

論三諦三智與賴耶通真妄

——讀『佛性與般若』——

（《華雨集（五）》p.107-p.126）

釋貫藏 2012/5/26

目次¹

一、引言	1
二、關於『中觀論頌講記』	3
（一）天台說『中論』明三諦，導師以爲是「違明文」、「違頌義」	3
（二）天台說「三智一心中得」，以爲是《大智度論》說；導師以爲是「二智」	4
三、關於『攝大乘論講記』	6
（一）真諦以瑜伽學的立場（將『攝論』的微言，引申而充分表顯），調和真心與妄心二系	6
（二）關於唯識學的無漏從何而生	6
1.立理性佛性，又立本性住種性，是「頭上安頭」（原是一個）	6
2.真諦以「二空真如」爲理性佛性，在瑜伽學者的論義中，正是如來藏	9
（三）關於印度經論的妄心（賴耶緣起）與真心（如來藏緣起）二系的溝通	9
1.導師依印度經論，觀察這二系是否可以溝通，溝通的關鍵何在	9
2.從依他起通二分中，看出了染淨、真妄間的關聯所在	10
3.『攝論』約依他通二分，說轉依、安立法身涅槃：法身、涅槃（佛果德），是無爲常住的圓成實	13
4.『攝論』的無漏種子應是不生滅，就是佛法身	14
5.小結：『攝論』的依他通二分，有會通真、妄的傾向；『成唯識論』，則賴耶唯妄染	15

——本文²——

一、引言

三年前，楊君惠南寄贈一部牟宗三先生著的『佛性與般若』，並說書中有論到我的地方，問我有什麼意見。我的體力衰弱，正專心於某一論題的探討，所以一直擱下來。最近在妙雲蘭若小住，才讀完了這部書。我直覺得，這是一部難得的佳作！

一、^[1]傳統的中國學者，從前的理學大師，論衡佛法，大都只是受到些禪宗的影響。^[2]近代的『新唯識論』，進一步的學習唯識宗，所以批評唯識，也依唯識宗的見地而說空說有。^{[3][A]}現在，『佛性與般若』，更廣泛的論到地論師、攝論師、天台學與賢首學。在

¹ 案：凡「加框」者，皆爲編者所加。

² 案：1、凡「首行末空二格的段落」，在印順導師的原文中，皆屬「同一段落」。

2、印順導師原文，若爲編者所略部分，以「…〔中略〕（或〔下略〕）…」表示。

3、文中「上標編號（如：^[1]）」，爲編者所加。

4、梵巴字原則上不引出。

「講中國哲學之立場」，「展示其教義發展之關節，即為南北朝隋唐一階段佛教哲學史之主要課題」。^(B)在更深廣的理解佛學來說，即使我不同意作者的方法，也不能不表示我由衷的讚歎！³

二、⁽¹⁾全書以般若與佛性為綱領，大概的說，般若（實相）與佛性，代表了印度的初期大乘（西元二〇〇年以前）與後期大乘（西元二〇〇——五〇〇）。

⁽²⁾佛法傳來中國，通過中國學者的思想方式，形成中國獨到的佛學，如天台與賢首宗（禪宗重於行）。天台學為『法華經』圓義，賢首學為『華嚴經』圓義。其實，^(A)『法華』與『華嚴』，是初期大乘經（『華嚴經』少分屬於後期），^(B)而天台與賢首的圓義，是西元七世紀，中國學者的卓越成就！

三、作者「欣賞天台宗」，自稱「主觀的感受，不能不與個人的生命氣質有關」。欣賞天台學，所以依天台的義例來衡量佛法。但對於通教，有他自己的一番看法。在別教中，賴耶緣起為「始別教」，如來藏緣起為「終別教」，調和了天台與賢首的意見。法界緣起為「別教一乘圓教」，表示『法華經』，應該說天台法華義的純圓獨妙。

我以為，「別教一乘圓教」，到底也是圓教。「圓」，正是古代中國佛學者的理想，從出入

³（1）印順導師《無諍之辯》p.162 ~ p.163：

依我所理解的，佛法的勝義自證，決非玄學的擬議，假設；也決非幻境，定境。

我覺得，佛法是宗教（當然不是神教），是最不同於哲學的。純正的佛法，既不是二元、多元，也不是一元（龍樹說「破二不著一」）；既不唯此，也不唯彼。從本體生現象等等，佛法中少有此方便說。

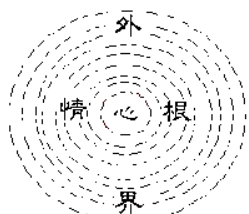
有人以為我把佛法作哲學講，其實我不會哲學，不願意佛法變為哲學，想把佛法不共世間的特質，多少揭發。不過條理了一下，說得清楚了些，不免如刀上舐蜜，傷鋒割舌而已！

（2）印順導師《佛法概論》p.47 ~ p.48：

進一步說：有情為了解決痛苦，所以不斷的運用思想，思想本是為人類解決問題的。在種種思想中，窮究根本的思想理路，即是哲學。

但世間的哲學，^(一)或從客觀存在的立場出發，客觀的存在，對於他們是毫無疑問的。⁽¹⁾如印度的順世論者，以世界甚至精神，都是地水火風四大所組成；⁽²⁾又如中國的五行說等。他們都忽略本身，直從外界去把握真實。這一傾向的結果，不是落於唯物論，即落於神秘的客觀實在論。^(二)另一些人，⁽¹⁾重視內心，以此為一切的根本；⁽²⁾或重視認識，想從認識問題的解決中去把握真理。這種傾向，即會產生唯心論及認識論。

依佛法，離此二邊說中道，直從有情的體認出發，到達對於有情的存在。有情自體，是物質與精神的緣成體。外界與內心的活動，一切要從有情的存在中去把握。以有情為本，外界與內心的活動，才能確定其存在與意義。



有情為物質與精神的和合，所以佛法不偏於物質，也不應偏於精神；不從形而上學或認識論出發，而應以現實經驗的有情為本。

佛法以為一切是為有情而存在，應首先對於有情為徹底的體認，觀察他來自何處，去向何方？有情到底是什麼？他的特性與活動的形態又如何？不但體認有情是什麼，還要從體認中知道應該如何建立正確的人生觀。

