

《攝大乘論講記》

第一章 序說⁴²

第一節 成立大乘是佛說

(pp.14-27)

壹、略標

(壹) 引論文

一、顯大乘體大

(一)《阿毘達磨大乘經》中，^(二)薄伽梵前，已能善入大乘菩薩，^(三)為顯大乘體大故說。

二、依十義顯體

(四)謂依大乘，諸佛世尊有十相殊勝殊勝語：^(五)一者、所知依殊勝殊勝語；二者、所知相殊勝殊勝語；三者、入所知相殊勝殊勝語；四者、彼入因果殊勝殊勝語；五者、彼因果修差別殊勝殊勝語；六者、即於如是修差別中增上戒殊勝殊勝語；七者、即於此中增上心殊勝殊勝語；八者、即於此中增上慧殊勝殊勝語；九者、彼果斷殊勝殊勝語；十者、彼果智殊勝殊勝語。

三、大乘是佛說

(六)由此所說諸佛世尊契經諸句，顯於大乘真是佛語。

(貳) 釋論義

一、顯大乘體大

(一) 釋「《阿毘達磨大乘經》中」

1、解文意

(p.15)大乘的乘體，即十種殊勝；這是根源於《阿毘達磨大乘經》的〈攝大乘品〉，所以論主先舉出「《阿毘達磨大乘經》中」，以說明本論的淵源於聖教。世親說：「若離舉《阿毘達磨大乘經》言，則不了知論是聖教」⁴³，即是這個意思。

2、釋名義

(1) 別明「阿毘達磨」之義

◎阿毘達磨⁴⁴，無著師資⁴⁵們，解說為對法，數法，伏法，通法，這因為阿毘達磨

⁴² 序說：著作前的概述部分稱為「序說」。如宋朱熹《論語集注》、《孟子集注》二書之前都有《序說》，輯錄有關孔孟身世、言行及前人評論孔孟的材料。（《漢語大詞典》（三），p.1212）

⁴³ 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，321b27-28）：

若離舉《阿毘達磨大乘經》言，則不了知論是聖教，為此義故。

⁴⁴ (1) 印順導師，《印度佛教思想史》，第二章，第二節〈部派分化與論書〉，pp.50-51：

阿毘達磨，在部派佛教中發展起來，與經、律合稱三藏；阿毘達磨受到佛教界的重視，是可想而知的。阿毘達磨所論究的，也是結集的契經，但不是解說一一經文，而是整理、探究、決擇，成為明確而有體系、有條理的佛法。經義深廣，所以僧界有集會論究（問答）的學風，有「論阿毘達磨，論毘陀羅論」的。阿毘達磨，起初是以修持為主的，如「五根」、「五力」等。這是佛法的殊勝處，所以名為阿毘達磨，有「增上法」、「現觀法」（即「對法」）「覺了法」等意義。

(2) 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第一章，第三節，第三項〈阿毘達磨〉，p.35：

法門含有對向涅槃、辨析法數、折伏他論、通釋契經的四種性質。⁴⁶

◎其中，對法一義特別重要。對法即現觀⁴⁷、現證法，以無漏智為體。

在聲聞學中，解說為對觀四諦、對向涅槃；在這大乘法中，阿毘達磨即無分別智⁴⁸；對觀所應知性，「對向無住涅槃」。⁴⁹

《大毘婆沙論》卷1（大正27，3b）總結的說：「阿毘達磨勝義自性，唯無漏慧」。「無漏慧」，般若的現證、體悟，確是佛法的心髓，最極深奧！同時，在字義上，以阿毘達磨為無漏慧「證法」，也是非常恰當的。如經文常見的阿毘三昧耶（Abhisamaya），阿毘三摩提（Abhisameti），譯為「現觀」或「現證」（舊譯「無間等」）。阿毘三菩提（Abhisambuddha），譯為「現等覺」。阿毘闍（Abhiñña），譯為「現知」或「現證」。以「阿毘」（abhi）為先的術語，常是現證的、體悟的般若。所以阿毘達磨——「現法」，以無漏慧為自性，最能表達佛法的深義。

- (3) 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第一章，第三節，第三項〈阿毘達磨〉，p.38：

從論師所作的種種解釋，而歸納他的主要意義，不外乎兩點：

一、明了分別義：如聲論者說「毘謂抉擇」，抉擇有明辨分別的意義。如^[1]毘婆沙師與世友說的抉擇、覺了，^[2]脇尊者說的決斷，^[3]化地部說的照法，^[4]妙音（Ghoṣa）約觀行的分別說，^[5]大德（Bhadanta）約文句的分別說，及^[6]毘婆沙師的數數分別，都是。

二、觀面^{*}相呈義：毘婆沙師說的現觀，世友說的現觀與現證，都是。這就是玄奘所譯的「對法」。毘婆沙師說的顯發，佛護（Buddharakṣa）說的現前，也與此相近。

「阿毘」是現，是直接的（古譯為無間），當前的，顯現的。綜合這二項意義，阿毘達磨是直觀的，現證的，是徹證甚深法（緣起、法性、寂滅等）的無漏慧。這是最可稱歎的，超勝的，甚深廣大的，無比的，究竟徹證的。阿毘達磨，就是這樣的（勝義）阿毘達磨。但在阿毘達磨的修證中，依於分別觀察，所以抉擇，覺了，分別，通於有漏的觀察慧。依此而分別解說，就引申為：毘婆沙師說的所說不違法性，伏法；世友說的抉擇經法，數數分別法；大德的名句分別法了。

※觀面：當面；迎面；見面。（《漢語大詞典》（十），p.358）

⁴⁵ 師資：3.猶師生；師徒。（《漢語大詞典》（三），p.722）

⁴⁶ 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1（大正31，322a15-21）：

阿毘達磨亦名「對法」，此法對向無住涅槃能說諸菩提分解脫門等故。阿毘達磨亦名「數法」，於一一法，數數宣說，訓釋言詞，自相共相等無量差別故。阿毘達磨亦名「伏法」，由此具足論處所等，能勝伏他論故。阿毘達磨亦名「通法」，由此能釋通素恒續義故。

⁴⁷ (1) 現觀：梵語 abhisamaya，巴利語同。意指現前之觀境。（一）據俱舍宗言，在見道階位以無漏智觀四諦之境，此種觀法稱為聖諦現觀。共有三種現觀：（1）見現觀，即以無漏智慧於四諦之境現見分明。（2）緣現觀，即合此無漏智慧及與此慧相應之心、心所共同緣四諦之境。（3）事現觀，以無漏智慧及與之相應之心、心所及無表色並四相（生、住、異、滅）等不相應法，共同對四諦能作知、斷、證、修等事業。大眾部以為一剎那之心一時可現觀四諦，故主張「頓現觀」。一切有部則認為係由八忍八智之十六剎那次第現觀，即所謂「漸現觀」。（《佛光大辭典》，p.4731）

(2) 印順導師，《般若經講記》，pp.196-197：

現觀，即是直覺的現前觀察，洞見真理。有能證的現觀，即有所證的真理。「智」是能觀，「得」為所觀；智為能得，得是所得。所證所得，約空有說，即空性；約生死涅槃說，即涅槃；約有為無為說，即無為。

⁴⁸ 印順導師，《攝大乘論講記》，〈懸論〉，p.7：

依本論說，即由加行無分別智，修習唯識無義的觀行，進而悟入境空心寂的平等法界，得根本無分別智。再從根本無分別智，引生無分別後得智，不斷的修習。智的修習與證入，不但是無分別智而已。

⁴⁹ (1) 印順導師，《攝大乘論講記》，第一章，第一節，第一項〈顯大乘殊勝〉，p.19：

無分別智，說名此中增上慧體。無住涅槃，說名彼果斷體。

(2) 印順導師，《華雨集》（第一冊），〈辦法法性論講記〉，pp.328-329：

「無住」：菩薩的無分別智，是無住的，無所住著。住是安住，有定住而不動的意思。眾生是有

大乘經論中的現觀與現證，大都是阿毘達磨的對譯。

(2) 總辨「阿毘達磨大乘經」之義

A、引言

阿毘達磨，是通於大小乘的論藏；而現在說《阿毘達磨大乘經》，這名稱是值得研究的。

B、依世親釋論究「阿毘達磨大乘經」

(A) 正引唐譯本之釋

所以世親說：「言『大乘素怛纜』者，為欲顯示異聲聞乘等；為欲顯示菩薩藏攝故，復舉其『阿毘達磨』。」⁵⁰這是說：

◎稱為大乘經，即可以簡除⁵¹二乘。

◎但大乘中，有是菩薩說的，有是佛說的；《阿毘達磨大乘經》，都是菩薩說的，所以又稱之為阿毘達磨。

(B) 兼評陳譯本之失

世親的解說，意義本來明白，但真諦譯本脫落了前二句，只是說：(p.16)「初說『阿毘達磨名』者，顯是菩薩藏攝。」⁵²阿毘達磨本是大小論藏的通名，怎麼能表示大乘的菩薩藏呢？這突如其來的錯簡⁵³，便成為不易理解的文句了。

(二) 釋「薄伽梵前，已能善入大乘菩薩」

I、總說：法門之說者

《阿毘達磨大乘經》，與《華嚴經》等一樣，都是菩薩說的，所以標明法門的說者，

所住的，住於生死，住在生死中，安定的，牢靠的，住在生死中，不能出離生死。凡夫住生死，二乘住涅槃。住涅槃，就落在涅槃中。凡夫住生死，聲聞、緣覺住涅槃，住是住著，住著就局限定了。住涅槃有什麼不好？如住涅槃，就遠離生死，不能化度眾生。...但菩薩不住生死，不住涅槃，生死與涅槃，無二無分別，所以都無所住（或稱為無住涅槃）。菩薩無分別智，離生死而證涅槃；雖契入涅槃，而悲願熏心，不離生死，歷劫化度眾生。小乘與大乘無分別智，是這樣的不同。

