

華嚴專宗學院佛學研究所論文集
地論宗的派別演化及其思想分歧

釋仁宥

一、前言

《十地經論》於六世紀傳入中國之前，與「十地」相關的經本已經傳譯進來，如西晉竺法護（二六六一—三一三）《漸備一切智德經》、東晉佛馱跋陀羅（三九八一—四二一）《華嚴經》六十卷等，所以中國對「十地」並不陌生。傳說當時印度對〈十地品〉解釋的論典頗多，但只有世親的《十地經論》傳到中國¹，因此《十地經論》可說是研究「十地」的主要論典，當時研究風氣興盛，後來更由此產生地論宗。但由於譯者菩提流支及勒那摩提，所理解教學不同，所以依此不同的師承，在歷史上傳有地論宗南北道之分派。由於地論宗所留下資料不足，所以藉由經錄及隋唐等後期時代的著作，找尋有關地論宗的敘述，希望能從中了解地論宗分派之情形，及思想分歧。

文分傳譯與分派、主要的思想分歧二部分，加以敘述。第一節擬從《十地經論》的傳譯開始，對地論宗的成立及其內部分化，作一概括性的了解。第二節依道宣（五九六一—六六七）《續高僧傳》所傳「當現二說」為線索，配合「依持不同」之說。

二、傳譯與分派

地論宗南北的分派，首先從傳譯談起，關於《十地經論》的譯者方面，經錄中有不同的記載²，有主張是菩提留支與勒那摩提兩人共譯，

¹ 據唐法藏《華嚴經傳記》卷一有述及，當時除了世親釋論，還有其他論本，但都未傳入中國—「又別傳云：天親造華嚴經論，既未獲具本，此十地或是，隨得翻之；又云：……近問西來三藏梵僧，皆云：金剛軍菩薩十地釋論，有一萬二千頌，翻可成三十餘卷，又堅慧菩薩，亦造略釋，並未傳此土，于闐國見有其本（《大正藏》五一·一五六b—c）。」

² 關於譯者有幾種說法，其相關文獻如下：是表示資料的成立順序
三人共譯說：（1）《十地經論》崔光序，《大正藏》二六·一二三b。
二人共譯說：（2）法經《眾經目錄》卷五，《大正藏》五五·一四一a。（7）
《開元釋教錄》卷六，《大正藏》五五·五四〇c·六〇七a。
三人別譯說（4）《續高僧傳》卷一流支傳，《大正藏》五〇·四二八c—四二九a。

更多主張二人別譯；也有加上佛陀扇多，而主張三人共譯或別譯。不過，《十地經論》的傳譯，三人翻譯，有涉及佛陀扇多及參成一本之問題，所以不採用；而二人別譯，涉及參成一本之說，因此不採用。此處但依最早的經錄《法經錄》來看，為二人共譯且為單本，與目前所留下僅有菩提流支本，事實比較相符，因此可能二人共譯《十地經論》之後，因意見不合才分開。

地論宗南北道分派之後的情形，北道派在道寵以下，已經很少再以《地論》為其弘法重心了。又加上北道派的學說近攝論師，所以當攝論宗發展之後，就併入攝論宗，唯南道派獨呈繁榮之象。

南道派憑藉法上、曇遵、道憑等三門的延續，呈現多樣性的發展，但皆以《地論》，或《涅槃》為基礎，來融攝其他學說。而當《攝論》學說盛行時，就產生各種不同的詮釋³，或有因此轉入攝論宗；或在《地論》、《攝論》二論學說交織之下，孕育出華嚴宗⁴。

三、主要的思想分歧

地論宗分派，由於二位譯者，在同一處譯經之後，因理解及教授不同，產生南北道之說。依道宣《續高僧傳》〈道寵傳〉所述：洛下有南北二途，當現兩說自斯始也，四宗五宗亦仍此起，今則闕矣（T五十·四八二c）。

二人別譯說（3） 《歷代三寶紀》卷九，《大正藏》四九·八六 a - b，（4） 《續高僧傳》卷七〈道寵〉，《大正藏》五〇·四八二 b - c。卷二十一〈慧光〉頁六〇七 c。

《華嚴經傳記》卷一，摩提和流支，《大正藏》五一·一五六 b - c。卷二，扇多和摩提頁一五九 a。（5）《華嚴探玄記》卷一，《大正藏》三五·一二二 c。（6） 《大周刊定眾經目錄》卷六，《大正藏》五五·四〇五 c。

參見藤隆生〈地論唯識說 二傾向 對 教學史的試論〉，《印佛研》一二-二，頁六六九。

³ 呂澂有關攝論學說分歧已作整理。《中國佛學思想概論》，天華出版社，一九九三，頁一六六—一六七。

⁴ 法藏開「三性門」貫通了真妄，又開「六義門」指出緣起法相即相入的關係，以此奠定了無盡緣起的理論基礎。這些思想都是從攝論師學說中吸收來的。

法藏的六相說是繼承了地論師的說法。《十地經論》一開始釋初地時，用「六相」即「總別、同異、成壞」來說明每一種十句的關係，並理解每一種十句的內容，賢首運用到法法之間的緣起關係上，如總結性頌文：一即具多名總相，多即非一是別相……等。以上參考呂澂《中國佛學思想概論》，天華出版社，一九九三，頁二一五—二一七。

