

《攝大乘論抄》研究

李幸玲

臺灣師範大學國文學系教授

一、隋唐學僧對攝論師的評論

中國唯識學一般以唐代玄奘(602-664)的唯識學為分界點，以玄奘所傳護法(530-561)一系為新學，以玄奘之前真諦(499-569)譯本所傳為古學¹。六朝至初唐前期唯識學以闡釋大乘要義的無著(活動於4世紀)《攝大乘論》(*Mahāyānasamgraha*)、詮解菩薩十地修行的世親(活動於4-5世紀)《十地經論》這兩部論書為中心，在中國南北方曾分別蔚為風潮，形成後來的地論學派及攝論學派。以真諦翻譯的世親《攝大乘論釋》為核心展開的《攝論》思想，經南道派地論師曇遷(543-608)融貫《地論》淨識思想詮釋《攝論》的弘播後，在北地開始興盛²。據僧傳及經錄所載，當時攝論師曾有大量注疏流傳³，但這些注疏

¹ 本文為科技部專題研究計畫(MOST 108-2410-H-003 -086 -MY2)之部分成果。初稿曾於二〇一八年十一月十日成都四川大學主辦「第五屆佛教文獻與文學國際學術研討會」宣讀。會中承蒙鄭阿財教授惠賜珍貴修改建議，獲益良多。修訂稿承蒙多位匿名審查委員悉心指正，對原稿不足之處，不吝惠賜寶貴的修改意見，謹此由衷表示感謝之意。

¹ 上田義文著，陳一標譯：〈譯序〉，《大乘佛教思想》(臺北：東大圖書公司，2002年)，頁2-12。

² 《續高僧傳》卷十八〈曇遷傳〉載，《攝論》於北土創開，始自曇遷的弘揚。而曇遷師承自地論南道派的曇遵，其師承系譜為：勒那摩提—慧光—曇遵—曇遷。而曇遷曾為真諦譯的《攝大乘論釋》作序，由此可知，北地《攝論》的弘傳，曇遷實為關鍵性的人物，而其著作《九識章》，與真諦《九識義記》的關係，更是近代中國《攝論》文獻研究爭議的重點。

³ 勝又俊教：〈中國における新譯以前の心意識説の諸問題〉，《佛教における心意識説の研究》(東京：山喜房佛書林，1961年)，頁639-818。

現今多已亡佚，現僅有攝論師道基(577-637)、道奘(隋僧，生卒年不詳)及靈潤(590?-682?)等人少量注疏傳世，欲梳理及重構攝論師思想全貌實為不易。

《攝論》傳布於北方後，北地地論師對於和《十地經論》同樣為世親所作《攝論釋》不但接受度很高，還結合其他真常系經論進行創造性詮釋，由於六朝至隋唐間通經的學風，攝論師的注解也常帶有所謂兼通融會的時代風格，而此特徵也反映在傳世文獻中，其他學派注疏家對攝論師紛呈歧異的評論。

隋代吉藏(549-623)曾由中觀的立場，批評攝論師的主張「依他起性有假體」是不理解《攝論》⁴。由於一般談識的「寂滅」，大抵指煩惱心所的止息，吉藏此處批判的立場是依據「緣生依他」談識的消滅，與攝論師從「二分依他」談染依他起所顯現如幻的似有性，說相分為「假體」，兩者只是對依他性論述的角度不同，兩種依他性並非絕對衝突。與吉藏同為僧朗(507-581)門下的慧均(生卒年不詳)⁵，在其《大乘四論玄義》中，也評論當時的攝論師或有暗中以中觀三論義詮釋《攝論》者⁶，又說到地論師與攝論師各以第八識、第九識自性清淨心為佛性⁷。根據前述記載，慧均眼中所見攝論師，或採中觀三論、或採如來藏立場詮釋唯識論典，可知當時攝論師對《攝論》詮釋意見之紛歧。

唐新羅僧遁倫(一作道倫，生卒年不詳，晚於窺基)在《瑜伽論記》中，先說攝論師收攝「八識體一」、「八識各別」兩種不同心識論為其二諦論⁸，繼而批評攝論師的斷惑理論，稱其「言義同小乘」⁹。遁倫對當時攝論師有「八識體一」、「八識各別」等不同心識說，最後是以二諦加以統攝的做法，並沒有評論

⁴ [隋]吉藏：《中觀論疏》，卷9末，見《大正新修大藏經》(臺北：新文豐出版公司，1983年)，第42冊，頁146中。《大正新修大藏經》以下簡稱《大正藏》。

⁵ 自伊藤隆壽〈『大乘四論玄義』の構成と基本的立場〉(《駒澤大學佛教學部論集》第2號[東京：駒澤大學佛教學部，1971年]，頁143-145)提出《大乘四論玄義》作者慧均可能為百濟人的觀點之後，韓國學者崔鉉植《校勘大乘四論玄義記》(論山：金剛大學校佛教文化研究所，2009年)一書中，根據《大乘四論玄義》所提到地名及用語，認為該書作於百濟，對作者慧均究竟為漢人或百濟人則持保留態度。

⁶ [唐]慧均《大乘四論玄義》卷七：「論師真諦即或下有可類攝也，但此間攝論師偷誦三論義疏意，安置彼義中。」(《卍續藏經》[臺北：新文豐出版公司，1993年]，第74冊，頁89上)。

⁷ 同前註，頁93上。

⁸ [唐]遁倫《瑜伽論記》卷十七：「以勝義諦故，八識一體，如浪不離水；亦俗諦故，八識各別，浪用殊故，如攝論師義，以此文為證。」(《大正藏》，第42冊，頁704中)。

⁹ 同前註，頁737下。

其合理性。但在斷惑理論，則批評攝論師主張滅惑可速成，及以無礙、惑種俱滅爲「斷惑」，是犯了智、惑俱滅的過失。

從前述隋唐時期三論宗與唯識學派對攝論師的評論中，觀察到時人所議論攝論師觀點，明顯各有不同。檢視造成其他學派對攝論師評論殊異的原因，可能有二：第一，攝論師意見原即參差不一。「攝論師」泛指弘揚《攝論》、著作《攝論》注疏者，其師承背景可能各有不同。六朝至隋唐時期傾向通經的學風，不論是中原或敦煌地區，義學僧多博通衆經論，常非專弘單經一論。僧傳中被稱爲「攝論師」的曇遷、法常(567-645)、道基、道奘、道宗(562-623)、靈潤等論師，皆學兼大小，除《攝論》外，也博通《毘曇》、《成實》、《地論》、《華嚴》、《法華》、《涅槃》、《楞伽》等經論。因此，從通經的學風與學僧兼通大小乘三藏，造成「攝論師」詮釋取向廣博而多樣的結果，也能合理推知。第二，從文獻作者進行評論時的意識形態來看，評論者或存有學派之爭、斷章取義或誤解的可能。由於間接轉述可能存在的誤差性，也是無法直接反映當時《攝論》注疏思想的原因。因此，直接梳理攝論師自身的論述，實有其必要性。

目前集中收錄攝論學派注疏的敦煌寫卷輯錄爲《大正藏》第八十五冊，收錄六朝至唐代敦煌《攝大乘論》注疏共有六件(T2805-2809)，其中S.二七四七《攝大乘論義記卷第七》、S.二七四七V《攝大乘論疏卷第五》兩件被綴合成爲T二八〇五《攝大乘論疏卷第五、卷第七》。其他未見錄於歷代藏經和《大正藏》的《攝論》注疏寫卷，保存在英國國家圖書館(S.277, S.2048, S.2435, S.2554等)、中國國家圖書館(BD02965V)及俄羅斯聖彼得堡(Φ334)、日本守屋孝藏氏寫本(T2806)、大屋德城藏寫本(T2809)等私人收藏等處。這些寫卷所反映的六朝至隋唐時期敦煌地區流傳的《攝論》詮釋，正是後人賴以直接理解當時攝論學派思想的第一手資料，其珍貴性不言而喻。

在前述諸《攝論》注疏寫卷中，T二八〇六《攝大乘論抄》(擬)(以下簡稱守屋本、《論抄》或T2806)是少數兼採真諦與玄奘《攝論釋》的注疏，若考量其相關寫卷S.二五五四引用玄奘譯語，此寫卷應不早於貞觀二十二年(648)玄奘譯出《攝論釋》¹⁰之前，爲晚期攝論師的作品。爲檢視隋代三論宗大師吉藏與

¹⁰ 玄奘於唐貞觀二十一年(647)與貞觀二十二年(648)先後譯出無性與世親的《攝論釋》及無著《攝論》本論。參〔唐〕圓照：《貞元新定釋教目錄》，卷11，見《大正藏》，第55冊，頁856中。

唐代法相宗學者遁倫筆下所評論的「攝論師」觀點，本件寫卷不僅具有作為攝論師注疏第一手資料價值，也有助於理解唐代攝論師在吸收唯識古學與新學之後的《攝論》詮釋觀點。

關於 T 二八〇六《攝大乘論抄》的前行研究中，除了綜論及文獻梳理外，相對具有突破性研究成果者為織田顯祐和池田將則。織田顯祐指出 T 二八〇六《論抄》內容與華嚴二祖智儼《搜玄記》有關，並推測作者為法常；池田將則將 T 二八〇六與 S. 二五五四 綴合，並判定 S. 二五五四內容即為靈潤所批判的「三重唯識觀」。本文在前賢對《攝大乘論抄》研究既有的成果基礎上，擬提出一些淺見作為參考。

《大正藏》所錄守屋孝藏收藏的敦煌寫本《攝大乘論抄》（簡稱 T2806），原題不詳，現今題名是由矢吹慶輝所擬題。傳為道基所作《攝大乘論》疏解，或名為《攝大乘論義章》、《攝大乘論疏》、《攝大乘論鈔（抄）》，可知道基作有《攝論》注釋書十卷，而其或名之為「義章」、「疏」、「抄」等，大抵是對道基《攝論》注釋書的廣義通稱。一般依《義天錄》將道基的注釋書名為《攝大乘論義章》，敦煌藏經洞曾發現有此部注釋的第四卷殘卷，現錄文於《大正藏》第八十五冊，經號二八〇九（簡稱 T2809），依首尾題名為《攝大乘義章卷第四》，內容主張九識說¹¹，與 T 二八〇六《攝大乘論抄》主張八識說之立場不同，兩部作品作者並非同一人明確可知。日本學者矢吹慶輝對守屋孝藏本《攝大乘論抄》的現代擬題，僅恰巧與上揭日本經錄所載道基作品的擬題之一同名，兩者之間並無實際關聯，故未納入本文以下的研討範圍。

二、《攝大乘論抄》的收藏與綴合

（一）《攝大乘論抄》確定為守屋孝藏藏本

《攝大乘論抄》¹² 是以真諦譯世親《攝論釋》為底本的注疏，寫卷內容是以

¹¹ 《攝大乘義章卷第四》：「三依大乘，廣說九識。」見《大正藏》，第 85 冊，頁 1036 中。

¹² 擬題為《攝大乘論抄》的敦煌寫卷，已收錄於《大正藏》第八十五冊古逸部，編號二八〇六，以下省稱為 T 二八〇六。有關《攝大乘論抄》的原本及其收藏，追索《大正藏》所載原件來自《守屋孝藏コレクション》，再查索矢吹慶輝《鳴沙餘韻》解說、《昭和法寶總目錄》、《守屋孝藏氏蒐集古經圖錄》，皆無此寫卷來歷相關說明。根據池田將則於〈敦煌本『攝大乘論抄』の原本（守屋コレクション本）と後續部分（スタイン

「五門分別」為注釋體例，展開對世親《攝論攝》重要概念的疏解。注解範圍始自《攝論》釋題，迄至〈應知勝相品第二之一〉「分別章第三」關於三性當中「分別性」之疏解。所謂「分別章」等章名，為真諦譯本所加，諸本皆無。在敦煌《攝論》注疏中，若見《攝論》「某章」之疏解，殆可知其引自真諦譯本。

T 二八〇六《攝大乘論抄》起迄雖首尾俱殘，但卷首始自「五門分別」之首，說明卷首殘損不多。《大正藏》僅有：「【原】燉煌本，首題新加」簡略說明，未載錄寫卷來源。歷來學者如宇井伯壽、織田顯佑、木村邦和、聖凱等前輩研究學者，但知《論抄》為敦煌本，卻未詳寫卷來歷及其編錄原委¹³。迨至池田將則(2009、2010)實地考察¹⁴，確認收錄於《大正藏》T 二八〇六《攝大乘論抄》即為守屋孝藏之藏品(簡稱守屋本)¹⁵。但守屋氏收藏之來源，依然不明。京都國立博物館書誌(1964)所記載的「守屋孝藏氏收集古經」，有關守屋本(T2806)的訊息，包括：首尾皆殘，共一卷，十四紙，二八.七公分×一〇七八公分，判斷為九世紀唐人寫經。不過，被記錄於「守屋孝藏氏收集古經」記念書誌中的題名，並不是T 二八〇六佚名的《攝大乘論抄》，而是抄錄於《論抄》背面的曇曠(712?-787?)「《大乘起信論廣釋》卷第五」。自藤枝晃(1985)對守屋孝藏收藏品的真偽提出質疑後，赤尾榮慶(2005)也表示附議。池田在其研究(2009)中，特別回應此一質疑，從寫卷紙張的質地、抄錄內容等進行考辨，肯定守屋氏所收藏的《攝大乘論抄》寫卷的真實性。這些有關《論抄》來歷的研考成果至為重要，不僅解開過往紀錄中不明之處，也成為後來學者對T 二八〇六(守屋本)進行文獻綴合、解讀研究的基礎。

2554) について：翻刻と研究(前編)》(《佛教史研究》第45號〔京都：龍谷大學佛教史研究會，2009年〕，頁1-75)的考索，可以得知此寫卷雖題為守屋孝藏藏品，但後為矢吹慶禪所收藏，後捐贈給佛教大學，現收藏於京都國家博物館。據京都國家博物館的紀錄，《攝大乘論抄》被抄寫於曇曠《大乘起信論廣釋》卷五背面，曇曠此文也收錄於《大正藏》第八十五冊，編號二八一四。

¹³ 聖凱曾引述結城令聞《唯識學典籍志》(《東洋文化研究所紀要》別冊)(〔東京：大藏出版，1962年〕，頁223)，表示此件敦煌原本可能來自斯坦因或伯希和。參聖凱：《攝論學派研究》(北京：宗教文化出版社，2006年)，上冊，頁58。

¹⁴ 池田將則：〈敦煌本『攝大乘論抄』の原本(守屋コレクション本)と後續部分(スタン2554)について：翻刻と研究(前編)〉，頁1-75。

¹⁵ 京都國立博物館編纂《守屋孝藏氏蒐集古經圖錄》(京都：京都國立博物館，1964年)為簡介性質的專著，並未收錄各個寫卷的完整影像照片。

(二) T 二八〇六 (守屋本) 《攝大乘論抄》與 S. 二五五四 綴合關係的探討

池田認為 S. 二五五四的內容是直接接續在守屋孝藏寫卷後面的。守屋孝藏本的內容是對真諦譯《攝大乘論釋》第二章〈應知勝相品〉從開始至最終的注釋，而 S. 二五五四 V 是對第十章〈智差別勝相品〉的開頭「法身十義」的第一「五相」的「第二白淨法為相」的注釋。池田認為綴合兩件寫卷，將可得到相應於真諦譯《攝論釋》十章的大體內容，是研究隋唐佛教史的貴重史料。對於池田將則提出：T 二八〇六 (守屋本) 《攝大乘論抄》與 S. 二五五四存在可綴合的結論。池田的研究成果分成兩部分，第一部分是對《論抄》寫卷的實物考察紀錄，第二部分是 S. 二五五四的考證、錄文及思想分析，特別在透過 S. 二五五四統攝 T 二八〇六進行詮釋方面，有其獨特的理解。京都國立博物館對《論抄》的記載除了「共一卷，十四紙」等紀錄之外，詳細寫卷的正反面的訊息，茲整理表列如下：

