大乘論釋》**（有三種譯本）；四、**《六門教授習定論》**長行：這三部是解釋無著論的。世親的主要創作，是五、**《唯識二十論》**；六、**《唯識三十論》**頌。《唯識二十論》，有頌與長行，有三種漢譯本。這部論，成立「唯遮外境，不遣相應，內識生時似外境現」的唯識說；遮破種種外人的疑難，是重於遮遣外境的。《唯識三十論》，重於成立唯識的事理、行果。傳說是晚年所作，沒有長行解說就去世了。《唯識三十論》，成為後起的唯識學者，研究與解說的重要論書。

在漢譯中，世親有不少的釋經論，如一、《十地經論》，二、《文殊師利菩薩問菩提經論》；三、《勝思惟梵天所問經論》；四、《彌勒菩薩所問經論》；五、《大寶積經論》（西藏所傳，這是安慧造的）；六、《涅槃（經）論》；七、《妙法蓮華經憂波提舍》（又有勒那摩提譯本）；八、《無量壽經優波提舍》：這八部，都是元魏菩提流支Bodhiruci譯的。九、《寶髻經四法優波提舍》；一０、《轉法輪經優波提舍》；一一、《三具足經優波提舍》：這三部是東魏毘目智仙譯的。一二、《涅槃經本有今無偈論》；一三、《遺教經論》：這二部是陳真諦譯的。北魏早期（西元508~540年）譯出的世親論，主要是些釋經論；譯者是北印度人，可能與當時當地的學風有關。在這些釋經論中，《十地經論》與《無量壽經優波提舍》，對中國佛教的影響極深！

第5項（註腳54）

（1）印順導師，《佛教史地考論》，〈十四、世親的年代〉，（pp.329-341）：

世親論師的年代，近人多有研究，但意見始終沒有一致。因為某些傳說，認為時代不能過早；而另一些事實，又認為非早一點不可。……我在《印度之佛教》中，也有過概略的推算，近於宇井說。近來再為研考，覺得**世親的年代，不能過遲過早，特提出西元360至440的折衷說。**

世親為無著的兄弟，後來又從無著修學大乘，作無著的弟子。世親與無著，是同時而先後的。我們考論世親的年代，不能漠視無著的事實與年代。世親為無著的兄弟，大約相差二十五歲。……如無著享年70，那麼無著應比世親早25年出生，早35年去世。

考**無著的一生，大概可以分為三期**：(一)、修學時期，(二)、編集弘揚彌勒學時期，(三)、發表自家思想的時期。……假定無著20歲到35歲為修學期；35到50歲為編集傳弘彌勒學的時期；56歲後，為著作講述自己的學說期。

**世親的一生，略可分二期**：初學聲聞乘而弘揚聲聞教，著作《俱舍論》等。其後才回心大乘，努力於大乘的弘揚。他的從小入大……大約是世親四十歲的事。關於無著、世親的年表，姑為推定如下：

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| **印度在位王** | **西元** | **事跡** |
| **薩母陀羅笈多**  （西元335-384） | 西元336 | 無著生 |
| 西元355 | 無著修學 |
| **西元361** | **世親生** |
| 西元370 | 無著悟大傳彌勒學 |
| 西元380 | 世親修學小乘 |
| **旃陀羅笈多二世**  （西元385-412） | 西元400 | 世親回小入大、法顯至印度 |
| 西元401 | 羅什至長安 |
| 西元405 | 無著卒 |
| **鳩摩羅笈多**  （西元413-457） | 西元414-426 | 北涼曇無讖譯《菩薩地持經》、《菩薩戒本》 |
| 西元421 | 陳那生 |
| 西元431 | 劉宋求那跋摩譯《菩薩善戒經》（10卷與1卷） |
| 西元435~ | 劉宋求那跋陀羅譯《相續解脫經》2卷 |
| **西元440** | **世親卒** |
|  | 西元472 | 吉迦夜至中國，譯《付法藏因緣傳》 |
| 西元481 | 護法生 |
| **婆羅阿迭多**  （西元490-530） | 西元500 | 陳那卒 |
| 西元505頃 | 菩提流支傳世親論至中國 |
|  | 西元531 | 戒賢生 |
| 西元546 | 密多斯那生 |
| 西元560 | 護法卒 |
| **曷利沙伐彈那王**  （戒日） | 西元631 | 玄奘至印度 |
| 西元635 | 玄奘參見密多斯那（90歲） |
| 西元636 | 玄奘見戒賢 |
| ※標楷體為原書表格之文，新細明體則是參照文中有出現年代之事項而補充。 | | |

姑依據此一推定，再來考察過早過遲的主張，何以需要修正？而此一推定，何以較為適當而近於實際？

**或以世親為420到500在世，我不能同意此項假定，試舉三事來說明：**

一、彌勒的論典，經無著編錄而流傳於世，這在學界是沒有多大異論的。彌勒論的傳來中國，在五世紀初：（按：圖表已編入上圖表中）

……這樣，《瑜伽論》的〈本地分〉與〈抉擇分〉，在五世紀的初三十年，已傳來中國了。**我推定無著的編集《瑜伽》，在370到385年；離該論的傳來中國，相隔四十年，即能適合此一事實而沒有違難。如以世親為生於420年，那麼《瑜伽論》傳來時，無著雖為兄長，也不過二、三十歲，即不能符合此項傳譯的史實。**

二、世親的論典，在505年頃，由菩提流支，勒那摩提傳來中國，從事翻譯。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

流支與世親，中間已隔著金剛仙。而且說：從彌勒傳授「以至於今，始二百年許」。二百年許，雖不必確定為二百多年，但這決非數年間事。流支為世親大乘學的再傳弟子，已從事傳譯世親的大乘論。流支在500年頃動身來中國，所以如以為世親弘揚大乘，即為五世紀的下半世紀，這是無論如何也難以同情的。

三、吉迦夜於472年到中國來，與曇曜合作，編譯《付法藏因緣傳》。該傳卷6，已敘及世親及以後的大德。婆修槃陀──摩奴羅……鶴勒那……師子

婆修槃陀即世親，**吉迦夜已知道他去世，所以世親決非420到500年時代的人**。……不過，**《付法藏傳》中的婆藪槃陀，我敢肯定他即是唯識學者世親**。因為，《西域記》說如意論師為世親的師長，與外道辨論失敗而自殺，這不過奘門的傳說如此。……**640頃，玄奘傳說：如意為師，世親為弟子。早一些，550頃，真諦的傳說：世親與如意為同時的大德。再早些，480頃，吉迦夜的傳說，何嘗不可以世親為師，如意為弟子！**……**玄奘傳以如意為世親師；真諦傳以佛陀蜜多羅為世親師，吉迦夜傳說闍夜多為世親師，都不過是傳說紛歧**。……《付法藏傳》說：婆修槃陀「宣通經藏，以多聞力智慧辨才，如是功德而自莊嚴，善解一切修多羅義」：這不是大論師的姿態嗎？根據這些事實，所以推定世親的年代，不能更遲了。

然而有些傳說，似乎又非遲一點不可，這不能不加以考察。

第一、世親在世的時代，依真諦及玄奘的傳說，與毘訖羅摩阿迭多王同時。……**補王與那王在位的時代，大抵在480到530年；補王可能再早一些**。……世親與補王及那王同時，那時代即不能早；即使420到500在世，或許還太早呢！然而，五、六世紀間，世親的論典已傳來中國；菩提流支已是世親的再傳；無著編集的論典，傳來已八、九十年了。**說世親與此二王同時，是絕對不能的。**……所以毘迄羅摩阿迭多，不一定是補羅笈多；**最妥當的，應該是旃陀羅笈多二世。以世親為360到440時人，即適合旃王二世及其後繼者鳩摩羅笈多的時代**。……

第二、玄奘遊學印度，參訪當時的名學者，如戒賢、勝軍、密多斯那，都是世親的後人。從戒賢等上推到世親，傳承的次第，傳說如此：

　　　　┌ 安慧──勝軍

　世親─┤ 陳那──護法──戒賢

　　　　└ 德光──密多斯那

從玄奘上推到世親，不過三傳或四傳，年代似乎不能過久。……**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**。這種傳承的傳說，不能看作嚴密的譜系。我們如不能抹殺前面幾項事實的話。從陳那到玄奘的傳承，可能是確實的。但窺基傳說護法32歲去世，不見於《慈恩傳》及《西域記》。……今假定陳那與護法的年齡為八十，推定從世親到玄奘的年表如下：（按：圖表已編入上圖表中）

關於世親的年代，過遲，即不能解說三項事實；而太早，又不能解說二種傳說。所以折中的說：**世親年八十，約生於360年，卒於440年。**這該比過遲過早者要適當些吧！

（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）：

對於《瑜伽論》，漢、藏的一切傳說，都是與無著有關的。北涼玄始三年（西元414），中印度人曇無讖（Dharmarakṣa），來到姑臧，譯出《菩薩地持經》。宋元嘉八年（西元431），求那跋摩（Guṇavarman）從南方海道到達建業（今名南京），譯出《菩薩戒經》。這二部，都是〈本地分〉中〈菩薩地〉的早期譯本。……求那跋陀羅所譯的《相續解脫經》，經前都有「如相續解脫經中說」一句，可見這不是依經譯出，而是從《瑜伽論》〈攝決擇分〉所引的《解深密經》譯出的。

這樣，**〈本地分〉與〈攝決擇分〉，在西元414-435年間，已有部分先後的傳到我國。無著與《瑜伽師地論》的傳出有關，是不能遲於西元四世紀的**。還有，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。所以，**假定無著為西元336-405，世親為西元361-440年間人，才能與我國譯經史上的史實相吻合**。

第6項（註腳72）

（1）印順導師，《以佛法研究佛法》，六〈四、大乘中觀師〉，（pp.207-208）：

譬喻的瑜伽者，著重於普及教化，定慧修證。在傳說中，這一系的大師，如婆須密（世友）、眾護、馬鳴、僧伽斯那，都被稱為菩薩。馬鳴的師長──脇比丘，曾確指十二分教中的方廣，即是般若經（《婆沙論》卷126）。這是一切有系中，與大乘精神相呼應的一流。大乘，本興起於印度東南。大乘經中所說的般若、三昧，實與瑜伽的內容相近。北方大乘初興，即與罽賓區（通過忽嶺而到達于闐，斫句迦）的禪者相關。「內秘菩薩行，外現是聲聞」，可說是絕好的說明。