⁵⁰ 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 1（大正 31，321c7-9）：

言「大乘素怛纜」者，為欲顯示異聲聞等；為欲顯示菩薩藏攝故，復舉其「阿毘達磨」。

⁵¹ 簡除：謂減免廢除。（《漢語大詞典》（把），p.1251）

⁵² (1) 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 1〈1 釋依止勝相品〉（大正 31，154a24-28）：

論曰：《攝大乘論》，即是阿毘達磨教及大乘修多羅。

釋曰：復次，此論說「阿毘達磨大乘修多羅」名者，欲顯如來法門別類，及顯此論別名。言「大乘」者，欲簡小乘阿毘達磨。何故不但說「阿毘達磨」名，復說「修多羅」名？有阿毘達磨非是聖教。復次，說「阿毘達磨」名者，顯此論是菩薩藏。

(2) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷 1（大正 31，271a18-25）：

言「阿毘達磨修多羅」者，彼修多羅中，明此阿毘達磨法門故，亦為顯修多羅名故。言「大乘」者，簡異聲聞阿毘達磨故。亦有非聖說阿毘達磨，有人自以分別慧，謂是佛說阿毘達磨，或言聲聞所說，或言世智者所作，為此故言「大乘修多羅」，即顯示異於聲聞等故。復次，言「阿毘達磨」者，顯示菩薩藏攝故。

(3) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 1（大正 31，321c2-9）：

今造此論有所用者，為欲開曉無知者故；為顯法門別名故，舉「阿毘達磨」；為顯通名故，舉「經」言；為簡聲聞阿毘達磨，復舉「大乘」。由今亦有非聖所說阿毘達磨，如現有人自尋思慧，謂是佛說阿毘達磨，或聲聞說、或世智造。又言大乘素怛纜者，為欲顯示異聲聞等。為欲顯示菩薩藏攝故，復舉其「阿毘達磨」。

⁵³ 錯簡：古書以竹簡按次串聯編成，竹簡前後次序錯亂謂「錯簡」。後用以指古書中文字次序錯亂。（《漢語大詞典》（十一），p.1316）

是「薄伽梵前，已能善入大乘」的「菩薩」。

2、別釋

(1) 釋「薄伽梵」

薄伽梵⁵⁴ (bhagavat)，是印度話，譯義有下面的幾點：

- 一、能破：能把煩惱與習氣徹底的破除，無所餘剩。
 - 二、巧分別：以無所得智，善巧分別一切法的性相。
 - 三、有德：佛陀有智德，斷德，恩德；有一切不共的功德。⁵⁵
 - 四、有名聲：天上天下無如佛，佛的德號，普聞一切世界。
- 因此，唯佛獨稱薄伽梵（見《大智度論》）⁵⁶。

(2) 釋「已能善入大乘菩薩」

A、概述

在如來大法會前的菩薩，說此《阿毘達磨大乘經》。

B、辨示

(A) 契經價值之確立

- ⁵⁴ (1) 薄伽梵：梵語 bhagavat，巴利語 bhagavā 或 bhagavant。為佛陀十號之一，諸佛通號之一。又作婆伽婆、婆伽梵、婆伽囉帝。意譯有德、能破、世尊、尊貴。即有德而為世所尊重者之意。在印度用於有德之神或聖者之敬稱，具有自在、正義、離欲、吉祥、名稱、解脫等六義。在佛教中則為佛之尊稱，又因佛陀具有德、能分別、受眾人尊敬、能破除煩惱等眾德，故薄伽梵亦具有有德、巧分別、有名聲、能破等四種意義。另據佛地經論卷一載，薄伽梵具有自在、熾盛、端嚴、名稱、吉祥、尊貴等六種意義。此外，亦有將佛與薄伽梵併稱為「佛薄伽梵」者。（《佛光大辭典》，p.6511）
- (2) 《翻譯名義集》卷1（大正 54，1057b23-c7）：
婆伽婆，應法師云：薄伽梵總眾德，至尚之名也。大論云：一名有德，二名巧分別諸法，三名有名聲，無有得名聲如佛者，四能破婬怒癡。新云：薄伽梵，名具六義。《佛地論》曰：薄伽梵聲，依六義轉：一、自在，二、熾盛，三、端嚴，四、名稱，五、吉祥，六、尊貴。頌曰：自在、熾盛與端嚴，名稱、吉祥及尊貴，如是六德義圓滿，是故彰名薄伽梵。其義云何？謂^[1]如來永不繫屬諸煩惱故，具自在義；^[2]猛焰智火所燒煉故，具熾盛義；^[3]妙三十二大士相等所莊飾故，具端嚴義；^[4]一切殊勝功德圓滿無不知故，具名稱義；^[5]一切世間親近供養咸稱讚故，具吉祥義；具一切德，常起方便利益安樂一切有情無懈廢故，具尊貴義。
- (3) 《大智度論》卷2〈初品中婆伽婆釋論第四〉（大正 25，70b14-71b13）。
- ⁵⁵ (1) 印順導師，《攝大乘論講記》，第八章，第一節，第二項，p.467：
果圓滿即是三德具足：永無有障，諸相不現，是斷德；最清淨法界真實性顯現，是智德；於法自在廣利眾生是恩德。
- (2) 印順導師，《成佛之道》，第一章〈歸敬三寶〉，pp.17-18：
佛的「智慧，究竟「圓」滿，不但覺了一切法的本性，也覺察一切法的特性，形態，作用，關係等；覺了現在，也覺了過去，未來。從種種方面，覺了一切法的種種相，所以佛名一切種智。眾生的苦痛，不能解決，無非是愚昧作怪。佛的智慧圓滿，所以不但自己解脫，也能以無量的方便善巧（智慧的妙用）來解脫眾生。這是讚佛的智德圓滿。
佛陀救苦的大「悲」心，不限於一人，一事，一族，一地區，一世界，而遍為一切世界，一切眾生，一切苦難而發心。悲心的深切，徹骨徹髓，真是「無」所不用其「極」。因位菩薩，如觀音，地藏等，已經是大悲大願到了不得，何況佛果呢！這是讚佛的恩德圓滿。
有的智慧高而悲心薄；有的重悲愛而不重智慧；有的悲智並重，但由於內心的煩惱雜染，還不能徹底清淨，所以算不得究竟。唯有如來，「斷」盡一切煩惱——理障，事「障」，甚至「無」有絲毫「餘習」。這是讚佛的斷德圓滿。
- ⁵⁶ 《大智度論》卷2〈1序品〉（大正 25，70b13-75c3）。

契經不一定是佛陀親說的⁵⁷，佛加被⁵⁸菩薩，或印證菩薩所說的，都與佛親說同其價值。

(B) 說法者之階位

a、顯能說者為地上菩薩

是否地前菩薩說的？不！是已能善入大乘的菩薩說的。

b、別釋「菩薩」義

菩薩，是菩提薩埵（bodhisattva）的略稱；

◎菩提譯為覺，薩埵譯為有情，合云覺有情，所以菩薩就是有智慧的眾生。

◎薩埵還可以譯為心，這心不是說吾人能知能覺的心，乃指一種堅強不拔的意志。以堅強的意志，求無上正等正覺者，就是菩薩。⁵⁹

C、明地上菩薩能演此法門之因

◎（p.17）地上菩薩對於大乘法門，已能善巧地隨順深入，才能蒙佛加被演說這阿毘達磨大乘法門。

◎依下文「諸佛世尊有十相殊勝」來看，這本是世尊的教說，不過由菩薩代為宣揚罷了！

(三) 釋「為顯大乘體大故說」

1、總說：說此法門之因

為什麼要說這個法門？「為顯大乘體大故說」。為了要顯示大乘實有離小乘的大體，所以說此法門。

2、別釋

(1) 明「體大」義

「體大」二字，應作「大體」解。

(2) 辨大乘法體之存在

小乘學者，說除了小乘法以外，是沒有大乘法體的。

⁵⁷ (1) 《摩訶僧祇律》卷 13（大正 22，336a21）：

「法」者，佛所說、佛印可。「佛所說」者，佛口自說；「佛印可」者，佛弟子餘人所說，佛所印可。

(2) 《四分律》卷 11（大正 22，639a16）：

「句法」者，佛所說、聲聞所說、仙人所說、諸天所說。

(3) 《根本說一切有部毘奈耶》卷 26（大正 23，771b22）：

「法」者，若佛說、若聲聞說。

(4) 《大智度論》卷 2〈1 序品〉（大正 25，66b2-22）：

佛法非但佛口說者是，一切世間真實善語，微妙好語，皆出佛法中。如佛《毘尼》中說：「何者是『佛法』？佛法有五種人說：一者、佛自口說；二者、佛弟子說；三者、仙人說；四者、諸天說；五者、化人說。」……復次，「如是我聞」，是阿難等佛大弟子輩說，入佛法相故，名為「佛法」。

⁵⁸ 加被：指諸佛如來以慈悲心加護眾生。又作加備、加祐、加威、加。佛加被之力，稱為加被力或加威力；被其力而說法者，稱加說。加被有顯加與冥加二種。顯加為可以眼見者，例如佛菩薩加被說法者，使其身、口、意三業能如法演說；冥加（又稱冥護、冥祐）為肉眼不可見者，惟冥冥中知有佛菩薩之加護。（《佛光大辭典》，p.1577）

