

## 法上及慧遠心識思想之探討

余淑芳

華梵大學 東方人文思想研究所 博士班三年級

### 摘要

法上是地論南道的重要思想家，地論師的著作大多在戰火及滅佛運動中湮滅。所幸法上《十地論義疏》殘卷仍留存於世，此對於了解地論南道的思想彌足珍貴。

法上的唯識思想中，最引人關注的一點為「第七阿黎耶識」。依後期唯識學的講法，阿賴耶識係第八識，末那識為第七識。將第七識當作阿黎耶識究竟是法上對於唯識的了解不夠深入，以致錯解第七識為阿黎耶識；抑或第七阿黎耶識，是唯識思想發展過程中曾經存在的一個短暫說法，殊值探討。其弟子慧遠是否繼承其師法上之心識思想亦是本文關注的重點。

本文探討之問題如下：一、從法上第七阿梨耶識出發，探討其是否具有經典依據；二、探討淨影慧遠對法上心識思想的繼承及開展；三、以有為法、無為法分立的觀點，探討法上及慧遠地論師的解脫理論。

佛教中之如來藏系，在「心識結構」上採取「真妄和合」立場，對於有為法及無為法如何結合一事，產生了解釋上較大的困難。筆者以法上及慧遠的心識思想為例，探討其解脫學上的根本困境。本文首先分析法上在世時流傳的經論，了解其接觸的思想，再透過解析原典，筆者試圖找出影響法上心識思想的線索，以了解法上第七阿賴耶識思想是否有所本或經典依據；進而分析法上的心識思想是否能合理解釋解脫的原理及方法。最後，再探討其弟子淨影慧遠對法上心識思想的承繼及開展，並探討其解脫學原理，以了解地論南道早期心識思想之演變。

**關鍵字：**法上、慧遠、阿梨耶識、真妄和合、無為法

## 一、前言及背景說明

阿賴耶識屬於佛教心識論討論的主題。佛教心識論主要是討論心的主體性問題，包含它的性質、狀態、及作用等方面。西方佛教學者將其稱為「倫理性心理學」(ethical psychology)，然而，佛教的心識論不僅具有倫理性的價值，更大的成分是具有宗教性和哲學性的意義。<sup>1</sup>

佛教心識論的主要目的，雖亦在了解心識的結構及作用，然而，根據筆者的了解，其始終的關懷仍在解釋佛教解脫學的原理及路徑。不以這個角度看待佛教發展史上的心識思想，很難了解何以開展出阿賴耶識、如來藏、如來藏藏識，甚而華嚴宗的法界緣起圓明一心、無明法性心等各種心識論。

這些心識思想代表解脫的不同路徑及解脫原理。誰是誰非、誰優誰劣、誰能完整或圓融的解釋佛教解脫原理及路徑，見仁見智，各有不同的角度及看法。這些心識思想，由於都屬於概念層次的架構，自然必須依據理性及邏輯的方式探討其合理性。因之，佛教的心識論及其開展的解脫原理，其基礎仍需建立在佛教的根本理念上，若違反了根本理念，即使理論再圓融、再高明，亦很難不被認定為外道思想。

筆者在這種脈絡下討論心識問題，主要的立足點是站在有為法及無為法的分立上作為出發點討論。「無為法及有為法」的分立，是自原始阿含時代就共許的，一法不可能同時具備「有為法」及「無為法」二種性質，違反了這種觀點，顯然就違反了佛教的基本理念，若一法同時是「有為法及無為法」，如同一法既是色法及心法一樣，兩者性質背離，如何能同時成立？

佛教學說中之如來藏系，在「心識結構」上採取「真妄和合」立場，對於有為法及無為法如何結合一事，產生了解釋上較大的困難。筆者將以法上的心識思想為例，說明其解脫學上的根本困境。本文先分析法上在世時流傳的經論，了解其所接觸的思想，再透過解析這些經典，筆者試圖找出影響法上心識思想的線索，以了解法上第七阿賴耶識思想是否有所本或經典依據；並分析法上的心識思想是否能合理解釋解脫的原理及方法。最後，再探討其弟子淨影慧遠對法上心識思想的承繼及開展，並探討其解脫學原理，以了解地論南道早期心識思想之演變。

法上(495-580)的心識思想，是屬於漢傳佛教較早期的唯識思想，在法上的時代，當時流傳於世的經論，經考查，屬於唯識系的經論：《深密解脫經》(514)、魏本《攝大乘論》(531)、《業成就論》(541)、《決定藏論》(548-576)、《十八空論》(558-569)、《顯識論》(558-569)、《轉識論》(558-569)、《攝大乘論》(563)、《攝大乘論釋》(563)。屬於如來藏系者：《勝鬘經》(436)、宋本《楞伽經》(443)、魏本《入楞伽經》(513)、《大乘起信論》(553)、《佛性論》(558-569)。<sup>2</sup>其餘如：菩提流支《十地經論》、《究竟一乘寶性論》、曇無讖北本《涅槃經》、《維摩詰經》、

<sup>1</sup> 水野弘元，《佛教教理研究》《水野弘元著作選集》(二)，釋惠敏譯，臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2000年，頁383。

<sup>2</sup> 釋仁宥，〈北朝法上對阿梨耶識的定位〉，印順文教基金會89年度「論文獎學金」，頁1-2。

《法華經》、《地持經》等亦同時流傳於世。

在這些經論當中，有關真諦所譯的經論，在法上的時代，似乎仍未傳到北地。法上生存於西元 495 到 580 年，真諦生存年代為西元 499 元到 569 年。雖然兩人生存於同一時代，但法上似未接觸到真諦的譯書及其思想。依《續高僧傳》〈曇遷傳〉之記載：「《攝論》北土創開，自此為始也。」<sup>3</sup>曇遷(542-607)是從曇遵(485-574)修學，<sup>4</sup>活躍的時代在法上之後，法上在世時，《攝論》思想並未傳播到北地。<sup>5</sup>曇遷於開皇七年(587)才到長安講《攝大乘論》，此時法上已圓寂(580)，由此可知法上的思想並未受到真諦所傳西印度真常唯心系的影響，也未接觸稍後的唯識思想。因此，保有較早期唯識思想的原貌。

