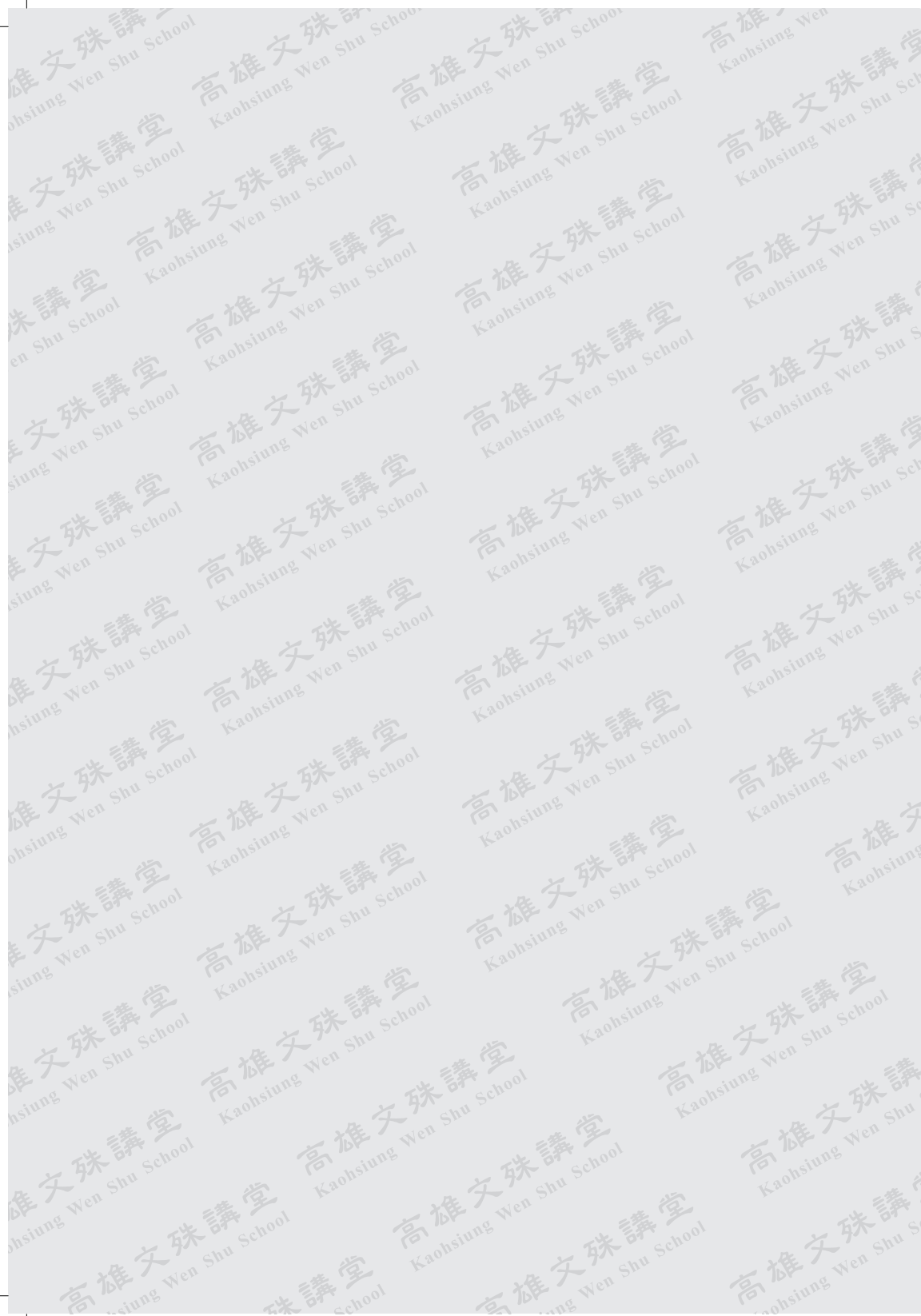
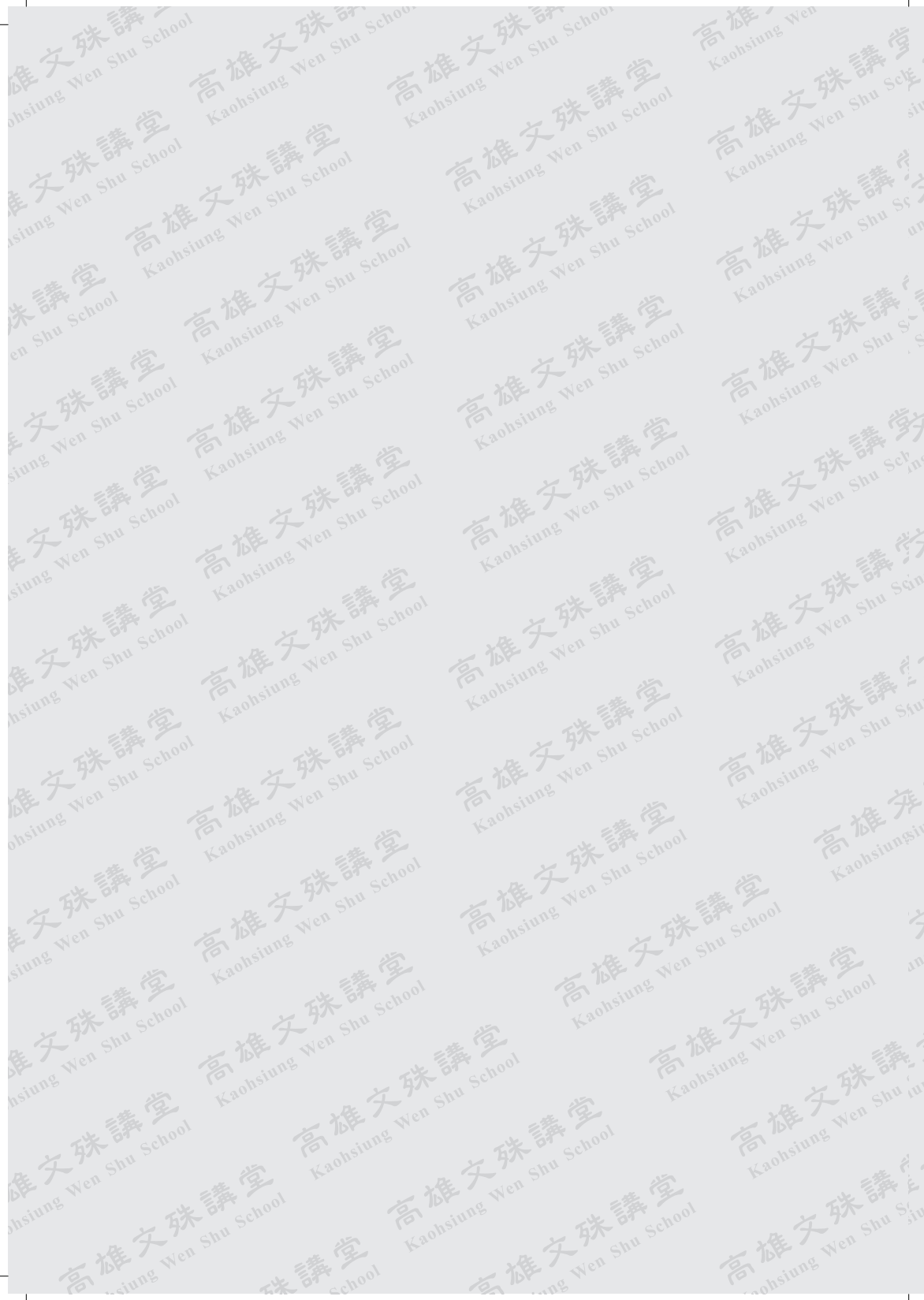












唯識論講話



## 唯識三十論本頌

|       |       |       |       |
|-------|-------|-------|-------|
| 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 | 初阿賴耶識 | 異熟一切種 |
| 不可知執受 | 處了常與觸 | 作意受想思 | 相應唯捨受 |
| 是無覆無記 | 觸等亦如是 | 恆轉如暴流 | 阿羅漢位捨 |
| 次第二能變 | 是識名末那 | 依彼轉緣彼 | 思量為性相 |
| 四煩惱常俱 | 謂我癡我見 | 並我慢我愛 | 及餘觸等俱 |
| 有覆無記攝 | 隨所生所繫 | 阿羅漢滅定 | 出世道無有 |
| 次第三能變 | 差別有六種 | 了境為性相 | 善不善俱非 |
| 此心所徧行 | 別境善煩惱 | 隨煩惱不定 | 皆三受相應 |
| 初徧行觸等 | 次別境謂欲 | 勝解念定慧 | 所緣事不同 |
| 善謂信慚愧 | 無貪等三根 | 勤安不放逸 | 行捨及不害 |
| 煩惱謂貪瞋 | 癡慢疑惡見 | 隨煩惱謂忿 | 恨覆惱嫉慳 |
| 誑諂與害憍 | 無慚及無愧 | 掉舉與昏沈 | 不信並懈怠 |
| 放逸及失念 | 散亂不正知 | 不定謂悔眠 | 尋伺二各二 |

|       |       |       |       |
|-------|-------|-------|-------|
| 依止根本識 | 五識隨緣現 | 或俱或不俱 | 如濤波依水 |
| 意識常現起 | 除生無想天 | 及無心二定 | 睡眠與悶絕 |
| 是諸識轉變 | 分別所分別 | 由此彼皆無 | 故一切唯識 |
| 由一切種識 | 如是如是變 | 以展轉力故 | 彼彼分別生 |
| 由諸業習氣 | 二取習氣俱 | 前異熟既盡 | 復生餘異熟 |
| 由彼彼偏計 | 偏計種種物 | 此偏計所執 | 自性無所有 |
| 依他起自性 | 分別緣所生 | 圓成實於彼 | 常遠離前性 |
| 故此與依他 | 非異非不異 | 如無常等性 | 非不見此彼 |
| 即依此三性 | 立彼三無性 | 故佛密意說 | 一切法無性 |
| 初即相無性 | 次無自然性 | 後由遠離前 | 所執我法性 |
| 此諸法勝義 | 亦即是真如 | 常如其性故 | 即唯識實性 |
| 乃至未起識 | 求住唯識性 | 於二取隨眠 | 猶未能伏滅 |
| 現前立少物 | 謂是唯識性 | 以有所得故 | 非實住唯識 |
| 若時於所緣 | 智都無所得 | 爾時住唯識 | 離二取相故 |
| 無得不思議 | 是出世間智 | 捨二粗重故 | 便證得轉依 |
| 此即無漏界 | 不思議善常 | 安樂解脫身 | 大牟尼名法 |

# 唯識三十論講話目錄

|            |   |
|------------|---|
| 校註緣起序····· | 1 |
|------------|---|

|         |   |
|---------|---|
| 序說····· | 一 |
|---------|---|

|                  |   |
|------------------|---|
| 一 唯識論作者及其作由····· | 一 |
|------------------|---|

|              |   |
|--------------|---|
| 二 唯識論要旨····· | 三 |
|--------------|---|

|              |   |
|--------------|---|
| 三 唯識論所依····· | 七 |
|--------------|---|

|              |    |
|--------------|----|
| 四 唯識論地位····· | 一一 |
|--------------|----|

|         |    |
|---------|----|
| 正說····· | 二五 |
|---------|----|

|               |    |
|---------------|----|
| 第一科 明唯識相····· | 三二 |
|---------------|----|

|           |    |
|-----------|----|
| I 略標····· | 三二 |
|-----------|----|

一 釋難破執……………三二

二 標宗歸識……………三八

三 彰能變體……………四二

II 廣釋……………五八

壹 明能變相……………五八

甲 異熟能變……………五八

一 三相門……………五九

二 所緣行相門……………八八

三 心所相應門……………一〇四

四 五受相應門……………一〇九

五 三性分別門……………一一三

六 心所例同門……………一二七

七 因果譬喻門……………一一八

八 伏斷位次門……………一二四

乙 思量能變……………一四〇

一 舉體出名門……………一四一

二 所依門……………一四二

三 所緣門……………一五五

四 體性行相門……………一五七

五 心所相應門……………一五八

六 三性分別門……………一六六

七 界繫分別門……………一六六

八 起滅分位門……………一六七

|   |      |     |
|---|------|-----|
| 丙 | 了境能變 | 一八八 |
|---|------|-----|

|   |       |     |
|---|-------|-----|
| 一 | 能變差別門 | 一九〇 |
|---|-------|-----|

|   |       |     |
|---|-------|-----|
| 二 | 自性行相門 | 一九三 |
|---|-------|-----|

|   |       |     |
|---|-------|-----|
| 三 | 三性分別門 | 一九四 |
|---|-------|-----|

|   |       |     |
|---|-------|-----|
| 四 | 相應受俱門 | 一九八 |
|---|-------|-----|

|   |     |     |
|---|-----|-----|
| 五 | 所依門 | 二一八 |
|---|-----|-----|

|   |       |     |
|---|-------|-----|
| 六 | 俱不俱轉門 | 二一九 |
|---|-------|-----|

|   |       |     |
|---|-------|-----|
| 七 | 起滅分位門 | 二二三 |
|---|-------|-----|

|   |      |     |
|---|------|-----|
| 貳 | 正辨唯識 | 二二八 |
|---|------|-----|

|   |      |     |
|---|------|-----|
| 叁 | 通釋妨難 | 二四一 |
|---|------|-----|

|   |      |     |
|---|------|-----|
| 甲 | 釋違理難 | 二四一 |
|---|------|-----|

|  |        |     |
|--|--------|-----|
|  | 心法生起緣由 | 二四一 |
|--|--------|-----|



有情相續緣由……………二四七

乙 釋違教難……………二五七

三種自性……………二五七

三種無性……………二六七

第二科 明唯識性……………二七三

第三科 明唯識位……………二八一

一 資糧位……………二八一

二 加行位……………二八四

三 通達位……………二八八

四 修習位……………二九一

五 究竟位……………二九七



## 校註緣起序

彌勒菩薩，楞嚴會云：『佛問圓通，我以諦觀十方唯識，識心圓明入圓成實，遠離依他及徧計執得無生忍，斯為第一！』唯者，遮境有，破心外實有的迷執，執有者則喪其真。識者，簡心空，除內心空無的妄執，滯空者則乖其實。唯識論者，廣論三能變識，成立一切法唯識之徧依圓三性。離徧計，即證圓成實；明依他，即離徧計執；證圓成，即了依他起。此三性不獨為本宗之特勝義，實為佛法奧藏之關鑰也。

世親菩薩，造《唯識三十頌》，設化有情悟佛知見，照見本具如來之智慧德相。其文約而義豐；西域所蘊，護法諸師論釋，如摩尼寶，有目咸瞻，燦然矣；大唐所傳，奘門群賢糅譯，慈恩芳猷，分照無窮，耀然矣；雄文十卷，名曰《成唯識論》！東瀛碩望，井上玄真<sup>①</sup>，筆致超妙，金言成冊，揭示玄旨，概括經義之精髓；震旦耆德，白湖无言<sup>②</sup>，作契時契機之譯，施宜雅宜俗之文，是名《唯識論講話》。





大覺世尊，暢演唯識，非有非空，中道極理。導引凡愚，如理觀察，諸法實相，捨我法執，悟入法性。明理起行，永寂二邊，菩提涅槃，二轉依果，因斯圓滿。是以，萬法唯識中道，乃捨迷得果之樞要，大乘究竟了義之宏綱，亦為本書首明之要旨。

其次，以唯識之相、性、位三科為經，《唯識三十頌》與《成唯識論》為緯，立為正說。初二十四頌，明依他起之八識相狀；次一頌，明圓成實之真如實性；末五頌，明親證實行之悟入階位。如此，次第綸貫，論頌文義，若網在綱，有條不紊，得斯論則眉目朗。是故，亦以《唯識三十論講話》之名，傳行於世。

本書先由太虛大師刊印流布，利導人心。繼有懺雲老和尚昭示方來，傳燈不絕。然迆譯編撰<sup>③</sup>，檢考藏典，本非易事。又時值末法，正脈式微，檢津刊本，尤為艱難。致令文中多處，字跡模糊，段落不清，表解不明。初機學人，莫能一閱直下明瞭矣。爰囑弟子法弘，依據經律聖教為準繩，分劃章段，釐訂字句，細覈謄清，並略釋之，以實潮音。今校註告竣，養痾期中，瀏覽一過，鉤稽概要<sup>④</sup>，尚且不失慈恩宗風。唯冀十方尊宿賢達，慈悲賜教，是所至禱。

## 祈願

大乘八宗沐佛恩，灌溉靈根花秀實。  
復散金剛種三千，正法重現契本懷！

釋慧律寫於高雄文殊講堂

二〇二〇年十二月一日

註釋：

① 井上玄真：一八六二年—一九一二年。日本山口縣人，淨土宗學本校畢業（今京都市，佛教大學），專攻唯識宗與天台宗。學成之後，於日本東京都，以及韓國等地，宣演如來妙法。

② 白湖无言：一九〇一年—一九七一年。浙江省永嘉縣人，自號「无言」。武昌佛學院畢業後，偕同亦幻法師，於浙江省白洋湖畔，成立「白湖講舍」，招集學僧專研唯識宗、天台宗以及律宗。同時，應邀至閩南佛學院、焦山佛學院與廈門大學等一流學府，主講法相唯識之學。

③ 迺譯：翻譯。

④ 鈎稽：查考審核。





# 唯識三十論講話

稽首唯識性

滿分清淨者

我今釋彼說

利樂諸有情

## 序 說

### 一 唯識論作者及其作由

在講述《唯識三十論》之先，我們首先要知道的，就是本論是那位學者的作品，且因什麼動機而寫作的？我們知道這論的作者，是在佛陀涅槃後九百年的時代，他誕生的地點是北印度健駄邏國的都市布路沙布羅中，就是佛教界中最享盛名的筏蘇槃度（譯天親或世親）菩薩。

他初出家於小乘薩婆多部，博學多聞，涉獵小乘三藏，鉤深致遠，唯理是宗，以張大其教網，著《俱舍論》，世稱為《聰明論》。並製作其他諸論，大事宣揚小乘教義。後到中印度阿踰陀國，其兄阿僧伽（譯無著），遣門人誦《華嚴經·十地品》和《阿毘達磨經·攝大乘品》，故意使他聽到。他畢竟是個不自滿的人，即





大大地悔恨自己向來見解的淺薄，於是就從阿僧伽諮受大乘，精研覃思。旋受阿僧伽的咐囑，開始著作《十地品》和《攝大乘論》的解釋。爾後製論，共一百餘部。他的一生偉大著作中，最精深的是最後出的這部《唯識三十論》，總三十頌六百言。所謂「含萬教於一字，約千訓於一言」，以玄述大乘至極的妙趣。

菩薩作本論的動機是什麼？依普通的說法，是不外「令法久住，利樂有情」。特別言之，是在「破執顯理」。因為當時的佛教和非佛教的學者，群競已見，邪執盛起，而這唯識中道妙理，反隱沒不彰於世。菩薩為破斥那些邪執，顯揚正理，故作此論。

原來印度佛教，歷史上所告訴我們的事實，大概佛滅後一百年的期間，可說是一味無諍。但是到了一百六十年的時候，發生大天五事之諍，於是小乘佛教分裂成二十部，各各主張其宗義。到三百年頃，有迦陀延尼子，造《發智論》；而法救、世友等論師，更述成之。於是我空法有之小乘教，風靡當時，教界中人，大都競起諸法實有之執見。大乘教法，幾沉晦無聞。

到七百年之交，有龍猛出世，作《智論》《無畏論》《中論》《十二門論》等；提婆承之而製《百論》，排斥諸法實有之執，宣揚畢竟皆空之旨。入主出奴之輩，轉又偏墮於空見，其甚者而撥事理為俱無。故當時教界，產生了一種不執於有、





就著於空的兩大思潮。而於佛教中道妙旨，晦昧如故。

直到九百年的時期，有阿僧伽者，承傳慈氏所說的《瑜伽師地論》等，又著《顯揚》《攝大乘論》等。而筏蘇槃度為之製《攝論》《中邊》的疏釋；更造《唯識二十論》《唯識三十論》，掃蕩偏邪之執見，大張其唯識中道正理的旗幟。在當時之教界，耳目為之一新。故說本論著作的唯一的動機，正是破執顯理。

## 一一 唯識論要旨

以一切諸法，皆是唯識中道。故本論的要旨，是在於「唯識」，自不待言。所以，取唯識以名「論」，也正本此意。蓋佛教之宗派雖多，而歸宿之點，無不以心為主。即如小乘思想，雖於心外而說有諸法實在，但一論其成壞，仍歸由於心力之造役，所謂「業感緣起」者是。所嫌者，是在雖說名由心，但許心外有諸法之實在。

至於大乘思想，直談萬法唯心，不許心外有實在之法。蓋萬法唯心，是大乘諸家的常談，但是一說到解釋心的意義，便發生兩大思想之分歧。一系主張：將這心為「理心」，即是指萬法實體的真如心，而談萬法唯心，這是性宗諸家共樹之旗幟，所謂以「真如緣起」者是。一系主張：將這心為「事心」，即指八種識心，



而談一切法唯識，這是唯識宗特有之陣容，所謂以「賴耶緣起」者是。本論是屬於談事心的唯識系，論一切萬法，非心外實有，皆是唯識，亦非偏有偏空之法，正顯中道。

現在更進而聊說，明其論旨：所謂「唯識」者，簡去心外諸法，擇取識心。是遮簡——迷情以外界有事物存在的我執法執；表顯——內界識心的真性法相。約言之：便是把萬有歸於識心之一法。

然而依著什麼而知道萬法歸於識心之一法呢？就是說：萬法雖多，如果類別起來，不外心王、心所、色、不相應、無為五種。而「心王」是識的自相、「心所」是識的相應、「色」是識之所變、「不相應」是識的分位、「無為」是識的實性，故都不是離識而別有。即《華嚴經》中所說：『三界唯一心，心外無別法。』即是唯識，也就是中道。中道：是正顯非有非空，簡遮偏有偏空之謂。審觀一切諸法：無一法偏有，無一法偏空，無不具備中道妙理。

若約橫論之，即是三性。三性者：即偏計執自性、依他起自性、圓成實自性是。怎樣名「依他起」？這是說有為諸法，無不依其他的因緣而生起的。怎樣名「圓成實」？這是直指諸法的實體，圓滿常住無為真如。怎樣名「偏計執」？就是於如上的諸法性相，以迷情故而起周徧計度，執有離心之外的實在我法（實際



其所執的體性，原無我法之相），故名之曰偏計執性。

若和前說五類配例：就是心王、心所、色、不相應的四類，是依他起。第五無為法，是圓成實。於五類法上，執有實在的我法，是偏計所執性。五類是依於一一法的屬性而分；三性是依於凡聖能緣的情智，從於橫面的分析。

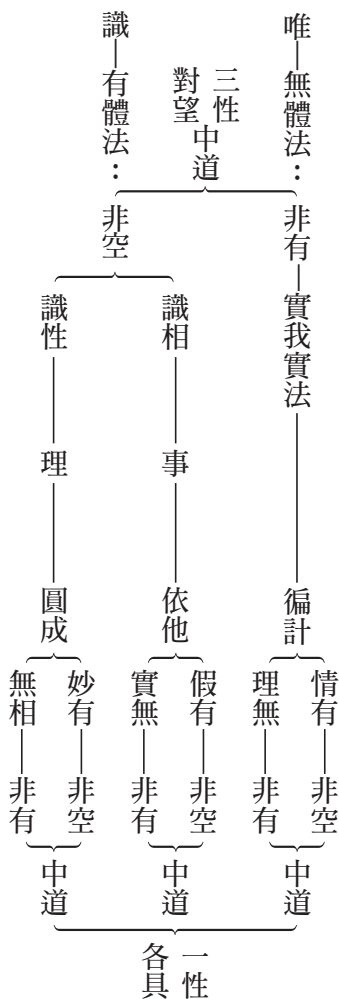
三性，可說是一切諸法各具有的法相，同時也能攝盡一切諸法，故三性即是中道。因為偏計所執，體性都無，故「非有」。依他、圓成，體性非無，故「非空」。非有非空，是為「中道」。

更就三性的一一性而言，也無不一一完具中道。以偏計之實體雖無；但在迷情心境上則有，故可說「非有非空」。以依他起之體雖非無，乃是依因緣之假有；非固定實有之存在物，故可說「非空非有」。圓成實雖是諸法之實性，同時也是存在之實相；但其相狀無形，不可認識，故可說「非空非有」。以三性的一一性，各自具足非有非空，故得名之曰：一性各具之中道。

大而論之，法界全體都是中道。小而言之，一粒微塵，圓具三性，體即中道。所謂「一色一香，無非中道」。今總稱之為：一切諸法唯識中道。



現在把上來所說的，攝為一表如下：



這唯識中道義，不僅是本論的要旨，即佛陀出世的本旨，亦不外於此。我們一切眾生，因為無明妄想顛倒，迷不知此。或於心外，堅執境體，實有存在。或計心內諸法，撥為全無。虛妄計法、執我，具生所知、煩惱二障。由二障故，而造諸業，受粗細兩種生死。佛陀大悲，憐此妄倒，授以萬法唯識中道之教。使於諸法自相共相，如理觀察，循此正觀，悟入法性。若能悟入法性，則能了達實我實法都無。因了達故，則除二障。二障淨盡，則菩提涅槃二轉依之妙果，因斯圓滿。故知佛陀出世的本旨，在使眾生捨我法之迷執，得二轉依之妙果。而捨迷得果，是以『一切法唯識中道』為樞要。本論要旨，也就是在此。



### 三 唯識論所依

上面已略說本論的要旨，是唯識中道。但這中道的教理，是否有所依據教典呢？蓋佛教學者著書立論，應有所淵源的教典。否則，便是私見胸臆之談，不足為佛教立說之信條。故唯識宗祖——慈恩大師，為示人以信，在解釋本論的《述記》中，明《成唯識論》的所依，舉出六經十一論。現在臚列於下：

(一)《解深密經》：玄奘譯的有五卷，共八品。異譯的：有菩提流支之《深密解脫經》五卷，真諦的《佛說解節經》一卷（是正宗前五品的異譯），求那跋陀羅的《相續解脫經》一卷（是後二品的異譯）。