**二三世紀的龍樹，來雪山修學，而弘化於南憍薩羅。《中觀論》等名著，也是從（勝義）禪出教的**。提婆的作品，即稱為《瑜伽行地四百論》。龍樹與一切有系有關，與罽賓區的瑜伽者，流行於北方的般若中觀者，有著深切的關係。但龍樹「一切皆空」的中觀，直從大乘經（與見空得道，見滅諦成聖的大眾分別說系相關）來；與阿毘達磨系的見四諦得道，見有成聖，源流各別。所以後世的中觀宗，僧護、清辨諸大師，也還是復興於南方。

（2）印順導師，《永光集》，2. 第二章 第二節 第一項〈《大智度論》與說一切有部〉，（pp.47-49）：

前期譬喻師的看法，《智論》的確也已說到。如卷12（大正25，148a）說：「如一美色，婬人見之，以為淨妙，心生染著；不淨觀人視之，種種惡露，無一淨處；等婦見之，妒瞋憎惡，目不欲見，以為不淨。婬人觀之為樂，妒人觀之為苦，行人觀之得道，無豫之人觀之無所適莫，如見土木。……以是故知：好醜在心，外無定也。」這正是譬喻者的見解。如《大毘婆沙論》卷56（大正27，288b）說：「譬喻者說：……謂如有一端正女人，種種莊嚴，來入眾會，有見起敬，有見起貪，有見起瞋，有見起嫉，有見起厭，有見起悲，有見生捨。應知此中子見起敬，諸耽欲者見而起貪，諸怨憎者見而起瞋，諸同夫者見而起嫉，諸有修習不淨觀者見而起厭，諸離欲仙見起悲愍，作如是念：此妙色相不久當為無常所滅。諸阿羅漢見而生捨。由此故知境無實體。」

「境無實體」，也就是唯心論所說的「空」，所以《智論》稱之為「觀空」（大正25，148a）。《智論》提出三種空：一、分破空，二、觀空，三、十八空。「分破空」，即天台宗所說的析法空。以疊為例：將疊分析到極微（paramāṇu），這是說一切有部的見解。「觀空」者，外境可隨觀心而轉，如譬喻師的見解。《智論》雖提這二種空，但其本意是究竟的「本性空」（十八空）。譬喻師雖不是阿毘曇，但因為早期也是說一切有部的一大流，所以附說於此，俾完整窺知**《智論》取捨於說一切有部諸家之間，而特傾向於西方阿毘曇師**。

第7項（註腳109）

（1）《雜阿含經》卷12（288經）（大正2，81b3-8）：

彼名色緣識生，而今復言名色緣識，此義云何？……譬如三蘆立於空地，展轉相依，而得竪立，若去其一，二亦不立，若去其二，一亦不立，展轉相依，而得竪立，識緣名色亦復如是。展轉相依，而得生長。

（2）《中阿含經》卷24〈4 因品〉（97經）（大正1，579c14-23）。

（3）《長阿含經》卷10（13經）（大正1，61b8-19）：

「阿難！緣識有名色，此為何義？若識不入母胎者，有名色不？」答曰：「無也。」

「若識入胎不出者，有名色不？」答曰：「無也。」

「若識出胎，嬰孩壞敗，名色得增長不？」答曰：「無也。」

「阿難！若無識者，有名色不？」答曰：「無也。」

「阿難！我以是緣，知**名色由識，緣識有名色**，我所說者，義在於此。」

「阿難！緣名色有識，此為何義？若識不住名色，則識無住處；若無住處，寧有生、老、病、死、憂、悲、苦惱不？」答曰：「無也。」

「阿難！若無名色，寧有識不？」答曰：「無也。」

「阿難！我以此緣，知**識由名色，緣名色有識**，我所說者，義在於此。」

第8項（註腳119）

（1）無性菩薩造，玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，386a22-25）：

化地部等者，於彼部中，有三種蘊：一者、一念頃蘊，謂一剎那有生滅法。二者、一期生蘊，謂乃至死恒隨轉法。**三者、窮生死蘊，謂乃至得金剛喻定恒隨轉法。**

（2）玄奘譯，《攝大乘論本》（大正31，134a24-25）：

化地部中亦以異門密意說此名窮生死蘊。

（3）《成唯識論》卷3（大正31，15a23-27）：

化地部說此名窮生死蘊，離第八識無別蘊法窮生死際，無間斷時。謂無色界諸色間斷，無想天等餘心等滅，不相應行離色心等無別自體，已極成故，唯此識名窮生死蘊。

（4）印順導師，《唯識學探源》下編，第三章〈種習論探源〉，（pp.162-165）：

化地部的窮生死蘊，向來就被唯識學者認為與本識所藏的種子有關，像無著論師的《攝大乘論》（卷上）說：「化地部中，亦以異門密意說此名窮生死蘊」。據《攝論》的解說，窮生死蘊，就是阿賴耶識中的種子，只是名字不同罷了。但在唯識思想史的發展上看，只能說這與後世一切種子的阿賴耶識有關，不能說就是瑜伽派的種子。

古人對於窮生死蘊的見解，都是依無性《攝論釋》，而加以推論。「無性釋」（卷2）說：「於彼部中，有三種蘊：一者、一念頃蘊，謂一剎那有生滅法。二者、一期生蘊，謂乃至死恆隨轉法。三者、窮生死蘊，謂乃至得金剛喻定恆隨轉法」。在時間的長短上，建立這三蘊：一種是一剎那；一種是從生到老死；後一種是從無始以來，直到生死的最後邊。……這裡面的一期生蘊，向來都解釋為像命根等的一期不斷，由業力所感的總異熟果。窮生死蘊，《唯識義蘊》說是「謂第六識別有功能，窮生死際恆不斷也」。《唯識學記》說是「至金剛恆轉微細意識」。依《攝大乘論》的意思，是依種子說的。窮生死蘊，在漢譯的小乘論典，就是《異部宗輪論》，也都沒有說到。直到無著論師的《攝大乘論》，才開始有窮生死蘊的記載。這雖不能說在《攝論》時代，才有窮生死蘊的思想，但說它是化地部的後期思想，還不致於有什麼過失。

看看化地部的後期思想吧！《異部宗輪論》說到化地部的末宗異義，有這樣的話：「隨眠自性，恆居現在。諸蘊、處、界，亦恆現在」。這已經在起滅間斷一切法現象背後，指出蘊等一切法的念念恆在。這恆居現在，依窺基的解說，就是種子。梁譯的世親《攝論釋》（卷2），也有近於種子的解說，它說：「窮生死陰，恆在不盡故，後時色心，因此還生。於無餘涅槃前，此陰不盡，故名窮生死陰」。「後時色心，因此還生」，確是很明顯的種子論。……「無性釋」說：一念頃蘊是一剎那有生滅法，後二蘊都有恆隨轉法的定義。**化地部的三蘊說，或許是這樣的：一念頃蘊，是一切有生滅的現象界；後二蘊，都是不離生滅而相續轉變潛在的功能。一念頃蘊，指一切法的剎那生滅說的；後二蘊指相續轉變說的。**依現象界的念念生滅，也說它念念恆存，恆住現在。它剎那轉變，與「一切行皆剎那滅」，並無矛盾。它的一期生蘊，是業力所熏發的，能感一期自體果報的種子；直到一期生命的終結，業力熏發的功能，也就滅盡。**窮生死蘊，是能生一切有漏色心的功能，直到金剛喻定，才滅盡無餘**。倘果真如此，那它與唯識學上的種子說，等流習氣與異熟習氣，有受盡相與無受盡相的關係，太密切了！

（5）印順導師，《攝大乘論講記》，第二章〈所知依〉，（pp.65-66）：

無性釋論裡說這一派的教義中，立有三蘊：一切現行的五蘊，剎那生滅，叫「一念頃蘊」；在這剎那生滅的五蘊中，還有微細相續隨轉與一期生命共存亡的，叫「一期生蘊」；**這一期生蘊，雖然因著一生的結束而消滅，但還有至生死最後邊際的蘊在繼續著，也就因此才生死不斷，待生死解決了才得斷滅，這叫做「窮生死蘊」**。一期生蘊，是能感異熟果報的有支熏習。那能感一期果報的業力，是隨逐這報體而存在與消失的。不斷的「窮生死蘊」是什麼？一切法不出色心，然於無色界「處見色斷」，無想定等「時」見到「心斷」。但所斷的祇是色心的現行，並非種子；那色心的名言種子，在沒有轉依前是沒有間斷的，所以心色斷了還能生起。「非阿賴耶識中彼種有斷」；故知彼部所說的窮生死蘊，只是一切種子阿賴耶識的異門說而已。

第9項（註腳120）

印順導師，《唯識學探源》下編，第三章 第四節 第一項〈說轉部的一味蘊〉，（pp.158-161）：

**微細的煩惱，潛在的業力，雖都是有漏的，但還有不限於業煩惱，而通於一切雜染的有漏種子說，像說轉部的一味蘊等**。……《異部宗輪論》說：「有根邊蘊，有一味蘊」。

二蘊的含義，《宗輪論》與各種論典，都沒有詳細的說到；只有窺基的《述記》曾這樣說：「一味者，即無始來展轉和合一味而轉，即細意識曾不間斷，此具四蘊。……根謂向前細識，生死根本，故說為根。因此根故，有五蘊起。……然一味蘊是根本故，不說言邊。其餘間斷五蘊之法，是末起故，名根邊蘊。」

他把一味蘊，看做微細的心心所法，是沒有色法的四蘊。一味相續的細心，是生死的根本，是間斷五蘊所依而起的根本。這一味而轉的細心，與論文的「諸蘊從前世轉到後世」，不無矛盾。我們應當另求解釋，《大毘婆沙論》卷11，曾敘述到不明部派的二蘊說。把它對照的研究起來，覺得這與經量本計（說轉）的二蘊說，完全一致。以《婆沙》的二蘊說，解釋說轉部的諸蘊移轉，是再好也沒有了！《婆沙論》說：「有執蘊有二種：一根本蘊，二作用蘊。前蘊是常，後蘊非常。彼作是說：根本作用二蘊雖別，而共和合成一有情，如是可能憶本所作。以作用蘊所作事，根本蘊能憶故」。

婆沙的二蘊說，雖在說明記憶的現象，但記憶與業果相續，上面曾一再說過，在過去所作的經驗，怎樣能保存不失的意義上，是有共同意趣的。這二蘊說，依生滅作用的五蘊現象，與恆住自性的五蘊本體，從體用差別的觀點，分為作用、根本二蘊。這本來與有部的法體與作用大體相同，但有部關於業果相續與記憶作用，純粹建立在生滅作用的相似相續上；二蘊說者，卻把它建立在諸法的本體上。

