《攝大乘論》（Mahāyānasaṃgraha）中的阿賴耶識（Ālaya-vijñāna）思想之研究

中央研究院中國文哲研究所研究員　吳汝鈞（NG Yu-kwan）

一、從文獻學與哲學看《攝大乘論》的重要性

《攝大乘論》（Mahāyānasaṃgraha）是無著（Asaṅga）的主要著作，也是唯識學（Vijñaptimātratā-vāda）的挺重要的文獻。唯識學以彌勒（Maitreya）開始，無著繼承並發揚其說。但彌勒是傳說中的人物，故無著可以說是唯識學的實際開創者。即使是唯識學的另一重要人物世親（Vasubandhu），他的弟弟，也受到他的深刻和廣泛的影響。

無著的著作，確實來說，有《攝大乘論》、《顯揚聖教論》、《大乘阿毗達磨集論》，又有對《金剛般若經》（Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra）、《解深密經》（Saṃdhi-nirmocana-sūtra）等的注釋。另外，那些早期唯識學的重要著書，如《瑜伽師地論》（Yogācāra-bhūmi）、《中邊分別論》（Madhyāntavibhāga）和《大乘莊嚴經論》（Mahāyāna-sūtrālaṃkāra）等，無著都被認爲有參予其中的撰作。[1]

傳統的說法以爲，《攝大乘論》是《阿毗達磨大乘經》（Abhidharma-mahāyāna-sūtra）中〈攝大乘章〉的注釋，是承著《解

[1] 彌勒被認爲是這幾部論書的主要著者。

深密經》、《阿毗達磨大乘經》等大乘經典，吸收《中邊分別論》、《大乘莊嚴經論》等論典的內涵而繼續發揮的。它的梵文原本已不存在，但有一種西藏文翻譯，即北京版《西藏大藏經》112，pp.215-236，pp272-ult,；113，pp.1-50。另外，有四種漢譯：佛陀扇多（Buddhaśānta）譯，2 卷，《大正藏》31.97-113；真諦（Paramārtha）譯，3 卷，《大正藏》31.113-132；玄奘譯，8 卷，《大正藏》31.132-152；達摩笈多（Dharmagupta）譯，無獨立本，但收於世親對《攝大乘論》的注釋中。[2]在注釋方面，有世親、無性二人的注釋。[3]近年日本學者長尾雅人據藏譯並參考四種漢譯，爲《攝大乘論》作了日譯。[4]荒牧典俊又據藏譯把《攝大乘論》還原爲梵文。[5]另外，宇井伯壽又對此書的內容作了全面的研究，具有很高的學術水平。[6]

在內容方面，《攝大乘論》有很濃厚的哲學意味，系統性與組織性都很強。無著在這部出色的論著中，總體地建構大乘佛教的理論體系。這種做法，確與書名的涵義“概括地攝握大乘佛教”非常相應。實際上，書中所討論的問題，都是重要的，而且對整套佛教（大乘）義理或哲學來說，有代表性。這些問題如十地、六波羅蜜多、三身、戒定慧等，當然也包括阿賴耶識與三性在內。

[2] 《攝大乘論釋》，世親釋，真諦譯，《大正藏》31.152a-270b；《攝大乘論釋論》，世親造，笈多共行矩等譯，《大正藏》31.271a-321a；《攝大乘論釋》，世親造，玄奘譯，《大正藏》31.321a-380a。

[3] 有關世親的注釋見註 2。《攝大乘論釋》，無性造，玄奘譯，《大正藏》31.380a-449b。

[4] 長尾雅人著《攝大乘論：和譯と注解》，上、下，東京：講談社，1997，1995。

[5] 荒牧的梵譯載於註 4 所示長尾書中（pp.3-106）。長尾曾略作更改。

[6] 宇井伯壽著《攝大乘論研究》，東京：岩波書店，1966。

這都是比較專門的問題。也有一般性而重要的問題，如緣起、唯識觀、實相，自然也包括涅槃問題在內。其中心課題集中在對象（所知 jñeya）的存在形態方面，這即是著名的三性說：遍計所執性、依他起性和圓成實性。對於這三性說，無著非常重視，特別是圓成實性，因它是轉依或捨染轉淨而達致覺悟、解脫目標的關鍵。他以三性爲基礎，作義理和實踐上的開展。例如：把六波羅蜜多與十地建立爲悟入三性真理的具體的實踐項目和程序；把唯識觀或唯識真理視爲悟入三性的最後成果。再就三性的所依而說阿賴耶識，這是由於它攝藏所有種子的緣故。[7]

現在我們要在與阿賴耶識（ālaya-vijñāna）的關連這一點上，看《攝大乘論》在唯識哲學中的殊特的意義與位置。不可否認，無著在《攝大乘論》中，花了很多篇幅來論述阿賴耶識的哲學的特別是形而上學的性格。[8]他通過對原始佛教的緣起思想的闡釋，確立阿賴耶識是我、法的依據，整個現象世界都是由它開出。即是說，生死流轉與涅槃還滅都是基於阿賴耶識而得成立的。在“世界是存在著”這一種背景之下，人以染污的阿賴耶識爲輪迴主體，而不斷在六道的界域中打滾；又依於阿賴耶識的轉化，而開

[7] 說到阿賴耶識與三性的關係，有一點是值得注意的。一般佛典說佛教義理，通常是沿著四諦問題、五蘊問題說下來，或沿著緣起性空這一根本立場說下來。但無著在《攝大乘論》中，劈頭即抓緊阿賴耶識與三性的問題來發揮，並以這兩個主軸爲基礎，全面地張開整個大乘佛教世界的圖象，建立這個世界的理論體系。這可說是在傳統說佛教的一貫方式之外，開出一條新的道路，從新的角度來開宗立說。這種做法，在佛教思想史上來說，是一種突破，一種創新。

[8] 所謂“形而上學的性格”（metaphysical character），指超越宇宙萬象而又作爲後者的依據而言。

悟成覺，證入涅槃而得解脫。在這一點上，阿賴耶識可以說是個現象學的概念（phenomenological concept）。[9]唯識學的早期文獻，如《解深密經》與《瑜伽師地論》，雖都有闡釋阿賴耶識，後者更詳論阿賴耶識的存在性與在兩期生命間的承接過程，但這些文獻的現象學性格都不如《攝大乘論》那樣濃厚。

上面提到阿賴耶識是我、法的依據。關於這點，我們不是就物質性方面說，而是就精神特別是就心識方面說，即是，阿賴耶識是有依據義的心識，我、法的現象都是由它而來。故阿賴耶識說可以說是一種唯心論，或觀念論（idealism）。日本學者上田義文與長尾雅人都有唯識學是一種觀念論的說法。上田是就護法（Dharmapāla）的《成唯識論》（Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra）解識轉變（vijñāna-pariṇāma）爲識變似相分與見分因而開出法、我現象世界而說護法的唯識學是觀念論的，這是以識爲觀念性的實在。[10]這種說法雖非特別針對《攝大乘論》，但對《攝大乘論》還是有效的。長尾則認爲，阿賴耶識說作爲觀念論，是從實踐上立論，透過瑜伽的修行以達致解脫的目標；並不是萬物從心識中發出或流出而成的那種存在論。[11]長尾的見解，有它的道理。在修行實踐方面，主體或心的位置非常重要，因實踐歸根究底是心的事情。不過，就阿賴耶識說作爲一種哲學理論看，它是形而上學地

[9] 現象學（phenomenology）的意思，指存在於流變無常的現象世界而又有終極的轉化的可能性而言。這與現象論（phenomenalism）不同，後者是純然對現象的描述，而視現象爲實有，不言終極義的轉化。

[10] 水野弘元監修、中村元等編：《新佛典解題事典》，東京：春秋社，1965，pp.140-141。

[11] 長尾著《攝大乘論：和譯と注解》，上，p.18。

解釋和交代現象存在的可能依據的，這不能不涉及存在或存有的問題，這是存在論或存有論所討論的範圍。[12]觀念論是以觀念爲實在，視之爲現象存在的根源；而觀念是心的觀念，由心所創發。故以阿賴耶識說作爲觀念論，以阿賴耶識爲觀念性的實性，這種說法是有充分理據的。這便有存有論的意味，上田是近於這個意思的，他的說法不能忽視。我們以爲，從實踐的角度來說阿賴耶識說是觀念論，意思不是很確定，所涉範圍也很寬廣。從存有論方面來說阿賴耶識說是觀念論，意思相當確定，清楚表明它是我、法的存在根據。實際上，無著在《攝大乘論》中說阿賴耶識是“所知依”，其存有論的意味是很明顯的。

最後我們要就《攝大乘論》在唯識學的思想史上的位置作一

[12] 所謂“存有論”（ontology）是指研究事物的存在性格與存在根據的哲學理論。日本學者一般則說“存在論”。關於“存有論”一詞，牟宗三先生用得很多，而且對此種理論所涉的存有或存在，持肯定態度。存有或存在通常指現象而言，肯定存有或存在即肯定現象世界。對於這“存有論”，牟先生有很清楚明確的界定，他是從範疇一概念說下來的。他說：“一個存在著的物是如何構成的呢？有些甚麼特性、樣相，或徵象呢？這樣追究，如是遂標舉一些基本斷詞，由之以知一物之何所是，亞里士多德名之曰範疇。範疇者，標識存在了的物之存在性之基本概念之謂也。存在了的物之存在性亦曰存在性或實在性。講此存有性者即名曰存有論。……此種存有論，吾名之曰，‘內在的存有論’，即內在於一物之存在而分析其存有性也。”（牟宗三著《圓善論》，台北：台灣學生書局，1985，p.337）這種存有論應與本體論分開，雖然二者的相應英文詞都是 ontology。存有論是研究現象存有的，本體論則是研究本體存有（即宇宙的本體）的，兩者的研究對象的層次不同。另外，“存有論”的意義可以定得寬鬆一點，雖然主要指涉現象的存有，但亦可涉及現象以外的東西。這又是比較普泛的用法。

檢討，我們還是以阿賴耶識說作爲焦點來討論。《攝大乘論》是唯識學論典中首先提出八識說的作品，只這點便可確立它在唯識思想史上的獨特位置，因八識說是唯識理論的思想主軸。這“三層八識”的心識的理論架構，是以阿賴耶識爲最具根源性的心識，由這一層再下開末那識（mano-vijñāna）與眼、耳、鼻、舌、身、意六種轉識（pravṛtti-vijñāna）兩個層次。阿賴耶識是根本的心識，第七末那識與六識都以它作爲存有論的依據。第七末那識是自我意識的基礎，六識的開展，則形成主體與客體都概括於其中的現象世界。這個心識的理論架構確定了，後來世親與十大論師的思想，都在這個架構之下發展，成了《攝大乘論》心識說的註腳。對於這種心識說的整個圖像，無著以自原始佛教以來即極爲強調的因果關係作爲中軸而撐開，這因果關係亦成爲整套唯識理論的思想發展的核心。[13]即是，阿賴耶識與末那識並六轉識有互爲因果的關係，這種關係在流轉的世界中有持續性。這需要從阿賴耶識的功能說起。它能攝藏六轉識因現行而存留下來的經驗，這些經

[13] 原始佛教的根本教義，如三法印、四聖諦、十二因緣，特別是後二者，都涵著因果關係而成立。三法印以“諸行無常”、“諸法無我”二法印爲因，“涅槃寂靜”法印爲果。四聖諦中苦、集二諦以集諦爲因，苦諦爲果；滅、道二諦以道爲因，以滅爲果。再概括地說，四聖諦可以苦、集二諦所成的世間領域爲因，以滅、道二諦所成的出世間領域爲果。至於十二因緣的說法，其因果關係意味至爲明顯，不需細贅。關於這些方面，參閱拙著《印度佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1994，pp.26-39。較詳盡的說明，可參考藤田宏達著〈原始佛教における因果思想〉，載於佛教思想研究會（中村元代表）編：《佛教思想3：因果》，京都：平樂寺書店，1982，pp.83-124。至於唯識理論，我們可以說，整套理論是建立在下面即將談到的種子與現行、現行與種子的因果關係上的。

驗以種子形式藏於阿賴耶識中。在這種情況，六轉識的現行是因，種子是果。而這些種子亦可作爲因，生起作爲果的六轉識的現行，而成未來的經驗。[14]我們可以說，阿賴耶識扮演著場所的角色，在其中，種子與現行、現行與種子的因果關係交替地進行，以成就緣起（pratītyasamutpāda）的現象世界。[15]

二、有關《攝大乘論》中的阿賴耶識說

（01）世尊何處說阿賴耶識名阿賴耶識？謂薄伽梵於阿毗達磨大乘經伽他中說：

無始時來界[16]一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。即於此中，復說頌曰：

由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示。

如是且引阿笈摩證，復何緣故此識說名阿賴耶識？一切有生雜染品法，於此攝藏為果性故；又即此識，於彼攝藏為因性故；是故說名阿賴耶識。或諸有情攝藏此識為自我故，是故說名阿賴耶識。 《大正藏》卷 31，頁 133 中

[14] 長尾雅人曾以阿賴耶識比況電腦，能收入種種資訊。又能應新的需要，把資訊發放出來。（長尾著《攝大乘論：和譯と注解》，上，p.19。）

[15] 這裏所謂“場所”，當然不是一種物理的空間，它無寧是精神的空間、下意識的空間，有點類似日本當代大哲學家西田幾多郎所說的場所，後者是非實體性的空間（non-substantial space）。（關於西田的場所觀，參考拙著《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，台北：台灣商務印書館，1998，pp.19-21。）有一點應分別清楚：西田的場所是終極的實在，是超越義的，不受制於時空。阿賴耶識雖是下意識層面，但嚴格來說，仍不脫經驗的性格，受制於時空，故它作爲輪迴主體，最終可被斷捨，而轉成如《成唯識論》所說的超越的大圓鏡智。

[16] 這裏說“界”（dhātu），是因的意思。這不單是因果關係的因，而且有根基、基底、依據之意。這是用來強調阿賴耶作爲一切法（染淨法）的根基的重要性。

這是第一章〈所知依〉章的開始部份。這章是專討論阿賴耶識的。“所知依”即是所知的法或存在的依據，亦即阿賴耶識。這節引文主要是以教證（阿笈摩 Āgama，即《阿含經》）交代阿賴耶識的得名。引文的開端即引《阿毗達磨大乘經》（Abhidharma-mahāyāna-sūtra）的偈頌說明阿賴耶識是由無始世代以來，一切事物和現象界依止處。世間上的一切事物都是由阿賴耶識而生起，就連天、人、阿修羅、畜生、餓鬼和地獄這六趣與及出世間的清淨涅槃也是依於阿賴耶識而有，所以經文說阿賴耶識是有爲法的六道和無爲法的涅槃之總依。有情眾生是因著阿賴耶識而在六道中打轉，也是因著阿賴耶識而證得清淨的涅槃（nirvāṇa）。

接著，引文解釋阿賴耶識得名爲阿賴耶識的種種原因。引文續引《阿毗達磨大乘經》的解釋。依引文所說，由於阿賴耶識能攝取一切法，並以種子（bīja）的形式將它隱藏起來，所以稱爲“阿賴耶識”（ālaya-vijñāna，ālaya）之語根爲 ālī，住、藏之意），而阿賴耶識因能攝藏一切種子，所以又稱爲“一切種子識”（sarvabīja-vijñāna）。這種子識所具的攝藏，具有三種意思：首先是一切由業感緣起招致的有爲生滅法，會被阿賴耶識攝取，成爲阿賴耶識的果（phala）；其次是阿賴耶識又會成爲一切雜染法的因（hetu）。最後一種則是因有情眾生會執著阿賴耶識，以爲它是實體（prakṛti），繼而產生種種我見，甚至錯誤地執取阿賴耶識，以爲它就是自我（ātman）。由於這種子識具有這三種意思，所以引

文稱它爲“阿賴耶識”。大體上，這節引文所舉出三種攝藏的意思，多偏向於染法上的析說，比較強調阿賴耶識的染污方面的作用。如它爲雜染法的依止處，且與染法有著互爲因果的關係。

（02）復次，此識亦名阿陀那識。此中阿笈摩者，如解深密經說：

阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，
我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。
何緣此識亦復說名阿陀那識？執受一切有色根故，一切自體取所依故。所以者何？有色諸根，由此執受，無有失壞，盡壽隨轉。又於相續正結生時，取彼生故，執受自體。是故此識亦復說名阿陀那識。

《大正藏》卷 31，頁 133 中－下

這節引文，繼續解說阿賴耶識的得名。依引文所說，阿賴耶識又可稱爲「阿陀那識」，並引《解深密經》（Samdhi-nirmocana-sūtra）的經文爲例證。依《解深密經》所言，阿賴耶識又名爲阿陀那識（ādāna-vijñāna），有關這識的作用十分艱深和細微，它所攝藏的種子又如瀑布水流（ogha），恆常不斷，爲了避免愚昧的凡夫誤把它當作實體，以爲有一個稱爲“我”（ātman）的實體存在，所以如來不爲凡夫眾生開示這種教說。由此來看，在其他的佛經中已有將阿賴耶識稱爲阿陀那識。接著，引文便繼續解釋阿賴耶識被稱爲阿陀那識的原因。依引文所說，阿賴耶識與有情眾生的存在有很重要的關係。由於阿賴耶識能夠執受眼、耳、鼻、舌和身等五種色根（rūpīndriya），爲它們提供依止處（aśraya），使它們不至於喪失破壞，所以能夠令五種感官在一期生命中不斷發揮

其本有的功用。此外，引文又指出當一期生命結束時，阿陀那識能夠將前期的生命帶往另一期的生命，令生命得以連續下去。在生命的不斷延續的過程中，阿陀那識會在新一期生命受生中，攝取那個生命軀體，使自己入胎。由此可見，阿陀那識可視爲輪迴的主體，也是有情眾生誤執爲實我（ātman）的原因。若果沒有了阿陀那識，則生命的延續便難以解釋。由此引出相關業力的留存問題，也難有合理的解說。[17]

（03）此亦名心，如世尊說：心意識三。[18]

《大正藏》卷 31，頁 133 下

心體第三，若離阿賴耶識，無別可得。是故成就阿賴耶識以為心體，由此為種子，意及識轉。何因緣故，亦說名心？由種種法熏習種子所積集故。

《大正藏》卷 31，頁 134 上

這兩節引文繼續解釋阿賴耶識的異名。依引文所說，阿賴耶識也稱爲“心”（citta），即佛陀所說“心、意、識”中的“心”。心（citta）的語根是 cit，考核之意。引文說若離開阿賴耶識，則沒有別的心體可得，所以稱它爲心體。阿賴耶識能夠含藏種子，而以阿賴耶識的種子爲依據，第七識的染污末那識（kliṣṭamanas）

[17] “阿陀那”的梵語原文是 ādāna。若加上字首 upa-，則成 upādāna，這即是執受，執受爲自己的東西也。這亦有把握、統合之意，主要是統合身體，視之爲自己存在（ātmabhava）之意。

[18] 當心、意、識三者共舉，這三者有時是同義（ekārtha），或同義異語（paryāya）。但在這裏，則三者各別，各有所指。

與前六識才能轉起。又由於阿賴耶識能積聚收集由種種法所熏習的種子，所以稱它爲“心”。所謂“熏習的種子”（vāsanābīja）是泛指那些在前七識現行對阿賴耶連續熏染影響作用下形成的種子，這些種子會被阿賴耶識所攝藏。由此來看，阿賴耶識具有積集種子的功用。

（04）復次，聲聞乘中亦以異門密意，已說阿賴耶識，如彼增一阿笈摩說：世間眾生，愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，憙阿賴耶；為斷如是阿賴耶故，說正法時，恭敬攝耳，住求解心，法隨法行。如來出世，如是甚奇希有正法，出現世間。於聲聞乘如來出現，四德經中，由此異門密意，已顯阿賴耶識。於大眾部阿笈摩中，亦以異門密意，說此名根本識，如樹依根。化地部中，亦以異門密意，說此名窮生死蘊。有處有時見色心斷，非阿賴耶識中彼種有斷。

