南無當來下生彌勒尊佛



簡明成唯識論白話講記

于凌波居士　講授

財團法人佛陀教育基金會印贈

一切佛經，及闡揚佛法諸書，無不令人趨吉避凶，改過遷善。明三世之因果，識本具之佛性。出生死之苦海，生極樂之蓮邦。讀者必須生感恩心，作難遭想。淨手潔案，主敬存誠。如面佛天，如臨師保。則無邊利益，自可親得。若肆無忌憚，任意褻瀆。及固執管見，妄生毀謗，則罪過彌天，苦報無盡。奉勸世人，當遠罪求益，離苦得樂也。

恭錄自　《印光大師文鈔三編卷四　靈巖山寺念誦儀規題辭》

簡明成唯識論白話講記　目錄

于凌波居士講授　佛光山叢林學院・臺中慈明佛學研究所佛學講義

序 ---- 006
第一篇　釋歸敬頌・釋難破執・標宗歸識・彰能變體 ---- 011
歸敬頌，頌文第一頌至第二頌的上半頌
第一章　歸敬頌與造釋願由 ---- 011
第二章　釋難破執・破實我 ---- 014
第三章　釋難破執・破實法 ---- 034
第四章　釋難破執・破餘乘 ---- 057
第五章　釋難破執・釋外妨難 ---- 101
第六章　彰能變體 ---- 107
第二篇　異熟能變識詮釋 ---- 112
頌文第二頌下半頌至第四頌
第一章　三相門 ---- 112

第二章　所緣行相門……145
第三章　心所相應門……165
第四章　五受相應門……172
第五章　三性分別門……175
第六章　心所例同門……177
第七章　因果譬喻門……181
第八章　伏斷位次門……188
第九章　如何證明有第八阿賴耶識——五教證……197
第十章　如何證明有第八阿賴耶識——十理證……215
第三篇　思量能變識詮釋……258
頌文第五頌至第七頌
第一章　舉體出名門……258
第二章　所依門……260
第三章　所緣門……290
第四章　體性行相門……294
第五章　合解染俱相應二門……295

第六章　三性分別門……313
第七章　界繫分別門……314
第八章　起滅分位門……315
第九章　如何證明有第七識……325
第四篇　了境能變識詮解……342
頌文第八頌至第十六頌
第一章　能變差別門……342
第二章　自性行相門……347
第三章　三性分別門……348
第四章　心所相應門・泛說六位心所……352
第五章　三受門……356
第六章　心所相應門・詳釋六位心所……367
第一節　遍行・別境心所……367
第二節　善心所……384
第三節　煩惱心所……408
第四節　隨煩惱心所……436

第五節　不定心所……464
第七章　所依門・俱不俱轉門……481
第八章　起滅分位門……482
第九章　綜合分別八識……496
第五篇　廣釋所變　釋違理難　釋違教難　唯識實性……503
頌文第十七頌至第二十五頌
第一章　正辯唯識……503
第二章　問答辯難……505
第三章　釋違理難・心法生起的原由……517
第四章　四緣、十因、五果……520
第五章　釋違理難・有情生死相續的由來……559
第六章　惑、業、苦與十二有支……564
第七章　釋違教難・三種自性……592
第八章　釋違教難・三種無性與唯識實性……622
第六篇　明唯識位・唯識五位修行……628
頌文第二十六頌至第三十頌

第一章　總明五位 628
第二章　釋資糧位 630
第三章　釋加行位 638
第四章　釋通達位 645
第五章　釋修習位 657
　第一節　總釋頌文 657
　第二節　別釋十地 661
　第三節　別釋十波羅密多 664
　第四節　別釋十重障 679
　第五節　別釋十真如 698
　第六節　別釋二轉依 701
第六章　釋究竟位 728

簡明成唯識論白話講記序

成唯識論，是我國法相唯識宗的基本論典。

我國的唯識宗，源自印度的瑜伽行學派。佛典上說，釋迦世尊滅度九百年頃，無著論師出世。他梵名阿僧伽，住世於印度笈多王朝（320—500）時代，他是北印度健陀羅國富婁沙富城人，出身於婆羅門家庭，父名憍尸迦，居國師之位，有子三人，長即無著，次名世親，幼名師子覺。無著先在小乘佛教化地部出家，相傳他因思惟空義不能得入，曾欲自殺，後得遇賓頭盧羅漢爲講小乘空觀，他初聞悟入，然猶不能滿意。據說天宮兜率內院的彌勒菩薩，應無著之請，在中印度阿瑜遮那國，爲無著說《瑜伽師地論》、《分別瑜伽論》、《大乘莊嚴論》、《辯中邊論》、《金剛般若論》五部大論，無著承彌勒之說，造對法、顯揚等論，集衆宣之，廣弘此宗。此宗以《瑜伽師地論》爲主依論典，故後人稱之爲瑜伽行學派。

無著之異母弟世親，梵名音譯婆藪槃豆，於說一切有部出家，博學多聞，遍通內外之學。據說他爲了取捨阿毘達磨一系的理論，曾匿名化裝，到有部的學術中心迦濕

彌羅城，學習有部教理四年，後來回到富婁沙富城，用經量部教義批判有部，集衆宣說。且隨講隨寫，著爲《阿毘達磨俱舍論》。此論一出，頗有爭論，而無能破之者。世親在北印度宣揚小乘，隱蔽大乘，其兄無著憫之，託以疾病，誘其來見，命弟子於鄰室宣讀《華嚴經十地品》，世親聞之，方知其兄苦心。他深悔以往誹謗大乘的錯誤，要割舌以謝過。無著對他說：「你先前既用舌頭誹謗大乘，現在何不用舌頭來贊揚大乘呢？」這樣世親乃捨小入大，廣造論典，如《攝大乘論釋》、《辨中邊論釋》、《唯識二十論》、《唯識三十頌》、《大乘五蘊論》、《百法明門論》等多種。

世親所造的論典中，特別是《唯識三十頌》一卷，集唯識教義之大成。原來印度古人造論，是先作本頌，總括全書要義，然後依頌作釋，名曰長行，長行是論著的正文。而《唯識三十頌》一書，是世親晚年之作，長行未作而已示寂。此際瑜伽行學派的理論已成爲大乘佛教的主流，研究者極多，世親寂後的百餘年間，許多學者競爲三十頌作釋論，其中最著名者十位，後世稱爲十大論師。十大論師的名字是親勝、火辨、德慧、安慧、難陀、淨月、護法、勝友、勝子、智月等人。

我國的唯識宗，創始自唐代玄奘、窺基二位大師。唐太宗貞觀三年，玄奘三藏西渡流沙，周遊五印度十有七年，於中印度那爛陀寺，依護法論師的弟子戒賢，學《瑜伽師地論》及十支論奧義，復從勝軍居士學《唯識抉擇論》等論典二年。於貞觀十九年回國，由印度攜回梵典六百五十餘部。歸國後廣譯經典，先後譯出經論七十五部，一千三百餘卷，其中關於法相唯識一系的，如《解深密經》、《瑜伽師地論》、《攝大乘論》、《顯揚聖教論》、《大乘五蘊論》《百法明門論》、《觀所緣緣論》、《唯識二十論》、《唯識三十論》等多種。其中特別是《成唯識論》一書，係以十大論師的釋論百卷，揉譯爲識論十卷。爲我國唯識宗的基本論典。

玄奘大師的入室弟子窺基，俗姓尉遲字洪道，唐代京兆長安人，爲開國勳臣之子，出生於唐貞觀六年。他稟性聰慧，體貌魁偉，年十七歲奉敕出家，爲玄奘弟子，依玄奘學佛教經論及天竺語文。二十五歲參與譯經。唐高宗顯慶四年，玄奘譯《成唯識論》，原擬將十大論師的釋論各別全譯，並命窺基、神昉、嘉尚、普光四人，分別擔任檢文、筆受、纂義工作，數日之後，窺基請求退出，奘師固問其故，窺基言：「群

聖製作，各馳譽於五天，雖文具傳於貝葉，而義不備於一本，情見各異，稟者無依，請錯綜群言，以爲一本……」。奘師乃禮遣三賢，窺基獨任筆受，譯出《成唯識論》十卷，故此十卷雄文，雖稱揉譯，不諦新造。

但是法相唯識之學，是一門極爲艱深，極爲繁瑣的學問。唯識經論，可說是「文如鉤鎖，義如連環」；亦可說是「字包千訓，言含萬象。」以現代人的語文訓練，不要說不了解它的意義，甚至於讀不通它的句子。特別是十卷《成唯識論》，它一方面字字珠璣，是發掘唯識妙理的寶藏；但另一方面，它揉集十家之說，破斥多家外道及小乘異說，所以在行文之時，有如枝上岔枝，葉旁長葉，順著枝葉走下去很難再回到原點。據說清末狀元翁同龢語人，他初讀《成唯識論》，自謂有如月下看花；再讀《成唯識論述記》，直似墮如五里霧中，由此可見唯識之學，是一門「甚深最甚深，微細最微細，難通達極難通達」的學問。

筆者十餘年來，濫竽於南北佛學院、所，講授唯識學一系列的課程。但當講到《成唯識論》時，發覺有些同學視此門課程爲畏途，並且市面上也買不到詮釋此論的參考

書（坊間有售每套五大本、演培老法師的《成唯識論講記》，售價千餘元，不是一般學生所能買得起的）。筆者爲解決學生用書困難，發願以簡單明瞭的方式，把此一鉅著語譯出來，命名曰《簡明成唯識論白話講記》。窮兩年之力，語譯完成，與臺北佛陀教育基金會簡豐文、林國營二位居士談及此事，他二位認爲此書可由基金會印出，普遍贈人結緣。這是這本書問世的因緣。

《識論》一書，素稱難讀，其中隱晦難解之處極多。筆者不自量力，貿然語譯，繆誤之處，在所難免，尙祈方家賜正，無任銘感。

公元二〇〇二年十二月于凌波序於臺中雪廬紀念講堂

簡明成唯識論白話講記

第一篇　釋歸敬頌．釋難破執．標宗歸識．彰能變體

第一章　歸敬頌與造釋願由

論文一：稽首唯識性，滿分清淨者，我今釋彼說，利樂諸有情。

講解：印度古人造論，是先作本頌，總括全書要義，然後依頌作釋，名曰長行，長行是論著的正文。而《唯識三十頌》一書，是世親菩薩晚年之作，完成了頌文之後，長行未作而已示寂。當時瑜伽行學派的理論，已成爲大乘佛教的主流，許多論師都研究唯識三十頌，爲三十頌作釋論（長行），作者爲述發願造釋之意，故先作頌以致敬。

所以本釋論的頌文，即：「稽首唯識性，滿分清淨者，我今釋彼說，利樂諸有情。」，此頌並不是世親菩薩所造，這是後來護法等諸大論師，於解釋三十頌時所加的。這四句二十個字的頌文是什麼意思呢？它的意思是說：向萬法唯識的法性致敬，向圓滿清淨的佛陀致敬，也向多分清淨的菩薩致敬。我現在解

釋世親菩薩的《唯識三十頌》，是爲了給有情衆生帶來利益和安樂。

論文二：今造此論，為於二空有迷謬者生正解故；生解為斷二重障故。由我、法二障俱生，若證二空，彼障隨斷。斷障為得二勝果故。由斷續生煩惱障故，證真解脫；由斷礙解所知障故，故得大菩提。

講解：前面頌文中說：「我今釋彼說，利樂諸有情」。意思是我解釋《唯識三十頌》的目的，是爲了給有情衆生帶來利益和安樂。何以故呢？這要分做三層來說，一者是爲那些對我、法二空迷惑不解的人，使它們對於二空生起正確的理解。如果理解得二空的道理，就能斷除去煩惱障和所知障。果能斷得二障，證得二空，就能得到大涅槃和大菩提兩種殊勝的果報——斷除了使衆生生死相續的煩惱障，便能證得眞解脫——就是大涅槃；斷除了障礙對事物正確理解的所知障，便能證得大菩提。以上是第一層造論的理由。（註：一、眞解脫：是擺脫一切繫縛、煩惱的一種精神境界，即是涅槃。二、大菩提，菩提是梵文 Bodhi 的音譯，意譯爲覺。大菩提即佛果——無上正等正覺，此對小乘聲聞、緣覺而言，稱大菩提。）

論文三：又為開示：謬執我法，迷唯識者；令達二空，於唯識理，如實知

故。

講解：其次是第二層造論的理由：開，是開導迷謬；示，是指示眞理。於二空理不生正解的外道、二乘，執著內而身心的我，外而萬有的法，都是實在而有其自性。不知這完全是自己識心之所變現，所謂：「識所緣，唯識所現」，這便是「謬執我法、迷唯識者」。現在造此論，就是爲給這些迷謬的人一個開示，教它們了達我法二空，於唯識的眞理，如實而知。

論文四：復有迷謬唯識理者，或執外境，如識非無；或執內識，如境非有；或執諸識，用別體同；或執離心，無別心所。為遮此等種種異執，令於唯識深妙理中得如實解，故作斯論。

講解：這是第三層說明造論的理由：因爲更有一些對唯識的道理，迷謬而不生正解的人，他們的迷謬可分爲四種：一者、或執外境，如識非無；這是小乘薩婆多部的迷執。他們執著經上說有色、心二法，即認爲心識以外的色等五塵境界，也同心識一樣的非無。二者、或執內識，如境非有；這是中觀學者清辯論師等一派的謬執。他們依勝義諦，說內識也同外面塵境似的非有。三者、或執諸識，用別體同；這是大乘性宗一類論師的謬執，他們認爲諸識雖各有功用，但本體

卻是同一阿賴耶識。四者、或執離心無別心所：這是小乘經部覺天論師等的迷執。他們執著經上「士夫三界染淨由心」之說，認爲離開心王之外別無心所。

以上四種，唯識家通統認爲他們是唯識理的迷謬者。因爲前二種的執著，與唯識家有識無境的主張有異；第三種的執著，與唯識家諸識各有體用的主張有異；第四種的執著，與唯識家離心王外別有心所的主張有異。現爲遮斷此種種異執，教他們於唯識的妙理如實了知，故作此論。

第二章　釋難破執・破實我

論文一：若唯有識，云何世間，及諸聖教，說有我法。

講解：這是假藉問難的因緣，以引起頌端的話。唯識的主旨，在於說明心識之外，沒有實我，也沒有實法，這稱做「唯識無境」。但是外人不以爲然，他們以爲這世界上明明有圓顱方趾的「我相」，和芸芸衆生；也明明有山河大地，房舍器物的「法相」，何以說「唯識無境」，沒有我、法呢？於是世親菩薩，假借外人質疑之詞，說明萬法唯識的道理。外人質問曰：「如果照你們唯識家所說，萬法唯識，識外無境，爲什麼世人皆說有我有法呢？縱然世人迷昧，說的不對，

可是你們聖教中不是也說預流、一來等的我，和四諦、五蘊等的法嗎？」

外人這一問，問的非常尖銳。如果說有我相法相，唯識義就不能成立；如果說萬法唯識，就不該說我相法相。準此以論，唯識家的言論犯了兩種相違的過失：一者，世人皆說有我有法，你們唯識家說無我無法，就犯了「世間相違過」；二者，你們唯識家說萬法唯識，而聖教中又說我相法相，就犯了「聖教相違過」。

唯識家怎麼回答呢，我們看下面的頌文。

論文二：頌曰：由假說我法，有種種相轉；彼依識所變。此能變唯三，謂異熟思量，及了別境識。論曰：世間、聖教說有我法，但由假立，非實有性。我謂主宰；法謂軌持。

講解：針對外人的質問，唯識家作下面的回答：不錯，世間凡夫以及聖教，確都說過有我有法。但他們所說的我、法都不過是假名施設安立的名相，並沒有實在的體性。於此，我們把「我」和「法」做一解釋。什麼叫做我呢？我，梵名 Atman，音譯阿特曼，原意爲「呼吸」，引伸爲生命，自己、自我、自性等。這是印度婆羅門教、自四吠陀時代即使用的名詞。我有四義，一者恆常存在（常）；二

者獨一個體——不是集合體（一）；三者中心之所有主（主）；四者支配一切（宰），所以稱我者，有常、一、主宰之義。梵書時代，婆羅門教以「梵」爲宇宙最高原理，以我爲爲個人生命原理，故有「梵我一如」之說，此即佛教經典中所破的「神我」。本來，「我」只是五蘊因緣和合的集合體，不是常、一、主宰的實體，故稱假我。

至於「法」呢？法者「軌持」之義，軌者「軌生物解」，持者「任持自性」。本論中有謂：「法謂軌持，軌者軌範、可生物解；持謂任持，不捨自相。」簡單的說，我人的見、聞、覺、知作用，對於任何一事一物，都會於那事物上起一種見解，即是軌生物解；世間任何事物，皆有它特別的體性，我們對於它所起的見解，無論是對是錯，而它本身的體性，任運攝持，而不失不變，即是任持自性。簡單的說，「法」所表示的事物有其一定的規範，法也就是宇宙萬有。以上是對第一句頌文的詮釋。

論文三：彼二俱有種種相轉。我種種相謂有情、命者等；預流、一來等。法種種相，謂實、德業等；蘊處界等。轉謂隨緣施設有異。

講解：這是對第二句頌文的詮釋。以上二種我、法，有千差萬別種種不同的名相轉起。

我的種種名相，大別有二：一者爲有情、命者等。我具色、心二法，起心動念，受愛著貪染，這叫做有情；色、心相續，生死無間，這叫做命者。等者，是說此外還有其它很多關於「我」的名相，如：士夫、作者、知者……不勝枚舉，這是世間所說的種種我相。二者聖教說的種種我相，如預流、一來等，預流，是斷三界見惑預入聖人之流的初果聖者。一來，是尚須來欲界受一次生，方斷三界思惑的二果聖者。等者，是說此外還有三果、四果、緣覺等。

法的種種名相，也大別有二：一者世間的種種法相，如婆羅門教六派哲學中，勝論派的實、德、業等。萬有的本體稱之爲實。顯體之相稱之爲德，體所起的作用稱之謂業。這是勝論六句義的前三句（註：勝論六句義，是勝論學者觀察世界各種「存在」，納之入六個範疇中。這六個範疇即是實、德、業、同、異、和合）；此外還有數論派的二十五諦，以下用一等字包括。這是世間所說的種種法相。二者聖教所說的種種法相，如蘊、處、界等，蘊者是色、受、想、行識的五蘊，處者是六根和六塵的十二處。界者是十二處再加六識成爲十八界。這不過是聖教所說的世間法；此外還有出世間法如四聖諦、十二因緣、六度等，這在本節論文的等字中也包括了。

何以世間、聖教會有我、法的種種相轉呢？都爲隨著各自的因緣差別，所以安立的名相也就有種種差別了。不過世間的差別是隨著遍計的因緣；聖教所說是隨著方便的因緣。因爲因緣不同，所安立的我、法自然有異，這就叫做「轉」。所以論文中說：「轉謂隨緣施設有異」。

論文四：如是諸相，若由假說，依何得成？彼相皆依識所轉變而假施設。識謂了別。此中識言，亦攝心所，定相應故。變謂識體，轉似二分。相見俱依自證起故。依斯二分，施設我法，彼二離此，無所依故。

講解：這是外人對第三句解釋的質問和唯識家的回答。外人問曰：如果照你們唯識家所說：一切我、法，或是用妄情執著而假說，或是由方便施設而假說。那麼，假必依眞方得成立，既無二眞作爲憑藉：二假依據什麼而成立呢？

唯識家答曰：這些世間和聖教所說的我相和法相，雖然不是依眞而假說，但都是依於內識的轉變而施設，而假立的名言相。什麼叫做識呢？識者了別，了是了解，別是分別。如朦朧中睜眼見牆上掛鐘，這叫做「了」；細看幾點幾分，這就是「別」。不過，說到識並不是單指八識心王，還包括著五十一個相應心所。因爲心王是心所之王：心所是心王之所：王爲主，所爲從。既稱爲王，必

有臣屬輔佐，這臣屬就是心所。

論文中稱：「彼相皆依識所轉變而假施設」。識如何轉變呢？就是在識的自體上，轉起似有實無的相、見二分。這相、見二分，好像蝸牛頭上的兩支觸角，此觸角依於蝸牛的頭而生起。識體上轉起見、相二分，此二分是依識體而生起，離開識體即無相、見二分。依此二分施設我、法。依能見的一分作用，施設我相；依所見的一分境界，施設法相。這我、法二相，離開了見、相二分就無所依附了。

論文五：或復內識轉似外境。我、法分別熏習力故，諸識生時變似我、法。此我、法相雖在內識，而由分別似外境現。諸有情類無始時來，緣此執為實我實法。如患夢者，患夢力故；心似種種外境相現。緣此執為實有外境。

講解：另有論師解釋轉似二字，顯示我、法非實之理。一者我、法諸相，本來不是外境，而是內識的見、相二分，轉變爲似是而非的外境。二者由於過去世對我、法分別的熏習之力，潛藏在八識田中成爲今世生起現行的種子，所以才由內識的自證分，變起見、相二分的似我、法相。三者內識所變現的似我、法相，雖

然不是外境，然而分別起來，就好像顯現在心外的境界一樣；一切衆生，從無始時來，就因此執著爲實我實法了。四者，就好像患眼病的人、和在睡夢中的人似的，本來沒有外境，由於眼花繚亂，睡夢顚倒之故，才由內心現出似是實有的種種境相，就執此爲實有的外境。

論文六：愚夫所計實我實法，都無所有，但隨妄情而施設故，故說之為假。內識所變似我似法，雖有而非實我法性，然似彼現，故說為假。

講解：愚夫二字，指的是凡夫、外道、二乘等，他們不了解我、法非實，而計執於實我實法，這些實我實法，其實都是無所有的，只是隨著他們的虛妄情執，施設爲有主宰的我，有作用的法而已。因爲這些全是計較執著，所以說它是假。而聖教所說，由內識所變現的似我似法，雖有依它緣起的似我法體，卻沒有實我法性。然此似我似法，因爲是內識所變現，所以也得說它是假。

論文七：外境隨情而施設，非有如識；內識必依因緣生故，非無如境。由此便遮增、減二執。境依內識而假立故，唯世俗有；識是假境所依事故，亦勝義有。

講解：外境是隨著世間妄情而施設，並非實有，豈如識之有體。依它起的內識，則必

定依於種子因緣而生，體是實有，並非和遍計所執的外境一樣。由於此內識非無：外境非有之故，便遮除了心外有境的增添執著：以及心境俱無的減損執著。因爲外境是依托內識而安立的假我假法之相，只有世間俗流才執以爲有。而內識是假我法相的外境所依托，所以不但世俗認爲是有，就是超過世俗的勝義，也認爲是有。但也不可誤會假境所依的識，就是勝義諦。當知「亦勝義有」的亦勝義，僅少勝於俗諦之俗，並非眞勝義諦。眞勝義中離言絕思，空尙不可說，何況說有。

論文八：云何應知實無外境，唯有內識似外境生？實我實法不可得故。如何實我不可得耶？諸所執我略有三種：一者執我體常周遍，量同虛空，隨處造業受苦樂故。二者執我其體雖常，而量不定，隨身大小有卷舒故。三者執我體常至細，如一極微，潛轉身中作事業故。

講解：一般外道小乘，對唯識無境之理不能了解，問曰：我、法是實，有目共睹，爲什麼說唯有內識、而由內識變現爲好似的外境？論主答曰：因爲眞實的我和法，推究起來是不可得的。外道小乘（註：小乘包括犢子部、正量部、和經量部等）再問：爲什麼說實我實法不可得呢？論主回答說：這要從外道和小乘兩

方面說起：外道所執之我，類別不過三種，第一種是數論外道等所執的大我，他們認爲「我」的體性恆常不斷，我相的範圍量同虛空，我用的功能是可造善、惡諸業，受苦、樂果報。第二種耆那教的不定之我，他們認爲「我」雖是永恆，而我的身量卻大小不一定，隨著身量大小而舒展或捲縮。第三種是獸主外道等所執的小我，他們認爲「我」是永恆的，而我的身量像一個極微那樣小，因此「我」能夠潛伏在衆生身中，作種種造作。

論文九：初且非理，所以者何，執我常遍，量同虛空，應不隨身受苦樂等。又常遍故，應無動轉，如何隨身能造諸業？又所執我，一切有情為同為異？若言同者，一作業時一切應作，一受果時一切應受，一得解脫時一切應解脫，便成大過。

講解：第一種主張不合道理，苦樂是無常的，你們既然執著「我」是恆常周遍，就不應當再說隨身能受苦樂。再者，你們所執的「我」，既然量同虛空，那就應該壅塞不通，而沒有轉動的餘地，何以能隨身造作諸業呢？試問，你們所執的我，一切衆生是共同一個呢，還是各各別異？若說是共同一個，那麼一人作業時豈不是一切人都要同作？一人受果報時豈不是一切人都要同受？如果有一人修

道得到解脫，豈不是一切人都同時解脫了嗎？這種過失可夠大了。

論文十：若言異者，諸有情我，更相遍故，體應相雜。又一作業一受果時，與一切我處無別故，應名一切所作所受。若謂作受，各有所屬，無斯過者，理亦不然。業、果及身與諸我合，屬此非彼不應理故。一解脫時，一切應解脫，所修證法，一切我合故。

講解：如果你們所說的我，和一切有情衆生各各別異，則一個有情衆生的我體周遍，各有情衆生的我體也應當周遍。既然各有情衆生的我體互相周遍，就會各各互相涉入，這樣就應該甲的體中有乙，乙的體中有丙，乃至一切衆生的體都混雜不清，成爲同一個我體。當一個人作業，一個人受報時，就成爲一切人所作，一切人所受。因爲你們執著一個人的我，和一切人的我同在一處，並無區別。

如果說我體雖遍，但所作所受各自承擔，就是各作各受，這樣就沒有彼此混雜的過失。這理由也說不通，因爲業、果、身與各有情衆生的「我」相合爲一體，不分彼此，說屬於這個而不屬於那個，在道理上講不通。一個衆生得解脫，一切衆生都得解脫，是因爲所修、所證和上述一切相雜的「我」合爲一體的原故。

論文十一：中亦非理，所以者何，我體常住，不應隨身而有舒卷，既有舒卷，如橐籥風應非常住。又我隨身應可分析，如何可執我體一耶？故彼所言，如童豎戲。

講解：第二家說的也不合理，你們既然執著我體是常住的，常則不變，住則不動，就不應隨身大小而有變動舒卷。既然我有舒卷不定的伸縮性，就應該不是常住，就好像風箱中的風一樣不是恆常。如果我有舒卷，那也如風箱的風一樣不是恆常。

再者，你們所執的我，既是隨身而有舒卷，就應當可以分析出或舒或卷的差別。身體既可分析，隨身的我當然也可以分析，怎麼可以執著我體是常一呢？所以你所說的就好像兒童遊戲。

論文十二：後亦非理，所以者何？我量至小如一極微，如何能令大身遍動？若謂雖小而速巡身，如旋火輪似遍動者，則所執我非一非常，諸有往來非常一故。

講解：不但前二說不合理，就是這第三種的小我執也不合理。你們所執著的我小的如一粒極微，如何能使大的身體轉動？若說我量雖小，卻能夠很快的巡迴全身，

像回旋火輪似的周遍轉動。那麼你所執的我就不是一，也不是常了，因爲所有往有來的東西都不是常一之故。

論文十三：又所執我，復有三種：一者即蘊，二者離蘊，三者與蘊非即非離。初即蘊我，理且不然，我應如蘊，非常一故，又內諸色定非實我，如外諸色有質礙故。心、心所法，亦非實我，不恆相續，待眾緣故。餘行、餘色，亦非實我，如虛空等非覺性故。

講解：外道的三種我執已如前破，另外還有三種我。一者是俗人執的即蘊我，執著此五蘊身便是我體。二者是數論派所執的離蘊我，執著離此五蘊身外，別有我體。三者是犢子部所執的非即蘊非離蘊我，執著於我與五蘊不同，又不是毫無關係。

這三種我執全不合理，先說最初的即蘊我，因爲我與色、受、想、行、識五蘊均非常住。內色的眼、耳、鼻、舌、身五根不是我，因爲這和外面色的色、聲、香、味、觸的五塵一樣，是有障礙性的物質。屬於心所法的受、想、行三蘊，及屬於心法的識蘊等，也不是實我，因爲它不是恆常相續，而是待於衆多因緣或斷或續。其餘的二十四個不相應行法，及除五根五塵外的無表色等，也不是實我，因爲它們同虛空一樣沒有分別和覺性。

論文十四：中離蘊我，理亦不然，應如虛空，無作受故。後俱非我，理亦不然。許依蘊立，應如瓶等，非實我故。又既不可說有為無為，亦應不說是我非我，故彼所執，實我不成。

講解：這中間的離蘊我執，也於理不合，因爲離開了五蘊，就應該如虛空一樣，沒有能作業和能受報的人了，怎麼能叫做我呢？

不但即蘊我，和離蘊我執不對，這最後不即蘊、不離蘊的俱非我執也不對。因爲犢子部等，執著我與我所依的五蘊，是不即不離的，然別有我體，是非常非無常的。又執瓶等外器，是依於色、香、味、觸等四塵而建立的，然瓶與四塵，也是不即不離的。所以唯識家破之曰：你們所執的我並非實我，因爲你們既許我是依蘊而立，又說我是不即蘊，不離蘊，這不是同依於四塵所立的瓶等一樣是不即四塵，不離四塵嗎？然而依於四塵的瓶等，不過是和合的假色，難道說依於五蘊的我，會是實我嗎？彼等又立有過去、現在、未來、無爲、不可說等五法藏。他們執著我是非常非無常，不可說是有爲，也不可說是無爲。所以唯識家又破他說，你們所執的我，既然不可說是有爲、無爲，也不應當不可說是我、非我，職是之故，彼犢子等所執的實我，是不能成立的。

論文十五：又諸所執，實有我體，為有思慮，為無思慮？若有思慮，應是無常，非一切時有思慮故。若無思慮，應如虛空，不能作業亦不受果。故所執我理俱不成。

講解：再者，一般人所執的實體，是有思慮還是沒有思慮？若說是有思慮，那麼這個我就應該是非永恆的。因爲思慮是有時起，有時不起，並不是一切時都有思慮。若說是沒有思慮，那麼這個我就應該像虛空一樣，不能有任何造作，也不能受任何果報。所以你們所執著的實我，在道理上是不能成立的。

論文十六：又諸所執，實有我體，為有作用，為無作用？若有作用，如手足等，應是無常；若無作用，如兔角等，應非實我。故所執我，二俱不成。

講解：還有，你們所執的實有我體，是有作用呢，還是沒有作用？若說是有作用，應該如手足一樣作息無常。若說沒有作用，那就應該如兔角一樣沒有實我。所以你們所執的實我，不管在是有作用或沒有作用，在道程上都不能成立。

論文十七：又諸所執，實有我體，為是我見所緣境不？若非我見所緣境者，汝等云何知實有我？若是我見所緣境者，應有我見非顛倒攝，如實

知故。若爾，如何執有我者，所信至教皆毀我見，稱讚無我？言無我見，能證涅槃，執著我見沉淪生死。豈有邪見能證涅槃，正見翻令沉淪生死？

講解：再說，你們所執的實我，是不是我見親能所緣之境呢？如果不能緣，你們又怎麼知道有一個實我呢？如果我見能緣境，這個有「我」的見解就應該不攝屬於杯弓蛇影的錯覺，而是如實的所知。倘若眞的如此，爲什麼執有實我的外道、小乘，他們信奉了至極的聖教，都毀棄我見而稱讚「無我」呢？

如果依你們所說，不執我的知見是邪見，執我的知見是正見。那麼，豈有不執我的邪見能證涅槃成聖果，執我的正見反而沉淪生死呢？

論文十八：又諸我見不緣實我，有所緣故，如緣餘心，我見所緣定非實我，是所緣故，如所餘法。是故我見不緣實我，但緣內識變現諸蘊，隨自妄情種種計度。

講解：再說，由妄想產生的我見，絕對不能緣於眞實的我體，因爲我見有它托緣而起的所緣，就如其餘的心法和心所法那樣，都緣自體所變的相分，所以我見所緣的對象，肯定不是眞實我體。因爲屬於我見所緣的緣故，就如其餘的色法一樣，

是所緣，是假有，怎可說爲實我呢？所以我見不緣眞實的我，只是緣內識變現的五蘊，在這五蘊法上生起種種計度，而成爲所執的實我了。

論文十九：然諸我執略有二種，一者俱生，二者分別。俱生我執無始時來，虛妄熏習內因力故，恆與身俱，不待邪教及邪分別，任運而轉，故名俱生。此復二種：一常相續，在第七識緣第八識，起自心相，執為實我。二有間斷，在第六識緣識所變五取蘊相，或總或別，起自心相執為實我。此二我執細故難斷，後修道中數數修習，勝生空觀方能除滅。

講解：外道、小乘所說的種種我執，總說只有兩種，一種叫做俱生我執，一種叫做分別我執。俱生我執，是過去無始以來，由於虛妄熏習的內在因力，不需要外道邪師的說教及自己的邪分別，就自然的轉起，所以叫做俱生我執。俱生我執又分兩種，第一種是常相續的執著，這是第七末那識的見分，去緣第八阿賴耶識的見分時，在七、八兩識的見分上所變出了一個相分，第七識即執之以爲眞實之我。二是有間斷的執著，就是第六意識，緣第八識所變的五蘊相分，或在五蘊的總相上執以爲我，或取五蘊任一執以爲我，其實這都是第六識產生的幻

像，而執著爲常、一、有主宰的實我。這兩種我執微細隱密，要在修道位上一再修行我空觀才能滅除。（註一：修道位，是佛教修行的過程，與見道、無學道合稱三道。註二：五取蘊：即色、受、想、行、識五蘊，因爲欲、貪稱爲取，蘊能生取，或蘊從取生，所以稱五取蘊。）

論文二十：分別我執，亦由現在外緣力故，非與身俱，要待邪教及邪分別，然後方起，故名分別。唯在第六意識中有，此亦二種，一緣邪教所說蘊相，起自心相，分別計度執為實我；二緣邪教所說我相，起自心相。分別計度執為實我。此二我執粗故易斷，初見道時觀一切法生空真如即能滅除。

講解：分別我執，雖有過去無明熏習的內因，還要加上現在外面的助緣才能夠生起。這種我執不是與生俱有，是由後來受到邪師說教的影響，和自己內心的不合正法的分別思維，然後才會生起，所以叫分別我執。這二種分別我執，行相粗猛，比隱微細密的俱生我執容易斷些。在最初入見道（大乘初地入心，二乘預流向果）時，大乘觀一切法空，二乘觀一切生空，所悟眞如之理，便能滅除。

論文二十一：如是所說一切我執，自心外蘊，或有或無，自心內蘊，一切

皆有，是故我執皆緣無常五取蘊相，妄執為我。然諸蘊相從緣生故是如幻有，妄所執我橫計度故，決定非有。故契經說：苾芻當知，世間沙門、婆羅門等所有我見，一切皆緣五取蘊起。

講解：前面所說外道、小乘的一切我執，自心外蘊或者是有，或者是無（註：自心外蘊，就是不了知五蘊是自心所現的影像，橫計心外有一個五蘊本質的實我。這自心外蘊，不是見分的親所緣緣），自心內蘊一切皆有（註：自心內蘊，就是見分自緣自心所起的自心影像。這是親所緣緣。），所以各種我執，都是緣無常的五取蘊相妄執為我。然而諸蘊相是仗因托緣而生，所以是幻有，由於人們的虛妄計度，執著為實我，這種我是決定沒有的。所以佛經上說：「比丘們呀！你們應當知道，世間的沙門、婆羅門等，所有的我見，都是由於攀緣五取蘊相而生起的。」

論文二十二：實我若無，云何得有憶識、誦習、恩怨等事？所執實我既常無變，後應如前，是事非有。前應如後，是事非無，以後與前，體無別故。若謂我用前後變易，非我體者，理亦不然，用不離體，應常有故，體不離用，應非常故。然諸有情各有本識，一類相續，任

持種子與一切法更互為因，熏習力故得有如是憶識等事。故所設難於汝有失，非於我宗。

講解：這是執有實我之見者的問難：如果沒有一個實我，何以我人會有對往事的記憶，對現境界的認識，如能誦習書籍、學習技能，以及人間恩愛、怨恨等事呢？

論主駁曰：你們所執實我，既是恆常而無變化，那麼後來學習的知識技能，就應當和先前沒有學過時一樣的沒有；從前沒有學習過的知識技能，也應該和後來學習過一樣，因爲你們所執的實我，是前後一體無二無別的。

如果說我的作用前後有變易，我的本體無變的，此理也說不通，因爲用不離體，體既是常，用也應該是常；體不離用，用既是無常，體也應當是無常。然而，一切有情，各各有其第八阿賴耶識，一類相續，攝持種子使之不失不壞，種子與一切現行法更互爲因，由於因果相續的熏習之力，所以才有記憶、認識、誦持、恩怨等事。你們這種詰難，失敗的是你們，而不是我們唯識宗。

論文二十三：若無實我，誰能造業？誰受果耶？所執實我，既無變易，猶如虛空，如何可能造業受果？若有變易，應是無常。然諸有情心、心所法，因緣力故，相續無斷，造業受果，於理無違。

講解：執有我者再度問難說：如果沒有實我，那麼是誰在造業？誰受果報呢？

論主第二次答曰：你們所執的實我，既然是常無變易，那不就如同虛空一樣，如何可以造業受果呢？如果是有變易，那就不是恆常。然而由於一切有情，內托阿賴識自體種子變現的心法爲因，外起貪、瞋、癡等的心所法爲緣，由此因緣之力，相續不斷的在四生、五趣中造業受果，這在道理上是沒有違背的。

論文二十四：若無實我，誰於生死輪迴諸趣？誰復厭苦，求趣涅槃？所執實我既無生滅，如何可說生死輪迴？常如虛空，非苦所惱，何為厭捨求趣涅槃？故彼所言常為自害。然有情類身心相續，煩惱業力輪迴諸趣，厭患苦故，求趣涅槃。由此故知定無實我，但有諸識，無始時來前滅後生，因果相續，由妄熏習似我相現，愚者於中妄執為我。

講解：執有我者第三度問難說：如果沒有實我，是誰在五趣中生死輪迴呢？又是誰厭患生死輪迴之苦，而求趣於不生不滅的涅槃呢？

論主第三次回答說：你們所執的實我既然沒有生滅，怎麼又說「若無實我，誰於生死輪迴諸趣」呢？你們所執的實我，既然是「常如虛空，非苦所惱」，

何以還說「誰復厭苦，求趣涅槃」呢？所以你們執著有一個恆常的實我，這種論調只徒爲害自己而已。如實的說，一切有情類衆生，是藉著一個五蘊假合的身心，相續不斷的起煩惱惑、造善、惡業，輪迴五趣，受苦、樂報。由於這樣的在五趣中生生死死，深生厭患，所以才求趣涅槃。總結的說，那裏有什麼實我呢？

最後，論主總結駁斥所執實我者的過失，顯示唯識的正義曰：由於以上的破執辨難，證知決定沒有實我。眞正有的，只是八識的心、心所法，自無始以來，刹那刹那的前念才滅，後念又生，因果相續，由於虛妄熏習，好像有一個「我相」現前似的。愚者不覺，迷昧顚倒，就執著這個似我之相爲「實我」了。

第三章　釋難破執・破實法

論文一：如何識外實有諸法，不可得耶？外道餘乘，所執外法，理非有故。

講解：前面所破的是外道小乘的我執，現在開始破外道小乘的法執。爲破此執，論主先自問自答的說：爲什麼心識之外，實有諸法不可得呢？因爲外道和其餘的小乘們，他們所執心識之外的實法，肯定是沒有的。

論文二：外道所執，云何非有？且數論者執我是思，受用薩埵、剌闍、答摩，所成大等二十三法，然大等法，三事合成，是實非假，現量所得。

講解：外道小乘所執的心外實法爲什麼沒有呢？先以數論外道來說吧！數論外道認爲，「我」就是思慮。由受用薩埵、剌闍、答摩三種屬性構成五大等二十三種法，而這五大等二十三法，是由薩埵、剌闍、答摩三法合成，是實非假，因爲它們是現量所得（註：數論外道，印度的六派哲學之一，梵名僧佉，此翻數論——以數爲度量諸法的根本，從數所起之論，名爲數論。此學派立二十五諦，以明宇宙萬有開展的根本原理，復執此二十五諦中的「大」等二十三法，以冥諦爲生因。以薩埵——貪，剌闍——瞋，答摩——癡等三事和合而成爲自體。這三事合成的二十三法，爲有思想的我知者——神我所受用，這些法並非虛假，而是現量所證得的實在情形。所謂二十五諦的名稱、作用，是：冥諦、爲萬有的生因；三事爲薩埵、剌闍、答摩；二十三法，爲大、能生萬有的作用；我執、爲大所生且能生諸法，五唯、爲色聲香味觸，五大、爲地水火風空，五知根、爲眼耳鼻舌身，五作業根、爲口手足二便處，心根、指肉團心。）

論文三：彼執非理，所以者何？大等諸法多事成故，如軍、林等應假非實，如何可說現量得耶？

講解：數論外道的所執不合道理，爲什麼呢？因爲數論自許的大等二十三法，是由薩埵、剌闍、答摩三事合成的，就好像聚衆卒以成軍，集衆木以成林一樣，這是假法，並非眞實，假法如何可說是現量所得呢？

論文四：又，大等法若是實有，應如本事，非三合成。薩埵等三即大等故。應如大等亦三合成。轉變非常為例亦爾。

講解：再者，大等二十三法若是實有，就應當像自性一樣，不是由薩埵、剌闍、答摩三法合成，因爲薩埵等三種屬性，就是五大等二十三法，就應當如五大等，也由薩埵等三種屬性合成。自性就應當如五大等一樣是有變易的，是無常的。

論文五：又三本事，各多功能，體亦應多，能體一故。三體既遍，一處變時，餘亦應爾，體無別故。許此三事體相各別，如何和合共成一相？不應合時變為一相，然未合時體無別故。若謂三事體異相同，便違己宗體相是一。體應如相，冥然是一。相應如體，顯然有三。故不應言三合成一。

講解：再者，薩埵、剌闍、答摩三事，在合成二十三法上既然有多種功能，那麼三事的體性也應當是多種的，因爲功能和本體是一致的。薩埵等三既然普遍的造成二十三法，那麼這二十三法有一法起變化，其餘的一切法也應當起變化，因爲法的體性是沒有差別的。如果你們說薩埵等三事的體相各有區別，那怎能三事和合成一相呢？也不應當說三事在未合以前體相各別，既合以後就變爲一相了，因爲合時的體相與未和合時的體相前後是無差別的。

如果認爲薩埵等三事體雖是異，其相則同，便違背其體、相一致的主張。假使三事合成一相，本體應當如相狀一般冥然合而爲一，相狀也應當像本體一樣明顯的分爲三種。這樣，三事的體，既然不成爲三，合成的相，也不成其爲一。所以不應該說三事合成一相。

論文六：又三是別，大等是總，總別一故，應非一三。此三變時若不和合成一相者，應如未變，如何現見是一色等？若三和合成一相者，應失本別相，體亦應隨失。

講解：薩埵、剌闍、答摩三事謂別、是三；合成大等二十三法謂總、是一。然而，若總別合而爲一了，則總也不成其總，別也不成其別了。總別既都不成，那麼一

也不應該是一，三也不應該是三了。

論文七：不可說三各有二相，一總、二別。總即別故，總亦應三，如何見一？若謂三體各有三相，和雜難知，故見一者，既有三相，寧見為一？復如何知三事有異？若彼一一皆具三相，應一一事能成色等，何所闕少，待三和合？體亦應各三，以體即相故。

講解：不可以說薩埵等三事各有二相，一總相二別相。因爲大等總相，就是薩埵等三事的別相，所以大等總法應當也是三相，怎能說但見一總相呢？如果說，薩埵等三事各有三相——即薩埵一法兼具刺闍、答摩，乃至答摩一法亦兼具薩埵、刺闍，在這樣和合雜揉所成的大等諸法裏，三相難知，所以但見一相。這也不對，薩埵等三事既各有三相，所成大等還應是三相，怎能呈現一相呢？如果但見一相，又怎麼知道薩埵等三事是各各別異呢？如果薩埵等三各具三相，那大等諸法就應當一事便成，何以有所缺少，必待薩埵等三事和合而後才能成爲一相呢？還有，相有三種，本體也應當是各有三種，因爲體就是相。

論文八：又大等法，皆三合成，展轉相望應無差別，是則因果、唯量、諸大、諸根差別皆不得成。若爾一根應得一切境，或應一境一切根所

得，世間現見情與非情，淨、穢等物，現、比量等，皆應無異，便為大失。故彼所執實法不成，但是妄情計度為有。

講解：再者，大等二十三法，本都是薩埵等三事和合而成，這樣展轉相望，彼此間應當是沒有差別。這樣，三事的因，二十三法的果，五唯、五大、十一根的差別，全都不能成立了。如果是這樣的話，一個眼根就應當能緣色、聲、香、味、觸、法一切境，或者一種境六根都可以去緣，這樣一來，就不必有什麼根緣什麼境的界限了。同時，世間現見的有情衆生、無情器界、清淨與污穢等物、現量與比量等法，都應當沒有差別，這眞是極大的過失。所以，以萬法唯識的觀點來看，數論派所執著的法不能成立，不過是人們的虛妄計度而認爲是實有罷了。

論文九：勝論所執，實等句義，多實有性，現量所得。

講解：本文前破數論學派，由此以下破勝論學派。勝論學派，也是印度六派哲學之一派，梵名「吠世史迦」，此翻爲「勝」，造六句論，勝於一切，故名「勝論」。

所謂勝論六句，即實、德、業、大有性、同異性、和合性六種。實，是宇宙萬有的本體。德，是體上莊嚴的德相。業，是體相上的業用。大有性，是實、德、業三，皆屬有性之所有。同異性，是每一法上都有同有異。和合性，能令

千差萬別的異相和合在一處。以上六句，除末一句的和性處外，其餘五句，都是直覺現量所得的實有性。所以說：「多實有性，現量所得」。

論文十：彼執非理，所以者何？諸句義中且常住者，若能生果應是無常，有作用故，如所生果。若不生果，應非離識實有自性，如兔角等。諸無常者，若有質礙，便有方分，應可分析，如軍、林等非實有性。若無質礙，如心、心所，應非離此有實自性。

講解：勝論派所執著的六句義中，有常、無常、生果、不生果、有質礙、無質礙的種種分別。在未講論文以前，先把該派所執的理論略說如下。一、實句中分爲九種，爲地、水、火、風、空、時、方、我、意。此中地、水、火、風四種能造極微常能生果，所造的極微無常亦能生果；空、時、方、我、意五種常而不能生果。二、德句中分爲二十四種，爲覺、樂、苦、欲、瞋、勤勇、法、非法、行、離、彼性、此性、聲、香等十四種，無常不能生果。色、味、觸、數、量、別性、合、重性、液性、潤等十種，或常能生果，或無常不能生果。三、業句中分爲五種：取、捨、屈、伸、行等，都是無常而能生果的。其餘大有性、同異性、和合性等三句，都是常而不能生果的。諸句義中，除實句中的地、水、

火、風、意五種是有質礙外，其餘都是無質礙的。

唯識家針對勝論外道以上的種種執著，予以破斥的說：你們這些執著，都沒有道理。何以故呢？且就六句義中的常住來說吧，倘若這個常住是能生果的話，就應該是無常而不是常。因爲凡是有作用的都是無常，生果是有作用，也像它所生的果一樣是無常。倘若這個常住不能生果的話，就應該不是離開心識之外，實有一個常法的自體，因爲唯識無境，識外之境好像兔角一樣，只是意識想像而已。

再就其六句義中的無常來說，倘若無常是有質礙的話，便有其方所與位分，那就可以分析，像衆卒編成的軍隊，和多木聚成的樹林一樣，並非實有軍隊和樹林的自體。倘若無常是無質礙的話，那又好像心王心所一樣，應當不是離開心識之外，另有一個實在的自體。

論文十一：又，彼所執地、水、火、風，應非有礙，實句義攝；身根所觸故，如堅、濕、煖、動。即彼所執堅、濕、煖等應非無礙，德句義攝；身根所觸故，如地、水、火、風。地、水、火三對青色等，俱眼所見，準此應責。故知無實地、水、火、風與堅、濕等各別有性，

亦非眼見實地、水、火。

講解：勝論師所執實句義中的地、水、火、風，是有質礙的，德句義中觸所攝的堅、濕、煖、動是沒有質礙的。但地、水、火、風之性就是堅、濕、煖、動，又都同是身根所觸的境。可謂矛盾已極。所以唯識家才反覆立量，予以破斥。

第一量是：宗——地、水、火、風應非有礙及實句攝。因——身根所觸故。喻——如堅、濕、煖、動。此比量意謂：勝論所執的地、水、火、風，應該沒有質礙，也不是實句義所攝，因爲勝論自許地等是身根所觸的境，既是身根所觸的境，應當同德句中觸所攝的堅、濕、煖、動一樣是沒有質礙，也不是實句所攝。這是以其德破其實。

第二量是：宗——堅、濕、煖、動應有質礙非德句攝。因——身根所觸故。喻——如地、水、火、風。此比量意謂：反過來說，就是勝論所執堅、濕、煖、動，也應該不是沒有質礙，更不是德句義攝，因爲彼宗自許堅等是身根所觸之境。既是身根所觸之境，就應當同實句中身根所觸的地、水、火、風一樣不是沒有質礙，也不是德句所攝。這是以其實破其德。

不但用前面的二種比量可破其執，就是以地、水、火三對青、黃、赤色，俱

以眼根所見爲因，也可以照前量的格式，反覆立量而予以破之。基於以上理由，故知沒有實在的地、水、火、風，與堅、濕、煖、動等各別不同的有性，爲身根所觸。也沒有實在的地、水、火，與青、黃、赤色，爲眼根所見。

論文十二：又彼所執實句義中有礙常者，皆有礙故，如粗地等。應是無常。諸句義中，色根所取，無質礙法，應皆有礙。許色根取故。如地、水、火、風。

講解：勝論師執著六句義中的地、水、火、風的極微、和意根五種，是有質礙的常法。唯識家破他說：這五種法，應該是無常而不是常。因爲勝論自許這五種法，都和無常的粗地一樣的有質礙，當然也應同粗地一樣無常。勝論宗執著於德句義中的色、味、香、聲等，及業、有二句義，都是色根所取的無質礙法。唯識家破他說：這些無質礙法，應當是有質礙的。因爲彼宗自許這些法，都和有質礙的地、水、火、風一樣是色根所取之故。既同地等一樣的是色根所取，當然也同地等一樣是有質礙的。

論文十三：又彼所執非實、德等，應非離識有別自性。非實攝故，如石女兒。非有實等，應非離識有別自性。非有攝故，如空華等。

講解：勝論師所執的六句義中，不屬於實句的德等五句，應該不能離開心識別有其五句的自體。因爲該宗自許德等五句，不是實句所攝。既非實句所攝，那就好像石女生兒一樣。石女豈能生兒？不過是心識的虛妄想像而已（這是破諸句非實）。不屬於有句的實等五句，也應當不能離開心識別有其五句的自體，因爲該宗自許實等五句，不是有句所攝。既非有句所攝，那就好像空華一樣，空中豈能有華？不過是心識所幻現的妄影而已（此破諸句非有）。

論文十四：彼所執有，應離實等無別自性，許非無故，如實、德等。若離實等應非有性。許異實等故，如畢竟無等。如有非無，無別有性，如何實等有別有性？若離有法有別有性，應離無法有別無性，彼既不然，此云何爾？故彼有性唯妄計度。

講解：勝論所執的大有性，應當離開實、德、業等就沒有另外一個大有性。何以故呢？因爲他們自許大有性是非無，那就應當如實、德、業一樣，不能離開另外有性。假如離開了實、德、業，那就應當沒有大有性了，因爲他們自許大有性是離開了實、德、業。既然離開了實、德、業，那便如同兔角一樣，畢竟一無所有，那還成其爲什麼有性呢？如果說有性不是沒有，那一定不能離開實、德、業，

而另外有一個大有性。設若離開了有法另外有一個有的性，那就應當離開了無法另外也有一個無性。這話你當然不以爲然，然而，「彼既不然，此云何爾」？怎麼可以說離此有法之外，別有一個有性呢？因此勝論所執著的有性，不過是虛妄計度罷了。並不是眞的有個有性。

論文十五：又，彼所執實、德、業性異實、德、業，理定不然。勿此亦非實、德、業性，異實等故，如德業等。又應實等非實等攝，異實等性故，如德、業、實等。地等諸性對地等體更相徵詰，準此應知。如實性等無別實等性，實等亦應無別實性等。若離實等有實等性，應離非實等有非實等性，彼既不爾，此云何然？故同異性唯假施設。

講解：實、德、業，是同異性。如水和水是同性，水和火是異性。實、德、業性，是總同異性，地等諸性，是別同異性。以下破同異性的文字，不大好懂，我們先理出其中要點：即是實、德、業、地、水、火、風。實、德、業是總說，地、水、火、風是別說。

勝論師所說的實上同異性，是離實體法上有的。這種道理決定不對，因爲不可說這個同異性，不是實法上的同異性，和實體是異，德、業法也是如此。其

次，如果同異性離開實法上而有的話，那麼這個實也就不是實體上所攝，何以故呢。因爲你們說不同實體上的同異性啊？實句解釋過了，德字、業字也是如此。

以上的總同異說過了，其次說別同異性。你們又說地上同異性，是離開地上法有，這個道理也決不對。你們不可以說這個同異性，不是地法上的同異性，和地是異，同離地法的水、火、風一樣，如果同異性離開地法上有的話，那麼你這個地也就不是地法上所攝。何以故呢？因爲你們說不同地法上的同異性啊！地句是如此，水、火、風也是一樣，這就是地、水、火、風別同異。

如果實上的同異性，沒有另外一個同異性，那麼實上當然也就沒有另外一個同異性。假如離開實體法別有一個實等的同異性，那就應當離非實等的法體，別有一個非實等的同異性了。這話你一定不認爲是對的，那麼「彼既不爾，此云何然」？爲什麼說離開實等，別有一個同異性呢？所以你們所執著的同異性，不過是假緣施設而已，並不是眞的有個同異性。

論文十六：又彼所執，和合句義，定非實有，非有實等諸法攝故，如畢竟無。彼許實等現量所得，以理推徵尚非實有。況彼自許和合句義非

現量得，而可定有？設執和合，是現量境，由前理故，亦非實有。

講解：勝論師六句義，實、德、業、大有性、同異性，已講解如上，現在是破第六句義。勝論師執實等的五句義外，別有一個實在的第六句義，能使實等五句相屬而不相離，名「和合性」。又執實等五句是現量所得，和合則否。於此唯識家破他說：和合句義決定不是實有，何以故呢？因爲你們自已說，和合句是假法，不是大有性及實、德、業所攝。既是假法，那和龜毛兔角一樣，畢竟沒有所謂的和合性。前面的實、德、業等五句，你們自許是現量所得，現在以理推究，尚且沒有實體，何況你們自許不是現量所得的和合義，而是實有的嗎？如果你們執著和合也是現量境界的話，由前面種種道理說起來，這也不是實有。

論文十七：然彼實等，非緣離識實有自體，現量所得。許所知故，如龜毛等。又緣實智，非緣離識實有自體，現量智攝，假合生故，如德智等。廣說乃至緣和合智，非緣離識，和合自體現量智攝。假合生故，如實智等。故勝論者實等句義，亦是隨情妄所施設。

講解：勝論所說的「實」等句義，是離識而有實體的，又是能緣的心所知的現量境。所以唯識家破他說，你們所執的實等句義，不是離開心識別有一個實體的現

量，而爲能緣的心識之所緣得；因爲彼宗自許是心識所緣知的境界之故。既爲心識所緣知，那就如龜毛一樣的離識無體。

又，緣實句的智，並不是離開唯識實句的自體現量智所攝，乃是同假法和合而生之智，如同緣德、智等一樣。緣實句的智是假智，緣其餘五句的智，一樣也是假智。由上面種種原故，所以勝論師所執的實等六句義，也都是隨著自己的情執，虛妄施設。

論文十八：有執有一大自在天，體實偏、常，能生諸法。

講解：印度有九十六種外道，歸納爲十三家，除了數論、勝論兩家外，大自在天也是其中一種，此在佛經中說是欲界第六天。大自在天王有三目、八臂，騎白牛，執白拂，是統理世界的主人。祀大自在天的外道，執此天體是眞實、遍滿、常住，能生一切法。

論文十九：彼執非理，所以者何？若法能生，必非常故，諸非常者必不遍故，諸不遍者非真實故。體既常遍具諸功能，應一切時頓生一切法，待欲或緣方能生者，違一因論。或欲及緣亦應頓起，因常有故。

講解：唯識家對執於大自在天的外道，斥之爲非理。如果你們執著的大自在天，能生

起一切法，那決不是常住。凡不是常住的，決定不能遍滿一切。凡不能遍滿一切的，也決定不是眞實。自在天體既是常遍，而且具備一切功用和能力，就應當於一切處、一切時，頓生一切法。如果要等待衆生的欲望，或者要其他助緣才能生起，那豈不是以多法爲因，違背了你們自許以自在天爲唯一生因的主張了嗎？或者衆生的欲求和助緣也應當頓起，用不著相待，因爲你們說是常有之故。

論文二十：餘執有一大梵、時、方、本際、自然、虛空、我等：常住實有，具諸功能，生一切法。皆同此破。

講解：外道除了數論、勝論、大自在天外，還有：大梵、時、方、本際、自然、虛空、我等七種。這七種外道，都執著是永恆的，實有的，並具備各種功能，能生宇宙間一切法，所以也同破大自在天的前例一樣，予以破斥。

論文二十一：有餘偏執明論聲常，能為定量表詮諸法，有執一切聲皆是常，待緣顯發，方有詮表。彼俱非理，所以者何？且明論聲許能詮故，應非常住，如所餘聲。餘聲亦應非常，聲體如瓶、衣等，待衆緣故。

講解：外道除以上十種外，還有其餘兩種偏執的聲論外道，一者是聲生論，他主張聲

是常住，能夠詮顯一切法，這音聲可以做爲一切法決定量。二者是聲顯論，主張一切聲性都是常住，但須要等待助緣而顯才能發聲，才能夠詮顯表示出來。

以上聲生論或聲常論，所執都不合理。你們自許其聲能表詮諸法，既有詮表，當然不是常住。因爲不是一切時都有詮表，這豈不是和其餘的一切外聲一樣要等待助緣，而後才能發聲嗎？內聲尚且如此，其餘的外聲不必說也是無常．因爲像瓶子和衣服一樣，要待衆緣齊備才能生起的。

論文二十二：有外道執地、水、火、風極微實常，能生粗色，所生粗色不越因量，雖是無常而體實有。彼亦非理，所以者何？所執極微若有方分，如蟻行等體應非實。若無方分，如心、心所，應不共聚生粗果色。既能生果，如彼所生，如何可說極微常住。又所生果不越因量，應如極微不名粗色，則此果色應非眼等色根所取，便違自執。

講解：還有一種外道，他們執著有地、水、火、風四大的極微，是實是常，能和合聚積生起粗色的果。所生的粗色，不超越一個極微的因量。這粗果雖是無常，而其本因的體卻是實有。

你們所執極微是實是常，能生粗色，此不合理。所以者何？你們所執極微，

有沒有方向和分位呢？若有方分，則極微之體當像蟲蟻爬行一樣不是實常。若無方分，就應當像心王、心所一樣，不能和合聚積生起粗的果色。既能生果，則能生的極微，就應該和所生的粗色一樣，怎麼可以說極微是常住呢？

你們自己說，極微和合所生的粗果，是不能超越每一極微的因量。如不越因量，那就應當同極微一樣的渺小，就不叫做粗色了。如果是這樣，這粗果應當不是眼根所見得到的。既非眼根所見，豈不和你們自許眼根能見粗色的執著相違背了嗎？

論文二十三：若謂果色量德合故，非粗似粗，色根所取，所執果色既同因量，應如極微無粗德合，或應極微亦粗德合，如粗果色處無別故。若謂果色遍在自因，因非一故，可名粗者。則此果色體應非一，如所在因，處各別故。既爾，此果還不成粗，由此亦非色根所取。若果多分合故成粗，多因極微合應非細。足成根境，何用果為？既多分成，應非實有，則汝所執，前後相違。

講解：如果你們說這粗果色本來非粗，是因爲許多極微和合之故，所以由本來不是粗色，而變成似是粗色，能爲眼根所見所取。此理不然，因爲你們所執的粗果色，

既同一個本因極微一樣渺小，就應當像極微一樣沒有粗德和合。再不然，就應當極微也和粗果色一樣是粗德和合，好像粗果色一樣，因爲極微和粗果色之體相涉入，並沒有兩個處所的分別之故。

假如你們說，果的粗色普遍的存在於自己的本因極微上，因爲本因極微不止一個，而是許多個體的聚積之故，所以名之爲粗。那麼這個果色的體應當也不是一個，就如所在的本因極微一樣，各住各的位子。如果這樣，這果色還不能成其爲粗，因爲粗色既然同極微一樣，那當然就不是眼根之所能見了。

執極微實常的外道，又復轉救曰：本因極微雖衆多和合也不成粗，而果色則否，合使成粗，即是實有。唯識家再破曰：設若和合多分的果成爲粗色的話，那麼，和合多分的本因極微，也應當不成爲細，足可構成眼根所見的粗境，那還要粗果色做什麼？既然果是多分和合所成的粗色，就應當不是實有。如此，你們前曾執著果色不越因量，現在又執粗果是多分合成，這豈不是前後矛盾嗎？

論文二十四：又果與因俱有質礙，應不同處如二極微。若謂果因體相受入，如沙受水，藥入鎔銅，誰許沙、銅體受水、藥。或應離變非一非常。

又粗色果體若是一，得一分時應得一切，彼此一故彼應如此。不許違理，許便違事。故彼所執，進退不成。但是隨情虛妄計度。

講解：再說，粗色的果，和細色的本因極微，既然都是有質礙的東西，就應當像兩粒極微一樣，不在同一處所，怎麼說是多分合成呢？若再詭辯的說：果和因的體雖是二，但能互相受人，果色能容受本因極微，本因極微也能容受果色，好像沙能納受水，藥汁可以用以鎔入銅一樣。試問誰會承認這沙銅的體能受水、藥的謬論呢？當知水藥只能入二粒沙銅極微的空隙裏，不能入一粒沙銅極微之體。所以當沙受水時，二沙應即分離，銅受藥時，應即變質。離則非一，變則非常。果色和極微互相受入，也是非一非常。

假如說，粗色果其體整個是一，那麼隨便得到那一分時，應該得到了一切分。因爲你們執著彼此是一體之故，得此也應如得彼。你們讚不贊成這種說法呢？如果不讚成，那就違背了粗果色體是一的道理。如果贊成，便與世間彼此非一的事實相違。所以你們所說的實法，無論是許與不許，都不能夠成立，不過是隨著虛妄情執的計度而已。

論文二十五：然諸外道，品類雖多，所執有法，不過四種。一執有法與有

等性，其體定一，如數論等。彼執非理，所以者何？勿一切法即有性故，皆如有性體無差別，便違三德我等體異，亦違世間諸法差別。又若色等即色等性，色等應無青、黃等異。

講解：古代印度的外道有九十六種之多，不僅上文所破的十三種，即數論派，便有十八部之多。然而外道的種類雖多，究其所執的實有實法，歸納起來不過四種。第一種是數論外道。數論外道執二十五諦中的大等二十三諦，是所生的「有法」，第一個冥諦是能生之性，這能生和所生之體，決定是一。論主認爲此說沒有道理，因爲不可說一切法都是「有」性，如果一切法都是有性，那一切法豈不都同有性一樣，沒有差別的法體了嗎？這不但違背其自教三德（薩埵、剌闍、答摩），及「我」等二十三法體相各異的宗旨，而且也違背了世間共許諸法差別的事實。再者，如果色等即是色等之性，那就沒有青、黃、赤、白等的分別了。

論文二十六：二執有法與有等性，其體定異，如勝論等。彼執非理，所以者何，勿一切法非有性故，如已滅無，體不可得，便違實等自體非無，亦違世間現見有物。又若色等，非色等性，應如聲等非眼等境。

講解：前面說的所生之法和能生之性是一，論主已予破斥。又有勝論師執六句義中的有句是能生的「有等性」，其餘實等五句是所生的「有法」，有法與有等性的體決定不同。論主仍斥爲非理，因爲不可執著一切法沒有能生的性，若執一切法沒有能生的性，當然也就沒有依之所生之法，這豈不是像已竟消滅了的東西，連體性都沒有了嗎？這不但違背你們自教實、德、業等非無自體的宗旨，而且也違背了世間現見的所有一切。又如果色等沒有色等的有性，那就應當像聲、香、味一樣，不是眼根所能緣之境。

論文二十七：三執有法與有等性，亦一亦異，如無慚等。彼執非理，所以者何？一異同前一異過故，二相相違體應別故，一異體同，俱不成故，勿一切法皆同一體，或應一異，是假非實。而執為實，理定不成。

講解：論文中的「如無慚等」，無慚指的是無慚外道，就是耆那教，爲公元前六至五世紀間，尼乾陀若提子所創立。因該教信徒修裸體苦行，不知羞慚，故佛教毀之爲無慚。無慚外道所執的，是一切法體的共相爲「有等性」，一一法體的別相爲「有法」。共相是一：別相是異，像無慚外道。此等執著也沒有道理，你

若執一，即同前數論等執一的過失一樣；若執異，即同前勝論等執異的過失一樣，一不是異，異也不是一：這二相既然相違，體也應當有別。否則，你這一異同體的二相，就互相抵消都不能成立了。所以不可執著一切法都是同一個體，或者說一也是假、說異也是假，你們一定執爲實法，這道理定然不成。

論文二十八：四執有法與有等性，非一非異，如邪命等。彼執非理，所以者何？非一異執同異一故。非一異言為遮、為表？若唯是表，應不雙非，若但是遮，應無所執。亦遮亦表應互相違；非表非遮，應成戲論。又非一異，違世共知有一異物，亦違自宗色等有法決定實有，是故彼言唯矯避過。諸有智者勿謬許之。

講解：論文中的「如邪命等」，邪命指的是邪命外道，創始人相傳是六師外道之一的末伽梨俱舍梨子，他否認因果報應，自稱正命（正當的生活），佛教斥之爲邪命外道。邪命外道所執的，法和性既不是一，也不是異。

論主斥此也無道理，因爲非一就是異，非異就是一，非一非異的執著，同前面所破三家一異的過失是一樣的。試問這非一非異的話，是遮遣之詞呢？還是表顯之詞呢？設若是表顯，就不應當雙非，設若是遮遣，應當沒有所執。若既

遮又表，就應當是二相互違，非表非遮，就成爲無意義的戲論了。

同時，世間人所知道的，不是一，就是異。現在你說既不是一，又不是異，這就犯了世間相違過。一異俱非，也與自宗相違背。所以他們所說的話，由於上述原因，你們主張非一非異的話，完全是矯詐詭辯，苟且避過之詞，凡是有智慧的人，不要謬許他們說的是離言自性。

第四章　釋難破執・破餘乘

論文一：餘乘所執，離識實有色等諸法，如何非有？彼所執色、不相應行，及諸無為，理非有故。且所執色，總有二種：一者有對，極微所成；二者無對，非極微成。

講解：前面講的是外道的法執，此下講的是小乘的法執。餘乘，就是大乘之外的小乘各部派。有人問曰：大乘以外，其餘的小乘部派，他們執著於離開心識之外，而有色等六塵諸法，怎麼說是沒有呢？

論主答曰：小乘佛教的七十五法，除了不執著心王法和心所有法是離心而有，故不必破之，其餘所執的色法、不相應行法及諸無爲法，按道理說都是「沒

有」。（註：小乘說一切有部，建立五位七十五法，其中有爲法七十二種，一者色法十一種：爲眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸、無表色。二者心法一種。三者心所有法四十六種，含遍大地法十種，爲受、想、思、觸、欲、慧、念、作意、勝解、定。大善地法十種，爲信、勤、捨、慚、愧、無貪、無瞋、不害、輕安、不放逸。大煩惱地法六種，爲無明、放逸、懈怠、不信、昏沉、掉舉。大不善地法二種，無慚、無愧，小煩惱地法十種，爲忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍。不定地法八種，爲惡作、隨眠、尋、伺、貪、瞋、慢、疑。心不相應行法十四種，爲得、非得、同分、無想果、無想定、滅盡定、命根、生相、住相、異相、滅相、名身、句身、文身。無爲法三種，爲虛空無爲、擇滅無爲、非擇滅無爲）

且說有部所執的十一種色法，歸納起來不過二種，一種是有對礙的色法，有部說是極微所成。一種是無對礙的色法，那就不是極微所成。

論文二：彼有對色，定非實有，能成極微非實有故。謂諸極微若有質礙，應如瓶等是假非實。若無質礙，應如非色，如何可集成瓶、衣等。

講解：這對礙的色法，決定不是實有。因爲能成的極微就不是實有。現在來研究這能

成色法的極微，到底有沒有質礙？若有質礙，就應該像花瓶、衣服一樣，是假合而不是實有。若說沒有質礙，應當同虛空一樣，怎麼可以和合起來成爲花瓶、衣服呢？

論文三：又，諸極微若有方分，必可分析，便非實有。若無方分，則如非色，云何和合，承光發影？日輪才舉照柱等時，東西兩邊光影各現，承光發影處既不同，所執極微定有力分。又若見觸壁等物時，唯得此邊，不得彼分，既和合物，即諸極微，故此極微，必有方分。又諸極微，隨所住處，必有上下四方差別，不爾，便無共和集義。或相涉入，應不成粗。由此極微定有方分。

講解：小乘經量部計極微有方分，薩婆多部計極微無方分，極微即和合，和合即極微。論主破之曰：極微若有方向和位分，那必定可以分析，便不是實在有的東西。極微若無方分，那就如虛空一樣，怎麼能夠和合爲承光發影的粗色呢？例如早上太陽出來照到一根柱子，如果這柱子的東邊承光，那西邊一定會現影。承光和發影的處既不同，那麼極微決定是有方分的。這是破經量部。又如當眼根見得或身根觸得牆壁的這一面時，就不能同時見得觸得那一面，你既然執和合物

即是極微，今和合物有方分，所以極微也必然有方分。這是破薩婆多部。

再者，諸極微無論細到什麼樣子，它總是物質，每一極微的週圍，必定有上下四方等六分接觸面（加上中心部分共爲七分），不然的話，就沒有衆極微和集聚的意義。如果你說好像光影一樣，可以互相涉入而爲一粒極微，那就不能成爲粗色。由此可知，極微決定是有方分。

論文四：執有對色，即諸極極，若無方分，應無障隔，若爾，便非障礙有對。是故汝等所執極微，必有方分，有方分故便可分析，定非實有。故有對色實有不成。

講解：你們所執的有對色即是極微，那一定有方分。如果沒有方分，應當如虛空一樣，就沒有障隔。果然如此，那極微便不是有對礙的色法了。以此之故，你們所執著的極微，必定是有方分，因爲有方分便可分析，所以決定不是實有。因爲能成的極徵不是實有之故，所成的有對礙色，實有也不能成立。

論文五：五識豈無所依緣色？雖非無色、而是識變。謂識生時，內因緣力，變似眼等色等相現，即以此相為所依緣。然眼等根，非現量得，以能發識比知是有，此但功能，非外所造。外有對色理既不成，故應

但是內識變現，發眼等識，名眼等根，此為所依生眼等識。

講解：外人問曰：如果說，能成的極微及所成的對色都非實有，那麼前五識豈不是沒有所依的眼等五根、及所緣的色等五境了嗎？因爲五根及五境，都是有對礙的色法啊。論主答曰：雖然前五識不是沒有所依的根與所緣的境，而根、境等色卻是內識之所變現，並非離識別有極微所成的根境。也就是說：八識生起現行的時候，都是從第八識裡種子因緣的力量，變現根身和器界的相分。前五識即以此相分所變的根爲所依，所變的境爲疏所緣緣，又在此疏境上變起自識的相分爲親所緣緣。

我們要知道，眼等五根，不是現量可以得到的，因爲它能夠發生五識，所以是比量而知，以它有發識的功用與能力，所以稱之爲根，並不可以說它是外面的色法所造成的。外面的有對色既然不能成立，因此說是內識變現。因爲能夠發生眼等五識，所以才叫它是眼等五根，這就是眼等五識所依托的根。

論文六：**此眼等識，外所緣緣，理非有故。決定應許自識所變為所緣緣，謂能引生似自識者，汝執彼是此所緣緣。非但能生，勿因緣等，亦名此識所緣緣故。**

講解：此眼等前五識，若以外境作所緣緣，在道理說是沒有的。既然沒有外境爲所緣緣，那就決定應許用自己的心識所變的相分，來做爲自識見分的親所緣緣。你們小乘把能夠引生自識的，執之爲此識的所緣緣。但做爲所緣緣兩有兩個條件，一是能生，二是帶相。如果但有能生，沒有帶相，那就不可以做所緣緣。因緣、等無間緣、增上緣，它們都有引生的功能，但因沒有帶相，所以都不能作所緣緣。

論文七：眼等五識，了色等時但緣和合，似彼相故。非和合相異諸極微有實自體，分析彼時，似彼相識定不生故。彼和合相既非實有，故不可說是五識緣。勿第二月，能生五識故。非諸極微共和合位，可與五識各作所緣，此識上無極微相故。非諸極微，有和合相，不和合時無此相故。非和合位，與不合時，此諸極微，體相有異，故和合位如不合時，色等極微非五識境。

講解：小乘師謂：眼等五識了別色等五塵的時候，不緣極微，但緣極微所成的假和合相，此假和合相，名叫「似彼相」。和合相，並不是離開極微別有其實在的自體，試把和合相分析到不成其爲和合時，那似和合相的識，就決定不能生起。

所以知道這和合相沒有實在的自體。這和合相既然不是實有，就不可說它是前五識所緣做境界。因爲不可說捏目所見的第二月，也能引生起前五識。所以無論是和合與不和的極微，都不是眼等五識的所緣之境。

論文八：有執色等一一極微，不和集時非五識境，共和集位展轉相資有粗相生，為此識境。彼相實有，為此所緣。彼執不然，共和集位與未集時體相一故。瓶、甌等物極微等者，緣彼相識應無別故，共和集位一一極微，各各應捨微圓相故。非粗相識緣細相境，勿餘境識緣餘境故，一識應緣一切境故。

講解：以上是破極微但能爲緣，不能爲所緣，因五識不帶極微相故。薩婆多部聞之自救曰：色等一粒一粒的極微，在沒有和合集聚以前，當然不是眼等五識的所緣境，但在和集以後，彼此展轉資助，便有粗相生起，可以作爲五識的所緣境了。因爲粗相是實有法，可以作爲前五識的所緣緣了。

論主說：這種執著還是不對，因爲二極微和集相資，與未和合相資時的體相總是一樣的，花瓶茶杯的形相雖然不同，而能成的極微是一樣無二。所以緣彼極微相的識，就應當沒有差別。到了共和集的時候，一一極微都捨棄了微圓的

相，所以你不可以用緣和集粗相的識，去緣極微的細相境。如果用粗相識去緣細相境，那眼識可以緣音聲，耳識也可以緣香臭，或者一個識也可以緣一切境了。

論文九：許有極微，尚致此失，況無識外真實極微。由此定知，自識所變似色等相為所緣緣。見託彼生，帶彼相故。

講解：贊成有實極微，尚且招致以上過失，何況按唯識正義，心識之外根本就沒有眞實極微。由以上各種道理推究，可以知道外色不能做所緣緣，決定是以自己的第八識所變的相分爲所緣緣。此具足兩個條件：一是自識的見分託彼相分而生；二是又能帶彼相分而起，所以相分色才可以做所緣緣。

論文十：然識變時隨量大小，頓現一相，非別變作眾多極微合成一物。為執粗色有實體者，佛說極微令彼除析，非謂諸色實有極微。諸瑜伽師以假想慧，於粗色相漸次除析，至不可析假說極微。雖此極微，猶有方分，而不可析，若更析之，便似空現，不名為色，故說極微是色邊際。

講解：然當自識變現相分境的時候，是隨著其體量的大小，頓現一相。並不是先變成

許多極微，然後再和合成爲一物。這就是大乘唯識家，和外道小乘不一樣的地方。

外人反問曰：你們爲什麼說沒有極微呢？一般人執著粗色有實體，所以佛告訴他們分析粗色，看看極微有沒有實體，並不是說極微就有極微的實體。修境、理、行、果、機相應的瑜伽師，用假想的觀慧，漸漸把粗色作一次一次的分析，到無可再分的程度，假說叫做極微。此極微雖然猶有方分，卻不可再分析下去，設若再分析下去，那極微便似虛空相現，不得名爲色相了。所以說極微是色、空的邊際。

論文十一：由此應知，諸有對色皆識變現，非極微成。餘無對色是此類故，亦非實有。或無對故如心、心所定非實色。諸有對色現起色相，以理推究離識尚無，況無對色現無色相，而可說為真實色法？

講解：由此應當知道，凡是有對礙的色法，都是由自己內識所變現，並不是由所謂極微的和合而成的。眼等五識所起的有對礙色，已如前破。其餘「法處」所起的無對礙色，也不是實有。因爲它和這有對礙色是同類之故。或者因爲它是無對礙的緣故，所以也同心、心所法一樣，決定不是實有的色法。現有色相可見的

一切有對色，以理推究，尚且不是離識而有實體，何況無色相可見的無對色，而可說爲眞實的色法嗎？

論文十二：表無表色，豈非實有？此非實有，所以者何，且身表色若是實有，以何為性？若言是形，便非實有，可分析故，長等極微不可得故。若言是動，亦非實有，才生即滅，無動義故。有為法滅不待因故，滅若待因應非滅故。

講解：前面講的是方圓大小的形色，現在講的是行住坐臥的表色、和心理動態的無表色。外人問：你們唯識家既然說有、無對色都不是實有，那麼有表色及無表色，豈不是實有嗎？唯識家答曰：這表、無表色，當然也不是實有，什麼理由呢？先說這依身而起的表色，如果身行的動作是實有的話，試問以什麼東西來做他不變的體性呢？若說身的形色就是表色的體性，那便不是實有，因爲凡是有形色的東西，都是可以分析的，至於說構成形色的長短極微，早已爲長短形色而失其本圓相，更談不到是實有了。

若說身業的動作就是表色的體性，那也不是實有，因爲有爲法都是剎那生滅，根本沒有動的實在性。所以有爲的生滅法，並不等待什麼滅的原因而後始

滅，如果滅要待因的話，那就不是滅而是生、住了。

論文十三：若言有色，非顯非形心所引生，能動手等，名身表業，理亦不然。此若是動，義如前破。若是動因，應即風界，風無表色定不應名表。又觸不應通善惡性，非顯香味，類觸應知。故身表業，定非實有。

講解：若說別有一種色法，既不是青、黃、赤、白的顯色，也不是大、小、方、圓的形色，而是由心力所引生的色，能夠令手足動作自在，這就叫做身表業。這種說法，在道理上也不對。此若是動，那在前面已經破過了。若說不是動而是動的因緣，那應當是風界，然而風是沒有表示的，不應該叫做表色。

又，身根是通於善、惡、無記三性的，風爲觸塵所攝，但通無記，不應名爲身表業。應當知道不屬於顯色的香、味等塵，也同觸塵一樣不是身表業。所以你們所說的身表業，決定不是實有。

論文十四：然心為因，令識所變手等色相，生滅相續，轉趣餘力，似有動作，表示心故假名身表。語表亦非實有聲性，一剎那聲無詮表故，多念相續便非實故。外有對色前已破故。然因心故識變似聲，生滅

相續似有表示，假名語表，於理無違。

講解：然而，以第六識內心爲因，由第八識變現手等色相，好像有相在那裡相續，似有動作，假名身表，並不是離心識之外，另有一個名身表的緣故，安立假名稱爲身表業。語表也沒有眞實的語性，一剎那之聲不能表示一定的意思，多念相續心不是眞實的存在。客觀的有對色，前面已經破斥。然而也是由於第六識心動的緣故，第八阿賴耶識變現了相分聲，生滅相續好像有所表示，假名爲語表，實際上並沒有實在的語音。這生滅相續好像是有，安立假名稱爲語表，在道理上並不違背。

論文十五：表既實無，無表寧實？然依思願善惡分限，假立無表，理亦無違。謂此或依發勝身語善惡思種，增長位立，或依定中止身語惡現行思立，故是假有。

講解：有表色已如前破，非實有之法，無表色可以說是實有嗎？然而大乘所說的無表色，雖非實有，卻是依思心所的活動，依思願善、惡分限而假立，這在道理是不違背的。此外還有二種分別，一種是散無表，依發殊勝身、語善、惡的種子思心所，在止惡作善，止善作惡的功能增長時而假立的。二種是定無表，依定

中止息身、語惡的現行思心所而假立的。這二種無表色，因爲是假名安立，所以說是假有。

論文十六：世尊經中，說有三業：撥身、語，業豈不違經？不撥為無，但言非色。能動身思說名身業，能發語思說名語業，審決二思意相應故，作動意故，說名意業。

講解：外人問：佛經中說有身、語、意三業，你們撥無身、語二業，說唯有識，豈不是與經義相違？唯識家答，我們何曾撥無身、語二業，不過說那不是色法，是由思心所主動罷了。思有三種，一是審慮思，二是決定思，三是動發勝思。這第三的動發勝思。能發動取、捨、屈、伸的身表，名叫身業，能發動名、句、文的語表，名叫語業。其餘的審慮和決定二思，則是與意識相應而爲意識活動，所以名叫意業。

論文十七：起身語思，有所造作，說名為業。是審決思所遊履故，通生苦樂異熟果故，亦名為道，故前七業道，亦思為自性。或身語表，由思發故，假說為業，思所履故，說名業道。由比應知，實無外色，唯有內識變似色生。

講解：這思心所，能夠發動身、語有所造作，所以名之爲業，這是經過審慮思和決定思，由思心所動發身語，造作善、惡之業，同時也通於善惡所生的苦、樂二種異熟當果。所以不但名之爲業，也名之爲道。不但意識所起的貪、瞋、癡等後三業道，是以思爲體性的，就是屬於身所造的殺、盜、淫，語所造的妄言、綺語、兩舌、惡口等的前七業道，也是以思爲體性的。

最後總結前面所破的一切色法。由於前面破一切色法的道理，應當知道實在沒有心外的色法，但有內識所變現那似是而非的色法生起。

論文十八：不相應行，亦非實有。所以者何？得、非得等，非如色、心及諸心所體相可得，非異色、心及諸心所作用可得。由此故知，定非實有，但依色等分位假立。

講解：在小乘七十五法中，行蘊有二，一是相應行，就是四十六個心所，因爲它們同心王相應，故稱相應行；二是不相應行，就是十四個得、非得等，它們不與心王相應，故稱不相應行。這十四個不相應行法，也不是實有。何以見得？因爲它們不同於色法、心法、及心所有法一樣有體相可得，也不是離了色法、心法、及心所有法，有作用可得，所以知道它不是實有：不過在色、心等法的分位上

假立名言而已。

論文十九：此定非異色、心、心所有實體用，如色、心等許蘊攝故。或心、心所及色、無為所不攝故，如畢竟無定非實有。或餘實法所不攝故，如餘假法，非實有體。

講解：這肯定不是有異於色法、心法、心所法的眞實本體及作用，如色法、心法等可以是五蘊所攝，或者並非由心法、心所有法及色法、無爲法所攝取，就如畢竟無那樣肯定不是實有。或者說，心不相應行法，並不由其餘的實法所攝取。所以，心不相應行法像其他虛假事物那樣，並非實有其體。

論文二十：且彼如何知得、非得，異色、心等，有實體用？契經說故，如說：如是補特伽羅成就善惡，聖者成就十無學法。又說異生不成就聖法，諸阿羅漢不成就煩惱。成不成言，顯得非得。

講解：以下是依次別破十四個不相應行法。先假說問答：你怎樣知道得、非得等，離開了色心等法，別有實在的體用呢？答曰：佛經上說過，就像補特伽羅成就善、惡一樣，佛教聖人成就十種無學法，這就是成就。佛經還說凡夫不成就佛教聖法，諸阿羅漢不成就煩惱，這叫做不成就。成就就是「得」，不成就就是「非

得」。（註一：契經，是上契佛理：下契衆機的佛經。註二，補特伽羅，翻爲數取趣，即異生之類，數數輪迴於五趣之中。註三，十無學法是：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定、正解脫、正智。）

論文二十一：經不說此異色、心等，有實體用，為證不成。亦說輪王成就七寶，豈即成就他身非情？若謂於寶有自在力，假說成就，於善、惡法何不許然，而執實得？若謂七寶在現在故，可假說成，寧知所成善惡等法，離現在有？離現實法理非有故。現在必有善種等故。

講解：外人引經爲證，唯識家也以教理難曰：經上但說成不成，並沒有說離開色、心等法，別有成不成的實在體用。所以你引經爲證，是不能成立的。

契經上也說轉輪聖王成就七寶，難道說是輪王，變成他身有情及非情了嗎？若說因爲輪王七寶，有隨心所欲的自在力用，所以假說名爲成就，並非實有七寶可得。那麼，凡夫於善惡法，爲什麼不許說是唯識所變，假名成就，一定要執著有實法可得呢？若說因爲七寶是現在有的緣故，可以假說名爲成就，那你又怎樣知道所成的善、惡等法，是離開現在而有，不名成就呢？因爲離開現在的實法，理上就沒有，現在法必須有善種的緣故。

論文二十二：又得於法有何勝用？若言能起，應起無為。一切非情應永不起，未得已失應永不生。若俱生得為因起者，所執二生便為無用。又具善、惡、無記得者，善、惡、無記應頓現前，若待餘因，得便無用。

講解：再問，你這個得，在一切法上，究竟有什麼殊用呢？若說這個得有生起諸法的勝用，那你們自許有得的無爲，就應該能夠生起。無得的非情器界，及未得、已失等法，就應該永久不生。然而事實並不如此，有得的無爲，不見得就能夠生起，無得的非情，及未得已失等法，反倒能夠生起了。若說非情及未得已失等法，現雖無得，但它們都有一個與生俱生的得，能爲後時生得之因。如此說來，那你們所執著的有爲九法中的本生和隨生，不是就沒有互爲能所的作用了嗎。

再者，俱生得，具有善、惡、無記三性，那善、惡、無記，就應當隨著俱生得一時頓現。若雖有得，須待餘因方能俱起者，那麼，餘因自能生法，要得幹嗎用呢？

論文二十三：若得於法是不失因，有情由此成就彼故，諸可成法不離有情，

若離有情，實不可得，故得於法，俱為無用。得實無故，非得亦無。

講解：假若這個得，於一切法是不失的因，所以有情類由此得因，就可以成就善、惡等法。照這樣說，凡是可以成就的法，便不能離開有情，設若離開有情，那還有什麼得？所以這個得，對於一切法來說是沒用的。推究起來，得實無故，所以非得亦無。

論文二十四：然依有情，可成諸法，分位假立，三種成就：一種子成就，二自在成就，三現行成就。翻此假立不成就名，此類雖多，而於三界見所斷種未永害位，假立非得，名異生性，於諸聖法未成就故。

講解：然而依據有情可以成就之法，方便立爲三種成就，一者種子成就，二者自在成就，三者現行成就（註：種子是業因，自在是業力，現行是業果）。正面既然是成就——得，翻過來當然是非得。這不成就的種類雖然很多，但對於三界見道所斷的煩惱，在種子沒有被聖道永遠損害的時候，這方便建立叫做非得，名異生性（凡夫），因爲對於聖人的無漏法，沒有成就的原故。

論文二十五：復如何知異色、心等有實同分？契經說故，如契經說此天同分，此人同分，乃至廣說。

講解：不相應行第一爲得，第二爲非得，已如前破，現在破第三同分。小乘執同分爲一實法，論主問曰：你又怎樣知道離開色、心等法，別有一個同分的實法呢？外人答曰：這是佛經上說的。經上說：大家同是天人，就是天同分；同生人趣，就是人同分，乃至廣說四聖六凡一切同分。

論文二十六：此經不說異色、心等，有實同分，為證不成。若同智言因斯起故，知實有者。則草木等應有同分。又於同分起同智言。同分復應有別同分。彼既不爾，此云何然？

講解：此下是論主對外人的非難：經上但依色、心假說同分，並沒有說離色、心之外，別有同分的自體，所以你舉經上的證據，是不能成立的。同智言，就是對同分理解的智慧，及表詮的言說。如果你認爲有了同分理解的智慧，及表詮的言說，所以知道實有同分。那麼，則吾人亦嘗對草木之類起同分的智解與言詮，了解它是那一類，難道也可以叫它是松同分，柏同分嗎？因爲佛經上沒有說無情之物也有同分。

還有，假如是因同智和同言，就說實有同分，這樣一來，同分之中又可再分別同分，這樣分了又分　豈不是犯了無窮之過嗎？設若如此，爲何說有一個眞

實的同分呢？

論文二十七：若謂為因起同事、欲，知實有者理亦不然，宿習為因，起同事欲，何要別執有實同分？然依有情身、心相似，分位差別，假立同分。

講解：同事：是同作一種事業，同欲，是同趣一種欲境。假若你說，以同分爲因，然後才能生起同事或同欲，所以知道有一個實在的同分，這道理也不對。因爲這是由無始以來的熏習爲因，才能生起現世的同事同欲，爲什麼要另執一個實在的同分呢？

小乘執色、心之外別有實同分既被破斥，那麼大乘的同分是怎樣呢？唯識家只用假立兩個字說：不過依於有情的身心相似，在分位的差別上假立一個同分的名而已。

論文二十八：復如何知，異色、心等，有實命根。契經說故，如契經說，壽、煖、識三，應知命根，說名為壽。此經不說異色、心等，有實壽體，為證不成。又先已成色不離識，應此離識無別命根。又若命根，異識實有，應如受等，非實命根。

講解：論主問：你們又怎樣知道，離開色、心等法，別有一個實在的命根呢？外人答：因爲佛經上有這樣說。經上說壽、煖、識三法就是命根。因此知道命根叫做壽命。

論主非難曰：經上並沒有說，離開色、心之外，別有壽的實體。所以你舉經爲證，不能成立。又前在破色法裡，說了許多色法是不能離開心識的。那麼煖也是色法的一種，命根又是壽、煖、識三法所攝。依理推徵。離開了識別無所謂的命根。假使命根是離識而有的話，那就應當如離識無體的受、想一樣，不是實在的命根了。

論文二十九：若爾，如何經說三法？義別說三，如四正斷。住無心位，壽、煖應無，豈不經說，識不離身？既爾，如何名無心位？彼滅轉識非阿賴耶，有此識因後當廣說。此識足為界、趣、生體，是遍恆續異熱果故，無勞別執有實命根。然依親生此識種子。由業所引功能差別，住時決定，假立命根。

講解：本節是外人與論主三問三答。外人一問：如果三法都是識的話，爲什麼經上說有壽、煖，識三法呢？答：那是對阿賴耶一識約義不同，所以分開說三。約識

的相分身根所攝色，名叫做煖；約識的種子能持，名叫做壽；約識的現行，名叫做識。這同四正斷一樣，但是一個勤心所，約善、惡已生、未生二義，別說四法（註：四法即四正斷，又名四正勤，爲令已生惡除斷而勤精進。爲令未生惡不生而勤精進。爲令未生善生起而勤精進。爲令已生善增長而勤精進。）。

外人二問：既然壽、煖體唯一識，那麼入滅盡定的無心位時，心識都停，壽、煖爲何不隨之而無？答：經上說入滅盡定的人，因爲識還沒有離身，所以壽命照樣存在。

外人三問：入滅盡定的人，識既未滅，爲什麼叫它無心定呢？答：所謂無心，他滅的是前七轉識，並不是連阿賴耶識都滅了。關於阿賴耶識，後面當有詳細說明。

此第八阿賴耶識，足能夠爲三界、五趣、四生等的輪迴報體。它是普遍的、恆常的、相續的去受隔世成熟的果報，用不著另外執著一個實在的命根。第八阿賴耶識親生自己現行法的種子，這種子由宿世善惡業力引生功能差別，決定了衆生一期住世時限的長短，依此假立名爲命根。

論文三十：復如何知，二無心定，無想異熟，異色、心等有實自性？若無

實性，應不能遮心、心所法，令不現起。

講解：此節是破不相應行第五無想定、第六滅盡定、第七無想果。二無心定，就是無想定及滅盡定。無想異熟就是無想果，亦名無想天，就是修無想定生天的果報。論主問：你怎樣知道，無想定、滅盡定、無想天，離開色、心等法而有實在的自體？外人答：假若這三法沒有實在的體性，就應當不能夠遮礙心王及心所法，使它暫時不能現起。既有遮礙的功能，可見它們是有實體。

論文三十一：若無心位，有別實法，異色、心等，能遮於心，名無心定，應無色時，有別實法，異色、心等，能礙於色，名無色定。彼既不爾，此云何然？又遮礙心，何須實法？如堤塘等，假亦應遮。

講解：論主破曰：倘若照你們說，這三種無心位離開色、心等法，別有一種非色非心的實法，能遮礙於心，令不起現行，就叫做無心定。那麼，應當入無色位時，也別有一種非心非色的實法，能遮礙著色，令不現起，名無色定，你贊成嗎？如果不贊成有一個實法能遮礙於色，那你爲什麼又要說有一個實法，來遮礙於心呢？同時，遮心何必一定要用實法：如堤、塘遮水一樣，假法也可以遮礙於水不往外流啊！

論文三十二：謂修定時，於定加行，厭患粗動心、心所故，發勝期願，遮心、心所，令心、心所漸細漸微，微微心時，熏異熟識，成極增上，厭心等種。由此損伏心等種故，粗動心等暫不現行。依此分位，假立二定。此種善故，定亦名善。

講解：說一切有部認爲，在修習禪定時，因加行功用，厭患那七轉識粗動的心、心所，發起一種殊勝的期許與願望，想著收到遮礙這心王心所的預期效果。令這些心王心所漸次由粗而細，由細而微，微之又微的剎那心時，熏在第八異熟識上，成了一種極增上厭心種子。由此一種加行厭患的勢力，把這些心種慢慢的損滅或暫伏，到粗動的心王心所不起現行的時候，就在這一期無心的分位上，安立了無想定、滅盡定兩個假名。因此厭心是善的種子，所以這兩個定名也叫做善。

論文三十三：無想定前，求無想果，故所熏成種，招彼異熟識。依之粗動想等不行，於此分位假立無想。依異熟立，得異熟名。故此三法，亦非實有。

講解：在修無想定的時候，其目的就是求無想果，所以由熏習而成的種子，招感無想天的異熟識報體。這時依本識而生的粗動心等，便不起現行。就在此無心的分

位上，安立了無想的假名。因爲是依於異熟識而建立的果法，所以也得名爲異熟。由於以上所說的種種道理，這無想定、滅盡定、無想果三法，也不是實有。

論文三十四：復如何知，諸有為相，異色、心等，有實自性？契經說故，如契經說有三有為之有為相，乃至廣說。此經不說，異色心等，有實自性。為證不成。非第六聲便表異體，色、心之體即色心故。非能相體定異所相，勿堅相等異地等故，若有為相異所相體，無為相體應異所相。

講解：此下破不相應行八至十一，生、住、異、滅四相。論主問外人曰：你們怎樣知道生、住、異、滅四有爲相，離開了色、心等法，別有實在的體性呢？外人答：因爲佛經上說過，有爲法，有三種有爲相，生、住異、滅，因爲住相爲有情所愛著，爲捨愛故，把住異合說爲一。乃至廣說，無常一相，生、滅二相，住異滅三相，這不過是四相開合不同罷了。

經上但說，四相與色、心等法非一非異，並沒有說離開了色、心等法之外，別有實在的自性，因此你們引用經上的證據，是不能成立的。

你們不可以說，因爲有第六的屬聲，便能夠表示另外有一個異體。例如，色

法和心法的體性，就是在色法和心法上有。不能說，離開色、心等法之外，另有什麼色、心的體性。並不是能相的生、住、滅，離開了色、心等法的所相。試想堅、濕、煖、動的能相，能離開地、水、火、風的所相嗎？當然不可以。如果照你們說，有爲法的生、住、滅，一定離開了色心等法的體，那麼，無爲法的相，也可以離開無爲法的體了（註：梵文文法，表示名詞的變化，有八種語格，名八轉聲。這八轉聲是一體聲、二業聲、三具聲、四爲聲、五從聲、六屬聲、七依聲、八呼聲。第六聲，就是這八轉聲中的第六屬聲。）

論文三十五：又生等相，若體俱有，應一切時齊興作用，若相違故用不頓興，體亦相違，如何俱有？又住、異、滅用不應俱。

講解：又生、住、異、滅四相，設若其體性是同時俱有，就應當一切時都能夠同起作用，何以不能呢？若說它們的作用是前後相違，所以起不同時；體非相違，故能俱有。那麼，體與用是不相離的，用既相違，體也應當相違，怎能說它是同時俱有呢？又，住、異、滅三相的作用，也是不應當同起，因爲它們前後相違。

論文三十六：能相所相，體俱本有，用亦應然，無別性故。若謂彼用更待因緣，所待因緣應非本有，又執生等便為無用。所相恆有而生等合。

應無為法亦有生等。彼此異因不可得故。

講解：有外人執：體爲本有，用離體無。論主破曰：能相的生、住、異、滅，和所相的色、心等法，它們的體性都是本有。那麼，它們的作用也應當都是本有，因爲體和用是不能離開的。若說此體是本來俱有，用則須更待因緣，那麼所待的因緣，當然不是本有的親因緣了。這樣一來，你們所執著的生、住、異、滅四相，對於色、心等法上，就沒有關係了。

假定說，色、心等法的所相三世恆有，因爲和生、住、異、滅的能相合在一起的原故，所以使色心諸法也變成了無常相，如果照這樣說起來，無爲法恆有，就應當也有生、住、異、滅與之相合，這豈不是無爲法也變成無常相了嗎？因爲有爲法和無爲法，都可以用生等相合之因，沒有彼此的不同。

論文三十七：又去來世，非現、非常，應似空華非實有性，生名為有，寧在未來？滅名為無，應非現在，滅若非無，生應非有。又滅違住，寧執同時？住不違生，何容異世？故彼所執，進退非理。

講解：對於四相的看法，小乘認爲：生相屬於未來，滅是屬於現在。大乘主張：生是屬於現在，滅是屬於過去。又，小乘住滅可以同時，生住屬於隔世。所以論主

破曰：一者，過去世已成過去，未來世還沒有到來，這既非現在，又非恆常，應當如空華一樣，體性不是實有。二者，生因有而名生，未來既不是有，豈有生在未來之理？滅因無而名滅，現在既不是無，滅就應該不屬於現在。若說滅相非無，那生相就不應該是有啊。三者，滅，明明是違背生，怎樣可以執著是同時？住，是不會違背生的，爲什麼說他是異世？因此，你們所執著的，無論是進滅在現在，退生在未來，都不合於道理。

論文三十八：然有為法因緣力故，本無今有，暫有還無，表異無為，假立四相。本無今有，有位名生，生位暫停，即說為住，住別前後，復立異名，暫有還無，無時名滅。前三有故，同在現在，後一是無，故在過去。

講解：然而有爲法，都是依託著因緣的力量，本來沒有，現在暫有；現在暫有，剎那還無。這不過爲表示這不是無爲法，所以才建立了生、住、異、滅四相的假名。

本來沒有現今有了，在此有位假立生名，生了之後，於暫停位假立住名，在暫停位以時間的推移，假立異名。法雖暫有，還歸於無，這時又叫做滅。

前面的生、住、異三相是有，所以同在現世，最後的滅是無，所以屬於過去。

論文三十九：如何無法與有為相？表此後無，為相何失？生表有法先非

有；滅表有法後是無，異表此法非凝然，住表此法暫有用。故此四相，於有為法雖俱名表，而表有異。此依剎那，假立四相。

講解：外人問：假使滅法是無，怎麼可以給有爲法作相？答：滅法並不是表示現在有法，也不是表示本無、今無，是表示此現有法，於後時無。以此假作有爲法相，有何過失？

生，是表示現有的法，並不是先前就有。滅，是表示暫有的法，到後來終歸於無。異，是表示此法並非凝然永不變滅，住，是表示此法暫時還有作用。所以這生、住、異、滅四相，在有爲法中，雖然都名爲表，而其所表的法，卻各有不同的意義。這是依剎那生滅，假立的有爲四相。

論文四十：一期分位，亦得假立，初有名生，後無名滅，生已相似相續名住，即此相續，轉變名異，是故四相皆是假立。

講解：上面是說，在剎那生滅中假立四相，其實從生至死的一期分位上　也可以假立四相。最初有的時候叫做生，到最後沒有的時候叫做滅，生後相似相續的存在期間叫做住，即此相續盛衰的轉變叫做異。因此之故，這一期四相，也都是假緣安立的。

論文四十一：復如何知，異色、心等，有實詮表名、句、文身？契經說故，如契經說：佛得希有名、句、文身。

講解：此下破十四不相應行的最後三個，名、句、文身。論主問：你們又怎樣知道，離開色、心等法，別有實在的名、句、文身呢？（註：顯體爲名，如五蘊是顯色、心之體的名稱。詮義爲句，如五蘊皆空，是詮解色、心非有的句義。字名爲文。聚積爲身。聚積兩個以上的名爲名身，兩個以上的句爲句身，兩個以上的字爲文身。）

外人答：因爲佛經上說過：一成佛，就得未曾有的名、句、文身，所以知是實有。

論文四十二：此經不說，異色、心等有實名等。為證不成。若名、句、文異聲實有，應如色等，非實能詮。

講解：你們引經爲證，可是經上並沒有說離開色、心等法，別有實在的名、句、文身。所以你們引用的證據不能成立。再進一步研究，假如名、句、文是離聲而有實體的話，那名、句、文，如同色、香、味一樣，就不是實在的能詮了。因爲色、香、味是離開聲音而有的，所以離開了聲音就不能詮表了。

論文四十三：謂聲能生名、句、文者。此聲必有音韻屈曲，此足能詮，何用名等？若謂聲上音韻屈曲，即名、句、文異聲實有，所見色上形量屈曲，應異色處別有實體。若謂聲上音韻屈曲，如絃管聲，非能詮者，此應如彼聲，不別生名等。又誰說彼定不能詮。

講解：外人執名、句、文身由聲而生。論主破他說：聲如果能生名、句、文的話，那麼這聲本身就有音韻的調節，和屈曲的詞義。這聲音已足能詮解意義，何必再加上名、句、文身做甚麼呢？若說聲上的音韻屈曲，就是離聲而實有的名、句、文身。那麼我們看到色上的長、短、方、圓，並非離色別有，那名、句、文身又怎能離聲而別有呢？若說聲上的音韻屈曲，好像琴瑟等的絃聲，笙蕭等的管聲一樣，同樣不能詮表義理。那麼，聲上也不能別有能詮的名、句、文身。如此說來，這語聲上的屈曲，既如絃、管聲一樣不能詮表，就應當也如絃、管聲一樣，不能別生名、句、文。語聲既不能別生名、句、文身，名、句、文即不離語聲。又誰說彼決定不能詮表呢？

論文四十四：聲若能詮，風鈴聲等應有詮用。此應如彼，不別生實名、句、文身。若唯語聲能生名等，如何不許唯語能詮？何理定知能詮即

語？寧知異語別有能詮？語不異能詮，人天共了。執能詮異語，天愛非餘。

講解：外人救曰：如果聲音能起詮表作用，那麼，風鈴的聲音應當也有詮表的作用，風鈴聲既不能詮表，那語聲又如何能詮表呢？論主反駁曰：倘若照你們小乘的主張，這語聲上的屈曲，就應當如風鈴聲一樣，不能別生實有的名、句、文身。外人又申救說：如果認爲只有語聲能生名、句、文身，爲什麼不允許只有語聲能夠詮表，風鈴聲不能詮表呢？外人復問：根據什麼理由，知道能詮表的就是語聲？論主反詰：你又怎樣知道離語聲體，別有能詮的名、句、文身？言語和名、句、文，本來不是兩個，這個道理不管是人是天都能了解。你們一定執著能詮的名、句、文身與語聲無涉，則是你們這些天所憐愍的愚人這樣說，其餘的人是不會這樣說的。

論文四十五：然依語聲分位差別，而假建立名、句、文身。名詮自性，句詮差別，文即是字，為二所依。此三離聲雖無別體，而假實異，亦不即聲，由此法、詞，二無礙解，境有差別，聲與名等，蘊、處、界攝，亦各有異。且依此土，說、名、句、文，依聲假立，非謂一

切。諸餘佛土，亦依光明，妙香味等，假立三故。

講解：然而，依據語聲分位差別，假立名、句、文身，名身詮釋自性，句身詮釋差別，文身就是梵文字母，是名身和句身的所依。名、句、文身雖然離聲別無本體，由於名等之假和聲上實有之間的區別，名、句、文身不等於聲，由於法、詞二無礙解緣境有別，聲和名、句、文身於五蘊、十二處、十八界的所攝也各不相同。而且，依此娑婆國土以音聲爲教體而言，所以說名、句、文身依聲而假立，並不是在一切處所都是這樣，在其餘的佛土也依據光明、妙香味等，假立觸、思數上的名、句、文身。

論文四十六：有執隨眠，異心心所，是不相應，行蘊所攝。彼亦非理，名貪等故，如現貪等，非不相應。執別有餘不相應行，準前理趣，皆應遮止。

講解：十四種不相應行詮釋完畢，還有一家小乘，他們執著隨眠（煩惱）的種子，離開心王心所，爲不相應蘊之所攝。

這種執著也不合理，因爲隨眠種子的名稱，就是貪、瞋、癡、慢、疑諸惑，同現行的貪等沒有兩樣，都是屬於心、心所法，並非不相應行。還有執著其餘

的不相應行，如：流轉、定異、相應、勢速、次第、時、方、數、和合性、不和合性十種，也是實在的，那只要照前面所說的道理予以遮止，全不能夠成立。

論文四十七：諸無為法，離色、心等，決定實有，理不可得。且定有法略有三種，一現所知法，如色、心等。二現受用法，如瓶、衣等。如是二法，世共知有，不待因成。三有作用法，如眼、耳等。由彼彼用，證知是有。無為非世共知定有，又無作用，如眼、耳等。設許有用，應是無常。故不可執無為定有。

講解：十四個不相應行法已經破完，向下該破無爲法了。小乘執有三種無爲：虛空無爲、擇滅無爲、非擇滅無爲，都是離開色、心等法，決定實有。論主斥之以理不可得。決定實有的法，略有三種，一是現在所知道的事物，例如色法心法。二是現在所受用的事物，例如花瓶和衣服等物。上面這兩種東西　世界上的人都共知是有的，不須等待什麼理由才能成立。三是有作用的法，例如眼、耳、鼻、舌、身等的五種淨色根，雖然看不見，但由於五根發識的功能，所以證知它是有。

無爲法，不是世人共知是有，也不是有作用如眼、耳等。假設無爲有作用，

那就應當是無常。所以你們不可以執看著無爲法定是實有。

論文四十八：然諸無為，所知性故，或色、心等所顯性故，如色、心等。不應執為離色、心等實無為性。

講解：三種無爲法既非實有、究竟是怎樣的非實有呢？一是佛、菩薩所知的境界。二是斷我、法二執所證知的眞如實性。三是由色、心等法所顯的眞如實性。所以是不能離開色、心等法之外，另有所謂實在的無爲性。

論文四十九：又虛空等，為一為多？若體是一，遍一切處，虛空容受色等法故，隨能合法，體應成多。一所合處，餘不合故。不爾，諸法應互相遍。若謂虛空不與法合，應非容受，如餘無為。又色等中有虛空不？有應相雜，無應不遍。

講解：問：在虛空無爲、擇滅無爲、非擇滅無爲中，虛空無爲的自體，是只有一個呢？還是有許多個？如果是一體的話，虛空無爲就應當遍一切處。如此的虛空無爲，應能容受一切色法等。但色法不是一，所以虛空無爲之體應成多個。又因爲空體若是只有一個，則一處色合，和餘處色就不合。如果不是這樣的話，色法等應互相遍，此處色合時，餘處色亦合，此處色即餘處色。如果說虛空無爲

不與色法等合，就應當像擇滅無爲和非擇滅無爲一樣，不受色法等。

論文五十：一部一品結法斷時，應得餘部餘品擇滅。一法緣闕得不生時，應於一切得非擇滅。執彼體一，理應爾故。

講解：結法，是煩惱的異名，迷於四諦之理的見惑四部，迷於事理的修惑一部，共爲五部。按品類差別，分配於三界九地的見惑有八十八品，修惑有八十一品。擇滅無爲，是以智慧簡擇的功力，斷除一切煩惱所證得的滅諦。

上節講虛空無爲，本節講擇滅無爲和非擇滅無爲。擇滅，是智慧滅煩惱而證得滅理。意思是說，如果擇滅無爲是一的話，那麼，斷了三界見惑的時候，豈不是連三界思惑也斷了嗎。或者，一品的煩惱斷了的時候，豈不是八十一品的煩惱全斷了嗎？因爲你執無爲是一，所以道理就是如此。至於非擇滅無爲，它是不由擇法而證得的，那是因缺了生煩惱的緣。如果非擇滅無爲也是一的話，那麼，一法缺緣到了不生的時候，應該對於一切法都要得到非擇滅。因爲你執其體是一，所以道理就是如此。

論文五十一：若體是多，便有品類，應如色等非實無為。虛空又應非遍容受。餘部所執離心、心所實有無為，準前應破。

講解：上節破無爲其體是一，此節破無爲其體是多。如果無爲法的體是多，那便有品類各各不同，就應當同色法一樣，不是實在的無爲了。再者，若無爲法其體是多的話，那虛空無爲，就應當有許多普遍的容受。

除了上面的三種無爲外，還有大衆四部等，執著雜開心王、心所，別有實在的四無爲、六無爲、九無爲，都可以照前面三種無爲的破法破之。

論文五十二：又諸無為許無因果故，應如兔角，非異心等有。然契經說，有虛空等諸無為法。略有二種，一依識變，假施設有，謂曾聞說虛空等名，隨分別有虛空等相。數習力故，心等生時，似虛空等，無為相現。此所現相，前後相似，無有變易，假說為常。

講解：有爲法是因緣所生法，所以是因果之法。無爲法不是因緣所生法，所以不是因果之法，應該像兔角一樣，怎麼可以離開色、心之外，別有什麼實有的無爲法呢？

無爲法既非實有，然而佛經上爲什麼要說虛空等各種無爲呢？這有兩種道理，一種是依心識的變現，假施設有。就是說，過去曾聽過虛空的名字，隨即起分別心以爲是實有，所以出現了虛空無爲等相分境界。因爲不斷聞說，數數

熏習力故，所以當心生時，就好像有虛空無爲等相的顯現。這所現的相，前後又好像相似，沒有什麼變化，假說這就是常住不變的無爲。

論文五十三：二依法性，假施設有，謂空、無我所顯真如，有、無俱非，心言路絕，與一切法，非一異等，是法真理，故名法性。離諸障礙，故名虛空。由簡擇力，滅諸雜染，究竟證會，故名擇滅。不由擇力，本性清淨，或緣闕所顯，故名非擇滅。苦、樂受滅，故名不動。想、受不行，名想、受滅。此五皆依真如假立，真如亦是假施設名。遮撥為無，故說為有，遮執為有，故說為空。勿謂虛幻，故說為實，理非妄倒，故名真如。不同餘宗，離色、心等有實常法，名曰真如。故諸無為，非定實有。

講解：前說二種道理，第一種是依心識的變現，假施設有。第二種是依托宇宙萬有，森羅萬像的一切色、心等法的體性，假施設有。也就是說：由空無我法所顯的眞如，非有、非無、非俱有無、非非有無。它的眞相，不但說不出，並且想不到，眞個是心行路絕，言語道斷，與一切法非一非異。因一切法有生滅，眞如無生滅，所以非一：一切法本即眞如（如波即水），眞如隨緣爲一切法（如水

成波），所以非異。這是萬法的眞理，所以名叫法性。

唯識家在這眞如法性顯緣不同方面，假立了六種無爲：一者因爲這種眞如不受任何障礙，所以稱虛空無爲。二者由於無漏慧的揀擇力，滅除了各種雜染，最終證得，所以稱爲擇滅無爲。三者不用智慧的揀擇力，本性清淨，或由於闕緣不生所顯的眞相法性，稱爲非擇滅無爲。四者到了第四靜慮天，滅一切粗動苦、樂等受所受所顯的眞如法性，稱爲不動無爲。五者由非想地的滅盡定，想、受心所都不起現行的眞如法性，稱爲想受滅無爲。虛空、擇滅、非擇滅、不動、想受滅五種無爲法，固然都是依此眞如顯緣的差別而假立，所以它們都是詮表法性之相的假名。所以這眞如的名，也是依不可說如，不可說非如的法性而假立的。

其實眞如這個名詞，也是方便施設的，爲了遮遣惡取空及邪見的人認爲法性全無，所以說之爲有。又因爲有些人執著是實有，所以又說它是空。其實法性是非有非不有。非實非不實。法性的理體，既非虛妄，又非顚倒，所以名叫眞如。這非有非空非實非不實的大乘眞如，絕對不同其餘小乘的執著，離開色、心等法，別有一個實在常住之法名叫眞如。所以，三無爲、四無爲、九無爲等，

都不是決定的實有。

論文五十四：外道餘乘，所執諸法，異心、心所，非實有性，是所取故，如心、心所。能取彼覺，亦不緣彼，是能取故，如緣此覺。

講解：前面所說的外道、小乘，他們所執著的事物（如外道的二十五諦、六句義，小乘的色法、不相應行法等），離開心王、心所之外，全沒有所謂實在的體性。因爲它們是能緣的見分所取的相分境，好像其餘的心王心所相分一樣。至於能緣的見分，也不能緣取心外的實法，因爲相分只能彼見分所見，見分也只能緣自己的相分，同其餘的心王心所的見分一樣。

論文五十五：諸心心所，依他起故，亦如幻事，非真實有。為遣妄執心、心所外實有境故，說唯有識。若執唯識真實有者，如執外境，亦是法執。

講解：不但外境非眞實有，即一切心王心所，也不是眞實有性，因爲它們都是依托其他因緣而生起之故，如同以幻術變造的戲法一樣。那麼，心境既然都非實有，爲什麼說唯有識呢？那是因爲遮遣外道餘乘，一般執著心、心所外，別有實境之故，所以才方便說唯有識，並不是說唯識實有。若執唯識是實有者，那就同

執著外境實有一樣，也是法執。

論文五十六：然諸法執，略有二種，一者俱生，二者分別。俱生法執無始時來，虛妄熏習內因力故，恆與身俱，不待邪教及邪分別，任運而轉，故名俱生。此復二種：一常相續，在第七識緣第八識，起自心相，執為實法；二有間斷：在第六識緣識所變蘊、處、界相，或總或別，起自心相，執為實法。此二法執，細故難斷。後十地中，數數修習勝法空觀，方能除滅。

講解：外道、小乘的法執雖多，總略不過二種，第一種是俱生法執：第二種是分別法執。俱生法執是從無始以來，虛妄法的熏習因力，潛藏在第八阿賴耶識中，由於這內識種子潛在之力，永久與身俱生，勿須等待後天邪師、邪教，及自己的邪分別，自然而然的會展轉生起，所以名叫俱生。

這俱生法執又分二種，第一種是恆常相續，這是第七識的法我見去緣第八識，而生起自心的相分，執爲實法。第二種有間斷的法執，這是在第六識緣第八識所變的五蘊、十二處、十八界的相分境時，或執五蘊的總相：或執五蘊的別相，在第六識上又生起自心的相分，而執爲實法。此三種法執，行相微細，

比較難斷。必須從初地菩薩開始，一地一地的數數修習殊勝的法空觀，修到十地金剛喻定後，才能究竟除滅。

論文五十七：分別法執，亦由現在外緣力故，非與身俱，要待邪教及邪分別然後方起。故名分別，唯在第六意識中有。此亦二種，一緣邪教所說蘊、處、界相，起自心相，分別計度，執為實法。二緣邪教所說自性等相，起自心相，分別計度，執為實法。此二法執粗故易斷，入初地時，觀一切法法空真如即能除滅。

講解：以上講的是俱生法執，現在講分別法執。分別法執如何生起？它不但有無始熏習的內因，也得由現在增上的外緣。它不是與身俱生，而是由後天的師友邪教，及自己的邪思維邪分別，然後才能夠生起，所以名分別法執。分別法執，唯在第六意識中有，餘識中無。這也有二種，一種是因爲聽了邪教所說五蘊、十二處、十八界的種種法相，生起了自心的相分境，就分別計度這相分境以爲是實法。二種是聽了邪教所說，如數論師的自性冥諦；勝論師的六句義等種種法相，生起了自心的相分境，就分別計度這相分境，以爲是實法了。這二種分別法執，行相此較粗猛，所以也比較容易斷除。只要進入初地菩薩的階位，觀察一切法

空眞如，就能夠除滅。

論文五十八：如是所說一切法執，自心外法或有或無，自心內法一切皆有。是故法執皆緣自心所現似法，執為實有。然似法相從緣生故，是如幻有。所執實法，妄計度故，決定非有。故世尊說：慈氏當知，諸識所緣，唯識所現，依他起性，如幻事等。