他們的思想分化，仍然在說明諸行無常，又怎樣可以從前世移轉到後世的問題。剎那生滅的諸行，不能從前生轉到後生，這幾乎是各派見解所共同的。但有部主張有假名補特伽羅，就有移轉的可能。犢子部等，認為有不可說我，才能移轉。說轉部主張有常住的一味的根本微細五蘊，所以有移轉。依法體恆存的見地，從前所作的，現在還可以記憶；自作自受，也就可以建立。一味的根本蘊，是諸法的自體，是三世一如，是常住自性，這在有部也是許可的，只是不許在法體上建立記憶等罷了！**這一味的根本蘊，確乎是種子思想的前身。在間斷的五蘊作用背後，還潛伏著一味恒存的五蘊；一味的五蘊，是生起間斷五蘊的根本**。這二蘊，拿種子思想來說，就是種子與現行。種子說，雖是依一味蘊等演化而成，但在時間上，比較要遲一點。像窺基的一下就用種子、細意去解說它，不免有據今解古的毛病。說轉部的二蘊說，是從有部分出的初期思想。《異部宗輪論》，除了幾點特殊的教義而外，也說說轉部與有部大體相同。所以用有部法體與作用的思想去解說它，比種子說要正確得多。

第10項（註腳121）

（1）世親造，〔唐〕玄奘譯，《大乘成業論》（大正31，784b29-c12）：

一類經為量者，所許細心彼位猶有。謂異熟果識，具一切種子，從初結生乃至終沒，展轉相續，曾無間斷。彼彼生處，由異熟因品類差別，相續流轉，乃至涅槃方畢竟滅。即由此識無間斷故，於無心位亦說有心。餘六識身，於此諸位皆不轉故，說為無心。……心有二種：一、集起心，無量種子集起處故。二、種種心，所緣行相差別轉故。滅定等位，第二心闕，故名無心；如一足床，闕餘足故，亦名無足。彼諸識種被損伏位，異熟果識剎那剎那轉變差別，能損伏力漸劣漸微乃至都盡。

（2）印順導師《唯識學探源》下編，第二章 第三節 第三項〈甲 細心相續〉，（pp.80-81）：

一類經為量者，把心分成集起、種種二類。種種心，就是六識。所緣的境界，取境的行相，都有種種的差別，所以叫種種。這種種心──六識，是一般人所能經驗與自覺的。離種種心以外，還有一味相續的集起心。依《成業論》的解說，集起心，是一切有情的異熟果識。異熟果，是從善惡業因所感得的果報，也就是有情生命的當體（總異熟果）。它是一味相續不斷的，直到生死的最後邊，才究竟滅盡。它為什麼稱為集起呢？它含攝蘊藏著一切法的種子（能攝藏），是一切種子積集的所在（所藏處），所以叫集。因善或不善諸法的熏習，使種子生果的功能，漸漸地發展、擴大、成熟；一遇外緣的和合，就從集起心所攝藏的種子，生起可愛或不可愛的果報：這就是起。從集起的意義上說，它不但是生命的當體，還是萬有的動力，也可以說是宇宙萬有的本源。它開展一切，總攝一切，是一切的中心。唯識學上的本識思想，已到含苞待放的階段了。

第11項（註腳124）

（1）《異部宗輪論》（大正49，15b25-16a10）：

大眾部、一說部、說出世部、雞胤部本宗同義者，謂四部同說……心遍於身。

（2）印順導師，《唯識學探源》，（pp.119-120）：

《異部宗輪論》說大眾部末宗異義，有主張「有於一時二心俱生」的。這二心俱生，還不過是六識並起。但細意識的思想，《異部宗輪論》也確已提到，它說：「心遍於身」。窺基《述記》說：「即細意識遍依身住，觸手㓨足俱能覺受，故知細意識遍住於身；非一剎那能次第覺，定知細意遍住身中」。

**心遍依身的思想，是從執受而推論得來**。執受，就是說，把它作為自我的一體，屬於生命的機動體，而不是世界的。這所執受的是根身，能執受者是心。因心的執取，根身才成為生動的有機體，能因外境的接觸而立刻引起反應──感覺。我們一期生命的延續（生）與崩潰（死），也就在此。我們觸手㓨足，不論刺激那一部分，那一部分就能引起感覺；這可以證明有心在執受著。心若一旦不起，根身再也不能有所感覺。所以，大眾末計的細心執受，就是生命的象徵，一切感覺的來源。刺激多方面或者全身，就能引起全身的感受，因此證明心識是普遍的執受著。不然，也就不能同時生起多方面的感受了。大眾部的執受心，是常在而有演變的，在不息的變化中，適應眾生身量的大小而大小。這遍依於身的心，無時不在，而六識卻是起滅間斷的；所以遍依根身的執受心，必然是細意識。這遍依於身的細心，不但與大乘唯識學上的本識執受根身有關，就是對藏識之所以為藏，也有直接的關係。

第12項（註腳131）

（1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷56（大正27，288b16-27）：

譬喻者說：能繫結是實，所繫事是假，補特伽羅亦假。

問：彼何故說所繫事是假耶？

答：彼說有染與無染境，不決定故，知境非實。謂如有一端正女人，種種莊嚴來入眾會，有見起敬，有見起貪，有見起瞋，有見起嫉，有見起厭，有見起悲，有見生捨。應知此中子見起敬，諸耽欲者見而起貪，諸怨憎者見而起瞋，諸同夫者見而起嫉，諸有修習不淨觀者見而起厭，諸離欲仙見起悲慜，作如是念：此妙色相不久當為無常所滅，諸阿羅漢見而生捨。由此故知境無實體。

（2）《阿毘達磨順正理論》卷53（大正29，639b4-10）：

譬喻部師作如是說：由分別力苦樂生故，知諸境界體不成實。以佛於彼摩建地迦契經中說：諸癩病者觸苦火時以為樂故。又說一色於一有情名可意境，非於餘故。又如淨穢不成實故，謂別生趣同分有情，於一事中取淨穢異，既淨穢相非定可得，故無成實淨穢二境。

（3）無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷2（大正31，139a15-16）：

餓鬼、傍生及諸天人，同於一事，見彼所識有差別故。

（4）無性釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷4（大正31，402c15-20）：

如餓鬼傍生及諸天人等者，謂於餓鬼自業變異增上力故，所見江河皆悉充滿膿血等處；魚等傍生即見舍宅遊從道路；天見種種寶莊嚴地；人見是處有清冷水波浪湍洄，若入虛空無邊處定，即於是處唯見虛空。

（5）印順導師，《唯識學探源》下編，第四章〈無境論探源〉，（pp.200-203）：

我們有種種的錯誤認識，像無常計常，非我計我，無樂計樂，不淨計淨。一般人見到的快樂、清淨，在聖者看來，卻完全不然。不但凡聖的見解不同，就是凡夫，也是因人而不同的。對象好像共同，而引起的感情、觀念不同，這可以知道我們所認為如何如何，並不就是實在，是因能知的心情而轉移的。這樣，經部師就提出了「境不成實」的思想，如《大毘婆沙論》（卷56）說：「譬喻者說：能繫結是實，所繫事是假，補特伽羅亦假。……諸阿羅漢見而生捨。由此故知境無實體」。

犢子部主張境、結、補特伽羅都是真實的。有部雖說補特伽羅是假，境也還是真實的。它認為「由境界力令彼別故，……一聚中容有二境故」。它以為所見的境界，雖是不淨的，但它本身也含有少分淨相。依止這少分淨相，想為非常的清淨，因此起貪。倒想為非常清淨，確乎靠不住；但這所依的少分淨相，不能說不是真實。

**譬喻者的見解卻不然，境界的可意、不可意，因可意而生貪，不可意而生瞋，這要在某一有情的認識上才能成立，並不是離卻能知心，而有可意、不可意的決定境界**。所以《順正理論》（卷53）中說：「譬喻部師作如是說：由分別力苦樂生故，知諸境界體不成實。……非於餘故」。

單是這樣，只能成立我們情緒上的苦、樂、愛、惡，是由心的分別力而生，不屬於外境的本身，與唯識無境的思想，相差還很遠。但它還有其它的見解，像《順正理論》（卷53）說：「又如淨穢不成實故，謂別生趣同分有情，於一事中取淨穢異。既淨穢相非定可得，故無成實淨穢二境」。

有情因業力的關係，在某一趣內受生，或人、或天、或畜生、或餓鬼，因生趣的不同，所見的淨穢也有差別。像人見海水充滿、清淨；餓鬼卻見乾涸得一無所有，或者是膿血、火燄。這隨類所見的不同，不但是感情觀念的不同了。境不成實，更可以得一證明。後代的唯識家，常用「天見寶莊嚴，人見為清水，魚見為窟宅，鬼見為膿血」的一境四心，證明外境的無實，也只是「謂別生趣同分有情，於一事中取淨穢異」的見地。

第13項（註腳147）

（1）〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷上（大正31，133c5-11）：

意有二種：第一、與作等無間緣所依止性，無間滅識能與意識作生依止。第二、染污意與四煩惱恒共相應：一者、薩迦耶見，二者、我慢，三者、我愛，四者、無明；此即是識雜染所依。

識復由彼第一依生，第二雜染；了別境義故。等無間義故，思量義故，意成二種。

（2）世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，325b14-27）：

此中與作等無間緣因性，謂無間滅識與意識為因是第一意；由四煩惱常所染污是第二意。此中薩迦耶見者，謂執我性；由此勢力便起我慢，恃我我所而自高舉；於實無我起有我貪，名為我愛；如是三種，無明為因。言無明者，即是無智。

「識復由彼第一依生，第二雜染」者，謂無間滅識說名為意，與將生識容受處所故作生依。第二染污意為雜染所依，以於善心中亦執有我故。

「了別境義故；等無間義故，思量義故，意成二種」者，謂於此中由取境義說名為識；由與處義名第一意；由執我等成雜染義名第二意。

（3）印順導師，《攝大乘論講記》，第二章〈所知依〉，（pp.47-50）：

一、**無間滅意**：無間滅意，與《俱舍》等所說的沒有多大差別**。「等」是前後齊等；「無間」是說前滅後生的過程中，沒有第三者的間隔；「緣」是生起的條件和原因**。據經上說：每一個心識的生起，都必定有它所依止的意根，在小乘薩婆多部等，就把它解作無間滅識。這無間滅去的前念意根，讓出個位子來，成為後念生起之助緣，中間沒有任何一法間隔，這就叫等無間緣。等無間緣所生起的，本通於前六識，本論唯就意識說，但說能與意識作生依止。不但這裡，下文很多應該統指六識的地方，都但說意識。原來心意識三法，在古代的譯本上，常是譯作『心意意識』的。意識和識，似乎不同。識，通指前六識；若說意識，這就單指第六意識了。其實不然，古譯所以譯作意識，意思說：眼等諸識，是意識的差別，都是從意根所生的識，其體是一，所以沒有列舉前五識的必要，並非單說六識中的第六識。**本論說意識，是含有分別說者一意識的思想**。