《大正藏》卷 31，頁 134 上

這節引文承上文對阿賴耶識異名的釋說，進一步指出在其他佛教經典中，已有阿賴耶識的說法，不過，在那些經典中，並非用“阿賴耶識”這名稱，而是有別的異稱（paryāya）。例如引文指出在《增一阿含經》（Ekottarikāgama）中，便用到“愛阿賴耶”、“樂阿賴耶”、“欣阿賴耶”和“憙阿賴耶”的字眼，從其稱謂可見，《增一阿含經》已用到“阿賴耶”的說法，且更以爲它具有“愛”（ārāma）、“樂”（rata）、“欣”（saṃmudita）、“憙”（abhirāma）四種特性；接著引文又指出在大眾部的經典（Mahāsaṃghikāgama）中，則稱阿賴耶識爲“根本識”

（mūlavijñāna），它被認爲是一種常存的基本識體，往往被稱爲“細心”，它也是其餘六識賴以生起的識體；另外，在化地部經典（Mahīśāsakāgama）中，阿賴耶識被稱爲“窮生死蘊”（āsaṃsārikaskandha）。這個稱號主要見於化地部的教說。依化地部的主張，有情眾生能藉這“窮生死蘊”延續多期的生命。它在涅槃前，能具有生起一切心法和色法的功用，與後期的種子觀念頗相似。這又跟前文提到阿賴耶識爲阿陀那識的說法很相似，因爲兩者都將阿賴耶識視作爲生死輪迴的主體。[19]

（05）阿賴耶如是所知依，說阿賴耶識為性，阿陀那識為性，心為性，阿賴耶為性，根本識為性，窮生死蘊為性等；由此異門，阿賴耶識成大王路。

《大正藏》卷 31，頁 134 上－中

這節引文是第 4 節引文的小結。引文以阿賴耶識爲一切法的依止，所以又稱它爲“所知依”（jñeyāśraya）。引文續說阿賴耶識又可稱爲“阿陀那識”、“心”、“根本識”和“窮生死蘊”。大體上，以上引文提到的阿賴耶識是諸識的根本，它既是生死輪迴和解脫的主體，也是其餘諸識賴以生起的識體。由於它的力用又是其他七識中最大的，所以說它爲“大王路”（mahārājapathotkṛṣṭa），比喻它是諸識之王，有統領其他諸識的作用，是統領其他分枝的根幹之路。

[19] 本節文字主要是說阿賴耶識的淵源、早期階段的歷史，特別是小乘部派的說法。這顯示阿賴耶識作爲生死輪迴的主體，在早期佛教中已廣受注意，只是所用的稱呼不同而已。

（06）如是已說阿賴耶識安立異門。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。

《大正藏》卷 31，頁 134 中－下

這節引文主要是說明阿賴耶識的“相”的問題。這個“相”（lakṣaṇa）是具有“本性”的意思，不是作相狀解。這由因相、果相的梵文表示式後段的－tva 表示抽象意義的本性一點可見。簡單來說，引文以爲阿賴耶識有三種的本性。它們分別是自相、因相和果相。所謂自相（svalakṣaṇa），是指阿賴耶識能夠攝藏種子並保持種子的作用。[20]“因相”（hetutva）是指阿賴耶識爲萬法生起的原因，藏於阿賴耶識中的一切種子，時刻都能產生現行，故說阿賴耶識爲生起萬法，生起現行之因，這即是因義。“果相”（phalatva）是指阿賴耶識能招引出果報，由於善、惡和無記的種子都藏在阿賴耶識中，生生世世永不散失，待時機和條件成熟，種子便會按其性質生起善報或惡報。總之，這節引文以阿賴耶識具有自相、因相和果相三義，實指阿賴耶識具有攝藏、生因和感果的作用。萬法便是由阿賴耶識這三種本性，得以生起和延續。

[20] 其後護法《成唯識論》說自相，更進一步就三方面來說，這即是能藏、所藏、執藏。

（07）復次，何等名為薰習？薰習能詮，何為所詮？謂依彼法俱生俱滅，此中有能生彼因性，是謂所詮。如苣泓中有花薰習，苣泓與華俱生俱滅，是諸苣泓帶能生彼香因而生，又如所立貪等行者，貪等薰習，依彼貪等俱生俱滅，此心帶彼生因而生。或多聞者，多聞薰習，依聞作意俱生俱滅，此心帶彼記因而生，由此薰習能攝持故，名持法者。阿賴耶識薰習道理，當知亦爾。

《大正藏》卷 31，頁 134 下

這節引文主要是解釋阿賴耶識與熏習（vāsanā）的關係，即阿賴耶識受熏的道理。依引文所說，熏習即是能詮，即是對事物起著主動熏染的力用。所謂“所詮”指的是被熏習之物。引文引苣和香花爲例加以說明。印度人喜歡將苣泓（即胡麻 tila）和香花一起埋在地下，使之腐爛，然後再取出胡麻壓出香油。胡麻本身並沒有香味，但經過香花的熏習後，胡麻便染上了花的香氣，壓出來的油，也就帶有香花的氣味，就是這樣，經過熏習的胡麻便帶上了生香之因。阿賴耶識與染法的關係也是一樣的，它不斷受染法所熏習。總的來說，阿賴耶識本身當是無記體，但它本身並非不預設染法，因爲阿賴耶識中攝藏了不少有漏的種子。這些種子會遇時而熟，生起現行（pravṛtti）。現行又會復熏有漏種子。就是這樣，到了最後，它就會引起相續的果報。[21]

[21] 熏習（vāsanā）又譯作習氣，這二詞時常交替使用。所謂習氣，是由熏染而成印象，有習慣性、潛在勢力之意。這好像以香來熏染衣服，把香移開，衣服也可散發出同樣的香氣。這習氣又稱作種子（bīja）。這裏所說熏習，可有兩個意義。一是能熏、所熏同時存在，同時生滅（sahotpādanirodha），一是作爲原因，

（08）復次，阿賴耶識與彼雜染諸法同時更互為因，云何可見？譬如明燈，焰炷生燒，同時更互。又如蘆束互相依持，同時不倒。應觀此中更互為因，道理亦爾。如阿賴耶識為雜染諸法因，雜染諸法亦為阿賴耶識因，唯就如是安立因緣，所餘因緣不可得故。

《大正藏》卷 31，頁 134 下

這節引文揭示阿賴耶識與雜染的法（saṃkleśikadharma）具有相互爲因（anyonyahetutva）的關係。引文舉引了明燈中的火焰（dīpa）和能生火焰的燈炷爲例加以說明。火焰的生起是因爲有火炷助燃，這樣來看，火炷是形成火焰的原因；但火炷之所以被稱爲火炷，又是因有火焰在燃燒，所以火焰又可視作爲火炷之因。由是，火炷與火焰是缺一不可，且互爲原因。此外，引文又再以一束蘆葦（naḍakalāpa）爲喻再略加說明互爲原因的關係。一束蘆葦之所以不倒，是因爲蘆葦草互相依賴（anyonyam āśritya），互相依持。這即如阿賴耶識與諸染法互爲原因的關係。總之，依引文來看，阿賴耶識是雜染法的原因，而雜染法又是阿賴耶識的原因。由於染法的生起，其餘力會被阿賴耶識以種子的形式攝藏著，待時機成熟，會生起果報，這種有漏的果報，又會熏習阿賴耶識，由是眾生造業不斷。依此來看，阿賴耶識與雜染法有互爲因果的關係。[22]

在未來生起相同的東西（janaka-nimittatva）。

[22] 所謂阿賴耶識與雜染法的關係，其實是阿賴耶識與現象世界的關係，現象世界常是染污的。由於現象世界是由前七識所展示的（所謂唯識或唯識的表象），故阿賴耶識與現象世界的關係亦即是阿賴耶識與前七識的關係。

（09）如是緣起，於大乘中極細甚深。又若略說，有二緣起：一者，分別自性緣起；二者，分別愛非愛緣起。此中依止阿賴耶識，諸法生起，是名分別自性緣起，以能分別種種自性為緣性故。復有十二支緣起，是名分別愛非愛緣起，以於善趣、惡趣能分別愛非愛種種自體為緣性故。

《大正藏》卷 31，頁 134 下－135 上

這節引文交代了兩種緣起法（pratītyasamutpāda），一種是“分別自性（svabhāvavibhāgika）緣起”，另一種是“分別愛非愛（iṣṭāniṣṭavibhāgika）緣起”。依引文所說，大乘佛教中有兩種甚爲深奧的緣起義理，第一種是“分別自性緣起”，即是阿賴耶識緣起法。它指世間萬事萬物都依止阿賴耶識裏性質不同的種子而生起。而所謂“分別愛非愛緣起”即是“十二緣起”（dvādaśaṅga-pratītyasamutpāda）。人的身體可以分爲愛、非愛兩種，凡生於天、人等善趣（sugati）的身體是可愛的，生於惡趣（durgati）的身體是不可愛的，無論是善趣或惡趣的身體，都是依於十二因緣而有。“十二因緣”又稱爲“十二支緣起”，是用來解釋有情眾生在生死輪迴中打轉或趣向涅槃的道理。所謂“無明”（avidyā）指有情眾生無始時來所處的無知狀態；“行”（saṃskara）泛指潛在的意志活動；“識”（vijñāna）指對外物的分別、認識的作用；“名色”（nāma-rūpa）指心與身，即精神與物質；“六入”（ṣaḍ-āyatana）指眼、耳、鼻、舌、身和意六種

認識認識機能；“觸”（sparśa）指感官與對象的接觸；“受”（vedanā）指由觸而起的感受；“愛”（tṛṣṇā）指一種盲目的佔有慾念；“取”（upādāna）指一種心理上的執著；“有”（bhava）指生命的存在；“生”（jāti）指出生；而“老死”（jarā-maraṇa）則指老去和死亡，也是一期生命的終結。依這緣起法，“無明”緣“行”，“行”緣“識”，“識”緣“名色”，“名色”緣“六入”，“六入”緣“觸”，“觸”緣“受”，“受”緣“愛”，“愛”緣“取”，“取”緣“有”，“有”緣“生”，“生”緣“老死”。[23]每兩支間順序成爲一對因果關係，再配合過去、現在、未來三世，即成爲三世兩重因果：“無明”和“行”，是過去世的因；“識”、“名色”、“六入”、“觸”和“受”，則是現在世的果；“愛”、“取” “有”是現在世的因；“生”和“老死”則是未來世的果。有情眾生便是按這因果律，不斷在六道輪迴中受生。如能了知“老死”是緣於“生”，“生”又緣於“有”，“有”緣於“取”乃至“行”緣於“無明”的道理，對十二因緣作一正確的觀想，則能滅除諸種苦惱。如不被“無明”所惑，則可斷除“行”，“行”斷則“識”斷，“識”斷則“名色”斷，以至“老死”斷，這樣便能斷除一切煩惱，達至清淨涅槃境界。總之，這節引文指出有情眾生是離不開“阿賴耶識緣起”和“十二因緣”這兩種緣起法。特別值得留意的是引文中已提到阿賴耶識的緣起法，儘管它對有情世界及有情眾生的出現仍欠詳細的解說。[24]

[23] 關於十二因緣的哲學特別是形而上學方面的詮釋，參看吳汝鈞著《佛教的概念與方法》，台北：台灣商務印書館，1988，pp.1-4。

[24] 自佛陀以來，緣起一直是佛教的根本原理。這裏提出的兩種緣起，一是就自性分別而分，一是就可愛與不可愛的分別而分。這便是“分別自性緣起”與“分別愛非愛緣起”。前者強調對事物的分別與判斷，涉及認識的形而上學。現象世界是前七識的展現，而前七識又與阿賴耶識同時因果地生起，使現象世界以認識的模式而形成。後者則是異時性質的，以十二支緣起的方式被提出來。這便是人的輪迴轉生的事實，在善趣與惡趣中，領受愛與苦惱的經驗。這兩種緣起，可以說是一個全體的緣起事實的不同的二面表現。

（10）又若略說，阿賴耶識用異熟識一切種子為其自性，能攝三界一切自體、一切趣等。

此中五頌：

外內不明了，於二唯世俗，勝義諸種子，當知有六種。
剎那滅俱有，恆隨轉應和，決定待眾緣，唯能引自果。
堅無記可熏，與能熏相應，所熏非異此，是為熏習相。
六識無相應，三差別相違，二念不俱有，類例餘成失。
此內外種子，能生引應知，枯喪由能引，任運後滅故。

《大正藏》卷31，頁135上－中

這裏開始以五首偈頌討論種子（bīja）的問題。首先強調阿賴耶識以種子爲它的自性（svabhāva）。這“自性”應作本質、內容解。這些種子藏於阿賴耶識中，它是三界（traidhātuka）中一切自體或身體（sarvakāya）的存在與一切趣（sarvagati）或生存領域的涵攝者。[25]

[25] “種子”（bīja）一概念，也見於《解深密經》中。那是作爲“阿賴耶識”的另一名稱而使用的。“異熟識”（vipākavijñāna）一語，則初次在本節中出現。所謂“異熟”（vipāka），指過去的行爲（業 karman）的結果開始成熟之意。這

首先說種子有外、內之分。外方面（bāhya）種子如稻、麥的種子；內方面（adhyātman）則是阿賴耶識的種子。這些種子難分善、惡，它們是無記的、是中性的，這特別就阿賴耶識中的種子爲然，其善、惡性質難有明確的記別，故爲“不明了”（avyakta）。在這兩類（dvaya）種子中，稻、麥的種子是世俗的（saṃvṛta），阿賴耶識中的種子則是勝義的（paramārtha）。按唯識的立場來說，稻、麥的種子是物質性的，是依於心識的變現（vijñāna-pariṇāma）而安立的，因而是世俗的。而阿賴耶識中的種子則是精神性的，是一切存在的根據，萬法都是由它們生起的，所以是勝義的。

跟著便說種子六義。這是規範種子的作用或活動的六條準則。第一是剎那滅（kṣaṇika）；第二是俱有，因與果同時存在（sahabhūka）；第三是恆隨轉（saṃtānānuvṛt）；第四是決定，在性質上決定（niyata）；第五是待眾緣（pratyayāpekṣa）；第六是引自果（svaphalasyaiva sādhanaṃ）。

以下逐一看這六義。剎那滅指種子不是常住不變的，而是在每一剎那中都在生在滅。故種子是無常法，是生滅法。俱有指作爲因的種子與它的果是同時存在的，種子與果是同剎那的，是即時性的，屬於過去與未來的東西，不可能是種子。恆隨轉表示種子才生即轉，轉成另外狀態，不同狀態持續地不斷繼起。決定表示種子的轉生、轉變，在性質上是有限定的，善的因生善的果。一切結果不可能無秩序地、同時地由一切種子生出來。待眾緣指

些結果藏於阿賴耶識中，故阿賴耶識又稱“異熟識”。所謂“異”是指過去的行爲是或善或惡，作爲結果的阿賴耶識則是無記，這因果關係有異的意味。又這裏所說的“自體”即“身體的存在”，指個體生命的持續（sattva-saṃtāna）之意。

種子生起結果，需要依待適當的條件，種子不可能隨時隨地生出果來。最後，引自果表示種子只能生出自類的果，不能生出他類的果。橙的種子不會生出蘋果的果，同樣，心法的種子不可能生出色法的果。[26]

跟著討論所熏性的問題。種子是熏習而成的。具體的業或行爲（karma），有熏習的作用，熏習成種子。而所有的種子都藏於阿賴耶識中。故種子可以阿賴耶識來說。這些種子或阿賴耶識便是所熏。業或行爲則是能熏。並不是甚麼東西都可以被熏成，都可以是所熏。它必須要具備一定的條件，才能被熏成，這便是“所熏性”或“熏習相”（vāsanālakṣaṇa）。這有四個條件，即是堅（dhruva）、無記（avyākṛta）、可熏性（bhāvya）和與能熏相應（bhāvakasaṃnibandhaka）。[27]

以下逐一看這四個條件。堅即是安定性或穩定性。這並不是沒有變化，而是在變化中有一定的一類相續性。故所熏的東西不可能像風與聲音那樣流動不定。它要像油那樣，爲香氣所熏習，而持續地保有這香氣。無記即是不是極端的性格，而是中性的。中性的東西才能受熏；明顯地是善或惡的東西不能受熏。阿賴耶是中性的，所以能受熏。可熏性則是具有容受熏習的可能性。經驗性的或緣起性的東西有可熏性，常住的東西則不具可熏性。與

[26] 對於這《攝大乘論》所說的種子六義，後來的《成唯識論》加以繼承下來。《瑜伽師地論》則以因的七義來說。後來的華嚴宗的法藏在其《華嚴一乘教義分齊章》中，把種子六義發揮成緣起因門六義，但其旨趣則與原來的大不相同。

[27] 《成唯識論》曾說及所熏四義與能熏四義。這所熏四義即相當於這裏的所熏的四條件。至於能熏四義，則是護法自己提出來的，不見於唯識學的其他論典中。

能熏相應則是所熏的東西與能熏的東西在時、處方面相應，兩方面的出現爲同時同處，熏習才可能。兩者若刹那前後不同，或處於不同地域，則沒有碰頭的機會，故不能有熏習。阿賴耶識與轉識爲同時同處，故可受轉識熏習。偈頌跟著強調，阿賴耶識或一切種子識正與這四個條件符應，沒有違逆之處，故具有熏習相，可以廣泛地受熏。

討論到這裏，作者無著強調，能夠接受熏習的，只有阿賴耶識；除此之外，沒有其他可接受熏習的東西。他並拒斥其他學派在這方面的不正的看法，特別是他們認爲六識前後有受熏現象的想法。他提出三點。一、六識相互間並不關連起來，而熏習是需要兩個相關物在同時同地出現的。故六識在這方面並不“相應”。具體地說，六識在所依（āśraya）、所緣（ālambana）與思維（manaskāra）這幾方面都不同，相互間並無連結（saṃbandha），因而不可能有熏習發生。第二、經量部（Sautrāntika，Dārṣṭāntika）認爲，前時的六識能熏習後時的六識。但無著提出，六識在二念刹那（kṣaṇa）間並不同時存在（sahabhū），故相連不起來，因此沒有熏習。第三、經量部又以爲，前念識與後念識同是識，在類別（jāti）上相同，故二者雖不同時存在，還是可以有熏習。無著以爲，這也不成。眼與耳都是由清淨的物質（rūpa-prasāda）而來，它們作爲感覺機能，是同一種類，但相互間還是不能熏習。[28]

最後一偈頌討論到生因（janaka）與引因（ākṣepaka，āvāhaka）

[28] 所熏性的四個條件與種子六義之間的關係爲如何呢？這是一個很值得討論的問題，倘若我們要對種子理論有更深刻的了解。有一點很明顯的是，所熏性的四條件很重視兩個事物的相互連結與同時存在的關係，這卻不是種子六義的中心思想，在種子六義中甚至少有提到。

的問題。生因指種子中的生起的力，引因指牽引使能持續下去的力，兩者都是就力動而言。外方面（bāhya）的種子，例如植物的種子，生因能使芽生起，至於果實成熟。引因則使果實持續下去，雖然枯黃（aropita），但仍能維持一段時間而不壞滅。內方面（adhyātmika）的種子，例如十二因緣的情況，生因能使名色（nāmarūpa）從識生起，最後至於老死（jarā-maraṇa）。引因則使個體生命死後（mṛta），屍骸並不馬上腐爛，而能持續一段時間。結果當然是，生因漸次滅去，引因也跟著漸次滅去。

（11）為顯內種非如外種，復說二頌：

外或無熏習，非內種應知，聞等熏習無，果生非道理。
作不作失得，過故成相違，外種內為緣，由依彼熏習。

《大正藏》卷 31，頁 135 中

這裏再以首偈頌，展示內、外種子的不同。上面說到種子六義、生因、引因，都是就內、外種子而言的。就此點看，內、外種好像沒有甚麼分別。但在熏習這一點上，兩者有著顯著的不同。外種有時可以沒有熏習（avāsita），內種則必有熏習。例如香熏習苣泓，使苣泓有香氣。這香氣是經熏習而有的。但若從蓬草生苣泓，從麵粉生蓮花，則沒有熏習。就內種而言，則必有熏習。例如知識這種果的生起，必須依賴聞熏習（śrutādivāsanā）。倘若不承認內種必有熏習，則努力（作）會無所得，不努力（不作）反而會有所得。這當然是不確的，與正理相違。就實際的情狀而言，內種是一切存在的真因，外種反而是假立的。先有阿賴耶識的內