講解：像前面所說的一切法執，如果不是自己內心所變之法，那或者有相分、或者無有相分，則不一定。如果是從自己內心所變之法，那一定都有相分。因此之故，所有的一切法執，都是緣自心所變現的相分境，而自己不知道是自心之所變現，就執著這似是而非的法相以爲是實有。然而一切似有的法相，因爲是從內識種子因緣所生，所以是如幻假有，至於所執著的心外實法，那完全是虛妄計度，決定是沒有。

因此之故，所以世尊在《解深密經》裏對彌勒菩薩說：慈氏，你應當知道，我們每人心識所緣的境界，並不是什麼心外實法，其實還是從自己心識變現出來的，完全是依托衆緣的依他起法，有如幻事一樣。

論文五十九：如是外道餘乘所執，離識我法皆非實有。故心、心所，決定

不用外色等法為所緣緣，緣用必依實有體故。現在彼聚心、心所法，非此聚識親所緣緣。如非此所緣，他聚攝故。

講解：像以上這些外道和小乘，他們所執著的離開心識以外的我、法，那都不是實有。因此我們知道，各人的心王心所，決定不用心識以外的色等塵境，作爲前五識的所緣緣。因爲所緣緣的作用，必須依托著內識實有的自體分，決定不緣遍計所執的假法。

八識的心、心所法，各爲一聚。例如眼識的心王心所爲一聚，耳識的心王心所亦爲一聚，二聚相望爲彼聚、此聚。餘可類推。若在凡夫，以第六意識爲此聚，餘七識爲彼聚。因意識可通緣餘七，而餘七不能互緣。若在聖人，則可互緣。

譬如眼識一聚的心王心所，決定不能作耳識的親所緣緣，而耳識一聚的心王心所，也不能作鼻識的親所緣緣，何以故呢？因爲親所緣緣，必定要各識自己所變的相分，才是各識自己見分的親所緣緣。如果是他一聚心所攝的聲音，決定不是眼能所見。鼻識所攝的香臭，也不是耳識所能聽到。因此，論文中說：如非所緣，他聚攝故。

論文六十：同聚心所，亦非親所緣，自體異故　如餘非所取。由此應知實無外境，唯有內識似外境生。是故契經伽他中說：如愚所分別，外境實皆無，習氣擾濁心，故似彼而轉。

講解：不但各聚識的心、心所法，不能互爲親所緣緣，就是同聚識的心所法，也不能爲同聚識的親所緣緣。倒如：眼聚識不能親緣眼聚識的心所法，耳聚識不能親緣耳聚識的心所法。因爲心所法的作用，與心的自體有異故。好像不是自心所取的其他餘法一樣。

由於前面種種道理，應當知道，實在沒有我、法等外境，唯有內識所變現的相分，好像外境生起一樣。所以佛在《密嚴經》中有伽他說：愚癡凡夫所分別的一切外境，都不是實有，而是由無始時來的習氣，擾亂了我們自心，好像有外境轉起似的，其實唯是自心的妄現境界，那有實在的外境呢？

第五章　釋難破執・釋外妨難

論文一：有作是難：若無離識實我、法者，假亦應無，謂假必依真事似事共法而立。如有真火，有似火人，有猛、赤法，乃可假說此人為火。假說牛等應知亦然。我法若無

，依何假說？無假說故，似亦不成。如何說心，似外境轉。

講解：有外人作此問難：你們唯識家說，離開心識之外，沒有實我實法。倘若沒有離識的實我、實法，那麼假我假法也應當沒有。因爲假法必須依托眞事、似事、共法這三個條件才能建立。例如：先要有一種眞火，然後才有似火性的人。性凶猛而赤色，才可以假說這是火性之人。假說牛等，也是這樣。要有眞牛的凶猛和愚蠢，恰好有人也同牛一樣，才可說此人似牛。（註：眞事，指實我實法。似事指似我似法。猛赤法，猛指火的烈焰，赤指火的顏色，牛指猛性。）

假我假法，必依實我實法而有，如果一定說沒有實我實法，那假我假法也就不能成立了。假既沒有，似亦不立，那你爲什麼要說心似外境轉起呢？

論文二：彼難非理，離識我法前已破故。依類依實，假說火等，俱不成故。依類假說，理且不成，猛、赤等德，非類有故。若無共德而假說彼；應亦於水等，假說火等名。

講解：論主駁斥曰，你們所設的問難，在道理上不對，因爲你們所說的，離開心識之外，有一個實我實法，這前面已經破了。其實你們說依似，並不是依似，只可說依類。你說的依眞，不是依眞，只可說依實。實是俗事。因爲是依類依事，

才說火等牛等，也是不能成立。（註：依類，就是指似事和共法而言，因爲似事、共法，必依類故，如人類的正報相似，依報相共。依實，就是指眞事而言，因眞事必依實體故。如實有火體，方名眞火。這是上文外人問難時，所謂假事必須依據的三個條件。）

依類假說，在道理不能成立。因爲猛、赤等法僅是火德，而不是同異類俱有的共德。若於不共火德的人類，而可假說彼人似火，那就應當也可以假說水名爲火了。這樣依類假說的理，如何能夠成立？

論文三：若謂猛等，雖非類德，而不相離，故可假說。此亦不然。人類猛等，現見亦有互相離故。類既無德，又互相離。然有於人，假說火等。故知假說不依類成。

講解：如果你說，人之猛、赤，雖然不能同火德相類，但是猛、赤二法，決不相離。如人色赤者必性猛，而性猛者其色必赤，故可假說此人爲火性。這種說法也是不對，因爲人類猛、赤，不一定相同。我們常看見，赤色者，他的性不一定猛；或性雖猛而色不一定赤，所以猛、赤，也是相離的。

人同火雖然是有類，然而無火之德，並且猛、赤有時候亦是互相分離的。但

是有許多人，也可以假說他是火人。因此我們知道，假說，不一定是依類而成。

論文四：依實假說，理亦不成。猛、赤等德，非共有故。謂猛、赤等在火在人，其體各別，所依異故，無共假說，有過同前。

講解：前面依類假說的理不成，此處依實假說的理亦不成。因爲猛、赤等，並非火性人共有之故。假定一個猛赤德，是一部分在火，一部分在人，可以說是共法。唯其是共法，才可以依眞火之猛赤，假說人的猛赤似火。今此猛赤德，但在火而不在人，其非共法可知。這是因爲火是火，人是人，火與人的體既各別，所依的法自然也就不同了。如此猛赤既非火人共法，這依而假說的過失，豈不是如前面說水爲火是一樣嗎？

論文五：若謂人火德相似故，可假說者，理亦不然。說火在人，非在德故。由此假說，不依實成。

講解：假設你又說：人和火的德，雖不共其猛、赤，卻也不無相似之處，故可假說此人似火。這道理也不對，因爲必須在人的體上，也有火的猛赤，然後才可以假說火似人。並非毫無理由的在人的德上說有似火之處。試想人是有情，火是無情，此二者的德如何能夠相似？所以我們知道，假說不一定是要依實事而成。

論文六：又，假必依真事立者，亦不應理。真謂自相，假智及詮俱非境故。謂假智詮，不得自相。唯於諸法共相而轉。亦非離此有別方便，設施自相為假所依。然假智詮必依聲起，聲不及處此便不轉。能詮、所詮俱非自相。故知假說，不依實事。

講解：如果你們說：假法必依眞事而建立，這種道理不能成立。因爲眞事是非證莫知的諸法自相，不是假智詮的分別言說所能及的心外之境。也就是說，假智詮的分別言說，不可能達到自相的境地，只能在諸法的共相上展轉生起。例如：有爲法以局於色、心等的一法爲自相，統攝色心等法的生、住、異、滅等理爲共相。色法又分十一處，以局於一處爲自相，統攝十一處的根境等爲共相：乃至每一事物又分許多極微，以局於每一極微爲自相，統攝一切極微的事物爲共相：如是展轉至不可分別的言說爲自相，尚可分別言說的極微爲共相。據此推論，自相就是共相：共相就是自相：自既非自：共亦非共，都無實體，不過以假智詮的分別言說爲共相，離分別言說爲自相。實則無所謂自相與共相。所以並非離此共相以外，別有一個方便施設的自相，爲假智詮所依托。

然而假智詮必定依托著聲音才能夠生起。例如：聞雷聲而起對雷的分別，說

之爲雷：聞他人說雲的語聲，而起對雲的分別，亦說之爲雲。假使聲音達不到的地方，這假智詮便失掉了分別言說的作用而不能轉起。所以知道假說不是依托著眞事而成立的。

論文七：由此但依似事而轉。似謂增益，非實有相。聲依增益似相而轉，故不可說假必依真。是故彼難不應正理。

講解：由此當知，所謂假說並不是依眞事轉起，但依影像的似事轉起。什麼叫做似事，謂似事本無，不過在自相上增添了一個並非實有而執爲實有的妄相，名爲似事而已。能詮的聲，就是依托這似相而轉起的。以此原因，所以不可說假必依眞立。也因此之故，你們小乘等的種種問難，不應道理。

論文八：然依識變，到遣妄執真實我法，說假似言。由此契經伽他中說：為對遣愚夫，所執實我法；故於識所變，假說我法名。

講解：然而假說雖不依眞，卻知是依托自識所變的見、相二分。爲對治遣除愚夫外道等，虛妄執著的眞實我、法故，所以才隨情假說似我、似法的名言。因此《厚嚴經》的偈頌這樣說：「爲了判治遣除愚者所妄執的眞實我、法，所以依據一切都是識變的道理，假說我、法之名。」

第六章　彰能變體

論文一：識所變相，雖無量種；而能變識，類別唯三。一謂異熟，即第八識，多異熟性故。二謂思量，即第七識，恆審思量故。三謂了境，即前六識，了境相粗故，及言顯六合為一種。

講解：頌文彰能變體一頌，首句「此能變唯三」，謂由識所變的相分雖然無量無數，而能變之識，分別起來，卻只有三類，就是「謂異熟思量，及了別境識」。

第一類能變識的名字，叫做異熟識，此識舊譯爲果報識，新譯爲異熟識。什麼叫做異熟呢，異熟攝有三義。一者異時而熟，即有情所造作的善惡之業，由造業到果熟受報，要經過相當的時間。或隔生而熟，或二三生而熟，由造業到成果的時間不同，曰異時而熟。這有如果樹上結的果子，由開花結果，到果子成熟，要經過相當的時間，這叫異時而熟。二者變異而熟，有情由造業到受果，既然隔世，因望於果，其性質必有變異，曰變異而熟。譬如水果，由初結果到完全成熟，味道上必有變異，這叫變異而熟。三者異類而熟，有情造作善惡諸業，善業感樂果，惡業感苦果。而苦樂之果非善非惡，是無記性，此無記之果對善惡之因而言，是異類而熟。譬如江河溪澗之水，性質各異，但流入大海時，

就混同一味了，這叫異類而熟。

這異熟果報的第八識，是過去所造的種種業因，承受現世業果的總報主，它的異熟性，除佛之外，遍通於異生、二乘有學、無學、菩薩十地，所以說是「多異熟性」。

第二類能變識的名字，叫做思量識。思是思慮，量是度量。這思量就是第七識的意義。因爲第八識的思量，是恆而非審的思量；第六識的思量，是審而非恆的思量，前五識的思量，是非恆非審的思。唯獨第七識的思量，通於有漏、無漏，恆常審思著「我」。其思量的功用，勝於餘識，所以說是「恆審思量」。

第三類能變識的名字，叫做了別境識。了是了解，別是分別，境就是境相。這了解分別境相，就是前六識的作用。因爲前六識，都是以了別粗境爲功能。所以說是「了別相粗」。它不同於但了細境的七、八二識。所以把它們合併起來爲「了境」的一種。

論文二：此三皆名能變識者，能變有二種。一因能變，謂第八識中等流、異熟二因習氣。等流習氣，由七識中，善、惡、無記，熏令生長；異熟習氣，由六識中，有漏善惡，熏令生長。二果能變，謂前二種

習氣力故，有八識生，現種種相。

講解：前面說異熟、思量、了境這三類識，所以都叫做能變識者，因爲它們有二種能變的功用，稱爲因能變和果能變。因，是第八識所藏能生現果的種子。等流，是相似爲等；同類爲流。習氣，是由過去世熏習所成的氣分，也就是種子的別名。

所謂「因能變」，就是第八識裏，有兩種習氣的變化作用。一者是感等流果的習氣，是由前七識裏善、惡、無記三性現行，熏於第八識，令三性種子，或始生或生長而成（第七識勢用微弱，但通無記。六識遍通三性）。這種子將來所生的果，也和它這三性是相似同類。所以名爲「等流習氣」。二者是感異熟果的習氣，是由前六識裏善、惡二性現行，熏於第八識而令生長。這種子將來所生的果，是異於它這善惡二性的無記性。所以名爲「異熟習氣」。

前七識現行法，是前因之果，也是後果之因，此處但舉現行以顯因變，非爲果變。所謂果能變，就是由於前面等流習氣能變之力，使第八識及前六識的無記異熟果生。這二果所顯的見、相二分，色、心差別，所以說「現種種相」。

這二種習氣是後果之因，也是前因之果。所以但舉二種習氣以顯果變，非爲

因變。

論文三：等流習氣，為因緣故，八識體相差別而生，名等流果。果似因故。異熟習氣，為增上緣，感第八識，酬引業力，恆相續故，立異熟名。感前六識，酬滿業者，從異熟起，名異熟生，不名異熟，有間斷故。即前異熟及異熟生，名異熟果，果異因故。

講解：以等流習氣爲生果的因緣，使八識的自體分，與見、相二分，生起千差萬別的現行果法；這種因緣所生的果，與能生的因，是相似同類的善等三性，所以名等流果。

異熟習氣，是加強因緣勢力的增上緣。它有兩種感果的功能，一者是感招第八阿賴耶識，爲酬答其一生所造的主要善惡業因，而引生其當來應得的五趣總報果。這種「酬引業力」，無始以來相續不斷，所謂「恆轉如瀑流」。因此，其名曰「異熟」。二者感招前六識，爲酬答其一般性的善惡業因，而圓滿其當來在五趣中，應得的身體強弱、壽命長短、貧富貴賤等的別報果。這種「酬滿業者」，因爲是間斷的從異熟生起，所以名「異熟生」，而不名「異熟」。即此第八識的異熟，及前六識的異熟生，都叫做異熟果。因爲它們的因是善、惡，

果是無記，果異因故。

論文四：此中且說我愛執藏，持雜染種，能變果識，名為異熟。非謂一切。

講解：以上所說的異熟果，雖然牽涉到第八識及前六識的關係，實際上是說我愛執藏，持雜染種子，能變現行果法的第八識名眞異熟。並不是說連前六識異熟生的一切業感，都叫眞異熟。

第二篇　異熟能變識詮釋

（本篇頌文：初阿賴耶識，異熟一切種，不可知執受，處了常與觸，作意受想思，相應唯捨受，是無覆無記，觸等亦如是，恆轉如瀑流，阿羅漢位捨。）

第一章　三相門

論文一：雖已略說能變三名；而未廣辨能變三相。且初能變，其相云何？頌曰：初阿賴耶識，異熟一切種，不可知執受，處了常與觸，作意受想思，相應唯捨受，是無覆無記，觸等亦如是，恆轉如瀑流，阿羅漢位捨。

講解：在前面第一篇中，詮釋了《唯識三十頌》的六句頌文，即：「由假說我法，有種種相轉；彼依識所變。此能變唯三，謂異熟思量，及了別境識。」以上的一頌半頌文，僅是略標論宗，尚未講到正論。在略標論宗中，僅詮釋了三能變的名稱，還沒有把三種能變識的相狀作詳細的分析。現在先講初能變識。論主假設外人問難之辭，曰：「且初能變，其相云何」。論主以頌文來回答。頌文共十句，即：「初阿賴耶識，異熟一切種，不可知執受，處了常與觸，作意受想

思，相應唯捨受，是無覆無記，觸等亦如是，恆轉如瀑流，阿羅漢位捨。」古人解釋初能變的阿賴耶識，是以「八段十義」科分。十義又稱十門，這十門是：

1．自相門：初阿賴耶識。
2．果相門：異熟。
3．因相門：一切種。
4．所緣門：不可知；執受、處。
5．行相門：了。
6．心所相應門：常與觸、作意、受、想、思相應。
7．五受相應門：（相應）唯捨受。
8．三性分別門：是無覆無記。
9．因果譬喻門：恆轉如瀑流。
10．伏斷位次門：阿羅漢位捨。

在十門中，如果把自相門、果相門、因相門合併爲一，就稱爲三相門；再把所緣門和行相合併爲一，稱爲所緣行相門，這樣就成爲八段。八段是就頌文而分，十義是依識體而解。所以十義中除掉「心所例同門」，因爲它不是識體，

不過是例同而已。

論文二：論曰，初能變識，大小乘教，名阿賴耶。此識具有能藏、所藏、執藏義故，謂與雜染互為緣故；有情執為自內我故。此即顯示初能變識所有自相，攝持因果為自相故。此識自相分位雖多，藏識過重是故偏說。

講解：這一段論文，是十門中的自相門，即「初阿賴耶識」。初能變的第八阿賴耶識，大小乘聖教名阿賴耶。阿賴耶是梵語音譯，意譯爲「藏識」，藏識之藏有三種義，即能藏、所藏、執藏。能藏、所藏，是指出阿賴與前七識的現行雜染等法，互相爲緣而得名。如以阿賴耶識含藏雜染種子而論，則阿賴耶是能藏；如以雜染等法覆藏阿賴耶識而論，則阿賴耶識是所藏。執藏，是由第七識執著八識的見分以爲自內之我而得名。以愛著我故，又名「我愛執藏」。以上所說，就是顯示初能變識所有的自體相狀，自體相狀是由於攝持因果而成的。能藏是因；所藏是果。自相爲總，因果爲別。以自相之總，含攝因果之別；以因果之別，依持自相之總。所以說是「攝持因果」。這第八識的自相，分位的名稱雖多，然而以阿賴耶執藏的過失最重，重於異熟等，所以偏說阿賴耶名。

論文三：此是能引諸界、趣、生，善不善業異熟果故，說名異熟。離此，命根、衆同分等，恆持相續，勝異熟果不可得故。此即顯示初能變識所有果相，此識果相雖多位多種；異熟寬不共，故偏說之。

講解：第一自相門的阿賴耶，已如上說。現在該講第二果相門了。果相門即是「異熟」。這初能變的第八識，因爲它能夠牽引造作善惡之業的衆生，在三界、五趣、四生中輪迴，去受那異時而熟的總報果，所以名叫異熟果。如果沒有阿賴耶識，就沒有命根、衆同分等永恆相續生死的殊勝眞異熟果體。這就是初能變第八識的所有果相。此識的果相雖有多位多種，以「異熟」之名包括面寬，且能夠不共於其餘諸識，是故偏說。（註：阿賴耶識可以分爲三位，即我愛執藏現行位、善惡業果位、相續執持位。也可以分爲五位，即異生位、二乘有學位、三乘無學位、十地菩薩位、如來位，故稱多位。此識具有離繫果以外的四果，即異熟果、等流果、士用果、增上果，故稱多種。）

論文四：此能執持諸法種子，令不失故，名一切種。離此，餘法能遍執持諸法種子不可得故。此即顯示初能變識所有因相，此識因相雖有多種，持種不共，是故偏說。

講解：三種相的前二種，爲自相、果相，已如上說。現在講第三因相門的「一切種」。這初能變的第八識，因爲它能執持世、出世間諸法種子，令其生果的功能不致消失，所以名叫「一切種識」。小乘經部譬喻師等，執著離開此第八識以外，別有所謂命根——壽命、衆同分——衆生的共報，窮生死蘊等，爲異熟果。然而，在以上所執中，求之於恆時不斷，生滅相續，是不可得的。這反而顯示了唯第八初能變識，才能執持諸法種子。（註：第八識異熟識的因相，在唯識宗的十因中，異熟識通於八因，即觀待因、牽引因、生起因、攝受因、引發因、定異因、同事因、不相違因。）

論文五：初能變識，體相雖多，略說唯有如是三相。一切種相，應更分別。

講解：初能變識的體相，隨義立名，雖有多種；略而言之，不過只有這自相、果相、因相三種。但一切種的因相，內容複雜，應該更詳細的加以分別。

論文六：此中何法名為種子，謂本識中，親生自果，功能差別。此與本識，及所生果，不一不異。體用因果，理應爾故。

講解：外人問曰：什麼叫做種子呢？唯識家答：第八根本識裏，無始熏習的親因，生起了各種不同的現行果法，這生果的不同功能，就叫做種子。那麼這種子與本

識（第八識），及其所生的果法，是一呢！是異呢？答曰：不一不異。因爲本識是體，種子是用，體是體，用是用，所以不一；但體是此用之體，用是此體之用，體不離用，用不離體，所以非異。再者，種子與現行之間，種子是因，現行是果，因是因，果是果，所以非一；但因是此果之因，果是此因之果，這體用因果的關係，在道理上就是如此。

論文七：雖非一異而是實有。假法是無非因緣故。此與諸法既非一異，應如瓶等是假非實。若爾，真如應是假有，許則便無真勝義諦。然諸種子唯依世俗說為實有，不同真如。

講解：外人又問曰：這種子與本識，及其所生的果，既然是因緣所生之法，非一非異，那不就如瓶、缽一樣的假法嗎？唯識家回答曰：種子與本識，及其所生的果法，雖然非一非異，而種子卻有實體做生法的因緣。假法無體，有如龜毛兔角，因爲它不是生法的因緣。外人再問：種子和它所生的現行法，既然都是因緣所生，非一非異，那就應當如瓶、缽一樣是假非實。因爲瓶缽等的假色法，也是以極微爲因緣，而非一非異啊。

論主反詰曰：假使非一非異的法，都是假有的話，那麼眞如法性，也與諸法

是非一非異，難道說眞如也是假有嗎？若說眞如是假有，那眞勝義諦不是就沒有了嗎？如果沒有勝義諦，試問依什麼修行成佛呢？

再者，第八識中的一切種子，依世俗諦，說爲實有；若依勝義諦說，便成了虛妄假法。因爲它不同於眞如、在眞俗二諦上都是實有。眞如不但是世俗諦的勝義諦，而且是勝義諦的勝義諦，這是應當加以區別的。

論文八：種子雖依第八識體，而是此識相分非餘；見分恆取此為境故。

講解：種子雖然是依於第八識之體，但它只是第八識的相分，而不是見分，因爲見分恆常緣取相分以爲外境。

論文九：諸有漏種與異熟識，體無異故，無記性攝。因果俱有善等性故，亦名善等。諸無漏種，非異熟識性所攝故。因果俱是善性攝故，唯名為善。

若爾，何故決擇分說，二十二根，一切皆有異熟種子，皆異熟生？雖名異熟，而非無記。依異熟故，名異熟種。異性相依，如眼等識。或無漏種，由熏習力，轉變成熟，立異熟名。非無

記性所攝異熟。

講解：這是以三性來判別第八識中的種子。第八識中的種子，分爲有漏、無漏二類。其中有漏種子與異熟識，其體性本來沒有差別，都是非善非惡的無記性。但由於能熏的現因，或所結的現果，都有善、惡、無記三性，所以這種子也可以稱爲善、惡、無記種子。至於無漏種子，因爲不是無記性的異熟識所攝，因果俱屬善性之故，所以只能名之爲善，不名不善或無記。

這時外人又問曰：如果是這樣的話，爲什麼瑜伽決擇分說：二十二根——無論是前十九有漏根，後三無漏根，都是異熟種子，都是異熟識所生呢？（註：二十二根，根者能生之義，是促進增生作用的根本，如眼根能生眼識等。二十二根是：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根、女根、男根、命根、苦根、樂根、憂根、喜根、捨根、信根、精進根、念根、定根、慧根、未知當知根、已知根、具知根。）

唯識家回答說：那些無漏種子，雖然名叫異熟，而性非無記，由於所依的識是異熟，故稱異熟種，並不是和異熟識同一體性。這異性相依，好像通於三性的眼識，依附著無記的眼根，而名眼識似的。識依根是這樣，種子依於識也是

這樣。若約新熏一邊說：無漏種子，由熏習的力量，展轉變異到成熟的現行果法時，也立名叫做異熟。但這並不是無記性所攝的異熟。

論文十：此中有義，一切種子皆本性有，不從熏生，由熏習力但可增長。如契經說：一切有情，無始時來，有種種界，如惡叉聚，法爾而有：界即種子差別名故。又契經說：無始時來界，一切法等依。界是因義。瑜伽亦說：諸種子體，無始時來，性雖本有，而由染淨新所熏發。諸有情類無始時來，若般涅槃法者，一切種子皆悉具足；不般涅槃法者，便闕三種菩提種子。如是等文，誠證非一。

講解：種子從何而來呢？這在十大論師中，有護月、難陀、護法三家不同的主張。第一家護月論師等，認爲一切種子，無論有漏無漏，都是本來就有的，並不是從現行的熏習而生。經論上雖然也說由熏習而有，但那是指增長而言，並不是本來沒有，從今熏習就有了。因爲熏習的勢力，只能達到使種子增長，而不能使種子從無而有。說種子「皆本性有，不從熏生」，在經論上是有其根據的。如《無盡意經》上說：「一切有情，無始時來，有種種界，如惡叉聚，法爾而有」。界，是種子的別名。也就是說：從無始時來，這種子好像惡叉果（註：印度的

一種毒果，落地聚在一處）似的，是法爾自然而有的。此外《阿毘達摩經》上說：「無始時來界，一切法等依」（註：阿毗達磨經中的偈子：無始時來界，一切法等依，由此有六趣，及涅槃證得。阿毗達磨經中土未譯。）界是因義，也就是種子的別名。這就是說：無始時來，這種子就爲一切現行法等所依持（由種子生起現行）。不但佛經上如此說，就是《瑜伽師地論》上也這樣說：一切種子的體性，雖是無始本有，而要由染淨二種現行緣法的熏習，才能熏發爲有漏無漏二種現行果法。一切有情自無始時來，假使有入無餘涅槃可能，那便是它具足了一切有漏無漏的種子；假使沒有入涅槃的可能，那便是它缺少了聲聞、緣覺、佛的三種菩提種子。然而一切衆生皆當成佛，可見有、無漏種，都是本有，就看它受熏的現緣是染是淨，來決定它生死或涅槃的成果了。像這種子本有的引文，經論中很多，非此一說。

論文十一：又諸有情，既說本有五種性別，故應定有法爾種子，不由熏生。

又瑜伽說：地獄成就三無漏根，是種非現。又從無始展轉傳來，法爾所得本性住種。由此等證無漏種子法爾本有，不從熏生。有漏亦應法爾有種，由熏增長，不別熏生。如是建立因果不亂。

講解：既然經上說一切有情，有聲聞、緣覺、菩薩、不定、及無種性五種性別，所以決定有法爾本有的種子，不是由熏習而產生的。《瑜伽師地論》還說：「在地獄中受苦的罪報衆生，它們也能成就三無漏根，這只能是種子，而不是現行。」可見凡夫不是沒有無漏種子，不過是無漏種子未起現行罷了。由此證明，無漏種子本來具有，不是由熏習而生。有漏種子也應當是本來具有，由於熏習而增長，並不是由熏習而產生，這樣才使因果關係不相雜亂。以上是護月論師等的主張。（註：五種性，是唯識宗特有的理論，認爲衆生先天具有的本性有五種，都是由阿賴耶識中儲藏的種子決定的。此種子是先天具有而不可改變的。五種性是：一、菩薩種性，通過修行可成菩薩；二、緣覺種性，通過修行可成辟支佛；三、聲聞種性，通過修行可成阿羅漢；四、三乘不定種性，通過修行究竟成爲菩薩、辟支佛、或羅漢，不能肯定；五、無種性有情，永遠沈淪於生死苦海，無論怎樣修行都不能得到解脫者。）

論文十二：有義，種子皆熏故生，所熏能熏俱無始有。故諸種子無始成就。種子既是習氣異名，習氣必由熏習而有。如麻香氣，華熏故生。如契經說：諸有情心，染淨諸法所熏習故，無量種子之所積集。論說

內種定有熏習；外種熏習或有或無。

講解：這以下是第二家難陀等論師的主張。此與第一家本有論相反，認爲種子都是由熏習而產生，並非本有。無論所熏的種子，及能熏種子之法，都是無始時有。假使沒有無始能熏的法，那裏會有無始所熏的種子。既然習氣是種子的異名，習氣必定由熏習才能產生。譬如印度人用以塗身香油的胡麻，胡麻本來不香，須先用一種香華和胡麻放在一起，令熏成香，然後榨油。當知此油香氣，是由華熏而產生；法熏種子也是這樣。

如《多界經》說：「一切有情的心，無非由染淨諸法所熏習之故，才有無量種子的積集，是名爲心。」《攝大乘論》也說：「第八阿賴耶識裏的種子，決定由熏習而有。至於世間麥、稻等無情生物的種子，或有熏習，或無熏習，則不一定。」

論文十三：又名言等三種熏習，總攝一切有漏法種。彼三既由熏習而有，故有漏種必藉熏生。無漏種生亦由熏習。說聞熏習，聞淨法界等流正法而熏起故。是出世心種子性故。

講解：前面已引經論證實其說，此處再以教理申明其義。現行法熏習在阿賴耶識裏的

習氣有三種，即名言習氣、我執習氣、有支習氣。這三種習氣，既然都是由熏習而有，所以有漏法的種子，必然是藉著熏習的力量才能生起。不但有漏種子由熏習而生，即是無漏種子，也是由熏習而生的。據經論上說：是聞佛菩薩從清淨法界平等眞如性裏，宣流出來的正法而熏起的。在未聞熏前是世間有漏；既聞熏後，便是出世心的無漏種子性。所以不是法爾本有。

論文十四：有情本來種性差別。不由無漏種子有無，但依有障無障建立。如瑜伽說：於真如境，若有畢竟二障種者，立為不般涅槃法性。若有畢竟所知障種，非煩惱者，一分立為聲聞種性，一分立為獨覺種性。若無畢竟二障種者，即立彼為如來種性。故知本來種性差別，依障建立，非無漏種。所說成就無漏種言，依當可生，非已有體。

講解：第一家以有情本有五種性別，來證明確有法爾無漏種子。那知有情的種性差別，並不是以無漏種子的有無而建立的，而是依於煩惱、所知二障的有無而建立的。這是依有障無障來建立種性差別的引證。例如《瑜伽師地論》上說：「在眞如法性的境上，若有煩惱、所知二障種子畢竟不可斷的，立爲不般涅槃的凡夫種性。若有但斷煩惱，尙有所知障畢竟不可斷者，鈍的一分立爲聲聞種性；

利的一分立爲緣覺種性。若有二種障礙都可以徹底斷盡的，就立它爲如來種性。」

由此證明種性的差別，是依於二障而建立的，與無漏種子無關。前文護月引證《瑜伽師地論》所說：「地獄成就三無漏根」的話，那是說將來出了地獄，斷了煩惱障後，可生無漏種子，並不是說現在地獄裏的衆生，本已有了無漏種子的體性。

論文十五：有義，種子各有二類，一者本有，謂無始來異熟識中，法爾而有，生蘊、處、界功能差別。世尊依此說諸有情，無始時來有種種界，如惡叉聚法爾而有。餘所引證廣說如初，此即名為本性住種。二者始起：謂無始來數數現行熏習而有。世尊依此，說有情心染淨諸法所熏習故，無量種子之所積集。諸論亦說染淨種子由染淨法熏習故生。此即名為習所成種。

講解：這是第三家護法論師的主張，它折中二說，認爲本有與熏習兼具。他說：有漏種子和無漏種子各有二類，第一類是本有的，就是從無始時來，第八異熟識裏，本來就有生起五蘊、十二處、十八界的差別功能。世尊依據此理，說一切有情，

從無始來，就有各種不同的種子，好像惡叉果聚積在一處似的。這種子是法爾本有的，其在經論上的證據，如第一家護月所說。這種法爾本有的種子，就叫做「本性住種」。

第二類是始起，是從無始時來，由於現行數數不斷的熏習而有的。世尊即依據此理，說有情的心，是由於各染淨諸法所熏習的原故，第八阿賴耶識裏，才有無量種子積集其中。很多論典上也說：一切染淨法的種子，是由一切染淨現行法所熏習而生起的。這些熏習始起的種子，就叫做「習所成種」。

論文十六：若唯本有，轉識不應與阿賴耶為因緣性。如契經說：諸法於識藏，識於法亦爾；更互為果性，亦常為因性。此頌意言：阿賴耶識與諸轉識於一切時展轉相生，互為因果。攝大乘說：阿賴耶識與雜染法互為因緣；如炷與燄展轉生燒。又如束蘆互相依住。唯依此二建立因緣。所餘因緣不可得故。若諸種子不由熏生，如何轉識與阿賴耶有因緣義？非熏令長可名因緣，勿善惡業，與異熟果為因緣故。又諸聖教說有種子由熏習生，皆違彼義，故唯本有，理教相違。

講解：這是破第一家護月之說。護月論師謂種子若唯本有，那麼七轉識就不應該與阿

賴耶識作因緣性。然而經論上卻說，七轉識與阿賴耶識是互爲因緣性的。如《阿毘達摩經》的偈子：「諸法於識藏，識於法亦爾，更互爲果性，亦常爲因性。」意思就是說第八阿賴耶識，與七轉識的現行諸法，都是展轉相生，互爲因果的。《攝大乘論》說：「阿賴耶識與雜染法互爲因緣；如炷與燄展轉相燒，又如許多束蘆互相依住，有如此阿賴耶識與雜染諸法互爲因緣。除此以外，其餘因緣不可得故。」若諸種子不是由熏習而生，如何轉識與阿賴耶有因緣義？並不是由於熏習使種子增長即可稱爲因緣，因爲不能說善惡之業與異熟果爲因緣，因爲它只是增上緣。再者，聖教多處說：有種子是由熏習而生，都與唯本有之說相違。所以，唯本有之說與因果正理、及佛的教誨均相違背。

《攝大乘論》上也說：「阿賴耶識，與雜染法互爲因緣」。第八阿賴耶識種子，能生七轉識雜染現行諸法，但也爲現行法之所熏。它們就是這樣種生現、現熏種互爲因緣的。現再舉二喻以明之：一，如炷與燄，展轉生燒。炷是燈心。燄是燈火。燈炷能生燈燄，燈燄也能燒燈炷，如是炷生燄；燄燒炷，展轉生燒。好像種生現，現熏種展轉生熏一樣。二，又如束蘆，互相依住。束蘆是綑成一束束的蘆葦。它們是互相依倚，才能站立得住。也好像種子與現行，誰也不能

離誰而單獨存在一樣。

若說種子唯是本有，不由熏生，這在論典上如何說七轉識與阿賴耶識，有互爲因緣的意義呢？若說縱然也有熏習，不過是熏習本有的種子使之增長而已，並不是本來沒有種子因熏習而有。所以當善惡業現行熏習本有種子的時候，這善惡業與本有的種子，當然也可以名爲因緣。照你這樣說，那善惡業，只是異熟果的增上助緣，怎麼可以叫做因緣呢？再者，聖教上都說種子由熏習而生。所以你那種子唯本有論，於理於教，都是相違背的啊。（七轉識，即前七識，唯識宗把第八阿賴耶識稱爲本識，把前七識稱爲轉識，意謂前七識是由本識轉生的。）

論文十七：若唯始起，有為無漏，無因緣故，應不得生，有漏不應為無漏種，勿無漏種，生有漏故。許應諸佛有漏復生，善等應為不善等種。

講解：這是破第二家難陀之說。若依第二家難陀之說，種子唯由熏習始得生起，那也不對。因爲勝義涅槃的無爲無漏，固然用不著種子因緣，然而三乘見道的有爲無漏，那就不能沒有種子因緣了。這有爲無漏的種子因緣，如果不是本有，就應當如兔角一樣的不得生起。無論怎樣熏習，即令是最勝的世第一法，終屬有

漏，它只能在加行位中，做初無漏的增上緣。而不能做無漏種子的親因緣。假定有漏種子可以做無漏種子的因緣，那無漏種子豈不是也可以生有漏法了嗎？試問你許不許這樣說？若許！則諸佛便應重生有漏，而爲煩惱衆生；善法也應當做惡法種子，惡法也應當做善法種子了。

論文十八：分別論者雖作是說：心性本淨，客塵煩惱所染污故，名為雜染。離煩惱時轉成無漏，故無漏法非無因生。而心性言，彼說何義，若說空理，空非心因，常法定非諸法種子，以體前後，無轉變故。若即說心，應同數論，相雖轉變，而體常一。惡、無記心，又應是善。許則應與信等相應，不許便應非善心體。尚不名善，況是無漏？有漏善心既稱雜染，如惡心等，性非無漏，故不應與無漏為因，勿善、惡等互為因故。若有漏心性是無漏，應無漏心性是有漏，差別因緣不可得故。

講解：分別論師，梵名毘婆闍婆提，或稱大乘異師，他們也主張無法爾種子，故於此順便破之。分別論者說：「根本就沒有法爾本有的種子。不過凡夫的心性本來就是清淨的，因被生滅來去不清淨的客塵煩惱所染污，所以才名叫雜染。如果

離開了煩惱，便轉彼雜染而成爲無漏了。然而這裡所說的心性是什麼意思？若說心性是眞空如理，則眞空不動，不是心的因緣，如（眞如）理常恆，也不是諸法種子。因爲做因緣種子，必須是前後能夠轉變的生滅法。若說心性就是凡夫的心體，那就如同數論外道所說的二十五諦一樣，其「大」等二十三法的有漏心相雖能轉變，而其諦、自性、及神我的無漏心體，則常一不動。如此說來，有漏的心體既是無漏，那惡、無記心，不是也可以名之爲善了？若同意這種主張，則有漏惡等的心便應當與善心所法相應；若不同意這種主張，則有漏惡等的心體，就不應當是善法了。此不善心尙不名善，又怎能稱爲無漏法呢？既然有漏善心稱爲雜染，同惡心等其性並非無漏，所以不能成爲無漏法之因。因爲不可以善爲惡因，惡爲善因，善惡相違不可互相爲因。如果有漏心是無漏，那麼無漏心就成爲有漏，在一性之中，這差別因緣就不存在了。

論文十九：又，異生心若是無漏，則異生位無漏現行，應名聖者。若異生心，性雖無漏，而相有染，不名無漏，無斯過者，則心種子亦非無漏。何故汝論說有異生，唯得成就無漏種子？種子現行性相同故。

講解：倘若衆生的有漏心是無漏的話，那麼無漏心豈不也成爲有漏？這樣差別的因緣

就不可得了。再者，流轉五趣的異生之心若是無漏，則凡夫位，就應當在凡夫位起無漏現行，名爲聖者了，何以仍名凡夫？若以爲凡夫心的體性雖是無漏，而心的行相卻是染污，所以不名無漏，這樣說就沒有上面的過失了。如此說來，那心的種子也不是無漏，爲什麼你們的論上說，凡夫唯得成就無漏種子，不說成就無漏現行呢？種子和現行的性質不都是一樣嗎？（註：異生，異於聖賢之生類，即是凡夫之謂。）

論文二十：然契經說心性淨者，說心空理所顯真如，真如是心真實性故。或說心體非煩惱故，名性本淨，非有漏心性是無漏，故名本淨。由此應信，是諸有情，無始時來，有無漏種，不由熏習，法爾成就，後勝進位熏令增長，無漏法起以此為因。無漏起時復熏成種。有漏法種類此應知。

講解：然而《勝鬘經》說：心性清淨，是修我、法二空觀行，斷煩惱、所知二障所顯的眞如理性，這眞如就是心的眞實體性。或者說因爲心體並非煩惱，所以稱爲「性本淨」，並非有漏心的體性就是無漏，而稱「性本淨」。因此應當相信諸有情無始時來，就有法爾成就的無漏種子。並不是由熏習而生，不過後來修行

到殊勝進步的解脫分，由於修行熏習而使無漏種子增長。無漏法的生起以此爲因。當這無漏現行生起的時候，又熏習成無漏種子而入於見道。這樣種生現，現熏種，更番熏生而究竟涅槃。無漏法的種子是如此，有漏法的種子也可比類而知。

論文二十一：諸聖教中，雖說內種定有熏習，而不定說一切種子皆熏故生，寧全撥無本有種子？然本有種亦由熏習令其增盛，方能得果，故說內種定有熏習。其聞熏習非唯有漏，聞正法時亦熏本有無漏種子，令漸增盛，展轉乃至生出世心，故亦說此名聞熏習。聞熏習中有漏性者是修所斷，感勝異熟為出世法勝增上緣。無漏性者非所斷攝，與出世法正為因緣。此正因緣微隱難了，有寄粗顯勝增上緣，方便說為出世心種。

講解：佛教的各種教法中，雖說第八識裏的種子定有熏習，但並沒有肯定說一切種子都是由熏習而生，怎可完全否定本有種子呢？不過本有種子也由熏習的助緣使之增長，才能成果，所以說第八識裏的種子定有熏習。雖然其聞熏習只有有漏法，但在聽聞正法時，也熏習了本有的無漏種子，使之增長而生起無漏現行，

又由無漏現行熏成無漏種子，如是展轉熏習，乃至生起出世之心。所以也說這由聞熏而增長的本有種子，名叫「聞熏習」。然而在聞熏習中的有漏無漏怎樣分別？聞熏習中，屬於有漏性的，是修道所斷的惑業種子，它能感招殊勝的異熟果報，作爲出世法的增上緣。屬於無漏性的，則不是修道所斷的惑業種子，它可以直接作爲出世法的正因緣。不過這種無漏種子的正因緣，微細隱秘難以了知，只有假借在粗顯而易知的增上緣上，方便假說這是出世心種。其實出世心的正因緣，還是本有的無漏種子。

論文二十二：依障建立種性別者，意顯無漏種子有無，謂若全無無漏種者，彼二障種永不可害，即立彼為非涅槃法。若唯有二乘無漏種者，彼所知障永不可害，一分立為聲聞種性，一分立為獨覺種性。若亦有佛無漏種者，彼二障種俱可永害，即立彼為如來種性。故由無漏種子有無，障有可斷不可斷義。

講解：依於煩惱障和所知障存在的程度，建立種性差別的意義，是在顯示無漏種子的有無。

如果完全沒有無漏種子，它那煩惱和所知二障的種子，永遠不可斷滅，即依

此來建立沒有涅槃的凡夫種性。假定有人但有二乘無漏種子，而沒有成佛的無漏種子，則它的煩惱障種子雖可斷滅，而所知障種子永遠不能斷滅，因此一部分立爲聲聞種性，一部分立爲獨覺種性。如果有人不但有二乘無漏種子，同時也有佛的無漏種子，那它的煩惱、所知二障種子畢竟可以斷滅，就依之建立如來種性。所以由於無漏種子的有無，二障才有可斷不可斷的兩種意義。

論文二十三：然無漏種，微隱難知，故約彼障顯性差別，不爾，彼障有何別因而有可害不可害者？若謂法爾有此障別，無漏法種寧不許然？若本全無無漏法種，則諸聖道永不得生。誰當能害二障種子，而說依障立種性別？既彼聖道必無生義，說當可生亦定非理。然諸聖教處處說有本有種子，皆違彼義，故唯始起，理教相違。由此應知諸法種子，各有本有始起二類。

講解：有人問曰：既然障有可斷不可斷，是由於無漏種子有無的原故，爲什麼要依有障無障來建立種性差別呢？答曰：二障雖由無漏種子的有無而有可斷不可斷義，然而因爲無漏種子微隱難知，所以才約障的有無來顯示種性差別。假使沒有無漏種子，憑什麼原因，說二障或可斷或不可斷的差別呢？

若說沒有任何原因，本來就有這二障可斷不可斷的差別。那麼無漏法的種子，何以不許是法爾本有呢？如果沒有法爾的無漏種子，那三乘聖道，不是就永遠的不能生起了嗎？如此，由誰來滅除二障種子呢？你們何以又說依障建立種性差別呢？如果是這樣，聖道缺種肯定不能生起。如果你們說現在不生，當來可生，也決定沒有無因生果的道理。何況諸經論裏，處處說有本有種子，你們對聖教的正義不是一齊都違背了嗎？所以你們但說種子由熏習起，不承認本有種子，不但不合道理，而且違背敘義。由此應知：一切法的種子，無論有漏無漏，各有法爾本有與始起的兩類。

論文二十四：然種子義略有六種：一、剎那滅：謂體才生，無間必滅，有勝功力方成種子，此遮常法，常無轉變，不可說有能生用故。二、果俱有：謂與所生現行果法，俱現和合，方成種子。此遮前後及定相離。現種異類，互不相違，一身俱時，有能生用，非如種子自類相生，前後相違，必不俱有。雖因與果有俱、不俱，而現在時可有因用，未生已滅，無自體故。依生現果立種子名，不依引生自類名種，故但應說與果俱有。三、恆隨轉：謂要長時一類相續至究竟位，

方成種子。此遮轉識，轉易間斷，與種子法不相應故。此顯種子自類相生。四、性決定：謂隨因力生善惡等功能決定，方成種子。此遮餘部執異性因生異性果，有因緣故。五、待眾緣：謂此要待自眾緣合，功能殊勝，方成種子。此遮外道執自然因，不待眾緣恆頓生果；或遮餘部緣恆非無。顯所待緣非恆有性，故種與果非恆頓生。六、引自果：謂於別別色、心等果各各引生，方成種子。此遮外道執唯一因生一切果；或遮餘部執色、心等互為因緣。唯本識中，功能差別，具斯六義，成種非餘。

講解：種子六義，講的是種子的六種特性。種子本是一種功能（實即能量），所以種子的特性，與能量的特性近似。這六種特性是：

一、剎那滅：所謂剎那滅，就是剛才生起的有爲法體，在一念頃的剎那之間即滅，它由生到滅，中間沒有片刻的間隙，即是沒有「住」的階段。有這樣殊勝生滅無間的功用和能力，才可以成爲種子。這遮簡不是無爲眞如的常法；也不是數論外道自性神我的常法。因爲常法沒有無常轉變的種子義，所以不可說它有能生果的功能。

二、果俱有：就是能生的種子，與所生的現行果法，不但在時間上俱是現在；就是在空間上也是和合在一起的，這樣才可以成爲種子。這遮簡不是種子引種子的因果異時，前後相違。因爲所生的現行果法，與能生的種子，它們的體性雖是異類，而互不相違，所以能夠在一身中，同時有能生與所生的功用。不像那前念種子引後念種子，它們雖是自類相生，而前後相違，必不能俱時而有。問：何以但許種子生現行的異類因果是俱時，不許種子引種子的自類因果是俱時呢？答：種子生現行，現行雖亦熏種子，而所生的種子，未即生果，既不失爲因緣：又無無窮之過，故許俱時。種子引種子，若許俱時，則一剎那便生多果，不但有無窮之過；而且也失掉了因緣的意義。

雖然因和果，有生現果的俱時，有引自類的不俱時，而要以現在俱時，可能有生果的因力者，方合格爲種子。此外，未來的因還沒有生；過去的因已竟滅了，它們都沒種子自體的資格。所以依能生現果的因，來建立種子的名稱，不依引生自類的種子，名爲種子。因此，但應說種子是與「果俱有」的。

三、恆隨轉：此是要恆長時間，其性一類相續——即性同一類的種子，前念滅時，後念即生。如是生滅非常；相續非斷；一直到了對治道的究竟位止，才

能成爲種子。這是遮簡七轉識有變化間斷，與恆隨轉的種子法則不相應，這表明種子自類相生。

四、性決定：就是要隨順現行熏生之因的功能，決定善因生善果，惡因生惡果，無記因生無記果，才能成爲種子。這是遮簡小乘說一切有部，它們執於善因生惡果，惡因生善果，以此異性因生異性果有因緣意義。

五、待衆緣：種子的本身要等待衆緣會合，來幫助它生果，才能成爲種子。這是遮簡外道所執的自然之因，不須衆緣會合便能永遠頓生現行之果；或破小乘說一切有部以衆緣是一切時恆有的執著。假定衆緣眞的恆有，那種子豈不應當恆時生果嗎？

六、引自果。各別不同的色、心等果，各各都爲它自己的種子所引生。如色法種子只能引生色法的現行果，心法種子只能引生心法的現行果，這樣才能成爲種子。這是遮簡大自在天外道，唯以一「大自在天」爲因，生一切果法的執著。或破小乘說一切有部的主張，色、心種子可互爲因緣的執著。

唯有第八阿賴耶識中的種子，在生果的功能差別上，具足了這六種種子的意義，才可以名爲種子。其餘的七轉識都不能成爲種子。

論文二十五：外穀、麥等，識所變故，假立種名，非實種子。此種勢力生近、正果，名曰生因。引遠、殘果，令不頓絕，即名引因。內種必由熏習生長，親能生果是因緣性。外種熏習或有或無，為增上緣辦所生果，必以內種為彼因緣，是共相種所生果故。

講解：唯有第八識裏的種子具足六義，才能名爲種子。那麼，世間的穀、麥等非情之類，怎麼也叫種子呢？答曰：穀、麥等的種子，因爲都是內識所變的相分，假立種子之名，稱爲穀種麥種而已，其實這並不是眞的種子。

這內外種子，生果的勢力有兩種：一種是「生近正果」，種子的勢力，發展到恰好的近距離時，有一種正當的結果，如：內種所生現在的人身；外種所生苗壯的芽莖等：這種生近正果的因，就叫做「生因」。二種是「引遠殘果」，種子的勢力，引伸到強弩之末的疏遠距離時，倘有剩餘的殘敗之果，不會馬上就頓時滅絕，如：枯喪的屍骸，萎謝的花木等，這種引殘果的因，就叫做「引因」。

第八識中儲藏的內種，必定經過熏習而生，經過熏習而長。由熏習而生的，是新熏種子；由熏習而長的，是法爾種子。這種子，是親生一切現行果法的因

緣性。至於外種，則或有熏習，或無熏習，沒有一定。例如：菩勝藉它華香，是有熏習；松柏生來蒼翠，是無熏習。然而，這外種的熏習，只不過是增上緣。要成辦生果大業，必須以第八識中的種子做爲因緣。因爲世間的穀、麥等，都是有情第八識裏的共相種子所生的共報果法。

論文二十六：依何等義立熏習名，所熏、能熏各具四義，令種生長，故名熏習。何等名為所熏四義？一、堅住性：若法始終一類相續，能持習氣，乃是所熏。此遮轉識，及聲、風等，性不堅住，故非所熏。二、無記性：若法平等，無所違逆，能容習氣，乃是所熏。此遮善、染勢力強盛，無所容納，故非所熏。由此如來第八淨識，唯帶舊種，非新受熏。三、可熏性：若法自在，性非堅密，能受習氣，乃是所熏。此遮心所及無為法，依他堅密，故非所熏。四、與能熏共和合性：若與能熏同時同處，不即不離，乃是所熏。此遮他身剎那前後，無和合義，故非所熏。唯異熟識具此四義，可是所熏，非心所等。

講解：問：依據什麼意義建立熏習的名稱呢？唯識家答曰：熏習有能熏、所熏兩種。這兩種熏習，各要具備四種條件，能令種子生長，所以名爲熏習。現在先講所

熏四義：

第一是「堅住性」：若有一法，始自無始，終至究竟，無論善、惡、無記，只要是同一類性相續不斷，能夠執持習氣不令散失的，那便是所熏。這簡別七轉識不能成爲所熏，風及聲音不能成爲所熏，十一種法色不能成爲所熏。因爲七轉識的有漏種子，到了初見道的無漏心位就散失了；根境十色及法處所攝色等，到了無色界及滅盡定時也就沒有了。風及聲音無堅住性，當然也不能成爲所熏。就是七轉識及十一色法也是如此，所以不能成爲所熏。

第二是「無記性」：若有一法，具有非善非惡的平等性，但於善惡習氣，都能隨順而無所違逆的，那便是所熏。這遮簡善法惡法勢力強盛，不能互相容納，且也不能自類相容。一如旃檀之香、阿魏之臭，俱不受熏習，所以也不是所熏。因此性唯無記的第八識才能受熏。所以佛的第八無漏淨識，是從因地帶來的舊種，並不是新受熏的。

第三種是「可熏性」：若有一法，其體自在，不做它法的附傭；而且性非堅密。體是虛疏，能夠容受習氣的，那便是所熏。這遮簡心所法、無爲法都不能受熏。因爲心所法是心王的附傭，體不自在；無爲法其性堅密，體非虛疏，不

能容受習氣，所以都不能成爲所熏。

第四種是「與能熏共和合性」：和合是相應的意思，所熏與能熏，在同一時間，同一處所，雖能熏之體，不即是所熏，然能熏所熏亦不相離，有這樣和合性的，便是所熏。這遮簡不同一處的自它二身，不同一時的剎那前後。因爲自它二身，各人自作自受，此人的業識不能熏他人的阿賴耶識，它人的阿賴耶識也不受外人的業識所熏。剎那前後的能所亦不相應。所以都不是「所熏」。

唯有第八異熟識才具以上四種條件，所以才是所熏。

論文二十七：何等名為能熏四義？一、有生滅：若法非常，能有作用，生長習氣，乃是能熏。此遮無為前後不變，無生長用，故非能熏。二、有勝用：若有生滅，勢力增盛，能引習氣，乃是能熏。此遮異熟心、心所等，勢力羸劣，故非能熏。三、有增減：若有勝用，可增可減，攝植習氣，乃是能熏。此遮佛果圓滿善法，無增無減，故非能熏。彼若能熏，便非圓滿，前後佛果應有勝劣。四、與所熏和合而轉：若與所熏同時同處，不即不離，乃是能熏。此遮它身剎那前後，無和合義，故非能熏。唯七轉識及彼心所，有勝勢用而增減者，具此

四義，可是能熏。

講解：所熏四義已如上說，現講能熏四義：第一種是「有生滅」：若有一法，前後剎那遷變無常，能有作用使習氣生長的便是能熏。這遮簡不是無爲法。因爲無爲法是前後不變的恆常之法，而不是無常，沒有能使習氣生長的作用，所以它不是能熏。第二種是「有勝用」：若有一法，生滅無常的勢力特別強盛，能夥引生習氣的那便是能熏。這遮簡不是第八異熟心、心所法。因爲它們引生習氣的勢力太羸弱了，所以不是能熏。

第三種是「有增減」：若有一法，有強盛的勢力和功用，可以增多，也可以減少，能夠這樣攝持習氣的，那便是能熏。這遮簡不是佛果。因爲佛果是圓滿的無漏善法，無可增減，所以不是能熏。假使佛果能熏，便是佛的功德尚未圓滿，那就有前後勝劣的差別了。第四種是「與所熏和合而轉」：若能熏與所熏之間，是剎那同時，一身同處，不即不離，那便是能熏。這遮簡不是不同處所的自他二身，也不是不同時的剎那前後。因爲它們都沒有不即不離的和合義，所以不是能熏。唯有以第八識爲其所緣的七轉識及其心所有法，有勝勢用，能增能減，才具有以上四種條件，所以是能熏。

論文二十八：如是能熏與所熏識，俱生俱滅，熏習義成，令所熏中種子生長，如熏苣勝，故名熏習。能熏識等從種生時，即能為因，復熏成種，三法展轉，因果同時，如炷生燄，燄生焦炷；亦如束蘆更互相依，因果俱時，理不傾動。能熏生種，種起現行，如俱有因得士用果。種子前後自類相生，如同類因引等流果。此二於果是因緣性。除此，餘法皆非因緣，設名因緣應知假說。是謂略說一切種相。

講解：所熏、能熏，如前所講，於此作一總結。能熏的七轉識，與所熏的異熟識，生則俱生，滅則俱滅，熏習之義於此成立，這才能令所熏異熟識的種子，由生而長，恰似華熏苣勝，令香氣生長一樣，所以名爲熏習。

作爲能熏的七轉識，在從第八種子識裏生起的時候，便能爲生果之因。復以其所生的現行果法，熏成種子。能生的種子是一法，所生的現行是一法，現行所熏的種子又是一法。這樣種生現，現熏種，三法展轉，因果同時，好像燈炷生燈燄，燈燄又燒焦燈炷；又好像綑成一束束的蘆葦，互相依立一樣。這因果同時之理，就是如此。

現行熏種子，種子起現行，彷彿像六因中的「俱有因」，所得五果中的「士

用果」一樣。前念種子，引生後念種子的自類相生，也彷彿像六因中的「同類因」，引生五果中的「等流果」一樣。除此二因，可給其所生之果爲因緣外，餘法都不得名爲因緣。如果說名爲因緣，應知那是方便假說，不是辨體親近的實因緣。

賴耶三相，阿賴耶識是其自相，異熟是其果相，一切種是其因相。此處就是把種子作一總結，如論文說「是謂略說一切種相」。（註一：俱有因：爲能作因、俱有因、同類因、相應因、遍行因、異熟因的六因之一，意謂互爲依存的條件，如三杖相依而得站立，三杖即互爲俱有因。註二：士用果，爲五果之一，亦稱士夫果，「士」爲士夫，即人。「用」爲作用，即造作。士用果是人們利用工具造作出來的結果，也就是俱有因和相應因產生的結果。五果爲異熟果、等流果、離繫果、士用果、增上果。註三、同類因：爲六因之一，亦稱自種因，因與果的性質相同，其因稱爲同類因。註四：等流果：五果之一，謂果的性質與因的性質相同，即同類因和遍行因所得之果。）

第二章　所緣行相門

論文一：此識行相，所緣云何？謂不可知執、受、處、了。了，謂了別，即是行相，識以了別為行相故。處，謂處所，即器世間；是諸有情所依處故。執受有二，謂諸種子及有根身。諸種子者，為諸相名分別習氣；有根身者，謂諸色根及根依處。此二皆是識所執受，攝為自體，同安危故。執受及處，俱是所緣。阿賴耶識因緣力故，自體生時內變為種及有根身，外變為器。即以所變為自所緣，行相仗之而得起故。

講解：在初能變識八段十義的科分中，三相門之後是「所緣門」；也就是三十頌第三首頌文：「不可知執受，處了常與觸，作意受想思，相應唯捨受。」這四句頌文中包括了所緣門，行相門，心所相應門，三受相應門四部分。頌文讀起來是五字一句，但在講解的時候，須作散文來講，即「不可知執、受、處、了，常與觸、作意、受、想、思相應，相應唯捨受。」此中不可知執、受、處是所緣門，「了」是行相門，「常與觸，作意、受、想、思相應」是心所相應門，「相應唯捨受」是三受相應門。

頌文前「不可知」三字，這是說第八識行相微細，我們所知不多，故曰「不

可知」。如八識規矩頌「浩浩三藏不可窮」，也是這個意思。不可知之後的「執、受、處」，是第八識的所緣的境，「了」是第八識的行相，即其能緣的作用。分釋如下：

一、行相門的「了」，了是了別，了解分別，了別就是第八識的行相。因爲第八識的自體分，在識變時生起似有實無的相、見二分。這了別作用，就是第八識識體能見的那一部分，也就是見分。

二、所緣門的「執、受、處」是見分所緣的境，也就是相分。此中的處是處所，也就是器世間、物質世界，此與有情世間相對，而爲一切有情所依住處。執、受有二，一是「諸種子」；二是「有根身」。種子前面已經講過，就是生起萬法的親因緣，所生的一切事物就是見分所緣的境相。有根身就是有情的色身，眼、耳、鼻、舌、身五根。根有浮塵根和淨色根之別，有形可見的浮塵根、和肉眼不可見的淨色根。具有這些根的身，就叫做「有根身」（註：執爲攝義、持義。受爲領義、覺義。第八識執有根身爲自體，持使不壞；又共安危，能共苦樂等受，稱爲執受）。種子與根身，不但是第八識所執持與領受的東西，同時還把它們攝爲阿賴耶識的自體，與之同安共危：所以叫做「執受」。這執受的

種子、根身，及有情賴以生存的器世間，都是第八阿賴耶識所緣的境。以此因緣，當阿賴耶識的自體生起時，就內變而爲種子及根身；外變而爲器世間。即以此自識所變的相分，還爲自識見分所緣之境。見分的行相，就是仗托所緣的境而生起的。

論文二：此中了者，謂異熟識，於自所緣有了別用；此了別用見分所攝。然有漏識，自體生時，皆似所緣、能緣相現，彼相應法應知亦爾。似所緣相說名相分，似能緣相說名見分。若心、心所無所緣相，應不能緣自所緣境。或應一一能緣一切，自境如餘，餘如自故。若心、心所無能緣相，應不能緣，如虛空等，或虛空等亦是能緣。故心、心所，必有二相。如契經說：一切唯有覺，所覺義皆無；能覺所覺分，各自然而轉。

講解：這裏所說的「了」，就是第八異熟識，它在自己所緣的相分境上，有一種了解分別的作用。這了別作用就是自識的見分。然而當有漏識的自體生時，這本來是依它起的相、見二分，都好像是遍計所緣的境相，及能緣的行相，顯現在心外一樣。第八識心王既然有此能緣與所緣的見、相二分，和它相應的五個心所

當然也不例外。這相似遍計所緣的境相名爲相分，能緣的行相名爲見分。

倘若在緣境的時候，心，心所上沒有帶著所緣的境相，則見分就應當不能緣自心所緣的相分了。自識既沒有相分做爲見分的所緣境，見分又不能無境而緣，在這種情況下，見分所緣的境，必然是餘識的相分無疑。如此，則每一個識的見分，不是都能緣一切識的相分了嗎？例如眼識的見分，能緣耳識的相分聲、鼻識的相分香、舌識的相分味等。倘若心、心所法沒有能緣的行相，那就應當如虛空一樣，沒有緣境的功能。

能緣的心、心所法，既如虛空一樣的不能緣境，那麼不能緣境的虛空，常然也如心、心所法一樣的能緣境。由以上所說的道理，所以心、心所法，必定有所緣的境，及能緣的行相。例如契經上說：「一切唯有覺，所覺義皆無，能覺所覺分，各自然而轉」。前二句是說：一切法唯有能覺了的內識，至於所覺了的外境，都是虛幻而沒有實義的。後二句是說：這能覺所覺的見、相二分，各自隨著它的因緣和合而轉，並不須要心外之法，或所謂大自在天等的造作。

論文三：執有離識所緣境者，彼說外境是所緣，相分名行相，見分名事，是心、心所自體相故。心與心所同所依緣，行相相似，事雖數等，

而相各異，識、受、想等相各別故。達無離識所緣境者，則說相分是所緣，見分名行相，相、見所依自體名事，即自證分。此若無者，應不自憶心、心所法，如不曾更境，必不能憶故。心與心所同所依根，所緣相似，行相各別，了別、領納等作用各異故。事雖數等，而相各異，識、受等體有差別故。然心、心所一一生時，以理推徵各有三分：所量、能量、量果別故；相見必有所依體故。如集量論伽它中說：似境相所量，能取相自證，即能量及果，彼三體無別。

講解：諸小乘部，主張離識之外有所緣的境，並且說外境是所緣的對象，相分名爲行相，見分名爲「事」（註：事與理相對，離因緣的無爲法是理，因緣和合的有爲法名事，見分是仗因托緣生起，故名事），因爲這是心法和心所法自體之相。心法和心所法同所依同所緣，俱依一根，俱緣一境，行相相似。心王見分的心、「事」雖多種，其相各不相同，因爲識相是了別，受相是領納，想相是取境，作用各不相同。領悟到離識之外別無所緣之境的大乘論師，則說相分是所緣的境，見分稱爲行相。相、見二分共同依托的自體分才稱做事，就是自體證知自己有緣境事功的「自證分」。假使沒有這個自證分爲見、相二分所依托，心法

和心所法自身就應當不能憶念，這好像不曾更境（註：不曾更境，就是沒有經歷過的事物），決定不能憶念。那怕做夢也夢不到。

心王和心所是同依一根，如眼識心王、心所，同依眼根等。所緣的境，也彷彿相似，如緣青則皆變爲青，緣黃則皆變爲黃等。但其分別緣境的行相，卻是各各別異。因爲識的了別，和受的領納等，都不一樣。識的自體和心所，依緣的根境雖同，而行相各異。因爲識有識體；受有受體；識、受等體，各有差別。

然而當心王心所，一個個生起的時候，按道理推究，每一王所各有三分：一是所量的相分，二是能量的見分，三是量果的自證分。以心量境，好像以尺量物，物是所量，尺是能量，量知之數即是量果。故以所量名相分，能量名見分，量果爲相、見二分所依的自體、即自證分。

如集量論的偈子說：「似境相所量。能取相自證：即能量及果，彼三體無別。」意思是說：唯識所現似有實無的外境相分，就是所量；能執取境相的見分，就是能量；自證分就是量果。它們的功能雖有三分，而唯一的識體並無差別。

論文四：又心、心所，若細分別，應有四分，三分如前，復有第四證自證分。此若無者，誰證第三？心分既同，應皆證故。又自證分應無有

果，諸能量者必有果故。不應見分是第三果，見分或時非量攝故。由此見分不證第三，證自體者必現量故。

此四分中前二是外，後二是內。初唯所緣，後三通二。謂第二分但緣第一，或量非量，或現或比。第三能緣第二第四，證自證分唯緣第三，非第二者，以無用故，第三第四皆現量攝，故心、心所四分合成。具所、能緣無無窮過。非即非離唯識道成。

講解：再者，如果對心法和心所法仔細分別，則每一心王、心所應有四分：除前面所說的相分、見分、自證分三分之外，還有一個第四的「證自證分」。因爲如果沒有這個證自證分，那麼第二的見分，有第三的自證分來給它驗證，但是誰來給自證分驗證呢？應該就是證自證分了。無論第三的自證分，第二的見分，二者既然同是心體的一部分，都應當有個驗證，所以才建立第四的證自證分，來證明第三的自證分；也像自證分證知見分一樣。

見分是能量，自證分是量果。當自證分緣見分時，那見分便成爲所量的相分；自證分便成爲能量的見分了。那麼，誰來做量果呢？這當然是證自證分了。因

爲凡是能量的，必定要有個量果。如果有人說：以第二的見分，回頭來做第三的量果，不是也可以嗎？何必要證自證分？事實不然，當知見分緣境，不一定是如鏡照物一樣正確的現量，所以見分不能回頭來驗證第三的自證分，因爲證知自體一定要依靠現量。

相分、見分、自證分、證自證分四分，前二分緣似外境而名外；後二分，自體內證而名內。第一的相分，只是所緣的境，而無能緣之用；其次的見分、自證分、證自證分，則通於所緣與能緣。也就是：第二見分只能緣第一相分，而不能反緣第三。因爲它沒有緣第三現量境的一定把握，因爲它有時是親自證到的現量，有時是推測而知的比量，有時甚至是非量。第三的自證分，不但能順緣第二的見分；而且也能反緣第四的證自證分。證自證分，唯緣第三而不緣第二，因爲第二已爲第三所緣，用不著再緣了。第三和第四，因爲都是現量所攝，有互爲能緣及所緣的功用，所以心王和心所，只要四分合成，就不必再有第五緣第四，第六緣第五了。這四分自用來說是非一，自體來說是非異，唯識妙理，如此而成。四分的關係表解如下：

相分——————所量

見分——能量——所量
自證分——能量——所量——量果
證自證分——能量——所量——量果

論文五：是故契經伽它中說：眾生心二性，內外一切分；所取能取纏，見種種差別。此頌意說，眾生心性，二分合成。若內若外，皆有所取、能取纏縛，見有種種，或量非量或現或比，多分差別。此中見者是見分故。如是四分或攝為三，第四攝入自證分故。或攝為二，後三俱是能緣性故，皆見分攝。此言見者，是能緣義。或攝為一，體無別故。如入楞伽它中說：由自心執著，心似外境轉，彼所見非有，是故說唯心。如是處處說唯一心，此一心言亦攝心所。故識行相即是了別，了別即是識之見分。

講解：所以《厚嚴經》裏有偈子說：「眾生心二性，內外一切分，所取能取纏，見種種差別。」偈子的意思是說：眾生之心有內、外二性，外是緣外的見、相二分；內是緣內的自證分及證自證分。由於被這內外四分所取的妄境，和能取的妄見所纏縛，所以才見有現量、非量、比量等的種種差別。這裏所說的「見」，就

是見分。

以上所說的相分、見分、自證分、證自證分。也可以把證自證分歸納到自證分裏合而爲三。也可以把證自證分及自證分，都歸納到見分裏，使之合而爲二。也因爲除了前面的第一分是「所緣」之外，後面三分都是屬於見分所攝的能緣。而所謂見分，純粹是能緣，不帶所緣。也可以把四分通統歸納起來，使之合而爲一。因其作用雖然有四，而其體實無差別。

例如《入楞伽經》中的偈子說：「由自心執著，心似外境轉，彼所見非有，是故說唯心。」意思是說，由於衆生自心的執看，好像有外境轉起一樣，其實那裏有什麼外境，還不是唯識所變嗎？以是之故，所以才說唯心。像這種唯是一心，更無外境的說法，經中處處可見。這裏所說的一心，不僅指八識心王，也包括五十一個心所在內。由於以上所說的種種，所以識的行相就是了別。了別就是第八識的見分。（註：心識本有的性能稱爲行相。因爲識自體分以了別爲行相，行相也就是見分。）

論文六：所言處者，謂異熟識由共相種成熟力故，變似色等器世間相，即外大種及所造色。雖諸有情所變各別，而相相似，處所無異，如衆

燈明各遍似一。誰異熟識，變為此相？有義一切，所以者何？如契經說：一切有情業增上力共所起故。

講解：第八識的行相已如上說，以下講所緣的執、受、處三字，分釋如下：

首先講「處」字，所謂處，就是第八異熟識裏的共相種子（註：共相種子，指所生之果可使多人受用的種子，如山河大地，即衆生共相種子所變），由於這種子成熟的因緣之力，變現出一種似實色而非實色的器世間相；也就是身外能造的地、水、火、風四大種，及所造的色、香、味、觸四塵色（註：「即外大種及所造色」，指本識中變爲器世間外境的種子稱外大種，此稱能造四大。客觀物質世界稱爲所造）。因其是外處，不是有情，故名爲外；並不是心外的實法。

諸有情類，唯識所變的東西各別不同，然而共業種子所感的共報果相的「處」，卻是相似無異。譬如衆燈齊明，光燿一室，這遍滿一室的燈光，雖是衆燈所共照，卻分不出彼此所照的光，好像只有一盞燈一樣。

或問，是誰的異熟識，變爲此器世間相？此有三家不同的主張。第一家月藏認爲：是一切有情衆生的異熟識、共同變化爲此相。爲什麼呢？如《立世經》

所說：「由於一切有情衆生之業的促進力，共同生起此相。」

論文七：有義，若爾，諸佛菩薩，應實變為此雜穢土，諸異生等，應實變為他方此界諸妙淨土。又諸聖者厭離有色，生無色界，必不下生；變為此土，復何所用？是故現居及當生者，彼異熟識變為此界。經依少分說一切言，諸業同者，皆共變故。

有義：若爾，器將壞時，既無現居及當生者，誰異熟識變為此界？又諸異生厭離有色，生無色界，現無色身，預變為土，此復何用？設有色身與異地器，粗細懸隔，不相依持，此變為彼，亦何所益？然所變土，本為色身依持受用；故若於身可有持用，便變為彼。由是設生它方自地，彼識亦得變為此土；故器世界將壞初成，雖無有情，而亦現有。此說一切共受用者，若別受用準此應知，鬼、人、天等，所見異故。

講解：第二家的難陀反駁月藏說：你說的未免籠侗，果如世界是「一切有情業增上力共所起故」，一切有情當然包括六凡四聖，那麼久已轉染成淨沒有雜穢種子的

諸佛菩薩，就不是假緣度化，而是實在的變成了我們這個雜染穢濁的國土；五趣異生的異熟識，也應當實變爲他方極樂、此界靈鷲等的諸妙淨土了。若以爲有情不攝佛聖，器界不攝淨土，但異生中有阿那含，器界中有無色界，不還果等的聖者，它們既已厭離了欲色界，上生無色界去了，必定不願再來下生，那麼變此穢土，又有何用呢？（註：「他方、此界諸淨妙土」一句，它方即此三千大千世界之外的化土，此界即娑婆世界，此方諸淨妙土，指如靈鷲山等處。）

是故，器世間，是由現身所住，及次當所生的人，隨其凡聖的異熟，而變爲他方、此界、或穢、或淨的國土了。經上所說的「一切」，是依少分同業而言，凡是一切造業相同的人，大家都可以變爲一個器世間。

第三家護法反駁難陀說：若照你所說，器世間瀕臨壞劫時，既沒有現居者，也沒有當生的人，是誰的異熟識變爲這個世界呢？還有，已厭離欲界、色界，生到無色界的衆生，他們已竟沒有色身了，變土原爲色身依住，既無色身，它預先變好這個穢土又有何用呢？即令有色身，與異地器界比較起來，粗細懸隔，何止天淵，這教他們如何依住？既不堪依住，那麼，以此上界的異熟識，變彼下界的穢土，又有什麼益處呢？然而所變的土，本爲色身依持受用而變穢

土，所以只要他認爲於色身可能有依止受用價值的，便變爲彼土。因此，不一定是現居及當生，就是生在他方世界的人，以彼界的異熟識，也可以變爲此界之土。所以器世間，無論在將壞或初成，雖無現居及當生的人，而依然現有。

這是說一切有情，可以共同受用的大千世界。至於在這共中不共的各別受用，亦應準此例知。例如鬼、人、天等，雖然都住在這個共同受用的大千世界，而其各自所見的局部境界，卻是共中的不共。

論文八：諸種子者，謂異熟識所持一切有漏法種，此識性攝，故是所緣。無漏法種雖依附此識，而非此性攝，故非所緣。雖非所緣，而不相離，如真如性不違唯識。有根身者，謂異熟識不共相種成熟力故，變似色根及根依處，即內大種及所造色。有共相種成熟力故，於他身處亦變似彼。不爾，應無受用他義。

講解：處字的解釋已如上說，今講「執、受」二字。本識執受，有種子及根身二法，今先講諸種子。什麼叫做諸種子呢？就是第八異熟識所攝持的三性有漏種子，此種子由本識所攝，同時也爲本識所緣的相分境。或問：有漏種子，依本識而爲識所緣；無漏種子，亦依本識，何以不相提並論，而獨言有漏呢？答曰：無

漏種子，雖也依附於本識自體，但其不是無記性，而是善性，所以不能做有漏識的所緣。又問：識既不緣無漏種子，豈不違背唯識之理？答曰：無漏種子，雖然不是本識所緣之境，但也像眞如那樣不是離識別有的實法，故不違唯識之理。

至於「根身」，就是我們眼、耳、鼻、舌、身的五根身。這是第八異熟識裏的不共相種子，（註：不共相種子，指所生之果不共受用的種子，如眼、耳、鼻、舌、身五根）成熟的因緣之力，變現爲似色根和根依處（註：根依處即浮塵根）。也就是身內地、水、火、風四大種，及色、香、味、觸的所造色。這在共相的器世間裏，是共中的不共，所以由不共相種子所變現。

異熟識裏，還有一種共相種子，由於此種子成熟的因緣之力，於他人身處，也變爲似彼相。否則，它人就不能有助於我，而爲我所受用了。這在不共相的自他根裏，是不共中之共，所以由共相種子所變現（註：共業不共業，有四種情況，稱「四變句」。一、共中共業：如自然界山河大地，爲有情所共享者。二、共中不共業：人類社會有主的田宅，爲所有人所獨享者。三、不共中共業：即個人身體外根的浮塵根，這雖是個人所獨有，但他人如夫妻者亦可共同享用

者。四、不共中不共業：個人身體內根的勝義根，只供自己所用。）

論文九：此中有義：亦變似根。辯中邊說：似自、他身五根現故。有義：唯能變似依處，他根於己非所用故。似自、他身五根現者，說自、他識各自變義。故生他地或般涅槃，彼餘屍骸，猶見相續。

講解：關於「有根身」，有兩家不同的解釋，第一家安慧認爲：自識不但能變塵境，而且也變自他的根身。何以見得呢？《辯中邊論》中說：「似自他身五根現故」，意思是自身和它身的五根，都可以變現。但第二家護法則認爲：自識只能變「似依處」構成色根的物質。因爲他人的淨色根對自己來說，並非所用。似自、他五根顯現，只能說是自、他之識各自變幻。故《辯中邊論》裏所說那「似自他身，五根現故」的話，只是說自己和它人的阿賴耶識，各自變爲各自的根，並不是自己的識能變他人的根。

或有問曰：自識既不能變他根，怎樣知道能變他根的依處呢？答：假使有人在此地報盡命終，轉生他地，或修行者入無餘涅槃之時，所剩下的屍骸，我們不是還看見它繼續存在嗎？這證明每個人的根依處，都是自他所共變的。否則，這剩餘的屍骸，是誰的識所變的呢？

論文十：前來且說業力所變外器、內身界、地差別，若定等力所變器、身、界、地、自、他，則不決定。所變身、器多恆相續。變聲、光等多分暫時，隨現緣力擊發起故。略說此識所變境者，謂有漏種、十有色處，及墮法處所現實色。

講解：前面已說有情業力所變的外而器界、內而根身，及界、地差別，若聖者以禪定神通等力，所變的器、身、界、地，自現他感，則不可一例決定。分別來說，所變之根身、器界，大部分恆時相續而現。所變聲及光等，大部分是暫時的，如曇花一現，剎那即逝。因爲這是隨順因緣之力，彼此擊發而生起的，如雷聲、電光，是隨著陰陽電的緣力所擊發，緣盡則不復相續。簡單的說，阿賴耶識所變的外境，包括有漏種子，五根、五塵的十色處，和依威德定隨著法處所現的實色等（註：法處爲十二處之一，爲意根所對之境，法處所攝色共有五種，即極略色，極迥色，受所引色，遍計所執色，定所生的自在色。）

論文十一：何故此識，不能變似心、心所等為所緣耶？有漏識變略有二種：一隨因緣勢力故變，二隨分別勢力故變。初必有用，後但為境。異熟識變但隨因緣，所變色等必有實用。若變心等，便無實用，相分

心等不能緣故，須彼實用別從此生。變無為等亦無實用，故異熟識不緣心等。至無漏位勝慧相應，雖無分別，而澄淨故。設無實用亦現彼影。不爾，諸佛應非遍智。

講解：有人問曰：為什麼異熟識只能變色法，而不能變心、心所法為所緣呢？答曰：在凡位的有漏識變，略有二種，一是不加作意，隨著種子因緣勢力而變的，此稱因緣變；二是隨著六、七識分別勢力而變的，此稱分別變。隨著種子因緣所變的，必定有其實在的功用；隨著分別勢力而變的，那只是當情所現的虛妄之境。

異熟識變，是隨著種子的因緣勢力，不加作意，所以它所變的相分色，必有實用；若變心、心所，那就沒有實用了。因為隨著見分所變的相分心法，都如鏡花水月，沒有緣慮的實在體用，所以第八識不緣心法。那麼，無為法有實體，變無為法好嗎？答：無為法雖有實體，而非因緣，所以變無為法也不為所緣。因此異熟識但緣自識所變的相分色，而不緣心、心所等。

第八識到達無漏位時，由於與殊勝的智慧相應，雖然沒有籌度取相的分別，而澄淨明澈，如鏡海秋月，雖不緣實法，亦現心影，使萬法不能逃其形。不然，

諸佛就應當不是遍知一切法的正遍智了。

論文十二：故有漏位，此異熟識，但緣身、器及有漏種，在欲、色界具三所緣，無色界中緣有漏種，厭離色故，無業果色，有定果色，於理無違，彼識亦緣此色為境。

講解：所以有漏位凡夫的異熟識，只能緣根身、器界、種子，在欲界、色界，具備了這三種所緣，在無色界則但緣種子。因爲其厭離欲、色之故，雖無因業受報的業果色，但猶有由禪定引發的定果色，爲異熟識所緣，這在道理上並不違背。

論文十三：不可知者，謂此行相極微細故，難可了知。或此所緣內執受境亦微細故，外器世間量難測故，名不可知。云何是識取所緣境行相難知？如滅定中不離身識，應信為有。然必應許滅定有識，有情攝故，如有心時。無想等位當知亦爾。

講解：在所緣行相門的頌文之前，有「不可知」三字，不可知有二義，一是能緣的見分，因其行相極爲微細，所以難可了知。二是所緣的相分，其內所執受種子及勝義根，也是微細難知；以至外所依住的器世間，更是量大難測，所以稱「不可知」。

經量部及有部師問曰：爲什麼識所緣境的行相難知呢？既不可知，應不是識。論主答：如滅盡定中的「不離身識」，它的行相就不可知。雖不可知，但應信滅盡定中有識，仍屬有情衆生，像未入定前有心時一樣。滅盡定有識，無想定等當然也有識。

第三章　心所相應門

論文一：此識與幾心所相應？常與觸、作意、受、想、思相應。阿賴耶識無始時來乃至未轉，於一切位，恆與此五心所相應，以是遍行心所攝故。

講解：本章講心所相應門。第八阿賴耶識與幾個心所相應呢？答曰：與觸、作意、受、想、思五個心所相應。阿賴耶識從無始以來，直到尚未轉爲大圓鏡智成佛以前，在九法界的一切位裏，都恆常和這五個遍行心所相應。因爲遍行心所是遍與八識相應的。

論文二：觸謂三和，分別變異，令心、心所觸境為性，受、想、思等所依為業。謂根、境、識，更相隨順，故名三和。觸依彼生，令彼和合，故說為彼。三和合位皆有順生心所功能，說名變異。觸似彼起，故

名分別。根變異力引觸起時，勝彼識、境，故集論等但說分別根之變易。和合一切心及心所，令同觸境，是觸自性。既似順起心所功能，故以受等所依為業。

講解：今先解釋遍行中的觸心所。觸有二義：一、以根、境、識三法和合的分別變異之力，使心、心所與塵境接觸，爲觸的體性。二、受、想、思等一切心所依之而起，是觸的業用。也就是說，這一體三名的根、境、識，不但不互相乖違，而且更互相隨順，依根取境而生識，所以名叫三和合。因此觸心所依彼三和合而生，亦能令彼三法和合。

什麼叫「變異」？在根、境、識三法的和合位上，有隨順生起一切心所的功能，未和合以前則無此功能，所以說名變異。如何又叫「分別」？觸心所有似彼三法和合，順生一切心所的變異功能，所以又名分別。或問：觸心所既爲根、境、識三法和合，說名分別變異，何以《集論》但說「分別根之變異」呢？答曰：因爲當根、境、識三法和合，引起觸心所時，根的變異力量，超勝於識、境二法，所以《集論》但說「分別根之變異」，而不說分別識、境的變異。其實觸的功能，不但根、境、識三法缺一不可，而且還能和合一切心、心所的行

相，都來和它同緣一境，這就是觸的自性。既然好像三法和合，具有產生相應心所法的作用，所以能引生受等心所法。

論文三：起盡經說：受、想、行蘊，一切皆以觸為緣故，由斯故說識、觸、受等，因二三四和合而生。瑜伽但說：與受、想、思為所依者，思與行蘊為主勝故，舉此攝餘。集論等說：為受依者，以觸生受近而勝故。謂觸所取可意等相，與受所取順益等相極相鄰近，引發勝故。

講解：這在《起盡經》裏可找到證明，經裏說：受、想、行三蘊，乃至一切心所，都是以觸為緣而生起的，因此才說，識是因根、境二法和合而生；觸是因根、境、識三法和合而生；而受、想、思等一切心所，則是因根、境、識、觸四法和合而生。

既然一切心所都是因觸而生起，何以《瑜伽論》但說觸以受、想、思為所依，而不說以行蘊為所依呢？那是因為行蘊是以思為主體，思的作業能力又較行等為勝，所以但舉此「思」來賅攝餘法。若是如此，何以《集論》又說：觸是以受為所依呢？那是因為受因觸生，它們的關係比較接近，勝過餘法之故。意思是說：觸所取可意、不可意、俱相違之境，與受所領苦、樂、俱相違之境極相

鄰近，引發的機緣勝過餘法之故。然觸自性是實非假，在六六法中是心所之性，由食所攝，能為緣故。如受等性，就不是三位和合。（註一：六六法，即六識、六觸、六受、六想、六思、六愛。）

論文四：然觸自性，是實非假，六六法中，心所性故，是食攝故，能為緣故，如受等性，即非三和。

講解：論主稱：「然觸自性，是實非假」句，是針對小乘經量部而說的。小乘經量部以根、境、識三和合為藉口，便說觸無實體。論主破他說：觸有觸的自性，是實非假，其故有三：一，此觸在六識、六觸、六受、六想、六思、六愛的六六法中，是屬於心所有法的緣故。二，此觸為段食、觸食、意思食、識食這四種食性所攝的緣故。三，此觸為十二因緣中的第六因緣的緣故。由以上三種緣故，觸和受、想、思，是同樣的各有自性，怎能說他是無體性的三和？

論文五：作意，謂能警心為性，於所緣境引心為業。謂此警覺，應起心種，引令趣境，故名作意。雖此亦能引起心所，心是主故，但說引心。有說令心迴趣異境，或於一境持心令住，故名作意。彼俱非理，應非遍行，不異定故。

講解：作意心所，以能警覺未生心的種子使之生起，這就是作意的體性；能引既生心去攀緣塵境，就是作意的業用。所以作意的功能，一者警覺應生心的種子，二者引令趣緣塵境。那麼，是不是也能引生心所呢？答：雖然這作意也能引起心所，但因爲心王爲主，心所爲從，所以但說引心，對心所就略而不言了。

正理師說它令心迴轉趣向異境。《雜集論》中說它於一境持心令住，不使散亂，這兩種說法都不對，因爲令心迴趣異境，不是遍行心所的作用；於一境持心令住，那和禪定就沒有區別了。

論文六：受謂領納順、違、俱非境相為性，起愛為業，能起合離非二欲故。有作是說，受有二種，一境界受，謂領所緣；二自性受，謂領俱觸。惟自性受是受自相，以境界受共餘相故。彼說非理，受定不緣俱生觸故。若似觸生名領觸者，似因之果應皆受性。又既受因，應名因受，何名自性？若謂如王食諸國邑，受能領觸所生受體名自性受。理亦不然，違自所執，不自證故。若不捨自性名自性受，應一切法皆是自性受。故彼所說，但誘嬰兒。

然境界受非共餘相，領順等相定屬己者，名境界受，不共餘故。

講解：受心所，以領納順境、違境、或順違俱非的境界爲其體性；能引起衆生的愛欲是其業用。怎樣起愛？就是對於所領納的順境起合欲；違境起離欲；順、違俱非的中庸境，那就無所謂合離二欲了。

但正理論師說：受有二種，一種叫做境界受，能領納所緣的境界。一種叫做自性受，能領納「俱觸」。領納俱觸的意思就是「受由觸生」。同時觸所觸到的苦、樂、捨，都能夠領納。唯有自性受，能領納觸境，不與餘法所共，可以說是受的自相。至於境界受，那是和其餘的心、心所，共同領納的境界。論主以爲正理師之說非理，因爲受由觸生，如何後受能緣前觸呢？若以爲受由觸生，與觸相似，所以名爲領觸，如此，那一切從因所生，與因相似的等流果，都應當叫做自性受了。還有，既然觸爲受因，那觸因所生的受，就應當名爲因受，何以名自性受呢？小乘師救曰：譬如「王食國邑」，王不過食國邑所產的物資，但從其能產而言，說「食國邑」罷了。受能領觸，也是如此，不過是領觸所生的受體，但從其能生而言，說「領觸」。因爲這是自領的意思，所以名叫自性受。

論主駁曰：此理未必盡然，因爲這自領的意義，和你們那「心不自證」的執著，正是相違背的。若說自領並非自緣，而是不捨離自體，名叫自性受，那麼盡世間所有的一切法，沒有一法是捨離自體的，難道說都叫自性受嗎？所以你們所說的謬理，只可以騙那襁褓中的嬰兒，而不值方家一哂。

自性受雖如上破，然而境界受只能感受自相，並非共於其餘心相。領納順、違、及順違俱非諸境，決定屬於自己的，才可以叫境界受，因爲它不共於其它心相。

論文七：想謂於境取像為性，施設種種名言為業。謂要安立境分齊相，方能隨起種種名言。

講解：想心所，以對外境取像爲其體性；施設種種名字言說爲其業用。怎樣叫施設名言呢？就是安立境界相的種種名字言說。例如爲要安立世間相的差別，才隨起有情世間、器世間、乃至三界九地等種種名言。

論文八：思謂令心造作為性，於善品等役心為業。謂能取境正因等相，驅役自心令造善等。

講解：思心所，令心造作爲其體性；役使心識生起善、惡、無記等事是其業用。也就

是說，思能取現境，爲邪、正、俱相違行爲之因，驅使自心去造作善、惡、無記之業。

論文九：此五既是遍行所攝，故與藏識決定相應。其遍行相，後當廣釋。此觸等五與異熟識行相雖異，而時、依同，所緣、事等，故名相應。

講解：以上這觸、作意、受、想、思五個心所，既然屬於遍行所攝，所以和第八藏識，決定相應。至於遍行的行相怎樣，後面當有詳細講解。這觸等五個心所，和第八異熟識，它們的見分行相雖異，然而同時生起、依於同根，所緣的相分境，及自體分，也是相似而等。所以名叫相應。

第四章　五受相應門

論文一：此識行相極不明了，不能分別違、順境相，微細、一類，相續而轉，是故唯與捨受相應。又此相應受唯是異熟，隨先引業轉，不待現緣，任善、惡勢力轉故，唯是捨受。苦、樂二受是異熟生，非真異熟，待現緣故，非此相應。又由此識常無轉變，有情恆執為自內我，若與苦、樂二受相應，便有轉變，寧執為我？故此但與捨受相應。

講解：此爲八段十門中的五受相應門。說到五受相應，《三十頌》稱「相應唯捨受」。這第八阿賴耶識，行相極不明了，它不能分別違境、順境之相，它的行相微細，始終一類相續而轉。因此只能和非苦非樂的捨受相應。

再者，這個相應受，唯是第八異熟識總業所招感，隨著先世業力的牽引，並不須要等待現前的助緣，任由過去世善惡勢力的發展，而自然轉起。因此，與第八識相應的，唯獨是這個捨受。至於苦、樂二受，那是前六識的異熟生待緣方起，而不是第八識的眞異熟，所以不和第八識相應。（註：唯識宗以第八識總報之果體稱爲眞異熟；由此所生之前六識別報之果，即稱爲異熟生。）

再者，由於第八識是一類相續常無轉變，所以有情的第七識就執之爲常、一的自內之我。倘若與苦樂二受相應，那就不是一類相續的捨受，而是有善、惡轉變的餘受了，因此第八識唯與捨受相應。

論文二：若爾，如何此識亦是惡業異熟？既許善業能招捨受，此亦應然，捨受不違苦樂品故，如無記法善、惡俱招。

講解：說一切有部師問難曰：如果依你們唯識家所說，第八識唯與捨受相應的話，那麼，爲什麼第八識不但是善業的異熟識，而且也是惡業的異熟識呢？論主回

答：既允許善業能招感捨受，當然惡業也能招感捨受。因爲捨受於苦樂二品皆不相違，如非善非惡的無記法，善業、惡業也都可以招感。我們說一個容易了解的譬喻，譬如一幅素絹，你隨便畫上什麼顏色都可以。

論文三：如何此識非別境等心所相應？互相違故。謂欲，希望所樂事轉，此識任業，無所希望。勝解，印持決定事轉，此識昧劣，不能明記。定，能令心專注一境，念唯明記曾習事轉，此識昧劣，不能明記。慧，唯簡擇得等事轉，此識微昧，不能簡擇。故此不與別境相應。

講解：有部論師又問：爲什麼這第八阿賴耶識，不與別境及善等心所相應呢？論主答：那是因爲它們的行相互相違背。五個別境心所，欲心所是隨著希望的樂事而轉，第八識則是任聽其過去的業力而轉，沒有所謂的希望。勝解心所是從猶豫不定中，印可堅持所決定的事而轉的，第八識曹曹味昧，本非猶豫，所以也無所謂印持。念心所是由明記曾經熟習之事而轉，第八識昧闇劣弱，它不能明記曾經緣過的境界。定心所能令心專注於所觀之境，第八識則任運隨業，剎那別緣。慧心所是唯以簡擇得失之事而轉，第八識則隱微闇昧，不能簡擇。因此第

八識不與別境心所相應。

論文四：此識唯是異熟性故。善、染污等，亦不相應；惡作等四，無記性者，有間斷故，定非異熟。

講解：因爲此識是異熟性，所以它不但不與別境心所相應，不與善、煩惱等心所相應，同時也不與悔、眠、尋、伺四種無記性的不定心所相應。這四種不定心所雖然也是無記性，但它們都是前六識有間斷的異熟生，前六識有間斷，不是第八識的相續而轉的眞異熟，所以也不相應。

第五章　三性分別門

論文一：法有四種，謂：善、不善、有覆無記、無覆無記。阿賴耶識何法攝耶，此識唯是無覆無記，異熟性故。異熟若是善、染污者，流轉還滅應不得成。又此識是善、染依故。若善、染者，互相違故，應不與二俱作所依。又此識是所熏性故，若善、染者，如極香臭，應不受熏，無熏習故，染、淨因果俱不成立。故此唯是無覆無記。

講解：此章講阿賴耶識的三性門。世間事物的屬性有四種，即善、不善、有覆無記、無覆無記。阿賴耶識在這四類法中，屬於無覆無記，因爲它是非善非惡的異熟

性。假使異熟是局限於善性，那因業流轉的凡夫，就不能成就五趣生死；假使異熟是屬於惡性，那修道還滅的聖人，就不能成就涅槃妙果。再者，這第八識，雖然是善、惡二法同所依止的總報主，實際上它是非善非惡。它假使是善，便不能爲惡法所依止；是惡，便不能爲善法所依止，如此相違，怎爲善、惡二法作同所依止的總報體呢？這第八識雖是善、惡之所熏體，而實非善、惡。假使它本身是善、惡的話，那就應當如極香的旃檀，或極臭的阿魏一樣，不能再受熏習了。熏習，就是種子。如果第八識裏沒有熏習的種子，那一切染淨法的因果，不是都不能成立了嗎？因此，阿賴耶識唯是無覆無記。

論文二：覆謂染法，障聖道故，又能蔽心，令不淨故，此識非染，故名無覆。記，謂善、惡，有愛、非愛果，及殊勝自體，可記別故。此非善、惡，故名無記。

講解：「覆」的意思是障蔽，是染法，能障礙成佛之道，不令悟入；蔽者能蔽眞心，不使清淨。而阿賴耶識不是染法，所以名爲無覆。記的意思是善法有可愛果，惡法有非可愛果，及有此殊勝的善、惡法體可資記別。記別，就是記取其當來愛與非愛的差別果相。這阿賴耶識，沒有善、惡因果可資記別，所以名爲無記。

論文一：觸等亦如是者，謂如阿賴耶識，唯是無覆無記性攝。觸、作意、受、想、思亦爾。諸相應法必同性故。

講解：頌文中「觸等亦如是」句，意思是說觸等五遍行心所，例同阿賴耶識，也是無覆無記性攝。因爲凡是相應的心、心所法，它們在善、惡、無記三性中，必定是同屬一性。

論文二：又觸等五，如阿賴耶亦是異熟。所緣、行相俱不可知，緣三種境，五法相應，無覆無記，故說觸等亦如是言。有義，觸等如阿賴耶，亦是異熟及一切種，廣說乃至無覆無記，亦如是言無簡別故。彼說非理，所以者何，觸等依識不自在故。如貪、信等，不能受熏，如何同識能持種子？

講解：又有第二家這樣說，觸等五個心所，和阿賴耶識亦是異熟。所緣行相俱不可知，緣三種境，有五種相同的意義：一者觸等五心所亦爲前業所感，是眞異熟報果。二者所緣、行相，俱不可知。三者同緣三種境：根身、器界、種子。四者與觸等五法相應，即心王與此五心所共爲六法，除去各個自體，而與餘五法相應。

五者其性亦是無覆無記。所以說：「觸等亦如是」。

又有第三家說：觸等五位心所法，也和阿賴耶識一樣，是異熟果體，及有、無漏法的一切種子，乃至無覆無記。「亦如是」的話，是指阿賴耶識的一切，並沒有於此如是，於彼不如是的簡別。護法論師認爲：以上三家的觀點都不對，因爲觸等心所，是依於本識心王而存在，它們並非自在。就像貪、瞋等煩惱心所，及信、精進等善心所一樣，都不能受熏。既不能受熏，如何能像本識一樣的執持種子呢？

論文三：又若觸等亦能受熏，應一有情有六種體。若爾，果起從何種生？理不應言從六種起，未見多種生一芽故。若說果生唯從一種，則餘五種便為無用。亦不可說次第生果，熏習同時勢力等故。又不可說六果頓生，勿一有情一剎那頃，六眼識等俱時生故。

講解：如果觸等五個心所，也和阿賴耶識一樣能夠受熏，一個有情就有了六個持種之體（五個心所和一個阿賴耶識）。如果是這樣，果從那個持種之體生起呢？不應該從六個種子共生一果，因爲從未有見過多種同生一芽。若說果從一個種子而生，那末其餘五個種子不都沒有用途了嗎？也不可說六個種子次第生果，因

爲種子既是同時熏習，勢力是相等的，無分勝劣，那會有先後次第生果的道理。也不可說六個種子同時頓生六果。因爲沒有一個有情，在一剎那的頃刻，一個心王和五個心所同時生六個眼識、六個耳識等的現行果法。

論文四：誰言觸等亦能受熏持諸種子？不爾，如何觸等如識名一切種？謂觸等五有似種相，名一切種。觸等與識所緣等故。無色觸等有所緣故，親所緣緣定應有故。此似種相不為因緣生現識等，如觸等上，似眼根等，非識所依。亦如似火，無能燒用。

講解：第三家復申辯說：誰說觸等五心所也能受熏，也能儲藏種子呢？論主反詰說：你既不承認觸等能受熏持種，爲什麼說觸等也同阿賴耶識一樣，名一切種子呢？第三家答：那是因爲觸等五個心所所變的種子，和本識所變的種子相似之故，所以名「一切種」。這有三個理由：一者觸等五位心所與本識同所緣境，若觸等不緣種子，便有與本識緣境不同的過失。二者至無色界，觸等五位心所雖然已經不能緣色，但仍有所緣相，緣本識相分的親所緣緣肯定是存在的。三者無論心王或心所，一定有它自己的相分種子，來做它自己見分的親所緣緣。若但憑心王所變種子，而不在觸等心所上現似種相，那便不是觸等的親所緣

緣。但這似種子的影像，並不是生現行果識的因緣性。例如心所上所變的觸似眼等五根，不能親生眼等五識；親生眼等五識的根，是心王所變，就如鏡裏所現的似火像，並沒有燃燒的功用。

論文五：彼救非理，觸等所緣似種等相，後執受處，方應與識而相例故。由此前說一切種言，定自受熏能持種義。不爾，本頌有重言失。又彼所說亦如是言，無簡別故，咸成例者定不成證。勿觸等五亦能了別，觸等亦與觸等相應。由此故知，亦如是者，隨所應說，非說一切。

講解：論主反駁說：這種答辯不合理，觸等五位心所的所緣、似種等相，名一切種，要到後面所緣門的執、受、處中，才能與本識心王相例。如何說在執、受、處前的一切種裏就可相例？因此，前句所說的「一切種」，一定是能夠受熏及執持種的意義，而不是緣似種相。不然，在前句「一切種」裏，業已說過了似種，到後句的執、受、處裏，又說似種，那本頌豈非有重言的過失？

再者，頌文所說「亦如是」這句話，是沒有簡別，心王、心所一切皆可例同的證詞，是決定不能成立。試問：識能了別，觸等五個心所也能了別嗎？識與

觸等相應，觸等也與觸等相應嗎？因此，「亦如是」這句話，是隨其所應的無覆無記而說的，並不是沒有簡別，不管相應不相應就通亦如是。

第七章　因果譬喻門

論文一：阿賴耶識為斷為常？非斷非常，以恆轉故。恆謂此識無始時來，一類相續，常無間斷，是界、趣、生施設本故，性堅持種令不失故。轉謂此識無始時來，念念生滅，前後變異，因滅果生，非常一故，可為轉識熏成種故。恆言遮斷，轉表非常，猶如瀑流，因果法爾。

講解：有人問說：阿賴耶識是斷滅呢，還是常住？論主答曰：非常非斷，如頌文「恆轉如瀑流」這句所說。怎樣叫做「恆」呢？是說這阿賴耶識從無始以來，在善、惡、無記的三性中，總是一類無記性恆時相續，永無間斷。因此它有兩種功能：一是爲三界、五趣、四生安立的根本；二是攝持種子，令不散失。「轉」的意思是這阿賴耶識，從無始以來，念念生滅，刹那不住的在前後變異，其前因既滅，後果又生，不是常一之法，所以才能爲七轉識所熏習，而成爲一切染淨法的種子。

恆的意義是遮簡非斷；轉的意義是表顯非常。這非斷非常的阿賴耶識，猶如

瀑流一般，其前因後果的推演，自然是這樣的。

論文二：如瀑流水，非斷非常，相續常時，有所漂溺。此識亦爾，從無始來生滅相續，非常非斷，漂溺有情，令不出離。又如瀑流，雖風等擊起諸波浪，而流不斷。此識亦爾，雖遇眾緣起眼識等，而恆相續。又如瀑流，漂水上下魚、草等物，隨流不捨。此識亦爾。與內習氣外觸等法，恆相隨轉。如是法喻，意顯此識無始因果，非斷、常義，謂此識性無始時來，剎那剎那果生因滅。果生故非斷；因滅故非常。非斷非常，是緣起理。故說此識，恆轉如流。

講解：這是以瀑布及流水來譬喻阿賴耶識，以幫助我們對阿賴耶識的了解。此譬喻以阿賴耶識像瀑流之水，說它是「斷」吧，它卻是「不捨晝夜」的奔流；說它是「常」呢？它卻是「逝者如斯夫」，後浪推前浪，前水逝去，後水續至。此外，它還有兩種作用：一是漂泊，二是沉溺。此阿賴耶識，像瀑布或流水似的，它無始時來的煩惱業浪，生滅非常；相續非斷，把三界有情，或漂泊到人天善趣，或沉溺到地獄餓鬼畜生三塗，使它們頭出頭沒，而不能出離。再者，瀑布或流水，因風力吹擊生起了層層波浪，然而它並不因此而中斷其流動。這阿賴耶識

也是這樣，雖然因六塵緣影，現起了眼等六識的波浪，然而它並不因此而間斷了它的因果相續。

還有，像瀑布流水，漂著水上的草，水下的魚，隨流上下而不得捨離。這阿賴耶識也是這樣，內而習氣，外而觸、受等法，也如魚草一樣，隨著識浪的起伏，相續而轉。以上這些譬喻，完全是顯示這阿賴耶識的無始因果，不落於斷常二邊的意義。也就是說：這阿賴耶識的體性，從無始以來，就剎那剎那的在果生因滅，因滅果生。剎那果生，所以非斷；剎那因滅，所以非常。這非斷非常，就是緣起的正理。所以頌文說：「恆轉如瀑流」。

論文三：過去未來，既非實有，非常可爾，非斷如何？斷豈得成緣起正理？過去、未來，若是實有，可許非斷，如何非常？常亦不成緣起正理。豈斥它過，己義便成？若不摧邪，難以顯正。前因滅位，後果即生，如秤兩頭，低昂時等；如是因果相續如流，何假去來，方成非斷。

講解：小乘有部及正量部論師，反對唯識家「非斷非常，是緣起理」的正論，有人問難說：我們主張過去、未來實有體性，可以說未來的果生非斷，過去的因滅非常。你們主張過去、未來既非實有，若說因滅非常，倒還可以，如何可說果生

非斷？難道說「斷」也可以成爲緣起的正理嗎？

論主反問說：如果過去、未來是實有的話，可以說是未來非斷；如何可說過去非常呢？你說我們的「斷」不是緣起正理，難道說你們的「常」就是緣起正理嗎？

有部論師等反駁說：你們唯識家，怎麼可以用破斥別人的過失，來成立自己的理論呢？論主答稱：邪正不並立，若不摧邪，難以顯正，所以要破斥你們的過失，來顯示本宗的正義。正當前因滅時，後果即生，無間剎那，如以秤秤物，正當這頭低垂的同時，那頭就高昂起來了。這樣因果相續，如瀑流水，已具足了非斷非常的正義，何必要假藉過去、未來才能成立「非斷」？

論文四：因現有位，後果未生，因是誰因？果現有時，前因已滅，果是誰果？既無因果，誰離斷常？若有因時已有後果，果既本有何待前因？因義既無果義寧有？無因無果豈離斷常？因果義成依法作用，故所詰難非預我宗。體既本有用亦應然，所待因緣亦本有故；由是汝義，因果無定，應信大乘緣起正理。謂此正理深妙離言，因果等言皆假施設，觀現在法有引後用，假立當果對說現因。觀現在

法有酬前相，假立曾因對說現果。假謂現識似彼相現。如是因果理趣顯然，遠離二邊契會中道，諸有智者應順修學。

講解：有部論師等再度辯稱：若依你們「果生因滅，非斷非常」的說法，那麼，現有因位的果，尚未生時，這個因，是誰的因呢？現有果位的因，已經滅了，這個果，又是誰的果呢？如此，有因無果，因亦非因；有果無因，果亦非果。既然因果都無，是誰離了斷常，教你們在這裏說非斷非常呢？

論主也再度反難：若依你們「過去未來有體」的執著，則是現有因時，已經有了後果。果若本無，可待因生；今果既已本有，何須還待前因呢？這樣，因義既然沒有，果義那裡還存在呢？沒有因又沒有果，怎能脫離斷常呢？

有部論師等辯稱：過去、未來的因果，雖已有了法體，然而，因果意義的成立，是依法的作用，並非依於法體，所以你們的詰難與我宗無關。論主又駁他說：事物之體既然是本來就有，其作用也應當本來就有，即所待以起用的因緣，也應當是本有的；因爲一切法的體用是沒有差別的。因此，你們的執著，決定沒有因果生滅的意義，所以你們應當信仰大乘的緣起正理。這大乘唯識的正理，深奧玄妙，到了「離言絕相」的境地。至於前面有關因果等的言說，那不

過是方便施設的假法而已。

怎樣假名施設呢？觀察現法有引生當來之果的功用，即依此功用，假立當來之果，對此現法說名爲因；觀察現法的來源，有酬報前因之相，即依此相，假立一個曾有的因，對此現法說名爲果。怎樣叫做假？意謂依於現在識緣現法的時候，觀其所從生，在識上變現一種過去非因似因，及現法非果似果的假相；觀從其所生，在識上變現一種未來非果似果，及現法非因似因的假相。像這樣假說因果，決不是心外實有因果。這樣，因果的道理與義趣就明了，顯然是遠離斷常二邊，契合了非斷非常的中道。因此，凡是有智慧的行者，都應當隨順修學這唯識的緣起正理。

論文五：有餘部說，雖無去來，而有因果恆相續義。謂現在法極迅速者，猶有初後生滅二時，生時酬因，滅時引果；時雖有二，而體是一。前因正滅，後果正生；體相雖殊，而俱是有。如是因果非假施設，然離斷常又無前難。誰有智者捨此信餘。

講解：有部論師等既遭破斥，另有大衆、雞胤等部，執實有現在因果之義，起而轉救說：雖然沒有過去、未來的法，卻不無因果相續的意義。意謂現在的法變化極

其迅速，仍有最初產生和後來毀滅二時，生的時候需要因，滅的時候引生果。時間雖然有兩種，而本體卻是一個。前邊的因正在消滅的時候，後邊的果正在產生，雖然法體與生滅二相是有差別的，然而都是現時而有。這樣，因果並非虛假施設，卻離斷和常，又沒有以前諸難。哪位有智之人，能捨此究竟勝義，而去信其他的不了義呢？

論文六：彼有虛言，都無實義。何容一念而有二時？生滅相違寧同現在？滅若現在生應未來，有故名生，既是現在，無故名滅，寧非過去？滅若非無，生應非有；生既現有滅應現無。又二相違，如何體一？非苦樂等見有是事。生滅若一，時應無二，生滅若異，寧說體同？故生滅時俱現在有，同依一體理必不成。經部師等因果相續，理亦不成。彼不許有阿賴耶識能持種故。由此應信大乘所說：因果相續，緣起正理。

講解：論主對餘師復破斥曰：你們這些說法，都是虛假的言詞，沒有實在的內容，怎能容許剎那一念之間，而有生滅二種時間呢？生、滅二法互相違逆，怎能同時現在呢？如果滅是現在，那麼生應當是未來。因爲前無今有稱之爲生，既是現

在，那因無而名爲滅的，豈不就是過去嗎？假定滅不是無，那生就應當也不是有。既然生是現有，當然滅也是現無了，因爲它們互相違逆，其體怎能同一呢？如苦樂不同一體，這是世間現見的事。生滅若是一體，就應當沒有初後二時；生滅若是別異，又怎能說它是一體？因此，你們這生滅二法，俱現在有，同依一體的道理，必定不能成立。

你們經部師等的主張，因果前滅後生，相續不斷的道理，雖然也同大乘一樣是勝義，但你們執著色心二法的功用就是種子，不承認有阿賴耶識攝持種子。所以這因果相續的道理也不能成立。因此，應當信奉大乘所說：「種子生現行，現行熏種子」這樣因果相續的緣起正理。

第八章　伏斷位次門

論文一：此識無始恆轉如流，乃至何位當究竟捨？阿羅漢位方究竟捨。謂諸聖者斷煩惱障究竟盡時，名阿羅漢。爾時此識煩惱粗重永遠離故，說之為捨。此中所說阿羅漢者，通攝三乘無學果位。皆已永害煩惱賊故，應受世間妙供養故，永不復受分段生故。云何知然？決擇分說：諸阿羅漢、獨覺、如來皆不成就阿賴耶故。集論復說：若

諸菩薩得菩提時，頓斷煩惱及所知障，成阿羅漢及如來故。

講解：本章講釋「阿羅漢位捨」的伏斷位次門。有問曰：這無始時來，恆轉如瀑布流水似的阿賴耶識，修行到何等果位才能究竟捨棄呢？答曰：要到阿羅漢位才能究竟捨棄。也就是說：三乘聖人，把煩惱障究竟斷盡，這時的果位就叫做阿羅漢。到了阿羅漢位，阿賴耶識裏的粗重煩惱，就永遠斷滅，此滅就名之爲「捨」。

此處所稱的阿羅漢，並非僅指聲聞四果，而是把三乘無學果位通攝在內。無學，就是修學圓滿，無可再學了。這無學位的阿羅漢，具有三義：一者殺賊——它們都已永遠殺害了劫奪慧命的煩惱賊。二者應供——應受三界人天的上妙供養。三者無生——永遠不再受分段生死的苦報。

如何知道阿賴耶識三乘皆捨，阿羅漢名通攝三乘呢？因爲《瑜伽論．決擇分》裏說：阿羅漢、獨覺、如來，這三乘聖人，都不成就阿賴耶識，所以知這阿賴耶識是三乘皆捨。《雜集論》亦說：若諸菩薩，修行到金剛身後，得大菩提而成佛時，頓斷煩惱、所知二障。約斷煩惱障說，名阿羅漢；約斷所知障說，名爲如來。大乘菩薩，尚名阿羅漢，聲聞、緣覺二乘更何待言？所以知道阿羅

漢名，通攝三乘。（註：成就，爲「得」之一種。即已得、而現在相續不失之意。這是說一切有部的教義，然有部之論師亦有持異說者。俱舍論卷四載，「成就」與「獲」均屬於「得」之一種。未得或已失而今得，稱爲獲；已得而至今相續不失，則稱爲成就。得與成就之差別有「未得而得名得，已得而得名成就」、「初得而得名得，得已不斷名成就」等七說。成就，就是繼續稱爲阿賴耶識。不成就，即不再稱爲阿賴耶識。）

論文二：若爾，菩薩煩惱種子未永斷盡，非阿羅漢應皆成就阿賴耶識。何故即彼決擇分說，不退菩薩，亦不成就阿賴耶識？彼說二乘無學果位，迴心趣向大菩提者，必不退起煩惱障故，趣菩提故，即復轉名不退菩薩。彼不成就阿賴耶識，即攝在此阿羅漢中，故彼論文不違此義。

講解：有外人問曰：若照你們唯識家說，把煩惱究竟斷盡了，才能捨棄阿賴耶識，名阿羅漢。那麼，不退菩薩的我愛執藏只是暫伏不起，尚未永遠斷盡，並不是三乘無學的阿羅漢，它們都應當成就阿賴耶識，爲什麼彼抉擇分說：不退菩薩，也不成就阿賴耶呢？

論主答：決擇分說「不退菩薩，不成就阿賴耶識」的話，並不是指直趣菩提的菩薩而言，而是說聲聞、緣覺二乘，證了無學果位之後，更迴心趣向於大菩提道，它們既然先已斷了煩惱，又迴小向大，必不會再退起煩惱，成就阿賴耶識，因其趣向菩提之故，也就由二乘無學轉名爲「不退菩薩」了。抉擇分所說那不成就阿賴耶識的不退菩薩，就是這裏所說的阿羅漢。所以《瑜伽論》的文句，並不違背唯識論的意義。

論文三：又不動地以上菩薩，一切煩惱永不行故；法駛流中任運轉故，能諸行中起諸行故，剎那剎那轉增進故，此位方名不退菩薩。然此菩薩雖未斷盡異熟識中煩惱種子，而緣此識我見、愛等，不復執藏為自內我，由是永捨阿賴耶名，故說不成就阿賴耶識，此亦說彼名阿羅漢。

講解：護法論師認爲：大乘十地，第八「不動地」以上的菩薩，它們也捨棄了阿賴耶識之名，名爲不退，所謂「不動地前才捨藏」者是。因爲它們具有四個條件：一者、一切煩惱種子，永遠降伏而不起現行。二者、駕駛法筏，在生死流中，自由自在的任運而轉。三者、能於六度萬行的一切行中修一切行，不似七地以

前，但以一切行莊嚴萬行。四者無漏智慧，不爲有漏所間斷，剎那剎那在展轉增進。因此，不動地以上菩薩，才能名爲不退，而捨棄了阿賴耶名。

不動地以上的菩薩，雖未究竟斷盡異熟識裏的煩惱種子，但當第七識的見分，緣第八識時的我見、我愛，已經不再執此藏識爲自內之我了。因此，永遠的捨棄了我愛執藏的名稱。所以不退菩薩不成就阿賴耶識，也說它名叫阿羅漢。

論文四：有義：初地以上菩薩，已證二空所顯理故，已得二種殊勝智故，已斷分別二重障故，能一行中起諸行故。雖為利益起諸煩惱，而彼不作煩惱過失，故此亦名不退菩薩。然此菩薩雖未斷盡俱生煩惱，而緣此識所有分別我見、愛等，不復執藏為自內我，由斯亦捨阿賴耶名，故說不成阿賴耶識，此亦說彼名阿羅漢。故集論中作如是說：十地菩薩雖未永斷一切煩惱，然此煩惱猶如咒藥所伏諸毒，不起一切煩惱過失。一切地中如阿羅漢已斷煩惱，故亦說彼名阿羅漢。

講解：難陀論師認爲，初地以上的菩薩，已證得我、法二空所顯示之眞理，也捨棄了阿賴耶識，名爲不退。因爲它們具有五個條件：一者已經證到了由我、法二空所顯的眞如。二者得到了「正體」和「後得」二種殊勝智慧。三者分別起的煩

惱、所知二障都已斷除。四者能於六波羅蜜的一行修集諸行。五者雖爲方便利益有情，起諸煩惱，然而它並不作煩惱染污的過失。因此，初地以上菩薩，也可以名爲「不退」。

這初地以上的不退菩薩，雖未把與生俱起的煩惱究竟斷盡；然而緣第八識時，所有的分別我見和我愛，已經不再執此藏識爲自內之我了。因此也捨棄了阿賴耶之名，所以說它不成就阿賴耶識，也說它名爲阿羅漢。

《雜集論》中說：「從初地到十地的菩薩，雖只斷了分別起煩惱，還沒有把俱生起的煩惱永遠斷除，然而這俱生起煩惱，已爲萬行功德所降伏，好像被咒術和藥力所降伏的毒蛇一樣，不會再傷人了，因此不能再作起惑造業的過失了。這十地中的不退菩薩，和阿羅漢一樣，都已斷了煩惱，所以也說他們名阿羅漢。」

論文五：彼說非理，七地已前，猶有俱生我見、愛等，執藏此識為自內我，如何已捨阿賴耶名？若彼分別我見、愛等，不復執藏，說名為捨，則預流等諸有學位，亦應已捨阿賴耶名，許便違害諸論所說。

講解：論主破斥難陀等之說的非理，因爲七地以前的菩薩，第七識的俱生我見和我愛，

猶起現行，執此第八藏識爲自內之我，如何能說已經捨了阿賴耶之名呢？若說七地以前的分別我見和我愛，不再執藏識爲我，就說之爲捨，那麼小乘的預流果、一來果、不還果諸有學位，他們也都斷了分別我執，難道說也捨棄了阿賴耶之名嗎？然而聖教並沒有這樣說。若許他們也捨阿賴耶之名，便與經論所說相違。

論文六：地上菩薩所起煩惱，皆由正知，不為過失，非預流等得有斯事，寧可以彼例此菩薩？彼六識中所起煩惱，雖由正知，不為過失，而第七識有漏心位，任運現行執藏此識，寧不與彼預流等同？由此故知彼說非理。然阿羅漢斷此識中煩惱粗重究竟盡故，不復執藏阿賴耶識為自內我，由斯永失阿賴耶名，說之為捨，非捨一切第八識體。勿阿羅漢無識持種，爾時便入無餘涅槃。