⁵⁹ (1) 《大智度論》卷 4〈1 序品〉（大正 25，86a13-b16）。

(2) 《大智度論》卷 44〈12 句義品〉（大正 25，380b28-c5）。

(3) 《大智度論》卷 53〈26 無生品〉（大正 25，436b5-12）。

如果問他：沒有大乘法，佛的無上正等正覺是怎樣成的？他們的解答是：依著聲聞法去實踐，就可以達到成佛的目的。其實這全是錯誤的！

成佛的先決條件是要發菩提心、大悲心、修廣大行。小乘經中，只說四諦、十二因緣等，根本不談這些，全是教人趨向寂滅的。修這種法門的人，絕對沒有發大悲心、菩提心的可能；譬如擠牛乳，一定要在牛的乳房上擠，如果到牛角上去擠，無論如何也擠不出乳來。

所以離開小乘法外，必定還有大乘法體的存在。

3、結義

現在這些善入大乘的菩薩，在佛前說這阿毘達磨大乘法門，為的就是這個，所以說為顯大乘體大故說。

二、依十義顯體

(一) 總說

(p.18) 那麼，究竟說些什麼？「謂依大乘，諸佛世尊有十相殊勝殊勝語」。

(二) 別釋

1、釋「依大乘」

這十相殊勝的阿毘達磨教，是依大乘法說的，所以說依大乘。

2、釋「殊勝殊勝語」

(1) 釋「殊勝」

殊勝就是大，凡有二義：

一、差別義——大乘法與小乘法不同，故名殊勝。

二、超勝義——大乘法超過小乘法，故名殊勝。⁶⁰

※這十種不共小乘的特殊法門，就是顯示大乘別有自體。

(2) 釋「殊勝殊勝語」

什麼叫殊勝殊勝語？第一殊勝是所顯示的法，第二殊勝是能顯的教；因為所顯示的法門殊勝，所以能顯示的語教也殊勝。

3、釋「十相」

這殊勝殊勝語，共有十種，如論文所列，到下文自有解釋。

三、大乘是佛說

「由此」十種殊勝殊勝語的「諸句」，能表「顯」「大乘」法門的「真是佛語」。一、是大乘，二、是佛說，這都可以從十殊勝中顯出。

⁶⁰ 印順導師，《攝大乘論講記》，〈懸論〉，pp.2-3：

「大」，梵語摩訶，含有大、多、勝三義，實際只是一個大義，不過一從多顯大、一從勝顯大而已。所以這大字，只要從量多質勝所顯的含容大與殊勝大去說明。一、含容大：龍樹菩薩的《大智度論》，曾作這樣解釋：大乘可以含容小乘，能容納它，所以是大。譬如小乘所走的路，只有三百由旬，大乘的行程則有五百由旬，所以小乘三百由旬的終點，不過是大乘五百由旬行程裡的一個中站而已；除此，大乘還有它更遠的目的。這樣，大乘不一定離開小乘，而是能含容小乘、內容比小乘更廣博的佛法。因此，《般若經》說「菩薩遍學一切法門」，「二乘若智若斷，皆是菩薩無生法忍」。二、殊勝大：無著菩薩等一系，大都偏重這一點。大乘的思想，小乘中沒有，這部分獨有的思想，要比小乘來得殊勝。這多在大乘不共小乘的意義上發揮，所以大乘好像是小乘以外的另一種殊勝的佛法。殊勝是什麼？就是摩訶。殊勝義是大義，所以大乘亦名勝乘，小乘亦可名劣乘。這樣，大小乘的差別，不單是量的廣狹，而且是質的勝劣。

貳、顯大乘殊勝

(壹) 引論文

一、十處殊勝唯大乘中說

復次，云何能顯？由此所說十處，於聲聞乘曾不見說，唯大乘中處處見說。

二、十處殊勝

謂^(一)阿賴耶識，說名所知依體。^(二)三種自性：一、依他起自性，二、遍計所執自性，三、(p.19)圓成實自性，說名所知相體。^(三)唯識性，說名入所知相體。^(四)六波羅蜜多，說名彼入因果體。^(五)菩薩十地，說名彼因果修差別體。^(六)菩薩律儀，說名此中增上戒體。^(七)首楞伽摩、虛空藏等諸三摩地，說名此中增上心體。^(八)無分別智，說名此中增上慧體。^(九)無住涅槃，說名彼果斷體。^(十)三種佛身：一、自性身，二、受用身，三、變化身，說名彼果智體。

三、結義

由此所說十處，顯於大乘異聲聞乘；又顯最勝，世尊但為菩薩宣說。是故應知但依大乘，諸佛世尊有十相殊勝殊勝語。

(貳) 釋論義

一、略述「唯大乘中處處見說」之殊勝

前面說大乘就是殊勝乘，但何以見得它的殊勝呢？「由」這如來「所說」的「十處」（十殊勝），就能夠顯示大乘的殊勝。因為這十處，在小乘「聲聞」法中，從來「不」看「見」佛陀「說」過，「唯大乘中」，才「處處」「說」到；這就是大乘異於小乘，所以稱殊勝的地方。

二、詳述十殊勝

(一) 所知依體

1、解文

一、「阿賴耶識，說名所知依體」：一切所應知法的依處，就是阿賴耶識，一切都依此而成立。

2、辨義

(1) 約《釋論》明

A、要述世親和無性二說

世親說「所知」是統指雜染、清淨的一切法，就是三性；

無性說「所知」但指一切雜染的有為法（玄奘傳護法的思想，近於無性；真諦傳的思(p.20)想，近於世親）。

B、詳究

(A) 舉《攝論》對「三性」的異解

本論對於三性，有兩種的見解：

一、遍計執與依他起是雜染，圓成實是清淨。

二、遍計執是雜染，圓成實是清淨，依他起則通於雜染、清淨二分。

(B) 從「依他起性」判攝「阿賴耶識」

賴耶在三性的樞紐依他起中，佔著極重要的地位，因為一切依他起法，皆以賴

耶為攝藏處。

所以根據所知依即阿賴耶的道理來觀察上面的兩種見解，

◎照第一義說：賴耶唯是虛妄不實、雜染不淨的。

◎照第二義說：賴耶不但是虛妄，而且也是真實的；不但是雜染，而且也是清淨的；不過顯與不顯、轉與不轉的不同罷了。

(C) 結義

無性偏取第一種見解。

世親卻同時也談到第二種見解。

(2) 約《攝論》明

無著的思想，

◎確乎重在第一種，因他在說明賴耶緣起時，是側重雜染因果這一方面的；

◎但講到轉依與從染還淨，卻又取第二見解了。⁶¹

(3) 論「真諦」與「玄奘師資」的思想

◎真諦法師的思想，特別的發揮第二見解，所以說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；⁶²與《大乘起信論》的真妄和合說合流。⁶³

⁶¹ 印順導師，《印度佛教思想史》，第七章，第三節〈瑜伽行派學要〉，pp.277-279：

《攝大乘論》，思想上有了進一步的發展。依《阿毘達磨大乘經》，立〈所知依品〉，「所知（一切法的所）依即阿賴耶識」。煩惱、業、生——三種雜染，世間、出世間——二種清淨，都依一切種子阿賴耶識而成立，所以阿賴耶識是「染淨依」。

然而有一問題，阿賴耶識是虛妄的，有漏雜染的，怎麼清淨無漏法能以阿賴耶為依，從染依而轉成淨依呢？《攝論》是無漏新熏說，解說為：出世的無漏心，「從最清淨法界等流，正聞熏習種子所生」。聞熏習「寄在異熟識中，……然非阿賴耶識，（反而）是彼對治種子性。……此熏習非阿賴耶識，是法身，解脫身攝」。在進修中，正聞熏習的種子漸增，有漏雜染的種子也就漸減，「一切種所依轉已，即異熟果識及一切種子，無（雜染）種子而轉，一切種永斷」。一切種子沒有了，阿賴耶異熟果識也就轉滅了。依《攝論》說：正聞熏習到出世心種子，「寄在異熟（阿賴耶）識中」，而「非阿賴耶識所攝」，是法身，解脫身攝的。這可以說：清淨無漏熏習，表面上是依阿賴耶識，而實際是依於法身的。「依法身」，那就通於以法界為依，以如來藏（tathāgata-garbha）為依了。《攝論》說到轉依得涅槃，約三自性說。所依止性，是「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」，轉得的依他起清淨分，就是離染的圓成實性，就是涅槃。

⁶² 印順導師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節，第二項〈抉擇賴耶為染淨依〉，p.148：

新熏的思想，說雜染依賴耶建立，但其中又插入清淨的成分。這清淨的成分，一方依於雜染的賴耶，一方又屬於法身所攝，所以似乎難知！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，實際就內與法界相應的。其聞熏習與解性和合，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。

⁶³ 印順導師，《大乘起信論講記》，第四章，第二節，第三項〈心生滅門〉，p.92：

三、解性黎耶：解性，即覺性的意思。解性黎耶是不滅的，為成佛以後的報身體；與如來藏義相同。攝論宗依《決定藏論》、《三無性論》，立第九阿摩羅識（無垢），即真淨心，即本覺，即真如的能緣義。攝論宗的阿黎耶三義與本論略同，所以一般說攝論宗的阿黎耶，是真妄和合的。然依《攝大乘論》說，阿黎耶還是重在異熟性*的。

※印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，第六節，第三相〈由三相造大乘法釋〉，pp.290-291：

一、「說緣起」：如阿毘達磨大乘頌說：從名「言熏習所生」的一切「諸法」，就是賴耶為轉識的因；「此」名言熏習，又「從彼」一切法的熏習而成，這是說轉識為賴耶的因。所以「異熟」阿賴

