

慧日佛學班·第6期課程

印度佛教史

釋開仁編·2009/4/24

第七章、後期「大乘佛法」(之二)
「虛妄唯識論」

壹、瑜伽行者與論書

一、依我國譯經史，來推斷無著、世親菩薩的年代

(一)人物考察的依據

西元四·五世紀間，無著與世親論師，造了很多論書，成為瑜伽行派，與龍樹的中觀派，並稱為大乘的二代正軌。關於無著、世親的年代，近代學者的意見不一，試依我國譯經史而加以推斷。

(二)瑜伽派源於《瑜伽師地論》而得名

1、瑜伽派得名的由來

無著、世親學，被稱為瑜伽派，是依《瑜伽師地論》(玄奘譯為一百卷)得名的。瑜伽行地，本為一般禪觀集的通稱。如僧伽羅刹的《修行道地經》，佛陀跋陀羅所譯的《修行方便禪經》，原文都是瑜伽行地。

這部論也是瑜伽行地(西藏譯如此)，瑜伽行的所依地，也就是瑜伽行者的所依地，語音小有變化，成為瑜伽師地。

2、全論的組織

《瑜伽師地論》分為五分：「本地分」，「攝抉擇分」，「攝釋分」，「攝異門分」，「攝事分」(藏譯本分為八事)。

(1)「本地分」是根本的，分為十七地，所以我國起初傳說為《十七地論》。

(2)「攝抉擇分」是抉擇「本地分」的。

(3)「攝釋分」與(4)「攝異門分」，是對《阿含經》教體等的解釋，及經中以不同名字來表達同一內容的解說。

(5)「攝事分」是「經」(《雜阿含經》的「修多羅」部分)與「律」的摩怛理迦——本母(mATrkA)。

在「本地分」的十七地中，第十五名「菩薩地」，有單行流通的，現在還存有梵本。對於《瑜伽論》，漢、藏的一切傳說，都是與無著有關係的。

(三)《瑜伽師地論》的其他譯本

1、曇無讖和求那跋摩的異譯

北涼玄始三年(西元414)，中印度人曇無讖，來到姑臧，譯出《菩薩地持經》。

宋元嘉八年(西元431)，求那跋摩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。

求那跋摩又譯出《優婆塞五戒略論》，《三歸及優婆塞二十二戒》，《曇無德（法藏部）羯磨》。求那跋摩是重戒律的，所以在所譯的《菩薩戒經》中，增加了「序品」，從布施說到菩薩戒法。

2、求那跋陀羅的異譯

宋元嘉十二年（西元 435），中印度人求那跋陀羅，也從海道到了廣州。他譯出《相續解脫經》，《第一義五相略》。

◎所譯的《相續解脫經》，是《解深密經》的後二品；

◎《第一義五相略》，據嘉祥吉藏所引，說三轉法輪，可見這是《解深密經》的「勝義諦相品」，到「無自性相品」的略譯。

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。

(四)由諸譯本推論無著、世親的年代

1、無著不會遲於西元四世紀

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。

2、世親早於西元五世紀來華的菩提流支

還有，西元 505 年前後，菩提流支來華，傳出《金剛仙論》。論中提到彌勒，無障礙（無著），天親（世親），金剛仙，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。

3、依中國譯經史的推論結果

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。¹

二、瑜伽行派學行的根源

(一)玄奘所傳

無著與世親，是兄弟，犍陀羅(Gandhara)富婁沙富羅(PuruSapura)人。依玄奘所傳，無著依化地部出家，世親從說一切有部出家。

無著修學大乘，在阿瑜陀國(Ayodhya)，夜晚上昇兜率天，從彌勒菩薩受學《瑜伽論》——應該是稱為《十七地論》的「本地分」。²

(二)世親傳記所傳

《婆藪盤豆法師傳》說：彌勒每晚從天上來到人間，為大眾「誦出十七地經」，只有無著能親見彌勒的聖容。³

(三)導師的考察

無著從彌勒學得《瑜伽論》，在一般人看來，當然是神話，其實是事出有因的。

¹ 參閱印順導師《世親的年代》（《妙雲集》下編 9《佛教史地考論》p.329-341）。

² 《大唐西域記》卷 5（大正 51，896b）。多氏《印度佛教史》（p.176-177）。

³ 《婆藪盤豆法師傳》（大正 50，188c）。

1、瑜伽行者的修驗現象

一、彌勒是未來佛，現在兜率天宮，是佛教界公認的。如對佛法有疑難而無法決了，可以「上昇兜率問彌勒」。西元四·五世紀，在罽賓（北印度）一帶，這一宗教信仰，非常流行。

◎早在吳支謙（西元 222-250 間）所譯的《惟曰雜難經》，就說到有一位羅漢，上昇兜率問彌勒的事了。⁴

◎西元四世紀，「釋道安每與弟子法遇等，於彌勒前立誓，願（死後）生兜率」，⁵都是爲了「決疑」。

◎漢（西元 179）支婁迦讖初譯的《般舟三昧經》，說到專心念佛的，能見佛，與佛問答。⁶這是自心所見的，在佛教的修持中，的確有這種現象。

◎「秘密大乘」的悉地成就，本尊現前，如有疑問，也可以請本尊解答。在瑜伽行者的定境中，這些是修驗的現象，是沒有什麼可疑的。

2、與彌勒有關的少數經典

二、問答決疑，一般是與所見聖尊的法門有關的。無著見彌勒，那彌勒法門是怎樣的呢？在早期大乘經中，佛爲彌勒說的，彌勒爲大眾說的並不多。

◎支謙所譯《慧印三昧經》，佛命彌勒護法，說七事因緣發菩薩意[菩提心]，與《瑜伽論》「發心品」的四因四緣發心相近。⁷佛爲彌勒說：後世有些自以爲菩薩的，「住在有中，言一切空，亦不曉空，何所是空。……口但說空，行在有中」。⁸

◎西晉竺法護所譯《濟諸方等學經》，是糾正大乘學者偏差的。佛對彌勒說：「不能覺了達諸法界，專以空法而開化之，言一切法空，悉無所有。所可宣講，但論空法，言無罪福，輕蔑諸行」；「或有愚人口自宣言：菩薩惟當學般若波羅蜜；其餘（聲聞、辟支佛）經者，非波羅蜜，說其短乏」。⁹

這兩部彌勒法門，與無著所傳的《瑜伽師地論》，以一切空經爲不了義，普爲三乘，可說完全契合！

◎又如支謙等五譯的《佛說稻稈經》，彌勒說明「見緣起即見法，見法即見佛」的佛意。經中說到「如秤低昂」的同時因果說，¹⁰也與《瑜伽論》相合。

與彌勒有關的少數經典，思想都與後起的瑜伽行派相同，這是值得注意的！

3、瑜伽行派學行的根源

三、《瑜伽師地論》是以**瑜伽行**爲中心，攝持**境相**與**果德**的。

(1) 瑜伽行的傳承

瑜伽行，都是有所傳承，展轉傳授而後集出的。

A、與彌勒有關的聲聞瑜伽行

⁴ 《惟曰雜難經》（大正 17，608c）。

⁵ 《高僧傳》卷 5（大正 50，353b）。

⁶ 《佛說般舟三昧經》（大正 13，899a-b）。

⁷ 《佛說慧印三昧經》（大正 15，463b）。

⁸ 《佛說慧印三昧經》（大正 15，464b）。

⁹ 《濟諸方等學經》（大正 9，376a、377a）。

¹⁰ 《佛說稻稈經》（大正 16，816c-818c）。

(A)論據

《瑜伽師地論》卷 26（大正 30，427c-428a）說：

「曾聞長老頡隸伐多問世尊言：大德！諸有苾芻勤修觀行，是瑜伽師能於所緣安住其心：為何於緣安住其心？云何於緣安住其心？齊何名為心善安住？佛告長老頡隸伐多：……諸有苾芻勤修觀行，是瑜伽師能於所緣安住其心，或樂淨行，或樂善巧，或樂令心解脫諸漏；於相稱緣安住其心，於相似緣安住其心，於緣無倒安住其心，能於其中不捨靜慮」。

(B)釋論義

「曾聞」，是沒有經典明文，是傳承下來這樣說的。勤修觀行的瑜伽師，不外乎止——奢摩他與觀——毘鉢舍那，止觀於所緣而安心。所緣有三：

◎「淨行」是對治煩惱偏重的不同方便，就是五停心——不淨，慈愍，緣性緣起，界差別，安那般那念。

◎「善巧」是於法無倒了知的，是蘊善巧，界善巧，處善巧，緣起善巧，處非處善巧。

◎「淨惑」是斷除煩惱的：世間道斷惑，是羸、靜——厭下欣上的一種定法；出世道斷惑，是四諦（十六行相）觀。

這一瑜伽行，是聲聞行。

B、與彌勒有關的大乘瑜伽行

《瑜伽論》總立「四種所緣境事」：「一、遍滿所緣境事；二、淨行所緣境事；三、善巧所緣境事；四、淨惑所緣境事」。後三者，就是頡隸伐多所傳的。

《瑜伽論》增列「遍滿所緣境事」，內容為一、「有分別影像」——觀；二、「無分別影像」——止；三、「事邊際性」，是盡所有性、如所有性；四、「所作成滿」，是止與觀的修行成就。¹¹在《解深密經》的「分別瑜伽品」中，佛為彌勒說瑜伽行，就專約「有分別影像境事」等四事（即「遍滿所緣境事」）說；這是與彌勒有關的，大乘的瑜伽行。