講解：難陀等師復自救曰：初地以上菩薩的煩惱，都是由於方便度生的正知而起，並沒有染污惑業的過失。這不是小乘初果的預流、二果的一來、三果的不來所能做得到，如何拿它們來例同地上菩薩？

論主再予反難曰：七地以前的地上菩薩，依前六識所起的粗重煩惱，雖由正

知不爲過失，而其第七末那識的有漏心位，那一類相續無間的微細煩惱，當不住還任運現行，執此藏識爲我，豈不同那預流等的有學位是一樣嗎？因此你們所說並不合理。

然而三乘無學的阿羅漢，究竟斷盡了第八識裏的粗重煩惱，不再以執藏的阿賴耶識爲自內之我，從此捨掉了我愛執藏的阿賴耶名，這就叫做捨，並不是連能藏、所藏的第八識體一概都捨棄了。倘若把第八識體都捨棄了，於金剛心時，已無識持種，便應入無餘涅槃，試問那有這樣的阿羅漢？

論文七：然第八識，雖諸有情皆悉成就，而隨義別立種種名。謂或名心，由種種法薰習種子所積集故。或名阿陀那，執持種子及諸色根令不壞故。或名所知依，能與染、淨所知諸法為依止故。或名種子識，能遍任持世、出世間諸種子故。此等諸名，通一切位。或名阿賴耶，攝藏一切雜染品法，令不失故，我見、愛等執藏以為自內我故。此名唯在異生、有學，非無學位、不退菩薩有雜染法執藏義故。或名異熟識，能引生、死，善不善業，異熟果故。此名唯在異生、二乘、諸菩薩位，非如來地猶有異熟無記法故。或名無垢識，最極清淨諸無漏

法所依止故。此名唯在如來地有，菩薩、二乘及異生位持有漏種，可受熏習，未得善淨第八識故。如契經說：如來無垢識，是淨無漏界，解脫一切障，圓鏡智相應。

講解：第八識是一切有情所成就的共法，但隨其意義差別，建立以下七種異名：一者名心，由現行諸法熏習的種子都積集其中。二者名阿陀那，阿陀那意譯爲「執持」，因爲它能執持諸法種子及根身，使之不壞。三者名所知依，因爲它能爲所知的善、惡、無記三性作爲依止。四者名種子識，因爲它能夠普遍任持世、出世間法的種子。以上四種異名，無論有漏無漏，若凡若聖，通統都有，所以說通一切位。

五者名阿賴耶：因爲它能夠攝藏一切雜染品法，使之不失。又可以執藏我見、我愛等，被妄執爲「我」。阿賴耶識之名，只在凡夫和聲聞、緣覺二乘有學位，不在無學位和不退菩薩，因爲無學位和不退菩薩，都沒有執藏雜染法的意義。六者名異熟識，因爲它能牽引有情，在三界六道中生死輪迴，受那由善惡業所感招的無記性果報。七者名無垢識：此識最極清淨，爲一切無漏法所依止，此名只在如來地有，因爲菩薩和小乘的聲聞、緣覺二乘及凡夫位，攝持有漏種子，

可以接受熏習，還沒有證得善淨的第八識。如《如來功德經》的偈子說：「如來無垢識，是淨無漏界，解脫一切障，圓鏡智相應。」意思是如來的無垢識，是清淨的無漏界，解脫了一切的煩惱障和所知障，與大圓鏡智相應。

論文八：阿賴耶名過失重故，最初捨故，此中偏說。異熟識體菩薩將得菩提時捨，聲聞獨覺入無餘依涅槃時捨。無垢識體無有捨時，利樂有情無盡時故。心等通故，隨義應說。

講解：阿賴耶的名稱，過失最重，在三乘無學的阿羅漢位，就捨棄了藏識之名，所以頌文中說：「阿羅漢位捨」。至於異熟識體，菩薩要到將得菩提的金剛心時，才能捨棄，所謂：「金剛心生，異熟識滅」；聲聞、獨覺要到入無餘依涅槃時捨。唯有無垢識體，則永無捨時，因爲如來利樂有情的行願是沒有窮盡的。

至於前面所說的：心、阿陀那、所知依、種子識，那是通於一切凡聖的。因爲第八識的七種異名，有通一切凡聖，有三乘分位而捨，所以應各隨其義而予以說明。

第九章　如何證明有第八阿賴耶識——五教證

論文一：然第八識總有二位：一有漏位，無記性攝，唯與觸等五法相應，

但緣前說執、受、處境；二無漏位，唯善性攝，與二十一心所相應，謂遍行五、別境五、善十一、與一切心恆相應故。常樂證知所觀境故，於所觀境恆印持故，於曾受境恆明記故，世尊無有不定心故，於一切法常決擇故，極淨信等常相應故，無染污故，無散動故，此亦唯與捨受相應，任運恆時平等轉故，以一切法為所緣境，鏡智遍緣一切法故。

講解：此第八阿賴耶識，以三乘而論，總略不過二位，即有漏位與無漏位。一者有漏位：爲無記性的異熟所攝，唯與觸、作意、受、想、思五法相應，但緣前述那執、受、處的種子、根身、器界三種境界。二者無漏位：就是功果圓滿的如來地，這無漏位的第八識，異熟已空，唯是善性所攝，與五遍行、五別境、十一善心所相應。何以知其與遍行心所相應？因爲觸等五法，與一切心恆時相應，無漏心也不例外。何以與欲等五別境心所相應？因爲佛常樂證知所觀境相，就是欲。於所觀境印持無疑，就是勝解。於曾習境明記不忘，就是念。沒有不定的散心，就是定。於一切法常以智慧抉擇，就是慧。因此，也與五別境心所相應。何以與十一善心所相應？因爲如來至極清淨，所以與信等十一善法相應。

何以不與煩惱心所相應？因爲佛無染污，所以不和貪等的根本煩惱六、隨煩惱二十等染法相應。何以不和不定心所相應？因爲如來身語，任運湛寂，性非散動，所以不和「惡作」等的四法相應。

這無漏位，也如本識因地一樣，唯與苦樂俱非的捨受相應。因爲佛智是任運恆時不變不動，不作分別的平等轉故，所以唯與非苦非樂的捨受相應。至於緣境，則是十八界、有漏、無漏，無所不緣。因爲大圓鏡智，是遍緣一切法故。

論文二：云何應知此第八識，離眼等識有別自體？聖教正理，為定量故。謂有大乘阿毘達摩契經中說：無始時來界，一切法等依；由此有諸趣，及涅槃證得。此第八識自性微細，故以作用而顯示之。頌中初半顯第八識為因緣用，後半顯與流轉還滅作依持用。

講解：本文在第八章以前，是以八段十門解釋本識。而本章節論文，是總明本識；此下是引五教十理，來證明實有本識。外人問曰：你們唯識家，怎樣知道這第八識，在離開了眼等六識之外，別有它的自體呢？論主答：這不是世間的現量之境，而要以聖言的教典，及比知的正理二量，來作決定性的權衡而知。

五教證的第一證，是《大乘阿毘達磨經》的頌文：「無始時來界，一切法等

依，由此有諸趣，及涅槃證得。」原來有情第八識裏的有漏、無漏種子，爲一切染淨現行法所依止，因此才有流轉六趣染法的凡夫，及證得涅槃淨法的聖人。

論識必當顯體，不應約義。但這第八識的體性細微難顯，所以「以用顯體」。這四句頌文的前二句，是顯示第八識能給現法作因緣用；後二句，是顯示與流轉生死，及還滅涅槃作依持用。

論文三：界是因義，即種子識；無始時來展轉相續，親生諸法，故名為因。依是緣義，即執持識；無始時來與一切法等為依止，故名為緣。謂能執持諸種子故，與現行法為所依故，即變為彼及為彼依。變為彼者，謂變為器及有根身。為彼依者，謂與轉識作所依止。以能執受五色根故，眼等五識依之而轉。又與末那為依止故，第六意識依之而轉，末那、意識轉識攝故，如眼等識依俱有根，第八理應是識性故，亦以第七為俱有依。是謂此識為因緣用。

講解：頌文「無始時來界」，「界」是「因」義，指的是「種子識」。它無始時來，種生現、現熏種，展轉相續，剎那不斷的生起一切現行果法，所以名之爲「因」。次句「一切法等依」，這個「依」字是「緣」的意思，即執持識。它

無始時來，爲一切現行法所依止，所以名之爲「緣」。這個第八識，能執持諸法種子，種子生起現行，又爲一切現行法所依止。「即變爲彼，及爲彼依」句，變爲彼就是由種子識變現爲器世間，及有根身。「爲彼依」，意思就是第八識給七轉識作爲依止。如何給轉識作依止？因爲第八識能執受眼、耳、鼻、舌、身五種色根，所以眼等五識才得依五種色根而轉起。又因爲能給第七末那作依止故，所以第六意識，才得依這末那爲心根而轉起。這第七末那及第六意識，因爲是屬於轉識之故，所以也同眼等五識一樣的依俱有根。第八既是識的體性，按道理也應當以第七末那爲俱有依。（註：諸識轉生的同時，必有不可或缺的根，爲所依託，就叫做俱有依）。這就是第八識的「因緣用」。

論文四：由此有者，由有此識；有諸趣者，有善惡趣，謂由有此第八識故，執持一切順流轉法，令諸有情流轉生死。雖惑業生皆是流轉，而趣是果，勝故偏說。或諸趣言通能、所趣，諸趣資具亦得趣名。諸惑業生皆依此識，是與流轉作依持用。及涅槃證得者，由有此識，故有涅槃證得。謂由有此第八識故，執持一切順還滅法，令修行者證得涅槃。此中但說能證得道，涅槃不依此識有故。或此但說所證涅

槃，是修行者正所求故。或此雙說，涅槃與道俱是還滅品類攝故。謂涅槃言顯所證滅，後證得言顯能得道，由能斷道斷所斷惑，究竟盡位證得涅槃。能、所證斷皆依此識，是與還滅作依持用。

講解：這是解釋第三句頌文「由此有諸趣」句。由此有，就是由於有此現行法所依的第八識。「有諸趣」，就是有三界人、天、地獄、餓鬼、畜生諸趣。也就是說：由於有此第八識之故，所以才能執持一切「順流轉」的染法種子，生起有漏現行，令一切有情，都流轉生死。雖然依惑造業，由業引生集苦的一切有漏，都叫做流轉；然而，五趣是生死苦果，在流轉道中，最爲殊勝，所以才偏說諸趣爲流轉。或者，諸趣這個名字，是通稱能趣的惑業，和所趣的苦果，連這諸趣所須的資具——器世間，也得隨著所趣而名之爲趣。一切惑、業、生的有漏所攝法，都是依托這第八識才得成就。所以第八識爲有情流轉的依持用。

「及涅槃證得」者，由於有此第八識故，所以才有涅槃證得。因爲此第八識執持一切「順還滅」的淨法種子，生起無漏現行，令修道諦的行人，能夠證得滅諦涅槃。這又有下列三家不同的解釋：第一家說，此處所說不過是能證的道諦，而不是所證的涅槃。因爲清淨寂滅的涅槃法，不是親依這第八識而有的。

第二家說，此處所說的是所證的涅槃，而不是能證的道諦。因爲涅槃即修行人正所欲求的覺果。第三家說，此處是雙說涅槃和道諦。因爲，不但道是還，涅槃是滅；而且道和涅槃，都可以說之爲還、爲滅，所以它們都是屬於還滅品類。要知道這一句頌裏，前面的「涅槃」二字，是顯示所證的滅諦；後面的「證得」二字，是顯示能證的道諦。以這能斷的道諦，去斷那所斷的惑業，到了究竟斷盡的地位，便證得了所證的滅諦——涅槃。無論能斷的道、所斷的惑、能證的道、所證的滅，都得依托這第八識才行。所以這第八識，是爲這還滅法作依持用。

論文五：又此頌中初句顯示，此識自性無始恆有，後三顯與雜染清淨二法總別為所依止。雜染法者謂苦、集諦，即所能趣生及業、惑。清淨法者謂滅、道諦，即所、能證涅槃及道。彼二皆依此識而有。依轉識等理不成故。或復初句顯此識體無始相續，後三顯與三種自性為所依止，謂依它起、遍計所執、圓成實性，如次應知。今此頌中諸所說義，離第八識皆不得有。

講解：再者，此頌首句「無始時來界」，是顯示這第八識體是無始恆有。後三句是顯

示這第八識給雜染、清淨二法作總別的依止。第二句「一切法等依」，是顯示爲染、淨二法的總所依止。第三句「由此有諸趣」，是顯示爲染法的別所依止。第四句「及涅槃證得」，是顯示爲淨法的別所依止。雜染法就是苦、集二諦，也就是所趣的生死，及能趣的惑業。清淨法就是滅、道二諦，也就是所證的涅槃及能證的道諦。這雜染和清淨二法，都是依第八識而有的。若說是依七轉識而有，則不應理。

還有一種解釋，說這四句頌的第一句，是顯示這第八識體無始時來相續無間。後三句是顯示這第八識與三種自性爲所依止：一、依它起自性，就是第二句「一切法等依」。因爲現行的有、無漏法，都是依種子因緣而起的。二、遍計所執自性，就是第三句「由此有諸趣」。因爲諸趣都是由遍計所執的我、法而有的。三、圓成實自性，就是第四句「及涅槃證得」，因爲無漏淨法，就是圓成實性。所以說，「後三顯與三種自性爲所依止，如次應知」。

論文六：即彼經中復作是說：「由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示」。由此本識具諸種子，故能攝藏諸雜染法，依斯建立阿賴耶名，非如勝性轉為大等。種子與果體非一故，能依所依俱生

滅故。與雜染法互相攝藏，亦為有情執藏為我，故說此識名阿賴耶。已入見道諸菩薩眾，得真現觀，名為勝者。彼能證解阿賴耶識，故我世尊正為開示。或諸菩薩皆名勝者。雖見道前未能證解阿賴耶識，而能信解求彼轉依，故亦為說，非諸轉識，有如是義。

講解：這是五教證的第二證，《阿毘達摩經》中四句頌文：「由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示」。意思是：由於第八識能攝藏諸法一切種子，所以名叫阿賴耶。除非是入地菩薩的勝者，佛才給予開示。此識能夠攝持所含藏的雜染諸法，依此意而建立阿賴耶名。並不像數論外道所說的由冥諦而生覺，由覺而生我心、五唯、五大、十一根、而歸爲神我所受用的二十五諦一樣。因爲本識種子與現行果法，非一非異，能依的諸法與所依的識體，都是生滅非常，所以不同於數論外道所說。

第八識「與雜染法，互相攝藏」，就是能藏與所藏。「亦爲有情執藏爲我」，就是我愛執藏，有此三義，所以叫做阿賴耶識。已入初地見道位的菩薩，得到了由二空所顯的眞理現觀，名爲勝者。因爲他們能夠證知悟解阿賴耶識，不起分別我執，所以世尊才給他們正式開示，使達究竟後地。或者說，各種菩薩都

稱爲勝者。他們雖在見道以前，尚未證解阿賴耶識，但卻對阿賴耶識有了不疑的信解，希望轉所依的二障種子爲無漏眞智，而得涅槃妙果，所以世尊也一樣給他們說阿賴耶。以上所說：「具諸種子、攝藏諸法，除卻第八阿賴耶識外，並非七轉識有這種作用。

論文七：解深密經亦作是說：阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。以能執持諸法種子，及能執受色根依處，亦能執取結生相續，故說此識名阿陀那。無性有情不能窮底，故說甚深，趣寂種性不能通達，故名甚細。是一切法真實種子，緣擊便生轉識波浪，恆無間斷，猶如瀑流。凡即無性，愚即趣寂，恐彼於此起分別執，墮諸惡趣，障生聖道，故我世尊不為開演。唯第八識有如是相。

講解：這是五教證的第三證。《解深密經》也有四句頌曰：「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執爲我」。阿陀那是第八識的異名，其相甚深，又甚微細，它所攝持的一切種子，剎那生滅，猶如瀑流，佛對凡夫、二乘向不輕易開演，恐怕它們分別執著爲自內之我。

阿陀那譯爲執持，具有以下三義：一者能執持有、無漏法的一切種子令不失壞。二者能執受色根及根所依處的身，令生覺受。三者能執取「中有」去投胎結生，令本、中、後三有生死相續，所以第八識又名阿陀那。何以說「阿陀那識甚深細」？五性中的無性有情，它們沒有三乘無漏種子，不能窮究阿陀那識的本源底蘊，所以說是「甚深」。趣寂種性的愚法二乘，它們雖有無漏種子，而趣向於灰心滅智的空寂愚法，不能通達實證阿陀那識，所以說是「甚細」。阿陀那識，是一切法的眞實種子，一遇到外緣擊發，便會生起七轉識的現行波浪，生滅相續，恆無間斷，有如瀑布長流一般。凡是無性有情（註：五種性之一，又稱無種性。），愚是趣寂二乘——聲聞種性和緣覺種性。恐怕他們於此阿陀那識分別我、法二執，使之起惑造業，墮諸惡趣，所以我佛世尊，不給他們開演此識。

論文八：入楞伽經亦作是說：如海遇風緣，起種種波浪，現前作用轉，無有間斷時。藏識海亦然，境等風所擊，恆起諸識浪，現前作用轉。眼等諸識無如大海恆相續轉起諸識浪，故知別有第八識性。此等無量大乘經中，皆別說有此第八識。諸大乘經皆順無我，違數取趣，

棄背流轉，趣向還滅，讚佛、法、僧，毀諸外道表蘊等法，遮勝性等。樂大乘者許能顯示無顛倒理，契經攝故，如增一等，至教量攝。

講解：這是五教證的第四證。《入楞伽經》也這樣說：「如海遇風緣，起種種波浪，現前作用轉，無有間斷時。藏識海亦然，境等風所擊，恆起諸識浪，現前作用轉」。意思是說藏識也如大海之水一樣，一遇風力鼓蕩的外緣，便興起了激湍的七識波浪，相續而轉，無間斷時。但是間斷的眼等轉識，沒有像大海那樣「恆相續轉，起諸識浪」的作用。因此，我們知道除眼等轉識之外，別有一個第八識的存在。

無量大乘經中，都別說有此第八識，諸大乘經皆順應人無我之理，而違背數取趣——有情的我執，背棄流轉生死的苦、集二諦，趣向還滅的涅槃。讚揚佛、法、僧三寶做的利生功德，摧毀外道的邪說邪見，表顯五蘊、十二處、十八界的緣起法，以簡遮數論外道的「二十五諦」，及勝論外道的「六句義」。這些都和小乘的緣生無我之理一樣。所以一切有情，樂行大乘者，皆稱許大乘經典，能顯示無顛倒的正理。這些經典，和小乘的《增一阿含經》等一樣，同樣的爲佛所說，爲至教所攝。

論文九：又聖慈氏，以七種因，證大乘經真是佛說：一先不記故：若大乘經佛滅度後有餘為壞正法故說，何故世尊非如當起諸可怖事先預記別？二本俱行故：大、小乘教，本來俱行，寧知大乘獨非佛說？三非餘境故：大乘所說廣大甚深，非外道等思量境界。彼經論中曾所未說，設為彼說亦不信受，故大乘經非非佛說。四應極成故：若謂大乘是餘佛說，非今佛語，則大乘教是佛所說，其理極成。五有無有故：若有大乘，即應信此諸大乘教是佛所說，離此大乘不可得故。若無大乘，聲聞乘教亦應非有，以離大乘決定無有得成佛義，誰出於世說聲聞乘？故聲聞乘是佛所說非大乘教，不應正理。六能對治故：依大乘經勤修行者，皆能引得無分別智，能正對治一切煩惱，故應信此是佛所說。七義異文故：大乘所說義趣甚深，不可隨文而取其義，便生誹謗謂非佛說。是故大乘真是佛說。如莊嚴論頌此義言：先不記俱行，非餘所行境，極成有無有，對治異文故。

講解：前面五教證所引諸頌，是引自佛說的大乘經典，證明六識之外別有第八識的存在。今更引慈氏彌勒菩薩所造的《莊嚴論》中，有七種理由證實大乘眞是佛

說。理由是：

一、先不記故：假使大乘經典，是佛滅度後有人爲破壞正法，假託佛說所僞造者，那麼佛在未滅度前，何不就像《正法滅經》所說：「瞻波羅國城邑，有諸比丘滅我正法」似的，預先告知弟子：我滅度後，有人僞造大乘，破壞正法呢？佛既沒有預爲告知，可知大乘確是佛說無疑。

二、本俱行故：大乘小乘，有如人的二足，車之雙輪，同時俱行，當然都是佛說，怎能說小乘是佛說，大乘不是佛說呢？

三、非餘境故：大乘教理，廣大甚深，決不是外道和小乘的思量境界。因此，在他們的經論中，不曾說過大乘的教理，就是說給他們聽，他們亦不能信解受持，所以大乘經並非不是佛說。

四、應極成故：如果你們以爲大乘是古佛或他方佛所說，不是今佛釋迦所說，如此，不論是那一位佛所說，則大乘是佛說，應是大小乘教所共許的「至極成就」了。

五、有無有故：如果你們不承認大乘經典，那就無話可說；若承認有大乘經，就應當相信大乘經眞是佛說。因爲離開佛說之外，別無能詮大乘妙理的教法

了。假使沒有大乘教，那聲聞教也應當沒有，因爲離開了大乘，就沒有修六度萬行的菩薩，得證佛果。如果沒有佛，是誰出世說聲聞乘，教衆生斷煩惱了生死呢？所以聲聞乘是佛所說，故應信大乘是佛所說。

六、能對治故：依照大乘經勤修六波羅蜜，都能引得親契眞如的無分別智，對治貪、瞋、癡等一切煩惱。故應相信此大乘教是佛所說。

七、義異文故：大乘所說的意趣至極深妙，往往義與文異，意在言外，不可隨文取義，執指爲月，便誹謗大乘非佛所說。

以上七種理由，包括在《莊嚴論》的一首頌文中：「先不記、俱行，非餘所行境，極成、有無有，對治、異文故。」

論文十：餘部經中亦密意說，阿賴耶識有別自性。謂大衆部阿笈摩中，密意說此名根本識。是眼識等所依止故。譬如樹根是莖等本，非眼等識，有如是義。上座部、經分別論者俱密意說此名有分識。有謂三有，分是因義，惟此恆遍為三有因。化地部說此名窮生死蘊，離第八識，無別蘊法窮生死際無間斷時。謂無色界諸色間斷，無想天等餘心等滅，不相應行，離色、心等無別自體，已極成故。唯此識名

窮生死蘊。

講解：爲證明有第八阿賴耶識，前面已經引大乘三經的四首偈子，現在更引小乘四經共爲一教，也就是所引教證的第五證。此證理由是：不但大乘說有第八阿賴耶識，就是小乘一些部派的經論中，也以深密的微意，說離開六轉識外，別有阿賴耶識的自體。像大衆部阿含經中，密意說這第八識名「根本識」。因爲它是眼、耳、鼻、舌、身、意六識所依止故，這第八識譬如樹根一樣，是莖、幹、枝、葉、花、果的根本。而眼等六識則沒有這種意義。

上座部的經和分別說部的論中，俱密意說此名「有分識」。有是三有，就是欲界、色界、無色三界。分是「因」義，有分識是三界之因。前六識非恆非遍，所以不是有分識。唯有這第八阿賴耶識，是恆常周遍於一切時處，而爲三界有情的生死之因。

化地部說此第八識名「窮生死蘊」，除阿賴耶識外，沒有它識能隨順生死，永無間斷。在無色界各種色法間斷了，無想天的有情前六識心都伏滅了，不相應行法離開了色、心二法別無自體，這是大、小乘教都承認的。所以唯有這遍於三界九地的阿賴耶識，可稱之爲「窮生死蘊」。

論文十一：說一切有部增一經中，亦密意說此名阿賴耶，謂愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿賴耶。謂阿賴耶識是貪總別三世境故，立此四名。有情執為真自內我，乃至未斷恆生愛著，故阿賴耶識，是真愛著處，不應執餘五取蘊等，謂生一向苦受處者，於餘五取蘊不生愛著。被恆厭逆餘五取蘊，念我何時，當捨此命、此眾同分、此苦身心，令我自在受快樂故。

講解：說一切有部的《增一阿含經》，也密意說此第八識稱爲阿賴耶，更立出愛、樂、欣、喜四阿賴耶的名稱。這四個阿賴耶名，是依於貪著三世總別之境而立的。有情衆生妄執阿賴耶爲眞實自內之我，在未斷這種妄執之前永生愛著，所以阿賴耶識是眞正的愛著之處。不應當妄執其餘五蘊等爲眞愛著處，在三惡趣受苦的衆生們，對於五蘊不生愛著，他們往往厭惡五取蘊，總想我什麼時能捨棄此五取蘊，捨除這種衆同分，捨除這種受苦的身心，令我得到自在快樂。

論文十二：五欲亦非真愛著處。謂離欲者，於五妙欲，雖不貪著，而愛我故。樂受亦非真愛著處。謂離第三靜慮染者，雖厭樂受，而愛我故。身見亦非真愛著處。謂非無學，信無我者，雖於身見不生貪著，而

於內我，猶生愛故。轉識等亦非真愛著處。謂非無學，求滅心者，雖厭轉識等，而愛我故。色身亦非真愛著處，離色染者，雖厭色身而愛我故。不相應行，離色心等，無別自體，是故亦非真愛著處。異生有學，起我愛時，雖於餘蘊，有愛非愛，而於此識我愛定生。故唯此是真愛著處。由是彼說阿賴耶名，定唯顯此阿賴耶識。

講解：五欲也不是有情的眞愛著處，因爲聲聞四果中的阿那含，它們已經斷除了欲界的貪欲，於色界微妙的五欲塵境不起愛著，然而對於阿賴耶識的自內之我，仍舊愛著不捨。樂受也不是有情的愛著處，因爲離了三禪天的天人，它們已到捨念清淨的四禪，已沒有樂受可言，然而還有捨不得我愛執藏的阿賴耶識。身見也不是有情的眞愛著處，因爲除了無學位的阿羅漢外，其餘有學位的初、二、三果，它們於無我之理雖能夠信解，不起身見，然而對於阿賴耶識的自內之我，還照樣執著。轉識等也不是有情的眞愛著處，因爲除無學位外，其餘求滅盡定，及無想定等的有學、凡夫，它們雖已厭棄了七轉識及心所有法，然而猶有第八阿賴耶識的我愛執藏。色身也不是有情的眞愛著處。因爲生到無色界的人，已離色染，厭離色身，而仍然以阿賴耶識自內之我爲我愛執藏。不相應行也不是

有情的眞愛著處，因爲它們離了色、心等法就沒有自體，所以不是其眞愛著處，仍以阿賴耶識自內之我爲我愛執藏。

此第八阿賴耶識，非到無學位不能究竟斷除，所以當異生、有學他們起我愛時，雖於這五取蘊等的七種異執，或愛或不愛，但對於阿賴耶識的我愛是決無不生之理。所以，唯有這阿賴耶識才是有情的眞愛著處。因此增一阿含所說的阿賴耶之名，決定是顯示這眞愛著處的阿賴耶識。

第十章　如何證明有第八阿賴耶識——十理證

論文一：已引聖教，當顯正理。謂契經說，雜染、清淨諸法種子之所集起，故名為心。若無此識，彼持種心不應有故。謂諸轉識在滅定等有間斷故。根、境、作意、善等類別易脫起故，如電光等不堅住故，非可熏習不能持種，非染淨種所集起心。此識一類恆無間斷。如苣勝等堅住可熏，契當彼經所說心義。若不許有能持種心，非但違經亦違正理。謂諸所起染、淨品法，無所熏故，不熏成種，則應所起唐捐其功。染淨起時既無因種，應同外道執自然生。

講解：爲證明有此第八阿賴識，前面已引五教爲證，此下更引十理爲證。佛經上說，

由於雜染、清淨種子之所集起，所以稱爲心。倘若沒有這第八阿賴耶識，那持種的心就不應當有。因爲七轉識到滅盡定和無想定位，都會間斷。至於前六識所依的六根，所緣的六境，及作意心所，和善、惡、無記三性，都是常常轉易，起不俱時，容易脫漏。有如光、聲等性不堅住，不能受熏，不能持種。因此它們都不是染、淨種子所集起的。唯有這第八識，性唯無記、捨受，前後一類，永無間斷，有如香花熏習苣勝（註：苣勝爲印度的胡麻），可以受熏持種，契合了經上所說「心」的意義。

倘若不許有能持種的第八識心，不但違背了經義，而且也違背正理。何以故呢，因爲所起能熏的染淨品法，既沒有所熏的對象，便不能熏成種子，既不能熏成種子，則其所起能熏的染、淨功果，生死涅槃，豈不都沒有作用了嗎？如此，染、淨起時既無種子爲因，那就和無因外道一樣，一切法都是自然而生了。

論文二：色不相應非心性故，如聲光等，理非染、淨內法所熏，豈能持種？又彼離識無實自性，寧可執為內種依止？轉識相應諸心所法，如識間斷易脫起故，不自在故，非心性故，不能持種，亦不受熏，故持種心理應別有。

講解：色法和不相應行法，並非心性，好像音、光一樣，理非染、淨，不可受熏，不能持種。再者，這色法和不相應行法，它們離識之外沒有實在自性，怎麼能爲內種所依止呢？與轉識相應的心所有法，它們和相應的心王一樣會間斷，性不自在，所以不能持種，也不能受熏。因此除轉識及相應心所法外，依理而論，別有一個第八識的持種心。

論文三：有說六識無始時來，依根、境等前後分位，事雖轉變，而類無別，是所熏習能持種子，由斯染、淨因果皆成，何要執有第八識性？

彼言無義，所以者何？執類是實，則同外道，許類是假，便無勝用，應不能持內法實種。又執識類何性所攝？若是善、惡應不受熏，許有記故，猶如擇滅。若是無記，善惡心時，無無記心，此類應斷，非事善、惡，類可無記。別類必同別事性故。又無心位此類定無，既有間斷，性非堅住，如何可執持種受熏？又阿羅漢或異生心，識類同故，應為諸染無漏法熏，許便有失。又眼等根或所餘法，與眼等識根法類同，應互相熏，然汝不許，

故不應執識類受熏。又六識身若事若類前後二念既不俱有，如隔念者非互相熏，能熏、所熏必俱時故。執唯六識俱時轉者，由前理趣既非所熏，故彼亦無能持種義。

講解：小乘經部師稱，前六識從無始以來，依六根、六境、作意、三性等而有，在前後分位上雖有轉變，而其識類前後並無差別。因此可以受熏，也能持種，染、淨的因果都可以成立，何必一定要有一個受熏持種的第八識呢？

論主駁曰，這種言論毫無意義，一者你們所執著的識類，是實是假？若執後念識類是有實體，那便同於外道。若許後念識類是假，那便沒有殊勝的功用，就不能執持這眞實的內法種子。二者，你們所執的識類，在三性中是屬於那一性呢？若是屬於善性或惡性，那就不能受熏。不但善和惡不能互爲能熏與所熏，因爲大家共許善、惡是屬於有記之故。好像「擇滅無爲」的無漏善，它不能再受善、染諸法的熏習。如果是屬於無記，起善、惡心起時無記心就間斷，如何能夠受熏？也不可執著事是善、惡，類可無記。因爲分別事的識類，必定與它所分別的事是同屬一性。三者，當五位無心位時，這識類決定沒有。像這

樣既有間斷體性又不堅住的識類，如何可以持種受熏呢？

又有師別破曰：若阿羅漢和異生之心，它們的識類若是相同，則阿羅漢便能爲染法所熏，異生便能受無漏法所熏，若許此說，便有過失。再者，眼等六根，是識所依的根類；色等六境，是識所變的法類。如此根、法類同，就應當能夠互相受熏，然而你們小乘不許，既不許根類和法類能夠受熏，就不應當執著識類能受熏。再者，六識身若緣前後事，這前後二念非同時俱有，則必有間隔，有間隔者怎能互相受熏？因爲所熏的識類必須是同時俱有才行。

不信有能受熏持種的第八識，而執著有俱時而轉的前六識者，由前面破識類受熏的道理予以例破。縱使六識俱時的說法能夠成立，然而它既非所熏，當然也沒有持種的意義了。

論文四：有執色心自類無間，前為後種，因果義立，故先所說為證不成。彼執非理，無熏習故。謂彼自類既無熏習，如何可執前為後種？又問斷者應不更生，二乘無學應無後蘊，死位色、心為後種故。亦不應執色、心展轉互為種生。轉識色等非所熏習，前已說故。

講解：有小乘師，執著於色與色爲自類，心與心爲自類，前色生後色，前心生後心，

這樣自類無間的前爲後因，後爲前果，建立了因果的意義。因此，所說的別有第八阿賴識不能成立。

論主反駁說，這種主張不合理，因爲沒有熏習的緣故。既然色、心自類不能熏習，怎能說前念有後念種子？假定前念色、心能爲後念種子的話，那麼生在無色界時色法已斷，生無想天時心法不起。既已間斷，後來再墮落下界，就不能再生色心了。再者，二乘無學，他們也應當沒有斷盡煩惱的最後心，當然也不能入無餘涅槃不受後有。因爲你們說前念的死位色、心能爲後因，後後應同前前，他如何能斷盡煩惱，入無餘涅槃，不受後有呢？

也不可執著於色中有心的種子，後當生心；心中也有色的種子，後當生色，如是展轉互爲種生。當知，轉識間斷，色根非心，他們都不是所熏習的東西，如何能爲諸法種子呢？

論文五：有說三世諸法皆有，因果感赴無不皆成，何勞執有能持種識？然經說心為種子者，起染、淨法勢用強故。彼說非理！過去、未來非常非現，如空華等，非實有故。又無作用不可執為因緣性故。若無能持染、淨種識，一切因果皆不得成。

講解：小乘有部師說：過去、現在、未來三世諸法都是實有，因能感果，果能赴因，因果感赴，無不皆成，何必另立執持種子的第八識體呢？

論主反駁說，佛經上說阿賴耶之心能夠攝持種子，是因爲它生起染、淨之法勢用強盛。有部之說非理，因爲過去法已滅，未來法未生，既非常無間斷，又非現量所得，好像空華沒有實體。既無實體，當然沒有感果的作用，怎可執著它有種子的因緣性呢？因此，如果沒有一個執持染、淨法種的阿賴耶識，一切因果都不能成立。

論文六：有執大乘遣相空理為究竟者，依似此量撥無此識及一切法，彼特違害前所引經，知斷證修，染、淨因果皆執非實，成大邪見。外遣毀謗染、淨因果，亦不謂全無，但執非實故。若一切法皆非實有，菩薩不應為捨生死，精勤修集菩提資糧。誰有智者為除幻敵，求石女兒用作軍旅？故應信有能持種心，依之建立染、淨因果。彼心即是此第八識。

講解：清辯一系的無相大乘，以無相之空理爲究竟，依據似是而非的比量，來否定阿賴耶識及一切染、淨因果等法，這種論調，違背了我們前面所引證的經義。例

如知苦、斷集的染法因果；證滅、修道的淨法因果，它一概都執爲非實，這豈不是成爲外道的大邪見？因爲外道毀謗染、淨因果，並非說完全沒有，但執著於染因不能感惡果，淨因不能感善果，染、淨因果，沒有實法而已。

假使一切法都非實有，菩薩就不應起大悲捨生死，精勤修集菩提資糧。生死菩提既非實有，那位有智慧的人，肯爲除滅虛幻之敵，而以石女之兒用作軍旅呢？所以應當相信有一個能夠執持種子的心，依此心建立染淨因果。這個心就是阿賴耶識。

論文七：又契經說：有異熟心，善、惡業感，若無此識，彼異熟心，不應有故。謂眼等識有間斷故，非一切時是業果故，如電光等非異熟心。異熟不應斷已更續，彼命根等無斯事故。眼等六識業所感者，猶如聲等非恆續故，是異熟生，非真異熟。定應許有真異熟心，酬牽引業遍而無斷，變為身器作有情依，身器離心理非有故。不相應法無實體故，諸轉識等非恆有故，若無此心誰變身器？復以何法恆立有情。

又在定中或不在定，有別思慮無思慮時，理有眾多身受生起。

此若無者，不應後時身有怡適或復勞損。若不恆有真異熟心，彼位如何有此身受？非佛起餘善心等位，必應現起真異熟心，如許起彼時非佛有情故。由是恆有真異熟心。彼心即是此第八識。

講解：這是所引的第二理證。契經上說，有異熟心，是前世善惡業因，感得今世的異熟總報果。假使沒有這第八識，那異熟心也不應當有。因爲眼等六識有時間斷，並非一切時都可做業果，如石火電光一樣，所以不是異熟心。異熟心不應當斷了又續，因爲命根和五根等的異熟是相續不斷，斷即不續，沒有斷了又續的情形。眼等六識，由業所感，並非永恆相續，所以是異熟生，並不是眞異熟。我們要承認有一個眞正的異熟心，它能夠酬牽業因，引生報果，普遍於三界九地、五趣、四生，不間斷的變現爲根身器界，作爲有情的依止。這根身器界，離開了異熟心是不存在的。不相應行法沒有實體，六轉識又非恆有，假定沒有這異熟心，誰變根身器界，又憑什麼恆立有情？

又如禪師坐禪，若在定中或不在定中，或有思慮或無思慮，理應有很多不同

的身受生起。如果沒有第八識，出定後其身就不會有禪悅的怡適、或禪病的勞損。如果沒有恆遍的眞異熟心在定中領納，它如何會有這身受的感覺。

除佛以外的菩薩、二乘、及凡夫衆生，所起的善、惡、無記心位，必定現起眞異熟心，因爲這九法界的衆生，都不是佛所示現的有情。由於以上所說之理，故有情必定恆有眞異熟心，此眞異熟心就是第八阿賴耶識。

論文八：又契經說：有情流轉五趣、四生，若無此識，彼趣生體不應有故。謂要有實有、恆、遍、無雜，彼法可立正實趣、生。非異熟法趣、生雜亂。住此起餘趣、生法故。諸異熟色及五識中業所感者，不遍趣、生，無色界中全無彼故。諸生得善及意識中業所感者，雖遍趣、生，起無雜亂，而不恆有。不相應行無實自體，皆不可立正實趣、生。

唯異熟心及彼心所，實、恆、遍、無雜，是正實趣、生。此心若無，生無色界起善等位，應非趣、生。設許趣、生攝諸有漏，生無色界起無漏心應非趣、生。便違正理。勿有前過及有此失，

故異熟法是正實趣、生。由是如來非趣、生攝，佛無異熟無記法故。亦非界攝，非有漏故，世尊已捨苦、集諦故。諸戲論種已永斷故。正實趣、生既唯異熟心及心所，彼心、心所離第八識理不得成。故知別有此第八識。

講解：這是所引的第三理證。佛經上說：有情流轉於五趣、四生，如果沒有這第八眞異熟識，五趣四生之體就不應當有。必須具備實有、恆續、周遍、無雜四個條件，那正實的趣、生法才可以建立。即一者要有實體，假法不能稱爲趣、生，因爲趣、生實有，是業所感。二者要恆續，即無間斷法方稱趣、生之體，一期之中要恆續。三者周遍，通三界九地。四者無雜，意謂生此趣此生方起此法，名此趣此生。不然，將有下列諸種過失：一者，如果不具以上四義，那五趣四生之體便會雜亂。例如住在天趣的有情，而生起其餘人、畜等趣的果法；住在卵生的有情，而生起其餘胎、濕等生的果法，這五趣四生之體，不是就雜亂得不成其爲趣、生了嗎？二者，各種諸異熟色（即色法中的五根五境十處，除去聲塵的九處），和前五識中業所召感的果，即異熟所生的苦、樂、捨三受，都

不是遍遍五趣、四生之法。天趣化生的無色界，完全沒有各種異熟色、和前五識中業所召感的果。三者，由前世修行感得今世與生俱起的一切善法，及第六識業因所感的別報果，雖能遍遍於五趣四生，起無雜亂，但非恆有，在五無心位時則又間斷。四者，不相應行法不與色、心相應，因其沒有自體，不能建立爲正實趣、生的總報果。

唯有眞異熟心及其心所，具備了實有、恆常、遍遍、無雜這四個條件，是正實的五趣、四生。如果沒有這眞異熟的無記心，那生到無色界的有情，生起善心位時，應當是沒有五趣、四生的總報體。如果無色界的有情，它們所起的善法，是屬於五趣四生所攝的三界有漏，應當有報體的話，那麼二乘聖者的阿那含，生「非想處」起「無所有處」的無漏善法，就應當不是趣、生。假定眞的如此，便違背了三界有情無一不是五趣所生的正理。要想避免前述過失，那就應以眞異熟識爲正確的五趣四生。

由此可見，如來不屬於趣、生所攝，因爲佛沒有異熟無記之法。也不是屬於「界」攝，因爲佛不是有漏法，佛已捨去苦、集二諦一切有漏的戲論種子。既然唯有異熟心及其心所，是正實趣生，則這異熟的心、心所法，離開了第八識

則不能成立。

論文九：又契經說：有色根身是有執受，若無此識，彼能執受不應有故。謂五色根及彼依處，唯現在世是有執受，彼定由有能執受心。唯異熟心先業所引，非善、染等，一類、能遍、相續執受有色根身，眼等轉識無如是義。此言意顯眼等轉識皆無一類、能遍、相續執受自內有色根身，非顯能執受唯異熟心，勿諸佛色身無執受故。然能執受有漏色身唯異熟心，故作是說。謂諸轉識現緣起故，如聲、風等，彼善染等非業引故，如非擇滅。異熟生者非異熟故，非遍依故，不相續故，如電光等，不能執受有漏色身。諸心識言亦攝心所，定相應故，如唯識言。非諸色根不相應行，可能執受有色根身，無所緣故，如虛空等。故應別有能執受心，彼心即是此第八識。

講解：這是所引的第四理證。又有佛經說，有色根身之所以能夠存在，是因爲它有能執受的第八識。若無此識，那能執受的東西就不應當有。也就是說，眼等五根及根所依處，只有現在世有執受，這證明了有一個能執受之心，唯有這第八異熟識，才是能執受的心，因爲此異熟心是前世先業所引生的總報體；它不是善、

也不是惡，而是無覆無記性；在一期生死中，它始終一類能夠周遍，永恆相續執受著有色根身。除此第八識外，眼等六轉識沒有以上執受的意義。

以上所說，是顯示除第八異熟心外，其餘的六轉識，沒有一類普遍相續的意義、能執受自內的有色根身。這並不是說，唯有凡夫的異熟心才能執受，而諸佛的無漏識沒有能執受的功能，不過是言說執受凡夫有漏色身，那就非異熟心不可了。以上所說的六轉識，都是以現在的緣而生起，好像電光一樣，沒有執受的功用。

以上所說心法也包括心所法，因爲心法和心所法肯定相應，如唯識所說。各種色根和不相應行，不可以執受有色根身，因爲沒有緣慮作用。因此應當另有能執受之心，那種心就是第八識阿賴耶識。

論文十：又契經說：壽、煖、識三更互依持，得相續住。若無此識能持壽、煖，令久住識不應有故。謂諸轉識有間有轉，如聲、風等無恆持用，不可立為持壽、煖、識。唯異熟識無間無轉，猶如壽、煖有恆持用，故可立為持壽煖識。經說三法更互依持。而壽與煖一類相續，唯識不然，豈符正理。

講解：這是所引的第五理證。又，佛經說：凡有色身的有情，壽命、煖氣（體溫）、與異熟識三法，如三足鼎立，更互依持而得相續而住。如果沒有這異熟識持壽和煖，使之久住於世的識就不應當有。因爲六轉識有間斷變易，如聲、風一樣，沒有永恆執持的功用，不能成爲執持壽和煖的識。唯有這第八異熟識，沒有間斷和變易，在從生到死的一期生命中，有恆久執持的功用。所以能立爲執持壽和煖的識。佛經上說，壽、煖、識三法，是互相依持。假如壽、煖二法一類相續，唯有識不是這樣的話，就不符合經上所說的正理了。

論文十一：雖說三法更互依持，而許唯煖不遍三界，何不許識獨有間轉？此與前理非為過難。謂若是處具有三法，無間轉者可恆相持。不爾，便無恆相持用。前以此理，顯三法中所說識言，非詮轉識，舉煖不遍豈壞前理？故前所說，其理極成。又三法中，壽、煖二種既唯有漏，故知彼識如壽與煖定非無漏。生無色界起無漏心，爾時何識能持彼壽？由此故知有異熟識，一類恆遍能持壽、煖，彼識即是此第八識。

講解：外人詰難曰：經上雖說壽、煖、識三法互相依持，然而「煖」卻不遍三界，無

色界有情則無煖，何以「識」不可以間斷呢？論主答：此難不能成立，佛經上說三法互相依持，那是說在欲、色界裏同時俱有的壽、煖、識三法，沒有間斷和轉易，可以恆相依持。否則，若有間斷像六轉識一樣，便沒有恆相依持的功用了。並不是說連無色界也有煖法。而且前面以恆相依的道理，所顯示那壽、煖、識三法中的識，是指一類相續的第八識，並不是有間斷的六轉識。

再者，三法互依的壽、煖二法，既唯有漏，所以知道三法中的識也不是無漏。生到無色界的人，生起無漏心，那時雖無色、煖，尚有壽命，試問是什麼識在執持這壽命呢？既不是有間斷的前六識，也不是無漏心，因此知道有一個一類無記，相續恆有、體遍三界的異熟識，能持壽、煖。這異熟識就是第八識。

論文十二：又契經說，諸有情類，受生命終必住散心，非無心、定，若無此識，生死時心，不應有故。謂生死時身心惛昧，如睡無夢，極悶絕時，明了轉識必不現起。又此位中，六轉識行相所緣不可知故，如無心位必不現行。六種轉識、行相所緣，有必可知，如餘時故。真異熟識極微細故，行相、所緣俱不可了，是引業果，一期相續，恆無轉變，是散有心，名生死心不違正理。

講解：這是所引的第六理證。佛經上說：諸有情類，在投胎受生及報盡命終之時，必然住於散心位，而不是住於無心和定心。此位不過是沒有六轉識，並不是沒有第八識。如果沒有這第八識，那生死時就不應當有心識。因爲有情在生死時，五識身及第六識都已惛沉闇劣，好像五無心位中的熟睡、悶絕一樣。這時明了意識必定不能生起，並且此時六轉識的行相與所緣均不可知，就如無心位時必定不起現行。假定生死位中有六轉識，其行相與所緣肯定可知，像平常散心位一樣。第八眞異熟識極其微細，它的行相與所緣俱不可知，它是前世引業之果，在一期生死相續中恆無轉變，是散心位，而不是定心；是有心位而不是無心。此第八眞異熟識，名爲「生死心」，決定不違正理。

論文十三：有說：五識此位定無，意識取境或因五識，或因他教，或定為因，生位諸因既不可得，故受生位意識亦無。

講解：有一派大乘異師說：五轉識在生死位中決定沒有，第六意識緣取外境，有三種因，或因五識緣塵境，隨取影像；或因他人說教別取知解；或因禪定取殊勝境。既然是生位這些原因都不存在，所以受生位肯定沒有第六意識。

論文十四：若爾，有情生無色界，後時意識應永不生，定心必由散意識引，

五識、他教彼界必無，引定散心無由起故。若謂彼定由串習力，後時率爾能現在前。

彼初生時寧不現起？又欲、色界初受生時，串習意識亦應現起。若由惛昧初未現前，此即前因，何勞別說？有餘部執生死等位，別有一類微細意識，行相所緣俱不可了。應知即是此第八識，極成意識不如是故。

講解：論主反駁說：如照你所說，那有情生到無色界時，他的意識就永遠不能生起了，因爲無色界的定心必由散心意識引生。能生意識的「五識」和「他教」二因，在無色界決定不存在，如此，則能夠引定心的散心意識尚無從生起，試問那定心又怎樣引生？

大乘異師又救曰：無色界裏雖無能生散意的二因，然而它們的定心，卻是由於在下界時，散意引定的慣習之力，到無色界後隨能現前，這又有什麼不對呢？

論主反難說：照你說定心既因下界慣習之力而起，何不起於初生剎那，而待後時呢？再者，欲、色界的有情初受生時，其前世串習的意識也應當現前，何

以沒有呢？若說無色界的定心，及下界的散心，在初生剎那不能現起者，是因爲有情初生時惛昧之故，何必再用其它解釋。小乘上座部師，主張在生死位中，別有一類微細意識，它的行相和所緣俱不可知。當知這微細意識，就是這第八識。因爲大家所公認的意識，只有可以了知的一類，它不同於這不可了知的第八識。

論文十五：又將死時，由善惡業上下身分，冷觸漸起，若無此識，彼事不成。轉識不能執受身故。眼等五識各別依故，或不行故，第六意識不住身故，境不定故，遍寄身中恆相續故，不應冷觸由彼漸生。唯異熟心，由先業力，恆遍相續，執受身分，捨執受處冷觸便生，壽、煖、識三不相離故。冷觸起處，即是非情，雖變亦緣而不執受。故知定有此第八識。

講解：有情將命終時，善業重的從下向上冷，惡業重的由上向下冷，這是將捨執、受的第八識，帶著今世所造的業因，或上生善趣，或下墮惡道，如果沒有這個第八識，這種情況就不能成立，因爲六轉識不能執、受身體。眼等五識也不能執受，一者各別依根，各自緣境。二者或緣不具不起現行。若根壞緣缺，命終前

則先捨五識，由此二因，眼等五識不能執、受。第六意識也不能執、受，它不是去後來先的主人翁，不住色身一處故；它緣不定；它遍寄身中諸根，隨逐緣境，相續轉故，不能說冷觸是由意識生起。唯有第八眞異熟心，是由先世業力所引的總報果，所以才恆、遍、相續的執、受根身。凡是捨棄了執受的部分，冷觸便生。因爲壽、煖、識三法是不相離的，識若離去，壽、煖、也必隨之而離，所以冷觸起處，便成了沒有知覺的非情外器，這非情外器雖也爲第八識所變與所緣，但卻不爲第八識所執、受。因此知道除六轉識外，決定有一個第八識。

論文十六：又契經說：識緣名色，名色緣識，如是二法，展轉相依，譬如束蘆俱時而轉。若無此識，彼識自體不應有故。謂彼經中自作是釋，名謂非色四蘊，色謂羯邏藍等，此二與識相依而住，如二束蘆更互為緣，恆俱時轉，不相捨離。眼等轉識攝在名中，此識若無，說誰為識？亦不可說名中識蘊，謂五識身，識謂第六。羯邏藍時無五識故。又諸轉識有間轉故，無力恆時執持名色，寧說恆與名色為緣？故彼識言顯第八識。

講解：這是所引的第七理證。佛經上說：「識緣名色，名色緣識」，名色是五蘊的總名：受、想、行、識四蘊，是但以詮名而知的心法；色之一蘊，是有質礙性的色法，這在羯邏藍位，名色與識互相依存，如二束蘆同時安立。如果沒有第八識，那「識緣名色，名色緣識」的識指的是什麼呢？

不能說名中的識蘊是前五識，「識緣名色」的識是第六意識，因爲在羯邏藍位沒有前五識。而且，因爲六轉識有間斷，有轉易，其性不堅，沒有能力永遠執持名色，怎能說永遠與名色爲緣呢？所以，經中說的「識緣名色，名色緣識」的那個識，指的是第八識阿賴耶識。

論文十七：又契經說：一切有情皆依食住。若無此識，彼識食體不應有故。謂契經說：食有四種：一者段食，變壞為相，謂欲界繫，香、味、觸三於變壞時能為食事，由此色處非段食攝，以變壞時色無用故。二者觸食，觸境為相，謂有漏觸才取境時攝受喜等，能為食事，此觸雖與諸識相應，屬六識者食義偏勝，觸粗顯境，攝受喜、樂，及順益捨，資養勝故。三意思食，希望為相，謂有漏思與欲俱轉，希可愛境能為食事。此思雖與諸識相應，屬意識者食義偏勝，意識於

境希望勝故。四者識食，執持為相。謂有漏識由段、觸、思勢力增長能為食事。此識雖通諸識自體，而第八識食義偏勝，一類相續執持勝故。由是集論，說此四食、三蘊、五處、十一界攝。此四能持有情身命，令不壞斷，故名為食。

講解：這是所引的第八理證。佛經上說：三界、五趣、四生的一切有情，都要依靠「食」而維持生命。如果沒有這第八識，識食的自體就不應當存在。佛經上說食有四種，是段食、觸食、意思食、識食。一者段食，段是形段，以消化爲其自相，欲界有情以此食資養身命，必須食物含有香氣、滋味，及冷、煖、堅、軟的觸塵。色境非段食攝，因以眼緣色，不能飽腹也。

二者觸食：以接觸外境爲其自相，由觸心所與境接觸，攝取喜、樂、捨受以資養身心而成爲食事。觸雖遍通八識，但對第六識來說食義偏勝。三者意思食：此食以希望爲其自性，有漏的思心所和欲心所俱時轉起，希求可愛的順境以爲食事。這意思食雖遍通八識，但對第六意識則食義偏勝。因爲它對於可愛境界希望的殷切，不是餘識之所能及。四者識食：此食以執持爲其自相，這是凡夫的有漏識，由於段食、觸食、意思食這三食資養之故，使其執持勢力得以增長，

能爲食事。這識食雖遍通八識，但以第八識的食義偏勝。因爲它是一類相續，恆不改易，執持身命的功用殊勝。

所以《雜集論》說：這四種食，在五蘊裏，屬三蘊所攝：段食屬色蘊，觸、思二食屬行蘊，識食屬識蘊。在十二處裏，屬五處所攝：段食屬香、味、觸三處，觸、思二食屬法處，識食屬意處。在十八界裏屬十一界所攝：段食屬香、味、觸三界，觸、思二食屬法界，識食屬前六識及意根七界。因爲這四種食，能夠執持有情的身命，使之不壞，亦不斷滅。所以名之爲食。

論文十八：段食唯於欲界有用。觸、意、思食雖遍三界，而依識轉，隨識有無。眼等轉識有間有轉，非遍恆時能持身命，謂無心定、熟眠、悶絕、無想天中，有間斷故。設有心位隨所依緣，性、界、地等有轉易故。於持身命，非遍非恆。諸有執無第八識者，依何等食，經作是言：一切有情，皆依食住。

講解：四食中的段食，唯在欲界有情有用，所謂欲，指飲食欲、睡眠欲、和男女的淫欲。觸和意、思二食雖遍三界，但畢竟是依識而起作用，隨著識的有無而轉。前六識有時間斷，有時轉易，不是遍通三界恆時而有，如在五種無心位時就間

斷了。就是在有心位，也是隨其所依的根和所緣的境，在善、惡、無記三性，及三界、九地裏，時有轉易。因此則六識非遍非恆，不能執持身命。一般人執著沒有第八識，試問如果沒有第八識，佛經如何說「一切有情，皆依食住」呢？

論文十九：非無心位，過去未來識等為食，彼非現常，如空華等，無體用故。設有體用，非現在攝，如虛空等，非食性故。亦不可說，入定心等與無心位有情為食，住無心時彼已滅故。過去非食已極成故。又不可說無想定等，不相應行即為彼食，段等四食所不攝故。不相應法非實有故。

講解：有人說：過去的識和未來的識，不是可以做識食的體嗎？論主破曰：過去和未來，既不是現有，又不是恆常，如病眼所見的空華，沒有體用。假如有體用，也不是現在所攝，與虛空無異，又怎能爲識食的體性？也不可以說初入定時的心、離定前不遠，可以給無心位的有情作爲識食的體性。因爲住無心位的有情，它那入定時的心，已被伏滅成爲過去了，怎能爲現在識食的體性呢？

又不可以說當在無想定、滅盡定中，不相應行法，就是彼無心位的識食體性，何以故，因爲段等四食並不包含無想定等，同時不相應行法也並非實有。

論文二十：有執滅定等猶有第六識，於彼有情能為食事，彼執非理，後當廣破。又彼應說生上二界無漏心時以何為食？無漏識等破壞有故，於彼身命不可為食。亦不可執無漏識中有有漏種能為彼食，無漏識等猶如涅槃，不能執持有漏種故。復不可說上界有情身命相持，即互為食，四食不攝彼身命故。

講解：上座部認爲，入於滅盡定時猶有第六意識，可以作爲定中有情的食事。論主稱此說不合道理，後面當有詳破。又有人執著，當滅盡定人上生色、無色界，生起無漏心時，以什麼爲食呢？你不可說：此時有漏意識既已間斷，那就以無漏識爲食吧。殊不知無漏識生起時要破壞有漏，無漏識猶如涅槃，怎能執持有漏的煩惱種子呢？也不可說色界和無色界的有情，起無漏心時，可以根身執持壽命，用壽命執持根身，這身、命相持，互爲食事。因爲佛只說四食，這身食和命食，不是四食所攝。

論文二十一：又，無色無身命，無能持故，眾同分等無實體故。由此定知，異諸轉識有異熟識一類恆遍，執持身命令不壞斷，世尊依此故作是言：一切有情皆依食住，唯依取蘊建立有情，佛無有漏非有情攝，

說為有情依食住者，當知皆依示現而說。既異熟識是勝食性，彼識即是此第八識。

講解：再者，無色界的有情沒有色身，拿什麼來持命呢？命根和衆同分屬於不相應行，無有實體，也不能做識食之體。由此可知，決定知道另有一種與六轉識不同的異熟識。它一類相續，恆常週遍，執持有情身命，使之不斷不壞的識食之體。世尊即依此識的意義，而說：「一切有情，皆依識食而得安住」。

有設難曰：如這樣說，佛也是依食而住的有情了，否則，何以言「遍」。答曰：唯依有漏的五取蘊而建立有情，佛無「有漏」，當然不屬於有情所攝。然而，說爲有情依食住者，當知那是依佛方便示現的應身而說的，實則佛非有情，非非有情。

既知識食雖遍通八識，要以異熟爲殊勝食體。那識食，實在即是此第八識。

論文二十二：又，契經說：住滅定者，語、身、心行無不皆滅。而壽不滅，亦不離煖，根無變壞，識不離身。若無此識住滅定者，不離身識不應有故。謂眼等識行相粗動，於所緣境起必勞慮。厭患彼故，暫求止息，漸次伏除至都盡位。依此位立住滅定者，故此定中彼識皆滅。

若不許有微細一類，恆遍執持壽等識在，依何而說識不離身。若謂後時彼識還起，如隔日瘧，名不離身。是則不應說心行滅，識與想等起滅同故。壽、煖諸根應亦如識，便成大過。故應許識如壽、煖等實不離身。

講解：這是所引的第九理證。契經上說：住滅盡定的人，它們身行的出入息，語行的尋、伺，心行的受、想皆已滅除，而壽命不滅，也不離煖，根不變壞，識不離身。如果沒有這第八識，那滅盡定人的「不離身識」，就不應當有。

或問：不離身的識，不許是六轉識嗎？答曰：不可，因爲六轉識行相粗顯，於六塵境攀緣不定，而且因勞苦思慮而感疲勞，生起厭患，暫求止息，從粗到細，觀無相想，漸次伏除，直到滅盡位，即依此位建立「滅盡定」名。所以在滅盡定中的六轉識，無不都滅。如果不許有一個微細難知的一類無記、恆無間斷、體遍三界、執持壽、煖的第八識存在，經上依據什麼說「識不離身」呢？

說一切有部救說：滅盡定的六轉識雖已伏滅，但後來出定時還要再起。所以說「識不離身」，就好像隔日一發的瘧疾似的，名叫「識不離身」。論主駁曰：照這樣說，經中就不應說「心行滅」，要說「識滅」才對。因爲說「心行滅」，

原本是爲顯示定中有識，現在你們所說的識，是和心行的受、想於定中同滅，定後同起。壽、煖二法，以及諸根也應當同識一樣，在定中無，出定方有。這樣豈不是等於死而復生。因此，我們應當承認轉識之外，另有一個第八識，在滅盡定中與其所執持的壽、煖二法，不離於身。

論文二十三：又此位中若全無識，應如瓦礫，非有情數，豈得說為住滅定者。又，異熟識此位若無，誰能執持諸根壽、煖？無執持故皆應壞滅，猶如死屍，便無壽等。既爾，後識必不還生，說不離身彼何所屬？諸異熟識捨此身已，離托餘身無重生故。

講解：住滅盡定位的人，若完全沒有識，就應當如磚石瓦礫一樣，不能叫做有情了，怎可說它是住滅盡定的人呢？又，住滅盡定位的人如果沒有異熟識，誰能執持根身、壽、煖？既然沒有能執持的識，那根身豈不要腐壞，同死屍一樣沒有壽了？如此則出定後的識如何還生？經中所說「識不離身」的話，也就沒有著落了。如果第八識眞在滅盡定中捨了此身，它立刻會到別處轉生另一他身。他是永恆存在，但不可能死後再生。

論文二十四：又，若此位無持種識，後識無種如何得生？過去、未來不相

應法，非實有體，已極成故。諸色等法離識皆無，受熏持種亦已遮故。然滅定等無心位中，如有心位定實有識。具根、壽、煖有情攝故。由斯理趣，住滅定者，決定有識實不離身。

講解：再者，在修滅盡定的時候，如果沒有執持種子的識，那出定的識既無種子，如何得生？過去、未來及不相應行，皆非實有本體，這是大、小乘教所承認。十一色法離識即不存在，它們也不能受熏持種。然而在滅盡定等無心位中的人，肯定和有心位一樣有識，因爲一切有情都具有根身、壽、煖。由上所說，可知住滅盡定位的人，決定有個第八識，實不離身。

論文二十五：若謂此位有第六識，名不離身亦不應理，此定亦名無心定故。若無五識名無心者，應一切定皆名無心，諸定皆無五識身故。意識攝在六轉識中，如五識身滅定非有。或此位識行相所緣不可知故，如壽、煖等非第六識。若此位有行相所緣可知識者，應如餘位，非此位攝，本為止息行相所緣可了知識，入此定故。

講解：如果認爲修滅盡定時，有第六識名不離身識，此不應理。因爲滅盡定又名無心定。如果沒有前五識稱爲無心，那麼一切定都可以名無心，因爲一切定都沒有

前五識。意識包括在六轉識中，它像前五識一樣，修滅定時即不存在。你們或說，滅盡定中識的行相如壽、煖一樣的微細難知，所以不是粗動的第六識。倘若在滅盡定位，有行相、所緣可知的第六識，這滅盡定位就應當如餘位有心一樣，而不是滅盡定位所攝了。

論文二十六：又若此位，有第六識，彼心所法為有為無？若有心所，經不應言住此定者心行皆滅；又不應名滅受想定。此定加行但厭受想故，此定中唯受、想滅。受、想二法資助心強，諸心所中獨名心行。說心行滅何所相違。無想定中應唯想滅，但厭想故，然汝不許，既唯受、想資助心強，此二滅時心亦應滅。如身行滅而身猶在，寧要責心令同行滅？

講解：又若滅盡定位尚有第六識存在，此第六識的心所法是有是無？若有心所法，經中就不應當說住滅盡定的人受、想都滅，同時，滅盡定也不該叫「滅受想定」。

經量部自救說：這滅盡定的加行位，只是厭患受、想二法，所以定中唯滅受、想。受、想二法資助心王的作用較強，獨名之為「心行」。這與經中所說的「心行滅」並不相違。

論主破曰：照你們說，在修「滅盡定」前但厭受、想，唯受、想滅。那麼無想定中，就應當唯有「想」滅，因爲定前只厭於「想」。然而你們不許，爲什麼偏許滅盡定中，唯受、想滅呢？既然說受、想二法，資助心王的勢用較強，那麼這受、想二法滅時，那六識心王也應該隨之而滅呀。

經量部救曰：滅盡定人，就像身行滅時身猶存在一樣，爲什麼要責第六識心王與心行的受、想同滅呢？

論文二十七：若爾，語行尋、伺滅時語應不滅，而非所許。然行於法有遍非遍，遍行滅時法定隨滅，非遍行滅法或猶在。非遍行者謂出入息，身息滅時身猶在故。尋、伺於語是遍行攝。彼若滅時語定無故。受、想於心亦遍行攝，許如思等大地法故。受、想滅時心定隨滅，如何可說彼滅心在。

講解：論主破曰：假定以「身行滅而身不滅」爲例，可使心行滅而意識不滅的話，那麼，當語行的尋、伺滅時，語也應當不滅。然而這又是你們所不許，既不許語行滅而語不滅，爲什麼偏許心行滅而心不滅呢？

「行」對法來說，有遍行和非遍行兩種。遍行滅的時候，這個法也隨之而滅；

非遍行滅的時候，這個法或隨之而滅，或依然存在。例如住滅盡定人，身行的出入息滅了，而身仍存在，這就是非遍行；而語行的尋、伺滅了，而語也決定隨之而滅，這就是遍行。心行的受、想是遍行所攝，就像「思」等「大地法」一樣（註：受、想、思、觸、欲、慧、念、作意、勝解、三摩地等，是小乘所立與一切心相應而起的十大地法）。所以心行的受、想滅時，心法的第六識必定隨之而滅。怎麼可說，受、想雖滅，而意識猶在呢？

論文二十八：又許思等是大地法，滅受、想時彼亦應滅。既爾，信等此位亦無。非遍行滅餘可在故，如何可言有餘心所？既許思等此位非無，受、想應然，大地法故。又此定中若有思等，亦應有觸，餘心所法無不皆依觸力生故。若許有觸亦應有受，觸緣受故。既許有受，想亦應生，不相離故。如受緣愛，非一切受皆能起愛，故觸緣受非一切觸皆能生受，由是所難其理不成。

講解：論主反駁說：若許受、想、思等同是十大地法，那受、想二法滅時，思等八法應當與之俱滅，因爲都是大地法的緣故。如果是這樣，則信等善、不善法，在滅盡定位也就沒有了。因爲並不是遍行心所已滅，其餘的非遍行還可以存在。

如何可說滅盡定位，除受、想外，還有其餘的心所法呢。反過來說，既許滅盡定位有思等八法，那受、想二法就應當也有，因爲同屬大地法的緣故。再者，滅盡定中如果有思等心所，有思應當先有觸，因爲其餘的心所法都是依觸的力量而生起的。若允許有觸就應當有受，因爲十二因緣法說：「觸緣受」。既許有受就應當生想，因爲受、想二法是離不開的。

經量部師救曰：如十二因緣所說的「受緣愛」，並不是說一切受都能起愛。所以「觸緣受」也不是一切觸都能生受。因此，你們所難的理由，是不能成立的。

論文二十九：彼救不然，有差別故。謂佛自簡唯無明觸所生，諸受為緣生愛，曾無有處簡觸生受。故若有觸必有受生，受與想俱，其理決定。或應如餘位受、想亦不滅。執此位中有思等故。許便違害心行滅言，亦不得成滅受想定。

講解：論主破曰：你這種救法不能成立，因爲「觸緣受」、與「受緣愛」是有差別的，佛自己就曾經作過簡別：「唯有無明觸所生的有漏受，才能爲緣生愛」，從來沒有說過：「觸有生受不生受的分別」，受不一定能移生愛，而有觸一定有受，

有受就一定有想，這道理是決定無移的。或有師申解曰：滅盡定位和其餘的有心位一樣，受、想不滅。論主破曰：你們執滅盡定中還有思心所，那便違背了「受、想心行滅」的聖教；同時，如果還有受、想，那就不成爲「滅受想定」了。

論文三十：若無心所，識亦應無，不見餘心離心所故，餘遍行滅法隨滅故，受等應非大地法故，此識應非相應法故，許則應無所依緣等，如色等法亦非心故。

講解：以上是破有心所，此下破無心所。論主破曰：如果在滅盡定位沒有心所，那第六識心也不應當存在。因爲從未見過其餘有心位的心法，能離開他的心所而存在。滅定位中受、想的心行滅，心法也就隨之而滅，因爲都是遍行法。如果遍行的受、想心行滅，而心法還存在不滅，那受、想、思等就不應該是大地法。假若按照你們的觀點，心識獨存，則滅定位中的心識就沒有心所相應，則此識應如色等，不是相應法。如果你們眞的認爲是這樣，則滅定位中的心識，就沒有所依的根和所緣的境，這就如色法一樣，而不是心法了。

論文三十一：又，契經說：意法為緣生於意識，三和合觸，與觸俱起有受、

想、思。若此定中有意識者，三和合故必應有觸。觸既定與受、想、思俱，如何有識而無心所？若謂餘時三和有力，成觸生觸，能起受等，由此定前厭患心所，故在定位，三事無能不成生觸，亦無受等。若爾，應名滅心所定，如何但說滅受想耶？若謂厭時唯厭受、想，此二滅故心所皆滅。依前所厭以立定名。既爾，此中心亦應滅，所厭俱故，如餘心所。不爾，如何名無心定。

講解：再者，契經上說：意根緣法塵而生意識，根、塵、識三法和合而生觸，與觸俱起的有受、想、思。如果這滅盡定中有意識存在，則以根、境、識三和之故，必定有觸生起，還能生起受等。既然觸決定與受、想、思等的心所俱起，如何可說但有意識而沒有心所呢？經量師轉救曰：在滅盡定外的餘時，根、境、識三法和合，有力成觸，觸能起受等心所。由於在定前加行、厭患心所之故，所以在滅盡定的過程中，根、境、識三事沒有和合成觸的能力，當然也沒有與觸俱起的受、想、思。論主反難曰：若如此說，定中既無一切心所，就應當稱滅心所定，何以但說滅受想定呢？

經量師復救言：在定前厭患心所時，但厭受、想二法。這受、想二法滅了，

一切心所也就隨之而滅，依於定前所厭的受、想二法，建立了「滅受想」的定名。論主破曰：既然如此，滅盡定中的第六識心也應當滅，因爲此心與其所厭患的受、想一樣，是起則俱起，滅則俱滅。不然，爲什麼叫「無心定」呢？

論文三十二：又此定位，意識是何？不應是染或無記性。諸善定中無此事故。餘染、無記心必有心所故。不應厭善起染等故。非求寂靜翻起散故。若謂是善，相應善故，應無貪等善根相應。此心不應是自性善或勝義善，違自宗故，非善根等及涅槃故。若謂此心是等起善，加行善根所引發故，理亦不然，違自宗故。如餘善心非等起故，善心無間起三性心，如何善心由前等起？故心是善，由相應力。既爾，必與善根相應，寧說此心獨無心所？故無心所，心亦應無。

講解：再者，假定滅盡定位猶有意識，這意識在三性中是何屬性？不應該說是染性或無記，因爲凡是善性定，決定沒有染性及無記，如果有染和無記，必然有二十六個煩惱心所，和遍行、別境及不定心所。滅盡定位既無心所，當然不是染性或無記。在定前加行時，就不應厭善而生起染污或無記。也不能說求禪定的人，反而生起了散心意識。

小乘人執於善有相應善、自性善、勝義善、等起善（註：經量部以善有四種，勝義善即是涅槃，因爲已經永滅各種痛苦。自性善是慚、愧、無貪、無瞋、無癡五法，這五法本身就是善。相應善是信、勤等善法，與五種自性善相應而起。等起善是由自性善等所產生的善法。）若說滅盡定位的第六識是善，那一定是相應善，與無貪、無瞋、無癡三善根相應。此位善心，不應說是自性善或勝義善，這與經量部主張相違，因爲它不是三善根及慚、愧五法的「自性善」，又不是涅槃勝義善。若說這滅盡定心是由加行善引發的「等起善」，理亦不然，經量部並不認爲其它散心位的善心爲「等起善」，如果其餘散心位的善心，沒有間斷地生起善、惡、無記三性之心，怎能說此位善心是加行善根所引發的呢？所以滅盡定位的心法如果是善的話，則肯定是相應善，因爲這是由相應力促成的。既然如此，肯定與善根相應，怎能說只有心法沒有心所法呢？如果沒有心所法，心法也應當沒有。

論文三十三：如是推徵，眼等轉識，於滅定位非不離身。故契經言：不離身者，彼識即此第八識。入滅定時，不為止息，此極寂靜執持識故，無想位等類此應知。

講解：這樣推究起來，眼等六識在滅盡定位裏，並不是不離身識，所以經上所說那不離身識，就是第八阿賴耶識。因爲入滅盡定時，止息的是那粗動的六轉識，並不是這極其寂靜起執持作用的第八識。滅盡定如此，則無想定、無想天，也是依此類推。

論文三十四：又契經說：心雜染故有情雜染，心清淨故有情清淨。若無此識，彼染、淨心不應有故。謂染、淨法以心為本，因心而生，依心住故。心受彼熏，持彼種故。然雜染法略有三種：煩惱、業、果，種類別故。若無此識持煩惱種，界地往還、無染心後，諸煩惱起皆應無因。餘法不能持彼種故，過去、未來非實有故。

講解：這是所引的第十理證。如《染淨心經》稱：「心雜染故，有情雜染；心清淨故，有情清淨」。倘若沒有這第八識，雜染或清淨的心就不應當有。一切有漏、無漏的染淨諸法，都是以心爲本源。染、淨法的現行，無非因心而生，種子也依心而住。本識受染、淨現行的熏習，還持彼所熏的種子而起現行。這種生現就是「因心而生」；現熏種就是「依心而住」。

雜染法有煩惱、業、果三種。一者煩惱，就是三界見、思二惑。二者業，就

是因惑所起的一切有漏善、不善業。三者果，就是因業所感的異熟報果。這是三種染法不同的類別，如果沒有第八識執持煩惱種子，那從欲界生到無色界的有情，已無染心，後來再由無色界還生欲界，此時所起的煩惱豈非無因？因爲除了第八識外，其餘的色、心等法都不能持種，過去、未來又非實有。如果煩惱無因而生，那就沒有聲聞、緣覺、菩薩三乘，也不會有有學、無學之果，則已斷之煩惱還可以再起。倘若沒有這第八識來執持業、果的種子，那生死往還於三界九地的有情，從甲地轉生乙地、或從乙地轉生丙地，其後所起的業果，豈不也是無因？若說除第八識外，其餘的色、心之法可以持種，過去、未來可以爲因，這在前面已經遮遣過了。

論文三十五：若諸煩惱無因而生，則無三乘學、無學果，諸已斷者皆應起故。若無此識持業果種，界地往還、異類法後，諸業果起，亦應無因。餘種餘因前已遮故。若諸業果無因而生，入無餘依涅槃界已，三界業果，還復應生，煩惱亦應無因生故。又行緣識應不得成，轉識受熏前已遮故。結生染識非行感故，應說名色行為緣故，時分懸隔無緣義故，此不成故後亦不成。

講解：假使各種業果可以無因而生，證入無餘依涅槃以後，三界業果還可以再生，因爲煩惱也可以無因而生的。再者，十二因緣所說的：「行緣識」，就是由前面「行」的因熏成了後面「識」的果。如果沒有這第八識，那「行緣識」的因緣應當不能成立。若說是六轉識受熏，前已遮遣，因爲轉識不能受熏。

經量部師救曰：去投生時的染污第六意識，豈不是可以作「行緣識」的識嗎？論主曰：這也不對，因爲結生染識是中陰身的第六意識，不是由行而感果之識（註：於輪迴轉生之間，由中有而托生於母胎曰結生）。有部復救曰：「如果「行緣識」不能成立，那麼說：「行緣名色」可以嗎？論主曰：也不可以，因爲行是過去所造的業，名色是現在母胎中的東西，時間隔了這麼遠，已沒有做緣之義了。這樣一來，那向後的「名色緣六人」，乃至「生緣老死」也都不能成立了。

論文三十六：諸清淨法亦有三種：世、出世道、斷果別故。若無此識，持世、出世清淨道種，異類心後，起彼淨法，皆應無因；所執餘因前已破故。若二淨道無因而生，入無餘依涅槃界已，彼二淨道還復應生，所依亦應無因生故。

講解：上一節講，有漏雜染種子要有第八識攝持，現在講清淨法。諸清淨法也有三種：一者世間道，二者出世道，三者斷果。如果沒有第八識執持世、出世間清淨道的種子，那由世道進入了出世道，或由出世道退回世道，在這「異類心後」所生起的淨法都應當無因（註：異類法後，指有情生於無色界的無所有處、和非想非非想處時，出世間心出現，世間心都要滅除，此時之境界稱爲異類法後）。至於經量部等所主張的其它原因，在前已經破斥。假如世、出世間二種清淨道可以無因而生，那入無餘依涅槃以後，那二種清淨道應當還可以再生。因爲這二道所依的身智，也成爲無因而生了。

論文三十七：又出世道，初不應生，無法持彼法爾種故。有漏類別非彼因故。無因而生非釋種故，初不生故後亦不生，是則應無三乘道果。若無此識持煩惱種，轉依斷果亦不得成。謂道起時，現行煩惱及彼種子俱非有故。染、淨二心不俱起故。道相應心不持種故，自性相違如涅槃故。去、來、得等非實有故，餘法持種理不成故。既無所斷，能斷亦無，依誰由誰而立斷果？

講解：再者，如果沒有第八識來執持法爾本有的無漏種子，那無漏的出世淨道最初就

不應生起。各種不同的有漏法不能做無漏法的因緣，因爲有漏和無漏性類不同，有漏種不能作爲生起無漏道的原因。主張無因而能生果者，可以說就是外道。當然，最初的無漏不生，後時的無漏亦應不生，這就不會有聲聞、緣覺、菩薩的三乘道果。

如果沒有第八識執持煩惱種子，那轉依斷果也不能成立（註：斷果即無爲，斷即是果，指無爲法是由斷惑所得的果）。因爲無間道生起時，那現行煩惱及其種子都已斷滅，以染、淨二心不能同時俱起，與出世淨道相應的心也不能持煩惱種子，它們的性質是相反的，好像涅槃斷果，不能持煩惱種子一樣。過去、未來，及「得」等的不相應行，非實有體，不能持種。其餘色、心等法，在道理上不能持種。如此，則既沒有所斷的惑，也沒有能斷的道，那麼，依什麼惑、由什麼道來建立斷德的涅槃果呢？經量部救曰：由最初的斷道力故，使後惑不生起，即由此建立斷果。

論文三十八：若由道力後惑不生，立斷果者，則初道起，應成無學。後諸煩惱皆已無因，永不生故。許有此識一切皆成。唯此能持染淨種故，證此識有理趣無邊，恐厭繁文，略述綱要。別有此識，教理顯然，

諸有智人應深信受。

講解：論主難曰：如此說來，則斷道初起，就應該成爲無學。因爲後來的各種煩惱，由於初斷道都已無因，因爲沒有種子，永不再生。如果承認有第八阿賴耶識，則一切染、淨諸法都可以成立。因爲唯有此第八識才執持染淨二法種子之故。

證明有此第八阿賴識的存在，理由很多，但恐過於繁瑣，只述綱要。除了它識之外，別有一個阿賴耶識受熏持種，在五教十理裏顯而易見，有智慧的人應該相信。

第三篇　思量能變識詮釋

（本篇頌文，由第五頌至第七頌。）

第一章　舉體出名門

論文一：如是已說初能變相，第二能變其相云何？頌曰：次第二能變，是識名末那，依彼轉緣彼，思量為性相，四煩惱常俱，謂我癡我見，並我慢我愛，及餘觸等俱，有覆無記攝，隨所生所繫，阿羅漢滅定，出世道無有。

講解：前面已經講完初能變識的第八識之相，往下應講第二能變的第七識之相了。第二能變又稱思量能變，即是第七末那識之變，此思量能變的相狀如何？如上列長行中頌文所說。古人詮釋思量能變，也是以八段十門來科分，現列十門如下：

一、舉體出名門：次第二能變，是識名末那。——標名門

二、所依門：依彼轉。——所依門

三、所緣門：緣彼——所緣門

四、體性行相門：思量為性。——體性門

（思量爲）相。——行相門

五、心所相應門：四煩惱常俱，謂我癡我見，並我慢我愛。——染俱門

及餘觸等俱。——相應門

六、三性分別門：有覆無記攝。——三性門

七、界繫分別門：隨所生所繫。——界繫門

八、起滅分位門：阿羅漢滅定，出世道無有。——隱顯門

論文二：次初異熟能變識後，應辨思量能變識相。是識聖教別名末那，恆審思量勝餘識故。此名何異第六意識？此持業釋，如藏識名，識即意故。彼依主釋，如眼識等，識異意故。然諸聖教恐此濫彼，故於第七但立意名。又標意名為簡心識。積集了別劣餘識故。或欲顯此與彼意識為近所依，故但名意。

講解：初能變的第八異熟識前已說竟。現在詮釋第二能變的第七思量識。這第七識，在聖教經典中通名謂「識」，別名「末那」。末那梵語，翻譯爲「意」。意字的解釋是恆審思量。寬泛的說，八識皆有思量，但第八識是恆而非審的思量，第六識是審而非恆的思量，前五識是非恆非審的思量，唯有第七識是既恆又審

的思量，所以名之謂「意」。有問曰：既然第七識通名謂識，別名謂意，綜合通別，即名「意識」，這和第六意識，有何不同。答曰：第七識是以意爲識體，識爲意用，在六離合釋的解釋中，屬於「持業釋」，就像阿賴耶名謂「藏識」一樣，藏即識體。第六意識，依意根爲主，在六離合釋中屬於「依主釋」，就像依眼根所發的識名叫眼識一樣。所依的「意」是第七識，能依的識是第六識。這是其分別之處。

儘管第七的意識是「持業釋」，第六的意識是「依主釋」。但仍恐有人混濫不清，所以但名第七爲「意」，以示區別。積集爲心，了別爲識，而獨標第七名爲意者，爲簡別此識在積集的意義不及第八識，在了別的意義不及前六識，所以名意。

第二章　所依門

論文一：依彼轉者，顯此所依。彼謂即前初能變識。聖說此識依藏識故。有義：此意以彼識種而為所依，非彼現識，此無間斷，不假現識，為俱有依方生故。有義：此意以彼識種及彼現識俱為所依。雖無間斷而有轉易，名轉識故。必假現識為俱所依，方得生故。轉謂流轉，

顯示此識恆依彼識取所緣故。

講解：現在講第二所依門。頌中所說的「依彼轉」三字如何解釋呢？依彼的「彼」，是指前面初能變的第八阿賴耶識，因爲聖教中說，這第七識是依彼藏識之故。「依」是依託（事物生起所依靠的條件）。依託什麼？此有二說，第一家說這第七識，唯以第八識的種子爲所依，並不是依第八識的現行果識。因爲第七識的行相恆無間斷，不須要藉第八識的現行做其俱有依才得生起。第二家說這第七識是以第八識的種子及現行果識俱爲所依。因爲第七識在因果位中雖無間斷，然入見道時，卻不能沒有轉易，所以它也名叫轉識。既有轉易，或染、或淨，它必須假藉第八識的種子與現行，做爲它的俱有依方得生起。「轉」是流轉。相續爲流，生起爲轉。這是顯示第七識恆依第八識而轉起，復取彼所依的第八識，爲其所緣的境界。

論文二：諸心、心所皆有所依，然彼所依總有三種：一、因緣依，謂自種子。諸有為法，皆託此依，離自因緣必不生故。二、增上緣依。謂內六處諸心、心所，皆託此依，離俱有根，心不轉故。三、等無間緣依，謂前滅意。諸心、心所，皆託此依，離開導根必不起故。唯

心、心所具三所依，名有所依，非所餘法。

講解：各種心法和心所都有其所依。它們的所依共有三種。一者因緣依：因緣就是「自種子」。一切法都是依其種子而起現行，若離此種子因緣，其現行果法必定不生。二者增上緣依：增上緣就是「內六處」，即眼、耳、鼻、舌、身、意六根。八識心王和心所，都是依託這內六處而轉的。所以內六處也名「俱有根」。若離此俱有根，則心王和心所必不能轉。三者等無間緣依：就是「前滅意」，前念心滅，避開了它現在的處所，引導著後念的心、心所，令生彼處，所以前滅意的異名又叫做「開導依」。八識心王和心所，都是依託這開導根而起，若離此開導依，心王心所必不能起。唯有心、心所法，具足以上這三種所依，才名叫「有所依」。餘如色法，只有因緣依。無心定，只有因緣依及等無間緣依：無爲法，則三依俱無。所以都不得名爲「有所依」。

論文三：初種子依：有作是說，要種滅已，現果方生。無種已生，集論說故。種與芽等不俱有故。有義：彼說為證不成，彼依引生後種說故，種生芽等非勝義故，種滅芽生非極成故，燄炷同時互為因故。然種自類因果不俱，種現相生決定俱有，故瑜伽說，無常法與它性為因，

亦與後念自性為因，是因緣義。自性言顯種子自類前後為因，它性言顯種與現行互為因義。攝大乘論亦作是說：藏識染法互為因緣，猶如束蘆俱時而有。又說種子與果必俱，故種子依定非前後。設有處說種果前後，應知皆是隨轉理門，如是八識及諸心所，定各別有種子所依。

講解：現在先解釋種子依，種子依就是三依中的因緣依。此有兩家異說，第一家難陀論師等主張因果異時，它們認爲要在種子滅了之後，那現行果法才能生起。這「無種已生」的道理，是《阿毗達磨集論》上說的。譬如穀種與芽，這因果二法，並非同時俱有，不過是前後俱有罷了。

第二家護法論師主張因果同時。它說：《雜集論》的證明不能成立，因爲彼論是依前念種子引生後念種子而說的，並不是說已經滅了的種子，還能生現行果法。至於說穀種生芽，種滅芽生的話，那只是世俗之見，而不是唯識勝義的因緣，更不是大乘共許的極成之法。唯有種子生現行，現行熏種子，種現同時，好像燈炷生燄，燈燄燒炷，燄炷同時互爲因果一樣。這才能叫做因緣。

然而，種子生種子的自類因果，是前後剎那，而不是同時俱有。種子與現行

異類相生的因果，決定是同時俱有。因此，《瑜伽論》上說：凡是無常的有爲法，可與它性爲因，也可與自性爲因，這都是因緣的意義。所謂「自性」的話，就是顯示種子爲自類。自類引生，是前念種子引生後念種子，前爲後因，後爲前果。所謂「它性」的話，就是顯示種子與現行爲異類。異類相生，是種子生現行，現行熏種子，種現同時，互爲因果。如《攝大乘論》上也說：第八藏識與有漏染法，是互爲因緣的。藏識藏染法，染法染藏識，好像束蘆相倚而立，俱時而有。又說：種子與果法，必定俱時。所以「種子依」，決定不是前後剎那。設或有經論上說：種子與果法是前後異時。應知那是隨順小乘的方便說法，而不是正義。因此，八識心王及一切心所，必定各有種子因緣做它的所依。

論文四：次俱有依：有作是說，眼等五識意識為依。此現起時必有彼故。無別眼等為俱有依，眼等五根即種子故。二十唯識伽他中言：識從自種生，似境相而轉，為成內外處，佛說彼為十。彼頌意說：世尊為成十二處故，說五識種為眼等根；五識相分為色等境。故眼等根即五識種。《觀所緣緣論》亦作是說：識上色功能，名五根應理；功能與境色，無始互為因。彼頌意言：異熟識上能生眼等色種子名

色功能，說為五根，無別眼等，種與色識常互為因，能熏與種遞為因故。第七、八識無別此依，恆相續轉自力勝故。第六意識別有此依。要托末那而得起故。

講解：在因緣依之後是增上緣依，增上緣依又稱「俱有依」，這有四家不同的異說。第一家難陀等說：眼、耳、鼻、舌、身前五識，必定以第六意識爲所依，因爲前五識現起的時候，必定有第六意識與它們同緣現境。所以除意識外，別無眼等五根爲俱有依。因爲眼等五根，本來就是阿賴耶識的種子。

《二十唯識頌》中說：「識從自種生，似境相而轉；爲成內外處，佛說彼爲十」。頌文的意思是說：世尊爲破外道實有我執，成立六根六塵的十二處教。其中有十處是說五識的種子，就是眼等五根；五識的相分，就是色等五境。因此眼等五根，就是五識的種子。《觀所緣緣論》中也有一首頌說：「識上色功能，名五根應理；功能與境色，無始互爲因」。頌文的意思是說，第八異熟識上，有能生眼等色識的種子。見分的識，變似相分的色，名爲色識；即名此識變似色的功能，叫做五根。離此別無大種所造的實色，名爲五根。種子的功能，與境相的色識，它們自無始以來，恆常互相爲因。因爲色識能熏種子，種子能

生色識，能熏與種子，遞爲因故。

第七、八二識則無此依，因爲它們恆相續起的自力殊勝，不須要依賴其它的俱有根。第六意識有此俱有依，因爲它的自體有間斷，要依託著第七末那識才能生起。

論文五：有義：彼說理教相違。若五色根即五識種，十八界種應成雜亂。然十八界各別有種，諸聖教中處處說故。又五識種，各有能生相見分異，為執何等名眼等根？若見分種應識蘊攝；若相分種應外處攝，便違聖教眼等五根皆是色蘊內處所攝。又若五根即五識種，五根應是五識因緣，不應說為增上緣攝。又鼻、舌根即二識種，則應鼻、舌唯欲界繫，或應二識通色界繫，許便俱與聖教相違。眼、耳、身根，即三識種，二地、五地為難亦然。又五識種既通善、惡，應五色根非唯無記。又五識種無執受攝，五根亦應非有執受。又五色根若五識種，應意識種即是末那，彼以五根為同法故。

又瑜伽論說：眼等識皆具三依，若五色根即五識種，依但應二。又諸聖教說眼等根皆通現種，執唯是種，便與一切聖教相違。

講解：此下是第二家安慧的說法，它對第一家所說不以爲然，斥之爲「理教相違」，因爲它有下列九種過失：一者諸界雜亂失：倘若眼等五根，就是五識種子的話，那六根、六塵、六識的十八界種子，應當雜亂不分。然而十八界卻各有各的種子，並非根種就是識種。二者二種俱非失：五識，各有其能生的相分種子和見分種子，這二分種子迥然不同。如果執著這二分種子，那麼那一分名叫五根呢？若說是見分種子，那見分是心法，應該屬於識蘊所攝，然而五根非心法，不屬識蘊。若說是相分種子，那相分是外處的色法，應該屬於外處的色蘊所攝。然而五根雖是色法，而不屬外處。這便與聖教完全相違。因爲聖教上說，五根都是屬於色蘊的內處所攝。三者二緣相違失：倘若五根就是五識種子的話，那五根就應當是五識現行的因緣，不應當說五根是五識的增上緣。四者根識繫異失：又若鼻、舌二根就是二識種子的話，那就應當唯繫縛於欲界有情，才有鼻、舌二根，色界則無。若許色界有情也有鼻、舌二識，則與聖教相違。因爲聖教說是，色界有情有鼻、舌二根，而無鼻、舌二識之故。又若眼、耳、身三根，就是眼、耳、身三識種子的話，那三根就應當唯二地有，三地至五地都無。或應三識五地都有也與聖教相違。因爲聖教說是，眼、耳、身三根五地都有，三

識則唯通二地之故。（註：五地指欲界一地，色界四地。）

五者根通三性失：五識通善、惡、無記三性，五根唯屬無記。如果五根就是五識的種子，那五根就應當不是唯屬無記，而是通於善惡二性了。六者根無執受失：執爲自體，能生覺受，名爲「執受」。五根有執受，種子無執受。如果五根就是五識的種子，那五根豈非也和種子一樣的沒有執受了嗎？七者五七不齊失：第七意根末那，與五根同法。倘若五根就是五識的種子，那第七意根末那，就應當是第六意識的種子了。今末那既非意識種子，怎能說五根是五識的種子呢？八者三依闕一失：《瑜伽論》上說，眼等五識都有三依，即因緣依（種子），增上緣依（根），等無間緣依（前滅意）。若執五根爲五識種子，那五識便闕五根的增上緣依，只有因緣及等無間緣二依了。九者諸根唯種失：一切經論都說，眼等五根通現行，亦通種子。若執五根唯是種子，而不通現行，豈非與聖教相違。

論文六：有避如前所說過難，朋附彼執，復轉救言：異熟識中皆感五識，增上業種，名五色根，非作因緣，生五識種。妙符二頌，善順瑜伽。

講解：有人爲避免前面所說的九種過失，朋比附和第一家的言論而作救言：所謂「五

根即五識種」者，是以異熟識中招感五識的增上業種，名五色根，並不是把五根當作親生五識的種子因緣。這就可以符合《二十唯識論》和《觀所緣緣論》二頌，也隨順了《瑜伽師地論》的主張。

論文七：彼有虛言，都無實義，應五色根非無記故。又彼應非唯有執受，唯色蘊攝。唯內處故。鼻、舌唯應欲界繫故，三根不應五地繫故，感意識業應末那故，眼等不應通現種故。又應眼等非色根故，又若五識皆業所感，則應一向無記性攝，善等五識既非業感，應無眼等為俱有依，故彼所言非為善救。

講解：第二家駁轉救的話說：你的主張只是虛誑之言，並無實義，過失更多至十種：一者業通三性，根唯無記。若執五識的增上業種名五根的話，那五根就應當非唯無記，而兼通善惡二性了。二者五根唯有執受，業則不定有無。例如身業有執受，語、意二業則無。如何業種就是五根？若執業種爲根，那五根就不一定唯有執受了。三者在五蘊裏，五根爲色蘊所攝，業爲身、語、意造作的行蘊所攝。如何五根能做業種？若執五根爲業，那五根就不是色蘊所攝，而是行蘊所攝了。四者五根在內外根塵十處裏，唯屬內根五處，業通外塵色、聲、法處。

因此業種不可能就是五根。若執業種就是五根，那五根就不是唯屬內五處了。五者五根在欲界一地、色界四地等五地都有。鼻、舌二識業唯欲界有，眼、耳、身三識業唯在二地。如此則業種怎能就是五根？若執業種就是五根，那鼻、舌二識業，就應同二根一樣是五地都有，而不是唯在欲界了。眼、耳、身三根，也應同三識業一樣唯在二地，而不是五地都有。

六者如果感五識業種是五根的話，那感意識業種的，就應該是第七意根末那了，此說非理。七者眼等五根通識業種子，亦通現行。若執根唯業種，而無現行，如何五根能通現種。八者眼等五根，是有質礙的色法，身、語、意三業，是意識相應的思心所法。若執業種就是五根，那眼等五根，就不是有礙的色法了。九者五識通善、惡、無記三性，業種的五根，唯是無記。若執五識都是業種的五根所感，那五識就應當唯屬無記，而不是通於善惡二性了。十者若說無記性的五識，是業種的五根所感；善惡等的五識，則非彼所感。如此說來，那五識既非業感，就應當沒有眼等五根做它的俱有依了。

論文八：又諸聖教，處處皆說，阿賴耶識變似色根、及根依處器世間等，如何汝等撥無色根？許眼等識變似色等，不許眼等藏識所變，如斯

迷謬深違教理。然伽它說種子功能名五根者，為破離識實有色根，於識所變似眼根等，以有發生五識用故，假名種子及色功能。非謂色根即識業種。

講解：以下仍是第二家被斥第一家的言說：很多經論上都說：第八阿賴耶識變現了似是而非的色根，及根所依的身處，與國土世界。爲什麼你們撥無色根，只許由眼等五識變似色等五境，而不許眼等五根，爲阿賴耶藏識所變呢？像這樣迷失了根本的藏識，謬執五識的種子就是五根，豈非深違教理？然而《觀所緣緣論》的頌中，雖有「種子功能，名爲五根」的話，但那是爲破小乘經部所執「離本識外，有實色根」而說的。因爲阿賴耶識所變的眼等五根，有發生五識的功用，所以《二十唯識頌》假名爲「種子」，《觀所緣緣論》假名之爲「功能」。並不是說色根就是能生五識的業種。

論文九：又緣五境明了意識，應以五識為俱所依，以彼必與五識俱故，若彼不依眼等識者，彼應不與五識為依，彼此相依勢力等故。又第七識雖無間斷，而見道等既有轉易，應如六識有俱有依。不爾，彼應非轉識攝，便違聖教轉識有七，故應許彼有俱有依。此即現行第八

識攝。如瑜伽說：有藏識故，得有末那，末那為依，意識得轉。彼論意言：現行藏識為依止故，得有末那，非由彼種。不爾，應說有藏識故，意識得轉。由此彼說理教相違。是故應言前五轉識，一一定有二俱有依，謂五色根、同時意識。第六轉識，決定恆有一俱有依，謂第七識。若與五識俱時起者，亦以五識為俱有依。第七轉識，決定唯有一俱有依，謂第八識。唯第八謂恆無轉變，自能立故，無俱有依。

講解：以上講前五識的俱有依，往下講六、七、八識的俱有依。又，緣五境的明了意識，應以五識爲俱有依。因爲它必定與前五識俱起，同緣現境之故。倘若意識不依五識，也應不與五識爲依，這樣怎能緣境？應知五識必依意識而生，意識必依五識明了，它們彼此相依的勢力是均等的。

又第七識雖無間斷，然而行人在由見道位到修道位的過程中，不能不由有漏轉易爲無漏。既有轉易，就應當同六識一樣的有俱有依，否則，那第七識就不是轉識所攝了。這便與經論上「轉識有七」的聖教相違。因此我們應當許可第七識也有俱有依，這俱有依就是現行的第八識。怎知第七識的俱有依是現行的

第八識，而不是它的種子呢？《瑜伽論》上說：「有藏識故得有未那，末那爲依，意識得轉」。論中的意思明顯的是說：由於有了現行的第八藏識作依止故，所以才有第七識的末那，並不是由它的種子。否則論中應當直說爲「有藏識故，意識得轉」了。因此它們所說，與理、教相違。因此，前五轉識決定各有兩個俱有依，一個是五色根，一個是同時而起的意識。第六轉識決定有一個第七識做它的俱有依，若和五識俱起的時候，那就也要以五識爲俱有依了。第七識決定唯有一個第八識爲俱有依，更無第二。七轉識都須要有俱有依，唯獨恆無轉變，而能自立的第八識不須要。

論文十：有義，此說猶未盡理。第八類餘既同識性，如何不許有俱有依？第七、八識既恆俱轉，更互為依，斯有何失？許現起識以種為依，識種亦應許依現識。能熏異熟為生長住依，識種離彼，不生長住故。又異熟識，有色界中能執持身，依色根轉，如契經說：阿賴耶識業風所飄，遍依諸根恆相續轉。瑜伽亦說：眼等六識各別依故，不能執受有色根身。若異熟識不遍依止有色諸根，應如六識非能執受，或所立因有不定失。是故藏識若現起者，定有一依謂第七識。在有

色界亦依色根，若識種子定有一依，謂異熟識。初熏習位亦依能熏，餘如前說。

講解：這是第三家淨月的說法，它認爲第二家所說雖較第一家爲勝，但也未盡合理。第八識既和其餘七轉識同屬識性，何以許七轉識有俱有依，不許第八識也有俱有依呢？第七、八二識既然都是恆時俱轉，應許第七依第八、第八依第七，更互爲依有何過失？

既許現行識以種子爲依，那種子識亦應當以現行識爲依。有人問曰：種現相望，在前面的解釋說是因緣，何以這裏又說亦應爲依？答：現行有二，一是能熏識，二是異熟識。能熏的現行識，是新熏種子的「生」依、本有種子的「長」依。這可以說是因緣。異熟的現行識，不能熏成種子，只是種子的「住」依，而不是因緣。假定識的種子，離開了這能熏識和異熟識的二種現行，便不能使種子生起、增長、相續而住。

再者，異熟識在欲、色界裏，也能執持身命，依色根轉，這有經論爲證。例如《楞伽經》說：阿賴耶識，爲宿世業風所飄，普遍的依止有色諸根，恆相續轉。《瑜伽論》上也說：眼等六識，因爲是各自依各自的根，而不是遍依諸根

之故，所以它們不能執受有色根身。如果異熟識，不是遍依有色諸根，就應當同六識一樣的不能執受。若說不遍依也能執受的話，那論中所說的「各別依」，就不一定是不能執受根身的原因了，這便犯了因明論理的不定過失。因此第八藏識，若在三界現起，決定有一依止，這依止就是第七識。但在欲、色界裏，除依第七識外，還得依止色根。這是說第八識的現行，若是識的種子，在住位也決定有一依止，這依止就是現行的異熟識。但在最初的熏習位時，除依異熟識外，也還得依能熏的現行識。這與前面第二家所說有別，餘義皆同。

論文十一：有義，前說皆不應理。未了所依與依別故。依，謂一切有生滅法，仗因託緣而得生住，諸所仗託皆說為依，如王與臣互相依等。若法決定、有境、為主、令心心所取自所緣，乃是所依，即內六處。餘非有境定為主故。此但如王，非如臣等。故諸聖教，唯心心所名有所依。非色等法，無所緣故。但說心所心為所依，不說心所為心所依，彼非主故。

講解：這是第四家護法論師的正義。他指斥前面三家的說法都不合理，因爲它們都不了解「所依」與「依」的差別。什麼叫做「依」：是一切有生滅變化的有爲

法，仗因託緣使本無得生，本有得住，不問親疏，只要是所仗託的因緣，都叫做「依」。好像國王和大臣互相依靠一樣；什麼叫做「所依」？如果事物具備了決定、有境、爲主、令心心所取自所緣的四個條件，就是「所依」。也就是內六處——眼、耳、鼻、舌、身、意內六根。因爲除六根外的其它事物，非有境、非決定、非爲主。若以譬喻來說，這「所依」義，只可喻之如王爲臣之所依，非如臣等爲王所依。所以經論上說，只有心、心所法稱爲有所依，色法等不能稱爲有所依。因爲色法既無緣境之用，當然也無所緣之境。所以只能說心所以心爲所依，不能說心所爲心之所依。

論文十二：然有處說依為所依，或所依為依，皆隨宜假說。由此五識俱有所依，定有四種：謂五色根、六、七、八識。隨缺一種必不轉故。同境、分別、染淨、根本，所依別故。聖教唯說依五根者，以不共故。又必同境近相順故。第六意識，俱有所依，唯有二種：謂七、八識，隨缺一種必不轉故。雖五識俱，取境明了，而不定有，故非所依。聖教唯說，依第七者染淨依故。同轉識攝近相順故。第七意識，俱有所依但有一種，謂第八識。藏識若無定不轉故，如伽他說：

阿賴耶為依，故有末那轉；依止心及意，餘轉識得生。

阿賴耶識俱有所依，亦但一種，謂第七識。彼識若無，定不轉故。論說藏識恆與末那俱時轉故。又說藏識恆依染污，此即末那。而說三位無末那者，依有覆說，如言四位無阿賴耶，非無第八，此亦應爾。雖有色界亦依五根，而不定有，非所依攝。識種不能現取自境，可有依義而無所依。心所所依隨識應說，復各加自相應之心。若作是說，妙符理教。

講解：然而有許多經論上說，依即所依，所依即依。例如：本論在前面「略釋三依」中，就是把因緣依、增上緣依、等無間緣依這三依，說成諸心、心所的三種「所依」了。何以這裏定以內六處爲「所依」呢？當知那是隨情隨文的權宜之說。因此，諸心心所，或多或少，俱有所依，各識的所依如下：

前五識的所依有四：一者五根的同境依。二者第六識的分別依。三者第七識的染淨依。四者第八識的根本依。這四者隨缺一種，那五識必不能轉。何以故，五識必須依託五根，去同緣現境，所以五根是五識的同境依。五識本身沒有分別，它必須藉著第六意識分別外境，所以第六意識是五識的分別依。五識非染

非淨，它必須隨著第七識的染淨以爲染淨依，所以第七識是前五識的染淨依。第八阿賴耶識是一切識的根本，當然也是五識的根本依了。因爲這四依義各有別，所以隨缺一依，五識不轉。既然五識有四種所依，何以聖教唯說依五根，不說依六、七、八識呢？那是因爲唯有五識以五根爲依，不共餘識；它們又是同緣現境，此起疏遠的餘依來，不但相近，而且隨順之故，所以唯說以五根爲依，其餘約三依則略而不說。

第六意識的所依有二，爲第七識和第八識。這二依若缺其一，第六意識也決定不轉。問：五識既以意識爲分別依，意識亦應以五識爲依才對，何以但說依七、八二識，而不說依五識呢？答：雖然五識與意識同緣現境，分別明了，但那是不一定的。五識不起時，意識亦有，所以五識但有依義，而非所依。

第七識的所依，唯有第八識一種。如果沒有第八藏識，那第七識也決定不能轉起。如《楞伽經》頌中所說：「阿賴耶爲依，故有末那轉；依止心及意，餘轉識得生。」第七末那以阿賴識爲依止，所以才有末那的轉起，依止第八的心，第七的意，其餘的六轉識才能夠生起。

第八阿賴耶識的所依，也只有第七識的一種。如果沒有第七識，那第八識也

決定不能轉起。雖然《唯識三十頌》中說：阿羅漢、滅盡定、出世道，這三位沒有末那，但那是依無覆無記來說的。因爲這三位已竟沒有隱覆聖道的妄惑了，所以說沒有末那，並不是沒有第七識體。這有如說聲聞、獨覺、不退菩薩、如來，這四位沒有我愛執藏的阿賴耶一樣，並非連第八識體都沒有。

有色界的第八識，雖也以五根爲依，但不定有，所以五根不是所依。阿賴耶識的種子不能現緣自境，但有「依」義而沒有「所依」。心所的所依又將如何？那只有隨順識而說，還要各加具自己相應的心法，即相應依。照這樣說，就符合佛教的道理。

論文十三：後開導依。有義，五識自它前後不相續故，必第六識所引生故，唯第六識為開導依。第六意識自相續故，亦由五識所引生故，以前六識為開導依。第七八識自相續故，不假它識所引生故，但以自類為開導依。

講解：所依門的三依爲因緣依、增上緣依、等無間緣依，增上緣依又名俱有依，均已詮釋，此下解釋等無間緣依。等無間緣依亦名開導依，此有三家不同異說。第一家難陀等以爲，前五識的生起唯一剎那，不能使前一剎那的自類，分後一剎

那的他類，相續無間，因此它必須靠第六意識引生，所以只有第六意識爲開導依。第六意識，一則有前後相續的自力，二則也可以由五識所引生。第七識和第八識自己本身可以相續不斷，不用借助其他識所引生，只以自類爲開導依。

論文十四：有義，前說未有究理。且前五識，未自在位遇非勝境，可如所說。若自在位，如諸佛等，於境自在，諸根互用，任運決定，不假尋求，彼五識身寧不相續。等流五識既為決定染淨作意勢力引生，專注所緣未能捨頃，如何不許多念相續？故瑜伽說：決定心後方有染淨，此後乃有等流眼識善不善轉，而彼不由自分別力，乃至此意不趣餘境。經爾所時眼、意二識，或善或染相續而轉。如眼識生乃至身識應知亦爾。彼意定顯經爾所時，眼、意二識俱相續轉。既眼識時非無意識，故非二識互相續生。

講解：第二家安慧認爲：前說並不盡理，前五識在沒有得到自在無礙前的凡位，所遇的境界必非殊勝，這可以如你所說，五識唯一剎那，不能相續。倘若到了自在無礙的聖位，諸佛菩薩都能對境自在，五根互用，眼可聞聲，耳可見色，並不須要假藉意識的推求，便能任運決定恒緣之境；像這佛菩薩的五識身，怎能說

它不是相續無間？

等流心後的五識，既爲決定、染淨、作意，這一連串勢力所引生，專精貫注於所緣一境。如觀佛像，意識和眼識，都不曾頃刻捨離，如何不許是多念相續？所以《瑜伽論》上說：決定心後，才有染、淨，此後才有等流眼識或善或不善的轉起。然眼識流轉，並非由眼識自己的分別能力，而是出第六意識所引生。在這意識專注所緣，不趣向於另一餘境的經過時間，眼識和意識，它們或善或惡，都是相續而轉。以此類推，乃至身識，應知也是這樣的。《瑜伽論》所說的意思，一定是顯示在緣境經過的那段時間，眼識和意識是同時相續而轉的。既然有眼識時也有意識，可見這眼、意二識，並不是你開導我，我開導你，這樣更相翻遞的相續而生。

論文十五：若增盛境相續現前，逼奪身心，不能暫捨，時五識身理必相續。如熱地獄，戲忘天等。故瑜伽言，若此六識，為彼六識等無間緣，即施設此，名為意根。若五識前後定唯有意識，彼論應言：若此一識為彼六識等無間緣；或彼應言若此六識為彼一識等無間緣。既不如是，故知五識有相續義。

講解：在平常的情況下，五識是有間斷的，若遇強烈的外境連續出現，能逼奪身心使之不暇頃刻暫捨，這時的五識身必然是相續無間。例如八熱地獄的苦盛，戲忘天的樂盛，這苦樂的盛境，逼奪著罪福人的身心，他如何能夠暫捨，使五識不續呢？所以《瑜伽論》上說：如果前念的六識做後念六識的等無間緣，虛假施設以這前念引生後念的名叫做意根。據此可知，六識是各自爲各自引生，並不是互相引生。倘若五識前後一定有意識夾雜，互相引生的話，那論上就應當說以前念一識，爲後念六識的等無間緣；或者說以前念六識，爲後念一識的等無間緣。論上既然不是這樣說，所以我們知道，五識身並不須要意識引生，它自有前後相續的意義。（註：戲忘天，又作戲忘念天、遊戲忘念天。此界天衆因耽著於戲樂，而忘失正念，由彼處退沒，故稱戲忘念天。或謂此天爲三十三天，或夜摩天；或爲欲界六天中上之四天，諸說不一。）

論文十六：五識起時，必有意識能引後念意識令起，何假五識為開導依？無心、睡眠、悶絕等位，意識斷已後復起時，藏識末那既恆相續，亦應與彼為開導依。若彼用前自類開導，五識自類何不許然？此既不然，彼何云爾？

講解：五識生起時，必有意識和它同時俱起，即此意識，便能引生後念意識，使之相續，何必要假藉五識來做開導依呢？在滅盡定、無想定、無想天、熟睡、悶絕，這五無心位時，意識就間斷了。到後來出無心位時，意識再起，這時的第八藏識，及第七末那，既是相續無間，就應當給間斷的意識做開導依。若謂無心位的意識，可用它前念的自類爲開導依，不假七、八二識的話，那爲什麼不許五識也以自類爲開導依，不假第六意識呢？既不許五識自類開導，何以許無心位的意識，是自類開導？

論文十七：平等性智相應末那初起，必由第六意識，亦應用彼為開導依。圓鏡智俱第八淨識初必六七、方便引生。又異熟心依染污意，或依悲願相應善心。既爾，必應許第八識亦以六、七為開導依。由此，彼言都非究理。應說五識，前六識內隨用何識為開導依。第六意識用前自類或第七、八為開導依。第七末那，用前自類或第六識為開導依。阿陀那識用前自類及第六、七為開導依。皆不違理，由前說故。

講解：與平等性智相應的末那識，最初轉依生起時，須假藉著有漏意識才能生起，並

用它爲開導依。大圓鏡智與第八淨識同時俱起，最初必定先由第六意識轉爲妙觀察智，第七識轉爲平等性智，藉著這二智的方便，才能引生。就是尚未轉成大圓鏡智的異熟心：或異生之類，依染污意，或菩薩十地，依悲願相應的善心，這異熟心才得生起。所以第八識也應以六、七二識爲開導依。因此，彼第一家所說，都不是究竟的道理。

既然彼說非理，那就應當照我們這樣說：五識，在前六識的範圍裏，隨便用那個識，都可以做它的開導依。第六意識，可以用它前念的自類，或第七、八二識爲開導依。第七末那，可以用它前念的自類，或第六意識爲開導依。第八阿陀那識，可以用它前念的自類，或第六、七二識爲開導依。唯有這樣說才不違背正理。

論文十八：有義，此說亦不應理，開導依者，謂有緣法、為主，能作等無間緣。此於後生心、心所法開闢引導，名開導依。此但屬心，非心所等。若此與彼無俱起義，說此與彼有開導力，一身八識既容俱起，如何異類為開導依？若許為依應不俱起，便同異部心不並生。又一身中諸識俱起多少不定，若容互作等無間緣，色等應爾，便違聖說

等無間緣唯心、心所。然攝大乘說色亦容有等無間緣者，是縱奪言，謂假縱小乘色、心前後有等無間緣奪因緣故。不爾，等言應成無用。若謂等言非遮多少，但表同類，便違汝執異類識作等無間緣。是故八識各唯自類為開導依，深契教理。自類必無俱起義故。心所此依，應隨識說。

講解：這是第三家護法論師的正義。它說：所謂開導依者，必須具有如下三個條件，一是「有緣法」，就是對境有緣慮作用的心法，而不是沒有緣慮作用的色法。二是「爲主」，就是有自在力用的心王，而不是不能自主的心所。三能作等無間緣，只限自類識前念心王對後念的心、心所法開闢前路，引導令生，所以名叫開導依。因此開導依但屬心王，而不是心所和色法。

如果此識與彼識，是前後剎那，而不是同時俱起，倒還可說此識與彼識有開導力。既許一身八識同時俱起，爲什麼以異類的識爲開導依呢？若許以異類爲開導依，八識就不應同時俱起了。這就和小乘有部所說六識不俱起的理論相同了。一身中諸識俱起，多少不定，既非前後一法，豈得謂等？若許它們這些多少不等的識，能夠互爲等無間緣，那根境十處的色法，豈不是也可以互爲等無

間緣了嗎？如此便與經論所說：「等無間緣，唯是心法，而非色法」的話相違背了。

然而《攝大乘論》說：色等也允許等無間緣，那是縱奪的話。縱是寬假一時；奪是撥無之義。因爲小乘執著沒有第八阿賴耶的種子識，但以前念色法，爲生後念心法的因緣；或前念心法，爲生後念色法的因緣。大乘爲撥斥這色、心前後互爲因緣的迷執，所以才這樣說：縱令色、心前後有緣，也不過是等無間緣而已，那有因緣的意義呢？實際上，並不是說色法有等無間緣。

如果不是這樣解釋，那等無間緣的「等」字就沒有用了。因爲前後各有一法，自類相似，才可以叫做「等」。今色、心前後，多少不定，又不是相似的自類，這「等」字要它何用？所以，八識唯各以其自類的前念，爲引生後念的開導依。這才契合了教理。因爲自類的前後念，必定沒有同時俱起的意義。至於心所的開導依，應各隨其本識心王而說，心王怎樣，它也怎樣。

論文十九：雖心、心所異類並生，而互相應，和合似一，定俱生滅，事業亦同，一開導時餘亦開導，故展轉作等無間緣。諸識不然，不應為例。然諸心所非開導依，於所引生無主義故。若心、心所等無間緣

各唯自類，第七、八識初轉依時，相應信等此緣便闕，則違聖說，諸心、心所皆四緣生。無心、睡眠，悶絕等位意識雖斷，而後起時彼開導依即前自類，間斷五識應知亦然，無自類心於中為隔名無間故，彼先滅時已於今識為開導故，何煩異類為開導依？然聖教中說前六識互相引起，或第七、八依六、七生，皆依殊勝增上緣說，非等無間，故不相違。瑜伽論說：若此識無間，諸識決定生，說此為彼等無間緣。又此六識為彼六識等無間緣，即施設此名意根者，言總、意別亦不相違。故自類依，深契教理。

講解：有人問曰：假使八識同時俱起，不能作等無間緣，那心王和心所也是同時俱起，也應當不可以作後念的等無間緣了。答曰，那不可以爲例，雖說心王和心所也是異類並生，但當它們相應和合生起的時候，好像王、所不分，決定俱生俱滅，所作取境的事業也是相同。當一個心王做開導時，其餘和它相應的心所也一齊來作開導。所以心王和心所之間有五個條件：一者相應。二者和合似一。三者俱生滅。四者事業同。五者開導同。異類的識不具此五義，不能爲例。諸心所法，做等無間緣則可，做開導依則不可。因爲「緣」的意義爲「由」；而「依」

的意義爲「主」。心所在引生後念上，它只有緣「由」的一分功用，而沒有依「主」的意義。

問：心王既能自類引生，心所也應當能自類引生，爲什麼要心王做心所的開導，才叫做等無間緣？答：如果心王引心王，心所引心所，這樣各引各的自類，那第七、八二識，最初轉依二障，得二勝果時，不是就沒有和它相應的「信」等十一個善心所，來做等無間緣了嗎？如此，則四緣闕一，便違背聖教所說：諸心心所，都是因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣這四緣所生了。

問：出無心位時，再起的第六意識，不是以恆轉的七、八二識爲開導依嗎？怎能說是自類？答：在睡眠、悶絕、滅盡定、無想定、無想天，這五無心位的意識雖已間斷；然而到後來出無心時的意識再起，它的開導依，並不是七、八二識，還是它先前入無心位時的自類。因爲自類心從前念到後念，無論歷時多久，並沒有它識從中間隔，所以才名叫無間。它在前念滅時，已經讓出位置給今識做了開導，何必麻煩異類的七、八二識來做開導依呢？

問：聖教中說，前六識互相引生，或第七依第六，第八依第七：這異類爲依，豈不與自類相違？答：不違，聖教所說都是依殊勝的增上緣說的，並不是等無

間緣，所以不違。

《瑜伽論》上說：如果此識無間，諸識決定生起，說此爲彼等無間緣。而且此六識是彼六識等無間緣，即施設此六識名意根。這裏的「此」字，是指自類的前念而言：「彼」字是指自類的後念而言，並不是異類相望，而言彼此。若一識以自類前後爲等無間緣，六識生時，也各以其自類前後爲等無間緣。這等無間緣，是意識分別的根本，所以也叫它名「意根」。言雖總括六識，而其意趣卻別說六識自類各各相望。言總意別，並不相違。所以自類依，深契教理。