種熏習，才有外種，然後由外種生起植物的各個部分。[29]

（12）二識更互為緣，如阿毗達磨大乘經中說伽他曰：
諸法於識藏，識於法亦爾，更互為果性，亦常為因性。
《大正藏》卷 31，頁 135 中

這裏討論轉識（pravṛtti-vijñāna）與阿賴耶識之間的關係。轉識即是阿賴耶識以外的諸識，如眼識、耳識等。這裏引述《阿毗達磨大乘經》（Abhidharma-mahāyāna-sūtra）的一首偈頌（gāthā）來說。所謂“諸法”（sarvadharma）實是指轉識，因諸法是諸轉識在現行中安立的。這兩種識，即阿賴耶識與轉識，有互爲因果（anyonyapratyaya）的關係。轉識由阿賴耶識中的種子生起，故阿賴耶識是因，轉識是果。另方面，轉識又作爲因，熏習阿賴耶識，熏生種子，藏於阿賴耶識中。故阿賴耶識是果。如是互爲因果。也可以說，轉識藏於阿賴耶識中，由阿賴耶識（種子）生起；阿賴耶識也藏於轉識中，由轉識生起（種子）。兩者互相內藏（ālīna）。

（13）如是六識，幾緣所生？增上、所緣、等無間緣。如是三種緣起：謂窮生死，愛非愛趣，及能受用，具有四緣。
《大正藏》卷 31，頁 135 中

[29] 這裏牽涉到的種子（bīja）與熏習（vāsanā）的概念，實是阿賴耶識緣起說的中心概念。種子是從植物的生成現象引伸的，熏習則是從薰香的事實引伸的。實際上，真正的種子只能是內在於阿賴耶識中的那些東西。

這是討論心識的生起所需的條件或緣（pratyaya），有所謂“四緣”說。按有部（說一切有部 Sarvāstivāda）以六因、四緣、五果的法數說明因果關係，其中已有四緣的說法。所謂緣，即原因或條件之意。四緣即是四種條件：因緣（hetupratyaya）、等無間緣（samanantara-pratyaya）、所緣緣（ālambana-pratyaya）、增上緣（adhipati-pratyaya）。這四緣可以統攝心識生起的一切條件。因緣是直接的原因（hetu）。等無間緣是前一剎那心識的滅去。這剎那的心識必須滅去，才能生起下一剎那的心識。所緣緣是作爲對象的條件。心識的生起，需要有處理的對象。增上緣是以上三種條件之外的一切條件，它是被認爲對生起心識有間接助力的。

（14）由若遠離如是安立阿賴耶識，雜染、清淨皆不得成。謂煩惱雜染，若業雜染，若生雜染，皆不成故；世間清淨、出世清淨，亦不成故。
《大正藏》卷 31，頁 135 中

這節引文清楚說明了阿賴耶識是成就一切清淨法（vyavadāna）及雜染法（saṃkleśa）的所在。若離開了阿賴耶識，就會有清淨和雜染法都不能成立的過失。這就使煩惱雜染（kleśa-saṃkleśa），或業雜染（karmasaṃkleśa），或生雜染（janmasaṃkleśa），都不能成立，世間清淨（laukikavyavadāna）和出世間清淨（lokottaravyavadāna）也不成立。

（15）云何煩惱染不成？以諸煩及隨煩惱，熏習所作彼種子體，於六識身不應理故。所以者何？若立眼識，貪等煩惱及隨煩

惱俱生俱滅，此由彼熏成種，非餘。即此眼識，若已謝滅，餘識所間，如是熏習、熏習所依，皆不可得。從此先滅餘識所間，現無有體，眼識與彼貪等俱生，不應道理；以彼過去，現無體故，如從過去現無體業，異熟果生，不應道理。又此眼識、貪等俱生，所有熏習亦不成就。然此熏習不住貪中，由彼貪欲是能依故，不堅住故。亦不得住所餘識中，以彼諸識所依別故，又無決定俱生滅故。亦復不得住自體中，由彼自體決定無有俱生滅故。是故眼識，貪等煩惱及隨煩惱之所熏習，不應道理。又復此識非識所熏。如說眼識，所餘轉識，亦復如是，如應當知。

《大正藏》卷 31，頁 135 中－下

這節引文主要解釋爲甚麼離開阿賴識就不能成立雜染法的原因。引文並沒有直接從阿賴耶識這識體作正面的解說，反而從“六識”等識體不能成立雜染法的原因從側面說明阿賴耶識爲雜染法的依止原因。依引文所說，眼、耳、鼻、舌、身和意這六識不能作爲雜染法的原因，因爲由六根本煩惱和隨煩惱（kleśopakleśa）熏習所形成的那些種子，不能攝藏於六識中。引文先以眼識（cakṣurvijñāna）爲例加以說明。依引文所說，貪等煩惱及隨煩惱是能熏的，即能熏習眼識，而眼識則是受熏的。眼識和貪等煩惱、隨煩惱（rāgādikleśopakleśa）同時生起和消滅，眼識爲貪等煩惱和隨煩惱所熏而形成種子。但種子不能攝藏於眼識中，必須有另一識體作爲攝藏種子的處所（vāsanāśraya）。這是因爲眼識是刹那不住，當外物消失後，眼識的作用就會隨之消失。例如眼前有一外物爲眼識所緣，眼識才能生起作用，當外物消失時，眼識也會隨

之而不生起作用。當眼識不起作用或謝滅時，其他識體（或是耳識，或是鼻識等）會立刻生起，而剛才生起的眼識便會被其餘的識體隔斷，由此可知，眼識不能相續。既然眼識先前已滅去，又被其他識所間斷，現在已經無眼識之體，它如何能再與貪等俱生呢？另一方面，若種子存於眼識，則會隨著眼識滅去，又如何能生起異熟果（vipākaphala）呢？但明顯地熏習是可行的，所以當有另一識體作爲所熏而能攝持熏習成的種子。

此外，引文又以爲眼識的熏習不能住於貪中，因爲貪欲（rāga）是能依，而且它缺乏一種堅定的相續性，所以眼識的熏習當不住於貪欲中。眼識的熏習不能說是住於其他識體中，因爲其餘的耳等“諸識”，各有不同的所依（āśrayatva），而且又是刹那變化不已的識體，同樣缺乏一種堅定的相續性，所以熏習不當住於該等識中。眼識的熏習也不能住於眼識自體中，因爲眼識不能以自身作爲熏習對象。由此看，引文是要說明“眼識”決不能成爲“貪等煩惱及隨煩惱之所熏習”，也不能爲眼識自身所熏。除了眼識外，其餘的五識也是同樣道理。既然熏習不住於六識，但確實又有熏習的出現，所以推知應有另一識體作爲受熏種子攝藏之處，這應是阿賴耶識。[30]

（16）復次，從無想等上諸地沒[31]，來生此間，爾時煩惱及隨惱所

[30] 這裏是要說明，倘若不設定阿賴耶識的存在，便不能合理地解釋世界的染污的事實。煩惱種子的熏習，必須要在一個處所中進行。這處所只有是阿賴耶識，不能是其他地方。

[31] 無想等上諸地即較無想天更高的世界（uttarabhūmi）。無想天屬色界第四禪的世界，是其中十八天之一，這種“天”或境界是由於修無想定而得的果報。

染初識，此識坐時，應無種子，由所依止及彼熏習，並已過去，現無體故。

《大正藏》卷 31，頁 135 下

這節引文主要是說明若沒有阿賴耶識，則無想天（āsaṃjñika）的眾生便不能在一切福德達至某一階段後重投欲界。引文中提到的“無想”，即“無想天”或“無想果”，它是有情眾生修習無想定，於死後所得的果報，那時修行者會進入無想天，滅除煩惱的心法和心所法，六識不起勢用，染心也不起作用，所以稱爲“無想”。但由於無想天非究極的佛地，待一切福德達至某一階段後，無想天的有情眾生便要重返欲界。那時，從無想天回來欲界的有情眾生，其六識便會再起作用。若不承認有阿賴耶識的存在，則此等有情眾生在進入無想天與重返欲界時，其在欲界生起的種種染污的種子（kliṣṭabīja）便失去了攝藏的地方。這種說法無疑是說阿賴耶識是一種具有攝藏種子作用的識體，它在有情眾生進入無想天時，會攝藏一切染污的種子，令其不失，並待一切福德達至某一階段後，令得無想天的眾生得以重返欲界。可以說，上界有情雖沒有欲界染識，但這染識的種子，在阿賴耶識中還是存在。待上界壽盡還生時，那染識就可從阿賴耶識中的種子生起現行（pravṛtti）。

（17）復次，對治煩惱識若已生，一切世間餘識已滅，爾時若離阿賴耶識，所餘煩惱及隨煩惱種子在此對治識中，不應道理。此對治識自性解脫故，與餘煩惱及隨煩惱不俱生滅故。復於後時，世間識生，爾時若離阿賴耶識，彼諸熏習及所依止久已過去，現無體故，應無種子而更得生。是故若離阿賴耶識，煩惱雜染皆不得成。

《大正藏》卷 31，頁 135 下

這節引文續說阿賴耶識爲煩惱種子寄存之所，若沒有了這阿賴耶識，則不能安立一切染污的種子，以此證立阿賴耶識的存在。依引文所說，對治煩惱的識若生起，則一切世間的有漏餘識（laukikavijñāna）便會滅除。所謂“對治煩惱識”（kleśapratipakṣavijñāna）即最初生起的無漏心，小乘佛教認爲在初果，即預流果，大乘佛教則認爲是在初地，即歡喜地，但這種“對治煩惱識”只能對治見道（darśana-mārga）所斷的煩惱，對於要在修道（bhāvanā-mārga）位才能斷滅的那些煩惱根本對治不了，那些煩惱還是存在的。是以當“對治識”生起，雖滅除了世間的餘識，但仍有一定的煩惱未被滅除，如沒有阿賴耶識，則這些煩惱的種子便不知被藏到哪裏去？依引文所說，那些煩惱種子是不會存於“對治識”本身中，因爲“對治識”的自性是清淨、解脫（svabhāvavimuktatva），與其餘的煩惱和隨煩惱不能同時生滅（sahotpādanirodhābhāva）。又由於“對治識”只是初生起的無漏心，往往在禪定中才能體證，在禪定中，自可不生起種種世間識，但在見道後或出無漏觀後，有漏的世間識還是會生起。在禪定中，前六識可停止作用，那時染污的種子便會寄存在阿賴耶識中，並待修行者出定後，再現起有漏的六識。因爲那些世間識的各種熏習（vāsanā）和所依止的六識，已經過去很久了（cirātīta），現在沒有體性，如沒有阿賴耶識作爲寄藏的地方，則種子當不能再起現行。所以說，假若沒有阿賴耶識，煩惱雜染（kleśasaṃkleśa）

都不能成立。[32]

（18）云何為生雜染不成？結相續時不相應故。若有於此非等引地沒已生時，依中有位，意起染污意識，結生相續，此染污意識於中有中滅，於母胎中識羯羅藍更相和合。若即意識與彼和合，既和合已，依止此識，於母胎中有意識轉。若爾，即應有二意識，於母胎中同時而轉。又即與彼和合之識，是意識性，不應道理。依染污故，時無斷故，意識所緣不可得故。設和合識即是意識，為此和合意識，即是一切種子識？為依止此識所生餘意識，是一切種子識？若此和合識是一切種子識，即是阿賴耶識，汝以異名，立為意識。若能依止識是一切種子識，是則所依因識非一切種子識，能依果識是一切種子識，不應道理。是故成就此和合識非是意識，但是異熟識，是一切種子識。

《大正藏》卷 31，頁 135 下－136 上

這節引文的主旨是說若沒有阿賴耶識，則生和雜染法（janmasaṃkleśa）便不能成立，也說明了阿賴識是前、後期生命之間，從後生接續前生（pratisaṃdhibandha）這過程中的主體。引文首先指出如果沒有阿賴耶識，欲界中有情眾生的結生相續（pratisaṃdhiṃ badhnāti）就不能成立。引文中提到的“等引”，是梵文 samāhita 的意譯，音譯三摩呬多，是色界和無色界的一種

[32] 一言以蔽之，倘若不設定阿賴耶識，則由見道到修道的煩惱的存在便不能說明。若無一個地方存放這些煩惱種子，則便不能解釋修道位的煩惱的斷除，因而不能得修道位。

禪定名稱，在這種禪定中可遠離昏忱和掉舉，泛指色界和無色界；“非等引”則泛指有情所居住的欲界。引文主要是以污染的意識（kliṣṭam manovijñānam）不能充當結生相續的主體，去說明阿賴耶識在這方面的重要性。引文假定有情眾生在這非等引的欲界中死去，並在欲界中再次受生時，須有精神的識體作爲受生的主體。依引文所說，一期生命死去後，會以“中有”的形態留存，直到投胎轉世爲止。所謂“中有”，爲梵文 antarā-bhava 的意譯，漢譯又作“中陰”，泛指人死後至轉生前的中間狀態。[33]這中陰身會生起污染的意識作爲結生相續的活動，它會進入新的母胎受生體受生。這時，污染的意識會跟父母精血的羯羅藍（kalala）再相和合，成爲新生命的自體，然後在胎中成形。若依此來看，污染的意識應是結生相續的主體，但引文卻表示這意識決不是有情眾生受生的主體，否則會出現兩個意識並存的情況，這是不可能的。污染的意識入胎後，與父母精血結合，會漸漸成形，並生起新一期生命的意識（即八識中的第六識）。如果假定了結生相續的識體爲意識，則如何解釋它入胎後另行起新的意識？事實上，一期生命是不能同時有兩個意識的。由此推知，負責結生相續的當有別的識體，它便是阿賴耶識。[34]

[33] 佛教對於生存或有（bhava），分爲四面。一是生有（upapatti-bhava），指誕生而言。二是本有（pūrvakāla-bhava），是一般所說的生存，指由生到死的那一段存在。三是死有（maraṇa-bhava），指死亡。四是中有（antarā-bhava），指死後至再生之間的狀況。中有之後，受胎而生，又開始生有的階段。本有與中有經歷很長的時間，生有與死有則只是一剎那的事，非常短促。

[34] 結生相續（pratisaṃdhiṃ badhnāti）是後生對前生的相續。在結生相續中，必須有一連貫的主體，由前生過度到後生。這便是阿賴耶識。若沒有這主體，結

此外，引文又表示若把這與羯羅藍和合的識說成是意識，也是不合乎道理的。這主要是因爲意識本身所具的特性不能令它自身充當這結生相續的主體。首先，結生相續識的所依識，必定是依污染而起，而成污染的基礎（kliṣṭāśrayatva），但一般的意識，其自身不一定完全是依污染的。其次，結生相續的和合識從入胎到死去，在一期的生命是相續不斷的，它是供給有情眾生根身所需並使之不斷保存和運作的識體，它必須具有持續性，但一般的意識卻是有時間間斷的。第三，母胎中的和合識，其所緣的境相是不可知的，但意識的所緣卻是明了可得。由此可見，和合識與污染的意識根本有著不同特性，所以意識難以充當結生相續的識體。引文更由此斷言真正的識體應是阿賴耶識，一般人未能了知，才籠統地稱它爲意識吧了。扼要來說，這節引文肯定了輪迴轉生非由意識負責，而是由異熟的阿賴耶識去生起相續的作用。這阿賴耶識即是一期生命輪迴受生的主體。

（19）復次，結生相續已，若離異熟識，執受色根亦不可得。其餘諸識，各別依故，不堅住故，是諸色根不應離識。

《大正藏》卷 31，頁 136 上

這節引文是緊接上節而來，明言結生相續後（baddhapratisaṃdhi），阿賴耶識會繼續生起執取的力量，起著執受色根（rūpīndriyasaṃparigrāhaka）的作用。引文首先明確表示結生相續以後，若離開阿賴耶識，執受色根會變得不可能。這是因

生相續是不可能的。

爲其餘諸識各有所依（pratiniyatāśrayatva），各具自身功能，只能執受自身的根身，不得逾越本分，執受其他根身，使之不壞。例如，眼識只能依於眼根，眼識最多只能執受眼根，它決不能逾越本職，執受耳根、鼻根、舌根、身根和意根。此外，引文又從“堅住性”加以說明。所謂“堅住性”是指執持色根這力用的相續性。這相續功能是十分堅定，故不會有所間斷，但除了異熟識外，其餘諸識也沒有這種“堅住性”。例如，眼識能執受眼根，但眼識會有不生起作用的時候，若眼識不起作用，則由誰去負責執受眼根？依此推知，當有一種相續不斷的識體在起用，它便是阿賴耶識。扼要來說，引文首先肯定了識體與諸根本身有一密切的關係，諸根必須由識體執受，方能在一期生命不致爛壞，但一般的眼、耳、鼻、舌、身和意等識，因缺乏“堅住性”，不能起連續執取的作用，所以推知，阿賴耶識除了是以上提到有情眾生轉世輪迴的主體外，也是一期生命賴以保存其軀體的精神性主體。[35]

（20）若離異熟識，已生有情，識食不成。何以故？以六識中隨取一識，於三界中已生有情，能作食事不可得故。

《大正藏》卷 31，頁 136 上

這節引文是說明識食與異熟識（vipākavijñāna）的關係，並表示異熟的阿賴耶識能令一期生命得到資養，以致能相續而住，不致壞死。引文首先肯定了若離開異熟的阿賴耶識，則已出生的有

[35] 我們的物質的身體，由五種感覺器官或五根代表。這物質的身體必須有識來把持、執受，否則生命便不能維持。這識應是一能統合整個身體的機能，而不能是個別的六識。這個統合的識，只能是阿賴耶識。

情眾生，便不能有“識食”。凡資養、增益和維持有情的生命，都可統稱爲食，佛教有四食的主張，即“段食”（kavaḍīkārāhāra）、“觸食”（sparśāhāra）、“思食”（manaḥsaṃcetanāhāra）和“識食”（vijñānāhāra）[36]。其中“識食”是指一種能供養和增益有情眾生生命的精神力，若缺少了它，一期的生命便會壞死。正由於識有維持（upādāna）有情眾生生命，並資養有情根身的作用，所以稱它爲“識食”，這“識食”其實是指阿賴耶識的作用。引文接著解釋離開異熟識便不能成立“識食”的原因。依引文所說，眼、耳、鼻、舌、身和意這六識（ṣaḍvijñāna）中，沒有一識能在欲界、色界和無色界中作爲有情眾生的食事，因爲它們並不遍於三界，且不是恆常具有，所以在諸轉識以外，必須另立一類不變易的，恆常相續，且遍於三界，用作執持生命的異熟識。由這節引文來看，阿賴耶識是“識食”，它能攝取一期生命，使它能相續下去，不致壞滅。

（21）若從此沒，於等引地正受生時，由非等引染污意識結生相續。此非等引染污之心，彼地所攝，離異熟識，餘種子體定不可得。

《大正藏》卷 31，頁 136 上

以上幾節引文是從非等引地的欲界的受生問題論及阿賴耶識

[36] 段食是物質的食物，每口分段而食。觸食是與環境接觸。思食是心的思想。識食則是識或精神力之食。其中，段食是消化（pariṇati）食物，取得營養。觸食是在快適（iṣṭaviṣaya）的狀態。思食是見水而思（āśā），便能解渴。識食則是統合（upādāna）身體，使不腐壞。

的存在，這節引文則從等引地（即色界和無色界）論述阿賴耶識存在的問題。依佛教所說，每界各有不同的界地，由該界的種子所變現。色界和無色界的禪定界地（samādhitabhūmi）較欲界的層次爲高，前兩者是由定心（asmādhitacitta）所攝的種子所變現，而後者則由染污心（kliṣṭāsamāhitacitta）所攝的種子所變現。依引文所說，一期生命結束後，若由“非等引地”往“等引地”受生，負起結生相續的應是污染的意識，這種結生心，可稱爲“散心”，它與色界、無色界的“定心”是不同的。但問題是有情眾生在欲界死歿的那一念是非等引心，而受生的卻是等引心，二者的性質不同，加上不能俱生俱滅，非等引心又怎能受熏而成爲上界的種子呢？換句話說，欲界中的種子不可能於一期生命完結後，攝持定心種子而變現色界和無色界。[37]此外，若硬要說過去生中已得的色界心，爲現在色界心作種子，這種說法也是不能成立的，因爲如不承認有阿賴耶識作爲攝持這些種子的識體，根本沒有其他識體可擔當此任，因爲它們都是間斷，沒有堅住的持續性。由此來看，必須先承認有阿賴耶識的存在，才能生起上界的結生相續。