	守屋本《攝大乘論抄》(正)	守屋本《大乘起信論廣釋卷第五》(背)
首尾完缺	首尾皆殘	首尾俱完
總存行數	623 行	589 行
每紙行數	48-50 行	約 50 行
每行字數	約 25 字	約 25 字
天地界欄	有天地界線	無天地界線
書體風格	行書風	草書體
其他	部分加朱點的地方或段落的開頭，部分有打勾的標記。紙張質地薄柔而偏白。	卷尾留白，保留原卷書寫中斷樣貌。字跡與正面《攝大乘論抄》抄寫者不同。但和 S.2554 背面《大乘起信論廣釋卷第三》(S.2554V) 書法相似。

池田分別由寫卷正反面的特徵分析，說明兩件寫卷綴合的合理性：首先，從守屋本《論抄》背面《大乘起信論廣釋卷第五》內容為曇曠《大乘起信論廣釋》(以下簡稱 T2806V) 與英藏敦煌寫卷 S. 二五五四 V 《大乘起信論廣釋卷第三》在書體同為草書體、天地沒有界線等特徵，判斷可綴合為同一件寫卷。其次，從守屋本 (T2806) 與 S. 二五五四內容續接、行書風、有天地界線、以及紙張質地皆薄柔而偏白等特徵，斷定兩者可以綴合。池田在拼綴《論抄》全貌及掌握寫卷全旨上，有突破前人研究之見。然而，就其綴合及推理的操作而言，並非直接根據 T 二八〇六與 S. 二五五四兩件寫卷思想內部的密接性判斷綴合的合理性，隱然優先依於此兩件寫卷背面皆為曇曠的《大乘起信論廣釋》綴合的可能性所作的間接

斷定。但從《論抄》這一面內容來看，兩件寫卷的判教及思想用語來看，卻存在前後不一致的現象，因此，對於 T 二八〇六與 S. 二五五四的可綴合性，仍存在值得檢討的疑慮。

筆者擬由寫卷之書體、斷處內容、天地界線等三個部分再提出檢討。首先，書體方面，S. 二五五四寫卷之書體為唐楷，字跡修長而筆鋒圓潤，摻用行書筆法，偶有連筆表現。國際敦煌項目 (IDP) 尚未公布 S. 二五五四寫卷的圖檔，僅提供寫卷高度與長度為二十九公分 × 一〇七六. 八八公分的訊息。本文依紙本圖冊《英藏國家圖書館藏敦煌遺書》¹⁶ 及《敦煌寶藏》所錄的圖檔進行判讀，S. 二五五四寫卷一紙五十行左右，每行二十四—二十五字，存九七六行。結構上行距較寬，字跡結構較密，無墨欄¹⁷。與守屋本 (T2806) 的行書風相較，兩件寫卷書體有行、楷之別。

其次，內容綴合方面，T 二八〇六和 S. 二五五四兩寫本皆以真諦譯世親《攝論釋》為底本、疏文皆以摘釋名相的體例為共同點。從內容銜接的合理性來看，綴合後雖首尾具殘，但首尾殘損不多。T 二八〇六末句「二、分別差別。識有了（下殘）」與 S. 二五五四首句「境之能，名分別；執他諸法義不同，名差別。」兩者似可毫無間斷密接綴合¹⁸。若從《攝論抄》對世親《攝論釋》摘錄名相注解次第及文字密度來看，守屋本 (T2806) 與 S. 二五五四對本論與世親釋的注解，大致可以對應。兩件寫卷抄寫的文字起迄，表列如下：

攝論釋注釋	寫卷起始	寫卷結束
守屋本 (T2806)	(首殘) 「五門分別」之第一「教起所因」	注《攝論釋》〈應知勝相品第二之一〉分別章第三「三性」之「分別性」(分別差別)(尾殘)
S.2554	(首殘) 〈釋應知勝相第二之一〉分別章第三「三性」之「分別性」(分別差別)	〈智差別勝相第十〉釋「五相」(尾殘)

¹⁶ 吳芳思主編：《英藏國家圖書館藏敦煌遺書》（桂林：廣西師範大學出版社，2017年），第44冊，頁204-251。方廣錫在此圖冊S. 二五五四的「條目目錄」（頁6）稱此寫卷「有墨欄」，但實際檢視此圖冊S. 二五五四圖版，以及《敦煌寶藏》所收S. 二五五四圖版，皆未發現有墨欄。

¹⁷ 黃永武編：《敦煌寶藏》（臺北：新文豐出版公司，1986年），第21冊，斯2554 (S.2554)，頁4下—28上。原擬題為《佛經疏釋》。

¹⁸ 池田將則：〈敦煌本『攝大乘論抄』の原本（守屋コレクション本）と後續部分（スタン2554）について：翻刻と研究（前編）〉，頁34。

第三，從天地界線來看，據池田實地考察寫卷現狀的描述，T 二八〇六（守屋本）寫卷高度為二十八.七公分，有天地界線。據國際敦煌項目 (IDP) 公布寫卷的高度為二十九公分，依《敦煌寶藏》S. 二五五四圖檔並無天地界線¹⁹。兩件寫卷的高度相差〇.三公分，差距並不大，但天地界線的有無卻判然有別。倘若 T 二八〇六（守屋本）《論抄》與 S. 二五五四《佛經疏釋》（原擬）原為同寫卷可綴合之關係，則兩寫卷紙張高度、質地、天地界線之有無，理應一致較為合理。

綜合前揭疑義，除了斷處文字綴接尚屬合理之外，從書體有行書、唐楷的差異，天地界線一有一無等體例有別來評量，說明這兩件寫卷可能並非原為同一件寫卷被割裂為二的情況。由於仍存在諸多疑問，下文將從兩件的寫卷思想進行確認。

池田在前述判定 S. 二五五四為 T 二八〇六《攝大乘論抄》後綴的研究前見下，以「三性與三無性」為核心展開 S. 二五五四思想的疏釋，並據此決定此核心思想為靈潤所批評攝論「眾師」的「三重觀」²⁰。然而，池田疏釋的前提是將 T 二八〇六 + S. 二五五四視為一個整體，並且以 S. 二五五四賅攝 T 二八〇六的思想來進行判讀，忽略 T 二八〇六本身與 S. 二五五四思想間存在差異性的情況。倘若 T 二八〇六、S. 二五五四綴合是作為一個整體來考量時，兩者義理的內在一致性，理應納入檢視。以下即從兩件寫卷思想的內在一致性加以檢視。

三、《攝大乘論抄》的作者

從現存敦煌攝論師注疏寫卷來看，不乏思想背景各異的《攝論》疏²¹，可見

¹⁹ 黃永武編：《敦煌寶藏》，第 21 冊，斯 2554 (S.2554)，頁 4 下—28 上。

²⁰ 池田將則：〈敦煌本『攝大乘論抄』の原本（守屋コレクション本）と後續部分（スタン 2554）とについて：翻刻と研究（後篇）〉，《佛教史研究》第 46 號（2010 年），頁 47。

²¹ S. 二七四七、S. 二七四七 V《攝大乘論疏》卷第五、卷第七，現收錄於《大正藏》第八十五冊編號二八〇五。S. 二七四七的正面尾題「攝論義記第七」，S. 二七四七背面尾題「攝大乘疏第五」。正反面兩篇書名不同，但《大正藏》將其歸為同一件。聖凱從寫卷正反面的書體、注釋形式判定為同一寫本；並由兩者鮮少引用其餘經論，傾向如來藏思想，判斷可能是地論南道派背景的北地攝論師的著作。參聖凱：《攝論學派研究》，上冊，頁 55。

當時攝論師意見之紛歧。《攝論》漢譯雖非始自真諦，但真諦師弟在南方的弘傳流布，推動《攝論》從南到北的研究盛況。真諦的「此阿黎耶識界，以解為性」²²，據傳是依《決定藏論》立的九識義²³，這些在當時被視為真諦《攝論》學的特色標幟，在近代學者的研究中，發現也許是真諦後繼者的意見，而非真諦的原意²⁴。另一件敦煌寫卷《攝大乘論章卷第一》引用《無相論·無相品》的一段引文：「『分別性永無，依他性亦不有，此二無所有，即是阿摩羅識』²⁵，故究竟唯一淨識也。」²⁶成為真諦曾作《無相論》的證據。而《攝大乘論章卷第一》的心識論，依其引用《無相論》這段文字從「境無故識無」的「二無所有」說「阿摩羅識」的證得，可知其圓成實性，乃基於滅除遍計執（境）、依他起（識）的立場。與《攝論》獨特的「二分依他」架構下，將圓成實性作為依他起性上去除遍計所執性的立場不同。

《續高僧傳》記載曇遷在北地宣講《攝論》時，淨影寺慧遠(523-592)曾帶領僧眾親聆說法，道宣(596-667)稱曇遷為北地《攝論》的開創者²⁷。曇遷撰有

²² 世親釋，〔陳〕真諦譯：《攝大乘論釋》，見《大正藏》，第31冊，頁156下。

²³ 〔唐〕圓測《解深密經疏》卷三：「真諦三藏依《決定藏論》立九識義。」（《卍續藏經》，第34冊，頁719下—720上。

²⁴ 岩田諦靜與耿晴兩位學者對真諦及其弟子思想立場的詮釋，分別代表如來藏說與調和說這兩種對真諦思想的觀點。岩田對真諦「阿摩羅識」的理解，傾向從真諦受如來藏佛性思想影響所提出的面向來解讀。岩田諦靜：《真諦の唯識說の研究》（東京：山喜房佛書林，2004年），頁135。耿晴則是以敦煌寫卷T二八〇五代表真諦的正統詮釋，觀點近於玄奘譯本，有別於傳統判分真諦、玄奘為兩系的觀點。耿晴主要觀點有二：第一、依於真諦弟子對「解性」的解釋有「本有無漏種」(aboriginal uncontaminated seeds)與「本覺」(Original Awakening)兩種詮釋，將真諦弟子區分為直接傳承與間接轉化兩系，認為真諦本義可能較近於玄奘譯本，而「本覺說」的詮釋則是間接轉化真諦本義而來，並非真諦正統的解釋。第二、將如來藏區分為「強義」與「弱義」，以安立世親作品有關「如來藏」的差異性描述，試圖由此打破傳統將唯識與如來藏判分為二種義理型態的思考。參 Ching Keng, “Yogācāra Buddhism Transmitted or Transformed? Paramārtha (499-569) and His Chinese Interpreters” (PhD diss., Harvard University, 2009)。拙稿認同真諦《攝論釋》原意近於玄奘譯本的立場，但對真諦《攝論釋》「解性」賴耶的解讀，與耿晴的觀點略有不同。

²⁵ 有關「阿摩羅識」的爭議，蔡伯郎〈真諦的阿摩羅識義《九識章》的一些問題〉（《正觀雜誌》第81期〔2017年6月〕，頁5-52）一文曾詳細考論，並提出新解：真諦的阿摩羅識並非離八識另立第九識，而是指入見道位時，證得之無分別智。與窺基將佛地轉依後的第八識稱為阿摩羅識意義不同。

²⁶ 《攝大乘論章卷第一》，見《大正藏》，第85冊，頁1016下。

²⁷ 〔唐〕道宣：《續高僧傳》，見《大正藏》，第50冊，頁572中。

《攝論疏》十卷及《九識章》等作品²⁸，惜現已不存。曇遷原為相州南道派地論師，並非真諦師弟法脈，因弘揚《攝論》而以攝論師身分名聞北方，其九識說或可能受到真諦九識說之啟發。圓測(613-696)《解深密經疏》兩次提到《九識章》：第一次引用是在說明「安慧宗」、「第九阿摩羅識」時，將此「無垢識」等同於真如，並由所緣、能緣兩面來定義真如的兩個面向。另一次在說明資糧位「十信位」時，說到「真諦三藏《九識章》云」²⁹，直接指出《九識章》作者是真諦。傳世文獻所載真諦著作皆無此部作品，只有費長房(522-579或571-628)經錄載有《九識義記》，亦已亡佚，因此，難以得知真諦是否真有此部作品。此外，北地弘揚九識說的還有靖嵩(537-614)，師承自真諦弟子法泰(320-388)。由這些真諦門下及私淑弟子主張九識說，且於史傳有載，可見其聞名當時。《攝大乘論抄》主張八識說，與前述當時真諦系攝論師主張的九識說並不相同，由此，可以排除前述主張九識說的攝論師為《攝抄》作者的可能。

(一) 法常、智儼

有關《攝大乘論抄》的作者，前賢依據 T 二八〇六內容進行推論的結果，有法常與智儼(602-668)兩說，分別為織田顯祐與聖凱所主張。池田將則另據 S. 二五五四判定《論抄》(T2806 + S.2554)作者為隋代的北地攝論師。

織田顯祐的研究指出 T 二八〇六「五門分別」與智儼《搜玄記》關係密切，對後來的研究者有重大的提示作用。織田同時認為《論抄》的判教用語「立性」、「破性」近於淨影寺慧遠³⁰，並非南道地論師慧光(469-538)的用語傳統，並據 T 二八〇六的八識說排除九識說作者的可能性，這些觀點驗之於 T 二八〇六，大致合理。此外，織田由作者可能兼具《涅槃經》與《般若經》等江南佛教的學養背景，排除北方人的可能性，這點則有待再議。以地域區分作者學養背景的判斷，是否失之武斷？況佛門僧人乞食雲遊，轉學多師，離亂之世，四處遷移，僧傳中多有可見，即使地有南北，人之思想豈有絕對南北之別？斷定作

²⁸ 同前註，頁 574 中。

²⁹ 圓測：《解深密經疏》，卷 3，頁 720 上；卷 4，頁 781 下。印順：「從現有的史料看來，《九識章》是曇遷的作品。」參印順：《以佛法研究佛法》（臺北：正聞出版社，1990 年），頁 273。

³⁰ [隋] 慧遠：《大般涅槃經義記》，卷 5〈聖行品〉，見《大正藏》，第 37 冊，頁 738 中一下。

者出身南北方的思考方向，或許即已落入本質主義的思考盲點。而《論抄》釋三無性時，偏境識俱泯立場，近於真諦譯本釋三無性之特徵，未必來自般若學的詮釋。織田又依 T 二八〇六的二藏教判學風近於慧遠，此說容可商榷。若細查聲聞藏與菩薩藏二藏教判，可發現與智儼關係更為密切。織田最後的結論認為，地論師法常深入「《成實》、《毘曇》、《華嚴》、《地論》」，與《攝大乘論抄》對聲聞乘做立性（執性）、破性二分判教，是立於對小乘論書《阿毘曇八犍度論》與《成實論》的批判；由《地論》與《華嚴》密切的關係，推斷作者可能為撰寫《攝論義疏》八卷、《玄章》五卷的法常³¹。織田認為，智儼的「五門分別」說可能是受到法常《論抄》影響的作品。