【附論】**真諦把這段文，釋成兩個意：一無間滅意，二現在意。這解釋，在本論的體系上是不相符的，本論沒有發生這種見解的可能**。但在另一方面說，現在意是有的。如說細心，就建立在這一點上。又如十八界，於六識外說有同時意界，這意界就是真諦說的現在意。但這又與染意混雜了。

二、**染污意**：**這染污意，從無始時來一直沒有轉依，它與四煩惱恆共相應。因為恆時被這煩惱所染污，所以就叫做染污意**。染污與雜染不同：雜染通有漏三性，染污唯通三性中的惡與有覆無記性。四煩惱就是：「一者薩迦耶見，二者我慢，三者我愛，四者無明」。薩迦耶見，就是我見或身見，即對於五蘊和合的所依，本不是我的東西，由於錯誤的認識，妄執為我。慢是恃己輕他的作用，因自己妄執有我，覺得自己比任何人都來得高超，因此目空一切，這叫我慢。然第六識相應的慢，對外凌他，比較容易明白；七識相應的慢，對內恃己，理解上要困難一點，它是因執持自我而自高舉的微細心理。愛是貪著，於自己所計著的我，深生耽著，把它當作可愛的東西，叫我愛。無明，《成唯識論》稱為我癡，這不過是名字上的差別。無明就是不明，沒有認識正確，迷於無我真理。在這四種煩惱的作用中，以無明為根本。因為染污意與無明相應，使我們的認識作用蒙昧不清。在內緣藏識的時候，現起一相、常相，把它誤認為真我，這就是我見；由我見而生起自我的倨慢；又深深的愛著這我相。在未得無我智以前，這內我的染著，是無法解脫的。這與四煩惱相應的染污意，執本識為自我，因此，前六識所起的善心，受染污意勢力的影響，也不得成為清淨的無漏：所以它即是前六識的雜染所依。有的說：第七識是染淨依，在未轉依時，有染污末那為六識的雜染所依；轉依以後，轉為出世清淨的末那，為六識的清淨所依。這是主張有出世清淨末那的。**本論但說它為雜染所依，是否認出世清淨末那的**。安慧論師說三位無末那，就在末那唯為雜染所依這一方面立說。

這二種意，都是與前六識有關，所以又論到六識。雜染的六識，必由彼第一等無間意為所依止而生；由第二染污意而成為雜染。了別境義，這是解釋識的名義，以了別境界為其自體，所以叫識。意，一方面有等無間義，為後識生起所依止的無間滅意；一方面有思量義，就是與四煩惱相應而思量內我的染污意。這樣，意就成為二種了。

第14項（註腳151）

（1）世親造，〔陳譯〕《攝大乘論釋》卷2（大正31，166a7-20）：

熏義有四種：

一、若相續堅住難壞，則能受熏；若踈動，則不然。譬如風不能受熏。何以故？此風若相續在一由旬內，熏習亦不能隨逐，以散動踈故；若瞻波花所熏油，百由旬內，熏習則能隨逐，以**堅住**故。

二、若**無記**氣則能受熏。是故蒜不受熏，以其臭故，沈麝等亦不受熏，以其香故；若物不為香臭所記，則能受熏，猶如衣等。

三、**可熏**者，則能受熏。是故金銀石等皆不可熏，以不能受熏故；若物如衣、油等，以能受熏，故名為可熏。

四、若**能所相應**，則能受熏。若生無間，是名相應，故得受熏；若不相應，則不能受熏。

「若異，不可熏，說是熏體相」者，若異此四義，則不可熏。

（2）世親造，〔唐譯〕《攝大乘論釋》卷2（大正31，329c13-330a6）：

熏習異相：

**堅**者，堅住方可受熏，非如動風。所以者何？風性踈動，不能任持所有熏氣一踰膳那，彼諸熏氣亦不隨轉。占博迦油能持香氣百踰膳那，彼諸香氣亦能隨轉。

言**無記**者，是不可記極香臭義。由此道理，蒜不受熏，以極臭故；如是香物亦不受熏，以極香故。若物非極香臭所記，即可受熏。

言**可熏**者，謂應受熏，方可熏習，非不受熏。如金石等，不應受熏，名不可熏。若於此時能受熏習，即於爾時名為可熏，如可熏物。

**與能熏相應**者，能熏相應，方名可熏，非不相應。當知即是無間生義。

言「所熏」者，阿賴耶識具上四德，應受熏習，故名所熏，非轉識等。

「非異此」者，謂若離此阿賴耶識，餘非所熏。是故所熏即此非異。

「是為熏習相」者，謂阿賴耶識有剎那滅等，是熏習相，剎那滅故，與諸轉識俱時有故，乃至對治恒隨轉故，或窮生死恒隨轉故，定與善等為因性故，待福非福不動行緣於善惡趣異類熟故，如是等義，於轉識中，一切異法皆應成立，是故唯此阿賴耶識與如是等勝德相應可受熏習。

（3）印順導師，《攝大乘論講記》，第二章 第二節 第一項 己〈二 種子〉，（pp.98-99）：

種子的所熏：熏習，必有能熏和所熏；要怎樣的所熏才能受能熏的熏習？本論說，凡是為所熏的，必須具備四個條件：

一、**堅**：堅是安定穩固的意思，並非沒有變化，不過在變化的一類相續中，有相對的固定。凡過於流動性的東西，它沒有保持熏習的能力，那功能性就會散失。世親以風和油來譬喻固定性和流動性。油是比較固定的，它就能任持香氣到很遠的地方而不散；風是最流動不過的，它就不能保持香氣，立刻要消散無餘。賴耶是相續一類，固定一味的，所以可被熏習。這簡別轉易間斷的轉識，不能受熏。

二、**無記**：這表示中庸性的東西才能受熏習。善不能受惡熏，惡不能受善熏，善惡都不是所熏法；唯有無覆無記性，能受善惡的熏習，才是所熏性。這和極臭的大蒜，極香的檀香，都不能受熏，只有不是香臭所可記別的才能受香臭的熏習一樣。本識是無覆無記性，所以賴耶是所熏習。這簡去善法與惡法的受熏。

三、**可熏**：有容受熏習的可能性，叫做可熏。和教育學上的可塑性相近。凡是和別法俱生俱滅，後念生起的時候，它能感受另一法的影響，而起限度內的變化，才能受熏習，否則是不能熏習的。阿賴耶識是種識和合的瀑流，它非堅密的不可入的個體，能受轉識的熏習，所以是所熏。這簡去體性堅密的真實常住法，不能受熏。《成唯識論》又說要有自在為主才是可熏，所以又簡去不自在不為主的心所法。

四、**與能熏相應**：所熏的還要為能熏性同時同處，不即不離。假使剎那前後不同時，它身間隔不同處，雖具備了上述的三義，那還不能算是所熏。所以唯有自身與轉識同時的阿賴耶識，才是所熏性。

所熏，非異此阿賴耶一切種子識，另有可熏性的東西，唯有阿賴耶識具備上面的四個條件，才是為熏習相。

（4）《成唯識論》卷2（大正31，9c19-10a2）：

何等名為能熏四義：

一、有生滅。若法非常，能有作用，生長習氣，乃是能熏。此遮無為，前後不變，無生長用，故非能熏。

二、有勝用。若有生滅，勢力增盛，能引習氣，乃是能熏。此遮異熟心、心所等，勢力羸劣，故非能熏。

三、有增減。若有勝用，可增可減，攝植習氣，乃是能熏。此遮佛果，圓滿善法無增無減，故非能熏。彼若能熏，便非圓滿，前後佛果應有勝劣。

四、與所熏和合而轉。若與所熏同時同處、不即不離，乃是能熏。此遮他身、剎那前後，無和合義，故非能熏。

唯七轉識及彼心所有勝勢用而增減者，具此四義，可是能熏。

第15項（註腳152）

（1）〔陳譯〕《攝大乘論》卷上（大正31，117c2-3）：

由三種熏習異故，謂言說、我見、有分熏習差別。

（2）〔唐譯〕《攝大乘論本》卷上（大正31，137a29-b2）：

三種熏習差別故：一、名言熏習差別，二、我見熏習差別，三、有支熏習差別。

（3）〔唐譯〕《攝大乘論本》卷中（大正31，138a3-7）：

此中若身，身者，受者識，彼所受識，彼能受識，世識，數識，處識，言說識，此由名言熏習種子。若自他差別識，此由我見熏習種子。若善趣惡趣死生識，此由有支熏習種子。

（4）世親造，〔陳譯〕《攝大乘論釋》卷4（大正31，178b14-c1）。

（5）世親造，〔唐譯〕《攝大乘論釋》卷3（大正31，336c4-11）：

三種熏習差別中，

**名言熏習差別**者，謂眼名言熏習，在異熟識中為眼生因，異熟生眼從彼生時，用彼為因，還說名眼。如是耳等一切名言差別亦爾。

**我見熏習差別**者，由染污意薩迦耶見力故，於阿賴耶識中我執熏習生，由此為因，謂自為我、異我為他，各有差別。

**有支熏習差別**者，由善、不善、不動行力故，於諸趣中流轉差別。

（6）無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷3（大正31，397a26-b4）：

**名言熏習差別**者，謂我、法、用名言多故，有人天等我、眼色等法、去來等用熏習差別，由此我法用影顯現諸識生起功能差別。

**我見熏習差別**者，謂四煩惱所染污意薩迦耶見力故，於阿賴耶識中，有能執我熏習差別。

**有支熏習差別**者，謂福、非福、不動行增上力故，於天等諸趣中有無明等乃至老死熏習差別。

（7）印順導師，《攝大乘論講記》，第二章 第二節 第三項〈乙 三種差別〉，（pp.162-163）：

差別雖有三種，其實就是一個名言熏習，不過據某一點的特殊意義，又分別建立而已。

一、**名言熏習差別**：名言有二：(一)、在心識上能覺種種的能解行相（表象及概念等），叫**顯境名言**。(二)、在覺了以後，以種種言語把它說出來，叫**表義名言**（表義名言，古代本是言說法，後代又以文字表達，也是表義名言的一類）。顯境表義二種名言，發生相互密切的關係，因言語傳達而引生思想，因思想而吐為言語。離了名言，我們就不能有所知，也不能使人有所知，我們能知所知的一切，不過是名言假立。我們了境的時候，由名言而熏成的功能，在將來有能分別所分別種種的名言現起，這能生性，就是名言熏習。一切如幻行相，皆是名言，這在唯識學的成立上，有極端重要的地位。

