

福嚴推廣教育班第 36 期

《如來藏之研究》

〈第七章 瑜伽學派之如來藏說〉
(pp. 185–234)

釋長慈 (2018/11/4)

第二節 瑜伽唯識學的如來藏說 (pp. 190–206)

※引言

唯識學派 (Vijñānavāda) 有關如來藏 (tathāgata-garbha) 的見解，試分別的加以論究。

一、關於如來藏

一、「如來藏」：如來藏是什麼？是依什麼意義而說的？《寶性論》¹約三義說——「佛身遍」，「無差別」，「如來（佛種）性」。

（一）約「無差別」義說如來藏（約真如性說）

在這三義中，唯識學者但約「無差別」說，如《大乘莊嚴經論》卷 3（大正 31，604c）說：「一切無別故，得如清淨故，故說諸眾生，名為如來藏」。

「一切眾生，一切諸佛等無差別」²，無二無別，所以名為真「如」（tathatā）。

世親（Vasubandhu）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」³。

真如是圓成實自性（pariniṣpanna-svabhāva）的別名。真如是實有自性的；本來清淨的；是一切有情的平等共相（無差別相），也就是生佛不二的。

無差別的真如性，遍於一切眾生，所以說「一切眾生有如來藏」⁴，這是如來藏說的

¹（1）《究竟一乘寶性論》卷 3（大正 31，828a28–b6）：

佛法身遍滿，真如無差別，皆實有佛性，是故說常有。此偈明何義？有三種義，是故如來說一切時、一切眾生有如來藏。何等為三？

一者、如來法身遍在一切諸眾生身。偈言：佛法身遍滿故。

二者、如來真如無差別。偈言：真如無差別故。

三者、一切眾生皆悉實有真如佛性。偈言：皆實有佛性故。

〔宋、元、明三本及宮本：「法身遍無差，皆實有佛性，是故說眾生，常有如來藏。」（大正 31，828d 注 4、5、6）〕

（2）印順導師《如來藏之研究》第六章（p. 171）：

如來法身，不差別真如，畢竟定佛（種）性，不就是如來藏的三義嗎？所以三義只是一事，不過說明不同：從佛說到遍眾生中，是法身遍滿義；從眾生說到有佛性，是佛種性義；約眾生與佛平等說，是真如無差別義。雖有三義，都是為了說明一切眾生有如來藏。

（另詳參 pp. 167–168）

² 《大乘莊嚴經論》卷 3〈10 菩提品〉（大正 31，604c12）。

³ [原書 p. 190 註 1] 《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，344a）。

⁴ 《央掘魔羅經》卷 4（大正 2，539a21–540b1）；《大法鼓經》卷 2（大正 9，297b20–22）；《佛說大般泥洹經》卷 5〈14 文字品〉（大正 12，888b11）；《大方等如來藏經》卷 1（大正 16，457c23–29）；《究竟一乘寶性論》卷 1〈5 一切眾生有如來藏品〉（大正 31，813c23–828b7）；《究竟一乘寶性論》卷 4〈6 無量煩惱所纏品〉（大正 31，838c2–839b15）。

本義。

真如是遍 (p. 191) 於一切法的，所以說「一切法有如來藏」⁵，這應該是唯識學者的新義。

也許「眾生有如來藏」，無論怎樣解說，總不免帶點神我 (ātman) 的意味，所以雖然真如是「一切有情平等共相」，卻說為「一切法有如來藏」！

（二）以眾生之如性如胎藏般隱藏不顯而說為如來藏

一切眾生或一切法有「如」性，為什麼說有「如來」藏呢？

tathāgata，或譯如來、如去，是契入如、如顯現的意義。契入如或顯現如，約究竟說，就是如來——佛的異名。

佛是如性究竟顯現清淨的，眾生是沒有清淨顯現的，這就是真如（圓成實性）的離垢清淨與自性清淨。然而這到底是約世俗安立說的，如約真如自性（勝義），那是無所謂契入不契入，顯現不顯現的。

真如離能所，所以約真如自性說，眾生如與如來如，沒有任何差別可說。那末，一切眾生有「如」性，一切法有「如」性，也就可說有「如來」了。依世俗安立說，眾生雖可說有「如來」，而還沒有能離障清淨，隱而未顯，如胎兒在胎藏 (garbha) 中一樣；依於這一意義，所以說為「如來藏」。

二、我：依「平等空性」解說我義（約真如性說）

二、「我」：「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義」⁶。如來藏 (tathāgata-garbha)，佛性 (buddha-dhātu; buddha-garbha)，都是我 (ātman)，這是《大般涅槃經》，《央掘魔羅經》⁷所明確說到的。

（一）圓證清淨法界（真如）故佛亦可稱為「大我」

如來有常、樂、我、淨——四種功德；如來的「我」德，是一切如來藏經論所說到的，而如來藏，佛性就是我，在唯識學派中，說得多少含蓄一點，其實也還是說到了的。

《大乘莊嚴經論》卷 3（大正 31，603c）說：(p. 192)「清淨空無我，佛說第一我；諸佛我淨故，故佛名大我」。

漢譯的《究竟一乘寶性論》，也引證了這一偈：「如清淨真空，得第一無我；諸佛得淨體，是名得大身」⁸。梵、藏本沒有這一偈。⁹

⁵ 《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，344a3 - 5）。

⁶ [原書 p. 191 註 2] 《大般涅槃經》卷 7（大正 12，407b）。

⁷ 《央掘魔羅經》卷 4（大正 2，539c7-8）：「一切眾生皆有如來藏我，次第斷諸煩惱得佛性」。

⁸ [原書 p. 192 註 3] 《究竟一乘寶性論》卷 3（大正 31，829c）。

⁹ （1）請參照 中村瑞隆著《梵漢對照，究竟一乘寶性論研究》（pp. 61-62）。

（2）另外，奧斯陸大學有整理一些佛教梵語典籍的網頁，連結如下：

<http://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=library&bid=2>

《佛性論》也引此偈說：「二空已清淨，得無我勝我；佛得淨性故，無我轉成我」¹⁰。這一偈，在《大乘莊嚴經論》中，是說無漏法界（dharma-dhātu）的大我（mahātman）相。「如」是空性清淨（śūnyatā viśuddha）；空性是無我（nairātmya），沒有眾生妄執的神我，而無我空性，正就是佛所得的最勝我。如「論」釋說：「第一無我，謂清淨如，彼清淨如即是諸佛我自性。……由佛此我最得清淨，是故號佛以為大我」¹¹。如清淨空性，唯識學者是解說為（如來藏）我的；佛證得最清淨法界（真如），所以佛可以稱為大我。

（二）真如無差別的平等共相即是佛、菩薩、眾生所共通的「我自性」

真如法界是佛與一切眾生無差別的平等共相，既然是「諸佛我自性」，當然也是菩薩、一切眾生的我自性。

《大般若經》〈初分〉〈學觀品〉：「實有菩薩，不見有菩薩，……由不見故，不生執著」¹²。唯識學者依據這一段文字，解說為對治「十種散動分別」¹³。《般若經》一向

¹⁰（1）[原書 p. 192 註 4]《佛性論》卷 2（大正 31，798c）。

（2）《佛性論》卷 2〈3 顯果品〉（大正 31，798c10-28）：

諸外道等，於五取陰中，執見有我，為翻^{*}其我執虛妄故，修習般若波羅蜜，至得最勝無我，即我波羅蜜是其果。應知，由諸聲聞人，怖畏生死苦樂，住生死苦滅靜中，為翻此樂意故，修習破虛空三昧，一切相世出世法，樂波羅蜜是其果。應知，由獨覺聖人者，不觀眾生利益等事，但樂獨處靜住，為翻此意故，修習菩薩大悲為利益眾生事，乃至窮於生死，常所持護，常波羅蜜是其果。應知，如是信樂大乘般若波羅蜜，破虛空三昧，菩薩大悲等四因，能成就如來法身四功德波羅蜜，是故佛說由此四德一切如來唯法界為勝，由如虛空，取虛空為邊際極後際之後，如是四句現何等義，由修習信樂大乘法故，諸佛至得最極清淨波羅蜜故。佛說唯法界為勝為上，由修習般若波羅蜜故，至得眾生世界器世界極無我波羅蜜，五陰名眾生世間即人空，國土四大名器世界即是法空，是二空所顯故，故說由如虛空。

※翻同翻。《玉篇·飛部》：翻亦作翻。（《漢語大字典》（八），p. 4808）

翻 [fān ㄈㄢˊ]：3.反轉，傾倒，變動位置。（《漢語大詞典》（九），p. 684）

¹¹ [原書 p. 192 註 5]《大乘莊嚴經論》卷 3（大正 31，603c）。

¹²（1）[原書 p. 192 註 6]《大般若波羅蜜多經》卷 4（大正 5，17b-c）。

（2）《大般若波羅蜜多經》卷 4〈2 學觀品〉（大正 5，17b26-c16）：

佛告具壽舍利子言：「舍利子！菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應如是觀：『實有菩薩不見有菩薩，不見菩薩名，不見般若波羅蜜多，不見般若波羅蜜多名，不見行，不見不行。』何以故？舍利子！菩薩自性空，菩薩名空。所以者何？色自性空，不由空故。色空非色，色不離空，空不離色，色即是空，空即是色。受、想、行、識自性空，不由空故。受、想、行、識空非受、想、行、識，受、想、行、識不離空，空不離受、想、行、識，受、想、行、識即是空，空即是受、想、行、識。何以故？舍利子！此但有名謂為菩提，此但有名謂為薩埵，此但有名謂為菩提薩埵，此但有名謂之為空，此但有名謂之為色、受、想、行、識。如自性無生、無滅、無染、無淨，菩薩摩訶薩如是行般若波羅蜜多，不見生、不見滅、不見染、不見淨。何以故？但假立客名，別別於法而起分別；假立客名，隨起言說如如言說，如是如是生起執著。菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，於如是等一切不見，由不見故不生執著。」

¹³（1）《攝大乘論本》卷 2〈所知相分第 3〉（大正 31，139c19-140a1）：

總攝一切分別略有十種：一、根本分別，二、緣相分別，三、顯相分別，四、緣相變異分別，五、顯相變異分別，六、他引分別，七、不如理分別，八、如理分別，九、執著

說「菩薩不可得」，「不見有菩薩」，「菩薩但有名字」，¹⁴而〈學觀品〉卻說「實有菩薩」，這是什麼意義？玄奘譯《攝大乘論（世親）釋》卷4（大正31，342c）解說為：「此中無相散動（十種散動之一）者，謂此散動，即以其無為所緣相。為對治此散動故。般若波羅蜜多經言：實有菩薩。言實有者，顯示菩薩實有空體；空即是體，故名空體」。（p. 193）

玄奘所譯的，可以解說為菩薩的實有空體。其實，這是說：菩薩以真如空性為自體。如真諦（Paramārtha）所譯《攝大乘論釋》說：「由說實有，顯有菩薩以真如空為體」¹⁵。無性（Asvabhāva）《釋論》也說：「謂實有空為菩薩體」¹⁶。可見「實有菩薩」的意義是：真如空是菩薩實體。菩薩沒有世俗的神我，卻有勝義的真我。

如來藏約真如無差別說，我也是約真如說。佛可說為大我，菩薩可說「實有菩薩」，眾生當然也可說「實有眾生」。不過後代的唯識學者，大都避而不談，儘量避免以真如為「我自性」的意義。¹⁷

分別，十、散動分別。

（2）請參照【附錄一】

¹⁴（1）《摩訶般若波羅蜜經》卷21〈70 三慧品〉（大正8，373c15-19）：

世尊！云何不行是行般若波羅蜜？

佛言：「般若波羅蜜不可得故，菩薩不可得，行亦不可得，行者、行法、行處亦不可得故，是名菩薩摩訶薩行不行般若波羅蜜。一切諸戲論不可得故。」

（2）《大智度論》卷52〈25 十無品〉（大正25，433b22-c1）：

「但有名字」者，是五眾破壞散滅，如虛空無異。是菩薩但有名字，如幻化人，假名字中更為立名。

須菩提語舍利弗：不但菩薩假名字，五眾皆亦假名字；假名字中，假名字相不可得，皆入第一義中；若如是空者，則非菩薩。

復次，六波羅蜜，乃至一切種智，行是法故，名為菩薩。

是法亦假名字，菩薩亦假名字，空無所有，是諸法等強為作名，因緣和合故有，亦無其實。

（3）印順導師《空之探究》（p. 234）：

「原始般若」的人（菩薩）、法（般若）不可得，一切但有名字，在「中本般若」（一般稱之為「大品」）中，有了進一步的說明：一切是「和合故有，是法及名字，亦不生不滅，但以名字故說；是名字亦不在內、亦不在外、不在中間」。並對但名的一切，提出了三假說，如《摩訶般若波羅蜜經》卷2（大正8，231a）說：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，名假施設、受假施設、法假施設，如是應當學」。一切唯有假名，名字也只是假名，在般若中，一切都是不可得的。

¹⁵ [原書 p. 193 註 7] 《攝大乘論釋》卷5（大正31，189c）。

¹⁶ [原書 p. 193 註 8] 《攝大乘論釋》卷4（大正31，405b）。

¹⁷（1）印順導師《印度佛教思想史》第七章 第二節（pp. 257-258）：

《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」。這可見如來，菩薩，眾生，都是以真如——如來藏我為自體的。《莊嚴經論》又說：「佛體平等，由法界與我無別，決定能通達故」。以法界與我的無差別，說明（佛與）佛的自體平等；佛以最清淨法界為自體，這正是法界的「大我相」。論到佛的自性身（svabhāva-kāya），《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」。《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」。一一佛的自體，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。

(三) 以真如空性解說「如來藏我」的其他證明

1、《大乘莊嚴經論》

唯識學的本義，是以真如空性解說「如來藏我」的，還有可以證明的，如《大乘莊嚴經論》卷2（大正31，596a）說：

「佛體平等，由法界與我無別，決定能通達故」。

佛以最清淨法界為自體，以法界與我的無差別，說明佛自體的平等，「我」正是法界的「大我相」。

2、《顯揚聖教論》

《顯揚聖教論》也說到了「大我」，如說：¹⁸

1. 「廣大阿世耶者，謂大我阿世耶及廣普阿世耶。大我阿世耶者，謂諸菩薩由得自他平等解故，為諸有情皆得解脫清淨信欲。廣普阿世耶者，謂諸菩薩於流轉寂滅得無分別平等解故，為利有情二俱不住清淨信欲」。
2. 「是大我意樂，於自性無得；廣意樂當知，二性無分別。論曰：當知此平等心性，即是（p. 194）大我阿世耶，及廣大阿世耶。於遍計所執自性無所得故；於有漏無漏二性，過失功德亦無所得，由無分別故」。

阿世耶（āśaya）譯為「意樂」¹⁹，這裏的二種意樂，就是「清淨信欲」。

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（Dinnāga），護法（Dharmapāla），戒賢（Śīlabhadra），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-vidyā），對於如來藏我，也就幾乎不談了！

(2) 請參照【附錄二】

¹⁸ [原書 p. 193 註 9] 1. 《顯揚聖教論》卷3（大正31，493c）。2. 《顯揚聖教論》卷17（大正31，562b）。

¹⁹ (1) 《阿毘達磨俱舍論》卷14〈4 分別業品〉（大正29，75a12-15）：

「經部師說，如善律儀無別實物，名為無表。此不律儀亦應非實，即欲造惡不善意樂相續不捨，名不律儀。由此後時善心雖起，而名成就不律儀者，以不捨此阿世耶故。」

(2) 《俱舍論記》卷14〈4 分別業品〉（大正41，224a14-28）：

「經部師說至阿世耶故者，述經部宗。經部師說：

(A) 如善律儀，思種假立，無別實物名為無表：意樂是思；或意樂者所有意趣，或欲為體，或勝解為體；或欲、勝解為體。此不律儀准善律儀亦應非實，熏成即欲造惡，不善意樂思種相續不捨，名不律儀。