（22）又將沒時，造善造惡，或下或上，所依漸冷。若不信有阿賴耶識，皆不得成。是故若離一切種子異熟識者，此生離染亦不得成。

《大正藏》卷 31，頁 136 中

[37] 單單就欲界的意識的延長，或欲界的意識的止滅，是不足以生起色界和無色界的。

這節引文是從一期生命行將結束時，識體離身時所見的現象證立阿賴耶識的存在。依引文所說，有情的生命行將結束（cyavamāna）時，因受生前所作的善業（sukṛtakārin）或惡業（duṣkṛtakārin）的影響，身體（āśraya）會出現由上（urdhvam）而下（adhas）或由下而上漸趨冰冷的不同的情況。如果有情眾生生前多行善，他所依的身體，就會從下而上漸漸冷到心，當冷到心窩時，全身就會徹底冷透，這所依的漸冷正表示著識體的遠離軀體。多行惡的眾生，則循逆反方向冷下來。當身體冷透，則其識體已完全離開軀體，並轉成中陰身，再度受生。由於人的前五識爲感識，須有外境作對象，人死時，與五識相對的五根已不起作用，所以五識也停止一切活動。同時，意識也不會生起作用，是以人在彌留的一刻，其身體所呈現的漸冷的現象，當不由以上的幾種識體負責，如不相信有異熟識的阿賴耶識存在，則難以解說臨終時有情的身體漸冷的過程。引文便從這點證明阿賴耶識的存在。扼要來說，這則引文與以前提到阿賴耶識爲“結生相續”的主體的說法有關。“結生相續”說強調阿賴耶識爲一期生命與另一期新生命在受生過程中的主體；而這節引文則似乎強調一期生命在未進入另一期生命前，它同樣負起該期生命完結前的一切作用，並於該期生命完結後，隨即轉成中陰身，繼續在六道中輪迴受生，這也說明阿賴耶識爲攝持一期生命軀體的識體。

（23）云何世間清淨不成？謂未離欲纏貪，未得色纏心者，即以欲纏善心，為離欲纏貪故，勤修加行。此欲纏加行心，與色纏心不俱生滅故，非彼所熏，為彼種子不應道理。又色纏心過去多生，餘心間隔，不應為今定心種子，唯無有故。是故

成就色纏定心，一切種子異熟果識，展轉傳來，為今因緣。加行善心為增上緣。如是一切離欲地中，如應當知。如是世間清淨，若離一切種子異熟識，理不得成。

《大正藏》卷31，頁136中

有情眾生須透過修習善行，發善心，才能上生色界等地。有情眾生生於欲界（kāmāvacara），爲貪愛等煩惱、欲念所束縛，必須勤加修行（prayujyate），才能上生色界，是以有情眾生須於證入正位前，加一段力修行，藉此遠“離”種種“欲”念、“貪愛”等纏縛，但因眾生仍在欲界，這種“離欲纏貪”的加行心在某程度上仍有貪愛等煩惱。可以說，這種加行心的善心（kuśalacitta）仍被一定的貪愛所纏縛著，所以引文說有情眾生須透過“欲纏”的“善心”才能遠離欲界（kāmarāgavigama），上生色界（rūpāvacara）等地。這可見欲界所繫的加行心仍有貪愛。色界所繫的則是“定心”（samādhitacitta）。欲界與色界的界地不同，定散也有不同，且二者不能同時俱生俱滅（sahotpādanirodhābhāva），這樣會產生如下的問題：欲界與色界的界地不同，色界所繫的定心不能熏習欲界的加行心，是以欲界的加行心不能是色界纏繫定心的種子。若加行心不作定心，則有情眾生當不能上生色界，這樣上生便是不可能的事了。引文又指出，這種色纏定心的生起，也不能以其過去的色纏定心爲種子，因爲過去已成過去，在許多過去中，這定心又被其餘的心所間隔，根本不可能成爲現在定心的種子，除非恆常相續的識體攝持著過去色纏心的種子，使之輾轉相傳，成爲現在色纏定心生起的親因緣或直接的因緣（hetupratyaya）。引文便是以此推證阿賴耶識的存在，並以轉識能

攝持色纏定心的種子，說明成立世間清淨的可能。有一點要注意的是，清淨可指離貪愛等煩惱，現冠以世間清淨（laukikavyavadāna），明顯是要將之從出世間的清淨（lokottaravyavadāna）中區分出來，並表示出這種清淨並非究竟的清淨，而是一種有漏道。引文提出的世間清淨當是指色界，此界較欲界清淨，煩惱也相應地少了，但又不及諸佛所證得的涅槃境界，所以冠以“世間”清淨之名。[38]

（24）云何出世清淨不成？謂世尊說依他言音及內各別如理作意，由此為因，正見得生。此他言音，如理作意，為熏耳識？為熏意識？為兩俱熏？若於彼法如理思惟，爾時耳識且不得起；意識亦為種種散動餘識所間……此如理作意相應，是世間心，彼正見相應，是出世心，曾未有時俱生俱滅，是故此心非彼所熏。既不被熏，為彼種子，不應道理。是故出世清淨，若離一切種子異熟果識，亦不得成。此中聞熏習，攝受彼種子，不相應故。

《大正藏》卷 31，頁 136 中

上一節引文是說明世間清淨若離阿賴耶識不能成立，這節引文則強調沒有阿賴耶識，出世間清淨也是不能成立的道理。[39]依引

[38] 所謂“世間的清淨”，是順著由欲界進至色界，由色界進至無色界，又由色界中的初禪進至第二禪這樣升進，以上達較高的修行境界。在這種情況，下位的心是不能生起上位的心的。由於在下位的心中並沒有上位的心的種子、因緣、故必須接受上位的心的熏習。所成的種子在阿賴耶識中保持下來。

[39] 出世間清淨是從聞教法開始，然後得正見、一切智，最後達致解脫、涅槃。

文所說，正見的生起主要有兩大原因：一是聽聞釋尊的“言音”，即多聞正法；一是對釋尊所演說的正法作出合理、正確的思惟，這樣便能生起出世間的正見（samyag-dṛṣṭi），也即是無分別智。[40]這種依世尊的言音，並作出如理思惟的說法，實即唯識學派所提出的“正聞熏習”（samyak-śrutavāsanā）。依唯識學派所說，有情眾生在聽聞佛陀的說法後，這些正法會被熏習成清淨無漏的種子，並依存於阿賴耶識中。當無漏種子不斷增多，有漏的污染種子就會相繼地減少，若一切污染種子消失，則能成佛。由此來看，出世間的清淨當與正聞熏習有關。但如不承認有阿賴耶識，則這些正聞熏習所熏成的無漏種子便不能被眾生攝持得住。又依引文所說，這聽聞正法與如理思惟（manasikāra），是不能熏耳識（śrotravijñāna）、意識（manovijñāna），甚至同時熏習兩者，所以正聞熏習後的無漏種子當不能攝住於此耳識和意識中，這主要是因爲二者都沒有“堅住性”。引文說不能熏於耳識，因當聽取正法以後，若對所聽之法進行如理思惟，則那時的耳識已停止作用；這也不能熏於意識，因爲意識常被各種散動的其餘五識（vijñānavikṣepa）所間斷，難以受熏。引文又將意識分成兩種：一種是“與如理思惟相應的意識”，另一種則是“與出世正見相

這其實是轉依（āśrayaparāvṛtti）的問題。要超越世間的染污而清淨，非要有阿賴耶識不可。這牽涉如何聞正法，如何得法身的種子，種子保持於何處等問題。

[40] 佛教一般說到正見的獲得，是先從聞見開始，由此得聞慧。然後加以思索，而開發思慧。兩者反覆修習，而身體力行，因而開發修慧。這便是三慧。這三慧能概括一切智慧。由三慧而得悟四諦之理，由此可入正見，而得心清淨，這便是“出世清淨”。如何能得這正見的種子呢？又在何處保持這些種子呢？這便引出阿賴耶識來了。

應的意識”。前者是世間心（laukikacitta），後者是出世間心（lokottaracitta），它們從來不曾同時生起同時滅去，所以世間心不能被出世間心所熏習，這即是說，“與如理思惟相應的意識”根本和“與出世正見相應的意識”不可能有交接，也不能被熏習。既不能被熏習，則不可說“與如理思惟相應的意識”是那種正見心生起的種子。引文中的這些推證。無非是要證立阿賴耶識的存在。熏習的可能必須建立在持續性的可能這點上，但耳識和意識因沒有堅住和持續的特性，所以不能攝持熏習後而得的無漏種子，惟有阿賴耶識能作無漏種子寄存之處，因阿賴耶識具有攝持種子，使之不易失去的功用。

（25）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。

《大正藏》卷 31，頁 136 中－下

這節引文說明清淨無漏種子的來源。引文首句已表示異熟識（一切種子異熟果識 sarvabījakavipākavijñāna）既然是雜染因（saṃkleśahetu），根本不能生出能斷除煩惱的清淨無漏種子。[41]而出世心過去從來沒有受過熏習（ucita），所以根本不能生起清淨的無漏種子，這樣究竟無漏種子是從哪裏生起呢？引文則說它是從

[41] 在《攝大乘論》無性釋與藏譯秘義釋中，曾把阿賴耶識比喻爲毒（viṣa）與疾病，把清淨心比喻爲甘露（amṛta）與健康。故阿賴耶識不可能生出清淨無漏種子。

“最清淨法界等流正聞熏習種子”（suviśuddhadharmadhātuniṣyandaśrutavāsanābīja）所生。[42]這種清淨的法界爲諸佛所體證的境界，非凡夫眾生所能親證，它是由佛陀大慈顯示出來，眾生聞此清淨法界等流的正法，即可熏習成清淨無漏的種子。這些種子藏在哪裏呢？當然是藏在阿賴耶識裏。故需要設定阿賴耶識的存在。

（26）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。

《大正藏》卷 31，頁 136 下

此節引文進一步說明阿賴耶識與聞熏習（śrutavāsanā）的關係，即探討染污的阿賴耶識與清淨的無漏種子的相互關係。引文首先對阿賴耶識的自性（ālayavijñānasvabhāva）提出兩難的問題：究竟聽聞正法所熏成的出世間清淨心種是阿賴耶識的自性，抑或非阿賴耶識的自性？若是自性，則如何解釋染污的阿賴耶識能生起無漏的清淨種子去對治自己，或對治的種子（pratipakṣasy bīja）？這明顯是犯了染中有淨的謬誤。若說它不是阿賴耶識的自性，則聞熏習與阿賴耶識當沒有關連，這樣那些無漏的種子又如何能以

[42] 這裏所說的“等流”（niṣyanda），指佛陀的說法由法界（dhātu）流出。這法界即是真如（tathatā）、法性（dharmatā）。所流出的東西，自然是經，所謂“十二部教”。這可視爲法界的起動（vṛtti）。

阿賴耶識爲其“所依處”（āśraya）？引文接著以水乳（kṣīrodaka）交融爲喻，說明兩者有融合無間的依存關係（sahasthānayoga）。[43] 引文說正聞熏習的種子確依於阿賴耶識，但不可說它是以阿賴識爲其自性，因爲依與所依不一定是同性的。大體上，有情眾生在聞得正法後，無論他是生在哪一界趣中，那些受熏的種子總是寄存在那一界趣相續的異熟識中，可說熏習的種子與阿賴耶識是有著同存相依的關係，但它不是阿賴耶識的自性，這情況就如水乳一樣，水和乳可以融合無間，但兩者的自性始終是不相同的。[44]

（27）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。

《大正藏》卷 31，頁 136 下

這節引文是說明熏習有三品的不同。依引文所說，聞熏習可分爲下品（mṛduvāsanā）、中品（madhyavāsanā）和上品（adhimātravāsanā）。修行者可藉著勤修聞、思和修（śrutacintābhāvanā）三種智慧，由下品熏習成中品，由中品熏習成上品。[45]所謂“聞”即“聞慧”，是由聽聞聖教後產生的智慧；

[43] 這表示，乳不是水，但與水共在，存在於水中。《攝大乘論》無性釋曾以毒與藥的比喻來說明。病人服藥，藥在體內暫時與毒共在，但兩者並不成爲一體，卻是藥漸漸對治毒。聞熏習以共在的方式存於阿賴耶識中，而發揮作用，情況也是一樣。

[44] 關於聞熏習與阿賴耶識共在，或寄居於阿賴耶識中，其目的是影響阿賴耶識，提高它的素質。這與《大乘起信論》以佛性或如來藏來說阿賴耶識不同。

[45] 這下品、中品、上品又各各有下、中、上三種，因而成由下下至上上共九種。

“思”即“思慧”，是由思惟一切佛法、真理而得的智慧；至於“修”即“修慧”是由修練禪定而生起的智慧。從這節引文看，下品、中品和上品的三種熏習有次第的分別。由於這三種熏習涉及有情眾生轉染成淨的修行過程，這反映出唯識理論所提出的修證方式屬漸教方式。

（28）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。又出世心雖未生時，已能對治諸煩惱纏，已能對治諸峻惡趣，已作一切所有惡業朽壞對治，又能隨順逢事一切諸佛菩薩。雖是世間，應知初修業菩薩所得，亦法身攝。

《大正藏》卷 31，頁 136 下

這節引文繼續解說三品的熏習，並進一步指出由正聞熏習而來的無漏種子的屬性。依引文所說，此下、中、上三品的熏習，不是阿賴識自性，而是“法身的種子”（dharmakāyabīja）。由於它能治阿賴耶識（ālayavijñānaprātipakṣikatva），所以引文說它與阿賴耶識相違逆；又由於它是由出世間清淨法界等流性所流出（lokottarasuviśuddhadharmadhātuniṣyandatva），所以它只爲法身所攝，而非阿賴耶識所攝。正由於熏習的種子是由淨法界而來，所以它雖在世間（laukika），但其心種子性卻是出世（lokottaracitta），而且能在出世心還沒有產生的時候，對治、降伏諸種煩惱，滅去由煩惱所帶來的種種束縛。又能對治各種險惡趣，滅去或減輕過去所造的惡業，更能逢事隨順所有一切佛和菩薩。由此看，有情

眾生可藉此正聞熏習，積集無漏種子，使染法一分一分地減去，可知正聞熏習雖世間，但已有出世間的殊勝妙用。

（29）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。

《大正藏》卷 31，頁 136 下

這節引文正面說轉依（āśrayaparāvṛtti）。依引文所說，如是經過輾轉的熏習，按照由下品至中品，由中品至上品的次第，這樣異熟識的染污成分也會逐漸減去（apacita），轉爲清淨的識體，致最後證得覺悟，成就解脫身、法身，所以引文說熏習是由解脫身（vimuktikāya）、法身（dharmakāya）所攝持。基本上，引文是以爲含攝一切種子的阿賴耶識，其體性會經過轉依的過程而有改變，可由染污性轉成清淨性，待異熟識果識或一切種子識再沒有染種（abīja）的時候，一切種類的染法就會徹底地被斷絕。那時，有情眾生便能證入覺悟的境地。即是，染污的阿賴耶識自動崩解，而轉出純粹清淨的法身。或者說，這法身作爲解性賴耶（具有解脫性能的阿賴耶識），最後“出纏”了。這時，以阿賴耶識出現的個體生命已不存在，自我已不存在，因此沒有自我意識，沒有我執，這便是解脫。解性賴耶亦沒入解脫中，與涅槃成爲一體。[46]

[46] 在這裏，長尾雅人提到，從論理的世間立場來說，作爲這立場的根據的自己存在，自己會崩壞、解體，不再成爲根據。從超世間的佛的立場來說，法界或真理的世界以法身的方式顯現出來。(《攝大乘論：和譯と注解》上，東京：講

（30）復次，云何猶如水乳？非阿賴耶識與阿賴耶識同處俱轉，而阿賴耶識一切種盡，非阿賴耶識一切種增？譬如於水，鵝所飲乳。又如世間得離欲時，非等引地熏習漸減，其等引地熏習漸增，而得轉依。

《大正藏》卷 31，頁 136 下－頁 137 上

這節引文是回應第 26 節有關“水乳交融”的引文。第 26 節引文強調聞熏習與阿賴耶識和合俱轉，其關係一如水乳般融合，二者似有不相離的關係；這節引文則強調聞熏習與阿賴耶識看似是不能分離，但實際卻是分離。正由於二者不是體性相同，可以分離，於是使熏習能生起勢用，一面增加清淨的無漏種子，一面減少染污種子的出現，致最後滅盡一切染污的種子，令眾生轉凡爲聖。假如聞熏習與阿賴耶識體性爲一，則難以解釋轉依的可能，因能熏與被熏是不能在同體性的情況中發生作用的。由於兩者可分離，故有轉依。引文更以鵝（haṃsa）在水中飲乳（kṣīrodaka）爲例加以說明，鵝所飲的只是乳，不是水，乳飲完了，水還是存在。在這譬喻中，水猶如清淨種，乳猶如雜染種，鵝則如修行者，修行者飲去乳，斷除雜染種，不斷清淨種的水，也是這樣的。接著引文又以修習禪定時，非等引地的熏習會逐漸減少（apacita），而等引地的熏習則同時增加（vṛddha）爲例再加引證。依引文所說，有情眾生因想脫離種種煩惱束縛，於是在欲界中不斷修習禪定，透過禪定的功夫，阿賴耶識中“非等引地”的“熏習”會如

談社，1997，p228.）

是如是“減少”；相反，上界“等引地”的“熏習”則如是如是“增多”，於是便能漸漸地“轉”去下界的染污質素，而得到上界的清淨質素。扼要來說，這節引文是要說明聞熏習與阿賴耶識只有依存的關係，又它們的體性不同，所以能令轉依可能，並透過熏習，將染污的種子減去，逐漸增加清淨的種子。

（31）此中三頌：

菩薩於淨心，遠離於五識，無餘心轉依，云何汝當作？
若對治轉依，非斷故不成，果因無差別，於永斷成過。
無種或無體，若許為轉依，無彼二無故，轉依不應理。

《大正藏》卷 31，頁 137 上

這裏總結了以上的多節引文，肯定了阿賴耶識的存在，因爲如果沒有含攝一切種子的阿賴耶識，那麼雜染、清淨都不能成立，是以如前具有三相（自相、因相和果相）的阿賴耶識肯定是存在的。引文更以三首偈頌作總結。

依第一首偈頌所說，若不安立阿賴耶識，轉依（parāvṛtti, āśraya-parāvṛtti）便不能夠成立，偈頌便以菩薩生出淨心爲例加以說明。菩薩在生起出世間清淨心的時候，一定會遠離眼識及其餘的有漏識，因出世清淨心屬清淨性格，當不會跟有漏的識體同時生起。但如果沒有阿賴耶識去攝持雜染種，那些“染心”的轉依便不能安立下來，染心的轉依便不能被解釋。

第二首偈頌是要說明對治（pratipakṣa）決不能就是轉依的原因，因爲轉依是永斷煩惱種子，是修行圓滿後的果位，“對治”則仍有染種可被對治。相對於“轉依”，“對治”勉強可說是因，

若硬說對治便是轉依意，則會犯上因果無差別的謬論，那時因與果的範疇也會被泯滅，修行便與果位沒有了分別（hetuphalābheda）。對治始終只是修行，而轉依則是臻於無漏的果位。這對於永斷染種的轉依正義會造成很大的過失。

第三首偈頌則透過否定“無種”和“無體”爲轉依，肯定阿賴耶識爲轉依體。如不立阿賴耶識，那麼在一念淨心現前時，根本沒有雜染種子和識體，可作對治道所對治的對象，那麼，轉依便不能成立！如建立阿賴耶識，轉依就能成立。因爲一切種子在阿賴耶識中，都可能成爲治道所治的對象，轉捨一切雜染分，而得清淨的法身。