C、小結

所以《瑜伽論》的四種所緣境事，是在頡隸伐多的，聲聞瑜伽行的基礎上，與彌勒的大乘瑜伽行——「遍滿所緣境事」相結合而成的。

(2)頡隸伐多可能出於罽賓離越大寺的傳承

◎頡隸伐多，或譯離越，離婆多，是釋尊門下專心禪觀的大弟子。

◎但在罽賓（烏仗那一帶）地區，有離越寺，如說：「此（離越）山下有離越寺」；¹²離越寺是與「大林」、「晝闇林」齊名的大寺。

◎也有離越阿羅漢，如《雜寶藏經》說：「昔罽賓國有離越阿羅漢，山中坐禪」。¹³罽賓有著名的離越寺，有離越阿羅漢，所以「曾聞」佛為頡隸伐多（離越）說瑜伽行，可能是出於罽賓離越大寺的傳承！

(3)北印度姓彌勒的菩薩

¹¹ 四種所緣境事的瑜伽行，見《瑜伽師地論》卷 26，27 卷。

¹² 《大智度論》卷 9（大正 25，126c）。

¹³ 《雜寶藏經》卷 2（大正 4，457b）。

◎關於彌勒，彌勒是姓，義譯為慈，北印度也確有姓彌勒而被稱為菩薩的大德。《大毘婆沙論》說：尊者慈授子生下來就說：「三界各有見修所斷二部諸結」；他墮在地獄，還能說法救度眾生。¹⁴在我國，這位彌勒是被稱為菩薩的。

◎還有，「罽賓國彌帝隸[彌勒]力[尸]利菩薩，手網縵」。¹⁵彌帝隸尸利，應譯為慈吉祥。在《出三藏記集》的「薩婆多部記」，也有這位菩薩（名字傳寫多訛誤）。

道安從西域譯師得來的消息，這是大菩薩，是賢劫第七「光炎佛」，在同是菩薩的《尊婆須蜜菩薩所集論》的作者婆須蜜，大瑜伽師僧伽羅刹的中間成佛。¹⁶

※西元二世紀前，這二位是北印度姓彌勒的菩薩。

(4)結

依上三點，可以推定為：

◎在未來彌勒的信仰下，北方有不滿說一切空，不同意偏讚大乘的彌勒學；

◎也有含攝離越寺所傳的聲聞瑜伽，彌勒的大乘瑜伽行；

◎北方確有姓彌勒而被稱為菩薩的大德。

無著出於這樣的北印度，總持傳統的聲聞行，面對當時的大乘法門，有不能貫通的地方，在修彌勒觀行中，見彌勒菩薩，而得到疑滯的決了；也就依此而集出，作為彌勒所傳的《瑜伽師地論》「本地分」——《十七地論》。這是瑜伽行派學行的根源。

三、彌勒·無著·世親的論書

(一)無著與世親

無著傳出彌勒的瑜伽行，造論弘揚大乘。

世親造《俱舍論》後，也轉入大乘。據《婆藪盤豆法師傳》，這是受了無著的化導。受到無著的影響，是無可懷疑的。但《傳》上說：世親起初建造三寺，有一所是「大乘寺」。後受無著的感化，因為曾毀謗大乘，想割舌謝罪，那就不免前後矛盾！世親造《俱舍論》，學風自由取捨，不拘一派。次造《成業論》，就依「一類經為量者」的細心——《解深密經》的阿陀那(AdAna)識持種說，轉入大乘了。

無著與世親，都曾住阿瑜陀弘法，約為西元 370-440 年間。這是旃陀羅笈多二世，鳩摩羅笈多王的時代；旃陀羅笈多二世，被稱為超日——正勤日王。無著與世親，傳說都受到了王室的尊敬。¹⁷

(二)彌勒與無著的論書

漢譯與藏譯，彌勒與無著都有論書。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，

1、彌勒的論書

彌勒論是：

¹⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 63（大正 27，327b）。卷 29（大正 27，152c）。

¹⁵ 《大智度論》卷 88（大正 25，684a）。

¹⁶ 參閱印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》第 8 章（p.395-397）。

¹⁷ 印順導師《佛教史地考論》（《妙雲集》下編 9，p.323-342）。

- (1) 《瑜伽師地論》——《十七地論》。
- (2) 《辯(分別)中邊論》本頌，真諦，玄奘譯。
- (3) 《分別瑜伽論》，沒有譯出，大概與《解深密經》的「分別瑜伽品」有關。
- (4) 《辯法法性論》，近代法尊由西藏本譯出。
- (5) 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。

2、無著的論書

無著論是：

- (1) 《大乘莊嚴經論》，唐（西元 733 年譯畢）波羅頗蜜多羅譯。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、四智；在「述求品」中，廣說唯識。依玄奘所傳，本頌是彌勒造的。
- (2) 《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。
- (3) 《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」，¹⁸是與《阿毘達磨大乘經》有關的。本論是阿毘達磨論：「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。
- (4) 《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」。
- (5) 《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。
- (6) 《六門教授習定論》頌，唐義淨譯，這是有關止觀修行的。
- (7) 《金剛般若（經）論》，隨達磨笈多譯，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。¹⁹
- (8) 還有《順中論》，元魏瞿曇般若流支譯，是隨順《中論》的，題無著造。西藏譯本中缺，這是可疑的。

(三)世親的論書

說到世親的論書，

1、釋彌勒的論

- (1) 《辯中邊論》，是彌勒頌的解釋。

¹⁸ 《阿毘達磨雜集論》卷 16（大正 31，774a）。

¹⁹ 《金剛仙論》卷 10（大正 25，874c）。

2、釋無著的論

- (2) 《大乘莊嚴經論》長行；
- (3) 《攝大乘論釋》（有三種譯本）；
- (4) 《六門教授習定論》長行。

3、世親的主要創作

- (5) 《唯識二十論》；
《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」²⁰的唯識說；遮破種種外人的疑難，是重於遮遣外境的。
- (6) 《唯識三十論》頌。
《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》，成爲後起的唯識學者，研究與解說的重要論書。

4、世親有不少漢譯的釋經論

※元魏菩提流支譯的八部

- (1) 《十地經論》，
- (2) 《文殊師利菩薩問菩提經論》；
- (3) 《勝思惟梵天所問經論》；
- (4) 《彌勒菩薩所問經論》；
- (5) 《大寶積經論》（西藏所傳，這是安慧造的）；
- (6) 《涅槃（經）論》；
- (7) 《妙法蓮華經憂波提舍》（又有勒那摩提譯本）；
- (8) 《無量壽經優波提舍》

※東魏毘目智仙譯的三部

- (9) 《寶髻經四法優波提舍》；
- (10) 《轉法輪經優波提舍》；
- (11) 《三具足經優波提舍》

※陳真諦譯的二部

- (12) 《涅槃經本有今無偈論》；
- (13) 《遺教經論》

※釋經論的出現因緣與影響力

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！²¹

²⁰ 《唯識二十論》（大正 31，74b）。

²¹ 印順導師《印度佛教思想史》，p.241-p.251。

貳、瑜伽行者對一般大乘法之見解

一、瑜伽行者對當時佛教界的貢獻

(一)學出北方而在中印大成的瑜伽行派

「大乘法」是在（東）南方興起的；或起於南方而大成於北方，如《華嚴》、《般若》、《涅槃》等大部。直到無著、世親，才有學出北方，在中印度大成的瑜伽行派。這是孕育於說一切有系——阿毘達磨者，譬喻者，經部師的學風中，有精思密察的特長。

(二)無著與世親導引佛法於正道

無著、世親的時代，流傳的大乘教典相當多，思想不免雜亂。龍樹系的大乘空義，也在流行，但顯然衰落了。

當時的大乘佛教界，問題多多：

- 1、有誤解大乘空義的；
- 2、有依「後期大乘」（如來藏我）而重如來果德的，專說一乘的；
- 3、傾向於易行的、秘密的。

無著與世親，繼承彌勒學，起來造論通經，導引佛法於正道。

又在「佛法」的律儀基礎上，成立菩薩的「三聚淨戒」，使大乘的出家者，過著如法的僧團生活。

(三)小結

這一學系，在「普為發趣一切乘者」（尊重聲聞涅槃的究竟）的基礎上，闡揚大乘不共的唯識說，為佛教界所推重，成為大乘的顯學。

三、瑜伽行者決了當時流傳的「大乘法」

(一) 瑜伽行者怎樣決了《般若》等空相應經？

1、瑜伽者判空相應經為不了義

瑜伽行者怎樣決了當時流傳的「大乘法」？《般若》等空相應經，說一切法皆空，瑜伽者說是「不了義經」；如依文解義，說一切法都無自性空，那就是惡取空。

2、《瑜伽師地論》對於空與有的定義

(1)立兩種自性來論破惡取空者

初期的《瑜伽師地論》中，「菩薩地」的「真實義品」，立：

假說自性(*prajāptivAda-svabhāva*)，離言自性(*nirabhilāpya-svabhāva*)，近於二諦說。

A、什麼是假說自性？「世間共了」的色、聲、香、……涅槃——「一切法」，是假說自性；依世俗說是有的，但沒有言說所詮表那樣的自性。

B、於假說自性的一切法，離實有與非有（一切都無）所顯的，諸法的離言自性，就是勝義自性，這是真實有的。

如以假說自性為有自性的，那是妄執；如說沒有真實的離言自性，就是惡取空了。假說自性是空，離言自性是有，近於《般若經》所說的：「為是新發意菩薩故，分別（說）生滅者如化，不生不滅者不如化」。²²但龍樹的《中論》，不立勝義自性，所以《瑜伽論》