論文二十：傍論已了，應辨正論。此能變識雖具三所依，而依彼轉言但顯前二。為顯此識依緣同故。又前二依有勝用故。或開導依易了知故。

講解：本章的正論是辯解第二能變識。爲廣釋所依，把問題牽涉到諸識的傍論。現在傍論已了，應辨正論。這第二能變的第七識，雖具有因緣依、增上緣依、等無間緣依三種所依，然而頌中所說那「依彼轉」的話，但顯前二，而不顯後一。這有三種原故：一者爲顯第七識依第八種子識，爲生法因緣；復緣此種子及現行爲俱有依，所依即所緣故。二者前二依的因緣依，有親生的勝用；俱有依，有親近的勝用。後一的開導依則無此勝用。三者或因後一的開導依容易了知，

所以略而不說。前二的因緣依、增上緣依，隱微深密，故但說之。

第三章　所緣門

論文一：如是已說此識所依，所緣云何？謂即緣彼。彼謂即前此所依識，聖說此識緣藏識故。有義：此意緣彼識體及相應法，論說末那我、我所執恆相應故。謂緣彼體及相應法，如次執為我及我所，然諸心所不離識故，如唯識言無違教失。有義：彼說理不應然。曾無處言緣觸等故。應言此意但緣彼識見及相分，如次執為我及我所。相、見俱以識為體故，不違聖說。有義：此說亦不應理。五色根、境非識蘊故。應同五識亦緣外故。應如意識緣共境故。應生無色者，不執我所故。厭色生彼不變色故。應說此意但緣藏識及彼種子，如次執為我及我所。以種即是彼識功能，非實有物，不違聖教。

講解：此下是思量能變的「所緣門」。第七識的所緣是什麼呢？就是頌中所說的「緣彼」二字，彼就是其所依的第八阿賴耶識。因爲經論上說，第七識的所緣之境，就是第八藏識之故。所以知道第七識的所緣，不是外境，而是它自己所依之境。然此有如下四家異說：第一家難陀諸師說：這第七識所緣的境是第八識體，及

與第八識相應的五遍行心所。因爲《瑜伽論》和《顯揚聖教論》上都這樣說：第七末那識，與我執和我所執恆相應故。

第二家火辨諸師說：前面所說於理不當，經論上曾無一處說過，第七識緣觸等心所的話。我等認爲第七識但緣第八識的見分和相分，執見分爲我，相分爲我所。因爲相、見二分，都是以識爲體的，所以與聖教所說「緣識」，並不相違。

第三家安慧諸師說：前面說緣見、相二分也不合理，因爲相分是屬於色蘊的的五根五境，而不是爲識蘊所攝，若以相分爲所緣，便有下列三種過失：一者第七識如果緣相分，就應同前五識一樣的緣五塵外境。二者意識遍緣五塵，名叫「緣共境」，第七識如也緣五塵，豈非同意識緣共境一樣嗎？三者無色界無色，當然也沒有相分可緣。那生到無色界的有情，如何執有我所？它本爲厭離色界而生無色界，怎肯再變成色而爲所緣？因此，應當說第七識只緣阿賴耶識及其種子，按照次第執爲我和我所。因爲種子是阿賴耶識的現識功能，並非實有之物，體是假有，所以這樣才不違聖教。

論文二：有義，前說皆不應理，色等種子，非識蘊故。論說種子是實有故。

假應如無，非因緣故。又此識俱薩迦耶見，任運一類恆相續生，何容別執有我、我所？無一心中有斷常等，二境別執俱轉義故。亦不應說二執前後，此無始來一味轉故。應知此意，但緣藏識見分非餘。彼無始來一類相續，似常一故，恆與諸法為所依故。此唯執彼為自內我，乘語勢故說我所言，或此執彼是我之我，故於一見義說二言。若作是說善順教理。多處唯言有我見故。我、我所執不俱起故。

講解：這是第四家護法論師的正義。它認爲前三家說的都不合理，因爲無論是色的種子或識的種子，總歸都是種子，而不是所緣的識蘊。而且論上說，種子是實有法，若是假法，豈不等於無法一樣？試問它怎能爲現行果法的因緣？再者，這第七識的我見，並非由分別間斷而起，而是任運一類相續而生，如何容許它有「我」和「我所」的二境別執呢？這好像一念心中，不能有斷、常二境的別執俱起一樣。也不可說這二執是前念執我、後念執我所。因爲第八識自無始以來，只是一味轉起，並沒有前後二別。

因此，我們應知：第七識但緣第八識的見分，不緣餘法——相分、種子、心所。因爲餘法不是多類而非一，便是間斷而非常。唯有藏識的見分，無始時來

一類相續，雖非常一，而似常似一，它恆與一切法爲所依止。所以這第七識，唯有執彼藏識的見分，而執爲自內之我。

至於論中說有「我」和「我所」的話，那不過是乘著語勢之便所說而已。譬如：說軍爲軍隊，國爲國家，都是乘著語勢而說的，並不是軍外有隊，國外有家。說我、我所，亦復如是，並不是我外有所。或者，這第七識，執彼第八識是我的我。以前我爲五蘊假合，後我爲第七識所執。因此，在一念的我見上，就隨義說出我及我所的兩種話來，其實還不是一個我見嗎？如果照這樣說，就順乎教理了。因爲有很多經論上，唯說有我見，不說有我所。有了我執，就不能有我所執，它們是不能一念俱起的。

論文三：未轉依位，唯緣藏識，既轉依已，亦緣真如及餘諸法，平等性智，證得十種平等性故。知諸有情勝解差別，示現種種佛影像故。此中且說未轉依時，故但說此緣彼藏識。悟迷通局理應爾故。無我我境遍不遍故，如何此識緣自所依，如有後識即緣前意。彼既極成此亦何咎？

講解：轉依是轉第八識的有漏種子，得無漏智，即名爲「轉依」。凡夫位的第七識在

未轉依前，唯緣第八藏識。在初地轉爲下品平等性智，那就也緣眞如及其餘的一切法了。因爲已轉第七識的我見爲平等性智，證得了十種的平等性。所以它能夠知道九界有情勝解意樂的差別，隨其所應，示現佛的受用身土，種種影像。

論中是約未轉依時來說的，所以但說緣第八藏識，不說遍緣一切法。因爲轉依爲悟、爲通，未轉依爲迷、爲局，理應然故。悟時通達無我，故能遍緣諸境。迷時局於有我，則緣境不遍，那就只有緣第八藏識的見分了。

再者，長行中「緣彼」的「彼」，就是所依。爲什麼第七識的所依與所緣，都是第八識呢？答曰：例如第六識緣前等無間緣意，即是緣其所依。彼既爲大小乘教所共許，此第七識緣其所依的第八識，應無過失。（註：十種平等性，一者諸相增上喜愛。二者一切領受緣起。三者遠離異相非相。四者弘濟大慈。五者無待大悲。六者隨諸有情所樂示現。七者一切有情敬愛所說。八者世間寂靜皆同一味。九者世間諸法苦樂一味。十者修植無量功德究竟。）

第四章　體性行相門

論文一：頌言：思量為性相者，雙顯此識自性、行相。意以思量為自性故，

即復用彼為行相故。由斯兼釋所立別名。恆審思量名末那故。未轉依位，恆審思量，所執我相，已轉依位，亦審思量無我相故。

講解：第三「所緣門」講解完畢，現在講解第四的「體性門」，及第五的「行相門」。頌中說「思量爲性相」，這句話是雙顯第七識的體性和行相。此識的體性和行相都是思量。由此思量的性相二義，再把末那一名附帶作一解釋：八識通名心、意、識，都有思量，爲什麼第七識別名末那——意呢？那是因爲它的思量獨具有「恆審」的特性之故。在未轉依位的初地以前，二乘有學，恆審思量著所執的我相；已轉依位的初地以上，也恆審思量著無我相。可見末那這個名，是兼通無漏。

第五章　合解染俱相應二門

論文一：此意相應有幾心所？且與四種煩惱常俱。此中俱言，顯相應義。謂從無始至未轉依，此意任運恆緣藏識，與四根本煩惱相應。其四者何？謂我癡、我見，並我慢、我愛，是名四種。我癡者，謂無明，愚於我相，迷無我理，故名我癡。我見者，謂我執，於非我法妄計為我，故名我見。我慢者，謂倨傲，恃所執我，令心高舉，故名我

慢。我愛者，謂我貪，於所執我，深生耽著，故名我愛。並表慢、愛有見、慢俱。遮餘部執無相應義。此四常起，擾濁內心，令外轉識恆成雜染，有情由此生死輪迴不能出離，故名煩惱。

講解：本章合解第六「染俱」，和第七「相應」門。問：此第七識的相應的心所有幾？答：且說和它常俱的煩惱有四種，「俱」字是相應的意思。就是說，從無始以來，到未轉識成智以前，這第七識任運恆緣第八藏識，和四種根本煩惱相應。這就是頌文的「四煩惱常俱」一句。四煩惱是我癡、我見、我慢、我愛。我癡就是無明愚昧，對虛幻不實的我相，執爲實我，迷失了無我的眞理，所以名叫我癡。我見就是我執，對非我的五蘊之法，妄執爲我，所以名叫我見。我慢就是倨傲，仗恃著我執的我，令心高舉，睥睨一切，所以名叫我慢。我愛就是我貪。對所執的我，深深的生起了耽悅的執著，所以名叫我愛。「並」字是表示慢、愛與見，見、慢與愛，三法俱起。遮簡小乘薩婆多等，三法互不相應，各自爲政的主張。這是解釋頌文的六、七兩句，「謂我癡我見，並我慢我愛」。

因爲這四種煩惱，把第七識的內心擾亂得溷濁不清。所以六轉識也成了三性的有漏雜染。有情就是因此造業受報，輪迴於生死苦海，不得出離。所以名爲

煩惱。

論文二：彼有十種，此何唯四？有我見故，餘見不生。無一心中有二慧故。

如何此識要有我見？二取邪見但分別生，唯見所斷，此俱煩惱唯是俱生，修所斷故。我所邊見依我見生。此相應見不依彼起。恆內執有我，故要有我見。由見審決，疑無容起。愛著我故，瞋不得生。故此識俱煩惱唯四。見、愛、慢三，如何俱起？行相無違，俱起何失。瑜伽論說：貪令心下，慢令心舉，寧不相違？分別俱生，外境內境，所陵所恃，粗細有殊，故彼此文，義無乖返。

講解：外人問：根本煩惱總有十種，是貪、瞋、癡、慢、疑、身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見。爲什麼與第七識相應的只有四種？答曰：因爲有了我見，就不能再有其餘四見生起。見有審決之慧，沒有一念心中，同時具有兩種見解的。

外人再問：爲什麼第七識不起餘見，而起我見呢？因爲見取、戒取、邪見，這三見都是起於後來的意識分別，見道即斷。常俱煩惱，則是由無始時來與身俱生，一直到修道位才能斷除。至於我所見的斷、常邊見，又是由我見而生。因此，第七識並非依見取、戒取、邪見、邊見這四見相應而起，而是任運緣內，

執藏識以爲有我，所以第七識唯起我見。

由於我見的審察決定之故，猶豫不決的「疑」就無容生起。因爲貪愛順著我故，瞋也不得而生。所以與第七識相應的根本煩惱，唯有癡、見、慢、愛四種。

外人復問：那見、慢、愛三法，如何能同時俱起？論主答：這三法的行相不相違背，同時俱起無失。外人又問：《瑜伽論》上說，貪能令心卑下，慢能令心高舉，怎能說不是相違？論主再答：《瑜伽論》的話有三種解釋，一者分別起與俱生起不同，由意識分別而起的貪、慢，勢力粗猛，可以說是相違；與生俱起的貪、慢，微細相續，所以不違。二者外境內境不同，若緣外境，貪則心下，慢則心舉，可以說是相違。若緣內境，對自身的貪愛，心不卑下而我慢自高，所以不違。三者所陵所恃不同，若欺陵它人，但起高慢而無貪下，可以說是相違。若因自恃而起貪愛，心必高慢，所以不違。第七識的貪、慢，在這三種釋義裏是屬於俱生、緣內、自恃，故不相違。

論文三：此意心所唯有四耶？不爾，及餘觸等俱故。有義，此意心所唯九，前四及餘觸等五法，即觸、作意、受、想與思，意與遍行定相應故。前說觸等異熟識俱，恐謂同前亦是無覆，顯此異彼故置餘言。及是

集義。前四後五合與末那恆相應故。

此意何故無餘心所？謂欲希望未遂合事，此識任運緣遂合境，無所希望，故無有欲。勝解，印持曾未定境。此識無始恆緣定事，無所印持故無勝解。念唯記憶曾所習事，此識恆緣現所受境，無所記憶，故無有念。定唯繫心專注一境。此識任運剎那別緣，既不專一，故無有定。慧即我見，故不別說。善是淨故非此識俱，隨煩惱生必依煩惱，前後分位差別建立。此識恆與四煩惱俱，前後一類，分位無別，故此識俱無隨煩惱。惡作追悔先所造業。此識任運恆緣現境，非悔先業，故無惡作。睡眠必依身心重昧，外眾緣力有時暫起，此識無始一類內執，不假外緣，故彼非有。尋伺俱依外門而轉，淺深推度，粗細發言。此識唯依內門而轉，一類執我，故非彼俱。

講解：外人問，第七識的相應心所，只有四個根本煩惱嗎？答曰：不只有四，因爲頌

文在四煩惱下，還有「及餘觸等俱」之句。但對這一餘字，有兩家不同異見。第一家說是煩惱之餘的觸等五法。第二家說是觸等之餘的隨煩惱。

第一家說，這第七識的心所只有九個。那就是根本煩惱四，及其餘的遍行五法：觸、作意、受、想、思。因爲第七識和這遍行五法，決定相應之故。前說與第八異熟識相應的遍行，是無覆無記，這裏與第七識相應的遍行，則是有覆無記。爲恐有人誤會這第七識的遍行心所，同前異熟識的遍行心所同是無覆，所以在文中安置一個「餘」字，來顯示它們彼此的屬性不同。「及」是「集」義，集前面的四煩惱，後面的五遍行，合爲九個心所，與第七末那恆時相應。

外人問：此第七識爲什麼只有九個心所，而沒有其餘的心所呢？第一家答曰：別境五法，欲心所是對於未遂合的樂事希望遂合，第七識是任運恆緣遂合境界，它沒有對未遂合事的希望，所以無欲心所。勝解心所是對猶豫不定之境決定印持，第七識是無始時來，恆緣已經印持的既定之事，非先猶豫後方決定，所以沒有勝解心所。念心所是記憶曾經習染之事。第七識是恆緣所受的現前境界，不須要記憶，所以無念心所。定心所是繫心於專注的一境，第七識是任運別緣，前後剎那，而非專注，所以無定心所。慧心所就是我見，慧見不二，第

七識既有我見，就不必再與慧心所相應了。

善十一法，體性全是純淨無染，不是第七識俱生的有覆無記，所以沒有善心所。隨煩惱心所，是隨在根本煩惱之後，依前後分位的差別而建立的。第七識恆與四根本煩惱俱起，它們是前後一類，沒有分位上的差別。所以第七識俱生的只有根本煩惱，而沒有隨煩惱心所。

不定四法，惡作是追悔先前所造的惡業，第七識是任運恆緣現境，它不是先已造業，今始追悔，所以沒有惡作心所。睡眠，必定依於身心的沉重惛昧，這是由衆多的外緣，如疲勞疾病等的壓力所致，第七識是無始時來，一類向內執藏識爲我，不假藉任何外緣，所以沒有睡眠心所。尋、伺二法，都是依緣外境而生，所不同者，尋爲淺的推度，發言粗疏；伺爲深的推度，發言細密。第七識唯是緣內的一類我執，用不著推度發言，所以無尋、伺二心所。

論文四：有義，彼釋餘義非理。頌別說此有覆攝故，又闕意俱隨煩惱故，煩惱必與隨煩惱俱，故此餘言顯隨煩惱。

講解：第二家說：前師對「餘」字的解釋並不合理，因爲頌中特別的說，這觸等五法是有覆無記性攝，已經簡別不是異熟識俱的無覆無記了，何必要一「餘」字來

簡別呢？若說餘字是四煩惱之餘的觸等五法，豈不又缺少了與第七識俱的隨煩惱嗎？因爲根本煩惱必定與隨煩惱俱，所以這個餘字，指的是觸等之餘的隨煩惱，而不是四煩惱之餘的觸等五法。但對此隨煩惱的解釋，又有四家不同的主張。

論文五：此中有義，五隨煩惱，遍與一切染心相應，如集論說：惛沉、掉舉、不信、懈怠、放逸，於一切染污品中，恆共相應。若離無堪任性等，染污性成，無是處故。煩惱起時心既染污，故染心位必有彼五。煩惱若起，必由無堪任、罥動、不信、懈怠、放逸故。掉舉雖遍一切染心，而貪位增，但說貪分，如眠與悔雖遍三性心，而癡位增，但說為癡分。

講解：四家中的第一家說，五個隨煩惱普遍與一切染心相應，在《雜集論》中上說：惛沉、掉舉、不信、懈怠、放逸，這五個隨煩惱，在一切染污的品類中是恆共相應的。如果沒有惛沉的不堪任性，任何染污性都不能夠成立。既然煩惱生起時心是染污性，所以在染心位必定有這五個隨煩惱。因爲煩惱的生起，必由無堪任性的惛沉、罥動的掉舉、不信、懈怠、放逸等所使然。

問：掉舉但屬貪分，何以說與一切染心相應？答：掉舉雖遍通一切染心，而於貪分較它增盛，所以但說掉舉爲貪分。這好像睡眠和追悔二法，它們雖遍通善、惡、無記三性，而於癡位較它增盛，所以但說爲癡的一分。

論文六：雖餘處說有隨煩惱，或六或十遍諸染心，而彼俱依別意說遍，非彼實遍一切染心。謂依二十隨煩惱中，解通粗、細、無記、不善，通障定、慧，相顯說六。依二十二隨煩惱中，解通粗細二性，說十。故此彼說非互相違。然此意俱心所十五，謂前九法，五隨煩惱，並別境慧。我見雖是別境慧攝，而五十一心所法中義有差別，故開為二。何緣此意無餘心所，謂忿等十行相粗動，此識審細，故非彼俱。無慚、無愧，唯是不善。此無記故，非彼相應。散亂令心馳流外境，此恆內執一類境生，不外馳流，故彼非有。不正知者，謂起外門身、語、意行，違越軌則，此唯內執，故非彼俱。無餘心所，義如前說。

講解：雖然瑜伽等論上說，餘處有隨煩惱或六種、或十種，都是遍通一切染心。但它們都是依據別種意思假說遍染，不是或六種或十種遍通一切染心。爲什麼呢？別有三意，一者說是依此大、中、小二十隨煩惱，忿、恨、惱、覆、誑、諂、

憍、害、嫉、慳，這十個小隨煩惱，以粗細而論，但通粗相。無慚、無愧這兩個中隨煩惱，以無記、不善的二性而論，但通不善。惛沉、掉舉，這兩個大隨煩惱，以障定、慧而論，掉舉障定，惛沉障慧。唯有不信、懈怠、放逸、忘念、不正知、散亂，這六個大隨煩惱，能夠遍通粗、細二性，及障定慧。所以說之謂六。

二者依二十二隨煩惱說，二十隨煩惱，再加邪欲和勝解，合爲二十二。除但通粗相，及不善性的十二個中、小隨煩惱外，其餘的十個大隨煩惱，遍通粗細及不善、無記二性。所以說之謂十。可見說六說十，無非都是依據別意，並不是說這六、十隨惑，都能遍及一切染心。所以彼論說六說十，與唯識說五，並不相違。

然而與第七識相應的心所，有十五個。那就是，前面所說的四個根本煩惱，及五遍行等的九法，再加上五個隨煩惱，又一個別境的「慧」。問：既有我見，何必再說有慧？答：我見雖即是慧，然而在五十一個心所法中，慧通三性，見唯染污，義有差別，故開爲二。

問：爲什麼第七識只有這十五個心所，而沒有其餘的心所呢？答：忿等十法，

行相粗動；第七識審察細密，所以不和它們俱起。無慚無愧二法，唯屬不善性攝，第七識是有覆無記，所以不和它們相應。散亂，令心馳流外境，間斷非恆，異類非一，第七識是恆向內緣，一類所執的我境，它不向外境馳流，所以沒有散亂。不正知，是起於外門的身、語、意業，違越了正知的軌則，第七識是唯向內執，所以不與彼俱。至於沒有其餘心所的意義，准如前說，勿庸費辭。

論文七：有義，應說六隨煩惱，遍與一切染心相應。瑜伽論說：不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、惡慧一切染心皆相應故。忘念、散亂、惡慧若無，心必不能起諸煩惱。要緣曾受境界種類，發起忘念及邪簡擇，方起貪等諸煩惱故。煩惱起時，心必流蕩，皆由於境起散亂故。惛沉掉舉，行相互違，非諸染心皆能遍起。論說五法遍染心者，解通粗細，違唯善法，純隨煩惱，通二性故。說十遍言義如前說。然此意俱心所十九，謂前九法，六隨煩惱，並念、定、慧，及加惛沉。此別說念，准前慧釋。並有定者，專注一類，所執我境，曾不捨故。加惛沉者，謂此識俱無明尤重，心惛沉故。無掉舉者，此相違故，無餘心所，如上應知。

講解：第二家說，應說六個隨煩惱，普遍與一切染心相應。因爲《瑜伽論》上說：不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、惡慧，這六個隨煩惱與一切染心都相應之故。問：這六個隨煩惱的前三種，遍與一切染心相應，已如前釋。不知後三種何以也與一切染心相應呢？答：倘若沒有忘念、散亂、惡慧三法，那染心位的一切煩惱必不能起。要緣曾經受過的種種境界，發起了忘念，及邪簡擇的惡慧，才能生起貪等的一切煩惱。煩惱起時，心必流蕩，這都是由於緣境所起的散亂之故。

問：遍染法中，何以沒有惛沉、掉舉？答曰：那是因爲惛沉相下，掉舉相高，它們的行相此起彼落，互相違反，並非於一切染心都能遍起。問：那麼何以論上說，惛沉掉舉等五隨煩惱遍一切染心呢？答曰：因爲它們的行相遍通粗細，簡去唯通粗相的忿等十法。是唯違善法，簡去不唯違善的散亂等法。是純煩惱，簡去亦名隨惑的尋、伺、睡眠、惡作四法。是並通不善、無記二法，簡去唯通不善的無慚、無愧。所以論說五法遍染，並不是一切染心都有五法。至於說十個隨煩惱，遍一切染心的話，和前第一家所說的意義相同。

然而與第七識相應的心所，有十九個。那就是：前面所說的四根本煩惱，及

五遍行等的九法，再加六個隨煩惱，三個別境的念、定、慧，一個惛沉。爲什麼在忘念的念之外，又別加上一個念呢？這與前師在我見的慧外，又別說一個慧的解釋一樣。見、慧有差別二義，念與忘念，也有明記、不明記的差別二義。爲什麼又說有定？那是因爲第七識專注於一類所執的我境，無始以來，不曾暫捨之故，所以有定。爲什麼又要加上惛沉？那是因爲第七識的無明迷執過重之故，所以要有惛沉。那麼，爲什麼沒有掉舉？有惛沉就不能有掉舉，它們的行相違背之故。還有其餘不相應的心所，同以上第一家所說一樣。

論文八：有義：復說十隨煩惱，遍與一切染心相應。瑜伽論說：放逸、掉舉、惛沉、不信、懈怠、邪欲、邪勝解、邪念、散亂、不正知。此十，一切染污心起，通一切處，三界繫故。若無邪欲邪勝解時，心必不能起諸煩惱。於所受境，要樂合離，印持事相，方起貪等諸煩惱故。諸疑理者，於色等事必無猶豫，故疑相應亦有勝解。於所緣事亦猶豫者，非煩惱疑，如疑人杌。餘處不說此二遍者，緣非愛事，疑相應心，邪欲、勝解非粗顯故。餘互有無，義如前說。此意心所有二十四。謂前九法，十隨煩惱，加別境五，准前理釋。無餘心所，

如上應知。

講解：第三家說，有十個隨煩惱，遍與一切染心相應。因爲《瑜伽論》上說：放逸、掉舉、惛沉、不信、懈怠、邪欲、邪勝解、邪念、散亂、不正知，這十個隨煩惱，它們在一切染污心生起的時候，遍通於一切處，及三界的繫縛。倘若沒有邪欲及邪勝解，那凡夫的心必不能起一切煩惱。因它們對於所受的順境要樂與之合；逆境要樂與之離。必須以勝解來印持這些事相，才能生起對順境的貪，對逆境的瞋等一切煩惱。

問：勝解，是決定印持。疑，是猶豫不定。這二法既然相違，如何都與一切染心相應？答：於理可疑，於事必印，凡是疑理的人，對於事實的印證，必定沒有猶豫。所以與疑相應的染心，也有勝解。問：若在所緣的事上也有猶豫，則無所印持，這個疑不是就沒有勝解了嗎？答：那不是煩惱的疑。好像恍惚中看見一個木樁，疑是爲人。問：這邪欲和邪勝解二法，如果是遍一切染心的話，何以餘論不說？答：那是因爲緣非所愛事，及與疑心相應的時候，這二法的行相微細，所以不說。此處粗顯，所以才說。其餘八個隨惑的意義，在前面或第一家有第二家無；或第一家無第二家有。都同他們所說一樣。然而第七識的相

應心所，有二十四個。那就是：前面所說的四根本煩惱、五遍行，再加上十個隨煩惱，及五個別境。其意義，准如前釋。其餘不相應的心所，如善十一、不定四、六根本煩惱、十小隨煩惱，也都和上面的說法一樣。

論文九：有義，前說皆未盡理。且疑他世為有為無？於彼有何欲、勝解相？煩惱起位，若無惛沉，應不定有無堪任性。掉舉若無，應無罣動，便如善等非染污位。若染心中無散亂者，應非流蕩非染汙心。若無失念、不正知者，如何能起煩惱現前？故染汙心決定皆與八隨煩惱相應而生，謂惛沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、不正知。忘念、不正知、念、慧為自性者，不遍染心，非諸染心皆緣曾受，有簡擇故。若以無明為自性者，遍染心起，由前說故。然此意俱心所十八。謂前九法，八隨煩惱，並別境慧。無餘心所，及論三文，準前應釋。若作是說，不違教理。

講解：這是第四家護法的正義。它說，前三家所說都未盡理。懷疑未來世是有是無，論說是五種疑相（它世、作用、因果、實中、諸諦）之一，怎能說疑事不是煩惱？既是煩惱，試問在這個它世有無的疑惑上，有什麼希望決定的欲、勝解相？

這是破彼第三家有欲、勝解的十遍染義。

惛沉，以無堪任爲性；掉舉，以囂動爲性。如果煩惱起時，沒有惛沉，那就不一定有無堪任性了。若有堪任，便是善性，怎能名謂煩惱？如果沒有掉舉，就應當沒有囂動。若無囂動，便同善、無記一樣，那就不是染污心了。這是破第二家無惛沉、掉舉的六遍染義。

散亂、失念、不正知，皆以無明爲體，癡分所攝。假定染污心中，沒有散亂，那就應當不是流蕩，也不是染污心了。假定沒有失念，及不正知二法，那如何能使煩惱現前？這是破第一家無散亂、忘念、不正知的五遍染義。

因此，一切染心，決定都和八個大隨煩惱相應而生。那就是惛沉、掉舉、不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、不正知。忘念和不正知二法，不可以別境的念、慧爲它們的體性；若以念、慧爲體性，那就不能遍一切染心了。因爲並非一切染心，都緣曾經受過的境界，都有慧的簡擇。若以無明爲性，那就遍與一切染心相應而生了。因此，第七識的相應心所有十八個。那就是四根本煩惱、五遍行，八個大隨煩惱，再加上一個別境的慧。至於相應法中，沒有的其餘心所，如：別境四、善十一、根本煩惱六、小、中隨煩惱十二、不定四、邪欲解二，

以及所引的論文，都和前三家的解釋一樣。

論文十：此染污意，何受相應？有義，此俱唯有喜受，恆內執我生喜愛故。有義，不然，應許喜受乃至有頂。違聖言故。應說此意四受相應。謂生惡趣憂受相應，緣不善業所引果故。生人欲天初、二靜慮喜受相應，緣有喜地善業果故。第三靜慮樂受相應，緣有樂地善業果故。第四靜慮乃至有頂捨受相應，緣唯捨地善業果故。有義：彼說亦不應理。此無始來，任運一類緣內執我，恆無轉易，與變異受不相應故。又此末那與前藏識義有異者，皆別說之，若四受俱，亦應別說。既不別說，定與彼同，故此相應，唯有捨受。未轉依位與前所說心所相應。已轉依位唯二十一心所俱起，謂遍行、別境各五，善十一。如第八識已轉依位唯捨受俱。任運轉故，恆於所緣，平等轉故。

講解：這染污的第七識，在憂、喜、苦、樂、捨五受中，和那一受相應呢？此有三家異解：第一家說，第七識只和喜受相應，因爲它恆向內執第八識爲我，而起了對我的喜愛。

第二家說，不然，因爲經論上說，第七識是隨著第八識流轉到三界九地，高

達於有頂天（註：有頂之名有二解，一者色界第四處色究竟天，在有形世界之最頂，稱爲有頂；二者無色界第四處非想非非想處，位於世界最頂，稱爲有頂。此處指第二說。）而喜受則僅止於色界二禪的「定生喜樂地」。若說喜受與第七識俱，那就應許喜受亦通於有頂天。如此則與聖言相違。應當說第七識與憂、喜、樂、捨四受相應，即生到地獄、餓鬼、畜生三惡趣的，便與憂受相應，這是緣不善業所引的報果。生到欲界人、天趣，及色界的初、二禪天，便與喜受相應，這是緣有喜地的善業報果。生到第三禪天，便與樂受相應。這是緣有樂地的善業報果。生到第四禪天乃至無色界的非想非非想天——有頂天，便與捨受相應，這是緣唯有捨受的善業報果。

第三家說：第二家所說的也不合理，因爲第七識自無始來，任運一類緣內執我，從沒有轉變和改易，它與變異的憂、喜、苦、樂等受是不相應的。再者，凡第七末那與第八藏識，其義有別者，論中都予以別說。如果第七識與憂、喜、樂、捨四受相應，頌文也應當別說。既不別說，則第七識的相應受決定和第八藏識相同，因此和末那相應的唯有捨受。

第七識在尚未轉識成智以前，它的相應心所，與前師所說的一樣。既已轉爲

平等性智，那就唯與二十一個心所俱起，這二十一個心所是遍行五、別境五、善十一。也如第八識一樣於轉依位唯與捨受相應，任運而轉，永遠以平等性智對待所緣的對象。

第六章　三性分別門

論文一：末那心所，何性所攝？有覆無記所攝，非餘。此意相應四煩惱等是染法故，障礙聖道，隱蔽自心，說名有覆。非善、不善，故名無記。如上二界諸煩惱等定力攝藏，是無記攝。此俱染法所依細故，任運轉故，亦無記攝。若已轉依，唯是善性。

講解：第七末那識及其相應心所，在善、惡、無記三性中，是那一性所攝呢？答曰：如頌文中所說「有覆無記攝」，而非其他。因爲末那識相應的貪、癡、見、慢四根本煩惱，是染污法，能障礙聖道，隱蔽了本非染污的清淨自心，所以名爲有覆；它不是善性，也不是惡性，所以稱爲無記。就像色界、無色界有情的一切煩惱，由於定力攝藏而是無記性一樣，這第七識在未轉依前的相應煩惱，雖無定力攝藏，而所依的心王行相微細，任運而轉，所以也是無記性攝。若已轉依，那就不是無記，而是唯一的善性了。

第七章　界繫分別門

論文一：末那心所何地繫耶？隨彼所生，彼地所繫。謂生欲界現行末那，相應心所即欲界繫。乃至有頂應知亦然。任運恆緣自地藏識執為內我，非它地故。若起彼地異熟藏識現在前者，名生彼地，染污末那緣彼執我，即繫屬彼，名彼所繫。或為彼地諸煩惱等之所繫縛，名彼所繫。若已轉依，即非所繫。

講解：界繫分別門，是指第七末那識和它相應的心所，在三界九地中是繫屬於那一地？正如頌文所說：「隨所生所繫」。即是隨第八識，第八識生到那一地，它就爲那一地所繫屬。例如第八識生到欲界，末那識和它的相應心所自然爲欲界所繫。以此例知，乃至生到有頂的非想非非想處地，也一樣爲非想非非想處地所繫。因爲這第七識是任運恆緣第八藏識執以爲我，而不是緣其它的界地爲執我故。

倘若那一地，當前現起第八異熟藏識，就叫做「生彼地」。染污的末那識緣彼藏識執以爲我，也就繫屬於彼，而名爲「彼所繫」了。或爲彼地的一切煩惱所繫縛，而名「彼所繫」，這是約第七識未轉依而言；若末那識已轉依爲平等

性智，那就不被界地所繫縛了。

第八章　起滅分位門

論文一：此染污意，無始相續，何位永斷或暫斷耶？阿羅漢、滅定、出世道無有。阿羅漢者，總顯三乘無學果位，此位染意種及現行俱永斷滅，故說無有。學位、滅定、出世道中俱暫伏滅，故說無有。謂染污意無始時來，微細一類任運而轉。諸有漏道不能伏滅。三乘聖道有伏滅義。真無我解及後所得俱無漏故，名出世道。滅定既是聖道等流，極寂靜故，此亦非有。由未永斷此種子故，從滅盡定聖道起已，此復現行乃至未滅。然此染意相應煩惱是俱生故，非見所斷，是染污故，非非所斷，極微細故，所有種子與有頂地下下煩惱，一時頓斷，勢力等故。金剛喻定現在前時，頓斷此種成阿羅漢，故無學位永不復起。二乘無學迴趣大乘，從初發心至未成佛，雖實是菩薩，亦名阿羅漢，應義等故，不別說之。

講解：現在解釋「起滅分位門」。問：這染污的末那識，自無始以來永恆相續，要到

什麼果位才能永久斷滅、或暫時斷除呢？答：《唯識三十頌》中說：「阿羅漢、滅定、出世道無有」。此處說的阿羅漢，並不是單指聲聞四果而言，而是總顯聲聞、獨覺、菩薩三乘的無學果位。因爲這三乘無學位的阿羅漢，它們那染污的第七識，無論種子或現行，都永遠斷滅了，所以說：「無有」。三乘有學的滅盡定，及出世的無漏聖道，也都能暫時伏斷，所以說：「無有」。

這染污末那自無始時來，就是微細難知，一類相續，任運而轉。因此世間的有漏道都不能伏滅，唯有二乘聖道的無漏心起，才有伏滅的可能。因爲聖道的眞無我解，違背我執；後得無漏，是無分別智的等同流類，也違背了這染污的末那。眞無我解，及後所得智，都是無漏，所以名叫「出世道」。滅盡定既是聖道的等流引生，極其寂靜，所以也沒有我執。然而這不過是暫時伏滅，還沒有把煩惱種子完全斷盡，一旦出定，煩惱就又復現行。

然而這染污意的相應煩惱，在三斷裏因爲是與生俱有之故，所以不是見道所斷，因爲是染污故，所以也不是非所斷，極微細故，所以所有種子，都和有頂地下下品煩惱一時頓斷，因爲它的勢力與智相等，唯障無學，所以一到金剛喻定，就把它們的種子一齊頓斷，而成爲阿羅漢了。因此無學位就永遠不會再起

煩惱。

至於小乘聲聞、緣覺二乘，迴轉小乘的根性而趣向大乘，從初發心，直到尚未成佛的過度時期，雖然實際上是菩薩，也稱爲阿羅漢，其義應相同，所以不另別說。（註：斷乃斷縛離繫而得證之義，三斷者，一者見道之位所斷之法，二者修道之位所斷之法，三者非所斷，即非見道、修道之位所斷之法。又作非所斷之法。）

論文二：此中有義，末那唯有煩惱障俱，聖教皆言三位無故。又說四惑恆相應故。又說為識雜染依故。有義：彼說教理相違，出世末那經說有故，無染意識如有染時，定有俱生不共依故。論說藏識決定恆與一識俱轉，所謂末那。意識起時則二俱轉，所謂意識及與末那。若五識中隨起一識，則三俱轉。乃至或時頓起五識，則七識俱轉。若住滅定無第七識，爾時藏識應無識俱，便非恆定一識俱轉。住聖道時若無第七，爾時藏識應一識俱，如何可言若起意識爾時藏識定二俱轉？顯揚論說末那恆與四煩惱相應，或翻彼相應恃舉為行，成平等行，故知此意通染、不染。若由論說阿羅漢位無染意故，便無第

七，應由論說阿羅漢位捨藏識故，便無第八。彼既不爾，此云何然？

講解：對以上所說，有兩家諍論。第一家安慧說：末那識唯有煩惱障相應，因爲經論上都說阿羅漢、滅盡定、出世道，這三位中沒有末那。《顯揚論》說，末那恆與我癡、我見、我慢、我愛四惑相應，《攝大乘論》說末那識爲善、不善等的雜染法所依。所以說：「末那唯有煩惱障俱」。

第二家護法說：前說與教理相違。因爲《解脫經》上說有出世末那，怎能說三位無末那呢？沒有染污時的第六意識，也如染污時一樣，它們決定各有其俱生的不共所依，就是染污時的意識，依染污末那；無染污時的意識，依出世末那。怎能說：「末那唯有煩惱障俱」

經論上說，第八藏識，決定恆有一識和它俱轉。這個識，就是所謂第七末那識。意識起時，那就有兩個識和它俱轉。這兩個識，就是第六意識和第七末那。若前五識中再生起一個識來，那就有三個識和它俱轉。若前五識一時頓起，那當然再加意識和末那，就有七個識和它俱時而轉了。因此，住滅盡定時，不可能沒有第七淨識。若無第七淨識，這時的第八藏識，就應當沒有識和它俱轉。那便不是經論所說：「藏識決定恆與一識俱轉」了。住聖道時，也不可能沒有

第七淨識。若無第七淨識，這時的第八藏識，意識若起，就應當只有一識和它俱轉。那如何經論上說：若起意識，這時的藏識，決定有二識（意識、末那）和它俱轉呢？

《顯揚論》上說：第七末那，它恆常和四個煩惱相應。或翻轉以自恃高舉爲行的相應煩惱爲平等性行。所以知道這第七識，並通染、淨的我、法二執與平等性智。

若依論說：阿羅漢位沒有染污的意，便說無第七識的話，那就應當也依論說：阿羅漢位，捨棄了我愛執藏的阿賴耶，就連清淨的第八識體也沒有了。既許彼第八識並通染淨，如何說這第七識唯染位有呢？

論文三：又諸論言，轉第七識得平等智，彼如餘智定有所依相應淨識，此識無者彼智應無，非離所依有能依故。不可說彼依六轉識，許佛恆行如鏡智故。又無學位，若無第七識，彼第八識應無俱有依，然必有此依，如餘識性故。又如未證補特伽羅無我者，彼我執恆行，亦應未證法無我者，法我執恆行。此識若無，彼依何識？非依第八，彼無慧故。由此應信二乘聖道、滅定、無學，此識恆行。彼未證得

法無我故。又諸論中以五同法證有第七為第六依。聖道起時及無學位　若無第七為第六依，所立宗、因便俱有失。或應五識亦有無依。五恆有依，六亦應爾。是故定有無染污意，於上三位恆起現前。言彼無有者，依染意說。如說四位無阿賴耶，非無第八。此亦應爾。

講解：又，《莊嚴經論》和《攝大乘論》都說：轉第七識得平等性智。這平等性智也如其他智一樣，決定有所依的相應淨識。如果沒有第七淨識，那平等性智又怎會有呢？不能說沒有所依的識，而有能依的智。也不可說平等性智的所依是六轉識。因爲六轉識是有間斷的，平等性智和大圓鏡智一樣，是佛地恆無間斷的妙行。

三乘無學位如果沒有第七識，則第八識不是就沒有俱有依了嗎？但肯定有此俱有依，也如其餘的七個識一樣。又如還沒有證到人無我的補特加羅——凡夫，他們的我執恆起現行。還沒有證到法無我的二乘，他們的法我執也恆起現行。如果二乘沒有第七識，試問他那恆行的法執，依什麼識？不能說是依第八識，因爲第八識沒有推度抉擇的慧心所。因此應當相信二乘聖道、滅盡定、無學位，他們的第七識還照常現行。因爲他們還沒有證到法無我故。

又諸論都說，前五識，在七識中同爲轉識，同有所依，所以名爲「五同法」（註：五同法，指第六意識與眼等五識，共同認識色香等五境。）以五同法有五根爲依，證明確有第七意根，來做第六意識的所依。量謂：宗——有第七識。因——爲第六識之所依故。喻——如五同法。聖道起時的有學及無學位，倘若沒有這第七識爲第六識所依，那量中所立的宗、因，便都有了自違和不定的過失；如果第六識沒有所依，前五識也會有無所依的時候。但前五識恆有所依，那第六識也應當如此。因爲大家既是同法，要有所依應都有所依。

以上述原因，決定有一個無染污的清淨末那，在二乘、滅盡定、無學，這三位裏恆起現行。說三位無末那，那是約染污的末那而言。譬如說：聲聞、獨覺、菩薩、佛，這四位沒有我愛執藏的阿賴耶，並不是連異熟識及無垢的第八識體也沒有了。說四位無阿賴耶如此，說三位無末那亦然，並不是連清淨的第七識體也沒有了。

論文四：此意差別，略有三種：一補特伽羅我見相應。二法我見相應。三平等性智相應。初通一切異生相續，二乘有學、七地以前一類菩薩，有漏心位，彼緣阿賴耶識起補特伽羅我見。次通一切異生、聲聞、

獨覺相續，一切菩薩法空智果不現前位，彼緣異熟識起法我見。後通一切如來相續，菩薩見道及修道中，法空智果現在前位，彼緣無垢異熟識等，起平等性智。

講解：末那識的行相，分別起來略有三種，第一是補特伽羅——人我見相應，第二是法我見相應，第三是平等性智相應。這三種相應末那，第一種人我見相應，通於一切五趣異生，及二乘有學，與七地以前的一類菩薩。因爲他們還在有漏心位，以第七末那識緣第八阿賴耶識見分，生人我見。

第二種法我見相應，不但異生、二乘有學、七地以前菩薩，既有人我見，必有法我見；就是二乘無學、一切地菩薩，在法空觀的平等智果未現前時，照樣的也有法我見。因爲它們雖然已了人空，猶以末那緣第八異熟識的相分生起法我見。

第三種平等性智相應，一切如來，以及在見、修道中，法空智果現前的菩薩，都有平等性智。因爲他們的第七識緣第八無垢的異熟識，及眞如等，而生起平等性智。

論文五：補特伽羅我見起位，彼法我見，亦必現前，我執必依法執而起。

如夜迷杌等，方謂人等故。我、法二見用雖有別，而不相違，同依一慧。如眼識等體雖是一，而有了別青等多用，不相違故，此亦應然。二乘有學聖道，滅定現在前時，頓悟菩薩，於修道位，有學漸悟生空智果現在前時，雖皆唯起法執，我執已伏故。二乘無學及此漸悟法空智果不現前時，亦唯起法執，我執已斷故。八地以上一切菩薩，所有我執皆永不行，或已永斷，或永伏故。法空智果不現前時，猶起法執，不相違故。

講解：當人我見生起的時候，法我見也必定生起，因爲我執肯定是依法執而生。好像夜間行路，看見一根木樁誤以爲是人一樣。看不清木樁（喻法執），誤以爲是人（喻我執）。我、法二執雖然有區別，但不相違背。譬如眼識，識體雖然是一個，但有了別青、黃、赤、白的多種作用，不相違背。我、法二見作用雖有差別，但它們所依的慧體是一個，故不相違。

聲聞、緣覺二乘有學，在聖道及滅盡定現前時；頓悟菩薩在修道位時；迴向大乘的有學漸悟菩薩，在生空智果現前的時候，都是唯有法執，因爲它們的我執已伏。八地以上的一切菩薩，所有的我執都永遠不起現行。因爲這一切菩薩，

或無學漸悟，我執永斷；或有學漸悟及頓悟菩薩，我執永伏，所以不起現行。然而當它們的法空智果還沒有現前的時候，猶起法執。因爲人空不違法執之故。

論文六：如契經說：八地以上一切煩惱不復現行，唯有所知障在。此所知障是現非種，不爾，煩惱亦應在故。法執俱意於二乘等雖名不染，於諸菩薩亦名為染，障彼智故。由此亦名有覆無記。於二乘等說名無覆，不障彼智故。是異熟生攝，從異熟識恆時生故，名異熟生，非異熟果，此名通故，如增上緣，餘不攝者，皆入此攝。

講解：如《解深密經》說，八地以上的菩薩，一切煩惱不再起現行，唯有法執的所知障依然存在。這所知障是現行而不是種子。不然的話，煩惱障的種子也應當存在。與法執俱起的第七末那，在二乘異生，雖不名爲染污，但在一切菩薩則名爲染，因爲此法執能障蔽菩薩的法空智。由此可稱爲有覆無記；在二乘異生來說，就稱爲無覆無記，因爲法執不能障蔽二乘的生空智果。

這有法執的第七識，是屬於異熟無記的「異熟生」攝。異熟生，是從第八異熟識裏，恆時所生而得名，不是由善、惡業因所生的異熟報果。爲什麼屬於異熟生而不屬於異熟果？那是因爲異熟生的名稱旁通甚廣，異熟果的名稱僅局限

於第八識。譬如四緣的增上緣，其餘的因緣、等無間緣、所緣緣，這三緣所不攝的，都歸於增上緣所攝。

第九章　如何證明有第七識

論文一、云何應知此第七識，離眼等識有別自體？聖教正理為定量故。謂薄伽梵處處經中說心、意、識三種別義，集起名心，思量名意，了別名識，是三別義。如是三義雖通八識，而隨勝顯。第八名心，集諸法種起諸法故。第七名意，緣藏識等恆審思量，為我等故。餘六名識，於六別境粗動間斷，了別轉故。如入楞伽伽他中說：藏識說名心，思量性名意，能了諸境相，是說名為識。

講解：前面以八段十門分別解釋頌文。以下是舉聖教、正理，來證明確有此識。聖教有二，正理有六，依次說之。怎樣知道這第七識，離開了前六識而別有自體呢？我們可以通過聖教和正理而得知。薄伽梵在《解深密經》及《楞伽經》中，多處說到心、意、識三種差別的意義，集起諸法種子而生起諸法的稱爲心，恆審思量執持自我的稱爲意，了別六塵粗顯之境的稱爲識。這三種差別意義，雖可用作八個識的通名，但各隨其偏勝來說，則第八識稱心，因爲它能積集現行諸

法種子而生起諸法。第七識稱意，因爲它緣第八藏識，恆審思量執著自我。前六識稱識，因爲它們了別六塵別境。例如佛在《入楞伽經》中說：「藏識說名心，思量性名意，能了諸境相，是說名爲識」。意思是說：第八阿賴稱爲心，第七末那稱爲意，對六塵外境起了別作用的稱爲識。

論文二：又，大乘經處處別說有第七識，故此別有。諸大乘經是至教量，前已廣說，故不重成。解脫經中亦別說有此第七識。如彼頌言：染污意恆時，諸惑俱生滅，若解脫諸惑，非曾非當有。彼經自釋此頌義言：有染污意從無始來，與四煩惱恆俱生滅，謂我見、我愛，及我慢、我癡。對治道生，斷煩惱已，此意從彼便得解脫。爾時，此意相應煩惱非惟現無，亦無過未，過去、未來無自性故。如是等教，諸部皆有。恐厭廣文，故不繁述。

講解：大乘經多處都別說有第七識，所以肯定有此末那識。因爲各種大乘經都是至教量，前邊已經講過，此處不再重複。

再如大小乘共許的《解脫經》裏，也別說有此第七識。例如彼經的頌文說：「染污意恆時，諸惑俱生滅，若解脫諸惑，非曾非當有。」它的意思是：這染

污意的末那識恆時與諸煩惱同生同滅，它一旦從煩惱中解脫出來，這時第七識的相應煩惱，不但現在沒有，就是連過去、未來的惑體都沒有了。像這樣的經教諸部都有，不再繁述。

論文三：己引聖教，當顯正理。謂契經說，不共無明微細恆行，覆蔽真實。若無此識，彼應非有。謂諸異生，於一切分恆起迷理不共無明，覆真實義，障聖慧眼。如伽他說：真義心當生，常能為障礙，俱行一切分，謂不共無明。是故契經說異生類恆處長夜，無明所盲，惛醉纏心，曾無醒覺。若異生位，有暫不起此無明時，便違經義。俱異生位迷理無明，有行不行，不應理故。此依六識皆不得成。應此間斷彼恆染故。許有末那，便無此失。

講解：以上已引聖人教誨，此下當顯示其基本正理。正理有六，如《緣起經》說：意識不與六塵相應時，所起的煩惱叫做不共無明。此不共無明行相微細，所以單與第七末那相應，恆起現行覆蔽眞實義理。倘若沒有這第七末那，那不共無明就不應該有。凡夫在一切趣生的位分，不斷生起迷理的不共無明，隱覆了無我的眞實義，也障蔽了無漏智的慧眼。例如《攝大乘論》頌說：「眞義心當生，

常能爲障礙，俱行一切分，謂不共無明。」意思是說：無漏眞智本來應當生起，因爲有不了諸法事理的闇鈍障礙，常使它於一切位分，不能俱起現行。這障礙，就是不共無明。所以佛經中說，流轉五趣的異生之類，他們恆時處在漫長的生死長夜，爲不共無明盲了慧眼，惛醉沉迷，纏住了本淨眞心，從無醒覺。假使異生之類，有暫時不起不共無明，便與經義相違。因爲同屬異生之類的有情，它們那迷理的不共無明，都是一樣的闇鈍，那有行與不行之理。

若說不共無明是依六識而起，根本沒有第七末那，這理由不能成立，因爲六識有斷，且通於三性；不共無明恆與染俱。假使是依於六識的話，那不共無明就應當隨六識而間斷，六識也應當恆起染法。若許有第七末那，則無此過失。

論文四：染意恆與四惑相應，此俱無明何名不共？有義：此俱我見、慢、愛，非根本煩惱，名不共何失？有義：彼說理教相違，純隨煩惱中不說此三故。此三，六十煩惱攝故，處處皆說染污末那與四煩惱恆相應故。應說四中無明是主，雖三俱起，亦名不共。從無始際恆內惛迷曾不省察，癡增上故。此俱見等應名相應。若為主時應名不共。如無明故許亦無失。有義：此癡名不共者，如不共佛法，唯此識有

故。若爾，餘識相應煩惱，此識中無，應名不共。依殊勝義立不共名，非互所無皆名不共。謂第七識相應無明，無始恆行障真義智，如是勝用餘識所無，唯此識有，故名不共。既爾，此俱三亦應名不共。無明是主，獨得此名。或許餘三亦名不共。對餘癡故，且說無明。

講解：小乘論師問：染污末那恆與我見、我愛、我慢、我癡四煩惱相應。這相應無明，何以名叫不共？此有三家異解：第一家說：與第七識相應的四個煩惱，除了無明的我癡是根本煩惱外，其餘的我見、我慢、我愛，都是隨煩惱所攝，而不是同根本煩惱俱有的共法，所以名爲不共。

第二家說：此說於理於教有違，純粹的隨煩惱中，並沒有說我見、我慢、我愛三惑，這三惑是屬於六根本煩惱，或十根本煩惱所攝。佛教的論典，多處說到染污的末那永遠與四煩惱相應，應當說四煩惱中無明的癡是主，雖然三惑俱起，也稱爲不共。因爲自無始以來，它們永恆內執惛迷，不曾省察，愚癡增盛。外人問曰：我見、我慢、我愛，不是爲主，應當稱爲相應，若許爲主，應當稱爲不共。論主答曰：我見等三爲主時，也可以稱爲不共，如無明爲主時一樣，

稱爲不共並無過失。

第三家說：這愚癡的無明所以名爲不共者，就像十八不共佛法一樣。不共佛法，唯佛獨具，不與二乘、菩薩所共有。這無明，也唯獨第七識有，餘識都無，所以名叫不共。外人問：如果是這樣的話，那但與餘識相應，這七識裏沒有的煩惱，不是也應當名爲不共嗎？論主回答說：依殊勝之義而立不共之名，並不是他識有此識無都稱爲不共。與第七識相應的無明，無始時來，恆起現行，永遠障礙認識眞如的智慧，像這樣的殊勝作用，其他識沒有，只有末那識有，所以稱爲不共。

外人又問：既然如此，那與第七識相應的見、慢、愛三惑，也不是餘識所有，也遍通三性，就應當也叫做不共了。論主答曰：無明是主。只有它獨得不共之名。或允許其餘三惑也稱不共，不過這是對與餘識相應的無明而言。前六識的無明不遍三性、不得名爲不共，唯有第七識的無明遍通三性，方得不共之名，所以但說無明，不說餘三見、慢、愛。（註：十八不共佛法：謂佛不同於小乘聲聞、緣覺二乘的功德法，有十八種不共佛法：身無失，口無失，念無失，無異想，無不定心，無不知已捨，欲無減，精進無減，念無減，慧無減，解脫無

滅，解脫知無滅，一切身業隨智慧行，一切口業隨智慧行，一切意業隨智慧行，智慧知過去世無礙，智慧知未來世無礙，智慧知現世無礙。）

論文五：不共無明，總有二種：一恆行不共，餘識所無。二獨行不共，此識非有。故瑜伽說：無明有二，若貪等俱者，名相應無明；非貪等俱者，名獨行無明。是主獨行，唯見所斷，如契經說：諸聖有學，不共無明已永斷故，不造新業。非主獨行亦修所斷，忿等皆通見所斷故。恆行不共餘部所無。獨行不共此彼俱有。

講解：不共無明總有兩種：一是恆行不共，唯第七識有，餘識所無。二是獨行不共，第七識無。故《瑜伽論》說：無明有二種，若與貪等俱起，叫做相應無明；若不與貪等俱起，叫獨行無明。獨行無明亦分兩種：第一種是「主獨行」，它不與忿等十種隨惑相應，便能獨自分別而起，這是見道所斷的粗惑。如契經上說：未證無學的聖者，它們的不共無明已經永斷，不會再造新業了。第二種是「非主獨行」。這種無明，它無力獨起，必須與忿等十惑相應，不但是見道所斷，而且也通修道所斷。因爲忿等都是通於見道所斷的隨惑。第七識的恆行不共無明，小乘佛教沒有，唯大乘獨有。獨行不共無明，大乘和小乘俱有。

論文六：又契經說，眼、色為緣，生於眼識，廣說乃至意、法為緣，生於意識。若無此識，彼意非有，謂如五識，必有眼等增上不共俱有所依。意識既是六識中攝，理應許有如是所依，此識若無，彼依寧有？不可說色為彼所依，意非色故。意識應無，隨念、計度二分別故。亦不可說五識無有俱有所依。彼與五根俱時而轉如芽影故。又識與根既必同境，如心、心所決定俱時，由此理趣極成意識，如眼等識，必有不共顯自名處，等無間不攝，增上生所依，極成六識隨一攝故。

講解：以上第一正理講畢，現講第二正理的「意法爲緣」。契經上說：以眼根和色境爲緣而生眼識，乃至以意根和法境爲緣而生意識。如果沒有第七識做意根，這第六識如何生起？再者，前五識必有眼等五根的增上緣，來做各別不共的俱有依。意識既是前六識所攝，理應許它也有這樣的俱有依．如果沒有第七識，那第六識的俱有依怎會有呢？

不能說胸中那塊肉團的色法爲意識所依的根（本段破上座部，該部主張胸中色物爲其意根。）因爲意根不是色法。如果意根是色法的話，那麼第六意識就當同五識一樣，只有自性分別，而沒有隨念分別和計度分別了。也不能說五識

沒有俱有依（此破經量部，該部主張依前念的五根生起後念的五識，所以五識沒有俱有依。第六識和前五識一樣，依前念的無間滅意生起後念的意識。）五識與五根同時發生作用，如芽與種子，影與形必定同時一樣。又，五識與五根既是同緣一境，就應當如心王和心所一樣必定同時。由此道理，大小乘所共許的意識，也像前五識一樣，必有其不與它識所共的俱有根，來顯示它在十二處裏各自所得意、法的處名。這不屬於次第滅意的等無間緣，也不屬於親生種子的因緣，而是增上緣生的俱有所依。這俱有所依，在共許的六識裏，隨便那一個識都有。

論文七：又契經說：思量名意。若無此識，彼應非有。謂若意識現在前時，等無間意已滅非有，過去、未來理非有故。彼思量用定不得成。既爾，如何說名為意？若謂假說，理亦不然，無正思量，假依何立？若謂現在曾有思量，爾時名識，寧說為意？故知別有第七末那，恆審思量正名為意，已滅依此假立意名。

講解：現在是講第三正理「思量名意」。又契經說，思量稱爲意。假使沒有這第七識，那就不應說思量名意。小乘有部論師說：思量名意，是識的過去心，那叫做等

無間，並不是第七識。論主破曰：不然，若第六意識現前時，那等無間意已經滅而非有了。依理而論，過去、未來都是不存在的，那思量的作用也不能成立。怎麼說它名叫做「意」？

如果說思量名意是假說的，這理由也不能成立，因爲假必依眞，假使沒有眞的思量，這假思量依何建立呢？小乘有部師救曰：過去的意於現在時曾有思量，所以過去稱爲意。論主詰難曰：過去起思量作用稱爲意，現在了別稱爲識，怎能稱識爲意呢。由此可知，在前六識之外，別有一個恆審思量的末那識正名爲意。已經滅了的前念，都依末那而起，即依此方便建立了等無間意的假名，而實非眞正的意。

論文八：又契經說：無想、滅定，染意若無，彼應無別。謂彼二定，俱滅六識及彼心所。體數無異。若無染意於二定中一有一無，彼二何別？若謂加行界、地、依等有差別者，理亦不然。彼差別因由此有故。若此無者，彼因亦無。是故定應別有此意。

講解：現在講第四正理「二定差別」。又契經上說：如果沒有染污的第七末那，則「無想定」、「滅盡定」就應當沒有差別了。因爲無想、滅盡二定，都一樣的滅了

前六識心王及其心所。心王爲體，心所爲數，體數無異，滅則俱滅。然而，無想定有染污，滅盡定無染污，儼然有別。倘若沒有第七識，那二定既已俱滅六識王所，何以一個有染污，一個無染污呢？可見無想定僅是滅了六識王所，還有第七識的王所未滅；滅盡定，則兼第七識的王所而並滅了。

如果說這兩種禪定，是因爲有加行、界地、所依等的不同之故，所以才有染、淨的差別。這理由也不對，因爲二者之所以有加行等差別的原因，完全是由於有第七識的染污之故。倘若沒有這第七識，那二定也沒有加行等來做染、淨差別的原因了。因此，除了前六識外，肯定別有第七末那。（註：無想定，是加行的出離想；滅盡定，是加行的靜住想。無想定，在色界的捨念清淨地；滅盡定，在無色界的非想非非想處地。無想定是外道所修，滅盡定是佛教所修。）

論文九：又契經說：無想有情，一期生中，心、心所滅。若無此識，彼應無染。謂彼長時無六轉識，若無此意我執便無，非於餘處有俱縛者，一期生中都無我執，彼無我執應如涅槃，便非聖賢同所訶厭。初後有故，無如是失。中間長時，無故有過。去來有故，無如是失。彼非現常，無故有過。所得無故，能得亦無。不相應法，前已遮破。

藏識無故，熏習亦無。餘法受熏，已辯非理。故應別有染汙末那，於無想天，恆起我執。由斯賢聖同訶厭彼。

講解：現在講第五正理「無想有染」。佛經又說：無想天的有情，從生到死的一期生命中，前六識的心、心所都已伏滅，倘若沒有末那，那無想有情就應當沒有染污現行。換句話說：無想有情在一期生命中沒有六轉識，假使再沒有第七識的話，它們的我執也就沒有了。然而，無想有情也是屬於餘處有束縛的異生之類，並非於一期生中都無我執，若無我執，那就應當和涅槃一樣了，那無想天就不是三乘聖賢同所訶厭的地方了。

小乘有部救曰：在一期生命中，除中間很長的一段時期外，初生時和命終時，都有第六識的我執，這有什麼過失呢？論主破之曰：若中間長期沒有第七識，是誰在執我？這就是過失。小乘又救曰：過去和未來世雖然現在沒有，但有不相應行法的「得」，由於這種「得」在現在，所以有現在的我執。論主又破他說：你那過去世、未來世既非現在，能得之「得」亦無。因爲能得非有，所以不成我執。

小乘大衆等部又轉救說：「得」雖沒有，而種子非無，這種子豈非我執？論

主破曰：那也不對，如果沒有受熏的第八藏識，那裡會有熏習的種子？只要有所執的藏識種子，便有能執的第七末那。至於除第八識外，其餘的色、心等法也可受熏的話，在前面已經辨明其非理了。因此除前六識外，應當別有個染污的第七末那，在無想天裏恆起我執。所以三乘聖賢，都討厭這個出定後仍有煩惱的定果。

論文十：又契經說：異生善、染、無記心時，恆帶我執，若無此識，彼不應有。謂異生類三性心時，雖外起諸業，而內恆執我，由執我故，令六識中所起施等不能亡相。故瑜伽說：染污末那為識依止，彼未滅時，相了別縛不得解脫。末那滅已，相縛解脫。言相縛者，謂於境相不能了達如幻事等，由斯見分、相分所拘，不得自在，故名相縛。依如是義，有伽他言：如是染污意，是識之所依，此意未滅時，識縛終不脫。又，善、無覆無記心時，若無我執，應非有漏。自相續中，六識煩惱與彼善等不俱起故。去來緣縛理非有故，非有他惑成有漏故，勿由他解成無漏故。

講解：現在講第六正理「三性執我」。再者契經上說：凡夫位的善、染、無記三性心

生起時，永遠帶有我執。倘若沒有這第七識，那我執就不應當有。也就是說，凡夫位的善、染、無記三性心，雖外起善、惡、無記諸業，而第七識猶向內緣第八識的見分，執以爲我。由於內執我故，使前六識裏所起的布施、持戒等有漏善業，不能亡相。總想我能布施、我能持戒等。所以《瑜伽論》上說：染污的第七末那爲六識所依。在末那還沒有滅的時候，那六識分別境相的束縛，就不得解脫。必須末那滅了，相縛才能解脫。

什麼叫做相縛呢？就是對所緣的境相，不能以慧眼了知是因緣和合而生，如夢幻泡影似的虛妄不實。因此能緣的見分心，爲所緣的相分境所拘礙不得自在，故名相縛。依於此義，所以《阿毗達磨經》有頌說：「如是染污意，是識之所依，此意未滅時，識縛終不脫。」意思是說：像這樣染污的第七末那，爲前六識所依；只要這染污的末那尚未滅除，所有六識的煩惱終於不能得到解脫。

又若在善和無覆無記心時，如果沒有第七識的我執，就應當不是有漏。因爲善等相續法中，不與六識煩惱俱起，既不與六識煩惱俱起，若再沒有第七識的我執，它如何成爲有漏？若說，善等雖不與煩惱俱起，然而過去、未來都有煩惱，所以成爲有漏。這也不對，因爲過去、未來的世體猶如兔角一樣，那有什

麼煩惱？也並不是由他人的煩惱，成爲自己的有漏，恰如不能由他人的解脫，成爲自己的無漏一樣。有漏、無漏，全在染污的末那滅與未滅而定。所以三性成爲有漏，是由於第七識的我執之故。

論文十一：又不可說，別有隨眠，是不相應現相續起，由斯善等成有漏法。彼非實有，已極成故。亦不可說從有漏種生彼善等，故成有漏，彼種先無因，可成有漏故。非由漏種彼成有漏，無學無漏心亦成有漏故。雖由煩惱引施等業而不俱起，故非有漏正因，以有漏言表漏俱故。又無記業非煩惱引，彼復如何得成有漏？然諸有漏，由與自身現行煩惱俱生俱滅，互相增益，方成有漏。由此熏成有漏法種，後時現起有漏義成。

講解：又不可像大衆部所說，別有一種「隨眠」，是不相應行所攝，當這隨眠相續生起的時候，使善、無覆無記也成了有漏。因爲大、小乘教，都認爲不相應行是離了色、心等法，而沒有實體的。也不能像經量部所說，從有漏種子產生善性和無記性，使善法成爲有漏。如果有有漏種子，能使善法成爲有漏，那無學位的無漏心，豈不也可以成爲有漏了嗎？

雖然由過去的煩惱，引發現在布施等善業成了污染，然而布施善業卻不與煩惱同起，所以從前的煩惱，不是現在有施有漏善業的正因，不過是旁因而已。因爲有漏表示此法與煩惱俱起，布施既不與煩惱俱起，當然不是有漏的正因。若謂煩惱所引發的就做有漏，那非善非惡的無記業，並非煩惱所引發，它怎麼也成爲有漏呢？然而，諸有漏法必須與自身的現行煩惱俱生俱滅，二者互相增益，這才成爲有漏。由此有漏現行熏成了有漏種子，到後來這種子復起現行，有漏的意義是這樣成立的。

論文十二：異生既然，有學亦爾。無學有漏雖非漏俱，而從先時有漏種起，故成有漏，於理無違。由有末那恆起我執，令善等法有漏義成。此意若無，彼定非有。故知別有此第七識。證有此識理趣甚多，隨攝大乘，略述六種。諸有智者應隨信學。然有經中說六識者，應知彼是隨轉理門，或隨所依六根說六，而識類別，實有八種。

講解：既然凡夫如此，初、二、三果的有學也是如此，無學有漏雖然不與現行有漏俱起，但因先前有漏種子生起，所以也成爲有漏。這在道理上並不違背。由有第七末那恆起我執，使善、無記之法成爲有漏，假使沒有這第七末那，那一切善

法也決不成有漏。

證明除六識外別有一個第七識，還有很多理由，現在僅就《攝大乘論》所載，略說以上六種，凡是有智慧的人，都應當隨信修學。然而，爲什麼也有的佛經中但說六識呢？應知那是隨順小根器者因人施教之理，或隨所依六根但說六識，都非盡理，事實上，識實有八種。

第四篇　了境能變識詮解

（本篇頌文，由第八頌至第十六頌，如第一章科分。）

第一章　能變差別門

論文一：如是已說第二能變，第三能變，其相云何？頌曰：次第三能變，差別有六種，了境為性相，善不善俱非。

講解：前面講完了第二能變的第七末那識，那麼第三能變的前六識，它的義相又是怎麼樣呢？《唯識三十頌》頌文曰：「次第三能變，差別有六種，了境爲性相，善不善俱非。」頌文的意思是：然後是第三能變，它有六種差別，其特點是了別外境，其性質包括善、惡、無記三性。

本篇九章頌文，其中包括了九個題目，就是詮釋前六識，是以七段九義來科分，七段又稱七門，其科分如下：

一、能變差別門　次第三能變，差別有六種——體別門

二、自性行相門　了境爲性——自性門

相——行相門

三、三性分別門　善、不善、俱非——三性門

四、相應門：

甲、列六位　此心所遍行，別境善煩惱，隨煩惱不定——相應門

乙、受俱　皆三受相應——受俱門

遍行　初遍行觸等

別境　次別境爲欲，勝解念定慧

善　善謂信慚愧，無貪等三根，勤安不放逸，行捨及不害

煩惱　煩惱爲貪瞋，癡慢疑惡見

隨煩惱　隨煩惱爲忿，恨覆惱嫉慳，誑諂與害憍，無慚及無愧

掉舉與昏沉、不信並懈怠、放逸及失念，散亂不正如

不定　不定謂悔眠　尋伺二各二

五、所依門　依止根本識——所依門

六、俱轉不俱轉門　五識隨緣現，或俱或不俱，如波濤依水——俱轉門

七、起滅分位門　意識常現起，除生無想天

及無心二定，睡眠與悶絕——起滅門

論文二：次中思量能變識後，應辯了境能變識相。此識差別總有六種，隨六根境種類異故。謂名眼識乃至意識，隨根立名具五義故。五謂依、發、屬、助、如根。雖六識身皆依意轉，然隨不共立意識名，如五識身無相濫過。或唯依意故名意識，辯識得名，心意非例。或名色識乃至法識，隨境立名順識義故，謂於六境了別名識。

講解：由此向下，先解釋七門中的「能變差別門」。論文曰：其次說罷第二思量能變識後，應當解釋第三了境能變識。這了境能變識總有六種，因爲隨順六根六境不同的功能，稱做：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。

或有問曰：識的立名，實通於根和境，爲何要隨根立名呢？論主答曰：因爲隨根立名有五種意義，例如：一者依於眼根之識，名叫眼識。二者眼根所發之識，名叫眼識。三者屬於眼根之識，名叫眼識。四者幫助眼根了境之識，名叫眼識。五者識如於根名叫眼識（註：如眼根等是有情數，故眼識等也變爲有情數）。眼識如此，耳、鼻、舌、身、意也是如此。六識皆仗意根而發生作用，今既依根立名，就應當都叫做意識才對，何以獨名第六爲意識呢？答曰：雖然六識都依末那識發揮作用，但只有第六識依第七不共意根而立意之名，如前五

識，各依它們不共的五根而得名，這就沒有混濫不清的過失。或者說，只有第六識依於意根，所以稱爲意識。

問：若第六識依於意就名叫意識，那麼第八識也是唯依於意；第七識，也是唯依於心，這樣就應當稱第八識爲意識，第七識爲心識才對啊！答曰：這是辯論六識之所以得名，與心意無關，不能比例。

前六識或稱色識、聲識、香識、味識、觸識、法識，這是隨境立名，與隨根立名爲眼識乃至意識的名義不同。所謂隨境立名，就是順著識能了別六境的意義而立識名。

論文三：色等五識唯了色等，法識通能了一切法，或能了別法，獨得法識名，故六識名無相濫失。此後隨境立六識名，依五色根未自在說。若得自在，諸根互用，一根發識，緣一切境，但可隨根無相濫失。莊嚴論說：如來五根，一一皆於五境轉者，且依粗顯同類境說。佛地經說：成所作智，決擇有情心行差別，起三業化，作四記等。若不遍緣，無此能故。然六轉識所依所緣粗顯極成，故此不說。前隨義便，已說所依，此所緣境，義便當說。

講解：有問曰：色等前五識所了別的色等五境，都叫做法，第六法識所了別的法境裏，也有色等五境在內，何以不名色等五識爲法識呢？答曰：色等五識，只能各自了別各自的境界，所以不名法識；第六識能了別一切法，所以不名色等五識而名爲法識。

上面隨境所立的六種識名，是依五種色根還沒有得到自在位的凡夫而說的。若是得到自在位的二乘聖人，那時便能五根互用，無論用那一根發識，都能遍緣六境。因此，六識的名稱只好隨根而立，稱眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，以免混濫。

《大乘莊嚴論經》上說：如來的五根，每一根都能緣五境，但那是依粗顯和同類的境界來說的。實際上，如來諸根互用，一緣一切。所以《佛地經》說：佛轉五識爲「成所作智」，能夠抉擇各個有情的心行差別，而起身、語、意三業的對治教化。又能作一向記、分別記、反詰記、捨置記這四種記別，以決了當來的果相。如果如來不是一根遍緣諸境，怎麼會有這種功能。然而六轉識所依的根，所緣的境，色相粗顯，這是大乘和小乘都承認的，所以本頌都略而不說。

第二章　自性行相門

論文一：次言了境為性相者，雙顯六識自性行相。識以了境為自性故，即復用彼為行相故。由是兼釋所立別名，能了別境名為識故。如契經說：眼識云何，謂依眼根了別諸色，廣說乃至意識云何？謂依意根了別諸法。彼經且說不共所依　未轉依位見分所了，餘所依了，如前已說。

講解：第一章能變差別門，已釋頌文前兩句「次第三能變，差別有六種」。現在解釋第三句頌文「了境爲性相」，此句頌文是雙顯前六識的自性與行相。所謂雙顯性相，就是識以了境爲它的體性，也以了境爲他的行相。由此，也解釋了心、意、識中「識」的別名。因爲它能了別塵境，所以名之爲「識」，簡別其不同於集起的心、思量的意。例如佛經上說：眼識是如何解釋呢？就是依於眼根了別一切色塵，叫做眼識。以至於耳識、鼻識、舌識、身識，也是各依其根，各了其境；乃至意識也是依於意根，了別一切法境。經上只說六識各依其所依的根，不與餘識所共，在未轉識成智的凡位，是識的見分所了，至於與餘識所共的：染淨依、分別依、根本依，及自證分所了，在前文已講過了。

第三章　三性分別門

論文一：此六轉識何性攝耶？謂善、不善、俱非性攝。俱非者謂無記，非善、不善故名俱非。能為此世、他世順益，故名為善。人、天樂果，雖於此世能為順益，非於他世故不名善。能為此世、他世違損，故名不善。惡趣苦果雖於此世能為違損，非於他世，故非不善。於善、不善益損義中，不可記別，故名無記。此六轉識若與信等十一相應，是善性攝。與無慚等十法相應，不善性攝。俱不相應，無記性攝。

講解：此六轉識，在三性中爲那一性所攝呢？答曰：如頌文所說：「善、不善、俱非」。俱非，就是無記。因爲它既不是善，也不是不善，所以稱爲「俱非」。何謂善？能於此世、他世，得到二世樂果的利益，所以名之爲善。人天樂果，雖於此世能爲利益，而不能於他世亦爲利益，這僅是無記樂果，所以不名爲善。何謂不善？能於此世、他世，得到二世苦果的損害，所以名爲不善。地獄、餓鬼、畜生的惡趣苦果，雖於此世受到了苦報的損害，並非於他世亦墮惡趣，這僅是無記苦果，所以不名不善。在善的利益、或不善的損害兩種意義中都無可記別的，就名叫無記。

這六轉識如果和信等十一種善心所相應，那便是善性所攝。如果和無慚等十種不善法相應，那便是不善性所攝。如果善、不善都不相應，那便是無記性所攝。（註：無慚等十法：十法，是中隨煩惱無慚無愧二，小隨煩惱的忿、恨、惱、覆、嫉、慳、害七，及根本煩惱的瞋共爲十法，此十法皆不善性攝。此外，大隨煩惱八，小隨煩惱的誑、諂、憍，根本煩惱的貪、癡、慢、疑、惡見，皆通不善及有覆無記攝，貪、慢不與中隨煩惱同起者，全是有覆無記攝）

論文二：有義：六識三性不俱，同外門轉互相違故，五識必由意識導引，俱生，同境，成善染故。若許五識三性俱行，意識爾時應通三性，便違正理，故定不俱。瑜伽等說藏識一時與轉識相應三性俱起者，彼依多念。如說一心、非一生滅，無相違過。

講解：對於六識是否與三性俱起，有兩家不同的異說。第一家說：六識不能與三性同時俱起，一者六識同緣外境，而三性互違，有善即不能有惡，有惡即不能有善，善、惡不是無記，怎能同時俱起？二者前五識生起，必須由第六意識引導，才能同時俱生，同緣一境，才能成爲善染。如果允許五識能夠三性俱起，就應當使意識一念中也通於三性，這與正理相違，所以三性在六識裏，決定不能俱起。

雖然《瑜伽論》等有說：「第八藏識，一時與轉識相應，三性俱起」的話，但那是依多念而說的，並非一念俱起三性。例如說一心，並不是一念生滅，所以沒有三性相違的過失。

論文三：有義：六識三性容俱，率爾、等流，眼等五識，或多或少容俱起故。五識與意雖定俱生，而善性等不必同故。前所設難於此唐捐。故瑜伽說：若遇聲緣從定起者，與定相應，意識俱轉，餘耳識生。非謂彼定相應意識能取此聲。若不爾者，於此音聲，不領受故，不應出定。非取聲時即便出定，領受聲已，若有希望，後時方出。在定耳識率爾聞聲，理應非善。未轉依者率爾墮心，定無記故，由此誠證五俱意識，非定與五善等性同。諸處但言五俱意識亦緣五境，不說同性。雜集論說：等引位中五識無者，依多分說。若五識中三性俱轉，意隨偏注，與彼性同。無偏注者便無記性。故六轉識三性容俱。自在位唯善性攝，佛色、心等，道諦攝故，已永滅除戲論種故。

講解：這是第二家護法論師的正義，他說：前六識可以三性俱起，因爲率爾心是無記，

而等流心有善、染，眼等五識緣境，識之生起或多或少不定，若五境當前，則五識俱起；若或一、或二、或三境當前，識就少起，這樣，則眼識起率爾無記，耳識起等流善，鼻起等流不善，這不就是三性俱起了嗎？因此，五識雖然和意識俱起，但他們的性質則不必相同，因此你們說六識不能與三性同時俱起，那是白說了。

所以《瑜伽論》上說：在定中的行人，若遇聲音從定中起時，他那與定相應的意識是和耳識同時俱轉，並非不要耳識但憑意識就能聽到聲音。假若不是意識和耳識俱起，於此聲音便不能領受，他如何可以出定？再者，不是在將聞聲而尚未聞聲時便即出定，而是在定中的耳識先已聞聲，到意識有了尋求希望之後才出定的。

在定中的耳識率爾聞聲，照理說這不是善法，因爲在沒有轉識成智的凡夫位，率爾的墮心決定是無記（註：《瑜伽論》說：率爾等五心的率爾心、尋求心、決定心，肯定是無記性，這是就未轉依位的五識而說，轉依以後只能是善性。）由此可證五俱意識雖然與五識俱起，卻不一定和五識同屬一性。所以很多經論但說五俱意識亦緣五境，而不說與五識同性。

雖然雜集論上說，在修等引定時定中沒有五識，但那是約「多分」而說的。所謂多分有兩種情況：一者以時間論，在定中的耳識，不過是大部分時間不起，還有少部分時間是生起的。二者以五識而論，定中但有耳識，其餘四識都沒有。如果五識中的三性同時俱轉，五俱意識則隨著偏重於某境而專注一處，其專注之境若是善色，則眼俱意識同爲善性；若是惡聲，則耳俱意識便同爲惡性。若沒有專注而兼緣五境，便是無記。所以前六轉識的善、惡、無記三性，是可以同時俱起的。

以上所說，是指未得自在的凡夫位而言。如果達到解脫自在的佛位以後，則前六識純屬善性，因爲佛的色、心屬於無漏性的道諦所攝，此時已經永滅戲論種子了。

第四章　心所相應門・泛說六位心所

論文一：六識與幾心所相應？頌曰：此心所遍行，別境善煩惱，隨煩惱不定，皆三受相應。論曰：此六轉識，總與六位心所相應，謂遍行等，恆依心起，與心相應，繫屬於心，故名心所，如屬我物立我所名。心於所緣唯取總相，心所於彼亦取別相，助成心事得心所名。如畫

師資作模填彩。故瑜伽說：識能了別事之總相，作意了此所未了相，即諸心所所取別相。觸能了此可意等相，受能了此攝受等相，想能了此言說因相，思能了此正因等相，故作意等名心所法。此表心所亦緣總相。

講解：論主自問自答：前六識與幾位心所相應呢？三十頌的頌文曰：「此心所遍行，別境善煩惱，隨煩惱不定，皆三受相應。」意思是說：這六轉識總與六位心所相應，就是遍行、別境、善、根本煩惱、隨煩惱、不定。爲什麼這六位名叫心所呢？因爲一者心所恆依心王而起，若離開心王，心所決定不生。二者心所與心王，生起同時，依於同根，緣於同境，所以他們才彼此相應。三者心所以心王爲主，而繫屬於心王。因爲有以上三義，所以名叫心所。好像屬於我的東西，就說這東西是屬我所有。

心所和心王的行相有何不同呢？心王在所緣的境上只取總相，不取別相；而心所則總、別兼取，來助成心王的作用，所以得心所之名。這好比作畫的師父，但作畫模，再由弟子依模填彩，還要考慮著色的深淺。心王和心所取境的總、別，也是這樣。

所以《瑜伽論》上說：識是心王，能了別外境的總相。作意是心所，能兼了別心王所未了別的別相。觸能了別外境可意、不可意等相，受能了別順、違等相，想也能了別生起言說的因相（註：心中所想，若說出來，則想是言說之因，故稱言說因相。）。思能了別業因的邪正等相，所以作意、觸、受、想、思，這五法都叫做心所。這表示心所不但能緣別相，而且也兼緣總相。

論文二：餘處復說欲亦能了可樂事相，勝解亦了決定事相，念亦能了串習事相，定、慧亦了得失等相。由此於境起善、染等。諸心所法皆於所緣兼取別相。

講解：《辯中邊論》上也說：欲心所也能了別可樂事相，勝解心所能了別決定事相，念心所能了別慣習事相，定、慧兩個心所也能了別得失等相。由於以上這作意等十位心所，兼取外境的總相和別相，在所緣的境上生起了善十一法、煩惱二十六法、不定四法，這一切心所有法，都在所緣的境上兼取別相。

論文三：雖諸心所名義無異，而有六位種類差別，謂遍行有五，別境亦五，善有十一，煩惱有六，隨煩惱有二十，不定有四，如是六位合五十一。一切心中定可得故。緣別別境而得生故，唯善心中可得生故，

性是根本煩惱攝故，唯是煩惱等流性故。於善、染等皆不定故。然瑜伽論合六為五，煩惱、隨煩惱皆是染故。復以四一切辯五差別，謂一切性及地、時、俱，五中遍行具四一切，別境唯有初二一切，善唯有一謂一切地，染四皆無，不定唯一，謂一切性。由此五位種類差別。

講解：雖然一切心所在名義上沒有差別，但卻有不同的六位，就是遍行有五，別境有五，善有十一，煩惱有六，隨煩惱有二十，不定有四。合起來總數是五十一個。

五遍行心所，與一切心（八識心王）相應，五別境心所，是緣各別境而生起，十一善心所，唯在善心中才得生起，六個根本煩惱心所，他們的體性染污能生諸惑，二十個隨煩惱心所，是根本煩惱所引的等同流類，四個不定心所，它們在善、惡、無記的三性中，不一定那一性所攝。

然而《瑜伽論》上，卻把六位心所合爲五位，那是因爲根本煩惱和隨煩惱，同屬染污，就把二者合而爲一了。並且又以四種一切來分辨五位的差別，四一切是：一切性，指善、惡、無記三性。一切地，指三界九地。一切時，指過去、現在、未來。一切俱，是通於八識心王。在這四一切中，遍行心所具足四種一

切，別境心所只有二種，即一切性和一切地。善心所唯有一切地，煩惱心所四種全無，不定心所唯有一切性。因此，心所才有五位種類的差別。

第五章　三受門

論文一：此六轉識，易脫不定，故皆容與三受相應，皆領順、違、非二相故。領順境相適悅身心，說名樂受。領違境相逼迫身心，說名苦受。領中庸境相於身於心，非逼非悅，名不苦樂受。如是三受或各分二，五識相應，說名身受，別依身故；意識相應，說名心受，唯依心故。又三皆通有漏、無漏，苦受亦由無漏起故。或各分三，謂見所斷、修所斷、非所斷。又學、無學、非二，為三。或總分四：謂善、不善、有覆、無覆二無記受。有義：三受容各分四，五識俱起任運貪、癡，純苦趣中任運煩惱不發業者，是無記故，彼皆容與苦根相應。

講解：以上是解釋頌文「此心所遍行，別境善煩惱，隨煩惱不定」前三句，現在解釋「皆三受相應」這一句。這一句不稱心所相應門，而是「受俱門」。這六轉識，因爲容易間斷，不定一境，所以都與三受相應，皆能領納順、違，或順違俱非的三種境相。領納順境，使身心感覺適悅的叫做樂受；領納違境，使身心感覺

逼迫的叫做苦受；領納順違俱非的中庸境，對身心既非逼迫又非適悅，叫做不苦不樂的捨受。

這苦、樂、捨三受又各分爲二，一者與前五識相應的，叫做五根之身受，二者與第六意識相應的，叫做心受，因爲意識唯依心起。再者這三受不僅通於有漏位，也通於無漏位，因爲苦受不但起於有漏，而且也由修無漏聖道的加行所生起。

這苦、樂、捨三受，又可分爲兩個三種：第一是約「斷」的方面來說，由分別見惑所起的是見道所斷，由俱生思惑所起的是修道所斷，非見思二惑所起，而通於無漏的，是非所斷。第二是約「學」的方面來說，三受通於有學、無學、非有學無學。若是斷了見惑，就是有學位，若是思惑也斷了，就是無學位，若是二惑都沒有斷，當然是「非學」的凡夫了。

或者分爲四種，就是：善心相應的三受，不善心相應的三受，有覆無記相應的三受，無覆無記相應的三受。安慧認爲：三受可以各分爲上述四種，因爲在五識中有俱起的任運貪、癡，第六意識在純苦趣中任運生起的煩惱，是不發業的，是無記性，它們都可以與苦根相應。

論文二：瑜伽論說：若任運生一切煩惱，皆於三受現行可得。若通一切識身者，遍與一切根相應。不通一切識身者，意地一切根相應。雜集論說：若欲界繫，任運煩惱發惡行者，亦是不善。所餘皆是有覆無記。故知三受各容有四。

講解：無記通於苦受，有何爲證？《瑜伽論》上說：若是任運而生起的一切煩惱——無記，它們都於三受可能現行。若是通於六識身的，那就遍六識身，都與苦、樂、捨三根相應。假如不遍通五識身，那就只有第六意識與苦、樂、捨相應了。

《阿毘達磨雜集論》說：如果欲界所繫的煩惱，假定是任運煩惱能發惡行的，也是屬於不善所攝。其餘不發惡行，及色、無色界任運而起的煩惱，皆是有覆無記。所以知道苦、樂、捨三受，容許分爲善、不善、有覆無記、無覆無記四種性別。

論文三：或總分五：謂苦、樂、憂、喜、捨。三中苦樂各分二者，逼悅身心，相各異故。由無分別，有分別故。尤重輕微有差別故。不苦不樂不分二者。非逼非悅相無異故。無分別故，平等轉故。

講解：或把三受總分爲五，即苦受、樂受、憂受、喜受、捨受。三受中的苦、樂二受

可各分爲二種，因爲所緣外境有逼迫身心和適悅身心的區別。而前五識對此並無分別，意識則有分別。五識感覺粗重，意識感覺輕微。所以逼、悅與五識相應的，名謂苦受、樂受；與意識相應的，名謂憂受、喜受。爲什麼不把不苦不樂的捨受，也分爲二呢？因爲捨受既非逼迫，又非適悅，無論在前五識或意識裏，都無所分別，平等而轉，所以不必再分。

論文四：諸適悅受，五識相應恆名為樂，意識相應若在欲界，初、二靜慮近分，名喜，但悅心故。若在初、二靜慮根本，名樂名喜，悅身心故。若在第三靜慮近分根本，名樂，安靜尤重無分別故。諸逼迫受，五識相應恆名為苦。

講解：凡是適悅之受與前五識相應的，通常都叫做樂受。若是與第六識相應的，則有如下三種分別：一者在欲界，及初、二禪的近分——未到定中，名叫喜受。因爲它只是悅心，而不遍悅五根。二者在初、二禪的根本定中，那不但名叫樂受，同時也叫喜受，因爲它是遍悅身心。三者在第三禪，無論是近分或是根本定中，都名叫樂受。因爲第三禪定的安靜更加深重，沒有近分和根本的分別。與前五識相應的諸逼迫受，通常都叫做苦受，因爲前五識沒有計度分別，所以不叫憂

受。

論文五：意識俱者，有義：唯憂，逼迫心故，諸聖教說：意地感受名憂根故。瑜伽論說：生地獄中諸有情類，異熟無間有異熟生，苦憂相續。又說：地獄尋、伺憂俱，一分鬼趣，傍生亦爾。故知意地尤重感受，尚名為憂，況餘輕者？

講解：諸逼迫受，若與前五識相應的，通常都叫做苦受。但若與意識相應，則有兩家不同的異說。第一家認爲：與意識相應的只是憂，以其逼迫心的緣故，因爲諸聖人之教，都說意識感受稱爲憂根。《瑜伽論》上也說：生於地獄中的有情，他們的異熟報果從無有間斷之時，由異熟所生的前六識，前五識所受的逼迫是苦，第六識所受的逼迫是憂，如是苦、憂相續而沒有休止。

《瑜伽論》又說：地獄裏的有情，其尋、伺二位心所都與憂相應。一部分鬼趣和傍生趣也是如此，所以知道意識所感於地獄的最重逼迫，不稱爲苦而稱爲憂。地獄之苦尚名爲憂，何況其餘諸趣輕微的逼迫，自然也是憂了。

論文六：有義：通二，人、天中者恆名為憂，非尤重故。傍生、鬼界名憂名苦，雜受純受有輕重故。捺落迦中唯名為苦，純受尤重無分別故。

瑜伽論說：若任運生一切煩惱，皆於三受現行可得，廣說如前。又說：俱生薩迦耶見，唯無記性。彼邊執見應知亦爾。此俱苦受非憂根攝，論說憂根非無記故。又，瑜伽說：地獄諸根餘三現行定不成就，純苦鬼界傍生亦爾。餘三定是樂、喜、憂根，以彼必成現行捨故。

講解：第二家護法論師認爲：意識被逼迫時，通於憂、苦二受。在人道和天道中，通常都稱憂受，因爲這不是重逼。在畜生道和餓鬼道中，夾雜有喜樂的，叫做憂受；如果純是逼迫而沒有喜樂參雜在內，那就叫做苦受了。因爲雜受輕，純受重，所以才有憂、苦的分別。在捺落迦受罪處，那些地獄裏的逼迫，唯名爲苦，不名爲憂。（註：捺落迦：梵語音譯，亦稱那落迦，意譯不樂、可厭、苦具等；意謂地下牢獄。）同爲在極嚴重的逼迫裏，還分什麼苦受憂受呢？

《瑜伽論》上說：若是任運而生的一切煩惱，都與苦、樂、捨三受相應，感受名苦，不稱爲憂，已如前說。又說：第七識與生俱來的薩迦耶見（註：我見），以及執常執斷的邊見，都是有覆無記所攝，這二見相應的苦受，自然是苦根，不是憂根所攝。因爲論上說：憂根不是無記，而是染性。《瑜伽論》上又說：

地獄有情，在二十二根中，十九根現行，「餘三」的樂根、喜根、憂根只有種子，不能生起現行。因爲地獄界有情只有苦受，純苦的鬼界和畜生界也是如此。所以不起現行的三根，就是樂根、喜根、憂根。爲什麼呢？因爲七、八二識相續不斷，必定成就現行捨受。

論文七：豈不容捨，彼定不成。寧知彼文唯說容受，應不說彼定成意根。彼六容識有時無故。不應彼論唯說容受，通說意根無異因故。又若彼論依容受說，如何說彼定成八根？若謂五識不相續故，定說憂根為第八者，死生悶絕寧有憂根？有執苦根為第八者，亦同此破。設執一形為第八者，理亦不然，形不定故，彼惡業招容無形故。彼因惡業，令五根門恆受苦故，定成眼等，必有一形，於彼何用？非於無間大地獄中，可有希求淫欲事故。由斯第八定是捨根，第七、八識捨相應故。如極樂地意悅名樂無有喜根，故極苦處，意迫名苦無有憂根，故餘三言定憂、喜、樂。餘處說彼有等流樂，應知彼依隨轉理說。或彼通說餘雜受處，無異熟樂名純苦故。

講解：前面兩家諍論的重點，在《瑜伽論》上說：「地獄定成八根，餘三定不成就」

這句話。第一家主張地獄定成八根，第七根是意根，第八根是憂根，餘三是樂根、喜根、捨根；而第二家護法主張，第七根是苦根，第八根是捨根，餘三是樂根、喜根、憂根。捨根在「定成八根」之列。

這時第一家詰難曰：地獄有情完全是不可意境，那裏容有捨受呢？並且論上說，「餘三」不成就，你怎知道不是捨受不成就，而是樂、喜、憂三受不成就呢？所以第一家要在餘三中去掉捨受，加上憂受。

護法論師回答：你怎麼知道「餘三定不成就」就是捨受呢？如果是捨受的話，就應當不說定成意根啊。因爲意根的建立，一則與捨受相應，二則能生意識。現在捨受既不成就，六轉識又有時間斷。可見意根不能成就，意根既不能成就，那第七識還是苦根。第七識既是苦根，那第八識當然是捨根而不是憂根了。《瑜伽論》上說「餘三不成就」，其中不成就說的就是捨受。如果認爲因爲五識不相續，所以一定要說憂根爲第八根。在死生悶絕時怎麼會有憂根呢？

有一種人執苦根爲第八根，此不應理，亦同此破。倘若執於男女二形的淫根，成就一形爲第八根者，理亦不然，因爲形是不一定的，由惡業招感的地獄罪報，也可能是無形的。地獄衆生既由惡業之故，使五根不斷受苦，才成就了眼等五

根，試問他要男根何用？總不能說在無間大地獄中，還希望做出淫欲的行爲。基於以上理由，那第八決定是捨根了。因爲恆轉的第七、八二識，是與捨受相應的。例如第三禪定的極樂地，只有意識所感的適悅名叫樂受，而沒有喜根。所以地獄的極苦處，也只有意識所感的逼迫名叫苦受，而沒有憂根。因此，那所謂「餘三不成就」，決定是憂、喜、樂三受，而不是捨受。

那麼，何以《攝論》上說：苦處也有等流之樂呢？須知這是隨順小乘轉說，或者是通說其餘的鬼、畜二趣，他們雖在受苦，間或也有少分等流樂受。所以叫做其餘的雜受處。在無間地獄裏毫無異熟樂之可言，全是純苦之受。

論文八：然諸聖教，意地感受名憂根者，依多分說，或隨轉門，無相違過。

瑜伽論說：生地獄中諸有情類，異熟無間有異熟生苦憂相續。又說，地獄尋、伺、憂俱，一分鬼趣，傍生亦爾者，亦依隨轉門。又彼苦根意識俱者，是餘憂類，假說為憂。或彼苦根損身心故，雖苦根攝，而亦名憂。如近分喜，益身心故，雖是喜根而亦名樂。顯揚論等具顯此義。然未至地定無樂根，彼說唯有十一根故。由此應知意地感受，純受苦處亦苦根攝。此等聖教差別多門。恐文增廣故不繁述。

講解：然而有經論上說：與意識相應的感受叫做憂根。但那不是單約地獄來論，而是依人、天趣的全部，和鬼、畜趣的一部分而說的，或者是隨順小乘有部而說的，這和《瑜伽論》並不矛盾。《瑜珈論》上說：「生在地獄裏的有情，他們的異熟識沒有間斷；有異熟所生的前六識，五識所受的是苦；意識所受的是憂，就這樣苦、憂相續。」又說：「地獄有情，他們與意識相應的尋、伺二法，也與憂根相應。」不但地獄，就是一部分鬼趣和畜生也是這樣，這也是隨轉小乘有部教理所說的方便法門。再者，地獄苦根與意識相應的，也同其餘人、天等雜受處的憂根相似，雖亦假說爲憂，實際上並不是眞正的憂受，而是假說爲憂。地獄苦根能損害有情身心，雖屬苦根所攝，但也可稱爲憂受。就像在初、二禪天未到根本定的近分定時，身心感到喜悅的順益，雖是喜根，也可稱爲樂受。在《顯揚論》等都有所顯示此義。由此應知，意地感楚之受，在純粹受苦的處所也屬於苦根。像這樣的聖人教誨，差別是多方面的，如三受、五受、有報、無報、界地繫、何地斷等，涉及廣泛，不再細述。

論文九：有義，六識三受不俱，皆外門轉，互相違故。五俱意識同五所緣，五三受俱，意亦應爾，便違正理，故必不俱。瑜伽等說：藏識一時

與轉識相應，三受俱起者，彼依多念，如說一心非一生滅，無相違過。

講解：這是兩家在六識與三受俱不俱起上所起的諍論。第一家說：六識與三受是不能俱起的。因爲六識都是向外緣境，而三受則是互相違背的。因爲五俱意識與五識俱緣現境時，五識與三受相應，當然也與意識相應。這樣一念有苦、樂、捨三受，便與六識同緣的正理相違背。所以六識與三受必不俱轉。雖然《瑜伽》、《顯揚》等論上說：第八藏識一時與前六識相應，三受俱起，但那是依多念而言，並不是一念俱起三受。如說一心，並不表示一念生滅，所以沒有三受相違的過失。

論文十：有義：六識三受容俱，順、違、中境，容俱受故。意不定與五受同故。於偏注境起一受故，無偏注者便起捨故。由斯六識三受容俱。得自在位唯樂、喜、捨，諸佛已斷憂苦事故。

講解：第二家護法認爲：六識與三受是可以俱起的，它可以接受順境、違境、順違俱非的中庸境。但意識不一定與五識的三受相同。當意識與五識同緣五境時，那意識若專注於順境，便生起樂受；若專注於違境，便生起苦受，若無偏重的順、

違之境可資專注，那便生起捨受。所以六識可以與三受相應俱起。以上是指未得自在的有漏位而言，若得自在位後，那就只有樂受、喜受、捨受相應，因爲諸佛已經斷了憂、苦之因。

第六章　心所相應門・詳釋六位心所

第一節　遍行・別境心所

論文一：前所略標六位心所，今應廣顯彼差別相。且初二位其相云何？頌曰：初遍行觸等，次別境謂欲，勝解念定慧，所緣事不同。

講解：這是次舉六頌的第二頌。前面已經略把六位心所標明，現在再詳細解釋六位心所的差別。問曰：這六位心所的前二位，他們的義相是怎麼樣呢？頌文答曰：「初遍行觸等，次別境謂欲，勝解念定慧，所緣事不同。」

論文二：論曰：六位中初遍行心所即觸等五，如前廣說。此遍行相云何應知？由教及理為定量故。此中教者，如契經言：眼、色為緣生於眼識，三和合觸，與觸俱生有受、想、思。乃至廣說，由斯觸等四是遍行。又契經說：若根不壞，境界現前，作意正起，方能生識。餘

經復言：若復於此作意，即於此了別，若於此了別，即於此作意。是故此二恆共和合。乃至廣說，由此作意亦是遍行。此等聖教誠證不一。

講解：頌文第一句「初遍行觸等」，是說六位中的遍行心所有五，就是觸、作意、受、想、思。這五個遍行心所，在前面解釋初能變中已經說過。然而這五個遍行的義相是什麼呢？我們由聖教和正理來做認定的標準。聖教的經上說：「以眼根爲增上緣，色境爲所緣緣，便能生起眼識。根、境、識三法和合便能生觸。與觸同時生起的有受、想、思。乃至廣泛的說，以法爲緣而生意識。所以知道這觸、受、想、思四法是遍行心所。《象跡喻經》上說：倘若眼根沒有壞，又有境界現前，而且作意生起，然後才能生識。《起盡經》上說：在這個境上生起作意，就在這個境生起了別；在這個境生起了別，也就在這個境上生起作意。因此，這作意與了別二法時常和合一處。由此可知作意心所也是遍行心所法之一。像這樣的聖教很多，不止一經。

論文三：理謂識起必有三和，彼定生觸，必由觸有。若無觸者，心、心所法應不和合觸一境故。作意引心令趣自境，此若無者，心應無故。

受能領納順、違、中境，令心等起歡、感、捨相，無心起時，無隨一故。想能安立自境分齊，若心起時無此想者，應不能取境分齊相。思令心取正因等相，造作善等，無心起位無此隨一，故必有思。由此證知觸等五法心起必有，故是遍行。餘非遍行，義至當說。

講解：前面是引教爲證，現在是從理論上說。諸識生起，必定依根緣境，根、境、識三法和合，必定生觸。反之三法和合，也必定因觸而有。倘若沒有觸，心、心所法就不能和合起來共觸一境，所以肯定觸是遍行心所。

作意心所的功能，是引導心王使他趣向於自心所緣的外境。作意若無，心王就不能生起。受能領納適意的順境、不適意的違境、順違俱非的中庸境，使心隨境生起樂、苦、捨相，這三相就叫做「三受」。想的功能，是在自心所取的境上，安立了或青、或黃，或多、或少，或大、小等差別相。當心生起時，假使沒有想心所，就不能取境界的分別相。還有思心所，他能令心取正、邪等業因，來造作善、惡、無記等業。在沒有心識生起時，就沒有這個思心所隨之而起。但有心識生起，必有此思。由於以上道理的證明，我們知道這遍行五心所，心起必有，故稱遍行。餘非遍行，下文當說。

論文四：次別境者，謂欲至慧，所緣境事多分不同，故六位中次初說故。云所為欲，於所樂境希望為性，勤依為業。有義：所樂謂可欣境，於可欣事欲見、聞等有希望故。於所厭事希彼不合，望彼別離，豈非有欲？此但求彼不合離時，可欣自體，非可厭事，故於可厭及中容境一向無欲。緣可欣事若不希望，亦無欲起。

講解：其次講頌文的後三句：「次別境謂欲，勝解念定慧，所緣事不同。」什麼叫做「欲」呢？就是對於所樂的境界生起希望，這是其體性；辛勤的追求，就是其業用。於此，有三家不同的異說。第一家說：所樂的定義，就是可欣的境界。對於可欣的境界，有欲見、欲聞、欲覺、欲知的希望，這就是欲。有問曰：對於討厭的事未遇合的，希望不要遇合；既遇合的，希望早點離開，這豈不也是欲嗎？論主答曰：這不過是希望不合，人們只追求可欣的外境，並不追求可厭的外境。因爲對於可厭境和中庸境，不生希望，也沒有欲心生起。

論文五：有義：所樂，謂所求境，於可欣厭求合離等有希望故。於中庸境一向無欲，緣欣厭事若不希求亦無欲起。有義：所樂謂欲觀境，於一切事欲觀察者，有希望故。若不欲觀，隨因境勢任運緣者，即全

無欲，由斯理趣，欲非遍行。有說，要由希望境力，諸心、心所方取所緣，故經說欲為諸法本。

講解：第二家的解釋是：所樂者就是所求境，對於可欣的事未合求合，既合求不離；對於可厭的事，未合求不合，既合求離。因爲有此希望，所以才叫做欲。對於中庸境一向無欲。對於所緣可欣、可厭之境，若無合、離的希求，也不會有欲心所生起。

第三家則說：所樂就是欲觀境，對一切想觀察的事物就有希望，這個觀察的希望就是欲。如果你不想觀察，只是隨著境界的力任運而緣，那就不管他是好是壞，都不會有欲心所生起。由於這個道理，所以欲心所但屬別境，而不屬遍行。小乘有部說：因爲有希望緣取外境之力，那一切心、心所才能取境，所以經上說欲是一切法的根本。

論文六：彼說不然，心等取境由作意故，諸聖教說：作意現前能生識故，曾無處說，由欲能生心、心所故。如說諸法愛為根本，豈心、心所皆由愛生？故說欲為諸法本者，說欲所起一切事業，或說善欲能發正勤，由彼助成一切善事，故論說此勤依為業。

講解：論主答曰：這種說法不對，心、心所之緣取外境是由於作意，並不是欲。很多的經論上說：作意現前能夠生識，沒有一處說由欲而生起心、心所法。例如有說諸法以愛爲本，難道說心、心所都是由愛而起嗎？以此例知，所謂「欲爲諸法根本」的話，那是說，由欲所起的一切行爲，都是以欲爲根本的。或說善法的欲，能發正勤，復由正勤來助成欲的一切善事。所以《顯揚聖教論》上說：欲是生起正勤的動力。

論文七：云何勝解？於決定境印持為性，不可引轉為業。謂邪正等教理證力，於所取境審決印持，由此異緣不能引轉。故猶豫境勝解全無，非審決心亦無勝解，由斯勝解非遍行攝。有說：心等取自境時無拘礙故，皆有勝解。彼說非理，所以者何？能不礙者即諸法故，所不礙者即心等故。勝發起者根作意故，若由此故彼勝發起，此應復待餘，便有無窮失。

講解：什麼叫做勝解呢？就是對於外境的判斷，一經決定，即不可引轉。意思是說：對於邪教、邪理，或正教、正理，經過深思熟慮決定以後，縱然再遇異緣，也不能使他改變既定的決心。因此，猶豫不決的境界沒有勝解，不是審決之心也

沒有勝解。由此可見，勝解心所但屬別境，而不是遍行。

說一切有部認爲：只要心、心所緣取自心所緣的外境時，沒有東西從中阻礙，都有勝解，何待審決印持？論主反駁說：這種說法不合理，因爲能不阻礙的，是所緣的一切法，不是勝解；所不阻礙的，是心、心所法本身，也不是勝解。怎麼以不礙爲勝解呢？若說不礙的心、心所，由勝解的增上勝緣所發起，那也不對，那是根和作意二法，與勝解無關。若說勝解的增上之力，根和作意才能發起，那這勝解也應當更待餘法來做他的增上緣，這樣的緣復待緣，豈非有無窮的過失嗎？

論文八：云何為念？於曾習境令心明記不忘為性，定依為業。謂數憶持曾所受境令不忘失，能引定故。於曾未受體類境中全不起念。設曾所受不能明記，念亦不生。故念必非遍行所攝。有說：心起，必與念俱，能為後時憶念因故。彼說非理，勿於後時，有癡、信等。前亦有故。前心、心所或想勢力，足為後時憶念因故。

講解：什麼叫做念？對於曾經熏習過的境界，令心明白記憶而不忘失，是禪定所依的基礎。意思就是說，數數憶持，不斷專注於曾經領受過的境界，令心不忘，能

引生定。例如專念曾經聞受的正法，能令一心不亂，便是引定。對於未曾經受的事物不會起任何憶念。對於曾經聞受之境而不能明記不忘，則「念」也不會生起。所以念心所但屬別境，而不屬於遍行。

說一切有部認爲：「凡是心生起的時候，必定與念心所同起，能做爲後來憶念的原因。」論主駁曰：這樣說法不合理，不可說後面有癡、信等，從前也有，就是遍行，如果這樣說，那癡但屬染；信但屬善，他如何能是遍行？再者，前心、心所取境熏習的功能，或憑想像明記的勢力，已經足夠爲後時憶念之因，就不需要前念了。

論文九：云何為定？於所觀境令心專注，不散為性，智依為業。謂觀得、失、俱非境中，由定令心專注不散，依斯便有決擇智生。心專注言顯所欲住即便能住，非唯一境。不爾，見道歷觀諸諦，前後境別應無等持。若不繫心，專注於境，便無定起，故非遍行。有說：爾時亦有定起，但相微隱，應說誠言。若定能令心等和合，同趣一境，故是遍行。理亦不然，是觸用故。若謂此定令剎那頃心不易緣，故遍行攝。亦不應理，一剎那心，自於所緣無易義故。若言由定心取

所緣故遍行攝，彼亦非理，作意令心取所緣故。有說：此定體即是心。經說為心學，心一境性故。彼非誠證，依定攝心，令心一境，說彼言故。根、力、覺支、道支等攝。如念、慧等非即心故。

講解：什麼叫做定呢？在所觀的外境上，令心專注而不散亂，智慧依此而生。也就是說，在觀察或得、或失，或得失俱非的境中，由此定令心專注而不散亂。依此便有決擇的無漏智慧生起。所謂「心專注」的話，是顯示心所欲住於此，便能安住，並不是前後唯緣一境。否則，見道位中以十六心觀各個眞理時，前後之境就有區別，就不會有平等持心的三昧定了。若以散心別緣，而不繫心專注於轉深境位，便不會有禪定生起。所以定心所但屬別境，而不是遍行。

正理師認爲：心不專注時也有定生起，不過他的行相微隱難知。論主破他說：解釋法義應說誠實語，如果說定能使心、心所和合同緣一境，所以也是遍行，這理由不對，和合是觸的作用，與定無關。若說此定能令一剎那頃的心住於一境，不改易所緣，就是遍行所攝，也不合理，因爲一剎那的心自能對於所緣的境沒有改易，也不必有定。如果說由定才能令心取境，所以他是遍行所攝，也不合理，因爲令心取境的是作意的功能，不是定的作用。

又有經量部師說：這個定的自體就是心，不是另外有體。因爲經上說三學中定是心學，令心一境爲性。論主破斥說：心學是說定依攝於心，使心專注一境，所以稱爲心。並不是其體就是心。定是五根中的定根，五力中的定力，七覺支中的定覺支，八聖道中的正定分所攝，就像別境中的念、慧等心所一樣，各有各體，並非定就是心。

論文十：云何為慧？於所觀境簡擇為性，斷疑為業。謂觀得、失、俱非境中，由慧推求得決定故。於非觀境愚昧心中無簡擇故，非遍行攝。有說：爾時亦有慧起，但相微隱。天愛寧知？對法說為大地法故。諸部對法，展轉相違，汝等如何執為定量。唯觸等五經說遍行，說十非經，不應固執。然欲等五非觸等故，定非遍行，如信、貪等。

講解：什麼叫做慧呢？在所觀察的境上，簡別決擇爲性；斷絕疑惑爲業。對於所經受或得、或失，或得失俱非的塵境中，由慧推求，而得決定無疑。在非所觀境、及愚昧心中，就沒有簡擇的智慧。所以慧心所但屬別境，不是遍行所攝。

有部師說：在非所觀境及愚昧心中也有慧起，不過他的行相微細隱伏，如微細物爲大器盛受，不易顯知。不過對法論上說：慧心所爲十大地法之一，而小

乘的大地法即相當於大乘的遍行。（註：大地法：俱舍論頌云：受想思觸欲，慧念與作意，勝解三摩地，遍於一切心。此十皆名大地法）

論主破曰：小乘諸部對法，如發智論、六足論等，展轉差別相違，你們如何拿它作爲定量？只有觸、作意、受、想、思五法，經上說是遍行；至於有十個遍行的話，那不是經上所說。這欲、勝解、念、定、慧五法，與觸等不同，別境所攝，一定不是遍行，例如善法的信等，煩惱法的貪等，屬性不同。

論文十一：有義：此五定互相資。隨一起時必有餘四。有義：不定。瑜伽說：此四一切中無後二故。又說：此五緣四境生，所緣能緣非定俱故。應說：此五或時起一，謂於所樂唯起希望，或於決定唯起印解，或於曾習唯起憶念，或於所觀唯起專注。謂愚昧類為止散心，雖專注所緣，而不能簡擇。世共知彼有定無慧。

講解：此下講欲等五法是否俱起，此有兩家相反的說法。第一家說：這欲、勝解、念、定、慧五法，決定互相資助，有一法起時，其餘的四法必定與之同起。第二家說：不然，因爲《瑜伽論》上說：這五個心所，在四一切中（註：一切性、一切地、一切時、一切俱）沒有後面一切時、一切俱兩個一切。論上又說：這五

個心所，是緣四種境界而生的，欲緣所樂境，勝解緣決定境，念緣曾習境，定、慧緣所觀境。這所緣的四種境界，及能緣的五個心所，他們不可能同時俱起。

這五個心所，對境一次只起一個，就是或在所樂境上，唯起希望的欲；或在決定境上，唯起印持的勝解；或在曾習境上，唯起不忘的念；或在所觀境上，但起專注的定。愚昧的人爲了攝斂粗動散心，雖然專注於所緣之境，但不能對此進行鑒別和判斷，所以世間共知他們有定無慧。

論文十二：彼加行位，少有聞思，故說等持緣所觀境，或依多分，故說是言，如戲忘天專注一境，起貪、瞋等，有定無慧，諸如是等，其類實繁。或於所觀，唯起簡擇。謂不專注，馳散推求。

講述：那些愚昧的人，在定前的加行位時，也有一點聞教於師，思維於己的聞、思二慧，所以說定所緣境，也叫做所觀境。或者依所觀之境，除少數人是有定無慧外，大部分的行者是定、慧俱起，所以就依此來說，這定境名爲所觀。例如欲界戲忘天人，他們亦專注於遊樂一境，忘失正念，起了貪、瞋等煩惱，所以說他們於所觀境有定無慧。像這樣有定無慧的情況實在很多。或者是在所觀境上，唯起簡擇之慧，謂掉舉多者不能專注一境，唯務馳散推求法相或義理，所

以有慧無定。

論文十三：或時起二，謂於所樂、決定境中，起欲、勝解。或於所樂、曾習境中起欲及念。如是乃至於所觀境起定及慧，合有十二。或時起三，謂於所樂、決定、曾習，起欲、解、念，如是乃至於曾習、所觀起念、定、慧，合有十三。或時起四，謂於所樂、決定、曾習、所觀境中起前四種，如是乃至於決定、曾習、所觀境中起後四種，合有五四。或時起五，謂於所樂、決定、曾習、所觀境中，俱起五種。如是於四起欲等五，總別合有三十一句。或有心位五皆不起，如非四境、率爾墮心及藏識俱，此類非一。

講述：有時對境一次，生起兩種心所，如一者於所樂、決定境中，生起欲和勝解。二者於所樂、曾習境中，生起欲和念。三者於所樂及所觀境中，生起欲和定。四者於所樂及所觀境中，生起欲和慧。五者對決定及曾習境，生起勝解和念。六者對決定及所觀境，生起勝解和定。七者對決定及所觀境，生起勝解和慧。八者對曾習及所觀境，生起念和定。九者對曾習及所觀境，生起念和慧。十者對所觀境，生起定及慧，合有十個二。

有時對境一次，生起三個心所，合十次生起的心所，總共有十個三。如於所樂、決定、曾習三境中，生起欲、勝解、念。於所樂、決定、所觀三境中，生起欲、勝解、定。餘略。有時對境一次，生起四個心所，合五次所起的心所，有五個四。如於所樂、決定、曾習、所觀境中，生起欲、勝解、念、定。於所樂、決定、曾習、所觀境中，生起欲、勝解、念、慧。有時對境一次，生起五個心所，這當然是於所樂、決定、曾習、所觀境中，生起欲、勝解、念、定、慧五個心所。

綜上所述，一次起一個心所的有五次，一次起兩個心所的有十次，一次起三個心所的也有十次，一次起四個心所的有五次，一次起五個心所的有一次。這樣連一次的「總」及三十次的「別」，一共三十一次。但這欲、勝解，念、定、慧五個心所，莫說在無心位，就是在有心位，也有全部不起的時侯。如果不是所樂、決定、曾習、所觀的四境現前，而是率爾心所起的六識，及與藏識相應的心所，都沒有它們。這一類說法很多，非止一類。

論文十四：第七、八識，此別境五，隨位有無，如前已說。第六意識諸位容俱，依轉未轉皆不遮故。有義：五識此五皆無。緣已得境無希望

故，不能審決無印持故。恆取新境無追憶故，自性散動無專注故，不能推度無簡擇故。

講解：第七、八二識與五位別境，隨位或有或無，前面已說。至於第六意識，在未轉依位，或五法俱起，或一一別起；若在已轉依位，那是全部都有的。因爲無論轉依的無漏，或未轉依的有漏，都沒有遮簡。若在前五識，則有兩家異說。第一家說：前五識裏沒有別境五心所，因爲它只緣已得之境，不緣未得之境，所以沒有希望的欲；它不能審慮作出決定，所以沒有勝解。它永遠緣取新境，不緣過去，所以沒有追憶的念。它自性散動，不能專注一境，所以沒有定。它不能推求和量度，所以也沒有簡擇的慧。

論文十五：有義：五識容有此五，雖無於境增上希望，而有微劣樂境義故。於境雖無增上審決，而有微劣印境義故。雖無明記曾習境體，而有微劣念境類故。雖不作意繫念一境，而有微劣專注義故。遮等引故，說性散動，非遮等持故容有定。雖於所緣不能推度，而有微劣簡擇義故。由此聖教說眼、耳通，是眼、耳識相應智性。餘三準此有慧無失。未自在位此五或無，得自在時此五定有。樂觀諸境欲無減故，

印境勝解常無減故，憶習曾受念無減故，又佛五識緣三世故，如來無有不定心故，五識皆有作事智故。

講解：第二家說，前五識裏，容或俱有這別境五法。因爲前五識的緣境，雖然沒有強烈的希望，但在第六識的導引下，對於樂境也有微劣的希望，所以有欲。雖然沒有強盛的審決判斷，但也有微劣印境的意義，所以有勝解。雖然不能明記曾經歷境界，但也有微劣對現境的憶念，所以有念。雖然沒有作意加行繫念一境，但也有微劣專注的意義。因爲其不能有等引之定，所以說它「自性散動」，但不能否認有它有等持之定，所以容許有定。前五識雖然對於所緣外境不能推理，但有微弱的鑒別意義，所以《瑜伽師地論》上說：眼通與耳通，是與眼、耳二識相應的智慧。既然眼、耳二識有慧，所以其餘的鼻、舌、身三識，與前二識一樣，也有智慧，此說並無過失。

在沒有得到自在的凡位，這五種別境或許沒有，但在自在解脫位，這五種別境則決定都有。因爲自在聖位的五識，於樂觀境的欲，印持境的勝解，憶習曾受境的念，都沒有減損。再者，佛地的五識，能緣過去、現在、未來三世，佛心沒有不定的時候。佛地的五識已經轉爲成所作智，又豈能無慧。（註：等持，

定的別名，意謂平等持心，心住一境，平等維持。）

論文十六：此別境五，何受相應？有義：欲三，除憂、苦受，以彼二境非所樂故。餘四通四，唯除苦受，以審決等五識無故。

講解：這五個別境心所，與喜、樂、憂、苦、捨五受的何受相應呢？此有兩家不同的說法。第一家說：除了憂、苦二受，欲心所和喜、樂、捨三受相應。因爲憂、苦二受不是欲的所樂境。其餘的勝解、念、定、慧四心所，則通於五受之四，唯除去苦受。因爲與苦受相應的五識裏，沒有這勝解、念、定、慧的四個心所。

論文十七：有義：一切五受相應。論說憂根於無上法，思慕愁感求欲證故，純受苦處希求解脫，意有苦根，前已說故。論說貪愛，憂苦相應，此貪愛俱必有欲故，苦根既有意識相應，審決等四苦俱何咎？又五識俱，亦有微細印境等四，義如前說。由斯欲等，五受相應。此五復依性、界、學等，諸門分別。如理應思。

