

《攝大乘論》「聞熏習」與「如來藏說」關係之探究

釋如覺 撰

編者按：本文係慈廣文教基金會八十五年度獎學金得獎作品。

目次

本文自頁 179 至頁 202
一九九七年九月二十五日
正觀雜誌第 2 期

【壹】前言

【貳】瑜伽行派的「如來藏說」

【參】《攝大乘論》「聞熏習」與「如來藏說」的關係

- 一、《攝大乘論》「聞熏習」略述
- 二、《攝大乘論》「聞熏習」受如來藏說影響之商榷

【肆】結論

【參考資料】

【壹】前言

《攝論》在印度大乘佛教有相當重要的地位，印順法師推崇為那是唯識學「扼要而最有研究價值」的「聖典」。⁽¹⁾論中的「聞熏習」(śrutavāsanā)頗受學者們注意；結城令聞、武內紹晃分別早在1935年及1950年就對之特立專題研究。⁽²⁾《攝論》「聞熏習」被難陀等論師作為成立「種子唯新熏說」的有力教證；⁽³⁾自此，學者們提到「新熏說」時，也都會提到「新熏說」和《攝論》的「聞熏習」有密切關係，如印順法師近日仍依「聞熏習」而強調《攝論》是「無漏新熏說」，⁽⁴⁾雖然這是學界較普遍的看法，但也有一些學者對此問題有不同的意見。

綜而觀之，學者們大都會提到「新熏說」和《攝論》的「聞熏習」有密切的關係，並且把《攝論》歸為主張「新熏說」，如印順法師即一再強調《攝論》是「唯立新熏」，但他卻在《如來藏之研究》主張《攝論》「聞熏習」難以泯絕「梵我論」的影響，⁽⁵⁾而武內紹晃則指出：「等流聞熏習種子」是「圓成實性」；⁽⁶⁾在近代學者著述中，高崎直道、印順法師、石橋真誠等都認為《攝論》在論證「聞熏習」時，和

(1) 印順法師認為唯識學初期的《瑜伽論·本地分》還沒有達到唯識為體的唯一學，《莊嚴經論》雖可說是徹底的唯識思想，但還欠缺了周詳的理論和嚴密的組織，而「到了《攝論》的出世，唯識思想才算真正完成」，參印順(1946,10-11)。

(2) 參結城令聞(1935,680-690)；武內紹晃(1950,76-87)。

(3) 參結城令聞(1935,680)。

(4) 參印順(1995,11)。

(5) 參印順(1981,206)。

(6) 參武內紹晃(1950,84)。

「如來藏」思想有互相交涉的作用。因此，筆者在本文乃以《攝論》和如來藏說的關係為研究主題，並選擇了近代學者認為受如來藏說影響的「聞熏習」為解釋線索，來探討如來藏說與唯識思想的交涉這個課題。以學者們對《攝論》「聞熏習」受如來藏說影響的研究成果為線索，或許可以藉此探討出如來藏說對《攝論》影響的程度，以澄清無著造《攝論》的本意。

本文首先扼要地敘述瑜伽行派論典和如來藏說互相影響的概況，接著討論《攝論》「聞熏習」受如來藏說影響的問題。筆者先略述《攝論》論證「聞熏習」的情形，再以現代學者的研究成果為線索，分別就「聞熏習」與「清淨法界」及「法身」的關係加以分析討論，探究本文的「清淨法界」及「法身」受如來藏說影響值得商榷之處，最後再對所探討的內容作個總結。

【貳】瑜伽行派的「如來藏說」

西元四、五世紀時，如來藏說(tathāgatagarbha)與唯識思想在傳入中印度後，彼此因接觸而互相影響。⁽⁷⁾勝又俊教指出：如來藏思想被涅槃宗、地論宗、攝論宗攝取為重要思想，考究為「一乘皆成」思想的根據，於論阿梨耶識真妄的場合被視為梨耶真識說的重要根據；他還提到在中國有注意到瑜伽行唯識學派與如來藏說交流的是唐朝的法藏法師，他把此二者並提為重要地位。⁽⁸⁾

從大乘學派發展的觀點而言，如來藏思想比瑜伽行派的唯識思想先

(7) 參印順(1981,1)，(1988,294-295,251)。

成立，兩思想的互涉有可能是由瑜伽行派接納如來藏說開始的，因此早期如來藏思想的發展與唯識說可能沒有關係，但印順法師認為：《楞伽經》與《密嚴經》是在如來藏我的基石上，融攝了瑜伽學—「阿賴耶識」為依止的唯識學，充實了內容，成為「真常唯心論」。(9)可見他主張《密嚴經》這部如來藏經典有融攝了唯識學，而不是只有在如來藏的論典才受到唯識說的影響。