依《續高僧傳》卷 8 法上傳記所載：法上「九歲得涅槃經披而誦之」、<sup>6</sup>「上胡山寺誦維摩法花」、<sup>7</sup>「既慧業有聞眾皆陳請，乃講十地地持楞伽涅槃等部」、<sup>8</sup>「又著佛性論二卷大乘義章六卷」、<sup>9</sup>「撰眾經錄一卷」。<sup>10</sup>由此可知：法上對於《涅槃經》、《維摩詰經》、《法華經》、《十地經論》、《地持經》、《楞伽經》等均有所深入，又著有《佛性論》及《大乘義章》傳述他的思想。

近代在敦煌殘卷中發現，留有法上解釋《十地經論》的疏本《十地論義疏》(565)，此疏是由法上講述，北周智辯寫成。對於我們了解地論南道的思想彌足珍貴。以下分別論述之。

## 二、法上《十地論義疏》的心識思想

在《十地義疏》中，出現阿梨耶識的文如下：

法身者法性身，心者第七心；意者第六意；識者五識識。故《楞伽經》云。  
心為採集主，意為廣採集，現識分別五，離此七種識轉為智，故云唯智依

<sup>3</sup> 傳往北土的有二條路線：「一、靖嵩是(親承真諦的)法泰的弟子，弘化在徐、淮一帶(《續高僧傳》卷十)，他的弟子法護，立義與玄奘的新譯，「奄然符合」(《續高僧傳》卷十三)。……靖嵩門下，是近於奘傳，維持《攝論》本義的學系；二、曇遷本從地論學者曇遵修學，在周武滅法時，避難來揚都，得到了《攝大乘論》……他對《攝大乘論》，『全無師承』是本於《地論》的思想來說《攝論》，可說是《攝論》為表而《地論》為底裏的學者。他應文帝的邀請，到達長安，弘揚《攝論》，特別受到地論師——淨影寺慧遠(也有《起信論疏》)，及曇延弟子們的歡迎。」印順，〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉，收錄於《以佛法研究佛法》，頁 272-273，臺北：正聞，1992 修訂一版。

<sup>4</sup> 楊唯中，《中國唯識宗通史》，頁 77：「曇遵七十餘出任國都，八十五歲圓寂，則可知其最早的圓寂時間為 569 年，最晚為 574 年。如此上推，曇遵的生年可確定為 485 至 490 年間。」

<sup>5</sup> 「真諦……門人慧愷、曹毘、法泰、僧宗、道尼、法准、慧曠等均各有所成。及道尼弟子道岳、智光、慧休等，隨其師於隋開皇十年(590)奉敕入長安，爾後南方遂無攝論講主。此前，開皇七年(587)，曇遷已入長安，始講此論，淨影寺慧遠、曇延之弟子等皆列其席。其後，文帝建禪定寺，以曇遷為寺主，曇遷先後撰著攝論疏十卷、九識章等，禪定寺遂成為此宗重鎮。」網路資料：<http://www.tereyo.com/tc/248/%E6%94%9D%E8%AB%96%E5%AE%97>

<sup>6</sup> 《續高僧傳》，T50, no. 2060, p.485, a1。

<sup>7</sup> 《續高僧傳》，T50, no. 2060, p.485, a1。

<sup>8</sup> 《續高僧傳》，T50, no. 2060, p.485, a1。

<sup>9</sup> 《續高僧傳》，T50, no. 2060, p.485, a1。

<sup>10</sup> 《續高僧傳》，T50, no. 2060, p.485, a1。

止。<sup>11</sup>

三種同相智者：一緣起；二妄相；三真如。緣起者第七阿梨耶識，是生死本也；妄想者六識心，妄生分別邪著六塵；真如者佛性真諦，第一義空也。此三解無別異名為同相，終日同處染淨常別名不雜。經論互舉又解，同相者：謂三空智舉相論三，推理唯一為同。<sup>12</sup>

此中，有幾點值得注意之處：

- 一、法上對心、意、識對應八識的判定方法，和後來玄奘所傳回的八識說不同，他將心解為第七，意是第六意，識是前五識識。
- 二、法上認為離此七種識轉為智，也和後來玄奘所傳「轉八識成四智」的說法不同。
- 三、法上解三種同相智為：緣起、妄相及真如，此即是唯識三性的概念，緣起即「依他性」，妄相即「分別性」，以及真如。法上認為緣起即是第七阿梨耶識，是生死本，這與玄奘及真諦所傳第八識是阿賴耶識不同，此種看法，引起後世許多的討論。第七阿梨耶識是否為法上的誤解，亦或是依循經論的說法而來？殊值探討。依《續高僧傳》法上的傳記顯示，法上從小就絕頂聰明、善根深厚，如「年登八歲，略覽經誥薄盡其理」<sup>13</sup>、「後潛林慮上胡山寺誦維摩法花，纔浹二旬兩部俱度。因誦求解還入洛陽，博洞清玄名聞伊滏。年暨學歲創講法花，酬抗疑難無不嘆伏，善機問好徵覈，決通非據昌言勝負。而形色非美，故時人諺曰：黑沙彌若來，高座逢災也」<sup>14</sup>。此種描述皆顯示其對教義理解之高遠及深徹，怎可能誤解第七為阿梨耶識呢？
- 四、法上認為三種同相智「終日同處染淨常別」，又認為「三空智舉相論三，推理唯一為同」，已隱然有攝論宗真諦所傳性相融即的思想，認為三者名異理同。在《十地論義疏》中，法上對於如來藏也有所闡述：