◎玄奘門下的唯識學者，大多只就雜染一方面談。

(4) 特談「世親」與「真諦」的思想

我們從另外的兩部論——《佛性論》、《一乘究竟寶性論釋》（西藏說是世親造的）⁶⁴去研究，覺得他（p.21）與真諦的思想有很多的共同點。

(二) 所知相體

1、解文

二、「三種自性」「說名所知相體」：所知就是相，名所知相；即將一切在所應知法，分為三相來說明。

2、別釋「三自性」

(1) 依他起自性

「依他起自性」，是仗因托緣而生起的，可染可淨而不是一成不變的一切法。⁶⁵

(2) 遍計所執自性

「遍計所執自性」，他譯作分別性或妄想分別性，⁶⁶即妄分別的意思。這不是指妄

耶識，「與」三雜染的「轉識」，展轉「更互為緣」而「生」。這就是本論所知依分所說的分別自性緣起（兼通餘二緣起）。

⁶⁴ (1) 印順導師，《以佛法研究佛法》，〈十、如來藏之研究〉，p.343：

如來藏為涅槃因，這在經的方面，如《勝鬘經》、《不增不減經》、《無上依經》、《法鼓經》、《央掘魔羅經》、《涅槃經》等。在論的方面，如堅慧的《法界無差別論》，及（一說為無著所造的）《究竟一乘寶性論》，以及真諦譯的《佛性論》（傳說為世親所造）。

(2) 印順導師，《華雨集》（第五冊），〈七、論三諦三智與賴耶通真妄〉，p.116：

如來藏與本性住種，同樣是在陰界入中的「勝相」，無始相續流來，法爾所得的，我所以說「原是一個」。只是《瑜伽論》主不同意性德本有論，轉化為事相的本性住種性。真諦所譯的《佛性論》（不可能是世親造的），以「二空所顯真如」為應得因，就是理性佛性。

(3) 印順導師，《如來藏之研究》，第一章，第二節〈與如來藏有關的經論〉，pp.7-8：

1.《究竟一乘寶性論》，四卷，元魏正始五年（西元 508）來華的，勒那摩提（Ratnamati）所譯。這部論，有本頌，解釋——偈頌及長行，沒有標明造論者的名字。漢譯以外，現存有梵本與藏譯本。依中國古人的傳說，《寶性論》是堅慧（Sāramati）菩薩造的。但西藏傳說：偈頌是彌勒（Maitreya）造，釋論是無著（Asaṅga）造的。對於本論的作者，近代有不同的見解。真諦的《婆藪槃豆法師傳》說：世親（Vasubandhu）造三寶性論。「三寶性」就是「寶性」，所以《梵漢對照究竟一乘寶性論研究》，推定為堅慧造本頌，世親造釋論。

2.《佛性論》，四卷，真諦於陳代譯出。論初，破斥外道、小乘、大乘空執，立三性、三無性；以下部分，與《究竟一乘寶性論》釋，大致相合。傳為世親造，恐未必是。

⁶⁵ (1) 印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，第四節，第一項〈總辨三性品類〉，p.243：

三自性各又分為二類。依他起有二類：一、「依他熏習種子而生起」的，這就是仗因托緣而生的依他起，側重在雜染。二、「依他雜染清淨性不成」的，這是說它本身不是固定的雜染或者清淨，它如果為虛妄分別的所分別，成遍計執性，就是雜染的；如以無分別智通達它似義實無，成圓成實性，就是清淨的。這自身沒有一成不變性，隨他若識若智而轉的，所以也名為依他。

(2) 印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，第六節，第一項〈依三性通大乘經〉，pp.273-275

(3) 印順導師，《攝大乘論講記》，第八章，第一節，第一項〈出體相〉，p.464

⁶⁶ (1) 無著造，〔魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷 1（大正 31，97a17-19）：

所謂阿犁耶識，智依事所說有三種性：一者他性，二者妄分別性，三者成就性。

(2) 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 1（大正 31，155b25-26）：

分別心，是指亂識所取的一切法，它毫無實體，不過是分別心所顯現的意境。

(3) 圓成實自性

二空所顯的諸法真實性，叫「圓成實自性」。⁶⁷

(三) 入所知相體

1、解文

三、「唯識性，說名入所知相體」：由修唯識觀而悟入唯識性，就是悟入所知的實性。

2、別釋觀修次第

修唯識觀有兩個階段：

一、以唯識觀，觀一切法皆不可得，虛妄分別識為一切法的自性；這是第一階段所觀的唯識觀，也叫方便唯識觀。

二、進一步的觀察，不但境不可得，就是這虛妄分別識也不可得，如是心境俱泯，悟入平等法性（或法性心，或圓成實性）；到此地步，才是真正悟入唯識性，也叫真實唯識觀。⁶⁸

3、辨明階位

這裡所修的唯識觀，雖通於地上，但重在從加行[無]分別智⁶⁹到根本無分別智——

謂阿黎耶識，說名應知依止相三種自性：一依他性，二分別性，三真實性。

(3) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷1（大正31，272a25-27）：

所謂阿黎耶識，說為應知依止體，三種自性：分別、依止他、成就。

⁶⁷ (1) 印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，第一節，第一項〈略釋三相〉，p.183。

(2) 印順導師，《印度佛教思想史》，第七章，第二節〈瑜伽行者對一般大乘法的見解〉，pp.255-256：

彌勒造的《辯中邊論頌》（大正31，477下）說：「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此」。虛妄分別（vitatha-vikalpa），是虛妄的分別——迷亂的識（vijñāna），這是有的。虛妄分別時，一定有能取（grāhaka）、所取（grāhya）相——心與境對立，能取取著所取的種種執境，這二者是沒有實體的。「此」，是虛妄分別，於虛妄分別中，遠離二取的空性，是有的；於彼空性，也有虛妄分別。這一分別，與三自性對論，那就是：「唯所執、依他，及圓成實性；境故，分別故，及二空故說」。這是說：虛妄分別取著的「境」，是遍計所執性；虛妄「分別」的識，是依他起性；二取空性，是圓成實性。依三自性來說唯識，那就是境空（無）、識有，空性也是有的。「三界心心所，是虛妄分別」，不能不說是有的，理由是：「虛妄分別性，由此義得成，非實有全無，許滅解脫故」。虛妄分別的識，在勝義中是非實有的，但不能說完全沒有（「都無」）。因為生死苦報，是業力所感；業是依煩惱而引起的。煩惱依虛妄分別——有漏的雜染識而有的，滅卻虛妄分別，才能得生死的解脫（vimukta），這是佛教界所公認——共許的。虛妄分別要滅除才能解脫，這不能說是「無」的。虛妄分別是有的，是如幻如化的有。空（無）與有的分別，正如世親所解釋的《辯中邊論》說：「若於此非有，由彼觀為空；所餘非無故，如實知為有」。這樣的解說，瑜伽學者以為讀「一切皆空」的大乘經，就不會誤解了。

⁶⁸ 印順導師，《印度佛教思想史》，第九章，第三節〈中觀學的復興〉，pp.366-367：

實踐的方法，依《辯中邊論》說：「唯識無義」，是依妄分別識（及心所）的有，遮遣外境的非有；再依外境的非有，識也就不可得——境空心寂。這樣，境無與識有，都歸於無所得，平等平等，也就是契入真如。這一進修次第，真諦（Paramārtha）所譯《十八空論》，稱之為「方便唯識」，「正觀唯識」。

⁶⁹ 編者按：原書本作「加行分別智」，今據後文談「增上慧體」時解釋「無分別智」，於此補上「無」字在「分別智」前。

從凡入聖的唯識觀。⁷⁰

(四) 彼入因果體

(p.22) 四、「六波羅蜜多，說名彼入因果體」：

◎彼入就是入彼。

◎要悟入彼唯識實性，必須修習六波羅蜜多。

◎地前未悟唯識性時所修施等，是世間波羅蜜多，因修此六波羅蜜多，能入唯識性，所以名為因。

◎證入唯識性以後，修習施等，都成為清淨無漏的，是出世六波羅蜜多，所以名為入的果。

(五) 彼因果修差別體

五、「菩薩十地，說名彼因果修差別體」：入地以後的菩薩，於十地中，仍是修習六波羅蜜多，初地這樣修，十地還是這樣修，不過在地地修習增上這一點上，說有十地的差別罷了。

若論波羅蜜多修習圓滿，要到佛果。

(六) 增上戒體

1、概述

六、「菩薩律儀，說名此中增上戒體」：即諸地中菩薩所修的戒學。

2、別釋

律儀就是戒；簡別不是聲聞乘的波羅提木叉，故又說菩薩律儀。

(七) 增上心體

1、概述

七、「首楞伽摩、虛空藏等諸三摩地，說名此中增上心體」：即諸地菩薩所修的定學。

2、別釋

◎定以心為體，所謂「一心為止」。

◎首楞伽摩譯作健行，就是平常說的首楞嚴大定，這定的境界很高，是十住菩薩所修的。⁷¹

⁷⁰ 印順導師，《攝大乘論講記》，第三章，第六節，第一項〈依三性通大乘經〉，pp.277-278：「此識若為無分別智火所燒時」，就是從凡入聖到究竟滿證的階段。因聽聞法界等流的正法，熏成聞熏習，解性賴耶識開始活動。因加行無分別智的觀察唯識無義，聞熏習力漸漸的增盛起來，引生無分別智，正覺無義的真實性。但這時，不但賴耶中的染習還很多，就是從種所現的根身等，也還都是雜染的。這樣的無分別智久久熏修，賴耶中的取性染習漸盡，淨智漸增，到最後，一切雜染都清淨了，解性賴耶與淨智融然一味，為一切清淨法的所依。這清淨識不是虛妄，一切都名為圓成實性。所以說「於此識中所有真實圓成實自性顯現，所有虛妄遍計所執自性不顯現」。這「虛妄分別識」，就是「依他起自性」，可以「有彼二分」，正與「金土藏中所有地界」一樣。