聖凱雖反對織田的看法，認為《攝大乘論抄》作者判斷為法常，缺乏明顯的證據³²，但因並未提出其他證據，僅推測《攝大乘論抄》作者具有地論學派的背景，可能與智儼有密切關係。

前述兩位學者雖對 T 二八〇六《論抄》作者身分的判斷不同，但皆認同 T 二八〇六《論抄》雖是對《攝論》的詮釋，卻明顯帶有地論師淨識說的義理特質。本文基於前述研究成果，試提出新事證重新檢視《論抄》思想。

首先，從 T 二八〇六用語同時使用真諦與玄奘譯語，甚至出現與玄奘門下窺基(632-682)注解之用語，說明 T 二八〇六寫成的年代應在玄奘師徒之後，作者是法常的可能性甚微。

其次，從《論抄》與智儼學思相近來看，智儼在法順(557-640)、智正(559-639)門下時已名貫至相寺（位於今陝西省西安市），尋常亦講說《華嚴》與《攝論》³³，可知智儼對此二部典籍的熟悉。至相寺自隋代建寺即以弘揚《華嚴》為宗旨，智儼兼弘《華嚴》與《攝論》，可知智儼思想兼重《華嚴》與唯識的特徵³⁴，這點也與《論抄》思想一致。

其三，從智正、智儼師徒著作與《攝大乘論抄》標題³⁵的可能關係。《續高

³¹ 織田顯祐：〈敦煌本『攝大乘論抄』について〉，《印度學佛教學研究》第 38 卷第 2 號（東京：日本印度學佛教學會，1990 年），頁 691-697。

³² 聖凱：《攝論學派研究》，上冊，頁 58-59。

³³ 道宣：《續高僧傳》，卷 25〈唐雍州義善寺釋法順傳〉，頁 654 上。

³⁴ 石橋真誠：〈智儼の思想的系譜〉，《印度學佛教學研究》第 24 卷第 2 號（1976 年），頁 249-252。

³⁵ 《大正藏》古逸部之題名主要依據敦煌寫卷原有之題記，若無題記則由矢吹慶輝依寫卷內容擬題。

僧傳》載智正講述《華嚴》及《攝論》，並有注疏流通於世³⁶。本段紀錄值得注意的有兩點：一是智正著有《華嚴疏》，並有《攝大乘論抄記》等作品流通於當世。二是智正在《華嚴》之外，兼攝《攝論》與《楞伽》、《勝鬘》等唯識、眞常系經論，從智儼對《華嚴》等經論的注疏，觀察其受學影響。此外，據智正本傳，智正曾與曇遷應隋文帝之請而同住勝光寺的記載³⁷，也說明智正的《攝論》學可能曾和主張九識論的曇遷有互相切磋的可能。

其四，《論抄》的「五門分別」科判架構，兼具《地論》淨識、《起信論》「一心開二門」、《勝鬘》空不空如來藏，及唯識學「境識俱泯」的詮釋特徵；用語以眞諦譯本爲主，兼採玄奘譯語、窺基注解用語，五門中的「釋題」復可見與稍晚於窺基的遁倫《瑜伽論記》「以文攝文」等相同的用語等。凡此可見《論抄》綜合兼融南北朝至隋唐《攝論》思想與語言特徵，可知其成書必晚至入唐，玄奘譯本之後，絕非隋代「攝論宗的實錄」³⁸。

（二）靈潤及其批判的北地攝論師

池田將則根據 S. 二五五四對眞諦譯《攝論釋》「三種無性」（生無性、相無性、無性性）的詳細疏解，判斷此段疏解三無性爲「三重觀」³⁹，並推測 S. 二五五四即是靈潤所批判的隋代北地攝論師的作品。有關 S. 二五五四爲「三重」或「兩重」唯識觀的判讀，詳見下文相關段落的分析。

四、與智儼的關係：疏釋體例與概念注解

（一）疏釋體例：五門分別

T 二八〇六《攝大乘論抄》是一部隨文摘錄式的《攝論》注本，以眞諦譯本

³⁶ 道宣：《續高僧傳》，卷 14〈釋智正傳〉，頁 536 下。

³⁷ 同前註，頁 536 中。

³⁸ 池田將則：〈敦煌本『攝大乘論抄』の原本（守屋コレクション本）と後續部分（スタン 2554）について：翻刻と研究（後篇）〉，頁 47。

³⁹ 同前註，頁 46。池田依據 S. 二五五四釋「三無性」段落，界定此寫卷主張爲「三重唯識觀」。對應於「三性」而說「三無性」，是無著《攝論》原本的論述脈絡。但決定三性與三無性關係的關鍵，則在於三性與二諦的關係。至於將「三無性」視爲「三諦」或「三重唯識觀」本身仍有討論空間，其判斷重點在於「無性性」是否於「無相」與「無生」之外別立爲諦。

爲底本，同時疏釋《攝論》本論及世親《攝論釋》。開頭的「五門分別」是注疏原則的總綱，說明注疏立場及原則。注釋內容始自說明《攝大乘論》造論背景緣由，迄至〈應知勝相品第二之一〉關於「分別性」（玄奘譯語作「遍計所執性」）的疏解。非逐字逐句的詳注，是重點式擇取概念或觀點進行歸納性的注解，T 二八〇六僅注釋前兩品，第二品殘損，字數約一萬五千字左右。

第一門標題闕亡，內容說明無著造論背景緣起。立論之旨在批判部派論點缺失，闡釋大乘唯識思想。第二門「第二次明藏攝分齊者」闡述教判，判釋聲聞乘、菩薩乘各有二門。第三門「第三次明教下所詮宗旨者」明《攝論》所詮宗旨有二：二諦與佛性。第四門「第四次釋論之題目」釋論題⁴⁰，採取智顛(539-598)的「經題釋經法」，以逐字釋經題的方式涵攝經論要旨。第二至第四之標題皆存，唯第五門未明列，而逕自「分文解釋」，若依其分別擇取《攝論》名相，解釋其「名」（名義）、「體」（體性）的疏解行文，非常符合第五門「分文解釋」之旨。而其採取經題釋經法的詮釋，說明寫卷成立在智顛之後。

對照於 T 二八〇六的「五門分別」，智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》（以下簡稱《搜玄記》）：「一歎聖臨機德量由致，二明藏攝分齊，三辨教下所詮宗趣及能詮教體，四釋經題目，五分文解釋。」⁴¹《論抄》第一門雖闕標目，從其闡述無著立論、世親爲釋的緣起背景內容判斷，與智儼的「一歎聖臨機德量由致」的說明造論緣起是相似的。第二至第四的標目，除第三門略有差異外，《論抄》與《搜玄記》的標目幾乎相同。《論抄》在「第四次釋論之題目」結束之後，逕自據真諦譯本〈釋依止勝相品〉「分文解釋」：「依止者，此阿黎識，是一切諸法所依止也。諸依止中，此識最勝故名勝相。」⁴²雖未標目，但實則爲第五門「分文解釋」的內容。由此依文義所作的「五門分別」，可見

⁴⁰ 「釋論之題目」以《起信論》體相用三大之概念詮釋「大」字，並據此展開其對一切染淨法的說明架構。《攝大乘論抄》：「言大者有三種：一體大，即目前空、不空二種真如，平等不增減故也。二相大，即真如體上具恒沙無漏性功德差別，故名相，舉一一德，皆遍滿法界故，常故，故名大也。三用大，即此真如在因，有任持染淨內熏等用；至果，有起應、化二身，無住處涅槃等用，舉一一用，皆遍法界故，常故，所以名大。」見《大正藏》，第 85 冊，頁 1000 下。

⁴¹ [唐]智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，卷 1 上，見《大正藏》，第 35 冊，頁 13 下。智儼《搜玄記》作於二十七歲（628 年）。因此，《論抄》若參考智儼此書，成書當晚於西元六二八年。

⁴² 《攝大乘論抄》，頁 1001 上。

T 二八〇六與《搜玄記》在注解形式上的一致性。而且比對《搜玄記》第二門「明藏攝分齊」與《論抄》判教義理相近，說明兩者密切的關係。此外，智儼所述《金剛般若波羅蜜經略疏》亦可見幾乎相同的「五門分別」標目⁴³。為便於對照，茲表列如下：

T2806《攝大乘論抄》 五門分別	《搜玄記》 五門分別	《金剛般若波羅蜜經略疏》 五門分別
(闕標目)	一、歎聖臨機德量由致	一、明教興所由
第二、次明藏攝分齊者	二、明藏攝分齊	二、明藏攝分齊
第三、次明教下所詮宗旨者	三、辨教下所詮宗趣及能詮教體	三、明教下所詮宗趣及能詮教體
第四、次釋論之題目	四、釋經題目	四、釋經題目
(闕標目)	五、分文解釋	五、分文解釋

據上表，可見到《論抄》與智儼的這兩部注疏「五門分別」的標目，除第三門文字略有差異之外，餘門文字幾可謂相同。可見 T 二八〇六與智儼「五門分別」的高度相似，當非偶然。

日本學者織田顯祐是最早指出《論抄》起首與智儼《華嚴經搜玄記》第二門「明藏攝分齊」關係密切的學者。在此研究基礎上，筆者再找到智儼上揭表列《金剛般若波羅蜜經略疏》亦有此相同「五門分別」的新例證⁴⁴。智儼不僅以「五門分別」注解《華嚴經》，在闡釋《華嚴》與唯識學之外，也以「五門分別」的疏釋結構注解《金剛經》，可見此「五門」標目及疏釋結構為智儼所特有之注釋形式。《攝大乘論抄》第二門是判教，其「所詮三故教則為三」內容即與《搜玄記》相同，智儼弟子法藏作《大乘起信論義記》也有同樣疏語⁴⁵。檢閱歷代藏經，此段疏語僅見於智儼、法藏師徒前述經疏，由此可見，T 二八〇六與華嚴宗智儼可能存在的內在繫聯。

據智儼本傳，智儼曾撰有詮釋經論的義疏二十餘部，其特徵「皆簡略章句，剖曜新奇」⁴⁶，若觀諸 T 二八〇六，亦可發現其每以數行為段落，梳理概念或簡

⁴³ 智儼《金剛般若波羅蜜經略疏》卷上：「將欲釋文，先於文首作五門分別：一明教興所由，二明藏攝分齊，三明教下所詮宗趣及能詮教體，四釋經題目，五分文解釋。」（《大正藏》，第 33 冊，頁 239 上。）

⁴⁴ 智儼的弟子法藏賢首作《大乘起信論義記》時，即依此基礎展開為「十門」。〔唐〕法藏：《大乘起信論義記》，卷上，見《大正藏》，第 44 冊，頁 241 上。

⁴⁵ 同前註，頁 241 中。

⁴⁶ 法藏：《華嚴經傳記》，卷 3，見《大正藏》，第 51 冊，頁 164 上。

短評點的注疏特色。揆諸智儼傳世的經疏，如前述《華嚴經搜玄記》與《金剛般若波羅蜜經略疏》，注解體例，皆先作整體綜論（緣起、判教、宗旨、釋題），再依經文分段疏解，於第五門自設問答「分文解釋」。整體看來，《論抄》與智儼的經疏體例有高度的相似性，唯一不同的地方是《論抄》在「分文解釋」的部分，不像智儼先分段疏解經文結構後，再疏解各段要旨及名相。《論抄》直接摘錄主要名相，引用經論整理並疏解概念，可見二者體例大抵相同而小異。

（二）「三寶義」疏解

《論抄》與智儼作品相似之處，除了「五門分別」的注釋體例，概念疏釋也有雷同之例。《論抄》曾疏釋三種「三寶」：同相三寶、別相三寶及住持三寶⁴⁷，在名相與定義上，與智儼晚年的著作《華嚴孔目章》「三寶義章」的解釋⁴⁸，部分文字表現略異，但意思相同。為便於比對，茲表列如下：

三種三寶	智儼《華嚴孔目章》	T2806《攝大乘論抄》
同相三寶	謂覺義（佛）、軌法義（法）、和合義（僧）故說三寶。	性理覺照義是佛，軌則義是法，同性宣和是僧義。
別相三寶	以世諦諸佛身名佛，以理、教、行、果，及無盡教義等名法，和合僧團，及聲聞、菩薩等名僧。	以法、報，化三身佛名佛，以理、教、行、果等名法，以菩薩、聲僧等為僧。
住持三寶	有二種： 一相住持，所謂素畫彫檀等佛；二謂紙素言聲等法；三謂有漏無漏剃頭袈裟等僧。 二理住持，謂法性真如，與凡聖為依。一生依，二境界依。資持建立，名理住持。	取佛形像等為佛，紙素等文字為法，阿難、迦葉等，及凡夫比丘，以為僧體。

兩者在「同相三寶」和「別相三寶」的解釋上相似，比較大的差別在「住持三寶」的解釋，智儼的《孔目章》將《論抄》的「住持三寶」的解釋名為外取佛形象、文字、僧體等有形象的「相住持」之外，另增列「理住持」一類，用以解釋法性真如，以作為凡、聖依所資持。

《論抄》與智儼注疏的相似性，是判斷《論抄》作者及成立年代的重要參照線索。由於經錄所載智儼的注疏多題為「智儼集」，可知其內容可能來自智儼所參考的其他著作，因此，僅憑相似性尚不能斷言《論抄》的作者即是智儼；由

⁴⁷ 《攝大乘論抄》，頁 1001 上。

⁴⁸ 智儼：《華嚴經內章門等雜孔目章》，卷 2，見《大正藏》，第 45 冊，頁 553 上。

於《論抄》內容有玄奘、窺基師弟譯語及遁倫《瑜伽論記》用語，由此推測《論抄》的完成年代必晚於玄奘譯本，時間大約在窺基《述記》、遁倫作《瑜伽論記》前後。從《論抄》體例與思想與智儼注疏的相似性來推測，如果《論抄》的作者是智儼的弟子或是後繼者，那麼他們之間存在的相似性便能得到合理的解釋。

五、《攝大乘論抄》的思想特色

(一) 阿黎耶識：同用本覺解心，如來藏以之為性

一般而言，讀者對於文本的詮釋，至少可以歸納出四種取向：其一、試圖返回作者原意，其二、尋求相對客觀文本脈絡意義，其三、詮釋者與文本的視域融合，其四、文本作為再創造新文本的媒材。對於六朝至隋唐時期的攝論師而言，第一種取向較少，第二種取向多表現在個別名相解釋，第三種及第四種是此時期攝論師的主要詮釋取向。此中值得注意的是：《論抄》偏離無著《攝論》妄心立場，朝向以淨識詮釋的取向，反映部分攝論師基於以如來藏典籍為理想文本的詮釋前見。

兼通大小乘經論是南北朝至隋唐時期義學僧的共同特點，北地具有《地論》背景的攝論師據真諦譯本義理基礎發揮，不拘於引用唯識經論疏解，更兼採《地論》、《華嚴》、《起信論》、《楞伽》、《涅槃》等如來藏經論的思想，說明此時期攝論師在注疏、講經自由開放的態度。據僧傳所載，攝論師多非專弘《攝論》，除前述地論宗所尚真常經論外，也弘揚與唯識學有關的《毘曇》、《成實》等部派論書或中觀三論、《大智度論》。這些思想背景提供攝論師豐富的思想參考基礎，造就攝論師為成就心中《攝論》理想詮釋，往往溢出原旨而別有融鑄創造，是否符合《攝論》原旨，似已非其考量重點。