講解：第二家說：五個別境都與五受相應。因爲《瑜伽師地論》說：憂根對於無上妙法思慕愁感，希望得證，是欲與憂相應之證。純受苦處的地獄、鬼、畜，他們那希求解脫的意識裏，也有苦根，前面已經說過。所以欲心所，也與苦受相應。

論上還說，貪愛與憂、苦相應，此貪愛俱起時，必定有欲，這就是欲心所與憂、苦並俱之證。苦根既與意識相應，那其餘與意識相應的勝解、念、定、慧四法，也可與苦受相應，有何過咎？

再者，五識與意識俱起時，亦有微細印持境的勝解，曾習境的念，所觀境的定、慧四法，其義已如前面所說。因此別境五法，都與五受相應。

這五個別境，和有心必起的五遍行不同，所以在別境五法後，復依三性、三界、三學等諸門加以分別。例如：四一切的一切性，就是三性的分別；一切地，就是三界的分別；轉依、未轉依，就是依斷見、思二惑的無學、未斷思惑的有學、二惑未斷的非學無學，這三學的分別，應該如理思索。

第二節　善心所

論文一：已說遍行、別境二位，善位心所其相云何？頌曰：善謂信慚愧，無貪等三根，勤安不放逸，行捨及不害。論曰：唯善心俱名善心所，謂信、慚等，定有十一。云何為信？於實德能，深忍樂欲，心淨為性，對治不信，樂善為業。然信差別，略有三種：一信實有，謂於

諸法實事、理中，深信忍故；二信有德，謂於三寶真淨德中深信樂故。三信有能，謂於一切世、出世善深信有力，能得能成，起希望故。由斯對治不信彼心。愛樂證修世出世善。

講解：這是次舉六頌的第三頌。前面已說遍行、別境二位，至於第三位的善心所，其義相是怎麼樣呢？頌文說：善心所十一個，是信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、勤、輕安、不放逸、行捨、不害。分別解釋如下。

長行解釋頌文曰：所謂善心所，是唯獨與善心俱起的心所，才能叫做善心所。善心所決定只有十一個。什麼叫做信呢？對於實、德、能諸法，深能忍可欲樂，以心清淨爲性，以對治不信，好樂善法爲其業用。然而信的差別有三種：第一是信實有體性之法，對於佛陀所說的世出世間諸法，實有其事，實有正理中的正因正果，深信不疑。第二是信有德，對於佛、法、僧三寶的眞淨功德，深信而喜樂。第三種是信有能，對於一切世、出世間之善法，深信其有勢力，能得樂果，能成聖道，生起希望願欲。由此三信，能夠對治不信此三之心，以好樂而修證世、出世間的一切善法。

論文二：忍謂勝解，此即信因。樂欲謂欲，即是信果。確陳此信自相是何？

豈不適言心淨為性？此猶未了彼心淨言。若淨即心，應非心所，若令心淨慚等何別？心俱淨法為難亦然。此性澄清能淨心等，以心勝故立心淨名，如水清珠能清濁水。慚等雖善，非淨為相，此淨為相，無濫彼失。又諸染法各別有相，唯有不信自相渾濁，復能渾濁餘心、心所，如極穢物自穢穢他，信正翻彼，故淨為相。

講解：外人問曰：根據上面所說，我們已經知道忍可的意義，就是勝解；也就是能生信的因。樂欲，就是欲心所，也就是信所生的果。那麼，更應當確實指陳，這信的自相是什麼？論主答曰：適才已說過，心淨就是信的特性。

外人詰難說：你還沒有講清楚「心淨」的意思，如果「淨就是心」，這是持業釋，信就不應當是心所法。如果「心淨」是使心清淨，這就是依主釋，這與慚等又有什麼區別呢？如果「心淨」是指心與淨法相俱，此爲鄰近釋，其詰難同上所述。

論主解釋說：這信的體性湛然澄清，能令其餘的心、心所法清淨。因爲心王是主，所以但說心淨，實際上亦包括心所。就像水清珠投入濁水，能使濁水清淨一樣。慚等體性是善，而他們的自相並非能淨，不過是所淨而已。唯有這信

心所是以能淨爲自相。所以信和慚等並沒有相濫的過失。

再者，一切染法各有各的自相，唯有大隨煩惱裏的「不信」，它不但自相渾濁，並且能令其餘的心、心所法也和它一樣渾濁。好像一個極其污穢的東西，不但自己污穢，而且也染污了其他的東西。信和渾濁的不信相反，所以信以淨爲特性。

論文三：有說：信者愛樂為相。應通三性，體應即欲，又應苦集非信所緣。有執信者隨順為相。應通三性，即勝解欲。若印順者即勝解故，若樂順者即是欲故。離彼二體無順相故，由此應知心淨是信。

講解：有人說：信是以愛樂爲其特性。如果照這樣說，那信就應當不但是善，而是遍通善、惡、無記三性了。因爲愛樂是「欲」所緣之境，而「欲」是通於三性的。再者，苦、集、滅、道四諦，都是信的所緣境，如果以愛樂爲信，那苦、集二諦就不是信的所緣境了。那有聖者愛樂苦、集之理？

又有詰難曰：信是以隨順爲其特性。論主難曰：不然，境有三性，當然隨順亦通三性。果然如此，則隨順就成了勝解或欲，而不是信心所了。詰難者轉救曰：雖然說隨順，本體並非勝解或欲。論主反難：不然，如果認定隨順，便是

勝解，如果是所樂的隨順，便是欲。那麼離開勝解、欲兩個心所，便沒有隨順的自相可言了。由此應知，所謂愛樂、隨順，都不是信的自相，心淨才是信的自相。

論文四：云何為慚？依自法力，崇重賢、善為性，對治無慚，止息惡行為業。謂依自法尊貴增上，崇重賢、善，羞恥過惡，對治無慚，息諸惡行。

講解：什麼叫做慚？依靠自己之力和所理解的法，崇敬有賢德的人；對於一切有漏、無漏的善法皆生崇重，對治無慚，止息惡行。換句話說：就是依靠自身的自尊自重之力，去崇賢重善，以自己所犯的過惡感到羞恥，對治無慚，止息一切非法的惡行。

論文五：云何為愧？依世間力，輕拒暴惡為性，對治無愧，止息惡行為業。謂依世間訶厭增上，輕拒暴惡羞恥過罪，對治無愧，息諸惡業。

講解：什麼叫做愧？依於世間輿論的力量，對於暴惡的事拒而不作。愧的業用是對治無愧，止息惡行。也就是說：依於世人的訶責，和自己對於暴行的厭惡，以此二種增上緣力，拒與暴惡之人爲伍，拒作暴惡之事，以對治無愧，止息一切非

法的惡行。

論文六：羞恥過惡，是二通相，故諸聖教假說為體。若執羞恥為二別相，應慚與愧體無差別。則此二法定不相應。非受、想等有此義故。若待自他立二別者，應非實有，便違聖教。若許慚、愧實而別起，復違論說十遍善心。

講解：對於自己所犯的過惡感到羞恥，是慚、愧共同的特性。所以諸聖教都依此共同特性，假說慚、愧二法別體。如果執著於羞恥是慚、愧二法的別相，則慚也是羞恥，愧也是羞恥，慚、愧二法就沒有差別了。既沒有差別，那就是一體。如是一體，則二法就不能相應同起。例如受、想等遍行五法各別有體，那才能相應，並不是一體相應。如果你們對自法是慚，對世間是愧，這樣建立了二個別體，那也不對。因爲二法既是待緣而成，那就應當不是實有。然而說不實有，又違背了經典的道理。如果許慚、愧實有而又各別而起，那又違背《瑜伽論》所說：十一種善法除了輕安之外，其餘的十種都是遍一切善心，可見不是各別而起。

論文七：崇重輕拒，若二別者，所緣有異應不俱生。二失既同，何乃偏責。

誰言二法所緣有異？不爾、如何？善心起時隨緣何境，皆崇重善及輕拒惡義。故慚與愧俱遍善心，所緣無別。豈不我說亦有此義？汝執慚愧自相既同，何理能遮前所設難？然聖教說顧自他者，自法名自，世間名他。或即此中崇拒善惡，於己損、益，名自他故。

講解：外人又問：慚是崇重善法，愧是輕拒惡法，以此建立二種別相。所以所緣的境既不相同，那慚、愧二法應當不能俱起。這和不俱、別起的兩種過失相同，爲什麼偏要責難我們？論主回答：誰說慚、愧二法所緣的境有不同呢？外人難曰：不是不同是什麼？論主解釋：當善心生起的時候，隨便緣什麼境，都有崇重善法，輕拒惡法的意義，這是慚和愧的二種別相。別相就是不同的功用，慚的功用是崇善，愧的功用是拒惡。

外人稱：照你這樣說，豈不和我前面所說一樣嗎？論主回答：你既然認爲慚、愧二法自相相同，你有什麼理由可以遮除我前面所設疑難？然而經論對自、他二別的解釋是：自立的法叫做自，世間的法叫做他。或者就是上面說的：崇重有益於己的善法叫做「自」；輕拒有損於己的惡法叫做「他」。

論文八：無貪等者，等無瞋、癡。此三名根，生善勝故，三不善根近對治

故。云何無貪？於有、有具，無著為性，對治貪著，作善為業。

講解：以上合解慚、愧，此下解釋頌文的「無貪等三根」，等者就是連無瞋、無癡都包括在內。這無貪、無瞋、無癡三心所，爲什麼稱爲三善根？根者能生義，有能生善法的殊勝功用。又能各別對治三不善根貪、瞋、癡。什麼叫做無貪？對於三界和造成三界輪迴的條件皆無貪著，這是它的特性，對治貪著，令人行善，這是它的作用。「於有、有具無著爲性」，有是三有，亦即是三界，這是有情的依報。有具是生於三界之因，即惑與業。對三界不生耽著，是無貪的特性。對治貪著，止惡作善，是無貪的業用。

論文九：云何無瞋？於苦、苦具，無恚為性，對治瞋恚，作善為業。善心起時，隨緣何境皆於有等無著無恚。觀有等立非要緣彼，如前慚愧觀善惡立，故此二種俱遍善心。

講解：什麼叫做無瞋？逆境當前不生恚恨之心叫無瞋。「於苦、苦具無恚爲性」，苦是三界苦果，即苦苦、壞苦、行苦，苦具是苦果生成之因。對於苦因苦果不起瞋恚，是無瞋的特性；對治瞋恚，止惡作善，是無瞋的業用。有問：無貪緣樂境，無瞋緣苦境，它們緣境有異，怎能同時生起？既不能同時生起，何以能遍

一切善心？論主答：當善心起時，隨便緣什麼境都有它們生起。對於三界的樂境不起貪著，對於三界的苦境不起瞋恨，這是依觀待苦樂而建立的。所以無貪、無瞋二法，是俱時而起，遍一切善心。

論文十：云何無癡，於諸理事明解為性，對治愚癡，作善為業。有義：無癡，即慧為性。集論說此：報、教、證、智，決擇為體。生得聞、思、修所生慧，如次皆是決擇性故。此雖即慧，為顯善品有勝功能，如煩惱見，故復別說。有義：無癡，非即是慧，別有自性正對無明。如無貪、瞋善根攝故。論說大悲，無瞋、癡攝，非根攝故。若彼無癡，以慧為性，大悲如力等應慧等根攝。又若無癡無別自性，如不害等應非實物。便違論說十一善中三世俗有，餘皆是實。然集論說慧為體者，舉彼因果顯此自性，如以忍樂表信自體，理必應爾。以貪、瞋、癡六識相應，正煩惱攝，起惡勝故，立不善根。斷彼必由通、別對治。通唯善慧，別即三根，由此無癡必應別有。

講解：什麼叫做無痴？就是對於一切事理，明確理解而不迷惑，即爲其特性；能夠對治愚痴，令人止惡爲善，即爲其業用。如要細釋，則有兩家不同主張。第一家

說：無癡是以別境的慧心所爲體。《雜集論》上說：「報、教、證、智，決擇爲體」，意思是：報是生得的智慧，因爲生得善法以宿習爲因；教是聞、思的智慧，就是從聽聞正法所得的智慧；證是修得的智慧，就是由修習禪定所得的智慧，而智慧是以揀擇和決斷爲其體性。問：如果說無癡的體是別境中的慧，爲什麼這善心所裏，只說一個慧，而不說其餘的四個心所呢？答曰：雖然這無癡的體即是慧，然而爲表顯善心所有殊勝功能，也和煩惱中的「見」有勝用一樣，所以特別彰顯來說。

第二家則說：無癡的體並不就是慧，他別有自體，正對治不善中的無明，好像無貪對治貪、無瞋對治瞋一樣，都是三善根所攝。《瑜伽論》上說：諸佛的大悲，是無瞋和無癡所攝，並沒有說是慧根所攝。無癡既然能攝大悲，可見其體性不是慧。如果無癡是以慧爲體，那大悲就不是無瞋、無癡所攝，應該和佛的十力、四無畏一樣，屬於慧根所攝才對。再者，無癡若眞沒有自體，那就和不放逸、行捨、不害一樣，不是實有的東西了。如此，便違背了《瑜伽論》所說：十一種善法中，除了不放逸、行捨、不害三法是世俗假有外，其餘八法都是實有。《集論》上說：無癡是以慧爲體，那是因爲無癡的因果通於生得、聞、

思、修四慧，所以舉彼因果顯此自性。好像「忍」是信因，「樂」是信果，即以忍、樂來表顯信的自體一樣。

因爲貪、瞋、癡是與六識相應的染法，爲煩惱所攝，此三者造惡的力量較其餘煩惱強勝，所以立它們爲三不善根。要斷除這三不善根，必須由通、別二種對治。通就是善慧；別就是用無貪對治貪、無瞋對治瞋、無癡對治癡。因爲這種道理，無癡應當和無貪、無瞋一樣，必定別有自體，才可以對治無明。

論文十一：勤謂精進，於善惡品修斷事中，勇悍為性，對治懈怠，滿善為業。勇表勝進，簡諸染法。悍表精純，簡淨無記，即顯精進唯善性攝。此相差別，略有五種：所謂被甲、加行、無下、無退、無足，即經所說有勢、有勤、有勇、堅猛、不捨善軛，如次應知。此五別者，謂初發心、自分、勝進、自分行中三品別故。或初發心、長時、無間、殷重、無餘，修差別故。或資糧等五道別故，二乘究竟道欣大菩提故，諸佛究竟道利樂他故。或二加行，無間、解脫，勝進別故。

講解：什麼叫做勤？勤就是精進。在修善斷惡的事上，以勇悍爲其特性，對治懈怠，

以圓滿善法爲其業用。勇悍的勇，是表示向善的精進，簡別不是勇於染污的惡法；勇悍的悍，是表示精純無雜，連無覆無記也簡別淨盡。這就表顯精進在三性中唯屬善性。

這精進的義相，有五種差別：第一是被甲精進，第二是加行精進，第三是無下劣精進，第四是無退轉精進，第五是無喜足精進。這五種精進，也就是經上所說的：有勢精進、有勤精進、有勇精進、堅猛精進、不捨善軛精進（註：軛，是車轅前加在牛馬頸上的曲木）上面的五種次第，名雖有異，而義實無別。

五種差別外，還有四種解釋。第一種解釋是：一初發心，二下品自分行，三中品自分行，四上品自分行，五勝進行。第二種的解釋是：一初發心，二長時修，三無間修，四殷重修，五無餘修。第三種的解釋是：一資糧位，二加行位，三通達位，四修習位，五究竟位。問：三乘究竟無學，既已滿足，何以仍須精進？答：二乘的究竟道，是欣向大菩提果；諸佛的究竟道，是利樂有情，所以二乘雖究竟無學，但仍須精進。第四種的解釋是：一遠加行道，二近加行道，三無間道，四解脫道，五勝進道。

論文十二：安謂輕安，遠離粗重，調暢身心，堪任為性，對治惛沉，轉依

為業。謂此伏除能障定法。令所依此轉安適故。

講解：什麼叫做安？安就是輕安。因輕而安，所以能遠離粗重，使身心調暢，就堪能勝任一切善法。所以它以對治惛沉爲體性，轉變身心爲業用。也就是說，輕安伏除了能障禪定的惛沉，令所依止的身心，轉粗重而爲安適。

論文十三：不放逸者，精進三根依所斷修、防修為性，對治放逸，成滿一切世出世間善事為業。謂即四法，於斷修事皆能防修，名不放逸。非別有體，無異相故。於防惡事修善事中，離四功能無別用故。雖信、慚等亦有此能，而方彼四勢用微劣。非根遍策，故非此依。豈不防修是此相用？防修何異精進三根？彼要待此方有作用。此應復待餘，便有無窮失。勤唯遍策，根但為依，如何說彼有防修用？汝防修用其相云何？若普依持，即無貪等；若遍策錄，不異精進。止惡進善即總四法，令不散亂應是等持，令同取境與觸何別？令不忘失即應是念。如是推尋不放逸用，離無貪等竟不可得。故不放逸定無別體。

講解：什麼叫不放逸？它是依精進，無貪、無瞋、無痴四法分位假立，對所斷的惡，

防令不起，對所修的善，修令增進，就是它的特性；以對治放逸，圓滿成就一切世、出世間的善事，就是它的業用。也就是說：即此精進、無貪、無瞋、無痴四法，對於斷惡修善的事，能盡到防修的責任。它沒有自己獨立的自體，離了以上四法，也就沒有不放逸的作用。外人問：信、慚、愧等法，也有斷惡修善的功能，何以不放逸不依它們爲體呢？論主答：信、慚、愧等法雖然也有防惡修善的功能，但比起精進四法來勢用較爲微劣，以能生一切善法而論，它們不如三善根；以普遍策勵一切善心而論，它們又不如精進。所以不放逸但依精進、三善根爲體，不依信、慚、愧等法。

外人問曰：精進只能是普遍的策勵善心，而三根只能作爲善法的所依，怎能說四法有防惡修善的作用呢？論主反問曰：你們所說的防惡修善的相狀是什麼樣呢？如果普遍依持一切善心稱爲防惡修善，這就是無貪等三根。如果能夠普遍促進善心的增長，這和精進就沒有區別。所以防惡修善就是四法。如果令心不散亂就是防惡修善的話，就應當是定。如果令心、心所同取一境稱爲防惡修善，這與觸有什麼區別呢？如果使所作善惡憶念不忘稱爲防惡修善，這就應當是念。按照這種道理推論下去，不放逸的防惡修善作用，離開了精進、三根四

法就不可得，所以不放逸肯定沒有別體。

論文十四：云何行捨？精進、三根令心平等、正直，無功用住為性，對治掉舉，靜住為業。謂即四法令心遠離掉舉等障，靜住名捨。平等、正直、無功用住，初中後位辯捨差別。由不放逸先除雜染，捨復令心寂靜而住。此無別體，如不放逸離彼四法無相用故，能令寂靜即四法故，所令寂靜即心等故。

講解：什麼叫行捨？這是行蘊中的捨，它自己沒有體性，也是依精進、無貪三根分位假立的。行捨令心平等正直，不藉加行功用而得安住。它是以對治不平等的掉舉爲業用，而住於寂靜的心境，就叫做捨。平等、正直、無功用住，就是分初、中、後三位，來辯論捨的差別，即最初先離掉舉、惛沉，使心平等。其次再離諂曲，令心正直。最後不藉加行功用，自然能安住寂靜。其能令寂靜的是四法，所令寂靜的是心、心所。

論文十五：云何不害，於諸有情不為損惱，無瞋為性，能對治害，悲愍為業。謂即無瞋於有情所不為損惱，假名不害。無瞋翻對斷物命瞋，不害，正違損惱物害。無瞋與樂，不害拔苦。是謂此二粗相差別。

理實無瞋實有自體。不害依彼一分假立，為顯慈悲二相別故，利樂有情彼二勝故。有說：不害非即無瞋，別有自體，謂賢善性。此相云何？謂不損惱。無瞋亦爾，寧別有性，謂於有情不為損惱，慈悲賢善是無瞋故。

講解：什麼叫做不害？就是對於一切有情，不去損害惱亂他們。不害是以無瞋爲其體性，能對治損害，以慈悲憐愍爲其業用。不害就是無瞋，對一切有情不爲損害惱亂之事，以此建立不害的假名。無瞋是對治斷害物命的瞋心，不害是違反損惱物類的害。無瞋是與有情以樂；不害是拔衆生之苦。這不過是無瞋和不害的粗相。在道理上實說，無瞋實有自體，不害是依托無瞋一分所假立的。爲了表顯無瞋是慈、不害是悲二相的不同，一個是予衆生以樂；一個是拔衆生之苦，是兩種利樂有情的超勝力用。

還有這樣說：不害並非依無瞋爲體，而是自已另有體性。這體性就是賢善，而是以不損惱衆生爲其業用。論主反駁曰：如果是這樣，說那不害的體相不是和無瞋一樣嗎？怎能另外又有體性呢？對於一切有情不爲損惱，因爲慈悲和賢善就是無瞋。

論文十六：及顯十一義別心所，謂欣厭等善心所法，雖義有別說種種名，而體無異，故不別立。欣謂欲俱無瞋一分，於所欣境不憎恚故。不忿、恨、惱，嫉等亦無。隨應正翻瞋一分故。厭謂慧俱無貪一分，於所厭境不染著故。不慳、憍等當知亦然，隨應正翻貪一分故。不覆、誑、諂、無貪、癡一分。隨應正翻貪癡一分故。

講解：十一個善心所已如上釋，現在是解釋頌中「行捨及不害」中的這個「及」字，因爲在這個及字後面，還包括著欣、厭等十五種善法。這十五種善法，他們雖然與十一善心所的意義不同，然而他們的體性，卻是在十一善心所外更無別體。所以不另外安立。

欣是欣悅，是與善欲俱起，它是屬於無瞋一分所攝。因爲在歡欣的境界，不會生起憎恚。不但是欣，其餘的不忿、不恨、不惱、不嫉，也是無瞋一分所攝。因爲他們各別正翻的忿、恨、惱、嫉四個隨惑，都是屬於瞋的一分所攝。

厭是厭離，它和善慧同起，爲無貪一分所攝。因爲在可厭境上，不會生起染著。其餘的不慳、不憍也是一樣。這也是正翻小隨煩惱中憍和慢兩種，屬於貪的一分所攝。至於不覆、不誑、不諂三法，是無貪、無癡各一分所攝。因爲他

們各別正翻的覆、誑、諂三個隨惑，是屬於貪、癡的一分所攝。

論文十七：有義：不覆唯無癡一分。無處說覆亦貪一分故。有義：不慢，信一分攝。謂若信彼，不慢彼故。有義：不慢，捨一分攝，心平等者不高慢故。有義：不慢慚一分攝，若崇重彼，不慢彼故。有義：不疑，即信所攝，謂若信彼無猶豫故。有義：不疑，即正勝解，以決定者無猶豫故。有義：不疑，即正慧攝。以正見者無猶豫故。不散亂體即正定攝。正見、正知俱善慧攝。不忘念者即是正念。悔、眠、尋、伺通染不染，如觸、欲等，無別翻對。

講解：有人說：不覆，唯屬無癡一分所攝，不屬無貪。沒有那個經論說，覆也是貪的一部分，可見不覆和無貪沒有關係。有人說：不慢是屬於信心所的一部分，因爲既然信他，就不會輕慢他。有人說：不慢是屬於捨的一分，因爲捨心是平等的，他不會對人高慢。有人說：不慢，是屬於慚的一部分，因爲慚能崇重賢善，所以不慢。照古德註本：以上三說俱通。有人說：不疑是信心所攝，因爲既已相信這個人或這件事，就不會有懷疑。又一種說法，不疑就是別境的正勝解，因其對於已經決定了的正當事理，就不會再有猶豫。又有人說：不疑是別境中

正慧所攝，因爲有了正見的人，那裏還會有猶豫呢？古德說，以上三說俱通。

不散亂是別境的正定所攝，和染見相反的正見，和不正知相反的正知，俱是別境的善慧所攝。和忘念相反的不忘念，就是別境的正念。至於悔、眠、尋、伺四個不定法，他們通於染及不染。就像遍行的觸等，別境的欲等一樣，善心所中沒有與此相對的內容。

論文十八：何緣諸染，所翻善中有別建立，有不爾者？相用別者，便別立之，餘善不然，故不應責。又諸染法遍六識者，勝故翻之，別立善法。慢等忿等唯意識俱，害雖亦然，而數現起損惱他故，障無上乘勝因悲故，為了知彼增上過失，翻立不害。失念、散亂、及不正知，翻入別境，善中不說。染淨相翻，淨寧少染？淨勝染劣，少敵多故。又解理通，說多同體，迷情事局隨相分多，故於染淨不應齊責。

講解：外人問：六種根本煩惱和二十種隨煩惱，爲什麼有的翻過來就成爲善法，有的何以不翻呢？論主答：有的翻過來，性質和作用都有區別，所以各別建立爲善。其餘的翻過來，性質和作用沒有區別，故不一一別立，所以不應有所責難。

還有，一切染法普遍存在於六識的，其作用殊勝，所以要翻過來別立爲善。

慢等七種根本煩惱（註：七種煩惱爲慢、疑、身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見），和忿等九種隨煩惱（註：九種煩惱爲忿、恨、覆、惱、嫉、慳，誑、諂、害），只與意識相應。害雖然也是這樣，但它一再生起，損惱他人，障礙大乘殊勝原因之悲，爲了表明它的強勝違害作用，所以要翻過來成立不害善法。失念、散亂、不正知翻過來是念、定、慧，列入別境心所法，並不列入善心所法。

論文十九：此十一法，三是假有，謂不放逸、捨及不害，義如前說。餘八實有，相用別故。

講解：在這十一個善心所中，有三個是假有，就是：不放逸、捨和不害。因爲捨和不放逸，是以精進及三善根爲體；不害，是以無瞋一分爲體。這意義在前面已經說過。除此三法是假有外，其餘八法都是實有。

論文二十：有義：十一，四遍善心，精進三根遍善品故。餘七不定，推尋事理未決定時不生信故。慚愧同類，依處各別，隨起一時，第二無故。要世間道斷煩惱時，有輕安故。不放逸、捨，無漏道時，方得起故，悲愍有情時乃有不害故。論說：十一，六位中起，謂決定位

有信相應，止息染時有慚、愧起，顧自他故，於善品位有精進三根。世間道時有輕安起，於出世道有捨、不放逸，攝眾生時有不害故。

講解：此下是兩家對於善法是否俱起的諍論。第一家說：在十一善法裏，有四法是普遍存在於善心中，就是精進和三善根，其餘七法則不一定。因爲在推尋事理沒有決定的時候，不會生信。慚和愧雖是同類，但是慚是依仗自力，愧是依仗他力，依處各別。所以慚生起的時候無愧，愧生起的時候無慚，二者不同時俱起。要到世間道斷了粗重煩惱時，才有輕安。至於不放逸和行捨，要到得了無漏道才能夠生起。能夠慈悲憐愍一切有情的時候才會有不害。《瑜伽論》上說：十一善法，要在六位中生起，即是說在決定位，不能與信相應。能夠止息染污的時候，才有自力和他力的慚、愧生起。在善品位，一定有精進和三善根。得到了世間道，才有輕安生起。在出世道的時候，才有行捨和不放逸二法。能夠攝護一切眾生的時候，才有不害。

論文二十一：有義：彼說未為應理，推尋事理未決定心，信若不生，應非是善，如染心等無淨信故。慚、愧類異，依別境同，俱遍善心，前已說故。若出世道輕安不生，應此覺支非無漏故。若世間道無捨、

不放逸，應非寂靜防惡修善故。又應不伏掉舉放逸故。有漏善心既具四法，如出世道應有二故，善心起時皆不損物，違能損法，有不害故。論說：六位起十一者，依彼彼增作此此說，故彼所說定非應理，應說信等十一法中，十遍善心，輕安不遍。要在定位方有輕安調暢身心，餘位無故。決擇分說：十善心所，定不定地，皆遍善心，定地心中增輕安故。

講解：第二家認爲：前面所說的並不合理：推尋事理未決定之心，信若不生，此心就不是善法，和染污心一樣，因爲沒有淨信。至於慚和愧二法類雖不同，那不過是慚依自力，愧依他力，所依的增上緣力有自他差別而已。然而它們的境界都是遍一切善心，並無不同，這在前面已經說過。假使出世道時輕安不生，這種覺支就不應當是無漏。假使世間道沒有行捨和不放逸，其心就不應當是寂靜，也就不能防惡修善了，又憑什麼來降伏掉舉和放逸？既然有漏善心具有精進和三善根四法，世間道就應當同出世道一樣，具有捨和不放逸二法。當善心生起的時候不損惱他人，因爲違背了能損物的害法，所以才有不害。

《瑜伽論》上說：「六位起十一」者，那是依增上而說的。十一種善心所法

在六位生起，因爲在決定位有信生起，在止息染法的時候有慚或愧生起，由於自己的力量而使慚生起，由於他人的力量而使愧生起。在善位時有精進和三善根，在世間道時有輕安生起，在出世間道有捨和不放逸，當對衆生憐愍的時候，有不害的生起。

論文二十二：有義：定加行亦得定地名。彼亦微有調暢義故，由斯欲界亦有輕安，不爾，便違本地分說，信等十一通一切地。有義：輕安唯在定有，由定滋養有調暢故。論說：欲界諸心、心所由闕輕安名不定地。說一切地有十一者，通有尋、伺等三地皆有故。

講解：關於定地，又有兩家不同解釋。第一家認爲，在未到定的加行位，也叫做定地，因爲此時也有一點調暢身心的微義，所以欲界地也有輕安，不然的話，便違背《瑜伽論．本地分》所說：「信等十一，通一切地」的道理了。

第二家說：輕安唯在色、無色界的定地才有，欲界沒有。因爲由定的滋養，身心才能調暢。論上說：一切心王和心所，由於闕了輕安，所以叫做不定地。至於說：一切地都有十一種善法，那是對初禪的有尋有伺地、二禪的無尋有伺地、二禪以上的無尋無伺地說的，這三地都有輕安。而非欲界所有。

論文二十三：此十一種前已具說，第七、八識隨位有無，第六識中定位皆具，若非定位唯闕輕安。有義：五識唯有十種，自性散動無輕安故。有義：五識亦有輕安，定所引善者亦有調暢故，成所作智俱，必有輕安故。

講解：這十一種善法前已講過，第七和第八識裏，在有漏位全部沒有，到無漏位全部都有。至於第六識，在定位全部都有；在不定位只有十種，唯闕輕安。有人說：前五識只有十種，因爲它們自性散動，沒有輕安。又有人說：前五識也有輕安。如果是定所引的善法，在五識身裏也有調暢身心；前五識轉成「成所作智」的時候，必定是有輕安。

論文二十四：此善十一何受相應？十、五相應，一除憂、苦，有逼迫受，無調暢故。此與別境皆得相應，信等欲等不相違故。十一唯善。輕安非欲，餘通三界。皆學等三。非見所斷，瑜伽論說：信等六根唯修所斷，非見所斷。餘門分別，如理應思。

講解：問：這十一個善心所，在苦、樂、憂、喜、捨的五受中，與那一受相應呢？答：有十個都與五受相應，只有輕安一法不通五受，因爲逼迫性的憂、苦二受，不

能調暢身心，所以輕安一法只能與喜、樂、捨三受相應。

這十一種善法，與別境五法都能相應。因爲信等的善法，與欲等的別境，他們的體性並不相違。這十一法，在善、惡、無記三性裏唯屬善性；在欲、色、無色三界裏，除輕安一法不通欲界外，其餘的十法都遍通三界；在有學、無學、非有學無學的三位裏，則是全部都有。

這十一法，在見斷、修斷、非斷的三斷裏，都不是見道所斷。因爲他們不是分別所起的煩惱、所知二障。《瑜伽論》上說：二十二根裏的信根、精進根、念根、定根、慧根、未知當知根，這六種根，在有漏位是唯修所斷；在無漏位那就是非所斷了。

第三節　煩惱心所

論文一：如是已說善位心所，煩惱心所其相云何？頌曰：煩惱謂貪瞋，癡慢疑惡見。

講解：上文已經把十一種善位心所講完。至於煩惱心所，其義相又是怎麼樣呢？頌文中答覆曰：煩惱有六，即貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。

論文二：論曰：此貪等六，性是根本煩惱攝故，得煩惱名。云何為貪？於有、有具染著為性，能障無貪，生苦為業。謂由愛力，取蘊生故。

講解：以下論文，是解釋前二句頌文。論上說：這貪等六個心所，是屬於根本煩惱所攝，所以得煩惱之名。什麼叫做貪？愛著異熟報果的三有——即三界，及能生三有之因的「有具」——即惑與業。故貪以染著爲性，能障無貪，生起諸苦，就是貪的業用。也就是說，由貪愛的業力，生起了痛苦充滿的五蘊身心。五蘊，因取著貪愛而有，又能取著貪愛，所以稱五取蘊。

論文三：云何為瞋，於苦、苦具憎恚為性，能障無瞋，不安隱性惡行所依為業。謂瞋必令身心熱惱，起諸惡業，不善性故。云何為癡，於諸理、事迷闇為性，能障無癡，一切雜染所依為業。謂由無明起疑、邪見、貪等煩惱，隨煩惱業，能招後生雜染法故。

講解：什度叫做瞋，瞋是對於三苦——苦苦、壞苦、行苦的苦果，及造成三苦之因的苦具，生起憎恚，以此憎恚爲體性，能障礙無瞋，不能安心隱忍，一切惡行依之而起，即成了它的業用。有了瞋恚之心，必定能令身心熱惱，一定會生起一切邪惡行爲，因爲它體性不善之故。

什麼叫做癡？對於一切眞諦的道理、俗諦的事相，全都迷闇不明，就是癡的體性；能障礙無癡，一切有漏雜染依之而起，就是癡的業用。癡就是無明的別稱，由無明次第生起疑、邪見、貪等煩惱、隨煩惱，造作惡業，招感後生的雜染諸法。

論文四：云何為慢？恃己於他，高舉為性，能障不慢，生苦為業。謂若有慢，於德有德，心不謙下，由此生死輪轉無窮，受諸苦故。此慢差別有七、九種。謂於三品、我、德處生，一切皆通見、修所斷。聖位我慢既得現行，慢類由斯起亦無失。

講解：什麼叫做慢？就是仗恃自己，以貢高我慢爲其體性；能障不慢，生起諸種痛苦，就是它的業用。也就是說：有了高慢，對於三寶淨功德法，及超過自己的有德之人，自心不肯謙虛卑下，由此招感生死輪轉，受苦無窮。如果詳細分析，慢的差別有七種、九種二說。（註：七種慢是：一者慢，對於不勝我的人，固然說我比他強；就是與我相等的人，也說他不過同我一樣。二者過慢，不但對於和我相等的人說他不如我，就是對於勝過我的人，也說他不過和我相等。三者過過慢，對於勝我的人，反說他遠不及我。四者我慢，就是執有實我及我所，

使心高舉。五者增上慢，自己才證得少分聖道，便僞稱全證。六者卑劣慢，對於勝過我很多的人，說我不過比他少差一點。七者邪慢，分明自己無德，妄謂自己有德。九種慢是：一者我勝慢，二者我等慢，三者我劣慢，四者有勝我慢，五者有等我慢，六者有劣我慢，七者無勝我慢，八者無等我慢，九者無劣我慢。）

論文五：云何為疑？於諸諦理猶豫為性，能障不疑善品為業。謂猶豫者善不生故。有義，此疑以慧為體，猶豫簡擇說為疑故。毘助末底是疑義故，末底般若，性無疑故。有義，此疑別有自體，令慧不決非即慧故。瑜伽論說：六煩惱中見世俗有，即慧分故，餘是實有，別有性故。毗助末底執慧為疑，毗助若南智應為識，界由助力義便轉變，是故此疑非慧為體。

講解：什麼叫做疑？對於一切眞實不虛的道理，猶豫不決，就是疑的體性；能障不疑的善品，就是它的業用。也就是說，凡是猶豫不信的人，善法是不會生起的。

關於疑的體性，有兩家不同的說法。第一家安慧說：疑是以慧爲體，就是對於所觀之境，有一種猶豫的簡擇，所以叫做疑。毗助末底，就是疑的意思。毗是比的意思，助是輔助，末底是慧。合起來就就是比益輔助於慧。既然是輔助

於慧，當然就是慧。末底和般若，都是慧的異名，並無別體。所以知道疑是以慧爲體的。

第二家護法反駁第一家說：此疑別有自體，能令慧猶豫不決，所以疑並不就是慧。《瑜伽論》上說：在六個根本煩惱中，除了「不正見」是世俗假有，屬於邪慧所攝外，其餘的五個根本煩惱——貪、瞋、癡、慢、疑，都實有自體，所以疑並不就是慧。如果說，在「末底」上加一「毗」字來幫助解釋，就說慧是疑的體，那麼，「若南」二字是智，在「若南」加一「毗」字來幫助解釋，就應當變智爲識了。然而，識體並不是智，如何說「毗助末底」就是慧呢？論文中的「界」字是性義。

論文六：云何惡見？於諸諦理顛倒推求，染慧為性，能障善見，招苦為業。謂惡見者，多受苦故。此見行相，差別有五：第一種是薩迦耶見，謂於五取蘊是我和我所，一切見趣所依為業。此見差別，有二十句，六十五等分別起攝。

講解：什麼叫做惡見？對於佛教一切諦理，顛倒推度，以染慧爲性，能障善見，招感苦報爲業。也就是說，有惡見的人多遭苦報。這不過是總略的解釋，若仔細分

析，這惡見的差別，尚有五種。一者「薩迦耶見」，譯爲身見，亦稱我見。就是於五取蘊的這個假名不了如幻，執有實我及我所，一切邪見都依我見而起，起惑造業。因此，我見的差別又有二十句、或六十五句，都是屬於後天分別起的煩惱。（註：二十句者，是五蘊各有四句。例如：一、色是我。二、我有色。三、色屬我。四、我在色中。如是乃至識是我……，合五四爲二十句。六十五句，是計一蘊爲我，餘四蘊各有三所：一、我瓔珞。二、我僮僕。三、我器物。合四三爲十二，再加上一個我共爲十三。這樣推算起來，五蘊有五個我，六十個我所，總合爲六十五句。）

論文七：二邊執見，謂即於彼隨執斷、常，障處中行，出離為業。此見差別，諸見趣中有執前際四遍常論，一分常論。及計後際有想十六，無想、俱非各有八論，七斷滅論等。分別起攝。

講解：第二種是邊執見，就是在我見之上或者執常、或者執斷，能障礙非斷非常中道的行相，它的業用，使人不得出離三界苦海。這種邊執見的差別，有的主張前際四種遍常論和一分常論：有的主張後際有想十六論、無想八論、非有想非無想八論、七種斷滅論。總括起來共有四十七種，這四十七見，都是後天分別所

起的煩惱，其中常見四十種，斷見七種。

（註一：四遍常論：一、由下品宿住通，能憶前際二十成壞劫自他生死相續，便執我與世間，一切俱常。二、由中品宿住通，能憶前際四十成壞劫生死相續，便執我與世間俱常。三、由上品宿住通，能憶八十成壞劫生死相續。便執我與世間俱常。四、由天眼通，見一切有情死此生彼，諸蘊相續，便執我與世間俱常。這四種，執三界俱常，所以叫做遍常。）

（註二：一分常論：一、有從梵天結束生命而生此世間者，得宿住通，執梵天是常，我是無常。二、執梵王所說：四大種是常，心是無常。三、有從戲忘天結束生命生此世間，得宿住通，執彼天是常，我是無常。四、從意憤天結束生命生此世間，得宿住通，執彼天是常，我是無常。這四種，但執梵天、大等是常，所以叫做一分常論。以上八見四遍常論和四一分常論，都是依過去所起的分別，所以說爲前際。）

（註三：有想十六論：一、我有色，死後有想。二、我無色，死後有想。三、我亦有色亦無色，死後有想。四、我非有色非無色，死後有想。五、執我有邊，死後有想。六、執我無邊，死後有想。七、執我亦有邊亦無邊，死後有想。八、

執我非有邊非無邊，死後有想。九、我有一想。十、我有種種想。十一、我有少想。十二、我有無量想。十三、我純有樂，死後有想。十四、我純有苦，死後有想。十五、我純有苦有樂，死後有想。十六、我純無苦無樂，死後有想。）

（註四：無想八論：一、我有色，死後無想。二、我無色，死後無想。三、執我亦有色亦無色，死後無想。四、執我非有色非無色，死後無想。五、執我有邊，死後無想。六、執我無邊，死後無想。七、執我亦有邊亦無邊，死後無想。八、執我非有邊非無邊，死後無想。）

（註五：俱非八論：一、執我有色，死後非有想非無想。二、執我無色，死後非有想非無想。三、執我亦有色亦無色，死後非有想非無想。四、執我非有色非無色，死後非有想非無想。五、執我有邊，死後非有想非無想。六、執我無邊，死後非有想非無想。七、執我亦有邊亦無邊，死後非有想非無想。八、執我非有邊非無邊，死後非有想非無想。）

（註六：七斷滅論：認爲死後斷滅，已無思想，不再轉生。包括以下七種：一、我有色，死後斷滅。二、我欲界天，死後斷滅。三、我色界天，死後斷滅。四、我空無邊處，死後斷滅。五、我識無邊處，死後斷滅。六、我無所有處，

死後斷滅。七、我非想非非想處，死後斷滅。以上有想、無想、俱非、斷滅等三十九見，都是依未來所起的分別，所以說爲後際。）

論文八：三邪見。謂謗因果，作用實事，及非四見諸餘邪執，如增上緣名義遍故。此見差別，諸見趣中，有執前際二無因論、四有邊等、不死矯亂，及計後際五現涅槃，或計自在、世主、釋、梵及餘物類常恆不易。或計自在等是一切物因。或有橫計諸邪解脫，或有妄執非道為道，諸如是等，皆邪見攝。

講解：第三種是「邪見」，就是否定善惡因果，無此世間、無彼世間，無世間阿羅漢的實事。以及堅持除身見、邊見、見取見、戒禁取見四見以外，其餘的一切邪執。好像四緣的因緣、所緣緣、等無間緣這三緣所不攝的，都歸於增上緣攝一樣。因爲邪見的名義較爲普遍，所以攝法亦廣。這邪見的差別，有的執著前際所起的二無因論，四有邊論，四不死矯亂。有的執著後際所起的五現涅槃。或者主張大自在天、大梵天、帝釋天和自性等永恆不變。或者主張大自在天等是產生世間萬物之因，或者堅持各種錯誤虛假的解脫，或者錯誤地主張以非解脫之道爲解脫之道，這一切都屬邪見。

（註一：二無因論：一、從無想天下生的人，雖然得宿命通，而回憶不起出無想心以前的生死成壞，便執世間一切都是無因而起。二、由於尋伺虛妄的推求，但能記憶今身之所更事，而不能憶及前身所更事，便執一切都是無因而起。）

（註二：四有邊論：一、由於天眼通的力量，能見到下自無間地獄，上至第四禪天，便執世界上下爲有邊。二、由於天眼通的力量，能憶邊傍無有邊際，乃生起無邊之想。三、由天眼通的力量，能憶世界上下有邊，傍佈無邊，便起亦有邊，亦無邊之想。四、由天眼通的力量，能憶壞劫分位，便起非有邊，非無邊之想。這四有邊論，因爲不計我見斷常，所以邊見不攝，而屬於邪見所攝了。）

（註三：四不死矯亂：一、無知矯亂，有一種無知外道，不肯回答別人提出的問題，他們認爲唯有這樣不說盡天意，死後便能生天。二、諂曲矯亂：有一種諂曲外道，故作神秘的不將自己修證的淨天告訴別人，認爲這樣死後可以生天。三、恐怖矯亂：有一種心懷恐怖的外道，爲了掩飾自己的無知，對別人所問的問題隨便解答，認爲這樣死後可以生天。四、愚戇矯亂：有一種愚戇外道，不回答別人的問題，只是反詰，隨人家答什麼他都認爲是正確的，認爲這樣死

後可以生天。這四種人，因爲迷信生天不死，才亂說一通。所以聖教毀之謂「不死矯亂」。）

（註四：五現涅槃：外道對涅槃有五種錯誤的認知：一、認爲現在欲界所享受的色、聲、香、味、觸五欲就是涅槃。二、厭惡五欲，以現住入初定便認爲是涅槃。三、厭離尋、伺，以現住入第二定便認爲是涅槃。四、厭離第二定的喜受，以現住第三定便認爲是涅槃。五、厭離第三定的樂受，以現住第四定便認爲是涅槃。因爲執著於這五種現法涅槃，對於過去來說，是從後際生起的妄見，故稱後際五現涅槃。）

論文九：四見取。謂於諸見，及所依蘊執為最勝，能得清淨，一切鬥諍所依為業。

講解：見取見，是對於一切惡見及所依的五蘊執爲最勝，認爲依此能得清淨的涅槃果法。由於各執己見，一切外道的鬥爭都依此而起，這就是見取的業用。

論文十：五戒禁取。謂於隨順諸見戒禁及所依蘊，執為最勝能得清淨，無利勤苦所依為業。然有處說執為最勝名為見取，執能得淨，名戒取者，是影略說，或隨轉門。不爾，如何非滅計滅，非道計道，說

為邪見，非二取攝？

講解：戒禁取見，即依於諸邪見而持戒守禁、及戒所依的五蘊，被認爲是最殊勝能得涅槃的清淨法。因此，一切外道，或受持牛戒而吃草、或受持狗戒而嘰糞，以及拔髮、裸體等種種沒有利益的苦行，就是戒禁取的業用。

然而有的經論上說，執爲最勝的，叫做見取；執能得淨的，叫做戒取。這種分法，只是捕風捉影或概略之說，或是隨轉小乘的方便說法。實則，見、戒二取，都一樣的執爲最勝和執能得淨。如果不是這樣的話，何以經論上說：不是眞正的涅槃，他們以爲是眞正的涅槃——非滅計滅。不是無漏的聖道，他們以爲是無漏的聖道——非道計道。這兩種都是第三項的邪見所攝，不是見取和戒取所攝。

論文十一：如是總別十煩惱中，六通俱生及分別起，任運思察俱得生故。疑後三見唯分別起，要由惡友或邪教力，自審思察方得生故。邊執見中通俱生者，有義：唯斷。常見相粗，惡友等力方引生故。瑜伽等說：何邊執見是俱生耶？謂斷見攝。學現觀者起如是怖，今者我何所在耶？故禽獸等若遇違緣，皆恐我斷而起驚怖。有義：彼論依

粗相說，理實俱生亦通常見。謂禽獸等執我常存，熾然造集長時資具。故顯揚等諸論皆說於五取蘊執斷計常，或是俱生或分別起。

講解：在貪、瞋、癡、慢、疑、惡見六大根本煩惱中，此六根本煩惱是總，再把惡見分爲身見、邊見、邪見、見取、戒取五種，此五是別。這總別十種煩惱，貪、瞋、癡、慢、身見、邊見六種，通於俱生起和分別起。因爲任運而起的叫做俱生起，思察而起的稱爲分別起，以上六種，無論是任運、思察都能生起。而疑、邪見、見取、戒禁取四種，不通俱生，唯屬分別。因爲這要由惡友、邪教的影響，和自己的分別才能生起。

邊執見中通於俱生而起的，是斷見呢還是常見？這有兩家不同的說法。第一家說：俱生而起的是斷見。因爲常見的行相太粗，他必須由惡友、邪教，及自力的分別，才能引生。《瑜伽論》上說：邊執見裏的斷、常二見，那一種是俱生起呢？答曰：斷見。何以知斷見是俱生起？例如見道以前學現觀諦理的人，雖已斷了分別煩惱，然而在心理上還這樣的恐怖：如果我空，那我和我所，豈不就沒有了嗎？因此斷見是俱生之故，所以禽獸一遇到獵殺牠們的違緣，都爲死後的我斷滅而起了驚怖。

第二家說：俱生唯斷的話，那是《瑜伽論》依粗顯的行相而說的。若依隱微的理實而論，俱生的斷見裏，也有常見。何以見得呢？禽獸就是因爲執我常存之故，所以才熾然製造巢穴，集積食糧，作爲他長期續命的資具，而唯恐我斷。因此《顯揚聖教論》也說：在五取蘊上的斷、常二見，有俱生而起，也有分別而起。並沒有不許俱生有常見的。

論文十二：此十煩惱，誰幾相應？貪與瞋疑，定不俱起，愛憎二境，必不同故，於境不決，無染著故。貪與慢見或得相應，所愛所陵境非一故，說不俱起。所染所恃境可同故，說得相應。於五見境皆可受故，貪於五見相應無失。瞋與慢疑或俱得起，所瞋所恃，境非一故，說不相應，所惡所憎境可同故，說得俱起。初猶豫時未憎彼故，說不俱起。久思不決便憤發故，說得相應。疑順違事隨應亦爾。瞋與二取必不相應，執為勝道不憎彼故。此與三見或得相應。於有樂蘊，起身常見，不生憎故，說不相應。於有苦蘊，起身常見，生憎恚故，說得俱起。斷見翻此說瞋有無。邪見誹撥惡事好事，如次說瞋或無或有。

講解：這十種煩惱，那些可以相應呢？貪和瞋、疑，決定不能俱起。因爲貪的境界是愛，瞋的境界是憎，愛、憎二境，必定不能俱起。對於疑而不決的境界，是不會有貪著的，所以貪和疑，也決定不能俱起。

貪和慢、見，或相應或不相應，則不一定。因爲所愛的必貪，所陵的必慢，愛好和陵辱的境界不同，所以貪和慢不能俱起。然而，由愛惜自己所起的貪，仗恃自己所起的慢，正復同境，所以貪和慢又是相應的。由於五種邪見都是可愛的境界，所以說貪和五見相應，並沒有什麼過失。

瞋和慢、疑，俱起或不俱起不定。因爲瞋所憎的是他；慢所恃的是我；瞋和慢並非一境，故不相應。但是慢是輕蔑人，瞋是憎恚人，同是看不起人，所以又是俱起的。疑是猶豫，最初的疑心輕微，尚未起瞋，所以說瞋和疑不相俱起。然而久思不決，疑心漸深，就要發脾氣，所以瞋和疑，也可以說是相應。若疑順己之事，或許不起瞋，若疑違己之事，便瞋於彼。瞋與見取見、戒禁取見肯定不相應，因爲見、戒二取，一個是執見爲勝，一個是執戒爲道，都是順己之境，所以不會起瞋。但瞋與身、邊、邪三見，那就不一定相應，因爲在有樂的五蘊上，生起身見和常見，當然不會生瞋，可以說是不相應。對於苦蘊生起的

身見和常見，那就不能不產生憎恨，所以說俱起。斷見有瞋無瞋，恰於身見常見相反。於樂蘊所起的斷見有瞋，於苦蘊所起的斷見無瞋。至於邪見有瞋無瞋，那是依撥惡事好事的次第而說的。撥無惡事的邪見，不與瞋俱；否定好事之無，便與瞋俱。

論文十三：慢與境定，疑則不然，故慢與疑無相應義。慢與五見皆容俱起，行相展轉不相違故。然與斷見必不俱生，執我斷時無陵恃故。與身邪見一分亦爾。疑不審決，與見相違。故疑與見定不俱起。五見展轉，必不相應。非一心中有多慧故。癡與九種皆定相應，諸煩惱生，必由癡故。

講解：慢與疑是不能俱起的，因爲慢對境界已經決定，疑則對境界未決定。所以慢與疑不相應。慢和五見，容許可以俱起，因爲他們的行相並不相違。然而慢和斷見肯定不能俱起，因爲既執我斷，恐懼之不暇，那裏還會有高慢？慢和身見、邪見，也有一分不俱，那就是：苦蘊的一分身見，和撥無惡事的一分邪見。

疑與五見，定不俱起。因爲疑是不審決，見是審決，他們的行相相違，所以不相應。就是五見的本身，也不能展轉相應。因爲見與慧俱，並不能於一念心

中有多慧俱起。癡在十煩惱中，與其餘約九種煩惱都決定相應，因爲一切煩惱都是由癡上生起的。

論文十四：此十煩惱何識相應？藏識全無，末那有四，意識具十，五識唯三，謂貪、瞋、癡，無分別故，由稱量等，起慢等故。

講解：貪、瞋、癡、慢、疑，和不正見所開的五見，合爲十個煩惱，這十個煩惱都是和什麼識相應呢？第八藏識裏全都沒有，第七末那識只有我癡、我見、我慢、我貪四個。第六意識裏，十個煩惱都有。前五識裏，只有貪、瞋、癡三個俱生煩惱。因爲五識沒有分別，而慢等七法，是由稱量推求等分別而起的。

論文十五：此十煩惱何受相應？貪、瞋、癡三，俱生分別，一切容與五受相應，貪會違緣，憂苦俱故，瞋遇順境喜樂俱故。有義：俱生分別起慢，容與非苦四受相應，恃苦劣蘊憂相應故。有義：俱生亦苦俱起，意有苦受前已說故。分別慢等純苦趣無，彼無邪師、邪教等故，然彼不造引惡趣業，要分別起，能發彼故。

講解：這十種煩惱，於苦、樂、憂、喜、捨五受中，和那一受相應呢？答：貪、瞋、癡三種，無論是俱生而起的，或是分別而起的，都和五受相應。爲什麼貪會有

憂苦，瞋會有喜樂呢？因爲貪遇違緣便有憂苦，瞋遇有順境便有喜樂。至於慢與何受相應？則有兩家不同的說法。第一家說：不管是俱生起的慢，或分別起的慢，除不與苦受相應外，與其餘的四受都是相應的。何以慢會與憂受相應？因爲苦趣中的有情，他們由自恃苦劣蘊身所起的慢，是與憂受相應的。

第二家說：俱生所起的慢，也與苦受相應。因爲意識有苦受，由意地所生的慢，當然也有苦受，這在前面已經說過了。分別所起的慢，純苦趣中沒有。因爲純苦趣的三惡道中，沒有邪師、邪教，及邪思維，所以沒有分別起的慢。分別煩惱，原爲能引發惡趣之故。純苦趣中，既不造引發惡趣的業，所以也不需要分別起的慢。

論文十六：疑後三見，容四受俱，欲疑無苦等，亦喜受俱故。二取若緣憂俱見等，爾時得與憂相應故。有義：俱生身邊二見，但與喜樂捨受相應，非五識俱，唯無記故。分別二見容四受俱，執苦俱蘊為我、我所，常、斷見翻此，與憂相應故。有義：二見若俱生者，亦苦受俱，純受苦處，緣極苦蘊，苦相應故。論說俱生一切煩惱，皆於三受現行可得。廣說如前，餘如前說。此依實義。隨粗相者，貪慢四

見，樂喜捨俱，瞋唯苦憂捨受俱起，癡與五受皆得相應。邪見及疑，四俱除苦。貪癡俱樂，通下四地，餘七俱樂，除欲通三，疑獨行癡，欲唯憂捨，餘受俱起，如理應知。

講解：疑、邪見、見取見、戒禁取見，這四種煩惱，除不與苦受俱起外，與其餘的四受，都是俱生起的。問：如何疑會與喜受俱起，見、戒二取會與憂受相應呢？答曰：因爲欲界衆生的疑，他們猶豫來世沒有苦事，所以也與喜受俱起。問：見取見和戒禁取見，爲什麼有憂受呢？因爲苦行外道緣見、戒二取，種種苦行，怎能沒有憂受呢？至於邪見，一定與喜受、憂受相應。

身見和邊見與何受相應？此有兩家異說，第一家說：俱生起的身見和邊見，但與喜、樂、捨三受相應。因爲與這二見俱起的是意識，不是前五識，所以無苦受。分別起的身、邊二見，除苦受外，與喜、樂、憂、捨四受俱起。這二見何以會有憂受？因爲常見的人，執苦俱蘊爲我、我所，唯恐常而不斷；斷見的人，執樂俱蘊爲我、我所，唯恐斷而不常。所以二見都與憂受相應。

第二家說：身、邊二見，若是俱生的，也與苦受相應。因爲純受苦處的惡趣，他們緣極苦蘊，是與苦受相應的。《瑜伽論》上說：俱生的一切煩惱，都與苦、

樂、捨三受相應。其餘詳細的解釋，在前面受俱門裏已說過了。這不過是依實義而說，若隨粗相而說，則貪、慢、身見、邊見、見取、戒取六種，與樂、喜、捨三受俱起。瞋只與苦、憂、捨三受俱起。癡與五受都能相應，邪見及疑，除苦受外，與四受相應。

與貪、癡俱起的樂受，在三界九地裏，和欲界及色界的初、二、三禪，這下四地相應。與其餘七種煩惱俱起的樂受，只通初、二、三禪。因爲這是與意識相應的樂，不通欲界。欲界的樂受，唯與前五識俱起。

疑和不共無明——癡，在欲界裏唯有憂、捨。因爲欲界沒有與意識俱起的苦，及定生的喜、樂之故。喜、樂二受，唯色界俱。因爲色界的疑、癡，是由喜、樂的定力之所引持。至於貪等與其餘的喜、捨在何地相應，也應當如理而知。

論文十七：此與別境，幾互相應，貪、瞋、癡、慢容五俱起，專注一境得有定故。疑及五見，各容四俱，疑除勝解不決定故，見非慧俱，不異慧故。

講解：這十種煩惱，和五個別境有幾相應呢？答曰：貪、瞋、癡、慢四煩惱，與五個別境都相應俱起。它們如果專注一境時，也容許有定。疑及五見六種煩惱，是

各與四個別境相應的。因爲勝解是決定，疑是不決定，所以疑不與勝解相應，只有與其餘的欲、念、定、慧四個別境相應。至於五見，其本身就是慧，所以與慧不並存，只有與其餘的欲、勝解、念、定四個別境相應。

論文十八：此十煩惱，何性所攝，瞋唯不善，損自他故。餘九通二，上二界者唯無記攝，定所伏故，若欲界繫分別起者，唯不善攝，發惡行故。若是俱生發惡行者，亦不善攝，損自他故。餘無記攝，細不障善，非極損惱自他處故。當知俱生身、邊二見，唯無記攝，不發惡業，雖數現起，不障善故。

講解：這十種煩惱，在善、惡、無記三性裏，屬於何性呢？答曰：瞋唯不善，因爲它是損惱自他的惡法。其餘的九種煩惱通於不善及無記。在色、無色界，無論是俱生所起或分別所起的煩惱，都爲無記性攝。因不善的惡性已被上二界的禪定心所伏了。在欲界繫的貪等九種煩惱，如果是分別起的，屬於惡性，因爲它們一向發動惡行。如果是俱生起的，則有兩種，發動惡行的屬於惡性，因爲它損惱自他。其餘的屬於無記性，其原因有四：一極端微細，二不障善法，三並不是極端損惱自他，四數數現行。應當知道身見和邊執見只屬無記，因爲它們不

發動惡行，雖然一再現行，但不障礙善法。

論文十九：此十煩惱何界繫耶？瞋唯在欲，餘通三界。生在下地，未離下染，上地煩惱不現在前。要得彼地根本定者，彼地煩惱，容現前故。諸有漏道，雖不能伏分別起惑及細俱生，而能伏除俱生粗惑，漸次證得上根本定。彼但迷事，依外門轉，散亂、粗動，正障定故。得彼定已，彼地分別俱生諸惑，皆容現前。生在上地下地諸惑，分別俱生皆容現起。生第四定中有中者，由謗解脫生地獄故。身在上地將生下時，起下潤生俱生受故。而言生上不起下者，依多分說或隨轉門。下地煩惱亦緣上地，瑜伽等說欲界繫貪，求上地生，味上定故。既說瞋恚憎嫉滅道，亦應憎嫉離欲地故。總緣諸行，執我我所，斷常慢者，得緣上故。餘五緣上，其理極成。

講解：這十種煩惱，在三界裏繫屬於那一界呢？答：瞋唯在欲界，其餘九種通於三界。生在下地的有情，如果沒有離開下地煩惱，則上地煩惱也就不會現前。要等到得了上地的根本定時，上地煩惱才能現前。怎樣才能得到根本定呢？答曰：要修有漏道。修有漏道雖不能伏除分別起之惑及俱生細惑，然而已能伏除了俱生

的粗惑，這樣就漸次證得了上地的根本定。爲什麼有漏道只伏修惑而不伏見惑呢？那是因爲修道所伏的惑，但由迷事而起，緣外塵轉，散亂粗動，能障定境的原故。

得根本定已，上地的分別俱生諸惑，便都現前，同時也脫離了前所未伏的下地煩惱。問：生在上地，下地的煩惱還現起不？答曰：生在上地，下地的煩惱不問是分別、俱生，都可以現起。因爲生到色界第四定中，「有」中的人，（註：生死相續名之謂有），本非解脫，他認爲已經解脫，不會再受後有了。一旦報盡，便謗佛所說的解脫謂爲虛妄；以此謗佛法因緣，生地獄苦報，可知身在上地，將生下地的時候，便起了下地潤業受生的俱生煩惱——無明我愛。然而有說生到上地，不起下地煩惱，那是依多分而說的，並不是依唯謗解脫的少分。或者是隨順小乘，轉變大乘教理的方便說法。

煩惱的衆生，如果求上地生的時候，也可以貪上地的境界。又說：有漏凡夫既緣出世滅諦、道諦，尚且起瞋恚、憎嫉，那對上界離欲地起瞋嫉，更不必說了。除了貪、瞋以外，還有身見、邊見、慢三種，它們總緣三界的色心諸行，或執爲我、或執爲我所，或執我常，或執我斷，或起憍慢，自恃陵他。這身、

邊、慢三種煩惱，都是緣上界而起。其餘的癡、疑、邪見、見取、戒取，這五種緣上的理由，也都是極其成就的。

論文二十：而有處言，貪瞋慢等，不緣上者，依粗相說，或依別緣。不見世間執他地法為我等故，邊見必依身見起故。上地煩惱亦緣下地。說生上者，於下有情，恃己勝德而陵彼故。總緣諸行執我、我所，斷常愛者得緣下故。疑後三見，如理應思。而說上惑不緣下者。彼亦多分，或別緣說。

講解：也有處說，下地煩惱的貪、瞋、慢等不緣上地，這是依粗相而說，或別緣自身爲我而說的。有誰見過世間的人，執他地法爲我或我所呢？所以我見不通上地，也不執他地法爲我及我所。然上，上地的煩惱亦緣下地，經論上說，上地的有情對於下地有情，仗恃自己的勝德，去欺陵他們，便是以慢緣下。總緣三界諸行，或起身見執我、我所，或起邊見執斷、執常，或起貪愛。這我見、邊見、貪三種煩惱，豈不是亦緣下地嗎？疑、邪見、見取、戒取四種煩惱，想來也是緣下地的了。上地無瞋、癡，是大家都認同的，所以這裏略而不說。然而，有經論上說：上地煩惱，不緣下地的，那也是依多分而說，或依別緣自地而說。

否則，就不能說不緣下地了。

論文二十一：此十煩惱，學等何攝？非學無學，彼唯善故。此十煩惱，何所斷耶，非非所斷，彼非染故。分別起者唯見所斷，粗易斷故。若俱生者唯修所斷，細難斷故。見所斷十，實俱頓斷，以真見道總緣諦故。然迷諦相，有總有別。總謂十種，皆迷四諦，苦、集是彼因依處故，滅、道是彼怖畏處故。別謂別迷四諦相起。二唯迷苦，八通迷四，身邊二見，唯果處起，別空非我，屬苦諦故。

講解：貪等十種煩惱，在有學位、無學位，及非學無學的凡夫位裏，是屬於那一種呢？答曰：屬於非學的凡夫位所攝。因爲有學的初、二、三果，和無學的四果，都是屬於善性，他們不攝染污性的煩惱。

這十種煩惱，在見道斷、修道斷、非所斷的三斷之中，由那一種所攝呢？答曰：不是非所斷的無漏道所攝。因爲無漏道不是染污法。若是分別起的煩惱，那是屬於見道所斷，因其粗顯易斷。若是俱生起煩惱，那就是修道所斷了。因爲它的行相微細，所以比較難斷。

見道所斷的十種煩惱，都是一剎那間頓斷。因爲眞見道位，是總緣四諦之理，

頓悟眞如，而不是相見道的漸次斷證。然而由見道迷於諦理所起的煩惱，有總、別二種。總的就是十種煩惱，都是迷於四諦而起。集是煩惱所造的業因，苦是煩惱所依的業果。衆生迷此二諦，造業受報，所以說：苦、集是煩惱的因依處。滅是斷了煩惱所證的涅槃，道是爲斷煩惱所修的道法。苦、集是障，滅、道是治，障和治是相違的，所以滅、道是煩惱的怖畏處。由於這十煩惱迷昧了四諦眞理，所以使有情不能夠知苦、斷集，慕滅、修道。

別的就是迷於四諦的行相而起的，十種煩惱中，唯有身見和邊見是唯迷苦諦而起，其餘的八種煩惱，是通迷於苦、集、滅、道四諦而起。又身見和邊見，唯在世間果報五蘊身上生起。問：怎見得身、邊二見，是唯迷苦諦呢？答曰：身、邊二見，是執著於有漏果處的五蘊爲我而起，別觀十六行相中的空、無我理，是屬於苦諦之故。

論文二十二：謂疑三見，親迷苦理。二取執彼三見戒禁及所依蘊，為勝能淨，於自他見，及彼眷屬，如次隨應起貪恚慢；相應無明，與九同迷，不共無明，親迷諦理。疑及邪見親迷集等，二取貪等准苦應知。然瞋亦能親迷滅道，由怖畏彼生憎嫉故。迷諦親疏，粗相如是。委

細說者，貪瞋癡慢三，見疑俱生，隨應如彼。俱生二見及彼相應，愛慢無明雖迷苦諦，細難斷故修道方斷。瞋餘愛等，迷別事生，不違諦觀，故修所斷。

講解：疑、身見、邊見、邪見四者，是親迷苦諦所起的煩惱。見取見、戒禁取見、貪、瞋、慢五種，是疏迷苦諦所起的煩惱。即一、見取見：就是妄取迷於苦諦的前三見爲最勝，以爲依此能得清淨解脫。二、戒禁取見：是執取由諸見所持的邪戒爲勝，以爲此戒能得清淨解脫。三、貪：即對於上面的邪見和邪戒愛染取著。四、瞋：瞋是隨著他人不同於自己的執見而生起的。五、慢：就是以自己的見爲勝，以他人的見爲劣，生了貢高我慢。以上五種煩惱，都不是直接親迷於無我之理，所以是疏迷苦諦。

此外還有親疏並迷，無明有相應無明和不共無明二種，一者相應無明，與前九種煩惱相應同迷，與親迷的惑相應，則同親迷；與疏迷的惑相應，則同疏迷。二、不共無明，獨迷空無我理，親迷苦諦。

迷於苦諦的十種煩惱，已如上說。至於迷於集、滅、道三諦的煩惱，則是除身、邊二見外，只有八種。疑、邪見、不共無明三種，是親迷三諦。見取、戒

取、貪、瞋、慢五種，是疏迷三諦，和同迷苦諦的說法一樣。然而瞋恚也能親迷滅、道。因爲它是由怖畏滅、道而起的憎嫉之故。

關於此十種煩惱，直接或間接迷於四諦的情況，大概如上所述。若詳細而說，貪、瞋、慢、我見、邊見、邪見和疑七種，如果是俱生的，隨其所應，如彼見道所斷。俱生的身見和邊見，及其相應的貪、慢、無明，雖然迷於苦諦，但微細難斷，修道位才能斷除。瞋及其餘的獨行愛、慢和相應無明等，是迷色、心等的別事而生，都是迷事而起，不違理觀，所以是修道所斷。

論文二十三：雖諸煩惱皆有相分，而所仗質或有或無，名緣有事無事煩惱。彼親所緣雖皆有漏，而所仗質亦通無漏，名緣有漏無漏煩惱。緣自地者，相分似質名緣分別所起事境。緣滅道諦及他地者，相分與質不相似故，名緣分別所起名境。餘門分別如理應思。

講解：雖然十種煩惱，都有相分爲親所緣緣之境，但相分所仗托的種子本質，則或有、或無。有本質的名叫緣有事的煩惱；無本質的名叫緣無事的煩惱。各種煩惱的親所緣緣境雖是有漏，但其所仗托的本質亦通無漏，名叫緣有漏無漏煩惱。

設若是緣自地的煩惱，相分與本質相似。但此似本質，也是由現在分別而起，

所以名叫分別所起事境。緣滅、道二諦，及他地煩惱，相分與本質並不相似。但有分別所起的名字，所以名叫緣分別所起的名言境。因爲沒有修證，也沒有見或聞，所以但有名字，而沒有本質。上面根本煩惱，共用十門分別。至於餘門分別，應如理思惟。

第四節　隨煩惱心所

論文一：已說根本六煩惱相，諸隨煩惱其相云何？頌曰：隨煩惱謂忿，恨覆惱嫉慳，誑諂與與害憍，無慚及無愧，掉舉與惛沉，不信並懈怠，放逸及失念，散亂不正知。

講解：以上講完了六種根本煩惱，各種隨煩惱的特性又是怎麼樣呢？《唯識三十頌》的頌文說：隨煩惱二十個，名稱是忿、恨、覆、惱、嫉、慳，誑、諂、害、憍，無慚、無愧，掉舉、惛沉，不信、懈怠，放逸、失念，散亂、不正知。

論文二：論曰：唯是煩惱分位差別，等流性故，名隨煩惱。此二十種，類別有三：謂忿等十，各別起故，名小隨煩惱；無慚等二遍不善故，名中隨煩惱：掉舉等八遍染心故，名大隨煩惱。

講解：論文說：頌中所標示的二十個隨煩惱心所，又分爲三類，指忿等十法各別生起，名小隨煩惱；無慚、無愧遍不善法，名中隨煩惱。掉舉等八個遍於染心，名大隨煩惱。

論文三：云何為忿？依對現前不饒益境，憤發為性，能障不忿，執仗為業，謂懷忿者，多發暴惡身表業故。此即瞋恚一分為體，離瞋無別忿相用故。

講解：什麼叫做忿呢？對現前所見不順意的違境，即發起忿怒，此爲忿的體性；能障礙不忿，進而拿棍棒鬥毆，就是忿的業用。也就是說，凡是心懷忿怒的人，大多數都要發起暴惡的身行。所以忿是以瞋恚的一分爲體性，離開了瞋，也就沒有忿的相用了。

論文四：云何為恨，由忿為先，懷惡不捨，結怨為性，能障不恨，熱惱為業。謂結恨者不能含忍，恆熱惱故。此亦瞋恚一分為體，離瞋無別恨相用故。

講解：什麼叫做恨？由於心中有忿在先，事情雖已過去，而懷念舊惡不肯捨棄，深結怨仇，這就是恨的體性；能障礙不恨，心生熱惱，就是恨的業用。也就是說，

結下怨恨的人，因爲不能含容忍耐，所以心中恆起熱惱。這也是以瞋恚的一分爲體性，離開了瞋，也就沒有恨的相用了。

論文五：云何為覆，於自作罪恐失利譽，隱藏為性，能障不覆，悔惱為業。謂覆罪者後必悔惱，不安隱故。有義，此覆，癡一分攝。論唯說此癡一分故，不懼當苦覆自罪故。有義：此覆，貪癡一分攝，亦恐失利譽，覆自罪故。論據粗顯，唯說癡分，如說掉舉是貪分故，然說掉舉遍諸染心，不可執為唯是貪分。

講解：什麼叫做覆？就是對自己所造的過惡，恐怕萬一暴露，會失掉財利和名譽，不惜文過飾非，把它隱藏起來，就是覆的體性；能障礙不覆，後悔苦惱，就是覆的業用。也就是說，隱覆過惡的人，後來必定憂悔懊惱，心中不得安穩。有人說：覆是屬於癡的一分所攝，因爲論上說覆是癡的一分，所以才不怕當來受苦，而隱覆自罪。

又有人說：這個覆是貪和癡的各一部分所攝。因爲恐怕失掉了現前的財利名譽，所以才隱覆自罪。論上是依據粗顯相而說癡分的，其實非唯屬癡，亦屬貪分。例如說掉舉是貪分所攝，其實掉舉是遍諸染心，不可以執著唯屬貪分。

論文六：云何為惱，忿、恨為先，追觸暴熱，狠戾為性，能障不惱，蛆螫為業，謂追往惡，觸現違緣，心便狠戾，多發麤暴，凶鄙粗言，蛆螫他故。此亦瞋恚一分為體，離瞋，無別惱相用故。

講解：什麼叫做惱？先有忿恨在心，後來一經追觸著它，便生起暴惡狠戾，就是惱的體性；能障礙不惱，猶如蜂蝎惱了螫人，就是惱的業用。也就是說，追念已往的舊惡，又遇上了現在的違緣，心情便會毒狠乖戾，發出宣囂暴躁、凶險鄙惡的粗話來，好像蜂蝎惱了一樣。這個惱也是以瞋恚一分爲體性。離開了瞋，就別無惱的相用了。

論文七：云何為嫉？殉自名利，不耐他榮，妒忌為性，能障不嫉，憂慼為業。謂嫉妒者聞見他榮，深懷憂慼，不安隱故。此亦瞋恚一分為體，離瞋無別嫉相用故。

講解：什麼叫做嫉？自己爲求名利，不惜捨上生命；然而對他人的榮盛卻不能忍耐，去妒忌人家。這就是嫉的體性；能障礙不嫉，憂鬱愁慼，就是嫉的業用。也就是說，有妒忌的人，聽見他人的榮盛，便深懷憂慼，不得安穩。這個嫉也是以瞋恚一分爲體性，離開了瞋，就別無嫉的相用了。

論文八：云何為慳？耽著財法，不能惠捨，秘吝為性，能障不慳，鄙畜為業，謂慳吝者心多鄙澀，畜積財法，不能捨故。此即貪愛一分為體，離貪無別慳相用故。

講解：什麼叫做慳？就是耽著財、法，不肯惠施於人，所以秘吝就是慳的體性；能障礙不慳，鄙吝積蓄就是慳的業用。即慳吝的人，把許多錢財積蓄起來。就是懂些佛法，也不肯講給別人聽。這是以貪愛的一分爲其體性，離開了貪愛，就沒有慳的相用了。

論文九：云何為誑？為獲利譽，矯現有德，詭詐為性，能障不誑，邪命為業。謂矯誑者心懷異謀，多現不實，邪命事故。此即貪、癡一分為體，離二，無別誑相用故。

講解：什麼叫做誑？因爲自己要得到財利名譽，自己本來無道德而假裝有道德，所以誑的體性就是詭譎矯詐，能障礙不誑，以非法活命爲他的業用。也就是說，矯詐虛誑的人，心中懷著怪誕的詐謀，做一些看相、卜卦、咒術等不實在的邪命事業。這個誑的體性是貪、癡各一部分的和合相。離開了貪、癡，就別無誑的相用了。

論文十：云何為諂？為罔他故，矯設異儀，險曲為性，能障不諂，教誨為業。謂諂曲者為罔冒他，曲順時宜矯設方便，為取他意或藏己失，不任師友正教誨故。此亦貪、癡一分為體，離二，無別諂相用故。

講解：什麼叫做諂？爲要欺騙他人，裝出一付奉承人的態度，巧言令色討好他人。這樣險詐歪曲的心態，就是諂的體性，能障礙不諂的正教訓誨，就是諂的業用。也就是說，諂曲的人，像漁、獵者一樣去網羅他人，所以不惜曲順時宜，假設方便，去取悅他人；或隱藏自己的過失，不令他人知道。所以諂也是以貪、癡的一部分爲體性，離開了貪、癡，就別無諂的相用。

論文十一：云何為害？於諸有情心無悲愍，損惱為性，能障不害，逼惱為業，謂有害者逼惱他故。此亦瞋恚一分為體，離瞋無別害相用故，瞋害別相准善應說。

講解：什麼叫做害？對於一切有情沒有慈悲憐愍之心，反而要去損惱他們。所以害的體性就是損惱衆生；能障礙不害，逼惱衆生就是害的業用。也就是說，存心害人的人，因爲逼惱他人，所以名之爲害。這也是以瞋恚一部分爲體性，離開了瞋就別無害的相用。瞋和害也有其不同的別相。那就是自善心所來說，瞋障不

瞋，所以無慈；害障不害，所以無悲，瞋和害，斷人慈悲心。

論文十二：云何為憍？於自盛事深生染著，醉傲為性，能障不憍，染依為業。謂憍醉者生長一切雜染法故。此亦貪愛一分為體，離貪，無別憍相用故。

講解：什麼叫做憍，對於自己一時的榮盛之事，深生染著，惛迷沉醉，恃以傲物，就是憍的體性，能障礙不憍，爲一切染污法所依託，就是憍的業用。也就是說，凡是有憍傲心的人，便會生起一切有漏的雜染法來。這也是以貪愛的一分爲體性，離開了貪，就別無憍的相用了。

論文十三：云何無慚？不顧自法，輕拒賢善為性。能障礙慚，生長惡行為業。謂於自法，無所顧者，輕拒賢善，不恥過惡，障慚生長諸惡行故。

講解：什麼叫做無慚？不顧自己的人格、及自己信奉的教法，輕視違拒賢善的人，就是無慚的體性；能障礙慚，生長一切惡行，就是無慚的業用。也就是說：假如一個人對於自己的品格、及聖教的教法都不顧了，自然對賢善的人輕視違拒，做了過惡也不怕羞恥，所以才障礙慚而生起一切惡行了。

論文十四：云何無愧？不顧世間，崇重暴惡為性，能障礙愧，生長惡行為業。謂於世間無所顧者，崇重暴惡，不恥過罪，障愧生長諸惡行故。

講解：什麼叫做無愧？就是不顧世間人的指責非議，崇重暴惡行爲，就是無愧的體性。能障礙愧，生長一切惡行，就是無愧的業用。也就是說，如果一個人，對於世間輿論的批評與責難都無所顧忌，他崇重暴惡，對於罪過還怕羞恥嗎？因此才能爲愧的障礙，而生起了一切惡行。

論文十五：不恥過惡，是二通相，故諸聖教假說為體。若執不恥為二別相，則應此二體無差別。由斯二法應不俱生，非受、想等有此義故。若待自他立二別者，應非實有，便違聖教。若許此二實而別起，復違論說俱遍惡心。不善心時隨緣何境，皆有輕拒善及崇重惡義。故此二法俱遍惡心，所緣不異無別起失。然諸理教說不顧自他者，自法名自，世間名他。或即此中拒善崇惡，於己益損名自他故。而論說為貪等分者，是彼等流，非即彼性。

講解：不恥過惡這句話，是無慚、無愧二法的通相。所以很多經論上，假說「不恥」是無慚無愧的體性，如果一定要執著「不恥」是無慚、無愧的別相，那就應當

無慚也是「不恥」，無愧也是「不恥」，這二法豈不成爲一體，而沒有差別了嗎？如此，則自體不並，那二法就不能說是俱時而生了。例如受、想等的遍行五法，他們都是各有各體，才能俱生，並沒有這一體俱生的意義。

若說無慚是待自緣而起，無愧是待他緣而起，這樣建立了二種別相，那也不對。無慚、無愧，既是待緣而起，就應當不是實有，豈不違背了經論所說這二法都是實有的道理嗎？若許這無慚、無愧，雖是實法，卻是別起，那就又違背了論上所說，二法是俱遍惡心了。怎樣俱遍惡心，當不善心生起的時候，隨便緣什麼境界，都有輕拒善法，及崇重惡法的意義。所以無慚、無愧，是俱遍惡心，而不是前後別起。二法所緣的境界，既然都是一樣，那裏會有別起的過失呢？

然而有很多經論上說，不顧自、他，是說自己和所奉的教法叫做自；世間的輿論和法令規章叫做他。或者就以這裏所說，輕拒於己有益的善法，叫做自；崇重於己有損的惡法，叫做他。而論上說無慚無愧爲貪、癡分所攝者，那是說爲貪癡的等流，並不是貪癡的體性。

論文十六：云何掉舉？令心於境不寂靜為性，能障行捨、奢摩他為業。有

義：掉舉貪一分攝，論唯說此是貪分故，此由憶昔樂事生故。有義：掉舉非唯貪攝，論說掉舉遍染心故，又掉舉相謂不寂靜，說是煩惱共相攝故。掉舉離此無別相故。雖依一切煩惱假立，而貪位增，說為貪分。有義：掉舉別有自性，遍諸染心，如不信等，非說他分體便非實，勿不信等亦假有故。而論說為世俗有者，如睡眠等隨他相說。掉舉別相謂即鼔動，令俱生法不寂靜故。若離煩惱無別此相，不應別說障奢摩他。故不寂靜非此別相。

講解：什麼叫做掉舉？令心於境不寂靜爲性，能障礙平等正直的行捨、及止的奢摩他，就是掉舉的業用。下面對於掉舉的等流，有三家不同的說法。第一家說：掉舉是貪的一分所攝，因爲論上說，這掉舉是屬於貪的一分之故，這是由追憶往昔的樂事而生起的。第二家說：掉舉不唯是貪分所攝，因爲論上說，掉舉是普遍於一切染心，又因爲掉舉的行相是不寂靜故，所以說它是煩惱的共相所攝。如果掉舉離開了不寂靜，就別無所謂掉舉的行相了。雖然掉舉是依一切煩惱而假立的，但在貪位時比較增盛，所以就說它爲貪分所攝。

第三家說：掉舉，除貪等外，還別有他自己的體性。雖說掉舉遍一切染心，

但它同不信、懈怠一樣，還是各有別體，並不是說屬於其他一分，連自體也不是實有了。怎可以說不信等也是假有的。而論上說掉舉是世俗假有，那是好像同睡眠一樣，是隨無明相一分而說的，其實還是有體的。

所以掉舉的別相就是囂動，令俱生起等法，不能常時寂靜。如果離開了一切煩惱，那就沒有掉舉的行相了。因此不應別說掉舉是障礙奢摩他的止。故不寂靜不是掉舉的別相，它另有囂動來做其別相。

論文十七：云何惛沉？令心於境無堪任為性，能障輕安、毘缽舍那為業。有義：惛沉癡一分攝，論唯說此是癡分故，惛昧沉重是癡相故。有義：惛沉非但癡攝，謂無堪任是惛沉相，一切煩惱皆無堪任，離此無別惛沉相故。雖依一切煩惱假立，而癡相增但說癡分。有義：惛沉別有自性，雖名癡分而是等流，如不信等，非即癡攝。隨他相說名世俗有，如睡眠等是實有性。惛沉別相，謂即懵重，令俱生法無堪任故。若離煩惱無別惛沉相。不應別說障毗缽舍那。故無堪任非此別相。此與癡相有差別者，謂癡於境迷闇為相，正障無癡而非懵重。惛沉為境懵重為相，正障輕安而非迷闇。

講解：什麼叫做惛沉，就是令心於所緣的外境，沒有堪能任持的功能，就是惛沉的體性。並且能障礙輕安及毗缽舍那的觀照，就是惛沉的業用。對惛沉的等流有三家不同的說法。第一家說：惛沉是癡一分所攝。因爲論上說惛沉癡的一分。惛昧和沉重就是癡的行相。第二家說：惛沉不唯是癡分所攝，那無堪任才是惛沉的行相。因爲一切煩惱都沒有堪任，如果離開了無堪任，就別無惛沉行相。雖然它是依托一切煩惱假立的，因爲在癡上較爲增盛，所以但說它是癡分所攝。

第三家說：惛沉別有它自己的體性，是癡的等流，並不是癡攝，好像不信一樣，各有各的自體。惛沉隨癡相說，名世俗假有，好像睡眠、惡作一樣，實際上它有自己的體性，故是實有。惛沉的自性就是昏懵沉重，他能夠使俱生的心、心所法，沒有堪任善法的能力。如果離開了煩惱，就別無惛沉的行相。不應當說惛沉能障毗缽舍那，因爲無堪能任持並不是惛沉的特性，惛沉與癡的區別，在於癡對於境界以迷闇爲性，障礙善法中的無癡。惛沉對外境昏懵、沉重，是其特性，正障善法中的輕安。但並不是對外境迷惑不解。

論文十八：云何不信，於實、德、能不忍樂欲，心穢為性，能障淨信，惰依為業，謂不信者多懈怠故。不信三相翻信應知，然諸染法各有別

相，唯此不信自相渾濁，復能渾濁餘心、心所，如極穢物自穢穢他，是故說此心穢為性。由不信故，於實、德、能不忍樂欲，非別有性。若於餘事邪忍樂欲，是此因果，非此自性。

講解：什麼叫做不信，對於三寶的實有事理，實有功德，實有能力，不肯忍可去好樂欲求，這種人的心地污穢，就是不信的體性；能障礙淨信，爲懶惰所依託，就是不信的業用。也就是說，不信三寶的人，在修行路上懈怠而不肯精進，不努力去斷惡修善。不信也有三相，那就是與信相反，不信實、不信德、不信能。一切染污法，都各有各的別相，唯有這不信，他的自相是垢穢渾濁，並且能渾濁其餘的心、心所法。好像一種極污穢的東西，不但自穢，而且也能穢他。因此才說這不信是以心穢爲性。

由於不信的原故，所以對實事眞理，以及三寶的功德，聖賢的道德，善法的能力，都不能夠忍受樂欲。這不忍樂欲就是不信，所以並沒有別的體性。倘若在其餘的染法上起了邪忍、邪樂、邪欲，那是不信的因果，並不是不信的自性。

論文十九：云何懈怠？於善惡品修斷事中，懶惰為性，能障精進，增染為業。謂懈怠者，滋長染故，於諸染事而策勤者，亦名懈怠，退善法

故。於無記事而策勤者，於諸善品無進退故，是欲勝解，非別有性，如於無記忍可樂欲，非淨非染，無信不信。

講解：什麼叫做懈怠？對於善品的事不努力去修，對於惡品的事不努力去斷，所以懶惰是懈怠的體性；能障礙精進，增長一切染污法，就是懈怠的業用。也就是說：懈怠的人，他能使染法滋長。不但對於善法不勤的人，名叫懈怠，就是對於一切染法而能勤勉的人，也名叫懈怠。因爲善法隨著染法的滋長而退失了。對於染淨俱非的無記法而能勤勉的人，對於一切善法無進無退，那是別境的欲和勝解，並沒有它自己的體性。如果對於無記法能夠忍可樂欲，那是非染非淨，當然也無所謂信與不信、精進與懈怠了。

論文二十：云何放逸，於染淨品不能防修，縱蕩為性，障不放逸，增惡損善所依為業，謂由懈怠及貪瞋癡，不能防修染淨品法，總名放逸，非別有體。雖慢疑等亦有此能，而方彼四勢用微劣，障三善根，遍策法故，推究此相，如不放逸。

講解：什麼叫放逸？對於惡法不能防使不起，對於善法不能修使增長，縱逸放蕩，就是放逸的體性；能障礙不放逸，使惡法增長，善法損減，就是放逸的業用。也

就是說：由於懈怠，及貪、瞋、癡四法，不能防惡修善，總名叫做放逸。除了以上四法，就沒有放逸的體性。雖然慢、疑、不正見等法，也不能防惡修善，然而比起懈怠等四法來，它們的勢用則嫌微劣。因爲貪、瞋、癡能障礙不貪、不瞋、不癡的三善根，懈怠能障礙精進，不能普遍策勵一切善法。要想推究這放逸的行相，只要把善法裏的不放逸翻過來就是了。

論文二十一：云何失念？於諸所緣，不能明記為性，能障正念，散亂所依為業，謂失念者心散亂故。有義：失念，念一分攝。說是煩惱相應念故。有義：失念，癡一分攝，瑜伽說此是癡分故，癡令念失故名失念。有義：失念，俱一分攝。由前二文，影略說故，論復說此遍染心故。

講解：什麼叫做失念？對於一切所緣境界，不能明白記憶，致令忘失，就是失念的體性；能障礙正念，爲散亂心所依託，就是失念的業用。也就是說：失念的人，心必散亂。失念的分位，有三家異說。第一家說：失念是五別境中念的一分所攝，因爲這個念，是與煩惱相應的原故，所以說它是失念。第二家說：失念是三不善根之一的癡分所攝，。因爲瑜伽論上說，失念是癡一分所攝。論曰：癡

能夠令人正念忘失，所以名叫失念。第三家說：失念，是念和癡各一分所攝。由於前兩家都是捕風捉影的概略之說，所以第一家但說是念，第二家但說是癡，實則，爲念、癡二者所攝。論上又說，失念是普遍存在於一切染心。

論文二十二：云何散亂，於諸所緣，令心流蕩為性，能障正定，惡慧所依為業，謂散亂者發惡慧故。有義：散亂癡一分攝。瑜伽說此癡一分故。有義：散亂貪瞋癡攝。集論等說是三分故。說癡分者，遍染心故。謂貪瞋癡令心流蕩勝餘法，故說為散亂。有義：散亂別有自體。說三分者，是彼等流，如無慚等非即彼攝。隨他相說名世俗有。散亂別相謂即躁擾，令俱生法，皆流蕩故。若離彼三無別自體，不應別說障三摩地。掉舉、散亂，二用何別？彼令易解，此令易緣。雖一剎那解緣無易，而於相續有易義故。染污心時由掉亂力，常令念念易解易緣。或由念等力所制伏，如繫猿猴，有暫時住，故掉與亂，俱遍染心。

講解：什麼叫做散亂？對於所緣的一切外境，令心馳流、蕩逸，就是散亂的體性；能障礙正定，爲惡慧所依，就是散亂的業用。也就是說：心散亂的人，他能發起

不正當的惡慧。對於散亂的攝屬，有三家不同異說。第一家說：散亂，是屬於癡的一分所攝。因爲《瑜伽論》上說這是癡的一分故。

第二家說：散亂是貪、瞋、癡三法所攝，因爲《雜集論》、《五蘊論》等都這樣說。《瑜伽論》但說是癡分所攝者，那是因爲癡是普遍於一切染心之故。這裏所謂的貪、瞋、癡，是三不善根。因爲它們能令心流蕩，其行相之猛，勝過餘法之故，所以叫做散亂。第三家說：散亂，別有他自己的體性。至於說是貪、瞋、癡三分者：不過是彼等的等同流類而已。好像說無慚、無愧一樣，雖說三分所攝，而不即是三分，不過隨著三分的相，說是世俗假有而已，實則，散亂是別有自體的。

散亂的別相就是躁擾。躁就是散，擾就是亂，它能使俱生的心、心所法，都成流蕩。然而，流蕩是餘惑的共相，並不是散亂的自性。假如散亂離三法外，別無自體的話，那就應當通說三法共障正定，不應該說散亂能障正定。

問：掉舉和散亂，此二者的功用有何差別呢？答：掉舉是更易能知之心，散亂是更易所緣之境。雖然在剎那一念之間，能緣的心和所緣的境沒有變易，但在念念相續的時候卻是有變的。一到了有染污心的時候，因爲有掉舉和散亂兩

種力量，所以令心和境念念轉易。或者，由於念、定等力所制伏，好像繩繫猿猴似的，暫時專注，但並非永斷。所以掉舉和散亂，都是普遍於一切染心。

論文二十三：云何不正知，於所觀境謬解為性，能障正知，毀犯為業，謂不正知者多所毀犯故。有義：不正知，慧一分攝。說是煩惱相應慧故。有義：不正知，癡一分攝。瑜伽說此是癡分故。令知不正名不正知。有義：不正知俱一分攝。由前二文影略說故。論復說此遍染心故。

講解：什麼叫做不正知？就是對於所觀察的境界，生起錯誤的見解，這是不正知的體性；能障礙正知毀法犯戒，就是不正知的業用。也就是說：凡是知見不正的人，多數是破壞因果，毀犯戒律。不正知的等流，有三家不同的解釋。第一家說：不正知是慧的一分所攝，不過這是和煩惱相應的染污慧罷了。第二家說：不正知，是癡的一分所攝，《瑜伽論》上說：不正知屬於癡分，因爲癡能使知見不正，所以名不正知。第三家說：不正知，是癡、慧兩種所攝，如一家說癡，一家說慧，都是捕風捉影的概略之說，並不是有慧無癡，或有癡無慧。因爲論上還說，不正知是遍染心故，所以是慧、癡都攝。

論文二十四：與並及言，顯隨煩惱非唯二十，雜事等說，貪等多種隨煩惱故。隨煩惱名亦攝煩惱，是前煩惱等流性故，煩惱同類，餘染污法，但名隨煩惱，非煩惱攝故。唯說二十隨煩惱者，謂非煩惱，唯染、粗故。此餘染法或此分位，或此等流，皆此所攝，隨其類別，如理應知。

講解：以上把二十個隨煩惱都講完了，但頌中還有「與」、「並」、「及」三字是什意思？那是顯示隨煩惱不止二十個，因爲《雜事經》說：貪、瞋、癡等裏面，有多種隨煩惱，既說多種，當然不止二十。可見其餘的隨煩惱，也都攝在煩惱裏面，因爲是從根本煩惱流出來的。至於其餘煩惱的同類染污法，只能名叫隨煩惱，不得是煩惱的本身。

以上但說二十個隨煩惱者，有下列三義：一者非根本煩惱，但名隨煩惱。二者體唯染污，不通三性。三者相唯粗猛，而非細惑。所以唯說二十，不說其餘。其餘的染法，或是隨煩惱的分位，或是由隨煩惱所起的等流，都被這二十所攝。隨其類別，各歸所屬，如理應知。

論文二十五：如是二十隨煩惱中，小十、大三，定是假有。無慚、無愧、

不信、懈怠，定是實有，教理成故。掉舉、惛沉、散亂三種，有義是假，有義是實，所引理教，如前應知。二十皆通俱生分別，隨二煩惱勢力起故。

講解：二十個隨煩惱，古人以十二門來分析它。這十二門的第一門是假實門，在二十個隨煩惱中，小隨十個，大隨的忘念、放逸、不正知三個，這十三個定是假有。中隨的無慚、無愧，和大隨的不信、懈怠，這四個定是實有。這十三種假、四種實，都是由教理證明而成立的。至於大隨裏的掉學、惛沉、散亂三種，有人說是假，有人說是實，他們所引證的理教，都同前面詮釋體業所說的一樣。

十二門的第二門是俱生、分別門。這二十個隨煩惱，都通於俱生起和分別起的煩惱，因爲他們都是隨著這兩種煩惱的勢力而生起的。

論文二十六：此二十中，小十展轉定不俱起，互相違故，行相粗猛各為主故。中二一切不善心俱，隨應皆得小大俱起。論說大八遍諸染心，展轉小中皆容俱起。有處說六遍染心者，惛、掉增時不俱起故。有處但說五遍染者，以惛、掉等違唯善故。

講解：這是第三門自類相應門。這二十隨煩惱裏，忿等十個小隨煩惱，決定不能同時

俱起，因爲它們的體性相違、行相粗猛、所以是各自爲主。無慚、無愧兩個中隨煩惱，遍於一切不善心中，因此隨其所應，可與小隨、大隨並起。論上說，掉舉等的八個大隨煩惱，遍於一切染心的，所以與小隨、中隨都可並起。

然而，爲什麼有處說，只有六個大隨煩惱遍一切染心呢？那是因爲在惛沉和掉舉的力量增盛時，一下、一高，不能俱起。所以在八大隨煩惱裏要除去他們。爲什麼有處說是五遍染心呢？那是因爲八大隨中的不信、懈怠、惛沉、掉舉、放逸五法，是唯與善違。其餘的失念和不正知二法，有癡分攝，有非癡分攝；散亂一法，有時也爲定力所伏，都不是唯與善違。所以但說五法是俱遍染心。

論文二十七：此唯染故，非第八俱。第七識中唯有八大，取、捨差別，如上應知。第六識俱，容有一切。小十粗猛，五識中無。中大相通，五識容有。

講解：這是第四門諸識相應門。這二十個隨煩惱，因爲它們的體唯染污，所以和第八阿賴耶識沒有關係。第七末那識唯有八大隨惑，中、小都無。或在八大隨惑裡，取六捨二，取五捨三，如此取捨差別，前文所說應知。第六意識容有一切煩惱。十個小隨煩惱行相粗猛，前五識裏沒有，中二、大八的行相相通，前五識或可

容有。

論文二十八：由斯中、大五受相應。有義：小十除三，忿等唯喜憂捨三受相應，諂誑憍三，四俱除苦。有義：忿等四俱除樂。諂誑憍三，五受俱起。意有苦受前已說故。此受俱相，如煩惱說，實義如是。若隨粗相，忿恨惱嫉害憂捨俱，覆慳喜捨，餘三增樂，中大隨粗，亦如實義。

講解：這是第五門諸受相應門。由於遍不善染的原故，所以中二、大八隨惑，都與五受相應。至於小隨煩惱是否與五受相應，此有二說，第一家說，十個小隨煩惱中，除了誑、諂、憍三個外，其餘忿等七個，唯與喜、憂、捨三受相應。至於諂、誑、憍三個，除苦受之外，與喜、憂、樂、捨四受相應。第二家說，十個小隨煩惱中，除了誑、諂、憍三個外，其餘忿等七種，除樂受外，與其餘喜、憂、苦、捨四受相應。意識中有苦受，前已說過。

以上是約審細的實義而說的，若隨粗相而論：忿、恨、惱、嫉、害五法，是與憂受和捨受相應。覆、慳二法，是與喜、捨相應。其餘的諂、誑、憍三法，是與喜、捨、樂三受相應。中隨和大隨的粗相，也同前面實義的說法一樣，與

五受相應。

論文二十九：如是二十，與別境五皆容俱起，不相違故。染念、染慧，雖非念、慧俱，而癡分者亦得相應故。念亦緣現曾習類境，忿亦得緣剎那過去，故忿與念，亦得相應。染定起時，心亦躁擾，故亂與定，相應無失。

講解：這是第六門別境相應門。這二十個隨煩惱，與別境五法，都可以俱起。因爲他們的行相彼此不相違背。染念就是忘念，染慧就是不正知，雖然不能夠與念、慧並起，然而以癡分爲體的忘念和不正知，也得與念、慧相應。別境的念，是現在緣過去曾經熟習的境界，忿也可以緣剎那的過去境，所以念和忿也可以相應。就是染定生起的時候，心中還是躁擾，躁擾的行相就是散亂，所以說散亂與定相應並無過失。

論文三十：中二大八，十煩惱俱。小十，定非見疑俱起。此相粗動，彼審細故。忿等五法，容慢癡俱，非貪恚並，是瞋分故。慳癡慢俱，非貪癡並，是貪分故。憍唯癡俱，與慢解別，是貪分故。覆誑與諂，貪癡慢俱。行相無違，貪癡分故。

講解：這是第七門根本相應門。中隨煩惱二，大隨煩惱八，這十種隨煩惱，可以和十個根本煩惱相應俱起。小隨煩惱十個，和根本煩惱中的見、疑二法，決定不能俱起。因爲小隨的行相粗動，見、疑審細，所以不能相應俱起。忿、恨、惱、嫉、害五法，可容與根本煩惱的慢、癡俱起，而不與貪、恚並生。因爲忿等的自體就是瞋，所以不與瞋並。行相與貪相違，所以也不與貪並。

小隨煩惱的慳，與根本煩惱的癡、慢俱起，而不與貪、瞋俱生。因爲慳的自體就是貪分，所以不與貪並；而行相與瞋相違，所以不與瞋俱。小隨的憍，唯與根本煩惱的癡俱起，而不與慢、貪並起。因爲憍、慢二法的解釋不同，憍是由自高而起，慢是緣他下而生，所以不與慢俱。憍的自體就是貪分，所以也不與貪並。

小隨的覆、誑、諂三法，與根本煩惱的貪、癡、慢都可以俱起。因爲它們的行相彼此互不相違。問：覆等的自體既是貪、癡分攝，何以與貪、癡俱起？答：因爲是貪分故，所以與癡俱起；是癡分故，所以與貪俱起。

論文三十一：小七中二，唯不善攝。小三、大八，亦通無記。

講解：這是第八門三性相攝門。小隨煩惱的忿等七法，中隨煩惱的無慚、無愧，在善、

惡、無記三性裏，唯爲不善所攝，不通餘二。小隨煩惱的諂、誑、憍，和大隨煩惱八個，通於不善及有覆無記。因爲諂、誑、憍三個小隨，若和無慚、無愧同起，屬於不善；若不和無慚、無愧同起，則屬於有覆無記。

論文三十二：小七中二，唯欲界攝，誑諂欲色，餘通三界。生在下地容起十一，耽定於他，起憍誑諂故。若生上地起下後十。邪見愛俱，容起彼故。小十生上，無由起下。非正潤生，及謗滅故。中二大八下亦緣上。上緣貪等相應起故。有義：小十下不緣上，行相粗近不遠取故。有義：嫉等亦得緣上，於勝地法生嫉等故。大八諂誑，上亦緣下。下緣慢等相應起故。梵於釋子起諂誑故。憍不緣下，非所恃故。

講解：這是第九門界地攝緣門。小隨的忿等七法，中隨的無慚、無愧；這九個小、中隨惑，唯欲界攝；誑、諂二法，可通欲界及色界初禪。至於小隨的憍，及八個大隨，則通於三界。生在下地的有情，容許生起上地十一種煩惱，就是諂、誑、憍及八個大隨煩惱。因爲耽著上地的禪定，起自高憍，對於其他的欲界有情，生起誑、諂。至於八個大隨，那更是遍一切染法、潤生，都有他們。倘若生在

上地，容起下地的後十煩惱——中二和大八。因爲上地有情，臨命終時，所起謗無涅槃的邪見裏，有中隨二法；潤生愛(註：俱生煩惱，在臨命終時，所起的自體愛、境界愛、當生愛)裏，有八大隨煩惱。至於小隨煩惱的忿等十法，若生上地，那就無從再緣下地而起了。因爲忿等十法，唯是不善，而不是潤生愛的無記，又沒有謗無涅槃的邪見，所以不起。

中二、大八這十個下地煩惱，也可以緣上地。因爲它們同前面根本煩惱中所說，那緣上的貪、瞋，是相應而起之故，所以亦緣上地。十個小隨的下地煩惱，是否緣上？有兩家異說。第一家說：這十個小隨，下不緣上。因爲小隨的行相粗近，不能遠取上地境界。第二家說：小隨中的忿等七法，決定不能緣上，而嫉、慳、憍三法是可以緣上的。因爲下地有情，對勝地法，也會生起嫉等之故。對上地有情，所得靜慮生嫉；對自地有情，恃己所證的上地法，而生慳、憍。

大隨煩惱八個，和小隨煩惱的諂、誑，這十法上亦緣下。因爲同根本煩惱緣下的慢等，是相應而起之故，所以上地的八大隨煩惱緣下。例如梵王執馬勝比丘手，對釋迦的弟子生起諂、誑，所以上地有諂、誑緣下。唯有上地的憍不緣下地。因爲下地法劣，不是上地有情所恃以憍人之故。

論文三十三：二十皆非學無學攝。此但是染，彼唯淨故。

講解：這是第十門學等相攝門。這二十個隨煩惱，不是有學、也不是無學所攝。因爲煩惱是屬於染污法，學、無學唯是淨法，所以二者沒有關係。

論文三十四：後十，唯通見修所斷，與二煩惱相應起故。見所斷者隨迷諦相，或總或別，煩惱俱生，故隨所應皆通四部。迷諦親疏等，皆如煩惱說。前十，有義：唯修所斷，緣粗事境任運生故。有義：亦通見修所斷，依二煩惱勢力起故。緣他見等，生忿等故，見所斷者，隨所依緣，總別惑力皆通四部。此中有義：忿等但緣迷諦惑生，非親迷諦，行相粗淺，不深取故。有義：嫉等亦親迷諦。於滅道等生嫉等故。

講解：這是第十一門見等所斷門。二十煩惱的後十個，即中二大八，唯通見道及修道所斷，非非所斷。因爲他們是和俱生、分別二種煩惱相應而起之故。屬於見道所斷的煩惱，隨其所迷於四諦的行相，或十煩惱總迷，或各煩惱別迷，這總別能迷的煩惱，都隨其所迷的諦理而俱生。所以隨其所應，都通四諦。至於直接、間接的迷諦親、疏，都如根本煩惱所說。比類可知。

至於前面的十個小隨煩惱，有兩家異說：第一家說，這十個小隨，是唯修所斷。因爲這十個小隨煩惱緣的是粗事境界，任運生起，不是分別所起。第二家說：這十個小隨，不但是修道所斷，而且亦通於見道所斷。因爲這十個小隨，是依俱生、分別的勢力而起。並非但緣粗事，且亦緣其他身見、邪見，而生起忿等十個小隨。

屬於見道所斷的煩惱，隨其所依與所緣，或總或別的惑力，都通四諦。但也有兩家不同的解釋：一家謂忿等十法，但緣迷於四諦之理的煩惱所生，而不是親迷諦理。因爲他們的行相粗淺，不能深取迷諦之故。一家謂除覆、誑、諂外的忿等七法，不但緣迷諦的煩惱，而且也親迷諦理。因爲對滅、道二諦，也會直接生起嫉等隨惑之故。

論文三十五：然忿等十，但緣有事，要託本質力得生故。緣有漏等，准上應知。

講解：這是第十二門的隨境立名門。忿等十種小隨煩惱，但緣有本質的相分。因爲他們不是緣影像而起，要仗託著種子所生的本質才能生起。至於緣有漏、無漏的事境，應如煩惱所說，比類可知。

第五節　不定心所

論文一：已說二十隨煩惱相，不定有四其相云何？頌曰：不定謂悔眠，尋伺二各二。論曰：悔眠尋伺，於善染等皆不定故，非如觸等定遍心故，非如欲等定遍地故，立不定名。

講解：以上講完二十個隨煩惱的行相，四種不定心所，其行相又是如何呢？頌中答稱：不定四法，就是悔、眠，尋、伺，這又各分爲善和不善二種，所以稱二各二。

論文二：論曰：悔謂惡作，惡所作業，追悔為性，障止為業。此即於果假立因名，先惡所作業，後方追悔故。悔先不作亦惡作攝，如追悔言：我先不作如是事業，是我惡作。

講解：悔，就是惡作，就是厭惡先前所作過的善惡之業。以追悔爲體性，障礙奢摩他止爲業。惡作是因，悔體是果，就是在追悔的果上，假立惡作的因名。因爲先對所作的事生了厭惡，然後才追悔故。不但追悔先所作業叫做惡作，就是追悔先所未作的業也叫作惡作。如追悔的人說：我先前爲什麼不去作這件事呢？因爲那是我所惡作的事啊！

論文三：眠謂睡眠，令身不自在，昧略為性，障觀為業。謂睡眠位身不自在，心極闇劣。一門轉故。昧簡在定，略別寤時，令顯睡眠非無體用。有無心位，假立此名，如餘蓋纏，心相應故。

講解：眠，就是睡眠，能令身不得自在，以闇昧簡略爲其體性，障礙觀行是其業用。也就是說在睡眠中的人，不但身不自在，連心靈也極闇昧劣弱。因爲他沒有向外緣境的五識，只有一個意識在裏面闇劣轉起。闇昧不同於定中，簡略不同於醒時的散心位，這顯示睡眠並不是沒有體用。有於無心位也稱爲睡眠，這是假立的，好像五蓋和十纏一樣，是與心相應的心所法，並非無體。（註：蓋者煩惱之異名，即覆蓋行者之心，使善心不能生起。蓋有五種：一者貪欲蓋，因貪外境以蓋心性，障樂出家。二者瞋恚蓋。對於違境懷忿怒以蓋心性，障覺正行。三者惛沈睡眠蓋。心昏身重，障礙修定。四者掉舉惡作蓋。五者疑蓋。五蓋能障三位，初樂出家，次修正行、後入正定。纏也是煩惱異名，因爲煩惱使人之身心不得自在，不得解脫，故稱之爲纏。可以分爲八種或十種。八種爲惛沉、睡眠、掉舉、惡作、嫉、慳、無慚、無愧。再加念、覆，即成十纏。）

論文四：有義：此二唯癡為體，說隨煩惱，及癡分故。有義：不然，亦通

善故。應說此二染癡為體，淨即無癡。論依染分，說隨煩惱及癡分攝。有義：此說亦不應理，無記非癡，無癡性故。應說惡作，思慧為體，明了思擇所作業故。睡眠合用思想為體，思想種種夢境相故，論俱說為世俗有故。彼染污者，是癡等流，如不信等，說為癡分。有義：彼說理亦不然。非思、慧、想，纏彼性故。應說此二各別有體，與餘心所行相別故，隨癡相說，名世俗有。

講解：關於悔、眠的體性，有四家不同的說法。第一家說，這悔、眠二法，是以癡心所爲體。因爲《瑜伽論》上說，悔、眠是隨煩惱，是癡心所一分所攝。

第二家說，不然，因爲悔、眠不完全屬於惡，而且也通於善。所以應當說，這悔眠二法，在染分是以癡爲體，在淨分又是以無癡爲體。不過論上但約染分而說，說他是隨煩惱，及爲癡心所一分所攝。

第三家說，這種通染淨之說也不合理，因爲論上都說是通於三性，三性中的無記，不是癡，也不是無癡，應當說是惡作，是以思、慧二法爲體。因爲慧能明了所作事業，思能揀擇所作事業。睡眠是以思、想二法爲體，思想能幻起種種夢境之故。因爲這悔、眠二法，非別有體，所以論上說它們是世俗假有。如

果是染污方面，是癡的等同流類，同不信等一樣說爲癡一分所攝。

第四家說：三家所說理亦不然，悔、眠的體性是纏，而不是思、慧、想。因爲思、慧、想，不是纏性。應當說：這悔、眠二法，各別有體，他們和其餘的思等心所，行相不同。論上說名世俗有者，那是隨著癡相而說的。

論文五：尋謂尋求，令心傯遽，於意言境粗轉為性。伺謂伺察，令心傯遽，於意言境細轉為性。此二，俱以安不安住身心分位所依為業。並用思慧一分為體。於意言境不深推度，及深推度，義類別故。若離思、慧，尋、伺二種體類差別，不可得故。

講解：尋是尋求，能使心傯忙急遽，在意識所取的名言和境相上，粗轉爲性。伺是伺察，也能使心傯忙急遽，在意言上細轉爲性。這尋、伺二法，都是以心安住和不安住來分位的。思的尋伺細緩，心得安住；慧的尋、伺粗急，心不安住。心安住和不安住，都是依於尋、伺。所以說是「所依爲業」。

尋、伺二心所，是以用思、慧一分爲體性。不過在意識所取的名言境上，有淺、深不同的推度。思是不深推度，名之爲尋；慧是深的推度，名之爲伺，這是因義類來分別。如果離了思、慧這兩個心所，那尋、伺二法體類的差別是不

可得的。

論文六：二各二者，有義：尋伺各有染淨二類差別。有義：此釋不應正理。悔、眠亦有染淨二故。應說如前諸染心所，有是煩惱、隨煩惱性，此二各有不善、無記，或復各有纏及隨眠。有義：彼釋亦不應理，不定四後，有此言故。應言二者顯二種二：一謂悔、眠，二謂尋、伺。此二二種，種類各別，故一二言，顯二二種。此各有二，謂染不染，非如善、染各唯一故。或唯簡染，故說此言，有亦說為隨煩惱故。為顯不定義，說二各二言，故置此言，深為有用。

講解：二各二這句話，有三家異說：第一家說，二各二就是尋、伺二法，各有染污和清淨兩種差別，叫做二各二。第二家說，此說不合正理，因爲悔，眠也有染、淨兩種。應當說同前面的染心所一樣，有根本煩惱和隨煩惱，這根、隨兩種煩惱，各有不善和無記二性。或復各有現行的纏和種子的隨眠，就叫做二各二。

第三家說，這樣解釋也不對。在不定四法之後，才有二各二的說法，應當說，第一個二是顯示悔、眠和尋、伺二種，第二個二是說這悔、眠、尋、伺四法各有二種，一種是染，一種是不染。它不像前來的善染一樣，善法唯是善性，染

法唯是染性。或者簡別這不是唯染，因爲《瑜伽論》也說這是隨煩惱。然而隨惑唯染，不定四則通於三性。爲顯示不定與唯染不同，才說出二各二的話來，安置這一句話深爲有用。

論文七：四中尋伺，定是假有，思慧合成，聖所說故。悔眠，有義：亦是假有，瑜伽說為世俗有故。有義：此二是實物有，唯後二種說假有故。世俗有言隨他相說，非顯前二定是假有。又如內種，體雖是實，而論亦說世俗有故。

講解：古人以十二門來分別不定四法，第一是假實門。不定四法中的尋、伺二法，決定是假有，因爲此二是思、慧二法所合成爲體。悔和眠，則有兩家異說，第一家說：悔、眠是假有，因爲《瑜伽論》上說它是世俗有故。第二家說：這悔、眠二法是實有，因爲論上但說尋、伺是假有，世俗有的話是隨此說的，並沒有說悔、眠也是假有。好像阿賴耶識裏種子一樣，本來有實體，而論上也說它是世俗的假有。

論文八：四中尋伺，定不相應，體類是同，粗細異故。依於尋伺，有染雜染立三地別，不依彼種現起有無，故無雜亂。俱與前二容互相應，

前二亦有互相應義。

講解：這是第二自類相應門。在四法中，尋和伺二法決定不能相應。因爲他們的體同思慧，類同推度，好像指不觸指，刀不割刀，自己不能和自己相應。這尋、伺的分位有二種：一者是欲界和初禪，是有尋有伺。二者是初禪至二禪，是無尋有伺。三者是二禪以上，是無尋無伺。這是依界地來分，不是以現行和種子來分，所以不會雜亂。尋、伺和悔、眠兩種，是可以相應的。因爲悔和眠的時候也有尋、伺。悔和眠也可以相應，因爲睡眠的時候也可以生悔。

論文九：四皆不與第七八俱，義如前說。悔眠唯與第六識俱，非五法故。有義，尋、伺亦五識俱，論說五識有尋伺故。又說尋伺即七分別，謂有相等。雜集復言，任運分別，謂五識故。有義：尋伺唯意識俱。論說尋求伺察等法，皆是意識不共法故。又說尋伺憂喜相應。曾不說與苦樂俱故。捨受遍故，可不待說。何緣不說與苦樂俱？雖初靜慮有意地樂，而不離喜總說喜名。雖純苦處有意地苦，而似憂故總說為憂。又說尋伺，以名身等義為所緣，非五識身，以名身等義為境故。然說五識有尋伺者，顯多由彼起，非說彼相應。雜集所言，

任運分別，謂五識者，彼與瑜伽所說分別，義各有異。彼說任運即是五識，瑜伽說此，是五識俱，分別意識，相應尋伺。故彼所引為證不成。由此五識定無尋伺。

講解：這是第三諸識相應門。不定四法，不和第七、八識相應，這在前面初、二能變的相應門早已說過。悔、眠二法，唯與第六意識相應，因爲前五識是任運緣境，所以不和悔相應；眠時五識不行，所以不和眠相應。至於尋、伺二法，有兩家異說，第一家說，尋、伺二法不但與意識俱起，也與五識俱起，因爲論上說五識也有尋、伺。又說尋、伺，就是七種分別：有相分別，無相分別，任運分別，尋求分別，伺察分別，染污分別，不染污分別。《雜集論》上又說，任運分別，就是前五識。

第二家說，尋、伺唯與意識相應，因爲論上說，尋求和伺察等七種分別，都是意識獨俱的不共法。又說：尋、伺與意識的憂、喜相應，不曾說過與五識的苦樂相應。所以知道五識裏沒有尋、伺。問：若因不說與苦、樂俱，便認爲五識沒有尋、伺的話，那麼，不說與捨受俱，難道說尋、伺也不與捨受相應嗎？答：捨受俱遍一切，故不待言，苦樂不遍，何緣不說與苦樂俱呢？既然不說與

苦樂俱，當知五識定無尋、伺。問：有尋有伺地的初禪有樂，地獄有苦，豈不是五識有尋、伺嗎？答：雖初禪有樂，但那是屬於意地的樂。樂不離喜，總說爲喜。雖地獄有苦，那也是屬於意地的苦。苦、憂相似，總說爲憂。所以五識沒有尋伺。

論上又說：尋、伺，是以名身、句身、文身所詮的義理，做它們的所緣，並不是五識以名身等義爲所緣境。所以五識定無尋伺。論上雖然說五識有尋伺，但那是顯示尋伺多分由五識引起，並不是說與五識相應。《雜集論》上所說的任運分別，與《瑜伽論》所說的七分別意義不同：《雜集論》所說的任運，就是五識；《瑜伽論》所說的七分別，是五俱意識的相應尋伺。所以他所引用的論證，是不能成立的。因此，五識決定沒有尋伺。

論文十：有義：惡作，憂捨相應，唯感行轉，通無記故。睡眠憂喜、捨受俱起，行通歡、感中容轉故。尋伺，憂喜捨樂相應，初靜慮中意樂俱故。有義：此四亦苦受俱，純苦趣中意苦俱故。

講解：這是第四諸受相應門。此有兩家異說，第一家說，惡作是與憂、捨二受相應。因爲惡作多屬於憂感，所以與憂相應，亦通無記，所以又與捨受相應。睡眠是

與憂、喜、捨三受相應。因爲睡眠的行相通於喜、憂、中容三種境界，故與捨俱。尋、伺與憂、喜、捨、樂四受相應。五識無尋、伺，何以與樂相應？那是因爲初禪中有意地樂，非關五識。第二家說：這悔、眠、尋、伺四法，只與苦受相應，因爲在地獄的純苦趣中，有意地苦俱之故。

論文十一：四皆容與五別境俱，行相所緣不相違故。

講解：這是第五的別境相應門。悔、眠、尋、伺四法，和五別境心所都可以俱起。因其能緣的行相，和所緣的境界都不相違。

論文十二：悔、眠但與十善容俱，此唯在欲，無輕安故。尋、伺容與十一善俱。初靜慮中輕安俱故。

講解：這是第六的信等相應門。悔、眠二法，但同信等十種善心所相應。因爲悔、眠屬欲界有情，在十一善法裏沒有輕安。尋、伺二法和十一種善心所全部相應。因爲有尋有伺的初禪中也有輕安。

