

NOTE:

[#X] (in red font) refers to slide number X.

Yxx refers to Yinshun's works serially numbered in CBETA; e.g., Y06 = 《攝大乘論講記》.

部	內容	分鐘	投影片
開場	縉雲山・參照座標・講法說明	4	#1-2
I	《唯識學探源》(1944)：阿賴耶識的系譜	12.5	#3-7
II	《講記》懸論(1941)：一篇文獻裡的多重創見	12	#8-11
III	中心論題：離言自性與「唯界是實」	12	#12-14
IV	《講記》附論群(1941)：全景・界線・解性	26	#15-23
V	與 Schmithausen 對觀	12	#24-27
VI	迴響與評價	4	#28
結	貢獻總覽・一座山兩條路	3.5	#29-30

開場（#1）（#2）

各位法師、各位善知識，大家晚上好！

一九四一年，抗戰中的四川縉雲山，漢藏教理院。一位三十六歲的法師，正在為學僧講《攝大乘論》。他的抽屜裡，還放著兩部書稿：次年出版的《印度之佛教》，和一九四四年初版的《唯識學探源》。

今天要講的，是印順導師對唯識思想的創新貢獻。先說明一句：導師的佛學高深莫測；在整理講稿的過程中，限於時間、精神和能力，今天跟大家的分享，只能算是一個淺談；下面提出的種種創見，也不等於導師沒有其他的貢獻。

為了衡量這些創見的份量，本講採用一個**參照座標**：一九八七年，德國佛學泰斗 Schmithausen 出版兩巨冊《Ālayavijñāna》，至今仍是國際唯識研究的里程碑。相隔近半個世紀，縉雲山的講堂與當代國際文獻學，面對的是同一個問題：**阿賴耶識、唯識思想，究竟從哪裡來？**請大家先記住：本講的主角，自始至終是印順導師；Schmithausen 與當代研究，只是用來顯示這些創見高度的量尺。第 V 部分作專節比較；其餘各部分，都以導師本人的文本為中心。

再說明本講的講法，有兩點。**第一，本講不把貢獻編成固定數目的清單、逐項平均分配時間**；而是按文獻的次序，把輕重不等的貢獻，作詳略不等的處理：比較為人熟知的，簡要帶過；分量特別重的——例如導師提示〈本地分〉「離言自性」的教義，是承自譬喻師、經量部「唯界是實」的思想——這一點，本講將補充其他文本證據，作為**中心論題**詳細討論。**第二，本講的骨幹是兩篇長文**：《攝大乘論講記》卷首的「懸論」，和〈所知相〉章的幾段長篇「附論」。這兩篇文字本身，就是多重創見之所在；我們會把它們的要點讀一遍。凡朗讀原文之處，出處與檢索詞都在投影片上，歡迎各位隨時在 CBETA 核對。這個「凡引必核」的做法，本身就是印順學風的延續——他一生反對的，正是不查文本的宗派口號。

第 I 部 《唯識學探源》（1944）：阿賴耶識的系譜

I.1 妄心／真心二流判攝：一張思想史的地圖 (#3)

先把「在他之前」說清楚。在印順之前，漢語世界處理唯識，已經有幾種框架：一是**宗譜**——玄奘、窺基一系的傳承，和它的近代復興，「南歐北韓」；二是**判教**——從《解深密經》三時說，到太虛大師的大乘三宗；三是**宗內分系**——歐陽竟無分「法相」「唯識」為二宗。另外要記得：玄奘之前，中國本有地論師、攝論師之學；地論南北二道所爭的，正是賴耶是真是妄。問題本身是古老的。

印順的新處在於：他畫的不是傳承表，也不是高下表，而是一張**思想史的地圖**——把全印度大乘唯心思想分成妄心、真心兩大流，各有地域、各有部派前史、各有方法性格；傳到中國，就成為地論、攝論、唯識三系。和太虛三宗相比：太虛的三宗，在判攝上是同時並立的法門；印順的三系，是**思想史上先後開展的歷史**，並且以性空為究竟了義。一個是並立的判教，一個是開展的史論。此後八十年，漢語學界討論唯識與如來藏，大體都在這張地圖上行走。

〔展開〕自序三件事，簡要說：起點是對話——一九三七年讀結城令聞，「因為見地不同，當時就想另寫一部唯識思想史」；定位是史學——「預擬唯識思想史的上編」，這在四〇年代漢傳佛教界是方法上的第一次；內容是二流——妄心派出西北印說一切有系，重論典、思辨；真心派出東南印大眾分別說系，重經典、直覺。

I.2 問題母胎〔#4〕

這個系譜，從一個古老的阿毘達磨問題出發：六識是有間斷的——滅盡定、無想定、悶絕、熟眠的時候，六識都不生起；可是有情沒有死，業果沒有丟失，記憶醒來還在。那麼，是誰在延續？各部派的答案，投影片上列成一表：犢子系的不可說補特伽羅、說轉部的勝義補特伽羅、經部譬喻師的細心與一味蘊、化地部的窮生死蘊、分別說系的心性本淨與有分識、大眾系的根本識。

I.3 「合流」：多因系譜模型〔#5〕

就查考所及，這是漢語學界第一個以「多因合流」為明文模型的阿賴耶識系譜。日本學界此前並非空白：木村泰賢二〇年代已論部派細心諸說，結城令聞一九三五年有整部心意識思想史。不同在三點：一是**模型**——不是羅列前身，而是一句判語：「本識是這些思想的合流」；二是**材料**——系統開掘《順正理論》，日本要到加藤純章一九八九年；三是**格局**——心性本淨一線導入真常唯心的獨立流。

〔展開〕這條問難的意思，用白話說：能熏的業和煩惱在前一念，被熏的六處在後一念，兩者不同時存在，熏習怎麼成立？它所確立的原則——**能熏與所熏必須同時**——正是後來《攝論》成立阿賴耶識的關鍵論證之一；第IV部分講「俱時因果」時會回到這裡。第三，**自我批判的透明**：印順在建立這個系譜的同一處，自己寫下「難怪有人說阿賴耶是神我的變相」——在論證概念成立的同時，把它最容易招來的批評明文記錄下來，讓讀者可以覆按。

I.4 《順正理論》的開掘：「唯界是實」〔#6〕

眾賢的《順正理論》八十卷，只存玄奘漢譯。它為了批駁經部上座室利邏多，大量引述上座的話——因此成為重建譬喻師、經量部思想的第一手資源。**印順是最早系統利用這份資源的人**；國際學界的全面重建，要等加藤純章一九八九年出版的專書——而且那部書全書沒有提到印順，這一點我查核過。領先約四十五年。