《攝論》本在破斥部派異說，賅釋依賴耶緣起、三性與三無性、聞熏習、六度、十地、戒定慧、種子六義、六種轉依、三身四智等大乘唯識學解脫論，經論徵引更含攝大小乘。從 T 二八〇六《論抄》引用經論可看出其融貫的性格，引用《佛性論》、《法華論》、《起信論》、《地論》、《地持經》、《解深密經》、《婆沙》、《俱舍》等經論，除世親著作外，亦可見作者引用部派論書、唯識經論及真常經論。在解釋經、律、論三藏義時，其釋「阿毘達摩」藏，則說

《俱舍論》的五位七十五法⁴⁹。在評判部派佛學時，《論抄》評論《攝論釋》所破斥部派「色心次第生」說不能成立⁵⁰，並稱此為「正量部義」⁵¹。實則此段所破為經量部的「色心互熏」說⁵²，並非正量部的「不失法」說。經量部的「色心互熏」是為了解決無色界衆生退轉至色界時，色身如何生起而提出的新說。正量部批判經量部的「色心互熏」理論中，心之流只有同種相續的觀點，而提出「不失法」理論。從世親《攝論釋》的評論，可知無著所破為經量部義，應非T二八〇六所稱正量部義。此外，T二八〇六也舉印度數論學派「二十五諦」⁵³神我思想與自性說，以作為解說「五見」當中「邪見」的事例。

除了以唯識經論批判部派思想，《論抄》也引用《起信論》的「體、相、用」等「三大」詮解《攝大乘論》論題的「大」義，並引用《勝鬘經》空不空如來藏詮釋《攝論》阿黎耶識的體性⁵⁴，對於真諦《攝論釋》引用「界有五義」的詮釋，更直接以「同用本覺解心，如來藏以之為性」說明阿黎耶識的「藏識義」⁵⁵。《論抄》作者援引《起信論》與《勝鬘經》等真常經論的思想，明確以「本覺」義解釋真諦《攝論釋》阿黎耶識（心）的「解性」，並以「如來藏」界定阿黎耶的體性。如此一來，在《論抄》作者的詮釋下，阿黎耶識成為以「如來藏」為體，具有「本覺」義的淨識，直接成為出世間善法所依。對核心概念「阿黎耶識」採取真常經論的如來藏詮釋立場，顯然偏離《攝論》對識體偏妄的唯識學路徑，然而，此一偏移的論釋，正呈顯出《論抄》作者融貫唯識與真常思想的企圖。

（二）自述詮釋前見：二諦與佛性

T二八〇六於第三門「明教下所詮宗旨」，以「二諦」與「佛性」統攝《攝論》思想要旨⁵⁶，有別當時以阿黎耶識、三性或種子六義等概念探討《攝論》思想的風氣。T二八〇六以唯識所詮為世諦，以真常所詮為勝義諦的二諦說，實

⁴⁹ 《攝大乘論抄》，頁1000上。

⁵⁰ 世親釋，真諦譯：《攝大乘論釋》，卷4〈釋依止勝相品〉，頁177中。

⁵¹ 《攝大乘論抄》，頁1008中。

⁵² [唐]惠沼：《成唯識論了義燈》，卷4，見《大正藏》，第43冊，頁733上。

⁵³ 《攝大乘論抄》，頁1006上。

⁵⁴ 同前註，頁1000下。

⁵⁵ 同前註，頁1003下—1004上。

⁵⁶ 同前註，頁1000中。

發此前所未聞新論；引用題名為世親所著《佛性論》⁵⁷三種佛性，詮釋無著《攝論》第二鍊磨心的信行，其中明顯的常真心取向，超出《攝論》原有論述。T二八〇六參考真諦「解性」賴耶的觀點，並以第八識為淨識，藉《大乘起信論》衆生心的一念覺與不覺開出心生滅與心真如二門，對應於《攝論》染淨「二分依他」詮釋的用心，可見其融會唯識、眞常等大乘經論，兼採攝論師、地論師觀點，以融鑄為己說，不獨尊師法流派的注疏風格。在判教方面，T二八〇六將聲聞藏與菩薩藏各判為二的作法，與智儼、法藏師徒的觀點、用語不謀而合，也暗示著 T二八〇六具有《地論》與《華嚴》的背景。以下分別梳理《論抄》自述的二諦與佛性兩大要旨。

1. 二諦：世諦唯識所詮，眞諦二無我真如所詮

有關「二諦」的定義，《論抄》云：「若論世諦，即以唯識為所詮宗旨，若說眞諦，即以二無我真如為所詮宗旨。故下釋云：『一切法以識為相，以眞如為體故。』」又云：『知塵無所有是通達眞，知唯有識是通達俗』也。」⁵⁸此處將世俗諦定義為唯識所詮宗旨，勝義諦定義為眞常所詮宗旨的作法，與其說為二諦定義，毋寧說是 T二八〇六藉二諦義的闡釋現對「唯識」與「眞常」二系的判教。從 T二八〇六前述對於世親《攝論釋》「一切法以識為相，眞如為體故」的闡釋來看，若回歸到與眞諦譯本《攝論釋·釋應知入聖相品》相應段落之文意脈絡來看⁵⁹，「一切法以識為相，眞如為體故」原是世親在解釋菩薩入於「十信」、「十解」、「十行」、「十迴向」的方便道與入於十地的聖道的行位，疏解信樂位、通達位、修道位及究竟位等四種階次的關係。《攝論釋》此品重點在從菩薩不同階位時所見有別，來解釋「識」與「眞如」的關係，由於入方便道的菩薩定、慧力不足，所見一切法以染「識」為相；至入聖道的菩薩，至初地的

⁵⁷ 《佛性論》雖題為世親所作，但印順法師、服部正明等學者皆表示懷疑。服部正明認為《佛性論》是眞諦對《寶性論》採取譯講同施形式下的異譯本，而此正是眞諦譯本的特徵。服部正明：〈「佛性論」の一考察〉，《佛教史學》第4卷第3・4號（京都：佛教史學會，1955年），頁160-174。

⁵⁸ 《攝大乘論抄》，頁1000中。

⁵⁹ 世親釋，眞諦譯《攝大乘論釋》，卷七〈釋應知入勝相品〉地前方便「四十心」的說法為眞諦譯本所獨有（頁200上），而與諸譯本「三十心」之說不同。由於《論抄》在菩薩階位主張「十地」，而非唯識學的「十七地」說，其「十地」說與地論師或華嚴宗之間的關係或有可再延伸討論的空間。

通達位，始證得一分無漏正智，便證一分唯識眞如實性。以無分別智所見諸法如如之相，故名以「眞如」爲體。但 T 二八〇六偏離前述世親《攝論釋》脈絡之旨，將此處《攝論》探討菩薩修行階位的語境轉換爲「眞俗二諦」之辨，判攝教相的意味濃厚。

2. 三種佛性：自性住、引出、至得果

傳世《攝論》其他三個漢譯本及藏譯本皆無此段引文及「佛性」之語，僅見於眞諦譯本，可謂眞諦《攝論》譯本所獨有的詮釋，是僅次於以「界以解爲性」詮釋阿黎耶識的思想特色。T 二八〇六《論抄》不僅襲用世親《攝論釋》眞諦譯本的三種佛性：自性住佛性、引出佛性、至得果佛性加以詮說⁶⁰，並以「三種佛性」配「十種勝相」作爲總賅《攝論》結構及要旨的手段；而《論抄》引用多部眞常系經論解釋《攝論》的妄識，也隱含作者試圖藉「二諦」、「佛性」這兩個核心概念進行跨學派詮釋的判教意圖。眞諦譯本中的「三種佛性」引自題爲世親所作的《佛性論》⁶¹，以三種「信」結合「三種佛性」，稱信自性住佛性實有、信引出佛性可得、信至得佛性有無量功德，可助成圓滿六度之修行⁶²。對應於《攝論》引《佛性論》三種佛性之說，《論抄》在解釋「三種佛性」時，引用《勝鬘經》不空如來藏詮釋《攝論》妄染的阿黎耶識，使之成爲淨識，並稱「界以解爲性」。此外，《論抄》結合《起信論》一心開二門架構，「若論心功能即是如實因緣，若據實是心眞如」⁶³，說明阿黎耶識（心）具有「心功能」與「心眞如」兩個面向，由此展開世間與出世間染淨法。由《論抄》前述的疏解，明確可見其抉擇「同用本覺解心，以如來藏爲性」⁶⁴的眞常詮解取向。

從出世間淨法種子的來源上說，眞諦譯《攝論》以阿黎耶識爲妄染，但由「最清淨法界所流正聞熏習爲種子」共住寄止於阿黎耶識故⁶⁵，仍可生起出世間

⁶⁰ 世親《攝論釋》引《佛性論》三種佛性的這段文字，未見於笈多譯本與玄奘譯本。《攝大乘論抄》，頁 1000 中一下。

⁶¹ 天親造，眞諦譯：《佛性論》，卷 2，見《大正藏》，第 31 冊，頁 794 上。

⁶² 世親釋，眞諦譯：《攝大乘論釋》，卷 7〈釋應知入勝相品〉，頁 200 下。

⁶³ 《攝大乘論抄》，頁 1000 中。

⁶⁴ 《攝大乘論抄》釋「五種藏義」云：「體者，同用本覺解心，如來藏以之爲性。」（頁 1004 上）

⁶⁵ 世親釋，眞諦譯：《攝大乘論釋》，卷 3〈釋依止勝相品〉，頁 173 中。「出世轉依亦爾，由本識功能漸減，聞熏習等次第漸增，捨凡夫依作聖人依。聖人依者，聞熏習與解性

的淨法種子。換言之，依《攝論》立場，出世間心的生起雖有待正聞熏習的偶然，但此種可能性仍然是有的。T 二八〇六不僅依循真諦譯世親《攝論釋》的「佛性」說來解釋出世間心生起的可能，並對此種可能性更進一步以「如來藏」加以詮釋。這部分牽涉到其「黎耶以解為性」的觀點，將更使其將《攝論》的阿黎耶識推向如來藏淨識的詮釋。

（三）判教：二藏、三教、四宗

T 二八〇六《攝大乘論抄》一開頭的「藏攝分齊」即展示本件寫卷對佛陀經教的判教思想：「今且據要而論，對所詮三故，教則為三；約所為二故，教則為二。」⁶⁶與智儼《搜玄記》教判用語及內容有極高的相似度⁶⁷，可推知《論抄》與智儼《搜玄記》可能的內在繫聯⁶⁸。

《論抄》的判教，包括二藏、三教、四宗。依教法內容（化法）分為「二藏」（聲聞藏、菩薩藏），聲聞藏內含立性教門（又名執性宗，指婆沙師，宗毘曇）、破性教門（又名破性宗，指成實論師，宗《成實論》）；菩薩藏內含：顯示教門（三論）、祕密教門（《華嚴》）⁶⁹。依教學方式（化儀）判分「三教」（漸教、頓教、圓教），如此可以發現，《論抄》之判教用語與批評，看似近於長安淨影寺慧遠「立性宗」、「破性宗」、「破相宗」、「顯實宗」的「四宗」判教說⁷⁰，與慧光「因緣宗」、「假名宗」、「誑相宗」、「常宗」等四宗教判名稱不同⁷¹。然而，淨影慧遠師承法上(495-580)，法上師承慧光，兩者對判教名稱雖有別，但實際對應的經論與宗派相同。慧遠所判「立性」等「四宗」分別指：說一切有部《毘婆沙》、經量部《成實論》、三論宗三論、真常《涅槃》《華嚴》等。南道地論師慧光判教觀，在《論抄》的「二藏四教門」判教說中，可見其承繼轉化的痕跡。《論抄》對地論師「四宗」教判表的轉化，表現在第四

和合，以此為依，一切聖道皆依此生。」（頁 175 上）

⁶⁶ 《攝大乘論抄》，頁 999 下。

⁶⁷ 智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，卷 1，頁 13 下—14 中。

⁶⁸ 織田顯祐：〈華嚴一乘思想的成立史的研究——『搜玄記』玄談を通して見た智儼教學の位置及び背景について〉，《真宗教學研究》第 12 號（京都：真宗同學會，1988 年），頁 81-98；〈敦煌本『攝大乘論抄』について〉，頁 691-697。

⁶⁹ 《攝大乘論抄》，頁 1000 上—中。

⁷⁰ [隋] 慧遠：《大乘義章》，卷 1，見《大正藏》，第 44 冊，頁 483 上。

⁷¹ [隋] 智顛：《妙法蓮華經玄義》，卷 10，見同前註，第 33 冊，頁 801 中。

「秘密教門」，為前述各家所無。為便於對照各家判教異同，整理諸說，表列如下：

判教		慧光	慧遠 大乘義章	智儼 搜玄記		T2806 (守屋本)		S.2554	
二藏	經論					攝大乘論抄 (擬)		佛經疏釋 (擬)	
聲聞藏	毘曇	因緣宗	立性宗	執性教		執性教	立性教門	小乘 (阿含)	一乘
	成實	假名宗	破性宗	破性教		破性教	破性教門		
菩薩藏	三論	誑相宗	破相宗	大乘宗	一乘、頓教三乘 圓教	大乘宗	顯示教門	大乘 (破法我二執)	
	華嚴涅槃	常宗	顯實宗				祕密教門		

如前述，智儼在《金剛般若波羅蜜經略疏》卷上依文義科判，有與此相似的「五門分別」，而此科判標目亦為智儼門人法藏(643-712)所紹繼⁷²。由上表可見 T 二八〇六(守屋本)在「五門分別」科判、判教思想上與慧遠《大乘義章》、智儼《搜玄記》的相關性。

S. 二五五四的判教，依世親釋文以《阿含》為小乘教⁷³，以破法我執為大乘教，進而以消解大小乘之方便為一乘教⁷⁴。S. 二五五四從「會二明一」、「三一無別」立「一乘」究竟的判教觀，近於《般若經》系的判教觀。《論抄》在四教門的判教方面，先區分聲聞、菩薩二藏，並以聲聞藏包含立性、破性二教門的說法，與慧光、淨影慧遠一系南道地論師及智儼的判教觀點相同，但在菩薩藏(或名大乘宗)方面，除了慧光、慧遠之外，各家皆不相同。T 二八〇六的「顯示教門」與「祕密教門」的教判，僅見於吉藏的《法華遊意》對佛陀最初證道時，先於菩提樹下說內自證《華嚴經》，後至鹿野苑為五比丘說《阿含經》的疏釋⁷⁵。

⁷² 法藏《大乘起信論義記》卷一：「二明藏攝分齊者有二：初約所詮三故，教則為三。後約所為二故，教則為二。」(頁 241 中)

⁷³ 世親釋，真諦譯：《攝大乘論釋》，卷 2，頁 161 上。

⁷⁴ S. 二五五四《佛經疏釋》釋「三乘義」一段位於寫卷第三二五至第三三〇行，錄文如下：「〔三乘義〕三乘義名、體。名，一小乘，即四《阿含》教。二大乘，人破小執，故說大，即小教之外有大。三乘，即會前大、小二教，本來無二名一，人能運度名乘。二體者，三教，若所化，則根有大、小，故立教，亦隨彼眾生善心，即以眾生心為體。若取能說者為論，以佛後得智為體。問：大乘與一乘何別。答：若取其體不別，今約教故別。若大乘對小故說〔大〕，未會小明大，大外有小。一乘會二明一，一外無三，故是究竟。」