高崎直道指出：當如來藏思想欲藉由論典成為有組織的學說時，就非借助於瑜伽行派之力不可了。例如在中國被看作代表如來藏學的《寶性論》中，有些地方就引用了《莊嚴經論》。而且在一些重要概念及定義也和瑜伽行派的原典有許多共通之處。例如《寶性論》的「菩提之章」談到「如來藏」與「法身」的「有垢真如」與「無垢真如」、「自性清淨」與「離垢清淨」、把「法身」定義為以「轉依」為特質，「如來藏之章」的「本性住種姓」與「習所成種姓」等等，這些都是瑜伽行派的術語，而且如來藏的十相及「菩提之章」的八相，都是以自性、因、果、業、相應、起行等六義為基礎，這六義也出現於《莊嚴經論》等經論。(10)此外，《佛性論》亦指出兩思想是互涉的。

勝又俊教則依如來藏思想的領域與性格分為三期，第一期是《佛性論》以前的經典，尚未與「阿賴耶識」思想交流，第二期以《佛性論》為中心，同時提到「如來藏」與「阿賴耶識」，但亦未明顯地論及與

(8) 參勝又俊教 (1951, 143~144)。

(9) 參印順 (1988, 308)。

(10) 參 J. Takasaki, Description of the Ultimate Reality in Mahāyāna Buddhism, by means of the six categories beginning with "svabhāva" 《印佛研》92, 1961, pp. 740~731; 參高崎直道 (1968, 152); 參印順 (1982, 159~165)。

「阿賴耶識」思想的關係，第三期《楞伽經》、《密嚴經》、《起信論》等，則企圖調和「如來藏」與「阿賴耶識」，收攝心識說而大成如來藏緣起說，而且由其研究成果亦可得知如來藏經論是後期才有明顯受到瑜伽行派影響的現象。⁽¹¹⁾不過，以《寶性論》為主的如來藏說只是運用這許多瑜伽行派的術語，定義卻不一定相同，也不使用瑜伽行派中重要的「三性說」及「阿賴耶識」，可見它是有受到瑜伽學派的影響，但不屬於瑜伽學派，而是獨立的如來藏思想。⁽¹²⁾

且不論印順法師主張的「如來藏說與唯識說的一脈相通」⁽¹³⁾情形是如何，不過此二者的彼此互涉應是不容否認的史實，而且彼此的互涉有可能是由瑜伽行派接納如來藏說開始的。如瑜伽行派的《楞伽經》雖以唯識說為宗，卻把「阿賴耶識」與「如來藏」一視同仁；⁽¹⁴⁾《菩薩地》在闡明立場時，即以「如來藏說」作為其大乘基本思想；《莊嚴經論》亦深感其修行體系中設如來藏說的必要，在「菩提品」中談到它是究竟的所學對象，卷三甚至有出現「如來藏」一詞，但並沒有進一步闡述如來藏思想。⁽¹⁵⁾

《攝論》引述《阿毗達磨大乘經》，提出依他起性的定義有「雜染清

(11) 參勝又俊教(1951,143~161)。關於如來藏思想史的分期，可參考石橋真誠(1988,77)。

(12) 參印順(1981,162)；又參高崎直道(1968,152)。

(13) 印順法師云：在佛法中，如來藏與唯識(唯心)論，確是一脈相通的。參印順(1982,121)。

(14) 參高崎直道(1968,153)。印順法師認為：《楞伽》與《密嚴》是在如來藏我的基石上，融攝了瑜伽學。參印順(1988,308)。

(15)《莊嚴經論》卷三：「一切無別故，得如清淨故，故說諸眾生，名為如來藏。」(大31,604c)。參高崎直道(1968,153~154)。

淨性不成」之義，以其作為眾生與佛的共同依止性，這或許和如來藏思想有共通之處。⁽¹⁶⁾《攝論世親釋》則和《莊嚴經論》一樣提到了「如來藏」一語，⁽¹⁷⁾「一切眾生有如來藏」是如來藏說的本義，而「一切法有如來藏」應該是唯識學者的新義吧！⁽¹⁸⁾

【參】《攝大乘論》「聞熏習」與「如來藏說」的關係

一、《攝大乘論》「聞熏習」略述

「聞法」是「學佛的必經階段」，⁽¹⁹⁾雖然冉雲華教授認為：「大乘論典因其理論不同，對多聞討論不多，有的甚至完全不提」，⁽²⁰⁾但本文所探究的《攝論》正是唯識學中一部有討論到「聞法」的大乘論典，並且視之為「出世間的要因」。依唯識論典所述，要達成「出世間」需要斷煩惱及悟入「唯識」，而《攝論》的「聞熏習」正好具有

(16)(大31,139~140c)。印順法師云：《攝大乘論》以「依他起」為「彼二分」……經「彼二分」的溝通，「如來藏」與「阿賴耶識」的結合，順理成章的出現在大乘經了。參印順(1988, 301)。高崎直道在談到唯識典籍中的如來藏說時則指出：《攝大乘論》在論述「圓成實」時，則論及有垢真如與無垢真如。參高崎直道(1968,153)。

