慈恩三藏玄奘法師

成唯識論研習

普行法師 著述

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》

序

原夫「唯識」一學，乃屬於大乘佛法。「所云大乘，無過二種：一則中觀，二乃瑜伽，中觀則俗有真空，體皆如幻；瑜伽則外無內有，事皆唯識」（義淨南海寄歸傳）。此不特在印度為然，即佛法東傳我國以後，西藏佛教學者，亦稱之為空有二大車軌。故唯識思想之在印度，僅有所謂瑜伽宗之名，尚未建立有唯識宗或相宗者，其在我國形成一完全之學派，且構成宗旨而為一家教學之目的，實始於李唐之慈恩大師。惟一般學者，在語言文字間，若說諸法之相狀，則多稱為「法相宗」；若說明萬法唯識之義，則曰「唯識宗」；或云「應理圓實宗」，則以法盡應理圓滿真實故；或云「普為乘教宗」，則以攝五乘故。其稱為慈恩宗，則以寺名宗焉。

嘗考此宗——唯識宗，以「五位百法」攝一切教門，立「三支比量」摧邪顯正，遠離「依他」及「偏計執」，證入「圓成實性」。誠末法時中

救弊之良藥也。惟是，法不孤起，必也應機而作。唯識之理雖為佛說，但至佛滅後九百餘年，經無著，世親二大菩薩之闡揚，始告大行。稽其教理之演進，與當時小乘外道，實有密切之關係。故欲見唯識之真面目，須先明是時思想背景，蓋當時印度之思想學說，極為複雜，就外道方面言：其「唯神之梵天派」，則主張萬有皆聽命於神，人生豪無自在之權能；其「唯物之極微派」，則以為萬有之形成，皆以地、水、火、風各種極微為本體，離極微外，無精神之存在，故縱慾自恣，視人生如機械；其「神物混合之僧佉派」，則以為萬有不全聽命於神，亦非全屬物質之機械，乃由真神欲思受用諸塵，及由萬有本源與自性二法為生因。僧佉派之說，雖可補梵天，極微兩派之缺陷，然以至簡單之二元，即能生起極複雜之現象，實有因果不相似之弊，故唯識家極力破斥，而另建唯識之人生觀以糾之。至於小乘未了緣生之旨，即執惑業緣生為究竟；又但知六識，不立賴耶，不能自圓其說，故唯識家又建立非有非空之識變緣起論，以救小乘偏空之弊。此唯識學成立之背景也。

我國大乘佛法，雖八宗對立，各有特勝之義，然各宗理論，亦互攝無餘。近代唯識學泰斗——太虛大師，曾指出唯識三十頌之第二十三、二十四、二十五等三頌，可攝三論宗；第二十七、二十八兩頌，可攝禪宗；第二十六至三十之五頌，可攝律宗、華嚴宗、法華宗；第三十頌可攝淨土宗、真言宗。是卽此三十頌，不惟為唯識宗之宏綱，實佛法藏之寶鑰也。則治斯學者，大可「斷疑生信」，進而「信受奉行」焉。

至於唯識，雖為佛教學理上最煩瑣，而又最難研究之學說，但學者間，又莫不共認其思想理論，在全部佛法體系中，為最具條理、最有組織之一門學說，故不僅在佛法中有其特殊之地位，卽在學術界亦有其崇高之價值。因之，不特佛教學者應加以學習，卽一般學者，亦有學習之必要，庶於正法式微，邪說橫行之今日，能判別其錯綜複雜之思想，從而糾正其思想與邪曲之理論。近數十年來，佛教唯識學之為學術界所重視者以此。

普行法師年來專攻斯學，寫就「成唯識論研習」，連續刋登於「獅子吼」雜誌，就中多取材於「唯識述記」，不妄附已見，允為研究唯識之良

助。今當裒集成册，爰隨喜而為之序云爾。

中華民國六十二年四月初一日　三寶弟子鄭壽彭敬序

成唯識論研習分科表

甲敍源流……一—三
乙釋題名……三—四
丙解正文……四—七五八
第一篇　敬願敍……四—一一
第一章　歸敬願……四—六
第二章　敍願由……六—一一
第一節　爲得勝果……七—九
第二節　令達二空……九—一〇
第三節　遮四異執……一〇—一一
第二篇　釋難標宗……一一—一二五
第一章　假難緣……一一
第二章　標論宗……一二—一三

第三章　釋所標（上）……一三—一二〇
第一節　別釋……一三—一六
第二節　總釋……一六—一八
第三節　廣破外執……一八—一一五
甲一　總問答破……一九
甲二　別問答破……一九—一一三
乙一　問答破我……一九—三六
丙一　別破三類……一九—二五
丙二　總破諸執……二五—二八
丙三　分類伏斷……二八—三一
丙四　總釋我執……三一—三二
丙五　辨釋妨難……三二—三六
乙二　問答破法……三六—一一三
丙一　總徵法無……三六
丙二　別破外道……三六—六二
丙三　別破餘乘……六二—一〇九

丙四　合破外餘……一〇九—一一〇
丙五　分類伏斷……一一〇—一一二
丙六　總釋法執……一一二—一一三
甲三　總結境無……一一三—一一五
第四節　釋外妨難……一一五—一二〇
第四章　釋所標（下）……一二一—一二五
第一節　別釋三句……一二一—一二二
第二節　釋能變義……一二二—一二五
第三篇　廣陳能變……一二五—五〇七
第一章　解初能變……一二五—二七一
第一節　結前生後……一二五—一二六
第二節　擧頌以答……一二六
第三節　解頌文……一二七—二一〇
甲一　別解本識……一二七—二〇八
乙一　略解三相……一二七—一三〇
乙二　別解種子……一三〇—一五八

丙一　辨解體相……一三〇—一三三
丙二　辨解本熏……一三三—一四八
丙三　釋種子義……一四八—一五二
丙四　辨內外種……一五二—一五三
丙五　辨熏習義……一五三—一五八
乙三　解行相所緣門……一五八—一七六
丙一　擧頌答問……一五八—一六〇
丙二　廣解所答……一六〇—一七六
乙四　解相應門……一七六—一八三
丙一　擧頌答問……一七六
丙二　別釋五所……一七六—一八二
丙三　釋相應義……一八二—一八三
乙五　解三受門……一八三—一八六
丙一　理解頌文……一八三—一八四
丙二　釋外妨難……一八四—一八六
乙六　解三性門……一八六—一八七

乙七　心所例王門……一八八—一九二
乙八　因果法喻門……一九二—二〇〇
丙一　釋頌答問……一九二—一九四
丙二　破斥諸部……一九四—二〇〇
乙九　伏斷位次門……二〇〇—二〇八
丙一　釋頌答問……二〇〇
丙二　廣解頌文……二〇〇—二〇八
甲二　總明本識……二〇八—二一〇
第四節　證有本識……二一〇—二七一
甲一　總舉教理……二一〇
甲二　別引教證……二一〇—二二八
乙一　不共大乘……二一一—二二三
丙一　列舉三經……二一一—二一九
丙二　證成至教……二一九—二二三
乙二　共許小乘……二二三—二二八
甲三　別引理證……二二八—二七一

乙一　有持種心……一二八—一三五
乙二　有異熟心……一三五—一三七
乙三　有趣生體……一三七—一三九
乙四　有能執受……一三九—一四一
乙五　能持壽煖……一四二—一四四
乙六　有生死心……一四四—一四八
乙七　爲緣起依……一四八—一四九
乙八　有識食體……一四九—一五五
乙九　不離身識……一五五—一六六
乙十　有染淨心……一六六—一七一
第二章　解第二能變……一七一—三五二
第一節　結前生後……一七一
第二節　擧頌以答……一七二
第三節　解頌文……一七二—三三五
甲一　釋名門……一七二—一七四
甲二　釋所依門……一七四—三〇三

乙一　釋依彼轉……二七四—二七五
乙二　略釋三依……二七五—二七六
乙三　別釋三依……二七六—三三〇
丙一　釋因緣依……二七六—二七八
丙二　釋增上緣依……二七八—二九三
丙三　釋等無間緣依……二九三—三三〇
甲三　釋所緣門……三〇三—三〇七
甲四　合解性相二門……三〇七—三〇八
甲五　合解染俱相應二門……三〇八—三一四
乙一　染俱相應……三〇八—三一一
乙二　餘俱相應……三一一—三一二
乙三　受俱相應……三一二—三一四
甲六　釋三性門……三一四—三一五
甲七　釋界繫門……三一五—三一六
甲八　釋伏斷位次門……三一六—三一五
乙一　正解伏斷……三一六—三一二

乙二　傍解行相……三三二—三三五
第四節　證有此識……三三五—三五二
甲一　總擧教理……三三五—三三六
甲二　別引教證……三三六—三三八
甲三　別顯理證……三三八—三五二
第三章　解第三能變……三五二—五〇一
第一節　四門分別……三五二—三六一
甲一　擧頌答問……三五二—三五三
甲二　釋頌義……三五三—三六一
乙一　釋能變差別門……三五三—三五六
乙二　釋性相二門……三五六—三五七
乙三　釋三性門……三五七—三六一
第二節　二門分別……三六一—三八六
甲一　擧頌答問……三六一
甲二　釋頌義……三六一—三七五
乙一　釋相應門……三六一—三六四

乙二　釋受俱門……三六四—三七五
甲三　再辨六位……三七五—四八四
乙一　辨初二位……三七五—三九二
丙一　舉頌答問……三七五
丙二　釋頌義……三七五—三九二
丁一　釋徧行心所……三七五—三七八
丁二　釋別境心所……三七八—三九二
戊一　分別五法……三七八—三八五
戊二　分別起數……三八五—三八九
戊三　辨識有無……三八九—三九一
戊四　辨受相應……三九一—三九二
乙二　辨第三位……三九三—四一六
丙一　舉頌答問……三九三
丙二　釋頌義……三九三—四一六
丁一　分別善法……三九三—四〇八
丁二　分別餘法……四〇八—四一一

丁三　分別假實……四一一—四一二
丁四　分別起數……四一二—四一六
乙三　辨第四位……四一六—四四二
丙一　舉頌答問……四一六—四一七
丙二　釋頌義……四一七—四四二
丁一　分別六法……四一七—四二六
丁二　廣辨六義……四二七—四四二
乙四　辨第五位……四四二—四七〇
丙一　舉頌答問……四四二—四四三
丙二　釋頌義……四四三—四七〇
丁一　分別三類……四四三—四四四
丁二　分別體業……四四四—四六一
丁三　分別諸門……四六一—四七〇
乙五　辨第六位……四七〇—四八四
丙一　舉頌答問……四七〇
丙二　釋頌義……四七〇—四八四

丁一　分別四法……四七〇—四七五
丁二　分別諸門……四七五—四八四
甲四　綜合料簡……四八四—四八六
第三節　三門分別……四八六—五〇一
甲一　舉頌答問……四八六—四八七
甲二　釋頌義……四八七—五〇一
乙一　六識共依門……四八七
乙二　六識俱轉門……四八七—四八八
乙三　起滅分位門……四八八—五〇一
第四章　綜合分別……五〇一—五〇七
第一節　八識俱轉……五〇一—五〇二
第二節　問答分別……五〇二—五〇五
第三節　一異分別……五〇六—五〇七
第四篇　廣解所變……五〇七—五二四
第一章　舉頌答問……五〇七—五〇八
第二章　正釋頌文……五〇八—五一〇

第三章　問答辯難……五一〇—五二四
第一節　唯識所因難……五一〇—五一六
第二節　世事乖宗難……五一六—五一七
第三節　聖教相違難……五一七—五一八
第四節　唯識成空難……五一八—五一九
第五節　色相非心難……五一九—五二〇
第六節　現量爲宗難……五二〇
第七節　夢覺相違難……五二〇—五二一
第八節　外取他心難……五二一—五二二
第九節　異境非唯難……五二二—五二三
第十節　總結勸信……五二四
第五篇　釋諸妨難……五二四—六三一
第一章　釋違理難……五二四—五九九
第一節　初擧頌釋……五二四—五六五
甲一　藉問起頌……五二四—五二五
甲二　略釋頌義……五二五—五二七

乙一　別解四句……五二五—五二七
乙二　總結頌義……五二七
甲三　廣釋頌義……五二七—五六五
乙一　藉問發起……五二七
乙二　正解四緣……五二八—五四一
乙三　別引傍論……五四一—五五八
丙一　藉問發起……五四一—五四二
丙二　分別依因……五四二—五四七
丙三　二因相攝……五四七—五五一
丙四　依處攝因……五五一—五五三
丙五　因緣得果……五五三—五五八
乙四　正論生義……五五八—五六四
丙一　辨種生現……五五八—五五九
丙二　辨現生現……五五九—五六三
丙三　現種生種……五六三—五六四
乙五　總結緣生……五六四—五六五

第二節　次舉頌釋……五六五—五九九
甲一　藉問起頌……五六五
甲二　初釋頌答……五六五—五六九
甲三　再釋頌答……五六九—五七一
甲四　三釋頌答……五七一—五九二
乙一　正解習氣……五七一—五七二
乙二　別攝有支……五七二—五九二
丙一　辨體明義……五七二—五七六
丙二　釋難廢立……五七六—五八二
丙三　諸門釋義……五八二—五九二
甲五　四釋頌答……五九二—五九九
乙一　別解二死……五九二—五九七
乙二　總釋頌文……五九七—五九九
第二章　釋違教難……五九九—六三一
第一節　初舉頌釋……五九九—六二六
甲一　藉問起頌……五九九—六〇〇

甲二　釋頌文……六〇〇—六一三
乙一　別釋……六〇〇—六一〇
丙一　辨釋三性……六〇〇—六一〇
丙二　明非一異……六一〇—六一三
乙二　總結……六一三
甲三　諸門攝屬……六一三—六二七
乙一　十二門辨……六一四—六二六
乙二　總結止繁……六二七
第二節　次學頌答……六二七—六三一
甲一　藉問起頌……六二七
甲二　釋頌文……六二七—六三一
乙一　別釋……六二八—六三一
乙二　總結……六三一
第六篇　入唯識位……六三二—七五七
第一章　總明五位……六三二—六三四
第二章　別釋五位……六三四—七五七

第一節　釋資糧位……六三四—六四二
甲　藉問起頌……六三四
乙　別釋頌文……六三五—六三九
丙　辨位修行……六三九—六四二
第二節　釋加行位……六四二—六四七
甲　藉問起頌……六四二
乙　辨位修法……六四二—六四六
丙　正釋本頌……六四六—六四七
丁　斷縛託勝……六四七
第三節　釋通達位……六四九—六六一
甲一　藉問起頌……六四九
甲二　釋頌文……六四九—六六一
乙一　略釋本頌……六四九—六五〇
乙二　廣辨頌義……六五〇—六六一
第四節　釋修習位……六六一—七三三
甲一　藉問起頌……六六一

甲二　釋頌文……六六一—七三三
乙一　略釋……六六一—六六五
乙二　廣釋……六六五—七三三
丙一　總答所問……六六五
丙二　別明所答……六六五—七三三
丁一　明能證因……六六五—七〇六
戊一　廣解十地……六六六—六六八
戊二　解十勝行……六六八—六八四
己一　釋波羅密……六六八—六七〇
己二　諸門分別……六七〇—六八四
己三　總攝義門……六八四
戊三　解十重障……六八四—七〇四
己一　別解障義……六八四—六九九
己二　總明伏斷……六九九—七〇四
戊四　解十眞如……七〇四—七〇六
丁二　明所證果……七〇六—七三三

戊一　結前起後……七〇六
戊二　約位辨證……七〇七—七〇九
戊三　釋轉依義……七〇九—七三三
己一　總標……七〇九
己二　別釋……七〇九—七三三
庚一　釋能轉道……七一〇—七一一
庚二　釋所轉依……七一一—七一二
庚三　釋所轉捨……七一二—七一四
庚四　釋所轉得……七一四—七三三
辛一　總標……七一四
辛二　別解……七一四—七三三
壬一　釋所顯得……七一四—七二二
壬二　釋所生得……七二二—七三三
辛三　結所轉得……七三三
己三　結轉依義……七三三
甲三　明因位攝……七三三

第五節　釋究竟位……七三四—七五七
甲一　藉問起頌……七三四
甲二　釋頌文……七三四—七五七
乙一　出位體……七三四—七三九
乙二　顯勝德……七三九—七四二
乙三　簡二顯三……七四二—七四三
乙四　諸門分別……七四三—七五七
丙一　三身別相門……七四三—七四五
丙二　五法三身門……七四五—七四九
丙三　功德各異門……七四九—七五〇
丙四　三身二利門……七五〇
丙五　三身依土門……七五〇—七五三
丙六　身土同異門……七五三—七五四
丙七　見相同異門……七五四—七五七
第七篇　結歸施願……七五七—七五八

成唯識論研習

比丘 釋普行 著述

甲 敍源流

成唯識論，是法相唯識宗的第一要典，治此學者，在沒有回溯到唯識之所以成爲論的源流以前，大都有：又是「頌曰」；又是「論曰」，頭上安頭；脚下添脚的無謂困擾。如果再加上後人的註釋，那就更糟得一塌糊塗了，不要說探索其思想的淵源與發展的路線啦。所以研究唯識論的第一步工作，應該是回溯源流，把他的來龍去虎，如此這般的弄個清楚。

據說：佛滅度後，大概由五百年到九百年間的樣子，印度佛教界的思想，差不多都受了龍樹菩薩空宗學說的影響，因不了中道著於斷滅空見者，大有人在。九百年後，有一位無著菩薩應運而生，於薩婆多部出家。因思惟空義不得，乃上升都史多天，聽彌勒菩薩講瑜伽師地論，於境理行等相應五義深致善巧，下化有情，常無倒說。同時其弟世親菩薩，亦於薩婆多出家。初學小乘，並依大毘婆沙論造六百偈頌，以資弘揚。後爲無著所化，始回小向大，因聞阿毘達磨攝大乘品，及華嚴十地品等，方知謬讚小乘，貽誤匪淺，悔恨之餘，竟欲操刀截舌，以贖前愆。正在千鈞一髮之際，突被無著於三由旬外，遙舒一臂，迅急勸阻他說：汝

既以此舌犯了執小之罪，盍不仍用此舌建立讚大之功呢？要知道解鈴還是繫鈴人啊。菩薩隨領兄旨，依瑜伽本論造三十唯識頌，發揚非有非空的大乘妙趣，以代其截舌懺罪的消極措施。是頌也，文約義博，幽微玄秘，所以唯識樞要讚之爲：『萬象含於一字，千訓備於一言』。可惜，短頌甫就，未及長行廣釋，菩薩就歸眞圓寂了。幸有護法等十大論師，先後繼起，各依本頌，妙闡幽微，遂成十釋。所謂：『澈情七轉，激河辯而讚微言；遊神八蘊，振金聲而流妙釋；淨彼眞識，成斯雅論』。玄奘大師在西遊期間，遍參五印，窮究法藏，尤以在那蘭陀寺，受此唯識學於戒賢法師的因緣爲殊勝。東歸後，奉詔大興譯政，本擬將十大論師的十種釋本各別翻出；因其參預譯政的弟子窺基，堅請將十釋糅譯爲一部，並不惜以退迹的態度來支持他這一志在必行的主張。他在建議中說：『自夕夢金容，晨趨白馬；英髦間出，靈智肩隨；聞五分以心祈，攬八蘊而遐望；雖得法門糟粕，然失玄源之淳粹。今東出策賓，並目擊玄宗；幸復獨秀萬方，顯超千古；不立功於參糅，可謂失時者也。況羣聖製作，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。況時漸人澆，命促惠舛；討支離而頗究，攬初旨而難宣。請綜錯羣言以爲一本，揩定眞謬，權衡盛則』。大師經過一番考慮之後，認爲基師的建議，頗具悲智，大可採行，遂聽改別翻爲一譯。這纔在我們中國的文化史上，創建了燦爛光輝的奇蹟。

一經把這些來龍去虎的源流，搞清了之後，那些無謂的困擾，自然就解除了。原來：頌

曰云云，是世親菩薩所造的三十本頌；論曰云云，是護法等十大論師對三十頌的妙釋；至於後人的註解，那又是兼彼頌論而並釋之了。並不是頭上安頭，脚下添脚啊。

乙　釋題名

成唯識論，本來梵云：「毘若底摩咀剌多悉提奢薩咀羅」。此翻毘若底爲「識」；摩咀剌多爲「唯」；悉提爲「成」；奢薩咀羅爲「論」；應讀爲「識唯成論」。爲順本國文法，正名爲「成唯識論」。安立題名的目的，不過爲使聞者在未入正文以前，先對本論的宗要，顧名思義，有一個概念而已。今略作四種解釋如下：

一、有建立的功能叫做成；遮無外境叫做唯；了別內知叫做識；除却內知，都無外境，叫做唯識。詞嚴義正，有條有理的言說，叫做論。成唯識論，就是成立唯識無境之理的言論。

二、三十本頌，名成唯識。因爲它是成立唯識之理的本頌之故。詮釋本頌，名之曰論，成唯識論，就是詮釋三十本頌的論文。

三、識的別名爲心，心不異識。八識性相，不離乎心；心心所法，無非是識。如：本論言識變；華嚴說心造；統而言之，一切法皆是識心之所變造，故曰不異。以不異故，攝心歸

識，故名唯識。問：何不攝識歸心，名唯心呢？答：抉擇輕重，心但集起，識通因果（或說識在因地，心通果位，今不同彼說）。何以故？一切法都是由種子識發起現行，由現行熏習成種；如是因果果因，流轉三世，無非都是識的作用；就是修成佛果，也得三祇鍊行，百劫植因，一切法空，因果不空。爲極顯如是空不空義，故攝心歸識，統名唯識。成唯識論，就是成立此空不空的唯識之理的言論。

四、識分眞妄：一切染法，唯是妄識之所緣起；一切淨法，唯是眞識之所顯現。染妄緣起，一切假有；淨眞顯現，一切眞空；假有非有，眞空不空；泯空有相，歸唯識性；故曰唯識。成唯識論，就是成立此非有非空唯識性的理論。

丙　解正文

第一篇　敬願敘

第一章　歸敬願

稽首唯識性，滿分淸淨者，我今釋彼說，利樂諸有情。

這四句偈的前二句是歸敬三寶，也就是發願時所舉行的儀式。後二句是所發的誓願。稽首，就是以五體投地，表示至心歸敬的禮儀，卽今佛門所謂的頂禮。古禮有稽首、頓首之別：當禮拜時以首著地卽舉爲頓首；許久方舉爲稽首，是以稽首爲最敬禮，頓首次之。今言稽首，當然是致最敬禮了。致最敬禮，必有其至心歸敬的對象，這對象便是：唯識性、滿淸淨、分淸淨者。

唯識性，在本論裏說有二種；二種各二，總說三性。第一種是：一者虛妄，謂「遍計執」；二者眞實，謂「圓成實性」，爲簡虛妄，說實性言。第二種是：一者世俗，謂「依他起」；二者勝義，謂「圓成實」，爲簡世俗，故說實性。但這裏所說的唯識性，是單指圓成實性而言的。何以故？除却圓成實是爲迷悟所依，唯證所淨外，遍計虛妄，遣然後淨；依他世俗，斷然後淨，都不是如來所證得的眞如自性，所以也不是歸敬的對象之故。

問：三性既作二種分別，何以又都叫做唯識？答：唯識是遍計依他之性，圓成實是唯識之性，所以都叫做唯識性。遍計依他顯體虛妄，圓成實性顯體眞實，所以又作二種分別。

如來究極唯識之性，圓證眞如妙理，斷盡二障，都無殘習，叫做滿淸淨。菩薩於唯識之性，究猶未極；於眞如妙理，證猶未圓；於二障，斷猶未盡，叫做分淸淨。

統如上說：唯識性就是法寶。因其攝盡一切教理行果，爲到佛地所乘乘故，所以列爲第一歸敬。滿淸淨者就是佛寶。因其證眞如法性，究竟離垢卽名佛故，所以列爲第二歸敬。分

清淨者就是僧寶，因菩薩僧依教行化，具佛資故，所以列爲第三歸敬。

歸敬三寶，不是徒具形式，還要發宏誓大願，在實踐佛法的行動上，來表示眞正的歸敬。菩薩大願發自大悲大智，非同小可。「我今釋彼說」，便是大智；「利樂諸有情」，便是大悲。我，是護法等的自稱。彼說，是指世親所造的三十唯識頌。利樂，是得到大菩提、大涅槃的利益和安樂。有情，是含有情識的衆生。是說：我們護法等，謹向三寶致最敬禮，因爲我們要來解釋世親菩薩所造的三十唯識頌，使一切衆生，都能得到大菩提大涅槃的利益和安樂，請三寶加被我們。可見歸敬三寶，並不是隨隨便便的輕率擧動，而是爲着這一大事因緣啊。

歸敬三寶以求加被的話，並非迷信。在佛法固是不可思議的感通，在世法也是極高度的哲學理則。儒經的大學上說：『知止而后有定；定而后能靜；靜而后能安；安而后能慮；慮而后能得』。歸敬三寶就是知止。因爲唯有三寶才是世人知其所止的至善境地，一如『緡蠻黃鳥，止於丘隅』然。既知其所止而止矣，則定靜安慮的心一境智，也就如枹鼓似的相應而至了。以此妙慧去釋唯識妙理，如說還有不吉祥的魔障從中作祟，使之釋而不「得」者，無有是處。所以凡在未釋經論之前，皆以「三寶最吉祥」而投誠歸敬，以求加被焉。

第二章　敍願由

第一節　為得勝果

今造此論，為於二空有迷謬者生正解故；生解為斷二重障故。由我法執，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，證眞解脫；由斷礙解所知障故，得大菩提。

上來說：「我今釋彼說，利樂諸有情」。為什麼非釋彼說，就不能利樂有情呢？以下是分三次說明造論之由，來答覆這個問題。

這是第一次。造此論，就是釋彼說。二空，是我空和法空。我、法本無，簡彼執有，故名為空；然！此空義，顯眞如理，實性不空，非但空無。這是對於二空的正解。於此空義：凡夫外道全然不知，名之為迷；聲緣二乘少分了解，但證偏空及斷滅空，皆名為謬。如此！迷則非解；謬解非正。所以現在要造此論，就是為使這些於二空理，迷謬而不生正解的人，生正解故。

他們對於二空的道理，不生正解就不生正解罷，一定要教他生解幹嘛？答：「生解為斷二重障故」。斷，是斷除。障，是障礙。二重障是：（一）煩惱障，能障凡夫不得涅槃，流轉生死。（二）所知障，能障二乘於所知境不悟菩提。這二重障，非正解二空不能斷除，所以一定要教他於二空理，得到正確的了解。

於二空理，一生正解，就能斷除二障，這是什麼緣故呢？答：「由我法執，二障俱生；若證二空，彼障隨斷」。我執，是執有實我。法執，是執有實法。執有實我的我執，是生起煩惱障的根本。執有實法的法執，是生起所知障的根本。所以衆生一有我法二執，則煩惱所知二障，都一齊生起來了。反是！如果證了我法二空的眞理，則二執破，二障也就隨之而斷了。

爲什麼要斷障，斷障有什麼好的去處呢？答：「斷障爲得二勝果故」。勝，是殊勝，卽超然之謂。果，是果位，對因而言。二勝果，是大菩提和大涅槃的二種佛果。聲緣二乘於此二果，得未圓滿；菩薩十地於此二果，雖得圓滿尙未究竟；唯佛於此究竟圓滿，超越彼等，故名爲勝。而此勝果，斷障方得，所以說：「斷障爲得二勝果故」。

怎見得二勝果是由斷障而得的呢？答：（一）「由斷續生煩惱障故，證眞解脫」。有情爲我執故，被貪瞋痴等擾惱身心，故名「煩惱」。此煩惱從後天師教，及邪分別而起者，造種種業；從先天與身俱生者，滋潤其業使之受報；如是流轉生死，相續不斷，故名「續生煩惱」。此煩惱能障涅槃，不令證入，故名「續生煩惱障」。契會眞理，叫做「證」。斷煩惱障，離生死縛，證大涅槃；復不見有生死可離，涅槃可證，叫做「證眞解脫」。外道二乘，雖斷煩惱，別取涅槃，灰身滅智，是假解脫；菩薩大悲化他，不捨生死，不取涅槃，是似解脫；顯勝彼等，故立眞名名「眞解脫」。（二）「由斷礙解所知障故，得大菩提」。大乘學

者，在未成佛之前是學無止境的。若有、若空、若相、若性，凡是趣向於菩提大覺的一一法門，皆所知境；於所知的境上，起能知的智慧，叫做「解」。此智解所知，不似染汚煩惱，何以能爲障礙？都爲有輩淺見之徒，得少知足，認爲自己已學富五車，才高七步，無可再學了；由此法執，覆能知智，不使生起，名爲「礙解」；覆所知境，不使現前，名「所知障」。由斷此障，得無上覺，叫做「得大菩提」。二乘未斷此障，覺非菩提；菩薩斷未究竟，雖得菩提，未足言大；簡非彼覺，故立大名名「大菩提」。

第二節　令達二空

又爲開示：謬執我法，迷唯識者；令達二空，於唯識理，如實知故。

這是第二次說明造論之由。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，執着內而身心的我；外而萬有的法，都是實實在在有其自性的。殊不知，這完全是自己識心之所變現，所謂：「自心取自心，非幻成幻法」，這便是「謬執我法迷唯識者」。今造此論，就是爲給此等迷謬的人們一個開示，教他們了達我法二空，於唯識的眞理，如實而知。「達二空」，就是了達「依他起」的世俗唯識性；因爲我法都是依他緣起的，所謂：「因緣所生法，我說卽是空」，這就是所謂的開導迷謬。「如實知」，就是證知「圓成實」的勝義唯識性；因爲唯識的眞理就是圓成實，所謂：「若了依他起，離開遍計執，便證圓

成實」，這就是所謂的指示眞理。

第三節　遮四異執

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。爲遮此等種種異執，令於唯識深妙理中得如實解，故作斯論。

這是第三次說明造論之由。更有一些對唯識的道理，迷謬而不生正解的人，約略分爲四種：（一）或執外境，如識非無：這是小乘薩婆多——一切有部等的迷執。他們執着經上到處說有色心二法，隨卽認爲心識以外的色等五塵境界，也同裏頭的心識一樣不是沒有。（二）或執內識，如境非有：這是中觀學者淸辯論師等空宗一派的謬執。他們依勝義諦，說裏頭的心識，也同外面的塵境一樣是沒有；但他們也依世俗諦，說有心境；二諦觀融，非有非空，是謂中道。（三）或執諸識，用別體同：這是大乘性宗一類菩薩的謬執，他們認爲諸識雖各有功用，却是同一阿賴耶的心體。所謂：「元以一精明，分成六和合」。（四）或執離心無別心所：這是小乘經部婆沙論師覺天等的迷執。他們執着經上「士夫三界染淨由心」的說法，隨卽認爲離了心王之外，別無所謂的心所，心所的名稱，不過是隨着心王所引起的功用，假緣安立罷了。

以上四種，唯識家通統認爲他們是唯識理的迷謬者。因爲前二種的執着，與唯識家有識無境的主張有異；第三種的執着，與唯識家諸識各有體用的主張有異；第四種的執着，與唯識家離心王外別有心所的主張有異。今爲遮斷此等種種異執，教他們於唯識的深妙理中，得到如其實性的了知，故作斯論。

第二篇　釋難標宗

第一章　假難緣

若唯有識，云何世間，及諸聖教，說有我法？

這是藉着問難的因緣，以發起頌端的話。若，是假設之詞。時間遷流，無常變壞，隱覆眞理，叫做世；墮落在世中的人物，叫做世間。佛的尊號叫做聖；佛所說的經典叫做聖教。

假定你們唯識家所說「唯識無境」的道理是對的話；那麼，世間的人以及聖教的經典，爲什麼都說有我法呢？如此，則不但與世間相違；而且與聖教亦相違。與世間相違，猶有可原；與聖教相違，那是絕對不成的。

第二章　標論宗

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。

以少文而攝多義叫做頌，每四句爲一頌。頌曰，是三十本頌上說。舉此頌說以標論宗，答上問難。由，是因由。假，是虛假，約有二種：（一）無體隨情假——世間凡夫所執着的我法，都如空華兎角，並無實體；但以妄情執爲我法。（二）有體施設假——聖教所說的我法，爲使衆生離諸倒想，入佛知見，雖有法體爲實義依，而此我法，究非法體，不過是隨緣施設的假名言相而已。所謂：「空拳誑小兒，以是度衆生。」

世間聖教所說的我法，原是由此二假而說起的，並不是眞的說有實在的我法啊。然，我法雖無，由假說故，却有許許多多不同的我相和法相展轉生起。問：假是對實而言的，既然沒有實我法，那麼假我法又從何說起？譬如：假使沒有草木等的實華；羊鹿等的實角，則空華兎角之說，亦無從安立。答：當知假我法，是依於內識的自證、見、相等三分心法變造出來的，不是離識而有的實我實法啊。彼所變的我法，雖有無量無邊那麼多，但此能變的識却只有三種：（一）異熟識——這是第八識的一種名稱。異，是變異；熟，是成熟；由前時之因，漸漸變異而成熟爲後時之果。（二）思量識——這是第七識的別名。思，是思慮；量，

是度量；他無始來，不間斷的思量着第八識而執以爲我。（三）了別境識——這是前六識的總名。能分別了知色等六塵粗境。

第三章　釋所標（上）

第一節　別釋

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。

這是對第一句頌的解釋說：不錯！世間凡夫以及聖教，確乎都曾說有我法；但彼等所說的我法，無非是由假緣安立的假名言相，並沒有實在的體性；實在的體性，是離於名言的。什麼叫做我法呢？答：（一）我謂主宰——主，是自主；宰，是判斷；能自作主張，判斷一切的就叫做我。（二）法謂軌持——軌，是對事物能生知解的軌範。例如：依四諦的軌範，能對三界生苦集等的知解。持，是維持自相的功力。例如：松能維持松的自相，竹能維持竹的自相，松是松，竹是竹，松竹判然。凡屬有此能生物解的軌範；及有功力能維持自相的，都叫做法。

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。

這是對第二句頌的解釋說：彼二我法，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）有情命者等——我具色心二法：起心動念，愛着貪染，名之謂情；色心相續，生死無間，名之謂命。此外還有其他很多關於「我」的名相，如：士夫、作者、知者……舉不勝舉，概以一「等」字括之。這是世間所說的種種我相。（二）預流一來等——預流，是斷三界見惑預入聖人之流的初果羅漢。一來，是尚須來欲界受一次生，方斷三界思惑的二果羅漢。此外還有很多，如：三果、四果、緣覺……略而不說，也概以一「等」字括之。這是聖教所說的種種我相。

法的種種名相，也大別有二：（一）實德業等——萬有的本體，名之謂實。顯體之相，名之謂德。所起作用，名之謂業。這僅是勝論外道所立的六句義的前三句；此外還有後三句，乃至數論外道的二十五諦，都不及備載，只好用一「等」字攝盡其餘。這是世間所說的種種法相。（二）蘊界處等——蘊，是色、受、想、行、識等的五蘊。處，是六根和六塵的十二處。界，是十二處再加六識的十八界。這不過是聖教所說的世間法；此外還有出世間法，如：四諦、十二因緣、六度；乃至無量法門，罄竹難書，也只好用一「等」字攝盡其餘了。這是聖教所說的種種法相。

何以世間聖教會有我法的種種相轉呢？都爲隨着他們的因緣差別，所以安立的名相也就有異了。世間所說是隨着遍計的因緣；聖教所說是隨着方便的因緣。如是隨緣，所安立的我

法自然有異，這就叫做「轉」。所以說：「轉謂隨緣施設有異」。

如是諸相，若由假說，依何得成？

這是引起對第三句頌解釋的問難。如果照你們唯識家的說法：一切我法，不是用妄情執着而假說；便是由方便施設而假說。那麼，假必依眞方可得成，既無二眞可作憑藉；二假是依據什麼而得成立的呢？

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。

這以下是解釋第三句頌，來答覆前面的問難。彼世間聖教所說的我相和法相，雖不是依眞而假說，却都是依於內識的轉變而施設的假名言相啊。什麼叫做識呢？識的意義，就是了解和分別。不過這不是單指八識心王而言，連心所也都攝歸在內了。因爲心王是心所之王；心所是心王之所；王爲主，所爲從；亦如今之總統府與各部院間的整體系統然；一定有同氣連聲的相應關係。什麼叫做變呢？就是由識的自體——自證分，轉起似有而實無的相、見二分；這相、見二分，好像蝸牛的二角，依於蝸牛的頭而生起一樣，都是依於識體的自證分轉變出來的。依此見、相二分，來施設我、法二相——依能見的一分作用，施設我相；所見的一分境界，施設法相。因爲彼我法二相，如果離了這見相二分，就如蝸牛的角離了蝸牛的頭

一樣無所依據了。

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，緣此執爲實我實法。如患夢者，患夢力故；心似種種外境相現。緣此執爲實有外境。

或復，是更有一番道理，顯示我法非實的推進之詞。這道理是：（一）我法諸相，本非外境，不過是由內識的見、相二分轉變爲似是而非的外境而已。（二）因爲過去世對我法分別熏習之力，孕育在八識田中，成爲今世引生現行的種子之故，所以才由內識的自證分變起見、相二分的似我法相。（三）內識所變現的似我法相，雖非外境，然而分別起來，就好像顯現在心外的境界一樣；一切衆生之類，從無始時來就因此執着爲實我實法了。（四）這譬如染患眼病和在睡夢中的人一樣；本來沒有外境，由於眼花繚亂，睡夢顚倒之故，才由內心現出似乎是實在有的種種境相；因此就執着爲實有的外境了。

第二節　總釋

愚夫所計：實我實法，都無所有；但隨妄情而施設故，說之爲假。內識所變，似我似法，雖有而非實我法性；然似彼現，故說爲假。

舉凡不了解我法非實的凡夫、外道、二乘等，皆屬愚夫。他們所計執的實我實法，按道理講，都是無所有的；只是隨着他們的虛妄情執，施設爲有主宰的我，有作用的法而已。因他是遍計執故，所以說他是假。這是世間所說的我法假而非實的理由。

由內識所變現的似我似法，按道理講，雖有依他緣起的似我法體，却沒有實我法性。然此似我似法，因爲是彼內識的變現之故，所以也得說他是假。這是聖教所說的我法假而非實的理由。

外境隨情而施設故，非有如識；內識必依因緣生故，非無如境。由此便遮增減二執。

遍計所執的心外實境，因爲是隨着世間的妄情而施爲設置之故，體實都無，並非和依他的內識相似；依他起的內識，因爲是必定依於種子因緣所生之故，體倒是有，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着；以及心境俱無的減損執着。

境依內識而假立故，唯世俗有；識是假境所依事故，亦勝義有。

因爲外境是依托內識而安立的假我法相之故，所以只有世間俗流才執以爲有。因爲內識是假我法相的外境所依托的事體之故，所以不但世俗認爲是有，就是超過世俗的勝義者，也認爲是有。

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。

唯識家立四種二諦。四種俗諦是：（一）假名無實諦——如軍林等隱覆眞理的假法。（二）隨事差別諦——如蘊處界等差別諸法。（三）證得安立諦——爲佛所證得，而方便安立的苦集滅道等四諦。（四）勝義世俗諦——二空帶詮，安立名相，故名世俗；理證眞如，故名勝義。四種勝義諦是：（一）體相顯現諦——卽少勝於第一俗諦之第二俗。（二）因果差別諦——卽較前二俗爲勝的第三俗諦。（三）依門顯實諦——卽勝於前三俗的第四俗諦。（四）廢詮談旨諦——卽一眞法界體妙離言的眞勝義諦，復又超勝於四種世俗諦，可謂勝義之勝義。

四種俗諦的第一諦，爲俗諦中的俗諦；餘三爲俗諦中的勝義，勝義諦中的俗諦。四種勝義諦的第四諦，爲勝義諦中的勝義；餘三爲勝義中的俗諦，俗諦中的勝義。所以唯識述記云：『眞不自眞，待俗故眞，卽前三眞亦說爲俗。俗不自俗，待眞故俗，卽後三俗亦名爲眞』。

亦勝義有的「識」，卽屬於第二俗的隨事差別諦；亦屬於第一勝義的體相顯現諦；所以說是「亦勝義有」。其實是俗勝義而不是眞勝義啊。

第三節　廣破外執

甲一　總問答破

云何應知實無外境，唯有內識似外境生？實我實法不可得故。

一般外道小乘，對上來所說唯識無境的道理，猶未徹了，故作是問：我法是實，有目共覩；爲什麼說：應當知道實無外境，唯有內識好像是外境生起一樣呢？答：因爲你所謂的實我實法，推究起來是不可得的啊。

甲二　別問答破

乙一　問答破我

丙一　別破三類

如何實我，不可得耶？

爲什麼說實我不可得呢？

諸所執我，略有三種：一者執我體常周徧，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。

執我的外道雖多，類別不過三種：第一種是數論等的大我執——他們執着我體的性質，

是三際相續，恒常不斷的；我相的範圍，是周圓普徧，量同虛空的；我用的功能，是到處可以造善惡諸業，受苦樂諸報的。第二種是無慚外道的不定我執——他們執着我體雖常，而我的身量範圍却是不一定的。如一般物理：遇熱則脹；遇冷則縮；若身量縮小，我可以卷之而藏諸秘；若身量脹大，我可以放之而彌六合。第三種是遍出外道等的小我執——他們執着我體雖常，而我的身量却只有一極微那樣小；因此我能够潛伏在衆生身中，作種種事業。這三種我執，都是自語相違的，所以到下面唯識家才以子之矛而攻子之盾啊。

初且非理。所以者何？執我常徧，量同虛空，應不隨身受苦樂等。又常徧故，應無動轉，如何隨身能造諸業？又所執我，一切有情爲同爲異？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。若言異者：諸有情我，更相徧故，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。

這三種我執，餘二姑置不論，單說第一種大我，就不合道理。什麼原故呢？

苦樂是無常，而不是常，你們既然執着大我是恒常周徧，量同虛空的，就不應當再說是隨身能受苦樂。

造業就必須要有動作，你們的大我既是常徧，就應該壅塞不通，而沒有轉動的餘地，何以能隨身造作諸業？

試問：你們的大我，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，一切人豈不都要同作；一人受果報時，一切人豈不都要同受？如此說來，萬一有一個人修行得到解脫生死時，一切人豈不都應當同時解脫嗎？這種過失可眞够大的了。若說是各各別異，那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，因爲你們所執着的大我是交相周徧的原故。

當一個人作業；一個人受報時，就應當名叫一切人所作；一切人所受。因爲你們執着一個人的我，和一切人的我的根塵等處，並無別異之故。如果你們再要詭辯的說：我們的所作所受，是耶穌歸耶穌，撒旦歸撒旦，並沒有彼此混雜不清的過失。這理由也未必然，因爲你們所作受的業果，及能作受的身體，是與一切人的我和合在一處的，却說此人作受不屬彼人，寧有此理？所以當一人解脫時，一切衆生都應解脫。因其所修證的法門，就是其所作受的業果，也是和一切衆生的我合在一處之故。

中亦非理。所以者何？我體常住，不應隨身而有舒卷；既有舒卷，如籟橐風，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。

前面第一種的大我執已據理破斥，固無論矣。就是中間第二的不定我執，也是不合理的。什麼原故呢？

你們既然執着我體是常住的。常則不變；住則不動，就不應當再是隨身大小而有變動的舒卷啊。

既然執着我有舒卷不定的伸縮性，就應該不是常住。譬如：冶爐用以吹火的風匣——橐；和以竹管製成笛簫一類的樂器——籲；這橐籲裏面的風，是隨着橐籲的大小而有舒卷，並非常住。我有舒卷，亦復如是不應常住。

還有，你所執着的我，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，怎麼可以執着我體是常一呢？所以你所說的話，眞好像剛會豎立起來的兒童開玩笑一樣。

後亦非理。所以者何？我量至小，如一極微，如何能令大身徧動？若謂雖小，而速巡身，如旋火輪，似徧動者，則所執我，非一非常，諸有往來，非常一故。

不但前二種大我和不定我不合理，就是這第三種的小我執也是不合理的。什麼原故呢？

你所執着的我量，像一粒極微那樣小，在色究竟天一萬六千由旬的大身裏，動於此，必不能動於彼，如何能令大身普徧的轉動？若說我量雖小，却能够很快的巡廻全身，像回旋火

輪似的周徧轉動。那麼，你所執的我就不是一；也不是常了，因爲諸所有往有來的東西，都不是常一之故。

又所執我，復有三種：一者卽蘊；二者離蘊；三者與蘊非卽非離。

外道的三種我執，已如前破。現在該破小乘的三種我執了。今先敍其執：第一種名叫卽蘊我——執着卽此五蘊便是我體。第二種名叫離蘊我——執着離此五蘊外，別有我體。第三種名叫非卽離蘊我——執着卽蘊非我；離蘊亦非我，非卽蘊非離蘊，便是我體。

初卽蘊我，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，不恒相續，待衆緣故。餘行餘色，亦非實我，如虛空等，非覺性故。

這三種我執，先說最初的卽蘊我，按道理講就不對。怎樣不對呢？

蘊，是色、受、想、行、識五種因素的化合物，不是常一的實體。因此其所執的卽蘊我，也應如蘊一樣不是常一的實我。這是總破卽蘊的我見。

內裏的諸色——眼、耳、鼻、舌、身等的五根，決定不是自在的實我，因爲他同外面的諸色——色、聲、香、味、觸等五塵一樣是有物質的障礙。這是別破色蘊的我見。

屬於心所法的受、想、行三蘊，及屬於心法的識蘊等，也並非實我。因爲他不是恒常相

續，而是有待衆多的他緣或斷或續之故。這是別破受等四蘊的我見。

除心所法四十六個相應行法外，其餘的十四個不相應行法；及除五根五塵外，其餘的無表色等，也不是實我。因爲他同虛空一樣的沒有覺性。這是破餘行餘色的我見，並不是翻顯心心所是有覺性，應該許他是實我。

中離蘊我，理亦不然。應如虛空，無作受故。

最初的卽蘊我執，於理固然不對，就是這中間的離蘊我執，於理也不對。何以言之？因爲離了五蘊，就應該如虛空一樣，沒有能作業和能受報的人了。那怎麼能叫做我呢？

後俱非我，理亦不然。許依蘊立，非卽離蘊。應如瓶等，非實我故。又既不可說有爲無爲；亦應不可說是我非我。故彼所執，實我不成。

不但最初的卽蘊我執，和中間的離蘊我執不對，就是這最後不卽蘊、不離蘊的俱非我執，按理說也是不對的。

因爲彼犢子等，執着我與我所依的五蘊，是不卽不離的；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；然瓶與四塵也是不卽不離的。所以唯識家破他說：你們所執的我並非實我，因爲你們既許我是依蘊而立；又說我是不卽蘊，不離蘊。這

不是同依於四塵所立的瓶等一樣是不卽四塵，不離四塵嗎？然，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。他們執着我是非常非無常；不可說是有爲，也不可說是無爲。所以唯識家又破他說：你們所執着的我，旣然不可說是有爲、無爲；也應當不可說是我、非我。職是之故，彼犢子等所執着的實我，是不能成立的。

丙二　總破諸執

又諸所執，實有我體：爲有思慮？爲無思慮？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。

以下是綜合前面的諸所執我，再分四回總破。這是第一回。

諸多所執的實有我體，請問是有思慮呢，還是沒思慮？若說是有思慮，那你這個我就應該是沒有實體的無常。因爲思慮是有時起；有時不起，並不是一切時都有啊。若說是沒有思慮，那你這個我就應該像虛空一樣，不能作任何事業；也不能受任何果報。所以你們所執着的實我，無論在任何道理上講，都是不能成立的。

又諸所執，實有我體：爲有作用？爲無作用？若有作用，如手足等，應是無常；若無作用，如兎角等，應非實我。故所執我，二俱不成。

這是第二回總破諸所執我。

請問：你們所執着的實有我體，是有作用呢？還是沒有作用？若說是有作用，就應該如手足一樣的作息無常；若說是沒有作用，那就應該如兎角一樣沒有實我。所以你們所執着的實我，不管在有作用和沒有作用的理由上都不能成立。

雖無任何外道小乘執着沒有作用的我。然爲防有作用的我執被破斥後，很可能以無作用爲避難所，故附帶予以假破。

又諸所執，實有我體，爲是我見所緣境不？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，非顚倒攝，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？

這是第三回總破諸所執我。

你們所執着的實有我體，是不是我見親自所緣的境界呢？如果不是我見所緣的境界，你們又怎樣知道有一個實我呢？如果是我見所緣的境界，那這個我見的我，就應該不攝屬於杯弓蛇影的錯覺了。因爲你知道的很確實啊。倘若眞的如此，爲什麼你們執有實我者自已所信奉的至極聖教——阿含經裏，都在毀棄我見，稱讚無我的說：唯有斷除我見的人，才能證到

不生滅的涅槃覺岸；否則，執着我見的人，只有沉淪在生死迷流呢？

要是依你們說：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，能證涅槃而成聖；執我的正見，反而沉淪生死而爲衆生之理？因明論理是以聖教量爲勝的，可見執我的不是正見，不執我的才是正見哩。

又諸我見，不緣實我，有所緣故，如緣餘心；我見所緣，緣非實我，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。

這是第四回總破諸所執我。

先立一個能緣量，以破能緣的我見：「我見不緣實我」是宗；「有所緣故」是因；「如緣餘心」是喻。量中的意思是說：所執着的我見，並不能緣於實我；因爲我見另有它自己托緣而起的所緣緣故；也如緣餘法——五塵的五識心一樣各自有它各自的對象。

再立一個所緣量，以破我見的所緣：「我見所緣定非實我」是宗；「非有實我是所緣故」是因；「如所餘法」是喻。量中的意思是說：我見所緣的境，決定不是實我；因爲根本沒有實我作爲所緣的境故；也如五識心所緣的餘法一樣不是實境。

由於以上所說的這些緣故，我見絕對不緣實我，但緣從自己內識裏所變現出來的五蘊諸法。復隨自己的虛妄情見，在這五蘊法上生起種種計度而成爲所執的實我了。這是根據瑜伽

、顯揚諸大乘論，不同小乘的說法，以結束總破而顯唯識。

丙三　分類伏斷

然諸我執略有二種：一者俱生，二者分別。

上來所說外道小乘等的我執雖多，然究其起因大略不過二種：第一種名叫俱生我執。這是與身俱生的一種微細執着。俗話說是：先天帶來的；或說是天然而有的。第二種名叫分別我執。這是隨着年齡的增長越來越粗的一種計執。俗話說是：後天學習的；或說是經驗所得。

俱生我執：無始時來，虛妄熏習，內因力故，恒與身俱；不待邪教及邪分別，任運而轉，故名俱生。

俱生我執：是從過去很遠很遠的無始以來，由虛妄諸法熏習而成內因——種子的力量，永遠的與身同在；並不等待師友的邪教，和自己的邪分別，就自然而然的隨着生身而轉起。所以名叫俱生。

此復二種：一常相續，在第七識，緣第八識，起自心相，執爲實我。二有間斷，在第六識，緣識所變五取蘊相，或總或別，起自心相，執爲實我。

此俱生我執又分二種：第一種名「常相續」——他在第七末那識裏，時常以第八阿賴耶識爲其見分所緣之境；而生起由七八二識自心所變現出來的相分；就妄執此相分以爲實我了。無明風動，本淨而染，故名爲起。七八二識，本非外境，故名自心。七八相緣，妄見影像，故名相分。其過不在所緣的境而在執着，故名爲執。未得無漏，恒起不斷，故名常相續。

第二種名「有間斷」——他在第六意識裏，不定時刻以七八二識所變現的五取蘊相，爲其見分所緣之境；或緣五蘊整體的總相；或緣五蘊局部的別相，而又轉起由意識自心所變現的相分，就又妄執此相分以爲實我了。蘊不自蘊，因取成蘊；取不自取，因蘊而取，所以名叫五取蘊。但緣有漏，不時而起，所以名叫有間斷。餘准前釋。

此二我執，細故難斷。後修道中，數數修習，勝生空觀，方能除滅。

這二種常相續與有間斷的俱生我執，因爲是無始串習，體相隱微之故，比較難斷。要在見道之後的修道位（二乘自一來向至阿羅漢果。菩薩自初地住心到十地出心）中，數數不斷的精進，修習勝過見道的我空觀智，到金剛心後才能把這二種俱生我執除絕滅盡。

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。

俱生我執已如上說，現在該講分別我執了。這分別我執，雖有過去無始無明熏習的內因，還

得藉着現在外緣的助力才能生起。因爲他不是與身俱生，而是要期待着後來不合乎正法的邪教影響；和自己不合乎正法的思惟分別，才能生起的。所以名叫分別我執。

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，執爲實我。二緣邪教所說我相，起自心相，分別計度，執爲實我。

這分別我執的行相，間斷而粗猛，橫計分別，餘識都無。七八二識，既不間斷又不粗猛；前五識雖間斷而不粗猛。所以唯在第六意識中才有此執。前俱生我執有二種，這分別我執也有二種：第一種是以邪教所說的五蘊名相爲外緣，與內因會合，在自心幻起了五蘊的境相，隨卽分別計度，執此蘊相以爲實我了。這就是前來曾經說過的卽蘊我。第二種是緣邪教所說的我相，在自心生起了我相的幻影，隨卽分別計度，執此幻相以爲實我了。這就是前來曾經說過的離蘊我。總之，這都是同分妄見的心所變現，隨聽人家說什麼是我，他便在自己的心裏起了一種什麼的我相，而執以爲實了。

此二我執，粗故易斷。初見道時，觀一切法生空眞如，卽能除滅。

這二種分別我執的行相很粗猛，所以要比前二種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，便能把他除盡滅絕。

丙四　總釋我執

如是所說一切我執：自心外蘊，或有或無；自心內蘊，一切皆有。

前來所說的外道二乘等的一切我執，可作二種解釋如下：（一）自心外蘊是不定或有或無的。何爲自心外蘊？就是不了五蘊是自心所現的影像，橫計心外有一個五蘊本質的實我。這不是見分的親所緣緣。何爲或有或無？此心外蘊，在卽蘊我執中有；離蘊我執中無；非卽離蘊我中似有似無；在相續我執的第七識中有；在間斷分別的第六識中或有或無。（二）自心內蘊是一切皆有的。何爲自心內蘊？就是見分自緣自心所起的自心影像。這是親所緣緣。何爲一切皆有？此心內蘊，無論在外道二乘一切我執裏，都是有的。

是故我執，皆緣無常五取蘊相，妄執爲我。

因爲這個緣故，所有的一切我執，都是緣着自心的相分——無常如幻的五取蘊相，妄計執着以爲實我的。

然諸蘊相，從緣生故，是如幻有；妄所執我，橫計度故，決定非有。

雖說一切我執都是緣五取蘊相而起的，然！在自心以內的諸蘊影像：不管是屬於物質的

色法；或是屬於受想行識等的心法，因爲這都是因緣所生，依他而起之故，所以好像是幻術變化一樣的假有。不了如幻，虛妄執着的心外之我，因爲這是蠻橫無理的計度之故，所以決定的沒有。

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。

這是引經據典來證實以上所說的不謬。上契眞理下契衆機的佛經上說：你們做苾芻（比丘的變音）的，應當知道：無論世間的凡夫、修善止惡的出家沙門、修淨行的在家婆羅門、及其他種姓等，所有的我見，都是由於攀緣五取蘊相而起的。

丙五　辨釋妨難

實我若無，云何得有憶識、誦習、恩怨等事？

以下是假定執有實我之見的人，所作的三次妨難，唯識家亦逐一予以辨釋：三破彼執；三顯本宗。這是第一次妨難：如果沒有實我，爲什麼吾人會有：對往事的記憶、現前境界的認識、又能讀誦經史、學習技藝、感雨露深恩、結血海怨讐、以及造作種種事業呢？

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。

以下是先破彼執，次顯本宗。今先破彼執：你們所執的實我，既是恒常而沒有變化的，那麼！後來因學而有的知識能力，就應當和從前沒有學過時一樣的沒有；從前沒有學過的知識能力，也應當和後來學過時一樣的有才對。因爲你們所執的實我，是前後一體無二無別啊。

若說前後有變更改易的是我的作用，而不是我的體，這理也不對。因用不離體，體既是常，用也應當是常；體不離用，用既是無常，體也應當是無常之故。

然諸有情，各有本識，一類相續，任持種子。與一切法，更互爲因，熏習力故，得有如是憶識等事。故所設難於汝有失。非於我宗。

前已破彼所執，今復辨顯本宗：實我雖無，然！諸有情，各各有其第八阿賴耶的本識，同是一類相續不斷，負擔着執持種子使之不失不壞的責任。怎樣相續任持呢？本識種子和一切現行法是互爲因果的：以種子生起一切法而論，種子爲因，一切法爲果；以一切法熏習成種而論，一切法爲因，種子爲果。以是因果果因相續任持的熏習力故，所以才有記憶往事，認識現境等事的作用。這並不是實我的能力啊。所以你們自己所設的妨難，這過失反在你們

的自身，而不在我們唯識的本宗啊。

若無實我，誰能造業，誰受果耶？

這是第二次妨難：倘若沒有實我，試問：誰能造業，誰受果報呢？

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。

以下是第二次先破彼執，次顯本宗。今先破彼執：你們所執的實我，既是常無變易，那就如同虛空一樣，怎麼會有造業受報的可能呢？若說是有變易，就應該是無常啊。

然諸有情，心心所法，因緣力故，相續無斷，造業受果，於理無違。

前已破彼所執，今復辨顯本宗：雖無實我造業受報，然！一切衆生：以內托阿賴耶識自體種子的根本「心法」爲因；外起貪瞋痴等別作用的「心所有法」爲緣；由此因緣力故，相續不斷的在諸趣中造業受報。這在道理上說，是沒有違逆的。

我若實無，誰於生死，輪廻諸趣？誰復厭苦，求趣涅槃？

這是第三次妨難：實我若是子虛烏有的話，試問：誰在生死死生的諸趣中受着輪迴之苦呢？既無實我在諸趣中輪迴受苦，又誰在厭離此苦而求趣入於不生不滅的涅槃呢？

所執實我，既無生滅，如何可說生死輪迴？常如虛空，非苦所惱，何爲厭捨求趣涅槃？故彼所言常爲自害。

以下是第三次先破彼執，次顯本宗。今先破彼執：既然所執實我，是沒有生滅的，怎麼可以說：「實我若無，誰於生死輪迴諸趣」呢？既然所執實我，是常如虛空而無所苦惱的，又說什麼：「誰復厭苦，求趣涅槃」呢？所以彼言實我是常，只徒爲害自己而已。

然有情類，身心相續，煩惱業力，輪迴諸趣；厭患苦故，求趣涅槃。

前已破彼所執，今復辨顯本宗：雖無實我，然！一切衆生之類，却藉着一個五蘊假合的身心，相續不斷的，起煩惱惑、造善惡業、受五趣報，就這樣生死死生的輪迴諸趣。因對此苦深生厭患之故，所以才求趣涅槃。那裏有什麼實我呢？

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，似我相見。愚者於中，妄執爲我。

這是總駁所執實我之非，以顯唯識正義之是的結論：由於前來破執辨難多方說教之故，證知決定沒有實我。那麼，有什麼呢？但有八識心心所法，自無始來，刹那刹那的前念才滅

後念又生；由此前因後果相續不斷的虛妄熏習，好像有一個我相現前似的。愚者不覺，顛倒其中，就執着這個本非實我的妄相以爲實我了。

乙二　問答破法

丙一　總徵法無

如何識外實有諸法，不可得耶？外道餘乘，所執外法，理非有故。

我執已如前破，現在該破法執了。爲破此執，故先徵問：爲什麼心識之外的實有諸法，不可得呢？答：因爲外道和其餘的小乘們，所執着的心外諸法，在道理上說，是沒有的啊。識外沒有實法可得，難道說識內有實法可得嗎？否！因爲外道餘乘，不了諸法是唯識所造，執爲識外有法，故破彼無。並不是翻顯識內有實法可得。

丙二　別破外道

外道所執，云何非有？

爲破外道所執實法，故設此問以發其始。

且數論者，執我是思。受用薩埵、刺闍、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。

其他外道姑置不論，且先談談數論外道吧：梵名僧佉，此翻數論，是當時印度一種哲學流派。數爲度量諸法的根本，從數所起之論，名爲數論。凡是這一流派的論主和學人都叫做數論者。彼宗妄立二十五諦以明宇宙萬有開展順序的根本原理。復執此二十五諦中的「大」等二十三法，雖以冥諦爲生因，却是以薩埵——貪、刺闍——瞋、答摩——痴等三事和合而成爲自體的。這三事合成的二十三法，爲有思想的我知者——神我所受用，並非虛假而是現量所證得的實在情形。解如左表。

二十五諦
- 冥諦：萬有的生因
- 三事
  - 薩埵（貪）
  - 刺闍（瞋）
  - 答摩（痴）
- 二十三法
  - 大：能生萬有的作用
  - 我執：爲大所生，能生諸法
  - 五唯：色、聲、香、味、觸
  - 五大：地、水、火、風、空
  - 五知根：眼、耳、鼻、舌、身
  - 五作業根：口、手、足、二便處
  - 心根：肉團心
- 我知者：能受用一切法的神我

彼執非理，所以者何？

這是總駁彼數論者所執的實法爲非理，並設問其所以非理之故，以引出向下的破文。

大等諸法，多事成故；如軍林等，應假非實。如何可說現量得耶？

向下是別破彼執以酬答前面的設問，此略破非實：彼宗自許大等二十三法，是由貪瞋痴等三事和合而成的。那就好像聚卒成軍；衆木成林一樣，應當是虛假而不是實在啊。怎麼可以說是現前所見到的實境呢？

又大等法，若是實有，應如本事非三合成。薩埵等三，卽大等故，應如大等亦三合成。轉變非常，爲例亦爾。

這是先從正面破其所成的二十三法；再從反面破其能成的本法三事；然後總結俱是無常。

又彼所執的大等二十三法，假定說是實有的話，就應該像能生他法不爲他法所生的貪等本事一樣不是三事合成。

反過來說，貪等三事，也應當如大等二十三法一樣是三事合成。因爲二十三法既爲三事

所合成，那麼，三事就是二十三法啊。

因此，無論是本事也罷；二十三法也罷，只要有一法是三事合成的轉變無常，其餘就可以例知也是轉變無常了。

又三本事，各多功能，體亦應多，能體一故。三體既徧，一處變時，餘亦應爾。體無別故。

這是從體用上雙破彼執：又貪瞋痴三種本事，在合成二十三法的一一法上，既然有很多的功能，那麼，三事的體性，也應當很多，因爲能和體沒有兩樣啊。貪等三種事體，既然普徧的合爲二十三法，那麼！這二十三法有一處起變化時，其餘的一切法不用說也應當起變化了。因爲法的體性，沒有差別啊。

許此三事，體相各別，如何和合，共成一相？不應合時，變爲一相；與未合時體無別故。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。

這是就體相上破彼三事合一的執著：如果彼宗自許貪瞋痴三事的體相，是各各別異的話，那如何三事能和合成爲一相呢？

也不應該說：三事在未合以前的體是各別的；既合以後就變成一相了。因爲合時的體與未合時的體，前後並無別異啊。

倘若說是：三事的體雖各異；三事的相却是一同的。這更糟！因爲這種說法，反而與彼自己「體相是一」的宗旨相違背了。

總而言之：假使三事合成一相，那麼，體就應該同相一樣，翕然冥合而爲一；相也應該和體一樣，顯然分明而爲三。這樣，三事的體，既然不成其爲三；合成的相，也不成其爲一了。所以不應當說：三事合成一相啊。

又三是別，大等是總。總別一故，應非一三。

這是破其總別：貪瞋痴等三事，謂別、謂三；合成大等的二十三法，謂總、謂一。然而，因爲總別合而爲一之故，所以總也不成總；別也不成別了。總別既都不成，那麼，一也不應該是一；三也不應該是三啊。

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。

這是破彼二種轉計：（一）破彼轉計三事變時非成一相：當此貪等三事，轉變成爲大等

二十三法之時，如果不是合成一相的，就應當像沒有變時一樣的見有三別。爲什麼現前所見是一個色相呢？（二）破彼轉計三事變時合成一相：設若三事在變時合成一相，就應該失去了其原來的三種別相，其相既失，其體也應隨之而失了。

不可說三各有二相：一總、二別。總卽別故，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，寧見爲一？復如何知三事有異？若彼一一皆具三相，應一一事皆成色等。何所闕少，待三和合？體亦應各三，以體卽相故。

這是破彼又二種轉計：（一）彼又轉計：本法三事各有二相：一是總相；一是別相。當其相成之時，在所成的大等諸法上但見一總；在能成的本法三事上則見三別。唯識家破他說：這種計執的說法是不可以的。因爲大等的總，就是三事之別的緣故，所以大等總法，應當也是三相，怎能但見一相呢？（二）彼又轉計：本法三事的每一事體，都具有三法事相，如：貪之一法兼具瞋痴；乃至痴之一法亦兼具貪瞋。在這樣和合雜糅所成的大等諸法裏，三相難知，所以但見一相。唯識家又破他說：本法三事既各有三相，所成大等還應見三，豈但見一？如果但見一相，又怎樣知道貪瞋痴三事是各各別異呢？設若三事的一一事上都具有三相，那大等諸法就應當一事便成，何以有所闕少，必待三事和合而後成呢？復次：一一事上既

各具三相，也應當各具三體，因爲體就是相啊。

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。便爲大失。

這是從世間因果總破彼執：彼宗大等二十三法，皆爲貪瞋痴三事所合成。以此而論：若以大諦望我執等諸法；或以執諦望大等諸法，展轉相望，彼此之間，不是就沒有差別了嗎？如此，則能成的三事之因，所成的二十三法之果——五唯量、五大、十一根等的差別諸法，一概都不能成立了。

倘若眞的那樣，一個眼根就應當能見色聲香味觸法等六境；一個色境也應當爲眼耳鼻舌身意等六根所緣得。以此類推，不必定要什麼根緣什麼境了。世間現實所見到的：有情衆生、無情器界、清淨的、汚穢的、根境相隣的現量、旁證測知的比量、一切等等，都應該沒有差別啊。這樣便成爲既違因果，又違世間的大過失哪。

故彼所執，實法不成。但是妄情計度爲有。

總而言之：以唯識故，彼數論者所執著的實法，是不能成立的。不過是妄情計度以爲有

罷了。數論所執至此破竟，向下是破勝論所執了。

勝論所執，實等句義，多實有性，現量所得。

數論所執，已如前破，向下是破勝論所執。欲破其執，先敍其宗：梵名「吠世史迦」，此翻爲「勝」。造六句論，勝於一切，故名「勝論」。勝論所執著的實等句義，卽其所造實、德、業、大有、同異、和合等的六句論。這六句中，除末一句的和合外，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」。六句義略表解如左。

六句義
- 實：宇宙萬有的實體
- 德：莊嚴顯體的德相
- 業：體相上所起的作用
- 大有：實德業三，皆屬有性之所有
- 同異：實等總體爲同，別相爲異
- 和合：能令異相歸攝同體

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，如兎角等。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。

這以下是正破彼執。因爲彼宗執著所謂的六句義中有：常、無常、生果、不生果、有質礙、無質礙的種種分別。所以在未講破文以前，不得不把他這些執著略明如下。

實句中分爲九種：地、水、火、風四種能造的父母極微常能生果，所造的子極微無常亦能生果；空、時、方、我、意五種常而不能生果。德句中分爲二十四種：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。（例如：量中的圓性爲常；大小長短爲無常。餘略不錄）。業句中分爲五種：取、捨、屈、申、行等，都是無常而能生果的。其餘有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：他們這些執著，都沒有道理。何以知之？且就其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；因爲凡有作用都是無常，生果是有作用之故；也像他所生的果一樣是無常。倘若這個常住是不能生果的話，就應該不是離開心識之外，實有一個常法的自體；因爲唯識無境之故；好像兎角一樣，只是意識想像而已。

再就其六句義中的無常來講吧：倘若這個無常是有質礙的話，便有其方所與位分，那就應該可以歷歷予以分析；好像衆卒編成的軍隊，和多木蔚成的樹林一樣，並非實在有個軍隊

和樹林的自體啊。倘若這個無常是沒有質礙的話，那又好像心王心所一樣，也應當不是離開心識之外，另有一個實在的自體。

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。卽彼所執堅、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，准此應責。故知無實地、水、火、風與堅濕等各別有性；亦非眼見實地、水、火。

彼宗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，予以破斥如下：

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。意謂：彼所執的地水火風，應該沒有質礙，也不是實句義之所攝；因爲彼宗自許地等是身根所觸的境故；既是身根所觸的境，就應當同德句中觸所攝的堅濕煖動一樣是沒有質礙，也不是實句所攝啊。這是以彼之德，例破彼實。

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。意謂：反過來說，就是彼所執堅濕煖動，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的境故；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，也不是德句所攝啊。這是以彼之實，例破彼德。

不但用前面二量的理由可破彼執，卽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，反覆立量而予以破責。不過把地水火風裏，不能以眼見的風字除掉；把堅濕煖動，換成青黃赤；身根所觸，換成眼根所見就行了。

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。

又彼所執實句義中有礙常者，皆有礙故，如粗地等。應是無常。

彼宗所執六句義中，獨實句中的地、水、火、風父母極微和意根五種，是有質礙的常法。唯識家破他說：這五種常法，應該是無常而不是常。因爲彼宗自許這五種法，都和無常的粗地一樣有質礙，當然也應同粗地一樣無常。

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。

彼宗執著德句義中的色、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。既同地等一樣是色根所取，當然也同地等一樣是有質礙。

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。

彼所執的六句義中，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。因爲彼宗自許德等五句，不是實句所攝故。既非實句所攝，那就好像石女生兒一樣。石女豈能生兒？不過但憑心識的虛妄想像而已。此破諸句非實。

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；因爲彼宗自許實等五句，不是有句所攝故。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。

以此二例，反覆爲破，一切句義有而非實；實而非有，唯識是宗。

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。

彼宗執著實等有法之外，另有一個有性，能有實等諸法。所以唯識家才針對他這種執著

，作如下的破斥。

彼宗所執著的有性，應當離開實德業等，別無有性的自體；因爲彼宗自許有性不是沒有實德業的有法之故；如此說來，有性豈不同實德業等是一回事嗎？那裏另外還有一個有性的自體呢？

倘若有性離開了實德業等，就應該不成其爲有性了；因爲彼宗自許有性是不同於實德業等的有法之故；既不同於實德業等，便同兎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，而是有性之外無別有性的話，那麼！實德業等也不是沒有，怎麼另外又有一個有性呢？倘若離了有法，另外有一個有性，那就應當離了無法，另外也有一個無性啊。這話你當然不以爲然，那麼「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？因此彼宗所執著的有性，不過是虛妄計度罷了。並不是眞的有個有性啊。

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，准此應知。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。

這段破同異性的文，雖然不大好懂，你只要把它執著的意思牢牢記住，在破執的原則下

，不必過份拘泥文字所限的領域，也就不太難懂了。彼宗執著六句義中的同異句，是實德業的體性；而不卽是實德業。換句話說，就是離開實德業，另外有一個實德業的體性，名叫「同異性」。對實德業而言爲總同異性；對九實、二十四德、五業而言爲別同異性。然破此多法的同異性，只須立一個破實同異性的量做範例，其餘便可以准例而知了。

彼宗所執實德業性——同異性，是離開實德業而有的道理決定不對。實德業外，勿（無）此同異性，也不是實德業的體性；因彼宗自許，同異性是離開實等的法體之故；既離實法，那就如離於實法的德業一樣不是實性了。離實如此，離德業等，亦可例知。

又彼所執的實法，也應當不是實法的當體所攝；因彼宗自許，實法是異於實性之故；既異實性，那就如異於實性的德業一樣不是實法所攝了。實異實性如此，德業異德業性，亦可例知。

總同異性，已如上說，別同異性，准例如下：地等法外，無此同異性，也不是地的體性；因彼自許，同異性是離於地法之故；既離地法，那就如離地法的水火風一樣不是地的體性了。離地如此，離水火風乃至其餘的三十四法，亦可例知。

又彼所執的地法，也不是地法所攝；因彼自許，地法是異於地性之故；既異地性，那就如異於地性的水火風一樣不是地法所攝了。地異地性如此，水火風等異水火風等性，亦可例

知。

如果說同異性就是實等之性，二者沒有分別的話，那麼，實等法外，也應當別無所謂的同異性。倘若離開實等法的當體，別有一個實等的同異性，那就應當離開非實等的法體，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？所以彼宗所執著的同異性，不過是假緣施設而已，並不是眞的有個同異性啊。

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，尙無實有；況彼自許，和合句義，非現量得，而可實有？設執和合，是現量境；由前理故，亦非實有。

六句義的前五句，都已次第破竟，現在是破第六句義。彼宗執著實等的五句義外，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。所以唯識家破他說：彼所執的和合句義，決定不是實在有的；因彼宗自許，和合句義並非有、實、德、業等句所攝之故；既非有、實等句所攝，那就等於兎角一樣，畢竟沒有所謂的和合性。彼宗自許是現量所得的實等五法，以理推究，尙且不是實有；況彼自許不是現量所得的和合句義，而是實有的嗎？縱使執著和合句義也是現量所得的境界，因爲

現量境，已被前面破實等的道理破斥之故，所以也不是實有。上來六句義已分別破竟，向下是總破能所，結歸唯識。

然彼實等，非緣離識，實有自體，現量所得。許所知故，如龜毛等。

彼宗執著實等句義，是離識而有實體的；又是能緣的心識所知的現量境。所以唯識家破他說：彼所執著的實等句義，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。這是總破其所緣之境而結歸唯識。

又緣實智，非緣離識，實句自體，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。

彼宗執著緣實句之智，卽是緣離識別有實句自體現量之智。殊不知，既離識因，縱有外緣亦不生智。所以唯識家破他說：緣實句之智，並不是緣離識別有實句自體的現量智所攝；因爲智是藉因托緣，多法假合而生之故；如緣德句之智一樣，因德句之智卽假合生故。不但實德之智是假合而生，推廣起來，就是業、有、同異、和合等句之智，也不是緣離識而有和合等自體的現量智所攝；而是和實智一樣是假合而生啊。這是總破其能緣之智結歸唯識。

故勝論者實等句義，亦是隨情妄所施設。

以唯識故，所以勝論外道的實等六句義，也是隨着虛妄情執之所施設。勝論所執至此破竟，向下是破大自在天。

有執有一大自在天：體實、徧、常，能生諸法。

梵云摩醯濕伐湼，此翻爲大自在天，天王有三目八臂騎白牛，居色界頂，爲三千界之主。印度有一種祀大自在天的外道，執此天體：眞實、徧滿、常住，能生一切法。

彼執非理。所以者何？若法能生，必非常故；諸非常者，必不徧故；諸不徧者，非眞實故；體既常徧，具諸功能，應一切處時，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。

唯識家對彼大自在天的執著，斥之爲非理。並明其所以非理之故如下：如果你們執著的大自在天，是能生一切法的，那決定不是常住；凡不是常住的，決定不能徧滿一切；凡不能徧滿一切的，也決定不是眞實。自在天體既是常徧，而且具備一切功用和能力，就應當於一切處、一切時，頓生一切法啊。何以不能呢？如果說自在天體雖是常徧，但須等待衆生的欲

求或助緣，才能生一切法的話，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論調了嗎？或衆生的欲求及助緣，也應當忽然頓起，何須相待？因爲你們說是常有之故。既是常有，何待欲緣而後生呢？基於以上種種緣故，所以斥之爲非理。

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。

外道除掉以上數論等三種，其餘還有：大梵、時、方、本際、自然、虛空、我等七種。這七種外道，是各以其所執的法而命名的。惟本際，不是佛典所謂「平等本際」的本際；自然，也不是佛典所謂「離於造作」的自然。這七種外道的名稱雖異，其所執著的道理，却都和自在天的執着一樣是：常住、實有、具諸功能、生一切法；所以也同破自在天的前例一樣予以破斥。

有餘偏執，明論聲常，能爲定量，表詮諸法；有執一切聲皆是常，待緣顯發，方有詮表。

外道除以上十種外，還有其餘兩種偏執的聲論外道：第一種是婆羅門所信奉的吠陀論，本土翻爲「明論」。彼執此論之聲，是梵王所說，以能詮的決定量，來表詮諸法實義，所以

說是常住。餘聲不契實義，故是非常。第二種是毘伽羅論者，本土翻爲「聲明記論」，卽五明之一的「聲明」，是印度一種語言學。復分兩派：一派是待緣而顯的「聲顯論」。彼執一切聲性，雖本常有，但須待尋伺等緣，構成名句文後，才能有所詮表而顯現於世；而此所顯的音響却是無常。一派是待緣而發的「聲生論」。彼執一切聲性，本非常有，須待衆緣而後發生，生已卽常住不滅。

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。

彼二種聲論者的偏執，都是不合理的。怎樣不合理？撇開別的不講，且說婆羅門所執的明論聲，就應該不是常住。因爲他們自許其論聲能表詮諸法之故。然諸法不一，詮不同時，豈不是和其餘的一切聲一樣不是常住嗎？

不但明論聲不是常住，就是其餘的一切聲顯、聲生，也應當不是常住。因爲他們自許是待尋伺衆緣所顯發之故。待緣顯發的聲體，豈不是像花瓶和衣服一樣不是常住嗎？聲體如是，聲音就更不必說了。

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。

還有一種外道，執著有實常的地、水、火、風四大極微爲因，能和合聚積生起粗色的果。所生的粗色，大小、輕重，不超越一個本因極微的限量。這粗果雖是無常，而其本因的體，却是實有。

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。

彼所執的實常極微能生粗色，也不合理。其所以不合理的原故何在？試問其所執的四大極微，有沒有方向和分位呢？若有方分，則極微之體，就應當像蟲蟻的爬行一樣不是實常；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？能生極微如是破竟，下破所生粗色。

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。

極微和合所生的粗果，應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，不得名爲粗色。那麼，這果色也就應當不是眼根所能見到的東西了。既非眼根所見，豈

不和他們自許眼根能見粗色的執著相違背了嗎？所生粗色如是破竟，向下合破。

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。

倘若彼爲理屈妄圖自救的說：所生果色，因爲是許多極微的量德和合之故，本非粗色而似是粗色，堪爲眼根的見能所取得。這話是不足以自救的。因爲彼所執的果色，既同一個本因極微的限量一樣渺小，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；因爲極微和粗果色的體相涉入，並沒有兩個處所的分別之故。

若謂果色徧在自因，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。

倘若彼又自救的說：所生果色是普徧存在於自己的本因極微裏，因爲本因極微不止一個，而是許多個體的聚積之故，所以可名爲粗。如此說來，這個果色的體，就應該不是一個；也像他所在的本因一樣有許多各別不同的處所。既然如此，這個果色依舊還不能成其爲粗，因此也就不是眼根之所能見了。

若果多分，合故成粗。多因極微，合應非細。足成根境，何用果爲？既多分成，應

非實有。則汝所執，前後相違。

彼爲自救又復轉計：本因極微，雖衆多和合，亦不成粗；果色則否，合便成粗，卽是實有。所以唯識家再破他說：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，還用粗果色幹嗎？既然果是多分和合所成的粗色，就應當不是實有。如此！則你們前曾執着所生果色不越因量，被破斥後，展轉自救乃至現在又執粗果是多分合成，豈不是前後互相矛盾了嗎？

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。

所生的果色與本因極微，既然都是有質礙的東西，就應該像兩粒極微一樣不同住在一處啊，怎麼說是多分合成呢？若再詭辯的說：果和因的體雖是兩個，但能互相受入，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；變銅爲金的藥能進入鎔解的銅中一樣。試問有誰會讚許你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，二沙應卽分離；銅受藥時，應卽變質。離

則非一；變則非常。果色和本因極微的互相受入，亦復如是非一非常。

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。

粗色果，倘若是整個一體的話，就應該不管得到任何那一分時，一切分等於都得到了。因爲你們執著彼此是一體之故，所以得彼應如得此；得此也應如得彼。你們讚不讚成這種說法呢？如果不讚成，便與你們自宗彼此是一的道理相違；如果讚成，便與世間彼此非一的事實相違。所以你們的執著，無論許與不許，進退都是不能成立的。不過是隨着虛妄情執的計度而已。粗果極微二合破竟，向下總結一切外道。

然諸外道，品類雖多，所執有法，不過四種。

據說印度外道有九十六種之多，不止上來所破的十三種。然諸外道的品類雖多，究其所執的實有法，歸納起來不過只有四種。向下一一舉破。

一執有法與有等性，其體定一。如數論等。

第一種是數論外道。彼執二十五諦中的大等二十三諦是所生的「有法」；第一冥諦是能

生二十三法的「有等性」；有法與有等性的體定然是一。類似這種外道不止一家，卽數論黨徒，便有十八部之多，所以說「如數論等」。

彼執非理。所以者何？勿一切法卽有性故。皆如有性，體無差別。便違三德我等體異；亦違世間諸法差別。又若色等卽色等性，色等應無青黃等異。

彼數論等的執著是沒有道理的，怎樣沒有道理？因爲不可執著一切法卽是有性之故。若執一切法卽是有性，那一切法豈不都同有性一樣沒有差別的法體了嗎？這不但違背其自教貪瞋痴等三德，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。又假使色等卽是色等無差別的有性，那就應當沒有青黃赤白等的分別了，這是不是又違背了現量境界呢？

二執有法與有等性，其體定異。如勝論等。

第二種是勝論外道。彼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。勝論黨徒，也有十八部之多，所以說「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。

彼勝論等的執著也是沒有道理的。怎樣沒有道理？因爲不可執著一切法不是有性之故；若執一切法不是有性，那一切法的體，豈不是像已竟消滅了的東西一樣無影無蹤了嗎？這不但違背其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。又假定色等沒有色等的有性，那就應當像與眼根沒有關係的聲香味一樣不是眼根所能見了。這豈不是又違背現量境了嗎？

三執有法與有等性，亦一亦異。如無慚等。

第三種無慚外道，就是尼犍子。本土翻爲離繫，離三界繫縛之謂。因修裸體苦行，不知羞慚，所以佛教毀之爲無慚。彼執一切法體的共相爲「有等性」；一一法體的別相爲「有法」。共相是一；別相是異。像無慚這一類的外道，實繁有徒，所以說「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。而執爲實，理定不成。

彼無慚等的執著也沒有道理？若執一，卽同前數論等執一的過失一樣；若執異，卽同前勝論等執異的過失一樣。一不是異；異也不是一；這二相旣然相違，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，或把應當是假而非實的一異之說，執爲實法。這道理定然不成。

四執有法與有等性，非一非異。如邪命等。

第四種是邪命外道。在印度名爲「若提子」。唯識述記說是「阿時縛迦」，翻爲正命。佛教毀之爲邪命。彼等執有法與有等性，旣不是一；又不是異。其生活方式，種類很多，有：高聲顯威、自說功德、看相算命等，不一而足，所以說「如邪命等」。

彼執非理。所以者何？非一異執，同異一故。非一異言，爲遮爲表？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；亦違亦宗，色等有法，決定實有。是故彼言唯矯避過。諸有智者勿謬許之。

彼邪命等的執著也沒有道理。怎樣沒有道理？非一就是異；非異就是一；非一非異的執著，直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？若唯是表顯，就不應當雙非；若但是遮遣，就不應當執著；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。

又世人共知有一異之物，如色等有法：青望青爲一；望黃爲異。彼宗亦自許色等有法決定實有。今說非一非異，豈非與世間相違；與自宗也相違了嗎？所以他們所說的話，完全是矯詐詭辯，苟且避過之詞，凡是有智慧的人，不要謬許他是離言絕相的畢竟空啊。外道法執，至此破竟。向下是破小乘法執。

丙三　別破餘乘

餘乘所執，離識實有色等諸法，如何非有？

問：除大乘以外，其餘的小乘，他們執著離識而實有的色等諸法，怎樣能說他沒有呢？

彼所執色，不相應行，及諸無爲，理非有故。

答：彼小乘等，所執的七十五法裏，除四十七個心心所法，不在破斥之列。餘如：色法十一（五根、五境、無表色）；不相應行法十四（得、非得、同分、命根、無想定、滅盡定、無想果、生、住、異、滅、文身、名身、句身）；無爲法三（虛空、擇滅、非擇滅）。按道理說都是沒有的。

且所執色，總有二種：一者有對，極微所成；二者無對，非極微成。

且說彼所執的十一種色法，歸納起來總略不過二種：一種是極微所成的根境十處有對礙色法；二種是非極微所成的法處無對礙色法。

彼有對色，定非實有。能成極微非實有故。

彼有對礙的色法，決定不是實有。因其能成的極微，並非實有之故，所成的粗色當然也不是實有。

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。

若追問到底，能成色法的極微，何以不是實有？那倒要反問你這極微有沒有質礙呢？若說有質礙，就應該像花瓶一樣，是假合而不是實有；若說沒有質礙，就應當同沒有色是一樣，怎麼可以和合起來成爲瓶、衣等的物色呢？

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。日輪纔擧照柱等時，東西兩邊，光影各現；承光發影，處既不同，所執極

微，定有方分。又若見觸壁等物時，唯得此邊，不得彼分；既和合物，卽諸極微，故此極微，必有方分。

經部計極微有方分。薩婆多計極微無方分，極微卽和合；和合卽極微。今分別予以破斥如左：

這許多極微是不是各有其方向和位分呢？若說有方分，那必定可以一一予以分析，便不是實在有的東西了。這是破經部所計。

若說沒有方分，那就直同無色一樣，怎麼能够和合爲承光發影的粗色呢？例如：當旭日東昇，剛纔照着一根柱子的時候，這柱子的東西兩邊，便呈現着不同的光明和闇影，承光發影的處既不同，彼所執的極微決定是有方分。又如：當眼根見得或身根觸得牆壁的這一邊時，不能同時見觸得那一邊，你既然計執和合物卽是極微。今和物有方分，所以極微必然也有方分。這是破薩婆多部所計。

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。

又諸多極微，隨便住在什麼地方，每一極微的週遭，必定有上下四方等六分的差別。所

謂：『極微與六合，一應成六分』。不然的話！便沒有和合集聚的意義；或應互相涉入而爲一粒極微，不能成爲粗色。所謂：『若與六同處，聚應如極微』。由此證明極微決定有方分。

執有對色，卽諸極微。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。

若執有對色，卽是極微；極微外別無對色；那不是就沒有方分了嗎？若無方分，就應當如虛空一樣，沒有障礙阻隔的色體啊，果然如此！那極微便不卽是有對礙的色法了。以此之故，你們所執著的極微，必定還是有方分；因爲有方分的緣故，便可分析；所以決定不是實有。

故有對色，實有不成。

因爲能成的極微，不是實有之故，所成的有對礙色，實有也不能成立。

五識豈無所依緣色？

問：照以上所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。

雖非無色、而是識變。謂識生時，內因緣力，變似眼等，色等相現。卽以此相，爲所依緣。

答：雖然前五識不是沒有所依與所緣的根境等色，而根境等色却是內識之所變現，並非離識別有極微所成的根境。就是說：諸識生時，都是由第八識裡種子因緣的力量，變現似有根境的相分。前五識卽以此相分所變的根爲所依，所變的境爲疎所緣緣；又在此疎緣境上變起自識的相分——五塵境爲親所緣緣。

這不難看出前五識都是由第八識種子一路變出，在變的階段和作用上別立識名，決定不是另外有個前五識，在等着第八識變現的相分，作爲他們的依緣。所以二十頌有云：『識從自種生，似境相而轉』。

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，此爲所依生眼等識。

然眼等五根，並非直覺的現量所量得，而是從其能發識的作用上推測比知是有的。這不過是僅有發識的功能，並不是心外別有四大種所造的色啊。心外的有對色，於理既然不能成

立，所以應當是內識種子之所變現。雖爲識變，然作用不同，名亦有別；發眼等識，名眼等根。這就是所依的眼等五根，而生的眼等五識。

此眼等識，外所緣緣，理非有故。決定應許：自識所變，爲所緣緣。謂能引生，似自識者；汝執彼是此所緣緣。

這眼等五識，所緣緣的心外之境，按道理說是沒有的。既然沒有外境爲所緣緣，那就決定應許：是以自識所變的相分，還爲自識見分的所緣緣。

所緣緣的定義是：能生識的法體，叫做「緣」；所生的識上帶有似境非境之相，叫做「所緣」。例如：沒有色則眼無所見，識亦不生，所以色爲能生眼識的緣；眼見色時所生的識上，帶有似色非色之相爲識所緣。這樣識變的行相，名叫「似自識」。所緣緣就是能引生此似自識者。汝等小乘執彼心外之境，實則就是此能引生似自識的所緣緣。

非但能生。勿因緣等，亦名此識，所緣緣故。

小乘正量部不立「似自識」，他認爲但能生識的就是所緣緣，不必假借似自識者。所以論主破他說：並非但能生識的就是所緣緣。如果照你們的執着，那能生識的因緣、增上緣、等無間緣，也應當名爲此識的所緣緣啊。

眼等五識，了色等時，但緣和合，似彼相故。

這是小乘經部的執着。他說：當眼等五根了別色等五塵之時，不緣極微；但緣極微所成的假和合相。呈現在五識上的假和合相，名叫「似彼相」。

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。勿第二月等，能生五識故。

這是破上文經部的執着。和合相，並不是離開了極微，別有其實在的自體。試把彼和合相分析到不成其爲和合時，那似彼和合相的識，就決定不能生起；所以知道它沒有實在的自體。這和合相，既然不是實有；所以不可說它是眼等五識的所緣境。因爲沒有像揑目所見的第二月那樣虛假不實的東西，能爲五識的生緣之故。