〔展開〕兩個要點，請都記住，第 III 部分要用。第一，**認識論**：上座主張「處是假、唯界是實」——眼見色這類說法，只是順著世間習慣的假安立；真實的，只有因果性的十八界。它的梵文面貌，就是《俱舍論》經部師結語的**兩層對舉**：實的一層「唯法、唯因果」，沒有作者、沒有作用；名言的一層「為順世情、假興言說」。連「不要執著地方言詞」這句告誡，都引自阿含《無諍經》——這一系對名言的警覺，有阿含的家世。梵文是**我補上的**，不是印順所引。第二，**種子前史**：滅盡定中細心保持「舊隨界」相續不斷。年代上要分辨清楚：種子 (bīja) 的語彙和觀念，一世紀馬鳴的著作已有用例 (Dhammajoti 1997/2018a § 2.3)；經部譬喻師把它系統化；室利邏多是四世紀人，「舊隨界」是這一系晚期的精整形態。所以「種子前史」的意思，是**阿賴耶識種子說**的部派前史，不是說種子觀念從上座才開始。

I.5 四十年的癥結：心性本淨（#7）

第 I 部分結束以前，請聽印順自己交代他的問題意識。他為什麼四十年繫念「心性本淨」這個問題？他自己說得很明白——

「**心性本淨** 略說問題的重要性：心性染淨的論辨，在佛教尤其唯識學上，佔有非常重要的地位。從過去大乘唯識學的諍論上看，它**幾乎成了一切糾紛的癥結**。我們假使不能理解部派佛教發展中的心性染淨論，那麼在研究大乘唯識學時，**就容易偏執一邊**。大乘論師的多種解釋，大都有它思想上淵源的。事實上，心性本淨的思想，滲透到一切大乘經裡。凡是讀過大乘經的，誰也會有此感覺。這是每一佛教徒，尤其大乘唯識學者**必須探討的主題**。」

Y10, 93a6-12

〔展開〕請注意，這不是一句感想，而是一整段方法宣言：心性染淨，是部派與大乘、唯識與如來藏交會糾纏的地方；「不能理解部派的心性染淨論，研究大乘唯識就容易偏執一邊」。這條線一直貫穿到一九八一年的《如來藏之研究》；第 IV 部分講「解性」個案時，我們就看他怎樣解這個結。

第 II 部 《攝大乘論講記》懸論（1941）：一篇文獻裡的多重創見

II.1 選本的原則性理由；【附論】的體例（#8）

〔口播稿〕唐代以後，漢傳唯識實際上以《成唯識論》為標準。印順一九四一年講的卻是《攝大乘論》。為什麼？懸論自己說了理由，而且是**原則性**的理由，不是現實的遷就。第一句：「瑜伽系的法相唯識學，**可以無著為中心**……研究法相唯識學，當以無著為中心。他的思想，確也是法相唯識中最根本的。」第二句，在懸論的結尾：「《攝大乘論》的思想，決與護法的唯識思想有所不同。所以要認識《攝大乘論》的真意，須向本論好好的探討一下，同時取《辯中邊論》、《大乘莊嚴經論》等論**互相印證**。」意思很清楚：選《攝論》，因為無著是中心，而《攝論》正是無著不共思想的所在；又因為《攝論》的本義已經被《成唯識論》的讀法遮蔽，必須回到本論、用姊妹論書互證，才能把它讀回來。**選本即立場：以無著為中心，以互證為方法**。晚年他又補了一句（Y29）：特選玄奘譯本作講本，「希望取得唯識宗學者的尊重」——在對方公認的定本上立論，結論就不能推給「你用的譯本不同」；批評因此成為宗門之內嚴肅的義學商量。

再說一個體例。全書散布的**【附論】**：正文部分，他依論文順序作疏解，解釋字句、串講義理，立場基本上跟著論走；到了**【附論】**，他停下疏解，改作獨立的學術判斷——比對諸本、評騭諸家、給出自己的裁定。所以，附論是全書最能看出他自己立場的地方；串起來讀，等於一部藏在講記裡的專題研究。本講第 IV 部分，將通讀其中四則。

II.2 懸論通讀：七個論點（#9）（#10）（#11）

現在通讀懸論的要點；出處與分段都在投影片上（Y06, 9a11-13a6）。

「瑜伽系的法相唯識學，**可以無著為中心**，彌勒是他的老師，世親是他的弟子。……所以，研究法相唯識學，當以無著為中心。他的思想，確也是法相唯識中最根本的。」

「這一系的論典，最早出的當推《瑜伽師地論》。……內地相傳是彌勒說的，西藏說是無著造的。……〈本地分〉與〈攝決擇分〉的思想有相當的不同，所以我想《瑜伽師地論》或不如內地所傳說全是彌勒說的，也不同西藏所說全是無著造的。可以這樣說：**〈本地分〉是彌勒說的，〈攝決擇分〉是無著造的**。……相信這種說法，**比較要近乎情理**。」

「〈本地分〉的主要思想是：一、諸識差別論；二、王所差別論；三、種子本有論；四、認識上所認識的境界，都不離自心，但諸法所依的**離言自性**，卻是各有它差別自體的。**這種思想，可說是初期的唯識思想，還沒有達到唯識為體的唯識學**。……《大乘莊嚴經論》與〈本地分〉不同的地方是：一、一心論；二、王所一體論……三、所

認識的境界，就是識的一分……還有種子本有論，這與〈本地分〉的主張相同。……到了《攝大乘論》出世，唯識思想才算是真正完成了。……〈攝決擇分〉……種子則又與《攝大乘論》的新熏思想相同。**無著的後期思想，顯然是放棄種子本有說而改用新熏的了。」**

「世親繼承無著《攝大乘論》及〈攝決擇分〉的思想……**繼承無著、世親大乘不共的唯識思想者，要算安慧論師的一系。**至於護法的思想，**不能說是無著唯識的繼承者；**他的偉大，在於融合《瑜伽師地論》、《攝大乘論》兩大思想，而把唯識學建立在《瑜伽師地論·本地分》的思想上。……其實，**他並不什麼新，反而是復古的。**看他《成唯識論》的思想，是復回到最初〈本地分〉的思想上去了，這不是復古嗎？西藏說世親唯識學的真正繼承者是安慧論師。……陳那與他的再傳弟子法稱，關於唯識的思想，叫做**隨理行派**。陳那與他的弟子護法，思想上**反流到〈本地分〉，與經部、有部更接近了。**《攝大乘論》的思想，決與護法的唯識思想有所不同。所以要認識《攝大乘論》的真意，須向本論好好的探討一下，同時取《辯中邊論》、《大乘莊嚴經論》等論**互相印證。**

《攝大乘論講記》Y06, 9a11-13a6（分段標記為講席用）

〔展開·逐點，配合 #9-#11〕這一節不到五頁，至少包含七個論點。

（一）**以無著為中心。**這是一個史學定位的決定：不以彌勒信仰為起點，也不以護法一玄奘為終點標準，而以無著為軸來排列全部文獻。後面所有的判定，都從這個定位展開。