²² 《摩訶般若波羅蜜經》卷 26（大正 8，416a）。

所破斥的惡取空者，說「一切唯假」，²³可能是龍樹系的學者。

(2)依他性空的立場來解說「一切法空」的經說

空與有的定義，如《論》上說：「由彼故空，彼實是無；於此而空，此實是有」。這一善取空的基本見解，正是「異法是空，異法不空」的「他性空」，與如來藏說相同。

經上說「一切法空」，應該解說為：於色等一切法，假說而自性無所有的，所以說是空。但假說的一切法，依「實有唯事」而有，假是依實而成立的，這所以是有（空所顯性）。

這一空與有的基本定義，為瑜伽學者所信守。

3、《解深密經》對於空與有的定義

(1)瑜伽學者為了解說空而立的種種法相

《解深密經》是瑜伽學者所依據的主要經典。對於空、有的意義，進一步的立「三相」、「三無自性性」來說明。

除了「序品」，全部經文都被編入《瑜伽論》的「攝決擇分」；「攝決擇分」更依三相而立五法，作深廣的分別抉擇。

(2)立三相或三自性來說明「空相應經」的無自性

三相或稱三（種）自性：

A、遍計所執自性(parikalpita-svabhAva)，

B、依他起自性(para-tantra-svabhAva)，

C、圓成實自性(pariniSpanna-svabhAva)。

依《解深密經》說。

依他起相是：「一切法緣生自性」，就是無明等十二有支，約因緣所生的「雜染法」說。

遍計所執相是：於因緣所生的一切法相，隨情妄執的「相名相應」，是假名安立的「無相法」。

圓成實相是於依他因緣而生的一切法上，遠離遍計所執的「清淨法」——平等真如，修行所證的勝義。

三相，可說是「本地分」所說的，假說自性與離言自性的說明，主要是為了「大乘空相應經」所說的：「一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」，給予明確顯了的解釋。

《解深密經》以為：空相應經所說，是不了義說——說得意義不夠明顯。雖然五事具足的眾生，聽了能如實通達，但五事不具足的人，聽了不免要落入惡取空見，撥無一切，或者誹毀大乘，說「此非佛說」。所以立三相，顯了的說明「無自性」的意義。

(3)依三相而立三無自性性

三無自性性，是依三相而立的。

A、相無自性性(lakSaNa-niH-svabhAvatA)，依遍計所執相說：因遍計所執是「假名安立」，而不是「自相安立」的，

B、生無自性性(utpatti-niH-svabhAvatA)，依依他起相說：依他起相是依因緣而生，

²³ 《瑜伽師地論》卷 36（大正 30，488c）。

不是自然生的。

C、勝義無自性性(paramArtha-niH-svabhAvatA)，通於依他起與圓成實相。勝義，是清淨所緣境界——法無我性；在清淨所緣境中，沒有依他起相，所以依他起相是勝義無自性性。圓成實相是勝義，也可以名為勝義無自性性，如說：「一切法勝義諦故，無（遍計所執）自性性之所顯故」。

這就是空性，瑜伽學者解說為「空所顯性」。這樣，大乘經所說的「一切諸法皆無自性」，不是說一切都沒有自性。圓成實相是勝義有的；依他起相是世俗因果雜染法，也不能說沒有自性的。真正無自性（也就是空）的，是於一切法所起的遍計所執相。

(4)小結

以上，依《解深密經》的「一切法相品」，「無自性相品」說。²⁴

依此來解說空義，如說：依他起相是雜染法，圓成實相是清淨法。遠離於雜染或清淨法所起的種種妄執（遍計所執相），都無所得，這就是空性的總義。

經中或說十四空，十六空，十八空等，本經說十種空，而空性的意義，都不出這一通則。

4、依他起在《瑜伽論》是通染淨，與《解深密經》唯染之說法不同

《瑜伽論》「攝決擇分」，深廣的分別五相：名(nAma)，相(LakSaNa)，分別(vikalpa)，真如(tathatA)，正智(samyag-jJAna)。前三是雜染法，後二是清淨法。正智也是依他起相，與《解深密經》的依他起雜染法不合。《瑜伽論》解說為：「彼（《解深密經》）意唯說依他起自性雜染分，非清淨分；若清淨分，當知緣彼無執，應可了知」。²⁵清淨依他起的安立，在瑜伽學中是有異義的；正智是依他起相，為《成唯識論》所依。

5、唯識學論到空與有，亦符合《瑜伽論》與《解深密經》所說的原則

瑜伽學中，大乘不共的唯識學，論到空與有，當然也符合上來所說的原則，如彌勒造的《辯中邊論頌》說：虛妄分別，是虛妄的分別——迷亂的識，這是有的。虛妄分別時，一定有能取、所取相——心與境對立，能取取著所取的種種執境，這二者是沒有實體的。「此」，是虛妄分別，於虛妄分別中，遠離二取的空性，是有的；於彼空性，也有虛妄分別。²⁶

這一分別，與三自性對論，那就是：虛妄分別取著的「境」，是遍計所執性；虛妄「分別」的識，是依他起性；二取空性，是圓成實性。²⁷依三自性來說唯識，那就是境空（無）、識有，空性也是有的。

「三界心心所，是虛妄分別」，不能不說是有的，理由是：虛妄分別的識，在勝義中是非實有的，但不能說完全沒有（「都無」）。因為生死苦報，是業力所感；業是依煩惱而引起的。煩惱依虛妄分別——有漏的雜染識而有的，滅卻虛妄分別，才能得生死的解脫，這是佛教界所公認——共許的。虛妄分別要滅除才能解脫，這不能說是「無」的。

28

²⁴ 《解深密經》卷2（大正16，693a-696b）。

²⁵ 《瑜伽師地論》卷74（大正30，704c）。

²⁶ 《辯中邊論頌》（大正31，477c）。

²⁷ 《辯中邊論頌》（大正31，477c）。

²⁸ 《辯中邊論頌》（大正31，477c）。

虛妄分別是有的，是如幻如化的有。空（無）與有的分別，正如世親所解釋的《辯中邊論》說：「若於此非有，由彼觀為空；所餘非無故，如實知為有」。²⁹

這樣的解說，瑜伽學者以為讀「一切皆空」的大乘經，就不會誤解了。

（二）瑜伽行者怎樣決了「後期大乘」的如來藏說？

1、瑜伽學者所面對的時代因緣

「大乘佛法」的特色，是不離一切而超越一切。不離一切，所以「大乘佛法」的態度，不及「佛法」的謹嚴；但適應性強，通俗的與在家（行者）的地位，不斷的增強。

「後期大乘」末期（西元四世紀後半），情形更為顯著。瑜伽學者的傳統，是通為三乘的「含容大」；由於適應時代，傾向「殊勝大」的不共二乘法義的闡揚。無著、世親及其門下，多是出家菩薩，有「佛法」的深厚淵源，所以對時代佛教的某些問題，有不同流俗的獨到解說，然也不免要多少受到些時代的影響。

2、瑜伽學者對於如來藏說之會通

「後期大乘」的如來藏說，是一大問題，這是不能否定的，依義而給以解說。

（1）對「如來藏」的解說

無著依真如的無差別性，本來清淨，解說一切眾生有如來藏。眾生真如，一切佛真如，是沒有差別的；眾生不離真如，也就不離——有如來清淨性，不過還沒有顯出，如在胎藏一樣，所以說眾生有如來藏。³⁰

世親的《攝大乘論釋》也說：「自性本來清淨，即是真如；自性實有，一切有情平等共相，由有此故，說一切法有如來藏」。³¹

總之，如來藏，瑜伽學者是依真如（即圓成實性）的平等普遍性說的。

（2）對「我」的解說

然在《大般涅槃經》中，「我者，即是如來藏義」；經說如來常樂我淨，我是如來果德，瑜伽者又怎樣解說「我」呢？…在《大乘莊嚴經論》中，是說無漏法界的大我相。空性是清淨的，無我的；沒有眾生妄執的神我，無我空性就是佛所得的最勝我。³²…真如、法界、空性，瑜伽學者是解說為（如來藏）我的。

（3）對「實有菩薩」的解說

《攝大乘論釋》，解說《大般若經》的「實有菩薩」說：「言實有者，顯示菩薩實有空體」；「謂實有空（性）為菩薩體」。³³

※這可見如來，菩薩，眾生，都是以真如——如來藏我為自體的。

（4）對「佛的自體」的解說

²⁹ 《辯中邊論》卷上（大正 31，464b）。

³⁰ 《大乘莊嚴經論》卷 3（大正 31，604c）。

³¹ 《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，344a）。無性《攝大乘論釋》卷 5 作：「一切有情有如來藏」（大正 31，406b）。