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。

薩婆多等執着：當極微和合爲粗相時，每一粒極微都具有一個實體的和合相；都能爲五

識的所緣緣；不是和合的極微，則無此資格。所以論主破他說：並非許多極微共同和合爲一相時，就可以給前五識作爲所緣緣；因爲極微但能爲緣發識，不能爲識所緣，識上不帶極微相故。也並非每一粒極微在和合時，都有一個和合相；因爲它原本就是極微，在不和合時就沒有這個和合相啊。因爲並非在和合時與不和合時，這些極微的體相前後有何差別；所以無論在和合與不和合時的色等極微，都不是眼等五識的所緣境。

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，爲此識境。彼相實有，爲此所緣。

上破極微但能爲緣，不能爲所緣，因五識不帶極微相故，新薩婆多，聞之而自救的說：色等一粒一粒的極微，在沒有和合集聚以前，可以說不是眼等五識的所緣境；既和集以後，彼此展轉相藉資助，便各有粗相生起而爲此五識的所緣境了。因彼粗相是實有法，爲此所緣的足够條件啊。

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。一一應緣，一切境故。

彼以上這種執着還是不對。總有四過：1.極微和集相資，與未和合相資時的體相，總是一樣的；如何在和集相資時，能生粗相作爲五識的所緣境呢？2.假使瓶甌等物的極微量是相等的話；那麼，緣彼瓶甌等相的識，就應當沒有差別。然而！事實並不如此，印在識上的瓶、甌二相，却是大異其趣。這證明不是和集相資的等量爲所緣緣。3.共和集位的一一極微，都應當爲相資故而捨棄其根本極微的圓相。如此！則極微的本相既失，誰爲所緣？4.當知緣瓶等粗相的識，不能兼緣極微細相的境。若執瓶等卽是極微，緣瓶等的識，就是緣極微的識；那麼！其他緣色等的識，不是也可以緣聲等的境，乃至任何一識都應當遍緣一切境了嗎？世間寧有此理！

許有極微，尙致此失；況無識外眞實極微。

許你有實極微，尙且招致這四種過失；何況按唯識正義，根本就不許識外有實極微，那過失豈不更大！

由此定知：自識所變，似色等相，爲所緣緣。見託彼生，帶彼相故。

由這以上所說的各種道理來推究，決定知道是以自己的內識所變現那似色非色的相分爲所緣緣。

因爲所緣緣具有二義：一是自識的見分託彼相分影像而生識的「緣」義。二是所生的識上帶有彼相分影像的「所緣」義故。

然識變時，隨量大小，頓現一相；非別變作，衆多極微，合成一物。

然當自識變現相分境時，是隨着其體量的大小，頓然現出一個相來，並不是先變成許多極微，然後再和合成爲一物。這大乘唯識所變的一相假法，和小乘積小成大是實，或極微是實，成大是假等的執着，廻然不同。

爲執粗色，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，不名爲色。故說極微是色邊際。

外人反問：既然你們說沒有極微，爲什麼佛說有極微呢？答：佛爲執有粗色實體的人說極微，是教他分析粗色，了無實義；不是說一切色有極微的實體啊。修境、理、行、果、機相應五義的瑜伽師，以心境相應鑑色非實的假想觀慧，漸漸把粗色作一次一次的分析，到分無可分的程度，無以名名，假說他叫極微。此極微雖猶有「方分」的基本單位，却不可以物理方法去分析他；設若用化學把他再一分析，那極微便似虛空相現，不得名爲色相了。所以

說極微是窮盡色相邊際與虛空爲鄰。

由此應知：諸有對色，皆識變現，非極微成。

由此應知：只要是有對礙的色法，都是由自己內識所變現，並不是由所謂極微的和合而成的。破有對色竟，下破無對色。

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，現有色相，以理推究，離識尚無；況無對色，現無色相，而可說爲眞實色法？

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，尙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？

表無表色，豈非實有？

或問：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？

此非實有。所以者何？且身表色。若是實有，以何爲性？

唯識家答覆他說：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吧。倘若指手畫脚一切身業動作的表示是實有的話，試問：拿什麼東西來做他不變的體性呢？

若言是形，便非實有，可分析故；長等極微，不可得故。

若說身的形色就是表色的體性，那便不是實有；因爲形色是可以分析的東西啊。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。

若言是動，亦非實有，纔生卽滅，無動義故。有爲法滅，不待因故；滅若待因，應非滅故。

若說身業的動作就是表色的體性，那也不是實有；因爲動纔生已，刹那卽滅，好像心心所法，沒有實在的動義之故。這本來就是刹那生滅的有爲法，並不等待任何滅的因緣而後始滅；若待滅因，那就應當不是滅而是生、住了。

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，應卽風界；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。

若說別有一種色法：旣不是靑黃赤白等顯而易見的顯色；也不是長短方圓等有形可見的形色；而是從心裏所引生的不動色，但能令手足動作自在，這個名子就叫做身表業。按道理說這也不對。若說此色能令手動，當然也能令身動，這動義同前面破過了的動義是一樣的。若說不是動而是動的因緣，那應當是風大；然！風雖能動，却無表色，不應該名爲表色啊。又身業是通善、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。

然心爲因，令識所變，手等色相，生滅相續，轉趣餘方，似有動作。表示心故，假名身表。

然而大乘所謂的身表業，並非徧計執無，而是以一念不覺心動爲因，令第八識所變的根身相分色塵，在第六識分別之下，好像有生滅相續，由此方轉趣餘方的種種動作。爲表示是心行之故，假名之爲身表，而實非身表。

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。

不但身表業不是實有，就是以音聲爲性的語表業，也不是實有。因爲刹那一念的音聲，沒有詮解和表示的意義；若待多念相續始有所詮表，那便不是實有了。這多念所成的語表聲，同極微合成的外有對色一樣，在前面已竟破過了。

然因心故，識變似聲，生滅相續，似有表示，假名語表，於理無違。

然而大乘所謂的語表業，也和身表業同樣是因不覺心起之故，令第八識所變的相分聲，在第六識分別之下，好像有生滅相續的音聲有所表示，假名之爲語表，而實非語表。

表既實無，無表寧實？

有表色既如前破，非實有法；無表色豈是實有嗎？

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。

然大乘所謂的無表色雖非實有，却是依思願善惡分限而假立；心造的作用爲「思」，也

就是思心所；祈滿所欲爲「願」，也就是欲心所；依此思、願所起的善惡心行，有作止時分的定限，假立名爲無表色。但這不過是儱侗的總說，還有以下二種分別：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，因爲是假立名故，所以說是假有。

世尊經中，說有三業；撥身語業，豈不違經？

外人難唯識家說：佛經中說有身、語、意三業，你們竟敢撥無身語二業，說唯有識，這豈不是與經義相違背了嗎？

不撥爲無，但言非色。

唯識家答：我們何曾撥無身語二業，不過說那不是色法罷了。不是色法是什麼？向下別答。

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。

身語意三業，都是思心所的作用功能。思有三義：一、審慮思；二、決定思；三、動發勝思。這第三的動發勝思，能動爲取捨屈伸的身表，名叫身業；發爲名句文等的語表，名叫語業。其餘的審慮和決定二思，則是因與意識相應而爲意識活動之故，所以名叫意業。

起身語思，有所造作，說名爲業。是審決思，所遊履故；通生苦樂異熟果故，亦名爲道。故前七業道，亦思爲自性。

設問：何故名「業」與「道」。答：這思心所能起動身語而有所造作，所以名之爲「業」。道有二義：一、動發勝思，是「審慮」和「決定」二思的遊履之處。卽身語二業，是經過審、決之後纔發動的。二、這思心所既能動發身語，造善造惡，自然也通於善惡所生的苦樂二種異熟當果。以此二義之故，所以不但名之爲業，亦名爲道。因此十業道中，不但屬於意識所起的貪、瞋、癡等後三業道，是以思爲體性的；就是屬於身所造的殺、盜、婬；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。

或身語表，由思發故，假說爲業；思所履故，說名業道。

前解「思」名業道，此解身語名業道義。不管是身表業或語表業，因爲都是由思心所所發動之故，所以假名爲業；因爲都是經過思心所的審決之故，所以名爲業道。

由此應知：實無外色；唯有內識，變似色生。

此總結前非而歸正義。由於前來破一切色法的道理，就應當知道，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。破色法竟，下破不相應行。

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。

不但色法不是實有，就是得、非得等十四個不相應行法也不是實有。其故何在？因爲它不同於色法、心法、及一切心所有法一樣有現比二量的體性可得；也不是離了色法、心法、及一切心所有法的現比二量別有作用可得。所以知道它決定不是實有；不過在色心等法的分位上假立名言而已。

以彼所執色等實法，破彼所執不相應行。並非大乘共許色心等法實有體用可得。

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、無爲所不攝故，如畢竟無，定非實有。或餘實法所不攝故，如餘假法，非實有體。

這是緊躡上文再立三量以破其非：第一量是難有體用：宗——不相應行法決定不是異於

色、心、心所等法，而有實在的體用；因——彼宗自許爲五蘊所攝故；喻——如沒有實在體用的色心等法一樣。第二量是明非實有：宗——不相應行法決定不是實有；因——心、心所、色、無爲等法所不攝故；喻——好像龜毛兎角，畢竟一無所有。第三量是說有假法：宗——不相應行法並非實有體性；因——除假法外，並非其餘的三無爲乃至九無爲等的實法所攝故；喻——如其餘的瓶衣等假法一樣。

且彼如何知得非得，異色心等，有實體用？

這以下是依次別破十四個不相應行。先問外人：你怎樣知道「得」和「非得」這兩個不相應行法，是離了色心等法，別有實在的體用呢？

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。

契，是契合：上契佛理；下契衆機。補特伽羅，翻爲數取趣：即異生之類，數數輪廻於五趣之中。十無學法：（一）正見；（二）正思惟；（三）正語；（四）正業；（五）正命（六）正精進；（七）正念；（八）正定；（九）正解脫；（十）正智。異生，是異類而生的凡夫。

外人引經爲證來答覆上面的問題。上契佛理，下契衆機的佛經上說：凡夫成就了善惡諸業；聖人成就了十無學法。又說：凡夫不成就無漏聖法；阿羅漢不成就有漏煩惱。成就就是「得」；不成就就是「非得」這成、不成的話，顯然就是得、非得啊。

經不說此異色心等，有實體用，爲證不成。

彼引經爲證，唯識家也以教理難彼：不錯！成、不成的話，的確是契經所說；可是！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啊。所以你引經爲證，是不能成立的。

亦說輪王成就七寶。豈卽成就他身非情？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。

輪王，就是轉輪聖王，出現於此洲增劫期間。七寶是：象寶、馬寶、兵臣寶、藏臣寶、女寶、珠寶、輪寶。這七寶的前五寶是「他身有情」；後二寶是「非情」。

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？若說因爲輪王於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，一定要執着有實法可得呢？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？無爲眞如皆現在有，那有離開現在而有實法之理。因爲必須有現在的善惡等法，做未來現行的種子之故，這當然可以說是假名成就。

又得於法有何勝用？

再問：你這個「得」，在「所得」的法上，究竟有什麼殊勝的功用呢？

若言能起，應起無爲。一切非情，應永不起。未得已失，應永不生。若俱生得，爲因起者，所執二生，便爲無用。又具善惡無記得者，善惡無記，應頓現前，若待餘因，得便無用。

二生，是本生與隨生。小乘據色心變化的作用，立生、住、異、滅四相。此四相又各分本相及隨相之二，合本法自體，共成有爲九法。本生相雖能生其餘八法，而不能自生，必待隨生以生之；隨生相但能生本生，而不能生自、餘八法，必待本生以生之。這就是本、隨二生互爲能所的作用。

若說這個「得」有能生起諸法的勝用，那你們自許有得的無爲，就應該能够生起；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，不見得就能够生起；無得的非情，及未得已失等法，反倒能够生起了。

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！那你們所執着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。

又俱生「得」，具有善、惡、無記三性，那善、惡、無記，就應當隨着俱生「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？

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，俱爲無用。得實無故，非得亦無。

倘若執着這個得是一切法的不可缺失之因，諸有情類無不由此得因而成就彼法。照這樣說，只要是可以成就的法，便不能離開有情；若離有情，就沒有什麼得可得了。所以這個得對於一切法來說，都是沒用的。

這樣推究起來，因爲得實無故，所以非得亦無。

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。

得雖實無，然而依據有情可能成就的法，按時分地位假立三種成就：（一）凡不由功用而自然現行的法，如：染污法未爲奢摩他定力所伏斷；無記法未爲聖道所永害；生得善法未爲邪見所損壞等，這都叫做「種子成就」。（二）由加行力所生的善法，及一分無記，增强種子的勢用而成就自在，這叫做「自在成就」。（三）現在起於諸蘊、處、界的善、惡、無記等法，這叫做「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。

把正面假立成就的「得」，翻轉過來，反面便是假立不成就的「非得」。這不成就的種類雖多；約而言之，不過於三界見道所斷的惑業種子，在沒有被聖道永害的位上，假立一個非得的名叫做「異生性」而已。因爲他沒有成就無漏的聖法之故。

復如何知，異色心等，有實同分？

不相應行的第一個「得」，及第二個「非得」，已如前破，現在該破第三的「同分」了。小乘執同分爲一實法，由此實法令物相同，故名同分。

論主問：你又怎樣知道，離開色心等法，別有一個同分的實法呢？

契經說故。如契經說：此天同分；此人同分；乃至廣說。

外人答：因爲是佛經所說之故。經上這樣說：大家同生天趣而爲天的一分，就是天同分；同生人趣而爲人的一分，就是人同分；乃至廣說四聖六凡一切同分，所以我們知道有一個同分的實法。

此經不說，異色心等，有實同分。爲證不成。

這以下是論主對外人的非難。經上但依色心假說同分，並沒有說離色心外，別有同分的自體。所以你舉經上的證據，是不能成立的。

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？

同智言，就是對同分理解的智慧，及表詮的言說。若謂緣五趣四生等同分的智解與言詮，都是由同分而起之故，所以知道有實同分。如此！則吾人亦嘗對松竹梅蘭等草木之類，起同分的智解與言詮，如說：「松竹梅爲歲寒三友，蘭爲王者香」，就應當也有草木等的同分。何以但許有情有同分，不許無情也有同分呢？

還有，若說在同分上起同智同言，豈非同分外有別同分？如此展轉推徵，不是犯了無窮之過了嗎？彼別同分，既不許有，此實同分，云何而然呢？

若謂爲因，起同事欲，知實有者，理亦不然。宿習爲因，起同事欲，何要別執有實同分？

同事，是同作一種事業，如大家同修淨土。同欲，是同趣一種欲境，如大家發願往生。若說非以同分爲因，就不能生起同事同欲，所以知道實有同分。這理也不對！是由無始世來的熏習爲因，纔能生起現世的同事同欲，爲什麼要執着有一個實在的同分呢？

然依有情身心相似，分位差別，假立同分。

小乘執色心外，別有實同分既被破斥，然而大乘的同分是怎樣的呢？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。例如：人與人的身心相似；與畜生的分位差別。白種人與白種人的身心相似；與黑種人的分位差別。卽在此有情的內法上，安立假名。這是大乘衆之同分，和小乘衆同之分的區別。

復如何知，異色心等，有實命根。

不相應行法第三的同分，已如上破，現在該破第四的命根了。

論主問：你又怎樣知道，離開色心等法，別有一個實在的命根呢？

契經說故，如契經說：壽、煖、識三。應知命根，說名爲壽。

外人答：因爲是佛經所說之故。經上這樣說：壽、煖、識三法，就是命根。然而命根的正義，唯在於壽，所以應當知道命根的名就叫做「壽」。

此經不說，異色心等，有實壽體。爲證不成。

這以下是論主對外人的非難。經上並沒有說離色心外，別有壽的實體。所以你舉經爲證，是不能成立的。

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。

又前在破色法裏，已成立了色不離識的道理。煖，是色法；命根，又是壽煖識三法所攝。依理推徵，就應當離開了識，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。

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。

四正斷，亦名四正勤：（一）爲令已生惡除斷而勤精進。（二）爲令未生惡不生而勤精進。（三）爲令未生善生起而勤精進。（四）爲令已生善增長而勤精進。

本文設外人三問，論主三答：（一）問：照你們唯識家說，離識無別壽體。若爾！爲什麼經上說有壽、煖、識三法呢？答：但是阿賴耶一識，約義不同，別說三法：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。（二）問：既然壽煖體唯一識，當人入滅盡定的無心位時，心識都謝，壽煖何不隨之而無？答：豈不聞經上說：「識不離身」嗎？滅盡定的識，既未離身，怎能會沒有壽煖？（三）問：滅盡定人，識既未滅，爲什麼名叫無心位呢？答：他滅的是前七轉識，並不是連阿賴耶識都滅了啊。所以有阿賴耶識的原因，後面當有詳細的說明。

此識足爲界趣生體；是徧恒續異熟果故。無勞別執，有實命根。

這阿賴耶識，足够爲：欲、色、無色三界；地獄、餓鬼、畜生、人、天五趣；卵、胎、

濕、化四生等的輪廻報體。因爲它是普遍恒常於一切時處，相續不斷，而又能引業受報的異熟果故。無須再受勞慮，執着識外別有命根的實體。

然依親生此識種子。由業所引，功能差別，住時決定，假立命根。

第八阿賴耶識的自體分，是親生現行識的種子。這種子由宿世善惡業力的强弱，引生功能的差別，決定了衆生一期住世時限的長短。依此假立名爲命根。這是本識種子名爲命根的所以然。

復如何知，二無心定，無想異熟，異色心等，有實自性？

不相應行法第四的命根，已如上破。現在該破第五的無想定、第六的滅盡定、第七的無想果了。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，卽修無想定生天的果報。

論主問：你又怎樣知道：無想定、滅盡定、無想果，都是離開色心等法而有實在的自體呢？

若無實性，應不能遮心心所法，令不現起。

外人答：倘若這無想定等，沒有實在的體性，就應當不能遮礙心王及心所法，使它暫時不能現起。

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。

論主破他說：倘若入無心位時，別有一種非色非心的實法，能遮礙着心，令不現起，名無心定者；就應當入無色位時，也別有一種非心非色的實法，能遮礙着色，令不現起，名無色定啊。這話你當然不會贊成，那麼！彼無色位別有實法，你們既不許爾；此無心位別有實法，云何而然呢？還有一個理由：遮心何必一定要用實法；如堤塘等遮水一樣，假法不是也可以嗎？

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。

那麼！大乘所謂的無心定是怎樣的呢？在修定時，因加行功用，厭患那七轉識粗動的心

王心所，發起一種殊勝的期許與願望，想着收到遮礙這心王心所的預期效果。令此心王心所，漸次由粗而細，細而微，直到鄰近定前，微而又微的刹那心時，熏彼阿賴耶識，成就了無以復加的極增上厭心種子。由此增上厭心具有損伏勢力的緣故，粗動心暫被損伏而不起現行。就在這一期無心的分位上，安立了兩個無想定、滅盡定的假名。因此厭心是善的種子，所以這兩個定名也叫做善。

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。

在修無想定的當前，爲求無想果故，所以由熏習而成的種子，招致依於阿賴耶識異時而熟的果報。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；同時也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之故，不但前四法不是實有，就是這無想定、滅盡定、無想果三法，也不是實有。

復如何知，諸有爲相，異色心等，有實自性？

十四個不相應行法，已破其七，現在該破第八至第十一的諸有爲相了。

論主問：你又怎樣知道：生、住、異、滅四有爲相，是離開了色心等法，別有實在的體

性呢？

契經說故，如契經說：有三有爲之有爲相，乃至廣說。

外人答：因爲佛經上這樣說：有爲法，有三種有爲相：生、住異、滅。因住相爲有情所愛着，令捨愛故，把住異合說爲一相了。乃至廣說：無常一相；生、滅二相；住、異、滅三相。這不過都是四相開合的說法罷了。

此經不說，異色心等，有實自性。爲證不成。

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「有爲相」的自性啊。因此你們引用經上的證據，是不能成立的。

非第六聲便表異體；色心之體，卽色心故。非能相體定異所相；勿堅相等異地等故，若有爲相異所相體；無爲相體應異所相。

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：體聲、業聲、具聲、所爲聲、所從聲、所屬聲、所依聲、呼聲。第六聲，就是這八轉聲裏第六的「所屬聲」，是屬他的語格。小乘有部、執着色心的法體爲恒有；離法體外，別有生住異滅四相的實性，

能使色心起生滅變化的作用；故名色心的法體爲所相，生住異滅四相爲能相。

彼執有爲相離色心外，別有實體的理由，就是根據這第六聲屬他的意義。所以論主破他說：並不是第六的屬聲，便能表示法外別有實體；因爲屬於色心等法之體，卽是色心之故。所以能相的生住異滅之體，並沒有離開所相的色心等法。你能說堅、濕、煖、動的能相，離開了地、水、火、風的所相了嗎？假使生住異滅的有爲相，能够離開色心等法的所相而實有的話，那無爲法的寂靜相，就應當離開了無爲法的體而別有啊。

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。

生住異滅四相的體，設若是同時俱有，就應當不管在什麼時候，都能够同起作用啊；何以不能呢？若說因爲它們的作用是前後相違之故，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？

有執：住異滅三相的作用，是同時俱起。殊不知這三相的作用，彼此相望：住引當果；異衰其力；以至於滅，不無有別。所以論主又破他說：住異滅三相的作用，也不應當是同時俱起，因爲它是前後相違的啊。

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，便爲無用。

有執：體爲本有，用離體無。所以論主破他說：能相的生住異滅，和所相的色心等法，它們的體性既然都是本有；它們的作用，也應當都是本有；因爲體用的性質，沒有兩樣啊。若說此體是本來俱有，彼用則須更待因緣，當然不是本有的親因緣了。既有同類的親因緣體，猶須更待疎緣。這樣！你們所執着的生住異滅四相，不是就毫無作用了嗎？

所相恒有，而生等合。應無爲法，亦有生等。彼此異因，不可得故。

若謂：色心等法的所相三世恒有，此外別有生住異滅的能相無常，與之相合。那麼！無爲法恒有，就應當也有生住異滅與之相合啊。這反顯了無爲既無生住異滅與之相合，有爲亦然。因爲有爲法和無爲法的體雖有別，然其所以能爲生等相合之因，彼此却沒有兩樣。

又去來世，非現非常。應似空華，非實有性，生名爲有，寧在未來？滅名爲無，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。

小乘執着：四相之一的生相屬於未來；住異滅三相屬於現在；住滅同時；生住異世。所以論主破他說：過去世已成過去，未來世還沒有到來；這既非現在，又非恒常，應當如空華一樣不是實有的體性。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啊。若說滅相非無，那生相就應該也不是有啊。

滅能滅法，與住相違，怎能執着它們是同時？住令法有與生無違，如何容其存在於相反的異世？因此！他們的執着：進而說是滅住異世，住生同時吧，便違自宗；退而說是滅住同時，住生異世吧，便違正理。可謂進退失據。

然有爲法，因緣力故，本無今有，暫有還無，表異無爲，假立四相。

然而大乘的有爲法，是依託着因緣的力量，本來沒有，現在有了；現在暫有，刹那還無。爲表示這不是無爲法，才建立了生住異滅四相的假名。

本無今有，有位名生；生位暫停，卽說爲住；住別前後，復立異名；暫有還無，無時名滅。

四相的假名，就是依託這四種因緣而建立的：本來沒有現今有了，依此有位的因緣，假立「生」名；依生位暫停的因緣，假立「住」名；按暫住時間的推移，而有前後盛衰的差別

，依此差別的因緣，假立「異」名；法雖暫有，還歸於無，依此無的因緣，假立「滅」名。

前三有故，同在現在；後一是無，故在過去。

前面的生、住、異三相是有，所以同在現世；最後的一個滅相是無，所以屬於過去。

如何無法與有爲相？表此後無，爲相何失？

設問：假使滅法是無，怎樣能作有爲法的相？答：滅法並不是表示現在有法，也不是表示本無、今無，而是表示此現有法，於後時無。以此假作有爲法相，有什麼過失呢？

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。

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，並不是凝然堅實的永不變滅；住，是表示此法，暫時還有點作用。

故此四相，於有爲法，雖俱名表，而表有異。此依刹那，假立四相。

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，却各有不同的意義。這是依刹那生滅，假立的有爲四相。

一期分位，亦得假立。初有名生；後無名滅；生已相似相續名住；卽此相續，轉變名異。是故四相，皆是假立。

四相不但可依刹那生滅而假立，也可依一期分位而假立。當法最初纔有的時候叫做「生」；到最後沒有的時候叫做「滅」；生後相似繼續存在的期間叫做「住」；卽此相續盛衰的轉變叫做「異」。以是之故，這一期四相，也都是假緣安立的。

復如何知，異色心等，有實詮表，名句文身？

有爲四相已如前破，現在該破名、句、文身了。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」。

論主問：你又怎樣知道，離開色心等法，別有實在的名、句、文身呢？

契經說故，如契經說：佛得希有名句文身。

外人答：因爲佛經上說：一成佛！就得未曾有的名、句、文身，是以知之。

此經不說，異色心等有實名等。爲證不成。

你們動不動就引經爲證，要知道這經上並沒有說離開色心等法，別有實在的名、句、文身啊。所以你們引用的證據是不能成立的。

若名句文異聲實有。應如色等，非實能詮。

聲，是能詮。彼執異聲別有實體的名句文。所以論主破他說：倘若名句文是離聲而有實體的話，那就應當同離聲的色、香、味、觸一樣，不是實有的能詮了。

謂聲能生名句文者。此聲必有音韻屈曲，此足能詮，何用名等？

彼執名句文身，由聲而生。所以論主破他說：若說名句文是由聲而生，那能生名句文的聲，必定有音韻的調節，和屈曲的詞義。這聲音已足够詮解義理的能力，還用名句文身做甚？

若謂聲上音韻屈曲，卽名句文，異聲實有。所見色上形量屈曲，應異色處，別有實體。

若說聲上的音韻屈曲，就是離聲而實有的名句文。那麼！所見色上形量屈曲的長短方圓

，也應當是離色而別有的實體啊。然而長短方圓，並非離色而有，那名句文又怎能離聲而有呢？這不是一樣的道理嗎？

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。

若說聲上的音韻屈曲，恰如琴瑟等的絃聲，笙簫等的管聲，同樣不能詮表義理，所以知道離聲別有能詮的名句文。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啊。語聲既不能別生名句文；名句文卽不離語聲。又誰說彼決定不能詮表呢？

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。

大乘主張語聲能詮表，風鈴聲不能。所以小乘以風鈴聲例同語聲亦能詮表，反顯語聲不能詮表的說：倘若照你們大乘聲能詮表的主張，那風聲鈴聲就應當都有詮表的功用啊。風鈴聲既不能詮表，那語聲又何能詮表呢？

小乘主張語聲能生名句文，風鈴聲不能。所以論主以語聲例同風鈴聲不生名句文以破之曰：倘若照你們小乘的主張，這語聲上的屈曲，就應當如彼風鈴聲一樣不能別生實有的名句文身啊。若許唯獨語聲能生名句文，風鈴聲不生；爲什麼不許唯獨語聲能够詮表，風鈴聲不能詮表呢？

何理定知，能詮卽語？寧知異語，別有能詮？

外人問：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？

語不異能詮，人天共了。執能詮異語，天愛非餘。

離語聲體無別能詮的名句文，這道理，不管是人是天都能够了解。若執能詮的名句文身，與語聲無涉，則是你們這些天所憐愍的愚人，而不是其餘的智者。

然依語聲分位差別，而假建立名句文身。

然能詮的聲體並不是沒有名句文身，而是依語聲的分位差別，建立了名句文身的假名。並不是名句文身，離聲別有。

名詮自性；句詮差別；文卽是字，爲二所依。

問：什麼叫做分位差別？答：名是詮法體性的；例如：天、人的名，是詮表天和人的自體。句是詮法差別的；例如：欲界天、色界天、無色界天的句，是詮表天的差別；出家人、在家人，是詮表人的差別。文就是字，能詮表諸法自性、差別的名、句，都是依文字而成立的。

此三離聲，雖無別體；而假實異，亦不卽聲。

問：上來說名等就是聲上的屈曲。然而聲爲色法，名等爲不相應行法，可謂：風、馬牛不相及，這道理如何能說得通？答：這名句文三法，離聲雖無別體；而名等是假，聲體實有，因假與實異，所以雖不離聲，亦不卽聲。以不卽聲說是不相應行；以不離聲說是聲上屈曲。

由此法詞，二無礙解，境有差別。聲與名等，蘊處界攝，亦各有異。

二無礙解，是菩薩說法的二種智辯：（一）於名句文能詮的教法，智解暢達，叫做「法無礙」。於諸方言詞，通利自在，叫做詞無礙。

問：聲和名等，既無別體，何以有假實的不同？答：由於這法、詞二無礙解的緣故，所緣的境界，就有二種不同的差別：（一）法無礙解，對所詮故，緣假名境。（二）詞無礙解，對衆機故，緣實聲境。不但境有差別，就是聲和名句文，分攝在五蘊、十二處、十八界的三科裏，也各各有異：（一）聲爲色蘊、聲處、聲界所攝。（二）名句文爲行蘊、法處、法界所攝。這說明了聲和名等，並非體有二異，不過是對所攝的不同罷了。

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。

但依此娑婆國土的衆生機緣，以音聲而作佛事，所以說名句文，依聲假立，並不是說一切佛土都和娑婆一樣。其餘的十方佛土：也有依佛光明而作佛事的；也有依妙香味而作佛事的；（如無垢稱經所說）。也有依園林、臺觀、佛身而作佛事的；（如維摩經說）。總之，無論依什麼作佛事，都得依衆生機緣，在所施爲的法上，假立名句文三種。

問：光明等非聲可比，它如何也有名句文？答：所謂名句文者，顯義而已；凡能顯義，都叫做名句文。近今電視傳眞，尙有名句文，何況佛土光明等而沒有名句文嗎？

有執隨眠，異心心所，是不相應，行蘊所攝。

諸惑種子，隨逐有情，眠伏在第八阿賴耶識裏，能使衆生昏迷如睡，名叫「隨眠」。有一類小乘彌沙塞等，除十四個不相應行法外，還執著諸惑種子——隨眠，是離開心王心所，爲不相應行蘊之所攝。

彼亦非理。名貪等故，如現貪等，非不相應。

他們這種執着，也不合理。因爲隨眠種子的名稱，就是貪、瞋、痴、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。

執別有餘不相應行。准前理趣，皆應遮止。

還有執着其餘的不相應行，如：正量部的無表戒；正理師的和合性等。准以前面破斥的道理和義趣，都應當遮止，不再執爲離心別有的不相應行。破不相應行法竟。

諸無爲法，離色心等，決定實有，理不可得。

十四個不相應行法，前已破竟，這向下該破無爲法了。小乘執有三種無爲：虛空、擇滅、非擇滅；都是離開色心等法，決定實有。與大乘眞如望有爲法不卽、不離、不一、不異的道理相違。所以論主總斥之以「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。無爲非世共知定有，又無作用，如眼耳等。設許有用，應是無常。故不可執無爲定有。

決定有的法，約略有三種：一種是現在所知的法，例如色法及心、心所法。二種是現在所受用的法，例如水瓶和衣服等物。這二種法，全世界上的人，都知道有，不須等待任何比量測度的因緣才能成立。三種是有作用的法，例如眼耳鼻舌身等的五種淨色根，雖非世人所共知，但智者由彼等發識的作用來證知它是有的。

無爲法，既不是世人所共知的前二種；又不是有作用的第三種。設若謬許無爲有作用，那就應當是無常而不是無爲了。這三種定有法裏，都沒有無爲，所以你們不可以執着無爲決定是實有。

然諸無爲，所知性故；或色心等，所顯性故。如色心等。不應執爲，離色心等，實無爲性。

然三無爲，既非實有，究竟是怎樣的呢？一是斷我、法二執所證知的眞如實性。二是由色心等法所顯的眞如實性。如：五蘊無處，顯虛空無爲；以簡擇心，滅除煩惱，顯擇滅無爲

；色心緣闕，顯非擇滅無爲。無爲既是色心所顯，應同色心一樣不離色心，所以你們不應當執着離開色心等法，另外有所謂實在的無爲性。

又虛空等，爲一爲多？

問：虛空、擇滅、非擇滅，這三種無爲，每一種無爲的體性，是只有一個呢？還是有許多個？

若體是一，徧一切處，虛空容受，色等法故，隨能合法，體應多成。一所合處，餘不合故。不爾，諸法應互相徧。若謂虛空不與法合，應非容受，如餘無爲。又色等中，有虛空不？有應相雜；無應不徧。

虛空無爲，是恰如虛空似的一種實體，並非虛空。若執虛空無爲是一體的話，那必然要徧滿到虛空的一切處。可是虛空却不止一個，因被其所容受的無數色法，隔離成無數的虛空了。那麼！虛空無爲，就不得不隨方就圓跟着能與虛空相合的色法，變成了多體。因爲一一色法，只能各合一虛空，不能徧合餘處之故。假使不是這樣，那一一色法，都應當互徧互融而成爲一色了。

若說虛空不與色合，那色法就應當同其餘的擇滅、非擇滅二種無爲一樣，不是虛空所容

受的東西了。

試問：一一色法裏，有沒有虛空呢？若有，則色空就應當互相間雜；若無，則虛空就應當不偏及於一切法。不偏及於一切法的虛空，但可以名有爲，怎麼可以名無爲呢？

一部一品結法斷時，應得餘部餘品擇滅。

結法，是煩惱惑的異名。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。

假使執着這擇滅無爲是一體的話，那麼，當你斷了一部或一品的煩惱惑時，就應當證得了其餘四部，或八十七品等的擇滅無爲啊。

一法緣闕得不生時，應於一切得非擇滅。

非擇滅無爲，是但闕能生煩惱結法的因緣，使法不生；非以智慧簡擇所證得的滅諦。

假使執着這非擇滅無爲是一體的話；當一個結法闕緣而得不生時，就應當於一切法上得到了非擇滅無爲啊。

執彼體一，理應爾故。

上來所說的道理，因爲你們執着彼三無爲各有一體之故，所以就應當有這種過失。

若體是多，便有品類，應如色等非實無爲。虛空又應非徧容受。

上來破無爲體一，此破無爲體多。倘若無爲法是多體的話，那便有千萬品類的等差，就應當同色法一樣不是實在的無爲了。又若無爲法是多體的話，那虛空無爲，就應當失掉其普遍和容受的意義了。有色的地方沒有虛空，便非普遍；有虛空的地方沒有色，便非容受。

餘部所執離心心所，實有無爲，准前應破。

除三無爲外，還有其餘大衆四部等，執着離開心王心所，別有實在的九無爲，也應當准照前面破三無爲的例破。

又諸無爲，許無因果故，應如兎角，非異心等有。

兎角，是意識想像的東西，離心無實兎角。有爲法，是因緣造作的因果法。無爲法，是離因緣造作的非因果法。

若許無爲法沒有因果，就應當同兎角一樣，不是離開色心等而實有的法啊。

然契經說，有虛空等諸無爲法。略有二種。

無爲法既非實有，然而佛經中爲什麼說有虛空等諸無爲法呢？這約略有兩種道理，不同與小乘的說法。

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，無爲相現。此所現相，前後相似，無有變易，假說爲常。

一種道理是：依心識的變現，假施設有。就是說：曾經聽佛菩薩說過虛空的名字，隨即起心分別，有虛空等相以爲緣境。因不斷聞說，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。此所現相，前念後念，相似恒起，沒有什麼變化和改易。這不過把虛空變成無色礙相而已，並非無爲。假說這就是常住的無爲。

二依法性，假施設有。謂空無我，所顯眞如，有無俱非，心言路絕，與一切法，非一異等，是法眞理，故名法性。

二種道理是：依一切法的體性，假施設有。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。你想它是個什麼，也想不到；說它是個什麼，也說不着；眞個心行路絕，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；一切法本卽眞如（如波卽水），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。

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。此五皆依眞如假立，眞如亦是假施設名。遮撥爲無，故說爲有；遮執爲有，故說爲空；勿謂虛幻，故說爲實；理非妄倒，故名眞如。不同餘宗，離色心等，有實常法，名曰眞如。

大乘就在這眞如法性顯緣的不同方面，假立了六種無爲：（一）離一切障礙所顯的眞如法性，叫做「虛空無爲」。（二）以無漏智慧簡擇之力，滅一切雜染煩惱，究竟證會了眞如法性，叫做「擇滅無爲」。（三）不由智慧簡擇之力，自性本來清淨；或因有爲法闕緣不生所顯的眞如法性，叫做「非擇滅無爲」。（四）到了第四靜慮天，滅一切粗動苦樂等受所顯的眞如法性，叫做「不動無爲」。（五）由非想地的滅盡定，想受心所都不起現行所顯的眞如法性，叫做「想受滅無爲」。（六）眞如無爲。前五種無爲，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；其實連這眞如的名，也是依不可說如，不可說非如的法性而假施設的。

爲遮遣惡取空及邪見的人撥法性全無，所以說之爲有；其實法性是非有非不有。爲遮遣

一切法決定是實有的執着，所以說之爲空；其實法性是非空非不空。不可說法性也同一切法是一樣的依他如幻，所以說之爲實；其實法性是非實非不實。然而法性的理體，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着，離開色心等法，別有一個實在常住之法名叫眞如。

故諸無爲，非定實有。

由於以上的假立名故，所以如：譬喻師的三無爲、五蘊論的四無爲、大衆部等的九無爲，都不是決定性的實有。別破餘乘竟，向下合破外餘。

丙四　合破外餘

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。

前面外道和小乘們所執着的諸法，如：外道的二十五諦、六句義；小乘的色法、不相應行法等，都不是離開心王心所，別有所謂的實體性；而是他們以自識的見分所取的相分境；此境同心王心所一樣，並非別有實體。就是能取彼相分境的見分——覺，也不能緣彼心外實法；因彼所謂的心外實法者，原是其能取自心的瞪發勞相；這好像自緣自心的見分——覺一

樣。卽所謂：「自心取自心，非幻成幻法」。

諸心心所，依他起故，亦如幻事，非眞實有。爲遣妄執，心心所外，實有境故，說唯有識。若執唯識，眞實有者，如執外境，亦是法執。

不但外境，卽一切心王心所，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，一般執着心心所外，別有實境之故，所以纔方便說唯有識，並不是說唯識實有啊。若執唯識是實有者，那就同執着外境一樣的也是法執。

這是唯識家的誠實言，一向苦口婆心，受盡了多少寃枉氣，被人家在無邊佛法裏，畫一個小圈圈，稱之爲法相宗、或唯識宗，如今可大白於天下矣！懷疑唯識的學人，也可以一澆塊壘了。

丙五　分類伏斷

然諸法執，略有二種；一者俱生，二者分別。

然外道和餘乘的法執雖多，總略不過二種：一種是俱生法執；二種是分別法執。

俱生法執，無始時來，虛妄熏習，內因力故，恒與身俱。不待邪教，及邪分別，任

運而轉，故名俱生。

第一種法執爲什麼叫俱生？因爲這種法執，是從無始以來，虛妄法的熏染習慣，在八識田中種下了虛妄法的種子。由於這內識種子潛在力的緣故，永久的與身俱生，勿須等待後天師友的邪教，及自己的邪分別，它自然而然的會展轉生起，所以名叫俱生。

此復二種：一常相續：在第七識，緣第八識，起自心相，執爲實法。二有間斷：在第六識，緣識所變，蘊處界相，或總或別，起自心相，執爲實法。

這俱生法執又分二種：一種叫做常相續：這是在第七識緣第八識所起的自心相分境時，就執此以爲實法了。二種叫做有間斷：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，或執蘊等整體的總相；或執色等局部的別相，復又生起第六識自心的相分境，就執此以爲實法了。

此二法執，細故難斷。後十地中，數數修習，勝法空觀，方能除滅。

這二種俱生法執，行相比較微細，所以也比較難斷。必須從初地菩薩開始，一地一地的數數修習那殊勝的法空觀，一直修到十地金剛身後，纔能夠究竟除滅。

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。

第二種法執爲什麼叫做分別？因爲這種法執，不但有無始熏習的內因，也得由現在外緣的助力，它不是與身俱生，而是要等待着後天師友的邪教，及自己的邪分別，然後纔能够生起。所以名叫分別。

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，執爲實法。二緣邪教所說自性等相，起自心相，分別計度，執爲實法。

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，以爲實法了。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，以爲實法了。

此二法執，粗故易斷。入初地時，觀一切法，法空眞如，卽能除滅。

這二種分別法執，行相比較粗猛，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，就能够除滅。

丙六　總釋法執

如是所說，一切法執。自心外法，或有或無；自心內法，一切皆有。

像這以上所說的一切法執：屬於妄計的心外之法，在相續恒起的第七識裏似有；在間斷分別的第六識裏不定有無。屬於因緣所生的心內之法，那是一切都有的。

是故法執，皆緣自心，所現似法，執爲實有。

因此之故，所以一切法執，都是自緣自心所變現的似法非法，因不了是自心之所變現，就執着這似是而非的法相以爲是實有了。

然似法相，從緣生故，是如幻有。所執實法，妄計度故，決定非有。

然而一切似有的法相，因爲是從內識種子因緣所生之故，它不是眞如，而是如幻的假有。至於所執着的心外實法，那完全是虛妄計度，決定的沒有。

故世尊說：慈氏當知：諸識所緣，唯識所現，依他起性，如幻事等。

因此之故，所以佛在解深密經裏對彌勒菩薩說：慈氏！你應當知道：諸識所緣的境界，並不是什麼心外實法，唯是從自識裏變現出來那毫無自性，全仗他緣生起的如幻假事。

甲三　總結境無

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，爲所緣

緣，緣用必依實有體故。

像以上這些外道和小乘，他們所執離開心識以外的我、法，那都不是實有。所以心王心所，決定不用心識以外的色等塵境，爲所緣緣。因爲所緣緣的作用，必須依托着內識實有的自體分啊。

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。

八識的心心所法，各爲一聚；彼此相望爲彼聚、此聚。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。

不但不用外色等法爲所緣緣，就是五七等聚的心心所法，也只能以各自的見分，緣各自所變相分的本質境，而不能彼此互爲所緣。第六聚識雖能徧緣十八界，也並非把其他聚識的心心所法，作爲它直接的親所緣緣，只不過是間接的疎所緣緣而已。好像青黃赤白等的色塵，不能爲耳聚識的所緣緣一樣。因爲是屬於其他眼聚識的所攝故。

同聚心所，亦非親所緣；自體異故；如餘非所取。

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。例如：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。

這是第三節總結的總結：以上三段結文的前一段，是遣心外有境；後二段，是遣心外有心。因爲心外之心，與境無異，故並遣之，不可但看成八識王所，各具一體。否則！便成爲與遣境無關的閒文了。

由此應知：實在沒有我、法等的外境，唯有內識所變現的相分，好像外境生起一樣。因此之故，所以佛經中有這麼幾句頌說：愚夫所分別的一切外境，都不是實有；而是由無始時來的習氣，擾亂了濁溷不清的識心所妄見；好像有外境轉起似的，其實不然！

第四節　釋外妨難

有作是難：若無離識實我法者，假亦應無。謂假必依眞事似事共法而立。如有眞火，有似火人，有猛赤法，乃可假說此人爲火。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？

有外人作此問難：倘若沒有離識的實我、法，那世間和聖教所說的假我假法也應當沒有

。因爲假事必須依據着眞事、似事、共法這三個條件纔能建立。例如：有眞火，就叫做眞事；有與火類似的人，就叫做似事；有火人同具的猛性與赤色，就叫做共法；這三個條件都具備了，纔可以假說這人爲火。假說火如此，假說牛亦然：有眞牛；有與牛類似的人；有牛人同具粗壯力大的共法，纔可以說此人爲牛。

以此而論：必須有實我實法的眞事；識所變的似事；同類性的共法，然後纔可以假說識所變的叫做似我、法。今實我、法既無，那假我、法又從何說起？既無假可說，無眞可擬，試問，誰似似誰？爲什麼你們說「心似外境轉」呢？

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，就是指「似事」和「共法」而言，因似事、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。

論主總斥彼難爲非理。因爲彼宗所執離識而有的實我、法，在前面第三節裏通統都破過了。所以依類、依實而假說火、牛，一概都不能成立。

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。

先講依類假說的理，就不能成立。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，如何能够成立？

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。

若謂：猛赤的火德，雖非與一切類共，然而與人類却不曾相離，故可假說此人爲火。這理由也不盡然！因爲現見人類或性不猛而色亦不赤；或性雖猛而色不必赤；或色雖赤而性不必猛。不猛不赤的，是德類相離；猛而不赤或赤而不猛的，是猛赤相離。如是相離，則火德非與人共也明矣。怎樣可以假說此人爲火。

類既無德；又互相離。然有於人，假說火等。故知假說不依類成。

誠如上說，人類既然沒有火德；而火德又失其類的互相分離。然而猶有假說人爲火者。因此之故，所以知道假說不一定要依類纔能成立。

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。

不但依類假說的理不成，就是依實假說的理由也不成。因爲猛赤等德，並非火人共有之故。就是說：假定這一個猛赤德，是一部份在火；一部份在人，可以說得上是共法。唯其是共法，纔可以依眞火的猛赤，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，那這依實而假說的過失，豈非同前面說水爲火是一樣嗎？

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。

若說人火的德，雖不共其猛赤，却也不無相似之處，故可假說此人似火。這道理也不盡然！因爲必須在人的體上，也有火的猛赤，然後纔可以假說人似火；並非毫無理由的，就在人的德上說有似火之處啊。試想想看，人是有情，火是無情，他兩家的德，如何能够相似？例如：星星之火，可以燎原；劫火能壞大千世界，人有是德否？

由此不可依實假說似火，而竟假說似火。可見假說不一定要依實纔成。

又假必依眞事立者，亦不應理。眞謂自相；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，設施自相爲假所依。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，不依眞事。

上來破依實中，但明假說不依實成，沒有說明實事的眞相，故今又說：若以爲假說必依眞事而建立者，也不合理。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。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言說爲「自相」，尙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」；離分別言說爲自相耳，實則無所謂自相與共相。所以說：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，必定依托着聲音，纔能够生起。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着眞事而成立的。

由此但依似事而轉。似謂增益，非實有相。聲依增益似相而轉，故不可說假必依眞。

由此當知，假說的轉起，不依自相，但依似事。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。因此之故，所以不可說假必依眞立。

是故彼難不應正理。

因此，彼小乘等的問難，與正確的佛理，是不相應的。

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

然而假說雖不依眞，却是依托自識所變的見、相二分。爲對治遣除愚夫外道等，虛妄執着的眞實我、法故，所以纔隨情假說似我、似法的名言。因此佛經中有頌云：「爲對遣愚夫，所執實我法；故於識所變，假說我法名」。第三章釋所標宗的上三句竟，向下第四章續釋下三句。

第四章　釋所標（下）

第一節　別釋三句

識所變相，雖無量種；而能變識，類別唯三。

這是解釋本頌下三句的前一句：「此能變唯三」。由識所變的相分，雖然有無量數，那麼多的種類；而此能變的識，分別起來，却只有三類。向下後二句頌，便是這三類的解釋。

一謂異熟：卽第八識，多異熟性故。二謂思量：卽第七識，恒審思量故。三謂了境：卽前六識，了境相粗故；及言顯六合爲一種。

這是合解本頌下三句的後二句：「謂異熟思量，及了別境識」。上文所說那三類能變的識，都是些什麼？現在把它列擧如左：

第一類的名字，叫做「異熟」。梵語「毘播迦」，我國舊譯爲「果報」；新譯爲異熟。攝義有三：（一）異時而熟：卽業果成熟的時期，與業因隔世而異；及因緣勝者先熟；劣者後熟，先後異時。（二）變異而熟：卽從「因」變異，而成熟爲「果」。（三）異類而熟：

卽善因感樂果；惡因感苦果，但苦樂二果，都是非善非惡的「無記性」，與善惡性的「因」類有異。例如：富、貴、彭年，並非善性，而是由前世的善因所感；貧、賤、夭折，亦非惡性，而是由前世的惡因所感。這異熟果報，就是第八識的意義。因爲第七識，雖多相續，而非異熟；前六識，雖通異熟，而間斷非多；唯第八識，是過去所造的種種業因，承受現世業果的總報主，其異熟性，多於餘識之故。又，異熟性，除佛，徧通於異生、二乘有學、無學、菩薩十地，所以說是「多異熟性」。

第二類的名字，叫做「思量」。思，是思慮。量，是度量。這思量，也就是第七識的意義。因爲第六識的思量，但審而非恒；第八識的思量，但恒而非審；前五識的思量，恒、審都非；唯第七識的思量，通於有漏、無漏，恒常審思着「我」和「無我」，其思量的功用，勝於餘識之故，所以說是「恒審思量」。

第三類的名字，叫做「了境」。了，是了別。境，是境相。這了別境相，也就是前六識的意義。因爲前六識，除佛以外，都是以了別粗境爲功能。所以說是「了別相粗」。這是有情類所共知；大小乘所極成。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。

第二節　釋能變義

此三皆名能變識者，能變有二種。

上文說：異熟、思量、了境這三類，所以都叫做能變識者，因爲它們有二種能變的功用。如下應知。

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。

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，是由過去熏習所成的現氣分，也就是種子的別名。

上文所說二種能變的第一種是「因能變」。什麼叫做因能變？就是第八識裏，有二種習氣的變化作用：（一）等流習氣，是由前七識裏善、惡、無記三性的熏習，使之生長而成的。（第七識勢用微弱，但通無記。六識徧通三性）。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）異熟習氣，是由前六識裏善、惡二性的熏習，使之生長而成的。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「異熟氣習」。

前七識的現行法，是前因之果；也是後果之因。所以但舉現行以顯因變，非爲果變。

二果能變：謂前二種習氣力故，有八識生，現種種相。

第二種是「果能變」。什麼叫做果能變？就是由於前面等流習氣能變之力的原故，使八識的三性因緣等流果生；由於前面異熟習氣能變之力的原故，使第八識及前六識的無記異熟果生。這二果所顯八識的見、相二分，色心差別。所以說「現種種相」。

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。

等流習氣，爲因緣故，八識體相差別而生，名等流果。果似因故。

以等流習氣，爲生果的因緣之故，使八識的自體分，與見、相二分，生起了千差萬別的現行果法；因爲這因緣所生的果，與能生的因，是相似同類的善等三性之故，所以名叫「等流果」。

異熟習氣，爲增上緣，感第八識，酬引業力，恒相續故，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。卽前異熟及異熟生，名異熟果，果異因故。

異熟習氣，是加强因緣勢力的增上緣。他有兩種感果的功能：（一）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」

，無始時來，相續不斷，所謂：『恒轉如瀑流』。因此，給他起個名字叫做「異熟」。（二）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：身體强弱、壽命長短、貧富貴賤等的別報果。這種「酬滿業者」，因爲是間間斷斷的從異熟生起，所以只能名叫「異熟生」，不得名爲「異熟」。卽此第八識的異熟；及前六識的異熟生，都叫做異熟果。因爲他們的因是善惡，果是無記，果異因故。

此中且說我愛執藏，持雜染種，能變果識，名爲異熟。非謂一切。

上來所說的異熟果，雖然牽涉到第八識及前六識的關係，實際上是說那我愛執藏，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，都叫眞異啊。釋難標宗竟，下廣陳能變。

第三篇　廣陳能變

第一章　解初能變

第一節　結前生後

雖已略說能變三名；而未廣辨能變三相。且初能變，其相云何？

前面已告結束的一頌半文，不過是略標論宗而已，向後才是正論的發舒。在釋所標宗裏，雖已把三種能變的名稱，說了個大概；然而還沒有把三種能變的相狀，作詳細的分析。現在先講初能變。故設問曰：「且初能變，其相云何」？

第二節　舉頌以答

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，恒轉如瀑流，阿羅漢位捨。

這十句——二頌半文，是把初能變，作十門分別，以答上問：（一）阿賴耶識，是自相門。（二）異熟，是果相門。（三）一切種，是因相門。（四）執受處，是所緣門。（五）了，是行相門。（六）常與觸、作意、受、想、思、相應，是相應門。（七）唯捨受，是三受門。（八）無覆無記，是三性門。（九）恒轉如瀑流，是因果法喻門。（十）阿羅漢位捨，是伏斷位次門。這是按照唯識述記的十門分別。

第三句的「不可知」，是「所緣」及「行相」二門的難測之義。第八句的「觸等亦如是」，是例同心王，都不是對初能變相的分別，所以不把他們列爲別門。這十門的意義，向下論文自有解釋。

第三節　解頌文

甲一　別解本識

乙一　略解三相

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。謂與雜染互爲緣故；有情執爲自內我故，此卽顯示初能變識所有自相，攝持因果爲自相故。此識自相，分位雖多，藏識過重，是故偏說。

三相，就是頌文的前二句，十門分別的前三門：自相、果相、因相。現在先講第一自相門的阿賴耶。

這初能變的第八識，無論在大小乘教的任何經典裏，通統都叫阿賴耶，非爲大乘所獨擅。因爲這第八識裏，具有：能藏、所藏、執藏的三種意義之故。能藏、所藏，是由阿賴耶識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，則阿賴耶識是能藏；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，執着第八識的見分，以爲自內之我而得名。以愛着我故，又名「我愛執藏」。

以上所說，就是明白顯示初能變識，所有的自體相狀，是由於攝持因果而形成的。攝，

是含攝；持，是依持。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，重於異熟等故，所以偏說阿賴耶名。

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，恒時相續，勝異熟果，不可得故。此卽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。

第一自相門的阿賴耶，已如上說。現在該講第二果相門的異熟了。這初能變的第八識，是因爲他能够牽引着造善惡業的衆生，到三界、五趣、四生的輪迴道裏，去受那異時而熟的總報果故，所以名叫異熟果。

彼小乘薩婆多等，執着離此第八識外，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，他們這些執着，求之於恒時不斷，生滅相續的殊勝異熟果體，是不可得的啊。這反顯了唯有第八初能變識的所有果相，是眞異熟。

問：第八識果相的立名，除異熟果外，尙有：等流果、士用果、增上果、離繫果四位；何以偏說異熟？答：異熟果的名義，除離繫果是無漏聖果外，通四果之三：以因果前後相望

而論，亦通等流；以種子生果的力用而論，亦通士用；以俱有因生果而論，亦通增上。所以說：「異熟寬」。這三果不但第八識有，連前七識都有；唯異熟果爲第八識所獨具。所以說：「異熟不共」。以此「異熟寬不共」故，偏說異熟果名。

此能執持諸法種子，令不失故，名一切種。離此，餘法能徧執持諸法種子，不可得故。此卽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。

三相的前二相，已如上說。現在該講第三因相門的一切種了。這初能變的第八識，是因爲他能够執持世、出世間諸法種子，令其生果的功能，不致消失之故，所以名叫「一切種」。

小乘經部譬喩師等，執着離此第八識外，色根中有心心所，及四大種等的種子；心心所中也有色根種子。然而他們所執着的這些色心等法，不是有實礙；便是無實體，求其有徧執諸法種子的功能，是不可得的啊。這反而顯示了，唯第八初能變識，才能以徧執諸法種子，來莊嚴他的因相。

這第八識因相的立名，雖有：俱有因、同類因等六種或十種之多。然而這些，都沒有第八識持種的意義。持種的意義，唯第八識所獨具，不共他法。所以偏說持種名。

初能變識，體相雖多，略說唯有如是三相。

這是略解三相的結論。初能變識的體相，隨義立名，雖有多種：或等流果等；或俱有因等。然，略而言之，不過只有這：自相、果相、因相三種而已。

乙二　別解種子

丙一　辨解體相

一切種相，應更分別。

上來雖已略說三相，然而，一切種的因相，問題比較複雜，實有更予分析的必要。

此中何法名爲種子？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。

問：什麼叫做種子？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，這生果的差別功能，就叫做種子。那麼！這種子與本識，及其所生的果法，是一耶，還是異呢？答：不一不異。因爲：識是體，種子是用；種子是因，所生是果；體用因果，義相判然，所以說是非一。然而，體是用的體，用是體的用；因是果的因，果是因的果；體用因果，實不相離，所以說是非異。按道理講，應當就是這樣。

雖非一異，而是實有。假法是無，非因緣故。

問：這種子與本識，及其所生的果，既然非一非異，什麼都不是，那只怕是假法吧？答：雖非一異，而種子却有實體做生法的因緣。假法無體，恰如兎角；因爲他不是生法的因緣啊。

此與諸法，既非一異，應如瓶等，是假非實。若爾，眞如應是假有；許則便無眞勝義諦。

外人問：種子和他所生的現行諸法，既爲因緣，非一非異，那就應當如瓶等一樣的是假而非實。因爲瓶等的假色法，也是以極微爲因緣，而非一非異啊。

論主反詰：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，難道說也是假有不成？若許眞如是假，那眞勝義諦不是就沒有了嗎？試問：憑什麼修行成佛？

然諸種子，唯依世俗，說爲實有，不同眞如。

然而，一切種子，唯依世俗諦，說爲實有；一入勝義便成了虛妄假法。他不同眞如，隨在眞俗二諦，都是實有；不但是世俗的勝義，而且是勝義的勝義。所以應當簡別。

種子雖依第八識體，而是此識相分非餘；見分恒取此爲境故。

種子雖是依附着第八識的自體分，然而却是此識的相分所攝，而不是屬於其餘的見等三分。這是因爲見分恒緣自證分的差別功能，隨變種子爲相分境，而不是種子原來就是相分啊。

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，唯名爲善。

這是把種子分爲有漏、無漏二種來講：（一）有漏種子與異熟識：若以體性而論，他們沒有兩樣，都是非善非惡的無記性；若以功能差別而論，不管是能熏的現因，所結的現果，都有善、惡、無記三性的可能。所以這種子也隨着三性的差別，而名爲善等種子了。（二）無漏種子，因爲不是無記性的異熟所攝，因果俱屬善性之故。所以只能名之爲善，不名惡或無記。

若爾，何故決擇分說，二十二根，一切皆有異熟種子，皆異熟生？

外人問：若說無漏種子，非異熟性所攝，那爲什麼瑜伽第五十七卷決擇分裏說：二十二根，無論是前十九根的有漏，後三根的無漏，都有異熟識所生的異熟種子呢？

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。

論主答：那些無漏種子，雖然名叫異熟，而性非無記。因爲他所依附的識是異熟，所以從識名叫異熟種，並不是和異熟識同一體性啊。這異性相依，好像通三性的眼識，依附着無記的眼根而名眼識一樣。識依根如是，種子依識又何獨而非然？這還是約種子本有邊而論的，若約新熏邊說：無漏種子，由熏習的力量，展轉變異到成熟的現行果法時，也立個名字叫做異熟。這並不是無記性所攝的那個異熟啊。

丙二　辨解本熏

此中有義：一切種子，皆本性有，不從熏生，由熏習力，但可增長。

種子究竟是本有，抑或熏生？這問題有三家不同的主張。第一家護月等的主張是本有的。他說：一切種子，無論有漏無漏，都是本來就有，並不是從現行的熏習而生。經論上雖說由熏習而有，但那是指增長而言，並不是本來沒有，從今熏習才有的啊。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。

如契經說：一切有情，無始時來，有種種界，如惡叉聚，法爾而有。界卽種子差別名故，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。

說種子本有，不是隨隨便便的信口開合，而是有根有據的。現在把經論上的根據說在下面：

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，是種子差別的異名。就是說：從無始時來，這種子就好像印度一種名叫「惡叉」的毒果，落地聚在一處一樣，是法爾自然而有的。

還有阿毘達摩經上說：「無始時來界，一切法等依」。界，是因義，也就是種子的別名。就是說：無始時來，這種子就爲一切現行法等所依持。

不但佛經，就是瑜伽論上也說：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，才能發爲有漏無漏的二種現行果法，一切有情自無始時來，假使有入無餘涅槃的可能，那便是他具足了一切有漏無漏的種子；假使沒有入涅槃的可能，那便是他闕少了聲聞、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，就看他受熏的現緣是染是淨，來決定他生死或涅槃的成果了。像這種子本有的證據，經論中屢見不鮮，非此一說。

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。

既然經上說一切有情，有：聲聞、緣覺、菩薩、不定、凡夫等四種性別，就應當知道決定有法爾本有的種子，不由熏生。又如，瑜伽論中說：在地獄裏受苦的罪報衆生，他們尚能成就三無漏根，這種子是本有而不是現行。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。又，地持善戒等經，說有從無始展轉傳來法爾所得的本性住種性。（即本識元具的無漏種性）。由這些經論的證明，可知無漏種子確是法爾本有，非從熏生。未起現行的無漏種子，尚且是法爾本有；曾起現行的有漏種子，不用說也是法爾本有了。不過是由熏習而增益其種子的成長而已，並不是別有熏生的種子。

如是建立因果不亂。

這是第一家主張種子本有的結論。必須要這樣：有本有的種子；增長的熏習；才可以建立了前因後果秩然不亂的程序。

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。

這向下是第二家難陀論師的主張，恰與第一家的本有論相反。他說：種子都是由熏習而生，並非本有。無論所熏的種子，及能熏種子的法，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。所以一切有漏無漏種子，都是從無始成就的。習氣的異名就是種子，種子既是習氣的異名，那麼，習氣必定由熏習才有的啊。

譬如：印度人用以榨塗身香油的胡麻。因爲這胡麻本來不香，所以預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，華熏故生；法熏種子，亦復如是。

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。

種子皆由熏生，也有經論作證。經上說：一切有情的心，無非由染淨諸法所熏習的原故，才有無量種子的積集，是名爲心。論上也說：第八阿賴耶識裏的種子，決定由熏習而有。此外，如稻穀等無情生物的種子，則或有熏習，或無熏習，却不一定。

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。

前引經論證實其說，此約教理申明其義。現行法熏染在阿賴耶識裏的習氣有三：（一）名言。（二）我執。（三）有支。這把一切有漏法的種子，都攝無不盡了。這三種習氣，既

然都是由熏習而有，所以有漏法的種子，也必然藉着熏習的力量，才能生起。

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。

不但有漏種子，由熏習而生，卽無漏種子，也是由熏習而生的。怎樣熏習？據經論上說是：聞佛菩薩從淸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。

有情本來種性差別。不由無漏種子有無；但依有障無障建立。

第一家以有情本有四種性別，來證明確有法爾無漏種子。那知有情的種性差別，並非由於無漏種子的有無而建立；而是依於煩惱、所知二障的有無而建立的啊。

如瑜伽說：於眞如境，若有畢竟二障種者，立爲不般涅槃法性；若有畢竟所知障種非煩惱者，一分立爲聲聞種性，一分立爲獨覺種性；若無畢竟二障種者，卽立彼爲如來種性。

這是主張依有障無障，建立種性差別的引證。例如瑜伽論上說：在眞如法性的境上，若

有煩惱、所知二種障礙畢竟不可斷的，立爲不般涅槃的凡夫種性。若有但斷煩惱，尚有所知障畢竟不可斷者：鈍的一分立爲聲聞種性；利的一分立爲獨覺種性。若有二種障礙畢竟都可以徹底斷盡的，就立他爲如來種性。

故知本來種性差別，依障建立，非無漏種。

由此證明，所以知道本有種性的差別，是依於二障而建立的。與無漏種子無關。

所說成就無漏種言，依當可生，非已有體。

第一家引證瑜伽論所說：「地獄成就三無漏根」的話，那是說當來出了地獄，斷了煩惱障後，可生無漏種子；並非說現在地獄裏的衆生，本已有了無漏種子的體性。

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。此卽名爲本性住種。

這向下是第三家護法菩薩，破前二師各執一端的主張。他說：有漏種子和無漏種子各有二類：第一類是本有。什麼叫做本有？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。世尊卽依據此理，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。其餘所引用經論上的證據。一如最初第一家護月所說。這個法爾本有的名字，就叫做「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。此卽名爲習所成種。

第二類是始起。什麼叫做始起？就是從無始時來，數數不斷被現行法所熏習而有的。世尊卽依據此理，說有情的心，是由於染淨諸法所熏習的原故，第八阿賴耶識裏，才有無量種子的積集。不但經上這樣說，就是很多的論上也這樣說：一切染淨法的種子，是由一切染淨現行法所熏習的原故才生起的。這個熏習始起的名字，就叫做「習所成種」。

若唯本有，轉識不應與阿賴耶爲因緣性。

若依第一家種子唯是本有的說法；那七轉識，就不應該與第八阿賴耶識作因緣性。然而經論上却說七轉識與阿賴耶，是互爲因緣性的喲。

如契經說：諸法於識藏，識於法亦爾；更互爲果性，亦常爲因性。此頌意言：阿賴耶識與諸轉識，於一切時展轉相生，互爲因果。

例如阿毘達摩經上說：『諸法於識藏，識於法亦爾，更互爲果性，亦常爲因性』。這四句頌的意義，就是說：第八阿賴耶識——識藏，與前七轉識的現行諸法，不管在什麼時候，他們都是展轉相生，互爲因果的。

何以說是展轉相生，互爲因果？七轉識的現行諸法，給阿賴耶識作二種緣性：（一）長養種子，熏習現因。（二）攝殖種子，以引當果。阿賴耶識，也給轉識現行作二種緣性：（一）爲現行作種子。（二）爲現行作依止。以現行熏種子而論，則能熏的現行爲因；所熏的種子爲果。以種子生現行而論，則能生的種子爲因；所生的現行爲果。如是展轉相生，互爲因果。這證明了種子非唯本有。

攝大乘說：阿賴耶識，與雜染法，互爲因緣；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，爲因緣故。又諸聖教，說有種子，由熏習生，皆違彼義；故唯本有，理教相違。

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。他們就是這樣種生現；現熏種互爲因緣的。茲再舉二喻以明如下：（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」。束蘆是綑成一束的蘆葦。他們是互相依倚，才能站立得住的。也好像種子與現行，誰也不能離誰而獨立存在一樣。除了這種子與現行二法以外，再沒有其他的餘法，可以建立因緣的關係了。

若說種子唯是本有，不由熏生。那如何這論上說七轉識與阿賴耶，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；並非本無種子，因熏而有。所以當善惡業的現行，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？又，聖教上都說種子是由熏習而生。所以你那種子唯本有論，於理於教，都是相違背的啊。

若唯始起，有爲無漏，無因緣故，應不得生。有漏不應爲無漏種，勿無漏種，生有漏故。許應諸佛，有漏復生；善等應爲不善等種。

若依第二家種子唯由熏習始得生起的說法，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，倘非本有，就應當如兎角一樣的不得生起。無論怎樣熏習，即令是最勝的世第一法，

終屬有漏，他只能在加行位中，做初無漏的增上緣，而不能做無漏種子的親因緣。假定有漏可以做無漏的種子因緣，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。

分別論者，雖作是說：心性本淨，客塵煩惱，所染汚故，名爲雜染。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。若卽說心，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；尙不名善，況是無漏？有漏善心，旣稱雜染，如惡心等，性非無漏，故不應與無漏爲因，勿善惡等，互爲因故。

這向下是破分別論。梵名毘婆闍婆提，譯爲分別論師。或指大乘異師；或指小乘諸部，傳釋不一。因其所說是非含混，尙須分別，所以給他起個名字叫「分別論」。因爲彼論也主張無法爾種子，故乘便破之。

分別論者，雖然這樣說：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汚，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。所以無漏法，如乳變酪，乳中自有酪性，並非無因而生的法爾本有。

然而彼所說的心性，究是何義？若說心性是眞空如理；則眞空不動，非心因緣；如理常恒，也決定不是諸法種子。因爲做因緣種子，必須是前後能夠轉變的生滅法；眞如性體，沒有前後際的轉變之故。若說心性，就是凡夫的心體；那就應當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，雖然能夠轉變；而冥諦——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，不是也應當名之爲善了嗎？試問你許不許這樣說法？若許，則有漏惡等的心體，就應當與信等十一個善心所法相應啊，何以不相應呢？若不許，則有漏惡等的心體，便不是善法了，善尙不名，何況無漏。

若說有漏善心，與信等相應，可生無漏；是亦不然！因爲有漏善心，同惡心一樣，他們的體性都是雜染，並非無漏，所以不應當給無漏做生法因緣。不可以善爲惡因；惡爲善因；善惡相違互爲因緣啊。

若有漏心，性是無漏；應無漏心，性是有漏；差別因緣，不可得故。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。

倘若有漏心的體性是無漏的話；那麼，無漏心的體性，豈不也應當是有漏嗎？因爲若但許有漏心性是無漏，不許無漏心性是有漏，這樣差別的因緣，是不可得的啊。又如流轉在五趣中異類而生的凡夫心，若是無漏，就應當在凡夫位，起無漏現行，名爲聖者，何以仍名凡夫？若以爲凡夫心的體性雖是無漏，而心的行相却是染汚，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，性和相，不都是一樣嗎？

然契經說：心性淨者，說心空理，所顯眞如，眞如是心眞實性故。或說心體，非煩惱故，名性本淨，非有漏心，性是無漏，故名本淨。

然而佛經所說的心性清淨：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性啊。或說，因爲心的眞實性，不是煩惱之故，名「性本淨」。那裏是有漏心的體性，就是無漏，而名爲「本淨」呢？

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，以此爲因。無漏起時，復熏成種；有漏法種，類此應知。

這是論主申張本宗的正義：由此以上所說的眞理，就應當深信這一切有情，無始時來，就有法爾成就，不由熏習的無漏種子。不過後來修行，到殊勝進步的解脫分——三賢位時，

這種子就因熏修而漸漸增長了。無漏的現行果法，就是以這本有無漏種子爲因緣而生起的。當這無漏現行生起的時候，又熏習成了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，也就可以比類而知了。

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，爲出世法勝增上緣。無漏性者，非所斷攝，與出世法正爲因緣；此正因緣，微隱難了，有寄粗顯，勝增上緣，方便說爲出世心種。

諸聖教中，雖說第八識裏的種子，定有熏習，但沒有決定說一切種子，都是由熏習而生的。怎麼可也完全撥無法爾本有的種子呢？不過本有種子，也得由熏習的助緣，使之增長，才能够得到結果罷了。所以說第八識裏的種子，定有熏習。

然則！何以說聞熏習，是聞等流正法，熏起了出世心的種子呢？其聞熏習，不但熏習有漏種子；而且在聽聞正法時，也熏習了本有的無漏種子，使之漸漸增長，生起了無漏現行；又由無漏現行，熏成無漏種子；如是展轉，到後來就生起了出世道心。所以也說這由聞熏而

增長的本有種子，名叫「聞熏習」。

那麼！在聞熏習中的有漏無漏，怎樣的分別？聞熏習中：屬於有漏性的，那是修道所斷的惑業種子，他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，那就不是修道所斷的惑業種子了，他可以直接作爲出世法的正因緣。不過這正因緣——無漏種子的相狀，微細隱秘得難以了知，只有寄名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。

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，卽立彼爲非涅槃法。若唯有二乘無漏種者，彼所知障永不可害，一分立爲聲聞種性，一分立爲獨覺種性。若亦有佛無漏種者，彼二障種，俱可永害，卽立彼爲如來種性。故由無漏種子有無，障有可斷不可斷義。

所謂瑜伽依有障無障建立種性差別的意義，是在顯示無漏種子的有無，並非與無漏種子無關。就是說：假定有人完全沒有無漏種子，他那煩惱、所知二障種子，是永遠的不可斷除，就依他來建立沒有涅槃的凡夫種性。假定有人但有二乘無漏種子，而沒有佛的無漏種子，他那煩惱障雖然可斷，而所知障却永遠的不可損害，因此，在這種人裏，比較鈍的一分，就依他來建立聲聞種性；利的一分，就依他來建立獨覺種子。假定有人不但有二乘無漏種子；

而且也有佛的無漏種子，那他的煩惱、所知二障種子，畢竟都可以完全斷除，就依他來建立如來種性。所以由於無漏種子的有無，二障才有可斷不可斷的意義。

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。

問：既然障有可斷不可斷，是由於無漏種子有無的原故，爲什麼彼論依有障無障，來建立種性差別呢？答：二障雖由無漏種子的有無，而有可斷不可斷義；然而，因爲無漏種子的相狀，微隱難知，所以才約彼障的有無，來顯示種性的差別。假使沒有無漏種子，試問：憑什麼原因，那二障有可斷不可斷的差別呢？

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，你何以不許是法爾本有呢？如果完全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！則誰在損害二障種子，而說依障建立種性差別呢？既然聖道闕種不生，當來也決定沒有這個無因生果的道理。何況諸經論裏，都處處說有本有種子，這聖教的正義，不是一

齊都違背了嗎？所以你們但說種子由熏始起，而抹殺了本有的價值，不但不合乎道理，而且也違背了教義。

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。辨解本熏竟，下釋種子義。

丙三　釋種子義

然種子義，略有六種：一、剎那滅：謂體纔生。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。

種子的含義，大概有六種：第一種是「剎那滅」。就是：剛纔生起的有爲法體，在時速一念之頃的剎那間，就馬上又變滅而趨於果法了；由生到滅，中間沒有片刻停留的間隙；有這樣殊勝生滅無常的功用和能力，纔可以成爲種子。這遮簡不是無爲眞如的常法；也不是外道自性神我的常法。因爲常法沒有無常轉變的種子義，所以不可說他有能生果的功用之故。

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，而現在時可有因力，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。

第二種是「果俱有」。就是：能生的種子，與所生的現行果法，不但在時間上是俱時現在；就是在空間上也是和合在一起的，這樣纔可以成爲種子。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，他們的體性雖是異類，而互不相違，所以能够在一身中，同時有能生所生的功用。不像那前念種子引後念種子，他們雖是自類相生，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，未卽生果，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，則一刹那，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，爲合格的種子。此外，未來的因還沒有生；過去的因已竟滅了，他們都沒有做種子資格的自體。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、恒隨轉：謂要長時一類相續，至究竟位，方成種子。此遮轉識，轉易簡斷，與

種子法，不相應故。此顯種子，自類相生。

第三種是「恒隨轉」。就是：要在一段很長的時期，性同一類的種子，正當前念滅時，後念卽生。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。這遮簡不是七轉識；因爲七轉識的苦、樂、捨三受，還沒有遇到對治，就隨着外境而轉變了，與恒隨轉的種子法則不合。這是顯示生滅恒轉的種子義，從念起到對治的期間，必有與果俱現之時，並非與果不俱的自類相生。

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。

第四種是「性決定」。就是：要隨順着現行熏生因力的功能，決定善因生善果；惡因生惡果；無記因生無記果，纔能成爲種子。這遮簡不是其餘小乘薩婆多部所執著的：善因生惡果；惡因生善果。他們還說這異性因生異性果，有因緣的意義。其實像這果不隨因，不合「性決定」的種子義，算得什麼因緣？

五、待衆緣：謂此要待自衆緣合，功能殊勝，方成種子。此遮外道執自然因，不待衆緣，恒頓生果；或遮餘部，緣恒非無。顯所待緣，非恒有性，故種與果，非恒頓

生。

第五種是「待衆緣」。就是：這種子的本身，要等待衆緣會合，來幫助他生果的功能殊勝時，纔能成爲種子。這遮簡不是自然外道所執著的「自然因」，不須等待衆緣會合，便能恒時立刻的生起了果法；或遮其餘的小乘，衆緣是一切時恒有的執著。假定眞的如此！那種子豈不也應當是恒能生果嗎？所以要遮別他們，來顯示種子所待的緣，並非恒有；也並非不待衆緣，就能恒時頓生果法。

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，互爲因緣。唯本識中，功能差別，具斯六義，成種非餘。

第六種是「引自果」。就是：別別不同的色心等果，各各都爲他自己的種子所引生。如：善等色法的現行果，爲善等色法的種子所生；善等心法的現行果，爲善等心法的種子所引生；這樣纔能成爲種子。這遮簡了自在天外道，唯以一「大自在天」爲因，生一切果法的執著。假使眞的如此，那一切果，就應當沒有別異，果既有異，因何能一？或遮簡薩婆多部的執著：色法種子，能與心法的現行爲因；心法種子，也能給色法的現行爲因；如是色心互爲

因緣。若說這是增上緣，倒還可以，怎麼能說這是因緣？

唯有第八根本識裏的種子，在生果的功能差別上，具足了這六種種子的意義，纔可以名爲種子。其餘的七轉識，都不够這種子的資格。

丙四　辨內外種

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，卽名引因。

上來說，唯有第八根本識裏的種子，纔具足六義；唯具足六義，纔能名爲種子。然則，外面的穀麥等非情之類，何以也名叫種子呢？答：穀麥等的種子，因爲都是內識所變的相分之故，不過假名叫穀種麥種而已，其實，他們並不是眞的種子。

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；外種所生茁壯的芽莖等；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，引伸到强弩之末的疏遠距離時，尙有剩餘的殘敗之果，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」。

內種必由熏習生長，親能生果，是因緣性。外種熏習，或有或無，爲增上緣。辨所生果，必以內種，爲彼因緣；是共相種，所生果故。

第八識裏的種子：必定由熏習而生；熏習而長。熏習而生的，是新熏種子；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，却沒有一定。例如：苣勝藉他華香，是有熏習；松柏自爾蒼翠，是無熏習。然而，這外種的熏習，只不過是增上緣而已；要成辦生果大業，必須以第八識裏的種子，來做他們的因緣；因爲這穀麥等，都是有情第八識裏的共相種子，所生的共報果法啊。

丙五　辨熏習義

依何等義，立熏習名？所熏能熏，各具四義，令種生長，故名熏習。何等名爲所熏四義？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，勢力强盛，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，及無爲法，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，刹那前後。無和合義，故非所熏。唯異熟識，具此四義，可是所熏，非心所等。

問：依什麼意義，來建立熏習的名稱呢？答：熏習，有能熏、所熏兩種。這兩種熏習，都各自具備了四種意義，能令種子生長，所以名爲熏習。現在先把所熏四義，依次列舉如左：

第一種是「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，能够執持習氣不令散失的，那便是所熏。這簡別不是七轉識，及如聲風一般間斷的十一色等。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。他們的體性，都不堅住，所以不是所熏。

第二種是「無記性」：若有一法，是非善非惡的平等性，但於善惡習氣，都能隨順容納，而無所違逆的，那便是所熏。這遮簡不是善法和惡法。因爲他們的勢力强盛，不但不能互相容納；而且也不能自類相容。一如旃檀之香、阿魏之臭，俱不受熏然，所以也不是所熏。因此唯無記性，才能受熏之故，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，像自在王一樣的自由自在，不做他法的附傭；而且性非堅密，體是虛疏，能够容受習氣的，那便是所熏。這遮簡不是心所法；也不是無爲法。因爲心所法是心王的附傭，而且是依根而起，毫不自在；無爲法的性是堅密，體非虛疏，不能容受習氣之故，所以他們都不是所熏。

第四種是「與能熏共和合性」：若所熏與能熏，在同一時間，同一處所，雖能熏之體，不卽是所熏；然能熏所熏，亦不相離；有這樣和合性的，那便是所熏。這遮簡不是不同一處的自他二身；也不是不同一時的刹那前後。因爲自他二身，是自作自受，誰的業識也不能熏誰的阿賴耶；誰的阿賴耶也不受誰的業識所熏。刹那前後的能所亦不相應。所以他們都不是「所熏」。

唯有第八異熟識，纔具有以上這四種意義，可以說是所熏。並非不具四義的心所法、無爲法、七轉識等是所熏啊。

何等名爲能熏四義？一、有生滅：若法非常，能有作用，生長習氣，乃是能熏。此遮無爲，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，不卽不離，乃是能熏。此遮他身，刹那前後，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。

所熏四義，已如上說，現在再把能熏四義，也依次列舉如左：

第一種是「有生滅」：若有一法，前後刹那，遷變無常，能有作用使習氣生長的，那便是能熏。這遮簡不是無爲法。因爲無爲法是前後不變的常法，而不是無常，沒有能使習氣生長的作用，所以他不是能熏。

第二種是「有勝用」：若有一法，生滅無常的勢力，特別强盛，能够引生習氣的，那便是能熏。這遮簡不是第八異熟心、心所法。因爲他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，有强盛的勢力和功用，可以增進；也可以減退；能够這樣去攝植習氣的，那便是能熏。這遮簡不是佛果。因爲佛果已圓滿了無漏善法，無可增減了，所以不是能熏。假使佛果能熏，便是佛的功德，尚未圓滿，那就應當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，是刹那同時；一身同處；不卽不離的，

那便是能熏。這遮簡不是不同處的自他二身；也不是不同時的刹那前後。因爲他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，纔具有以上這四種意義，可以說是能熏。

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。

這向下是辨熏習義一小段文的總結：能熏的七轉識，與所熏的異熟識，生則俱生，滅則俱滅，熏習的意義，於是乎成就。這纔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。

能熏識等。從種生時，卽能爲因，復熏成種，三法展轉，因果同時。如炷生燄，燄生焦炷；亦如蘆束，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。

能熏的七轉識，在從第八種子識裏生起的當兒，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；燈燄又燒焦了燈炷；又好像綑成一束的蘆葦，互相依立一樣。這因果同時，顚撲不破的道理，誰也推翻不了。

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。設若名爲因緣！應知那是方便假說，不是辨體親近的實因緣啊。

是謂略說一切種相。

這是別解種子的總結。上來不過是把種子的一切義相，略說一下而已。

乙三　解行相、所緣門

丙一　擧頌答問

此識行相所緣云何？謂不可知，執受處了。了，謂了別，卽是行相；識以了別爲行相故。處，謂處所，卽器世間；是諸有情所依處故。執受有二：謂諸種子及有根身。諸種子者：爲諸相名，分別習氣；有根身者：謂諸色根，及根依處。此二皆是識

所執受，攝爲自體，同安危故。執受及處，俱是所緣。阿賴耶識，因緣力故，自體生時，內變爲種，及有根身，外變爲器。卽以所變，爲自所緣，行相仗之，而得起故。

上來略解阿賴耶識的自相、異熟的果相、一切種的因相等三門竟。現在該講「了」的行相，及「執受處」的所緣二門了。

問：這初能變識的行相與所緣，是怎樣的解釋？答：那就是頌上所說的：「不可知執受、處、了」啊。玆從後向前，依次釋之如左：

了，是了別，也就是行相。因爲第八識的自體分，是以了別爲他的見分行相之故。換言之，了別的行相，就是第八識體能見那一分的動態。

處，是處所，也就是器世間。因爲世間是一切有情所依住的處所之故。說明白一點：世間，就是盛放衆生這些東西的器皿。

執受有二：一是「諸種子」；二是「有根身」。什麼叫做諸種子？就是對一切事物的境相，能詮所詮的假名言說，分別計執，落在阿賴耶識裏的習氣；這習氣，就是種子的別名。什麼叫做有根身？就是有形可見的浮塵根——眼等五根；及無形可見的淨色根——眼等五根的神經纖微。具有這些根的身，就叫做「有根身」。因爲這種子與根身，不但都是第八識所

執持與領受的東西；而且還把他們攝爲阿賴耶的自體，與之同安共危；所以叫做「執受」。

這執受的種子、根身，及處所的器世間，都是第八賴耶識的所緣境。以此因緣，當阿賴耶識的自體生時，就內變而爲種子及根身；外變而爲器世間了。卽以此自識所變的相分，還爲自識所緣之境。見分的行相，就是仗托這所緣的境而生起的啊。

丙二　廣解所答

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，說明見分。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。

上來已把行相、所緣二門說了個大概，向下再爲分別詳釋：先行相；後所緣。

這裏所謂的「了」，就是第八異熟識，在自己所緣的相分境上，有一種了解分別的行相作用。這了別行相的作用，是自識的見分所攝，非餘分攝。然而當有漏識的自體生時，這本來是依他起的相、見二分，都好像是徧計所緣的境相，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，那和他相應的五個心所法，當然也不例外。這相似徧計所緣的境相，就說他名叫相分；能緣的行相，就說他名叫見分。

倘若在緣境的時候，心，心所上沒有帶着所緣的境相，那見分就應當不能緣自心所緣的相分了。自識既沒有相分做見分的所緣境，見分又不能無境所緣，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。因爲自境既如餘境而無所緣；餘境也如自境而有所緣啊。

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，當然也如心、心所法一樣的能緣境啊。

由於以上所說的道理之故，所以心、心所法，必定有所緣的境相，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』。這前二句是說：一切法唯有能覺了的內識；至於所覺的外境，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，各自隨着他的因緣和合而轉起，並不須要心外之法，或所謂大自在天等的造作。

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。

執著離開了心識之外，別有所緣之境的小乘們說：心外之境，就是所緣的相分，名叫「行相」；見分名叫做「事」——自體。因爲見分是心、心所的自體；相分是心、心所的行相之故。心與心所，因爲是同依一根；同緣一境之故，所以他們所緣的行相也很相似。事——見分的心心數，在同所依緣的總相上，雖是相似而等，然而在功能的別相上，却是各各不同。因爲識相是了別；受相是領納；想相是取境，他們的作用都不一樣啊。

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。

了達離心識外，別無所緣之境的大乘們，則說：相分，是所緣的境，並非小乘所謂的心外之法。見分，名叫行相，也並非小乘所說的事。相、見二分共同依托的自體，纔名叫做事；也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的自體，爲見、相二

分所依托，那就應當不能够憶念自己的心、心所法了。這好像不曾更境一樣，決定不能憶念。不曾更境，就是沒有閱歷過的事物，那只怕做夢也夢不到吧！

心王和心所，是同一依根，如眼識王所，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，却是各各別異。因爲識的了別，和受的領納等，他們的作用，都不一樣啊。識的自體——「事」和心數，依緣的根境雖等，而行相各異。因爲識有識體；受有受體；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。如集量論伽他中說：似境相所量。能取相自證；卽能量及果，彼三體無別。

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；量知之數卽是量果。故以所量名相分；能量名見分；量果名相、見二分所依的自體——自證分。

如集量論的頌中說：唯識所現，似有而實無的外境相分，就是所量；能執取境相的見分，就是能量；自證分，就是量果。他們的功能各有三分，而唯一的識體並無差別。

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。非卽非離，唯識道成。

又有一種說法：若再把心王和心所，仔細的分析一番，則每一王所應有四分：除前面所說的相、見、自證三分以外，還有一個第四的「證自證分」。其理由如下：

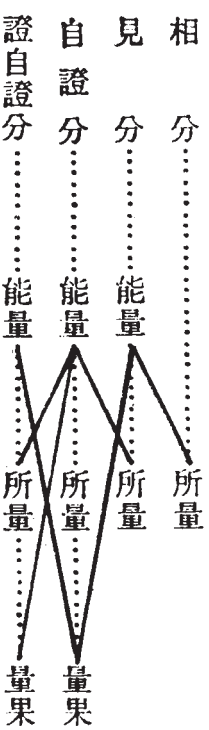
假使沒有這個證自證分，試問：第二的見分，有第三的自證分來給他作證，誰來給自證分作證呢？這當然是證自證分了。

無論第三的自證分，第二的見分，大家既然同是心的一部分，都應當有個證明，所以纔立第四的證自證分，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！立誰來做量果呢？這當然也是證自證分了。因爲凡是能量的，必定要有個量果啊。

不應當這樣說：以第二的見分，回頭來做第三的量果，不是也行嗎？何必要證自證分？當知：見分緣境，不一定是如鏡照物，那樣確實的現量；或許有時是簡斷的非量啊。所以他沒有資格，回頭來證第三的自體。那麼！證自體的是誰呢？那必定是證自證分的現量啊。

相分、見分、自證分、證自證分，這四分的前二分，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；其次的見等三分，則通所緣與能緣之二。就是：第二的見分，只能緣第一的相分，而不能反緣第三。因爲他沒有緣第三現量境的一定把握，有時量；有時非量；有時是親自證到的現量；有時是推測而知的比量之故。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，用不着再緣了。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，就不會再有第五緣第四；第六緣第五……的無窮之過了。這四分的用別非卽；體一非離，唯識的妙理，就這樣成就了。特將四分的關係，表解如下。



是故契經伽他中說：衆生心二性，內外一切分；所取能取纏，見種種差別。此頌意說：衆生心性，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。

所以佛經裏有這麼幾句頌說：「衆生心二性，內外一切分；所取能取纏，見種種差別」。這幾句頌的意思是說：衆生的心性，有兩種成份：一是緣外的見、相二分；二是緣內的自證分，及證自證分。因被這內外四分，所取的妄境，和能取的妄見所纏縛，所以纔見有：現量、非量、比量等的種種差別。這裏所說的「見」，就是能見的那一部分。

如是四分：或攝爲三，第四攝入自證分故。或攝爲二，後三俱是能緣性故，皆見分攝。此言見者，是能緣義。或攝爲一，體無別故。如入楞伽伽他中說：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。

上來所說的相分、見分、自證分、證自證分。這四分，也可以把證自證分，歸納到自證分裏，使之合而爲三。也可以把證自證分及自證分，都歸納到見分裏去，使之合而爲二；因爲除前面的第一分，是所緣外，後面這三分，都是屬於見分所攝的能緣性。這裏所謂的見分

，純粹是能緣義，不帶所緣，因爲沒有第三，更緣見分之故。也可以把他們通統歸納起來，使之合而爲一；因其用雖有四，而體實無別啊。

例如入楞伽經的頌中說：由於衆生自心的執着，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，所以纔說唯心。像這種唯是一心，更無外境的說法，經中處處可尋。可是，這裏所說的一心，並不只是統攝八識心王，而是連五十一個心所法，也都統攝在內了。

故識行相，卽是了別；了別，卽是識之見分。

這是辨行相門的結論：由於上來所說的種種原故，所以識的行相，就是了別；了別，就是第八識的見分。

所言處者：謂異熟識，由共相種成熟力故，變似色等，器世間相，卽外大種，及所造色。雖諸有情，所變各別，而相相似，處所無異，如衆燈明，各偏似一。

了別的行相門，已如上說，向下該講執受處的所緣門了。今先講處字。

所謂處者：就是第八異熟識裏的共相種子，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。因其是外處非情，故名爲外；並不是心外的實法。

諸有情類，唯識所變的東西，雖各別不同；然而共業種子所感的共報果相——處所，却是相似無異。譬如：衆燈齊明，光耀一室；這徧滿一室的燈光，雖由衆燈所共照，却分不出彼此所照的光來。