（二）**兩地傳說的仲裁。**《瑜伽師地論》，內地傳彌勒說，西藏傳無著造。印順不取其一、不和稀泥，而是用**思想差異**裁決：〈本地分〉與〈攝決擇分〉思想明顯不同，所以「〈本地分〉是彌勒說的，〈攝決擇分〉是無著造的」，並解釋兩地傳說各自為什麼會形成——「比較要近乎情理」。用內容差異裁決作者問題，這在一九四一年是很新的做法。〔當代學界視〈攝決擇分〉為較晚編成之層——方向一致。〕

（三）**論書宗義對照表（#10）。**他把四部根本文獻的宗義逐項排開：諸識是差別還是一心？心王心所是差別還是一體？種子是本有還是新熏？境與識是什麼關係？——每一格都有明文可據。這等於一張**特徵矩陣**：諸論的異同，第一次可以逐格對讀。第IV部分的全景附論，是這張矩陣在「所知相」問題上的精細應用。順帶提醒：懸論的比較軸（諸識·王所·種子）與附論的比較軸（習氣安頓·末那立否）不同，兩表相補，並不重複。

（四）**「初期唯識思想」的分期判語。**〈本地分〉的思想「可說是**初期的唯識思想，還沒有達到唯識為體的唯識學**」——一九四一年的話。它同時做了兩件事：把〈本地分〉判為全系**最早**的文獻；並判定它**還不是**嚴格意義的唯識學。這就是第III部分中心

論題的起點。他還給出一條發展階梯：本地分（初期）→《莊嚴》（徹底而未完備）→《攝論》（真正完成）。

（五）**種子新熏是無著後期的立場**。〈攝決擇分〉其他項目同〈本地分〉，唯獨種子改同《攝論》的新熏——「無著的後期思想，顯然是放棄種子本有說而改用新熏的了」。一格之變，定一人思想之先後。

（六）**嫡系與融合者**。誰繼承無著、世親的不共唯識？「要算**安慧**論師的一系」——並引西藏所傳為證。護法呢？「不能說是無著唯識的繼承者」；他的偉大在**融合**兩大系，而把唯識學重建在〈本地分〉上。所以對「安慧古學、護法今學」的流行標籤，他作出著名的反轉：護法「並不什麼新，反而是**復古**的」。注意這裡的邏輯：「復古」這個判語，完全建立在（四）的層位判定上——先判定〈本地分〉最早，「回到更早一層」才叫復古。

（七）陳那與護法「思想上反流到〈本地分〉，與經部、有部更接近了」——這句話與第 III 部分直接相關。所謂〈本地分〉的**基本思想性格**，意思是它的底本立場：假必依實的實有論。這個評語預設了一件事：〈本地分〉本身的立場，本來就與經部相近——所以「反流到〈本地分〉」，同時就是「與經部更接近」。〈本地分〉與經部究竟如何相近、證據何在，正是接下來第 III 部分要詳細討論的中心論題。而懸論最後一句，就是 II.1 說過的方法宣言：回到本論，互相印證。

第 III 部 中心論題：離言自性與「唯界是實」

III.1 印順的判定：初期唯識思想，承經部之學（#12）

現在進入本講的中心論題。剛才在懸論裡，我們已經聽到一九四一年的判語：〈本地分〉是「初期的唯識思想，還沒有達到唯識為體的唯識學」。一九四二年的《印度之佛教》，把這個判定再推進一步：不但「還不是」唯識，而且指認了它的思想來源。請看——

「無著師資**承經部之學**，雖亦以生滅緣起為觀，而不出「**假必依實**」之見，故不以一切空為然。其立論云：「**要有色等諸法實有唯事（離言自性），方可得有色等諸法假說所表**，非無唯事而有色等假說所表……」則其說空、說假，**迥異於性空大乘矣！**……捨一切空而以離言實性為不空；進而以此離言實性即心心所為體，唯識無境之學，於是乎成矣。」

《印度之佛教》Y33, 248a09–249a9（節）

〔展開〕判定分三步，每一步都清楚。第一步，引〈真實義品〉自己的論證：名言假說要能成立，必須有「實有唯事」——離言自性——作它的依處；假必依實。所以最古層是一種**實有論**，「迥異於性空大乘」。第二步，指認來源：無著師資「**承經部之學**」。第三步，文獻支撐在同期的《性空學探源》：經部明文「處是假，唯界是實」——就是第 I 部分讀過的。兩本書合起來看：**一書立據**——《性空學探源》從《順正理論》輯出經部原文，建立檔案；**一書用據**——《印度之佛教》拿這份檔案作比較基準。單看任何一本，論證都缺一半。

這個「對應」是什麼性質？《中觀論頌講記》有明文——

「……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**。」

《中觀論頌講記》Y05, 12a11–13a5（縉雲山時期）

〔展開〕請注意他把三個概念接成一條鏈：世俗中的實法 = **離言的十八界性** = **離言自性** = 唯識家再解說為**心心所法**——而且直接用經部的「界」來稱呼瑜伽行的離言之實。準確的表述是：**實質同一，說法先後不同**——同一個「名言所依的實在層」，經部用「界」的範疇來規定它，〈真實義品〉用「離言」來標示它，唯識家進一步判定它的體性是識。規定上的差異，正是思想發展的內容。

III.2 補證：三重印證（#13）

這個判定，今天可以補上三重證據。先說明：以下材料是**我補的**，印順本人沒有見過梵本。第一重，**論式**：《俱舍論》經部師結語的梵文，正是兩層對舉——實的一層「唯法、唯因果」，名言的一層「為順世情、假興言說」——與〈真實義品〉「假說自性 / 離言自性」的兩層架構同一形式。第二重，**詞位**——

《聲聞地》緣性緣起所緣段（梵漢・講者所補）

yat triṣv adhvasu saṃskāramātraṃ dharmamātraṃ **vastumātraṃ** hetumātraṃ phalamātraṃ yুক্তipatitaṃ... dharmāṇām eva dharmāhāratvaṃ niṣkāravakavedakatvaṃ ca |

ŚrBh Ysth II (大正大學刊本 II p.70)

「於三世**唯行、唯法、唯事、唯因、唯果**……**唯有諸法能引諸法，無有作者及以受者，是名緣性緣起所緣。**」

T30.430a. 唯事 = vastumātra——與〈真實義品〉「實有唯事」同一詞、同一譯者、同一部論

第三重，**論書原文**。〈真實義品〉的原論證，就在《瑜伽》卷三十六——原文可與印順在 Y33 所引一字一句核對。

〔展開〕三重證據合起來顯示的分布：經部式的「唯～」語式——唯行、唯法、唯事、唯因、唯果，無作者、無受者——原生地竟在《瑜伽論》的**聲聞瑜伽古層**，作為修觀的教授；「唯事」這個詞，從那裡上達〈真實義品〉的「實有唯事」。而且要說公道：這個分布在**漢譯內部本來就看得見**——兩處同樣印著「唯事」二字，同一位譯者；通讀《瑜伽》的印順，很可能親眼見過。梵文的功用是**加固**，不是補發現：證明兩處「唯事」對應同一個梵文詞 vastumātra，不是譯者湊巧用了同一個漢詞；並呈現《俱舍》兩層論式的原貌。