論文十三：悔俱容與無明相應，此行相粗，貪等細故。睡眠、尋、伺，十煩惱俱，此彼展轉，不相違故。

講解：這是第七的煩惱相應門。悔和無明可以相應，和其餘九種煩惱不相應。因爲悔

的行相粗，貪等九法行相微細，粗細不能相應。睡眠、尋、伺三法，和十種煩惱完全可以相應，因爲行相彼此展轉，不相違故。

論文十四：悔與中、大隨惑容俱，非忿等十各為主故。睡眠、尋、伺二十容俱，眠等位中皆起彼故。

講解：這是第八的隨惑相應門。悔，與中二、大八的十種隨煩惱容許俱起，因爲都是不善攝故。悔與忿等十種小隨煩惱則不相應，因爲十種小隨煩惱，各自爲主之故。至於睡眠、尋、伺三法，和二十個隨煩惱全部能相應，因爲睡眠、尋、伺位中，都能生起二十隨惑之故。

論文十五：此四皆通善等三性，於無記業，亦追悔故。有義：初二唯生得善，行相粗鄙及昧略故。後二亦通加行善攝，聞所成等有尋、伺故。有義：初二亦加行善，聞思位中有悔眠故。後三皆通染淨無記，惡作非染，解粗猛故。四無記中悔唯中二，行相粗猛非定果故。眠除第四，非定引生異熟生心，亦得眠故。尋伺除初，彼解微劣，不能尋察名等義故。

講解：這是第九的三性相應門。悔、眠、尋、伺四法，都通於善、染、無記三性。於

無記業也有追悔。此有二家異說。第一家說：悔、眠唯通生得善，不通加行善（註：任運而生的善法，名生得善。加行方便所得善心，曰加行善）。因爲悔和眠的行相粗鄙昧略。尋、伺二法不但通生得善，而且也通加行善。因爲由聞、思、修所成的法中，都有尋、伺。第二家說：悔、眠二法，不但通生得善，而且也通加行善，因爲聞、思位中，也有悔、眠。

眠、尋、伺三法，都通有覆無記和無覆無記。悔之一法，唯通無覆無記，不通有覆。因爲惡作行相粗猛，有覆行相微細。在異熟、威儀、工巧、變化的四種無記中，悔之一法，唯通威儀無記和工巧無記兩種。因爲悔的行相粗猛，故不通異熟無記；不是定果，也不通變化無記。眠則通於異熟、威儀、工巧三種無記，因爲不是定果所引生，所以不通變化無記；尋、伺二法，通於威儀、工巧、變化三種無記，因爲異熟心的行相微劣，不能尋求伺察名、句、文等的詮義，所以不通異熟無記。（註：四無記，爲無覆無記又分爲四種，稱爲四無記，一者異熟無記，依前世業因得現世果報。二者威儀蕪記，行、住、坐、臥等威儀時之心無記性。三者工巧無記。作圖畫、雕刻等種種工巧時之心無記性。四者變北無記，以神通力作種種變化時之心無記性。）

論文十六：惡作睡眠，唯欲界有，尋伺在欲及初靜慮。餘界地法，皆妙靜故。悔眠生上，必不現起。尋伺上下，亦起下上。下上尋伺，能緣上下。有義：悔眠不能緣上。行相粗近，極昧略故。有義：此二亦緣上境，有邪見者悔修定故，夢能普緣所更事故。

講解：這是第十的界繫現緣門。惡作和睡眠，唯欲界才有。尋、伺二法，在欲界及色界的初禪也有。因爲初禪以上的界地都是妙靜，而悔、眠、尋、伺非妙靜故。悔、眠二法，生到上地必定不會現起。因爲悔、眠唯欲界有，不是上地的所有法。尋、伺二法，通於欲界和初禪，所以上下都可以現起。欲界的尋、伺能緣初禪，而初禪的尋、伺也能下緣欲界，此有兩家不同解說：第一家說：悔、眠不能緣上。因爲悔的行相粗近，眠的行相昧略之故。第二家說：悔、眠也能緣上，例如因邪見修定而生天的人，死後悔於修定，是悔能緣上；從上地下生欲界的人，在睡夢中能夠普緣其所更的上地境界，是眠能緣上地。

論文十七：悔非無學，離欲捨故。睡眠尋伺，皆通三種。求解脫者，有為善法，皆名學故。學究竟者，有為善法皆無學故。

講解：這是第十一的學等相攝門。悔，不是無學位所攝，因爲三果阿那含就已離開了欲界，而捨棄了悔。因爲尋求解脫者的有爲善法，都稱爲有學故，修學達到究

竟位者，其有爲善法都是無學。

論文十八：悔眠，唯通見修所斷，亦邪見等勢力起故。非無漏道親所引生故。亦非如憂，深求解脫故。若已斷故名非所斷。則無學眠，非所斷攝。尋伺雖非真無漏道，而能引彼，從彼引生，故通見修，非所斷攝。有義：尋、伺非所斷者，於五法中，唯分別攝。瑜伽說彼是分別故。有義：此二亦正智攝。說正思惟是無漏故。彼能令心尋求等故。又說彼是言說因故，未究竟位，於藥病等未能遍知，後得智中，為他說法必假尋伺。非如佛地無功用說，故此二種亦通無漏。雖說尋伺必是分別，而不定說唯屬第三，後得正智中，亦有分別故。餘門准上如理應思。

講解：這是第十二的三斷攝門。悔、眠二法，唯通見道及修道所斷，不通非斷。若是邪見引生者，屬見道斷，若是有漏善力引起者，是修道斷。因爲睡眠不是無漏道親所引生，惡作也不像憂根一樣的深求解脫，所以不通非所斷。在已斷二惑的無學位，一切有漏，都叫做非所斷，所以無學位的睡眠，也是非所斷攝。

尋、伺二法，雖非無分別智的眞無漏道，而能於尋、伺的加行引生無漏，所

以通見、修二斷。若是從彼無漏所引生的尋、伺，那就通非所斷了。此下有兩家不同解釋：第一家說，非所斷的尋、伺，在相、名、分別、正智、如如的五法中，唯屬分別所攝。因爲《瑜伽論》上說：「尋、伺，就是分別」。第二家說，這非所斷的尋、伺二法，也是有爲無漏的正智所攝。因爲《顯揚論》等上說：正思惟就是無漏，他能令心尋求。又說，正思惟是言說之因。在未到究竟佛地的二乘無學，及十地菩薩，衆生的病苦及能給的法藥，未能一一遍知。因此，從後得智中爲衆生說法的時候，必須假藉尋、伺，這與佛地不假尋、伺的無功用說法不同。所以尋、伺二法，亦通無漏。論上雖說尋、伺必是分別，但不一定就是指五法中的分別，因爲後得的正智中也有分別。

以上十二門分別說畢，此外還有餘門分別，準如上說道理比類推知。

論文十九：如是六位諸心所法，為離心體有別自性？為即是心分位差別？設爾何失？二俱有過，若離心體有別自性，如何聖教說唯有識？又如何說心遠獨行？染淨由心，士夫六界？莊嚴論說，復云何通？如彼頌言：許心似二現，如是似貪等，或似於信等，無別染善法。若即是心分位差別，如何聖教說心相應？他性相應，非自性故。又如

何說心與心所俱時而起，如日與光？瑜伽論說復云何通？彼說心所非即心故。如彼頌言：五種性不成，分位差過失，因緣無別故，與聖教相違。

講解：外人問曰，照你的說法，以上六位心所有法，是離開八識心王別有自體呢？還是心王上分出來的六位差別？論主反問：如果是這樣，有什麼過失呢？外人難曰：兩種都有過失，一、假使離心別有自體，如何聖教說唯有識，而不說唯有心所呢？又如何說：心遠獨行，染淨由心，士夫爲地、水、火、風、空、識六界所成，而不說：心所遠行，染淨由心所，士夫爲心所所成呢？還有《莊嚴論》上的頌文說：「許心有二現，如是似貪等，或似於信等，無別染善法。」這分明就是說：由一心變現似見、相二分，復由見、相二分變似貪等染法；或似善等的淨法，都不是離心別有自體的心所。

二、如果六位心所就是心王的分位，如何聖教上說心所與心王相應呢？既說相應，當然是兩個東西，並不是自體和自體相應啊。又如何說：心王和心所好像日與光俱時而起呢？還有《瑜伽論》上所說：心所法並非就是心王，其頌文說：「五種性不成，分位差過失，因緣無別故，與聖教相違。」意思是說：如

果離開心王之外沒有別的心所，那五蘊的體性就不能成立了。因爲受、想、行，就是心所。若說五蘊是一心前後的分位差別，那也有兩種過失：一則沒有使一心分位差別的因緣；二則與聖教相違。

論文二十：應說離心有別自性，以心勝故說唯識等，心所依心勢力生故，說似彼現，非彼即心。又識心言亦攝心所，恆相應故。唯識等言及現似彼皆無有失。此依世俗。若依勝義，心所與心，非離非即，諸識相望應知亦然。是為大乘真俗妙理。

講解：這是對上文離心之外，有心所、無心所的兩種解答。正確的說，六位心所，離開心王之外，各有各的自體。不過心王功用殊勝，爲依的功用勝於心所，所以才說唯識；而心所是依於心王的勢力而生起，所以說似心王所現。並不是說心所的體性就是心王。又，凡是說到識心，也攝心所在內，因爲心所與心恆常相應。因此無論說唯識、說似彼現，都沒有過失。

以上是依世俗而說，若依勝義而說，心所和心王是「非離非即」，八識之間，彼此相望，應知也是如此，不可定說是一、是異。這就是大乘眞、俗二諦的妙理。

第七章　所依門・俱不俱轉門

論文一：已說六識心所相應，云何應知現起分位？頌曰：依止根本識，五識隨緣現，或俱或不俱，如波濤依水。意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕。

講解：在了境能變識的心所相應講完之後，現在要講前六識的現起和分位。三十頌的八句頌文，即是俱顯三門：第一頌的前一句，是「六識所依」門；後三句，是「六識俱轉」門；第二頌，是「起滅分位」門。向下依論文詳釋。

論文二：論曰：根本識者，阿陀那識，染淨諸識生根本故。依止者，謂前六轉識，以根本識為共親依。

講解：現在先釋「六識所依門」。什麼叫做根本識，就是第八阿陀那識，爲染淨諸識依止而生的根本，所以名叫根本識。什麼叫做依止？就是前六轉識，以根本現行識爲共同依止，以種子識爲各別親依。

論文三：五識者，謂前五轉識，種類相似，故總言之。隨緣現言顯非常起，緣謂作意、根、境等緣。謂五識身，內依本識，外隨作意、五根、境等眾緣和合，方得現前。由此或俱不俱起，外緣合者有頓、漸故。

如水波濤，現緣多少。此等法喻，廣說如經。

講解：五識就是眼、耳、鼻、舌、身前五轉識，因爲它們俱依色根、俱緣現境、俱有間斷，所以總稱前五識。這前五識是隨著緣俱而現起，以眼識爲例，眼識現起要俱備九種緣，就是：一根緣、二境緣、三作意緣、四空緣、五明緣、六分別依緣的第六識、七染淨依緣的第七識、八根本依緣的第八識、九因緣依緣的種子。耳識生起不需要光明，只需種八緣；鼻、舌、身三識不要明緣，也不需空緣，只需要七都緣，因緣俱足，識就生起。因爲各識的外緣和合有頓、漸之故，所以五識或俱起，或不俱起，都不一定。就好像水的波濤，隨著風緣來決定波濤的多少一樣，風大則波濤多，風小則波濤少。這是以水喻本識，波濤喻衆緣。

第八章　起滅分位門

論文一：由五轉識，行相粗動，所藉衆緣，時多不具，故起時少不起時多。第六意識雖亦粗動，而所藉緣無時不具，由違緣故，有時不起。第七八識行相微細，所藉衆緣一切時有，故無緣礙令總不行。又，五識身不能思慮，唯外門轉，起藉多緣，故斷時多，現行時少。第六意識自能思慮，內外門轉，不藉多緣，唯除五位常能現起，故斷時

少，現起時多，由斯不說此隨緣現。

講解：此下是解釋第二頌的「起滅分位門」。因爲五轉識的行相粗顯浮動，其所藉以現起的衆緣，又多不具足，所以現起時少，不起時多。第六意識雖亦粗動，而其所藉的緣比較少，所以容易現起。不過若在無想天等五無心位的情況下，也有不起的時候。第七識和第八識的行相微細，他們所藉的衆緣一切時都有。所以除第七識在無漏及滅盡定時，染的一分不現起外，沒有任何違緣能使之不現起。

又、前五識，因爲沒有尋伺，不能思慮，唯緣外境，不緣內種，必須藉著很多的緣才能生起，所以它們間斷時多，現行時少。第六意識自己能夠思慮，內外並緣，不須要假藉根境等的衆緣，但除五位無心外便常現行，所以間斷時少，現起時多。因此，頌中不說意識隨緣現，但說常現起。

論文二：五位者何？生無想等。無想天者，謂修彼定，厭粗想力，生彼天中，違不恆行心及心所，想滅為首名無想天。故六轉識於彼皆滅。

講解：五位是什麼呢？就是生無想天等。什麼叫做無想天？就是修無想定的外道，他們認爲前六識的粗想是生死之因，所以要厭離，死後生到第四禪的無想天中，

前六識在無想天中全都滅掉，不起現行。

論文三：有義：彼天常無六識，聖教說彼無轉識故，說彼唯有有色支故，又說彼為無心地故。有義：彼天將命終位，要起轉識，然後命終。彼必起下潤生愛故，瑜伽論說後想生已，是諸有情，從彼沒故。然說彼無轉識等者，依長時說，非謂全無。有義：生時亦有轉識，彼中有必起潤生煩惱故，如餘本有初，必有轉識故。

講解：前六識在無想天是否全滅，有三家不同的說法。第一家說：無想天的天人，從生到死的一期生死中，恆常沒有前六識。因爲聖教上說彼天沒有六轉識，唯有色支。又說他是無心地故。第二家說，無想天的天人，到臨命終時，還是要先起六轉識，然後才死。因爲將生下地的天人，一定要起下地的愛，才去潤生。所以《瑜伽論》上說：後面的想心再生起之後，這些無想天的有情就要死了。然而何以經論上又說他沒有六轉識呢？那是依臨命終前的一段長時來說的，並不是臨命終時也沒有。第三家說：不但臨命終時要生起意識，就是初生無想天時也有六轉識。因爲初去投生的中陰身，必定要生起潤生的貪愛，和其餘有情去投生一樣，要有中陰身，有中陰身就有意識。

論文四：瑜珈論說若生於彼，唯入不起，其想若生，從彼沒故。彼本有初，若無轉識如何名入？先有後無乃名入故，決擇分言，所有生得心、心所滅，名無想故。此言意顯彼本有初，有異熟生轉識再起，宿因緣力後不復生，由斯引起異熟無記分位差別，說名無想，如善引生二定名善。不爾，轉識一切不行，如何可言唯生得滅？故彼初位，轉識暫起。彼天唯在第四靜慮，下想粗動難可斷故，上無無想異熟處故。即能引發，無想定思，能感彼天異熟果故。

講解：《瑜伽論》上說，倘若生到無想天，那想心就唯入不起；如果到了想心再起的時候，那就要從無想天命終了。這證明彼天本有的初位，是有六轉識。若無六轉識，怎麼可以叫做「入」？因爲先有後無，才叫做「入無心」。

《瑜伽論》的決擇分說：要所有生得的心王與心所完全滅了以後，才名叫無想。這句話的意義，是顯示彼天本有的初位，有異熟生的六轉識報心暫起。因爲沒有生無想以前，先修無想定，以宿習的因緣力，所以後來意識就不再生起了。由此無想定，引起了無想天異熟無記的報果，就叫他名爲「無想」。如善心引生的無想定和滅盡定，名爲善定。不然的話，如果前六識一切不行，那怎

可說生到無想天中就沒有意識了呢？所以無想天本有的初位，還是有轉識暫起，以後才會完全沒有。

無想天的位置在色界第四禪天。爲何不在初、二、三禪呢？因爲下地的想心粗動，不易滅除；那麼何以不在無色界上地呢？那是聖者所居，沒有受無想異熟的處所，故不在上，唯有第四禪天，能夠引發無想定的思惟，才能感招無想天的異熟報果。

論文五：及無心二定者，謂無想、滅盡定，俱無六識，故名無心。無想定者，謂有異生，伏遍淨貪，未伏上染。由出離想作意為先，令不恆行心、心所滅。想滅為首，立無想名，令身安和，故亦名定。修習此定，品別有三，下品修者現法必退，不能速疾還引現前。後生彼天不甚光淨，形色廣大，定當中天。中品修者現不必退，設退速疾還引現前，後生彼天雖甚光淨，形色廣大而不最極。雖有中天而不決定。上品修者現必不退。後生彼天最極光淨，形色廣大，必不中天，窮滿壽量後方殞沒。此定唯屬第四靜慮，又唯是善，彼所引故。下上地無，由前說故。四業通三，除順現受。有義，此定唯欲界起，

由諸外道說力起故，人中慧解極猛利故。有義：欲界先修習已，後生色界，能引現前。除無想天至究竟故。此由厭想欣彼果入，故唯有漏，非聖所起。

講解：以上講的是無想天，往下講無想定和滅盡定。因爲這兩種定都沒有前六識，所以又叫做無心定。於此先說無想定：就是有一類凡夫，雖然已伏住色界第三禪天的貪煩惱，而第四禪以上的煩惱還沒有伏滅，因此在他用功的時候，作意要離去這個想，久而久之，把不恆常現行的前六識心、心所法統統滅除。因爲是以想滅爲首，所以名爲無想；又能令身平安和悅，所以亦名爲定。

修習這種無想定，有下、中、上三品之別：下品修者，所得的現法禪味必定還要退失。退失之後，就不能很快的再引生現前。死後縱能生到無想天去，也不會怎樣的光明清淨，形相雖然高大，決定活不到五百劫就得中途夭亡。中品修者，現法不必一定退失。設或退失，很快的就會恢復現前。死後生到無想天，雖然很光明清淨，形相廣大，而其光淨廣大的程度，還達不到頂點。不過雖也有中途夭亡的，但那不是決定性的非夭亡不可。上品修者，現法必定不退。死後生到無想天中，最極光明清淨，形相也最極廣大，必不至於短命夭亡，一直

活到五百劫的壽數滿了才會死亡。

這無想定，唯繫屬於第四禪天，也唯是善法所攝，因爲它是由善定所引生的。除第四禪外，上下地都無此定，因爲下地的想心粗動，上地無色有心，這在前面都已說過了。此天在四業中(註：四業，一者順現受業，二者順生受業，三者順後受業，四者不定受業)只有來世受天報，或是二生及多生受天報，決無現生生天的可能。所以說：「四業通三，除順現受」。

至於無想定在那一界才可以生起呢？此有兩家不同說法。第一家說：唯欲界起。因爲這無想定，是起於外道說法之力，因其智慧和理解力比餘趣衆生來得殊勝，所以在修時能把想心壓伏下去。第二家說：並非唯欲界起，而是先在欲界修習此定，死後生到色界第四禪的廣果、福生、無雲三地，由於欲界宿習定力，還能引發此定現前。但要生到無想天，那就受這種定的果報了。無想定是由於厭惡想，希望生於無想天，所以它是有漏的，佛教聖人不修此定。

論文六：滅盡定者，謂有無學，或有學聖，已伏或離無所有貪，上貪不定，出止息想作意為先。令不恆行，恆行染污心、心所滅，立滅盡名。令身安和，故亦名定。由偏厭受想，亦名滅彼定。修習此定品別有

三：下品修者現法必退，不能速疾還引現前。中品修者現不必退，設退速疾還引現前。上品修者畢竟不退。此定初修，必依有頂遊觀無漏為加行入，次第定中，最居後故，雖屬有頂而無漏攝。若修此定已得自在，餘地心後亦得現前。雖屬道諦，而是非學非無學攝，似涅槃故。此定初起唯在人中，佛及弟子說力起故，人中慧解極猛利故。後上二界亦得現前。鄔陀夷經是此誠證，無色亦名意成天故。於藏識教未信受者，若生無色不起此定，恐無色心成斷滅故。已信生彼亦得現前，知有藏識不斷滅故。

講解：什麼叫做滅盡定？就是四果無學，或除初、二果外，唯證不還果的有學聖者，他們雖對無色界無所有處的貪或已暫伏，或已永離，而於上地非非想處的貪，還不一定能夠伏斷。因此，先由止息想心的作意起修，使不恆行的前六識，和恆行的第七識染污末那等心、心所法，全都滅掉，依此建立滅盡的名稱；又能令身安和，所以亦名爲定。又因偏重於厭離受、想，所以也叫做滅受想定。

修習滅盡定，也分下、中、上三品，下品修習的人，現生修法的時候，必定還要退失，一退失就不能很快恢復現前。中品修習的人，現法不必一定退失，

假使退失，很快的能重引現前。上品修習的人，那就畢竟不會退失了。初修滅盡定時，必須依無色界最高有頂的非想非非想天，遊觀（正思惟）無漏爲加行，才能進入此定。因爲在次第禪定中，滅盡定是居於最後最高的定，其餘的下地心粗，不能作此微細的行相。雖屬有頂，而爲出世的無漏所攝。

行者若能夠修習此定，身心已得安然自在，那就在餘下的七地心後，也可以超入此定，使之現前。滅盡定雖屬道諦，起於有學和無學，則是非有學、非無學所攝。因爲此定與涅槃相似，他沒有未入定前進趣止息的行相，所以不是有學所攝；但也不是眞入涅槃，所以也不是無學所攝。此定的最初起因，唯在人間，因爲是佛及佛弟子，在人間說教之力所引起，而人的慧解較其他五道猛利得多。修成功了之後，在色界和無色界中，此定也得現前，這在《鄔陀夷經》上可以證明。經上說：「超段食，隨受一處意成天身，便能出入此定」。無色界也是超越段食，唯有意思存在的「意成天」，所以無色界人，也可以入滅盡定。

不過生到無色界的人，不一定都能入滅盡定，要看他們對第八藏識是否信受而作決定。不信有阿賴耶識而生無色界的人，不能入滅盡定。因爲他們恐怕一

入此定，沒有色、心，就成斷滅了。信有阿賴耶識而生無界色的人，滅盡定亦可現前，因爲他們知道有阿賴耶識的存在，雖然色身和轉識都沒有了，但也不會斷滅的。

論文七：要斷三界見所斷惑，方起此定。異生不能伏斷有頂心、心所故，此定微妙要證二空，隨應後得所引發故。有義：下八地修所斷惑中，要全斷欲，餘伏或斷，然後方能初起此定。欲界惑種，二性繁雜障定強故。唯說不還，三乘無學及諸菩薩得此定故，彼隨所應生上八地，皆得後起。有義：要斷下之四地修所斷惑，餘伏或斷，然後方能初起此定。變異受俱煩惱種子障定強故，隨彼所應生上五地，皆得後起。若伏下惑，能起此定，後不斷退生上地者，豈生上已卻斷下惑？斷亦無失。如生上者，斷下末那俱生惑故。然不還者對治力強，正潤生位不起煩惱，但由惑種潤上地生。雖所伏惑有退不退，而無伏下生上地義，故無生上卻斷下失。

講解：生起滅盡定的條件，是要把三界見道所斷的煩惱斷了之後，才能起此滅盡定。因爲未斷見惑的凡夫，不能伏斷有頂天非非想地的心、心所法。這滅盡定的力

用，微妙殊勝，要證到了我、法二空的根本智，然後隨應生起後得智，才能引起滅盡定。這是講見所斷惑：至於修所斷惑，有兩家不同的異說。第一家說：在三界九地中，欲界一地的煩惱要全都斷盡，其餘初禪以上七地的煩惱，或伏、或斷，才能生起此定。爲什麼欲界的煩惱要完全斷了，才能生起此定呢？因爲欲界的煩惱種子，有不善和有覆無記二性，繁複雜亂，障定的力量太強，所以只有三果的阿那含，和三乘無學，及諸菩薩，這五種人才能得此滅定。他們各隨其斷惑功力的所應，從欲界生到上八地，都可以後起此定。第二家說：不但斷欲界煩惱，要連色界的初、二、三禪一齊都斷盡了，其餘第四禪以上五地，或伏、或斷，然後才能初起此定。因爲初、二、三禪中有喜、樂等受的變異，同這變異受俱起的煩惱種子，障定的力量太強，所以要四地都斷。隨其所應，生到四禪以上五地，都可以後起此定。

有問曰：若照你上面所說，伏了下地煩惱也能夠起此定，不必完全斷了下地的煩惱，那麼因爲未斷煩惱種子而又退失，這樣生到非非想地的人，豈不是要在上地再斷下地煩惱嗎？答曰：縱使生到上地而斷下地煩惱，也沒有什麼過失。這也像生上地的聖者，以金剛心來斷下地第七末那的俱生煩惱一樣。然而

不還果對治煩惱的力量很強，他在命終正潤生時，不起現行煩惱，但由煩惱種子，潤上地生。這樣不管所伏的煩惱退與不退，反正還有煩惱種子去潤上地生，便沒有伏下地惑，生上地的意義了。既沒有伏下地惑生上地的意義，當然也沒有生到上地再斷下地惑的過失了。

論文八：若諸菩薩，先二乘位已得滅定，後迴心者，一切位中能起此定。若不爾者，或有乃至七地滿心，方能永伏一切煩惱。雖未永斷欲界修惑，而如已斷能起此定。論說已入遠地菩薩，方能現起滅盡定故。有從初地，即能永伏一切煩惱，如阿羅漢，彼十地中皆起此定。經說菩薩，前六地中，亦能現起滅盡定故。

講解：上面講的是二乘，現在來講菩薩。若有菩薩，先在二乘位時，已經得了滅盡定，到後來又迴心趨向大乘，這類菩薩在一切地中都能起此滅定。如果不是由小向大，而是一發心就直入大乘的頓悟菩薩，那就不一定了，那要從初地以後，一地一地的漸次伏除諸煩惱障，一直到七地滿心時，才能永伏三界一切煩惱。雖然還沒有永斷欲界修道所斷的煩惱，但同已斷修惑一樣的能起此定。《顯揚論》上說，已經進入第七遠行地的菩薩，也能現起此定。若是頓悟菩薩，從初

地時就能永遠伏一切煩惱，同四果的阿羅漢一樣，從初地到十地，都能夠生起此定。所以經上說，菩薩不但七地以上，就是在前六地中，也能現起此滅盡定。

論文九：無心睡眠與悶絕者，謂有極重睡眠悶絕，令前六識皆不現行。疲極等緣，所引身位，違前六識，故名極重睡眠。此睡眠時雖無彼體，而由彼似彼，故假說彼名。風、熱等緣所引身位，亦違六識，故名極重悶絕。或此，俱是觸處少分。

講解：五位無心的無想天、無想定、滅盡定已經講解如上，此下講解睡眠與悶絕二位。也就是在極重的睡眠和悶絕時，前六識都不起現行。什麼叫做極重睡眠呢？就是由極度疲倦及其他等緣，所引起的沉重無心的身位，使前六識不起現行。這無心睡眠的時候，雖然沒有眠體，而由彼眠所引起的沉重無心等相，卻似有彼眠。所以假說這身的分位，叫做睡眠。什麼叫做極重悶絕呢？就是由風、熱等緣，所引起的身位，也違前六識，所以叫做極重悶絕。或者，這睡眠、悶絕，有有心、無心之別。無心位的睡眠悶絕，雖不覺有觸，卻是由有心位的疲倦、風、熱等的觸緣所引生。所以這無心的睡眠悶絕，都是觸處的少分。

論文十：除斯五位，意識恆起。正死生時亦無意識，何故但說五位不行。

有義：死生及與言顯。彼說非理，所以者何？但說六時名無心故，謂前五位及無餘依。應說死生即悶絕攝，彼是最極悶絕位故。說及與言，顯五無雜。此顯六識斷已，後時依本識中自種還起，由此不說入無餘依。此五位中，異生有四，除在滅定。聖唯後三，於中如來，自在菩薩，唯得存一，無睡悶故。

講解：除了這五位無心以外，第六意識都是恆常現起。問：有情正在正受生時，和正捨壽時，也沒有意識。何以但說五位無心的意識不起現行呢？此有兩家不同解答。第一家說：生死位雖然也沒有意識，但頌文中的「及」、「與」二字，就是顯示除五位之外，還有死生二位，共有七位意識不行。並不是但說五位無心。

第二家反駁說，此說不對，因爲經論上但說有六個時候名叫無心，就是前面所說的五位，再加一個二乘的無餘依涅槃。因此，應當說生死二時，是五位中的悶絕所攝。因爲生死苦逼，是最極悶絕之故。至於及、與二字，那是顯示無心位只有前面五種，不再參加其餘的在內。

問：經論上既然說六位沒有意識，爲什麼頌中但說五位無心，而不說入無餘依涅槃呢？答：因爲這五位無心，是顯示意識雖已不行，但後來依託藏識裏的

意識種子，還是照常要生起現行。而入無餘依涅槃，是顯示意識永不復生。因此，但說五位，不說入無餘依。

這五位中，凡夫具有四位，除滅盡定。三乘聖人唯有後三位，沒有無想天及無想定。至於如來及八地以上的自在菩薩，唯有滅盡定一位，而沒有睡眠和悶絕。

第九章　綜合分別八識

論文一：是故八識，一切有情，心與末那二恆俱轉，若起第六則三俱轉，餘隨緣合。起一至五，則四俱轉，乃至八俱，是謂略說識俱轉義。

講解：以上已把三能變的八個識講完。此下是綜合分別八識。依照上面種種的說法看來，一切有情八識的轉起，第八阿賴耶識，和第七末那識，是恆時俱轉的。若再生第六意識，那就是第八、第七、第六，三個識同時俱轉。其餘的前五識，若再隨緣生起一識，那就是和第八、第七、第六，和前五識的一識，四個識同時俱轉。倘若前五識一齊生起，那就是八個識同時俱轉了。這不過是把八識俱轉的意義，略說一下而已。

論文二：若一有情多識俱轉，如何說彼是一有情？若立有情，依識多少，汝無心位，應非有情。又、他分心現在前位，如何可說自分有情？然立有情依命根數或異熟識，俱不違理。彼俱恆時唯有一故。

講解：這一段論文，是以外人五次問難，論主五次答辯，來分別八識俱起的問題。

問一：假設一個有情，有幾個識同時俱轉，那如何說他是一個有情呢？

答：假使照你這樣說，有情是依識的多少而建立的，那麼，入無心定等的人，就應該不是有情了。再者，如欲界有情，現起上界的無漏心時，如何可以說他是欲界有情？可見有情並不是依識的多少來建立的。然而，建立有情，或依第八識種子假立的命根，或依第八識現行實法的異熟，都不違理。因爲命根和異熟，無論在有心或無心位的一切時，都只有一個，不會有多識和無識的過失。

論文三：一身唯一等無間緣，如何俱時有多識轉？既許此一引多心所，寧不許此能引多心？又誰定言此緣唯一？說多識俱者，許亦緣多故。又、欲一時取多境者，多境現前寧不頓取，諸根境等和合力齊，識前後生不應理故。又心所性，雖無差別，而類別者，許多俱生，寧不許心異類俱起？又如浪像依一起多，故依一心，多識俱轉。又、

若不許意與五俱，取彼所緣應不明了，如散意識緣久滅故。

講解：問二：一個有情，只有一個等無間緣，怎可在同一時間有多識轉起呢？

答：你們小乘既然贊成一個等無間緣，能夠引生後念許多善、惡心所生起，怎麼又不贊成一個等無間緣，能引後念許多異類的後心同起呢？其實這不過是方便的說，並非大乘正義。正確的說，每個識各各都有等無間緣，那一個說等無間緣只限定一個呢？識既是多，而等無間緣也應隨識而有。並不是一個等無間緣，來引生多識。

再者，在同一時間，爲什麼會有多識同起呢？這是因爲外境多的原故。當色、聲、香、味、觸、法六境既已現前，豈能不同起六識去頓取六境呢？這是因爲一切根、境、空、明等緣和合的勢力相齊之故，所以才有多識俱起。至於說諸識必要前後次第生起，那是不合理的。

又，同是一類遍行、別境等心所的體性，雖然沒有差別，而受、想、思等的功能還是各別不同。你既然允許這些不同的心所一念俱生，爲什麼不允許眼、耳等識的異類心王一念俱起呢？

再者，譬如一個瀑流，遇到許多風緣，同時就起多浪；再如一面大鏡，通緣

同時能現的許多境像。以此喻彼，所以一個第八根本識心，遇到了許多境界的緣，也會有多識同時轉起。

還有，假使你們不許第六意識和五識同起，那五識取其所緣的境時，就應當不會明了，好像以散位意識，去緣那滅了很久的境界一樣。

論文四：如何五俱唯一意識，於色等境，取一或多？如眼等識，各於自境，取一或多，此亦何失？相、見俱有種種相故。何故諸識同類不俱？於自所緣，若可了者，一已能了，餘無用故。若爾，五識已了自境，何用俱起意識了為？五俱意識，助五令起，非專為了五識所緣。又，於彼所緣能明了取，異於眼等識，故非無用。由此聖教說彼意識各有分別，五識不爾。多識俱轉，何不相應？非同境故，設同境者，彼此所依，體數異故。如五根識互不相應。

講解：問三：為什麼一個意識與五識俱起，而能取色、聲、香等多境？

答：例如眼識，能取青色，同時也能取黃、赤、白等色；乃至一個身識，能取一種堅的觸境，同時亦能取濕、暖、等多種觸境。以此為例，這一個五俱意識，能取色等多種境界，又有什麼過失呢？因為諸識都有相、見二分，見分有

種種能見相，相分有種種所見相，所以一識能取多境。

問四：爲什麼諸識中自類相同的識，不能一時同起取境呢？(這意思是說：何以沒有兩個以上的眼識，乃至兩個以上的身識同時俱起取境？)

答：諸識對各自所緣的境，如果可以明了，一個識也就夠了。假使不能明了，就是有同類俱起，又有何用？

外人再難：這樣說來，前五識既然各各能了別自己的境界，何必還用五俱意識幫忙？

答：五俱意識的責任，是幫助五識令之生起，並不是專爲明了五識的所緣境。又，意識對於所緣，能明了分別，深取境相，與眼等五識的作用不同，所以五俱意識，並非無用。因此，經論上但說第六意識名爲分別識，不說五識名分別識。

問五：多識同起，爲什麼不相應呢？

答：因爲各識不同境，所以不相應。如果是同境的話，例如眼識的心王，和眼識的心所，它們同依一眼根，同緣一色境，所以可以相應。至於前五識的根、境都不同，所以互不相應。

論文五：八識自性，不可言定一。行相、所依、緣、相應異故。又一滅時餘不滅故，能、所熏等相各異故。亦非定異，經說八識如水波等，無差別故，定異應非因果性故，如幻事等無定性故。如前所說識差別相，依理世俗，非真勝義，真勝義中心言絕故。如伽陀說：心意識八種，俗故相有別，真故相無別，相所相無故。

講解：八個識的自體，不可定說是一。因爲八識的行相，與所依的根，所緣的境，以及相應的心所，都各各不同。當一個識滅的時候，其餘七識，依然不滅。況且，前七識是能熏，第八識是所熏，它們的行相，也是各各不同，所以不可定說是一。但也不可定說是異，因爲經上說：八識好像水和波浪一樣，水、波並無差別，假定是異，八個識就應當不是互爲因果的關係了。

照前面所說，八個識各各都有差別的體相，這是依照四種世俗諦中，第二的道理世俗諦來說的，並不是四種勝義諦中的眞勝義諦。眞勝義諦，言語道斷，心行路絕，那有什麼一異可說？所以《楞伽經》中的頌文說：「心意識八種，俗故相有別，眞故相無別，相所相無故。」此頌的意思是說：積起的第八識（心）、思量的第七識（意）、了別的前六識（識），這八種識，以道理世俗

諦而論，可以說是有差別相；若以眞勝義諦而論，那就沒有差別相了。因爲用是能相，體是所相；能所二相，在離心言相的眞勝義中，俱不可得。

第五篇　廣釋所變　釋違理難　釋違教難　唯識實性

（頌文第十七頌至第二十五頌）

第一章　正辯唯識

論文一：已廣分別三能變相，為自所變二分所依。云何應知依識所變假說我法，非別實有，由斯一切唯有識耶？頌曰：是諸識所變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識。

講解：前面已把三能變相的八個識，和八識自體，以及見、相二分爲自體所變，自體爲見、相二分所依，都詳細的講過了。然而怎樣知道依識所變的假我假法，不是另外實有的東西呢？三十頌的頌文答曰：「是諸識所變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識。」意思是說：世間萬法，都是由八識的自體分，轉變出來能分別的見分，和所分別的相分。由此見、相二分的原故，而有所謂宇宙人生。由此可知，所謂我相、法相，都是假有不實，因爲這一切都是睢識所變的。

論文二：論曰：是諸識者，謂前所說，三能變識及彼心所，皆能變似見、相二分，立轉變名。所變見分說名分別，能取相故；所變相分名所

分別，見所取故。由此正理，彼實我法離識所變，皆定非有，離能所取無別物故。非有實物離二相故。是故一切有為、無為，若實若假，皆不離識。唯言為遮離識實物，非不離識心所法等。

講解：論上說：是諸識這句話，就是前面所說的三能變識及其心所有法。都能變似見分和相分，所以安立轉變之名。所變的見分名叫「分別」，因爲它能執取相分；所變的相分名叫「所分別」。因爲它是被見分所執取的境相。由於這種正理，我人所執的實我、實法，離開了識所變的見、相二分，決定都不存在。

因爲離開了能取的見分和所取的相分，就沒有別的東西存在了。並不是有個實在的東西能夠離識而有。因此，世間萬法，無論是有爲、無爲、若實、若假，都不能離識而別有。「唯」字是遮除離能變識外的實有我、法，所以名叫「唯識」：並不是連不離識的心所，和無爲眞如等法都遮除了，才名叫唯識。

論文三：或轉變者，謂諸內識轉似我法，外境相現。此能轉變即名分別，虛妄分別為自性故。謂即三界心及心所。此所執境，名所分別，即所妄執實我法性。由此分別，變似外境假我法相。彼所分別，實我法性決定皆無，前引教理已廣破故。是故一切皆唯有識。虛妄分別

有極成故。唯既不遮不離識法，故真空等亦是有性。由斯遠離增減二邊，唯識義成，契會中道。

講解：這是另一種解釋。轉變，就是由三能變的內識，轉變出但有我、法的外境顯現，這能轉變的識就稱爲「分別」，因爲它是以虛妄分別爲其性，這就是三界有情的心與心所。這所執的境就稱爲「所分別」，也就是遍計所執的實我實法。由於這分別之心，變似依他相分假我、假法之相，這種遍計所執所分別的實我實法之性，決定都不存在，這在前面引教爲證已詳破斥。因此，一切有爲、無爲、假、實等法，都是唯識虛妄分別的至極成就。

外人問：若一切唯識，那二空眞如及心所法等，既不是能分別的內識，又不是所分別的外境，他們的自體是有呢還是沒有？答曰：唯識的「唯」字，既然不遮不離識的法。那不離識的眞如，及心所等法，當然有體。所以遠離了增、減二邊見，成立了契會中道的唯識正義。

第二章　問答辯難

論文一：由何教理，唯識義成？豈不已說？雖說未了，非破他義已義便成。應更確陳成此教理。如契經說三界唯心，又說所緣唯識所現，又說

諸法皆不離心，又說有情隨心垢淨，又說成就四智，菩薩能隨悟入唯識無境。

講解：以下外人有九種問難，這是第一問難的「唯識所因難」。

外人難曰：由什麼教理來成立唯識之義呢？論主答曰：我們前面不是已經說過了嗎？何勞重說。外人稱：前文雖已略說，但對專顯唯識之義未說明白，大抵破他者多，但並不是專破他宗，自家的宗義就算成立，應當再把成立唯識的教理，確實敷陳一番。論主回答：如《華嚴經》說：「三界唯心」。《解深密經》說：「識所緣，唯識所現」。《楞伽經》說：「諸法皆不離心」。《無垢經》說：「有情隨心垢淨」。《阿毗達摩經》又說：「成就四智的菩薩，便能悟入唯識無境」。

論文二：一、相違識相智：謂於一處鬼人天等隨業差別，所見各異。境若實有，此云何成？二、無所緣識智：謂緣過未夢境像等，非實有境，識現可得，彼境既無，餘亦應爾。三、自應無倒智：謂愚夫智若得實境，彼應自然成無顛倒，不由功用，應得解脫。四、隨三智轉智：一隨自在者智轉智。謂已證得心自在者，隨欲轉變，地等皆成。境

若實有，如何可變？二隨觀察者智轉智。謂得勝定修法觀者，隨觀一境，眾相現前。境若是真，寧隨心轉？三隨無分別智轉智。謂起證實無分別智，一切境相皆不現前。境若是實，何容不現？

講解：什麼叫做四智？第一是相違識相智，相違識相，就是鬼、人、天等共見河水，隨其業感的差別，而所見各異。如鬼看見的是膿血，魚蝦等看見的是其宅舍，人看見的是河水，天看見的是琉璃寶地。假使外境實有，所見各異的相違識相如何成立？

第二是無所緣識智，一切所緣過去、未來，以及夢中的境，鏡中的像，都不是實有，不過是唯識所現而已。彼夢中的境，鏡中的像既然不是實有，其餘的現前境界，當知也不是實有。

第三是自應無倒智，自應無倒，是菩薩的智慧。如果虛妄顛倒的愚癡凡夫，若能緣得不是虛妄的實境，他應當自然成就無顛倒智，不用修行，就可以解脫生死了。

第四是隨三智轉智。這是說菩薩能令虛妄之境，隨三種智慧而轉變，稱爲隨三智轉智。一、隨自在者智轉智。就是已經證得了心自在的八地以上菩薩，他

隨心所欲，能把大地河山，轉變爲金銀琉璃，及各種珍寶。可見境非實有，境若實有，那大地河山如何可以轉變？二、隨觀察者智轉智。就是得了勝妙禪定並在定中修法觀者，他們隨觀一境，都有無常、苦、空、無我等相現前。如果外境實有，如何能隨觀察者的心去轉變化呢？三、隨無分別智轉智。意謂菩薩證得無分別智時，一切境相都不現前。可見境不是實，若是實有，怎能使之不現前呢？

論文三：菩薩成就四智者，於唯識理決定悟入。又伽他說：心意識所緣，皆非離自性，故我說一切，唯有識無餘。此等聖教，誠證非一。

講解：菩薩成就以上四智，對唯識的道理決定悟入。所以《厚嚴經》上有頌曰：「心意識所緣，皆非離自性，故我說一切，唯有識無餘」。意思是說：八識的所緣，都不是離開了其自體而別有外境。所以我說一切有爲、無爲、世、出世法，都唯有識，而沒有其餘的外境。在經論上，諸如此類的證明很多，非止一頌。

論文四：極成眼等識，五隨一故，如餘，不親緣離自色等。餘識識故，如眼識等，亦不親緣離自諸法。此親所緣定非離此，二隨一故，如彼能緣。所緣法故，如相應法，決定不離心及心所。此等正理誠證非

一，故於唯識，應深信受。

講解：眼等五識中的任何一識，和其餘的四種識一樣，不能直接緣取離自眼識的色等。因爲共餘的識也是識，和眼識等一樣，也不能直接緣取離開自識的各種事物。這種直接所緣，肯定離不開識，相、見二分隨一所攝，如彼能緣的見分。因爲是所緣法，就如相應法一樣，肯定離不開心法和心所法。像這樣的正確道理，不只一種，確實能夠證明唯識道理，所以對唯識應當深刻相信並接受。

論文五：我法非有，空識非無。離有離無，故契中道。慈尊依此說二頌言：

虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此。故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。此頌且依染依他說，理實亦有淨分依他。

講解：心外所計的實我、實法，是不存在的；眞如空理和能緣的識不是沒有的，這樣初離有、後離無，所以符合中道實理。彌勒菩薩依這種道理，說了二首偈頌曰：「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此。故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道」。頌文的意思是：「有情虛妄分別的心是有的，但在這虛妄分別的心裏，能、所二取或我、法二相，那是沒有的。虛妄分

別的心裏，唯有勝義諦的空性；此空性中，也唯有世俗諦的虛妄分別。虛妄分別是有爲法，空性是無爲法。一切有爲、無爲，由於二諦有故，所以非空；二取無故，所以非不空。這二諦的有、二取的無、及虛妄分別與眞空的互有，並不是一味的說空，也不是一味的說有，而是分別中有空，空中有分別，就叫做符合中道。」這兩首頌，雖然是依染分的依他而說，實際上這種道理亦有淨分的依他，這是意在言的外說法。

論文六：若唯內識似外境起，寧見世間情非情物，處、時、身用，定不定轉？如夢境等，應釋此疑。

講解：這是外人九種問難的第二問難，世事乖宗難。外人問曰：如果唯有內識，無心外之境，何以現見世間，有芸芸衆生和無情的東西呢？並且有一定的處所、時間，大家同見，還有境界作用，決定轉起，這是什麼原因呢？

論主答曰：好像夢境一樣，夢境中也有定處、定時、作用，好像餓鬼一樣，因爲共報的多身餓鬼，還有別業妄見，他們雖在同一處、時，有的見是膿河，有的見是糞便，總不得食。用不定轉，也好像夢境一樣。因爲夢中有時也有男女失精的作用，有時沒有。這如夢等的解釋，你應該沒有疑惑了吧？

論文七：何緣世尊尊說十二處？依識所變，非別實有。為人我空，說六二法。如遮斷見，說續有情。為入法空，復說唯識，令知外法亦非有故。

講解：這是九難的第三，聖教相違難。外人問曰：如果沒有心外實有的色法，爲什麼世尊在《阿含經》中，說有六根、六塵的十二處的教呢？論主答：其實這六根、六塵，仍是依托內識所變現。世尊爲了要破衆生的我執，證得我空，故說眼等六根和色等六境內外處的教法。也如爲遮除斷見（外道計衆生死後斷滅），說有中陰身續於死後一樣，都是隨宜的方便而說，非許實有。爲化導執有實法的衆生，證得法空，才又說這唯識之教，使知外法也不是實有。

論文八：此唯識性，豈不亦空？不爾。如何？非所執故，謂依識變妄執實法，理不可得，說為法空。非無離言正智所證，唯識性故，說為法空。此識若無，便無俗諦，俗諦無故，真諦亦無，真、俗相依而建立故。撥無二諦是惡取空，諸佛說為不可治者。應知諸法有空不空，由此慈尊說前二頌。

講解：這是九難的第四，唯識成空難。外人問：若一切法空，這唯識性豈不是也空了

嗎？論主答曰：不空。怎樣不空？答：因爲唯識的眞如性不是所執的法。也就是說，依內識所變的似有外法，衆生妄計爲實，然而以理推徵，實不可得，所以說是法空，並不是離言正智所證的唯識實性也是沒有。如果唯識也沒有了，那就沒有俗諦。俗諦若無，眞諦也就沒有了。因爲眞不自眞，待俗而眞；俗不自俗，待眞而俗；眞俗二諦，是互相對待而建立的啊。如果有人撥無二諦，那就是惡取空！諸佛都說，沒有法藥可以治療這種人的空病。由此可知，諸法有遍計所執無的空，也有依他圓成實的不空。因此彌勒菩薩，才說出前面那兩首頌文。

論文九：若諸色處，亦識為體，何緣乃似色相顯現，一類堅住，相續而轉？名言熏習勢力起故，與染淨法為依處故。謂此若無，應無顛倒，便無雜染，亦無淨法，是故諸識亦似色現。如有頌言：亂相及亂體，應許為色識，及與非色識，若無餘亦無。

講解：這是九難的第五，色相非心難。外人問：色法是有質礙的，識是無質礙的。如果色法也是以識爲其本體，爲什麼在緣境的時候，似有色相顯現，前後一類堅住，無有變異亦無間斷，多時相續呢？論主答：這是無始以來，名言熏習的勢

力所生起之故，可以給雜染、清淨等法作爲依託的處所。如果沒有這個依託的處所，也就沒有顛倒的迷執，當然也就沒有染雜法及清淨法。因此諸識緣境，也有似色相的顯現。

這好像《攝大乘論》上的頌文：「亂相及亂體，應許爲色識，及與非色識，若無餘亦無。」此頌的意思是說：無論是所變亂相的色相，及能變亂識的心體，都是前面所說的色相和心識；假使沒有所變的亂相，也就沒有能變的亂識；沒有能變的亂識，也就沒有其餘的亂相。所以，亂相、亂體、能變、所變，都不離識。

論文十：色等外境，分明現證現量所得，寧撥為無？現量證時不執為外，後意分別妄生外想。故現量境是自相分識所變，故亦說為有。意識所執外實色等，妄計有故，說彼為無。又色等境，非色似色，非外似外，如夢所緣，不可執為是實外色。

講解：這是九難的第六，現量違宗難。外人問：色、聲、香、味、觸五境，分明是五識現證，現量所得，怎可以說是沒有呢？論主答：現量證境時，不會執爲是外面的境界，後來由於意識的虛妄分別，才妄生外想，執以爲實。因爲現量境是

五識所變的相分，因爲它是識所變，所以說爲有。意識所執外法爲心外實色，那是妄計情有，所以說他是無。又，色等五境，本來不是色好像是色，不是外好像是外。好像夢中所緣的境界，怎可執著爲外面的實色呢？

論文十一：若覺時色，皆如夢境不離識者，如從夢覺知彼唯心，何故覺時於自色境不知唯識？如夢未覺不能自知，要至覺時方能追覺，覺時境色應知亦爾。未至覺位不能自知，至真覺時亦能追覺。未得真覺恆處夢中。故佛說為生死長夜，由斯未了色境唯識。

講解：這是九難的第七，夢覺相違難。外人問曰：假如我們醒的時候，所見的色境都同夢境一樣，也是不離於識，那從夢中醒覺的人，知道夢中境界全是虛假，是唯識的幻境；爲什麼我們現在醒的時候，不知道所見的山河大地是虛假的，是唯識所變的呢？

論主答：正在夢中還沒有醒覺的人，他也不能自知夢境是假，一定要到醒來以後，才能回想到夢境是假，唯識所變。正如我們現在所見的境界也是這樣，在沒有證到佛果的時候，不能自知是唯識所變。到了成佛之後，才能夠知道未證佛果以前，如恆常的處在夢中，所以佛才說之爲生死長夜，因此，不能了知

色境是唯識所變。

論文十二：外色實無，可非內識境，他心實有，寧非自所緣？誰說他心非自識境？但不說彼是親所緣。謂識生時無實作用，非如手等親執外物，日等舒光親照外境，但如鏡等似外境現，名了他心，非親能了，親所了者，謂自所變，故契經言，無有少法能取餘法。但識生時似彼相現，名取彼物。如緣他心，色等亦爾。

講解：這是九難的第八，外取他心難。外人問難：外界的色等五境，實無自體，因爲它是內識所變，不是內識所緣之境。但是他人的心識，在自心之外實有，怎麼說它不是自識所緣呢？論主答曰：誰說他人之心不是自識所緣之境呢？只是不說他心是自心的親所緣緣。也就是說，自識生起的時候，沒有眞實的作用，不能像手那樣親自去執持身外物，也不能像日光那樣直照外境，心緣外境時像鏡子照物一樣，好似有外境顯現在自心的鏡子上，但並不是自心親緣。親所了者，是托本質自識上所變的影像，才是親所緣緣。所以《解深密經》上說：沒有少實法能夠緣取心外實法。可見能取的見分，和所取的相分，都是自識自證分所變，但是自己識體生起的時候，變起了相似的影相，這樣叫做「取彼物」，緣

他人的心是這樣，緣一切色境也是這樣的。

論文十三：既有異境，何名唯識？奇哉！固執觸處生疑。豈唯識教但說一識？不爾，如何？汝應諦聽，若唯一識，寧有十方凡聖，尊卑因果等別？誰為誰說？何法何求？故唯識言有深意趣。識言，總顯一切有情各有八識，六位心所，所變相、見，分位差別，及彼空理所顯真如。識自相故，識相應故，二所變故，三分位故，四實性故。如是諸法皆不離識，總立識名。唯言但遮愚夫所執，定離諸識實有色等。

講解：這是九難的第九，異境非唯難。外人問難：既然離開自己心識之外有他人心識之境，怎麼可以叫做唯識呢？論主答：奇怪呀，那有像你這樣固執的人觸處生疑呢？豈是唯識的教理，但說我一人有識呢？外人問：不是這樣是什麼？論主答，你仔細聽，假如是唯我一人有識，怎麼會有十方凡聖，和尊卑因果，色心的種種差別呢？誰來說法，誰來聽法，更有誰來求法呢？

唯識的言說，有深妙的意趣。「識」字的意趣，是總顯一切有情各有五法，即八識心王，六位心所，自體所變的相、見二分，色、心分位的二十四不相應

行，彼二無我空理所顯的眞如。由識的自相，建立了識的自體；由識的相應法，建立了六位心所：由心、心所自體的所變，建立了相、見二分，由自體相、見二分的色心分位，建立了不相應行。由自體、相、見、不相應行，這四種實性，建立了眞如。因爲這五法都不離識，所以才總立一個識的名稱。「唯」字的意趣，是唯遮愚法二乘及一切凡夫、他們所執定那離開識外的實有色境。

論文十四：若如是知唯識教義，便能無倒，善備資糧，速入法空，證無上覺，救拔含識生死輪迴。非全撥無惡取空者，違背教理能成是事，故定應信一切唯識。

講解：如果能夠這樣了知唯識的教義，便不會執著我、法二執的顚倒迷妄，能夠善備福、慧的修行資糧，證入法空，證到無上菩提的佛果，去救拔有情，使之出離生死輪迴。不像那些撥無眞、俗的惡取空者，違背了唯識的教理，能夠成就此事。所以決定應信一切法，都是唯識所變。

第三章　釋違理難・心法生起的原由

論文一：若唯有識，都無外緣，由何而生種種分別？頌曰：由一切種識，如是如是變，以展轉力故，彼彼分別生。

講解：外人問：如果照你們唯識家所說，只有心識，沒有心外所緣之境，那種種的分別識心，又是從何生起的呢？論中答以頌曰：「由一切種識，如是如是變，以展轉力故，彼彼分別生」。頌文中的首三句表明妄緣，末一句顯示分別，以下論文自有解釋。

論文二：論曰，一切種識，謂本識中能生自果功能差別，此生等流、異熟、士用、增上果故，名一切種。除離繫者，非種生故。彼雖可證，而非種果。要現起道斷結得故。有展轉義非此所說，此說能生分別種故。此識為體，故立識名，種離本識無別性故。種、識二言簡非種識，有識非種，種非識故。又種識言顯識中種，非持種識，後當說故。

講解：此下是以論文解釋頌文。論上說：一切種識，就是根本識中，能夠生起各自果法的功能，能夠生起等流、異熟、士用、增上四果的種子，所以叫做一切種識。為什麼但生五果中的四果，而不生離繫果呢？因為離繫果不是由種子所生的。它雖說也有無為可證，而不是種子所生的果，要到現起無漏聖道斷結之後才能證得。這無為法雖說也有展轉證得的意義，而不是這裏要說的重點，這裏說的

是能生分別種子。既是種子，何以又名爲識呢？因爲種子是依本識爲體，他離了本識之外，就別無體性可言了，所以才立識爲名，名爲種識。

種識二字，不同於與非種非識，有的識並非種子，也有的種子並不是識。並且，種識說明本識中的種子，並不是持種名爲種識，這到後面還有詳說。

論文三：此識中種，餘緣助故，即便如是如是轉變，謂從生位轉至熟時，顯變種多，重言如是，謂一切種攝三熏習，共不共等，識種盡故。展轉力者，謂八現識及彼相應相見分等，彼皆互有相助力故。即現識等，總名分別。虛妄分別為自性故。分別類多，故言彼彼。

講解：這第八識中的種子，要其餘三種助緣的幫助，才能夠如是如是的轉變起來。從種子生起的因位，轉變到成熟時期，爲顯示所變的種子很多，才反復的重言：「如是如是」。所謂一切種，總攝名言、我執、有支三種熏習，及共、不共的識種都攝盡在內。展轉力者，就是八個現行識及其相應心所，和他們自體所變的相、見二分，還有不相應行等，彼此都有互相幫助的力量。即此現行識，相、見二分，相應、不相應，都叫做「分別」。因爲他們都是以虛妄分別爲其自性。分別的種類很多，所以說是彼彼。

論文四：此頌意說雖無外緣，由本識中有一切種轉變差別，及以現行八種識等展轉力故，彼彼分別而亦得生，何假外緣，方起分別？諸淨法起應知亦然，淨種現行為緣生故。

講解：這首頌的意思是說：雖然沒有心外之緣，但由於根本識中，有一切種的轉變差別，及以現行的八種識等，展轉相助之力，所以自體、相、見等的彼彼分別，亦得生起，何必假藉外緣才能生起分別呢？一切染法的生起既然如此，當知一切淨法的生起也是這樣的。因爲無漏種生起無漏現行，也是緣生的原故。

第四章　四緣・十因・五果

論文一：所說種、現緣生分別，云何應知此緣生相？緣且有四：一因緣：謂有為法親辨自果，此體有二，一種子，二現行。種子者，謂本識中，善、染、無記諸界、地、等，功能差別，能引次後自類功能，及起同時自類現果。此唯望彼是因緣性。現行者，謂七轉識及彼相應所變相、見、性、界、地等，除佛果善，極劣無記，餘熏本識，生自類種，此唯望彼是因緣性。第八心品無所熏故，非簡所依獨能熏故。極微圓故，不熏成種。現行同類，展轉相望，皆非因緣，自

種生故。一切異類，展轉相望，亦非因緣，不親生故。有說異類，同類現行，展轉相望，為因緣故，應知假說，或隨轉門。有唯說種是因緣生，彼說顯勝，非盡理說。聖說轉識與阿賴耶，展轉相望為因緣故。

講解：外人問曰：前頌中說種子、現行的緣生分別，怎樣知道這緣生分別之相呢？

論主答曰：緣有四種，一是因緣。就是有爲法能夠親自生出自果。這果體有二，一是種子，二是現行。什麼叫種子？就是第八根本識中，所有的善、染、無記三性，及三界、九地、有漏、無漏等各種不同的功能。這不同的功能，又能引生次後的自類功能，及生起同時的現行之果。這種子對他自己所生的種子和現行來說，即爲因緣性。

什麼叫做現行？就是七轉識及其相應心所，所變現的相、見二分，三性、三界、九地，有漏、無漏等，除了圓滿佛果的善性，及極劣的無記性外，其餘的都能熏第八識，生起了自類種子。這現行望所熏的種子，也是屬於因緣。

能熏的現行法裏，何以沒有第八心品？因爲第八心王已是所熏，所以它不是能熏的現行。心王既不能熏，心所也不能簡去所依的心王而獨自能熏。

現行同類，展轉相望，都不是因緣，因爲現行法，都是各從本識的自種所生，並不是同類相望有因緣義。一切異類展轉相望，也非因緣。因爲異類不能親生異類之果，既非親生，當然也沒有因緣的意義。何以有說異類和同類現行，展轉相望成爲因緣呢？應知那是方便假說，或隨順小乘，轉變了大乘教理的說法。何以有的唯說種子是因緣呢？這是爲顯示種子勝於現行而說的，不是盡理的說法。因爲經論上說，七轉識的現行，與第八阿賴耶識的種子，展轉相望成爲因緣。並不是唯說種子是因緣性。

論文二：二、等無間緣：謂八現識及彼心所，前聚於後，自類無間，等而開導，令彼定生。多同類種俱時轉故，如不相應非此緣攝，由斯八識非互為緣。心所與心雖恆俱轉，而相應故，和合似一，不可施設離別殊異，故得互作等無間緣。入無餘心最極微劣，無開導用。又無當起等無間法，故非此緣。云何知然？論有誠說。若此識等無間，彼識等決定生。即說此是彼等無間緣故。即依此義應作是說，阿陀那識三界、九地，皆容互作等無間緣，下上死生相開導故。有漏無間有無漏生。無漏定無生有漏者。鏡智起已必無斷故。善與無記相

望亦然。

講解：二是等無間緣。就是八個現識及其相應的心所，前念一聚的心王及心所，於後念一聚自類的心王及心所，中間沒有任何間隔，這樣前後平等，以前念滅心避開前路，引導後念使之決定生起。八識種子，彼此相望，雖同爲識種，而是多類並生，同時俱轉，並非一識自類前引後生，那好像不相應法一樣，不是這等無間緣所攝。因此，八識相望，並非互相爲緣。

問：心與心所，既非自類，體用各殊，又同八識相望一樣的恆俱時轉，它何以能互相爲緣？答：心所與心雖恆俱轉，然而，因爲是相應法故，和合起來恰似一識，同所依緣、同時而轉，同屬一性，不可施設使之殊異，故得互作等無間緣。

入無餘涅槃最後心時，勢極微劣，因爲他的身智既泯，一入永入，前無開導之用，後無當起之法，所以不是等無間緣。

外人問：你怎麼知道，入無餘心，不是等無間，前一聚心望後一聚心是等無間呢？論主答：《瑜伽論》上說：「若此識等無間，彼識等決定生。」，也就是說：此一聚心，是彼後一聚心的等無間緣。依此而論，第八阿陀那識，無論

是三界九地，都可以容許互作等無間緣。無論是下死生上地，或上死生下地，都可以互相開導。其義相等。有漏的等無間可以生無漏，無漏則決定不會再生有漏，因爲到了無漏果的大圓鏡智生起之後，必定常無間斷，他如何會再生有漏？無漏和有漏如此，善與無記相望亦然，唯有無記生善，決無善生無記之理。

論文三：此何界後，引生無漏？或從色界，或欲界後。謂諸異生求佛果者，定色界後引生無漏。後必生在淨居天上大自在宮，得菩提故。二乘迴趣大菩提者，定欲界後引生無漏，迴趣留身唯欲界故。彼雖必往大自在宮方得成佛，而本願力，所留生身是欲界故。有義：色界亦有聲聞迴趣大乘願留身者，既與理教俱不相違，是故聲聞第八無漏色界心後亦得現前。然五淨居無迴趣者，經不說彼發大心故。

講解：外人問：這第八阿陀那識，要到三界的那一界後才生無漏呢？答：或從色界，或欲界後。也就是說：一切求佛果的異生，決定在色界後引生無漏，到後來必定生在淨居天上的大自在宮，得菩提果。如果是二乘迴小向大，決定在欲界後引生無漏。因爲色界沒有迴心二乘；無色界無身可留，迴趣留身唯在欲界。他雖然必往大自在宮才能成佛，而依其本願之力，受變易後，所留下的生身是欲

界故。

又有人說：色界也有聲聞迴趣大乘，願留身的。此既然和教與理都不相違，所以聲聞無漏的第八識，在色界心後也可以現前。然而，色界的五淨居天，沒有迴小向大的聲聞。因爲大般若經上沒說發心趣向大乘，也不說發無上菩提。

論文四：第七轉識，三界、九地，亦容互作等無間緣。隨第八識生處繫故。有漏、無漏，容互相生，十地位中得相引故。善與無記相望亦然，於無記中，染與不染亦相開導，生空智果前後位中，得相引故。此欲色界，有漏得與無漏相生，非無色界，地上菩薩不生彼故。第六轉識，三界九地，有漏無漏，善不善等，各容互作等無間緣。潤生位等更相引故。初起無漏唯色界後，決擇分善唯色界故。眼耳身識二界二地，鼻舌兩識，一界一地，自類互作等無間緣。善等相望應知亦爾。

講解：第七末那識，是在三界、九地中，也容許與第八識互作等無間緣。因爲它是隨著第八識所生所繫。有漏和無漏第七識，容許互相引生，因爲在十地位中二者可以互相引生。善與無記的互相關係也是如此。在無記中，染與不染也可互相

開導，因爲生空智果於前後位中，可以互相引生。

在欲界和色界，有漏、無漏的末那識能互相引生，在無色界則不能，因爲地上菩薩不能生於欲界。第六轉識，在三界九地的有漏、無漏、善與不善等，都可以互作等無間緣。因爲在此生彼臨終的潤生位，可以互相引生。最初生起的無漏，只在色界無漏意識以後，因爲能夠引發第六識的決擇分善，唯在色界第四禪天。

五識的眼、耳、身三識，通於欲界的五趣雜居地，和色界的離生喜樂地；鼻、舌二識，唯在欲界一地，他們都是自類開導，互作等無間緣的。乃至善、無記等的互相關係，應知也是如此。

論文五：有義：五識有漏、無漏，自類互作等無間緣，未成佛時容互起故。有義：無漏有漏後起。非無漏後容起有漏，無漏五識非佛無故。彼五色根定有漏故，是異熟識相分攝故。有漏不共必俱同境，根發無漏識，理不相應故，此二於境，明昧異故。

講解：有論師說：前五識，無論有漏、無漏，都可以自類互作等無間緣。因爲地上菩薩在未成佛時，容許互相引生。另有論師說：無漏生起於有漏之後，並不是無

漏後再起有漏。因爲無漏五識，在沒有成佛時是不會有的。所以因地的五根，決定是有漏的，是第八異熟識的相分所攝。

問：有漏根生無漏識，又有何不可呢？答：有漏的五根，不是有漏識和無漏識所共依，必定是根識同境。不然，有漏根發無漏識，在道理上是不相應的。因爲有漏根於所緣之境，如翳目見物，昧而非明；無漏識於所緣之境，如淨眼觀空，明而非昧，二者大有差別，如何能夠相應？

論文六：三、所緣緣：謂若有法，是帶己相，心或相應，所慮所託。此體有二，一親、二疏。若與能緣體不相離，是見分等內所慮託，應知彼是親所緣緣；若與能緣體雖相離，為質能起內所慮託，應知彼是疏所緣緣。親所緣緣，能緣皆有，離內所慮託必不生故。疏所緣緣能緣或有，離外所慮託，亦得生故。

講解：三是所緣緣。所緣緣三字，上面所緣二字，是客觀所緣之境；下一緣字，是主觀生起的條件，即是四緣之一的緣。意思是心法、心所法的生起，必有它所緣之境，這所緣之境，爲心、心所生起之緣。此指有體的實法，在爲八識心王、或其相應心所之所慮所託，這所慮與所託的境相，浮在能緣的心、心所上，就

叫做「所緣」。這所緣的境，也就是生起心、心所的緣。倘若能緣的心上，不帶所緣緣的境，那就不得名爲所緣緣了。所緣緣的自體有二，一親、二疏，如果所緣的境相，與能緣的心體不相隔離，是自識的見分等內所慮託，應知這就是親所緣緣。倘若所緣的境，與能緣的心雖相隔離，但可爲本質能起內所慮託之相分，應知這就是疏所緣緣。親所緣緣，在能緣之心裏都有，因爲離了內所慮託的相分，肯定不能生起。至於疏所緣緣，在能緣之心裏或有或無，離所慮託的相分之外，那能緣心照樣可以生起。（註：有爲識變，名內所慮，如見分緣相分；自證分緣見分等。無爲眞如，體不離識，名所慮託。）

論文七：第八心品，有義，唯有親所緣緣，隨業因力任運變故。有義：亦定有疏所緣緣，要仗他變質自力變故。有義：二說俱不應理，自他身土可互受用，他所變者為自質故，自種與他無受用理，他變為此不應理故，非諸有情種皆等故。應說此品疏所緣緣，一切位中有無不定。

講解：以下是對八識來分別其疏所緣緣的有無，此有如下三家異說。第一家說：第八識唯有親所緣緣，因爲此識由業力及自因之力，可以任運變現，所以沒有作意

方起的疏所緣緣。第二家說：第八識不但有親所緣緣，肯定也有疏所緣緣，因爲要先仗他識所變的影像爲本質，然後自己才能變起。例如種子，若不仗他識所變，自己又何從變起呢？

第三家說：第一家說第八識沒有疏所緣緣，此說不然。因爲自己的身、土及他人的身、土，彼此之間都可以互相受用，所以要仗託他人所變的影像，作爲自己所變的相分質，怎能說沒有疏所緣緣呢？第二家說的也不對，自己的種子，不能給他人受用，那麼他變爲此種則不合理，因爲一切有情的種子，並不是凡聖不分，多少相等，怎能互變爲緣呢？因此，第三家主張，第八識的疏所緣緣，在一切因果位中有無不定。

論文八：第七心品，未轉依位，是俱生故，必仗外質，故亦定有疏所緣緣。已轉依位，此非定有，緣真如等無外質故。第六心品，行相猛利，於一切位能自在轉，所仗外質或有或無，疏所緣緣有無不定。前五心品未轉依位，粗鈍劣故，必仗外質，故亦定有疏所緣緣。已轉依位，此非定有，緣過、未等，無外質故。

講解：這第七識有沒有疏所緣緣呢？要以有轉依未轉依來作決定。在未轉依的有漏因

位，因爲是與生俱生之故，他無力任運而轉，必須要仗第八識以爲外質，然後自己才能變爲所緣的相分。所以第七識也決定有疏所緣緣。若在已轉依的無漏果位，那可就不一定有。例如第七識根本智相應心品緣眞如，不仗外質，就沒有疏所緣緣；如以後得智緣現世有爲諸法，必仗外質，那就非有疏所緣緣不可了。

這第六識品，有無疏所緣緣不定。因爲它行相猛利，在一切因果位中能自在轉起，或是俱生起，必仗外質；或是分別起，不仗外質。所以其疏所緣緣有、無不定。前五識品有沒有疏所緣緣呢？那也要看有沒有轉依而定。若在未轉依位，它們的行相粗鈍劣微，必須仗著第八識或第六識的外質，才能變境，所以也決定有疏所緣緣。若在已轉依位，疏所緣緣不一定有。因爲佛位遍緣一切過去，未來，都無外質之故。

論文九：四增上緣：謂若有法有勝勢用，能於餘法或順或違。雖前三緣亦是增上，而今第四除彼取餘，為顯諸緣差別相故。此順違用，於四處轉，生、住、成、得四事別故。

講解：四是增上緣。什麼叫增上緣，若有一法，它俱有殊勝的勢用，能對其餘諸法，

或順或違，都能有爲緣的力量，這便是增上緣。雖然前面所說的因緣、等無間緣、所緣緣，也都有增上的作用，但是此處所說的增上緣，是把前三緣除外，而取其緣所不及的餘法爲體，這是爲了顯示各緣之間的差別之相。增上緣的隨順和違逆，在四方面發生作用，因爲在一切事物上均有生、住、成、得四種區別。順緣能使生、住、成、得，違緣能使不生、不住、不成、不得。

論文十：然增上用，隨事雖多，而勝顯者，唯二十二，應知即是二十二根。前五色根，以本識等所變眼等淨色為性，男、女二根身根所攝，故即以彼少分為性，命根，但依本識親種分位假立，非別有性。意根總以八識為性，五受根如應各自受為性，信等五根即以信等及善念等而為自性。

講解：然而，增上作用隨順之事雖然很多，而有明顯作用的只有二十二種，當知就是二十二根。眼、耳、鼻、舌、身等五色根，是以第八根本識所變的眼等淨色爲體性。男女二根，爲身根所攝，所以但以身根的少分爲其體性。命根，是依第八根本識的親因種子分位假立的，所以它沒有獨立的自性。意根，是總以八識爲體性。五受根，是如其所應，各以其所受的苦、樂、憂、喜、捨爲體性。信、

精進、念、定、慧五根，是以十一善中的信、勤二法，及五別境中的念、定、慧三法爲自性。

論文十一：未知當知根體位有三種：一、根本位。謂在見道，除後剎那無所未知可當知故。二、加行位、謂煖、頂、忍、世第一法，近能引發根本位故。三、資糧位。謂從為得諦現觀故，發起決定勝善法欲，乃至未得順決擇分所有善根，名資糧位，能遠資生根本位故。

講解：前十九根的體性已如上述，於此講解第二十的「未知當知根」。未知當知根的體性分位有三，第一是根本位：此根在見道十六心裏，要除去最後剎那的第十六心。因爲前十五心的現觀，尚有未知的諦理當知。到十六心時，進入修道位，對於法性已經了知，就沒有未知可當知了。第二是加行位：在將入見道之前，積煖、頂、忍、世第一法的決擇分善，加功用行，就近能引發根本位而入於見道。第三是資糧位：就是向聖位進趣的大乘行者，爲了求得聖諦現觀，發起了決定殊勝的善法欲，乃至未得決擇分以前的所有善根，都叫做資糧位。因爲它遠能資助生起根本位故。

論文十二：於此三位，信等五根，意、喜、樂、捨為此根性，加行等位，

於後勝法，求證愁感，亦有憂根，非正善根，故多不說。

講解：前面所說未知當知根的根本、加行、資糧三位，是以信等五清淨根，及意、喜、樂、捨四根，合爲九根而爲其體性。至於在加行及資糧二位，因對後來未知當知的涅槃勝法力求證得的時候，不免有患得的愁感心情，似亦應有憂根，合十根爲體性。但彼二位並不是眞正的無漏善根，憂根又是感行，都爲無漏的根本位所不攝，故略而不說。

論文十三：前三無色有此根者，有勝見道傍修得故，或二乘位迴趣大者，為證法空，地前亦起九地所攝生空無漏，彼皆菩薩此根攝故。菩薩見道亦有此根，但說地前，以時促故。始從見道最後剎那，乃至金剛喻定，所有信等無漏九根，皆是已知根性。未離欲者於上解脫，求證愁感亦有憂根，非正善根故多不說。諸無學位，無漏九根一切皆是具知根性。有頂雖有遊觀無漏，而不明利，非後三根。二十二根自性如是。諸餘門義如論應知。

講解：這是解釋無色界的前三無色，也就是無色界四地的前三地，空無邊處地、識無邊處地、無所有處地。這前三無色，何以有此未知當知根呢？因爲有勝見道，

爲菩薩先傍修此上地定後才得入的，所以前三無色界也有此根。或二乘三果以上，迴趣大乘者，他們爲的要證初地法空，在尚未登地以前，亦起三無色等九地所攝的生空無漏，彼皆菩薩的未知當知根攝。初地入心的菩薩見道，也有此根。何以但說地前？那是因爲入心的時間短，所以不說。

第二十的未知當知根已如上述，現在講第二十一、二十二的已知根及具知根。初從見道的最後一剎那起，乃至金剛喻定止，在這修道位中，所有的信等無漏九根，都是已知根的體性。至於那未離欲貪煩惱的人，對於上品解脫，因爲還要求證的關係，不免仍有愁慼之感，所以也有憂根。雖然如此，但因不是眞正的善根，故多略而不說。從金剛喻定進入無學位，諸無學位的無漏九根，一切都是具知根的體性。在三界最高的有頂天中，入滅盡定的前心，也有無漏，何以非三無漏根所攝？答曰：因爲有頂天的想心微細，雖也有遊觀無漏，但不十分明利，所以不屬於後三無漏根所攝。

二十二根的自性已如前講，至於其他諸門義理，如二十二根的業用假實，乃至界繫餘門分別，並如《瑜伽師地論》五十七卷所說。（註一：未知當知根，爲三無漏根之一，意根、樂根、喜根、捨根、信根、精進根、念根、定根、慧

根，這九根在見道位，欲知未曾知的苦、集、滅、道四諦之理，並想按照四諦行動。在十六心中，此根只通前十五心。註二：已知根，意、樂、喜、捨、信、勤、念、定、慧九根，在修道位雖然已經知道四諦之理，但爲斷除其他煩惱，對四諦之理還要一再了知。註三：具知根：在無學道，意等九根已經完全知道四諦之理，具有其知，故稱具知。）

論文十四：如是四緣，依十五處義差別故，立為十因。云何此依十五處立？一、語依處：謂法名想所起語性，即依此處立隨說因。謂依此語，隨見聞等說諸義故，此即能說為所說因。有論說此是名、想、見，由如名字，取相執著，隨起說故。若依彼說，便顯此因是語依處。

講解：以上所說的因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣，是依於十五處的意義差別，而建立了十種因。建立十因所依的十五處是什麼？向下依次說明。

第一是語依處：法，爲現像界的一切事物；名，是表詮一切法的名稱；想，是緣諸法的內心想像。綜合來說，緣於諸法，起諸構想，由構想而立諸法的名稱。所以這法、名、想三者，爲所起語言的體性，同時亦即依語依處，建立了「隨說因」。這意思是說：詮一切法，必先起名取相，然後才有言說，即依此

言說，隨著見、聞、覺、知等事，宣說其所了解的一切義理。這就是以能說的語言，爲所說諸法之因。

然而《雜集論》上卻說這隨說因並不是法、名、想爲因，而是以名、想、見爲因。名是名字，取相是想，執著是見。隨著這名、想、見三法而起言說之故。如果照他這樣說，便顯示這名、想、見的因體，就是語的依處了。

論文十五：二、領受依處：謂所觀待能所受性，即依此處，立觀待因。謂觀待此，令彼諸事或生或住，或成或得，此是彼觀待因。

講解：第二是領受依處：就是所觀待能所受性。相對爲觀，假藉爲待，所觀待的法，就是能受與所受的體性。因此，即依這領受依之處，建立了觀待因。這意思是說，觀待此法，能令彼所領受的諸事，或是生起、或是安住、或是成就、或是獲得。所以這法就是那生、住、成、得諸事的「觀待因」。

論文十六：三、習氣依處：謂內外種未成熟位，即依此處立牽引因。謂能牽引遠自果故。四、有潤種子依處：謂內外種已成熟位，即依此處立生起因，謂能生起近自果故。

講解：第三是習氣依處：習氣就是種子的別名。這是就內而身心，外而器界，一切諸

法種子未成熟位而說的。如內種子沒有被貪愛之所滋潤，外種子沒有被水土等之所滋潤，在此階段，都叫做習氣依處。即依此習氣依處建立了「牽引因」。因爲種子在沒有滋潤時，但有牽引遠自果的功能，所以立此因名。

第四是有潤種子依處：無論是內種外種，由未成熟位到已成熟位，都叫做有潤種子依處。即依此處建立了「生起因」。因爲已成熟的種子，有生起近自果的功能。

論文十七：五、無間滅依處：謂心、心所等無間緣。六、境界依處：謂心、心所所緣緣。七、根依處：謂心、心所所依六根。八、作用依處。謂於所作業、作具、作用，即除種子餘助現緣。九、士用依處，謂於所作業、作者、作用，即除種子餘作現緣。十、真實見依處，謂無漏見，除引自種於無漏法能助、引、證。總依此六立攝受因，謂攝受五，辨有漏法，具攝受六辨無漏故。

講解：第五是無間滅依處：就是心、心所法，自類開導的等無間緣，以心、心所法爲自果，這在前面正解四緣時已經說過了。

第六是境界依處：就是心、心所上帶有所緣境相的所緣緣。雖體通一切法，

而果唯心與心所，有漏、無漏並通因果。這也在正解四緣時說過了。

第七是根依處：就是心、心所法，所依的眼等六根。

第八是作用依處：作用就是對於所作事業，及其所用工具的作用。例如舟車有裝載的作用，農具有耕耘收獲的作用等。惟除內外的種生現、現生種的親因緣外，其餘的一切疏所助緣，都是這作用依處所攝。

第九是士用依處：士者士夫，就是作業的人。士用是作業人所起的作用。如農人望於五穀，修行者人望於道果等。不過這也要除去親因緣的內外種子，唯有其餘的一切現緣，才是士用依處。

第十是眞實見依處：眞實見就是無漏見。不過這也要除去引發的自種子。因爲自種子是引發的親因，而非此疏緣。唯於俱生的有爲無漏，能助令增長；或於未證的無爲無漏，能引令證得的，才是眞實見的依處。

總依以上第五至第十的六種依處，成立了第五的「攝受因」。爲什麼總六依處立一攝受因呢？因爲前五依的疏所攝受，只能成辦三界的有漏諸法。若把六依的疏所攝受合併起來，便兼成辦出世的無漏法了。

論文十八：十一、隨順依處：謂無記染善現種諸行，能隨順同類勝品諸法，

即依此處立引發因。謂能引起同類勝行，及能引得無為法故。十二，差別功能依處：謂有為法各於自果有能起證差別勢力，即依此處立定異因。謂各能生自界等果，及各能得自乘果故。

講解：第十一是隨順依處：隨順，是互不相障的意思。謂無記、染、善的三性法，無論是現行或種子，都能隨順同一類性，而且是殊勝的上品諸法，就叫做隨順依處。即依此處，建立了第六的「引發因」。因為能引起同類性的勝行，及引得無為法故。如欲界善法，能與三界善法及無漏為因；色界善法，能與色、無色界善法及無漏為因；無色界善法，能與無色界善法及無漏為因。總之、下能引上，非上引下，界繫雖有差別，而果望於因，其性必同。

第十二是差別功能依處。功能是種子的異名，功能差別，是說色、心諸法各各的種子。這種子，有能生自果和證得無為的差別勢力，這差別的勢力就叫做差別功能依處。即依此處，建立了第七的「定異因」。自性相稱叫做定，不共他法叫做異。若約三界而論，欲界的色、心等因，只能生起欲界的色、心等果；色、無色界亦然。若約三乘而論，也各有其有為、無為之因，各證其有為無為之果。這就是自性相稱，不共他法的定異因。

論文十九：十三、和合依處：謂從領受，乃至差別功能依處，於所生、住、成、得果中有和合力，即依此處立同事因。謂從觀待乃至定異，皆同生等一事業故。十四、障礙依處：謂於生、住、成、得事中，能障礙法，即依此處立相違因。謂彼能違生等事故。十五、不障礙依處。謂於生、住、成、得事中，不障礙法。即依此處立不相違因。謂彼不違生等事故。

講解：第十三是和合依處：這是除去勢力疏遠，沒有和合力用的第一語依處外，從第二的領受依處到第十二的差別功能依處，在這十一種依處所有的生、住、成、得四事果中，一一都有它和合力用，就叫做和合依處。即依此處，建立了第八的「同事因」。所謂同事，就是從第二的觀待因，到第七的定異因，這六因都同生、住、成、得的果法是一種事業。

第十四是障礙依處。就是對生、住、成、得的四果事中，能作障礙，使當生不生，乃至當得不得，就叫做障礙依處。即依此處。建立了第九的「相違因」。所謂相違，就是此法與彼法不相遂順，因爲它能違反生等的四事之故。第十五是不障礙依處。不障礙與障礙相反，它於生、住、成、得四事不作障礙，使當

生者生，乃至當得者得，就叫做不障礙依處。即依此處建立第十「不相違因」。因爲不違反生等四事之故。

論文二十：如是十因，二因所攝，一、能生，二、方便。菩薩地說牽引種子生起種子名能生因；所餘諸因方便因攝。此說牽引、生起、引發、定異、同事、不相違中，諸因緣種未成熟位，名牽引種，已成熟位，名生起種，彼六因中，諸因緣種皆攝在此二位中故。雖有現起是能生因，如四因中生自種者，而多間斷，此略不說。或親辨果亦立種名，如說現行穀、麥等種。所餘因謂初、二、五、九，及六因中非因緣法，皆是生熟因緣種餘，故總說為方便因攝。非此二種唯屬彼二因，餘四因中有因緣種故。非唯彼八名所餘因，彼二因亦有非因緣種故。

講解：以上講解依十五處建立十因，實際上此十因可用二因包括，即一者生因，二者方便因。但對這二因相攝，則有兩家異說，第一家引用《瑜伽師地論菩薩地》文說：除了牽引的種子和生起的種子稱爲能生因外，其餘各因統爲方便因所攝。他解釋能生因說：能生因爲十因中第三的牽引、第四的生起、第六的引發、

第七的定異、第八的同事、第十的不相違，這六因中所有的因緣種子，在尚未成熟時期，叫做牽引種子，若已被潤成熱，就叫做生起種子了。因爲這六因中都有因緣種子能生的意義，所以統攝在牽引因和生起因二因中了，不然，二因便有攝因緣不盡的過失。

有問曰：如果這樣，現行熏成種子，也是因緣所收，爲什麼不攝在二因中呢？答：雖有現起，是能生因，如引發等四因中的現行生自種子，也是因緣，但那多分是有間斷的，而不是恆相續的二因種子，所以這菩薩地中，略而不說。或此能親辦自果的現行，也名叫種子，爲生起種攝，如同說現行穀麥，名穀種、麥種一樣。

第一家解釋方便因說：十因中第一的隨說因、第二的觀待因、第五的攝受因、第九的相違因，以及前六因中的非因緣法，都是屬於前說未潤位的生因緣種，及已潤的熟因緣種之所餘，所以總說這四因的全部，及六因的一部分，爲方便因攝。

並不是菩薩地的牽引、生起二種，唯屬彼十因中的牽引、生起二因。因爲其餘的引發等四因中，也有因緣種子，若不攝入牽引、生起，便有攝法不盡之失。

翻過來說，也不是除牽引、生起二因外，其餘的八因都叫做所餘因。因爲彼牽引、生起二因中，也有非因緣種子，若不攝入所餘，也有攝法不盡之失。

論文二十一：有尋等地，說生起因是能生因，餘方便攝。此文意說：六因中現種是因緣者，皆名生起因，能親生起自類果故，此所餘因皆方便攝。非此生起唯屬彼因，餘五因中有因緣故。非唯彼九名所餘因，彼生起因中有非因緣故。

講解：此第一家，先引菩薩地文說過之後，又引有尋等地文說：除第四的生起因是能生因外，其餘都是方便因攝。又對此文意解釋說：在六因中，無論是現行、種子，潤與未潤，只要是互爲因緣的，都叫做生起因，屬能生攝；因爲他們都能生起自類果故。若在六因中除去部分的因緣種外，以及所餘的四因全部，都是方便因攝。

並不是這有尋等地的生起，唯屬彼十因中的生起因。因爲除生起因外，其餘的牽引等五因中，也有因緣，若不攝入生起，便有攝法不盡之失。翻過來說，也不是除生起因外，唯有其餘的九因叫做所餘因。因爲彼生起因中，也有非因緣法，若不攝入所餘，也有攝法不盡之失。

論文二十二：或菩薩地所說牽引、生起種子，即彼二因，所餘諸因即彼餘八。雖二因內有非能生因，而因緣種勝，顯故偏說。雖餘因內，有非方便因，而增上者多，顯故偏說。有尋等地說生起因是能生因，餘方便者，生起即是彼生起因，餘因應知即彼餘九。雖生起中有非因緣種，而去果近，親顯故偏說，雖牽引中亦有因緣種，而去果遠，親隱故不說。餘方便攝，準上應知。

講解：第二家說：菩薩地所說的牽引、生起二種種子，就是十因中的牽引、生起二因；所說的所餘諸因，就是在十因中除去牽引、生起外所餘的八因。雖然牽引和生起二因裏，也有部分非能生因，而其因緣種子，辦體、受果的功能，比較勝顯，所以偏說它是能生因。雖然所餘的八因裏，也有非方便因，但此八因，除四因中有少分因緣外，畢竟還是增上緣多，所以偏說他是方便因。

有尋等地裏所說的生起因是能生因，餘方便攝者：生起，就是彼十因中第四的生起因，餘因，就是除生起因外，其餘的九因。雖然生起因中，也有不屬於因緣種子的業種，但已滋潤成熟的種子，離得果很近，較牽引因親而且顯，所以偏說生起因是能生因。雖然菩薩地的牽引因中，也有屬於能生的因緣種子，

但未被滋潤，離得果尚遠，較生起因的疏顯而親隱，所以不說他是能生因，理亦無違。至於「所餘因是方便攝」者，那是因爲所餘的九因，雖四因中也有少分因緣，但尚有四因的全部及五因的少分，都是方便因攝，準如以上所說應知。

論文二十三：所說四緣，依何處立？復如何攝十因、二因？論說因緣，依種子立，依無間滅立等無間，依境界立所緣，依所餘立增上，此中種子即是三、四、十一、十二、十三、十五，六依處中因緣種攝。雖現四處亦有因緣，而多間斷，此略不說。或彼亦能親辨自果，如外麥等亦立種名。或種子言唯屬第四，親疏隱顯，取捨如前，言無間滅境界處者，應知總顯二緣依處，非唯五六，餘依處中，亦有中間二緣義故。或唯五六，餘處雖有而少隱故，略不說之。

講解：前面所說的四緣，在十五處中，是依於那一處建立的呢？又此四緣，與十因、二因是怎樣的相攝呢？據《瑜伽論》上說：依第四的「有潤種子依處」建立因緣，依第五的「無間滅依處」建立等無間緣。依第六的「境界依處」建立所緣緣。依其餘的十二種依處建立增上緣。但對論文中前三緣的依處，有二家不同異解。

一、對於因緣依的解釋：第一家說，這裏所說的種子，就是十五依處中的第三習氣、第四有潤種子、第十一隨順、第十二差別功能、第十三和合、第十五不障礙，這六依處裏的因緣種子所攝。雖除第三、第四兩依處外，其餘的四依處裏，也有現行，應屬因緣，然而因爲他們多間斷故，所以這裏略而不說，但說種子。或彼四依處裏的現行，能親辦自果，如外麥、穀等，也可以叫他名爲種子。第二家說：所謂種子，唯屬第四的有潤種子依處。對親疏隱顯的取捨，如前二因相攝中說，此處不贅。也就是：取有潤種子依處裏親顯的生起因，說爲種子；捨習氣依處裏疏隱的牽引因而不說。

二、對等無間緣、所緣緣依的解釋：第一家說：所謂無間滅依處，及境界依處，應知這是總顯等無間緣、所緣緣的二緣依處，並非但指第五的無間滅依處，及第六的境界依處而言。因爲其餘的領受、和合、不障礙這三依處裏，也有四緣中間的等無間緣、所緣緣的意義。第二家說：等無間緣及所緣緣這二緣依處，唯屬第五的無間滅，及第六的境界依處，與其餘的依處無關。雖然其餘的領受、和合、不障礙，也有二緣依處的意義，然而因爲其相狀微隱之故，所以論中略而不說。

論文二十四：論說因緣，能生因攝；增上緣性，即方便因；中間二緣，攝受因攝。雖方便內具後三緣，而增上多，故此偏說；餘因亦有中間二緣，然攝受中，顯故偏說。初能生攝，進退如前。

講解：四緣依處，已如上說，現在是解釋四緣與十因、二因相攝的關係。據《瑜伽論》說：因緣是屬於二因的能生因攝，增上緣是屬於方便因攝，中間的等無間緣與所緣緣，是屬於十因中第五的攝受因攝，其餘的九因，當然屬於因緣、增上緣所攝了。

雖然方便因裏，具有後三緣——等無間緣、所緣緣、增上緣，然而增上緣攝因較多，它除了觀待、同事、不相違外，餘無不攝，所以偏說方便因是增上緣。雖除攝受因外，餘因中也有中間的等無間緣與所緣緣二緣，然而唯獨攝受因中，很顯然的有無間滅與境界的二依處名，餘因不顯，所以偏說攝受，不說餘因。至於初說因緣是能生因攝，這能生的解釋，應如前來菩薩地裏，第一家進取六因爲能生，第二家退取二因爲能生，有尋等地裏，第一家進取六因爲能生，第二家退取一因爲能生。

論文二十五：所說因緣，必應有果。此果有幾？依何處得？果有五種：一

者異熟，謂有漏善及不善法，所招自相續異熟生無記。二者等流，謂習善等所叫同類，或似先業後果隨轉。三者離繫，謂無漏道，斷障所證善無為法。四者士用，謂諸作者，假諸作具所辨事業。五者增上。謂除前四，餘所得果。

講解：前講十因四緣，因緣必有其應得之果，此果有幾，復依何處而得何果呢？果有五種：第一種是異熟果，就是由有漏善法及不善法，所招感本識自體相續的異熟生無記。第二種是等流果，就是以熏習的善、不善、無記爲因，引生善、不善、無記的同類報果，叫做等流。或似先業後果隨轉，例如：先世殺生，令他短命，今世隨著殺生的先業，感得短命的報果，此實是異熟，而前後短命，因果似同，叫做等流。第三種是離繫果，就是由無漏道斷煩惱、所知二障，所證得的善無爲法，即三無爲中的擇滅，六無爲中的眞如。第四種是士用果，就是一切作業的人，假藉著一切作業的工具，所辦的事業。第五種是增上果，就是除了前四果外，其餘所得的果，都叫做增上。

論文二十六：瑜珈等論說：習氣依處，得異熟果；隨順依處，得等流果；眞見依處，得離繫果；士用依處，得士用果，所餘依處，得增上果。

習氣處言，顯諸依處感異熟果一切功能，隨順處言，顯諸依處引等流果一切功能。真見處言，顯諸依處證離繫果一切功能。士用處言，顯諸依處招士用果一切功能。所餘處言，顯諸依處得增上果一切功能。不爾，便應太寬太狹。

講解：以上所說的五果，都是依十五處的那一處得的呢？據《瑜伽》等論上說：異熟果，是依第三的習氣依處而得的。等流果，是依第十一的隨順依處而得的。離繫果，是依第十的眞實見依處而得的。士用果，是依第九的士用依處而得的。增上果，是依所餘的十一種依處而得的。但對此依處得果，還有二家不同解釋。

第一家解釋說，所謂習氣依處，是表顯十五依處裏的習氣、有潤、差別功能、和合、不障礙，這五依處所感異熟果的一切功能。所謂隨順依處，是表顯習氣、有潤、眞實見、隨順、差別功能、和合、不障礙，這七依處所引等流果的一切功能。所謂眞見依處，是表顯眞見、隨順、差別功能、和合、不障礙，這五依處所證離繫果的一切功能，所謂士用依處，是表顯領受、士用、作用、和合、不障礙，這五依處所招士用果的一切功能，所謂所餘依處，是表顯語、境界、根、障礙，這四依處全部及其餘十一依處的少分，所得增上果的一切功能。

爲何這樣解釋？如果不這樣解？那五果的依處，便有增上太寬，餘四太狹的過失。

論文二十七：或習氣者，唯屬第三，雖異熟因餘處亦有，此處亦有非異熟因；而異熟因去果相遠，習氣亦爾，故此偏說。隨順唯屬第十一處，雖等流果餘處亦得，此處亦得非等流果，而此因招勝行相顯，隨順亦爾，故偏說之。真見處言，唯詮第十，雖證離繫餘處亦能，此處亦能得非離繫，而此證離繫，相顯故偏說。士用處言唯詮第九，雖士用果餘處亦招，此處亦能招增上果等，而名相顯是故偏說。所餘唯屬餘十一處，雖十一處亦得餘果，招增上果餘處亦能，而此十一多招增上，餘已顯餘，故此偏說。

講解：第二家解釋說：習氣依處，唯屬十五依處裏第三的習氣依處。雖說異熟因其餘的四處亦有，這習氣依處也有非異熟因，然而異熟因熟時，離果尚遠，習氣依處望果亦遠，餘處就不然了。所以偏說習氣依處得異熟果。

隨順依處，唯屬十五依處裏第十一的隨順依處。雖說等流果，其餘的六依處亦能感得，這隨順依處，也能感得非等流果，然而這等流因，招感的勝有爲法，

行相顯著，隨順依處亦然，所以遍說隨順依處招等流果。

所謂眞見依處，唯是詮釋十五依處裏第十的眞實見依處。雖說證離繫果，其餘的四處亦能，這眞見依處，也能得非離繫果。然而以眞見依處所證得的離繫果相顯現，所以偏說眞見依處得離繫果。

所謂士用依處，唯是詮釋十五依處裏第九的士用依處。雖士用果，其餘四處也能招得，這士用依處，也能招得增上等果，然而士用依處的名叫士用，其相甚顯，所以偏說士用依處得士用果。

所餘依處，即十五依處除了習氣、隨順、眞見、士用四依處外，所餘的十一種依處。雖然十一依處，也能招得其餘四果；招增上果餘四處亦能，然而唯十一依處所招的增上果多，餘四依處也已各顯其所得之果了，所以偏說這十一依處得增上果。

論文二十八：如是即說此五果中，若異熟果、牽引、生起、定異、同事、不相違因，增上緣得。若等流果，牽引、生起、攝受、引發、定異、同事、不相違因，初後緣得。若離繫果，攝受、引發、定異、同事、不相違因增上緣得；若士用果，有義觀待、攝受、同事、不相違因，

增上緣得。有義：觀待、牽引、生起、攝受、引發、定異、同事，不相違因，除所緣緣，餘三緣得，若增上果，十因四緣，一切容得。

講解：以上說依處得果完畢，現在來說十因、四緣的多少得果問題。果有五種，在五果中，一、若是異熟果，那它望於十因，即由牽引、生起、定異、同事、不相違五因，及四緣中的增上緣得。二、若是等流果，便爲十因中的牽引、生起、攝受、引發、定異、同事、不相違七因，及四緣中的因緣、增上緣二緣所得。三、若離繫果，便爲十因中的攝受、引發、定異、同事、不相違五因，及四緣中的增上緣得。四、若士用果，那就有二種不同的說法。第一家說：爲十因中的觀待、攝受、同事、不相違四因，及四緣中的增上緣得。第二家說：爲十因中的觀待、牽引、生起、攝受、引發、定異、同事、不相違八因，及四緣中除所緣緣外，其餘的三緣所得。五、若增上果，那就容爲十因、四緣一切所得了。

論文二十九：傍論已了，應辨正論。本識中種，容作三緣，生現分別，除等無間。謂各親種是彼因緣，為所緣緣於能緣者。若種與彼，有能助力或不障礙，是增上緣。生淨現行，應知亦爾。

講解：以上於傍論已經講完，現在應當辯明四緣正論。第八根本識中的種子，容許作

因緣、所緣緣、增上緣三緣，而生起現行的分別。所謂分別，是指心、心所而言。在四緣中唯屬不能作等無間緣，因爲此緣，是唯以心、心所法相望而立的。現在只講種子，所以必須除去等無間緣。

本識種子容作三緣，一者爲第八識中親辦自果的種子，便是因緣。二者爲能緣種子的心、心所法，這種子便是他的所緣緣。三者如果有的種子，對於現行法的生起能夠給予助力，或不起障礙，都是增上緣。以上所說的是種子，容作三緣生起現行，不但染法種子生染法現行是如此，應知淨法種子生淨法現行也是如此。

論文三十：現起分別，展轉相望，容作三緣，無因緣故。謂有情類自他展轉，容作二緣，除等無間。自八識聚展轉相望，定有增上緣，必無等無間。所緣緣義或無或有。八於七有，七於八無，餘七非八所仗質故。第七於六，五無一有，餘六於彼，一切皆無，第六於五無，餘五於彼有，五識唯託第八相故。

講解：以上說的，是以種望現爲緣，能生分別。現在說的，是以現望現爲緣，能生分別。無論自他相望，或自識相望，容許作三緣，於四緣中要除去因緣，只有等

無間緣、所緣緣、增上緣。不過這三緣也有取捨，其取捨條件有五：一者有情類的自身，與他身展轉相望，容作二緣。因爲等無間緣是唯自類一識，這裡是說自他相望兼攝見、相二分，所以在三緣中要除去等無間，但取所緣緣和增上緣。二者在自身的八識與其相應心所，及相、見分等的同聚法中，此聚與彼聚展轉相望，決定有通於一切的增上緣；必無一識相望的等無間緣。就是所緣緣，也是在或有或無的未定之數。所緣緣是怎樣的或有或無呢？第八識對於其餘的七識有所緣緣，前七識對於第八無所緣緣。因爲前七識不是第八識所依仗的本質。第七識望於第六識和前五識沒有所緣緣義，前六識望於第七識都沒所緣緣義。因爲五識不緣第七，意識通緣一切法，第七不緣餘六之故。第六意識望於前五識沒有所緣緣，前五識於第六識則有所緣緣。因爲前五識唯託第八識的相分爲所緣境，不仗託意識之故。

論文三十一：自類前後，第六容三，餘除所緣，取現境故。許五後見緣前相者，五、七前後亦有三緣。前七於八所緣容有，能熏成彼相見種故。

講解：三者自身八識，各個自類前後相望，若是第六識聚的前念生後念，除因緣外容

有三緣；其餘七識，除因緣和所緣緣外，只有二緣，因爲它們只緣現境。也容許五識後念見分，緣前念相分爲所緣緣，並非但緣現境，所以五識及第七識的前後念，也同第六識一樣的具有三緣。至於第八識何以沒有所緣緣？那是因爲他只是所熏，而不是能熏，所以它的前念相分，不是後念見分的所緣緣。

在自身的八識相望中，前七望於第八，也容有所緣緣義，因爲前七識都是能熏識，能熏成第八的相、見種子。如前五識能熏成第八的相分種，即是第八見分的所緣緣。第七識能熏成第八的見分種，是爲第八自證分的所緣緣。如第六識若緣第八相、見爲能熏，便能熏成第八的相、見二分種子，即是第八見分及自證分的所緣緣。

論文三十二：同聚異體展轉相望，唯有增上。諸相應法所仗質同，不相緣故。或依見分，說不相緣，依相分說有相緣義。謂諸相分互為質起，如識中種，為觸等相質。不爾，無色彼應無境故。設許變色，亦定緣種，勿見分境不同質故。

講解：四者一識的俱時心、心所法，雖爲同聚，而體用各異，在這同聚異體的彼此之間，展轉相望，唯有增上，而無所緣。因爲諸相應法，所仗以現起影像的本質，

同爲阿賴耶識之所變，他們都是同一所緣，沒有互相爲緣的意義。

另有一種解釋，或依見分的同聚心、心所說，那是不能互相爲緣的，因爲沒有那個見分能緣同時的其他見分。若依相分來說，那就有相緣的意義了。因爲一切相分都是互爲本質而生起的。如本識中的諸法種子，同時爲觸等五遍行心所的相分本質。如果不是這樣，那無色界人的觸等心所，就無境可緣了。既然有境，那境必是仗著本識所變的質而生起的。縱許無色界的第八識能夠變色，那觸等五個心所，也同本識是一樣的決定緣種。不可說第八王、所六個見分境不同本質，當知從諸相分容互爲質說，所以有相緣義。

論文三十三：同體相分，為見二緣，見分於彼，但有增上，見與自證相望亦爾。餘二展轉，俱作二緣。此中不依種相分說，但說現起互為緣故。

講解：五者同一心所的相、見等分，叫做同體。同體的相分，能爲見分作所緣緣、增上緣二種緣。若是見分於彼相分，那就只有增上一緣，而沒有所緣緣了，因爲相分沒有緣境的作用。見分與自證分相望，也是這樣，見望自證，能爲二緣，自證望見，但有增上。因爲見分有時非量，它不能緣自證的現量境故。其餘的

自證分與證自證分，展轉相望，都有所緣緣、增上緣二緣，因爲它們都是現量所得，有互相爲緣的功用。

種子也屬相分，爲什麼不說見分與種子互緣呢？應知這不是依種子爲相分來說的，不過是說現行與現行互相爲緣而已。

論文三十四：淨八識聚，自他展轉皆有所緣，能遍緣故。唯除見分非相所緣，相分理無能緣用故。既現分別緣種現生，種亦理應緣現種起，現種與種能作幾緣？種必不由中二緣起，待心、心所立彼二故。現於親種具作二緣，與非親種但為增上。種望親種亦具二緣，於非親種亦但增上。

講解：現行染八識聚，展轉爲緣之理，已如上述。現在說現行淨八識聚展轉爲緣。淨八識聚，無論是自身、他身，或自身八識的異體、同體，展轉相望，都有所緣。因爲究竟清淨的佛果八識，能遍緣一切法故。但在同體的四分法中，要除去見分望於相分的非所緣緣。因爲按道理說，相分是本識的親所變相，它沒有能緣的作用。

既然現行分別，由其種子及現行而生，那種子按道理說，也應當由現行及種

子而起。然則能生的現行、種子，給所生的種子作幾緣呢？種子必定不由四緣中的等無間、所緣緣二緣而起，因爲那中間二緣，是待心、心所爲果而建立的，種子不是心、心所，所以它不由二緣生起。既然不由中間二緣生起，當然是由初後的因緣、增上緣二緣而起了。現行對於它親自所熏的種子，具有因緣和增上二緣，若與非自親所熏種，那就只有增上一緣了。種子望於親所生種，亦具有因緣及增上二緣，若於異性的非親種，也只有增上一緣。

論文三十五：依斯內識互為緣起，分別因果理教皆成。所執外緣設有無用，況違理教，何固執為？雖分別言，總顯三界心及心所，而隨勝者，諸聖教中多門顯示，或說為二、三、四、五等。如餘論中，具廣分別。

講解：依此內識的種子與現行，互爲緣起，在理教上都能夠成立。至於所執的心外之緣，莫說沒有，有亦無用，況且違背理教。既然如此，何必要那樣固執呢？頌中所說的「彼彼分別」的話，雖是總顯三界的心、心所法，然而隨其偏勝而言，在一切聖教中曾以多門顯示，或說爲二、或說爲三、或說爲四、五不等，這在後面的三自性中，當爲詳釋。餘如《瑜伽》、《顯揚》等論裏，都有很多的說

明。

第五章　釋違理難・有情生死相續的由來

論文一：雖有內識，而無外緣，由何有情生死相續？頌曰：由諸業習氣，二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熟。

講解：有問曰：「雖然有內識，如果沒有外緣的話，爲什麼三界有情，生死、死生，相續不斷，難道說不是由於外緣之力嗎？」頌中的答覆，前二句是說明生死相續之由；後二句是說明如何相續。

論文二：論曰：諸業，謂福、非福、不動，即有漏善、不善、思業，業之眷屬亦立業名，同招引滿異熟果故。此雖才起無間即滅，無義能招當異熟果。而熏本識起自功能，即此功能說為習氣，是業氣分熏習所成，簡曾現業，故名習氣。如是習氣，展轉相續，至成熟時，招異熟果，此顯當果勝增上緣。

講解：這以下是以論文來解釋頌義。頌文首句曰「由諸業習氣」，諸業就是：福業、非福業、不動業，也就是有漏善、不善、思業。福，就是感得人天善趣的異熟總報，及順五趣受的善業別報。非福，就是感得三惡趣的異熟總報，及順五趣

受的不善業別報。不動，就是感得色、無色界的異熟總報，及順色、無色界受的禪定別報。業的眷屬也立業之名，因爲它們和業一樣，能夠招感總報和別報。這種業剛生起馬上就消滅，無別義理能夠招感當來眞異熟果。現行之業當造之時，熏於本識，生起自業之功能，這功能就是頌文所說的習氣，因爲這種功能是業的氣分，這就是習氣一名的由來。這習氣是由現行熏習而來，它不同於薩婆多部過去有體的「曾業」，也不同於順世外道所說的一切果唯現業所得，所以稱爲習氣。這種習氣展轉相續，到成熟的時候就能招感或總、或別的異熟報果，這表示習氣是當來得果的增上緣。與親能辨果的因緣不同。

論文三：相見、名色、心及心所、本末，彼取皆二取攝。彼所熏發，親能生彼本識上功能，名二取習氣，此顯來世異熟果心，及彼相應諸因緣種。俱謂業種二取種俱，是疏親緣互相助義，業招生顯，故頌先說。

講解：這是解釋第二句頌文「二取習氣俱」。二取有四說，一者相、見二取，所取的相，及能取的見。二者名、色二取，即五蘊中的色蘊，受、想、行、識四無色蘊，即名。三者心及心所二取，一切五蘊，都不離心、心所法。四者本、末二

取，取第八識的總報爲本，取餘識的別報爲末。以上的四種二取，都屬於頌文中的二取所攝。彼所熏發在根本識上那親能生彼自果的功能，叫做二取習氣。這表顯二取習氣，是未來世的異熟心，及彼相應諸法親能辦果的因緣種子，與業種子不同。

「二取習氣俱」的「俱」字，是說諸業及二取種子，都能俱時感生自果。諸業種子，是感果的增上疏緣；二取種子，是生果的親因緣，他們有互相爲助的意義。二種雖是俱時，而業種子的感招生果力顯，所以頌中先說業種子，後說因緣。

論文四：前異熟者，謂前前生業異熟果；餘異熟者，謂後後生業異熟果。雖二取種受果無窮，而業習氣受果有盡，由異熟果性別難招，等流、增上性同易感。由感餘生業等種熟，前異熟果受用盡時，復別能生餘異熟果。由斯生死輪轉無窮，何假外緣方得相續？此頌意說：由業、二取，生死輪迴皆不離識，心、心所法為彼性故。

講解：這是解釋後二句頌文，即「前異熟既盡，復生餘異熟」。所謂前異熟，不但是前世一生，也是前世之前多生的業感異熟報果。所謂「後異熟」，不但是後世

一生，也是後世之後多生的業感異熟報果。雖二取種子受果無窮，而業習氣受果有盡。因爲異熟果，在性別上業是善惡，果是無記；在招果上他必待異世成熟，方能得果，所以業習氣受果有盡。等流和增上二果，一則性同，即業是善惡，果亦善惡；二則易感，即於熏成種子的同時，便能生果，所以二取種子受果無窮。

爲要感得當來餘生業種，及二取種子的成熟，所以現在身中的前異熟果，到臨終受用盡時，又能別生來世的餘異熟果。由此業果不斷，有情的生死輪轉無窮。何必要假藉外緣才能生死相續呢。

由上所講，可知頌文的意思是：由於業及二取爲因緣，從生死輪迴都不離識，並不是心外之法使之生死相續。因爲生死因果，是以心、心所法爲體性的緣故。

論文五：復次，生死相續，由諸習氣，然諸習氣總有三種：一、名言習氣，謂有為法各別親種。名言有二，一、表義名言，即能詮義音聲差別。二、顯境名言，即能了境心、心所法。隨二名言所熏成種，作有為法各別因緣。二、我執習氣，謂虛妄執我、我所種。我執有二，一、俱生我執，即修所斷我、我所執。二、分別我執，即見所斷、我我

所執。隨二我執所熏成種，令有情等自他差別。三、有支習氣，謂招三界異熟業種。有支有二，一有漏善，即是能招可愛果業。二者諸不善，即是能招非愛果業。隨二有支所熏成種，令異熟果善、惡趣別。應知我執有支習氣，於差別果，是增上緣。

講解：再者，有情的生死相續，並非由於外緣，而是由一切習氣之所使然。然而習氣雖多，總說只有三種，第一種是名言習氣，就是生起一切有爲法的各自直接種子。名言種亦有二種，一者是表義名言，就是能詮表義理的音聲差別。二者是顯境名言，就是在前七識裏，除去相分心外，其餘能夠了境的心、心所法。隨著這表義、顯境二種名言所熏成的種子，作爲有爲法親辦自果的各別因緣。

第二種是我執習氣，就是虛妄執著我及我所，熏成自他差別的種子。但這我執亦有二種，一是俱生我執，即修道位所斷那第六、七識所執的我及我所。二是分別我執，即見道位所斷的那第六意識所執的我及我所。隨著這俱生、分別二種我執所熏成的種子，能使一切有情，有自、他的差別，所以叫做我執習氣。

第三種是有支習氣，就是能招三界異熟果報的善、惡業種。但這有支亦有二種，一者是有漏善有支，就是能招人天善趣可愛果的業種。二者是諸不善有支，

就是能招三惡趣非可愛果的業種。隨著這有漏善、不善二種有支所熏成的種子，令異熟報果有善趣和惡趣的差別。

以上這三種習氣，我執習氣和有支習氣，在不同的果報上都是增上緣。

論文六：此頌所言業習氣者，應知即是有支習氣；二取習氣應知即是我執、名言二種習氣，取我、我所及取名言而熏成故，皆說名取。俱等餘文，義如前釋。

講解：這頌中所說的「諸業習氣」，應知指的就是有支習氣說的。至於「二取習氣」，應知指的就是我執、名言二種習氣。因爲二取習氣，是取著我和我所，及取著名言而熏成的，所以都說爲取，名二取習氣。至於頌中其餘的文義，都同前面的解釋一樣，這裏就不再費詞了。

第六章　惑、業、苦與十二有支

論文一：復次，生死相續，由惑、業、苦，發業潤生煩惱名惑，能感後有諸業名業，業所引生眾苦名苦。惑、業、苦種皆名習氣，前二習氣與生死苦為增上緣，助生苦故，第三習氣，望生死苦能作因緣，親生苦故。頌三習氣，如應當知。惑苦名取，能、所取故，取是著義，

業不得名。俱等餘文，義如前釋。

講解：再者，有情的生死相續，並非由於外緣，而是出於惑、業、苦之所致。能夠發業的是分別煩惱，滋潤業種使之受生的，是俱生煩惱，這發業潤生的煩惱就叫做惑。能招感後有總別報果的一切造作，就叫做業。業所引生的三苦、八苦，就叫做苦。

由這現行惑、業、苦所熏成的種子，都叫做習氣。前二種的惑、業習氣，望生死苦果爲增上疏緣。因爲他們對於苦果，只能助生而不能親生之故。第三種的苦習氣，望生死苦果能作因緣。因爲他能辦體親生苦故。

頌中所說的三種習氣，那二取習氣，就是這裏所說的惑、苦種子；業習氣就是這裏所說的業種子了。何以惑、苦二者名取，而業不名取呢？因爲惑是能取，苦是所取，所以惑、苦都名爲取。取是執著的意思，業非執著，所以他不得名之爲取。至於「俱」等其餘的文義，同於前釋，勿勞再說。

論文二：此惑業苦，應知總攝十二有支，謂從無明乃至老死，如論廣釋。然十二支略攝為四，一、能引支：謂無明、行，能引識等五果種故。此中無明，唯取能發正感後世善、惡業者，即彼所發乃名為行。由

此一切順現受業，別助當業，皆非行支。

講解：應知這惑、業、苦，總包括十二有支，即是無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死。這在《瑜伽論》上有詳細解釋。然而十二支可以略爲四支，即一者能引支，就是無明、行，能夠引生識、名色、六入、觸、受五支果報的種子。但這裏所說的無明，不同於常途所說，而是唯取能夠引發正感後世善、惡總業者，至於那不能發業，或助感別業的無明，則非其所取。即這種無明所發正感後世善、惡總業，就叫做「行」。由此當知，一切不感當果的順現受業，以及唯助當果的別報業，都不是這能引支中的行支所攝。

論文三：二、所引支：謂本識內，親生當來異熟果攝識等五種，是前二支所引發故。此中識種謂本識因，除後三因，餘因皆是名色種攝；後之三因，如名次第，即後三種。或名色種，總攝五因，於中隨勝立餘四種。六處與識總別亦然。集論說識亦是能引，論中業種名識支故，異熟識種名色攝故。經文識支通能所引，業種識種俱名識故，識是名色依，非名色攝故。識等五種由業熏發，雖實同時，而依主伴、總別、勝劣、因果相異，故諸聖教假說前後，或依當來現起分

位有次第故，說有前後。由斯識等亦說現行，因時定無現行義故。復由此說生引同時，潤未潤時必不俱故。

講解：第二是所引支，就是第八識裏親生當來異熟果的識、名色、六入、觸、受五果種子，因爲他們都是前無明、行二支所引發的，所以叫做所引支。這五支中的識種，就是本識之因，也就是阿賴耶識的因緣種子。除了後三因外，其餘的前二因，都屬於名色種攝。後之三因，如其名稱的次第，就是六入、觸、受。或以名色種總攝五因，於中隨其殊勝，建立了其餘識、處、觸、受四支種子，六入和識種，總別之義也是如此。六入與識的總別，準此亦然。也就是說，六入種與識種，也一樣的可以總攝五因，隨其殊勝，建立其餘的四種。

《集論》說識也是能引支，因爲識中的業種子稱爲識支，異熟識的種子屬於名色種子。《緣起經》說識支通能引支和所引支，業種子和識種子都稱爲識，識是名色的所依，並不屬於名色。識等五支由業所熏發，感招之位雖然同時，但主伴、總別、勝劣、因果之相不同，所以諸聖人之教假說前後，或依當來生起分位，或依現在已起分位，因爲次第而說識等五支前後不同。所以，《十地經論》等說，識等五支也有現行，因爲在因位時肯定沒有現行的意思。因此，

《緣起經》又說生與引同時，潤與未潤肯定不能同時。

論文四：三、能生支：謂愛取有，近生當來生老死故。謂緣迷內異熟果愚，發正能招後有諸業為緣，引發親生當來生老死位五果種已，復依迷外增上果愚，緣境界受，發起貪愛，緣愛復生欲等四取，愛取合潤，能引業種及所引因，轉名為有，俱能近有後有果故。有處唯說業種名有，此能正感異熟果故。復有唯說五種名有，親生當來識等種故。

講解：第三是能生支，就是愛、取、有三支，因其能近生當來生與老死的二苦果故，所以叫做能生支。有情在受內異熟時，由於迷內異熟果的無明，對後世的生、老死苦，不能如實了知，隨其所應就發正能招感後有的諸業（行支），以此諸業為增上緣，引發當來生、老死位的識等五果因緣種。進一步復又依於迷外增上果的無明，以境界受為緣，發起貪愛煩惱（愛支），以愛為緣，復又生起欲取、見取、戒取、我語取等的四取（取支）。由這愛取和合的資潤，能引業種及所引因的五種，就轉名為有了。

但為什麼叫做有呢？因為這六類種子都能直接產生最近未來的結果。有的地方唯說業種名之為有，因為它能直接招感異熟果的關係。又有的經論說識、名

色、六入、觸、受五法種子稱之爲有，因爲它們能夠直接產生未來的識等。

論文五：四、所生支：謂生、老死，是愛、取、有近所生故。謂從中有，至本有中，未衰變來皆生支攝，諸衰變位總名為老，身壞命終乃名為死。

講解：第四是所生支，就是生及老死二支。因爲這二支是直接由愛、取、有三支的近所生果。意謂從中有初生以後到本有，未衰變位都是生支，衰變現象來到名之爲老，身壞命終，乃名爲死。

