

法鼓文理學院佛教學系碩士論文

無性的三性思想

——以漢譯《攝大乘論釋》為主

On Asvabhāva's Doctrine of Three Natures

—— Focus on the Chinese Translation of

His Mahāyānasamgraha-bhāṣya



DILA

Dharma Drum Institute of Liberal Arts

指導教授：蔡伯郎博士

研究生：楊麗敏 撰

中華民國一一二年十一月



法鼓文理學院
Dharma Drum Institute of Liberal Arts

法鼓文理學院碩博士論文授權書

中華民國 110 年 10 月 13 日 110 學年度第 2 次教研會議修正通過

中華民國 112 年 05 月 03 日 111 學年度第 6 次教研會議修正通過

- 立書人（即論文作者）：楊麗敏（下稱本人） 學號：M109115
- 授權標的：本人於法鼓文理學院（下稱學校）112 學年度第 1 學期

佛教（學系~~、碩士學位學程~~）取得 碩士 之 學位論文
 博士 專業實務報告

論文題目：無性的三性思想——以漢譯《攝大乘論釋》為主

指導教授：蔡伯郎博士

（下稱本著作，本著作並包含論文全部、摘要、目錄、圖檔、影音以及相關書面報告、技術報告或專業實務報告等，以下同）

緣依據學位授予法等相關法令，對於本著作及其電子檔，學校圖書館得依法進行保存等利用，而國家圖書館則得依法進行保存、以紙本或讀取設備於館內提供公眾閱覽等利用。此外，為促進學術研究及傳播，本人在此並進一步同意授權學校、國家圖書館、資料庫廠商等對本著作進行以下各點所定之利用：

I. 對於學校之授權部分：

本人 同意 不同意（請勾選其一）授權學校，無償、不限期間與次數重製本著作並得為教育、科學及研究等非營利用途之利用，其包括得將本著作之電子檔收錄於數位資料庫，並透過自有或委託代管之伺服器、網路系統或網際網路向 學校校園內 校外位於全球使用之使用者（請勾選，可複選）公開傳輸，以供該使用者為非營利目的之檢索、閱覽、下載及/或列印。

II. 對於國家圖書館之授權部分：

本人 同意 不同意（請勾選其一）授權國家圖書館，無償、不限期間與次數重製本著作並得為教育、科學及研究等非營利用途之利用，其包括得將本著作之電子檔收錄於數位資料庫，並透過自有或委託代管之伺服器、網路系統或網際網路向館內及館外位於全球之使用者公開傳輸，以供使用者為非營利目的之檢索、閱覽、下載及/或列印。

III. 對於資料庫廠商之授權部分：

本人 同意 不同意（請勾選其一）由學校將本著作有（無）償授權資料庫廠商（下稱該資料庫廠商或該廠商）進行以下範圍之利用：

（一）該資料庫廠商得將本著作重製收錄於其所建置營運之特定數位資料庫（下稱該資料庫），並透過網際網路向全球訂購該資料庫之使用者公開傳輸，以供該使用者為非營利目的之檢索、閱覽、下載及/或列印。

（二）該資料庫廠商不得再轉授權第三人將本著作重製收錄於其他資料庫或進行其他營利或非營利利用。但於台灣以外之海外地區，該廠商得委託當地之代理商或經銷商代為處理當地使用者訂購該資料庫事宜。

（三）若該合作以有償方式進行，則資料庫廠商因本點授權利用本著作所取得

之收益，應依該廠商與學校授權契約支付本人合理權利金，支付標準由學校為本人利益而全權與該廠商議定。本人同意，上開權利金(以下請勾選其一)：

由資料廠商批次轉與學校，作為校務發展基金。

應給付本人，並由該廠商直接通知本人領取，且聯絡資料倘有不全、錯誤或異動

而未書面通知，導致權利金無法給付，或收到廠商通知未回覆者，於次年3月31日後，自動將此筆款項由資料廠商批次轉與學校，作為校務發展基金。

(四)本人保有隨時終止本點授權之權利，並於本人向學校辦理完成終止授權相關程序後，由學校通知該廠商將本著作自該廠商資料庫中刪除且不得再為其他形式之利用。但終止前已完成訂購之使用者，則視該使用者之訂購條件，由學校與廠商協商其提供及刪除時間。

IV. 本授權書第一點至第三點所定授權，均為非專屬且非獨家授權之約定，本人仍得自行或授權任何第三人利用本著作。

V. 本授權書第一點至第三點所定授權對象，依各該點授權利用本著作時，均應尊重本人著作人格權及權利管理電子資訊等相關權利，不得以任何方式省略、增修或變更本人署名、本著作名稱、本著作內容及相關資料(包括本人原記載取得學位論文之學校全銜、書目等詮釋資料等)。第三點所定資料庫廠商亦應要求其代理商或經銷商遵守。

VI. 依本授權書第一點至第三點將本著作透過網際網路對外公開之時間(請勾選)：

於本授權書簽署日，均立即對外公開。

本人要求本著作應自民國__年__月__日起始得對外公開，故因本授權書第一點至第三點所定授權而發生得透過網際網路對校外、館外或對資料庫使用者之公開傳輸部分，亦應自該日起始生效力。

VII. 本授權書第一點至第三點分別所定各該授權對象，均應各自遵守其授權範圍及相關約定。如有違反，由該違反之行為人自行承擔一切法律責任。

VIII. 本人擔保本著作為本人創作而無侵害他人著作權或其他權利。如有違反，本人願意自行承擔一切法律責任。

IX. 個資利用同意條款：本人同意，學校及國家圖書館為本授權書所定各授權事項目的範圍內(但勾選「不同意」者除外)得蒐集、處理及利用本人所提供之個人資料，學校並可將該等個人資料提供給包括國家圖書館及資料庫廠商在內之相關第三人在同一目的範圍內處理及利用。

X.

研究生簽名：楊麗敏 民國：113年1月9日

授權書2面，需雙面列印並親筆簽屬3份。請於送繳紙本論文時一同繳至圖書資訊館辦理離校手續。

法鼓文理學院佛教學系碩士班

研究生學位論文口試委員會審定書

112 學年度第 1 學期

研究生：楊麗敏

題 目：(中文) 無性的三性思想

——以漢譯《攝大乘論釋》為主

(英文) On Asvabhāva's Doctrine of Three Natures

—— Focus on the Chinese Translation of His

Mahāyānasamgraha-bhāṣya

業經本委員會審議通過

學位論文口試委員

陳 芳 怡

陳 一 峰

周 正 郁

指導教授

周 正 郁

系主任

黃 正 明

中華民國 112 年 11 月 17 日



法鼓文理學院
Dharma Drum Institute of Liberal Arts

無性的三性思想——以漢譯《攝大乘論釋》為主

摘 要

對於印度瑜伽行派的論師無性，學界尚無充分的研究，所以人們對其唯識思想的了解相對較少。為掌握無性的思想特色，本文重點研究漢譯無性《攝大乘論釋》的「三性說」，深入檢視玄奘對此理論的詮釋與領受。

本文將展示玄奘譯的無性《攝大乘論釋》中，依他起相是兩組「二分」，「相」和「見」是構成「識」的條件。遍計所執相是「所取」和「能取」。「所遍計」和「能遍計」，由意識「緣名為境」之故，也是「所取」和「能取」，即遍計所執性。圓成實相是常無變的「真如實性」，也是依他起性「清淨分」。菩薩平等平等即「所緣」和「能緣」都無所有，名為「已悟入圓成實相」。

為凸顯無性的三性思想，本文以玄奘譯的世親《攝大乘論釋》作文獻比對。在世親中，依他起相並非「二分」，「相」和「見」也並非構成「識」的條件。遍計所執相只有「所取」，「所遍計」由於意識「緣名為境」也是「所取」，即遍計所執性。菩薩平等平等指「所緣」（真如）與「能緣」（真智）如虛空而無「所取」和「能取」，「悟入圓成實相」是對諸識的否定，表示已遣除虛妄分別的依他起性。

對玄奘而言，無性《攝大乘論釋》的說法與《成唯識論》中護法的主張相近，因而被法相宗選擇性地引用作為理論根據。例如，彼此都認為依他起相是「二分」，而且，遍計所執相是「所取」與「能取」等。然而，對於「所遍計」，無性與世親同舉「緣名為境」，此一點護法及《成唯識論》注疏未見強調，並將「所遍計」等同「所緣緣」，故知護法和法相宗對種子的重視程度遠超無性。此外，由於護法的「二分」結構實際上與無性相當不同，所以，彼此對圓成實的觀點亦頗有差距。

關鍵詞：無性 三性 玄奘 攝大乘論釋 成唯識論

On Asvabhāva's Doctrine of Three Natures
— Focus on the Chinese Translation of His
Mahāyānasamgraha-bhāṣya

ABSTRACT

Scant scholarly attention has been paid to Asvabhāva, an ācāryaḥ within the Indian Yogācāra tradition. Consequently, our understanding of his unique Yogācāra doctrine remains underdeveloped. This thesis aims to address this gap by centering on the "three natures" theory within Xuan Zang's translation of Asvabhāva's *Mahāyānasamgraha-bhāṣya* and critically examining Xuan Zang's interpretation and reception of it.

I demonstrate that within Xuan Zang's translation of Asvabhāva's *Mahāyānasamgraha-bhāṣya*, the paratantra-lakṣaṇa exhibits a double "dichotomy" structure. Both "vijñapti" and "vijñāna" are consciousness. The parikalpita-lakṣaṇa is composed of "grāhya" and "grāhaka" and the "parikalpanā" and "parikalpya" under "nāmāmbana" are also the parikalpita-lakṣaṇa. The pariniṣpanna-lakṣaṇa is the unchanging tathātā, and is also known as the pure paratantra-svabhāva. Samasama of Bodhisattva means "āmbana" and "āmbaka" are both nonexistent. This is called the "already-attained" pariniṣpanna-svabhāva.

To highlight the three natures doctrine in Asvabhāva's teachings, this study employs a textual comparison, utilizing Xuan Zang's translation of Vasubandhu's *Mahāyānasamgraha-bhāṣya*. In Vasubandhu's text, the paratantra-lakṣaṇa lacks a "dichotomy" structure. Both "vijñapti" and "vijñāna" are consciousness and causally related. The parikalpita-lakṣaṇa is "grāhya". The "parikalpya" under "nāmāmbana" is also characterized as parikalpita-lakṣaṇa. Samasama of Bodhisattva means the "tathātā" as the "āmbana" and the "jñāna" as the "āmbaka" are like emptiness without "grāhya" and "grāhaka". The "attained" pariniṣpanna-svabhāva negates all vijñapti, implying the elimination of the paratantra-svabhāva of "vitathavikalpa".

In the eyes of Xuan Zang, due to the resemblance between the teachings of Asvabhāva's *Mahāyānasamgraha-bhāṣya* and Dharmapāla's propositions in the *Cheng Weishi Lun*, the Faxiang School has also selectively adapted it. Both texts recognize the paratantra-lakṣaṇa as a "dichotomy", agreeing on the parikalpita-lakṣaṇa involving both "grāhya" and "grāhaka". However, in the interpretation of "parikalpya", Asvabhāva and Vasubandhu emphasize "nāmāmbana" as the foundation, a point less emphasized in the *Cheng Weishi Lun* and its commentaries. Hence, it is apparent that Dharmapāla and the Faxiang School emphasize the significance of bīja more strongly than Asvabhāva by equating "parikalpya" and "āmbana pratyaya". Furthermore, given the substantial divergence in the "dichotomy" structure between Dharmapāla and Asvabhāva, their views on the realization of the pariniṣpanna-svabhāva also significantly differ.

Keywords: Asvabhāva, three natures (trisvabhāva), Xuan Zang, Mahāyānasamgraha-bhāṣya, Cheng Weishi Lun

序

本碩士論文得以完成並付梓，必須感謝指導教授蔡伯郎老師。整個寫作過程中，蔡老師都給予學生高度的自由與支持。對於字詞的斟酌、文義的解釋，以及寫作方法的點撥，蔡老師也總是對學生諄諄善誘，誨而不倦。在佛學研究結合數位科技運用上，蔡老師、洪振洲老師與校內數位典藏專案團隊合作開發的「唯識典籍數位資料庫」，加上數位典藏專案持續開發的「CBETA 數位研究平台」以及「DEDU 對讀文本編輯平台」等線上工具，對研究唯識典籍都有相當大的幫助。

此外，必須特別感謝來自加拿大的陳榮灼老師。陳老師在 2021 年受邀為本校特聘教授，在校內開設了四場「從唯識到量論」系列講座，學生因而有機會經常向陳老師請益，讓學生不但初步掌握了上田義文的唯識觀點，也打開了哲學領域的眼界。謝謝陳老師對學生提供許多有用的文獻資料，更謝謝陳老師對本論文的肯定，又常常鼓勵學生繼續深造，叮囑學生不要浪費這段日子以來打下的基礎。

在此也要感謝陳一標老師為學生審核論文計劃和擔任口試委員，學生素來佩服陳老師對文字仔細分析的功夫，早在學生跟隨陳老師學習日文文法時，已經深有體會。十分多謝陳老師對這篇論文提出專業的批評和建議，以及認同此項研究的執行對於碩士生來說，是一項極高難度的挑戰。

此外，也衷心感謝教過學生的每一位佛學老師，在學生進入本校之前，為學生播下佛教、佛法和佛學的種子。

最後，感謝本校創辦人聖嚴法師，以及每位師長、職員、校友和義工，願本校在眾人的護持之下，未來能有輝煌的發展。



法鼓文理學院
Dharma Drum Institute of Liberal Arts

目 錄

第一章 導論	1
一、文獻回顧	2
二、研究目的	8
三、研究方法	9
四、論文結構	12
第二章 漢譯無性《攝論釋》對法相宗的重要性	13
一、《成唯識論》注釋書引用經論的普遍概況	15
二、《成唯識論》注疏對「世親」和「無性」的引用情況	17
三、《成唯識論》注疏對「無性」的引用分佈	26
四、《成唯識論》注疏對「無性」的單獨引用	29
五、小結	33
第三章 玄奘譯《攝論釋》與法相宗思想	35
一、界	42
二、生因與引因	48
三、相與見	53
四、三性說	60
五、八識與四智對應	92
六、小結	98
第四章 結論	103
一、依他起相	103
二、遍計所執相	104
三、圓成實相	104
四、界	105
五、生因與引因	105
六、八識與四智對應	106
參考文獻	109

表 目 錄

表 1	《成唯識論》注疏提到的重要經典及次數.....	15
表 2	《成唯識論》注疏提到的重要論典及次數.....	16
表 3	《成唯識論》注疏提到的重要瑜伽行派論師名稱及次數.....	17
表 4	《成唯識論》注疏對無性《攝論釋》的引用分佈.....	28
表 5	世親釋和無性釋內文字數及偈頌數統計.....	40
表 6	世親釋和無性釋對「界」的說明.....	45
表 7	世親釋和無性釋對種子「能生」及「能引」的說明.....	50
表 8	世親釋和無性釋對「唯識無義」的說明.....	56
表 9	世親釋和無性釋對「依他起相」的說明.....	63
表 10	世親釋和無性釋對「遍計所執相」的說明.....	67
表 11	世親釋和無性釋對「能遍計」和「所遍計」的說明.....	71
表 12	世親釋和無性釋對「圓成實」的說明.....	77
表 13	世親釋和無性釋對「轉依」的說明.....	81
表 14	世親釋和無性釋對「悟入圓成實性」的說明.....	86
表 15	世親釋和無性釋對「四智」的說明.....	94

圖 目 錄

圖 1	《攝論本》與二《釋》內文字數及偈頌數量統計.....	40
-----	----------------------------	----

第一章 導論

《攝大乘論》（以下簡稱「《攝論》」）是無著晚年最有組織、最有系統的唯識著作，闡釋《阿毘達磨大乘經》中的〈攝大乘品〉，也是攝論宗所尊崇的論典。梵文本《攝論》引入中國後，始自北魏，前後一百一十七年間，四度被翻譯成漢文。¹藏文本約於公元九世紀由印度班抵達勝友等譯出，黃樹因從北京故宮抄出，呂澂嘗將其中的一部份譯為漢文。梵文本今已佚失。

於上世紀 20 年代，隨著法國學者 Sylvain Lévi 在尼泊爾國家圖書館發現了重要的唯識梵文原典，導致唯識學研究成為日本佛學界顯赫之學。當時傑出的學者之一宇井伯壽，著有《攝大乘論研究》，詳細探討唯識古學並提出「回歸真諦」之口號，掀起當時一股研究真諦的熱潮。宇井主張究明瑜伽行中「最初期之說」，以及「真諦三藏所傳乃忠實於彌勒、無著、世親之學說」。²

印度瑜伽行派最早的代表人物為彌勒、無著和世親，印順法師指出，無著造《攝論》以及世親為《攝論》作釋，代表了無著的唯識學³。除攝論宗以《攝論》為根本論典之外，法相宗對《攝論》亦相當重視。因此，《攝論》中的思想一直是唯識學界所討論的重要範圍。

為《攝論》作釋者，除卻世親之外，還有無性。由於無著與世親有著既是兄弟又是師徒的關係，現代學者對《攝論》的理解，都偏向以世親釋為研究對象，關於無性《攝大乘論釋》（以下簡稱「《攝論釋》」）的研究並不多見。而且，世親的《攝論釋》，陳、隋及唐皆有譯出，而無性《攝論釋》的漢譯卻只有唐朝唯一的版本，這也讓人

¹ 分別為北魏佛陀扇多所翻《攝大乘論》、隋朝達摩笈多與行距所翻《攝大乘論釋論》、陳朝真諦所翻《攝大乘論》和唐朝玄奘所翻《攝大乘論本》。

² 陳榮灼，《上田唯識思想之研究：現象學的進路》，新竹：清華大學，2021年，頁 2-3, 26。

³ 釋印順，《以佛法研究佛法》，臺北：正聞，2003年，頁 249。

產生世親釋較受重視的印象。攝論宗唯以真諦所譯為正統，其時《攝論》的漢譯注釋只有世親釋，無庸置疑，此釋必然受到重視。到了唐玄奘的年代，不但重翻《攝論》與世親釋，更翻譯了後期出現的無性《攝論釋》。漢譯無性《攝論釋》的問世，對《攝論》世親釋的地位是否有所影響？玄奘譯二《釋》對《攝論》思想內容的詮釋是否一致？法相宗的唯識新譯，時至今天仍然被主流學派視為正統根據，本文認為以上提出的問題，都值得發掘和研究，惜目前學界的討論甚少，縱有學者針對無性《攝論釋》的內容發表見解，卻缺乏擷取相關原文來對照分析。

關於無性本人的生平背景，文獻記載甚少。學界認為無性是陳那的學生，而護法是無性的學生。平川彰對無性的生卒年並不完全確定，只謂無性是約公元 500 年人⁴，而橫山紘一則把無性的生卒年定為約公元 450-530 年⁵。無性的作品除了漢譯的《攝大乘論釋》，還有藏譯的《大乘莊嚴經論釋》。另一部《大乘莊嚴經論釋》的作者，是與無性身處同年代的安慧。此外，無性並非為《唯識三十論頌》造釋的十大論師之一，所以，並無證據能支持無性對《唯識三十論頌》的理論如何理解。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

一、文獻回顧

早期關於無性《攝論釋》的中文論著，主要針對翻譯或校對，著重點乃指出不同文本的相異之處，並無思想上的詳細分析。縱然有學者指出無性的思想趨向，卻缺乏具體、深刻的內容說明。反觀現代日本唯識學界，對漢、藏譯本的無性《攝論釋》，則有專門的對照研究，也有學者從《中邊分別論》和《唯識三十頌》等梵文本入手，總結玄奘譯的三性思想，討論深入而細膩。以下列舉幾位對此議題有相關研究論述的學者及其意見，也是本文的參考資料。

⁴ 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，台北：商周，2019年，頁398。

⁵ 橫山紘一，《唯識思想入門》，東京：第三文明社，1985年，頁46。

(一) 呂澂

呂澂曾重譯西藏傳本《攝大乘論》初分（即〈所知依〉章），發表於《內學年刊》第二輯。就譯本而言，呂澂對藏譯極為推崇。《攝論》藏本譯者，以勝友為上首，勝友譯出不少典籍，呂澂曾將《俱舍論》之梵本對勘勝友所翻譯的藏文譯本，認為勝友所譯最為「精審」，其所翻譯之《攝論》當有一樣的水準。而對漢（奘）譯則批評為多有「疏漏」，並指出其中數處以說明：

勝友為當時譯師上首，出籍頗多，藏文俱舍論亦其手筆，以今梵本勘之，所譯實最精審，此攝論文當亦爾爾。今舉例數端，如各專名除少分外皆用意譯，不似我國之有不翻使讀者難解。又如意義相近之字皆致意分別，不使相混，蓋即各當原文不可移易也。以此例勘唐譯，乃見自來推許為精嚴者，其實乃多疏漏焉。如云「薄伽梵」，又云「世尊」，每於一段文中前後兩異，按諸藏本乃是一字。依奘師「六不翻」之例，此名本不應譯，「世尊」之稱實自破其例，況一文中音義雜出乎。又意義彷彿之字，每同一譯。如依，如攝，如舍，皆以一藏字譯之，按諸藏文，則 Kungshi, Sbyorba, Khyudpa 字各別也。如起，如變，如轉，如入，皆以一轉字譯之，按諸藏文，則 Hbyunba, Gyurba, Hjugpa 字又別也。又如差別，分別，了別，皆以分別譯之，而按諸藏文，則 Hbyedpa, Rdogpa, Regpa 字又別也。乃至成句之文如「不成就」，「不應理」，「非道理」等，唐譯每每雜用無擇，在藏譯皆一一有別焉。至於唐譯文句限以四言，時有遊詞損字曲就軌式以至害意費解，則又遠遜藏譯之造句自然能盡原意也。故欲通文字之障得論本意，捨對勘藏本殆末由已。⁶

如上所見，呂澂對勝友和玄奘譯本的評述，主要是針對兩譯中譯語詞的使用，但對於譯本的內容及思想，則未有任何比較或論述。

⁶ 呂澂重譯，〈西藏傳本攝大乘論〉，《現代佛教學術叢刊第 30 冊》，台北：大乘文化，1981 年，頁 239-240。

(二) 歐陽竟無

歐陽竟無所編《藏要》中，校對《攝論》魏譯、陳譯、隋譯、藏譯及唐譯之二《釋》，並於〈校勘說明〉中，交代《攝論》校對工作經歷兩個過程，一是譯校，二是刻校。關於異譯校對，歐陽竟無特別根據品目、文句、意義分別說明，指出各文本品目有異時，即註明「以下某本不分品，或某本某品第幾，某章第幾」⁷。其次當遇各文本「具缺詳略有異」時，即註明是哪一文本。而當某文本「有異文與釋論所解相關者亦註出曰：與某釋合，或今從某釋」。至於各文本的內容意義，更特別清楚標注何種譯本較為明暢，「因此對校而見奘譯改文或有未愜者，並加按語曰，今譯云云。」⁸可見歐陽竟無與呂澂一樣，對奘譯也有些意見，認為其可能有許多譯文是受譯者的翻譯形式與所見而有所更動，所不同者，呂澂對奘譯的批評是翻譯的方式，而歐陽竟無對奘譯的批評則是譯本的內容。

(三) 釋印順

印順法師對《攝論釋》的看法，見於《攝大乘論講記》（以下簡稱《攝論講記》），他在介紹本論與釋論及翻譯時說道：「本論是無著菩薩造的。從世親、無性兩種釋論所依的本論考察起來，已有些出入。」⁹另外又說：「細讀他（按：指真諦）的譯文，有些思想是與無性《攝論釋》相同的；因此可以推想到他是參考無性《攝論釋》或當時其他的釋論，而綜合糅譯成的。」¹⁰世親、無性兩種《攝論釋》（以下簡稱「二《釋》」）「所依的本論」有些出入，印順法師指的是玄奘和真諦所翻的本論所依的《攝論》有不同原本嗎？真諦譯裡面，有哪些思想是無性《攝論釋》相同的呢？真諦只有逐譯世親的《攝論釋》傳世，如何可看出真諦譯的思想和無性《攝論釋》相同呢？也許印順法師有其觀察，可惜並未明確指出確切之處。

⁷ 歐陽竟無，〈攝大乘論本品目·校勘說明〉，《藏要》第一輯第 4 冊，台北：新文豐，1988 年，頁 1。

⁸ 歐陽竟無，〈攝大乘論本品目·校勘說明〉，《藏要》第一輯第 4 冊，頁 1。

⁹ 釋印順，《攝大乘論講記》，台北：正聞，2003 年，頁 3-4。

¹⁰ 釋印順，《攝大乘論講記》，頁 3-4。

在〈序說〉中，談到「阿賴耶識，說名所知依體」時，印順法師又指出：「世親說所知是統指雜染、清淨的一切法，就是三性；無性說所知但指一切雜染的有為法（玄奘傳護法的思想，近於無性；真諦傳的思想，近於世親）。」¹¹ 與前段所述剛好相反，此處關於所知依體的說明，印順法師卻說真諦傳的思想並非與無性《攝論釋》相同，而是近於世親，而玄奘傳護法的思想，才是近於無性。此中，真諦與玄奘皆有譯出世親《攝論釋》，印順法師是否暗示，玄奘對所知依體所傳的思想，與其所譯之世親釋有相當的距離？綜合之前的看法，印順法師似乎認為真諦代表的唯識古學，其實並沒有一面倒的傾向，有時候近於無性《攝論釋》，有時候又近於世親釋。

雖然印順法師對《攝論釋》的看法有耐人尋味之處，不過可以肯定地說，他認為無性《攝論釋》與世親釋的確存在一些明顯的差異，否則不會有譯者所傳的思想近於哪一論師的說法。印順法師的論述往往欠缺詳細有力的佐證，但是畢竟曾經討論過本論和釋論的思想，這是印順法師在《攝論》和《攝論釋》的研究上，比呂澂和歐陽竟無向前邁進之處。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

（四）島津現淳、袴谷憲昭與下川辺季由

島津現淳曾經對照無性《攝論釋》的藏譯本和玄奘的漢譯本，此兩譯本中，從三性的名稱，乃至三性的意涵，似乎都可以看出，藏譯本和漢譯本的說法有明顯的差異。透過三性的分析，藏譯本的依他起性是能分別，遍計所執性是所分別，而且從藏譯本中，看不出有玄奘譯情有理無的特質。因此，島津認為藏譯本的無性《攝論釋》近於唯識古學，而漢譯本的無性《攝論釋》則有著與古學不同的思想，屬於護法系的唯識今學。¹² 而《攝論》其他唯識理論的藏、漢譯對照研究，也可以從袴谷憲昭的論文看到，袴谷推測，無論漢譯與藏譯的內容差異，或從漢譯與藏譯對應的字句量來看，應該都是玄奘對原文做

¹¹ 釋印順，《攝大乘論講記》，頁 19-20。

¹² 島津現淳，〈無性の三性説〉，《印度學佛教學研究》25，1965 年，頁 148-149。

過改動。¹³ 同樣做過漢藏無性《攝論釋》研究的下川辺季由，則推測差異來源自不同的梵文原典。¹⁴

島津和袴谷可說是深入研究無性《攝論釋》的先驅，他們所採用的方法，都是把無性《攝論釋》的漢譯與藏譯相互對照、比較。從思想研究的方法來說，明顯超越印順法師，因為二人在提出各自觀點的時候，都能舉出相關文句作為證據。從二人把同本異譯的研究發現可知，不同譯者所根據的原文也許本身就存在差異，而且，譯者對義理的掌握，以及對內容的詮釋，亦能大大影響思想的傳達。

（五）長尾雅人

日本著名唯識學者長尾雅人，以玄奘所翻譯的唯識論書及觀點為正統，在日本的學術界佔有主流地位。長尾指出，瑜伽行派的三性是意味世界的三種存在樣態，也就是說，世界有可轉換性，從某一面向來說，有時被稱為依他起性，有時被稱為遍計所執性，也有時被稱為圓成實性。在凡夫的虛妄現行識的現起下，必有能取、所取或能緣、所緣，既是依於種子而生，同時也被執為識外實有。關於「有而無」是屬於存有論的問題，因為依他起性是緣生的，所以非無，但是因為它無自性，所以也並非實有，而這種「有而無」的規定，則是貫穿三性的。就瑜伽行的面向來說，三性則是應被遍知者、遍知而應被斷者、遍知而應被證得者，全都被包含在道諦之中。¹⁵

