

攝論師所傳的《攝論》思想 ——以道基、道奘、靈潤為中心

釋仁宥

中國文化大學哲學研究所

提要

攝論師是指弘傳真諦譯《攝大乘論》及釋等攝論學說者，其活動時期是從陳末到唐初，雖然此期間歷時七十年，但存留至今的資料為數不多，藉由現代研究成果的顯示，有道基、道奘、靈潤三人的學說，本文即藉由三人的學說來整理《攝論》思想，其中的道奘和靈潤有師徒關係，正與道基形成不同系學說的代表。

惟侗於資料，因而僅就三性、唯識無境、賴耶真妄和阿摩羅識等關係來探討。道基的三性說保留在《大正藏》第八十五冊的《攝大乘論章》，此文原有七門分別，但僅存二門，其餘佚失了，其學說在闡明三性是「其義有別，體性各殊」；道奘的三性說保留在遁倫《瑜伽論記》中，其三性說雖有三則敘述，但實指兩種三性三無性型態，更進一步來說，雖有兩種型態，但同指三性三無性同一無性這一道理，這是由上田義文在 1938 年所提出的觀點，不過，對於「三性三無性同一無性」之說，近人吉村誠認為是攝論師融攝他論而來的學說。

而有關靈潤之主張，雖然近來發現日本最澄《法華秀句》卷 3 記載靈潤錄新舊譯不同的十四點，但是比較有系統的說明是道宣《續高僧傳》，因此配合《攝大乘論釋》來重現靈潤的兩重觀之說，而發現此兩重觀亦與三無性有關，本文亦由此對於上列吉村誠所說，提出證明「三性三無性同一無性」不僅是攝論師學說，而且是直接可從真諦譯《攝大乘論釋》中導出，不假他論。

總此三性、唯識無境等四說關係，即說明三無性的就是唯識無境，而說明阿摩羅識的則是在於阿賴耶識的真妄之說，甚至於阿賴耶識是否有滅的基點上。或可進一步思考阿摩羅識是與阿賴耶識並列存在的如來藏，或者阿摩羅識是由阿賴耶識所轉成，因此阿摩羅識形成時，阿賴耶識就不存在了。能夠解決

問題的關鍵點在於阿摩羅識到底是什麼。

關鍵詞：1.三性 2.道奘 3.靈潤 4.道基 5.阿摩羅識

【目次】

- 一、前言
- 二、三性三無性與唯識無境之關係
 - （一）道基的三性說
 - 1.釋名
 - 2.體性
 - （二）道奘的三性說
 - （三）靈潤的兩重觀與三無性之關聯
 - 1.第一重：前七處捨外塵邪執得意言分別
 - （1）前七處
 - （2）意言分別
 - 2.第二重：第八處內捨唯識想得真法界
 - （四）三性、三無性與唯識無境的討論
 - 1.攝論師的三性說類型
 - （1）與三無性無明顯關聯的三性說
 - （2）與三無性相關聯的三性說
 - 2.唯識無境與三性、三無性之關係
- 三、賴耶真妄與阿摩羅識的關係
- 四、結語

一、前言¹

本文是探討唯識在中國流傳的情形之一，因為唯識學傳到中國先後形成三個宗派：地論宗、攝論宗、法相宗，而本文僅限於攝論宗的探討。攝論宗是六朝陳末到唐初時代，以研究真諦譯·無著造及世親釋《攝大乘論》（簡寫為《攝論》，以下例此）之唯識論典所形成的學派，也是唯識學傳到中國的第二期。《攝論》在唯識系統中是最有系統介紹唯識思想的論典，所以這樣的論典傳入中國，將會激盪出什麼樣的波瀾，便是本文探究的原動力。不過，此時期闡述《攝論》思想的攝論師著作大都佚失了。

攝論師所留下的資料不多，僅有道基、道奘、靈潤等人，近來，勝又俊教結集凝然《華嚴孔目章發悟記》中引述道基《攝論章》的文句，可說是探索攝論宗思想彌足珍貴的參考文獻。另外，《大正藏》第八十五冊的殘卷中，除了《攝論章》（經號 2808）可能與師承於靖嵩的智凝有關外，勝又俊教亦提及《攝大乘論章》（經號 2809）可能是道基的作品，² 所以本章將以此三文獻作為討論的核心。而《大正藏》第八十五冊的其他攝論殘卷，以及《敦煌寶藏》第五十冊的《攝大乘義章》寫卷，雖然可以提供《攝論》思想的線索，但因為著者等不詳，所以此處暫不納入討論。

取入《攝論章》（經號 2808）為探討底本，是因為其卷 1 文末附抄疏者：

仁壽元年八月二十八日 瓜州崇教寺沙彌善藏 在京辯才寺寫《攝論疏》流通末代 比字校竟（《大正藏》冊 85，頁 1036 上）

¹ 本文是筆者的文化大學哲學研究所碩士論文《攝論宗思想之研究——以心識說為中心》中的一章，加以增刪而成。有關攝論宗的相關研究，在論文中有完整的說明，所以此處並不另作這方面的處理。

² 勝又俊教《佛教における心識說の研究》，頁 796-797。道基的《攝大乘論章》卷 1-3 的片斷殘文留在凝然《華嚴孔目章發悟記》以及清算《三宗綱義》（《日藏·戒律宗疏三》），卷 4 被推定是《大正藏》第八十五冊所收的《攝大乘論章》卷 4（2809）。關於道基的學說，參照勝又俊教〈攝論宗教學の一斷面——特に道基の學說を中心として——〉（《日本佛教學會年報》26，1961）。以上轉引自吉村誠〈玄奘の攝論學派における思想形成〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》第 42 輯第一分冊，1996，頁 76。

此本《攝論章》是隋文帝仁壽元年（601）在京城長安辯才寺所抄竟，依此年代以及地點來推測，可能是當時住持辯才寺的智凝所作。

據《續高僧傳》所載，與京城辯才寺有關的傳記有：〈道積傳〉、〈智凝傳〉、〈僧辯傳〉、〈智則傳〉。首先從〈道積傳〉來看：

至〔開皇〕十八年入於京室……又依辯才智凝法師《攝大乘論》。於十義、熏習、六分轉依、無塵惟識，一期明悟。仁壽二（=三）年，又往并州武德寺沙門法稜所，聽採《地持》。（《大正藏》冊 50，頁 696 上）

開皇十八年（598）道積到京城，依辯才寺智凝法師學《攝論》，於十義等學說有所悟得，直到仁壽二年（602）才往別處聽法。可見仁壽二年以前道積仍跟著智凝學習《攝論》。而且智凝一直宣講《攝論》，如〈智則傳〉說：

釋智則，姓憑，雍州長安人。二十出家，止辯才寺，聽凝法師《攝論》四十餘遍。（《大正藏》冊 50，頁 655 上）

從智則聽辯才寺智凝法師講《攝論》四十多遍來說，可見講《攝論》是很平常的，而且此寺院僅智凝講《攝論》，並不見有其他人與之競講，〈僧辯傳〉中也提及當時的盛況：

時有智凝法師，學望京華德隆岳表，辯從問知津，乃經累載……大業初歲，召入大禪定道場。（《大正藏》冊 50，頁 540 中）

當時智凝學識聲望聞名京城，有僧辯跟著學習幾年，大業初年被召入大禪定道場，〈智凝傳〉記載其盛況：

後赴京輦，居于辯才，引眾常講……隋文法盛，屢興殿會，名達之僧多參勝集，唯凝一人領徒弘法，至於世利曾不顧眄，所以學侶成德，實異同倫，後住禪定，猶宗舊習，大業年中卒於住寺，春秋四十有八。（《大正藏》冊 50，頁 505 上）

智凝到京城辯才寺，領眾常講，隋文帝時代法會興盛，很多名達僧侶參與

盛會，惟獨智凝領徒弘法，於此世利未曾顧眄，所以學德有成，後來智凝住於大禪定道場，仍講《攝論》，大業年中示寂。由此看來，智凝在開皇十八年後乃至大業初年入大禪定道場之前，一直住持辯才寺，所以仁壽元年所抄竟的《攝論章》或許正是此時期的作品，所以《攝論章》的思想內容與智凝有關係，可作為智凝的思想代表。

不過，雖有上述資料的出現，對於攝論師的心識說的掌握仍顯不足，因此，依據目前僅有的資料，集中探討《攝論》思想中的核心問題：一、三性三無性與唯識無境之關係，二、賴耶真妄與阿摩羅識的關係。

二、三性三無性與唯識無境之關係

雖然三性思想是攝論宗很重要的學說，但是隨著攝論宗的發展，對於三性的詮釋，是否會有所變化呢？而據勝呂信靜等人指出三性說和唯識說的結合是在無著的《攝論》中所確立的；³ 印老在成立唯識無義（境）的教理上，指出《攝論》中說：「云何得知如依他起自性，遍計所執自性顯現而非稱體？由名前覺無，稱體相違故；由名有眾多，多體相違故；由名不決定，雜體相違故。」⁴ 之一文有很重要地位，此段文是說似義顯現的分別性不稱合種子所

³ 勝呂信靜依真諦譯《中邊分別論》「分別及依他，真實唯三性，由塵與亂識，及二無故說」，還提及清楚地顯示新舊兩譯唯識說的三性說之不同，是玄奘把相當於遍計的 *brtags-pa=kalpita*（所分別·所遍計）譯為所執，而真諦把相當於依他的 *yañ-dag-min-rtog=abhūtakalpa*（虛妄分別）譯為亂識。《解深密經》、《瑜伽論》有否定諸法的實體觀念的意味，而沒有和唯識無境的理論結合。爾後才有此二種理論的結合，如《中邊分別論》此偈，和《攝論》所示。以上參考勝呂信靜〈辨中邊論（*madhyāntavibhāga*）における玄奘譯と真諦譯との思想史的相違について〉，《大崎學報》119，1965，頁29。

⁴ 印順《攝大乘論講記》中說：這段文，在成立唯識無義的教理上，有很重要的地位。「依他起自性」成為所遍計的認識境，就是依虛妄分別而起的「遍計所執自性」的似義「顯現」；這似義顯現的遍計執性，怎麼知它「非」是「稱」合依他起的法「體」呢？從種子所生，虛妄分別為性的，本來是依他起。在它顯現為義成為亂識所計的境界，就說它不合乎依他起性的本相，是都無所有的，這確乎不易理解。簡單的答覆一句，依他起是名言識，雖一切都是意言假立，但我們認識時，覺得它確乎如此，不知它因意言的假立而無實；甚至覺得它離名言識而別有意境，所以義境不能稱合依他的本相。以上參考印順《攝大乘論講記》，新竹：正聞，2000，頁256-257。

生義的依他性，於此成立唯識無境的教理。上田義文也指出幻等依他的三性說立場和唯識無塵的思想有本質上的關聯，反之，二分依他的三性說和唯識無塵就沒有本質上的關聯。⁵ 似乎說明種子亦即緣生義的依他性與唯識無境有關。綜合上述，將著重整理道基、道奘、靈潤的三性、三無性說，以及三性三無性與唯識無境之探討。

（一）道基的三性說

對於三性義，道基《攝大乘論章》卷 4（經號：2809）有七門分別，⁶ 可見三性是當時很重要的議題，但現今只殘留第一門釋名和第二門體性，其餘五門皆已佚失了。以下依此二門分述。

1. 釋名

在釋三性之異名前，道基對性、三性定義為：「初釋名中，通名曰性，性謂性別，性者體性。三性道理，其義有別，體性各殊，故名爲性，亦稱爲相。」（《大正藏》冊 85，頁 1043 下-1044 上），性有性別、體性之意，以此說三性，便是各有其義和體性之意。上田義文曾依道基上述所言表明攝論宗異於地論宗所說三性，因地論宗雖說三性，但實質上只提真妄二性，並沒有說明依他性；而《攝論》則指依他性的阿梨耶識是妄，不是依真體而有的東西，而是繫屬於自己的種子而有的東西。如此所謂緣生自體的依他性的唯識體被確立了，唯識說才正式成立。⁷ 所以三性是有其各自體性。從釋名來說，先分

⁵ 上田義文〈三性說の類型的考察——原始唯識說の根本立場 第二章——〉，《佛教研究》2-6，1938，頁 44。

⁶ 道基《攝大乘論章》「三性義七門分別（一、釋名，二、出法體，三、辨性差別，四、攝法分齊，五、觀行除障，六、諸門分別義異，七、開合多少）。」（《大正藏》冊 85，頁 1043 下）

⁷ 上田義文說：《攝大乘論》異於《大乘起信論》之根本點是把三性說當作體系的根本。唯識說藉由三性說才得成立爲體系性的思想。或許一般人會說慧遠在《大乘義章》說三性故三性說也得於如來藏緣起說。但是慧遠之說三性實是分別性和真實性二性，而依他性只不過是在這些上面的假立。因爲這三性說只不過是把真體和妄用配屬三性。三性必須是如《大正藏》第八十五冊的《攝大乘義章》卷 4 云：「三性道理，其義有別，體性各殊，故名爲性。」的三種自性。三性說在本來的意味上不成立真體和妄用的二性。《攝大乘論》三性說不是如此，是有三種自性，依他性的阿梨耶識是妄，不是依真體而有的東西，而是繫屬於自己的種子而有的東西。如此所謂緣生自體的依他性的唯識體被確立了，唯識說才正式成立。（參照原書第五節）《攝大乘論》的阿梨耶識就是在依他性的識這一點上，