問曰：「十二因緣，論主何故分兩番而明者？」

答曰：「初番明妄想紛競生死彌輪，特由無明為本生。後一番明諸惑妄想無依不立，妄依真有。是故辯阿梨耶識共生以為萬惑之本。故經云。以如來藏故說生死。是故如來藏是一切法本。以有二種本故，二處而明也。」<sup>15</sup>

欲了解法上的說明，須先了解世親在《十地經論》中，對於十二緣起的釋論：

<sup>11</sup> 法上，《十地論義疏》，T85, no. 2799, p. 761, a5。

<sup>12</sup> 法上，《十地論義疏》，T85, no. 2799, p. 761, a5。

<sup>13</sup> 《續高僧傳》，T50, no. 2060, p.485, a1。

<sup>14</sup> 《續高僧傳》，T50, no. 2060, p.485, a1。

<sup>15</sup> 法上，《十地論義疏》，T85, no. 2799, p. 770, a20。

一者報相，名色共阿梨耶識生。<sup>16</sup>

云何餘處求解脫？是凡夫如愚癡顛倒，常應於阿梨耶識及阿陀那識中求解脫，乃於餘我我所中求解脫，此對治如經，是菩薩作是念：三界虛妄，但是一心作，乃至老壞名死故。<sup>17</sup>

世親在《十地經論》中，並未提到如來藏，他將識緣名色中的「識」，解作阿梨耶識，故說「名色共阿梨耶識」，這是明顯將阿梨耶識作為生死的根本，並未再提及如來藏是生死的根本。此外，世親在「十二緣起異觀中」的「大悲隨順觀」下的「於餘處求解脫」中，一再強調凡夫應於梨耶識及阿陀那識中求解脫，不應於我我所中求解脫，也未提及應於如來藏中求解脫。

他認為三界虛妄，但是一心作中的「一心」，指的就是阿梨耶識及阿陀那識。這是採用唯識學的立場來解釋「三界一心」中的「一心」。

而法上在解釋《十地經論》的立場則非僅以「唯識學派」的立場來解釋，他認為阿梨耶識是妄本，而妄依真有，因此，他又引《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經經》說：「有如來藏故說生死。」<sup>18</sup>認為阿梨耶識僅能說明萬惑的根本，不足以說明生死的根本，生死的根本是如來藏，如來藏是一切法本，這是法上的看法，由此更可印證：地論南道是主張「如來藏緣起」的宗派。

對於地論南派的心識說，中村元在《中國佛教發展史》(上)頁175的說法是這樣的：「南派則視其(指阿黎耶識)為真識，無異於真如。由南道派法上的《十地論義疏》看來，南道派的主張在於立有特異的七識說，將心意識配於第七阿黎耶識、第六意識和前五識，而阿黎耶識為產生六識之本及生死之根源，再轉此七識而得知。他們認為第七阿黎耶識和第八真如識是在體與用的關係上，雖然阿黎耶識和第八真如識是在體用的關係上，雖然阿黎耶識和真如識不完全同一，可是也絕非別體。法上因此認為阿黎耶識即染淨和合識，又視此為真如之用，所以主張真如依持說。」<sup>19</sup>

中村元認為，法上第七識是阿梨耶識，第八識是真如，兩者非一非異，因此阿梨耶識是染淨和合識，而最終依持者是如來藏，即是真如，故南道心識說是真如依持說。其實「法上因此認為阿黎耶識即染淨和合識」這個說法，是法上弟子慧遠在《大乘義章》所主張的，並非法上的說法。法上的心識架構和玄奘所傳的八識說是不同的架構，玄奘的第七、第八識是意識所分出來的。而法上的第六及第七方是意識分出來的，法上在《十地論義疏》中並未說過如來藏是第八識，他談到的這個真如是第一義空，相當於唯識三性中的真實性，和依他起的識完全無關。

法上雖係地論南道的論師，然而，他的思想卻是「如來藏緣起」的立場。他

<sup>16</sup> 世親，《十地經論》，T26, no. 1522, p. 142, b10。

<sup>17</sup> 世親，《十地經論》，T26, no. 1522, p. 170, c9。

<sup>18</sup> 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經經》，T12, no. 353, p. 222, b5。

<sup>19</sup> 中村元著，余萬居譯，《中國佛教發展史》，頁175，臺北：天華出版事業有限公司，1984年。

認為有二種本，一種本是阿梨耶識，另一種本是如來藏，他說：「以有二種本故，二處而明也。」這種以如來藏為萬法本的看法，由他的學思歷程加以觀察，是可以理解的。如前所述，《續高僧傳》中提到法上在幼年即研讀《涅槃經》，及長後又講述《楞伽經》，著述了《佛性論》，凡此種種，均顯現法上對如來藏的熟悉及喜好，在講述《十地論》時，其分科又以「佛性門」稱之。因此，他將「如來藏」視為萬法及生死的根本，實有經論根據，亦在情理之中。

然而，我們在此要問的是，法上把如來藏和阿梨耶識融合在一起討論生死的根本時，是否足以解釋佛教的解脫原理。

法上在《十地論義疏》中已經提到唯識學派「轉依」的看法，他說：「離此七種識轉為智，故云唯智依止」。這是談到凡夫「轉凡成聖」的解脫原理時，必須要觸及的問題，唯識學派採用的方法是用「轉依」的理論，用轉變所依（所依即阿梨耶識），將識轉成智，成為唯智所依的法身。法上也是採用同樣方法解釋。

世親在《十地經論》提到：「三者佛盡。菩薩盡者。法身離心意識唯智依止，如經法身智身故。」<sup>20</sup>法上在此段解釋佛及菩薩的法身，離心意識「轉為智」，法身唯智依止。他用「轉為智」的觀點去解釋佛從「凡夫的識」，成為「唯智依止的法身」。