(二)《大方廣佛華嚴經》：佛陀跋陀羅譯的六十卷，與實叉難陀譯的八十卷兩種。

(三)《如來出現功德莊嚴經》：中國未有傳譯。

(四)《大乘阿毘達磨經》：中國未有傳譯。

(五)《楞伽經》：求那跋陀羅譯的《楞伽阿跋多羅寶經》四卷、菩提流支譯的《入楞伽經》十卷、實叉難陀譯的《大乘入楞伽經》七卷，共三譯。

(六)《厚嚴經》：地婆迦羅譯的叫做《大乘密嚴經》，有三卷。

——以上是六經——



(一)《瑜伽師地論》：慈氏說，玄奘譯，有一百卷。

(二)《顯揚聖教論》：無著造，玄奘譯，有二十卷。

(三)《大乘莊嚴經論》：本頌是慈氏說，釋論是無著造，波羅頗蜜多羅譯十三卷。

(四)《集量論》：陳那造，真諦譯四卷。

(五)《攝大乘論》：本論是無著造，釋論是世親與無性造，玄奘譯本論三卷，釋論各十卷。異譯的：真諦譯本論及世親的釋論，佛陀扇多譯本論，達磨笈多譯世親的釋論。共有四譯。

(六)《十地經論》：世親造，菩提流支譯十二卷。

(七)《分別瑜伽論》：慈氏說，無譯本。

(八)《觀所緣緣論》：陳那造，玄奘譯一卷。

(九)《唯識二十論》：世親造，玄奘譯一卷。異譯的：有菩提流支的《大乘楞伽唯識論》一卷，真諦的《大乘唯識論》一卷。

(十)《辯中邊論》：本頌慈氏說，釋論世親造，玄奘譯三卷。異譯的：有真諦的《中邊分別論》二卷。

(十一)《大乘阿毘達磨雜集論》：本論無著造，釋論師子覺造，玄奘譯十六卷。



——以上是十一論——

這六經十一論，是《成唯識論》之所依，也就是唯識宗所依的教典。

總之：這六經十一論，雖通為唯識宗所依，但其中是以《解深密經》及《瑜伽師地論》為正依。《解深密經》的正宗有七品（加入序品，共八品），具說唯識宗義的玄奧。《瑜伽師地論》是五分十七地，在一百卷的論文中，廣採集八萬的要義，普抉擇一代的教文。現在略示經論綱要於下：

今先詮述《解深密經》正宗七品的大旨：

(一)《勝義諦相品》：是如理請問菩薩、法誦菩薩、清淨慧菩薩，對善現尊者說示真勝義諦，離言說、絕分別的所證妙理。這是唯識的妙理。

(二)《心意識相品》：對廣慧菩薩，說八識體相，舉暴流鏡面之喻，以明賴耶生滅相續，而悟生死輪迴之根源，使知唯識轉變之由來。這是唯識的事相。

(三)《一切法相品》：對德本菩薩，說偏計、依他、圓成的三性，斷雜染有漏之法，而得證清淨無漏之法。

(四)《無自性相品》：對勝義生菩薩，說相無自性、生無自性、勝義無自性的三種無自性。明三性、三無性相依之理，顯空有互融之義，會一乘五性之兩門，判一代三時的淺深。以上二品，是唯識的妙解。



(五)《分別瑜伽品》：對慈氏菩薩，說修唯識止觀的行徑，演三分本末的玄旨。是唯識的觀法。

(六)《地波羅蜜多品》：對觀自在菩薩，具說十地及三賢所修的波羅蜜，並明其所治的愚癡、粗重及所經歷的三大時劫。是唯識的行位。

(七)《如來成所作事品》：對文殊師利菩薩，廣說三身萬德的佛果，詳明說法利生的妙用。是唯識的妙果。

次述《瑜伽師地論》的五分，是說瑜伽師所行之境的十七地：

(一)《本地分》：是前五十卷，廣分別——五識身相應、意、有尋有伺、無尋唯伺、無尋無伺、三摩呬多、非三摩呬多、有心、無心、聞所成、思所成、修所成、聲聞、獨覺、菩薩、有餘依、無餘依的十七地義。

(二)《攝抉擇分》：次三十卷，略攝十七地，而且抉擇其中深隱的要義。

(三)《攝釋分》：次二卷，略攝諸經，而且解釋諸經中之儀則。

(四)《攝異門分》：次二卷，略攝經中所有的諸法名義差別。

(五)《攝事分》：後十六卷，略攝三藏眾要事義。

會萃此等經論深趣精華者，即是這《唯識論》。故本論以此等經論為所依，堪稱為真實佛陀教旨，最可徵信實修者也。





現在再附例，可為研究《唯識三十論》的參考書：

- (一)《成唯識論》：十卷，護法、德慧、安慧、親勝、難陀、淨月、火辨、勝友、最勝子、智月十大論師所造，玄奘糅譯，是解釋《三十論》者。
- (二)《述記》：十卷二十冊，慈恩述，是解釋《成唯識論》者。
- (三)《樞要》：二卷四冊，慈恩作，是解釋《成唯識論》者。
- (四)《了義燈》：七卷十三冊，惠沼作，解釋《論》及《記》。
- (五)《演秘》：七卷十四冊，智周作，解釋《述記》。《唯識樞要》《唯識了義燈》《唯識演秘》以上三書，稱為《唯識三箇疏》。
- (六)《同學鈔》：六十八卷，貞慶集、良算抄，解釋《論》《記》及《三箇疏》。
- (七)其他的如道邑之《義蘊》，如理之《義演》等。

#### 四 唯識論地位

依於上面所述，雖已知唯識教旨，是佛陀所說。但是佛陀說法，是依其種種對象的機類而設種種之教，而有真實了義說和方便隱密說。現在這《唯識論》所說的教旨，在整個的佛教中，應該處於怎樣的地位呢？我們知道，各宗派的祖師，分判佛陀一代所說之教，宗宗都異其所見。現在依唯識宗的觀察，則佛陀雖一代



所說的教典多種不同，實不出於三時教。三時教者，即有教、空教、中道教是。

一切凡夫，不知無我之理，妄執常住一體之我，以為有自在主宰之用。由之，造諸惡業，沉淪生死。佛陀憐愍，說色心的因緣成敗，示一切法，皆無有我，使除實我之執。這是四諦三科的說法，就是初時的『我空法有教』。然而眾生聞到這種說法，卻成為諸法實有之執。佛陀因此進而說明有為諸法悉皆空寂，無為之法是不可得，顯一切法皆空之旨，使捨其實法之執，這就是第二時『萬法皆空教』。可是所化的有情，不知佛意，卻於諸法的實性事相，以為都是沒有，而墮於空見，不得其中道正理。故佛陀在最後說三性三無性，非空非有的唯識妙理，使其破除偏執，這就是第三時『唯識中道教』。

現在為使讀者一目了然起見，把其要點，作三時對照表如左：

| 初時有教          | 第二時空教   | 第三時中道教 |
|---------------|---------|--------|
| 宗 義……我空法有……   | 萬法皆空……  | 唯識中道   |
| 說法處……鹿野苑等……   | 靈鷲山等……  | 蓮華藏界等  |
| 所被機……赴凡夫外道趣…… | 赴二乘趣向…… | 赴五乘之機  |
| 向於二乘之機        | 於大乘之機   |        |



|            |             |                |               |
|------------|-------------|----------------|---------------|
| 所說法.....   | 四諦五蘊十二..... | 諸法無自性無生無滅..... | 三性三無性百法二..... |
| 處十八界等..... |             | 本來寂靜自性涅槃.....  | 空十地因果行位.....  |
| 得益人.....   | 憍陳如等證.....  | 須菩提等回心.....    | 勝義生等信解修學..... |
| 得二乘之果..... |             | 信解於大乘.....     |               |
| 結集經.....   | 四阿含等.....   | 大般若等.....      | 深密華嚴等.....    |

在這三時中，若判其真實了義和方便未了的：則前二時的空有兩教，是方便未了；而以第三時是中道教，是真實了義之說。這是什麼意思呢？就是前面曾說過，一切法是不偏於有，也不偏於空的，如偏說於有或偏說於空，仍不是顯了非空非有中道之旨。在第三時，纔正是顯說這中道之理。

在前二時之偏有偏空，是在於所對之機的了解方面；而能說之佛陀，依然是成為中道的。何以言之？就是說：即初時所說之「法有」是依他的假有，圓成的妙有。第二時所說之「法空」是空卻凡情於依他、圓成上，所起的偏計所執之妄倒。

然前二時，雖是中道的空有，尚未顯了地說依他之有、遍計之空的微旨，僅漫然地而說空有，故把這總稱之曰隱密之教。到第三時，始極明顯地述三性「中道」之旨。且明示初時之有，是依圓之有；第二時之空，是立於三性上的三種無性之空，無所隱覆，故把這名為真實顯了之說。



這三時的判教，始源於深密會上，勝義生菩薩，以空有兩教之不同，質疑於佛陀，未了述自己如上所引的領解，深得佛陀之印可。故果欲分判佛陀一代時教，依此三時分判，則了義教與非了義教，判然明白。佛滅度後，印度佛教的興廢，在歷史上亦經過有、空、中的史實。雖可說是偶然，但是明顯地告訴我們這樣的次第，不是全無所由的。

現在我把對於三時教的意義，約略地說之：關於這三時判教，古人有以「年月」與「義理」而定論。但是三時之判，到底依於說法年月的前後呢？還是依於所說義理的淺深呢？或者說，唯依年月的前後；或者說，唯依義理的淺深；或者說，是年月、義理並依的。

依我觀察起來，若僅局於年月或義理的任何一方面，俱未盡理，故以雙取折衷之態度，最為允妥。怎樣呢？因年月的次第和義理的淺深，是相依相成的。大概佛陀設教，是依於義理的淺深；然而一施於對象之機，則自然發生時之前後了。就是：所謂「法體恆有」，在凡夫的情慮易解，而其理淺近，故說在最初。所謂「諸法皆空」，是須真能淨離妄想戲論的迷境，進入於平等無差別的理性，較之於初時，已漸趣深遠了，故說在其次。所謂「中道」，是諸法本有之理，而適得中正者，以其義最深遠而難悟證，故說亦在最後。如此一來，教理的淺深次第，是由



於機的證悟時間上之前後；機之解悟的前後，是由於教法上所蘊蓄之義理淺深了。由是觀之，義理的淺深與年月的前後，是相待而並行，以之經緯成三時之教相。

故惠沼《了義燈》中說云：『此（三時教）有二義：一約前後；二約義類。』因為若唯依據於年月來判，則三時判教，不免攝教未盡的過失，且又有違於唯識宗師教文之疏失；若唯依據於義理立論，則忘卻機類悟入之次第，而又反於經文祖釋之大旨。故知並取年月之前後和義理之淺深之說為最善。

既然三時教中，唯以第三時為中道教——真實了義之說，則現在這部《唯識論》正是發揮唯識中道之旨者，故在佛教教理中，可知是處在最高的地位，而為真實了義之說，不是方便隱密之教矣。

然在性宗諸家的學者，對於法相唯識宗義，都施貶斥：(1)謂此宗所說，雖云唯識，卻不許真如理心隨緣起滅，實於性相未融。且雖明中道，而空有隔歷，終至墮於兩邊。(2)況立法爾五性，不知皆成佛道之旨，滯於三乘方便之域，未窺一乘真實之門。若果如此，怎樣反稱為顯了究竟之說呢？

現在對此疑難，大略地陳述唯識宗之所見：(1)大概在唯識宗上，使離偏執則說唯識，要遮情謂則明中道，故雖談事心的唯識，同時也談理心的唯心，而是性相融即。(2)論法爾的五性，而說三乘真實；同時亦談一性皆成，一乘真實也。



是以，性相融通，一性皆成，不過在法相海中之一波瀾罷了。怎可說唯識宗所談之性相是隔歷？非一乘的義門呢？

故唯識所談之性相，為不即不離。而顯現的事相，無不依於一實體的理性；以理性為所依故，而一切事相得以現起。所以，性相是不相礙，雖互不相礙，而事理體象各別。其事與事相對，理和理相望，既不是即一，也不是別離。故有三門的不即不離：(一)事理相對不即不離；(二)事事相對不即不離；(三)理理相對不即不離。

(一)事理不即不離：事，是有為差別的現象；理，是無為常住的實體。如是，則不可說即一。若決定即一：則真如也同於事相，非是常住之實體；事相也同於真如，非是差別之現象。進言之，即證悟所得的根本、後得二智，也不可說有其差別作用了。故事與理，非是即一。

理性真如，是為差別現象的實體；而依他之事相，是實體上的現象。故離實體無現象；離現象無別實體。若決定別異：則真如不可說是諸法的實體；諸法也不可說是依真如而起的現象了。故事與理，非是別離。

是以《成唯識論》卷八云：『由前理故，此圓成實與彼依他起，非異非不異。』等語，正顯此意。



(二)事事不即不離：心法與色法，非即一。心法中的心王與心所，非即一（心王有八種，心所有五十一種，亦非即一）。在色法中根與境，非即一（根有五種，境有五類，亦非即一）。推之其他的現象，則成為千差萬別。

有為諸法，其體是依因緣，如幻影而假現，非有固定的別法，故不能說定是離別（即四勝義中的第一世間勝義諦）。又一切依他之法，以相望而互為因果，亦非定是別離（即第二道理勝義諦）。又依他諸法，都同是生無我、法無我二智所證，故非定是別離（即第三證得勝義諦）。且又彼此的事相，都同為實體上之現象，相之於體，是不相離（即第四勝義勝義諦），其所依的實體，既是真如一味，無有差別，故能依的事相，亦可說彼此不離。

《成唯識論》卷七有云：『若依勝義，心所與心，非離非即；諸識相望，應知亦然。是謂大乘，真俗妙理。』正是顯此意。

(三)理理不即不離：理性，是指一一事相的實性。故色法的實性，非心法的實性。心法的實性，非色法的實性。色法中的五根五境；心法中的心王心所，相望亦然，故非即一。若定「即一」：則一一色心，應沒有其一之實體。如果失其一一的實體，則將指什麼是諸法的實體呢？況理原無相，若落於即一的相，則即成事相，怎樣得名法性呢？





理體原是一味，無有差別。故雖是色法的實性，其性は無質礙，亦無異於心之實性。雖是心法的實性，其性非緣慮，亦無異於色之實性，是以非別離。若定「別異」：則其體必成眾多，眾多之體，不能無待於因緣。既有待於因緣，乃是有為的事相，應非無為的理性。況果落於離異之跡，是即為差別之事相，怎得稱之為法性呢？

在《義林章》中有云：『諸法上各自有理，內各別證，不可言共。∴理一無二故，亦可名共相。』正是顯此意。

這樣透澈地顯示「事理不離」，怎可貶之為性相隔離之說？既談事相與理性之無礙，則雖談事心的賴耶緣起，亦不廢理性的真如緣起。這即是以能依之事相，攝歸於所依體性真如之義門而論。又就「理理不離」論之，一切有情，無不同具這一體的理性，此所具的理性，平等一味，沒有差別。這理性即是佛性，既具有佛性，怎樣可說有不成佛的呢？換言之，若有一部分眾生不成佛，這即不是佛性。如此，故一性皆成，一乘真實，亦非所遮，這是約理理不二之義門而談。至若「中道空有」自不墮於一邊，於任何之一法上，無不具此，已如前文『唯識論要旨』中所辨。

加之，事理相即、事事無礙之談；三諦圓融、十界互具之說，都是此宗所許。





而性宗所標之「事理無礙」乃是此宗事理不即不離中之不離；而「事事無礙」為事事不即不離中之不離，僅能論及一邊爾。又「三諦圓融」為三性中之依他一性的中道；「十界互具」僅為理理不離及事事不離一邊之義門。其「事理無礙」和「事事無礙」，准上之事理不離和事事不離，亦可知也。至於「三諦圓融」和「十界互具」，今略說之。

「三諦圓融」是依他一性的中道者：因依他的法體為如幻緣生，無定有自性，既非固定的實在，即是「真諦」。雖非實在，不是都無，乃依因緣而生起，假有似有，即是「俗諦」。非實在故，即是非有；以假有故，即是非空，無非是於一依他法上所有之義門，非別有物體，故是「中諦」。既於一依他法之上，完具三諦，其「融即」自在，自無庸說了。《中論》之『因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義』的頌文，即是此意。

「十界互具」為理理不離者：若依有為的事相以論其理，十界是有差別。怎樣說呢？因為地獄的依正，以極苦為色心，其實性，則名「安立真如」；佛界的依正，以極善為妙體，其實性，則名「正行真如」；彼此理性條然，而無混亂，可證知一一法性各別之義。但是，若直談其理體，則安立、正行真如非二，原是平等，無有差別，故絕無隔歷者，而十界互具之義，亦自無待言（註1）。



況十界依正的事相，亦非定相，既非固定實在之物，則事相互融互具之義，自亦了然。如是論之：性相融通、一性皆成、事事無礙、十界互具等之說，都只是法相海中一波瀾爾。故唯識宗所談，亦非事理定別，其義自顯。

（註1）七真如者：一流轉真如，謂有為法流轉之實性。二實相真如，謂二無我所顯之實性。三唯識真如，謂染淨法唯識之實性。四安立真如，謂苦諦之實性。五邪行真如，謂集諦之實性。六清淨真如，謂滅諦之實性。七正行真如，謂道諦之實性。此七實性，皆屬圓成實攝，以是根本、後得二智境故。若隨相而相攝者，則流轉、苦、集三種真如前二性攝，妄執雜染故。餘四皆是圓成實攝。——《成唯識論觀心法要》

雖然，上文僅就「不離」一邊之義門而言，而不可忘卻尚有「不即」之義門也。倘是像性宗諸家，唯偏於「相即」，仍未得法門的正理。故在唯識宗，不唯不偏於「不離」之一面，同時亦論「不即」，而示其中道。

前述三門之不即不離中：所謂真理，以平等一味為義，故理理相望，以「不離」為本；事相，以眾多差別為義，故事事相望，以「不即」為主；事理既成相依，其相望之「不即不離」，自然均平。

如此一來，我們推究於事理相依之義，雖說賴耶緣起，因之亦可說是從實性



真如而起。然真如緣起之名，在唯識宗，則非所用。這是什麼原因呢？正是恐學者於此名詞上，而起計執定一的真如緣起，將不免把真如陷於生滅無常之過失。

因為凡成為一切諸法之親因，其本身無不是前後轉變之法。否則，即是無為常住，則將依什麼為因，而發生有為生滅之諸法？唯是其本身是生滅轉變，以未變之前為因，已變之後為果，可得名為因果。若說能生之因為常住，所生之果為生滅無常，寧有是理？

所謂因果，以相應赴感為義。加之，因緣所生之法，其體必是眾多，體既眾多，非待因緣而莫生。換言之，非因緣所生之法，體性必是一味；體性一味之法，定非因緣所生。雖在性宗諸家，亦都承認真如是一味平等的法性，則其體性自是常住，非前後轉變之物，然則怎能可做有為諸法之親因呢？

若說有為諸法，依真如而生起，則真如自非「無為常住」，且應說是「有為常住」之法了。故知染淨諸法之緣起，必非『真如』，而應別有作為有為差別親因之法。其所謂別有有為差別之法者，即『種子』是（種子的說明，讓在本文講述）。

然在經論中，怎樣往往說到依真如而緣起的呢？這為的唯是遮定執之談——故或攬理而從事，或攝相而歸性。論者以為：若唯片面的說真如緣起，則真如為能生之因，則將失其真體之所以為真體，而生起諸法，亦落空言。若只說在現象有



為之諸法，而有其無差別平等之實體，則便和唯識宗所談的性相事理相依的意義，是相一致。

是故，若唯計執——諸法定離別體之相依增上緣，深有乖於性相的正理；若唯執著——諸法定一同體之真如緣起，不免於將真如成為無常之過失。故真能體得正見之真如緣起者，則必歸於相依之增上緣；真能體得正見相依之增上緣者，則亦不異於真如緣起矣。

又約理理不離之平等門，雖談一性皆成，一乘真實；但就事相緣起差別門論之，則為五性條然之各別，而三乘自各有其果。大概在論機類種性的差別：性宗諸家，種性差別，唯為暫時，非永久不改者。而一性皆成，即以一切有情，本來悉同一佛性，終之無不達到於佛果（註2）。今唯識宗所談，則異是。以一切有情，性得法爾之五性各別，即在本來先天的有此差別，既非因修習所能改變，亦非是暫時差別之謂。

今試說性宗和唯識宗談種性不同的原因：性宗——立種性於無為平等真如之上；唯識宗——立種性於有為差別種子之上。故一則因於無差別平等故，皆得成佛；一則因是有差別故，而五性不同。既因於判機類而異其立腳點，於是三乘、一乘的方便真實，亦殊其論調。就是性宗——談一性皆成，故說一乘為真實，三乘



各有其果是方便語；唯識宗——立於五性各別，故以三乘之說為真實，唯有一乘之談是誘引方便之語。

是以，在唯識宗，雖於無相等門，儘管許其一性皆成，一乘真實；可是一到緣起差別門，則主張五性各別，三乘真實了。即是凡由於因緣所起的有為之事相，其體自為眾多非無差別，一如蘊處界等之諸法，都為因緣所生，法爾差別。那麼在有情界中，怎得不是法爾，無有五性三乘種種差別呢？故成佛不成佛的迷悟昇沉，是有為之事相。所以《深密》《楞伽》等經，《瑜伽》《顯揚》諸論，都說五性不同。就中在《解深密經》明會一乘之意義，而且示種性的差別之原因（註3）。在《涅槃經》中，亦說「皆成佛道，不解我意」之語（註4）。

（註2）如小乘有部，以此為修習而得者，非本來先天即有差別。——原註

（註3）《解深密經·無自性相品》中云：『一切聲聞獨覺菩薩，皆共此一妙清淨道，皆同此一究竟清淨，更無第二。我依此故，密意說言，唯有一乘；非於一切有情界中，無有種種有情種性等。』——原註

（註4）北涼《大般涅槃經》卷三十四中云：『我於經中，告諸比丘：一乘一道一行一緣，……我諸弟子，聞是說已，不解我意，唱言：如來說須陀洹，乃至阿羅漢人，皆得佛道。』——原註



我們應當知道：有佛性與無佛性，都為佛陀之所說，以什麼理由，唯許有性，不許無性呢？三乘眾生，均為教乘所被之機類，以什麼理由，唯許菩薩之決定性，不許聲聞緣覺之決定性呢？既有大乘之定性，亦宜有二乘之定性；若有有佛性者，亦宜有無佛性者。故知五性自有其別。五性既有其別，三乘各有其果之說，則為真實。而唯一乘之說，便不免為方便誘引之說了。

故慈氏於《莊嚴論》開立八義；無著、世親於《攝大乘論》開之為十因，以說『一乘』之所以。其八義十因，要言之：是為誘引不定性之機，寄於法性平等、無我平等、解脫平等等的種種別義，而說一乘者，非謂實無餘乘者也。

雖然，如是的據於緣起差別之不即門，而論五性差別，三乘真實；若就無相平等的不離門談之，則亦是一性皆成，一乘真實了。故此二門，確是因相依而相成，以互融而無礙。若一偏於不即，而唯執五性各別，則忘卻法性之平等；若局於不離一隅，僅唯許一性皆成，亦壞卻緣起正理。都未能盡顯中道正旨。故若一說及依於法性之平等，種性之無別；同時，即是依於緣起之正理，五性之各別也。而此緣起是無始無終，故自有此之法爾五性了。

以上所論，是對於唯識宗的教理及所受化的機類之觀察上所得，略貢獻一隙之明罷了。

## 正說

現在正就論文來解說。本論是由五言四句成三十首頌，所以本論也依此得名《唯識三十論》。大凡佛教的經論中，依組織秩序上來分科判，多半是「序」「正」「流通」的三分。即是說明那部經或論的產生緣起——序分、和它的中心點——正宗分、及怎麼使它流布於後世的希望——流通分，三段格式。但是本論沒有序分和流通分，這三十首頌全是正宗分。

護法論師等造《成唯識論》，以解釋本論。在未解釋之前，唱了一首禮敬的頌（見序說。——譯者註）。解釋完了，又唱了一首結頌。即是：

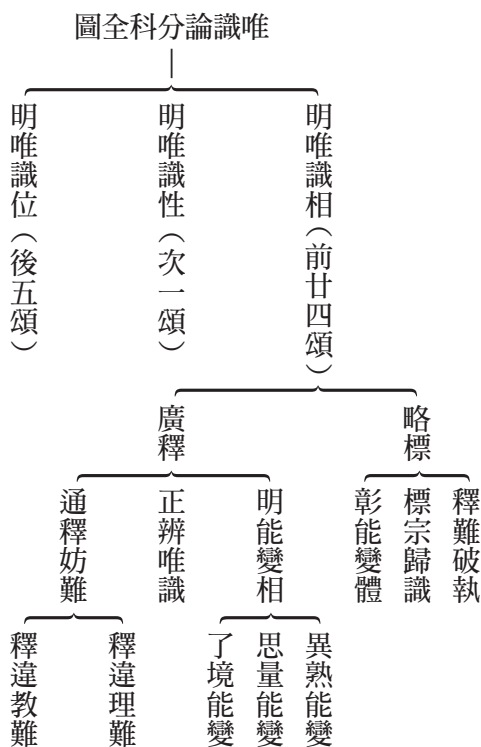
已依聖教及正理，分別唯識性相義。

所獲功德施群生，願共速登無上覺。

這頌是殿在最後。現在所流行的《唯識三十論》本，也有了這二頌列入前後。然我們應當知道，這二頌本來是《成唯識論》的序分和流通分，不是本論的序分和流通分。

現在在講說本論之先，為圖研究者之便，使瞭然地明白全論的大系，揭其分科全圖於左，並系之以頌文。中間細料有不能表於圖中者，因篇幅的關係，假之以虛點符號，以示連續。





1. 釋難破執……………由假說我法，有種種相轉。
2. 標宗歸識……………彼依識所變。
3. 彰能變體……………此能變唯三：謂異熟，思量，及了別境識。





#### 4. 異熟能變

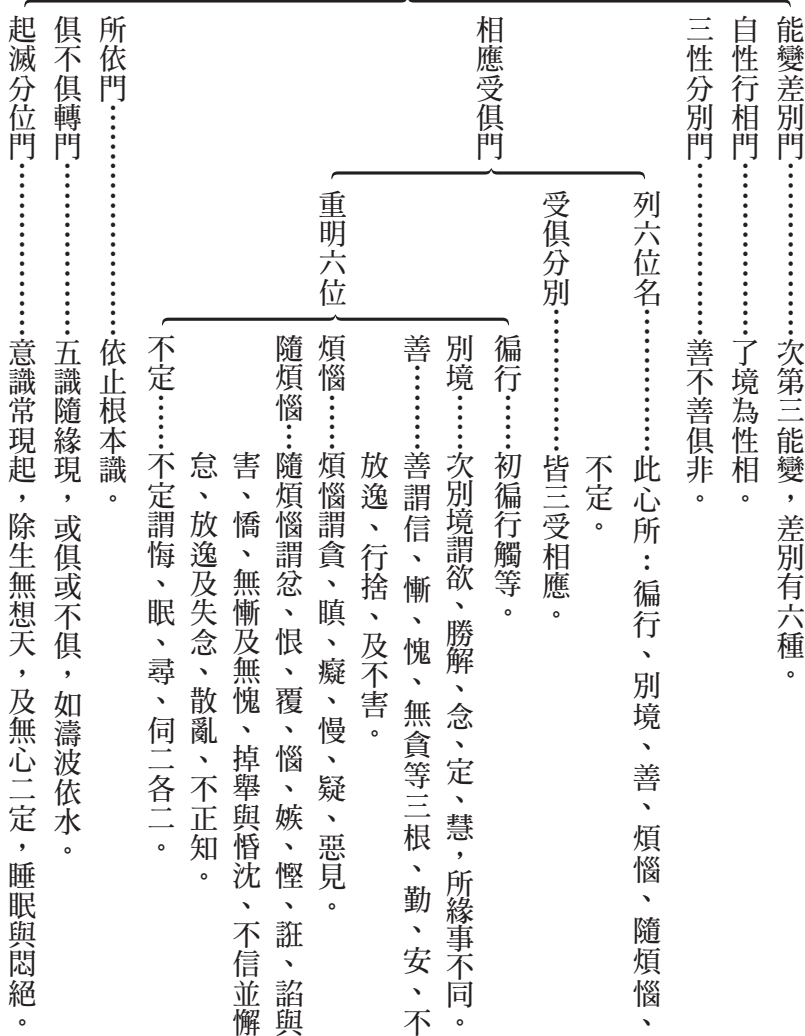
三相門……………初阿賴耶識、異熟、一切種。  
 所緣行相門……………不可知：執受、處、了。  
 心所相應門……………常與觸、作意、受、想、思，相應。  
 五受相應門……………（相應）唯捨受。  
 三性分別門……………是無覆無記。  
 心所例同門……………觸等亦如是。  
 因果譬喻門……………恆轉如暴流。  
 伏斷位次門……………阿羅漢位捨。