別闡釋三性之名，並配合道基所整理的三性問答形式。三性各有異名，首先分別性是：

分別性者此有三名：

一曰「分別性」，釋有兩義：一、虛妄境生虛妄心，說彼境界名分別性，《攝大乘》云：「似塵顯現名分別性」。二、能取妄心顛倒分別，說彼妄心名分別性，《攝大乘》云：「諸菩薩以分別為煩惱」，《攝論》復云：「識以分別為性也」，前約所生果而得其名，後就功能以彰厥稱。

二名「妄想自性」，釋有兩義：一約妄境能生妄心名妄想自性，二者妄心顛倒分別，不稱實義故目妄想自性。《楞伽經》云：「妄想自性」，亦前約果，後是功能以題其名。

三名「思惟分別相（按：可能是「相」）」，亦有二義：一、境界而生思惟，名思惟分別相，二、妄心顛倒思惟，此以妄心思惟諸塵故名思惟分別相。《金光明》云：「思惟分別相」，亦是就果及功能以陳其名。（《大正藏》冊 85，頁 1044 上）

分別性有三名：分別性、妄想自性、思惟分別相。而此三名各有果及功能二種義，此二義是依二種思考途徑：其一是從果義說「虛妄境生虛妄心」，此中虛妄境為分別性，是似塵顯現，而這種狀態也就是果，所以《攝論》說：「似塵顯現名分別性」；其二是從功能義說「妄心生顛倒思惟」，此中的妄心是分別性，就其煩惱、不稱實義、顛倒思惟等功能說為分別性。其次，於此分別性提出三問：

《攝大乘》說分別性中，有三種問。一、問依止，若分別性似塵顯現依止依他應名依他，云何乃稱分別性也？二、問無所有，此分別性既無所有，無所有中何所分別？三、問似塵，此分別性既是似塵，不言似識，云何似塵名分別性？論中但兩。

和《大乘起信論》的阿梨耶識有不同的重點。《攝大乘論》異於《大乘起信論》是把三性說當作思想構成的根本原理。上田義文《阿梨耶識の原始的意味》，《佛教研究》2-1，1938，頁 45-46。

復次，總答三問：一、以分別似塵顯現，雖依他似塵無體，用彼意識而爲塵，故稱分別；《攝大乘》云：「無量相貌意識分別」，《釋論》解云：「一切塵相是爲分別說名意識」，上來總答前兩問也。二、似塵能與意識住分別境，名分別性，《攝大乘》云：「顛倒生因成分別性」，《釋論》解云：「意識顛倒生，境界名爲生因，故成分別」，斯乃答前第三問也。（《大正藏》冊 85，頁 1044 中）

對此分別性提出三問：一問依止，二問無所有，三問似塵。一問依止，說分別性依止依他，顯現相似境界的境，應該把分別性稱爲依他才是，爲何稱作分別性？二問分別性既然無所有，如何分別？三問既然說分別性似塵，不說似識的了別，如何說爲分別性？《攝論》以二說總答三問：第一說解答前二問，分別性是依他顯現，但顯現似塵而無實體，由於是用意識來了知此爲塵境，所以稱爲分別；第二說解答第三問，因爲似塵顯現能與意識住分別境，所以名分別性，如《釋論》說：「意識顛倒生，境界名爲生因，故成分別」，以境界爲生因，意識產生顛倒，所以名分別性。依他性亦有兩名：

二、依他性者此有兩名：

一名「依他性」，釋有兩義：一、繫屬種子，謂根塵識現行生起，繫屬本識熏習種子，故曰依他；《攝大乘》云：「從熏習種子生，繫屬於他，說名依他性」。二、繫屬根塵，名曰依他，謂識現起，依他根塵方乃得生，名依他性，《攝大乘》云：「此依他性若離因緣，自不得生；根塵爲因緣，依他得生，名依他性」。……

二名「緣起自性」，一切諸識依根緣塵而得生起，名緣起自性。《楞伽經》云：「若依若緣生起，名緣起自性」。前名依他，約義從緣而得其名；後曰緣起能、所立目，緣者能生，起是所生。（《大正藏》冊 85，頁 1044 上）

依他性有二名，一名依他性，二名緣起自性。首先，名依他性有二義，一是繫屬種子，就根、塵、識現行是繫屬於本識的熏習種子，所以名依他；二是繫屬根、塵，就識現起，必須依根、塵的緣才得生起，所以名依他性。次名緣起自性，是諸識依根緣塵方得生起，所以名緣起自性；不過，出自劉宋四卷《楞伽

經》⁸ 的「緣起自性」這一名詞，著重在「依」、「緣」的關係，說明「緣者能生，起是所生」，如此一來，「一切諸識依根緣塵而得生起」即指識是所生，而根塵是能生。道基於此說明依他之名，除了採用《攝論》之詮釋外，還加入劉宋本四卷《楞伽經》的說法，可見四卷《楞伽經》有很高的地位。接著，對於依他性提出兩問：

二、依他性中，《論》有兩問：一問唯識，既言識外無法，有何可依名依他性？《攝大乘》云：「唯見亂識而有自體，不見有他，云何此識名依他性？」二問似塵依止，既此依他似塵所依，應名他依，云何說名依他性也？《攝大乘》云：「似塵顯現依止依他，云何得成依他性也？」《論》中具有兩答，以答二問。初明依他，實唯有識，無別有他，而此唯識，從自因生，說自爲他，名依他性；《攝大乘》云：「從自熏習種子而生，說名依他。」此答前問。二答似塵依止，明依他性，雖爲塵依而識起時，還緣似塵，由塵而生，說名依他；《攝大乘》云：「依他性生已，無有功能，過一剎那自所取故，由此義故，說名依他。」此答第二問。前答就彼體類依他，後答約其義依他也。（《大正藏》冊 85，頁 1044 中、下）

對於依他性有二問二答，一問既說是唯識，識外應無法，如何有法可爲依止而名依他性？如《攝論》所說：「唯見亂識而有自體，不見有他」，如何此識名依他性？二問既說此依他是似塵所依，應說爲「他依」，如何說名依他性呢？關於這二個問題，首先就體類來說，此識名依他，是因爲此識從自因生，即從自類的熏習種子而生，此能生種子望識爲他，所以名爲依他；二答是約義亦即境，雖識爲似塵境的依止，但識的生起仍需依塵而生，所以名依他，如《攝論》說：「依他性生已，無有功能，過一剎那自所取故，由此義故，說名依他」，種子生起是剎那即滅，是無有功能能自然安住，唯依根塵才能發生作用，所以名依他。⁹ 道基把依他分成體類和境兩說，指涉的內容是體類=識從

⁸ 劉宋求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》「若依若緣生，是名緣起；云何成自性？謂離名相事相妄想。」（《大正藏》冊 16，頁 487 下）

⁹ 有關這二種依他的說明是參考印順長老對此二種依他的說明：

一、依他生故：依他起法的現起，是「從自」類的「熏習種子所生」的，所以種子有「引自果」的定義。這現行，望能生的種子叫做他，「依他」種子爲「緣」

自類種子生，境=識依塵，在後述的體性中，談依他亦是如此形式，可見此緣生依他是含攝這二種形式。說依他性之後，次說真實性有三名：

三、真實性者，此有三名。

一名「真實」，亦有兩義：一、理體不變，二、功德無倒。言理體不變者，謂有垢、無垢二無所有，不可破壞，名真實性，《攝大乘》云：「前二真實無變異義，名為真實」……。二、功德無倒者，道及正教，稱理無倒，故名真實，《攝大乘》云：「後二真實無倒為義，名真實義」。

二名「成自性」，《楞伽經》云：「成自性」，《金光明》云：「成就性」，其義一也。皆是真體不可破壞，名成自性。

三名「第一義性」，八卷《楞伽》及《無上依經》云：「第一義性」。斯乃成名約義以舉其號，第一義者形對立目。（《大正藏》冊 85，頁 1044 上、中）

所謂真實性，是指四種清淨，對照真諦譯《攝論釋》的四種清淨：一、此法本來自性清淨，二、無垢清淨，三、至得道清淨，四、道生境界清淨，道基將此說為有垢、無垢、道、正教。真實性有三名：真實、成自性、第一義性。名真實性具有兩義：一是理體不變，二是功德無倒，所謂理體不變，是說明雖立有垢、無垢，但二者皆無所有不可破壞，如《攝論》說：「前二真實無變異義，名為真實」，指有垢、無垢二真實不會變化、變壞；而所謂功德無倒是就相稱於理而無顛倒來說，所以稱為真實，如《攝論》說：「後二真實無倒為義，名真實義」，即說道、正教稱合於理，不顛倒。二名成自性是指真體不可破壞，而第三名第一義性則是指超越相對來說為第一，不過，後二名不是《攝論》所說，而是依劉宋本和唐本《楞伽經》等所說，與前述依他性一樣，採入《楞伽經》的用詞。於真實性但提一問：

而生「起」，所以「名依他起」。二、依他住故：依他起性的東西，在「生」起的剎那是剎那即滅的，決「無有功能」可以「自然」安「住」。唯有在其他諸法的相互依持下，才能剎那間發生作用，所以「名依他起」。前一答是約依自種子他而生說的，後一答是約依現法他而暫住說的。（印順《攝大乘論講記》，頁 231-232）

三、真實性，《論》中所說但有一問，謂問無所有。既云無所有，云何得名真實性？《攝大乘》云：「以無所有為真實性」，何故得名真實，不名非真實？《論》中三義，答此一問：一、「由如無不如故名真實」，《釋論》解云：「此是第一不相違義，顯真實性」；二、「清淨境界」故名真實，《釋論》解云：「此是第二無顛倒義，顯真實性」；三、「諸善法中最勝義故，名為真實」，〔《釋論》解云：〕此是第三無分別義顯真實性。（《大正藏》冊 85，頁 1044 下）

對於真實性僅有一問，《攝論》明言「以無所有為真實性」，何故此得名為真實，而不名為非真實呢？以《攝論》三義來回答：一是由於如無不如，二是清淨境界，三是善法中最勝義。而《攝論釋》則將之解為「不相違義」、「無顛倒義」、「無分別義」等三義：

論曰：由如無不如，故成真實。釋曰：此下三義答兩問，此是第一，以不相違義顯真實，如世間說真實友。

論曰：由成就清淨境界。釋曰：此是第二，以無顛倒義顯真實，由境界無顛倒故，得四種清淨，如世間說真實物。

論曰：由一切善法中最勝。釋曰：此是第三，以無分別義顯真實，即五種無分別，謂五種真實，如世間說真實行。

論曰：於勝義成就故，說名真實。釋曰：於前三勝無有壞失，故說成就，由成就故真實。（《大正藏》冊 31，頁 186 下）

借用上田義文的詮釋，第一不相違義是說明「如無不如」，是泯除染淨、色心等相對的差別，而致絕對的無差別，可以說為「平等 samatā」，如世間真實的朋友在任何場合下都不會改變；第二無顛倒義是說「成就清淨境界」，由境界不顛倒得本來自性清淨等四種清淨，將不顛倒的清淨法都攝入真實性當中；第三無分別義說「一切善法中最勝」，正指五種無分別，亦即無分別智的五種特質，即指離非思惟、離非覺觀地、離滅想受定寂靜、離色自性、於真實義離異分別等五項要同時具足，才稱為無分別智。¹⁰ 由於此三義都是在勝義

¹⁰ 無分別智離五相，如真諦譯《攝論釋》所述：

論曰：無分別智自性，應知離五種相。

釋曰：若具離五相，則是無分別智；若不具離五相，則非無分別智。

（parama-artha）中成就所以名為真實。¹¹ 再回到問題本身來看，若真實性是無所有的話，這樣的無為什麼是真實？又為什麼將此名為真實呢？道基將之合為一個問題——「云無所有，云何得名真實性？……何故得名真實，不名非真實？」，面對此問題，《攝論釋》是以勝義成就來說名真實作為總答「既云無所有，云何得名真實性？」，而《攝論》所說三義內容中，含括無分別智及前述的四種清淨，而此四種清淨又攝於名為「真實」的無變異義和不顛倒義等二義。

2. 體性

前已說完「釋名」，接著就「體性」來說，三性的體性與有為、無為的分判有關。說三性體性之前，道基提到當時有法師對於三性的看法：

第二體性者，有法師言：三性法體具無寬狹，分別性體通攝有為及與無為，依他、真實亦復如是。此義不然。妄心妄境可是分別，二空真如體是無為，不可變異，云何亦說是分別性？設復經論彼無為為分別性，蓋是變異之無為，非真理之無為也。有為諸法，從因緣所生是依他；二空無為體是常住，非因緣生，云何乃說是依他性？（《大正藏》冊 85，頁 1044 下）