雖文中有「當現兩說」及「四宗五宗」之說，但是「四宗五宗」之說，從文獻中似乎看不出是產生南北道之別的關鍵，但若藉此，從教判來看地論宗南北道思想分歧，亦是一個方式，但目前以心識為著重點，所以此「四宗五宗」的教判思想，暫且不論。南北道之分，其思想分歧顯然在「當現兩說」⁵。如唐慧立本·彥棕箋的《大慈恩寺三藏法師傳》卷一（六八八），有述及由此「當現二常」而分南北之說：

遺教東流……去聖時遙，義類差舛，遂使雙林一味之旨，分成當現二常，大乘不二之宗，析為南北二道⁶。

可見當現二常所說佛性，是地論宗分成南北二道的主要思想。而南北道之分，更詳細的如湛然《法華玄義釋籤》所說：

陳梁已前弘地論師二處不同，相州北道計阿黎耶以為依持，相州南道計於真如以為依持，此二論師俱稟天親，而所計各異，同於水火（T三三·九四二c）⁷。

道宣所說的「洛下有南北二途，當現兩說自斯始也。」的「洛下」是指北魏未遷往相州，都於洛陽時，以年代來說，是屬前期；而「依持不同」是在移往相州（東魏鄴都）之後，北魏分為東西魏時，屬於東魏，所以「依持不同」之說，則屬後期。「當現」與「依持」之間，是否有關聯，就成為值得探討的問題。

⁵ 勝又俊教認為「當」指真如依持，「現」指黎耶依持。《佛教心識說研究》，山喜房佛書林，一九八八，頁六五二—六五三。但印順長老認為「當」是梨耶依持，「現」是真如依持。見印順《佛教史地考論》，正聞出版社，一九九二，頁三四。

⁶ 大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷一，《大正藏》五〇·二二五c。呂澂《中國佛學思想概論》，天華出版社，一九九三，頁一三六。

⁷ 湛然《法華文句記》卷七，亦提類似說法「北人者，諸文所指，多是相州北道地論師也，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。」（《大正藏》三四·二八五a）。亦有法雲《翻譯名義集》卷六「天親菩薩造十地論，翻至此土，南北各計，相州南道計梨耶為淨識，相州北道計梨耶為無明，此乃南北之殊也」（《大正藏》五四·一一五九b）。《教觀撮要論》卷三「地論南道，計八識為真生一切法，北道計八識為妄生一切法，此皆於梨耶計真妄之異」，卍續一零一·三三一a。此說在隋智顓《妙法蓮華經玄義》卷二下—「諸論明心出一切法不同，或謂阿梨耶是真識出一切法；或言阿梨耶是無沒識無記無明出一切法」（《大正藏》三三·六九九c），卷五下亦有：「地人明阿黎耶，是真常淨識，攝大乘人云：是無記無明隨眠之識，亦名無沒識，九識乃名淨識互淨。」（《大正藏》三三·七四四b）。另在智顓《維摩經玄疏》卷二亦有「地論師，計真如法性生一切法……攝大乘師，計黎耶識生一切法。」《大正藏》三八·五二八b。

由於地論宗留下的資料甚少，所以本文試著依隋唐時期的一些文獻，如天台宗智顛與三論宗吉藏等人，在著作中對地論宗的評破，來探索地論宗思想的原貌，並藉此以了解「當現」與「依持」之關係。

(一) 當現二說

「使洛下有南北二途，當現兩說自斯始也」，表示南北道的分裂，與「當現」兩說，有相當密切的關係。但什麼是「當現」呢？「當現」要表達什麼呢？以下從因果、本有始有與真修緣修三部分，來分析「當」、「現」的意義。

1. 因果

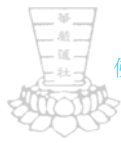
在南道派慧遠《大乘義章》卷一，以因果來解釋「當」、「現」：言當現者，若就凡說，因性在現，果性在當；若就佛論，果性在現，因性過去；論其理性，旨通當現，體非當現（T四四·四七六c）。

慧遠所說的「當現」，分凡夫、佛果二層次，凡夫尚未去除煩惱，成就佛果。但凡夫在「現在」即已具足成佛的「因性」，也就是在當下就有佛性，所以在「未來」必定能成就佛果。而對佛來說，其「果性」於「現在」已經圓滿，其成佛的「因性」，當然是過去了。所以此處的「當」、「現」是指「未來」與「現在」。

又此種當現之說，所指陳為何？在隋吉藏（五四九—六二三）《百論疏》（六〇八）中，有類似「當現」之說，他指出北方學說，所提及的「定當常」與「定現常」之說法：

北土略論當現二常，廣論滅不滅等，略論二常者，一云定現常，一云定當常；廣論滅不滅者，一云聞熏習滅，一云定不滅等。如此皆言有當也（T四二·二三五a）⁸。

⁸ 另外關於「一云聞熏習滅，一云定不滅」的說法中，是攝論師所立二義，在吉藏《中觀論疏》卷九「至長安見攝論師立二義：一立聞熏習不滅作報佛，二立聞熏習滅不作報佛」一對於「聞熏習滅」它的解釋是「一切諸功德並從真如體上生，聞熏習但為增上緣生，實不作報佛，是故滅」，另外主張「不滅」是成實師本執金剛心有二義：一、實法性滅，二、相續轉作佛義，今聞熏習不滅家，專是成實義。《大正藏》四二、一三三b。另在卷四，