長尾這些見解，乃綜結自不同的唯識學論著，如《中邊分別論》、《三性論》、《大乘莊嚴經論》等。《撰大乘論：和訳と注解》¹⁶ 是針對《攝論》的研究，可是長尾似乎並未從世親或無性的《攝論釋》來理解《攝論》，反而是站在《成唯識論》的立場來解釋

¹³ 袴谷憲昭，〈チベット訳無性造『撰大乘論釈』の意義〉，《曹洞宗研究員研究生研究紀要》2，1970年，頁6-7。

¹⁴ 下川辺季由，〈『撰大乘論』無性釈におけるチベット訳と玄奘訳とについて（一）〉，《勝呂信静博士古稀記念論文集》60，1996年，頁135-150。

¹⁵ 長尾雅人著，蔡伯郎譯，〈作為唯識基盤の三性説〉，《中觀與唯識》，待出版。原文著作出自長尾雅人，〈唯識義の基盤としての三性説〉，《中觀と唯識》，東京：岩波書店，1977年，頁455-501。

¹⁶ 長尾雅人，《撰大乘論：和訳と注解》，東京：講談社，1995年。

《攝論》。然而，《成唯識論》並非專門解釋《攝論》的注釋書，而是藉世親《唯識三十論頌》闡述護法個人唯識理論的著作，與無著的唯識思想關係可謂不算直接。

（六）上田義文

上田義文反對其師宇井伯壽以如來藏緣起來了解真諦唯識，與長尾雅人對三性也有很多不同的見解。就真諦翻譯所代表的唯識古學，上田在《撰大乘論講讀》中有深入的分析¹⁷，並撰寫多篇論文指出古今唯識的三性說，有不同的翻譯以及完全不同的意涵。真諦把三性翻譯為依他性（識）、分別性（境）和真實性（能、所的無性），而玄奘則把三性翻譯為依他起性（有見相二分）、遍計所執性（雜染的依他起性）與圓成實性（清淨的依他起性）。因此，唯識古學是一種認識論，並非今學般立於存有論的立場。¹⁸

上田認為玄奘新譯的三性並不等於初期瑜伽行派所說的三無性，而且我、法等境皆隨識生起，就算識不把我、法等境執為實有，我、法等境卻依然因識而存在。上田以唯識無境來說明無分別智的境界與玄奘的圓成實性有別，因此，圓成實性不僅與舊譯的真實性有明顯差異，更與舊譯的無分別智並不相融。舊譯的無分別智，是在識了知自己除虛妄分別外，別無其他（任何境）的當下而證得，而並非斷除對我、法等境的遍計執取。¹⁹

出現新舊譯兩種三性說思想差別的關鍵，很可能是源自對梵文 *pariṇāma*（轉變）一詞詮釋的不同。²⁰ 上田對梵文文法有詳盡的考據，並研究了安慧對 *pariṇāma* 的使用，指出唯識古學的識轉變其特性

¹⁷ 上田義文著，《撰大乘論講讀》，東京：春秋社，1982年。

¹⁸ 上田義文著，陳榮灼譯，〈瑜伽行派之根本真理〉，陳榮灼編輯，《色即空·空即色：上田義文唯識學論文集》，台北：政大，2022年，頁193-218。

¹⁹ 上田義文著，陳榮灼譯，〈「安慧說」與「護法說」之根本相違何在〉，陳榮灼編輯，《色即空·空即色：上田義文唯識學論文集》，頁161-192。

²⁰ 上田義文著，陳榮灼譯，〈關於「*pariṇāma*」〉，陳榮灼編輯，《色即空·空即色：上田義文唯識學論文集》，頁39-84。

是因果異時，並非今學的因果同時，所以，安慧著作中使用的梵文轉變一詞，並沒有從識變出見、相二分的意思。

上田對真諦譯世親《攝論釋》的分析和論述，可謂極為精微，對分辨唯識古學與唯識今學的三性說上，更有非常仔細而獨到的剖析。雖然學術界至今並未廣泛接納上田的觀點，但其研究卻甚有參考價值。

二、研究目的

從前人的相關研究中，我們得知學界對《攝論》和世親《攝論釋》是相當重視的，也有一些關於無性《攝論釋》的論文，卻並未發現有研究談到無性《攝論釋》的重要性，也似乎沒有論文研究玄奘所翻的《攝論釋》在思想上是否存在差異。

本文將探索學界暫未關注的內容，首先假設無性《攝論釋》在中國佛教史上有某種地位，追蹤法相宗如何引用無性《攝論釋》。為了確定法相宗對無性《攝論釋》的立場，本文將從《成唯識論》的注疏入手，探討法相宗對無性《攝論釋》的詮釋與容受度。

本文研究後發現，在法相宗系統的注疏中，不時引用無性《攝論釋》的論述，可見奘傳唯識對無性《攝論釋》的觀點十分熟悉。玄奘撰述的《成唯識論》，糅譯印度十大論師對世親《唯識三十頌》的注釋，並以護法的觀點為正義，也是法相宗奉為圭臬的唯識思想，窺基等人相繼為此論造疏。其中，對無性《攝論釋》的引用十分常見。從《成唯識論述記》、《成唯識論演祕》、《成唯識論了義燈》、《成唯識論掌中樞要》等不同的注疏本中，可以看出無性《攝論釋》在《成唯識論》注疏中的重要性。

另外，三性說是印度瑜伽行派的重要理論，法相宗以三性來說明一切存有的三種樣態。然而，瑜伽行派諸論師對三性的詮釋似乎並不一致，特別在《瑜伽師地論·攝決擇分》階段，三性理論尚未與阿賴

耶識結合²¹，如何詮釋三性甚有可能影響其他唯識概念的理解。故欲掌握某一論師對唯識的主張，應先重點了解他的三性思想。為深入理解無性《攝論釋》的唯識主張，必須探討其對三性的看法。

因此，本文嘗試將同為玄奘所譯的世親與無性《攝論釋》，就某些唯識概念互相對照解讀與研究，以釐清二者之思想型態，分析世親與無性《攝論釋》針對同一段無著《攝論》論文，在解說上有何異同，並觀察何者與《成唯識論》及其注疏中的思想更為接近。

三、研究方法

為了確定無性《攝論釋》在法相宗的地位，本文將針對《成唯識論》的四部注疏，加以分類、歸納和比對，再行分析。本文利用數位化系統「《成唯識論》及其注疏編撰」²²為主要研究工具，此數位化系統把《成唯識論述記》、《成唯識論掌中樞要》、《成唯識論了義燈》以及《成唯識論演祕》，依《成唯識論》論文分段剪裁標注，並列於一區，方便閱讀和整理《成唯識論》注疏中的無性《攝論釋》。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

首先，本文將過濾《成唯識論》的四部注疏全文，將其中涉及無性《攝論釋》的部分進行標記，並分類和歸納。其次，針對各注疏引用無性《攝論釋》的原因和目的進行分析，了解它們在使用無性《攝論釋》時的思考和取向。然後，將注疏中無性《攝論釋》與其他論典的引用相互比較，總結它們在注疏中的位置和價值。具體步驟如下：

第一、過濾《成唯識論》的四本注疏，對其中涉及無性《攝論釋》的部分進行標記。

第二、針對每一本注疏中引用無性《攝論釋》的部分實行分類和歸納，分析各注疏引用無性《攝論釋》的原因和目的。例如，是否只為

²¹ 陳一標，《賴耶緣起與三性思想之研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，2000年，頁254。

²² 《成唯識論》及其注疏編撰 vijñapti-mātratā-siddhi-śāstra database，法鼓文理學院·中華佛學研究所，<https://vms.dila.edu.tw/> (2023/11/15)。

了解釋《成唯識論》中某個概念，還是為了與其他論典進行比對等等。

第三、比較注疏中無性《攝論釋》與其他論典的引用，尋找它們在注疏中的位置和價值。例如，注疏中對於無性《攝論釋》和其他論典的引用是否相等，或者是優先選擇引用無性《攝論釋》等等。

第四、根據上述分析，總結無性《攝論釋》在《成唯識論》注疏中的定位，從而了解法相宗對於無性《攝論釋》的詮釋和運用。

綜上所述，本文將觀察無性《攝論釋》在《成唯識論》注疏中的定位，通過分類、歸納、比對等方式，分析各注疏引用無性《攝論釋》的原因和目的，並總結無性《攝論釋》在法相宗人眼中的地位。

在確定了無性《攝論釋》在法相宗的地位之後，本文第三章將再運用文獻學的分析方法，對比玄奘譯的世親《攝論釋》和無性《攝論釋》，以了解在一些關鍵的唯識思想上，二《釋》是否有著不同的說法？還是論調相同，只是牽涉的深度和廣度有些差異？然後，再對照《成唯識論》注疏在談到相關唯識概念的時候，觀察其思想取向是接近世親《攝論釋》，還是接近無性《攝論釋》？

佐々木月樵曾經把《攝論》四譯並列，後來再加入藏文本，其研究最大的貢獻在確定譯者們對無著論文的理解，有哪些毫無異議之處，當然，也同時讓人清楚看到諸譯之不同用語和說法。²³ 本文作者曾以此書為基礎，配合印順法師《攝大乘論講記》的科文，再加入三部世親《攝論釋》²⁴ 和一部無性《攝論釋》²⁵ 的全文內容，製作數位

²³ 佐々木月樵，《攝大乘論：漢譯四本對照》，京都：臨川書店，1977年。

²⁴ 世親造，真諦譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1595。世親造，達摩笈多、行距譯，《攝大乘論釋論》，CBETA, T31, no. 1596。世親造，玄奘譯，世親造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1597。

²⁵ 無性造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1598。

化的《攝論》及《攝論釋》的同本異譯對讀知識庫²⁶，在網路上公開方便學者研究。

關於同本異譯的對照，上田義文認為，「根本不能說最確實的方法所考察之『諸譯的教義之相同點』必然地表現出無著之思想」²⁷，理由是諸譯縱然使用一致的字句，也有可能表現出不同的思想。上田指出，像「識」(vijñapti)、「依他性」或「依他起性」(paratantrasvabhāva)、「變異」或「轉變」(pariṇāma)、「阿黎耶識」或「阿賴耶識」(ālayavijñāna)等詞語，其意義在「真諦譯」與「玄奘譯」之間都大大地不同，因此主張在諸譯對照之前，必要先知道每一個術語之正確的意義，此乃掌握這些詞語所表之思想的必要條件。

上田指的主要是真諦譯的《攝論》以及玄奘糝譯的《成唯識論》中，出現相同的術語卻有著不同的思想意涵。歷史上確實可見，諸論師對同一概念有著各種不同的看法，部派佛教正曾經為此產生激烈的辯論。把這些不同之處對照簡別，是研究的基本目的。就算是同一譯者，在不同論著中，也可能表現出不同的思想。《成唯識論》注疏中不時引用玄奘譯《攝論本》或《攝論釋》的文句，這種表現多為對文句的正面肯定，然而，本文發現，《成唯識論》注疏並非常常同時引用二《釋》，所以必須透過對照解讀的方法來找出箇中原因。

比如說，關於「一切法的因」，在唯識學上有其專門獨特的說法，而世親《攝論釋》和無性《攝論釋》對一切法的因，是否也有著相同的看法？《成唯識論》或其注疏在碰觸這個概念的時候，採取何者的主張？

又如玄奘譯《攝論本》提出「相」和「見」一組概念，一般理解為「所緣」和「能緣」。世親《攝論釋》和無性《攝論釋》中對此組

²⁶ 楊麗敏，《攝大乘論（釋）》五種文本對讀，

<https://dedu.dila.edu.tw/view/614d396d1e1b1> (2023/11/15)。

²⁷ 上田義文著，陳榮灼編譯，〈初期瑜伽行派哲學之研究方法問題〉，《色即空·空即色：上田義文唯識學論文集》，頁4。

概念的解釋是否一模一樣？眾所周知，《成唯識論》有所謂「四分說」，也有不少「相分」與「見分」的論述，這種思想是否承接自《攝論本》或《攝論釋》？當中是否曾經引用二《釋》的說法可資證明？

諸如此類的問題，本文將把世親《攝論釋》、無性《攝論釋》和《成唯識論》或其注釋書針對相關概念的解說並列對讀，以釐清彼此之間的思想是否顯示差異或傳承關係。

準此，本文冀透過以上研究方法，對無性《攝論釋》的歷史地位與思想內容有一初步的掌握。

四、論文結構

在導論之後，本文第二章將深入了解《成唯識論》注釋書對玄奘譯《攝論釋》的引用，首先縱觀《成唯識論》注釋書引用經論的普遍概況，整理《成唯識論》引用過哪些經論，統計這些經論被引用的次數。然後把範圍收窄，觀察《成唯識論》注疏引用「世親」和「無性」的情況，以了解《成唯識論》注疏在何種情況下引用二人的名字，探討其在思想上與何種《攝論釋》的關係更為密切。之後再進一步了解《成唯識論》注釋書引用無性《攝論釋》的分佈，這部分將綜合《成唯識論》的論文結構配合無性《攝論釋》被引用的次數來觀察。本章最後將歸納《成唯識論》注疏在何種情況下單獨引用無性《攝論釋》，以總結此釋論在法相宗的地位。

本文第三章主要針對唯識思想一些概念的討論，對照世親《攝論釋》與無性《攝論釋》的主張是否一致，所涉及的唯識思想概念有：一切法的因、生因與引因、所取與能取、三性，以及八識與四智的對應。然後再對比《成唯識論》注疏在相關思想概念上的取態，以及偏向採用何種《攝論釋》作為佐證或根據。

最後，第四章總結本文對無性《攝論釋》的研究發現。

第二章 漢譯無性《攝論釋》對法相宗的重要性

印度瑜伽行派與中國法相宗均為佛學研究中重要的研究對象，彌勒被尊為印度瑜伽行派的始祖，無著和世親則大力弘揚其學說。玄奘從印度帶回大量佛教經論，在大唐展開了浩瀚的翻譯工程，並擔負了延續法相唯識的任務。法相宗主張一切現象都是心識所造，有情眾生需要透過實際修行，才能脫離輪迴痛苦，證得涅槃。在法相宗的理論體系中，唯識學的概念與其他佛教傳統的精神都有融合之處。因此，研究法相宗不僅有助於深入理解佛教的理論體系，也可以瞰察佛教思想的歷史發展。

玄奘所傳的唯識思想乃是來自護法、戒賢的系統。學界普遍認為，從法脈上追尋，護法之前有無性，而無性則學自陳那。相比無性，陳那和護法的知名度明顯高出許多，學者對無性的研究比較少，其地位很可能被忽略。然而，法脈上處於陳那與護法之間的無性，在唯識學上難道沒有什麼貢獻嗎？法相宗如何看待這位論師呢？無性對於法相宗的理論體系有沒有深遠的影響？無性被翻譯成漢文的作品只有《攝大乘論釋》流傳至今，藏文譯本除了《攝大乘論釋》之外，還有《大乘莊嚴經論釋》，而無性著作的梵文本則已經佚失。

另外，世親在佛教思想史中佔有極為重要的地位，在印度曾經有十大論師為世親所造的《唯識三十頌》展開注釋。玄奘回國之後，糅譯這些注釋並以護法為正統，撰述了《成唯識論》，成為法相宗立宗的依據，是唯識學研究不可忽略的論典。法相宗體系為《成唯識論》所著作的注疏，有窺基《成唯識論述記》以及其三部注釋書《成唯識論演祕》、《成唯識論了義燈》和《成唯識論掌中樞要》（又稱「唯識三疏」），在這個《成唯識論》的注釋書中，對無性的《攝論釋》有相當多的引用，此反映法相宗對無性所解說的佛教義理有相當程度的重視。

《攝論》是無著晚年最有組織、最有系統的唯識著作，闡釋《阿毘達磨大乘經》的〈攝大乘品〉，也是攝論宗所尊崇的論典。注解此論的論師有世親與無性，二師的《攝論釋》內容各有特色，其中，世親釋普遍為學者所討論，而關於無性的研究可謂相對零碎，甚至在一些關於中國佛教史或佛教哲學發展的專書或學術論文中，對他的提及也常常是十分簡略的，不曾深入論述，這表明對無性思想的研究還有許多方面需要加強。如果我們在《成唯識論》的注釋書和《攝論釋》中進一步探究，應會發現無性對於中國佛教史和法相宗有一定的影響，其學術貢獻和地位也值得重視。因此，本研究將從無性的《攝論釋》入手，探討其對於法相宗的貢獻和地位。

為了達到這個目的，本章採用「《成唯識論》及其注疏編撰」資料庫、「關鍵詞脈絡索引」KWIC（Key Word In Context）、「CBETA 詞彙搜尋與分析」等方法作為深入探究的工具。

數位資料庫「《成唯識論》及其注疏編撰」提供了豐富的參考資料，包括了《成唯識論》、《成唯識論述記》、《成唯識論演祕》、《成唯識論了義燈》及《成唯識論掌中樞要》的文本，可以看見這些文本各個段落與本論對應的內容，是本文的主要參考來源。

「關鍵詞脈絡索引」是一種關鍵詞上下文脈絡檢索方法，主要用於文本檢索和分析，是將檢索的詞彙為中心點，將此詞彙之左右若干詞彙併陳，以顯示此詞彙之上下文脈絡。可以幫助我們在大量文本中快速找到關鍵詞的上下文，進而探究其出現的背景和意義。²⁸

「CBETA 詞彙搜尋與分析」方法則是通過分析文本中關鍵詞的出現頻率和分布，來瞭解其在文本中的重要程度和影響力。透過這些方法，我們將探討《成唯識論》及其注釋書對無性《攝大乘論釋》的引用情況，並從中了解他在法相宗中的地位和貢獻。

²⁸ 闕河嘉、陳光華，〈庫博中文獨立語料庫分析工具之開發與應用〉，項潔編輯，《數位人文研究與技藝第六輯》，臺北：臺灣大學出版中心，2016年，頁292-293。

一、《成唯識論》注釋書引用經論的普遍概況

《成唯識論》的注釋書是法相宗重要著作，由玄奘和窺基的弟子所撰。這些注釋書引用了多部佛教經論，從引用的情況可以看出，這些經論被引用的頻率有所不同。這些經論在佛教思想中具有至尊的地位，統計這些佛教經論及其被引用的次數，可以看出這些經論在法相宗傳統中被重視的程度。

首先，我們可以發現在經典方面，《解深密經》（《深密》）在《成唯識論》的注釋書中被提到的次數最多，達到 100 次。此外，《成唯識論》的注釋書所引用的佛教經典並不局限於唯識學派的經典，還包括其他佛教傳統的經典。《楞伽經》被談到 77 次，《勝鬘經》被提到了 37 次，《涅槃經》28 次，《法華經》21 次，《般若經》系 20 次，已佚失的《阿毘達磨大乘經》則被提到了 1 次。《阿含》系列的經典（《阿笈磨》）也被說到了 25 次，阿含部類的經典在佛教中是非常重要的，被認為是佛教教義的基礎和根源。

經典名稱	次數
《解深密經》（《深密》）	100
《楞伽經》	77
《勝鬘經》	37
《般若經》系	34
《涅槃經》	28
《法華經》	21

表 1 《成唯識論》注疏提到的重要經典及次數

由上可知，《成唯識論》的注釋書引用了多部佛教經典，這些經典在佛教中都具有非常重要的地位，不過，由於《解深密經》被引用的次數，是大部份經典的兩、三倍以上，這說明了《成唯識論》的注釋書雖然展現了豐富和多樣的佛教思想內容，然而《解深密經》在法相宗的地位才是最重要的，此經對唯識思想有深遠影響。

另外，經過詞頻統計，在《成唯識論》的注釋書中被引用的次數最多的論典是彌勒造的《瑜伽師地論》（又名《瑜伽論》、《瑜伽》、《大論》或以卷數表示），被提到了超過 1,000 次。無著的《大乘阿毘達磨集論》（《集論》）及安慧雜糅的《大乘阿毘達磨雜集論》（《雜集論》、《對法論》或《對法》）被說到的次數合計也有超過 800 次。無著所造的《攝大乘論》（簡稱《攝論》）及其注釋則被提及了 497 次，世親造的《俱舍論》及其注釋被談及了 146 次，彌勒造的《辨中邊論頌》和世親造的（簡稱《中邊》或《辨中邊》）及其注釋被提到了 144 次，無著造的《大乘莊嚴經論》（簡稱《大莊嚴論》或《莊嚴論》）被提到過 82 次，陳那造的《觀所緣緣論》（又名《觀所緣》、《觀所緣論》）被提到了 31 次，眾賢所造《阿毘達磨順正理論》（簡稱《順正理論》或《順正理》）則被談到了 24 次。

論典名稱	次數
《瑜伽師地論》	>1,000
《大乘阿毘達磨集論》、《大乘阿毘達磨雜集論》	800
《攝大乘論》及其注釋	497
《俱舍論》及其注釋	146
《辨中邊論頌》、《辨中邊論》	144
《大乘莊嚴經論》	82
《觀所緣緣論》	31
《阿毘達磨順正理論》	24

表 2 《成唯識論》注疏提到的重要論典及次數

根據以上統計，毫無疑問，《瑜伽師地論》一定是法相宗最為重視的論典，其中值得注意的是，《攝大乘論》被提到的頻率，也大幅度地高於同為唯識學的另外兩部要論——《辨中邊論》及《大乘莊嚴經論》。

至於《成唯識論》三部注釋書所提到的論師名字，根據統計，無性被提到 292 次²⁹，護法被提到 219 次，世親或天親被提到 220 次

²⁹ 已扣除非人名的「無性」如「無性之人」的「無性」。

³⁰，安惠（或安慧）被提到 171 次，陳那則被提到 34 次。無性在《成唯識論》注釋書出現的次數，比《唯識三十論頌》的造論者世親和提出《成唯識論》觀點的論師護法還要多。另外，《成唯識論》注釋書對某些論師尊稱為「菩薩」，如彌勒菩薩有 5 次，無著菩薩有 5 次，世親菩薩（或天親菩薩）有 23 次，安惠菩薩有 5 次、陳那菩薩有 7 次、護法菩薩有 16 次、龍猛菩薩 3 次，提婆菩薩 3 次，無性菩薩有 2 次、馬鳴菩薩也有 1 次。以「菩薩」作為某一論師的稱謂，不一定表示此師已經證得大乘菩薩的果位，但從法相宗人對瑜伽行派的祖師彌勒、無著、世親使用這種稱謂來看，可以看出他們使用「菩薩」是對這些祖師或論師表達一種特別的敬意。而《成唯識論》注釋書不以「菩薩」稱呼的佛教論師有龍軍、親勝、火辨、難陀、德慧、勝友、智月、真諦等。

論師名稱	次數
無性	292
護法	219
世親或天親	220
安惠或安慧	171
陳那	34

表 3 《成唯識論》注疏提到的重要瑜伽行派論師名稱及次數

由於無性被翻成漢文的作品只有《攝論釋》，可知《成唯識論》的注釋書中每次提到無性，實際上都是指無性在《攝論釋》中所解說的內容。從被提到的次數以及用「菩薩」作為尊稱看來，《成唯識論》的注釋書對無性造的《攝論釋》應該是相當倚重的。

二、《成唯識論》注疏對「世親」和「無性」的引用情況

《唯識三十論頌》乃世親所造，《成唯識論》乃解釋《唯識三十論頌》的著作，因此，《成唯識論》的注釋書多處引用同是世親所撰的

³⁰ 針對世親《攝論釋》的次數只有 181 次。

《攝論釋》，是十分自然的事。而由於為《攝論》作注的除了世親以外，還有無性，所以在《成唯識論》注釋書中，多處引用無性所造的《攝論釋》亦屬正常。然而，《成唯識論》注釋書在提到兩位論師名字的情況是有所差異的，以下指出這些特點並略舉數例。

（一）《成唯識論》注疏對「世親」（或「天親」）的引用

《成唯識論》注釋書在引用世親或天親時，並不一定與《攝論釋》有關，以下歸納《成唯識論》注釋書談及世親的用意。

1. 談及世親身世及背景

《成唯識論了義燈》在談及世親身世及其家庭背景時標注其名字天親。

有國師婆羅門，姓憍尸迦，有三子同名婆藪盤豆，此云天親。今云筏蘇畔度，此云世親。雖同一名，復立別號。第三天親於薩婆多部出家，得羅漢果，別名比隣持跋婆。³¹

以上說明世親的父親是婆羅門種姓，三名兒子共用同一名字，漢譯為天親或世親。第三子於佛教說一切有部出家，證得阿羅漢果，另名為比隣持跋婆。

2. 說明某人所處時代與世親相同

在介紹其他論師如親勝和火辨時，為了表示他們身處之時代，《成唯識論述記》以「世親同時」來說明。

梵云畔徒室利，唐言親勝，天親菩薩同時人也。³²

梵云質坦羅婆拏，唐言火辨。亦世親同時也。³³

³¹ 惠沼，〈《成唯識論了義燈》〉，CBETA, T43, no. 1832, p. 659c16-20。

³² 窺基，〈《成唯識論述記》〉，CBETA, T43, no. 1830, p. 231c24-25。

以上介紹兩位印度論師，漢譯名字分別為親勝和火辨，二人身處的年代與世親相同。

3. 說明造《三十頌》者乃世親

《成唯識論》的注釋書在一開始提及《唯識三十論頌》時，一併說明造頌者，指出了世親（天親）為利有情而製造此頌。

天親菩薩為利有情，令法久住，依如上教，製《三十頌》，明唯識理。³⁴

依世親《三十論》本，於題目下別注之云：「此論亦名《成唯識論》，以《三十論》教成立唯識也。」³⁵

以上二疏皆謂《唯識三十論頌》為世親所著，《成唯識論掌中樞要》更明言《成唯識論》之得名乃以《唯識三十論頌》之教理來成立唯識。

4. 引述世親頌文

當《成唯識論》注釋書需要引述世親（天親）著作中的頌文時，標注天親的名字。

天親《攝論》歸敬頌云：「故我至誠身、語、思，頻修無倒歸命禮。」故知「稽首」理通三業。³⁶

《辨中邊論》天親頌云：「稽首造此論，善逝體所生，及教我等師，當勤顯斯義。」³⁷

³³ 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 232a1-2。

³⁴ 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 230b1-3。

³⁵ 窺基，《成唯識論掌中樞要》，CBETA, T43, no. 1831, p. 609a1-3。

³⁶ 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 232b11-12。

³⁷ 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 232c24-25。

且如天親所造《二十唯識》下末頌云：「我已隨自能，略成唯識義，亦名成唯識。」³⁸

以上是窺基介紹世親為其著作《攝大乘論釋》、《辨中邊論》和《唯識二十論》所造偈頌。

5. 辨別《三十頌》中世親和佛所說的部分

解釋「依教廣成分」時，《成唯識論演祕》指出「廣成」分為三個部分，一是廣成世親（天親）的頌文，二是廣成佛的經典，三是綜合二者所說。

疏：依教廣成分者，廣成有三：一者，廣成天親說頌；二者，廣成如來之經；三者，雙成佛、天親說。³⁹

6. 引述世親其他著作中之解說

當《成唯識論》注釋書引述世親其他著作時，有時在著作前後標注世親（天親）的名字。

即《瑜伽》第九、第十、第九十三、《對法》第四、《十地論》第八及天親所造《十二因緣論》等，此為論也。⁴⁰

《俱舍論》中天親破云：「何緣能礙令中間隙？」⁴¹

其中亦多處引述世親《攝論釋》的內容。

世親《攝論》云：『復有餘義，謂行相亦別，此不成因，第八、六識根等許別行相亦異，又無同喻非極成因。』⁴²

³⁸ 窺基，《成唯識論掌中樞要》，CBETA, T43, no. 1831, p. 609a6-7。

³⁹ 智周，《成唯識論演祕》，CBETA, T43, no. 1833, p. 812b18-20。

⁴⁰ 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 518b14-16。

⁴¹ 惠沼，《成唯識論了義燈》，CBETA, T43, no. 1832, p. 691c28-29。

⁴² 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 356a23-25。

故世親《攝論》云：「名言熏習差別者，謂眼名言熏習，在異熟識中為眼生因，異熟生眼，從彼生時用彼為因，還說名眼，如是耳等一切名言差別亦爾。」⁴³

窺基舉出《十二因緣論》時說明是天親所造，惠沼引述《俱舍論》之言時也說明是天親所說。另外，窺基與智周引述《攝論釋》的內容時，指明是世親的釋論。

7. 澄清其他論著之造論者並非世親

可能由於世親著作等身，唐人誤會某些論典也是世親所造，《成唯識論述記》為此澄清時有提到世親（天親）的名字。

然《莊嚴論》頌文彌勒所說，長行釋者世親所為。舊人不知，總謂天親作，謬也。⁴⁴

此處窺基釐清《大乘莊嚴經論》造頌者是彌勒，長行的注釋者才是世親，修正有人認為整部《大乘莊嚴經論》是世親所造的謬誤。

由此可見，世親是瑜伽行派極為重要的人物，其著作量非常豐富，因此，《成唯識論》注釋書對世親的引用，並不限於針對他所撰寫的《攝論釋》。

（二）《成唯識論》注疏對「無性」的引用

前文已述，無性的漢譯作品只有《攝論釋》，所以，《成唯識論》注釋書對無性的引用，也就等同引用無性在《攝論釋》的內容。至於《成唯識論》注釋書引用無性《攝論釋》的目的，可以歸納為下列幾點，並酌舉例子。