⁷¹ (1) 《大智度論》卷 30〈1 序品〉（大正 25，278a8-18）：

問曰：佛在時，眾生尚有飢餓，天不降雨，眾生困弊；佛猶不能滿一切眾生之願，云何菩薩能滿其願？

答曰：菩薩住於十地，入首楞嚴三昧，於三千大千世界，或時現初發意，行六波羅蜜；或現阿鞞跋致；或現一生補處，於兜率天上，為諸天說法；或從兜率天上來下生淨飯王宮；或現出家成佛；或現大眾中轉法輪，度無量眾生；或現入涅槃，起七寶塔，遍諸國土，令眾生供養舍利；或時法都滅盡。菩薩利益如是，何況於佛！

◎虛空藏也是一種定名，在如虛空的法性中，能含攝、能出生一切功德，所以叫虛空藏。

(八) 增上慧體

1、概述

(p.23) 八、「無分別智，說名此中增上慧體」：即諸菩薩所修的慧學。

2、別釋

◎無分別智，含有加行、根本、後得三者。因為菩薩遠離一切法執分別，故所有的智，皆稱無分別智。

3、總結前說

修此三學的時候，或漸次的修上去，或展轉增上的修上去，所以叫「增上」，增上就是依。

4、辨明論要

無分別智的詳細抉擇，是其他論典所沒有的，可說是本論的特色所在。

(九) 彼果斷體

1、概述

九、「無住涅槃，說名彼果斷體」：彼果，就是修彼三增上學所得的果。彼果就是斷，所以叫彼果斷。

2、別釋

(1) 總說佛果

佛所得的果，即智、斷二果。學佛者所要求的，也就是這智、斷二果。

(2) 別明斷果

A、要述內涵

(2) 印順導師，《攝大乘論講記》，第七章，第二節，第二項〈辨差別〉，pp.414-415：

菩薩有「種種無量」的深定，現在舉出四種最重要的作代表：一、「大乘光明」定，從定發無分別慧光，照了一切大乘教理行果，名光明定。三地名發光地，所以有人把此定配前三地。二、「集福定王」，王是自在的意義，菩薩在禪定中，修集無量福德，而獲得自在（定王二字，隋譯與藏譯都連下讀為定王賢守）。三、「賢守」，賢是仁慈，守是守護，得此定的，能深入慈悲心，守護利樂有情。四、「健行」，即是首楞伽三摩地，十地菩薩與佛是雄猛無畏大精進的健者，健者所修的定，最為剛健，所以名為健行。這四種三摩地，光明定是重在契入真理的智慧，集福定王重在修集福德；這兩者還重於自利。賢守定重在方便利他。由自利利他，達到究竟的健行。這四定可以配十地：

初地至三地——大乘光明

四地至七地——集福定王

八地至九地——賢 守

十 地——健 行

(3) 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第十四章，第三節，第二項〈大乘定學〉，p.1220：

「首楞嚴三昧」，是十住地菩薩所得的三昧，要漸漸學習，漸漸深入，有次第漸深的必然性，不是少少學習所能成就的。或者見經上所說，菩薩成就三昧，所有廣大無礙的大用，而想直下就這樣的修習，這就難怪一般的學佛者，雖成立玄妙的理論，而修持卻不能不求易行了！

(4) 《佛說首楞嚴三昧經》卷 1（大正 15，631a18-c26）。

無住涅槃，是不住生死、涅槃二邊。

於無住大涅槃中現起一切法，而一切都趣向於寂滅，所以稱為涅槃；勿以為他是與小乘的灰斷⁷²涅槃一樣。

B、辨明本論所說

無住涅槃，本論說是轉依離雜染所顯的真實性。斷煩惱、所知二障所顯的法性，確是不生不滅的；但大乘的法性或心性，是具有無為功德——稱性功德的。

如來藏、佛性，以及那不離法性而即法性的無為功德（常樂我淨），都是依此而建立的。世親釋論所說的「最勝種類自體」⁷³，就是這個。

(十) 彼果智體

1、解文

(p.24) 十、「三種佛身」「說名彼果智體」：彼果就是智，名彼果智。

約斷障的寂滅邊說，是無住大般涅槃；

約顯現的智慧邊說，就是圓滿的無分別智，就是三種佛身。

2、別釋

(1) 果智顯三身

第八識轉成的大圓鏡智，第七識轉成的平等性智，是「自性身」，它的本體是常住的。

第六識轉成的妙觀察智，是「受用身」；前五識轉成的成所作智，是「變化身」，這二身可說是無常的。

(2) 三身的作用

自性身即以解性阿賴耶識離障為自性。

由自性身而現起的一切中，受用身為地上菩薩現身說法，受用一切法樂；變化身為聲聞現身說法。⁷⁴

三、結說「殊勝」義

(一) 差別義

「由此所說」十種殊勝，「顯於大乘異聲聞乘」，因為聲聞乘中是絕對說不到這十種殊勝的。異於聲聞，這是殊勝的第一義（差別義）。

⁷² (1) 印順導師，《以佛法研究佛法》，〈十、如來藏之研究〉，pp.313-314：

在小乘學派中，約有三派解說不同：一、依有部與經部說：如來涅槃後是灰身泯智的。涅槃是解脫了生死輪迴的苦痛，而不再受生的，不再起此身心作用。如將樹根截斷，從此再也不會發芽生葉。如來證入涅槃，減去有漏的身相，當然沒有三十二相八十種好的存在了。依他們說，智慧是身心和合而發生的，身心既然沒有了，智慧當然也是泯滅不起了的。但這不是否定了如來證入涅槃，執著什麼都沒有，而是說涅槃無為是不可思議不可分別的，不能說它有這樣那樣的。在聖典中，有很多經論，對如來的涅槃，作這一意義的解說。不過這一解說，是不容易為一般世俗知見所信受的。

(2) 印順導師，《華雨集》（第四冊），〈二、法海探珍〉，p.98：

從「涅槃寂靜印」看：涅槃是聖者的聖境，本不必多說；如從名相上去推論，完全落在擬議中。一切有者，分離了生滅與不生滅，灰身滅智，使涅槃枯寂得一無生氣。

⁷³ 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷 1（大正 31，272a19-20）：

「滅勝相」者，謂最勝種類自體，滅於煩惱障、智障故，即是無住處涅槃故。

⁷⁴ 請參閱【附錄二】。

(二) 超勝義

「又顯最勝」，是說大乘在整個佛法中，是最殊勝的，不但與小乘不同而已。因為這十義，「世尊但為菩薩宣說」，不對小乘說，這是殊勝的第二義（超勝義）。

(三) 結成

這十相如此殊勝，絕非小乘所有，因此可知，「但依大乘」，才有這樣「殊勝」的法門。

參、顯大乘是佛說

(壹) 引論文

一、藉問引論

(p.21) 復次，云何由此十相殊勝殊勝如來語故，顯於大乘真是佛語，遮聲聞乘是大乘性？

二、答以顯要

由此十處於聲聞乘曾不見說，唯大乘中處處見說。謂此十處，是最能引大菩提性，是善成立、隨順無違，為能證得一切智智。

(貳) 釋論義——藉由問答，顯「大乘是佛說」

一、舉對「十相殊勝」之問

上面以種種的義理，顯示了大乘異於小乘、勝於小乘，但「此十相殊勝」的「如來語」，怎能「顯於大乘真是佛語」，而「遮」止「聲聞乘」的自以為「是大乘性」呢？

二、約教典和義理解答

(一) 約「教典」(法門的內容)

1、述要

小乘學者以為聲聞乘法就是成佛的方法，這是必須加以否認的；否定了聲聞乘的是大乘，才能顯出十殊勝法的是大乘、是佛說。
成佛的法門，不能說沒有，不能說沒有說過。

2、辨明

◎佛說的聲聞乘，《大乘莊嚴經論》曾指出它五相異於大乘，即發心不同、教授不同、方便不同、住持不同、時節不同。⁷⁵聲聞法決非成佛的法門，那就必有聲聞法以外的大乘為佛所說過了。這就是上文所說的十種殊勝。

◎因為「此十處」是不共聲聞法的。在「聲聞乘」的教典(p.26)中，從來「不曾「見說」過，「唯大乘」經「中」，才「處處見說」。它異於小乘經，所以敢決定它就是佛說的大乘。否則，佛說的成佛法門何在？你能說佛沒有說過嗎？

(二) 約「義理」(法門的意義)

1、述要

再從內容去看，「此十處」全是成佛的法門。

⁷⁵ 《大乘莊嚴經論》卷1〈2成宗品〉(大正31, 591b29-c7)：

聲聞乘與大乘有五種相違：一、發心異，二、教授異，三、方便異，四、住持異，五、時節異。聲聞乘若發心、若教授、若勤方便，皆為自得涅槃故，住持亦少，福智聚小故，時節亦少乃至三生得解脫故；大乘不爾，發心、教授、勤方便皆為利他故，住持亦多，福智聚大故，時節亦多經三大阿僧祇劫故。如是一切相違，是故不應以小乘行而得大乘果。