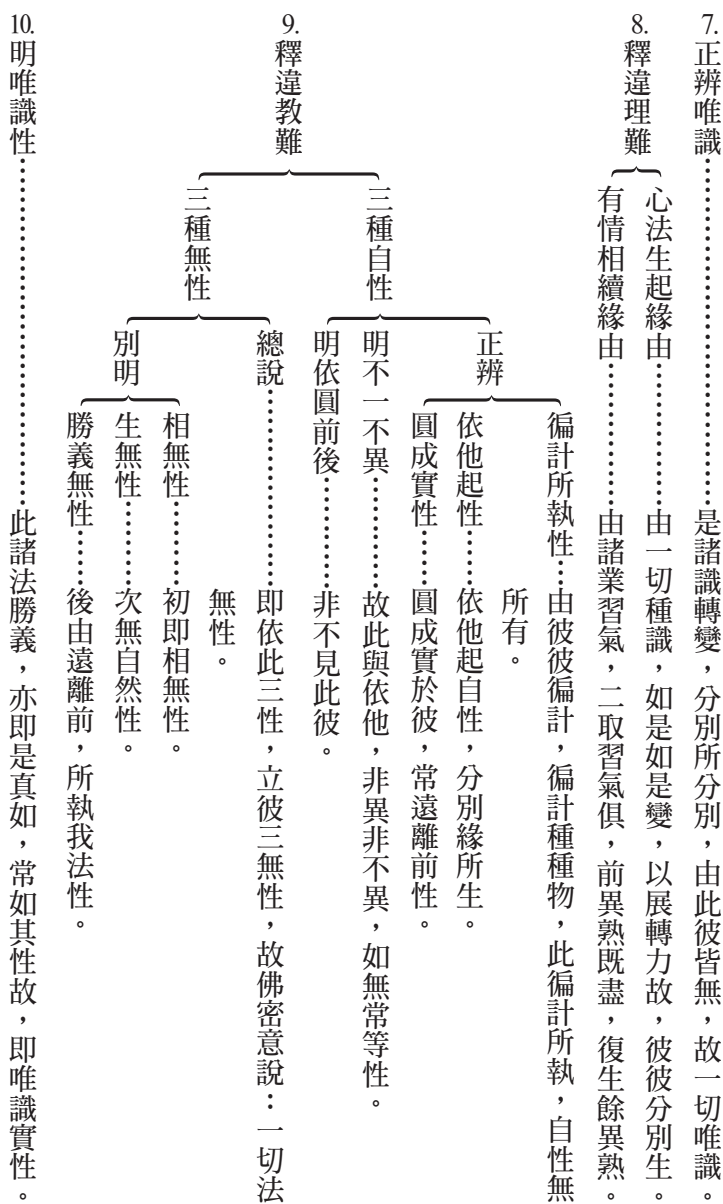
#### 5. 思量能變

舉體出名門……………次第二能變，是識名末那。  
 所依門……………依彼轉。  
 所緣門……………緣彼。  
 體性行相門……………思量為性相。  
 心所相應門……………四煩惱常俱：謂我癡、我見、並我慢、我愛、及餘觸等俱。  
 三性分別門……………有覆無記攝。  
 界繫分別門……………隨所生所繫。  
 起滅分位門……………阿羅漢、滅定、出世道無有。



## 6. 了境能變







# 11. 明唯識位

|       |                          |
|-------|--------------------------|
| 資糧位…… | 乃至未起識，求住唯識性，於二取隨眠，猶未能伏滅。 |
| 加行位…… | 現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識。 |
| 通達位…… | 若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。 |
| 修習位…… | 無得不思議，是出世間智，捨二粗重故，便證得轉依。 |
| 究竟位…… | 此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法。 |

上依於分科的順次，可以講述論頌的文義。這《三十論》文以『相』『性』『位』的三段，示唯識的教義。

慈恩《述記》中有這樣的意義：謂凡夫迷情，不知唯識無境之旨，在心外認有實境，起我法執。所以，論主擘頭用種種方法，很詳細地辨明唯識的相狀。他的意思就在依他起識相的諸法上，使之除去心外定實的計執，這即是前二十四頌，所謂『唯識相』。

既已認清這識相是因緣所生，沒有定實的自體，然尚沒有了達那實體到底是什麼？倘是這一關打不通，便是於依他起法也未能真正了達，故次說唯識的實性（性即體是），即是顯真如常住一味平等，這便是第二十五頌，所謂『唯識性』。

要明了這性相真俗的意義是為什麼？原是為使有情斷除妄染、證成佛陀的大



果，故《成唯識論》卷九中說：『如是所成，唯識相性，誰於幾位，如何悟入？』就可以知道了。然佛果功德殊妙無邊，不能以僅少修行就可證得，必也經過三大長劫時期，修無量的行願，積無邊的善德，歷涉資糧、加行等的階位，方得到三身萬德的佛果。由這所以，示『唯識行位』即末後的五頌是。本論以這：識相、識性、識位，闡明唯識學的宗趣。



# 第一科 明唯識相

## I 略標

### 一 釋難破執

本論的教旨，已如序說中所明：是說於識心之外，沒有固定的我法。然而眼見世間有人畜等有情，有可見可聞等色法，以及我們了別慮知的心法，都好像是有實體。但這些不可名為實我，不可名為實法，不過是依於因緣假似的現象而已。

就對那人畜等有情來觀察一下，沒有實我的那個東西。大凡名之為我的，其意義為有「常一主宰」者，有「自在作用」者。如果把那些人、畜、色、心等分析試驗：若認定色是我體，色體是無常，是不自在，怎生可名為我？若認定心是我體，心也是無常，不自在，也不可名之為我體。

舉全體來觀察，找不到有所謂自在、主宰的我相這個東西。只呈現有無常、不自在的色心五蘊之法，而我乃至於物，畢竟都無爾。進一步來觀察色心五蘊的諸法，也沒有固定的實體。雖然法體無數，都不能無待於其他的緣。倘使色心等



法，有它的實體自性，那就自無待於其他的緣了。事實不然，一法的生起，不能缺少一分其他的助緣。這樣說來：可見可聞的色法、了別慮知的心法，無論如何地顯現，都是沒有自性的實法。故「唯識」云者：即是沒有固定的我法。

假使有人這樣地相難：若果唯有識，而沒有所謂我法者。何故於佛教以外，在凡夫外道的世間中說：有人畜等之我，和實德業等之法呢？就是出世間佛教中，也說有聲聞、獨覺、菩薩等之我，和色、心、五蘊等之法呢？為釋這難，故論主說曰：

『由假說我法，有種種相轉。』

世間、聖教所說的我或法，都是由假而說。於『我』上，有種種的相狀轉變現起；於『法』上，也有種種相狀轉變現起。不說實我實法，各有其體性。

怎麼是『由假說我法』呢？『我』是有「自在」義，有「常一主宰」義。它的體質是常住始終不變的，不是集合的雜體；是特有一物體的，有主宰裁斷的力用的意義。依世間方面來說：有了人類和其他的禽獸蟲魚等許多的動物，想起來似乎都有一個主體，故名這是人、這是牛、這是馬……都是說一個一個的「我」。就是依聖教來說：也有菩薩、羅漢……種種的名，這也是在說一個一個的「我」。

所謂『法』是「軌持」義。「軌」是軌生物解，就是使我們無論見到、聞到、



想到那一樣東西，就會使你於那對象上起一種見解。「持」是任持自體，就是那個東西的自體，有它特別的個性，無論我們對於它所起的見解是錯了或不錯的，而它的本身任運攝持而不失。要之，有了東西的存在，惹起我們對它的認識的，名之為「法」。依世間來講，這些所謂國家、社會、天、地、河、山等，都是法。出世間聖教中，所說的色、心、三科等，都是法。

將這『我法』認為真實者，是世間迷妄的情見。『假說』這『我法』者，是聖教覺悟的智見。

至於這個『假』字的意義，在《成唯識論述記》（以下簡稱《述記》。——譯者註），以兩種的二假來解：即（1）無體隨情假，與有體施設假。（2）以無依有假，與以義依體假。那無體隨情假與以無依有假，就於「世間」所說我法；那有體施設假與以義依體假，是就「聖教」所說的我法。

如何名『無體隨情假』呢？這就於「世間」所說的那種我法，雖沒有實體，但是隨一般人們的妄情，假說我法。宇宙間，因緣所生似我似法的萬有，原來沒有那所謂實我實法的，但迷情的主觀者，於似我似法上起迷謬的執見，說有實我實法，其實這已成為執見上的我法，自然失其萬有的本相，故這我法，實體都無。可是其體雖無，而已加上一個我法的名了，這我法只有言說，不過聖教隨順





世間的、人們的、情執上的我法，現在也假借它們的名字來用一下，故這名『無體隨情假』。

如何名『有體施設假』呢？「聖教」中所說的我法，雖有其法體，然而假施設我法的名，就是佛、菩薩、五蘊、十二處等。於一切法的法體上，本來沒有名字，勉強叫它做我法。這我法的名，自然不能詮表那一切法的法體，但隨於緣，假施設此，叫做我法罷了。故我法只是假寄的言說，以代表那所指的法體，故名『有體施設假』。

要之，上面兩種的我法，無論其為世間、為聖教，在我的、法的自體上來講，是都無實體的：一是迷情的妄見；一是聖智的假設。

復次，如何為『以無依有假』呢？「世間」人們所說我法雖無體，但是有它的執心之體（所謂依識所變，妄情為緣而起於執。——譯者註）。故那迷情上所執的我法都無；能迷之心是有。那所執無體的我法，寄於有體能迷之心，假能迷之妄情，而說我法，此為『以無依有假』。

如何為『以義依體假』呢？「聖教」所說的我法，依於法體之義，假說我法，故所指的我和法，即是唯識上有活動作用的自體。這法體雖不可名實我和實法，然而到了五蘊和合的時候，就呈其一種特別的作用，而好像是我的活動。



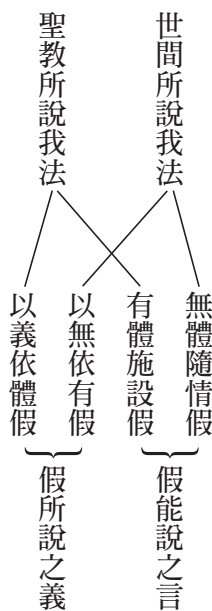
例如就我們人類來說吧：我們的各人的身體或五十年的壽命，於思想精神界上似乎覺得有一個主宰的作用，自在的活動在其中，發令指揮來支配著，這似乎是「我」義。又在那法之上，會使我們一見到、想到都起一種見解，同時那法體也能任持不失一一法上的自體，這似乎是「法」義。此因為法體上，有這似我、似法的義和作用，故佛菩薩等以依法體上的義用，而假說我法，是為『以義依體假』。

要之，這二假：一世間之我法，是隨於妄情的迷解，假說我法；一聖教之我法，隨於法體的義用，假說我法。

這樣世間、聖教，雖同是說我說法。而「世間」不外於迷情起執；「聖教」則但是隨緣假說。都唯有言說上我法一個名辭，沒有我法的實體。這是第一對的二假義（註1）。

然而那言說，必有它所依而起的自體。故就「世間」來講即是由它的妄情，說我說法。在「聖教」即是所說之法體上，有似我似法的義用。故假那妄情和法體，而說我法、非我法的實體。這是第二對的二假義（註2）。

上之兩種二假，如左圖：



（註1）《義演》卷一云：『第一解二種我法者，然此我法，但據能詮言說為名，不據法體及與內識，假立說為我法也。』——譯者

（註2）《義演》卷一云：『然第二解二種我法者，但約能緣見分及所變相分並自證分上有我法義，說為我法。即此我法，攝屬於本不離於識等法體，所以法體上而有我法也。』——譯者

『由』是因由、由託之義。那名之為我法者，都是沒有實體的。不過因由於假，由託於假，名之為我，名之為法，故說『由假說我法』。

『有種種相轉』：『相』是相狀，即我法的相狀。『轉』是轉起，即我法相的轉起。這相狀轉起是很多很多，故謂『種種相轉』。

在世間方面講：那些凡夫外道們所認為神我、為有情、為人、為牛、為馬等，各個自體的活動，這是「我」的種種相；還有認那些為實、德、業，為自性、為



家、為倉庫、為天、地、山、河等，這是「法」的種種相。在聖教方面講：聲聞、獨覺、菩薩等，是「我」的種種相；那色、心、五蘊、十二處、十八界等，是「法」的種種相。

然而，這種種我法的相狀，怎樣來施設呢？(1)是緣世間凡夫外道的妄情，而起的計執。(2)是緣佛、聖教、菩薩等順於世間的名言，且要為使凡夫們斷迷情而得聖智，故施設種種的名。

## 一一 標宗歸識

大凡無論一樁事物的成立，必有依託。現在假立這我法，豈可以沒有所依託呢？唯因有實體的我法，那假我假法才可以依這實我法而立。倘是實體的我法都沒有，假我假法依託什麼成立？換句話講：假令世間連這所謂名辭都沒有，那麼聖教的言論那裡還有所依呢？況且世間的所說，若無所依，也就不成立其所說了。因為這是免不了的疑問，故論文頌云：

『彼◎依◎識◎所◎變◎』

『彼』世間及聖教所說的種種我相並法相，『依』著內『識所變』現的見分、相分而起假說，並不是說離卻內識，而別有那我法的東西。



所謂『彼』者，是指前二句頌裡「我」和「法」的種種相。『識所變』者：『識』是有了別義，即是諸識的自體（此雖說識，義兼心所。——譯者註）。『變』是轉變、變現義，那諸識的自體是「能變現」，這些我法的種種相為「所變現」。

解釋這『所變』義的十大論師中：護法、安慧等意，說是見分、相分。難陀、親勝等意，但指相分。這是在識心的作用的分限上，生出這些論師見解的相左。這相左的異說，到下文雖有詳委的說明，但現在不妨大略地先在這裡說一下。

唯識學者，有一句概括說明各派學說不同的常語，所謂：『安、難、陳、護，一、二、三、四。』即是安慧唯立識體一分（註3）。難陀立見相二分。陳那於見相二分之外，更加自體的自證分，立三分。護法於三分外，更加證自證分，而立四分。

怎樣名「相分」？心，所託的相狀，即為心所緣慮的影像是。能緣慮這影像的作用是「見分」、能認識見分作用的是「自證分」、更有認識自證分的作用是「證自證分」。

這是唯識學各派的學說。依正統派的唯識宗學者的評判：安慧、難陀之說為不盡理。以護法之說為正義，而陳那也不違於正義。大概唯識宗在十大論師中，後來的學者，都奉護法之說為正義。

（註3）安慧雖唯立依他識體一分，尚談徧計所執的見相分。——原註



因為立「分」的各家不同，故現在解釋『所變』義，也不能不因之而異。

難陀論師，建立二分：一見、二相，不立第三第四分。即是能變的識體是見分，轉起變現那如似心外的境物，即是所變現的相分（註4）。彼我法『依識所變』者，就依於此似外的相分上。世間、聖教各隨其凡情和智見而假說：或我、或法。

（註4）但是這相分體，實在於內識，沒有離識。妄情執為似外境現，其實是在內也。《成唯識論》所謂：或復內識，轉似外境。——譯者

護法、安慧在見相二分外，立自體分。諸識的自體，即識之自證分，依之轉起變現見相二分——指此二分為『識所變』義。二師雖一樣地立識所變的見相分，可是一是有體的、一是無體的。

安慧但主一自體分，是依他的有體法；而判見相二分，是偏計所執的無體法。這見相和我法一樣地是偏計所執。對於那無體的我法，而這無體的見相叫做「總無」；無體的我法為「別無」。依這「總無」之相見，而立「別無」之我法。

護法所立的三分（註5），俱是依他的有體法。依於此有體的相見二分，而假立我法。因我們這些眾生從無始以來，心識上恆執著那所謂我和法的東西；即是無始以來，心識中就熏習成我法計執的潛勢力。有了這潛勢力，到了那諸識現



起的時候，那似我似法的相見也就現起。但由這無始挾以俱來的我法計執潛勢力大暴流所激蕩，不容心識有自覺的能力，認清這似我似法的見相，是自識所變的。竟仍然地迷執為我為法，故這我法全是情執上所現的，沒有自體的，全是依識所變的相見而假立的（註6）。

（註5）本來是四分，在此暫說三分，即前三分。——譯者

（註6）然而識所變的相見，依識體生，是依他起，故是有體。——譯者

### 《厚嚴經》頌云：

如愚所分別，外境實皆無；

習氣擾濁心，故似彼而轉。

這頌是說「世間」凡夫我法執的所以。

至於，聖者的佛菩薩等，為對治遮遣這凡夫的實我實法的二執，使彼斷染、使彼證淨、使彼生真智，故依於內識所變的相見上，假施我法的名。

在這《厚嚴經》也有一首頌云：

為對遣愚夫，所執實我法；

故於識所變，假說我法名。

這是「聖教」說我法的所以。



由是故，雖沒有實的我法，而有識所變的見相二分，依此假立我法，亦無不可。而這所謂的我法，也何嘗不是識所變呢？這即是「唯識」，是本論的正旨（註7）。

（註7）《義演》卷一云：『即彼依識所變一句，為唯識宗——一切法皆識所變故，故論即以唯識為宗也。』故別揭此一句為「標宗歸識」——譯者

### 三 彰能變體

我和法是沒有實體，都依著那識所變的相見二分安立起來。同時知道相見既是所變，即是被變的，即必有能變之識，自無待言。但是能變之識是什麼？而能變之識到底有幾個？現在這兒明顯地說出來：

『此能變唯三：謂異熟，思量，及了別境識。』

能變現這相見二分的識，若把它分類起來，決定唯有異熟識、思量識、了別識三種。頌中的『此』字，就指依識所變的相見二分。『能變』是對所變言，這就是佛典中通常用語——所謂「能所」。「所」是被動的；「能」是主動之謂。相見分是被變現的，故名「所變」；識體是變現主體，所以名「能變」。





那能變之識，到底有幾種？若僅在「體」方面講，則有八種：一眼識、二耳識、三鼻識、四舌識、五身識、六意識、七末那識、八阿賴耶識。然現在約「類」來講，決定『唯三』：『唯』是決定義（唯——有決定、簡持、顯勝，三義）。即是以「類」言，顯得也非是二，也不是四，那唯是『三』。即是頌中所列示的，初能變是異熟識（註8）、第二能變是思量識、第三能變是了別識。

（註8）阿賴耶識是體，種子是用。種子者依第八識，為由體所起之用。種子是因，能生於果。果以因生，因以體有，體即阿賴耶識，故一切因果，唯識無境。果以因生，有三種情形：(1)因變異，果方熟，名「變異而熟」，例如種子爛壞，禾方生故。(2)與因異時，果方成熟，名「異時而熟」，例如今日下種，他日禾生。(3)果與因性質不同，例如下的是種，生的是禾，故名「異類而熟」。以有如是三種差異，所以第八識又名「異熟識」。——《性緣問題之申

論》

『異熟』是引業所感得的有情總報，真異熟的果體，就是第八阿賴耶識。解釋這『異熟』名有三義：

(一)變異而熟：是要因的本身變異，那果方成熟，所以名「異熟」（這不但釋異熟果，其他的等流果也可通）。



(二)異時而熟：意謂與因異時，其果方熟，所以名「異」；至於，這「熟」是約正在造業時，而望著果熟時而言。因為業種子和異熟果身，都是同時，故不是在於種子方面講（註9）。是指正在造業與受果時說，造業——是在過去，受果——是在現在，因果是異時的，所以名為異時而熟（註10）。

（註9）業種者，有增長他種以成界趣別之功用，謂能攝他種子隨其勢力受諸趣生，故曰「業種」。阿賴耶識，隨業受報為一切果報之主體，故名「異熟報主」，為此識之果相（此業種攝植第八識識種，業種挾第八識種同時現行，是為真異熟識，為一期報果之主體，故曰異熟報主）。——《大乘宗地圖釋》

（註10）業種子與異熟果身，恆住現世一切剎那。若造異熟業因時，即是異時，是過去世時。——譯者

(三)異類而熟：這是說果異於造業的因性，成熟之果酬於因力，所以名「異熟」。就是因是善惡，果唯無記。由善性、惡性的業因，所感得的果報，是無記性（註11）。

（註11）第八異熟識之生起，亦由自識名言種子，故亦通名言種。以異類之善惡業，成異熟之無記果，故云：「因是善惡，果是無記。」「因善惡者」非指第八識之自種，乃指前六識之業種對彼增長引力關係。故因或善或惡，仍由自識



無記種生起，故「果是無記」。喻如江水現曲直高低之種種型式，然水雖現曲直高低而實際上水非高低曲直，高低曲直乃因地岸等緣以成。

有情在三界五趣中受生死流轉報，此受生死之異熟報主，如水之本身本無善惡，或流為人，或流為鬼，或流為天、畜等，此流天、流人之異熟識固無記，而所以使此流天、流人之業，乃是或善或惡也。蓋業種之善惡為感果之「增上緣」，而自身識種方是「因緣」也。——《大乘宗地圖釋》

以上三義，現在唯取第三義來解釋。與《成唯識論》卷二，用因能變，果能變，釋三能變的異熟習氣，與異熟果文相順，能顯出第八識是由善惡引業，所感之無記果識。得「異熟識」名者，用六合釋來釋：

(一)若果之無記，由於異類之因而為熟果，則異屬因，即熟是果（註12）。使熟果屬於異因，即異之熟，是依主得名。若把異熟指於第八之種子，則成「異熟之識」，是依主釋。

(註12) 因能變，在因能變中又分二：一是等流因，二是異熟因。甚麼叫做等流習氣呢？就是前七個識熏下來的善惡無記三性的種子，這叫做等流因；將來這種子還生三性，叫做等流果。甚麼叫做異熟習氣呢？就是前六識所造的善惡業，而將來得到異熟識的無記果，所謂「因是善惡，果招無記」，這叫做異熟果。——《成唯識論講話》



(二)若以因之善惡，成為異類之熟果，則異屬果，熟亦屬果（註13）。善惡的因，而使於異類之果，異即是熟，是持業得名。又異熟若指現行第八識，則「異熟即識」，是持業釋。

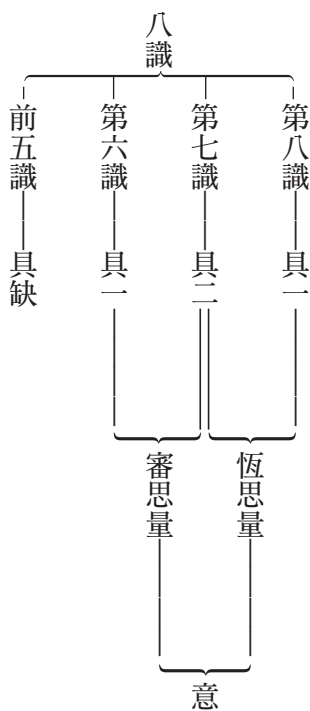
（註13）果能變，在果能變中又分為二：一是等流果，這是由等流因結成的三性現行果。二是異熟果，這是由異熟因結成的第八的無記果。所以說，果能變是由前面兩種習氣的力故，而變現了八個識的見分、相分，以及相應的心所。——《成唯識論講話》

要言之：這異熟識於善惡的業種子，而使之成熟，以酬於引業的有情總報果體的真異熟（指第八識）。此異熟識，是初能變。

『思量』是指恆審思量的識，即第七末那識。末那是梵語，譯為「意」。意，有依止與思量義，此識現行，恆時思量，此意即識，持業得名。第六意識，依止此識，是意之識，依士得名。

『思量』就是思慮、量度義。第七識無始以來，是恆緣第八識見分為自我為實法（但是思量，若指為心心所緣境的作用言，則通於諸識）。現在特別命名第七為思量識，是因為這識具有「恆」與「審」的二義。恆，則不斷而相續；審，則計度而深明。如第八識雖具有不斷相續的恆義，卻缺了深明計度的審義。第六