(17)「自性本來清淨，即是真如，自性實有，一切有情平等共相；由有此故，說一切法有如來藏」《攝論世親釋》卷五，(大31,344a)。

(18)參印順(1981,190~191)。

(19)參印順(1972(b),167),(1972(a),165)。

(20)參冉雲華(1992,46)。

「降伏諸煩惱」⁽²¹⁾及「悟入唯識性」⁽²²⁾的功能。在沒有體悟「真如」以前，由於「聞熏習」的漸漸增上，能使諸煩惱少分不現行或不現行，依此能悟入「唯識」。

關於「聞法」，《攝論》名之為「聞熏習」；論中透過這種聞法的熏習而建立其「轉依」的理論。武內紹晃即認為「聞熏習的種子轉依的最大要因」，⁽²³⁾透過「聞法」的「熏習」，可以轉化染心為淨心。「聞熏習」除了是《攝論》「出世間」的要因之外，也另有其特殊的意義，那是本論很大的特色。⁽²⁴⁾

《攝論》在論述「聞熏習」時，首先說明那是「出世間清淨」⁽²⁵⁾的要因；接著為了證明「聞熏習」必須基於「阿賴耶識」才能成立，就排除了其他五個可能受熏成種之處——「耳識」、「意識」、「耳、意

(21)「由勝解力聞熏習住故，及由有羞恥，令諸煩惱少分現行、不現行。」《攝論》(H)卷下，(大31,148c)。參印順(1946,473~474)。「又出世心雖未生時，已能對治諸煩惱纏，已能對治諸險惡趣，已作一切所有惡業朽壞對治」《攝論》(H)卷上，(大31,136c)。

(22)「此中誰能悟入『所應知相』？大乘『多聞熏習』相續」《攝論》(H)卷中，(大31,142b)。文中說明了悟入「所應知唯識相」的主要條件是「多聞熏習」，而且還特別指定那是「大乘」的「多聞熏習」。論又云：「由何云何而得悟入？由『聞熏習』種類，如理作意所攝，似法似義有意見言」《攝論》(H)卷中，(大31,142c)。

(23)參武內紹晃(1950)。

(24)參長尾雅人(1982,21~22)。

(25)勝呂信靜就瑜伽論典思想史的角度指出：「在《攝論》『所知依』中做了很多敘述並論及，世間雜染法和出世間清淨法，均應基於阿賴耶識而成立，如此的思想，在本書以前的唯識說，或者有朦朧地被提及的地方，但把此事明確說出來的，是《攝論》。」他又說道：「尤其本書是基於阿賴耶識而論證著轉依的成立，這和《瑜伽論》將『阿賴耶識』和『轉依』對比，而將二者視為矛盾概念來處理的方法比較起來，《攝論》的新主張，顯然是在建立根據阿賴耶識而可成立出世間清淨法的理論。」參勝呂信靜(1982,107)。

二識」、「曾受「聞所熏」的「意識」和彼熏習』及「如理作意相應」的意識」；⁽²⁶⁾由此即建立起「聞熏習」與「阿賴耶識」的密切關係。

文中接著討論到「聞熏習」的來源。論主先提出了兩個問題；第一個問題是：阿賴耶識既然是雜染的因，怎能生起對治雜染的清淨種子——「聞熏習」呢？⁽²⁷⁾第二個問題是：這個出世心從來沒有受熏過，既沒有受熏過又怎麼能成種呢？兩個問題提出來之後，無著就提供了這個富爭議性的著名解答——「最清淨法界等流正聞熏習種子所生」，其文如下：

復次，云何一切種子異熟果識為雜染因，復為出世能對治彼淨心種子？又出世心昔未曾習，故彼熏習決定應無，既無熏習從何種生？是故應答：從最清淨法界等流正聞熏習種子所生。⁽²⁸⁾

關於論中「從最清淨法界等流正聞熏習種子所生」這個答案，長尾雅人認為：「本段提出兩個問題，但首先是針對第二個問題作回答」。⁽²⁹⁾印順法師也表示那是解答第二個問題；但他認為論主對第一個問題置之不答，⁽³⁰⁾而長尾雅人主張論主是在下一節等文回答第

(26)《攝論》(H)卷上，(大31,136b)。

(27)會提出這個問題，是因為當時的瑜伽行唯識學派主張雜染法只能生起雜染法，清淨法才生起清淨法。高崎直道依此表示：唯識說在理論上具有如此的潔癖性，對無為及有為有如此嚴格的分別，最後當然會產生一種由清淨法界轉過頭來另立的要素之傾向。參高崎直道(1968,166)。由此可見這個「潔癖性」的主張可說是瑜伽行唯識學派理論架構上不夠圓熟之處，所以在《攝論》中，就有突破性的「聞熏習」出現，它既與雜染的阿賴耶識和合一體，卻又作為清淨種子，負起對治雜染的阿賴耶識之責任。

(28)《攝論》(H)卷上，(大31,136b-c)。

(29)參長尾雅人(1982,220)。

一個問題。對於這個問題，筆者在《攝論世親釋》、《攝論無性釋》以及宇井伯壽的《攝大乘論研究》都沒有發現上述的見解，看來似乎這句「從最清淨法界等流正聞熏習種子所生」可能已經回答了上述的二個問題。