總括來說，這三首偈頌是要說明阿賴耶識爲轉依的識體，是出世聖道的所依。

（32）復次，此阿賴識差別云何？略說應知或三種，或四種。

《大正藏》卷 31，頁 137 上

以上多節引文提及阿賴耶識的自相、因相和果相。又談到它與清淨和染污種子的關係。其重點是有關阿賴耶識的存在的論證。這節引文則集中說明阿賴耶識的不同種類（prabheda）或差別作用。簡單來說，阿賴耶識的差別，就是種子作用的差別。這種差別，扼要來說，可分成三種，或四種。

(33)此中三種者，謂三種熏習差別故：一、名言熏習差別；二、我見熏習差別；三、有支熏習差別。

《大正藏》卷 31，頁 137 上－中

這節引文承接上文，先交代阿賴耶識的三種熏習(trividha-vāsanā)差別作用。有關這三種差別，在《攝大乘論》＜所知相＞一章有更多說明。首先是“名言熏習(adhilāpavāsanā)差別”。“名言”是名字和言語的合稱。一般來說，名言可分爲“顯境名言”和“表義名言”兩種。前者指在心識上能覺知種種表象和概念；後者則指在覺了以後，以種種言語把這些概念和表象說出來。這些言語和概念所起的作用會在阿賴耶識中熏成名言種子。這正是現起一切善惡諸法的親因緣。

其次是“我見熏習(ātmadṛṣṭivāsanā)差別”，依唯識宗所說，染污的末那識會執第八識的阿賴耶識爲自內我，產生我執，並熏成我見。由這我見熏習，眾生各自差別，且以自我爲中心，形成我和“非我”的對立面，遂生起種種我執。

最後，是“有支熏習(bhavāṅgavāsanā)差別”。所謂“有支”，即是十二因緣中的“有支”，也即是三有。它們是“欲有”、“色有”和“無色有”，又稱爲三界。有情眾生流轉諸趣而受苦樂異熟的差別，正是有支熏習的力量的影響。由於每個眾生作業不同，形成不同的善惡種子，於是生起三有的差別，有的眾生往生色界，有的則往生欲界或無色界。這其實是輪迴的差別。

基本上，阿賴耶識的這三種熏習，能概括宇宙人生一切法的差別因。這即是說，世間上種種差別性相都是阿賴耶識所現起的。[47]

[47]世親的《唯識三十頌》提到業習氣(karmavāsanā) 與二取習氣(grāhadvayavāsanā)。業習氣相當於有支熏習差別，二取習氣則相當於名言熏習差別與我見熏習差別。

(34)四種者，一、引發差別；二、異熟差別；三、緣相差別；四、相貌差別。此中引發差別者，謂新起熏習。此若無者，行為緣識，取為緣有，應不得成。

《大正藏》卷 31，頁 137 中

這節引文續說阿賴耶識具有四種差別作用。它們分別是“引發差別”、“異熟差別”、“緣相差別”和“相貌差別”。第一種“引發差別”(ākṣepaprabheda)是指“新起熏習”(navotpannavāsanā)。所謂“引發”是指由業力的熏發，能引出同類勝法，招致異熟果。引文說阿賴耶識具有“引發差別”熏習作用，是指藏在阿賴耶識中的或善或惡或無記的種子，能引生出同類勝法，可被視作爲一種“引發因”。十二因緣中的“識”是由“行”而引發出來的，而“有”是從“取”引發出來的。沒有了阿賴耶識的引發差別作用，便不能引出十二因緣中各支。

(35)此中異熟差別者，謂行有為緣，於諸趣中異熟差別。此若無者，則無種子，後有諸法生應不成。

《大正藏》卷 31，頁 137 中

這引文說明阿賴耶識的第二種差別，即“異熟差別”(vipākaprabheda)。“異熟”(vipāka)舊譯爲“果報”，是依過去的善惡行爲而得果報的總稱。依唯識學說，種子的潛在勢力成熟後，便會招引相應的結果。大體上，引文是說阿賴識能招引果報，生起不同的諸趣。假如沒有異熟差別，就沒有種子(abīja)，十二因緣

中“有”或個體生命(所謂“後有” punarbhava)生起的事實，也就不能成立了。

(36)此中緣相差別者，謂即意中我執緣相。此若無者，染污意中我執所緣，應不得成。

《大正藏》卷 31，頁 137 中

這引文續說阿賴耶識的第三種差別，即“緣相差別”(nimittatvaprabheda)。依引文所說，它是染污意中的我執（manasātmagrāha）緣因。“緣”是“所緣”，“相”爲“境”或“對象”之意。這即是說阿賴耶識是染污意識的對象。假若沒有緣相差別，染污意中的我執所緣，就不應當成立了。由此可見，阿賴耶識雖不直接產生“我執”，但它可被意識所執持，而形成我執。

（37）此中相貌差別者，謂即此識有共相，有不共相，無受生種子相，有受生種子相等。共相者，謂器世間種子。不共相者，謂各別內處種子。共相即是無受生種子，不共相即是有受生種子。對治生時，唯不共相所對治滅。共相為他分別所持，但見清淨，如瑜伽師於一物中，種種勝解，種種所見，皆得成立。

《大正藏》卷 31，頁 137 中

這節引文解釋阿賴耶識的第四種差別，即“相貌差別”（lakṣaṇaprabheda）。依引文所說，所謂“相貌差別”是指阿賴耶

識有“共相”、“不共相”、“無受生種子相”和“有受生種子相”等不同相貌。依唯識學所說，在阿賴耶識中有兩類種子，即“共相種”和“不共相種”。“共相種”指能夠現起“器世間”（即我們居住的現實間）的種子（bhājanalokabīja）；“不共相種”則指能現起“有情世間”各自內部的知覺的種子（pratyātmāyatanabīja），也是有情眾生個別內六根的種子。[48]“共相”（sādhāraṇalakṣaṇa）是一切有情共業所招感的，凡不屬於有情的自體，都叫共相，可知它是具有社會性和群體性；“不共相”（asādhāraṇalakṣaṇa）則是由個別所感，屬個人性。透過“共相”和“不共相”的概念，便可解釋現實世界中出現“相同”和“差異”的原因。由於有“不共相”種，眾生會因各自的種子、業力而招致不同報體，所以在現實生活中，有的人較聰明，有的人較笨拙，每人皆有不同，這即是“不共相”，儘管人各有不同的殊相，但因有著共同業力，於是共同招致這個器世界，它被不同的眾生所共用，故稱爲“共相”。由於“共相”不屬於有情生命自體，不會生起覺受的東西，所以又叫“無受生種子”（nirveditotpādabīja）；而“不共相”因屬有情生命自體，所以它的種子叫作“有受生種子”（saveditotpādabīja）。所以共相、不共相的分別，有時在於它有沒有覺受。

接著，引文又指出在產生對治道的時候，不共相的自我會被滅滅，因它是被對治的對象；相反共相則不會因一個人的被對治，而令整個世間滅去。這是因爲共相是共法，非一人所感，它是有

[48] 器世間指外面的一般的環境，其中有眾生世間存在，如物在容器中。這是無感覺的、無機的，共通於所有的人。有情世間則是不與他人共通的、伴隨著感覺的各個眾生的存在。

情共業所感，是以在其他人還沒有悟道，共相的器世界還是存在的。事實上，共相的種子不會轉滅，它只會被轉爲清淨。對於已對治了阿賴耶識的聖者（瑜伽行者 yogin）來說，共相雖同時被其他未得治道的人所見，但已見治道的人所見的共相已轉成清淨。這好比凡夫與佛雖同居三界，前者所見共相是有漏，而諸佛所見共相（器世界）則是清淨。

（38）復有麁重相及輕安相。麁重相者，謂煩惱、隨煩惱種子。輕安相者，謂有漏善法種子。此若無者，所感異熟，無所堪能，有所堪能，所依差別，應不得成。

《大正藏》卷 31，頁 137 中－下

這節引文續說阿賴耶識具有粗重和輕安兩種相狀。所謂“粗重相”（dauṣṭhulyalakṣaṇa），指根本的煩惱種子和隨煩惱種子（kleśopakleśabīja），使身心感到沈重；“輕安相”（praśrabdhilakṣaṇa）則指一切有漏善法的種子（kuśaladharmabīja），有使身心輕適安穩的精神作用。引文指出假如沒有這二相差別，眾生所感異熟果報的無所堪能、有所堪能的所依差別，就不能成立。簡單來說，“無所堪能”是就“粗重相”而言；“有所堪能”是就“輕安相”而言。無所堪能是缺乏動力（karmaṇya），無能爲力，不知如何用力，如生了病一樣。有所堪能則充滿動力，龍精虎猛，處處得心應手，精神充實飽滿。眾生的阿賴耶識大體分這兩類，有些眾生是有堪能形，有些則是無堪能形。[49]

[49] 這裏所謂“堪能”，並不單單指物理上的（physical）能力，而是指心、身兩面的力量，包括隨機應變、進退自如的智慧意義的力量。這是一種修行的結果，常見於悟道者的縱橫洗練的日常生活的操作之中。

（39）復有有受盡相、無受盡相。有受盡相者，謂已成熟異熟果善、不善種子。無受盡相者，謂名言熏習種子，無始時來，種種戲論流轉種子故。此若無者，已作已作善惡二業，與果受盡，應不得成。又新名言熏習生起，應不得成。

《大正藏》卷 31，頁 137 下

這裏就阿賴耶識的種子在發用方面有盡與不盡兩種展開討論。引文明言阿賴耶識具“有受盡相”（upabhuktalakṣaṇa），具有已成熟而感召異熟果的善、不善種子。由於這善、不善種（kuśalākuśalabīja）已招果報，不再招引新果報，所以稱爲“有受盡相”。這是指“有支熏習種子”。至於“無受盡相”（anupabhukta-lakṣaṇa），則是指那些“名言熏習種子”，這些種子是無始以來由種種相對的認識活動（所謂戲論活動 prapañcapravṛtti）熏習而成的種子，它能使有情眾生輪迴不已。[50]所以稱爲“無受盡相”種子，即沒有受盡果報的意思。引文說假如沒有受盡相，已作善和已作惡的二業便會不斷招引果報，沒完沒了，那麼業種與果受用有盡的道理便不能成立。[51]另方面，如果阿賴耶識沒有“無受盡

[50] 這裏以相對的認識活動或戲論爲由無限的過去已開始，表示言說的熏習是無盡的，由舊的概念可產生新的概念，原先的思想引生後來的思想。

[51] 即是說，過去的行爲的發用、發揮影響力便不斷進行，沒有窮盡之時。這樣，業力會不斷膨脹，使人很難作出新的努力，以改變現狀。若是這樣，因惡行而在地獄中異熟而生的眾生，便會不斷地在地獄中轉生，永遠不能從地獄中解脫開來。

相”，則新名言熏習便不能生起，這會阻塞言語的作用，這也是不合理的。扼要來說，引文或許是從阿賴耶識的特性而推出這二種相：由於第八識爲種子寄存之處，能招引異熟果，所以推知阿賴耶識有“有受盡相”；又由於第八識能攝持善、惡種子，種子復能熏第八識，不斷發生“種子熏現行，現行熏種子”的現象，於是推知第八識具有“無受盡相”。

（40）復有譬喻相，謂此阿賴耶識，幻炎夢翳為譬喻故。此若無者，由不實遍計種子故，顛倒緣相，應不得成。

《大正藏》卷 31，頁 137 下

這節引文說明阿賴耶識的譬喻相（upamālakṣaṇa）。引文是以“幻”、“燄”、“夢”、“翳”四者作譬喻說明。“幻”（māyā）即看似實而非實的東西，阿賴耶識能集種種種子，生起一切幻有的現象。“燄”（marīci）即陽燄，指海市蜃樓。渴鹿見陽焰以爲是水，所以是指虛假不實的意思，泛指阿賴耶識所起的種種法皆是虛幻，不真實。“夢”（svapna）喻世間上萬物如夢中物，只是虛幻不實的影像。“翳”（timira）即“眼翳”，因有眼疾，故易生幻像。這四相同是指出阿賴耶識具有生起虛幻假象的作用。正由於阿賴耶識有生起虛幻不實的作用，如果沒有這種譬喻相，由不真實的遍計所執的種子而起的顛倒緣相，便不得成立。

（41）何因緣故，善、不善法，能感異熟，其異熟果，無覆無記？由異熟果無覆無記，與善、不善互不相違，善與不善互相違故。若異熟果善、不善性，雜染、還滅應不得成。是故異熟識唯無覆無記。

《大正藏》卷 31，頁 137 下

這節引文主要說明阿賴耶識是無覆無記（anivṛtāvyākṛta），並因此而建立“雜染法”和“還滅法”果報的可能。所謂“覆”（nivṛta）是指“覆蓋”或“阻礙”的意思，引申爲對聖道或真理的一種覆障；“無覆”（anivṛta）即不對聖道產生阻礙的意思。“無記”（avyākṛta）即是沒有善、惡可言的中性的性質。引文提出了爲甚麼善和不善法（kuśalākuśaladharma）是感異熟的原因，但異熟果卻是無覆無記的。依引文所說，異熟果必須是無覆無記，才能同時與善（kuśala）不相違亦與不善（akuśala）不相違。因爲善與不善是互相排斥的，不能同時存在，所以只有無記性才能同時攝受兩者。假如異熟果定是善性，雜染法便不能成立，也不能招引出惡果；假若異熟果定是不善性，那麼清淨還滅就不能成立，修行的人儘管造出種種善業，也不能招引善的果報。[52]

（42）已說所知依。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。

《大正藏》卷 31，頁 137 下

關於所知依，亦即阿賴耶識，本論討論到這裏。以下是討論所知相。這是指對象或一般說的存在的狀態。故所知相的討論，

[52] 作爲異熟體，或作爲異熟體的阿賴耶識，是過去的業力的結果，能異熟而生起新的生命，依佛教的通則，這異熟體是無記的性格。

可以說是唯識學的存在論，或存有論。關於這個題材，牽涉到現象學的轉化問題，而且主要是在阿賴耶識中進行，故在這裏有提出研究的必要。這所知相有三相（trividha）：“依他起相”（paratantra-lakṣaṇa）、“遍計所執相”（parikalpita-lakṣaṇa）和“圓成實相”（pariniṣpanna-lakṣaṇa）。這又跟“依他起性”、“遍計所執性”和“圓成實性”有關。實際上，“三相”很多時稱爲“三性”。[53]“依他起”中的“依”，是“依存”的意思。“依他起”是指“依存于他者而生起”之意，由於事物依存於其他東西而生起，因而有變異的性質，沒有獨立自性可言。這與緣起的意思最爲接近。“遍計所執相”中的“遍計”，爲周遍計度和執著的意思。依主觀的構思，對對象起周遍計度，生起種種妄見。“遍計所執相”即是依遍計所執性而來的對對象的執取而生起的相對相。“圓成實”中的“圓成”具有“圓滿成就”的意思。“圓成實”是圓滿成就真實之理的意思。“圓成實相”即依於圓成實性而成就諸法真實之理時所現的實相。依唯識學所說，三性中當以“依他起”爲根本，由於“依他起”是依於“他”物而生起，本無實性，但經“遍計所執”，事物被執成爲實有，繼而生起種種顛倒見，令諸有情造業，輪迴不已。如不妄執“依他起相”，能以緣起性空之理去正確觀照一切法，了知依他起的種種相狀皆無實物，則能遠離妄執，依無漏善智來了解事物，由染分的遍計所

[53] 在佛教典籍中，“相”（lakṣaṇa）有時是與“性”（svabhāva）互通的。不過，一般是以“相”指事物外面的相狀，以“性”指內面的本質。關於“三相”、“三性”中的“相”、“性”，長尾雅人譯爲“實存”。(《攝大乘論：和譯と注解》上，東京，講談社，1997，p.273.)

執轉成淨分的圓成實性。[54]

（43）此中何者依他起相？謂阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識。此復云何？謂身、身者、受者識、彼所受識、彼能受識、世識、數識、處識、言說識、自他差別識、善趣惡趣死生識。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。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。

《大正藏》卷 31，頁 137 下－138 上

這節引文析說依他起相。所謂“依他起相”，其因緣是阿賴耶識的種子，即基於阿賴耶識的種子而現起的相狀。由於阿賴耶識爲虛妄的識，所以依於“他”而生起的相狀，其自性便爲虛妄分別所攝，意即這“相”根本沒有自性、實性，是虛妄不實的。又由於諸識是由阿賴耶識中三種熏習所生（見下文），這又成了依他起的“別相”。引文將現象世界的種種差別歸納爲十一種表象（vijñapti），但又統攝於阿賴耶識，它們都是依他而起，由阿賴耶識中的熏習而有。[55]這十一表象分別是“身表象”、“身者表

[54] 三相中，應以依他起爲基礎，遍計執與圓成實都是在依他起上的表現，兩者都不能遠離依他起。長尾雅人即以依他起相爲“基底的實存”，以遍計執的世界和圓成實的世界都不能離依他起的世界。（同上，pp.273-274.）

[55] 這裏說十一種表象中的“表象”，其相應梵文爲 vijñapti，而不是 vijñāna。故

象”、“受者表象”、“彼所受表象”、“彼能受表象”、“世表象”、“數表象”、“處表象”、 “言說表象”、“自他差別表象”和“善趣惡趣死生表象”。[56]身指身體（deha）。身者指身體的所有者（dehin）。受者指經驗者（bhoktṛ）。彼所受指前三者所經驗的對象（upabhogya）。彼能受指經驗的主體（upabhoga）。世指相續不斷的時間（adhvan）。數即數目（saṃkhyā）。處即有情眾生的住處（deśa）。言說即是依見、聞、覺、知而起的言說（vyavahāra）。自他差別即一切有情眾生自己本身和其他的種種差別（svaparaviśeṣa）。善趣惡趣死生指有情眾生在善趣（即天、人、阿修羅）和惡趣（即畜生、餓鬼、地獄）中的生死流轉（sugatidurgati-cyutyupapatti）。基本上，世間上種種差別的表象或相狀都可歸納爲這十一種。由於它們都是以識的表象而顯現，故稱它們爲識（表象 vijñapti）。引文接著指出這十一種表象是從阿賴耶識中三種熏習所生：前九種表象是由“名言熏習種子”（abhilāpavāsanābīja）所現起，即它們都是由名相概念熏習而成。自他差別表象是由“我見熏習種子”（ātmadṛṣṭivāsanābīja）現起。這是一種虛妄執著有“我”的種子，由於有“我執”，所以有情眾生感到自己與他人有所區別。至於善趣惡趣死生表象則是以“有支習氣熏習種子”（bhavāṅgavāsanābīja）爲因而現起的。這

我們說表象，而不說識。“表象”（vijñapti）在這裏是初次運用，其意思與“識”（vijñāna）微有不同。Vijñāna 主要指知、認識的作用；vijñapti 則有役使的意味，偏向於指被役使去知的那種內容方面，故有表象之意。本論無性釋則以顯現（avabhāsa）來說，亦有表象的意思。

[56] 這十一種表象分別由三種熏習而生：名言熏習、我見熏習、有支熏習（“有”指存在）。它們是以三種熏習爲因而生，故都是依他起。

所有的種子是召感欲界、色界和無色界三界果報的業種子，正由於它能招致果報，令諸有情持續不斷轉生，所以能現起一切生存的方式（yoni）。扼要來說，一切存在不出十一表象，一切種子又不出三種熏習種子，可知十一表象皆以阿賴耶識爲根本，也即是說世間的諸種差別表象皆是以阿賴耶識爲本，由它變現出來，故說一切存在皆以表象識（vijñaptimātratā）爲性，諸法皆無實體。這些依他起表象是阿賴耶識種子所生，以虛妄爲性，虛妄非實。[57]

（44）此中何者遍計所執相？謂於無義，唯有識中似義顯現。

《大正藏》卷 31，頁 138 上

這節引文是說“遍計所執相”，而關鍵的詞語是“義”字。一般來說，“義”（artha）是對象意。“無義”（asadartha）即否定有對象的存在，以爲一切皆是心識的變現，心識以外所見的全是經過分別心而現起的表象而已。引文所說的“遍計所執相”就是指在唯識無境中，顯現出種種似是而非的分別相，這種分別相是周遍地被計度以爲是實有的妄相。這是所謂“似義顯現”