2、辨明

(1) 釋「引大菩提性」——發心

這「是最能引大菩提性」的：大菩提性以智、斷二種殊勝為自體。引是引發，謂十種殊勝是最能引發大菩提的因性（發心）。

(2) 釋「善成立」——正解

這又「是善」能「成立」的：這十處，由聖教正理諸量⁷⁶獲得堅固的勝解，不是凡、外、小乘等所能摧壞動轉的（正解）。

(3) 釋「隨順無違」——修行

這又是「隨順無違」的：說十殊勝法，能隨順大菩提，趣向大菩提，而不相違背（修行）。

(4) 釋「證得一切智智」——證果

依此十種殊勝，啟發了菩提因性，得堅固勝解，隨順這菩提因性去精勤修習，就可「證得一切智智」的佛果。

(三) 結義

從這教典、義理兩方面，很可明白成立大乘是佛說了。

肆、重頌

(壹) 引論文

此中二頌：

^[1]所知依及所知相，^[2]彼入因果，彼修異，^[3]三學，彼果斷及智，最上乘攝（p.27）是殊勝。

此說此餘見不見，由此最勝菩提因，故許大乘真佛語，由說十處故殊勝。

(貳) 釋論義

一、初／第一頌大義

初頌的前三句舉列十相，後一句顯十相殊勝。

二、次／第二頌大義

次一頌的第一句，因譯筆的關係，看來不容易懂，若把它讀為「此說此見餘不見」，就很明白了。這意思說：此所說的十相，在這大乘教中見說，餘小乘教中是絕對看不見的。

其餘三句，如文可知。

⁷⁶ 印順導師，《印度佛教思想史》，第九章，第二節〈瑜伽學的發展〉，p.352：

陳那因明論的特色，如《瑜伽論》等立三種量，陳那但立現量（pratyakṣa-pramāṇa）與比量（anumāna-pramāṇa）——二量。至教量或聖教量——每一教派的經說（如吠陀，佛經，新舊約），如不為對方所信受，就不能成為定量。如經教所說，正確而可以為他所接受的，那一定是符合現量與比量的。所以但立二量，不取聖教量，也就是以理為宗，而不是信仰為先的。明顯呈現而離分別的智，是現量。現量有四類：^[1]（五）根識所了；^[2]意（五俱意）也有離分別的；^[3]心與心所的自證分；^[4]瑜伽者離分別的直觀。比量是推理的正確知識，有自比量與他比量。自比量，是自己推理的正知；以自己的正知，為了使他了解而立量，是他比量。舊時是五支作法，陳那簡化為三支：宗（siddhānta），因（hetu），喻（dṛṣṭānta）。

第二節 攝大乘

(pp.27-32)

壹、引論文

復次，云何如是次第說此十處？謂^[1]諸菩薩於諸法因要先善已，方於緣起應得善巧。^[2]次後於緣所生諸法，應善其相，善能遠離增益、損減二邊過故。^[3]次後如是善修菩薩應正通達，善所取相，令從諸障心得解脫。^[4]次後通達所知相已，先加行位六波羅蜜多，由證得故，應更成滿增上意樂得清淨故。^[5]次後清淨意樂所攝六波羅蜜多，於十地中分分差別，應勤修習，謂要經三無數大劫。^[6-8]次後於三菩薩所學，應令圓滿。^[9-10]既圓滿已，彼果涅槃及與無上正等菩提，應現等證。故說十處如是次第 (p.28)。又此說中，一切大乘皆得究竟。

貳、釋論義

(壹) 總說：十義次第總攝大乘

這十義次第，依文義看來，在說明總攝一切大乘佛法。

為什麼只說這十義而不增不減呢？因為從第一說明所知依，到最後說明圓滿的果智，在理論上就已夠遍攝一切大乘佛法究竟無餘了，故文末說「又此說中，一切大乘皆得究竟」。真諦譯沒有又此說的又字，文義更順。⁷⁷

(貳) 別明：十義次第

一、初學「所知依」

(一) 解文

所知依在最初說：因為修學佛法的第一步，對「諸法」的「因」相「要先」得「善」巧，然後才能「於緣起應得善巧」。

(二) 詳說

1、「方於緣起應得善巧」——正見「緣起」之要

緣起法是佛法的中心，所以修學佛法的人，對緣起法，不能不先有個認識。

緣起與緣生不同：

◎因緣和合所生的叫緣生，這在果的方面講；

◎為緣能起叫緣起，這在因的方面說。

若能真正理解緣起，則對無因論、邪因論⁷⁸種種的邪見，都可以消滅無餘；對正因

⁷⁷ (1) 無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷1 (大正31, 113c25-26)：

次後應得修十義次第如此。此次第說中，一切大乘皆得圓滿。

(2) 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷1 (大正31, 156b4-5)：

十義次第如此。此次第說中，一切大乘皆得圓滿。

(3) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷1 (大正31, 272c26-27)：

十處作如是次第說。於此說中，一切大乘皆得究竟。

⁷⁸ 印順導師，《佛法概論》，第十章〈我論因說因〉，pp.139-140：

佛法對於非因計因的邪因論，駁斥不遺餘力，現略舉三種來說：

一、宿作論，也可名為定命論。他們也說由於過去的業力，感得今生的果報。但以為世間的一切，無不由生前業力招感的，對於現生的行為價值，也即是現生的因緣，完全抹煞了。若真的世間一切現象，都是由前生鑄定的，那就等於否定現生努力的價值。……佛法正確的因

正果可以獲得正確的見解。

2、釋「於諸法因要先善已」——善知因相

要獲得緣起正見，首先要善知因相。因是什麼？就是阿賴耶識，因為一切法都是從阿賴耶識種子中所現起的。賴耶中的緣起，有分別自性緣起和分別愛非愛緣起兩種，本論主要的在分別自性緣起⁷⁹；至於平常說的愛非（p.29）愛緣起（十二緣起），也可以含攝在內。⁸⁰

3、結成次第

整個的佛法，建立在緣起上；要明白緣起，就先要認識佛法的正因。這正因就是所知法的所依，也就是阿賴耶識，所以最初說所知依。⁸¹

緣論，是徹底反對這種抹煞現生的努力而專講命定的。佛法與宿命論的不同，就在重視現生努力與否。

二、尊祐論，這是將人生的一切遭遇，都歸結到神的意旨中。以為世間的一切，不是人的力量所能奈何的，要上帝或梵天，才有這種力量，創造而安排世間的一切。對於這種尊祐論，佛法是徹底否定，毫不猶疑。因為世間的一切，有好的也有壞的，如完全出於神的意旨，即等於否定人生，這實是莫大的錯誤！……以上所說的兩類思想，在佛法長期流變中，多少混雜在佛法中，我們必須認清揀別才好！

⁷⁹ 印順導師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節，第一項〈安立阿賴耶相〉，pp.86-87：

一、分別自性緣起：為什麼會有一切事物這樣的現象？要知其所以然，必須探研它的原因，從它的原因上，就可以「分別」它差別現象的所以然。「自性」，就是一一法不同的自體。「阿賴耶識」為諸法的因緣性，「依止」賴耶中各各不同的諸法因性的存在，所以有種種「諸法生起」。假若說宇宙間唯有一法為因，那就無法說明這現實種種法的差別現象。阿賴耶不這樣，它在無始以來，就受種種諸法的熏習，所以能為種種法自性現起的緣性。它能「為緣性」，所以「能分別」，就是能現起各各不同的「種種自性」。

【附論】奘譯的分別自性，指諸法各各差別的自體。這各各的差別自體，是由賴耶中無始的熏習而有；賴耶的種子有種種，所以能分別諸法自性的種種。依真谛譯：諸法的種種差別，是因賴耶受種種熏習而生起的，這點和奘譯相同。但說這種種不同的諸法，皆以賴耶虛妄分別為其自性，自性，指諸法同以賴耶為自性，這與奘譯不同了。

⁸⁰ (1) 印順導師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節，第一項〈安立阿賴耶相〉，p.88：

平常多把分別自性緣起叫做賴耶緣起，十二支緣起叫做業感緣起。實際不然，這二種緣起，在唯識學上，都是建立在賴耶識中的。不過，一在名言熏習上說，一在有支熏習上說。一切法皆依賴耶，就在這阿賴耶上建立二種緣起的差別。雖有二種緣起，但它們是統一的，不是對立的。

(2) 印順導師，《攝大乘論講記》，第二章，第二節，第一項〈安立阿賴耶相〉，pp.88-89：

整個宇宙人生的構成，可以分兩類：一是差別不同的質料，一是能夠令質料成為物體的組合力。如一支軍隊，其中有統領全軍與組織全軍的長官，有被統領被組織而是組成軍隊基本要素的士卒，二者配合起來，就可以組成一支強有力的部隊（其實長官還是組成軍隊的要素）。如果在長官與士卒之間，缺少了任何一方面，是不能成為軍隊的。眾生也是這樣，質料因和組合因，缺一不可，質料因就是名言熏習，組合因就是有支熏習（業力）。我們的賴耶中，有三界五趣各式各樣的名言種子，因和合因的業力不同，所以就有了五趣四生等果報體的不同。當現起了某一自體，其他的名言種子還是存在，但因缺少了配合的業力，暫時不能發現。不過，在原始佛教的契經中，主要在說有支緣起；如論及質料因，那就是蘊界入了。

⁸¹ 印順導師，《性空學探源》，第三章，第三節，第一項〈無為常住〉，p.215：

一、緣起支性無為——阿含經中明緣起與緣生的差別，說緣起法是「法性、法住、法界安立」。說一切有部偏重在具體事實因果上立論，所以解釋為緣起是因、緣生是果。直到大乘唯識學，還是承襲這一思想，如《攝論》所知依說緣起、所知相說緣生；所說雖與有部有所不同，卻都同是在具體因果事