當時有法師認為三性體性無有寬狹之分，三性皆通攝有為與無為，道基不認同

論曰：五相者，一、離非思惟故，二、離非覺觀地故，三、離滅想受定寂靜故，四、離色自性故，五、於真實義，離異分別故。

釋曰：此智若由離思惟故，名無分別智；熟眠放逸狂醉同離思惟，應得無分別智。若由過覺觀地故，名無分別智；從二定以上已過覺觀地，應得無分別智。若依此二義，凡夫應得無分別智，是處能離心及心法，應說名無分別智，謂想受滅定等，若人在此位中得無分別智，此則不成智。何以故？於滅定等位，無心及心法故。若言如色自性，智自性亦如此，如色鈍無知，此智應鈍無知。若於真實義，由已分別顯現，是分別應成無分別智，何以故？此分別能分別真實義，謂此義真實。

論曰：是五相所離智，此中應知是無分別智。

釋曰：若智離五相緣真實義起，若不異分別真實義，謂此法真實，但緣真實義。如眼識不以分別為性，是名無分別智相。（《大正藏》冊 31，頁 239 中）

¹¹ 參考上田義文《攝大乘論講讀》，東京：春秋社，1981，頁 161-163。

這種講法，他認為妄心妄境可說是分別，但是（人、法）二空真如體是無爲不可變異，如何可說是分別性？若說無爲是分別性，那是非常住，有變異的無爲，不是真理不變的無爲。有爲法是從因緣生才說爲依他，而二空無爲體是常住，不是因緣生，如何可說依他性？從道基的說法來看，他不認同三性通攝有爲與無爲，以及二空真如不能與分別、依他二性混同，而且二空真如是常住不變異的無爲，所以三性是各有其性的。

道基對分別性之體性看法如下：

分別性者，體性有二：一者妄塵，二者妄心。言妄塵者，六塵境界從彼妄心似塵而起，體無所有，顯現似塵，即說此塵爲分別性，《攝大乘》云：「不取識體爲分別，但取識所顯現似塵爲分別性。」¹²（《大正藏》冊 85，頁 1044 下-1045 上）

分別性的體性有二：妄塵、妄心。所謂妄塵是指六塵境，從妄心望六塵，覺得它似塵而起但體無所有，就此塵說爲分別性，如《攝論》所說分別性是取識所顯現的似塵，而不是識體。

其次，說依他是有爲色心爲體：

二、辨依他，總而說之，但有爲色心爲體，別而爲論，亦有二種：一、染濁依他，二、清淨依他，亦是世間、出世間二果報也。言染濁依他者，三界果報從業煩惱熏習種子生，名爲染分；言清淨依他者，無流功德從聞熏習種子生，名爲淨分，《攝大乘》云：「依他體類從二種熏習生，一、從業煩惱熏習生，二、從聞熏習生」。《論》云：若果報識爲依他性，從業煩惱熏習生；若出世間聞思修，從聞熏習生，此約體類而說依他。《佛性論》云：依他二種，一、染濁依他，二、清淨依他，染濁依他緣分別成，清淨依他緣如如成，《攝大乘論》第二復次亦同此說，此乃約義而說依他。詳前二論但說有爲是依他性，云何謬說無爲亦是依他？豈不誤哉。（《大正藏》冊 85，頁 1045 上）

依他性總說是以有爲色心爲體，別說有二種依他，即染依他和淨依他，此

¹² 眞諦譯《攝大乘論釋》「不以識爲分別性，識所變異，顯現爲我等。塵無而似有，爲識所取，名分別性。」（《大正藏》冊 31，頁 182 上）

亦是世間、出世間的二種果報。依前述體類=識從種子生，義=識依塵的形式來看，就體類來說，說明世、出世二種果報是從業種子、聞熏習而生，相對於此，二分依他中把前者可說為染依他，後者便是淨依他。其次，約義來說，如《佛性論》說染依他是緣分別而成，清淨依他是緣如如而成，《攝論》亦有此說。道基依此二論說有為是依他，非指無為是依他。而無為的真實性，體性也有二種：

三、真實性者，真實體性亦有二種：一者有為，二者無為。言有為者，道及聖教，道謂二智具生，教謂無等聖教；言無為者，有垢、無垢二種真如，《攝大乘》云：「若說四清淨，此說屬真實清淨，由本性無垢道緣緣，一切清淨法，四皆品類攝。」¹³（《大正藏》冊 85，頁 1045 上、中）

真實性中的有為是道和聖教，道是根本智、後得智二智具生，教是修多羅等十二部聖教；而所謂無為是有垢、無垢二種真如。如《攝論》所說四清淨法皆屬真實清淨，所謂四種清淨是：

論曰：四種清淨法者，一、此法本來自性清淨，謂如如、（由+）空、實際、無相、真實、法界。

釋曰：由是法自性本來清淨，此清淨名如如，於一切眾生平等有，以是通相故，由此法是有故，說一切法名如來藏。

論曰：二、無垢清淨，謂此法出離一切客塵障垢。

釋曰：是如來藏離惑、智兩障，由此永清淨故，諸佛如來得顯現。

論曰：三、至得道清淨，謂一切助道法，及諸波羅蜜等

釋曰：為得清淨菩薩行道，此道能得清淨故，亦名清淨道，即般若波羅蜜，及念處等諸助道法。

論曰：四、道生境界清淨，謂正說大乘法。

釋曰：道及助道法生所緣境界，謂修多羅等十二部正說，是清淨資糧故，亦名清淨。（《大正藏》冊 31，頁 191 下-192 上）

¹³ 參照玄奘譯《攝論釋》「若說四清淨，是謂圓成實，自性與離垢，清淨道所緣，一切清淨法，皆四相所攝。」（《大正藏》冊 31，頁 344 上）可知此段所指是四種清淨。

四種清淨：一是本來自性清淨，為眾生通相，由於有此法，所以稱一切法名為如來藏；二是無垢清淨，如來藏離煩惱、所知二障，永得清淨；三是至得道清淨，指般若波羅密，以及念處等助道法；四是道生境界清淨，指修多羅等十二部正教。道基所分判的道及聖教亦即後二清淨是有為，而無為則是前二清淨。

對於三性的體性，再透過問答來看：

問曰：前說依他但是有為，非無為者……云何無為非依他性？

答曰：夫是依他必從種子生因而生，真如本有非生因生，故非依他，而彼真如藉緣而顯說有了因，《攝大乘》云：「四德本來是有，不從種子生，從因作名，故名種子」。（《大正藏》冊 85，頁 1045 中）

依他與真如的不同是依他必從種子生，而真如本有不是由生因所生，而是藉緣顯說有了因，如《攝論》說四德是本有，不是從種子生，而是從能顯了果的「了因」來名為種子。

就分別性、依他性的關係來看：

問曰：分別性中，七八諸識說名分別；依他性中，七八諸識名依他，有何差別？

答曰：七八諸識體正是一，以義差別說有二性。若取七八諸識緣塵顛倒義邊，為分別性，此謂無體，情有分別；若取七八諸識體是果法，因緣生義為依他性，此謂有體，因緣所生。（《大正藏》冊 85，頁 1045 下）

雖說七、八識都可說名依他性、分別性，但要如何分別呢？七、八諸識體是一，以義差別說有分別、依他二性。配合前述「釋名」之三性定義來說，就識緣塵境起顛倒義來說為分別性，亦即就此識體上的妄心、妄境說為分別性，此義的識體為無但情有；若就識體為果法而言，因緣生義便是依他性，亦即就繫屬種子、繫屬根塵的因緣生義來說為依他性。識是有體且是因緣所生，可見分別性和依他性是一體的兩義。然而《攝論釋》不主張同體，如：

釋曰：依他性雖復由分別性一分所顯，不與分別性同體。為顯此義故立三證。（《大正藏》冊 31，頁 191 上）

可見攝論師與《攝論釋》的不同。再從三性來看根塵識十八界來說：

問曰：分別性中具攝似根塵識十八界，依他中因緣所生根塵識，真實性中佛與菩薩根塵及諸（按：=識），此三何別？

答曰：分別性中根塵識者，乃從人、法二我妄心生，愛憎斷常定有無，妄心變異似根塵識，斯乃情有理無，譬如闇藤顯現似蛇，而實無蛇；依他性中根塵識者，乃從本識諸界染淨種子因緣而生，斯乃因緣有法，譬如晝時見彼實藤，四塵成也；真實性中根塵識者，是佛菩薩報身功德，陰、界、入法，二智種子而生，又是法界所流證實無倒，譬如真金稱兩等住。（《大正藏》冊 85，頁 1045 下-1046 上）

以三性來看根、塵、識十八界有何差別呢？分別性中的根、塵、識是從人、法二我妄心生，由此變異似根、塵、識，乃是情有理無，譬如暗光下的藤，看不清楚，以為是蛇，而實際上並沒有蛇；而依他性從本識的染淨種子生，此是因緣而有，就如白晝看到葛藤，它是四大所成；真實性中的根、塵、識，是佛與菩薩的報身功德，五蘊、十八界等是二智種子所生，是法界所流不顛倒，譬如真金與兩數相等無差。由此可見，道基以三性各自的性質來看根塵識十八界，是各有景致，不可混同。

道基的三性說，從個別來看，分別性是指妄境、妄心，把似塵境顯現的妄境當作因，妄心則望妄境而顛倒分別。而緣生依他有體類和境兩種形式，體類所指是識從種子生，其中包括染的業種子，以及淨的聞熏習；而境則是指識緣塵的形式，包括緣如如為淨依他，緣分別為染依他。真實性則以無變異義與無顛倒義為中心，分攝四清淨的前二與後二，以及開衍成「不相違義」、「無顛倒義」、「無分別義」等三義。

就三性整體相關的情形來說，雖然區別分別性無體而似塵顯現，依他是有為色心為體的因緣生義，真實性的無為體是常住、不可變異；也說分別、依他是一體兩義，此點有異《攝論釋》。三性說當中，除了採用《攝論》之說外，還取用劉宋本和唐本《楞伽經》的說法。最後將道基所引《攝論》的三性說表列如下：

	分別性	依他性	真實性
釋名	妄境一果、妄心一功能	1. 繫屬本識的熏習種子 2. 繫屬根塵	理體不變：有垢、無垢 二無所有不可壞 功德無倒：道及正教稱 理無倒
	問：依止、無所有、似塵 答：以意識了別塵境，以境界為因，故名分別性	問：依何法、亂識為體如何名為依他 答：體類：識望自類種子為他；約境：種子剎那滅，所以識生須依塵故名	問：無所有 答：以如無不如=不相違義、清淨境界=無顛倒義、善法中最勝=無分別義等三義勝義成就故
體性	妄塵、妄心	總說：有為色心為體 別說：染依他一業種子—果報識；淨依他—聞熏習—出世間	有為：道、聖教 無為：有垢、無垢
三性綜合	總 1. 三性體性各殊，不能通攝有為、無為 2. 分別與依他是一體的兩義		別 1. 二空真如體是無為不可變異；二空無為體是常住非因緣生；無為非生因的依他而是了因所顯 2. 依他是有為

(二) 道奘的三性說

道奘的三性說保留在遁倫《瑜伽論記》，文中提到慧景、道奘之三性義章：¹⁴

七門者，總舉是第一，別分別第二，緣是第三，差別第四，依止第五，微細執著六，如名等執性七。景云：此七門內，初三門通分別三性，後四門唯分別遍計所執性。三性之義，古來大德種種解釋，乃有多塗。且如奘法師出〈三性義章〉，最明為好。彼立三性以三門分別：一、情事理門，二、塵識理門，三、染淨通門。執有人、法定性之境，名遍計所

¹⁴ 有關於道奘的三性說的解釋，可從遁倫《瑜伽論記》得以窺知，詳見宇井伯壽《印度哲學研究》第六，東京：岩波書店，1965，頁298。吉村誠〈真諦譯《攝大乘論釋》の受容について——三性三無性說を中心に〉，《印佛研》49-2，2001，頁229-230。勝又俊教《佛教における心識說の研究》，東京：山喜房佛書林，1974（1961），頁781-782。

執；因緣之事名依他，無相等理名圓成實，是故論云：「迷藤執蛇，名遍計所執；四塵藤體，是依他；藤蛇空理，名圓成實」。第二門中，境名遍計所執，識為依他，無相無生是圓成實，是故論主不取識為遍計所執，取識變異為無（-無）我等塵名遍計所執。第三門中染為遍計所執，淨為圓成實，依他性者，即通染淨，故論云：「若緣遍計所執此識應成染，若緣圓成實此識應成淨，是故染為遍計所執，淨為圓成實，能染依他即通染淨」。既有三門，依《瑜伽》文，但初門是，餘二即非，以新譯經論上下但有情事門。（《大正藏》冊 42，頁 758 下）

關於三性之義，古來就有很多的解釋，遁倫以七門來闡明三性，慧景¹⁵認為初三門可通說三性，而後四門唯只是遍計所執性。三性義中，遁倫頗讚許道奘的〈三性義章〉。道奘以三門說明三性：一是情事理門，二是塵識理門，三是染淨通門。第一門說執有定性的人、法之境，名為遍計所執；因緣之事便是依他，說無相等理名為圓成實；此如論所說蛇藤喻，將藤視為蛇是遍計所執，四大的藤體為依他，而說藤、蛇空理便是圓成實。