二、**我見熏習差別**：染污末那執賴耶為自內我，熏成了我見熏習。因我見熏習的關係，眾生有各各的差別，以自為我，以彼為他。眾生界的彼此獨立的人格（拿人講），就是建立在這我見熏習上。

三、**有支熏習差別**：上天堂入地獄，流轉諸趣而受苦樂異熟的差別，是有支熏習的力量。因為造了福非福不動業而熏成的種子，為三有的差別因，所以叫有支。

這三種熏習，能賅括宇宙人生一切法的差別因。

第16項（註腳158）

（1）〔陳譯〕《攝大乘論》卷上（大正31，119a22-26）：

是處安立本識為義識，此中一切識說名**相識**，**意識**及**依止識**應知名**見識**。何以故？此相識由是見生因，顯現似塵故，作見生依止事。如此諸識成立唯識。

（2）〔唐譯〕《攝大乘論本》卷中（大正31，139a6-11）：

若處安立阿賴耶識識為義識，應知此中餘一切識是其**相識**，若**意識識**及**所依止**是其**見識**，由彼相識是此見識生緣相故，似義現時，能作見識生依止事。如是名為安立諸識成唯識性。

（3）世親造，〔陳譯〕《攝大乘論釋》卷5（大正31，185c10-17）。

（4）世親造，〔唐譯〕《攝大乘論釋》卷4（大正31，340b19-27）：

於阿賴耶識亦得安立相、見二識，謂阿賴耶識以彼意識及所依止為其見識，眼等諸識為其相識，以一切法皆是識故。

「由彼相識」者，謂眼等諸識。

「是此見識生緣相故」者，是見生因。由所緣性名「見生因」。

「似義現時，能作見識生依止事」者，能於彼見故名「見識」。即此見識似義現時，彼諸相識與意見識能作相續不斷住因，是故說名「生依止事」。

（5）無性造，〔唐譯〕《攝大乘論釋》卷4（大正31，402b15-25）：

「若處安立阿賴耶識識為義識」者，「義」是「因」義，即是安立阿賴耶識以為因識。

「餘一切識」者，謂身等識。

「是其相識」者，是所緣相，是所行故。

「若意識識及所依止」者，謂第六識及所依止，無間過去意及與染污意，此二能作生起、雜染所依性故。

「是其見識」者，能分別故。

「由彼相識是此見識生緣相故」者，謂阿賴耶識所變異相，是二見識生緣相故。

「似義現時」者，謂意見識似義現時。

「能作見識生依止事」者，謂眼等識，能與見識作生依事。

（6）印順導師，《攝大乘論講記》，第三章 第四節 第三項〈廣辨十種分別〉，（pp.217-218）：

**義識**，魏譯作「塵識」，無性解說為「因義」。這是說：阿賴耶識為一切的所依，才有其餘的相識和見識。義與「顯現為義」的義相同，它的含義不很明瞭。

我想：或是賴耶為種子，是依遍計種種諸法而熏成的，這名言戲論的遍計種子，就從新熏得名為義吧！本文的意思是說：**六（一意識）七識屬於賴耶的見識，其餘一切識屬於賴耶的相識，這賴耶是相見識所依的根本**。前面依轉識安立唯識，分別見相，雖不談賴耶，其實就是賴耶的見識與相識。本論談賴耶，重在一切種子識，從一切種子識而現起一切識時，本識的一分取性，就轉為六識所依止的意（阿陀那），成為賴耶的見識了。

一切法為什麼叫相識呢？相就是依止，因「由彼相識，是此見識生」起的所「緣相」，在相識的「似義現」起時，就「能作見識生」起的「依止事」，因此，稱為相識。這樣，阿賴耶識有相見的二識，這相見識就是分別所分別的諸識。諸識皆從一切種子識而現起，所以能「安立諸識成唯識性」。

第17項（註腳159）

（1）〔陳譯〕《攝大乘論》卷中（大正31，120a6-9）：

一切分別復有十種：一、根本分別，謂本識；二、相分別，謂色等識；三，依顯示分別，謂有依止眼等識識；……

（2）〔唐譯〕《攝大乘論本》卷中（大正31，139c19-21）：

總攝一切分別略有十種：一、根本分別，謂阿賴耶識；二、緣相分別，謂色等識；三、顯相分別，謂眼識等并所依識；……

（3）世親造，〔陳譯〕《攝大乘論釋》卷5（大正31，189a8-15）。

（4）世親造，〔唐譯〕《攝大乘論釋》卷4（大正31，342b1-4）：

**緣相分別**者，謂色等識為所緣相所起分別。

**顯相分別**者，謂眼識等并所依識，顯現似彼所緣境相所起分別，有所分別或能分別，故名分別。

（5）印順導師，《攝大乘論講記》，第三章 第一節 第二項〈廣成唯識〉，（pp.221-222）：安立賴耶為義識配合起來是這樣：

　　　　　　　　　　　　　　┌（身識）

　　　　　　┌似義影現為相識┤

　　　　　　│　　　　　　　└（所受識）

　賴耶為義識┤

　　　　　　│　　　　　　　　┌意識識（能受識）

　　　　　　└似分別影現為見識┤

　　　　　　　　　　　　　　　└所依止（身者識、受者識）

（6）印順導師，《攝大乘論講記》，第三章 第四節 第三項〈廣辨十種分別〉，（pp.248-249）：

遍計執與分別，意義上有點不同：遍計執性是在能所遍計的關係上說，分別卻不妨別說能遍計的分別心。

一、「**根本分別**」：就是「阿賴耶識」。賴耶是一切種子識，以虛妄分別為自性。一方面它本身是虛妄分別，另一方面它又是一切分別的根本，為一切分別生起的依止。所以也可說賴耶是能遍計。

二、「**緣相分別**」：就是「色等識」。色等一切法為緣而生顛倒分別，是能分別的所緣相，它本身是虛妄分別為自性，是識的一分；並且依色等相而生起分別，所以名為緣相分別。

三、「**顯相分別**」：這是「眼識等」的六識識，「並」六識「所依」的染意「識」。這七轉識能顯了境相，它是能分別，又因之而起分別，所以名為顯相分別。

這三種分別，統攝分別的一切，**根本分別就是阿賴耶識為義識，緣相分別就是身識，彼所受識的相識，顯相分別就是彼能受識，及所依止的身者識的見識**。這三者都是識，本身就是分別，不必一定說因它而現起分別。

第18項（註腳160）

（1）〔陳譯〕《攝大乘論》卷上（大正31，118c20-22）：

此中說偈：「亂因及亂體，色識無色識；若前識不有，後識不得生。」

（2）〔唐譯〕《攝大乘論本》卷中（大正31，138c2-4）：

此中有頌：「亂相及亂體，應許為色識，及與非色識，若無餘亦無。」

（3）世親造，〔陳譯〕《攝大乘論釋》卷5（大正31，183c22-28）。

（4）世親造，〔唐譯〕《攝大乘論釋》卷4（大正31，339a25-b6）：

釋曰：……亂相、亂體如其次第，許為色識及非色識。此中，亂相即是亂因，色識為體；亂體即是諸無色識。色識亂因若無有者，非色識果亦應無有。

（5）印順導師，《攝大乘論講記》，第三章 第一節 第二項 甲〈二 辨唯識無義〉，（pp.201-202）：

「亂」是錯亂顛倒，若於無中現有，非義似義而為虛妄諸識生起的因性，叫「亂相」。相就是因（依止）與境界，異譯都作『亂因』。**「亂體」就是虛妄分別──能分別的自體，顛倒錯亂的自體。那為亂識生起的因性──亂相，就是似義顯現的「色識」；那亂識的自體，就是「非色識」；雖都是識，卻現起色與非色的二分**。這二者是相依而有的，依非色識而現起色識，也因非色似色的色識，生起見似色為色的非色識。既相依而共存，自然也就一滅而共滅，所以「若無」色識的亂相，「餘」非色識的亂體「亦無」。這是說遍計依他的展轉相依：亂相是遍計執性（從種生邊也可通依他），亂體是依他起。從依他起而有遍計性，因遍計性而有依他的亂識。

第19項（註腳167）

（1）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.217-224）。

（2）印順導師，《以佛法研究佛法》，〈十一、阿陀那與末那〉，（pp.365-369）：

菩提流支與真諦，並以阿陀那為第七識。玄奘師資始辭而闢之，謂第七但可名末那，阿陀那為第八本識異名，是執持非執著也。以余觀之，此實學說之歧異，不關義理之臧否。若論無著學，則真諦之說為當。何者？流支譯《深密解脫經》，真諦譯《攝論》引《解節經》，謂阿陀那為本識異名，初與玄奘譯之《解深密經》無所異。故真諦、流支非不知阿陀那之為本識異名，但謂阿陀那亦即末那異名耳。阿陀那得為末那之異名，請以《解深密經》為證。

《解深密經》〈心意識相品〉，以一切種子心識為本識，阿陀那、阿賴耶、心，為其異名。以「阿陀那為依止為建立故，六識身轉」。若於阿陀那等不得不見，則於心意識秘密善巧。題標心意識，而文中但明本識及六識，何耶？圓測謂準前（本識）後（六識）可知，故略不說。結城令聞著《關於心意識之唯識思想史》，謂《深密經》無末那。此皆囿於奘基之學，未能深見經意。遁倫，文備稍得之，而意亦未盡。須知**末那譯曰意，是思量義；常談之恆審思量，乃玄奘增飾，非梵文本義，亦無著世親學所不談**。**末那之作用，在為六識生起之所依**。上尋《阿含》，則意處、意界，通為六識，別為意識之所依。一切有系之婆沙師、譬喻師等，不知有細意，乃立識無間滅為意。上座分別說系，則於六識外別立同時意界。龍樹立「現在意」（真諦有此義）。大眾系之根本識及意界是常等，雖立名不同，而辨其為六識生起所依之意界則一。若見此義，則《解深密經》之阿陀那識為依止，確指末那（意），無猶豫餘地。**《解深密經》，本識一而轉識六，本末合論唯七心。以阿陀那識執持身根故，能起六識，故阿陀那復當末那之名。**後之學者，偏據奘傳之八識差別論，偏據恆審思量之末那，乃於〈心意識相品〉中不復能得末那。或者不忍《解深密經》無末那，乃欲離此品而別求。宗派意識不除，經論之真義難明，此豈偏激之談哉！