(B) 又解：由彼要期即欲造惡現行思力熏成，不善意樂思種相續不捨，名不律儀。

此前兩解「意樂」以思為體。

(C) 又解：熏成即欲造惡，不善意樂相應思種相續不捨，名不律儀。

(D) 又解：由彼要期即欲造惡，現行思力熏成，不善意樂相應思種相續不捨，名不律儀。

此前兩解，意樂非思勝故別標，又由此思種，後時善心雖復現起，而名成就不律儀人，以不捨此阿世耶故。「阿世耶」，此云：『意樂』。」

(3) 阿世耶：梵語 āśaya。意譯意樂。又作阿奢也。指喜好貪欲之意念。《顯揚聖教論》卷三舉出貪阿世耶、瞋阿世耶、癡阿世耶、等分阿世耶等。又《俱舍論》卷十四立善阿世耶與不善阿世耶之別。此外，亦有將阿世耶譯為種子者。〔《俱舍論光記》

依第一則，理解有情的自他平等，發起一切有情同得解脫的意樂（與「同體大悲」的意義相同），名為大我阿世耶，大我約一切有情的「自他平等」說。

依第二則，（唯識宗依心立我²⁰）「平等心性」是通達遍計所執自性（parikalpita-svabhāva）無所得，也就是心空性。

每一有情的「我自性」，是平等無差別的，但有情不能通達，迷著虛妄的神我。菩薩能通達自他平等，起大我意樂。佛能圓滿證得法界（我）平等，遍法界身以法界為自體，就是佛的「大我相」。

（四）依「真如平等空性」隨順會通「常恆不變的自內我」

《顯揚聖教論》卷 12（大正 31，539a-b）又說：

「五、究竟不可見故，如言內我之體，有何相貌而常恆不變自性正住？……如於語相違難，隨順會通，如是於不定顯示難，究竟不可見難，亦爾」。

論文是解釋從經文引起的疑難。疑難共有五類，²¹「究竟不可見難」是第五難。自「內我」，怎麼說也都不是的。沒有相可說，怎麼知道有自體？知道是「常恆不變自性正住」呢？依論說，這應該隨順會通。

佛經所說的，有的「語相違」，前說與後說不合。

有的「不定顯示」，對於同一內容，以種種異門來說明。對於「語相違」、「不定顯

卷十四、《玄應音義》卷二十三〕（《佛光大辭典》（四），p. 3611）

²⁰ 印順導師《印度之佛教》第八章、第三節，（pp. 155-156）：

學者正不可忽視之也！大眾及分別說系異於是，依心心所而立有情，唱「一心相續」之說，此復與心性本淨有關。彼以心之或善、或惡，有漏、無漏，眼識乃至意識，雖極不同，而心之能覺了性無別。即於心心所之相續演化中，發現覺了性內在之常一，與所謂「動中之靜」同。此心為貪、瞋、癡所染，有漏而繫縛生死；離煩惱時，心性出纏而解脫。以心是一，名一有情；以心是一，善惡業可積集，故曰「無一有情而無心者」。其偏依心、心所法，雖異於犢子，而直覺內在之統一則同，宜其思想於大乘「真常唯心論」中合流為一也。經部譬喻師，取捨其間，本一切有系假名我之見，而立於一心，故曰「離思無異熟因，離受無異熟果」。舉業果而安立於依心之假名我，虛妄唯識論之前身也。此是學派之本義，其後一心論者，漸分化為本末之二心：大眾部離六識而別立「根本識」，與「意界是常」論者合。分別說系之銅鑠，即六識之流而探其意識之根，呼為「有分」。經量末計，於六識種種心外，別立「集起心」。自無常以至真常，自間斷至相續，自粗顯至深細，雖有所不同，而立六識外之細心，以解說業果之相續，則一也。

²¹ 《顯揚聖教論》卷 12〈2 攝淨義品〉（大正 31，539a24-b18）：

釋難者，若自設難、若他設難，皆應解釋。當知設難略有五因：

一、為未了義得顯了故，如言此文有何義耶？

二、語相違故，如言何故薄伽梵前後說異？

三、理相違故，如有顯示，與四道理相違之義。

四、不定顯示故，如言何故薄伽梵於一種義，種種異門差別顯示？

五、究竟不可見故，如言內我之體，有何相貌而常恆不變自性正住？

如是等類，於此五難，如其次第應當解釋，謂於不了義難，方便顯了。於語相違難，隨順會通。如於語相違難，隨順會通，如是於不定顯示難，究竟不可見難，亦爾。於理相違難，或以黑教道理而判決之，或復顯示四種道理，或顯因果相應道理，謂此言顯果，或復顯因。

示」所引起的疑難，應該「隨順會通」(p. 195)。

「隨順會通」，是隨順無顛倒解，如理的正義為準繩，依此如實法義來會通經說。

常恆不變的自內我，難以說明，引起學者的疑難，唯識學者是依真如平等空性來解說會通的。

三、心性本淨：約離染顯淨而依世俗說勝義（約真如性說）

（一）心性本淨的起源與開展

三、心性本淨：(citta-prakṛti-prabhāsvaratā)，譯為心本性淨，心性本淨，或譯為自性清淨心。

1、心性淨起源於《增壹阿含經》

源出《增壹阿含經》，²²為《般若》等大乘經所採用。

2、初期大乘之心性淨只是法性淨之一

初期大乘經，多說一切法本性淨，一切法本性空，表示法界(dharma-dhātu)、真如

²² (1) 以「心清淨」一詞出現在《增壹阿含經》中的出處如下所示：《增壹阿含經》卷6〈13 利養品〉(大正2, 574b7-c9)；《增壹阿含經》卷7〈17 安般品〉(大正2, 582b11-21)；《增壹阿含經》卷22〈30 須陀品〉(大正2, 662a11-21)；《增壹阿含經》卷23〈31 增上品〉(大正2, 666b22-672a17)；《增壹阿含經》卷26〈34 等見品〉(大正2, 696c18-697a10)；《增壹阿含經》卷33〈39 等法品〉(大正2, 734b21-735a26)。

(2) 印順導師《華雨集第五冊》(pp. 120-121)：

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。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。

原來，「心清淨，客塵所染」，本出於小乘的《增一阿含經》。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。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。

※關於「本性」與「自性」的梵文與譯文，可參考如下：

(A) 印順導師《空之探究》第三章(p. 184)：

本性(prakṛti)，在說一切有部(Sarvāstivādin)中，與自性(svabhāva)同一內容，如《毘婆沙論》說：「如說自性，我，物，自體，相，分，本性，亦爾」。

《般若經》中處處說本性空(prakṛti-sūnyatā)，也處處說自性空(svabhāva-sūnyatā)，意義也大致相同。自性空，本是勝義自性空，如說：「自性空故，自性離故，自性無生故」。這是以空、離來表示自性；自性空並非沒有自性。由於「假名無實」，「虛妄無實」，與空的空虛義相關聯，而自性空有了無世俗自性的意義。

(B) 《梵和大辭典》(p. 819)：

prakṛti：[女]（前に置くこと，前提），本來のまたは自然の形態または状態[vi-kṛti（派生的の形態）の[対]；性質，素質，傾向，氣分；基本型態，型，標準，規則[とくに儀式において]；自然[対] 精神（[哲]）；[複] 物質的要素[まれに]。

(C) 《梵和大辭典》(p. 1535)：

svabhāva：[男] 固有のあり 方，生まれつきの 性質または 素質，本性（[対]：後天性質）。

(tathatā) 的意義；心性淨只是法性淨中之一。²³

3、後期大乘傾向唯而多說心性本淨

後期大乘經，傾向唯心 (cittamātratā) 說，心為一切法的所依，多說心性本淨。法界清淨與心性本淨，有了同樣的意義，如來藏經典也就多說自性清淨心。

(二) 唯識對心性本淨的各種詮釋

1、《大乘莊嚴經論》的心性本淨說

(1) 心淨非外來

唯識者對於心性本淨的見解，如《大乘莊嚴經論》卷 6 (大正 31, 622c-623a)

說：「譬如清水濁，穢除還本清；自心淨亦爾，唯離客塵故」。「已說心性淨，而為客塵染，不離心真如，別有心性淨」。

「論」文以水的清濁，來比喻「自心淨」(svacitta-śuddha)。水有垢濁與清淨的；除去垢濁所得的清淨水，「清 (淨) 非外來」，水的清淨性是本來如此的。這正如方便修行，除去客塵，顯心的清淨，也是「淨非外來，本性淨故」。

(2) 「自心清淨」約真如說

從雜染心而轉為清淨，顯出的心清淨性本來如此，與真如的自性清淨，離垢清淨，意義完全一樣。所以，所說的自心本淨，約心的真如性 (citta-tathatā) 說，並非說虛妄分別 (abhūta-parikalpa) 的有漏心識是清淨的。對於心清淨，《莊 (p. 196) 嚴論》解說為：「如是心性自淨，而為客塵所染，此義已成。由是義故，不離心之真

²³ 印順導師《如來藏之研究》第三章、第二節(pp. 86-88)：

「初期大乘經」的部類非常多，有關心性本淨說，大抵與《般若經》相契合，如《思益梵天所問經》卷 3 (大正 15, 51b) 說：「前際一切法淨，後際一切法淨，現在一切法淨，是三世畢竟淨，無能令不淨，性常淨故，是以說一切諸法性常清淨」。

「何謂諸法性淨？謂一切法空相，……無相相，……無作相，……是名性常清淨。以是常淨相，知生死性即是涅槃性，涅槃性即是一切法性，是故說心性常清淨」。

「譬如虛空，若受垢污，無有是處；心性亦如是，若有垢污，無有是處。……以心相實不垢污，性常明淨，是故心得解脫」。

《思益經》得一切性——空、無相、無作的常清淨，說到心性常清淨。舉虛空為譬喻，比喻凡夫心從來不為客塵所染污。這是在法性淨的理念中，闡明心解脫 (citta-vimukti) 的可能。因為「設垢污者，不可復淨」；修行而能達成心淨解脫，可見心性的本來清淨。

大乘經採用「心性本淨」說，是應用到多方面的，如《持世經》所說的心念處 (Citta-smṛtyupasthāna)。觀心的生滅，虛妄無實，「從本以來，不生、不起，性常清淨，客塵煩惱染故有分別」。從通達心無心相，「不分別是心是非心，但善知心無生相」。「不得心垢相，不得心淨相，但知是心常清淨相」。心常清淨，是超越於是垢是淨的；不著垢相、淨相，才是經說心性常淨的意趣所在。

《阿闍世王經》，是以悟解罪性本空，而懺除罪業為主題的。懺罪的教授，是說明心不可得：不在內，不在外，不在中間；過去心已滅、未來心未至，現在心不住；心無形、無處，無來無去。心如虛空那樣，煙、霧等五事，不能使虛空有垢，所以說：「心者本淨故，亦無有沾污，亦無有而淨者」。

如《大淨法門經》，應用於煩惱即菩提的說明。一般以為心本清淨，而不知一切法本來清淨，貪、瞋、癡等煩惱也是本來清淨，所以說：「若能思惟分別貪欲、瞋怒、愚癡及諸塵勞，本悉清淨，是則菩薩求佛道也」。從這幾部大乘經來看，心性本淨，只是心空、不可得的別名，決不是說：心有清淨莊嚴的功德。

如，別有異心，謂依他相，說為自性清淨。此中應知說心真如，名之為心，即說此心為自性清淨，此心即是阿摩羅識²⁴」。²⁵

自性清淨的心，是心真如，梵本作法性心（dharmatā-citta）；真如心與法性心，意義是相同的。總之，自心清淨，約無差別的真如說，與如來藏、我的約真如說，意義相同。²⁶

2、《成唯識論》的心性本淨說有二

(1) 總標

《成唯識論》卷2（大正31，9a）說：

「然契經說心性淨者，說心空理所顯真如，真如是心真實性故；或說心體非煩惱故名性本淨，非有漏心性は無漏，故名本淨」。²⁷

²⁴(1) 參見：印順導師《以佛法研究佛法》〈第九章、論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉(pp. 269–302)；《如來藏之研究》第七章〈第三節 真諦所傳的如來藏說〉(pp. 227–231)。

(2) 請參照【附錄三】

²⁵ [原書 p. 196 註 10] 《大乘莊嚴經論》卷6（大正31，623a）。

²⁶ 印順導師《如來藏之研究》第三章、第一節(pp. 75–76)：

「**心性本淨**」的心，有什麼特殊的意義呢？心（citta）的特義、如古師說：

1. 「心是種族義。……彩畫是心業。……滋長是心業」。
2. 「集起故名心。……淨不淨界種種差別故名為心」。

滋長、集起、種族，這些「心」的意義，都是種族的積集，依積集而有所生起。「彩畫」的譬喻，也是以種種色彩，畫成種種圖像的意思。所以，對於種種的統一，不離種種而起的心，並不表示單一性。如三增上學中，稱定學為心學。由於「定」是持心不動亂，使散亂的歸於平靜，於一境上，心心相續不亂，名為「心一境性」，定也就名為「心」了。

後代大乘唯識學者，以心為阿賴耶識，正因為：「此識，色聲香味觸等積集滋長故」；「種種法熏習種子所積集故」；「由種種法熏習種子所積集故」。由於這一特性，除有關認識的、執取的名為「識」，引發行為，發生諸識的名為「意」而外，經中都泛稱為心，心是通泛的、總略的名詞。在經中，比起意與識來，心的應用不少，但都是不加分析的。

²⁷ 演培法師《成唯識論講記(一)》(pp. 541–544)：

這是解釋分別論者的正義。分別論者所主張的心性本淨這一論題，不但流行於學派中，後期大乘經典更是繼承這一思想，且在佛法的思想流中，有其一股極為強大的潛在力，致使後代佛教學者，特別是中國佛教學者，受到這一思想的熏染，無不談到心性本淨這一論題。真常大乘經典，可說都是發揚這一思想的！「然契經說心性淨者」，雖沒有明顯的指出那部經，但據古德一致認為是指的《勝鬘經》，《勝鬘經》卻是這一思想卓越的發揮者。如該經說：「如來藏者，是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏，此自性清淨如來藏，而客塵煩惱、上煩惱所染」。當知《勝鬘經》中所說心性本淨，是即「說」的「心空理所顯真如」。為什麼？因「真如」即「是」此「心」凝然不變的「真實性故」。像這樣的真實性，是無作無為的，是無染無污的，所以真如就是心性本淨。如是本來清淨的真如，由於被煩惱之所覆蓋，是以不能看到它的清淨性，其實被煩惱所覆的內在，淨心仍然本持其原來的狀態，並不曾有一點兒走樣，只要一旦把覆蓋的感染斷除，立刻就可發現清淨心性而予以證得。

《對法論》卷十對此有所交代說：「無學道者所有三種轉依，何等為三？謂心轉依、道轉依、粗重轉依。心轉依者，謂已得無學道證得法性心自清淨，永離一切客塵煩惱故，名為轉依，即是真如轉依義。道轉依者，謂昔世間道，於現觀時轉成出世，說名有學，於有所作故，若永除一切所治，永離三界欲時，此道自體究竟圓滿，立為轉依。粗重轉依者，謂阿賴耶識一切煩惱隨眠永遠離故，名為轉依」。能不能證得心性本淨，完全看是不是轉依。如果轉依，決定證得心性本淨，若不轉依不能證得，於此可知轉依極為重要。