⁷⁵ 吉藏《法華遊意》：「初大後小者，菩提樹下初說《法華》，後趣鹿野苑明小教。一時之內大小俱明者，如《智度論》云『顯示教門即波羅捺國說大小，祕密之法則雙林明大

「顯示教門」是指佛陀最初於波羅捺園分別為不同根性的衆生說大小乘法，「祕密教門」指佛陀將於雙林入滅前，為所有衆生說最終極的《法華》及《涅槃》教門。值得注意的是：《論抄》引用吉藏的大乘菩薩二種教門，《論抄》作者若是吉藏，這二教門理應依「三種法輪」（根本法輪、枝末法輪及攝末歸本法輪）來進行判教⁷⁶，但《論抄》卻將三論宗判為「顯示教門」，是為「薄福不堪聞故」所說「枝末法輪」⁷⁷。並且，依《論抄》全篇以如來藏真常思想為宗旨的立場，也與三論之旨不合。

因此，綜觀《論抄》作者的四宗判教及以第八識為淨識的八識說思想詮釋，雖接近南道派地論師的觀點，但卻不完全相同。在此，以地論師法上與淨影慧遠的觀點作為相對座標，進行對比，以展示《論抄》思想與地論學派的異同⁷⁸。

當代佛學研究普遍認為《地論》學派判分南北朝派的原因，主要在對識體中妄染的來源解讀不同，但在唐代天臺荆溪湛然(711-782)《法華文句記》及《法華玄義釋籤》可以發現，湛然更關心南北朝派在解脫依持的根據不同：南道以「真如」為依持，北道以「阿黎耶」為依持⁷⁹。其中，南道派以真如·如來藏等同具有「本覺」義的佛性說的這一點，也反映在受地論南道派影響甚深的《論抄》心識論上。《論抄》主張第八淨識，「以本覺解心，以如來藏為性」，反映出其吸收地論南道派淨識論解釋《攝論》妄染阿黎耶的特徵。而北道派對《十地經論》「空義」的強調，表現在將空義等同於第一義諦。

現收錄於《大正藏》第八十五冊題名為《十地經論義疏》卷一與卷三，據寫卷尾題有「十地義疏卷第三」、「法上著」、「保定五年」(565)的紀年及抄經比丘「智辯為法界衆生敬寫《大乘十地義記》」等線索⁸⁰，得以確認此件寫卷的口述者為地論師法上。法上主張以第八識為淨識，第七識名為「本識」，為妄染

小」。見《大正藏》，第34冊，頁644上。

⁷⁶ 吉藏：《法華義疏》，卷9，見同前註，頁581上。

⁷⁷ [唐]慧沼：《法華玄贊義法》，見同前註，頁859中。

⁷⁸ 《論抄》對於第八識的用語除了《攝論釋》的「阿黎(梨)耶識」、十卷本《楞伽》的「本識」等詞語外，也使用《起信論》的「心真如」，但並未使用《勝鬘經》的「自性清淨心」、四卷本《楞伽》的「真識」。

⁷⁹ [唐]湛然《法華文句記》卷七：「古弘《地論》相州自分南北二道，所計不同，南計法性生一切法，北計黎耶生一切法，宗黨既別釋義不同。」見《大正藏》，第34冊，頁285上；《法華玄義釋籤》，卷18，同上書，第33冊，頁942下。

⁸⁰ [北周]法上：《十地論義疏卷第一·第三》，卷3，見《大正藏》，第85冊，頁782中。

的來源。以六識、第七識真妄和合而偏妄、第八識以真如爲體，以心識爲空，由此建立其八識說⁸¹。法上在唯識學名相的用法與一般對「心」、「意」、「識」的理解有很大的不同⁸²。法上對第七識阿梨耶識「真妄和合」的定義，與《論抄》主張《攝論》及《論釋》妄染的「染污意」解釋不同。一般認爲是因爲在法上的時代，唯識學經論尚未大量傳譯到中國所致。

此外，淨影慧遠在南道派的傳承中較晚，其觀點與法上不同的關鍵並不在立第九識阿摩羅識，而是在導入《大乘起信論》時，將真妄和合的第八識阿梨耶識改造爲「真識」。日本學者伊吹敦反對傳統將淨影慧遠視爲地論南道派的代表人物的觀點⁸³，慧遠改造法上思想時，前賢的研究多忽略《大乘起信論》與《楞伽經》這兩部經論擔負的重要任務，即是將阿梨耶識設定爲第八識「真識」。如此，已不同於法上將阿梨耶識作爲承載業種子的「本識」，作爲生死流轉妄染的根源。

S. 二五五四這件近於中觀判教思想的攝論學派文獻，或與前述慧均《大乘四論玄義》依三論學立場評論的攝論學派有關。S. 二五五四將空義視爲第一義諦的觀點，可能參考自三論學派，也可能來自《十地經論》對中觀空義的吸收轉化。例如：《論抄》作者立於唯識學的方式說「寂滅」，以滅能、所爲「寂」，此「寂」有二義，一是滅除依他起、遍計執等二種自性見，二是指達到圓成實性、無性性同一無性的狀態。而《十地經論》則以空、無相，無願等三昧對治三障說的「寂滅」⁸⁴。因此，若從寫卷綴合後思想內在的一致性來考量，S. 二五五四與 T 二八〇六的判教內容並不一致。判教即是展示自身的前見與立場，同一件寫卷理應前見相同、立場一致，因此，從思想的內在一致性考量，S. 二五五四與 T 二八〇六的判教思想並不相同，並非同一個文本。

⁸¹ 吉村誠：《中國唯識思想史研究：玄奘と唯識學派》（東京：大藏出版，2013年），頁100-101。

⁸² 法上《十地論義疏卷第一·第三》卷一：「心者第七心，意者第六意，識者五識識。故《楞伽經》云：心爲採集主，意爲廣採集，現識分別五，離此七種，識轉爲智。」（頁763下）。卷三：「此是第七識，名爲本識，與六識心爲本，是生死根原也。」（頁772上）

⁸³ 伊吹敦：〈地論宗南道派の心識説について〉，《印度學佛教學研究》第47卷第1號（1998年），頁86-92；〈地論宗北道派の心識説について〉，《佛教學》第40號（東京：山喜房佛書林，1999年），頁23-59。

⁸⁴ 天親造，〔後魏〕菩提流支譯：《十地經論》，卷4，見《大正藏》，第26冊，頁141下。

(四) 三藏通用五義：熏、覺、寂、通、解脫

在真諦譯世親《攝論釋》的「三藏各有四義」基礎上⁸⁵，《論抄》將「三藏各有四義」配以「十地」說，特別將「解脫」義限定為唯達「佛地」方能名為「解脫」，由此區分其不共菩薩及二乘等九地的殊勝處。但在「三藏通用五義」一段，又將「解脫」義納入三藏通用義而為「五義」。《論抄》以佛典三藏在引導眾生解脫上具有五種義，它分別從五義名稱的定義（名）、體性（體）及修行階地（住地）等三方面進行定義與說明⁸⁶。若通而言之，三藏皆具五義；別而言之，地前至佛地的修行，菩薩自身觀修的體性與果位，各有不同。從地前聞思的「熏」，到佛地達理無為的「解脫」，可整理表列如下：

五義	名	體	住地	
			別	通
熏	由聞思習之不已，熏識成種，即從譬為名。	用聞思為性	地前	十地皆具五義
覺	由修慧力故，能覺察真理，故名覺。	用修慧為體	初地	
寂	遠離能所之執名寂。		二地至七地	
通	若有能所之執即不通；由無能所故平等故通也	八地至十地		
解脫	若不通真理，可不（案：池田校注云疑為「不可」）解脫；由達理故，得解脫也。	用無為為體	佛地	

《論抄》以「十地」論凡夫至佛地的修行階位，而非唯識經論主張的「十七地」說，並且在三藏與十地關係的相配方面，主張十地皆「通用五義」。然而，十地的每一地都具有五義的前提，必須是達到「解脫」立於「佛地」後，為利益眾生而後起方便智用，把不共菩薩、二乘的解脫義納入三藏通義，可知《論抄》作者「三藏通用五義」立於佛地境界論述的立場，而不是從唯識漸修次第的立場而說。在修行階位方面，其傾向於抉擇《十地經論》等《華嚴》系「十地」說注解《攝論》的詮釋取向，而這一抉擇自然也與其第八淨識、以本覺解心，以如來藏為性的根本立場有結構性的內在關聯。

(五) 三性：三性同一無性（T2806 與 S.2554）

守屋本 (T2806)《論抄》在解釋聲聞藏與菩薩藏的差別時，使用真諦譯本的「三性」總稱譯語及其「分別」、「依他」、「真實」個別譯語；但在使用真諦

⁸⁵ 世親釋，真諦譯：《攝大乘論釋》，卷1，頁154中。

⁸⁶ 《攝大乘論抄》，頁1001中一下。

「三無性」譯語之外，現存《論抄》殘本並未使用到「相無性」、「生無性」及「無性性」的個別譯語⁸⁷；在「三性」與「三無性」的相關論述中，完全未使用到玄奘譯本用語。前述 T 二八〇六「五門分別」釋論旨時，說《攝論》的宗旨為「二諦」與「佛性」時，其論「二諦」是從染淨「二分依他」來說「真俗二諦」。

但在 S. 二五五四則從三種無性的「生無性」、「相無性」及「無性性」說有「三諦義」：

分別、依他二性是俗，以有爲、無爲爲性。真實名真，亦有爲、無爲爲體。第一〔義諦〕用三無性爲體。二者三性詮是俗，無相、無生是真，無性性非安立理，是第一義體。⁸⁸

在此段釋文中，S. 二五五四提出兩種「三諦義」：第一種以世間所名爲俗諦，以真實無妄、離過爲真諦，以三無性爲第一義諦（S.2554 第 671-677 行）；第二種依世親《攝論釋》說菩薩修行十位，依誓諦、行諦與慧諦「三諦」而修⁸⁹。第二種三諦義本於世親《攝論釋》，而第一種三諦所說，則爲 S. 二五五四作者的創造性詮釋。說明三諦義時與三性繫聯，在真俗二諦外說第一義以「無性性爲體」，但由其「無相、無生即真實無性性」可知「無性性」名第一義諦，但「非安立理」，雖名「三諦義」而實爲「二諦」說。從 S. 二五五四未別立「無性性」爲諦的立場，與 T 二八〇六以「二諦」爲宗旨是一致的。

S. 二五五四此種「兩重」唯識觀，與真諦《攝論釋》譯本三性三無性「同一無性」⁹⁰立場相合，與靈潤所主張的「兩重」唯識觀一致。吉村誠認爲靈潤三無性說的兩重觀，是以悟入分別性的「無相」與依他起的「無生」即爲真實性。而靈潤的觀點，正是師承道奘「境識俱泯」的三性說結構而來⁹¹。依《續高僧傳》所載靈潤的「兩重」唯識觀⁹²，不同於當時衆師以無相、無生、無性性的悟入三

⁸⁷ 世親釋，真諦譯：《攝大乘論釋》，卷 1，頁 155 中；卷 6，頁 194 上。《攝大乘論抄》，頁 1000 上。

⁸⁸ S. 二五五四《佛經疏釋》釋「三諦義」兩段，見黃永武編：《敦煌寶藏》，第 21 冊，頁 20 圖檔。

⁸⁹ 世親釋，真諦譯：《攝大乘論釋》，卷 11〈釋入因果修差別勝相品五〉，頁 230 下。

⁹⁰ 同前註，卷 7〈釋應知入勝相品三〉，頁 198 下—199 上。

⁹¹ 吉村誠：《中國唯識思想史研究：玄奘と唯識學派》，頁 150-156。

⁹² 道宣：《續高僧傳》，卷 15，頁 546 下—547 中。

性的「三重觀」，而是回到《攝論》「二分依他」的立場⁹³，以依他起為中心說三性，從染依他說分別性，從淨依他說圓成實性。

其「兩重」觀從識的「相無性」與「生無性」起觀行。依勝又俊教的解釋，「兩重觀」是指對前七識現行識觀「相無性」，捨外塵邪執，得意言分別；第八識種子識觀「生無性」，捨唯識想，得真法界。靈潤曾在玄奘譯場擔任《瑜伽論》之義證，作有新舊譯唯識思想十四條差異的註記，其中第十三條即是「三無性但遣分別，不遣依他。」⁹⁴顯見靈潤此條的思考是立於「依他起為清淨，不須滅除」的前見而論，應滅除是依他起上所起的分別性（遍計所執性）。因此，從修行位來看靈潤對三無性的「兩重觀」中，其依他起與遍計執的關係並非單純能取（識）、所取（境）的單層結構，而是遍計執（能所，二取）與依他起（見相，二分）的雙層結構關係⁹⁵：先滅除七轉識能、所二取，我法分別的遍計所執性（相無性）；再滅除第八識的內境，作為所遍計的依他起性（生無性）。而此雙層結構中，相無性與生無性並非截然對立切割的關係，從存有論的角度，相無性也是從緣生依他為基礎來說；從認識論的角度，染依他（遍計執）也是從依他性結合虛妄遍計而成。

池田將則依於 S. 二五五四寫卷「三無性」段的詮釋、結合大中小三乘教判等思考，認為 S. 二五五四的主張即是靈潤所批判「眾師」的「三重觀」，如此解讀，顯然不符合 S. 二五五四「今無相、無生即真實無性性，非安立也」之論旨。有關「兩重」和「三重」爭議的關鍵，在於對第三種無性「無性性」的兩種解釋上：第一種是「兩重觀」，是依《攝論》染淨二分依他，將遍計執視為染依他，以圓成實為淨依他，當從修行位上捨遍計執染依他，使依他復歸於淨時（得相無性、生無性），即證圓成實之「無性性」；第二種是「三重觀」，從世俗緣起有、真性畢竟空、第一義不空解釋「無性性」，則「無性性」意味根本無分別智認識到真如實性不空，由此名「無性性」為諦。因此，S. 二五五四在回應《攝

⁹³ 世親釋，真諦譯：《攝大乘論釋》，卷5〈釋應知勝相品二〉：「此下釋『不異』義，欲顯依他性具有三性：一識從種子生是依他有，種種識相貌是分別，分別實無所有是真實性。」（頁188上）本段僅見於真諦譯本。

⁹⁴ 勝又俊教：《佛教における心識說の研究》（東京：山喜房佛書林，1961年），頁784-786。

⁹⁵ 耿晴：〈「從古唯識三性說到新唯識三性——論『清淨依他起性』的概念在唯識三性說發展中的關鍵角色」成果報告〉，科技部專題研究計畫成果報告，2016年，頁3-6。

論》三性「非異非不異」的論述時，以「兩重」唯識觀詮釋其淨依他與圓成實不一不異的立場。

(六) 心識論：八識體一、第八淨識、五識種子是假

《攝論》原即為八識論，但偏於說妄，守屋本 (T2806)《論抄》對阿黎耶識的主張也是八識論，但不同於《攝論》阿梨耶偏妄染的立場，較接近於南北朝早期南道地論師以阿梨耶識為淨識，以阿陀那識為妄染的立場；也與《攝論》北傳後，真諦師弟滅第八現行識染依他見分，立第九淨識的立場不同。守屋本 (T2806)《論抄》在對「心意識」的解釋，以真諦《世親釋》為底本，但在解讀上別有轉化。以下兩段引文的段落相近，且意義相關，一併引用處理如下：