當、現配合「常」，而說北土有「當現二常」，而此二常是「定當常、定現常」，吉藏在《中觀論疏》卷十更說：

又問大乘人明有佛性，得成佛不？答：「有所得」大乘人釋佛性皆不成，如雖有十家釋於佛性，皆云「佛性定常，但當現為異（T四二·一五三c）⁹」

吉藏批評「有所得」大乘人所解釋的「佛性」，是不得其義的，他認為十家解釋佛性，都說佛性是「常」，只在於當、現不同的說法¹⁰，所以此處的「當常」、「現常」，是指「佛性」來說。更進一步說，若以地論南北道的分歧上來說，其爭論的應是佛性到底是在「現在」就具足，還是得經過修行，才能於「未來」得到呢？這意味著若不具佛性，眾生就不能成佛，所以要討論佛性是現在就具足或者未來才有。在章安所撰，湛然（七一—七八二）解釋的《大般涅槃經疏》卷二十四中，述及佛性的當現：

地人云¹¹：眾生是佛，具足在妄，便不用修道，……若成論（指《成實論》）人云，佛果在當，則不當此難。而不得言即是佛，此應作無差別差別答，無差別故即是佛，差別故未具足。……然但明佛性，何關具足不具足，具足既藉緣而具，佛性亦應藉緣而具。若言「佛性在當」，此據果性果果性；若言「佛性在現」，此取因性因因性……若見此意，無當現之爭（T三八·一七七c）。

此處分幾點來說明：

（1）對於地論師主張「眾生是佛，具足在妄」這種說法，認為有

則有攝論師說「起一念聞熏習附著本識，此是反去之始，聞熏習漸增本識漸減，解若都成則本識都滅，用本識中解性成於報佛。解性不可朽滅，自性清淨心即是法身佛，解性與自性清淨心常合究竟之時，解性與自性清淨心相應一體，故法身常，報身亦常也」《大正藏》四二·五四a。

⁹ 可參考慧遠「第三門中，差別有四：一明有無二明內外三就世論四辨當現」的當現之說。《大乘義章》卷一，《大正藏》四四·四七六a。

¹⁰ 吉藏《大乘玄論》卷三，有十一師解佛性的說法。《大正藏》四五·三五b—c。

¹¹ 所謂「地人」，在宋知禮《金光明經文句記》「地人者，弘地論師也。」《大正藏》三九·八四。



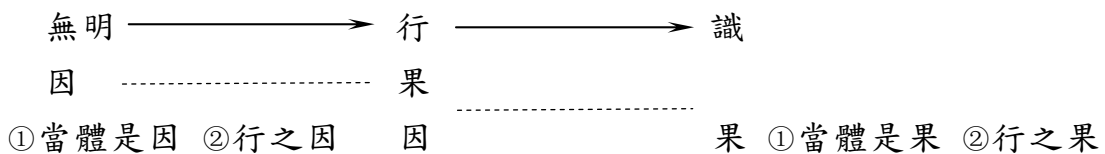
凡夫「佛果在現」的意味，因此說眾生若已具足為佛，那修道就沒有意義了。相對於地論師的說法，成論師認為「佛果在當」，並非當下即是佛，所以就不會有此修道難問。而撰者認為對於此問的回答是，應以「無差別、差別答」，所謂「無差別」即是佛，若「差別」，則表未具足狀態。

(2) 上述是就佛果上談，但是佛性也須分別具足不具足嗎？對於此問的回答是「具足既藉緣而具，佛性亦應藉緣而具。」表佛性須藉緣才能說具足。

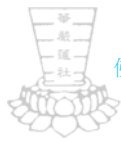
(3) 接著「佛性在當，此據果性果果性；若言佛性在現，此取因性因因性」，此句的「因性因因性、果性果果性」，是佛性「當」、「現」所憑藉之緣。此因、因因、果、果果的說法，如《大般涅槃經》卷二七說：

佛性者，有因、有因因、有果、有果果。有因者即十二因緣，因因者，即是智慧；有果者即是阿耨多羅三藐三菩提，果果者，即是無上大般涅槃。……譬如無明為因，諸行為果，行因識果，以是義故，彼無明體亦因亦因因，識亦果亦果果，佛性亦爾（T一二·五二四a）。

佛性以因、因因、果、果果來說：就如「無明體亦因亦因因，識亦果亦果果」，此句在章安撰湛然解釋的《大般涅槃經疏》卷二十四的解釋為「無明當體是因，而復為行作因，故是因因；識當體是果，復為行作果，故是果果」（T三八、一七六c），以前句為範本，解為：無明本身是因，而又是行的因，所以稱「因因」；至於「果果」，亦同此解。以圖表之：