或謂此乃依止意，非染污之恆審思量意；約染意為言，則《解深密經》無之。此亦不然，離本識及轉識（古義但指六識），而立別體可通染淨之末那，自〈抉擇分〉、《顯揚聖教論》始。此應後於《莊嚴》、《攝論》等。它論之立末那，即依本識之某種作用而別立，非別體也。且如《攝論》立二種意（末那），蓋綜合無間滅意與染污意二者。雖云六識「由第一依生，由第二雜染」，似染意非依。然染污意以五為同法喻，亦即第六意識之（別）所依也。**末那之所以為末那，不在其為恆審思量與否！而在為六識生起之心理源泉，無著《攝論》之本意，蓋如此**。**《攝論》之明本識，側重於能為諸法之自性緣起（因相），側重於業感之生命依持（果相）**。**其細意現行之為轉識（六）依止者，亦即從賴耶種子所生起者，決不如《攝抉擇分》等視為第八識現行。**此轉識之現行依止識，於十一識中為身者識及受者識（意界為體），世親以染污意及無間滅意釋之。安立賴耶為義識段，意識及依止為見識；十種分別之顯識分別，即眼等識及所依識；此所依識，即二種末那是。賴耶詳緣起義，六識及所依識──末那詳緣所生法，辨見相分。《攝論》之宗要若此，與《莊嚴》、《中邊》（世親釋異）同。取此以對讀《解深密經》，則染污意之為識依止者，非阿陀那識而何？此一般學者之所以唯除別有阿賴耶識，而無別體末那也。末那即依本識之取性現行而立，實無別體。**以阿陀那為第七末那識，蓋唯識古義，非真諦學謬**。

然此猶非奘傳唯識學者之所能解，彼謂阿陀那是執持，非執著，如何可為染意別名？不知此特奘基所說，無當古義。且置真諦訓阿陀那為「無解」於不論。**阿陀那之本義為「執取」，有攝取而得之之意**。何得謂毫無攝取執著之義？然或者仍將有疑，阿陀那本識為無覆無記性，染末那是有覆無記，那得是一體義別？獨不思安慧許本識是無覆無記，又許第八有法執；在唯識古義，異熟性與細執，非截然隔別，顯與後期唯識學不同。自〈抉擇分〉出，等視本識與轉識，而後賴耶現行與七識俱轉，而後賴耶種現別別為七識所依，而後阿陀那與染意被視為別物。奘傳之學，蓋繼此緒餘而發揚者，宜其與《攝論》、《莊嚴》之學格格不入也！真諦之學，多存古義，然亦間採〈攝抉擇分〉（決定藏論）、《顯揚論》（三無性論）及無性、堅慧之說，駁雜不純，思有以融貫之而力不足，致多自相矛盾。後之學者，或宗玄奘而彈真諦，或宗真諦以難奘學，迄亦莫得定論。吾謂欲通無著師資之學，自《莊嚴》、《攝論》與《瑜伽‧攝抉擇分》分宗始，自撤除攝論宗與唯識宗之宗派成見始。

第20項（註腳169）

（1）〔陳譯〕《攝大乘論》卷上（大正31，118a21-b8）：

（2）〔唐譯〕《攝大乘論本》卷中（大正31，137c27-138a19）：

所知相，復云何應觀？此略有三種：一、依他起相，二、遍計所執相，三、圓成實相。

此中何者**依他起相**？謂阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識。……由此諸識，一切界趣雜染所攝依他起相虛妄分別皆得顯現。如此諸識，皆是虛妄分別所攝，唯識為性，是無所有非真實義顯現所依。如是名為依他起相。

此中何者**遍計所執相**？謂於無義唯有識中似義顯現。

此中何者**圓成實相**？謂即於彼依他起相由似義相永無有性。

此中，身、身者、受者識，應知即是眼等六內界。彼所受識，應知即是色等六外界。彼能受識，應知即是眼等六識界。其餘諸識，應知是此諸識差別。

（3）世親造，〔陳譯〕《攝大乘論釋》卷5（大正31，181b17-p182b1）。

（4）世親造，〔唐譯〕《攝大乘論釋》卷4（大正31，338a23-b13）：

「依他起相」者，謂依他起為體，虛妄分別皆得顯現。

「如此諸識，皆是虛妄分別所攝，唯識為性」者，謂此諸識，皆是虛妄分別自性，故名「所攝」。

「是無所有非真實義顯現所依」者，謂無所有非真實義顯現所因。非真實故，名「無所有」。如所執我無所有故，名非真實義者所取，謂即彼我實無所有，似我顯現。言「所依」者，顯現所依，是所因義。此即名為依他起相。……

釋曰：

「於無義」者，謂無所取如實無我。

「唯有識中」者，謂無實義似義識中；如唯似我，顯現識中。

「似義顯現」者，似所取義相貌顯現；如實無我，似我顯現。……

釋曰：於無所有非真實義顯現因中，由實無有似義相現永無有性；如似我相，雖永是無，而無我有。

（5）印順導師，《攝大乘論講記》，第三章 第一節 第一項〈略釋三相〉，（pp.176-187）。

第21項（註腳175）

（1）印順導師，《性空學探源》，第三章 第一節 第三項〈二諦之建立〉，（pp.130-131）：

後代瑜伽者與中觀者諍論的依他世俗緣起也是勝義有的主張，就是承襲這後起有部學者的思想。古代的二諦論，都是從真妄或理事上安立的，就是我國從前的毘曇宗，還是說的理事二諦；古代，絕沒有在庸俗的心境上說勝義諦的，有部正統的迦濕彌羅毘婆沙師也還是如此。這並不是說假名與自相的分別是後起的；有部主張一切法最後的單元是實相有，一合相是假名有，這是他們固有的思想，但假名有與實相有並不就是世俗諦與勝義諦。把二者配合起來說，在婆沙以後。

（2）印順導師，《性空學探源》，第三章 第二節 第一項〈有如實知有 無如實知無〉，（pp.150-151）：

無的，能否認識得到，是學派中很重要的諍論。如經部等容許知無的，確是空義開展的重要理論。研究其根本差別所在，是對「有」的看法不同。所緣有宗說有就是存在，是獨斷的；所緣無宗則是批判的，認為對象的「有」，認識時並不能了解，須經過一番判斷的。如《成實論》卷二說：「是識但能識塵，不辨有無。」

所緣有宗的成立其有，不單在所緣相上，必定推到所緣相所依託的法上去。他由存在的觀點出發，不以所緣為對象，由所緣而推其內在所依的實體。所緣無宗，則專在認識所緣上判斷，無的則如實說它是無。是不是專在所緣上判斷有無，是二者很重要的一個差異點；後代大乘空有之諍，問題也還在此。

又，有宗推論到所緣相內在所依的實在，但錯亂覺的，還是認為是無。如「我我所覺」的所緣，承認是無而須破除的；那麼，這錯誤的認識、知無的認識等，都必須歸結到心的行相上去。錯亂之無，是內心錯誤造成的，不是外境不實。有部他們說夢境是有的，如夢見一個人頭上生角，這當然是錯誤是不會有的；但各別的人頭與角，是實有的。綜合的錯誤，是內心造成的，還是有他各別的實在所依。所以一切有部，正面看他是在盡力發揮其實在論；從另一面看，他是個心理主義者，在錯亂行相範圍的擴大發展之下，它可以走到唯心論的境域裡去。反之，容有知無者，對象之無確實是無，錯誤不必建立在內心行相上，幻妄的所緣相本身，非有現有的，不必安立在心或名上，對象當體就可安立，所以不必走上唯心。大小空有的思想，在錯綜的交流著。

（3）印順導師，《性空學探源》，第三章 第三節 第一項〈無為常住〉，（pp.218-219）：

戊 道果之無為

上面曾說到，聖道在學派中有著各種不同的看法：有部認為道是生滅有為；

而大眾分別說系的多分學者卻說是無為的。……佛教中一切空有的分歧，焦點都在此。從大乘佛法看，有的說聖道菩提是有為無常的，但在無常生滅之中還是可以永遠相續下去。有的認為必須有個貫通的常住者。這大乘學上的歧異，聲聞學派中早已存在著了。一分學者，重視了道的不可改性，說它是常住不生滅，於是有這些道果無為的建立。

（4）印順導師，《攝大乘論講記》，第一章 第二節〈攝大乘〉，（p.30）：

一般法相家的分辨二邊與中道雖也如此，以為緣生法無妄執性有二空性，但重心在依他起的有無。依《辨中邊論》說：依他起性是『非實有全無』。這句話的意思說：依他既不是實有，說實有是增益執；也不是全無，說全無是損減執。在抉擇有空的意義上，承認它是世俗有，並且非有不可。這正與《瑜伽》、《成唯識論》一樣，他們注重緣起法的非無，問題不在空性的非無，在和中觀學者諍論從緣所生法（依他起）的有無自相。他們以為若說緣起法沒有自性，就是損減執。至於說遍計所執有是增益執，說圓成實無是損減執，雖也有著不同的見解，但還不是諍論的重心。

（5）印順導師，《佛法是救世之光》，〈十六、大乘空義〉，（p.185）：

法與法性，不可說一，不可說異，極為明白。所以在大乘法中，這──不一不異是無諍的定論。但在古代大德的說明方面，適應不同根性的不同思想方式，也就多少差別了。(一)、如法相唯識學者，著重於法相。在「種現熏生」的緣起論中，說明世出世間的一切法。當他在說明一切法──無常生滅時，從不曾論及與法性不生滅的關係。依他說：一切法要在生滅無常的定義下，才能成立種現熏生，不生滅性是不能成立一切法的。這一學派，一向以嚴密見稱。但或者，誤以不生滅（無為法性）與生滅（有為法），是條然別體的。其實，這決非法相學者的意趣。因為，當生滅的一切因緣生法，離妄執而體見法性時，與法也是不一不異的。這就是一一法的離言自性，何嘗與法有別？所以，專從生滅去成立染淨一切法，只是著重性相的不一而已。

（6）印順導師，《佛法是救世之光》，〈十六、大乘空義〉，（pp.205-206）：

二宗的主要差別，歸結到因緣生法的現有自相，可空或者不可空。唯識者以為：這是有而不是空的，所以對「色即是空，空即是色」的經文，解說為約遍計所執（的色等）性說，如於繩見蛇，這種蛇的意解，是空而沒有自性的。如約依他起性──因緣生法說，是不能說「色即是空，空即是色」的。當然更不能約圓成實（空）性說，圓成實是無為不生滅法，怎麼可以相即呢！約依他起──色等，與圓成實空性，只能是「色不異（離義）空，空不異色」。正如《辯中邊論》所說：「此中唯有空，於彼亦有此」，以表示性相──空（性）有的不相離異。所以切實的說：唯識者對於性相，空有（如色與空），長處在分別精嚴；而空有無礙的正觀，不能不讓中觀者一著。