上田義文提出在真諦譯書當中，除了《攝論》及釋以外，持有藤蛇喻的是《解卷論》，但《解卷論》並未與三性說結合，所以引用這個譬喻是依據真諦譯《攝論釋》。¹⁶

第二門說境是遍計所執，識是依他，說明遍計執無相、依他無生便是圓成實。此中之遍計執是指執取識所變異的塵境為我等，而不是指識本身。

第三門說染是遍計執，淨是圓成實，依他是通染淨，如論說緣遍計執時，就是染；緣圓成實時，就是淨，所以依他通染淨。

此三門，遁倫認為依《瑜伽》來論，只有第一門是對的，其餘二門不對，以是新譯經論只有情事門，而無另外二門。上田義文認為遁倫以新譯唯識立場來說，第一門和其他二門是不相容的，然而就世親釋和道奘的立場而言，不會在自身的思想當中，含有矛盾的二種根本思想，所以三門是可以被理解為同一的根本立場而相互不矛盾。¹⁷

¹⁵ 吉村誠〈玄奘の攝論學派における思想形成〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》第 42 輯第一分冊，1996，頁 69。

¹⁶ 上田義文〈三性說の類型的考察——原始唯識說の根本立場 第二章——〉，《佛教研究》2-6，1938，頁 33。

¹⁷ 上田義文〈三性說の類型的考察——原始唯識說の根本立場 第二章——〉，《佛教研究》2-6，1938，頁 34。

從定義真實性、依他性和分別性來看，第一門的執人法定性的境是分別性，因緣事是依他，而真實性是分別性的無相性和依他無生等理。第二門是境為分別性，依他為識，真實性與第一門同。第三門中染為分別性，淨為真實性，依他通染淨。三門之中，第三門的依他是通染淨，而前二門的依他性，上田指出第一門是諸法為識，此識是緣生即種子所生的依他，第二門是顯示能分別的識和所分別的塵之關係的依他。¹⁸ 前二門的真實性同是指前二無性，而惟獨第三門所指真實性是與分別性相對而形成一淨一染的局面，顯然三門蘊含二種型態的三性思想。

上田義文對於三門所指真實性，區別為第一門是以「無相等理」作真實性，第二門是「無相無生」作真實性，第三門的真實性既不是無相也不是無生。前二門作為真實性的「無相無生（理）」是意味「分別無相依他無生（不二）」，而此同一無性是真實，把非有非無的無性當作性，所以是「真實無性性」；上田氏整理如下等式：

$$\text{無相無生（理）} = \text{二無性同一無性} = \text{真實無性性} = \text{三無性（同一無性）} = \text{真如} = \text{真實性}$$

依此來說，說三性時，同時也包含三無性；在舊譯唯識中，三性同時是三無性。而第三門也是如此，說本識作為分別性顯現時便不是依他性和真實性，而作為真實性顯現時便不是依他性和分別性。此中依他性經常不顯現，但此依他性不是無，因為若是無，分別、真實便不得顯現，是無而有的。¹⁹ 由此亦可看出第三門的分別性的無性是不經過相無性，而是直接成真實性，和前二門的真實性相同，因而相當於真實無性性；但只是無性義，而不是三無性義。²⁰

綜合來說，道奘的三門含有兩種三性思想，雖然共同有真實性=真實無性性的意含，但在真實性的形成方面有些不同：一是真實性是前二無性，含有三無性的說明，所以三性同時是三無性，亦是同一無性；二是透過否定前二性而

¹⁸ 上田義文〈三性說の類型的考察——原始唯識說の根本立場 第二章——〉，《佛教研究》2-6，1938，頁46-47。

¹⁹ 上田義文〈三性說の類型的考察——原始唯識說の根本立場 第二章——〉，《佛教研究》2-6，1938，頁36-38。

²⁰ 上田義文〈三性說の類型的考察——原始唯識說の根本立場 第二章——〉，《佛教研究》2-6，1938，頁38-39。

直接成真實性，並沒有經歷三無性的過程。

（三）靈潤的兩重觀與三無性之關聯

靈潤是道旻門下，有關其學說近來雖有發現日本最澄《法華秀句》卷3記載靈潤錄新舊譯不同的十四點，²¹ 能提供新舊譯的比較，但是能有系統而非條例式的闡述其主要思想，還是道宣《續高僧傳》中所錄，所以關於靈潤的學說，將以道宣《續高僧傳》所述為中心，探討其中的兩重觀與三無性之關聯。

靈潤的三無性說與兩重觀有關，諸師認為《攝論釋》〈資糧章〉（應是〈入資糧章〉）中有三重觀，即指無相、無生、無性等三無性，而靈潤認為沒有第三重，只有兩重。其說如下：

及〈資糧章〉中，眾師並謂有三重觀，無相、無生及無性性也。潤揣文尋旨無第三重也，故論文上下惟有兩重捨得，如文第一前七處（按：即三品鍊磨心²²、滅除四處障²³、緣法及義為境²⁴、四種尋思²⁵、四種如實智²⁶）²⁷ 捨外塵邪執，得意言分別，第八處²⁸（唯量、相

21 轉引勝又俊教《佛教における心識說の研究》，頁785-786。

22 真諦譯《攝論釋》「論曰：由有三相鍊磨心故，由滅除四處障故，緣法義為境，無間修恭敬，修奢摩他毘鉢舍那，無放逸故。釋曰：此即三處。」（《大正藏》冊31，頁200中）

23 真諦譯《攝論釋》「論曰：由滅除四處障故。釋曰：此即八處中第四處。」（《大正藏》冊31，頁201下）

24 真諦譯《攝論釋》「論曰：緣法及義為境。釋曰：此即八處中第五處因。」（《大正藏》冊31，頁202中）

25 真諦譯《攝論釋》「論曰：由四種尋思。謂名、義、自性、差別假立尋思。釋曰：此即八處中第六處。」（《大正藏》冊31，頁202下）

26 真諦譯《攝論釋》「論曰：由四種如實智。謂名、義、自性、差別，如實智四種不可得故。釋曰：此即八處中第七處。」（《大正藏》冊31，頁203上）

27 前七處、第八處所列文是參考吉村誠〈真諦譯《攝大乘論釋》の受容について——三性三無性說を中心に〉，頁231。

28 真諦譯《攝論釋》「論曰：於唯識觀中入何法，如何法得入？釋曰：此下明八處中第八處。此中有兩問：一問所入法，二問所入譬。論曰：但入唯量。釋曰：此下先答第一問，但入唯識量，此唯識量攝幾種法？論曰：相見二法。釋曰：此唯識不出二法，一、相識，二、見識，復次似塵顯現名相，謂所緣境似識顯現名

見、種種相貌)內捨唯識想得真法界；前觀無相捨外塵想，後觀無生捨唯識想，第二剎那即入初地，故無第三。筌約三性，說三無性，觀據遣執，惟有兩重。至如本識三相自相受熏，依他性中說有總別三滅，又四涅槃離合義異，兩處三種熏習體無有別，諸如此等有異諸師，存廢之旨，陳具章疏。(《大正藏》冊 50，頁 546 下-547 上)

為什麼會有兩重或三重之差別呢？靈潤認為「筌約三性，說三無性，觀據遣執，惟有兩重。」言語的說明上可以約三性說三無性，但是修觀時，惟據遣執上說有兩重。所謂兩重是：第一重是前七處捨外塵邪執，得意言分別；第二重是在第八處內捨唯識想得真法界。第一重是觀無相捨外塵想，第二重是觀無生捨唯識想，第二剎那入初地，所以沒有第三重。靈潤還有其他說法與眾不同，如本識三相中，惟有自相受熏，依他性中說有總別三種滅，四涅槃有離與合義之不同、兩處三種熏習之體無有差別等。關於兩重觀之說法，將配合真諦譯《攝論釋》之說明，分為兩重：第一重是前七處捨外塵邪執得意言分別，第二重是在第八處內捨唯識想得真法界等二項，討論如下。

1. 第一重：前七處捨外塵邪執得意言分別

其實〈資糧章〉已經談到八處中的第七處四種如實智，所謂八處是指入唯識四位的前方便，包括前三處的「三相鍊磨心」、第四處「滅除四處障」、第五處「緣法及義為境」、第六處「四種尋思」、第七處「四種如實智」，以及第八處「唯量、相見、種種相貌」，唯識四位是信樂位、見位、修位、究竟位。²⁹ 第一重是捨外塵邪執得意言分別，因此將再細分前七處和意言分別來說明。

見，謂能緣識此二法，一是因一是果，又一是所依一是能依。論曰：種種相貌。釋曰：此二法由無始生死來，數習故速疾，是故於一時中，有種種相貌起。如此三法，於唯識觀，觀行人得入。」(《大正藏》冊 31，頁 204 上)

²⁹ 真諦譯《攝論釋》「論曰：一切法實唯有識。如說隨聞信樂故，如理通達故，能對治一切障故，出離障垢最清淨故。釋曰：此言顯入四種位境界。云何得為四位境界？一切法謂有為、無為、有流、無流，及四界、三乘道果等，如此等法實唯有識。何以故？一切法以識為相，真如為體故。若方便道以識為相，若入見道以真如為體，依此境界隨聞信樂，入信樂位，如理通達得入見位，能對治一切障得入修位，出離障垢得入究竟位。」(《大正藏》冊 31，頁 200 上)

（1）前七處

如前所述「前七處」：前三處的「三相鍊磨心」、第四處「滅除四處障」、第五處「緣法及義為境」、第六處「四種尋思」、第七處「四種如實智」，前七處是捨外塵邪執。首先「三相鍊磨心」是對治無上菩提修習中所生的三種退屈心：一是輕賤自身等退屈心，二是輕賤能得方便退屈心，三是疑應得退屈心，³⁰ 以求能堅定心力勤求菩提。由此進而「滅除四處障」，³¹ 所謂四處障是指一、離二乘邪思惟，二、於大乘生信心、決了心滅一切邪意及懷疑，三、以聞思諸法捨離我、法二執，四、於現前境安住，思惟苦無常無我等，此心緣內境，由見境無相，見識無生，而泯除分別。由此無分別才能入唯識四位。

第五處「緣法及義為境」³² 由於有因及方便，才能入唯識觀，此處說因。所謂因有生因和長因，生因是聞慧熏習，長因是正思惟，由此攝持憶念而

³⁰ 真諦譯《攝論釋》「此三相鍊磨心，能對治三種退屈心，何者為三？一、輕賤自身等退屈心，為除此心故顯第一鍊磨心……此顯菩提無可與等，必假勤修方可證得，由此鍊磨心，於方便中，第一退屈心則滅不生；二、輕賤能得方便退屈心，為除此心故，顯第二鍊磨心……我已得此堅住正意，是故修行六度不以為難，由第二鍊磨心，於方便中，第二退屈心則滅不生；三、疑應得退屈心，為除此心故顯第三鍊磨心……謂金剛心無有生死心，除此心亦應可得，此義難思，由有此執，於得無上菩提心則退屈，為除此心故，須修第三鍊磨心。」（《大正藏》冊 31，頁 200 中-201 上）

³¹ 真諦譯《攝論釋》「由捨離聲聞、獨覺思惟故，邪思惟滅……於大乘中，生信心及決了心故，滅一切邪意及疑……是所聞思諸法中，捨離我及我所邪執故，是故滅除法執……安立現前住一切相，思惟悉不分別，是故能滅除分別。……思惟謂覺觀思惟，觀苦無常無我等；此心緣內境，由見境無相，見識無生，是故能滅分別；由無分別為方便故，得入四位。」（《大正藏》冊 31，頁 201 下-202 中）

³² 真諦譯《攝論釋》「論曰：緣法及義為境。釋曰：此即八處中第五處，因及方便，能令入唯識觀，今當說之。論曰：何因何方便得入？釋曰：此問有兩意，先問因，後問方便。論曰：由聞熏習種類正思惟所攝，顯現似法及義，有見意言分別故。釋曰：此即答第一問因，大乘十二部經所生聞慧熏習，此熏習有種類，種類即是聞慧，以此為生因，依此聞慧數（=發）起正思惟，增長令堅住故名攝，攝（-攝）持令堅住正思惟為長因，有憶念攝持，或似正教顯現，或似正教所詮義（顯+）現。意識覺觀思惟名意言分別，此意言分別有二種，謂相及見，今但取見不取相，何以故？此觀緣識遣塵故。」（《大正藏》冊 31，頁 202 中、下）

有似法似義顯現。此正思惟中的意言分別，雖有見、相二種，爲了遣塵所以只取見不取相。

關於意言分別中有見、相之說，如印順長老《攝大乘論講記》解釋玄奘譯《攝論釋》「已說所知相，入所知相云何應見？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而生似所取事有見意言。」³³時，提到意言是如理作意所攝的現觀自體：