識雖有思量的審義，但有間斷而缺了恆義。前五識，兩義俱缺。唯第七識，二義具備，示圖如左。全具恆審思量的唯第七識，所以第七識特名『思量』，這是第二能變。



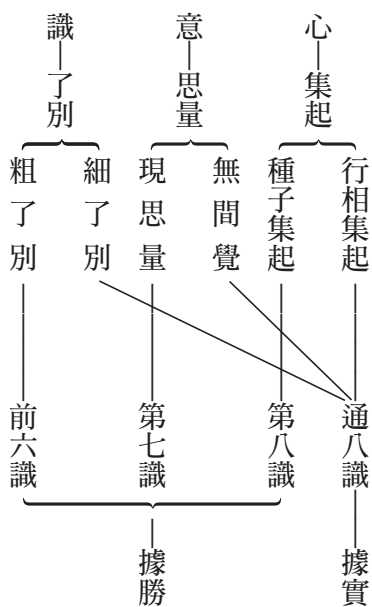
『了別境』是了別粗顯境的識，就是眼識乃至意識的前六識。所謂了別，是詮辨所對的境而言。若以了別是識的作用，也是通於諸識。

泛言：心、意、識者，據實言之——都通於諸識的。倘是偏據特勝來講——第八叫做「心」、第七叫做「意」、前六叫做「識」。因為「心」是集起義，有行相集





起和種子集起二義：行相集起——通於諸識（諸識的見分行相，積集於識體，而起行解作用故）；種子集起——僅局第八（第八積集諸法的種子，而能生起現行故）。「意」是思量義，有無間覺與現思量二義：那無間覺——是通於諸識；現思量——獨局於第七。「識」是了別義，此有粗了別和細了別二義：那細了別——是通於諸識；粗了別——唯局於前六識。示圖如左：



故了別，雖是諸識作用的通相。現在是說：了別粗顯境所起的了別粗行相，則唯局於前六識，故別名前六識為『了別境識』，這是第三能變。



『及』是合義，合集前六識，為『了別境識』。若就不共所依而談，其識體是有六種（註14）。以其所了別所緣的境，能了別能緣的行相，俱是粗顯，故合為『了別境識』。簡別於七八二識。如是類別，決定異熟、思量、了別境三識，是能變識體。

（註14）依於眼根，而起緣色境是眼識。依耳鼻舌身意五根，而起緣聲香味觸法的境，如是次第為耳識、鼻識、舌識、身識、意識。——原註

論能變義有兩種：一是因能變，二是果能變。

#### 因能變

能轉變現行的諸法和自類的種子，即第八所持、所依的種子。

這種子也有兩類：就是等流習氣和異熟習氣。

（一）『等流習氣』：依於前七轉識（註15）善惡業力，熏成功為種子，而能為生起八識三性諸法的親因緣者是。嚴格地講：現在所云的等流，是名所生的果法（註16）。

（註15）前七識，因為有三受改轉、三性轉變、緣境轉易，故名「轉識」。——原註  
（註16）等流，就它熏成三性種子的方面講，可以叫做「等流因」；約它能生三性果法這方面講，則可叫做「等流果」。——《成唯識論講記》

「等流」命名的意義是怎樣？「等」是相似義，是名於因；「流」是流類義，



是名於果。謂此果法，相似於因，是因的流類。善、惡、無記三性種子，各各引生自類的果，所以得等流名。

如何叫做「習氣」？是能生因名，是現行所熏習的氣氛。因為凡一法現行時，同時就有殘留於第八識中的影子，後來遇緣可有生現行的作用，像這樣的東西，就稱之為「習氣」，就是「種子」的異名。不過「種子」望它自身所生的現行得名；「習氣」則對於能熏的現行而得名，實則同體異名。

等流之習氣，是依主釋（註17），此通於八識有為的、三性的諸法各各自果，即可為引生等流果法能生的種子。這望所生的果，是「親因緣」：所謂自性親因，親能辨生自體同性果法的真原因。若依它的果，有現行和種子來講：在現行方面望，種子是生現行的親因緣；在種子方面望，現行是熏習種子的親因緣（因緣義，在下面有詳細的說明）。這能熏習氣的識，是七轉識，通於有漏無漏三性。

（註17）等流之習氣。《義演》卷二謂：『等流是果，習氣即因，因果不同時，故依主釋也』。——譯者

這『等流習氣』亦名「名言種子」。由於名言所熏習，而成為種子故。所謂名言有二：(1)是表義名言。(2)是顯境名言。表義名言，是能詮表義理的名





句文（註18）；顯境名言，是能了別境界的心心所。

怎生俱稱為「名言」呢？顯境名言，是以心心所緣境的時候，能緣識上變現它所緣諸境的相分，呈顯在能緣心上，恰如能詮顯名句文的義理，所以喻這些心心所，叫做顯境名言（註19）。表義名言，就於那名句文的音聲差別的所緣法上立名（註20）。

（註18）名句文者：名詮自性，句詮差別，文即是字。如甲乙丙丁等，這就是字，是名句的所依。如東方西洋等，顯物的自體，這是名。如西洋是物質文明的，東方是精神文明的，即詮顯那法的自體上的義理，這是句。而這名句文都施設於聲上的屈曲上。——譯者

（註19）顯境名言，就是能了別境界的心心所法，換句話說，就是前七轉識的見分等心，簡別不是相分心，因為相分心是不能顯了境界的。所謂顯了，就是在心識上能覺種種的能解行相，如表象、概念等。如我們見到某樣東西，對它有所認識，認為確實是這樣的，雖不曾以名言把它表達出來，但所認識的那個境相，正同言說所詮的法義一樣，所以亦叫名言。——《成唯識論講記》

（註20）表義名言，就是能詮表義理的名句文的音聲差別。名句文，都是施設於音聲的屈曲上的，唯獨屬於無記性，本不能夠熏成色心等種，然因名的原故，



心隨其名，變似五蘊、三性法等而熏成種，因名起種，名名言種。——《成唯識論講記》

又表義名言的能緣心，限於第六識；而這顯境名言，就是指能緣心心所且通於前七轉識。示圖表如左：

表義名言——詮義名句文——約法——就所緣得名——第六識  
顯境名言——了境心心所——約喻——就能緣得名——七轉識

由這兩種名言熏成種子：即第六識緣詮義的名句文，而緣諸法熏成的種子；前七轉識緣各自境，而熏成的種子。那種子由於名言所熏成，故叫做「名言種子」（註21）。

（註21）顯境、表義二種名言，發生相互密切的關係，因言語傳達而引生思想，因思想而吐為言語。離了名言，我們就不能有所知，也不能使人有所知，我們能知所知的一切，不過是名言假立。我們了境的時候，由名言而熏成的功能，在將來有能分別所分別種種的名言現起，這能生性，就是名言熏習。一切如幻行相，皆是名言，這在唯識學的成立上，有極端重要的地位。——

《成唯識論講記》

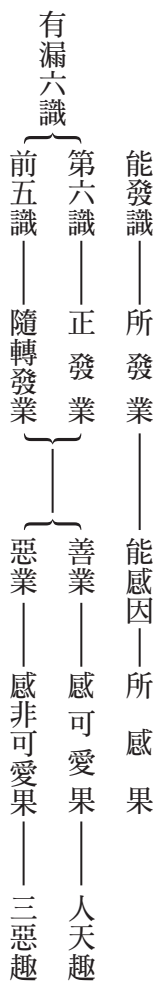


(二)『異熟習氣』：這是由前有漏善惡六識所熏的業種子，是能招異熟的增上緣種。怎樣名「異熟」呢？以因是善惡，果是無記（註22）。怎樣名「習氣」呢？即熏習之氣氛。所謂異熟之習氣，是依主釋（註23）。這即是第八識和前六識的一分，及助三界異熟種子。而使生其果的善惡業種子，也即為異熟果的增上緣，或所謂助緣是。能熏這習氣的，是唯局於有漏前六識中善和惡的現行識。

（註22）即異類而熏義——譯者

（註23）果是異熟，因名習氣。異熟（果）之習氣（因）故依主釋。——譯者

『異熟習氣』，又名「業種子」是由業所熏成的種子。業有兩種：即是善和惡。善業能招可愛的果，就是人天趣報；惡業能招非可愛的果，就是三惡趣的報。而發這善惡業的，是前六識。雖然通說六識，嚴格地講：前五識不過隨轉發業，正能發業者，是第六識。如下圖表：





以上兩種習氣，雖似乎有差別，其實離了等流習氣，沒有別的異熟習氣的自體，不過在特殊作用分點上而別立（註24）。就是有漏善惡二業的種子，它的自果即是生起善惡二業的現行，在這點上名它為「等流習氣」。而善惡的種子，也能扶第八識和前六識的異熟無記的種子，使之生起現行，在這點上，名它為『異熟習氣』。

（註24）諸法之種子，可分為二類：識種，業種。「識種」亦曰法種，一切諸法各別有因，因即是種，如心法有心法種，心所有法有心所有法種，色法有色法種，故言識種者，以一切法不離識故名曰識種。總之，一切法自類種子起自類現行者曰等流因果，此等流果之因，即是法種。「業種」者，望所起自類現行亦即是法種，不離識故亦名識種；然有增長他種以成界趣別之功用，謂能攝他種子隨其勢力受諸趣生，故曰業種。

如是二種種子，如各個人民，謂一國中各種人民，依其各個自身力用，各作自身生活事業，「識種」道理亦復如是。如人民中有一部分人專以國家社會公務為職者，此種公務如行政等能影響全國之事業，一一人民亦同受其影響，「業種」道理亦復如是。又復應知公務員所作公共事業，雖影響國家社會，而不失其個人自體及個人生活，故業種對自現仍為法種。——



《大乘宗地圖釋》

這『異熟習氣』勢力強勝，不但生起自身之果，且能扶助其他的劣弱種子使之生果，這樣地和其他的種子異其作用，故別得異熟習氣的名。因為異熟無記法，它的勢力羸劣，不能自生現果，必須依靠別的強勝的助緣方能生起。那強勝的助緣，就是這異熟習氣。不但此也，假使沒有異熟習氣的扶助，雖修了善業，也不能感總報第八人天的樂果；雖造惡業，也不能招三途苦報的異熟果體。無「異熟習氣」有壞於因果赴感的正理，無異無記法失了扶助故，所以有別開異熟習氣的必要。

這等流、異熟二種習氣，叫做「因能變」。「因」者是所由義；等流習氣者，為等流果所由生；異熟習氣者，為異熟果所由生，所以名因。這因能轉變生現行和種子，因即能變，名「因能變」。講它的所變：在於「等流」方面，即同時八識、三性各自生起諸法的現行，和各自所引後念的自類種子，以是自類種子之所變故。在於「異熟」方面，即第八識的以及六識中異熟無記的現行法，以由善惡引業、滿業種子之所變故（註25）。

（註25）「引業」者，為最強之業；五趣有情捨此趣報取彼趣報，不隨他業所引之報而能獨自引取總報之業，是為引業。「滿業」者，較引業力弱；如由引



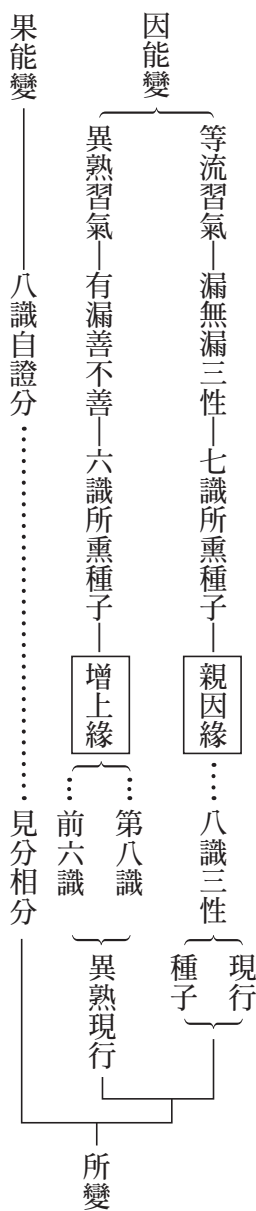
業感得人之總報以後，而資助令其完滿成就者是為滿業。如公務員中由領袖確定計畫——引業總報；以後再由各部人員依計畫實施工作以成滿之——滿業亦爾。——《大乘宗地圖釋》

### 果能變

這是指能變現（註26）見相二分的八個識的自體分。這八個識的自體分，是前等流、異熟二因習氣所生的果，名為「果能變」。分開來講：就是第八識和六識的一分（異熟報果），為等流和異熟二因所生。那第七識一分及前六識一分（非異熟報果），是等流因所生。因為它所生的現果，能變現見相二分故，果即能變，名「果能變」。此所變：就是見相二分。

（註26）「變」具二義：（1）轉變，名變。就是轉種子體變為現行；轉現行體變為種子。如轉泥變瓶；轉瓶變泥。（2）變現，名變。從自證分變現見分，見分變現相分，猶如鏡中，現起面像。這樣：種子，唯有轉變義。第八識，唯有變現義，以非能熏故。前七能熏識，得具兩義。——譯者

把上面所講的因果二能變及其所變，歸納起來，略如下圖：



這因果二能變，是示能變之義——也即對於異熟、思量、了境的三能變，名這為「二能變」。但是那三能變，也是指能變現見相二分八識三類的自體分的果能變，名為「三能變」。





## II 廣釋

從此下去，有二十二頌半都是「廣釋」，相對上一頌半「略標」唯識相，所以這名廣明唯識相。在這二十二頌半中：(1)十四頌半是廣釋『此能變唯三』的三句。(2)一頌是廣釋『彼依識所變』的一句。(3)七頌是廣釋『由假說我法，有種種相轉』的兩句。也就是「明能變相」「正辨唯識」「通釋妨難」是。

想明了唯識的宗義，而不去研究能變識體是什麼，也就不知道怎樣叫做諸法是識所變。所以，先明能變的識相，其次方說到正辨唯識。雖知道唯識義，但是猶未能完全明白，故最後通釋一切的妨難，以彰其理。

## 壹 明能變相

### 甲 異熟能變

解釋初能變異熟識，有八段十義。八段，即在頌文上分八門（見前文，唯識論分科全圖）。在於第八識體來顯義，則有十門，也名為十義。如下圖：





八段，是就文而分；十義，依識體而解。所以十義中除卻「心所例同門」，以其不是識體正義，不過是例同罷了。

## 一 三相門

三相：就是自相、果相、因相（註1）。

|        |                             |          |                    |          |                    |          |            |
|--------|-----------------------------|----------|--------------------|----------|--------------------|----------|------------|
| 八      |                             | 段        |                    | 十        |                    | 義        |            |
| 1. 三相門 | 初阿賴耶識。……<br>異熟。……<br>一切種。…… | 2. 所緣行相門 | 不可知了。……<br>執受、處。…… | 3. 心所相應門 | 常與觸、作意、受、想、思，相應。…… | 4. 五受相應門 | （相應）唯捨受。…… |
|        | 一自相門                        |          | 四所緣門               |          | 六相應門               |          | 七五受門       |
|        | 二果相門                        |          | 三因相門               |          | 八三性門               |          | 九因果門       |
|        |                             |          |                    |          |                    |          | 十伏斷門       |



『初』是對於思量、了別；第二、第三能變言，正指第八異熟識。『阿賴耶識』就是此識的自相，自相和自體義同，名此識為「阿賴耶」，也即是點出此識自體。阿賴耶是梵語，義譯為「藏」，即具有能藏、所藏、執藏三義（註2）。

（註1）據自相言，名「阿賴耶識」。據果相言，名「異熟識」。據因相言，名「一切種識」。——《唯識三十論講要》

（註2）從它能持種子這方面講，名為「能藏」。從它受諸現行熏習這方面講，名為「所藏」。從它為第七末那識執為自內我這方面講，名為「執藏」。——《成

唯識論講記》

（一）怎樣叫「能藏」？說此第八識能貯藏七轉識諸法的種子，那種子名所藏，此第八名「能藏」。

（二）怎樣叫「所藏」？由七轉識的諸法，熏其種子藏在此識中，故那諸法是能藏，此第八是「所藏」。

就是被那七轉識現行所熏習的氣氛，受其種子，所謂受熏之義，叫「所藏」。那已受熏的種子，能任持而不失，這是持種之義，叫「能藏」。

（三）怎樣叫「執藏」？此第八識，恆被那第七識愛執為我，愛執為法故（註3）。因為此識恆時相續，沒有間斷，是有情的主體，似乎是常、一、主宰的東



西，於是染污的末那即誤認此為實我，故名愛執。就在被那第七識所執點上講，此第八識名為「執藏」，即所執藏（註4）。

雖具這能藏、所藏、執藏三義，是以「執藏」義為正，即阿賴耶命名的正義。因為我愛執藏，過失最重故。此識到了第七識煩惱障（即我愛執）的現行不起的時候，第八識就失了這阿賴耶的名稱了。

（註3）第七識雖也迷法而起法執，但在這執藏義上解，唯在我執言，不宜說到法執。《述記》解此也說：『唯煩惱障義』。——譯者

（註4）我愛執藏，藏即「處」義。故著者說『就在被那第七識所執點上』的點字，也與「處」字意義相同，即我所愛著處也。——譯者

這第八識從凡夫到究竟的聖果，是經過三位，其名亦因之而異。

（一）我愛執藏現行位：是說被第七識起我愛執的位。在大乘言，自無始到第七地的菩薩。小乘到有學聖者。在這位中，此識都名為「阿賴耶」。到了第八地以上的菩薩和二乘的無學，那時第七識不起我執現行，故永捨我執的名，即此第八不名阿賴耶識。

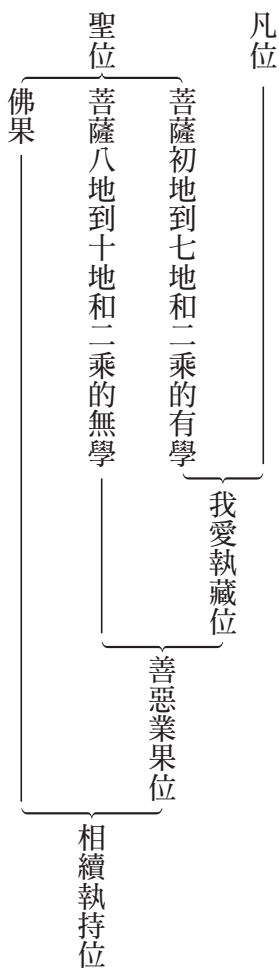
（二）善惡業果位：就是被善惡的異熟業，所支配招感的果位。在大乘言，自無始以來到了十地最終的金剛心的菩薩。小乘到無學果的聖者。在這位中，



此識名叫「毘播迦」，義譯為「異熟」。一到了佛果，此識純善無漏，不是有漏業所支配招感的無記異熟果，所以也就不名異熟識了。

(三)相續執持位：謂執受任持色心諸法的種子，以及五根身，使之相續而不失壞的位。從無始以至於佛果後，沒有終盡的時期，都名「阿陀那」。阿陀那義譯為「執持」，縱使證了究竟的佛果，也是執持種子、五根等，使之不壞，盡未來際，利樂有情，故特得此名。

簡單的來講：菩薩到七地、二乘到有學，這第八識三名全具。菩薩八地以上、和二乘的無學，這第八識失阿賴耶的名稱，僅有二名了。到了佛果的時候，這第八識但名阿陀那了。現在把三位的寬狹示圖在下：





第八識，體唯一，但是因它所經過長短地位，而異其名。若論這第八識的「自相」，現在單取我愛執藏位的『阿賴耶』為其自相，以其居在初位故。明顯的來講，這阿賴耶：(1)居三位的初位、(2)起所執過失最重，有了這兩種理由，為我愛所執藏，名『阿賴耶』，也就以這為此識的「自體」。

『異熟』是此第八識的「果相」，已如略標——彰能變體中說過。此識為被異熟的引業所招感的三界、五趣、四生的果體。也就是由那引業所招感的異熟點上，為此識的「果相」，是有情的「總報」。

大概名為總報果體的東西，必須具有(一)業果、(二)不斷、(三)徧三界，三義。

(一)怎樣是「業果」：就是酬善惡業因的「異熟無記果」。倘是總報的果體唯善，那麼所感的但恆是樂果，是沒有作惡招苦的義，也終不會有流轉苦道了。換言之：果體唯惡，則恆招苦果，沒有為善感樂報的義，也終不會有還滅覺悟的一天。所以是總報者，必定是業果無記。

(二)怎樣是「不斷」：不斷即相續之謂。倘是總報的果體有斷絕而不相續，則在欲界、色界的有情，有時但有了身體，不是同死者一般嗎？在無色界中，身心都無嗎（註5）？這樣必至於有情和非情，也沒有辨別的可能。然不失有情的名，而終名有情者——因為有這不斷相續的本體，是以總報不能沒

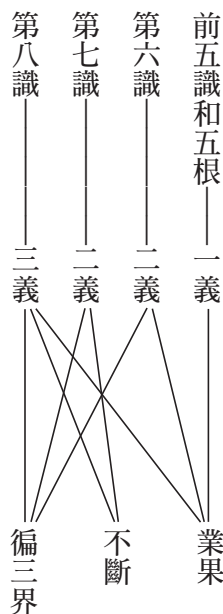


有相續義。

(三)怎樣為「徧三界」：於欲界、色界、無色界中，無論何處，無不徧有。倘總報的果體不徧三界，則必於某一界中成為沒有果體了。故果體於三界中，必普徧有。

(註5) 欲、色界中五無心位，雖有色身，無有前六識；無色界中的非想天等，前六識與身俱沒有的。——譯者

以上三義，唯此總報第八識全俱，其他一切法不能俱有此三義。(1)如色法：雖具有「業果」一義，無色界中便無色法了，倘加以不相續，則缺「徧三界」與「不斷」二義。(2)如前五識：也是這樣，五識不恆起，便沒有「不斷」義；色界二禪以上無五識，便沒有「徧三界」義；僅有「業果」一義而已。(3)如第六識：縱有「業果」和「徧三界」二義，但五無心位則不現行，缺了「不斷」的一義。(4)如第七識：是有了「不斷」「徧三界」二義，但不是異熟業之所感，欠缺了「業果」一義。如此，前七轉識和五根，都不能完具三義。能具三義而無缺者，唯此第八識。如下圖：



有了上面的簡擇，第八識才當真異熟總報的果體，也即是此果體，得名「果相」。然而，此第八識雖也有等流果、士用果、增上果等義，但這些義通於其他的法（註6）。現在就不通於其他的法，唯局於此識的「異熟果」，故此識獨得名「果相」。

（註6）前後相望三性法，自類相生是「等流果」。同時三性心王心所相望，是「士用果」，亦名「增上果」。一切法種子生現行，也有「士用果」和「增上果」義。「異熟果」唯是無記，和其餘的法性不通，唯是第八識上有，其他法上所無。——譯者

『一切種』是第八識的「因相」，此識執持一切諸法種子不失故，能生起一切諸法現行的果故。因為生那些諸法的種子，望於所生的諸法，這種子乃為其原





因，故以『一切種』名此識的「因相」。此識雖有同類因、俱有因、相應因、能作因等義，然皆可通於餘法（註7）。現唯取此識，特有持種的功能，以名此識的「因相」。

（註7）前念現行識望後念現行識，而前念識是後念的「同類因」。從自識名言種，生現行第八識，種子為因，現行為果，雙取因果，為「俱有因」。第八識能生同時五心所為「相應因」。第八識現行與諸法作「依持因」，即是「能作因」。「持種因」是六因中能作因攝，能作因寬故。——譯者

因相種子義，為賴耶緣起說的根據，這第八識在於諸識中占最重要的地位，也就在此點。因這實是有為諸法，染淨緣起的根本——有漏雜染的流轉依此而起；無漏清淨的還滅也由此而生。所以護法論師等，在此有詳細的說明。現在也來辨明如下：

### 種子之體

種子是什麼？那伏在第八識中生果的功能——即是能生起諸法各別不同現象作用之謂。這現象諸法都有各自的親因，故《成唯識論》卷二：『謂本識中，親生自果功能差別』。

真可以作為諸法親原因的種子，要具備六義：

（一）剎那滅：即剎那、剎那變化生滅的意義。因有生滅，於轉變位，而生其果。





在這可以知道，名為種子的那樣東西：它的自體，是剎那生滅。此簡不生滅或不轉變的，而執為一切諸法能生的因。

(二)果俱有：這是種子和它所生的果法，俱時和合而有。這簡除前後相生，以及相離的他身等。因為異時異處，就不能和合，便不是種子。

(三)恆隨轉：謂要恆時一類相續，沒有間斷轉易，才是種子。這簡七轉識（註8）。雖第七識也恆時相續，然十地中，法空智現前，也有轉變。故七轉識是有間斷轉易，不能維持生果的作用。

（註8）第七識或漏或無漏，故有轉易。前六識或行或不行，故有間斷。唯第八識，一類無記，長時相續，直至金剛道後，究竟位中，方稱無漏。此前恆隨有漏法轉，得與漏種為所依持。故彼諸法種子，依之而得自類相引，乃至成熟也。——《成唯識論觀心法要》

(四)性決定：就是明種子隨它本身能熏的是善、是惡、是無記的性，到了生起現行的時候，也決定各原其性是善、是惡、是無記的。這簡去有部小乘：如善惡因，生無記果；或無記善因，生惡果等。明異性不能為親原因。

(五)待眾緣：種子也不能不待於自他的眾緣，方有生果的功能。這簡除外道等自然因恆能生果，或小乘有部的緣體恆有。倘是緣體恆有，亦應恆時生果，



如此於理有背。同時，也顯所待的緣不是恆有，所以一切種子的果，不是恆時顯生。

(六)引自果：種子是各各引生自果，也就是色心等一一果法，都從一一法的自己種子生起。這不同那外道等，執一個原因可以生一切不同的果；和那小乘有部等，主張色心互為因果義。因為異類相望，實不能作親因緣。

不能具備以上六義，就沒有做現行果法親因緣種子的資格。真能具備這六義的，唯有潛伏在第八識中能發生各種現象作用的功能，這就是種子之體義。

### 種子之因

但是這種子怎樣存在第八識中？於它的原因上講，也就產生了護月、難陀、護法三師不同的議論。

(一)護月論師：他是主張本有的。他說一切種子是第八識的功能作用，本來具有，並不是由於新的熏習發生。熏習，不過僅能增長養成本來固有的種子。他引了如左的經論，來證明他的理論：

《無盡意經》：『一切有情，無始時來，有種種界，如惡又聚，法爾而有（註9）。』

《阿毘達磨經》：『無始時來界，一切法等依。』

《瑜伽論》：『諸種子體，無始時來，性雖本有，而由染淨，新所熏發。』



《瑜伽論》：『地獄成就，三無漏根（註10）。是種非現（註11、註12）。』

（註9）界是因義，亦是種子差別的異名。——原註

（註10）眼耳鼻舌身的五色根，男根、女根、命根、意根，苦樂憂喜捨的五受根，信進念定慧的五根，未知當知、已知、具知的三無漏根。在這二十二根中，前十九根是有漏的，後三根是無漏的。——《成唯識論講記》