III.3 方向的判定；雙論題的預測（#14）

影響的方向是哪一邊到哪一邊？三個理由，判定是**經部流入瑜伽行**，不是倒過來。第一，**婆沙錨點**：否定作者受者、只承認法與因果之流，早見於《大毘婆沙論》的譬喻師層。第二，**雙重沉默**：《俱舍》沒有提過「離言自性」這一型的主張；《順正理論》敵視室利邏多、專門搜羅他的新說來批判，也完全沒有把這一型歸給他——敵方證人的沉默，分量最重。第三，**簡繁之勢**：從「處假界實」加上一重「離言」的規定，就得到〈真實義品〉；反過來走，就得剝掉最有特色的規定，還要在兩部論裡不留痕跡。所以箭頭是：經部之學，流入瑜伽行——正是印順一九四二年那五個字：「**承經部之學**」。

還有一個同年的姊妹論題：「**瑜伽師出一切有**，而流為瑜伽唯識之學者」。這一句在一九六四年得到文本證明——

「五識無間」三段 + 梵（講者提供）

【婆沙】「**諸瑜伽師說**：眼等五識展轉無間不現在前，皆從意識無間生故。**阿毘達磨諸論師言**：眼等五識展轉皆得無間而起。」（T27.682b1-4）【本地分】「非五識身有二剎那相隨俱生，亦無展轉無間更互而生。又一剎那五識身生已，**從此無間，必意識生**。」（T30.291b1-3）【印順判語】「……如五識無間必意識生，**是瑜伽師傳說**……阿毘達磨是以正理為證的，經部譬喻師是以經為量的，**瑜伽師是以身心修持的經驗為權證**……」（Y36, 615a6-15）

na cāsti pañcānāṃ vijñānakāyānāṃ saha dvayoḥ kṣaṇayor utpattiḥ, nāpy anyonyasamanantaram anyonyotpattiḥ | ekakṣaṇotpannānāṃ pañcānāṃ kāyavijñānānāṃ anantaram manovijñānam avaśyam utpadyate |

YBh（Bhattacharya 校本 1957, p.58）= T30.291b1-3。逐語對應：「二剎那相隨俱生」= **saha dvayoḥ kṣaṇayor utpattiḥ** | 「展轉無間更互而生」= **anyonyasamanantaram anyonyotpattiḥ** | 「從此無間，必意識生」= **anantaram manovijñānam avaśyam utpadyate**

〔展開〕《婆沙》明白標出兩造的名字；〈本地分〉採用的是瑜伽師的一造，違背阿毘達磨的正統。而且現在可以再進一層：梵是〈本地分〉這一段的**梵文原文**，與玄奘譯文**逐語對應**。所以這條教義同一性，現在有**三層**：《婆沙》標名、義理內容、加上梵文字句——證明不是玄奘譯筆造成的假象。把兩個一九四二年的論題放在一起看：

「承經部之學」加上「瑜伽師出一切有」，合起來預測的正是我們看到的分布——經部式的語式，出現在有部瑜伽師傳統的禪觀教授層裡。**信用句**照舊：就查考所及，印順是第一位明文為「離言自性」教義指認經部前緣——**或至少同型平行**——的現代學者；補證是講者所加。國際文獻學確認《瑜伽》古層不見唯識性，要到 Schmithausen 一九六九年以後。「以修驗為權證」這句話請記住，第 V 部分還會回來。

第 IV 部 《攝大乘論講記》附論群（1941）：全景・界線・解性

IV.1 全景附論：一個變數，五個體系（#15）（#16）（#17）

四則附論，第一則最大：〈所知相〉「安立諸識成唯識性」段的大附論，印刷本足足六頁——漢語佛學史上第一次對唯識諸體系的**結構性總比較**。它的做法不是把各家說法排在一起，而是**用一個變數推導出全部差異**。

全景附論節選

【開篇判語】「由識現起一切的唯識思想，最早的是《解深密經》。」

【節選一】從這些比較中，可以得一結論：所取相中的根、塵，能取相中的六識，是一切無諍的。……這樣，慈氏、無著的唯識學，**一種為心，七轉為意及識，是正統而一致的主張**。

【節選二】古人不能分疏這不同的體系……像真諦……終於不能避免**自己撞著**。玄奘……**到底不能改變《攝大乘論》的體系**。那些一筆抹煞古義……**這豈止膽大而已！**我們先要理解它的差別，然後再作融貫……

Y0006 〈所知相〉附論；印刷本 pp.139-144

〔展開・#15〕先交代開篇判語，並把它的内容說準確。這句話所判的，是「唯識思想」——由識現起一切之說——的**最早文證**：在《解深密經》。請分清兩個不同的判斷：這不是說《解深密》是瑜伽行最早的**文獻**——依印順自己的層位判定，最早的文獻是〈本地分〉，而〈本地分〉尚且不是唯識。至於就**經典**而言以《解深密》居首，當時已有先發者——Lamotte 一九三五年的校譯已主張《解深密》是瑜伽行最早的經典，其後漸成通說——所以這個定位仍然不是本講的優先權項目；印順的位置是：以漢譯獨立作出同向判定，並用它定錨層位分析。真正的優先權在第 V 部分。

推導本身，慢慢走一遍。先立共許：各經論都同意，所取一邊有根、有塵，能取一邊有六識。有爭議的只剩兩件事的安頓：**習氣**放在哪裡？要不要另立一個**末那**？印順發現，這兩個問題的答案，都由同一個抉擇決定：**本識的體性重心放在哪裡**。放在「現行的細心」上——本識自己就是恆時現起、執受根身的微細了別者，《解深密》叫它阿陀那——那麼：習氣是它所執受的對象，可以列在所取一邊；而「恆審微細的心」這個位置已經有本識自己坐著，再立末那就是重複設位，所以「不必亦不能」另立。結果：一個現行本識加六轉識，**七心論**。放在「種子」上——本識與種子融然是一，

「種即是識」，它的存在方式是種子位的潛能——那麼：習氣就是本識自體，不能再列為自己的所取；「恆時現行的執取」這個功能它擔不起，必須析出，交給一個獨立的現行識，配上四種我執煩惱——這就是**染末那**成立的理由。結果：一個種子心加七轉識，**八識論**。一個抉擇，各推出兩條定理；各部經論在習氣與末那上的差異，全部是推論的必然結果。所以他判定：「慈氏、無著的唯識學，一種為心，七轉為意及識，是正統而一致的主張」——這裡的「正統」是描述性的：指論書史上前後一致的立場。