心意識義二，名體者。一心，種種義，從義為名；二者意，能生他故名意；三識，取塵了別名識，此二功能用為名。二、體者，若通而言之，八識皆有此義；若別而言之，七識名以心執我，茲長生死故；第八識意能與他生依止故；第六識心正能取塵了別故。⁹⁶

二種意，名體。一、能與彼生依止。即取次第滅及本識意為體，亦名「不染污意」。二名「染污意」。以恆與四惑相應相故，即從過立，即第七識以為體。⁹⁷

中國法相宗對心、意、識等名相的用法，多依於玄奘《成唯識論》譯本及相關著作的定義，以「心」為第八識阿賴耶，以「意」為第七識末那，以「識」為前六識⁹⁸。《成唯識論》以護法的意見為主，立於「八識別體」，唯六、七識能遍計。依真諦譯世親《攝論釋》，「心」(citta)音譯為「質多」，指第八識、本識、阿陀那識 (ādāna-vijñāna)、阿黎耶識 (ālaya-vijñāna)⁹⁹。《世親釋》從執受淨色根、受生取依止（玄奘譯語：執受有色根、相續結生，執受自體）等兩種功能定義阿陀那識。其次，世親解釋無著的兩種「意」，分別是：依等無間緣相續剎那滅的「不染污意」，以及恆與四煩惱相應的「染污意」¹⁰⁰。第一種「意」，玄奘譯為「無間滅意」，是對識的剎那滅與相續的解釋，並非末那 (manas) 識所專

⁹⁶ 《攝大乘論抄》，頁 1004 中。

⁹⁷ 同前註，頁 1004 上。

⁹⁸ 護法等造，〔唐〕玄奘譯：《成唯識論》，卷 5，見《大正藏》，第 31 冊，頁 24 下。

⁹⁹ 世親釋，真諦譯：《攝大乘論釋》，卷 1，頁 157 中。

¹⁰⁰ 同前註，頁 158 上。

有性質，是通於八識的。專指第七識的是第二種「染污意」，有覆無記，恆與身見、我慢、我愛及無明等四煩惱相應，而作為意識所依止的意根，相當於「末那識」。第三，世親以能緣取境的功能界定「識」¹⁰¹。但此識於行文中，不僅作前六識，或作前五識，有時亦作「本識」（阿黎耶識、阿陀那識）解。

T二八〇六《論抄》解釋「心意識」頗具曲折性。釋文先從功能力用廣義地「通說」，再個別加以「別說」是《論抄》全篇疏解形式的凡例。在解說「八識」，定義「心」（種種義）、「意」（能生他）、「識」（取塵了別）的功能時，引用《世親釋》的定義，以「心」為第八阿黎耶識，含藏一切法種子，具種種義；以「意」為第七染污意，恆與四煩惱相應，能生他苦；以「識」為前六識，具有取塵、了別的功能。但在對八識性質作通論時，則說：「通而言之，八識皆有此義」。「此義」應有所承，指的是上文對「心意識」體性功能「能生他」、「取塵了別」「此二功能力用」的說明。因此，「通而言之，八識皆有此義」，或可解讀為：八識從通義上說，皆有同於七轉識剎那生滅相續、能分別遍計的兩種功用。

接著，《論抄》從別義上說心、意、識各具有其偏重的功能體性，但在分別解釋上，用語與定義之間卻出現迂迴難解的現象。釋文說「七識名以心執我，茲長生死故」，據名稱「七識名以心執我」，依前文定義，「心」是指第八識阿黎耶識，「七識」則是指染污意、末那識；而「七識」之名義，是「以心執我，茲長生死」，第七識執阿黎耶識為根身，成為生死流轉的依持，則是「染污意」的特質，故說「第七識」為「意根」，是生起我執的依持，「根」(indriya)有增長之意，故說滋長生死。「第六識心正能取塵了別」，此處僅提到「第六識」具有取塵了別功能，而不言「前六識」，有其理論上的深義，必須與其「立一意識故」，「不許有別體五識」等主張¹⁰²，以及心心所的「所緣」一起來看。由於《論抄》將「能緣」的第六識與僅具「自性分別」的前五識區分來談，認為唯有識體（心、心所）才具有「能緣」的功能，五根對五境僅有相應而無緣取之功能。而煩惱的生起，主要與所緣有關，因此，其「不許有別體五體」的心識論，可說融合一意識師的「一種七現」，玄奘新譯唯識的「八識別體」及《俱舍論》

¹⁰¹ 同前註，頁 158 中。

¹⁰² 《攝大乘論抄》，頁 1009 下。

「所緣」¹⁰³的綜合觀點：承認第六、七、八識有自體，並承認其種子為實法，反對五識各有其自體，前五識雖具有自性分別的直觀能力，但無了別審查與記憶的功能，因此必須與第六識（五俱意識）俱起才能作用，由此否定五識各具自體，並以五識的種子為假法。

而「第八識意能與他生依止故」一句，依其釋「三性義」說明三性與八識關係時所說：「一依他性，依即本識之能，他即能熏，諸法能、所全目。……依他用第八識為體，分別即用六、七識及所取塵習氣等為體，真實即用四真實為體。」¹⁰⁴引文中說，依他起是具有「能熏」作用的第八識，這與主張阿賴耶僅具有「受熏四義」的《攝論》立場不同，而《論抄》此句「第八識意，能與他生依止故」，並不是把第八識也名為「意」，是從本識的角度說第八識具有「能熏」、生起萬法，和作為七識依止的意義。

此種主張第八識是「能熏」的觀點，與《成唯識論》主張「阿賴耶」無覆無記，唯受現行諸法所熏的看法不同。而安惠（惠或作慧，475-555）雖主張有漏八識皆能遍計¹⁰⁵，但也與《論抄》的第八淨識能熏的說法完全不同。在玄奘師弟著作間所引述安惠唯識論點中，有關安惠的識是否有變似、變現義，或立有見、相二分等觀點¹⁰⁶，從梵本安惠作品的發現，玄奘師弟引用安惠義之爭議，自來學者間已多有評論¹⁰⁷。在此特別談到安惠，是因為守屋本 (T2806) 在詮釋「十八界」時，引用一意識師的「隨根立名」來解釋「意識」，將五識的起現視為只是意識的種種作用，不許有「別體五識」。《論抄》云：

十八界名體。名者，六識即眼、耳、鼻、舌、身、意，並從根為名。六塵

¹⁰³ 世親造，玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》，卷2，見《大正藏》，第29冊，頁7上。

¹⁰⁴ 《攝大乘論抄》，頁1009上。

¹⁰⁵ 窺基《成唯識論述記》卷一本：「若護法、難陀等解，由無始來第六、七識橫計我法，種種分別熏習力故。」見《大正藏》，第43冊，頁242中；卷三本：「安惠等說：有漏八識，皆能遍計而起於執。」（頁316中）

¹⁰⁶ 《成唯識論述記》卷一本：「安惠解云：變謂識體轉似二分，二分體無，遍計所執。除佛以外菩薩已還，諸識自體即自證分，由不證實有法執故，似二分起即計所執，似依他有。二分體無，如自證分相貌亦有，以無似有，即三性心皆有法執。八識自體皆似二分，如依手中變似於兔幻生二耳，二耳體無。」（頁241中）卷七末：「安惠等師既無見分，如何解所緣？」（頁501上）玄奘師弟所引述安惠（慧）之論，在近代安惠著作梵、藏本的比對後，發現玄奘譯本對安惠引文的記述，與現存梵本安惠著作間存在差異。

¹⁰⁷ 現存梵本安惠著作，鮮少論及種子議題，種子六義、假實、新薰本有等問題的記載，多見於中國法相宗的引論，能否視為安惠原意，仍有爭議。

通一切法，即色、聲、香、味、觸、法，六根即眼、耳、鼻、舌、身、意。二體者，六塵用色識及識爲性，意根六識生後皆名意，即通六識。若意門明義，本識七識心皆有生之義悉名根。前五唯色識爲體，六識若取本，即以意識心爲體，以立一意識故，不許有別體五識也。隨用有六體，此無所仿。¹⁰⁸

本段不但提到「立一意識」的主張，也涉及種子假實的問題。「別體五識」是指五識各有自體，各自有種子，種子爲實。T二八〇六主張「立一意識」，以意識心爲體，「不許有別體五識」，意味對前五識各具自體以及種子爲實法的否定。由於五識無法獨立作用，必須有待與意識「俱起」，才能發揮功能。因此，《論抄》從五識無法獨立作用，進而否定五識具有自體，等於間接把前五識的種子視爲假法。

而《論抄》談到「三性義」時，又主張「體者，且約一門出之。依他，用第八識爲體；分別，即用六，七識及所取塵習氣等爲體。」¹⁰⁹一方面將「依他性」定義爲以第八識爲體，將「分別性」定義爲以六、七識及所取塵習氣等爲體，此種觀點有別於玄奘八識別體、種子是實的主張，雖然主張「五識種子是假」，但也與安惠「種子是假」的觀點也不完全相同¹¹⁰。安惠主張一分說，只從能所二取說遍計爲假，並未立見、相分之說。若依玄奘解脫論的立場，除非到達佛地，否則到成佛之前都未必會有「慧心所」與寄止於第八識的「淨法界種子」相應。在安惠，因八識皆能遍計，因此八識都可能與慧心所相應。唯其慧非常微弱，難起力用。

T二八〇六前述近於安惠八識皆能遍計的說法，在此又立「一意識」，「不許有別體五識」，並以「七識心皆有生之義，悉名根」的「隨根立名」之論。可見T二八〇六傾向安惠而觀點又有所轉化，並融合《地論》淨識與《起信論》衆生心架構來詮釋《攝論》的立場。一意識師的觀點在部派論書及初期大乘經論中已可見¹¹¹，而「八識遍計說」爲安惠特殊觀點，以現存漢譯安惠作品漢譯年代

¹⁰⁸ 《攝大乘論抄》，頁1009下。

¹⁰⁹ 同前註，頁1009上。

¹¹⁰ 惠沼《成唯識論了義燈》卷四末：「安惠自種子假，然功能別成十八界，如不相應，依實假立，不相雜亂，依自證分，義分亦得。」（頁739中）有關種子假實的主張，在此依惠沼所舉安惠的主張立論。

¹¹¹ 西尾京雄：〈攝大乘論の一意識論者について〉，《宗教研究》第13卷第6號（東京：

查考，自唐代始有玄奘、地婆訶羅¹¹²譯出安惠作品，若再由《論抄》引用玄奘師弟譯作特有用語來看，推測作者可能自玄奘譯作得知安惠之觀點，引用而甚至再加詮釋的可能性很高。

雖然在世親《攝論釋》本身即可見到引用一意識說的觀點¹¹³，《論抄》作者在此詮釋「十八界」時，偏向以真諦譯世親《攝論釋》唯識學觀點，引用一意識師「八識體一」、「一種七現」¹¹⁴的注解，把七識視為阿黎耶識的種種作用。相對於玄奘師徒偏重發揮多心論的詮釋，此處一意識論點的主張正成為 T 二八〇六的詮釋特色。無著《攝論》雖主張多心論，卻也保留一意識師觀點，可見無著態度原有游移模糊之處。T 二八〇六在識體議題的注解，則採取後者的立場。T 二八〇六此處採一意識師以體用關係詮釋依他起與遍計執的關係，結合前述八識皆能遍計的觀點，不同於玄奘以前五識、第八識無覆無記，唯能受熏的觀點。

若順 T 二八〇六《論抄》的二諦觀而延伸其論阿黎耶識體的體性時，當無漏法顯現的同時，染污的阿黎耶識也同時消滅，無法成為出世間法的所依，因此，對於出世間法所依止的來源，可以有兩種可能的詮釋：一是滅阿黎耶識之名的同時，立第九識阿摩羅識作為出世間法的依止；二是轉阿黎耶「染分依他起」為「淨分依他起」，以作為出世間法的依止。前者是真諦以依他為染而須滅除的思

日本宗教學會，1936年），頁 56-73。

¹¹² 現存收錄於《大正藏》的安惠漢譯著作有五部，唐代有三部：玄奘譯安惠《大乘阿毘達磨雜集論》（亦錄於高麗藏 K0576）、《成唯識論》糝譯安惠《三十頌釋》，地婆訶羅 (614-688) 譯安惠《大乘廣五蘊論》（亦錄於高麗藏 K0618）；宋代有一部，惟淨 (1-9 卷)、法護 (10-18 卷) 合譯《大乘中觀釋論》（亦錄於高麗藏 K1482）。另有題為安惠著的敦煌寫卷，法藏 P. 三一九六《阿毗達磨俱舍論實義疏》卷一，收錄於《大正藏》T 一五六一；中國北京圖書館收藏敦煌晚唐寫卷《阿毗達磨俱舍論實義疏》卷三（北新 1440 號與其斷片 L3736 號），現收錄於方廣錫主編：《藏外佛教文獻》第一輯（北京：宗教文化出版社，1995 年）。

¹¹³ 世親釋，真諦譯：《攝大乘論釋》，卷五〈釋應知勝相品二〉：「論曰：諸師說此意識，隨種種依止生起，得種種名。釋曰：諸師謂諸菩薩成立一意識，次第生起。意識雖一，若依止眼根，生得眼識名，乃至依止身根，生得身識名，此中更無餘識，異於意識。離阿黎耶識此本識入意識攝，以同類故。此意識由依止得別名。」（頁 185 上）

¹¹⁴ 印順法師稱「七心現行」或「一種七現」。印順法師反對無性《攝論釋》將阿賴耶識分為「種子賴耶」與「現行賴耶」的觀點，而採取世親主張「種子賴耶」的觀點。見印順：《攝大乘論講記》（臺北：正聞出版社，1990 年），頁 125。另外，從阿賴耶識與種子的關係是一是異的問題來看，從阿賴耶識的因相、果相詮釋種子與現行的關係。法師認為「在本識的自相上看，不能分別種與識，種子是以識為自性的」（頁 75）

惟¹¹⁵，後者則是玄奘以依他通染淨而需轉染成淨的詮釋思惟¹¹⁶。依《論抄》是以第八識爲真心，煩惱爲客塵所染，轉染污依爲清淨依的思惟較合乎《論抄》思想的內在一致性。然而，《論抄》的八識論並不是玄奘譯本虛妄唯識的詮釋進路，雖傾向採取真諦「解性黎耶」的理路，也並非完全相同，以第八識爲如來藏淨識體性，則近於南道地論師以第八識爲清淨心的思想特徵。

六、寫卷用語與時代判定

T 二八〇六《論抄》與 S. 二五五四皆兼採真諦與玄奘譯語，是有選擇性的採用，以真諦譯本思想作爲轉化爲如來藏思想的基底，特別在使用玄奘師弟用語時，仍考量到符合如來藏詮釋之目的。以下分四點說明 T 二八〇六用語特色，並與 S. 二五五四進行比較。