³² 《大乘莊嚴經論》卷 3（大正 31，603c）。另參：《究竟一乘寶性論》卷 3（大正 31，829c）。《佛性論》卷 2（大正 31，798c）。

³³ 《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，342c）。無性《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，405b）。

《莊嚴經論》以法界與我的無差別，說明（佛與）佛的自體平等；³⁴佛以最清淨法界為自體，這正是法界的「大我相」。³⁵論到佛的自性身，《攝大乘論本》說：「自性身者，謂諸如來法身，一切法自在轉所依止故」。³⁶《成唯識論》說：「自性身，謂諸如來真淨法界，受用、變化平等所依，離相寂然，絕諸戲論，具無邊際真常功德，是一切法平等實性」。³⁷——佛的自體，就是法界。「具無邊際真常功德」，是會通如來藏相應的清淨功德。

3、小結

總之，如來藏我，瑜伽學者是以法界、真如來解說的。這不宜向理性邊說，這是眾生、菩薩、如來的我自體；如來不可思議的大我。不過，如來藏我，在不忘「佛法」者的心目中，總不免有神化的感覺。所以世親以下，陳那，護法，戒賢，玄奘一系，特重《瑜伽論》與《解深密經》，探究論理軌範而發揚因明(hetu-vidyA)，對於如來藏我，也就幾乎不談了！

(三) 瑜伽行者怎樣決了「文殊法門」等？

1、文殊法門的出格思想

弘揚廣大甚深菩薩道的「大乘佛法」，內容是多方面的，甚深行以外，有適應「信行」的方便。在甚深行中，與《般若》同源而異流的，有與文殊有關的法門。「文殊法門」，有輕視僧伽律制，「但依勝義」說法的特性。傳出多少出格的行動，如（現出家相的）文殊三月在王宮、淫女處安居；執劍害佛。多少出格的語句，著重於煩惱是菩提，淫欲是菩提，五逆罪是菩提。³⁸在煩惱上用力，如說：「有此四魔、八萬四千諸煩惱門，而諸眾生為之疲勞，諸佛即以此法而作佛事，是名入一切諸佛法門」。³⁹這些出格的語句，多數在經中作了合理的解說：沒有解說而流傳在佛教界的，當然也不少。

2、以四種意趣和四種秘密來決了一切佛言

在瑜伽學者看來，這一方便，可能引起逆流，成為正法住世的障礙。所以無著、世親以下，多少通變而維持僧伽的清淨形象。對於當時流行的「大乘佛法」（及「佛法」），宣說：「復有四種意趣，四種秘密，一切佛言應隨決了」。⁴⁰

◎四種意趣(catvaro abhiprAyAH)是：平等意，別時意，別義意，眾生樂欲意。

◎四種秘密(catvAro abhisaM-dhayAH)是：令入秘密，相秘密，對治秘密，轉變秘密。

※別述別時意趣與轉變秘密

(1)別時意趣

³⁴ 《大乘莊嚴經論》卷2（大正31，596a）。

³⁵ 以上參閱印順導師《如來藏之研究》（p.190-194）。

³⁶ 《攝大乘論本》卷下（大正31，149a）。

³⁷ 《成唯識論》卷10（大正31，57c）。

³⁸ 參閱印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第12章（p.928-940）。

³⁹ 《維摩詰所說經》卷下（大正14，553c-554a）。

⁴⁰ 《攝大乘論本》卷中（大正31，141a）。又《大乘莊嚴經論》卷6（大正31，620b-c）。《大乘阿毘達磨集論》卷6（大正31，688a）。

如經上說：誦持佛名，決定不退無上菩提；唯由發願，往生極樂國土。這是別時意趣，爲了對治眾生的懈怠障，所以這樣說的。⁴¹這與龍樹所說，爲心性怯劣者說易行道，意見恰好相合。

(2)轉變秘密

這裏要略說轉變秘密：語句隱密，不能依通常的文義去解釋，要轉作反面的別解，才不致於誤會。如：

A、《攝大乘論本》

《攝大乘論本》卷中（大正 31，141b）說：「覺不堅為堅，善住於顛倒，極煩惱所惱，得最上菩提」。這一頌，如依文解釋，那真比邪教更邪了！

B、《大乘阿毘達磨集論》

(A)《大乘阿毘達磨集論》，說「秘密決擇」，舉：「逆害於父母，王及二多聞，誅國及隨行，是人說清淨」；「不信不知恩，斷密無容處，恆食人所吐，是最上丈夫」；及「覺不堅為堅」等三頌。⁴²第一頌，是世間公認的極大罪惡，怎麼能說是清淨？後二頌，是世間極下劣人，煩惱深重，怎麼能說是最上的大丈夫？說他能得無上菩提？這都要「轉變密顯餘義」，才能合理。

論末，引一段經文，如《大乘阿毘達磨集論》卷 7（大正 31，694b）說：「又契經言：菩薩摩訶薩成就五法，名梵行者，成就第一清淨梵行。何等為五？一者，常求以欲離欲；二者、捨斷欲法；三者、欲貪已生，即便堅執；四者。怖治欲法；五者、二二數會」。⁴³從文字表面來說，這是「秘密大乘佛法」中的男女和合。經文以爲：最上的梵（清淨）行，是「以欲離欲」，希望從淫欲中遠離一切欲。如貪欲（欲念或欲事）生起，就要「堅執」延續下去。所以，不用斷欲法；對於「治（淫）欲法」，也是怕聽的。「二二數會」，就是男女的時時交合。無著以爲這些秘密語句，不能依文解說，應該轉變作別的解說。

(B)安慧所造《阿毘達磨雜集論》，以大乘法義，給以合理的解釋。解釋「二二數會」爲：「以世出世二道，及奢摩他、毘鉢舍那二道，數數證會故」。⁴⁴這是說：菩薩依世間道而修出世道，得出世道而修世間道（無分別後得智）；及止、觀雙運的修證。

(C)傳入日本的密宗，對於男女的相伴、相抱等，也是解說爲止觀雙運或悲智雙運的。

(D)在這裏可以知道：「秘密大乘」的某些部分，已經流行；男女和合，以欲離欲的密法，也已開始傳說了。對於佛教界的這一傾向，瑜伽學者是不以爲然的，以「轉變秘密」來解說。但眾生心如水向下，瑜伽學者並不能達成阻遏的任務，佛教界將每下愈況，然瑜伽學者曾盡其維護下法的努力！⁴⁵

⁴¹ 《大乘莊嚴經論》卷 6（大正 31，620c-621a）。

⁴² 《大乘阿毘達磨集論》卷 6（大正 31，694a）。

⁴³ 「二二數會」，《大正藏本》作「三二數貪」，今依《大乘阿毘達磨雜集論》改正。

⁴⁴ 《大乘阿毘達磨雜集論》卷 16（大正 31，773c）。

⁴⁵ 印順導師《印度佛教思想史》，p.251-p.262。

叁、瑜伽行派學要

一、瑜伽學宗本的《瑜伽論》沒有遠離了「佛法」

上文略論瑜伽行 (YogAcAra) 者對當代流行的佛法，採取的立場與評說，這裏要敘述瑜伽學的自宗大意。

瑜伽學論典多而法義繁廣，在根本的思想基礎上，免不了也有不同的異義，然扼要的說：《瑜伽師地論》的「攝決擇分」，雖廣引《解深密經》與原始《寶積經》（該經現編為《大寶積經》的〈普明菩薩會〉），廣明大乘，但《瑜伽論》的「本地分」，是通明三乘的；「攝釋分」，「攝異門分」，「攝事分」——後三分，更都是為了解說《阿含經》與律的。瑜伽學宗本所在的《瑜伽論》，沒有遠離了「佛法」。

二、依《成唯識論》而說的六經、十一論

無著與世親的論書，成立唯識，引用了《華嚴》的《十地經》，《解深密經》，《阿毘達磨大乘經》。一般所說的依六經、十一論，那是依《成唯識論》而說的。

三、依《攝大乘論本》說大乘三大內容

現在，從無著的《攝大乘論本》卷中（大正 31，141b）說起：「欲造大乘法釋，略由三相應造其釋。一者，由說緣起；二者，由說從緣所生法相；三者，由說語義。……說語義者，……或由德處，或由義處。」⁴⁶