如果凡夫的轉凡成聖是用「轉依」的原理，那麼，萬法所依的如來藏在此扮演何種角色？唯智所依的法身是否即是如來藏呢？然而，法身是轉識成智而來的，並非眾生本有的，因此，法身並非如來藏。此外，何以如來藏是成佛之因，轉凡成聖的動力不是從如來藏發動，而是由轉依這件事來完成。這裡就產生了轉依而生的法身與本有的如來藏同時存在的矛盾問題。

按如來藏系的思想認為：如來藏是自性清淨心，凡夫的煩惱塵垢是外爍的，要轉凡成聖，只要將煩惱塵垢拂去即可恢復原來的自性清淨。因此，若按如來藏的「離染顯淨」的解脫原理，法上採用「轉識為智」的說法，就無法解釋如來藏自性清淨此事，若自性清淨，何必要去轉變呢？不是只要拂去外塵的煩惱即可嗎？

這是法上《十地論義疏》之解脫學原理，尚待探討之處。

### 三、《深密解脫經》、《楞伽經》、《勝鬘經》心識思想分析

為確認第七阿梨耶識是否具有經論依據，以下將逐一分析在法上生存當時流傳於漢地的經典。在北魏菩提流支《深密解脫經》(514)中有如下的經文：

廣慧，彼識名阿陀那識，何以故？以彼阿陀那識取此身相應身故。廣慧，亦名阿梨耶識。何以故。以彼身中住著故。一體相應故。廣慧，亦名為心，何以故？以彼心為色聲香味觸法增長故。廣慧，依彼阿陀那識能生六種識：謂眼耳鼻舌身意識身。……廣慧，如彼流水明鏡像等，依止阿陀那識，住

<sup>20</sup> 世親，《十地經論》，T26, no. 1522, p. 125, b17。在《大方廣佛華嚴經》中共有 10 處，提及菩薩的法身智身。

持阿陀那識。若一眼識因緣現前。即一意識共彼眼識同時取境。<sup>21</sup>

此段經文中，可以看到「彼識名阿陀那識……亦名阿梨耶識……亦名為心」、「依彼阿陀那識能生六種識」，換言之，阿陀那識，又名阿梨耶識，又名心，三者指的是同一個識，只是面向不同；六種識是阿陀那識產生的，由此，在《深密解脫經》中，只有七個識的說法，即前六識加上彼識（即第七阿陀那識、阿梨耶識、心），並未出現第八個識。法上的第七阿梨耶識的說法，似乎找到經論的直接依據。日本學者亦有採此看法的，詳下文分析。

《楞伽經》在中國有五種譯本，最早北涼曇無讖譯的《楞伽經》在唐朝時失傳。<sup>22</sup>目前留下來的譯本中，宋求那跋陀羅之譯本《楞伽阿跋多羅寶經》及元魏菩提流支的譯本《入楞伽經》，<sup>23</sup>是法上看得到的譯本。

元魏菩提流支的譯本中，有如下的說法：

所謂八識，何等為八？一者阿梨耶識；二者意；三者意識；四者眼識；……阿梨耶識名如來藏，無共意轉識熏習故名為空，具足無漏熏習法故，名為不空。<sup>24</sup>

另宋譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷4〈一切佛語心品〉亦有相仿的文句：

大慧！善不善者，謂八識。何等為八？謂如來藏名識藏，心、意、意識、及五識身。<sup>25</sup>

我們由比對這二段經文，可以看出上引文的劃線部分，指的應該是同一個識，即第八識，是如來藏，又名識藏、又名心；意是第七識；意識是第六識。在《楞伽經》的各譯本中，並未見到第七阿梨耶識之類的說法。

在隋淨影慧遠的《大乘起信論義疏》卷下，也提到《楞伽經》的說法，其中談到：

<sup>21</sup> 菩提流支，《深密解脫經》，T16, no. 675, p. 669, a22。

<sup>22</sup> 釋仁宥，〈北朝法上對阿梨耶識的定位〉註7：「關於此可參考 Daisetz Teitaro Suzuki, *STUDIES IN THE LANKAVATARA SUTRA*, (repr. Taipei: SMC PUBLISHING INC., 1991), 頁4。鈴木大拙著，郭忠生譯，〈簡論楞伽經之研究〉，《菩提樹》367，頁13。」網頁資料：[http://www.yinshun.org.tw/thesis89\\_02.htm](http://www.yinshun.org.tw/thesis89_02.htm)

<sup>23</sup> 釋仁宥，〈北朝法上對阿梨耶識的定位〉註7談到：「而第二本《楞伽經》，也是四卷，是由海路來的中印度人求那跋陀羅，在劉宋元嘉二十年譯，法藏評此譯本是『迴文不盡，語順西音』，指此本譯得並不好，因為它行文之間有相當濃厚的梵文語法（法藏《入楞伽心玄義》，卅續25, 209b），雖如此，但是所有注疏皆以此四卷譯本為底本。第三本《入楞伽經》，是在北魏延昌二年（513）菩提流支翻譯，比宋本多列前文的〈請佛品〉及後文之〈陀羅尼品〉、〈總品〉，法藏評此本是「文品少具，聖意難顯。」（法藏《入楞伽心玄義》，卅續25, 209b），是比前本好讀，但未將經典的意思表示出來。」網頁資料：[http://www.yinshun.org.tw/thesis89\\_02.htm](http://www.yinshun.org.tw/thesis89_02.htm)

