

現代佛教學術叢刊③
主編 張曼濤

唯識學的論師與論典

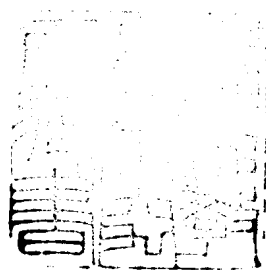
大業文化出版社

現代佛教學術叢刊 96
主編 張曼濤

唯識學的論師與論典

(唯識學專集之十)

大乘文化出版社印行



現代佛教學術叢刊 96

第十輯 六

唯識學的論師與論典

(唯識學專集之十)

全書(壹百冊)定價 新台幣三萬六千元

主編：張 曼 濤

編輯者：現代佛教學術叢刊編輯委員會

發行人：張 曼 濤

出版者：大 乘 文 化 出 版 社

地址：臺北市慶城街十八號

臺北郵政五八〇八三號信箱

電話：七一一一六六八三

郵政劃撥：臺北市一六九三五號帳戶

登記證：局版臺業字第一四一〇號

中華民國六十八年三月初版

版權所有 翻印必究

如有缺頁、污損及裝訂錯誤者，請寄回掉換。

編輯旨趣

一、當唯識學的專集，編到第九冊的時候，發現還有些論述值得另成一冊，於是便將餘稿歸劃，列爲唯識思想論集（四），但由於內容多在述說人物與典籍，乃就循材取題，稱爲「唯識學的論師與論典」。此也正好補「論集」與「唯識學的發展與傳承」及「典籍研究」之不足。就近代我國研究唯識學而言，有此十冊，已足可備參諸家，伺窺要旨。只是以現代的文獻學方法而言，在探究原典方面，略嫌單薄而已。但在掘發新義，另鑄構思言，則近代中國之唯識學，仍有其獨自面目，非其他國可比。今後唯識學發展如何，則匪但此一代佛教學者有責，卽未來一世紀之中國學者亦同樣有責，蓋因此一代世界思想之混亂，欲求其有一揚清止濁，開拓新境，必須世界學人共同負起溫故知新，從以往之寶庫中，另鑄一新的黃金世界不可。而此一鑄新工作，中國學人最有歷史經驗，隋唐佛教，作了第一次啓發，宋明理學爲第二次鍛鍊，影響所及，幾近於七、八個世紀，迄至近代，世界日縮，人類日密，彼此之心聲交

換，交往頻繁，當更能體驗到人類之需要和諧，社會之需要次序，心靈之需要解脫，益加迫切，則在此一體驗下，唯識學之愈需發揚，亦當必爲此一代中國學人，甚至世界學人之體認；而其發揚工作，由於中國有以往開創（唯識）學派之歷史條件，近代之復興工作，再作進一步之光大發揚，重鑄新猷，當亦更爲適宜。此所以我等編纂此一專集，匪僅止於學術之研究，文獻之保存，而尤有對有心人者之厚望焉。

二、本集共收論述十七篇，最晚者爲霍韜晦先生的「安慧三十唯識釋譯註」，與早期（都在三十年前）的各文比較看來，自可發現歲月之遷移，探討方法之差異了。唯此，亦正好讓讀者參考，今後發展唯識學的方法，該如何選擇一條應走的新路了。

唯識學的論師與論典

目錄

無著的學說	疊倫	一
世親的年代	印順	二三
世親之破斥思想	工藤成性	三三
從瑜伽佛教教理史上看世親的地位	工藤成性	五一
護法與清辯	安隱	七一
瑜伽師地論解題	佐伯定胤	七五
攝大乘論解題	佐伯定胤	八七
攝論大義	保坂玉泉	八七
攝大乘論懸談	王少湖	一〇九
唯識二十論頌釋	持松	一一五
	僧愍	一二五

唯識三十論講義·····	太虛·····	一六九
安慧「三十唯識釋」譯註·····	霍韜晦·····	二〇七
觀所緣緣論釋解·····	歐陽漸·····	二四五
成唯識論研究次第·····	歐陽漸·····	二七五
唯識研究舉例·····	唐大圓·····	二八九
略述「法相」「唯識」義並論熊十力「佛學名詞釋要」·····	朱寶昌·····	三〇五
藏傳的唯識學史·····	苑柳·····	三一五
唯識問答·····	劉玉子·····	三二九