誰異熟識，變爲此相？

問：都是誰的異熟識，變成了這器世間的相似相呢？向下有三家主張不同的答案。

有義：一切。所以者何？如契經說：一切有情，業增上力，共所起故。

第一家的主張是：器世間，是一切凡聖、五趣衆生，增上業力之所共起。何以知之？佛經上是這樣說的啊。

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

第二家反駁第一家說：照你這樣說，未免太儱侗了。假定世界眞的是一切凡聖等的業力所共起；那麼！久已亡失了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，也應當不由佛菩薩的神力加被，變化所作，而實在的變爲他方極樂、此界靈鷲等的諸妙淨土了。又如不還果等的聖者，他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，又有什麼用處呢？

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啊。

有義：若爾，器將壞時，既無現居，及當生者，誰異熟識，變爲此界？又諸異生，厭離有色，生無色界，現無色身，預變爲土，此復何用？設有色身，與異地器，粗細懸隔，不相依持，此變爲彼，亦何所益？然所變土，本爲色身依持受用；故若於身，可有持用，便變爲彼。由是設生他方自地，彼識亦得變爲此土；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，准此應知；鬼人天等，所見異故。

第三家反駁第二家說：若依你的說法，器世間，只是現居及當生的人所共起；那麼！當

世界濒臨壞劫時，既沒有現居及當生的人，試問：是誰的異熟識變爲這個世界呢？還有，早已厭離欲色，好容易生到無色界的衆生，他們已竟沒有色身了；變土原爲色身依住，既無色身，他預先變好這個穢土，有什麼用處？卽令有色身，與異地器界比較起來，粗細懸隔，何止天淵！這教他如何依住？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設，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，亦應准此例知。例如：鬼、人、天等，雖然都生在這個共同受用的大千世界，而其各自所見的局部境界，却是共中的不共。

諸種子者：謂異熟識，所持一切有漏種法，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，如眞如性，不違唯識。

處字的解釋，已如上說。這向下該講「執受」了。執受，有「諸種子」及「有根身」二種。今先講諸種子。

什麼叫做諸種子？就是：第八異熟識所攝持的三性有漏法種。這三性種子，一攝入本識自體分裏，便都成爲非善非惡的無記性了。所以也就做了本識所緣的相分境。問：有漏種子，依自體分爲識所緣；無漏種子，亦依自體，何以不相提並論，而獨言有漏呢？答：無漏法種，雖也依附着識的自體，然而他不是無記性，而是善性；所以不能做有漏識的所緣。問：識既不緣無漏種子，豈不違背了唯識的道理嗎？答：不違背！無漏種子，雖非自識所緣的境界，但也不是離識而別有的實法；如「眞如識性」，雖非識所緣境，但也不違背唯識的道理。

有根身者：謂異熟識，不共相種，成熟力故，變似色根，及根依處，卽內大種，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。

上來釋諸種子竟，此下釋「有根身」。什麼叫做有根身？就是：第八異熟識裏的不共相種子，成熟的因緣之力，變現爲浮塵和勝義的似色根，及根所依附的身處。也就是身內地、水、火、風的四大種，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；由於這種子成熟的因緣之力，於他人身處，也變爲似彼相。否則，他人就不能有助於我，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。

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。

關於「有根身」的解釋，有兩家不同的說法，第一家說：自識不但能變塵境；而且也變自他的根身。怎見得呢？因爲辯中邊論上這樣說：自身和他身的五根，都可以變現啊。

第二家說：自識只能變他人的根依處——身，而不能變他人的根。因爲自己既不能用他人的根，去緣自己所緣的境，變他做甚？辯中邊裏所說那「似自他身，五根現」的話，是說：自己和他人的阿賴耶識，各自變爲各自的根，並不是自己的識，能變他人的根啊。問：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，轉生他地；或修行入無餘涅槃之時，所剩下的屍骸，我們不是還看見他繼續存在嗎？這證明每個人的根依處，都是自他所共變的啊。否則，這剩餘的屍骸，是誰的識所變的呢？

前來且說業力所變，外界內身，界地差別。若定等力，所變器身，界地自他，則不決定；所變身器，多恒相續。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，及隨法處，所現實色。

前來所說，僅止於業力所變那外而器界、內而根身，有界地差別，唯緣自地的一定範圍。若以定等之力，所變的器界根身，就沒有界地、自他分限的決定了。如：馬勝比丘，以通力見色界梵王；色、無色界諸天，各以通力及定力，變異地身境，到佛前聽法；西方彌陀以願力接引行者；行者亦以念力，往生彼土，得見彼佛等。所變的根身器界，都能够持續到一段很長的時期；所變的音聲和光明，多分如曇花一現，剎那卽逝。因爲聲光是隨着緣力擊發而起的，如雷聲和電光，是隨着陰陽電的緣力所擊發，緣盡則不復相續。

這執受處的所緣門，不過是把阿賴耶識所變的境界，加：有漏法的種子；五根五塵的十色處；及依威德定隨着法處所現的實色等，略說一下而已。

何故此識，不能變似心心所等，爲所緣耶？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，後但爲境。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。變無爲等，亦無實用。故異熟識，不緣心等。

問：爲什麼異熟識，只能變色，而不能變心、心所爲所緣呢？答：在凡位的有漏識變

略有二種：一種是：不加作意，隨着種子因緣勢力而變的；二種是：作意籌度，隨着分別勢力而變的。隨着種子因緣所變的，必定有其實在的功用；隨着分別勢力而變的，那只是當情所現的無用之境。

異熟識變，但是隨着種子因緣，不加作意，所以他所變的相分色，必有實用；若變心、心所，那就沒有實用了。因爲隨着見分所變的相分心法，都如鏡花水月，沒有緣慮的實在體用，所以第八不緣。問：心、心所既無實用，生他做甚？答：須彼七轉識，受用外境起現行時，才一個個的從這第八識裏生起。問：心、心所，因無實體，第八不變；那麼！無爲法有實體，變無爲法好嗎？答：無爲法雖有實體，而非因緣，所以變無爲法，也是一樣的沒有實用。是故異熟識，但緣所變的相分色，而不緣心、心所等。

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，諸佛應非徧智。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，此色爲境。

問：有漏識，不由分別，隨着因緣所變的法，尙有實用。無漏位也無分別，何以沒有實用？答：到了無漏位時，便與勝慧相應，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，諸佛就應當不是徧知一切法的「正

偏智」了。

因有、無漏位，緣境寬狹，大相懸殊，所以有漏位的凡夫，他們的異熟識，只能緣根身、器界、種子。在欲色界裏，具備了這三種所緣；無色界裏，但緣種子。因其厭離欲色之故，雖無因業受報的業果色；然而猶有由禪定引發的定果色——種子，彼第八識，亦得緣此爲境。這在道理上，並不違背。

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，應信爲有！然必應許，滅定有識，有情攝故，如有心時。無想等位，當知亦爾。

上來釋行相、所緣二門竟。但頌文在這二門上，還有「不可知」三字，怎樣解釋？答：不可知有二義：一是能緣的見分：因其行相極微細的原故，所以難可了知。二是所緣的相分：因其內所執受的種子及勝義根，也是微細難知；外所依住的器世間，更是量大難測，所以名「不可知」。

外人問：爲什麼說，這第八識所緣境的行相，是不可知呢？既不可知，應非是識！答：例如滅盡定中的「不離身識」，他的行相，就是不可知的，雖不可知，應信有識。玆立量如下：1. 宗——應許滅盡定有識。2. 因——非如木石，有情攝故。3. ——如未入定前有心時一

樣。滅盡定人有識，無想定等，當然也有。

乙四　解相應門

丙一　舉頌答問

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，恒與此五心所相應，以是徧行心所攝故。

上來初能變識的十門義，已解其五，向下該講第六的相應門了。問：這第八阿賴耶識，與幾個心所相應？答：他常常和觸、作意、受、想、思這五個心所相應。阿賴耶識，從無始以來，直到尚未轉爲大圓鏡智而成佛以前，在九法界的一切位裏，都恒常和這五個心所相應。因爲這五個心所，是普徧與八識俱時生滅的「徧行」心所啊。

丙二　別釋五所

觸爲三和，分別變異，令心心所，觸境爲性；受想思等，所依爲業。謂根境識，更相隨順，故名三和。觸依彼生，令彼和合，故說爲彼。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。

這向下是把五個徧行心所，各別作一解釋。今先釋第一觸心所。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，都依之而起，爲觸的業用。就是說：這一體三名的根、境、識，不但不互相乖違，而且更互相隨順的依根取境而生識，所以名叫三和合。因爲觸心所：一則依彼三和合而生；二則能令彼三法和合。所以說「觸」，就是彼根、境、識的三和合。

如何名爲「變異」？在根、境、識三法的和合位上，都有隨順生起一切心所的功能，與未和合以前無此功能有異，所以說名變異。

如何又名「分別」？觸心所上，也有似彼三法和合，順生一切心所的變異功能，所以又名分別。

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：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，所以雜集論等，但說分別根的變異，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，都來和他同緣一境。這就是觸的自性。

既似順起，心所功能，故以受等，所依爲業。起盡經說：受想行蘊，一切皆以觸爲

緣故，由是故說：識觸受等，因二三四，和合而生。瑜珈但說：與受想思，爲所依者，思與行蘊，爲主勝故，舉此攝餘。集論等說：爲受依者，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。

觸既似根、境、識三和合，有能順生心所的功能，所以受、想、思等一切心所，都依之爲業，這在起盡經裏，可以找到證明。經裏說：受、想、行三蘊，乃至一切心所，都是以觸爲緣而生起的。因此纔說：識是因根、境二法和合而生；觸是因根、境、識三法和合而生；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，何以瑜伽師地論，但說觸以受、想、思爲所依，而不說以行蘊爲所依呢？那是因爲行蘊是以思爲主體；思的作業能力，又較行等爲勝，所以但舉此「思」來該攝餘法。若然！何以集論又說：觸是以「受」爲所依呢？那是因爲受因觸生，他們的關係比較接近，勝過餘法之故。就是說：觸所碰到的好、惡、好惡俱非等境；與受所領略的苦、樂、苦樂俱非等境，極相鄰近，引發的機緣，勝過餘法之故。

然觸自性，是實非假，六六法中，心所性故，是食攝故，能爲緣故，如受等性，卽非三和。

小乘經部，以根、境、識三和合爲藉口，便撥觸無實體。唯識家破他說：然而，觸有觸的自性，雖三和成，非卽三和，是實非假。其故有三：一，此觸在六識、六觸、六受、六想、六思、六愛這六六法中，是屬於心所法故。二，此觸爲段食、觸食、意思食、識食這四種食性所該攝故。三，此觸爲十二因緣中的第六因緣故。由此三故，觸和受、想、思，是同樣的有自性，怎能說他是無體的三和？

作意，謂能警心爲性。於所緣境引心爲業。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：令人廻趣異境，或於一境持心令住，故名作意。彼俱非理，應非徧行，不異定故。

第一的「觸」心所，已如上說，現在該講第二的「作意」心所了。怎樣叫做作意？能警覺未生心的種子，使之生起，就是作意的體性；能引旣生心去攀緣前境，就是作意的業用。就是說：一則警覺應生心的種子；二則引令趣緣塵境；有這樣兩種功能，所以名叫作意。問：也引心所不？答：雖然這作意也能引起心所，唯因心王爲主，心所爲從，所以但說引心，「所」也就不言而喻了。

有說：作意，是令心廻轉，趣向於另一異境。或說：作意，是持心住於一境，不使散亂。他們這兩種說法都不對！因爲廻趣異境，應非徧行；持心令住，不異定故。

受，謂領納順違俱非境相爲性；起愛爲業。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。

第二的「作意」心所，已如上說，現在該講第三的「受」心所了。怎樣叫做受？領納那或順、或違、或順違俱非的境界，就是受的體性；起愛，就是受的業用。怎樣起愛？就是對於受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。

但有「正理」論師，却這樣說：受有二種：一種叫做境界受，能領納所緣的境界。二種叫做自性受，能領納「俱觸」。「領俱觸」：就是受由觸生，同時觸所觸到的苦、樂、捨，他都能够領納。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，共同領納的境界啊。

以上正理論師所說，唯識家謂爲非理！因爲受由觸生，如何後受能緣前觸？若以爲受因

觸生，與觸相似，所以名爲領觸。如此說來！那一切從因所生，與因相似的「等流果」，就應當叫做「自性受」啊。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？

若說：譬如「王食國邑」，不過是食國邑所產的物資，但從其能產而言「食國邑」罷了。受能領觸，亦復如是：不過是領觸所生的受體，但從其能生而言「領觸」罷了，因爲這是自領的意思，所以名叫「自性受」。這道理，也未必然！因爲這自領的意義，和你們那「心不自證」的執着，是相違背的啊。

若說：自領並非自緣，而是不捨離自體，名爲自性受的話；那麼！盡世間所有的一切法，沒有一法是捨離自體的，難道說，都叫做自性受嗎？所以你們所說的一大堆謬理，只可以誘騙那尚在襁褓中的嬰兒，而不值方家一哂。

自性受，雖如上破，然而，境界受，也不是共餘相。能領納順、違、及順違俱非諸境，決定屬於自己的，纔可以叫做境界受；其餘的心所法，但能緣境，而不能攝境定屬於己，怎能說是共餘相呢？

想，謂於境取像爲性；施設種種名言爲業。謂要安立，境分齊相，方能隨起，種種名言。

第三的「受」心所，已如上說，現在該講第四的「想」心所了。怎樣叫做想？對於所緣之境的影像，執取不捨，就是想的體性；施設種種名字言說，就是想的業用。怎樣叫施設名言？就是：要安立境界相的分齊，纔起了種種名字和言說。例如：爲要安立世間相的分齊，纔起：有情世間、器世間、乃至三界九地等的種種名言。

思，謂令心造作爲性；於善品等，役心爲業。謂能取境，正因等相；驅役自心，令造善等。

五個徧行心所，前來已釋其四。現在該講第五的「思」心所了。怎樣叫做思？令心造作，就是思的體性；役心於善惡等事，就是思的業用。就是說：能取現境，爲邪正行因之相，驅使自心去造善造惡。例如：聽經聞法，爲正行的因相，能驅使自心去修出世善道；若看誨盜誨淫的書刊，便爲邪行的因相，那就少不了要驅使自心去造那奸盜邪淫的惡業了。

丙三　釋相應義

此五既是徧行所攝，故與藏識，決定相應。其徧行相，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。

以上這觸、作意、受、想、思五個心所，既然屬於徧行所攝，所以和第八藏識，決定相應。至於徧行的行相怎樣，到後面自當有詳細的解釋。這觸等五個心所，和第八異熟識，他

們的見分行相雖異；然而，起同時；依同根；所緣的相分境，及自體分——事，也是相似而等。所以名叫相應。

乙五　解三受門

丙一　理解頌文

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，非眞異熟，待現緣故，非此相應。又由此識，常無轉變，有情恒執，爲自內我，若與苦樂二受相應，便有轉變，寧執爲我？故此但與捨受相應。

上來初能變識的十門義，已解其六，向下該講第七「唯捨受」的三受門了。今先釋頌文：這第八阿賴耶識的行相，極不明了，他不能清清楚楚的分出：那是違境；那是順境；只是一類不分違順的微細行相，在那兒念念生滅，相續而轉。因此，他只能和非苦非樂的捨受相應。

又，這個相應受，唯是第八異熟識總業所招感，他隨着先世業力的牽引，並不須要等待現前的什麼助緣，任聽其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。所以他不和這第八識相應。

又，由於這第八阿賴耶識，是一類相續的常無轉變，所以有情的第七識，就不斷的執着他爲常一的自內之我。倘若與苦樂二受相應，那便不是一類相續的捨受，而是有善惡轉變的餘受了。這如何能執爲常一之我？因此，第八識，但與捨受相應。

丙二　釋外妨難

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。

外人問：若依你們唯識家說，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？調順的善業，能招感苦樂俱非的捨受，還馬馬虎虎說得過去；怎麼逼迫的惡業，也能招感苦樂俱非的捨受呢？

論主答：你既許善業能招感捨受，當然惡業也能招感捨受。因爲捨受並不違背苦樂二品，所以善惡業都可以招感啊。譬如：非善非惡的無記法，善業也招感；惡業也招感。我們再說一個容易了解的譬喻，譬如：一幅素絹，你隨便用什麼顏色去染他都可以。

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；此識曹昧，無所印持。念，唯明記曾習事轉；此識昧劣，不能明記。定，能令心專注一境；此識任運，剎那別緣。慧，唯簡擇得等事轉；此識微昧，不能簡擇。故此不與別境相應。

外人又問：爲什麼這第八阿賴耶識，不與「別境」及「善」等的心所相應呢？論主答：那是因爲他們的行相，是互相違背的啊。現在先把與五個別境心所的不相應義，列舉如下：

一、欲心所，是隨着希望的樂事而轉的；第八識，則是任聽其過去的業力而轉，他自己並沒有所謂的希望。

二、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，則是曹曹昧昧，本非猶豫，所以也無所謂印持。

三、念心所，是由明確記憶曾經熟習過的事而轉的；第八識，則昧闇劣弱，他不能明記曾經緣過的境界。

四、定心所，能令心專注於所觀之一境；第八識，則任運隨業，剎那別緣。

五、慧心所，是唯以簡擇得失之事而轉的；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。

此識唯是異熟性故。善染汚等，亦不相應；惡作等四，無記性者，有間斷故，定非

異熟。

怎樣與善十一、染汚的根本煩惱六、隨煩惱二十，也都不相應呢？那是因爲這第八識，是無記的異熟性，所以他不但不與「別境」相應；而且與善染汚等，亦不相應。善染與無記的異熟，可以說是不相應；那惡作、眠、尋、伺，這四種無記性的不定心所，何以也不是異熟呢？這四種不定心所，雖然也是無記性；但他們都是前六識有間斷的異熟生，決定不是第八識由過去「因」，相續而轉的眞異熟啊。

乙六　解三性門

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。異熟若是善染汚者，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。

上來初能變識的十門義，已解其七，向下該講第八「無覆無記」的三性門了。法有四種：（一）善，（二）不善，（三）有覆無記，（四）無覆無記。阿賴耶識，是屬於這四種法的那一種呢？當然是無覆無記了。因爲他是非善非惡的異熟性啊。

假使異熟是屬於善性的話，那因業流轉的凡夫，就應當不能成就五趣生死；假使是屬於惡性的話，那修道還滅的聖人，就應當不能成就涅槃妙果。

又，這第八識，雖是善惡二法同所依止的總報主，而實非善惡。假使是善，便不能爲惡法所依止；是惡，便不能爲善法所依止。如是相違，那怎能給善惡二法，作同所依止的總報主呢？

又，這第八識，雖是善惡之所熏性，而實非善惡。假使是善惡的話，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，而不是其餘三法。

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。

什麼叫做無覆無記？「覆」的意義，就是障蔽。染法能障聖道，不令悟入；能蔽眞心，不使清淨。阿賴耶識不是染法，所以名爲無覆。「記」的意義，就是：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，就是懸知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。

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。

上來講「無覆無記」的第八門竟，向下該講「觸等亦如是」了。但這是說觸等心所，例同心王，而不是分別阿賴耶的識體，所以不在義門之列。

怎樣叫做「觸等亦如是」呢？就是說：例如阿賴耶識，唯是無覆無記性攝，這觸、作意、受、想、思五個徧行心所，也是無覆無記性攝。因爲凡是相應的心心所法，他們在善、惡、無記的三性裏，必定是同屬一性。

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。

又有第二家這樣說：觸等五個心所，和阿賴耶識有五種相同的意義：（一）異熟報果，（二）所緣行相，俱不可知，（三）緣三種境——根身、器界、種子，（四）與觸等五法相應，（五）是無覆無記。這在前面八門義中，都已講過了。阿賴耶識，有這五種意義，觸等也有，所以說：「觸等亦如是」。但觸等不能與觸等相應，何得例同？所以到後面也連帶的

遭到論主的破斥。

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？

又有第三家這樣說：觸等也和阿賴耶識一樣的是異熟果體；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與一切，並沒有於此如是，於彼不如是的簡別。

論主斥彼所說，謂爲非理！什麼原故呢？觸等心所，是依於本識心王的附庸，所以他沒有心王受熏持種那樣的自在；就像貪瞋……等的煩惱心所；及信、精進……等的善心所一樣不能受熏。既不能受熏，如何例同本識，能執持種子呢？

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，便爲無用。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。

又、假定觸等五個心所，也和阿賴耶識一樣能够受熏，就應當一個有情，有六個種子。若然！一個現行果法，究應從那個種子生起來呢？按道理說，不應該從六個種子共生一果，因爲誰也沒有見過有許多物類的種子同生一芽啊。若說生果只要一個種子就够了，那末！其餘的五個種子，豈不都成沒有作用的廢物了嗎？也不可說，六個種子次第生果。因爲種子既是同時熏習，勢力均等，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，在一刹那的頃刻，一個心王和五個心所，同時生六個眼識、六個耳識……等的現行果法啊。

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，不爲因緣生現識等，如觸等上，似眼根等，非識所依。亦如似火，無能燒用。

第三家一聽到論主對他的破斥，認爲是曲解了他的意思，隨卽申辨說道：我們並沒有說，觸等心所，也能受熏持諸種子啊。

論主反詰：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，和本識所變的種子彷彿相似之故，所以名叫一切種。這有三種理由：（一）觸等心所，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）就是生到無色界去，也有種子爲觸等心所的所緣相。（三）無論心王或心所，一定有他自己的相分種子，來做他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，所變的觸似眼等根，不能親生眼等五識；親生眼等五識的根，是心王所變。又如鏡裏所現的似火像，他沒有燃燒的功用。

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。

彼爲自救所作的答辯，殊爲非理！因爲觸等所緣的似種相，名一切種，是本頌十門義中第四的所緣門，這要到第三門一切種後的執受處裏，纔可以與本識心王相例，如何說在執受處前的一切種裏。因此，前句所說的「一切種」言，決定是能够受熏及執持種子的意義，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了嗎？

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，非謂一切。

又彼所說「亦如是」這一句頌，是沒有簡別，心王心所，義皆例同的證詞，是決定不能成立的。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，所以知道，「亦如是」這句頌，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，通亦如是。

乙八　因果法喻門

丙一　釋頌答問

阿賴耶識，為斷為常？非斷非常，以恒轉故。恒，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。恒言遮斷，轉表非常，猶如瀑流，因果法爾。

上來於八門義後，釋「觸等亦如是」竟，向下該講第九「恒轉如瀑流」的因果法喻門了。問：阿賴耶識，是斷滅呢，還是常住？答：都不是！什麼原故呢？恒故非斷；轉故非常。

怎樣叫做恒？就是說：這阿賴耶識，從無始以來，他在善、惡、無記的三性中，純屬於一類相續，常無間斷的無記性。因此，他有兩種功能：一是爲三界、五趣、四生安立的本因；二是堅持種子，由受熏起，直到金剛位止，不令散失。

怎樣叫做轉？就是說：這阿賴耶識，從無始以來，就念念生滅，刹那不住的在前後變異。因其前因既滅，後果又生，不是自性的常一之法，所以纔能爲七轉識所熏，而成就了一切染淨法的種子。

總之，以上所說：恒的意義，是遮簡非斷；轉的意義，是表顯非常。這非斷非常的阿賴耶，猶如瀑流一般，其前因後果的推演，自然是這樣的。

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，會不出離。又如瀑流，雖風等擊，起諸波浪，而流不斷。此識亦爾：雖遇衆緣，起眼識等，而恒相續。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，恒相續轉。

這是以瀑流水，三喻阿賴耶識，來幫助我們對阿賴耶識的了解。茲依次分別如左：

一、譬如長江大河，激湍急卒的瀑流：說他是「斷」吧？不是！他「不捨晝夜」的在那兒奔流，怎能說他是斷；說他是「常」吧？也不是！他「逝者如斯夫」後浪推前浪，滾滾而

下，又怎能說他是常。此外，他還有兩種作用：一是漂泊；二是沉溺。這阿賴耶識，也像瀑流水似的，他無始時來的煩惱業浪，生滅非常；相續非斷，把三界有情，或漂泊到人天二趣；或沉溺到三塗惡道，使他們都不得出離。

二、又如瀑流：雖因風力的吹擊，而叠起了層層的驚濤駭浪，然而他並不因此而間斷了他的流動。這阿賴耶識，也是一樣，雖遇六塵緣影，現起了眼等六識的翻滾浪潮，然而他並不因此而間斷了他的因果相續。

三、又如瀑流：漂着水上的草；水下的魚，隨流上下而不得捨離。這阿賴耶識亦然，內而習氣；外而觸受等法，也如魚草一樣，隨着識浪的起伏，相續而轉。

如是法喻：意顯此識，無始因果，非斷常義。謂此識性，無始時來，刹那刹那，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，恒轉如流。

以上所說「恒轉如瀑流」的法和喻，完全爲顯示這阿賴耶識的無始因果，不落於斷常二邊的意義。就是說：這阿賴耶識的體性，從無始以來，就刹那刹那的在果生因滅。刹那果生，所以他不是斷；刹那因滅，所以他不是常；這非斷非常，就是緣起的正理。因此，說這阿賴耶識，恒時轉變的情勢，如瀑流水。

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。

一切有部等，反對唯識家「非斷非常，是緣起理」的正論。他說：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。你們的過去未來，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」也成爲緣起的正理了嗎？

論主破他說：過去未來，假定都是實有的話，可以說是未來非斷；如何可說過去非常？你說我們的「斷」，不是緣起正理，難道說你們的「常」，是緣起正理嗎？

豈斥他過，己義便成？若不摧邪，難以顯正。前因滅位，後果卽生；如秤兩頭，低昂時等；如是因果，相續如流，何假去來，方成非斷？

有部師辭窮猶辯：你們唯識家，怎可以破斥別人的過失，來成立自已的宗義呢？

論主對：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，後果卽生，無間刹那；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的「有」，來成立「非斷」的道理呢？

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？

彼等再度問難：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」的執着；則是現有因時，本已有了後果。果若本無，可待因生；今果既已本有，何須更待前因？這樣，因義既無，果義何有？無因無果，怎能離了斷常？既不離斷常，那就難怪要破斥你們了。

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。

彼等遭難，又有所辯解：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，好像無的放矢，非關我們的宗義。

論主又撥他說：你們所執著的「體」既是本有；「用」也應當是本有；卽所待以起用的因緣，也應當是本有；因爲一切法的體用是沒有差別的啊。因此，你們的執著，決定沒有因果生滅的意義；那就應當來信仰大乘的緣起正理。

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，假立會因，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。

這是唯識家申張本宗的正義。他說：這大乘唯識學的正理，實在深妙到離言絕相的境地了。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。

怎樣施設？觀察現法的趣勢，有引生當來果法的功用，卽依此功用，假立一個當果的名言，對此現法說名爲因；觀察現法的來源，有酬報前因之相，卽依此相，假立一個曾有前因的名言，對此現法說名爲果。怎樣叫做假？就是：當識緣現法的時候，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，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，而實非因果的道理與義趣，顯然是遠離斷常二邊，契合了非斷非常的中道義。因此，凡屬有智慧的行者，都應當隨順修學這唯識的緣起正理。

有餘部說：雖無去來，而有因果，恒相續義。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。

一切有部等，既遭破斥，另有其餘的上座部起而救難。他說：雖然沒有過去未來的法，却不無因果相續的意義。就是說：現在法的遷變，最迅速的，猶有初生後滅的兩個時間：此法生時，就是酬答前因之果；滅時，就是引生當果之因。這生滅法雖有初後二時，然而這二時的生滅法體，却是一個。前因正在滅時，後果卽生；這法體與生滅二相雖殊，却是俱時現有。

像我們這樣沒有過去未來，但有體性的因果，並不是施設的假法。然而既離斷常二邊，又無前面「果既本有，何待前因」，「因是誰因，果是誰果」等大小乘的諸多責難。那裏有智慧的人，肯捨此究竟了義的說法不信，去信那不了義的說法呢？

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？如苦樂等，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。

這是論主對上座部的破斥：你們這些說法，徒有虛言，都無實義。怎能在剎那一念之間，而容有生滅二時呢？互相違背的生、滅二法，又怎能同時現在？倘若「滅」是現在，那「生」就應當是未來啊。這因有而名叫做「生」的，既是現在，那因無而名叫做「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，因爲他們是互相違背的啊。

再立一個比量：一、宗——生滅二法，體應非一。二、因——相違背故。三、喻——如苦樂等。意思是說：這生滅二法，應當不是一體；因爲他們是互相違背的原故；譬如苦和樂，並非一體，這是世間現見的事實。

生滅若是一體，就應當沒有初後二時；若是別異，又怎能說他是一體？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。

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。

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；但他們執著色心二法的功用，就是種子，根本就不承認有攝持種子的阿賴耶。所以論主說：經部師等，那因果相續的道理，也不能成立；因爲他們不許有阿賴耶識，能够攝持種子之故。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。

乙九　伏斷位次門

丙一　釋頌答問

此識無始恒轉如流，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，說之爲捨。

上來十門義已解其九，此下該講最後「阿羅漢位捨」的伏斷位次門了。問：這無始時來，如瀑流水，從未間歇的阿賴耶識，要修行到何等果位纔能把他究竟捨棄了呢？答：要到阿羅漢位，纔能究竟捨棄。就是說：三乘聖人，把煩惱障，都究竟斷盡了，這時的果位，就叫做阿羅漢。一到了阿羅漢位，這阿賴耶識裏的粗重煩惱，就永遠離去，所以名之爲「捨」。

丙二　廣解頌文

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。

這裏所說的阿羅漢，並非但指小乘四果，而是把三乘的無學果位通攝在內了。無學，就

是修學圓滿，無可再學。這無學位的阿羅漢，具有三義：（一）殺賊——他們都已永遠殺害了刼奪慧命的煩惱賊。（二）應供——應受三界人天的上妙供養。（三）無生——永遠不再受那一期一期的分段生死苦報了。

怎樣知道阿賴耶識，是三乘皆捨；阿羅漢名，通攝三乘呢？因爲瑜伽論的決擇分裏說：阿羅漢、獨覺、如來，這三乘聖人，都不成就阿賴耶識；所以知道這阿賴耶識是三乘皆捨。雜集論裏又說：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，聲緣二乘更何待言；所以知道阿羅漢名，通攝三乘。

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

外人問：若依你們唯識家說，把煩惱究竟斷盡了，纔能捨棄阿賴耶識，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，他們都應當成就阿賴耶識；爲什麼彼決擇分說：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：聲緣二乘，證了無學果位之後，更廻心趣向於大菩接道，他們既然先已斷了煩惱，又廻小向大，必不會再退起煩惱，成就阿賴耶；因其趣向菩提之故，也就由二乘無學轉名爲「不退菩薩」了。決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。所以彼瑜伽論的文句，並不違背這唯識論的意義。

又不動地以上菩薩，一切煩惱永不行故；流駛流中，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，不復執藏爲自內我；由是永捨阿賴耶名，故說不成阿賴耶識，此亦說彼名阿羅漢。

又有一說：大乘十地，第八「不動地」以上菩薩，他們也捨棄了阿賴耶識，名爲不退。因爲他們有這四個條件：（一）一切煩惱種子，永遠降伏而不起現行。（二）駕駛著度人的法筏，在生死流中，自由自在的任運而轉。（三）能於六度萬行的一切行中修一切行；不似七地以前，但以一切行莊嚴一行。（四）無漏智慧，不爲有漏所間斷，剎那剎那的在展轉增進。因此，不動地以上菩薩，纔能名爲不退，而捨棄了阿賴耶名。

這不動地以上的不退菩薩，雖未究竟斷盡了第八異熟識裏的煩惱種子，然而，當他們第

七識的見分，緣第八識時的我見和我愛，已經不再執此藏識爲自內之我而起現行了。因此，永遠的捨棄了這個阿賴耶識——我愛執藏的惡名。所以說，不退菩薩不成就阿賴耶識；也說他名叫阿羅漢。

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。雖爲利益起諸煩惱，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，不復執藏爲自內我，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。

又有論師作這樣不合理的解釋：不但八地以上，就是初地以上菩薩，也捨棄了阿賴耶識，名爲不退。因爲他們有這五個條件：（一）已經證到了由我、法二空，所顯的眞如。（二）得到了「正體」和「後得」的二種殊勝智慧。（三）分別的煩惱、所知二障，都已斷除了。（四）能於六波羅蜜的一行修集諸行。（五）雖爲方便利益有情，起諸煩惱；然而，他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，雖未把與生俱來的煩惱，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，也捨棄了這個阿賴耶名，所以說他不成就阿賴耶識，也說他名爲阿羅漢。

所以雜集論中纔這樣說：從初地到十地的菩薩，雖只斷了分別煩惱，還沒有連俱生煩惱永遠斷除；然而，這俱生煩惱，已爲萬行功德所降伏，好像被咒術和藥力所降伏的毒蛇，不再傷人一樣，他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。

彼說非理！七地已前猶有俱生我見愛等，執藏此識爲自內我，如何已捨阿賴耶名？若彼分別我見愛等，不復執藏，說名爲捨；則預流等諸有學位，亦應已捨阿賴耶名，許便違害諸論所說。

論主斥彼以上所說，謂爲非理！七地以前菩薩，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，如何能說他們已經捨了這個阿賴耶名呢？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名不成？然而，聖教並沒有這樣說。若許他們也捨阿賴耶，便與經論所說大相逕庭。

地上菩薩所起煩惱，皆由正知不爲過失，非預流等得有斯事，寧可以彼例此菩薩？彼六識中所起煩惱，雖由正知不爲過失；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，阿賴耶識爲自內我；由斯永失阿賴耶名，說之爲捨；非捨一切，第八識體。勿阿羅漢，無識持種，爾時便入，無餘涅槃。

彼師遭難，復圖自救的說：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的事，如何可以拿他們來例同這地上菩薩？

論主再給反難：彼七地以前的地上菩薩，依前六識所起那間間斷斷的粗重煩惱，雖由正知不爲過失；然而其第七識的有漏心位，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，所以知道你們所說非理。

然而三乘無學的阿羅漢，究竟斷盡了這第八識裏的粗重煩惱，不再以執藏的阿賴耶識爲自內之我，從此永遠失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。倘若把第八識體都已捨棄，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？

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，熏習種子，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，爲依止故；或名種子識：能徧任持，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；我見愛等執藏以爲自內我故。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，諸無漏位，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。

第八識，雖是一切有情所成就的共法；然而又隨其成就差別的意義，建立了七種異名。現在把他依次說明如下：

一名爲心：梵名質多，此翻爲心。因爲現行諸法，把熏習下來的種子，都積集在這第八識裏面，然後再起現行；卽隨此集起的意義，建立了「心」的名稱。

二名阿陀那：阿陀那，是梵語，此翻「執持」。因其能執持諸法種子及根身，使之不壞；卽隨此執持的意義，建立了「阿陀那」名。

三名所知依：因其能給所知的善、惡、無記三性，作爲依止；卽隨此依止的意義，建立了這個「所知依」的名稱。

四名種子識：因其能爲世、出世間，作生法因緣；卽隨此能生諸法的意義，建立了這個「種子識」的名稱。

因爲這四種異名，無論有漏無漏，若凡若聖，通統都有，所以說：「通一切位」。

五名阿賴耶：此有三義：1能含藏一切雜染品法的種子。2爲一切雜染品法所覆藏。3由第七識的我見和我愛，執藏爲自內之我。卽隨此：能藏、所藏、執藏三義，建立了「阿賴耶」名。（參閱三相門）這阿賴耶名，唯在凡夫、二乘有學、七地以前菩薩纔有；並不是連二乘無學的阿羅漢，及八地以上的不退菩薩，還有這雜染法我愛執藏的意義。

六名異熟識：因此識能牽引有情，到三界生死的輪廻道裏，去受那由善惡業所感招的無記性果報；卽隨此果與因異的意義，建立了「異熟識」名。（參閱三相門）。這異熟識名，唯在凡夫、二乘有學、無學、菩薩十地纔有；並不是到了純無漏善的如來地，還有這異熟識的無記法。

七名無垢識：此識最極清淨，爲一切無漏法所依止；卽隨此清淨的意義，建立了「無垢識」名。這無垢識名，唯在如來地有；至於菩薩、二乘、凡夫，他們還執持着有漏種子，受七轉現行所熏習，沒有證得無垢善淨的第八識。例如，如來功德莊嚴經上說：『如來無垢識

，是清淨的無漏性；解脫煩惱、所知二障的纏縛；與大圓鏡智相應』。佛智圓明；宇宙萬有，衆生業果，悉於中現，所以喻之以大圓鏡。

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。

阿賴耶這個藏識的名字，過失太重，最初在三乘無學的阿羅漢位，就把他捨棄了；因此，頌中偏說：阿羅漢位唯捨此識。異熟識體，菩薩要到將得菩提的金剛心時，纔能捨棄，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，因爲利樂有情的行願，是沒有窮盡的啊。

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。因爲這第八識的七種異名：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。

甲二　總明本識

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。謂徧行五、別境五、善十一，

與一切心恒相應故。常樂證知所觀境故。於所觀境，恒印持故。於曾受境，恒明記故。世尊無有不定心故。於一切法，常決擇故。極淨信等常相應故。無染汚故。無散動故。此亦唯與捨受相應。任運恒時平等轉故。以一切法爲所緣境，鏡智徧緣一切法故。

上來雖以十門義別解本識，然而這第八識，以三乘而論，總略不過二位，現在把他列舉如左：

一、有漏位：就是菩薩十地，及二乘無學以前諸位。這有漏位的第八識，他們是無記性的異熟所攝。唯與觸、作意、受、想、思這五法相應，但緣前面「行相」及「所緣」門裏，曾經說過那執受處的根身、種子、器界三種境界。

二、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。與徧行五、別境五、善十一，這二十一個心所，俱都相應。怎樣與觸等徧行心所相應？因爲觸等五法，與一切心，都是恒時相應的，當然無漏心也不例外。怎樣與欲等別境心所相應？因爲佛常樂證知所觀的境相，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，也與別境五法相應。怎樣與十一個善心所，也是相應呢？因爲如來至極清淨，所以與

信等十一個善法，也是相應的。

何以不和煩惱心所相應呢？因爲佛無染汚，所以不和貪等的根本煩惱六，隨煩惱二十，這些染法相應。何以不和不定心所相應呢？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，是任運恒時，不變不動，不作分別的平等轉故，所以是非苦非樂。至於緣境，則是十八界、有漏、無漏，無所不緣。因爲大圓鏡智，是徧緣一切法的啊。第三節解本識竟。

第四節　證有本識

甲一　總擧教理

云何應知此第八識，離眼等識有別自體？聖教正理，爲定量故。

上來以十門義，解本識竟。此下是引五教十理，來證有本識。外人問：你們唯識家，怎樣知道這第八識，離了眼等六識，別有一個自體呢？論主答：這不是世間的現量境，而要以聖言的教典，及比知的正理二量，來作決定性的權衡；是以知之。

甲二　別引教證

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，顯第八識爲因緣用。後半，顯與流轉還滅作依持用。界是因義，卽種子識；無始時來，展轉相續，親生諸法，故名爲因。依是緣義，卽執持識；無始時來，與一切法，等爲依止，故名爲緣。

這是所引五教的第一教。有一部叫大乘阿毘達摩經，他裏面有四句頌這樣說：從無始時來，有情第八識裏的有、無漏種，便爲一切染淨現行法所依止。因此，纔有流轉五趣染法的凡夫，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，所以只好以他的作用，來顯示他的體性了。這四句頌的前二句，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。

第一句頌「無始時來界」，這個「界」字的意義，就是「因」；也就是「種子識」。他無始時來，種生現；現熏種，就這樣展轉相續，刹那不斷的生起了一切現行果法；所以名之

爲「因」。第二句頌「一切法等依」，這個「依」字的意義，就是「緣」；也就是「執持識」。他無始時來，就爲一切現行法所依止；所以名之爲「緣」。

謂能執持，諸種子故。與現行法爲所依故，卽變爲彼，及爲彼依。變爲彼者，謂變爲器，及有根身。爲彼依者，謂與轉識作所依止。以能執受五色根故，眼等五識，依之而轉。又與末那爲依止故，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；亦以第七爲俱有依。是謂此識爲因緣用。

什麼叫做因緣用？就是說：第八識能執持種子，爲一切現行法所依止；因此，「卽變爲彼，及爲彼依」。「變爲彼」的意義，就是由種子識，變現爲器世間，及有根身。「爲彼依」的意義，就是第八識，給七轉識作爲依止。怎樣給轉識作依止？因爲第八識能執受眼、耳、鼻、舌、身這五種色根之故；所以眼等五識，纔得依這五種色根而轉起。又因爲能給第七末那作依止故；所以第六意識，纔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。第八識既是識的體性，按道理，也應當以第七末那爲俱有依。（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）。這就是所謂第八識的「因緣用」。

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。

這是解釋第三句頌「由此有諸趣」。「有」字貫通上下句：「由此有」，就是由於有此現法所依的第八識。「有諸趣」，就是有三界人、天的二善趣，及獄、鬼、畜的三惡趣。就是說：因爲有此第八識的原故；所以纔能執持一切「順流轉」的染法種子，來起有漏現行；令一切有情，都流轉於五趣生死。

雖依惑造業，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，所以纔偏說諸趣爲流轉。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，也得隨着所趣而名之爲趣。

一切惑、業、生的有漏所攝法，都是依托這第八識，纔得成就。所以說，第八識是與流轉法作依持用。

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。

這是解釋第四句頌「及涅槃證得」。由有此識的原故，所以纔有涅槃證得。就是說：因爲有這第八識的原故，所以纔能執持着一切「順還滅」的淨法種子，來起無漏現行；令修道諦的行人，能够證得滅諦——涅槃。以下還有三家不同的解釋：

第一家說：這裏所說，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啊。

第二家說：這裏所說，不過是所證的涅槃，而不是能證的道諦。因爲涅槃是修行人正所欲求的覺果啊。

第三家說：這裏是雙說涅槃和道諦。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，他們都是屬於還滅品類的啊。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。

總之：無論能斷的道、所斷的惑、能證的道、所證的滅，都得依托這第八識纔行。所以第八識，是給還滅法作依持用。

又此頌中，初句顯示此識自性無始恒有。後三顯與雜染清淨二法總別，爲所依止。雜染法者：謂苦集諦，卽所能趣，生及業惑。清淨法者：謂滅道諦，卽所能證，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。後三顯與三種自性爲所依止。謂依他起，徧計所執，圓成實性。如次應知。今此頌中，諸所說義，離第八識，皆不得有。

這四句頌，除了上面所作的解釋外，還有兩種解釋，茲列舉如左：

一、這四句頌裏的前一句「無始時來界」，是顯示這第八識體，是無始恒有。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」，就是顯示爲染淨二法的總所依止；第三句「由此有諸趣」，就是顯示爲染法的別所依止；第四句頌「及涅槃證得」，就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，那道理，是不能成立的。

二、這四句頌的前一句，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）依他起自性，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）徧計所執自性，就是第三句「由此有諸趣」。因

爲諸趣都是由徧計所執的我、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，就是圓成實性啊。所以說：「後三顯與三種自性爲所依止，如次應知」。

總之：這頌中所說的許多意義，離開了第八識，就一無所有了。

卽彼經中復作是說：『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，非如勝性轉爲大等。種子與果，體非一故；能依所依，俱生滅故。與雜染法，互相攝藏。亦爲有情執藏爲我，故說此識名阿賴耶。已入見道諸菩薩衆，得眞現觀，名爲勝者。彼能證解阿賴耶識，故我世尊正爲開示。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，故亦爲說。非諸轉識，有如是義。

這是所引的第二教。就在這阿毘達摩經裏，還有四句頌，這樣說：由於第八識裏，有能攝藏諸法的一切種子，所以名叫阿賴耶；除非是勝者——菩薩，佛纔給他們開導和指示。

因爲這第八根本識裏，具有一切法的種子之故，所以能够攝持所含藏的雜染諸法；就依此意義，來建立阿賴耶名。這並非如數論外道，執有常一之體的勝性——冥諦，轉變爲「大」等二十三法，而爲神我所受用的二十五諦一樣（參閱第二篇第三章第三節裏的別破外道）。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

以不同彼「數論」所說。

「與雜染法，互相攝藏」，就是能藏與所藏。「亦爲有情執藏爲我」，就是我愛執藏因爲有這：能藏、所藏、執藏三義，所以說這第八識，名叫阿賴耶。

已入初地見道的菩薩，得到了由二空所顯的眞理現觀，名爲勝者。因爲他們能够證知悟解了阿賴耶識，不起分別我執，所以世尊，纔給他們正式開示，使達究竟後地。或者，不問地上地前，卽令是住、行、向的三十心，及加行位的菩薩，都叫做勝者。他們雖在見道以前，尙未證解阿賴耶識；然而，却對阿賴耶識，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；所以世尊也一樣的給他們說阿賴耶。

以上所說：具諸種子、攝藏諸法，除却第八阿賴耶識外，並非七轉識有如是義。

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，恐彼分別執爲我』。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。是一切法眞實種子，緣擊便生轉識波浪，恒無間斷，猶如瀑流。凡卽無性，愚卽趣寂；恐彼於此起分別執，墮諸惡趣，障生聖道；故我世尊不爲開演。唯第八識，有如是相。

這是所引的第三教。解深密經裏，也有四句頌，這樣說：阿陀那，是第八識的另一異名，其相甚深，又甚微細；他裏面的一切種子，剎那生滅，猶如瀑流一般的迅速；佛對凡夫、二乘，向不輕易開演這阿陀那識，恐怕他們分別執着爲自內之我。

爲什麼第八識的名字，叫做阿陀那？因爲他具有以下三義：（一）能執持有、無漏法的一切種子，令不失壞。（二）能執受色根，及根所依處——身，令生覺受。（三）能執取「中有」去投胎結生，令本、中、後三有，生死相續。所以第八識的名字，叫做阿陀那。

爲什麼說「阿陀那識甚深細」？五性中的無性有情——凡夫，他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——愚法二乘，他們雖有無漏種子，而趣向於灰心滅智的空寂愚法，不能通達實證的阿陀那識，所以說是「甚細」。

阿陀那識，是一切法的眞實種子，一遇到外緣的擊發，便會生起七轉識的現行波浪，生滅相續，恒無間斷；其勢之洶猛，有如太白所謂『黃河之水天上來』，那樣的瀑流一般！

凡，就是無性的凡夫。愚，就是趣寂的二乘。恐怕他們這兩種人，於此阿陀那識，起分別我、法二執：凡則因分別我執，起惑造業，墮諸惡趣；愚則因分別法執，障生聖道，所以我佛世尊，不給他們這兩種人開演此識。

以上把阿陀那的一切種子，喻如瀑流，唯第八識有如是相，餘識都無。

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；恒起諸識浪，現前作用轉』。眼等諸識，無如大海恒相續轉，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。

這是所引的第四教。入楞伽經裏，也這樣說：譬如大海裏面的水，一遇到風力鼓蕩的外緣，便興起了激湍奔騰的種種波浪。這海水藉着風緣所起的現前作用，相續而轉，無間斷時。能藏、所藏、執藏的阿賴耶識，也和大海裏面的水一樣，一遇到所緣相分境風的擊發，便不斷興起了七識波浪的現行作用。

間斷的眼等轉識，沒有一個像大海那樣：「恒相續轉，起諸識浪」的作用。因此，我們知道，除眼等識外，別有一個第八識的體性。還有像這樣無量的大乘經中，都說除轉識外，別有此第八阿賴耶識。

丙二　證成至教

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。

上來雖引大乘三經，證有本識；然而，外人壓根兒就不相信大乘是佛所說的眞實至教；既非佛說，奚足爲證？所以這向下是先立一「三支比量」，次引莊嚴論，來辨證大乘眞是佛說。今先立比量：

一、宗——諸大乘經至教量攝

二、因
- 皆順無我，違諸取趣故
- 棄背流轉，趣向還滅故
- 讚佛法僧，毀諸外道故
- 表蘊等法，遮勝性等故

樂大乘者，許能顯示，無顚倒理，契經攝故。

三、喻——如增一等。

這量中的意思是說：諸大乘經，都是佛所說的眞實至教。有五種原因可以證明：（一）大乘，也都是順着人無我的空義，違反數取趣——有情的我執；這與小乘的我空，有何區別？（二）背棄那流轉生死的苦集，趣向於還滅的涅槃；這也無異於小乘的四諦。（三）讚歎佛法僧三寶自他二利的功德，毀斥一切外道的邪說邪行；這與小乘的破邪顯正，也是一鼻孔出氣。（四）表顯五蘊、十二處、十八界的緣起法，以遮別數論者的二十五諦，及勝論者的六句義；這分明與小乘的緣生無我，如出一轍。（五）喜歡大乘的人，自許大乘能夠顯示正

知正見的無顛倒理，是契經所攝。也如小乘：增一阿含、雜阿含、中阿含、長阿含這四種至教，一樣的都是佛說。

又聖慈氏，以七種因，證大乘經，眞是佛說：一先不記故：若大乘經，佛滅度後，有餘爲壞，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；設爲彼說，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，卽應信此諸大乘教，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。是故大乘眞是佛說。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』。

爲辨證大乘眞是佛說，上來已立三支比量爲辨；今復更引莊嚴論證。慈氏——彌勒菩薩

，在其所造的莊嚴論中，曾以七種理由，證實大乘眞是佛說。玆依次列舉如下：

一、先不記故：怎樣叫做先不記？假使大乘，是佛滅度後，有人爲破壞正法，假託佛說所僞造的話；那麼，佛在未滅度前，爲什麼不像正法滅經所說：『瞻波羅國城邑，有諸比丘滅我正法』等可怖之事，一樣向弟子們預先記別的說：我滅度後，有人僞造大乘，破壞正法呢？佛既沒有預爲記別；可知大乘的的確確是佛說無疑。

二、本俱行故：怎樣叫做本俱行？大小乘教，本來猶人之二足，鳥之兩翼，一時俱行；既是一時俱行，當然都是佛說；不可能是佛滅度後，壞正法者，方造大乘。怎知小乘是佛說，大乘獨非佛說呢？

三、非餘境故：怎樣叫做非餘境？大乘教理，廣大甚深，唯佛能說，亦唯對大機人纔說；決非欲壞正法的外道和小乘們的思量境界。因此，在他們的經論中，不曾說過大乘的教理；就是給他們說，他們也不能信解受持。所以大乘經並非不是佛說；不過如阿陀那頌中所謂：「我於凡愚不開演」罷了。

四、應極成故：怎樣叫做應極成？若謂大乘是其餘的古佛或他方佛說，而不是今佛的釋迦語。如此，則大乘是佛說的道理，已是大小乘教所共計的「至極成就」了。

五、有無有故：怎樣叫做有無有？若許有大乘教，就應當相信大乘眞是佛說。因爲離佛說外，別無能詮大乘妙理的教法之故。假使沒有大乘教，那聲聞乘教，也應當沒有！因爲離

開了大乘，決定沒有修六度萬行的菩薩，得證佛果；試問：是誰出於世，說聲聞乘，教衆生斷煩惱了生死呢？難道說聲聞乘，也不是佛說的嗎？聲聞乘既是佛說，而獨以大乘爲非佛說，這如何能合正理？

六、能對治故：怎樣叫做能對治？依照大乘自度度他的六波羅蜜，勤去修行的人，都能引得體會眞如的無分別智，正堪對治貪瞋痴……等一切煩惱。所以應當相信這大乘教，是佛所說。

七、義異文故：怎樣叫做義異文？大乘所說意趣，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。因此義異文故，所以大乘眞是佛說。

以上所舉這七種理由，在莊嚴論的頌文裏，說得尤爲肯綮而扼要。如『先不記、俱行，非餘所行境，極成、有無有，對治、異文故』。

乙二　共許小乘

餘部經中亦密意說：阿賴耶識，有別自性。

爲證有本識，上來已引大乘三經分爲四教；今復更引小乘四經共爲一教，也就是所引教證的第五教。所以說：不但大乘，就是餘部的小乘經，也以深密的微意這樣說：離六轉識外，別有阿賴耶識的自體。這是總括，向下把所引四經來次第別說。

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。

在大衆部的阿笈摩——阿含經裏，有密意說：這第八識的名字，叫做「根本識」。因爲他是眼、耳、鼻、舌、身、意六識，所依止的原故。這第八識，譬如樹根一樣是莖幹枝葉花果的根本。並不是眼等六識，有這種根本的意義。

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。惟此恒徧，爲三有因。

上座部經的分別論者，也密意說：這第八識的名字，叫做「有分識」。有，就是三有——欲、色、無色的三界生死。分，就是「因」的意義。前六識非恒非徧，所以不是「有分」，唯有這第八識，纔是恒常周徧於一切時處，而爲三界有情的生死之因。所以叫做「有分識」。

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。

化地部也說：這第八識的名字，叫做窮生死蘊。「窮生死蘊」的意義就是：不間斷的流轉，直到金剛喻定爲止，窮盡於生死的邊際之謂。離第八識，再沒有別的蘊法，能够窮生死際，無間斷時了。就是說：無色界的色法間斷了，色法不能窮生死際；無想天的六識心都伏滅了，六識心也不能窮生死際；不相應行法更不必說，他離了色心二法，連自體都沒有，又怎能窮生死際？這道理，是大小乘教所共許，並非大乘所獨裁。所以唯有這恒徧於三界九地，而爲生死之因的第八識，纔堪稱爲「窮生死蘊」哩。

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。有情執爲眞自內我，乃至未斷，恒生愛著。故阿賴耶識，是眞愛著處，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，被恒厭逆餘五取蘊，念我何時，當捨此命、此衆同分、此苦身心，令我自在受快樂故。五欲亦非眞愛著處。謂離欲者，於五妙欲，雖不貪著，而愛我故。樂受亦非眞愛著處。謂離第三靜慮染者，雖厭樂受，而愛我故。身見亦非眞愛著處。謂非無學，信無我者，雖於身見不生貪著，而於內我，猶生愛故。轉識等亦非眞愛著處。謂非無學，求滅心者，雖厭轉識等，而愛我故。色身亦非眞愛著處。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

亦非眞愛著處。異生有學，起我愛時，雖於餘蘊，有愛非愛，而於此識我愛定生。故唯此是眞愛著處。由是彼說阿賴耶名，定唯顯此阿賴耶識。

說一切有部的增一阿含經，也密意說：這第八識的名字，叫做阿賴耶。更立：愛、樂、欣、喜四個阿賴耶名。這四個阿賴耶名，是依於貪著三世總別之境而立的：愛，是貪著三世的總句；樂、欣、喜，是貪著現在、過去、未來，如其次第的三世別境。因爲有情執著這阿賴耶識爲自內的眞我，直到金剛心後爲止，恒起不斷；所以有情的眞愛著處，是阿賴耶識，而不是其餘的五取蘊、五欲、樂受、身見、轉識、色身、不相應行這七種異執。怎樣知道這七種異執，不是有情的眞愛著處呢？其理由如下：

一、五取蘊，不是有情的愛著處。試看那一向生在三惡趣裏受苦的衆生，不是時常在厭離他們的五取蘊身嗎？總想：我什麼時候能够捨棄了這一期的壽命；以及與有情同受苦樂之因的衆同分；和身心的苦果，使我得到自在解脫的快樂境界。這可見有情的愛著處，並不是五取蘊。

二、五欲，也不是有情的眞愛著處。因爲離了欲界的凡夫，及未斷我執的「不來果」，他們雖於一向認爲奇妙的五欲塵境，不起愛著；然而，對於「我」的愛著，依然如故。這可見有情的眞愛著處，也不是五欲。

三、樂受，是有情的眞愛著處嗎？不是！因爲離了第三靜慮——禪天的人，他們雖已到了捨念清淨的四禪天，沒有樂受之可言；然而，還有捨不得的我愛執藏——阿賴耶識，可見樂受也不是有情的眞愛著處。

四、身見，是不是有情的眞愛著處？也不是！因爲除了無學的阿羅漢，其餘的有學、凡夫，他們雖也於「無我」之理，能够信解，不起身見；然而，還照樣的愛著他那自內之我的阿賴耶。所以身見也不是有情的眞愛著處。

五、轉識等，可是有情的眞愛著處吧？也不是！因爲除無學外，其餘求滅盡定，及無想定等的有學、凡夫，他們雖已厭棄了七轉識，及心所有法，而猶有第八阿賴耶識的我愛執藏。所以轉識等，也不是有情的眞愛著處。

六、色身，更不是有情的眞愛着處。因爲生到無色界的人，他們雖已厭離了有色染的根身，而猶於阿賴耶識的「我」甘之如飴。所以色身更不是有情的眞愛着處。

七、不相應行，不用說也不是有情的眞愛着處。因爲他離了色心等法，如泥菩薩過河，自身不保，怎能做有情的眞愛着處呢？

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，然而，於阿賴耶識的我愛，決無不生之理。所以，唯有這阿賴耶識，纔是有情的眞愛着處。因此，增一阿含所說那阿賴耶名，決定是爲顯示這眞愛着

處的阿賴耶識而說的。

甲三　別引理證

乙一　有持種心

已引聖教，當顯正理。謂契經說：雜染清淨，諸法種子之所集起，故名爲心。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，恒無間斷。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。

爲證有本識，上來已引五教，此下更引十理。這是所引的第一理。在佛經上說：有漏的雜染，和無漏的清淨，這一切法的種子，都聚集在一處而起現行，他的名字，就叫做「心」。倘若沒有這第八識，那持種的心就不應當有。

除第八識外，餘識都沒有種子集起的意義。因爲七轉識，到了滅盡定和無想定位，都被定力所伏斷，而不起現行了。至於前六識所依的六根；所緣的六境；以及作意的心所；和善、惡、無記三性；又都是類別各異，起不俱時，所以易於脫落，好像石火電光一樣，既不堅

住，又怎能受熏持種？所以他們都不是那染淨種子所集起的「心」。

唯有這第八識，是一類無記性的捨受，始自念起，終至成佛，從來不曾間斷。好像能受香花熏習的苣勝。他的性既堅住，當然可以受熏持種，而契合了經上所說，由染淨種子所集起那「心」的意義。

倘若你不許可有能持種的第八識心，不但違背了經義，而且也違背正理。何以言之？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，豈不都虛棄而空無了嗎？如此，染淨起時，既無種子爲因，那就應當同無因外道的執着一樣——一切法都是自然而生。

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，寧可執爲內種依止？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。

色法和不相應行法，並非心體，好像音聲和電光一樣。按道理說，他們都是不可熏習的外法，而不是染淨的內法所熏，怎能執持種子呢？又彼色法和不相應行，他們離開了內識，本身便如兎角一樣，沒有實在的自性，怎麼可以執着他們是內法種子的依止處呢？

與轉識心王相應的心所有法，也和他們的心王一樣間斷易脫，而不是任運自在的心體；

所以不能持種，也不能受熏。因此，依理而論，應當除轉識，乃至與轉識相應的心所法外，別有一個第八識的持種心。

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，應爲諸染無漏法熏，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。

有小乘經部師這樣說：前六識，從無始以來，在依根、緣境、作意、三性，這些前後分位的事上，雖有轉變；而其識的一類，却並無差別。因此，既可受熏，又能持種，染淨法的

因果，都可以成就，何必一定要執着有一個受熏持種的第八識呢？他這種說法，論主斥之爲無義，其理由如下有六：

一、你們所執着的識類，是實在呢，還是虛假？若執識類是實，那便同勝論外道，所執着的「同異句」是實有一樣。若許識類是假，那便沒有殊勝的功用，怎能來執持這內法的實有種子呢？

二、你們所執着的識類，在三性中是屬於那一性呢？若是屬於善性或惡性，那就應當不能受熏。不但善和惡，不能互爲能熏與所熏；而且也不能自類相容（參看第三節裏的辨熏習義）。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，他不能再受善染諸法的熏習了。若是屬於無記，起善惡心時，無記心便無，這個識類就應當間斷，如何能够受熏？也不可執着事是善惡，類可無記。因爲分別事的識類，必定與他所分別的事，是同屬一性。

三、到了無想天、無想定、滅盡定、極睡眠、極悶絕的五無心位時，這識類決定沒有。像這樣既有間斷，而體性又不堅住的識類，如何可以執着他能持種受熏呢？

四、無論是阿羅漢，或是凡夫，他們的識類，假定如你們所說是沒有差別而能受熏的話；就應當阿羅漢也能受染法的熏習；凡夫也能受無漏法的熏習；阿羅漢也不叫阿羅漢；凡夫也不叫凡夫了。試問，你們許不許這樣？若許，便有無凡無聖，凡聖不分的重大過失！

五、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，你們不許。既不許根類和法類能夠受熏，就不應當執着識類能受熏啊。

六、六識身的事類和識類，這前後二念，既然不是同時俱有，那就好像隔離很久的時間一樣，怎能互相受熏？要知道，能熏的事類；和所熏的識類，必須是同時俱有纔行。

不信有能受熏持種的第八識，唯一的執着有俱時而轉的前六識者，也由於上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；然而他既非所熏，當然也沒有能夠持種的意義。

有執色心，自類無間，前爲後種，因果義立，故先所說，爲證不成。彼執非理，無熏習故。謂彼自類，既無熏習，如何可執前爲後種？又間斷者，應不更生，二乘無學，應無後蘊，死位色心，爲後種故。亦不應執，色心展轉，互爲種生。轉識色等，非所熏習，前已說故。

有人計執：色與色爲自類，心與心爲自類；前色生後色，前心生後心；就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，你們唯識家先前所說那別有一個第八識的證明，都不能成立。

論主斥彼計執爲非理。怎樣非理？無熏習故。就是說：種子，是由熏習而成的，彼所執的色心自類，既然前念中沒有熏習而成的後念種子，怎麼可以執着前爲後種呢？

假定前念色心，能爲後念種子的話；那麼，凡夫生在無色界的色，和無想天的心，他們這前念的色心，都久已間斷，後來再墮落下界，就應當不能更生色心了？還有一個理由：二乘無學——阿羅漢和辟支佛，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，後後應同前前故；他如何能斷盡煩惱，入無餘涅槃，不受後有？

也不可執着，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？這在前面早已說之再再了。

有說三世諸法，皆有因果感赴，無不皆成，何勞執有能持種識？然經說心爲種子者，起染淨法勢用强故。彼說非理！過去未來，非常非現；如空華等，非實有故。又無作用，不可執爲因緣性故。若無能持染淨種識，一切因果皆不得成。

有人這樣說：過去、現在、未來的三世諸法，自有因能感果；果能赴因；因果感赴，無不皆成，何必徒勞執有持種的第八識體？然而，經上爲什麼說心爲種子呢？那是因爲染淨心

法的勢用太强，勝過根境之故，所以但說唯心，並不是說心能持種啊。

論主斥彼所說，謂爲非理！怎樣非理？因爲過去法已滅；未來法未生；既非常無間斷；又非現量所得；好像空華兎角一樣的沒有實體。既無實體，當然也沒有感果的作用；怎樣可以執着他有種子的因緣性呢？因此，倘若沒有一個執持染淨法種的第八識體，那一切世、出世間的因果法，不是都不能成立了嗎？

有執大乘遣相空理爲究竟者，依似比量，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。外道毀謗染淨因果，亦不謂全無，但執非實故。若一切法皆非實有，菩薩不應爲捨生死，精勤修集菩薩資糧。誰有智者，爲除幻敵，求石女兒用作軍旅？故應信有能持種心，依之建立染淨因果。彼心卽是此第八識。

大乘遣相，有、空俱遣，非有非空，非不究竟。然有不了非空，但執非有的空理爲究竟者；他們依據似是而非的比量，來撥斥沒有這第八識，及一切染淨因果等法，特地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；他一概都執爲非實。這豈不是成爲外道的大邪見了嗎？因爲外道毀謗染淨因果，也並非說完全沒有染淨等法，不過執着染因不能感惡果；淨因不能感善果；染淨因果，都沒有實法而已。

假使一切法都非實有的話；那麼！菩薩就不應當爲捨生死，去精勤修集那菩提資糧。生死菩提既非實有，那個有智慧的人，肯爲除滅如幻如化的生死之敵，去徵募那石女所生的兒子，用作軍旅呢？

所以應當相信有一個能够執持種子的心，卽依此心來建立染淨因果。這個能爲染淨因果的持種心，就是第八識。

乙二　有異熟心

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，非恒續故。是異熟生，非眞異熟。定應許有眞異熟心，酬牽引業，徧而無斷，變爲身器，作有情依；身器離心，理非有故。不相應法，無實體故。諸轉識等，非恒有故。若無此心，誰變身器？復以何法恒立有情？又在定中，或不在定；有別思慮，無思慮時，理有衆多身受生起。此若無者，不應後時身有怡適，或復勞損。若不恒有眞異熟心，彼位如何有此身受？非佛起餘善心等位，必應現起眞異熟心。如許起彼時，非佛有情故。由是恒有眞異熟心。彼心卽是此第八識。

這是所引的第二理證。契經上說：有一種名叫異熟心，他是由前世所造的善惡業因，感得第八識的異熟總報果。假使沒有這第八識，那異熟心也不應當有。

除第八識外，餘法都沒有做異熟報果的條件。因爲眼等六識，有時間斷，並非一切時都在那兒做業果。好像閃爍不定的電光一樣，所以他不是異熟心。若是異熟心，就不應當斷了又續，因彼宗自許命根和五根等的異熟，是相續不斷，斷卽不續，並沒有斷了又續的那回事。所以知道間斷的前六識，不是異熟心。

前六識裏，業所感的別報果，好像聲風一樣的斷斷續續，而不是恒相續。所以只能說他是異熟生，而不是眞異熟。因此，我們決定讚成有一個眞異熟心，他能够酬牽業因，引生報果（參看第二篇第四章第二節）。普徧於三界九地、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，假定離開了異熟心，按果不離因的道理來說，就應當沒有。

不相應行法，沒有實體；六轉識，又非恒有。假定沒有這異熟心，試問：誰變根身器界，又憑什麼恒立有情？

又如禪師坐禪：或在定中，沒有思慮；或心不定，仍有思慮。理應有很多感覺不同的身受生起。此身受若無，就不應當到出定後，覺得身體有禪悅的怡適，或禪病的勞損。設若沒有恒徧的眞異熟心，在定中領納，他如何會有這身受的感覺。

除佛以外，餘如：菩薩、二乘、異生，所起的善、惡、無記的三性心位，必定現起了眞異熟心。因爲這九法界的衆生，都不是佛所示現的有情啊。由於這以上所說的道理之故，所以有情必定恒有一個眞異熟心。這個眞異熟心，就是第八識。

乙三　有趣生體

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、恒、徧、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，不徧趣生，無色界中全無彼故。諸生得善及意識中業所感者，雖徧趣生，起無雜亂而不恒有。不相應行，無實自體，皆不可立正實趣生。唯異熟心，及彼心所，實恒徧無雜，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。

這是所引的第三理證。還有契經上說：五趣是：天、人、畜生、餓鬼、地獄。四生是：

卵、胎、濕、化。流轉在五趣四生裏的有情，他們倘若沒有這第八眞異熟識，那趣生的實體就不應當有。就是說：必須具備了實有、恒常、周徧、不雜這異熟識的四種意義，那正實的趣生法纔可以建立。否則，便有如下不具四義的過失。

一、假使不是眞異熟法，那五趣四生的體，便會雜亂。例如：住在天趣的有情，而起其餘人畜等趣的果法；住在卵生的有情，而起其餘胎濕等生的果法。這五趣四生的體，不是就雜亂得不成其爲趣生了嗎？

二、諸異熟色，卽五根五境除聲九處。五識中業所感者，卽異熟所生的苦、樂、捨三受。他們都不是週徧於五趣四生之法。天趣化生的無色界裏，全都沒有他們。

三、由前世修行，感得今世與生俱生的一切善法，及第六意識裏業因所感的別報果，他們雖能週徧於五趣四生，起無雜亂，而不恒有。一到滅盡定等的五無心位，都又間斷了。

四、不相應行法，不與色心相應，無實自體，都不可以建立爲正實趣生的總報果。

以上所說，不具四義等法，既然都不够做正實趣生的資格，那就唯有眞異熟心，及其心所，具備了實有、恒常、週徧、無雜這四種意義，是正實趣生了。倘若沒有這眞異熟的無記心，那生到無色界的有情，起善心位，就應當沒有趣生的總報體。若說無色界的有情，他們所起的善法，是屬於趣生所攝的三界有漏，應有報體的話；那麼！二乘聖者的阿那含，生「非想處」，起「無所有處」的無漏善法，就應當不是趣生啊。假定眞的如此，便違背了三界

有情無一不是趣生的正理。要想沒有前面所說那不具四義，以及最後這違背正理的雙重過失；那就非以眞異熟識爲正實趣生不可。

因此，如來不屬於趣生所攝；因爲無垢至善的佛位，沒有異熟的無記法故。也不是屬於「界」攝，因爲有漏法的意義是「界」，佛不是有漏法故。怎樣不是有漏法？世尊已捨苦、集二諦；一切有漏的戲論種子，都已永遠的斷除了。

既然唯有異熟心，及其心所，是正實趣生，那這異熟的心心所法，離開了根本的第八識，就沒有任何理由可以成立。所以我們知道，除六識外，別有這個第八識。

乙四　有能執受

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；一類能徧，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，能徧相續，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，非異熟非；非徧依故；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。彼心卽是此第八識。

這是所引的第四理證。又契經上說，有色根身之所以能够存在者，就是因爲他有一個能執受的東西——第八識。若無此識，那能執受的東西就不應當有。就是說：眼等五根，及根所依處——身，他們過去已滅；未來尙無，唯現在世，才有執持和領受的感覺。這證明了他們一定有一個能執受的心。

唯有第八異熟識，纔是能執受的心。因爲他具有如下三義：（一）他是由前世業因，所引生的總報體。（二）他不是善，也不是惡，而是一類非善非惡的無記性。（三）在一期生死中，他不是執此不執彼，有時執，有時不執，而是普徧的相續不斷，執受着有色根身。除第八識外，其餘的眼等轉識，都沒有這三種執受的意義。

以上所說的意思，是顯示除第八異熟心外，其餘的六轉識都沒有一類普徧相續的意義，能執受自內的有色根身。並不是顯示唯異熟心纔能執受；連諸佛的無漏色身，也沒有能執受的無垢識阿。然而，要執受有漏色身，那就非異熟心不可了。因此，纔作以上的這種說法。此下是立五個比量，以破異執。

第一個比量，是總破六識：一、宗——六轉識，不能執受有漏色身。二、因——因爲他

們是現緣所起的現行之故。三、喻——好像風聲一樣，沒有任何執受的條件。

第二個比量，是別破異性：一、宗——彼轉識裏的善惡性，都不能執受有漏色身。二、因——因爲他們不是先世業因所引的總報體。三、喻——好像「擇滅無爲」的無漏善一樣，不能執受有漏。

第三個比量，是破異熟生：一、宗——六轉識裏的異熟心，不能執受有漏色身。二、因——有三種原因：(1)他不是第八識的眞異熟，(2)他不是「徧依」，而是各別依轉。例如：眼識只能依眼根而轉起，不能徧依耳等餘根。(3)他不是「相續」，而是有間斷的，有時執，有時不執。三、喻——好像電光一樣閃爍不定。

第四個比量，是例破心所：一、宗——前面所說的異熟心，及六轉識，也含攝着他們的心所在內，例亦不能執受。二、因——因爲心王和心所，有主從的關係，他們一定相應。三、喻——如說「唯識」一樣，也連帶着心所說在裏面。

第五個比量，是破多色執受：一、宗——五色根，及不相應行，都不能執受有漏色身。二、因——因爲色根，和不相應行法的命根、同分；他們都離心無體，既不能緣，當然也無所緣緣。三、喻——好像虛空一樣。

以上所說的六轉識，乃至不相應行，既然都不能執受，那就應當別有一個能執受的心。這個心，就是第八識。

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，無恒持用，不可立爲持壽煖識。唯異熟識，無間無轉，猶如煖壽，有恒持用，故可立爲持壽煖識。經說三法更互依持。而壽與煖一類相續，唯識不然，豈符正理？雖說三法更互依持，而許唯煖不偏三界。何不許識獨有間轉？此與前理非爲過難。謂若是處，具有三法，無間轉者，可恒相持。不爾，便無恒相持用。前以此理，顯三法中所說識言，非詮轉識，舉煖不偏，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，一類恒偏，能持壽煖，彼識卽是此第八識。

這是所引的第五理證。契經上說：欲色界的有情，有其所持的壽命和煖氣；也有其能持的異熟識，這壽、煖、識三法，恰如三足鼎立，闕一不可，這樣更互依持，才得以相續而住。倘若沒有這異熟識；那能持壽煖，使之久住於世的識，是那個呢？

怎見得除了異熟識，餘識都沒有執持壽煖的功用呢？因爲六轉識，在五無心位，是有間

斷的；在善惡無記三性，是有轉變的；好像聲風一樣，沒有恒久執持的功用；所以不可立他爲能持壽煖的識。唯有第八異熟識，沒有間斷和轉變的缺點，好像從生到死的一期壽煖一樣，有恒久執持的功用。因此，可以立他爲能持壽煖的識。

論主難外人說：經上說，壽命、煖氣、異熟識，這三法是更互依持，機會均等。倘若執着壽煖二法是一類相續，唯識不然；那怎能符合經上所說的正理？

外人反問：經上雖說壽煖識三法，更互依持。然而也許唯有「煖」法不徧三界（無色界無）。何以不許「識」法獨有簡斷呢？

論主答：你這話，對我前面所說那三法互依的道理，並不能構成對過失的妨難。因爲經上所謂的三法互依，那是說在欲色界裏，同時俱有這壽煖識三法，而沒有間斷和轉易的，才可以恒相依持。否則，若有間轉，像六轉識那樣，便沒有恒相依持的功用。並不是說，連無色界裏也有煖法啊。而且我前面以恒相持用的道理，所顯示那壽煖識三法中的「識」，是指一類相續的第八識而言；並不是詮解那有間斷的六轉識。汝今舉煖法不徧三界爲例，怎能破壞我前面所說的道理？因此，我前面所說的道理，是極可成立的。

又，三法互依的壽煖二法，既唯有漏，所以知道彼三法中的識，也和壽煖一樣的不是無漏。那麼，生到無色界的人，起無漏心，那時雖無色煖，尙有壽命；試問：是什麼識在執持他這壽命呢？你不能說是間斷的六轉識，或無漏心吧！因此，所以知道有一種一類無記，相

續恒有、體偏三界的異熟識，能持壽煖。這異熟識，就是第八識。

乙六　有生死心

又契經說：諸有情類，受生命終，必住散心，非無定心。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，六種轉識，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。眞異熟識，極微細故，行相所緣俱不可了。是引業果，一期相續，恒無轉變，是散有心。名生死心不違正理。

這向下是所引的第六理證。契經上說：諸有情類，在投胎受生，及報盡命終之時，必然住於散心，而不是住於無心和定心。就是無、定心位，也不過沒有六轉識罷了；並不是沒有第八識。倘若沒有這第八識，那生死時的心，就不應當有。就是說：有情在生死時的五識身，及第六意識，都已惛沉悶闇；好像五無心位中的熟睡、悶絕一樣。這時分別明了的六轉識，必定不能現起。

又、這生死位中，六轉識的行相——見分，與所緣——相分，都已失掉了知覺；好像無心位一樣，必定不能現行。反過來說，假定生、死位中，有六轉識的話；那他的行相與所緣，就應當像平時一樣的可以了知。

第八眞異熟識的自體，極其微細，所以他的行相與所緣，俱不可知。他是由前世業因所引生的總報果，在一期生死中，他是相續不斷的；恒無轉變的；是散心位，而不是定；是有心位，而不是無心。以這樣的第八眞異熟識，名爲「生死心」，決定不會違背正理。

有說五識，此位定無。意識取境，或因五識，或因他教，或定爲因。生位諸因，既不可得；故受生位，意識亦無。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，此卽前因，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。應知卽是此第八識。極成意識，不如是故。

有一派大乘異師。他說：五轉識，在生死位中，決定沒有。這是大小乘教所共許，料無諍論。唯第六意識，尙須分別。怎樣分別？意識取境，有三種因：1或因五識緣塵，隨取影像。2或因他人說教，別取知解。3或因禪定，取殊勝境。受生位中，既然沒有這三種能起意識的因，當然也沒有所起的第六意識。至於死位，那是共許以惛昧爲因的，就不必說了。這可見生死位中，並不是因爲有第八識的原故，纔沒有六轉識。

論主破他說：若照你這樣說法，那有情生到無色界時的意識，就永遠不能生起了。然而

，無色界的定心，必須由散心意識所引生。能生意識的「五識」和「他教」二因，無色界裏又沒有他們。如此，則能够引定的散心意識，尙無從生起，試問，那定心又怎樣引生？恐怕還是離不了第八識吧！

若彼異師又復救言：無色界裏，雖無能生散意的二因；然而他們的定心，却是由於在下界時，散意引定的慣習之力，到無色界的後時，隨能現前，這有什麼不對呢？

論主反難：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？還有，欲色界的有情，初受生時，其前世串習的第六意識也應當現前。何以不呢？若說：無色界的定心，及下界的散心，所以在初生剎那不能現起者，那是因爲有情初生時的愚昧之故。對了！這就是前面所說那生死位中，六識不起的原因，何勞妄生枝節，別說什麼三因、串習呢？

小乘上座部師，執着意識有兩類：除一類粗意識外，別有一類微細意識，在生死位中，他的行相和所緣，俱不可知。當知，彼所謂的微細意識，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，他不同這不可了知的第八識一樣。

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；偏寄身中恒

相續故。不應冷觸用彼漸生。唯異熟心，由先業力，恒徧相續，執受身分。捨執受處，冷觸便生。壽煖識三不相離故。冷觸起處。卽是非情。雖變亦緣，而不執受。故知定有此第八識。

有情將命終時，善業重的，先從足底冷起，漸漸向上；惡業重的，先從頭頂冷起，漸漸向下，這是將捨執受的第八識，帶着他今世所造的業因，或上生善趣；或下墮惡道，去承受那當來報果的預兆。倘若沒有這第八識，那一樁漸生冷觸的事兒，如何得成？因爲六轉識，都不能負起這執受根身的責任啊。

眼等五識，不能執受，有兩種原因：（一）各別依故：他們是各自依各自的根；各自緣各自的境。執於此，不能執於彼。（二）或不行故：若根壞緣闕，或命終前捨五識身時，他們乾脆就不起現行。由此二因，所以眼等五識不能執受。

第六意識不能執受，有三種原因：（一）不住身中：他不是去後來先的主人翁，所以他不住身中。（二）境不定故：意識緣境，於蘊、處、界，轉易不定。（三）徧寄身中恒相續故：意識雖然不是住在身中的主人翁，却是寄寓在身中的旅客；他無境不緣，有境便緣，就時常這樣的斷而復續。由此三因，所以第六意識，根本就不能執受；怎能說冷觸是因意識捨執受而生的呢？

唯有第八眞異熟心，是由先世業力所引的總報果。所以他纔能恒、徧、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，壽煖也勢必隨之而離。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；然而，却不爲第八識所執受。因此，所以知道除六轉識外，決定有一個第八識。

乙七　爲緣起依

又契經說：識緣名色，名色緣識，如是二法，展轉相依，譬如蘆束，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。如二蘆束，更互爲緣，恒俱時轉，不相捨離。眼等轉識，攝在名中，此識若無，說誰爲識。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，無力恒時執持名色。寧說恒與名色爲緣？故彼識言，顯第八識。

這是所引第七理證。契經上說：『識緣名色，名色緣識』。名色，是五蘊的總名：受、想、行、識四蘊，是屬於無形可見，但以詮名而知的心法；所以名之謂「名」。色之一蘊，是屬於極微所成，有形質可見的色法；所以名之謂「色」。這名色雖在母胎中漸漸成長，然

而，必須有一個投胎的識，和他們互相爲緣，識緣名色而住，名色緣識而有。這樣展轉互依，好像綑成一束的蘆葦，彼此纔能同時站起一樣。倘若沒有這第八識，那個緣名色的識，就不應當有。

彼經中就有這樣的解釋：名，是不屬於色蘊的受、想、行、識四蘊。色，是羯邏藍——雜穢（父母精血和合爲雜，不淨爲穢）。這名色二法，和投胎的識，是相依而住。恰如兩簇蘆束，彼此互藉而立一樣。所以從生到死，這名色和識，他們永遠是俱時而轉，不相捨離的。

眼等六識，都攝在名色的四蘊「名」中。如果說，沒有第八識；那「識緣名色，名色緣識」的識，是指誰來說的呢？難道說！是四蘊名中的六識自緣不成？

也不可說，名中的識蘊，是眼等五識；與名色互緣的識，是第六意識。因爲初成胎的羯邏藍位，在七日以內，只是一個皰腫的「頗部曇」，此時五根尚無，何況有依根而起的五識身？所以名中的識蘊，是第七「末那」，及第六意識；與名色互緣的識，那是第八識啊。

又、六轉識，因爲他們都是有間斷，而又有轉易的原故，所以沒有永久執持名色，使之不壞的堅固性能。怎麼能說他們是恒與名色更互爲緣的識呢？因此，彼經中所謂：「識緣名色，名色緣識」的這個識，顯然是指第八識而言。

乙八　有識食體

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，變壞爲相。謂欲界繫香、味、觸三，於變壞時，能爲食事。由此色處，非段食攝，以變壞時，色無用故。二者觸食，觸境爲相。謂有漏觸，纔取境時，攝受喜等，能爲食事。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，希望爲相。謂有漏思，與欲俱轉，希可愛境，能爲食事。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，執持爲相。謂有漏識，由段、觸、思，勢力增長，能爲食事。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，故名爲食。

這向下是所引的第八理證。契經上說：三界、五趣、四生的一切有情，無一不是依「食」而得安住。食有：段食、觸食、意思食、識食四種。倘若沒有這第八識，那識食的體，就不應當有。現在把經上所說的四種食，依次分解如下：

第一種，名叫段食。此食，以分段變壞爲相。就是說：繫縛在欲界的有情，他們資養身命，必須把食物含有：香氣、滋味、及冷煖堅軟的觸等三塵，經過咀嚼、消化，分段變壞的程序，纔能成爲食事。至於色處，那不是屬於段食所攝。因爲當食物變壞時，他的色相，並

沒有飽腹和資養的作用。

第二種，名叫觸食。此食，以接觸外境爲相。就是說：凡夫的有漏「觸心所」，纔與外境接觸，便能攝取喜、樂、捨受，以資養身心，而成爲食事。這觸食，雖偏與八識相應；然而，屬於六識的食義偏勝。因爲七、八二識，觸境微細，不能攝受喜樂；雖但有捨受，而不生順益。唯六識觸境粗顯，能攝受喜樂，以及順益的捨受，其資養的意義，至爲殊勝之故。

第三種，名叫意思食。此食，以希望爲相。就是說：有漏的「思心所」，與「欲心所」俱時轉起，希望着可愛的順境，以爲食事。這意思食，雖偏與八識相應；然而，屬於第六意識的食義偏勝。因爲他對於可愛境界希望的殷重，殊非餘識之所能及。

第四種，名叫識食。此食，以執持爲相。就是說：凡夫的有漏識，由於段食、觸食、思食，這三食的資養之故，使其執持的勢力，得以增長，能爲食事。這識食，雖偏通於八識自體；然而，以第八識的食義偏勝。因爲他是一類恒不改易，相續無間，執持身命的功用殊勝之故。

因此，雜集論裏說：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；識食屬六識及意根七界。因爲這四種食，能够執持着有情的身命，使之不壞，亦不斷滅。所以名之爲

食。

段食，唯於欲界有用。觸、意思食，雖徧三界；而依識轉，隨識有無。眼等轉識，有間有轉，非徧恒時，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，非徧非恒，諸有執無第八識者，依何等食，經作是言：一切有情，皆依食住？

四食中的段食，唯在欲界的有情，纔能有用。觸和意思二食，雖徧三界；然而，他們畢竟是隨着八識心王，相應而轉的心所法。與六識相應的，隨識或無；與第八識相應的，隨識恒有，所以說，「隨識有無」。這可見唯有識食，是徧通三界，恒時而有的「食」了。

六轉識，既有間斷，又有轉易，當然不是徧通三界，恒時而有，他怎麼能執持有情身命？就是說：六轉識一到了滅盡定、無想定、熟眠、悶絕、無想天，這五個無心位時，都間斷了。別說無心位啦，就是在有心位時，他們也不是恒有；而是隨其所依的根，和所緣的境，在善、惡、無記三性，及三界、九地裏，時有轉易。如此，則六識非徧非恒，怎能執持身命？一般執着沒有第八識的人，試問，經上憑什麼「食」，這樣說：『一切有情，皆依食住』呢？

非無心位，過去未來，識等爲食。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，有情爲食。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，卽爲彼食。段等四食，所不攝故。不相應法，非實有故。

有人這樣說：無心位中，雖無有識，而以定前的識，爲「食」，不是也行嗎？今破之曰：那怎麼能行！並非無心位前後，過去未來的識，能爲識食。因爲他們既非現在，又非恒常；好像空華一樣的沒有體用。縱有體用，也不屬現在所攝，與虛空無異，他怎麼能爲食性？

也不可說：隣入定時的心，離定前不遠，可以給無心位的有情，作爲食事。爲什麼不可這樣說呢？因爲住無心位的有情，他那隣入定時的心，已被伏滅成爲過去了，怎能爲現在的食事！這是大小乘教，都很贊成的啊。

又不可執着經上有『禪悅食、法喜食』的話；就說：無想定、滅盡定、命根、同分等的不相應行法，就是彼無心位的食性。何以故？一則，無想定等，不屬於段、觸、思、識，這四食所攝。二則，不相應行法，並非離色心外，有實自體。自體尙無，如何能爲食事？

有執滅定等，猶有第六識，於彼有情，能爲食事。彼執非理，後當廣破。又彼應說：生上二界，無漏心時，以何爲食？無漏識等，破壞有故，於彼身命不可爲食。亦

不可執無漏識中，有有漏種，能爲彼食。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，卽互爲食。四食不攝，彼身命故。又無色無身命，無能持故。衆同分等，無實體故。

又有人執着，滅盡定和無想定裏，猶有第六意識，給彼定中的有情，作爲食事。這種執着，是不合理的。到後面當有詳細的破斥。

根本就不應當說：滅盡定中的人，還有第六意識，能爲食事。假定這是應當說的話；試問：當滅盡定人，上生色、無色界，起無漏心時，以什麼爲食呢？你一定會說：此時有漏意識，既已間斷，那就以無漏識爲食吧。殊不知，無漏是破壞有漏的，怎可以無漏識，來做執持有漏身命的食事？

也不可執着，無漏識中，潛藏有有漏種子，能爲色、無色界，滅盡定人的食事。爲什麼不可這樣執着呢？因爲無漏識，好像涅槃一樣，他不能執持有漏種子之故。

復不可說：色、無色界的有情，起無漏心時，他們以根身執持壽命；壽命執持根身；如是身、命相持，互爲食事。爲什麼不可這樣說呢？一則，所謂「身、命互食」，那是你們的杜撰，不是佛所說的段、觸、思、識四食所攝。二則，無色界的有情，沒有色身，拿什麼執持壽命？三則，命根、衆同分，是沒有實體的不相應行，又怎能爲有情的食事？

由此定知，異諸轉識，有異熟識，一類恒徧，執持身命，令不斷壞。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。說爲有情，依食住者，當知皆依示現而說。既異熟識，是勝識性，彼識卽是此第八識。

基於以上所說的種種理由，決定知道，另有一種與六轉識不同的異熟識。他是一類相續，恒常遍徧，執持有情身命，使之不斷不壞的識食之體。世尊卽依此識的意義，作如是說：「一切有情，皆依識食而得安住」。設難：照這樣說，佛也是依食而住的有情了；否則，何以言「徧」？答：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。

既知識食雖徧通八識，要以異熟爲殊勝食體。那識食，豈非就是第八識嗎？

乙九　不離身識

又契經說：住滅定者，語身心行，無不皆滅。而壽不滅，亦不離煖，根不變壞，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，恒徧執持，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。

這向下是所引的第九理證。契經上說：住滅盡定者，他們身行的出入息、語行的尋伺、心行的受想，通統都滅盡了，而壽命不滅；所以身上的溫度，也依然保持，根不變壞，識不離身。倘若沒有這第八識，那滅盡定人的「不離身識」，就不應當有。

所謂滅盡定人的「不離身識」，不許是六轉識嗎？不許！因爲六轉識的行相，粗顯散動，於六塵境，攀緣不定，勞思焦慮。行者因厭患彼故，暫求止息，從粗到細，觀無相想，漸次伏除，直到都滅盡位，卽依此位建立了「滅盡定」名。所以在這滅盡定中的六轉識，無不都滅。倘若不許有微細難知的一類無記、恒無間斷、體徧三界、執持壽煖的第八識存在，試問：經上依什麼說「識不離身」呢？

若說：滅盡定中的六轉識，雖已除滅，到後來出定時，還要再起。所以說「識不離身」，好像說隔日一發的瘧疾，名「瘧不離身」一樣。照你這樣說，那經中就不應當說「心行滅」，說識滅纔對。因爲說「心行滅」，原爲顯定中有識。今汝所說的識，是和心行的受想，於定中同滅，定後同起故。壽、煖二法，以及諸根，也應當同識一樣，在定中無，出定方有。這麼一來！入定出定，等於死而復生，豈不成爲大過？因此，我們應當承認，除轉識外，

另有一個第八識，在滅盡定中，與其所執持的壽、煖二法，一樣的不離於身。

又此位中，若全無識，應如瓦礫，非有情數，豈得說爲住滅定者。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。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。由是理趣，住滅定者，決定有識，實不離身。

住滅盡定位的人，若全無識，就應當如破瓦碎石一樣，不在有情之數了。怎麼可以說他是住滅盡定的人呢？

又，住滅盡定位的人，如果沒有異熟識，更有誰能執持根身壽煖？既然沒有能執持的識，那根身豈不都要腐壞，同死屍一樣的沒有壽命了嗎？如此，則出定後的識，如何能夠還生？經中所說那「識不離身」的話，也就沒有着落了。如果第八異熟識，眞的在滅盡定中捨了此身，他立刻會離開此地，到別處去托生其餘的另一他身。決無起死回生之理。