《攝論》對「聞熏習」的「品類」則是依聞思修不同的情形，而分為「下品熏習」、「中品熏習」及「上品熏習」。⁽³¹⁾至於論到「聞熏習」與「阿賴耶識」的關係時，論主指出的「聞熏習」與「阿賴耶識」的關係相當特別，「聞熏習」是「寄在」⁽³²⁾「異熟識」中而不是完全同一體性。長尾雅人認為：聞熏習在「阿賴耶識」中生起，就某種意義來看是不正確的，他指出只有在本節是說：「在異熟識中生起」，而避免說「在阿賴耶識中生起」，長尾雅人推測這種謹慎的講法可能是因為「異熟識」的概念比「阿賴耶識」廣，「阿賴耶識」一定是「異熟識」但「異熟識」未必是「阿賴耶識」的緣故吧！他另外還指出《祕義釋》也有注意到這點。⁽³³⁾

雖說《攝論》的「聞熏習」與「阿賴耶識」不是完全同一體性，不過二者的關係卻十分密切，彼此好比「水乳」⁽³⁴⁾一般融合一味，但這兩個的性質不但不相同，而且「聞熏習」還是清淨的出世種子，有對治雜染的「阿賴耶識」之作用。印順法師指出：聞熏習不是賴耶卻和

(30) 參印順(1946,136)。

(31)「此中依下品熏習成中品熏習，依中品熏習成上品熏習，依聞思修多分修作，得相應故。」《攝論》(H)卷上，(大31,136b)。

(32) 玄奘以「聞熏習」「寄在」「阿賴耶識」來表達二者不一不異的關係，武內紹晃認為「寄在」是很適當的譯語。見武內紹晃(1950,81)。

(33) 參長尾雅人(1982,221)。

(34) 長尾雅人指出：「ハッサ」漢譯為「鵝」，一種靈妙的水鳥。將水與乳放入器

它和合，這頗不易於理解，同時也是學者的靜論所在。⁽³⁵⁾ 其文如下所示：

此聞熏習，為是阿賴耶識自性？為非阿賴耶識自性？若是阿賴耶識自性，云何是彼對治種子？若非阿賴耶識自性，此聞熏習種子所依云何可見？乃至證得諸佛菩提，此聞熏習隨在一種所依轉處，寄在異熟識中，與彼和合俱轉，猶如水乳；然非阿賴耶識，是彼對治種子性故。⁽³⁶⁾

《攝論》接著提到：「聞熏習」雖然寄在「異熟識」中，融合似一，但實際上是清淨的「法身種子」，與雜染的「阿賴耶識」相違，不是「阿賴耶識」所攝，而是「法身、解脫身」所攝。論云：

又此正聞熏習種子下中上品，應知亦是法身種子，與阿賴耶識相違，非阿賴耶識所攝，是出世間最清淨法界等流性故，雖是世間而是出世心種子性。

雖是世間應知初修業菩薩所得，亦法身攝。聲聞、獨覺所得，唯解脫身攝。又此熏習非阿賴耶識，是法身、解脫身攝。⁽³⁷⁾

物中，雖然看起來混為一體，實際上並非一體，據說ハッサ能夠從中只飲乳。「聞熏習」和「阿賴耶識」共存，猶如乳寄在水中。「水乳喻」又見於《正法念處經》(大17,379c)《臨濟錄》(大47,498a)。參長尾雅人(1982,231)。

(35) 參印順(1946,44,150)，及印順(1972,330)，又云：在阿賴耶識中有對治有漏的清淨心種是很難理解的，《攝論》提出了水與乳融合，而水與乳的性質不同作比喻。參印順(1988,267)。

(36) 《攝論》(H)卷上，(大31,136c)。

(37) 《攝論》(H)卷上，(大31,136c)。

印順法師對此問題提到其可能的背景：在無著的時代，細意識持種說明雜染與清淨是「一類經為量」所共信的說法，虛妄的微細識持種也是引聲聞迴入大乘的方便，所以《攝論》依《阿毗達磨經》而造，還是以雜染的「阿賴耶識」為「所知依」。「阿賴耶識」既然是雜染的，怎麼能說是清淨熏習所依呢？這才有依附「阿賴耶識」，而實是「法身」所攝的解說。⁽³⁸⁾

二、《攝大乘論》「聞熏習」受如來藏說影響之商榷

由本文上述的說明看來，《攝論》對「聞熏習」的敘述並沒有出現「如來藏」的用語，但是在近代學者的論著中，卻可以看到《攝論》「聞熏習」受如來藏思想影響的說法。筆者即以目前所尋得的學者研究成果為線索，探究無著在《攝論》論證「聞熏習」時如來藏說對其產生影響的程度。以下即分別就「聞熏習」與「清淨法界」及「法身」而討論之。