⁴³ 智周，《成唯識論演祕》，CBETA, T43, no. 1833, p. 943c17-20。

⁴⁴ 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 352b12-14。

1. 介紹《攝論》及《攝論釋》的作者

《成唯識論了義燈》為了介紹《攝論》本論和釋論的作者而提及無性。

《攝大乘（名廣苞大義）論》，此論本無著菩薩造，釋論天親及無性等造。⁴⁵

惠沼在介紹《攝論》作者的時候，順道把《攝論釋》的作者也一起介紹。

2. 以無性《攝論釋》佐證護法的主張

《成唯識論述記》在說明護法等把《唯識三十論頌》的注釋取名為《成唯識》之後，再以無性之言作補充或佐證。

後護法等，依上經論，採撮精要，廣釋頌文，名《成唯識》。故此即以唯識為宗，識有，非空；境無，非有，以為宗也。雖具明諸法，皆不離識也。明論體者，依《瑜伽論·攝釋分》初第八十一，說經體有二：一、文；二、義。文是所依，義即能依。由能詮文，義得顯故。龍軍論師、無性等云謂佛慈悲本願緣力，其可聞者，自意識上，文、義相生，似如來說。此文、義相，雖自親依善根力起，而就本緣，名為佛說，佛實無言。⁴⁶

窺基指出護法等人是依經論之精要，來廣釋《唯識三十論頌》之頌文，並把此釋論名為「成唯識」，也因此以唯識為研究對象。一切現象皆由認識而起，能識故非空，所識無實境故非有。說到經體依文顯義時，引龍軍和無性之言，指出經體之可聞，實乃起於各自善根之力，而趨近佛的慈悲本願緣力，以此名為佛說，佛其實並無言語。

⁴⁵ 惠沼，〈成唯識論了義燈〉，CBETA, T43, no. 1832, p. 666a29-b2。

⁴⁶ 窺基，〈成唯識論述記〉，CBETA, T43, no. 1830, p. 230b3-13。

3. 直接以無性《攝論釋》回答問題

《成唯識論》注釋書在回答其他人針對《成唯識論》的提問時，有時候直接以無性《攝論釋》來回答。

問：「此地已得智自在者，何故十度十地修智？」答：「無性云：『謂此地中得無礙辨（辯）所依止故，分（證）得智波羅蜜多，於一切法不隨其言，善能了知諸意趣義，如實成就一切有情受勝法樂。』非謂全得智波羅蜜。」⁴⁷

問：「過去、未來既非實有，非有為法，生已便住，如何聽教，聚集解生？」答：「無性《攝論釋》云：『隨墮八時，聞者識上，直、非直說，聚集顯現，以為體性。』」⁴⁸

問：「佛無相、見，誰能說耶？」答：「准此，應同無性等釋，聞者識上『聚集顯現』，佛實不說。」⁴⁹

直接以無性《攝論釋》回答問題，似是告知提問的人，《成唯識論》之言乃理據充足，並顯示無性《攝論釋》在法相宗人眼中，是極具權威的根本依據。

4. 對比無性《攝論釋》與其他經論的說法

《成唯識論述記》在談「如來實不說法」時，把不同經論（如《大般若經》、《文殊問經》、《瑜伽師地論》、《唯識二十論》）與無性《攝論釋》相關的說法並列，以便對比。

此即如來實不說法。故《大般若》四百二十五、《文殊問經》等，佛皆自說：我成佛來，不說一字，汝亦不聞。論說聚集，顯現為體，此即無性、佛地一師作如此解。護法、親光等云：或宜聞者本願緣力，如來識上文、義相生，實能、所詮，文、義為體。若依本說，即真無漏文、義為體。故《瑜伽論》六十四卷引

⁴⁷ 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 592c19-24。

⁴⁸ 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 231a6-9。

⁴⁹ 惠沼，《成唯識論了義燈》，CBETA, T43, no. 1832, p. 674c17-19。

《叔攝波葉喻經》云：我未所說，乃有爾所。《二十論》說：展轉增上力，二識成決定。⁵⁰

對於「如來實不說法」，窺基把無性《攝論釋》的解說與其他經論並列，以為佐證，可見無性《攝論釋》在法相宗人眼中，地位堪比《瑜伽師地論》和《唯識二十論》。

當然，《成唯識論》注釋書亦不時把二《釋》並列比對。

論：或此但說所證涅槃等者，同世親《攝論》。彼第一云：「亦由此故，證得涅槃」。無性亦云：「生等雜染，畢竟止息，名為涅槃，若離阿賴耶（識），不應證得」。⁵¹

智周在《成唯識論》談到涅槃時，把二《釋》內容摘錄並列以便對比，可見無性《攝論釋》的地位與世親《攝論釋》同樣舉足輕重。

5. 以無性《攝論釋》佐證窺基的解釋

窺基在《成唯識論述記》中解釋「勝流如」的時候，引無性《攝論釋》為自己的解釋佐證。

述曰：「由得三惠照大乘法，觀此法教根本真如，名勝流如。」無性云，由所流教勝故，捨身命求此善說。新《中邊》云，設有火坑等三千界，為求此法投身而取，不以為難，意同無性。⁵²

窺基此處在個人解釋之後引述無性《攝論釋》所言，再引《中邊分別論》中有關捨命求取真理之說，可見兩論地位相當。

⁵⁰ 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 230b15-24。

⁵¹ 智周，《成唯識論演祕》，CBETA, T43, no. 1833, p. 877a24-27。

⁵² 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 592a20-24。

6. 評論無性的解釋

當世親與無性的解釋有出入時，《成唯識論掌中樞要》把二者先後列出比對，並評斷無性《攝論釋》的說法與世親之意其實「並不相違」。

第三等無間緣依中——「又異熟心依染污意」，天親解是「第七」者，論文但言「煩惱俱行意」。無性亦云，或有說言，與「四煩惱相應」心名染污意識，故知天親說為「第七」。又言此緣未來為境，非必第七，與無性同。若如《疏》解說為第七者，何故世親說為第七，無性說為第六？天親以第六相顯略而不論，第七相隱，亦能助潤，故明依之。無性據緣當有為境，非第七力，故隱不說，唯說第六。各據一義，亦不相違。⁵³

關於染污意，世親《攝論釋》說是第七識，無性《攝論釋》說是第六識，窺基謂二《釋》雖然各據一義，卻不相違。

7. 肯定無性《攝論釋》在佛教教義對的解說

《成唯識論述記》有時只言《攝論》之說如何，但其實是直接以無性《攝論釋》所注解的內容為其依據，《成唯識論演祕》有為此補充說明。直接以無性的解釋代表無著《攝論》的立場，無疑是肯定無性在佛教教義解說上的肯定。

《攝論》第四說，「一意識」菩薩計——一、依「遠行及獨行」教，「遊歷」諸境，故說「遠行」，復言「獨行，無第二故」；二、依「五根所行境界，意各能受」教；三、依「六識身皆名意處」教。⁵⁴

《疏》所釋者，依無性解也。疏：「依五根所行境」等者，無性《攝論》第四釋此經云：謂此「五根所行境界」，唯是意識一一

⁵³ 窺基，《成唯識論掌中樞要》，CBETA, T43, no. 1831, p. 638b23-c3。

⁵⁴ 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 236c11-15。

各別能領受義。既云：「意識一一（各）別（能領）受（義）」，明無餘識。⁵⁵

在解釋六識與五識的關係時，窺基以釋論的說法代表本論，可見在法相宗眼裡，對於無性《攝論釋》有著相當的肯定，認為其在教義的解釋是正確的，可以代表無著《攝論》的思想。

由此歸納七項可知，法相宗對無性的解說十分重視。

三、《成唯識論》注疏對「無性」的引用分佈

從《成唯識論》的架構來看，排除非人名的「無性」如「無性人」或「無性之人」等，其注釋書對「無性」的引用總共有 182 筆，而在這 182 筆注釋中，提到「無性」292 次。

按照「《成唯識論》及其注疏編撰」數位資料庫的「結構科判表」，《成唯識論》可分成三個部分，分別是「宗前敬敘分」、「依教廣成分」和「釋結施願分」。182 筆提到「無性」的注釋中，「宗前敬敘分」有 7 筆，「依教廣成分」有 175 筆，「釋結施願分」中沒有提到無性。「宗前敬敘分」提到「無性」的 7 筆注釋，都與說明解釋世親《唯識三十論頌》的原因有關係，另外的 175 筆注釋，則是實際注釋《成唯識論》的內容（「依教廣成分」）。

「依教廣成分」又可被分為三個部分，分別是「明唯識相」、「明唯識性」和「明唯識位」。「依教廣成分」175 筆提到「無性」的注釋中，「明唯識相」有 115 筆，「明唯識性」有 0 筆，「明唯識位」有 60 筆。可知《成唯識論》注釋書引述「無性」之言，主要是為說明唯識性及唯識位。

「明唯識相」也被分成兩個部分，分別是「略釋難標宗」和「廣明識相」。「明唯識相」115 筆提到「無性」的注釋中，「略釋難標

⁵⁵ 智周，《成唯識論演祕》，CBETA, T43, no. 1833, p. 818a15-19。

宗」有 2 筆，「廣明識相」有 113 筆。「廣明識相」的「明三能變識相」、「正解識變」和「釋諸妨難解唯識義」中，提到「無性」的注解，「明三能變識相」有 89 筆，「正解識變」有 9 筆，「釋諸妨難解唯識義」有 15 筆。

「明三能變識相」的 89 筆提到「無性」的注釋中，解釋「初能變」的有 64 筆，解釋「第二能變」的有 23 筆，解釋「第三能變」的有 2 筆。

「明唯識位」60 筆提到「無性」的注釋中，「結上顯後所明」有 5 筆，說明「資糧位」有 1 筆，說明「加行位」有 6 筆，說明「通達位」有 3 筆，說明「修習位」有 43 筆，說明「究竟位」有 2 筆。

由上得知，《成唯識論》注釋書對無性的解說，從結構科判表來看引用的分佈，除了「三無性」的部分之外，可以說，覆蓋率是很高的，而引用無性《攝論釋》最集中之處，是對「唯識相的三能變」（特別是「初能變」）以及「唯識五位」（特別是「修習位」）的說明。究其原因，很可能是由於《攝論》曾經利用很大的篇幅來證明阿賴耶識存在的理由，以及對大乘菩薩修行的方法、效用及所證有較為詳細的描述，因此，無性《攝論釋》的解說有較多可作參考的地方。另外，玄奘所翻譯的《攝論本》及《攝論釋》並無談及「三無性」，所以《成唯識論》注釋書在談到「三無性」的時候（世親《唯識三十論頌》第二十三至第二十五頌），無法參考《攝論本》或《攝論釋》。（真諦及笈多和行距所翻譯的《攝論》及世親《攝論釋》雖有談及「三無性」，但本章探討範圍約法相宗之譯作及著作論。）

壹.宗前敬敘分		(壹) 以頌彰釋論之因 7				
		(貳) 以長行明本論主造論之意 0				
貳.依教廣成分	(壹) 明唯識相	一.略釋難標宗	(一) 將發論端寄問徵起 0			
			(二) 舉頌依義正答 1			
			(三) 長行釋	1. 釋上三句	(1) 略釋頌答外徵 1	
					A. 廣破外執成頌義	(A) 總問 0
						(B) 略答外徵 0
						(C) 別問別答
					(D) 別徵總結 0	
			B. 略釋外難重淨上三句 0			
			2. 釋下三句	(1) 別解三句出能變體 0		
				(2) 釋能變義 0		
	(貳) 明唯識相	二. 廣明識相	(一) 明三能變識相	1. 釋頌文廣明三能變	(1) 釋初能變	A. 結前生後以發論端 0
						B. 舉頌正答 0
						C. 長行釋
				(2) 釋第二能變	A. 結前生後以發論端 0	
					B. 依所問辨其相	(A) 舉頌文 0 (B) 長行釋 a. 以八段依釋十門 13 b. 以二教、六理證有此識 10
					(3) 釋第三能變	A. 結前生後以發論端 0 B. 舉頌正答 (A) 明前四門 0 (B) 明次二門 1 (C) 明後三門 1
			2. 總料簡八識一、異 0			
			(二) 正解識變	1. 結前問後 0		
				2. 舉頌答 0		
				3. 長行釋	(1) 正釋頌 0 (2) 問答廣辨 9	
(三) 釋諸妨難解唯識義	1. 釋違理	(1) 釋分別生難 0				
		(2) 釋生死相續難 4				
	2. 釋違教	(1) 釋三自性不成難 11				
		(2) 釋三無自性不成難	A. 問起 0			
			B. 舉頌答 0			
C. 長行釋三無性	(A) 解總答意 0 (B) 解三無性 0					
(貳) 明唯識性	一. 解第二十五頌唯識真性 0					
	二. 總釋二十三至二十五頌意 0					
(參) 明唯識位	一. 結上顯後所明	(一) 結上示三問 0				
		(二) 略答 1				
		(三) 別問別答廣前略答 4				
		二. 舉頌正釋五位	(一) 資糧位 1			
			(二) 加行位 6			
(三) 通達位 3						
(四) 修習位 43						
(五) 究竟位 2						
參. 釋結施願分 0						

表 4 《成唯識論》注疏對無性《攝論釋》的引用分佈（方框中的數字為引用筆數）

四、《成唯識論》注疏對「無性」的單獨引用

《成唯識論》注釋書對各經論的引用，常常是在某一義理之下並舉列出，以便讀者能深入理解該義理的內容。不過，《成唯識論》注釋書對無性《攝論釋》的引用，也有很多是單獨提出的，大概情況如下。

（一）單獨用無性《攝論釋》以解說《攝論》

為《攝論》注釋者有世親與無性，《成唯識論》注釋書在引用《攝論》時，經常單獨以無性《攝論釋》作為解說，而不另引世親釋相關之內容。

疏：《攝論》說唯二義者，按無性論第四本論云，云何安立如是諸識成唯識性？略由三相：一、由唯識無有義故；二、由二性有相有見，二識別故；三、由種種行相生起。唯識者是無義故。所說「唯」言，專為遣義。由二性者，謂見及相，於一識中二分俱轉，不即不離。由種種者，二分各有種種行相俱時而起。廣如彼論。⁵⁶

關於如何安立諸識成唯識性，二《釋》解說可謂差異不大，然窺基獨引無性《攝論釋》，可見無性釋之地位不比世親釋為低。

（二）獨用無性《攝論釋》補充《瑜伽師地論》

《瑜伽師地論》乃瑜伽行派最重要的大論，如何理解此論的內容，對掌握唯識學的義理有關鍵的影響。《成唯識論述記》在提到《瑜伽師地論》的內容時，曾單獨以無性《攝論釋》作延伸補充。

⁵⁶ 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 309b15-26。

述曰：此依第八，如六十三說第七為意識，正與此同。八若無時七亦無故，《瑜伽論》說，由有本識故有末那等。又，無性言本識是「共依」，故知此「所依」。⁵⁷

本識是「所依」，應是瑜伽行派的定義，本無異議，窺基此處特別舉出無性《攝論釋》，說本識是「共依」以證第八識為「所依」，作為補充，以是將無性《攝論釋》等同於《瑜伽論》般，具有作為論說效力之依據。

（三）獨用無性《攝論釋》解說《成唯識論》

《成唯識論》內容複雜，名相繁多，其注釋書常常引述各經論為之疏解，然而，偶然也出現單獨使用無性之言的情況。《成唯識論》云：「外種熏習或有、或無，為增上緣，辦所生果。」⁵⁸，《成唯識論述記》單獨引述無性《攝論釋》之內容作為此段論文的解說。

述曰：無性《攝大乘》第二卷說，如從其炭、牛糞、毛等，如次生巨（苴）勝、青蓮根及蒲。非巨（苴）勝等與炭等俱生俱滅，「互相熏習而從彼生」，名無熏習；如巨（苴）勝等與華等，俱生俱滅，由熏習故生香氣等，名有熏習。外種不定，內則定熏。故外種子既唯現行，為增上緣，辦所生果。⁵⁹

又，《成唯識論》云：「無漏種生亦由熏習，說聞熏習、聞淨法界等流正法而熏起故，是出世心種子性故。」⁶⁰，《成唯識論演祕》亦單獨引述無性《攝論釋》之內容作為論文的解說。

《論》：說聞熏等者，按無性論第三云：「復次，云何一切種子異熟果識為雜染因，復為出世能對治彼淨心種子？又出世心昔未曾習，故彼熏習決定應無；既無熏習，從何種生？是故應答：從最清淨法界等流，正法聞熏習種子所生。」⁶¹

⁵⁷ 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 387a2-6。

⁵⁸ 護法造，玄奘譯，《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 9c3-4。

⁵⁹ 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 312b18-24。

⁶⁰ 護法造，玄奘譯，《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 8b13-15。

⁶¹ 智周，《成唯識論演祕》，CBETA, T43, no. 1833, p. 859c21-26。

關於《成唯識論》對熏習的說法，窺基與智周獨引無性《攝論釋》的內容為之疏解，可見法相宗的種子思想，相當程度上是以無性《攝論釋》的解說為基礎。

（四）包容無性《攝論釋》矛盾之說

無性《攝論釋》在解說「異熟心依染污意」時出現前後說法不一的情況，《成唯識論了義燈》以「兩論不違」來包容，為無性所言辯解，詳細解說其中原因。

《論》：「又異熟心依染污意」等者，何故無性兩釋？一云即第六識為染污依，第二同世親——所謂末那。何故二別？答：兩論不違，此有二義：一、恆相續；二、緣內外起，增上愛故。無性即據通緣內外，起染污故。不言第七，世親即據恆相續識，常起染污，非無第六，以非恆故，隱而不說。無性菩薩據續生時，非無第七，以不外緣，故亦不說。然今此師，所說染意，或同世親，或同無性，或可染意，依第七說。相應悲願，即第六識，以此為證。證誠第八，用第六、七為開導依，以因大悲依第六故，染復第六，不證第七。或此師意且據凡夫一分而說，初受生識，以染污意，方得受生，即中蘊末心，除轉輪王必起貪、嗔，方得受生，相應悲願，即是二智。⁶²

關於「異熟心依染污意」，無性攝論釋有兩個說法，有時候說是第六識，有時候說是末那，這種不一致的說法，惠沼解釋，從不同的角度就有不同的說法。若像世親《攝論釋》從恆相續識去說，是末那，但並不是完全摒除第六識，只因第六識非恆而不說。又若無性《攝論釋》據續生時說，是第六識，不是完全摒除末那，只因末那不外緣而不說。由於以上原因，無性《攝論釋》兩個說法並無抵解觸。

⁶² 惠沼，《成唯識論了義燈》，CBETA, T43, no. 1832, p. 741c2-17。

（五）包容無性與世親不一致的解釋

無性的說法或出現與世親不一致的地方，《成唯識論述記》詳述構成二者差異之處，加以分別解釋，並以「亦不相違」來包容二《釋》。

述曰：其內、外種生近果、生正果名「生因」，引遠果、引殘果名「引因」。無性云：如內識種生現識等名近果，是生因；「望名色」等是遠果，是引因。外種望芽是近果，是生因；望莖等是遠果，是引因。天親云：如內種子生正果名生因，生殘果名引因，即現在種生現在身名生因，生六處等皆名生因，引餘枯喪屍骸等名引因。雖生他界等，勢分力故，餘骸尚有，如下自解。外種生芽莖等為生因，是正因；生枯死時草等，是引因，勢分力故。然至此位時，內外種皆無，或生他界等，或種已久滅。然由前生勢分力故，引彼猶有，即義說彼生因之種名引因。然今兩說生、引二因俱無別體，一體望別，故說二也。若無引因勢分力者，一切死後皆應頓絕如化生死。若遍四生具二因者，無性理勝，以化生死無屍骸故。然世親論意無著大師為成引因說枯喪等，故說頌言：「枯喪由能引，如任運後滅」，天親解云：若無引因，應無枯喪果，如任運後滅，但是天親解略，無性《攝論釋》廣，亦不相違。⁶³

關於生因和引因的說法，世親《攝論釋》指種子生出正果為止是生因，引喪後屍骸是引因。無性《攝論釋》指種子生現識是生因，望名色是引因，。世親《攝論釋》與無性《攝論釋》可謂毫無相同之處。窺基並不因為世親是《唯識三十論頌》的造頌者而偏袒其《攝論釋》的說法，反判「無性理勝」，理由是化生無屍骸。最後以「天親解略，無性《攝論釋》廣，亦不相違」來打圓場。

（六）棄無性《攝論釋》因不取《攝論》

《成唯識論》注釋書也有不認同無性的時候，然而這是因為在《成唯識論》的說法不同於《攝論》，因此不採用無性的《攝論釋》

⁶³ 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 312a12-b4。

的內容。這意味著如果《攝論》所言與《成唯識論》一致的話，《成唯識論》注釋書仍然樂於採用無性《攝論釋》。

疏：今解但遮六識，體非受熏等者，即前說云或如他自身等已下是也。唯依此論，不取《攝論》，故疏結云不同無性。⁶⁴

關於受熏的說法，智周謂依《成唯識論》，不選取《攝論》所言，所以《成唯識論》注疏總結與無性《攝論釋》不同。

五、小結

本文發現，雖然針對無性的學術研究不多，但並不代表無性在佛教歷史上地位較低。相反，從《成唯識論》的注釋書中，可以看到法相宗人對無性所撰的《攝論釋》極為認同，經常以無性的解說為主要或唯一參考對象，並以「菩薩」尊稱無性。

從統計數字可知，《成唯識論》注釋書提到無性的次數，比世親和護法還要多；而提到無性《攝論釋》的頻率，也遠比世親《攝論釋》為高。

從引用的情況來看，無性相當受到《成唯識論》注釋書的重視，甚至被單獨引用來解釋或補充《攝論》、《瑜伽師地論》和《成唯識論》。至於無性《攝論釋》前後說法不一，或是與世親解釋不一致時，《成唯識論》注釋書都多以合理化的處理並包容接受。

《成唯識論》是解釋世親《唯識三十論頌》的著作，《成唯識論》注疏在尋求《攝論釋》作為理根據時，卻並非全面採納世親的文本內容，而是以無性《攝論釋》為主要參考對象。這是一個有趣的發現，法相宗如此抉擇的原因，將另文探討，本文此處重點討論世親與無性《攝論釋》在思想上的異同，以及《成唯識論》注疏在引用上對二《釋》的取捨。

⁶⁴ 智周，《成唯識論演祕》，CBETA, T43, no. 1833, p. 879c16-18。



法鼓文理學院
Dharma Drum Institute of Liberal Arts

第三章 玄奘譯《攝論釋》與法相宗思想

從前一章中，我們得知無性《攝論釋》在法相宗人心目中佔據著相當重要的地位，當《成唯識論》的注疏需要以無著《攝論》的內容作為支持時，無性的《攝論釋》往往被廣泛引用，甚至被視為等同於《攝論》的立場。《攝論》是無著所撰，因此受到法相宗特別重視是理所當然的，然而，無性的《攝論釋》對法相宗來說，為何在《成唯識論》注疏中的引用次數上超越世親的《攝論釋》，而似乎成為詮釋《攝論》思想的代表？事實上，在當代一些學者的研究成果中，我們隱約可以看到無性與世親的《攝論釋》，對於《攝論》的詮釋似乎存在著一些差別，以下擇要略述之：

關於《攝論》本論及釋論的研究，印順法師在《攝大乘論講記》有如下評論：

講到翻譯的忠實，真諦譯可說不很忠實；但說他的見解錯誤，那也不盡然。細讀他的譯文，有些思想是與無性《攝論釋》相同的；因此可以推想到他是參考無性《攝論釋》或當時其他的釋論，而綜合糅譯成的。⁶⁵

由於印順法師並沒有具體說明相同的是哪些思想，所以不能確定印順法師所指與無性《攝論釋》相同的思想，出現在真諦譯的無著《攝論》，還是出現在真諦譯的世親《攝論釋》。更不清楚他所謂相同的思想，是關於識還是關於三性的？是關於修行還是關於證果的？不過，如果印順法師是以玄奘譯的版本作為基礎，他可能是看出玄奘譯的世親《攝論釋》和無性《攝論釋》的明顯不同，再把真諦譯拿來比對，才發現無性《攝論釋》的某些說法與真諦譯相同。那麼，印順法師很可能發現玄奘譯的二《釋》存在一些思想上的差異。

⁶⁵ 釋印順，《攝大乘論講記》，頁4。

針對《攝大乘論》做過深入研究的日本學者有長尾雅人、上田義文、島津現淳、田中順照和竹村牧男等。長尾雅人曾經把玄奘譯的《攝大乘論》翻譯成日文，其著作除了把漢譯本、日譯本與藏譯本分段相互對照之外，更為論文作注。長尾雅人主要站在《成唯識論》的立場詮釋《攝論》，認為在唯識思想上，比如相、見的相關理論，《攝論》是《成唯識論》的先驅，長尾在《攝大乘論：和訳と注解》一書中，就這一點便直接說到「這些被認為是後來法相宗四分說之『相分』、『見分』，這一點是很重要的」。⁶⁶

上田義文亦曾發表多篇論文，比較《攝論》與《成唯識論》的思想內容，主要採取真諦譯世親釋的立場詮釋《攝論》，其研究成果與長尾雅人剛好相反，認為《成唯識論》中護法的唯識學，特別是「相分」與「見分」、「三性」思想內涵，皆與彌勒、無著和世親所說有重大的差異。上田說道：

《成唯識論》的唯識說，是否定將依他性說為無或是空，然而其說為識顯現而為塵時，是轉變而變現出相分、見分，因為這個識的見分見到相分，所以也說為依他性的識（能識）是所見者（所識），這並不是否定能識本身（識的自體），換句話來說，在初期瑜伽行派中，並沒有識體轉變而顯現為見相二分的那種轉變思想，因此能識變成所識，是意味能識自身的否定。⁶⁷

島津現淳則對無性《攝論釋》的漢譯本和藏譯本做過研究，特別比對其中的三性思想內容，發現藏譯本的二性接近唯識古學，而漢譯本的二性則接近唯識今學。島津說：

如在玄奘所顯示的新說思想中，向來所說都是被認定為是作為護法的先驅，相對於此，西藏譯未必是與玄奘譯一致的，毋寧說是可以窺見傳承古說的思想，無性釋的西藏譯若是傳承古說的話，那麼如向來所說的無性是護法的先驅這點，就有再進一步檢討的

⁶⁶ 長尾雅人，《攝大乘論：和訳と注解》，頁 306。

⁶⁷ 上田義文，《攝大乘論講讀》，頁 42。

必要了。我認為西藏譯所傳是無性之真意的，無性事實上是屬於古說這一面的。⁶⁸

不過由於藏譯本翻譯時間比漢譯晚，不能確定其參照的原典版本是否一樣。另外，根據無性《攝論釋》藏譯本所說的淨土，最終是與世親《淨土論》中的淨土相同，並且也與親鸞的淨土相同，而與無性《攝論釋》的漢譯本迥別。島津在其所著之〈三性三無性の一考察〉中直接說：

如此，根據無性釋的西藏譯，淨土是究極的，這一點與世親的《淨土論》中所說的淨土是同樣的說法，同時也與親鸞的淨土(智土、無量光明土)是一樣的。唯識論者的淨土和親鸞的淨土究極來說是一樣的，其不同之處只不過前者是依唯識觀，而後者是依念佛。⁶⁹

田中順照在比對達摩笈多、真諦和玄奘譯的世親《攝論釋》之後，認為在三無性中，玄奘譯把依他起自性視為無自性性，並不認為其本質是無的，遠離遍計所執性的人，我就是圓成實性。真諦則視依也起為無性性，並表明其本質是無。