（註11）一現起無漏種子的補特伽羅，不會再生地獄。既說地獄成就三無漏根的種子，則知必不是新熏，而是本來具有。——原註

（註12）這三無漏根，不但人類眾生具有，就是地獄眾生亦成就，但所成就的是種子非現行。——《成唯識論講記》

（二）難陀論師：他是主張新熏。就是一切的種子，都是由於現行的熏習，而發生新的作用。他說那些主張法爾本來具有的，其實不是本來就有存在的。因為能熏與所熏無始以來俱有，所以從無始來也就有熏生的種子。加之所謂種子者，必藉熏習而發生的東西，於它的名上，就知它意義所在了。以種子即是習氣的異名。習氣也者，就是現行所熏習的氣氛之謂。他也列出幾部經論來以證成他的理論：

《多界經》：『諸有情心，染淨諸法，所熏習故，無量種子之所積集。』



《攝大乘論》：『內種定有熏習；外種熏習或有或無（註13）。』

《攝大乘論》：『聞熏習，聞淨法界等流正法而熏起故（註14）。』

《攝大乘論》：『聞熏地前，既是有漏，為出世法之種子性（註15、註16）。』

（註13）外種，如穀麥等；內種，就是阿賴耶識中的能生性。內種思想的產生，原是從世間的外種子悟出來的。見到世間的穀麥種子有能生性，能生自果，所以把一切法的能生性，建立為種子。——《成唯識論講記》

（註14）無漏種是怎樣熏來的呢？佛經上說，是由我們過去時，聞過了佛菩薩從清淨法界平等流出來的正法，而熏起的。這清淨的聞所熏習，就是出世心的無漏種子性。——《成唯識論講記》

（註15）以有漏為無漏法的因，故知沒有法爾無漏的種子性。——原註

（註16）聞熏地前既是有漏，為出世法之種子性。故知無有法爾無漏種，唯以有漏為見道因故。——《成唯識論述記》

（三）護法論師：他是一個折衷者，說諸法的種子，各有兩類：即本有和新熏。這兩類都是無始，而非有始。所謂無始以來，於第八識中，具有法爾生起一切諸法的差別功能，這就是「本有種子」。各種經論所說『一切有情，無始時來，有種種界，如惡叉聚，法爾而有』等，也足以證明這本有種子。



這種子的別名，也叫「本性住種」。

同時在無始以來，由現行的勢力，留貯在第八識中而有生果的作用，這就是「新熏種子」。各種經論所說『諸有情心，染淨諸法，所熏習故，無量種子之所積集』等，也足以證成這新熏種子。這種子亦名「習所成種」。

此本新二種，相待而能生起諸法的現行。雖然，諸法生起，由於兩種，但是在有時情形之下，也有唯從本有種子生起的：如於見道第一剎那，起無漏智，是本有無漏種（註17）。但這是例外的，在一般的有情分上，都是本有、新熏兩種，相待相助生起現行。

（註17）不但於見道第一剎那這樣，如修道位上的「妙觀察智」和「平等性智」兩智；以及佛果位上的「成所作智」和「大圓鏡智」，在這兩位上第一剎那現起時，都是從本有種子現起。——原註

要之：護月的主張種子唯本有，所謂先天的存在；難陀主張種子唯是現行之所熏習，所謂後天的經驗。護法則折衷兩說，所謂本來固有的種子和依於先所熏成的種子，兩者共同呈現各種的現象。護月與難陀二師之說，雖各有其半面的理由，同時都不免於失卻另一半的過失：

（一）如護月論師唯本有，就有二失：（1）七轉識與第八識沒有互為因果的過失。



在《阿毘達磨經》有這樣頌：

『諸法於識藏，識於法亦爾。

更互為果性，亦常為因性（註18）。』

若種子唯本有，沒有新熏。第八識執持本有種子，雖可為七轉識的因，但是以七轉識沒有熏生第八的種子，望第八不能有因義。所以說，他是違於「互為因果」的過失。(2)違於多種聖教的過失，就是違於《多界經》等文，即上面難陀所引的文。

（註18）「諸法於識藏」：能攝藏也。謂與諸法作二緣性：一為彼種子，二為彼所依。「識於法亦爾」：所攝藏也。謂諸轉識，與阿賴耶亦為二緣：一於現法長養彼種，二於後法轉攝植彼種。互相生故。——《成唯識論觀心法要》

(二)然而如難陀論師，但主張新熏說，也有二過：(1)有漏無漏為因緣過。就是若沒有本有種子，則最初無漏的覺悟智，沒有其親因，也決定不能現起。有漏無漏是相反故，有漏智不能為無漏智的親因緣故。倘是說雖然相反，有漏也可以為無漏親因緣；那麼無漏也可以生有漏了？佛陀也應當復迷為凡夫了？那就成了大過。(2)違於多種聖教的過失，即是違於護月所引證的諸經論。



這樣兩師之說，都有過失，想離去兩人的過失，不可不承認本有與新熏兩類的種子。雖然名為兩類種，但存在第八識中非有劃然的差別——對於能熏的現行，那新所熏成的名為新熏種子；對於那所生的現行，其能生的種子，若是第八識所固有者，名為本有種子。故護法論師的主張，可謂是說完整健全成立。以上說種子的起因論。

### 種子熏習

種子的自體和起因，已如上說。現在說到種子熏習義。熏習者，就是「能熏法」和「所熏處」相和合，能熏法刺擊所熏處，於所熏處中，發生新熏種子，長育本有種子之謂。而「能熏法」和「所熏處」要各具備四義，否則不得名能熏法和所熏處，現在把它分述如下。

先說「所熏」四義：

(一)堅住性：就是始終一類相續，沒有變易的性質。不具此義，便不是所熏處了。這便顯出那前七轉識和色法等，不是所熏處，因為不是堅住性，是轉易變動，不能維持其所熏的種子故（註19）。所以是所熏處，必具堅住性義。

（註19）七轉識，因入滅定等時，其心是無有的。根、塵、法處色等，因生無色界中，其色是沒有的。——《成唯識論講記》



(二)無記性：就是必定劣弱的無覆無記性（註20）。這顯得一切善法以及染污法，以那些的本身勢力強勝，是不能容受其他的法，所以不是所熏處。凡是勢力強勝法，好像那些沉麝等，含有高度猛烈的香氣，不容容受其他的香氣。所以名所熏處的，是受他熏，必具有無記性義（註21）。

（註20）若唯堅住性便是所熏處，即佛果第八識是堅住相續，也應是所熏處了。故要具有第二的無記性，方是所熏處。佛果第八唯善，便不是所熏處了。——原註。

（註21）辨第八識十門中的無覆無記性一門，正是顯這所熏是無記性。——譯者

(三)可熏性：要決定是自在，而且不是堅密常住（註22）。顯得無為法、心所法、以及假法不是所熏處。如心所法、假法等，是依於他，便非自在，不受他熏，所以不是所熏處。如無為法，常住堅密，也不受他熏，好像頑石不受水潤。故真是所熏處，必具有可熏性義（註23）。

（註22）是說：假使但是堅住性和無記，便是所熏處，那麼那些第八識相應的心所以及虛空等，亦具這兩性，也應名所熏處了？所以說沒有可熏性，雖具了上面的二種，也不能名所熏處。——原註

（註23）假定這個法的自體不自在，而且作用又不殊勝，那就不能保持種子；又若





這法的性質是很堅密的，而且是常住沒有變化的，同樣沒有容受他熏的功  
能。——《成唯識論講記》

(四)與能熏共和合性：就是和能熏法，同一時、同一身、而不相離性（註24）。  
是顯得那些他身的、以及前後異時的、沒有和合相應義，便不名為所熏處。  
假使說可以受他身的熏習，那麼甲所造的罪，乙來受苦報了，這是成為背  
理謬論了。在時間方面講，過去未來是無體的，也沒有和合相應義。所以，  
名所熏的，必具有和能熏法自身、同時、不即、不離、相應和合性義。

（註24）這是說：假使具了上三種義便是所熏處，那麼甲對於乙，而乙的第八識也  
應成為所熏了？所以現是說明必須同一身和能熏和合，方得名所熏處。——

原註

具備以上四義，沒有缺少的，即是唯與能熏同時的第八識心王為所熏處。而  
其他的前七轉識的心王心所，和第八識的心所，都不是所熏處。

現在來說「能熏」四義：

(一)有生滅：顯得不是常住，而是轉變而有作用的。因為有作用，所以能有熏  
習種子。如種子，因為是生滅轉變，故能生果。這是簡去常住不生滅，沒  
有前後轉變的無為法。換言之：若不是生長的作用的，不是能熏的法。



(二)有勝用：勝用有二，一能緣的勝用；二強盛的勝用。有了這既能緣而又強盛的兩種勝用，就有熏種的能力了。怎樣名為能緣而強盛的勝用呢？這就是指那些善的、惡的、染污的等法。即簡去色法以及異熟無記心等法。因為色法沒有能緣用；異熟無記心雖有能緣，但是勢用劣弱，故都不能熏習種子。

(三)有增減：就是指那些有勝作用的，其量上可以增減，方得能熏習種子。這是簡去那佛果位上，圓滿完備的善法，以是無增無減故，故不是能熏。

(四)與所熏處和合：這是說明能熏法必是和所熏處同一時、同一處、不即、不離，方得能熏種子。也就是簡去那他身、以及前後異時的，都不得為能熏，因為不是和合相應義故。

具備上所舉的四義，所謂：是生滅轉變、有勝用、有增減、而又與所熏相應和合而轉，於諸法中唯是那因位上與所熏處同時的七轉識，非業果識者是。而那些雖在因位的第八識的心王心所，以及業果的前六識，並那果位上的一切識，都沒有具備這四義，都不是能熏的法。如下圖：

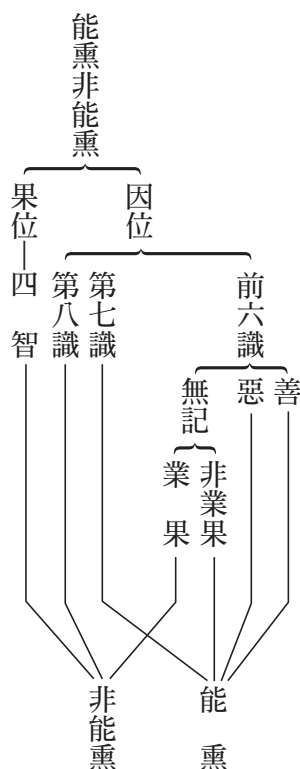


熏習之相

雖然能熏的七轉識，熏習種子於所熏處的第八識。其熏習的相是怎樣？這有二種：一名見分熏、一名相分熏。

這就是前七轉識，各自緣其境的時候，那各識的自體，與有力於能緣「見分」，就留著能緣的習氣；與有力於所緣「相分」的時候，使熏習成為所緣的種子（註25）。那能緣的見分的習氣——即是見分、自證分、證自證分的種子；那所緣的習氣——即是相分，以及所仗託的本質種子。留能緣的習氣的名為「見分熏」；熏所緣的種子的名為「相分熏」。

要之：具有「能熏法」的資格，便是前七轉識；具有「所熏處」的資格的，那就是第八阿賴耶識。





有了這兩種的熏習故，如第八識及前六識的業果，沒有強盛的勝用，而色法則沒有能緣的勢用，所以就缺少了能熏的力能。有勝用的七轉識，緣此成為所謂相分熏的熏習，故亦得有新熏種子。如此熏習之義，是就無所缺少。

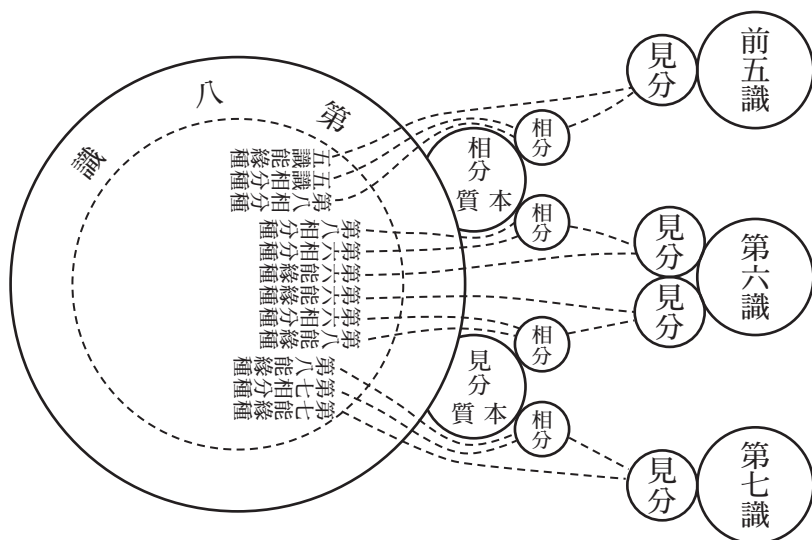
（註25）七轉識緣各自境界時，其主體的自證分，先起能熏的作用，助成見分（與力），然後為其能熏習的三分（見分、自證分、證自證分）的種子，這種情形叫做「見分熏」。若見分幫助相分（與力）熏習所緣的種子，則叫做「相分熏」。——《唯識讀本》

七轉識的「見分熏」和「相分熏」，把能緣、所緣的種子熏習於第八識中。其熏習的相，如左圖（註26、註27）。圖中實線，是表現象界和緣境的相；虛線，是表熏種的相和種子界。上明熏習之相。

（註26）相分熏和見分熏，在圖中示得非常的明白了。在《義演》卷三中有這樣說：『第七熏彼第八見分種子。前五熏彼第八相分種子。第六通熏第八見相二分種子，以第六通緣十八界故。』——譯者

（註27）一、前五識與第八識熏相分種者，但熏內身及外器實五塵相分種，餘即不熏，以不能緣故。

二、(1)若第六緣第八見分時，熏得見質二種，皆是心種。即與第八熏得見



分種，又自熏得第六見分種。中間相分即不熏。(2)第六緣第八相分時，或熏三種子：謂自熏得能緣見分種。若現量時，亦自熏得相分五塵種。又與第八熏得五根塵本質種。然多分只熏見質二種。(3)第六緣第八三境相分時，只熏根身器界種。緣種子境，即不熏種，恐犯無窮過故。(4)第六能緣第八四分，唯熏見相分種者。以內二分，與見分同是心種，故於見分中攝。(5)第六若緣無為并不相應行及心所中一分假者，皆不熏本質種。實者即熏。以緣假法時，但是獨影境故，亦不熏相分種，其能緣見分種即熏。

三、第七緣第八見分熏種者，但熏見質二種，定不熏相分種。其中間相分，但從兩頭合起。仍通二性：一半從本質上起者，是無覆性；一半從能緣見分上生者，是有覆性。

——《成唯識論觀心法要》



以上辨明種子熏習的義趣，可說略示大概。若把它總括起來，有如下表：

|                                                                          |                                                                                       |
|--------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>種子</b></p> <p>體義：具六因的作用，即第八識中有生果的功能。</p> <p>起因：有原來固有的；也有新熏所成的。</p> | <p><b>熏習</b></p> <p>義……能熏法、所熏處，各具四義，發生種子，長育種子。</p> <p>相……見分熏、相分熏，把能緣所緣的影子，留於第八識中。</p> |
|--------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------|

這樣論來，『種子』是什麼東西呢？便似乎有個整然的東西了。但是，這不過從現行上，推究到第八識上有這作用罷了。故大概種子和第八識來判體用，是有「非一非異」的關係。以之來判一切種子，有「體用門」與「因果門」——以之來判性，則成為亦異了。

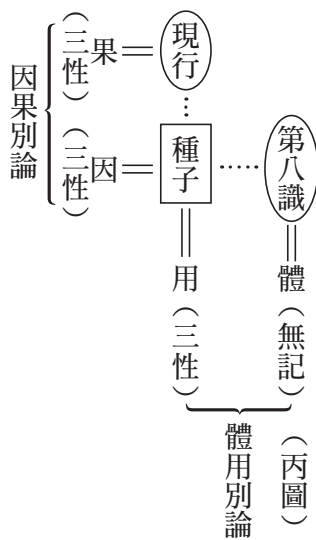
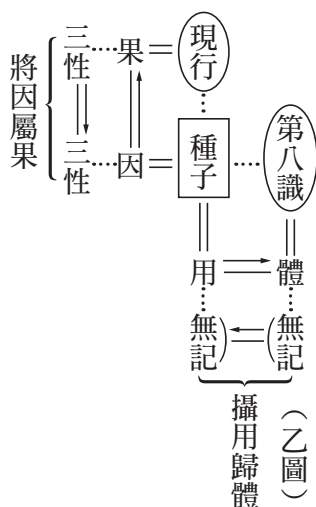
|                                                   |                                                               |
|---------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------|
| <p><b>體用門</b></p> <p>非一……體用別論</p> <p>非異……攝用歸體</p> | <p><b>因果門</b></p> <p>非一……因果別論</p> <p>非異……將因屬果</p> <p>(甲圖)</p> |
|---------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------|



現在先就「體用門」來講：這種子是第八識體上的作用，若「攝用歸體」則其性都是無記，故和第八識體是「非異」。然而若「體用別論」則種子乃是三性諸法所熏生，亦現生起三性諸法的現行，在這點上來說，故種子的性不可不名為善、惡、無記，這樣和第八識體——非完全同一了。

再約「因果門」以論：這種子是為色、心、三性諸法能生的因種。所以在因果相順點言，把這種子的因，屬於現行果，所謂「將因屬果」——便不是完全別異了。但是雖非全異，而種子但隱伏於第八識中有能生作用而未生，諸法則是已顯現的，在隱伏顯現來別，所謂「因果別論」——又非是一了。

如此種子對於所依的識體，是非一非異；同時望於所生的現果，也是非一非異。若用圖來示，則如下：



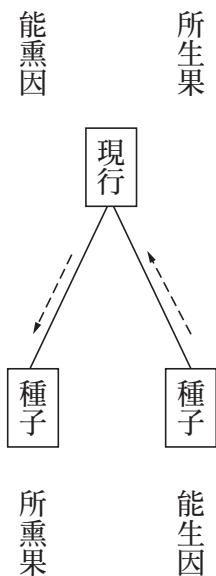


如此，則所謂『種子』這東西，只是從現行法上所推究，准知第八識上具有能生的作用罷了。

### 賴耶緣起

這第八識上的能生作用，遇眾緣和合的時候，就能生起各種的現行，所以名之為「種子生現行」——能生種子是因，所生現行是果，這因果必定是同一剎那。在那所生的現行法，有強勝的能力時，又能把它的種子熏習在第八識中，這名為「現行熏種子」——這能熏的現行是因，所熏的種子是果，也是因果同時，而不是異時的。

此「種生現」的因果同時；也是「現熏種」的因果同時。譬如燈的炷生焰「種生現」；同時也就是燄燒炷「現熏種」。所謂『三法展轉，因果同時（註28）』。如左圖：



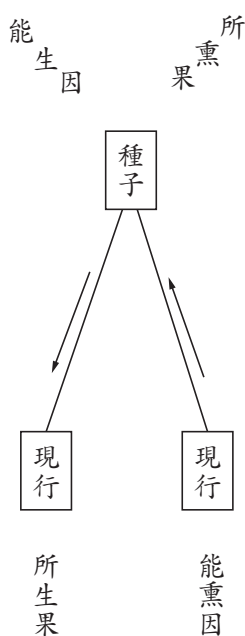




(註28) 圖中所表明是「種生現，現熏種」，且是「三法展轉，因果同時」。那麼，

種現相生既承認為同時，而現種相熏也承認為同時，則能生種與所熏種（或者名謂本有種、新熏種），本新也必成為同時，似乎怎麼不能把它割開的了。再進一步，能熏現和所生現，也如本新種子一般「三法展轉，因果同時」了，則如下圖。事實並不是如此。原著的圖，是成立的；但註解這圖表，是不成立。

在這須注意『種子』一名，完全在它有生現行的功能而立。在「種生現，現熏種」三法來講，也就是立足在現行法上，不立在種子上。故現行雖得熏種，然所熏種未同時生現行果，故註解這圖中，只具上半截義，沒有下半截義。





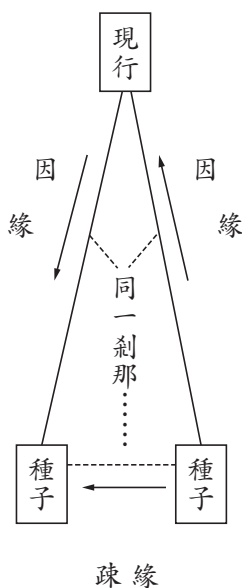
《成唯識論述記》中說：『現行望種，名為異類，雖亦熏種，後種未生果，故非無窮。於一剎那，無二現行自體並故。所生之種，由此不可更生現行。』『種望於種，類亦應爾？』

《成唯識論疏抄》解此尤明白，現具錄於下。外難云：『若言於一念中，即從熏種而生現行，現行後熏成一新熏種。新熏種於同一念中，更不得生現行。以一念中，無二個眼識等現行並生者。亦應一念中，其新熏種子，與本種不得並也？應一念中，無二個種子得並，猶如一念中，無二現行相似？』答外曰：『此難不然，且如一念中無二現行並，即有聖教明文，謂：「無處無容同時同處，有二眼識並生等。」其經中，不意一念中，不得兩個種子並。故知一念中，得有兩個種子並也。』

依上看來，本新二種，同一剎那，可以成立，都以現行為樞紐故；兩個現行不能同時並立，不許立足在沉隱種子法為中心故。

在《成唯識論述記》中又有這種說：『本有種望新熏種，非其因緣，現行能熏為因緣故。即是本有唯望現行；現行唯望新熏；為因緣故。』

《成唯識論演秘》謂：『本種望新，非因緣故；若據疎緣，理亦無失。』如此則可成立如下圖：



唯識雖正在成立『種子』，而關於此義，往往為學者所忽略，故揭述於此。

——譯者

七轉識和第八識互為因果義，這是在於能生、所生；能熏、所熏的點上講。

(一)能生的、所熏的：是第八識中能生果法作用的種子，即「種子生現行的因果」——第八識為因，七轉識是果，賴耶「能藏」之義，正當於此。

(二)所生的、能熏的：是七轉識諸法，即「現行熏種子的因果」——七轉識為因，第八識是果，賴耶「所藏」義，正當於此。

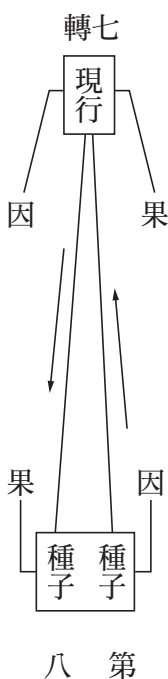
《阿毘達磨經》說：

『諸法於識藏，識於法亦爾。

更互為果性，亦常為因性。』

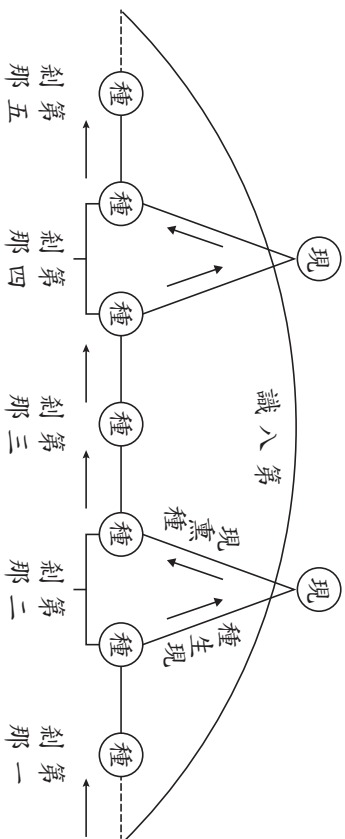


這頌中的意義，也正在說此互為因果。若說個譬喻，好像束幾根蘆茅，彼此相互為能依因，也就是彼此相互為所依果。如左圖：



(三)所生的現行，雖同時熏其種子；然所熏種子，於同時不生其現行。以其起種子眾緣未具故。倘是所熏的種子，同時生起現行，那現行復熏其種子，如此復熏復生，沒有窮極了。又於同一心時，有二心或多心生的過失。所以，必須待他時緣具，擊發此種，纔得生起。這所熏的種子，在未遇緣現起以前，都是第八識中前生後滅、前生後滅，自類相續著生滅，這名為「種子生種子的因果」——前念種子是因，後念種子是果，亦名為「因果異時（註29）」。

（註29）種子的情形是前念滅，後念生，因果異時，關係如圖所示。——《唯識讀本》



以上所說種子生現行、現行熏種子、種子生種子，有情類自無始以來，展轉相續不斷地在生滅著。就是從第八識中的種子所生的七轉識現行諸法，而又熏習種子於第八識中相續生滅，遇緣具足復生現行。故中間（無始以至於現在的中間），雖經過百千萬億的變化，而終沒有超越過這個歷程。故知染淨緣起的根本，就是第八阿賴耶——就是由阿賴耶緣起諸法，這名「賴耶緣起」。





## 二 所緣行相門

此段是明第八識的能緣、所緣。名此能緣的作用為「行相」；所緣的境界為「所緣」。在十義中開此「行相」復名「所緣」，合之謂「所緣」和「行相」二門也。

因為能緣、所緣義有不同，本不可併之為一。然現在頌中合為一段，且以『不可知』三字通冠二門者，這也是從文字便宜上立說。加之能緣、所緣，必不相離。且心法的作用，都有待於能緣、所緣，有一不具，便不成其為心法作用了。

復次，頌中所緣『執受、處』、行相『了』（註30）。次第來說：頌中先舉所緣、後明能緣；護法等解釋卻先行相、後所緣，這是什麼意思呢？

（一）頌是明法相生起的次第：就是要明白法相，須心託於境。即依所緣的境，起能緣的心，故頌中先所緣，而後能緣。

（二）護法等解釋，以有趣論：境是識之所變。依於能緣的心，方有所緣的境，故先釋能緣，而後所緣。

一約法相生起的順序說，一就唯識轉變言。現在也准護法等釋，先明「行相」，後說「所緣」。心境雖是相依，但唯識轉變的意義來得殊勝，且是唯識宗立足所在之點。

『了』即是了別，是此識的行相。此識的自體是了別，就以此了別名行相。怎樣名「行相」？以能緣的心來行履於所緣境的體相，即識的自體緣所對境的能緣作用，這行相就指「見分」言。