又、倘若滅盡定位，沒有執持種子的識；那出定已後的識，既無種子，如何得生？過去未來，如空華兎角；不相應行，非實有體；已爲大小乘教所極成。十一色法，離識都無，他

們不能受熏持種，這在前面，也已遮簡過了。然而，在滅盡定、無想定、熟睡、悶絕、無想天，這五種無心位中的人，實在同有心位一樣，並非無識；也一樣的具有根身、壽、煖，爲有情所攝，非同瓦礫。由這以上所說的道理和義趣；住滅盡定位的人，決定有個第八識，實不離身。

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。本爲止息行相所緣可了知識，入此定故。

若說：因爲滅盡定位有第六識，所以纔名叫識不離身。這話也不合理。因爲滅盡定，不但名叫滅盡定，而且也名叫無心定；所謂「無心」者，就是無此粗動的第六識啊。

若說：滅盡定所以亦名無心定者，那是因爲他沒有前五識的原故，並不是沒有第六識。照你這樣說，所有的一切定，甚至連無心的熟睡、悶絕，都應當名叫無心定囉！因爲他們都沒有五識身啊。當知，第六意識，既同五識身一樣的屬於六轉識，當然在滅盡定中，也應同五識身一樣的沒有。

這滅盡定位的不離身識，他的行相——見分，及所緣——相分，也如壽煖二法一樣的微

細難知，所以不是粗動的第六識。倘若滅盡定位，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。試想想看看，本爲止息有行相所緣可知的第六識，而入此定，那裏還會有第六識的存在。

又若此位，有第六識，彼心所法，爲有爲無？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，資助心强，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，資助心强，此二滅時，心亦應滅。如身行滅，而身猶在，寧要責心，令同行滅？若爾，語行尋伺滅時，語應不滅，而非所許。然行於法，有偏非偏：偏行滅時，法定隨滅；非偏行滅，法或猶在。非偏行者，謂出入息，身息滅時，身猶在故。尋伺於語，是偏行攝。彼若滅時，語定無故。受想於心，亦偏行攝，許如思等大地法故。受想滅時，心定隨滅，如何可說，彼滅心在。

又若滅盡定位，尙有第六意識的存在，試問：這第六識的心所法，有沒有呢？這有、無心所二義，都是小乘的轉計。向下依次別破。今先破有心所：

若有心所，經中就不應當說，住滅盡定的人，受、想兩個心所，都滅盡了；也不應當把滅盡定的名，叫做「滅受想定」。

彼復自救的說：這滅盡定，在定前加行修靜慮時，只是厭患受、想二法，所以定中唯滅受想，並不是連其餘的思等心所，都一齊滅却。不過在五十一個心所法中，以受想二法，資助心王勞慮的勢用較强，獨名之爲「心行」罷了。這與經中所說的「心行滅」，有什麼相違？

論主破：照你們這樣說：「滅盡定前，但厭受想，唯受想滅」的話；那麼，無想定中，就應當唯有「想」滅，因彼定前但厭「想」故。然而你們不許！既不許無想定中，唯有想滅，爲什麼偏許滅盡定中，唯受想滅呢？既然說，唯受想二法，資助心王的勢用較强，這受想二法滅時，那六識心王，就應當也隨之而滅啊。

彼又自救：滅盡定人，身行的出入息雖滅，而身猶不滅。爲什麼要責第六識心王，同心行的受想一齊滅呢？

論主破：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，語也應當不滅啊。然而這又是非汝所許！既不許語行滅，而語不滅，爲什麼偏許心行滅，而心不滅呢？

行之於法，有偏行、非偏行之別：隨法有無的，名叫「偏行」，偏行滅時，這個法，也決定隨之而滅；不是隨法有無的，名叫「非偏行」，非偏行滅時，這個法，或依舊還在。例如：住滅盡定人，身行的出入息滅時，而身猶在；這就是所謂的「非偏行」。語行的尋伺滅

時，語也決定隨之而滅；這就是所謂的「徧行」。心行的受想，也是屬於徧行所攝；因爲你們許他如「思」等一樣是「大地法」故。（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，也決定隨之而滅。怎麼可說，受想雖滅，而意識猶在呢？

又許思等，是大地法；滅受想時，彼亦應滅。既爾，信等此位亦無。非徧行滅，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。彼救不然，有差別故。謂佛自簡唯無明觸，所生諸受爲緣生愛。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。

論主反難：若許受想思等，是十大地法；那受想二法滅時，思等八法，就應當與之俱滅。如此，則信等善法，在滅盡定位也就沒有了。因爲並非徧行的受想法滅，其餘的非徧行，還可以照樣存在啊。這如何可說，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；因爲大家一致同屬大地法故。又此滅盡定中，若有思等心所，也應當有觸；因爲其餘的心所法，無非都是依觸力而生。若許有觸，就應當有受；因爲緣起法說是「觸緣受」故。既許有受，就應當生想；因爲受想二法，是誰也離不開誰的啊。

彼復救言：如十二緣起所說的「受緣愛」，並非一切受，都能起愛。所以「觸緣受」，也並非一切觸，都能生受。因此，你們所難的理由，是不能成立的。

論主破：彼救不然！怎能以「觸緣受」，與「受緣愛」相提並論？這兩句話的意義，是有差別的啊。佛自己就曾經作過簡別的說：「唯有無明觸所生的有漏諸受，纔能爲緣生愛」。從來沒有說過，觸有：「生受」、「不生受」的分別。所以受雖不一定能夠生愛；然而，無觸則已，若有觸，則必有受生；受生則想亦與俱。這道理，是決定而不可移易的。

或說滅盡定位，也應如其餘的有心位一樣受想不滅；因彼執此滅盡定中有思等的大地法故。那便違背了「心行滅」的聖教，也不得成爲「滅受想定」了。

若無心所，識亦應無，不見餘心，離心所故。餘徧行滅，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。

上來破有心所竟。此下破無心所。如果滅盡定位，沒有心所，那第六識心也應當沒有。

因爲從來沒有見過其餘有心位的心法，能够離開了他的心所而存在；滅盡定位的心，當然也不例外。心行的受想，與語行的尋伺，同屬徧行。因爲受想以外，其餘的尋伺徧行滅了，語法也跟着就滅；所以受想的徧行若滅，心法也一樣的隨之而滅。否則，受想既不能徧一切心，就應當不是你們所謂的大地法；第六識心，也應當不是心所的相應法了。若許第六識心非相應法；那就應當沒有根境爲所依緣，豈非同非心的色法一樣？

又契經說：意法爲緣，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，如何但說滅受想等？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？

契經上說：意根緣法塵，能生意識；根、塵、識三法和合成觸；與觸俱起的有：受、想、思。如果這滅盡定中，有意識存在，那就由於根塵識三和之故，必定應當有觸。觸既然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？

若彼救言：在滅盡定外的餘時，根、塵、識三法和合，有力成觸或生觸，能起受等心所

。由此定前加行，厭患心所之故，所以在定中的根、塵、識三事，便沒有和合成觸或生觸的能力了。當然也沒有與觸俱起的受想思。

論主反難：若如此說，定中既無一切心所，就應當名叫滅心所定，何以但說：滅受想定呢？

若復救言：在定前加行厭心所時，但厭受、想二法。這受、想二法滅了，一切心所也就隨之而滅。今依定前所厭的受想二法，來建立「滅受想」的定名，有何不可？

論主破：既然如此，這定中的第六識心，也應當滅。因其與所厭的受想，是起則俱起，滅則俱滅故。也像其餘的心所一樣隨之而滅。不然，爲什麼名叫無心定？

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。如是推徵，眼等轉識，於滅定位，非不離身。故契經言：不離身者，彼識卽是此第八識。入滅定時，

不爲止息，此極寂靜執持識故。無想等位，類此應知。

問：假定滅盡定位，猶有意識；這意識是屬於善、染、無記三性的那一性呢？不應當是染汚，或無記性哪。其理由如下有四：①諸善定中，都沒有染汚、無記這末回事，何況滅盡定位而有此事嗎？②其餘有心位的染、無記心，必有心所；滅盡定位既無心所，當然不是染、無記性。③在定前加行時，不應厭善，而生起了染汚或無記性。④並非本求禪定寂靜，翻倒生起了散心意識。

小乘計執，善性是由四因所成：一、相應。二、自性。三、勝義。四、等起。如下依次而破：

若說滅盡定位的第六識心是善，就應當與無貪、無瞋、無痴，這三善根相應。因爲你們自許，滅盡定心是「相應善」故。

這滅盡定的第六識心，不應說他是自性善，或勝義善。因爲善根本來是善，名「自性善」；涅槃寂滅，名「勝義善」；這和你們自宗由相應因所成的「相應善」，豈非矛盾？像這樣的意識，既非善根，又非涅槃，怎能說他是自性善，或勝義善呢？

若說這滅盡定心，是由加行「等持」所引發的「等起善」。理亦不然！因爲等起善，和你們自宗的相應善，也是相違背的啊。所以滅盡定心，應當如其餘的善心一樣，不是「等起

」。等起善，是由平等持心的「等持」定力，所起的心一境性；意識，是攀緣無間，互易而起於善、染、無記的三性心。如何可說滅盡定心，是由定前加行「等持」所引起的「等起善」呢？

以是義故，滅盡定心之所以名爲善者；那是由於相應力之所致。既然如此，他一定與無貪、無瞋、無痴的三善根相應。怎能說這滅盡定位，唯有意識而沒有心所呢？

心、心所法，從不相離，既無心所，意識亦無。這樣推究起來，那眼等六識，在滅盡定位裏，並不是不離身識。所以經上所說那不離身識，就是這第八識。因爲入滅盡定時，止息的是那粗動的六轉識，並不是止息這極寂靜的第八「執持識」啊。滅盡定如此；應知，無想定、無想天，也是這樣的。

乙十　有染淨心

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，以心爲本，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。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，行爲緣故。時分懸隔，無緣義故。此不成故，後亦不成。

這向下是所引的第十理證。有情是雜染，或是清淨，完全以心爲轉移。所以契經上說：「心雜染故，有情雜染；心清淨故，有情清淨」。倘若沒有這第八識，那雜染或清淨的心，就不應當有。就是說：一切有漏、無漏的染淨諸法，都是以心爲根本。染淨法的現行，無非因心而生；種子，也無非依心而住。這是因爲本識受彼染淨現行的熏習，還持彼所熏的種子而起現行之故。這樣種生現，就是「因心而生」；現熏種，就是「依心而住」。向下別釋雜染、清淨二法。玆先釋雜染：

然雜染法，略有三種：（一）煩惱，卽三界見、思二惑。（二）業，卽因惑所起的一切有漏善、不善業。（三）果，卽因業所感的異熟報果。這是三種染法不同的類別。倘若沒有這第八識，來執持煩惱種子；那生死往還於三界九地的有情，從自地生到非想處地，已無染心；後來再由非想處地，還生自地時所起的煩惱，豈非無因？因爲除了第八識外，其餘的色心等法，不能持種；過去未來，又非實有；他們都不够做界地往還的資格。如果煩惱可以無

因而生，那就沒有聲聞、緣覺、佛三乘的學、無學果了。因爲他們已竟斷了的煩惱，還可以再起啊。

倘若沒有第八識，來執持業、果的種子；那生死往還於三界九地的有情，從甲地轉生爲乙地的異類；或從乙地轉生爲丙地的異類後所起的業果，豈不也是無因？若說除第八識外，其餘的色心可以持種，過去未來可以爲因；這在前面已給遮遣過了。假使業果可以無因而生，那證入無餘依涅槃界後，三界業果，就應當還復現起；因爲能起業果的煩惱，也是無因而生啊。

又、十二因緣所說：「行緣識」的意義，就是由前的「行」因，熏成了後的「識」果。如果沒有這第八識，那「行緣識」的因緣，就應當不能成立。「行緣識」的識，不是六轉識，因爲轉識不能受熏，在前面已經說過了。投胎結生時的「中有」染識，也不是行所招感。那麼，是不是就應當說：「行緣名色」呢？不！行時，名色未來；名色來時，行已過去；這樣業果相望，時分懸隔，怎能成爲緣義？此既不成，那向後的「名色緣六入」，乃至「生緣老死」等，也都不能成立了。

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。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，不持彼種，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？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。

上來釋雜染法竟。此釋清淨法。諸清淨法，也有三種：（一）世道，卽厭下欣上的有漏六行。（二）出世道，卽無間、解脫對治煩惱的無漏道。（三）斷果，由斷障所得的勝果。倘若沒有這第八識，來執持世、出世間的清淨二道種子；那由世道加行進入了出世道；或由出世道退墮世道，在這樣轉變爲異類心後，所起的淨法，都應當無因。至於你們所執着的餘法可以爲因，在前面已經破過了。假如世、出世間二種淨道，可以無因而生的話；那麼，證入無餘依涅槃界已，那二種淨道，就應當還復生起，因彼二道所依的身智，也是無因而生啊。

又、無漏的出世淨道，最初就不應當生起；因爲沒有第八識，來執持那法爾本有的無漏

種子之故。有漏法的聞熏等類，也不能做無漏法的因緣（參閱本章第三節的「辯解本熏」）。這無因而能生果的說法，簡直成了外道，而不是釋迦牟尼的佛子。初時的無漏不生；後時的無漏，當然也不生；初後二時的無漏，既都不生，這就應當沒有聲聞、緣覺、佛的三乘道果啊。

依第八識，轉煩惱障，爲涅槃斷果；轉所知障，爲菩提智果，名爲「轉依」。倘若沒有這第八識，執持煩惱種子；那轉依斷果，也不能成立。這意思是說：出世淨道起時，那現行煩惱，及其種子，通統都沒有了。因爲染、淨二心，他們勢如水火，不能俱起之故。與出世淨道相應的心，也不能持煩惱種子；因爲他們的性質相反，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，持種的道理，又都不能成立。如此，則既無所斷的惑，能斷的道亦無；那麼，依什麼煩惱，由什麼斷道，來建立涅槃斷果呢？

若說：由最初的斷道力故，使後惑不生，卽依此建立斷果。如此說來，則斷道初起，就應成無學。因爲後來的煩惱，都已無因，永不再生故。

如果許有此識，則一切染淨諸法，都可以成立。因爲唯有此第八識，纔能執持染淨二法的種子之故。

證有此識，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。

這是五教十理的總結。證明有此第八識的道理與義趣，在經論裏，可以說是廣大無邊。恐怕好略的學者，厭惡繁文之故，所以纔提綱挈領的說了個概要。諸轉識外，別有本識受熏持種；在這五教十理裏，顯而易見。凡是有智慧的人，都應當深解信受。第一章解初能變竟。

第二章　解第二能變

第一節　結前生後

如是已說，初能變相。第二能變，其相云何？

「如是」二字，是指前面第一章所說而言。第一章已說初能變識的第八阿賴耶竟。次下該說第二能變的第七識了。那第七識能變的相狀是怎麼樣呢？這是發起向下論端的一個問題。

第二節　舉頌以答

頌曰：『次第二能變，是識名末那。依彼轉緣彼，思量爲性相。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』。

這是舉三十頌中的三頌十二句，來答覆上節的問題。今依十門分別如下：（一）「次第二能變，是識名末那」，是釋名門。（二）「依彼轉」，是所依門。（三）「緣彼」，是所緣門。（四）「思量爲性」，是體性門。（五）「相」；是行相門。（六）「四煩惱常俱，謂我癡我見，並我慢我愛」，是染俱門。（七）「及餘觸等俱」，是相應門。（八）「有覆無記攝」，是三性門。（九）「隨所生所繫」，是界繫門。（十）「阿羅漢滅定，出世道無有」，是伏斷位次門。這十門分別，向下論文自有解釋。

第三節　解頌文

甲一　釋名門

論曰：次初異熟能變識後，應辨思量能變識相。是識聖教，別名末那；恒審思量，

勝餘識故。此名何異第六意識？此持業釋，如藏識名，識卽意故。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，爲簡心識。積集、了別，劣餘識故。或欲顯此，與彼意識，爲近所依，故但名意。

現在開始來解釋頌中十門的第一釋名門。初能變的第八異熟識，前已說竟。次於初能變的異熟識後，應該辨解第二能變的第七思量識了。這第七識，在聖教的經典中，通名謂「識」，別名「末那」。末那，翻成我們中國的話，就叫做「意」。意字的解釋，是恒審思量。因爲第八識的思量，恒而非審；第六識的思量，審而非恒；前五識的思量，恒審都非；唯有第七識的思量，是既恒又審，勝過了餘識之故，所以名之謂「意」。

問：既然第七識的通名謂識，別名謂意，綜合通別，卽名「意識」，這和第六意識，有什麼不同？答：第七識，是以意爲識體，識爲意用；在六離合的釋義中，屬於以體持用的「持業釋」；也像阿賴耶，名謂「藏識」，藏卽識體一樣。第六意識，依意根爲主；在六離合中，屬於「依主釋」；好像依眼根所發的識，名叫眼識一樣。所依的「意」是第七；能依的「識」是第六。這識和意，是有差別的啊。

儘管第七的意識，是「持業釋」；第六的意識，是「依主釋」。然而，在聖教中，唯恐他們的名義，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：在積集的意義方面，他不及第八識的「心」；在了別的意義方面，他不及前六識的「識」。或欲顯示這第七識，一則與彼第六意識鄰近；二則爲彼意識所依。所以但名爲「意」。

甲二　釋所依門

乙一　釋依彼轉

依彼轉者，顯此所依。彼，謂卽前初能變識。聖說此識依藏識故。有義：此意以彼識種，而爲所依，非彼現識。此無間斷，不假現識，爲俱有依，方得生故。有義：此意以彼識種，及彼現識，俱爲所依。離無間斷，而有轉易，名轉識故。必假現識，爲俱所依，方得生故。轉，謂流轉，顯示此識，恒依彼轉，取所緣故。

上來已釋第一的釋名門竟。現在該講第二的所依門了。頌中所說的「依彼轉」，這三個字，是怎樣的解釋？今按彼、依、轉的次第，釋之如下。

彼，就是指前面初能變的第八阿賴耶——藏識而言。因爲聖教中說，這第七識，是依彼藏識之故。

依，是依託。依託什麼？這有兩家不同的解釋。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，恒無間斷，他不須要假藉第

八識的現行，做他的俱有依，纔得生起。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；然而入見道時，却不能沒有轉易，所以他也名叫轉識。既有轉易，或染、或淨，他必須假藉第八識的種子與現行，做他的俱有依，纔得生起。

轉，是流轉。相續爲流，生起爲轉。這是顯示第七識，恒依第八識而轉起；復取彼所依的第八識，爲所緣的境界。

乙二　略釋三依

諸心心所，皆有所依。然彼所依，總有三種：一、因緣依：謂自種子。諸有爲法，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。

不但第七識；就是八識心、心所法，他們也都各有其所依託。然而，他們的依託雖多，總略不過三種。茲列舉如左：

一、因緣依：什麼叫做因緣依？就是「自種子」。一切法，都是依託着他們自己的種子而起現行。若離此種子因緣，那現行果法，必定不生。

二、增上緣依：什麼叫做增上緣依？就是「內六處」，卽眼、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，也名叫「俱有根」。若離此俱有根，那心王和心所，必不能轉。

三、等無間緣依：什麼叫做等無間緣依？就是「前滅意」。前念心滅，避開了他現在的處所，引導着後念的心、心所，令生彼處；所以前滅意的異名，又叫做「開導根」。八識心王和心所，都是依託這開導根而起的。若離此開導根，那心王和心所，必不能起。

唯有心、心所法，具足以上這三種所依，纔名叫「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。所以他們都不得名爲「有所依」。

乙三　別釋三依

丙一　釋因緣依

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：彼說爲證不成。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，互爲因故。然種自類，因果不俱。種現相生，決定俱有。故瑜伽說：無常法與他性爲因，亦與後念自性爲因，是因緣義。自性言：顯種

子自類，前爲後因。他性言：顯種與現行，互爲因義。攝大乘論亦作是說：藏識染法，互爲因緣。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。

上來略釋三依竟。此下是再把三依分別詳釋。今先釋因緣依。「初種子依」，就是第一的因緣依。這有兩家不同的主張：第一家小乘經部師的主張，是因果異時。他說：要種子滅了之後，那現行果法纔能生起。這無種已生的道理，是雜集論上說的。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。

第二家護法論師的主張，是因果同時。他說：雜集論的證明，是不能成立的。因爲彼論是依前念種子，引生後念種子而說的。並不是說已竟滅了的種子，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；好像燈炷生燈燄，燈燄燒燈炷，燄炷同時，互爲因果一樣。這纔能叫做因緣。

然而，種子生種子的自類因果，是前後刹那，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，可與他性爲因，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「他性」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。

攝大乘論上，也這樣說：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；好像一綑蘆葦相倚而立似的，俱時而有。又說：種子與果法，必定俱時。所以「種子依」，決定不是前後刹那。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，權且轉變了大乘的教理，而不是正義。因此，八識心王及一切心所，必定各有各的種子因緣，做他的所依。

丙二　釋增上緣依

次俱有依。有作是說：眼等五識，意識爲依。此現起時，必有彼故。無別眼等，爲俱有依。眼等五根，卽種子故。二十唯識伽他中言：『識從自種生，似境相而轉，爲成內外處，佛說彼爲十』。彼頌意說：世尊爲成十二處故，說五識種，爲眼等根；五識相分，爲色等境。故眼等根，卽五識種。觀所緣論亦作是說：『識上色功能，名五根應理；功能與境色，無始互爲因』。彼頌意言：異熟識上，能生眼等色識種子，名色功能，說爲五根，無別眼等。種與色識，常互爲因；能熏與種，遞爲因

故。第七八識，無別此依。恒相續轉，自力勝故。第六意識，別有此依。要託末那，而後起故。

上來釋「因緣依」竟。此下釋「增上緣依」。「次俱有依」，就是第二的增上緣依。這有四家不同的說法。第一家難陀等說：眼等五識，以第六意識爲俱有依。五識起時，必定有第六意識和他們同緣現境。除意識外，別無眼等五根，爲俱有依。因爲眼等五根，就是五識的種子啊。

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』。這頌中的意思是說：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』。這頌中的意思是說：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；卽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，他們自無始以來，常常的互相爲因。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。因爲他們恒相續起的自力殊勝，不須要依賴其他的俱有根啊

。至於第六意識，那就不能沒有俱有依了。因爲他的自體間斷，要依託着第七末那，纔能生起。

有義：彼說，理教相違。若五色根，卽五識種，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，爲執何等，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，卽五識種；五根應是五識因緣，不應說爲增上緣攝。又鼻舌根，卽二識種；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，卽三識種；二地五地，爲難亦然。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，卽是末那；彼以五根爲同法故。又瑜伽論，說眼等識皆具三依，若五色根卽五識種；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。

此下是第二家的說法，他對前面第一家所說，大不爲然，乃斥之爲「理教相違」。怎樣與理教相違？因爲他有如下的九種過失。

一、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，這十八界的種子，就應當雜亂不分。然而十八界，却很清楚的各有各的種子，並非根種就是識種。這在一切經論裏，處處都有說明。

二、二種俱非失：五識，各有其能生的相分種子與見分種子，這二分種子迥然不同。試問：你們執着這二分種子的那一分名叫五根呢？若說是見分種子；那見分是心法，就應該屬於識蘊所攝了；然而五根非心，不屬識蘊。若說是相分種子；那相分是外處的色法，就應該屬於外處的色蘊所攝了；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、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啊。

四、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的有情，纔有鼻舌二根，色界繫無；或應繫縛於色界的有情，也有鼻舌二識，不但欲界繫有。若許這樣，便都與聖教相違。因爲聖教說是：色界也有鼻舌二根，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，不但二地。若許這樣，也都與聖教相違。因爲聖教說是：眼耳身三根，五地都有，三識則唯通二地之故。（欲界一地，色、無色界各四地，謂之三界九地。這裏所說的二地、五

地，就是由欲界地到色界地的名數）

五、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，而是兼通善惡二性了。

六、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、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哪。今末那既非意識種子，怎能說五根是五識的種子呢？

八、三依闕一失：瑜伽論上說：眼等五識都有三依：1因緣依——種。2增上緣依——根。3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、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？

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。

有人爲避免前面所說的九種過失，朋比附和第一家的執着，而作救言，他說：所謂「五

根卽五識種」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。這很妙的符合了二十唯識論和觀所緣論的二頌；也善巧的隨順了瑜伽論的說法。

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。善等五識旣非業感，應無眼等，爲俱有依。故彼所言，非爲善救。

彼爲救難所說的話，徒涉虛誕，都無實義，過失更多至十種：

一、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、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、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？若執五根而爲業種；那五根就不是色蘊所攝，而是行蘊所攝了。

四、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、五根在欲界一地、色界四地，這五地都有。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、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啊。豈有此理？

七、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、眼等五根，是有礙色法；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、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，而不通善惡二性了。

十、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他的俱有依啊。

彼言本爲救難而發，反不免有以上十種過失，所以不是善救。

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。然伽他說：種子功能，名五根者，爲破離識實有色根，於識所變，似眼根等以有發生五識用故，假名種子，及色功能。非謂色根卽識業種。

上來是破斥第一家所說，此下才是第二家的正義。很多經論上處處都說：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？

然而二十唯識及觀所緣論的頌中，雖說有「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，假名之爲「種子」；觀所緣論，假名之爲「功能」。並不是說：色根就是能生五識的業種。

又緣五境明了意識，應以五識爲俱所依。以彼必與五識俱故。若彼不依眼等識者；彼應不與五識爲依。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。此卽現行第八識攝。如瑜伽說：有藏識故，得有末那。末那爲依，意識得轉。彼論意言：現行藏識爲依止故，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，決定恒有一俱有依，謂第七識。若與五識俱時起者，亦以五識爲俱有依。第七轉識，決定唯有一俱有依，謂第八識。唯第八謂恒無轉變，自能立故，無俱有依。

又緣五境而能明了的第六意識，應以五識爲俱有依。因爲他必定與五識俱起，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；他們彼此相依的勢力，是均等的啊。

又第七識雖無間斷；然而行人在由見道到修道的進程中，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，而不是他的種子呢？瑜伽論上說：「有藏識故，得有末那；末那爲依，意識得轉」。這論中的意思，很明顯的是說：由於有了現行的第八

藏識作依止故，所以纔有第七識的末那，並不是由他的種子。否則，那論中就應當乾脆的說，有藏識故，意識得轉。何必要展轉的說：「有藏識故，得有末那；末那爲依，意識得轉」呢？因此，他們所說，不但與道理相違，而且也違背了教法。

因此，應當這樣說：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，決定常有一個第七識，做他的俱有依；倘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做他的俱有依，更無第二。七轉識都須要有俱有依，唯獨恒無轉變，而能自立的第八識，他不須要。

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，既恒俱轉，更立爲依，斯有何失？許現起識，以種爲依，識種亦應許依現識。能熏異熟，爲生長住依。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，徧依諸根，恒相續轉。瑜伽亦說：眼等六識，各別依故，不能執受有色根身。若異熟識，不偏依止有色諸根，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。

這是第三家的說法：他指前面第二家所說，雖較第一家爲勝，但也未必盡都合理。第八

識，既和其餘的七轉識，都是同類的識性，爲什麼許七轉識，都有俱有依，不許第八識也有俱有依呢？第七、八二識，既然都是恒時俱轉，就許第七依第八，第八依第七，這樣更互爲依，又有什麼過失？

既許現行識以種子爲依，那種子識亦應許依現行。問：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。

又，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，普徧的依止有色諸根，恒相續轉。瑜伽論上也說：眼等六識，因爲是各自依各自的根，而不是徧依諸根之故，所以他們不能執受有色根身。如果異熟識，不是徧依有色諸根，就應當同六識一樣的不能執受。若說不徧依也能執受的話，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，決定有一依此，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。

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，皆說爲依。如王與臣，互相依等。若法決定、有境、爲主、令心心所，取自所緣，乃是所依。卽內六處。餘非有境，定爲主故。此但如王，非如臣等。故諸聖教，唯心心所，各有所依。非色等法，無所緣故。但說心所心爲所依，不說心所，爲心所依，彼非主故。

此下是第四家護法的正義。他指斥前面三家的說法都不合理。因爲他們還沒有了解「所依」與「依」二義的差別。

什麼叫做「依」？就是一切有爲法，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」。好像一個國王，和他的臣僚，王依臣，臣依王，互相爲依一樣。

什麼叫做「所依」？有如下四義：一、決定。二、有境。三、爲主。四、令心心所取自所緣。四義具足，無一缺失，纔能叫做「所依」。那麼具此四義的是誰呢？就是內六處——六根。除六根外，餘如：第六意識以五識爲依；第七、八二識以六識爲依；第八識以五根爲依；一切種子以能熏的現行爲依；他們雖各有依，却沒有非依不可的「決定」義。現行法以

四大種、命根、種子爲依；雖有決定，却沒有能起緣境作用的「有境」義。諸識以徧行心所爲依，雖有決定、有境二義，然而心所是心王的臣屬，他沒有自在的「爲主」義。種子以現識爲依，雖有決定、有境、爲主三義，然而現識却不能令種子緣自己的境界。這六根以外的餘法，既然都不具足四義，那就只有內六處爲八識的「所依」了。

若以譬喻來說，這「所依」義，只可喻之如王，爲臣所依，非喻如臣。所以經論上說：唯是心、心所法，才可以名「有所依」，而非色等。因爲色法，既無緣境之用，當然也無境所緣。他們沒有第二的「有境」義。雖心、心所都有「所依」，然而所依的是心，而不是心所。所以但說，心所以心爲所依；不說心所爲心所依。因爲心所似臣，他沒有第三的「爲主」義。

然有處說：依爲所依；或所依爲依，皆隨宜說。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：『阿賴耶爲依，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，恒與末那，俱時轉故。又說藏識，恒依染汚，此卽末那。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。

然而有許多經論上說：依卽所依，所依卽依。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說法。因此，諸心心所，或多或少，俱有所依，如下應知。

前五識的所依有四：1、五根的同境依。2、第六識的分別依。3、第七識的染淨依。4、第八識的根本依。這四依，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。五識沒有分別，他必須藉著第六意識的分別力，以爲分別，所以第六意識是五識的分別依。五識非染非淨，他必須隨著第七識的染淨以爲染淨，所以第七識是五識的染淨依。第八阿賴耶識，是一切識的根本，當然也是五識的根本依了。因爲這四依的義各有別，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；他們又是同緣現境，比起疎遠的餘依來，不但相近，而且隨順之故；所以唯說以五根爲依，其餘的三依，則略而不說。

第六意識的所依有二：1、第七識。2、第八識。這二依若缺其一，那第六意識，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，不說亦依五識呢？答：雖然五識與意識同緣現境，分別明了，但那是不一定啊。無五識時，意識亦有，所以五識但有依義，而非所依。那麼，何以聖教唯說依第七識，而不說依第八識呢？那是因爲第六意識，必須以第七識爲染淨依，他們又是同屬轉識所攝，近相順隨之故，所以唯說依第七識，而不說亦依第八。

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。這好像楞伽經的頌中所說：以第八阿賴耶識爲依止故，所以才有第七末那的轉起；依止第八的心，及第七的意，其餘的六轉識，才能够生起。

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。雖然三十本頌中說：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自性妄惑了，所以說沒有末那，並不是沒有第七識體。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

體都沒有了。

有色界的第八識，雖也以五根爲依，却不定有。所以他不屬於「所依」的範圍。識的種子，不是心、心所法，他不能現緣自境，但有「依」義而沒有「所依」。

八識心王的「所依」，已如上說，其心所的所依，又將如何？那只有隨著他們心王的所依爲所依了。不過此外還得再加上和他們相應的心王才行。例如：與五識心王相應的心所，除以五識的所依爲所依外，還得再加上五識心王爲他的所依。如果照這樣說，那就很妙的符合了理教。

丙三　釋等無間緣依

後開導依。有義：五識自他前後，不相續故，必第六識，所引生故，唯第六識，爲開導依。第六意識，自相續故，亦由五識所引生故，以前六識，爲開導依。第七八識，自相續故，不假他識所引生故，但以自類爲開導依。

上來已釋三依的前二依竟。此下該釋最後的等無間緣依了。等無間緣依，亦名開導依。這也有三家不同的解釋。第一家說：五識的生起，唯一刹那。不能使前一刹那的自類，及後一刹那的他類，相續無間。因此他必須由第六意識所引生，也唯有以第六意識，做他的開導依。

第六意識，一則有前後相續的自力；二則他不但引生五識，也爲五識所引生。因此他以自識，及五識這，前六識來做開導依。

第七、八二識，他們自能前後相續，不須要假藉他識來協助引生。所以他們的開導依，不是別個，而是他們的自類。

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，既爲決定、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。

第二家說：前面第一家所說的道理，並不究竟。且以前五識來說吧：若在沒有得到自在無礙的凡位，所遇的境界，必非殊勝，這可以如汝所說：五識唯一剎那，不能相續。倘若到了自在無礙的聖位，那就不對了。例如：諸佛菩薩，都能對境自在，五根互用，眼可聞聲，耳可見色，並不須要假藉著意識的推求，便能任運決定了恒緣之境；像這佛菩薩的五識身，

怎能說他不是相續無間？

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，而是由第六意識所引生。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，他們或善或惡，都是相續而轉。以此類推，乃至身識，應知也是這樣的。

瑜伽論裏所說的意思，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，這樣更翻遞進的相續而生。

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，爲彼六識等無間緣，卽施設此，名爲意根。若五識前後，定有意識，彼論應言：若此一識，爲彼六識等無間緣；或彼應言：若此六識，爲彼一識等無間緣。既不如是，故知五識有相續義。

在淡然無奇的平庸境界，可以說五識是有間斷的；若遇强烈的盛境，那就不然了。他逼

奪著身心，使你不暇頃刻暫捨，這時候的五識身，必然是相續無間。例如：熱地獄裏的苦盛；戲忘天的樂盛；這苦樂的盛境，逼奪著罪福人的身心，他如何能够暫捨，使五識不續呢？

所以瑜伽論上說：若此前念的六識，做彼後念六識的等無間緣，就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，他自有前後相續的意義。

五識起時，必有意識，能引後念，意識令起，何假五識爲開導依？無心睡眠，悶絕等位，意識斷已，後復起時，藏識末那，恒既相續，亦應與彼爲開導依。若彼用前自類開導，五識自類，何不許然？此既不然，彼何云爾？平等性智，相應末那，初起必由第六意識，亦應用彼，爲開導依。圓鏡智俱第八淨識，初必六七方便引生。又異熟心，依染汚意，或依悲願，相應善心。既爾，必應許第八識，亦以六七爲開導依。由此，彼言都非究理。應說五識，前六識內，隨用何識爲開導依。第六意識，用前自類，或第七八爲開導依。第七末那，用前自類，或第六識爲開導依。阿陀那識，用前自類，及第六七爲開導依。皆不違理，由前說故。

若五識獨起，後生意識，可說意識以五識爲開導依。然而五識起時，必有意識和他同時俱起；卽此意識，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哪。若謂無心位的意識，可用他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？

自他無二的平等性智，雖爲第七末那所轉而成，唯最初於世第一法，必須假藉著二空觀行的有漏意識，才能生起。所以第七識，也應以第六意識爲開導依。

無所不照的大圓鏡智，雖爲第八淨識所轉而成，唯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，依染汚意；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，都可以做他的開導依。第六意識，可以用他前念的自類，或第七、八二識爲開導依。第七末那，可以用他前念的自類，或第六意識爲開導依。第八阿陀那識，可以用他前念的自類，或第

六、七二識爲開導依。唯有這樣說，才不違背前面所說的道理。

有義：此說亦不應理。開導依者：謂有緣法、爲主，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，爲開導依？若許爲依，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，爲開導依，深契教理。自類必無俱起義故。心所此依，應隨識說。

這是第三家護法菩薩的正義。他說：第一家對開導依的解釋，固未究理；就是第二家的解釋，也不見得都對。所謂開導依者，必須具有如下二義：一是「有緣法」，就是對境有緣慮作用的心法，而不是不能慮知的色法。二是「爲主」，就是有自在力用的心王，而不是不能自主的心所。這兩個意義都具備了，才能做等無間緣。這無間緣的前念心王，對後念的心心所法，有開闢前路，引導令生的功能，所以名叫開導依。因此，開導依，但屬心王，而不

是心所和色法。因爲他們都不具備這緣法、爲主的兩個意義。

如果此識與彼識，是前後刹那，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，是同時俱起，如何自識能以異類的他識作開導依？若許以異類爲依，那就應當不是同時俱起了。如此，便與小乘異部所說：「心不並生」，是一樣的不對。

還有一個理由。一身中諸識俱起，多少不定，或三或五，乃至或七，既非前後一法，豈得謂等？若許他們這些多少不等的識，能够互爲等無間緣；那根境十處的色法，不是也可以互爲等無間緣嗎？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，攝大乘論上雖說：色等也有等無間緣；但那是縱奪的話。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。大乘爲撥斥他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，那哩有因緣的意義。實際上，並不是說色法有等無間緣啊。

如果不是這樣解釋，那等無間緣的「等」字，豈不成爲無用的廢詞了嗎？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，要他何用？若說：等字的解釋，並非遮簡多少，但爲表示同類。那便違背你們自己所

說的「以異類識」作無間緣了。

是故，八識唯各以其自類的前念，爲引生後念的開導依。這才深深的契合了教理。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，他也怎樣。

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，不應爲例。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，卽前自類。間斷五識，應知亦然。無自類心，於中爲隔，名無間故。彼先滅時，已於今識爲開導故。何煩異類爲開導依？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，說此爲彼，等無間緣；又此六識，爲彼六識等無間緣，卽施設此名意根者，言總意別，亦不相違。故自類依，深契教理。

這是對幾個難題的解答。問：假使八識同時俱起的異類，不能作等無間緣的話；那心王

和心所，不也是同時俱起的異類嗎，何以心王能開導心所，來做等無間緣呢？答：雖說心王和心所，也是異類並生；然而當他們相應和合起來的時候，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，其餘和他相應的心所，也一齊來作開導。所以心與心所，心所與心，都可以展轉的做等無間緣。試一檢討，便知心王和心所，具有這五種意義：1互相應。2和合似一。3俱生滅。4事業同。5開導同。異類的識，則不然！他們既不具此五義，怎能以之爲例。

然而，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」；「依」的意義爲「主」。心所在引生後念上，他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，不是就沒有和他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、緣緣、增上緣，這四緣所生了。

問：出無心時，再起的第六意識，不是以恒轉的七、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，他的開導依，並不是七、八二識，還是他先前入無心時的自類。因

爲自類心，從前念到後念，無論歷時多久，並沒有他識從中間隔，所以才名叫無間。他在前念滅時，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！那聖教所說，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「若此識無間，諸識決定生，說此爲彼等無間緣。又此六識，爲彼六識等無間緣，卽施設此名意根」者。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，是說：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，所以也叫他名謂「意根」。言雖總括六識，而意則別指自類。言總意別，並不相違。所以自類依，深契教理。

傍論已了，應辯正論。此能變識，雖具三所依；而依彼轉言，但顯前二。爲顯此識依緣同故。又前二依有勝用故。或開導依，易了知故。

本章的正論，原是辯解第二能變的第七識。爲廣釋所依，隨把問題牽涉到諸識的傍論上去了。現在傍論已了，應辯正論。這第二能變的第七識，雖具有：因緣依、增上緣依、等無間緣依，這三種所依；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）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

依卽所緣故。（二）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）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。

甲三　釋所緣門

如是已說此識所依，所緣云何？謂卽緣彼，彼謂卽前此所依識，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，恒相應故。謂緣彼體及相應法，如次執爲我及我所。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，如次執爲我及我所。相見俱以識爲體故，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，如欲執爲我及我所。以種卽是彼識功能，非實有物，不違聖教。

上來已釋第二「所依」門竟。此下該講第三的「所緣」門了。第七識的所緣是什麼呢？那就是頌中所說的「緣彼」。彼，就是前面所依的第八識。因爲經論上說：第七識的所緣境

，就是第八藏識之故。所以知道第七識的所緣，不是外境，還是他自己的所依。推論起來，有如下四家不同的主張：

第一家說：這第七識的意，他所緣的境是第八識體，及與第八識相應的觸等五個徧行心所。因爲瑜伽等論上說：第七末那識，與我執和我所執，恒相應故。就是說：第七識緣第八識體，執以爲我；緣第八識的心所，執爲我所。論上雖說緣識，不說緣所；然而心所是離不開識體的。例如：一說到「唯識」，便連心所也包括在內了。所以說緣心所，與論上所說的緣識，並沒有相違的過失。

第二家說：前面第一家所說，按道理是不應當的。因爲經論上曾無一處說過，第七識緣觸等心所的話。因此，他應當照我們這樣說：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，所以與聖說「緣識」，並不相違。

第三家說：不但第一家緣心所的說法不對；就是第二家緣相分的說法也不對。因爲相分是屬於色蘊的五根五境，而不是識蘊所攝；怎能把他混入第七識的所緣識呢？若以相分爲所緣，便有如下三種過失：（一）第七識既緣相分，就應同前五識一樣的緣五塵外境。（二）意識徧緣五塵，名叫「緣共境」，第七識既緣五塵，豈非同意識緣共境一樣嗎？（三）無色界無色，當然也沒有相分所緣；那生到無色界的有情，如何執有我所？他本爲厭離色界，而生無色；怎肯再變成色，而爲所緣？

彼說既有如上三失，那就應當照我們這樣說：這第七識的「意」，但緣第八現行藏識，執以爲我；緣第八種子識，執爲我所。因爲種子是現行藏識的功能，並不是另外有個實在的東西，叫做種子。頌上所說的「緣彼」，卽攝此藏識、種子在內，所以不違聖教。

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，任運一類恒相續生，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。恒與諸法，爲所依故。此唯執彼，爲自內我。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。

這是第四家護法論師的正義。他說：前面那三家所說，都不合理。因爲無論是色的種子也罷，識的種子也罷，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？試問他怎能爲現行果法的因緣？

還有、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；如何容許他有「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，是一樣的意義。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，我們應當知道：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，他恒與一切法爲所依止。所以這第七識，唯有執彼藏識的見分，爲自內之我。

至於論上說有「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，再好不過了。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，他們是不能一念俱起的啊。

未轉依位，唯緣藏識。既轉依已，亦緣眞如及餘諸法。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，徧不徧故。如何此識緣自所依？如有後識，卽緣前意。彼既極成，此亦何咎？

轉第八識的有漏種子，得無漏智，名爲「轉依」。凡夫在未轉依前，唯緣第八藏識。初地以去，既轉依已，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，證得了十種平等性故。（十種平等性是：1諸相增上喜愛。2一切領受緣起。3遠離異相非相。4弘濟大慈。5無待大悲。6隨諸有情所樂示現。7一切有情敬愛所說。8世間寂靜皆同一味。9世間諸法苦樂一味。10修植無量功德究竟。）所以他能够知道，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。

這論中是約未轉依時來說的，所以但說緣第八藏識，不說偏緣一切法。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，故能偏緣諸境。迷時局於有我，則緣境不偏，那就只有緣第八藏識的見分了。

問：前言「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：例如第六識緣前等無間緣意，卽是緣其所依。彼既爲大小乘教所共許，此第七識緣其所依的第八識，又有什麼過失呢？

甲四　合解性相二門

頌言：思量爲性相者：雙顯此識，自性行相。意以思量爲自性故。卽復用彼爲行相故。由斯兼釋所立別名。恒審思量名末那故。未轉依位，恒審思量，所執我相；已

轉依位亦審思量，無我相故。

上來釋第三「所緣」門竟。現在是合釋第四的「自性」，及第五的「行相」二門。頌中所說：「思量爲性相」，這句話的意思，是雙顯第七識的自性與行相二法，都是思量。由此思量的性相二義，把所立「末那」這個別名，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？那是因爲他的思量獨具有「恒審」的特性之故。在未轉依位的初地以前、二乘有學，恒審思量著所執的我相；已轉依位的初地以去，也恒審思量著無我相。可見末那這個名，是兼通無漏。

甲五　合解染俱相應二門

乙一　染俱相應

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，此意任運恒緣藏識。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，妄計爲我，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，深生躭著，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，恒成雜染。有情由此生

死轉迴，不能出離，故名煩惱。

上來合解第四及第五門竟。此下是合解第六的「染俱」，和第七的「相應」二門。問：和這第七識相應的心所有幾？答：先不說別的，且說和他常俱的煩惱就有四種。這裏的「俱」字，就是顯示相應的意義。就是說：從無始以來，直到未轉識成智以前，這第七識，自然而然的恒緣第八藏識，和四種根本煩惱相應。這是解釋第五句頌——四煩惱常俱。

四種煩惱，都是些什麼？1我癡。2我見。3我慢。4我愛。我痴，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；所以名叫我痴。我見，就是我執。對非我的五蘊之法，妄計爲我；所以名叫我見。我慢，就是倨傲。仗恃着我執的我，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，深深的生起了躭悅的計著；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——謂我痴我見，並我慢我愛。

因爲這四種煩惱，常常起來，把個第七識的內心，擾亂得溷濁不清。所以外面的六轉識，也成了三性的有漏雜染。有情就是因此造業受報，輪廻於生死苦海，不得出離。所以名爲煩惱。這是解釋頌中的煩惱二字。

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。恒內執有我，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，義無乖反。

根本煩惱總有十種：1貪、2瞋、3痴、4慢、5疑、6身見、7邊見、8邪見、9見取見、10戒禁取見。爲什麼與第七識相應的只有四種？因爲有了我見，就不能再有其餘的四見。見有審決之慧，沒有一念心中，而起二慧之故。

爲什麼第七識，不起餘見，要有我見呢？因爲見取、戒取、邪見，這三見都是起於後來的意識分別，見道卽斷。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。所以第七識要有我見。

由於我見的審察決定之故，猶豫不決的「疑」，就無容生起。貪愛順着我故，憎恨的瞋，也不得而生。所以與第七識相應的根本煩惱，唯有痴、見、慢、愛四種。

外人問：那見、慢、愛三法，如何能够俱起？論主答：這三法的行相，旣不相違，俱起

有何過失？外人再問：瑜伽論上說：貪能令心卑下，慢能令心高擧。這一個是卑下，一個是高擧，怎能說不是相違？論主再答：瑜伽論上這兩句話，有三種解釋：（一）分別俱生——由意識分別而起的貪慢，勢卒粗猛，可以說是相違。與生俱起的貪慢，微細相續，所以不違。（二）外境內境——若緣外境，貪則心下，慢則心擧，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）所陵所恃——若欺陵他人，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。因此，瑜伽論上那兩句話，與唯識論的道理，並沒有什麼乖反。

乙二　餘俱相應

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，卽觸、作意、受、想與思，意與徧行，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，恒相應故。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，印持會未定境。此識無始，恒緣定事，經所印持，故無勝解。念，唯記憶會所習事。此識恒緣現所受境，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，卽我見，故不別說。善，是淨故，非此識俱，隨煩惱生，心依煩惱前後分位差別建立。此識恒與四煩惱俱，前後一類，分位無別，故此識俱，無隨煩惱。惡作，追悔先所造業。此識任運恒緣現境，非悔先業，故無惡作。睡眠，必依身心重昧，外衆緣力，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。

外人問：第七識的相應心所，只有四個根本煩惱嗎？答：不但有四，因爲頌文在四煩惱下，還有「及餘觸等俱」之句。但對這一餘字，有兩家不同的解釋。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。玆列擧如下。

第一家說：這第七識的心所，只有九個。那就是，根本煩惱四，及其餘的徧行五法。五法就是：觸、作意、受、想、思。因爲第七論和這徧行五法，決定相應之故。前說與第八異熟論俱的徧行，是無覆無記，這裏與第七論相應的徧行，是有覆無記。深恐有人誤會，這第七論的徧行，同前異熟的徧行，是一樣的無覆；所以在文中安置一個「餘」字，來顯示他們彼此的屬性不同。「及」的意義是「集」。集前面的四煩惱，後面的五徧行，合爲九個心所，與第七末那，恒時相應。

問：第七識，爲什麼只有那九個心所，而沒有其餘的心所呢？今按別境、善、隨惑、不定的次第，答之如下：

別境五法——（一）欲心所，是對於未遂合的樂事，希望遂合。第七識是任運恒緣遂合境界，他沒有對未遂合事的希望，所以無欲。（二）勝解心所，是對猶豫不定之境，決定印持。第七識是無始時來，恒緣已經印持了的既定之事，非先猶豫，後方決定，所以他沒有勝解。（三）念心所，是記憶曾經習染過的往事。第七識是恒緣所受的現前境界，不須要記憶，所以無念。（四）定心所，是繫心於專注的一境。第七識是任運別緣，前後刹那，而非專注，所以無定。（五）慧心所，就是我見。慧見不二，所以第七識既有我見，就不必再說有慧了。

善十一法——全都是純淨無染的體性，不是和第七識俱生的有覆無記。所以他沒有善心所。

隨煩惱——是隨在根本煩惱之後，依前後分位的差別而建立的。第七識是恒與四根本煩惱俱起，他們是前後一類，沒有分位上的差別。所以與第七識俱生的，只有根本煩惱，而沒有隨惑。

不定四法——（一）惡作，是追悔先前所造的惡業。第七識是任運恒緣現境，他不是先已造業，今始追悔。所以他沒有惡作。（二）睡眠，必定依於身心的沉重與惛昧，這是受了

衆多的外緣，如勞瘁疾病等的壓力所致，不過有時暫起。第七識是無始時來，一類向內執藏識爲我，他不假藉任何外緣，所以睡眠不是第七識的心所法。（三）尋、伺二法，都是依緣外境而生，所不同者：尋爲淺推，發言粗俗；伺爲深度，發言細密。第七識唯是緣內的一類我執，用不着推度發言。所以尋、伺二法，並非與第七識同俱。

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。

第二家說：前師對「餘」字的解釋，頗不合理。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，再來簡別呢？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，又有如下四家不同的主張。

此中有義：五隨煩惱，徧與一切染心相應。如集論說：惛沉、掉擧、不信、懈怠、放逸，於一切染汚品中，恒共相應。若離無堪任性等，染汚性成，無是處故。煩惱起時，心既染汚，故染心位，必有彼五。煩惱若起，必由無堪任、囂動、不信、懈

怠、放逸故。掉舉雖徧一切染心，而貪位增，但說貪分。如眠與悔，雖徧三性心，而癡位增，但說爲癡分。

第一家說：五個隨煩惱，普徧與一切染心相應。這有雜集論可以證明。論上說：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，他們是恒共相應。倘若離我這無堪任性的惛沉等煩惱，那染污性，就沒有理由能够成立。煩惱起時的心，既是染污，所以染污心位，也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、囂動的掉舉、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：掉舉雖徧通一切染心，而於貪分較他增盛，所以但說掉舉爲貪分。這好像睡眠和追悔二法，他們雖徧通善、惡、無記三性，而於痴位較他增盛，所以但說爲痴分一樣。

雖餘處說，有隨煩惱，或六或十，徧諸染心，而彼俱依，別意說徧，非彼實徧一切染心。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，故開爲二。何緣此意，無餘心所？謂忿等十行相粗動；此謂審細，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；此恒內執一類境生，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。

雖瑜伽等論上說：隨煩惱，或有六個，或有十個，都是徧通一切染心的。但他們都是依據別種意思來說的，實際上並不是徧通一切染心。怎樣叫依別意說？一、依二十隨煩惱說：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、掉擧，這兩個大隨煩惱，以障定、慧而論，掉擧障定，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，能够徧通粗細、二性，及障定慧。所以說之謂六。二、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，徧通粗細，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，只有十五個。那就是：前面所說的四個根本煩惱，及五個徧行等的九法；再加上五個隨煩惱，及一個別境的「慧」。問：既有我見，何必再說有慧？答

：我見雖卽是慧，然而在五十一個心所法中，慧通三性，見唯染汚，他們的意義，既有差別，所以開爲二種。

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：忽等十法，行相粗動；第七識審察細密，所以不和他們俱起。無慚無愧二法，唯屬不善性攝；第七識是有覆無記，所以不和他們相應。散亂，令心馳流外境，間斷非恒，異類非一；第七識是恒向內緣，一類所執的我境，他不向外境馳流，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，這裏勿庸費辭了。

有義：應說六隨煩惱，徧與一切染心相應。瑜珈論說：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，發趣忘念，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。惛沉掉擧，行相互違，非諸染心，皆能徧起。論說五法，徧染心者，解通粗細，違唯善法，純隨煩惱，通二性故。說十徧言，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。無掉擧者，此相違故，無餘心所，如上應知。

第二家說：應說六個隨煩惱，普徧與一切染心相應。因爲瑜伽論上說：不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、惡慧，此六個隨煩惱，與一切染心，都是相應之故。問：這六個隨惑的前三惑，徧與一切染心相應，已如前釋；不知後三惑，何以也與一切染心相應？答：倘若沒有這忘念、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：徧染法中，何以沒有惛沉、掉擧？那是因爲惛沉相下，掉擧相高，他們的行相，是此起彼落，互相違反，並非於一切染心，都能徧起。那麼，何以論上說，惛沉掉擧等五隨煩惱，徧一切染心呢？那是因爲他們的行相是徧通粗細；簡非唯通粗相的忿等十法。是唯違善法；簡非不唯違善的散亂等法。是純煩惱；簡非亦名隨惑的尋、伺、睡眠、惡作四法。是並通不善、無記二法；簡非唯通不善的無慚無愧。所以論說五法徧染，並不是一切染心都有五法。至於說十個隨煩惱，徧一切染心的話，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，及五徧行等的九法；再加六個隨煩惱；三個別境的念、定、慧；一個惛沉。爲什麼在忘念的念外，又別說

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、不明記的差別二義啊。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，他們的行相，是相違背的啊。還有其餘不相應的心所，同以上第一家所說一樣。

有義：復說十隨煩惱，徧與一切染心相應。瑜珈論說：放逸、掉舉、惛沉、不信、懈怠、邪欲、邪勝解、邪念、散亂、不正知。此十，一切染汚心起，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，此二徧者，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。

第三家說：有十個隨煩惱，徧與一切染心相應。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，他們在一切染汚心生起的時候，徧通於一切處，及三界的繫縛之故。倘若沒有邪欲，及邪勝解，那凡夫的心，必不

能起一切煩惱。因他對於所受的順境，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；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。好像恍惚中看見一株木樁，疑爲是人一樣。問：這邪欲和邪勝解二法，如果是偏一切染心的話，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、五徧行，再加上十個隨煩惱，及五個別境。其意義，准如前釋。其餘的不相應心所，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。

有義：前說皆未盡理。且疑他世爲有爲無？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，應無囂動。便如善等，非染汚位。若染心中，無散亂者，應非流蕩，非染汚心。若無失念，不正知者，如何能起，煩惱現前？故

染污心。決定皆與八隨煩惱，相應而生。謂惛沉、掉舉、不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、不正知。忘念、不正知，念、慧爲自性者，不徧染心，非諸染心，皆緣曾受，有簡擇故；若以無明爲自性者，徧染心起。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，准前應釋。若作是說，不違教理。

這是第四家護法的正義。他說：前三家所說，都未盡理。疑有他世，或無他世，論說是五種疑相（他世、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：在這個他世有無的疑惑上，有什麼希望決定的欲、勝解相？這是破第三家有欲、勝解的十徧染義。

惛沉，以無堪任爲性；掉擧，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？如果沒有掉擧，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、掉擧的六徧染義。

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、不正知的五徧染義。

因此，一切染心，決定都和八個大隨煩惱，相應而生。那就是：1惛沉、2掉擧、3不信、4懈怠、5放逸、6忘念、7散亂、8不正知。忘念和不正知二法，不可以別境的念、慧，爲他們的體性；若以念、慧爲性，那就不能徧一切染心了。因爲並非一切染心，都緣曾經受過的境界；都有慧的簡擇啊。若以無明爲性，那就徧與一切染心，相應而生了。

由於前來所說的原故，這第七識的相應心所，有十八個。那就是：四根本煩惱、五徧行、八隨煩惱，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；以及所引的三段論文，都和前三家的解釋一樣。如果照這樣說，就不會違背教理了。

乙三　受俱相應

此染汚意，何受相應？有義；此俱唯有喜受；恒內執我生喜愛故。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，恒無轉易，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。謂徧等、別境各五，善十一。如第八識，已轉依位，唯捨受俱。任運轉故，恒於所緣，平等轉故。

這染污的第七識——意，他和憂、喜、苦、樂、捨五受的那一受相應呢？有如下三家不同的解釋。

第一家說：和第七識相應的，只有一個喜受。因爲他恒向內執第八識爲我，而起了對我的喜愛之故。

第二家說：不然！因爲經論上說：第七識是隨着第八識，流轉到三界九地，高達於有頂的非非想天；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，那就應許喜受亦通有頂。如此，豈非與聖言相違？那麼，應當怎樣說呢？應當說：第七識與憂、喜、樂、捨四受相應：（一）生到獄、鬼、畜三惡趣裏，便與憂受相應。這是緣不善業所引的報果。（二）生到欲界人天，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。（三）生到第三禪天，便與樂受相應。這是緣有樂地的善業報果。（四）生到第四禪天，乃至無色界的有頂——非非想天，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，他與變異的憂、喜、苦、樂等受，是不相應的啊。又、凡第七末那與第八藏識的義有異者，論中都予以別說。如果第七識與憂、喜、樂、捨四受相應，則是與藏識「唯有捨受」的意義有異，亦應別說。既不別說，那第七識的相應受，決定同第八藏識一樣，是唯有捨受了。

第七識在尚未轉識成智以前，他的相應心所，與前師所說的多少一樣；既已轉爲平等性智，那就唯與二十一個心所俱起了。這二十一個心所是：徧行五、別境五、善十一。也如第八識，已轉依位唯與捨受相應一樣。因爲是任運而轉，所以與二十一個心所相應；恒與所緣的平等大悲而轉，所以唯與捨受相應。

甲六　釋三性門

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。

上來合釋六、七二門竟，現在該講第八的「三性」門了。問：第七末那的相應心所，在三性中是屬於那一性呢？答：屬於有覆無記，而不是其餘的善、不善，或無覆無記。因爲第

七識相應的貪、痴、見、慢四根本煩惱，是染汚法，他能障礙聖道，隱蔽了本非染汚的清淨自心，所以名謂有覆；他不是善，也不是不善，所以名謂無記。

例如：色、無色界有情的一切煩惱，因爲由定力所攝藏的原故，不起現行，所以是無記性攝。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，也不是不善，而是唯一的善性了。

甲七　釋界繫門

末那心所，何地繫耶？隨彼所生，彼地所繫。謂生欲界，現等末那，相應心所，卽欲界繫。乃至有頂，應知亦然。任運恒緣，自地藏識，執爲內我，非他地故。若起彼地，異熟藏識，現在前者，名生彼地，染汚末那，緣彼執我，卽繫屬彼，名彼所繫。或爲彼地，諸煩惱等，之所繫縛，名彼所繫。若已轉依，卽非所繫。

上來釋第八門竟。現在該講第九的「界繫」門了。問：第七末那，和他的心所，在三界九地裏，是繫屬於那一地呢？答：他隨第八識，生到那一地，就爲那一地所繫屬。就是說：隨着第八識，生到欲界的現行末那，和他相應心所，也就是欲界所繫屬了。以此例知，乃至生到有頂的非非想處地，也一樣的爲非非想地所繫屬。因爲這第七識，是任運恒緣自地的第八藏識，執以爲我；而不是緣其他的界地，爲執我故。

倘若那一地，當前現起了第八異熟藏識，就叫做「生彼地」。染污的第七識——末那，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」。這是約第七識尚未轉依而言；若已轉依爲平等性智，那就不被界地所繫縛了。

甲八　釋伏斷位次門

乙一　正解伏斷

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。此位染意種及現等，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。二乘聖道，有伏滅義。眞無我解，違我執故。後得無漏，現在前時，是彼等流，亦違此意。眞無我解，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，廻趣大乘，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。

上來釋第九門竟。現在該講第十的「伏斷位次」門了。問：這染污的第七識，無始以來，相續不斷，要到什麼果位，才能永久斷滅，或暫時伏斷呢？答：頌中說是：『阿羅漢、滅定，出世道無有』。這個阿羅漢，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，他們那染污的第七識，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」。

這意思是說：染污的第七識，自無始時來，就是微細的一類我執，在那兒任運而轉。因此，世間的有漏道，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，也違背了這染污的第七識——意。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；又如涅槃似的「極寂靜」，所以也沒有我執。然而這不過是暫時伏滅。因爲他還沒有把煩惱種子完全斷盡，一旦出定，那煩惱就又復現行！直到未滅。然而這染污意的相應煩惱，在三斷裏，因爲是與生俱生之故，所以不是見道所斷；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——非非想地的下下品煩惱

一時頓斷；因爲他的勢力與智相等，唯障無學，所以一到金剛喻定，就把他們的種子一齊頓斷，而成爲阿羅漢了。因此，無學位就永遠不會再起煩惱。

以上是約定性的三乘無學而言；至於不定性的二乘無學，他們迴轉了小乘的根性，而趣向大乘，從初發心，直到尚未成佛的過度時期，雖實是菩薩，仍名阿羅漢，所以不另外別說。

此中有義：末那唯有煩惱障俱。聖教皆言：三位無故。又說：四惑恒相應故。又說：爲識雜染依故。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，決定恒與一識俱轉，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，則七俱轉。若住滅定，無第七識，爾時藏識，應無識俱。便非恒定一識俱轉。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：末那恒與四煩惱相應，或翻彼相應恃舉爲行，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，捨賴耶故，便無第八。彼既不爾，此云何然？

對以上所說，有兩家諍論。第一家說：第七末那，唯有煩惱障和他相應。因爲經論上都說：阿羅漢、滅盡定、出世道，這三位沒有末那。又說：我痴、我見、我慢、我愛，這四個根本煩惱，恒與第七識相應。又說：第七識爲善、不善等的雜染法所依。所以說：「末那唯有煩惱障俱」。

第二家說：彼說與教理相違。因爲出世末那，經上說有，怎能說三位無末那呢？沒有染汚時的第六意識，也如染汚時一樣，他們決定各有其俱生的不共所依。就是：染汚時的意識，依染汚末那；無染汚時的意識，依出世末那。怎能說：「末那唯有煩惱障俱」？

經論上說，第八藏識，決定恒有一識，和他俱轉。這個識，就是所謂的第七末那。意識起時，那就有兩個識，和他俱轉。這兩個識，就是所謂的第六意識，及第七末那。若前五識中，再隨便生起一個識來，那就有三個識，和他俱轉。這三個識，就是：五識之一，加意識、末那。若前五識，一時頓起，那當然再加意識和末那，就有七個識和他俱時而轉了。

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，就應當沒有識和他俱轉。那便不是經論所說：「藏識決定恒與一識俱轉」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，就應當只有一識和他俱轉。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，和他俱轉呢？

顯揚論上說：第七末那，他恒常和四個煩惱相應。或翻轉以自恃高擧爲行的相應煩惱爲

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？

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，許佛恒行，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，彼我執恒行，亦應未證法無我者，法我執恒行。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，此識恒行。彼未證得法無我故。又諸論中，以五同法，證有第七，爲第六依。聖道起時，及無學位，若無第七，爲第六依，所立宗因，便俱有失。或應五識，亦有無依。五恒有依，六亦應爾。是故定有無染污意，於上三位，恒起現前。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

很多的論上都說：轉第七識，得平等智。這平等智，也如其餘的大圓鏡智、妙觀察智、

成所作智一樣，決定有他所依的第七淨識。如果沒有第七淨識，那平等性智，又怎能會有？並非離了所依的識，而有能依的智啊。你不可說，平等智的所依是六轉識。因爲六轉識是有間斷的，平等智是佛地恒無間斷的妙行，和大圓鏡智一樣。

三乘無學，如果沒有第七識，他那第八識不是就沒有俱有依了嗎？然而，無學位的第八識，必有現行的俱有依，也如其餘的七個識一樣。

又如，還沒有證到人無我的補特伽羅——凡夫，他們的我執，恒起現行。當然，還沒有證到法無我的二乘，他們的法我執，也一樣的恒起現行。如果二乘沒有第七識，試問：他那恒行的法執，依什麼識？你不能說依第八識吧？因爲第八識沒有推度決擇的慧心所故。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」。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；或前五識，也應當有無依的時候。如果五識恒有所依；那第六識，亦何獨而非然？因爲大家既是同法，要有所依，都有所依啊。

因爲以上所說的原故，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，恒起現行。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。

乙二　傍解行相

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。

這第七識的行相，分別起來，略有三種：第一種是補特伽羅——人我見相應。第二種是法我見相應。第三種是平等性智相應。這三種相應末那，都是誰有？茲分別明之如下：

第一種人我見相應：一切五趣異生，及二乘有學，與七地以前的一類菩薩，都有人我見。因爲他們還在有漏心位，不能不以第七末那緣第八阿賴耶識的見分，而生起了他們的人我見。

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，在他們法空觀的平等智果，還沒有現前的時候，照樣的也有法我見。因爲他們雖了人空，猶以第七末那緣第八異熟識的相分，生起了他們的法我見。

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，生起了後得的平等性智。

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，而有了別靑等多用，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，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。

當人我見生起的時候，那法我見，也必定現前。因爲先不了法空，然後才有我執依法執而起。好像夜間看見一根木樁，先不知是樁，然後才誤樁爲人一樣。我、法二見的作用雖有

差別；然而，他們的法體，都是同依一「慧」而不相違。譬如：眼識的識雖一，却有了別青、黃、赤、白的許多功用；功用雖有差別，而於識體並不相違。我、法二見，也應當是這樣的。

二乘有學，在聖道及滅盡定現前的時候；直聞大乘的頓悟菩薩，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；這三種人，都唯有法執。因爲他們的我執已伏。二乘無學的阿羅漢，及由此無學迴向大乘的漸悟菩薩，在法空智果還沒有現前的時候，也唯起法執。因爲他們的我執已斷。

八地以上的一切菩薩，他們所有的我執，都永遠的不起現行了。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；所以不行。然而，當他們的法空智果，還沒有現前的時候，猶起法執。因爲人空不違法執故。

如契經說：八地以上，一切煩惱，不復現行；惟有所知障在。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，亦名爲染，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，恒時生故，名異熟生，非異熟果。此名通故，如增上緣，餘不攝者，皆入此攝。

此引經爲證，如契經上說：八地以上的一切煩惱，都不再起現行了；惟有所知障，還依然存在。這所知障，指的是現行而不是種子。若是種子，那八地以上，就不惟所知障在，卽煩惱障亦在。

與法執俱起的第七末那，在二乘異生，雖不名爲染汚，然而在一切菩薩，猶名爲染。因爲他能障蔽菩薩的法空智果。所以在菩薩地，也叫他名爲有覆無記；在二乘異生，就叫他名爲無覆。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，恒時所生而得名；不是由善惡業因所生的異熟報果。爲什麼屬於異熟生，而不屬於異熟果呢？那是因爲異熟生的名，旁通甚廣；異熟果的名，僅局於第八識故。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，都歸於增上緣所攝了？第三節依十門分別，解頌文竟。向下是第四節證有此識。

第四節　證有此識

甲一　總擧教理

云何應知此第七識，離眼等識，有別自體？聖教正理，爲定量故。

上來依十門分別解頌文竟。這以下是舉聖教、正理，來證明確有此識。問：怎樣知道這第七識，離開了眼、耳、鼻、舌、身、意六識，而別有自體呢？答：有聖教和正理，來作決定性的權衡，所以知道。

甲二　別引教證

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，恒審思量，爲我等故。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，是說名爲識』。

薄伽梵——世尊，處處在經中說：心、意、識三種差別的意義：（一）集起的意義叫做「心」；（二）思量的意義叫做「意」；（三）了別的意義叫做「識」。這就是三義的差別。這三種別義，雖可用作八個識的通名；然而，各隨其偏勝來說，則各得別名：（一）第八名「心」。因爲他能集現行諸法熏習的種子，而起諸法現行，「心」義偏勝。（二）第七名「意」。因爲他緣第八藏識，恒審思量，執有我、法，「意」義偏勝。（三）其餘的眼等前六名「識」。因爲他們對於色等的六種別境，有粗動轉變，間斷非恒的了別能力，「識」義

偏勝。例如：佛在入楞伽中說：『藏識說名心，思量性名意，能了諸境相，是說名爲識』。也就是顯示各依別義，各得別名的意思。

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：『染污意恒時，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，與四煩惱恒俱生滅：謂我見、我愛，及我慢、我痴。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。

還有大乘經，處處都別說有第七識。所以這第七識，是離前六識外而別有自體的。諸大乘經，是因明三量之一的「至教量」。在前面初能變裏，已經說得很多，所以這裏不必再說。

不但大乘經，就是大小乘共許的解脫經裏，也別說有此第七識。例如：彼經的頌上說：『染污意恒時，諸惑俱生滅，若解脫諸惑，非曾非當有』。據彼經自己解釋這頌中的意義是說：有一個染污的第七識，從無始以來，就常常與四個煩惱，生則俱生，滅則俱滅。這四個煩惱是：我見、我愛、我慢、我痴。要到對治的無間道生起，斷了煩惱的時候，這第七識，

才從無間道裏，得到了解脫。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亦無。像這等聖教，不止解脫一經，諸經都有。恐怕好略的人，對長文發生厭惡，故不繁述。

甲三　別顯理證

已引聖教，當顯正理。謂契經說：不共無明，微細恒行，覆蔽眞實；若無此識，彼應非有。謂諸異生，於一切分，恒起迷理，不共無明，覆眞實義，障聖慧眼。如伽他說：『眞義心當生，常能爲障礙；俱行一切分，謂不共無明』。是故契經說異生類，恒處長夜，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，彼恒染故。許有末那，便無此失。

上來已引聖教，此下當顯正理。正理有六，現在先講第一的「不共無明」。契經上說：意識不與六塵相應時所起的煩惱，叫做不共無明。因爲這不共無明太微細了，所以他單與第七末那相應，恒起現行，覆蔽了眞實義理。倘若沒有這第七末那，那不共無明，就不應當有。就是說：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；也障蔽了無漏智的聖慧眼。

例如頌上說：無漏眞智，本來是應當生起的，因爲有一種不了諸法事理的闇鈍障礙，常常使他於一切位分，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，他們常常處在漫長的生死闇夜，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的，便與經義相違。因爲同屬異生之類的有情，他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，根本就沒有第七末那。這理由也不能成立。因爲六識間斷，通於三性；不共無明，恒與染俱故。假使是依於六識的話；那不共無明，就應當隨六識而間斷；六識也應當不斷的恒起染法；這豈不是有相反的過失了嗎？若許有第七末那，就不會有這樣相反的過失了。

染意恒與四惑相應，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。處處皆說染汚末那，與四煩惱恒相應故。應說四中無明是主。雖三俱起，亦名不共。從無始際，恒內惛迷，會不省察，痴增上故。此俱見等，應名相應。若爲主時，應名不共。如無明故，許亦無失。有義；此痴名不共者，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，無始恒行，障眞義智，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。對餘痴故，且說無明。

染污的第七識，恒與我見、我愛、我慢、我痴四煩惱相應。這相應無明，何以名叫不共？向下有三家不同的解答：

第一家說：與第七識相應的四個煩惱，除了無明的我痴，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。這有什麼過失呢？

第二家說：你那種說法，於理於教，都是相違背的啊！純粹的隨煩惱中，並沒有說這我見、慢、愛三惑。因爲這三惑是屬於六根本煩惱，或十根本煩惱所攝故。經論中又處處都說：染污的第七末那，恒與這痴、見、慢、愛四根本煩惱相應。怎能說不是同根本煩惱俱有的共法呢？

應當這樣說：痴、見、慢、愛四煩惱中，是以痴闇的無明爲主的。因此，雖與見、慢、愛三法同時俱起，也叫他名爲不共。那麼，既名不共，何以又叫做無明？因爲從無始來，他

一切時，都在執着自內之我的惛迷狀態中，於無我理，曾不省察，這種愚痴的勢力，特別增上之故。

這俱起的見、慢、愛，因爲不是爲主的原故，所以應當名叫相應，而不名不共。問：如此說來，那見等在前六識裏，爲了別塵境而作主的時候，也應當名謂不共了？答：他既然同無明一樣的爲主，就援例許他名謂不共，也沒有什麼過失。

第三家說：這愚痴的無明，所以名爲不共者，因爲他好像身無失、口無失…等的十八不共佛法一樣。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：照你這樣說，那但與餘識相應，這第七識裏沒有的煩惱，不是也應當名爲不共嗎？

論主答：這無明有偏通善、惡、無記三性的殊勝意義，餘識無明無此殊勝，卽依此殊勝的意義，來建立不共的名稱。並不是這識裏有，那識裏沒有的，都叫做不共。就是說：與第七識相應的無明，他無始時來，恒起現行，障蔽了無我的眞義，與無漏聖智。像這樣殊勝的作用，是前六識所沒有的，這第七識獨有。因此，才叫他名爲不共。

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；也偏通三性，就應當也叫做不共，何以不呢？

論主答：無明是主，所以他獨得了這個不共的名稱。或許其餘的見等三惑，也叫做不共。不過這是對餘識的無明來說的。因爲前六識的無明不徧三性、不得名爲不共，唯有這第七識的無明徧通三性，方得名爲不共之故。所以但說無明，不說餘三——見、慢、愛。

不共無明，總有二種：一恒行不共，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。恒行不共，餘部所無。獨行不共，此彼俱有。

不共無明，總有兩種：一種是恒行不共，除第七識外爲餘識所無。二種是獨行不共，他不與餘識俱起，獨迷諦理，非第七識所有。

所以瑜伽論上說：無明有二：（一）若與貪等俱起的，叫做相應無明。（二）若不與貪等俱起的，叫做獨行無明。獨行無明，亦分兩種：第一種是「主獨行」。他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。例如：契經上說：未證無學的聖者，他們的不共無明，已經永斷，不會再造新業了。第二種是「非主獨行」。這種無明，他無力獨起，必須與忿等十惑相應，不但是見道所斷，而且也是修道所斷。因爲忿等都是通於見道所斷的隨惑啊。

然而，第七識的恒行不共無明，爲餘部小乘所無，唯大乘獨有。至於獨行不共無明，那是大小乘教，彼此俱有。

又契經說：眼等爲緣，生於眼識。廣說乃至意法爲緣，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，爲彼所依，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。

上來講第一正理竟。現在是講第二正理的「意法爲緣」。又、契經上說：以眼根和色塵爲緣，才能生起眼識；乃至以意和法塵爲緣，才能生起意識。倘若沒有這第七識來做意根，那第六意識，他如何能够生起？就是說：例如五識，必有眼等五根的增上緣，來做他們各別不共的俱有依。意識既是前六識所攝，按道理就應當許他也有這樣的俱有依。假使沒有這第七識，那意識的俱有依，怎麼會有？

你不可說，胸中那塊肉團的色法，可以做意識的所依根。因爲意根不是色法啊。如果意根是色法的話；那第六意識，就應當同五識一樣，只有自性分別，而沒有隨念和計度的二種

分別了。

也不可說，五識沒有俱有依，不過是前念五根，生後念五識罷了。爲什麼不可這樣說呢？因爲五識與五根，是俱時而轉，並不是前後異時。好像芽之與種，影之與形，是同時一樣。

又、識與根，既然是同緣一境，就應當如心王和心所一樣，決定同時。

由於以上所說的道理之故，大小乘所共許的意識，也像前五識一樣，必有其不與他識所共的俱有根，來顯示他在十二處裏，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。

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，如何說名爲意？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，寧說爲意？故知別有第七末那，恒審思量，正名爲意，已滅依此，假立意名。

上來講第二正理竟。現在是講第三正理的「思量名意」。又契經說，思量名意。假使沒有這第七識，那「思量名意」的話，經上就不應該說。

小乘人說：思量名意，是識的過去心，那叫做等無間意，並不是第七識。論主破他說：不然！若第六意識，現前的時候，那等無間意，就已經滅而非有了。卽使說未來有體，那也還沒有到來。依理而論，過去未來，都是沒有的，那思量的作用，決定不能成立。既然如此，怎麼說他名叫做「意」？

如果說思量名意，是假說的話，這理由也不盡然！因爲假必依眞，假使沒有相似的眞思量，那假思量，他依什麼法來建立呢？

若謂過去的意，也曾有過現在的思量，所以名之爲意。那也不對！因爲彼時是了別名識，怎能說他是思量名意。

因此，所以知道，在前六識外，別有一個恒審思量的第七末那，正名爲意。已經滅了的前念，都依末那而起，卽依此方便建立了等無間意的假名，而實非正意。

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。

上來講第三正理竟。現在是講第四正理的「二定差別」。又契經說：「無想定、滅盡定

」。如果沒有染污的第七末那，那無想和滅盡二定，就應當沒有差別。就是說：那無想、滅盡二定，都一樣的滅了他們的前六識心王，及其心所。心王爲體，心所爲數，體數無異，滅則俱滅。然而，無想有染污，滅盡無染污，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，僅止滅了六識王所，還有第七識的王所未滅；滅盡定，則是兼第七識王所而並滅之了。

若謂二定是因爲有加行、界地、所依等的不同之故。（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，依外道邪教；滅盡定，依正道正教。）所以才有染、淨的差別。這理由也不對！因爲二定之所以有加行等差別的原因者，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，除前六識外，決定別有第七末那。

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，前已遮故。藏識無故，熏習亦無。餘法受熏，已辯非理。故應別有染污末那，於無想天，恒起我執。由斯賢聖同訶厭彼。

上來講第四正理竟。現在是講第五正理的「無想有染」。又契經說：無想天的有情，在從生到死的一期生中，前六識的心、心所都已伏滅；倘若沒有這第七識，那無想有情，就應當沒有染污。就是說：彼無想有情，在很長的一期生中，都沒有六轉識，假使再沒有第七識染污的話；他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，就應當如涅槃一樣，那無想天，就不是三乘聖賢同所訶厭的有爲法了。

小乘救言：在一期生中，除中間很長的一段時期外；初、後二時，都有第六識的我執，這有什麼過失呢？

論主破他說：若中間長期沒有第七識，試問：是誰在執我，這豈不是大大的過失嗎？

小乘又救：過去未來都有第六識的我執，雖長時沒有，也不得謂爲有過。

論主又破他說：你那過去未來世，既非現在，又非常有，那哩有什麼我執？所以仍然有過。

若說：去來二世雖非現在，而不相應行法的「得」，可是吧，這個「得」，豈非就是我

執？那也不對！因爲所得之世既無，能得的得，當然也沒有。不相應行法，都無實體，這在前面早已遮遣過了。

若說：「得」雖沒有，而種子非無，這種子豈非我執？是亦不然！如果沒有受熏的第八藏識，那哩會有熏習的種子；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，也可以受熏的話，在前面已經辯明其非理了。

因此，除前六識外，應當別有個染污的第七末那，在無想天裏，恒起我執。所以三乘聖賢，都討厭他這個出定後仍有煩惱的定果。

又契經說：異生善染，無記心時，恒帶我執。若無此識，彼不應有。謂異生類，三性心時，雖外起諸業，而內恒執我；由執我故，令六識中，所起施等，不能亡相。故瑜伽說：染污末那，爲識依止，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。

上來講第五正理竟。此下是講第六正理的「三性執我」。又契經說：當凡夫位的善、染、無記三性心起時，恒帶我執。倘若沒有這第七識，那我執就不應當有。就是說：凡夫的三性心，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；至於惡、無記業，那更不消說了。

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？就是對所緣的境相，不能以智慧眼了知是依他緣生，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。所以名叫相縛。

依於此義，所以有頌中說：像這樣染污的第七末那，爲前六識所依；只要這染污的末那，尙未滅除，所有六識的煩惱，終於不能解脫。

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。因爲善等的相續法中，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，他如何成爲有漏？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，按道理說，猶如兎角一樣，那哩有什麼煩惱？也並不是由他人的煩惱，成爲自己的有漏：由他人的解脫，成爲自己的無漏；有漏、無漏，全在染污的第七識，滅與未滅

。所以三性的成爲有漏，是由於第七識的我執之故。

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。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。由有末那恒起我執，令善等法有漏義成。此義若無，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。

又不可說：別有一種伏眠在藏識裏的煩惱，叫做「隨眠」，是不與心、心所法相應的微細無明。這隨眠現行，相續而起的時候，善法也成了有漏。爲什麼不可以這樣說呢？因爲那不相應行，是離了色心等法而沒有實體的啊。這是大小乘教，統統都讚成的。

也不可說：從有漏種子所生的善法，就成爲有漏。爲什麼不可以這樣說呢？因爲那善法種子，先前爲能熏所熏時，根本就不與煩惱相應，既沒有可成有漏之因，他如何能成爲有漏？可見並不是由有漏種子，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？

雖由煩惱引發布施善業，而布施善業，却不與煩惱俱起，所以煩惱不是有漏善業的正因，不過是旁因而已。因爲一說有漏，便表示此法與煩惱俱起，布施既不與煩惱俱起，他當然不是有漏的正因。若謂煩惱所引發的，就叫做有漏；那非善非惡的無記業，並非煩惱所引發，他怎麼也成爲有漏呢？

然而，諸有漏法，是因與自身的現行煩惱，俱生俱滅，更遞爲緣，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，就是這樣成立的。凡夫既然如此，初、二、三果的有學，亦何獨不然？無學的有漏根身，雖非與現行有漏俱時；然而，他先前也是從有漏種子而起，所以也成爲有漏。這在道理上，是沒有違背的啊。

由有第七末那，恒起我執之故，使一切善法，雖非與煩惱俱起，却不能不帶我執，而成爲有漏。假使沒有這第七末那，那一切善法的有漏，也決不會有。

所以知道除六識外，別有一個第七識。證明有這第七識的理趣，還有很多很多，現在不

過僅就攝大乘論，略說以上六種而已。凡是有智慧的人，都應當隨信修學。

然而，爲什麼也有經中，但說六識呢？應知那是隨順小機轉變了大乘教理的方便說法；或隨所依的六根但說六識，都非盡理。而識的類別，實有八種。上來第二章解第二能變竟。下接第三章解第三能變。

第三章　解第三能變

第一節　四門分別

甲一　擧頌答問

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，了境爲性相，善不善俱非』。

「如是」二字，是指前面第二章所說而言。第二章已經把第二能變的第七識說完了。至於第三能變的前六識，他的義相，是怎麼樣呢？

答覆這個問題，向下共擧九頌分九門釋義：初擧一頌分爲四門、次擧六頌分爲二門、後擧二頌分爲三門。這初擧一頌的四門是：1前兩句，是能變差別門。2第三句，是性、相二

門。3第四句，是三性門。向下論文依次解釋。

甲二　釋頌義

乙一　釋能變差別門

論曰：次中思量，能變證後，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。

這向下的論文，是解釋前兩句頌的第一「能變差別門」。論曰：其次在說罷第二思量的能變識後，應當辯解第三了境的能變識相了。這了境能變識的差別，總有六種。然，識本非別，亦非多寡，不過隨着六境，而有別異罷了。這六種不同的識名，叫做：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。

問：識的立名，實通根境，何以偏隨根立？答：因爲隨根立名，有五種意義，這五種意義是：1依——例如依於眼根的識，名叫眼識。2發——例如眼根所發的識，名叫眼識。3屬——例如屬於眼根的識，名叫眼識。4助——例如幫助眼根了境的識，名叫眼識。5如根——根、識二法，都屬有情數，所以如眼根之識，名爲眼識。

問：前在俱有依裏說：六識皆依意根而轉。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：這有兩種解釋：1雖前六識以俱有染淨依而論，皆依意根而轉；然而，若以相近順生而論，則唯有第六意識，獨依意根而得名，非餘識所共。也像五識各依其不共的五根而得名一樣。這樣就不會有混濫不清的過失了。2五識不但依意，亦依色根；第六識，則唯依於意，不兼依他，所以名叫意識。

問：若唯依意，就名叫意識的話；那第八識，也是唯依於意；第七識，也是唯依於心；就應當名第八爲意識；第七爲心識啊，何以不呢？答：這是辯論六識之所以得名，與心意無關。若與心、意相提並論，則：識以了境義勝而名識；心以集起義勝而名心；意以思量義勝而名意。這三法的得名，各據一勝，如何可以心、意例識？

或名色識，乃至法識。隨境立名，順識義故，謂於六境，了別名識。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。若不偏緣，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。

或名六識，謂：色識、聲識、香識、味識、觸識、法識。因爲這是隨境立名，與隨根所立的眼識，乃至意識的名義不同。何謂隨境立名？就是順着識能了別六境的意義而名六識。

問：色等五識所了的色等五境，都叫做法；第六法識所了的法裏，也有色等五境；何以不名色等五識爲法識，第六法識爲色等五識呢？答：色等五識，只能各自了別各自的境界，所以不名法識；第六法識，能通了一切法，所以不名色等五識；或法識的法，是十二處裏第六外處特立的別名，不是一般的通稱，這法處，只有第六識能了，所以他獨得這個不共的名，叫做法識。因此，六識各得其名，就不會有互相混濫的過失了。

這後面隨境所立的六種識名，是依五色根還沒有得到自在的凡夫而說的。若是得到自在的三乘聖人，便能五根互用，無論用那一根發識，都能徧緣六境。那這六識的名稱，就只好隨根而立了。免得有互相混濫的過失。

雖然莊嚴論上說：如來的五根，一一根緣一一境。但那是依粗顯和同類的境界來說的，實則如來諸根互用，一緣一切。所以佛地經說：佛轉五識爲「成所作智」，能够決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。如果如來不是一根徧緣諸境，怎麼會有這種功能。

問：識必依根，境唯識變，何以本頌但明唯識，而不說根境？答：那是因爲所依的根，與所緣的境，色相粗顯，又爲諸論所極成，大家都沒有異議，所以本頌略而不說。然而本論在前面，已經乘着根境建立識名的意義之便，把所依的根說了個大概；至於所緣的境，向下亦當乘義便而說。

乙二　釋性、相二門

次言了境爲性相者，雙顯六識，自性行相。識以了境爲自性故；卽復用彼爲行相故。由是兼釋所立別名，能了別境，名爲識故。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。

前兩句頌的第一門義，已如上說，現在是解釋第三句頌的性、相二門。「了境爲性相」，這一句頌，是雙顯前六識的自性與行相。何謂雙顯性相？就是識以了境爲他的性體；也以了境爲他的行相。因此，也附帶着解釋所立「識」的別名。因爲他能了別塵境，所以名之爲「識」。

簡別不同於集起的「心」、思量的意，例如經上說：相識是怎樣的解釋？就是依於眼根，了別一切色塵。廣汎的說：耳識、鼻識、舌識、身識，也無非各依其根，各了其境；乃至

意識，也是依於意根，了別一切法塵。這經上只說，六識各依其所依的根，不與餘識所共，在沒有轉識成智的凡位，是識的見分所了，而不是自證分。至於與餘識所共的：染淨依、分別依、根本依，及自證分所了，在前面第二章第三節，及第一章第三節裏，已經說過了。

乙三　釋三性門

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。能爲此世、他世順益，故名爲善。人天樂果，雖於此世，能爲順益，非於他世，故不名善。能爲此世、他世違損，故名不善。惡趣苦果，雖於此世，能爲違損，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。

第三句頌的性相二門，已如上釋。自下該解釋第四句頌的三性門了。問：這六轉識，是屬於三性的那一性攝呢？答：「善、不善、俱非」，這三性都攝。俱非，就是無記，因他不是善，也不是不善，所以名爲「俱非」。

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。

能於此世、他世，遭受到二世苦果的損害，所以名爲不善。獄、鬼、畜的惡趣苦果，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，這兩種意義當中，都無可記別，因爲他不是善，也不是不善，那只好叫他名爲無記了。

這六轉識，如果和信……不害等十一種善法相應，那便是善性所攝。如果和無慚……不正知等十種不善法相應，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。

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。

此下是兩家對六識是否與三性俱起的諍論。第一家說：六識，是不能與三性同時俱起的。有如下兩種理由：一、因六識同緣外境，而三性互違；善卽不能惡，惡卽不能善，善、惡都非無記，他怎能同時俱起？二、前五識，並非有二剎那，展轉無間的更互而生；而是必須由第六意識，來引導他們，才能同時俱生，同緣一境，而成爲善染。如果允許所引的五識，能够三性俱起，爾時能引的意識一念，就應當同五識一樣的通於三性。這豈非與正理相違背

了嗎？所以三性在六識裏，決定不能俱起。

雖然瑜伽、顯揚等論上說有：「第八識藏，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，並非一念生滅。所以沒有三性相違的過失。

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。得自在位，唯善性攝。佛色心等，道諦攝故。已永滅除，戲論種故。

這是第二家的正義，他說：六識中的三性，容或可能俱起。因爲無記的率爾心，善、不

善的等流心，在眼等五識緣境的時候，他們不定有或多或少而俱起之故。例如：有善的色境、聲境；不善的香境、味境；無記的觸境，這五境同時現前的時候，第六意識，勢必同五識並緣五境。這便是率爾少，等流多的三性俱起。因此，五識雖與意識俱起；然而，他們的性質，却不一定是善則俱善，惡則俱惡。所以你前面的設難，在這裏已成唐捐——廢話。

所以瑜伽論上說：在定中的行人，若遇聲緣從定時起，他那與定相應的意識，是和耳識同時俱轉；並非不要耳識，但憑意識獨起，就能聞聲。倘若不是意識和耳識俱起，便於音聲不能領受，他如何可以出定？也不是在將要聞聲而尚未聞聲的時候，就出定了；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，依理而論，他應當不是善法。因爲在沒有轉識成智的凡位，率爾的墮心，決定是無記之故。由此定中的意識是善，耳識是無記，可以證明在散位的意識，雖與五識俱起，却不一定和五識同屬一性。所以有很多的經論，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：在等引——三摩地多的定中，五識都無。但那是約多分而說的。「多分」有二義：一、以時間而論，在定中的耳識，不過有多分時間不起罷了，還是有少分時間照起不誤。二、以五識而論，定中但有耳識，餘四都無。