在玄奘譯中，依他性是無自性，相對於此，在真諦譯中則為無性性，無性性是在作為對象的分別性之上，作為顯現分別性之體的識是無的意思；又在這種的對象是無之上，以無為對象的識不生起，因此識是無的意思。依他性本來是無，因此稱為無性性，這是與說識是由種種條件而生，因此是無自性，是一種明顯的對比。其次，在真諦譯中，真實性同樣地被說為是無性性，真諦對此註解說「約人、法故，無有性；約二空故，無無性。」這是在表示人、法之無就是真實有。相對於此，在玄奘譯中則將此解讀為「常遠離前所執我、法性」。⁷⁰

⁶⁸ 島津現淳，〈無性の三性説〉，《印度學佛教學研究》25，1965年，頁149。

⁶⁹ 島津現淳，〈三性三無性の一考察〉，《東海仏教》20，1975年，頁7。

⁷⁰ 田中順照，〈攝大乘論に於ける三性説〉，《密教文化》17，1952年，頁34。

竹村牧男著有《唯識三性說の研究》，從《菩薩地》中的〈真實義品〉裡找到了與三性理論萌芽相關的概念，探討了《解深密經》、《瑜伽師地論·攝抉擇分》、《攝大乘論》、《大乘莊嚴經論》、《辨中邊論》和《唯識三十論頌》中的三性，認為從彌勒等人到護法，瑜伽行派的三性理論一直保持著一致的邏輯結構。竹村對《攝大乘論》三性說的探討，主要是圍繞世親《攝論釋》中「依他起自性名所遍計」這句話的意涵，無性《攝論釋》並非其研究的範圍。竹村認為：

在世親釋中所謂的『名是依他起性』這一命題中，名並不是直接說為是依他起，同時也不是將名與能分別的識視為同一，依他起性=十一識=十八界=八識的全體界，這是由名而為所遍計之故，亦即依於名而受作用之故，借其名而說為依他起性，這其中潛在著相當曲折的理論。⁷¹

佐久間秀範曾經研究過八識與四智對應的次第，發現玄奘譯無著《攝論本》與世親《攝論釋》中，言轉識蘊得四智，只有無性《攝論釋》出現轉何識得何智的明確對應。宋、元、明及宮內省圖書寮本中的無性《攝論釋》，謂轉前五識得妙觀察智與轉第六識得成所作智，這個說法與無著《大乘莊嚴經論》一致，但在親光《佛地經論》中，這種對應次第卻被對調。佐久間的結論是：一、彌勒、無著和世親沒有將四智和八識分別聯繫在一起的想法。二、戒賢處於這種關係形成的過渡階段。三、安慧·波羅頗蜜多羅、護法、親光、玄奘、Ye śes sde、dPal rtsegs，四智和八識是各自聯繫在一起的。但是，以護法（玄奘）Ye śes sde、dPal rtsegs 為例，雖然可以認為是在後來的正統說法中確定的，但波羅頗蜜多羅或初期的玄奘可能持不同說法。由此可以判斷出，以轉依為媒介，兩者逐步結合的經過。因此，以轉依為界前後對應即使智慧和知識之間在性格和內容上有飛躍的轉變也不

⁷¹ 竹村牧男，〈『攝大乘論』の三性說〉，《印度學佛教學研究》46，1975年，頁255-258。

足為奇。另外，考慮到唯識學系的諸論師的系統建立，可以判斷在以往的法相教學中設定的系譜有很多矛盾。⁷²

對於真諦譯與玄奘譯的無著《攝論本》及世親《攝論釋》，學者普遍興趣較大，而針對無性《攝論釋》的論文卻不多。至於玄奘譯的世親與無性《攝論釋》比較，則更為罕見。前人對法相宗的研究讓人有一種印象：唯識理論在玄奘翻譯的作品裡，縱使有著年代演化的痕跡，但整體來說並沒有太大差距。實際上，學界並沒有關於玄奘譯同本異釋的比對研究，證明其中的唯識思想是大致相同的。本文遂將焦點集中於玄奘翻譯的兩部《攝論釋》，對比其中以「三性」為主要的思想內容是否真的如學界印象一般。

因此，本文嘗試比照同為玄奘所譯的世親與無性《攝論釋》，以釐清二者的思想型態。除了世親《攝論釋》和無性《攝論釋》之外，亦會參考無著的《攝論本》。為查看二《釋》以「三性」為主要的思想內容，研究範圍鎖定在二《釋》的〈所知依分〉、〈所知相分〉、〈入所知相分〉、〈彼入因果分〉、〈果斷分〉與〈彼果智分〉，藉此分析世親與無性的《攝論釋》的解說，再對照《成唯識論》注疏中對《攝論釋》的引用作為佐證，並探索何釋與《成唯識論》中的思想比較接近。所以，也會參考《成唯識論》、《成唯識論述記》、《成唯識論演祕》、《成唯識論了義燈》和《成唯識論掌中樞要》。

根據統計⁷³，除卻標題，世親《攝論釋》的內文總共有 51,647 字，偈頌 2 首；無性《攝論釋》的內文總共有 70,381 字，偈頌 43 首。無性《攝論釋》比世親《攝論釋》多出 18,734 字，相當於超過 30% 的文字量。世親《攝論釋》除了〈總標綱要分〉和〈彼果智分〉各有一首偈頌之外，其餘各分沒有再引任何偈頌。無性《攝論釋》除了〈增上戒學分〉和〈彼果斷分〉外，各分均至少引用一首偈頌。

⁷² 佐久間秀範，〈四智と八識との結合關係〉，《印度学仏教学研究》63，1983 年，頁 178-179。

⁷³ 本統計採用 CBETA 數位研究平台之文本及其統計工具計算，已排除著作名稱、作譯者、標題等非內文之文字。另外，二《釋》內文均含玄奘譯《攝論本》本論，此統計已減除本論之字數。二《釋》所引偈頌之統計，亦已去除本論之偈頌數量。<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/> (2023/11/15)。

	世親《攝論釋》		無性《攝論釋》	
	淨字數	偈頌數	淨字數	偈頌數
總標綱要分第一	3,263	1	3,082	1
所知依分第二	11,888	0	16,124	8
所知相分第三	9,324	0	14,589	10
入所知相分第四	4,636	0	5,991	7
彼入因果分第五	2,467	0	3,314	7
彼修差別分第六	2,680	0	3,359	1
增上戒學分第七	827	0	796	0
增上心學分第八	1,467	0	1,954	2
增上慧學分第九	5,210	0	5,334	4
彼果斷分第十	904	0	1,019	0
彼果智分第十一	8,981	1	14,819	3
總數	51,647	2	70,381	43

表 5 世親釋和無性釋內文字數及偈頌數統計

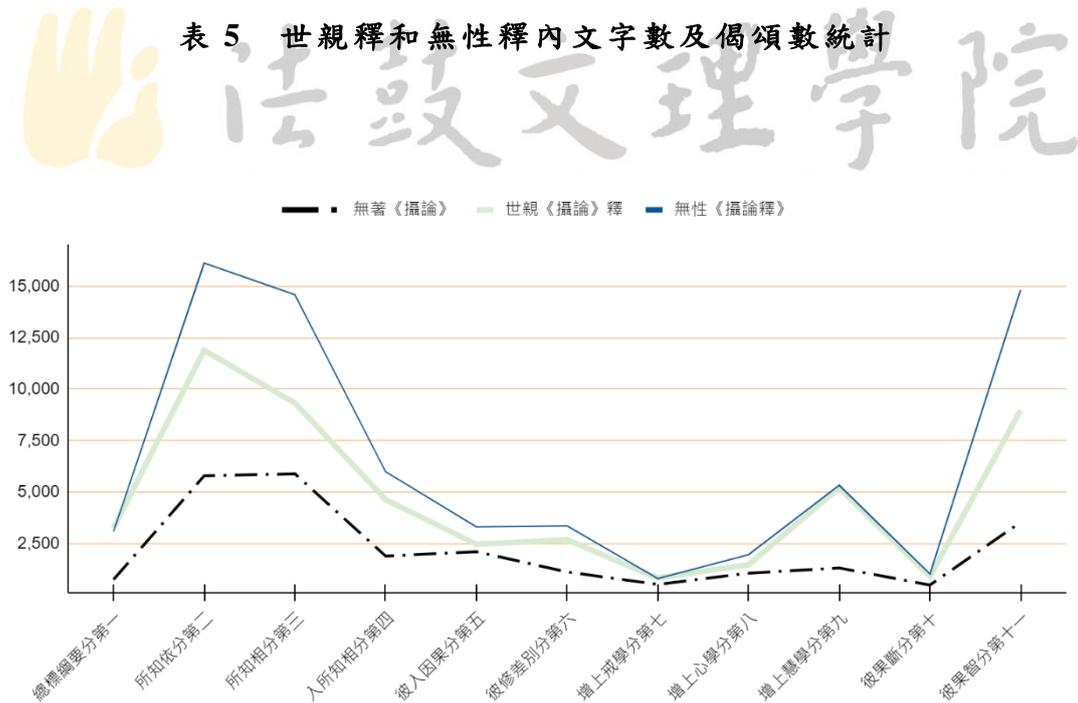


圖 1 《攝論本》與其二《釋》內文字數統計

就字數分佈而言，二《釋》差異不大，使用字數最多的篇名是〈所知依分〉、〈所知相分〉以及〈彼果智分〉，每篇字數至少接近

9,000 字。使用字數最少的是〈增上戒學分〉、〈增上心學分〉以及〈彼果斷分〉，每篇字數不超過 2,000 字。

世親《攝論釋》只在〈總標綱要分〉和〈彼果智分〉各出現一首偈頌，而無性《攝論釋》除了〈增上戒學分〉和〈彼果斷分〉沒有出現偈頌之外，其他各分皆有一首至十首不等的偈頌。雖然無性《攝論釋》說明有些偈頌是來自於契經，但包括世親《攝論釋》的偈頌，卻都並不見於《大藏經》的其他經論。世親《攝論釋》的偈頌主要用以對佛菩薩表達恭敬和讚嘆，而無性《攝論釋》則似乎是釋文的總結，或希望藉由偈頌來加強理論的可信度。如無性《攝論釋》一首偈頌：

如是染污意，是識之所依，
此未滅識縛，終不得解脫。⁷⁴

此頌是在解釋染污意與諸識的關係，以及與解脫之間的關係之後出現，看起來大概是釋論的作者所撰。

又如無性《攝論釋》引用契經的一首偈頌：

若自住邪行，便受他譏論，
是人終不能，制止他過失。⁷⁵

此頌出現之前，釋論在講述化導有情，要對於自己的造罪深見過失並速疾厭離，這樣方能制止其他有情不當的作為。《大藏經》中並未找到此偈頌的出處，不過，法藏的《華嚴經探玄記》和澄觀的《大方廣佛華嚴經疏》都有引用此頌。反觀世親《攝論釋》的兩首偈頌，則未被引用。

⁷⁴ 無性造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1598, pp. 384c29-385a1。

⁷⁵ 無性造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1598, p. 412b10-11。

二《釋》以最大的篇幅來注解所知依及所知相，可知其中涉及全論最重要的唯識概念，必須多番詳細解釋，才能達到說明清楚的效果。所以，本文亦將重點分析相關的思想內容。

本章將採用文獻學的研究方法，分析和比較世親《攝論釋》和無性《攝論釋》，為了解二《釋》的主張是否一致，本章主要針對與思想有關的幾個問題：一、識是因還是種是因？二、什麼是生因和引因？三、「相」與「見」有何關係？四、三性說的內容都一致嗎？五、八識與四智何時開始有對應次第？藉由解讀、分析和詮釋這兩部釋論的內容，本文試圖理解二《釋》的思想，特別是無性《攝論釋》的觀點，探索可能的解釋、背後邏輯和哲學思想。然後，再試析《成唯識論》注釋書針對這些唯識的理論，偏好引用世親《攝論釋》還是無性《攝論釋》的說法作為支持和根據？也會嘗試進一步找出《成唯識論》注疏如此引用《攝論釋》背後的原因。

一、界 法鼓文理學院

在「種子」與「本識」（也就是「種子識」或「阿賴耶識 A」）的說明上，印順法師指出特別需要注意「種子」與「本識」之間的關係：

講到種子識，得注意種子與本識的關係。依本論說，是「非一非異」。但後來無性、護法，側重在種識不一的意義，說種子不是本識，能持這一切種子的才是本識。固然，在本論中也曾講到種識的不一，但並不是可以這樣機械的分割說的。不但本論說「阿賴耶識為種子」、「虛妄分別種子」，本論與《大乘莊嚴經論》並且常以無始時來的過患熏習，表現阿賴耶的自體。事實上，無著、世親的本義，是側重種即是識的。⁷⁶

印順法師說，世親側重種子就是本識，無性則側重種不是本識，而護法在這個立場上與無性一致。很明顯，印順法師只能同意種子即

⁷⁶ 釋印順，《攝大乘論講記》，頁 35-36。

是本識的說法，不大接受種子不是本識的說法，並把這種分割式的說法貶為是「機械的」，大概棄嫌這種說法過於絕對化。

印順法師說世親與無性各有側重，卻沒有引述二《釋》作進一步說明。事實上，無著關於種子與本識是非異非不異⁷⁷的說法，出現在《攝論本·總標綱要分》中，而世親《攝論釋》和無性《攝論釋》對於無著《攝論本》中的「界」，給出完全不一樣的解釋。

無著《攝論本》

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》伽他中說：

「無始時來界， 一切法等依，
由此有諸趣， 及涅槃證得。」⁷⁸

上文中，無著指出所知依就是阿賴耶識，並引用《阿毘達磨大乘經》的偈頌，證明阿賴耶識之名為佛所說。

世親《攝論釋》

此中能證阿賴耶識，其體定是阿賴耶識。「阿笈摩」者，謂薄伽梵即初所說，《阿毘達磨大乘經》中說如是頌。「界」者，謂因，是一切法等所依止，現見世間。於金鑛等，說「界」名故。由此是因故，一切法等所依止因，體即是所依止義。「由此有」者，由一切法等所依有。「諸趣」者，於生死中所有諸趣。「趣」者，謂異熟果由此果故，或是頑愚瘡癩種類、或有勢力能了善說惡說法義、或能證得上勝證得。又為煩惱所依止性，由此故有猛利煩惱、長時煩惱。如是四種異熟差別所依止故，無有堪

⁷⁷無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》：「阿賴耶識中諸雜染品法種子，為別異住？為無別異？非彼種子有別實物於此中住，亦非不異。然阿賴耶識如是而生，有能生彼功能差別，名一切種子識。」，CBETA, T31, no. 1594, p. 134c11-14。

⁷⁸無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, p. 133b12-16。

能。應知翻此名有堪能。非唯諸趣由此而有，亦由此故證得涅槃，要由有雜染方得涅槃故。⁷⁹

世親《攝論釋》說的「體」是阿賴耶識，也指出偈頌是來自於《阿毘達磨大大乘經》，佛所說的。「界」就是「因」，是所依因，是現法中有情的所依。由於金鑛等被說為「界」，故「界」是因，這個因是一切法等的所依止因，「體」就是所依止的「義」。所以，阿賴耶識就是「體」，是一切法的所依之「義」，阿賴耶識就是無始時來的「界」。由於有一切法等的所依，而有流轉生死中的各種異熟果，亦由於有此所依而有可證得的涅槃，這是因為涅槃是從雜染中證得的。

無性《攝論釋》

此引阿笈摩，證阿賴耶識名所知依。「無始時」者，初際無故。「界」者，因也，即種子也。是誰因種？謂一切法，此唯雜染非是清淨，故後當言多聞熏習所依，非阿賴耶識所攝。如阿賴耶識成種子，如理作意所攝，似法似義所起等。「彼一切法等所依」者，能任持故，非因性故。能任持義，是所依義，非因性義，所依、能依性各異故。若不爾者，界聲已了，無假依言。「由此有諸趣，及涅槃證得」者，如決擇處，當廣分別，謂生雜染等那落迦等，若離阿賴耶識，皆不得有等生等。雜染畢竟止息名為涅槃，若離阿賴耶識，不應證得。⁸⁰

無性《攝論釋》說阿賴耶識是「所知依」，「界」是因，因是種子。一切法只有雜染，沒有清淨的，多聞熏習的所依不是阿賴耶識。如果阿賴耶識構成了種子，是如理作意所攝的話，就有似法、似義之似所取事似相所起。所依是有能任持種子的作用，沒有因性。能任持之「義」，就是所依之「義」，卻不是因性之「義」，所依之性與能依之性是不同的。如果離開阿賴耶識，各種雜染的有情，皆不得有亦不得生。雜染徹底止息名叫涅槃，如果離開阿賴耶識，則無法證得。

⁷⁹ 世親造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1597, p. 328a19-b7。

⁸⁰ 無性造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1598, p. 388a14-16。

無著論	世親釋	無性釋
阿賴耶識	「體」定是阿賴耶識。	阿賴耶識名所知依。
界	謂因，是一切法等所依止。	因也，即種子也。
所依	一切法等所依止因，「體」即是所依止「義」。	能任持故，非因性故。能任持「義」，是所依「義」，非因性「義」。所依、能依性各異故。

表 6 世親釋和無性釋對「界」的說明

相信印順法師是基於這兩段釋文，而有「世親是從種子不離識體這一面談，無性卻把種子與現識分開來說」⁸¹ 這個結論。通過比對，可見世親《攝論釋》認為因是一切法等所依止，所以這個因是「所依因」。阿賴耶識是「體」，也就是所依止的「義」。無性《攝論釋》沒有「體是阿賴耶識」的說法，但認為種子才是因，阿賴耶識除了與一切法等有著「能依止」和「所依止」的關係之外，也與種子有著「能任持」和「所任持」的關係，「所依止」和「能任持」的「義」是同一個。意味著「所任持」的種子是未來的異熟識（阿賴耶識），二者之間有因果關係。雖然沒有阿賴耶識就沒有一切法等，但是如果沒有種子熏習也就沒有阿賴耶識，所以種子才是無始時來一切法的源頭。二《釋》其實都在強調阿賴耶識是有，說明有阿賴耶識才有一切法，才有生死和涅槃，只是無性《攝論釋》不承認「能任持」和「所依」的體是因性的體，不是因性，當然就是果性了。

護法於《成唯識論》中清楚指出：「界即種子差別名故」，又說：「界是因義」⁸²。窺基在《成唯識論述記》中，雖然有提到世親《攝論釋》對於「無始時來界」偈頌有所解說，但並沒有詳細引述世親釋的內容：

⁸¹ 釋印順，《攝大乘論講記》，頁 34。

⁸² 護法造，玄奘譯，《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 8a23-25。

述曰：此後釋中，總有三解，初一，廣；後二，略。初廣中，上半解為因、緣。如世親《攝論》第一，及《瑜伽》五十一。後半解流轉、還滅，亦然。⁸³

窺基此處並無詳引世親《攝論釋》的論述，究其原因，很可能是由於釋論中沒有指出一切法最初的「因」，就是種子。窺基在《成唯識論掌中樞要》中，獨引無性《攝論釋》這段內容：

「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。」無性《攝論》云無始時來者，顯此識性初際無故。界者，因也。則種子識，是誰因種？謂一切法等所依者，能任持故，非因性故。能任持義，是所依義，非因性義，所依、能依，性各異故。若不爾者，界聲已了，何假餘言？此二句意，無始時來者，顯此識性無初際，通句也，一切法之界，謂與有漏法為因緣，與無漏法等為所依。由一切法界，故有諸趣。「由等」為所依故，有涅槃證得。⁸⁴

在上面這段引文中，有加底線的，即是玄奘譯無性《攝論釋》的原文，可見窺基非常認同無性《攝論釋》的說法，而這段釋文與護法的立場一致，因為在此釋文中清楚地指出「界」即是種子。

關於《成唯識論》中對種子的設定，上田義文曾指出：「於護法說並不認為種子是就識之有體所假說出來的假無體的東西。種子只被看成與識同樣意義之實有」，陳榮灼補充說：「『唯識古學』中之言『識從種子為因而生』之意義並不是常識觀點、乃至精確之自然科學所理解的『從原因生結果』義。」⁸⁵ 關於唯識今學與古學對種子的說法，可參考上田義文對「識轉變」的研究。⁸⁶

⁸³ 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 347b19-22。

⁸⁴ 窺基，《成唯識論掌中樞要》，CBETA, T43, no. 1831, p. 634c13-23。

⁸⁵ 陳榮灼，《上田唯識思想之研究：現象學的進路》，頁134。

⁸⁶ 上田義文著，陳榮灼編譯，〈「識轉變」之意義〉，《色即空·空即色：上田義文唯識學論文集》，頁85-118。

法相宗的「因」就是種子，種子有「能變」的作用。⁸⁷ 那麼，《攝論本》與二《釋》所說的種子，意義上是否「能變」呢？本文發現無著《攝論本》並無「種子能變」或「種子所變」的說法，但有提到「種子能生」和「種子所生」，而提到「種子能生」的情況只有：（一）「云何復為種子能生後時如理作意相應之心？」⁸⁸ 和（二）種子六義中的「能生」和「能引」作用⁸⁹。《攝論本》提到「種子所生」，只有一種情況，就是「從最清淨法界等流正聞熏習種子所生。」⁹⁰《攝論本》並沒有「種子能變」出種子或「種子能變」出識的說法。

世親《攝論釋》也沒有「種子能變」、「種子所變」的說法，其中提到「種子能生」和「種子所生」的情況並無超出無著《攝論本》的範圍。

無性《攝論釋》則有「種子所變現」和「種子為因變現」的說法。出現「種子所變現」的地方有：「由稻穀等外法種子，皆是眾生感受用業熏習種子，依阿賴耶力所變現」⁹¹。出現「種子變現」的地方有：（一）若身身者等乃至言說識此由名言熏習種子者，謂彼身等皆由名言熏習種子識所變現⁹²；（二）若自他差別識此由我見熏習種子者，謂染污意我見熏習為因變現⁹³；（三）若善趣惡趣死生識此由有支熏習種子者，謂由有支熏習為因變現⁹⁴。

無性《攝論釋》中，「種子所變現」和「種子為因變現」的說法，明顯超越了無著和世親，卻與法相宗「種子能變」的立場有著某種意義上的契合，故而正好為法相宗所採用。上田義文指出，法相宗

⁸⁷ 陳榮灼，《上田唯識思想之研究：現象學的進路》，頁 99-100。

⁸⁸ 無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, p. 136b22-23。

⁸⁹ 無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, p. 135b2。

⁹⁰ 無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, p. 136c3-4。

⁹¹ 無性造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1598, p. 390b2-4。

⁹² 無性造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1598, p. 399a25-27。

⁹³ 無性造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1598, p. 399a27-29。

⁹⁴ 無性造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1598, p. 399a29-b1。

的唯識思想，出現「存有論轉向」(ontological turn)，有別於早期瑜伽行派，陳榮灼在《上田唯識思想之研究》一書中有詳細論述。⁹⁵

二、生因與引因

在《攝論·所知依分》中，講到種子「能生」和「能引」時，世親《攝論釋》與無性《攝論釋》再次展現解說上的分歧。

無著《攝論本》

此外內種子，能生、引應知，枯喪由能引，任運後滅故。⁹⁶

此偈頌之前的論文中講述種子分為外種（植物）和內種（有情），外種是世俗的，內種是勝義的。種子的必有條件有六個：（一）剎那滅，（二）俱有，（三）恆隨轉，（四）決定，（五）待眾緣，（六）唯能引自果。種子有能生和能引的作用：能生，是能生長變化。能引，是導致「枯」或「喪」後，不待外緣而能持續漸滅。植物枯萎或動物喪亡的時候，種子能引作用接替能生作用，使其枯枝或屍骸不會馬上消失，而是逐漸滅去。如果沒有種子的引因，枯枝或屍骸就應該即時散滅。

以下摘錄世親釋和無性釋對此頌文的解說：

世親《攝論釋》

此中外種乃至果熟為能生因，內種乃至壽量邊際為能生因。外種能引枯後相續，內種能引喪後屍骸，由引因故多時續住。若二種子唯有生因，此因既壞果即應滅，應無少時相續住義。若謂剎那展轉相續，前念為因，後念隨轉，是則後邊不應都滅，由此決定

⁹⁵ 陳榮灼，《上田唯識思想之研究：現象學的進路》，頁 351-370。

⁹⁶ 無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, p. 135b2-3。

應有引因。此二種子，譬如放弦、彎弓為因，箭不墮落，遠有所至。⁹⁷

世親《攝論釋》說植物種子的「能生」作用，是指種子生長直到果實成熟掉落為止，而有情種子的「能生」作用是直到壽命終結為止。植物的「能引」作用使植物失去生機後留下殘枝，有情的「能引」作用使有情死後留有屍骸，而且這種「能引」作用可以持續一段時間。更舉例說，箭不馬上墮落，可以抵達遠方，是因為有放弦和彎弓，以此比喻植物和動物的任運後滅，是由於有「引因」。

無性《攝論釋》

若外種子親望於芽為能生因，轉望莖等為能引因。阿賴耶識是內種子，親望名色為能生因；轉望六處乃至老死為能引因。生因且爾，云何引因？為答此問，故說枯、喪由能引言。若二種子唯作生因非引因者，收置倉等麥等種子，不應久時相似相續。喪後屍骸如青瘀等，分位隨轉亦不應有。何者？纔死即應滅壞。云何？譬如任運後滅，譬如射箭，放弦行力為能生因，令箭離弦不即墮落。彎弓行力為箭引因，令箭前行，遠有所至。非唯放弦行力能生，應即墮故。亦非動勢，展轉相推，應不墮故。既離弦行，遠有所至，故知此中有二行力，能生、能引。有頌：「任運後滅故」者，彼直以理增益引因，非說譬喻。所以者何？油炷都盡不待外緣，燈焰任運，後漸方滅，非初即滅。由此道理，決定應有能引，功力於今未盡。內法諸行，亦應如是，有種勢力，展轉能引，令不斷絕。⁹⁸

無性《攝論釋》謂植物種子的「能生」作用是直到抽芽為止，抽芽之後長成莖等，是種子「能引」起的作用。有情種子的「能生」作用，是十二緣起的生死流轉中直到名色為止，從六入到老死則是有情種子的「能引」作用所致。把世親的放弦喻分開兩段說明，以「放弦行力」比喻「生因」，令箭離弦不即墮落，又以「彎弓行力」比喻「引因」，令箭前行，遠有所至。

⁹⁷ 世親造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1597, p. 330a19-27。

⁹⁸ 無性造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1598, pp. 389c21-390a8。

無著論		世親釋	無性釋
外種子	能生	外種乃至果熟為能生因。	外種子親望於芽為能生因。
	能引	外種能引枯後相續。	轉望莖等為能引因。 若二種子唯作生因非引因者，收置倉等麥等種子，不應久時相似相續。
內種子	能生	內種乃至壽量邊際為能生因。	阿賴耶識是內種子。 親望名色為能生因。
	能引	內種能引喪後屍骸。	轉望六處乃至老死為能引因。 若二種子唯作生因非引因者，收置倉等麥等種子，不應久時相似相續。喪後屍骸如青瘀等，分位隨轉亦不應有。

表 7 世親釋和無性釋對種子「能生」及「能引」的說明

從無著提出種子的「能生」及「能引」，我們再一次看見無性《攝論釋》與世親《攝論釋》在解說上的差異。通過比對，可見世親《攝論釋》重點透過「喪後屍骸漸滅而非頓滅」來說明阿賴耶識種子「能引」作用的存在，所以能引從喪後開始。無性《攝論釋》亦有指出「喪後屍骸如青瘀等，分位隨轉」乃是由於內種子有「能引」作用，但內種子「能引」並不是從喪後開始，而是從內種子成胎之後就開始。

對於二《釋》「能生」和「能引」的不同解說，印順法師評為：「此說（按：指無性《攝論釋》之說）固然也有相當的理由，但與本論文不合。」⁹⁹

世親《攝論釋》著眼於《攝論本》頌中的後兩句：「枯、喪由能引，任運後滅故」，故世親云：「能引喪後屍骸，由引因故多時續

⁹⁹ 釋印順，《攝大乘論講記》，頁 101。

住」，其關注點應是「喪後」，有情在命喪之後，種子發揮的「能引」作用，是維持屍骸沒有一時頓滅，而是長時間漸滅的原因。

然而，無性《攝論釋》似乎比較重視《攝論本》此頌中的前兩句：「此外、內種子，能生、引應知」，強調種子的作用是「能生」和「能引」都有，並認為「能引」的起點不是喪後，而是從十二緣起的六處開始。這種解說，明顯比世親《攝論釋》的解說超越了許多。