[57] 這裏的總的意思是，一切存在都作爲表象而被我們所把得，這些表象（vijñapti）都是心識（vijñāna）的變現，故說唯表象也可以，說唯識也可以。由身表象到彼能受表象，都是指實質的質體（entity）；由世表象以下，則是指非實質的、虛位的事物，如時間、數目、言說、生存境地之類。具體地說，身表象指感覺器官，身者表象指染污末那識，受者表象指被認識的對象，彼能受表象指認識機能，如眼識，等等。世表象以下，意思比較明白。這其實是一種唯識或唯表象的存在論。

(arthatvena pratibhāsate)。[58]

(45)此中何者圓成實相？謂即於彼依他相，由似義相永無有性。
《大正藏》卷 31，頁 138 上

這節引文是承上兩節，闡述“圓成實相”。所謂“圓成實相”即是在“依他起相”上作一正確了知後所體證的真理實相。“依他起相”是依於“他”物而生起的相狀，它根本沒有自相(atyantābhāvatā)，但卻被“遍計所執性”生起周遍計度，執虛爲實。如能了知“依他起相”本無實性，空卻“遍計所執性”所顯的種種妄相，直見諸法空相，即爲“圓成實相”。它是正確了知“依他起性”所顯現的實相，這也是諸佛、菩薩所體證的實相。[59]

綜觀以上三節談及三種相的引文，其目的是要說明唯識的道理，即唯識無義(即唯識無境)，也即是說有心無境。宇宙間的森羅萬象都是由心識所變現，所見的種種景象看似實有，但實際上

[58] 上一節所說的依他起，正是這遍計所執相所依之而生的基盤或根底。這個意思應是很清楚的。

[59] 長尾雅人在這裏很強調依他起所佔的中心位置。即是，依他起是基盤，一方面，被妄想的迷執的世界在其上生起；另方面，拭去這種妄想，圓成的真實世界即能成就。故依他起是一種基盤，作爲媒介，把迷與悟連結起來。這樣，轉依便可能。(《攝大乘論：和譯と注解》上，東京：講談社，1997，p.284)這種看法與筆者一直強調依他起作爲根本的結構爲三相或三性的基點相符。印順則就虛妄分別的心識來說依他起，以遍計執是似義顯現的境，圓成實是空卻遍計所執性所顯的諸法空相。(《攝大乘論講記》上，台北：慧日講堂，1962，p.188.)只把依他起關連到心識方面，而不關連到境方面，並不周延。境固亦是依他而起也。

都是離心無實的。

(46)又此諸識皆唯有識，都無義故。此中以何為喻顯示？應知夢等為喻顯示。謂如夢中都無其義，獨唯有識。雖種種色、聲、香、味、觸、舍、林、地、山，似義影現，而於此中都無有義。由此喻顯，應隨了知，一切時處，皆唯有識。
《大正藏》卷 31，頁 138 上

這節引文承接上文說“唯識無義”的道理，並以夢作譬喻。引文開首已揭示出諸識(包括以上提到的十一表象)全是唯識性(vijñaptimātratā)，所以沒有獨立的對象(arthābhāva)。經中的確是這樣說，但似乎欠缺了甚麼例子(dṛṣṭānta)或譬喻去顯示這道理，於是引文便以夢等(svapnādi)作譬喻加以補充說明。所謂“唯識無義”即好像是在夢中根本沒有甚麼獨立的對象可被抓住，夢中所見的種種影像(例如房舍、樹木、土地或高山)及所有的觸受感覺(如顏色、聲音、香味及接觸等)全是心識所變現，它們只有唯識性，沒有獨立的實在東西。從這“夢”喻，便應知道在任何時間、任何地方所見的都是一切唯識。

(47)若於覺時，一切時處，皆如夢等，唯有識者，如從夢覺，便覺夢中皆唯有識，覺時何故不如是轉？真智覺時，亦如是轉。如在夢中，此覺不轉。從夢覺時，此覺乃轉。如是未得真智覺時，此覺不轉。得真智覺，此覺乃轉。
《大正藏》卷 31，頁 138 上－中

這節引文是承接上文的“夢喻”而來，主要是解釋有關“夢喻”引申出來的問題。引文先提出這樣的疑問：一個人在夢中會執夢境爲實有，但當他從夢中醒覺後，就會發覺剛才夢中所見的境都是幻像。那人知道那些景象是虛有，是因爲他不在夢中，而處身於“夢”境外的“覺醒”狀態。但爲甚麼一定要在“醒覺”後才可得知“夢境”如唯識一樣皆是“無義”的道理？在睡夢以外，有意識活動的人卻爲何不能生起一種反省的心思，反問現前所見到的種種外物都非實在，而是唯識無義？

對於這提問，引文回答說有情眾生如生起真智覺（tattvajñānapratibuddha），那時候他也能了知其所處的境界，所見的一切現象皆是唯識無義，這“真智覺”是照見事物真相的直覺。“真”（tattva）是真理，不是形容詞，從 buddha 一字可知，這直覺不應是感性直覺（sensible intuition），而應是睿智的直覺（intellectual intuition，intellektuelle Anschauung）。這在護法《成唯識論》來說，是轉識成智的“智”，特別是大圓鏡智。

（48）其有未得真智覺者，於唯識中，云何比知？由教及理，應可比知。此中教者，如十地經，薄伽梵說：如是三界，皆唯有心。又薄伽梵解深密經亦如是說，謂彼經中慈氏菩薩問世尊言：諸三摩地所行影像，彼與此心當言有異？當言無異？佛告慈氏：當言無異。何以故？由彼影像唯是識故。我說識所緣，唯識所現故。

《大正藏》卷 31，頁 138 中

上節引文是用“夢喻”爲例說明“唯識無義”的道理，這節

引文則以佛經所載的教說引證有關的說法。引文開首說那些至今仍沒有得到真智覺的修行者，可以透過覺者留下來的教化和道理推知唯識無義。這裏所提到的教理便是來自《十地經》（Daśabhūmikasūtra）和《解深密經》（Saṃdhinirmocanasūtra）的說法。首先，依《十地經》所記，佛曾告訴眾生，三界只有心，說三界是由心識所變現出來，離開心識，根本沒有獨立的三界可言。引文便是引《十地經》這句話來證明一切唯識和唯識無義的道理。此外，引文又舉出《解深密經》曾記載慈氏菩薩（Maitreya-bodhisattva）向佛陀提問，問及有關在禪定中影像（samādhigocarapratibimba）與心識是同抑是異的問題，引文藉此申明“唯識無義”的道理。佛陀告訴他，在禪定中影像與心識是沒有差別的，因爲影像都是由心識變現出來，是以識體的對象（vijñānālambana）都是作爲識的表象（vijñapti）顯現出來。

（49）世尊！若三摩地所行影像，即與此心無有異者，云何此心還取此心？慈氏！無有少法能取少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現。如質為緣，還見本質，而謂我今見於影像，及謂離質，別有所見影像顯現。此心亦爾，如是生時，相似有異所見影現。

《大正藏》卷 31，頁 138 中

這節引文接續上節引文，慈氏菩薩再就影像與心識的同異作出提問，這次則集中在兩者的能取和所取的關係上。他問到假如在禪定中所見的影像跟心識是同樣的東西，爲甚麼這個心識還能緣取自身變現的影像呢？依上文的析說，影像也不過是“識”，

這麼一來，識又如何可以同時變現自己又緣取自己？它怎樣可能是同時的能取和所取呢？

對於這問題，佛陀表示並沒有實質的存在把握（gṛhṇāti）實質的存在。[60]然而佛陀不否定在這能緣的心識生起的時候，即有那樣所取的影像顯現。這裏的解說是引用了“緣生法”的觀念。簡單來說，雖然佛陀說明沒有任何一法是可以自取（無有少法能取少法），但在緣生法下，則可容許執取作用的出現。這即是說，在緣起的前後或同時的關係上安立能取和所取的關係，顯現出有能取和所取的了境作用。例如某物以自己爲本質，於水中或鏡中現出影像，這是可以的。但不能說離開自己的本質，另外有獨立的影像映現出來（pratibhāsate）。心識的情況也是一樣，它起作用，變現影像，而可以認識這影像。[61]

（50）復次，云何安立如是諸識，成唯識性？略由三相：一、由唯識，無有義故。二、由二性，有相有見二識別故。三、由種種、種種行相而生起故。

《大正藏》卷 31，頁 138 下

這節引文是從諸識的根本性方面成立“唯識性”

[60] 一切存在都是空無自性的，是緣起的。認識活動的主、客雙方，都是緣起的性格，並不是有自性的一方認識有自性的另一方。

[61] 這個意思到了唯識學的後期，便發展出法稱（Dharmakīrti）的“自己認識”的理論來：認識的對象即是自己的表象，這亦是所謂“自證”（svasaṃvid）。關於這點，可以參考桂紹隆之〈ダルマキールデにおける自己認識の理論〉，《南都佛教》第 23 號。

（vijñaptimātratā）。引文提到的諸識，當是指前面提的十一種表象或識，所以這節引文是從這十一種識體去成立唯識無對象的道理。依引文所說，這十一種識可以簡略地從三種方法或形式去成立“唯識性”的道理。第一種是“由唯識，無有義”，由於唯識理論本身已清楚說明無有實境的道理（參見上文有關的解說），所以可以由此成立諸識只有“唯識性”，沒有獨立對象（arthābhāva）的說法。因依唯識學說，凡識都是虛妄，一切表象皆由識自身變幻出來。所以依此推想，十一種“識體”或表象也當是“唯識性”，並由此成立“諸識”的“唯識性”。第二種是“由二性，有相有見二識別”去成立唯識性的說法。所謂“二性”（dvayatā）即相分和見分（nimittadṛṣṭi）。由於在各種識體生起的時候，會生起所取的相分和能取的見分，而這種“相分”和“見分”，實質上是由識所變現出來，所以便稱它爲“相識”和“見識”。這兩種識實際上還是由一識所變演出來。例如，一人看見面前有一朵鮮紅的玫瑰花，這便是“見”這作用的生起，又生起花的外“相”，由於它是由識所變現，所以稱這種“見”和花的“相”爲識，於是便有了“相識”和“見識”兩種名稱，但實際上不過由一識所變現而已，是以引文以爲就算有二性之別，也不外是如是，還是以“識”爲性。第三種則是“由種種、種種行相而生起”去確立“唯識性”的義理。依唯識學說，一切法皆是唯識，一切現象都是由識體變現，由於各種識體不斷發生作用，又互爲依持，於是才生起不同形相（citrākāra）的外物，但歸根究柢，也只是一識所現，是以引文依種種不同的外相的特殊性，仍可歸結到由識變現的共通性，以此成立其唯識性的道理。大體上，引文是說在識現起時，有相、見二性；在相、見二性的心境交涉中，有種種

行相，但結論只是一切唯識。若從引文的內容來看，這節引文還是論證“唯識無義”的義理，不同的是它集中從“三相”去析說十一識皆爲“唯識性”而無有獨立對象而已。[62]

（51）若依他起自性，實唯有識，似義顯現之所依止，云何成依他起？何因緣故名依他起？從自熏習種子所生，依他緣起故，名依他起。生剎那後，無有功能自然住故，名依他起。若遍計所執自性，依依他起，實無所有，似義顯現，云何成遍計執？何因緣故名遍計所執？無量行相意識遍計顛倒生相故，名遍計所執。自相實無，唯有遍計所執可得，是故說名遍計所執。若圓成實自性，是遍計所執永無有相，云何成圓成實？何因緣故名圓成實？由無變異性故，名圓成實。又由清淨所緣性故，一切善法最勝性故，由最勝義名圓成實。

《大正藏》卷 31，頁 139 上－中

以上幾節引文主要是集中說明“唯識無義”的道理。以下幾節引文則重點說明“依他起性”、“遍計所執性”和“圓成實性”三者的特色及其相互關係。其中，對於“遍計所執性”有較多的論述。而這節引文則先對三種自性的一般含義作出概括性的說明。

引文首先提到“依他起法”現起的原因和“依他起性”名稱的由來。引文指出假如是依他起自性，實際上只有識，但這種不

[62] 這三相顯然以第一相爲主，其餘二相是輔助性質。在後者中，第三相是第二相的延續，故第二相所說的相、見二分較爲重要。這相、見二分表示所取與能取、客觀與主觀的側面，兩者都內在於識，故說“唯識”。

真實的似義顯現的所依止（arthapratibhāsāśraya），爲何會成爲依他起呢？究竟是甚麼原因稱它爲“依他起”呢？引文主要是從“生”和“住”兩個概念去說明這依他起性。先就“依他起”的“生”方面來說，由於依他起所現的種種現行、力用皆非由自體而得，須借助“他”法，並在它們的支持下才得發生，所以稱它爲“依他起”。依引文所說，依他起法的現起，只是從自類的熏習種子（svavāsanābīja）所生，由於是依他種子爲緣而生起，依其他原因（pratyayaparatantra）而生起，才命名爲“依他起”。此外，引文又從“住”的概念加以說明，依他起的東西在“生”起的時候是剎那不住，不斷變化，沒有一相能得以自住，這些依他起的種種相只是在其他諸法的支持下才得以成立其“住”相，由此可知它是依於他法而安住，依他起的相根本不能獨自安住，所以稱它爲“依他起”。簡單來說，依他起的種種相是託緣而有其安住性。

其次說及“遍計所執性”。引文提出以下的相關問題，即是怎樣成爲遍計所執？和由於甚麼因緣名爲“遍計所執”呢？依引文所說，這是涉及“意識”的遍計顛倒（manovijñānaparikalpa）的作用。意識在生起的時候，往往因過去無始以來已存在的虛妄熏習力，對所分別的非存在的對象似義（asadarthapratibhāsa），生起種種不同的了別行相，並錯誤地周遍執取它們爲實有。由此可知，透過意識這種種顛倒及執取的作用出現“遍計所執”的現象。由於識所顯現出來的種種獨自的相狀（svalakṣaṇa），根本是沒有的，只是由能夠“遍計”的虛妄分別心所執，爲識所演變，故稱它爲“遍計所執”。

引文最後談及“圓成實性”，同樣問及成就及名爲“圓成

實”的原因。引文主要是從“不變性”及“清淨勝義”加以說明。所謂“不變性”即沒有變異的意思，其正面的表述語是“常住性”，這是從一切法最後的真實的“法性”來說的，這“法性”相通於“空性”。依唯識學說，一切皆是由識所變現，根本沒有實體或自性可言，可以說，“空性”（沒有自性）是一切唯識的實相，無論是諸識生起的實際上不存在的假相（atyantābhāvalakṣaṇa），還是離假相而顯出真相，一切相都是“空”無自“性”，這“空性”可視爲一切法不變異的性質，正由於這不變異的性質，是圓滿、成就和真實的，所以稱它爲“圓成實性”。此外，引文又以“勝義”加以說明“圓成實性”，這又涉及清淨殊勝性。依唯識學所說，若能對依他起的事物作一正確的認識，不隨便生起遍計的妄執，能了知唯識無義的道理，則可不爲識相所迷，漸漸遠離一切妄識及其熏習，待虛妄的熏習減少，清淨無漏的熏習不斷增加，則最終可轉識成智，成就佛道，永遠體證諸佛最清淨的境界（viśuddhyālambanatva）。而這種境界是最圓滿的事實，故它是圓成實。

扼要來說，凡依仗種子，託緣而有的，名“依他起”；依識而生起的妄執，名爲“遍計所執”；真實無妄，顯示法性的是“圓成實”。

（52）復次，此三自性為異為不異？應言非異非不異。謂依他起自性由異門故，成依他起。即此自性由異門故，成遍計所執。即此自性由異門故，成圓成實。由何異門，此依他起成依他起？依他熏習種子起故。由何異門，即此自性成遍計所執？由是遍計所緣相故，又是遍計所遍計故。由何異門，即此自性成圓成實？如所遍計畢竟不如是有故。

《大正藏》卷 31，頁 139 中－下

這節引文主要說明三性具有“非異非不異”的關係。簡單來說，這裏提到的“非異非不異”即“不一不異”的關係。究竟三性是相異還是不異（bhinnā vābhinnā vā）呢？引文清楚表示它們既不是不異又不是相異。依以往有關三性內容的析說來看，雖有三性的分立，但最根本的是“依他起性”，可以說“遍計所執性”和“圓成實性”都是依於“依他起”的染污性和清淨性而分立的。由此來看，三性是“不異”的。但由於“遍計所執”是虛妄性，而“圓成實性”則是了知諸法的真實性，依他起性則是通於染淨，由是三者所依的內容是有分別的，所以分立爲三性。從這點來看，又可說它們是“異”。引文提到的“異門”（paryāya）便是指在相同事情上，可從某一種意義（paryāyeṇa），作某一種說明或看法。大體上，引文是從“依他熏習種子”爲緣而“生起”的意義成立依他起性；從能生遍計心的“所緣相”及由遍計所現的“所遍計”影像成立遍計所執性；又從依他起法上去掉遍計所執性，顯出空性，而成立圓成實性。總之，引文要強調的是三性應當以“依他起性”爲根本。[63]

[63] 在這一點上，長尾雅人有類似的說法。他認爲，首先是全一的依他起的世界，這表示純粹地以依他的、緣起的思考方式來把握存在的觀點。由這觀點推移開來，可發展出全一世界舉體地被遍計執取的觀點，又可以發展出即此依他起而證其爲依他起的圓成實的觀點。故依他起是由凡夫的遍計所執的立場轉化成聖者的圓成實的立場的根底。(《攝大乘論：和譯と注解》上，東京：講談社，1997，p.335.)