經論，統貫該綜而形成的中國佛學。⁴

讀了這部書，覺得可討論的地方很多；但這裏，只想對有關論到我的部分，略作說明。

二、關於『中觀論頌講記』

（一）天台說『中論』明三諦，導師以為是「違明文」、「違頌義」

『攝大乘論講記』，『中觀論頌講記』，是我四十年前的講錄，該書作者見到了而有所論列。

我以為，『中論』但明二諦，說『中論』明三諦，是「違明文」，「違頌義」的。

〔一〕該書說：〔1〕「天台宗根據因緣所生法偈，說空假中三諦，雖不合偈文之原義，……無不合佛意處，甚至亦無不合龍樹之意處」（原書二六頁）。「焉能一見三諦，便覺其與中論相違！」〔2〕說其違原文語勢可，不能說其違義也。說違二諦明文亦可，然二諦三諦相函，並不相衝突，故義亦無相違也」（九七頁）。

〔二〕〔1〕「說違原文語勢可」，「說違二諦明文亦可」，那末我說三諦說違反『中論』的明文，

⁴ 印順導師《無諍之辯》p.185 ~ p.187：

大乘法之開展，本富於適應性而多采多姿的。大乘而為更高度（？）的發展，主要的理由是：

〔一〕出世的解脫佛法（小乘），在印度已有強固的傳統，五百年來，為多數信眾所宗仰。現在大乘興起，理論雖掩蓋小乘，而印度出世的佛教，依僧團的組織力，而維持其延續。大乘新起，沒有僧團，在家眾也沒有組織，不免相形見拙。為了大乘法之開展，有遷就固有，尊重固有（不再痛罵了），融貫固有的傾向。

〔二〕同時，除了少數卓絕的智者，一般的宗教要求，是需要兌現的。菩薩的不求急證（不修禪定，不得解脫），要三大阿僧祇劫，無量無邊阿僧祇劫，在生死中打滾，利益眾生：這叫一般人如何忍受得了？超越自利自了的大乘法，面對這些問題（採取偏重信仰的辦法，此處不談），於是在「入世出世」，「悲智無礙」，「自利利他」，「成佛度生」——大乘姿態下，展開了更適應的，或稱為更高的大乘佛教。這一佛法的最大特色，是「自利急證精神的復活」。不過從前是求證阿羅漢，現在是急求成佛。

傳統的中國佛教，是屬於這一型的，是在中國高僧的闡揚下，達到更完善的地步。這一大乘的體系，雖也是多采多姿，就同一性來說：

一、理論的特色是「至圓」：我可以舉三個字來說：「一」，什麼是一？「一即一切」，「舉一全收」。簡單的說：一切佛道，一切眾生，一切煩惱，一切法門，一切因果，一切事理——一切一切，無量無邊，不可思議，而不離於一。這樣，「一即一切，一切即一」；「重重無盡」，就是「事事無礙」。「心」，什麼是心？如果說救眾生、布施、莊嚴佛土，真的要向事上去做，那怎麼做得了呀！做不了，怎麼可說「圓滿」，「波羅密多」（事究竟的意思）！原來一切唯是一心中物：度眾生也好，布施也好，莊嚴佛土也好，一切從自心中求。菩薩無邊行願，如來無邊功德莊嚴，不出於一心，一心具足，無欠無餘。「性」，什麼是性？法性平等。如佛法以緣起為宗，那就因果差別，熏修所成。現在以法性而為宗元，如禪宗說「性生」（「何期自性能生萬物」），天台宗說「性具」，賢首宗說「性起」。從無二無別法性而生而起，所以圓通無礙，不同事法界的隔別。

二、方法的特色是「至簡」：理論既圓融無礙，修行的方法，當然一以攝萬，不用多修。以最簡易的方法，達成最圓滿的佛果。根據這種理論，最能表顯這種意境的，莫過於參禪、念佛了！

三、修證的特色是「至頓」：基於最圓融的理論，修最簡易的方法，一通一切通，當然至頓了！例如「一生取辦」，「三生圓證」，「即心即佛」，「即身成佛」。成佛並非難事，只要能直下承當（如禪者信得自心即佛；密宗信得自身是佛，名為天慢），向前猛進。

在這一思想下，真正的信佛學佛者，一定是全心全力，為此大事而力求。這一思想體系，大師說是大乘教理，其實是：大乘中的最大乘，上乘中的最上乘！勝於權大乘，通大乘多多！

應該是可以這樣說的。^[2]我說「違頌義」，該書也說「**雖不合偈文之原義**」，似乎也沒有什麼不同的意見。

我講『中論』，只是說明『中論』的原義。⁵如依天台（博涉經論）所立的義例，拿來講『中論』，如說「五種三諦」等，那又當別論。這是古（『中論』）爲今（天台）用；如依『中論』，我想是不可能悟出「五種三諦」等妙義的。

（二）天台說「三智一心中得」，以爲是《大智度論》說；導師以爲是「二智」

關於三智一心中得，我說：「天台宗說三智一心中得，以爲是龍樹智度論說，真是欺盡天下人！龍樹的智論還在世間，何不去反省一下」！我既沒有說明理由，話也似乎重了一點！

該書廣引論文，結論說：「今查智論明文如此，何故欺盡天下人」（一八——三七頁）！

我想，如論意義的可通或不可通，討論是很難結果的。既然是重在「智論明文」，我也不妨再引論文，讓讀者自己去論斷。

『大智度論』是解釋『大品般若經』的。（初品）經上（以下經論文，並見『智論』卷二七）說：

〔一〕「菩薩摩訶薩欲得道慧，當習行般若波羅蜜。菩薩摩訶薩欲以道慧具足道種慧，當習行般若波羅蜜」。

〔二〕「欲以道種慧具足一切智，當習行般若波羅蜜。欲以一切智具足一切種智，當習行般若波羅蜜」。

〔三〕「欲以一切種智斷煩惱習，當習行般若波羅蜜」。

經文是連續的，論文分爲三段。

〔一〕第一段，解說道慧，道種慧：「道」，論舉一道……一百六十二道，「無量道門」。論文沒有明確的分別道慧與道種慧，但道慧與道種慧，總之是菩薩的二慧。

〔二〕第二段論說：

「問曰：一切智、一切種智，有何差別」？

答曰：「佛一切智、一切種智，皆是真實。……佛是實一切智、一切種智。有如是無量名字，或時名佛爲一切智人，或時名爲一切種智人」。

第二段所論的，是一切智與一切種智，這二智是佛智。**或說聲聞得一切智，那是「但有名字一切智」，其實佛才是一切智，佛才是一切智人，一切種智人。**

⁵ 印順導師《華雨集第五冊》p.14：

我的講解，從不會拈出一字一句，發揮自己的高見，也沒有融會貫通。雖然所說的未必正確，但**只希望闡明經論的本義。**

爲了理解三系經論的差別，所以講解時，**站在超宗派的立場，而不是照著自己的見解去解釋一番。**

〔三〕成佛，應該一念心中具足一切的，但經上說：「欲以道種慧（或簡稱「道智」）具足一切智」，「以一切智具足一切種智」，「以一切種智斷煩惱習」，似乎有先後的意義，所以論文在第二段末，第三段初說：