如果五識中的三性，同時俱轉，五俱意識，則隨着偏重的强境而專注一處。這强境：若

是善色，則眼俱意識，便同爲善性；若是惡聲，則耳俱意識，便同爲惡性；若無偏注的善惡，而兼緣五境，便是無記。所以六轉識的三性，容時俱起。但這是約未得自在凡位而說的；若得自在，那就唯是善性所攝了。因爲佛的色心，是屬於無漏善的道諦，已經把戲論種子，永遠的滅除了。

第二節　二門分別

甲一　舉頌答問

六識與幾心所相應？頌曰：『此心所徧行，別境善煩惱，隨煩惱不定，皆三受相應』

上來釋初舉一頌的四門義竟。此下是釋次舉六頌的第五「相應」、第六「受俱」二門。這是所舉六頌的第一頌。問：六識與幾心所相應？頌中答覆的前三句，是相應門；後一句，是受俱門。向下論文依次解釋。

甲二　釋頌義

乙一　釋相應門

論曰：此六轉識，總與六位心所相應，謂徧行等，恒依心起，與心相應，繫屬於心

，故取心所。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，卽諸心所，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。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。

此下是解釋頌文前三句的相應門。論上說：這六轉識，總與六位心所相應。那六位？1徧行、2別境、3善、4根本煩惱、5隨煩惱、6不定。爲什麼這六位名叫心所？約有三義：一、心所恒依心王而起，若離心王，那心所決定不生。二、心所和心王，起同時、依同根、緣同境，所以他們才彼此相應。三、心所以心王爲主，而繫屬於心。因爲有以上這三種意義，所以才名叫心所。譬如：屬於我的東西，就說這東西，是歸我所有。

問：心所和心王的行相，有什麼不同？答：心王在所緣的境上，但取總相，不取別相；而心所則總別兼取，來助成心王了別事的成功，所以才得了個「心所」的名稱。譬如畫師，但作畫模；弟子則不但依模塡彩，還要講究着色淺深，描繪精緻。心王和心所的取境總別，亦復如是。

所以瑜伽論上說：「識」是心王，所以能了別事的總相。「作意」是心所，所以能兼了心王所未了的別相。就是說：一切心所所取的別相，作意心所都能了別。觸心所，也能了別可意或不可意等相。受心所，也能了別所攝受的順違等相。想心所，也能了別生起言說的因相。思心所，也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。這是表示心所不但能緣別相，而且也兼緣總相。

其餘的論上也說：欲心所，也能了別可樂事相。勝解心所，也能了別決定事相。念心所，也能了別慣習事相。定、慧兩個心所，也能了別得失等相。

由於上面這徧行和別境十法，兼取總別相的原故，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。

雖諸心所，名義無異，而有六位種類差別：謂徧行有五，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，合六爲五，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。五中徧行具四一切。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。

一切心所的名義，雖然都是一樣叫做心所，而其種類的差別，却有六位。那就是：1徧行有五，2別境也有五，3善有十一，4煩惱有六，5隨煩惱有二十，6不定有四。這六位心所，合起來的總數，是五十一個。

現在把六位心所的名義解釋如下：1徧行五——在一切心中，但有心起，決定都有他們。2別境五——是各別緣境所起。例如緣所樂境，起欲心所，緣決定境，起勝解心所。3善十一——唯善心裏，才有他們。4煩惱六——因爲他們的體性，能生諸惑，爲根本煩惱所攝。5隨煩惱二十——這不過是煩惱所引的等同流類而已。6不定四——他們在善、惡、無記的三性裏，不一定那一性有。

然而瑜伽論上，合六位心所，而爲五位者；那是因爲根本煩惱和隨煩惱，同屬染汚，就把他合而爲一了，又以四種一切，來辯明五位差別。這四種一切是：1善、惡、無記三性，謂一切性。2三界九地，謂一切地。3無始相續，謂一切時。4八識俱生，謂一切俱。

在五位的徧行心所，具足四種一切。別境心所，唯有一切性，及一切地。善心所，唯有一切地。煩惱心所，四種都無。不定心所，唯有一切性。因此，心所才有五位種類的差別。

乙二　釋受俱門

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，爲三。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，任運貪痴，純苦趣中，任運煩惱，不發業者，是無記故。彼皆容與苦根相應。

上來釋頌前三句相應門竟。此下該釋第四句頌的受俱門了。這六轉識，因爲容易間斷，轉變不定；所以都與三受相應，都能領納到順、違，或順違俱非的三種境相：1領納順境，使身心感覺到適悅的，就叫做樂受。2領納違境，使身心感覺到逼迫的，就叫做苦受。3領納到順違俱非的中庸境，對於身心既非逼迫，又非適悅的，就叫做不苦不樂的捨受。

這苦、樂、捨三受，或各分爲二：1與五識相應的，叫做身受。因爲五識除共依心外，還別依五色根身。2與第六意識相應的，叫做心受。因爲意識，唯依心起。又、這三受並通有漏和無漏而分爲二種。因爲苦受不但起於有漏；而且也由修無漏聖道的加行所起。

或各分爲三：1由分別見惑所起的，是見道所斷；2由俱生思惑所起的，是修道所斷；3非見思二惑所起，而通於無漏的，那當然是非所斷了。又、三受通於有學、無學、非有學

無學，而分爲三種。

或總分爲四：1樂受是善，2苦受是不善，3苦樂俱非是有覆無記，4苦樂俱非是無覆無記。有說：三受各分爲四：善、不善、有覆無記、無覆無記；這四法，都各與三受相應。

問：無記法，何以也與苦受相應？答：五識俱起的任運貪痴；意識在純苦趣中的任運煩惱，這二種只是任運而不發惡業的惑體，全是無記。他們都與苦根相應。

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，徧與一切根相應。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。

無記通於苦受，有何爲證？瑜伽論上說：若是任運而生的一切煩惱——無記，他們都於三受可能現行。若是通於六識身的，那徧六識身，都與苦、樂、捨三根相應。若是不通五識身的，那就只有意識與苦、樂、捨三根相應了。

雜集論上也說：倘若欲界繫的任運煩惱，能發惡行的，也是屬於不善所攝。其餘不發惡行，及色無色界的任運煩惱，那都是有覆無記。因此，便知苦、樂、捨三受，容各分四——善、不善、有覆無記、無覆無記。

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。

或總分三受爲五：1苦受、2樂受、3憂受、4喜受、5捨受。爲什麼把三受中的苦、樂二受，各分爲二呢？因爲身心對違境的逼迫，和順境的適悅，感受稍有不同。怎樣不同？對違順境的逼悅：五識無分別，意識有分別；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？那是因爲他既非逼迫，又非適悅，無論在五識，或意識裏，都無所分別，平等而轉，所以不分。

諸適悅受，五識相應，恒名爲樂。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。

此下是以處位，來分別受的種類。先悅受，後逼受。諸適悅受，與五識相應的，通常都叫做樂受。若是與意識相應的，那就有如下的三種差別了。第一種：若在欲界，及初、二靜慮的近分——未到定中，就名叫喜受。因爲他只是悅心，而不偏悅五根。第二種：若在初、

二靜慮的根本定中，那就不但名叫樂受，而且也名叫喜受了。因爲他是徧悅身心。第三種：若在第三靜慮的近分及根本定中，就名叫樂受。因爲第三禪定的安靜，更加深重，他沒有「近分」和「根本」的分別。

諸逼迫受，五識相應，恆名爲苦。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，尙名爲憂，況餘輕者？有義：通二。人天中者，恆名爲憂，非尤重故。傍生鬼界，名憂名苦。雜受純受，有輕重故。捺落迦中，唯名爲苦，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。

諸逼迫受，與五識相應的，通常都叫做苦受。若是與意識俱起的，那就有兩家不同的說法了。

第一家說：唯名憂受。因爲他只是逼迫第六識心。很多的經論上都說：與意識相應的所有感受，都叫做「憂」。瑜伽論上也說：生在地獄裏的有情，他們的異熟報果，不間斷的有異熟所生的前六識。這前六識：五識所受的逼迫是苦；意識所受的逼迫是憂，如是苦憂相續。又說：地獄裏屬於意識所有的尋、伺二法，都與憂根俱起。不但地獄，就是一分鬼趣和畜生，也是這樣的。所以知道，意識所感於地獄的最重逼迫，尙名憂受，何況餘處輕微的逼迫而不名憂受嗎？

第二家說：通憂、苦二名。在人道和天道中的逼迫，通常都叫做憂受。因爲他們的逼迫，比起惡道來，不太嚴重。在畜生和鬼界的逼迫中，夾雜有喜樂的，叫做憂受；如果是純粹逼迫，而沒有喜樂夾雜在內的，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。因爲他在受刀山劍樹極嚴重的逼迫裏，連分別也不暇分別了，還會有什麼憂受不成？

本來「無分別」，是不暇分別；並不是無分別煩惱。卽以無分別煩惱而論，也沒有什麼妨難。何則？瑜伽論上說：若是任運而生的一切煩惱，都可以和三受相應。這證明與意識俱起的逼迫，亦通苦受。詳細的解釋，同前面一樣。

瑜伽論上又說：與生俱生的薩迦耶見——我見，唯無記性，那斷、常二邊的「邊見」，應知也是無記性。這二見都屬苦受，而不是憂根所攝。因爲論上說，憂根不是無記啊。

瑜伽論上又說：地獄有情，在二十二根中，所有根的種子，及十九根的現行，或決定成就，或不一定成就不成就；只有所餘的三根現行，那是決定不能成就的。不但地獄，卽純粹是苦受的鬼界和畜生亦然。這決定不成就的三根，就是：樂根、喜根、憂根。何以故？彼既非無苦，又有七、八二識相續不斷，必定成就現行捨受。那決不成就的三根，當然是樂、喜、憂根了。

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，定說憂根爲第八者，死生悶絕，寧有憂根？有執苦根爲第八者，亦同此破。設執一形，爲第八者，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。

因爲瑜伽論上說有：「地獄定成八根。餘三定不成就」的話。第一家主張：以憂根爲第八定成，捨根入三定不成中。第二家主張：以捨根爲第八定成，憂根入三定不成中。隨成爲兩家諍論的焦點。但兩家共許：意根入八定成中，苦根入不定成中。

第一家問：餘三定不成裏，豈不容有捨受，唯有樂喜憂受嗎？

第二家說：你怎樣知道，彼文所說的現行不成，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。今捨受既不成就；六轉識又有時間斷。試問：他如何成就意根？不應當彼文，於不成就，則唯說捨受，不涉及意根；於成就，則說意根通第八識，與捨受無關。那有這樣別異的因由？又、倘若彼論的現定不成，是依捨受而說；如何說地獄定成八根呢？這八根的第八，難道說不是捨根嗎？

若謂五識間斷，苦根已無，一定以憂根爲第八定成的話；那麼，當生死悶絕的時候，連意識都沒有了，怎麼會有憂根？所以決定成就的第七是意根，第八還是捨根。

如果有人執着身識相續，成就苦根爲第八的，亦同此憂根例破。倘若執着男女二形——淫根，成就一形爲第八的，理亦不然！因爲形是不一定成的，由惡業招感的地獄罪報，也許無形。他既由惡業之故，使五根不斷受苦，才成就了眼等五根，試問：他一定要男根女根幹麼？難道說，在無間大地獄，還有希求做那淫欲的勾當嗎？

基於以上這些理由，那第八決定是捨根了。因爲恒轉的第七、八二識，與捨受是相應的

啊。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，那所謂餘三的現不成就，決定是憂、喜、樂，而不是捨受。

那麼，何以攝論上說：苦處也有等流樂呢？應知，彼論是隨順小乘，轉變了大乘的道理來說的。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「雜受處」。無間地獄裏，毫無異熟樂之可言，所以名叫「純苦」！

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，假說爲憂。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。

然而有很多經論上都說：與意識相應的感受，叫做憂根。但那不是單約地獄而論，而是依多分的人、天、鬼、畜而說的。或爲隨轉小乘教理的方便法門。這和本論並沒有相違的過失。

瑜伽論上說：生在地獄裏的有情，他們的異熟報果，不間斷的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，他們屬於意識所有的尋、伺二法，也與憂根俱起。不但地獄，就是一部分鬼趣和畜生，也是一樣。這也是隨轉小機教理的方便法門。

又彼地獄苦根，與意識相應的，也同其餘人天等雜受處的憂根類似，雖亦假說爲憂，實際上他並不是憂受。或彼苦根，是損害身心的，雖屬苦根所攝，也可以叫做憂受。例如：初、二禪天，未到根本定的近分定時，他們的身心都感到喜悅的順益，雖是喜根，也不妨名叫樂受。這種意義，在顯揚論裏，都有所顯示。然而未到定，雖名樂受，却只有喜根，而沒有樂根。因爲他說：未到定，只有信等五根、三無漏根、意根、喜根、捨根，這十一根裏，並不包括有樂根在內。

因此，我們應當知道，與意識相應的感受，在純受苦處，亦爲苦根所攝，而不名爲憂。有關這種聖教，如：三受、五受、有報、無報……等，太多了。恐怕涉及廣汎，所以就此作罷。

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。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。

這是兩家對六識與三受俱不俱的問題，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。何則？當五俱意識，同五識俱緣現境時，五識與三受相應，當然與意識亦相應。這樣一念有苦、樂、捨三受便與六識同緣的正理相違背了。所以六識與三受，必定不俱。

雖然瑜伽顯揚等論上說：第八藏識，一時與轉識相應，三受俱起。但那是依多念而言，並不是一念俱起三受。例如：說一心，並不是一念生滅。所以他沒有三受相違的過失。

第二家說：六識與三受，是可以俱起的。無論順境、違境、順違俱非的中庸境，都可以容受。但意識，不一定與五識的三受相同。何則？當意識與五識同緣五境的時候，那意識若專注於偏重的順境，便起樂受；專注違境，便起苦受；若無偏重的順違境，可資專注時，那當然便起捨受了。因此，六識與三受，是可以俱起的。

以上不過是約未得自在的有漏而言。若得自在無漏果位，那就唯有與樂、喜、捨三受俱起了。因爲諸佛已經斷了憂苦。

上來是略釋第五相應、第六受俱二門，向下再爲詳釋。

甲三　再辨六位

乙一　辨初二位

丙一　擧頌答問

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：『初徧行觸等，次別境謂欲，勝解念定慧，所緣事不同』

這是次擧六頌的第二頌。前來所說，不過是略把六位心所標明一下而已。現在應當再把六位的差別義相，來詳細解釋一下。問：這六位心所的前二位，他們的義相，是怎麼樣呢？本頌的答覆：是以前一句，釋第一位。後三句，釋第二位。向下論文依次解釋。

丙二　釋頌義

丁一　釋徧行心所

論曰：六位中初徧行心所，卽觸等五，如前廣說。此徧行相，云何應知？由教及理，爲定量故。此中教者，如契經言：眼色爲緣，生於眼識，三和合觸。與觸俱生，有受想思，乃至廣說。由是觸等，四是徧行。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，卽於此了別。若於此了別，卽於此作意。是故此二，恆共和合，乃至廣說。由此作意，亦是徧行。此等聖教，誠證不一。

此下論文，是詳釋頌中的意義。現在先講前一句頌：「初徧行觸等」。六位中的徧行心所有五個，就是：觸、作意、受、想、思。這五個徧行心所，在前面解初能變裏，已經說過了。然而，這五個徧行的義相，應當怎樣知道呢？那就要由聖教和正理，來做決定性的量度了。

這裏所謂的教，就是：例如經上所說：以眼根爲增上緣，色塵爲所緣緣，便能生起眼識。這根塵識三法和合，便能生觸。與觸同時俱生的，又有受、想、思。乃至廣說：意法爲緣，生於意識，亦復如是。所以知道這觸、受、想、思四法，是徧行心所。

又有經上說：倘若根沒有壞，又有境界現前，而且作意正起，這些條件都具備了，然後才能生識。還有經上說：倘若在這個境上作意，就得在這個境上了別；在這個境上了別，也就得在這個境上作意。因此，這作意與了別二法，時常和合在一起。所以我們知道作意心所，也是徧行之一。像這樣證明有徧行心所的聖教很多，不止一經。

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，令心等起歡慼捨相。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，故是徧行。餘非徧行，義至當說。

前面是引教爲證，現在是引理爲證。所謂的理，就是：諸識起時，必定依根緣境，這根、境、識三法和合，必定生「觸」。翻過來說，這三法和合，也必定因觸而有。倘若沒有觸，那心、心所，就應當各自爲政，不能和合起來，去同觸一境了。

「作意」的功能，是引着心王，使他趣向於自心所緣的境界。作意若無，那心王，也就無法起現行了。

「受」能領納適意的順境、不適意的違境、順違都非的中庸境，使心、心所，隨着順境，生起了喜樂的歡相；隨着違境，生起了憂苦的慼相；隨着順違都非的中庸境，生起了非苦非樂的捨相。這三相，就叫做「三受」。除下無心起時，無此隨一；但有心起，這三受，便有一受隨之而起。

「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、方圓……等的差別分齊。假使心起的時候，沒有這個「想」的作用，那就不能執取境界的分齊

相了。

「思」心所，他能令心取正邪等的業因，來造作善、惡等業。沒有那個心起的時候，沒有這個心所，隨之而起的。所以但有心起，必有此「思」。

由於以上這些道理的證明，我們知道這觸、作意、受、想、思五法，心起必有。所以他們是徧行心所。其餘不屬於徧行心所的義相，至下當說。

丁二　釋別境心所

戊一　分別五法

次別境者：謂欲至慧。所緣境事，多分不同。於六位中，次初說故。云何爲欲？於所樂境，希望爲性；勤依爲業。

上來已釋前一句頌的徧行心所竟。此下該釋後三句的別境心所了。什麼叫做「次別境」？就是說：欲、勝解、念、定、慧，這五個心所，所緣的境界，有很多部分不同。在六位心所裏，他的地位，居於初位「徧行」之次，所以說：「次別境」。現在先講「欲」心所。

怎樣叫做「欲」？就是：對於所樂的境界，無論有漏、無漏，只要是自己所希望的，便是欲的體性；勤勞所依託的，便是欲的業用。這是總義。下面還有三家各別不同的解釋。

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。

第一家的解釋是：所樂，就是可欣的境界。對於可欣的事，有欲見、欲聞、欲覺、欲知的希望，這就是欲。問：對於所厭惡的事，未遇合的，希望不要和他遇合；既遇合的，希望趕快和他別離。這豈不也是「欲」嗎？怎麼說，唯於可欣之事，才會有「欲」呢？答：這不過是求其所厭的事，未合的不合，已合的別離；而其可欣的自體，並不是可厭的事。因此，莫說對於可厭的苦境，及無所謂厭欣苦樂的中庸境，一向無欲；即令所緣是可欣境界，若不存希望，也沒有欲起。

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。

第二家的解釋是：所樂，就是所求的境界。對於可欣的事，未合求合，既合求不離；對可厭的事，未合求不合，既合求離。因爲有這樣的希望，所以才叫做欲。因此，不但對無所謂欣厭的中庸境，一向無欲；即令所緣是可欣可厭的境界，若無合離的希求，也沒有欲起。

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，卽全無欲。由斯理趣，欲非偏行。有說：要由希望境力，諸心心所，方取所緣。故經說欲爲諸法本。彼說不然，心等取境，由作意故。諸聖敎說：作意現前能生識故。曾無處說，由欲能生心心所故。如說諸法，愛爲根本，豈心心所，皆由愛生？故說欲爲諸法本者，說欲所起一切事業。或說善欲，能發正勤。由彼助成一切善事，故論說此勤依爲業。

第三家的解釋是：所樂，就是欲觀境。不但於一切境求合求離，才有欲起；只要你想觀察一下，這個觀察的希望，就叫做欲。如果你根本就不想觀察，只是隨著因中的境勢，毫無作意的任運而緣，那就不管他是好是壞，都不會有欲起。由於這種道理之故，所以欲心所，但屬別境，而不屬徧行。

有人說：必須對境有了希望的力量，那一切心、心所，才能取境，所以經上說：欲是一切法的根本。他這種說法不對！諸心、心所之所以能够取境，那是作意的功力，並不是欲。很多的經論上都說：作意現前，才能生識，曾無一處說過欲能生心的話。例如：說諸法以愛爲根本；難道說，心、心所，都是由愛生不成？以此例知，所謂「欲爲諸法根本」的話，那是說：由欲所起的一切事，都是以欲爲根本的。一切事，通於三性，爲勤所依。因此，或說：善法的欲，能發正勤；復由正勤來助成欲的一切善事。所以論上說：這勤所依託的，就是

欲的業用。

云何勝解？於決定境，印持爲性。不可引轉爲業。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，非徧行攝。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，卽諸法故。所不礙者，卽心等故。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。

什麼叫做勝解？就是對於已經決定了的境界，以印持爲性；不可引轉爲業。這意思是說：由於邪教、邪理，或正教、正理作證的力量，對所取境界，經過審慮、決定的印可之後，縱然再遇異緣，也不能使他轉變了既定的決心。據此可知凡是猶豫不決的境界，全都沒有勝解。並不是審決心，也沒有勝解啊。因此，勝解心所；但屬別境，而不是徧行。

有人說：只要心、心所，取他自心所緣的境時，沒有東西從中阻礙，都有勝解，何待審決印持？他這種說法，是不合理的。什麼原故呢？能不礙的，是根、境諸法，而不是勝解；所不礙的，是心、心所法，也不是勝解。怎麼以不礙爲勝解呢？若說不礙的心、心所，是由勝解的增上勝緣所發起的，那也不對！因爲發起不礙心的勝緣，是根和作意二法，與勝解無關。若說由勝解的增上緣力之故，根和作意，才能發起，令心不礙；那這勝解也應當更待餘

法，來做他的增上緣啊。如此，緣復待緣，豈非有無窮的過失了嗎？

云何爲念？於曾習境，令心明記，不忘爲性；定依爲業。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。故念必非徧行所攝。有說：心起必與念俱，能爲後時憶念因故。彼說非理。勿於後時，有痴信等。前亦有故。前心心所，或想勢力，足爲後時，憶念因故。

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的，就是念的體性；定所依託的，就是念的業用。這意思是說：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：專念曾經聞受的阿彌陀佛，能令一心不亂，便是引定。近念報化莊嚴爲體；遠念法身不著爲類。在這曾未聞受的體類境裏，全都不會起念。雖曾聞受，而不能明記不忘的，那「念」也不會生起。所以念心所，但屬別境，必非徧行。

有人說：「但有心起，必與念俱，所以他能爲後來生起憶念的因緣」。他這樣說法，是不合理的！你不可說那後來所有的痴、信等，從前也有，就是徧行。如果這樣說，那痴但屬染；信但屬善，他如何能是徧行？還有一個理由：前心、心所，取境熏習的功能，或憑想像明記的勢力，已經足够爲後時憶念之因了。何待前念？

云何爲定？於所觀境，令心專注，不散爲性；智依爲業。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，卽便能住，非唯一境。不爾，見道歷觀諸諦，前後境別，應無等持。若不繫心，專注境位，便無定起，故非偏行。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，故是偏行。理亦不然，是觸用故。若謂此定，令剎那頃，心不易緣，故偏行攝。亦不應理，一剎那心，自於所緣，無易義故。若言由定，心取所緣，故偏行攝。彼亦非理，作意令心取所緣故。有說此定，體卽是心。經說爲心學，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，非卽心故。

什麼叫做定？在所觀的境上，令心專注爲性；智依爲業。就是說：在觀察何者是得；何者是失；何者是得失俱非的境中，由定令心專注而不散亂。依此便有決擇的無漏智生。

所謂「心專注」的話，是顯示隨心所欲，要想安住於什麼境，便能安住，深取所緣，方能生定；並不是前後唯緣一境，像枯木死灰那樣。否則，於見道位，歷觀四諦、八忍、八智，前後境別，念念轉深，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，便無定起。所以定心所，但屬別境，而非徧行。

有人說：就在那散亂心時，也有定起，不過他的行相微隱難知罷了。

論主破他說：你應當說實話，到底散心如何有定？若說，定能使心、心所，和合起來，去同緣一境，所以他是徧行。這理由也不對！因爲那是觸的作用，與定無關。若說，這定能令一刹那的心，住於一境，不變所緣，所以他是徧行。也不合理！因爲一刹那的心，他自然對於所緣的境，沒有變更的意義，要定做甚？若說，由定才能令心取境，所以他是徧行所攝。那也不是理由！因爲令取境的，是作意的功能啊。

又有人說：這個定的自體，就是心。因爲經上說：定是心學，也是心一境性。所以離心無定。

論主破他說：那不能證明定就是心。因爲必須依定攝心，才能使心專注一境，所以經上才說出那樣的話來。又把定分攝在五根、五力、七覺支、八聖道裏，也和念、慧等心所一樣，各有各體，並非定就是心。

云何爲慧？於所觀境，簡擇爲性；斷疑爲業。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，非徧行攝。有說：爾時，亦有慧起，但相微隱，天愛寧知？對法說爲大地法故。諸部對法，展轉相違，汝等如何執爲定量？唯觸等五，經說徧行。說十非經，不應固執。然欲等五，非觸等故，定非徧行，如信貪等。

什麼叫做慧？在所觀察的境上，以簡擇爲性；斷疑爲業。就是說：在觀察得、失，及得失俱非的境中，由於慧力的推求，才能得到決定。在非所觀察的境界，或愚昧心中，那就沒有簡擇的智慧了。所以慧心所，但屬別境，而不是徧行所攝。

有人說：在非所觀境，及愚昧心中，也有慧起，不過他的行相微隱，天可憐愍的愚人，怎麼能够知道？對法論上說：慧心所，爲十大地法之一；大地法，就是與一切心相應的心所法啊。怎能說他不是徧行？

論主破：小乘諸部對法，如：發智、六足等，展轉相違，都非佛說，你們如何拿他來作爲定量？唯有觸、作意、受、想、思五法，經上說是徧行；至於有十個徧行的話，那不是經上所說。這欲、勝解、念、定、慧五法，與觸等不同，也如善法的信等，煩惱的貪等一樣，決定各有所屬，都不是徧行所攝。

戊二　分別起數

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；或於會習，唯起憶念；或於所觀，唯起專注。謂愚昧類，爲止散心，雖專注所緣，而不能簡擇。世共知彼，有定無慧。

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。

此下是對欲等五法，是否俱起，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，隨便有一法起時，其餘的四法，也必定與之同起。

第二家說：不一定！因爲瑜伽論上說：這五個心所，在一切性、一切地、一切時、一切俱，這四一切裏，沒有後面時、俱那兩個一切。論上又說：這五個心所，是緣四種境界而生的：1欲緣所樂；2勝解緣決定；3念緣曾習；4定、慧緣所觀。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。

應當說：這五個心所，有時候對境一次，只起一個。就是：在所樂的境上，但起希望的「欲」；或在決定的境上，但起印持的「勝解」；或在曾習境上，但起不忘的「念」；或在所觀的境上，但起專注的「定」。

問：所觀的境界，是定、慧同緣，何以說唯起專注？答：有一類愚昧的人們，爲了止息散心，雖專注繫念於所緣一境，而不能簡擇。世人都知道他們有定無慧。那麼，這個定境，又何以名爲所觀？因爲他們在加行位時，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。或者因爲這所觀境，除有少分是有定無慧外，多分是定、慧俱起；所以就依多分來說，這定境名爲所觀。例如：欲界的戲忘天人，他們專注於遊樂一境，忘失正念，起了貪瞋痴等的煩惱惑障；所以說他們於所觀境，有定無慧。諸如此類，實在多得舉不勝舉。或在所觀的境上，唯起簡擇，而不專注，馳騁著散心去推求法相；所以說他們於所觀境，有慧無定。

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、勝解、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。

有時對境一次，起兩個心數，合十次所起的心數。有十個二。但文中只舉前兩個二及後一個二，中間超略了七個。現在我們把他補足起來，依次列出：1.對所樂及決定境，起欲

、勝解二。2.對所樂及曾習境，起欲、念二。3.對所樂及所觀境，起欲、定二。4.對所樂及所觀境，起欲、慧二。5.對決定及曾習境，起勝解、念二。6.對決定及所觀境，起勝解、定二。7.對決定及所觀境，起勝解、慧二。8.對曾習及所觀境，起念、定二。9.對曾習及所觀境，起念、慧二。10.對所觀境，起定、慧二。這豈不是十個二嗎？

有時對境一次，起三個心數，合十次所起的心數，有十個三，但文中只舉前一個三，及後一個三，中間超略了八個。我們也把他補足，列舉如下：1.對所樂、決定、曾習，起欲、勝解、念三。2.對所樂、決定、所觀，起欲、勝解、定三。3.對所樂、決定、所觀，起欲、勝解、慧三。4.對所樂、曾習、所觀，起欲、念、定三。5.對所樂、曾習、所觀，起欲、念、慧三。6.對所樂、所觀，起欲、定、慧三。7.對決定、曾習、所觀，起勝解、念、定三。8.對決定、曾習、所觀，起勝解、念、慧三。9.對決定、所觀，起勝解、定、慧三。10.對曾習、所觀，起念、定、慧三。這豈不是十個三嗎？

有時對境一次，起四個心數，合五次所起的心數，有五個四。但文中只舉前一個四，及後一個四，中間超略了三個。現在也把他補足，列舉如下：1.對所樂、決定、曾習、所觀，起欲、勝解、念、定四。2.對所樂、決定、曾習、所觀，起欲、勝解、念、慧四。3.對所樂、決定、所觀、起欲、勝解、定、慧四。4.對所樂、曾習、所觀，起欲、念、定、慧四。5.對決定、曾習、所觀，起勝解、念、定、慧四。這豈不是五個四嗎？

有時對境一次，起五個心數，這當然是對所樂、決定、曾習、所觀、起欲、勝解、念、定、慧五個心所了。

綜合上面：一次起一個心所的，有五次；起兩個心所的有十次；起三個心所的，也有十次；起四個心所的，有五次；起五個心所的，有一次。連一次的總，及多次的別，共有三十一次。

但這欲、勝解、念、定、慧五個心所，莫說在無心位，就是在有心位，也有統統不起的時候。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，都沒有他們。像這樣的道理很多，非止一類。

戊三　辨識有無

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。恒取新境，無追憶故。自性散動，無專注故。不能推度，無簡擇故。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，而有微劣印境類故。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。餘三准此，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。憶習增受，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。

在第七、八二識裏，這別境五法，隨因果位，或有或無，前面已經說過了。在第六意識裏，若是因位，或五法俱起，或一一別起；若是果位，那是統統都有的。因爲無論是轉依的無漏，或未轉依的有漏，都沒有遮簡。若在前五識裏，那就有兩家不同的說法了。

第一家說；前五識裏，這別境五法，全都沒有。因爲五識的緣境；只緣已得，不緣未得；所以他們沒有希望的「欲」。是任運緣境，不能審決；所以沒有印持的「勝解」。恒取新境，不緣過去；所以沒有追憶的「念」。他們的自性散動；所以沒有專注的「定」。不能推求和量度；所以也沒有簡擇的「慧」。

第二家說；前五識裏，這別境五法，容或俱有。因爲五識的緣境；雖然沒有增上希望的未得境界，但也有微劣樂境的意義，所以有「欲」；雖然沒有增上的審決境界，但也有微劣印境的意義，所以有「勝解」；雖然沒有明記曾習的境體，但也有對現境的微劣念類，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，雜集論中，但遮五識沒有

作意專注的「等引定」，並不是連通於散位的「等持定」都沒有了。所以也許五識有「定」；雖然沒有推求和量度的能力，但也有微劣簡擇的意義，所以有「慧」。因此，經論上說：眼、耳通，就是眼、耳二識相應的智慧。既然眼、耳二識有慧，那其餘的鼻、舌、身三識，當然也有。所以說五識有慧，是沒有過失的。

在沒有得到自在的凡位，這五識裏的別境，或有或無；若得自在，則決定都有。因爲自在聖位的五識；於樂觀諸境的「欲」；印持境的「勝解」；憶習曾受境的「念」，都沒有減損。又、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，都已轉成所作事智，又豈能無「慧」？

戊四　辨受相應

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，惟除苦受，以審決定，五識無故。有義：一切，五受相應。論說憂根，於無上法，思慕愁慼，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。由是欲等，五受相應，此五復依性界學等，諸門分別，如理應思。

這五個別境，與喜、樂、憂、苦、捨的五受，那個受相應呢？下面有兩家不同的說法。

第一家說：欲心所，和喜、樂、捨三受相應，除了憂、苦二受。因爲憂、苦二受，不是「欲」的所樂境。其餘的勝解、念、定、慧四個心所，則通於五受之四，唯除一苦。因爲與苦受相應的五識裏，沒有這勝解、念、定、慧的四個心所。

第二家說：五個別境，都與五受相應。那麼，怎麼與憂、苦相應呢？論上說：憂根，對於無上妙法，思慕愁慼，欲求得證，所以欲心所，與憂受相應。純受苦處的地獄、鬼、畜，他們那希求解脫的意識裏，也有苦根，這在前面已經說過了。所以欲心所，也與苦受相應。論上還說：貪愛是和憂、苦相應的。既說貪愛，必定有欲，所以欲心所，與憂、苦並俱。苦根既與意識相應，那其餘與意識相應的勝解、念、定、慧四法，也許與苦受相應，有何過咎？

還有：與苦受相應的五識裏，也有微細印持境的勝解；曾習境的念；所觀境的定、慧四法，這義理在前面都已說過了。因此，別境五法，都與五受相應。

這五個別境，和有心必起，徧通一切的五徧行不同。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。像這些道理，試想想看，也就知道了。

乙二　辨第三位

丙一　舉頌答問

已說徧行、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』。

這是次舉六頌的第三頌。上來已說徧行和別境二位，至於第三位的善心所，他的義相，是怎麼樣的呢？頌文的答覆是：1.信、2.慚、3.愧、4.無貪、5.無瞋、6.無痴、7.勤、8.輕安、9.不放逸、10.行捨、11不害。向下論文逐一解釋之。

丙二　釋頌義

丁一　分別善法

論曰：唯善心俱，名善心所。謂信慚等，定有十一。云何爲信？於實德能，深忍樂欲，心淨爲性；對治不信，樂善爲業。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，謂於三寶眞淨德中，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。

以下是以論文來解釋本頌。論說：唯獨與善心俱起的心所，才能叫做善心所。這善心所他決定只有十一個，更無增減。現在依本頌所標的名目，逐一解釋如下：

什麼叫做信？對於實有事理、功德、能力，深切忍可，好樂欲求，能够令心清淨的，就是信的體性；對治不信，好樂善法，就是信的業用。

然而信的差別，略有三種：第一種是信有實——就是對於一切法，有實事、實理的，生起了忍可的深信。第二種是信有德——就是對於佛、法、僧三寶的眞淨功德，生起了好樂的深信。第三種是信有能——就是對於一切世、出世間的有漏、無漏善法，深信自他都有獲得成就的能力，生起了希望。因此三信，能够對治不信的疑心，才能好樂修證世、出世間的一切善法。

忍謂勝解，此卽信因；樂欲謂欲，卽是信果。確陳此信，自相是何？豈不適言，心淨爲性？此猶未了，彼心淨言。若淨卽心，應非心所；若令心淨，慚等何別？心俱淨法，爲難亦然。此性澄淸，能淨心等。以心淨故，立心淨名。如水精珠，能淸濁水。慚等雖善，非淨爲相。此淨爲相，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，故淨爲相。有說信者，愛樂爲相。應通三性，體應卽欲。又應苦集，非信所緣。有執信者，隨順

爲相。應通三性，卽勝解欲。若印順者，卽勝解故。若樂順者，卽是欲故。離彼二體，無順相故。由此應知心淨是信。

外人問：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：適纔不是說過，心淨，就是信的體性嗎？

外人難：你那「心淨爲性」的話，說得還不够明了。何則？若以「淨就是心」來解釋吧；那信就應當是心，而不是心所。若說信不是心，不過能令心淨罷了；那信和慚等，又有什麼分別呢？慚等不是也能令心清淨嗎？若說信與心同時俱淨；那和慚沒有分別，是一樣的爲難。

論主釋：這信的體性，湛然澄清，能令其餘的心、心所法，不淨而淨。因爲心王是主，所以但說心淨，實賅心所。譬如：水精珠的自體清淨，投在濁水裏，能令濁水亦淨。那慚等十法，體雖是善，然而他們的自相，並非能淨，不過是所淨而已。唯有這信心所，是以能淨爲自相的。所以信和慚等，並沒有混濫不分的過失。

又，一切染法，都各有各的自相，唯有那大隨煩惱裏的「不信」，他不但自相渾濁，而且還能令其餘的心、心所法，也和他一樣的渾濁。譬如：極汚穢的東西，不但自己汚穢，而

且也染汚了其他的東西。「信」，正和這自相渾濁的「不信」相反，所以「信」是以淨爲自相的。

有人說：信，是以愛樂爲相的。照這樣說，那信就應當不但是善，而是徧通善、惡、無記三性了。因爲愛樂，是「欲」所緣境，而「欲」是通於三性的啊。又，苦、集、滅、道四諦，都是信所緣境，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？

又有人執著，信是以隨順爲相的。不然！境有三性，當然隨順亦通三性。如此，則隨順便是勝解、欲，而不是信心所了。因爲印可的隨順，便是勝解；所樂的隨順，便是欲；離開了勝解、欲這兩個心所，就沒有隨順的自相可得了。

因此應知，那愛樂、隨順，都不是信的自相。唯有心淨，才是信的自相哩。

云何爲慚？依自法力，崇重賢善爲性；對治無慚，止息惡行爲業。謂依自法尊貴增上，崇重賢善，羞耻過惡，對治無慚，息諸惡行。云何爲愧？依世間力，輕拒暴惡爲性；對治無愧，止息惡行爲業。謂依世間訶厭增上，輕拒暴惡，羞耻過惡，對治無愧，息諸惡業。

上來釋信心所竟。此下是合釋慚、愧二法。什麼叫做慚？慚的體性是：依自力和法力，

去崇敬有賢德的凡、聖；尊重有漏、無漏的一切善法。慚的業用是：對治無慚，止息惡行。就是說：依自尊心，和寶貴的法儀，這二種增上緣力，去崇賢重善，以過惡爲羞耻，對治無慚，止息了一切非法的惡行。

什麼叫做愧？愧的體性是：依於世間的緣力，去輕拒暴惡。愧的業用是：對治無愧，止息惡行。就是說：依於世人的訶責，所謂「人言可畏」；和自己的討厭，所謂「忌惡如仇」，這二種增上緣力，去輕視暴惡的人，而羞與爲伍；拒絕暴惡之事，而不屑一顧；覺得這些過惡，都是最可羞耻的事。所以才能對治無愧，止息了一切非法的惡業。

羞耻過惡，是二通相；故諸聖教，假說爲體。若執羞耻，爲二別相；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，復違論說十徧善心。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，俱徧善心，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。或卽此中崇拒善惡，於己損益，名自他故。

「羞耻過惡」，是慚、愧二法的通相。所以諸聖教，都依此通相，假說爲慚、愧二種別

體。倘若執著羞耻是慚、愧二法的別相；那慚也是羞耻，愧也是羞耻，就應當沒有慚、愧二法的差別了。如此，則二法決定不能相應。例如：受、想等徧行五法，他們都是各有各體，才能相應哩，並不是一體相應的意義。若說二法是由待自、他緣的不同，如：慚待自法以成慚；愧待世間以成愧，這樣建立了二種別體。那也不對！二法既是待緣而成，那就應當不是實有了。然而聖教上說是實有，豈不是違背了聖教？若許慚、愧雖是實有，但不俱起；那就又和大論所說：「十一種善法，除「輕安」外，其餘的十種，都是徧一切善」的理論相違背了。

外人問：若以崇重善法爲慚，輕拒惡法爲愧，來建立二種別相；則二法所緣的境既不同，就應當不能俱起；這和我們待自、他所立二別的過失，不是一樣嗎？爲什麼偏要責難我們？

論主答：誰說慚、愧二法，所緣的境有不同？外人難：不是不同，是什麼？論主釋：當善心生起的時候，隨便緣什麼境，都有崇重善法，及輕拒惡法的意義。這是慚和愧的二種別相，並不是所緣的二種別境。別相，就是不同的功用：慚的功用是崇善；愧的功用是拒惡。然而，崇善、拒惡，無非是善；所以他們都是俱徧善心，並無二別。

外人又問：我們前面所說，豈不也有不緣自、他別境，但待自、他不同功能的意義嗎？

論主答：你們既然執著慚、愧的自相，同是羞耻，憑什麼理由，能遮除我們前面所設的

四難——1.體無差別難。2.定不相應難。3.應非實有難。4.不偏善心難。

然而聖教對於自、他二別的解釋是：自立的法，叫做「自」；世間的王法，叫做「他」。或者就以這裏所說：崇重有益於己的善法，叫做「自」；輕拒有損於己的惡法，叫做「他」。

無貪等者：等無瞋痴。此三名根，生善勝故。三不善根，近對治故。云何無貪？於有有具，無著爲性；對治貪著，作善爲業。云何無瞋？於苦苦具，無恚爲性；對治瞋恚，作善爲業。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，俱偏善心。

上來合釋慚、愧二法竟。此下是總別解釋無貪、無瞋、無痴三法。先總後別。頌中所說「無貪等三根」的「等」字，就是連無瞋、無痴都攝在內了。這無貪、無瞋、無痴，爲什麼名叫三善根？因爲他們有能生善法的殊勝功用；又能各別對治三不善根——貪、瞋、痴。

什麼叫做無貪？「有」——是三界的報果。「有具」——是三界報果的生因。對三界有漏的樂因樂果，不生躭著，就是無貪的體性。對治貪著，止惡作善，就是無貪的業用。

什麼叫做無瞋？「苦」——是苦苦、壞苦、行苦，這三苦的苦果。「苦具」——是苦果的生因。對苦因苦果，不起瞋恚，就是無瞋的體性。對治瞋恚，止惡作善，就是無瞋的業用

。

問：無貪緣樂境，無瞋緣苦境；他們既然緣境不同，何以能俱徧善心？答：當善心起時，隨便緣什麼境，都有對「有、有具」無著，「苦、苦具」無恚的功能。這是由觀待苦、樂所立的二種別相，並不須要緣二種別境，才建立無貪、無瞋。也同前面所說的慚、愧二法，是由觀待崇善、拒惡所建立的別相一樣。所以這無貪、無瞋二法，是俱時而起的，徧一切善心。

云何無痴？於諸理事明解爲性；對治愚痴，作善爲業。有義：無痴，卽慧爲性。集論說此，報敎證智，決擇爲體。生得聞思修所生慧。如次皆是決擇性故。此雖卽慧，爲顯善品，有勝功能，如煩惱見，故復別說。有義：無痴，非卽是慧，別有自性，正對無明。如無貪瞋善根攝故。論說大悲，無瞋痴攝，非根攝故。若彼無痴，以慧爲性，大悲如力等，應慧等根攝。又若無痴無別自性，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：慧爲體者：擧彼因果，顯此自性。如以忍樂，表信自體，理必應爾。以貪瞋痴，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，別卽三根。由此無痴必應別有。

什麼叫做無痴？簡單的說：於一切事理，分明了解爲性；對治愚痴，止惡作善爲業。如

果要詳細解釋，那就有兩家不同的說法了。

第一家說：無痴，就是以前境的「慧」，來做體性的。何以知之？雜集論上說：「報、教、證、智，決擇爲體」。就是說：從酬報前因，一生便得的智，叫做生得慧。從聞教思惟所生的智，叫做聞、思慧。從修定所證到的智，叫做修慧。這生得慧、聞慧、思慧、修慧，都是以決擇爲體性的。

問：假使無痴的體，就是五別境的慧；爲什麼這善心所裏，只說一個慧，而不說其餘的四個別境呢？

答：這無痴的體，雖卽是慧；然而，爲表顯他在善品裏，有殊勝的功能，也和煩惱中的「見」，有勝用一樣，所以特別提出來說說。

第二家說：無痴，並不就是慧，他別有自體，正對治不善中的無明——痴。也和無貪對治貪、無瞋對治瞋一樣，都是三善根所攝。何以知之？瑜伽論上說：大悲，是無瞋、無痴二法所攝，並不是二十二根裏的慧根所攝啊。如果無痴的體性是慧；那大悲，就應當如十力、四無畏一樣，屬於慧根所攝了。

又、倘若無痴，是離慧無別自性的話；就應當同「不害」等一樣，不是實有的東西了。如此，便違背了大論所說：十一種善法中，除不放逸、捨、不害，這三法是世俗假有外，其餘八法都是實有。所以無痴，是別有自體的。

然而，集論上何以說：無痴是以慧爲體呢？那是因爲無痴的因果通於生得、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；卽以忍、樂來表顯信的自體一樣。這是理所必然的。

因爲貪、瞋、痴三法，與六識相應，爲正煩惱所攝；他們造起惡來，較其餘煩惱的力量，特別强勝；所以就立他們爲三不善根。要斷除這三不善根，必須由通、別二種對治：通，就是以唯一善慧，來對治他們；別，就是以無貪對治貪、無瞋對治瞋、無痴對治痴。因此，無痴也如同無貪、無瞋一樣，必定別有自體。否則，他如何能單獨對治無明——痴？

勤謂精進，於善惡品，修斷事中，勇悍爲性；對治懈怠，滿善爲業。勇表勝進，簡諸染法。悍表精純，簡淨無記。卽顯精進，唯善性攝。此相差別，略有五種。所謂：被甲、加行、無下、無退、無足，卽經所說：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。

上來釋三善根竟。現在是解釋頌中的「勤」字，也就是善位中的第七心數。什麼叫做勤？勤，就是精進。在修善斷惡的事上，以勇悍爲性；對治懈怠，圓滿善法爲業。

勇，是表示向善的精進，簡別不是勇於染污的惡法。悍，是表示精純無雜，更連無記也簡別淨盡。這就是表顯「精進」在三性中，唯屬善性。

這精進義相的差別，略有五種1.被甲——如戰士被甲上陣，有大威勢。2.加行——加力修行，自策勤勉。3.無下——不自卑下，亦不怯弱。4.無退——堅忍諸苦，銳進不退。5.無足——不以小果爲滿足，直往大涅槃道。這五種，也就是經上所說的：有勢、有勤、有勇、堅猛、不捨善軛（軛，是轅前加在牛馬領上的橫木）。如其次第，應知前五種的名雖有異，而義實無別。

這精進的五種差別，還有四種解釋：第一種的解釋是：1.初發心。2.下品自分行。3.中品自分行。4.上品自分行。5.勝進行。第二種的解釋是：1.初發心。2.長時修。3.無間修4.殷重修。5.無餘修。第三種的解釋是：1.資糧位。2.加行位。3.通達位。4.修習位。5.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；所以三乘雖究竟無學，仍須精進。第四種的解釋是：1.遠加行道。2.近加行道。3.無間道。4.解脫道。5.勝進道。

定謂輕安，遠離粗重，調暢身心，堪任爲性；對治惛沉，轉依爲業。謂此伏除能障定法。令所依此轉安適故。

這是解釋頌中的「安」字，也就是善位的第八心數。什麼叫做安？安，就是輕安。以遠離粗重煩惱，使身心調暢，堪任善法爲性；對治惛沉，轉變了所依的身心爲業。就是說：這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。

不放逸者：精進三根，依所斷修，防修爲性；對治放逸，成滿一切世出世間善事爲業。謂卽四法，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。非根偏策，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。勤唯偏策，根但爲依，如何說彼有防修用？汝防修用，其相云何？若普依持，卽無貪等。若偏策錄，不異精進。止惡進善，卽總四法。令不散亂，應是等持。令同取境，與觸何別？令不忘失，卽應是念。如是推尋不放逸用，離無貪等，竟不可得。故不放逸，定無別體。

這是解釋頌中的「不放逸」三字，也就是善位的第九心數。

不放逸——是依精進、無貪、無瞋、無痴四法，對所斷的惡，防令不起，所修的善，修令增進，爲他的體性；以對治放逸，圓滿成就一切世、出世間的善事，爲他的業用。就是說

：卽此精進、無貪、無瞋、無痴四法，對於斷惡修善的事，能盡到防修的責任，就叫做「不放逸」。並不是別有一個不放逸的體相，與這四法不同。在防惡修善的事中，離了這四法的功能，也就別無不放逸的作用了。

問：其餘的信、慚等法，不是也有斷惡修善的功能嗎？何以獨依那四法爲體呢？答：雖信慚等法，也有這斷惡修善的功能；然而，比起四法來，他們的勢用到底微劣。以能生一切善法而論，他們不如三善根；以普徧策勵一切善心而論，他們又不如精進。所以不放逸，但依精進、三善根爲體，不依信慚等法。

外人問：防惡修善，豈非就是不放逸的體性嗎？爲什麼要依那四法爲體？論主反詰：你說那防惡修善，與精進、三根這四法，有何不同？外人答：精進和三根，本來就不能防惡修善，要等待這別有體用的不放逸，他們才有防修的作用。論主駁他說：照你這樣說：四法待不放逸，方能防修的話；那不放逸，也應當更待餘法，方能防修；如此，展轉相待，豈不是犯了無窮的過失了嗎？

外人又問：四法裏的勤——精進，只能徧策善心；三善根，但爲善法所依；如何說他們有防惡修善的作用呢？

論主反詰：你所說那防惡修善的作用，是什麼？若說能普徧爲善法所依，那就是三善根；若說能普徧策勵善心，那就與精進無異；若說能止惡進善，那就更是四法的總體了；若說

能令心不散，那就應當是定；若能令心同取一境，那與徧行的觸，又有什麼不同？若能令記憶不忘，那就應當是念。這樣推究起來，不放逸的作用，離了無貪、無瞋、無痴、精進四法，竟不可得。因此，不放逸這個心數，他決定沒有別體。

云何行捨？精進三根，令心平等正直，無功用住爲性；對治掉舉，靜住爲業。謂卽四法，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，卽四法故。所令寂靜，卽心等故。

這是解釋頌中的「行捨」二字；也就是善位的第十心數。什麼叫做行捨？這行蘊中的捨，他的體性，也是依精進、無貪、無瞋、無痴，令心平等正直，不藉加行功用，而得安住的。他的業用，是對治不平等的掉舉，而住於寂靜的。

所謂的體、業，就是：精進和三根這四法，令心遠離掉舉、沉沒等障，而住於寂靜安隱的定境。這個名就叫做「捨」。平等、正直、無功用住，就是：分初、中、後三位，來辯論捨的差別：1.最初先離掉舉、惛沉，使心平等。2.其次再離諂曲，令心正直3.最後不藉加行功用，自然能安住不動。先由不放逸，把雜染障除掉了之後，捨才能令心住於寂靜。

這個捨，他也同不放逸一樣，離了精進、無貪、無瞋、無痴四法，是沒有自體的。因爲

能令寂靜的，是四法；所令寂靜的，是心，心所啊。

云何不害？於諸有情不爲損惱，無瞋爲性；能對治害，悲愍爲業。謂卽無瞋，於有情所，不爲損惱，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。爲顯慈愍，二相別故。利樂有情，彼二勝故。有說：不害，非卽無瞋，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，不爲損惱？慈愍賢善，是無瞋故。

這是解釋頌中的「不害」二字；也就是善位最後的第十一心數。什麼叫做不害？就是對於一切有情，不作損害惱亂他們的事，以無瞋爲體；能對治損害，慈悲憐愍爲業。

不害，也就是無瞋，對有情不爲損惱所建立的假名。無瞋，是翻對斷絕物命的「瞋」；不害，正是違反損惱物類的「害」。無瞋，與有情以樂；不害，拔衆生之苦。這不過是就無瞋和不害的粗相，論其差別而已。按實在的道理來說，無瞋，實有自體；不害，則是依無瞋的一分拔苦，所建立的假名。問：爲什麼不害但依無瞋來假立，不依無貪無痴呢？答：爲表顯慈悲二相的不同：一個是予有情以樂；一個是拔衆生之苦，利樂有情的功德，以慈悲爲最勝，所以但依無瞋，不依無貪和無痴。

有人說：不害，並非依無瞋爲體，他別有自體，叫做賢善。這不害的相是什麼呢？就是不損惱。

論主駁他說：你說那不害的體相，不是同無瞋一樣嗎？怎能離無瞋外，別有不害的自性，是對於有情，不爲損惱呢？要知道，慈悲賢善，就是無瞋啊。

丁二　分別餘法

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，無貪痴一分。隨應正翻貪痴一分故。

上來釋十一善法竟。現在是解釋頌中「行捨及不害」的「及」字。這個「及」字，就是表顯善十一法外，還有欣厭等的義別心所。他們雖與十一善法的意義不同，名亦多種；然而，他們的體性，却是離了十一法外，更無別體。所以不別安立。

欣，是與欲俱起的心所，屬於無瞋的一分所攝。因其對於所欣的境界，不憎恚故。不但是欣，就是不忿、不恨、不惱、不嫉，也是屬於無瞋的。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；瞋的正翻，當然就是無瞋了。

厭，是與慧俱起的心所，屬於無貪的一分所攝。因其對於所厭的境界，不染著故。不但是厭，就是不慳、不憍，也是屬於無貪的。因爲他們正翻的慳、憍兩個隨惑，是屬於貪的一分；貪的正翻，當然就是無貪了。

不覆、不誑、不諂三法，是無貪、無痴二善根的各一分所攝。因爲他們各別正翻的覆、誑、諂三個隨惑，是屬於貪、痴的各一分所攝；貪、痴的正翻，當然就是無貪、無痴了。

有義：不覆，唯無痴一分。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，卽信所攝。謂若信彼，無猶豫故。有義：不疑，卽正勝解。以決定者，無猶豫故。有義：不疑，卽正慧攝。以正見者，無猶豫故。不散亂體，卽正定攝。正見正知，俱善慧攝。不忘念者，卽是正念。悔眠尋伺，通染不染，如觸欲等，無別翻對。

有人說：不覆，唯屬無痴一分，不屬無貪。沒有那個經論說，覆，也是貪的一分；當然不覆，也不是無貪了。

有人說：慢所正翻的不慢，屬於信的一分。因爲既然信仰了他，就不會輕慢了他。有人說：不慢，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，屬於慚的

一分。因爲慚能崇重賢善，所以不慢。

有人說：疑所正翻的不疑，就是信心所攝。因其對於既已相信的事，那復猶豫？有人說：不疑，就是正勝解。因其對於已經決定了的正當事理，不會再有猶豫。有人說：不疑，是正慧所攝。因爲有了正見的人，那裏還會有猶豫呢？

散亂正翻的不散亂，卽是正定所攝。染見所翻的正見，及不正知所翻的正知，都是善慧所攝。忘念所翻的不忘念，就是正念。這不散亂、正見、正知、不忘念四法，都是屬於別境心所的。至於悔、眠、尋、伺這四個不定法，他們是騎墻派：既通於染；又通不染。就像觸等的偏行，欲等的別境，都是通於三性一樣。所以沒有相對的翻面。

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，偏六識者，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；爲了知彼增上過失，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。

外人問：善法是煩惱的翻面，爲什麼二十六種煩惱，在所翻的善法中，除有十一種各別建立外，其餘的都不建立呢？

論主答：十一善法，都各有各的相用，所以各別建立爲善。其餘所翻的善法，無別相用，故不別立。所以你不應當有所責難。還有一個理由：六根本煩惱中的貪、瞋、痴三法，及二十隨煩惱中的無慚等八法，他們的過失殊勝，徧染六識，所以要把他們各別翻爲善法。根本煩惱中的慢、見、疑三法；及隨煩惱中的忿等九法，他們唯與意識俱起，所以不翻。害，雖然也是唯與意俱，但他數數現起，損惱自他，障礙着無上乘的大悲因心，不使現起。爲的要了知他這種嚴重的過失，所以才把他翻爲不害。至於那隨煩惱中的失念、散亂、不正知三法，已經翻入別境中的念、定、慧了。所以善中不說。

問：染淨相翻，應該是一染翻一淨；一淨對治一染。何以染多淨少，對治不同呢？答：因爲淨法殊勝，染法劣弱，所以少淨能敵多染。還有一種理由：不慢等的淨法雖多，然而，順淨法正理的通融來說，都被十一善攝爲同體了。迷情的染法，局隔不通，隨相立名，故有多分。所以對於染、淨，不應當責令等齊。

丁三　分別假實

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。

這十一善法裏，有三法是假有，就是：1.不放逸。2.捨。3.不害。因爲捨和不放逸，是以精進及三善根爲體；不害，是以無瞋一分爲體的。這意義在前面都已說過了。除此三

法是假有外，其餘的八法，都是實有。因爲他們的相用各各有別。

丁四　分別起數

有義：十一，四徧善心，精進三根徧善品故。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。攝衆生時，有不害故。

此下有兩家對善法是否俱起的諍論。第一家說：十一善法裏，有四法是俱徧善心：1.精進、2.無貪、3.無瞋、4.無痴。除此四法的功力，是徧於定、不定、漏、無漏的諸善品外，其餘的七法，就不一定了。這有五種理由：1.在推尋事理，沒有決定的時候，不會生信。2.慚和愧雖是同類，然而慚依自法力；愧依世間力，他們的依處各別。所以慚起無愧；愧起無慚，並不是二法俱起。3.要到世間道斷了粗重煩惱時，才有輕安。4.不放逸和行捨二法，要到無漏道時，才能生起。5.要到悲愍拔濟有情的時候，才有不害。

不但有理由，還有論證。瑜伽論上說：十一善法，分別在六位中生起：1.非決定位，不能與信相應。2.止息染時，才有自力和他力的慚、愧生起。3.在善品位，唯有精進和三善根

——無貪、無瞋、無痴。4.世間道時，有輕安起。5.出世道時，才有行捨和不放逸二法。6.攝護衆生時，才有不害。

有義：彼說未爲應理。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。俱徧善心，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，有害不故。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，十徧善心，輕安不徧。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，皆徧善心。定地心中，增輕安故。

這是第二家的說法。他說：前面第一家所說，未必合理。玆逐項駁斥如下：1.推尋事理未決定心，應有信生。否則！那就不是善法；而是同惡、無記心，沒有淨信是一樣了。2.慚、愧二法的體雖有異；那不過是所依的增上緣力，有自他的差別而已。然而他們的境界，都是徧一切善心，並無不同。這在前面已經說過了。3.輕安，是出世道的七覺支之一。假使出世道時輕安不生；這一覺支，就應當不是無漏阿。4.假使行捨和不放逸，唯出世道有；那世間道，就應當不是寂靜；也不能防惡修善了。又憑什麼來降伏掉擧和放逸的過失呢？既許世

間道的有漏善心，具有精進和三善根四法，同出世道一樣，就應當也有捨和不放逸二法啊。

5.善心起時，都不損物，違反了能損物的害法，所以都有不害。豈但攝衆生時？

論上所說的「六位起十一」者，那是依增上而說的。例如：依彼決定位時信數增上；而作此「決定位，有信相應」的說法。依說有六，所以說：「依彼彼增，作此此說」。因此，第一家所說那「四徧善心，餘七不定」，是不合理的。

應當這樣說：信等的十一善法裏，有十法是徧一切善的，只有輕安一法不徧。因爲要到定位，才有輕安調暢身心，其餘的散位沒有。瑜伽論裏的決擇分說：十善心所，無論在色、無色界的定地，或欲界的不定地，他們都是徧一切善心；但在定地心中，又增加輕安一法。

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。

什麼叫做「定地」？又有兩家不同的解釋。第一家說：在未到定的加行位，也叫做定地。因爲他也有一點調暢身心的微義。所以欲界地也有輕安。不然的話，便違背瑜伽本地分說：「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，欲界沒有。因爲由定水滋養，身心才能調暢。論上說：欲界的諸心、心所，由於闕乏輕安之故，所以叫做不定地。至於說：一切地都有十一法者；那是說：初禪根本定至未到定的有尋有伺地、初禪到二禪的無尋有伺地、二禪以上的無尋無伺地，這三地都有輕安。非欲界有。

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。

這十一種善法，前面都已說過了。他們在第七和第八識裏，都是隨着無漏位有；有漏位無。在第六識裏，定位都有；若不定位，那就只有十種，唯闕輕安。

有人說：前五識裏，只有十種。因爲他們的自性散動，沒有輕安。還有人說：五識也有輕安。因爲由定所引的善法，在五識身裏，也有調暢；轉五識所成的「成所作智」，必有輕安。

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。瑜珈論說：信等六根，唯修所斷，非所斷故。餘門分別，如理應思。

問：這善十一法，與憂、喜、苦、樂、捨五受，那一受相應呢？答：有十法都與五受相應；唯輕安一法，在逼迫性的憂、苦二受裏，沒有調暢，他只能與喜、樂、捨三受相應。

這十一種善法，與別境五法，都能够相應俱起。因爲信等的善法，與欲等的別境，他們的性質，並不相違。

這十一法：在善、惡、無記的三性裏，唯屬善性；在欲、色、無色的三界裏，除輕安一法不通欲界外，其餘的十法，則偏通三界；在有學、無學、非有學無學的三位裏，那是統統都有。

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、所知二障啊。所以瑜伽論上說：二十二根裏的信、精進、念、定、慧、未知當知，這六根，在有漏位，是唯修所斷；在無漏位，那就是非所斷了。

上來已作諸門分別，至於尚未分別的餘門，也應當如理而思。

乙三　辨第四位

丙一　擧頌答問

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』。

這是次擧第四頌前兩句。上來已經把善位心所說完了。至於煩惱心所，他的義相，是怎麼

樣呢？頌中的答覆是：煩惱有六：1.貪、2.瞋、3.痴、4.慢、5.疑、6.惡見。向下論文逐一解釋。

丙二　釋頌義

丁一　分別六法

論曰：此貪等六，性是根本煩惱攝故，得煩惱名。云何爲貪？於有有具，染著爲性；能障無貪，生苦爲業。謂由愛力，取蘊生故。云何爲瞋？於苦苦具，憎恚爲性；能障無瞋，不安隱性，惡行所依爲業。謂瞋必令身心熱惱，起諸惡業，不善性故。云何爲癡？於諸理事，迷闇爲性；能障無癡，一切雜染，所依爲業。謂由無明，起疑邪見，貪等煩惱，隨煩惱業，能招後生，雜染法故。

這向下論文，是解釋頌中的意義。論上說：這貪等六個心所的體性，是「隨煩惱」的根本所攝。所以得名煩惱，而不名隨煩惱。現在把他們分別解釋如下。

什麼叫做貪？對於異熟三有報果的「有」；能生有的「有具」，愛染執着，就是貪的體性；能障無貪，生起諸苦，就是貪的業用。就是說：由貪愛的業力，能令五蘊生起。五蘊，因取着貪愛而有；又能取着貪愛，所以叫做「五取蘊」。

什麼叫做瞋？對於苦苦、壞苦，行苦的「苦」；能生苦的「苦具」，起了憎恚，就是瞋

的體性；能障無瞋，不能安心隱忍，一切惡行都依之而起，就是瞋的業用。就是說：這個憎恚的瞋，必定能令身心煩熱惱擾，生起了一切惡業。因爲他不是善性之故。

什麼叫做痴？對於眞諦的道理、俗諦的事相，迷闇不了，就是痴的體性；能障無痴，一切有漏雜染，都依之而起，就是痴的業用。就是說：由於無明的原故，次第生起了疑、邪見、貪等煩惱、隨煩惱，造諸惡業，招感後生的雜染諸法。

云何爲慢？恃己於他，高舉爲性；能障不慢，生苦爲業。謂苦有慢，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。

什麼叫做慢？仗恃自己，對於他人，令心高舉，就是慢的體性；能障不慢，生起諸苦，就是慢的業用。就是說：若果有慢，對於淨功德法，及有德的人，自心便不肯謙虛卑下。因此招感了生死輪轉，受苦無窮。這不過是總略言之，如果詳細分析起來，這慢的差別，尙有七種，或九種之多。現在把他依次列後：

七種慢是：1.慢——對於不勝我的人，固然說我比他强；就是對與我相等的人，也說他不過同我一樣而已，有啥了不起。2.過慢——不但對於和我相等的人，說他還不及我；就是對於勝我的人，也說他不過和我相等。3.慢過慢——對於勝我的人，反說他遠不及我。4.我

慢——執有實我，及我所有，使心高擧。5.增上慢——自己才證得少分聖道，便僞謂全證。6.卑慢——對於多分勝我的人，說我不過比他少差一點。7.邪慢——分明自己無德，妄謂有德。

九種慢是：1.我勝慢。2.我等慢。3.我劣慢。4.有勝我慢。5.有等我慢。6.有劣我慢。7.無勝我慢。8.無等我慢。9.無劣我慢。這九種的前三種，就是：過慢、慢、卑慢。中三種，就是：卑慢、慢、過慢。後三種，就是：慢、過慢、卑慢。

這慢的分類，雖有七種和九種的差別；然而，他們的生起，不出上品、中品、下品、我、德，這五法的範圍。於下品及中品起慢；中品及上品起過慢；上品起慢、過慢、卑慢；於我起我慢；於德起邪慢，及增上慢。

這一切慢類，在小乘中，通於見、修二斷。就是：由分別而起的，是見道所斷；俱生而起的，是修道所斷。然而，斷了修惑的無學聖者，他們的我慢，既然仍起現行；那麼，就說這慢類，是由修道而起，也沒有什麼過失。

云何爲疑？於諸諦理，猶豫爲性；能障不疑，善品爲業。謂猶豫者善不生故。有義：此疑以慧爲體。猶豫簡擇，說爲疑故。毗助末底，是疑義故。末底般若，義無異故。有義：此疑別有自體，令慧不決，非卽慧故。瑜珈論說：六煩惱中，見世俗有

，卽慧分故。餘是實有，別有性故。毗助末底，執慧爲疑。毗助若南，智應如識。界由助力，義便轉變。是故此疑，非慧爲體。

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，就是疑的業用。就是說：猶豫不決的人，善法是不會生起的。不過關於疑的體性，向下還有兩家不同的主張。

第一家說：這疑，是以慧爲體的。因爲大論上說：猶豫簡擇，就叫做疑；毗助末底，就是疑的意義。「毗」，是種種；「末底」，是慧。在「末底」上加一「毗」字，來幫助解釋，就是種種慧。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。

第二家說：這個疑，別有自體，能令慧不決定。所以疑，並非就是慧。瑜伽論上說：貪、瞋、痴、慢、疑、惡見的六個根本煩惱中，除「見」是世俗假有，屬於邪慧的一分所攝外；其餘的五個煩惱，都實有自體。所以疑，並不就是慧。

若在「末底」上加一「毗」字來幫助解釋，就說慧爲疑體。那麼，「若南」是智，在若南上加一「毗」字來幫助解釋，就應當變智爲識了。然而，識體並非是智，如何說毗助末底，疑體就是慧呢？「界」是性義。況，末底，由於毗字的助緣之力，他那慧性的意義，便已轉變，不成其爲慧了。因此，這個疑，並非以慧爲體。

云何惡見？於諸諦理，顚倒推求，染慧爲性；能障善見，招苦爲業。謂惡見者，多受苦故。此見行相，差別有五：一薩迦耶見。謂於五取蘊，執我我所，一切見趣，所依爲業。此見差別，有二十句，六十五等，分別起攝。

什麼叫做惡見？對於一切諦理，顚倒推度，以染慧爲性；能障善見，招感苦報爲業。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，尙有五種。

第一種是「薩迦耶見」：梵語薩迦耶達利瑟致。華譯：薩爲有；迦耶爲身；達致瑟爲見。合起來叫做「有身見」。就是對於五取蘊的這個假名，不了如幻，執有實我，及我所有。所以身見，又名我見。一切邪見，都依這我見而起惑造業。因此，我見的差別，又有二十句、或六十五句。都屬於後天分別所起的煩惱。玆列擧如下：

二十句是：計五蘊各有四句。例如：1.色是我。2.我有色。3.色屬我。4.我在色中。如是乃至識是我、我有識、識屬我、我在識中。合五四爲二十。

六十五句是：計一蘊爲我，餘四蘊各有三所：1.我瓔珞。2.我僮僕。3.我器物。合四三爲十二所，再加上一個我，總爲十三。這樣推算起來，五蘊豈不是有五個我，六十個我所，總和爲六十五見嗎？

二邊執見。謂卽於彼，隨執斷常，障處中行，出離爲業。此見差別，諸見趣中，有執前際，四徧常論，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。

第二種是「邊執見」：就是在隨着我見的執我之後，又執斷、常。能障非斷非常處的中行道諦，及出離生死的滅諦。

這邊見的差別，在諸見的意趣裏：有的執着由前際所起的四種徧常論、四種一分常論；有的執着由後際所起的有想十六論、無想八論、非有想非無想八論、七種斷滅論。這四十七見，也都是後天分別所起的煩惱。玆依次列擧如下：

A四徧常論：1.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。2.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。3.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。4.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，所以叫做徧常。

B四一分常論：1.從梵天死後，生此世間，得宿住通，執梵天是常，我是無常。2.執梵王所說：大種是常，心是無常。3.從戲忘天死，生此世間，得宿住通，執彼天是常，我是無常。4.從意憤天死，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。

以上八見，都是依過去所起的分別，所以說爲前際。

C有想十六論：1.我有色，死後有想。2.我無色，死後有想。3.我亦有色、亦無色，死後有想。4.我非有色、非無色，死後有想。5.我有邊，死後有想。6.我無邊，死後有想。7.我亦有邊、亦無邊，死後有想。8.我非有邊、非無邊，死後有想。9.我有一想。10.我有種種想。11.我有小想。12.我有無量想。13.我純有樂，死後有想。14.我純有苦，死後有想。15.我純有苦有樂，死後有想。16.我純無苦無樂，死後有想。

D無想八論：就是得無想定的人，執前有想十六論的前八論，謂爲死後無想。

E俱非八論：就是得非想非非想定的人，執無想八論，謂爲非有想非無想。但此第一論，是由尋伺而起，非由定起。否則，彼定無色，如何會執我有色？

F七斷滅論：1.執我有色，四大所造，死後斷滅。2.我欲界天，死後斷滅。3.我色界天，死後斷滅。4.我空無邊處，死後斷滅。5.我識無邊處，死後斷滅。6.我無所有處，死後斷滅。7.我非想非非想處，死後斷滅。

以上三十九見，都是依未來所起的分別。所以說爲後際。

三邪見。謂謗因果，作用實事，及非四見，諸餘邪執，如增上緣，名義徧故。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，常恒不易。或計自在等，是一切物因。或有橫計，諸邪解脫。或有妄執，非道爲道。諸如是等，皆邪見攝。

第三種是「邪見」：就是謗無善惡因果，及由業因所感的異熟報果。無此世、彼世，死此生彼的作用；無世間阿羅漢的實事。以及除身、邊、見取、戒取，這四見以外，其餘的一切邪執，都屬於邪見所收。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徧，所以攝法亦廣。

這邪見的差別，在諸見的意趣裏，有的執着前際所起的二無因論；四有邊論；四不死矯亂。有的執着後際所起的五現涅槃。玆依次列後：

A二無因論：1.從無想天下生的人，他雖得宿住通，而不能憶及出無想心以前的生死成壞，便執一切世間，都是無因而起。2.由於尋伺虛妄推求，但能記憶今身之所更事，而不能憶及前身更事。便執爲無因而起。

B四有邊論：1.由天眼通，能憶下自無間地獄，上至第四禪天，便執世界上下有邊。2.由憶世界傍佈，不得邊際，起無邊想。3.由憶世界上下有邊，傍佈無邊，便起亦有邊，亦無邊想。4.由憂世界壞劫分位，便起非有邊，非無邊想。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。

C四不死矯亂：1.無知矯亂——有一種無知外道，你無論問他什麼，他總是閃爍其詞，不作肯定的答覆。他說：唯有這樣不完全說盡天的密義，死後才能生天不死。2.諂曲矯亂——有一種行爲諂曲的人，他故作神秘的說：並不是我們所修證的淨天，一切隱密，都可以記別。所以你無論問他什麼，他總是避不作答。3.恐怖矯亂——有一種心懷恐怖的人，他恐怕別人知道他的昧劣，就不得解脫。所以他不作任何記別。4.愚戇矯亂——有一種愚戇的人，遇有人問，他便反詰，隨人家答什麼，就是什麼。

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」。因爲他是由於先聞邪教而起，所以和以上所說的二無因論、四有邊論，都屬前際。

D五現涅槃：1.以現在欲界所受的欲樂爲涅槃。2.因厭離欲界，以現住的初定爲涅槃。3.因厭離初定的覺觀，以現住的第二定爲涅槃。4.因厭離第二定的喜受，以現住第三定爲涅槃。5.因厭離第三定的樂受，以現住第四定爲涅槃。

因爲他執着這五現涅槃，不但現樂，後亦有樂。所以屬於後際。

除以上所說的二無因、四有邊、四矯亂、五涅槃以外，還有執着大自在天、梵帝釋、王等，爲常恒不變的；還有執着自在天等，爲萬法生因的；還有執着諸邪解脫的非道爲道的。諸如此類，不一而足，這都是屬於邪見所收。

四見取。謂於諸見，及所依蘊，執爲最勝，能得清淨；一切鬪諍，所依爲業。

第四種是「見取」：對於一切惡見，及所依的五蘊，執爲最勝，能得清淨的涅槃果法；這就叫做見取。由於各執己見，一切外道的鬪諍，都依此而起；這就是見取的業用。

五戒禁取。謂於隨順，諸見戒禁，及所依蘊，執爲最勝，能得清淨。無利勤苦，所依爲業。然有處說：執爲最勝，名爲見取；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，說爲邪見，非二取攝？

第五種是「戒禁取」：對於隨順一切惡見所受的戒禁，及所依的五蘊，執爲最勝，能得清淨的涅槃果法；這就叫做戒禁取。因此，一切外道，或受持牛戒鹿草、狗戒噉糞，以及拔髮、裸體等……沒有利益的勤勞苦行；這就是戒禁取的業用。

然而，有處說：執爲最勝的，名叫見取；執能得淨的，名叫戒取，何以與本論的說法不同？那是以見取中的執爲最勝，影顯戒取的執亦最勝；以戒取中的執能得淨，影顯見取的執亦能得淨，這樣互爲影略而說的。或是隨轉小乘的方便說法。實則，見、戒二取，都是執爲最勝；執能得淨的。如果不是這樣的話；那迷了滅諦的人，於非滅計滅上，亦計爲最勝，應是見取；於非道計道上，亦計爲能淨，應是戒取；何以經論上但說這是邪見，而不是見取，和戒取所攝呢？可見這也是隨順、影略的說法了。

如是總別十煩惱中：六通俱生，及分別起。任道思察，俱得生故。疑，後三見，唯分別起。要由惡友及邪教力，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。瑜珈等說：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。

上來釋貪、瞋、痴、慢、疑、惡見是總；再把惡見分爲身見、邊見、邪見、見取、戒取是別。這總別十種煩惱裏：貪、瞋、痴、慢、身見、邊見六種，是通於俱生、分別而起的。因爲任運而起的，叫做俱生；思察而起的，叫做分別；他們無論是任運、思察，都能生起之故。疑、邪見、見取、戒取四種，不通俱生，唯屬分別。因爲他們必須要由惡友，及邪教的影響力，和自己的分別，才能生起。

邊執見裏，通於俱生而起的，是斷見呢，還是常見？這有兩家不同的答案。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，那一見是俱生呢？答：唯有斷見，是俱生所攝。例如：學現觀諦理的人，雖已斷了分別我執；然而在心理上，還起一種這樣的恐怖——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。怎見得呢？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，顯揚大論等都說：在五取蘊上的斷、常二見，或是俱生而起；或是分別而起。並沒有不許俱生有常見啊。

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，皆可愛故，貪於五見，相應無失。瞋與慢疑，或俱得起。所瞋所恃，俱非一故，說不相應。所喪所憎，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。執爲勝道，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。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。然於斷見，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。

這十種煩惱，都是誰和誰相應，誰和誰不相應？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，必定不同，所以貪和瞋，決定不能俱起。對於疑而不決的境界，是不會貪着的，所以貪和疑，也決定不能俱起。

貪和慢、見，或相應，或不相應，那是沒有一定的。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，或俱起；或不俱起，也是不一定的。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。然而，慢所輕蔑的人，正和瞋所憎惡的人，是同一境界，所以又是俱起的。最初對他猶豫的疑心輕微，尚未起瞋，所以說瞋和疑，是不俱起的。然而，

久思不決，疑心漸深，就要發他的脾氣，所以瞋和疑，也得說他是相應。疑對順、違二事，也各有俱起、不俱起二義。例如：疑順情的苦、集二諦，爲非苦非集，或不起瞋；若疑順情的現行善法，未來無果，便會起瞋。疑違情的滅、道二諦，爲非滅非道，便會起瞋；若疑違情的現行惡法，未來無果，或不起瞋。

瞋和見、戒二取，必定不能相應。因爲見、戒二取：一個是執見爲勝；一個是執戒爲道，都是自鳴得意的順境，所以他不會起瞋。可是、這瞋與身、邊、邪三見，那就不一定相應不相應了。因爲若在有樂的五蘊上，起了身見和常見，那當然不會生瞋，可以說是不相應；若在有苦的五蘊上，起了身見和常見，那就不能不生瞋恚了，這又可以說是俱起。斷見有瞋無瞋，恰好與身見、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，那是依撥無惡事好事的次第而說的。撥無惡事的邪見，不與瞋俱；撥無好事的邪見，便與瞋俱。

慢與疑，是不能俱起的。因爲慢境已定，疑則未決。勝負既未決定，如何便起我慢？所以慢與疑，並沒有相應的意義。

慢和五見，都可以俱起的。因爲他們的行相，都是順緣自己的執見而起，並不相違。然而，慢和斷見，那是必定不能俱起的。因爲既執我斷，恐懼之不暇，那裏還會有自恃陵他的高慢？慢和身見、邪見，也有一分不俱，那就是：苦蘊的一分身見；撥無惡事的一分邪見啊

。

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，所以不俱。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。

痴在十煩惱中，與其餘的九種煩惱，都決定相應。因爲一切煩惱，都是由痴上生起的。

此十煩惱，何識相應？藏識全無。末那有四。意識具十。五識唯三。謂貪瞋痴，無分別故。由稱量等，起慢等故。

這十個煩惱，都是和什麼識相應呢？第八藏識裏，全都沒有。第七識末那裏，只有我痴、我見、我慢、我貪四個。第六意識裏，十煩惱都有。前五識裏，只有貪、瞋、痴三個俱生煩惱。因爲五識沒有分別；而慢等七法，是由稱量推求等的分別而起。

此十煩惱，何受相應？貪瞋痴三，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。

這十種煩惱，和苦、樂、憂、喜、捨五受，那一受相應呢？貪、瞋、痴三根，無論是俱生而起的；分別而起的，都和那五受相應。爲什麼貪有憂苦，瞋有喜樂呢？因爲貪會違緣，

便有憂苦。如火中取栗。瞋遇順境，便有喜樂。如戰鬪獲勝。

至於慢與何受相應？那就有兩家不同的解釋了。第一家說：不管是俱生所起的慢；或分別所起的慢，除不與苦受相應外，與其餘的四受，都是相應的。爲什麼慢會與憂受相應？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。因爲他們沒有邪師、邪教，及邪思惟，那裏會起分別慢呢？要分別煩惱，原爲能引發惡趣之故。純苦趣中，既不造引發惡趣的業，他要分別慢做甚？

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，爲我我所，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。貪痴俱樂，通下四地。餘七俱樂，除欲通三。疑獨行痴，欲唯憂捨。餘受俱起，如理應知。

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，都是俱起的。問：如何疑會與喜受俱起；見、戒二取會與憂受相應呢？答：因爲欲界有情，疑無苦集，所以他們的疑，也與喜受俱起。外道若緣見、戒二取，以見爲勝；以戒爲道；以不速涅槃爲憂，此時二見便與憂受相應。

至於身見和邊見，與何受相應？那就有兩家不同的說法了。第一家說：俱生的身、邊二見，除苦、憂二受外，但與喜、樂、捨三受相應。因爲和這二見俱起的，是意識，而不是五識，所以無苦；這二見唯無記性，所以不與憂受相應。分別的身、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，唯恐斷而不常。所以二見都與憂受相應。

第二家說：身、邊二見，若是分別的，我沒有異議；若是俱生的，我主張也與苦受俱起。因爲純受苦處的惡趣，他們緣極苦蘊，是與苦受相應的。論上說：俱生的一切煩惱，都在苦、樂、捨三受裏，起了現行。其餘詳細的解釋，在前面受俱門裏，都已說過了。

這不過是依實義而說，若隨粗相：貪、慢、身見、邊見、見取、戒取，這六種與樂、喜、捨三受俱起。瞋，與苦、憂、捨三受俱起。痴，與五受都能相應。邪見及疑，除苦受外，與四受相應。

與貪、痴俱起的樂受，在三界九地裏，他和欲界及色界的初、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，唯與五識俱起。

疑和不共無明——痴，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、痴，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。

此與別境，幾互相應？貪瞋痴慢，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。

這十種煩惱，和五個別境，有幾個是互爲相應呢？答：貪、瞋、痴、慢，這四種煩惱，與五個別境，都是俱起的。問：這四種煩惱裏，如何有定？答：他們專精貫注一境時，也許有定；如戲忘天是。疑及五見，這六種煩惱，是各與四個別境相應的。因爲勝解是決定；疑是不決定，所以疑除勝解，只有與其餘的欲、念、定、慧四個別境相應了。五見的本身就是慧，自體不並，所以五見除慧，只有與其餘的欲、勝解、念、定四個別境相應了。

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。

這十種煩惱，在善、惡、無記的三性裏，是屬於那一性呢？答：瞋，唯不善。因爲他是損害自己和他人的惡法。除瞋，其餘的九種煩惱，那是通於不善及無記二性的。此是總論，下當別說。

一、在色、無色界裏，不管是俱生所起的惑，或分別所起的惑，都屬於無記性攝。因不善的惡性，已被上二界的定心所伏了。

二、若在欲界，那就有俱生、分別的不同了：分別而起的惑，唯屬不善。因爲他能够發起惡業現行。俱生而起的惑，發惡行的也一樣屬於不善，因爲他能損害自他；不發惡行的，屬於無記性，因爲他的行相微細，不障善法，並沒有損害自他的極端行爲。

由於以上所說，當知俱生的身、邊二見，唯無記攝。因爲他不發惡業，雖數起現行，而不障善法。

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，起下潤生俱生愛故。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，味上地故。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。

這十種煩惱，在三界裏，是繫屬於那一界呢？答：除瞋唯在欲界外，其餘九種，則遍通三界。問：下地有情，有上地煩惱沒？答：生在下地的人，在沒有離開下地煩惱之前，即令他已經得到了「未到定」，那上地煩惱也不會現前；要等到得了上地的「根本定」時，上地煩惱才能現前。問：怎樣才能得根本定？答：修道！修有漏道，雖不能伏除分別煩惱，及微細的俱生煩惱；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：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，（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，不起下地煩惱的；那是依多分而說，並不是依唯謗解脫的少分。或者是隨順小乘，轉變了大乘教理的方便說法。

下地煩惱，不但緣下地境界，而且亦緣上地。瑜伽論上說：欲界衆生，貪緣上地，求上地生，味上地定。又說：世間凡夫，既緣出世滅、道，起瞋恚憎嫉，當然亦應緣離欲的上地起瞋恚憎嫉。緣理尚且起瞋，何況緣事？除了貪、瞋，還有不觀差別，總緣三界諸行：或起身見，執我、我所；或起邊見，執斷、執常；或起憍慢，自恃陵他。這身、邊、慢三種煩惱，都是緣上而起。其餘的痴、疑、邪見、見取、戒取，這五種緣上的理由，也都是極其成就的。

而有處言：貪瞋慢等，不緣上者，依粗相說，或依別緣。不見世間，執他地法爲我等故。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。

然而，也有處說：下地煩惱的貪、瞋、慢、身見，不緣上地。那是依粗相而說；或是依

別緣自身而說的。有誰見過世間的人，執他地現行，爲別緣自地的身見呢？所以身見不緣上地。身見既不緣上，那必依身見而起的邊見，他如何會緣上地？

上地煩惱，亦緣下地，這是什麼理由？生到上地的人，對於下地有情，仗恃自己的勝德，去欺陵他們，這便是以慢緣下。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，豈非亦緣下地嗎？疑、邪見、見取、戒取，這四種煩惱，想來也是緣下地的了。上地無瞋、痴，是大家都贊成的，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。

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。以眞見道，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。

這十種煩惱，在有學的三果；無學的四果；非學無學的凡夫位裏，是屬於那一位所攝呢

？答：屬非學無學位攝。因爲有學和無學，唯屬善性，他們不攝煩惱。

第十種煩惱，在見所斷、修所斷、非所斷，這三斷裏，是屬於那一個的斷呢？答：非「非所斷」。因爲煩惱是見、修所斷的染汚；而「非所斷」法，並非染汚，所以他不是非所斷法。分別所起的煩惱，唯見道所斷。因爲他們是比較容易斷除的粗惑之故。若是俱生所起煩惱，那就是修道所斷了。因爲他們是比較難斷的細惑之故。

見道所斷的十種煩惱，都是一念頓斷的。因爲「眞見道」位，是總緣四諦，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，却有總、別二種。什麼叫做總？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，是彼因依處」。「滅」是斷了煩惱所證的涅槃；「道」是爲斷煩惱所修的道法。衆生迷此二諦，撥無、猶豫，隨起煩惱，所以說：「滅、道，是彼怖畏處」。什麼叫做別？就是：十煩惱，是別迷四諦的行相而起：身、邊二見，是唯迷苦諦而起；其餘的八種煩惱，是通迷苦、集、滅、道四諦而起。問：怎見得身、邊二見，是唯迷苦諦呢？答：身、邊二見，是執着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。

謂疑三見，親迷苦理。二取執彼，三見戒禁，及所依蘊，爲勝能淨。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。

這十種煩惱，迷於四諦之理，有直接的親迷；有間接的疏迷；也有親疏並迷。茲依次列後。

一、親迷諦理：疑、身見、邊見、邪見，這四種，是親迷苦諦所起的煩惱。

二、疏迷諦理：見取見、戒禁取見、貪、瞋、慢，這五種，是疏迷苦諦所起的煩惱。1見取見，是執取前三見，及所依蘊爲勝，能得離垢的清淨解脫。2戒禁取見，是執取由諸見所持的邪戒爲勝，能得離垢的清淨解脫。3貪，是隨着自己的執見而起。4瞋，是隨着他人不同於自己的執見而起。5慢，是自、他二見隨帶的眷屬。就是以自己的見爲勝；他人的見爲劣，而起了貢高我慢。這五種煩惱，都不是直接親迷於無我之理，所以是疏迷苦諦。

三、親疏並迷：無明——痴，有相應、不共二種：1相應無明，與前九惑，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。2不共無明，獨迷空無我理，是

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，這三種，是親迷三諦。見取、戒取、貪、瞋、慢，這五種，是疏迷三諦，同迷苦諦的說法一樣。然而，瞋恚，也能親迷滅、道。因爲他是由怖畏滅、道而起的憎嫉之故。

迷諦親疏的粗相，大概如是。若委實細說：除疑、三見、無明五法是親迷諦理；見、戒二取是疏迷諦理，已成定論外；餘如疏迷諦理的貪、瞋、慢三，如果不是獨起緣見而生，而是與疑和三見，分別俱起的話；那就應當也如彼四法一樣的名謂親迷諦理了。

俱生的身、邊二見，及與其相應的愛、慢、無明，雖迷苦諦，而其行相微細難斷，所以要到修道位，才能斷除。瞋，除不與二見起外，與其餘的愛、慢、相應無明，都是迷事而起，不違理觀，所以也是修道所斷。

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。

雖然一切煩惱，都有相分爲親所緣境。但相分所仗托的種子本質，則或有、或無。有本質的，名叫緣有事煩惱；無本質的，名叫緣無事煩惱。煩惱的親所緣境，雖其影像的相分都屬有漏，而其所仗托的本質亦通無漏，名叫緣有漏無漏煩惱。

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，所以名叫緣分別所起事境。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名境。

以上根本煩惱，已經自「俱生分別」，至「有事無事」，作過了十門分別。至於這十門以外的其餘分別，也應如理去思惟研修。

乙四　辨第五位

丙一　擧頌答問

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，誑諂與害憍，無慚及無愧，掉擧與惛沉，不信並懈怠，放逸及失念，散亂不正知』。

這是從次擧第四頌的後半頌，到第六頌的前半頌。上來已經把六個根本煩惱說完了。至於隨煩惱心所，他的義相怎麼樣呢？頌中的答覆是：1忿、2恨、3覆、4惱、5嫉、6慳、7誑、8諂、9害、10憍、11無慚、12無愧、13掉擧、14惛沉、15不信、16懈怠、17放逸

、18失念、19散亂、20不正知。向下論文，依次解釋。

丙二　釋頌義

丁一　分別三類

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，徧不善故，名中隨煩惱。掉舉等八，徧染心故，名大隨煩惱。

這向下，是以論文來解釋頌中的意義。論上說：頌中所標的二十個隨煩惱：因爲忿等十法，及失念、不正知、放逸，這十三個是前根本煩惱分位上的差別；無慚、無愧、掉舉、惛沉、散亂、不信、懈怠，這七個是前根本煩惱的等流性——同類，所以名叫隨煩惱。就是隨着煩惱而生起的意義。

這二十個隨煩惱的類別，約有三種：㈠小隨煩惱：因爲忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍，這十種的行位，局於各別而起，不與餘俱，所以名叫小隨煩惱。㈡中隨煩惱：因爲無慚、無愧，這二種的行位，俱徧不善，其幅度大於小隨；小於大隨，所以名叫中隨煩惱。㈢大隨煩惱：因爲掉舉、惛沉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知，這八種的行位，但有染法，無不俱徧。俱起，則不得名小；染徧，則不得名中。二義既殊，所以名叫大