(2) 別釋二說

對於心性本淨，《成唯識論》有二說：

A、約心空理所顯真如說

一、約心空理所顯真如說，與《莊嚴論》所說的相同。

B、約心體非煩惱說

(A) 心識本性是無記

a、採取有部的見解，心識的本性是「無記性」

二、約心體非煩惱說，是採取了說一切有（Sarvāstivādin）系的見解，如《阿毘達磨順正理論》卷 72（大正 29，733b-c）說：

「此經依何密意？依本客性，密作是說：謂本性心必是清淨，若客性心容有染污。本性心者，謂無記心，非感非欣任運轉位，諸有情類多住此心，一切位中皆容有故。此心必淨，非染污故。客性心者，謂所餘心，非諸有情多分安住，亦有諸位非皆容有，斷善根者必無善心，無學位中必無染故。……如是但約心相續中，住本性時說名為淨，住客性位容暫有染」。(p. 197)

依說一切有部說：心識的本性，是中容的無記性，與善或不善心所相應，名為善心、不善心。善心與不善心，是相應善，相應不善，而心的自性是無記的，所以善與惡是心的客性。²⁸

心的本性是無記，不是染污性，所以說「心體非煩惱故名性本淨」。

C、結說

後一說，是通於有漏心的，也許是《阿含經》的本意，但在大乘經中，心性本

「或」者作這樣「說」：此「心」的實「體，非」是墮在「煩惱」染污之中，因為如此，所以「名性本淨」。煩惱是客塵，有煩惱存在，與心相應，惑亂其性，看來當然似不清淨，如果斷除客塵惑染，其心得到自在解脫，不再被客塵所蒙蔽，就恢復了它的本性清淨。關於這個，《瑜伽論》五十四說徧行五、別境五、不定四的十四個心所，雖說皆是通於三性的，但因它們自體不是煩惱，所以亦得總名為性本清淨。如《瑜伽論》五十四說：「又復諸識自性非染，由世尊說一切心性本清淨故。所以者何？非心自性畢竟不淨能生過失，猶如貪等一切煩惱」。如上所說，本淨心性，既是空理所顯真如，當然「非」同你們所執著的「有漏」之「心」，其「性是無漏」的，「故名本淨」。兩者有著顯著差別，因而不可混為一談。如認為凡夫有漏心，其性就是本淨，那就大錯特錯！

²⁸ 印順導師《唯識學探源》(p. 96)：

有部從心心所別體的觀點，把心上一切的作用分離出來，使成為獨存的自體；剩下來可以說是心識唯一作用的，就是了知。單從了知作用來說，並不能說它是善或是惡。不過，心是不能離卻心所而生起的。倘使它與信、慚、愧這些善心所合作起來，它就是善心。與貪、瞋等合作，那就是惡心。如果不與善心所也不與惡心所合作相應，如對路旁的一切，漠不關心的走去，雖不是毫無所知，但也沒有善心所或惡心所羈雜進去；那時的心，只與受、想等心所同起，這就是無記性。所以，善心、惡心，不是心的自性是善、是惡，只是與善惡心所相應的關係。善心像雜藥水，惡心像雜毒水，水的自性不是藥也不是毒。善惡心所與心，滾成一團，是「同一所緣，同一事業，同一異熟」，好像心整個兒就是善、是惡，也不再說它是無記的。但善惡究竟是外鑠的，不是心的本性。心的本性，是無記的中容性。

淨應該是約心真如說的。

3、結說

(1) 本性無記為繼承《瑜伽師地論》的「識自性非染」說

《成唯識論》的識本性無記說，也是繼承《瑜伽師地論》的，如卷 54 (〈攝決擇分〉) (大正 30, 595c) 說：

「又復諸識自性非染，由世尊說一切心性本清淨故。所以者何？非心自性畢竟不淨，能生過失，猶如貪等一切煩惱。亦不獨為煩惱因緣，如色受等，所以者何？以必無有獨於識性而起染愛，如於色等」。

一切識自性非染污，不是煩惱。如識不與煩惱相應，識不能獨為煩惱的因緣；如於識而起染愛，那是識與煩惱俱起的關係。約識自性非染污來解說心性本淨，正合於識本性無記的意義。

(2) 淨識指無漏識而與心性本淨不合

《瑜伽論》說「淨識」，都指無漏識，與心性本淨不合。²⁹《莊嚴經論》的漢譯本說：「此心（真如）即是阿摩羅識」，梵文本沒有這一句。阿摩羅識（amala-vijñāna）譯義為無垢識，是真諦所傳唯識學所一再提到的，可能是傳譯時，綴文³⁰、證義者，受到真諦學影響而附加進去的！

(三) 依世俗說勝義而說心性本淨

1、《大乘莊嚴經論》之見解

心性依心真如性說的。心性本淨，是與客塵煩惱相對稱的。在大乘法中，心性依心真如說，所以心性清淨，就是真如或法界清淨。聖者內自所證的真如或法界，其實是非染非淨的，所以 (p. 198) 從勝義（聖智自證）的立場，《大乘莊嚴經論》卷 3 (大正 31, 603c) 說：

「如前後亦爾，及離一切障，非淨非不淨，佛說名為如」。

「釋曰：此偈顯示法界清淨相。『如前後亦爾』者，所謂非淨，由自性不染故。『及離一切障』者，所謂非不淨，由後時客塵離故。『非淨非不淨，佛說名為如』者，是故佛說：是如非淨非不淨。是名法界清淨相」。

²⁹ (1) 印順導師《如來藏之研究》第七章 第三節(p. 227)：

阿摩羅識：在真諦所傳的唯識學中，阿摩羅識（amala-vijñāna）是最特出的！阿摩羅識，譯義為無垢識。依《成唯識論》：「或名無垢識，最極清淨諸無漏法所依止故，此名唯在如來地有」；並引經說：「如來無垢識，……圓鏡智相應」；這顯然是如來所有的無漏第八識。如泛稱善淨無漏識為無垢識，地上無漏第六、第七識，也可說無垢識了。但「唯識宗」所說，與真諦所傳的阿摩羅識的意義，都是不相合的。我以為：虛妄分別為自性的心識（根本是阿賴耶識）為依止，說明「一切法唯識所現」，開示轉雜染為清淨的轉依，是彌勒、無著、世親論所說的。

(2) 參見：賴賢宗〈「轉依」二義之研究〉。

(http://web.ntpu.edu.tw/~shlai/buddha/buddha_negotiate/buddha_negotiate_2.html#_ftnref17)

³⁰ 綴（zhui ㄓㄨㄟˋ）文：猶作文。調連綴詞句以成文章。《漢語大詞典》（九），p. 926

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！

2、《辯中邊論》之見解

真如非淨非不淨，《辯中邊論》卷上（大正 31，466b）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。³¹

³¹ 《辯中邊論》卷 1〈1 辯相品〉（大正 31，465c11-466b22）：

所知空性異門云何？

頌曰：略說空異門，謂真如、實際，無相、勝義性，法界等應知。

論曰：略說空性有此異門。

云何應知此異門義？

頌曰：由無變、無倒，相滅、聖智境，及諸聖法因，異門義如次。

論曰：即此中說所知空性，由無變義說為真如，真性常如，無轉易故。由無倒義說為實際，非諸顛倒，依緣事故。由相滅義說為無相，此中永絕一切相故。由聖智境義說為勝義性，是最勝智所行義故。由聖法因義說為法界，以一切聖法緣此生故，此中界者，即是因義。無我等義，如理應知。

云何應知空性差別？

頌曰：此雜染清淨，由有垢無垢，如水界全空，淨故許為淨。

論曰：空性差別略有二種：一、雜染。二、清淨。此成染淨由分位別，謂有垢位說為雜染，出離垢時說為清淨。雖先雜染後成清淨，而非轉變成無常失，如水界等出離客塵，空淨亦然，非性轉變，此空差別復有十六，謂內空、外空、內外空、大空、空空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空、無際空、無散空、本性空、相空、一切法空、無性空、無性自性空。

此等略義云何應知？

頌曰：能食及所食，此依身所住，能見此如理，所求二淨空，為常益有情，為不捨生死，為善無窮盡，故觀此為空，為種性清淨，為得諸相好，為淨諸佛法，故菩薩觀空。

論曰：能食空者，依內處說即是內空。所食空者，依外處說即是外空。此依身者，謂能所食，所依止身，此身空故名內外空。諸器世間說為所住，此相寬廣故名大，所住空故名大空。能見此者，謂智能見內處等空，空智空故說名空空。如理者，謂勝義即如實行，所觀真理此即空故，名勝義空。菩薩修行為得二淨，即諸有為、無為善法，此二空故，名有為空及無為空。為於有情常作饒益，而觀空故名畢竟空。生死長遠無初後際，觀此空故名無際空。不觀為空便速厭捨，為不厭捨此生死故，觀此無際生死為空。為所修善至無餘依般涅槃位，亦無散捨而觀空故，名無散空。諸聖種姓，自體本有，非習所成，說名本性。菩薩為此速得清淨，而觀空故名本性空。菩薩為得大士相好，而觀空故名相空。菩薩為令力、無畏等一切佛法皆得清淨，而觀此空故名一切法空，

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（p. 199）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」³²。可見說「法界本淨」，「心性本淨」，都不過觀待世俗的雜染性而說。³³

四、種性：種子與種性（約菩薩所有的成佛種子說）

（一）唯識學從菩薩的成佛種子而說佛種性

四、種性：如來藏，我，心性本淨——自性清淨心，唯識學者是約真如性說的。如來種性（tathāgata-gotra），佛種性（buddha-gotra），唯識學約菩薩所有的成佛種子（bīja）說，這是與《寶性論》如來藏學最大的差別所在。

（二）唯識學派關於無漏種子之「本有」與「新熏」

1、本有說

（1）《瑜伽師地論》〈本地分〉

《瑜伽師地論》（〈菩薩地〉）卷 35（大正 30，478c）說：

「云何種性？謂略有二種：一、本性住種性，二、習所成種性。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。習所成種性者，謂先串習善根所得，是名習所成種性」。³⁴

是十四空隨別安立。

此中何者說名為空？

頌曰：補特伽羅法，實性俱非有，此無性有性，故別立二空。

論曰：補特伽羅及法實性俱非有故，名無性空。此無性空非無自性，空以無性為自性故，名無性自性空。於前所說能食空等，為顯空相別立二空，此為遮止補特伽羅法增益執空損減執，如其次第立後二空，如是已顯空性差別。

此成立義云何應知？

頌曰：此若無雜染，一切應自脫，此若無清淨，功用應無果。

論曰：若諸法空，未生對治，無客雜染者，一切有情不由功用，應自然解脫，若對治已生亦不清淨，則應求解脫勤勞無果既爾。

頌曰：非染非不染，非淨非不淨，心性本淨故，由客塵所染。

論曰：云何非染非不染，以心性本淨故，云何非淨非不淨，由客塵所染故，是名成立空差別義。此前空義總有二種：謂相安立，相復有二，謂無及有。空性有相，離有、離無、離異、離一以為其相，應知安立即異門等。

³² [原書 p. 199 註 11]《辯中邊論》卷下（大正 31，475c）。

³³ 參見：印順導師《華雨集第三冊》（pp. 164–167）。

³⁴ 唐·釋遁倫集撰《瑜伽論記》卷 8〈種姓品〉（大正 42，486c14–487a15）：

略明二種姓義有其五門：一、辨體。西方三說，（1）若依勝軍所說，無別姓種姓體，但彼身中二種障有可斷義，云立本姓住種姓。後時值善知識聞法發心求菩提等，地前熏成有四聞熏，

「又此種性，亦名種子，亦名為界，亦名為性」。

依「論」說，種子 (bīja)，界 (dhātu)，性 (prakṛti)，都是種性 (gotra) 的名字差別 (p. 200)。不同的名字，解說為同一內容，都是種子的別名。《瑜伽論》〈聲聞地〉也這樣說³⁵。

(2)《大乘莊嚴經論》

《大乘莊嚴經論》也說：「性種及習種，所依及能依，應知有非有，功德度義故」³⁶。菩薩種性，有性種性——本性住種性 (prakṛti-stha-gotra)，習 (所成) 種性 (samudānīta-gotra)。

本性住種性，是無始以來法爾而有的；習所成種性，是經過不斷的熏習而成就的。這二類，是本有的，及經不斷熏習而功能增勝的種子。

《莊嚴論》所說，與《瑜伽論》所說相同。³⁷

初從福分有漏善漸修成道分，道分漸修增長熏成無漏種子，名習種性，即生無分別智等。

(2)若依護月，立有本有法爾無漏種子為性種性，後對十信聞法發心。從現行心資發本種令其增勝，即名習種性。據本有義邊名性種性，由修增長名習種性。明於後時更不新熏成種，於舊種一體義說，地前即有二種種性。(3)若依護法，地前雖彼有漏聞熏資導本種增多，如薑芽等體，是本有種類，總屬本姓住種性，是則地前無有無漏習種性體，但從性種性生。於初地初念無分別智，此智起已即熏成種，方是無漏習種性體。若論有漏習種，地前即有。

二、得名。舊名性種性，今名本性住種性。舊名習種性，今名習所成種性。此中通名二種種性者，從數就義為名，別名性習者，性種當體得名，習種性從方便得名。

三、約位前後。景云：(1)若依護月，性種本有義即居前十信初心。資熏性種令其增長，即名習種。無別習體，從十信已去二姓恒俱，設入初地已去亦不熏種。論云：熏者，但熏發舊種名為熏種。(2)若依護法，云始從十信已前及在地前四十心位，是性種。在地前時雖為有漏聞熏資發本種功能增長，猶是本有種類，是故判入性種所收。以經地前未有現行無漏別熏成種，故無無漏習種性，故種性居前但有有漏聞熏種子，名習種性。入地已去無漏現行熏成種子即有無漏習性體。

³⁵ [原書 p. 200 註 12]《瑜伽師地論》卷 21 (大正 30, 395c)。

³⁶ [原書 p. 200 註 13]《大乘莊嚴經論》卷 1 (大正 31, 594b-c)。

³⁷ (1) 印順導師《唯識學探源》「五、新熏與本有」(pp. 187-188)：

種子從何而來？經部的本義，是熏習而成的；上座與《俱舍論》主都這樣說。在這個見解上，習氣與種子沒有多大分別，不過種子是說它的生果功能性，習氣 (熏習) 是說從它引發而來。但一類經量的見解，就不同，像《成業論》說：「即前所說異熟果識，攝藏種種諸法種子。彼彼餘識及俱有法善不善性數熏發時，隨其所應種力增盛，由此相續轉變差別；隨種力熟，隨遇助緣，便感當來愛非愛果。依如是義，有說頌言：心與無邊種，俱相續恆流，遇各別熏緣，心種便增盛。種力漸次熟，緣合時與果，如染拘櫟花，果時瓢色赤」。熏，並不是熏成種子，是熏發種子使它的力量強化。心中攝藏的種子，經過六識及俱有法或善或惡的熏發，它就力量增盛起來。強盛到快要成熟時，再加以現緣的助力，就會感果，這是很明白的種子本有論。依它，種子等於唯識學上的等流因，熏發是異熟因。可以說一切種子是本有的，業力熏發是始有的。《瑜伽論·本地分》的思想，正是這樣。

(2) 印順導師《佛法概論》(pp. 112-113)：

一般的心理學者或認識論者，論到認識的來源時，有的說：心如白紙，什麼都沒有，一切認識作用，都由生活經驗而漸漸生起、資長。如不和外境接觸，心就什麼也不會有。一切從經驗來，即所謂經驗派。有的說：認識作用的種種功能，是與生俱來的。如想像、

(3) 分析種性與種子的意義

種性、種子是什麼意義？

種子是有因體而還沒有果體——「有非有」，³⁸所以是可能性，可能生起果法的潛能。因為能出生菩薩功德，所以名為菩薩種性。

種性是「功德度義」，能出生功德的意義；種性雖是種子的異名，但種性專約能生無漏功德說。無漏功德有三乘差別，不同的無漏功德，從不同的種子生，所以唯識學立五種種性³⁹：