（註30）『執受』是指種子、根身二境；『處』是指器界的一境，如是三種，皆是所緣境。『了』之一字，是指能緣的行相。——《成唯識論講記》

### 唯識四分家

此明心的作用上的分限區域，是有四分的安立。這四分安立，是約於唯識轉變義，以顯萬法唯心的宗旨，這不能不說是重要問題。現在大略地先示立四分的異說，然後明正義的四分。前文於「標宗歸識」下也略提及安慧、難陀、陳那、護法，四論師的所立。

（一）安慧一分家：此師依據《華嚴經》中「三界唯一心」等文，成立一分。雖也說有見相二分，但是偏計所執，非有體法。被認為依他的有體法，唯自體一分。此師謂：唯此深足以成立唯識之旨，足以代表唯識真義。假使於一心自體之外，而別有依他有體的法，則所云唯識，將如何通？然而雖識體一分，而尚有所謂見相二分者，這乃是依無始以來妄執的熏習，相似地妄現能緣、所緣的二分，所以《辯中邊論》等說能取、所取是偏計執，也即是此意。





(二)難陀二分家：此師依據於《攝大乘論》的『唯二依他性』的文，立見相二分。假使沒有所緣的境，則能緣的心從何起？故有依他有體的境，而能緣心纔生起（註31）。

這能緣的心體名見分，所緣的境名相分，二分俱是依他法。但是雖同為依他法，而相分是依於識體，為識體所變的現象，是虛假的，不同識體一般的實有。若相分也是實法，則唯識的理就不能成立。故雖二分俱依他法，而相分和見分同一種子，所謂心實境虛是（註32）。

（註31）心心所法一定是有所緣相的，若心心所上無有所緣的相貌，那能緣的見分，當正起時，應不能緣自心所緣境。同樣的理由，心心所法必有它的能緣相的，假若心心所法無有它的能緣相的話，那就應當頑然無知的無能緣的用，如虛空等是一樣的。——《成唯識論講記》

（註32）見、相二分，雖說同是依他起法，但於其中有假實別。見分是真實的，從那識體所變現出的相分，則是虛假的。換言之，相分體性雖依他有，但因是由見所變為的，所以說為唯識。因而這個相分體，實實在在的在內，並不是離識在外的，一般凡夫把它看成是在外的，不過妄情執為似外境現。

——《成唯識論講記》





(三)陳那三分家：此師於見相二分，外加一自證分，成立為三分。他說這能緣、所緣於這緣上，不可不有它的量知的結果。立這量知的結果，名自證分。故他自己造了一部《集量論》，裡頭有這樣一首頌：

『似境相所量，能取相自證，  
即能量及果，此三體無別。』

頌中：「似境相」為所量，即相分。「能取」的為能量，即見分。「自證」為量果，正指自證分。

(四)護法四分家：此師就於三分家上，更加一證自證分，而成立四分。其理由教證，將在下說。

以上面四說中之於唯識：以陳那、護法兩說為正義；安慧、難陀為非正義。因為安慧知體而不知用，難陀知用而不知體，所以或執一分，或局二分。至於陳那，雖似乎未盡理，但知他的思想無大異於護法，故亦得取為正義。

怎樣名為「相分」呢？相是相狀，是所緣之義——而此種種的差別相狀，為自心所緣者，即心所對之境是。自心生起緣慮作用時，即當那時自心上就有所緣的影像顯現。譬如用瑩淨的鏡面來照面顏時，那鏡面上同時會顯現出影像來，這名之為「相分」。



怎樣名為「見分」呢？見是照見，而為能緣之義——能照見所對的境（相分）的作用，心法生時對於其境，能有緣慮的作用。喻如鏡面上，自有其瑩可鑑物的光照，這名為「見分」。

心法這樣東西，必具有能緣所緣，始有它的完全作用。兩者缺一，就失其為心法的作用。於此也可以知道，所謂心者，必有見相二分。故《厚嚴經》云：

『一切唯有覺，所覺義皆無。

能覺所覺分，各自然而轉。』

上二句明內心有體，無心外的實境。下二句明有心內有體的見相二分，以證心法作用必有二分。

怎樣名「自證分」呢？自是自用，就是見分。證是證知義，證知自己的作用，就是認識自己作用的見分。如觀察現在能見色或聞聲的心等，而自知其作用之謂。即是證知前見分的作用，立此「自證分」。在《成唯識論》說明如下的三種意義：

(一)相見兩分，必有所依體。因為相見，是心法作用上的兩種作用。既名為作用，自不可沒有它所依的體。假使沒有所依體的「自證分」，見相應各別有其體了。



(二) 能量，必有其量果。凡心的作用，要完備能量、所量、量果三條件。若不具此三，心的作用不得謂之成滿。所以，有了被量知的境和能量知的緣用，又須有那量知的結果。

假使，雖有所量和能量的二，而沒有那量的結果，則怎樣可以證知那量的一回事呢？譬如說：用尺來測量布，那布是「所量」，尺是「能量」，假使沒有知道那一尺、二尺等量的心，則那測量之功也屬徒施。靠了由這內心，知道那量的度數，方知道被量過的布是幾丈、幾尺、幾寸等。能知尺寸者，就是「量果」。

現在所講的：相分如「所量」的布，見分如「能量」的尺。「度」能量的見分，果然能量知——所量知的相分。假使沒有「證知」這有被量的——能量知，則這能量知也徒歸無效了。能「證知」這能量知者，就是「自證分」。由是於見相兩分外，要有立「自證分」的第三分。

(三) 於曾經歷過所起的心境，必有其記憶。故我們於過去所經歷的如此如此的思考，所生起種種的感情，雖經過若干的歲月，而得以時常記憶，不致於完全磨滅者，因為有這「自證分」的量果故。

假使沒有這「自證分」，而記憶曾起種種的感情思考等必不可能。何以



故？因為在過去曾起的能緣感情思考等，沒有經過被證知的——能證知者故（註33）。然而我們實際上，既可以記憶到過去曾所起的心。同時也不能不承認，於見相二分外立一「自證分」。

《成唯識論》以上面三種意義，成立「自證分」。在此即援陳那所造的《集量論》頌，以明三量（註34）。

（註33）假定見分從來不曾被自證分緣過，後時自證分不論怎麼樣，亦不能憶起已滅的見分。《集量論》說：『諸心心法皆證自體，名為現量，若不爾者，如不曾見不應憶念。』——《成唯識論講記》

（註34）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，即能量及果，此三體無別。』——《成唯識論》

怎樣名「證自證分」呢？「證」是證知之義，「自證」是指前說的自證分，就是更於前自證分的返照作用。立這第四分是護法的主張，餘師所未論及者。它有兩種意義，說明有立第四分的必要。

（一）援相見分例自證分，而自證分不可無能緣者。就是緣相分者是有——見分，緣見分者是此——自證分，這三分既同是心的作用，准此也不可沒有能緣這



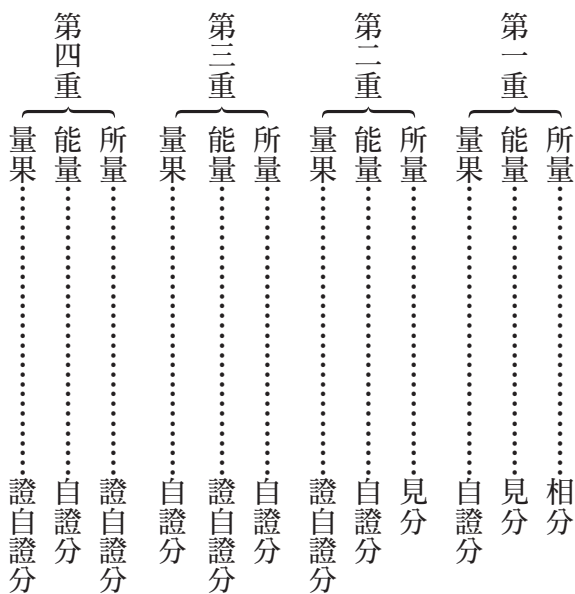
第三自證分作用的——第四證自證分。假使不立這第四分，誰來證第三分。我們都知道相分是所緣的影像，非緣慮的作用。見分唯緣相分，是外緣的作用。由此，故不能沒有這證知這第三分的第四分。

(二) 能量，必有其量果故。若沒有這證自證分，則能量的第三自證分量知見分的時候，便沒有它的果了。所以第三自證分既然是能量，便不可沒有第四證自證分的量果。

問：「若凡是能量的，必有其量果。此第四分，亦是心的作用，故應有第五分。第四分能量的心的作用，量知第三分時，也自應有它第五分為它能量的量果。這樣下去，不是至於沒有終極，成了無窮的過嗎？」答：「這只立四分，無須立第五分的必要。是怎樣講呢？這第四分能量時，那量果就是第三自證分；復次自證分，也是能緣證自證分」。

問：「若以第三自證分，還為第四分的量果，又為第四分的能緣。准此援例，則第三自證分的量果和能緣，也可却取見分以充之。何必更立證自證分，為自證分的量果和能緣？」答：「雖有見分，但它不可為第三分的果。」何以故？證自體者必是「現量」，見分有時是「非量」。加之，見分素來是外緣作用，非返緣自證分者，故見分不得充此任務。

因為自證分是內緣作用：一方面能緣見分，同時為見分的量果；他方面也能緣證自證分，同時也為證自證分的量果。如此，自證分和證自證分同是內緣，而有互相返照者。由是證自證分名所量時，自證分名能量，同時還以第四分為自量果（註35）。如此共有四重，如左圖：



(註35) 後二分相緣，就是第三重的證自證分緣自證分時，其量果反而是所量的自證分。以其所量的自證分為量果，如甲見乙面時，甲乙兩者互見其面。第三重的能所緣是如此，當知第四重的能所緣亦如是。在這樣的情形下，但沒有建立第五分的必要，而且也沒有無窮過。——《成唯識論講記》

因為這樣，要是想完全心法作用，不可不有第四分的成立，故知有「證自證分」。《厚嚴經》頌云：

『眾生心二性，內外一切分。

所取能取纏，見種種差別（註36）。』

這頌也可為成立第四分的好證據。見分外緣，不局於現量故，不能證自體故。須要有內緣的，而且是唯現量的，這就是第四證自證分了。

(註36) 眾生心二性者：內二分為一、外二分為一也。內外一切分者：內亦二分、外亦二分也。所取纏者：所緣相縛也。能取纏者：能緣見縛也。見種種差別者：見分通於三量故也。——《成唯識論觀心法要》

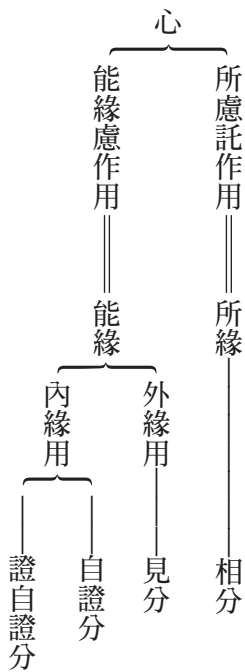
以上的講話，以理來觀察，分析心體作用，可為四種。但是：如《集量》等唯說三分者，因第四、第三俱是量果，其體是一，將第四攝入於第三。復次如《厚嚴經》說兩分者，因為後三分都是能緣性，所以都把它攝於見分。又如《華嚴》





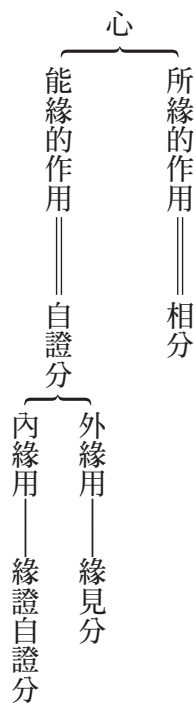
《楞伽》等說唯一心者，因為四分都是心的作用，以無別體，故唯說一。所以諸經論中，說法雖種種不一，觀察其義，皆不相抵觸而是一致。

如此成立四分，方能說盡心法的作用，即是所量、能量、量果滿足，也沒有無窮的過失。雖分析為四種分限，只是分析其心理現象作用而已，非心體有其各別。雖為一心體，而可分析為四種作用。示圖如下：



雖分析四分皆有作用，於其中求其體，最強者——當推第三自證分的作用。再系一圖如左：





以上所辨明的四分，都是心法。就是八個心王和所相應的一心所，都具備這四分作用。現在這第八識，也自然具足這四分。

這段明第八識「所緣行相門」。現在正說明能緣行相，這能緣行相也就是四分——第二見分。頌中所說的『不可知執受處、了』的『了』字，即是指見分「行相」。

『執受處』者，是明這第八識的「所緣」。大概名「所緣」的，不僅為心法作所緣慮，且為所仗託。即可為見分行相，仗託而起的東西，就是四分中的——相分。這是約親所緣緣講。倘是泛論「所緣」，則有親所緣和疎所緣的兩種（註37），到下面言「所緣緣」的時候來辨（註38）。

（註37）親所緣緣：就是見分之所緣的相分，自證分之所緣的見分與證自證分，證自證分所緣的自證分，根本智所緣的真如。疎所緣緣：就是所緣的對象，





假若與能緣的識體，雖彼此間相互隔離，但可仗為本質能起內所慮託的相分，應知彼是疎所緣緣。在自身中，一識所變，為他識的本質，固然是有。就是自他相望，他人意識的所變，為自己本質的亦有。——《成唯識論講記》

（註38）所緣緣者：上「所緣」兩字是客觀的所緣境，下「緣」一字是主觀生起的條件。意謂心心所法的生起必有它的所緣境，這所緣境能為心心所生起之緣，所以叫「所緣緣」。——《成唯識論講話》

現在講第八識的「所緣」，有兩類、三法。兩類是什麼？是指『執受』和『處』。三法是什麼？所謂「種子」「有根身」「器世界」。

（一）種子：種子的體義等，已如上面所解釋。現在所說的種子，是指為第八識所緣的一切有漏三性諸法的種子。至於無漏法的種子，雖然也依附在這第八識中，可是有漏無漏相反而不相順，所以不被這有漏識所緣。

（二）有根身：眼耳鼻舌身的五根，有勝義根和扶塵根兩種。勝義根——是五識所依，而發五識，為攝取於五塵影像境的機關，正是五根的體。那扶塵根——是勝義根所依之處，所以也叫做「根依處」。兩種都是色香味觸的四塵所組織，不過質料有粗細的不同。

頌文的『執受』，就是顯這兩法為所執受。『執受』義是怎樣？具有「攝」



「持」「領」「覺」義：種子和根身為此識「攝」為自體，任「持」不壞，能令根身「領」受所對之境，能生識上「覺」受故。

(三)器世界：是指山川、草木、土地、家宅等。它的體就是色聲香味觸的五塵，即頌文中的『處』字，這些山川土地是有情的所依處。上面所執受的兩法是內境；現在這些是外境。

這內境和外境，都是這第八識現行的時候，那一一的法，各自依親因緣和業增上的力，內則變作「種子」和「有根身」；外則變現為「器世界」。所謂『即以所變，為自所緣，行相仗之，而得起故。——《成唯識論》』。

能感這種子、根身、器界的增上業緣，這有二種：即共相種熏和不共相種熏，所以於所感的果上也是有「共變」和「不共變」的二種的各別。

業緣怎樣有共和不共呢？就是一切有情所造的行業，都是共通類同的，名為共業；彼此各別而非共通的，名不共業。依著共業所熏習的種子，名共業種子；不共業所熏習的種子，名不共業種子。共相種子——由於共業種子的資助，而得起現行的叫做「共變」，其所現行的叫做「共相」。不共相種子——由於不共業種子的資助，而得起現行的叫做「不共變」，其所現行的叫做「不共相」。

外之器界，屬於「共變」的東西；內之根身，是「不共變」的東西。簡明的講



起來：器界，是由一切有情共同的業力所變作的；而有根身，是由各個有情別別的業力之所生變。

外境的器世界——雖是共變，可為各個有情共同受用。然在這共變，而一一的事物卻各有其所有權，不是任何有情得共同受用的，如各人所有的土地家屋等。復次，內境的有根身——雖是不共變，不能共同受用者。但是於中有扶塵根，他亦得變，也有受他用義。故器界、根身合成四句於左：

共中共……………國土河海等

共中不共……………田宅衣服等

不共中共……………扶塵根

不共中不共……………勝義根

於這共變、不共變中，也可成共用、不共用四句。雖然，共變就是一一有情，由他們共同業力所變作一器世界；並不是一一有情，彼此互用你所變的世界。尅實的來講：就是一一有情，各自變作一一的器世界，還即以自己所變，為自己所受用。故甲所受用，是甲所變的世界，不是乙所變的。於乙於丙，也是這樣。



然這名為共變者，以其雖各自變，但是因一一有情的類同相似能感的增上業所互助故，他們所感的世界相也是相似。且在同一空間各變各的，互相涉入，互相雜住而不相障礙。

若要究明這共同世界的自相，還是一一有情自識所變現的一一不同的自識相分。好像一個室裡點千盞燈，它一一所放的光是各從各的燈上射出來，而一一的光都能遍照全室，光光相似，互相涉入而不相障礙。似乎完全唯有一光，不見一一不同的光。現在我們有情的共變同一的世界，也是這樣，其實是各變各的，所謂『雖諸有情，所變各別，而相相似，處所無異，如眾燈明，各遍似一。』——《成唯識論》然而一般凡眼的凡夫，不免見到唯是一個世界。

上面的內外三境：就是以這種子、五根、器界，為這第八識的親所緣。雖云所緣，這第八識不是像六識有分別緣慮的緣義。變，就是緣。這三境都是第八識所變作，所以名緣（註39）。

（註39）變有二種：一是生變，一是緣變。「生變」：如第八種子識生前七現行識，或前七現行識生能變種子。在第八識中，都名生變，也可名轉變變。「緣變」：就是八識上變起見相分，第八識和前六識都變自相分，也名為變現變。這裡所說第八識緣內外三境，即正是指緣變的緣義。——譯者

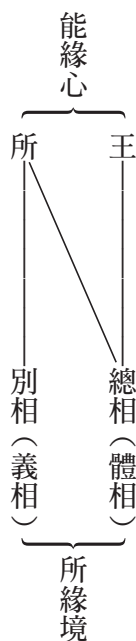


『不可知』，即是判這第八識的「所緣」和「行相」的粗細。這識能緣的「行相」在緣境時極其微細，不是分別解知所及。這識的「所緣」中的執受境，就是種子與根身，也都是微細難可了知；那所變緣的器世界，其量廣大，也是不易測知的。總言之：這第八識的行相、所緣，都不是凡夫的心境所可了知的，故名『不可知』。

### 三 心所相應門

心所，完全的意義，應當名「心所有法」。(1)恆依於心王（八識心王）起、(2)和心王相應、(3)繫屬於心王，具此三義，故即為心王所有之法。這心所、心王不同的就是：心王，是總體作用——即總緣所緣境的體相。心所，是別體作用——即和總體作用，於同時中，起別別作用。

因為這所緣的境，有總別義。雖然，心所取於別相，但別相卻是總相上的別相，故心所取之於總相，也自所不免，如下圖。心境相對時，不但只有總體的作用，同時即有別體的作用。所以，心王是不孤起的，必和心所俱起。現在要明瞭這第八識心王，也須同時明瞭這同時相應的心所。



心所，雖共有六類、五十一種，然而和這第八識同時俱起的，唯一類、五種而已（到佛果位，這第八識，是有二十一個心所相應。註40）。所謂一類——是徧行。五種——是觸、作意、受、想、思。

（註40）佛果八識相應之心所，八識平等，各唯五徧行、五別境、善十一，共二十一心所相應。——《唯識三十論講要》

『觸』：「謂三和分別變異，令心心所觸境為性。受、想、思等所依為業。」性，即是親作用義；業，是疎作用。

怎樣名「三和」？就是：(1)一方由於根、境、識三法和合的「因」，引生於觸，這觸似由於彼三法和合所生的「果」。(2)一方根、境、識三，自種生已，由觸使彼三法互相隨順和合。這樣似乎觸為三和的「因」，三和為觸的「果」了。(3)其實一一法都各有它的自體，在相似上名因名果。且觸與根、境、識三和，都是同時，這名為三和生觸，或觸生三和（註41）。





(註41) 觸與三和：一者、依三和合，二者、令三法合，三者、似彼三和。如世間父能生子，此子似父，而父子自體分別，此亦如是。三和能生觸，觸雖似三和，與三和分別，而亦能生心心所，是觸自性也。——《大乘五蘊論講錄》

怎樣名「分別變異」？根、境、識三，在和合時望未和合位；在和合位——便有順生心所功能；那未和合位——雖三法已從種子生起，但不能有順生心所。合與未合，用有差別，故叫做「變異」。而這觸心所，領似根等三法，有能順起心所變異功能，故名「分別」。就是這觸，有順生心所功能作用，領似（分別義）和合三法，故名「分別變異」。

由有這觸，使識依於根，對境起觸。要言之：使心觸於境，是觸的親用。因觸境故，受想思等心所由之生起，故這觸心所為受等所依，這是觸的疎用。

『作意』：「謂能警心為性。於所緣境引心為業。」這作意心所在「種子位」，便能警覺令一切心種子變起現行的作用；到了「現行位」時，又令現行心趣於所緣境的作用。

『受』：「謂領納順、違、俱非境相為性。起愛為業。」即受於所緣之境，這是順適於己情的境、那是不順適於己情的境、這是非順適非不順適的境，將這些境攝屬於己的作用。以屬於己故，在順適的境上，便起愛；在非適順的境上，便





起非愛；在不順適非不順適的境上，便起非愛非非愛的作用。

『想』：「謂於取像為性。施設種種名言為業。」即於所緣的種種境上，安立種種的界限：這是什麼、那是什麼，取這些相狀，便起這是什麼，那是什麼等名言的作用。

『思』：「謂令心造作為性。於善品等役心為業。」就是使心有種種的活動，於種種善惡的境上，役作種種善惡的業。由此造出種種善惡等事，這是思心所的作用。

以上五種心所名五徧行，周徧行起於一切心故。即無論那一個心王起時，這五心所必與之相應俱起。現在這第八識，僅僅和這五徧行心所相應，不和其他的四十六心所相應。因為其他的心所，不順於這第八識的識性故。

『相應』須具足四平等義，就是時間、所依、所緣、體事。

(一)時間平等：所謂時間者，是指一聚的心王心所，必同一剎那俱起，得名相應。這是簡去那王所雖同一聚，而時間上是前後相望，不名相應。

(二)所依平等：所依者，有俱有依（註42）和等無間緣依（註43）。心王心所，必等依於同一的俱有依和同一的等無間緣依，得相應名。否則，不依於同一時間與同一的所依，如異識的王所相望，便非相應。



(三)所緣平等：所謂所緣，是指相似的相分。心王和心所的所緣相分，雖各有其體，但是在同一的時間，起相似的相分（註44）。故簡別於那所緣不相似的相分，和不同此所緣的別異見分的不相應。

(四)體事平等：所謂體事，即是識的自體分。心王心所，各一自體名相應（註45）。此簡別體多，故雖具上三義，也不名相應。唯一聚王所而不失其獨立的一一自體，於同一剎那，同一所依，所緣相似，有相應義。

上四義中前二名同一平等；後二名相似平等。完具這時、依、緣、事，四平等義，方是『相應』。現在第八識望這觸等五心所法，完具四義，故名『相應』。

『常』是相續義。顯這第八識和五種心所，完具四義，恆常相應。不同前六識，有所間斷。就是無始以來，恆相續而無間斷，故云：『常與觸、作意、受、想、思，相應。』

（註42）俱有依，這是指內六處，就是眼耳鼻舌身意六根，也叫做增上緣依。諸心所皆託此內六處為所依，亦即六根給與各個識有力的助緣，使它得以取自己所應取的境界。——《成唯識論講記》

（註43）等無間緣依，也叫做開導依。八識各各唯以自類的前念，為引生後念的開導依。如眼識唯以自類的前念，為引生後念眼識的開導依。——《成唯識論講記》

(註44) 心若以青為所緣，各心所亦必以青為所緣。雖總別異，而必相似等。——《真實論宗依論》

(註45) 一識只有一受及一思等在同剎那同聚俱起，決無二識共一受或思等，二受或二思等俱一識等。——《真實論宗依論》

## 四 五受相應門

五受：就是憂受、喜受、苦受、樂受、捨受。這和相應心所中，領納違、順、俱非境的『受』心所，是別稱的。即(1)違於自情的境相，起逼惱的行相；(2)順於自情的境相，起適悅的行相；(3)於非順非違的境相，起不逼不悅的行相，這叫做三受——苦受、樂受、不苦不樂的捨受。

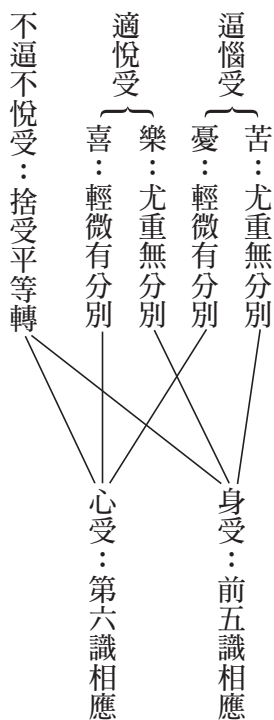
復次，逼惱受：與前五識相應則名「苦」受，和第六識相應則名「憂」受。適悅受：與前五識相應的名「樂」受，和第六識相應名「喜」受。那不逼不悅受：名「捨」受，這捨受是平等而轉，與前五識和第六識俱相應，而沒有什麼差別，故不分二類，唯一捨受。

復次，逼惱和適悅二受，各分兩類：所謂苦、樂、憂、喜。因為前五識相應的逼惱、適悅是尤為深重而無分別，故苦受、樂受也名「身受」，依於五根身而

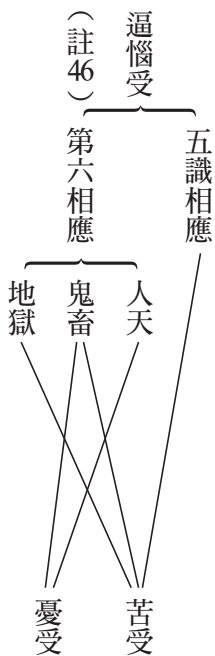




生，是和前五識相應的受。第六識相應的逼惱、適悅是輕微而有分別，故名憂受和喜受，亦名「心受」，這是依著第七識起，而與第六識相應者。示圖如左：



以上不過約略的說法，若把它的「處位」以及輕、重來加以細別，則如左：



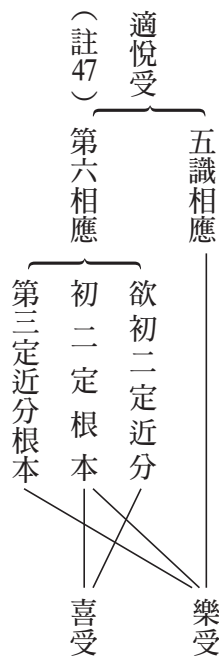


上來所明是通關於五受的。若唯說明第八識相應的，則是這門的正義『唯捨受』，就是現在第八識於五受中，但和『捨受』相應。相應二字，是通用於心所和五受的二門；相應的意義，已如前段所說。