聞熏習，「如阿賴耶識」攝持雜染的熏習，爲雜染的所依種，它也這樣的「成」爲清淨的所依「種子」，能生唯識的觀慧。這觀慧，是「如理作意所攝」的意言性。意言就是意識，它以名言分別爲自性，以名言分別的作用，而成爲認識，所以叫意言。在意言生起時，「似法似義而生似所取事」，就是現起意言的相識。法是所聽聞的大乘教法；義是大乘教法中所詮的義理。這法與義，都是意識觀想中所似現的所觀影像相，所以叫似法，似義，似所取事，這是能觀意識的相識。另一方面，「有」能認識能觀察的「見」，就是見識。總這能見所見的兩方面，就是如理作意所攝的現觀的自體——「意言」。真諦譯有「分別」二字。

前三句是說「多聞熏習」，後一句是說「如理作意」。雖可看爲能見的二因二緣，但不應這樣分爲二事，論意是指出多聞熏習所生的如理作意，爲能入的觀體。³⁴

「意言」是玄奘的譯詞，真諦三藏是譯爲「意言分別」。聞熏習就如阿賴耶識是雜染法的所依種，它是清淨的所依種子，是能生唯識的觀慧，而此觀慧就是「如理作意所攝」的意言性。意言就是意識，它統攝能見、所見兩方面，亦即當意言生起，「似法似義」的相識即所見現起，而能觀此的便是見識即能見，而此意言就是總此能、所見，也就是如理作意所攝的現觀自體，亦即入所知相的觀體。此如理作意是聞熏習所生，亦即意言是聞熏習所生。

第六處「四種尋思」，³⁵ 簡單地說，如田中順照《空觀と唯識觀》所

³³ 印順《攝大乘論講記》，頁 304。

³⁴ 印順《攝大乘論講記》，頁 305-306。

³⁵ 真諦譯《攝論釋》「此即八處中第六處，若菩薩於名唯見名；於義唯見義；於名義自性言說，唯見名義自性言說；於名義差別言說，唯見名義差別言說，於此四處見度疑決了說名尋思。」（《大正藏》冊 31，頁 202 下）

說，是決疑名、義、自性、差別等四種的尋思，尋思名和義是互為客，名義的自性和差別是假立的。³⁶ 因為名無法顯示對象的真實相，所以名所示對象也不實在，由此名義不實，所以自性與差別也不實。其次，了知名義等四是畢竟不可得，便是第七處「四種如實智」。³⁷ 前七處已說竟，接著談捨外塵邪執得「意言分別」。

（2）意言分別

前段《攝大乘論講記》引文曾述及所謂意言分別，是指意識，真諦譯《攝論釋》中說及意言分別：

論曰：意言分別。釋曰：意識覺觀思惟，但緣（意+）言分別，無別有義可緣。又必依名，分別諸法，故言意言分別。多聞熏習依止，為此法因。（《大正藏》冊 31，頁 199 中）

意言分別是意識起「覺觀思惟」，緣意言分別而起，又必依名之施設來分別諸法，所以名為意言分別。多聞熏習是意言分別的來源。早島理對意言（manojalpa）和名言（abhilāpa）曾加以區別，在〈唯識の實踐〉一文中，根據安慧注釋《中邊論》，以及依《莊嚴論》說：

所謂意言，如果和名言對比來說的話，也可說是心的計量，是在成為明確語詞之前的狀態之語詞，即引起概念化狀態的語詞，或者也可說是語詞的潛在性能量。而所謂名言是意味具體性、顯在化的語詞或者概念性思考，兩者相結合而做成日常的言語活動。³⁸

³⁶ 田中順照《空觀と唯識觀》，京都：永田文昌堂，1976（1963 初版）改訂四刷，頁 200。

³⁷ 真諦譯《攝論釋》「先已說名及義，後說自性及差別，此四中皆假立言說，欲何所顯？為顯義不可得，由義不可得名，亦無自性及差別，是故菩薩尋思此名，唯假立自性差別，如此度疑決了等，說名尋思；因此尋思，菩薩觀名、義等二無所有，是名如實智。」（《大正藏》冊 31，頁 203 中）

³⁸ 安慧注釋《中邊論》而說：「所謂意言（jalpa），如對於種種的對象，而說這是對象，這是認識主體，是持有語詞和心的作用而作言語表現的狀態，且以主體、

若和名言對比來說意言，意言是心的計量，也是未成語詞之前的概念化狀態，或者說是語詞的潛在性能量。而名言則是明顯具體化的語詞或概念性思考，早島理認為這二者結合而形成我們日常的言語活動。即在這個現象世界中，名言亦即明顯化的語詞，把同種類語詞的種子、印象，作為結果而植入心中，同時，潛在的語詞能量的意言——亦即前述的種子、印象——就成為原因，成長發展而形成顯在化的名言。透過這二重因果生成關係的發動，展開日常經驗的世界。³⁹ 早島理更明白的說：

日常所安排的世界是藉由名言和意言的相互因果生成關係而生起，或者在這二重因果生成關係的發動之中，日常經驗的世界——作為內之存在的自己和作為外之存在的宇宙——就展開的這樣思考，是初期瑜伽行唯識學派的諸論書所共通的。⁴⁰

初期瑜伽行唯識學派的諸論書所共通的思考是日常經驗的世界，它是藉由意言在隱而為因，名言在顯而為果的這種二重因果關係而產生的。可知意言類似潛在的語詞能量，意言分別在《攝論》中，也作為境界體，如：

意言分別者，是心覺觀思惟。此思惟有二相：一、有見識為相，故說有見；二、有相識為相，謂顯現似十二部大乘教，及似大乘教所詮理，說名有相。大乘法相所生者，大乘法為因故得生。此中顯境界體，謂意言分別；顯境界相，謂有見有相；顯境界因，謂大乘法相。（《大正藏》冊 31，頁 199 下）

意言分別是境界體，有見識、相識二相，所以說有見、有相，此二為境界相，顯現相似大乘教及理，而作為境界因者為大乘法。在《攝論釋》中說明作為境界體的意言分別與唯識四位的關係，亦即靈潤第一重觀捨外塵邪執得意言

客體來顯現的狀態。（對第五章第一六偈的注釋）」《莊嚴論》：「所謂意言（manojalpa）是計度……是僅從這個意言來的對象顯現，而沒有出現和意言有別的東西。（第一章第六偈的注釋）」以上轉引自早島理〈唯識的實踐〉，平川彰等編集《講座・大乘佛教》8「唯識思想」，東京：春秋社，1982，頁 168。

³⁹ 早島理〈唯識的實踐〉，頁 168-169。

⁴⁰ 早島理〈唯識的實踐〉，頁 169。

分別的部分如下：

論曰：若菩薩已入已解如此等義。釋曰：已入，謂已得四種尋思；已解，謂已得四種如實智。

論曰：則修加行為入唯識觀。釋曰：地前六度及四種通達分善根名加行；從願樂位乃至究竟位，通名唯識觀。若欲入唯識觀，修加行緣何境界？

論曰：於此觀中意言分別，似（=以）字言及義顯現。釋曰：從願樂位乃至究竟位名觀中，緣意言分別為境，離此無別外境。何以故？此意言分別，似文字言說及義顯現故。

論曰：此中是字言相，但意言分別得如此通達。釋曰：唯有意言分別無別有名，菩薩能通達名無所有，則離外塵邪執。

論曰：此義依於名言，唯意言分別亦如此通達。釋曰：前已遣名，此下依名以遣義，義者即六識所緣境，離名無別此境，是故依名以遣義，名言既唯意（+言）分別故，義亦無別體，菩薩能通達義無所有，亦離外塵邪執。

論曰：此名義自性、差別，唯假說為量，亦如此通達（-亦如此通達）。釋曰：前已遣名義，名義既無，名義自性及差別，云何可立？若離假說，無別名義自性，及名義差別，由證見此二法不可得故，名為通達。

論曰：次於此位中，但證得唯意言分別。釋曰：是觀行人已遣外塵，於此觀中復緣何境？觀一切境，唯是意言分別故。（《大正藏》冊 31，頁 203 中、下）

菩薩已得四種尋思、四種如實智，即已達到八處當中的第七處，便接著修地前六度及四善根的加行，方能入願樂位乃至究竟位的唯識觀。然而此中加行後要緣何境呢？從願樂位到究竟位緣意言分別，只以意言分別為境，無別外境，因為意言分別顯現似名似義。如果菩薩於此中能通達唯是意言分別，而無有別名，通達其名無所有，便能遠離外塵邪執。其次，依無所有的名遣義，義是六識的所緣，而義依名，名既無所有，所以義亦無所有，亦離外塵邪執。名義既無，名義的自性、差別等假說亦不可得，到此才名為通達。於此位中，觀行者已遣外塵，但證唯意言分別，觀一切境界，唯是意言分別。靈潤第一重到此，接著，第二重是捨唯識想得真法界。

2. 第二重：第八處內捨唯識想得真法界

第二重於第八處捨唯識想，第八處「唯量、相見、種種相貌」就是入唯識量，攝相識、見識二種法，此二法有因果、能依所依的關係，由此二法無始生死來數習，所以有種種相貌生起。第八處所示三法亦即唯量、相見、種種相貌等三觀：

明此六相無義，顯入唯量觀。明入唯量觀已，云何入相見觀？……由不見能取、所取有體，名入相見觀。已明入相見觀，云何入種種相貌觀？論曰：一時顯現，似種種相貌及生故。釋曰：若菩薩見依他性顯現，似種種相貌，實無有相；見依他性顯現似生，實無有生。於一時中，能觀種種相貌，無相、無生，名種種相貌觀。（《大正藏》冊 31，頁 204 上、中）

此中的六相是指名、義各有自性、差別二法，明此六法無所有，入唯量觀；既名義無所有，由此不見能取、所取有體，名入相見觀。而入種種相貌觀是菩薩見依他性顯現時，似種種相貌，實無有相；見依他性顯現似生，實無有生。於此一時中，觀此依他顯現的種種相貌，無相、無生，名種種相貌觀。整體來說：

釋曰：若菩薩已了別一切法，但是意言分別，離此以外實無所有；由依意言分別，得了別分別無相性。若菩薩不見外塵，但見意言分別，即了別依他性，云何了別此法？若離因緣，自不得生，根塵為因緣，根塵既不成，此法無因緣云何得生？故菩薩能了別依他性及無生性，即是了別真實性。（《大正藏》冊 31，頁 204 下）

若能了別一切法只是意言分別，而無其他的法，依此意言分別，得了別分別性的無相性；若不見外塵，只見意言分別，即了別依他性，因為一切法依因緣而生，若離因緣便不得生，雖根塵為因緣，但此時只見意言分別而不見根塵，所以無法成因緣，便不得生。所以菩薩能於此了別依他性及無生性，即是了別真實性。

從這兩重觀法來看，於第八處時，已入三無性，從了別分別無相性、了別依他性及無生性即是了別真實性來看，修入三性觀時，已經是三無性了。靈潤的「捨外塵邪執得意言分別，內捨唯識想得真法界；前觀無相捨外塵想，後觀

無生捨唯識想，第二剎那即入初地」說明三性亦即三無性亦即同一無性，此同一無性亦是真實性。由此亦說明此三性三無性是同一無性的學說，是直接從真諦譯《攝論釋》導出。

（四）三性、三無性與唯識無境的討論

智儼在《華嚴五十要問答》中提到遣二性入三無性：

依依他性以遣分別性，依彼真如遣依他性……由名、義無所有，分別因緣既定是無，能分別體亦無所有，此中分別既無，言說亦不可得，則入依他無生性。菩薩見此有、無無所有，則入三無性非安立諦。（《大正藏》冊 45，頁 529 下-530 上）

這是修無性觀的觀相，以「依」、「遣」的形式來說明遣二性以達三無性非安立諦。

不過，唐良賁《仁王護國般若波羅蜜多經疏》指出真諦與玄奘的不同看法時說：

真諦三藏依《三無性論》具遣三性立三無性：一、遣分別立分別無相性，二、遣依他立無生性，三、遣真實立真實無性性，此所遣者，於一真理遣三性故，立三無性。（《大正藏》冊 33，頁 431 下-432 上）

可見良賁認為真諦三藏依《三無性論》提出「遣真實立真實無性性」、「於一真理遣三性故，立三無性」，而這樣的看法，也見於圓測《仁王經疏》。遁倫《瑜伽論記》亦說：

真實性非依他性為其性，故說真實無性性。依梁《攝論》乃說遣真實性，得無真實性，故名真實無性性者，錄文人誤也。（《大正藏》冊 42，頁 756 下）

上述說明有遣二性、遣三性的傳聞，由此點出三性與三無性的關係，而且這樣的關係與唯識無境有關，因此想探索攝論宗人的三性說類型以及唯識無境與三性、三無性之關係。

1. 攝論師的三性說類型

由於遣二性或者遣三性的問題是關係真實性的形成，而此又關聯三無性的說明，於是將從二方面來探討：一、與三無性無明顯關聯的三性說，二、與三無性相關聯的三性說。

(1) 與三無性無明顯關聯的三性說

三性說的闡述中沒有明顯加入三無性的說明的是道基所明的三性說，道基在說明三性之體性時，極力反對三性通攝有爲、無爲的說法，尤其道基一直闡明依他與真實的差別，更強調無爲非依他，說明二空真如的不可變異而有別於分別性，以二空無爲體是常住，非因緣生而異於依他性。