論文六：老非定有，附死立支。病何非支？不遍定故。老雖不定，遍故立支。諸界趣生除中夭者，將終皆有衰朽行故。名色不遍，何故立支？定故立支，胎、卵、濕生者，六處未滿，定有名色故。又名色支，亦是遍有。有色化生初受生位，雖具五根而未有用，爾時未名六處支故。初生無色雖定有意根，而不明了，未名意處故。由斯論說，十二有支，一切一分上二界有。

講解：有情不一定活到老，也有中途夭亡的，所以附屬於死，共立爲一支。

外人問曰：病，爲什麼不立一病支呢？論主答曰：因爲病不遍三界、五趣，

並且不是定有。老雖然不定有，但由於它是普遍的有，所以立支。諸界、諸趣、諸生，除中途夭逝者外，臨終之時，根、識都會衰朽，顯出老態，所以爲立老支。

外人復問：名色並非普遍存在，爲什麼要立支呢？論主答曰：名色是決定有，而且也是普遍有，色界化生的有情，在初生時雖已具足五根，但還沒有生觸的作用，此時但稱名色，不名六處；初生於無色界的有情，雖定有意根，而思量尙不明了，但有名及色種依識而轉，尙不稱意處。由此《瑜伽論》說：十二有支在欲界全有，在色界、無色界各有一部分。

論文七：愛非遍有，寧別立支？生惡趣者，不愛彼故。定故別立，不求無有。生善趣者定有愛故，不還潤生愛雖不起，然如彼取定有種故。又愛亦遍，生惡趣者，於現我境亦有愛故。依無希求惡趣身愛，經說非有，非彼全無。

講解：外人問：愛並不是普遍的有，何以別立爲一支呢？如生惡趣的有情，並不愛彼苦報啊！論主答稱：愛雖非普遍，但決定是有，所以別立爲支。怎知決定有呢？除了求無後有及生惡趣者外，其餘不求無後有及生善趣者，都決定有愛。不還

果人生地潤生，雖然不起現愛，然而如彼自身取支一樣，定有愛的種子。這不過是隨問而答，並非盡理，還有依正理的解釋：愛不但定有，而且也是遍有，因爲生惡趣的有情，雖於未生當生的苦報不起愛欲，然而於已生的現我身境卻不能無愛。經上依於沒有希求當生惡趣身的愛，才說生惡趣沒有愛起，並不是說惡趣有情諸愛全無。

論文八：何緣所生立生老死，所引別立識等五支？因位難知差別相故，依當果位別立五支。謂續生時因識相顯，次根未滿名色相增，次根滿時六處明盛，依斯發觸，因觸起受，爾時乃名受果究竟。依此果位立因為五，果位易了，差別相故，總立二支以顯三苦。然所生果若在未來為生厭故，說生老死。若至現在，為令了知分位相生，說識等五。

講解：所生的是果，所引的是因。以因望於現行的果，因有多少，果亦應有多少。爲什麼所生只立生老死二支，而所引立有識等五支呢？論主回答：因爲在因位，很難知其差別之相，所以經典上才依著當生的果位，別立因支爲五。意謂於當來初生之時果識初起，即是因識相顯。於次識位五根未滿以前，名色相貌增長，

至五根滿時，因名、色而六處明盛，依此六處發觸，因觸起受，這時方名爲受果究竟。即依識、名色、六入、觸、受這當起果位的次第，立因支爲五。

所生果位，因其差別相容易了知，所以總立生、老死二支，來顯示行苦、壞苦、苦苦的三苦——生顯行苦、老顯壞苦、死顯苦苦。然而，這所生的果若在未來，爲令有情生厭離心故，所以才說生、老死二支，若至現在，爲令有情了知生、老死的分位生相之故，所以才說識等五支的差別。

論文九：何緣發業總立無明，潤業位中別立愛、取？雖諸煩惱皆能發潤，而發業位無明力增，以具十一殊勝事故。謂所緣等，廣如經說。於潤業位愛力偏增，說愛如水，能沃潤故。要數灌溉方生有芽。且依初後，分愛取二，無重發義，立一無明。雖取支中攝諸煩惱，而愛潤勝，說是愛增。

講解：外人問：一切煩惱都能發業、潤業，爲什麼在發業位中總立無明，在潤業位中別立愛、取呢？論主答曰：雖然一切煩惱都能發業，然而在發業位中所有煩惱都沒有無明的功力增勝，因爲它具有十一種殊勝事件（註：十一殊勝事是：所緣勝、行相勝、因緣勝、等起勝、轉異勝、邪行勝、相狀勝、作業勝、障礙勝、

隨轉勝、對治勝。）雖然各種煩惱皆能潤生，但於潤業位愛力偏增，因爲聖教皆說愛有如水，能沃能潤。經過多次灌溉才能使它生芽。而且依初後分愛、取支，發業之義不可重發，立一無明、如一芽生。雖然取支當中包括各種煩惱，但愛潤生殊勝，故說愛增勝。

論文十：諸緣起支皆依自地，有所發行依他無明，如下無明發上地行。不爾，初伏下地染者，所起上定應非行支，彼地無明猶未起故。從上下地生下上者，彼緣何受而起愛支？彼愛亦緣當生地受，若現若種，於理無違。

講解：外人問：諸緣起支，都是依自地緣起呢，還是亦依他地？論主答：雖然諸緣起皆依自地，但有所發行，也得依他地無明，如以下地無明發上地行者便是。否則的話，那初伏下地染，所起的未到上定，就應該不是行支了。因爲上地無明，要到根本定後，才能生起，此時既無無明，他如何能發爲行支。

外人再問：有情從現在的上地，當生下地，或從現在的下地，當生上地時，他們是緣當生地的受，還是緣現居地的受？論主答曰：都緣，不但緣現居地受，而且也緣當生地受。無論是俱時的現行受，或前時的種子受，都於理無違。

論文十一：此十二支，十因二果，定不同世。因中前七，與愛取有，或異或同。若二、三、七，各定同世。如是十二，一重因果，足顯輪轉及離斷常，施設兩重實為無用，或應過此，便致無窮。

講解：十二支的前十支是因，後二支是果，約一期生死爲一世而論，這十二支的十因二果，定不同世。至於因中的前七支，與愛、取、有三支，或者異世，或者同世，則不一定。十二支中，生、老死二支，愛、取、有三支，無明、行、識、名色、六處、觸、受七支，各各決定同世。這樣的十二有支，只設立一重因果關係，就能說明輪迴的理論，並脫離斷見和常見。像說一切有部理論施設兩重因果關係，實在無用。或者應更超過三世兩重因果，這就犯無窮過失。

論文十二：此十二支義門別者：九實、三假。已潤六支，合為有故，即識等五，三相位別，名生等故。五是一事，謂無明、識、觸、受、愛五，餘非一事。三唯是染，煩惱性故。七唯不染，異熟果故。七分位中，容起染故，假說通二，餘通二種。無明、愛、取，說名獨相，不與餘支相交雜故，餘是雜相。六唯非色，謂無明、識、觸、受、愛、取，餘通二種。皆是有漏，唯有為攝，無漏無為，非有支故。

講解：此下是把十二有支，分作十六門來解釋：一者假實分別門：前九支是實，後三支是假。何以說後三支是假？因爲愛、取所已潤的行、識、名色、六入、觸、受六支種子，合名爲有，即此六支中的識等五種子，於現起時所顯那生、異、滅三相的分位差別，就叫做生、老死，這有、生、老死的後三支，都沒有實在的自體，所以說之爲假。

二者一非一事門：十二支中有五支是各唯一事，非二別體，就是無明、識、觸、受、愛五支。其餘的七支，如：行通善染，取通餘惑等，都非一事。

三者染不染門：染是染污，不染是善、無記。無明、愛、取三支唯是染污，因爲它們是以煩惱爲體性。識等五支，及生、老死二支，這七支唯是不染，因爲他們的體性是無記的異熟總果。但在現行的分位中，也容或起染，而體實非染，所以《瑜伽論》假說通染、不染二。其餘的行通善、染；有通善、染、無記，所以說「餘通二種」。

四者獨雜分別門：無明、愛、取三支，說名獨相。因爲他們純以自體爲支，不與餘支相交雜故。其餘九支，都是雜相。原因是他們以行等六支轉名爲有、生、老死的，這樣六轉名三，三攬六成，豈不都成爲雜相了嗎。

第五是色非色門：十二支中，無明、識、觸、受、愛、取這六支唯是心法，所以說「六唯非色」。其餘行等六支，通色、心二法，所以說「餘通二種」。

六者有漏有爲無漏無爲門：十二有支都是有漏，都屬於有爲法。因爲無漏法沒有緣起的意義，所以不是有支。

論文十三：無明、愛、取，唯通不善、有覆無記，行唯善、惡，有通善、惡、無覆無記。餘七唯是無覆無記，七分位中，亦起善、染。雖皆通三界，而有分有全。上地行支能伏下地，即粗苦等六種行相，有求上生而起彼故。一切皆唯非學無學，聖者所起有漏善業，明為緣故，違有支故，非有支攝。由此應知，聖必不造感後有業，於後苦果不迷求故。雜修靜慮資下故業，生淨居等，於理無違。

講解：七者三性門：無明、愛、取三支通不善及有覆無記。行支唯通善、惡，不通無記，因爲無記不能感果。有支通善、惡、無覆無記三性，因爲有支是行等六支所合。其餘識等五支及生、老死二支，唯是無覆無記，因爲這七支都是異熟性，假使是現起分位的話，那他也通善、惡。

八者三界分別門：十二有支，雖說皆通三界，而分、全不等，欲界攝十二支

全；色無色界各有一部分。所以論說欲界具一切支，色無色界一切一分。

九者能治所治門：上地的行支，能伏下地煩惱。什麼是上地行支？就是觀下界的十二支爲粗、苦、障；欣求上界爲靜、妙、離的六種行相，而求生上界者，爲斷下界煩惱所起的觀行，所以是上地行支。

十者學等分別門：謂十二有支，都非有學及無學，而是非學、非無學的異生，不通有學及無學，因爲學、無學是與流轉相違的，如初果以上的聖者，雖有所起的有漏善業，但他們以無漏明慧爲緣所起，與有支相違，所以不屬有支所屬。由此應知聖者肯定不造招感後有的業，因爲聖者們於後有苦果不迷不求。於此有一問題，不還果等雜修五淨居業，是不是行支，若是行支，聖便造業；若不是行支，它如何能感生淨居天的總報？答曰：當知不還的聖者，雜修第四靜慮，以無漏資助所造的有漏事業，由淨居以下的無雲等三天而生於淨居天，這業不是聖者所造，於道理不相違背的。

論文十四：有義，無明唯見所斷，要迷諦理能發行故，聖必不造後有業故。愛取二支唯修所斷，貪求當有而潤生故，九種命終心，俱生愛俱故，餘九皆通見修所斷。有義：一切皆通二斷。論說預流果，已斷一分

有支，無全斷者故。若無明支唯見所斷，寧說預流無全斷者？若愛、取支唯修所斷，寧說彼已斷一切支一分？又說全界一切煩惱皆能結生，往惡趣行，唯分別起煩惱能發，不言潤生唯修所斷，諸感後有行，皆見所斷發。

講解：十一者是三斷門：此有二種異說。第一師說：無明唯是見道所斷。因爲必須要迷於諦理的無明，才能發爲行業，聖者必定不造後有業故。假使不是見道所斷，那見道就不能照見眞理，聖者也不能不造後有業了。愛、取二支唯是修道所斷。因爲貪求後有而是以愛、取爲潤生的；九種命終心（註：三界有情臨命終時，各有潤生三愛），都與俱生的潤生愛俱起之故。假使不是修道所斷，阿羅漢何以不受後有？其餘九支，皆通見、修所斷。

第二師說：十二有支，一切都通見、修所斷。因爲《瑜伽論》上說：預流果已斷一切一分有支，並沒有一支一支的完全斷盡。假使無明是唯見所斷的話，那論上爲什麼不說預流果全斷一切有支，而說無全斷呢？假使愛、取二支是唯修所斷的話，那論上爲什麼說預流果未斷一切支，而說已斷一切支的一分呢？又說：全界一切煩惱都能結生；往惡趣行，唯是分別所起的煩惱能發。既不說

潤生煩惱唯修所斷，而說全界煩惱都能結生，怎知愛、取二支是唯修所斷？既不說一切趣感後有行，都是由見道所斷的煩惱所發，而說往惡趣行爲分別煩惱所發，怎知無明是唯見所斷。

論文十五：由此故知無明、愛、取三支，亦通見修所斷。然無明支正發行者，唯見所斷，助者不定，愛、取二支正潤生者，唯修所斷，助者不定。又染污法自性應斷，對治起時彼永斷故。一切有漏不染污法，非性應斷，不違道故。然有二義說之為斷：一、離縛故，謂斷緣彼雜彼煩惱。二、不生故，謂斷彼依令永不起。依離縛斷說有漏善、無覆無記唯修所斷，依不生斷，說諸惡趣，無想定等唯見所斷。說十二支通二斷者，於前諸斷如應當知。

講解：第二師繼續申張正義曰：由以上所說的道理，應當知道不但其餘九支，即是此無明、愛、取三支，亦通見修所斷。然而無明對於發行，有正、助之別，若是正發行的，唯見所斷；若是助發行的，則不一定，因爲論說往惡趣行，唯分別惑發，就是顯示助發人天總報的業行，亦通修斷。愛、取二支對於潤生，也有正、助之別：若是正潤生的，唯修所斷；若是助潤生的，也不一定。因爲論說

全界一切煩惱都能結生，四取俱名爲取，所以亦通見斷。

有問曰：所謂十二支通見、修二斷，是怎樣的斷法？一切不善及有覆無記的染污是自性應斷；因爲這染法種子，到了對治的無漏明法起時，他就永遠的斷絕了。一切善及無覆無記的有漏不染污法，非性應斷，因爲他們與無漏聖道並不相違。不過這善無記法，雖非性應斷，然而有二種意義，也可以說之爲斷：一是離縛斷：就是斷緣彼煩惱，斷雜彼煩惱。什麼叫做斷緣彼煩惱？隨七轉識緣彼有漏善法等境所生的煩惱，叫做「緣彼煩惱」：能緣的煩惱斷時，說所緣的善法等境名爲得斷，叫做「斷緣彼煩惱」。

什麼叫做斷雜彼煩惱？有漏善法爲煩惱所引而成，如六識所起的善法，就是依第七識的煩惱而成爲有漏的，這就叫做「雜彼煩惱」。第七識的煩惱斷時，也說六識善法名爲得斷，叫做「斷雜彼煩惱」。除了離縛斷之外，二是不生斷：此有二義：一者，斷彼因依，令果不生。如三惡趣果，因依見惑；見惑因斷，則果永不生。二者，斷彼果依，令因不起。如三惡趣的別報善業，果依見惑，見惑果斷，則因永不起。

依前「離縛斷」的緣故，所以《瑜伽論》上說：有漏善法及無覆無記，唯是

修道所斷。依後「不生斷」的緣故，所以又說：一切惡趣的異熟趣體，及無想定、無想天等，唯是見道所斷。至於《瑜伽》等論說十二有支通二斷者，於前諸斷中如無明、愛、取三支，通見、修二斷，亦通自性斷。其餘見修所斷的染污者，通自性斷：不染污者，通離縛、不生二斷，這是應當知道的。

論文十六：十樂捨俱，受不與受共相應故，老死位中，多分無樂及客捨故。十一苦俱，非受俱故。

講解：十二者是三受分別門：在這十二支中，除受、老死二支以外，其餘十支，與樂受和捨受相應，因爲受不與受相應。老死位中大部分無樂及客捨。十二支中，除受支以外的十一支與苦受相應，因爲受不與受相應。

論文十七：十一少分壞苦所攝，老死位中多無樂受，依樂立壞，故不說之。十二少分苦苦所攝，一切支中有苦受故。十二全分行苦所攝，諸有漏法皆行苦故。依捨受說，十一少分，除老死支，如壞苦說。實義如是，諸聖教中，隨彼相增，所說不定。

講解：十三者是三苦分別門：十二有支，除老死外，其餘十一支的少分，爲樂事離去的壞苦所攝，因爲老死位中多分沒有樂受，今依樂受變壞建立壞苦，所以不說

老死亦爲壞苦所攝。十二支的少分爲苦事所成的「苦苦」所攝。原因是一切支中都有苦受。十二支的全分爲遷流無常的「行苦」所攝，因爲諸有漏法，無非都是行苦。若依三受門的捨受來說行苦，除老死支外，其餘十一支的少分爲行苦所攝，其義同壞苦所說。

以支攝苦的體相，實義不過如此，但在諸聖教中，或但約果，或通因果，隨義相增的說法就不一定了。

論文十八：皆苦諦攝，取蘊性故。五亦集諦攝，業煩惱性故。

講解：十四者是四諦門：十二有支都屬於苦諦所攝，因爲它們是以煩惱生蘊，蘊生煩惱的有漏「取蘊」爲性。其中行、有、無明、愛、取五支屬於集諦，因爲行、有二支是業性，無明、愛、取三支是煩惱性，都有集諦的招感義。

論文十九：諸支相望增上定有，餘之三緣有無不定，契經依定唯說有一，愛望於取，有望於生，有因緣義。若說識支是業種者，行望於識亦作因緣。餘文相望無因緣義。而集論說無明望行有因緣義，依無明時業習氣說。無明俱故假說無明，實是行種。瑜伽論說諸支相望無因緣者，依現愛取唯業有說。無明望行，愛望於取，生望老死，有

餘二緣。有望於生，受望於愛，無等無間，有所緣緣。餘支相望二俱非有。此中且依鄰近順次，不相雜亂實緣起說。異此相望為緣不定。諸聰慧者如理應思。

講解：十五者是四緣門：十二支一一相望，四緣中的增上緣是決定有的；其餘三緣有、無不定。契經上唯說有一增上緣者，就是依這決定有的意義而說的。愛支望於取支，有支望於生支，有因緣的意義。若以對法說識支是業種的話，則行支望於識支，識也可以作爲行的因緣。除此之外，餘支相望，都沒有親生因緣的意義。

然而《集論》上說，無明望行有因緣義者，那是依無明俱時的思業習氣而說的。因爲業習氣是與無明俱時的。《瑜伽論》說愛、取、有三支無因緣義，那是依現行的愛、取，及唯業種的有來說的，並非依種的愛、取，及識等五種的有而說。

無明望行、愛望於取、生望老死，這三支不但有增上緣，且亦有等無間緣及所緣緣。若是有望於生、受望於愛，那就沒有等無間，唯有所緣緣了。其餘如行望於識，乃至觸望於受、取望於有，則二緣俱無。因爲他們都不是現行的心、

心所相引生的，所以沒有等無間：不是能緣慮心，所以沒有所緣緣。

此處所說諸支相望爲緣，是依鄰近、順次、因果前後不相雜亂、實緣起的四個條件而說的。異此相望，則爲緣不定。一切聰明智慧的人，應如理而思。

論文二十：惑業苦三攝十二者：無明愛取是惑所攝，行有一分是業所攝，七、有一分是苦所攝。有處說業全攝有者，應知彼依業有說故。有處說識業所攝者，彼說業種為識支故。惑業所招獨名苦者，唯苦諦攝為生厭故。由惑業苦即十二支，故此能令生死相續。

講解：第十六是三道門：惑、業、苦三道包括十二有支，無明、愛、取三支，是惑所攝。行支及行所潤的一分是業所攝，識、名色、六入、觸、受、生、老死七支全部，和有的一部分是苦所攝。《瑜伽論》上說業全攝有，應知這是依業有而說的。

《集論》上說識也是爲業所攝，意思是說業的種子爲識支。何以惑業不名爲苦，唯其所招的當果獨名爲苦呢？因爲惑業亦屬集諦，所招的當果唯苦諦攝。又爲使有情對苦生厭，不再起惑造業之故，所以獨以所招名之爲苦。

由於這惑、業、苦三，就是十二支的緣故，能令有情生死輪迴，相續不斷。

論文二十一：復次、生死相續，由內因緣，不待外緣，故唯有識。因謂有漏、無漏二業正感生死，故說為因。緣為煩惱、所知二障助感生死，故說為緣。所以者何？生死有二：一、分段生死：謂諸有漏善、不善業，由煩惱障緣助勢力，所感三界粗異熟果。身命短長隨因緣力，有定齊限，故名分段。

講解：再者，有情的生死相續，由於內部因緣，不需要外部條件，所以說唯有識。什麼是內部因緣，因就是有漏和無漏二業，因爲這二業能正感生死，所以說名爲因。緣就是煩惱障所知障，因爲這二障能助二業招感生死，所以說名爲緣。爲什麼要這樣分別？因爲生死有二種，一者分段生死，二者變易生死：一、分段生死：就是一切有漏善、不善業的正因，由煩惱障助緣的勢力，所感三界的粗異熟果。由於因緣之力，身體和壽命的長短，都有一定的齊限，不得錯亂。所以名爲分段生死。

論文二十二：二、不思議變易生死：謂諸無漏有分別業，由所知障緣助勢力，所感殊勝細異熟果，由悲願力改轉身命，無定齊限，故名變易。無漏定願正所資感，妙用難測，名不思議。或名意成身，隨意願成

故，如契經說，如取為緣，有漏業因續後有者而生三有，如是無明習地為緣，無漏業因，有阿羅漢、獨覺、已得自在菩薩，生三種意成身。亦名變化身，無漏定力轉令異本，如變化故。如有論說，聲聞、無學永盡後有，云何能證無上菩提？依變化身證無上覺，非業報身，故不違理。

講解：二、不思議變易生死：就是一切無漏後得的有分別業爲親因，由所知障助緣的力勢，所感殊勝的細異熟果。這細異熟果，能由悲願力改變身命的長短，沒有一定的限度，所以名爲變易。由無漏定願的正所資生，正所感得妙用難測，非凡夫二乘所能計度，所以名不思議。也可以稱爲意成身。因爲這生死果是隨著大悲意願之所成。

《勝鬘經》上說：如果以取爲緣（即煩惱障緣），以有漏業爲因，繼續後有者，便生三界之有：如果以無明習地爲緣（即所知障緣），以無漏業爲因，那就有阿羅漢、獨覺、已得自在菩薩，生這三種的意成身了。這不思議變易生死，亦名變化身。因爲由無漏定力，轉令異於本有的分段身，清淨微妙，如變如化故。這變化身，雖是從喻得名，亦不違理，例如《顯揚論》上說：聲聞、無學

果等，他們已永盡後有，不再受分段生死，如何能不住涅槃，不厭生死，自行化他，證無上菩提呢？當知他們是依變化身證無上覺的，並不是業報身證得的，所以變化身從喻得名，並不違理。

論文二十三：若所知障助無漏業能感生死，二乘定性應不永入無餘涅槃。如諸異生拘煩惱故。如何道諦實能感苦？誰言實感？不爾、如何？無漏定願，資有漏業，令所得果相續長時，展轉增勝，假說名感。如是感時，由所知障為緣助力，非獨能感。然所知障不障解脫，無能發業潤生用故。何用資感生死苦為，自證菩提利樂他故。謂不定性獨覺、聲聞，及得自在大願菩薩，已永斷伏煩惱障故，無容復受當分段身。恐廢長時修菩薩行，遂以無漏勝定願力，如延壽法資現身因，令彼長時與果不絕，數數如是定願資助，乃至證得無上菩提。

講解：有外人問曰：假使以所知障爲助緣，無漏業能感變易生死的話，那二乘定性聲聞就應當不能永入無餘涅槃。論主答曰：二乘定性，爲所知障所拘礙，馳流於無相涅槃，不趣無上正等菩提，那就像所有有情衆生，雖有無漏種，但由於所知障所拘礙，馳流生死，不趣涅槃一樣。

外人又問：前說無漏正感生死，那無漏道諦，爲什麼實際上能招感生死苦報呢？答曰：誰說道諦實際上能感苦報？外人復問：如果不是這樣，感義又是如何呢？答曰：由第四禪的無漏勝定，資有漏業，令其所得的果，相續長時，新新不絕，展轉增勝，實則是有漏業感，不過由於無漏的資助力勝，假說名感而已，並不是無漏實能感苦。這樣無漏感時，還得由所知障作爲緣助，並不是無漏業獨能感果。然所知障，但障菩提，不障解脫，因爲他沒有無明煩惱發業潤生的功用。

外人再問：二乘無學，他們盡此報身必永入滅，爲什麼還用資感生死苦呢？因爲要自證菩提，利樂有情，所以要資感生死。就是不定性的獨覺、聲聞，以及得了自在的大願菩薩，他們這些二乘已永斷煩惱障：菩薩已永伏煩惱障，都無容再受當來的分段身了。然而又恐怕分段報盡，會廢棄了長時修自他二利的菩薩大行，遂以無漏的勝定願力，好像阿羅漢的延壽法一樣，資助那能感現身的宿世業因，令其長時與果不絕。這樣數數以定願資助，乃至經三大劫之久，證得了無上菩提。

論文二十四：彼復何須所知障助？既無圓證無相不悲，不執菩提有情實

有，無由發起猛利悲願。又所知障障大菩提，為永斷除留身久住。又所知障為有漏依，此障若無彼定非有，故於身住有大助力。

講解：外人問曰：那些不定性二乘、自在菩薩，既以無漏定願，資助現身的先業，令果不絕，又何須再以所知障的助力，方能感得此果呢？

論主答曰：既然還沒有圓滿證得無相大悲，如果不執著於實際菩提可以求得，有情眾生可度，就沒有理由發起猛利大悲和誓願。而且，所知障障礙大菩提，為了永遠斷除它，留身久住，說之為緣。而且這種所知障是一切有漏之依，這種所知障若無，那種能依的一切有漏肯定沒有。所以對於變易生死身的久住，有很大的助力。

論文二十五：若所留身，有漏定願所資助者，分段身攝，二乘異生所知境故。無漏定願所資助者，變易身攝，非彼境故。由此應知變易生死，性是有漏，異熟果攝，於無漏業是增上果。有聖教中說，為無漏出三界者，隨助因說。

講解：如果所留身，是三界有漏業和有漏願所資助者，那便是屬於分段生死，因為這是定性二乘，和有情眾生所知之境。如果所留身，是無漏定及無漏願所資助者，

那便是妙用難測的變易生死。這不是二乘和有情衆生所知之境。由此我們應知，這變易生死的性是有漏，屬於五果之一的異熟果，於無漏業是增上果。於有的聖教中說，這變易生死，是無漏出三界者，那是隨著無漏業的助因來說的，而其體實非無漏。

論文二十六；頌中所言諸業習氣，即前所說二業種子。二取習氣即前所說二障種子，俱執著故。俱等餘文義如前釋。變易生死，雖無分段前後異熟別盡別生，而數資助前後改轉，亦有前盡餘復生義。雖亦由現生死相續，而種定有，頌偏說之。或為顯示真異熟，因果皆不離本識，故不說現。現異熟因，不即與果。轉識間斷，非異熟故。

講解：《唯識三十頌》中所說的「諸業習氣」，是這前面所說的有漏、無漏二業種子，也就是能感二種生死的因。頌中所說的「二取習氣」，就是前文所說的煩惱、所知二障種子，也就是能助二種生死的緣。因爲障、取俱是執著，所以障亦名取，俱等餘文，等是「前異熟既盡，復生餘異熟」等餘文的意義，都同前面最初的解釋一樣。不過，問題在於，變易生死，不如分段別死別生，怎麼可以說「前異熟既盡、復生餘異熟」呢？聖者的變易生死，雖然不同於分段那樣的前

後異熟別盡別生，而由於無漏定願的數數資助，令後身命展轉改易而勝於前，亦有前盡餘復生的意義。

外人又問：頌中何以不說生死相續亦由現行，而唯說習氣呢？論主答：雖然亦由現行生死相續，但種子相續決定一切時有，不同於現行的間斷，所以頌中偏說種子即業習氣。或爲顯示眞異熟因爲本識所藏而成熟爲果，這因果都不離本識，現行則否，所以不說現行。現行的善惡等法，雖然也是異熟因，但所熏的種子不能即時與果，須待異時方能與果，所以但說種子。六轉識的現行，雖然也是異熟果，也不離識，而轉識間斷，非眞異熟，不過是異熟生而已。所以頌中偏說第八識習氣，而不說現行。

論文二十七：前中後際，生死輪迴，不待外緣，既由內識，淨法相續，應知亦然。謂無始來，依附本識有無漏種，由轉識等數數熏發，漸漸增勝，乃至究竟得成佛時，轉捨本來雜染識種，轉得始起清淨識種，任持一切功德種子。由本願力盡未來際，起諸妙用，相續無窮。由此應知唯有內識。

講解：過去、現在、未來的前中後三際，有情的生死輪迴，既是不待外緣，但由內識，

染法的相續是這樣的，淨法的相續應知也是這樣。何以言之？無始以來依附於木識的無漏種子，由於前七轉識的一再熏發，逐漸增勝，乃至究竟得成佛時，便轉捨了本來有漏的雜染識種，轉得了始起於本識的無漏清淨識種，任持一切功德種子，由佛本有的大誓願力，盡未來際生起一切利他妙用，相續無窮。由此所說的染、淨道理，我們當知諸法相續，唯有內識。非由外緣。

第七章　釋違教難・三種自性

論文一：若唯有識，何故世尊處處經中，說有三性？應知三性亦不離識。所以者何？頌曰：由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。依他起自性，分別緣所生，圓成實於彼，常遠離前性。故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼。

講解：外人問曰：如果唯有內識，沒有外境，那就是唯有一性，何以世尊在處處經中說有三性呢？論主答曰：你應當知道，所說的三性亦不離識，並不是說性有三，便非唯識。爲什麼呢？《唯識三十頌》上說：「由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。依他起自性，分別緣所生，圓成實於彼，常遠離前性。故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼。」頌文的意思是說：由

於有情世間和器世間的種種分別活動，遂有各種各樣事物的產生，實際上這些事物，都是一般人的虛妄計度，並沒有其本身的自性，這叫做遍計所執性。依他起性，是仗著不同的因緣而生。圓成實性就是在依他起法上，永遠遠離遍計所執性。所以圓成實性和依他起性，既非有異，亦非不異，如無常等性，圓成實性不被見時，依他起性也見不到。

論文二：論曰，周遍計度，故名遍計，品類眾多，說為彼彼。謂能遍計虛妄分別。即由彼彼虛妄分別，遍計種種所遍計物。謂所妄執蘊處界等，若法若我自性差別。此所妄執自性差別，總名遍計所執自性。如是自性，都無所有，理教推徵，不可得故。

講解：以下是各家解釋頌文的意義。首先是難陀對第一頌的解釋，他認爲：一般人的心識，普遍認爲客觀事物實有，所以稱爲「遍計」，心識品類眾多，頌文說爲「彼彼」，此即能遍計的虛妄分別。也就是由各種心識的虛妄分別，普遍計度各種所遍計之物，就是人們所虛妄執著的五蘊、十二處、十八界等，不管是法還是我的自性差別。這種所虛妄執著的自性差別，總稱爲遍計所執自性，而這種自性都是不存在的，從佛的教誨和佛法教理中仔細推論，都沒有這種自性。

論文三：或初句顯能遍計識，第二句示所遍計境，後半方申遍計所執若我若法自性非有，已廣顯彼不可得故。

講解：其次是護法、安慧等的解釋。他說：「由彼彼遍計」一句，是顯示能遍計的識。「遍計種種物」一句，是顯示所遍計的境。後半頌「此遍計所執，自性無所有。」才是申張遍計所執心外我、法的自性非有。

論文四：初能遍計自性云何？有義，八識及諸心所有漏攝者，皆能遍計，虛妄分別為自性故，皆似所取能取現故，說阿賴耶，以遍計所執自性妄執種為所緣故。

講解：有問曰：頌文初句是能遍計，此能遍計的自性是什麼呢？以下有安慧、護法二家異解。第一家安慧認爲：八識心王及各種心所有法，只要不是無漏，凡屬於有漏者都是能遍計。因爲有漏心是以虛妄分別爲自性，又都似所取、能取之相在顯現，《瑜伽》、《顯揚》等論都說：第八阿賴耶識，以遍計所執自性的妄執種子，爲自己所緣之境。以此證明，所以有漏心都能遍計。

論文五：有義：第六、第七心品執我法者，是能遍計。唯說意識能遍計故，意及意識名意識故，計度分別能遍計故，執我、法者，必是慧故，

二執必與無明俱故，不說無明有善性故，癡無癡等不相應故，不見有執導空智故，執有達無不俱起故，曾無有執非能熏故。有漏心等不證實故，一切皆名虛妄分別。雖似所取能取相現，而非一切能遍計攝，勿無漏心亦有執故，如來後得應有執故。經說佛智現身土等種種影像，如鏡等故，若無緣用，應非智等。雖說藏識緣遍計種，而不說唯，故非誠證。由斯理趣，唯於第六、第七心品，有能遍計。識品雖二，而有二、三、四、五、六、七、八、九、十等遍計不同，故言彼彼。

講解：而第二家護法認爲：並不是一切心都是能遍計，只有執我、執法的第六、第七識是能遍計，爲什麼只有六、七二識是能遍計呢？這有十種理由可以證明：一者，《攝大乘論》唯說意識是能遍計，假使一切心都能遍計，何以攝論不說呢？二者，攝論說意識，事實上包括第七識在內，因爲第七稱意，第六稱意識，二者合稱意識，所以說意識是能遍計，就包含了六、七兩識在內。三者，有計度分別的是能遍計，而第六、七兩識有計度分別，他識則無，所以此二識是能遍計。四者，唯有執我執法的第六、七二識，必與慧俱，是能遍計，餘識無慧，

他們怎能遍計？五者，我、法二執，是染而非善，他必與無明俱起。六者，《瑜伽》等論都沒有說過無明有善性的話。七者，若說一切有漏皆名不善，不過說行相輕微的不善名之爲善，那也不對！癡與無癡這兩個性質相違的法，是不能相應俱起的。八者，若說癡相輕微的名爲無癡，那也不對，那加行心，不也成爲輕微的癡相了嗎？凡有癡即必有法執，他如何能引導空智使之現前？誰見過有執心能導空智來？九者，加行心隨順聖教作我、法空觀，名爲達無，既有法執，應名執有，這執有的心與達無的智如何能夠俱起？可見加行心決無法執。十者，假使有漏心都有法執，那第八異熟心，不也成爲能熏了嗎？因爲凡有執心都有能熏的勢用，從來沒有有執心不是能熏的。然而實際上第八異熟，並非能熏，只是所熏而已，所以他不是能遍計。

如果是這樣，那《楞伽》、《中邊》等，何以說三界八識都是虛妄分別呢？原因有三：一者有漏心等，雖也能作空觀假相，而不能像無漏一樣能證實理，所以一切八識，都名爲虛妄分別，並不是虛妄分別都是執心。二者，雖有漏心也有依他相似的所取能取相現，而不是一切有漏都能遍計。唯有計度分別的六、七兩識，才是能遍計。若似二取都是有執，豈不是無漏心也有執嗎？因爲

如來的後得智，也像菩薩二乘一樣的有似二取相，難道說如來的無漏心也有執不成？若說如來的後得智沒有似二取相，那便有違背聖教的過失！因爲《佛地經》上說，佛智能現身土等種種影像，如：平等性智、妙觀察智、成所作智、大圓鏡智等，既能現種種影像，豈不是都有似二取嗎？這證明無漏心是有相分的。既有相分，必有見分，若無見分，便無緣用，若無緣用，那如來智就應當不是智品所攝了。三者若有漏心都非有執，如何說藏識緣遍計種？

雖說藏識緣遍計種，而不說唯，既不說唯緣遍計種子，那就是第八識所緣的種子，除遍計外，還有其他。所以他不能證明有漏心都是遍計。由於以上所說的種種理由，所以前五識及第八識都沒有能遍計，唯獨有漏的第六、第七兩識才有能遍計。

這裡所說的遍計，雖只有第六、第七這二種識品，但《攝大乘論釋》等還說有二至十等之多的遍計不同：二種遍計是：自性計（眼等色根）、差別遍計（常、無常等）。三種遍計是：我、法、用。四種遍計是：自性、差別、有覺、無覺。五種遍計是：依名計義、依義計名、依名計名、依義計義、依名義計名義。六種遍計是：自性、差別、覺悟、隨眠、加行、名遍。七種遍計是：有相、

無相、任運、尋求、伺察、染污、不染污。八種遍計是：自性、差別、總執、我、我所、愛、不愛、愛不愛俱違。

九種遍計是：愛、恚、慢、無明、見、取、疑、嫉、慳。十種遍計是：根本分別（第八識）、緣相分別（緣慮之時）、顯相分別（眼等識）、緣相變異分別、顯相變異分別、他引分別（聞不正法）、不如理分別（外道）、如理分別（正法），執著分別（我見）、散動分別。此外種種乃至無量等的遍計，實難煩引。

論文六：次所遍計自性云何，攝大乘說是依他起，遍計心等所緣緣故。圓成實性寧非彼境？真非妄執所緣境故。依展轉說亦所遍計。遍計所執雖是彼境，而非所緣緣，故非所遍計。

講解：初能遍計的自性已如上說，其次，所遍計的自性又是怎麼樣呢？《攝大乘論》說所遍計的自性就是依他起自性，因爲遍計心等以此爲所緣緣。有問曰：圓成實性爲何不是遍計所緣的境呢？答曰：依他起是虛妄法，所以是遍計的親緣相分，圓成實性眞實，所以不是妄執的親緣相分。問：遍計所執的境，何以不名所遍計？答：無法名境，所緣緣只局於有法而不是無法，所以所執的雖是遍計

心境，而不是所緣緣，既不是所緣緣，那當然也不是所遍計了。

論文七：遍計所執其相云何？與依他起復有何別？有義：三界心及心所，由無始來虛妄熏習，雖各體一，而似二生，謂見、相分，即能、所取。如是二分，情有理無，此相說為遍計所執。二所依體，實託緣生，此性非無，名依他起，虛妄分別緣所生故。云何知然？諸聖教說，虛妄分別是依他起，二取名為遍計所執。

講解：遍計所執的體相是什麼樣子呢？他同依他起又有什麼分別呢？此有兩家異解。第一師安慧認為：三界有情的心及心所，由無始來的虛妄熏習，他們各自的體，雖是一個自證分，但似依他見、相二分而生，這二分就是所謂的能、所二取。如是二分，在妄情上似有，但教理上實際是無，此相據《辯中邊論》說是遍計所執。

其次，這見、相二分所依的自證分體，是仗因託緣而生，這託緣而生的就稱為依他起。因為是仗託著虛妄分別的種子因緣所生之故。所以一切經論上都說：虛妄分別，是依他起，能、所二取，是遍計所執，這是有根據的。

論文八：有義：一切心及心所，由熏習力所變二分，從緣生故，亦依他起。

遍計依斯妄執定實有、無、一、異、俱、不俱等，此二方名遍計所執。諸聖教說，唯量唯二種種，皆名依他起故。又相等四法、十一識等，論皆說為依他起攝故。不爾，無漏後得智品二分，應名遍計所執，許應聖智不緣彼生，緣彼智品應非道諦，不許應知有漏亦爾。

講解：第二師護法認爲，一切有漏、無漏，染與不染的心及心所，由熏習力所變的見、相二分，都是從因緣生，所以也是依他起。遍計心依此見、相二分，妄執爲眞實的有、無、一、異、俱、不俱等，這樣的見相二分才名叫遍計所執。因爲《攝大乘論》等說：唯識之量，與屬於唯識的見、相二分，以及見、相二分的種種行相，都叫做依他起。還有五法中，除第五如如外的其餘的四法，十一識，《瑜伽論》等說是依他起依所攝。不然的話，佛等無漏後得智品所變相、二分，應當稱爲遍計所執。如果允許無漏二分也是遍計所執，則聖者的後得智就不是緣彼依他起的二分所生，能緣依他所有智品應非道諦，若不許聖者非遍計所執，應知有漏心也是這樣。（註一：論文中的相等四法，即五法前四的相、名、分別、正智。論文中的十一識，即攝大乘論所說的：一身識、即眼、耳、鼻、舌、身五色根。二身者識，即第七末那識。三受者識，即意根。四，彼所受識、即

六塵。五彼能受識、即六識。六世識，即時間。七數識，即數目。八處識，即有情衆生的住處。九言說識，即語言。十自他差別識，即自已與他人的差別。十一善、惡趣死生識，即有情衆生的生死流轉。）

論文九：又若二分是遍計所執，應如兔角等非所緣緣，遍計所執體非有故。又應二分不熏成種，後識等生應無二分。又諸習氣是相分攝，豈非有法能作因緣？若緣所生內相見分非依他起，二所依體例亦應然，無異因故。由斯理趣，衆緣所生心、心所體，及相、見分，有漏、無漏皆依他起，依他衆緣而得起故。

講解：如果有漏的見、相二分都是遍計所執，就應當像兔角一樣的不是所緣緣，因爲所緣緣是有體之法，遍計所執是無體之法。再者又如你所執的見、相二分，決定不能熏習成種，因爲遍計是無體之法，他好像石女不能生兒一樣，到後來識等生時，就應當沒有見、相二分。然而後識生時非無二分，可知二分並不是遍計所執。而且，一切有漏習氣是相分所攝，其體爲非有之法，又怎能作因緣呢？假定從緣所生不離於識的相、見二分不是依他起，那二分所依依他起的自證分體，依例也應當同二分一樣的不是依他起，因爲它們都是因緣種子所生，並沒

有什麼差別的。

由於以上所說這道理與義趣，所以衆緣所生的心、心所體，及相、見二分，無論是有漏、無漏，都是依他起。因爲是依他衆緣而得生起的緣故。

論文十：頌言，分別緣所生者，應知且說染分依他。淨分依他亦圓成故。或諸染淨心、心所法皆名分別，能緣慮故。是則一切染淨依他，皆是此中依他起攝。

講解：頌中所說的「分別緣所生」句，應知這是唯說染分依他，爲分別法的因緣所生。何以不說淨分？因爲淨分依他就是圓成實性。或者一切染淨的心、心所法都稱分別，因爲它們都能緣慮之故，所以一切染、淨依他，都是這頌中所說的依他起攝了。

論文十一：二空所顯圓滿成就諸法實性，名圓成實，顯此遍常體非虛謬。簡自共相、虛空、我等。無漏有為離倒究竟，勝用周遍，亦得此名。然今頌中說初非後。此即於彼依他起上，常遠離前遍計所執，二空所顯真如為性。說於彼言，顯圓成實與依他起不即不離。常遠離言，顯妄所執能、所取性理恆非有，前言義顯不空依他，性顯二空非圓

成實，真如離有離無性故。

講解：遍計所執、依他起，已如上文所說，現在該講三性中的圓成實性了。什麼叫做圓成實性？二空所顯示的圓滿、成就、和諸法實性，稱爲圓成實性，事實上就是眞如。眞如具備以下三義：一、圓滿，是顯示眞如體遍，一切處有。二、成就，是顯示眞如體常，非生滅法。三、諸法實性，是顯示眞如實體，並非虛謬。如此說來，那淨分的依他起，體非常遍，它如何也通圓成實性呢？因爲淨分依他，是無漏有爲，他也具有如下三義：一者，是離於顚倒虛妄的實義。二者，是究竟能斷一切染法的成義。三者，是勝用周遍，無境不緣的圓義。這三義同於眞如，所以也得名爲圓成實性。然而，因爲淨分依他不是證得的法性，故在頌中，說初眞如名圓成實，非後淨分。這圓成實，就是在彼依他起上，常常遠離了前面的遍計所執，而以人、法二空所顯的眞如爲自性。

第三句頌中所說的「於彼」二字，是顯示圓成實與依他起的體是不即不離。何以說是不即？若即，就應當眞如有滅，依他無生。然而眞如並非有滅，依他也並非無生，所以說是不即。何以又說不離？若離，就應當眞如不是依他之性，離依他外別有如性了，然而如性並不是離依他而別有，所以又說不離。第四句

頌中所說的「常遠離」三字，是顯示虛妄的遍計所執是能、所取性，並非暫無，理恆非有，所以說是常遠離。「前」字的意義，是顯示空的是前面的遍計所執，不空依他起。「性」字，是顯示圓成實是二空所顯的眞如，而二空並非即是圓成實。因爲眞如是離有離無，若說二空就是圓成實，則是眞如雖離於有，而尙未離於無了。

論文十二：由前理故，此圓成實與彼依他起，非異非不異。異應真如非彼實性，不異此性應是無常。彼此俱應淨非淨境，則本後智用應無別。云何二性非異非一？如彼無常無我等性。無常等性與行等法異，應彼法非無常等，不異，此應非彼共相。由斯喻顯此圓成實與彼依他，非一非異。法與法性理必應然，勝義、世俗相待有故。

講解：由前面所說道理，這圓成實性與依他起性既非異，亦非不異。若相異，即眞如應非彼之實性，若不異，即此眞如性應無常，所以說非一非異。再者，圓成實是淨的根本智境，依他起是淨通非淨的後得智境，假使二體是一，彼依他起與此圓成實的境，都應當是淨通非淨，這樣，則根本智與後得智的照用，就應當沒有差別了。

圓成實與依他起二性，是怎樣的非異非一？這譬如無常、無我等性與行等諸法一樣，若說無常等性與行等諸法是異，那行等諸法就應當不是無常等性了。然而行等諸法，卻是生滅無常，所以說是非異。若說是一，那這無常等就應當不是彼行等諸法的共相了，然而無常等卻是行等諸法的共相，與自相不同，所以說是非一。由此譬喻來顯示這圓成實性與彼依他起性的非一非異。依他起的法與圓成實的法性，在道理上必然是這樣的。因爲圓成的勝義，與依他的世俗，是相待而立的。俗待眞有，眞待俗有，並不是像龜毛兔角一樣說非一非異。

論文十三：非不證見此圓成實，而能見彼依他起性。未達遍計所執性空，不如實知依他有故。無分別智證真如已，後得智中方能了達依他起性如幻事等。雖無始來，心、心所法已能緣自相、見分等，而我法執恆俱行故，不如實知眾緣所引自心、心所虛妄變現，猶如幻事、陽燄、夢境、鏡像、光影、谷響、水月、變化所成　非有似有。依如是義，故有頌言：非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真。

講解：這是解釋第四句頌「非不見此彼」，圓成、依他證見的次第。不能說未證得圓

成實性，就能見到那依他起性，在沒有達到所執性空之時，就不能如實了知依他起性之有。無分別智證得眞如以後的後得智中，才能了達依他起性是如幻事等。雖然一切異生無始以來的心、心所已能緣其各自的相、見分等（註：見分緣相分，自證分緣見分及證自證分，證自證分緣自證分。）然而由於我、法二執恆時與心俱行之故，不能如實了知依他衆緣所引的自心、心所是虛妄變現，猶如幻事、陽燄、夢境、鏡像、光影、谷響、水月的變化所成，非有似有。依據此義，所以《厚嚴經》中有伽它說：「非不見眞如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非眞。」意思是說並非不證見眞如，而能了達諸行無常，都如幻事等一樣，所以雖有而不是眞有。

論文十四：此中義說三種自性，皆不遠離心、心所法。謂心、心所及所變現衆緣生故，如幻事等非有似有，誑惑愚夫，一切皆名依他起性。愚夫於此橫執我法，有無、一異、俱不俱等，如空華等性相都無，一切皆名遍計所執。依他起上，彼所妄執我法俱空，此空所顯識等眞性，名圓成實。是故此三不離心等。

講解：本章所詮釋的三首頌文，其大概的意義，是說遍計所執、依他起、圓成實這三

種自性，都不是離開心、心所法而別有的。怎樣不離心、心所法？心、心所法的自證分，及其所變現的相、見二分，都是衆緣和合所生，所以如幻事等，非有似有。誑惑愚夫，世人不了知這是如幻如化的假法，執爲實有，這一切都名叫依他起性。

彼誑惑的愚夫，在這依他起上橫執我、法是有、是無，是一、是異，是有無一異俱、不俱等，如空華水月，性相都無，這一切都名叫遍計所執性。若在依他起上，了達其所妄執的我、法都空無所有，由此空理所顯的識及心所，一切相分等的眞性，就名叫圓成實性。以是之故，這遍、依、圓三性，都不離心、心所法。

論文十五：虛空、擇滅、非擇滅等，何性攝耶？三皆容攝。心等變似虛空等相，隨心生故依他起攝。愚夫於中妄執實有，此即遍計所執性攝；若於眞如假施設有虛空等義，圓成實攝。有漏心等，定屬依他，無漏心等，容二性攝。衆緣生故，攝屬依他，無顚倒故，圓成實攝。

講解：這一段論文，是說明六無爲與三性相攝的關係，以下分十二門辨釋攝屬。第一無爲相攝門。問，虛空、擇滅、非擇滅、不動、想受滅、眞如這六種無爲，屬

於三性的那一性所攝呢？答曰：三性都攝。何以見得呢？因爲心、心所、見、相分等，由數數聞熏，變現出非有似有的虛空無爲等相，這是隨心分別的緣所生故，所以是依他起攝。愚夫不達，於此依他起中，妄執虛空等相謂爲實有，這就是遍計所執性攝。若於眞如理上，假藉名言施設有虛空無爲等義，便是圓成實攝。

若依有漏、無漏心說，那依他起義就不一定了。假如是有漏心所變的虛空等相，決定唯屬依他；假如是無漏心所變的虛空等相，那就容屬依、圓二性所攝了。爲什麼屬二性所攝？衆緣生故，攝屬依他；無顚倒故，圓成實收。

論文十六：如是三性，與七眞如，云何相攝？七眞如者：一、流轉眞如，謂有為法流轉實性。二、實相眞如，謂二無我所顯實性。三、唯識眞如，謂染、淨法唯識實性。四、安立眞如，謂苦實性。五、邪行眞如，謂集實性。六、清淨眞如，謂滅實性。七、正行眞如，謂道實性。此七實性圓成實攝，根本後得二智境故。隨相攝者，流轉、苦、集三，前二性攝，妄執雜染故。餘四皆是圓成攝。

講解：這是第二的眞如相攝門。這遍、依、圓三性，與七眞如的相攝關係是怎樣呢？

七種眞如是：一、流轉眞如，是一切有爲法生滅流轉的實性。二、實相眞如，是由人、法二無我的空義所顯的實性。三、唯識眞如，是染、淨法，隨染淨心而爲染淨的唯識實性。四、安立眞如，是苦諦的實性。五、邪行眞如，是能招感諸苦—集諦的實性。六、清淨眞如，是證得涅槃—滅諦的實性。七、正行眞如，是修三無漏學—道諦的實性。

這七種眞如，是約能詮義說的，並不是眞如的體有七種差別。若廢詮言體，那就只有一如實性了。若約實性來說，這七種眞如，都屬圓成實攝。因爲他們都是根本、後得二智之所緣境——實相、唯識、清淨三如實性，是根本智境。其餘的四如實性，是後得智境。若以隨相來說，流轉、苦、集三如，屬三性的前二性所攝。因爲這三如約妄所執說，都屬遍計執攝。若約詮雜染說，那就都屬依他起攝了。至於其餘的實相、唯識、清淨、正行四如，都屬圓成實攝。因爲他們都是聖智所顯的聖境。

論文十七：三性六法相攝云何？彼六法中皆具三性。色受想行識及無為皆有妄執緣生理故。

講解：這是第三的六法相攝門。三性與六法的相攝是怎樣呢？六法當中都具三性。因

爲色、受、想、行、識、無爲六法，都有妄執、緣生的道理。於前色等五蘊，妄執我、法，所以是遍計執攝；衆緣所生，所以是依他起攝；自性本空，所以是圓成實攝。後一的無爲，如前第一門說。

論文十八：三性五事相攝云何？諸聖教說相攝不定。謂或有處，說依他起，攝彼相、名、分別、正智，圓成實性攝彼真如，遍計所執不攝五事。彼說有漏心、心所法，變似所詮說名為相，似能詮現施設為名，能變心等，立為分別，無漏心等，離戲論故，但總名正智，不說能所詮，四從緣生，皆依他攝。

講解：這是第四的五事相攝門。三性與五事的相攝關係如何呢（註：五事爲相、名、分別、正智、如如。）聖教經典說法不一。如《瑜伽論》等說，依他起性攝相、名、分別、正智，圓成實性攝持眞如，遍計所執性不攝五事。爲什麼五事之四都屬依他起攝呢？因爲《瑜伽論》等，是約詮門而說的，他說，有漏的心、心所法，變似所詮的義理，就說名爲「相」，變似能詮的言說，就施設爲「名」，能變所詮能詮的心、心所法，就立名「分別」，有漏心等不離戲論，所以有能詮所詮，無漏心等離戲論故，但總名「正智」，不說有能詮所詮的差別。這相、

名、分別、正智四事，都從有漏或無漏心等的因緣所生，所以都屬依他起攝。

論文十九：或復有處，說依他起，攝相、分別，遍計所執，唯攝彼名，正智、真如圓成實攝。彼說有漏心及心所相分名相，餘名分別，遍計所執，都無體故，為顯非有假說為名，二無倒故，圓成實攝。或有處說，依他起性唯攝分別，遍計所執攝彼相、名，正智、真如圓成實攝。彼說有漏心及心所相、見分等，總名分別，虛妄分別為自性故，遍計所執，能詮所詮，隨情立為名相二事。復有處說，名屬依他起性，義屬遍計所執。彼說有漏心、心所法相、見分等，由名勢力成所遍計，故說為名，遍計所執，隨名橫計，體實非有，假立義名。諸聖教中所說五事，文雖有異，而義無違。然初所說不相雜亂，如《瑜伽論》廣說應知。

講解：這是第五的五事相攝門，有問曰，三性、五事如何相攝？答曰：聖教中諸說不一。或復有處，如《瑜伽》、《顯揚》等說，依他起性攝持相及分別，遍計所執唯攝名之一事，正智、眞如二事，則屬圓成實攝。爲什麼三性攝盡五事？因爲《辨中邊論》是依見、相而說的。它說，有漏心及心所的相分名「相」，其

餘的自證及見分等，都叫做分別，此二者皆因緣所生，所以是依他起攝。遍計所執，都無實體，爲了顯示其實體非有，所以假說爲「名」。正智、眞如，二無顚倒，體屬無漏，所以是圓成實攝。

或有處如《楞伽經》說：依他起性，唯攝分別一事。遍計所執，攝相、名二事，正智、眞如二事，屬圓成實攝。因爲《楞伽經》對見、相分等，及能詮、所詮的解釋不同。它說：有漏心及心所的相、見分等，總名分別，因爲他們都是以虛妄分別爲自性的，所以屬依他起攝。遍計所執，於能詮、所詮，隨著妄計的情執，假立能詮爲名，所詮爲相，而體實非有，所以相、名二事，屬遍計執攝。

又有處如《攝大乘論》上說：名之一事，屬依他起性。義（註：相及分別）之二事，屬於遍計所執。因爲有漏心、心所法的相、見、自證、證自證分，由名勢力的緣起成所遍計，所以名屬依他起性。遍計所執，即隨此名橫計於義，而體實非有，不過假立義名而已，所以義屬遍計所執性。

以上諸聖教中所說五事，文雖不同，而各據一義，互不相違。然在四說之中，以最初瑜伽所說的較爲清晰，不相雜亂。詳細如《瑜伽論》的廣說。

論文二十：又聖教中說有五相，此與三性相攝云何？所詮能銓各具三性，謂妄所計屬初性攝，相名分別，隨其所應，所詮、能詮，屬依他起，真如正智，隨其所應，所詮能詮，屬圓成實，後得變似能詮相故。二相屬相唯初性攝，妄執義名定相屬故，彼執著相唯依他起，虛妄分別為自性故。不執著相，唯圓成實，無漏智等為自性故。

講解：這是第五的五相相攝門。聖教經典中說有五相（註：五相爲所詮、能詮、相屬、執著、不執著。），這五相與三性的相攝關係是怎樣呢？所詮、能詮二相，各具三性。就是妄所計的所詮諸法，能詮諸名，屬於遍計所執性攝。相、名、分別三事隨其所應，所詮、能詮屬依他起攝。正智、眞如二事，隨其所應，所詮、能詮屬於圓成實攝。

無漏正智，非能詮相，何以能詮並屬三性？因爲後得的正智，也以變似能詮相故，所以所詮、能詮並屬三性。第三的能詮、所詮二「相屬相」，唯屬遍計所執性攝，因爲妄計能詮的名及所詮的義，決定是相屬之故。第四的執著相，唯屬依他起攝，因爲執著是以虛妄分別爲自性的。第五的不執著相，唯屬圓成實攝，因爲不執著是以無漏二智及無爲等爲自性的。

論文二十一：又聖教中說四真實，與此三性相攝云何？世間道理所成真實，依他起攝，三事攝故。二障淨智所行真實圓成實攝，二事攝故。辨中邊論，說初真實唯初性攝，共所執故。第二真實，通屬三性，理通執無執，雜染清淨故。後二真實，唯屬第三。

講解：這是第六的眞實相攝門。聖教中所說的四種眞實，與此三性的相攝關係如何呢（註：四種眞實，一者是世間所成眞實，就是一切世間事物由名言決定自他差別。二者是道理所成眞實，就是由思擇決定所行所知之事，以證成的道理。三者是煩惱障淨智所行眞實，就是解脫了煩惱障，使四諦三無漏所行的眞實。四者是所知障淨智所行眞實，就是解脫了所知障，依一切法空觀智所行的眞實。）《瑜伽論》，《對法論》等說：世間、道理所成的二種眞實，屬依他起所攝。因爲這二種眞實，是五事中的相、名、分別三有漏法之所攝故。煩惱、所知二障淨智所行的二種眞實，屬圓成實所攝。因爲這二種眞實，是五事中的正智、眞如二無漏法之所攝。

《辨中邊論》說：第一的世間所成眞實，唯屬遍計所執性攝。因爲那是一切世間共同所執的實我、法故。第二的道理所成眞實，通屬三性所攝。因爲道理

通執與無執，執中有能執、所執：所執是遍計執性，能執是依他起性。無執中有雜染清淨，雜染的無執是依他起性；清淨的無執是圓成實性。後二障淨智所行的二種眞實，唯屬第三的圓成實攝，義同前釋。

論文二十二：三性四諦，相攝云何？四中一一皆具三性。且苦諦中，無常等四，各有三性。無常三者，一、無性無常，性常無故。二、起盡無常，有生滅故。三、垢淨無常，位轉變故。苦有三者，一、所取苦，我、法二執所依取故。二、事相苦，三苦相故。三、和合苦，苦相合故。空有三者，一、無性空，性非有故。二、異性空，與妄所執自性異故。三、自性空，二空所顯為自性故。無我三者，一、無相無我，我相無故。二、異相無我，與妄所執我相異故。三、自相無我，無我所顯為自相故。

講解：這是第七的四諦相攝門。三性與四諦的相攝關係是如何呢？四諦中一一各具三性，且苦諦中的無常、苦，空、無我四行，亦各具三性。有三種無常，一、無性無常，因爲體性常無，所以是遍計所執性。二、起盡無常，因爲是依緣而起的有生滅法，所以是依他起性。三、垢淨無常，因爲垢淨雖位有轉變，而性非

無常，所以是圓成實性。

苦有三者，一、所取苦，因爲是我、法二能執心之所取故，所以是遍計所執性。二、事相苦，因爲一切事的緣起，是以苦苦、壞苦、行苦這三苦爲相的，所以是依他起性。三、和合苦，因爲眞如雖與一切有漏的苦相和合，而性實非苦，所以是圓成實性。

空有三者，一、無性空，因爲自性非有，妄計爲有，所以是遍計所執性。二、異性空，因爲是有爲的有體法，與無性的妄執有異，緣之爲空，而體實非空，所以是依他起性。三、自性空，因爲是以人、法二空所顯之理爲自性故，所以是圓成實性。

無我三者，一、無相無我，因爲我相本無，唯妄所執，所以是遍計所執性。二、異相無我，因爲與妄所執的我相有異，所以是依他起性。三、自相無我，因爲是以無我所顯的理爲自相，所以是圓成實性。

論文二十三：集諦三者，一、習氣集，謂遍計所執自性執習氣，執彼習氣，假立彼名。二、等起集，謂業、煩惱。三、未離繫集，謂未離障眞如。滅諦三者，一、自性滅，自性不生故。二、二取滅，謂擇滅二

取不生故。三、本性滅，謂真如故。道諦三者，一、遍知道，能知遍計所執故。二、永斷道，能斷依他起故。三、作證道，能證圓成實故。然遍知道，亦通後二。七三三性，如次配釋。今於此中所配三性，或假或實，如理應知。

講解：集諦三者，一、習氣集諦，這是遍計所執自性，執有我、法的習氣，體雖依他，而從因假立彼名爲遍計所執性。二、等起集，由煩惱起業，由業起果，煩惱、業、果平等緣起，所以是依他起性。三、未離繫集，即尚未離障的在纏眞如，所以是圓成實性。

滅諦三者，一、自性滅，滅是不生義，遍計所執的自性是不生的，所以是遍計所執性。二、二取滅，依智慧擇滅，使能、所二取滅而不生，所以是依他起性。三、本性滅，滅是寂滅，眞如實性本來是寂滅的，所以是圓成實性。

道諦三者，一、遍知道，能知遍計所執，從所知立名，名遍計所執性。二、永斷道，即能永斷依他，從所斷立名，名依他起性。三、作證道，即能證圓成實，從所證立名，名圓成實性。然而遍知道既能遍知，當然不僅能知初性的遍計所執，亦通後二性的依他起、圓成實。

以上所說苦諦下有四種三，集、滅、道三諦下各有一種三，這七種三與三性相攝，如其次第的配屬，已如上所解釋。其中或諦實而性假，或諦假而性實，如理應知。

論文二十四：三解脫門所行境界，與此三性相攝云何？理實皆通，隨相各一。空、無願、相，如次應知。緣此復生三無生忍：一、本性無生忍。二、自然無生忍。三、惑苦無生忍。如次此三，是彼境故。

講解：這是第八的解脫相攝門。空、無願、無相三解脫門所行的境，與三性的相攝是怎樣呢？約總相說，三解脫門皆通三性，若緣依他起，了無遍計執，即是圓成實。圓成實性既是因空而顯，便是空境，於此不起願求，便是無願境。若以空緣三性，那當然是無相境了。隨別相說，三性與三解脫門，各一相攝。空解脫門，爲遍計所執性攝，無願解脫門，爲依他起性攝，無相解脫門，爲圓成實性攝。如次應知。

緣此三性，又生三無生忍：一、本性無生忍，即緣遍計所執的本體是無生的。二、自然無生忍，即依他緣起，並非自然而生。三、惑苦無生忍，即證圓成實時，那惑、業、苦果就不會再生起了。如次的配屬，這三性就是彼三無生忍的

所緣境。

論文二十五；此三云何攝彼二諦？應知世俗具此三種，勝義唯是圓成實性。世俗有三：一、假世俗。二、行世俗，三、顯了世俗。如次應知即此三性。勝義有三：一、義勝義，謂真如，勝之義故。二、得勝義，謂涅槃，勝即義故。三、行勝義，謂聖道，勝為義故。無變無倒，隨其所應，故皆攝在圓成實性。

講解：這是第九的二諦相攝門。這三性如何攝持那世俗、勝義二諦呢？應知世俗諦具此三性，勝義諦唯是圓成實攝。世俗有三，一是假世俗，實在沒有體性可言，不過假名爲世俗而已。這在四種世俗諦中，屬於第一的假名無實諦。第二是行世俗，這是有爲依他，也是行人證悟的方便法門，這在四種世俗諦中，屬於第二的隨事差別諦，及第三的方便安立諦。第三是顯了世俗，這是斷了染分依他，及遍計所執，所顯的眞如。在四種世俗諦中，屬於第四的勝義諦。這三種世俗諦，如其次第，屬於遍計、依他、圓成三性所攝。

勝義有三：第一是義勝義，即妙體離言的眞如，爲最勝之義，在四種勝義諦中，屬於第四的勝義勝義諦。第二是得勝義，涅槃是證得的勝境，勝即是義，

在四種勝義諦中，屬於第三的證得勝義諦。第三是行勝義，即聖道的無漏智，是以知苦、斷集、證滅、修道的勝法爲所緣義，在四種勝義諦中，屬於第二的道理勝義諦。這三勝義諦的前二諦，是理無變易，後一諦，是智無顛倒。所以隨其所應，都攝在圓成實性。

論文二十六：如是三性，何智所行？遍計所執，都非智所行，以無自體，非所緣緣故。愚夫執有，聖者達無，亦得說為凡聖智境。依他起性，二智所行。圓成實性，唯聖智境。

講解：這是第十的凡聖智境門。如是三性，於凡、聖二智，是那一智所行呢？遍計所執性，都無凡、聖智之所行，因爲它沒有自體，不是二智的所緣緣。然而，在這遍計執上，愚夫執以爲有，聖者了達是無，也得說他是凡聖智境。依他起性，爲凡、聖二智之所行，但依他起有爲法，只能說他是世間無漏聖智之境，非出世智。圓成實性，唯聖智境，不是凡智所能親緣的。

論文二十七：此三性中幾假幾實？遍計所執妄安立故，可說為假，無體相故非假非實。依他起性有假有實，聚集、相續、分位性故說為假有，心、心所色從緣生故，說為實有。若無實法假法亦無，假依實因而

施設故。圓成實性唯是實有，不依他緣而施設故。

講解：這是第十一的假實門。這三性中，有幾性是假，幾性是實呢？第一遍計所執性，若從妄情安立而論，可說是假，若以法體無相而論，可說是非假非實。第二的依他起性，有假有實：假有三種，一種是聚集假，就是由多法聚集所成的假法，如情與非情。二種是相續假，在剎那生滅的三世因果相續上所立的假法，如佛說：「昔者鹿王，今我身是」。三種是分位假，如不相應行，都是從色、心等法的分位上假施設的。由此三假之故，所以說爲假有：心、心所、色等，因爲是從緣生故，所以說爲實有。因緣所生法，分明就是聚集假，何以說爲實有？若無實法，假法亦無，假是依實爲因而施設的，今從其依因爲論，說之爲實。第三的圓成實性，唯是實有，因爲是勝義所攝，不是依他衆緣而施設的。

論文二十八：此三為異為不異耶？應說俱非，無別體故，妄執緣起真義別故。如是三性義類無邊，恐厭繁文，略示綱要。

講解：這是第十二的異不異門。這三性是相異呢，還是不異呢？應當說是非異、亦非不異。何以說是非異？因爲不了依他起，才妄計所執，並非離依他外，別有執遍計執性。若了知依他起，不妄計遍計執，便是圓成實，並非離依他外，別有

實性。這遍、依．圓三無差別，所以說非異。何以說是非不異？因爲遍計是妄執性，依他是緣起性，圓成是眞義性，三性各各有別，所以說非不異。如是三性的義類，深廣無邊，恐厭繁文，僅作以上十二門辨，略示綱要。

第八章　釋違教難．三種無性與唯識實性

論文一：若有三性，如何世尊說一切法皆無自性？頌曰：即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。初即相無性，次無自然性，後由遠離前，所執我法性。此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性。

講解：本章開始初舉三頌，詮釋三自性。此下三頌，前二頌釋三無性，後一頌釋唯識實性。有問曰：「如果不離識而有三性者，爲什麼世尊說一切法都沒有自性呢？這豈不是與教相違嗎？」論主乃舉三頌以答所問：第一頌總答，第二頌別答，第三頌明唯識性。這頌中的意義，以下論文自有廣釋。

論文二：論曰：即依此前所說三性，立彼後說三種無性，謂即相、生、勝義無性。故佛密意說一切法皆無自性，非性全無。說密意言，顯非了義，謂後二性雖體非無，而有愚夫於彼增益，妄執實有我、法自

性，此即名為遍計所執，為除此執，故佛世尊於有及無總說無性。

講解：此下是以長行解釋頌義，今先釋第一頌。論上說：三無自性，並非由別觀而立，即是依前面所說的遍計所執、依他起、圓成實三性，建立後面所說的三種無性：即相無性，生無性，勝義無性。因此佛密意說，一切法皆無自性。並不是連依他、圓成的二性全都沒有了。密意的話，顯示不是究竟了義，而是權宜方便的說法。

如何是權宜方便？後二性的依他、圓成，雖自體非無，然而猶有不達二空的愚夫，在彼依他起、圓成實二自性上，橫起增益，妄執本無自性的我、法，謂爲實有，這就叫做遍計所執。爲了除此妄執，所以佛世尊才依三性的有體無體，總說三種無性。實則這三無性，無的是遍計所執，而不是依他、圓成。

論文三：云何依此而立彼三？謂依此初遍計所執，立相無性。由此體相畢竟非有，如空華故。依次依他，立生無性。此如幻事託眾緣生，無如妄執自然性故，假說無性，非性全無。依後圓成實立勝義無性。謂即勝義，由遠離前遍計所執我、法性故，假說無性，非性全無。如太虛空，雖遍眾色，而是眾色無性所顯。雖依他起非勝義故，亦

得說為勝義無性，而濫第二，故此不說。

講解：怎樣依此三自性，來建立那三無性呢？就是依據遍計所執建立相無性，因爲這遍計所執的體相畢竟無有，好像病眼所見的空華一樣。依據依他起性建立生無性，因爲這依他起性，是仗託衆緣所生，有如幻事一樣。它不像外道那樣，妄執諸法是自然所生的自然性，所以假說無性，並不是依他起的自性全無。

依據三性最後的圓成實性，建立勝義無性。因爲圓成實就是勝義，由於遠離了前面遍計所執的我、法性故，所以假說無性，並不是圓成實的自性全無。就如虛空一樣，雖普遍的含有衆色（物質），但各種色都無自性，爲色即是空之所顯現。勝義亦然，雖是諸法實性，卻是於依他起上，無遍計所執之所顯現。雖然依他起爲有體法，而非勝義，非即是無，所以也得說他爲勝義無性。然而，若說依他爲勝義無性，便與第二的圓成勝義無性相濫，所以但說圓成爲勝義無性，不說依他起。

論文四：此性即是諸法勝義，是一切法勝義諦故。然勝義諦略有四種：一、世間勝義，謂蘊、處、界等。二、道理勝義，謂苦等四諦。三、證得勝義，謂二空真如。四、勝義勝義，謂一真法界。此中勝義依最

後說，是最勝道所行義故。為簡前三故作是說：此諸法勝義，亦即是真如。真謂真實，顯非虛妄；如謂如常，表無變易。謂此真實於一切位常如其性，故曰真如，即是湛然不虛妄義。亦言顯此復有多名，謂名法界及實際等，如餘論中隨義廣釋。此性即是唯識實性，謂唯識性略有二種：一者虛妄，謂遍計所執。二者真實，謂圓成實性。為簡虛妄，說實性言。復有二性，一者世俗，謂依他起。二者勝義，謂圓成實。為簡世俗，故說實性。

講解：詮釋第二頌竟，現詮釋第三頌。這圓成實性，就是一切法的勝義諦。然勝義諦隨法之淺深，有下列四種，一者是世間勝義，就是五蘊、十二處、十八界等。事相粗顯，尚可破壞，所以名爲世間；又爲聖者之所知，勝於世俗諦的第一世俗，所以名爲勝義。二者是道理勝義，就是苦、集、滅、道的四諦。爲知、斷、證、修的因果差別，所以名爲道理；又是無漏智境，勝於世俗諦的第二世俗，所以名爲勝義。三者是證得勝義，就是二空眞如。此理依聖智所詮的空門而顯，所以名爲證得，又爲凡愚所不測，勝於世俗諦的第三世俗，所以名爲勝義。四者是勝義勝義，就是一眞法界。妙體離言，超一切法，所以名爲勝義，又是聖

者內智，勝於世俗諦的第四世俗，所以又名勝義。

此頌中所說的諸法勝義，是依最後的勝義勝義而說的，因爲這是最勝道的行義，特爲簡非前三勝義，故作此說。這諸法勝義，也就是眞如。眞者眞實，顯示不是有漏虛妄的遍計所執；如是如常，表示不是無漏有爲生滅變易的依他起。也就是說，這眞實在一切法位上，是常如其性的，所以叫做眞如。也就是澈法底源，湛然離倒的不虛妄義。頌中所說「亦即是眞如」的「亦」字，是顯示這眞如，除本論所立名外，還有很多不同的異名，如無我性、空性、無相、實際、法界等。至於這些異名的意義，如其餘的《對法論》、《顯揚聖教論》中的隨義廣釋。

這圓成實性，就是唯識實性。爲什麼要說唯識實性？因爲唯識性略有二種：一是虛妄唯識性，就是非有而遣的遍計所執。二是眞實唯識性就是非空而證的圓成實性。爲要遮簡虛妄，所以才說實性的話。這唯識復有二性：一是世俗唯識性，就是斷然後淨的依他起。二是勝義唯識性，就是唯證所淨的圓成實。爲的要簡別世俗，所以才說爲實性。

論文五：三頌總顯諸契經中說無性言，非極了義。諸有智者不應依之，總

撥諸法都無自性。

講解：《唯識三十頌》中的這三首頌文，純是顯示各部佛經中所說的「無性」那句話，並不是究竟了義。以此告誡有智慧的人，不應依據不了義經，認爲一切法都無自性。

第六篇　明唯識位．唯識五位修行

（頌文第二十六頌至三十頌）

第一章　總明五位

論文一：如是所成唯識相性，誰於幾位，如何悟入？謂具大乘二種性者，略於五位漸次悟入。何謂大乘二種種性？一、本性住種性，謂無始來依附本識，法爾所得無漏法因。二、習所成種性，謂聞法界等流法已，聞所成等熏習所成。要具大乘此二種性，方能漸次悟入唯識。

講解：《唯識三十頌》的三十首頌文，已經詮釋二十五頌。其中前二十四頌成唯識相，第二十五頌成唯識性。有問曰：如是所成的唯識相、性，在五乘不同的種性中，都是那些種性的人，經過幾層階位，才能悟入呢？答曰：具有大乘二種種性的人，大略經過五層階位可以漸次悟入。什麼是大乘二種種性？一是本性住種性，是指無始以來，依附在阿賴耶識法爾自然所得的無漏法之因，非由熏習，不自今有，所以名爲本性住種性。二是習所成種性，就是聞聽從法性流出，與法性相似的等流教法已後，依聞、思、修三慧熏習成長的無漏種子，所以名爲

習所成種性。只有具備這二種大乘種性，才能逐漸悟入唯識。

論文二：何謂悟入唯識五位？一、資糧位，謂修大乘順解脫分。二、加行位，謂修大乘順決擇分。三、通達位，謂諸菩薩所住見道。四、修習位，謂諸菩薩所住修道。五、究竟位，謂住無上正等菩提。

講解：什麼叫做悟入唯識五位？一是資糧位，就是修學大乘順解脫分，籌備佛道資糧。於十住、十行、十迴向終，就叫做順解脫分。二是加行位，就是修學大乘順決擇分，方便加行。見道前的煖、頂、忍、世第一等四善根，就叫做順決擇分。三是通達位，就是諸菩薩通達二空無我之理所住的見道。初地入心就叫做見道。四是修習位，就是諸菩薩修習妙觀所住的修道。從初地住心到十地出心，全叫做修道。五是究竟位，就是究竟斷惑證理，永住於無上正等菩提。

論文三：云何漸次悟入唯識，謂諸菩薩，於識相性資糧位中，能深信解，在加行位能漸伏除所取、能取，引發真見，在通達位如實通達，修習位中，如所見理數數修習，伏所餘障，至究竟位，出障圓明，能盡未來化有情類，復令悟入唯識相性。

講解：怎樣才能漸次悟入唯識呢？是說諸菩薩對於識的外相和體性，在第一資糧位

中，能深刻信仰和理解。在第二加行位中，能漸次伏除所取、能取，而引發眞見。在第三的通達位中，起無漏現行二智，如實通達諸法相性。在第四修習位中，如其所見的眞理，精勤不懈，數數修習，以伏除煩惱，斷餘智障。至第五究竟位中出離二障，於功德智慧，體無不備，此叫做圓；用無不行，此叫做明，既已圓明，不但自己悟入唯識相性，而且還能盡未來際，度化一切有情之類，教他們也能悟入唯識相性。

第二章　釋資糧位

論文一：初資糧位其相云何？頌曰：乃至未起識，求住唯識性，於二取隨眠，猶未能伏滅。

講解：五位中最初的資糧位，他的義相是怎樣的呢？《唯識三十頌》說：由最初發心修行，即求住於唯識實性，但由於能取、所取的隨眠還沒有制服滅除，所以還未能安住。

論文二：論曰：從發深固大菩提心，乃至未起順決擇識，求住唯識眞勝義性，齊此皆是資糧位攝。為趣無上正等菩提，修習種種勝資糧故。為有情故，勤求解脫，由此亦名順解脫分。此位菩薩，依因、善友、

作意、資糧四勝力故，於唯識義雖深信解，而未能了能、所取空，多住外門修菩薩行，故於二取所引隨眠，猶未有能伏滅功力，令彼不起二取現行。

講解：此下是以長行來解釋頌義。論曰：菩薩從發深遠堅固的大菩提心開始，乃至於還未生起順決擇識，以求住於唯識的眞勝義性，這一階段都是資糧位攝。爲了要趣向無上正等菩提，才修習種種福智及殊勝資糧，譬如有人遠行，必須要籌備川資食糧一樣，所以名資糧位。趣無上菩提，非但自利，爲度化有情故，勤求解脫，順修解脫之因，由此亦名順解脫分。

資糧位的菩薩，依聞、熏、修的因力，善友的緣力，決定勝解的作意力，善修福智的資糧力，以這四種殊勝力故，對於唯識義趣雖已深生信解，而未能了達能、所取空。很少能內觀眞如，多住外門以散心修菩薩行。因此於二取所引的隨眠，還沒有能夠伏滅的功力，使他不起二取現行。

論文三：此二取言，顯二取取，執取能取所取性故。二取習氣名彼隨眠，隨逐有情眠伏藏識，或隨增過，故名隨眠，即是所知、煩惱障種。煩惱障者，謂執遍計所執實我，薩迦耶見而為上首，百二十八根本

煩惱，及彼等流諸隨煩惱，此皆擾惱有情身心，能障涅槃，名煩惱障。所知障者，謂執遍計所執實法，薩迦耶見而為上首，見疑無明愛恚慢等，覆所知境，無顛倒性，能障菩提，名所知障。

講解：二取有執與非執之別，頌中所說的二取，就是顯示能執相、見二取之取，並非說的就是二取，因爲執取能、所二取爲實有性，故名二取。若以二取名取，那非執的二取，豈是所伏斷的嗎？由二取現行所熏成的習氣，名爲二取隨眠。因爲它們隨逐有情衆生，眠伏於阿賴耶識中，或者隨逐有情使增生過失，昏迷如睡，所以名爲隨眠。這二取習氣的隨眠，就是所知、煩惱二障的種子。

什麼叫做煩惱障？就是執著遍計所執的實我，以人我、我所的薩迦耶見而爲上首的一百二十八種根本煩惱（註：此一百二十八種根本煩惱，屬於見道所斷的一百一十二種，修道所斷的十六種。）以及與此平等流出的各種隨煩惱，他們都擾惱有情身心。能障涅槃，所以名爲煩惱障。什麼叫做所知障？就是執著遍計所執的實法，以法我、我所的薩迦耶見而爲上首的見、疑、無明、愛、恚、慢等，覆蓋了所知之境的眞實性，能夠障礙菩提，所以名爲所知障。

論文四：此所知障，決定不與異熟識俱，彼微劣故，不與無明、慧相應故，

法空智品與俱起故，七轉識內，隨其所應，或少或多，如煩惱說。眼等五識無分別故，法見、疑等定不相應，餘由意力皆容引起。

講解：這所知障，決定不與第八異熟識相應，其故有三：一者因第八異熟識微細劣弱，同時也不與無明慧相應。如諸論所說，此第八識唯與作意等心所具。二者法執必與無明及慧相應，因無明迷暗，慧能計度，第八識唯與作意心所相應，與無明、慧是不相應的。三者法空智品與第八識是俱起的，法空智起，當然法執就不能現行了。在七轉識裡，根據不同情況，或多或少與所知障相應，就如煩惱障一樣。前五識因爲沒有計度分別，肯定不能與法見、疑、慢等相應，餘如貪、恚、癡等，由於五俱意識之力，皆容引起。

論文五：此障但與不善、無記二心相應，論說無明唯通不善、無記性故，癡無癡等不相應故。煩惱障中此障必有，彼定用此為所依故。體雖無異，而用有別，故二隨眠隨聖道用，有勝有劣，斷或前後。此於無覆無記性中是異熟生，非餘三種。彼威儀等勢用薄弱，非覆所知障菩提故。此名無覆望二乘說，若望菩薩亦是有覆。

講解：這所知障，但與不善、無記二種心相應，不通善性。因爲《瑜伽論》上說：無

明唯通不善、無記。無明就是癡，善心無癡，法執有癡，癡與無癡是不相應的。煩惱障中必定有所知障，因爲法執體寬，煩惱障狹，狹隘的煩惱障，必須要用這寬潤的所知障爲所依故。這二障的體性雖不相違，但作用卻有區別。所以二障隨眠，隨著聲聞、緣覺、菩薩三乘聖道有勝有劣，斷的時間或前或後。這所知障，在四種無覆無記性中，是異熟生無記，而不是其餘的三種（註：無覆無記分爲四種，爲異熟無記，威儀無記，工巧無記，變化無記。）因爲異熟無記的勢力強大，覆所知境，能障菩提，其餘三種無記的勢用薄弱，他們既不能覆所知境，亦不能爲菩提障。所知障稱爲無覆，是對小乘佛教聲聞、緣覺二乘所說，如果對菩薩來說也是有覆。

論文六：若所知障有見、疑等，如何此種契經說為無明住地？無明增故，總名無明，非無見等。如煩惱種，立見一處、欲、色、有愛四住地名，豈彼更無慢、無明等？

講解：倘若所知障中有惡見、疑等惑，如何契經上說，所知障爲無明住地呢？（註：住地，依所生處稱爲住地。根本煩惱是產生枝末煩惱的住地。住地有五：見一處住地，欲愛住地，色愛住地，無明住地。）論主回答：因爲所知障中無明增

盛，所以總說無明，並不是沒有其餘的惡見等。例如煩惱種子，見、修皆有，然以見道所斷的，立見一處住地，修道所斷的，立欲愛、色愛、有愛住地，這四住地的名，不過各約其偏增而立罷了，豈彼除見、愛外，更無貪、瞋、癡、慢等惑嗎？

論文七：如是二障，分別起者，見所斷攝；任運起者，修所斷攝。二乘但能斷煩惱障，菩薩俱斷。永斷二種，唯聖道能，伏二現行，通有漏道。菩薩住此資糧位中，二粗現行雖有伏者，而於細者及二隨眠，止觀力微未能伏滅。

講解：以上所說二障，若是由邪師所教及邪分別而起的，屬於見道所斷；若是由無始熏習，任運而起的，那就屬修道所斷。二乘唯能斷煩惱障，不斷所知障，因爲二乘但取涅槃，不悟菩提，所知障不障涅槃故。菩薩則二障俱斷，因菩薩直趣菩提大果，不唯取小果涅槃，要永斷二障種子，唯初地入心，到十地出心的無漏聖道，才能成辦。若暫伏二障現行，那就不唯無漏聖道，即地前的有漏道，亦能成辦。在資糧位中的菩薩，對於二障的粗現行雖有多分被伏，但對於微細現行及二障隨眠來說，由於止觀之力微弱，還沒有能夠伏滅。

論文八：此位未證唯識真如，依勝解力修諸勝行，應知亦是解行地攝。所修勝行，其相云何？略有二種，謂福及智。諸勝行中，慧為性者，皆名為智，餘名為福。且依六種波羅密多，通相皆二，別相前五說為福德，第六智慧。或復前三唯福德攝，後一唯智，餘通二種。復有二種，謂利自他。所修勝行，隨意樂力，一切皆通自他利行。依別相說，六到彼岸，菩提分等自利行攝，四種攝事、四無量等，一切皆是利他行攝。如是等行差別無邊，皆是此中所修勝行。

講解：本章開始是詮釋頌文，此下是辨位修行。這資糧位的菩薩，還沒有證得唯識眞如，所以才依勝解之力，修一切勝行。應知此亦解行地攝（註：解行地，謂知解與修行，指未證眞如前的三賢菩薩。）解行地所修的勝行是些什麼呢？簡略的說有二種，即福和智。在一切勝行中，凡是以慧爲體性的，都叫做智，其餘的都叫做福。現在別的勝行不說，且以六波羅密而言，約通相說，皆名福智。依別相說，前五種稱爲福德，第六種是智。或者以前三的布施、持戒、忍辱唯屬福德，後一的般若唯屬智慧，其餘的精進、禪定通福、智二種。

除福、智外，又有二種，即自利和利他。就是所修勝行，隨其意樂之力　一

切功德都通於自利、利他二行。若依別相來說，六度、三十七菩提分等，都是自利行攝；四攝、四無量心等，都是利他行攝。像這樣的勝行，差別無邊，都是資糧位中所修。

論文九：此位二障雖未伏除，修勝行時有三退屈，而能三事練磨其心，於所證修勇猛不退。一聞無上正等菩提廣大深遠，心便退屈；引他已證大菩提者練磨自心，勇猛不退。二聞施等波羅密多甚難可修，心便退屈，省己意樂能修施等，練磨自心勇猛不退。三聞諸佛圓滿轉依極難可證，心便退屈，引他粗善況己妙因，練磨自心勇猛不退。由斯三事練磨其心，堅固熾然修諸勝行。

講解：在此資糧位中，煩惱、所知二障還沒有伏滅斷除，致使修勝行時有三種退屈，但有三事以磨練其心，於所證修勇猛精進，不令退屈。一者聞說無上正等菩提，廣大無邊，深遠難測，心生退屈。此時即引用其他人已證大菩提者爲例，來練磨自心，便能發大勇猛而不退轉。二者聞說布施等六波羅密多甚難可修，心便退屈，此時即省察自己的意樂已能修施、戒等行，要再鼓餘勇，不難圓滿達到彼岸，這樣磨練自心，而勇猛不退。三者聞說諸佛圓滿轉依，極難可證，心便

退屈，此時應引用他人所行的施等粗善，來比況自己的妙因之行，粗善尚且可獲善果，妙因豈能不證妙果？這樣磨練自心，便勇猛不退。由上三事，練磨其心，使三種退屈堅固熾然的修諸勝行，而不再退轉。

第三章　釋加行位

論文一：次加行位其相云何，頌曰：現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識。

講解：五位修行的第二位是加行位，加行位的義相是怎樣呢？《唯識三十頌》說：「在修習四尋思觀和四如實智的時候，仍有一種假立之物出現在前面，以爲這就是唯識的實性，因爲心中存著有所得之念，所以未能眞正的住於唯識實性。」

論文二：論曰，菩薩先於初無數劫，善備福德智慧資糧，順解脫分既圓滿已，為入見道住唯識性，復修加行，伏除二取，謂煖、頂、忍、世第一法。此四總名順決擇分，順趣真實決擇分故。近見道故立加行名，非前資糧無加行義。煖等四法，依四尋思、四如實智，初後位立。四尋思者，尋思名、義、自性、差別，假有實無。如實遍知。此四離識及識非有，名如實智。名、義相異，故別尋求。二二相同，

故合思察。

講解：論中長行說，菩薩先於最初無數劫中，貯備福德智慧的勝行資糧，已使順解脫分圓滿成就，爲要入見道並住唯識實性，所以還得更修加行以伏除二取，這就是煖、頂、忍、世第一法的四善根。這四善根總名爲順決擇分，因爲它隨順趣向於眞實的決擇分，近於見道，所以立加行之名，並非前資糧位沒有加行的意義。

煖等四法，依四尋思觀而立初煖、頂二位，依四如實智觀而立後忍、世第一法二位。所謂四尋思觀，是尋思事物名、義、自性、差別，從而認識到這四法都是唯識所變，依他假有，遍計實無，這就叫做四尋思觀。什麼叫做如實智？前四尋思，但觀所取的名等四境離識非有，此如實智更於忍可所取空後，進而如實遍知能取的識也決定非有。依此能、所俱空的空理，便能入圓成實性，所以叫做如實智。

何以諸法的名、義要各別尋求，名義的自性、差別要合並思察呢？名是名，義是義，名義相異，所以要各別尋求。名義二種的自性同，差別亦同，這二二相同，所以要合爲思察。

論文三：依明得定發下尋思，觀無所取立為煖位。謂此位中創觀所取名等四法，皆自心變假施設有，實不可得。初獲慧日前行相故，立明得名。即此所獲道火前相，故亦名煖。

講解：初得無漏慧的明相，叫明得，明得之定叫做明得定。依此明得定，發下品尋思，觀所取空，立爲煖位。即在煖位中開始認識到所取外境的名、義、自性、差別四法，都是自心所變，假施設有，實際上是不可得的。這下尋思觀，初獲慧前的行相，喻如日出前的明相，所以立明得名。這也是所獲淨道之火以前的行相，所以又稱爲煖。

論文四：依明增定發上尋思，觀無所取立為頂位。謂此位中，重觀所取名等四法，皆自心變，假施設有，實不可得。明相轉盛，故名明增。尋思位極，故復名頂。

講解：明得定增上，叫做明增定。依此明增定，發上品尋思，觀無所取，立爲頂位。在這頂位當中，重觀所取的名等四法，同煖位一樣是自心所變，虛假施設，實不可得。但在所獲慧前的明相，較前煖位的明相增盛，所以名爲明增。尋思位到此已登峰造極，所以又名爲頂位。

論文五：依印順定，發下如實智，於無所取決定印持，無能取中亦順樂忍。

既無實境，離能取識，寧有實識離所取境？所取能取，相待立故。

印順忍時，總立為忍。印前順後，立印順名。忍境識空，故亦名忍。

講解：印前所取無，印後能取無，叫做印順定。依印順定，發下品如實智，對無所取的境，決定印持，於無能取的識中，也順樂忍可。爲什麼二取都無？既然沒有實境離了能取的識而存在，那裡有什麼實識離了所取的境而獨存呢？所取、能取本是相待而立的啊。

忍有三名，下品爲印忍，忍所取無；中上品爲樂順忍，忍能取無，印順忍時，這三忍在四善根中總立爲忍。因爲此位能印前所取無，順後能取無，所以立印順名：忍可所取的境空，能取的識亦空，所以亦名爲忍。

論文六：依無間定，發上如實智，印二取空，立世第一法。謂前上忍唯印能取空，今世第一法二空雙印，從此無間必入見道，故立無間名。異生法中此最勝故，名世第一法。

講解：與見道位鄰近而無間隙，叫做無間定。依此無間定，發上品如實智，印可能、所二取皆空，立名世第一法，謂前忍位中的上忍，唯能印可能取空，不能即可

所取亦空，今此世第一法，是能、所二空雙印。從此不間斷的雙印二空，必入見道，所以立無間名。這在異生法中最爲殊勝，所以名世第一法。

論文七：如是煖、頂，依能取識，觀所取空；下忍起時，印境空相，中忍轉位，於能取識如境是空，順樂忍可，上忍起時印能取空，世第一法，雙印空相。

講解：像這樣的煖位、頂位，依據能取之識，觀所取境空，到了忍位的下品忍生起時，便能印持外境之空相，到了中忍轉換爲能取之識，也如所取的境一樣也是空，順樂後位的上品之忍。修到上品忍生起時，便能印持此能取空。再進到世第一法，便能雙印能、所二取的空相。

論文八：皆帶相故，未能證實，故說菩薩此四位中，猶於現前安立少物，謂是唯識真勝義性。以彼空有二相未除，帶相觀心有所得故，非實安住真唯識理，彼相滅已，方實安住。依如是義，故有頌言：菩薩於定位，觀影唯是心，義相既滅除，審觀唯自想。如是住內心，知所取非有，次能取亦無，後觸無所得。

講解：以上所說加行位的煖等四法，雖然印能、所取空，但在觀心之前，還浮著有、

空二相，未能眞正證實。所以說菩薩在這四位中，猶於現觀定中安立少物，以爲這就是唯識的眞勝義性。因此頌文前二句說：「現前立少物，謂是唯識性」。事實上這少物是定心所變的似眞如相，非眞勝義，所以頌文的後二句說：「以有所得故，非實住唯識。」要到那有、空二相滅了之後，才能實在的安住眞唯識性。

依據這種意義，所以《分別瑜伽論》上有頌文說：「菩薩在定中修行，觀名、義等的影像，唯是內心所變現，義相既已滅除，諦審觀察，唯自心想，更無少物。這樣便安住內心，先了知所取非有，次了知能取亦無，最後觸覺到無所得的眞唯識性。前面的兩首頌中，第一頌初二句是明煖位，次二句是明頂位。第二頌的前二句是明下忍位，第三句是明中、上忍位，最後一句是明世第一法。

論文九：此加行位，未遣相縛，於粗重縛，亦未能斷。唯能伏除分別二取，違見道故。於俱生者及二隨眠，有漏觀心有所得故，有分別故，未全伏除，全未能滅。此位菩薩於安立諦，非安立諦俱學觀察，為引當來二種見故，及伏分別二種障故，非安立諦是正所觀，非如二乘唯觀安立。

講解：有漏的現行境相繫縛於心，不得自在，叫做相縛，二障種子，叫做粗重縛，合稱二縛。這加行位既未遣除有、空的相縛，也未斷滅二障種子的粗重縛，唯能伏除分別二取，不起現行。因爲分別二取違於見道的，爲入見道，所以要把它伏除。入見道位，方能永斷二障的粗重縛。雖然如此，但於俱生現行，只能伏除少分，未全伏除。於分別、俱生二種隨眠則全未能滅，因爲此位是有漏觀心，有所得相，有分別故，所以俱生現行未全伏除，二種隨眠盡未能滅。

在此加行位的菩薩，對於安立諦及非安立諦，都修學觀察。什麼叫安立諦，安立是施設義，即方便安立諦，謂於苦等諸法中，安立苦、集、滅、道四聖諦理。什麼叫非安立諦，就是離差別名言的二空眞如。此位菩薩，爲引發當來的眞、相二種見道，及伏除由分別所起的煩惱、所知二障，所以於安立、非安立諦，要都修學觀察。不過菩薩爲入二空觀眞如理，非安立諦是所正觀；至於亦觀安立，那是因爲起勝進道，成熟佛法，以降伏二乘的方便之故。與二乘的唯觀安立不同。

論文十：菩薩起此煖等善根，雖方便時通諸靜慮，而依第四方得成滿。託最勝依入見道故。唯依欲界善趣身起。餘慧厭心非殊勝故。此位亦

是解行地攝，未證唯識真勝義故。

講解：菩薩生起煖、頂、忍、世第一法四善根，雖在前方便時通色界四禪，但是只有依第四禪才能成就圓滿。因爲第四禪望餘禪爲勝，必須託最勝依處，入見道故。若約界、趣而論，只能依靠欲界善趣的人身而起，因爲色界和無色界的智慧，厭伏三界一切事物之心並非殊勝。修四善根，也同資糧位一樣是解行地攝，因爲它們還沒有證到唯識的眞正殊勝之義。

第四章　釋通達位

論文一：次通達位其相云何，頌曰：若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。

講解：第三通達位，它的義相是怎樣的呢？《唯識三十頌》說：「若時，當無分別智生起的時候，也就是世第一法的次剎那，菩薩於前加行位住於唯識性（諸法眞如），以能證悟所緣眞如的無分別智觀察，一切都無所得。所謂無所得，就是沒有能取、所取之像，這時就安住於唯識之理。」

論文二：論曰，若時菩薩於所緣境，無分別智都無所得，不取種種戲論相故。爾時乃名實住唯識真勝義性，即證真如。智與真如，平等平等，

俱離能取所取相故，能、所取相俱是分別，有所得心戲論現故。

講解：論文說，若時，即無分別智發生時，也就是世第一法次剎那，菩薩不僅對於所觀境無所得，即能觀的無分別智亦無所得，因爲此時已無能取、所取的種種戲論相故。這時就稱爲實際住於唯識眞正殊勝之理，也就是親證得眞如之智，體即眞如，因爲已遠離能取、所取之相。能取、所取都是分別，若有所得便會戲論呈現。

論文三：有義，此智二分俱無，說無所取能取相故。有義，此智相見俱有，帶彼相起，名緣彼故。若無彼相名緣彼者，應色智等名聲等智。若無見分應不能緣，寧可說為緣真如智？勿真如性亦名能緣，故應許此定有見分。

講解：頌文所說「智都無所得」的「智」，有三家異解。第一家說，無分別智已無相分和見分。「離二取相」，就是顯示沒有所取、能取的相、見二分。第二家說，這無分別智，相、見二分都有。因爲帶彼相起，方可名爲緣彼眞如。帶彼眞如相起，是即顯示有相分，所以說見、相俱有，才能名叫緣彼相。假使此智沒有帶彼眞如之相，而名緣彼眞如者，就應當是緣色相分之智，稱爲緣聲相分之智，

所以此智是決定有相分的。假使此智沒有見分，就應當無能緣作用，怎可說爲緣眞如智呢？不能說眞如之性也稱爲能緣吧！所以應當承認此智定有見分。

論文四：有義，此智見有相無，說無相取　不取相故。雖有見分而無分別，說非能取，非取全無。雖無相分，而可說此帶如相起，不離如故。如自證分緣見分時不變而緣，此亦應爾。變而緣者便非親證，如後得智應有分別，故應許此有見無相。

講解：第三家護法說，這無分別智，有見分而無相分。因爲《瑜伽論》說「無相取」，就是沒有相分可取；說「不取相」，就是雖有見分而不取於相。第一師引「無能取」的話，是表示雖有見分，而無分別，並不是連能取的見分也沒有。第二師所引「帶彼相起」的話，是表示雖無相分，但可說此無分別智，是帶著眞如的體相而起的，所以名爲所緣，並不是帶著相分的影像而起，名叫緣如，因爲根本智，是不離眞如的。就如自證分緣見分時一樣，不經變化而緣取，無分別智緣眞如時也是這樣。假使變相而緣，那就不是無分別智親證如理了，豈不同後得智的有分別是一樣嗎？因此我們應當承認這緣眞如的無分別智，是有見分而沒有相分的。

論文五：加行無間，此智生時，體會真如，名通達位，初照理故，亦名見道。

講解：在加行位無間修行，到無分別智生起的時候，去體會唯識實性的眞如，這就稱爲通達位，又因此位最初照見眞實如理，所以亦名見道位。

論文六：然此見道，略說有二，一真見道，謂即所說無分別智，實證二空所顯真理，實斷二障分別隨眠，雖多剎那事方究竟，而相等故，總說一心。有義：此中二空二障，漸證漸斷，以有淺深粗細異故。有義：此中二空二障頓證頓斷，由意樂力有堪能故。

講解：見道類別雖多，略說不過二種：一是眞見道，就是所說的無分別智，因爲是已證我、法二空所顯的眞如之理，實斷煩惱、所知二障的分別隨眠，此證斷之事，雖經衆多剎那方能究竟，而其念念剎那相似相等，所以總說爲一心眞見道。

有人認爲，這見道中的二空眞理、二障種子，都是漸次而證，漸次而斷的。因爲理有淺深，障有粗細，人、法有異，所以不能頓證頓斷。又有人認爲，這見道中的二空之理，二障種子，都是一時頓證頓斷的。因爲在前加行時由意樂之力，有此可能。

論文七：二相見道，此復有二，一、觀非安立諦，有三品心：一內遣有情假緣智，能除軟品分別隨眠。二內遣諸法假緣智，能除中品分別隨眠。三遍遣一切有情諸法假緣智，能除一切分別隨眠。前二名法智，各別緣故；第三名類智，總合緣故。法真見道，二空見分，自所斷障，無間解脫別總建立，名相見道。有義：此三是真見道，以相見遣緣四諦故。有義：此三是相見道，以真見道不別緣故。

講解：第二是相見道，此又有二種，第一種是觀非安立諦，非安立諦就是眞如，有以下三品心，即初起的智，力尙薄弱，名之曰「軟」；次起的智，勝於前者，劣於後者，名之曰「中」；後起的智，勝於前二，名之曰「上」。二障隨眠，各分粗細，斷有先後，也隨這能斷的智，如其次第的名謂軟、中、上三品。一品是內遣有情假緣智，「內」是內身，「遣」是遣除，「有情假」是有情爲妄計所執，並無實體，唯有內心變似有情，「緣智」就是能緣之心。合起來講，就是緣內身爲境，遣除有情假的能緣智。以下二心，准此例釋。此初起智，力尙薄弱，只能除軟品的分別隨眠。二品是內遣諸法假緣智，此次起智，勝前劣後，能除中品的分別隨眠。三品是遍遣一切有情諸法假緣智。此後起智，勝於前二，

能除上品一切內外分別隨眠。

這三種緣智，前二種稱爲法智，因爲是各別而緣；第三名爲類智，因爲是綜合二類而緣。眞見道的法中有我、法二空見分，就無間道中的我、法二見分，各別立此初、二品心：解脫道中的我、法二見分，總立此第三品心，這別總而立的三心，就叫做相見道。有人認爲，這三心是眞見道，因爲相見道緣取四諦。又有人認爲，這三心是相見道，因爲眞見道總緣眞如，並不分別緣取。（註：安立諦，即施設差別之義。亦即用語言、名相來區別種種事物。反之，則爲非安立。非安立乃超越相對之差別，不以語言、名相表示。）

論文八：二緣安立諦，有十六心。此復有二，一者依觀所取、能取，別立法類十六種心，謂於苦諦有四種心：一、苦法智忍，謂觀三界苦諦真如，正斷三界見苦所斷二十八種分別隨眠。二、苦法智，謂忍無間觀前真如，證前所斷煩惱解脫。三、苦類智忍，謂智無間無漏慧生，於法忍智，各別內證，言後聖法皆是此類。四、苦類智，謂此無間無漏智生，審定印可苦類智忍。如於苦諦，有四種心，集滅道諦應知亦爾。此十六心，八觀眞如，八觀正智。法眞見道，無間解

脫，見自證分，差別建立，名相見道。

二者依觀下上諦境，別立法類十六種心，謂觀現前不現前界，苦等四諦各有二心：一、現觀忍，二、現觀智。如其所應法真見道，無間解脫，見分觀諦，斷見所斷百一十二分別隨眠，名相見道。

講解：第二種是緣安立諦，包含有十六心，這又分爲二種，第一依觀所取的諦理和能取的緣理之智，各別安立法智和類智的十六種心。就是在苦諦上有四種心：一、苦法智忍，即通過觀三界的苦諦眞如，斷三界見惑苦諦所斷的二十八種分別隨眠。二、苦法智，前忍是斷惑；此智是證理，就是前法忍的無間道智，觀察前苦諦眞如，斷除前分別煩惱，而證得解脫。三、苦類智忍，就是苦法智的無間道，無漏智慧生起，以此緣前各別證得的法忍、法智，各別內證的無間道。所說以後的聖法，皆是此類之智。四、苦類智，就是由此類忍的無間道，生起無漏解脫道智，以審定印可苦類智忍。如於苦諦有這四種心，應知於集、滅、道諦上也有一樣的四種。這四諦十六種心，是以法忍、法智的八心觀眞如；類忍、

類智的八心觀正智。效法眞見道中的無間道見分，建立法忍；解脫道的見分，建立法智；無間道的自證分，建立類忍；解脫道的自證分，建立類智。這樣差別建立，名相見道。

第二依觀下上界四諦之境，各別建立法忍、法智、類忍、類智的十六種心。就是觀現前的欲界，不現前的上二界苦等四諦，各有二心，一者現觀忍，二者現觀智。如其所應，在法眞見道中的無間道見分觀四諦法，斷除見道所斷的一百一十二種分別隨眠（欲界四諦四十，上二界除瞋各三十六）。這就叫做相見道。

論文九：若依廣布聖教道理，說相見道有九種心。此即依前緣安立諦二十六種止觀別立。謂法類品忍、智合說，各有四觀，即為八心，八相應止總說為一。雖見道中止觀雙運，而於見義觀順非止，故此觀止開合不同。由此九心，名相見道。

講解：前面說相見道，有二種十六心，那是依行人緣安立諦而說的，若依菩薩廣布聖教的道理來說，相見道只有九種心。這就是依前緣安立諦的兩個十六種止觀而別立的。即法類的法忍和法智各有四心，合爲八心，這八心與止相應，總說爲

一種。雖然見道中止觀雙運，定慧均等，但是見道的觀並不是止，所以這觀和止的開合也就不同。由此八觀一止的九心，稱爲相見道。

論文十：諸相見道，依真假說，世第一法無間而生，及斷隨眠，非實如是。真見道後，力得生故，非安立後起安立故，分別隨眠，真已斷故。前真見道，證唯識性，後相見道證唯識相，二中初勝，故頌偏說。

講解：以上所說，無論是三心的相見道，十六心相見道，九心相見道，一切都是依眞之義而假說的。所謂由世第一法無間而生，以及斷種種分別隨眠，實際上並不是如此。因爲十六心的相見道，是從一心眞見道後才能得以產生，並不是安立諦以後才起安立的，到這時候，分別隨眠才眞正斷除。見道既有眞、相二種，何以頌中唯說眞見道呢？因爲前眞見道，證唯識實性；後相見道，證唯識法相，前後二見道中，初勝於後，所以頌中偏說眞見道。

論文十一：前真見道，根本智攝；後相見道，後得智攝。諸後得智有二分耶？有義；俱無，離二取故。有義：此智見有相無，說此智品有分別故，聖智皆能親照境故，不執著故，說離二取。有義，此智二分俱有。說此思惟似真如相，不見真實真如性故。又說此智，分別諸

法自共相等，觀諸有情根性差別，而為說故。又說此智現身土等，為諸有情說正法故：若不變現似色聲等，寧有現身說法等事，轉色蘊依不現色者，轉四蘊依應無受等。又若此智不變似境，離自體法應非所緣，緣色等時，應緣聲等。又緣無法等，應無所緣緣，彼體非實，無緣用故。由斯後智，二分俱有。

講解：這一節是說明眞見道和相見道，爲根本、後得二智所攝。眞見道是無相的，所以根本智攝，相見道是有相的，所以後得智攝。至於後得智有沒有見、相二分，則有三家異解。安慧認爲，後得智無見、相二分，因爲後得智是離了能、所二取相的。第二家說，此智但有見分，沒有相分，因爲諸聖教說，這後得智品是有分別的，所以有見分。第三家護法認爲，此智見、相二分都有，因爲《瑜伽論》說：「這後得智，思惟變現似眞如相，而不能親見眞如實性」。思惟就是見分，變似眞如相就是相分。《佛地經》等又說，這後得智，能分別諸法的自相共相，觀一切有情根性差別，而爲說法。這是證明有見分，破第一師的無見分說。又說：這後得智，能變現身土，爲諸有情宣說正法。假使不能變現似色、似聲等相，怎能有現身說法等事？這是證明有相分，破第二家的無相分說。

再者，這轉依的通達位，並非無相，試以五蘊爲例，若說轉色蘊依，便不現色，那麼轉四蘊依，就應當沒有受等四蘊了。既然轉四蘊依，非無受等。怎能轉色蘊依而不現色相呢？又，假使此智不能變現似相分境，那離了自身之法的他心、他身土等，就應當不是帶彼相起的所緣緣了。假使所緣緣不是帶彼相起，那緣色等時的智，就應當能緣聲等相啊。又，緣無體法時，假使不變似境，那就應當無所緣緣。因爲彼法既無實體，又無所變的相分，如何會有所緣緣的作用？由此可見，後得智有見分也有相分。

論文十二：此二見道，與六現觀，相攝云何？六現觀者：一、思現觀：謂最上品喜受相應思所成慧，此能觀察諸法共相，引生煖等加行道中觀察諸法，此用最猛，偏立現觀。煖等不能廣分別法，又未證理，故非現觀。二、信現觀：謂緣三寶世出世間決定淨信，此助現觀令不退轉，立現觀名。三、戒現觀：謂無漏戒，除破戒垢，令觀增明，亦名現觀。四、現觀智諦現觀：謂一切種，緣非安立根本、後得無分別智。五、現觀邊智諦現觀：謂現觀智諦現觀後，諸緣安立世出世智。六、究竟現觀：謂盡智等究竟位智。此真見道，攝彼第四現

觀少分；此相見道，攝彼第四、第五少分。彼第二、三，雖此俱起，而非自性，故不相攝。

講解：這眞、相二種見道，與六現觀的關係是怎樣呢？六現觀是：一、思現觀：就是在五受中與最勝的上品喜受相應，因思所成的智。此思現觀，能觀察諸行無常的共相，引生煖、頂、忍、世第一法，在加行道中觀察諸法。因此思能生修，在見道前的功用猛利，所以特別立爲現觀。煖等加行不能廣泛分別諸法，又未得印證眞理，所以不是現觀。二、信現觀：就是緣佛、法、僧三寶及世、出世間的堅定信仰，能決定淨信。淨信能助現觀不令退轉，所以也得立爲現觀。三、戒現觀：此無漏戒，就是與無漏道共生的「道共戒」。因爲這無漏戒，能除破戒的垢污，令現觀增明，所以也名之爲現觀。四、現觀智諦現觀：就是緣非安立諦的根本、後得無分別的一切種智。五、現觀邊智諦現觀：就是現觀智諦現觀已後，各種緣安立諦的世間智及出世間智。六、究竟現觀：就是盡智（斷盡煩惱時所生的智）等究竟位的無漏智。

這眞見道，包括第四現觀的少分——根本智。這相見道，包括第四現觀的少分——後得智，及第五現觀的少分——見道智。至於第二的信現觀、第三的戒

現觀，雖也與此見道俱起，但，信、戒不過是對現觀的助、增而已，而不是現觀慧的自性，所以與二種見道無關。

論文十三：菩薩得此二見道時，生如來家，住極喜地，善達法界，得諸平等，常生諸佛大集會中，於多百門已得自在，自知不久證大菩提，能盡未來利樂一切。

講解：這是說明入地功德。菩薩得此二見道時，生法王家，成法王子，紹隆佛法，住於十地中的第一極喜地。善能通達法界，得一切有情、一切菩薩、一切如來的三種平等心性。常生諸佛大集會——受用土中。於諸佛國見百如來、成熟百種所化有情、智見能入百法明門、化作百身、現百菩薩眷屬等的多百門中，已得自在。自知不久便能證得大菩提果，盡未來際，利樂一切有情。

第五章　釋修習位

第一節　總釋頌文

論文一：次修習位其相云何？頌曰：無得不思議，是出世間智，捨二粗重故，便證得轉依。

講解：第四修習位，它的義相是怎樣的呢？《唯識三十頌》說：「此位菩薩，沒有能取之心，也沒有所取之境，這種出世間的無分間智，具有超越世間的不可思議功用，在此階位，捨棄二障種子，便能證得二種轉依。」

論文二：論曰，菩薩從前見道起已，為斷餘障證得轉依，復數數修習無分別智。此智遠離所取能取，故說無得及不思議。或離戲論，說為無得；妙用難測，名不思議。是出世間無分別智。斷世間故名出世間。二取隨眠是世間本，唯此能斷獨得出名。或出世名依二義立，謂體無漏及證真如。此智具斯二種義故，獨名出世，餘智不然。即十地中無分別智。

講解：論中長行說，這修習位的菩薩，從以前通達位的見道生起已後，爲了斷除所餘的俱生二障，證得了二種轉依之故，又復數數的修習無分別智。這無分別智已經遠離所取之境，名爲無得；也遠離能取之識，名不思議。所以頌曰：「無得不思議」。或另有一種解釋，遠離有漏分別戲論、名爲「無得」，這種無分智的妙用難測，名「不思議」。這是出世間的無分別智，因爲它已經斷除世間煩惱，所以名出世間。能、所二取的隨眠是世間的根本，唯有此無分別智能使之

斷除，所以獨得「出」名。或者「出世間」之名，是依一者自體無漏，二者證得眞如。此智具有以上二義，所以獨名出世。其餘的後得智，不具此二義，也不名出世。這出世間智，也就是十地中的無分別智。

論文三：數修此故，捨二粗重，二障種子，立粗重名，性無堪任，違細輕故。令彼永滅，故說為捨。此能捨彼二粗重故，便能證得廣大轉依。

講解：數數重覆的修習這出世間的無分別智，便能「捨二粗重」。二粗重，就是俱生的煩惱、所知二障種子。二障種子爲何名叫粗重，因其性無堪任，違於微細輕妙無漏無分別智，故名粗重。數修此智至金剛心時，便能令二種粗重究竟永滅，所以說之爲「捨」。因爲這無分別智，能夠捨彼二粗重故，到十地究竟，證得佛果的廣大轉依。這是解釋頌文的第三、四句。但是還有如下兩家不同的解釋。

論文四：依謂所依，即依他起，與染淨法為所依故。染謂虛妄遍計所執，淨謂眞實圓成實性。轉謂二分轉捨轉得。由數修習無分別智，斷本識中二障粗重，故能轉捨依他起上遍計所執，及能轉得依他起中圓成實性。由轉煩惱得大涅槃，轉所知障證無上覺，成立唯識，意為有情證得如斯二轉依果。

講解：這是第一家對轉依的解釋：「轉依」的依字，意謂所依，就是依他起。因爲依他起能與染、淨諸法爲所依故。染，就是虛妄的遍計所執。淨，就是眞實的圓成實性。「轉依」的轉字，義謂染、淨二分的轉捨與轉得。由於多次修習無分別智，斷了第八根本識中的煩惱、所知二障種子，所以能夠轉捨依他起上的遍計所執，以及轉得依他起中的圓成實性。由於轉捨了煩惱障，便證得大涅槃；由於轉捨所了所知障，便證得大菩提。成立唯識的意義，就是爲了使一切有情，證得這樣的二轉依果。

論文五：或依即是唯識真如，生死涅槃之所依故。愚夫顛倒迷此真如，故無始來受生死苦。聖者離倒悟此真如，便得涅槃畢竟安樂。由數修習無分別智，斷本識中二障粗重，故能轉滅依如生死，及能轉證依如涅槃。此即真如離雜染性。如雖性淨，而相雜染，故離雜染時假說新淨，即此新淨，說為轉依。修習位中斷障證得，雖於此位亦得菩提，而非此中頌意所顯，頌意但顯轉唯識性。二乘滿位名解脫身，在大牟尼名法身故。

講解：這是第二家對於轉依的解釋：「依」就是依於唯識眞如，而不是依於依他起，

因爲唯識眞如是生死、涅槃之所依。世間愚夫爲顚倒妄惑，迷了這眞如之理，所以從無始以來受生死苦。出世間聖者遠離顚倒妄惑，悟了這眞如之理，便證得涅槃，畢竟安樂。由於數數修習無分別智，斷除了根本識中的二障種子，所以能夠轉滅了依於眞如的生死，轉證了依於眞如的涅槃，這就是眞如遠離雜染之性。這種眞如雖然其性清淨，但其相則雜染，所以當行人離此雜染相時，假說名爲新淨，即此新淨說名轉依。在修習位中漸斷二障，要到金剛心後才能證得。雖然在修習位中也可以證得菩提，但並不是這裏的頌意所顯，這裏頌意所顯的是轉唯識性。這唯識性，在二乘無學滿位，名解脫身；在大牟尼，名爲法身。牟尼是寂默之意，謂善寂空有二邊，默契中道之理。

論文六：云何證得二種轉依？謂十地中修十勝行，斷十重障，證十真如，二種轉依由斯證得。

講解：怎樣證得二種轉依呢？答案有四，一者要歷經十地，這是所經的位次。二者在十地中修十種勝行，這是所修的因。三者斷十重障，這是所對治的斷法：四者證得十眞如，這是所觀照之理。二種轉依的果即是由此而證得。

第二節　別釋十地

論文一：言十地者，一極喜地，初獲聖性，具證二空，能益自他，生大喜故。二離垢地，具淨尸羅，遠離能起微細毀犯煩惱垢故。三發光地，成就勝定大法總持，能發無邊妙慧光故。四燄慧地，安住最勝菩提分法，燒煩惱薪，慧燄增故。五極難勝地，真俗兩智行相互違，合令相應極難勝故。六現前地，住緣起智，引無分別最勝般若，令現前故。七、遠行地，至無相住功用後邊，出過世間二乘道故。八不動地，無分別智任運相續，相用煩惱不能動故。九善慧地，成就微妙四無礙解，能遍十方善說法故。十法雲地、大法智雲含眾德水，蔭蔽一切如空粗重，充滿法身故。

講解：證得二種轉依，要歷經十地修行，這十地是：一、極喜地：此地菩薩，初斷分別起的二障，由凡性獲得無漏聖性，具證人、法二空，簡除二乘者但證人空。能利益自、他，簡除二乘的但能自利。由此三因生大歡喜，故名極喜地。二、離垢地：此地菩薩，遵守清淨戒律，遠離能夠生起微細毀犯的煩惱塵垢，故名離垢地。三、發光地：此地菩薩，成就心一境相的殊勝禪定，而為廣大教法總持，能發無邊勝妙慧光，故名發光地。四、燄慧地：此地菩薩，安住於殊勝