隨煩惱。

丁二　分別體業

云何爲忿？依對現前不饒益境，憤發爲性；能障不忿，執仗爲業。謂懷忿者，多發暴惡身表業故。此卽瞋恚一分爲體；離瞋，無別忿相用故。

什麼叫做忿？依託着對現前沒有饒益的違境，而發起忿怒，就是忿的體性；能障礙不忿，動不動就拿槍弄棍，準備械鬪，就是忿的業用。就是說：凡是心懷忿怒的人，大多數都要發起暴惡，在身業上表顯他的行爲。這個忿，就是以瞋恚一分爲體的，離開了瞋，就別無忿的相用了。

云何爲恨？由忿爲先，懷惡不捨，結怨爲性；能障不恨，熱惱爲業。謂結恨者，不能含忍，恒熱惱故。此亦瞋恚一分爲體；離瞋，無別恨相用故。

什麼叫做恨？由於心中有忿在先，雖已事過境遷，而懷念舊惡，不肯捨棄，深結怨仇，就是恨的體性；能障礙不恨，心生熱惱，就是恨的業用。就是說：結下怨恨的人，因爲不能含容忍耐，所以心中恒起熱惱。這也是以瞋恚一分爲體的；離開了瞋恚，也就別無所謂恨的相用了。

云何爲覆？於自作罪，恐失利譽，隱藏爲性；能障不覆，悔惱爲業。謂覆罪者，後必悔惱，不安隱故。有義：此覆，痴一分攝。論唯說此痴一分故。不懼當苦，覆自罪故。有義：此覆，貪痴一分攝。亦恐失利譽，覆自罪故。論據粗顯，唯說痴分。如說掉舉，是貪分故。然說掉舉，徧諸染心，不可執爲唯是貪分。

什麼叫做覆？對自己所造的罪，恐怕萬一暴露，會失掉了名聞利養，才不惜文過飾非，隱蔽藏匿，就是覆的體性；能障礙不覆，後悔苦惱，就是覆的業用。就是說：覆罪的人，後來必定憂悔懊惱，心裏老是如鼎沸一般的不得安穩。有人說：這個覆，是屬於痴的一分所攝。因爲論上說：這是由於痴的一分之故，所以才不怕當來受苦，而隱覆自罪。

又有人說：這個覆，是貪、痴各一分攝。因爲他不但不怕當來的苦，而且也怕失掉了現前的利養名聞。所以才隱覆自罪。論上是依據顯着的粗相，才唯說痴分的；其實非唯屬痴，亦屬貪分。例如：論說掉舉，是屬於貪分；然而又說掉舉，是徧諸染心。這證明掉舉不但屬貪，亦屬於痴。怎麼可以執着是唯屬貪分呢？

云何爲惱？忿恨爲先，追觸暴熱，狠戾爲性；能障不惱，蛆螫爲業。謂追往惡，觸現違緣，心便狠戾，多發麤暴，凶鄙粗言，蛆螫他故。此亦瞋恚一分爲體；離瞋，無別惱相用故。

什麼叫做惱？先有忿恨，後來一經追觸着他，便起暴惡狠戾，就是惱的體性；能障礙不惱，如毒蛆螫人，就是惱的業用。就是說：追念起已往的舊惡來，又碰到了現在的違緣，心情便會毒狠乖戾，發出許多宣囂暴躁，凶險鄙惡的粗話來，好像蜂蝎惱了要螫人一樣。這個惱，也是以瞋恚一分爲體的。如果離了瞋，就別無惱的相用了。

云何爲嫉？殉自名利，不耐他榮，妬忌爲性；能障不嫉，憂慼爲業。謂嫉妬者，聞見他榮，深懷憂慼，不安隱故。此亦瞋恚一分爲體；離瞋，無別嫉相用故。

什麼叫做嫉？自己爲求名利，竟不惜身殉，所謂貪夫殉財，烈士殉名。然而對他人的榮盛，却不能忍耐，去妬忌人家。這就是嫉的體性；能障礙不嫉，憂鬱愁慼，就是嫉的業用。就是說：有嫉妬的人，一聽見他人的榮盛，便深懷憂慼，不得安穩。這個嫉，也是以瞋恚一分爲體的；離瞋，就別無所謂嫉的相用了。

云何爲慳？躭著財法，不能惠捨，秘吝爲性；能障不慳，鄙畜爲業。謂慳吝者，心多鄙澁。畜積財法，不能捨故。此卽貪愛一分爲體，離貪，無別慳相用故。

什麼叫做慳？躭着財、法，不肯施捨，秘藏吝惜，就是慳的體性；能障礙不慳，鄙吝積蓄，就是慳的業用。就是說：慳吝的人，心裏多鄙吝慳澁，所積蓄的錢財，和懂得一點的教

理，都不肯布施予人。這就是以貪愛一分爲體的；離了貪愛，就沒有慳的相用了。

云何爲誑？爲獲利譽，矯現有德，詭詐爲性；能障不誑，邪命爲業。謂矯誑者，心懷異謀，多現不實，邪命事故。此卽貪痴一分爲體；離二，無別誑相用故。

什麼叫做誑？爲要達到利養名聞的目的，自己本來無德，僞裝有德，以詭譎矯詐，爲他的體性；能障礙不誑，以非法活命，爲他的業用。就是說：矯詐虛誑的人，心裏懷着一種奇異怪誕的詐謀，做出許多，如：看相、卜卦、術咒等，不實在的邪命事業。這個誑的體，就是貪、痴各一分的和合相。離開了貪、痴，就別無誑的相用了。

云何爲諂？爲網他故，矯設異儀，險曲爲性；能障不諂，教誨爲業。謂諂曲者，爲網冒他，曲順時宜，矯設方便，爲取他意，或藏已失，不任師友，正教誨故。此亦貪痴，一分爲體；離二，無別諂相用故。

什麼叫做諂？爲要網羅他人，假裝出異常惑人的儀態，所謂『巧言令色』。這樣陰險歪曲，就是諂的體性；能障礙不諂的正教訓誨，就是諂的業用。就是說：諂曲的人，爲要像漁獵一樣，去網羅他人，所以才不惜曲順時宜，假設方便：一則，向人家討好；二則，隱藏自己的過失。這種不堪造就的人，他如何能接受良師好友的教訓？這個諂，也是以貪、痴一分

爲體的；離了貪、痴，就別無諂的相用了。

云何爲害？於諸有情，心無悲愍，損惱爲性；能障不害，逼惱爲業。謂有害者，逼惱他故。此亦瞋恚，一分爲體；離瞋，無別害相用故。瞋害別相，准善應說。

什麼叫做害？對一切有情，不但沒有救濟他們的慈愍心懷，反而還要去損惱他們，就是害的體性；能障礙不害，逼迫惱擾有情，就是害的業用。就是說：存心害人的人，因爲逼惱他人之故，所以名之爲害。這也是以瞋恚一分爲體的；離開了瞋，就別無害的相用了。

瞋和害，也有不同的別相。那就是善位中說：瞋障不瞋，所以無慈；害障不害，所以無悲。瞋能斷命；害但損他。

云何爲憍？於自盛事，深生染著，醉傲爲性；能障不憍，染依爲業。謂憍醉者，生長一切，雜染法故。此亦貪愛，一分爲體；離貪，無別憍相用故。

什麼叫做憍？對於自己一時際會的世間隆盛之事，深生染着，惛迷沉醉，恃以傲物，就是憍的體性；能障礙不憍，爲染法所依託，就是憍的業用。就是說：沉醉於憍傲的人，便會生起一切有漏的雜染法來。這也是以貪愛一分爲體的；離開了貪，就別無憍的相用了。

云何無慚？不顧自法，輕拒賢善爲性；能障礙慚，生長惡行爲業。謂於自法，無所

顧者，輕拒賢善，不耻過惡，障慚生長諸惡行故。

什麼叫做無慚？不顧自法，輕拒賢善，就是無慚的體性；能障礙慚，生長惡行，就是無慚的業用。就是說：對於自己的品格，及聖教的法儀，都無所顧忌的人，他看見有賢德的人，及一切善法，都輕如草芥，甚至拒絕。這種人，當然不以過惡爲耻，所以才障礙着慚，而生起了一切惡劣的行爲。

云何無愧？不顧世間，崇重暴惡爲性；能障礙愧，生長惡行爲業。謂於世間無所顧者，崇重暴惡，不耻過罪，障愧生長諸惡行故。

什麼叫做無愧？不顧世間，崇重暴惡，就是無愧的體性；能障礙愧，生長惡行，就是無愧的業用。這意思是說：對於世間輿論的批評與責難，都無所顧忌的人，他偏偏崇敬暴惡，重視暴惡，不以罪過爲耻。所以才能爲愧的障礙，而生起了一切惡行。

不耻過惡，是二通相，故諸聖教，假說爲體。若執不耻，爲二別相，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，俱偏惡心。不善心時，隨緣何境，皆有輕拒善及崇重惡義。故此二法俱偏惡心。所緣不異，無別起失。然諸聖教說不顧

自他者，自法名自，世間名他。或卽此中，拒善崇惡，於己益損，名自他故。而論說爲貪等分者，是彼等流，非卽彼性。

「不耻過惡」，這句話是無慚、無愧二法的通相。所以很多經論，雖說「不耻」，是無慚、無愧的體性；但那不過是假說通相爲二種別相罷了。如果一定要執着「不耻」是無慚、無愧的別相，那就應當無慚也是「不耻」；無愧也是「不耻」，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、想等的徧行五法，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，却是別起；那就又違背了論上所說，二法是俱徧惡心了。怎樣俱徧惡心？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，是俱徧惡心，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，對不顧自、他的解釋說：自尊心和所奉的教法，叫做自；世間的輿論

和王法典章，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、痴一分所攝者，那是說爲貪痴的等流，並不是貪痴的體性。

云何掉擧？令心於境，不寂靜爲性；能障行捨，奢摩他爲業。有義：掉擧貪一分攝。論唯說此是貪分故。此由憶昔樂事生故。有義：掉擧非唯貪攝。論說掉擧徧染心故。又掉擧相，謂不寂靜。說是煩惱，共相攝故。掉擧離此，無別相故。雖依一切煩惱假立，而貪位增，說爲貪分。有義：掉擧別有自性。徧諸染心，如不信等。非說他分，體便非實。勿不信等，亦假有故。而論說爲世俗有者，如睡眠等，隨他相說。掉擧別相，謂卽囂動，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。

什麼叫做掉擧？令心於境，不能寂靜，就是掉擧的體性；能障礙平等正直的行捨，及止的奢摩他，就是掉擧的業用。下面對於掉擧的等流，還有三家不同的說法。

第一家說：掉擧，是貪的一分所攝。因爲論上但說這掉擧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：掉擧不但是貪分所攝。因爲論上說：掉擧是普徧於一切染心之故。又因爲掉

舉的行相，是不寂靜故，所以說他是煩惱的共相所攝。倘若離開了這一切煩惱，就別無所謂掉舉的行相了。雖依一切煩惱而假立掉舉，然而掉舉在貪愛的境上，較其他煩惱增盛，所以就說他爲貪分所攝。

第三家說：掉舉，除貪等外，還別有他自己的體性。雖說掉舉徧一切染心，但那也是像不信、懈怠，是痴分所攝一樣。並不是說屬於痴分，連不信、懈怠的自體也不是實有了。你不可以說這不信、懈怠，也是假有啊。然而。論上何以說掉舉是世俗假有呢？那是隨着貪相而說的，也像睡眠、惡作、隨痴相而說一樣。雖說是世俗假有，而體仍是實。

掉舉的自相，就是囂動。他能令俱生的心、心所法，不得寂靜。如果說離了一切煩惱，就別無掉舉的自相了；那爲什麼不說一切煩惱能障奢摩他，而說掉舉能障奢摩他呢？這可見不寂靜，並不是掉舉的別相，他另外有囂動來做他的別相啊。

云何惛沉？令心於境無堪任爲性；能障輕安，毗鉢舍那爲業。有義：惛沉痴一分攝。論唯說此是痴分故。惛昧沉重是痴相故。有義：惛沉非但痴攝。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，而痴相增，但說痴分。有義：惛沉別有自性。雖名痴分，而是等流。如不信等，非卽痴攝。隨他相說，名世俗有，如睡眠等，是實有性。惛沉別相，謂卽懵重。令俱生法無堪任故。

若離煩惱，無別惛沉相。不應別說，障毗鉢舍那。故無堪任，非此別相。此與痴相有差別者：謂痴於境，迷闇爲相，正障無痴，而非懵重。惛沉於境，懵重爲相，正障輕安，而非迷闇。

什麼叫做惛沉？令心於境，沒有堪任善法的功能，就是惛沉的體性；能障礙輕安，及毗鉢舍那——對事理的觀智，就是惛沉的業用。下面對惛沉的等流，還有三家不同的說法。

第一家說：惛沉，是痴一分攝。因爲論上但說是屬於痴分，惛昧和沉重，就是痴的行相之故。

第二家說：惛沉，不但是痴分所攝，那無堪任，也是惛沉的行相。因爲一切煩惱，都是無堪任的，如果離開了這無堪任，就別無所謂惛沉的自相了。雖依一切煩惱的共相，來假立惛沉；然而惛沉在痴相上，較爲增盛，所以但說他是痴分所攝。

第三家說：惛沉，別有他自己的體性。雖名痴分，然而，那不過是痴的等流而已，好像不信、懈怠一樣，並非即是痴分。隨痴相來說，名世俗假有，好像睡眠、惡作一樣，實際上他自己的體性，却是實有。

惛沉的自相，就是惛懵沉重。他能令俱生的心、心所法，沒有堪任善法的性能。如果說，離了煩惱，就別無惛沉的自相；那爲什麼不說一切煩惱能障毗鉢舍那，而但說惛沉能障毗

鉢舍那呢？可知，無堪任，並不是惛沉的別相，他另外有懵重來做他的別相啊。

這惛沉和痴相，到底有什麼差別？就是：痴，對於境界，是以迷闇爲相的，他正障礙着善法中的無痴。所以他的別相，不是懵重。惛沉，對於境界，是以懵重爲相的，他正障礙着善法中的輕安。所以他的別相，不是迷闇。

云何不信？於實德能不忍樂欲，心穢爲性；能障淨信，惰依爲業。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。是故說此心穢爲性。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。

什麼叫做不信？對於三寶的實有事理、功德、能力，不肯忍可，去好樂欲求。這個人的心地污穢，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。就是說：不信三寶的人，大都在修行路上，懈懈怠怠的不肯精進。

不信三相，是什麼呢？只要把信心所裏的信有實、信有德、信有能，這三相的「信」字，翻成「不信」就是了。然而，一切染法，都各有各的別相；唯有這不信，他不但自相渾濁，而且也渾濁了其餘的心、心所法。好像極污穢的東西，不但自穢，而且穢他一樣。因此，才說這心穢是不信的體性。

由於不信的原故，所以對三寶賢聖的實有事理、道德、能力，才不忍樂欲。這不忍樂欲，就是不信，並不是別有不忍樂欲的體性。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。

云何懈怠？於善惡品，修斷事中，懶惰爲性；能障精進，增染爲業。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。

什麼叫做懈怠？對於修善斷惡的事，疏懈怠惰，就是懈怠的體性；能障礙精進，增長染法，就是懈怠的業用。就是說：懈怠的人，他能使染法滋長。不但對善法不勤的人，名叫懈怠；就是對一切染法，而能策勵勤勉的人，也名叫懈怠。因爲他的善法，都隨着染法的滋長而退轉了。對於染淨俱非的無記法，而能策勵勤勉的人，他對於一切善法，無進無退；那是別境的欲、勝解，並不是別有他自己的體性。如果對於無記法，而能忍可樂欲的話；那既是非染非淨，當然也無所謂信與不信；精進與懈怠了。

云何放逸？於染淨品，不能防修，縱蕩爲性；障不放逸，增惡損善所依爲業。謂由

懈怠，及貪瞋痴，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，偏策法故。推究此相，如不放逸。

什麼叫放逸？對於染法不能防使不起，淨法不能修使增長，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。就是說：由於懈怠，及貪瞋痴，不能防染修淨，總名叫做放逸；並非此外別有所謂放逸的體性。雖然慢、疑等法，也有放逸的能力；然而，比起懈怠等四法來，他們的勢用，還嫌微劣。因爲貪、瞋、痴，能障礙不貪、不瞋、不痴的三善根；懈怠，能障礙精進的偏策法故。要想推究這放逸的行相，那很容易；不過把善法裏的不放逸，翻過來就是了。

云何失念？於諸所緣，不能明記爲性；能障正念，散亂所依爲業。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，痴一分攝。瑜伽說此是痴分故。痴令念失，故名失念。有義：失念，俱一分攝。由前二文，影略說故。論復說此偏染心故。

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。這意思是說：失念的人，心必散亂。向下對失

念的分屬，還有三家不同的解釋。

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，所以說他是失念。

第二家說：失念，是三不善根之一的痴分所攝。因爲瑜伽論上是這樣說的啊——痴能令念忘失，所以名叫失念。

第三家說：失念，是念、痴俱攝。由於前兩家是影略而說的原故，所以第一家但說是念；第二家但說是痴；實則，念、痴都攝。所以論上又說：這失念，是俱偏染心。

云何散亂？於諸所緣，令心流蕩爲性。能障正定，惡慧所依爲業。謂散亂者，發惡慧故。有義：散亂，痴一分攝。瑜伽說此痴一分故。有義：散亂，貪瞋痴攝。集論等說是三分故。說痴分者，徧染心故。謂貪瞋痴，令心流蕩，勝餘法故，說爲散亂。有義：散亂，別有自體。說三分者，是彼等流。如無慚等，非卽彼攝。隨他相說，名世俗有。散亂別相，謂卽躁擾。令俱生法，皆流蕩故。若離彼三，無別自體，不應別說，障三摩地。掉擧散亂，二用何別？彼令易解，此令易緣。雖一刹那，解緣無易，而於相續，有易義故。染汚心時，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，俱徧染心。

什麼叫做散亂？對於所緣的一切境界，令心奔流蕩逸，就是散亂的體性；能障礙正定，爲惡慧所依，就是散亂的業用。就是說：心散亂的人，他能發起不正當的惡慧。向下對散亂的攝屬，還有三家不同的解釋。

第一家說：散亂，是屬於痴的一分所攝。因爲瑜伽論上說這是痴一分故。

第二家說：散亂，是屬於貪、瞋、痴三法所攝。因爲雜集、五蘊等論，都是這樣說的啊。瑜伽但說是痴分所攝者；那是因爲痴是普徧於一切染心之故。這裏所謂的貪、瞋、痴，是三不善根。因爲他們能令心流蕩，其行相之猛，勝過餘法之故，所以說他叫做散亂。

第三家說：散亂，別有他自己的體性。論說是貪、瞋、痴三分者；不過是彼等的等同流類而已。也像對法所說：無慚無愧一樣，雖說三分所攝，而不卽是三分；不過隨着三分的相，說是世俗假有罷了。實則，散亂別有自體。

散亂的別相，就是躁擾。躁，就是散；擾，就是亂；他能使俱生的心、心所法，都成流蕩。然而，流蕩，是餘惑的共相，他並不是散亂的自性。假使散亂離三法外，別無自體的話；那就應當通說三法共障正定，不應別說散亂能障正定啊。

問：掉擧和散亂，這二種功用，有什麼差別？答：掉擧，能令知解轉易，一境多心；散亂，能令緣境轉易，一心多境。雖在刹那一念之間，解緣都沒有轉易的意思；然而在刹那刹那念念相續的時候，却有轉易的意義。

到染污心時，由掉擧和散亂的二種力量，常常令能解的心，與所緣的境，念念轉易。或縱由念定等力所制伏，那染污心，也不過像繩繫猿猴似的，暫時專注，並非永斷。所以掉擧和散亂，是俱徧染心。

云何不正知？於所觀境，謬解爲性；能障正知，毀犯爲業。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，痴一分攝。瑜伽說此是痴分故。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。論復說此徧染心故。

什麼叫做不正知？對於所觀察的境界，理解錯謬，就是不正知的體性；能障礙正知毀法犯戒，就是不正知的業用。就是說：不正知的人，多起惡身、語、業，毀壞正法，違犯戒律。向下對不正知的分攝，還有三家不同的解釋。

第一家說：不正知，是慧的一分所攝。因爲這個慧，不是善慧，而是和煩惱相應的慧。所以說是慧一分攝。

第二家說：不正知，是痴的一分所攝。因爲瑜伽論上是這樣說的啊。他說：痴能令知解不正，所以名叫不正知。

第三家說：不正知。是慧、痴都攝。前面：一家說是慧；一家說是痴；那不過是影略而

說，並不是有慧無痴；有痴無慧。因爲論上還說：這不正知，是徧染心故。所以是慧、痴都攝。

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，餘染汚法，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。

上來把頌中所標的二十個隨煩惱，都說完了。但頌中還有「與」、「並」、「及」三字，是怎樣的解釋？那是顯示隨煩惱不止二十。因爲雜事經說：貪、瞋、痴等的隨煩惱，有很多種類。既說多種，當然不止二十。

只要是煩惱，都隨逐是心，惱擾有情。所以隨煩惱的名，也攝有貪等的根本煩惱在內。除根本煩惱外，其餘的染汚法，只能名叫隨煩惱，不得名爲煩惱。因爲他們不過是根本煩惱的等流同類，而不是根本煩惱之故。

問：隨煩惱，既有多種，何以這裏唯說二十？答：因爲這二十個隨煩惱，具有三義：1名但隨惑，而非根本。2體唯染汚，不通三性。3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，他們都被這二十所攝

。隨其類別，各歸所屬，如理應知。

丁三　分別諸門

如是隨煩惱中，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。

向下是以十二門來分別二十隨惑。這是第一的假實門：二十個隨煩惱裏的小隨十個，大隨三個——忘念、放逸、不正知，這十三個隨煩惱，定是假有。中隨的無慚、無愧，和大隨裏的不信、懈怠，這四個隨煩惱，定是實有。這十三種假，四種實，都是由教理的證明而成立的。至於大隨裏的掉舉、惛沉、散亂，這三種，有人說是假有；有人說是實有；他們所引證的理教，都同前面釋體業裏所說一樣。

二十皆通俱生分別。隨二煩惱，勢力起故。

這是第二的俱生、分別門：這二十個隨煩惱，都通於「俱生」和「分別」二種煩惱。因爲他們都是隨着這二種煩惱的勢力而生起之故。

此二十中，小十，展轉定不俱起。互相違故，行相粗猛，各爲主故。中二，一切不善心俱，隨應皆得小大俱起。論說大八徧諸染心。展轉小中，皆容俱起。有處說六

偏染心者，惛掉增時，不俱起故。有處但說五偏染者，以惛掉等違唯善故。

這是第三的自相應門：這二十隨煩惱裏的忿等十個小隨煩惱，展轉相望，定不俱起。因爲他們的體性相違、行相粗猛、各自爲主，有這三個條件，所以不俱。兩個無慚等的中隨煩惱，除善無記外，徧與一切不善心俱。因此，隨其所應都可與小隨、大隨並起。論說：掉擧等的八個大隨煩惱，是徧於一切染心的。所以展轉相望，與小隨、中隨，都可並起。

然而，爲什麼有處說是六徧染心呢？那是因爲在惛沉和掉擧的力量增盛時，一下、一高，不能俱起。所以在八大隨的俱起惑裏，要除去他們。爲什麼有處說是五徧染心呢？那是因爲八大隨中的不信、懈怠、惛沉、掉擧、放逸五法，是唯與善違。其餘的：失念和不正知二法，有痴分攝，有非痴分攝；散亂一法，有時也爲定力所伏，都不是唯與善違。所以但說五法是俱徧染心。

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。

這是第四的諸識俱門：這二十個隨惑，因爲他們的體唯染汚，所以都不是與第八阿賴耶識俱起的煩惱。第七末那識裏，唯有八大隨惑，中、小都無。或在八大隨裏，取六捨二；取五捨三；如是取捨差別，在前面已經說過了。第六意識的俱起煩惱，無論小、中、大隨，那

是一切都有的。小隨煩惱十個的行相粗猛，所以前五識裏沒有。中二、大八的行相相通，所以五識容有。

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。

這是第五的受俱門：由於徧不善染的原故，所以中隨煩惱與大隨煩惱，都與五受相應。這是沒有諍論的。至於小隨煩惱，是否都與五受相應，那就有兩家不同的異議了。

第一家說：小隨煩惱，除了三個諂、誑、憍外，其餘忿等七個，唯與喜、憂、捨，這三受相應。至於那諂、誑、憍三個，則是除苦受外，與喜、憂、樂、捨四受相應。

第二家說：七個忿等的小隨煩惱，除樂受外，是與喜、憂、苦、捨四受相應的。而諂、誑、憍三個，則是與五受俱起。問；何以與苦受俱起？答：因爲意識裏有苦受，所以與意識相應的隨惑，也與苦受俱起，這在前面已經說過了。問：何以與五受相應？答：這受俱的行相，也同根本煩惱中的說法一樣。根本煩惱的貪瞋痴，與五受相應；這裏的隨惑，也各以貪瞋痴一分爲體，豈能不與五受相應嗎？

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，是與憂受和捨受俱起的。覆、慳二法，是與喜、捨俱起的。其餘的諂、誑、憍三法，那就得再加上一個樂受，與喜、捨、樂三受相應了。中隨和大隨的粗相，也同前面實義的說法一樣——與五受相應。

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，而痴分者，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。

這是第六的別境相應門：這二十個隨煩惱，與別境五法，都可以俱起。因爲他們的行相，彼此並不相違。

問：染念，就是「忘念」；染慧，就是「不正知」。他們如何能與別境的念、慧俱起？

答：以念分爲體的忘念，以慧分爲體的不正知，雖不能和這別境的念、慧俱起；然而，以痴分爲體的忘念和不正知，也得與念、慧相應。

問：別境的念，是緣過去曾經熟習的境界；這裏的忿，是緣現前境界。他們如何能够俱起？答：念，不但緣過去的曾習境，而且也緣現前的曾習境。例如：見了舊時的怨仇，而起忿念。忿，不但緣現前境界，而且也緣一剎那間的過去境界。例如：怨仇已滅，餘忿未息。

所以忿與念，亦得相應。問：別境的定，是專注一境；這裏的散亂，是緣取多境。他們如何能够俱起？答：染定起時，心亦躁擾，躁擾的行相，就是散亂。所以說散亂與定相應，並無過失。

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，容慢痴俱。非貪恚並，是瞋分故。慳痴慢俱，非貪瞋並，是貪分故。憍唯痴俱，與慢解別，是貪分故。覆誑與諂，貪痴慢俱。行相無違，貪痴分故。

這是第七的根本相應門：中隨煩惱二，大隨煩惱八，這十個徧染不善的隨煩惱，是和十個根本煩惱俱起的。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，所以不俱。

小隨的忿、恨、惱、嫉、害五法，容與根本煩惱的慢、痴俱起；而不與貪、恚並生。因爲忿等的自體，就是瞋分，所以不與瞋並；行相與貪相違，所以也不與貪並。

小隨的慳，與根本煩惱的痴、慢俱起，而不與貪、瞋並生。因爲慳的自體，就是貪分，所以不與貪並；行相與瞋相違，所以不與瞋並。

小隨的憍，唯與根本煩惱的痴俱起，而不與慢、貪並生。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，所以不與慢並。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、痴、慢，都可以俱起。因爲他們的行相，彼此互不相違。問：覆等的自體，既是貪、痴分攝。何以與貪、痴俱起？答：因爲是貪分故，所以與痴俱起；是痴分故，所以與貪俱起。

小七中二，唯不善攝。小三大八，亦通無記。

這是第八的三性門：小隨煩惱的忿等七法，中隨煩惱的無慚、無愧；這九個小中隨惑，他們在善、惡、無記的三性裏，唯屬不善的惡性所攝，不通餘二。因爲他們是唯在欲界發惡行的原故。小隨煩惱的諂、誑、憍，和大隨煩惱八個；這十一個小大隨惑，他們不但屬於惡性，而且也通無記。因爲他們通色界有，徧染、無記的原故。

小七中二，唯欲界攝。誑諂欲色，餘通三界。生在下地，容起上十一。躭定於他，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。

這是第九的界地門：小隨的忿等七法，中隨的無慚、無愧；這九個小中隨惑，唯欲界有。小隨的誑、諂二法，欲、色界並有。其餘小隨的憍，及大隨八法，則徧通三界——欲、色無色都有。

生在下地的有情，容起上地的十一種煩惱——諂、誑、憍，及大隨八法。因爲躭着禪定，起自高憍；對其他的欲界有情，而起誑諂。至於八個大隨，那更是徧一切染法、潤生，都有他們。

倘若生在上地，容起下地的後十煩惱——中二、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（俱生煩惱，在臨命終時，所起的自體愛、境界愛、當生愛）裏，有大隨八法之故。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，亦緣上地。因爲他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？有兩家不同的說法。第一家說：十個小隨，下不緣上。因爲小隨的行相粗近，不能遠取上地境界之故。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，所以上地有八大隨惑緣下。梵王執馬勝手，對釋迦牟尼的弟子生起諂誑，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。至於中二的無慚、無愧，及小隨的忿等七法，上界中無。所以不說。

二十皆非學無學攝。此但是染，彼唯淨故。

這是第十的學等非攝門：這二十個隨煩惱，都不是有學及無學所攝。因爲這煩惱，但是染法；彼學、無學，唯淨法故。

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。

這是第十一的見等所斷門：二十煩惱的後十個中二大八，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。

二十煩惱的前十個小隨煩惱，屬何道所斷？這有兩家不同的說法：第一家說：是唯修所斷。因爲這十個小隨煩惱，緣的是粗事境界，任運而生，而不是分別所起。第二家說：不但是修道所斷，而且亦通見斷。因爲這十個小隨煩惱，是依俱生、分別二種煩惱的勢力而起的。並非但緣粗事，而且亦緣其他身見、邪見，而生起忿等十惑之故。

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，這裏也有兩種不同的解釋：一說：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。一說：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，也會直接生起嫉等的隨惑之故。

然忿等十，但緣有事，要託本質方得生故。緣有漏等，准上應知。

這是第十二的有事等門：忿等十法，但緣有事——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，才能生起之故。至於緣有漏、無漏，准如煩惱所說，比類

可知。

乙五　辨第六位

丙一　擧頌答問

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』。

這是次擧第六頌的後半頌。上來已經把二十個隨煩惱相說完了。至於四種不定法的相，是怎麼樣呢？頌中的答覆是：不定四法，就是：悔眠和尋伺，這二種各分爲二，而成爲善染不定的悔、眠、尋、伺四法。向下論文，依次詳解。

丙二　釋頌義

丁一　分別四法

論曰：悔眠尋伺，於善染等，皆不定故。非如觸等，定徧心故。非如欲等，定徧地故。立不定名。

此下是以論文來解釋頌義。論說：悔、眠、尋、伺四法，對於三性的善、染、無記，不定屬誰。他不同觸等的徧行心所，定徧諸心；也不同欲等的別境心所，定徧諸地。所以才建立了「不定」的名義。

悔謂惡作，惡所作業，追悔爲性，障止爲業。此卽於果。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。

悔，就是所謂的惡作——厭惡曾經所作過的善惡諸業。以追悔爲性，障礙奢摩他——止爲業。惡作是因，悔體是果。今名悔爲惡作者，不過在悔的果上，假立惡作的因名而已。爲什麼以惡作爲因，悔體爲果呢？因爲先對所作的事業，生了厭惡之後，才追悔的原故。

不但追悔先所作業，叫做惡作；就是追悔先所未作的業，也是惡作所攝。例如：追悔的人說：我先前爲什麼不作這種事業呢？因爲那是我所惡作的事業啊！

眠謂睡眠，令身不自在，昧略爲性，障觀爲業。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。

眠，就是所謂的睡眠，他能令身不得自在，以闇昧簡略爲性，障礙觀智爲業。就是說：在睡眠中的人，身不自在，心極闇劣。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。昧字，簡別並非在定，定境非昧。略字，簡別並非寤時，寤時非略。以此簡別，來顯示睡眠，並不是沒有體用。世間和聖教，也有在無心位裏，假立睡眠的名，實則，睡眠別有法體，並非就是無心。如：五蓋裏有睡眠蓋，八纏裏有睡眠纏一樣。因爲他們是與心相應

的心所法，並非無體。

有義：此二唯癡爲體。說隨煩惱，又癡分故。有義：不然！亦通善故。應說此二，染癡爲體，淨卽無癡。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，思慧爲體，明了思擇，所作業故。睡眠合用思想爲體，思想種種夢境相故。論俱說爲世俗有故。彼染汚者，是癡等流，如不信等，說爲癡分。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。

這是對悔、眠二法的總釋，有四家不同的說法，茲依次列舉如下。

第一家說：這悔眠二法，非別有體，而是以痴爲體的。因爲瑜伽論上說他是隨煩惱，又是癡分所攝故。

第二家說：不然！悔眠不但屬染，而且也通善性。應當說：這悔眠二法，在染分是以癡爲體，善分無癡。論上不過但約染分一邊，說他是隨煩惱，及癡分所攝罷了。

第三家說：這種通染淨的說法，也不合理！因爲論上都說是通於三性，三性中的無記，是非癡、非無癡啊。應當說：惡作，是以思、慧二法爲體的。因爲慧能明了所作事業，思能揀擇所作事業之故。睡眠，是以思、想二法爲體的。因爲思想能幻起種種夢境之故。因爲這

悔眠二法，非別有體，所以論上都說他們是世俗假有。屬於染污的，是癡的等同流類，同不信等一樣說爲癡分。

第四家說：上面第三家所說，理亦不然！悔眠的體性是纏，而不是思、慧、想。因爲思、慧、想，不是纏性啊。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啊。

尋謂尋求，令心忽遽，於意言境，粗轉爲性。伺謂伺察，令心忽遽，於意言境，細轉爲性。此二，俱以安不安住，身心分位，所依爲業。並用思慧一分爲體。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。

尋，是尋求，他能令心忽迫遽急，在意識所取的名言和境相上，粗轉爲性。伺，是伺察，他也能令心忽迫遽急，在意言境上，以細轉爲性。這尋、伺二法，都是以安住和不安住的身心，來分位的。思的尋伺細緩，身心安住；慧的尋伺粗急，身心不安。身心的安不安住，都是依於尋伺。所以說是「所依爲業」。

尋伺二法，都是用思、慧一分爲體的。在意言境上，有不深推度，及深推度之別。思是不深推度，名之爲尋；慧是深推度，名之爲伺。因爲在義理方面，有這樣的分類差別。如果

離了思、慧這兩個心所，那尋、伺二法的體用，就沒有類別可得了。

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。有亦說爲隨煩惱故。爲顯不定義，說二各二言。故置此言。深爲有用。

「二各二」這一句頌，有如下三家不同的解釋：第一家說：二各二，就是尋、伺二法，各有染污及清淨的二類差別。第二家說：這樣解釋，是不合正理的。因爲悔，眠也有染、淨二種，豈但尋、伺。應當說：如前來貪、忿等的諸染心所一樣，有根本煩惱，及隨煩惱。這根、隨二種煩惱，各有不善和無記二性。或復各有現行的纏，及種子的隨眠。

第三家說：他這樣解釋，也不合理。因爲在不定四法之後，才有這「二各二」的言說，怎能挪他來解釋前面的染法呢？應當說：第一個二，是顯示二種二：一種是悔、眠二；二種是尋、伺二。因爲這兩個二種的種類各別，所以用第一個二來顯示這兩個二種。第二個二，是說這悔、眠、尋、伺四法各有二種：一種是染；二種是不染。他不像前來的善染一樣，善

法唯一善性；染法唯一染性。

或者爲簡別這不是唯染。因爲瑜伽論上也說這是隨煩惱；；然而隨惑唯染，不定四法，則通於三性。爲顯示不定的意義，與唯染不同，才說出這二各二的話來。因此，安置這一句話，深爲有用。

丁二　分別諸門

四中尋伺，定是假有。思慧合成，聖所說故。悔眠，有義：亦是假有。瑜珈說爲世俗有故。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。

此下是以十二門來分別四法，這是第一的假實門。不定四法中的尋、伺二法，決定是假有。因爲他們沒有實體，而是思、慧二法所合成。怎見得是思慧二合？聖教上是這樣說的啊。

悔、眠二法，有兩家不同的解釋：第一家說：悔、眠也是假有。因爲瑜伽論上，說他是世俗有故。第二家說：這悔、眠二法，是實在有的東西。因爲論上但說尋、伺是假有，並沒有說悔、眠也是假有的。所謂的「世俗有」的話，那是隨著癡相而說的，並不是說悔、眠決定就是假有。譬如：藏識裏的種子，體雖是實；然而論上也說他是世俗有。

四中尋伺，定不相應。體類是同，粗細異故。依於尋伺，有染離染立三地別，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。

這是第二的自相應門。四法中的尋伺二法，決定不能相應。因爲他們的體同思慧；類同推度，不能以刀割刀的自相爲用。他們的相，又是粗細相違，不能同時並起之故。

問、大乘依尋、伺立有三地：（一）有尋有伺地；（二）無尋有伺地；（三）無尋無伺地。假使尋、伺不能俱起；那有尋有伺地，豈不成爲有尋無伺，或有伺無尋了嗎？如此，則三地將何以立？

答：三地的差別，是依於尋、伺二法，有染、離染界地而立的；並不是依種子和現行的有無。所以三地的差別不會雜亂。尋、伺和悔、眠，是可以相應的。悔和眠，也有相應的意義。因爲他們的行相，不相違背。

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。又說尋伺卽七分別，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。會不說與苦樂俱故。捨受偏故，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，總說爲憂

。又說尋伺，以名身等義爲所緣。非五識身，以名身等義爲境故。雖說五識有尋伺者，顯多由彼起，非說彼相應。雜集所言，任運分別，謂五識者；彼與瑜珈所說分別，義各有異。彼說任運卽是五識，瑜珈說此，是五識俱，分別意識，相應尋伺。故彼所引，爲證不成。由此五識定無尋伺。

這是第三的識相應門。不定四法，都不與第七、八二識俱起，這在前面初、二能變的相應門裏，早已說過了。悔、眠二法，唯與第六意識俱起，並不是前五識的相應法。因爲前五識是任運緣境；悔、眠是加行方起，所以不俱。至於尋、伺二法，那就有如下兩家不同的說法了。

第一家說：尋、伺二法，不但與意識俱起，而且也與五識俱起。因爲論上說五識有尋、伺。又說尋、伺，就是七種分別：1.有相、2.無相、3.任運、4.尋求、5.伺察、6.染污、7.不染污。雜集論上又說：任運分別，就是前五識。所以前五識也有尋、伺。

第二家說：尋、伺唯意識俱。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受俱。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：捨受俱徧一切，故不待言；苦樂不徧，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。

還有一個證明。論上又說：尋、伺，是以名身、句身、文身。這三法所詮的義理，爲所緣的；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，與瑜伽所說的七分別意義不同：雜集所說的任運，就是五識；瑜伽所說的七分別，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。

有義：惡作，憂捨相應，唯慼行轉，通無記故。睡眠，憂喜捨受俱起，行通歡慼中容轉故。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。

這是第四的受相應門。有如下兩家不同的說法：第一家說：惡作，是與憂、捨二受相應的。因爲惡作唯慼行轉，慼者憂也，所以與憂相應；亦通無記，所以又與捨受相應。睡眠，是與憂、喜、捨三受俱起的。因爲睡眠的行相通於歡喜，故與喜俱；通於憂慼，故與憂俱；

通於非喜非憂的中容境，故與捨俱。尋伺，是與憂、喜、捨、樂四受相應的。問：五識無尋伺，何以與樂相應？答：初禪中有意地樂，非關五識。第二家說：這悔、眠、尋、伺四法，也與苦受相應。因爲純苦趣中，有意地苦俱之故。

四皆容與五別境俱。行相所緣不相違故。

這是第五的別境相應門。悔、眠、尋、伺四法，都可與欲等的五個別境心所俱起。因其能緣的行相，與所緣的境界不相違故。

悔眠與十善容俱。此唯在欲，無輕安故。尋伺容與十一善俱。初靜慮中，輕安俱故。

這是第六的善俱門。悔、眠二法，都和十個善心所俱。因爲悔、眠屬欲界有情，在十一善法裏，他沒有輕安。尋、伺二法，和十一種善心所全都俱起。因爲有尋有伺的初禪中也有輕安。

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。

這是第七的煩惱俱門。悔，在十煩惱中，除貪等九法，唯與無明——癡相應。因爲悔的

行相粗，貪等九法的行相微細之故。睡眠、尋、伺三法，和十種煩惱，那是完全俱起的。因爲他們的行相，彼此展轉，都不相違。

悔與中大隨惑容俱。非忿等十，各爲主故。睡眠尋伺，二十容俱，眠等位中，皆起彼故。

這是第八的隨惑俱門。悔，與中二、大八的十種隨惑，都可以俱起。惟不與忿等小隨煩惱相應。因爲悔和中、大隨惑，俱徧染心；小隨煩惱，各自爲主之故。至於睡眠、尋、伺三法，那是和二十個隨惑，全都俱起的。因爲睡眠、尋、伺位中，都能生起二十隨惑之故。

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。

這是第九的三性門。這不定四法，都通善、染、無記三性。問：四法中的惡作，何以能通無記？答：在無記業上，雖不一定生起追悔，也不一定不起追悔，只要無記悔起，那就非

依無記業不可了。此下還有兩家不同的解釋。

第一家說：悔、眠，唯通生得善，不通加行善。因爲悔眠的行相粗鄙昧略，加行善細之故。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。惡作一法，唯通無覆無記，不通有覆。因爲惡作粗猛。有覆細故。

在異熟、威儀、工巧、變化，這四種無覆無記中，悔之一法，唯通威儀和工巧二種。因爲悔的行相粗猛，故不通異熟；不是定果，故不通變化。眠之一法，唯通異熟、威儀、工巧三種。因爲睡眠，不是定果所引生，所以不通變化；異熟生的六識裏，也有睡眠，所以亦通異熟。尋、伺二法。唯通威儀、工巧、變化三種。因爲異熟心的解力微劣，他不能尋求伺察名、句、文等的詮義，所以不通異熟。

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。

這是第十的界繫門。惡作和睡眠，唯欲界有。尋、伺二法，唯欲界及色界的初禪才有。因爲其餘的界地，都是妙靜，而悔眠尋伺，非妙靜故。

悔、眠二法，生到上地的有情，必定不會現起。因爲悔眠不是上地的所有法。尋、伺二法，上亦起下；下亦起上。欲界有情，入色界初定，叫做下起上。第二定至第四定的有情，猶起初定及欲界邪見；無色有情，起色、欲界的潤生心等，都叫做上起下。欲界尋伺，能上緣色界初禪，叫做下能緣上；初禪尋伺，能下緣欲界，叫做上能緣下。

這還有如下兩家不同的解釋：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，死後在「中有」中，悔於修定，是悔能緣上；從上地死，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。

悔非無學，離欲捨故。睡眠尋伺，皆通三種。求解脫者，有爲善法。皆名學故。學究竟者，有爲善法，皆無學故。

這是第十一的學等俱門。悔，不是無學位有。因爲無學在離開了欲界的時候，已經把「悔」來捨棄了。睡眠和尋、伺，皆通學、無學、非學無學三種。什麼叫做學、無學？求解脫三界苦果的有爲善法，都叫做學。學究竟極果的有爲善法，都叫做無學。

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。苦已斷故名非所斷。則無學眠，非所斷攝。尋伺雖非眞無漏道，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。瑜珈說彼是分別故。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，未能徧知，後得智中，爲他說法，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，如理應知。

這是第十二的斷攝門。悔、眠二法，唯通見道及修道所斷；不通非斷。小乘說唯修斷，何以亦通見斷呢？因爲悔眠，也是由邪見等的勝力之所起故，所以亦通見斷。何以不通非所斷呢？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。向下還有兩家不同的解釋。

第一家說：非所斷的尋伺，在：相、名、分別、正智、如如，這五法裏，唯屬分別所攝。因爲瑜伽論上說：「尋伺，就是分別」的原故。

第二家說：這非所斷的尋、伺二法，也是有爲無漏的正智所攝。因爲顯揚等論上說：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，他們對衆生的生死病苦，及能治生死的法藥，未能一一徧知。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，然而，不一定就是指五法中的分別而言；後得的正智中，也有分別啊。

上來十二門分別已竟。此外還有餘門分別，准如上說的道理，去比類推知。

甲四　綜合料簡

如是六位諸心所法，爲離心體有別自性，爲卽是心分位差別？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』。若卽是心分位差別，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？瑜珈論說復云何通？彼說心所，非卽心故。如彼頌言：『五種性不成，分位差過失，因緣無別故，與聖教相違』。

問：以上這六位心所法，是離開八識心王別有自體呢？還是由心王分出的六位差別？論

主反詰：假使如此，有什麼過失？外人難：兩種過失都有，只列舉如下。

一、假使離心別有心所自性的話；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（有情）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？還有莊嚴論上那一首頌，又怎能講得通？頌上說：『許心有二現，如是似貪等，或似於信等，無別染善法』。這分明是說：由一心變現似見、相二分，復由見、相二分，變似貪等的染法；或似善等的淨法，都不是離心別有自體的心所。

二、假使心所，就是心王分位差別的話；如何聖教上說：心所與心王相應呢？既說相應，當然是和別有法體的他性相應，並不是自體和自體相應啊。又如何說：心王和心所俱時而起，好像離日輪外，別有光明一樣呢？還有瑜伽論上所說那「心所，並非就是心王」的話，又怎能講得通？彼論的頌上說：『五種性不成，分位差過失，因緣無別故，與聖教相違』。這分明是說：如果離心王外，無別心所的話；那五蘊的體性，就不能成立了。因爲受、想、行，就是心所啊。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。

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

卽心，又識心言，亦攝心所，恒相應故。唯識等言，及現似彼，皆無有失。此依世俗。若依勝義，心所與心，非離非卽。諸識相望，應知亦然。是爲大乘眞俗妙理。

這是對上文離心有所、無所兩種問題的解答。應當說：離心王外，別有心所的自體。因爲心王爲主、爲依的功用，勝於心所，所以才說唯識；因爲心所是依托著心王的勢力而生，所以說他似心王所現。並不是說心所的體性，就是心王。又、凡說識心，也攝有心所在內。因爲心所與心，他們是恒時相應。因此，無論說唯識、說似彼現，都沒有過失。

以上是依世俗而說的。若依勝義而說，心所和心王，不是離，也不是卽。八識之間，彼此相望，應知也是這樣的，不可定說是一、是異。這就是大乘眞、俗二諦的妙理。

第三節　三門分別

甲一　擧頌答問

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』。

上來釋次擧六頌中第五及第六的二門義竟。此下是釋後擧二頌的第七、第八、第九三門。問：已經把六識的心所相應說完了；至於六識的現起分位，應當怎樣知道呢？問中雖約現

起分位，而頌中的答覆，却是俱顯三門：第一頌的前一句，是第七的「六識共依」門；後三句，是第八的「六識俱轉」門；第二頌，是第九的「起滅分位」門。向下論文依次詳釋。

甲二　釋頌義

乙一　六識共依門

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，以根本識爲共親依。

此下是以論文來解釋頌中的意義。先釋第一頌前一句的第七「六識共依」門。什麼叫做根本識？第八阿陀那識，爲染淨諸識依之而生的根本，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。

乙二　六識俱轉門

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，衆緣和合，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。

這是解釋第一頌後三句的第八「六識俱轉」門。「五識」，就是前五轉識。因爲他們俱

依色根、俱緣現境、俱有間斷等的種類相似，所以總說他們叫做五識。「隨緣現」這句話，是顯示五識隨緣，才能現起。什麼叫做緣？就是：作意、根、境、空間、光明、根本依的第八識、染淨依的第七識、分別依的第六識、因緣依的種子。這九種緣，眼識全具。耳識除明有八。鼻、舌、身三識除空、明有七。就是說：前五識，內而依託着根本種子，外而隨着作意、根、境等緣；這內外衆緣和合起來，才得現前。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。衆緣同時和合爲頓；有和合、有不和合爲漸。頓則五識俱起；漸則四、三、二、一起數不定。

「五識隨緣現」的原理，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。像這種法喻，經上說得很多。

乙三　起滅分位門

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。

此下是解釋第二頌的第九「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，却沒有不具足的時候，所以容易現起。不過由於無想天等五無心位的違緣之故，也有不起的時候。第七識和第八識的行相，比較微細，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，染的一分不行外，沒有任何緣能够遮礙他們，使之總不現起的。

又、前五識，因爲沒有尋伺，不能思慮，唯緣外境，不緣內種，必須藉着很多的緣，才能生起，所以他們間斷時多，現行時少。第六意識，他自己能够思慮，內外並緣，不須要假藉根境等的衆緣，但除五位無心，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。

五位者何？生無想等。無想天者，謂修彼定，厭粗想力，生彼天中，違不恒行心及心所，想滅爲首，名無想天。故六轉識，於彼皆滅。

所謂的五位，都是些什麼？就是：無想天、二無心定、睡眠、悶絕。向下依次解釋。

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。以此厭離粗想的定力，死後生到了第四禪的無想天中，違背了數數間斷而不恒行的前六識心王和心所，以想滅爲首要，這就叫做無想天。所以前六識，到無想天中，全都滅掉了。

至於是否全滅，向下有三家不同的說法。

有義：彼天常無六識，聖教說彼無轉識故，說彼唯有有色支故，又說彼爲無心地故。有義：彼天將命終位，要起轉識，然後命終。彼必起下潤生愛故。瑜珈論說：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。

第一家說：生到無想天的人，從生到死，在這一期生死中，都沒有前六識。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：無想天人，到臨命終時，也要先起六轉識，然後才死。因爲將生下地的天人，一定要起下地的潤生愛——自體愛、境界愛、當生愛，潤其業種，才能下生之故。所以瑜伽論上說：末後的想心生已，這些有情，就要從無想天死了。然而，何以又說他沒有六轉識呢？那是依臨命終前的一段長時來說的，並不是連臨命終時全都沒有。

第三家說：不但臨命終時，就是初生無想天時，也有六轉識。因爲他來投胎的「中有」，必定要起潤生愛的煩惱。也同其餘的天趣一樣，本有（一期生死）的初位，必定要有轉識。

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，轉識暫起。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。卽能引發，無想定思。能感彼天，異熟果故。

瑜伽論上說：倘若生到無想天去，那想心就唯入而不起；到後來如果想心再起，那就要從無想天中死了。這證明彼天本有的初位，有六轉識；若無轉識，他憑什麼名叫做「入」？因爲先有後無，才叫做「入無心」啊。

瑜伽論的決擇分裏說：所有生得的心與心所都滅了之後，才名叫無想。這句話的意義，就是顯示彼天本有的初位，有異熟生的六轉識報心暫起。因爲宿昔修無想定的因緣力故，初位以後的轉識，就不會再生起了。由此初位生得的轉識滅故，引起了異熟無記的報果，這種分位上的差別，就叫他名爲「無想」。也同由善心引生的無想定、滅盡定，名爲善定一樣。否則，初位的轉識一切不行，那決擇分裏，如何可說「生得的心、心所滅」呢？所以無想天本有的初位，還是有轉識暫起，旋滅。

無想天，唯在第四禪天。以下初、二、三禪的想心粗動，不易滅除，他們不能受無心的

殊勝報果，故不在下。以下無色，那是聖者所居，又沒有受無想異熟的處所，故不在上。唯有第四禪天能够引發無想定思（初位暫起意義），才能感招無想天的異熟報果。

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，伏徧淨貪，未伏上染。由出離想作意爲先，令不恒行心心所滅。想滅爲首，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，定當中夭。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。雖有中夭，而不決定。上品修者，現必不退。後生彼天，最極光淨，形色廣大，必不中夭，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。此由厭離想，欣彼果入，故唯有漏，非聖所起。

這以下是解釋二無心定。什麼叫做二無心定？就是無想定和滅盡定，這兩種定都沒有前六識，所以叫做無心。

什麼叫做無想定？就是：有一類凡夫，雖然把第三禪天的貪愛已伏徧淨，而第四禪以上的煩惱，還沒有伏滅，因此才由出離生死，作涅槃想的作意爲先，漸令不恒行的六識心、心所法，統統滅除。因爲他是以想滅爲首，所以名爲無想；又能令身平安和悅，所以亦名爲定。

修習這無想定的人，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。一退失，就不能很快的再引生現前。死後縱能生到無想天去，也不會怎樣光明清淨，及形色廣大；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。死後生到無想天中，雖很光明清淨，形色廣大；而其光淨廣大的程度，還達不到最極的頂點。不過雖也有中途夭亡的危險，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，形色也最極廣大，必不至於短命夭亡，一直活到五百劫的壽數，窮盡滿足之後，才會死哩。

這無想定，唯繫屬於第四禪天；也唯是善法所攝，因爲他是由善定所引生故。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。

四業，就是：1.「順現受業」——現生作業，現生受報。2.「順生受業」——現生作業，來生受報。3.「順後受業」——現生作業，二生以後受報。4.「不定受業」——現生作業

，不定幾生受報。修無想定的人，現生修定，或來生生天、或二生以後生天、或不定幾生生天，決無現生生天的可能。所以說：「四業通三，除順現受」。

至於此定起於何界？那就有兩家不同的說法了。第一家說：唯欲界起。因爲這無想定，是起於外道說法之力，人中的智慧了解，又極猛利；上界沒有外道，慧解又劣，那當然唯有欲界起了。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凡夫所生地（無想天以下的廣果、福生、無雲三地），又能引定現前。因爲無想天，是無想定的報果，而不是定的起點；無想天以上至色究竟天，又不是凡夫的所生地，所以除彼不起。

爲什麼無想定，唯屬有漏，不通無漏呢？因爲這是凡夫外道厭離想心，欣無想果所修的定；所以唯屬有漏，而不是三乘聖者所修的無漏定。

滅盡定者，謂有無學，或有學聖，已伏或離，無所有貪。上貪不定，由止息想，作意爲先。令不恒行、恒行染汚心心所滅，立滅盡名；令身安故，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，爲加行入。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。

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，還不一定能够伏斷。因此，先由止息想心的作意起修，使不恒行的前六識，及恒行的第七識染污末那等心、心所法，全都滅掉，卽依此建立了滅盡的名稱；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」。

修習這滅盡定，也分下、中、上三品：下品修習的人，現在所修的法，必定還要退失；一退失，就不能很快的再恢復現前。中品修習的人，現法不必一定退失；設使退失，很快的還能重引現前。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非想天，遊觀（正思惟）無漏爲加行，而進入此定。何以要依非非想？在九次第定中，這滅盡定是居於厭心微細的最後一定，其餘的下地心粗，不能作此微細的行相之故。雖屬有頂，而此定體，却不與煩惱相應，而爲出世的無

漏所攝。

初修此定，唯依有頂；若已得自在，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；却是非有學、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，唯在人中，因爲是佛及佛弟子，在人中說教之力所引起；人中的慧解，又極猛利之故。問：初起在人，後起如何？答：到後來生到色、無色界，亦得現前。鄔陀夷經上，有此證明，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，那要看他們對第八藏識，是否信受來決定了。不信有藏識而生無色界的人，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。信有藏識而生無界色的人，滅盡定亦可現前。因爲他們知道有藏識存在，雖然色身和轉識都沒有了，也不會斷滅的。

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，障定强故。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，障定强故，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，却斷下惑？斷亦無失。如生上者，斷下末那俱生惑故。然不還者，對治力强，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，故無生上却斷下失。

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，他不能伏斷有頂——非非想地的心、心所法。這滅盡定，微妙殊勝，要證人空的二乘、人法二空的菩薩，各隨其後得智，才能引發之故。這是講見所斷惑；至於修所斷惑，那就有如下兩家不同的說法了。

第一家說：在三界九地裏，非想以下八地的修所斷惑，要欲界九品全都斷盡，其餘七地，或伏、或斷，然後才能初起此定。爲什麼欲界修惑，非全斷不可？因爲欲界的煩惱種子，有不善和無記二性，繁複雜亂，障定的力量太强；所以不說二果，唯說斷了欲界修惑九品的不還果、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：不但欲界，要連色界的初、二、三禪，這四地的修惑種子都斷盡了，其餘五地，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，障定的力量太强，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。

問：若伏下地煩惱，能起此定，到後來，因爲未斷煩惱種子而又退失。這樣生到非想地的人，豈不是生到上地，才斷下地煩惱嗎？

答：縱使生到上地，斷下地惑，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，對治煩惱的力量很强，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。

若諸菩薩，先二乘位已得滅定，後廻心者，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，卽能永伏，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。

二乘修惑，已如上說，菩薩如何？若諸菩薩，先在二乘位時，已經得了滅盡定，到後來才迴心趣向大乘，這類菩薩，在一切地三大劫中，都能起此滅定。

假使不是由二乘迴心漸悟，而是一發心就直入大乘的頓悟菩薩，那就不一定了。或到七地滿心時，才能永伏三界一切煩惱。雖然還沒有把欲界修惑永遠斷盡，但同已斷修惑一樣的能起此定。所以顯揚論上說：已經進入了第七「遠行地」的菩薩，才能現起滅盡定。或從初地，就能永遠伏住了一切煩惱；他同阿羅漢一樣，從初地到十地，地地都能够起此滅定。所以經上說：菩薩不但七地以上；就是在前六地中，也能現起滅盡定。

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。

上來五位無心，已解其三，至於睡眠與悶絕這二位無心，是怎樣的解釋？就是：極重的睡眠和悶絕，令前六識，都不起現行。所以叫做「無心睡眠與悶絕」。

什麼叫做極重睡眠？就是：由極度疲倦，及其他術咒等緣，所引起那沉重無心的身位，

違反了前六識，不使現行，所以名叫極重睡眠。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，却似有彼眠。所以假說這身的分位，叫做睡眠。

什麼叫做極重悶絕？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，却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。

除斯五位，意識恒起。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，卽悶絕攝，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。

除了無想天、無想定、滅盡定、睡眠、悶絕，這五位無心以外，第六意識，都恒常現起。問：有情正在死生之時，也沒有意識，何以但說五位無心的意識，不起現行呢？關於這個問題，有如下兩家不同的解答。

第一家說：頌中的「及」、「與」二字，就是顯示除五位外，還有死生二位，共有七位

意識不行。並不是但說五位無心。

第二家駁斥他說：你說那不對！什麼理由呢？因爲經論上但說有六個時候，名叫無心。就是：在前面所說的五位上，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，那是顯示五位隔離，不相混雜，並不是說有死生二位。

問：如此說來，爲什麼頌中但說五位無心，不說入無餘依呢？答：因爲這五位無心，是顯示意識雖已不行，後來依託着藏識裏的意識種子，還得現起。入無餘依，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，除滅盡定裏沒有凡夫。三乘聖人唯有後三位，除了前二位的無想天，及無想定裏沒有聖人。聖人所有的後三位裏，佛及八地以去的自在菩薩，唯有滅盡定一位，而沒有睡眠和悶絕。本章釋第三能變竟。向下綜合分別。

第四章　綜合分別

第一節　八識俱轉

是故八識，一切有情，心與末那，二恒俱轉。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。

上來三章，已把三能變的八個識說完了。此下是綜合分別。由於前來所說種種的原故，八識的轉起，在一切有情是這樣的：第八識——心，和第七識——末那，這兩個識，是恒時俱轉的。若再生第六意識，那就是和第八、第七，三個識同時俱轉。其餘的前五識，若再隨緣生起一識，那就是和第八、第七、第六，四個識同時俱轉。倘若前五識一齊生起，那就得八個識，同時俱轉了。這不過是把八識俱轉的意義，略說一下而已。

第二節　問答分別

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。彼俱恒時，唯有一故。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。

本節是以外人五次問難，論主五次答辯，來分別八識俱起的問題。茲依次列舉如下。

一問：識，就是情；一個識，就是一個有情。假使一個有情，同時有多識俱轉，那如何說他是一個有情？

答：假使照你這樣說，有情，是依識的多少來建立的話；那麼，入無心定等的人，就應當不是有情了。又如欲界有情，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。

二問：一個有情身，只有一個「等無間緣」，如何同時有多識轉起？

答：你們既然許可這無間緣，是以一識爲緣，能引許多心所的果法生起；怎麼不許一識爲緣，能引許多異類的後心同起呢？這不過是縱抑彼說，並非大乘正義。所以又說：我們並不一定主張這無間緣只有一個識；而是主張多識俱者，既有多識，當然也許有多緣，引生多識。

又、想在同一時間，取色、聲等六境的人，這六境既已現前，豈能不同起六識去頓取六

境嗎？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。至於說諸識是前後次第生起的話，那是不合理的。

又、同是一類徧行、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。你既許這些不同的心所，一念俱生，怎麼不許眼、耳等識的異類心王，一念俱起呢？

又、以波浪及影像爲喻：譬如依一大海，遇緣同時能起多浪；依一大鏡，遇緣同時能現多像。以此喻故，所以依一第八根本識心，遇緣也會有多識同時轉起。

又、假使你們不許第六意識和五識同起；那五識取他所緣的境時，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。

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，何用俱起意識了爲？五俱意識，助五令起，非專爲了五識所緣。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，名有分別，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。

三問：爲什麼與五識俱起的，只有一個意識，而能取色等的多境？

答：例如：一個眼識，能取一種青的色境，或同時取青黃赤白等多種色境；乃至一個身識，能取一種堅的觸境，或同時取堅濕暖動等多種觸境。以此爲例，這一個五俱意識，能取色等多種境界，又有什麼過失呢？因爲諸識都有相、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。

四問：爲什麼諸識中自類相同的識，不能俱起呢？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？

答：諸識對各自所緣的境，如果可以明了，一個識也就够了；假使不能明了，就是有同類俱起，又有何用？所以不俱。外人再難：若然！五識已能自了自境，還用着五俱意識了嗎？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，不說五識，名分別識。

五問：多識同起，爲什麼不相應呢？

答：因爲六、七、八識，並非同境，縱有少分境同，而其所依的眼等根體，與所依數（五識依四，意識依二。如前已說），又復有異。所以依眼等五根的識，互不相應。

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，非眞勝義，眞勝義中，心言絕故。如伽陀說：『心意識八種，俗故相有別，眞故相無別，相所相無故』。

八個識的自體，不可定說是一。因爲有如下三種理由：（一）八識的行相與所依的根，所緣的境，以及相應的心所，都不一樣。（二）一識滅時，其餘的七識，依然不滅。（三）七轉識，是能熏的現行；第八識，是所熏的種子；還有異熟生、眞異熟，這些因相、果相，都各各不同。所以不可定說是一。

不但不可定說是一，也不可定說是異。這也有如下三種理由：（一）經上說：八識好像水和波浪一樣，水、波並無差別。（二）假定是異的話，那八識就應當不是互爲因果的法體了。因爲種瓜得瓜，種豆得豆，因不異果故。（三）一切法，如夢、幻、泡、影，那有一定的異性。所以也不可定說是異。

問：既非定異，前來所說的三能變相，當作何論？答：如前所說八識差別的三能變相，是依四種世俗諦中，第二的道理世俗來說的，並不是四種勝義諦中，第四的眞勝義。眞勝義中，心行路絕，言語道斷，那有什麼一異可說？所以楞伽經中有一頌的意思是說：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。上來第三篇釋三能變竟。

第四篇　廣解所變

第一章　擧頌答問

已廣分別三能變相，爲自所變二分所依。云何應知依識所變假說我法，非別實有，由是一切唯有識耶？頌曰：『是諸識所變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識』。

上來第三篇，已經把異熟、思量、了別境識，這三能變相的八識自體，以及見、相二分爲自體所變，自體爲見、相二分所依，都說得很詳細了。應當怎樣知道，依識所變的假說我

、法，並不是離識而別有的實我、實法，而是一切唯識呢？本頌的答覆說：『是諸識所變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識』。上半頌，是解釋唯識所變；下半頌，是結歸唯識。向下論文，自有解釋。

第二章　正釋頌文

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，有爲無爲，若實若假，皆不離識。唯言，爲遮離識實物，非不離識心所法等。

此下，是以論文來解釋頌中的意義。論上說：什麼叫做「是諸識」？就是：前來第二篇第二章中本頌所說：「異熟、思量、及了別境識」的三能變識，以及他們的心所有法。變，是轉變，就是：三能變識的自體，都能變現出依他似有而理實非有的見、相二分，所以才安立了轉變的名稱。所變的見分，名叫「分別」。因爲他能執取相分；執取，就是分別，所變的相分，名叫「所分別」。因爲他是被見分所執取的境相；所執取，就是所分別。

由於這識變的正理，那徧計所執的實我實法，離開了識所變的見、相分，都決定非有。因爲離了能取的見分，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，能够離了能、所二取。因此，一切法，無論有爲、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，及見、相二分，和無爲眞如等法，都遮除了，才名叫唯識。

或轉變者：謂諸內識，轉似我法，外境相現，此能轉變，卽名分別。虛妄分別爲自性故。謂卽三界心及心所。此所執境，名所分別，卽所妄執實我法性。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。唯旣不遮不離識法，故眞空等亦是有性，由斯遠離增減二邊，唯識義成，契會中道。

這又是一種解釋。轉變，就是：由三能變的內識，轉變出但有我、法的外境顯現，其實非有。這能轉變的識，就叫做「分別」。因爲他是以虛妄分別爲自性的；也就是三界有情的心與心所。這所執的境，就叫做「所分別」；也就是徧計所執的實我實法。由於這分別心所變的似有外境假我法相之故，彼所分別的實我法體，決定都無。這在前面第二篇裏，引教爲證，已經詳細破過了。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

。

問：若一切唯識，那二空眞如，及心所法等，既不是能分別的識；又不是所分別的境，他們的自體，是有呢，還是沒有？答：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。

由於本章所說，無心外法故，遠離了心外有法的增益一邊；唯有虛妄心故，遠離了撥無空華兎角的損減一邊。這樣遠離二邊，成立了契會中道的唯識正義。

第三章　問答辯難

第一節　唯識所因難

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。

外人問：由什麼教理，來成立唯識的意義呢？論主答：我們前面不是已經說過了嗎？

外人再難；前雖略說，而義猶未了，並不是破了別家的宗義，你們自家的宗義，就算成立了。應當再把成立唯識的教理，確實陳說一番。

論主再答：例如：華嚴經上所說的「三界唯心」，就是顯示三界虛妄，唯識所變。解深密經上又說：識所緣的境，還都是唯識所現，非別有體。楞伽經上又說：諸法皆不離心。維摩經上又說：心垢，則衆生垢；心淨，則衆生淨。既說隨心垢淨，而不說隨色，那當然就是唯識了。阿毘達摩經上又說：成就四智的菩薩，便能悟入唯識無境。什麼叫做四智？向下依次別說。

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？

第一是「相違識相智」：菩薩能了知相違相，叫做相違識相智。如何是相違識相？就是：同在一個地方的鬼、人、天等，隨其業感的差別，而所見各異。例如：鬼看見這個地方是膿血；魚蝦等看見是宅舍；人看見是水；天看見是瑠璃寶嚴。假使外境是實有的話，這所見各異的相違識相，如何能够成立？

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。

第二是「無所緣識智」：菩薩的無所緣識，叫做無所緣識智。如何是無所緣識？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。彼夢中等境，既然不是實有，其餘的現前境界，當知也不是實有。

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。

第三是「自應無倒智」：自應無倒，是菩薩的智慧，所以叫做自應無倒智。如何是自應無倒？就是：爲虛妄而顛倒的愚癡凡夫，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，就應當解脫了生死的繫縛。

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，衆相現前。境若是眞，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？

第四是「隨三智轉智」：菩薩能令妄境，隨三種智慧轉變，叫做隨三智轉智。茲依次列舉如下：

一、隨自在者智轉智。就是：已經證得了心自在的第八地以去菩薩，他隨心所欲，想把大地河山，轉變爲金銀瑠璃，及各種珍寶，都成。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，修四諦法觀的聲聞、獨覺，他們隨便觀察那個外境，都有無常、苦、空、無我的衆相現前。可見境不是眞；境若是眞，如何能隨觀察者的心去轉變他呢？

三、隨無分別智轉智。就是：菩薩體會眞如，起證無分別智時，一切境相都不現前。可見境不是實；境若是實，怎能使他不現前呢？

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。

成就以上四智的菩薩，對唯識的道理，決定悟入。所以佛在厚嚴經上有一首頌這樣說：八識的所緣，都不是離開了他們的自體而別有的外境。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。

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。

唯識無境的道理，上來已引教證，此下復引理證。這是以因明論理的法則，立四個比量。茲依次列舉如下：

第一比量

一、宗：極成眼等識，不親緣離自色等。

二、因：五隨一故。

三、喻：如餘。

量解：量中等識的「等」字，是總言五識，今但以眼識作解，以例餘四。大小乘共許之法，叫做極成；不共許，叫做不極成。小乘不許大乘主張有他方佛的眼識，及佛的無漏眼識。大乘也不許小乘主張佛有有漏眼識，及最後身菩薩有不善眼識。除此不極成的眼識以外，其餘共許的有情眼識，叫做極成眼識。這極成眼識，他不能親緣離開了自識所變色。因爲眼識是五識的隨一所攝之故。所以同其餘的耳等四識，只能親緣不離自識的聲等一樣。

第二比量

一、宗：餘識亦不親緣離自諸法。

二、因：識故。

三、喻：如眼識等。

量解：不但五識，就是其餘的第六、七、八等識，也不能親緣離了自識的諸法。因爲他

們也是識的原故。所以同眼等五識一樣，只能緣不離自識的諸法。

第三比量

一、宗：六識親所緣緣，定非離六識體。

二、因：見、相二分隨一攝故。

三、喻：如能緣見分。

量解：六識的親所緣緣，決定不離六識自體。因爲是見、相二分的隨一攝故。所以同能緣的見分，不離識體一樣。

第四比量

一、宗：一切自識的所緣，決定不離能緣的心及心所。

二、因：所緣法故。

三、喻：如相應法。

量解：無論一切有爲無爲，只要是所緣慮的法，決定不離自己能緣的心及心所。因爲是能緣的所緣法故。所以同心所法與心相應一樣。

像以上這些正理的證明很多，非止一種。所以對於唯識的道理，應當深信受持。

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。

心外所計的實我、法相，並非是有；眞如空理及依他的識性，並非是無。這樣離有離無，所以才契會了不落有無二邊的中道。慈尊——彌勒菩薩，卽依據這種道理說兩首頌，這頌中的意思是說：有情的虛妄分別心是有的；但在這虛妄分別心裏的能、所二取，或我、法二相，那是沒有的。虛妄分別心裏，唯有眞諦的空性；彼空性中，也唯有俗諦的虛妄分別。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。這就叫做契中道。

這兩首頌，雖依染分的依他而說，實則亦有淨分的依他，意在言外。

第二節　世事乖宗難

若唯內識，似外境起，寧見世間情非情物，處時身用，定不定轉？如夜境等，應釋此疑。

外人問：假使唯有內識，無心外境，如何現見世間：屬於非情的處、時，決定轉起；屬

於有情的身、非情的用，不定轉起呢？例如：眼等，一定在各自所緣的境處，及正緣境時，才能生識；這叫做處、時定轉。又如：多身，在同一處時，有的看見空華，有的不見；這叫做身不定轉。又如：尋香城，沒有城的作用，餘城皆有；這叫做用不定轉。可見並非唯有內識，無心外境。若唯有識，如何會有這不定隨識而轉的身、用？若無外境，如何會有這一定生識的處、時？

論主答：處時定轉，好像夢境一樣。因爲夢境雖妄，也有所見事物的一定處時。身不定轉，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？

第三節　聖教相違難

何緣世尊說十二處？依識所變，非別實有。爲入我空，說六二法。如遮斷見，說續有情。爲入法空，復說唯識，令知外法，亦非有故。

外人問：如果沒有心外的實眼、色等，爲什麼世尊在阿含經中說有六根六塵的十二處呢？

論主答：十二處，是依識所變的差別，並不是心外別有的實眼、色等。世尊爲化導執有實我的衆生，悟入我空；才說這十二處的教法。也如爲遮除斷見（外道計衆生死後斷滅），說有「中有」有情，續於死後一樣，都是隨宜而說，非許實有。爲化導執有實法的衆生，悟入法空；才又說這唯識的教法，使知外法也不是實有。

第四節　唯難成空難

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，說爲法空。非無離言，正智所證，唯識性故，說爲法空。此識若無，便無俗諦；俗諦無故，眞諦亦無；眞俗相依，而建立故。撥無二諦，是惡取空。諸佛說爲不可治者。應知諸法，有空不空，由此慈尊說前二頌。

外人問：若一切法空，這唯識性，豈不是也空了嗎？論主答：不空！怎樣不空？唯識性，不是所執的法啊。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；並不是沒有離言正智所證的唯識性，叫做法空啊。這唯識若無，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：這種人，

沉淪生死的病根太深，沒有法藥可以治療。

應知：諸法有徧計所執無的空；也有依他圓成實的不空。因此，彌勒菩薩，才有前面那二首頌的說法。

第五節　色相非心難

若諸色處，亦識爲體，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，爲依處故。謂此若無，應無顚倒，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，應許爲色識；及與非色識，若無餘亦無』。

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體的話；何以在緣境的時候，似有色相顯現，而且這色相是一類堅住而沒有變異的東西，在相續而轉呢？論主答：那似色相的顯現，並非實有；而是從無始以來假名言相熏習的勢力所生起，給雜染、清淨等法，作爲依託的處所。假使無此色相，就應當沒有執色爲實的妄識顚倒；顚倒既無，當然也就沒有二障的染雜，及斷了雜染的無漏淨法了。因此，諸識緣境，也有似色相的顯現。

這好像攝論上有一首頌說：有所變的亂相，及能變的亂體。應當贊成這亂相是識所變的

色，而不是能變的識；亂體是能變的識，而不是所變的色。假使沒有所變的亂相，也就沒有其餘的亂體；沒有能變的亂體，也就沒有其餘的亂相了。總之，亂相、亂體、能變、所變，都不離識。

第六節　現量為宗難

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。

外人問：色等五種外境，分明是五識現證，現量所得，怎能撥之為無呢？

論主答：當五識和五俱意識現量證得的自相境時，並不執為心外實法，後來以意識分別，才妄生外想，執以為實。因為現量境是五識所變的相分，所以說他為有。意識所執的心外實色，那是妄計情有，所以說他是無。

又，色等五境，本來不是色，也不是外；不過是似色似外而已。好像夢中所緣的境界一樣，不可執着是實有外色。

第七節　夢覺相違難

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。未眞覺位，不能自知。至眞覺時，亦能追覺。未得眞覺，恒處夢中。故佛說爲生死長夜。由斯未了色境唯識。

外人問：倘若覺時的色境，都同夢境一樣的不離於識；那從夢中醒覺的人，知道夢中的境界，是唯識所變；何以不知道覺時的自色境，也是唯識所變呢？

論主答：例如正在夢中還沒有醒覺的人，他不能自知夢境非有；要到一覺醒來，才能從追憶中覺了夢境唯識所變。你應當知道覺時的境色也是這樣的。在沒有證到無漏眞覺的果位之前，不能自知是唯識所變；到了眞覺位時，也能從追憶中知道未得眞覺以前，如恒處夢中一樣。所以佛才說之爲生死長夜。因此，不能了知色境是唯識所變。

第八節　外取他心難

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：簡自所變。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。

外人問：妄情所計的外色實無，可以說不是內識所取的相分境；然而，他心實有，難道說也不是自識所緣的外境嗎？難在：若緣他心，便是心外有境；若不緣，何以實無不緣，實有也不緣呢？

論主答：誰說他心不是自識的所緣境呢？不過不說是親所緣緣罷了。就是說：自識生起的時候，沒有實在的作用，他不同用手親自去執持身外之物；也不同日月放光去親照外境；只能像以鏡照物一樣，似有外境的他人心境，顯現在自心的鏡頭，這叫做了他心；並不是自心親能了他。親所了的是自識所變的相分本質，爲自識所起的見分所了；而不是能取外境。

所以經上說：沒有少法的能取，去取所取的餘法。但識生時，似有彼心相現，就叫做取彼物；實則，還不是自心取自心嗎？那裏有什麼心外實法？緣他心是這樣的，緣一切色境也是這樣的。

第九節　異境非唯難

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？誰爲誰說？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，所顯眞如。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。

外人問：既有他心與自心不同的異境，何以名叫唯識呢？論主答：奇怪！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，更無餘法嗎？外人問：不是這樣，是什麼？論主答：你要仔細諦聽！倘若唯我一人有識，怎麼會有十方凡聖的尊卑，及因果色心的種種差別呢？沒有佛，誰爲衆生說法；沒有衆生，佛爲誰說；沒有涅槃、菩提，更有何法；沒有法，修行人將何所求？所以，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：（一）八識心王。（二）六位心所。（三）自體所變的相、見二分。（四）色、心分位的二十四不相應行。（五）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、見三分的色心分位，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，他們所執定那離諸識外的實有色境。

第十節　總結勸信

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。

如果能夠這樣了知唯識教義，便能無我、法二執的顛倒迷妄，善備福、智二嚴的修行資糧，很快的就會頓入法空，證到了無上菩提的佛果，去救拔有情，使之出離了生死輪迴。這並非撥眞、俗全無的惡取空者，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。第四篇廣解所變竟。

第五篇　釋諸妨難

第一章　釋違理難

第一節　初舉頌釋

甲一　藉問起頌

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』。

問：若唯有識，無心外緣，那種種的分別識心，從什麼地方生起來呢？頌中的答覆，是以上三句明妄緣；下一句顯分別。向下論文，自有解釋。

甲二　略釋頌義

乙一　別解四句

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。

此下是以論文略釋頌義。論上說：「一切種識」，就是根本識中的一切有為法種，能够生起他們各自果法的功能差別。這能生等流、異熟、士用、增上四果的種子，就叫做一切種識。為什麼但生五果之四，而不生離繫果呢？因為離繫果，非種所生，他雖說也有無為可證

，而不是種子所生的果，要到現起無漏聖道，斷了結使之後，纔能證得。這無爲法，雖說也有展轉證得的意義，而不是這裏所說；這裏所說的，是能生分別種識。既是種子，何以又名爲識呢？因爲種子是依本識爲體性的，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，是簡別與非種識不同。因爲現行諸識，不是本識內種；穀麥等種，不是識的自體；他們這些非種識，都與種識不同。又、「種識」二字，是顯示本識中的種子，而不是持種識。這到後面還有詳細的說明。

此識中種，餘緣助故，卽便如是如是轉變。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。卽現識等，總名分別。虛妄分別，爲自性故。分別類多，故言彼彼。

這本識中的種子，由於其餘三緣的幫助，所以才如是如是的轉變起來。從種子生起的因位，轉變到成熟時期，爲顯示這所變的種子之多，才反復的重言：「如是如是」。所謂的「一切種」，就是把名言、我執、有支三種熏習，及共、不共的識種，都攝盡無餘了。什麼叫做展轉力？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。卽此現行識、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自性的緣故。這些分別的種類很多，所以說是「彼彼」。

乙二　總結頌意

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，爲緣生故。

這頌中的意思是說：雖無心外之緣，然而由於根本識中，有一切種的轉變差別，及以現行的八種識等，展轉相助之故，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。因爲無漏種起無漏現行，也是緣所生故。

甲三　廣釋頌義

乙一　藉問發起

所說種現，緣生分別。云何應知此緣生相？

問：前釋頌中，所謂的種子和現行及緣生分別，應當怎樣知道這緣生分別的義相呢？

緣且有四：一因緣：謂有爲法，親辦自果，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，展望相望，亦非因緣，不親生故。有說異類，同類現行，展轉相望，爲因緣者，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，展轉相望爲因緣故。

此下先釋四緣，次釋依處，所以說「緣且有四」。今依次釋之如下。

一是因緣。什麼叫做因緣？就是有爲法，能够直接成辦自果。這因緣的自體有二：一是種子，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、無漏等的功能差別。這差別功能，又能引生次後的自類功能，及生起同時的自類現果。這種子，唯望彼自類功能，及自類現果爲因緣性。

什麼叫做現行？就是七轉識及其相應心所，各從自體所變的相見二分、三性、三界、九地、有漏、無漏等，除了佛果的善性，及極劣的無記性外，其餘都能熏第八識，生起了自類的種子。這現行，唯望彼所熏的種子爲因緣性。

能熏的現行法裏，何以沒有第八心品？因爲第八心王沒有所熏，所以他不是能熏的現行。心王既不能熏，心所也不能簡去所依的心王而獨自能熏。第八識中的異熟無記，極其微劣；佛果的第八識，極其圓滿，所以二者都不能熏使成種。因此，能熏的現行法裏，沒有第八心品。

現行同類，展轉相望，都非因緣。因爲他們都是本識中的自種所生，並不是同類相望有因緣義。一切異類，展轉相望，亦非因緣。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？那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，展轉相望爲因緣故。並不是唯說種子是因緣性。

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，非互爲緣。心所與心，

雖恒俱轉，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。卽說此是彼等無間緣故。卽依此義，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。

二是等無間緣。什麼叫做等無間緣？就是八個現識，及其心所，前聚心及心所，對於後聚心所及心，必須是自己的同類，中間沒有任何間隔，這樣前後平等，以前念滅心避開前路，引導着後念，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恒俱時轉，他何以能互相爲緣？答：心所與心，雖恒俱轉，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，你不可施設離別，使之殊異。故得互作等無間緣

入無餘涅槃時的最後心，灰身滅智，勢極微劣，他既然沒有開導的作用，又沒有當起的等無間法，所以不是這等無間緣所攝。問：你怎樣知道入無餘心，不是等無間緣；前一聚心

望後一聚心，是等無間緣呢？答：大論上誠有此說：「若此識等無間，彼識等決定生。」這就是說：此前一聚心，是彼後一聚心決定生起的等無間緣。入無餘心，不能決定生彼後識，所以不是等無間緣。

卽依此義，應作是說：第八阿陀那識，於三界九地，皆容互作等無間緣；下死生上，上死生下，互相開導。有漏的無間，可生無漏，無漏決定不會再生有漏。因爲到了無漏佛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。

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。二乘回趣大菩提者，定欲界後，引生無漏。回趣留身，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：色界亦有聲聞回趣大乘願留身者，既與理教，俱不相違，是故聲聞第八無漏，色界心後，亦得現前。然五淨居無回趣者，經不說彼發大心故。

問：這第八阿陀那識，要到了三界的那一界後，才生無漏呢？答：或從色界，或欲界後。就是說：一切異生，只要是頓悟直求佛果的人，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。二乘漸悟迴趣大菩提的人，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。

有人說：色界也有聲聞發心迴小向大，願留身的。論上既無明文遮簡餘界，與教與理，都不相違；所以聲聞的第八識無漏，在色界心後，亦得現前。然而，色界的五淨居天，都沒有迴趣的不還果人。因爲大般若經上說，來觀禮般若的欲界四天王天，乃至色界的廣果天，都是發無上菩提心者，唯於觀禮般若的淨居天，不說發無上菩提。

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。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

第七識末那，在三界九地，也容許同第八識一樣互作等無間緣。因爲他是隨着第八識生處的界地繫，互爲緣故。有漏和無漏，也容許互相引生。因爲在十地位中，出、入觀智的有、無漏心，得相引故。不但有漏和無漏是這樣，就是善與記，也是這樣的。在無記法中，人執的染，與法執的不染，也是互相開導的。因爲二執的染、不染心，在生空智果的前後位中，得相引故。這第七識，唯在欲界和色界的有漏，得與無漏互相引生，非無色界。因爲地上菩薩，不生無色界故。

第六轉識，在三界九地，無論有漏與無漏，善與不善等，都可以互作等無間緣。因爲在死此生彼臨終的潤生位時，更相引故。不過初起無漏，唯在色界；因爲能够引發第六識的決擇分善，唯在色界的第四禪天，非餘界故。

五識的眼、耳、身三識，在欲、色二界的五趣雜居，及離生喜樂二地。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。應知善、無記等，隨其所應上下界地，也是這樣的。

有論師說：五識的有漏無漏，都可以自類開導，互作等無間緣。因爲地上菩薩，在未成佛時，得成所作智，容互起故。

又有師說：無漏起於有漏之後，並不是無漏後再起有漏。因爲無漏五識，非佛沒有，佛的無漏識，還會再起有漏嗎？何以非佛就沒有無漏五識呢？因爲除佛以外，其他的五根，決

定是有漏之故。何以其他的五根，不是無漏？因爲他是第八異熟識的相分所攝故。問：有漏根生無漏識，有何不可？有漏的五根，既然不是有、無漏識所共依，他必定是根識同境，這樣的有漏根，發無漏識，按道理說是不相應的。因爲有漏根，對於所緣的境，昧而非明；無漏識，對於所緣的境，明而非昧；二者的差別，有這末大的距離，他如何能够相應？

三、所緣緣：謂若有法，是帶已相，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，爲質能起內所慮託，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。

三是所緣緣。什麼叫做所緣緣？若有一法，帶着他自己的境相，而爲八識心王，或相應心所之所慮知與仗託；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」，所以叫做「所緣緣」。倘若能緣的心上，不帶所緣的境，那這個法就不得名爲所緣緣了。

所緣緣的自體有二：一是直接的親所緣緣；二是間接的疏所緣緣。什麼叫做親所緣緣？倘若所緣的境相，與能緣的心體不相隔離，不是他人的識變，也不是自身八識相望的所變，而是自識的見分等內所慮託。（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）。應知此法就是親所緣緣。什麼叫做疏所緣緣？倘若所緣的境，與能緣的心體，雖相隔離；而能仗爲本質，生起了內所慮託的相分。例如：他人的識變，及自身八識相望的所變。應知此法就是疏所緣緣。

親所緣緣，只要是能緣的心都有。因爲離了內所慮託的相分，那一切能緣的心，必定不能生起。至於疏所緣緣，可就不同了。他在能緣心裏，或有或無，那是不一定的。因爲離了所慮託的相分之外，那能緣心，照樣可以生起。例如：淨土行者，往生西方，固可花開見佛；卽使尙未往生，也可以觀想彌陀，淨念相續。

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，自方變故。有義：二說俱不應理！自他身土可互受用，他所變者爲自質故；自種與他無受用理，他變爲此不應理故；非諸有情種皆等故。應說此品疏所緣緣，一切位中有無不定。

這以下是約八識來分別疏所緣緣的有無。今約第八識說，有如下三家不同的主張。

第一家說：第八識品，唯有親所緣緣。因爲這第八識的緣境，是隨着業因的力量，任運所變，所以他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，而且也決定有疏所緣緣。因爲要仗他識所變的影

像，爲自本質，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？

第三家說：前面兩家所說，通統不對！第一家怎樣不對呢？自身、他身、自土、他土，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本質，怎能說沒有疏所緣緣呢？第二家怎樣不對呢？自己的種子，不能給他人受用，試問他變爲此種的理由何在？因爲一切有情的種子，並非凡聖不分，多少相等，他怎能互變爲緣？前面兩家所說既然不對，那究竟該怎樣說的呢？應說：這第八識品的疏所緣緣，在一切因果位中，或有或無，是不一定的。例如：色界仗他是有，無色界無，卽因中不定；佛能緣無爲及過去未來是無，緣現世等法是有，卽果中不定。

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，緣眞如等，無外質故。

第八心品如上已說，現在該說第七心品了。這第七識品有沒有疏所緣緣呢？那要以轉依、未轉依來決定了。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，必須要仗着第八識以爲外質，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，那可就不一定有了。例如：緣眞如、虛空、過去、未來，不仗外質，便無疏所緣緣；緣現世有爲諸法，必仗外質，那就非有疏所緣緣不可了。

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。

第七心品如上已說，現在該說第六心品了。這第六識品，有沒有疏所緣緣呢？不一定！因爲他的行相猛利，在一切因果位中，能自在轉起，或是俱生，必仗外質；或分別起，不仗外質。所以第六心品的疏所緣緣，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。

第六心品如上已說，現在該說前五心品了。這前五識品有沒有疏所緣緣呢？那也要看轉依與未轉依了。若在未轉依位，他們的行相又粗、又鈍、又劣，必須仗着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，這疏所緣緣可就不一定有了。因爲佛位徧緣一切過去未來，都無外質之故。

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，爲顯諸緣差別相故。此順違用，於四處轉；生、住、成、得四事別故。

四是增上緣。什麼叫做增上緣？若有一法，無論是有爲、無爲，但有殊勝勢用，能於其餘諸法，有或順或違的緣力者，便是增上緣。雖然前面所說的因緣、等無間緣、所緣緣，也都有增上緣義；但今所謂的第四增上緣，是把那三緣除外，而取其緣所不及的餘法爲體的。這種分類，是爲顯示四緣的差別相來說的；若以總相而論，那就只有一個增上緣了。

這增上緣的順違勢用，可於四處轉起：1.生、2.住、3.成、4.得。因爲在一切有爲、無爲法上，有這四種事相的差別之故。順緣能使生、住、成、得；違緣能使不生、不住、不成、不得。

然增上用，隨事雖多，而勝顯者，唯二十二，應知卽是二十二根。前五色根，以本識等所變眼等淨色爲性；男女二根，身根所攝，故卽以彼少分爲性；命根，但依本識親種分位假立，非別有性；意根，總以八識爲性；五受根，如應各自受爲性；信等五根，卽以信等及善念等而爲自性。

然增上緣的勢用，隨事所起的差別雖多，而其較爲勝顯的不過二十二種。應知這二十二種，就是所謂的二十二根。現在先把前十九根分別如下：眼等的前五色根，是以第八根本識所變的眼等淨色爲體性的。男女二根，爲身根所攝，所以他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，所以他沒有獨立的自性。意根，是總以八識爲體

性的。五受根，是如其所應，各以其所受的苦、樂、憂、喜、捨爲體性的。信等五根，是以十一善中的信、勤二法，及五別境中的念、定、慧三法爲自性的。

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：謂從爲得諦現觀故，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。

前十九根的體性已如上說，此下該說第二十的「未知當知根」了。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，尙有未知的諦理當知；到第十六心時，見諦已圓，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：就是大乘行者，從爲得聖諦現觀，所發起的決定勝善法欲，乃至未得決擇分善以前的順解脫分，這所有的善根，都叫做資糧位。因爲他能遠遠的資生根本位故。