為什麼對能生和能引的解說，無性《攝論釋》與世親《攝論釋》的解說有如此差異，而印順法師仍認為無性《攝論釋》此說「有相當理由」？本文認為這是因為二《釋》對「放弦喻」的兩種演繹皆有相當的合理性。世親《攝論釋》所謂「譬如放弦、彎弓為因，箭不墮落，遠有所至」，以放弦、彎弓這一組張力所構成的動能來比喻種子「能引」的作用。以被發出的箭不頓時墮落，還能遠至別處，比喻作喪後屍骸不頓時消失，而是多時續住。此釋文中並無比喻種子的能生作用，可見重點是種子「能引」。

無性《攝論釋》為了要在比喻中同時兼論種子「能生」作用的說明，所以相對應的注解文字較多。無性《攝論釋》謂：「譬如射箭，放弦行力為能生因，令箭離弦不即墮落。彎弓行力為箭引因，令箭前行遠有所至。」無性《攝論釋》中，把箭射出的動力分為兩種：（一）放弦行力和（二）彎弓行力。放弦行力比喻種子「能生」的作用，彎弓行力才是比喻種子「能引」的作用。無性《攝論釋》利用同一個比喻，同時涵蓋種子「能生」和「能引」作用的說明。

由此可見，對於《攝論本》同一頌文，世親釋與無性《攝論釋》的解讀是不一樣的。世親釋解為：因為種子有「能引」的作用，動植物失去生機的殘餘物和屍骸不是頓滅，而經過一段時間才漸漸消逝。無性《攝論釋》卻解為：因為種子有「能生」作用，動、植物才能成胎、發芽；因為種子有「能引」作用，動、植物才能繼續生長，並令枯枝和屍骸漸漸消逝。

相信印順法師認為《攝論》二《釋》對「放弦喻」的解釋都有理由，但卻沒有解釋為何無性《攝論釋》的說法不合本論。事實上，無著《攝論本》的頌文中並未指出種子如何「能生」，只云「枯、喪由能引」，所以，無性《攝論釋》說有情從成胎到喪後屍骸的階段，都是由於種子有「能引」作用所致，與《攝論本》應無抵觸之處，畢竟《攝論本》的論文並未細說種子的「能生」和「能引」究竟如何運作。

雖然印順法師指出無性《攝論釋》此解非為《攝論》本意，不過《成唯識論》注疏則對無性《攝論釋》給出更高的評價。《成唯識論》對「生因」和「引因」的解說為：「此種勢力生近、正果，名曰生因，引遠、殘果，令不頓絕，即名引因。」¹⁰⁰所謂「生因」，是指「生近、正果」，而不是從生長達致枯、喪，故與世親說不同而與無性說接近。另外，《成唯識論述記》認為對「生因」和「引因」的解說，就二《釋》來說，「無性理勝」，理由是「若遍四生具二因者，無性理勝，以化生死無屍骸故。」¹⁰¹。窺基注意到二《釋》對種子「能生」和「能引」解說上的差異，認為如果把有情四生（包括胎生、卵生、濕生和化生）考慮進去，只有前三者死後留有屍骸，化生死後是沒有屍骸的，如此，世親《攝論釋》謂「能引喪後屍骸，由引因故多時續住」，就不適用於化生的有情了。另外，更進一步把二《釋》差異總結為：「天親解略，無性《攝論釋》廣，亦不相違。」¹⁰²窺基明顯對無性《攝論釋》更為認同，但並不把解說不同的世親《攝論釋》視為與之「相違」，只以解釋上的廣略來看待二《釋》之間的差異。

《成唯識論了義燈》中，慧沼指出無性《攝論釋》以正、殘論生因和引因，譴責有違無性所說者不讀注解：「然有解云：本疏無性唯說正、殘，違無性者是不尋疏。」¹⁰³據了解，無性《攝論釋》並未以「正、殘」果論生、引因，慧沼在引述無性《攝論釋》時亦云：「果

¹⁰⁰ 護法造，玄奘譯，《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 9c1-2。

¹⁰¹ 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 312a28-29。

¹⁰² 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 312b3-4。

¹⁰³ 惠沼，《成唯識論了義燈》，CBETA, T43, no. 1832, p. 721c6-7。

中不名殘、正、遠、近。」¹⁰⁴說「殘、正、遠、近」者實乃護法。而「本疏」一詞應指疏解《唯識三十論頌》的《成唯識論》。因此，慧沼此言極有可能是筆誤，把「護法」誤寫成「無性」。產生這種筆誤的原因，或許是無性《攝論釋》與護法《成唯識論》的主張近似，以致慧沼把二人名稱意外誤置。

對於種子「能生」和「能引」，《成唯識論演祕》並未提及世親《攝論釋》的解說，只有引用無性《攝論釋》的內容，可見智周亦非常認同無性《攝論釋》。

在種子能生和能引作用的說明中，無性《攝論釋》加入「十二緣起」的概念，這是非常特別的。因為在十二緣起中，作為起點的「無明」，自有而非緣生。瑜伽行派的賴耶緣起說，指一切法的所依因是阿賴耶識，此識無始時來即非自有亦非永有。再者，十二緣起說所追求的涅槃，是指輪迴止息，「不入生死」，可是瑜伽行派所追求的無住涅槃，乃「不捨生死」，彼此指向不同的目標。也許無性欲透過聲聞眾熟知的緣起義理來說明有情之所以能從無明通往老死，是由於阿賴耶識種子有「能生」和「能引」的作用，讓聲聞眾更容易接受阿賴耶識緣起說，從而迴小向大。亦也許由此緣故，《成唯識論》注疏對無性《攝論釋》所詮解的「生因」和「引因」並無排斥，更認為二《釋》「不相違」。

三、相與見

一般在討論唯識古學和唯識今學的時候，「相分」和「見分」是其中一個區分的指標，有「相分」和「見分」概念的屬於唯識今學，沒有此概念的屬於唯識古學。長尾雅人也承認，在世親和安慧的著作中，找不到「相見二分」的用語¹⁰⁵，因此，有「相見二分」的唯識思

¹⁰⁴ 惠沼，《成唯識論了義燈》，CBETA，，T43，no. 1832，p. 721b24。

¹⁰⁵ 長尾雅人著，蔡伯郎譯，〈作為唯識基盤的三性說〉，《中觀與唯識》，待出版。原文著作出自長尾雅人，〈唯識義の基盤としての三性說〉，《中觀と唯識》，頁463。

想，普遍被認為是護法所特有。上田義文更肯定地指出，「自識體變現出所變之相分見分」是《成唯識論》的思想。¹⁰⁶

《攝論本·所知相分》中有一段關於以三相（唯識、二、種種）來說明諸識如何成立唯識性的論文：

云何安立如是諸識成唯識性？略由三相：一、由唯識，無有義故；二、由二性，有相、有見，二識別故；三、由種種，種種行相而生起故。所以者何？此一切識無有義故，得成唯識。有相、見故，得成二種。若眼等識，以色等識為相，以眼識識為見，乃至以身識識為見；若意識，以一切（眼為最初，法為最後）諸識為相，以意識識為見，由此意識有分別故，似一切識而生起故。

107

無著此處以三相說明唯識性，（一）唯識無義，（二）有相、見二識分別，名為二性，（三）種種行相因相、見二識而生起。上文首先強調唯識無義，分為二性，對眼等識來說，以色等識為相，以眼識識等為見。對意識來說，以眼識乃至法識為相，以意識識為見。意識與眼等識不一樣，其本身就有分別，讓一切好像因而生起。（按：此部份重點透過相、見和種種來說明唯識無義，關於意識如何以諸識為相，《攝論本》在後面討論「緣名為境」及「所遍計」時，有進一步分析。）

對於《攝論本》上文，二《釋》解說如下。

世親《攝論釋》

此中長行及頌，顯示由三種相成立唯識。於長行中，「由唯識」者，唯有識故，一切諸識皆唯有識，由所識，義無所有故。「由二性」者，由於一識安立相、見，即此一識一分成相，第二成見。眼等諸識，即於二性安立種種，謂一識上如其所應，一分變

¹⁰⁶ 上田義文著，陳榮灼編譯，〈關於「識」的二種見解——「能變」與「能緣」〉，《色即空·空即色：上田義文唯識學論文集》，頁 25-38。

¹⁰⁷ 無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, p. 138c13-21。

似種種相生，第二變似種種能取。若就意識，即以一切眼為最初，法為最後，諸識為相，意識識為見，由此意識遍分別故，似一切識而生起故。又於三中唯就意識以為種種，所取境界不決定故。其餘諸識境界決定又無分別，意識分別，故唯於此安立第三（種種）、相、見，是故，於此意識具足安立唯識。¹⁰⁸

對於無著這段說明唯識無實境的論文，世親《攝論釋》說一切諸識就只有識，特別指出「所識」無「義」，也就是說，由於是「所識」，所以沒有實體。眼等諸識，各識就其作用，相識先變似種種相生，然後見識則變似種種能取。意識與前五識不同之處，以諸識（眼識到法識）為相，意識識為見。前五識固定以某一識為相，唯意識不固定以某一識為相而能遍分別，故意識本身就安立唯識以及種種相和見。

無性《攝論釋》

「由唯識」者，是無義義，故次說言無有義故。所說唯言，專為遣義。無義之理，少分已說，少分當說。「由二性」者，謂相及見。於一識中有相有見，二分俱轉。相見二分，不即不離。始從眼識乃至身識，隨類各別，變為色等種種。相識，說名「相分」。眼等諸識了別境界，能見義邊，說名「見分」。又，「所取分」名相，「能取分」名見，是名二性。「由種種」者，種種行相而生起故，於一識中，一分變異「似所取」相，一分變異「似能取」見，此之二分，各有種種差別行相俱時而起。若有不許一識一時有種種相，應無一時覺種種境。「若意識，以一切眼為最初等」者，謂彼意識，有能一時取一切義。增上勢力眼識為初、法識為後，所安立相是其相分。即此意識了別義邊，說名見分。由此意識遍分別故、似一切識而生起故，是故意識說名相、名見亦名種種。¹⁰⁹

無性《攝論釋》謂唯識就是無義之義，說以說「無有義」。說「唯」就是為了遮遣「義」。其「二性」最特別之處在於「二分俱轉」且「不即不離」，能變為色等種種的相識名叫「相分」，能知二取的識名叫「見分」。另外，「能取分」和「所取分」也名為相和見，名為

¹⁰⁸ 世親造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1597, p. 339c2-6。

¹⁰⁹ 無性造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1598, p. 401c6-8。

「二性」。二性之上能生起種種行相，一分變異「似所取」相，一分變異「似能取」見，亦名「二分」。

無著論	世親釋	無性釋
由唯識	唯有識故，一切諸識皆唯有識。由所識，義無所有故。	是無義義，故次說言無有義故。所說「唯」言，專為遣義。
由二性	由於一識安立相、見，即此一識一分成相，第二成見。	於一識中有相有見，「二分」俱轉。「相見二分」，不即不離。始從眼識乃至身識，隨類各別，變為色等種種。相識，說名「相分」。眼等諸識了別境界，能見義邊說名「見分」。又，「所取分」名相，「能取分」名見，是名二性。
由種種	一識上如其所應，一分變似種種相生，第二變似種種能取。	種種行相而生起故，於一識中，一分變異「似所取」相，一分變異「似能取」見。此之「二分」，各有種種差別行相俱時而起。

表 8 世親釋和無性釋對「唯識無義」的說明

無著《攝論本》謂諸識成唯識性，二《釋》對此並無差異。從說明的內容可見，世親《攝論釋》沒有提出「相分」和「見分」的用語，也沒有「二分」的用語，在討論相和見的時候，僅說「一分」。世親《攝論釋》是在識上安立相和見，無性《攝論釋》的「二性」，「見分」是能取，「相分」是所取。世親《攝論釋》從識變出「種種相」和「種種能取」，無性《攝論釋》的識中「二分」，能變異出「似所取」相和「似能取」見。

《成唯識論》多處談及相、見二分，說到「諸聖教說，唯量、唯二、唯種種，皆名依他起故。」¹¹⁰時，《成唯識論述記》注釋此論文時，引述《攝論本》並謂：「由有相、見得成二種，故見、相分是依他起。」¹¹¹又謂：「種種者是見分、相分。」¹¹²以相分和見分詮釋相和見，可知窺基採納無性《攝論釋》的觀點，因為無性《攝論釋》中，也有「見分」和「相分」的用語。另外，《成唯識論演祕》則引無性《攝論釋》為此論文注解：

按《攝論》第四無性《攝論釋》云：於一識中，一分變異似所取相，一分變異似能取見。此之二分，各有種種差別行相，俱時而起。若有不許一識一時有種種相，應無一時覺種種境。¹¹³

可見在解說唯量（或唯識）、唯二（或二性）和唯種種（或種種），《成唯識論》注疏以無性《攝論釋》為準。此外，《成唯識論》在解釋「識轉變」時說：「變謂識體轉似二分，相、見俱依自證起故。」¹¹⁴護法明白指出，相、見二分乃同時依於自證分生起，玄奘翻譯的《攝論本》則謂根識（眼識）有相（色識）也有見（眼識識）。

本文必須指出，玄奘翻譯的無性《攝論釋》，提出「二分俱轉」和「二分各有種種差別行相，俱時而起」這種說法，與無著《攝論》的相、見理論是有出入的。理由是，無著《攝論本·所知相分》稍後有云：「由彼相識，是此見識生緣相故，似義現時能作見識生依止事，如是名為安立諸識成唯識性。」¹¹⁵世親《攝論釋》亦云：「『是此見識生緣相故』者，是見生因，由所緣性名見生因。」¹¹⁶意思指相識是見識生起的原因，由於見識依於相識所現之「似義」而生，諸識這樣的運作，就叫做「安立諸識成唯識性」（無著謂識有二性：相與見）。¹¹⁷可是，無性《攝論釋》和《成唯識論》這種識中有二分俱轉

¹¹⁰ 護法造，玄奘譯，《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 46a24-25)。

¹¹¹ 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 544a19-20。

¹¹² 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 544a22-23。

¹¹³ 智周，《成唯識論演祕》，CBETA, T43, no. 1833, p. 953b5-9。

¹¹⁴ 護法造，玄奘譯，《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 1a29-b1。

¹¹⁵ 無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, p. 139a9-10。

¹¹⁶ 世親造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1597, p. 340b19-23。

¹¹⁷ 無性《攝論釋》並無解釋「彼相識是此見識生緣相」的意思。

的說法，是識一生起也有「相見二分」同時生起，見識並不依於相識所現的「似義」而生，而是與相識俱生。如是，「二分俱轉」即謂相和見之生起並無先後次序，又如何與「相識是此見識生緣相故」一起成立？

長尾雅人在《撰大乘論：和訳と注解》中談到「相是因」時指出，被翻譯成「相」或「相作為顯現」的 *nimitta*，除了指「相」之外，也包含「原因」的意思（在《瑜伽師地論》卷二·九所引偈願中的質料因），相本身就是原因，認識必然由對象激發而「生起」。¹¹⁸ 本文認為，「質料因」是事物的結構，如同磚頭是牆壁的質料因，而「原因」是產生結果的理由，如同堆疊磚頭是導致牆壁建立起來的原因。可是，磚頭與牆壁之間沒有直接的因果關係，因為如果磚頭沒有被堆疊的話，就算有磚頭也不會有牆壁被建立起來，這就是「原因」與「質料因」不能被直接等同的理由。同樣道理，世親《攝論釋》謂相識是見識的「生因」，意思是，相識與見識之間有直接的因果關係，非指相識為見識的結構。無性《攝論釋》與《成唯識論》同指見分與相分「俱轉」，表示二分同為識的結構，彼此不存在因果關係，故二分當同屬識的「質料因」而不是「生因」。因此，《成唯識論》對相分和見分的主張，與世親《攝論釋》對相識和見識的說法完全不同，卻與無性《攝論釋》較為接近。可以說，法相宗的唯識思想與無著《攝論本》和世親《攝論釋》的唯識思想，於此出現鴻溝。

世親《攝論釋》謂：「亂相、亂體如其次第，許為色識及非色識。此中亂相即是亂因，色識為體；亂體即是諸無色識。色識亂因若無有者，非色識果亦應無有。」¹¹⁹，「相（亂因）為見（亂體）生因」，指識在異常狀態之下，以色識為體的亂相是諸無色識的生因，如果沒有色識這個亂因，也就不會有非色識的出現。換句話說，識不錯亂就沒有所取，更不會生起能取。可知世親《攝論釋》的色識和非色識，彼此獨立，並確有因果關係。相比《成唯識論》見相二分的俱起概念，無論是錯亂的認識還是正確的認識，見分和相分皆不能獨立分拆，而且彼此沒有因果關係。

¹¹⁸ 長尾雅人，《撰大乘論：和訳と注解》上，頁 307。

¹¹⁹ 世親造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1597, p. 339b3-6。

上田義文曾經指出，在理解相識、見識這樣的《攝大乘論》思想時，帶入《成唯識論》「識體轉變，變現出相分與見分」思想中的相分（依他起性）概念是錯誤的。¹²⁰ 不過，上田並未發現《成唯識論》對相、見的理解，與無性《攝論釋》中「相分」和「見分」這種「二分」思想的相似性。

長尾雅人認為，《攝論》的「相見」乃後來法相宗四分說的先驅思想，而且非常重要。¹²¹ 然而，本文必須指出，長尾所說的《攝論》，只限於玄奘所翻譯的無性《攝論釋》，並不包括無著《攝論本》和世親《攝論釋》，因為只有無性《攝論釋》才有「相分」和「見分」這「二分」的用語，而且「相見二分」是不能分拆的俱生組合。

北野新太郎也認為護法依他起性的「相見二分」是無著所說的依他起的相識和見識的繼承。¹²² 本文亦必須指出護法依他起性的相、見二分，只繼承了奘譯無性《攝論釋》所說當中，依他起性的相和見，理由同上。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

一識中轉似「相見二分」這種思想，並不見於玄奘以前的佛教經論。島津現淳曾經做過漢譯和藏譯《攝論》和《攝論釋》關於三性的比對，也得出「僅有玄奘的翻譯似乎表現出與其他各種翻譯不同的思想」這一結論。¹²³ 這個結論引出另一層問題，玄奘翻譯中所呈現的思想，是受到護法的影響所導致的嗎？還是說，玄奘對經論的理解，與其他譯師有根本的差異？期待學界繼續進一步深入探索。

¹²⁰ 上田義文著，陳一標譯，《大乘佛教思想》，臺北：東大，2002年，頁137。

¹²¹ 此處長尾指的是無著《攝論》的內容：「それらは後の法相宗の四分説の「相分」「見分」の先駆思想として認められるもので、重要である。」，長尾雅人，《攝大乘論：和訳と注解》，1995年，頁306。

¹²² 北野新太郎，〈三性説の変遷における世親の位置〉，《国際仏教学大学院大学研究紀要》2，1999年，頁69-101。

¹²³ 島津現淳，〈攝大乘論の一考察〉，《同朋大学論叢》24-25，1971年，頁223。

學界把唯識看成是「認識論」的有 Alex Wayman¹²⁴ 和 Lambert Schmithausen¹²⁵，其他大部分學者如平川彰¹²⁶、長尾雅人¹²⁷ 和勝呂信靜¹²⁸ 等，都直接把唯識視作「觀念論」或「存有論」，而上田義文則把唯識劃分成兩種：以安慧為代表的「認識論」（或謂唯識古學），及以護法為代表的「觀念論」¹²⁹（或謂唯識今學）。

四、三性說

「三性」（或三自性）是唯識學重要的概念，法相宗的所謂「三性」，是對於識之性質的說明，分別是依他起性（相）、遍計所執性（相）和圓成實性（相）。從上一節中，我們得知玄奘譯世親《攝論釋》及無性《攝論釋》中，對「相」和「見」有著不同的說法。由於「相」「見」思想對三性說有著重大的影響，本節遂繼續比對二《釋》如何闡述三性的內容。

（一）依他起相

無著《攝論本》Dharma Drum Institute of Liberal Arts

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

¹²⁴ Alex Wayman, "The Yogacara Idealism", *Philosophy East and West* v.15 n.1, 1965, pp. 65-73.

¹²⁵ Lambert Schmithausen, "On the Vijñaptimātra Passage in Saṃdhinirmocanasūtra VIII. 7", *Acta Indologica (Indo Koten Kenkyu)* VI, 1984, 436.

¹²⁶ 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，頁 335。

¹²⁷ 長尾雅人著，蔡伯郎譯，〈作為唯識基盤的三性說〉，《中觀與唯識》，待出版。原文著作出自長尾雅人，〈唯識義の基盤としての三性說〉，《中觀と唯識》，頁 455-501。

¹²⁸ 勝呂信靜著，李世傑譯，〈唯識說的體系之成立——特以『攝大乘論』為中心〉，藍吉富編，《世界佛學名著譯叢·唯識思想》67，台北縣：華宇，1988年，頁 116。

¹²⁹ 上田義文著，陳榮灼編譯，〈「安慧說」與「護法說」之根本相違何在〉，《色即空·空即色：上田義文唯識學論文集》，頁 161-192。

若身，身者，受者識，彼所受識，彼能受識，世識，數識，處識，言說識，此由名言熏習種子。若自他差別識，此由我見熏習種子。若善趣惡趣死生識，此由有支熏習種子。由此諸識，一切界趣雜染所攝，依他起相「虛妄分別」，皆得顯現。如此諸識，皆是「虛妄分別」所攝，唯識為性，是無所有、非真實義顯現所依；如是名為依他起相。¹³⁰

無著用以上文字描述「依他起相」，以阿賴耶識為種子，「虛妄分別」所攝諸識。所謂諸識，是指身識、身者識、受者識、彼所受識、彼能受識、世識、數識、處識、言說識、自他差別識和善趣惡趣死生識。這十一識，來自於各種熏習種子。由於十一識的緣故，一切三界五趣是雜染所攝，依他起相是「虛妄分別」，都可以依於諸識顯現。此十一識皆是「虛妄分別」所攝，唯有識是性，是無所有、非真實對象顯現的所依。

世親《攝論釋》

「『虛妄分別』所攝諸識」者，謂此諸識「虛妄分別」以為自性。「謂身、身者、受者識」者，「身」謂眼等五界，「身者」謂染污意，「能受」者謂眼界。「彼所受識」者謂色等六外界。「彼能受識」者謂六識界。「世識」者謂生死相續不斷性。「數識」者謂算計性。「處識」者謂器世間。「言說識」者謂見、聞、覺、知四種言說。如是諸識，皆用所知依中所說名言熏習差別為因。「自他差別識」者，謂依止差別，此用前說我見熏習差別為因。「善趣惡趣死生識」者，謂生死趣種種差別，此由前說有支熏習差別種子。「由此諸識」者，即由次前所說諸識。「一切界趣雜染所攝」者，謂墮三界五趣，雜染是彼自性，故名「所攝」。「依他起相」者，謂依他起為體，「虛妄分別」皆得顯現。「如此諸識皆是『虛妄分別』所攝，唯識為性」者，謂此諸識皆是「虛妄分別」自性，故名「所攝」。「是無所有、非真實義顯現所依」者，謂無所有、非真實義顯現所因，非真實，故名

¹³⁰ 無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, pp. 137c29-138a11。

「無所有」，如所執「我」，無所有，故名「非真實」。「義」者，所取，謂即彼「我」，實無所有，似「我」顯現。言「所依」者，顯現所依，是所因義。此即名為依他起相。¹³¹

世親《攝論釋》除了展開十一識的內容，以及說明由熏習而有識之外，亦解釋因為這十一識，墮於三界五趣，一切界趣都是雜染為性。依他起相就是說以依他起為「體」，而顯現出「虛妄分別」。諸識都是以「虛妄分別」為自性。諸識是無所有、非真實對象顯現的所依因，非真實，所以名為「無所有」，譬如所執取的「我」，是無所有的，所以名為「非真實」。「義」是「所取」，就是那個所謂的「我」，不是實有的，是似「我」的顯現。顯現的「所依」，是所因之義。

無性《攝論釋》

「謂身身者受者識」者，如後當說眼等六內界為性。如其所應，眼等五識所依眼界，名「身者識」。第六意識所依眼界，名「受者識」。「彼所受識」者，如後當說是色等六外界。「彼能受識」者，如後當說是六識界。「世識」者，謂似三時影現。「數識」者，謂似一等算數影現。「處識」者，謂似聚落園等影現。「言說識」者，謂似見聞覺知言說影現。「自他差別識」者，謂身等識，我、我所執，相續不斷，執我、我所、他、他所等有差別故。「善趣惡趣死生識」者，謂似天、人及捺落迦、傍生、餓鬼死生影現。「此中若身、身者等等，乃至言說識，此由名言熏習種子」者，謂彼身等，皆由名言熏習種子識所變現，無別事故。「若自他差別識，此由我見熏習種子」者，謂染污意我見熏習為因變現。「若善趣惡趣死生識，此由有支熏習種子」者，謂由有支熏習為因變現。「如此諸識，皆是『虛妄分別』所攝」者，如前所說身等諸識、所取、能取，「虛妄分別」安立為性。「唯識為性」者，由邪分別二分顯現，實唯是識；善等法中雖無邪執，緣起力故二分顯現，亦唯是識。「是無所有非真實義顯現

¹³¹ 世親造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1597, p. 338a11-b2。

所依」者，所取色等，名「無所有」；能取識等名「非真實」，此二皆是遍計所執，並名為「義」，「虛妄分別」所攝。諸識是此二種顯現因緣，故名「所依」。「如是名為依他起相」者，如上所辨，「阿賴耶識為種子」等，皆說名為依他起相。¹³²

無性《攝論釋》亦有對十一識展開分別說明，也講述十一識由熏習為因「變現」。無性《攝論釋》特別之處，是把「唯識為性」分成兩組：「邪分別二分」和「無邪執二分」，無邪執的善等法由緣起力故，亦得顯現為二分。「義」是無所有的「所取」色和非真實的「能取」識，二取皆是遍計所執，「虛妄分別」所攝。因為諸識是二取的顯現因緣，所以名為「所依」。

二《釋》對依他起相的理解，出現相當大的差異，茲表列如下：

無著論	世親釋	無性釋
唯識為性	謂此諸識皆是「虛妄分別」自性，故名「所攝」。	由邪分別二分顯現，實唯是識；善等法中雖無邪執，緣起力故二分顯現，亦唯是識。
義	所取，謂即彼我，實無所有，似我顯現。	所取色等名無所有，能取識等名非真實，此二皆是遍計所執，並名為「義」，「虛妄分別」所攝。
所依	顯現所依，是所因義。	諸識是此二種顯現因緣，故名所依。

表 9 世親釋和無性釋對「依他起相」的說明

對比之下，可以發現二《釋》對依他起相的討論有很大的差異。世親《攝論釋》指依他起為體（世親解釋「界」的時候，說過「其體定是阿賴耶識」），諸識的自性就是「虛妄分別」，可知依他起性唯雜染。無性《攝論釋》指身等諸識、所取和能取都安立「虛妄分別」

¹³² 無性造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1598, p. 399a25-b11。

為性，諸識不止有「邪分別二分」，還有「無邪執二分」，二分都是識，且各有顯現。世親《攝論釋》的依他起性是體，諸識是相，虛妄分別是識之性。由於世親沒有「無邪執二分」是識的說法，識自性都是虛妄分別，故諸識與依他起性都是唯雜染的。無性《攝論釋》的識分兩類，有虛妄分別的「邪分別二分」，也有善等法的「無邪執二分」，意味著依他起性也分成雜染與清淨兩類。世親《攝論釋》說「義」就是「所取」，無性《攝論釋》說「所取色」和「能取識」皆為「義」。世親和無性《攝論釋》一致認同依他起相是顯現的「所依」。

《成唯識論演祕》關於三種習氣與十一識的討論中，直接以「無性《攝論》第四」作為回覆，並引述無性《攝論釋》的原文。

論：俱等餘文，義如前說者，問：上三習氣與十一識相攝云何？
答：按無性《攝論》第四。本論中云：此中若身、身者、受者識、彼所受識、彼能受識、世識、數識、處識、言說識，此由名言熏習種子。若自他差別識，此由我見熏習種子。若善趣惡趣死生識，此由有支熏習種子。十一識名，當如下解，故此不云。¹³³