道基主張三性體殊，是各有其性質的，就三性的名來說：分別性從果及功能來說，指的是妄境和妄心；依他性有繫屬本識的熏習種子和繫屬根塵二義，從繫屬根塵來說，由於種子刹那滅所以識須依根塵才得生；而真實性是以理體不變和功德無倒含括四種清淨。就體性來說：分別性仍是妄境與妄心，依他性有染依他、淨依他二種，而真實性以有爲、無爲來攝四種清淨。其中比較特殊的是對於依他有釋名和體性的不同，亦即道基已經留意到依他的多元型態，所以不只「體性」上說有染淨二依他，連「釋名」中也有二種依他。然而雖說有這些區別，但是與三無性似乎沒有明顯的關聯。

所以吉村誠說道基反對把三性、三無性視爲同一，似乎是有可能的。至於把三性、三無性視爲同一的說法，吉村誠認爲很難從《攝論》直接導出，他根據同樣是真諦譯的《轉識論》「此前後兩性（分別性、依他性）未曾相離，即是真實性」中說，由於真實性未離前後兩性，所以把三性視爲同一；以及《三無性論》說：「由三無性，應知是一無性理」，支持三無性是同一無性；因此，吉村誠推測隋末唐初的攝論學派，援用真諦譯《轉識論》、《三無性論》的解釋，把三性三無性視爲同一之說，而置入《攝論》。⁴¹

上田義文如前述贊同道基說三性的體性各殊：「初釋名中，通名曰性，性謂性別，性者體性。三性道理，其義有別，體性各殊，故名爲性，亦稱爲相。」（《大正藏》冊 85，頁 1043 下-1044 上），並以此區別地論宗雖談三性但僅只真妄二性。加上道基反對「三性法體具無寬狹」，三性體殊皆各有其屬性。由此可見，從修證方面來說，不能說沒有關聯到三無性，但從認識或者

⁴¹ 吉村誠〈真諦譯《攝大乘論釋》の受容について——三性三無性說を中心に〉，頁 230-231。

言語詮釋的說明上，似乎沒有關聯到三無性。

（2）與三無性相關聯的三性說

與三無性相關的三性說之形態是著重在真實性，是透過前二性的無性而得真實性的形態，此時真實性亦可說等同於真實無性性。

道奘的情事理門和塵識理門都說無相無生以達真實性，第三染淨通門所說是同於道基所說染淨二依他，但第三門說依他通染淨，緣遍計執時說為染，緣圓成實時就說為淨，亦即當顯現遍計執就不是圓成實，反之亦是，所以圓成實顯現時，便沒有依他性和遍計執，因此和前二門的真實性相同。若依上田所說，三門的真實性之不同，在於前二門要經歷三無性，而第三門不經歷三無性而只是無性的形態。靈潤所說的八處兩重觀內容非常繁複，但其主旨在「前觀無相捨外塵想，後觀無生捨唯識想，第二刹那即入初地」，亦屬無相無生入真實性的說明。

道奘〈三性義章〉第二門所說的「無相無生」是真實性一說，吉村誠依岩田諦靜所作漢藏對照，認為它就是真諦譯《攝論釋》所說：

由分別性所顯現，實無所有故無相性，分別性無體相故；依他無所依止故無生性；此二無性，無無性故真實無性性。（《大正藏》冊 31，頁 194 上）

而且此種說法只有真諦譯本才有；⁴² 又上田義文根據吉藏《大乘玄論》所說「依他無生、分別無相不二」是真實性，以及圓測《解深密經疏》，文中常引「依他無生、分別無相為真實性」來看，把「依他無生、分別無相」當作真實性，顯然是真諦或者攝論師的三性說。⁴³

⁴² 吉村誠〈真諦譯《攝大乘論釋》の受容について——三性三無性說を中心に〉，頁 230。又，岩田諦靜《初期唯識思想研究——世親造《攝大乘論釋》所知相章の漢藏對照——》，東京：大東出版社，1981，頁 32。

⁴³ 吉藏《大乘玄論》「三者對（按：可能是「攝」）大乘師：依他、分別二為俗諦，依他無生、分別無相不二真實性為真諦。」（《大正藏》冊 45，頁 15 下）圓測《解深密經疏》卷 13 討論三性之體性時，首先舉真諦的主張：「且依真諦三藏說云：第八賴耶名依他起，眼等七識為分別性，依他無生、分別無相為真實性。又解：眼等八識為依他起，所變相分為分別性，依他無生分別無相為真實性。」

上田義文依道奘的三門說，如前述提出舊譯唯識主張三性同時是三無性，反之，新譯唯識的三性必然不能同時是三無性，而是在三性之外別立三無性。⁴⁴ 上田氏提出道奘的三門中，應留意第三門與前二門的不同：⁴⁵ 在第一門和第二門當中，三性同時是三無性，而第三門不以「無相無生」為真實性，因而也不表示三性同時是三無性。第三門的三性說是本識作為分別性而顯現時，就不是依他性、真實性，而作真實性而顯現時，就不是依他性、分別性。上田氏又指出第三門和前二門的區別：第二門在攝俗諦全體的十一識之中，分有能緣的識和所緣的塵，同時塵只不過是為識所分別而顯示為無的法；第一門能緣的識只作為緣生而有，同時顯示所緣的塵作為非緣生而非有；依此二門顯示三界十八界的俗諦一切不外是識。然第三門是泯除塵和識的對立，因此，唯識無塵的主張不能由此求得根據，但卻得立無明煩惱本來無體的主張。所以如果不見前二門而只強調第三門的話，理所當然不成唯識說而成如來藏緣起說；《攝論》的依他性如果無視第一門及第二門當中作為通內外事相的唯一識的依他性，只從第三門的意味來解的話，就不能釐清《攝論》思想是唯識說的所以了。⁴⁶

又吉村誠整理道基的《攝大乘論章》卷 4，認為道基所說的「二空真如」、「二空無為」，和道奘「無相、無生是圓成實」之說同樣，是依於分別性的無相和依他性的無生來表現真實性。⁴⁷ 靈潤之二重觀——「前觀無相捨外塵想，後觀無生捨唯識想，第二剎那即入初地，故無第三」——也和道奘的真實性解釋是同樣構造。⁴⁸ 顯然吉村誠找到道基、道奘、靈潤之三性說的共同觀點——此二無性，無無性故真實無性性——也是真諦的特殊說法。因此，

性。又解：眼等八識見分、相分名依他起，妄所執境為分別性，依他無生分別無相為真實性」。上田義文〈三性說の類型的考察——原始唯識說の根本立場 第二章——〉，頁 36-37。

⁴⁴ 上田義文〈三性說の類型的考察——原始唯識說の根本立場 第二章——〉，頁 38。

⁴⁵ 上田義文〈三性說の類型的考察——原始唯識說の根本立場 第二章——〉，頁 38-39。

⁴⁶ 上田義文〈三性說の類型的考察——原始唯識說の根本立場 第二章——〉，頁 39-40。

⁴⁷ 吉村誠〈真諦譯《攝大乘論釋》の受容について——三性三無性說を中心に〉，頁 230。

⁴⁸ 吉村誠〈真諦譯《攝大乘論釋》の受容について——三性三無性說を中心に〉，頁 231。

對於遣二性或者遣三性的諍論，攝論師理應只遣分別、依他二性，而不遣真實性。

綜合來說，雖將攝論宗人的三性說與三無性關聯之有無作為區分的標準，但是依上田與吉村誠的分判，應該都與三無性有些關聯。主要就真實性來說，有透過前二無性入真實性這樣的型態，和具理體不變、功德無倒等二義的常住真實性的型態。依他性的型態有：道基所說繫屬種子、根塵之說和染淨二依他；道奘第一門的緣生而有的能緣識，與第二門能所緣關係中的能緣識，以及第三門通染淨的能染依他。而靈潤只留下依他性中說有總別三種滅的講法。依此來看依他性是染，所以入真實性時，不僅遣分別性亦遣依他性了。

其次，道基反對把三性視為同一，上田亦以此說明與地論宗的三性有所區別，顯見攝論宗人不將三性視為同一，三性各有其體性；但是修觀上，三性三無性是同一。上述三性說的類型中，與三無性關聯是真諦三藏的特見，道奘等人也是如此，所以攝論師是主張三性三無性為一。依道奘、道基、靈潤所述真實性，是由二無性先後所成，所以三無性所述是一個理，不是三個無性理，亦即如吉藏所言三無性理是阿摩羅識，亦是二無我理，而非如圓測所說遣三種性得三種無性。至此，只是把三無性當作一無性理。至於把三性、三無性視為同一這樣的理論，吉村誠認為無法直接從《攝論》導出，是加入《三無性論》、《轉識論》所形成的，不過，上田義文卻認為依道奘的三門說顯示雖然有二種三性說，但都說明三性說中同時也說三無性。這其中的關鍵在於是否能從《攝論》及釋中直接找出根據。而這個根據，卻可從上述靈潤的三無性說中的兩重觀法，找到真諦譯《攝論釋》中說明第八處的「唯量、相見、種種相貌」等三觀時，以此明入三性觀；當其明三性觀時，也同時描述了三無性，證明《攝論釋》中確實說明與三無性相關聯的三性說。

2. 唯識無境與三性、三無性之關係

在〈長尾雅人教授に對するお答え〉一文中，對於長尾教授說「識論」是離開三性說而成立的說法，上田義文認為「唯識說」，沒有三性說是不能形成一個思想體系。上田義文認為「唯識」的「唯」是「二取的無」，這是分別、依他兩性的無（擺脫 subject-object dichotomy 主客對立），那是真正的真實性。又說「在識（依他性）中，境（分別性）無」是「唯識」。⁴⁹ 由此看

⁴⁹ 上田義文〈長尾雅人教授に對するお答え〉，京都女子學園佛教文化研究所《研究紀要》1，1971，頁142-145。

來，唯識無境與三性三無性有著很深關係，以下先嘗試從唯識無境來了解。

上述是上田義文回答長尾雅人〈唯識義の基盤としての三性説〉的一小片斷，主張唯識無境與三性說有關，唯識無境要藉由三性說來呈顯。上田認為：

於境的無（分別性）同時包含識（依他性）之無的意味，因而「唯識」的「識」含攝無和有二義，邏輯上是矛盾的，但是就長尾教授的理解，可以看出「唯」是不能支持依他性的空，亦即識之空的意味。⁵⁰

長尾不認為依他性有空的意味，而上田認為「識」包含無和有二義，這是什麼意思呢？在真諦譯《大乘唯識論》中，也提到：

於大乘中立「三界（+者）唯有識」，如經言：「佛子，三界者唯有心。」心意識等（-等）是總名，應知此心有相應法，唯言者為除色塵等。（《大正藏》冊 31，頁 70 下）

於大乘中立「三界唯有識」，亦如經說：「三界者唯有心」，其中的唯識亦可說唯心，心意識是總名，又說此心有「相應法」，而說「唯」者是除色、塵等。若是如此，為何不直接說是唯心，而要說唯識呢？在此論〈序〉中，慧愷說：

唯識論言唯識者，明但有內心，無色、香等外諸境界。何以得知？如人目有膚翳，妄見毛輪、犍闥婆城等種種諸色，實無前境界，但虛妄見有如是諸眾生等外諸境界，故言唯識。若爾，但應言破色，不應言破心。此亦有義，心有二種：一者相應心，二者不相應心；相應心者，謂無常妄識虛妄分別，與煩惱結使相應，名相應心；不相應心者，所謂常住第一義諦，古今一相自性清淨心；今言破心者，唯破妄識煩惱相應心，不破佛性清淨心，故得言破心也。（《大正藏》冊 31，頁 70 下）

說明「唯識」是明「但有內心」，而無色等塵境，這如人有病眼見有毛輪、犍闥婆城等色境，而實際上是沒有的，只是病眼所虛妄見得的境界。於此有人問應說破色，不應說為破心啊！此心有二種，一者是相應心，一者是不相應心；

⁵⁰ 上田義文〈長尾雅人教授に對するお答え〉，頁 143。

所謂相應心是無常妄識作虛妄分別，而與煩惱相應；所謂不相應心是常住的第一義諦，自性清淨心；而今所說唯識是除了破色之外，也破心，破的是妄識煩惱相應心，而不破佛性清淨心。不過，這兩種心並不在真諦的譯典中，而卻類似天親菩薩造·後魏瞿曇般若流支譯《唯識論》（538～541 年）中說：

心有二種，何等爲二？一者相應心，二者不相應心。相應心者，所謂一切煩惱結使，受想行等諸（等諸=識與）心相應，以是故言，心意與識及了別等，義一名異故；不相應心者，所謂第一義諦，常住不變，自性清淨心故，言三界虛妄，但是一心作，是故偈言：「唯識無境界故」。
（《大正藏》冊 31，頁 64 中）