補一個問題：諸識同時生起，還是先後生起？兩系**都承認諸識可以同時活動**——這是瑜伽行對「一次只有一識」舊說的共同突破。生活上的例子：看戲的時候，眼識、耳識、意識同時在工作；《解深密》說「二三四五諸識身轉」，而分別意識只有一個；《三十頌》說「五識隨緣現，**或俱或不俱**，如濤波依水」）。而在種子系，種子與現行的因果是**同時**的——像火焰與燈炷同時相生，像兩束蘆葦相依而立——這就正面回應了第 I 部分眾賢那條「前後不俱」的問難：能熏所熏必須同時，賴耶體系做到了。

【#16】樞紐在世親自身：他的《辯中邊論》釋「直向轉變有三的思想前進」，到《三十頌》成熟。三能變體系的來源，第一次被定位到世親自己的一部釋論；而判語有分寸：「不能說這是錯誤，只能說是重大的轉變」。「視時間」這個分歧可以落實到《三十頌》第十七頌的兩種讀法：安慧以「因滅果生」的過程義讀「轉變」；玄奘本承護法，譯作「是諸識轉變，分別所分別」——一分家、四分家之判，就是這兩種讀法的定型。

總評部分，是**對稱的檢驗**——三層意思，說清楚。第一層，**程序對稱**：同一個檢驗——把一位譯者的全部譯業當作一個證人，查他的宗義立場有沒有在翻譯「與自己立場相反的文本」時留下改動的痕跡——施於兩人，而兩人的處境剛好是鏡像：真諦宗古義（古義 = **一能變**：只有賴耶一識是能變），卻譯了已向新義發展的《中邊》《決定藏論》；玄奘宗新義（新義 = **三能變**：異熟、思量、了境三類識各自能變），卻譯了古義的經典《攝論》本身。第二層，**檢驗對稱，結論分級**：真諦的處理深到改動原文——《決定藏論》出現「阿摩羅識」，玄奘平行段落沒有；玄奘則只到輕微的潤飾，「到底不能改變《攝大乘論》的體系」。而且兩個結論的方向不同：對真諦，是「自譯諸書彼此衝突」的認定；對玄奘，反而等於一張證明書——立場雖殊，譯文尚信。被否定的不是兩位譯師，而是兩種「奉為定本」的用法。「視時間」第三層，**方法上的紅利**：正因為玄奘沒有改動《攝論》的體系，古義就保存在玄奘自己的譯本裡——一本講能夠拿著玄奘譯本，證明《攝論》與《成唯識論》不同，可能性正是這一條檢驗保證的。批評最重的一句，針對把古義一筆抹煞、獨尊玄奘所傳的人：「這豈止膽大而已！」收束在箴言：「先要理解它的差別，然後再作融貫。」

【#17・綜述】這則附論的價值，五句話：**甲**，六頁之內，全傳統核心文本收入同一張「所取／能取」座標，第一次可以逐格對讀；**乙**，三項結構創見——單一變數推導；

三型分類——這裡把兩個名目分清楚：「一種心八識論」是**一潛七現**——第八識以種子位存在，實際現行的只有七轉識；「八識現行差別論」是世親《辯中邊論》釋以降的新讀——**八個識全部各別現行**，第八也是一個現行識，由此開出三能變；一句話：前者一潛七現，後者八識皆現——第三項創見：三能變族譜定位於世親自己的釋論；**丙**，四層批判——古人、真諦、玄奘、近代獨尊者，每層都綁著證據；**丁**，方法風範——猜測標明是猜測（「我想……吧！」）、批評前先替對方找根據、「聊備一說」的分寸；**戊**，定位——與戰後日本據梵本所得方向相合，「譯業作單一證人」的辦法早了當代真諦研究約八十年。

IV.2 聞熏習兩附論：界線與對稱 【#18】 【#19】

第二、第三則附論，出在全書理論張力最高的地方：阿賴耶識徹底雜染，出世的清淨心從哪裡來？《攝論》自設三難，答案一句：「**從最清淨法界等流正聞熏習種子所生。**」關鍵在「等流」一詞：果從因流出、與因同類——教法從諸佛親證的清淨法界流出，所以聽聞教法熏成的種子，性質屬於法界的等流，是雜染賴耶的「對治種子」，不是它的同類。真諦的釋文把轉依講成一個漸進過程，請聽全段：「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。**以此為依，一切聖道皆依此生。」（T31.175a23-26）

名勝影像喻

「譬如某一名勝地，我們從未去過，也不曾知道。去過的人，要使大眾前往遊覽起見，就用攝影機把它映下來，公示大眾，並說明經過的山川道路。我們所看到的，當然只是這名勝的影像，並非本質，並非親歷其境，但因此我們心中就留下這名勝的影子，甚至**發心前往遊歷**。正聞熏習也是這樣……眾生聞此清淨法界等流的正法，也就**熏習成清淨的種子**了！」

Y06;

〔展開〕比喻說明兩件事：教法之於法界，如照片之於實地——從那裡來，忠實可靠；但影像不是實地本身——聞熏是表象性的媒介，不是親證；它的效用，是讓人發心動身。附論一接著劃出三條界線：聞熏的因果都屬真實性，是生死流的心中「向清淨真實性**反流**的動力」；「本論**但建立新熏，不說本有**」；所聞的法界「**不是內心在纏的法界——如來藏，是諸佛證悟的法界**」。一段附論，兩面劃界：既不是主張本有無漏的妄心派，也不是真心派——清淨從「聽聞諸佛證悟的法界」來，不從內在本覺來。

主客對稱段

「……真心派說虛妄熏習是客，真常的如來藏藏識是主體；妄心派說正聞熏習是客，虛妄的異熟藏識才是主體。我們可以看出真妄二派所說明的事實是一樣的，不過各依其一據點說明罷了。……我們要研究不同的思想，要知道它們不同的所依；不然，只是滾成一團而已。」

Y06 (135a-138a 內)

〔展開・#19〕這張主客對稱表，請放在心裡，直到 IV.3 結束——它是讀懂「解性」的鑰匙。為什麼？把兩派的難題排開看：妄心派以虛妄異熟識為主體——流轉容易說明，難題在**轉依**：清淨從哪裡來？寄住的客，憑什麼反過來作主？真心派以真常心為主體——還滅容易說明，難題在**起妄**：常淨的體，怎麼會現起雜染而自己不失其淨？兩個難題互為鏡像：這一邊的容易，正是那一邊的困難。真諦的雙面賴耶，在結構上恰好是「各取所長，互補所短」：**取性**一分做妄心派的工作——受熏、執藏、感異熟，流轉有著落；**解性**一分做真心派的工作——不生滅、作聖道所依，轉依有錨點——聞熏來的時候，有一個可以「和合」的對象。單看界頌，「解性」像譯者添的一筆；放上這張表，它落在一個**結構上早已空著的位置**。當然，代價同時出現：把真心派的「主體」收進唯識論書，正是印順判定它「融貫兩大思想」、最後必須批判定位的原因——這就是 IV.3 全程的張力。