無著的學說

曇倫

無著，是北印度健陀羅人。紀元三一〇到三九〇年間，大概是他生存的時期。他初進入小乘佛教，習修空觀而不得了達；遂走中印度的阿踰闍，就學於彌勒，對前所習的空觀，乃得達悟。且更進一步，從受教而得悟達大乘空觀。從此彌勒遂授以瑜伽論的教旨了。關於無著這些事情，有處：「無著在兜率天上或彌勒菩薩已降生下來了」的傳話。修習空觀所應注意之點，須研究般若經及龍樹的中論。著順中論義入大般若波羅蜜經初品法門，通稱作爲順中論，如中論概論。又造金剛般若經論，以得自說的根柢。且更造顯揚聖教論頌、大乘阿毘達磨集論。雖然，無論如何，總以彌勒的瑜伽論爲基礎。前者從攝事、攝淨義、成善巧、無常、成苦、成空、成無性、成現觀、成瑜伽、成不思議、攝勝決擇的十一品，是組織瑜伽論的要義。在攝成義品中，引用中論的二諦偈。成無性品中，亦有真諦譯三無性論的異譯；無著所著者，唯此論的頌；釋也許是世親的著作呢。後者是分本事分和抉擇分而成立。在本事分中有三法品、攝品、相應品、成就品；抉擇

分中有攝品、法品、得品、論議品。但同是搜拾瑜伽論的法相，及不時地加入大乘阿毘達磨經而組成的。其大體的傾向，類似小乘論藏的舍利弗阿毘曇論和品類足論，所以古來亦有人稱其爲論藏組織的典型，而奉爲規範。世親的大乘百法明門論，是完全依於此中的本事分所作的。這些，都是無著從彌勒直接得來的結果。且攝大乘論，亦可說是大乘阿毘達磨經攝大乘品的解釋，而成其爲堂皇獨立的一部論，亦是表示着無著自身的學說。世親和無性各有釋論：但世親的經過三度的漢譯，內容是很顯明地有所變遷；而後者是已經幾分偏於釋了。又六門教授習定論，是從三十七頌和釋而形成，前者是無著的著作，後者是世親的著作。從求解脫者，積集資糧，修習心住，和師資所緣作意的三圓滿的六門，是說明止觀的修行。此外，亦有所謂解深密經疏、禪定燈論、念佛、念法、念僧的五部。但解深密經疏應是很可奇怪；而其他的亦沒有怎樣來得重要的。

唯識說 唯識說原來的意旨把他組織來得完全而圓滿的，要算攝大乘論，所以世親的釋是受了三度的漢譯，即無著的論本，亦經四度的翻譯，但其中以真諦譯的比較底近於原意。對於攝大乘論應首先考察的，是其所引的經論。經者，是大乘阿毘達磨經、解節經——解深密經——十地經、般若經、波羅蜜藏經、轉佛略經、百千經等；論者，是中邊分別論、大莊嚴論、分別瑜伽論、瑜伽師地論等。所引用的經論若從無著的素養上看起來，此論是使令培養着般若系統、華嚴系統、勝鬘系統、深密系統，則阿黎耶識自性清淨心的組織的展開，我們亦可以知道。論中是不

指名瑜伽論，而取其所說的要領以明阿黎耶識的性質。更特殊的，又從莊嚴論，引用約三十六偈。此外在別的地方，亦無取意利用，而唯說明從阿黎耶識歸着於自性清淨心的事。所以我想我們單從其所根據所引用的書籍，對於此論的根本意趣，亦可以稍稍窺得了吧。

攝大乘論若從大乘教說來，是諸佛世尊所說的無等教法，說十種的勝相，顯現其理，表明大乘真佛說的趣意。大乘佛說論，是在莊嚴經論開始所說的論證，此論即承其意旨者。十種勝相者：第一、應知依止勝相，即阿黎耶識；第二、應知勝相，即依他性、分別性、真實性的三自性；第三、應知入勝相，即唯識教；第四、入因果勝相，即六波羅蜜；第五、入因果修差別勝相，即菩薩的十地；第六、於修差別依戒學勝相，即菩薩受持守護禁戒；第七、此中依心學勝相，即首楞伽摩虛空器等定；第八、此中依慧學勝相，即無分別智；第九、學果寂滅勝相，即無住處涅槃；第十、智差別勝相，即自性身應身化身的三種佛身。但此中以第一、第二、第三、第九、第十最爲重要。