可知關於「十一識」的解釋，智周以無性《攝論釋》的內容為準。另外，對於「何以得知似能、所取皆名為執」的問難，《成唯識論演祕》亦以無性《攝論釋》作回覆：

論：皆似所取、能取現故者。問：何以得知似能、所取皆名為執？答：無性《攝論》第四云：「依他起者，謂依業、煩惱、所取、能取、遍計隨念而得起故。」又云：「如前所說，身等諸識、所取、能取，虛妄分別安立為性。」又云：「譬如鹿愛自相續力安立似水，所取、能取，邪遍計性，當知名為依他起性。」
以此故知有二取者，皆名為執。¹³⁴

¹³³ 智周，《成唯識論演祕》，CBETA, T43, no. 1833, p. 944a7-13。

¹³⁴ 智周，《成唯識論演祕》，CBETA, T43, no. 1833, p. 950c14-21。

《成唯識論演秘》此處只引無性《攝論釋》，智周再次認同此釋論。對於世親《攝論釋》把「義」只解釋為「所取」，《成唯識論》注疏則完全沒有任何引述。

十分明顯，《成唯識論》注疏偏好引用無性《攝論釋》關於依他起相的內容，很可能是由於「一識中有相有見」且「二分俱轉」的主張，與法相宗的立場一致。上田義文認為護法之說的思想體系，是一種對於通常的知性來說容易理解的「觀念論」。¹³⁵ 陳榮灼解釋「知性主義」主張形式邏輯之「首出性」，將「主客二分」之格局「絕對化」，以及堅持「命題真理」(propositional truth)之「優先性」。¹³⁶ 從無性《攝論釋》的識有複雜的二分結構，與護法的自證分有「相分」和「見分」來看，的確顯示出彼此都有「知性主義」的性格。

(二) 遍計所執相

無著《攝論本·所知相分》對於遍計所執相所下的定義為：「此中何者遍計所執相？謂於無義唯有識中，似義顯現。」¹³⁷ 無著舉出兩點：一、此相無「義」，二、此相是諸識中的「似義」顯現。二《釋》對此文的解說雖不完全相同，但亦有近似之處。

世親《攝論釋》

「於無義」者，謂無所取，如實無「我」。「唯有識中」者，謂無實義，似義識中，如唯似「我」顯現識中。「似義顯現」者，似所取義相貌顯現，如實無「我」似「我」顯現。¹³⁸

……「似義顯現」者，唯有似義顯現可得。¹³⁹

¹³⁵ 上田義文著，陳榮灼編譯，〈「安慧說」與「護法說」之根本相違何在〉，《色即空·空即色：上田義文唯識學論文集》，頁190。

¹³⁶ 陳榮灼，《上田唯識思想之研究：現象學的進路》，頁398。

¹³⁷ 無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, p. 138a12-13。

¹³⁸ 世親造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1597, p. 338b5-8。

¹³⁹ 世親造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1597, p. 341a17-23。

對於「遍計所執相」的解說，世親《攝論釋》指出無「義」就是無「所取」，猶如實際上無「我」。實義是沒有的，識顯現「似義」，猶如識顯現出似「我」。「所取」是不真實的，只是識顯現出似「所取」。似「所取」對象的相貌是顯現出來的，猶如實際上沒有「我」，而有個似「我」的顯現。「似義顯現」，就是只有「似義」的顯現可得。

無性《攝論釋》

謂「於無義唯有識中似義顯現」者，實無所取及能取義，唯有虛妄分別所攝種種識中，遍計、所取，「似義」顯現。¹⁴⁰

……「似義顯現」者，謂實無體，但似其義相貌顯現。若體實無，云何名義？為避此難，是故說言「似義顯現」。謂由名言熏習種子，雖無實體而似有義相貌顯現，是故名義，如幻像等似有顯現。言「顯現」者，是明了義無而似有，明了現前，故名顯現。¹⁴¹

對「遍計所執相」的解說，無性《攝論釋》指出實際上沒有「所取及能取義」，只是在「虛妄分別」所攝的諸識當中，有遍計和所取這些「似義」的顯現。對於「既然實際無體，又何來義？」這樣的問難，故說「似義顯現」。無性謂由於「名言熏習種子」的原因，雖無實體而似有二取的相貌顯現，所以名叫「義」，猶如幻像等本來是沒有的，只是似有的顯現。說「顯現」是知道二取本來沒有而似有，知道出現於目前，故名為顯現。

¹⁴⁰ 無性造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1598, p. 399b11-13。

¹⁴¹ 無性造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1598, p. 403b10-23。

無著論	世親釋	無性釋
於無義	無所取，如實無我。	實無所取及能取義，唯有虛妄分別所攝。
唯有識中	無實義似義識中，如唯似我顯現識中。	唯有虛妄分別所攝種種識中。
似義顯現	似所取義相貌顯現，如實無「我」似「我」顯現。	遍計、所取，「似義」顯現。
	唯有似義顯現可得。	實無體，但似其義相貌顯現。若體實無，云何名義？為避此難，是故說言似義顯現。謂由名言熏習種子，雖無實體而似有義相貌顯現，是故名義，如幻像等似有顯現。言顯現者，是明了義無而似有，明了現前，故名顯現。

表 10 世親釋和無性釋對「遍計所執相」的說明

可見世親《攝論釋》的遍計所執相等同「所取」，無性《攝論釋》的遍計所執相是指「所取」與「能取」，二《釋》的遍計所執相都是指不實的顯現。世親《攝論釋》的「所取」並無指明是何識所顯現，無性《攝論釋》的「所取」與「能取」卻只限於「名言熏習」的範圍，因此，無性《攝論釋》的遍計所執相，只屬於意識的分別，而非其他諸識的分別，是意識虛構的「遍計」與「所取」。

對於遍計所執的說法，《成唯識論》謂：「諸聖教說，虛妄分別是依他起，二取名為遍計所執。」¹⁴²《成唯識論述記》亦謂：「《瑜伽》、《攝論》等皆有此言，謂三界心、心所故，依他起從因緣生，其二取名遍計所執。」¹⁴³明顯可見，護法與窺基一致認為能取與所取都是遍計所執性。關於遍計所執的理解，法相宗所謂「二取名遍計所執」的說法，並非來自《攝論本》或世親《攝論釋》，而是以無性《攝論釋》作為為根據。

¹⁴² 護法造，玄奘譯，《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 46a20-21。

¹⁴³ 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 543c28-29。

「所遍計」與「所取」之非異非不異

無著在《攝論本·所知相分》中，確曾指出「依他起自性名所遍計」¹⁴⁴，但本文認為，此處所說的「依他起自性名所遍計」，雖有依他起性被意識所取的意思，卻並不單純地指依他起性就是「所取」，所謂「依他起自性名所遍計」，是有條件的。

無著《攝論本》

當知意識是「能遍計」，有分別故。所以者何？由此意識用自名言熏習為種子，及用一切識名言熏習為種子，是故，意識無邊行相分別而轉，普於一切分別計度，故名「遍計」。又，依他起自性名「所遍計」。又，若由此相令依他起自性成「所遍計」，此中是名「遍計所執自性」。「由此相」者，是如此義。¹⁴⁵

無著指出，意識就是「能遍計」，因為意識有分別。意識用自身的名言熏習為種子，以及用一切識的名言熏習為種子，所以，意識有無邊行相分別轉起，普遍對一切分別計度，所以意識就叫做「遍計」。而依他起性就叫做「所遍計」。若是因為此相識令依他起性成「所遍計」的話，當中的「所遍計」就叫做「遍計所執自性」。

謂「緣名為境」，於依他起自性中，取彼相貌，由見執著，由尋起語，由見、聞等四種言說而起言說，於無義中，增益為有，由此，「遍計」能遍計度。¹⁴⁶

所謂「緣名為境」，是（意識）於依他起性中，能取依他起性的相貌，由見識執著，由尋、伺而起言語，由見、聞、覺、知等四種言說而起言說，於無實之義中，造作增益而為有，因此，作為意識的「遍計」能對一切普遍計度。

¹⁴⁴ 無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, p. 139b10-18。

¹⁴⁵ 無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, p. 139b12-18。

¹⁴⁶ 無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, p. 139b20-23。

世親《攝論釋》

「復次，云何遍計能遍計度」者，謂意識名「能遍計」，依他起性名「所遍計」。為欲顯示由此品類能遍計度故，又說「緣名為境」等。「於依他起自性中取彼相貌」者，謂即於此依他起中，由眼等名取彼相貌，由取彼相，能遍計度。「由見執著」者，如所取相如是執著。「由尋起語」者，如所執著，由語因尋而發語言。「由見、聞等四種言說而起言說」者，如語所說見、聞、覺、知四種言說，與餘言說。「於無義中，增益為有」者，如所言說，於無義中執有義故。¹⁴⁷

世親《攝論釋》謂，意識名為「能遍計」，依他起性名為「所遍計」。為了顯示此類別的識（意識）能遍計度，另再說明「緣名為境」。（意識）於依他起性中，經由眼等名稱來執取眼等相貌，經由執取眼等相貌，而能（對眼等依他起性）普遍計度，如同對其他所取相一般地執著。如此生起執著之後，對這些名稱因尋思而發起語言。這些語言，又再發起見、聞、覺、知四種言說與不盡的言說。整個言說的過程，就是於無實之對象中執為對象。

無性《攝論釋》

「有能遍計等」者，為欲分別「遍計所執」故說此言，當知意識是「能遍計」。「有分別故」者，由有顯示隨念分別所雜糅故。「用自名言熏習為種子」者，無始生死，所有意識戲論，名言熏習種子為此生因。「及用一切識名言熏習為種子」者，謂用無邊色等影識，名言熏習種子為因，似彼生故，是故一切無邊行相分別而轉。「又，依他起自性名所遍計」者，謂此一分，眼等諸相是所計業。「又，若由此相令依他起自性成『所遍計』，此中是名『遍計所執自性』」者，謂由此品類緣相，是名「遍計所執自性」。是如此義者，是如此品類緣相義。「復次，云何『遍計』

¹⁴⁷ 世親造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1597, p. 341b20-c1。

能遍計度」者，作問生起，為欲宣說「遍計所執自性」差別。「緣名為境」者，謂「色、受...」等、「天與...」等名於義相應，起諸遍計，說異行相為識其名，非無有名能於其義起諸分別。「於依他起自性中取彼相貌」者，是執自相義。由能取相說名為想。如其所想作是言說，或於依他起自性中取眼等相。「由見執著」者，由五品類推求行轉，起諸執著。取相貌已，起執著故，是於相貌堅執著義。由見推求，於義決定，起執著已欲為他說。「由尋起語」者，如契經說：「由尋由伺而說語言，非無尋伺能說語言。」「由見、聞等四種言說而起言說」者，由見、聞、覺、知四種言說而起言說。如緣似蛇繩等相貌，取盤曲等種種相貌，自執著已，為覺悟他，說如是言：「我已見蛇！我已見蛇！」此亦如是，他聞是已，復更增益，謂為實有。¹⁴⁸

無性《攝論釋》也指出了意識是「能遍計」，依他起性為「所遍計」。意識之所以能遍計，是因為有「隨念分別」所雜糅。無始生死中，意識能起非理言論，其因是名言熏習種子。無量無邊的色等「影識」，亦是名言熏習種子為因，由於「影識」似一切色等生起，而有一切無量無邊的行相分別而生起。眼等之諸相也是「所計業」。由於此類別的識緣一切相，故名為「遍計所執自性」。為了說明「遍計所執性」的不同，而說「緣名為境」，指「色、受...」等，「天與...」等名稱於義相應，起諸遍計，說出不同的行相是為了識別行相的名稱，沒有名稱是不能於對象起各種（隨念）分別的。所謂「於依他起自性中取彼相貌」，是意識執取意識本身的相為對象，意識取相名叫「想」，就所想而發起言語，或於依他起性中執取眼等之相。由前五識推求行轉，起諸執著。在五識之所取相貌上生起執著，是對該相貌堅固執著其「義」。由前五識推求，於「義」確定相信，生起執著後，有了告訴他人的想法。由尋、伺而說語言，通過見、聞、覺、知四種言說而起言說。如遇見似蛇、繩等相貌而執取盤曲等種種貌，自己執著之後，還要讓他人相信，故說：「我已見蛇！我已見蛇！」他人聽聞後，增益執取，說為真實有蛇。

¹⁴⁸ 無性造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1598, pp. 403c29-404a14。

無著論	世親釋	無性釋
能遍計	意識	意識
所遍計	依他起自性	依他起性
於依他起自性中取彼相貌	於此依他起中，由眼等名取彼相貌，由取彼相，能遍計度。	是執自相義。由能取相說名為想，如其所想作是言說，或於依他起自性中取眼等相。
由見執著	如所取相如是執著。	由五品類推求行轉，起諸執著。取相貌已，起執著故，是於相貌堅執著義。由見推求於義決定，起執著已欲為他說。
由尋起語	如所執著，由語因 <u>尋</u> 而發 <u>語言</u> 。	者，如契經說：「 <u>由尋由伺</u> 而說 <u>語言</u> ，非無尋伺能說語言。」
由見、聞等四種言說而起言說	如語所說見、聞、覺、知四種 <u>言說</u> ，與餘 <u>言說</u> 。	由見、聞、覺、知四種言說而起 <u>言說</u> 。如緣似蛇繩等相貌，取盤曲等種種相貌，自執著已，為覺悟他， <u>說如是言</u> ：「我已見蛇！我已見蛇！」此亦如是，他聞是已，復更增益，謂為實有。
於無義中增益為有	如所言說，於無義中執有義故。	—

表 11 世親釋和無性釋對「能遍計」和「所遍計」的說明

對比之下，可見二《釋》皆一致認為，意識遍計必須通過名稱、語言和思考而對依他起性生起執著。能遍計的一方是名言熏習為因，所遍計的一方亦是名言熏習為因，所以意識對依他起性的執取，是透過依他起性的名稱。名稱無有實義，而為意識所執取，所以依他起性以這種方式成為意識的「所遍計」。無性《攝論釋》多提供一種遍計依他起性的方式，就是意識對前五識推求行轉所產生的執著，執著之後，再訴諸言說令別人相信，這種方式當然也是對無有實義的執取。因此，依他起性成為意識「所遍計」的條件，是「緣名為境」。依他起性本是熏習而起，並不等同諸識顯現的遍計所執性。

法相宗對「所遍計」的理解，卻是等同「所緣緣」。對於《唯識三十論頌》中的第二十至二十二頌，《成唯識論》謂：「次所遍計自性云何？《攝大乘》說，是依他起，遍計心等所緣緣故。」¹⁴⁹查《攝論本》並無「所遍計自性」此一用語，《成唯識論》於此引述《攝論本》，指「所遍計自性」是依他起，恐難以成理。

《成唯識論》的注釋書在疏解論中此文時，也有引用《攝論本》。《成唯識論述記》進一步指出「所緣緣」是相分，即依他起：

述曰：三性之中是依他起，言所緣緣必是有法，遍計心等以此為緣，親相分者必依他故，不以圓成而為境也，彼不相似故。《攝論》第四唯說「依他性是所遍計」。¹⁵⁰

《成唯識論了義燈》也附和以上兩段文字：

論：「《攝大乘》說...等」者，《攝論》第四說「依他起為所遍計」，相、質俱是，故此論云：「遍計心等所緣緣」故。簡圓成實，以相與質不相似故。所以本解「親相分者必依他起」。本質不定，即除無為，故此論言常遠離前性。¹⁵¹

如前所述，《攝論·所知相分》曾經說過，由於意識「緣名為境」，依他起性才名為「所遍計」，換言之，意識「緣名為境」，是「依他起性名所遍計」的必要條件。世親《攝論釋》對此明白表示：「為欲顯示由此品類能遍計度故，又說緣名為境等」，無性《攝論釋》亦指出所謂「緣名為境」，就是起諸遍計，「非無有名能於其義起諸分別」，進一步確定了意識名「能遍計」，以及依他起性名「所遍計」，其操作必定是「緣名為境」。名是沒有實體的對象，當然是遍計所執性。

¹⁴⁹ 護法造，玄奘譯，《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 46a10-11。

¹⁵⁰ 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 543b9-13。

¹⁵¹ 惠沼，《成唯識論了義燈》，CBETA, T43, no. 1832, p. 785c16-20。

然而，《成唯識論》及其注疏在引用無著《攝論本》的時候，完全沒有提到「緣名為境」，卻聲稱根據《攝論》把「所遍計」看作「所緣緣」，也就是《成唯識論》所說依他起性的「相分」。事實上，把「所遍計」與「所緣緣」等同，並非《攝論》或《攝論釋》的主張，《攝論》的「所遍計」是意識「緣名為境」的遍計所執性。《成唯識論述記》在談三性與五事的相攝關係時說：

由名能詮勢分力故，隨能詮名緣之起執成「所遍計」，故說依他是名所攝。「所遍計」言非計所執，所執之依，故依他起。彼世親云：「以依他起由名勢力成『所遍計』故。」正與此同。¹⁵²

窺基謂依他起性之所以成為「所遍計」，是由於有能詮勢分力，隨這種力量所起而執取成「所遍計」，是故依他起性是以名為性。「所遍計」所指的不是計度所執取，而是說所執的所依，所以指的是依他起。並引世親《攝論釋》：「以依他起由名勢力成『所遍計』故。」作為其主張之根據。

無著《攝論》指出由於意識「緣名為境」，「所遍計」是遍計所執性，窺基卻說「所遍計」是所執的所依，所以是依他起性。而窺基此處所引用的世親《攝論釋》，是在敘述三性與五事的相攝關係，安立名為依他起、義為遍計所執，即是說，名言安立的依他起，是以無體的遍計所執為對象，並沒有把「所遍計」等同依他起性的意思。

「緣名為境」乃無著《攝論本》所提出，世親與無性《攝論釋》均甚為重視。「緣名為境」是唯意識獨有的作用，能遍計一切法。意識作為見識，既能取相識所顯，也能對一切見識和相識「緣名為境」，把一切法都經由名言模擬成它的「所遍計」。《攝論本》的「所遍計」為意識「緣名」所取，所取乃實無之義，當然就是遍計所執性。這是意識有別於其他見識的作用，所以《攝論本》必須另闢篇幅來說明何謂「所遍計」。

¹⁵² 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 549c13-19。

《成唯識論》及其注疏棄用「緣名為境」，把「所遍計」等同「所緣緣」，而《成唯識論述記》把「所遍計」說為是所執的所依，其目的都是將意識所取的對象從《攝論本》的「遍計所執性」轉換成「依他起性」。《攝論本》的遍計所執性並非種子為因，只有依他起性才是種子熏習而起。把「所遍計」轉換成「所緣緣」，可看出法相宗對種子的重視，遠超出無著、世親和無性。從前文對「界」的討論中，我們得知法相宗以無性《攝論釋》為依據，主張「界」是種子，此處把意識所取的對象也歸入依他起性的範圍，換言之，意識所取的對象也被法相宗視為種子所生。這顯示出法相宗不但認為種子能生起意識，更能生出意識所取的對象，可見種子對於法相宗來說，有極為強大的力量。

《成唯識論》把「所遍計」等同「所緣緣」，即是把意識的顯現當成依他起性，確實證明了法相宗的三性說與無著、世親，甚至無性的三性說有著明顯的差異，也表示法相宗開創出自宗的唯識思想。

曾經研究西藏譯無性《攝論釋》的片野道雄認為：

可以說相和見的概念被視為遍計所執相的領域。以這種方式看待時，無性所謂的相和見的概念也具有依他起的相，並且具有見的一方不僅僅被視為依他起性，而且還應該被看作遍計所執相和見的概念。相對於此，在《成唯識論》中所傳達的護法學說中，「相見二分」在依他起的領域內展開，引入了依他起的「相、見」概念的二分，作為比遍計所執的世界更為根本的依他起型態。因此，護法說的「相見二分」，與無性所說的「相見二分」，在性質上是有所不同的。¹⁵³

本文的觀點與片野道雄一致，《成唯識論》的依他起性和遍計所執性，與無性《攝論釋》有著結構上的差異。

¹⁵³ 片野道雄，〈無性の学流について—チベット訳をテキストとして〉，《唯識思想の研究》，京都：文栄堂，1975年，頁24。

(三) 圓成實相

無著《攝論本·所知相分》中，對圓成實相及圓成實性的描述十分簡單：「謂即於彼依他起相，由似義相，永無有性」¹⁵⁴，「若圓成實自性，是遍計所執永無有相……由無變異性故，名圓成實。又由清淨所緣性故，一切善法最勝性故，由最勝義名圓成實。」¹⁵⁵此處內容相當簡短，無著所言的圓成實相，透過依他起相及遍計所執相之「似義相」「永無」及「無變異性」來說明，而且，被稱作圓成實性，是由於其清淨的「所緣性」，最為《攝論本》所肯定的就是圓成實。二《釋》的解說中，又再出現一些差異。

世親《攝論釋》

於無所有、非真實義顯現因中，由實無有似義相現，永無有性，如似我相雖永是無，而無我有。¹⁵⁶

「是遍計所執永無有相」者，謂遍計所執自性，無性為性。「云何…何故」等，如前依他起中已說。「由無變異性故」者，謂無虛誑性，如不虛誑性。「又由清淨所緣性故，一切善法最勝性故，由最勝義名圓成實」者，謂由清淨所緣性故，最勝性故名圓成實。¹⁵⁷

之前提到，世親《攝論釋》說的「似義」相，就是識所顯現，是種種「所取」，遍計所執性是這種種實無的「似義」顯現。所謂「實無有似義相現，永無有性」，是說真實就是沒有「似義」相貌顯現，永無有性就是圓成實相。更舉出例子說明，猶如永無「似我」之相貌，就是因為沒有「我」存在，強調「無」的程度，非但「似義」實無，更是沒有能似之「義」，即是「永無有性」。之後再補充說，圓成實性是遍計所執性以「無性」為性。遍計所執性本來就是無實之「似義」

¹⁵⁴ 無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, p. 138a14-15。

¹⁵⁵ 無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, p. 139b6-9。

¹⁵⁶ 世親造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1597, p. 338b11-13。

¹⁵⁷ 世親造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1597, p. 341a28-b4。

相貌，圓成實性則是連「似義」的相貌都沒有，故說「無性為性」。「無變異性」即是「無虛誑性」，相對於遍計所執性的「無實」，圓成實性強調「無虛」，指出圓成實性的真實不虛而說「無虛誑性」。所謂「清淨所緣性」，是相對於作為遍計所執性是「所取」相貌之「有」，圓成實性是「遍計所執自性，無性為性」，因為沒有「所取」而「清淨」，所以是「清淨所緣性」。

無性《攝論釋》

「謂即於彼依他起相，由似義相，永無有性」者，謂於緣起心及心法所現影中，由橫計、相永無，所顯真如實性，此即名為圓成實相。¹⁵⁸

「由無變異性故，名圓成實……等」者，應知此性，常無變故。又由清淨所緣性故、一切善法最勝性故，圓滿、成就、真實為性。¹⁵⁹

無性《攝論釋》謂緣起心及心法有兩種顯現：（一）橫計相，（二）真如實性。此釋認為圓成實性仍有緣起心及心法，也依然能現影，不過原有的「橫計」和「似義相」永遠消失，而顯露出真如實性，就是圓成實相。此釋在說明依他起相時，曾指出依他起有兩種顯現，「邪分別二分」和「無邪執二分」，在這兩種顯現之上再有「所取色」和「能取識」的顯現。從這樣的脈絡看來，此處所謂「橫計、相」很可能是指二取，而「真如實性」很可能是指「無邪執二分」的相分所顯現。對《攝論本》「無變異性」的解說，無性《攝論釋》認為是「此性常無變」，即是圓成實性是恆常不變的。

¹⁵⁸ 無性造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1598, p. 399b13-16。

¹⁵⁹ 無性造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1598, p. 403b28-c1。

無著論	世親釋	無性釋
圓成實相	無所有、非真實義顯現因中，由實無有似義相現，永無有性。	於緣起心及心法所現影中，由橫計、相永無，所顯真如實性。
無變異性	無虛誑性	此性常無變

表 12 世親釋和無性釋對「圓成實」的說明

對比之下，可以發現對無著《攝論本》講述的圓成實相，世親《攝論釋》解為沒有似義相的顯現，無性《攝論釋》則解為永無的是橫計及似義相，但是有真如實性的顯現。另外，世親《攝論釋》強調圓成實性的真實不虛（無虛誑性），無性《攝論釋》則強調圓成實性的永恆不變（常無變）。

世親《攝論釋》所指的「清淨所緣性」，是因為似義相永無有而清淨，無性《攝論釋》所指的「清淨所緣性」，是因為橫計及似義相永無，所顯真如實性而清淨。如此看來，世親《攝論釋》的圓成實性，是無似義相之所顯；無性《攝論釋》的圓成實性，雖無二取所顯，但是有清淨所緣的所顯。

《成唯識論》在討論圓成實性的時候，《成唯識論述記》並未明確引用世親《攝論釋》或無性《攝論釋》，而是引述無著《攝論本》以及窺基自行注釋。

《攝論》四說，何緣名圓成實？由無變易故，即此常義。清淨所緣，即此遍義。一切善法最勝性故，即此體非虛謬，諸法實性。今彼論中，但當真如圓成實性，非淨依他。亦圓成攝，義不具故。此中通攝，義皆同也。¹⁶⁰

關於三性中的依他起性和遍計所執性，《成唯識論》注疏皆引無性《攝論釋》之說以為佐證，到了解說圓成實性的時候，法相宗卻無明確引用無性《攝論釋》關於圓成實性的內容，謂真如實性乃緣起心

¹⁶⁰ 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 545c13-18。

及心所之顯現。窺基指出《攝論》把真如當成圓成實性，不把淨依他（依他起性清淨分）當作圓成實性，不過，因為圓成實性與依他起性清淨分皆「義不具」，窺基仍然認為圓成實性與依他起性清淨分「通攝」，意義上是一樣的。

事實上，無著《攝論本·所知相分》所引的《阿毘達磨大乘經》中，有說到三性就是二分依他：

《阿毘達磨大乘經》中薄伽梵說：「法有三種：一、雜染分，二、清淨分，三、彼二分。」依何密意作如是說？於依他起自性中，遍計所執自性是雜染分，圓成實自性是清淨分，即依他起是彼二分，依此密意作如是說。¹⁶¹

無著《攝論本》指出，把遍計所執性說為是雜染分，把圓成實性說為是清淨分，把依他起性說為是彼二分，乃依經中「密意」作如是說。而《攝論本》卻把三性和二分依他起性完全分開來說，這是因為從理論上說明依他起性的「緣生性」和「作用」，必須透過三性；從實踐上說明「轉依」，則需要透過染淨二分依他起性。

為進一步了解何故《成唯識論》注疏不引用無性《攝論釋》對於圓成實的說法，把真如實性指為緣起心及心所之顯現，本文遂針對「淨依他」和「悟入圓成實性」二種理論，繼續展開對照解讀。

1. 清淨分依他起性

《攝論本》與《攝論釋》是如何解說淨依他的呢？〈彼果斷分〉與〈彼果智分〉有提到依他起性的清淨分。

¹⁶¹ 無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, p. 140c7-11。

無著《攝論本》

彼果斷殊勝，云何可見？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。¹⁶²

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。¹⁶³

無著說的「轉依為相」，是菩薩證得無住涅槃的過程，依他起性是生死與涅槃的所依止，故謂「通二分依他起性」。依他起性生起對治，轉捨雜染分，轉得清淨分。轉捨雜染分依他起性，即是轉滅一切障；轉得清淨分依他起性，即是轉得解脫一切障，於法自在轉。從《攝論本》這兩段談到清淨分依他起性的文字中，並未看見「圓成實性」一詞的出現。

世親《攝論釋》
Dharma Drum Institute of Liberal Arts

「無住涅槃，以捨雜染，不捨生死，二所依止，轉依為相」者，謂住此轉依時，不容煩惱，不捨生死，是此轉依相。何者「生死」？謂依他起雜染性分。何者「涅槃」？謂依他起清淨性分。何者「依止」？謂通二分所依自性。何者「轉依」？謂即此性對治生時，捨雜染分、得清淨分。¹⁶⁴

「轉滅一切障（雜染分依他起性）故」者，謂轉滅依他起性雜染分。「轉得解脫一切障，於法自在轉，現前清淨分依他起性故」者，謂於一切法自在轉住故，轉得依他起性清淨分。¹⁶⁵