對於《大般涅槃經》「因是十二因緣，因因是智慧，果是阿耨多羅三藐三菩提，果果是無上大般涅槃。」章安撰湛然釋的《大般涅槃經疏》對此解為：



十二因緣名為佛性者結因性，第一義空結因因性；中道者結正因性；即名為佛結果性，涅槃結果果性（T三八·一七七c）。

所以「佛性在現，此取因性因因性」與「十二因緣名為佛性者結因性，第一義空結因因性」配合解為：佛性在現，是指十二因緣名為佛性是因性，或是以第一義空為因因性。類同於此，佛性在當，是取「即名為佛」為果性，或者以涅槃作為果果性。

依前所述，地論宗的「當」是「未來」，「現」是「現在」的意思，而「當現」之說，在當時可能是配合「常」字來解釋佛性。而佛性配合當現，則解為：「佛性在現」，即「現常」，是在現在的因性上說；「佛性在當」，即「當常」，就是在未來的果性上說。又章安撰湛然釋《大般涅槃經疏》所提「第一義空結因性」，若依南道派法上《十地論義疏》所言，是用來詮釋真如，也就是佛性，是採取因因性的「第一義空」，如「真如者，佛性真諦，第一義空也。」（T八五·七六四b），所以南道所提，應是在因性的佛性上，也就是現在就具有的「佛性在現」，相對於此，北道派應是著重果性上的「佛性在當」。以圖表之：

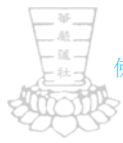
| | |
|---|--------------|
| { | 北道—未來果性—佛性在當 |
| | 南道—現在因性—佛性在現 |

了解佛性之當現之後，對於章安《大涅槃經疏》「地人云：眾生是佛，具足在妄」被指為相對於成論師的「佛果在當」，而被當成為「佛果在現」的說法，這可能是一種誤解，因為慧遠前述凡夫位是「佛果在當」，所以不應以佛果來評量「眾生是佛」。而應以佛性來看「眾生是佛，具足在妄」是當或現？這亦可從本有、始有探討。

2. 本有、始有

由上述「因性、果性」可以了解，當時地論師以當現二說，與「常」配合，來理解佛性。那麼，地論師對於佛性的說法是如何呢？吉藏《大乘玄論》卷三，說地論師主張佛性有二：

地論師云：佛性有二種，一是理性；二是行性。理非物造故



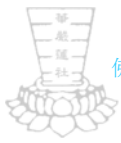
言本有；行藉修成故言始有（T四五·三九b）。

地論師主張佛性有二種：一是理性，言本有；二是行性，言始有。前者本有是指眾生位就具有，而相對於前者所說的未來修成時為始有。本有與始有之中，重視本有，如吉藏（五四九一六二三）《中觀論疏》卷三「地論人計本有佛性，從此能生萬物，違順等用，謂從有生。」（T四二·三六b）。若以佛性的當現來看「本有」，從能生萬物上來說，應該是側重在因性，既是因性，應屬「佛性在現」，亦即應屬南道派所主張。如此前段《大般涅槃經疏》「地人云：眾生是佛，具足在妄」應可釋為：「眾生是佛」是指佛性在眾生位就有，也就是「佛性在現」的本有說的。又以本有、始有這兩種說法，來詮釋佛性，據說在經中就已存在，如吉藏《大乘玄論》卷三：

經有兩文：一云眾生佛性，譬如……力士額珠……本自有之，非適今也。所以《如來藏經》，明有九種法身義。二云佛果從妙因生，責驛馬直不責駒直也。……則是因中言有之過，故知佛性是始有。經既有兩文，人釋亦成兩種，一師云：眾生佛性本來自有，理性真神阿梨耶識故，涅槃亦有二種，性淨涅槃本來清淨，方便淨涅槃從修始成也。第二解云：經既說佛果從妙因而生，何容食中已有不淨！故知佛性始有（大正四五·三九a—b）。

「本有」是指凡夫時就具有佛性，「始有」為免因中有果之過失，而說是「佛果從妙因生」的修行始有。此處吉藏雖明說「經有二文」，但《涅槃經》中並無明文提及此二文，但有暗示本有及始有之說。如「力士額珠」（T一二·四〇八a）的「本有」而不自知；「始有」如「責（賣）驛馬直不責駒直也」（T一二·五三一a）——賣馬的價錢，是不得將未來可能下駒的價錢也算在內。因此才說「經有二文」¹²，所以對其解釋，

¹² 依呂澂所說，此「經」為《大般涅槃經》。《中國佛學思想概論》，天華出版社，一九九三，頁一三五。



也就有兩說了。其中的第一師所提「理性真神阿梨耶識故」及二種涅槃，就「阿梨耶識」之名稱，及對照於佛性十家之說，可能是重視本有的南道地論師，或更後的攝論師的主張¹³。