「問曰：如佛得佛道（菩提）時，以道智得具足一切智、一切種智，今何以言以一切智得具足一切種智？答曰：以道智雖具足得一切智、一切種智，而未用一切種智」（約用有先後說）。「問曰：一心中得一切智、一切種智，斷煩惱習，今何以言以一切智具足得一切種智，以一切種智斷煩惱習？答曰：實一切一時得，此中爲令信般若波羅蜜故，次第差別說。先說一切種智，即是一切智。道智名金剛三昧，佛初心即是一切智、一切種智」。

「一心中得一切智、一切種智」，「佛初心即是一切智、一切種智」。一切智與一切種智，是佛智，「一心中得」。

〔一〕〔1〕上文說：「道智名金剛三昧」，金剛三昧是菩薩最後心，下一念就是「佛初心，即是一切智、一切種智」。〔2〕所以一切智與一切種智，是佛智；道（種）智是菩薩智，是先後而不能說「一心中得」的。

〔二〕道，無論是道慧、道種慧，或道智、道種智，總之是菩薩的智慧，論文說得非常明白，如說：

「初發心乃至坐道場，於其中間一切善法，盡名爲道。此道中思惟分別而行，是名道智，如此經後說：道智是菩薩事」。

「問曰：佛，道事已備故，不名道智；阿羅漢，辟支佛諸功德未備，何以不名道智？答曰：阿羅漢，辟支佛道，自於所行亦辦，是故不名道智，道是行相故。……（菩薩所修成）佛（之）道，大故，名爲道智；聲聞辟支佛（所修之）道，小故，不名道智」。

道智是菩薩智，「道是行相」，也就是修行的道。

〔1〕佛已修行圓滿，更無可修，所以不名道智，名爲一切智與一切種智。

〔2〕二乘中，阿羅漢與辟支佛，也是「所作已辦」，與佛同樣的稱爲「無學」，所以二乘不名爲道智。本來，二乘的因行，也是可以名爲道的，但比佛的因行——菩薩遍學一切道來說，微不足道，所以不名爲道智，而道智與道種智，成爲菩薩智的專稱。

總之，在『智論』卷二七中，「一心中得」的，是一切智與一切種智——佛智；道智或道種智是菩薩智，論文是非常明白的！

天台學者的「三智一心中得」，應該是取『大品經』『三慧品』的三智，附合於初品的「一心中得」。

〔一〕『三慧品』的三智是：〔1〕薩婆若（一切智）是一切聲聞，辟支佛智；〔2〕道種智是菩薩摩訶薩智，〔3〕一切種智是諸佛智。這是將二乘、菩薩、佛的智慧，約義淺深而給以不同的名稱。

^{〔二〕}^{〔1〕}一切智是佛智，從『小品般若』以來，為大乘經所通用。『大毘婆沙論』（卷一五）正義，也說一切智是佛智。佛才是一切智者，二乘那裏能說是一切智！^{〔2〕}『智論』引『三慧品』，也說：「佛一切智、一切種智，皆是真實，聲聞，辟支佛但有名字一切智，譬如畫燈，但有燈名，無有燈用」。^{〔3〕}所以『三慧品』的三智，只是「一途方便」，顯示智慧的淺深次第而已。

^{〔三〕}以二乘、菩薩、佛智的淺深次第，與「一心中得一切智、一切種智」相糅合，而說「三智一心中得」，是天台宗學而不是『智度論』義。

^{〔四〕}論說「一心中得一切智、一切種智」，是二智一心中得，論文是這樣的明白！

三、關於『攝大乘論講記』

（一）真諦以瑜伽學的立場（將『攝論』的微言，引申而充分表顯），調和真心與妄心二系

我的『攝大乘論講記』，提到真諦的思想。真諦的『攝大乘論釋』，比對隋達磨笈多、唐玄奘的譯本，無疑是有所增附的。

^{〔一〕}該書說：「真諦本人的思想，是嚮往真心派的。……他之解釋攝論，不合攝論原義，乃是事實」（三一〇頁）。

^{〔二〕}但依我的理解，^{〔1〕}真諦將如來藏學糅入瑜伽學，如『攝論釋』；將瑜伽學糅入如來藏學，如『佛性論』：真諦存有調和二系的意圖。^{〔2〕}調和二系的基本原理，是出於『攝大乘論』的，真諦是將『攝大乘論』的微言，引申而充分表顯出來。^{〔3〕}所以不能說真諦「兩派的混擾」，應該說是站在瑜伽學的立場，而進行二大系的調和。⁶

（二）關於唯識學的無漏從何而生

1. 立理性佛性，又立本性住種性，是「頭上安頭」（原是一個）

論到無漏從何而生，我說唯識學有二系：^{〔1〕}『瑜伽論』與『大乘莊嚴論』，立「本性住種性」與「習所成種性」；^{7〔2〕}『攝大乘論』但立新熏——「聞熏習」。

⁶ 印順導師《永光集》p.149～p.150：

以真諦三藏來說，雖帶來二百四十夾（可譯二萬多卷）梵本，但弘傳所宗的，是瑜伽行派，主要是《攝大乘論》，這是依《阿毘達磨大乘經·攝大乘品》而造的。這部論（依經）有特色，如^{〔1〕}依他性阿黎耶識通二分說；^{〔2〕}無漏種子是新熏的，以聞熏習為真實性，這是真實熏虛妄說；^{〔3〕}多心論，而又別說一意識師，不加抉擇取捨。這是在《瑜伽師地論》的傳統下，而引進《阿毘達磨大乘經》的思想；實際上是在傳統的虛妄唯識的立場，引進真常心（如來藏學）的思想。

在唯識（唯心）經典的發展上，從《解深密經》到《阿毘達磨大乘經》，再進就是《楞伽經》、《大乘密嚴經》。由於虛妄唯識學的興盛，真常心（真常我）融攝他，引起真常唯心思想的大成。

在思想演進過程中，《阿毘達磨大乘經》與《攝大乘論》，起著中介的作用。真諦是一位虛妄唯識論者，但贊同《阿毘達磨大乘經》與《攝大乘論》的思想傾向，所以在他的譯典中，多少引入真常論的思想；也以妄識為依止的思想，融入真常論中，如拙作《如來藏之研究》所說。（13.045）