- 一、聲聞（śrāvaka）種性；
- 二、獨覺（pratyeka-buddha）種性；
- 三、如來（tathāgata）種性；
- 四、不定（aniyata）種性，有多種無漏種子，雖隨緣修證二乘聖果，而可以迴小入大；
- 五、無種性（a-gotra），沒有三乘無漏種子，怎麼也不能發生無漏功德，證入聖果。

種子是多種差別的，所以唯識學立「五性各別」，「三乘究竟」⁴⁰而不是唯一佛乘

思考、推測等種種認識功能，都本來就有，由外境的觸對而引發，此即所謂理性派。以佛法來說，這即是新熏說與本有說。二家所說的，各見得一些，卻不是完善的。依佛法，有情為身心相依的共存體；心理活動，是無始以來，即由外而內——從識到心，又由內而外——從意到識，不斷的交流。有情無始以來，即有此心此意此識，不悟時間的幻惑性，推斷為本有或者始有，實在可以無須！

(3) 另參見印順導師著作：《攝大乘論講記》(pp. 147–149)，《印度佛教思想史》(pp. 266–268)，《華雨集第四冊》(p. 298)，《華雨集第五冊》(p. 115)。

³⁸ 《大乘莊嚴經論》卷1〈4 種性品〉(大正31, 594b27–c7)：

次說種性自性。偈曰：性種及習種，所依及能依，應知有非有，功德度義故。

釋曰：菩薩種性有四種自性：一、性種自性。二、習種自性。三、所依自性。四、能依自性。彼如其次第，復次，彼有者，因體有故。非有者，果體非有故。

問：若爾云何名性？

答：功德度義故，度者出生功德義，由此道理，是故名性，已說種性自性。

³⁹ (1) 《瑜伽師地論》：卷49〈5 建立品〉(大正30, 570a1–5)；卷52(大正30, 587b25–29)；卷52(大正30, 589a13–b2)；卷80(大正30, 749b19–25)。

(2) 另外，真常系經典也有同此說法的如：《大乘入楞伽經》卷2〈2 集一切法品〉(大正16, 597a29–c22)。《楞伽阿跋多羅寶經》卷1〈一切佛語心品〉(大正16, 487a8–c3)。

(3) 請參照【附錄四】

⁴⁰ 印順導師《攝大乘論講記》(pp. 538–539)：

【附論】大乘經中講一乘的很多，說一乘是究竟，人人可以成佛。但依本論的意見看，小乘不得離障所顯的最清淨法界，怎麼可說人人成佛？一乘究竟，三乘方便，與三乘究竟，一乘方便，在佛學界中展開了熱烈的爭辯，真諦和菩提流支，是主張一乘究竟的，玄奘門下是主張三乘究竟的。本論前說救濟乘為業，不是說小乘決定要成佛，只是依不定種姓說。唯識家說聲聞有二：一、定性的，這又有二類：(一)、畢竟的，這一類的聲聞必入小乘的無餘涅槃，無論如何不再受化成佛。(二)、不畢竟的。

二、不定性的，這二類聲聞是可以引導成佛的，因他過去曾受過大乘的熏習，種過大乘的善

的。

2、新熏說

(1)《攝大乘論》

A、引論

《瑜伽論》〈本地分〉，《莊嚴經論》，立本有的本性住種性，而《攝大乘論》，立種子從熏習（vāsanā）而有的新熏說，如《攝大乘論本》卷上（大正 31，136b-c）說：

「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，(p. 201) 故彼熏習決定應無，既無熏習，從何種生？是故應答：從最清淨法界等流，正聞熏習種子所生。……此聞熏習，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」。

B、釋義

(A) 依止阿賴耶識的內種子必從熏習而有

依《攝論》說，依止阿賴耶（ālaya）識的內種子，一定是從熏習而有的，所以說：「外（種子）或無熏習，非內種應知」⁴¹。佛菩薩的無漏功德，是出世心，一定是從種子生的。

(B) 依「法界等流」與「正聞熏習」而有無漏種子

眾生從無始以來，不曾有過無漏清淨法現行，也就不可能有熏習所成的無漏種子；沒有無漏種子，最初的出世無漏清淨心，從那裏生起呢？《攝論》說：是從「最清淨法界等流，正聞熏習種子所生」的。

根。《法華經》上說舍利弗等對法華等都曾聽過的，不過忘失而已。所以依本論說，應該說三乘是究竟。真諦釋論，說前頌是顯義說一乘，後頌是密義說一乘，因此，他的解說不定種姓，以為凡是聲聞皆不定性，皆可作大乘菩薩。到了菩薩的地位，大乘已成，這才叫定，所以他有練小乘根性成大乘的理論。

我覺得雖然《一乘實性論》、《佛性論》等在說一乘，但《瑜伽》及《攝論》等，到底是說三乘究竟的。概略的說，無著系的論典，思想淵源說一切有系，確是說三乘究竟。但很多大乘經，與大眾分別說系接近的，卻顯然是說一乘究竟。依大乘經典來解說《瑜伽》《攝論》，說它主張一乘，固然是牽強附會；但偏據《瑜伽》《莊嚴》與本論等，想解說一切大乘經，成立三乘究竟是大乘經的本意，結果也是徒然。

⁴¹ (1) [原書 p. 201 註 14]《攝大乘論本》卷上（大正 31，135b）。

(2) 印順導師《攝大乘論講記》(pp. 103-104)：

內種「熏習故生」，下面用三種熏習攝一切種，就是說內種必由熏習而有的意思。「外」種則「或無熏習」，或有或無，沒有一定。如香花的熏習莖藤，引起莖藤中的香氣，這莖藤中的香氣，是有熏習的。若從炭中生莖藤，從牛糞堆裡生香蓮華，從毛髮裡生蒲等，這是沒有熏習的。牛糞中沒有蓮華，牛糞也不會熏生蓮花，那怎麼生蓮花呢？這是沒有熏習而生的。小乘學者有這樣的兩派：一是主張有些東西，沒有種子可以生起，由於大眾共同的業力所感，自然會生起來。一是主張非有種子不可，比方這個世界壞了，以後再成，草木等的生起，不是無因有的，是由它方世界吹來的。本論此頌，同於第一派。但「非內種」也可以沒有熏習，內種是必有熏習的，因為沒有「聞等熏習」，記憶及如理作意等「果生」，是「非道理」的。因此，佛教主張什麼都由學而成，沒有不學而成的事。

佛盡離一切障，所以佛證無漏法界，是最清淨的。從佛自證的最清淨法界，應機而流出的「經等教法」，在四種圓成實自性（pariniṣpanna-svabhāva）中，名為「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」。⁴²

佛的教法，從佛自證法界等流而有的。眾生聽聞正法的耳識與意識，雖是有漏的世間心，但聽聞正法教，能在眾生心中，引發趣向清淨出世的動力，所以正聞熏習所成的，名為正聞熏習種子。正聞熏習力漸漸增盛，能生無漏出世心。

三乘的無漏功德，都從正聞熏習生，所以雖本來沒有無漏種子，而清淨無漏法，卻有緣而能夠生起。正聞熏習是寄在阿賴耶識中的，依阿賴耶而有對治阿賴耶識的作用，所以不是阿賴耶識自性，是圓成實自性所攝，法身（dharma-kāya）、解脫身（vimukti-（p. 202）kāya）所攝。⁴³

〔C〕小結

唯識學對出世無漏法的生起，有本有說、新熏說二流⁴⁴（《成唯識論》綜合而加以會通），而都是以種子為種性的，約不定種性而說會三歸一的。

〔2〕《瑜伽師地論》〈攝決擇分〉

A、「正聞熏習」與「真如所緣緣種子」意義相通

與《攝大乘論》相契合的，是《瑜伽師地論》的〈攝決擇分〉，如卷 52（大正 30，589a-b）說：

「諸出世間法，從真如所緣緣種子生」。

「若於通達真如所緣緣中，有畢竟障種子者，建立為不般涅槃法種性補特伽羅；若不爾者，建立為般涅槃法種性補特伽羅。若有畢竟所知障種子，布在所依，非煩惱障種子者，於彼一分建立聲聞種性補特伽羅，一分建立獨覺種性補特伽羅。若不爾者，建立如來種性補特伽羅」。

「若出世間諸法生已，即便隨轉，當知由轉依力所任持故。然此轉依與阿賴耶識，互相違反，對治阿賴耶識，名無漏界，離諸戲論」。⁴⁵

種子與種性，《瑜伽論》是作為同一內容的，但種性約能生無漏功德法說。能生無漏出世間法的，是般涅槃法種性（parinirvāṇa-dharma-gotra），就是三乘聖種性；不能生起無漏出世法的，是不般涅槃種性（a-parinirvāṇa-dharma-gotra），也就是無種

⁴² [原書 p. 201 註 15]《攝大乘論本》卷中（大正 31，140b）。

⁴³ （1）參見印順導師《印度佛教思想史》第七章 第三節（pp. 278-280）。

（2）請參照【附錄五】

⁴⁴ （1）參見印順導師《攝大乘論講記》（pp. 9-13）；《印度佛教思想史》第七章 第三節（pp. 266-268）、（pp. 277-279）。

（2）請參照【附錄六】

⁴⁵ （1）參見 唐·遁倫集撰《瑜伽論記》卷 13（大正 42，614c5-615b9）；窺基撰《瑜伽師地論略纂》卷 13（大正 43，184b28-185a15）。

（2）請參照【附錄七】

性人。

出世間法從什麼種子生起呢？「從真如所緣緣種子生」，與《攝論》的「從最清淨法界等流正聞熏習種子所生」，意義是相（p. 203）通的。《攝論》約大乘種性說；大乘的正法教，是最清淨法界等流，圓成實性所攝。大乘法教是「生此能證菩提分法所緣境界」⁴⁶，所以名為「生此境清淨」，這就是「從真如所緣緣」的意義。

從聽聞大乘法教，成聞熏習種子，漸漸增勝而能引生無漏出世間法，聞熏習——真如所緣緣種子，不屬於阿賴耶識，而能對治阿賴耶識，與法界（真如）相應，名無漏界。依《攝論》，這是法身、解脫身所攝的。

B、由「轉依」明無漏種新熏之意義

《瑜伽師地論》卷 80（大正 30，747c）又說：

「諸阿羅漢實有轉依，而此轉依與其六處，異不異性俱不可說。何以故？由此轉依，真如清淨所顯，真如種性，真如種子，真如集成，而彼真如與其六處，異不異性俱不可說」。

三乘聖者的般涅槃，是以轉依（āśraya-parāvṛtti）為體的。捨雜染分而轉化為清淨分；離遍計所執性，捨雜染依他起性，體悟圓成實性而得依他起性清淨分，名為轉依。從法界等流而起的聞熏習，使雜染力減而清淨功能增長，也可以名為轉依——「損力益能轉」⁴⁷，但主要是體悟真如，出世無漏心現前，到達究竟清淨。

所以「論」上說：轉依是「真如清淨所顯」（tathatāviśuddhi-prabhāṇita），以離垢真如為體的；「真如種性」（tathatā-gotraka）、「真如種子」（tathatā-bījaka），以真如所緣緣而熏成聖種性的；「真如集起」（tathatā-samudāgata），依真如而集成一切功德的。

轉依是離一切戲論的，不離有情自體——六處，也不就是六處，所以不是名相分別所能擬議⁴⁸的。⁴⁹（p. 204）

⁴⁶ [原書 p. 203 註 16]《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，344a）。

⁴⁷（1）《攝大乘論本》卷 3：「又此轉依，略有六種：一、**損力益能轉**，謂由勝解力聞熏習住故，及由有羞恥令諸煩惱少分現行、不現行故。二、**通達轉**，謂諸菩薩已入大地，於真實非真實、顯現不顯現現前住故，乃至六地。三、**修習轉**，謂猶有障，一切相不顯現，真實顯現故，乃至十地。四、**果圓滿轉**，謂永無障，一切相不顯現，最清淨真實顯現，於一切相得自在故。五、**下劣轉**，謂聲聞等唯能通達補特伽羅空無我性，一向背生死一向捨生死故。六、**廣大轉**，謂諸菩薩兼通達法空無我性，即於生死見為寂靜，雖斷雜染而不捨故。」（大正 31，148c18-29）

（2）印順導師《攝大乘論講記》第八章 第一節 第二項（pp. 464-467）。

（3）請參照【附錄八】

⁴⁸ 擬議：1.揣度議論。2.比擬。（《漢語大詞典》（六），p. 936）

⁴⁹ 唐·釋遁倫集撰《瑜伽論記》卷 21（大正 42，800a24-b1）：

意謂轉依出纏真如之所顯故，與彼六處非異、非不異也。真如種姓者，以真如為體故。真如種子者，緣真如為境而熏成種子故。真如集成者，依真如而集成萬德故。如為體故不可說異，據義不一故不可說不異，故云異不異性俱不可說。

(三) 唯識學者以種子巧妙解說如來藏我**1、唯識學者將古義之依附六處轉為依附阿賴耶(著重本識)**

瑜伽唯識學者，以種子來解說種性，與如來藏學不同。然推究起來，《瑜伽論》〈本地分〉的本性住種——本有無漏種子，實在就是「一切眾生有如來藏」；對當時大乘經的如來藏說，從緣起論的立場，給以善巧的解說，以種子來解說種性。如《瑜伽師地論》⁵⁰說：

1. 〈聲聞地〉：「今此種姓以何為體？答：附在所依有如是相，六處所攝，從無始世展轉傳來，法爾所得」。
2. 〈菩薩地〉：「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」。

無漏種子是附在所依中的，種子是能依(āśrita)，有情自體——六處(ṣaḍ-āyatana)是所依(āśraya)。〈菩薩地〉的異譯，《菩薩善戒經》譯作：「言本性者，陰界六入次第相續，無始無終，法性自爾，是名本性」⁵¹。

「六處殊勝」，後代唯識學者解說為第六意處——阿賴耶識(ālayavijñāna)，⁵²其實只是(五)陰(六)界六入(處)的簡說。陰界六入是有情自體，在陰界六入——有情身中，是舊義；在阿賴耶識中，是唯識學的新義。

為什麼名為阿賴耶識？《解深密經》以為：「由此識於身，攝受藏隱，同安危」⁵³故」⁵⁴。「身」是根身六處的總名，阿賴耶識與「身」，是不相離的，所以古義的依附

⁵⁰ [原書 p. 204 註 17] 1. 《瑜伽師地論》卷 21 (大正 30, 395c)。2. 《瑜伽師地論》卷 35 (大正 30, 478c)。

⁵¹ [原書 p. 204 註 18] 《菩薩善戒經》卷 1 (大正 30, 962c)。

⁵² 參見：唐 崇俊撰，法清集疏《法華經玄贊決擇記》卷 1 (己新續 34, 145a3-8)，清 智素補遺《成唯識論音響補遺》卷 9 (己新續 51, 720a10-15)，宋 道亭述《華嚴一乘教義分齊章義苑疏》卷 4 (己新續 58, 212a6-9)。

⁵³ 安危：平安與危險。(《漢語大詞典》(三)，p. 1316)

⁵⁴ (1) [原書 p. 204 註 19] 《解深密經》卷 1 (大正 16, 692b)。

(2) 演培法師《解深密經語體釋》《諦觀全集》3 (經釋三)，(pp. 151-152)：

阿賴耶識，是依住依著的意思，古譯經論中，很多譯為依處、依住、或依著的，後人才譯為藏識的。小乘經中雖有賴耶之名，但與大乘經的解釋不同。大乘經說一切種子心識有依、住、著的特性，所以藏識具有能藏、所藏、執藏的三義。依本經說明賴耶，只有攝藏一義。一切種子心識，所以又名阿賴耶識者，是因此識於身攝受、藏隱、同安危的緣故。藏隱是依住義，賴耶隱藏、依住在根身中，離則無所隱藏、依住。大眾部說的「心偏於身」，就含有依住根身而存在的意思。此依執受義推論出來的：執受有所執受的根身，能執受的心識。根身要由心識的執取，才能成為生動的有機體，接觸外境，才能引起感覺的反應，如觸手削足以及無論刺激身體那一部分，都會引起感覺可知。本經說的攝受藏隱，即一方面攝受根身，一方面又隱藏在根身中。小乘經中說：「心遠行獨行，無身寐於窟」。沒有身形的心識而寐於窟中，當知這窟就是身體。因此，身心就發生了共同安危的關係：根身起了變化，心就隨之變化，根身崩潰腐爛，識就失去藏所；反之，心識起了變化，根身隨亦變化，心識離了根身，根身亦即無法支持。如人身體強健，精神即活潑，精神活潑，身體亦即強健。根身與心識，是怎樣的安危相共、休戚相關，於此可見了！