一、阿黎耶識

佛陀到底在什麼地方說此識呢？又在什麼地方名此識爲「阿黎耶」呢？關於這些問題，在大乘阿毘達磨經中有「無始時來界，一切法等依」云云的偈頌；又有「諸法依藏住，一切種子識，

故名阿黎耶」云云的一偈。此引教證，所以此論亦說名阿黎耶識；而和「阿陀那識」、「心」、「意」，却成了異名。關於「阿陀那識」，即是解節經——解深密經——上所謂「執持識」，其相狀最極深細，即是引證「阿陀那識甚深細」云云的一偈。且說阿陀那識即所謂執持識，其意義大體與瑜伽論所說同樣。關於心，即佛陀所說的心意識。但「意」有二種：一、為識生起的次第緣——等無間緣所依之點，先滅的識名為意；又以識生起的依止點為意。二、「有染污意」，即是與身見、我慢、我愛、無明的四煩惱恆時相應，為其他煩惱識的依止。這第二的染污意，依於六種的論證，證明其存在為有覆無記；而離了阿黎耶識，亦別無自體。這在異名上說，亦有被稱為「心」。此處釋「阿陀那識」，在成唯識論，稱為第七末那識，這裏採用其六種的論證，無非證明它的存在；但在此論，決定不是那樣的稱呼。且第一種，亦有被稱為心，這是因多種的薰習和種子聚集的緣故。倘問此識何以名為阿黎耶 (ālaya) 呢？這因為一切有生的不淨品法，都隱藏在此識中為果和此識隱藏於諸法中為因，及一切衆生皆藏於此識中取着我相，故說為阿黎耶識。隱藏，又說為藏，依於阿黎耶的字義，可有三方面的看法，即是能藏、所藏、執藏。此中所謂執藏，正是有染污意。藏的意義，已經概說。此識的自相，即阿黎耶識，就是指於一切不淨品的諸法的薰習習氣而生其種子攝藏執持的地方；但是在執持不失之點上，是一切種子識，為一切不淨品法生起之因，故在這方面名為此識的因相；又從薰習習氣點上說，一切不淨品法由無始薰習的

習氣爲因而生果，故卽在這方面說爲果相。這些所說，都是基於瑜伽論及莊嚴經論的說法，所以在明真諦譯的世親釋，將決定藏論的八相，說爲三相。因此，我們可以見到阿黎耶識，就是現前全體諸法的總表現的一個機關；而其命名的根據，亦是因它能總括維持諸法，而爲諸法的中心。倘把那中心說爲我見和相應，這卽是局部於個人的顯現。把廣闊無量的諸法，漸次地縮小而唯歸着於一點，這恐怕就是很好地解釋那所謂稱爲藏的意義的阿黎耶識吧。正因其是總括維持的中心，所以亦能被諸法所藏；倘從諸法都不由藏的點上說，這卽爲諸法種子的攝藏。所以種子和阿黎耶識，完全不是同一物；但同時亦不能說是完全各異，而是有不一不異的關係。且此識既爲諸法的中心，則其他諸法皆是其從屬，所以亦有此主彼伴的關係；卽從種子考察起來，亦是如此，兩者總不外是互爲因果的關係。但此因果，是同一時間，原來說阿黎耶爲諸法的中心，這不過是說明諸法的由來而已，絕不是定時間的前後，不過在說明的方法上來表現時間罷了。所以說更互因果，輾轉同時，好如燄炷的相燒，束蘆的互依。但認爲因果的關係，在說明的方面，不得不說從阿黎耶識生起諸法。倘把這稱爲緣生，是分別自性緣生——或窮生死緣生，和分別愛非愛緣生——或愛非愛道緣生的二種；或從前者更開一受用緣生爲三種。諸法依止於阿黎耶而生起種種的品類，說爲分別自性緣生；從十二因緣生起善道或惡道，有種種的差別；說爲愛非愛緣生，因阿黎耶識的活動而六識生起，一切生處，說爲受用緣生。此中雖有二種緣生，實際，不是決定相異