〈一〉「聞熏習」與「清淨法界」的關係

如前所述，《攝論》在討論到「聞熏習」的來源時，無著提供了這個富爭議性的著名解答——「從最清淨法界等流正聞熏習種子所生」。這個回答被後世難陀等利用為「種子唯新熏」的典故，⁽³⁹⁾文中說明了「聞熏習」是由「最清淨法界等流」(suvisuddha-dharma-dhātunīṣyanda)而生起的。

在後期大乘，「法界」(dharmadhātu)一詞成了「如來藏」的別名，

(38) 參印順(1988,280)。

(39) 參結城令聞(1935,680)。

《勝鬘經》即說明了「如來藏者是法界藏」的主張。⁽⁴⁰⁾ 印順法師依此認為《攝論》的「聞熏習」與「法界」有了「不可分離」的關係，他主張這顯示了《攝論》的「聞熏習」難以泯絕「梵我論」的影響。⁽⁴¹⁾

長尾雅人表示「法界」和「法性」(dharmatā)、「真如」(tathatā)或「空性」(śūnyatā)等幾乎同義，而「最清淨法界」即是「世尊所證的法界」。他認為：所謂「等流」(niṣyanda)是指如同佛陀說法，從佛法界流出的經等十二部教，佛陀的存在是佛身，此清淨法界的「起動」則可說是法身，而經也是從法界流出的，所以同樣可以被認為是法界的起動。⁽⁴²⁾ 武內紹晃則指出：所謂「法界等流」的「等流」是「分出的涓滴」之意，《勝鬘經》及《寶性論》教化品出現「法性等流」這個語詞，而《攝論》所說的「法界等流」並不是「從法界等流」之意，而是「法界」是「等流」之意，那意味著「聞熏習種子」是「法身種子」，那麼「法界」自然就是圓成實性，「等流聞熏習種子」也就是圓成實性了。⁽⁴³⁾

(40) (大12,221c)。參印順(1981,135)。

(41) 參印順(1982,190-206)。

(42) 參長尾雅人(1982,220)「也就是將經等法想成是佛陀，經等法就可以被認為是法身了，聽聞經等教法，依此而被熏習就成了種子，乃至得到正見」，由此觀之，「從清淨法界等流」的意思並不僅僅指聽聞佛陀親自說法而已，而是指經等十二部教，因此，只要所聽聞的是佛陀正確的教法，說法者可以不一定是佛陀，是具正知見的弘法者即可；如此一來，凡夫由「聞熏習」而得出世正見的因緣，不僅是靠佛說法了。筆者認為這種詮釋方式較為合理，前文註解中吳汝鈞所認為「聞熏習」顯示「轉依」困難的理由似乎不是《攝大乘論》所要表達的意思。長尾雅人又指出：此「聞」者，並不只是耳識的聞，亦不是意識的思考。所謂「經」者，並非僅僅文字就是經，那都還是迷界。「聞」是必須真正聽聞到法界的聲音。無性在本論一開始的序一的註釋中即敘述此意：「語非經也，經現聞者之識上。」參長尾雅人(1982,221)。

筆者認為，長尾雅人把「等流」解釋為「經等十二部教」，雖然與武內紹晃的詮釋不同，但和《攝論無性釋》、《攝論世親釋》的解釋並不相違。⁽⁴⁴⁾若作此理解的話，「從最清淨法界等流正聞熏習種子所生」的意思倒不是強調「最清淨法界」，而是指由「最清淨法界」「等流」的經等十二部教，既然「最清淨法界等流」是指佛陀的經教，那麼不管「清淨法界」在其他經論及近代學者著作中如何解釋為「如來藏」的意思，⁽⁴⁵⁾都可能和《攝論》「聞熏習」中的「清淨法界」關係不大。

而且如來藏說是繼承「初期大乘」而不是承自「原始佛教」的法流，⁽⁴⁶⁾無著在《攝論》論述「聞熏習」時，其獨到的解說雖然有可能受到流行於當時的如來藏說的影響，但也有可能仍保持著「原始佛教」的精神：⁽⁴⁷⁾因為早在《中含》中就有出現「深達『法界』」⁽⁴⁸⁾的經文。雖說印順法師認為原始教典似乎未提到「界」(dhātu)有遍通一切之義，但他也表示《雜含》的「法界」與大乘的甚深法性關係密切。⁽⁴⁹⁾

(43) 參武內紹晃(1950,84)。

(44) 《攝論無性釋》：「言等流者，謂從法界所起教法。」《攝論親釋》：「從最清淨法界所流經等教法，名最清淨法界等流。」，二者皆與長尾雅人的解釋雷同。

(45) 除了印順法師上述論點之外，另參高崎直道(1968,165~167)。

(46) 參印順(1982,89)。

(47) 印順法師認為瑜伽行派保持了「佛法」的特色。參印順(1988,275)。無著、世親及其門下，多是出家菩薩，有「佛法」的深厚淵源。參印順(1988,256)。