（陰界）六處，唯識學中轉為依附阿賴耶識，只是著重本識，而不是與依附六處相違反的。

2、能生無漏法的種性在有情身中與如來藏說相同

能生無漏法的種性，在有情身中——六處或陰界六處中，與如（p. 205）來藏說是相同的，如⁵⁵說：

1. 《無上依經》：「云何如來為界不可思議？阿難！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」。
2. 《勝天王般若經》：「云何法性不可思議？佛言：大王！在諸眾生陰界入中，無始相續，所不能染，法性體淨」。

《大般若經》：「如來法性，在有情類蘊界處中，從無始來展轉相續，煩惱不染，本性清淨」。

3. 《入楞伽經》：「如修多羅說：如來藏自性清淨，具三十二相，在於一切眾生身中，為貪瞋癡不實垢染，陰界入衣之所纏裹」。

如來藏——如來界，如來性在有情的蘊界處中，為無漏功德法的根源，是如來藏契經的本義。印度的《奧義書》中說：「識所成我，梵也。……識為一切之因，識者梵也」；「依名色而開展，我入於名色而隱於其中」⁵⁶。梵我——識入於名色中，不就是「如來藏自性清淨，……入於一切眾生身中」嗎⁵⁷？

3、小結

如來藏我，是深受印度神學影響的。唯識學者沒有忘卻佛法的根本立場，所以以生滅相續的種子，說本有的無漏功能，以阿賴耶妄識，說識與根身藏隱同安危，巧妙的解說了如來藏我，而脫卻了如來藏我的神學色采，這就是唯識學的種性說。

（四）結論：依種子理論解說如來仍難泯絕梵我論的影響

一切眾生本有無漏種子，而無漏種子非虛妄分別識自性，多少還有本有如來藏的形跡。也許（p. 206）為了這樣，《瑜伽論》〈攝決擇分〉，《攝大乘論》改取了新熏說。但新熏無漏種，是「法界等流聞熏習」，「真如所緣緣種子」，「真如種子」，與法界及真如，有了不可離的關係。

在唯識學中，真如有情、菩薩、如來的真實我體，那新熏的無漏法種，又有了依「我」而現起的意義。在後期大乘時代，唯心論而要泯絕梵我論的影響，也真還不容易呢！

⁵⁵ [原書 p. 205 註 20] 1. 《無上依經》卷上（大正 16，469b）。2. 《勝天王般若波羅蜜經》卷 3（大正 8，700c）。《大般若波羅蜜多經》（第 6 分）卷 569（大正 7，936c）。3. 《入楞伽經》卷 3（大正 16，529b）。

⁵⁶ [原書 p. 205 註 21] 《愛陀賴耶奧義書》（3，3）。《布列哈德奧義書》（1，4，7）。

⁵⁷ [原書 p. 205 註 22] 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2（大正 16，489a）。

【附錄一】

印順導師《攝大乘論講記》第三章、第四節、第三項（pp. 252–255）：

（一）、「無相散動」：聽說到無，譬如說無我，以為什麼都沒有自體，這無相，就是分別（遍計所執性）。要對治這無體的妄執，所以經說「實有菩薩」。意思說：諸法真性，為菩薩的自體，即是大我，不可說無。

【附論】「實有菩薩」一句，唯識系所傳的《般若經》中有，我國其餘的譯本都是沒有的。從空宗的見解看來，「實有菩薩」一句，可說非常奇特，根本不通。唯識家說我空，無我，不在無其所無，在因無而顯的諸法真實性，在有情中，就是如來藏。一切有情，平等具有這真實，所以一切有情有佛性，這就是大我。唯識學究竟是真常不空論者。

（二）、「有相散動」：聽說到有，就以為什麼都有，虛妄雜染都是真實，這有相，就是分別。為要對治這有相的妄執，所以經說「不見有菩薩」。依依他起的五蘊，而妄計的小我，這是不可得的，現在就說不見這樣的菩薩。世親說：不見依他遍計，無性只說不見遍計所執性。

（三）、「增益散動」：於似義顯現的非有中計有，執為實有，叫增益。對治這增益的妄執，所以經說「色自性空」。遍計性的實有色法，但是假相安立，不是自相安立，了知它本無自性空，就可對治增益散動。

（四）、「損減散動」：真實性的實有法，妄執為無，就是損減。對治這損減執，所以經說「不由空故」。色性與法性，並不是沒有的，不因遍計性空而無，由此可以對治損減散動。

（五）、「一性散動」：執依他、圓成是一法，這是錯誤的，因為法與法性不能說是一，法是無常，法性是常，怎麼可說是一性呢？要對治這計執，所以經說「色空非色」。就是說法性的色空，不是法的色；換句話說：圓成實不是依他起。

（六）、「異性散動」：先從依圓二性來說，執依他、圓成截然不同，這是不對的；因為圓成實是依他離義而顯的，怎麼可說是異？為對治這執著，所以經說：「色不離空」，就是依他與空性有不能相離的關係。再從遍圓二性來說，遍圓不能說是異，所以經說「色即是空，空即是色」；遍計色，就是無所有，它與圓成空性不異。古人有的以不離解「即」，有的以相即解「即」，依本論的見解，不離並非是即，依他不能說即是空性，只能說不離。遍計不能說不離空性，只能說當體即是空性。

（七）、「自性散動」：於諸法執有自性，如色自性，聲自性；為對治這妄執，所以經說「此但有名」。就是一切諸法，但依假名安立，不能妄計一一法的真實自性。

（八）、「差別散動」：於諸法中，分別是生，是滅，是染，是淨，這種種分別，名為差別。為對治這種妄計，所以經說「此自性無生無滅無染無淨」。

（九）、「如名取義散動」：或者聽到某一種名字，就依名而取其義為真實，名是假立，並非名中就有真實的所詮義。為對治這散動，所以經說「假立客名，

別別於法而起分別」。這不過假名安立，依名的假立而起分別，並非實有所取的義。

(十)、「如義取名散動」：還有見到某一事，就如其所取的義而推度它的名字，以為這法確有這名字。為對治此種散動，所以經說「假立客名，隨起言說」。名字是假立的，並不能真實詮表。

真能「對治」上述的「十種散動」，唯有無分別智，所以「一切般若波羅蜜多」經「中」，都「說無分別智」。由這無分別的智慧，掃蕩一切有分別的散動。這十種「能治」的智與「所治」的分別，「應知具攝般若波羅蜜多」經中的要「義」。」

十種散動分別之相關解釋表

十種散動	相關論書	解釋內容
1、無相散動	《攝大乘論釋》 世親釋·玄奘譯	此中無相散動者，謂此散動即以其「無」為所緣相，為對治此散動故，般若波羅蜜多經言：「實有菩薩。」言實有者，顯示菩薩實有空體，空即是體故名空體。 ⁵⁸
	《攝大乘論釋》 無性釋	此中為對治無相散動故，彼經說言：「實有菩薩等。」謂實有空為菩薩體。 ⁵⁹
	《大乘阿毘達磨雜集論》安慧釋	於此經中為對治無性分別，故說如是言：「是菩薩實有菩薩。」如是等由「實有」言，是有性義故。 ⁶⁰
2、有相散動	《攝大乘論釋》 世親釋·玄奘譯	有相散動者：謂此散動即以其「有」為所緣相。為對治此散動故，即彼經言：「不見有菩薩。」此經意說不見菩薩，以遍計所執及依他起為體。 ⁶¹
	《攝大乘論釋》 無性釋	為對治有相散動故，即彼經言：「不見有菩薩等。」謂遍計所執自性永無有故。 ⁶²
	《大乘阿毘達磨雜集論》安慧釋	為對治有性分別，故說如是言：「正不隨觀菩薩乃至正不隨觀不行。」由遣補特伽羅及法二性故。 ⁶³
3、增益散動	《攝大乘論釋》 世親釋·玄奘譯	增益散動者，為對治此散動故，即彼經言：「色自性空。」由遍計所執色，自性空故。 ⁶⁴
	《攝大乘論釋》 無性釋	為對治增益散動故，即彼經言：「色自性空等。」謂即遍計所執自性永無有故。 ⁶⁵
	《大乘阿毘達磨雜集論》安慧釋	為對治增益分別，故說如是言：「所以者何？名自性空。」由遣不實遍計所執自性故。 ⁶⁶
4、損減散動	《攝大乘論釋》 ⁶⁷ 世親釋·玄奘譯	損減散動者，為對治此散動故，即彼經言：「不由空故。」謂法性、色性不空故。 ⁶⁸

⁵⁸ 《攝大乘論釋》卷4（大正31，289a17-20）。

⁵⁹ 《攝大乘論釋》卷4，（大正31，405b22-24）。

⁶⁰ 《大乘阿毘達磨雜集論》卷14（大正31，764c3-5）。

⁶¹ 《攝大乘論釋》卷4（大正31，289a20-22）。

⁶² 《攝大乘論釋》卷4（大正31，405b24-25）。

⁶³ 《大乘阿毘達磨雜集論》卷14（大正31，764c5-7）。

⁶⁴ 《攝大乘論釋》卷4（大正31，289a23-24）。

⁶⁵ 《攝大乘論釋》卷4（大正31，405b25-27）。

⁶⁶ 《大乘阿毘達磨雜集論》卷14（大正31，764c7-9）。

⁶⁷ 真諦譯《攝大乘論釋》卷5〈2 釋應知勝相品〉（大正31，190a7-10）：「論曰：損減散動。釋曰：以無損減實有，此執即是散動，為對治此散動故。經言：不由空空。釋曰：此色不由真如空故空。」

⁶⁸ 《攝大乘論釋》卷4（大正31，289a24-25）。

	《攝大乘論釋》 無性釋	為對治損減散動故，即彼經言：「不由空故等。」謂彼法性是實有故。 ⁶⁹
	《大乘阿毘達磨雜集論》安慧釋	為對治損減分別，故說如是言：「非空性。」由於此名遍計所執自性遠離性一切時有故。 ⁷⁰
5、一性散動	《攝大乘論釋》 世親釋·玄奘譯	一性散動者，為對治此散動故，即彼經言：「色空非色。」何以故？若依他起與圓成實是一性者，此依他起應如圓成實是清淨境。 ⁷¹
	《攝大乘論釋》 無性釋	為對治一性散動故，即彼經言：「色空非色等。」淨不淨境性各別故。 ⁷²
	《大乘阿毘達磨雜集論》安慧釋	為對治一性分別，故說如是言：「此色空性非即色乃至此識空性非即識，由自性異故。」所以者何？色等是遍計所執自性，空性是圓成實自性故。 ⁷³
6、異性散動	《攝大乘論釋》 世親釋·玄奘譯	異性散動者，為對治此散動故，即彼經言：「色不離空。」何以故？此二若異，法與法性亦應有異，若有異性不應道理，如無常法與無常性。若取遍計所執自性。色即是空，空即是色。何以故？遍計所執色無所有，即是空性，此空性即是彼無所有，非如依他起與圓成實，不可說一。 ⁷⁴
	《攝大乘論釋》 無性釋	為對治異性散動故，即彼經言：「色不離空等。」謂遍計所執色自性無所有，即是空故。 ⁷⁵
	《大乘阿毘達磨雜集論》安慧釋	為對治異性分別，故說如是言：「亦不離色別有空性。乃至空性即是識。」由遍計所執自性無相，故離彼，彼無性不可得故。 ⁷⁶
7、自性散動	《攝大乘論釋》 世親釋·玄奘譯	自性散動者，為對治此散動故，即彼經言：「舍利子，此但有名謂之為色。」何以故？色之自性無所有故。 ⁷⁷
	《攝大乘論釋》 無性釋	為對治自性散動故，即彼經言：「此但有名謂之為色等。」 ⁷⁸
	《大乘阿毘達磨雜集論》安慧釋	為對治自性分別，故說如是言：「此唯有名，所謂此是色乃至此是識等。」由離能詮無有決定所詮

⁶⁹ 《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，405b27-29）。

⁷⁰ 《大乘阿毘達磨雜集論》卷 14（大正 31，764c9-11）。

⁷¹ 《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，289a25-28）。

⁷² 《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，405b29-c1）。

⁷³ 《大乘阿毘達磨雜集論》卷 14（大正 31，764c11-14）。

⁷⁴ 《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，289a28-b4）。

⁷⁵ 《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，405c1-c3）。

⁷⁶ 《大乘阿毘達磨雜集論》卷 14（大正 31，764c14-17）。

⁷⁷ 《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，289b4-6）。

⁷⁸ 《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，405c3-4）。

		自性故。 ⁷⁹
8、差別散動	《攝大乘論釋》 世親釋·玄奘譯	差別散動者，為對治此散動故，即彼經言：「自性無生無滅無染無淨。」生即有染，滅即有淨，無生滅故無染無淨。 ⁸⁰
	《攝大乘論釋》 無性釋	為對治差別散動故，即彼經言：「無生無滅等。」 ⁸¹
	《大乘阿毘達磨雜集論》安慧釋	為對治差別分別，故說如是言：「由彼自性無生乃至正不隨觀淨。」由遣生等差別相故。 ⁸²
9、如名取義散動	《攝大乘論釋》 世親釋·玄奘譯	如名取義散動者，謂如其名於義散動，為對治此散動故，即彼經言：「假立客名，別別於法而起分別。」言別別者，謂別別名。 ⁸³
	《攝大乘論釋》 無性釋	為對治如名取義散動故，即彼經言：「假立客名別別於法而起分別等。」 ⁸⁴
	《大乘阿毘達磨雜集論》安慧釋	為對治隨名義分別，故說如是言：「於所計度彼彼諸法，假立客名，由隨客名而起言說」如是等。 ⁸⁵
10、如義取名散動	《攝大乘論釋》 世親釋·玄奘譯	如義於名而起散動，為對治此散動故，即彼經言：「假立客名隨起言說。」非義自性有如是名。 ⁸⁶
	《攝大乘論釋》 無性釋	為對治如義取名散動故，即彼經言：「假立客名隨起言說。如如言說如是如是生起執著，如是一切菩薩不見，由不見故不生執著。」 ⁸⁷
	《大乘阿毘達磨雜集論》安慧釋	為對治隨義名分別，故說如是言：「菩薩於如是一切名正不隨觀，正不隨觀故不生執著。」 ⁸⁸

⁷⁹ 《大乘阿毘達磨雜集論》卷 14（大正 31，764c17-19）。

⁸⁰ 《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，289b6-9）。

⁸¹ 《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，405c4-5）。

⁸² 《大乘阿毘達磨雜集論》卷 14（大正 31，764c19-21）。

⁸³ 《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，289b9-11）。

⁸⁴ 《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，405c5-7）。

⁸⁵ 《大乘阿毘達磨雜集論》卷 14（大正 31，764c21-23）。

⁸⁶ 《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，289b11-13）。

⁸⁷ 《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，405c7-10）。

⁸⁸ 《大乘阿毘達磨雜集論》卷 14（大正 31，764c23-26）。

【附錄二】

印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第十章 第五節 上品般若 (pp. 692–702)：