<sup>24</sup> 《入楞伽經》，T16, no. 671, p. 559, b16。

<sup>25</sup> 《楞伽阿跋多羅寶經》，T16, no. 670, p. 512, a29。

如《楞伽》中，說第七識，以之為心。<sup>26</sup>

又《楞伽》云：第七妄識，唯佛如來、住地菩薩所能覺知，餘皆不覺。<sup>27</sup>

慧遠「以第七識為心」的思想，在前引的宋譯及魏譯的《楞伽經》經文中，並未找到直接的講法。慧遠的作法，是將宋譯《楞伽經》「如來藏識藏」解為第八識，將心及意同時解為第七識，這樣就出現「說第七識，以之為心」的講法。依魏譯的版本，經文中第八識為阿梨耶識，第七為意；若心即阿梨耶識，心也應該是第八識才對，在此，我們也注意到，經文中並未直接提到第七識為心。日本學者宇井伯壽、望月信亨、竹村牧男認為法上《十地論義疏》中的第七阿梨耶識之說，可能與魏本《楞伽經》為本，<sup>28</sup>然而，我們分析二種版本的《楞伽經》均找不到直接的依據。日本學者此說，仍待進一步的探討。此外，坂本幸男則提出第七阿梨耶識是菩提流支特有的說法，<sup>29</sup>關於此點，似有依據可循，如前文所論，菩提流支所譯的《深密解脫經》中，頗有第七阿梨耶識的意味在內。

在《勝鬘經》中，亦發現與《深密解脫經》相似的經文：

世尊！若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。何以故？於此六識及心法智，此七法剎那不住、不種眾苦、不得厭苦、樂求涅槃。世尊！如來藏者，無前際，不起不滅法，種諸苦，得厭苦、樂求涅槃。<sup>30</sup>

此中，何謂「心法智」，依慧遠的看法：

妄謂七識，真謂藏識，此猶經中所說八識。……於此六識及心法智，舉其妄心，六是事識，及心法智是第七識，迷時名心，解名法智，此七不住。明其離真妄躄不立，事六妄一，合為七法，无真此七，一念不立，名剎那不住。<sup>31</sup>

依慧遠的解釋，六是事識，第七識是心法智，迷時名心，解名法智。這裡，第七識就是心，慧遠在前述《大乘起信論義疏》中所說第七識是心，應是從《勝鬘經》而來。

慧遠解釋《勝鬘經》此段經文的方式，和法上解釋八識的方法相仿。他們均將第七識解為心，心即阿梨耶識，而妄無真不立，妄是七識，真是藏識。這是兩位具有師承關係的法上及慧遠，對於阿梨耶識及真識（如來藏藏識）的看法。

<sup>26</sup> 慧遠，《大乘義章》，T44, no. 1851, p. 538c20；《大乘起信論義疏》，T44, n. 1843, p. 196, a5。

<sup>27</sup> 慧遠，《大乘起信論義疏》，T44, no. 1843, p. 196, a5。

<sup>28</sup> 林明莉（2007），《南北朝佛性思想研究》，頁 11，台北：政治大學中國文學研究所博士論文。

<sup>29</sup> 同上註。

<sup>30</sup> 《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》卷 1，T12, no. 353, p. 222, b14-19。

<sup>31</sup> 慧遠，《勝鬘經義記》卷 2，X19, no. 351, p. 893, b15-20。

由上述所引經文，可以歸納出心識結構如下：

	《深密解脫經》	魏本《楞伽經》	宋本《楞伽經》	《勝鬘經》
前六識	前五識及意識	前五識及意識	同左	六識是事識
第七識	阿梨耶識、阿陀那識、心	意	意	心法智；迷時名心、解時名法智
第八識		阿梨耶識	如來藏、識藏心	藏識

在《深密解脫經》、《勝鬘經》中，均可以見到第七阿梨耶識的影子，而《勝鬘經》的心識結構，則和早期地論法上及慧遠的看法極為接近，離真妄不立，妄依真立，前七妄識，須依止真識（如來藏），同時融合阿梨耶識及如來藏作為萬法的依止。

#### 四、淨影慧遠對法上心識思想之繼承及改造

淨影慧遠（523-592）被認為是地論學派第三代的大師，他是法上的弟子，「年十六，……。大小經論普皆博涉，隨聽深隱特蒙賞異，而偏重大乘以為道本。年滿進具，又依上統為和上，順都為闍梨」<sup>32</sup>。文本上寫「依上統為和上」，即是依止法上為得戒和尚。後來慧遠追隨曇隱律師研求《四分律》，受具足戒五年之後，「末專師上統，綿篤七年，迥洞至理爽拔微奧」<sup>33</sup>。由此看來，慧遠跟隨法上學習長達七年的時間，深得法上學說的精奧。

法上著疏目前僅有《十地論義疏》流傳下來，本段將以此疏所呈現的思想為主，探討慧遠對法上心識思想的繼承及改造。

法上於西元 580 年圓寂，慧遠於 592 年圓寂，慧遠曾聽《攝大乘論》於曇遷，思想受《攝大乘論》之影響，心識論的展開，自然與法上不同：

眾以攝論初闢投誠請祈。即為敷弘。受業千數。沙門慧遠領袖法門。躬處坐端橫經稟義。自是傳燈不絕于今多矣。<sup>34</sup>

慧遠《大乘義章》〈八識義〉一科，表現慧遠對於八識的看法及理解，本文以此科為基礎，對比兩人的心識思想。

慧遠與法上對於第八識、第七識的看法不同。法上將第七解為阿梨耶識，慧遠則將阿梨耶識放在第八識，並認為阿梨耶識即是如來藏真識；慧遠並依《攝大乘論》將第七識解為阿陀那識，法上則無阿陀那識的觀點；法上認為轉凡成聖是「轉七識為智」，即可成佛，慧遠則依《大乘起信論》認為「離染顯淨」即可成佛。

慧遠承繼法上思想的部分則是：兩人皆認為妄無真不立，真為妄本，都以如來藏真識為前七妄識的所依，慧遠更明白的指出前七妄識的體是真識，此思想是承自法上而來，「八識位中七識無體依真而用別。即用為體更無別體。正以用為體。