於此三位，信等五根、意、喜、樂、捨，爲此根性。加行等位，於後勝法，求證愁

慼，亦有憂根，非正善根，故多不說。

在前面所說那未知當知根的根本、加行、資糧三位，是以信等五根及意、喜、樂、捨這九根，爲體性的。然加行及資糧二位，對後來未知當知的涅槃勝法，力求證得的時候，難免有患得的愁慼心情，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，憂根又是慼行，都爲無漏的根本位所不攝，故多略而不說。

前三無色有此根者，有勝見道，傍修得故；或二乘位迴趣大者，爲證法空，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。

前三無色，就是無色界四地的前三地：1.空無邊處地、2.識無邊處地、3.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，所以前三無色也有此根。或二乘三果以去，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促，所以不說。

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，求證愁慼，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。

第二十根已如上說，現在該說第二十一的「已知根」，及第二十二的具知根了。始從見道第十六心的最後刹那起，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。雖然未離貪愛的人，對於上品解脫，爲求證而愁慼，也有憂根；但那不是眞正的善根，故多略而不說。諸無學位的無漏九根，一切都是具知根的體性。

問：三界有頂的非非想處天，入滅盡定的前心，也有無漏，何以非三無漏根所攝？答：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。

二十二根自性如是。諸餘門義，如論應知。

以上所說，二十二根的自性，不過如是而已。至於業用、界繫等的諸門義相，都如瑜伽本論所說。學者應博覽而知。

乙三　別引傍論

丙一　藉問發起

如是四緣，依十五處義差別故，立爲十因。云何此依十五處立？

像這以上所說的因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣，是依於十五處的意義差別，建立爲十種因的。爲什麼這十因依十五處建立？向下依次辨明。

丙二　分別依因

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。此即能說爲所說因。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。

第一是語依處：一切法，先有詮法的名字，次有顧名思義的想相；這法、名、想三者就是所起語言的體性，名語依處。即依此處建立了第一的「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，隨着見聞覺知等事，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。

然而有的論上却這樣說：這隨說因的自體，並不是法、名、想，而是名、想、見。由於詮法的名字，而取相執着；取相就是想，執着就是見；隨着這名、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，是語的依處了。

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。

第二是領受依處：相對爲觀，假藉爲待。所觀待的法，就是能受與所受的體性，名領受依處。卽依此處建立了第二的「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。此觀待法，就是彼生、住、成、得諸事的觀待因。

三、習氣依處：謂內外種，未成熟位。卽依此處，立牽引因。謂能牽引遠自果故。

第三是習氣依處：習氣，就是種子的別名。無論內外種子，在尙未成熟的時候，例如：在未受師友及貪愛等所滋潤的內識種子；及未受糞壤所滋潤的外穀種子等，都叫做習氣依處。卽依此處建立了第三的「牽引因」。因爲未成熟的種子，但有牽引遠自果的功能之故。

四、有潤種子依處：謂內外種，已成熟位。卽依此處立生起因。謂能生起近自果故。

第四是有潤種子依處：無論內外種子，如果被師友、貪愛、水土等的滋潤，已經成熟了的時候，都叫做有潤種子依處。卽依此處建立了第四的「生起因」。因爲已成熟的種子，有生起近自果的功能之故。

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，卽除種子，餘助現緣。九、士用依處：謂於所作業，作者、作用，卽除種子，餘作現緣。十、眞實見依處：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，辦有漏法；具攝受六，辦無漏故。

第五是無間滅依處：就是心、心所法，自類開導的等無間緣，以心心所法爲自果的。這在前面正解四緣的等無間緣裏，已經詳細說過了。

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。這也在正解四緣的所緣緣裏說過了。

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：武器軍備，有維持和平的作用；農機，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：士是作業的人；士用是作業人所起的作用。如：農人望於收獲的耕耘；行人望於道果的修持等。不過這也要除去親因緣的內外種子，唯有其餘的一切現緣，纔是

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，纔是眞實見的依處。

總依以上這第五至第十的六種依處，建立了第五的「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。

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，及能引得無爲法故。

第十一是隨順依處：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」。因爲他能引起同類性的勝行，及引得無爲法故。如：欲界善法，能與三界善法，及無漏爲因；色界善法，能與色、無色界善法，及無漏爲因；無色界善法，能與無色界善法，及無漏爲因。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、差別功能依處：謂有爲法，各於自果，有能起證差別勢力。卽依此處，立定異因。識各能生自界等果，及各能得自乘果故。

第十二是差別功能依處：有爲法因，各於自果，有能生起的勢力；無爲法因，各於自果，有能證得的勢力；有這樣差別的勢力，就叫做差別功能依處。卽依此處，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：也各有其有爲、無爲之因，各證其有爲無爲之果。這就是自性相稱，不共他法的定異因。

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。卽依此處，立同事因。謂從觀待乃至定異，皆同生等一事業故。

第十三是和合依處：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，直至第十二的差別功能依處；在這十一種依處所有的生、住、成、得果中，有和合力用的，就叫做和合依處。卽依此處，建立了第八的「同事因」。怎樣叫做同事？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。

十四、障礙依處：謂於生、住、成、得事中，能障礙法。卽依此處，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。卽依此處，立不相違因。謂彼不違生等事故。

第十四是障礙依處：於生、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。卽依此處。建立了第九的「相違因」。因爲他能違反生等的四事之故。

第十五是不障礙依處：不障礙恰與障礙相反，他於生、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。卽依此處，建立了第十的「不相違因」。因爲他不違反那生等四事之故。

丙三　二因相攝

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。或親辦果，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，故總說爲方便因攝。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。

像這上來所說，依十五處建立的十因，歸納起來，不過爲二因所攝罷了。這二因：一是能生因，二是方便因。但對這二因相攝，有二師的解釋不同。第一師是怎樣的解釋呢？他先引菩薩地文說：除牽引的種子和生起的種子，叫做能生因外；其餘諸因，都是方便因攝。但他對這菩薩地文的解釋，却大異其趣！

他先解釋能生因說：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，若已被潤成熟，那就叫做生起種子了。因爲這六因中都有因緣種子能生的意義，所以把他們通統攝在那牽引和生起的二因中了。否則，二因便有攝因緣不盡的過失。問：若爾！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，而不是恒相續的二因種子；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，如說：現行穀麥，名穀種、麥種一樣。

他解釋方便因說：十因中第一的隨說、第二的觀待、第五的攝受、第九的相違，以及前

六因中的非因緣法，都是未潤的生因緣種，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。

並不是這菩薩地的牽引、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。

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。

此師先引菩薩地文說竟，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。又對此文意的解釋說：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。

或菩薩地所說牽引、生起種子，卽彼二因；所餘諸因，卽彼餘八。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，生起卽是彼生起因，餘因應知卽彼餘九。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。

第一師的解釋，已如上說，這是第二師的解釋。他說：菩薩地所說的「牽引、生起二種種子」，就是那十因中的牽引、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，所以偏說他是能生因。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，所餘的九因。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。准如上說，應知爲增上多故，所以偏說他非能生因。

丙四　依處攝因

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，卽是三、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。或彼亦能親辦自果，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。

前來雖先說四緣；又說依十五處建立十因；又說十因與二因相攝。但所說的四緣，是依何處建立，又與十因、二因，是怎樣的相攝呢？今先明四緣依處。據瑜伽論上說：因緣，是依第四的「有潤種子依處」而建立的。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。但對這論文中前三緣依處

，有二師的解釋不同。

一、對因緣依的解釋如左：

第一師說：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。

第二師說：所謂的種子，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，這裏不必再說了。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、所緣緣依的解釋如左：

第一師說：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」二緣的意義。

第二師說：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。

論說因緣，能生因攝；增上緣性，卽方便因；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。

四緣依處，已如上說，現在是解釋四緣與十因、二因相攝的問題。據瑜伽論上說：因緣，是屬於二因的「能生因」攝；增上緣性，是屬於「方便因」的；中間的等無間緣與所緣緣二緣，是屬於十因中第五的「攝受因」攝；其餘的九因，當然屬於因緣、增上緣了。

雖方便因裏，具有後三緣——等無間、所緣緣、增上緣，然而增上緣攝因較多，他除了觀待、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與所緣二緣，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，第一師進取六因爲能生，第二師退取二因爲能生；有尋等地裏，第一師進取六因爲能生，第二師退取一因爲能生。

丙五　因緣得果

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，謂習善等所引同類，或似先業後果隨轉。三者離繫，謂無漏道，斷障所證善無爲法。四者士用，謂諸作者，假諸作具，所辦事業。五者增上，謂除前四，餘所得果

問：上來所說的十因四緣，必定有其應得之果，此果有幾，復依何處而得何果呢？答：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，今世卽隨着殺生的先業，感得短命的報果，此實是異熟，而前後短命，因果似同，叫做似等流。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，卽三無爲中的擇滅，六無爲中的眞如。第四種是士用果——就是一切作業的人，假藉着一切作業的工具，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。

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。

上來所說的五果，都是依十五處的那一處得的呢？據瑜伽、顯揚等論上說：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，向下還有二師的解釋不同。

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；眞見處言，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。

這是第一師的解釋，他說：所謂的習氣依處，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；所謂的隨順依處，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；所謂的眞見依處，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；所謂的士用依處，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；所謂的所餘依處，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。

爲什麼要這樣解釋？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。

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。眞見處言，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。

這是第二師的解釋，他說：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，餘處則否；所以偏說隨順依處招等流果。

所謂的眞見依處，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。

所謂的士用依處，唯是詮釋十五依處裏第九的士用依處。雖士用果，其餘的四處也能招得；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，唯屬十五依處裏，除習氣、隨順、眞見、士用四依處外，所餘的十一種依處。雖十一依處，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。

如是卽說此五果中：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。

上來說依處得果竟，現在是把前面所說的五果，一一舉出其在十因中爲幾因；四緣中爲幾緣所得。玆依次臚列如下：一、若異熟果，便爲十因中的牽引、生起、定異、同事、不相違五因，及四緣中的增上緣得。二、若等流果，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，那就有二師的說法不同了：第一師說：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。第二師說：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。

這裏所說的十因、四緣多少得果，其取捨標準已如前說，參研可知。

乙四　正論生義

丙一　辨種生現

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；爲所緣緣，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。

上來於正解四緣後，又別引傍論，以明依因乃至因緣得果已竟。現在應當重回復到辨解四緣的正論。第八根本識中的種子，容許作爲三緣——因緣、所緣緣、增上緣，而生起了現行分別。這所謂的分別，是把心、心所分別所起的作用，如見、相二分等都攝在內了，不是但指自體而言。所以在四緣中要除去等無間緣，因爲他是唯以心、心所前後相望而立的，不

是種子能生的意義。

所謂的三緣：一、只要是親辦自果的種子，便是因緣。例如：眼識，雖藉眼根而生，但眼根却不是親生眼識的種子因緣。總而言之，一切相、見等法，都是由此因緣而生的。二、只要是能緣種子的心、心所法，這種子便是他的所緣緣。例如：相分沒有緣境的作用；自體分不緣種子；第五和第七識的見分也不緣種子；第六識的見分不定緣境；所以都不是他們的所緣緣。那就唯有爲一切時緣種的第八識見分，作所緣緣了。三凡種子對於現行法的生起，能够與以助力的，如根種、作意有助於識的生起；或雖無助力亦不障礙的，如異類種子望異類現行；都是增上緣。

總略言之，以上所說的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。

丙二　辨現生現

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。

上來說以種望現爲緣，能生分別。現在是說以現望現爲緣，能生分別。無論自他相望，或自識相望，容作三緣生起分別。因爲現望現，不是親辦自體，所以在四中要除去因緣，那就只有等無間緣、所緣緣、增上緣了。不過這三緣也有取捨，並不是一切都有。其取捨如下有五。

一、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，但取所緣和增上二緣。

二、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；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；餘七對於第八無所緣緣。因爲第八是餘七的所仗質（前五識仗第八識相分；第七識仗第八識見分；第六識仗第八識的相、見二分）；餘七不是第八的所仗質故。第七識對於其餘六識的前五識無所緣緣；後一意識有所緣緣；餘六於彼第七，則一切都無所緣緣義。因爲五識不緣第七；意識通緣一切法；第七不緣餘六之故。第六意識對於其餘的五識無所緣緣；餘五於彼第六有所緣緣。因爲餘五唯託本識的相分爲所緣境，不仗意識故。

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。

三、自身八識，各個自類前後相望：若是第六識聚的前念生後念，容有三緣。因爲前後念互相爲緣，有所緣緣義；前爲後導，有等無間緣義：互助無礙，有增上緣義。若是其餘的七識一一識聚，那就除去所緣緣，只有增上和等無間的二緣了。因爲他們唯緣現境，不緣過去未來的前後識聚。

以上不過是通途的說法，若依陳那的觀所緣緣論，亦許五識的後念見分，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。至於爲什麼第八識沒有所緣緣呢？那是因爲他只是所熏，而不是能熏，所以他的前念相分，不是後念見分的所緣緣。

若後念以前念爲所緣緣，在自身的八識相望中，前七望於第八，也容有所緣緣。因爲前七能够熏成第八的相、見種子。如：前五識能熏成第八的相分種，卽是第八見分的所緣緣；第七識能熏成第八的見分種，卽是第八自證分的所緣緣；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，卽是第八見分及自證分的所緣緣。

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，互爲質起，如識中種，爲觸等相質。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。

四、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。

還有一種解釋：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之故。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。例如：本識中的諸法種子，爲同時觸等五徧行心所的相分本質。否則！那無色界人的觸等心所，就應當無境可緣；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，那觸等的五個心所，也同本識是一樣的決定緣種。你不可說第八識和他的相應心所，這六個見分境，不同本質。當知，第八自變，雖不仗他，而相似名同；並不是同質，然後才名爲同哩。

同體相分，爲見二緣，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，但說現起互爲緣故。

五、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、增上二緣；若是

見分於彼相分，那就只有增上一緣，而沒有所緣緣了；因爲相分他沒有緣境的作用之故。見分與自證分相望，也是這樣的，見望自證，能爲二緣；自證望見，但有增上；因爲見分有時非量，他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、增上二緣；因爲他們都是現量所得，有互相爲緣的功用之故。

種子也屬相分，爲什麼不說見分與種子互緣呢？應知這裏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。

淨八識聚，自他展轉，皆有所緣，能徧緣故。唯除見分，非相所緣，相分理無能緣用故。

上來已說現行染八識聚，展轉爲緣。現在是說現行淨八識聚，展轉爲緣。「聚」字的意義，已如前釋。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，能徧緣一切法故。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，他沒有能緣的作用。

丙三　現種生種

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，與非親種但爲增上。種望親種亦具二緣，於非親種亦但增上。

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間的等無間、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，所以他不由二緣生起。既不由中間二緣生起，當然是由初後的因緣、增上緣二緣而起了。

就是：現行對於他親自所熏的種子，則具有因緣和增上二緣；假使不是他親所熏種，那就只有增上一緣了。種子望於親所生種，也具有因緣及增上二緣；望於異性的非親種，也只有增上一緣。

乙五　總結緣生

依斯內識互爲緣起，分別因果，理教皆成。所執外緣，設有無用，況違理教，何固執爲？雖分別言，總顯三界心及心所，而隨勝者，諸聖教中多門顯示，或說爲二、三、四、五等。如餘論中，具廣分別。

依此內識的種子與現行，互爲緣起，那一切分別的能生因及所生果，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，況違理教。何必要那樣固執呢？頌上所說那「彼彼分別」的話，雖是總顯三界的心、心所法；然而隨其偏勝，在一切聖教中有多門顯示：或說爲二、或說爲三、或說爲四、五不等，這到後面的三自性中，當爲詳釋。餘如瑜伽、顯揚等論裏，都有很多的說明。

第二節　次舉頌釋

甲一　藉問起頌

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』。

問：雖有內識，而無外緣，爲什麼三界有情，生死死生相續不斷，難道說不是由於外緣嗎？頌中的答覆，是以上二句明生死相續之由；下二句明如何相續。向下論文自有解釋。

甲二　初釋頌答

論曰：諸業，謂福、非福、不動，卽有漏善、不善、思業，業之眷屬亦立業名，同招引滿異熟果故。此雖穢起，無間卽滅，無義能招當異熟果，而變本識，起自功能

，卽此功能，說爲習氣。是業氣分，熏習所成，簡會現業，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。

這向下是以論文來解釋頌義。今先釋第一句。論上說：頌中所說的諸業，就是：福業、非福業、不動業，如其次第又名爲有漏善、不善、思三業。依瑜伽論的解釋：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。

問：思，何以名之爲業，又何以名爲不動？以上三業通身、語、意，是以「思」爲體的，就是與意識相應的審、決二思：動發身語，造善、造惡，名之爲業；止息身語，定於一境，名爲不動。

不但業體名業，就是業的眷屬——如律儀等，亦立業名。因爲他們同業一樣，能招引總報及招滿別報的異熟果故。

此業雖纔現起，無間刹那，便卽滅去，好像沒有任何理由能招當來的眞異熟果；然而在正造業時，有一種熏於本識裏，當起自果的功能，這功能就是頌中所說的「習氣」。因爲這是由業的氣分熏習而成的，不同薩婆多等過去有體的「曾業」；也不同順世外道作時便能得

果的「現業」；所以名爲習氣。如此習氣前滅後生，展轉相續，直到成熟的時候，纔能感招或總、或別的異熟報果。這表顯習氣是當來得果的勝增上緣，與親能辦果的因緣不同。

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。

這是解釋第二句頌。頌中所說的「二取」有四：一、相、見二取——所取的相，及能取的見。二、名、色二取——取五蘊中的第一蘊的色，餘四蘊的名。三、心及心所二取——一切五蘊，都不離這心心所法。四、本、末二取——取第八識的總報爲本，取餘識的別報爲末。彼以上的四種二取，都屬於這頌中的二取所攝。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果心，及彼相應諸法親能辦果的因緣種子，與業種不同。

「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，而業種的感招生果力顯；所以頌中先說業種，後說因緣。

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。

這是解釋後二句頌。所謂「前異熟」者，不但是前世一生，而且是前世之前多生的業感異熟報果。所謂「後異熟」者，不但是後世一生，而且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：一則性別——業是善惡，果是無記；二則難招——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——業是善惡，果亦善惡；二則易感——他於熏成種子的同時，便能生果；所以二取種子受果無窮。

爲的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，有情生死輪轉無窮。何必要假藉外緣，才能生死相續呢。

此頌意說：由業二取，生死輪廻，皆不離識，心心所法爲彼性故。

這頌文的意思是說：由於業及二取爲疏親緣、因的關係，所以生死輪廻，都不離識，並

不是心外之法使生死相續。因爲生死因果，是以心、心所法爲體性故。

甲三　再釋頌答

復次，生死相續，由諸習氣；然諸習氣總有三種：一、名言習氣，謂有爲法各別親種。名言有二：一、表義名言，卽能詮義，音聲差別。二、顯境名言，卽能了境心心所法。隨二名言所熏成種，作有爲法各別因緣。二、我執習氣，謂虛妄執我我所種。我執有二：一、俱生我執，卽修所斷我我所執。二、分別我執，卽見所斷我我所執。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，卽是能招可愛果業。二、諸不善，卽是能招非愛果業。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。

這是再釋頌文以答所問，故曰「復次」。有情的生死相續，非由外緣，而是由於一切習氣之所使然。然習氣雖多，總略不過如下三種。

第一種是名言習氣，就是生起五蘊、三性等一切有爲法的各別親種。但這名言，亦有二種：一是表義名言，就是能夠詮表義理的音聲差別。這名言本非善惡，他不能熏成色心等種

；然而隨著名言而轉的第六意識，變似三性法等而熏成種子；這種子因名而起，所以叫做名言種。二是顯境名言，就是在前七識裏，除去相分心外，其餘能够了境的心、心所法。這心心所法本非名言，然而他所了別的境相，正同言說所詮的法義一樣，所以也叫做名言。隨著這表義、顯境二種名言所熏成的種子，作爲有爲法親辨自果的各別因緣，所以叫做名言習氣。

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，就是在修道位中所斷那第六、七識所執的我及我所。二是分別我執，就是在見道位中所斷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，就是能招三界異熟報果的善惡業種。但這有支，亦有二種：一是有漏善有支，就是能招人天善趣可愛果的業種。二是諸不善有支，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，有善惡趣生的差別，所以叫做有支習氣。

我們應當知道以上這三種習氣，望異熟果，除名言習氣是親生因緣外，其餘的我執、有支，都是增上緣攝。因爲我執能令有情自他差別，有支是異性故。

此頌所言業習氣者，應知卽是有支習氣；二取習氣，應知卽是我執、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。

這頌中所說的「諸業習氣」，應知就是指這有支習氣而言；所說的「二取習氣」，應知就是指這我執、名言二種習氣而言。因爲二取習氣，是取著我和我所，及取著名言而熏成之故，所以都說爲取，名二取習氣。至於頌中其餘的文義，如：俱義、習氣義、異熟旣盡復生義，都同前面的解釋一樣，這裏不再費詞了。

甲四　三釋頌答

乙一　正解習氣

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；業所引生衆苦名苦。惑業苦種，皆名習氣，前二習氣，與生死苦爲增上緣，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。

這是三釋頌文以答所問，故曰「復次」。有情的生死相續，非由外緣，而是由惑、業、苦之所致。什麼叫做惑業苦？能够發業的是分別煩惱；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。

由這現行惑業苦三道所熏成的種子，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。因爲他能辨體親生苦故。

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，則不問可知，就是這裏所說的業種子了。爲什麼惑、苦名取，業不名取呢？因爲惑是能取，苦是所取，所以惑、苦都名爲取。取是執著的意義，業非執著，所以他不得名之爲取。至於「俱」等其餘的文義，都同前面的解釋一樣，勿勞再說。

乙二　別攝有支

丙一　辨體明義

此惑業苦，應知總攝十二有支：謂從無明乃至老死，如論廣釋。然十二支略攝爲四：一、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，卽彼所發，乃名爲行。由此一切順現受業，別助當業，皆非行支。

這惑、業、苦三，應知總攝十二有支，就是：無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛

、取、有、生、老死。這在瑜伽、對法、十二因緣等論裏有廣汎的解釋。然而這十二支，除了諸論廣釋以外，又可以略攝爲四。玆隨文列擧如下。

第一是能引支。就是第一支的「無明」，第二支的「行」。因爲這無明、行二支，能引發識、名色、六處、觸、受五支果的種子之故，所以叫做能引支。但這裏所說的無明，不同常途所說，而是唯取其能發正感後世善惡總業而言。至於那不能發業，或助感別業的無明，則非此所取。卽彼無明所發那正感後世善惡總業，就叫做「行」。由此證明，一切不感當果的現受報業，以及唯助當果的別報業，都不是這能引支中的行支所攝。

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，卽後三種。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，識中業種，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。

第二是所引支。就是第八根本識裏那親生當來異熟果攝的識、名色、六處、觸、受五種。因爲他們都是前無明、行二支所引發故，所以叫做所引支。這五種中的識種，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，如其名的次第，就是後三種——六處、觸、受。

或以名色種總攝五因，於中隨其殊勝，建立了其餘的四種：1.隨執持識勝，建立識種；2.隨生識的處勝，建立處種；3.隨觸境的觸勝，建立觸種；4.隨領納的受勝，建立受種。六處與識的總別，准此亦然，就是說：六處種與識種，也一樣的可以總攝五因，隨其殊勝，建立了其餘的四種。

問：依此所說，識是所引，何以集論上說，識也是能引呢？答：因爲識種子中，也有行支的業種，說名識支，他既以行種說名爲識，那當然屬於能引支了。問：如果這樣，那識種更屬何法所攝？答：異熟識種，是屬於名色所攝的啊。

問：緣起經上，何以說識支通能引、所引呢？答：因爲業種和識種，都叫做識，以二別義來說，通能、所二引。問：爲什麼緣起經不同集論所說，識種爲名色所攝呢？答：因爲彼經但說識種爲名色所依，並非就是名色，他如何能同集論一樣，說爲名色所攝呢？

問：識等五種，是前後熏發呢？還是一時熏發？答：一時！那麼，爲什麼說有前後呢？這有兩種答案：（一）若依由業熏發的感招位說，雖實同時，而依主伴、總別、勝劣、因果

的相異之故，一切經論都假說前後。就是：五種之中，以識爲主，餘四爲伴，因爲伴從於主，所以主先伴後。餘四種中，以名色爲總，餘三爲別，因爲總能賅別，所以總先別後。餘三種中，以六處爲勝，餘二爲劣，因爲劣依於勝，所以勝先劣後。餘二種中，以觸爲因，受種爲果，因爲果從因生，所以因先果後。（二）或依當來生起的分位而說，各有次第，前後不同。

由此識等五種當來生起的道理，聖教上也說他們是現行。因爲因位決定沒有現行的意義。又因此理，經上說他們是生、引同時。因爲初熏種子，必待當來愛等的潤緣合時，才能引生現行，生引同時，並無前後；在潤緣尚未潤時他必定不能同時生果。

三、能生支。謂愛取有，近生當來生老死故。謂緣迷內異熟果愚，發正能招後有諸業爲緣，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，轉名爲有，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。

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，所以叫做生支。意謂：在這三支前的受支有二義：一是內異熟受，二是外境界受。受內異熟時，由於

迷執內異熟果的愚癡無明，不能了知生老死苦，所以才發起正能招得後有諸業爲增上緣，而引發了親生當來生老死位的識等五果種子。在引發這五果種後，又依迷執外增上果的無明，以境界受爲緣，發起了貪愛的煩惱，卽是愛支。由愛復生欲、見、戒、我語四取，卽是取支。由這愛、取和合滋潤的勢力，那能引的業種及所引的識等五種，就轉名爲有支了。爲什麼轉名爲有？因爲業等六種都能近生那生、老死的後有苦果之故。

何以有的經論上唯說業種爲有呢？因爲業種能正感異熟報果，識等五種雖是正因能生，而無力正感，所以唯說業種名有不說五種。何以又有唯說五種名有呢？因爲五種能親生當來識等五法種子，業種不能，所以唯說五種名有，不說業種。

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，總名爲老，身壞命終，乃名爲死。

第四是所生支。就是生及老死二支。因爲這二支是愛、取、有三支的近所生果。意謂：從「中有」初生，直到「本有」，在這一段過程中間，只要身心健壯，衰變現象還沒有來，都屬於生支所攝。諸衰變位，無論年變、月化、日遷、時移，但見色、心俱衰，總名爲老。五蘊分離，身壞命終，乃名爲死。

丙二　釋難廢立

老非定有，附死立支。病何非支？不徧定故。老雖不定，徧故立支。諸界趣生除中夭者，將終皆有衰朽行故。名色不徧，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，亦是徧有。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。愛非徧有，寧別立支？生惡趣者，不愛彼故。定故別支，不無無有，生善趣者，定有愛故。不還潤生，愛雖不起，然如彼取，定有種故。又愛亦徧，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。

外人難：諸支都是各別而立，何以老死並立一支呢？論主釋：有情不一定都能活到老，也有中途夭亡的，所以把老支附於死支並立爲一。那麼！有情也不一定有病，何以不並立病支？這病法，並不是三界五趣一切有情，普徧的決定都有，如尊者薄拘羅，他年逾八十，從不知病爲何事，所以不立病支。老雖不定，但在三界、五趣、四生的一切有情，除了中途夭亡者外，將命終時，普徧的都有根、識衰朽的老相顯現，所以得立爲支。

外人難：若說徧則立支，不徧則不立；那名色不但無色界無，卽色界和欲界的化生，也都是六處頓起，是名色不徧，何故立支？論主釋：名色雖是不徧，但決定有，他不同不徧不

定的病法一樣。例如：四生中除了化生以外的卵、胎、濕生，他們在六處未滿以前，決定都有名色，所以立支。這不過是隨問而答，並非盡理。還有依正理的解釋是：名色不但定有，而且也是偏有，怎樣偏有？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，彼時但名名色，不名六處；初生無色界的有情，雖定有意根，而思量尚不明了，但有名及色種依識而轉，未名意處。由此瑜伽論說：十二有支的一切一分，上二界都有，所以名色亦是偏有。

外人難：若法偏有方可立支；那愛非偏有，豈可別立爲支？怎知愛非偏有呢？生在惡趣的有情，並不是愛彼苦報啊。論主釋：愛雖非偏，但決定有，所以別立爲支。怎知決定有呢？除了求無後有及生惡趣者外，其餘不求無有及生善趣的有情，都決定有愛。若然！不還果人無潤生愛，怎可說爲定有？不還果人於潤生愛雖不現起，然而如彼取支一樣，雖無現取，定有取種；既有取種，豈能沒有愛種嗎？這不過是隨問而答，並非盡理，還有依正理的解釋是：愛不但定有，而且也是偏有，怎樣偏有？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却不能無愛。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。

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，立因爲五。果位易了差別相故，總立二支，以顯三苦。然所生果若在未來，爲生厭故，說生老死；若至現在，爲令了知分位相生，說識等五。

外人難：因果雖殊，體應無別，爲什麼於所生的果位，合立生、老死二支；於所引的因位，別立識等五支呢？論主釋：所引因位，行相差別，隱伏難知；所以才依著當生的果位，別立因支爲五。就是：當來續生果時，因識的功用相顯（在時間上說，卽最初刹那，在一七日）；次於識後，五根未滿以還，緣識而名色相增（以時間來說，約在四七日前）；再次於名色後，至五根滿時，復緣名色而六處明盛；依此六處發觸；因觸起受；這時方名爲受果究竟。卽依：識、名色、六處、觸、受這當起果位的次第，立因支爲五。

所生果位，因爲其差別相，容易了知之故，所以才總立生、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。

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。要數灌漑方生有芽。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。

外人難：一切煩惱都能發業，都能潤業；爲什麼在發業位中不同愛取而總立無明；潤業位中不同無明而別立愛取呢？論主釋：雖一切煩惱，都能發業，然而在發業位中的所有煩惱，都沒有無明的功力增勝，因爲他具有十一種殊勝事件的原故。這十一種是：（一）所緣勝——能徧緣染淨。（二）行相勝——能隱眞顯妄。（三）因緣勝——能爲惑業生起的根本。（四）等起勝——能平等發起能引、所引、能生、所生的緣起諸法。（五）轉異勝——能轉變爲隨眠、纏縛、相應、不共四法。（六）邪行勝——於四諦能起增益苦集，損減滅道的邪行。（七）相狀勝——自相微細，普徧於愛及非愛的共相而轉。（八）作業勝——能作流轉所依事，寂止能障事。（九）障礙勝——能障礙勝法。（十）隨轉勝——能由欲界隨轉到無色有頂。（十一）對治勝——爲權、實二種妙智之所對治。所以總立一無明爲發業支，不說其他煩惱亦名發業。

雖一切煩惱都能潤業，然而在潤業位中的所有煩惱，唯獨愛力偏增，如聖教上說：「愛力如水，能沃潤故」，所以唯說愛潤，不說餘惑。那麼！爲什麼於發業但立無明，於潤業則

分愛爲取呢？潤業要同灌田一樣，必須數數溉灌，才能生出「後有」的萌芽，今且依此潤業的初後分爲愛、取二支，其實愛惑尙不止此。發業就不然了，他好像發芽一樣，一發不能再發，所以立一無明。雖前在取支中，說有四種二取攝一切煩惱，然而愛的潤生獨勝一切，所以這裏唯說愛增。並非沒有餘惑。

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。從上下地生下上地者，彼緣何受而起愛支？彼愛亦緣當生地受，若現若種，於理無違。

問：諸緣起支，都是依自地緣起呢，還是亦依他地？雖諸緣起皆依自地，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，那初伏下地染者，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？

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，而起潤生愛呢？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。

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，實爲無用，或應過此，便致無窮。

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。因爲總異熟因，不能卽生受果。至於因中的前七支與愛、取、有三支，則是或異世，或同世，那就不一定了：若以今生作業，來世受果的「順生受業」而論，其世必同；若以今生作業，二世以去受果的「順後受業」而論，其世必異。因爲將受果時，方起愛、取之故。若生、老死二；愛、取、有三；無明等七；這二、三、七支各定同世，其理易了。

一般以時分爲世，講十二支兩重因果：1.無明、行二支，是過去因；識等五支，是現在果。2.愛、取、有三支，是現在因；生、老死二支，是未來果。其理由無非爲破外道撥無過未生死輪轉，妄執斷、常。然而依此生死爲世說十二支一重因果：十支爲因，二支爲果；因在過去，果在現在；或因在現在，果在未來；已足以顯生死輪轉，及離斷、常，前前如是，後後亦如是了。何勞施設兩重因果，實爲無用。甚或有不了前前際者，認爲二因不足，應再說因；不了後後際者，認爲二果不足，應再說果；這樣便有無窮之過了。

此十二支義門別者：九實、三假。已潤六支，合爲有故；卽識等五，三相位別，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，唯有爲攝；無漏無爲，非有支故。

這向下是把十二有支分作十六門來解釋：第一是假實門：就是前九支是實，後三支是假。何以說後三支是假？爲愛、取所已潤的行等六支合而爲有；卽此六支中的識等五種，於現起時所顯那生、異、滅三相的分位差別，就叫做生、老死，他們這有、生、老死的後三支，都沒有實在的自體，所以說之爲假。

第二是一非一事門：這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。

第三是染、不染門：染，是染汚；不染，是善、無記。無明、愛、取三支，唯是染汚，因爲他們是以煩惱爲體性的。識等五支，及生、老死二，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」。

第四是獨雜門：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：無明、識、觸、受、愛、取，這六支唯是心法，所以說「六唯非色」。其餘六支通色心二法，如：行通三業；名色五蘊；六處二蘊；六支名有；五蘊現行名生、老死，所以說「餘通二種」。

第六是有漏有爲無漏無爲門：十二有支，都是有漏有爲法。何以不是無漏無爲呢？因爲無漏法是逆斷生死的；無爲法又沒有緣起的意義，所以不是有支。那有支當然是有漏有爲了。

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；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，卽粗苦等六種行相，有求上生，而起彼故。一切皆唯非學無學。聖者所起有漏善業，明爲緣故，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。

第七是三性門：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、有覆無記三性，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。

第八是三界門：十二有支雖皆通三界，而分、全不等：欲界攝十二支全；色無色界各攝少分。所以論說欲界具一切支，色無色界一切一分。

第九是能所治門：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；觀上界一切爲靜、妙、離的六種行相。因爲這是有欣求生上界者，爲斷下界煩惱所起的觀行，所以是上地行支。

第十是學等分別門：十二有支的一切，都非有學及無學，而是非學、非無學的異生所攝。問：有漏善業，豈非有支？非！聖者所起的有漏善業，是以無漏明慧爲緣，與有支相違，所以不是有支所攝。因此我們應當知道，聖者必定不造感「後有」業的，因爲他既然以明爲緣，對於後有的生死苦報，決定不會迷求。問：若然！不還果人雜修五淨居業，是不是行支；若是行支，聖便造業；若不是行支，他如何能感生淨居天的總報？當知不還果的聖者，雜修第四靜慮，以無漏資助所造的有漏故業，由淨居以下的無雲等三天而生於淨居，這業不是聖者新造，於理無違。

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，已斷一切一分有支，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。

第十一是三斷門：這有二師說法不同：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（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；那論上爲什麼不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。

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，然有二義說之爲斷：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。

這是第二師的結申正義。他說：由此以上所說的道理之故，所以應當知道，不但其餘九支，卽此無明、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，可就不一定了；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，也就不一定了；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。

問：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法，是自性應斷；因爲這暗法種子，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」。二是不生斷：此有二義：（一）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）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，所以瑜伽第六十六說：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。

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。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。皆苦諦攝，取蘊性故。五亦集諦攝，業煩惱性故。

十二是三受門：俱字當相應講，不是同世爲俱。十二支，除受及老死二支外，其餘的十支都與樂、捨二受相應。爲什麼要除去受及老死？因爲受受同體，不自相應，所以除受；老死位中，多分沒有樂及客捨（對第八識的主捨而言），所以要除老死。十二支中唯除受支，餘十一支都與苦受相應。何以除受？義同前釋。

十三是三苦門：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。爲什麼除去老死？因爲老死位中，多分沒有樂受，今依樂受建立壞苦，所以不說老死亦爲壞苦所攝。十二支中每一支的少分，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，那就不是十二支全，而是十一支的少分，除去老死，同壞苦的說法一樣。以支攝苦的體相，實義不過如是而已；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。

十四是四諦門：十二有支都歸苦諦所攝。因爲他們是以煩惱生蘊，蘊生煩惱的有漏「取蘊」爲性的。其中行、有、無明、愛、取五支亦屬集諦。因爲行、有以業爲性；無明、愛、取煩惱爲性，他們都有集諦的招感意義。

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。餘支相望，無因緣義。而集論說無明行有因緣者，依無明時業習氣說。無明俱故，假說無明，實是行種。瑜珈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，爲緣不定。諸聰慧者，如理應思。

十五是四緣門：十二支一一相望，四緣中的增上緣是決定有的；其餘三緣的有、無那就不一定了。契經上唯說有一增上緣者，就是依這決定有的意義來說的，並不是說沒有其餘三緣。若以愛支望於取支，有支望於生支，便有因緣的意義。因爲愛增名取，取緣愛生；識等五種名之爲有，所起現行名爲生故。若以對法說識支是業種的話；那就以行支望於識支，識

也可以作爲行的因緣了。除此以外，其餘的支支相望，都沒有親生因緣的意義。

然而集論上說，無明望行有因緣者，那是依無明俱時的思業習氣來說的。因爲業習氣是與無明俱時的，所以假說無明，實際上還是現行種的思業習氣。瑜伽論說愛、取、有三支無因緣者，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，而且還有其餘的等無間及所緣二緣。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。

當知這裏是依據：鄰近、順次、不相雜亂、實緣起的四個條件來說的。假使：異此鄰近而超越、異此順次而倒逆、異此不相雜亂而雜亂、異此實緣起而假說緣起，那就不能決定了。一切聰明智慧的人，應如理而思。

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，彼說業種爲識支故。惑業所招獨名苦者，唯苦諦攝，爲生厭故。由惑、業、苦卽十二支

，故此能令生死相續。

十六是三道門：惑、業、苦三道怎樣攝十二有支？無明、愛、取三支，是惑道所攝；行支及行所潤的一分有支，是業道所攝；識、名色、六處、觸、受、生、老死七支，及含有識等五種的一分有支，是苦道所攝。

何以瑜伽論上不說業攝有一分，而說業全攝有呢？當知彼論是但依業有而說的；假使兼說苦有，那就得加以分別了。何以對法不但說行、有爲業所攝，而說識也是業所攝呢？那是因爲他說業種爲識支的緣故。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，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，能令有情生死相續，何必要假藉外緣。

甲五　四釋頌答

乙一　別解二死

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，故說爲因；緣謂煩惱、所知二障助感生死，故說爲緣。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。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：如取爲緣，有漏業因，續後有者，而生三有。如是無明習地爲緣，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。

這是第四次解釋頌義以答所問，故曰復次。有情的生死相續，由內因緣，不待外緣，所以說唯有識。什麼是內因緣？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，就是煩惱和所知二障；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，現在把這二種生死，依次列舉如左。

一種是分段生死。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。這異熟身命分分段段的存在期間，或如曇花一現之短，或至八萬劫之長，隨著宿世業因，和煩惱障緣的力量，有一定齊限，不得錯亂。所以名爲分段生死。

二種是不思議變易生死。就是一切無漏後得的有分別業，由所知障助緣的力勢，所感殊

勝的細異熟果。這細異熟果，是由菩薩的大悲願力，改變了有一定齊限的分段身命，而爲無定齊限的殊勝妙身；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。

這不思議變易生死，或名意成身。因爲這生死果，是隨著大悲意願之所成故。例如勝鬘經上說：假如以取爲緣（卽煩惱障緣），以有漏業爲因，繼續後有者，便生三界之有；假如以五住地中的無明習地爲緣（卽所知障緣），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，不再受分段生死了，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，並不是業報身啊。所以變化身從喻得名，並不違理。

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，由所知障爲緣助力，非獨能感。然所知障，不障解說，無能發業潤生用故。何用資感生死苦爲？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。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，爲永斷除，留身久住。又所知障，爲有漏依，此障若無，彼定非有，故於身住，有大助力。

問難：假使所知障助無漏業，能感變易生死的話；那二乘定性聲聞，就應當爲所知障所拘礙，不能永入無餘涅槃啊？論主答：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；就像那一切異生，爲煩惱障所拘礙，馳流生死，不趣涅槃一樣。

問：前說無漏正感生死，那無漏道諦，他如何能實感生死苦報呢？答：誰說道諦實能感苦？問：不是實感是怎樣的感呢？答：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。

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。

問：彼不定性二乘、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感得此果呢？這有如下三種答案：一、他們既沒有成佛，圓證無相大悲，一味平等；若再不假所知障執實有菩提可求，有情可度；那就沒有因由能夠發起猛利的大悲願力了。這與煩惱障所資的有漏業，似同而實異。二、又所知障，障大菩提。爲的要永斷這能障菩提的知障，才留身久住。三、又所知障，爲一切有漏之所依。假使沒有這所知障，那能依的一切有漏，決定非有。所以他於變易身的久住，有大助力。

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。有聖教中說爲無漏出三界者，隨助因說。

這是正解二種生死的別體。若所留身，是三界有漏的定願所資助者；那便是有一定齊限的分段身攝。這是定性二乘，及異生所知之境。若所留身，是無漏定願所資助者；那便是妙

用難測的變易身攝。這不是二乘、異生之所知境。

由此，我們應當知道，這變易生死的性是有漏，屬於五果之一的異熟果攝。因爲是有漏宿業之所正感。若以此果望於無漏業，那就是增上果攝了。因爲是無漏疎緣的力助之故。至於有的聖教中說，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。

乙二　總釋頌文

頌中所言諸業習氣，卽前所說二業種子；二取習氣，卽前所說二障種子，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。或爲顯示眞異熟，因果皆不離本識，故不說現。現異熟因，不卽與果。轉識間斷，非異熟故。

頌中所說的「諸業習氣」，就是這前面所說那有漏、無漏的二業種子；頌中所說的「二取習氣」，也就是這前面所說那煩惱、所知的二障種子。因爲障、取俱是執著，所以障亦名取。至於「俱」字及「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。

問：變易生死，他不同於分段生死的前後異熟別盡別生，如何可說「前異熟既盡，復生

後異熟」呢？變易生死雖無分段生死的別盡別生，而以定願數數資助，使前惡改易，轉生後勝，也一樣的有前異熟盡，復生餘異熟的意義。

問：頌中何以不說生死相續亦由現行，而唯說習氣呢？雖亦由現行生死相續，但種子相續決定一切時有，不同於現行的間斷，所以頌中偏說種子卽業習氣。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，不能卽時與果，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。

前中後際，生死輪迴，不待外緣，旣由內識，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。

過去、現在、未來的前中後三際，有情的生死輪迴，旣是不待外緣，但由內識；染法的相續是這樣的，淨法的相續，應知也是這樣的。何以言之？無始以來依附於本識的有漏、無漏種子；這無漏種子，由七轉識不斷的熏而發，發而熏，數數熏發，漸漸增勝，乃至究竟得

成佛時，便轉捨了本來的有漏雜染識種，轉得了始起於本識的無漏清淨識種，任持一切功德種子，由佛本因的大誓願力，盡未來際起一切利他妙用，相續無窮。

由此以上所說的染淨道理，我們應當知道，諸法相續，唯有內識，非由外緣。第一章釋違理難竟。

第二章　釋違教難

第一節　初擧頌釋

甲一　藉問起頌

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：『由彼彼徧計，徧計種種物；此徧計所執，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。彼此與依他，非異、非不異；如無常等性，非不見此故』。

問：設若沒有外境，唯有內識，那就是唯有一性了，爲什麼世尊在處處經中說有三性呢？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。那麼！這三性不離識的

所以然者是什麼呢？以下舉出三頌來答覆這個問題：前二頌是辨解三性；後一頌的前三句是明三性非一非異；第四句是明依他、圓成證見的先後。這頌文的意義，向下論文自有解釋。

甲二　釋頌文

乙一　別釋

丙一　辨釋三性

論曰：周徧計度，故名徧計；品類衆多，說爲彼彼。謂能徧計虛妄分別。卽由彼彼虛妄分別，徧計種種所徧計物。謂所妄執蘊處界等，若法若我自性差別。此所妄執自性差別，總名徧計所執自性。如是自性，都無所有，理教推徵，不可得故。

此下是以論文解釋頌中的意義，這是難陀對第一頌的解釋。論曰：諸識有徧而非計的，如無漏及有漏善識；有計而非徧的，如有漏的第七識；有非徧非計的，如前五識及第八識；這都不得名爲徧計。唯有第六識的有漏染污，又有周徧，又有計度，所以才名爲徧計。何以說爲彼彼？這徧計心的品類，或二或三，衆多不一，所以說爲彼彼。這徧計心的體性又是什麼？就是一切能起徧計依他的虛妄分別。以此能虛妄分別的徧計執心，徧計那種種所徧計的物。這物體又都是些什麼？就是虛妄計執的五蘊、十二處、十八界等，若法、若我的自性差別。這所妄執的自性差別，總名叫做「徧計所執自性」。

這徧計所執心外法、我的自性，都如龜毛兎角一無所有。何以知之？以理教推徵，那是不可得的啊。

或初句顯能徧計識，第二句示所徧計境，後半方申徧計所執若我若法自性非有，已廣顯彼不可得故。

這是護法、安慧等的解釋。他說：第一頌的第一句是顯示能徧計的識。第二句是顯示所徧計的境。後半頌才是申張徧計所執心外我、法的自性非有。這在前面第四篇裏已經詳細說過彼心外我、法不可得了。

初能徧計自性云何？有義：八識及諸心所有漏攝者，皆能徧計，虛妄分別爲自性故；皆似所取能取現故；說阿賴耶，以徧計所執自性妄執種爲所緣故。

問：既說初句是能徧計，那初能徧計的自性是什麼呢？這問題，向下有安慧、護法二師的解釋不同。本文是第一師安慧的解釋，他說：八識心王及心所有法，只要不是無漏，但屬有漏，都能徧計。因爲有漏心都是以虛妄分別爲自性的；又都似所取、能取的二取相現；又瑜伽顯揚等論都說：第八阿賴耶識，以徧計所執自性，妄執種子爲所緣境。以此證明，所以有漏心都能徧計。

有義：第六、第七心品執我法者，是能徧計。唯說意識能徧計故，意及意識名意識故，計度分別能徧計故，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，而非一切能徧計攝，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。雖說藏識緣徧計種，而不說唯，故非誠證。由斯理趣，唯於第六、第七心品，有能徧計。識品雖二，而有二、三、四、五、六、七、八、九、十等徧計不同，故言彼彼。

這是第二師護法的解釋。他說：並不是一切心都是能徧計，不過執我執法的第六第七二識是能徧計罷了。這有如下十種理由可以證明：①假使一切心都能徧計，那攝論上爲什麼唯說意識是能徧計呢？②第七識名意，合第六識總名意識；所以論上但說意識是能徧計，就是連第七識也包括在內了。③有計度分別的是能徧計；唯有第六、七二識有計度分別，所以是能徧計。④唯有執我執法的第六、七二識，必與慧俱，是能徧計；餘識無慧，他們怎能徧計。⑤我、法二執，是染而非善，他必與無明俱起。⑥瑜伽等論，都沒有說過無明有善性的話。⑦若說一切有漏皆名不善，不過說行相輕微的不善，名之爲善而已。那怎麼會對！痴與無

痴，這兩個性質相違的法，是不能相應的啊。⑧若說痴相輕微名爲無痴，那加行心，不也成爲輕微的痴相了嗎？凡屬有痴，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？⑨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，他如何能够俱起？可見加行心決無法執。⑩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，不過是所熏而已；所以他不是能徧計。

假定是這樣的話，那楞伽、中邊等，何以說三界八識都是虛妄分別呢？下答有三：①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。②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徧計。唯有計度分別的六、七二識，才是能徧計哩。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。③若有漏心，都非有執，如何說藏識緣徧計種？雖說藏識緣徧計種，而不說唯；既不說唯緣徧計種子，那就是第八識所緣的種子，除

徧計外，還有其他。所以他不能證明有漏心都是徧計。

由於以上所說的這些理趣，所以那前五識及第八識等都沒有能徧計；唯獨有漏的第六、第七心品，才有能徧計哩。

這裡所說的徧計，雖只有第六、第七這二種識品，但攝大乘等還說有二至十等之多的徧計不同：二種徧計是：自性計（眼等色根）、差別計（常、無常等）。三種徧計是：我、法、用。四種徧計是：自性、差別、有覺、無覺。五種徧計是：依名計義、依義計名、依名計名、依義計義、依名義計名義。六種徧計是：自性、差別、覺悟、隨眠、加行、名徧。七種徧計是：有相、無相、任運、尋求、伺察、染汚、不染汚。八種徧計是：自性、差別、總執、我、我所、愛、不愛、愛不愛俱違。九種徧計是：愛、恚、慢、無明、見、取、疑、嫉、慳。十種徧計是：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。此外還有十一、十二，乃至無量等的徧計，實難煩引。所以說是「彼彼」。

次所徧計自性云何？攝大乘說是依他起，徧計心等所緣緣故。圓成實性寧非彼境？眞非妄執所緣境故。依展轉說亦所徧計。徧計所執雖是彼境，而非所緣緣，故非所

徧計。

初能徧計的自性，已如上說。其次所徧計的自性又是怎麼樣呢？根據攝大乘論說，這所徧計的自性，就是三性中的「依他起」。因爲所緣緣，必有其託緣而生的法；依他起，就是徧計心等所緣緣的法啊。問：圓成實性，也是有法，豈非徧計所緣的境嗎？答：依他虛妄，所以是徧計的親緣相分；圓成眞實，他不是妄執的親所緣法。但疎亦不遮，若依展轉離妄依眞而論，也可以說是所徧計。問：徧計所執的境，何以不名所徧計？答：無法名境；所緣緣只局於有法而不是無法，所以所執的雖是徧計心境，而不是所緣緣；既不是所緣緣，那當然也不是所徧計了。

徧計所執，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，卽能所取。如是二分，情有理無，此相說爲徧計所執。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，二取名爲徧計所執。

問：既說所徧計的自性就是依他起，那麼！徧計所執的體相是什麼，他同依他起又有什麼分別？對於這兩個問題，有二師的解答不同。第一師說：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，却似依他的二分而生。這二分，就是見分和相分；也就是所謂的能、所二取。如是二分，妄情似有，理實是無，此相據中邊論說是徧計所執。這是對第一問題的解答。

這見、相二分所依的自證分體，並不是如龜毛兎角的徧計所執無；而實是託緣而生，這託緣而生的名就叫做依他起。因爲是仗託著虛妄分別的種子因緣之所生故。這是對第二問題的解答。

以上所說，你是怎樣知道的呢？一切經論上都說：虛妄分別，是依他起；能、所二取，名爲徧計所執。這是有根據的啊。

有義：一切心及心所，由熏習力所變二分，從緣生故，亦依他起。徧計依斯妄執定實有無、一異、俱不俱等，此二方名徧計所執。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，論皆說爲依他起攝故。不爾！無漏後得智品二分，應名徧計所執，許應聖智不緣彼生，緣彼智品，應非道諦；不許，應知有漏亦爾。又若二分是徧計所執，應如兎角等，非所緣緣，徧計所執體非有故。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。

第二師說：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，但從因緣生者，也是依他起。假使是徧計心依此見、相二分，虛妄執著，來決定這眞實是有、是無；是一、是異；是有無一異俱、有無一異不俱等，這樣的二分，才名叫徧計所執哩。因爲諸聖教上都說：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。還有五法中除第五的如如法外，其餘的四法：一相、二名、三分別、四正智；十一識：一身（五根）、二身者（五識所依的意界）、三受者（第六識所依的意界）、四彼所受（六塵）、五彼能受（六識）、六世、七數、八處、九言說、十自他別、十一善惡趣生。這四法十一識，瑜伽顯揚等論，都說是依他起攝。不然的話，那就難免有如下的五種過失了。

一、假使一切相分不是依他起；那佛等無漏後得智品所變的見、相分，就應當名叫徧計所執！試問你許不許這樣？若許無漏心的見、相二分是徧計所執，那聖智就應當不是緣依他的相見而生了；假使緣依他相分而生徧計執，那能緣依他所起的智品，就應當不是道諦。若不許無漏心的見相二分是徧計所執，你應當知道，有漏心的見、相二分，也同無漏心一樣的不是徧計所執。

二、假使有漏的見、相二分，都是徧計所執；就應當同龜毛兎角一樣的不是所緣緣，因

爲所緣緣有法，徧計無法啊。

三、又如你所執的見、相二分，決定不能熏習成種，因爲徧計無法，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，可知二分並不是徧計所執。

四、又一切有漏習氣，原是相分所攝，豈不是有法作因緣嗎？怎能說他是無體法的徧計所執呢？

五、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。因爲他們都是因緣種子所生，並沒有什麼差別的異因。

由於以上所說這道理與義趣之故，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。

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。

第二頌中所說的「分別緣所生」這一句話，有兩種解釋：一、應知頌中這一句話，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，不但分別，亦通圓成實

故。二、或者一切染淨的心、心所法，都名分別，因爲：若染、若淨、若色、若心，一切唯識能緣慮故。這樣，就一切染淨依他，都是這頌中所說的依他起攝了。

二空所顯圓滿成就諸法實性，名圓成實。顯此徧常，體非虛謬。簡自共相，虛空我等。無漏有爲離倒究竟，勝用周徧，亦得此名。然今頌中，說初非後。此卽於彼依他起上，常遠離前徧計所執，二空所顯眞如爲性。說於彼言，顯圓成實與依他起不卽不離；常遠離言，顯妄所執能所取性理恒非有；前言義顯不空依他；性顯二空非圓成實，眞如離有離無性故。

徧計、依他，已如上說，現在該講圓成實性了。什麼叫做圓成實？依人、法二空所顯的眞如，具有圓滿、成就、諸法實性三義，就叫做圓成實性。爲什麼眞如具此三義？一、圓滿，是顯示眞如體徧，一切處有。二、成就，是顯示眞如體常，非生滅法。三、諸法實性，是顯示眞如體實，並非虛謬。這徧、常、非虛謬的眞如性體，又都是顯示些什麼？一、徧，是簡別與自相不同；因爲諸法的自相，局於他自己的法體，不通餘法；唯有眞如的性體，是徧通餘法的。二、常，是簡別與共相不同；因爲諸法的共相，是無常遷變的；唯有眞如的性體，是常無改易。三、非虛謬，是簡別與虛空、我等不同；因爲小乘所執的虛空與外道所執的常我，都是虛謬，非法實性；唯有眞如不是虛謬，而是諸法實性。

如此說來，那淨分的依他，體非常徧，他如何也通圓成實？因爲淨分依他，是無漏有爲，他也具有如下三義：一、是離於顚倒虛妄的實義。二、是究竟能斷一切染法的成義。三、是勝用周徧，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，故今頌中，說初眞如名圓成實，非後淨分。這圓成實，就是在彼依他起上，常常遠離了前面的徧計所執，而以人、法二空所顯的眞如爲自性的。

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卽不離的。何以說是不卽？若卽，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，所以說是不卽。既說不卽，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，是顯示虛妄的徧計所執是能、所取性，並非暫無，理恒非有，所以說是常遠離。「前」字的意義，是顯示空的是前面的徧計，不空依他。「性」字，是顯示圓成實是二空所顯的眞如，而二空並非卽是圓成實。因爲眞如是離有離無性。若說二空就是圓成實，則是眞如雖離於有，而尙未離於無了。

丙二　明非一異

由前理故，此圓成實與彼依他起，非異非不異。異應眞如非彼實性，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。

上來釋前二頌已，現在是解釋第三頌的前三句。由此前面所說不卽不離之理的原故，所以這圓成實性與那依他起性，是非異非不異。何以說是非異？因爲眞如是依他起的實性；若說是異，那眞如就應當不是依他起的實性了，所以說是非異。既說非異，何以又說非不異呢？因爲眞如性常，與依他起的無常不同；若說不異，這眞如性就應當同那依他起一樣的是無常了，所以說非不異。又、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、依他二性，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，却是生滅無常，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，却是行等諸法的共相，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，是相待而立之故。俗待眞有，眞待俗有，並不是像龜毛兎角一樣說非一非異。

非不證見此圓成實，而能見彼依他起性。未達徧計所執性空，不如實知依他有故。無分別智證眞如已，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，而我法執恒俱行故，不如實知衆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：『非不見眞如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非眞』。

這是解釋第四句頌圓成、依他證見的次第。必須先以無漏聖慧證見了圓成實，然後才能够了達依他起性，並不是不證見此圓成實，而能了彼依他起性的。爲什麼要先證圓成，次達依他？因爲妄所執力，覆彼依他，非達所執無，證圓成實，不能了知；所以行人在尚未了達徧計所執的性體是空無的地前等位，他無論怎樣也不能如實了知依他似有。要到五地以去，以無分別智證眞如理後，才能從後得智中了達依他起性是如幻事等。

雖一切異生無始以來的心、心所，已能緣其各自的相、見分等（見分緣相分，自證分緣見分及自證自分，自證自分緣自證分），然而由於我、法二執恒時與心俱行之故，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，所以在厚嚴經中有一首頌的意思這樣說：「並非不證見眞如，而能了達諸行無常，都如幻事等一樣，雖有而不是眞有。」

乙二　總結

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，一切皆名徧計所執。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。

這三頌中大概的意義是說：徧計、依他、圓成，這三種自性，都不是離心、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，因爲是衆緣生故，所以如幻事等非有似有。誑惑愚夫，不了如幻，謂爲實有，這一切都名叫依他起性。被誑惑的愚夫，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，這一切都名叫徧計所執。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。以是之故，這徧、依、圓三性，都不離心、心所法。

甲三　諸門攝屬

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，此卽徧計所執性攝；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。

向下分十二門辨釋攝屬，這是第一的無爲相攝門。問：虛空、擇滅、非擇滅、不動、想受滅、眞如，這六種無爲，屬於三性的那一性攝呢？答：三性都攝。怎見得是三性都攝呢？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，這就是徧計所執性攝。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，那依他起義可就不一定了。假使是有漏心所變的虛空等相，決定唯屬依他；假使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。

如是三性，與七眞如，云何相攝？七眞如者：一、流轉眞如，謂有爲法流轉實性。

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、淸淨眞如，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。餘四皆是圓成實攝。

這是第二的眞如相攝門。像這徧、依、圓三性，與七眞如，是怎樣的相攝呢？現在先把這七種眞如的名體一一說出，然後再解答問題。一、流轉眞如，就是一切有爲法生滅流轉的實性。二、實相眞如，就是由人、法二無我的空義所顯的實性。三、唯識眞如，就是染淨法，隨染淨心而爲染淨的唯識實性。四、安立眞如，就是苦諦的實性。五、邪行眞如，就是能招感諸苦——集諦的實性。六、淸淨眞如，就是證得涅槃——滅諦的實性。七、正行眞如，就是修三無漏學——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、淸淨三如實性，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，都屬徧計執攝；若約詮雜染說，那就都屬依他起攝了。至於其餘的實相、唯識、淸淨、正行四如，都屬圓

成實攝。因爲他們都是聖智所顯的聖境。

三性六法，相攝云何？彼六法中，皆具三性。色受想行識及無爲，皆有妄執緣生理故。

這是第三的六法相攝門。問：三性與六法的相攝怎樣？答：彼六法中的一一法，都具有三性。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，所以是徧計執攝；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。

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，攝彼眞如；徧計所執，不攝五事。彼說有漏心心所法，變似所詮，說名爲相；似能詮現，施設爲名；能變心等，立爲分別；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。或復有處，說依他起，攝相、分別；徧計所執，唯攝彼名；正智、眞如，圓成實攝。彼說有漏心及心所相分名相；餘名分別；徧計所執，都無體故，爲顯非有，假說爲名；二無倒故，圓成實攝。或有處說，依他起性，唯攝分別；徧計所執，攝彼相、名；正智、眞如，圓成實

攝。彼說有漏心及心所相見分等，總名分別，虛妄分別爲自性故；徧計所執，能詮所詮，隨情立爲名相二事。復有處說，名屬依他起性，義屬徧計所執。彼說有漏心心所法相見分等，由名勢力成所徧計，故說爲名；徧計所執，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，如瑜珈論廣說應知。

這是第四的五事相攝門。問：三性與相、名、分別、正智、眞如，這五事的相攝怎樣？答：一切聖教說相攝不定。玆分別列舉如左：

或有處，如瑜伽、顯揚等說：依他起性，攝五事之四的相、名、分別、正智；圓成實性，攝彼五事之一的眞如；徧計所執性，不攝五事。爲什麼五事之四，都屬依他起攝呢？因爲彼瑜伽等，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。

或復有處，如中邊論說：依他起性，攝相及分別二事；徧計所執，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、相分等而說的，他說：有漏心及心所的相分名「相」，其餘的自證及見分等，都名叫「分別」，此二緣生，所以是依他起攝；徧計所執，都無實體，爲了顯示其實體的非有，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；徧計所執，攝相、名二事；正智、眞如二事，屬圓成實攝。爲什麼要這樣說？因爲楞伽對見、相分等，及能詮、所詮的解釋不同，他說：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；徧計所執，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，屬徧計執攝。

又有處，如攝論上說：名之一事，屬依他起性；義（相及分別）之二事，屬徧計所執。因爲有漏心、心所法的相、見、自證、自證自分，由名勢力的緣起成所徧計，所以名屬依他起性。徧計所執，卽隨此名橫計於義，而體實非有，不過假立義名而已，所以義屬徧計所執性。

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。詳如瑜伽論的廣說，這是應當知道的。

又聖教中說有五相，此與三性相攝云何？所詮能詮各具三性。謂妄所計，屬初性攝；相名分別，隨其所應，所詮能詮，屬依他起；眞如正智，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，虛妄分別爲自性故；不執著相，唯圓成實，無漏智等爲自性故。

這是第五的五相相攝門。問：聖教中說有：所詮、能詮、相屬、執著、不執著五相，這五相與三性的相攝，是怎樣的呢？答：所詮、能詮二相，各具三性。就是：妄所計的所詮諸法，能詮諸名，屬徧計所執性攝。前說五事中的相、名、分別三事：分別的全部是所詮相；相、名的部分是所詮相，部分是能詮相；隨這三事所應的所詮能詮，屬依他起攝。前說五事中的正智、眞如二事：眞如是所詮相；正智的部分是所詮相，部分是能詮相；隨這二事所應的所詮能詮，是圓成實攝。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」，唯屬徧計所執性攝，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。

又聖教中說四眞實，與此三性相攝云何？世間道理所成眞實，依他起攝，三事攝故

。二障淨智所行眞實，圓成實攝，二事攝故。辨中邊論，說初眞實，唯初性攝，共所執故。第二眞實，通屬三性，理通執無執，雜染清淨故。後二眞實，唯屬第三。

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，是怎樣的呢？現在先把四種眞實，一一略說，然後再解答問題。一種是世間所成眞實。就是世人自昔以名言決定，分別一切，例如：大家共許這是山，那是水，並不是出於個人的推斷。二種是道理所成眞實。就是有漏智者依現、比、至教三量，證成道理所建立的事實。三種是煩惱障淨智所行眞實。就是解脫了煩惱障，依四諦三無漏智所行的眞實。四種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，對法等說：世間、道理所成的二種眞實，屬依他起攝。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，屬圓成實攝。因爲這二種眞實，是五事中的正智、眞如二無漏法之所攝故。

辨中邊論說：第一的世間所成眞實，唯屬偏計所執性攝。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：所執是偏計執性；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。

三性四諦，相攝云何？四諦中一一皆具三性。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，二空所顯爲自性故。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，無我所顯爲自相故。集諦三者：一、習氣集，謂徧計所執自性執習氣，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，謂眞如故。道諦三者：一、徧知道，能知徧計所執故。二、永斷道，能斷依他起故。三、作證道，能證圓成實故。然徧知道，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。

這是第七的四諦相攝門。三性與苦、集、滅、道四諦的相攝怎樣？不但四諦中的一一諦，都具有三性；而且苦諦中的無常、苦、空、無我四行，亦各具三性；如是廣說爲七，玆依

次列左。

無常三者：一、無性無常——因體性常無，所以是徧計所執性。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，所以是徧計所執性。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，所以是徧計所執性。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、法二空所顯的理爲自性的，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，所以是徧計所執性。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的，所以是圓成實性。

集諦三者：一、習氣集諦——這是徧計所執自性，執有我、法的習氣，體雖依他，而從因假立彼名爲徧計所執性。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——卽尙未離障的在纏眞如，所以是圓成實性。

滅諦三者：一、自性滅——滅是不生義，徧計所執的自性是不生的，所以是徧計所執性。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、徧知道——能知徧計所執，從所知立名，名徧計所執性。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，徧知道，既能徧知，當然不僅能知初性的徧計執，亦通後二性的依他、圓成。

以上所說的苦諦下有四種三，集、滅、道三諦下各有一三，這七種三與三性相攝，如其次第的配屬，都解釋已竟；其中或諦實而性假，或諦假而性實，如理應知。

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。

這是第八的解脫相攝門。空、無願、無相，這三解脫門所行的境，與此三性的相攝怎樣？約總相說：理實三解脫門，皆通三性：若緣依他起；了無徧計執；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，爲徧計所執性攝；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——卽緣徧計所執的本體是無生的。二、自然無生忍——卽依他緣起，並非自然而生。三、惑苦無生忍——卽證圓成實時，那惑業苦果就不會再生起了。如其次第的配屬，這三性就是彼三無生忍的所緣境。

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。如次應知卽此三性。勝義有三：一、義勝義，謂眞如，勝之義故。二、得勝義，謂涅槃，勝卽義故。三、行勝義，謂聖道，勝爲義故。無變無倒，隨其所應，故皆攝在圓成實性。

這是第九的二諦相攝門。這三性，是怎樣的攝彼世俗、勝義二諦呢？應知世俗諦具此三性，勝義諦唯是圓成實攝。玆分別明之如左。

世俗有三：第一是假世俗——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；在四種世俗諦中，屬第二的隨事差別諦；及第三的方便安立諦。第三是顯了世俗——這是斷了染分依他，及徧計所執，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，屬徧計、依他、圓成三性所攝。

勝義有三：第一是義勝義——妙體離言的眞如，爲最勝之義；在四種勝義諦中，屬第四的勝義勝義。第二是得勝義——涅槃是證得的勝境，勝卽是義；在四種勝義諦中，屬第三的證得勝義。第三是行勝義——聖道的無漏智，是以知苦、斷集、證滅、修道的勝法爲所緣義的；在四種勝義諦中，屬第二的道理勝義。這三勝義諦的前二諦，是理無變易；後一諦，是智無顚倒；所以隨其所應，都攝在圓成實性。

如是三性，何智所行？徧計所執，都非智所行，以無自體，非所緣緣故。愚夫執有，聖者達無，亦得說爲凡聖智境。依他起性，二智所行。圓成實性，唯聖智境。

這是第十的凡聖智境門。如是三性，於凡、聖二智，屬那一智所行呢？徧計所執性，都不是凡、聖智之所行；因爲他沒有自體，不是二智的所緣緣。然而，在這徧計執上，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；但依他是有爲法，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。

此三性中，幾假幾實？徧計所執，妄安立故，可說爲假；無體相故，非假非實。依他起性，有假有實：聚集、相續、分位性故，說爲假有；心心所色從緣生故，說爲

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。

這是第十一的假實門。這三性中，有幾性是假，幾性是實呢？第一徧計所執性：若從妄情安立而論，可以說他是假；若從法體無相而論，可以說他是非假非實。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——在刹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。

此三爲異，爲不異耶？應說俱非，無別體故；妄執、緣起、眞義別故。

這是第十二的異不異門。這三性是異呢，還是不異？應當說是非異、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，別有執性；若了依他起，不妄計所執，便是圓成實，並非離依他外，別有實性。這徧、依、圓三無差別，所以說非異。何以說是非不異？因爲徧計是妄執性；依他是緣起性；圓成是眞義性。三性各各有別，所以說非不異

。

乙二　總結止繁

如是三性，義類無邊，恐厭繁文，略示綱要。

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。

第二節　次舉頌答

甲一　藉問起頌

若有三性，如何世尊說一切法皆無自性？頌曰：『卽依此三性，立彼三無性；故佛密意說，一切法無性。初卽相無性；次無自然性；後由遠離前，所執我法性。此諸法勝義，亦卽是眞如；常如其性故，卽唯識實性』。

上來初擧三頌，釋違教難竟，此下是次擧三頌，釋違教難。問：若不離識而有三性者，爲什麼世尊說，一切法都沒有自性呢？這豈不是與教相違嗎？下擧三頌以答所問：第一頌總答；第二頌別答；第三頌明唯識性。這頌中的意義，向下論文自有廣釋。

甲二　釋頌文

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，此即名爲徧計所執，爲除此執，故佛世尊於有及無總說無性。

這向下是以論文來解釋頌義，今先釋第一頌。論上說：三無自性，並非由別觀而立，即是依這前面所說的徧計、依他、圓成三性，建立那後面所說的三種無性：1.相無性；2.生無性；3.勝義無性。因此佛才密意的說，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、圓二自性上，橫起增益，妄執本無自性的我、法，謂爲實有，這就叫做徧計所執。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，無的是徧計所執，而不是依他、圓成。

云何依此而立彼三？謂依此初徧計所執，立相無性。由此體相畢竟非有，如空華故。依次依他，立生無性。此如幻事託衆緣生，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。謂卽勝義，由遠離前徧計所執我法性故，假說無性，非性全無。如太虛空，雖徧衆色，而是衆色無性所顯。雖依他起非勝義故，亦得說爲勝義無性，而濫第二，故此不說。

上來釋第一頌竟，現在該釋第二頌了。怎樣依這三性，來建立那三無性呢？就是：依這三性最初的徧計所執，建立那三無性的「相無性」。因爲這徧計所執的體相，畢竟非有，好像病眼所見的空華一樣。依這三性第二的依他起，建立那三無性的「生無性」。因爲這依他起，如幻事一樣是仗託著衆緣所生，他沒有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。依這三性最後的圓成實，建立那三無性的「勝義無性」。因爲圓成實就是勝義，由於遠離了前徧計所執的我、法性故，所以假說無性，並不是圓成實的自性全無。譬如：太虛空，雖徧衆色，却是由衆色無性，色卽是空之所顯現。勝義亦然，雖是諸法實性，却是於依他起上，無徧計執之所顯現。

雖依他起實有體法，而非勝義，非者無也，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。

此性卽是諸法勝義，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，謂二空眞如。四、勝義勝

義，謂一眞法界。此中勝義，依最後說，是最勝道所行義故。爲簡前三，故作是說。此諸法勝義，亦卽是眞如。眞謂眞實，顯非虛妄；如謂常如，表無變易。謂此眞實，於一切位，常如其性，故曰眞如，卽是湛然不虛妄義。亦言顯此復有多名，謂名法界及實際等，如餘論中，隨義廣釋。此性卽是唯識實性，謂唯識性略有二種：一者虛妄，謂徧計所執。二者眞實，謂圓成實性。爲簡虛妄，說實性言。復有二性：一者世俗，謂依他起。二者勝義，謂圓成實。爲簡世俗，故說實性。

上來釋第二頌竟，現在該解釋第三頌了。這圓成實勝義無性，就是一切法的勝義諦。然勝義諦，隨法淺深，約略只有四種：第一種是世間勝義——就是五蘊、十二處、十八界等。事相粗顯，尙可破壞，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。第二種是道理勝義——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。第三種是證得勝義——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。第四種是勝義勝義——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。

這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，是眞實，顯示不是有漏虛妄的徧計所執；如，是如常，表示不是無漏有爲生滅變易的依他。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「亦卽是眞如」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、顯揚等論中的隨義廣釋。

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——就是非有而遣的徧計所執。二是眞實唯識性——就是非空而證的圓成實性。爲的要遮簡虛妄，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。

乙二　總結

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。

以上三頌，總是顯示一切經中所說的「無性」那句話，並不是究竟了義；凡是有智慧的人，不應依據那不了義經，總撥一切法都無自性。

第六篇　入唯識位

第一章　總明五位

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。

本論自開宗以來，已釋二十五頌竟。在這二十五頌中，前二十四頌成唯識相，後之一頌成唯識性。問：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：具有大乘二種種性的人，大略經過五層階位，一位一位的漸次悟入。什麼是大乘二種種性？一是本性住種性——就是無始以來，本性依附在菩薩的根本識中，法爾自然所得的無漏法因，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。

必須要具有這大乘的二種種性，才能循序漸進，次第悟入唯識相性。但這裡所說的大乘，唯簡定性與無種性，至於不定性聲緣，亦大乘收。

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。

怎樣叫悟入唯識五位？第一是資糧位——就是修學大乘的順解脫分，籌備佛道資糧。從初發心到十廻向終，就叫做順解脫分。第二是加行位——就是修學大乘的順決擇分，方便加行。見道前的煖等四善根，就叫做順決擇分。第三是通達位——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。第四是修習位——就是諸菩薩修習妙觀所住的修道。從初地住心到十地出心，就叫做修道。第五是究竟位——就是究竟斷惑證理，永住於無上正等菩提。

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，引發眞見；在通達位，如實通達；修習位中，如所見理數數修習，伏斷餘障；至究竟位，出障圓明，能盡未來化有情類，復令悟入唯識相性。

怎樣才能漸次悟入唯識？就是諸菩薩，在唯識相、性的第一資糧位中，能深信唯識，深解相性；次在第二的加行位，能漸漸伏除了所取、能取，而引發眞見；次在第三的通達位中，起無漏現行二智，如實通達諸法相性；次在第四的修習位，如其所見的眞理，精勤不懈，數數修習，以伏除煩惱，斷餘知障；次至第五的究竟位，出離二障。於功德智慧，體無不備，叫做圓；用無不行，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　別釋五位

第一節　釋資糧位

甲　藉問起頌

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』。

上來總明五位竟，此下是別釋五位。問：五位中最初的資糧位，他的義相是怎樣的呢？下舉一頌以答所問。關於頌中的意義，向後論文自有解釋，勿庸費詞。

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。爲趣無上正等菩提，修習種種勝資糧故。爲有情故，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。

此下是以論文來解釋頌義。論曰：菩薩從大悲願力，策發深遠堅固的大菩提心開始，一直到尚未生起順決擇識，以求住於唯識的眞勝義性爲止，齊此地前三十心，都是資糧位攝。爲的要趣向無上正等菩提，才修習種種福智及宿世善根的殊勝資糧，如人遠行，必須要籌備川資食糧一樣，所以名爲資糧。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。

這資糧位的菩薩，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，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。

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，卽是所知煩惱障種。煩惱障者，謂執徧計所執實我，薩迦耶見而爲上首。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，謂執徧計所執實法，薩迦耶見而爲上首。見疑無明愛恚慢等，覆所知境，無顚倒性，能障菩提，名所知障。

二取有執與非執之別，這頌中所說的二取，就是顯示二取之取，非名二取；而是執取能、所二取爲實有性，方名二取。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。因爲他隨逐有情不捨生死，一直如睡眠似的潛伏在阿賴耶的藏識裡面；或者隨逐有情，使增過非，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？就是執著徧計所執的實我，以人我、我所的薩迦耶見而爲上首。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。）以及彼根本煩惱的等流隨惑，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？就是執著徧計所執的實法，以法我、我所的薩迦耶見而爲上首。見、疑、無明、愛、恚、慢等，覆蓋了所應了知的一切有爲無爲，以及無顚倒性的眞如理境，令

智不生，能障菩提，所以名爲所知障。

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。

這所知障，決定不與第八異熟識俱，其故有三：一、彼異熟識，微細劣弱，他不及法執的粗强。二、法執必與無明慧俱，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、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。

並不是離煩惱外，別起法執，所以此數與煩惱等同，在七轉識裡，第七識有根本煩惱四，隨煩惱八，及別境慧一，共十三法；第六識具有一切；前五識有根煩惱三，隨煩惱十，共十三法。所以說，隨其所應，或少或多，如煩惱說。

眼等五識，因爲沒有分別的作用，所以由分別所生的法見、疑、慢等，決定不與相應。餘如：法貪、恚、痴等，由於五俱意識之力，皆容引起。

此障但與不善、無記二心相應，論說無明唯通不善、無記性故，痴無癡等不相應故。煩惱障中，此障必有，彼定用此爲所依故。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。

這所知障，在善、惡、無記的三性心中，但與不善、無記二心相應，不通善性。因爲瑜伽論上說：無明唯通不善、無記，並沒有說亦通善性。論上何以不說亦通善性呢？無明就是痴，善心無痴，法執有痴，痴與無痴，是絕對不相應的啊。

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，必須要用這寬濶的所知障爲所依故。這二障的體不相違，可以說是無異；而用義分途，可以說是有別。所以二障隨眠，隨著三乘聖道的功用，有勝有劣，斷或前後。就是：煩惱障粗，所知障細，或先斷煩惱，後斷所知，如二乘同趣；或先斷所知，後斷煩惱，如菩薩地等。

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。因爲異熟無記的勢力强大，覆所知境，能障菩提；彼威儀、工巧、變化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。問：無記既名無覆，何以能覆所知？當知，此名無覆，是對二乘而說，因爲他不能覆二乘的轉依勝果；若對菩薩，亦是有覆，因其能覆所知，障菩提故。

若所知障有見疑等，如何此種契經說爲無明住地？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？

倘若所知障中有見、疑等惑，如何有關這類的契經上說，所知障爲五住地中的無明住地

呢？那是因此住地的無明，較爲增上，超勝餘惑，所以總名無明，並不是沒有其餘的見等煩惱。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、嗔、痴、慢等惑嗎？

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。

如是二障，若是由後來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，那就屬修道所斷了。二乘唯能斷煩惱障，不斷所知障，因彼但取涅槃，不悟菩提，所知障不障涅槃故。菩薩則二障俱斷，因彼直趣菩提大果，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。

菩薩住在這資糧位中，對於二障的粗惑現行，雖有多分被伏，少分於四善根方伏；而於微細現行，及二障隨眠，由於對治的止觀力微，猶未能伏滅。

丙　辨位修行

此位未證唯識眞如，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，慧爲性者，皆名爲智，餘名爲福。且依六種波羅密多，通相皆二；別相，前五說爲福德，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。

上來釋頌文竟，此下是辨位修行。這資糧位的菩薩，因爲還沒有證得唯識眞如，所以才依決定印可的勝解力，修一切勝行。應知不但順決擇分是解行地，卽此亦是解行地攝。問：所修的勝行，都是些什麼？答：略有二種：1.福。2.智。什麼叫做福智？在一切勝行中，凡是以慧爲體性的，都叫做智；不以慧爲體的，都叫做福。現在別的勝行不說，且以六波羅密多爲論：約通相說，皆名福智：若與智俱行，助成智業的，都叫做智；若與福俱行，助成福業的，都叫做福。約別相說：前五非智，說爲福德；第六非福，說爲智慧。或復以前三的布施、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。怎樣通二？若依精進修布施持戒等，卽名爲福；修三慧等，卽名爲智。若依禪定修四無量等，卽名爲福；修六善巧等，卽名爲智。

勝行，除以上所說福、智二種外，還有二種：1.自利。2.利他。就是所修勝行，隨意樂力的一切功德，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；四種攝事、四無量心等，都是利他行攝。像這樣的勝行，差別無邊，都是這資糧位中所修的勝行。

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。

這資糧位中的煩惱、所知二障雖未伏除，致使修勝行時，有三種退屈；然而，猶能以三事練磨其心，於所證修，勇猛精進，不令退屈。現在把三種退屈及三事練磨，列舉如左。

一、聞說無上正等菩提，廣大無邊，深遠難測，便躊躇不前，心生退屈；此時卽引用其他已證大菩提者的大悲願行，來練磨自心，便能發大勇猛，精進不退。

二、聞說施等六波羅密多，甚難可修，心便退屈；此時卽省察自己的意樂，已能修施、戒等行，只要再一鼓餘勇，不難圓滿六到彼岸，這樣練磨自心，便勇猛不退。

三、聞說諸佛圓滿轉依，極難可證，心便退屈；此時卽引用他人所行的施等粗善，來比況自己的妙因，粗善尙獲善果，妙因豈能不證妙果？這樣練磨自心，便勇猛不退。

由此以上三事練磨其心，能使三種退屈的行者，堅固熾然的修諸勝行而不退屈。

第二節　釋加行位

甲　藉問起頌

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』。

上來已釋初資糧位竟，此下該釋第二的加行位了。問：次加行位，他的義相是怎樣的呢？下擧一頌以答所問。這頌中的意義，向後論文自有解釋，勿庸費詞。

乙　辨位修法

論曰：菩薩先於初無數劫，善備福德智慧資糧，順解脫分旣圓滿已，爲入見道住唯識性，復修加行，伏除二取，謂煖、頂、忍、世第一法。此四總名順決擇分，順趣眞實決擇分故；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。如實徧知，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。

論曰：菩薩先於最初的無數大劫，貯備福德智慧的勝行資糧，順解脫分，既已圓滿，爲的要入見道住唯識性，所以還得更修加行以伏除二取，這就是所謂的煖、頂、忍、世第一法的四善根。這四善根，總名爲順決擇分，因爲在五位裏，這一分位，是隨順趣向於眞實的決擇之智。又因鄰近見道，就是見道的加行，所以立加行名，並非前資糧位沒有加行的意義，不過約近見道來說，唯有這四善根獨得加行之名而已。

煖等四法，依四尋思觀，而立初煖、頂二位；依四如實智觀，立後忍、世第一法二位。什麼叫做四尋思？行者尋求思察那能詮的名言、所詮的義理、名義等法的各自體性、體性上無常苦等的差別，這四法都是唯識所變，依他假有，徧計實無，就叫做四尋思。什麼叫做如實智？前四尋思，但觀所取的名等四境，離識非有；此智更於忍可所取空後，進而如實徧知能取的識，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。

依明得定，發下尋思，觀無所取，立爲煖位。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。卽此所獲道火前相，故亦名煖。

初得無漏慧的明相，叫做明得；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。在這煖位當中，開始創觀所取的名、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。卽此所獲聖道，喻之如火，道火之前，必有煖相，所以亦名爲煖。

依明增定，發上尋思，觀無所取，立爲頂位。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。

明得定增，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，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；尋思位到此已登峯造極，所以又名爲頂。

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，總立爲忍。印前順後，立印順名。忍境識空，故亦名忍。

印前所取無，順後能取無，叫做印順定。依此印順定，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。

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。

與見道鄰近，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，不能印可所取亦空，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。

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。

如以上所說這加行的煖、頂二法，只能依能取的識，觀所取境空；到了忍位的下忍起時，便能印持所取境的空相；繼而到了中忍轉位，對於能取的識，也如所取的境是一樣的空，順樂忍可而修此無能取觀；修到了上忍起時，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。

丙　正釋本頌

皆帶相故，未能證實。故說菩薩此四位中，猶於現前安立少物，謂是唯識眞勝義性。以彼空有二相未除，帶相觀心有所得故，非實安立眞唯識理，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』。

上來所說加行位的煖等四法，雖已印忍能、所取空，但還都是帶著有、空二相，未能證實。所以說菩薩在這四位之中，猶於現前安立少物，就說這是唯識的眞勝義性。所以本頌的前二句說：『現前立少物，謂是唯識性』。那知這少物是定心所變的似眞如相，非眞勝義。何以說是非眞勝義？因彼空、有二相，尚未除滅，帶相觀心，有所得故，既有所得，那當然不是實在安住的眞唯識理。所以本頌的後二句說：『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。

依據這樣的意義，所以分別瑜伽論上有兩首頌說：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。這第一頌的前二句，說在煖位；後二句說在頂位。第二頌的前三句，在忍、世第一法二位；後一句，入眞見道。

丁　斷縛託勝

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。爲引當來二種見故，及伏分別二種障故，非安立諦，是正所觀，非如二乘，唯觀安立。

有漏的現行境相，束縛於心，不得自在，叫做相縛；二障種子，叫做粗重縛，是爲二縛。這加行位，既未遣除有、空的相縛，當然對於二障種子的粗重縛，也未能斷滅。唯能伏除分別二取，不起現行。因爲這分別二取是違見道的，爲入見道，所以要把他伏除。於俱生現行，但伏除少分，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。

施設有差別名言的苦等四諦，叫做安立諦；離差別名言的二空眞如，叫做非安立諦。這

加行位的菩薩，無論對安立諦、非安立諦，都修學觀察。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。

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，未證唯識眞勝義故。

菩薩起此煖等善根，雖在前方便時，通色界四禪及未到地定入聖諦現觀，而要世第一法依第四禪，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，入聖諦現觀，唯依欲界善趣的人身而起，非餘界餘趣。因爲除欲界人趣，對現觀的慧心，生死的厭心殊勝之外；其餘上界及色、無色界的厭心，惡趣的慧心，少分尙無，何況殊勝？

此位但依勝解力，修四善根，也同資糧位一樣是解行地攝，因爲還沒有證到唯識的眞勝義諦。

第三節　釋通達位

甲一　藉問起頌

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』。

上來釋第二加行位竟。此下該釋第三的通達位了。問：次通達位，他的義相是怎樣的呢？下擧一頌以答所問。關於頌中的意義，向下論文自有解釋，這裡勿庸費詞。

甲二　釋頌文

乙一　略釋本頌

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。爾時乃名實住唯識眞勝義性，卽證眞如。智與眞如，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。

論曰：若於四善根修行圓滿時的菩薩，對所緣眞如，以根本無分別智，如實照了，都一無所得。因爲無分別智與俗智不同，他不執取能取、所取的種種戲論相故。這是略釋本頌的

前二句。

爾時，心、境相稱，如、智冥合，這才名叫實住唯識的眞勝義性，也就是證得的眞如。智外無所證之如；如外無能證之智，智與眞如無高下淺深之別，平等平等。爲什麼能够如、智平等？因爲能取與所取的相，都已離了之故。何以要離能、所取相？因爲無分別智，無所得如，方證平等；能、所取相，都是分別有所得心的戲論相現，所以要證平等，就非離了他們不可。這是略釋後二句頌。

乙二　廣辨頌義

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，寧可說爲緣眞如智？勿眞如性亦名能緣，故應許此定有見分。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。

頌中所說的「智」，有三家不同的解釋：第一家說：這無分別智，相、見二分都無。因爲本頌所說的「離二取相」，就是顯示沒有所取、能取的相、見二分相故。

第二家說：這無分別智，相、見二分都有。因爲所緣緣，要有帶彼似境相起，才能名叫緣彼相。假使此智沒有帶彼眞如相，而名緣彼眞如者，那色智等上無聲相等，就應當名爲聲等智啊，所以此智是決定有相分的。假使此智沒有見分，就應當無能緣用，怎可說爲緣眞如智呢？你不能說眞如性，也名叫能緣吧！所以應許此智定有見分。

第三家說：這無分別智，見有、相無。因爲瑜伽三十七所說的「無相取」，就是沒有相分可取；所說的「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全都沒有了。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。譬如：自證分緣見分時，並非變爲相分而緣，此智緣如，應知也是這樣的。假使變相而緣，那就不是無分別智的親證如理了，豈不同後得智有分別是一樣了嗎？因此我們應當承諾這緣眞如的無分別智，是有見分而沒有相分的。

加行無間，此智生時，體會眞如，名通達位；初照理故，亦名見道。

菩薩從加行位無間修行，到這無分別智生起的時候，體會了唯識實性眞如。體卽是通；會卽是達，所以名叫通達位。又因此位最初照見眞實如理，所以亦名見道。

然此見道，略說有二：一、眞見道，謂卽所說無分別智。實證二空所顯眞理，實斷二障分別隨眠。雖多刹那事方究竟。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。

然而這見道的類別雖多，略說不過有二：第一是眞見道，就是所說的無分別智，因爲是唯以此智而證眞的。怎樣證眞，經多少刹那？實證由人、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，雖經無間、解脫等的很多刹那，方能究竟，而其念念刹那相似相等，所以總說爲一心眞見道。

對此見道證斷的漸頓問題，有兩家不同的主張：第一家說：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。第二家說：這見道中的二空眞理，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。

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，能除輭品分別隨眠。二、內遣諸法假緣智，能除中品分別隨眠。三、徧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

眞見道，二空見分，自所斷障，無間解脫，別總建立，名相見道。有義：此三是眞見道，以相見道緣四諦故。有義：此三是相見道，以眞見道，不別緣故。

第二是相見道，這相見道，也有二種：一種是觀非安立諦，有三品心。什麼叫做三品心？初起的智，力尙薄弱，名之謂「輭」；次起的智，勝前劣後，名之謂「中」；後起的智，勝於前二，名之謂「上」。二障隨眠，各分粗細，斷有先後，也隨這能斷的智，如其次第的名謂輭、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，只能除輭品的分別隨眠。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。三品是徧遣一切有情、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。

這三品心的前二心，名爲法智，因爲是各別緣法；第三心，名爲類智，因爲是總合一類而緣。效法眞見道中能親緣眞如的二空見分，隨自所斷障有無間、解脫二道：就無間道中的人、法二見分，各別立此初、二品心；解脫道中的人、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。但這三心究竟是相見道，還是眞見道？猶有諍論：前主張漸證漸斷的第一師說：這三心是眞見道，因爲相見道，是緣四諦的，他不作三心緣非安立。主張

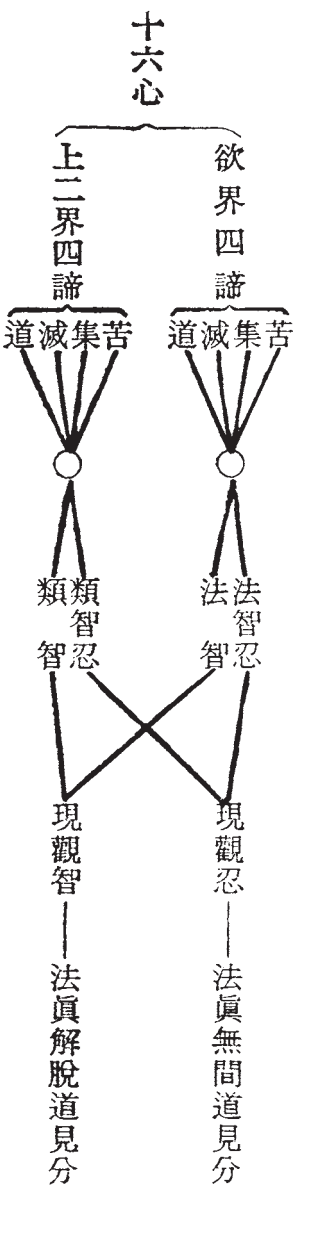
頓證頓斷的第二師說：這三心是相見道，因爲眞見道，是總緣眞如的，他不是三心的別緣。