地論宗依經典根據而以本有、始有來說明佛性，著重本有，屬於現在就具有的因性的佛性在現；著重始有，則屬未來修成才具有的果性的佛性在當。若就南北道所執染淨真妄來說，佛性本有是以佛性真淨為出發點；若佛性是透過修行始有則修行下手著眼處，當然是從妄染開始。如此從本有始有再切入真妄染淨的修行詮釋來說。以圖表之：

| | |
|---|----------------------------|
| { | 北道—未來果性—佛性在當—修行始有佛性（從妄染下手） |
| | 南道—現在因性—佛性在現—佛性本有（從真淨出發） |

3. 真修、緣修

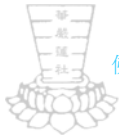
佛性以當現來說：「佛性在現」是「現常」，是就現在具有的本有因性來說；而「佛性在當」，是「當常」，是就未來修成的始有果性來說。但若從般若智慧上來說，南北道又有何區別呢？吉藏《淨名玄論》卷四云：

地論人，真修般若，則本自有之；緣修般若，則修習始起（
T三八·八八〇c）¹⁴。

此處問般若體，配合本有及始起（亦即始有）而說二種般若，一為真修，是本有，二為緣修，為始有。「真修」的意思，藉由吉藏《勝鬘寶窟》卷下末所作「依持」解：「依者即自性住佛性，不從緣有，……以是常住，為生死作依也。持者即引出佛性，由有佛性，故得修行顯出本有之法，故名為持（T三七·八三a）。」佛性不從緣有，而是自性住，透過修行而顯出這本有的法。另外「緣修」是透過妄染的漸除而轉成淨時，才顯有佛性。對於「真修」、「緣修」，在隋吉藏《金剛般若疏》卷一：

¹³ 呂澂《中國佛學思想概論》，天華出版社，一九九三，頁一三四。

¹⁴ 章安灌頂撰湛然釋《大般涅槃經疏》卷二十：「地人作真緣兩修釋，言真修是本有，緣修是始有。」《大正藏》三八·一五九a。



問：已知般若名，云何是般若體？答：地論人說有二種般若：
一真修般若，即第八識；二緣修般若，即第七識（T三三·九〇a）。

配合上述，真修般若是本有，與第八識有關；緣修般若是始有，與第七識有關。此說與南北道之分，有何關係呢？智顛（五三八—五九七）《維摩經玄疏》卷二：

北道明義「緣修」作佛，南土大小乘師，亦多用緣修作佛也

。亦不同相州南道明義用「真修」作佛（T三八·五二八c）。

依智顛所說，北道是主張「緣修」作佛，而南道是主張「真修」作佛。與上列所述「佛性在現」是「現常」、「佛性在當」是「當常」等配合作解：即北道主張「緣修」作佛，與第七識有關，是藉由妄染漸漸斷除，於未來果性上始有佛性，是「佛性在當」的「當常」；相對於此，南道是主張「真修」作佛，與第八識有關，是現在本有因性的佛性真淨，是「佛性在現」的「現常」。但七、八識的說法，留待後敘。以圖表之：

| | |
|---|-----------------------------------|
| { | 北道—未來果性—佛性在當—修行始有佛性（妄染下手）—緣修（第七識） |
| | 南道—現在因性—佛性在現—佛性本有（真淨出發）—真修（第八識） |

（二）依持不同

南北道之分，在於依持不同，如湛然《法華玄義釋籤》所引述¹⁵。南北道之爭，以「依持」為關鍵，而成南道以真如為依持，北道以阿黎耶識為依持。如此當現二說與依持不同所顯的南北道之分，是如何產生關聯呢？不過，地論宗所留下資料太少，又加上南北道資料中，北道所留下資料更少，所以對其依持之說，很難明確了解；但是據傳北道對阿黎耶識的說法，是近於攝論師所說，如智顛《觀音玄義》中說：

他人明闡提斷善盡，為阿梨耶識所熏更能起善，梨耶即是
無記無明，善惡依持，為一切種子，闡提不斷無明無記，
故還生善，佛斷無記無明盡，無所可熏，故惡不復還生（

¹⁵ 此處是湛然解釋智顛《妙法蓮華經玄義》卷九所提到南北道：「如地論有南北二道，加復攝大乘興，各自謂真互相排斥。」（《大正藏》三三·七九二a）。

T三四·八八二c)。

此處的「他人」，所指即是北道地論師，如宋知禮（九六〇—一〇二八）《觀音玄義記》卷二說：「『他』即陳梁以前相州北道，弘地論師也。又有攝大乘師，亦同地人之解，他明梨耶是無記無明善惡所依，能持一切善惡種子（T三四·九〇五c）」對阿梨耶識的說法，地論北道及攝論師，同樣認為是「無記無明，善惡依持，為一切種子」，顯示二師學說相近。以下將以攝論師學說來代替北道派與南道派作比較：

1. 依持不同的理由及性質

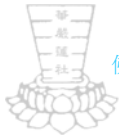
南北道依持不同，從所執的理由，及其給與阿梨耶識染或淨的性質來看，如智顛《摩訶止觀》卷五上：

地人云：一切解、惑、真、妄，依持法性，法性持真妄，真妄依法性也；《攝大乘》云：法性不為惑所染，不為真所淨，故法性非依持，言依持者阿梨耶是也，無沒無明，盛持一切種子（T四六·五四a）¹⁶。