<sup>32</sup> 《續高僧傳》卷 8，T50, no. 2060, p. 489, c26-a11。

<sup>33</sup> 《續高僧傳》卷 8，T50, no. 2060, p. 490, a17-18。

<sup>34</sup> 《續高僧傳》卷 8，T50, no. 2060, p. 571. b12。

即體用同時以辯十二」<sup>35</sup>。以下分述之：

### （一）第九識及本識的安立

慧遠在《大乘義章》〈八識義〉中，除了八識之外，又有「真識」、「妄識」及「事識」，及「阿摩羅識」及「本識」的區別。

心體者心有三種：一者事識謂六識心，二者妄識謂七識心，三者真識。凡夫二乘所修無量事識為體，就事識中意識為體；菩薩始修事識為體，次修轉深妄識為體，見生唯妄念為妄纏，起憐愍心究竟終成真識為體，真為體故無相無緣等虛空界。<sup>36</sup>

真妄分別，以說為種：妄中分七，謂六事識及與妄識；真中分二，謂阿摩羅及阿梨耶，義如上辨。以此通前，故合有九。<sup>37</sup>

慧遠在此提出了三種心體，事識、妄識、及真識，並將凡夫二乘及菩薩所修的心體加以區分，最後歸結到菩薩以真識為體，究竟終成等虛空界，將如來藏真識作為成佛的心體。此三種心體並未見於法上的《十地論義疏》中。

又將心體分為真妄二識。妄指的是六事識及妄識（阿陀那識），<sup>38</sup>真指的是阿摩羅識及阿梨耶識。

三真妄俱開，以說四種。真中分二：一阿摩羅識，此云無垢，亦曰本淨，就真論真，真體常淨，故曰無垢。此猶是前心真如門。二阿梨耶識，此云無沒，即前真心，隨妄流轉，體無失壞，故曰無沒。故《起信論》言：「如來之藏。不生滅法，與生滅合，名為阿梨耶」。<sup>39</sup>

慧遠的心識思想，已經融入了真諦所譯《大乘起信論》一心二門的思想，此種生滅不生滅和合（真妄和合）的阿梨耶思想，並非自法上承襲而來。而「阿摩羅識」第九識，亦是真諦譯書中的獨特思想，由此可見，地論南道在後來的思想發展中，已經採取攝論宗的心識思想，逐漸攝論化。<sup>40</sup>法上的阿梨耶識是妄識，仍

<sup>35</sup> 法上，《十地論義疏卷第一·第三》卷3，T85, no. 2799, p. 771, c11-13。

<sup>36</sup> 《大乘義章》卷3，T44, no. 1851, p. 686, b1。

<sup>37</sup> 《大乘義章》卷3，T44, no. 1851, p. 530, a8。

<sup>38</sup> 《大乘義章》卷3，T44, no. 1851, p. 524, b26：「阿陀那者，此方正翻名為無解，體是無明癡闇心故，隨義傍翻，差別有八。一無明識。體是根本無明地故。二名業識。依無明心不覺妄念忽然動故。三名轉識。依前業識。心相漸廢。轉起外相分別取故。四名現識。所起妄境。應現自心。如明鏡中現色相故。五名智識。於前現識所現境中。分別染淨違順法故。此乃昏妄分別名智。非是明解脫為智也。六名相續識。妄境牽心。心隨境界。攀緣不斷。復能住持善惡業果。不斷絕故。七名妄識。總前六種非真實故。八名執識。執取我故。又執一切虛妄相故。」

<sup>39</sup> 《大乘義章》卷3，T44, no. 1851, p. 530, a8。

<sup>40</sup> 「南道派至慧遠晚年時，因感本宗所論之第七識尚未徹底，而欲以攝論宗之阿陀那識再予補充，乃有攝論化之論釋。弟子靈璨之門人靈潤等地論學者，即先後轉習攝論。隨著攝論宗之日益興

需依於真如（如來藏），真妄並非和合；到了慧遠則直接將阿梨耶轉成真識，阿梨耶識及阿摩羅識和合，慧遠又將阿摩羅識解為《大乘起信論》的心真如門，即是如來藏。兩人對於阿梨耶識體性的看法迥然不同。

本識即是阿梨耶識，對於本識的內涵，慧遠雖以《攝大乘論》來詮釋，然而卻是採「如來藏緣起」的立場。本識有三種作用：一與如來藏和合；二依本識生阿陀那執我之心；三依本識生起六根塵識。慧遠當時的唯識思想，只發展到真諦傳入的「一能變」階段，尚未傳入世親的「三能變」唯識三十頌，因此，前六及七識都是由阿梨耶識（本識）而生起的。詳下引文：

唯一依他，或分為二：謂真與妄，互以為他，互為能依。亦得分三：一是本識，如來之藏，為於無始惡習所熏生無明地，與之和合，共為本識；二依此本識，起阿陀那執我之心，心恒與麤起無明·我見·我愛·及與我慢四惑相應。何因生此。由於無始我習所熏故起此執，此所生體，然是本識，本識變異，為此執故，故論名為似我識矣，如夢中身體是睡心。三依本識生起六種根塵及識。<sup>41</sup>

## （二）阿梨耶識安立於第七、第八識的不同

法上將阿梨耶識安立於第七，慧遠則依《楞伽經》的講法，將阿梨耶識安立於第八識。慧遠的第八識是真妄和合識，第七識則依《攝大乘論》的說法，將其內容安立為阿陀那的我執識。

法上的時代，菩提流支翻的《深密解脫經》，認為阿梨耶識即阿陀那識，因此，法上說第七阿梨耶識，依此經即等同說第七是阿陀那識。此外，在法上、慧遠時代，「第六意」尚未區分出染污意，成為第七末那識，因此，並無第七末那識的觀點。