（7）印順導師，《中觀今論》，第九章 第二節〈即 離 中道〉，（pp.196-201）。

第22項（註腳176）

（1）〔陳譯〕《攝大乘論》卷中（大正31，119c23-25）：

依他性有幾種？若略說有二種：一、繫屬熏習種子，二、繫屬淨品不淨品性不成就，是故由此二種繫屬，說名依他。

（2）〔唐譯〕《攝大乘論本》卷中（大正31，139c3-6）：

依他起略有二種：一者、依他熏習種子而生起故，二者、依他雜染清淨性不成故。由此二種依他別故，名依他起。

（3）世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷5（大正31，188b6-21）：

釋曰：此先明依他體類，從二種熏習生：一、從業煩惱熏習生，二、從聞熏習生。由體類繫屬此二熏習，故稱依他性。若果報識體類為依他性，從業煩惱熏習生；若出世間思修慧體類，從聞熏習生。……

釋曰：此次釋依他義。若識分別此性，或成煩惱，或成業，或成果報，則屬不淨品。若般若緣此性，無所分別，則成淨品，謂境界清淨、道清淨、果清淨。若有自性，不依他，則應定屬一品；既無定性，或屬淨品，或屬不淨品。由此二分，隨一分不成就，故名依他。

（4）世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷4（大正31，341c26-29）：

釋曰：「雜染清淨性不成故」者，由即如是依他起性，若遍計時，即成雜染；無分別時，即成清淨。由二分故，一性不成，是故說名依他起性。

（5）印順導師，《攝大乘論講記》，第三章 第四節 第一項〈總辨三性品類〉，（pp.243-244）：

依他起有二類：一、「依他熏習種子而生起」的，這就是仗因托緣而生的依他起，側重在雜染。二、「依他雜染清淨性不成」的，這是說它本身不是固定的雜染或者清淨，它如果為虛妄分別的所分別，成遍計執性，就是雜染的；如以無分別智通達它似義實無，成圓成實性，就是清淨的。這自身沒有一成不變性，隨他若識若智而轉的，所以也名為依他。

【附論】**平常把依他分為雜染依他、清淨依他二種，像有漏的八識，是雜染依他，八識轉成的無漏智，是清淨依他，但本論沒有這個解說**。又有人依染淨不成而建立依他的染分淨分，在依他法上起遍計執，是依他的染分；依他本具的清淨法性，是依他的淨分。但這還是不能圓見本論的正義。

（6）印順導師，《如來藏之研究》，第七章 第三節〈真諦所傳的如來藏說〉，（pp.211-215）。

第23項（註腳177）

（1）〔陳譯〕《攝大乘論》卷中（大正31，120c1-9）：

（2）〔唐譯〕《攝大乘論本》卷中（大正31，140b4-12）：

云何應知圓成實自性？應知宣說四清淨法。

何等名為四清淨法？

一者、自性清淨，謂真如、空、實際、無相、勝義、法界。

二者、離垢清淨，謂即此離一切障垢。

三者、得此道清淨，謂一切菩提分法、波羅蜜多等。

四者、生此境清淨，謂諸大乘妙正法教。由此法教，清淨緣故，非遍計所執自性；最淨法界等流性故，非依他起自性。

如是四法，總攝一切清淨法盡。

（3）世親造，〔陳譯〕《攝大乘論釋》卷6（大正31，191c21-192a16）。

（4）世親造，〔唐譯〕《攝大乘論釋》卷5（大正31，344a3-14）。

（5）印順導師，《攝大乘論講記》，第三章 第六節 第一項 甲〈一 正釋三性〉，（pp.265-267）：

圓成實自性呢？凡是宣說四清淨法，就應知是說圓成實性。**本論的圓成實，範圍很大，凡是清淨法，都包括在內，所以本論沒有別立清淨依他的必要**。四清淨是：

一、**自性清淨**：它的本體，從來是清淨的，不是染污所能染污，就是在眾生位，也是清淨無染的。這自性清淨，隨義立名，異名是很多的，這裡且說六種：

(一)、真如：真是真實不虛，如是如如不變，這真實不變的法性，說名真如。

(二)、空：這不是說無所有，是因空所顯的諸法空性。

(三)、實際：不虛假叫實，究竟叫際，就是諸法的究竟真實性。

(四)、無相：於法性海中，無有虛妄不實的亂相。

(五)、勝義：勝是殊勝的妙智，義是境界，妙智所證的境界，叫勝義。

(六)、法界：三乘聖法，依此而有，所以名為法界。

此自性清淨，即在纏真如，一切眾生本具的如來藏性。

二、**離垢清淨**：這即是真如等的自性清淨法，離一切障垢顯現出的清淨本來面目。離垢清淨與上面的自性清淨，不但是一體，並且沒有增減垢淨。不過在因位未離垢時，叫自性清淨；在離垢的果位，叫離垢清淨罷了。

三、**得此道清淨**：能得能證這清淨法性的道，像三十七菩提分法、十波羅蜜多等。這裡說的，還是單指無漏道，還是也該攝地前的世間有漏道？依本論的思想說，厭離於雜染趨向於清淨的，雖還在世間，就攝屬清淨法。如前說的正聞熏習，尚且是法身所攝；世間波羅蜜多，像加行無分別智等，當然是包含在這得此道清淨中的。

四、**生此境清淨**：能生此清淨道的所緣境，就是諸大乘妙正法教，也是清淨的圓成實攝。這大乘教法，為什麼是清淨的呢？由此法教，是引生清淨無漏道果的因緣，不像顯現似義的亂相，是雜染的因緣，所以非遍計所執自性。它是佛陀悟證最清淨法界的等流性，不像依他起是從遍計妄執熏習所生，所以也非依他起自性。不是依遍二性，當然是圓成實性了。

這四法，可以總攝一切清淨法。

【附論】**四種清淨，就是三種般若：生此境清淨是文字般若，得此道清淨是觀照般若，自性離垢清淨是實相般若**。龍樹菩薩說：三般若中，實相般若是真般若；觀照般若在它能顯發般若方面；文字般若在能詮顯般若方面，說它是般若。無漏妙智契證實相無相的空性，境智不二，為超越能所，融然一味的實相般若。離垢清淨，不但是一般人心中的寂滅性而已。

唯識家平常把圓成實分兩大類：一、不變異圓成，就是自性離垢清淨；二、無顛倒圓成，就是得此道生此境清淨。他們把自性離垢清淨單看為無生滅不變異的法性，把四智菩提（生滅）攝在得此道中。但從另一方面看，法性本來清淨，由聞教法而修清淨道，由修清淨道而顯現離垢的清淨，這離垢清淨是攝有果位福智的。陳那論師有般若注釋，把四清淨解說為四種般若，離垢般若，與一般所說的離垢清淨不一樣。

第24項（註腳183）

（1）〔陳譯〕《攝大乘論》卷下（大正31，129b4-11）：

此轉依，若略說有六種轉：一、益力損能轉，由隨信樂位住聞熏習力故，由煩惱有羞行、慚弱行、或永不行故。二、通達轉，謂已登地諸菩薩，由真實虛妄顯現為能故，此轉從初地至六地。三、修習轉，由未離障人，是一切相不顯現真實顯現依故，此轉從七地至十地。四、果圓滿轉，由已離障人，一切相不顯現，清淨真如顯現至得一切相自在依故。

（2）〔唐譯〕《攝大乘論本》卷下（大正31，148c18-26）：

又此轉依，略有六種：

一、**損力益能轉**，謂由勝解力聞熏習住故，及由有羞恥令諸煩惱少分現行、不現行故。二、**通達轉**，謂諸菩薩已入大地，於真實非真實、顯現不顯現現前住故，乃至六地。三、**修習轉**，謂猶有障，一切相不顯現，真實顯現故，乃至十地。四、**果圓滿轉**，謂永無障，一切相不顯現，最清淨真實顯現，於一切相得自在故。

（3）世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷13（大正31，247c12-248a28）。

（4）世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷9（大正31，369b19-c5）。

（5）印順導師，《攝大乘論講記》，第八章 第一節 第二項 甲〈正辨差別〉，（pp.465-467）：

六種轉依，顯示離染還淨的層次，顯示大小二乘的差別。

一、**損力益能轉**：由勝解力熏成聞熏習，寄住在賴耶中，能對治雜染，使染習漸漸減少，清淨聞熏習漸漸增多。雖是熏習的消長，也減捨了染力，增益了淨能。同時，因勝解聞熏力，菩薩雖少作微惡，也生大慚愧。由聞熏及由有羞恥力，能令諸煩惱減輕，或少分現行，或某一部分不現行。這樣的轉依，勝解行地的菩薩也能做到（**諸譯本沒有不現行三字**）**＊**。

二、**通達轉**：諸菩薩從已入大地至六地，在根本智通達諸法的法性，於真實顯現現前住的時候，非真實的義相就不顯現；在非真實義相顯現現前住的時候，真實的空性就不顯現。到第七地才進到純粹的無相觀，所以真妄出入的境界，到六地為止。真實的法性現前，所以叫通達轉。從初地至六地總名通達位。《成唯識論》說初地是通達，二地以上叫修習。在大乘經論中，有此二種不同的存在（依天台家說，一是別教，一是借別明通）。

三、**修習轉**：從七地乃至十地的菩薩，一切遍計執性的義相不再顯現，無相的真實顯現，但這是從它的大體而說。這時，猶有所知障」未淨盡，七地還有功用，八地菩薩雖做到無功用行的地步，但利他仍是有功用的，所以還須不斷的修習到障盡智圓的佛地。

四、**果圓滿轉**：成佛時，永無煩惱所知二障，一切義相不顯現，而最清淨真實的法界徹底顯現。這最清淨的真實，圓融無礙，能於一切相得自在，無所不能。果圓滿即是三德具足：永無有障，諸相不現，是斷德；最清淨法界真實性顯現，是智德；於法自在廣利眾生是恩德。

上面四種轉依，是大乘轉依的層層深入，再約大小差別說。

五、**下劣轉**：這是聲聞緣覺等的轉依。他們唯能通達補特伽羅空無我性，不能通達法無我性，了知唯識，圓見清淨的法界性。不悟唯識，也就不知生死涅槃無差別，因此專求自利的小乘，就一向背生死，一向捨生死」，這是下劣乘的轉依。

六、**廣大轉**：這是諸大乘菩薩的轉依，不唯通達補特伽羅無我性，且兼通達法空無我性：能於生死一切法見到它本來寂靜，依依他起而顯現的義相本不可得，所以捨無可捨，完成雖斷雜染而不捨生死的無住涅槃。