¹⁶² 無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, p. 148c16。

¹⁶³ 無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, p. 149b2-4。

¹⁶⁴ 世親造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1597, p. 369a25-26。

¹⁶⁵ 世親造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1597, p. 370b22-26。

世親《攝論釋》上文中所說，與無著《攝論本》相對應的段落，內容大致是一樣的，二者皆無「清淨分依他起性」就是「圓成實性」的說法。

無性《攝論釋》

「無住涅槃」者，不同世間聲聞、獨覺，安住生死或涅槃故。「以捨雜染，不捨生死」者，害彼勢力如彼呪蛇，雖不棄捨而無染故。「二所依止，轉依為相」者，或依主釋或持業釋，住此轉依，如無色界，若依自利，與殊勝慧共相應故，不容煩惱；若依利他，由與大悲共相應故，現處生死而不棄捨。此中何者？生死、涅槃依止轉依，皆應顯說。「生死，謂依他起性雜染分」者，謂心心法煩惱迷亂，生死過失相續不絕，遍計所執分。「涅槃，謂依他起性清淨分」者，謂畢竟轉遍計所執圓成實分。「二所依止，謂通二分依他起性」者，謂二所依，依他起性。「轉依，謂即依他起性」者，謂心心法依他起性，是諸雜染轉滅所依，又是一切佛法所依。如有說言：此是一切佛法諸地波羅蜜多果。所依等，云何？轉依何者？「轉依，謂即於此，依他起性對治起時」者，無分別智起時。「轉捨雜染分」者，轉滅一切所取、能取、諸迷亂分。「轉得清淨分」者，捨彼所取、能取性故，轉得遠離所取、能取，自內所證，絕諸戲論，最清淨分。¹⁶⁶

「轉滅一切障（雜染分依他起性）故」者，謂轉雜染分依他起性，似所取相及能取相，令永不生故。「轉得解脫一切障，於法自在轉，現前清淨分依他起性故」者，謂轉得所取、能取無性所顯，離垢真如圓成實性，及得於一切法自在而轉，現在前因極清淨分依他起性故。¹⁶⁷

¹⁶⁶ 無性造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1598, pp. 434c29-435a1。

¹⁶⁷ 無性造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1598, p. 436b1-6。

無性《攝論釋》與無著《攝論本》對應的段落中，文字量比世親《攝論釋》多出一倍。最特別之處是無性《攝論釋》把依他起雜染分說為「遍計所執性」，又把依他起性清淨分說為是「圓成實性」，以及把解脫一切障說為是「所取、能取無性所顯，離垢真如圓成實性」。

無著論	世親釋	無性釋
生死	依他起雜染性分。	心、心法煩惱迷亂，生死過失相續不絕， <u>遍計所執分</u> 。
涅槃	依他起清淨性分。	畢竟轉 <u>遍計所執圓成實分</u> 。
轉得解脫一切障，於法自在轉，現前清淨分依他起性故。	於一切法自在轉住故，轉得依他起性清淨分。	轉得所取、能取無性所顯，離垢真如 <u>圓成實性</u> ，及得於一切法自在而轉，現在前因極清淨分依他起性故。

表 13 世親釋和無性釋對「轉依」的說明

通過比對可以看到，無著《攝論本》與世親《攝論釋》討論轉依，只說「依他起性雜染分」、「依他起性清淨分」和「通二分依他起性」，並無提到「遍計所執性」和「圓成實性」。但無性《攝論釋》在討論轉依的時候，則把《攝論本》中的「依他起性雜染分」等同「遍計所執性」，把「依他起性清淨分」等同「圓成實性」。

在世親《攝論釋》中的三性，依他起性是虛妄分別所攝諸識，識以熏習為因，遍計所執性是無體（非熏習為因）的似義相「所顯」，圓成實性是連似義相都永無的清淨「所緣」。「通二分依他起性」是轉依前後的依他起性，所謂雜染或清淨，只是在描述有情所處的狀態，從沒解脫一切障到已得無住涅槃。依他起性的緣生性（熏習而起）和作用在《攝論·所知相分》中已經說明，所以此處無需提到「遍計所執性」和「圓成實性」。事實上，無著在《攝論本》當中，「通二分依他起性」，只限於講述轉依的部份才有出現。雖然經中密意謂「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」，可是，無性《攝論釋》沒有明確把「三性」與「通二分依他起性」這兩種概念分開解說，則容易讓人覺得混淆。

《成唯識論》有云：「淨分依他亦圓成故」¹⁶⁸，並明白指出：

「依」謂所依，即依他起，與染淨法為所依故。染謂虛妄，遍計所執。淨謂真實，圓成實性。「轉」謂二分，轉捨、轉得。由數修習，無分別智斷本識中二障麤重，故能轉捨依他起上遍計所執，及能轉得依他起中圓成實性。¹⁶⁹

《成唯識論》討論轉依時，把雜染法等同遍計所執性，把清淨法等同圓成實性。通過數數修習，無分別智能斷識中之二障麤重，這樣就能夠轉捨依他起性上的遍計所執性，以及能夠轉得依他起性中的圓成實性。

《成唯識論》的注疏亦有這種說法。《成唯識論述記》謂：「由具三義（按：三義指離倒、究竟、勝用周遍）與真如同故，淨依他亦得稱為圓成實性。」¹⁷⁰《成唯識論掌中樞要》謂：「清淨依他圓成攝故。」¹⁷¹

因此，《成唯識論》及其注疏對「淨依他」是圓成實性的說法，與無性《攝論釋》可謂一樣。《成唯識論述記》僅謂：「同《攝論》果斷分解轉依，無性第九卷等同之，彼文稍廣。」¹⁷²但是，《成唯識論》注疏卻不詳細引用無性《攝論釋》關於「淨依他是圓成實性」之釋文，再次令人感到不解。《成唯識論述記》和《成唯識論演祕》只提到無性《攝論釋》指出「轉依」可能是依主釋或持業釋¹⁷³，窺基接

¹⁶⁸ 護法造，玄奘譯，《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 46b7-8。

¹⁶⁹ 護法造，玄奘譯，《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 51a3-7。

¹⁷⁰ 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 545c3-4。

¹⁷¹ 窺基，《成唯識論掌中樞要》，CBETA, T43, no. 1831, p. 615c9-10。

¹⁷² 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 574a6-7。

¹⁷³ 智周，《成唯識論演祕》，CBETA, T43, no. 1833, p. 966a10-12。

著說：「然今能依、所依合為轉依，故無持業。」¹⁷⁴ 因為能依和所依合稱為轉依，所以轉依只能是依主釋。

長尾雅人認為：

「識」的變遷過程(dynamics)既可視為是遍計的，也可視為依他起的，它不應該是被斷定於任何一方的。因此，同樣的，所取、能取也一樣，即是遍計的，也是依他起的。¹⁷⁵

由此可知，長尾雅人對「三性」和「通二分依他起性」之間的分際相當模糊，無法精準地定義依他起性和遍計所執性，這是因為長尾雅人站在《成唯識論》的立場，以了解所有唯識的作品。在《攝論本》和《攝論釋》中，依他起性是虛妄分別所攝的諸識，諸識皆是熏習為因，遍計所執性是識無體的「似義」所顯。世親《攝論釋》的「所取」顯現一定是遍計所執性，無性《攝論釋》的「所取」和「能取」顯現也一定是遍計所執性。

2. 悟入圓成實性

為了深入探尋《成唯識論》及其注疏關於圓成實性的討論，因何緣故沒有引用無性《攝論釋》的內容以為佐證，本文再次對照解讀《攝論本·入所知相分》及《攝論釋》關於「悟入所知相」的說法：

無著《攝論本》

如是菩薩悟入意言、似義相故，悟入遍計所執性。悟入唯識故，悟入依他起性。云何悟入圓成實性？若已滅除意言、聞法熏習種類唯識之想，爾時，菩薩已遣義想，一切似義無容得生，故似唯識亦不得生；由是因緣，住一切義無分別名，於法界中，便得現

¹⁷⁴ 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 574a10-12。

¹⁷⁵ 長尾雅人著，蔡伯郎譯，〈作為唯識基盤的三性說〉，《中觀與唯識》，待出版。原文著作出自長尾雅人，〈唯識義の基盤としての三性說〉，《中觀と唯識》，頁475。

見，相應而住。爾時，菩薩平等平等（所緣、能緣），無分別智已得生起。由此，菩薩名「已悟入圓成實性」。¹⁷⁶

之前無著在《攝論·所知相分》中已說明何為圓成實性，此處更進一步說明何為「悟入圓成實性」，就是菩薩在滅除意言、聞法熏習種類唯識之想後，已經遣除「義想」，一切「似義」無法生起，所以「似唯識」亦無法生起。因此之故，相續中不分別一切對象，法界現前並與之結合。到這時候，菩薩的所緣平等，能緣也平等，表示無分別智已經生起，則可以稱為「已悟入圓成實性」。

世親《攝論釋》

「悟入意言、似義相故，悟入遍計所執性」者，謂知諸義唯是遍計分別所作。由是故，言悟入遍計所執自性。「悟入唯識故，悟入依他起性」者，舉其唯識即取意言，了知一切唯意言性，由此悟入依他起性。「一切似義無容得生」者，謂無如是品類實義可似其生。「故似唯識亦不得生」者，謂唯識相亦不得起。何以故？計有識時即有義故。從是已後，現證真如，此現證位不可宣說，內自證故。「爾時，菩薩平等平等，所緣、能緣、無分別智已得生起」者，所緣謂真如，能緣謂真智，此二平等譬如虛空，即是不住所取、能取二種性義。由不分別所取、能取，是故說名無分別智，如是悟入圓成實性。¹⁷⁷

關於通過禪修而悟入三性，世親《攝論釋》謂先明了所有對象只是遍計和分別而有，就是「悟入遍計所執性」。提起唯識即是執取意言，明了一切都只是意言性，因此就「悟入依他起性」。沒有如此一個類別的識作為實在的主體，也就沒有與主體相似的對象可以生起。唯識相亦不得生起，為什麼呢？因為計度有識之時即是有主體。從此之後，現觀證悟真如，此現證位不可宣說，因為是菩薩的內自證。所緣是指真如，能緣是指真智，「所緣平等和能緣平等」可以虛空作為比

¹⁷⁶ 無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, p. 143a9-16。

¹⁷⁷ 世親造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1597, pp. 351c20-352a4。

喻，虛空無體，所取（似義）和能取（虛妄分別自性）不能依於無體而顯現，如此就是「悟入圓成實性」。

無性《攝論釋》

「悟入意言、似義相故，悟入遍計所執性」者，謂了知意言、似義相現，無有遍計所執實義，由此故名「悟入遍計所執自性」。「悟入唯識故，悟入依他起性」者，謂了知唯識無明解故，於無義中似義相現，由此悟入依他起性。為顯悟入圓成實性，故復說言「已遣義想」，即是已能除義想、義。「一切似義無容得生」者，即是都無有能似義而生起義。「故似唯識亦不得生」者，所取無故，能取亦無，即是唯識所成之義，亦不轉義。「住一切義，無分別名」者，謂一切法是契經等名所依行處，名一切義。名有十種，前九種名，有所分別，其第十名，於一切義無所分別。安住如是，於一切義無分別名，如說「一切」，唯有其名。即如是名能起一切者，此中，似名顯現，識等假說為名。「於法界中便得現見，相應而住」者，謂於法界內證，相應而起勝解。「平等平等」者，謂如所緣都無所有，如是能緣亦無所有，是故所緣、能緣，二種平等平等。「由此，菩薩名已悟入圓成實性」者，悟入遍計所執自性，依他起性是有餘故，猶有作者、作用未息，但名悟入。今於此中，作者、作用息滅究竟，名已悟入。¹⁷⁸

無性《攝論釋》謂明了意言和似義相的顯現，而沒有遍計所執真實之義，就名為「悟入遍計所執性」。由於清楚知道「唯識無明解」，於無義中有「似義」相顯現，因此是「悟入依他起性」。為了顯示「悟入圓成實性」，而再說「已遣義想」，也就是能遣除所想的對象和能想的主體，即是都沒有能生起「似主體」和「似對象」的主體和對象。因為沒有「所取」，也就沒有「能取」，即是唯識所顯現的所想與能想，亦不轉起能顯現的對象和主體。一切法是契經等名的所依，名一切義。名有十種，前九種名是有分別的，第十種名於一切義無所分別。安住於一切義無分別名，說「一切」，其實也只有「一切」之

¹⁷⁸ 無性造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1598, p. 415c23-416a15。

名。即使此名能生起一切，這一切都只是似名顯現，是識等假說為名。於心內所證之真理，與法界結合而生起勝解（未證時只知道「唯識無明解」）。所緣無，能緣亦無，故所緣和能緣平等。「悟入遍計所執性」時，因為依他起性「有餘」，所以猶有作者和作用，只叫做「悟入」。於依他起性中，作者、作用徹底息滅，才叫做「已悟入」。

無著論	世親釋	無性釋
一切似義 無容得生	無如是品類實義可似其生。	都無有能似義而生起義。
故似唯識 亦不得生	唯識相亦不得起。何以故？計有識時即有義故。	所取無故，能取亦無，即是唯識所成之義，亦不轉義。
菩薩平等 平等	所緣謂真如，能緣謂真智，此二平等譬如虛空，即是不住所取、能取二種性義。	所緣都無所有，如是能緣亦無所有，是故所緣、能緣，二種平等平等。
悟入圓成 實性	由不分別所取、能取，是故說名無分別智。	悟入遍計所執自性，依他起性是有餘故，猶有作者、作用未息。
已悟入圓 成實性	-	今於此中，作者、作用息滅究竟。

表 14 世親釋和無性釋對「悟入圓成實性」的說明

通過對比，雖然無性《攝論釋》並無「真智」與「真如」兩組用語，也沒有「譬如虛空」的比喻，但對「菩薩平等平等」的解釋，與世親《攝論釋》有某種近似，世親《攝論釋》指所緣平等與能緣平等猶如虛空，而無法顯現所取與能取，無性《攝論釋》謂二種平等就是「所緣都無所有，如是能緣亦無所有」。關於「悟入圓成實性」的說法，則有明顯出入，世親《攝論釋》解為無分別智生起，作為所緣的真如和作為能緣的真智，不分別所取與能取，無性《攝論釋》則指「悟入遍計所執性」時，雖然沒有所取與能取，但依他起性仍然「有餘」，作者和作用未息，只能叫「悟入」，直到依他起性中，作者和作用究竟熄滅時，才算是「已悟入圓成實性」。

關於圓成實性，《成唯識論》明白指出：「依他起上彼所妄執我、法俱空，此空所顯識等真性名圓成實。」¹⁷⁹ 依他起性上，空無所妄執的我、法，這空無妄執所顯的識等真性，就叫做圓成實。因此，《成唯識論》的圓成實性，既有依他起性，亦有「識」等真性。

在《解深密經疏》中，圓測指出真諦翻譯《佛性論》謂「分別、依他二性極無所有」時說：「譯家謬也，『遣依他起』違自所宗《瑜伽》等故。」¹⁸⁰ 可見法相宗對「遣除依他起性」的說法，並不接受。

對於「菩薩二緣平等」，《成唯識論》也有討論：

若時菩薩於所緣境、無分別智都無所得，不取種種戲論相故。爾時，乃名「實住唯識」，真勝義性，即證「真如智」與「真如」平等平等，俱離能取、所取相故。能、所取相俱是分別，有所得心，戲論現故。¹⁸¹

《成唯識論》指出，菩薩於所緣境和無分別智都無所得，因為菩薩不執取種種非理言說。這個時候，就名為「實住唯識」，是真勝義性，證得「真如智」與「真如」平等平等，因為脫離了「能取」和「所取」相。「能取」和「所取」相都是分別，因為有「所得」之心和非理言說的現起。由此可見，《成唯識論》所指的「菩薩二緣平等」，是說「所緣境」與「無分別智」無「所得」，也就是沒有「所取」和「能取」，不過，作為「真如」的「所緣」，與作為「真如智」的「能緣」都是有的。

¹⁷⁹ 護法等造，玄奘譯，《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 46c11-13。

¹⁸⁰ 圓測，《解深密經疏》，CBETA, X21, no. 369, p. 257c17-18 // R34, p. 754b11-12 // Z 1:34, p. 377d11-12。

¹⁸¹ 護法等造，玄奘譯，《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 49c18-23。

《成唯識論述記》：

述曰：第二釋頌不說二種見道，本頌何故但說於真？以證識性觀照如故，即圓成實。自證識相，亦是自心觀於依他故，今依見分說。論說初勝。後者「後得」攝故，不及前。如五十五說。

窺基謂真見道時，以「唯識性」如故觀照，就是圓成實。相見道時，自證「唯識相」，也是因為「自心」觀於「依他」，是依「見分」而說。由此可知，法相宗主張根本智仍然是以「唯識性」觀照，「後得智」是自證「唯識相」以自心觀於依他，所以圓成實有「唯識性」也有「唯識相」，有「自心」也有「依他」，並不遣除依他起性。

回顧唯識「二性」，世親《攝論釋》中，指見識依於相識而生。雖然二者皆是熏習為因，但是見識的生起必須依於相識的顯現。遍計所執性是「所取」的「似義」相顯現，圓成實性就是不再有「似義」相的顯現，是「永無有性」。沒有「似義」可依，見識是不會生起的，也就不會有種種「能取」。圓成實相是「永無有性」，也就是說，「似義」相之無，是因為沒有「義」的存在。世親《攝論釋》說「一切似義無容得生」的意思，是說「無如是品類實義可似其生」，連諸識的「實義」都沒有，更不可能有依於「義」而生起的「似義」。「唯識相亦不得起」，「計有識時即有義故」，計度有識時就有義，要無義的話，可知即不能有相識，沒有相識則見識不生。能顯的相識與能取的見識都是虛妄分別所攝，也都依於依他起性為體而皆得顯現¹⁸²，若無識即知無依他起性。圓成實性之「永無有性」實際上相當於依他起性之遣除。（「遣依他」是對世親《攝論釋》的合理推論，法相宗並不接受依他消失。）因此，世親《攝論釋》到了無分別智生起之時，只有「真如」是「所緣」，以及「真智」是「能緣」，二者猶如虛空一般無虛妄分別為性的諸識，沒有諸識作為所依，「能取」就無法依於識而生起，更沒有依於「所取相」而生起的「能取見」。至此，「所緣」與「能緣」皆清淨而平等，沒有識所顯現，也

¹⁸² 世親造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1597, p. 338a23-24。

沒有虛妄分別所攝的諸識，這就是世親《攝論釋》所說的「悟入圓成實性」。

無性《攝論釋》謂一識中有相有見，二分俱轉且不即不離，「邪分別二分」和「無邪執二分」之上，再顯現「所取」與「能取」。熏習為因的「相」和「見」是依他起性，「所取」和「能取」是「二分」所顯的遍計所執性。「悟入圓成實性」，表示「已遣義想」，即是「已能除義想、義」。沒有所想的對象和能想的主體，即是沒有唯識所顯的主客，亦不生起能顯的主客。由於無性《攝論釋》說過「邪分別二分」和「無邪執二分」皆唯是識，「亦不轉義」就意味著消除「邪分別二分」。「今於此中，作者、作用息滅究竟，名已悟入。」句中「此」即是依他起性，無性指出於依他起性中息滅「所取」與「能取」，就叫做「已悟入圓成實性」。由於此釋論指「善等法中雖無邪執，緣起力故二分顯現，亦唯是識」，故知縱使「所取」和「能取」俱滅，「無邪執二分」的諸識依然存在。由於「無邪執二分」存在，故知依他起性清淨分也存在。

然而，無性《攝論釋》謂「所緣都無所有，如是能緣亦無所有」，是很難理解的。從前文中，我們得知：

- (一) 無性《攝論釋》指依他起性所顯「真如實性」就是圓成實相。
(「謂於緣起心及心法所現影中，由橫計、相永無，所顯真如實性，此即名為圓成實相。」¹⁸³)
- (二) 無性《攝論釋》指《攝論本》中的「清淨所緣性」是恆常不變的。(「由無變異性故，名圓成實……等」者，應知此性，常無變故。」¹⁸⁴按：「此性」是指無著《攝論本》中的「清淨所緣性」。無著《攝論本》有云：「由無變異性故，名圓成實；又由清淨所緣性故，一切善法最勝性故，由最勝義名圓成實。」¹⁸⁵)

¹⁸³ 無性造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1598, p. 399b13-16。

¹⁸⁴ 無性造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1598, p. 403b28-c1。

¹⁸⁵ 無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, p. 139b7-9。

無性《攝論釋》再回頭說「悟入遍計所執性」，謂「依他起性是有餘故，猶有作者、作用未息」。據《佛地經論》所說「作者、作用，皆是遍計所執相故，俱無所有。」¹⁸⁶ 所以，無性《攝論釋》應指「悟入遍計所執性」，是指依他起性只知「似義」實無所有，並未徹底遣除對象和主體。直到於依他起性能顯現的「作者、作用息滅究竟」，才是徹底遣除「義想」和「義」並名為「已悟入」。由於無性《攝論釋》把依他起性清淨分等同圓成實性，所以，在無分別智生起時，圓成實性就是轉依後的依他起性，理論上，依他起性中的「無邪執二分」在轉依後仍然存在，何以又說「所緣都無所有，如是能緣亦無所有」？真如和真智，難道不是所緣和能緣嗎？

世親《攝論釋》指「計有識時即有義故」，諸識就是依他起性，相是見生因，故遣義即是遣識，遣識就是遣計，這等於說圓成實性就是轉捨依他起性，《成唯識論》注疏並無引用世親《攝論釋》關於圓成實性的說法。關於「菩薩平等平等」的討論，《成唯識論掌中樞要》¹⁸⁷ 以及《成唯識論了義燈》¹⁸⁸ 均但引用無著《攝論本》的論文，而沒有引用無性《攝論釋》對應的釋文。《成唯識論》注疏素來以無性《攝論釋》為理論根據，然而，對於「圓成實性」的解釋卻完全棄用無性《攝論釋》，很可能是因為無性《攝論釋》對「菩薩二緣平等」描述為「所緣都無所有，如是能緣亦無所有」。

西方學者 Ben Connelly 引述世親《唯識三十論頌》來說明所取與能取：

世親說：「When there is nothing to grasp, there is no grasping.」這一句是講述若要在苦的狀態中尋求解脫，需要做的不是放下，而是認清根本就沒有可被執取之物。當與遍計所執性和依他起性連在一起來理解，這一教義乃指出所執皆空，我們的所作所為很重要，我們的所作所為與我們的認識息息相關。

¹⁸⁶ 親光造，玄奘譯，《佛地經論》，CBETA, T26, no. 1530, p. 307c21-22。

¹⁸⁷ 窺基，《成唯識論掌中樞要》，CBETA, T43, no. 1831, p. 652c19-23。

¹⁸⁸ 慧沼，《成唯識論了義燈》，CBETA, T43, no. 1832, p. 796a15-16。

(Vasubandhu writes, “When there is nothing to grasp, there is no grasping.” This line is about finding liberation from suffering not by letting go, but by realizing there is nothing to hold. When joined with knowing the imaginary and dependent natures, this teaching shows that there is nothing to grasp, what we do always matters, and what we do is always collective.¹⁸⁹)

Ben Connelly 這種認識論立場，與護法的「相見二分」的主張一致，卻與世親和無性《攝論釋》的說法不同。Connelly 認為解脫就是把執取的對象重新認識清楚，要知道被執取的對象並不存在。由於被執取的對象不存在，所以也沒有所謂能執取的主體。能認識的主體與所認識對象並無消失，消失的只有「所執」與「能執」，換言之，把所認識的對象從「所執皆有」認知成「所執皆空」，因此，「能認識」的主體和「所認識」的對象一直都存在。能、所之間，並無因果關係，但彼此卻都是構成認識的必要條件。無性《攝論釋》中，「所取」與「能取」，是識中主客「二分」的顯現，二取的無，是由於遣除識中主客「二分」，而並不是說，「所取」由主體改變認知而消失。世親《攝論釋》中，所取相是相識所顯現，能執取的一方是見識，所取相作為所依是能取見的生因，由於遣除識體而沒有能顯的相識，故所顯的種種相永無，而不是因為見識改變對種種相的認知而消失。

護法所傳的三性思想曾經遭受同年代的學者所質疑，中觀學派的清辯論師對三性與二諦的看法，與護法截然不同，其觀點於《大乘掌珍論》中有所記載¹⁹⁰。清辯想要為此與護法當面討論，護法卻似乎避而不見。¹⁹¹

¹⁸⁹ Ben Connelly, *Vasubandhu's "Three Natures": A Practitioner's Guide for Liberation*, translated by Weijen Teng, Somerville: Wisdom Publications, 2022, p.19.