二、次明「所知相」

(一) 解文

所知相說在第二：對緣起因相得了正見之「後」，進一步「於緣所生諸法」「相」，要求有正確的認識，就是對真妄、有空要得個真確的知見。

阿賴耶識為諸法的自性緣起，從賴耶所顯現的一切緣生諸法，應該善巧了知緣生法的真相，這才「善能遠離增益、損減二邊」的「過」失。

(二) 詳說——釋「善能遠離增益、損減二邊過故」

1、釋「邊」義

這邊字含有不正與偏邪的意義。

2、闡明於「三性」起邊執之主張

(1) 世親釋論說

世親釋論說：

◎凡情妄執的遍計執性是沒有實體的，若執以為有，就是增益執；

◎聖智悟入的圓成實性是有實體的，若反執為無，就是損減執。

至於依他性的增益、損減，完全沒有談到。⁸²

(2) 無性釋論說

無性釋論說：

◎在遍計所執性上唯有增益執，不會有損減執，因為損減執要在有體法上才可以生起；遍計所執性既無自體，當然沒有損減執。

◎在圓成實性上唯有損減執，不會有增益執，因為增益執要在無體法上才可以生起；圓成實既有自體，自然不會生起增益執。

◎依他性既 (p.30) 不是實有的，便不落損減；又不是實無的，所以不墮增益。⁸³

(3) 導師評說

A、二師解釋之共同處

◎二師的解釋，同樣的主張不可執遍計性為實有、執圓成實性為都無，才能正見緣生法相的中道。

◎一般法相家的分辨二邊與中道雖也如此，以為緣生法無妄執性、有二空性，但重心在依他起的有無。

B、特明「依他起」重點為「有」

◎依《辨中邊論》說：依他起性是「非實有、全無」。⁸⁴這句話的意思說：依他既

實上說明的。

⁸² (1) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1 (大正31, 323c21-24)：

次後於因所生諸法應了其相，何等為相？謂實無有遍計所執，定執為有名為增益。增益無故，損減實有圓成實性，遠離如是二邊過失故，名善巧。

(2) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷1 (大正31, 273a2-5)：

次於因所生法應知其相，其相云何？分別性無，執以為有，名為增益。增益於無即是損減，實有成就性，離此二邊過失故，名善巧。

(3) 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷1 (大正31, 156b10-13)：

次是法從因生菩薩應識其相，何者為相？分別性實無有體，執言是有名為增益。實有真實性，執言是無名為損減。增無、損有是名二邊，聰慧能離此二邊。

⁸³ 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1 (大正3, 382b19-c11)。

不是實有，說實有是增益執；也不是全無，說全無是損減執。在抉擇有空的意義上，承認它是世俗有，並且非有不可。

◎這正與《瑜伽師地論》、《成唯識論》一樣，他們注重緣起法的非無。⁸⁵

C、別釋唯識與中觀之諍論重心

◎[關於和中觀學者見解之異同，]問題不在空性的非無，在和中觀學者諍論從緣所生法（依他起）的有無自相。他們以為若說緣起法沒有自性，就是損減執。

◎至於說遍計所執有是增益執，說圓成實無是損減執，雖也有著不同的見解，但還不是諍論的重心。⁸⁶

三、進求「入所知相」

(一) 解文

⁸⁴ 《辯中邊論》卷 1〈1 辯相品〉（大正 31，464c18-24）：

頌曰：虛妄分別性，由此義得成

非實有全無，許滅解脫故

論曰：虛妄分別，由此義故成非實有，如所現起非真有故；亦非全無，於中少有亂識生故。

如何不許此性全無？以許「此滅得解脫」故。若異此者，繫縛、解脫則應皆無，如是便成「撥無雜染及清淨」失。

⁸⁵ 編者按：原文「非無」後是逗號，但為編排和文意脈絡，今調整為句號。

⁸⁶ (1) 印順導師，《佛法是救世之光》，〈十七、色即是空、空即是色〉，(p.204)：

唯識者解「空」為二：一、實無自性的妄所執性——遍計所執性，是空的，空是沒有自體的意思。二、實有自體的真實理性——圓成實性，這是從修空所顯的；從空所顯，所以稱之為空，其實是「空所顯性」，空性是有的。

解「有」也分為二：一、妄所執性的「假有」，但由名相假立所顯，這就是遍計所執性。二、緣生性的「自相有」——依他起性，對勝義圓成實性說，這是世俗有，非實有的。對遍計所執性的「假相安立」說，這是「自相安立」的，是有的，而且可稱為勝義有的。遍計所執的有（無體隨情假），是空的；依他起性的有（有體施設假），是不空的，非有不可的。如說是空，那就是惡取空了。就在這點上，形成了「空有之爭」。

(2) 印順導師，《中觀論頌講記》，〈懸論〉，pp.12-13：

龍樹依《般若經》等，說真俗無礙的性空唯名。但有一分學者，像妄識論者，從世俗諦中去探究，以為一切唯假名是不徹底的，不能說世俗法都是假名。他們的理由，是「依實立假」，要有實在的，才能建立假法。譬如我是假的，而五蘊等是實在的，依實在的五蘊等，才有這假我。所以說，若假名所依的實在事都沒有，那假名也就無從建立了。這世俗諦中的真實法，就是因緣所生的離言的十八界性。這真實有的離言自性，在唯識論中，又解說為三界的心心所法。意思說：離言的因緣生法，是虛妄分別識為自性的，所以成立唯識。這樣，世俗可分為二類：一、是假名的，就是假名安立的遍計執性。二、是真實的，就是自相安立的依他起性。假名的遍計執性，是外境，是無；真實的依他起性，是內識，是有。所以唯識學的要義，也就是「唯心無境」。這把世俗分為假名有的、真實有的兩類，與龍樹說世俗諦中，一切唯假名，顯然不同。在這點上，也就顯出了兩方的根本不同。虛妄唯識論者，以為世俗皆假，是不能建立因果的，所以一貫的家風，是抨擊一切唯假名為惡取空者。他們既執世諦的緣生法（識）不空，等到離遍計執性而證入唯識性時，這勝義的唯識性，自然也因空所顯而不是空，隱隱的與真心論者攜手。

(3) 印順導師，《中觀今論》，第九章，第一節〈太過、不及、中道〉，p.190：

「唯識者」，可說是不空假名論師。《瑜伽論》等反對一切法性空，以為如一切法空，即不能成立世出世間的一切法。主張依實立假，以一切法空為不了義。以為一切緣起法是依他而有，是自相安立的，故因緣所生法不空。依他起法不空，有自相，世間出世間法才可依此而得建立，此是不空假名者的根本見解。

入所知相排列在第三：於緣生法相有了正確的認識以「後」，更須「善修」「正」確的知見，「通達」這從心所現、為心所取的諸相，以求悟入彼「所取相」的非有，「令從」煩惱、所知「諸障心得解脫」。

(二) 釋義

解脫就是離障，心得 (p.31) 解脫就是心與諸障不相應。心得解脫了，就可證入初地。

◎眾生生死海中，為無明覆染，所以不得解脫，心不能與諸障脫離關係。

◎現在登地菩薩脫離了諸障，根本無分別智現前，悟入唯識實性，就解脫三界的生死。

四、進修「彼入因果」

(一) 解文

彼入因果列在第四：因為善巧「通達」彼「所知」法的實「相」，不過是修習世間「加行位」的「六波羅蜜多」，初證增上意樂清淨的六度；但不能以此為止境，應該更進一步去「成」就圓「滿」出世間果位的「清淨」「增上意樂」的六波羅蜜多。

(二) 釋義

◎清淨增上意樂，原是整個的名詞，不過加一「得」字，⁸⁷讀起來就好像成了兩件事。

◎意樂以欲勝解為體，增上是強有力義，這是對於佛法的一種強有力的信解和希求。這種意樂，只要對佛法有正信正行的人，都會有的，不過

※在加行位上有分別心相應，不能叫清淨；

※入地以後，與無分別心相應，才叫做清淨。

五、深解「彼因果修差別」

彼因果修差別在第五說：雖修得出世果位的「清淨意樂所攝六波羅蜜多」，但「十地中」菩薩所修的六波羅蜜多「分分差別」，所以需要在十地中「經 (p.32) 三無數大劫」去「勤」勇「修習」，以求獲得波羅蜜多的究竟圓滿。

六~八、勤修「三增上學」

三增上學次第在六、七、八說：諸菩薩在彼因果差別修中，對於增上戒學、心學、慧學這「三菩薩所學」，也「應」勤勇修習「令」其「圓滿」，所以排列在這裡。

九~十、修證「斷、智二果」

斷、智二果次第說在九、十：因中勤勇修習六波羅蜜多及三增上學，修到究竟「圓滿」的時候，永斷一切諸障，便得到斷「果」的無住「涅槃」；三種佛身顯現，便證「無上正等菩提」的智果。這是最究竟圓滿的果位了，所以在最後說。

(參) 結成——釋「又此中說，一切大乘階得究竟」

以上次第所說的十種殊勝，看起來雖很簡單，但「一切大乘皆得究竟」攝盡無餘。因為從初發心到究竟佛果所需要的，在這十大義中已統括⁸⁸無餘了。

縱使⁸⁹別的經論中還說一些別的，但那都不過是這十大主幹⁹⁰中的支分⁹¹，或者是這十

⁸⁷ 《攝大乘論本》卷1 (大正31, 133b4-5):

由證得故應更成滿，增上意樂得清淨故。

⁸⁸ 統括：總括。(《漢語大詞典》(九)，p.848)

⁸⁹ 縱使：1.即使。(《漢語大詞典》(九)，p.1002)

⁹⁰ 主幹：1.主體部分，起決定作用的人物或力量。(《漢語大詞典》(一)，p.703)

義的資糧、方便、附帶條件。一切大乘佛法都包括在這裡面，所以也就不增不減整整的說這十義，稱之為攝大乘。

⁹¹ 支分：7.猶分支。（《漢語大詞典》（四），p.1375）

【附錄一】第一章綱要⁹²

	修行	十相殊勝殊勝語 (p.14)	十處 (pp.19-20)	主體內容 (pp.19-20)	十處 (如是次第) (pp.27-28)
1	境	所知依 殊勝殊勝語	所知依體	阿賴耶識	諸菩薩於諸法因要先善已，方於緣起應得善巧。
2		所知相 殊勝殊勝語	所知相體	三種自性（依他起自性、遍計所執自性、圓成實自性）	次後於緣所生諸法，應善其相，善能遠離增益、損減二邊過故。
3	行	入所知相 殊勝殊勝語	入所知相體	唯識性	次後如是善修菩薩應正通達，善所取相，令從諸障心得解脫。
4		彼入因果 殊勝殊勝語	彼入因果體	六波羅蜜多	次後通達所知相已，先加行位六波羅蜜多，由證得故，應更成滿增上意樂得清淨故。
5		彼因果修差別 殊勝殊勝語	彼因果修差別體	菩薩十地	次後清淨意樂所攝六波羅蜜多，於十地中分分差別，應勤修習，謂要經三無數大劫。
6		增上戒 殊勝殊勝語	增上戒體	菩薩律儀	次後於三菩薩所學，應令圓滿。
7		增上心 殊勝殊勝語	增上心體	首楞伽摩、虛空藏等諸三摩地	
8		增上慧 殊勝殊勝語	增上慧體	無分別智	
9		果	彼果斷 殊勝殊勝語	彼果斷體	無住涅槃
10	彼果智 殊勝殊勝語		彼果智體	三種佛身（自性身、受用身、變化身）	及與無上正等菩提，應現等證。