因為主張法性依持的地論宗南道派，將解脫、煩惱、真、妄都歸在法性上，所以說以法性持一切法；而攝論宗，則認為法性是不會讓煩惱所染污，也不需淨法來清淨，所以法性不為依持，而是以阿梨耶識作依持。

了解南北道對依持所持的理由，接著對於諸法的生起，是如何呢？如灌頂《大般涅槃經疏》（五六一一六三二）說「地人以梨耶為佛性，為惑所覆」（T三八·一〇四b），所指應是南道派的法性即佛性為依持，且又說出阿梨耶為佛性。所以佛性為第八識，又為阿梨耶識，係南道派的說法。因此若以法性來說，則是被煩惱所覆，而生起一切法。至於北道派，則依攝論宗所說來看，在智者說灌頂記《四念處》卷三：

¹⁶ 這段話在唐湛然《止觀輔行傳弘決》卷五之三有作解釋，如「無沒無明」，即阿梨耶識無始恒有。《大正藏》四六·二九七a。—這種說法在隋吉藏《大乘玄論》卷二亦說到，如「次破地論中道，彼云：阿梨耶識本來不生不滅，古今常定，非始非終，但違真故起妄想故。」《大正藏》四五·二七b。可見地論宗主張阿梨耶識本不生不滅，是無始恒有。



觀此無明，為從無明生？為從法性生？《瓔珞》及《地論》皆解云：從法性生。《攝論》云：從無明生，依阿黎耶識起，此識是無記，如地有金土，依染如土，依淨如金……黎耶識業生……六識所起善惡業，六識謝滅種子，依黎耶攝持得生……彼論偈言：此識無始時，一切所依止（T四六·五七二a）。

《地論》等的說法，是南道的法性依持說，所以無明是從法性生；《攝論》的依持之意，如地含有金土譬喻，因阿黎耶識是無記如地，說染法如土，說淨法如金，六識所起善惡業、種子，皆依黎耶攝持才得生。以圖表之：

{ 北道—梨耶依持—無沒無明，盛持一切種子
南道—法性依持—解、惑、真、妄，依持法性

2. 梨耶與法性的定位

了解上述這兩種依持的性質之後，對於南北道所爭論的依持定位，即梨耶與法性到底是同一位置，還是處於不同？在智顛《摩訶止觀》卷五上，對此二依持批判：

若從地師，則心具一切法；若從攝師，則緣具一切法。此兩師各據一邊。若法性生一切法者，法性非心非緣，非心故而心生一切法者，非緣故亦應緣生一切法，何得獨言法性是真實妄依持耶？若言法性非依持，黎耶是依持：離法性外，別有黎耶依持，則不關法性；若法性不離黎耶，黎耶依持即是法性依持，何得獨言黎耶是依持（T四六·五四a—b）？

地論師主張法性為依持，攝論師主張梨耶為依持，對此二種依持，智顛認為二師各據一邊，他說法性非心非緣而生一切法，怎能只說其為真實之依持呢？另主張黎耶依持有二種情形：一、若離法性，別有黎耶為依持，那就與法性沒有關係；二、若法性與黎耶關係是不離的，那麼黎耶依持，就等於法性依持，那裏還需要說黎耶為依持呢？

這樣的評破，留給我們一個思考空間—北道所講的「梨耶依持」，

到底是離法性，或者不離法性？

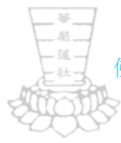
吉藏《法華玄論》卷二，提到地論師將第八識視為佛性¹⁷，所以地論師南道派將第八識看成是法性，是無疑的。但是梨耶與法性的關係，若如第一種，離法性說梨耶依持，就無關於法性，則梨耶可能別列為第七識；若是第二種，不離法性說梨耶依持，因梨耶是無記無明，所以是真中之妄。然而，不論梨耶依持是離或不離法性，智顛都予以評破。從此亦可見，對於法性依持的定位，這是無異議的，但「梨耶依持」的定位，就著離法性或不離法性的條件上，可能屬於定位在或第七、或第八的過渡時期，因此產生有兩種見解。

南道派以解惑真妄皆依法性，又以梨耶為佛性，亦即淨識，梨耶是與法性不離的。相對於此，北道可能是與法性相離，而為第七識。北道是主張梨耶為無沒無明，依智顛《維摩經玄疏》卷二所說，是站在緣修立場與吉藏《金剛般若疏》「緣修般若，即第七識」似乎有關。但珍海《八識義章研習抄》卷上，說「若依流支，阿梨耶名通七、八識」、又說「菩提流支，西天論師，親譯自講，云有二種阿梨耶識。雖不可捨，然以第七名阿梨耶者，未見誠文（大正七十·六五〇c）。」依此來看，雖然菩提流支，主張阿梨耶識名通七、八，但是珍海不同意以第七名阿梨耶，由此亦顯出當時，可能名阿梨耶識為第七，他才會如此說。所以北道方面，可能將阿梨耶識名通七、八。至於南道派中，法上明說「第七阿梨耶識」。但慧遠《大乘義章》卷三：