※「上品般若」中含有後期大乘的特徵

「上品般若」的推演集成，是在初期大乘向後期演進的過程中，所以在「上品般若」——「初分」中，有了後期大乘的特徵。⁸⁹如：

※實有菩薩

1、依《般若經》義立十種散動—般若無分別智所對治

一、實有菩薩：「唐譯初分本」、「二分本」、「三分本」，有「實有菩薩」說，經中的文句是一致的。如《大般若波羅蜜多經》（初分）卷4（大正5，17b–c）說：

「舍利子！菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應如是觀：(1)實有菩薩。(2)不見有菩薩，不見菩薩名；不見般若波羅蜜多，不見般若波羅蜜多名；不見行，不見不行。何以故？舍利子！菩薩自性空，菩薩名空。所以者何？(3)色自性空；(4)不由空故；(5)色空非色；(6)色不離空，空不離色，色即是空，空即是色。受、想、行、識自性空；不由空故；受、想、行、識空非受、想、行、識；受、想、行、識不離空，空不離受、想、行、識，受、想、行、識即是空，空即是受、想、行、識。何以故？舍利子！(7)此但有名謂為菩提，此但有名謂為薩埵，此但有名謂為菩提薩埵，此但有名謂之為空，此但有名謂之為色、受、想、行、識。如(8)是自性，無生無滅，無染無淨。菩薩摩訶薩如是行般若波羅蜜多，不見生，不見滅，不見染，不見淨。何以故？(9)但假立客名，別別於法而起分別。(10)假立客名，隨起言說。如如言說，如是如是生起執著。菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，於如是等一切不見；由不見故，不生執著。」⁹⁰

◎這一段經文，瑜伽者是作為《般若》全經要義去理解的。

◎無著(Asaṅga)的《攝大乘論》，立十種分別⁹¹，第十名「散動分別」，「散動分別」又有十種，如《論》卷中（大正31，140a）說：

「散動分別，謂諸菩薩十種分別：一、無相散動，二、有相散動，三、增益散動，四、損減散動，五、一性散動，六、異性散動，七、自性散動，八、差別散動，九、如名取義散動，十、如義取名散動。為對治此十種散動，一切般若波羅蜜多中說無分別智。如是所治、能治，應知具攝般若波羅蜜多義。」⁹²

十種「散動分別」，是所對治的執著；能對治「散動分別」的，是般若——「無分別智」。

2、瑜伽學者對般若經義不同的解說

◎在世親(Vasubandhu)與無性(Asvabhāva)的《攝大乘論釋》中，都是依據上面所引的

⁸⁹ 《初期大乘佛教之起源與開展》(p. 22)：「大乘法中，初說一切無自性空，後來解說為『無其所無，有其所有』：這是大乘法分前期與後期的確證。」

⁹⁰ 《初期大乘佛教之起源與開展》[原書 p. 703 註 1]《大般若波羅蜜多經》（二分）卷402〈觀照品第3之1〉（大正7，11b–c）。又（三分）卷480〈舍利子品第2之2〉（大正7，433b）。

⁹¹ 《攝大乘論本》卷2〈所知相分第3〉：「總攝一切分別略有十種：一、根本分別，二、緣相分別，三、顯相分別，四、緣相變異分別，五、顯相變異分別，六、他引分別，七、不如理分別，八、如理分別，九、執著分別，十、散動分別。」（大正31，139c19–140a1）

⁹² 《初期大乘佛教之起源與開展》[原書 p. 703 註 2]各種譯本，大意相同，這裏依唐玄奘的譯本。又無著《大乘阿毘達磨集論》卷七〈決擇分中得品第3之2〉，也有此「十種散亂分別」（大正31，692c）。

經文，而分別的解說為對治十種散動分別，圓滿的總攝般若波羅蜜多的要義。⁹³

- ◎《金剛仙論》⁹⁴與《佛母般若波羅蜜多圓集要義論》⁹⁵，也都說到《般若經》的對治十種「散動分別」⁹⁶。

(1) 世親、無性解說實有菩薩為實有空性為菩薩體

- ◎般若能對治一切分別執著，當然是沒有問題的，問題在經初的「實有菩薩」一句。「實有菩薩」，與經說的「但有假名謂之菩提薩埵」，直覺得有點不調和。到底什麼是「實有菩薩」？

○世親《攝大乘論釋》說：「言實有者，顯示菩薩實有空體。空即是體，故名空體」。⁹⁷

○無性的《論釋》也說：「謂實有空為菩薩體」。⁹⁸

- ◎原來瑜伽學者，是以「空」為「空所顯性」，圓成實（空）性是真實有的。實有空（性）為菩薩體，為「如來藏」、「大我」說的一種解說。如傳為無著所造的，《大乘莊嚴經論》卷3（大正31，603c、604c）說：

「第一無我，謂清淨如。彼清淨如，即是諸佛我自性。……由佛此我最得清淨，是故號佛以為大我。」

「一切眾生，一切諸佛，等無差別，故名為如。……得清淨如以為自性，故名如來。以是義故，可說一切眾生名為如來藏。」

一切眾生，一切菩薩，一切諸佛，平等無差別，名為真如。真如是佛的我自性——最清淨自性，所以佛稱為大我。在眾生位，就是「眾生界」、「如來藏」；在菩薩位，是「菩薩界」、「菩薩實有空體」。

- ※以清淨空性為菩薩體，這是不能說沒有的。如以為沒有，那就是「無相散動」；為了對治這種妄執分別，所以佛說「實有菩薩」：這是瑜伽學者對於《般若經》義的解說。⁹⁹

A、唐譯初分本有「實有菩薩」，應受經典推衍的影響而增補

(A) 除唐譯本，其他「中品」的諸譯本，並無「實有菩薩」

- ◎「實有菩薩」，雖「唐譯初分本」、「二分本」、「三分本」，同樣的這樣說，但不能不使人感到可疑。
- ◎考中國古代傳譯的「中品般若」，如「放光本」、「光讚本」、「大品本」——《大智度論》所依的二萬二千頌本，與上來引經相當的，文義大致相同，而唯一不同的，是沒有「實有菩

⁹³ 請另參見世親釋《攝大乘論釋》卷4〈分別章第3之1〉（大正31，289a17-b13）；無性釋《攝大乘論釋》卷4〈所知相分第3之1〉（大正31，405b22c10）；《大乘阿毘達磨雜集論》卷14〈決擇分中得品第3之2〉（大正31，764c3-26）。

⁹⁴ 按：世親菩薩造，金剛仙論師釋，元魏菩提流支譯。

⁹⁵ 按：大域龍（陳那）造，宋施護譯。

⁹⁶ 《初期大乘佛教之起源與開展》[原書 p. 703 註 3]《金剛仙論》卷1（大正25，798a-b）。《佛母般若波羅蜜多圓集要義論》（大正25，913a）。

⁹⁷ [《初期大乘佛教之起源與開展》原書 p. 703 註 4]《攝大乘論（世親）釋》卷4〈所知相分第三之一〉（大正31，342c）。

⁹⁸ 《初期大乘佛教之起源與開展》[原書 p. 703 註 5]《攝大乘論（無性）釋》卷4〈所知相分第三之一〉（大正31，405b）。

⁹⁹ 請另參見印順法師《攝大乘論講記》（pp. 250-258）。

薩」一句。¹⁰⁰略引如下¹⁰¹：

「放光本」：佛告舍利弗：菩薩行般若波羅蜜者，不見有菩薩，亦不見字；亦不見般若波羅蜜；悉無所見，亦不見不行者。何以故？菩薩空，字亦空……

「光讚本」：佛告舍利弗：菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，不見菩薩，亦不見菩薩字；亦不見般若波羅蜜；亦不見行般若波羅蜜字，亦不見非行。所以者何？菩薩之字自然空……

「大品本」：佛告舍利弗：菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不見菩薩，不見菩薩字；不見般若波羅蜜；亦不見我行般若波羅蜜，亦不見我不行般若波羅蜜。何以故？菩薩，菩薩字性空……」

◎「放光本」、「光讚本」、「大品本」，是與「唐譯二分本」¹⁰²、「三分本」相當的。同樣是「中品般若」，在西元三—五世紀譯出的，沒有「實有菩薩」句，而七世紀譯出的卻有了。

※從此可以推定為：當「中品般若」集成時，是沒有「實有菩薩」的，也就是還沒有附入「真我」說。

(B) 可能是「中品」推衍為「上品」時增入「實有菩薩」

◎極可能是從「中品」而推衍為「上品般若」時，增入了「實有菩薩」一句，如《大乘阿毘達磨雜集論》卷 14（大正 31，764b）說：

「如是十種分別，依般若波羅蜜多初分宣說。」

安慧(Athiramati)是西元五世紀人。在他釋造成《雜集論》的時候，「十種分別」還只是依《般若經》「初分」宣說，所以特地提到依據「初分」。

◎〈初分〉所說，比「二分本」等「中品般若」，多了「實有菩薩」一句，為瑜伽學者「十種散亂分別」所依。

B、玄奘所傳二分本的梵本也已受影響而補上「實有菩薩」

在梵本的長期流傳中，玄奘所傳的「二分本」（梵本），也已受影響而補上這一句——「實有菩薩」了。

(2) 避免似我真如的陳那等，解說為除初學者斷見說有菩薩

《攝大乘論》、《集（大乘）論》，依《般若經》「初分」而立對治十種散動，瑜伽學者雖一直沿用下來，然對「實有菩薩」的解說，卻並不一致。

A、陳那解說為「除初學者的斷見，非約實性說」

◎陳那(Dinnāga)的《佛母般若波羅蜜多圓集要義論》（大正 25，913a）說：

「若有菩薩有，此無相分別，散亂止息師，說彼世俗蘊。」

◎依《釋論》說：菩薩有，是對治「無相分別散亂」的。「令了知有此蘊故，除遣無相分別散亂。如是所說意者，世尊悲愍新發意菩薩等，是故為說世俗諸蘊（為菩薩有）。使令了

¹⁰⁰ 請另參見《大智度論》卷 35〈釋報應品第 2〉（大正 25，318b15-319a27）。

¹⁰¹ 《初期大乘佛教之起源與開展》[原書 p. 703 註 6]《放光般若波羅蜜經》卷 1〈無見品第 2〉（大正 8，4c）。《光讚般若波羅蜜經》卷 1〈順空品第 2〉（大正 8，152a）。《摩訶般若波羅蜜經》卷 1〈奉鉢品第 2〉（大正 8，221b）。

¹⁰² 《大般若波羅蜜多經》卷 402（二分）〈觀照品第 3 之 1〉（大正 7，11b26-c1）：「佛言：舍利子！菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應如是觀：實有菩薩，不見有菩薩，不見菩薩名，不見般若波羅蜜多，不見般若波羅蜜多名；不見行，不見不行。」

知。為除斷見；止彼無相分別，非說實性。」¹⁰³

- ◎《佛母般若波羅蜜多圓集要義論》是依《八千頌般若》（與「唐譯四分本」相當）造的。
《八千頌般若》沒有「實有菩薩」的文句，所以約依世俗五蘊而說有「菩薩及帝釋天主」等。這是除初學者的斷見，說「有菩薩」，不是約「實性」說的。

※陳那論與《攝大乘論》的解說不同。

B、《金剛仙論》說對治一切法無，而說我法是有

- ◎依《金剛般若》¹⁰⁴而造的《金剛仙論》，又別立一說，如《論》卷1（大正25，798a）說：

「一者，無物相障：如般若中說：有為無為一切諸法，乃至涅槃空。眾生不解，起於斷見，謂一切法無。此障對治，佛告須菩提：有菩薩摩訶薩，行檀波羅蜜，乃至般若波羅蜜。」

對治一切法無——「無相散動」，說世俗中我法是有。

C、結：除了所依文本沒有明文，也因避免「似我真如」

- ◎《金剛仙論》與陳那論的意見相近，都沒有採用「實有菩薩空體」說。
◎這固然由於《八千頌般若》（「下品」類）與《金剛般若》，沒有「實有菩薩」的明文；也由於瑜伽學的發展，如陳那、護法（Dharmapāla）、玄奘（所傳《成唯識論》），都是盡量避免「似我真如」的。¹⁰⁵

3、小結

「下品般若」沒有，《金剛般若》沒有，古譯的「中品般若」也沒有，「實有菩薩」決定是「上品般若」所增入的。

¹⁰³ 《初期大乘佛教之起源與開展》[原書 p. 703 註 7]《佛母般若波羅蜜多圓集要義釋論》卷2（大正25，905b）。

¹⁰⁴ 按：《金剛般若》為《金剛般若波羅蜜經論》。

¹⁰⁵ 《初期大乘佛教之起源與開展》[原書 p. 703 註 8] 清辯《大乘掌珍論》卷下，責瑜伽師的「真如雖離言說而是實有」，為「似我真如」（大正30，275a）。

【附錄三】

(1) 印順導師《以佛法研究佛法》第九章、第三節(pp. 284-285)：

三、阿摩羅識是究竟的淨心：真諦在《決定藏論》，說轉依為阿摩羅識；這與阿黎耶識相對的，指無學聲聞，緣覺，八地菩薩以上的，如智無差別而說。但阿摩羅識，並不局限於阿羅漢位的。智證如如的轉依，徹始（初地見道位），徹終（佛果），如上文所引的，都適用於初地見道位（通達轉）。

見道以上的證入唯識——無分別智現證如如，當真實性顯現時，雖遠離一般（七識）的亂識，亂相，而約妄識的根本說，一切種子阿黎耶識，還是照樣的存在。就是到了阿羅漢位，約煩惱障的種習淨盡說，已捨阿黎耶識，而有漏雜染種習，如所知障種習等，也還是沒有清淨。所以，智證如如的究竟清淨，一切雜染種子究竟滅盡，那只有佛地；佛地才被稱為：「最清淨法界」，「無垢識」——阿摩羅識，如《十八空論》說：「明唯識真實，辨一切諸法唯有淨識。……唯識義有兩：一者方便，謂先觀唯有阿黎耶識，無餘境界，現得境智（識？）兩空，除妄識已盡，名為方便唯識也。二明正觀唯識，遣蕩生死虛妄識心，及以境界，一切皆淨盡，唯有阿摩羅清淨心也」。

(2) 印順導師《以佛法研究佛法》第九章、第四節(pp. 287-288)：

真諦所傳的阿摩羅識，依《決定藏論》九識義，是轉阿賴耶識所得的，位在八地。如依《三無性論》及《轉識論》等，下通初地，上通佛果，而指如智現證無差別性。這如上文所說，都是約修行所證說的。

但《十八空論》，別有一文，約法界本淨說。這樣，阿摩羅識就是自性清淨心，也就是如來藏的別名。《十八空論》是這樣說的：「阿摩羅識，是自性清淨心。但為客塵所汙，故名不淨。為客塵盡，故立為淨。何故不說定淨定不淨，而言或淨或不淨耶？答：為顯法界（即阿摩羅識）與五入及禪定等義異」。

《十八空論》，是《中邊分別論》注釋的一部分。一分釋〈相品〉的空義，一分釋〈真實品〉的分破真實（七真如），及勝智真實。上面所引述的文句，是釋《中邊論》頌：「不染非不染，非淨非不淨；心本清淨故，煩惱客塵故」。

《中邊論》以五門分別空義，在第五「成立義」中，說此一頌。意思說：空（心性）本清淨，所以無所謂染與不染。由於客塵煩惱，所以又非淨非不淨。這是說：在客塵煩惱覆染時，空性的淨相不現，可以說非淨。到了客塵除盡，又顯現了空性清淨，那又是非不淨了。

論文本是說明空性，說空性有真如，實際，無相，勝義，法界等別名。但在說非淨不淨，非染不染時，不說「空性本淨」，「法性本淨」，而說「心本清淨」。這裡的心本清淨，就是一切經所說的「心性本淨」，真諦的《中邊分別論》也說：「心本自性清淨故」。

對於「心性本淨」或「心本性淨」，(1)英傳的唯識學，解說為：心的法性本淨，並非說心本清淨。因為心是有為的心識，或染或淨，或有漏或無漏，怎可說本來清淨呢？這是站在「性相差別論」的立場。