(一)略述第三內容：「語義」

論文舉出了造論的三大內容。「說語義」，是直依經文來說明。

◎其中「德處」，是佛與佛土的圓滿功德，經文是《華嚴經》、《解深密經》、《佛地經》等所共說的。

◎「義處」是慈悲利益（義）眾生的菩薩大行，可說是名符其實的真實菩薩，經文出原始《寶積經》。

(二)廣述第二內容「緣起」和第三內容「緣所生法相」

瑜伽學者論義的特長，是「說緣起」與「說緣所生法相」。

I、緣起

(1)「佛法」的緣起

緣起，是「佛法」重要的術語。《緣起經》中，說緣起是法住，法界。

◎界 (dhAtu) 是因義、本性義；《相應部》與此「界」相當的，作 idappaccayatA，是「緣性」——「相依性」的意義。⁴⁷

佛說緣起是：「此有故彼有，此生故彼生」而純大苦聚集；「此無故彼無，此滅故彼滅」而純大苦聚滅。生死流轉與還滅涅槃，都是依緣起而成立的。

(2)《攝大乘論》的緣起說

A、《攝大乘論》重在第八攝藏種子識來說明緣起

無著的《攝大乘論》，先說緣起，原則是繼承「佛法」（與著重勝義的大乘經不同）的。《攝論》是怎樣的說明緣起呢？引《阿毘達磨大乘經》頌說：「言熏習所生，諸法此

⁴⁶ 參見印順導師《攝大乘論講記》，p.294。

⁴⁷ 《相應部》（一二）「因緣相應」（日譯南傳 13，p.36）。

從彼，異熟與轉識，更互為緣生」。⁴⁸名言熏習(vAsanA)，就是生起轉識(pravRtti-vijJAna)的一切法種子；種子是熏習所成的，所以稱為熏習。從名言熏習，生起前七轉識——一切法；轉識——諸法又熏習在第八異熟識內。這樣，異熟識與前七轉識，種(與)現的相互為緣而生起，就是緣起。這是緣起的說明，而重要在第八攝藏種子識。

B、種子說源自經部

種子說，是部派佛教中，經部的重要教義；西元二、三世紀間起，成立發展，無著、世親的時代，極為隆盛。種子或熏習，是生起一切法——各各差別的潛能(如草木種子的能生果性那樣)。一切法依種子而顯現出來；生起的一切法，又反熏而成為種子(近於能轉化為質，質又轉化為能)。

※深究到微細潛在的識的部派

佛法是眾生中心的，眾生的身體要毀滅，一般的六識會中斷，佛法說無我，那種子潛藏在身心的那裏？另一方面，經上說六識，這是我們所能覺察到的。但在「佛法」流行中，大眾部別立根本識，赤銅鑠部別立有分識，都是從一般六識，而深究到微細潛在的識。

C、瑜伽學者依經部成立攝藏一切種子的阿賴耶識

在經部中，有的就將種子(潛能)的存在，與微細識統一起來，種子在細心識中；瑜伽學者也就依此而成立攝藏一切種子的阿賴耶識。如世親所造的《大乘成業論》所說：「一類經為量者」，(是經部師中的一派)。立二類的心，「集起心」與六識等「種種心」。

(A)集起心

集起的心，是攝藏一切法種子的異熟果識；種子所熏集處，又依種子而起一切法，所以名為集起心。集起「心與無邊種(子)，俱(時)相續恒流」，不就是「阿陀那識甚深細，一切種子如暴流」嗎？依論文，《解深密經》的阿陀那識，是依「一類經為量者」而說的。集起心，阿賴耶識，阿陀那識，異熟果識，都是同一識的異名。在攝藏種子、生起一切法的作用外，還有執持(根)身的，也就是與身同安危的。⁴⁹生死流轉與還滅，都依此種子心識而成立，如《攝論》引《阿毘達磨大乘經》說：「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」。⁵⁰界(dhAtu)，是被解說為種子的。

流轉、還滅依此而成立，是符合緣起原則的，但與《阿含經》所說有些不同，所以《攝論》分緣起為二類：分別愛非愛緣起，是「佛法」常談的十二緣起。在生死中，或生人、天善趣，受可愛的身心自體。或生地獄等惡趣，受不可愛的身心自體。所以有善報惡報的分別，是以十二支緣起為緣性的，這就是一般所說(共三乘)的「業感緣起」。

(B)種種心

但在生死五趣等中，起或善或惡的種種心心所法，種種色法，一切法是各各差別而有自性的。為什麼能生起別別自性的一切法？這由於阿賴耶識所攝藏的一切種子，也是無邊差別的，所以能為別別自性法生起的緣性，也就名為分別自性緣起。⁵¹分別自性緣起，是大乘不共的，大乘瑜伽者所要成立的緣起(重在種子生起一切)。《攝大乘論》「所

⁴⁸ 《攝大乘論本》卷中(大正 31, 141b)。

⁴⁹ 《大乘成業論》(大正 31, 784b-c)。

⁵⁰ 《攝大乘論本》卷上(大正 31, 133b)。

⁵¹ 參見《攝大乘論本》卷上(大正 31, 134c-135a)。印順導師《攝大乘論講記》，p.86-94。

知依品」，主要是成立這一緣起。《成唯識論》以五教、十理（十理是引《阿含經》說而推理的）成立阿賴耶識，⁵²那更深廣了，使人非承認阿賴耶識不可。

D、阿賴耶識

阿賴耶識以「異熟識（[果]）、一切種子（[因]）爲其自性」，爲「分別自性緣起」。依《瑜伽師地論》說：「心，謂一切種子所隨依止性，所隨依附依止性，體能執受、異熟所攝阿賴耶識」。⁵³所隨依止性，所隨依附依止性——二類，就是有漏與無漏種子；無漏種子雖然「依附」阿賴耶，而性質不同，所以說是「依附」。

E、論師間對於阿耶識的種子有異議

依阿耶識的種子，論師間也有異議：難陀(Nanda)是主張新熏的；護月(Candragupta)是主張本有的；護法(Dharmapala)主張有本有與新熏二類的。⁵⁴

(A)本有與新熏合論

以無漏種子來說：《瑜伽論》「本地分」，立二種姓：一、本性住種姓；二、習所成種姓：種姓是種子的異名。⁵⁵依「菩薩地」而造的《大乘莊嚴經論》，也立此二種性——性種自性，習種自性，⁵⁶與「菩薩地」相同，是本有與新熏合論的。

(B)無漏新熏說，採取經部的見解，有會通如來藏的可能

但無著的《攝大乘論》，以爲：「外（物）或無熏習，非內種應知」。⁵⁷這是說：內種——阿賴耶識所攝持的種子，一定是從熏習而有的，所以是新熏說。這樣，「出世（無漏）心昔未曾熏，故彼熏習決定應無」！⁵⁸這是反對者的責難：種子如非從熏習而有不可，那眾生一向是有漏的，從來沒有生起出世無漏心，當然也就沒有無漏種子，那又怎能修行而生起無漏心呢！無漏新熏說，與《瑜伽論》的「本地分」不合，但卻合於「攝決擇分」，如《瑜伽師地論》卷 52（大正 30，589a）說：「諸出世間法，從真如所緣緣種子生，非彼習氣積集種子所生。」

無漏新熏說，「攝決擇分」採取經部的見解。「分別自性緣起」的阿賴耶識，是有漏的虛妄分別識，在阿賴耶識裏，有對治有漏雜染的清淨心種，是很難理解的。《攝論》提出了水與乳融合，而水與乳的性質不同作比喻。阿賴耶識裏，本沒有無漏種子，無漏心是從聽聞正法而來——「最清淨法界等流正聞熏習種子所生」。佛所證的是「最清淨法界」（也名離垢真如）。佛依自證法界而爲人說法，所以（聽聞的）佛法名「法界等流」；清淨心就是從這樣的「聞熏習」而生的。聞熏習，形式上是寄附在阿賴耶識中，而在實質上，是「法身、解脫身攝」，也就是屬於法界的。⁵⁹這樣說，有會通如來藏說的可能。

(3)小結

⁵² 《成唯識論》卷 3、4（大正 31，14a-19a）。

⁵³ 《瑜伽師地論》卷 1（大正 30，280b）。

⁵⁴ 《成唯識論述記》卷 2（大正 43，304b-305c）。

⁵⁵ 《瑜伽師地論》卷 35（大正 30，478c）。

⁵⁶ 《大乘莊嚴經論》卷 1（大正 31，594b-c）。

⁵⁷ 《攝大乘論本》卷上（大正 31，135b）。

⁵⁸ 《攝大乘論本》卷上（大正 31，136c）。

⁵⁹ 《攝大乘論本》卷上（大正 31，136c）。

種子的定義⁶⁰，有六項⁶¹，是本於《瑜伽論》的。⁶²第一項是「剎那滅」，表示種子一定是生滅無常的。種子所依的阿賴耶識，也是生滅無常的。種子攝藏在阿賴耶識中，「和合俱轉」，「不一不異」，在不息的流變中，所以說：「阿陀那識（阿賴耶識異名）甚深細，一切種子如瀑流」。依虛妄生滅的阿賴耶識（攝藏種子）為依緣性，世間的雜染、清淨，出世間清淨，一切都依此而成立，這是緣起義。

2、緣所生法相

(1)「佛法」的緣生法

再說緣所生法相⁶³：緣所生法——緣已生法，《阿含經》中是與緣起法對說的。緣起法是因性、依緣性，緣生法是依因緣而起的果法。

(2)《攝大乘論》緣所生法重在轉識

A、轉識重在說明三相——三自性

在瑜伽學中，緣起重在阿賴耶識（種子），緣所生法重在轉識，如《攝大乘論本》說：「緣所生法相」，不是廣明事相，而是明三相——三自性的。如《解深密經》的「一切法相品」，所說的正是三相。「從有相、有見，應知彼三相」，是瑜伽學的唯一識說。⁶⁴