(一) 使用真諦譯語及概念：解性、界有五義、三性

1. 解性黎耶：具有本覺義的如來藏

T 二八〇六《論抄》作者使用真諦譯本特有的「解性」、「界有五義」、「分別性」及「皮惑」等詞語的同時，參考真諦「三無性」、「解性」、「界有五義」等核心觀點展開其詮釋理論，反映《論抄》作者對真諦文本的熟悉，但在詮釋立場及思想取向上，《論抄》頗見其轉化唯識爲如來藏的看法，並非純然承繼自真諦的觀點。

真諦以「聞熏習與解性和合」說明出世間轉依，未見於無著《攝論》其他的漢譯本，於真諦譯世親《攝論釋》雖僅一見¹¹⁷，卻是真諦《攝論釋》詮釋的核

¹¹⁵ 世親釋，真諦譯：《攝大乘論釋》，卷五〈釋應知勝相品二〉：「由心變異顯現似我故，說非有虛妄塵顯現此事，因依他性起故，依他性爲虛妄塵顯現依止，說此爲依他性相。」（頁 182 上）

¹¹⁶ 無著造，玄奘譯：《攝大乘論本》卷下：「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。」見《大正藏》，第 31 冊，頁 148 下。

¹¹⁷ 世親釋，真諦譯：《攝大乘論釋》，卷三〈釋依止勝相品一〉：「出世轉依亦爾，由本識功能漸減，聞熏習等次第漸增，捨凡夫依作聖人依。聖人依者，聞熏習與解性和合，以此爲依，一切聖道皆依此生。」（頁 175 上）

心觀點。此說並不完全符於無著《攝論》說阿黎耶（本識）偏染的體性¹¹⁸，淨法界種子雖無始以來「寄止」於本識，但不能因此稱阿賴耶識具有本覺義¹¹⁹，有待「聞熏習」生起「慧心所」與此無漏種子相應才起現作用，此即真諦所謂「聞熏習與解性和合」。由於真諦以「解性」詮釋阿黎耶識為其特有的詮釋，世親與無性《攝論釋》其他漢譯本並無此相應的譯語，成為真諦具有鑑別度的思想特徵之一，也是考察當時攝論師觀點的重要參考指標。

依真諦《攝論釋》，「解性」一詞是依於無始以來寄止於阿黎耶識的「清淨法界等流種子」（本有無漏種子）而來的解釋，雖與妄染的本識不同性，但寄止於本識而非本識，故不宜以「本覺」義闡釋此本有無漏種子的性質¹²⁰。出世間轉依須同時具備後天經驗性的「聞熏習」生起的「慧心所」與「清淨法界等流種子」兩個條件，強調慧心所與無漏種子的相應，二者缺一不可。

《論抄》主張不許有「五識別體」。這種帶有一意識師立場的詮釋，雖不能說完全違背《攝論》的立場，但也不是《攝論》或世親的《攝論釋》所要強調的重點。結合前述《論抄》以「本覺」義來說明阿黎耶的覺解性，說依「如來藏力使之而生」，使得阿黎耶直接成為出世間法、十善法生起的依止¹²¹。在《論抄》的解釋下，阿黎耶識成為具有本覺義的淨識，加上「界有五義」的詮釋，使阿黎耶成為能生起出世間法的直接原因。如此，需要「聞熏習」生起慧心所，才能與本有無漏種子相應的這層意義，似乎被取消。取而代之的是，《論抄》作者認為「聞熏習」之所以能生起，反而是因為阿黎耶識的如來藏體性作為生因的作用¹²²。《論抄》透過具有「本覺」義的「如來藏」重新定義阿黎耶識，使其為出

¹¹⁸ 世親釋，真諦譯：《攝大乘論釋》，卷二：「論曰：應知本識與能熏習更互為因，其義亦爾。如識為染污法因，染污法為識因。」（頁163中）

¹¹⁹ 印順法師《攝大乘論講記》卷二：「賴耶本身有雜染的取性與清淨的解性。賴耶通二性的思想，不但用於還淨方面，而且還用於安立生死雜染邊。」（頁19）「賴耶本淨的法界——解性賴耶是真常，具稱性功德；捨染習，在纏的藏性顯現，它與淨習不二，為一切淨法的所依。從本性清淨邊建立法界，從智光朗鑒邊建立鏡智。」（頁506）印順法師《以佛法研究佛法》卷七：「真諦說有『解性賴耶』——阿賴耶的真淨義，所以後來與地論系合流。」（頁249）。印順法師對真諦《攝論》「解性賴耶」通真妄的疏解，傾向於將通向淨法的一面解釋為具有「本性清淨」的本覺義。

¹²⁰ 世親釋，真諦譯：《攝大乘論釋》，卷三：「論曰：『由對治阿梨耶識生，是故不入阿梨耶識性攝。』釋曰：『此聞熏習非為增益本識故生，為欲減損本識力勢故生，故能對治本識。與本識性相違故，不為本識性所攝。此顯法身為聞熏習果。』」（頁174上）

¹²¹ 《攝大乘論抄》，頁1007上。

¹²² 同前註。

世法之所依，明顯可見《論抄》有違《攝論》立場，對識體的詮釋轉向。

《論抄》兩現「解性」之語，皆用於詮釋阿黎耶以「解性」為體，甚至將「常、樂、我、淨」四德比類於此「解性」及「法性」¹²³。更由此連結《起信論》，在其一心開二門的架構下，以「不空如來藏」詮釋《攝論》的「阿黎耶識」，以「心真如」詮釋「解性」：

故下釋云：「此即此阿黎耶識，界以解為性，此界有五義」等也，亦名「不空如來藏」。《地經》亦明緣阿黎耶識，作第一義諦觀，即心真如也。何者是染染依止？觀此明心功能與十二因緣染法為依止，即如實因緣也。¹²⁴

當《論抄》作者依於真諦譯世親《攝論釋》認同「解性」黎耶說，甚至以心真如、不空如來藏說明此「界」之體性，並以「界」(dhatu)代換阿黎耶識時，阿黎耶識成為出世間淨法種子的直接依止。此種詮釋不僅別於《攝論》阿黎耶為染的原意，也不同于真諦《攝論釋》「聞熏習與阿賴耶識中解性和合」的觀點¹²⁵，而是將《攝論》唯具「受熏」義的阿黎耶識，詮釋成具「能熏」¹²⁶義的如來藏心識論，此一詮釋可說是《論抄》對《攝論釋》心識論的根本改造與詮釋的轉向。

2. 界有五義

如前述引文，根據織田顯祐的研究¹²⁷，《論抄》對真諦《攝論釋》「界有五義」（體類義、因義、生義、真實義、藏義）的詮釋¹²⁸，可能依於《勝鬘經》以如來藏有「五種藏」¹²⁹，對應於被歸為真諦譯世親所作的《佛性論》亦有「五種

¹²³ 《論抄》：「三、解相，相識體是解性。」又：「四、德儀名體。名者，一、淨德，斷除鄙惡名之為淨得，即離過為名。二、我，自在名我，從用為名。三、樂，自體寂泊，名之為樂；亦可適悅為樂，從義用立名。四、常，體無住滅名常；亦可四種，皆從離過為名。體者，通而言之，同阿黎解性為體；亦可用法身為性。」見同前註，頁1004中、1007上一中。

¹²⁴ 同前註，頁1000中。

¹²⁵ 陳一標：〈解性賴耶與智如合一——有關「此界無始時」的分析〉，《玄奘人文學報》第3期（2004年7月），頁1-21。

¹²⁶ 《攝大乘論抄》：「第二相，三性義名體。一依他性，依即本識之能，他即能熏，諸法能所全目。」（頁1009上）

¹²⁷ 織田顯祐：〈敦煌本『攝大乘論抄』について〉，頁691-697。

¹²⁸ 世親釋，真諦譯：《攝大乘論釋》，卷1〈釋依止勝相品一〉，頁156下。

¹²⁹ [劉宋]求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》：「世尊！如來藏者，是法界

藏」的間接證據。此種詮釋與前述阿黎耶「以解為性」之說，並不完全相同。真諦《攝論釋》的阿黎耶識「以解為性」，還有待與外在條件不定的「聞熏習」生起「慧心所」才能實現，與直接以自身具有清淨如來藏作為出世法依止的思想，畢竟仍有本質上的差異。

從返回《攝論》的「正確詮釋」要求來看，《論抄》藉如來藏詮釋阿黎耶識的立場明顯不符此標準。若從《論抄》作者為完備其心目中「理想解脫論」的詮釋來看，《攝抄》以如來藏轉化真諦「解性黎耶」說，從《攝論》唯識學詮釋轉向真常心詮釋的開展來看，有其詮釋典範轉移的意義。

依《續高僧傳·道宗傳》所載當時知名的攝論師道奘，亦曾以「解性」注解阿黎耶識，並立有「四種黎耶」而著稱於世¹³⁰。顯見攝論師在當時傳承真諦《攝論釋》阿黎耶識的詮釋之外，更有援用真諦思想而建立新說的現象。可以看出南北朝的早期攝論師說明出世間淨法的依止時，採取滅阿黎耶，立第九識為淨法所依的融通態度¹³¹。

（二）玄奘譯語與思想：獨頭意識、五見為體、三聚淨戒

《論抄》使用玄奘譯語處雖不如真諦譯本多，仍可依其明顯的差異而鑑別二者。

「獨頭意識」在 S. 二五五四僅出現一次，但卻標幟出玄奘譯本心識論術語的重要特徵。此一用例出現於釋「三無性」的「體非有無性」時，從「能分別」、「所分別」及「分別性」三法來說明遍計所執性¹³²。雖然 S. 二五五四思想基礎仍依循真諦以依他為妄染，不同於玄奘的依他通染淨立場，S. 二五五四在此使用玄奘「獨頭意識」用語以分疏依他性所依的四種心識，此部分為真諦舊學所未述及處，可見作者參酌各譯本及新舊諸說的思想背景。不過，因為這個用語

藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。」見《大正藏》，第 12 冊，頁 222 中。

¹³⁰ 道宣：《續高僧傳》，卷 11〈釋道宗傳〉，頁 512 上。

¹³¹ 據《續高僧傳》曇遷、釋靖嵩本傳所載，二者皆以撰注《攝論》名世，皆主九識說。曇遷甚至曾為真諦譯《攝大乘論釋》作序。見同前註，頁 574 中、頁 502 上。至於第九識是實立（滅第八識，立第九識），還是虛立（滅第八識之名，轉識成智），學界猶有不同意見。

¹³² S. 二五五四錄文如下：「惣〔總〕此三法，為分別性體。以五識、五意識、第六獨頭意識、第四是獨頭後意識，四重〔種〕識心為依他，以四法為真實。」黃永武編：《敦煌寶藏》，第 21 冊，頁 6。

僅見於 S. 二五五四，與守屋本 (T2806) 沒有直接的關係，雖不能作為《論抄》的用例，但可以說明 S. 二五五四思想上，受玄奘譯本思想影響的鮮明痕跡。指出 S. 二五五四 使用玄奘譯語「獨頭意識」用例，目的不是在把它當作 T 二八〇六的一部分，而是由於：一是為據此反駁池田將 S. 二五五四判斷為隋代寫卷觀點的證據；二是說明 S. 二五五四對玄奘師弟用語的使用比例，比 T 二八〇六還要頻繁，說明兩件寫卷在使用真諦或玄奘譯本習慣的不同。

《論抄》「五見為體」一語僅有一例¹³³，引自《顯揚聖教論·攝事品》¹³⁴，用於解釋薩迦耶見、邊執見、邪見、見取見及戒禁取見等五種遮障正見的錯誤見解。此特殊用例，皆僅見於普光、智周等玄奘門下之著作中¹³⁵。《顯揚聖教論》偏重於菩薩道行位與三學有關修習、對治的解說，此部分與《攝論》戒定慧三品的分疏頗有相應之處。五見的對治，屬於慧學的修行。與「三聚淨戒」、「以三業為性」多在戒學的對治與布施的實踐，有互補之義，也由此可見《論抄》作者對自身論述用語之間的內在關聯性的高度自覺。

玄奘特有譯語「三聚淨戒」是《論抄》引用玄奘譯本新出用語的另一明證。在以十勝相解說《攝論》全書結構時，《論抄》總論戒學勝相「以三聚戒行為體」。另外，在疏解「五分法身」（真諦用語）時也說：「若別而為論，戒以三聚淨戒為體。」¹³⁶都是使用玄奘譯本「三聚淨戒」的譯語¹³⁷。而非真諦譯本「三戒」的用語¹³⁸。此種用語現象也出現在智儼《搜玄記》在解說初地菩薩與各地戒行的關係。《論抄》與智儼作品用語習慣的高度相似，已難以僅用巧合來解釋。

（三）窺基疏解特有用語：以文攝文、以義攝文、以義攝義

T 二八〇六《論抄》對「五門分別」的第四門「釋論之題目」的「攝」字，提出「攝義有四種」，分別從「以文攝文」、「以義攝義」、「以義攝文」及

¹³³ 《攝大乘論抄》，頁 1006 上。

¹³⁴ 無著造，玄奘譯：《顯揚聖教論》，卷 1〈攝事品一〉，見《大正藏》，第 31 冊，頁 482 上。《顯揚聖教論》唐貞觀二十二年 (648) 於慈恩寺譯出。

¹³⁵ [唐] 普光：《俱舍論記》，卷 12〈分別世品三〉，見同前註，第 41 冊，頁 195 上。
[唐] 智周：《成唯識論演祕》，卷 6 本，見同前註，第 43 冊，頁 949 上。

¹³⁶ 《攝大乘論抄》，頁 1007 中。在智儼《搜玄記》卷三，也同樣使用玄奘「三聚淨戒」的譯語（見《大正藏》，第 35 冊，頁 54 下）。

¹³⁷ 彌勒說，玄奘譯：《菩薩戒羯磨文》，見同前註，第 24 冊，頁 1104 下。

¹³⁸ 世親釋，真諦譯：《攝大乘論釋》，卷 9，頁 218 下。

「以文攝義」等四個面向注解「攝」義¹³⁹。此種以經題綜攝全經要旨的「經題釋經法」固始自智顛，但此處的四種攝義中的「以文攝文」、「以文攝義」及「以義攝義」三種，僅見於窺基(632-682)《瑜伽師地論略纂》用於釋「攝決擇分」之「攝」字義¹⁴⁰，在稍晚於窺基數十年的新羅僧遁倫的《瑜伽論記》¹⁴¹中，也承襲窺基之論。甚至增補「以文攝義」一項，充擴為「攝」字四義：「以文攝文」、「以文攝義」、「以義攝文」及「以義攝義」¹⁴²。與《論抄》闡論《攝大乘論》的四種攝義，雖不是對同一部論書所作的疏釋，但所用以統攝的「攝」字四義，名稱上卻完全相同。此處用語上的全然相同，當非偶合。

由《論抄》所見使用玄奘師弟佛典譯作及注疏用語來看，可以確知《論抄》作者作此論時，當晚於玄奘師弟相關經論譯出之時間。據圓照《貞元新定釋教目錄》卷十一所載：「《顯揚聖教論》二十卷，見《內典錄》。無著菩薩造，貞觀十九年十月十一日於弘福寺翻經院譯，至二十年正月五日畢。沙門智證等筆受。」¹⁴³此論譯成之時間為貞觀二十年(646)，而《論抄》所引用的《成唯識論》，更晚至顯慶四年(659)才譯出。據《續高僧傳》所載，法常圓寂於貞觀十九年(645)¹⁴⁴，據此，織田顯祐推測守屋本(T2806)《攝大乘論抄》作者可能為法常的觀點應是無法成立的。池田將則認同織田顯祐關於《論抄》影響智儼的觀點，認為智儼早期的《華嚴經搜玄記》和晚期的《華嚴五十要問答》著作中皆可見《論抄》的影響¹⁴⁵。然而，本文根據《論抄》使用玄奘師弟譯作及注釋用語的考證結果，可以證明此觀點之無法成立。