IV.3 界頌附論與「解性」個案 〔#20〕 〔#21〕 〔#22〕

〔#23〕

〔#20〕第四則附論，開啟了比國際學界早兩代人的真諦研究。背景先兩句：一九四一年底，印順以筆名「力嚴」發表〈法海探珍〉，首次提出三系——性空唯名、虛妄唯識、真常唯心。真常與唯識兩流的交會樞紐是《楞伽經》：卷二說如來藏是「開引計我諸外道」的方便施設；卷四又說如來藏「名為識藏……與七識俱」——一面把藏說鬆動為方便，一面把藏與賴耶接通。真諦的方案順此而下：賴耶一體二分——果報（取性）與解性。「聖人依」那一句，試譯如下：「**聖人之所依，是聞熏習與解性的和合；以此為依，一切聖道都依它而生起。**」轉依在這裡被定義為**基底的逐步替換**：本識功能漸減、聞熏漸增，「捨凡夫依，作聖人依」。凡夫依 = 取性賴耶；聖人依 = **後天得來的聞熏**（外來、法界等流、寄住之客）與**本來就有的解性**（恆在的淨性）之和合。兩者缺一不可：沒有解性，聞熏的反轉沒有清淨的錨——這是妄心派的難；沒有聞熏，本具的淨性永不發動——這是真心派的惰性難。「和合」二字，是整個雙面結構的樞軸。

「解性」的原語，投影片備了兩類答案。第一類是**構擬**——按「解脫性」之義可擬 *vimokṣa-svabhāva；也可以擬 *mokṣa-prakṛti，與「心性本淨」（prakṛti-prabhāsvara）相呼應；或 *mokṣa-gotra——這一個在結構上特別合拍，因為「解性」正是對「界」字的解釋，而「界」與 gotra、與「因」本是一條語義鏈；還有 *mokṣatva、*mokṣa-bhāva。但要誠實：這些全是猜測，沒有一個有文證。第二類，**功能等值**，文本上最穩——而且現在有梵文：《辯中邊論》第一品第十五頌，「由聖法因義，說為法界」，梵文 āryadharmahetutvād dharmadhātuḥ；釋文說「**此中界者，即是因義**」，梵文 hetvartho hy atra dhātvarthaḥ (T31.465c19–24)。印順晚年自己引這一句，說真諦「聖人依」句「正是這個意思」：解性，就是**作為聖法之因的真如法界**。英文行文用「the liberative nature」。

界頌附論全文

「【附論】真諦的譯本裡，又把界字解釋作「解性」……**這似乎是真諦所加的。但並不能就此說那種解釋是錯誤**，因為在《究竟一乘寶性論》釋裡，也引有這一頌，也是把界當作如來藏解釋的。……因著建立流轉還滅的所依不同，唯識學上有著真心、妄心兩大派；**真諦的唯識學，很有融貫這二大思想的傾向**。

Y06, 34a12–35a7

「玄奘傳護法的思想，近於無性；真諦傳的思想，近於世親。……依他起則**通於雜染、清淨二分**。」「不如把通二分的依他起性，看成**可染可淨的精神體**……就等於**取性與解性和合的賴耶**了。」「**解性賴耶是真常，具稱性功德**。」（Y6 148a）：「……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……**實際就內與法界相應的**。……**這樣說，或者還可以通得過去**。」

〔展開・#21〕附論三步，各自清楚：第一步，文本判斷——「這似乎是真諦所加的」；第二步，隨即自我限定——「但並不能就此說那種解釋是錯誤」，因為《寶性論》釋同引此頌，也作如來藏解；第三步，歸因——「真諦的唯識學，很有融貫這二大思想的傾向」。這份持平有它的文本根據：《攝論》自身就**並存兩種三性詮釋**。流轉一系的文字裡，依他起現為雜染；而〈所知相〉論主**自己設問**——依他起唯是雜染分嗎？唯是清淨分嗎？——並用金土藏喻回答：遍計如土，圓成如金，**依他起如藏，通於二分**。所以這不是無著的疏忽，而是**兩軌並用**：流轉門說唯染——否則生死無因；轉依門說通二——否則轉依沒有可轉的體。世親的釋兩說並存。但張力是客觀存在的，

於是兩系各自把其中一半制度化——「選了一半」之所以可能，原因在此；真諦的解性說，就是被邊緣化那一半的延伸。

【#22】把通二分的邏輯在還滅門推到底：聞熏是客，漸增；到轉依位，**客反為主**——與解性合為所依，「阿賴耶」這個名字就捨掉了。所以《講記》說「與解性賴耶融合」；說依他起是「可染可淨的精神體」，「就等於取性與解性和合的賴耶了」；攝持章更說「解性賴耶是真常，具稱性功德」。「視時間」金土藏喻的全幅：地藏之中，土、金、藏三法可得——沒有燒鍊時只見土，喻依他現為雜染；燒鍊時金顯土隱，喻依他顯為清淨——重點是隱顯**同在一藏之上**：轉依不是換掉基體，而是同一依他起上「轉捨雜染分、轉得清淨分」。這是論的本文，不是印順外加。晚年（Y29）他再給一個表裡層的說法：表層——賴耶為一切種子所依，直到成佛；裡層——從有漏聞熏以來，清淨的部分其性已屬心本淨性；「到了究竟清淨，就失去了阿賴耶識的名字」。這裡要分辨清楚：玄奘系也說佛位捨賴耶之名——「名捨於終」是**雙方共許**的；分歧在名字底下**剩下的是什麼**：玄奘系剩下的，是一個**轉染成淨的識**——無漏的依他起，仍是有為生滅；解性模型剩下的，是**識的名字脫落之後的真如性自身**——無為不生滅。一邊是「識被淨化了」，一邊是「識底下的淨性顯出來了」——妄心、真心兩派關於所依性質的分歧，到這裡現出最後的形態。

【#23】最後，判準與批註。印順的判準（Y39）：「解性」應解為**解脫（vimokṣa）性**，也就是心真如性——這樣讀，如來藏是真如、空性的別名，合乎無著世親的論義；如果解作「知解、勝解（adhimokṣa）性」，就接近《起信論》的「本覺」，不合論義。這是原判，照錄。但要加一條批註，以示**同一檢驗標準**：印順對 adhimokṣa 這個詞的語源理解有誤——adhimokṣa 出於 adhi 加詞根 muc，與 vimokṣa **同根**；詞義是勝解、決意，不是「知解」（Dhammajoti 2019a）。所以判準的語文外衣不成立；但它的**義理內核獨立可立**：如來藏作真如的異名就合，作本具的覺體就不合——詞源錯了，界線仍在。標出這處失誤，正說明今天的講述不是無誤化的頌辭：對印順、對玄奘學統、對真諦，用的是同一把檢驗的尺。那麼，**印順是否認可真諦的學說？**答案是「有限度的認可」，界限分明。他認可三件事：