，因阿黎耶識，能生起諸法，在具體的方面，不稍說，無論其爲善惡品法，自然包藏其中。而且倘從緣生之後，爲諸法中心的阿黎耶識和六識，定是更互因果，所以可知六識通於緣生，是指一切的諸法。詳說這因果的義理，則在乎識種子，種子須具備念念滅、俱有、隨逐至治際、決定、觀待於因緣、能引自果的六義；並其所熏的堅、無記、可熏，與能熏相應的四義。這些條件，唯有阿黎耶識能完全具足。起初是諸法被藏於識中，同時亦是識被藏於諸法，輾轉循環，相互因果，所以阿黎耶識是果報識，是一切種識，一切的三界身和六道四生，真是攝無不盡。

這樣，我們可認識得阿黎耶識起初是成就煩惱不淨品、業不淨品、生不淨品、世間不淨品、出世淨品。第一、煩惱不淨品熏習其種子，爲阿黎耶識，因爲離開本識是不可能的事；餘識決定不得爲煩惱品的熏習和種子的依止，這是很顯明的。第二、是明業染污的不能成立，倘無本識，行緣識，不相應故；卽從緣取而生起有，亦是不可能的。第三、是明生染污的義理不成，倘不承認有本識，那在欲界結生相續位，執持有色根身，識與名色如束蘆般的互相依持，已生有情的識食，皆不能成；又色界的受生，和無色界生起染污心或善心的依止，在無色界起無漏心時而無色界不滅壞，在非想非非想處起無所有處心或無漏心時而不捨二處，以及有情臨死時的冷觸上身或下身，這些都不得成立了，依據這一、二、三點，沒有本識，便是說明惑業苦三法的不能成立。更有第四、是說倘離了本識，無論如何，便無他法爲生起色界的善心的因緣。第五、明從聞他言

教和自正思維的二因而生起正見，倘無本識，便難能成立。倘說此正見是出世心，究竟如何生起？這卽由最清淨法界之所流，正聞熏習種子之所起，但和阿黎耶識是不同性，不過假它爲寄託處依止處罷了。而它是由加行位的聞思修數數熏習，以致由下品的熏習而生中品的熏習，由中品的熏習而生上品的熏習，正是對治着阿黎耶識。因爲這正聞熏習，是法身的種子或解脫身的種子，所以這清淨的種子逐漸增長的時候，亦正是阿黎耶的染污種子逐漸損減的時候，結果到了究竟轉依，那就有種子的果報識都變爲「無種子」而一一皆無了。如此，許阿黎耶識的存在，這些事無論怎樣，總可得着適當的解決。阿黎耶識在滅盡定位，實在仍然存在，但是決定沒有色心互熏等等。以上的所說，論中亦沒有一一逐條把它指摘出來，而主要是基於瑜伽論的攝抉擇分，其文解得詳細明白，故能爲後世的解釋直接的根據，這是應可注意的。阿黎耶識仍然存在，如此觀察來，其性原唯一本識，而從事的方面，就有種種的差別，所以依於言說熏習、我見熏習、有分熏習的各異而有三種差別，和依於引生、果報、緣相、相貌的不同而有四種差別，合而說爲七種，這就是說明此識的性質和作用了。

二、三自性

阿黎耶識是「應知」的依止，但依他性、分別性、真實性——卽徧、依、圓三性，應知卽於

這三性上說明萬法唯識之旨。應知的體相，就是依他性相、分別性相、真實性相的三種；若從阿毘達磨經的所說觀看，其意味判析得極爲明瞭。照佛陀所說，諸法可有：染污分、清淨分、染污清淨分。但依何義理說此三分呢？就是在依他性中的分別性爲染污分；真實性爲清淨分；依他性爲染污清淨分；即依此義而分配三分。所以分別性得勢顯現時，真實性即覆蔽而不彰，即依他性亦覆蔽不顯；真實性得勢顯現時，分別性亦覆蔽不彰，而依他性亦然。分別性和真實性的區別，其轉移完全在乎依他性；而依他性是亦有亦無，同時亦是非有非無。這依他性是阿黎耶識上的所有物，所以阿黎耶識是具有染淨二分。因此說依他性爲本識種子的顯現，是虛妄分別的諸識的依止。本識變異——轉變，顯現似塵，塵所顯現，是虛妄分別的分別性；其所變異，是亂識，爲依他性。亂識爲依他性的場合，則見亂識自體體性，而不見其他的變異。所謂依他，就是由自身的熏習，種子發生，繫屬於因緣，不自在而生，因其功能在一刹那以上，不能自住，所以其繫屬於熏習種子或淨品不淨品的二種，性無一定。對於這個，分別性是依依他性上的似塵顯現，是亂識；實際，不唯是識體上的似塵諸法。所以有意識分別，發生着無量的相貌，是顛倒法生起的原因，而無自相，單有自性分別和差別分別的二種。真實性是依他起性上的分別性的變似塵相都無，故說人我法我亦無；而無我不無，故在不如的義理上成就清淨的境界，於諸善法之中，最爲殊勝，是不相違無顛倒無分別的東西，而有自性成就的有垢真如和清淨成就的無垢真如二種。