⁷ 《瑜伽師地論》卷35〈1種姓品〉（CBETA, T30, no. 1579, p. 478, c12-18）：

云何種姓？謂略有二種：一、本性住種姓[17]，二、習所成種姓[19]。本性住種姓者，謂諸菩薩六處殊勝有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種姓。習所成種姓者，謂先串習善根所得，是名習所成種姓。此中義意二種皆取。又此種姓，亦名種子[21]，亦名為界[22]，亦名為性[23]。

[17 prakṛtiṣṭhaṃ gotraṃ]，[19 samudānītaṃ gotraṃ]，[21 vīja]，[22 dhātu]，[23 prakṛti]

不同意但立新熏的，如護法回復瑜伽學的古說，立本有與新熏二類；或立理性佛性。該書對我所說立理性佛性一段，認為「有相刺謬處」（三一三——三二〇頁）。我說得簡單了一點，沒有說明「原是一個」，所以引起重重的疑難。

『瑜伽論』（卷三五）所說無漏本性住種，是：「本性住種性者，謂諸菩薩六處殊勝有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種性」。『瑜伽論』『菩薩地』的古譯，『菩薩善戒經』（卷一）這樣說：

「言本性者，陰界六入，次第相續，無始無終，法性自爾，是名本性」。

『瑜伽論』的「六處」，只是「陰界六入」的略譯。

『善戒經』的本性（住種性），與如來藏說對比如下：

「一切眾生有陰界入勝相種類，內外所現，無始時節相續流來，法爾所得至明妙善」（『無上依經』上）。

「如來法性，在有情蘊處界中，從無始來展轉相續，煩惱所染，本性清淨」（『大般若經』卷五六九）。

「如來藏自性清淨，轉三十二相入於一切眾生身中，……陰界入垢衣所纏」（『楞伽阿跋多羅寶經』卷二）。

^{〔一〕}^{〔1〕} 如來藏與本性住種，同樣是在陰界入中的「勝相」，無始相續流來，法爾所得的，我所以說「原是一個」。

^{〔2〕} 只是『瑜伽論』主不同意性德本有論，轉化為事相的本性住種性。

^{〔3〕} 真諦所譯的『佛性論』（不可能是世親造的），以「二空所顯真如」為應得因，就是理性佛性。⁸

^{〔4〕}^{〔A〕} 立本性住種的，三乘究竟，五性各別，^{〔B〕}立理性佛性的，說一乘究竟：沿著不同

⁸（1）《佛性論》卷2〈1 三因品〉（CBETA, T31, no. 1610, p. 794, a11-24）：

復次，佛性體有三種，三性所攝義應知。三種者：所謂三因、三種佛性。三因者：一、應得因，二、加行因，三、圓滿因。

應得因者：二空所現真如。由此空故，應得菩提心及加行等，乃至道後法身，故稱應得。

加行因者：謂菩提心。由此心故，能得三十七品、十地十波羅蜜助道之法，乃至道後法身，是名加行因。

圓滿因者：即是加行。由加行故，得因圓滿及果圓滿。因圓滿者，謂福慧行；果圓滿者，謂智斷恩德。

此三因，前一則以無為如理為體，後二則以有為願行為體。

三種佛性者：應得因中具有三性。一、住自性性，二、引出性，三、至得性。記曰：住自性者，謂道前凡夫位；引出性者，從發心以上，窮有學聖位；至得性者，無學聖位。

（2）《大明三藏法數（第1卷-第13卷）》卷7（CBETA, P181, no. 1615, p. 624, a10-b4）：

三因（出佛性論）

【一、應得因】謂依真如空理而修因行，應得菩提之果，故名應得因（梵語菩提華言道）。

【二、加行因】謂依菩提心加功用行，以此為因即能證得法身之果，故名加行因。

【三、圓滿因】謂由加行故，因行圓滿，故名圓滿因。

的思想體系而互相對立。

^{〔二〕}我所說的「不讀大乘經的唯識學者」，意指後代的唯識學者。^{〔1〕}立理性佛性，又立本性住種性，這本來是一事，所以說是「頭上安頭」。

^{〔2〕〔A〕}如立理性佛性，就應該『佛性論』那樣，「唯是一乘，不能說有究竟三乘」！^{〔B〕}一乘，這是唯識學者所不能同意的。如承認了，就與自宗（瑜伽）的五性各別不合了。這一段，我覺得沒有什麼「刺謬處」。⁹

⁹ 印順導師《攝大乘論講記》p.146-p.150：

【附論】無漏最初的一念，從何而生？這在薩婆多的三世實有思想中，是不成問題的。清淨無漏法，未來早存在，不過假藉現在的有漏加行善，把它引生起來就是。所以他們最初一念的無漏，沒有同類因，因為從不曾有過無漏；但有俱有、相應因等，所以還是從因緣生。

在否認未來實有而主張現在有的，這最初一念無漏心產生的因緣，確乎很成問題。**小乘學者**，有幾個不同的解說：一、經部本計：他說聖道無漏種子，現在就存在的，不過有為無漏法還沒有生。他從薩婆多出來，卻主張現在有，他的『聖道現在』，不過把有部的未來有拉到現在來而已。化地末計也有這個意見。二、經部譬喻師：他不承認凡夫現有無漏為性的無漏種，無漏法的產生，是由有漏法轉成的，也可以叫做無漏種。三、大眾與分別說者，主張心性本淨就是無漏的根據。

綜上小乘諸說，一說有本有無漏因，二說有漏將來可以轉成無漏，三說有漏無漏間有一共通的心性。

唯識家主張唯有現在，不承認未來實有，它怎樣解答這問題呢？^{〔一〕}在《瑜伽·本地分》、《莊嚴論》等，主張有本有的無漏種子，叫做本性住種，這是採取經部本計與化地末計的，也就是有部未來法的現在化。^{〔二〕}本論的見解，本有無漏種不能成立。本論的定義：『內種必由熏習而有』；沒有熏習是不成種子的；無漏種是什麼時候熏成的呢？論主不贊同本性住種的主張，所以採取了經部的思想，另闢路徑，建立聞熏習的新熏說。^{〔三〕}**但這思想是否圓滿呢？種子從熏習而有，熏習的定義，是『俱生俱滅，帶彼能生因性』。有漏世間心熏成的聞熏習，能否成為出世清淨心因呢？**