的菩提分法，以智慧火滅一切煩惱，如火燒薪，慧燄增勝，故名燄慧地。五、極難勝地：眞諦智無分別，俗諦智有分別，這二智的行相互違。此地菩薩，能夠使之和合相應，此事甚難，菩薩能辦，故名極難勝地。六、現前地：此地菩薩，觀十二支緣起，安住於緣生智，引生無分別最殊勝的般若智慧，使之現前，故名現前地。七、遠行地：此地菩薩，能於空中起有勝行，遠至無相功用的最後邊際，超過世間及出世間的二乘道，故名遠行地。八、不動地：此地菩薩，無分別智任運相續，不依加行功用，一切煩惱都動他不得，故名不動地。九、善慧地：此地菩薩，成就微妙的法、義、詞、辯四無礙解，能遍於十方善說法要，成利他行，故名善慧地。十、法雲地：此地菩薩，具足廣大教法的共相境智，其大如雲，名爲大法智雲。此法智雲中含有總持。禪定各種功德淨水，又像大雲蔭蔽虛空一樣，消除了粗重二障，不令現前。這殊勝功德充滿了所證的法身，故名法雲地。

論文二：如是十地，總攝有為無為功德，以為自性。與所修行為勝依持，令得生長，故名為地。

講解：以上所說的十地，是以總攝有爲、無爲的功德爲自性。有爲功德，是能證的正

智；無爲功德，是所證的如理。這有爲、無爲功德，何以能爲地體而名之爲地呢？因其能與所修的行作殊勝依持，令得生長，所以才能爲地體而名之爲地。

第三節　別釋十波羅密多

論文一：十勝行者，即是十種波羅密多。施有三種，謂財施、無畏施、法施。戒有三種，謂律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒。忍有三種，謂耐怨害忍、安受苦忍、諦察法忍。精進有三種，謂被甲精進、攝善精進、利樂精進。靜慮有三種，謂安住靜慮、引發靜慮、辦事靜慮。般若有三種，謂生空無分別慧、法空無分別慧、俱空無分別慧。方便善巧有二種，謂迴向方便善巧，拔濟方便善巧。願有二種，謂求菩提願，利樂他願。力有二種，謂思擇力，修習力。智有二種，謂受用法樂智，成熟有情智。

講解：所謂的十勝行，就是十種波羅密多。波羅密多此翻爲度，或到彼岸。十波羅密多爲：第一、布施波羅密多，此有三種：一財施，以金錢財物給濟貧困，以資益其身。二無畏施，以大無畏精神救人脫離險難，解除其恐怖心理，以資益其

心。三法施，隨宜說法，以資益其善根。

第二、戒波羅密多有三種：一律儀戒，即嚴守戒律儀則，以防止過非。二攝善法戒，即攝持應修應證的一切善法。三饒益有情戒，即拔濟眾苦，利樂有情。

第三、忍波羅密多有三種：一耐怨害忍，即菩薩對一切眾生都不起煩惱，即令眾生無端以怨敵加害，亦能忍耐。二安受苦忍，即菩薩對風雨寒暑老病死等，非人力所能抗拒的一切苦難，都能安然忍受。三諦察法忍，即諦審觀察一切法本來不生，今亦不滅的眞理，而安忍不動。

第四、精進波羅密多有三種：一被甲精進，即修行波羅密多，如勇士身被堅甲上陣，沒有怯弱。二攝善精進，即於一切善法，加行精進。三利樂精進，即利樂自他精進不息。

第五、靜慮波羅密多有三種：一安住靜慮，就是安於現法樂住而不動。二引發靜慮，就是由靜慮所引發的神通妙用。三辦事靜慮，就是成辦利生事業。

第六、般若波羅密多有三種：一生空無分別慧，就是了達人空，而不起人我見的智慧。二法空無分別慧，就是了達法空，而不起法我見的智慧。三俱空無分別慧，就是了達人、法俱空，而不起人、法二種我見的智慧。

第七、方便善巧波羅密多有二種：一迴向方便善巧，就是菩薩行六度時，將所集的善根功德，迴向於一切有情，共求無上正等菩提，是爲大智。二拔濟方便善巧，就是菩薩於生死海中拔濟有情，使之出離。是爲大悲。

第八、願波羅密多有二種：一求菩提願，就是菩薩發願成無上佛道。二利樂有情願，就是菩薩發願度無量衆生。

第九、力波羅密多有二種：一思擇力，就是菩薩以思惟抉擇之力，知所當行與不當行。二修習力，就是以修習力，修習所思擇的當行之法。

第十、智波羅密多有二種：一變受用法樂智，就是由六度所成立的殊勝妙智，於佛大集會中，變化種種受用法樂，是爲自利。二成熟有情智，就是以此妙智，使有情由善因而成熟爲果，而解脫生死，是爲利他。

論文二：此十性者，施以無貪及彼所起三業為性，戒以受學菩薩戒時三業為性，忍以無瞋、精進、審慧，及彼所起三業為性，精進以勤及彼所起三業為性，靜慮但以等持為性，後五皆以擇法為性，說是根本、後得智故。有義，第八以欲、勝解及信為性，願以此三為自性故。此說自性，若並眷屬，一一皆以一切俱行功德為性。

講解：這是說明波羅密多的自體。布施是以無貪及相應生起的身、語、意三業爲體性。戒是以受菩薩戒及學菩薩戒時的三業爲體性。忍是以無瞋、精進、審慧，及其所生起的三業爲體性。精進是以勤勇及其所起的三業爲體性。靜慮唯以平等持心的三摩地定爲體性，不通三業。以下六至第十的五種波羅密多（般若、方便善巧、願、力、智），都是以擇法爲體性。因爲《攝大乘論》上說，第六的般若是根本智，其餘的四種是後得智。然而有人認爲，餘義無諍，唯第八波羅密多是以欲、勝解、信爲自性，非以擇法。因爲「願」是以這欲等三法爲自性故。這以上都是約自性爲體而說的，若並有關的眷屬而論，那十度的一一度，都以一切的俱行功德爲體性。

論文三：此十相者，要七最勝之所攝受，方可建立波羅密多。一、安住最勝，謂要安住菩薩種性。二、依止最勝，謂要依止大菩提心。三、意樂最勝，謂要悲愍一切有情。四、事業最勝，謂要具行一切事業。五、巧便最勝，謂要無相智所攝受。六、迴向最勝，謂要迴向無上菩提。七、清淨最勝，謂要不為二障間雜。若非此七所攝受者，所行施等非到彼岸。由斯施等十對波羅密多，一一皆應四句分別。

講解：這是明十波羅蜜多的相。這十波羅蜜多的相是怎樣建立的呢？必須有七種最勝所含攝之內容方可建立。七種最勝如下：一安住最勝，就是要安住於菩薩種性。因爲在五性中，唯有菩薩種性是無上佛果的最勝因。二依止最勝，就是菩薩發心要以上求佛道，下化有情的大菩提爲依止，才能建立波羅密多。三意樂最勝，就是要以大悲心憐愍一切有情爲最勝意樂。四事業最勝，就是要具行隨順度生的一切事業，才是事業的最勝者。五巧便最勝，就是菩薩在行波羅密多時，要爲三輪清淨的無相智所攝受。如《心地觀經》的布施偈云：「能施所施及施物，於三世中無所得，我等安住最勝心，供養一切十方佛」。六、迴向最勝，就是將行波羅密多的功德，迴向人天小果，趣向於無上菩提。七、清淨最勝，就是要以純一的清淨心去行波羅密多，不爲煩惱、所知二障所間雜。如果波羅密多不被這七種最勝所攝持所含受，則其所行的施等就不是到彼岸了。因此這十種波羅密多，每一種都應當以四句進行分別。（註：四句分別，以布施爲例，一有施非度。二有度非施。三有亦施亦度。四有非施非度。）

論文四：此但有十不增減者，謂十地中，對治十障，證十真如，無增減故。復次，前六不增減者，為除六種相違障故，漸次修行諸佛法故；漸

次成熟諸有情故。此如餘論廣說應知。又施等三，增上生道，感大財體及眷屬故，精進等三，決定勝道，能伏煩惱成熟有情及佛法故，諸菩薩道，唯有此二。又前三種，饒益有情，施彼資財，不損惱彼，堪忍彼惱，而饒益故，精進等三，對治煩惱，雖未伏滅，而能精勤修對治彼諸善加行，永伏永滅諸煩惱故。

講解：波羅密多的名數，爲什麼剛好有十，不增不減呢？因爲在菩薩十地中要對治十障，證十眞如，都是無增無減，所以能對治的波羅密多也唯有十。這是總解。復次是把十波羅密多分爲前六後四，次第明其不增不減之所以。前六不增不減的理由有如下六種：一、爲的要除滅慳吝、犯戒、瞋恚、懈怠、散亂、惡慧這六種相違障故，所以有施等六度的建立。二、前四度是不散動的因，第五度是不散動的成熟，第六度得如實覺。爲的要這樣漸次修行諸佛法故，所以有施等六度的建立。三、施能攝受，戒能不害不惱，忍能耐苦不退，勤能策勵不懈，定能使未定得定，慧能使定者解脫。菩薩爲如是漸次成熟一切有情故，所以才有六度的建立。以上這三種，都如其餘的《攝大乘論》等所廣說，是應當知道的。四、又施等的前三度是增上生道，後三度是決定勝道。何謂增上生道？布

施能感得富裕的大財，持戒能感得尊貴的大體，忍辱能感得一切有情咸來歸附而爲眷屬。這就叫做增上生道。怎樣叫做決定勝道？精進是伏除煩惱的方便，靜慮是成熟有情的方便，智慧是成熟佛法的方便。這就叫做決定勝道。諸菩薩道，唯有此二，缺一不可。五、又前三度，能饒益有情，怎樣饒益：一者布施能給有情資財。二者持戒能不損惱有情。三者忍辱能忍受有情無端加諸於我的損惱。後三度，能對治煩惱，怎樣對治？一者精進雖未能伏滅煩惱，卻能勤修善品加行而不爲煩惱所傾動。二者靜慮能永伏煩惱。三者般若能永害隨眠。諸菩薩道，亦唯有此二，缺一不行。六、又由施等的前三度，能利樂未來際的一切有情，所以菩薩爲利生故，不自安住於涅槃的寂滅，是謂大悲。由精進等的後三度，能斷一切煩惱，所以菩薩爲斷惑故，亦不住於生死的染污，是謂大智。由不住涅槃，不住生死故，所以這六度實爲修行「無住處涅槃」的資糧。

由於以上的六種理由，所以這前六度，不增不減恰好有六。至於後四度爲什麼也唯有四呢？因爲它是助成前六度，使之修學滿足的，所以也唯有四不增不減。若分開來說：方便善巧能攝受有情以助成施等三度，願能以宏誓助成精進，力能如理作意，以勝解助成靜慮，智能從定所發慧以助成般若。如是十度，能

令菩薩修學圓滿，這在《解深密經》中有詳細的解釋。

論文五：十次第者，謂由前前引發後後，及由後後持淨前前。又前前粗，後後細故，易難修習，次第如是。釋總別名，如餘處說。

講解：這十波羅密多，由施到智的次第，是由前者引生後者，由後者淨化前者。而且由於前粗後細，前者容易修習，後者難於修習，所以成立這樣的次第。至於總的釋名和分別釋名，如《解深密經》和《攝大乘論》所說。

論文六：此十修者，有五種修：一、依止任持修。二、依止作意修。三、依止意樂修。四、依止方便修。五、依止自在修。依此五修，修習十種波羅密多，皆得圓滿。如集論等廣說其相。

講解：修習這十種波羅密多，有五種修習原則：一、依止任持修，謂依止於菩薩種性的因力、殊勝自體的果力、上求下化的願力、簡擇的慧力，來任持對波羅密多所修的正行。二、依止作意修，就是依止與諸度相應的教法，於已得功德深起愛味，見他人行度深生隨喜，於自他當來的勝品度行，深生願樂，這樣作意來修習波羅密多。三、依止意樂修，就是依止於大慈大悲無厭足的歡喜心，來修習波羅密多。四、依止方便修，就是以無分別智觀察三輪清淨，不執有所度、

能度的人我相，及波羅密多的法相。五、依止自在修，就是爲求依止於如來的自在身、自在行、自在說法，而修波羅密多。依此五種修習法則，修習十波羅密多皆得圓滿。至於五種修的行相，如《雜集論》所說。

論文七：此十攝者，謂十一一皆攝一切波羅密多，互相順故。依修前行而引後者，前攝於後，必待前故，後不攝前，不待後故。依修後行持淨前者，後攝於前，持淨前故，前不攝後，非持淨故。若依純雜而修習者，展轉相望應作四句。

講解：這十種波羅蜜多互相含攝的關係，即每一種都含攝一切波羅蜜多，因爲各波羅蜜多之間互相隨順。依靠修習前者，能夠引發後者，前者包括後者，因爲後者必須依靠前者。後者不包括前者，依修習者確認並淨化前者。後者包括在前者之中，有施皆戒，因爲後者確認並淨化前者。前者不包括在後者之中，因爲前者不確認並淨化後者。如果依純淨和間雜修習的話，則展轉相望，應作四句分別進行表達。（註：四句是施而非戒，戒而非施，亦施亦戒，非施非戒。前二句是一行純修，後二句是諸行雜修。）

論文八：此實有十而說六者，應知後四第六所攝。開為十者，第六唯攝無

分別智，後四皆是後得智攝，緣世俗故。此十果者，有漏有四，除離繫果；無漏有四，除異熟果。而有處說，具五果者，或互相資，或二合說。

講解：波羅密多實有十種，然而有處但說爲六種者，應知那是因爲後四種的方便善巧、願、力、智四度，統歸第六的般若所攝了。何以有處又開六爲十呢？因爲第六唯攝無分別智，後四都是後得智攝，爲緣世俗起的後得智。這十波羅蜜多的果，屬於有漏的爲四果，即五果中除去離繫果。屬於無漏的也有四果，即五果中除去了異熟果。然而有處說具有異熟、等流、士用、增上、離繫五果者，那是或約無漏資助有漏，亦得異熟，有漏資助無漏，亦得離繫，或合有漏無漏，說有五果。

論文九：十與三學互相攝者，戒學有三，一、律儀戒，謂正遠離所應離法。二、攝善法戒，謂正修證應修證法。三、饒益有情戒，謂正利樂一切有情。此與二乘有共不共，甚深廣大，如餘處說。

講解：十波羅蜜多與戒、定、慧三學，互相攝持的關係是怎樣呢？戒學有三種，一者律儀戒，就是以七衆戒爲體，正要遠離所應離去的一切惡法。二、攝善法戒，

就是以有爲無漏、無爲無漏的善法爲體，正要修證所應修證的一切善法。三、饒益有情戒，就是以三業爲體，正要做那利樂有情的一切事業。

大乘戒與二乘戒有共與不共的分別，殺、盜、淫、妄的性戒，這是大、小乘所共同受持的。飲酒等的遮戒，性雖非罪，而能引罪，故佛特爲遮止，在菩薩或起現行，不與二乘共持。這共不共法，甚深廣大，餘如《攝大乘論》所說。

論文十：定學有四：一、大乘光明定，謂此能發照了大乘理教行果智光明故。二集福王定，謂此自在集無邊福，如王勢力無等雙故。三賢守定，謂此能守世、出世間賢善法故。四健行定，謂佛、菩薩大健有情之所行故。此四所緣、對治、堪能、引發、作業，如餘處說。

講解：定學有四種：一者大乘光明定，這種禪定能發智慧光明，照耀大乘的理、教、行、果。二者集福王定，這種禪定能任運自在集無邊福德，好像有國王的勢力一樣，無有與他相等。三者賢守定，這種禪定能夠守護世、出世間的善法，不使亡失。四者健行定，佛菩薩修這種禪定剛健勇猛，叫做大健有情定。這四種禪定的所緣、對治、堪能、引發、作業種種差別，如《攝大乘論》所說。

論文十一：慧學有三：一加行無分別慧，二根本無分別慧，三、後得無分

別慧。此三自性、所依、因緣、所緣、行等，如餘處說。如是三慧，初二位中，種具有三，現唯加行。於通達位。現二種三，見道位中，無加行故。於修習位七地以前，若種若現俱通三種，八地以去現二種三，無功用道違加行故，所有進趣皆用後得，無漏觀中任運起故。究竟位中現種俱二，加行現種俱已捨故。

講解：慧學有三種，一者加行無分別慧，二者根本無分別慧，三者後得無分別慧。這三種慧的自性、所依、因緣、所緣、行等，如《攝大乘論》所說。這三種慧，在最初的資糧、加行二位中，以種子而論，則三慧俱有，因爲法爾有無漏種子。以現行而論，則唯有加行而沒有根本、後得。因爲根本、後得是無漏慧，在見道前還沒有證得。在第三的通達位中：以現行而論則唯有根本、後得二慧，而沒有加行慧，因爲加行是有漏慧，見道已斷，若以種子而論則三慧俱有。在第四的修習位中，七地已前，無論種子現行，俱通三慧，因爲菩薩在七地已前還有加行功用，若到八地以後，那現行就唯有根本、後得二慧，而沒有加打了。因爲已達無功用道，違加行故，既違加行，則所有進趣，都用後得慧在無漏觀中任運而起。在第五的究竟位中，無論現行、種子，都唯有根本、後得二慧，

因爲無學道已究竟斷惑證理，加行的現行種子都已捨去了。

論文十二：若自性攝，戒唯攝戒，定攝靜慮，慧攝後五。若並助伴，皆具相攝。若隨用攝，戒攝前三，資糧自體眷屬性故，定攝靜慮，慧攝後五，精進三攝，遍策三故。若隨顯攝，戒攝前四，前三如前及守護故，定攝靜慮，慧攝後五。

講解：講完戒定慧三學，現在是講三學與十波羅蜜多相攝。如果從三學的自性含攝而論，則戒學只含攝戒度，定學唯舍攝靜慮，慧學唯含攝最後的般若等五度了。若和資助三學的伴侶並論，則三學與十波羅蜜多都互相含攝。如果隨順作用含攝來說，則戒學攝前三種波羅蜜多，因爲布施是戒學的資糧，持戒是戒學的自體，忍辱是戒學的眷屬。定學唯攝靜慮，慧學攝最後五波羅蜜多。至於精進波羅蜜多，則三學俱攝，因爲它能夠普遍策勵三學。如果從顯現的關係而論相攝，則戒學攝前四種波羅蜜多，因爲前三種的施、戒、忍爲戒學所攝，義同前說，第四精進能守護戒故，所以亦爲戒學所攝；定學唯攝靜慮，慧學攝最後五度。

論文十三：此十位者，五位皆具，修習位中其相最顯。然初二位，頓悟菩薩種通二種，現唯有漏。漸悟菩薩，若種若現俱通二種，已得生空

無漏觀故。通達位中，種通二種，現唯無漏。於修習位七地已前，種現俱通有漏無漏，八地已去種通二種，現唯無漏。究竟位中若現若種，俱唯無漏。

講解：此處講五位與十波羅蜜多相攝。這十種波羅蜜多五位都有，特別在修習位其相最明顯，因其通有漏、無漏，能行不住有、無二邊的中道。然在資糧、加行的初二位中，則有頓漸之別。在直聞大乘的頓悟菩薩，種子通有漏、無漏，現行唯通有漏。若是回小向大的漸悟菩薩，則無論種、現俱通有漏、無漏。爲什麼漸悟菩薩的現行能並通無漏？因爲他在二乘無學位中，已得了生空的無漏智。在第三的通達位中，種子通有漏、無漏，現行唯通無漏。在第四的修習位中，七地已前，種、現俱通有漏、無漏，八地已後，種子通有漏、無漏，現行唯通無漏。在第五的究竟位中，種、現唯通無漏。

論文十四：此十因位有三種名：一、名遠波羅蜜多，謂初無數劫，爾時施等勢力尚微，被煩惱伏，未能伏彼，由斯煩惱不覺現行。二、名近波羅蜜多，謂第二無數劫，爾時施等勢力漸增，非煩惱伏，而能伏彼，由斯煩惱故意方行。三、名大波羅密多，謂第三無數劫，爾時

施等勢力轉增，能畢竟伏一切煩惱，由斯煩惱永不現行。猶有所知微細現種及煩惱種，故未究竟。

講解：這十波羅蜜多，在未成佛以前的因位中，有三種名稱：一、名遠波羅蜜多，意謂在最初無數劫的修行期間，這時所行施等波羅蜜多的作用還很微弱，反被煩惱所制伏，而不能伏彼煩惱，因此那煩惱就不知不覺的起現行。二、名近波羅蜜多，意謂在第二無數劫的修行期間，距果地較近，這時施等波羅蜜多的作用增大，不但不被煩惱所伏，而且能伏彼煩惱，由於伏煩惱故，作意力生起。三、名大波羅蜜多，就是菩薩進入第三無數劫的修行期間，將得菩提大果，這時施等波羅蜜多作用增盛，能夠畢竟降伏一切煩惱，因此那煩惱就永遠不再現行。但是還有所知障的微細現行與種子，及煩惱障的微細種子存在，還沒有究竟。

論文十五：此十義類，差別無邊，恐厭繁文，略示綱要。十於十地雖實皆修，而隨相增地地修一。雖十地行有無量門，而皆攝在十到彼岸。

講解：這十波羅蜜多，義類差別無窮無盡，《解深密經》和《瑜伽論》都有論述，但文字繁瑣，恐學人厭惡繁文，故僅略示綱要。十波羅蜜多雖實爲十地所皆修，然而隨其相增，每一地不過唯修一度而已，如初地以施爲增上，唯修施度，乃

至十地以智爲增上，唯修智度。雖十地的行門有無量無邊之多，然而都爲十到彼岸的勝行所收。

第四節　別釋十重障

論文一：十重障者：一異生性障。謂二障中分別起者，依彼種立異生性故。二乘見道現在前時，唯斷一種，名得聖性，菩薩見道現在前時，具斷二種，名得聖性。二真見道現在前時，彼二障種必不成就，猶明與暗定不俱生，如秤兩頭，低昂時等，諸相違法理必應然。是故二性無俱成失。無間道時，已無惑種，何用復起解脫道為？為惑證滅，期心別故，為捨彼品粗重性故。無間道時雖無惑種，而未捨彼無堪任性。為捨此故，起解脫道及證此品擇滅無為。

講解：此下講證得二轉依的第三因，斷十重障。十重障是：一、異生性障，就是由分別起的所知、煩惱二障，依其種子建立異生性，所以名爲「異生性障」。聲聞、緣覺二乘見道出現在前時，唯能斷除煩惱障種，稱爲獲得聖性，菩薩見道現在前時，斷除煩惱、所知二障種子，稱爲獲得聖性。

有小乘有部論師問難曰：若異生性在見道前捨，無漏果起，可以說沒有凡聖俱起之失，今既在見道所斷的惑種上立異生性，那就是無間道裏還有異生未斷的惑種存在，豈不是有凡聖俱起的過失嗎？答曰：無失，此唯依分別的二障種子立異生性，所以當二眞見道現在前時，那二障種子必定不能成就。這好像明生暗滅，明與暗決定不能俱生一樣。又好像秤的兩頭，高低時等，這頭高時那頭必低。一切相違的法，在道理上必然是這樣的。因此凡、聖二性，沒有俱成的過失。

又有小乘師問難曰：在無間道還有煩惱種子生起，到解脫道進行對治，你們卻認爲在無間道時已無煩惱種子，既無煩惱種子，何必還要再起解脫道？答：這有兩種原因，一、無間道能夠斷煩惱，解脫道能夠證滅，二心期望有別，所以無間道既已斷煩惱，還得要再起解脫道以證滅理。二、無間道時雖無煩惱種子，猶有彼品粗重的無堪任性未捨，起解脫道，就是要捨彼品的無堪任性，及證得此品的擇滅無爲。

論文二：雖見道生，亦斷惡趣諸業果等，而今且說能起煩惱，是根本故。

由斯初地，說斷二愚及彼粗重。一、執著我法愚，即是此異生性障。

二、惡趣雜染愚，即是惡趣諸業界等。應知愚品，總說為愚，後準此釋。或彼唯說利鈍障品，俱起二愚。彼粗重言，顯彼二種，或二所起無堪任性。如入二定說斷苦根，所斷苦根雖非現種，而名粗重，此亦應然。後粗重言，例此應釋。

講解：雖然在見道生時，不但斷異生障，而且亦斷惡趣人天所起的業果，然而現在且說能起的煩惱，因爲煩惱是業果的根本。由此說初地菩薩，斷二種愚及彼粗重。二愚者，一、執著我法愚，此愚執著心外有實我、實法，不達我、法二空，就是這裏所說的異生性障。二、惡趣雜染愚，此愚即惡趣及諸人天分別所起的雜染業果。我、法二執，可以說是愚，業果何以也說是愚呢？應知業果的體雖非愚，然而業是因愚所起，果是因愚所感，所以總說爲愚。後面說到愚時，都準此例解釋。

或者初地要斷的二種愚，就是利、鈍障品相應而起的二愚，如執著我、法愚，是與利障俱起的愚，而惡趣雜染愚，是與鈍障俱起的愚。至於所謂「彼粗重」的話，是顯示二種愚的種子，或著就是彼二愚所起的無堪任性。如《瑜伽論》說，入第二定，斷彼苦根，苦根的種子在初定中雖說已斷，今第二定再斷彼苦

根粗重。這裏所斷的無堪任性，亦應如此。向後諸地所說的粗重，都應當以此釋爲例。

論文三：雖初地所斷，實通二障，而異生性障意取所知，說十無明非染汙故，無明即是十障品愚。二乘亦能斷煩惱障，彼是共故，非此所說。又，十無明不染污者，唯依十地修所斷說。雖此位中亦伏煩惱，斷彼粗重，而非正意，不斷隨眠，故此不說。理實初地修道位中，亦斷俱生所知一分。然今且說最初斷者，後九地斷準此應知。住滿地中時既淹久，理應進斷所應斷障。不爾，三時道應無別。故說菩薩得現觀已，復於十地修道位中，唯修永滅所知障道，留煩惱障助願受生，非如二乘速趣圓寂。故修道位不斷煩惱，將成佛時方頓斯故。

講解：雖然初極喜地見道所斷，實通二障，但異生性障則唯取所知障，不取煩惱障。因爲《攝大乘論》上說，以十種無明望二乘來說，不得謂爲染污，若取煩惱障，那十種無明便亦通污染，而爲十障品之愚了。小乘的聲聞緣覺二乘也能斷煩惱障，這是大乘和小乘所共，所以不在這大乘所說的範圍。

《攝大乘論》說，十無明對二乘人說爲不染污者，那是依十地修所斷說的，

若依見所斷說，那就不是不染污了。雖此十地修道位中，也伏煩惱斷彼粗重，但那不是正義，因爲不能斷除煩惱的隨眠，故此處不說。按道理說，在初地的修道位中，也能夠斷除一部分俱生的所知障，但現在唯說分別起的異生性障，不說俱生起的修所斷障者，完全是約最初的入心來說的。初地斷障既約入心而說，後九地斷障，也准此從初地所說。怎樣知道初地等出了入心的見道之後，更斷其餘的煩惱呢？因爲在住地心與滿地心（即出地心）中，所經過的時間既然很久，在道理說應更進一步斷其所應斷的所知障，否則的話，那入、住、出的三時道，就應當沒有三品的差別了。所以《對法論》說：菩薩行者，得到六現觀中的四、五兩現觀，復於十地的修道位中，唯修永滅所知障道。留下煩惱障不斷，以助悲願受生，隨類應化，他不如二乘人的速斷煩惱而趣於涅槃。所以菩薩在修道位中不斷煩惱，直到將成佛時，才一齊頓斷。

論文四：二、邪行障，謂所知障中俱生一分，及彼所起誤犯三業。彼障二地極淨尸羅，入二地時便能永斷。由斯二地說斷二愚及彼粗重。一、微細誤犯愚，即是此中俱生一分。二、種種業趣愚，即彼所起誤犯三業。或唯起業，不了業愚。

講解：二、邪行障，就是所知障中俱生的一部分，及由此障所起誤犯的身、語、意三業。這三業入二地時便能永斷，不再誤犯。所以《瑜伽論》說，菩薩進入二地要斷二愚及其粗重。什麼叫做二愚？一、微細誤犯愚，就是所知障中俱生起的一部分。二、種種業趣愚，就是一部分俱生所知障，所生起的誤犯三業。或者，唯說第一的微細誤犯愚，是起業之愚；第二的種種業趣愚，是不了業之愚。這又是一種解釋。

論文五：三、闇鈍障，謂所知障中俱生一分，令所聞、思、修法忘失。彼障三地勝定總持，及彼所發殊勝三慧，入三地時便能永斷。由斯三地說斷二愚及彼粗重。一、欲貪愚。即是此中能障勝定及修慧者，彼昔多與欲貪俱故，名欲貪愚，今得勝定及修所成，彼既永斷，欲貪隨伏，此無始來依彼轉故。二圓滿聞持陀羅尼愚，即是此中能障總持聞、思、慧者。

講解：三、闇鈍障，這也是俱生所知障的一部分，令所聞、所思、所修之法忘失，不能明記。因此能障三地殊勝無漏禪定與總持，以及由此禪定及總持所發的聞、思、修三慧。此障二地未斷，入三地時便能永遠斷除。因此，三地所斷有二種

愚及其粗重。什麼叫做二愚？一、欲貪愚，就是此中能障勝定及修慧的那個愚。因爲它過去常與貪欲在一起，以此名欲貪愚，今因三地中得無漏勝定及修所成慧，彼所知障的根本既已永斷，那欲貪的枝末也就隨之而伏滅了。當知這欲貪煩惱，無始以來，就是依彼所知障而轉變的。二、圓滿聞持陀羅尼愚，就是此中所說能障總持聞、思、慧的那個愚。

論文六：四、微細煩惱現行障，謂所知障中俱生一分，第六識俱身見等攝。最下品故，不作意緣故，遠隨現行故，說名微細。彼障四地菩提分法，入四地時便能永斷。彼昔多與第六識中任運而生執我見等同體起故，說煩惱名。今四地中既得無漏菩提分法，彼便永滅，此我見等，亦永不行。初二三地，行施戒修，相同世間。四地修得菩提分法，方名出世，故能永害二身見等。寧知此與第六識俱？第七識俱執我見等，與無漏道性相違故，八地已去，方永不行，七地已來猶得現起，與餘煩惱為依持故。此粗彼細伏有前後，故此但與第六相應。身見等言，亦攝無始所知障攝定愛法愛，彼定法愛，三地尚增，入四地時，方能永斷，菩提分法特違彼故。由斯四地說斷二愚及彼

粗重：一、等至愛愚，即是此中定愛俱者。二、法愛愚，即是此中法愛俱者。所知障攝二愚斷故，煩惱二愛亦永不行。

講解：四、微細煩惱現行障，這也是俱生所知障的一部分，屬於第六意識相應俱生的身見等。因爲它是最下品，不由作意而生，永遠隨順現行，所以稱爲微細。這微細的煩惱現行，能障四地的菩提分法，進入四地時便能永遠斷除。此所知障，在過去時，多分與第六識中任運而生的我見等同時生起，所以稱爲煩惱。今在四地中，既得無漏菩提分法，這種微細煩惱所行障便永遠滅除，我見等也就永遠不起現行了。

問：爲什麼在初、二、三地不能斷除我見等呢？論主答：初地行施，二地行戒，三地行修，這與世間衆生相同。今第四地證得菩提分法，方名出世，所以才能永滅煩惱、所知二障中的身見等。問：怎知這微細煩惱唯與第六識在一起，而不與第七識俱呢？

答：因爲第七識執我見等，與無漏道的性質相違，要到八地以後無漏相續時，才能永斷不再現行，七地以前猶有有漏，還得現起，俾與其餘的貪、瞋等煩惱作爲依持。又，與第六識相應的身見等粗，與第七識相應的身見等細，粗的先

伏，細的後伏，所以這微細煩惱，唯與第六識相應。

這裏所說的身見等，非但指貪、瞋、癡、慢等的本惑，也包括無始以來，所知障包含的定愛、法愛。這種定愛、法愛在前三地還在增加，入四地時方能永斷，因爲四地的菩提分法，與定愛、法愛是相違背的。

由此四地斷除的二愚及粗重，一、等至愛愚，就是這裏所說的由定愛所伴隨的愚法。二、法愛愚，就是這裏所說的由法愛所伴隨的愚法。所知障包括的二愚斷除以後，那煩惱障的定愛、法愛愚也就永遠的不起現行了。

論文七：五、於下乘般涅槃障，謂所知障中俱生一分。令厭生死樂趣涅槃，同下二乘厭苦欣滅，彼障五地無差別道，入五地時便能永斷。由斯五地說斷二愚及彼粗重。一、純作意背生死愚，即是此中厭生死者。二、純作意向涅槃愚，即是此中樂涅槃者。

講解：五、下乘般涅槃障，這也是俱生所知障中的一部分，能使人厭離生死，樂趣涅槃，就像小乘聲聞、緣覺二乘一樣，厭苦欣滅。下乘般涅槃障四地猶有，能障五地無差別道，進入五地時緣眞實如理，生死涅槃都無差別，便能永斷這下般涅槃障。所以說第五地斷二種愚及其粗重。那二種愚？一、純作意背生死愚，

就是這裏所說的厭惡生死。二、純作意向涅槃愚，就是這裏所說的對涅槃感到欣樂。

論文八：六、粗相現行障，謂所知障中俱生一分，執有染淨粗相現行，彼障六地無染淨道，入六地時便能永斷。由斯六地說斷二愚及彼粗重：一、現觀察行流轉愚，即是此中執有染者，諸行流轉染分攝故。二、相多現行愚，即是此中執有淨者，取淨相故，相觀多行，未能多時住無相觀。

講解：六、粗相現行障，這也是俱生所知障中的一部分，由於執著或染或淨的粗相現行，它障礙六地無染淨的妙道，入六地時便能永斷。由這種因緣，故說入六地時，斷除二愚及其粗重，那二種愚？一、現觀察行流轉愚，就是在第五地中，執有實在雜染的行人，現觀苦集諸行流轉，爲有漏染分所攝。二、相多現行愚，就是在第五地中，執有實在淨相的行人，因執取無漏淨相，多作有相觀行，而未能多時住於無相妙觀。

論文九：七、細相現行障，謂所知障中俱生一分。執有生滅細相現行，彼障七地妙無相道，入七地時便能永斷。由斯七地說斷二愚及彼粗

重。一、細相現行愚，即是此中執有生者，猶取流轉細生相故。二、純作意求無相愚，即是此中執有滅者，尚取還滅細滅相故，純於無相作意勤求，未能空中起有勝行。

講解：七、細相現行障，也是俱生所知障中的一部分。仍執著於生死流轉的細相現行，這種細相能障礙第七地的妙無相道，當證入第七地時，緣無相眞如，便能永斷這種細相現行障。由此原因，說第七地斷二種愚及其粗重。那二種愚？一、細相現行愚，就是這第六地中執有生相的行人，還執取有流轉的微細生相。二、純作意求無相愚，就是第六地執有滅相的行人，還執取有還滅的微細滅相，純於無相作意勤求，未能冥合眞、俗二境，於無相空理之中，不加作意而起有觀的勝行。

論文十：無相中作加行障，謂所知障中俱生一分，令無相觀不任運起。前之五地，有相觀多無相觀少；於第六地，有相觀少無相觀多，第七地中純無相觀，雖恆相續而有加行，由無相中有加行故，未能任運現相及土。如是加行障八地中無功用道，故若得入第八地時便能永斷，彼永斷故得二自在。由斯八地說斷二愚及彼粗重。一、於無相

作功用愚。二、於相自在愚。令於相中不自在故，此亦攝土相一分故。八地以上純無漏道任運起故，三界煩惱永不現行。第七識中細所知障猶可現起，生空智果不違彼故。

講解：八、無相中作加行障，這也是俱生所知障中的一部分，使第七地於無相觀不能任運生起。前五地的觀心尚劣，所以有相觀時多，無相觀時少。進而到了第六地，有相觀時少，無相觀時多，更進而至於第七地中，斷了生滅細相，才能作純無相觀。雖純無相觀恆時相續猶有加行，由於無相中還有加行之故，所以未能任運對一切莊嚴等相及淨穢等土自在顯現，這種加行能障第八地中的無功用道，令不得入。所以若得入第八地時，便能永遠斷除這加行障，獲得任運現相、現土的二種自在。因此說第八地斷二種愚及其粗重。那二種愚？一、於無相作功用愚，就是第七地中，於無相觀尚有加行功用的那種愚癡。二、於相自在愚，就是能令於身、土相中，不得自在顯現的那種愚癡。

八地以上，純無漏道任運現起，所以三界煩惱就永遠不再現行了。不過第七識中的微細所知障還可以現行，因爲八地的生空智果，與第七識的法執末那，不相違故。

論文十一：九、利他中不欲行障，謂所知障中俱生一分，令於利樂有情事中，不欲勤行，樂修己利。彼障九地四無礙解，入九地時便能永斷。由斯九地說斷二愚及彼粗重。一、於無量所說法、無量名句字、後後慧辯、陀羅尼自在愚，於無量所說法陀羅尼自在者，謂義無礙解，即於所詮總持自在，於一義中現一切義故。於無量名句字陀羅尼自在者，謂法無礙解，即於能詮總持自在，於一名句字中現一切名句字故。於後後辯陀羅尼自在者，謂詞無礙解，即於言音展轉訓釋總持自在，於一音聲中現一切音聲故。二、辯才自在愚，辯才自在者，謂辯無礙解，善達機宜巧為說故。愚能障此四種自在，皆是此中第九障攝。

講解：九、利他中不欲行障，也是俱生所知障中的一部分，在做利樂有情的事業中，不欲勤奮行動，只是勤修自利。這種對饒益有情事不欲去行，是第九地義、法、詞、辯四無礙解的大障，菩薩入第九地時便能永斷。因此說第九地斷二種愚及其粗重。

那二種愚，一、於無量所說法、無量名句字、後後慧辯陀羅尼自在愚，就是

以一陀羅尼貫通三無礙辯：一者於無量所說法陀羅尼自在，就是「義無礙解」，在所詮釋的義理上能夠總持自在。因爲菩薩說法，能於一義中現一切義故。二者於無量名句字陀羅尼自在，就是「法無礙解」，在能詮的名句字上能總持自在。因爲菩薩說法，能於一名句字中現一切名句字故。三者於後後慧辯陀羅尼自在，就是「詞無礙解」，在以言說音聲展轉爲衆生訓解釋義時，能總持自在。因爲菩薩說法，能於一方音聲中現一切音聲故。二、辯才自在愚，就是「辯無礙解」，菩薩能善達衆生機緣，權宜巧便而爲說法。以上所說的四無礙解，唯愚能障，使之不得自在，所以總說爲愚。

論文十二：十、於諸法中未得自在障，謂所知障中俱生一分，令於諸法不得自在。彼障十地大法智雲，及所含藏所起事業，入十地時便能永斷。由斯十地說斷二愚及彼粗重：一、大神通愚，即是此中障所起事業者。二、悟入微細秘密愚，即是此中障大法智雲及所含藏者。

講解：十、於諸法中未得自在障，也是俱生所知障中的一部分。菩薩因此障的存在，雖得四無礙解，猶於諸法不得自在。能障十地緣眞如大法如雲之智，及所含藏的陀羅尼門、三摩地門等功德，與所起的神通事業。從九地進入第十地時，便

能永斷此障。因此說十地斷二種愚及其粗重。那二種愚？一、大神通愚，就是此九地中障礙所起利他事業，不令顯現的愚癡。二、悟入微細秘密愚，就是第九地裏能障微細秘密的大法智雲，及其所含藏的諸功德等，不令悟入的那種愚癡。

論文十三：此地於法雖得自在，而有餘障，未名最極。謂有俱生微所知障，及有任運煩惱障種，金剛喻定現在前時，彼皆頓斷入如來地。由斯佛地說斷二愚及彼粗重。一、於一切所知境極微細著愚，即是此中微所知障。二、極微細礙愚，即是此中一切任運煩惱障種。故集論說：得菩提說，頓斷煩惱及所知障，成阿羅漢及成如來，證大涅槃大菩提故。

講解：這第十地菩薩，雖已對法得到自在，但是還有餘障存在，未得名爲最極。這餘障就是俱生的微細所知障，及任運的煩惱障種子，要到金剛喻定現前的時候，才能頓斷此障入如來地。因此說佛地斷二種愚及其粗重。那二種愚，一、於一切所知境極微細著愚，就是第十地裏尚有俱生微所知障的執著。二、極微細礙愚，就是這十地裏所有一切任運煩惱障種的那種愚。因爲二愚爲佛地所斷，所

以《雜集論》上說：得菩提時，頓斷煩惱及所知障，成阿羅漢及成如來，證得了大涅槃及大菩提的二種極果。

論文十四：此十一障　二障所攝。煩惱障中見所斷種，於極喜地見道初斷。彼障現起地前已伏。修所斷種金剛喻定現在前時一切頓斷。彼障現起地前漸伏，初地以上能頓伏盡，令永不行，如阿羅漢。由故意力前七地中雖暫現起，而不為失，八地以上畢竟不行。

講解：上文解釋十重障，乘便也解釋了佛地障，這就成爲十一障了。這十一障，總爲煩惱、所知二障所攝。以下說明這二障的伏斷位次，今先明煩惱障。煩惱障中屬於見道所斷的分別種子，在菩薩極喜地的眞見道時，無分別智生起之初便斷，並非相見道的後得智能斷此障。然而，彼煩惱障的分別現行，以直悟菩薩來說，他在未登地前的資糧、加行位中，已經被伏滅了。

修道所斷的俱生種子，到金剛喻定現前的時侯，才能一切頓斷。然而，在地前的三賢位中已少分漸伏，初地以上便能頓時伏盡，使之永不現行，好像證了阿羅漢果一樣。雖在前七地中，猶有不怕煩惱的菩薩，由故意力故暫起現行，但不會因煩惱而犯了過失。八地以上，就畢竟不起現行了。

論文十五：所知障中見所斷種，於極喜地見道初斷。彼障現起，地前已伏。修所斷種，於十地中漸次斷滅，金剛喻定現在前時，方永斷盡。彼障現起地前漸伏，乃至十地方永伏盡。八地以上，六識俱者不復現行，無漏觀心及果相續能違彼故。第七俱者猶可現行，法空智果起位方伏。前五轉識，設未轉依，無漏伏故，障不現起。

講解：上節講煩惱障伏斷位次，此節講所知障伏斷位次。所知障中，屬於見道所斷的分別種子，在菩薩極喜地的見道位最初所斷，至於此障的分別現行，也在極喜地前的加行位時已被伏斷了。至於修道所斷的俱生種子，在十地中一地一地的逐漸斷滅，直到金剛喻定現前的時候才永遠斷盡。

八地以上，與第六識俱起所知障不再現行，因爲二空的無漏觀智及漏盡定果，相續不斷的起違抗作用。與第七識俱起的所知障還是可以現行，因第七識的法執，要到法空智果的金剛位時才能伏斷。如果前五轉識的所知障還沒有證轉依，就由第六識俱的無漏所伏，不令現起。

論文十六：雖於修道十地位中，皆不斷滅煩惱障種，而彼粗重亦漸斷滅，由斯故說二障粗重，一一皆有三位斷義。雖諸位中皆斷粗重，而三

位顯，是故偏說。

講解：有問難曰：雖然在修道位的十地中，不能斷滅煩惱障種子，但已將其粗重漸漸斷滅。所以《瑜伽論》說，煩惱、所知二障的粗重，一一都有三位斷義。斷煩惱障的三位是；一者極喜地，斷上中品煩惱。二者決定位，斷下品煩惱。三者金剛位，斷三品煩惱的習氣隨眠。斷所知障的三位是：一者在皮，即見道位。二者在膚，即不動地位。三者在肉，即佛地位。有問曰：若煩惱粗重，不屬種子，豈非地地皆斷，何以但說三位？答：雖十地的每一階位中皆斷粗重，而三位特顯，如無漏觀心的初起、無間、圓滿。所以偏說三位斷，而不說地地皆斷。

論文十七：斷二障種，漸頓云何？第七識俱煩惱障種，三乘將得無學果時，一剎那中三界頓斷。所知障種，將成佛時，一剎那中一切頓斷，任運內起無粗細故。餘六識俱煩惱障種見所斷者，三乘見位真見道中，一切頓斷。修所斷者，隨其所應，一類二乘，三界九地，一一漸次，九品別斷，一類二乘，三界九地，合為一聚，九品別斷；菩薩要起金剛喻定，一剎那中三界頓斷。所知障種，初地初心，頓斷一切見所斷者。修所斷者，後於十地修道位中，漸次而斷，乃至正

起金剛喻定，一剎那中方能斷盡。通緣內外粗細境生，品類差別有眾多故。

講解：有問曰：斷二障種子時，其漸頓的情況如何呢？答曰：與第七識俱起的煩惱障種子，在三乘聖者將要證得無學果時，三界所有煩惱，一剎那間頓斷。與第七識俱起的所知障種子，在將成佛時一剎那間一切頓斷。因爲第七識的我、法二執，是任運而起，唯緣本識自內之境，他沒有品類粗細的差別，所以能夠頓斷。與其餘六識俱起煩惱障種子，屬於見道所斷，三乘人在見道位的眞見道中一切頓斷。在修道位所斷除的，隨其根的鈍利所應，而有漸頓之別了。有一類漸次得果的鈍根二乘人，在三界九地的八十一品煩惱，必須一地一地的各分九品而漸次別斷，有一類超越不還的利根二乘，他能將三界九地的八十一品煩惱，合爲一聚九品而一一別斷，菩薩要到金剛喻定生起，於一剎那間三界頓斷。與六識相應的所知障種子，屬於見道所斷的，菩薩於進入初地入心，一切頓斷。屬於修道所斷的，後於十地的修道位中，漸次而斷，直到正起金剛喻定時的一剎那間，才完全斷盡。因爲他不同於唯緣內境的第七識，而是通緣內外粗細境生，品類有很多差別，所以諸地漸次別斷。

論文十八：二乘根鈍，漸斷障時，必各別起無間、解脫、加行、勝進，或別或總。菩薩利根，漸斷障位，非要別起無間解脫，剎那剎那能斷證故。加行等四，剎那剎那前後相望，皆容俱有。

講解：二乘人的根機遲鈍，所以他們於漸斷障時，必然生起無間道、解脫道、加行道、勝進道，或分別生起，或總的生起。菩薩行者，因爲根利，所以於修道的漸斷障位，並非同二乘一樣別起無間解脫，而是剎那剎那念念都能斷惑證理；加行、無間、解脫、勝進四道，剎那剎那前後相望，每一道皆容許具有其餘三道。

第五節　別釋十眞如

論文一：十真如者，一、遍行真如：謂此真如二空所顯，無有一法而不在故。二、最勝真如：謂此真如具無邊德，於一切法最為勝故。三、勝流真如：謂此真如所流教法，於餘教法極為勝故。四、無攝受真如：謂此真如無所繫屬，非我執等所依取故。五、類無別真如：謂此真如類無差別，非如眼等類有異故。六、無染淨真如：謂此真如本性無染，亦不可說後方淨故。七、法無別真如：謂此真如雖多教法，種種安立而無異故。八、不增減真如：謂此真如離增減執，不

隨淨染有增減故，即此亦名相土自在所依真如，謂若證得此真如已，現相現土俱自在故。九、智自在真如：謂若證得此真如已，於無礙解得自在故。十、業自在等所依真如，謂若證得此真如已，普於一切神通作業總持定門，皆自在故。

講解：本第五節的重點，是在如何證得二轉依果。要證得二轉依果，有四種能證之因，就是要歷經十地，修十勝行（十波羅蜜多），斷十重障，證十眞如，至此始能證得二種轉依。換一個方式來說，十地是所經的位次，十勝行（十波羅蜜多）是所修的因，十重障是所對治的斷法，證十眞如，就是所觀照的眞理。能證四因已講解其三，於此來講解第四因的十眞如了：

一、遍行眞如：這是初地菩薩，證得我、法二空所顯的平等如理，遍法界中沒有任何一法不存在於此眞如之中。

二、最勝眞如：這是二地菩薩，遠離微細遮罪煩惱塵垢之所證，所以具有無邊莊嚴的淨德，在一切法中最爲超勝。

三、勝流眞如：這是三地菩薩，成就總持大法的勝定所顯，因此，從這眞如流出的教法，望其餘教法，極爲殊勝。

四、無攝受眞如：這是四地菩薩，斷了微細煩惱現行障之所顯，因此，他無所繫屬，並非我執、我慢、我愛、無明、邊見、我所見等之所依取。

五、類無別眞如：這是五地菩薩合眞俗二觀，無生死、涅槃差別之所證，他不同眼等，隨著有情類而有別異一樣。

六、無染淨眞如：這是六地菩薩，觀一切法緣生無性的如智之所顯發。因此眞如的本性並非染污，所以也不可說是後來才清淨的。

七、法無別眞如：這是七地菩薩，離了生滅細相現行所顯的如理，雖有勝義法界、實相等，多種教法的安立，而此眞如，體實無異。

八、不增減眞如：這是八地菩薩，於無功用道中離了增、減二執的如理，他不隨著得淨而起增執，斷染而起減執。即此離增減執，也可以名相土自在所依眞如。因爲證得了這眞如已後，無論現相現土，都能不加功用的任運自在。

九、智自在所依眞如：這是九地菩薩，證得了這眞如已後，能於四無礙解，獲得了善說法要的自在，成利他行。

十、業自在等所依眞如：這是十地菩薩，證了這眞如已後，遍於利樂有情的一切神通作業、陀羅尼的總持、三摩地的勝定，都能夠自在無礙。

論文二：雖真如性實無差別，而隨勝德假立十種，雖初地中已達一切，而能證行猶未圓滿，為令圓滿，後後建立。

講解：雖然眞如的性質，實際上並無差別，而隨順其殊勝功德，假立十種名稱。雖然菩薩在於初地就已通達眞如之理，但其能證的行位還沒有圓滿，爲了使之圓滿，所以才於初地之後，依次建立了這十種眞如。

論文三：如是菩薩於十地中，勇猛修行十種勝行，斷十重障，證十真如，於二轉依便能證得。

講解：菩薩在十地中，就是這樣勇猛的修習十種勝行，斷除十重障，證得十眞如，這樣就能夠證得大菩提、大涅槃二種勝果。

第六節　別釋二轉依

論文一：轉依位別，略有六種，一損力益能轉，謂初二位，由習勝解及慚、愧故，損本識中染種勢力，益本識內淨種功能，雖未斷障種，實證轉依，而漸伏現行亦名為轉。

講解：轉依的位別，簡略來說有六種，一、損力益能轉，就是在第一資糧位和第二加

行位，由於修習勝解及慚、愧，損減了阿賴耶識中染污種子的勢力，增益了阿賴耶識中清淨種子的功能，雖然尚未斷二障種子，實際上已經證得轉依，因爲它已逐漸降伏二障現行，所以也得名爲轉依。

論文二：二通達轉，謂通達位，由見道力通達真如，斷分別生二障粗重，證得一分真實轉依。三修習轉，謂修習位，由數修習十地行故，漸斷俱生二障粗重，漸次證得真實轉依。攝大乘中說通達轉在前六地，有無相觀，通達真俗間雜現前，令真非真現不現故。說修習轉。在後四地。純無相觀，長時現前，勇猛修習斷除粗重，多令非真不顯現故。

講解：二、通達轉，就是在通達位，由見道之力通達了眞實如理，斷除分別所生的二障粗重，證得了一部分眞實的轉依，所以名通達轉。三、修習轉，就是在修習位，數數不斷的修習從初地住心到十地滿心的波羅密多，漸次斷俱生而起的二障粗重，證得了眞實轉依。《攝大乘論》上說，通達位在前六地，以有相觀通俗，無相觀通眞，當眞實義相顯現的時候，非眞實義相就不顯現。《瑜伽論》等說修習轉在後四地，無相觀長時出現，經過勇猛修行，斷除其粗重，使不眞

實的義相不再顯現，所以名修習轉。

論文三：四、果圓滿轉，謂究竟位，由三大劫阿僧企耶，修習無邊難行勝行，金剛喻定現在前時，永斷本來一切粗重，頓證佛果圓滿轉依，窮未來際利樂無盡。五、下劣轉，謂二乘位，專求自利，厭苦欣寂，唯能通達生空真如，斷煩惱種，證真擇滅，不能有所堪任，所以名下劣轉。六、廣大轉。即大乘位，為利他故，趣大菩提，生死涅槃，俱無欣厭，具能通達二空真如，雙斷所知煩惱障種，頓證無上菩提涅槃。有勝堪能，名廣大轉。此中意說廣大轉依，捨二粗重而證得故。

講解：四、果圓滿轉，就是第五的究竟位，由於歷經三大阿僧企耶，修習無邊無際的難行和勝行，直到金剛喻定現前的時候，永遠斷除了本來的二障粗重，頓時證得究竟佛果，證得圓滿轉依，窮未來際利樂有情，無有盡時。

五、下劣轉，就是二乘行者，他們專求自利，不求利他，厭生死苦，欣寂滅樂，只通達生空眞如，唯斷煩惱障種子，證得眞擇滅，無殊勝功能，不能有所堪任，所以名下劣轉。

六、廣大轉，就是大乘的菩薩位，爲利他故，趣向於菩提大果，不捨生死，不取涅槃，所以菩薩於生死涅槃，都無所欣厭，具能通達生空、法空二空眞如，雙雙斷了所知、煩惱二障種子，頓證無上菩提、及大般涅槃。因爲有此殊勝的功能，有所堪任，所以名爲廣大轉。轉依義別雖有六種，但是頌中所取的轉依體，是約第六的廣大轉依來說的。因爲頌中說：「捨二粗重故，便證得轉依」，廣大轉依，就是菩薩修十地行，地地捨二粗重而證得的。

論文四：轉依義別，略有四種。一、能轉道，此復有二：一能伏道，謂伏二障隨眠勢力，令不引起二障現行。此通有漏無漏二道，加行、根本、後得三智。隨其所應漸頓伏彼。二、能斷道，謂能永斷二障隨眠。此道定非有漏加行，有漏曾習相執所引，未泯相故：加行趣求所證所引，未成辦故。

講解：轉依的意義，簡略來說有四種。第一種是「能轉道」，這又分爲二種：一、能伏道，就是能降伏煩惱、所知二障隨眠的勢力，使之不能引起二障現行。它通有漏、無漏二道，及加行、根本、後得三智。隨其三智的所應，或漸或頓的降伏二障隨眠勢力。二、能斷道，就是永遠斷除二障隨眠，能斷道決定不是有漏

加行，因爲有漏心加行智和有漏後得智，前者是曾習道，後者是相執之所引，未能泯伏滅除此相，所以不能斷惑。無分別智是加行所引，眞如是加行智所趣所求，即由所引無分別智能證所證眞如。

論文五：有義，根本無分別智，親證二空所顯真理，無境相故，能斷隨眠。後得不然，故非斷道。有義，後得無分別智，雖不親證二空真理，無力能斷迷理隨眠，而於安立非安立相，明了現前，無倒證故，亦能永斷迷事隨眠。故瑜伽說：修道位中，有出世斷道，世出世斷道，無純世間道，能永害隨眠，是曾習故，相執引故。由斯理趣，諸見所斷及修所斷迷理隨眠，唯有根本無分別智親證理故，能正斷彼。餘修所斷迷事隨眠，根本後得俱能正斷。

講解：有人認爲，唯有根本無分別智，直接證得我、法二空所顯的眞理，因無外境相分，故能斷除二障隨眠。後得智就不然了。因爲以後得智作無相觀時，還有相分的境相存在，不能斷障，所以他不是能斷道。

又有人認爲，後得的無分別智，雖不能親證二空所顯眞理，沒有能力斷除迷理隨眠，但能明確認識安立諦及非安立諦相，因爲沒有顚倒認識，所以也能夠

永遠斷除迷事隨眠。因此，《瑜伽論》上說：在修道位裏有二種斷道，一種是根本無分別智的出世斷道，一種是後得無分別的世出世斷道。沒有有漏心的純世間道，能夠永斷隨眠，因爲有漏心是曾習境，是由相執之所引生的。由此理趣可見，各種見道所斷和修道所斷的迷理隨眠，唯有根本無分別智，親證二空眞理，才能正式斷了它們。其餘修道所斷貪、瞋、無明、慢等的迷事隨眠，則根本智和後得智都能正確斷除。

論文六：二所轉依，此復有二，一持種依，謂根本識，由此能持染淨法種，與染淨法俱為所依，聖道轉令捨染得淨。餘依他起性，雖亦是依，而不能持種，故此不說。二迷悟依，謂真如。由此能作迷悟根本，諸染淨法依之得生，聖道轉令捨染得淨。餘雖亦作迷悟法依，而非根本，故此不說。

講解：第二種是「所轉依」，這又分爲二種：一、持種依，就是第八根本識，由於這根本識能執持染、淨法種子，而爲染、淨法之所依，修行聖道，能夠使它捨除染法，得到淨法，所以名爲轉依。其餘的依他起性，雖亦是轉依，但不能執持種子，所以這裏唯說根本識而不說依他。二、迷悟依，就是眞如。由於這眞如

能作迷悟的根本，各種染法和淨法都依之而生。修行聖道，能轉令捨染得淨，所以名爲轉依。其餘的依他起性，雖亦爲迷悟法之所依，而非根本，所以這裏唯說眞如爲迷悟依，而不說依他。

論文七：三所轉捨，此復有二：一所斷捨，謂二障種，真無間道現在前時，障治相違，彼便斷滅，永不成就，說之為捨。彼種斷故，不復現行妄執我法。所執我法不對妄情亦說為捨，由此名捨遍計所執。二所棄捨，謂餘有漏劣無漏種，金剛喻定現在前時，引極圓明純淨本識，非彼依故，皆永棄捨。彼種捨已，現有漏法及劣無漏畢竟不生，既永不生，亦說為捨。由此名捨生死劣法。有義，所餘有漏法種及劣無漏，金剛喻定現在前時，皆已棄捨，與二障種俱時捨故。有義，爾時猶未捨彼，與無間道不相違故，菩薩應無生死法故，此位應無所熏識故，住無間道應名佛故，後解脫道應無用故。由此應知餘有漏等，解脫道起，方棄捨之，第八淨識，非彼依故。

講解：第三種是「所轉捨」，這又分爲二種，一、所斷捨，就是煩惱、所知二障種子。眞正無間道出現在前的時候，障礙和對治互相違逆，二障種子就斷滅了，永遠

不再成就，所以稱之爲捨。因爲二障種子斷滅了，不再成爲現行虛妄執著的我和法。所執實我實法本來是對妄情而說，現在妄情已斷，不可能再對妄情發生作用了，所以應當隨之而捨。所以，這叫做捨除遍計所執。二、所棄捨，就是有漏種子和弱劣的無漏種子，當金剛喻定出現在前的時候，引生極其圓滿光明純淨無雜的阿賴耶識，它不是這種種子的所依，所以要永遠捨除。這種種子捨除以後，有漏法種子和弱劣的無漏種子終究不能再生。既然永遠不能再生，也稱之爲捨。由此道理名捨生死法及劣法。

有人認爲，二障所餘的有漏法種及劣無漏法，在金剛喻定現前的時侯，都已經捨除。因爲他們同二障種子俱時而生，當然也是俱時而捨。第二師說，金剛心時還沒有棄捨，因爲它們與無間道並不相違，菩薩應當是沒有生死之法，因爲此位應當沒有所薰之識，住於無間道應當稱爲佛，以後的解脫道應當是沒有作用了。由此應當知道，剩餘的有漏等，當解脫道生起的時候，才能夠丟棄捨除，因爲解脫道位的第八淨識，不是這劣無漏及餘有漏法的所依。

論文八：四所轉得，此復有二。一所顯得，謂大涅槃，此雖本來自性清淨，而由客障覆令不顯，真聖道生，斷彼障故，令其相顯，名得涅槃。

此依真如離障施設，故體即是清淨法界。

講解：第四種是「所轉得」，這又分爲二種。一所顯得，就是大涅槃。涅槃與小乘唯斷煩惱的寂滅不同，所以稱大涅槃。大涅槃其本來自性雖然清淨，由於客塵的煩惱、所知二障的覆蓋，使他不得顯現，到能證眞理的聖道生時，把客障斷了，才能使涅槃相顯，因爲大涅槃是依眞如離障而施設的，並非有相，所以他的自體就是清淨法界。

論文九：涅槃義別，略有四種：一、本來自性清淨涅槃，謂一切法相真如理，雖有客染而本性淨，具無數量微妙功德，無生無滅，湛若虛空，一切有情平等共有，與一切法不一不異，離一切相一切分別。尋思路絕，名言道斷，唯真聖者自內所證，其性本寂，故名涅槃。二、有餘依涅槃，謂即真如出煩惱障，雖有微苦所依未滅，而障永寂，故名涅槃。三、無餘依涅槃，謂即真如出生死苦，煩惱既盡，餘依亦滅，眾苦永寂，故名涅槃。四、無住處涅槃，謂即真如出所知障，大悲般若常所輔翼，由是不住生死涅槃，利樂有情窮未來際，用而常寂，故名涅槃。

講解：涅槃的義別，略有四種。一、本來自性清淨涅槃，就是一切法相的眞如理性，雖爲客塵所染，而自性清淨，具足無量數微妙功德，無生無滅，湛然凝寂，有如虛空，爲十界凡聖一切有情平等共有。與一切法非一非異，離一切所取、能取的分別。因其非粗心境，所以尋思路絕，名言道斷。唯是眞正聖者的自內所證，其性本寂，所以名爲涅槃。

二、有餘依涅槃，就是眞如出離煩惱的障蔽，雖然還有微細苦果的依身未滅，而煩惱障卻已永遠的寂滅，所以名爲涅槃。

三、無餘依涅槃，就是眞如出離了生死苦的纏縛，此時煩惱的苦因既盡，所餘的依身苦果亦滅，如是衆苦永寂，所以名爲涅槃。

四、無住處涅槃，就是眞如出離所知障，此時菩薩的大悲、大智，如鳥之兩翼，相輔而行。由大智故，不住生死，由大悲故，不住涅槃。如是利樂有情，盡未來際，雖妙用無窮，而體常寂，所以名爲涅槃。

論文十：一切有情，皆有初一，二乘無學，容有前三，唯我世尊，可言具四。如何善逝有有餘依？雖無實依，而現示有，或苦依盡，說無餘依，非苦依在，說有餘依，是故世尊可言具四。若聲聞等有無餘依，

如何有處說彼非有？有處說彼都無涅槃，豈有餘依彼亦非有，然聲聞等身智在時，有所知障，若依未盡，圓寂義隱，說無涅槃，非彼實無煩惱障盡所顯真理有餘涅槃。爾時未證無餘圓寂，故亦說彼無無餘依，非彼後時滅身智已，無苦依盡無餘涅槃。或說二乘無涅槃者，依無住處，不依前三。

講解：一切有情，都有第一種的自性清淨涅槃。二乘無學容許有前三種涅槃，只有釋迦世尊，具有四種涅槃。爲什麼善逝——佛，尚有有餘依涅槃，難道說佛的苦依還沒有盡嗎？答曰：佛雖沒有實在苦依未盡的有餘依涅槃，然而爲應化示現的苦諦，似有有餘。或約苦依盡說，名無餘依；約非苦的無漏依身而說，名有餘依。以是之故，世尊是具足四種涅槃。

聲聞、緣覺二乘聖者，如平常說，有無餘依涅槃。爲何有處如《勝鬘經》說，彼二乘沒有無餘依呢？答曰：經上說這些二乘人，無論有餘、無餘涅槃全都沒有，並不是但說無無餘依。然而實在說，聲聞、緣覺的二乘聖者，報身報智尚在而未滅的時候，尚有所知障及苦果的依身未盡，圓寂的意義隱昧不顯，所以經上說他沒有涅槃，並不是說二乘聖者，實無煩惱障斷盡已後所顯眞理之有餘

依涅槃。爾時二乘聖者，還沒有證到無餘的圓寂，所以也說他沒有無餘依，並不是說他滅了身智已後，沒有苦依已盡的無餘涅槃。或者經說二乘沒有涅槃，是依第四的無住處涅槃說的，並不是依前三涅槃而說。

論文十一：又說彼無無餘依者，依不定性二乘而說。彼才證得有餘涅槃，決定迴心求無上覺，由定願力，留身久住，非如一類入無餘依。謂有二乘深樂圓寂，得生空觀，親證真如，永滅感生煩惱障盡，顯依真理有餘涅槃。彼能感生煩惱盡故，後有異熟無由更生。現苦所依任運滅位，餘有為法既無所依，與彼苦依同時頓捨，顯依真理無餘涅槃。爾時雖無二乘身智，而由彼證，可說彼有。此位唯有清淨真如，離相湛然，寂滅安樂，依斯說彼與佛無差：但無菩提利樂他業，故復說彼與佛有異。

講解：而且，這裏說二乘無無餘依者，是依不定性的二乘說的。他們才證得有餘涅槃，就決定再迴小向大，求無上覺。由於這樣的定力和願力，不厭生死，留身久住，在世間修利他行。這與那一類定性二乘，但厭生死，入無餘涅槃不同，所以說他為無無餘依。

定性二乘，深深的耽樂圓寂，厭患生死，緣無我境，得生空觀智，親證眞如，把感生死苦報的煩惱障滅除盡淨，由於彼能感生死的煩惱因盡，後有的異熟報果，就無從再生，現在的苦所依身，也只有任運而滅了。在這現苦所依的任運滅位，那其餘能依的有爲法，既無所依，便與彼苦依同時頓捨，顯示了依於眞如理的無餘涅槃。

苦依與智既然同時而捨，誰能證於無餘眞理呢？要知入無餘的那個時候，雖說沒有二乘的身智，然而由彼二乘能證此滅，故亦可說二乘有無餘依，並不是說身智在的時候，可說二乘名有無餘依。或者有人說，既證無餘，便與佛等，爲什麼二乘與佛有異？答曰：此位既斷煩惱，證得清淨眞如，離分別妄想，得寂滅之樂，根據這一點意義，可說二乘與佛沒有差別。但因二乘沒有上求菩提、下化有情的事業，所以又說二乘與佛是有差別的。

論文十二：諸所知障既不感生，如何斷彼得無住處？彼能隱覆法空真如，令不發生大悲般若，窮未來際利樂有情，故斷彼時顯法空理，此理即是無住涅槃，令於二邊俱不住故。

講解：外人問曰：一切所知障既然都不招感生死，怎麼說斷了所知障便能得無住處涅

槃呢？答曰：所知障雖不感生死，但能隱覆法空眞理，使之不能發生大悲般若，窮未來際利樂有情，所以斷彼障時，才能顯示法空的眞理。當知這法空眞理，就是無住處涅槃。因爲令於生死、涅槃二邊俱不住故。

論文十三：若所知障，亦障涅槃，如何斷彼，不得擇滅？擇滅離縛，彼非縛故。既爾，斷彼寧得涅槃？非諸涅槃皆擇滅攝。不爾，性淨應非涅槃，能縛有情住生死者，斷此說得擇滅無為，諸所知障不感生死，非如煩惱，能縛有情，故斷彼時，不得擇滅。然斷彼故，法空理顯，此理相寂，說為涅槃，非此涅槃擇滅為性，故四圓寂諸無為中，初後即真如，中二擇滅攝。

講解：外人又問：假使所知障亦障涅槃的話，爲什麼斷了所知障不能得到擇滅呢？論主答曰：擇滅無爲是離煩惱障縛所顯的，但所知障並不像煩惱那樣繫縛有情。外人又問：既然如此，斷離縛怎樣得到涅槃呢？論主答曰：並不是一切涅槃都歸擇滅所攝，不然的話，那不屬擇滅的自性清淨．就應當不是涅槃了。要知道，能縛有情住於生死的東西，唯是煩惱，這煩惱斷了，才叫做得擇滅無爲。諸所知障不感生死，並不像煩惱障那樣能繫縛有情，所以斷彼障時，不得擇滅。但

是斷除了此障，就使法空眞理得以顯現，這法空理相本寂滅，所以說名涅槃，並不是這涅槃以擇滅爲性。因此之故，四種涅槃在各種無爲中，第一和第四種是眞如，中間的有餘、無餘二種是擇滅無爲。

論文十四：若唯斷縛得擇滅著，不動等二，四中誰攝？非擇滅攝，說暫離故，擇滅無為唯究竟滅，有非擇滅，非永滅故。或無住處，亦擇滅攝，由真擇力，滅障得故。擇滅有二：一滅縛得，謂斷感生煩惱得者。二滅障得，謂斷餘障而證得者。故四圓寂諸無為中，初一即真如，後三皆擇滅。不動等二暫伏滅者，非擇滅攝，究竟滅者，擇滅所攝。

講解：外人又問：假定如上所說，唯有斷縛方得擇滅的話，那不動無爲及想受滅無爲，在四種無爲中何者所攝呢？論主答曰：並不屬於擇滅無爲，因爲《顯揚聖教論》說，這二種無爲不過暫時離縛，而擇滅無爲唯究竟滅。不動及想受滅，他們但有非擇滅缺緣不生的意義，而不是永滅，所以是非擇滅攝。

或者還有一種解釋，無住處涅槃，也可以說是擇滅所攝。因其體雖非縛，卻是由法空觀智的眞簡擇力，滅了所知障而證得之故，所以也是擇滅所攝。擇滅

無爲有二種：一種是滅縛得，即是斷了感生死的煩惱所得的擇滅；一種是滅障得，即斷除煩惱之餘的所知障而證得的擇滅。所以四種涅槃在四無爲法中：初一的自性涅槃即是眞如，後三的有餘、無餘、無住處涅槃都是擇滅。不動及想受滅這二種無爲，是暫時伏滅的，並不屬於擇滅無爲，究竟滅除的才屬於擇滅所攝。

論文十五：既所知障亦障涅槃，如何但說是菩提障？說煩惱障但障涅槃，豈彼不能為菩提障？應知聖教依勝用說，理實俱能通障二果。如是所說四涅槃中，唯後三種名所顯得。

講解：外人又問：既然所知障亦障涅槃，如何聖教中但說是菩提障呢？論主答曰：如果聖教說煩惱障但障涅槃，這豈不是說他不能爲菩提障嗎？應知所知障，以能障菩提的功用爲勝；煩惱障，以能障涅槃的功用爲勝，依這二障的殊勝作用來說的，理實而論，二障都能通障菩提、涅槃二果。像以上所說的四種涅槃中，唯有後三種稱爲所顯得。

論文十六：二、所生得，謂大菩提。此雖本來有能生種，而所知障礙故不生。由聖道力，斷彼障故，令從種起，名得菩提。起已相續，窮未

來際。此即四智相應心品。

講解：二、所生得，就是大菩提。它本來就有法爾能生的種子，然而由於所知障的障礙，使之不得生起。由於聖道之力斷了所知障，令菩提從能生的種子而生起，這就叫做得菩提。起了現行已後，相續不斷窮未來際，這就是四智相應心品。

論文十七：云何四智相應心品？一、大圓鏡智相應心品：謂此心品，離諸分別，所緣行相，微細難知，不忘不愚一切境相，性相清淨離諸雜染，純淨圓德現種依持，能現能生身土智影，無間無斷，窮未來際，如大圓鏡，現眾色像。

講解：什麼叫四智相應心品？一、大圓鏡智相應心品：就是說這種心品，遠離各種虛妄分別，所緣行相微細難知。不忘、即一切種智不忘失於諸差別相；不愚、即一切智不愚闇於平等空性。此心品性相俱得清淨，沒有各雜染，純淨圓滿具足一切德相，是現行功德所依，種子功德之持，能現無量身、土，乃至其餘的三智等境皆悉影現。從無間斷，窮無來際，好像一個大圓鏡似的，影現各種色像。

論文十八：二、平等性智相應心品：謂此心品，觀一切法自他有情悉皆平等，大慈悲等恆共相應，隨諸有情所樂，示現受用身土影像差別，

妙觀察智不共所依，無住涅槃之所建立，一味相續，窮未來際。

講解：二、平等性智相應心品，此心品在凡夫位時，因有我執，自、他差別：今轉凡成聖，證得二無我理，觀察一切法及自、他有情，都一律平等。大慈悲等恆與此智相應，隨著各種有情眾生之所樂，示現有差別的受用身土影像，與妙觀察智是不共所依。悲智由無住涅槃所建立，如大海水一味不變，相續不斷，窮未來際。

論文十九：三、妙觀察智相應心品：謂此心品，善觀諸法自相共相，無礙而轉，攝觀無量總持定門，及所發生功德珍寶，於大眾會，能現無邊作用差別，皆得自在，雨大法雨，斷一切疑，令諸有情皆獲利樂。

講解：三、妙觀察智相應心品：意謂這種心品，善於觀察諸法的自相和共相，無礙而轉，又能攝藏並觀察無數無量的陀羅尼、三摩地，及其發生的六度道品、十力等的功德珍寶，在大眾集會時示現無邊神通，一一皆得自在，雨大法雨，斷一切眾疑，令諸有情都獲得利益和安樂。

論文二十：四、成所作智相應心品：謂此心品，為欲利樂諸有情故，普於十方示現種種變化三業，成本願力所應作事。

講解：成所作智相應心品：謂此心品，爲了使一切有情都得到安和利樂，普遍於十方世界示現種種變化，以身、語、意三業，成就本來願力所應作的利他事業。

論文二十一，如是四智相應心品，雖各定有二十二法，能變所變種現俱生，而智用增，以智名顯。故此四品，總攝佛地一切有為功德皆盡。此轉有漏八、七、六、五識相應品，如次而得，智雖非識，而依識轉，識為主故，說轉識得。又有漏位，智劣識強，無漏位中，智強識劣，為勸有情依智捨識，故說轉八識而得此四智。

講解：像這樣的四智相應心品，雖然各個心品定有二十二法（註：二十二法，爲遍行心所五、別境心所五、善心所十一，及所取之心），及其能變的種子，所變的現行同時俱起，然而智的作用此較增上，故以智名來顯示心品。這四智相應心品，總將佛地的一切有爲功德都攝盡無餘。

這轉有漏的八、七、六、五識的相應心品，是如其次第而轉得的，即轉第八識得大圓鏡智，轉第七識得平等性智，轉第六識得妙觀察智，轉前五識得成所作智。

智既非識，何以說轉識得智？此有兩種答案：一者智雖非識，而依識轉，因

爲八識心王，有依之爲主而轉捨轉得的意義，所以說轉識成智。二者在有漏位，智的決斷力劣，識的分別力強；在無漏位中，智的決斷力強，識的分別力劣。爲勸導有情依智捨識，所以說轉捨八識而得此四智。

論文二十二：大圓鏡智相應心品：有義：菩薩金剛喻定現在前時，即初現起，異熟識種與極微細所知障種，俱時捨故。若圓鏡智爾時未起，便無能持淨種識故。有義：此品解脫道時，初成佛故，乃得初起，異熟識種，金剛喻定現在前時，猶未頓捨，與無間道不相違故，非障有漏劣無漏法，但與佛果定相違故，金剛喻定無所熏識，無漏不增應成佛故。由斯此品，從初成佛，盡未來際，相續不斷，持無漏種令不失故。

講解：以上講解轉識成智，此下講解四智心品的現起位。大圓鏡智相應心品什麼時侯現起呢？有人說：在菩薩金剛喻定現前時，亦即大圓鏡智初現起時。因爲此時的異熟識種、與極微細的所知障種都完全捨棄，唯有能持清淨種識的存在，如果大圓鏡智在此時尚未現起，便沒有能持清淨種的識了。

另有人認爲：這大圓鏡智相應心品，要到解脫道剛成佛時方得初起。因爲異

熟識種，在金剛喻定現在前時還沒有捨除，此時所斷的只是二障種子，未捨有漏善及劣無漏法，與那無間道是不相違背，不障有漏善及劣無漏法，但與佛果強有力的無漏法決定相違。假定金剛喻定時捨去異熟種的話，則金剛喻定就沒有了所熏的識。所熏識無，無漏法不增長，那就應當成佛。可是事實不然，由此因緣，這大圓鏡智相應心品，從初成佛時開始現起，盡未來際，相續不斷，執持無漏法種子，使令永不散失。

論文二十三：平等性智相應心品，菩薩見道初現前位，違二執故，方得初起。後十地中，執未斷故，有漏等位，或有間斷，法雲地後，與淨第八相依相續，盡未來際。

講解：平等性智相應心品，在菩薩眞見道初現前位，便得初起。因爲這平等性智，不是第七識的自力現起，而是由見道位的第六識，轉爲妙觀察智之所引生。因爲妙觀察智的二空無漏，與第七識相應的我、法二執相違，使第七識的二執不能生起。如此平等性智與妙觀察智俱時而起。後來到十地中，因爲俱生二執的粗重未斷，此智在這有漏等位的出空觀時，或有間斷，要直到究竟無漏的第十法雲地後，乃成究竟無漏，以淨第八識爲所依，相續無間，盡未來際。

論文二十四：妙觀察智相應心品，生空觀品，二乘見位，亦得初起。此後展轉至無學位，或至菩薩解行地終，或至上位，若非有漏，或無心時，皆容現起。法空觀品，菩薩見位方得初起，此後展轉乃至上位，若非有漏，生空智果，或無心時，皆容現起。

講解：妙觀察智相應心品，有生空觀品與法空觀品的分別。一者生空觀品，在二乘見道的最初生起，以後展轉到無學位方得究竟。假如是漸悟菩薩，到十住、十行、十迴向的解行地終，或十地上位，在此中間，如果不是有漏或無心定時，都容許現起。二者法空觀品，要到菩薩見道位初地入心，方得現起。從此以後，展轉乃至十地最後心的上位，在此中間，如果不是有漏心或不達法空的生空智果，或無心定時，都容許現起。

論文二十五：成所作智相應心品，有義：菩薩修道位中，後得引故，亦得初起。有義：成佛方得初起。以十地中，依異熟識所變眼等，非無漏故，有漏不共，必俱同境，根發無漏識，理不相應故，此二於境，明昧異故。由斯此品，要得成佛，依無漏根，方容現起，而數間斷，作意起故。

講解：成所作智相應心品由何時現起？此有二種異說。第一家說：此心品在菩薩修道位中，因爲第六意識的後得所引故，亦得初起。第二家說：此心品要到成佛的時侯，才可以初起。因爲在十地中，依第八異熟識所變的眼等五根，並非無漏，而是有漏五識，不共餘法，住必同境的俱有所依。像這樣的有漏根發無漏識，是不相應的。應知漏與無漏，此二緣境明昧不同，如何能移發無漏識。以此緣故，此智心品，要到成佛的時侯，依無漏根，方容現起。但非相續，而數數間斷。因爲是作意方起之故，它不同餘識，不假作意而恆時現起。

論文二十六：此四種性，雖皆本有，而要熏發，方得現行，因位漸增，佛果圓滿，不增不減，盡未來際，但從種生，不熏成種，勿前佛德，勝後佛故。

講解：這四智相應心品，皆從本有的無漏種子生起，但要由無漏法的熏發，然後方得現行。而且熏有勝劣不同，所以在因位漸次增勝，直到佛果才究竟圓滿，不增不減盡未來際。何以不增不減？因爲這圓滿的佛果，只是從本有的無漏種子生起現行，其所生起的現行，不復再熏成種子。因爲不能說以前佛的果德優於以後的佛，所以用不著再熏。

論文二十七：大圓鏡智相應心品：有義：但緣真如為境，是無分別，非後得智，行相所緣，不可知故。有義：此品緣一切法。莊嚴論說：大圓鏡智，於一切境不愚迷故。佛地經說：如來智鏡，諸處境識眾像現故。又此決定緣無漏種，及身土等諸影像故，行緣微細，說不可知，如何賴耶亦緣俗故。緣真如故是無分別，緣餘境故後得智攝。其體是一，隨用分二。了俗由證真，故說為後得，餘一分二，準此應知。

講解：以上是講解四智心品的現起，此下是明四智心品的緣境。大圓鏡智相應心品之所緣境，有二家異說，第一家認爲，此智心品但緣眞如，不緣俗境。緣眞如的是根本無分別智，而不是緣俗的後得智，其行相、所緣，都微細而不可測知。

第二家認爲，此智心品緣一切法，並不是但緣眞如。因爲《莊嚴論》上說：大圓鏡智於一切眞，俗之境，都不愚不迷。《佛地經》上說：大圓鏡智，於根、塵、識十八界的衆像，都無不顯現。又，此智心品決定緣無漏種子，及身土等各種影像。前第一家說「行緣微細，說不可知」，以因位的阿賴耶識既不可知，果位的鏡智亦緣於俗，當然也不可知。至於根本、後得二智的差別，那是因爲

緣眞如的是無分別智，緣餘境的是後得智攝，智體是一，不過隨其功用的不同分之爲二。了俗之智，是由證眞已後所得的，所以說他是後得智，並非二智有二別體。當知餘智心品的一體分二，準此可知。

論文二十八：平等性智相應心品，有義：但緣第八淨識，如染第七，緣藏識故。有義：但緣眞如為境，緣一切法平等性故。有義：遍緣眞俗為境，佛地經說，平等性智證得十種平等性故。莊嚴論說，緣諸有情自他平等，隨他勝解，示現無邊佛影像故。由斯此品，通緣眞俗，二智所攝，於理無違。

講解：平等性智相應心品之緣境，有三家不同異說。第一家說：但緣第八淨識，就像染污的第七末那，緣取第八阿賴耶識一樣。第二家說：平等性智但緣眞如爲境，因爲此智心品，是緣一切法的平等性，此平等性就是眞如境界。第三家則認爲，平等性智遍緣眞俗爲境，因爲《佛地經》說，平等性智證得十種平等性故，《莊嚴經論》說，緣取各有情衆生的自他平等，隨順他人的勝解力，示現無邊無際佛的影像。因此這平等性智相應心品爲緣眞、俗的根本、後得二智所攝，在道理上並不相違。

論文二十九：妙觀察智相應心品，緣一切法自相共相，皆無障礙，二智所攝。

講解：妙觀察智相應心品，緣一切法的自相和共相都沒有障礙，爲根本、後得二智所攝。

論文三十：成所作智相應心品，有義：但緣五種現境。莊嚴論說：如來五根，一一皆於五境轉故。有義：此品亦能遍緣三世諸法，不違正理。佛地經說：成所作智，起作三業諸變化事，決擇有情心行差別，領受去來現在等義，若不遍緣，無此能故。然此心品，隨意樂力，或緣一法，或二或多，且說五根於五境轉，不言唯爾，故不相違。隨作意生，緣事相境，起化業故，後得智攝。

講解：成所作智相應心品之緣境，有兩家不同異說。第一家說，成所作智相應心品，只緣取五現境，因爲《莊嚴經論》說，如來的五根，一一都於五境發揮作用。第二家說，不然，也能夠普遍緣取過去、現在、未來的各種事物，與正理無違。《佛地經》說，成所作智生起三業的各種變化，來決擇衆生的心行差別，領受過去、未來、現在等義。如果不是遍緣的話，則無這種功能。

然而這種心品，隨其意樂之力，或緣一法，或緣二法，或緣多法，《莊嚴經論》上但說五根於五境轉，並不說只唯緣爾境，不緣諸法，所以與遍緣諸法的道理並不相違。此智心品，因爲隨其作意而生，緣取事相外境，生起各種作業，是屬後得智攝。

論文三十一：此四心品，雖皆遍能緣一切法，而用有異。謂鏡智品，現自受用身淨土相，持無漏種；平等智品，現他受用身淨土相，成事智品，能現變化身及土相，觀察智品，觀察自他功能過失，雨大法雨，破諸疑網，利樂有情。如是等門，差別多種。

講解：這四智相應心品，雖然都能夠遍緣一切法，而其緣境的作用則有區別。大圓鏡智相應心品，能夠現起自受用身，及自受用的淨土境相，執持無漏種子。平等性智相應心品，能夠現起他受用身，及他受用的淨土境相。成所作智相應心品，能夠現起變化身，及變化的淨穢土相。妙觀察智相應心品，能夠觀察自他功能過失，於淨穢土，雨大法雨，破一切疑網，利樂有情。像這樣的門類有多種差別，此不繁舉。

論文三十二：此四心品，名所生得，此所生得總名菩提；及前涅槃名所轉

得。雖轉依義總有四種，而今但取二所轉得，頌說證得轉依言故。此修習位，說能證得，非已證得，因位攝故。

講解：這四智心品，稱爲所生得，總名爲菩提，再加上前面所顯得的涅槃，就叫做所轉得。雖然轉依意義總有能轉道、所轉依、所轉捨、所轉得四種，但是現在但取第四的涅槃、菩提二所轉得，不取餘三。因爲《唯識三十頌》中說：「便證得轉依」這句話。這種修習位被說成能證得，並不是已經證得。因爲十地尚屬因位所攝，還沒有到達佛地的果位。

第六章　釋究竟位

論文一：後究竟位，其相云何？頌曰：此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法。論曰：前修習位所得轉依，應知即是究竟位相。此謂此前二轉依果，即是究竟無漏界攝。諸漏永盡，非漏隨增，性淨圓明，故名無漏。界是藏義，此中含容無邊希有大功德故。或是因義，能生五乘世出世間利樂事故。

講解：唯識五位修行已講其四，此下講第五究竟位。這第五究竟位其相如何呢？《唯識三十頌》說：「這就是無漏界，不可思議的善、常、安樂。這解脫身，就是

稱爲大牟尼的最高眞理。」以下是以論文解釋頌義，論曰，以前修習位所得到的轉依，應知即是究竟位的相狀。這就是前面所說涅槃、菩提二轉依果，屬於究竟位的無漏界攝。二轉依果何以名爲無漏？因其一切雜染的諸漏已經斷盡，不像取蘊那樣，使有漏隨之增長。其性清淨、圓滿，光明，所以稱爲無漏。

「界」字是「含藏」的意思，這二轉依果中，含藏有無量無邊甚爲希有的大功德，涅槃含藏無爲功德，菩提含藏有爲功德。或者「界」是「因」義，因爲能夠產生人、天等五乘世、出世間的利益和安樂。

論文二：清淨法界，可唯無漏攝，四智心品，如何唯無漏？道諦攝故，唯無漏攝。謂佛功德及身土等，皆是無漏種性所生，有漏法種已永捨故。雖有示現作生死身，業煩惱等似苦集諦，而實無漏道諦所攝。

講解：有小乘師問曰：清淨法界，是涅槃的理法，可以說是唯無漏攝。四智心品從種所生，有爲無漏，是佛身中的有爲功德，怎麼也說是唯無漏呢？論主答曰：四智爲四諦中的道諦所攝，道諦既是無漏，當然四智也唯是無漏攝了。我人當知，佛的六度道品，十力、四無畏等，一切功德及所現身土，都是無漏種子的道諦所生，有漏種子在金剛心後已經永遠捨棄。或又有問曰：佛的變化身，示現生、

老、病、死業煩惱等，怎麼可說唯是道諦？答曰，如來雖有示現病痛煩惱等，入滅現有背痛，好像是苦諦與集諦，然而實際上是無漏的道諦所攝，不可以把它看爲有漏。

論文三：集論等說，十五界等，唯是有漏，如來豈無五根、五識、五外界等？有義：如來功德身土，甚深微妙，非有非無，離諸分別，絕諸戲論，非界處等法門所攝，故與彼說理不相違。

講解：小乘師又問：《阿毘達磨雜集論》上說：十八界除後三界，餘十五界等唯是有漏。今言佛身唯無漏攝，如來豈能沒有五根、五識、五外境的十五界嗎？這個問題有三家異解。第一家說：如來功德及所現身土，非常深微奧妙，有而非有，無而非無，離諸能、所的分別，絕於名言戲論，不是界、處、蘊等的法門所攝。所以這裏說佛身唯無漏攝，與彼所說十五界唯是有漏的道理，並不相違。

論文四：有義，如來五根、五境，妙定生故，法界色攝。非佛五識雖依此變，然粗細異非五境攝。如來五識，非五識界，經說佛心恆在定故，論說五識性散亂故。成所作智何識相應？第六相應，起化用故。與觀察智性有何別？彼觀諸法自共相等，此唯起化，故有差別。此二

智品應不並生，一類二識不俱起故。許不並起，於理無違：同體用分俱亦非失，或與第七淨識相應，依眼等根緣色等境，是平等智作用差別。謂淨第七，起他受用身土相者，平等品攝，起變化者，成事品攝。豈不此品轉五識得？非轉彼得，體即是彼，如轉生死言得涅槃，不可涅槃同生死攝，是故於此不應為難。

講解：第二家說：如來的五根、五境，是無漏妙定所生，所以爲法界色一分所攝。假使非佛而是其餘的菩薩、異生等的五識，雖依佛妙定所變的根境上變爲身土，然而粗細有異，即餘所變者粗，屬於五境，佛所變者細，非五境攝。如來的五識，不是五識界的有漏五識，因爲經上說：佛心恆在定中：論上說：五識性是散亂。佛心既恆在定，當然不是散亂的五識界了。

外人又問：佛的五識既非五識界攝，那依五識所轉的成所作智，與什麼識相應呢？論主答：與第六淨識相應。因第六淨識，對菩薩、二乘、異生三類，能隨機現起分身的化用，非餘識俱。問：既與第六識相應，那麼與妙觀察智又有什麼差別呢？答：妙觀察智能觀諸法的自相共相，這成所作智，唯起作用，所以他們是有差別的。問：如此說來，這二智品應當不能並生，一類智品是不能

俱起二識的，如何成所作智，能與第六識相應？答：若以前念後念剎那別起而論，就是許不並生，也於理無違；若以同一識體用分爲二來說，就是許二俱起，也沒有什麼過失。

或者成所作智與第七淨識相應。因爲依眼等根，緣色等境，不過是平等智品在作用上的差別。那麼，成所作智與平等性智不是就沒有差別了嗎？問：第七淨識，爲化菩薩，起他受用身土相者，屬平等性智心品所攝；爲化異生，起變化身土相者，是成所作智心品所攝。問：這成所作智心品，豈不是由轉五識而得的嗎？既由轉五識而得，何以與第七淨識相應？答：並不是因爲轉彼五識得此智心品，便說此智心品的體性就是五識，譬如轉生死說得涅槃，不可說涅槃同生死攝。所以不應在這裏提出問難。

論文五：有義：如來功德身土，如應攝在蘊處界中，彼三皆通有漏無漏。集論等說十五界等唯有漏者，彼依二乘粗淺境說，非說一切。謂餘成就十八界中，唯有後三通無漏攝。佛成就者雖皆無漏，而非二乘所知境攝。然餘處說佛功德等非界等者，不同二乘劣智所知界等相故，理必應爾。所以者何？說有為法皆蘊攝故，說一切法，界處攝

故，十九界等聖所遮故。若絕戲論便非界等。亦不應說即無漏界善常安樂、解脫身等。又處處說，轉無常蘊，獲得常蘊，界處亦然，寧說如來非蘊處界？故言非者，是密意說。又說五識性散亂者，說餘成者，非佛所成。故佛身中，十八界等皆悉具足，而純無漏。

講解：第三家說：如來的功德，及所現身土，都如其所應的攝在蘊、處、界中。因此蘊、處、界三，皆通有漏、無漏，故佛無漏亦彼所攝。《阿毘達磨集論》等說，十五界等唯有漏者，那是依二乘人的粗淺境而說的，並不是說一切凡聖有情的十五界都是有漏。菩薩、二乘所成就的六根、六境、六識的十八界裏，唯有後三的意根、法境、意識通無漏攝，餘十五界唯是有漏。佛成就的雖皆無漏，而非二乘所知境攝。然而餘處如《大般若經》說，佛的功德身土，非界、蘊、處者，那是表示佛的功德殊勝，不同二乘劣智所知的界、處等相，並非不屬界等所攝，在道理上必然應當是這樣的。何以故呢？諸論通說：有爲法皆屬蘊攝。又說：一切法，界、處都攝。佛的功德法，難道不是界、處所攝嗎？假使不是界、處所攝，那就是十九界所攝了。（註：十九界就像是說六蘊、十三處一樣，都是根本不存在之法。）

然而十九界等說爲聖教所否定，是不能成立的。如果不是戲論，就不會是界、處等，也不應當說是無漏界、善、常、安樂、解脫身等。《涅槃經》等說：轉化無常蘊而得常蘊，界、處也是這樣，怎能說如來不是蘊、處、界呢？所以說不是蘊、處、界者，那是依佛密意而說。又，論說五識之性散亂，那是指其餘菩薩、二乘所成就而說的，不是佛所成就。所以在佛身之中，十八界等完全具足，且純是無漏。

論文六：此轉依果又不思議，超過尋思言議道故，微妙甚深自內證故，非諸世間喻所喻故。

講解：以上講解頌文「此即無漏界」一句，此下講解「不思議、善、常、安樂」七字。這二轉依果，是不可思議的。因爲它超越了思慮和言議之道，微妙甚深，所緣境唯是自己內心證得，不是一切世間事物所可譬喻。

論文七：此又是善，白法性故：清淨法界，遠離生滅，極安隱故　四智心品，妙用無方，極巧便故：二種皆有順益相故，違不善故，俱說為善。論說處等，八唯無記，如來豈無五根、三境？此中三釋，廣說如前。一切如來身土等法，皆滅道攝，故唯是善，聖說滅道唯善性

故，說佛土等非苦集故。佛識所變有漏不善、無記相等，皆從無漏善種所生，無漏善攝。

講解：此二轉依果，頌文中又說是善，是以「白法」爲體性。白法是不是即有漏善呢？不，清淨法界的大涅槃，遠離生滅煩惱，至極安穩；四智心品的大菩提，妙用無方，至極巧便。這兩種無爲的涅槃，有爲的菩提，都有順益之相，既與有漏善不同，又與不善相違，所以俱說爲善。

外人問難：四智心品，既唯是善，何以《阿毘達磨雜集論》說，十二處裏有八處唯是無記呢？如來怎能沒有眼、耳、鼻、舌、身五根，和香、味、觸三境呢？論主答：這問題在前面三釋有漏裏已經講過，勿庸再說。

一切如來的身土等法，都屬滅諦和道諦所攝，所以唯是善性。因爲經論上說：屬於滅、道二諦的唯是善性。又說佛的身土非苦、集諦。既非苦、集，當然是善性的滅、道二諦了。至於由佛淨識所變的似有漏、不善、無記相等，都是從無漏善種所生，所以也都是無漏善攝。

論文八：此又是常，無盡期故。清淨法界，無生無滅，性無變易，故說為常。四智心品所依常故，無斷盡故，亦說為常。非自性常，從因生

故，生者歸滅，一向說故，不見色心，非無常故。然四智品，由本願力，所化有情無盡期故，窮未來際無斷無盡。

講解：這二轉依果，頌中又說是常，因爲此果永無盡期，清淨法界的大涅槃，無生無滅，性無變易，所以說之爲常。四智心品的大菩提，所依的眞如是常，能依的智品無斷無盡，所以也說爲常。但這四智心品的常，不是自性常，因爲他是從因生的，既從因生，必歸於滅，一向都是這樣說的，不見有誰說過，色、心不是無常。然而，四智心品，何以又說是常？由於本願力的宏深，所化有情無有盡期，能化的四智心品也就窮未來際，無斷無盡了，所以又說是常。

論文九：此又安樂，無逼惱故。清淨法界，眾相寂靜，故名安樂。四智心品永離惱害，故名安樂。此二自性皆無逼惱，及能安樂一切有情，故二轉依俱名安樂。

講解：這二轉依果，頌文又說是安樂。因爲這二果對有情類沒有逼迫惱害，所以名爲安樂。清淨法界的大涅槃果，眾相寂靜，所以名爲安樂。四智心品的大菩提果，永離惱害，所以也名爲安樂。不但這二果的自性都無逼無惱，而且能利益安樂一切有情，所以二轉依果都稱爲安樂。

論文十：二乘所得二轉依果，唯永遠離煩惱障縛，無殊勝法，故但名解脫身。大覺世尊，成就無上寂默法，故名大牟尼。此牟尼尊所得二果，永離二障，亦名法身。無量無邊力無畏等，大功德法所莊嚴故。體依聚義，總說名身。故此法身五法為性，非淨法界獨名法身，二轉依果皆此攝故。

講解：以上講解「不思議、善、常、安樂」七字，此下講解「解脫身、大牟尼名法」八字。聲聞、緣覺二乘人所得的二轉依果，只是永遠離了煩惱障的繫縛，還沒有離所知障，所以只稱爲解脫身，而不稱法身。然而大覺世尊，由於成就了最極無上的寂默法故，所以名爲「大牟尼」。牟尼，譯爲寂默，即是一切法的性相離言之不二法門。唯我大牟尼世尊所得的二轉依果，由於永離煩惱、所知二障之故，所以不但名解脫身，而且亦名法身。爲什麼叫做法身？因爲這是無量無邊十力、四無畏等大功德法所莊嚴之故。爲什麼名之爲身呢？因爲這是具有體性、依止、衆德所聚的三義，所以總名爲身。因此，這法身是以清淨眞如及四智菩提的五法爲性。以清淨法界名爲涅槃，四智心品名爲菩提，合此二種名爲法身，不獨一種清淨法界可名法身，因爲二轉依果攝此五法，而五法皆是此

法身所攝。

論文十一，如是法身，有三相別：一自性身，謂諸如來真淨法界，受用、變化平等所依，離相寂然，絕諸戲論，具無邊際真常功德，是一切法平等實性，即此自性亦名法身，大功德法所依止故。

講解：以上所說的法身，既是三義總名，當然也有三相差別。此三相爲：一、自性身，這就是一切如來所證的眞淨法界，爲受用身與變化身平等所依的實性，又是離相寂然，所以尋思路絕，離言說相，絕諸戲論。還具有無邊無際的眞常功德，是一切法平等實性。即此自性，不但名自性身，而且也名叫法身。爲什麼亦名法身？因爲他是有爲無爲的大功德法所依止故。

論文十二：二受用身。此有二種：一自受用，謂諸如來三無數劫，修集無量福慧資糧，所起無邊真實功德，及極圓淨常遍色身，相續湛然，盡未來際，恆自受用廣大法樂。二他受用，謂諸如來由平等智，示現微妙淨功德身，居純淨土，為住十地諸菩薩眾，現大神通，轉正法輪，決眾疑網，令彼受用大乘法樂。合此二種，名受用身。三變化身，謂諸如來由成事智，變現無量隨類化身，居淨穢土，為未登

地諸菩薩眾、二乘、異生，稱彼機宜，現通說法，令各獲得諸利樂事。

講解：二、受用身：這有兩種差別：一種是自受用。就是一切如來，經過三大阿僧祇的無數長劫，修集了無量福慧資糧，所生起的無邊眞實功德，以及極其圓滿、清淨、永恆、普遍存在的色身，相續不斷，直至無窮無盡的未來際，恆自受用廣大法樂。二種是他受用身。就是一切如來由平等性智，示現的微妙淨功德身，居住於純淨無穢的國土，爲住於十地的諸菩薩顯現偉大的神通力，轉正法輪，決斷一切疑網，使大乘菩薩享用大乘佛法的法樂。綜合這自、他受用二種，名爲受用身。

三、變化身：就是一切如來，由成所作智變現無量的隨類化身，居住於淨土和穢土，根據地前菩薩、二乘、異生的根機和時宜，隨其利鈍，現身說法，使他們各都獲得一切利益和安樂。

論文十三：以五法性攝三身者，有義：初二攝自性身。經說真如是法身故，論說轉去阿賴耶識，得自性身，圓鏡智品轉去藏識而證得故。中二智品攝受用身。說平等智於純淨土，為諸菩薩現佛身故，說觀察智

大集會中，說法斷疑，現自在故，說轉諸轉識得受用身故。後一智品攝變化身，說成事智，於十方土，現無量種難思化故，又智殊勝具攝三身，故知三身皆有實智。

講解：以眞如、四智、五法攝三身的問題，有人認爲，最初的眞如和大圓鏡智持自性身，因爲《佛地經》上說，眞如就是法身。《攝大乘論》上說：轉去第八阿賴耶識而得自性身。又說：大圓智是轉去藏識而證得的，可見是以大圓鏡智攝自性身的。

中間的平等、觀察二智攝受用身。因爲《大乘莊嚴論》上說：平等性智，是佛在純淨土爲諸菩薩顯現的佛身。又說：妙觀察智使佛在大集會中說法，斷除疑問，示現自在：又說：轉諸轉識，得受用身。可見平等、觀察二智，是攝受用身的。

最後的成所作智相應心品攝變化身，因爲《大乘莊嚴論》上說：成所作智，於十方國土，表現出無量種類微妙難思的變化。所以成所作智攝變化身。又、《攝大乘論》上說：由於智品的殊勝，具攝三身。所以無論自性、受用、變化三身，都有實智。

論文十四：有義，初一攝自性身，說自性身本性常故，說佛法身無生滅故，說證因得非生因故，又說法身諸佛共有，遍一切法，猶若虛空，無相無為，非色、心故。然說轉去藏識得者，謂由轉滅第八識中二障粗重，顯法身故。智殊勝中說法身者，是彼依止彼實性故。自性法身，雖有真實無邊功德，而無為故，不可說為色心等物。

講解：又有人說：五法中只有眞如一法攝自性身，因爲《佛地經論》等說，自性身是本性常住。又說，佛的法身，無生無滅。又說：法身是由能證的因地而證得的，並非由生因而生。又說：法身是諸佛共有，遍一切法，猶若虛空，無相無爲，非色非心。這都是唯一眞如攝自性身，非鏡智亦攝的明證。然而前師引攝論所說，大圓鏡智轉去藏識而證得者，那是說由轉滅第八識中的二障粗重，以顯示法身，並不是法身同鏡智一樣由轉識而得。又說智品殊勝，具攝三身中有法身者，那是因爲法身是彼智品所依止的實性，並非法身爲彼智品所攝。爲什麼大圓鏡智不能攝持自性身呢？因爲自性身雖然具有眞實無邊功德，然而由於是無爲法，不可說它是鏡智的色、心等物。

論文十五：四智心品真實功德，鏡智所起常遍色身，攝自受用，平等智品

所現佛身，攝他受用。成事智品所現隨類種種身相，攝變化身。說圓鏡智是受用佛，轉諸轉識得受用故。雖轉藏識亦得受用，然說轉彼顯法身故，於得受用略不說之。又說法身無生無滅，唯證因得，非色心等，圓鏡智品，與此相違，若非受用，屬何身攝？又受用身，攝佛不共有為實德。故四智品，實有色心，皆受用攝。

講解：四智相應心品中的眞實功德，是怎樣的攝持三身？大圓鏡智所現起的常遍色身，攝三身中的自受用身。平等性智相應心品所現起的佛身，攝三身中的他受用身。成所作智相應心品，所現起隨類種種變化身相，攝三身中的變化身。

說大圓鏡智是佛受用身而不是法身者，因爲這是由轉諸轉識所得的受用身。那麼，爲什麼《攝大乘論》不說轉藏識亦得受用身呢？當知轉於藏識雖亦得自受用，然而現在主要是說轉得藏識以顯法身，至於轉染成淨而得受用一義，就略而不說了。

又如前說，法身是無生無滅的，唯是清淨理智的證因之所證得，非色非心等。而此圓鏡智品既有生滅，又是色、心，與法身相違，若非受用，他將屬何身所攝？又受用身，通攝佛果位上，一切不共的有爲眞實功德。所以知道四智心品，

實有色心，都是自受用所攝。

論文十六：又他受用及變化身，皆為化他方便示現，故不可說實智為體。雖說化身智殊勝攝，而似智現，或智所起，假說智名，體實非智。但說平等、成所作智能現受用、三業化身，不說二身即是二智，故此二智自受用攝。

講解：還有一個道理，他受用身和變化身，都是爲了化他有情而方便示現，所以不可說他以實智爲體。可是有人問曰：聖教明白的說變化身智殊勝攝，怎能說不是實智？雖說化身是屬智殊勝攝，然而那不過似智所現，或者是由智所現起，所以假說智名，而其體實在是非智。復有人問：前引平等、成事二智所現受用、變化二身，怎能說二身體實非智？答曰：但說平等性智能現受用身，成所作智能現三業化身，並不是說二身就是二智。所以這平等、成事二智，都是自受用身攝。

論文十七：然變化身及他受用，雖無真實心及心所，而有化現心心所法。無上覺者神力難思，故能化現無形質法。若不爾者，云何如來現貪瞋等？久已斷故。云何聲聞及傍生等，知如來心？如來實心，等覺

菩薩尚不知故。由此經說化無量類皆令有心，又說如來成所作智化作三業，又說變化有依他心，依他實心相分現故。雖說變化無根心等，而依餘說，不依如來，又化色根心心所法，無根等用，故不說有。

講解：復有人問，若說二身的體實非智，那佛不是就沒有心、心所法，去化其他有情了嗎？答曰，變化身及他受用身，雖說沒有眞實的心及心所，卻有化現的心、心所法。按凡情推測，心、心所法不是有形質的色身，怎麼能夠化現？因爲無上覺者的神力不可思議，所以能化身爲沒有外部形質的東西。如果不是這樣，那如來如何能應機示現久已斷了的貪、瞋等相？又如何受化的聲聞及傍生等，知道如來的心呢？因爲如來的實心，等覺菩薩尚不能知，何況聲聞傍生？

因此《涅槃經》說：變化無量化人之類，皆令有心。又《佛地經》說：如來的成所作智，化作身、語、意三業。又《解深密經》說：變化身有依他之心，什麼叫做依他心，就是依他實心爲因緣，而相分現起。雖然《解深密經》說變化不依靠根、心等，是依據其餘的有情衆生而說，並不是依據如來而說。變化色根、心法、心所法，沒有根等的作用，所以不說有變化根心。

論文十八：如是三身，雖皆具足無邊功德，而各有異。謂自性身唯有真實常樂我淨，離諸雜染，眾善所依無為功德，無色心等差別相用。自受用身，具無量種妙色心等真實功德。若他受用及變化身，唯具無邊似色心等，利樂他用化相功德。

講解：像以上所說的自性、受用、變化三身，雖然都具足無邊功德，而各各有異。即第一的自性身，唯具有眞實的常、樂、我、淨的功德。體非生滅，所以名常，寂滅安隱，所以名樂，得大自在，所以名我，解脫垢污，所以名淨。這雖是離諸雜染，爲衆善所依的無爲功德，卻沒有色、心等的差別相用。第二的自受用身，具有無量種妙色、心等的眞實功德。至於第三的他受用身及變化身，唯具有無邊似色、心等，爲利樂他用的化相功德。

論文十九：又自性身，正自利攝，寂靜安樂，無動作故。亦兼利他，為增上緣，令諸有情得利樂故。又與受用及變化身為所依止，故俱利攝。自受用身，唯屬自利。若他受用及變化身，唯屬利他，為他現故。

講解：以三身二利說，自性身完全屬於自利，因爲它寂靜安樂，在利他行上沒有動作。但亦兼利他，因其能爲利他作增上緣，能給有情帶來利益和安樂。又自性身，

能與受用身及變化身爲所依止，所以爲具有自、他二利。自受用身，唯屬自利，不兼利他，因其爲恆自受用廣大法樂的常遍色身之故。至於他受用及變化身，則唯屬利他，不兼自利，因其專爲他有情類菩薩、二乘、異生，轉法輪，決疑網的利他事業而示現。

論文二十：又自性身，依法性土，雖此身土體無差別，而屬佛法，相性異故，此佛身土俱非色攝，雖不可說形量大小，然隨事相其量無邊，譬如虛空遍一切處。

講解：又，自性身依法性土而安住，雖然這種身、土之體沒有差別，然而身屬於佛，土屬於法，相、性是有差別的。因爲佛是能證的覺相，爲衆德所聚的受用、變化二身的自體，所以名自性身。法是所證的理性，爲諸法自性，能持自性，所以名法性土。

這種佛身和法性土，都不是色法所攝。雖不可說形量大小，然隨著諸法事相的顯現，其量是廣大無邊的，就像虛空一樣遍在於一切處所。

論文二十一：自受用身還依自土，謂圓鏡智相應淨識，由昔所修自利無漏純淨佛土，因緣成熟，從初成佛盡未來際，相續變為純淨佛土，周

圓無際，眾寶莊嚴，自受用身常依而住。如淨土量身量亦爾，諸根相好一一無邊，無限善根所引生故。功德智慧既非色法，雖不可說形量大小，而依所證及所依身，亦可說言遍一切處。他受用身亦依自土。謂平等智大慈悲力，由昔所修利他無漏純淨佛土，因緣成熟，隨住十地菩薩所宜變為淨土，或小或大，或劣或勝，前後改轉，他受用身依之而住。能依身量，亦無定限。

講解：自受用身，還是依自受用土而住，就是與大圓鏡智相應的淨識，由往昔所修的自利無漏純淨佛土，一旦因緣成熟，從最初成佛起一直到盡未來際，這淨識即相續不斷的變爲純淨佛土，周圓無際，爲諸珍寶之所莊嚴，自受用身即常依此而住。此能依的身量，也如所依的土量一樣大小。不但身量，即身所具的根相，相所具的隨形好，也都一一無邊，因爲是無限善根所引生的緣故。此身所具的功德智慧，既非色法，不可說他的形量大小。而智慧隨其所證的如法，功德隨其所依的佛身，也可以說是遍一切處。

他受用身也是依受用土而住，就是平等性智大慈悲力，由過去所修的利他無漏純淨佛土，一旦因緣成熟，隨順住於十地菩薩的機宜，變爲淨土，或小、或

大，或劣、或勝，前後變化，他受用身依之而住，能依的身量也沒有一定的限制。

論文二十二：若變化身，依變化土，謂成事智大慈悲力，由昔所修利他無漏淨穢佛土，因緣成熟，隨未登地有情所宜，化為佛土，或淨或穢或小或大，前後改轉，佛變化身依之而住，能依身量亦無定限。

講解：至於變化身，則是依變化土而住。那是通過成所作智的大慈悲力，由於過去所修利他的無漏淨穢佛土，一旦因緣成熟，隨順著地前菩薩有情所適應的機宜，化爲佛土，或清淨或污穢，或小或大，前後不同，佛的變化身即依之而住，能依的身量也沒有一定大小的局限。

論文二十三：自性身土，一切如來同所證故，體無差別。自受用身及所依土，雖一切佛各變不同，而皆無邊，不相障礙。餘二身土，隨諸如來所化有情，有共不共。所化共者，同處同時，諸佛各變為身為土，形狀相似，不相障礙，展轉相雜，為增上緣，令所化生，自識變現。謂於一土有一佛身，為現神通說法饒益。於不共者唯一佛變。諸有情類無始時來，種性法爾更相繫屬，或多屬一，或一屬多，故所化

生有共不共。不爾，多佛久住世間，各事劬勞，實為無益，一佛能益一切生故。

講解：自性身與法性土，為一切如來共同所證，其本體沒有差別，這自受用身及所依的自受用土，雖一切佛各自所變的不同，但他們的形量都是無邊際，不相障礙，如一室千燈，光光交融一樣。其餘的他受用與變化身土，是隨諸如來所化的有情，有共與不共之別。所化共者，在同一地點，同一時間，諸佛各自變化為身為土，形狀相似，互不障礙，彼此展轉相雜，為增上緣，令其所化的有情，在自識的變現上，不見有諸佛身土的差別，認謂於一佛土有一佛身，為現神通，說法饒益。至於不共者，身土唯為一佛所變，而不是諸佛共變。

為什麼諸佛所化眾生有共不共？諸有情類從無始時來，他們的種性，必然於諸佛化緣是更相繫屬的，或一生屬於多佛，或多生屬於一佛，或多生屬於多佛，或一生屬於一佛，因此所化眾生有共不共。假使不是這樣更相繫屬的話，那很多的佛，久住世間，各事劬勞，實在沒有利益，因為一佛已能利益一切眾生，何用多佛。

論文二十四：此諸身土若淨若穢，無漏識上所變現者，同能變識俱善無漏，

純善無漏因緣所生，是道諦攝，非苦、集故。蘊等識相不必皆同，三法因緣雜引生故。有漏識上所變現者，同能變識皆是有漏，純從有漏因緣所生，是苦、集攝，非滅、道故。善等識相不必皆同，三性因緣雜引生故。蘊等同異類此應知。不爾，應無五、十二等。

講解：以上這些佛身和土，無論是純淨或污穢，只要是無漏識上所變現的，那就同能變的識一樣，都是善無漏法，因爲它們是純善無漏的因緣所生，在四諦中屬於道諦所攝，而不是苦、集二諦。蘊等的識相肯定都不相同，因爲蘊、處、界三法因緣，混雜引生。從有漏識上所變現的，和能變識一樣，都是有漏，純粹是從有漏因緣所生，屬於苦諦和集諦，並不屬於滅諦和道諦。善等識相肯定都不相同，因爲三性因緣混雜引生，蘊、處、界的相同和相異，以此爲準應當知。不然的話，應當就沒有五蘊、十二處、十八界的分別了。

論文二十五：然相分等依識變現，非如識性依他中實。不爾，唯識理應不成，許識內境俱實有故。或識相見等從緣生，俱依他起，虛實如識，唯言遣外，不遮內境。不爾，真如亦應非實。

講解：然而，相、見二分，因爲是依識自體所變現的，所以是虛妄計執，非如能變的

識體，是依他緣起的實法，不然的話，那唯識的道理就應當不能成立；因許內識和外境，俱是實有之故。或者說：識的自體，相、見分等，都是因緣所生的依他起性，相、見二分的虛實如識體一樣，識既非虛，相、見亦然。那麼，爲什麼不說萬法唯境，而說唯識呢？當知唯識的「唯」字，唯遣心外的遍計所執，不遣內識所變的相分等境。不然的話，眞如亦應非實。眞如既實，那能緣眞如的心豈容是假？

論文二十六：內識與境，既並非虛，如何但言唯識非境？識唯內有，境亦通外，恐濫外故，但言唯識。或諸愚夫迷執於境，起煩惱業，生死沉淪，不解觀心，勤求出離，哀愍彼故，說唯識言，令自觀心，解脫生死，非謂內境如外都無。或相分等皆識為性，由熏習力，似多分生。眞如亦是識之實性。故除識性無別有法。此中識言亦說心所，心與心所定相應故。

講解：外人問難曰：既然內境與識並非虛妄，爲什麼但說唯識無境？論主回答：所謂識，唯獨屬於內有，至於相分境，則不唯內有，且亦通外，內是依他起，外是遍計執，爲恐內外相檻，所以但言唯識。再者，就是愚癡凡夫，迷於心外之境，

執取爲實，隨至起煩惱業，沉淪生死，不了解觀心之法，以勤求出離。大覺世尊爲哀愍諸愚癡凡夫，特別爲說此唯識之理，令其自知觀心，以期解脫生死。並不是說內識也如外境都無。或者，相、見二分本來都是以識爲性，不過由於往昔虛妄熏習之力，似有相、見二分的生起，若捨末歸本，實則唯一識性，即自證分。外人難曰：假定這樣說，那不是妄習所生的眞如，就應當不是唯識了。論主答：不，因爲眞如也是識的實性，所以說言唯識，除了識性外，是無別有法的。這裏所說的識，並非但指心王，亦兼心所，因爲心與心所是決定相應的。

論文二十七：此論三分成立唯識，是故說為成唯識論。亦說此論名淨唯識，顯唯識理極明淨故。此本論名唯識三十，由三十頌，顯唯識理，乃得圓滿，非增減故。

講解：此論之名《成唯識論》，是由唯識相、唯識性、唯識位等三部分，成立了唯識的道理，故名說爲《成唯識論》。此論亦稱《淨唯識》，因爲論中唯識的理體，極爲明淨透澈，沒有混雜故。本識亦名唯識三十，由三十首頌文，顯示唯識之理，乃能圓滿表達，非有增減。

論文二十八：已依聖教及正理，分別唯識性相義，所獲功德施群生，願共

速登無上覺。

講解：這是論師結束了他們解釋本論之後，所造的一首頌文。與第一篇敬願敘裏的四句偈遙相呼應。頌文的意思是說：現在已經依於聖人的教誨、和正確的理論，辨明了唯識的體性和相狀，把所獲的功德，布施給有情衆生。祝願共證無上大覺。

普為出資及讀誦受持
輾轉流通者回向偈曰
願以此功德
消除宿現業
增長諸福慧
圓成勝善根
所有刀兵劫
及與饑饉等
悉皆盡滅除
人各習禮讓
讀誦受持人
輾轉流通者
現眷咸安樂
先亡獲超昇
風雨常調順
人民悉康寧
法界諸含識
同證無上道

佛曆二五五六年／西元二〇一二年六月　　恭印：一二〇〇本　流水號：10480　書號：CH549-11

簡明成唯識論白話講記

發行人：林國營
出版者：財團法人佛陀教育基金會
地　址：100台北市杭州南路一段五十五號十一樓
網　址：http://www.budaedu.org
E-mail：budaedu@budaedu.org
電　話：（〇二）二三九五—一一九八　**傳　真**：（〇二）二三九一—三四一五
劃撥戶名：財團法人佛陀教育基金會　**郵局劃撥帳號**：〇七六九四九七九
銀行名稱：台北富邦銀行東門分行（請於電匯或轉帳後告知本會用途）
銀行帳號：五八〇二一〇一九三三—三

本會經書免費結緣之請取方式如下：

（一）親臨本會三樓講堂。（二）利用傳真：（02）23965959

（三）撥打電話：（02）23951198 分機：11、12

（四）網　址：http://www.budaedu.org/books/。（五）寫信指定：本會法寶流通股。

為提高服務效率，請您嚴謹考量，慎選所需經書；儘量少用電話，多利用文字方式請取，並請詳寫經書名稱、冊數及收件人姓名、地址、電話、郵遞區號，以減少本會之處理時間；若大量申請，請註明用途，且避免姓名、地址等文字上書寫之錯誤。

◎本會經書，歡迎翻印（請勿增刪），贈送流通，功德無量。

◎本會交通—

※捷運：善導寺站5號出口，至杭州南路右轉，過兩個紅綠燈。

※公車站牌：審計部站→212、299、232、205、276、605、257、262
台北商業技術學院→253、297、237　　仁愛路二段→222、297
開南商工→208、295、297、15、22、671

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第三八六九號