(2)真諦所傳的，指「空本性淨」為「心本自性清淨」，而解說空性本淨為「阿摩羅識是自性清淨心」，顯然是從「真如無差別」，心與空性無二的立場而說。

【附錄四】「五種種性」之相關出處解說表格

《瑜伽師地論》五種種性的相關解說	
《瑜伽師地論》卷 52(大正 30，589a13-b2)	《瑜伽師地論》卷 80(大正 30，749b19-25)
<p>問：若此習氣攝一切種子，復名遍行麤重者，諸出世間法從何種子生？若言麤重自性種子為種子生，不應道理。</p> <p>答：諸出世間法，從真如所緣緣種子生，非彼習氣積集種子所生。</p> <p>問：若非習氣積集種子所生者，何因緣故建立三種般涅槃法種性差別補特伽羅，及建立不般涅槃法種性補特伽羅，所以者何？一切皆有真如所緣緣故。</p> <p>答：由有障無障差別故，若於通達真如所緣緣中，有畢竟障種子者，建立為不般涅槃法種性補特伽羅。若不爾者，建立為般涅槃法種性補特伽羅。若有畢竟所知障種子布在所依，非煩惱障種子者，於彼一分建立聲聞種性補特伽羅，一分建立獨覺種性補特伽羅。若不爾者，建立如來種性補特伽羅，是故無過。若出世間諸法生已即便隨轉，當知由轉依力所任持故，然此轉依與阿賴耶識互相違反，對治阿賴耶識，名無漏界離諸戲論。</p>	<p>復次，迴向菩提聲聞，若隨證得阿耨多羅三藐三菩提，爾時即同如來，於無餘依般涅槃界，而般涅槃。</p> <p>問：迴向菩提聲聞，從本已來當言聲聞種性？當言菩薩種性？</p> <p>答：當言不定種性。譬如安立有不定聚諸有情類，於般涅槃法性聚中，當知此是不定種性。</p>
真常系經典	
《大乘入楞伽經》卷 2〈2 集一切法品〉(大正 16，597a29-c22)	《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1〈一切佛語心品〉(大正 16，487a8-c3)
<p>復次，大慧！有五種種性。何等為五？謂：聲聞乘種性，緣覺乘種性，如來乘種性，不定種性，無種性。</p>	<p>復次，大慧！有五無間種性。云何為五？謂：聲聞乘無間種性、緣覺乘無間種性、如來乘無間種性、不定種性、各別種性。</p>
<p>大慧！云何知是聲聞乘種性？謂若聞說於蘊、界、處自相共相，若知若證，舉身毛豎心樂修習，於緣起相不樂觀察，應知此是聲聞乘種性；彼於自乘見所證已，於五六地斷煩惱結，不斷煩惱習，住不思議死。正師子吼言：『我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。』修習人無我，乃至生於得涅槃覺。大慧！復有眾生求證涅槃，言能覺知我人眾生養者取者，此是涅槃；復有說言，見一切法因作者有，此是涅槃。大慧！彼無解脫，以未能見法無我故。此是聲聞乘及外道種性，於未出中生出離想，應勤修習捨此惡見。</p>	<p>云何知聲聞乘無間種性？若聞說得陰、界、入自共相斷知時，舉身毛孔熙怡欣悅及樂修相智，不修緣起發悟之相，是名聲聞乘無間種性。聲聞無間，見第八地，起煩惱斷，習氣煩惱不斷。不度不思議變易死，度分段死。正師子吼：『我生已盡，梵行已立，不受後有。』如實知，修習人無我，乃至得般涅槃覺。大慧！各別無間者，我人眾生壽命長養士夫，彼諸眾生作如是覺求般涅槃。復有異外道說，悉由作者。見一切性已，言：『此是般涅槃。』作如是覺，法無我見非分，彼無解脫。大慧！此諸聲聞乘無間外道種性，不出出覺。為轉彼惡見</p>

	故，應當修學。
大慧！云何知是緣覺乘種性？調若聞說緣覺乘法，舉身毛豎悲泣流淚，離憤鬧緣無所染著。有時聞說現種種身，或聚或散神通變化，其心信受無所違逆，當知此是緣覺乘種性；應為其說緣覺乘法。	大慧！緣覺乘無間種性者，若聞說各別緣無間，舉身毛豎悲泣流淚，不相近緣，所有不著。種種自身，種種神通，若離若合，種種變化。聞說是時，其心隨入。若知彼緣覺乘無間種性已，隨順為說緣覺之乘，是名緣覺乘無間種性相。
大慧！如來乘種性所證法有三種，所謂：(1)自性無自性法，(2)內身自證聖智法，(3)外諸佛剎廣大法。大慧！若有聞說此一一法及自心所現身財建立阿賴耶識不思議境，不驚不怖不畏，當知此是如來乘性。	大慧！彼如來乘無間種性，有四種，謂：(1)自性法無間種性、(2)離自相法無間種性、(3)得自覺聖無間種性、(4)外剎殊勝無間種性。大慧！若聞此四事一一說時，及說自心現身財建立不思議境界時，心不驚怖者；是名如來乘無間種性相。
大慧！不定種性者，調聞說彼三種法時，隨生信解而順修學。大慧！為初治地人而說種性，欲令其入無影像地，作此建立。大慧！彼住三昧樂聲聞，若能證知自所依識，見法無我淨煩惱習，畢竟當得如來之身。	大慧！不定種性者，謂：說彼三種時，隨說而入，隨彼而成。大慧！此是初治地者，謂種性建立，為超入無所有地故，作是建立。彼自覺藏者，自煩惱習淨，見法無我，得三昧樂住聲聞，當得如來最勝之身。
爾時世尊即說頌言： 「預流一來果，不還阿羅漢；是等諸聖人，其心悉迷惑。 我所立三乘，一乘及非乘；為愚夫少智，樂寂諸聖說。 第一義法門，遠離於二取；住於無境界，何建立三乘。 諸禪及無量，無色三摩提；乃至滅受想，唯心不可得。」	爾時世尊，欲重宣此義，說偈言： 「須陀槃那果，往來及不還，逮得阿羅漢，是等心惑亂。 三乘與一乘，非乘我所說，愚夫少智慧，諸聖遠離寂。 第一義法門，遠離於二教，住於無所有，何建立三乘？ 諸禪無量等，無色三摩提，受想悉寂滅，亦無有心量。」
復次，大慧！此中一闍提，何故於解脫中不生欲樂？ 大慧！以捨一切善根故，為無始眾生起願故。 云何捨一切善根？調謗菩薩藏，言：『此非隨順契經調伏解脫之說。』作是語時，善根悉斷不入涅槃。 云何為無始眾生起願？調諸菩薩以本願方便，願一切眾生悉入涅槃，若一眾生未涅槃者，我終不入。此亦住一闍提趣，此是無涅槃種性相。	大慧！彼一闍提非一闍提，世間、解脫誰轉？ 大慧！一闍提有二種：一者，捨一切善根，及於無始眾生發願。 云何捨一切善根？調謗菩薩藏，及作惡言：『此非隨順修多羅、毘尼解脫之說。』捨一切善根故，不般涅槃。 二者，菩薩本自願方便故，非不般涅槃一切眾生而般涅槃。大慧！彼般涅槃，是名不般涅槃法相。此亦到一闍提趣。
大慧菩薩言：「世尊！此中何者畢竟不入涅槃？」 佛言：「大慧！彼菩薩一闍提，知一切法本來涅槃，畢竟不入，非捨善	大慧白佛言：「世尊！此中云何畢竟不般涅槃？」 佛告大慧：「菩薩一闍提者，知一切法本來般涅槃已，畢竟不般涅槃，

根。何以故？捨善根一闡提，以佛威力故，或時善根生。所以者何？佛於一切眾生無捨時故。是故菩薩一闡提不入涅槃。」

而非捨一切善根一闡提也。大慧！捨一切善根一闡提者，復以如來神力故，或時善根生。所以者何？謂如來不捨一切眾生故，以是故菩薩一闡提不般涅槃。」

【附錄五】

印順導師《印度佛教思想史》第七章、第三節(pp. 278–280)：

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」¹⁰⁶。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」¹⁰⁷。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（tathāgata-garbha）為依了。《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」¹⁰⁸，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」¹⁰⁹。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》，說到依他起通二分了。「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。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。

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

¹⁰⁶ 《攝大乘論本》卷1(大正31, 136b29–c22)

¹⁰⁷ 《攝大乘論本》卷上(大正31, 136c)。

¹⁰⁸ 《攝大乘論本》卷下(大正31, 148c)。

¹⁰⁹ 《攝大乘論本》卷下(大正31, 149a–c)。

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。

【附錄六】

(1) 印順導師《攝大乘論講記》(pp. 9-13)：

瑜伽系的法相唯識學，可以無著為中心，彌勒是他的老師，世親是他的弟子。不管彌勒是從兜率天上下來，或是人間的大德，他的學說是由無著弘揚出去，這是不成問題的。世親是傳承弘布無著思想的人物。所以，研究法相唯識學，當以無著為中心。他的思想，確也是法相唯識中最根本的。這一系列的論典，最早出的當推《瑜伽論》。

該論的內容有五分，內地相傳是彌勒說的，西藏說是無著造的。內地傳說彌勒說瑜伽，早在西藏未有佛法一百多年前，那時所傳說的《瑜伽》，或《十七地論》，是指《瑜伽》的〈本地分〉而說的。〈本地分〉與〈抉擇分〉的思想有相當的不同。所以我想，《瑜伽論》或不如內地所傳說全是彌勒說的，也不同西藏所說全是無著造的。可以這樣說：〈本地分〉是彌勒說的，〈抉擇分〉是無著造的。彌勒說〈本地分〉在前，中國人就傳說連〈抉擇分〉也是彌勒說的；無著造〈抉擇分〉於後，西藏人也就根據這點說它全是無著造的。——相信這種說法，比較要近乎情理。

- (1) 〈本地分〉的主要思想是：一、諸識差別論；二、王所差別論；三、種子本有論；四、認識上所認識的境界，都不離自心，但諸法所依的離言自性，卻是各有它差別自體的。這種思想，可說是初期的唯識思想，還沒有達到唯識為體的唯識學。依〈本地分·菩薩地〉而造的《大莊嚴經論》，才算是達到徹底的唯識思想。
- (2) 《莊嚴論》與〈本地分〉不同的地方是：一、一心論；二、王所一體論，心所是心王現起的作用，沒有離心的自體；三、所認識的境界，就是識的一部分，不許心色有各別的自體。還有種子本有論，這與〈本地分〉的主張相同。《莊嚴論》雖可說是徹底的唯識思想，但還不能算完備，還欠缺詳細理論的發揮與嚴密的組織。到了《攝大乘論》出世，唯識思想才算是真正完成了。
- (3) 《攝論》主要的思想是：一、種子是新熏的，這點與〈本地分〉、《中邊》、《莊嚴》諸論所說的完全不同。二、王所有不同的體系，這和〈本地分〉相同，而異於《中邊》、《莊嚴》諸論。三、境就是識；四、識與識之間是一心論的；這也同於《莊嚴論》，但已有轉向多心論的趨勢。這樣看來，《攝論》的唯識說，雖是繼承《莊嚴論》的，但又接受了經部種子新熏的學說。
- (4) 再看〈抉擇分〉的思想：〈抉擇分〉是抉擇〈本地分〉的，他的王所差別，諸識差別，心色差別，雖同於〈本地分〉，而種子則又與《攝論》的新熏思想相同。無著的後期思想，顯然是放棄種子本有說而改用新熏的了。

世親繼承無著《攝論》及〈攝抉擇分〉的思想，又有所發揮。他的名著《唯識三十論》，是繼承〈攝抉擇分〉而作的，繼承無著世親大乘不共的唯識思想者，要算安慧論師的一系；至於護法的思想，不能說是無著唯識的繼承者。他的偉大，在於融合《瑜伽》《攝論》兩大思想，而把唯識學建立在《瑜伽論·本地分》的思想上。故護法《成唯識論》說諸識差別；王所差別；心色各別自體；種子本有（本地分）新熏（攝論及抉擇分）合說。這和代表無著唯識學的《莊嚴》與《攝論》的思想，是有點不同的。

有人說安慧學是唯識古學，護法學是唯識今學。護法的時代遲，他的學說，或許可稱今學；其實，他並不什麼新，反而是復古的。看他《成唯識論》的思想，是復回到最初〈本地分〉的思想上去了，這不是復古嗎？西藏說世親唯識學的真正繼承者是安慧論師。護法的老師陳那，是傳承世親的因明學；陳那與他的再傳弟子法稱，關於唯識的思想，叫做隨理行派。陳

那與他的弟子護法，思想上反流到〈本地分〉，與經部有部更接近了。《攝論》的思想，決與護法的唯識思想有所不同；所以要認識《攝論》的真意，須向本論好好的探討一下，同時取《中邊》、《莊嚴》等論互相印證發明，方可瞭然。

瑜伽學派初期的主要思想			
內地相傳是「彌勒」說的	「無著」依〈本地分・菩薩地〉而造	無著造・真諦譯	印順導師判斷，〈抉擇分〉應屬「無著」所造
《瑜伽師地論》〈本地分〉的主要思想	《大乘莊嚴經論》的主要思想	《攝大乘論》的主要思想	〈抉擇分〉的思想
一、諸識差別論； 二、王所差別論； 三、種子本有論； 四、認識上所認識的境界，都不離自心，但諸法所依的離言自性，卻是各有它差別自體的。	一、一心論； 二、王所一體論，心所是心王現起的作用，沒有離心的自體； 三、所認識的境界，就是識的一分，不許心色有各別的自體。 四、還有種子本有論這與〈本地分〉的主張相同。	一、種子是新熏的，這點與〈本地分〉、《中邊》、《莊嚴》諸論所說的完全不同。 二、王所有不同的體系，這和〈本地分〉相同，而異於《中邊》、《莊嚴》諸論。 三、境就是識； 四、識與識之間是一心論的	〈抉擇分〉是抉擇〈本地分〉的，他的 (1)王所差別， (2)諸識差別， (3)心色差別， 雖同於〈本地分〉， (4)而種子則又與《攝論》的新熏思想相同。
瑜伽學派的傳承與思想的揉合	世親繼承無著《攝論》及〈攝抉擇分〉的思想，又有所發揮。他的名著《唯識三十論》，是繼承〈攝抉擇分〉而作的		
	繼承無著世親大乘不共的唯識思想者，要算安慧論師的一系		
	至於護法的思想，不能說是無著唯識的繼承者。他的偉大，在於融合《瑜伽》《攝論》兩大思想，而把唯識學建立在《瑜伽論・本地分》的思想上。故護法《成唯識論》說(1)諸識差別；(2)王所差別；(3)心色各別自體；(4)種子本有（本地分）新熏（攝論及抉擇分）合說。這和代表無著唯識學的《莊嚴》與《攝論》的思想，是有點不同的。		

(2) 印順導師《印度佛教思想史》第七章、第三節(pp. 266-268)：

阿賴耶識以「異熟識（[果]）、一切種子（[因]）為其自性」，為「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」¹¹⁰。所隨依止性，所隨依附依止性——二類，就是有漏（sāsrava）與無漏（anāsrava）種子；無漏種子雖然「依附」阿賴耶，而性質不同，所以說是「依附」。

依阿賴耶的種子，論師間也有異議：難陀（Nanda）是主張新熏的；護月（Candragupta）

¹¹⁰ 《瑜伽師地論》卷 1（大正 30，280b）。

是主張本有的；護法（Dharmapāla）主張有本有與新熏二類的¹¹¹。以無漏種子來說：《瑜伽論》〈本地分〉，立二種姓：一、本性住種姓（prakṛti-stha-gotra）；二、習所成種姓