三相——三自性是：

遍計所執自性（parikalpita-svabhAva），

依他起自性（para-tantra-svabhAva），

圓成實自性（pariniSpanna-svabhAva）。

依他起為依（處）而起遍計所執相，如於依他起而離遍計執相，就是圓成實相。這三相就是唯識：如虛妄分別識起時，現起所分別的相（分），能分別的見（分），這都是以識為性的（依他起相），所以說「唯識」。不了解唯識所現，以為心（見）外有境（相），也就是相在見外，這就是遍計所執相了。如正知見、相都以識為自性，不執外境是有，那就是遍計所執相空。沒有離心的境，也就沒有離境的心，而依他起識相不起；境、識並泯，就是證入圓成實相。

B、辨明法相(三相)的唯識學與修行的唯識觀有關

所以瑜伽學說「法相」，三相是唯識的，唯識是三相的。彌勒《辯中邊論頌》也說：「唯所執、依他，及圓成實性；境故、分別故，及二空故說」。⁶⁵這不只是唯識學，而是與修行的唯識觀有關的，如《辯中邊論頌》說：一切唯是虛妄識所現，識是（世俗）有的，不能說是無。觀一切唯識所現，所以遍計所執相——心外的境是空了。先依（依他起）識有而觀（遍計所執）境空，進一步，心是由境為緣而起的，沒有境也就沒有心識可得（依他起也名「勝義無自性」），識也就泯寂不起了。這樣，有所得的識，無所得的

⁶⁰ 參見印順導師《攝大乘論講記》，p.94-98。

⁶¹ 種子有六義：(1)剎那滅(2)俱有(3)恆隨轉(4)決定(5)待眾緣(6)唯能引自果。

⁶² 《攝大乘論本》卷上（大正 31，135a）；《瑜伽師地論》卷 5（大正 30，302b）。

⁶³ 參見印順導師《攝大乘論講記》，p.295-297。

⁶⁴ 《攝大乘論本》卷中（大正 31，141b）。

⁶⁵ 《辯中邊論頌》（大正 31，477c）。

境（即三相的前二相），都不可得，無二無別而顯平等法性——圓成實相。⁶⁶

C、唯識觀行所說法相是唯識，唯識是法相，決不是對立的

三相是唯識的，而且是依三相而闡明唯識觀行的。如《辯中邊論》「辯相品第一」，《攝大乘論》「所知相分第三」，《大乘莊嚴經論》「述求品第十二」，都是說三相，也就是說唯識。所以瑜伽學的大乘不共，法相是唯識的，唯識是法相的，決不是對立的。⁶⁷《唯識三十論》，說轉變的識，共十六偈；說唯識與三相，共九偈；行證僅五偈。依此而集大成的《成唯識論》，廣明轉變的識，占了全論十卷的六卷半，這所以後代的唯識學者，對於三相即唯識，唯識即三相的原則，不免漸漸的模糊了。

四、唯識與唯心

(一)大乘的兩絕之一

唯識（vijJaptimAtratA），唯心（cittamAtratA），經中並沒有顯著的差別，但在習慣上，瑜伽學是被稱為「唯識」的。佛法以離惡行善、轉迷啓悟為宗旨，所以如說一切以心識為主導，那是佛教界所公認的。但如說「三界唯心」，「萬法唯識」，那是「後期大乘」所不共的；與「初期大乘」的「一切皆空」，可說是大乘的兩絕！

(二)唯心（識）的思想源自修持經驗

1、唯識所現，是定慧的修持經驗

唯心（識）的思想，是從瑜伽者——定慧的修持經驗而來的。

漢支婁迦讖所譯《般舟三昧經》說：修般舟三昧的，在三昧中見佛，與佛問答。⁶⁸

《解深密經》所說「唯識所現」，也是在說明三摩地的境界，然後說到一般人心所行影像，也是唯識的。⁶⁹

這與《般舟三昧經》所說，從知道佛是自心作，再說三界唯心，是相同的。「唯識所現」的思想，是這樣來的。

2、禪觀經驗非一般人所知，如何能使人信受

又如《攝大乘論本》說：「諸瑜伽師於一物，勝解種種各不同；種種所見皆得成，故知所取唯有識」。⁷⁰《阿毘達磨大乘經》所說唯識的理由，主要也還在禪觀的經驗。⁷¹但禪觀經驗，不是一般人所知的，這怎能使人信受呢？

《般舟三昧經》說了多種夢境，及麻油、水精、淨水、明境，能見自己影像的譬喻。

72

《解深密經》也說明鏡境喻。⁷³

《阿毘達磨大乘經》說：「菩薩成就四法，能隨悟入一切無義」。

⁶⁶ 《辯中邊論頌》（大正 31，477c）。參見印順導師《成佛之道》（增注本），p.382。

⁶⁷ 太虛大師說：「法相必宗唯識」，即依本論文義而說。

⁶⁸ 《般舟三昧經》卷上（大正 13，899b）、（大正 13，905c-906a）；《大方等大集賢護分》卷 2（大正 13，877b）。

⁶⁹ 《解深密經》卷 3（大正 16，698a-b）。

⁷⁰ 《攝大乘論本》卷上（大正 31，137b）。

⁷¹ 《攝大乘論本》卷中（大正 31，139a）。

⁷² 《般舟三昧經》卷上（大正 13，905a-c）。

⁷³ 《解深密經》卷 3（大正 16，698b）。

在定慧經驗外，又多舉一例：如人見是水，魚見是窟宅，鬼見為火，天見為七寶莊嚴。⁷⁴不同類的有情，所見彼此「相違」，可見唯是自心的變現。

3、小結

依瑜伽行而引出的「三界唯心」，「萬法唯識」，在瑜伽者是修驗所證明的，但萬象森羅，說一切是唯識所現，到底是一般人所不容易信解的。所以世親造《唯識二十論》，陳那作《觀所緣（緣）論》，破斥外境實有的世俗所見，是道理所不能成立的。外境實有不能成立，反證「唯識所現」的可信，近於一般的唯心哲學了！

五、一能變與三能變

(一)兩類說法所依據的經論不同

梁真諦譯出《攝大乘論釋論》等，所傳的唯識說，被稱為「一（識）能變」說。⁷⁵唐玄奘廣譯這一系列的論典，以《成唯識論》為主，稱為「三（類識）能變」說。⁷⁶這二系，在我國很有爭論，其實是依據的經論不同，思想的著重不同。⁷⁷

(二) 無著論的唯識說

1、《攝大乘論》

(1)類別一切法為十一種識

如無著的《攝大乘論》說：依阿賴耶識為種子而生起的，一切都是識。類別一切法為十一種識：「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，善趣惡趣生死識」。

「身」識，是眼等五根（身）；

「身者」識是染污意；

「受者識」是無間滅意；

這三識，是六內界。

⁷⁴ 《攝大乘論本》卷中（大正 31，139a）。《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，402c）。

⁷⁵ 印順導師《以佛法研究佛法》，p.248：無著參考了《瑜伽》、《莊嚴》，依《阿毘達磨大乘經》，造《攝大乘論》。世親為《攝論》作釋，對唯識現及悟入唯識性，有更明確的建立。這是著重《阿毘達磨大乘經》的，代表了無著的唯識學。此經說：阿賴耶識與（七）轉識互為因緣，所以《攝論》以含攝得有漏種習的種子賴耶識為本，從種（識）生現，一切從賴耶生，成為一能變說。

⁷⁶ 參見印順導師《攝大乘論講記》，p.221-228；印順導師《以佛法研究佛法》，p.249：繼《瑜伽》「本地分」而起的，是傳為彌勒造的「攝抉擇分」，引用了全部的《解深密經》。依經說：阿賴耶識執持種子，賴耶是虛妄的現行識。見分起相分為唯識現，所以是現行（三能變）識能變。世親晚年所作的《三十唯識論》，就是依此「抉擇分」的體系，對八識的所依、所緣、心所相應等，依《瑜伽論》而集成更嚴密的論典。這是重於《解深密經》的，代表了世親獨到的唯識學。玄奘所傳，屬於這一系。玄奘從戒賢、勝軍等學，於唯識十大論師的注釋外，更有『唯識抉擇論』等。玄奘與弟子窺基，糅合眾說而傳出的《成唯識論》，實為當時護法、戒賢等學說的總和。

⁷⁷ 印順導師《攝大乘講記》，p.228：三能變的體系，把古典中賴耶一識能變的見解改變。這兩大體系，成為攝論宗與唯識宗重要的區別點。不過雖有古說與後起的不同，但同是唯識學中權威的思想。另參考印順導師《華雨香雲》，p.354：《攝大乘論》等，著重「一切種子阿賴耶識」，一切依識種起，即成「一能變」說。《成唯識論》等，著重「現行阿賴耶識」，依心起境，當然是「三能變」了。