從用語來看，《攝大乘論抄》以真諦譯本為底本，注解引用經論主要來自真諦譯作，少部分注解亦可見玄奘、窺基師弟特殊用語，部分用語與晚於窺基數十

¹³⁹ 《攝大乘論抄》，頁1000下。

¹⁴⁰ 窺基：《瑜伽師地論略纂》，卷13，見同前註，第43冊，頁168中。

¹⁴¹ 水谷(林)香奈：〈道倫(遁倫)集撰『瑜伽論記』について——基撰『瑜伽師地論略纂』との關係から〉，《印度學佛教學研究》第64卷第1號(2015年)，頁187。

¹⁴² 遁倫：《瑜伽論記》，卷13上，見《大正藏》，第42冊，頁591上。

¹⁴³ 此前《大唐內典錄》、《開元釋教錄》諸錄，皆僅載玄奘於貞觀十九年譯於崇福寺。唯圓照此錄詳載玄奘師弟所譯諸經論之起迄時間。收入〔宋〕圓照：《貞元新定釋教目錄》，卷11，見《大正藏》，第55冊，頁856上。

¹⁴⁴ 道宣《續高僧傳》卷十五〈釋法常傳〉：「終于住寺，春秋七十有九，即貞觀十九年六月二十六日也。」(頁541上)

¹⁴⁵ 池田將則：〈敦煌本『攝大乘論抄』の原本(守屋コレクション本)と後續部分(スタイン2554)とについて：翻刻と研究(後篇)〉，頁43。

年的遁倫相同。玄奘譯《攝大乘論》的時間，分別是無性釋(647)、世親釋(648)及本論(648)，《論抄》的寫作必定在此之後，成立時間約於七世紀末至八世紀初。

七、結語

敦煌寫卷《攝大乘論抄》是罕見的唐代《攝論》注釋手稿，不同於法相宗虛妄唯識的主流詮釋，《論抄》代表的是唐代一支由淨心系統詮釋唯識經論的重要文獻。歸納前述對 T 二八〇六《論抄》的梳理，本文提供以下四點結論：

第一點、《論抄》主張八識說，以「同用本覺解心，以如來藏為性」的如來藏思想詮釋其心識論為其獨特的轉化，使得此具有「本覺義」的阿黎耶識，直接成為出世間淨法種子的依止。此種詮釋不僅異於《攝論》以阿黎耶為染之意，亦不同於真諦譯《攝論釋》「聞熏習與阿梨耶識解性和合」的觀點，已是將《攝論》妄染的阿黎耶識轉化為清淨如來藏，使《攝論》唯具受熏義的阿黎耶識，變成具能熏義的如來藏心識論。《論抄》思想近於南道地論師而略有不同，以如來藏本覺思想融貫唯識與如來藏。有一意識師思想之傾向，主張八識體一，不許有別體五識，五識種子為假等義，有別於玄奘師弟八識別體的立場。以《勝鬘經》的「不空如來藏」為阿黎耶識，使之成為淨識，以及援用真諦譯本以《勝鬘經》「界有五義」說明阿黎耶識具有覺解的體性，並藉《起信論》「眾生心」的結構，解釋心與染淨法的關係。

第二點、《論抄》注釋體例及概念疏釋與智儼高度相似。

《論抄》通篇「五門分別」之注釋體例及名義界定，以及「三寶義」等概念疏釋，皆援用自智儼《搜玄記》、《華嚴孔目章》等注疏，可見作者兼具唯識與華嚴背景，推測可能為熟悉智儼思想的後繼者。

第三點、《論抄》約成立於七世紀末至八世紀初。

T 二八〇六有引用玄奘、窺基師弟及遁倫的詮釋用語的現象，推測寫卷成立時間當已入唐，晚於七世紀末期，大約與遁倫同時或稍晚。作者並非法常。

第四點、T 二八〇六與 S. 二五五四並非同一件寫卷的綴合關係。

這兩件寫卷有書體、天地界有無的差異，斷處文句雖有銜接的可能性，但作為思想基礎的判教觀卻有極大差異。S. 二五五四「三一無別」融通小大，立「一乘」究竟的判教觀，與 T 二八〇六的「二藏四宗」判教觀點並不相同。

從寫卷形制與判教思想兩個條件的內在一致性判斷，T 二八〇六《論抄》與 S. 二五五四《佛經疏釋》並非同一件寫卷。

《攝大乘論抄》研究

李幸玲

敦煌寫卷《攝大乘論抄》是罕見的唐代《攝論》注釋手稿，錄文現收編於《大正藏》T二八〇六，是代表唐代一支由淨心系統詮釋唯識經論的重要文獻。本文提出以下四點結論：第一點，《論抄》思想近於南道地論師主第八淨識說而略有不同。具有一意識師思想之傾向，主張八識體一，五識種子是假等義。以《勝鬘經》不空如來藏說阿黎耶識，以「界有五義」說明阿黎耶識具有「覺解」的體性，結合《起信論》「一心開二門」架構，解釋心與染淨法的關係，並以「同用本覺解心，以如來藏為性」宣告其以「本覺」思想詮釋《攝論》的立場，使得阿黎耶識直接成為出世間淨法種子的依止。不僅異於《攝論》以阿黎耶為染之意，亦不同於真諦譯《攝論釋》「聞熏習與阿賴耶識的解性和合」的觀點，是將《攝論》妄染的阿黎耶識詮釋為清淨如來藏，使《攝論》唯具受熏義的阿黎耶識，變成具能熏義的如來藏心識論。第二點，《論抄》注釋體例及概念疏釋與智儼高度相似，因為內容引用玄奘譯本用語，推測作者可能為智儼之後繼者。第三點，《論抄》以真諦譯本作為核心概念詮釋依據，也同時與玄奘師弟使用相同的特殊用語，推測成立時間在在七世紀末至八世紀初，亦即玄奘譯本之後，與窺基、遁倫等人同時。第四點，T二八〇六與S二五五四在形制、書體、判教及義學等方面多有不一致之處，兩件並非同一寫卷。

關鍵詞：真諦 智儼 解性黎耶 《攝大乘論抄》 《勝鬘經》 敦煌寫卷

A Study of the Subcommentary on the *Mahāyānasamgraha* (T2806)

LEE Hsing-ling

The subcommentary of the *Mahāyānasamgraha* is a rare Tang dynasty commentary found in Dunhuang. A transcription is included in the *Taishō shinshū daizōkyō*, No. 2806. By analyzing its authorship, date, form and philosophical views, this study reaches four conclusions. First, the views expressed in the subcommentary of the *Mahāyānasamgraha* are similar to those of the southern division of the Dilun school. Second, the style and thought of the subcommentary of the *Mahāyānasamgraha* are similar to those of Zhiyan; therefore, the author of the subcommentary of the *Mahāyānasamgraha* might have been a successor to Zhiyan. Third, since Paramārtha's translation of the *Mahāyānasamgraha* is used as a source text, the subcommentary of the *Mahāyānasamgraha* can be dated to between the end of the seventh century and the start of the eighth century. It uses the same technical terms as Xuanzang and his disciples; it was therefore most likely written after Xuanzang's translation of the *Mahāyānasamgraha*, and is contemporaneous with the works of Kuiji and Dunlun. Fourth, many differences exist between T2806 and S.2554: they differ in terms of formula, calligraphy, teaching taxonomy and philosophy. From these differences, we can conclude that they are not the same text.

Keywords: Paramārtha Zhiyan the *ālaya* of nature of realization
the subcommentary on the *Mahāyānasamgraha*
Śrīmālāsūtra Dunhuang manuscripts

徵引書目

- 上田義文著，陳一標譯：《大乘佛教思想》，臺北：東大圖書公司，2002年。
- 天親造，菩提流支譯：《十地經論》，收入《大正新修大藏經》第26冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- _____，真諦譯：《佛性論》，收入《大正新修大藏經》第31冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 方廣錫主編：《藏外佛教文獻》第一輯，北京：宗教文化出版社，1995年。
- 世親釋，真諦譯：《攝大乘論釋》，收入《大正新修大藏經》第31冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- _____，玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》，收入《大正新修大藏經》第29冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 印順：《攝大乘論講記》，臺北：正聞出版社，1990年。
- _____：《以佛法研究佛法》，臺北：正聞出版社，1990年。
- 吉藏：《法華義疏》，收入《大正新修大藏經》第34冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- _____：《法華遊意》，收入《大正新修大藏經》第34冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- _____：《中觀論疏》，收入《大正新修大藏經》第42冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 吳芳思主編：《英藏國家圖書館藏敦煌遺書》第44冊，桂林：廣西師範大學出版社，2017年。
- 求那跋陀羅譯：《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，收入《大正新修大藏經》第12冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 法上：《十地論義疏卷第一·第三》，收入《大正新修大藏經》第85冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 法藏：《大乘起信論義記》，收入《大正新修大藏經》第44冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- _____：《華嚴經傳記》，收入《大正新修大藏經》第51冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 耿晴：〈「從古唯識三性說到新唯識三性——論『清淨依他起性』的概念在唯識三性說發展中的關鍵角色」成果報告〉，科技部專題研究計畫成果報告，2016年。
- 崔鈞植：《校勘大乘四論玄義記》，論山：金剛大學校佛教文化研究所，2009年。
- 陳一標：〈解性賴耶與智如合一——有關「此界無始時」的分析〉，《玄奘人文學報》第3期，2004年7月，頁1-21。
- 惠沼：《成唯識論了義燈》，收入《大正新修大藏經》第43冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 普光：《俱舍論記》，收入《大正新修大藏經》第41冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 智周：《成唯識論演祕》，收入《大正新修大藏經》第43冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。

- 智顛：《妙法蓮華經玄義》，收入《大正新修大藏經》第33冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- ____：《妙法蓮華經文句》，收入《大正新修大藏經》第34冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 智儼：《金剛般若波羅蜜經略疏》，收入《大正新修大藏經》第33冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- ____：《華嚴經內章門等雜孔目章》，收入《大正新修大藏經》第45冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- ____：《華嚴五十要問答》，收入《大正新修大藏經》第45冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- ____：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，收入《大正新修大藏經》第35冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 湛然：《法華玄義釋籤》，收入《大正新修大藏經》第33冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- ____：《法華文句記》，收入《大正新修大藏經》第34冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 無著造，玄奘譯：《攝大乘論本》，收入《大正新修大藏經》第31冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- _____：《顯揚聖教論》，收入《大正新修大藏經》第31冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 黃永武編：《敦煌寶藏》第21冊，臺北：新文豐出版公司，1986年。
- 圓測：《解深密經疏》，收入《卍續藏經》第34冊，臺北：新文豐出版公司，1993年。
- 圓照：《貞元新定釋教目錄》，收入《大正新修大藏經》第55冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 聖凱：《攝論學派研究》，北京：宗教文化出版社，2006年。
- 遁倫：《瑜伽論記》，收入《大正新修大藏經》第42冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 道宣：《續高僧傳》，收入《大正新修大藏經》第50冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 慧均：《大乘四論玄義》，收入《卍續藏經》第74冊，臺北：新文豐出版公司，1993年。
- 慧沼：《法華玄贊義決》，收入《大正新修大藏經》第34冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 慧遠：《大般涅槃經義記》，收入《大正新修大藏經》第37冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- ____：《大乘義章》，收入《大正新修大藏經》第44冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 蔡伯郎：〈真諦的阿摩羅識義《九識章》的一些問題〉，《正觀雜誌》第81期，2017年6月，頁5-52。
- 窺基：《妙法蓮華經玄贊》，收入《大正新修大藏經》第34冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- ____：《瑜伽師地論略纂》，收入《大正新修大藏經》第43冊，臺北：新文豐出版公司，

- 1983年。
- _____：《成唯識論述記》，收入《大正新修大藏經》第43冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 彌勒說，玄奘譯：《菩薩戒羯磨文》，收入《大正新修大藏經》第24冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 《攝大乘論抄》，收入《大正新修大藏經》第85冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 《攝大乘論章卷第一》，收入《大正新修大藏經》第85冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 護法等造，玄奘譯：《成唯識論》，收入《大正新修大藏經》第31冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 水谷（林）香奈：〈道倫（遁倫）集撰『瑜伽論記』について——基撰『瑜伽師地論略纂』との關係から〉，《印度學佛教學研究》第64卷第1號，東京：日本印度學佛教學會，2015年，頁186-191。
- 石橋眞誠：〈智儼の思想的系譜〉，《印度學佛教學研究》第24卷第2號，東京：日本印度學佛教學會，1976年，頁249-252。
- 伊吹敦：〈地論宗南道派の心識說について〉，《印度學佛教學研究》第47卷第1號，東京：日本印度學佛教學會，1998年，頁86-92。
- _____：〈地論宗北道派の心識說について〉，《佛教學》第40號，東京：山喜房佛書林，1999年，頁23-59。
- 伊藤隆壽：〈『大乘四論玄義』の構成と基本的立場〉，《駒澤大學佛教學部論集》第2號，東京：駒澤大學佛教學部，1971年，頁138-159。
- 吉村誠：《中國唯識思想史研究：玄奘と唯識學派》，東京：大藏出版，2013年。
- 池田將則：〈敦煌本『攝大乘論抄』の原本（守屋コレクション本）と後續部分（スタイン2554）とについて：翻刻と研究（前編）〉，《佛教史研究》第45號，京都：龍谷大學佛教史研究會，2009年，頁1-75。
- _____：〈敦煌本『攝大乘論抄』の原本（守屋コレクション本）と後續部分（スタイン2554）とについて：翻刻と研究（後篇）〉，《佛教史研究》第46號，京都：龍谷大學佛教史研究會，2010年，頁1-73。
- 西尾京雄：「攝大乘論の一意識論者について」，《宗教研究》第13卷第6號，東京：日本宗教學會，1936年，頁56-73。
- 京都國立博物館編：《守屋孝藏氏蒐集古經圖錄》，京都：京都國立博物館，1964年。
- 岩田諦靜：《眞諦の唯識說の研究》，東京：山喜房佛書林，2004年。
- 服部正明：〈「佛性論」の一考察〉，《佛教史學》第4卷第3・4號，京都：佛教史學會，1955年，頁160-174。
- 勝又俊教：《佛教における心識說の研究》，東京：山喜房佛書林，1961年。
- 結城令聞：《唯識學典籍志》（《東洋文化研究所紀要》別冊），東京：大藏出版，1962年。
- 織田顯祐：〈華嚴一乘思想の成立史的研究——『搜玄記』玄談を通してみた智儼教學の位置及び背景について〉，《眞宗教學研究》第12號，京都：眞宗同學會，1988年，

頁 81-98。

_____：〈敦煌本『攝大乘論抄』について〉，《印度學佛教學研究》第 38 卷第 2 號，東京：日本印度學佛教學會，1990 年，頁 691-697。

Keng, Ching (耿晴) . “Yogācāra Buddhism Transmitted or Transformed? Paramārtha (499-569) and His Chinese Interpreters.” PhD diss., Harvard University, 2009.