## （三）解脫的原理及方法

法上對於轉凡成聖的方法，依《十地論義疏》是採用「轉識成智」的唯識學原理。慧遠在《大乘義章》中，則以「真妄互熏」說明起妄及修真的過程。

總顯熏習：如《論》中說：熏習義者，如衣無香，熏之令有。心亦如是，真中無染，妄熏令有；妄中無淨，真熏使有。<sup>42</sup>

「真」如何起染？慧遠的解說是這樣的：依真如法「起」無明染因，無明熏真如，便起妄心。這是一念不覺之生因。

---

盛，南道派亦漸趨於衰落。」網路資料：

<http://www.tereyo.com/tc/245/%E5%9C%B0%E8%AB%96%E5%AE%97>

<sup>41</sup> 《大乘義章》卷3，T44，no. 1851，p. 528，b14。

<sup>42</sup> 《大乘義章》卷3，T44，no. 1851，p. 533，c3。

以依第一「真如法」故，便起第二無明染因。以有「無明」染法因故，熏習真如，便起妄心。……以有「妄心」，熏習無明，不了真如寂滅平等，不覺念起，便生妄境。<sup>43</sup>

在「染」中如何能發心修行？慧遠認為透過「真熏妄」，「妄熏真」的互熏過程，啟動發心修行的動機及意念，接著再修習離染趣真之行，最後得涅槃。

如《(大乘起信)論》中說：從無始來，具無漏法乃不思議作業之性，熏習妄心，能令眾生厭生死苦，樂求涅槃，自信己身有真法，發心修行。<sup>44</sup>

《(大乘起信)論》自釋言：以有妄心厭離生死、求涅槃故，熏習真心，自信己性唯是真如，如外無法，但是心顛倒所見。以知外境無所有故，種種方便，修習離染趣真之行。……久修力故，無明則滅；無明滅故，妄心不生；妄心不生故，妄境隨已，心相俱盡，名得涅槃。<sup>45</sup>

首先是「真熏妄」：無漏法熏妄心，令生厭苦求樂，發心修行；接著「妄熏真」：妄心厭離生死，熏習真心，修習離染趣真之行，久修力故，無明則滅，這樣的還滅過程，最後心相俱盡，得涅槃。

慧遠以「離染趣真」說明轉凡成聖的解脫原理，與法上的「轉識成智」的方法不同。前者係以如來藏自性清淨心的觀點，強調只要離染即可趣真；後者係以妄心的唯識學觀點，認為轉變所依即可解脫。

慧遠的「真妄互熏」說，其實是依《大乘起信論》而來，真如何起妄，一直是個難以解決的問題。慧遠為解釋「真如何起妄」，換言之，為解釋「無為法如何生起有為法的問題」，採用的方法和《寶性論》的方式相同，「從無始來，具無漏法乃不思議作業之性，熏習妄心」，以「不思議」一詞代替「理論的闡述」去解決無為法生起有為法的問題。然而，如果承認有為法及無為法的分別，「不思議」未能解決「無為法、有為法」本質上難以連結及跨越的鴻溝。

慧遠在《大乘義章》有 57 處談到無為法，且清楚的表明：無為法是不生不滅的，在他的思想體系中，顯然亦承認無為法及有為法的差別及不同性質。

隨心現時不生滅，故名曰無為，以無為故不生不滅。<sup>46</sup>

「不生不滅」的無為法，如何能生起「生滅」的有為法？換言之，無為法是否能作為有為法生起的原因？關於「無為法和有為法是否能互為因果」之問題，

<sup>43</sup> 《大乘義章》卷 3，T44, no. 1851, p. 533, c6。《大乘起信論義疏》亦有相同的語句，T44, no. 1843, p. 189, c5。

<sup>44</sup> 《大乘義章》卷 3，T44, no. 1851, p. 533, c6。

<sup>45</sup> 《大乘義章》卷 3，T44, no. 1851, p. 533, c6。

<sup>46</sup> 《大乘義章》卷 3，T44, no. 1851, p. 504, b3。

在部派佛教《阿毗達磨大毗婆沙論》中曾有詳細的討論：

然無為法名能作因，但不為障非能辦果。有為法與有為法為能作因，亦以彼為增上果。有為法不與無為法為能作因，亦不以彼為增上果。無為法不與無為法為能作因，亦不以彼為增上果。無為法與有為法雖為能作因。而不以彼為增上果，以無取果與果用故。<sup>47</sup>

此中，無為法雖是有為法的能作因，但其作為原因並非能成辦果，而是不為障礙。因此，龍樹的《中論》即談到：「以有空義故，一切法得成」，一切法能夠成立，乃是因無自性空。因此，無為法雖是有為法的能作因之一，然而，有為法方是有為法的能作因及增上果。

問：何故有為法有因有果？無為法無因無果耶？

答：有為法流轉世故有因有果，無為不爾故無因果。……復次，有為法有生滅故有因有果；無為不爾故無因果。復次，有為法有和合故有因有果；無為不爾故無因果。復次，有為法有三相故有因有果，無為不爾故無因果。<sup>48</sup>

「有為法」具備生滅、流轉於世、和合、及生住滅三相等四種性質，故有一定的因果序列，可以談因果。無為法則因無生滅、不流轉於世、不和合，因此，無因果序列，無因果可談。既然無為法非屬因果序列上的法，如何能將其與具備因果序列屬性的有為法和合在一起？又如何談到無因果的無為法（如來藏真如）生起有因果的有為法呢？<sup>49</sup>兩者又如何能互熏呢？

簡言之，若認許有為法及無為法分立的觀點，即認許兩者性質屬性的根本不同。「真妄和合」及「真妄互熏」難以解決的問題在於：不生不滅的無為法如何與生滅的有為法和合及互熏？無因果的無為法如何與具備因果序列的有為法和合及互熏？無為的真如既然不生滅、不和合、不流轉於世、無因果可言，如何能被妄識熏染而被轉變，成為妄識因果序列中的一環？不生不滅、不和合、無因果的有為法如何跨越鴻溝，與生滅、有因果的有法和合，這是難以想像及解釋的。