「彼所受識」是色等六外界。

「彼能受識」是六識界。

從識中十八界種子而生起的，就是十八界法；從識種變現一切，一切都是識。

上來五種識，是有情的一切；

其他六種識，「世識」（時間）等只是上五種識的差別安立。⁷⁸

(2)說一切唯識，有兩個層次

依《攝大乘論》，「緣起」是攝持種子阿賴耶識；「緣所生法」是轉識的有見有相。
依此來成立唯識。如《攝大乘論》說：一切唯識，有兩個層次：

一、依阿賴耶種子識而現起一切法，一切都是以識為性，都名為識。「攝論」類別為十一識，這是依緣起的因果關係說。

二、在現起的一切法（識）中，又分為二，見識與相識，或名為「似義影像」、「分別影像」。⁷⁹七識等是見，是分別影像；六塵等一切法是相，是似義影像。雖然都是依阿賴耶種子而現起的，見與相也有相互緣生的意義，但又構成能所關係。使人信解唯識的，主要還在能所——相不離見，相依見起（認識論）的真理。⁸⁰

2、《大乘莊嚴經論》

無著《大乘莊嚴經論》也是這樣⁸¹，

(1)如說：「自界及二光」。

「自界」是阿賴耶識中的自種子，

「二光」是能取光與所取光，光（AbhAsa）是顯現的意思。

(2)又說：「能取及所取，二相各三光，不真分別故，是說依他相」。

顯現為所取相的，是「句光」，「義光」，「身光」；

顯現為能取相的，是「意光」，「受光」，「分別光」。⁸²

從識種子所顯現的，能取與所取，各有三類，是依他起相。

在「菩提品」說到轉依時，有五根——「身」；意根——染污的「意」；「義」——五塵；「受」——五識；「分別」——第六意識；安立——器世間，與「句」（形跡）相當。⁸³

3、小結

⁷⁸ 《攝大乘論本》卷中（大正 31，138a、c）。

⁷⁹ 《攝大乘論本》卷中（大正 31，138c）。

⁸⁰ 《攝大乘論》卷中（大正 31，139a）。

⁸¹ 印順導師《華雨香雲》，p.224：關於唯識的體系安立，如《莊嚴論》的「所取及能取，二相各三光」（光是顯現的意思）。這是依阿賴耶種子心識，現起所取的器世間，塵，根身；能取的末那，五識，意識。如《攝論》的以「阿賴耶為義識」，依此而現起的「所受識」（六塵），「身識」，是「相識」；「身者識」（末那），「受者識」（無間滅意），「能受識」（六識），是「見識」。阿賴耶識重於種子，由此而起的「相識」（所取），「見識」（能取），一切都是識，一切以唯識為性。這一思想系，演為後代的「一能變」說。

⁸² 《大乘莊嚴經論》卷 4（大正 31，613a）、卷 5（大正 31，613c-614a）；另詳參印順導師《印度佛教思想史》，p.335、p.342。

⁸³ 《大乘莊嚴經論》卷 3（大正 31，605a）。

《大乘莊嚴經論》與《攝大乘論》，都是從種識而現為能取所取——見與相的；一切依種子識而顯現，成為一識轉變的唯識，這是無著論的唯識說。

(三)同時有多識俱起所了別阿賴耶識

1、「攝抉擇分」所說

然而攝持種子的阿賴耶識，也有識的了別與所取，如《瑜伽師地論》卷 51（大正 30，579c）說：⁸⁴「略說有四種業：一、了別器業；二、了別依業；三、了別我業；四、了別境業。此諸了別，剎那剎那俱轉可得。」⁸⁵

爲了成立阿賴耶，提出這四類了別作用；這不是一識所能了別，是同時有多識俱起所了別的。了別器與了別依，是屬於阿賴耶識的了別作用。

2、多識同時俱起的了別作用與《辯中邊論》所說相同

多識同時俱起的了別作用，與彌勒的《辯中邊論》說相同，如說：「識生變似義，有情、我及了」。⁸⁶

似「義」是變似色等諸境性——「器世間」；

似「有情」是「依」眼等根而現似有情；

似「我」是染污意所執自我；

似「了」是前六識所了的羸「境」。

(四)賴耶除了別器世間外，還有內在的遍計所執習氣(種子)及有色根身與根所依處

1、「攝抉擇分」對賴耶所了別的說明特別詳細

阿賴耶識所了別的，說得詳細些，如《瑜伽師地論》卷 51 所說。阿賴耶識既稱爲識，當然有他的了別所緣作用，只是深潛微細的存在，不是一般人所能覺了的。⁸⁷阿賴耶識所了別的，自體以外的是器世間；自體內的，有遍計所執習氣——種子，及有色根身與根所依處。⁸⁸

2、與《解深密經》所說相近

這是與《解深密經》所說相近的，如說：「一切種子心識，……依二執受：一者，有色諸根及所依執受；二者，相名分別言說戲論習氣執受」。⁸⁹《解深密經》說明有情身分最初生起，所以沒有提到器世間，但說到了執受名言戲論習氣。在阿賴耶識的執受了

⁸⁴ 印順導師《華雨香雲》，p.298：「抉擇分」中，以八相證成阿賴耶識；及依阿賴耶識爲依，建立流轉還滅。論說諸識俱轉，有四種業：「一、了別器業，二、了別依業，三、了別我業，四、了別境業」。世親依之作《三十唯識論》，十大論師作釋，唐玄奘受學於那爛陀寺戒賢，傳歸中國，糝十師之說，爲《成唯識論》。阿賴耶識了別（緣）器世間、種子，及諸色根根所依處；末那識了別阿賴耶識爲自我；六識了別色聲等境。「我說識所緣（了別），唯識所現故」；三類識所緣了，即三類識所變現，依此說「三能變」。然心境變現，要在種子。阿賴耶識攝藏無量種子，別別不同，名「自性差別緣起」。依種子起現行，現行剎那生滅，熏成種子。種子生現，現行熏種，阿賴耶與前七識，互爲因緣。又末那識（等）依阿賴耶，阿賴耶依末那；阿賴耶與末那，更互依存。唯識宗學，不失阿含「識緣名色，名色緣識」之義。

⁸⁵ 《決定藏論》卷上（大正 30，1019a）。

⁸⁶ 《辯中邊論》卷上（大正 31，464c）。異譯《中邊分別論》卷上說：「塵根我及識，本識生似彼」（大正 31，451b），解作從種子識生了。

⁸⁷ 《決定藏論》卷上（大正 30，1019a-b）。

⁸⁸ 《瑜伽師地論》卷 51（大正 30，580a）。

⁸⁹ 《解深密經》卷 1（大正 16，692b）。

別中，有種子，可見這是著重賴耶現行的。阿賴耶與前七識，同樣是現行識，那就阿賴耶與七轉識一樣，應有自性，所依，所緣，助伴（心所相應），作業等。⁹⁰

(五)《唯識三十論》的形成

世親所造的《唯識三十論》頌，正是依據《解深密經》，「攝決擇分」，《辯中邊論》頌，可說是繼承彌勒的唯識說。重於阿賴耶種子識，重於阿賴耶現行識，義理相通而說明未免差別！

(六)唯識說雖傾向「唯心論」，但還保持「佛法」的緣起特色

1、虛妄分別識為依的唯識說——「虛妄唯識論」

大乘不共的唯識說，雖有不同派別，然依虛妄分別識為依止，是一致的。虛妄分別的根本——阿賴耶識，是妄識，剎那剎那的生滅如流；攝持的種子，也是剎那生滅，瀑流那樣的恆轉。

以虛妄分別攝持種子為依，依此而現起一切，「一切唯識現」，是「緣起」的從因生果。

現起的一切，境不離識，境依識起，「一切唯識現」，是「緣起所生」的依心有境。雖有二系，都是虛妄分別識為依的唯識說，所以我稱之為「虛妄唯識論」。

2、瑜伽行派保持「佛法」的緣起特色

綜觀瑜伽行派，以眾生生死事為出發點，「佛法」那樣的尊重「緣起」與「緣起所生」。依此說迷妄而生死，轉迷染而清淨解脫。依緣起以成立一切，多少保持了「佛法」的特色。也就因此，重於正常道的「多聞熏習，如理思惟」。雖發展流行於「後期大乘」時代，傾向「唯心論」，而沒有落入偏重信仰與神秘的佛教！

六、瑜伽行派為解說轉迷啟悟故立轉依說

(一)轉染為淨是佛法的共義

佛法，主要是為了轉迷啟悟，轉雜染為清淨；瑜伽行派因此而提出「轉依」一詞。⁹¹轉依是轉生死為涅槃，轉迷妄為菩提；生死雜染等所依轉去了，轉而顯現成就的，名為轉依。

「佛法」說「依於緣起」。

「大乘佛法」說：「依於勝義」，「依無住本立一切法」；或說「依如來藏故有生死，依如來藏故涅槃」；含義雖可能不同，而以「真常」為依，卻是一致的。瑜伽行派怎樣的說明轉依呢？

(二)瑜伽行派的轉依說

1、《瑜伽師地論》的轉依說

《瑜伽論》「本地分」說：「與一切依不相應，違背一切煩惱諸苦流轉生起，轉依所顯真無漏界」；⁹²轉依是一切依寂滅的無漏界。「攝決擇分」以阿賴耶識成立還滅說：「阿

⁹⁰ 自性等五義，如《瑜伽師地論》卷1（大正30，279a、280b）。

⁹¹ 印順導師《如來藏之研究》，p.225：有關轉依的說明，真諦不但說明佛果的道是有為法，更會通了如來藏學，如《攝大乘論釋》卷3（大正31，173c-174a）說：「何法名法身？轉依名法身。轉依相云何？成熟修習十地及波羅蜜，出離轉依功德為相。」