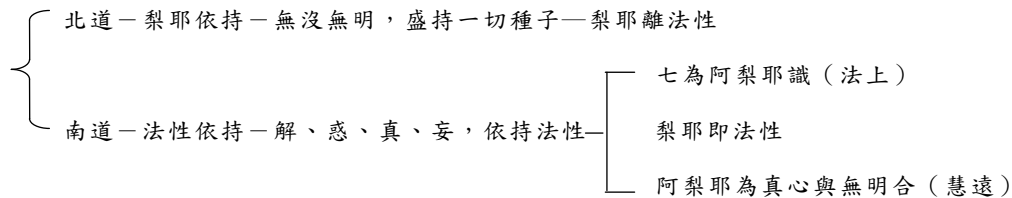
佛性真心與無明地合為本識，名阿梨耶。依本變起阿陀那識，執我之心；依本變起眼等六識及六根塵（T四四·五三四c）。

到了慧遠所述的「阿梨耶」，已經是真心與無明和合的狀態，且由

¹⁷ 隋吉藏對於地論宗的佛性說：「《攝大乘論》阿僧伽菩薩所造及《十八空論》婆藪所造皆云八識是妄識，謂是生死之根，先代地論師用為佛性，謂是真極。」對於八識，不管是無著《攝大乘論》或者世親《十八空論》都說是妄識，而僅地論師，將第八識，視為「佛性」，所以「佛性」說，代表地論宗對第八識的詮釋。《法華玄論》卷二，《大正藏》三四·三八〇b。



此變起阿陀那識與六識、六根及六塵。不同其師法上所說「第七阿梨耶識」，所以從法上「第七阿梨耶識」的真識依持到慧遠「佛性真心與無明地合為本識，名阿梨耶。」的真妄和合識上，顯見南道派的法性依持，因應解釋諸法的生起上，已作調整。以圖表之：



3. 依持與當現的關聯

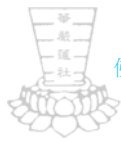
依持與當現的關聯，就當現來說，南道是「佛性在現」，是從真淨出發，與南道以法性為依持的清淨依持相當；北道是「佛性在當」，是從妄染下手，所以與北道梨耶所述無沒無明性質相當。如印順長老將依持之說，與佛性的「當現」之說合解為：

勒那摩提以梨耶為淨識，即法性真如，故計法性生一切法，計於真如以為依持，主「現常」；……菩提流支以梨耶為真識不守自性而虛妄現者，故計阿黎耶以為依持，計黎耶生一切法，不許法性真如能生，主「當常」¹⁸。

地論南道派勒那摩提，認為法性生一切法，以真如為依持；而北道派的菩提流支以黎耶為依持，生一切法。站在「依持」配合「當常、現常」之說，南道以黎耶為淨識，也就是法性即真如作為依持，就如佛性本有的「佛性在現」的「現常」；北道以黎耶為真識不守自性，而妄現，就如修行始有的「佛性在當」的「當常」。從此似乎亦可看出印順長老主張北道是真妄和合，如《大乘起信論講記》「北道派以菩提流支為主，說阿黎耶有真與妄的二義。¹⁹」又加上珍海所提菩提流支有二種梨耶之說，所以北道派似乎是站在真妄和合說梨耶依持。另牟宗三《佛性與般

¹⁸ 印順《佛教史地考論》，正聞出版社，一九九二，頁三四。參照釋悟殷《中國佛教史略》，法界出版社，一九九七，頁二四二—二四三。

¹⁹ 印順《大乘起信論講記》，正聞出版社，一九九一，頁九五。



若》中亦提及地論北道派道寵是主張阿梨耶識為妄，認為一切眾生若皆有此「自性清淨心」，則此「自性清淨心」亦可為流轉還滅之因，所以不以阿梨耶識為真淨²⁰。就此二說來看，須待釐清，但從當現二說來看，不能確定說北道派具有此真妄和合的背景，因為北道派主張梨耶是「無記無明，盛持一切種」，所以此處只是就妄的這方面來說。

但阿梨耶識為何會有被南道派當成是真識法性，又被北道派說成是虛妄無明的兩種看法呢？此點或許可以從日本珍海所提到二處，關於菩提流支之說—

地論師者，是菩提留支，彼師云：有二種梨耶。見《楞伽疏》²¹。

菩提流支西天論師，親譯自講，云有二種阿梨耶識。雖不可捨，然以第七名阿梨耶者，未見誠文²²。

當時對阿梨耶識的看法，已經存在二種說法。地論師的菩提流支，在他的著作《楞伽疏》中，及前面所引菩提流支不同意第七名阿梨耶識之引述中，說到親自講譯典時，都說到有「兩種梨耶」，可見阿梨耶識，有兩種不同看法，是當時傳出時就有的事；而有此區別，原因是在《入楞伽經》中，關於阿黎耶識的說法²³。

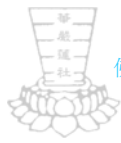
所以使地論宗分成南北兩派，以依持來說：南道派以勒那摩提為主，將阿黎耶解為真如作依持，而生一切法；北道以梨耶為依持，為無記無明，善惡種子所依持而生一切法；此或許因菩提流支講解有二種黎