這本論典比真諦三藏早十餘年到中國，除了兩種心的定義類似之外，尤其在不相應心方面，不僅說爲自性清淨心，還說是「唯識無境界」。

「唯識」一辭，從上田認爲「唯」是「二取的無」，「識」是包含無和有二義，以及《大乘唯識論》說唯識是唯心，「唯」是遣色塵等，乃至慧愷說但有內心，又說是破色破心來看，這其中的關鍵或許是在「有」指的是什麼。

上田於此提出兩個思考點：在「唯識」當中，有「破心」亦即「無識」的意味，首先，思考「無心」何故帶有「唯識」（識有）的意味？其次，「唯識」持有「破心」或者「無心」乃至「無識」的意味是什麼意思呢？⁵¹

上田說明：在無心中有「有識」的意味，是因為無心亦即出世間智不捨離生死，因為「唯」是滅「惑」的。「唯」是遮境的意味，遮境同時亦無能取之識，而成境識俱泯，所以無分別智生而滅惑。此無分別智不捨離生死，所以有「唯」和「有識」兩方的意味。入境識兩空之無心的時候，如此也就住唯識了。⁵² 此生死是「唯識」的「有識」，這個「有識」是緣生意味的依他性。（這意味的依他性和從二分所成的依他性有別），此「有識」之中的惑被滅了，這是境識兩空中的無識，正是稱爲生無性。由於所取境無而能取識也無，就是相無性和生無性的同一無性，這二無性的同一無性是真實性。生死或識一方面作爲虛妄和真實性對立，因而在真實之外，另一方面作爲不捨生死而和真實性是無差別，也是真實性。在後得智中的生死和涅槃的關係，是差別而且是

⁵¹ 上田義文〈唯識說と禪〉，《佛教學研究・高峰博士還曆紀念論文集》16-17 合併，1959，頁 21-22。

⁵² 上田義文〈唯識說と禪〉，頁 22。

無差別的這種關係，是含境（=分別性）和識（=依他性）的關係，而且是真和妄的關係，此中三性亦即三無性，亦是同一的。⁵³

接著，說明「唯識」如何成「無心」。上田說此有識不是僅止於菩薩一人的心，此心要和一切眾生同一，亦即除了一切眾生的心之外沒有菩薩的心，成為現實而「有識」的意味才是完全的。因而「有識」是持有「無心」的意味。如果無心是出世間智而且是所依之轉，則不僅止於分別不作用，識的不生，而應是意味智乃至法身本身，若是如此，無心的意味要在有分別的後得智中才可說究竟。⁵⁴

依上田所說，無心因為滅惑而不捨生死，而有「有識」之意味；反之，「有識」因與眾生心成一心而無心，也說唯識、無心要在後得智中才得究竟。

承上所述，唯識無境與三性的結合主要顯示在攝論師所談三性三無性為同一無性，而在《攝論釋》當中能證明此三性說的，如前述所指是第八處「唯量、相見、種種相貌」，很巧的是，在《攝論釋》中說明唯識無境（按：真諦譯為唯識無塵），正是此處，如：

所取塵若無，云何說識為能取？則唯量義不成。是義不然。何以故？唯識義不失，亦不無能取所取義，為立此義故顯三相入。唯量者，為顯唯識無塵。所識既無，云何成唯識？為立此義，故說唯二及種種，唯二謂相及見，相是所取，見是能取。種種亦爾。是故唯識及能取所取，此義悉成。（《大正藏》冊 31，頁 184 下-185 上）

「唯識無塵」從表面來看，以能、所取來說，所取的塵若無，如何會有相對的能取識呢？這樣的詰難就如同前述長尾雅人詰問上田依他性如何有空義？因為即使無塵，識仍有能所取，說「唯量、唯二、種種」就是說明唯識無塵中的唯識義成。若爾，則上田說唯識無塵有空義是否錯了呢？靈潤說第八處「唯量、相見、種種相貌」是捨唯識想得真法界，對回《攝論釋》所說：「若菩薩見依他性顯現，似種種相貌，實無有相；見依他性顯現似生，實無有生。於一時中，能觀種種相貌，無相、無生，名種種相貌觀。」（《大正藏》冊 31，頁 204 上、中）此中於種種相貌觀時，實已貫通三性、三無性義了。

整體來說，三性三無性同一無性=真實性是道基、道奘、靈潤所闡明的攝

⁵³ 上田義文〈唯識說と禪〉，頁 23-24。

⁵⁴ 上田義文〈唯識說と禪〉，頁 24。

論學說；而唯識無境在境和識關係中，要如何說明無塵而有能取識以及說明境的無相性、識的無生性，就是一個問題。因此，似乎要和三性三無性同一無性的三性說結合，如「種種相貌觀」中，並觀三性三無性才能說明唯識義的有和無。

三、賴耶真妄與阿摩羅識的關係

關於這部分，攝論師所留下的資料非常少，唐道宣《續高僧傳·道宗傳》曾提及道奘「立四種梨耶、聞熏、解性、佛果等義」（《大正藏》冊 50，頁 512 上），但是並未詳加說明，尤其「四種梨耶」所指為何？更不得而知。而且這句話的判讀有兩種，一是四種梨耶說之外，還有聞熏等義，二是四種梨耶所指便是聞熏等義，勝又俊教便是後者。圓測《解深密經疏》卷 3 提及真諦三藏的九識義，其中談到三種阿梨耶識：

真諦三藏依《決定藏論》立九識義，如〈九識品〉說。言九識者……第八阿梨耶識自有三種，一、解性梨耶，有成佛義；二、果報梨耶，緣十八界，故《中邊分別》偈云：「根塵我及識，本識生似彼」，依彼論等說，第八識緣十八界；三、染污阿梨耶識，緣真如境起四種謬，即是法執，而非人執，依安慧宗，作如是說。第九阿摩羅識，此云無垢識，真如為體，於一真如有其二義：一、所緣境，名為真如及實際等，二、能緣義，名無垢識，亦名本覺，具如〈九識章〉引《決定藏論·九識品》中說。⁵⁵

第八阿梨耶識有三種：解性、果報、染污，解性有成佛義，果報梨耶緣十八界而有作用，而染污梨耶緣真如起四種法執。若將圓測所說的解性、果報、染污等三種阿梨耶識，對照道奘說「立四種梨耶：聞熏、解性、佛果等義」來看，似乎只有解性一義是相同的，則在圓測說的三種阿梨耶識的果報、染污當中，應該選擇哪一個來補足道奘的四種梨耶之說呢？勝又俊教依據吉藏的《中論疏》提及阿梨耶識有解性、果報二義，所以推測是果報。⁵⁶ 但是，若依此說，道奘的四種梨耶之說中，除了增入的果報外，沒有染污義存在，都是淨法的聞熏、解性、佛果，不是很奇怪嗎？所以也應有解讀成「立四種梨耶、聞

⁵⁵ 圓測《解深密經疏》，《卅續藏》冊 34，頁 360 右。

⁵⁶ 勝又俊教《佛教における心識說の研究》，頁 737-738。

熏、解性、佛果等義」的可能。因此，道奘的四種梨耶還是無法定論，不過，由此亦可推知當時對於阿梨耶識當然有妄義存在，但此處又有聞熏、解性等義，所以當時北地攝論宗人應主張阿梨耶識有真妄義。

圓測提到：「第九阿摩羅識，此云無垢識，真如爲體，於一真如有其二義：一、所緣境，名爲真如及實際等，二、能緣義，名無垢識，亦名本覺，具如〈九識章〉引《決定藏論·九識品》中說。」此說第九阿摩羅識又稱無垢識，是以真如爲體，真如有能、所二義，能緣義是無垢識，亦名本覺，依此來說，阿摩羅識似乎是能緣義的真如。又值得注意的是阿摩羅識以真如爲體。

攝論師中談到九識的有曇遷，如道宣《續高僧傳》中說：

又撰《楞伽》、《起信》、《唯識》、《如實》等疏，〈九識〉、〈四月〉等章、《華嚴明難品玄解》總二十餘卷，並行於世。（《大正藏》冊 50，頁 574 中）

曇遷撰有《楞伽》、《起信》等疏，〈九識〉、〈四月〉等章以及《華嚴明難品玄解》，總共有二十多卷。還有靖嵩：

又撰「九識」、「三藏」、「三聚戒」、「二生死」等玄義。（《大正藏》冊 50，頁 502 上）

靖嵩亦說「九識」等義，因此，曇遷與靖嵩都說到「九識」，但很遺憾的是二人關於九識的論述內容都沒有留下。凝然《華嚴孔目章發悟記》中提及道基《攝論章》說，談到真諦三藏引《楞伽經》及《十七地論》證明九識之說：

問：真諦三藏并道基法師，依何經論建九識義？

答：《攝論章》第一云：或有法師，具說九識如真諦三藏……彼《論》云：「境識俱泯，即是實性，其實性者，即阿摩羅也。」……彼《論》復云：「心真如名之爲心，即說此心爲自性清淨，此心即是阿摩羅識」，前八及此心，豈無九乎！真諦三藏雖引《楞伽經》「八九種種心」，復引《十七地論》決定說九品心，其《楞伽經》雖云八九，不引列名；《十七地論》攝傳天竺，此國未行，故此二說亦難爲證，今取《無相論》并《大莊嚴論》說有九識，用爲可依。……《無相論》中及《大莊嚴論》中，以心境俱識通說九乎？又復《楞伽》唯據生滅但說八

識，《無相論》等中，義含真妄，通說九識也。⁵⁷

道基《攝論章》指出真諦三藏說境識俱泯是實性亦即阿摩羅，亦說心真如是自性清淨亦是阿摩羅識，前八識加上此心便應是九，所以舉《無相論》（此指《轉識論》）及《大乘莊嚴經論》證明第九，說「前八及此心，豈無九乎！」似乎想把阿摩羅識加入八識的行列，因此想替九識找經論的根據。道基認為真諦三藏所引據的《楞伽經》並沒有列出八、九的名稱，而且《十七地論》沒有傳到中國，所以此二說不能證明九識，⁵⁸ 道基根據《轉識論》和《大莊嚴經論》說九識，以此論義含真妄，所以通說九識，由此可見九識說與真妄有關。從道基引用的《大莊嚴經論》譯出年代來看，是唐貞觀四～七年（630-633 年）之間，配合道基的生卒年，可以得知道基《攝論章》應是貞觀四～十一年（630-637 年）的作品。⁵⁹ 由此亦可知在這段時間，九識的經論根據還未成定局。吉村誠亦根據道基（577-637 年）《攝論章》中說：

或有法師具說九識，如真諦三藏，引《楞伽經》「八九種種心」，又引《十七地論》決定說九品心，以為證驗，自後諍論于今不息，終令後代取決莫由。⁶⁰

吉村誠依此推斷隋末唐初從地論南道派轉學《攝論》的人們，依據如來藏系統的經論來解釋真諦的《攝大乘論》，而在此中也有九識說了。⁶¹

關於九識說，九世紀的日僧圓珍《授決集》中，在「梁《攝論》及真諦師等說九識義，更有九識家明九識義」此一句下加註說：「攝家南北及新譯家，

⁵⁷ 道基〈攝論章第一〉，凝然《華嚴孔目章發悟記》，《大日本佛教全書》122，頁370-371。

⁵⁸ 袴谷憲昭在《人物中國の佛教 玄奘》一書提到吉藏的《法華玄論》等引用《十七地論》之說，以及玄奘時代，《十七地論》已不存在了；又遁倫《瑜伽論記》中說「自佛法東流年載修遠，雖聞《十七地論》之名，而不知十七者何也。」（《大正藏》冊42，頁311中）再加上此處道基說此論未傳中國來看，可知此論是吉藏之前還存在，吉藏之後便已不存了。

⁵⁹ 勝又俊教《佛教における心識說の研究》，頁797。

⁶⁰ 〈攝論章第一〉，凝然《華嚴孔目章發悟記》卷15所引，頁370。

⁶¹ 吉村誠〈玄奘の攝論學派における思想形成〉，頁68。

或執八及九，互不相許，如諸文具之，今更不記。」（《大正藏》冊 74，頁 288 上）此處說明新譯《攝論》之後，與當時南、北攝論師，或執八識說，或執九識說，而且明顯有互不相讓的情形。又從前一句所明「更有九識家明九識義」來看，似乎言及九識說的，除了真諦等以外，還有九識家，此九識家指何人呢？倘若從註文「攝家南北及新譯家」來看，不可能是新譯，真諦等之外，可見是北地的攝論師。

九識說從曇遷到道基一直是廣受討論，又從根據典籍混亂的情形來看，一直處於建構時段，而且如圓測、道基都指為真諦三藏所說，然而，二人都未與真諦三藏謀面，所以二人之說可能是指涉當時《攝論》弘傳的情形。更何況圓珍《授決集》「更有九識家明九識義」暗示九識說是北地攝論師所說。

接著探討阿摩羅識被定位為第九識。定位為第九，並不是表面順序上的定位，而是從內涵著眼的，與第八識有很密切的關聯，如前述道基以「義含真妄」之由，而採用《轉識論》等來通說九識。在真諦《顯識論》中提及諸識差別時說：