一，**文本根據**——「不是真諦的自出機杼」；

二，**內部融貫**——7e 末句是關鍵的分寸：「這樣說，**或者還可以通得過去**」——認可到「講得通」為止，謹慎地不說「是真的」；

三，他還**以自己的方式代為完善**——「可染可淨的精神體」與表裡層模型，都是印順自己提出的解釋方案。他保留的是一件事：**究竟的判準**——最後的衡量仍在緣起無我；如來藏系是方便。他的自白（11a）「我講《攝大乘論》時，確有些溝通阿賴耶緣起、如來藏緣起的意圖」，作用正在於此：立場先聲明，偏向就轉成可以檢驗的方法——與「神我的變相」那句一樣，是自我批判的透明，首尾兩見。

五點總括：一，文本判斷——所加而非無據；二，體系定位——解性 = 賴耶的淨分，兩派的「主體」收進一識；三，機制——客反為主、與解性和合、賴耶名捨；四，判準——真如異名則合，本覺則不合（詞源誤，義理判準獨立可立）；五，總評——譯而不忠，所引思想卻「並非他個人的意見」：**過在譯筆，不在杜撰**。一句話收束：**先設身處地重建其體系，再依自宗判準給出位置——重建時不吝代為完善，定位時不因同情讓步**。當代回聲：Radich 2008、船山徹編 2012——早了兩代人。

「『解性梨耶』是解說如來藏的，**應該是解脫（vimokṣa）性，也就是心真如性（citta-tathatā）**，合於無著、世親的論義。如解說為知解、勝解（adhimokṣa）性，那就與無著、世親義不合，近於《起信論》的『本覺』了。」（Y39, 211a–215a）
adhi-√muc 與 vimokṣa 同根，義為勝解決意，非「知解」（Dhammajoti 2019a）；語文外衣不成立，義理內核獨立可立。（Y29）：「確有些溝通阿賴耶緣起、如來藏緣起的意圖。」（Y34 348a）：（真諦）「對翻譯來說，不夠忠實，但所援引的思想……並非他個人的意見。」

11d（梵漢）：「由聖法因義，說為法界，以一切聖法緣此生故。……**此中界者，即是因義。**」（《辯中邊論》T31.1600, 465c19–24）——印順（Y29 124a–125a）引此句而言真諦「聖人依」句「**正是這個意思**」。

āryadharmahetutvād dharmadhātuh, āryadharmāṇām tadāmbanaprabhavatvāt | hetvartho hy atra dhātvarthaḥ |

MAV-bhāṣya ad I.15（Nagao 校本 p.24）

第 V 部 與 Schmithausen 對觀

V.1 兩條進路——先把對方講對 (#24)

比較之前，一句方法的話：所謂「兩條路」，不是兩位學者對壘，而是通往同一個源頭問題的兩種學術進路——一條以漢譯藏經與教理史為徑，一條以梵藏文獻與微觀層位為徑。比較的前提是先把對方講準確。Schmithausen 一九八七年的論旨：為阿賴耶識尋找「**初始段落**」——判準有二：那個地方非引入一個新識不可，而且 ālaya 這個詞在那裡用得順理成章；他定位在〈三摩呬多地〉討論滅盡定之處——心念都滅了，出定時識從哪裡再起？最初的阿賴耶識，只是潛藏在色根中、維持定中生命的種子式基礎識。最關鍵的一點：催生這個概念的，是對經文的**釋經思辨**，不是禪修經驗本身。

這裡要加一個說明，免生誤會：這個判斷，專就**問題一**——阿賴耶識這個概念怎麼誕生——而說；至於**問題二**——唯識無境這個學說從哪裡來——Schmithausen 自己在一九七三年同樣主張：源自禪修經驗的推廣（他也更廣泛地說「精神修持」是其基礎）。兩個問題、兩個答案，他前後並不矛盾。順便指出對稱的一點：在問題一上，印順的合流模型同樣是教理史的說明，不是直接訴諸禪修經驗——雙方都對兩個問題給出分化的答案；**分歧在問題一（多因／單點），會合在問題二（同主禪修）**。他更早的相關研究，是一九六七年的論文〈《二十論》《三十論》中的經量部前提〉，刊《維也納南亞研究學報》第十一期。

V.2 會通與分歧 (#25)

會通三點：兩人都把概念徹底歷史化；滅盡定同為問題的母胎——《探源》引《順正理論》卷二十六「滅定有心」，與〈三摩呬多地〉是同一難題的兩端；經部的種子—細心複合體，同居近祖的位置。分歧看表上五行。其中兩個術語解釋一下。「**雙譯對勘**」：同一部原典的多種漢譯並排比對，用它們的差異作證據——本講自己就用了三次：世親釋三本並校、《中邊分別論》對《辯中邊論》、《決定藏論》對玄奘譯〈攝決擇分〉。「**懸置規範**」：對「哪個說法是了義」這類價值判定存而不論，只作歷史還原，不作教判——這是專業立場的自我設限，不是無所謂；印順則史學與判教並用——第 VI 部分「代價與動力」的話題由此而來。最後一行請留意：唯識無境的起源——1942 **立說**，對 1973 **立說**。

V.3 禪修起源論：1942 年的立說 (#26)

先分清**兩個問題**，配對不可弄錯。問題一：**阿賴耶識這個概念**從哪裡來——《探源》一九四四年的合流模型所回答的，Schmithausen 一九八七年的初始段落所回答的。

問題二：**唯識無境這個學說**從哪裡來——印順一九四二年立說，Schmithausen 一九七三年立說。本節講問題二；在這條軸上，印順不是被比較的一方，而是**立說在先**的一方。

【1942 立說二段

【其一】「……**說一切有系之瑜伽師，本其「境隨心轉」之自覺**……凡據以證實唯識者，**胥出於瑜伽者自覺之證驗**。然自無著而後，**從禪出教**，演為名相分別之學，一反瑜伽者急於止觀體驗之風矣！