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，謂觀三界苦諦眞如，正斷三界見苦所斷二十八種分別隨眠。二、苦法智，謂忍無間，觀前眞如，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。如其所應法眞見道，無間解脫，見分觀諦，斷見所斷百一十二分別隨眠，名相見道。

二種是緣安立諦，有十六心。這十六心，又有二種：一者依觀所取的諦理，能取的緣理之智，各別安立法忍、法智；類忍、類智的十六種心。這十六種心怎樣別立？就是在苦諦上有四種心：一、苦法智忍——對於緣苦諦教法的無間道智，決定忍可，以此觀三界苦諦眞如，斷三界見惑苦諦所斷的二十八種分別隨眠（欲界苦諦，有貪嗔等十；色、無色界苦諦，各

除嗔有九）。二、苦法智——前忍，是斷惑；此智是證理。所以此苦法智，就是前法忍的無間道智，觀前苦諦眞如，斷前分別煩惱後所證得的解脫道智。三、苦類智忍——就是苦法智的無間道中，無漏慧生，以此緣前法忍、法智，各別內證的無間道智。所謂「類」者，就是說爾後的聖法，皆是此智之類。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。如於苦諦有以上這四種心，於集、滅、道諦，應知也一樣的各有四心。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。

二者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、現觀忍，二、現觀智。如其所應：這現觀忍，法眞見道中的無間道見分，別立欲界四諦法忍，上二界四諦類忍的八心；這現觀智，法眞見道中的解脫道見分，別立欲界四諦法智，上二界四諦類智的八心。爲什麼不法自證分？因此十六心觀諦，較前十六心爲粗，所以不以自證分爲法。如是觀諦，斷見道所斷的一百一十二種分別隨眠（欲界四諦四十；上二界除嗔各三十六）。這就叫做相見道。如後表解。



若依廣布聖教道理，說相見道有九種心。此卽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，卽爲八心；八相應止，總說爲一。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。

上來說相見道，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。這九種心，就是依前緣安立諦的兩個十六種止觀而別立的。或依前十六心，緣如爲境的法忍、法智八心，合立四觀；緣智爲境的類忍、類智八心，合爲四觀。或依後十六心，屬於忍品的八忍，合爲四觀；屬於智品的八智，合爲四觀。這樣各有四觀，卽爲八心；然觀雖有八，與這八觀相應的八止，總說爲一。問：見道中止觀雙運，定慧均等，何以這裏開觀爲八，合止爲一？答：雖見道中止觀雙運，而循順於見義的，是觀而非止

，所以這觀止的開合，也就不同了。由此八觀一止的九心，名相見道。

諸相見，依眞假說。世第一法無間而生，及斷隨眠，非實如是。眞見道後，方得生故；非安立後，起安立故；分別隨眠，眞已斷故。前眞見道，證唯識性；後相見道，證唯識相。二中初勝，故頌偏說。

以上所說的三心、十六心、九心，這諸相見道，都是依眞而假說的。所謂由世第一法無間而生，以及斷種種分別隨眠，並不是實在這樣。因爲十六心的相見道，是從一心眞見道後，方始得生，並不是在安立諦後，才起安立的。分別隨眠，也不是相見道斷，而是在眞見道中已竟斷了。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。

前眞見道，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。說此思惟似眞如相，不見眞實眞如性故。又說此智，分別諸法自共相等，觀諸有情根性差別，而爲說故。又說此智現身土等，爲諸有情說正法故。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。

因前眞見道是無相的，所以屬根本智攝；後相見道是有相的，所以屬後得智攝。至於諸後得智，有沒有見、相二分？那就有三師的解釋不同了。第一師說：見、相二分都無，因爲後得智，是離了能、所二取相的。第二師說：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；聖智都能親照理境，並非託質，所以無相。頌中所說的「離二取」，是不執着二取，並不是沒有見分。第三師說：此智見、相二分都有，玆引教理證明如左：

一、引教爲證：瑜伽七十三說：「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？這是證有相分，破第二師的無相分說。

二、引理爲證：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；那轉四蘊依，就應當沒有受等四蘊啊。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，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？

由此教理爲證，所以後得智，見、相二分都有。

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。此能觀審諸法共相，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。此眞見道，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。

這眞、相二種見道，與六現觀是怎樣的相攝呢？什麼叫做六現觀？一、思現觀：就是在五受中與最勝的上品喜受相應，因思所成的慧。此思現觀，能觀審諸行無常、諸法眞如等的

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，所以偏立現觀。煖等加行，但觀能所取空，不能廣分別法，不及於思；又未得證眞理，不及見道，所以他不是現觀。二、信現觀：就是緣佛、法、僧三寶，及世、出世間的漏、無漏法，都能決定淨信。這雖然不是現觀諸法的慧，但淨信能助現觀，不令退轉，所以也得立現觀名。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：就是於現觀智諦的現觀已後，一切緣安立諦的世、出世間，通有漏、無漏及見、修二道之智。六、究竟現觀：就是盡智（斷盡煩惱時所生的智）等究竟位的十無漏智。

這眞見道，攝彼第四現觀的少分——根本智。這相見道，攝彼第四現觀的少分——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，所以不爲二見道所攝。第一屬加行位、第六屬究竟位，亦非二見道所收。

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。

菩薩得此眞、相二見道時；生法王家，成法王子，紹隆佛法，住於十地中第一的極喜樂地。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。釋通達位竟。

第四節　釋修習位

甲一　藉問起頌

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』。

上來釋第三通達位竟，次下該釋第四的修習位了。問：次修習位，他的義相是怎樣的呢？下擧一頌以答所問。這頌中的意義，向後論文自有解釋。

甲二　釋頌文

乙一　略釋

論曰：菩薩從前見道起已，爲斷餘障證得轉依，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，說爲無得；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，謂體無漏及證眞如。此智具斯二種義故，獨名出世。餘智不然。卽十地中無分別智。

論說：這修習位的菩薩，從前面通達位的見道起已後，也就是出了初地入心，爲更斷所餘的俱生二障，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，遠離所取，名爲無得；遠離能取，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」；遠離過失違逆生死的妙用難測，名「不思議」。這是略釋第一句頌。

這無得不思議，是出世間的無分別智。因爲此智能斷有漏世間諸法，所以名出世間。能、所二取的隨眠，是世間根本，唯有此智能斷，他智不能，所以也唯有此智獨得「出」名。或者，「出世間」這個名稱，是依如下二義而建立的：1.自體無漏。2.證得眞如。此智具有這二種意義，所以獨名出世。其餘的後得智，那就不然了，他既不具此二義，當然也不名出世。這出世間智，也就是十地中的無分別智。這是略釋第二句頌。

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，故說爲捨。此能捨彼二粗重故，便能證得廣大轉依。

數數修習這出世間的無分別智，便能如頌所謂的「捨二粗重」。二粗重，就是俱生的煩惱、所知二障種子。這二障種子，爲什麼名叫粗重？因其性無堪任，違細名粗；違輕名重。數修此智至金剛心時，令彼二種粗重究竟永滅，所以說之爲「捨」。這是略釋第三句頌。

因爲這無分別智，能够捨彼二粗重故，到十地究竟，便能證得佛果的廣大轉依。這是略釋第四句頌。但還有如下二師的解釋不同。

依謂所依，卽依他起。與染淨法爲所依故。染謂虛妄徧計所執，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，故能轉捨依他起上徧計所執，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，意爲有情證得如斯二轉依果。

這是第一師對第四句頌的解釋。他說：「轉依」的依字，義謂所依，就是依他起。因爲依他起，能與染、淨諸法爲所依故。染，就是虛妄的徧計所執；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。由於數數修習無分別智，斷了第八根本識

中的煩惱、所知二障粗重，便能轉捨依他起上的徧計所執，以及轉得了依他起中的圓成實性。由於轉捨煩惱障故，得大涅槃；轉捨所知障故，證無上覺。成立唯識的意義，就是爲一切有情，證得了這樣的二轉依果。

或依卽是唯識眞如，生死涅槃之所依故。愚夫顚倒，迷此眞如，故無始來，受生死苦。聖者離倒，悟此眞如，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。此卽眞如離雜染性。如雖性淨，而相雜染，故離雜染時，假說新淨，卽此新淨，說爲轉依。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。

這是第二師的解釋。他說：依，就是唯識眞如，而不是依他起，因爲唯識眞如，是生死、涅槃的所依。怎樣爲生死所依？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。怎樣爲涅槃所依？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。

生死、涅槃，同依眞如，如何能轉滅生死，轉證涅槃？由於數數修習無分別智，斷除了根本識中的二障粗重，所以能轉滅了依於眞如的生死；以及轉證了依於眞如的涅槃；這就是

眞如離雜染性。然，如體本淨，那有雜染可離？當知，眞如雖體性本淨，然而依於如體的差別諸相却是雜染，所以當行人離此雜染相時，就假說他名爲新淨；卽此新淨，又說名轉依。這要在修習位中，漸斷二障，到金剛心後才能證得。

雖在此修習位中，亦證菩提，非但轉證依如涅槃，然而證得菩提，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，義爲寂默，寂止默靜諸雜染法，簡非不寂，名大牟尼。非但菩提是唯識性。

乙二　廣釋

丙一　總答所問

云何證得二種轉依？謂十地中，修十勝行，斷十重障，證十眞如，二種轉依，由斯證得。

問：怎樣證得二種轉依？這是雙問能證的因緣與所得的果。下答有四：1.十地中，是所經的位次；2.修十勝行，是所修的因；3.斷十重障，是所對治的斷法；4.證十眞如，是所觀照的眞理。那二種轉依的果，就是由這四種因緣而證得的。

丙二　別明所答

丁一　明能證因

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，眞俗兩智，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，能徧十方善說法故。十、法雲地，大法智雲，含衆德水，蔭蔽一切，如空粗重，充滿法身故。如是十地，總攝有爲無爲功德，以爲自性。與所修行爲勝依持，令得生長，故名爲地。

上來總答能證二轉依果，有四種因，向下依次廣解。今先解第一因的十地如左：

一、極喜地：此地得名，具有三因：1.菩薩初斷分別二障的凡性，獲得無漏聖性。2.具證人、法二空，簡非二乘的但證人空。3.能利益自、他，簡非二乘的但能自利。由此三因能生大喜之故，所以名叫極喜地。

二、離垢地：菩薩於初極喜地，雖具清淨尸羅禁戒，但離性罪的粗重。到此更能遠離遮

罪微細毀犯的煩惱塵垢，所以名叫離垢地。

三、發光地：此地菩薩，成就心一境相的殊勝妙定，而爲廣大教法的總持。因定斷障聞思轉勝，能發無邊勝妙慧光，所以名叫發光地。

四、燄慧地：此地菩薩，安住於四念處等三十七科的菩提分法，以智慧滅一切煩惱，如火燒薪，慧燄增勝，所以名叫燄慧地。

五、極難勝地：眞智無分別；俗智有分別，這二智的行相是互相違反的。此地菩薩，能卽眞觀俗；卽俗觀眞，合此相違的二智，使之相應。這是前四地所極難成辦的，所以名叫極難勝地。

六、現前地：此地菩薩，觀十二支緣起，安住諸法緣生無性的如智，引發無分別的最勝般若，使之現前，所以名叫現前地。

七、遠行地：前六地中，觀十二緣起。尙執有流轉還滅相的細境，不能於空中起有勝行。此地菩薩，能於空中起有勝行，遠至無相功用的最後邊際，超過了世間及出世間的二乘道，所以名叫遠行地。

八、不動地：前七地菩薩，雖也不爲一切有相所動；但猶有加行功用，不能自在的任運而轉。此地菩薩，能自在任運不依加行功用，一切煩惱都動他不得，所以名叫不動地。

九、善慧地：此地菩薩，成就微妙的法、義、詞、辯四無礙解，能徧於十方善說法要，

成利他行。這四無礙解，亦名四無礙智，智卽慧，爲此地菩薩最初所證，所以名叫善慧地。

十、法雲地：此地菩薩，總緣一切教法的共相境智，其大如雲，所以名爲大法智雲。智裏藏着大陀羅尼、三摩地門的衆德，如雲含水，蔭蔽着一切如虛空似的那樣廣大的粗重二障，不令現前。這殊勝功德充滿了所證的法身，所以名叫法雲地。

像這以上所說的十地，是以總攝有爲、無爲的功德爲自性的。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。

戊二　解十勝行

己一　釋波羅密

十勝行者，卽是十種波羅密多。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：謂廻向方便善巧、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：謂變受用法樂智、成熟有情智。

上來已解第一因的十地竟，此下該講第二因的十勝行了。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。今一一釋之如左：

一、施有三種：1. 財施——卽犧牲金錢財物，給濟貧困，以資益他身。2. 無畏施——卽以大無畏精神，救人脫離險難，解除其恐怖心理，以資益他心。3. 法施——卽隨宜說法，以資他善根。

二、戒有三種：1. 律儀戒——卽嚴守戒律儀則，以防止過非。2. 攝善法戒——卽攝持應修應證的一切善法。3. 饒益有情戒——卽拔濟衆苦，利樂有情。

三、忍有三種：1. 耐怨害忍——卽菩薩對一切衆生都不起煩惱，卽令衆生無端以怨敵加害，亦能忍耐。2. 安受苦忍——卽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。3. 諦察法忍——卽諦審觀察一切法本來不生今亦不滅的眞理，而安忍不動。

四、精進有三種：1. 被甲精進——卽修行波羅密多，如勇士身被堅甲上陣作戰一樣，沒有怯弱。2. 攝善精進——卽於一切善法，加行精進。3. 利樂精進——卽利樂自他精進不息。

五、靜慮有三種：1. 安住靜慮——就是安於現法樂住而不動。2. 引發靜慮——就是由靜慮所引發的神通妙用。3. 辦事靜慮——就是成辦利生事業。

六、般若有三種：1. 生空無分別慧——就是了達人空，而不起人我見的智慧。2. 法空無分別慧——就是了達法空，而不起法我見的智慧。3. 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。

七、方便善巧有二種：1.迴向方便善巧——就是菩薩行六度時，將所集的善根功德，迴轉趣向於一切有情，共求無上正等菩提。是爲大智。2.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。

八、願有二種：1.求菩提願——就是菩薩發願成無上佛道。2.利樂有情願——就是菩薩發願度無量衆生。

九、力有二種：1.思擇力——就是菩薩以思惟抉擇之力，知所當行與不當行。2.修習力——就是以修習力，修習所思擇的當行之法。

十、智有二種：1.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。2.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

己二　諸門分別

此十性者：施以無貪及彼所起三業爲性；戒以受學菩薩戒時三業爲性；忍以無瞋、精進、審慧，及彼所起三業爲性；精進以勤及彼所起三業爲性；靜慮但以等持爲性；後五皆以擇法爲性，說是根本，後得智故。有義：第八以欲、勝解及信爲性，願

以此三爲自性故。此說自性，若並眷屬，一一皆以一切俱行功德爲性。

這十波羅密的自體是什麼？今一一明之左：

一、施波羅密，是以無貪及所起的身、語、意三業爲體性的。因爲布施必以無貪爲先決條件，而無貪必與思俱，由思發動身、語二業，方能成施。

二、戒波羅密，是以正受菩薩戒及學菩薩戒時的三業爲體性的。因爲律儀戒唯重身語；菩薩戒雖意業亦不許犯，如文殊問經說：『若心分別男女非男女等是波羅夷，乃至於樹葉欲取，犯僧伽婆尸沙』。

三、忍波羅密，是以無瞋、精進、審慧，及彼三業爲體性的。例如論上所說的菩薩耐怨害忍，卽是以無瞋及所起三業爲性；安受苦忍，卽是以精進及所起三業爲性；諦審法忍，卽是以審慧爲性的。

四、精進波羅密，是以勤勇及彼所起的三業爲體性的。如前所謂的「被甲」等三，俱通三業。

五、靜慮波羅密，唯以平等持心的三摩地定爲體性，不通三業。

六至第十這最後的五種波羅密多，都是以擇法爲體性的。因爲論上說，第六的般若波羅密多是根本智；其餘的四種波羅密多是後得智攝。然有師釋謂：餘義無諍，唯第八波羅密，

是以欲、勝解、信爲自性的，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性，總以五蘊爲十度體。

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、廻向最勝，謂要廻向無上菩提。七、清淨最勝，謂要不爲二障間雜。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。

這十度的名相，是怎樣建立的呢？要爲七最勝之所攝受，方可建立。現在把這七種最勝說在下面：

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，所以要安住於菩薩種性，方能成其爲度。

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、事四最勝，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，迴避人天小果，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。

倘若不是這七種最勝之所攝受，則其所行的施等，就不是到彼岸了。因此施等十種，對於波羅密多，是不是能够建立，一一都應當以四句分別。茲舉一布施爲例：1.施而非度，就是離了七最勝所行的布施。2.度而非施，就是依七最勝所行的戒等餘度。3.亦施亦度，就是依七最勝所行的布施。4.非施非度，就是離了七最勝所行的戒等餘度。布施如是，餘度可知。

此但有十不增不減者，謂十地中，對治十障，證十眞如，無增減故。復次，前六不增減者，爲除六種相違障故；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。又由施等，不住涅槃，及由後三，不住生死，爲無住處涅槃資糧。由此前六不增不減。後唯四者，爲助前六，令修滿足，不增減故。方便善巧，助施等三；願助精進；力助靜慮；智助般若，令修滿故。如解深密廣說應知。

爲什麼這波羅密多的名數，剛好有十，不增不減呢？因爲在菩薩十地中，所對治的障有十；所證的眞如亦有十，都是無增無減，所以能對治的波羅密多，也只好唯有十了。這是總解。復次以下，是把十波羅密多，分爲前六後四，次第明其不增不減的所以。前六之所以不增不減者，其理由有如下六種：

一、爲的要除滅慳吝、犯戒、嗔恚、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。怎樣叫做增上生道？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？1.布施能給有情資財。2.持戒能不損惱有情。3.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？1.精進雖未能伏滅煩惱，却能勤修善品加行而不爲煩惱所傾動。2.靜慮能永伏煩惱。3.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，亦不住於生死的染汚，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。

由於以上所說的六種理由，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？因爲他是助成前六度，使之修學滿足的，所以也唯有四不增不減。若分開來說：1.方便善巧，能攝受有情以助成施等三度。2.願，能以宏誓助成精進。3.力，能如理作意，以勝解助成靜慮。4.智，能從定所發慧以助成般若。

如是十度，能令菩薩修學圓滿，在解深密經裏有詳細的解釋，是應當知道的。

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。

十波羅密，爲什麼要有由施到智的一定次第？這有四種理由：一、由前前引發後後。就是每一前度引發每一後度。如施引戒、戒引忍，乃至力引智。二、由後後持淨前前。就是由每一後度持每一前度，使之清淨。如戒能持施，使之不惱不害等。三、又前前粗，後後細故。就是以行相粗細而分前後的。如施相最粗，立爲第一；戒細於施，立爲第二；乃至智相最細，立爲第十。四、易難修習。就是修習波羅密，先易後難。如施爲最易，戒比施難，乃至智爲最難。

十波羅密多的次第，就是這樣建立的。至於解釋波羅密多的總名，及施等的別名，都如攝大乘論等餘處所說，此不繁舉。

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。

這十波羅密多，有五種修習法則：一、依止任持修——就是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。

依此五種修習的法則，來修習十波羅密多，皆得圓滿。至於五種修的行相，如雜集論等的廣說。

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。

這十度的相攝，是每一度都攝一切度。因爲十行是互相隨順的。若依修前度行引起後度而論，則前攝於後，有戒皆施，因爲後必待前，方得生起；後不攝前，有施非戒，因爲前不待後，自能生起。若依修後度行持淨前度而論，則後攝於前，有施皆戒，因爲前度必待後度

的任持，方得清淨；前不攝後，有戒非施，因爲後度不待前度，自能清淨。若依純雜修習而論，則展轉相望，應作四句分別，例如：1.施而非戒；2.戒而非施；3.亦施亦戒；4.非施非戒。前二是一行純修，後二是諸行雜修。

此實有十而說六者，應知後四第六所攝。開爲十者，第六唯攝無分別智，後四皆是後得智攝，緣世俗故。

這波羅密多，實有十種，然而有處但說爲六者；應知，那是因爲最後的方便善巧、願、力、智這四度，統歸第六的般若所攝了。爲什麼有處又開六爲十呢？那是因爲第六唯攝無分別智，後四都是後得智攝，爲緣世俗，起後得故。

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。

這十度所得的果，屬於有漏的有四果，就是在五果中除去了離繫果。屬於無漏的也有四果，就是在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；或言有漏無漏，具說有五。

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。

十度與三學怎樣相攝？此下先出三學名體，次明相攝。戒學有三：一、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。

這大乘戒與二乘戒有共與不共的分別。什麼叫做共？卽殺、盜、淫、妄的性戒（佛縱不制此戒，犯亦有罪），這是大、小乘所共同受持的。什麼叫做不共？卽飲酒等的遮戒，（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，都如餘處所說，此不繁擧。

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。

定學有四：一、大乘光明定——謂此定能發智慧光明，照了大乘的理、教、行、果。二、集福王定——謂此定菩薩，能任運自在集無邊福德，好像有國王那樣大的勢力，無人和他相等成雙。三、賢守定——得了此定的菩薩，能守護世、出世間的賢善之法，不使亡失。四、健行定——佛菩薩的大行剛健勇猛，叫做大健有情。健行定，就是大健有情之所行。

因爲攝大乘論上，說有：所緣、種種、對治、堪能、引發、作業的六種差別。其第二的種種差別，就是這裏所謂的四種定學，所以說「此四、所緣、對治、堪能、引發、作業，如餘處說」。

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。

慧學有三：一、加行無分別慧——這帶相觀心，猶有所得的加行慧，非無分別，但能引發根本無分別慧，從其所引名無分別。二、根本無分別慧——一念眞如，無能緣、所緣之別，而爲出生一切功德法的根本，所以名爲根本無分別慧。三、後得無分別慧——這是根本無

分別慧後所得之慧，能分別一切差別諸相，從其所得名無分別。

這三種慧學，是離於無作意、有尋伺、想受滅、大種、計度五法爲自性；以非心是心爲所依；以聞熏習爲因緣；以二無我所顯的眞如爲所緣；以無分別智爲行相的，還有任持、助伴等，都如餘處攝大乘等所說。

如是三慧，在資糧、加行的初二位中：以種子而論，則三慧俱有，因爲法爾有無漏種子；若以現行而論，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，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；若到八地以去，那現行就唯有根本、後得二慧而沒有加行了，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。

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，徧策三故。若隨顯攝：戒攝前四，前三如前，及守護故；定攝靜慮；慧攝後五。

上來出三學名體竟，現在是講三學與十度相攝。若約三學的自體相攝爲論：那就是戒學唯攝戒度；定學唯攝靜慮；慧學唯攝最後的般若等五度了。若和資助三學的伴侶並論，則三學具攝十度。若隨作用而論相攝：則戒學攝前三度，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；慧學攝最後五度；至於精進一度，則三學俱攝，因爲他能够普徧的策勵三學。若隨顯現而論相攝：則戒學攝前四度，因爲前三度的施、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。

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。

上來講三學與十度相攝竟，現在是講十度與五位相攝。這十度與五位的相攝，是一一位中皆具十度，特別是在第四的修習位中其相最顯，因其通有漏、無漏，能行不住有、無二邊的中道大行之故。然在資糧、加行的初二位中，則有頓漸之別：若是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，那就無論種、現俱通有漏、

無漏了。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，已得了生空無漏智故。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；八地已去，種子通有漏、無漏，現行唯通無漏。在第五的究竟位中，那就無論種、現，都唯通無漏了。

此十因位，有三種名：一、名遠波羅密多，謂初無數劫，爾時施等勢力尙微，被煩惱伏，未能伏彼，由是煩惱不覺現行。二、近波羅密多，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。

這十度，在尙未成佛的因位中，有三種不同的名稱：一名遠波羅密多——就是菩薩在最初無數大劫的修行期間，距果地尙遠，這時所行施等波羅密多，僅能於一行中修一行，勢力還嫌微弱，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了。二名近波羅密多——就是菩薩由第一無數大劫進入第二無數大劫的修行期間，距果地較近，這時的施等波羅密多，已能於一行中修一切行，勢力漸漸增强，不但不被煩惱所伏，而且能伏彼煩惱，由斯伏煩惱故，作意方起。三名大波羅密多——就是菩薩由第二無數大劫進入第三無數

大劫的修行期間，將得菩提大果，這時所行施等波羅密多，更能於一切行中修一切行，勢力急轉增勝，能畢竟降伏一切煩惱，因此那煩惱就永遠的不起現行了。然，猶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。

己三　總攝義門

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。

這十度義類的差別，如解深密經所說：度清淨、度最大、度威德、度因果等，實有無量無邊之多，本論惟恐學人厭惡繁文，故略示綱要。十度雖實爲十地所皆修，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。

戊三　解十重障

己一　別釋障義

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。二眞見道

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，何用復起解脫道爲？斷惑證滅，期心別故。爲捨彼品粗重性故。無間道時雖無惑種，而未捨彼無堪任性。爲捨此故，起解脫道及證此品擇滅無爲。

上來已解第二因的十勝行竟，向下該講第三因的十重障了。一、異生性障——就是由分別而起的所知、煩惱二障，卽依彼能生現行的二障種子，來建立異生性，所以名爲「異生性障」。此障在未入見道已前，全然未斷，不達二空，名異生性。若入見道，各望自乘所斷，名得聖性，所以說：二乘的見道現在前時，唯斷一煩惱障種，名得聖性；菩薩的見道現在前時，具斷煩惱、所知二障種子，名得聖性。

有薩婆多等，作這樣的問難：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：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。

又有小乘問難：我們的無間道裡，猶有惑種，可以再起解脫道來對治此惑，你們在無間道時，既無惑種，那還要再起解脫道幹麼？答：這有兩種解釋：一、無間道能够斷惑，解脫道能够證滅，二心的期望有別，所以無間道既已斷惑，還得要再起解脫道以證滅理。二、無間道時雖無惑種，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。

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，卽是此中異生性障。二、惡趣雜染愚，卽是惡趣諸業界等。應知愚品，總說爲愚。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。

雖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，而不說所起業果者，因爲煩惱是業果的根本之故。由此說初地菩薩，斷二種愚及彼粗重。什麼叫做二愚？一、執着我法愚——此愚執着心外有實我、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——此愚卽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，果是因愚所惑，他們都是屬於愚品的，所以總說爲愚。到後面諸地所說的愚，都準此例釋。或者，彼初地唯說與利、鈍障品俱起的二愚，不說其餘的煩惱，如：第一的執着我、法，是與利障俱起的愚；第二的惡趣雜染，是與鈍障俱起的愚。至於所謂「彼粗重」的話，那是爲顯示彼二愚的種子，或爲顯示二愚所起的無堪任性。例如：瑜伽論說，入第二定，說斷苦根，苦根的種子初定已斷，今第二定所斷的苦根雖非現種，而名爲粗重。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。

雖初地所斷，實通二障，而異生性障，意取所知。說十無明，非染汚故，無明卽是十障品愚。二乘亦能斷煩惱障，彼是共故，非此所說。又十無明不染汚者，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，時旣淹久，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，助願受生，非如二乘速趣圓寂。故修道位，不斷煩惱，將成佛時，方頓斷故。

雖初地見道所斷，實通二障，然今所說的異生性障，其意唯取所知，不取煩惱。因爲攝論上說，以十種無明望二乘來說，不得謂爲染汚，若取煩惱，那十種無明便亦通汚染，而爲

十障品之愚了。爲什麼不說初地無明通煩惱障呢？因爲二乘聖者也能斷煩惱障，斷煩惱障是與二乘所共，所以不在這大乘所說的範圍。還有，說十無明爲不染汚者，是依十地修所斷說的，若依見所斷說，那就不是不染汚了。雖此十地修道位中，亦伏煩惱斷彼粗重，然而那不是正意，因爲還沒有斷煩惱的隨眠，故此不說。

問：既依十地修所斷說，何以初地但說異生性障，不說修所斷障呢？答：按道理說，實在初地住、出的修道位中，亦斷俱生所知一分，然今唯說分別起的異生性障，不說俱生的修所斷障者，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，准此應知皆從初地所說。

問：怎樣知道初地等出了入心的見道之後，更斷餘惑呢？答：住地心與滿地心（卽出地心）中，所經過的時間，既很久遠，按道理說，應當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：菩薩於眞見道得現觀諦已，復於十地的修道位中，唯修永斷的所知障道，留着煩惱障不斷，以助悲願受生，隨類應化，他不如二乘的速斷煩惱而趣於圓寂涅槃。所以菩薩在修道位中不斷煩惱，直到將成佛時，才一齊頓斷。

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，卽是此中俱生一分。二、種種業趣愚，卽彼所起誤犯三業。或唯起業，不了業愚。

二、邪行障——就是有情的所知障中，與生俱起的俱生一分，及由彼障所起誤犯的身、語、意三業。這三業在初地猶有誤犯，能障二地極淨尸羅，使不得淨；入二地時便能永斷，不再誤犯。由斯、說二地所斷，有二種愚及彼粗重。什麼叫做二愚？一、微細誤犯愚——就是這所知障中的俱生一分。這俱生惑所誤犯的愚痴，微細難知，所以叫做微細誤犯愚。二、種種業趣愚——就是從彼障所起的誤犯三業。此所發業，並非招感生死惡果的縛法，所以這裡的「趣」字是毀責之詞，不得謂爲能取惡果的能取趣。至於「粗重」二字，義如前釋，此不別解。

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。

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，卽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，卽是此中能障總持聞思慧者。

三、闇鈍障——也就是所知障中的俱生一分，令所聞、所思、所修的法，立卽忘失，不復記憶。因此這闇鈍障，能障三地的殊勝無漏禪定，與總持法、義、咒、忍的陀羅尼；及由彼禪定、總持所發的聞、思、修三慧。此障二地未斷，入三地時，便能永遠的斷除。由斯說三地所斷有二種愚，及彼二愚所起的粗重。

什麼叫做二愚？一、欲貪愚——就是這裏能障勝定及修慧的那個愚。因修慧與定相近，所以偏說，並非不障聞思。問：欲貪，屬於煩惱，何以所知障亦名欲貪？答：因爲彼所知障，過去多與煩惱中的欲貪俱起，所以名欲貪愚，並不是所知障的體名爲欲貪。今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——就是這裏能障總持聞思慧，使之不得圓滿的那個愚。因爲聞思與總持相近，所以偏說，並非不障修慧。

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，與餘煩惱爲依持故。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，卽是此中定愛俱者。二、法愛愚，卽是此中法愛俱者。所知障攝二愚斷故，煩惱二愛亦永不行。

四、微細煩惱現行障——也是所知障中的俱生一分，屬於第六意識俱生的身見、我見、我愛、我慢等所攝。這煩惱現行障，何以名爲微細？其故有三：1.他在第六識中，不是屬於分別身見等的粗猛上品，及獨頭貪等的中品，而是屬於最下品的無記性。2.他是任運而起，不是假强思作意而緣境的。3.他遠自無始以來，就是隨逐於身而起現行的。由有此三，所以名爲微細。這微細的煩惱現行，能障四地的菩提分法，不使證入；入四地時，得觀身不淨、觀法無我等慧，便能永斷。

問：既是所知障，有何因緣立煩惱名？答：彼所知障，往昔多分與第六識中任運而生的執我見等煩惱同體俱起，所以說煩惱名。今四地中，既得無漏菩提分法，彼所知障，便能永滅，這我見等，也就永遠的不起現行了。

問：爲什麼我見等，在初二三地不斷，到第四地才斷呢？答：初地行施、二地行戒、三地行修，這三福業事未證菩提分法，與世間相同；今第四地證得菩提分法，方名出世，所以才能够永害分別、俱生的二身見等。問：怎知這微細煩惱，唯與第六識俱，不與第七識俱呢？答：與第七識俱的執我見等，因爲與無漏道的性質相違，所以到八地以去無漏相續時，才能永斷不行；七地以前猶有有漏，所以還得現起，俾與其餘的貪瞋等煩惱作爲依持。又、與此第六識俱的身見等粗；與彼第七識俱的身見等細，粗的先伏，細的後伏，所以這微細煩惱，唯與第六識相應。

所謂身見等，非但指貪瞋癡慢等的本惑，及其餘俱起的隨惑而言；而且亦攝無始以來，屬於所知障攝的定愛、法愛。前三地，於彼定、法猶生愛着，入四地時，方能永斷。因爲一入四地，便得菩提分法，這菩提分法，特別與彼定、法二愛是相違背的。

由斯四地說斷二愚及彼粗重。怎樣叫做二愚？一、等至愛愚——「等至」是定的別名；等至愛愚，就是這三地中與定愛相應的愚法。二、法愛愚——就是這三地中與法相應的愚法。屬於這所知障的二愚斷了，那煩惱障的二愛，也就永遠的不起現行了。

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，卽是此中厭生死者。二、純作意向涅槃愚，卽是此中樂涅槃者。

五、下乘般涅槃障——這也是所知障中的俱生一分，能令行人厭離生死，樂趣涅槃，同下劣的聲、緣二乘，厭苦欣滅一樣。彼障四地猶有，能障五地無差別道，不令證入；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。因此說第五地斷二種愚及彼粗重。什麼叫做二愚？一、純作意背生死愚——此種愚痴，不達生死如幻本無可離，而作意背離，就是這四地中的厭生死者。二、純作意向涅槃愚——此種愚痴，不達涅槃非實本無可向，而作意趣向，就是這四地中的樂涅槃者。

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，卽是此中執有染者，諸行流轉染分攝故。二、相多現行愚，卽是此中執有淨者，取淨相故。相觀多行，未能多時住無相觀。

六、粗相現行障——這也是所知障中的俱生一分，由前五地現觀四諦，執實有苦集的染

相，滅道的淨相。此相望後緣起的細相爲粗，所以說是粗相現行障。彼粗相現行，能障六地的無染淨道，不令證入；入六地時，緣眞如理，染淨平等，便能永斷。由斯六地說斷二愚及彼粗重。什麼叫做二愚？一、現觀察行流轉愚——就是這裏執實有染相的行人，現觀苦集諸行流轉，爲有漏染分所攝。二、相多現行愚——就是這第五地中執有淨相的行人，因執取無漏淨相，多作有相觀行，而未能多時住於無相妙觀。

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，卽是此中執有生者，猶取流轉細生相故。二、純作意求無相愚，卽是此中執有滅者，尙取還滅細滅相故，純於無相作意勤求，未能空中起有勝行。

七、細相現行障——也是所知障中的俱生一分。由前地作緣起觀，不達無相空理，尙執有流轉的生相，還滅的滅相。這生滅相的現行，望前粗相的四諦爲細，所以說是細相現行障。彼障能障七地的妙無相道，不令證入；入七地時緣無相眞如，便能永斷。由斯說第七地斷二種愚及彼粗重。什麼叫做二愚？一、細相現行愚——就是這第六地中執有生相的行人，他還執取有流轉的微細生相。二、純作意求無相愚——就是這第六地中執有滅相的行人，他還

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。

八、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，雖恒相續而有加行；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。

八、無相中作加行障——這也是所知障中的俱生一分。令第七地於無相觀猶作加行，不能自然的任運而起。前五地的觀心尚劣，所以作有相觀時多，無相觀時少；進而到了第六地觀染淨平等，所以作有相觀時少，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；雖純無相觀恒時相續，而猶有加行；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，如是加行，能障第八地中的無功用道，令不得入；所

以若得入第八地時，便能永遠的斷除了彼加行障；由於加行障的永斷之故，所以才獲得了任運現相、現土的二種自在。因此說第八地斷二種愚及彼粗重。什麼叫做二愚？一、於無相作功用愚——就是第七地中，於無相觀尙有加行功用的那種愚痴。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痴。

八地以上，因爲純無漏道不加功用的任運現起之故，所以三界煩惱就永遠的不現行了。不過第七識中的微細所知障，還是可以現起的。這是什麼緣故呢？因爲八地的生空智果，與彼第七識的法執末那，不相違故。

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，卽於所詮總持自在，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，卽於能詮總持自在，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，卽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，善達機宜巧爲說故。愚能障此四種自在，皆是此中第九障攝。

九、利他中不欲行障——這也是所知障中的俱生一分。能令第八地菩薩，雖得無功用道，猶樂無相，就着寂滅，而於利樂有情之事不欲勤行，只是勤修自利。彼不欲行障，能障第九地的義、法、詞、辯四無礙解，不令證入；入九地時，便能永斷。因此說第九地斷二種愚及彼粗重。

什麼叫做二愚？一、於無量所說法、無量名句字、後後慧辯的陀羅尼自在愚——就是以一陀羅尼貫通三無礙辯：1.於無量所說法陀羅尼自在者，就是「義無礙解」，在所詮釋的義理上能總持自在。因爲菩薩說法，能於一義中現一切義故。2.於無量名句字陀羅尼自在者，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。3.於後後慧辯陀羅尼自在者，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，能於一方的音聲中現一切音聲故。二、辯才自在愚——什麼叫做辯才自在？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，都是這裏第九「利他中不欲行障」所攝。

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，卽是此中障所起事業者。二、悟入微細秘密愚，卽是此中障大法智雲及所含藏者。

十、於諸法中未得自在障——這也是所知障中的俱生一分。能令第九地菩薩，雖得四無礙解，猶於諸法不得自在。彼障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。入十地時得大法智，便能永斷彼障。因此說十地斷二種愚及彼粗重。什麼叫做二愚？一、大神通愚——就是這第九地裏能障所起利他事業的諸大神通，不令顯現的那種愚痴。二、悟入微細秘密愚——就是這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，不令悟入的那種愚痴。

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，卽是此中微所知障。二、極微細礙愚，卽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。

這第十地菩薩，雖於陀羅尼門、三摩地門，及所起事業等法，得到了自在；然而猶有殘

存的餘障，還未能名爲最極。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，才能頓斷彼障入如來地。因此說佛地斷二種愚及彼粗重。什麼叫做二愚？一、於一切所知境極微細著愚——就是第十地裏尙有俱生微所知障的執着，那種愚痴。二、極微細礙愚——就是這十地裏尙有一切任運煩惱障種的那種愚痴。

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。

己二總明伏斷

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，而不爲失。八地以上，畢竟不行。

上來於別釋十重障中，因爲乘便解釋佛地障故，成爲十一障了。這十一障，總爲煩惱所知二障所攝。向下是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裡，無分別智起時，最初便斷，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。

屬於修道所斷的俱生種子，到金剛喻定現前的時候，才能一切頓斷。然而，彼俱生現行，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。

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。第七俱起猶可現行，法空智果起位方伏。前五轉識，設未轉依，無漏伏故，障不現起。

上來說煩惱障伏斷位次竟，現在是講所知障的伏斷位次。所知障中，屬於見道所斷的分別種子，也在菩薩極喜地的見道初斷；至於彼障的分別現行，也在極喜地前的加行位時已被伏斷了。屬於修道所斷的俱生種子，在十地中一地一地的漸次斷滅，直到金剛喻定現前的時候，才能永遠斷盡；至於彼障的俱生現行，那在未登地前，就已開始漸伏，乃至十地才永遠伏盡。

八地以上，與第六識俱的所知障，就不再現行了，因二空的無漏觀智及漏盡定果，相續不斷，能違彼故；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；前五轉識的所知障，設若還沒有轉依，就由第六識俱的無漏所伏，不令現起。

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。

問：若如前說，俱生的煩惱障種，十地不除，爲什麼瑜伽四十八說，二障三位中斷呢？答：雖於修道位的十地中，都不能斷滅煩惱障的種子，然而彼煩惱障的粗重，也可以漸漸斷滅。因此，彼論說煩惱、所知二障粗重，一一都有三位斷義。斷煩惱障的三位是：1.極喜地，斷上中品煩惱；2.決定位，斷下品煩惱；3.金剛位，斷三品煩惱的習氣隨眠。斷所知障的三位是：1.在皮；2.在膚；3.在肉；如其次第的配屬同前。

問：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。

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，三乘見位眞見道中，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，合爲一聚，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，品類差別有衆多故。

問：斷二障種子時，其漸頓怎樣？玆解答如左：

與第七識俱的煩惱障種子：在聲聞、緣覺、菩薩，這三乘聖者，將要證得無學果時的一剎那中，三界頓斷。與第七識俱的所知障種子，在菩薩將成佛時的一剎那中，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，所以能够頓斷。

與其餘六識俱的煩惱障種子：屬於見道所斷的，在三乘見道位的眞見道中，一切頓斷；屬於修道所斷的，那就隨其根的鈍利所應而有漸頓之別了。例如：有一類漸次得果的鈍根二乘，他於三界九地的八十一品煩惱，必須一地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；菩薩要到起金剛喻定時，於一刹那中，三界頓斷。與六識俱的所知障種子：屬於見道所斷的，菩薩於初地最初的入心，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刹那中，才完全斷盡。因爲他不同唯緣內境的第七識一樣，而是通緣內外粗細境生，品類有很多差別，所以諸地分分別斷。

二乘根純，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，刹那刹那能斷證故。加行等四，刹那刹那前後相望，皆容俱有。

此明三乘四道的同異。二乘行者，因爲根鈍，所以他們於漸斷障時，必各別起無間、解脫二道。就是必須於每一品障，先起無間道以斷惑；再起解脫道以證悟眞理，品品都是這樣的。但於加行、勝進二道，或每品各別起一加行、勝進；或九品總起一加行、勝進，可就沒有一定了。

菩薩行者，因爲根利，所以他們於修道的漸斷障位，並非同二乘一樣別起無間解脫，而是刹那刹那的念念都能斷惑證理；加行、無間、解脫、勝進四道，刹那刹那的前後相望，念

念都容許俱有。略如：以第三品的自品爲無間；望第一品爲勝進；望第二品爲解脫；望第四品爲加行。詳如唯識述記所說。

戊四　解十眞如

十眞如者：一、徧行眞如：謂此眞如二空所顯，無有一法而不在故。二、最勝眞如：謂此眞如具無邊德，於一切法最爲勝故。三、勝流眞如：謂此眞如所流教法，於餘教法極爲勝故。四、無攝受眞如：謂此眞如無所繫屬，非我執等所依取故。五、類無別眞如：謂此眞如類無差別，非如眼等類有異故。六、無染淨眞如：謂此眞如本性無染，亦不可說後方淨故。七、法無別眞如：謂此眞如雖多教法，種種安立而無異故。八、不增減眞如：謂此眞如離增減執，不隨淨染有增減故。卽此亦名相土自在所依眞如：謂若證得此眞如已，現相現土俱自在故。九、智自在所依眞如：謂若證得此眞如已，於無礙解得自在故。十、業自在等所依眞如：謂若證得此眞如已，普於一切神通作業總持定門，皆自在故。雖眞如性實無差別，而隨勝德假立十種。雖初地中已達一切，而能證行猶未圓滿，爲令圓滿，後後建立。

上來能證四因，已解其三，現在該講第四的十眞如了。玆一一分別如左。

一、徧行眞如——這眞如，是初地菩薩證人、法二空所顯的平等如理，徧法界裏沒有一法無眞如存在。

二、最勝眞如——這眞如，是第二地菩薩遠離了微細遮罪的煩惱塵垢之所證，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——這眞如，是第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——這眞如，是第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——這眞如，是第五地菩薩合眞俗二觀，無生死、涅槃的差別之所證，他不同眼等隨着有情類而有別異一樣。

六、無染淨眞如——這眞如，是第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——這眞如，是第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——這眞如，是第八地菩薩於無功用道中離了增、減二執的如理，他不隨着得淨而起增執；斷染而起減執。卽此離增減執，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——就是第九地菩薩，證得了這眞如已後，便能於四無礙解，獲得了善說法要的自在，成利他行。

十、業自在等所依眞如——就是第十地菩薩，證了這眞如已後，普徧於利樂有情的一切神通作業、陀羅尼的總持、三摩地的勝定，都能够自在無礙。

問：眞如性元是一味，何以分爲十種？答：雖眞如性，實無差別，而隨其所證、能證的勝德，假立十名。雖於初地之中已經通達了一切如理，而於能證的行位，還沒有圓滿，爲令行位圓滿，所以才於初地之後而又後，依次建立了十種眞如。

丁二　明所證果

戊一　結前起後

如是菩薩於十地中，勇猛修行十種勝行，斷十重障，證十眞如，於二轉依便能證得。

上來明能證因竟，此下明所證果。今先結前起後以發論端。像這前來所說的菩薩，在十地中，勇猛修行十種勝行，斷十重障，證十眞如，於菩提、涅槃的二轉依果，便能證得。

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，亦名爲轉。二、通達轉：謂通達位，由見道力，通達眞如，斷分別生二障粗重，證得一分眞實轉依。三、修習轉：謂修習位，由數修習十地行故，漸斷俱生二障粗重，漸次證得眞實轉依。攝大乘中，說通達轉，在前六地。有無相觀，通達眞俗間雜現前，令眞非眞，現不現故。說修習轉，在後四地。純無相觀，長時現前，勇猛修習，斷餘粗重，多令非眞，不顯現故。

轉依位的差別，略有六種：一、損力益能轉——就是在第一的資糧位、第二的加行位裏，由於修習決定的勝解力，及慚愧的勝德故，損減了根本識裏的染種勢力；增益了根本識裏的淨種功能，雖未斷二障種子實證轉依，然而已能漸伏二障現行，也得名之爲轉。二、通達轉——就是在第三的通達位裏，由於見道的無分別力，通達了眞實如理，斷了分別生的二障粗重，證得了一分的眞實轉依，所以名爲通達轉。三、修習轉——就是在第四的修習位裏，由於數數不斷的修習從初地住心到十地滿心的波羅密多，漸次斷了俱生的二障粗重，漸次證得了眞實轉依，所以名爲修習轉。

然攝大乘論上說，通達轉在前六地，並非見道者；那是約有相觀通俗；無相觀通眞，這樣通達眞俗間雜現前來說的。就是說：或作有相觀時，令非眞現前，眞不現前；或作無相觀時，令眞現前，非眞不現。因此他與本唯識論約通達徧行眞如，而說初地見道爲通達轉，並不相違。

攝大乘中又說，修習轉在後四地，並非十地者；那是約純無相觀長時現前，勇猛修習斷餘粗重，多令非眞不得顯現來說的。因此他與本論約漸證眞如，說十地爲修習轉，並不相違。

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，唯能通達生空眞如，斷煩惱種，證眞擇滅。無勝堪能，名下劣轉。六、廣大轉：謂大乘位，爲利他故，趣大菩提。生死涅槃，俱無欣厭，具能通達二空眞如，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。

四、果圓滿轉——就是在第五的究竟位裏，由於曾經三大阿僧企耶（無數長時），修習

無邊之多而又難行的勝行——波羅密多，直到金剛喻定現前的時候，永遠斷除了本來的二障粗重，頓時證了究竟佛果而圓滿轉依，窮未來際，利樂有情，無有盡時。所以名爲果圓滿轉。五、下劣轉——就是二乘的有、無學位，他們專求自利，不求利他；厭生死苦，欣寂滅樂；唯能通達生空眞如，不達法空；唯斷煩惱障種，不能斷所知障；唯由眞智的揀擇力證滅諦涅槃，沒有一切智的勝堪能法證菩提大果。所以名爲下劣轉。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、法空的二空眞如，雙雙的斷了所知、煩惱的二障種子，頓證無上菩提，及大般涅槃。因爲有此一切智的勝堪能，所以名爲廣大轉。

轉依位雖有六種，但這頌中所取的轉依體，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啊。

戊三　釋轉依義

己一　總標

轉依義別，略有四種。

上來釋轉依位竟。此下釋轉依義。轉依在意義上的差別，略有四種。

己二　別釋

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，有漏會習相執所引，未泯相故；加行趣求所證所引，未成辦故。有義：根本無分別智，親證二空所顯眞理，無境相故，能斷隨眠；後得不然，故非斷道。有義：後得無分別智，雖不親證二空眞理，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，是會習故，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。

第一種是「能轉道」。這能轉道又分爲二：一、能伏道——就是能伏煩惱、所知二障隨眠的勢力，使他不能引起二障的現行。這能伏道，通三乘見道前後的有漏、無漏二道，及加行、根本、後得三智。隨其三智的所應，或漸或頓，伏彼二障。就是或以加行智漸伏二障；根本、後得二智頓伏二障。或根本、後得二智亦頓亦漸；加行智則唯漸不頓。二、能斷道

——就是能够永斷二障隨眠。這能斷道，決定不是有漏加行。因爲有漏心，是曾習境及相執所引，未泯相故，所以不能斷惑；加行智，對於趣求所證的眞如及所引的無分別智，都還沒有成辦，所以也不能斷惑。這能斷道既非有漏加行，那當然是無漏根本後得的無分別智了。但對於無漏心及根本、後得智，是否都是能斷道的問題，尙有如下兩家的解釋不同。

第一家說：唯有根本無分別智，親證我、法二空所顯的眞理沒有境相，才能斷二障隨眠；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。

第二家說：後得的無分別智，雖不能親證二空所顯眞理，沒有力量斷行相深遠的迷理隨眠；然而在安立諦及非安立諦明了現前的時候，他不會把安立當作非安立來顚倒取證，所以也能够斷行相淺近的迷事隨眠。

因此，瑜伽論上說：修道位裏有二種斷道：一種是根本無分別智的出世斷道；二種是後得無分別的世、出世斷道。沒有有漏心的純世間道，能够永害隨眠的，因爲有漏心是曾習境及相執之所引故。由於以上所說的理趣，所以諸見所斷迷事的忿等十惑隨眠，及修道所斷無明、二見等的迷理隨眠，唯有根本無分別智，親證二空眞理，才能正式的斷了他們。其餘修道所斷貪、瞋、無明、慢等的迷事隨眠，那就不但根本智能斷，卽後得智亦能斷彼。

二、所轉依，此復有二：一、持種依，謂根本識。由此能持染淨法種，與染淨法俱爲所依，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，謂眞如。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。

第二種是「所轉依」。這所轉依又分爲二：一、持種依——就是第八根本識。由於這根本識能執持染、淨法的種子，而爲染、淨法之所依，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，迷時的一切染法，依之而得生起；悟時的一切淨法，也依之而得生起。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。

庚三　釋所轉捨

三、所轉捨，此復有二：一所斷捨，謂二障種。眞無間道現在前時，障治相違，彼便斷滅，永不成就，說之爲捨。彼種斷故，不復現行妄執我法。所執我法，不對妄情，亦說爲捨。由此名捨徧計所執。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，亦說爲捨。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。

第三種是「所轉捨」。這所轉捨又分爲二：一、所斷捨——就是煩惱、所知二障種子。怎樣斷捨？當對治二障的眞無間道現在前時，那障與治道，就好像無明與明似的敵體相違，彼障便爲治道所斷滅，永遠不能成就，所以說之爲捨。由於彼障種子的斷滅之故，就不會再起現行之妄情，執有我、法了。所執的我法，本非實有，原爲能執的妄情對境而起，今既無妄情爲境所對，則我法亦滅，所以亦說爲捨，因此名捨徧計所執。二、所棄捨——就是二障之餘的有漏善，與十地所生的劣無漏種。到金剛喻定現在前時，引起極圓明純淨無雜的第八本識，不是彼有漏及劣無漏種之所依，所以都永遠的捨了他們。彼種子既已捨棄，那現行的有漏及劣無漏法，就畢竟不生；既永不生，當然也可以說之爲捨，因此名爲捨生死劣法。然此有漏及劣無漏，究於何時捨棄？這問題，尙有如下二師的解釋不同。

第一師說：二障所餘的有漏法種及劣無漏，在金剛喻定現前的時候，都已完全的棄捨了。因爲他們同二障種子，既是俱時而生，當然也是俱時而捨的緣故。

第二師說：金剛心時，還沒有棄捨彼有漏種及劣無漏。因爲他們與無間道並不相違，如何能够棄捨？假使金剛心時已棄捨了他們，便有如下二過：1.菩薩就應當無生死法；若無生死，何以名爲菩薩？2.此金剛心位，就應當無所熏識；若無所熏識，住無間道，就應當名之爲佛；如此，則金剛心後的解脫道，豈不就沒有用了嗎？由於這種道理，應知二障之餘的有漏及劣無漏，必須到金剛心後的解脫道起時，才能棄捨。因爲這時的第八淨識，不是他們所依止之故。

庚四　釋所轉得

辛一　總標

四、所轉得，此復有二。

第四種是「所轉得」。這所轉得又分爲二，後當別解。

辛二　別解

壬一　釋所顯得

一、所顯得，謂大涅槃。此雖本來自性清淨，而由客障覆令不顯。眞聖道生，斷彼障故，令其相顯，名得涅槃。此依眞如離障施設，故體卽是清淨法界。

一、所顯得——就是大涅槃。涅槃何以言大？表示與小乘唯斷煩惱的寂滅不同，所以言大。這大涅槃，雖是從本以來自性清淨；然而，由於客塵煩惱、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，這個名字就叫做得涅槃。因爲這大涅槃，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。

涅槃義別，略有四種：一、本來自性清淨涅槃，謂一切法相眞如理，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，唯眞聖者自內所證，其性本寂，故名涅槃。二、有餘依涅槃，謂卽眞如出煩惱障，雖有微苦所依未滅，而障永寂，故名涅槃。三、無餘依涅槃，謂卽眞如出生死苦，煩惱旣盡，餘依亦滅，衆苦永寂，故名涅槃。四、無住處涅槃，謂卽眞如出所知障，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。

涅槃在釋義上的差別，略有四種：

一、本來自性清淨涅槃——就是一切法相的眞如理性，有如下六種意義：1.雖有染汚的客塵，而自性本淨，並非客塵所能染汚。2.具足無量數的微妙功德。3.無生無滅，湛然凝寂，好像虛空一樣，爲十界凡聖一切有情平等共有。4.與一切法非一非異：一則眞如應有生滅；異則眞如應非法性。5.離一切所取的相，及能取的分別。6.因其非粗心境，所以尋思路絕；非假安立，所以名言道斷。具有如上六義的眞如理性，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——就是眞如出離了煩惱的障蔽，此時雖有微細苦果的依身未滅，而煩惱障却已永遠的寂滅了。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——就是眞如出離了所知障，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。

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，苦依未盡，圓寂義隱，說無涅槃，非彼實無煩惱障盡所顯眞理有餘涅槃。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。

此下是把以上所說的四種涅槃，以三乘來作分別。一切有情無論凡聖，都有初一的「本來自性清淨涅槃」，所以經上說：一切有情本來涅槃。凡夫及二乘有學，還沒證到後三涅槃，唯有初一。未入地的不定性二乘無學，唯有初一的「自性」及第二的「有餘依」涅槃，而沒有「無餘依」及「無住處」的後二涅槃。定性的二乘無學，有前三涅槃，唯無後一。直往大乘且已登地的菩薩，唯有初一及第四的二種涅槃，而沒有第二第三。無學同心且已登地的菩薩，除無無餘涅槃，餘三都有。唯獨我佛世尊，可以說是具備了四種涅槃。

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：佛雖沒有實在苦依未盡的有餘涅槃；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，世尊可以說是具足了四種涅槃。

假使聲、緣二乘有無餘依涅槃的話；爲什麼有處如勝鬘經說彼二乘沒有無餘涅槃呢？答：勝鬘經說彼二乘人無論有餘、無餘涅槃，全都沒有，並不是但說無無餘依，豈有餘依二乘

也沒有嗎？然而，當聲聞等的身、智在時，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，並不是說他實在沒有煩惱障盡所顯眞理的有餘涅槃。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。

又說彼無無餘依者，依不定性二乘而說。彼纔證得有餘涅槃，決定廻心求無上覺，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，親證眞如，永滅感生煩惱障盡，顯依眞理有餘涅槃。彼能感生煩惱盡故，後有異熟無由更生。現苦所依任運滅位，餘有爲法既無所依，與彼苦依同時頓捨，顯依眞理無餘涅槃。爾時雖無二乘身智，而由彼證，可說彼有。此位唯有清淨眞如，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。

又說二乘無無餘依者，是依不定性的二乘說的。因彼不定性二乘，剛纔證得有餘涅槃，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，所以說他爲無無餘依。

定性二乘，深深的躭樂圓寂，厭患生死，緣無我境，得生空觀智，親證眞如，永遠的滅

了能感生死苦報的煩惱障盡，顯示了依眞如理的有餘涅槃。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。

問：爾時的二乘，身智都滅，誰有無餘？答：爾時雖無二乘身智；然而此滅却是由彼所證，所以說他有無餘依，並不是身智在時，說有無餘。

問：二乘既證無餘涅槃，就應當與佛沒有差別，何以仍舊與佛有異？答：這二乘的無餘依位，唯有清淨眞如的離相湛然，寂滅安樂；依斯義故，說彼與佛沒有差別。但他沒有發大菩提心，去做那利樂有情的萬行事業，所以又說他與佛有異。

諸所知障，既不感生，如何斷彼，得無住處？彼能隱覆法空眞如，令不發生大悲般若，窮未來際利樂有情，故斷彼時顯法空理，此理卽是無住涅槃，令於二邊俱不住故。

問：所知障，雖亦發犯毀三業，但障所知，不感生死，如何斷彼便能得無住處涅槃呢？

答：彼所知障，雖不感生死，但能隱覆法空觀智所顯的眞實如理，使之不能發生大悲般若，窮未來際利樂有情，所以斷彼障時，才能顯示法空眞理；這法空眞理，就是無住處涅槃。因

爲緣法空眞如所起的大悲般若，能令於生死、涅槃二邊俱不住故。

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，斷此說得擇滅無爲，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，說爲涅槃，非此涅槃，擇滅爲性。故四圓寂諸無爲中，初後卽眞如，中二擇滅攝。若唯斷縛得擇滅者，不動等二，四中誰攝？非擇滅攝，說暫離故，擇滅無爲唯究竟滅，有非擇滅，非永滅故。或無住處，亦擇滅攝，由眞擇力，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。故四圓寂諸無爲中，初一卽眞如，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。

問：涅槃是以擇滅爲性的，假使所知障亦障涅槃的話，爲什麼斷了彼障，唯證眞如不得擇滅呢？答：由智慧簡擇，離了生死束縛所得的滅，名爲擇滅；彼所知障，既不束縛有情，招感生死，那當然斷彼障已，唯證眞如，不得擇滅了。

問：既然如此，那涅槃也是由離縛而得的，斷所知障不得擇滅，豈能便得涅槃嗎？答：

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，他不同煩惱能縛有情一樣，所以斷彼障時，不得擇滅。然而，由於斷彼障故，使法空眞理得以顯現，這法空理的相本寂滅，所以說名涅槃，並不是這涅槃以擇滅爲性。因此之故，那四種涅槃在諸無爲中，初後的自性、無住二種涅槃，卽眞如無爲；中間的有餘、無餘二種涅槃，是擇滅無爲所攝。

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亦非斷縛，他們在虛空、擇滅、非擇滅、眞如這四無爲中，屬於那個所攝呢？答：非擇滅攝！因爲不動及想受滅這二種無爲，不過是暫時離縛，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，却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。要知道擇滅有二種：一種是滅縛得——就是斷了能招感生死的煩惱所得的擇滅。一種是滅障得——就是斷了煩惱之餘的所知障而證得的擇滅。所以四種涅槃在四無爲中：初一的自性涅槃，卽是眞如；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，假定是暫時伏滅的，屬於非擇滅攝；究竟滅的，那就屬於擇滅所攝了。

既所知障亦障涅槃，如何但說是菩提障？說煩惱障但障涅槃，豈彼不能爲菩提障？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。

問：既然所知障，亦障涅槃，如何聖教上但說是菩提障，不說亦是涅槃障呢？答：這例如：聖教說煩惱障但障涅槃，難道他眞的只障涅槃，就不能爲菩提障嗎？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，聖教上是依這二障的勝用來說的，理實而論，二障都能通障菩提、涅槃二果。

像這以上所說的四種涅槃中，唯有後三是由斷障所顯，名「所顯得」；第一是自性本寂，非所顯得。

壬二　釋所生得

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。此卽四智相應心品。

二、所生得——就是大菩提。這大菩提，雖從本以來，就有法爾能生的種子，然而由於所知障的障礙之故，不得生起。由聖道的力量，斷了彼障之故，令菩提從能生的種子而起現

行，這個名就叫做得菩提。起了現行已後，相續不斷的窮未來際，這就是四智相應心品。

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，現衆色像。

什麼叫做四智相應心品？向後依次解釋，玆先出名體。

一、大圓鏡智相應心品——大圓鏡是智，心品是相應法。就是說，這心品，遠離一切我、我所執，能取、所取的分別，所緣的境及其行相，都微細難知。不忘，卽一切種智不忘失於差別諸相；不愚，卽一切智不愚闇於平等空性。如是性、相清淨，離諸雜染，離雜則純；離染則淨；究竟俱離則圓。這純淨而又圓滿的功德，爲現行和種子的依持，能現自他身土及其餘的三智等影。這樣不間斷的窮未來際，現身土智影，好像一個大圓鏡裏，影現種種色相一樣。

二、平等性智相應心品：謂此心品，現一切法自他有情，悉皆平等。大慈悲等恒共相應，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。

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，證二無我理，所以現一切法自、他有情，都一律平等。大慈悲等，恒與此智相應，隨着十地「覺有情」之所樂，示現化他的受用身土影像差別。這平等性智，是依第七識而轉的；妙觀察智，是依第六識而轉的，所以此智與妙觀察智不共所依。此智大悲平等，是無住涅槃之所建立，如大海水一味不變一樣，相續不斷，窮未來際。

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。於大衆會，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。

三、妙觀察智相應心品——此心品，妙用無方，善能觀察諸法的自相和共相，無礙而轉；又能攝觀無量總持——陀羅尼門、定——三摩地門，及其發生的六度道品、十力等的功德珍寶；在大衆會上，能示現無邊神通，作用差別，皆得自在；雨大法雨，斷一切疑障，令諸有情都獲得了利益和安樂。雖其餘三智亦有此德，而此智爲勝。

四、成所作智相應心品：謂此心品，爲欲利樂諸有情故，普於十方示現種種變化三業，成本願力所應作事。

四、成所作智相應心品——此心品，爲欲令一切有情都得到利樂之故，普徧於十方世界，示現種種變化三業：1.隨類示現變化身業，工技善巧；2.隨機示現變化語業，樂說無礙；3.隨發身、語，似意業轉，而心實不變。以此三業，成就本來願力所應作的利他事業。

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，總攝佛地一切有爲功德皆盡。此轉有漏八、七、六、五識相應品，如次而得。智雖非識，而依識轉，識爲主故，說轉識得。又有漏位，智劣識强，無漏位中，智强識劣，爲勸有情依智捨識，故說轉八識而得此四智。

上來出四智體竟，此明轉識成智。像以上所說這四智相應心品，雖各個心品，決定有二十二法（徧行五、別境五、善十一、所取心），及其能變的種子、所變的現行同時俱起，然而還是智的作用比較增上，故以智名來顯示心品。所以這四智心品，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——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？關於這個問題，有如下兩種答案：1.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。2.在有漏位，智的決斷力

劣，識的分別力强；在無漏位中，智的決斷力强，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。

大圓鏡智相應心品：有義：菩薩金剛喻定現在前時，卽初現起，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，持無漏令不失故。

上來明轉識成智竟。此下是明四智的現起位。大圓鏡智相應心品到什麼時候現起呢？這問題有如下二師的解釋不同：

第一師說：在菩薩金剛喻定現前的時候，卽是大圓鏡智初現起時。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，倘若大圓鏡智在爾時尙未現起，便沒有能持清淨種的識了。

第二師說：不對！這大圓鏡智相應心品，要到解脫道的剛成佛時，方得初起。因爲異熟識種，在金剛喻定現在前時，還沒有頓捨，他與此時的無間道並不相違，不障有漏善及劣無漏法，但與解脫道的佛果決定相違，所以要到解脫道時，才能頓捨異熟，起圓境智。假使金

剛喻定現在前時便起鏡智；那就是金剛喻定，既沒有所熏的識，又沒有無漏法的增長，應當成佛，豈有此理？因此，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，執持着無漏法的種子，令不散失。

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。

平等性智相應心品，在菩薩眞見道的初現前位，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。如是平等觀察俱時而起，違我、法二執，所以於眞見道位，便得初起。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；直到究竟無漏的第十法雲地後，才與第八淨識相依相續的盡未來際。

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。

妙觀察智相應心品的現起，有生空觀品與法空觀品之別：一、生空觀品，在二乘見道的

有學位，亦得初起。從此以後展轉到無學位；或菩薩住、行、向的解行地終；或十地上位，在此中間，假定不是有漏心，或入無心的滅盡定時，都容許現起。二、法空觀品，要到菩薩的見道位——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，假定不是有漏心；或不達法空的生空智果；或無心定時，都容許現起。

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。

成所作智相應心品，由何時現起？這有如下二師的說法不同：

第一師說：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。

第二師說：此心品要到成佛的時候，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，在道理上說，是不相應的。應知漏與無漏，此二取境，明昧不同，他如何能夠發無漏識？由於這種道理的緣故，此智心品，要到成佛的時候，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，他不同餘識，不假作意而恒時現起。

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。

這四智心品的種子，都是本來就有的，要現起便現起，何以有因果分位的差別？雖是本有，然而要藉緣力的熏發，方得現行，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。但這圓滿的佛果，是從本有的無漏種子而生，不再熏成種子。當知佛的果德，並沒有前後勝劣的差別，何用熏爲。

大圓鏡智相應心品：有義：但緣眞如爲境，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，衆像現故。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。緣眞如故，是無分別，緣餘境故，後得智攝。其體是一，隨用分二。了俗由證眞，故說爲後得。餘一分二，准此應知。

上來明現起位竟。此下是明四智心品的所緣境。大圓鏡智相應心品的所緣境，有如下二師的解釋不同：

第一師說：此智心品但緣眞如，不緣俗境。因爲他是緣眞的根本無分別智，而不是緣俗

的後得智，其行相、所緣，都微細得不可測知。

第二師說：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，都不愚迷。佛地經上也說：如來的智鏡裏，無論是六處、六境、六識，這十八界的衆像，都無不顯現。又、此智心品決定緣無漏種子，及身土等的一切影像。前師對「行、緣微細，說不可知」者，那是說果地的鏡智，也如因地的阿賴耶一樣的緣俗，其行相、所緣，因既微細，果亦難知，並不是但緣眞如，不緣俗境。至於二智的差別，那是因爲緣眞的是無分別智；緣餘境的是後得智攝；智體是一，不過隨其功用的不同，分之爲二罷了。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。餘智心品的一體分二，應知准此爲例。

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：但緣眞如爲境，緣一切法平等性故。有義：徧緣眞俗爲境，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。

平等性智相應心品，所緣何境？這有如下三家不同的解釋：

第一家說：但緣第八淨識爲境，也如染汚的第七末那緣第八藏識爲境一樣。

第二家說：但緣眞如爲境，因爲此智心品，是緣一切法平等性的；平等性，就是眞如境界。

第三家說：是徧緣眞俗爲境的。因爲佛地經上說：平等性智，爲證得十種平等性故，所以徧緣眞俗。莊嚴論上也說：緣一切有情自他平等，隨着他們勝解力的差別，示現無邊佛影像故。因此這平等性智相應心品，爲通緣眞俗的根本、後得二智所攝，於理無違。

妙觀察智相應心品，緣一切法自相共相，皆無障礙，二智所攝。

妙觀察智相應心品，是緣一切法的自相、共相爲境的。所以皆無障礙，通爲根本、後得二智所攝。

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：此品亦能徧緣三世諸法，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。若不徧緣，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。

成所作智相應心品，所緣何境？有如下二師的解釋不同：

第一師說：但緣色聲等五種現前塵境。因爲莊嚴論上說：如來的眼等五根，一一根都是在五境上轉的。

第二師說：此智心品，也能够徧緣過去、現在、未來的三世諸法，這樣才不違正理。因爲佛地經上說：成所作智，能起作身、語、意三業的諸變化事，來決擇有情的心行差別，以領受其過去、現在、未來等義。假使不能徧緣諸法，那就無此可能了。

然此心品，隨意樂之力，或緣一法；或緣二法；或緣多法。莊嚴論上，但說五根於五境轉，並不是說唯緣爾境，不緣諸法；所以與徧緣諸法的道理互不相違。

此智心品，因爲是隨着作意而生，緣一切事相之境，起變化三業之故，所以是後得智攝。

此四心品，雖皆徧能緣一切法，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。

這四智相應心品，雖都能徧緣一切法，而其緣境的作用，却是各各有異。大圓鏡智相應心品的作用，能够現起自受用身，及自受用的淨土境相，執持無漏種子；平等性智相應心品的作用，能够現起他受用身，及他受用的淨土境相；成所作智相應心品的作用，能够現起變

化身，及變化的淨穢土相；妙觀察智相應心品的作用，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。像這所生菩提等門的差別，尚有多種，此不繁舉。

辛三　結所轉得

此四心品，名所生得。此所生得，總名菩提，及前涅槃，名所轉得。

這四智心品，就叫做所生得；這所生得的總名，就叫做菩提；再加上前面所顯得的涅槃，就叫做所轉得。

己三　結轉依義

雖轉依義總有四種，而今但取二所轉得，頌說證得轉依言故。

雖轉依義總有：能轉道、所轉依、所轉捨、所轉得的四種差別；然而現在但取第四的涅槃、菩提，二所轉得，不取餘三。因爲頌中說有「便證得轉依」這句話的緣故。

甲三　明因位攝

此修習位，說能證得，非已證得，因位攝故。

這修習位，是說十地能夠證得涅槃、菩提的二種轉依，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。

第五節　釋究竟位

甲一　藉問起頌

後究竟位，其相云何？頌曰：『此卽無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法』。

上來五位已釋其四，此下該釋最後第五的究竟位了。問：這最後的究竟位，他的義相是怎樣的呢？下擧一頌以答所問。第一句頌是出位體；次七字是顯勝德；後八字是簡二乘與三乘別。向後論文依次解釋。

甲二　釋頌文

乙一　出位體

論曰：前修習位所得轉依，應知卽是究竟位相。此謂此前二轉依果，卽是究竟無漏界攝。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。

此下是以論文來解釋頌義。論曰：前修習位裏的所得轉依，應知卽是這究竟位相。怎見

得呢？第一句頌上加一「此」字，就是說這前面的涅槃、菩提二轉依果，卽是究竟位的無漏界攝。二轉依果何以名爲無漏？因其對一切雜染的諸漏，已永遠斷盡；離相應、所緣二縛的非漏，隨之而增，如是性淨圓明，所以名爲無漏。問：二乘、菩薩不是也名爲無漏嗎？答：二乘但空而不明；菩薩雖明而不圓，他們雖名無漏而非究竟。

「界」字的意義是「含藏」，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」字的意義是「因」，因能出生人、天、聲、緣、菩薩這五乘世、出世間的利樂事業。這是總解第一句頌。

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。

外人問難：清淨法界，是涅槃的理法，可以說是唯無漏攝；四智心品的菩提，是佛身中的有爲功德，怎麼也說是唯無漏呢？論主答：因爲四智爲苦等四諦中的道諦所攝，道諦既是無漏，當然四智也唯是無漏攝了。就是說：佛的六度道品、十力等一切功德，及所現身土，都是無漏種子的道諦所生；有漏法的種子，在金剛心後已經永遠的捨棄了。佛雖有示現誕生、入滅的化身，及叱呵、病痛的業煩惱等，好像有漏的苦集；然而實際上是無漏的道諦所攝

。

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。

外人又問：雜集論等上說：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？如來既有十五界，怎能說佛身唯無漏呢？關於這個問題，向後有三家的解釋不同。

第一家說：如來功德及所現身土，非常的深微奧妙，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。

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，經說佛心恒在定故，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，體卽是彼，如轉生死言得涅槃，不可涅槃同生死攝，是故於此，不應爲難。

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，卽餘所變者粗，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：佛心恒在定中；論上說：五識性是散亂。佛心既恒在定，當然不是散亂的五識界了。

接着外人又問：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，與妙觀察智的體性又有什麼差別？答：彼妙觀察智，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，這二智品就應當不能並生，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：若以前念後念刹那別起而論，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而已。那麼，成所作智與平等性智不是就沒有差別了嗎？有！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。

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？說有爲法，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，皆是具足，而純無漏。

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。因彼蘊處界三

，皆通有漏、無漏，故佛無漏亦彼所攝。集論等說十五界等唯有漏者，彼依二乘粗淺境說，並不是說一切凡聖有情的十五界等，都唯有漏。就是說：其餘的菩薩、二乘所成就的六根、六境、六識，這十八界裏，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。所以者何？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、六蘊、十三處所攝了。然而十九界等說，爲聖教所遮，是不能成立的。若絕戲論便非界處等者；也不應當在頌中說：如來功德，卽無漏界、善、常、安樂、解脫身等；既然可說解脫身等，何獨不可說爲蘊處界攝？又、涅槃經及莊嚴論等說：轉無常蘊，獲得常蘊，界處亦然；怎能說如來不是蘊處界呢？所以說非蘊處界者，那是爲顯佛意深密，非淺顯智境所能知而說的。以上是破第一家所計。

又、論說五識性散亂者，那是指其餘菩薩、二乘所成就而說的，不是佛所成就。這是破第二家所計。

因此之故，佛身中的十八界，都完全具足，而且是純淨的無漏。

乙二　顯勝德

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。

上來釋頌第一句出位體竟，此下是釋不思議、善、常、安樂七字以顯勝德。今先釋「不思議」：這二轉依果，又是不思議的。因其一切相俱離，超過了常人的尋思與言議之道，微妙甚深，唯聖智自內所證，不是一切世間用譬喻所可喻知的。

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；俱說爲善。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。

此釋「善」字。這二轉依果，頌上又說是善，因爲此果是以「白法」爲體性的。白法，是不是就是有漏善呢？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。這二種無爲的涅槃，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，何以對法論說，十二處裏就有八處唯是無記呢？如來豈能沒有五根及香、味、觸三境的八處嗎？答：這問題在前面三釋有漏裏，已經說得很詳細了，勿庸再說。

一切如來的身土等法，都屬滅道所攝，故唯是善。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。

此又是常，無盡期故。清淨法界，無生無滅，性無變易，故說爲常。四智心品，所依常故，無斷盡故，亦說爲常。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。

此釋「常」字。這二轉依果，頌上又說是常。因爲此果是永無盡期的。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，可不是自性常；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。

此又安樂，無逼惱故。清淨法界，衆相寂靜，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。

此釋「安樂」二字。這二轉依果，頌上又說是安樂。因爲這二果對有情類無逼無惱，不令生死，所以名爲安樂。清淨法界的大涅槃果，衆相寂靜，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，所以二轉依果俱名安樂。

乙三　簡二顯三

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，五法爲性，非淨法界，獨名法身，二轉依果，皆此攝故。

上來釋「不思議、善、常、安樂」七字以顯勝德竟。此下是釋「解脫身、大牟尼名法」八字，以簡二乘顯示三乘得果的差別。聲、緣二乘所得的二轉依果，唯是永遠離了煩惱障的

生死縛法，還沒有離所知障，得殊勝妙法。所以但名爲解脫身，而不名法身。

大牟尼世尊，因爲成就了無上的寂默法故，所以名爲「大牟尼」。牟尼，譯爲寂默，是幽深玄遠，過言語地的不二法門。此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。爲什麼離所知障，亦名法身呢？因其爲無量無邊十力、四無畏等大功德法所莊嚴之故。爲什麼名之爲身呢？因其含有體性、依止、衆德所聚，這三義之故，所以總名爲身。因此，這法身是以眞如及四智菩提五法爲性，非但清淨法界，獨名法身。因爲二轉依果的涅槃、菩提，都是這法身的五法所攝之故。

乙四　諸門分別

丙一　三身別相門

如是法身，有三相別：一、自性身：謂諸如來眞淨法界，受用變化平等所依，離相寂然，絕諸戲論，具無邊際眞常功德，是一切法平等實性，卽此自性，亦名法身，大功德法所依止故。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，所起無邊眞實功德，及極圓淨常徧色身，相續湛然，盡未來際，恒自受用廣大法樂。二、他受用，謂諸如來由平等智，示現微妙淨功德身，居純淨土，爲住十地諸菩薩衆，現大神通，轉正法輪，決衆疑網，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，爲未登地諸菩薩衆、二乘、異生、稱彼機宜，現通說法，令各獲得諸利樂事。

像這以上所說的法身，既是三義的總名，當然也有三相的差別。茲列舉如左：

一、自性身：就是諸如來所證的眞實淸淨法界。此法界，爲自、他受用，及變化身的平等所依。又是離相寂然：離心緣相，所以尋思路絕；離言說相，所以絕諸戲論。還具有無邊無際的眞常功德，是一切法平等實性。卽此自性，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。

二、受用身：這有兩種：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，所起的無邊眞實功德；以及莊嚴咸備、衆患俱離、無間無斷、無所不在的極圓淨常徧色身，相續湛然，盡未來際，恒自受用廣大法樂。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，居住在純淨無穢的國土，爲住於十地的諸菩薩，現大神通，轉正法輪，解決一切疑網，教他們受用大乘的法樂。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，變現無量隨類化身，居住於淨穢國土，爲尚未登地的諸菩薩衆、二乘異生，稱量彼等的根機，隨其利鈍，權宜施教，或現神通，或說法

要，使他們各個都獲得了一切利樂之事。

丙二　五法三身門

以五法性攝三身者：有義：初二攝自性身。經說眞如是法身故；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，爲諸菩薩現佛身故；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。

以眞如、四智五法攝自性、受用、變化三身的問題，有如下兩家的解釋不同。今第一家說：是以最初的眞如、第二的大圓鏡智攝自性身的。怎見得呢？因爲佛地經上說：眞如就是法身。可見是以眞如攝自性身的。攝大乘論上說：轉去第八阿賴耶識，得自性身；又說：大圓鏡智，是由轉去藏識而證得的。可見是以大圓鏡智攝自性身的。

中間的平等、觀察二智，是攝受用身的。怎見得呢？因爲有的論上說：平等性智，於純淨土，爲一切地前、地上菩薩的受用法樂而現佛身；又說：妙觀察智，在大集會中，說法斷疑，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。

最後的成所作事智，是攝變化身的。因爲莊嚴論上說：成所作智，於十方國土，示現無

量種類，微妙難思的變化。所以成所作事智，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。

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，徧一切法，猶若虛空，無相無爲，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，雖有眞實無邊功德，而無爲故，不可說爲色心等物。

第二家說：五法中，只有最初的眞如一法，攝自性身，並非鏡智亦攝。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，徧一切法，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，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。

自性法身，雖有眞實無邊功德；然而由於是無爲之故，不可說他是鏡智的色心等物。

四智品中眞實功德：鏡智所起常徧色身，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，攝佛不共有爲實德。故四智品，實有色心，皆受用攝。

四智品中的眞實功德，是怎樣的攝三身呢？圓鏡智品所起的常徧色身，攝自受用；平等智品別爲上機所現的佛身，攝他受用；成所作事智品普爲衆機所現的隨類種種身相，攝變化身。說圓鏡智品是受用身佛，而不是法身佛者，有如下三種理由：

一、因爲圓鏡智品，是轉諸轉識所得的受用身故。那麼，爲什麼攝論不說轉藏識亦得受用身呢？雖轉藏識亦得受用，然而爲的要說轉彼藏識顯法身故，所以對於亦得受用，就略而不說了。

二、又前說法身無生無滅，唯證因得，亦非色心等。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？

三、又受用身，攝佛不共餘乘的有爲眞實功德，所以四智心品，實有色心，都是受用身攝。

又他受用及變化身，皆爲化他方便示現，故不可說實智爲體。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，不說二身卽是二智，故此二智自受用攝。

又、他受用及變化二身，都是爲化他有情，而方便示現的，所以不可說他以實智爲體。問：前引攝論上說，智品殊勝，具攝三身，怎能說化身沒有實智？答：雖說化身是智殊勝攝；然而，因爲是似智所現，或由智所現起，所以假說智名，而體實非智。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：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。

然變化身及他受用，雖無眞實心及心所，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，等覺菩薩尙不知故。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。

問：若說二身的體實非智，那佛不是就沒有心、心所法，去化他有情了嗎？答：變化身

及他受用身，雖說沒有眞實的心及心所，却有化現的心心所法。按凡情推測，心心所法不是有形質的色身，怎麼能够化現？因爲無上覺者的神力難思，出乎凡情，所以能化現無形質法。倘若不是這樣的話，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，知如來心？這所知的如來心，豈非就是化心嗎？因爲如來的實心，等覺菩薩尙不能知，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：變化有依他心。什麼叫做依他心？就是依他實心爲因緣，而相分現起。

問：瑜伽九十八說，變化無根心等，豈非與此相違？答：不違！瑜伽雖說變化無根心等；然而那是依其餘的二乘、菩薩而說，非依如來。因彼二乘等由劣智所化的色根及心心所法，不似如來依實心所起根心有自在化他的妙用，所以不說他們有變化根心。

丙三　功德各異門

如是三身，雖皆具足無邊功德，而各有異。謂自性身，唯有眞實常樂我淨，離諸雜染，衆善所依無爲功德，無色心等差別相用。自受用身，具無量種妙色心等眞實功德。若他受用及變化身，唯具無邊似色心等，利樂他用化相功德。

像這以上所說的自性、受用、變化三身，雖皆具足無邊功德，而各各有異。怎樣有異？就是：第一的自性身，唯具有眞實常樂我淨的功德：體非生滅，所以名常；寂滅安隱，所以名樂；得大自在，所以名我；解脫垢汚，所以名淨。這雖是離諸雜染，爲衆善所依的無爲功德，却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。至於第三的他受用及變化身，唯具有無邊似色心等，爲利樂他用的化相功德。

丙四　三身二利門

又自性身，正自利攝，寂靜安樂，無動作故；亦兼利他，爲增上緣，令諸有情得利樂故；又與受用及變化身爲所依止，故俱利攝。自受用身，唯屬自利。若他受用及變化身，唯屬利他，爲他現故。

又自性身，正說應當爲自利所攝，因其寂靜安樂，在利他行上，無動作故；但亦兼利他，因其能爲利他作增上緣，令諸有情得利樂故；又自性身，能與受用及變化身，爲所依止，所以爲自、他二利所俱攝。

自受用身，唯屬自利，不兼利他，因其爲恒自受用廣大法樂的常徧色身之故。若他受用及變化身，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故。

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，譬如虛空徧一切處。

又自性身，是依法性土而安住的，雖此身、土同一眞如，體無差別；然而身屬於佛，土屬於法，相、性有異。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。

此佛的自性身與法性土，都不是色法所攝。雖不可說形量大小，然隨着事相的顯現，其量是無邊的。譬如虛空徧一切處一樣。

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，相續變爲純淨佛土，周圓無際，衆寶莊嚴，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，亦可說言徧一切處。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爲淨土，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。

自受用身，還是依自受用土而住的。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，從最初成佛開始，一直到盡未來際，這淨識卽相續不斷的變爲純淨佛土，周圓無際，爲諸珍寶之所莊嚴，自受用身卽常依此純淨的佛土而住。此能依的身量，也如所依的土量一樣，土量有多大，身量也有多大。不但身量，卽身所具的根相，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；然而智慧隨其所證的如法；功德隨其所依的佛身，也可以說是徧一切處。

他受用身，也是依他受用土而住的。就是平等性智大慈悲力，由往昔所修的利他無漏純淨佛土，一旦因緣成熟，隨着住十地菩薩所適應的機宜，變爲淨土，或小、或大、或劣、或勝，前後改轉。怎樣改轉？卽前地與後地比較起來，前地所變的淨土爲小爲劣；後地所變的淨土爲大爲勝；從初地到十地，逐漸改變前地的小劣，轉易爲後地的大勝。他受用身，卽依此淨土而住。其能依的身量，也沒有一定大小的局限。

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，化爲佛土，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。

若變化身，則是依變化土而住。就是成所作事智的大慈悲力，由於往昔所修利他的無漏淨穢佛土，一旦因緣成熟，隨着尚未登地的地前菩薩、二乘、異生所適應的機宜，化爲佛土，或淨如彌陀所化的樂土；或穢如釋迦所化的娑婆；或小或大，如三變土田。穢土雖是有情自業所感，非佛所化；然佛爲度化有情，亦變似穢土與之融合，以有情業感而論，名爲穢土；以佛變化而論，名變化土。佛的變化身卽依此變化土而住，能依的身量，也是應緣改轉，沒有一定大小的局限。

丙六　身土同異門

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，諸佛各變爲身爲土，形狀相似，不相障礙，展轉相雜爲增上緣，令所化身，自識變現。謂於一土有一佛身，爲現神通說法饒益。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，實爲無益，一佛能益一切生故。

自性身與法性土，因爲是一切如來，同所證故，所以體無差別，唯一如理。自受用身及所依的自受用土，雖一切佛各自所變的不同；然而他們的形量却都無邊際，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。怎樣叫做共？所化共者：在同一地點，同一時間，諸佛各自變化爲身爲土，形狀都髣髴相似，互不障礙，彼此展轉相雜，爲增上緣，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，爲現神通，說法饒益。怎樣叫做不共？於不共者：身土唯爲一佛所變，而不是諸佛共變。

爲什麼諸佛所化衆生有共不共？因爲諸有情類，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，因此所化衆生有共不共。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，因爲一佛已能利益一切衆生，何用多佛。

丙七　見相同異門

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。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！眞如亦應非實。

以上所說的這些身土，無論淨穢，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，因爲這身土是純善無漏的因緣所生，在四諦裏，屬於道諦所攝，而不是苦集二諦。問：若能變與所變，都是一樣的話；那能變的識與所變的相分蘊等，何以色心不同？答：不必皆同，因爲由識所起的蘊、處、界三法，是雜引生故，他不同純無漏種所變的相分也是無漏一樣。

假使身土是有漏識上所變現的，那就同能變的識一樣，都是有漏。因爲是純從有漏因緣所生，屬於四諦的苦集諦攝，而不是滅道二諦。問：若能變的識是有漏，所變的相分也是有漏的話；那能變的識是善、惡、無記三性，何以所變的相分都是無記？答：不必皆同，因爲三性因緣雜引生故，他不同純有漏種所變的相分也是有漏一樣。三性既如此別，當知蘊等的異同，也是這樣的。否則！若相、見分蘊等亦同；那就應當沒有五蘊、十二處、十八界的分別了。

然、相、見二分，因爲是依識自體所變現的原故，所以是虛妄計執，非如能變的識體，是依他緣起中的實法。假定不是這樣，而說相見分也是依他中實；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，何言唯識？

或說：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，唯遣心外的徧計所執，不遣內識所變的相分等境。假定不這樣解釋，眞如亦應非實。眞如既實，那能緣眞如的心豈容是假？

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。或相分等皆識爲性，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。

外人問難：若如上說，內境與識，既都非虛，如何但說唯識非境？向下有三種解答：

一、識唯內有；若相分境，則不唯內有，且亦通外；內是依他；外是徧計，恐內外相濫，所以但言唯識。

二、或者因爲一切愚夫，迷於心外之境，執取爲實，隨至起煩惱業，沉淪生死，不解觀心之法以勤求出離。特爲哀愍彼愚夫故，所以才說此唯識之言，令其自知觀心，解脫生死，並不是說內境同外境一樣的全都沒有。

三、或者，相分等本來都是以識爲性的，由於虛妄熏習力故，似有相、見二分生起，實則唯一識性。如此說來，那不是妄習所生的眞如，是否也是唯識呢？是！因爲眞如也是識的實性，所以除識性外，無別有法。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。

第七篇　結歸施願

此論三分成立唯識，是故說爲成唯識論。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。

此論：前二十四頌明唯識相；中間一頌明唯識性；後五頌明唯識位。如是三分成立唯識，所以名爲「成唯識論」。也有說此論名「淨唯識」的，因其彰顯唯識教理，極明淨故，所以名淨唯識。此唯識的本論，何以名爲唯識三十？因爲世親菩薩以三十首頌，來顯示唯識相

、性、位的道理，乃得圓滿，並不須要增加一頌，或減少一頌，所以名爲「唯識三十論頌」。

已依聖教及正理，分別唯識性相義；所獲功德施羣生，願共速登無上覺。

這是論師結束了他們解釋本論以後所說的一首頌。與第一篇敬願敍裏的四句偈遙相呼應。初二句是結牒所釋，後二句是回施發願。如文易解。

成唯識論研習終

印造佛經佛像之十大利益

一、從前所作種種罪過。輕者立即消滅，重者亦得轉輕。

二、常得吉神擁護，一切瘟疫、水火、盜賊、刀兵、牢獄之災，悉皆不受。

三、夙世怨對，咸蒙法益，而得解脫，永免尋仇報復之苦。

四、夜叉惡鬼，不能侵犯，毒蛇虎狼，不能為害。

五、心得安慰，日無險事，夜無惡夢，顏色光澤，身力充盛，所作吉利。

六、至心奉法，雖無希求，自然衣食豐足，家庭和睦，福祿綿長。

七、所言所行，人天歡喜。任到何方，常為多眾傾誠愛戴，恭敬禮拜。

八、愚者轉智，病者轉健，困者轉亨，不願為婦女者，報謝之日，捷轉男身。

九、永離惡道，受生善道。相貌端正，天資超越，福祿殊勝。

十、能為一切眾生，種植善根。以眾生心，作大福田，獲無量勝果。所生之處，常得見佛聞法。直到三慧宏開，六通親證，速得成佛。

印造經像，既有如此殊勝功德，故凡遇到祝壽、賀喜、免災、祈求、懺悔、超薦之時，皆宜歡喜施捨，努力行之。