(48) 《中含》卷五，(大1,452b)。

(49) 「若佛出世若未出世，此(緣起)法常住，法住，法界……此等諸法，法住、……法如法爾，法不離如、法不異如，審諦、真實、不顛到。」《雜含》(大2,84b)。參印順(1981,30~33)。但後來的如來藏經典對「法界」更有不同的詮釋，如《勝鬘經》即主張「如來藏者，是法界藏」(大12,221c)，而

除此之外，武內紹晃甚至在其著作中主張「解性賴耶」與如來藏等說法是無視《攝論》立場的獨斷說法。⁽⁵⁰⁾由此觀之，「最清淨法界」只需詮釋為「世尊所證法界」即可，或許可以不必和「如來藏」有所關連。因此筆者認為在無著的本意中，可能無意會通「最清淨法界」與「如來藏」之意。

〈二〉「聞熏習」與「法身」的關係

《攝論》在論述「聞熏習」時，提到它和「法身」(dharma-kāya) 有關係的有二個地方：其一是，「是聞熏習下中上品，應知是法身種子」，真諦譯的《攝論世親釋》即對此文作以下的解說：

何法名法身？轉依名法身。轉依相云何？成熟修習十地及波羅蜜，出離轉依功德為相。由聞熏習，四法得成：一、信樂大乘是大淨種子；二、般若波羅蜜是大我種子；三、虛空器三昧是大樂種子；大悲是大常種子。常、樂、我、淨是法身四德，此聞熏習及四法為四德種子。四德圓時，本識都盡；聞熏習及四法既為四德種子，故能對治本識。聞熏習正是五分法身種子，聞熏習是行法，未有而有，五分法身亦未有而有，故正是五分法身種子。聞熏習但是四德道種子，四德道能成顯四德。四德本來是有，不從種子生；從因作名，故稱種子。⁽⁵¹⁾

從文意來看，「聞熏習」是「法身種子」，是有為的「五分法身種

把「法界」視同「如來藏」。

(50) 參武內紹晃(1950,85)。

(51) 《攝論世親釋》(P)卷上，(大31,173c~174a)。

子」。印順法師即依此認為：「聞熏習」也可說常等四德法身種子，貫通了「如來藏」學。⁽⁵²⁾

其二是，《攝論》在說明「聞熏習」與「阿賴耶識」的關係時，提到「聞熏習」雖然寄在「異熟識」中，融合似一，但實際上卻是清淨的「法身種子」，與雜染的「阿賴耶識」相違，不是「阿賴耶識」所攝，而是「法身、解脫身」所攝。印順法師在《攝論講記》指出：雜染依「阿賴耶識」建立，但其中又插入清淨的成分，這清淨的成分一方依於雜染的「阿賴耶識」，一方又屬於「法身」所攝，所以「似乎難知」！⁽⁵³⁾ 武內紹晃對這種說明的形容就不那麼客氣了，他認為這種說明對一般論理的推理而言，是個「很大的謬誤」，而且是一種「矛盾的敘述」。⁽⁵⁴⁾

印順法師依著上文提到「聞熏習」雖然寄在「異熟識」中融合似一，但實際上卻是「法身、解脫身」所攝而在其著作中認為：「聞熏習」只是表面上依「阿賴耶識」，實際上依「法身」，那是通於「法界」，如此有「會通如來藏說的可能」。因此他在文中強調：那就是「以法界為依」、「以如來藏為依」了！⁽⁵⁵⁾

或許印順法師是以如來藏經典對「法身」詮釋為「如來藏」為依據，

(52) 參印順(1981, 225~226)。

(53) 印順法師繼而指出：真諦說解性賴耶是清淨法界，是每個眾生的如來藏性，故聞熏習初為世間，雖依賴耶，實際就內和法界相應。其聞熏習和解性和合，或轉依的時候，雜染熏習依於賴耶，清淨法界是以無漏界為依的。這樣說或者還可以通得過去。參印順(1946, 150~151)。

(54) 參武內紹晃(1950, 85)。

(55) 參印順(1988, 268)。及印順(1988, 278)。

(56) 《勝鬘經》：「如來藏者，是……法身藏」(大12, 221c)。《不增不減經》云：

(56) 而認為《攝論》「聞熏習」的依「法身」即是依「如來藏」，而「聞熏習」是「法身種子」即貫通了「如來藏」學；但「法身即如來藏」是如來藏經典所主張的說法，《攝論》對「法身」的說明縱使有某些「如來藏」也有的特質，但文中並沒有主張「法身」即是「如來藏」的說法出現，因此本文的「法身」是否等同「如來藏」應有待進一步的研究。

筆者認為，雖說在初期大乘經中起初並沒有對「生身」與「法身」嚴格分別，⁽⁵⁷⁾ 但是「法身」一詞或許亦是《增舍》本來就有觀念吧！以其「觀法空無我」即「禮佛」的意思來看，正符合《大智度論》「觀諸法空是為見佛法身」之義，⁽⁵⁸⁾ 由此可見「原始佛教」中即有「空、無我」就是「法身」的觀念。無著於《攝論》「聞熏習」所說的「依法身」、「法身種子」所依據的可能正是原始佛教或部派佛教的看法，而不是取「如來藏」為其「法身」的意思。