^{〔1〕}本論的見解，是可能的；

^{〔2〕}但自有人覺得有待補充。那麼，除採用經部的新熏說以外，只有兩條路可走：

一、在新熏（生）以上，加上〈本地分〉的**本有種**，像護法《成唯識論》所說。他的解說是：因本有種的深隱，《攝論》所以不說；其實，這聞熏習只是引生無漏心的增上緣，親生的因緣，還是本有無漏種。

他雖然很巧妙的會通了，但與本論『內種必由熏習而有』的定義，是否吻合呢？

二、在新熏種以外，承認有**本有種**，但不同於《瑜伽》、《莊嚴》的有為無漏本性住種，而是諸法法性本具的一切無為功德（接近心性本淨說）：世親的《佛性論》，說二種佛性，在行性佛性外，還有理性佛性。這本有的佛性，是一切眾生所共有的如來藏性，沒有離纏的有情，雖不能顯現，但是本來具足的。

實際上，〈本地分〉的無始傳來的六處殊勝的本性住種，和世親說的理性佛性，蘊界處中的勝相——如來藏，原是一個。只要把《瑜伽》的六處殊勝，與《楞伽》、《密嚴》、《無上依》、《最勝天王般若》等的如來（界）藏，比較一看，就可知道。**不讀大乘經的唯識學者，理性佛性上再加瑜伽的本性住性習所成性，真是頭上安頭。**

但承認這個思想，就得承認唯是一乘，不能說有究竟三乘。這麼一來，又與《瑜伽》不合了。

新熏的思想，說雜染依賴耶建立，但其中又插入清淨的成分。這清淨的成分，一方依於雜染的賴耶，一方又屬於法身所攝，所以似乎難知！

真諦說解性賴耶是清淨法界，是每個眾生的如來藏性，故聞熏習，初為世間，雖依賴耶，實際就內與法界相應的。其聞熏習與解性和合，或轉依的時候，雜染熏習依於賴耶，清淨法界是以無漏界為依的。這樣說，或者還可以通得過去。

依本論的新熏說，建立三乘的差別，以二障可對治不可對治來分別：眾生本沒有大小乘的差別，由於聞法的關係，有熏成大乘的種性，有熏成小乘的種性，有熏成大小乘兩種種性。熏成小乘種性的人，現在證阿羅漢果，入無餘涅槃，到此就算究竟，成為定性的聲聞。

2. 真諦以「二空真如」為理性佛性，在瑜伽學者的論義中，正是如來藏

該書說：「此理性佛性，亦不能與如來藏自性清淨心為同。印順以諸法法性本具的一切無為功德（接近心性本淨說），來意指世親（指『佛性論』）的理性佛性，據上世親文，未見其是」（三一八頁）。

在佛教教典發展史所見，^[1]起初，如來藏是「如來藏（真）我」；^[2]後來，與心性本淨說相合，成為「如來藏自性清淨心」；^[3]遲一些，如來藏與阿賴耶識相合，而有「如來藏藏識心」，如『楞伽經』。

對於有真我、真心模樣的如來藏，瑜伽學系以為是不顯了說，為誘引計我外道的方便說；以「清淨真如無差別」，解說如來藏，如『大乘莊嚴經論』（卷三）『菩提品』，『攝大乘論釋』（卷五）『所知相分』，『楞伽經』（卷二）。所以，真諦以「二空真如」為理性佛性，在瑜伽學者的論義中，正是如來藏，不能說「未見其是」。

要知道，在佛教中，「經通論別」，經義總是隨論者而異說的。如來藏的本義，是另一問題，瑜伽學者是解說為「真如」的。這正如『法華經』的本義是一回事，三論、賢首、天台，甚至唯識學者，各依自宗的義理來解說，都是覺得合於自宗的。

「經通論別」，是佛教史上的事實，瑜伽學系以真如為如來藏，不能說不是的。

（三）關於印度經論的妄心（賴耶緣起）與真心（如來藏緣起）二系的溝通

1. 導師依印度經論，觀察這二系是否可以溝通，溝通的關鍵何在

在我解說「阿賴耶為所知依」處，該書評為：「此解語疏闊，頗有問題」。解說「果斷殊勝」的「附論」，也以為「和他講攝論開頭阿賴耶為所知依一語時的話完全相同」（四二一——四二九頁）。當然也是有問題了。¹⁰

有人疑問：他既可以熏成大乘，為什麼會有定性聲聞？這是不成問題的，他熏得了小乘的種性，很快的就入無餘涅槃，他心中存著先入為主的小乘見，不受大乘的熏習，所以他的所知障，沒有辦法對治。假使有了小乘種性，在沒有進入不可轉變的階段，那還是可以熏成大乘，迴小向大的。

但永不成佛的無性有情，似乎不易建立。或可以說：約未熏以前，叫他做無性；受熏以後，沒有不成佛或證二乘果的。

¹⁰ 印順導師《攝大乘論講記》p.461 ~ p.464：

【附論】這裡，在雜染生死與清淨涅槃的連繫，結成共同而不定性的依他起，把它作為生死涅槃間轉染返淨的連繫者。若一定把二者看成二個東西，大乘法之特色，即世間而出世的涅槃，就不能建立。

依他起究竟是什麼呢？在建立雜染所依時，本論常說它是雜染種子的所生法。從雜染種生起的，自然成為似義顯現的遍計執性，這樣轉染返淨，勢非離開世間而說出世不可，所以要談通二性。

^[1]一般把依他二分看成不相離的兩個東西，說事相是依他，理性是圓成實。^[2]其實不如把通二分的依他起性，看成可染可淨的精神體。無始來受雜染的熏習，現起雜染識，若轉而為淨法熏習，把那雜染熏習去掉，即轉成清淨智。不論是識，是智，都是依著這精神體的依他起性為所依的。在唯識的見地，這依他起就是識。不過識之一字，平常都用在雜染邊。

…〔中略〕…

根本智通達法性，後得智觀察法相，二智差別，性相也就不一。但唯識無義本是一體的兩面，二智是一體義別，性相也融然一味，這名為最清淨法界。初地的清淨法界，其實只見到法界的無義邊，不應偏執這無義邊的法界，倡導佛智生滅的差別論。

我講『攝論』時，確有些溝通阿賴耶緣起、如來藏緣起的意圖。要知道，^[1]阿賴耶緣起，內部有不同的見解；^[2]如來藏緣起說，並不等於中國學者所說的「隨緣不變，不變隨緣」，更不等於一心開二門，真妄互相熏。我是研究印度經論，觀察這二系是否可以溝通，溝通的關鍵何在。我以玄奘所譯的『攝論』為講本，希望取得唯識宗學者的尊重。¹¹