¹⁹⁰ 清辯造，玄奘譯，《大乘掌珍論》，CBETA, T30, no. 1578, pp. 271c22-272c10。

¹⁹¹ 玄奘，《大唐西域記》，CBETA, T51, no. 2087, pp. 930c25-931b5。

五、八識與四智對應

《攝論本·彼果智分》中，關於「五自在」的討論，提到「得四智自在」：「由圓鏡、平等、觀察、成所作智自在，由轉識蘊依故。」¹⁹² 根據佐久間秀範的考證，瑜伽行派論典中最早提出「轉八識成四智」的論典，是無著《大乘莊嚴經論》和無性《攝論釋》，《瑜伽師地論》和《中邊分別論》並無此說。¹⁹³ 本文發現，二《釋》對相關的解說也存在差異。

無著《攝論本》

復次，法身由幾自在而得自在？略由五種：一、由佛土自身相好，無邊音聲無見頂相自在，由轉色蘊依故。二、由無罪，無量廣大樂住自在，由轉受蘊依故。三、由辯說，一切名身、句身、文身自在，由轉想蘊依故。四、由現化變易引攝大眾，引攝白法自在，由轉行蘊依故。五、由圓鏡、平等、觀察、成所作智自在，由轉識蘊依故。¹⁹⁴

無著《攝論本》謂佛果法身略由五種自在而得自在。前四種自在是由轉色蘊依、受蘊依、想蘊依和行蘊依而得。第五種自在，是由圓鏡自在、平等自在、觀察自在、成所作智自在，由轉識蘊依而得。

世親釋

由轉識蘊依故，得大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智。此中大圓鏡智者，謂無忘失法，所知境界雖不現前，亦能記了，如善習誦書論光明。平等性智者，謂先通達真法界時，得諸有情平等心等，應知此中究竟清淨。妙觀察智者，謂如藏主如其所

¹⁹² 無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, p. 149c5-7。

¹⁹³ 佐久間秀範著，〈無性と安慧〉，伊藤瑞叡博士古稀記念論文集刊行會編集，《法華仏教と關係諸文化の研究：伊藤瑞叡博士古稀記念論文集》，東京：山喜房佛書林，2013年，頁747-765。

¹⁹⁴ 無著造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1597, p. 371c15-22。

欲，隨於何等陀羅尼門、三摩地門，作意思惟即得自在無礙智轉。成所作智者，謂能示現從觀史多天宮而沒乃至涅槃，種種佛事皆得自在。¹⁹⁵

無性《攝論釋》

由轉阿賴耶識等八事識蘊，得大圓鏡智等四種妙智，如數次第，或隨所應。當知此中轉阿賴耶識故，得大圓鏡智，雖所識境不現在前，而能不忘不限時處，於一切境常不愚迷，無分別行，能起受用佛智影像。轉染污末那故，得平等性智，初現觀時，先已證得，於修道位轉復清淨，由此安住無住涅槃，大慈大悲恒與相應，能隨所樂現佛影像。轉意識故，得妙觀察智，具足一切陀羅尼門、三摩地門，猶如寶藏，於大會中能現一切自在作用，能斷諸疑能兩法兩。轉五識故，得成所作智，普於十方一切世界能現變化，從觀史多天宮而沒乃至涅槃，能現住持一切有情利樂事故。¹⁹⁶



法鼓文理學院
Dharma Drum Institute of Liberal Arts

¹⁹⁵ 世親造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1597, p. 372a12-21。

¹⁹⁶ 無性造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1598, p. 438a13-26。

無著論	世親釋	無性釋
大圓鏡智	大圓鏡智者，謂無忘失法，所知境界雖不現前，亦能記了，如善習誦書論光明。	<u>轉阿賴耶識故</u> ，得大圓鏡智，雖所識境不現在前，而能不忘不限時處，於一切境常不愚迷，無分別行，能起受用佛智影像。
平等性智	平等性智者，謂先通達真法界時，得諸有情平等心等，應知此中究竟清淨。	<u>轉染污末那故</u> ，得平等性智，初現觀時，先已證得，於修道位轉復清淨，由此安住無住涅槃，大慈大悲恆與相應，能隨所樂現佛影像。
妙觀察智	妙觀察智者，謂如藏主如其所欲，隨於何等陀羅尼門、三摩地門，作意思惟即得自在無礙智轉。	<u>轉意識故</u> ，得妙觀察智，具足一切陀羅尼門、三摩地門，猶如寶藏，於大會中能現一切自在作用，能斷諸疑能雨法雨。
成所作智	成所作智者，謂能示現從觀史多天宮而沒乃至涅槃，種種佛事皆得自在。	<u>轉五識故</u> ，得成所作智，普於十方一切世界能現變化，從觀史多天宮而沒乃至涅槃，能現住持一切有情利樂事故。

表 15 世親釋和無性釋對「四智」的說明

世親《攝論釋》中，只是把轉識蘊依後所得的大圓鏡智、平等性智、妙觀察智與成所作智之內容稍作說明，而無性《攝論釋》除了此四智之說明外，更明確列出轉何識得何智之對應。除此之外，世親釋與無性《攝論釋》所展現的四智，內容上沒有太大差異。

佐久間秀範指出，在宋、元、明及宮內省圖書寮本的無性《攝論釋》中，皆將妙觀察智視為前五識所轉，成所作智視為第六識所轉。¹⁹⁷《大正藏》中則經過修正，將妙觀察智視為第六識所轉，成所作智視為前五識所轉。

¹⁹⁷ 佐久間秀範，〈四智と八識との結合關係〉，《印度学仏教学研究》63，頁178-179。

眾所周知，法相宗以護法在《成唯識論》中的觀點為正統，直到今天，一眾佛學辭典，亦皆謂轉前五識得成所作智，轉第六識得妙觀察智。《成唯識論》在討論大圓鏡智、平等性智、妙觀察智和成所作智心品時說：「此轉有漏八、七、六、五識相應品，如次而得。智雖非識而依識轉，識為主故說轉識得。」¹⁹⁸ 這種「如次而得」的主張，也可見於《佛地經論》：

轉第六識得妙觀察智相應心，能觀一切皆無礙故。轉五現識得成所作智相應心，能現成辦外所作故。復有義者，轉第六識得成所作，轉五現識得妙觀察，此不應爾，非次第故，說法除疑，周遍觀察非五用故。¹⁹⁹

這種轉何識得何智的次第，在《佛地經論》中以非常明確的方式出現，這一點佐久間已經提及。²⁰⁰ 佐久間指出，關於八識與四智的對應，與《佛地經論》所言一致的還有藏譯本安慧《大乘莊嚴經論釋》，並成為法相宗的正統說法。²⁰¹ 《佛地經論》提出「轉第六識得成所作，轉五現識得妙觀察」的說法，認為此說「不應」，是「非次第」，且給出理由，謂「說法除疑，周遍觀察」，並非前五識的作用。藏譯本《佛地經論》則沒有這種對應。而八識與四智的關係，並不見於《佛說佛地經》²⁰²、《瑜伽師地論》和《中邊分別論》。

佐久間並指出，明確八識與四智對應的論典還有宋、元、明及宮內省圖書寮本無著《大乘莊嚴經論》及無性《攝論釋》，然而這兩種文本中，前五識與第六識的對應次第，卻與《佛地經論》與《成唯識論》所列出的對應次第相反。《大正藏》的《大乘莊嚴經論》及無性《攝論釋》中，八識與四智的對應則與《佛地經論》與《成唯識論》

¹⁹⁸ 護法造，玄奘譯，《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 56b2-6。

¹⁹⁹ 親光造，玄奘譯，《佛地經論》，CBETA, T26, no. 1530, p. 302c5-9。

²⁰⁰ 佐久間秀範著，〈無性と安慧〉，伊藤瑞叡博士古稀記念論文集刊行會編集，《法華仏教と關係諸文化の研究：伊藤瑞叡博士古稀記念論文集》，頁 751。

²⁰¹ 佐久間秀範著，〈無性と安慧〉，伊藤瑞叡博士古稀記念論文集刊行會編集，《法華仏教と關係諸文化の研究：伊藤瑞叡博士古稀記念論文集》，頁 751。

²⁰² 玄奘譯，《佛說佛地經》，CBETA, T16, no. 680, p. 720b23。

一致，梵文原文《大乘莊嚴經論》、藏譯《攝論》及藏譯無性《攝論釋》卻無八識與四智的對應關係。²⁰³

《成唯識論》注疏面對八識與四智的對應關係，窺基等人對《大乘莊嚴經論》及無性《攝論釋》相關內容有何評價？先看《成唯識論述記》：

無性菩薩及《莊嚴論》說，且觀智轉五識等，此中唯轉第六識得，《佛地論》中有二師說，彼非次故。說法斷疑非五用故，廣如《佛地》，不能繁引。與此無違。²⁰⁴

明顯可見，窺基使用的無性《攝論釋》與無著《大乘莊嚴經論》，正如宋、元、明及宮內省圖書寮本一樣，妙觀察智乃轉前五識而得。這與《成唯識論》所說，妙觀察智唯轉第六識得不同。另外，亦可證明，《大正藏》中，無性《攝論釋》與無著《大乘莊嚴經論》中轉前五識與第六識得何智曾被修正。窺基此文以《佛地經論》釋「廣」來淡化其中的差異，意謂無性《攝論釋》與《大乘莊嚴經論》釋略，而當中識與智的並列不是次第之對應，因此與《成唯識論》所言「無違」。

以下再看《成唯識論了義燈》：

本有二解，一、云《莊嚴》不依次說，非言轉六得成事智，故不相違。二、疏外別解，云《莊嚴論》中，據第六識能作神通等諸成業，云得事智，五識因位麁不觀察，果位方能云得觀察，故亦不違。無性兩釋，各隨一義，不違二論。然《佛地論》破轉五識得觀察智，云說法斷疑非五識能者，是破別師，非破《莊嚴》。

205

²⁰³ 佐久間秀範著，〈無性と安慧〉，伊藤瑞叡博士古稀記念論文集刊行會編集，《法華仏教と關係諸文化の研究：伊藤瑞叡博士古稀記念論文集》，頁 751。

²⁰⁴ 窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830, p. 599b23-26。

²⁰⁵ 惠沼，《成唯識論了義燈》，CBETA, T43, no. 1832, p. 809c20-27。

慧沼此疏文中，也排除《大乘莊嚴經論》乃按次第來排列八識與四智的對應關係，這與窺基說法雷同。不過，慧沼承接窺基指《佛地經論》比《大乘莊嚴經論》釋廣，並提供了更多的訊息，謂《大乘莊嚴經論》提出轉第六識得成所作智是有原因的，第六識轉，能作之諸成業，與前五識轉而能作之諸成業有所不同，而且，前五識在因位中，「麤不觀察」，到了果位才能得觀察，如此，《大乘莊嚴經論》指轉第六識得成所作智，轉前五識得妙觀察智，就沒有問題了。這種合理化的方式，亦適用於無性《攝論釋》，上述兩種解釋可「各隨一義」，也就「不違二論」之說了（二論指《成唯識論》及《佛地經論》）。而且，慧沼指出《佛地經論》所破斥的對象，並不是《大乘莊嚴經論》，而是「別師」，進一步肯定《大乘莊嚴經論》之地位。

《成唯識論演祕》對《大乘莊嚴經論》中前五識轉和第六識轉，與妙觀察智和成所作智的對應關係，其觀點與窺基和慧沼相去不遠，以《佛地經論》為正義，並謂「正義顯彼《莊嚴論》說非次第也，故不相違。」²⁰⁶而且，智周也認為《大乘莊嚴經論》中的八識與四智非按次第對應，因此與《成唯識論》所說並「不相違」。然關於「四智轉，何法得？」，智周只仍然引用《佛地經論》的內容：「《攝大乘》說轉識蘊得」²⁰⁷作答，卻沒有引述二《釋》的內容。

由此可見，無著《攝論本》與世親《攝論釋》只言四智自在是因為轉識蘊的關係，到了無性《攝論釋》才把八識與四智的對應關係明確列出，然而其中轉前五識得妙觀察智，轉第六識得成所作智的說法，與法相宗所主張不同。不過，窺基等人並不否定無性《攝論釋》的說法，而是以「非次故」或「非次第故」來排除其對應方式乃按次第排列。慧沼更提出，就算無性《攝論釋》與《大乘莊嚴經論》有意按次第排列，也是因為站在果位的立場上，轉前五識的確可得妙觀察智，轉第六識也的確可得成所作智，只是這兩種智與《成唯識論》及《佛地經論》中所說的妙觀察智和成所作智性質不同，所以這兩種次第排列相互之間彼此「不違」。

²⁰⁶ 智周，《成唯識論演祕》，CBETA, T43, no. 1833, p. 976a16-17。

²⁰⁷ 親光著，玄奘譯，《佛地經論》，CBETA, T26, no. 1530, p. 302b23-24。

六、小結

通過文獻學研究方法，本章比對了玄奘譯二《釋》，並掌握了無性的三性思想與其他唯識思想內容，以及法相宗對無性《攝論釋》的吸收和利用情況。

（一）無性《攝論釋》的「三性說」及其他

在本章的研究範圍內，玄奘譯的無性《攝論釋》所表現出的思想特色，可從下列五點分別總結：

1. 「三性說」

無性《攝論釋》指身等諸識以虛妄分別為性，此諸識以熏習為因「變現」。依他起相是有「邪分別二分」和「無邪執二分」，兩組「二分」皆唯是識，諸識是二取顯現因緣。遍計所執相是「所取」和「能取」，「能遍計」和「所遍計」由「緣名為境」故，也是遍計所執性。圓成實性是常無變的真如實性。轉依時，依他起性從「雜染分」轉「清淨分」，依他起性「清淨分」等同圓成實性。「菩薩二緣平等」是說「所緣」與「能緣」俱無，名為「已悟入圓成實性」。

2. 「相」與「見」

是識中「二分」，二分俱轉，故「相」和「見」必須同時生起而成為識的結構，「二分」沒有因果關係。

3. 「界」

「界」是因，因是種子。阿賴耶識是「能持」，種子是「所持」，意味著異熟識是果，其因是「所持」之種子，否定阿賴耶識這個「所依」是因的說法。

4. 「生因」和「引因」

外種子「能生」作用為親望於芽，「能引」作用為轉望莖等開始；內種子「能生」作用為親望名色，「能引」作用為轉望六處開始，並加入了「十二緣起」的思想。

5. 八識與四智對應

如佐久間秀範所指出，宋、元、明及宮內省圖書寮本的無性《攝論釋》謂得「四智自在」時，前五識轉得「妙觀察智」，第六識轉得「成所作智」，次序與《佛地經論》與《成唯識論》主張剛好相反，但與宋、元、明及宮內省圖書寮本的無著《大乘莊嚴經論》同。

另外，無性《攝論釋》在用語上出現超越無著和世親之處，特別是使用了「種子所變現」和「種子為因變現」兩組文字，本章對比無著《攝論本》和世親《攝論釋》相關內文段落，發現均無出現「變」與「所變」的用語。

(二) 世親《攝論釋》的「三性說」及其他

為了凸顯無性的「三性」思想，本章以玄奘譯世親《攝論釋》與無性《攝論釋》相關理論的內容做比對，發現彼此思想有明顯差異。

1. 「三性說」

世親《攝論釋》指依他起性為體的諸識皆熏習差別為因，十一識自性就是「虛妄分別」。沒有「無邪執二分」是識的說法，故依他起性唯雜染。識是顯現的所依因，也就是「義」。遍計所執相只有「所取」，「緣名為境」的「所遍計」也是屬於遍計所執性。沒有依他起性「清淨分」等同圓成實性的說法。菩薩二緣平等是指作為真如的「所緣」與作為真智的「能緣」平等如虛空，由於如虛空中沒有作為所依的諸識，故沒有「所取」與「能取」，不分別「所取」和「能取」的「真智」，叫「無分別智」。

2. 「相」與「見」

「相」和「見」是識的二性，相識是色識，見識是非色識，依於種種相而有見生起，故「相」是「見」的生因，二者有因果關係。

3. 「界」

「界」是因，因是阿賴耶識，這個因是所依因，依於阿賴耶識而有一切法，生死和涅槃皆依於阿賴耶識而有。

4. 「生因」和「引因」

外種乃至果熟為「能生」因，內種乃至壽量邊際為「能生」因。外種「能引」枯後相續，內種「能引」喪後屍骸。釋文中，並無加入十二緣起的概念。

5. 八識與四智對應

只有轉識蘊依得「四智」的說法，卻無「何智」由「何識」轉之對應。

（三）無性《攝論釋》對法相宗有利的特點

由於一些特別原因，導致無性《攝論釋》可被《成唯識論》注疏吸收利用：

1. 「二分」思想

無性《攝論釋》的依他起相出現「二分」結構，遍計所執性也是「所取」與「能取」，與有「知性主義」性格的法相宗相合，故無性《攝論釋》的依他起相與遍計所執相皆為《成唯識論》注疏引用，作為其主張之佐證。

2. 種子「能變」

在本文研究的範圍內，無性《攝論釋》所論述的種子和作用，即使在理論上，並未與世親《攝論釋》所敘述的種子和作用發生嚴重的對反或衝突，但有「種子所變現」和「種子為因變現」的用語，對主張「種子實有」的法相宗來說，十分有利，或許由此緣故，無性《攝論釋》指種子是因的說法被《成唯識論》注疏引用作為根據。當無性《攝論釋》談到種子「能生」和「能引」，與世親《攝論釋》的說法出現明顯差異時，《成唯識論》注疏亦以「不相違」來接納，甚至更進一步判為「無性理勝」。

3. 八識與四智出現明確對應

無性《攝論釋》中轉識蘊依得四智自在有互相對應的說明，在《成唯識論》注疏有被提到。雖然無性《攝論釋》中，「前五識轉」與「第六識轉」所得之「妙觀察智」與「成所作智」，與法相宗的主張剛好相反，不過，法相宗顯然並不介意，並指其說法「彼非次故」、「與此無違」及「故亦不違」來兼收並容。

（四）無性《攝論釋》與法相宗相違的思想

《成唯識論》注疏沒有引述無性《攝論釋》關於「所遍計」和「圓成實」的思想內容，很可能是因為這些理論有違法相宗的主張。

1. 「所遍計」

對於無著所說「依他起自性名『所遍計』」，無性《攝論釋》與世親《攝論釋》一樣，強調依他起性因為「緣名為境」而成為意識之「所遍計」。由於意識「緣名為境」令依他起性成「所遍計」，「此品類緣相，是名『遍計所執自性』」，是故「能遍計」和「所遍計」也屬遍計所執性。《成唯識論》注疏卻忽略無著《攝論本》所說的「緣名為境」，而引用無著謂「依他起自性名『所遍計』」，隨即把

「所遍計」等同「所緣緣」，也就是把無著《攝論本》的遍計所執性等同依他起性。由此可知，法相宗與無性《攝論釋》所主張的依他起性有著結構上的差異。亦顯出法相宗對種子的重視，遠超無著、世親和無性。

2. 圓成實

雖然無性《攝論釋》與法相宗一樣認為圓成實性無「二取」卻有依他起性「清淨分」，但可能由於無性《攝論釋》指出「菩薩二緣平等」乃指「所緣都無所有，如是能緣亦無所有」，《成唯識論》注疏對此並無法引用，因為法相宗認為「菩薩二緣平等」是指所緣與能緣俱有。



第四章 結論

透過統計學方法，本文展示了無性《攝論釋》對法相宗有相當特別的重要性。

透過文獻比對，本文分析了無性《攝論釋》的「三性」思想與世親《攝論釋》的「三性」思想存在不少差異。

一、依他起相

(一) 無性《攝論釋》

十一識以虛妄分別為性，且皆是熏習為因「變現」。依他起相是「邪分別二分」和「無邪執二分」，兩組「二分」皆唯是識。諸識是二取顯現因緣。識中有「相」有「見」，「二分」俱轉。「相見二分」，不即不離。因此，「相」和「見」皆是識中結構，彼此並無因果關係。

(二) 世親《攝論釋》

依他起性為體的諸識皆熏習差別為因，沒有出現「變現」的用語，十一識的自性就是「虛妄分別」。由於識是顯現的所依，所以識是顯現的所依因。「相識」是「見識」的生因，「由所緣性名見生因」，並無「二分」的用語。因此，「相」和「見」皆非識中結構，彼此之間有因果關係。

二、遍計所執相

（一）無性《攝論釋》

是「遍計」和「所取」，「似義」顯現。由於意識「緣名為境」令依他起自性成「所遍計」，「此品類緣相，是名『遍計所執自性』」，是故「能遍計」和「所遍計」也屬遍計所執性。

（二）世親《攝論釋》

似「所取」相貌顯現，沒有「能取」是遍計所執相的說法。關於「依他起自性名『所遍計』」，說「緣名為境」，是為了「顯示由此品類能遍計度」。「由取彼相，能遍計度」，意識取依他起自性之相，能遍計度，表示「所遍計」就是意識的「所取」，所以「所遍計」亦是遍計所執相。

三、圓成實相

（一）無性《攝論釋》

於緣起心及心法所現影中，所顯「真如實性」就是常無變的圓成實相。「轉依」就是依他起性從「雜染分」轉「清淨分」，依他起性「清淨分」等同圓成實性。菩薩平等平等是說「所緣都無所有，如是能緣亦無所有」。於依他起性中，「作者、作用息滅究竟」，名為「已悟入圓成實性」。

（二）世親《攝論釋》

由於沒有「義」可似，也沒有「似義」相的顯現，「永無有性」就是真實不虛的圓成實相。此釋論說「無義」，可知即是無識，故亦可知即是無依他起性。「轉依」是依他起性由「雜染分」轉「清淨分」，

並無依他起性「清淨分」等同圓成實性的說法。菩薩平等平等，是說作為「所緣」的真如和作為「能緣」的真智，「平等譬如虛空」，表示空無虛妄分別為性的諸識。沒有「所取」和「能取」，是由於沒有諸識作為所依因，沒有諸識也意味著依他起性的遣除，而只有「所緣」和「能緣」。不分別「所取」和「能取」的真智，叫做「無分別智」，這就是「悟入圓成實性」。

至於三性說以外的其他理論，玄奘譯二《釋》在比對之下也出現不少差異：

四、界

（一）無性《攝論釋》

界就是因，這個因是種子，雖然唯雜染的一切法所依是阿賴耶識，但阿賴耶識是「能任持」，意味著「所任持」的種子才是異熟識的因。

（二）世親《攝論釋》

界就是因，這個因是阿賴耶識，其體定是阿賴耶識，是一切法等所依止因。

五、生因與引因

（一）無性《攝論釋》

外種子「能生」作用為親望於芽，「能引」作用為轉望莖等開始；內種子「能生」作用為親望名色，「能引」作用為轉望六處開始，並加入了「十二緣起」的思想。

（二）世親《攝論釋》

外種乃至果熟為「能生」因，內種乃至壽量邊際為「能生」因。外種「能引」枯後相續，內種「能引」喪後屍骸，並無加入「十二緣起」的思想。

六、八識與四智對應

（一）無性《攝論釋》

如佐久間秀範所指出，宋、元、明及宮內省圖書寮本無性《攝論釋》謂得「四智自在」時，前五識轉得「妙觀察智」，第六識轉得「成所作智」，次序與《佛地經論》與《成唯識論》主張剛好相反，但與宋、元、明及宮內省圖書寮本無著《大乘莊嚴經論》同。

（二）世親《攝論釋》

只有轉識蘊依得「四智」的說法，卻無「何智」由「何識」轉之對應。

由於無性《釋論釋》中的依他起相是「相見二分」，遍計所執相又是「能所二取」的格局，而為同有「知性主義」性格的法相宗所引用。在《成唯識論》注疏中，關於依他起和遍計所執的解說，都有引用無性《攝論釋》的說法以為根據，而沒有引用世親《攝論釋》的說法。

關於無性《攝論釋》指「界」是種子，諸識皆是熏習為因「變現」。也許是因為護法主張種子實有，有「能變」的作用，是故法相宗在種子的立場上偏向無性。即使二《釋》對於種子「能生」和「能引」作用的說法出現明顯的差異，《成唯識論》注疏卻兼容二《釋》的說法，甚至判為「無性理勝」。

無性《攝論釋》中，前五識轉得妙觀察智，第六識轉得成所作智的說法，剛好與《成唯識論》所說相反。雖然如此，《成唯識論》注疏仍再次包容無性《攝論釋》的異說，提出無性的識智對應，並非按次第排列。世親《攝論釋》中無識智對應之說，《成唯識論》注疏並沒有引用世親《攝論釋》相關的內容。

無性《攝論釋》與世親《攝論釋》一致認為「依他起自性名『所遍計』」是由於意識「緣名為境」，故「所遍計」實乃意識「所取」，是遍計所執而非依他起。護法卻忽略「緣名為境」而指「所遍計」為「所緣緣」，相當於把《攝論》的「所遍計」等同於依他起性，故知法相宗對種子的重視程度遠超無性，《成唯識論》注疏並無引用無性關於「所遍計」的說法。

另外，無性《攝論釋》指「已悟入圓成實性」是所緣與能緣都無所有，與護法對「圓成實」的主張完全不同，很可能由此緣故，《成唯識論》注疏並無引用無性《攝論釋》任何關於「圓成實」的說法。

本文礙於有限的學術視野，無法完整討論玄奘譯二《釋》所有理論的異同，以及《成唯識論》注疏相關引用情況，期待將來豐富學養，再作探索。



法鼓文理學院
Dharma Drum Institute of Liberal Arts

參考文獻

一、佛教藏經

《大正新脩大藏經》與《卍新纂續藏經》的資料引用是出自「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 的電子佛典系列光碟 (2016)。引用《大正新脩大藏經》出處是依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序紀錄，例如：(T30, no. 1579, p. 517, b6~17)。引用《卍新纂續藏經》出處的記錄，採用《卍新纂大日本續藏經》(X: Xuzangjing 卍新纂續藏。東京：國書刊行會)、《卍大日本續藏經》(Z: Zokuzokyo 卍續藏。京都：藏經書院)、《卍續藏經·新文豐影印本》(R: Reprint。台北：新文豐)三種版本並列，例如：(CBETA, X78, no. 1553, p. 420, a4-5 // Z 2B:8, p. 298, a1-2 // R135, p. 595, a1-2)。

玄奘譯，《佛說佛地經》，CBETA, T16, no. 680。
親光造，玄奘譯，《佛地經論》，CBETA, T26, no. 1530。
清辨造，玄奘譯，《大乘掌珍論》，CBETA, T30, no. 1578。
護法造，玄奘譯，《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585。
無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594。
世親造，真諦譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1595。
世親造，達摩笈多、行距譯，《攝大乘論釋論》，CBETA, T31, no. 1596。
世親造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1597。
無性造，玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1598。
窺基，《成唯識論述記》，CBETA, T43, no. 1830。
窺基，《成唯識論掌中樞要》，CBETA, T43, no. 1831。
惠沼，《成唯識論了義燈》，CBETA, T43, no. 1832。
智周，《成唯識論演祕》，CBETA, T43, no. 1833。
玄奘，《大唐西域記》，CBETA, T51, no. 2087。
圓測，《解深密經疏》，CBETA, X21, no. 369。

二、中文專書

- 上田義文著、陳一標譯（2002）。《大乘佛教思想》。臺北：東大。
- 平川彰著、莊崑木譯（2019）。《印度佛教史》。臺北：商周出版。
- 陳榮灼（2021）。《上田唯識思想之研究：現象學的進路》。新竹：清華大學。
- 歐陽竟無（1988）。《藏要》第一輯第4冊。臺北：新文豐。
- 釋印順（2003）。《以佛法研究佛法》。臺北：正聞。
- 釋印順（2003）。《攝大乘論講記》。臺北：正聞。

三、日文專書

- 上田義文著（1982）。《攝大乘論講讀》。東京：春秋社。
- 片野道雄（1975）。《唯識思想の研究》。京都：文栄堂。
- 佐々木月樵（1977）。《攝大乘論：漢譯四本對照》。京都：臨川書店。
- 長尾雅人（1995）。《攝大乘論：和訳と注解》。東京：講談社。
- 長尾雅人（2013）。《中觀と唯識》。東京：岩波書店。

四、西文專書

- Connelly, Ben. 2022. *Vasubandhu's "Three Natures": A Practitioner's Guide for Liberation*, translated by Weijen Teng. Somerville: Wisdom Publications.

五、中文專書論文

- 上田義文著，陳榮灼譯（2022）。〈初期瑜伽行派哲學之研究方法問題〉，陳榮灼編輯，《色即空·空即色：上田義文唯識學論文集》。台北：政大，頁1-24。
- 上田義文著，陳榮灼譯（2022）。〈關於「識」的二種見解——「能變」與「能緣」〉，陳榮灼編輯，《色即空·空即色：上田義文唯識學論文集》。台北：政大，頁25-37。

上田義文著，陳榮灼譯（2022）。〈關於「pariṇāma」〉，陳榮灼編輯，《色即空·空即色：上田義文唯識學論文集》。台北：政大，頁39-84。

上田義文著，陳榮灼譯（2022）。〈「識轉變」之意義〉，陳榮灼編輯，《色即空·空即色：上田義文唯識學論文集》。台北：政大，頁85-117。

上田義文著，陳榮灼譯（2022）。〈「安慧說」與「護法說」之根本相違何在〉，陳榮灼編輯，《色即空·空即色：上田義文唯識學論文集》。台北：政大，頁161-192。

上田義文著，陳榮灼譯（2022）。〈瑜伽行派之根本真理〉，陳榮灼編輯，《色即空·空即色：上田義文唯識學論文集》。台北：政大，頁193-218。

呂澂重譯（1981）。〈西藏傳本攝大乘論〉，《現代佛教學術叢刊第30冊》。台北：大乘文化，頁239-240。

長尾雅人著，蔡伯郎譯。〈作為唯識基盤的三性說〉，《中觀與唯識》，（待出版）。

勝呂信靜著，李世傑譯（1988）。〈唯識說的體系之成立——特以『攝大乘論』為中心〉，藍吉富編，《世界佛學名著譯叢·唯識思想》67。台北縣：華宇，頁109-156。

闕河嘉、陳光華著（2016）。〈庫博中文獨立語料庫分析工具之開發與應用〉，項潔編輯，《數位人文研究與技藝第六輯》。臺北：臺灣大學出版中心，頁285-313。

六、日文專書論文

佐久間秀範著（2013）。〈無性と安慧〉，伊藤瑞叡博士古稀記念論文集刊行會編集，《法華仏教と關係諸文化の研究：伊藤瑞叡博士古稀記念論文集》。東京：山喜房佛書林，頁747-765。

七、日文期刊論文

北野新太郎（1999）。〈三性說の変遷における世親の位置〉，《國際仏教学大学院大学研究紀要》2，頁69-101。

佐久間秀範（1983）。〈四智と八識との結合關係〉，《印度學佛教學研究》63，頁178-179。

竹村牧男（1975）。〈『撰大乘論』の三性說〉，《印度學佛教學研究》46，頁255-258。

島津現淳（1965）。〈無性の三性說〉，《印度學佛教學研究》25，頁148-149。

島津現淳（1971）。〈撰大乘論の一考察〉，《同朋大學論叢》24-25，頁223。

島津現淳（1975）。〈三性三無性の一考察〉，《東海佛敎》20，頁1-8。

下川辺季由（1996）。〈『撰大乘論』無性積におけるチベット訳と玄奘訳とについて(一)〉，《勝呂信静博士古稀記念論文集》60，頁135-150。

田中順照（1952）。〈撰大乘論に於ける三性說〉，《密敎文化》17，頁15-34。

袴谷憲昭（1970）。〈チベット訳無性造『撰大乘論積』の意義〉，《曹洞宗研究員研究生研究紀要》2，頁6-7。

八、西文期刊論文

Wayman, Alex. 1965. "The Yogacara Idealism", *Philosophy East and West* v.15 n.1, pp. 65-73.

Schmithausen, Lambert. 1984. "On the Vijñaptimātra Passage in Saṃdhinirmocanasūtra VIII. 7", *Acta Indologica (Indo Koten Kenkyu)* VI, p.436.

九、學位論文

陳一標（2000年）。《賴耶緣起與三性思想之研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文。

十、網路資源

《成唯識論》及其注疏編撰 vijñapti-mātratā-siddhi-śāstra database，法鼓文理學院·中華佛學研究所，
<https://vms.dila.edu.tw/> (2023/11/15)

楊麗敏，《攝大乘論（釋）》五種文本對讀，
<https://dedu.dila.edu.tw/view/614d396d1e1b1> (2023/11/15)



法鼓文理學院
Dharma Drum Institute of Liberal Arts