²⁰ 牟宗三《佛性與般若》上冊，台灣學生書局，一九九三，頁二六八、二七七。

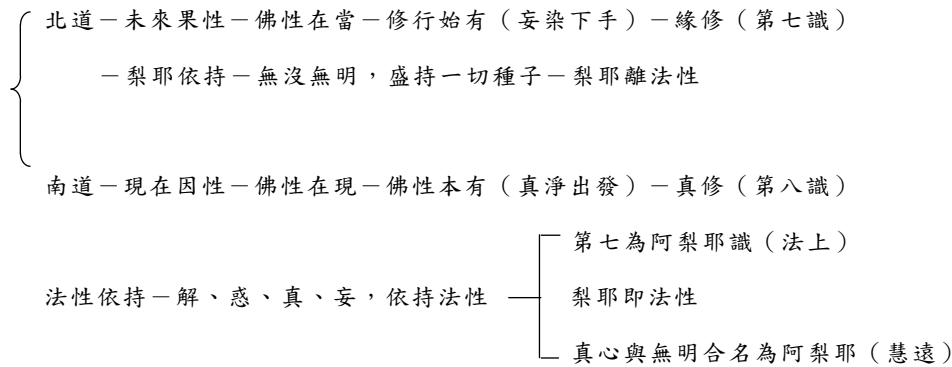
²¹ 珍海《三論玄疏文義要》卷五，《大正藏》七〇·二七三 a。

²² 珍海《八識義章研習抄》卷上，《大正藏》七〇·六五〇 c。

²³ 關於阿黎耶識的說明，在印順長老的《大乘起信論講記》提到這方面的看法—地論宗以《十地論》得名，然在《十地論》裏，並沒有詳細的論述唯識，詳細說明唯識與阿梨耶的，還是在《楞伽經》，菩提流支譯《楞伽經》十卷，作《楞伽經疏》，說到阿黎耶有真與妄的二義（《三論玄疏鈔》）……南道派以勒那摩提為主，以為阿黎耶全屬於真的，阿黎耶能生一切，即是真如法性生一切法……北道派以菩提流支為主，說阿黎耶有真與妄的二義，一切法從阿黎耶識生，黎耶是真妄和合的……故地論師說黎耶唯是真心，實在也有真妄和合義，不能一概而論。《大乘起信論講記》正聞出版社，一九九二，頁九四—九五。參照釋悟殷《中國佛教史略》，法界出版社，一九九七，頁二四二。



耶之說，使梨耶有當作真如法性生一切法，或是無明而出一切法。配合當現來說：北道是主張梨耶依持，為緣修始有，屬果性的「佛性在當」的「當常」；南道是法性依持，是真修本有，為因性的「佛性在現」的「現常」。如此配合「當現二說」與「依持不同」的思想，加上譯處不同，就成立南北道的分派。以圖示之：

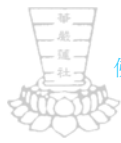


四、結論

綜合來說：《十地經論》到中國，產生地論宗南北道。由於北道派留下來的資料太少，除了道寵、志念之外，其餘只能從南道派的記述當中，略拾一二，所以可能北道已入攝論宗，或者往毗曇或《大智度論》發展。南道派，雖發展為三門，但皆以《地論》或《涅槃》為基點，兼學或轉入《攝論》，使《攝論》因而隨講經者自由發揮而異解四起。另在地論宗與攝論宗的思想交融下，產生華嚴宗，而地論宗的一些門徒也因此轉入華嚴宗。

在南北道思想的分歧方面，南道是主張「佛性在現」，為「現常」之說，梨耶即法性為依持，不管是解脫或煩惱，都依法性；而北道則主張「佛性在當」，為「當常」之說，認為法性不為惑所染，不為真所淨，所以法性非依持，而是以梨耶為依持，是無記無明，善惡種子所依持而生一切法。

此當現二說的爭論處，在梨耶是法性真淨或無明妄染，其原因可能是菩提流支《入楞伽經》所說的二種梨耶。但思想背後所蘊含的是其修行的指引，如南道派是由果望因，眾生必然成佛是果，因就是此梨耶是



淨識，也就是成佛的因性現在就有，便能信心修行；但若如北道派由因望果，眾生需要藉種種因緣修行，才有成佛的可能性，成佛似乎是遙不可及。所以南道派契合當時人心需求，而獨呈繁榮。相對於此，北道派最後併入攝論派，而消聲匿跡。佛性之說，從道生唱導「眾生皆有佛性」，到玄奘面臨在眾生皆有佛性與五種性說，而產生躊躇²⁴。就在這道生與玄奘之間，產生地論宗的當現及依持的爭論。也從法上的真如依持到慧遠融合真妄而成阿梨耶識來看，學說的背後，是有其因應時代所需的意義存在吧！

【後記】

本文第一節「傳譯與分派」，因為論文集字數限制，大部份暫時刪除。全文請參閱拙著：圓光佛學研究所八十八年七月畢業論文《地論宗南道派心意識思想初探—以法上「十地論義疏」為中心》第三章。

²⁴ 釋悟殷《中國佛教史略資料彙編》，法界出版社，一九九七，頁三四九—三五〇。