(註46) 諸逼迫受，五識相應恆名為苦。意識俱者，有義通二。人天中者恆名為憂，非尤重故。傍生、鬼界名憂名苦，雜受純受有輕重故。捺落迦中唯名為苦，純受尤重無分別故。——《成唯識論》

(註47) 諸適悅受，五識相應恆名為樂。意識相應，若在欲界、初、二靜慮近分名喜，但悅心故；若在初、二靜慮根本名樂名喜，悅身心故；若在第三靜慮近分、根本名樂，安靜尤重無分別故。——《成唯識論》

不逼不悅受——八識——三界——捨受





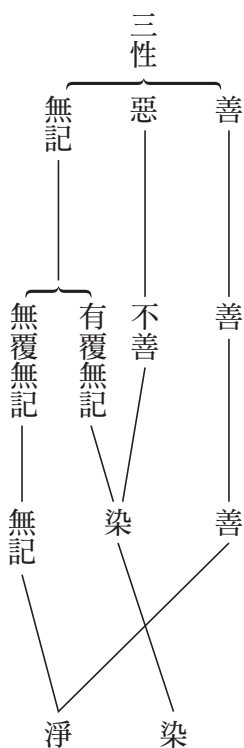
現在這第八識，在五受中唯和『捨受』相應，不和其他受相應的理由：(1)因為這第八識的行相極不易明了，要分別順違的境是不可能，而且是深隱細微、一類相續的。(2)這第八是真異熟識，相應的受自然可不是異熟受。(3)這第八識為第七識所緣之境，倘是和變異受(即其他的受)相應，那就不是常一我見的境了。有這三種理由，所以第八識唯和『捨受』相應。

因為憂、喜、苦、樂的受，是很明了而能分別順違的境相，行相粗顯而非深細，是異熟生(註48)、間斷、變異之受，故不與第八識真異熟相應(註49、註50)。

(註48) 真異熟，是指總報果體的第八識；異熟生，是指別報果體的前六識。如果單說異熟，那是唯指總報而言，不含攝別報在內。假使說異熟生，那就總別報都包括在內。——《成唯識論講記》

(註49) 真異熟識，是一期的總果報體，是隨先之引業力所轉。換句話說，是由過去善惡業力之所招感的，根本不需等待現在業緣，而是任運由善惡業勢力所轉，是故唯是『捨受』相應。至於，苦、樂二受，唯是前六識異熟生有，並非是真異熟，要待現在外緣，才有苦、樂感受，是為酬滿業的，是故非與此第八阿賴耶識相應。——《成唯識論講記》

(註50) 引業，就是由第六識所造的強有力的善惡引業，熏成業種，含藏在阿賴



三性即是善、惡、無記。法的性類，大概是有種種的分類法：有分善、不善、無記的。也有分善、染、無記的。也有分善、不善、有覆無記、無覆無記的。其相攝如左：

## 五 三性分別門

耶識中，成熟時能招當來總報。滿業，就是由第六識所造的劣的善惡滿業，熏成業種，含藏在阿賴耶識中，成熟時能招填滿總報的別報。引業力強；滿業力劣。引業如畫師畫大概的模形；滿業如弟子加功填彩，圓滿所作。所以，雖由第八識受報，但都由第六識的造業所牽引的。——《八識規矩頌講錄》



善和不善，它的法體強勝，一招感可愛的果報、一招感非可愛的果報，俱有明顯深刻的記別（註51）。詳細的來講：那一種法，能夠於此世、他世順益於自身的名「善」；反之，能於此世、他世損害於自身的法，名「不善」。

怎樣名「無記」呢？就是不可記別它是善和不善的法，就是不能招感可愛和非可愛果的法，也不能於二世損益的法。這有兩種：即是有覆和無覆。所謂「覆」，即覆障、覆蔽義。障聖道的無漏智，蔽真如心，覆蔽依他八識心的自相，使之不能清淨者，這名之「有覆」。但是雖有障蔽，卻不能引苦樂的果，所以又名它為「無記」。

復次，有法自體，不但無感果之用，而且不障礙於聖道，也不蔭蔽於心，所以名為「無覆無記」。

（註51）不善有不可愛果，有明顯的記別；善有可愛的果，也是明顯可記別。善法法體可調和，惡法法體是慳戾，所以名「可記」。——譯者。

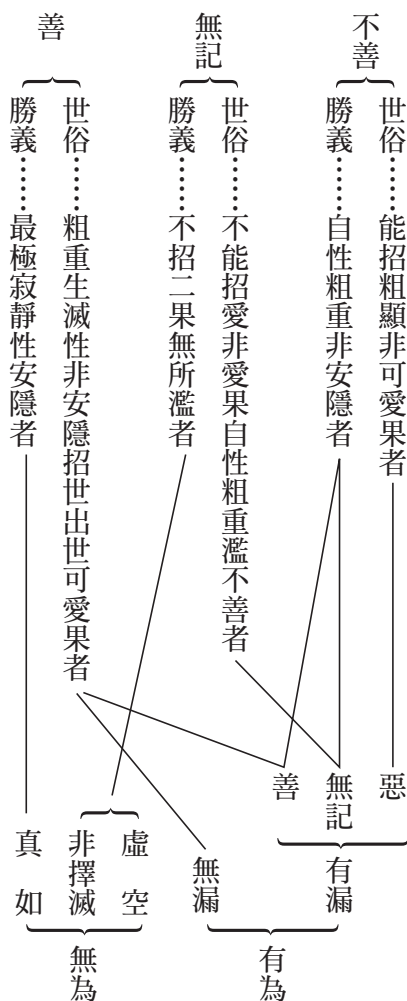
復次，三性各各分立為「勝義」和「世俗」二種，如左圖：





雖有這樣地種種分類，要亦不過善、不善、無記三法而已。用這三性來判這第八識是屬那性類？正是現在要說的『是無覆無記』。這正是說明第八識的性類，在三性中是「無記」而且是一「無覆」。這識完全是酬於引業，所感招的真異熟總報的果性（註52）。假使詳細的講，有三種因由：

（一）證唯無記：大凡是趣報之體，或唯是善，或唯是惡，便沒有苦樂昇沉的變遷了。假使說人天善趣的報體是善，那麼應恆是善，不生不善，不善既不生，便沒有流轉了。反之，若三惡趣的報體是不善，善法應無由生，這樣





便沒有還滅之期了。所以，趣報的體，唯是第八無覆無記識。《成唯識論》說：『異熟若是善、染污者，流轉、還滅應不得成』。

(二)善染所依：大凡無論什麼彼此互相違害的法，必定非所依止。所以，善法不能為不善法作所依止；不善法不能為善法作依止。現在這第八識是總報的果體，為善染諸法之所共依，所以這識是無覆無記。《成唯識論》說：『此識是善染依故』。

(三)是可熏性：凡法之強勝者，必不容其他的一切法。現在這第八識為前七轉識之所熏處，容受一切法的種子，故唯這識是無覆無記。《成唯識論》說：『此識是所熏性故，若善染者，如極香臭，應不受熏』。

依上面的理由：這第八識唯是無覆無記性，而不是善、不善以及有覆無記。

(註52)第八識性，是無染污法覆障的，故名「無覆無記」。不但第八異熟果是無記，凡一切的異熟果，俱屬無記性攝。故因雖然有善有惡，果雖然有好好有醜，但據果的自身上講，仍是非善非惡之無記性。蓋一切異熟果報之法，皆由先前業因之引起，使之不得然而成果，則果是機械式的被動者，它是不負任何善惡的責任。猶之乎一君國的君主，以強有力的勢力設政治、法律來統治一個君國。其中一切土地、人民皆受他的勢力而左右轉移，由



他的勢力辦得合宜，則人民富強光榮；由他的勢力辦得差錯，則人民貧弱墮落。但在國土人民本身完全是機械的、被動的、不負責任的。八識的因果也是這樣，由過去第六識上之思心所，造成強有力之業因，而感得現在之異熟果；此果完全由先業因所引使而成，所以說它是機械的、被動的、不負責任的非善非惡之無記性。——《唯識三十論講要》

## 六 心所例同門

現在是說心王所相應的心所——例同於心王，並不是分別識體正義，不過准心王以推知心所而已。

『觸等亦如是』，所謂『觸等』即指第八識所相應的五遍行心所：觸、作意、受、想、思。『亦如是』言：即正推例於心王也。

關於准例的說法，《成唯識論》中雖有幾家不同，以護法的意思，謂：「心王中所具的十義，可例者則例之，不可例者則不例之」。現在的心所，實不可完全一例。他說：(1)這觸等心所，也如心王是業所感的「異熟」。(2)它觸等的「所緣行相」——即唯指所緣，也是最極微細難可了知。它所緣的「境」，也同心王一樣是種子、有根身、器界。(3)它所「相應」的法也有五種（即心王和心所共六法，除卻



它各個的自體而有其他的五法)。(4)論它的「性」，也如心王之無覆無記。(5)論它的「斷捨」之位，也同心王在阿羅漢位。

此外：(1)如「自相」，因心所沒有所執藏義，所以不例。(2)復次「持種」義，在心所法也沒有，所以不例因相。(3)「了別行相」——唯心王有，故也沒有例。(4)受和「受」是不相應的，故也沒有例「受俱」。(5)也沒有轉識起波浪相，所以不例「因果譬喻」。

這樣心王十義之中的果相、所緣以及所緣行相不可知(即是所緣三種境，不可知)、相應、三性、斷位，心所亦准例同於心王，故云『觸等亦如是』。

## 七 因果譬喻門

現在是將譬喻來顯這第八識生滅相續非斷非常義，故得名「因果譬喻門」。

『恆轉如暴流』：「恆」是相續無斷、「轉」是生滅轉變。就是說這第八阿賴耶識，雖一類相續，而非常住。假使是常住，則自體堅密，不能受一切法的熏習。但是，這識前因滅，後果生。因為念念生滅，前後轉變，所以受一切法的熏習。所謂「轉」者——正顯此「非常」義。

復次，雖非常住，而是生滅轉變。但也不能斷滅。倘這識體是斷滅的，那麼



誰來維持一切諸法的種子，能使之不失壞呢？因為這識無始以來，恆時一類相續而沒有間斷（註53），為三界、四生、五趣的本體，能任持一切諸法種子而不使之失壞。所謂「恆」者——正詮顯此「非斷」義。

「如暴流」云者：正用喻顯這識離因果斷常之義。這識從無始以來，剎那剎那，因滅果生，果生因滅。因滅，故不是常；果生，故不是斷。這樣地非常非斷，前因後果，念念生滅，而一類相續。舉一個譬喻來形容：好如大暴流水，晝夜不捨，前水已去，後水續生，前後轉變，相續無有間斷。復次，如流水能使之漂溺東西，這識也能任煩惱業等，漂溺有情於生死海中，故云：『恆轉如暴流』（註54）。』

（註53）一類，顯示賴耶常是無記；相續，顯示賴耶曾未間斷。正因賴耶有著這樣的特點，所以它是三界、四生、五趣，施設異熟果報的根本。——《成唯識論講記》

（註54）《成唯識論》：『又如暴流，雖風等擊起諸波浪而流不斷，此識亦爾，雖遇眾緣起眼識等而恆相續。又如暴流，漂水下上魚草等物隨流不捨，此識亦爾，與內習氣，外觸等法，恆相隨轉』。——譯者

概括的來講：這一門是用「暴流」來譬顯佛教因果緣起的正理。



如那些小乘有部等，雖然也是在說離斷常見二見，但是成立「三世恆有，法體實有」義，尚不免於常見。怎執呢？本有的未來法，來入於現在；現在的法，落謝於過去，都是主於實有法體。那不是有因時，便已有本有的果法。不是果法不待前因而有嗎？既不待因，怎樣前法來對於後法而得名因？因義既無，果義如何成立？無因無果，如何名為離斷離常呢？

現在大乘唯識宗，過去未來，都沒實體，唯現在一剎那是有體，能夠成立因果相狀，而且能離斷常見。過去法雖曾有其體，未來法當有其體，然而不是現於現在的實體法上，那不過過去、未來似乎有些影像罷了（註55、註56）。

（註55）《成唯識論》：『謂此正理，深妙離言。因果等言，皆假施設。觀現在法，有引後用，假立當果，對說現因。觀現在法，有酬前相，假立曾因，對說現果。假謂現識，似彼相現。』

《述記》解：『行者尋見現法之上有此功用，觀此法果，遂心變作未來之相——此似未來，實是現在。即假說此所變未來，名為當果；對此假當有之果，而說現在法為因。此未來果，即觀於現法功能而假變也。』『觀此現法有酬前之相，即熟變相等。觀此所從生處，而心變為過去——實非過去，而是現在。假說所變為現法因，對此假曾有過去因，而說現在為果。』『而實

所觀之法：非因非不因，非果非不果。』原著文義未顯，《論》與《述記》關於這點述義頗明白，故特俱錄於此。——譯者

（註56）唯識學上所說的因果，都是以現在法為中心。因為現在是果法，所以說過去是因法；因為現在是因法，所以說未來是果法。因果二法，都是在現在一剎那上建立的。依於現在的識，緣於現在法的時候，好似有其因果相現，但絕不是心外實有因果，假定離了現在心識，另外建立一種因果，那就成為心外取法，而不免於墮落斷常。如觀現法所從生時，在識上變現過去的一種非因似因的假相，在現在法上變現一種非果似果的假相，固然是假說因果。若觀現法從其所生，在識上變現未來的一種非果似果的假相，在現在法上變現一種非因似因的假相，同樣是假說因果。正因如此，所以是假施設的。如是所假施設的因果道理及其義趣，都是很顯然的，一看就可以知道，遠離斷常二邊，契會非斷非常的中道。——《成唯識論講記》

這樣但有現在法，沒有過未的法體，也好像不能成立非斷義了。其實，現在一剎那法上，『前因滅位，後果即生。——《成唯識論》』中間沒有一些兒間隙，真是：『如秤兩頭，低昂時等。——《成唯識論》』，這正是非常非斷大乘因果緣起的正理（註57）。





(註57)

因滅果生，是約現在前因滅的階位，後念果法即生，於其中間沒有任何東西的間隔，亦即其生滅沒有前後兩剎那，而是在同一剎那生滅的，是為因果不斷，並不是要待前因滅盡，方有後果的生起。假定是待因滅，而後才有果生，自可說為斷滅。現在因果是同時的，種現是相生的，根本沒有前後可得，怎麼可以成為斷滅？這個道理，舉例來說：好像用秤來秤東西，這頭低下去的時候，就是那頭昂起來的時候，既不是先低後高，亦不是先高後低，而是高低同時的，所以說「如秤兩頭，低昂時等」。這種道理非常淺顯，相信任何人都知道。為什麼要這樣講？以諸種子與第八識是俱生俱滅的，為了互為影略，所以前但說為因滅，後但說為果生，而實是因果同時的。亦即前念現種因果滅位，後念現種因果生位。如再說清楚點：秤是譬喻本識，兩頭譬喻因果，低昂譬喻生滅，時等譬喻剎那不異。如是阿賴耶識中的種子生現行，現行熏種子的因果生滅，不斷不常的相續，猶如暴流一樣的無有間斷，何必要假過去未來的實有，方能成立因果非斷？不藉過去未來的實有，因果同樣是可相續不斷的。——《成唯識論講記》

這樣雖然成立了過未無體、現在有體，同時並不是撥無三世。大概這宗談到三世，有如下的三種意義：





(一)道理三世：於現在的法上，以道理假立三世。這現在的法，是酬因因果義——就在於酬過去的因點上，於此法假立「過去」的名；又有引未來的果點上，於這法假立「未來」的名。實際這酬因因果的法，就是在「現在」一剎那，依這一剎那法上，用理論的來建立三世。就是依現在種子法上，或現行法上，都得以義例推，酬因因果，建立三世。不過現行法有時間斷，而種子法則恆時相續而已。

(二)神通三世：過去、未來，雖然沒有實體，但是得宿命智者，便知「過去」宿命的情形；得生死智者，便知「未來」生死的身世。因為依宿命智，緣到過去往昔久遠的因緣事業；依生死智，觀未來永遠的因緣事業；又依他心通，知別的人的心意。其實唯緣現在的境，但由於修習的功力，三世的事相，宛然地顯現於智通之前，這名為神通三世。可是這乃智通所變的，實際也就是智上「現在」一剎那間的相分。

(三)唯識三世：這雖過去沒有實體，但是我們是凡夫緣過去、未來的事物的時候，在妄情的心境，似乎有過去、有未來。這過去的影像，即時現前。其實就是「現在」能緣識上的相分，唯識所變，所以這名為唯識三世。

第二神通三世，雖也不外於唯識所變，現在別開者，因為有迷情的唯識，和



悟心的神通的不同。復次神通、唯識之外有道理三世者，因依酬曾因招引當果，以觀道理，非不是唯識。

## 八 伏斷位次門

在最初「自相門」中——已出阿賴耶識體。此門明其斷捨的位次，這「斷捨門」——是捨阿賴耶名，不是捨第八識體（註58）。因為第八識體，一切有情中除入無餘涅槃二乘以外，盡未來際都沒有斷捨的時候（註59）。總言之：現在唯說捨阿賴耶名而已。

（註58）「異熟識體」，那是要到成佛的時候才捨，所謂金剛道後異熟空；若是聲聞和獨覺，那要到入無餘涅槃的時候才捨。「無垢識體」，那是永遠永遠沒有捨棄的時候，因為佛陀利益安樂有情的功德，它是沒有窮盡的時間。——

### 《成唯識論講話》

（註59）「無餘依涅槃」，即二乘滅去所依之根身，而無有餘根身所依。如來亦一切苦依皆盡也，此二唯三乘極果有之。「有餘依涅槃」，即是斷除煩惱障盡，證得生空真如，二乘所依之五根身苦依尚未除滅。如來之非苦依根身永不斷滅，故名有餘依涅槃。——《大乘本生心地觀經講記》



這第八識得名阿賴耶的原因，完全是由於第七識所起的我愛我見，而成為所謂「執藏」。故第七識一斷我執，這第八識也即是達到捨阿賴耶名的位了。

『阿羅漢位捨』解此有如下的三說：

(一)三乘無學位：「阿羅漢」原是梵語，譯之為「應」。「應」即契當義，具有應斷、應供、應不受三義（舊譯為殺賊、應供、無生三義）。(1)怎樣名應斷？就是於三界所有一切的煩惱賊，都已永害，即是斷應斷的煩惱之謂。(2)怎樣名應供？就是已盡一切的煩惱，所有一切的道德都已圓滿，能契應受人家的供養故。(3)怎樣名應不受？牽引生死的惑業，都已消殞，未來永遠，應當不再受分段的生死。具此三應義，名『阿羅漢』，即二乘的無學位，以及大乘究竟位的佛果位。

然《瑜伽》卷五十一：明有轉識非阿賴耶——「三乘無學」及「不退菩薩」者（註60）。因《瑜伽論》明四不退菩薩中——「煩惱不退」的菩薩（註61），就是由二乘無學，回心轉向於大乘的「漸悟」菩薩者。現在也把這「漸悟」煩惱不退的菩薩，也得『阿羅漢』名。在位上雖然是菩薩，而非究竟佛果。但因他在昔已證阿羅漢果，而曾獲得阿羅漢故，故阿羅漢者，必定是指斷捨阿賴耶識的三乘無學果位也。



(註60) 依《瑜伽·抉擇分》中四句抉擇：(1)成就轉識非阿賴耶，是指三乘無學、不退菩薩、不入無心位者。(2)成就阿賴耶非轉識，是指七地以前、二乘有學、一切異生、入於無心位者。(3)亦成就轉識亦成就阿賴耶，是指七地以前、二乘有學、一切異生、不入於無心位者。(4)俱不成就，是指三乘無學、不退菩薩、入無心位者。——譯者

(註61) 不退有四：(1)信不退，即十信中第六心。(2)證不退，登地已往。(3)行不退，八地以上。(4)煩惱不退，謂無漏道所斷煩惱一切聖者，現在是指回心不退菩薩。——譯者

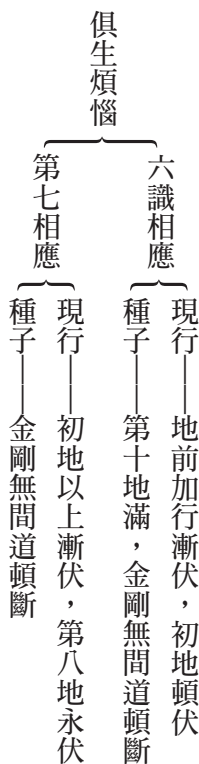
(二)三乘無學和八地以上菩薩：即是現在所云之『阿羅漢』，不僅唯「三乘無學果」得阿羅漢名，且攝「八地」以上的菩薩。所以《瑜伽論》中於三乘無學外，更加「行不退」菩薩（同上面所引），即是指此位的菩薩。(1)一切煩惱永不起。(2)通達於無相，任運無功用，真俗雙運。(3)於一切行中，能修一切行。(4)念念任運，無漏相續，展轉勝進，所以得「不退菩薩」名。一到這第八地，雖未能斷盡一切煩惱種子，可是純粹無漏相續，沒有間斷，故第七識不緣執這阿賴耶而起什麼我見、我愛等，所以這位得『阿羅漢』名，也攝入捨阿賴耶名的位中。



(三)三乘無學和初地以上的菩薩：初地以上菩薩，名「不退菩薩」，也攝入『阿羅漢』中。因為初地以上的菩薩：(1)已斷分別起的煩惱障、所知障故。(2)已證二空真如之理故。(3)已證得根本智、後得智故。(4)能於一行中，修一切行故。(5)為利益有情雖起煩惱，可是沒有染心，故沒有過失，所以得不退名。這位，俱生煩惱雖未能斷盡，但是第七識緣這阿賴耶識是不會起分別的我見我愛等，是可斷言，故這「初地」以上，也就得『阿羅漢』名，而且也是捨阿賴耶名的位中。

以上三說，因解釋《瑜伽論》中「不退菩薩」不同，因之而成為『捨』阿賴耶位的『阿羅漢』的異說。第一說，把不退菩薩是指由於二乘無學回心的「漸悟」菩薩。第二說，把這是指直往「八地」以上的菩薩。第三說，是指「初地」以上。這三說中以前二種是為正說，是護法所主張。第三說不是正義，是難陀的主張。

因為執這賴耶為自內我者，是第七識相應的我見我愛等。若第七識我見我愛等畢竟不起現行，須到八地以上。而初地以後、七地以前，雖不起分別我見我愛等的現行，然而俱生我執，正是尚執這第八為自我的執藏位也。明其位如下圖：



七地以前，既然還有第七識相應的俱生煩惱障，以這第八識為所執藏處，怎樣說捨執藏阿賴耶之名呢？倘是根據於不起分別我見，那麼二乘有學聖者，也不起分別我執，也應當捨阿賴耶識名了？故第三說是說不通的。前兩說俱約第七識相應的我見等畢竟不執位，這才是正說。所以，現在明捨阿賴耶位，是「三乘無學果」，以及「八地」以上的菩薩。

上明初能變識，阿賴耶識十義，是約「因位」來講。一到了「果位」識體轉成無漏時，那就大大地不同了。到了那時這「因位」的十義，或有或無，有所變更了。如「自相」的阿賴耶義、「果相」異熟義，都沒有了。「因相」的持種義、「行相」的了別義、「受俱」捨受相應義，還是有的。「所緣」的三境，轉成廣大一切諸法為所緣境。「相應」的五所，擴為二十一種（於徧行五，外加別境五、善十一）。「無記性」轉為唯善性。雖有「因果譬喻」恆轉之義，沒有漂溺有情義。

「伏斷位次」自然非所論了。至於「果位」之相，下去有詳細的講說。

### 第八識異名

這第八識有種種義，因義別故，各經論裡頭立種種的名。

在《成唯識論》中舉出七個名來，《樞要》舉出十八個名來（註62）。現在僅將七個名舉出來，一一大略地講一下：

- (一) 心：積集、集起義。積集種子，起現行故。
- (二) 阿陀那：譯為執持，執持種子，以及五根，使之不失壞故。
- (三) 所知依：為所知三性諸法，作所依止故（註63）。
- (四) 種子識：徧能任持有漏無漏諸種子故。
- (五) 阿賴耶：攝藏一切雜染品法令不失故，我見愛等執藏以為自內我故。
- (六) 異熟識：能引生死善不善業異熟果故。
- (七) 無垢識：最極清淨為一切無漏法所依止故。

（註62）十八名，有頌云：『無沒、本、宅、藏、種、無垢、持、緣、顯、現、轉、心、依、異、識、根、生、有。』《了義燈》第四卷有解釋，現從略。——原註

（註63）所知：指徧計、依他、圓成的三性。這三性，因為是一切心法之所知的。

而這識為這些三性所知的諸法之所依止，所以得有此名的安立。——《成唯識論講記》





以前來八段十義，講說初能變阿賴耶之體義。然在《成唯識論》中更舉五教十理，證明於轉識之外，確有這第八識的別體。現在大略地引教文和教理來講一下，要詳細的研究，論文、疏文俱在，自可討探。

### 五教證

就是列出五種大小乘經，以證有這第八識。

#### (一)《大乘阿毘達磨經》：

『無始時來界，一切法等依；  
由此有諸趣，及涅槃證得。』

就是說這是種子識，能生一切諸法故。「界」就是種子因義，也就是能持義。「依」即緣義，這識為一切諸法之所依。總言之：自無始以來，為一切諸法一類相續體用因緣，有情由之流轉，由之還滅的，就是有這第八識。