（samudānīta-gotra）：種姓是種子的異名¹¹²。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¹¹³，與〈菩薩地〉相同，是本有與新熏合論的。但無著的《攝大乘論》，以為：「外（物）或無熏習，非內種應知」¹¹⁴。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」¹¹⁵！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）。佛依自證法界而為人說法，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¹¹⁶。這樣說，有會通如來藏（tathāgata-garbha）說的可能。

（3）印順導師《印度佛教思想史》第七章、第三節（pp. 277-279）：

《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。

《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」¹¹⁷。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

¹¹¹ 《成唯識論述記》卷 2 末（大正 43，304b-305c）。

¹¹² 《瑜伽師地論》卷 35（大正 30，478c）。

¹¹³ 《大乘莊嚴經論》卷 1（大正 31，594b-c）。

¹¹⁴ 《攝大乘論本》卷上（大正 31，135b）。

¹¹⁵ 《攝大乘論本》卷上（大正 31，136c）。

¹¹⁶ 《攝大乘論本》卷上（大正 31，136c）。

¹¹⁷ 《攝大乘論本》卷上（大正 31，136c）。

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（*tathāgata-garbha*）為依了。《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」¹¹⁸，轉得的依他起清淨分，就是離染的圓成實性，就是涅槃。

¹¹⁸ 《攝大乘論本》卷下（大正 31，148c）。

【附錄七】

《瑜伽師地論》卷 52(大正 30，589a16–17)：「諸出世間法，從真如所緣緣種子生」	
唐·釋遁倫集撰《瑜伽論記》卷 13(大正 42，614c5–615a12)	唐·窺基撰《瑜伽師地論略纂》卷 13(大正 43，184b28–185a8)
次問答釋通以明出世種子。諸出世間法從真如所緣緣種子等者， (景備云)若依勝軍不立本有無漏種子家，消釋此文有二： 一解，諸佛菩薩由證真如，展轉流出十二部經流行在世，見道已前順解脫分順決擇分，緣彼經教作所緣緣生，從本為名，名從真如所緣緣生。 二解，初地出世聖道，一、從世第一法順決擇善為增上緣等無間緣生，二、從真如所緣緣生。	問諸出世間法，從真如所緣緣種子生，非彼習氣積集種子所生者。 備景法師云： 若欲入解脫分時，觀十二部經教法，此教遠從清淨法界出，由緣此教乃至在入決擇分位，將證見道已前，緣教為境，修多修習力故，故言真如所緣緣。入見道已，此緣見道無漏之智，本無漏，無漏故今緣真如，既著即熏成種，即現行智，以真如為所緣緣之種子生，即此種子不從因緣生，唯有前世第一法，為等無間緣，俱有法為增上緣，真如為所緣，至後念已，即從因緣者。又由決擇分世第一法，緣真如教法為所緣故，以此為因緣種子，生見道智。即說世第一法，名真如所緣緣種子，以緣教法影像真如，修習為緣故，言從真如所緣緣種子生，此是勝軍論師義，即以此文故，言一切皆從新熏成。
若依護月、護法消文亦有二釋： 一云本有無漏種子為增上緣，真如為所緣緣故，順解脫分等善根得生。 二云以本有無漏種子為因緣，解脫分等為增上緣，世第一法為等無間緣，真如為所緣緣故，初地出世間法得生。論從後緣說，故云諸出世間法從真如所緣緣生。	護月釋云： 其自身中本有無漏種，由在解脫分等位中緣教法故，名真如所緣緣。當於此時舊種遂增，由本有種故，得入解脫分位。又入見道時，由前已習緣真如觀，今得成熟，緣著真如，真如即是所緣緣，本有無漏之種，乃能生此現行智果，由緣真如為境，種方生現行故，言真如所緣緣種子生。若護法菩薩與護月同，然是解脫分位，更生無漏種子，至見道從正見。此親生本有種，為增上緣。
景師更為識護法等釋此文，正答因緣當所問，答從本有種子生。若此習氣攝一切種子復名遍行麤重者，諸彼三乘見道出世間法從何種子生？若言麤重者性種子為種子生，不應道理。 下答諸出世間法，從真如所緣緣種子生，非彼習氣積集種子所生者。答意明三乘見道從本有種子，是緣真如無分別智正因，今從彼生，故言從真如所緣緣種子生，非彼有漏積集種子生。	助景師云： 更為護法等釋，以真如為所緣者，自種子生故，言真如所緣緣生，其四緣具足。 若自相傳及太師云：如勝軍師，新熏無漏種，初地方有，或不從因緣生，當於此時以真如為所緣故生。又用世第一法為因緣生，同前如護月論師，云本無漏種，非今方有，其真如亦是本有無漏之種性緣真

<p>(泰云)勝軍師唯立新熏習，故真如是所緣緣，無漏初起，唯從正智所作種子生，初無漏，不從因緣生。</p> <p>護月等唯立本有熏習，本有熏習性證真如，是本有熏習所緣緣，此熏習名真如所緣緣種子，聖道初起從此生也。</p>	<p>如，真如所緣緣攝。見道正見用本種生故，言真如所緣緣種生。</p>
<p>戒賢師立新舊二熏習，舊熏如護月等釋，雖本有舊熏習，若無新熏習，舊熏不能生聖道故，新舊和合方能生聖道，新舊熏習性智緣真如，故言出世間法從真如所緣緣種子生也。</p> <p>《攝大乘論》聞熏習與解性和合，一切聖道皆從生。問若非習氣積集種子所生，乃至一切皆有真如所緣緣故者，此外難也，難意，若出世法別有真如所緣緣種子生者，一切有情皆是真如為所緣緣，則應皆有緣如種子。</p>	<p>如護法菩薩，本無漏種。如護月師，要更新生無漏種子，方得正智新起新熏舊種，若生果時皆能緣如，即種性有以真如為所緣緣故，從此種生故，言從真如所緣緣種子生。又若無新熏，舊種必無生果。今說新熏者，就勝而說故，言真如所緣緣種子生。</p>
<p>《瑜伽師地論》卷 52(大正 30，589a22-b2)：</p> <p>「若於通達真如所緣緣中，有畢竟障種子者，建立為不般涅槃法種性補特伽羅；若不爾者，建立為般涅槃法種性補特伽羅。若有畢竟所知障種子，布在所依，非煩惱障種子者，於彼一分建立聲聞種性補特伽羅，一分建立獨覺種性補特伽羅。若不爾者，建立如來種性補特伽羅」</p> <p>「若出世間諸法生已，即便隨轉，當知由轉依力所任持故。然此轉依與阿賴耶識，互相違反，對治阿賴耶識，名無漏界，離諸戲論」</p>	
<p>唐·釋遁倫集撰《瑜伽論記》卷 13(大正 42，615a12-b9)</p>	<p>唐·窺基撰《瑜伽師地論略纂》卷 13(大正 43，185a9-15)</p>
<p>云何建立有般涅槃、不般涅槃？下約有障、無障顯彼身中，出世種子有成不成，故五姓別。</p> <p>言當知由轉依力所任持故者，三乘見道轉凡成聖，名為轉依。轉依即是真如，真如為緣任持出世諸無漏行相續隨轉。</p> <p>三藏云：八卷楞伽第二卷辨五種性，三乘定性，為前三人。四、不定性。五、一闡提。聞提有二：一、菩薩聞提，畢竟無成佛義。二、斷善聞提，若遇勝緣必得成佛。餘在西方時已者，楞伽梵本本文亦同。</p> <p>西方大德許此義云：楞伽不說第五無性有情，但說有佛種中二種闡提，一是斷善根遇緣還續究竟作佛，二是菩薩大悲純為眾生故不取正覺。顯此希奇故偏別說，</p> <p>即《大集經》云：菩薩發心誓度眾生，眾生未盡我法不作佛，眾生若盡我用方息須入涅槃。</p>	<p>論云：由有障、無障差別故者。</p> <p>勝軍既無舊種，約障以辨三乘，即以此文為正。</p> <p>護月、護法本種雖有，今約障說，非舊種無，假設有種障，不可斷名無種性，何況法爾力故。有種、無種為緣而障，可斷不可斷別，今約障說義亦無過，皆以果時所趣因中障不得者，故約障說，以無漏種隱，以法爾故不說，從障而論。</p>

又《智論》云：有諸菩薩因圓滿不取正覺如文殊等。

《大莊嚴論》第二卷云：無佛性人謂常無性，若至本國必不生信，願於所將種論之，語戒賢人欲來之，時諸大德論無性人文，呵云：彌離車人解何物而輒為彼損。

(基云)勝軍既新種約障以辨三乘，即以此文為正。

護月、護法本種雖有，今約障說非舊種無。假設有種障不可斷名無種性，何況法爾力故，有種、無種為緣而障可斷不斷。今觀障說義亦無過，皆以果時所趣因中障不為者，故約障說，以無漏種隱，以法爾故不說，從障而論也。

【附錄八】

《攝大乘論本》卷 3(大正 31, 148c18–29)：又此轉依，略有六種		
一、損力益能轉，謂由勝解力聞熏習住故，及由有羞恥令諸煩惱少分現行、不現行故。		
【世親造】《攝大乘論釋》卷 9 (大正 31, 369b19–c16)	【無性造】《攝大乘論釋》卷 9 (大正 31, 435a28–b21)	印順導師《攝大乘論講記》第八章 第二項(pp. 464–467)
損力益能轉者，謂損減阿賴耶識中煩惱熏習力故，增益彼對治功能故，得此轉依。謂由勝解力聞熏習住故者，謂住勝解行地，安立聞熏習力故，得此轉依。及由有慚羞等者，於此位中，若煩惱現行即深羞恥、或少分現行、或全不現行。	損力益能轉等者，謂由勝解力及聞熏習力，損減依附異熟識中煩惱熏習，增益所習淨法功能。又由勝解聞熏習，住有羞恥故，令諸煩惱少分現行，或不現行。	「一、損力益能轉」：「由勝解力」熏成「聞熏習」，寄「住」在賴耶中，能對治雜染，使染習漸漸減少，清淨聞熏習漸漸增多。雖是熏習的消長，也減捨了染力，增益了淨能。同時，因勝解聞熏力，菩薩雖少作微惡，也生大慚愧。由聞熏「及由有羞恥」力，能「令諸煩惱」減輕，或「少分現行」，或某一部分「不現行」。這樣的轉依，勝解行地的菩薩也能做到（諸譯本沒有不現行三字）。
二、通達轉，謂諸菩薩已入大地，於真實非真實、顯現不顯現現前住故，乃至六地。		
【世親造】《攝大乘論釋》卷 9	【無性造】《攝大乘論釋》卷 9	印順導師《攝大乘論講記》第八章、第二項
通達轉者，謂入地時所得轉依。於真實非真實等者，謂此轉依乃至六地，或時為真實顯現因，或時出觀為非真實顯現因。	通達轉等者，謂已證入菩薩大地。於真非真或現不現，無分別智有間無間而現行故，或時真現，謂入觀時。或非真現，謂出觀時。非真與真於此二時。如其次第，說現不現，此現不現乃至六地。	「二、通達轉」：諸菩薩從「已入大地」「至六地」，在根本智通達諸法的法性，於「真實」「顯現」「現前住」的時候，非真實的義相就「不顯現」；在「非真實」義相顯現現前住的時候，真實的空性就不顯現。到第七地才進到純粹的無相觀，所以真妄出入的境界，到六地為止。真實的法性現前，所以叫通達轉。從初地至六地總名通達位。《成唯識論》說初地是通達，二地以上叫修習。在大乘經論中，有此二種不同的存在（依天台家說，一是別教，一是借別明通）。
三、修習轉，謂猶有障，一切相不顯現，真實顯現故，乃至十地。		
【世親造】《攝大乘論釋》卷 9	【無性造】《攝大乘論釋》卷 9	印順導師《攝大乘論講記》第八章、第二項
修習轉，謂猶有障者，由所知障	修習轉等者，由所知障說名有	「三、修習轉」：從七地「乃至十地」的菩薩，「一切」遍計執性的義「相

說名有障。一切相不顯現等者，謂此轉依乃至十地，一切有相不復顯現，唯有無相真實顯現。	障，此轉依位乃至十地諸相不現唯真顯現。	不」再「顯現」，無相的「真實顯現」，但這是從它的大體而說。這時，「猶有」所知「障」未淨盡，七地還有功用，八地菩薩雖做到無功用行的地步，但利他仍是有功用的，所以還須不斷的修習到障盡智圓的佛地。
四、果圓滿轉，謂永無障，一切相不顯現，最清淨真實顯現，於一切相得自在故。		
【世親造】《攝大乘論釋》卷 9	【無性造】《攝大乘論釋》卷 9	印順導師《攝大乘論講記》第八章、第二項
果圓滿轉 ，謂永無障者，由無一切障說名無障，一切相不顯現者，無一切障故，最清淨真實顯現者，即由此故，於一切相得自在者，由此為依得相自在，隨其所欲利樂有情。	果圓滿轉等者 ，由一切障說名無障，以一切障永無有故，得一切相皆不顯現，得最清淨真實顯現，依此轉依於一切相得大自在，以於諸相得自在故，隨其所樂利樂有情。	「 四、果圓滿轉 」：成佛時，「永無」煩惱所知二「障」，「一切」義「相不顯現」，而「最清淨真實」的法界徹底「顯現」。這最清淨的真實，圓融無礙，能「於一切相得自在」，無所不能。果圓滿即是三德具足：永無有障，諸相不現，是斷德；最清淨法界真實性顯現，是智德；於法自在廣利眾生是恩德。上面四種轉依，是大乘轉依的層層深入，再約大小差別說。
五、下劣轉，謂聲聞等唯能通達補特伽羅空無我性，一向背生死一向捨生死故。		
【世親造】《攝大乘論釋》卷 9	【無性造】《攝大乘論釋》卷 9	印順導師《攝大乘論講記》第八章、第二項
下劣轉 謂聲聞等。等者。等取獨覺。唯能通達一空無我。不能利他故。是下劣。	下劣轉 等其言易了。無煩重釋。	「 五、下劣轉 」：這是「聲聞」緣覺「等」的轉依。他們「唯能通達補特伽羅空無我性」，不能通達法無我性，了知唯識，圓見清淨的法界性。不悟唯識，也就不知生死涅槃無差別，因此專求自利的小乘，就「一向背生死，一向捨生死」，這是下劣乘的轉依。
六、廣大轉，謂諸菩薩兼通達法空無我性，即於生死見為寂靜，雖斷雜染而不捨故。		
【世親造】《攝大乘論釋》卷 9	【無性造】《攝大乘論釋》卷 9	印順導師《攝大乘論講記》第八章、第二項
廣大轉 謂諸菩薩等者。由並通達二空無我。安住此中捨諸雜染。不捨生死兼利自他故。是廣大。住下劣轉有何過失等者。不顧有情越菩薩法。下劣乘同。是為過失。住廣大轉有何功德等者。以自轉依為所依止。於一切法得自	廣大轉等者 。謂於雜染斷而不捨。於生死中達無我故。斷諸雜染。即於其中見寂靜故。而不棄捨。住下劣轉有何過失等。其文易解。住廣大轉有何功德等者。於一切法得自在故。於一切趣示顯一切同分之	「 六、廣大轉 」：這是「諸」大乘「菩薩」的轉依，不唯通達補特伽羅無我性，且「兼通達法空無我性」：能「於生死」一切法「見」到它本來「寂靜」，依依他起而顯現的義相本不可得，所以捨無可捨，完成「雖斷雜染而不捨」生死的無住涅槃。

<p>在故。於一切趣示現一切同分 之身。於最勝生及三乘中。種 種調伏方便巧智。安立所化 難調有情。是為功德。</p>	<p>身。種種調伏方便善巧。安 立所化有感有情。置最勝生 及三乘中。最勝生者。謂諸 世間安樂生處。應知此是說 法功德。</p>	
--	---	--