又善惡生死識，緣有分熏習得起，如是諸識，是名一切三界唯有識也。
（義疏《九識》第三合簡文義有兩：一、明識體，二、明識用。一、識體者，出《唯識論》）。（《大正藏》冊 31，頁 880 中）

說明「善惡生死識」，是在《攝論釋》的諸識差別部分，此處還附說明《九識》義疏第三的提要，說識有二個部分：識體和識用，似乎真諦有「九識」之說而且使用體、用之說。智凝《攝論章》提及本識是「妄非孤起」，如：

此等熏習種子並依梨耶，故《攝論》云：「染污及善從自熏習種子生，故得相續」，何以故？此二心由本識所攝持故，妄非孤起，此等並依在隱如乘（按：可能是「來」）藏故。（《大正藏》冊 85，頁 1028 下）

熏習種子依存於阿梨耶識，所以《攝論》說染污法及善法皆從自己的熏習種子生，才得以相續。因為此二法（二心）是由本識所攝持，妄法須依隱藏的如來藏才得以生起。似乎作為所依的識體是如來藏，道基也有相同的說法，但有異於真諦所言：

《攝論章》云：真諦三藏說第一淨識，以其如如及如如智為淨識

體。……《攝論章》云：三藏所說第一淨識（原文夾註：道基九識次第，亦以阿摩羅為第一識），如如為體，頗有此理，言如如智，理亦不然，但如如之智是始起法，體非淨識，云何說為淨識體也？乃至今者正判九識法體，第一淨識，如如理法而為體性，若在世前名有垢，若在世後名無垢，如若在世中，亦垢、無垢。……《起信論》馬鳴開士所說二種：一、心真如門，二、心生滅門。心真如門者，……所謂心性不生不滅，即是此中第一淨識，且後不說如如智也。……問曰：淨識何故但說如如，不說如如智也？答曰：大乘經論說如智，是定識中無分別智，非第一淨識。⁶²

對於真諦三藏說第一淨識是以如如及如如智為淨識體此一說法，道基不能認同。他認同如如為體，但是如如智是始起法體，不是淨識，如何可說為淨識體？九識法體是第一淨識，以如如理法為體性，若是世前名有垢，若在世後名無垢，在世中便是垢亦無垢。道基引用《起信論》所說二門之一的心真如門，說此心性不生不滅，即是此中的第一淨識，其後述並未說到如如智。又因如如智是無分別智而非第一淨識，所以僅說如如是淨識。關於如如及如如智的關係，唐朝法藏、澄觀、曇曠都有提到梁《攝論》這個看法，但是只就法身來說，⁶³ 真諦《攝論釋》亦是，⁶⁴ 並未涉及淨識，由此似乎說明攝論宗人將此如如亦即真如視為淨識體，而且這樣的說法來自《起信論》。

說明不生不滅的淨識體，此體亦是真如，有關此說，還有靈潤認為阿梨耶識有真俗之說，如道宣《續高僧傳·靈潤傳》提到：

夫淨穢兩境同號大空，凡聖有情咸惟覺性，覺空平等何所著也。……而

⁶² 道基〈攝論章〉第一，凝然《華嚴孔目章發悟記》，大日本佛教全書 122，頁 371-372。

⁶³ 法藏《大乘起信論義記》：「梁《攝論》云：『唯如如及如如智獨存，名為法身。』」（《大正藏》冊 44，頁 274 下）曇曠《大乘起信論廣釋》「經及梁《攝》說：『唯有如如及如如智獨存，名法身故。』」（《大正藏》第八十五冊，頁 1152 中）澄觀《大方廣佛華嚴經疏》「梁《攝論》及《金光明》皆云：『唯如如及如如智獨存，名法身故。』」（《大正藏》冊 35，頁 572 下）。

⁶⁴ 真諦《攝論釋》「云何知此法依止法身？不離清淨及圓智，即如如、如如智故。」（《大正藏》冊 31，頁 249 下）。

玄(=立)義備(=倫)通，頗異恒執，至如《攝論》黎耶義該真俗，真即無念性淨，諸位不改；俗即不守一性，通具諸義。轉依已後，真諦義邊即成法身，俗諦義邊成應化體；如未(=來)轉依作果報體，據於真性無滅義矣，俗諦自相有滅不滅。以體從能，染分義滅；分能異體，慮知不滅。(《大正藏》冊 50，頁 546 下)

認為染淨兩境同是大空，凡、聖有情同有覺性，此覺和空平等無有差別。又靈潤有不同於當時的看法：如說阿梨耶識有真俗二諦，真諦是無念性淨不變，而俗諦是不守一性，配合諸義，而適時變化。轉依以後，二諦中的真諦成法身，俗諦成應化體；若未轉依便是果報體，真性是沒有滅義，俗諦是有滅不滅義。文中的「以體從能，染分義滅；分能異體，慮知不滅」是就滅不滅義來說，說明功能與體兩方面，有滅不滅之區別，從能染分的功能來說當然會滅，然而作為真實體則是不滅。阿梨耶識有真俗之分，俗諦顯功能的滅不滅義，但真諦是無念性淨而且是不管在染或淨位都不會變化亦即常住，轉依以後以此成法身。雖有真俗之分，但一直到轉依都互不相妨，這是不同於慧遠說真妄互熏。

關於道基所說「若在道前名有垢，若在道後名無垢，如若在道中，亦垢、無垢。」在真諦譯《攝論釋》是說：

論曰：尊成就真如。

釋曰：此句明法身自性。成就真如是無垢清淨；若在道前、道中，垢累未盡未得名成就；道後垢累已盡故名成就，此真如為法身自性。(《大正藏》冊 31，頁 258 上)

論曰：一切佛法無染著為性，成就真如，一切障不能染故。

釋曰：道後真如斷一切障，盡是無垢清淨故名成就。一切障所不能染，一切佛法以此真如為體性故。(《大正藏》冊 31，頁 238 中)

「成就真如」是說明法身自性，所指是無垢清淨；如果在道前、道中，有塵垢染所以不能名為成就，道後垢累已盡所以名為成就，此「成就真如」亦即道後真如為法身自性。此成就真如無染為性，以是一切障不能染，為無垢清淨，一切法以此道後真如為體性，而且此道後真如是法身自性。作為識體的應是道後真如的法身自性，也是如如及如如智，亦即阿摩羅識與無分別後智，可見道基等與真諦三藏有不同的看法。

關於阿摩羅識討論，從阿摩羅識的建構時期來看，第九識的建立與真如有關。如道基以《無相論》等論「義含真妄」，所以選為九識說的根據；智凝也說妄法以如來藏為依才得生起。道基更明言第九識以如如理為體，以《起信論》的心真如為第一淨識為第九識，都與真如有關。又從阿梨耶識來說，含有真妄義，如前述道奘立四種梨耶，靈潤也說「梨耶義該真俗，真即無念性淨諸位不改」。綜合上述，可見攝論師以二層真妄來說阿摩羅識與阿梨耶識、真如（亦可說如來藏）的關係。而若是如此，幾乎可呼出解性即是真如、如來藏了。而與真諦譯著作比較，發現攝論宗人留意阿摩羅識與第八識的真妄關係，並且以真如為阿摩羅識體，但在道後真如的說明上，忽略如如智亦即無分別智而但說如如，似乎是與真諦三藏有所不同。

四、結語

攝論宗的三性說類型主要在於是否與三無性關聯的敘述。與三無性無明顯關聯的是道基所說三性，道基只留下釋名和體性兩部分來說明三性，除了說明三性個別名稱定義之外，主要還在闡明三性的體性，主張三性之間不可混同，亦即真實性以不可變異而有別於分別性，以常住非因緣生而有異於依他性。相對於此，與三無性關聯的有道奘以三門說三性，此三門含有兩種三性思想，一是不經三無性歷程，直接否定前二性而成真實性，二是經歷三無性，亦即由分別無相，依他無生而成真實無性性。值得注意的是，其中「無相無生」是真實性一說，只有真諦譯《攝論釋》才有，而且是道奘和靈潤、道基共同的主張，可見是當時攝論宗的正說；而且亦可依此證明攝論師理應只遣分別、依他二性，而不遣真實性。但吉村誠依據道基的作品《攝大乘論章》，提及道基反對當時有把三性、三無性視為同一的說法，認為此說不可能從《攝論》直接導出，可能是根據《三無性論》、《轉識論》。但是，上田義文也證明舊攝論學說是闡述三性同時說三無性，這個問題的關鍵在於是否能直接從真諦譯《攝論釋》中找到根據，很幸運的是，在重現唐道宣《續高僧傳》所載靈潤的兩重觀時，發現此根據正可由《攝論釋》中說明第八處的「唯量、相見、種種相貌」等三觀時，得到證明，而且顯示與唯識無境結合。

關於阿摩羅識的部分，藉由道基與玄奘師徒的情形，可知當時九識之說仍處於建構，因為九識說的根據沒有固定是哪一經或哪一論；其次，定位為第九識，可能是從內涵定義來說，第九識名阿摩羅識，真諦三藏應是指境識俱泯而且是合如如及如如智的道後真如；而攝論宗人道基、智凝等主張第九識以真如為體，並以二層真妄來說阿摩羅識與阿梨耶識、真如（亦可說如來藏）的關

係。但在道後真如的說明上，道基忽略如如智亦即無分別智而但說如如，似乎是與真諦三藏有所不同。

總而言之，有關於攝論師的學說，我們很期待將來有更多資料出現，來補足其他面向的學說，讓攝論宗的學說得以完整重現。目前僅能就現有的資料來探討三性、阿摩羅識的問題，並配合現代研究成果來推論，來摹擬攝論宗學說的可能樣貌。在這樣的過程中，發現攝論宗除了三性說異於地論宗，是三性各有其性，三性三無性是同一無性，不是三性之外另有三無性之外，更找到三性與唯識無境結合來說明三無性是可以直接從真諦譯《攝論釋》導出，不由他論的可能證明。當然，三性之中的真實性，是經由否定前二性而得之說，也是迥異於法相宗。不過，資料的擷取上，雖然歐美研究探討此一方向的著述為數不多，但未能及時採錄，亦實覺憾事。對攝論思想的全面理解和對瑜伽唯識學的精確解讀，都將是未來努力的目標。

【參考文獻】

- 世親釋、陳真諦譯《攝大乘論釋》，《大正藏》冊 31，No. 1595。
世親釋、唐玄奘譯《攝大乘論釋》，《大正藏》冊 31，No. 1597。
天親造、陳真諦譯《大乘唯識論》，《大正藏》冊 31，No. 1589。
天親造、後魏瞿曇般若流支譯《唯識論》，《大正藏》冊 31，No. 1588。
劉宋求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》冊 16，No. 670。
陳真諦譯《顯識論》，《大正藏》冊 31，No. 1618。
陳真諦譯《攝論章》，《大正藏》冊 85，No. 2808。
道基《攝大乘論章》，《大正藏》冊 85，No. 2809。
道宣《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，No. 2060。
遁倫《瑜伽論記》，《大正藏》冊 42，No. 1828。
唐良賁《仁王護國般若波羅蜜多經疏》，《大正藏》冊 33，No. 1709。
吉藏《大乘玄論》，《大正藏》冊 45，No. 1853。
法藏《大乘起信論義記》，《大正藏》冊 44，No. 1846。
曇曠《大乘起信論廣釋》，《大正藏》冊 85，No. 2314。
澄觀《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，No. 1735。
圓測《解深密經疏》，《卍續藏》冊 34。
日本圓珍《授決集》，《大正藏》冊 74，No. 2367。
日本凝然《華嚴孔目章發悟記》，大日本佛教全書 122。
印順《攝大乘論講記》，新竹：正聞，2000。

上田義文

- 《阿梨耶識の原始的意味》，《佛教研究》2-1，1938。
《攝大乘論講讀》，東京：春秋社，1981。
〈長尾雅人教授に對するお答え〉，京都女子學園佛教文化研究所《研究紀要》1，1971。
〈三性説の類型的考察——原始唯識説の根本立場 第二章——〉，《佛教研究》2-6，1938。
〈唯識説と禪〉，《佛教學研究・高峰博士還曆紀念論文集》16-17 合併，1959。

田中順照

- 《空觀と唯識觀》，京都：永田文昌堂，1976（1963 初版）改訂四刷。

早島理

- 〈唯識の實踐〉，平川彰等編集《講座・大乘佛教》8「唯識思想」，東京：春秋社，1982。

宇井伯壽

- 《印度哲學研究》第六，東京：岩波書店，1965。

吉村誠

- 〈玄奘の攝論學派における思想形成〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》第 42 輯第一分冊，1996。
〈真諦譯《攝大乘論釋》の受容について——三性三無性説を中心に〉，《印佛研》49-2，2001。

岩田諦靜

《初期唯識思想研究——世親造《攝大乘論釋》所知相章の漢藏對照——》，東京：大東出版社，1981。

勝又俊教

《佛教における心識說の研究》，東京：山喜房佛書林，1974（1961）。

勝呂信靜

〈辨中邊論（*madhyāntavibhāga*）における玄奘譯と眞諦譯との思想史的相違について〉，《大崎學報》119，1965。