（53）復次，何故如所顯現實無所有，而依他起自性非一切一切都無所有？此若無者，圓成實自性亦無所有。此若無者，則一切皆無。若依他起及圓成實自性無有，應成無染淨過失。既現可得雜染清淨，是故不應一切皆無。此中有頌：

若無依他起，圓成實亦無，一切種若無，恆時無染淨。

《大正藏》卷 31，頁 140 上

這節引文說明“依他起性”並非真的一無所有。引文開首明白表示即使由依他起性所顯現的種種現境（pratibhāsamāna），不是真實地存在，但依他起自性（paratantrasvabhāva）本身卻並非真的徹底沒有。引文接著從三性間相依的關係加以論說。三性中尤以“依他起性”最爲根本，“遍計所執性”及“圓成實性”皆依於它而建立的。是以如果“依他起性”是徹底的甚麼都沒有，則根本不可能現起“遍計所執”和“圓成實”這兩性。由是引文說依他起性沒有，則由此而依立的圓成實性也沒有了（pariniṣpannasvabhāvābhāva）；若依他起性真的一無所有，這樣世間一切染法和淨法就不能真正成立，這又會造成世間沒有染法和淨法的過失（saṃkleśavyavadānābhāvadoṣa）。現在，從日常生活可見，染淨二法根本是存在的，不能沒有染淨二法。由此可知，依他起性確是有其存在的性格。[64]大體上，我們可用緣起法的觀念去理解依他起性的性格。雖然依他起是依於他物而生起一切現

[64] 這裏說若無依他起，則不能有染法和淨法，固然是存有論的意義，但亦有實踐上的涵義。對唯識修行者或瑜伽行者來說，清淨是對治染污的，倘若沒有染污，則一切清淨的努力便變得不必要了。如不能確立清淨，則覺悟也無從說起。

象，其本性應是一無所有，但在緣生法的原則下，儘管事物本無自性，但各種條件構合，也一定有其短暫的存在性，所以不可說依他起性是一無所有。

引文最後以偈頌形式再次肯定依他起性確非一無所有，它並非徹底甚麼也沒有，因沒有了它，一切染淨之法皆不可成立，也不能說圓成實性。

（54）諸佛世尊於大乘中說方廣教，彼教中言：云何應知遍計所執自性？應知異門說無所有。云何應知依他起自性？應知譬如幻、炎、夢、像、光、影、谷響、水月、變化。云何應知圓成實自性？應知宣說清淨法。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。

《大正藏》卷 31，頁 140 中

這節引文是從佛教自身思想的發展，去說明三性思想非獨唯識派所提出，而是在大乘佛教中已有說明，且以不同的義理或名稱宣說開去。首先是“遍計所執自性”（parikalpitasvabhāva），有關這名稱，早在以前的方廣[65]佛典已有記載，這主要是從異門方面

[65] 方廣佛典含廣教法（vaipulya），它不是指某一特定的經典，而是指那些發揚廣大義、空義的大乘經典，如《般若經》。

立說。引文指出昔日的大乘佛典所提到的“無所有”的說法（abhāvaparyāyadeśanā），便是“遍計所執自性”的意思。“遍計所執自性”是周遍計度依他起之物，並錯誤地執取它們爲實有。由於依起之物是依於外緣而有，本來就是無有實性，所以錯執依他起之物的“遍計所執性”也是沒有實體的，這又與“無所有”的觀念甚爲契合，所以早期的大乘佛典提到的“無所有”說與“遍計所執性”的觀念是相通的。這種“無所有”的說法特別見於佛教強調“緣起性空”的般若學說。例如，“無實”、“不可得”和“非有”等便是強調一切法的“無所有”的特性。

至於“依他起自性”（paratantrasvabhāva），引文則以爲大乘佛典中屢屢出現的“幻術”（māyā）、“陽炎”（marīci）、“夢境”（svapna）、“影像”（pratibhāsa）、“光與影”（pratibimba）、“谷中的迴響”（pratiśrutkā）、“水中月”（udakacandra）和“變化”（vikāra）等一類的譬喻，早已揭示了依他起性的含義。儘管它們只以譬喻的形式說明，佛典中沒有直接提到“依他起性”的名稱，但這類譬喻本身已清楚揭示出一切法皆無實性，只依於外境，或以幻影，或以聲音等出現。這種無實性正是依他起那種“不實在”的特性。

最後是“圓成實性”（pariniṣpannasvabhāva）。圓成實性所指涉的是最高真理的境界，爲諸佛所體證的清淨無漏之境，也是修行者的最後目的，修行者無一不追求它。依引文所說，以往的佛典有所謂“四清淨法”（caturvidhavyavadāna-dharmadeśanā）的說法。這四種清淨法皆是指向或形容諸佛所體證的境界，所以可以視爲唯識宗所提出的“圓成實性”。“四清淨法”即四種清淨的無漏法，它們分別是“自性清淨”、“離垢清淨”、“得此道清淨”和“生此境清淨”。

“自性清淨”（prakṛtivyavadāna）所強調的是本體方面的絕對清淨性，無論它生於哪處，它的本性清淨性格都是不會改變的。它是絕對的，不受時空限制而有所改變。有關這種“自性清淨”，不同佛典有不同稱號，有的就其真實不變的法性而稱它爲“真如”（tathatā）；有的從其空性（遠離一切實體性的執著）而稱它爲“空”（śūnyatā）；有的從其淨性常存不虛假而稱它爲“實際”（bhūtakoṭi）；有的則以其不生，不具不真實的亂相而稱它爲“無相”（animitta）；有的又以它具有特殊的妙智與境界而稱它爲“勝義”（paramārtha）；有的則從它作爲最究極的實在而稱它爲“法界”（dharmadhātu）。

“離垢清淨”（vaimalyavyavadāna）指遠離一切障垢而顯現出來的清淨的本來面目，它實際上即是以上的“自性清淨”。簡單來說，“自性清淨”是就因位而說，“離垢清淨”是從果位而說。前者還未離垢，後者是專指離障垢（āvaraṇavirahita）以後所現的清淨性。

“得此道清淨”（tat-prāptimārga）泛指能生起能証清淨法性的存在，如三十七菩提分法或覺悟的適切手段（bodhipakṣa-dharma）或六種波羅蜜多法（pāramitā）。由於這些存在能引生出清淨的果，所以也視作爲一種清淨法。

“生此境清淨”（tad-utpādakālambana）指能生起諸淨道的種種所緣境，即是“諸大乘微妙正法”（deśitamahāyānasaddharma）。由於它們同樣是引生出清淨無漏道果的條件（vyavadānahetutva），

所以也被視爲一種清淨法。[66]

（55）復次，何緣如經所說，於依他起自性說幻等喻？於依他起自性，為除他虛妄疑故。他復云何於依他起自性，有虛妄疑？由他於此，有如是疑：云何實無有義，而成所行境界？為除此疑，說幻事喻。云何無義，心心法轉？為除此疑，說陽炎喻。云何無義，有愛非愛受用差別？為除此疑，說所夢喻。云何無義，淨不淨業、愛非愛果，差別而生？為除此疑，說影像喻。云何無義，種種識轉？為除此疑，說光影喻。云何無義，種種戲論言說而轉？為除此疑，說谷響喻。云何無義，而有實取諸三摩地所行境轉？為除此疑，說水月喻。云何無義，有諸菩薩無顛倒心，為辦有情諸利樂事，故思受生？為除此疑，說變化喻。

《大正藏》卷 31，頁 140 中－下

這節引文以八種譬喻去解除眾生對“依他起自性”所產生的疑惑（saṃdeha）。上述的部分引文清楚說明依他起性的虛妄性，

[66] 由以上的討論，可以見出三性分開來的意思，自早期佛教以來已經有了，特別是大乘佛教強調緣起性空的義理，情況更爲明顯。“緣起”即是依他起，“他”即是緣。“性空”則是圓成實性。若不通曉緣起性空，而妄計諸法有實體，而起執著，這自然是遍計執。不過，就把三性所表示的意思綜合起來，以概括諸法的存在形態，就這三面來說，最後發展出大乘佛教的存在論，則是唯識學的重點做法，這是唯識學的特有成就。起碼要到《解深密經》，完整的三性的說法，作爲有系統的存在論，才正式出現。《攝大乘論》的三性理論，則是立根於《解深密經》所作的進一步的發揮。

它本身並沒有實性，但不可由此而否定依他起在世間的種種作用。這節引文便是透過提問者的疑問及種種譬喻，反複強調依他起的作用。這八種譬喻分別是“幻事喻”、“陽焰喻”、“所夢喻”、“影像喻”、“光影喻”、“谷響喻”、“水月喻”和“變化喻”。這八種譬喻在以上一節引文中曾出現過，這裏對它們作出更詳細的說明。

依引文所說，部分眾生因對依他起自性有所誤解，以爲它是一無所有，於是質疑它如何可以成爲心心所“所行”的境界。《攝大乘論》的論主便以“幻事喻”（māyopama）爲疑惑者解惑。依論主所說，就算依他起自性沒有實質的色等境義，但因其虛妄性，亦可成爲能遍計心心所法遍計的所行境界。這好像是幻像一樣，其體雖非實有，但仍有其虛妄的相狀可言。

此外，也有人懷疑若依他起無實性，其所見的對象相也是沒有，這樣能認識的心心所法（cittacaitta）又怎能依之而轉起呢？論主爲了化解問者的疑惑，於是提出“陽焰喻”（marīcyupama）加以說明。陽光的熱力能令水形成水蒸氣，陽光雖不是水，也沒有水的成分，卻可以令人聯想到水。同樣道理，色等的依他起雖非實色，但它現起的色相，卻能令心心所生起。這譬喻強調因依他起的虛妄性而成就種種對象相。

又有人懷疑若依他起自性無實，則理應不能生起愛與非愛的受用，但明顯地有情眾生具有這些受用感覺。引文以“所夢喻”（svapnopama）來解釋。在夢中所見的東西，雖是幻有不實，但因極具影響力，所以還是令人生起種種生理上的感覺。依他起自性也是一樣，雖非真實，也能令有情產生可愛與不可愛的受用差別。

有另一類的人則從“因果”的觀點提出疑問，他們以爲若依他起性沒有實義，則怎會有淨業、不淨業（kuśalākuśalakarma）所招感的愛果和非愛果的差別？針對這疑問，論主提出了“影像”的譬喻（pratibimbopama）加以說明。影中之像是沒有實質的，但因鏡外有一相對的實物存在，才能在鏡中生起影像。同樣道理，依他起性雖非實有，但善惡之因卻是存在，所以能招感愛、非愛的果報。

也有人產生疑問，以爲若依他起沒有實性，怎可能生起種種識（vijñāna）轉生的現象？論主以“光影”的譬喻（pratibhāsopama）加以說明，以爲沒有實性也可以生起種種差別識，這猶如在光下作出不同手勢，致出不同的光影。

除了以上五種疑問，也有人以爲若依他起性沒有實義，又怎會生起種種戲論言說（vyavahāra）的差別相？論主則以山谷的迴響這種涉及似有非實的事物的譬喻加以說明。這即是“谷響喻”（pratiśrutkopama）。在山谷中大叫後所產生的迴響是沒有實體的。迴響是呼喚後才形成的聲音，那時的人早已不作聲，但那迴響之聲卻給人一種實有其事的感覺。依他起的言說也是一樣，雖沒有實在的見聞覺知的言說，也可現起種種言說的行爲，是以依他起性雖非實有，也能起著一種勢用。

又有另一類的人產生疑問，若依他起真的沒有對象，爲何會有種種禪定或三摩地（samādhi）的境界（gocara）轉生起來呢？論主主要是通過“水月”的譬喻（udakacandropama），強調三摩地中所現的境界其實是由三摩地的禪定力量變現出來。這好像水中沒有實的月，但因水的清澈能見，於是反映出相似的月影來。依他起的定中所現的種種境界，雖非實有，但因禪定的清淨力量，

能生起看似實在的虛的景象。

最後，有一類人直接從菩薩度化眾生方面提出有關的疑問。這類人懷疑，如果依他起真的沒有實義，這便可以推想到，有情的生死苦痛，也都是非實在的，這樣，菩薩又何須示現受生去化度眾生呢？論主則以“變化”的譬喻（nirmāṇopama）加以化解提問者的疑團。論主舉引懂得變換戲法的幻師爲喻，幻師能以幻術變出種種似實的幻象，這些幻像雖非真實，但變現出來的東西，還是有其效用與影響力。儘管菩薩知道諸法無常，但出於大慈大悲的憐憫心，菩薩也樂於度化眾生，不會因依他起性的不真實義而退轉。[67]

總括來說，疑問者之所以提出種種疑問，主要是針對依他起性的不真實性而說。疑問者欲藉著這些提問，反駁依他起的不真實性，沒有必要提出來。但論者爲了維護唯識學自身的立場，於是援引了八種譬喻，對論難者的疑難逐一化解，從中宣明依他起性雖是無有實義，但還是有它的作用與影響，它所顯現出來的種種境象也只是唯識性。[68]

---

[67] 按這裏所說的八個譬喻，在《大乘莊嚴經論》(Mahāyāna-sūtrālaṃkāra）中亦有提到。這裏的所說，可能是參照這《大乘莊嚴經論》的。

[68] 所謂依他起的虛妄分別性，是從一個終極的角度提出來的，特別是從救贖的（soteriological）目標而說的。即是說，依他起的東西都是不實在的，它可以誘使人在這點上起執著而陷於顛倒煩惱中，得不到解脫。其實，依他起是一個存有論的原則，它是爲一切存有定性的。定甚麼性呢？正是定性爲依他起。即是說，一切存有都是依他起；這其實是緣起。不說依他起，便不能對存有的根源作交代。存有唯有是依他起，才能作爲這樣這樣的存有而出現。就此點看，依他起有其存有論的意義，實在不應輕忽，更不應將它廢棄。我們對於依他起，

（56）世尊依何密意於梵問經中，說如來不得生死，不得涅槃？於依他起自性中，依遍計所執自性及圓成實自性，生死涅槃無差別密意。何以故？即此依他起自性，由遍計所執分成生死，由圓成實分成涅槃故。

《大正藏》卷 31，頁 140 下

這節引文是就三性的相互關係去論說“涅槃”與“生死”的無分別。這即是說從三性的角度去說明生死即涅槃。依引文所說，這種說法見於《思益梵天所問經》(Brahma-viśeṣacinti-paripṛcchā)。依此經所說，在如來的正智中，生死與涅槃二者是沒有實在的分別（saṃsāranirvāṇāviśeṣatā），引文以三性的觀念爲依據提出自己的看法。正如上面那些引文所述，三自性實即只有“依他起性”，由於“依他起性”可通於染淨二法，於是成立“遍計所執性”和“圓成實性”。若“依他起”依於染法，則易被遍計所執性分或那一面（parikalpitāṃśa）所執取，繼而形成種種業力，引出生死流轉的現象。若依他起依於淨法，不起妄取，則可由依他起而成就圓成實性分或那一面（pariniṣpannāṃśa），這又能助有情眾生斷滅有漏種，生起無漏智，達轉識成智的境界，進入清淨的涅槃。儘管有生死和涅槃的不同，歸根究柢，還是以依他起爲根本，所以引文從“依他起性”通於二性而言及“生死”與“涅槃”的無

不必有過於敏感的反應，以爲它不代表實在，甚至以爲它必引起虛妄分別，因而要捨棄它。實際上，只要知依他起的事物爲依他起，採取中和的態度，不對依他起的事物起執著，這不但不會對覺悟的目標的達致造成障礙，反而可以成爲開悟的契機。因在依他起上可以開出圓成實性，由此可直證真理而成悟。

差別。這是從義理的層面推出的一種結論。

一般來說，生死畢竟是生死，不是涅槃。涅槃畢竟是涅槃，不是生死。兩者正相矛盾，如何能變成無差別呢？原始佛教從如實的直觀來說，直證現前的種種現象的無常性。這無常便是真理。般若思想提出色空相即，強調現象與真理的“即”的關係、不相離性。真理當下要在現象中顯，不能遠離現前環境而往他處求真理，不應捨近圖遠。這都有生死世界即此即是真理的所在、涅槃的實現的處所之意。由此把生死與涅槃緊扣在一起，而成就“即”、“無差別”的關係。唯識學在這方面則提出三性說，以依他起爲基本結構，一切事物都是依他緣而得生起，並無獨立的自性。在這依他起性上起執，則墮於生死世界。在這依他起上不起執著，當下便能圓滿成就事物的真理，而證入涅槃。故生死與涅槃通過依他起爲媒介被連繫起來，而成相即、無分別的關係。而亦由於依他起能當下開出生死、涅槃或染、淨兩個路向，因而有所謂“二分依他”的說法。

（57）阿毗達磨大乘經中，薄伽梵說：法有三種：一、雜染分；二、清淨分；三、彼二分。依何密意作如是說？於依他起自性中，遍計所執自性是雜染分，圓成實自性是清淨分。即依他起是彼二分，依此密意，如是說。於此義中，以何喻顯？以金土藏為喻顯示。譬如世間金土藏中，三法可得：一、地界；二、土；三、金。於地界中，土非實有，而現可得。金是實有，而不可得。火燒鍊時，土相不現，金相顯現。又此地界，土顯現時，虛妄顯現。金顯現時，真實顯現，是故地界是彼二分。識亦如是，無分別智火未燒時，於此識中，所

有虛妄遍計所執自性顯現，所有真實圓成實自性不顯現。此識若為無分別智火所燒時，於此識中，所有真實圓成實自性顯現，所有虛妄遍計所執自性不顯現。是故此虛妄分別識依他起自性，有彼二分，如金土藏中所有地界。

《大正藏》卷 31，頁 140 下

這節引文是以金土藏的譬喻（upamā）去說明三性間相持的關係。引文開首直引《阿毘達磨大乘經》（Abhidharma-mahāyāna-sūtra）中世尊（Bhagavad，薄伽梵）說法有三種，即由遍計所執性而來的雜染分、由圓成實性而來的清淨分及集染、淨二分於一身的依他起性。這三分或三性並非各自獨立，而是互相關連的。三性中以“依他起性”最爲根本。依據佛陀所說，如對依他起性有錯誤的了解，爲遍計所執取，則成“雜染分”。如對依他起性有正確的見解，不起妄執，直知諸法皆依他起而假有，非具實性，則成了知諸法的圓成實性，這便是“清淨分”。由此可知，雜染分是由遍計所執而有，清淨分則是由圓成實方面說的，至於依他起性，則是兼通染淨二分。這種說法無疑是依“依他起性”而安立三性。

爲了具體說明這義理，經文便引金土藏的譬喻加以說明。譬喻是說在這金礦中有三種法可得，它們分別是地界（pṛthivī-dhātu）、土（mṛttikā）和金（kāñcana）。照常理說，在金礦中可尋得藏於土壤中的黃金，但須經過篩選的過程，才能得到純金。依引文所說，在地界中的泥土能被採金者所見，但實際上泥土不是所想得到的，故並非實有。藏於土中的黃金雖不現見於採金者，但它是所想得的，故是真實的。只要經過火的鍊淨，所有泥土的成分便離去，黃金便會呈現眼前。這樣看，泥土應爲假有，黃金爲實有，

而相對於這二者，“地界”則具有假、實的性質。這主要是因爲當地界中的土顯現時，就是假有的顯現。當金顯現時，則是真實顯現。由此可見，含有土和金二法（dvayaṃśika）的“地界”，具有假實二分的特質，無論是土的虛妄假有，或是金的真實性相，皆是依於地界而有。

引文接著以此譬喻來說三性。當有情眾生還囿於無知的境界，那時無分別智（nirvikalpajñāna）還沒有生起，則有情眾生的識（vijñapti）皆是虛妄，所現的只有虛妄無實的遍計所執性，清淨的圓成實性根本不得呈現。若有情眾生起那無分別智，則能了知諸法皆依“他”而有，其本性爲空，此時只有圓成實性，而再沒有遍計所執性了。這種說法，跟金土藏的情況甚爲相似。此中，“火”喻“無分別智”，“金”喻“圓成實性”，“土”喻遍計所執性，而“地界”則因通含“土”與“金”而譬爲通染淨二法的“依他起性”。金爲實，土爲假，則是說圓成實爲真，遍計所執爲假。金與土皆依於此界而有，即是說圓成實與遍計所執，皆依於“依他起性”而有。是以引文中提到的金土藏之喻，目的是說明三性中以依他起性最爲根本，其餘二性皆依“依他起”而有。[69]

（58）世尊有處說一切法常，有處說一切法無常，有處說一切法非常非無常。依何密意，作如是說？謂依他起自性，由圓成實性分是常，由遍計所執性分是無常，由彼二分非常非無常。

[69] 關於這金土藏的譬喻的更詳細的討論，參看長尾雅人著（三性說とその譬喻），載於長尾雅人著《中觀と唯識》，東京：岩波書店，1978，pp.207-236

依此密意，作如是說。

《大正藏》卷 31，頁 140 下

這節引文主要是從三方面說及一切法具有常、無常和非常非無常的特性。這是引用龍樹（Nāgārjuna）的四句（catuṣkoṭi）的思考方式來展開討論（缺第三句）。一切法是常是第一句，一切法不是常是第二句，一切法非常非無常是第四句。[70]引文開首即引述佛陀過去曾在不同的經典中就有關一切法的存在狀況作過不同說明。佛陀曾說過一切現象都具有常住的（nitya）性格，也說過一切現象皆不是常住的（anitya），有時又說一切現象不是常住，也不是無常（na nityo na cānityaḥ）。這些說法表面看來，好像是充滿矛盾，存有不少歧義，究竟佛陀是依著甚麼深奧的道理作出這些說法呢？引文則說佛陀是以三種不同的角度而作這種說法。引文說一切現象都是從依他起性而有，如能對依他起性有正確的了知，則能由依他起性直達圓成實性，了知諸法本來緣起性空的性格。這圓成實性便是常，因它表示諸法本來的真實相狀。若對依他起有所迷惑，在其上生起遍計妄執，此種遍計所執即是無常性。可知常是指“圓成實性”；無常是指“遍計所執性”。二者都是依於“依他起性”而來，依他起是根本結構，是中性的，與兩者都不同，故是非常非無常。扼要來說，一切法的常、無常、非常非無常實際上是從三性中的圓成實性、遍計所執性及依他起性安立而說，因而有歧義。

[70] 關於四句的意義與運用，參考拙著 Ng Yu-kwan, T'ien-t' ai Buddhism and Early Mādhyamika , Honohulu Tendai Institute of Hawaii/Buddhist Studies Program, University of Hawaii, 1993, pp.90-99.