這是如來藏心識論及解脫學尚待解決的困境。

## 五、結論

地論思想是後世華嚴思想的先驅，法上對心識的看法，一定程度影響了智儼、法藏的唯識思想，如：法上對三種同相智的看法，將「緣起、妄相及真如，名為同相」。又「謂三空智舉相論三。推理唯一為同」，這種三性同一的思想，一定程度啟發了法藏唯識三性「性相融即」的思想。

<sup>47</sup> 《阿毗達磨大毗婆沙論》，T27, no. 1545, p. 105, c15。

<sup>48</sup> 《阿毗達磨大毗婆沙論》，T27, no. 1545, p. 105, c15。

<sup>49</sup> 《勝鬘師子吼一乘大方廣經》卷1，T12, no. 353, p. 222, b11-12：「如來藏者離有為相，如來藏常住不變。是故如來藏，是依、是持、是建立。」

本文的主要脈絡有三個，一是從法上第七阿梨耶識出發，探討其是否具有經典依據；二是探討淨影慧遠對法上心識思想的繼承及開展；三是以有為法、無為法分立的觀點，探討法上及慧遠地論師的解脫理論。

本文的結論如下：

- 一、透過比對《深密解脫經》及《勝鬘經》，隱然發現第七阿梨耶識存在的原典依據。本文認為法上的第七阿梨耶識思想，雖係地論南道特有的七識思想，然而，此種思想亦是唯識及如來藏早期出現時，因互相融合而呈現的一種過渡時期的說法，這種模式和真諦另立第九識的模式相似，均是歷史演進過程中的結果，目的均在解決眾生流轉還滅的原因及主體性問題，惜其後未能成為主流而留傳下來。當後代以玄奘傳入的八識思想去比對時，自然顯得格格不入。
- 二、法上時代，攝論思想仍未傳到北朝。因此，法上的心識論僅呈現早期唯識及如來藏思想，對於第七阿梨耶識尚未採「真妄和合」的觀點，對解脫的看法仍採「轉識成智」的轉依理論；到了其弟子淨影慧遠時代，攝論學派已傳入北地，慧遠在《大乘義章》，援引攝論學派的觀點並作融通。慧遠雖從學於法上，但接觸了真諦譯《大乘起信論》的思想後，將阿梨耶與如來藏融合成真妄和合識，開展出的「真如依持說」及「真妄互熏」論，以說明解脫的原理及路徑。
- 三、就解脫學的立場而言，法上以「轉識成智」為解脫的路徑，慧遠則以「離妄顯真」為解脫的方法。由於地論師是主張「如來藏緣起」的宗派，法上轉依後的法身與如來藏兩種真如並立，如何會通係一難題，蓋一係轉依而得，一係本有的自性清淨心。慧遠的「真妄和合識」及「真妄互熏」，亦與佛教有為法、無為法分立的觀點有違，在理論的解說上有其困境。慧遠在其《大乘義章》雖再三提及有為法及無為法性質不同，但是否注意到處理「真妄和合」及「真妄互熏」此種有為、無為法間的鴻溝及其連結的問題，似乎不是他關心的重點，他用「不思議」一語避開此問題；慧遠更多的關心是放在解釋「真妄互熏」及「轉凡成聖」的步驟，這是探討慧遠的解脫原理時，要注意之處。

## 參考文獻

### 一、原典文獻

- 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》。T12, no. 353。  
《入楞伽經》。T16, no. 671。  
《深密解脫經》。T16, no. 675。  
《十地經論》。T26, no.1522。  
《阿毗達磨大毗婆沙論》。T27, no.1545。  
《大乘起信論義疏》。T44, no.1843。  
《大乘義章》。T44, no.1851。  
《續高僧傳》。T50, no. 2060。  
《十地論義疏》。T85, no. 2799。

### 二、中日文專書、論文、網路資源等

- 水野弘元（2000）。《佛教教理研究》《水野弘元著作選集》（二），釋惠敏譯，（臺北：法鼓文化事業股份有限公司）。
- 印順（1944）。《唯識學探源》。（台北：正聞出版社，2012年修訂版。）
- （2011a）。《勝鬘經講記》。北京：中華書局。
- （2011b）。《如來藏之研究》。北京：中華書局。
- （2011c）。《大乘起信論講記》。北京：中華書局。
- （1992）。〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉。收錄於《以佛法研究佛法》。頁272-273。（臺北：正聞，修訂一版）。
- 李四龍（2014）。〈經典、地域與思想傳統——以六世紀地論師與北方佛教為中心〉。《中國高校社會科學》1。
- 林明莉（2007）。《南北朝佛性思想研究》。臺北：政治大學中國文學研究所博士論文。
- 陳一標（2000）。〈印順導師對新舊譯唯識的定位與評析〉。《印順思想——印順導師九秩晉五壽慶論文集》。新竹：正聞出版社。
- 梅光羲（1978）。〈相宗新舊兩譯不同論〉。《現代佛教學術叢刊》28。頁85-95。
- 楊維中（2008）。《中國唯識宗通史》。南京：鳳凰出版社。
- 聖凱（2006）。《攝論學派研究》。北京：宗教文化出版社。
- 魏道儒（2007）。《中國華嚴宗通史》。台北縣：空庭書苑有限公司。
- 釋仁宥（2000）。〈北朝法上對阿梨耶識的定位〉。印順文教基金會89年度「論文獎學金」。http://www.yinshun.org.tw/thesis89\_02.htm
- 沖本克己、菅野博史（2010）。《新アジア仏教史 7 中国Ⅱ 隋唐 興隆・発展する仏教》。東京：佼成出版社。中譯：〈地論宗介紹——小筆記〉。  
http://book.douban.com/review/7114199/
- 網路資料：http://www.tereyo.com/tc/245/%E5%9C%B0%E8%AB%96%E5%AE%97