⁹² 出處：覺風佛教藝術文化基金會，<https://www.chuefeng.org.tw/handout/6g3ca6m7TiKB6J7W5>（2022年3月29日）。

【附錄二】

(1) 印順導師《印度佛教思想史》第七章，第三節〈瑜伽行派學要〉，pp.277-278：

《莊嚴論》立三身：自性身 (svabhāva-kāya)，也就是法身 (dharma-kāya)；受用[食]身 (saṃbhoga-kāya)；變化身 (nirmāṇa-kāya)。菩薩廣大修行而功德圓滿，在淨土中受用法樂，所以特立受用身。這三身，都是由法界 (dharma-dhātu) 清淨而成的。自性身以「轉依」為相，是受用、變化——二身所依止的。如約佛智說，立四智：大圓鏡智 (ādarśa-jñāna)，平等性智 (samatā-jñāna)，妙觀察智 (pratyavekṣaṇa-jñāna)，成所作智 (kṛtyānuṣṭhāna-jñāna)。漢譯本說：「八、七、六、五識，次第轉得故」，就是一般所說的「轉八識，成四智」，但梵本沒有轉八、七、六、五識的文義。

四智中，圓鏡智如如「不動」為其他三智的所依。《大乘莊嚴經論》的思想體系是這樣：有漏雜染法，依「自界」——阿賴耶識種子而顯現；轉依所得的無漏清淨法，依無漏(法)界。依無漏界而說三身，自性身為所依；說四智，大圓鏡智為所依。自性身與大圓鏡智，可能只是約身、約智的不同說明而已。

(2) 印順導師《印度佛教思想史》第九章，第二節〈瑜伽學的發展〉，pp.344-345：

然《莊嚴經論》所說的三身：自性身是轉依所成的，「一切佛等無差別，微細難知」。而為眾所見的，在淨土中受用法樂的，是受用身；種種變化利益眾生的，是變化身。自性身重於契證清淨法界，而受用身與變化身，約自利與利他說。佛自利的受用身，刹土，眾會，佛號，佛身體等都不同。這可以釋通十方佛土的種種差別，但佛佛平等的、自利的真實身，有這樣的差別嗎？自性身是自性常；受用身是不(間)斷常，變化身是相續常，後二身是無常的，解說經說的常住佛，所以約別義而稱之為常。《論》說四智，圓鏡智「不動」，後三智與三身中的後二身，都依圓鏡智而起；圓鏡智與自性身，有相當的意義，不過自性身約無漏界為所依止說，圓鏡智約與真如無別的一切種智說。

無著的《攝大乘論》，在「彼果智殊勝分」，也立三身。「自性身者，謂諸如來法身，一切法自在轉所依止故」。《攝論》廣說法身，法身有五相：「轉依為相」，「白法所成為相」，「有無無二為相」，「常住為相」，「不思議為相」；而但為成熟菩薩的受用身，多為成熟聲聞的變化身，是無常的。法身轉五蘊而得自在；轉識蘊得四智，那法身是以四智(等)而自在的。《論》中說「念佛法身」；說佛受用的十八圓滿淨土。

《攝論》所說法身，是如智不二的，超越一切而又顯現一切，利濟一切有情。從如智不二的超越性說，法身與自性身相同；法身內證而起不思議用，利濟有情，應該與自性身不同。法身常住，四智是常還是無常呢！又如《莊嚴經論》的受用身，也稱法受用身，是「自利」的，於淨土中自受用法樂；而《攝大乘論》的受用身，卻是「但為成熟諸菩薩」，意義上是不同的。

《莊嚴經論》與《攝論》，都說轉識蘊得四智，而沒有對轉識為智，作詳細的敘述。

漢譯本說到轉第八，七，六，前五識——四類，分別的得四種智，但梵本中缺。這是譯者波羅頗迦羅蜜多羅（Prabhākaramitra），在那爛陀寺，親近戒賢論師，而以當時那爛陀寺的唯識學，補充了《大乘莊嚴經論》。《唯識三十論》，詳於三類轉變識的分別；從唯識現而論到唯識性；在行果的敘述中，泛稱佛果為「法身」，對身、智沒有明確的分別。唯識學在發展中，對佛果完成精密的敘述，那是世親以後，瑜伽唯識論者的重要任務，以適應佛教界（傾向以佛為主的佛法）的要求。

(3) 印順導師《攝大乘論講記》第九章，第二節，第二項，pp.492-494：

【附論】

圓鏡智的作用有二：一攝持：鏡智是轉賴耶得的，賴耶是有漏的所依，攝持一切有漏種子，到了無漏位轉智的時候，也就攝持一切無漏聞熏習。二顯現：凡夫位上的賴耶，顯現七轉識（見識）和根塵器界（相識）；佛位上的鏡智，也就現起無漏五根、清淨佛土（相）及其餘的三智（見）。所以《莊嚴論》說圓鏡智為諸智的所依。在緣境上說：是總緣一切相，不作分別緣。

^[1]圓鏡智由聞熏力現起一切，任運緣一切法，所以能攝持不忘。這像大圓鏡的明淨鑒徹，影現萬象一樣。^[2]平等智，是轉染末那得的。這有一問題：唯識家雖都說有染末那，但轉依成淨，卻有人主張沒有淨末那。沒有淨末那，那平等智建立就成問題。其實，第七識是從本識分出的取性，雖從本識分出，與攝持能生的種識仍不妨並存。取性的染末那，執我我所，到轉依時就自他平等，約這意義建立平等性智。它從「諸智因」的鏡智而起，在初地就轉為「極淨無分別智」，通達一切眾生平等平等。「若修習此智最極清淨，即得無上菩提」。《莊嚴論》說：它與大慈大悲相應，不住涅槃，隨機現身。

^[3]妙觀察智轉意識而得，意識的作用在分別，所以轉識成智，也重在分別的後得智。「於所識一切境界恆無障礙」，在大眾中觀察機宜，隨機說法，都是此智的作用。一切三摩地門陀羅尼門，都與觀察智相應。^[4]成所作智是轉前五識得，它的作用在作種種變化利益眾生的事業，像在十方世界八相成道等都是。

佛智，無漏聖境，本來融通不思議。這佛果四智，^[A]如從它的特殊上說：圓鏡智重在攝持，平等智重在現身，觀察智重在說法，成事智重在起變化三業。^[B]如從智上去看，鏡智與平等智重在無分別智，觀察智與成事智重在後得智。^[C]如從有漏本識起見（識）相（識）的見地說，轉染成淨，那無漏的圓鏡智為中心為依止，與淨習不二。從這圓鏡智，一方面現清淨佛國土，起遍取互取諸境自在的五根；一方面起平等性智，妙觀察智，成所作智，作種種利生的事業。

四智轉依的時間，平常說：「六七因中轉，五八果上圓」；但約義建立也不一定，如《莊嚴論》說十地中的後三地，七轉識轉，得四自在（無分別、剎土、智、業）。它說：「意、受、分別轉，四種自在得，次第無分別，剎土、智、業故」。意是末那，轉末那識得^[1]無分別自在。受是五識，轉五識得^[2]剎土自在，這是依五識取五塵說的，所以又說：「如是義（塵）受（五識）轉，變化得增上，淨土如所欲，受

用皆現前」。分別是第六意識，轉意識，得^[3]智自在，所以辯說無礙；得^[4]業自在，通力化業無礙，所以又說：「如是分別轉，變化得增上，諸智、所作業，恆時無礙行」。

依據【附錄二】內容綜合上述所說，歸納整理如下表格所示：
（此表格以《攝大乘論》及《大乘莊嚴經論》為主）

佛果四智	轉識	智慧	三種佛身	作用
大圓鏡智	第八識	無分別智	自性身； 本體是常住	由聞熏力現起一切，任運緣一切法，所以能「攝持」不忘
平等性智	第七識			取性的染末那，執我我所，到轉依時就自他平等，約這意義建立平等性智。它從「諸智因」的鏡智而起，在初地就轉為「極淨無分別智」，通達一切眾生平等平等。《莊嚴論》說：它與大慈大悲相應，不住涅槃，隨機「現身」。
妙觀察智	第六識	後得智	受用身； 是無常的； 是不（間） 斷常	《攝大乘論》的受用身，卻是「但為成熟諸菩薩」；受用一切法樂；在大眾中觀察機宜，隨機「說法」，都是此智的作用。一切三摩地門陀羅尼門，都與觀察智相應。 ※歸納所說，此處的受用身，約利他而言，著重在教授菩薩法。
				《大乘莊嚴經論》：菩薩廣大修行而功德圓滿，在淨土中受用法樂，所以特立受用身。 ※歸納所說，此處的受用身，約自利而言，著重在果德的呈現上。
成所作智	前五識		變化身； 是無常的； 是相續常	為聲聞現身說法；作用在作「種種變化」利益眾生的事業，像在十方世界八相成道等都是。