另一方面，印順法師是依真諦的《攝論世親釋》而認為「聞熏習」即「法身種子」是貫通了「如來藏」。筆者認為：或許這是真諦以尊重如來藏說的立場來解釋唯識思想的結果；⁽⁵⁹⁾ 因為真諦所傳譯的雖是瑜伽唯識學但卻有折衷如來藏學的傾向，他在作品中結合了《寶性論》

甚深義者，即是第一義諦；第一義諦者，即是眾生界；眾生界者，即是如來藏；如來藏者，即是法身。（大16,467a）。

(57)「大乘法中，無決定分別是生身、是法身。」《鳩摩羅什法師大義》卷上，（大45,123c）。

(58)《增舍》卷二八，（大2,707c-708a），《大智度論》卷一一，（大25,137a）。

(59)高崎直道指出：承襲了由《莊嚴經論》、《攝論》至《唯識二十頌》、《唯識三十頌》的正統唯識說，另一方面也知悉《寶性論》的如來藏說，欲自尊重後者的立場來解釋唯識思想，以上所說乃真諦所譯的諸論中所能見到的傾

的如來藏說與瑜伽學的阿賴耶說。⁽⁶⁰⁾如此一來，若依真諦的《攝論世親釋》而認為「聞熏習」是「法身種子」及「依法身」有貫通「如來藏」是不合理的，因為那是真諦思想上獨到的解說，而不是無著在《攝論》說明「聞熏習」的本意。簡而言之，無著論述《攝論》「聞熏習」的依「法身」及作為「法身種子」雖是頗特別的見地，但那並不足以證明他主張「聞熏習」即是依「如來藏」或貫通了「如來藏」。

【肆】結論

如來藏說與唯識思想在傳入中印度後，如來藏論典即受到瑜伽行派的影響，但就時間而言，二者的互涉有可能是由瑜伽行派接納如來藏說開始的。如《楞伽經》雖以唯識說為宗，卻把「阿賴耶識」與「如來藏」一視同仁，《攝論世親釋》則和《莊嚴經論》一樣都提到了「如來藏」一語，而《攝論》說明「聞熏習」時，雖沒有出現「如來藏」的用語，但卻被學者認為文中的「清淨法界」及「法身」是受到「如來藏」的影響。

《攝論》在討論到「聞熏習」來源的文中，說明了「聞熏習」是由「最

向。……真諦的著名主張是把《攝論釋》中所見的「無始時來界」的如來藏和阿賴耶識兩種解釋都一起記下來，其「阿摩羅識」則相當於「如來藏之果」。參高崎直道(1968,154)。

(60)印順法師云：真諦學的主要特色，是將《寶性論》的如來藏說與瑜伽學的阿賴耶說給合起來，這在真諦譯書中，是可以充分證明的。如《佛性論》的四分可說是《寶性論·如來藏品》的解說……真諦是以瑜伽學所說的去解說、比附、充實如來藏學，而在無著、世親論，如《攝論釋》中處處引入如來藏說。參印順(1981, 189~211)。

清淨法界等流」而生起的。印順法師認為這顯示了《攝論》「聞熏習」難以泯絕「梵我論」的影響。長尾雅人則表示「最清淨法界」是「世尊所證的法界」，可見「從最清淨法界等流正聞熏習種子所生」的意思倒不是強調「最清淨法界」，而是指由「最清淨法界」「等流」的「經等十二部教」。那麼不管「清淨法界」在其他經論及近代學者著作中如何解釋為「如來藏」的意思，都可能和《攝論》「聞熏習」中「清淨法界」的關係不大。而且如來藏說是繼承「初期大乘」而不是承自「原始佛教」的法流，因為早在《中含》中就有「法界」一詞出現，那和大乘甚深法性的關係十分密切。《攝論》論述「聞熏習」時，有可能仍保持著原始佛教的精神，「最清淨法界」只需詮釋為「世尊所證法界」即可，或許不必和「如來藏」有所關連。筆者依此認為，無著的本意中，有可能在並沒有要會通「最清淨法界」與「如來藏」之意。

無著於《攝論》在論述「聞熏習」時，提到它和「法身」有關係的有二個地方：其一是，「聞熏習」是「法身種子」，印順法師依此認為它貫通了「如來藏」學。其二是，《攝論》在說明「聞熏習」與「阿賴耶識」的關係時，提到「聞熏習」只是表面依「阿賴耶識」，實際上是依「法身」。

印順法師認為「聞熏習」的「依法身」即是「以如來藏為依」，或許他是以如來藏經典把「法界」詮釋為「如來藏」而認為「聞熏習」的依「法身」即是依「如來藏」，是「法身種子」即貫通了「如來藏」學。可是「法身即如來藏」是如來藏經典所主張的說法，《攝論》對「法身」的詮釋縱使相似「如來藏」的特質，但文中並沒有主張「法身」即是「如來藏」的說法出現，而且「法身」一詞可能是《增含》本來就