**＊**按：（1）〔陳〕《攝大乘論》卷下（大正31，129b6）：「慚弱行，或**永不行**故。」

（2）〔隋〕《攝大乘論釋論》卷9（大正31，311c25-26）：「有慚微煩惱**行、不行**故。」

（3）〔後魏〕《攝大乘論》卷下（大正31，109c1-2）：「有慚愧煩惱**行、不行**故。」

就以上三個譯本，皆有近義的詞句。

第25項（註腳185）

（1）〔陳譯〕《攝大乘論》卷下（大正31，130a21-22）：

顯了、平等、迴觀、作事智自在，由轉識陰依故。

（2）〔唐譯〕《攝大乘論本》卷下（大正31，149c5-7）：

由圓鏡、平等、觀察、成所作智自在，由轉識蘊依故。

（3）世親造，〔陳譯〕《攝大乘論釋》卷13（大正31，253b17-28）：

如來於一切法無有過失，證知非現前境，如對現前，譬如人憶持熟習文句，是名**顯了智**。

從通達真如以來，於一切眾生得平等心，由證平等清淨法故，是名**平等智**。

能守三摩提陀羅尼門，於此法門中所欲取法，如意無礙，譬如財主，守其庫藏，取用無礙，是名**迴觀智**。

能受兜率陀天生及般涅槃，為立聲聞及下地菩薩無流善根，能顯如來事，是名**作事智**。

於此等事皆得如意，故名自在。……識識為識陰，了別為識體故，轉識陰依得此自在。

（4）世親造，〔唐譯〕《攝大乘論釋》卷9（大正31，372a12-21）：

由轉識蘊依故，得大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智。

此中，

**大圓鏡智**者，謂無忘失法，所知境界，雖不現前，亦能記了，如善習誦書論光明。

**平等性智**者，謂先通達真法界時，得諸有情平等心等，應知此中究竟清淨。

**妙觀察智**者，謂如藏主，如其所欲，隨於何等陀羅尼門、三摩地門作意思惟，即得自在無礙智轉。

**成所作智**者，謂能示現從覩史多天宮而沒乃至涅槃，種種佛事皆得自在。

（5）印順導師，《攝大乘論講記》，第九章 第二節 第二項〈丙 自在〉，（pp.491-494）：

**轉賴耶識得大圓鏡智，轉染末那得平等性智，轉第六意識得妙觀察智，轉前五識得成所作智自在**。這四智的自在，是由轉識的依止而得的。平常所謂轉有漏的八識，成無漏的四智，即此。唯識以識為主，所以說到轉依，大都只說轉識成智，就可以總攝五蘊的轉依。

【附論】圓鏡智的作用有二：一攝持：鏡智是轉賴耶得的，賴耶是有漏的所依，攝持一切有漏種子，到了無漏位轉智的時候，也就攝持一切無漏聞熏習。二顯現：凡夫位上的賴耶，顯現七轉識（見識）和根塵器界（相識）；佛位上的鏡智，也就現起無漏五根、清淨佛土（相）及其餘的三智（見）。所以《莊嚴論》說圓鏡智為諸智的所依。在緣境上說：是總緣一切相，不作分別緣。圓鏡智由聞熏力現起一切，任運緣一切法，所以能攝持不忘。這像大圓鏡的明淨鑒徹，影現萬象一樣。平等智，是轉染末那得的。這有一問題：唯識家雖都說有染末那，但轉依成淨，卻有人主張沒有淨末那。沒有淨末那，那平等智建立就成問題。其實，第七識是從本識分出的取性，雖從本識分出，與攝持能生的種識仍不妨並存。取性的染末那，執我我所，到轉依時就自他平等，約這意義建立平等性智。它從『諸智因』的鏡智而起，在初地就轉為『極淨無分別智』，通達一切眾生平等平等。『若修習此智最極清淨，即得無上菩提』。《莊嚴論》說：它與大慈大悲相應，不住涅槃，隨機現身。妙觀察智轉意識而得，意識的作用在分別，所以轉識成智，也重在分別的後得智。『於所識一切境界恆無障礙』，在大眾中觀察機宜，隨機說法，都是此智的作用。一切三摩地門陀羅尼門，都與觀察智相應。成所作智是轉前五識得，它的作用在作種種變化利益眾生的事業，像在十方世界八相成道等都是。

佛智，無漏聖境，本來融通不思議。**這佛果四智，如從它的特殊上說：圓鏡智重在攝持，平等智重在現身，觀察智重在說法，成事智重在起變化三業。如從智上去看，鏡智與平等智重在無分別智，觀察智與成事智重在後得智**。如從有漏本識起見（識）相（識）的見地說，轉染成淨，那無漏的圓鏡智為中心為依止，與淨習不二。從這圓鏡智，一方面現清淨佛國土，起遍取互取諸境自在的五根；一方面起平等性智，妙觀察智，成所作智，作種種利生的事業。四智轉依的時間，平常說：『六七因中轉，五八果上圓』；但約義建立也不一定，如《莊嚴論》說十地中的後三地，七轉識轉，得四自在（無分別、剎土、智、業）。它說：『意、受、分別轉，四種自在得，次第無分別，剎土、智、業故』。意是末那，轉末那識得無分別自在。受是五識，轉五識得剎土自在，這是依五識取五塵說的，所以又說：『如是義（塵）受（五識）轉，變化得增上，淨土如所欲，受用皆現前』。分別是第六意識，轉意識，得智自在，所以辯說無礙；得業自在，通力化業無礙，所以又說：『如是分別轉，變化得增上，諸智、所作業，恆時無礙行』。

第26項（註腳187）

（1）〔陳譯〕《攝大乘論》卷下（大正31，129c2-10）。

（2）〔唐譯〕《攝大乘論本》卷下（大正31，149a18-26）：

彼果智殊勝云何可見？謂由三種佛身，應知彼果智殊勝：一、由自性身，二、由受用身，三、由變化身。

此中，

**自性身**者，謂諸如來法身，一切法自在轉所依止故。

**受用身**者，謂依法身，種種諸佛眾會所顯清淨佛土，大乘法樂為所受故。

**變化身**者，亦依法身，從覩史多天宮現沒、受生、受欲、踰城出家、往外道所修諸苦行、證大菩提、轉大法輪、入大涅槃故。

（3）世親造，〔陳譯〕《攝大乘論釋》卷13（大正31，249b28-250b12）。

（4）世親造，〔唐譯〕《攝大乘論釋》卷9（大正31，370b1-9）：

釋曰：今當解說果智殊勝，此由諸佛三身所顯。

**自性身**者，謂諸法界所流法樂，大自在轉之所依止。

**受用身**者，謂即依前所說法身，種種諸佛眾會所顯，於諸清淨佛國土中，受用一切法界所流大乘經等種種法樂之所依止。復有餘義，謂是受用清淨佛土之所依止，又是受用大乘法樂之所依止。

**變化身**者，謂依法身，從覩史多天宮現沒乃至入大涅槃故者，謂現人、天同分之身之所依止。

（5）印順導師，《攝大乘論講記》，第九章 第一節〈出體性〉，（pp.473-478）。

（6）印順導師，《攝大乘論講記》，第一章 第一節 第二項〈顯大乘殊勝〉，（p.24）：

三種佛身說名彼果智體：**彼果就是智，名彼果智**。約斷障的寂滅邊說，是無住大般涅槃；約顯現的智慧邊說，就是圓滿的無分別智，就是三種佛身。第八識轉成的大圓鏡智，第七識轉成的平等性智，是「**自性身**」，它的本體是常住的。第六識轉成的妙觀察智，是「**受用身**」；前五識轉成的成所作智，是「**變化身**」，這二身可說是無常的。

自性身即以解性阿賴耶識離障為自性。由自性身而現起的一切中，受用身為地上菩薩現身說法，受用一切法樂；變化身為聲聞現身說法。

第27項（註腳202）

（1）印順導師，《攝大乘論講記》，第九章 第三節 第一項〈釋說一乘〉，（pp.538-539）：

大乘經中講一乘的很多，說一乘是究竟，人人可以成佛。但依本論的意見看，小乘不得離障所顯的最清淨法界，怎麼可說人人成佛？一乘究竟，三乘方便，與三乘究竟，一乘方便，在佛學界中展開了熱烈的諍辯，**真諦和菩提流支，是主張一乘究竟的，玄奘門下是主張三乘究竟的**。

本論前說救濟乘為業，不是說小乘決定要成佛，只是依不定種姓說。唯識家說聲聞有二：一、定性的，這又有二類：(一)、畢竟的，這一類的聲聞必入小乘的無餘涅槃，無論如何不再受化成佛。(二)、不畢竟的。二、不定性的，這二類聲聞是可以引導成佛的，因他過去曾受過大乘的熏習，種過大乘的善根。《法華經》上說舍利弗等對法華等都曾聽過的，不過忘失而已。所以**依本論說，應該說三乘是究竟**。真諦釋論，說前頌是顯義說一乘，後頌是密義說一乘，因此，他的解說不定種姓，以為凡是聲聞皆不定性，皆可作大乘菩薩。到了菩薩的地位，大乘已成，這才叫定，所以他有練小乘根性成大乘的理論。**我覺得雖然《一乘寶性論》、《佛性論》等在說一乘，但《瑜伽》及《攝論》等，到底是說三乘究竟的**。概略的說，無著系的論典，思想淵源說一切有系，確是說三乘究竟。但很多大乘經，與大眾分別說系接近的，卻顯然是說一乘究竟。依大乘經典來解說《瑜伽》《攝論》，說它主張一乘，固然是牽強附會；但偏據《瑜伽》《莊嚴》與本論等，想解說一切大乘經，成立三乘究竟是大乘經的本意，結果也是徒然。

（2）印順導師，《華雨香雲》〈七、英譯成唯識論序〉，（pp.222-223）：

彌勒的瑜伽大乘，是由無著傳述出來的；根本在廣明三乘的《十七地論》──《瑜伽師地論‧本地分》。在〈意地〉中，說明心意識，有漏與無漏種子，確立瑜伽唯識學的根本。在〈菩薩地〉的〈真實義品〉中，闡明了性相空有的正義。其次，抉擇〈本地分〉而作〈攝抉擇分〉（可能有無著的見解在內），對阿賴耶識的理論證明，依阿賴耶識而安立流轉與還滅的道理，更明確的表達出來。廣引《解深密經》，對於三性、三無性，「諸識所緣，唯識所現」，作了更廣的抉擇。還有〈攝釋分〉，〈攝異門分〉，〈攝事分〉；特別是〈攝事分〉，為《雜阿含經》與《波羅提木叉經》的抉擇。承受初期佛法的精義，進一步的安立大乘瑜伽與唯識學。這一根本的，原始的唯識學的特質，是非常明顯的！彌勒還有稱為「分別」的三部論──《分別中邊論》，《分別法法性論》，《分別瑜伽論》（未譯），都在共三乘的基石上，安立大乘的唯識學。