2. 從依他起通二分中，看出了染淨、真妄間的關聯所在

我覺得，真諦的「一能變」說，阿賴耶有「解性」說，不是真諦的私意，而與『攝論』有關。『攝大乘論』，主要是依『阿毘達磨大乘經攝大乘品』而造的。這部經沒有譯出，但從部分的引文來看，在瑜伽唯識學中，是有特色的！

『攝論』引『阿毘達磨大乘經』說：

「法有三種：一、雜染分；二、清淨分；三、彼二分」。

無著解說為：「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」。舉譬喻說：土，如雜染分；金，如清淨分；地界（礦藏），如彼二分。

依他起性，如礦藏一樣，平時只見到泥土，但經過冶鍊，就顯出金質，金質是本有的。所以，在凡夫位分別心中，依他起現虛妄雜染，而內在不變清淨的真實。

因此，『攝論』解釋依他起性的定義時，在唯識學共義——「依他種子熏習而生起」以外，別立「依他雜染清淨性不成故」。世親解釋為：「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」。這就是『阿毘達磨大乘經』，依他起通二分的意義。¹²

《攝論》、《莊嚴論》的思想，^[-] ^[1] 在安立雜染緣起分的流轉門，依他用染種所生義，性相用差別義，同平常所說一樣。^[2] 在安立轉染還淨的還滅門，依他用通二分義，性相用圓融義，與真心論大致吻合。^[-] 染淨都在依他起上說，染淨諸法也都以依他中心的賴耶本識為中心。^[1] 在雜染是唯識；在清淨，那一切法唯識，也就是唯智。^[2] 通二分的依他中心，向下看叫它是識，向上看就叫它是法性（初地顯現），是真性法界智（佛地圓滿）。^[-] ^[1] 在染淨性不成上說，吾人的本識隨染如此，隨淨如彼，它是依他無固定性的。^[2] 但從另一方面說卻不這樣，雖隨染分，清淨的圓成實性不變，否則，圓成就成為無常了。^[3] 這樣，這通二性的依他起，就等於取性與解性和合的賴耶了。這染識中心光明性的全體開顯，從它的寂滅離戲論邊，稱之為無住涅槃。

¹¹ 印順導師《華雨集第五冊》p.41 ~ p.42：

世間法是「二」，也就是相對的。佛法流傳世間，發展出不同意見，也是不可避免的。如不知道異義的差異所在，為什麼不同，就方便的給以會通，「無諍」雖是好事，但可能是附會的、籠統的、含混的。我在（第一部講說成書的）『攝大乘論講記』「自序」中說：「非精嚴不足以圓融」（在臺灣再版，原序被失落了）。我著重辨異，心裏記得不少異論，所以閱讀經論時，覺得到處是可引用的資料。

我的立場是佛法，不是宗派，所以超然的去理解異論，探求異說的原因。如『攝大乘論講記』的「附論」中，列舉唯識經論對唯識變的說明，條理出：重於阿賴耶種子識的，成為「一能變」說；重於阿賴耶現行識的，成為「三能變」說。這都是淵源於印度的，真諦與玄奘所傳，各有所重，何必偏新偏舊，非要「只此一家」不可呢！

我先要知道差別，再慢慢來觀察其相通。

¹² (1) 印順導師《攝大乘論講記》p.243 ~ p.244：

此三自性各有幾種？謂依他起略有二種：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。…〔中略〕…
…〔中略〕…

依他起性，依唯識說：「三界心心所，是虛妄分別」。而一切心心所，以阿賴耶識為本，為「所知依」。無著引『阿毘達磨大乘經』二偈，證成阿賴耶識體與名；但在解釋中，僅解第二偈。

真諦引如來藏說，解初偈為：「此即此阿黎耶識，界以解為性」。這雖是無著本論，世親釋論所沒有的，但^[1]以初偈為如來藏（界），『寶性論』舊有此說。^[2]而且，礦藏一般的依他起性，通於二分，即使論無明文，說阿賴耶識有雜染性、清淨性——二分，也是不會錯的。¹³

從依他起通二分中，看出了染淨、真妄間的關聯所在。如^[1]『辯中邊論』初品，分「虛妄分別」（依他，心），「所知空性」（圓成實性）二段。「所知空性」末了說：「非染非不

三自性各又分為二類。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**。…〔下略〕…

(2) 印順導師《如來藏之研究》p.213：

「依他熏習種子而生起」，是一般常說的依他起，阿賴耶識為種子而生起的。

「依他雜染清淨性不成」——**不一定雜染，也不一定清淨；隨分別染緣而成為雜染，隨無分別淨緣而成為清淨，不自成而依他的定義**，是『攝大乘論』所有的特義。

¹³ 印順導師《攝大乘論講記》p.34～p.38：

甲 阿賴耶教 一 引經證

此中最初且說所知依，即阿賴耶識。世尊何處說阿賴耶識名阿賴耶識？謂薄伽梵於阿毘達磨大乘經伽陀中說：無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。

…〔中略〕…

【附論】真諦的譯本裡，又把界字解釋作『解性』，說界是如來藏，有這如來藏，才能建立流轉還滅的一切法。

從本論給予阿賴耶的訓釋看來，這似乎是真諦所加的。但並不能就此說那種解釋是錯誤，因為在《一乘寶性論》釋裡，也引有這一頌，也是把界當作如來藏解釋的。

原來，建立一切法的立足點（所依），是有兩個不同的見解：一、建立在有漏雜染種子隨逐的無常生滅心上，如平常所談的唯識學。二、建立在常恆不變的如來藏上，如《勝鬘》、《楞伽經》等。把界解作解性，就是根據這種見解。

因著建立流轉還滅的所依不同，唯識學上有著真心妄心兩大派；真諦的唯識學，很有融貫這二大思想的傾向。

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。

…〔中略〕…

二 釋名義

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。

…〔下略〕…

染，非淨非不淨，心性本淨故，由客塵所染」：這是說空性、真如為「心性本淨」了。¹⁴

¹⁴ (1) 印順導師《如來藏之研究》p.195 ~ p.199：

三、心性本淨：…〔中略〕…

法界、真如無差別，無變異，是非淨非不淨（也可說非染非不染），沒有淨不淨可說的。清淨是對雜染說的，真如是前後一如，本來如此，實在無所謂清淨；不過從離客塵雜染所顯來說，真如也可說非不淨的。