有觀念，原始佛教中有「空、無我」即「法身」之義。無著於《攝論》「聞熏習」所說的「依法身」、「法身種子」雖然也有可能受到「如來藏」的影響，但說不定他所依據的是原始佛教或部派佛教的觀點，而不是取「如來藏」為其「法身」的意思。而且印順法師是依真諦的《攝論世親釋》而認為「聞熏習」是「法身種子」有貫通了「如來藏」。筆者認為，或許這只是真諦以尊重如來藏說的立場來解釋唯識思想的結果，而不是無著在《攝論》說明「聞熏習」的本意。

依此而論，無著在《攝論》說明「聞熏習」的本意中，應該並沒有貫通「如來藏說」之意，學者們會有此看法可能是受了真諦以尊重如來藏說的立場來解釋唯識思想的影響。如此一來，或者依此可以推論無著在《攝論》敘述「聞熏習」時，中間並沒有「如來藏說」的思想了！

【參考資料】

壹、漢譯 佛典

略號 ◆ 經論名稱、卷數、著者、譯者 ◆ 依大正藏經號排序 ◆ 卷數

《中含》 = 《中阿含經》六十卷	26	1
《增含》 = 《增壹阿含經》五一卷	125	2
《如來藏經》 = 《大方等如來藏經》一卷		
(東晉 佛陀跋陀羅譯)	669	16

略號 ◆ 經論名稱、卷數、著者、譯者 ◆ 依大正藏經號排序 ◆ 卷數

《楞伽經》=《入楞伽經》十卷

(元魏 菩提流支譯) 671 16

《密嚴經》=《大乘密嚴經》三卷

(唐 地婆訶羅譯) 681 16

《大智度論》=《大智度論》百卷

(姚秦 鳩摩羅什譯) 1509 25

《攝論》(H) =《攝大乘論本》三卷

(無著造、玄奘譯) 1594 31

《攝論世親釋》(P) =《攝大乘論釋》十卷

(世親釋、真諦譯) 1595 31

《攝論世親釋》(H) =《攝大乘論譯》十卷

(世親釋、玄奘譯) 1597 31

《攝論無性釋》(H) =《攝大乘論釋》十卷

(無性釋、玄奘譯) 1598 31

《莊嚴經論》=《大乘莊嚴經論》十三卷

(無著造、波羅頗蜜多羅譯) 1604 31

《佛性論》=《佛性論》四卷

(天親造、真諦譯) 1610 31

《寶性論》=《究竟一乘寶性論》四卷

(勒那摩提譯) 1611 31

貳、近代著作

(一) 中文

冉雲華

- 1992 <佛教中的「多聞」概念－佛學與學佛問題的展開> (《中華佛學學報》5)，台北：中華佛學研究所)

印順

- 1946 《攝大乘論講記》(台北：正聞出版社，1992 修訂版)
1972(a) 《以佛法研究佛法》(台北：正聞出版社，1992 修訂版)
1972(b) 《教制教典與教學》(台北：正聞出版社，1992 修訂版)
1981 《如來藏之研究》(台北：正聞出版社，1992 修訂版)
1988 《印度佛教思想史》(台北：正聞出版社，1993 五版)
1995 <《起信論》與扶南大乘> (《中華佛學學報》8)，台北：中華佛學研究所)

(二) 日文

石橋真誠

- 1988 <如來藏の思想的意味> (《佛教大學佛教文化研究所年報》第6號，京都)

長尾雅人

- 1982 《攝大乘論 和譯と注解 上》(東京：講談社)

武內紹晃

- 1950 <《攝大乘論》に於ける聞熏習論－特に阿賴耶識との關係> (《龍谷大學論集》No.339)

高崎直道

- 1968 <如來藏とアーラヤ識－唯識說との交渉> (《如來藏

思想》〈講座大乘佛教 6〉，東京：春秋社）

結城令聞

1935 〈《攝大乘論》に於ける正聞熏習論〉（《佛誕二千五百年紀念・佛教學の諸問題》，東京，頁 680~690）

勝又俊教

1951 〈如來藏思想の發達に就ての一考察〉（《印度哲學と佛教の諸問題》，東京：岩波書局，頁 143~161）

勝呂信靜

1982 〈唯識説の體系の成立〉（《唯識思想》〈講座大乘佛教 8〉，東京：春秋社）

〔* 註釋說明〕

一、本文的註釋採用「腳註」的形式說明於每頁的下方。

二、本文引用資料時，表示「某學者」「某年代的著作」及「著作頁數」的方式如下：

例如：印順・1946・《攝大乘論講記》台北：正聞出版社，1992修訂版，第76頁至第78頁。即表達為：參印順（1946，76~78）欲進一步了解註釋中的引用資料時，請查閱本論文的「參考資料」。

三、引用《大正藏》的資料時，《大正藏》第31冊，第8頁，中欄，即表達為：大31，8b。