【其二】……「**虛妄分別識為自體**」，**此則推理而知之**。……「**諸瑜伽師於一物**……」**此則實驗而得之**。……唯識無境之學，於是乎成矣。」

Y33, 242a10–243a4 · 248a09–249a9

〔展開〕這是一九四二年；Schmithausen 主張唯識性源於禪觀經驗的推廣，是一九七三年——晚三十一年。這裡把「**從禪出教**」四個字解釋清楚：禪，是禪觀修驗——瑜伽者在定中的實修經驗；教，是成文的教說——經教與論書之學。四個字說的是一個發生方向：**教說是從禪觀經驗中產生出來的**——這就是一九四二年禪修起源論的四字概括。但在原句裡它還有後半的轉折：「演為名相分別之學，一反瑜伽者急於止觀體驗之風矣」——教說一旦成立，便自行發展為名相分析的學問，反而遮蔽了它的經驗源頭。一語兩面：**起源的判定，加上歷史的反諷**。兩點呼應：一九四二年所舉的證典，正是《解深密》系，與 Schmithausen 是同一個變體——證典家族相同，加固了 1942 對 1973 這組配對。後半生，他沿第二條文獻線索獨立論證同一命題——般舟線：一九四一年《講記》逐句闡明「諸瑜伽師於一物」的勝解論證；一九六四年用《般舟三昧經》定中見佛，解釋無著見彌勒的修驗；一九八一年明文立說；一九八八年定為總綱。

這條線正是 Harrison 一九七八年以來研究的般舟課題。獨立性要說準確：印順一九六四年立模型、一九八一年立說，早於或無涉於 Harrison——他不閱讀西文研究，有自述可證；Harrison 研究般舟主要依據藏譯（一九七八年校本、一九九〇年英譯），參用支識漢譯，就查考所及，他的著作沒有徵引印順。所以「互獨」的意思是：**論證互相獨立、著作互未徵引**——不是說彼此沒有能力知道對方。總結：《解深密》線，立說早三十一年；般舟線，模型在先。**同一個命題，他先後用兩條文獻線索分別論證；西方學界則由不同學者各自提出其中一條**。第 III 部分那句「瑜伽師以身心修持的經驗為權證」，正是這個起源論的部派前傳——兩處論述在這裡銜接。

V.4 一九八七之後：四例趨同〔#27〕

一九八七年之後的辯論，可以化成那兩個問題。問題一：概念從單一文本點誕生（Buescher 2008 質疑初始段落並非最早），還是多線匯成？印順一九四四年的答案：多因合流。問題二：動力是釋經推理，還是禪修經驗？**山部能宜**主張後者：他的論據是，瑜伽行成立唯識的若干關鍵論證——〈攝決擇分〉八相論證的部分項目、他所研治的觀像經典與《聲聞地》影像段——**以禪修經驗為證據基礎**：觀行之中，鮮明的影像分明從自心種子現起，不是緣現前的外境。山部正是這場辯論裡對釋經思辨說的常設抗衡，結構上就是印順一九四二年證驗說的當代承接。印順的答案，兩題都在先。**四例趨同**：《瑜伽論》古層性質的判定；賴耶前史的多因觀；真諦研究的方向；唯識源於禪修之說。結論不是「他早發現了同一件事」——目標、模型、材料、立場都不同；而是：以漢譯與教理分析獨立完成的圖景，經得起後來文獻學的檢驗，至今仍是辯論中活的選項。**獨立趨同，是對雙方研究品質最好的印證。**

第 VI 部 迴響與評價〔#28〕

國際承認的落差，一個例子就夠：加藤一九八九年那部經量部專書，與《探源》正是同一課題，全書卻沒有引用印順。近二十年在改變：Bingenheimer 二〇〇四年的德文專著、Travagnin 的博士論文與系列論文、Makeham 主編的《Transforming Consciousness》。**而且落差不是全面的：山部能宜就參引印順的著作——合攏之處，恰好是印順立說最早的禪修起源這一題。**隔閡也是雙向的：一九七三年大正大學授他文學博士；《空之探究》自序說，見到梶山雄一等人的書目，「沒有能讀到與參考」，深以為憾。迴響不只在國際：一九七七年，牟宗三《佛性與般若》以《成唯識論》的義理為準，批評《講記》對所知依的解說粗疏可議——這裡是意述。印順的回答是：「如偏據《成唯識論》……以此來衡量我的講記，那是由於**所依不同**，所說也不免不合了！」——「先辨所依」這把尺，他用在了自己的批評者身上。教內的爭議也要誠實面對：四〇年代太虛、王恩洋的批評，五〇年代《佛法概論》的風波、《淨土新論》被焚。這些爭議與他的方法同源：判教使被判為方便的傳統感到貶抑——這是方法的**代價**；同一個判教立場，又是他畢生批判研究的動機與框架——這是方法的**動力**。代價與動力同一來源；評價的時候，應當兩面並觀。

結 貢獻總覽・一座山兩條路〔#29〕〔#30〕

文獻群	貢獻（首發年）	國際對應
甲 《探源》 1944	二流思想史地圖 多因合流模型（含眾賢難文之採點） 《順正理論》開掘・「唯界是實」重建	⇌Schmithausen 1987 單點說 加藤 1989（早 45 年）
乙 懸論 1941	以無著為中心之定位 〈攝決擇分〉＝無著造之仲裁 論書宗義對照表（書際層位學） 〈本地分〉最早＋「初期唯識思想」判語 新熏＝無著後期說 安慧嫡系・護法「復古」・陳那隨理行定位	層位方向同後來梵藏所得；兩流之判⇌上田義文（1960s 據梵本）
丙 附論 1941	全景：單一變數推導・三型分類・三能變族譜 對稱的檢驗（譯業單一證人法） 聞熏三界線 主客對稱・「先辨所依」 界頌附論開啟真諦「解性」研究（附 adhimokṣa 之誤標注）	真諦研究：Radich 2008・船山徹編 2012（早兩代）
丁 起源二論 1942–	中心論題 ：離言自性承經部「唯界是實」前緣說（梵文加固） 瑜伽師出一切有（人間譜系 1942/1964・ 梵文字句可證 ） 唯識無境禪修起源論（1942，早 31 年）＋四例趨同	Schmithausen 1969–・1973 Deleanu 2006・Kragh 2013 Harrison 1978・山部（參引印順）

〔結語〕貢獻總覽在這張表上，不再逐項重講。請只看年份：一九四一、一九四二、一九四四、一九六四。要言之：這是一個人在戰爭年代、以漢譯藏經完成的清單；國際對應欄裡的名字，分別晚了二十五年到四十五年，或者在互不徵引之中殊途同歸。

一九四一年縉雲山的講堂，與一九八七年刊於東京的兩巨冊，隔著戰爭、語言與方法，通向同一座山：**一座山，兩條路**。阿賴耶識與唯識，不是形而上的實體，不是天啟的教條，而是佛教思想史為了解決業果相續、從禪觀修驗中生長出來的概念——在無著、世親手裡，它緣起、雜染、可轉依；把它讀成真常的本體，是另一系思想的滲入。在那條界線上，印順比誰都更有耐心地停留。

帶回家兩句話，都出自一九四一年前後的縉雲山。太虛：「起非一緣，流長而源遠。」印順：「要知道它們不同的所依；不然，只是滾成一團而已」——以及它的雙璧：「先要理解它的差別，然後再作融貫。」這是他留給一切比較研究——包括今天這一場——的方法。

謝謝各位。