唯識學者依世俗說勝義，對於勝義——真如、法界，是從世俗安立去闡明的。如直從勝義（非安立）說，那是超越於相對界，非分別名相所及，有什麼淨不淨呢！

真如非淨非不淨，『辯中邊論』卷上（大正三一·四六六中）也說：

「此若無雜染，一切應自脫；此若無清淨，功用應無果」！「非染非不染，非淨非不淨，心性本淨故，由客塵所染」。

『辯中邊論』說：真如、法界等，是「空性異門」，約不同意義來表示空性，所以有不同名字，而內容是相同的。成立「空性差別」——有垢與無垢的差別，所以說了上面二頌。

雜染與清淨，是佛法化世的根本論題；染淨相對的意義，是不可能沒有的，一定要肯定這雜染與清淨的事實，因此空性就有了有垢位與無垢位的差別。然依空性——真如、法界自性來說，實在是「非染 非不染，非淨非不淨」的。

不過，說空性、真如是「非染非不染，非淨非不淨」，還是依雜染與清淨而說的，所以，約「心性本淨」，說非染非不染；約「客塵所染」，說非淨非不淨。這與說「非空非不空」一樣，都是依世俗說勝義，而不是直就勝義的超越說。

『辯中邊論』說：「有情及法俱非有故，彼染淨性亦俱非有；以染淨義俱不可得，故染淨品無減無增」(23.011)。可見說「法界本淨」，「心性本淨」，都不過觀待世俗的雜染性而說。

(2) 印順導師《華雨集第三冊》p.164 ~ p.167：

由修定而來的唯（心）識說，是虛妄分別識，可以不說從定——心而來的心性本淨。但瑜伽行派興起時，如來藏思想流行已久，如來藏與心性本淨相結合，瑜伽行派是不能漠視的。

『辯中邊論』卷上（大正三一·四六六中）說：

「非染非不染，非淨非不淨，心性本淨故，由客塵所染」。

『辯中邊論』說空性是真如，法界等異名，空性也就是心性，與龍樹的大意相同。「清淨」，龍樹以為眾生畏空，不能信受甚深空義，所以方便的說為「清淨」，那只是為人生善悉檀。

但與如來藏統一了的心性本淨，可不能這麼說。如『勝鬘經』說：「自性清淨如來藏，而客塵煩惱、上煩惱所染，不思議如來境界。……自性清淨心而有染污，難可了知。有二法難可了知：謂自性清淨心難可了知，彼心為煩惱所染亦難了知」（大正一二·二二二中——下）。自性清淨心，是心性本淨的異譯。心性本清淨而又為外鑠的客塵所染，是難可了知的。『勝鬘經』說是「不思議如來境界」，那不是方便說，而是看作極高深的了！

『辯中邊論』頌的意義，世親解說為：由於「心性本淨」，所以不能說是染污的；但眾生有染污，所以也不能說是不染污的。由於「客塵所染」，不能說眾生心性清淨的；但這是客塵而不是心的自性，所以又不能說是不淨的。「非染非不染，非淨非不淨」，是多麼難以了解！其實只是「心本性清淨，為客塵所染」而已。心性就是心空性，空性在眾生「有垢位，說為雜染；出離垢時，說為清淨。雖先雜染，後成清淨，而非轉變成無常失」（大正三一·四六五下——四六六上）。不是心性（空性）有什麼轉變，所以說「心性本淨」了。

心性本淨，是約心空性說的，虛妄分別的心心所法，能不能說是本性清淨呢？瑜伽行派採取（不一不異的）不一說，如『大乘莊嚴經論』卷六（大正三一·六二三上）說：

「已說心性淨，而為客塵染，不離心真如，而有心性淨」。

心性淨，是約心真如——梵文作法性心說的。在心真如法性（也就是真如心，法性心）外，不能約因緣生的依他相（的心心所法），說為自性清淨。

心性本淨——自性清淨心，約真如說，就是如來藏。所以瑜伽行派中，依他因緣而生起的心心所，是不能說本性淨的，與說一切有部等的思想相同。

〔二〕『大乘莊嚴經論』『弘法品』說：「已說心性淨，而為客塵染；不離心真如，別有心性淨」。「心性本淨」，約圓成實性說，不是依他起虛妄識相，而是不離依他起識（心）的真如本淨。心性本淨是心真實性，這是瑜伽學所共通的。『莊嚴論』所說的「不離心真如」，梵本作「不離法性心」。是「法性心」，那也可說「真如心」了。

〔三〕流支所譯的『唯識論』說：相應心是「心意識了」，即一般的虛妄分別心；不相應心是：「第一義諦常住不變自性清淨心」。所以真如，法界，是心的法性，本性清淨，也是可以稱為「心」的。

〔四〕原來，〔一〕「心清淨，客塵所染」，本出於小乘的『增一阿含經』。〔二〕在部派中，就寫作「心性本淨」。心性本淨就是「心本性淨」。本性也可以譯作自性（與一切法無自性的自性，梵文不同），所以心性本淨，就是心自性淨。〔三〕大乘經中，多數譯作「自性清淨心」；自性清淨心與心性本淨，心自性淨，只是譯文不同，梵文可說是一致的。

〔五〕〔一〕瑜伽學者依真如說如來藏，〔二〕經依他起性（心）通二分，〔三〕〔A〕而後（唯識學者所宗依的）『楞伽經』，立「如來藏藏識心」。如來藏是真如別名；「為無始虛偽惡習所熏」，也就是為無始來虛妄遍計所執種子熏，一切種子心識，名為藏識。藏識是虛妄的，而藏識的自真相，就是自性清淨如來藏。〔B〕如來藏與阿賴耶的關係，『密嚴經』更這樣說：「我說如來藏，以為阿賴耶，愚夫不能知，藏即賴耶識」。這樣的真心（心真如，法性心）與妄識的關係，印度大乘是順於唯識學的，在眾生位，妄識與真如（心）不離，『起信論』也是大致相同的。

3. 『攝論』約依他通二分，說轉依、安立法身涅槃：法身、涅槃（佛果德），是無為常住的圓成實

「世親釋論曾這樣說：若（與有漏種子）有異者，……阿賴耶識剎那滅義亦不應成」。我這樣說，認為有漏習氣滅盡了，阿賴耶識也就不能成立；「轉阿賴耶識得法身」，「常住為相」。¹⁵