四句有辯證的性格，這是多數現代學者的共識。無著以依他起性爲中心，由此開出遍計所執性與圓成實性，把這三性配到四句（不取第三句）方面去，明顯表明三性具有辯證的意趣。

（59）如是已說所知相。入所知相云何應見？多聞熏習所依，非阿賴耶識所攝，如阿賴耶識成種子。如理作意所攝，似法似義而生，似所取事有見意言。

《大正藏》卷 31，頁 142 中

三性表示諸法或存在的三種形態，這都是屬於所知相（jñeyalakṣaṇa）或對象（artha）方面的。（所知相）章便是討論對象的問題。如何悟入對象或所知相的真實狀況呢？這便是入所知相的問題。由這裏開始討論這點。“入”是指悟入、證入（praveśa）的意思；“所知相”則是指概括一切法的三種自性，也即是依他起、遍計所執及圓成實三種自性。“入所知相”即是談及悟入有關三性的種種方法，藉此了知一切法的真實性相。這應該是涉及解脫道的問題。依引文所說，悟入諸法，要靠多聞熏習，它並非由阿賴耶識所統攝。所謂“多聞熏習”（bahu-śruta-paribhāvita）即是多聞大乘教法的聞熏習，由於它是由聞正教正法而來，所以是清淨的無漏法。有情眾生能否開悟便要看這種熏習的力用有多大。多聞熏習爲法身所攝，寄存於染污的異熟阿賴耶識中，是以引文說它“非阿賴耶識所攝”。可以說，阿賴耶識若爲雜染的所依種子，則多聞熏習便是無漏淨法的所依種子，這多聞熏習能助有情眾生生起正觀，了知唯識無性的真理。若有情眾生多聞大乘法義，則可以熏生無漏種子。但光是聽聞正法還是不足夠的，必

須對大乘法義作一慧觀，這便不得不借助“意識”（mano-vijñāna）的作用，因爲意識是以名言分別爲自己的本分，能分別一切言說、名相，產生認識作用。透過這意識的認識作用，則可認識大乘法義，這有助無漏熏習的不斷生起。這意識即是“意言”（manojalpa），指心中的言說。這是一個新概念，有分別形相的涵意，也指判斷的前階段的心中的理解，相當於聞、思、修所形成的整個求道歷程中的“思”。由引文可見，意識雖具有染污性，但因它能認識名言及種種概念，透過它能把握諸佛的大乘法義，這對於修行成佛的目標也起著很重要的作用。是以成佛一事，雖繫於無漏清淨種子的多寡，但也關涉到意識，意識在有情眾生輪迴及還滅的過程中，其影響力當不遜於第七及第八識。依我們的理解，第七識雖執第八識的見分爲我，生起我執，但這種對“我”的妄執只是下意識的事，是有情眾生對內在生命的一種迷執而已。但意識則是具體的起心動念的機能。能跟前五識同時俱生，或單獨而生，總之能對感識的所緣或對象起了別分析作用。若意識執取這些對象爲具有自性，就成爲“法執”，它也在意識的層面引生“我執”。這節引文雖論及多聞熏習，但也同時突出了意識在迷妄與覺悟中所起的作用。[71]

（60）此中誰能悟入所應知相？大乘多聞熏習相續，已得逢事無量諸佛出現於世，已得一向決定勝解，已善積集諸根故，善備福智資糧菩薩。

《大正藏》卷 31，頁 142 中

[71] 按《攝大乘論》有十章。第一章〈所知依〉專討論阿賴耶識，第二章〈所知相〉討論三性。這兩章是理論部份。由第三章開題，一直到最後一章，都是討論實踐的問題。這第三章是由理論的討論引至實踐的討論，有媒介意味，故非常重要。

這節引文討論悟入的人選問題，強調只有具備四種特殊力量的菩薩（bodhisattva）才能悟入唯識無性的道理，間接交代悟入唯識性實相的方法。依引文所說，菩薩若具備多方面的力量，則可漸漸悟入唯識的真實境界。首先指出菩薩不斷的生起“多聞熏習”（bahuśruta-paribhāvita），可以生起一種相續的力用。由於多聞熏習所熏得的都是清淨的無漏種子，所以透過不斷的熏習。可相續不斷地積集清淨種子，提升悟道的機會。多聞熏習是悟入實相的主因。其次，菩薩除了多聞熏習外，如他們能適逢諸佛出現，則有助他們證入法界。因諸佛在世是大福緣，菩薩能藉著親自聞佛說法，增長悟道的力量，直入真理境界。此外，引文又指出那些菩薩因受多聞熏習及諸佛親自說法的力用，能漸生智慧，精進不懈，以堅定無比的道心精益求精，毫無半點退修之心，是以藉此堅定心，漸證正道。最後，引文指出，那些菩薩因曾發菩提心，修習菩薩道以利益一切眾生，漸漸生起並強化了普度眾生的心念，並對這種艱苦的工作起了一種承擔感，進一步修習四攝與六度等法門，積集無量善根資糧（su-upacita），最後覺悟成佛。

（61）何處能入？謂即於彼有見似法義意言，大乘法相等所生起。勝解行地、見道、修道、究竟道中，於一切法唯有識性，隨聞勝解故，如理通達故，治一切障故，離一切障故。

《大正藏》卷 31，頁 142 中

這節引文承接上引文，討論菩薩悟入唯識真理的處所問題。菩薩先從意識所了別的“似法似義”（dharma-artha-pratibhāsa）的種種境地開始，漸漸證入唯識的真理。意識雖爲染法，且對一切法有所妄執，但它的了別名相作用卻同樣有助有情眾生了知無漏清淨法。一般來說，意識所了知的還不是真正的無漏淨法，只是一種似現的法義，所以引文說它是“似”（pratibhāsa）法“似”義的言說，但這種似法似義的“意言”（manojalpa），卻有助眾生漸漸了知大乘一切法的真實道理。接著引文便從諸大菩薩所經歷的次第說明漸入的過程。依引文所說，那些菩薩會依次證入勝解行地、見道、修道和究竟道的果位。扼要來說，勝解行地（adhimukti-caryābhūmi），相當於《成唯識論》中所提及的資糧位和加行位。在“勝解行地”中，菩薩可透過如理思惟，正確地觀察一切法唯有識（vijñaptimātra）的道理，並引出明確的“勝解”。在“見道”（darśanamārga）位中，菩薩則能“如理通達”意言的假有性，發揮無分別智（avikalpa-jñāna），了見唯有“識”的道理。在“修道”（bhāvanāmārga）位中則能對治一切障礙（sarva-āvaraṇa），以至到達“究竟道”（niṣṭhāmārga）位時，便遠離一切障礙，證得無上佛果，。[72]

以上是有關三性問題的討論。《攝大乘論》的三性思想，主要都在這裏。三性與阿賴耶識有密切的關係。阿賴耶識是轉依的基礎，而三性正是說轉依的，即是，在依他起上轉捨遍計所執而依止圓成實，便是轉依。故我們說阿賴耶識，亦包括三性的討論在內。

[72] 勝解行地的修行，仍有世間的意味，這由資糧一意可知，後面的見道、修道和究竟道的修行，則基本上是出世間的。

全文總結

《攝大乘論》是唯識學派的一部很重要的論典。它提到很多有關唯識思想的重要概念，例如種子、阿賴耶識、熏習、三性和轉依等。它對於阿賴耶識有很詳細的說明，這些說明比較《解深密經》對阿賴耶識的論述更見仔細和嚴謹，且有不少義理上的發揮。基本上，《攝大乘論》以阿賴耶識爲世間一切法的依止處，也是其他轉識生起的來源。它是有情眾生輪迴的主體，也是他們得以解脫的主體。沒有阿賴耶識，則一切染法和淨法都不能成立，可見它對起惑造業、招引生死輪迴和達致解脫還滅有著重要的意義。《攝大乘論》更由此識的涵義，發揮了“唯識無境”的思想，即說明一切法皆依阿賴耶識而有，它們有的只是唯識的虛妄性，而不是真實性和常住性。在《攝大乘論》中，曾提及的識共有十一種，它們全都是依於阿賴耶識而有。這十一種識涵攝了世界一切現象，由此可知世界一切現象都只是阿賴耶識的變現而已。

在招引生死輪迴及作爲染法生起的主體方面，《攝大乘論》有不少論述。從它對阿賴耶識不同譯名的說明，可知阿賴耶識在這方面的意義。阿賴耶識被稱爲“一切種子識”，這表示它具有能藏、所藏和執藏三種作用，積集種子，確保一切善和惡的種子不會失佚。它又被說成是“心”，離開阿賴耶識，便沒有其他識體可得，因它內藏的種子能使第七識和前六識生起。此識又被稱爲“阿賴耶識”，因它作爲個體生命或自我，在有情眾生一期的生命中能執持六根，成爲六根的依止處，使生命得以延續。當一期生命完結後，有情眾生會以中有身的形態受生。這中有身即是阿賴耶識。在一期生命後，阿賴耶識能夠執受名色自體，入胎成形，

成爲新一期的生命，可見阿賴耶識是有情眾生的輪迴主體。在這種解說下，《攝大乘論》便以“識食”的觀念強調阿賴耶識爲一期生命形成和持續的精神食糧，它能滋長有眾生的生命。

另外，《攝大乘論》又說阿賴耶識與染法有互爲因果的關係，這即是“種子生現行，現行熏種子”的理論。依《攝大乘論》所記，在緣起法則下，藏於阿賴耶識中的染污種子可爲因而變成果的現行，而現行又可爲因復熏成果的種子，再藏於阿賴耶識中。如是因果相續，一切法便可流轉不息，有情眾生也會不斷起惑造業，依阿賴耶識爲主體，死後受胎再生，在生死界中打轉，除覺悟外，無有了時。大體上，《攝大乘論》所強調的是阿賴耶識爲一切染法的依止處。離開了它，熏習便不能成立，種子也無復更生。阿賴耶識除了是有情眾生生命得以延續的識體外，它也是有情眾生所居處的來源，這即是說，器世界也是從阿從阿賴耶識中變演的。

阿賴耶識雖與染法有密切的關係，但不可否認，它也是淨法的依止處，沒有了它，淨法便不能成立，解脫的出世道也不能成立。依《攝大乘論》所記，有情眾生由“非等引地”入“等引地”時所需的淨性種子便須由阿賴耶識所攝持，否則不可能出現往生上界的可能。此外，沒有阿賴耶識，無漏種子也不能被攝持，這樣，轉依便不可能成立。依以上所論來看，阿賴耶識是染、淨二法的依止處。

《攝大乘論》由阿賴耶識的特性出發，向外論及有關一切存在的狀態，提出依他起性、遍計所執性和圓成實性這三種自性的觀念，並以之來說轉依。依《攝大乘論》所記，阿賴耶識內藏了不少精神性的種子，它們會遇時而熟，變現出一切現象。可知一

切存在皆是由阿賴耶識中的種子所變演的，它們都沒有實性，所生起的種種相狀也只是“依他起性”。由於阿賴耶識爲無記性，能攝藏染、淨的種子，繼而生起染法和淨法，是以依他起也可分成染污的依他起性和清淨的依他起性，可見依他起性是通於染淨二法的。若意識對阿賴耶識的種子所變演出來的、依他起的種種法起錯誤的分別作用，則易生妄情妄執，令有情眾生不斷起惑造業，這便是遍計所執性。可見意識令有情眾生對現象生起分別妄執之情，對造成他們不斷輪迴負上一定的責任。但依《攝大乘論》所記，意識這種分別作用也不是一無用處，它能令有情眾生了解聖教所說，有助清淨種子的生起。如能對依他起的事物有正確的了解，不對它起分別妄心，直見它的唯識無性，這樣，則可從依他起性上成立圓成實性。可知代表諸法實相的圓成實性也是建基於依他起性而來。不過，《攝大乘論》以爲真正能令有有情眾生將染污的阿賴耶識轉成清淨無垢的識體，還是要依靠清淨的無漏種子。這些無漏種子是從最清淨的法界流出，它們與阿賴耶識存在著一種“非一非異”的關係。正由於這些無漏種子非阿賴耶識所生，所以能對治阿賴耶識，並引致“轉依”的結果。

參考書目

一、日文（依日文讀音次序）

稻津紀三：《佛教人間學としての世親識說の根本的研究》，東京：飛鳥書院，1988.

宇井伯壽：《攝大乘論研究》，東京：岩波書店，1966.

宇井伯壽：《安慧護法唯識三十頌釋論》，東京：岩波書店，1990.

上田義文：〈Vijñānapariṇāma の意味〉，《鈴本學術財團研究年報》，1965，pp.1-14.

上田義文：《大乘佛教思想の根本構造》，東京：百華苑，1972.

上田義文：〈瑜伽行派における根本真理〉，宮本正尊編：《佛教の根本真理》，東京：三省堂，1974，pp.487-512.

上田義文：《梵文唯識三十頌の解明》，東京：第三文明社，1987.

勝又俊教：《佛教における心識說の研究》，東京：山喜房佛書林，1974.

勝呂信靜：〈唯識思想ょりみたる我論〉，中村元編：《自我と無我：イント思想と佛教の根本問題》，京都：平樂寺書店，1981, pp.547-581.

高崎直道：《唯識入門》，東京：春秋社，1996.

武內紹晃：《瑜伽行唯識學の研究》，京都：百華苑，1979.

武內紹晃：〈イント佛教唯識學における因果〉，佛教思想研究會編：《佛教思想 3：因果》，京都：平樂寺書店，1982，pp.177-196.

武內紹晃：〈瑜伽行唯識學派における業の諸問題〉，雲井昭善編：《業思想研究》，京都：平樂寺書店，1987，pp. 259-281.

竹村牧男：《唯識の構造》，東京：春秋社，1992.

竹村牧男：《唯識の探究：唯識三十頌を讀む》，東京：春秋社，1992.

竹村牧男：《唯識三性說の研究》，東京：春秋社，1995.

田中順照：《空觀と唯識觀》，京觀：永田文昌堂，1968.

玉城康四郎：〈カントの認識論と唯識思想：先驗的統覺とア－ラヤ識を中心として〉，玉城康四郎編：《佛教の比較思想論的研究》，東京：東京大學出版會，1980，pp.301-393.

ツルティム·ケサン、小谷信千代譯：《ツオンカパ著ア－ラヤ識とマメ識の研究》，京都：文榮堂，1994.

長尾雅人：《中觀と唯識》，東京：岩波書店，1978.

長尾雅人：《攝大乘論和譯と注解》上、下，東京：講談社，1997，1995.

長尾雅人、梶山雄一監修：《大乘佛典 15：世親論集》，東京：中央公論社 1976.

袴谷憲昭：《唯識の解釋學：解深密經を讀む》，東京：春秋社，1994.

服部正明、上山春平：《佛教の思想 4：認識と超越：唯識》，東京：角川書店，1974.

平川彰、梶山雄一、高崎直道編集：《講座大乘佛教 8：唯識思想》，東京：春秋社，1990.

舟橋尙哉：《初期唯識思想の研究》，東京：國書刊行會，1976.

水野弘云：〈心識論と唯識說の發達〉，宮本正尊編：《佛教の根本真理》，東京：三省堂，1974，pp.415-454.
山口益：〈アーラヤ轉依としての清淨句〉，山口益：《山口益佛教學文集》下，東京：春秋社，1973，pp.189-214.
山口益：《佛教における無と有との對論》，東京：山喜房佛書林，，1975.
山口益、野澤靜證：《世親唯識の原典解明》，京都：法藏館，1953.
結城令聞：《唯識學典籍志》，東京：大藏出版社，1985.
結城令聞：《世親唯識の研究》上、下，東京：大藏出版社，1986.
橫山紘一：《唯識の哲學》，京都：平樂寺書店，1994.
橫山紘一：《唯識思想入門》，東京：第三文明社，1995.
橫山紘一：《わが心の構造：唯識三十頌に學　》，東京：春秋社，1996.
龍谷大學佛教學會編：《唯識思想の研究》，京都：百華苑，1987.
渡邊隆生：《唯識三十論頌の解讀研究》上、下，京都：永田文昌堂，1995,1998.

二、歐文

Anacker Stefan, Seven Works of Vasubandhu. Delhi, Varanasi, Patna, Madras：Motilal Banarsidass, 1986.
Chatterjee Ashok Kumar, Readings of Yogācāra Buddhism, Banaras：Banaras Hindu University, 1970
Chatterjee Ashok Kumar, The Yogācāra Idealism. Delhi, Varanasi, Patna：Motilal Banarsidass, 1975

de la Vallée Poussin Louis, Vijñaptimātratāsiddhi La Siddhi de Hiuan-Tsang. Paris, 1928
Harris Ian Charles, The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism. Leiden：E. J. Brill, 1991.
Jaini P. S.,“On the Theory of Two Vasubandhus”,Bulletin of the School of Oriental and African Studies. Vol. XXI, 1958, pp. 48-53.
Kalupahana David J., Causality：The Central Philosophy of Buddhism. Honolulu：University Press of Hawaii, 1975.
Kalupahana David J., The Principle of Buddhist Psychology. Delhi：Sri Satguru Publications, 1992.
Kochumuttom Thomas A. A Buddhist Doctrine of Experience, A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin, Delhi：Motilal Banarsidass, 1989.
Nagao Gadjin M,“What Remains in Śūnyatā：A Yogācāra Interpretation of Emptiness”, Minoru Kiyota, ed. Mahāyāna Buddhist Meditation：Theory and Practice. Honolulu：The University of Hawaii Press, 1978. pp.66-82.
Nagao Gadjin M. Mādhyamika and Yogācāra, Tr. By L. S. Kawamura, Delhi：Sri Satguru Publications, 1992.
Ng Yu-kwan, T’ien-t’ai Buddhism and Early Mādhyamika. Honolulu：Tendai Institute of Hawaii/Buddhist Study Program, University of Hawaii, 1993.

Schmithausen Lambert, Ālayavijñāna：On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. Part I：Text, Part II：Notes, Bibliography and Indices, Tokyo：The International Institute for Buddhist Studies, 1987.

Stcherbatsky Th, Buddhist Logic. 2 Vols. Bibliotheca Buddhica XXVI, Leningrad：Izdatel' stov Akademii Nauk S. S. S. R., 1932.

Tārānatha, History of Buddhism in India. Tr. by Lama Chimpa and Alaka Chattopadhyaya. Delhi：Motilal Banarsidass, 1990.

Wei Tat tr., Ch'eng Wei-Shih Lun. Hong Kong：The Ch'eng Wei-Shih Lun Publication Committee, 1973.

Wood Thomas E., Mind Only：A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda. Honolulu：University of Hawaii Press, 1991.

Yamada I., "Vijñaptimātratā of Vasubandhu", Journal of the Royal Asiatic Society. 2, 1977, pp. 158-176.

三、中文

印順：《攝大乘論講記》上、下，台北：慧日講堂，1962.

印順：《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，1988.

吳汝鈞：〈唯識宗轉識成智理論之研究〉，吳汝鈞：《佛教的概念與方法》，台北：台灣商務印書館，1992，pp. 98-208.

吳汝鈞：《印度佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1994.

吳汝鈞：《唯識現象學：世親與護法》，台北：台灣學生書局，2002.

吳汝鈞：《唯識現象學：安慧》，台北：台灣學生書局，2002.

熊十力：《佛家名相通釋》，台北：廣文書局，1961.

霍韜晦：《安慧三十唯識釋原典譯註》，香港：中文大學出版社，1980

四、辭典與書目

多屋賴俊、橫超慧日、舟橋一哉編集：《新版佛教學辭典》，京都：法藏館，1995.

中村元、平川彰、玉城康四郎編集：《新佛典解題事典》，東京：春秋社，1971.

平川彰編：《佛教漢梵大辭典》，東京：靈友會，1997.

Monier-Williams M., A Sanskrit-English Dictionary. New Edition, Delhi, Patna, Varanasi：Motilal Banarsidass, 1974.

Powers John, The Yogācāra School of Buddhism：A Bibliography. Metuchen, N. J., and London：The American Theological Library Association and the Scarecrow Press, Inc., 1991.

吳汝鈞編著：《佛教思想大辭典》，台北：台灣商務印書館，1994.