⁹² 《瑜伽師地論》卷50（大正30，577b）。

賴耶識是一切戲論所攝諸行界。……由緣真如境智，修習多修習故而得轉依；轉依無間，當言已斷阿賴耶識」。生死雜染是以阿賴耶識為依的，阿賴耶識滅而得轉依。

「轉依是常」；「真無相界」，「清淨無為離垢真法界」，「是有」，「無戲論相，又善清淨法界為相」，「非眾緣生，無生無滅」。總之，轉依是轉生死雜染而得清淨法界，也就是不可思議的般涅槃界。⁹³

2、《大乘莊嚴經論》的轉依說

(1)「菩提品」廣說無漏（法）界甚深，也就是顯佛身的甚深

《大乘莊嚴經論》是大乘不共法，「菩提品」中，以「一切種智為佛身（之）體」，是轉依所成的，如說：「二障種恆隨，彼滅極廣斷，白法圓滿故，依轉[轉依]二道成」。眾生無始以來，有二種障的種子隨逐（阿賴耶識）。現在徹底的、全部的斷滅了，也就是生死依轉滅了，那就「佛體與最上圓滿白法相應」；「一、得清淨出世智道，二、得無邊所識境道，是名轉依」。⁹⁴這似乎只是轉去雜染法，轉得清淨法，而實轉依是要「緣真如（圓成實性）清淨境智」修習而得的。所以轉依，是以無漏界而顯出圓滿究竟清淨的佛身。這樣，「菩提品」廣說無漏（法）界甚深，也就是顯佛身的甚深。

(2)「述求品」說轉變的種種功德

《論》中約種種轉變，而說明種種功德。「述求品」說：「自界及二光」。⁹⁵自界是阿賴耶種子識，二光是能取與所取的顯現；能取與所取的顯現，都有三類。這樣，轉依就是：「如是種子轉，句、義、身光轉，是名無漏界，三乘同所依。意、受、分別轉，四種自在得，次第無分別，剎土、智、業故」。⁹⁶

上一頌是：阿賴耶種子識滅了，所取的句等三種顯現也滅了，這就是轉依的無漏界，通於三乘的般涅槃。

次頌說：能取顯現的意、受（五識）、分別（意識）也轉滅了，能轉得平等；剎土；智、業等自在。

◎約種種依來說轉依，《攝大乘論》也還是這樣，約五蘊而別別的說轉依功德。⁹⁷

無漏法界的最清淨，也就是一切種智為佛身的最圓滿。佛身，「佛法」只說人間的釋尊。「大乘佛法」以釋尊為示現的，稱究竟圓滿的佛為「法身」或「法性生身」。

(3)依無漏界而說三身，自性身為所依；說四智，大圓鏡智為所依

《莊嚴論》立三身：自性身，也就是法身；受用[食]身；變化身。菩薩廣大修行而功德圓滿，在淨土中受用法樂，所以特立受用身。這三身，都是由法界清淨而成的。

自性身以「轉依」為相，是受用、變化——二身所依止的。⁹⁸如約佛智說，立四智：大圓鏡智，平等性智，妙觀察智，成所作智。漢譯本說：「八、七、六、五識，次第轉得故」，就是一般所說的「轉八識，成四智」，但梵本沒有轉八、七、六、五識的文義。

⁹³ 《瑜伽師地論》卷 51（大正 30，581c）、又卷 80（大正 30，748a-b）。

⁹⁴ 《大乘莊嚴經論》卷 3（大正 31，602c-603a）。

⁹⁵ 《大乘莊嚴經論》卷 4（大正 31，613a）。

⁹⁶ 《大乘莊嚴經論》卷 5（大正 31，614b）。

⁹⁷ 參見印順導師《攝大乘論講記》，p.497。

⁹⁸ 《大乘莊嚴經論》卷 3（大正 31，606a-b）。

四智中，圓鏡智如如「不動」為其他三智的所依。⁹⁹

《大乘莊嚴經論》的思想體系是這樣：有漏雜染法，依「自界」——阿賴耶識種子而顯現；轉依所得的無漏清淨法，依無漏（法）界。依無漏界而說三身，自性身為所依；說四智，大圓鏡智為所依。自性身與大圓鏡智，可能只是約身、約智的不同說明而已。

3、《攝大乘論》的轉依說

(1)阿賴耶識是「染淨依」

《攝大乘論》，思想上有了進一步的發展。依《阿毘達磨大乘經》，立「所知依品」，「所知（一切法的所）依即阿賴耶識」。煩惱、業、生——三種雜染，世間、出世間——二種清淨，都依一切種子阿賴耶識而成立，所以阿賴耶識是「染淨依」。

然而有一問題，阿賴耶識是虛妄的，有漏雜染的，怎麼清淨無漏法能以阿賴耶為依，從染依而轉成淨依呢？

《攝論》是無漏新熏說，解說為：出世的無漏心，「從最清淨法界等流，正聞熏習種子所生」。聞熏習「寄在異熟識中，……然非阿賴耶識，（反而）是彼對治種子性。……此熏習非阿賴耶識，是法身，解脫身攝」。在進修中，正聞熏習的種子漸增，有漏雜染的種子也就漸減，「一切種所依轉已，即異熟果識及一切種子，無（雜染）種子而轉，一切種永斷」。¹⁰⁰一切種子沒有了，阿賴耶異熟果識也就轉滅了。依《攝論》說：正聞熏習到出世心種子，「寄在異熟（阿賴耶）識中」，而「非阿賴耶識所攝」，是法身，解脫身攝的。這可以說：清淨無漏熏習，表面上是依阿賴耶識，而實際是依於法身的。依法身，那就通於以法界為依，以如來藏為依了。

(2)三自性

A、轉依的依，約依他起性說，且通二性

《攝論》說到轉依得涅槃，約三自性說。所依止性，是「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」，¹⁰¹轉得的依他起清淨分，就是離染的圓成實性，就是涅槃。

說到轉依得菩提，佛智也立三身。「自性身者，謂諸如來法身，一切法自在轉所依止故」。法身五相中，第一「轉依為相，謂轉滅一切障雜染分依他起故，轉得解脫一切障，於法自在轉現前清淨分依他起性故」，是無邊功德[白法]莊嚴的常住法身。說到法身的自在，約轉五蘊依說；第「五、由圓鏡、平等、觀察、成所作智自在，由轉識蘊依故」。轉識蘊得四智，也沒有分別，轉什麼識得什麼智。法身依四智自在而得自在，似乎四智都屬法身，但《論》上又說：「一由清淨，謂轉阿賴耶識得法身故」。¹⁰²轉依的依，都約依他起性說，而且是約通二性的依他起說。

這樣，《攝大乘論》的思想，有先後的一貫性，當然還有一難解的結。《論》初立「所知依品」，所知是雜染、清淨的一切法，就是三自性：遍計所執性是雜染分，圓成實性是清淨分，依他起是可通於二分——雜染、清淨的。雜染清淨法的因，依此而有雜染清淨的，名為所知依。這是依《阿毘達磨大乘經》造的；經頌的「無始時來界，一切法等

⁹⁹ 《大乘莊嚴經論》卷3（大正31，606a-607b）。

¹⁰⁰ 《攝大乘論本》卷上（大正31，136c）。

¹⁰¹ 《攝大乘論本》卷下（大正31，148c）。

¹⁰² 《攝大乘論本》卷下（大正31，149a-c）。

依」，應該是這樣的。瑜伽行派的三自性說，從虛妄分別的依他起性說起；虛妄分別——心心所法的根本，是阿賴耶識。依他起性，一般也是約雜染說的，《攝大乘論》已依《阿毘達磨大乘經》，說到依他起通二分。「雜染清淨性不成故」，所以隨染而成遍計所執性，隨淨而成圓成實性。依此來說轉依，就是轉雜染分依他起，成清淨分依他起——圓成實性。

B、不說阿賴耶識通二分

那末，依他起性的阿賴耶識，為什麼不說通二分呢？問題就在這裏：「阿賴耶」是雜染的，為《阿含經》以來的一致論定；通三乘的《瑜伽論》，也這樣說，所以《攝論》也還說是雜染的（要等到《楞伽經》與《密嚴經》，阿賴耶才具有清淨性）。同時，《阿毘達磨大乘經》是不共大乘法，與聲聞佛法隔著一層。

(3)小結

無著的時代，細意識持種，說明雜染與清淨，是「一分經為量者」所共信的。虛妄的微細識持種，也是引聲聞迴入大乘的方便，所以《攝論》依《阿毘達磨大乘經》而造，還是以雜染的阿賴耶識為所知依。阿賴耶是雜染的，怎麼能說是清淨熏習所依？這才有依附阿賴耶識，而實是法身所攝的解說。

依他起性通二分說，可說是「佛法」的「依於緣起」，「大乘佛法」的「依於法性」——二者的折中調和；與龍樹的「緣起即空性」說，異曲同工！但瑜伽行派淵源於北印度的阿毘達磨及經部師，以《瑜伽師地論》為本典，不可能放下「虛妄的阿賴耶種子識」的原則，決定了瑜伽行派的未來。¹⁰³

¹⁰³ 印順導師《印度佛教思想史》，p.262~282。