該書不留意『攝論』的特義，專依『唯識論』的見解，評為「這段附論有問題」（四一五——四一六頁）。

『瑜伽論』『抉擇分』，正智屬於依他起性。『成唯識論』依據這一原則，說四智菩提，與智相應的淨識，都是無漏的有為生滅。

然而，唯識學不一定是這樣說的，〔一〕如『楞伽經』說：「正智、真如，是圓成實」；所以能起正智的「無漏習氣，非剎那法」，也就是不生滅的。

〔二〕『攝大乘論』引『阿毘達磨大乘經』偈說：

¹⁵ 印順導師《攝大乘論講記》p.80 ~ p.81：

【附論】世親釋論曾這樣說：『若有異者……阿賴耶識剎那滅義亦不應成』，這是很可留意的！

為什麼本識與種子差別，本識就不成其為剎那滅呢？有漏習氣是剎那，《楞伽》曾明白說到。本識離卻雜染種子，就轉依為法身，是真實常住，也是本論與《莊嚴論》說過的。

賴耶，在本論中，雖都在與染種融合上講，是剎那生滅；但它的真相，就是離染種而顯現其實本來清淨的真心。真諦稱之為不生滅的解性梨耶，並非剎那生滅。

本論在建立雜染因果時，是避免涉及本識常住的，但與《成唯識論》，連轉依的本識，還是有為生滅不同。

「若說四清淨，是謂圓成實。自性與離垢，清淨道所緣，一切清淨法，皆四相所攝」。

四清淨總攝一切清淨法，是圓成實性，內涵極為廣大。^{〔1〕}「自性（本性）清淨」：「真如、空、實際、無相、勝義、法界」，如來藏就是依此而說的。^{〔2〕}「離垢清淨」：真如（等）離垢所顯；最清淨法界就是成佛。^{〔3〕}「得此道清淨」：如菩提分法，一切波羅蜜多，是菩薩證得真如，證得究竟佛果的聖道。^{〔4〕}「生此境清淨」：法界等流的聖教，（聞熏習），是生此聖道的所緣。

這四清淨，前二類是「無有變異」——常，所以名圓成實。後二類是「無有顛倒」——諦，所以名圓成實。在這四清淨中，佛果德不是「道」，更不是「所緣」。如不是「離垢清淨」，常住的圓成實性，又是什麼？

〔三〕『攝論』（卷下）所說的佛果，是這樣的：

「斷，謂菩薩無住涅槃，以捨雜染，不捨生死，二所依止轉依為相。此中生死，謂依他起性雜染分；涅槃謂依他起性清淨分；二所依止，謂通二分依他起性。轉依，謂即依他起性，對治起時，轉捨雜染分，轉得清淨分」。

「諸佛法身以何為相？應知法身略有五相：一、轉依為相：謂轉滅一切障雜染分依他起性故；轉得解脫一切障，於法自在轉現前，清淨分依他起性故」。

大涅槃，法身，都是轉依所得的「離垢清淨」。轉依，是轉捨依他起性雜染分，轉得依他起性清淨分；約依他起性通二分說，是『攝大乘論』特有的勝義。

涅槃，約離執證真寂滅說，是斷德；菩薩能分證真如，所以轉依通於菩薩。

法身是佛的自性身，「於法自在轉現前」，就是無漏功德佛法的圓滿自在；「白法所成」，名為法身，是智德。

約依他起性通二分而說轉依，安立涅槃與法身，與唯識宗是不完全相同的。

4. 「攝論」的無漏種子應是不生滅，就是佛法身

〔一〕^{〔1〕}在轉染成淨中，『攝大乘論』立「聞熏習」，「雖是世間（有漏），而是出世心種子性」。^{〔2〕}等到引生出世心，無漏聖智現前，現證真如，由此而起的無漏熏習，是否生滅？怕是『楞伽經』那樣，「無漏習氣非剎那法」！

〔二〕依『攝論』說：聞熏習是寄在異熟阿賴耶識中的，但非阿賴耶所攝。「雖是世間，應知初業菩薩所得，亦法身攝」；二乘是「解脫身」攝。所以，**阿賴耶識為一切染淨種子依止，而聞熏習卻是攝屬法身的**（初業菩薩的法身，是法界、如來藏別名，如經說：法身流轉五道，名為「眾生」）。

〔三〕『辯中邊論』（卷上）說：「由聖法因義，說為法界，以一切聖法緣此生故」。法身（法界）攝得聞熏習，能起一切聖法（真諦『攝論釋』（卷三）說：「聖人依者，聞熏習與解性和合，以此為依，一切聖道皆由此生」，正是這個意思），一直到究竟離障清淨，圓滿

功德，成爲最清淨法界的法身。

〔四〕該書以爲，無漏種「攝屬於法身，但他本身並不就是法身」（四一六頁）。如說無漏種子不就是法界，也許還可以說。圓滿法身是佛的「果智殊勝」，如無漏種子並不就是法身，那又屬於什麼？

〔五〕從依他起性（阿賴耶識爲本）通二分來說，可說有表裏層的。〔1〕表面上，阿賴耶識爲一切有漏無漏種子所依止，一直到成佛爲止的；〔2〕而底裏，〔A〕從有漏聞熏習以來，一直屬於心本淨性——真如、法界，或稱之爲如來藏的。〔B〕無漏習氣是屬於阿賴耶識的本淨性；到了究竟清淨，就失去了阿賴耶識的名字。

5. 小結：『攝論』的依他通二分，有會通真、妄的傾向；『成唯識論』，則賴耶唯妄染

〔一〕〔1〕阿賴耶識爲有漏無漏種子所依止，稱爲阿賴耶緣起的，『瑜伽師地論』（『本地分』）的成立最早，興起於印度北方。〔2〕如來藏（自性清淨心）爲依止，有生死、有涅槃，從眾生到成佛的經典，稱爲如來藏緣起的，興起於印度南方。〔二〕妄識爲依，真心（有真我意義）爲依，成爲不同的二大流。

〔三〕〔1〕『阿毘達磨大乘經』是阿賴耶識、唯識說，立依他起通二分：表面上是賴耶緣起，而內在貫通真心說（主新聞熏習，與如來藏說還有多少距離）。〔2〕『攝大乘論』就是依此，而有其特色的。

〔四〕『楞伽經』說五法、三自性、八識、二無我，多同於瑜伽唯識學，而立「如來藏藏識心」，立「無漏習氣非剎那」，是在依他起性通二分的基礎上，與如來藏緣起更接近一步。我講『攝大乘論』，「附論」中涉及真、妄的關係，只是表示依他起性通二分，有會通真、妄的傾向。

如偏據『成唯識論』，阿賴耶識唯妄唯染，以此來衡量我的講記，那是由於所依不同，所說也不免不合了！