依止着依他性顯現虛妄分別的諸識，有身識、身者識、受者識、應受識、正受識、世識、數識、處識、言說識、自他差別識、善惡兩道生死識的十一種識。此中身識是眼等的五界；身者識是染污識；受者識是從意界，是此三識，眼等內六界所攝；應受識是色等的外六界；正受識是六識界。以上所說幾識，盡是十八界，其他的諸識，都不外是此等識的差別。但世識是生死相續不斷的識，指於衆生的果報，無始以來三世的生死不斷地相續着。數識是從一起乃至阿僧祇數的識，指示着衆生的果報，有諸界的差別，多少的不同。處識是器世界的識，是明衆生所居的處所有人天惡道無量的差別。言說識是見聞覺知的識，見聞覺知和言說作事更互相顯，故能攝盡一切言說。自他差別識是自他依止的差別識，卽示明在衆生各有我見和我所見。善惡兩道生死識是生死道的多數差別的識，是明衆生各各愛受善的業果，而憎受惡的業果，有無量的差異，是爲生死。故此十一識，把所有一切的三界、十八界，乃至六道三煩惱——惑業苦等，皆被攝盡。此中初九識，是由言說熏習種子生起；第十識，是由我見熏習種子生起；第十一識是由有分熏習種子生起。言說熏習種子，是名言習氣，原來諸法的真實性は無名無言，因爲是由於我們生起分別心，取着名相，故有心義似現，由此熏習識中，說爲種子，我見熏習種子是我執習氣，因人們虛妄執着我和我所，由此熏習而成爲種子。有分熏習種子是有支習氣，依於十二因緣，諸有漏善不善業熏習而成種子。倘把這些支配中邊分別論的四識觀來：身識是似根識；身者識、受者識是似我識；

應受識是似塵識；正受識是識識；十八界是四識所攝；擴充範圍來說，其他世識等六識，都不過是這些識的差別而已。四識五識，更是莊嚴經論中的色識非色識；顯識論所說的顯識分別識。總而言之，都是表現着同一意趣。十八界當爲五識，是一切生處，不必須在一刹那中具足密合而生起。但五識原來是一識——本識，因由阿黎耶識的變異，而成其有諸識的相貌，卽爲虛妄分別性的諸識；故此爲亂識和亂識的變異，前者是分別，後者是虛妄。但在這場合的亂識，必是分別性，而非依他性。以亂識爲分別性而變異，非有的相貌顯現，由此可見。因依他性倘成依他，則分別和真實不成；反之，倘成分別，亦不成依他和真實；更成真實，則亦不成依他和分別。所以依他性是從分別性的似法顯現，而和分別性不是同體。由這點上明十八界，都是成立唯識無塵的義理。故在十八界，恰似夢中所顯的境物，不是實有，同是不外唯識所變現。然夢者在夢中時，不自知夢塵唯識，不過在覺醒才曉得；而在十八界唯識之中，倘未得眞如智的覺悟，想了悟此理是不可能的。故欲了達此中義理，不外依聖教量來比度。所謂聖教量，如舉十地經的「三界者唯有識」——「三界唯心」和解節經——解深密經的分別瑜伽品所明色相境界，唯識所現，「我說識所緣，唯識所現故……無有少法能見少法」等等。依於此理，行瑜伽行者入青黃等的十遍處，見着青黃等的境相，亦卽見着自心，而不是見另有特別獨立的青黃等相，所以諸法不過唯識而已的理由，亦可於此推度比知。但諸法既然唯識，識所顯現的似色法，相續堅住而前後相似，這是