#### (二)同上經中有這樣偈：

『由攝藏諸法，一切種子識，  
故名阿賴耶，勝者我開示。』

這識立阿賴耶名者：因為和雜染法互相攝藏，以及為有情執自我之處，這就是第八識。而且是難解的法，僅能為智者道，不可對愚者言的。

#### (三)《解深密經》頌說：





『阿陀那識甚深細，一切種子如暴流。

我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。』

這識執持諸法，生七轉識，是最深細，所以不為凡愚的眾生而開示。因恐凡愚眾生一聞這第八識的名，恐反增執為實我故。

(四)《入楞伽經》頌說：

『如海遇風緣，起種種波浪，

現前作用轉，無有間斷時。

藏識海亦然，境等風所擊，

恆起諸識浪，現前作用轉。』

由有了風，大海便會起千層的波浪。這藏識大海，由於境界的緣，現起七轉識的識浪，這藏識就是第八識。

(五)小乘經中，以密意地說這第八識，現在舉其名在下：

(1) 根本識：是大眾部所說的，為眼等諸識之所依。

(2) 有分識：是上座部和《分別論》中說的，恆相續而周徧三界，且為三有之因。

(3) 窮生死蘊：是化地部所說的，離第八識無別蘊法，窮生死際，無間斷時。

(4) 愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶：這是說一切有部《增一阿



### 含》中的文。

這些經教所說，其實皆是說這第八識。

#### 十理證

依至教量，比推其道理。然與所謂為世間一般人所共知之理，自然不同。本來這第八識在前五教所示，是甚深微細的法，不可以用世間什麼比喻所能詮顯，故唯有仰依聖教量而信解。但雖云信解，同時我們依至教量起現比量，熟讀重慮，自能豁然貫澈。萬不可以同世間一般學問等視，獨斷這第八識是假設的。設懷著這樣的大膽臆測，就是獲得謗法罪。佛陀之所以說：『勝者我開示』『凡愚不開演』者以此。

(一)持種證：是說假使沒有一類而相續，堅住而可熏的法，那麼一切染法淨法的功能既唐捐，諸法也無從現起。事實不是如此，因有這第八識，是集起一切諸法別別自體的心，所謂「集起心」。《成唯識論》云：

『契經說：雜染清淨諸法種子之所集起，故名為心。若無此識，彼持種心，不應有故。』

(二)異熟證：是說有真異熟心，徧酬牽引業，而不斷地變身變器，而為有情正報依報。不然的話，依於什麼而恆有有情呢？這是因為有這別體第八識的緣故。《成唯識論》云：



『契經說：有異熟心，善惡業感。若無此識，彼異熟心，不應有故。』

(三)趣生證：是說應該有那五趣四生的趣生的自體。就是我們人趣來講，人趣必有人趣自體的東西。而且必定具備有如下的條件：(1)是實有。(2)一期的生涯必相續不斷。(3)任何地都徧。(4)不是雜生法而是獨立的(註64)。如我們是一個人，不得生起我個人以外的他人或其他界的動物的東西；無論處在那種情形之下，也不曾失掉我個人或所謂人的有體力的東西。這可證明別有第八識體。《成唯識論》云：

『契經說：有情流轉，五趣四生。若無此識，彼趣生體，不應有故。』

(註64) 作為趣、生體的，要具甚麼條件？(1)要實有，就是要有體。假法絕非趣、生，因為業所感的趣、生，必然是有實有的。(2)要恆續，就是要無間斷的法，方得為趣、生體，因為生在任何一趣一生中，其一期生命必然是恆時相續的，絕不可能有所間斷。假定有所間斷，那就不成趣、生。(3)要周徧，就是作為趣、生體的，一定要通於三界九地，絕不可說在一處界，而不在餘處界。如果不能周徧，那就非是趣、生。(4)要無雜，就是作為趣、生體的，生在此趣此生之中，唯起此生此趣之法，方得說為趣、生。假定生在此趣此生之中，而可生起餘趣餘生之法，那就成為多趣多生，實則變成非趣非生。——《成唯識論講記》



(四)執受證：是說唯真異熟心，是能執受。能執受者，能執受有情有色根身之謂。真是能執受的法，它自身必備有如下的條件：(1)是先業所引。(2)非善性、非惡性的無覆無記性。(3)是一類。(4)徧能執持五根身。(5)是相續。這不是別的，就是顯有這第八識的自體。《成唯識論》云：

『契經說：有色根身，是有執受。若無此識，彼能執受，不應有故。』

(五)壽煖識證：在《阿毘達磨俱舍論》中有頌云：『壽煖及與識，三法捨身時，所捨身僵仆，如木無思覺。』這三法是相依的，並且在一期生涯中不可不恆時相依的。然而，眼等六識是有間斷，不是恆相續的東西。怎樣可以立名有情？這是因為有這第八識體的緣故。《成唯識論》云：

『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。』

(六)生死證：是說生時死時，身心昏昧，好像極熟睡，或極悶絕的時候，六識皆無。然而真異熟識，極其微細，行相所緣，俱不可知，是引業所招的果，一期相續，無有間斷。初生後死心，即是第八識。《成唯識論》云：

『契經說：諸有情類，受生命終，必住散心，非無心定。若無此識，生死時心，不應有故（註65）。』



(註65) 諸有情類，於受生及命終時必住散心、有心（非無心、亦非定心）。若無

此第八識，則彼經說：「生死時之散心，不應有故」。謂生死時，身心昏迷，如睡無夢、極悶絕時，明了轉識，必不現起。又此生死位中，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（倘許生死時有六識，便如餘時非生死時）。故唯此真異熟識，極微細故，行相所緣俱不可了。是引業所招之果，從生至死，一期相續，恆無轉變。

即此是散有心（非無心定），名為生死時心。——《成唯識論觀心法要》

(七)名色互緣證：是說受生初念以後，受、想、行、識四蘊——非色的「名」，以及「色」羯羅藍等色蘊，和「識」是相依而住，如蘆束相似（註66）。這受生的初念，前六識尚未生，第七識攝在「名」中的識蘊。第二念以後，前六也生起來（註67）。這前七識的「名」以及羯羅藍的「色」，合起來叫做「名色」。這「名色」二法和「識」相依而住。這正是證成前七識以外，有第八識自體。《成唯識論》云：

『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。』

（註66）此「名」及「色」的二者，與「識」更互相依而住。意即顯示名色二者用



識為因緣，得以相續的存在，識復依此名色展轉相續而轉，名色離識不得存在，識離名色不得活動，彼此相互為依的密切關係，猶如二支蘆束更互為緣，得以恆俱時轉不相捨離。——《成唯識論講記》

(註67)

識、名色、六處、觸、受，所引支是在因位，其差別相微隱難知：(1)謂如正在相續結生時，因果初生，「識」持於種，其相特別明顯，所以說為因識相顯。如以時間說，這是指的初剎那，或說在一七日中。(2)次於識位之後，五根未滿之前，「名色」果起，令因名色相貌增長。在時間方面講，約在四七日前。如分別說初七日是羯羅藍位、第二七日是額部曇位、第三七日是閉尸位，第四七日是健南位。(3)次前名色四七日後，直至五根滿時，緣於名色，「六處」乃得明盛起來。(4)依斯六處發「觸」相顯。(5)因觸而起於「受」。至於所生果位，其差別相易於了知，所以就簡單的總立生、老死二支。——《成唯識論講記》

(八)四食證：食有四種。

- (1) 段食：變壞為相——欲界繫之色香味觸。
- (2) 觸食：觸境為相——六識相應的觸心所。
- (3) 思食：希望為相——和欲心所俱轉的、意識相應的有漏思心所



(4) 識食：執持為相——是第八識。

這四種都有能持有情的身命，使之不壞，故名「食」。此中識食，就是第八識。因為眼等識有間斷、有轉易、而不徧有、而不恆起，所以不能執持身命。《成唯識論》云：

『契經說：一切有情，皆依食住。若無此識，彼識食體，不應有故。』

(九) 滅定證：出入息為身因、尋伺為語言因、受想為心因，一入這定，三因俱滅，三法俱不起現行。但是依然得名有情者，以尚依於壽煖識三法故。這「識」當然不是前六識，而是第八識。因前六識，入定時滅故。《成唯識論》云：

『契經說：住滅定者，身語心行，無不皆滅。而壽不滅，亦不離煖，根無變壞，識不離身。若無此識，住滅定者，不離身識，不應有故。』

(十) 染淨證：是說淨法染法，都以心為本。有為現行的法，因心而生，依心而住。心受染淨有為現行的熏習，心持染淨有為的種子。前六識沒有這功能。這不是別的，就是第八識。《成唯識論》云：

『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。』



用上面的五教十理，都是證成有這「第八識」。

要之，我們自初生之始，到於死歿之終，來觀察這始終不變名為「人」的是什麼？到底什麼是人？說「身體」是人吧——在孩兒時代是弱小、壯年時代是強健、老年時代是衰頹，同是名為人，怎樣前後會這樣地改變？這那裡可名為人的本體呢。

再轉到我們這「分別的心」是人吧——但是，這意識的分別心，改變之速，尤甚於身體，怎樣可以名為人的實體呢。況且，人們這分別心，時常有些越於人性的軌道哩。這樣我們所謂人的實體，到底是什麼呢？

再加，和外界一切萬物的關係，無時無刻，有所間斷。昨日如是、今日如是、推至明日，乃至此身正死以前，莫不如是。一生數十年的人，必有他的實體無疑。這在十理中的第二、第四、第五、第八，正是顯示這所謂「人」的一期生命的實體。

復次，我們從無始生死以來，都是在三世因果中流演著。就是我們現在所謂「人」的以前以及以後，都是流演著、繼續著。從此生轉到彼生，不斷的流演著，究竟是什麼呢？這在十理證中的第六、第七，正是說明相繼不斷的，就是「第八識」。





復次，真正的因緣果報的原則，確實地可以推定出凡夫、聖人，流轉還滅的理論。這樣，那凡夫「流轉」於五趣四生，不可沒有他的趣生體。這在十理中的第三，正顯示此。同時，第二、第四，也可包括進去。

復次，既然有「流轉」的實體，也不可沒有「還滅」聖者的實體。所以說到人類以上的聲聞、緣覺、菩薩、佛果，以及得了滅盡定的時候，分別心都不現起，依舊得名有情者。可以知道除分別心外，別有有情的本體。這在十理中的第九理證。

復次，這樣地迷悟的有情，依著什麼「勢力」，於這世界上隨各各的見聞，於一一法上善者愈善、惡者愈惡，顯現於一切事物業用之境，畢竟依著什麼勢力？就是十理中的第一和第十，正是窮源究委的說明。

復次，十理證中的第一和第十「兩種理證」，和五教證中的「前四教證」，合併起來，都是證明別有第八識實體的總教理。其他「八理證」和「二教證」，不過是就部分證明別有第八阿賴耶識罷了。



## 乙 思量能變

能變有三種，已講過初能變——異熟識，現在要說第二能變——思量識。說這頌文也分列「十門」，護法等科此十門為「八段」。因為第四的體性門和第五的行相門，俱是「思量」一段，其義親故。第六的染俱門和第七的相應門，合為「心所相應」，因都是心所故。現在將八段十門，依頌來攝例一表如下：

| 段          | 八                            | 十                          |
|------------|------------------------------|----------------------------|
|            | 1. 舉體出名門……次第二能變，是識名末那。……一標名門 |                            |
|            | 2. 所依門……依彼轉。……二所依門           |                            |
|            | 3. 所緣門……緣彼。……三所緣門            |                            |
|            | 4. 體性行相門……思量為性。……四體性門        |                            |
|            |                              | 相。……五行相門                   |
|            |                              | 四煩惱常俱：謂我癡、我見、並我慢、我愛。……六染俱門 |
|            |                              | 及餘觸等俱。……七相應門               |
| 5. 心所相應門…… |                              |                            |

- |                           |      |
|---------------------------|------|
| 6. 三性分別門……有覆無記攝。……        | 八三性門 |
| 7. 界繫分別門……隨所生所繫。……        | 九界繫門 |
| 8. 起滅分位門……阿羅漢、滅定、出世道無有。…… | 十伏斷門 |

## 一 舉體出名門

『次第二能變』是舉其體；『是識名末那』是出其名。為分別這「思量能變」諸門，所以先出第二能變體，而後出末那名。

『次』是對初言，即於初異熟能變之次，而舉『第二能變』。「能變」即是第七識。能變的義，已如前文「彰能變體」中說。

『是識名末那』者，是說明這第二能變第七識，在諸聖教中雖和其他識同，也可叫做「識」或「心」，但特別地予以「末那」之名。

『末那』是梵語，譯為「意」。意，即是思量義。是特別地顯明這第七識思量所緣境的作用，和其他識比，較為殊勝。即具有「恆」和「審」二義，故得『末那』名。此「意」，末那即識，故名意識。假使把第七識叫做意識，似和第六識「意





識」無別。但是那第六意識，是「依主得名」。這第七「意」是第六識所依之「根」，正是第六「意」的所自得名——就是依於第七「意」的識，名為「意識」。好像前五識依於「眼」等根，從它的所依名「眼識」等，也是「依主得名」。

這第七識名意識，是「持業得名」。所謂「意」也就是識的業和識的自體，「意」即是識，名意識。例如藏識，「藏」就是第八識體一般。所以第六、第七兩識得名，判然有別。和第六「意之識」的意識，是不同的。

但經論中大概把第七識名「意」，不名意識者，是有下列的幾種原因：(1)恐濫第六意識。(2)這識雖同時也可以名心，也可以名識。但積集的心義，了別的識義，不及於第八識和前六識。唯思量的意義，為任何識所不及。(3)這識是第六識近所依，就是第六從於所依之根，名「意識」；那所依根之「意」，當然是這第七識。有這三個原因，第七名「意」。

## 二 所依門

大概每識生起，必有它的所依。所依，就是依止、仗託的東西。為什麼初能變沒有說到所依，在第二、第三能變說有所依，是否有理由呢？因為初能變第八識，是其他識的根本，應該為他識所依，依於他的義是不大顯著（雖然不是沒有

所依），所以不說。至於前七轉識，依他義顯，所以第二、第三兩能變，都別立所依一門。

『依彼轉』是說第七末那所依止。「依」，是依止義。「轉」，是流轉義，是相續轉起的意思。「彼」，是指初能變的阿賴耶識。這識是依止於彼阿賴耶識，相續轉起的。《瑜伽論》卷五一說：『由有阿賴耶識故，得有末那。』

解釋這所依的阿賴耶，有護法、難陀的說法不同。大概賴耶，有「現行賴耶」和「種子賴耶」的區別。現行可知。唯種子賴耶，是把所持的種子依於能持方面，也叫做賴耶。

依難陀說法，這末那所依的賴耶是「種子賴耶」，不是現行賴耶。因為這末那識從來沒有間斷，常自相續，無須假彼現行賴耶為俱有依，方得生故。

在護法的依義，所謂『彼』者，是指「現行賴耶」和「種子賴耶」，都是這末那識的所依。種子賴耶，是這末那識的因緣依。現行賴耶，是這末那識的不共俱有所依。這末那識雖沒有間斷，然而是有轉易的。到了見道位時則有轉易，或時善、或時染污（註1）。凡有轉易性的東西，它的本身是很柔弱而不能自立，生起時不得不假有它的俱有所依。要之：難陀是言第七沒有俱有依。護法等說第八的現行，是第七的俱有依。





(註1)《義演》卷四云：『如入見道，第六入生空觀時，第七但與法執相應。第六入法空觀，第七與平等性智相應，此轉為「善」。若第六出觀時，第七還與俱生我執相應，此轉為「染」。若創入見道，第六雙入二空觀時，第七方成「無漏」。故由第六，七成善染。』——譯者

凡心心所，必有所依，所依有三種：一因緣依、二增上緣依、三等無間緣依。各論師都各自成他一種不同的主張，略示於下：

### 因緣依

各識都自有其種子，所以也名「種子依」。無論何種有為法，倘離開自己的親因緣，必定不會生起，所以都有它的自種依。關於種子、現行生起因果上，產生同時、異時的兩說。

(一)難陀等：他是主張因果「異時」，所謂『要種滅已，現果方生。——《成唯識論》叫做「因果」的東西，果是因之所變化。變化者，就異其時間而方得。至於同時，應該是沒有變化。

故《集論》卷二中說：『無種已生』。這是二乘無學最後的五蘊，生這蘊種已入過去前剎那，就是此最後蘊身——種子已滅名無種；蘊還現在名已生。例如世間的植物，芽和種子不同時，要種子變滅，它的芽方生。現在所討論的因果，推知必定是「異時」。



(二)護法等：他是主張「同時」的。大凡所謂因果者，有異時、有同時。如種子的自類相續，前念種滅、後念種生，那類因果是「異時」的。然種現相生的因果，必定「同時」。

種子生現行，好像形之於影。有能生的種子，同時有所生現行存在著。故種子法（沉隱）與現行法（顯現）雖異，而就能生所生法之因果來講，不可不謂是「同時」的。譬如木料造的機械，有木料的因現前故，所以有機械可得；假使沒有了木料的因，那機械的果從那裡去找。

《瑜伽論》卷五說：『無常法與他性為因，亦與後念自性為因。』這是因緣義，就是前一句說明種現因果同時；後一句是說明因果異時。所謂種生種的因果「異時」者，乃是法自體的繼續，好像造料機的木頭，前木後木繼續存在著，這是前後相望的因果。

《集論》的『無種已生』，因為是最後的五蘊身故（註2），那時候的種子，不能作後法的種子，所以名「無種」，並不是那個時候沒有種子。

（註2）定性二乘，證無學果，將入無餘涅槃，在最後一剎那存在的五蘊身名「最後身」，有處名「後邊身」。——譯者

### 增上緣依

給予各個識有力的助緣，使它取境的，是俱有的六根，這也

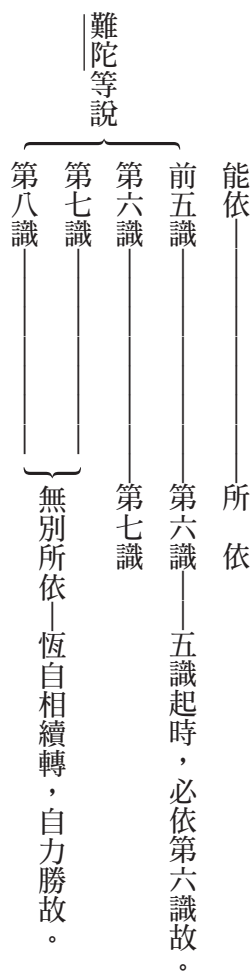


名「俱有依」。是於現行的法上，和能依識俱時而有故（註3）。諸心心所，離俱有依，必不生故，故皆託於此依。就是眼識依於眼根；耳鼻舌身識，如它的次第，依於耳鼻舌身根。後三識依於意根（註4）。所以，六根是「俱有依」。

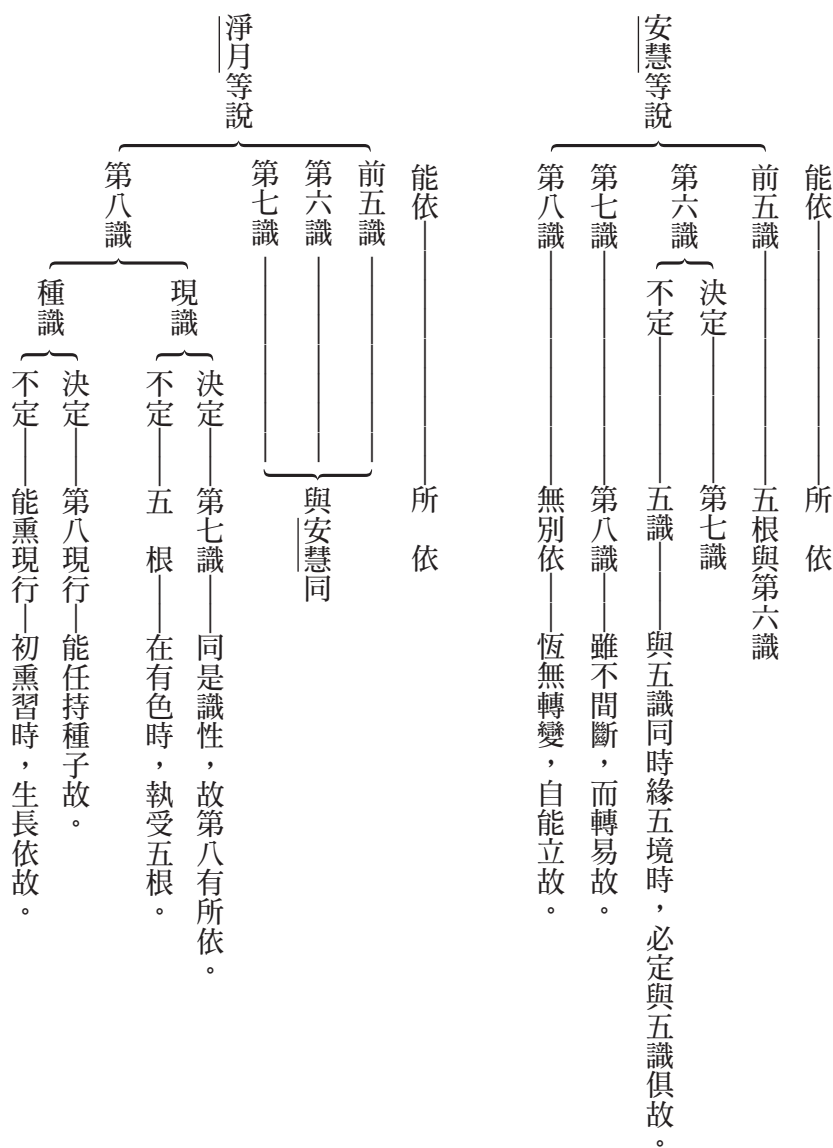
（註3）因恐濫種子生現行的種子，也是同時，而又名依。所以易以今名，叫做「增上緣依」——原註

（註4）第七識、第八識也都名意根。後三識所依，都是意根。——譯者

關於這俱有依，有四位論師的異論。現在把三師的學說，以圖表略示。唯於護法論師之說，聊加以解釋。如下圖：









上面三表，代表三師的說法，在護法論師呢？他說：凡生滅法，都仗因託緣，而得生住。諸所仗託法，有「依」和「所依」之別。單云「依」者，廣通四緣（註5）。就是有為諸法，依於因，託於緣，而生而住（註6）。它所仗託的東西，都名為「依」；和之俱有者，名為「所依」。這「依」與「所依」，必定具足四義。以上三師沒有注意辨別到這四義，難免於不應理。

（註5）無論因緣及餘三緣皆是依者，就是說明凡生滅法，都是仗因託緣義。仗因，就是因緣；託緣，就是餘三緣。意在說一切有為法，依此四緣所生。四緣望有為法，是非常的有力，令諸法得生得住，所以名「依」。——譯者

（註6）諸法未有而有叫做「生」，本來無故，如新熏種等。有為法暫停，說之為「住」；或法本有者，也名「住」，非新生故，如本有種等。——譯者

#### 四義是什麼？

（一）決定義：凡所依云者，能依法起時，無論如何，「決定」有它的所依，具這決定義者，得名所依。假使有時是所依，有時非所依，那麼便不得名為俱有所依。例如第六識望於前五識，第八識望於五根，第七第八望於前五識，都非決定，簡非所依（註7）。

（註7）第六識以前五識為依，是不決定的；因為有的時候有意識，不一定有前五



識，可見五識非為第六識的決定依。第八識以五根為依，是不決定的；在欲色界有五根，當然依於五根，無色界沒有五根，自然談不上依於五根，但第八識仍然發生活動作用。第七、第八二識以前五識及第六識為依，是不決定的；因為前五識及第六識，都是有間斷的，而七、八二識卻是恆時轉的。——《成唯識論講記》

(二)有境義：從「取境」上得名有境。凡所依者，必有能依，同時必有取境的功用。所依決定雖俱時有，倘沒有取境的功用，也是不可。於此也足顯得，簡俱有所依義：如五識望於四大種、扶塵根；諸識望於命根；現行望於種子；有為法望於無為法，都不是有境法，簡非所依（註8）。

（註8）四大種、五塵、命根、種子，它們雖然有決定義，然而，它們本身是無知的色法，沒有能緣慮的功能，所以缺了有境義。——《成唯識論講話》

(三)為主義：凡所依云者，必定有「自在」用。這樣，所以雖有俱時決定，而又有取境兩義。但是沒有為主、自在義，也不是俱有所依。這是顯得心所法是伴屬而不自在，簡非所依（註9）。

（註9）五徧行雖徧與八識相應，但它們還要依託心王才得生起，根本沒有自己為主義，所以五徧行不是有為諸法的所依。——《成唯識論講記》



(四)取自所緣義：能依之法，具取各自所緣之境，名取自所緣。凡名所依者，它的能依一定要能「取自所緣境」。故雖具有決定、有境、為主三義，若沒有取自所緣之境，也顯得不是俱有所依。如種子望於第八識，也不是所依。怎樣呢？種子，沒有所緣境，也不是能取，故簡非所依（註10）。

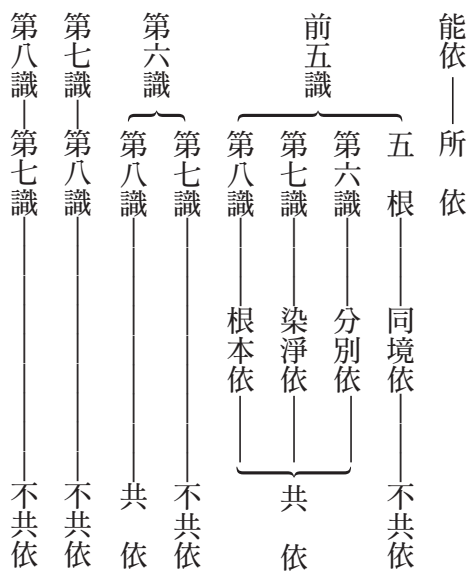
四義中：前三，是有所依之體義；後一，是有能依果法義（註11）。

（註10）第八識的現行對種子說，雖然有決定、有境、為主三個條件，然而，又缺了第四個條件。因為現行識不能夠令種子識去緣自己的境界，所以研究的結果，唯有六根的現行，方能作八識的俱有依。——《成唯識論講話》

（註11）許多經論說依就是所依，或說所依就是依，當知皆是隨宜方便假說。所謂能依、所依，可做四句分別：(1)唯是能依非是所依，這是指的心所法。(2)唯是所依非是能依，這是指的內六處。(3)既是所依亦是能依，這是指的八識心王。(4)既非所依亦非能依，這是指的外在的色等。——《成唯識論講記》

此名為俱有所依的，是說明八識各有其俱有所依。(1)如於五識：便有五根、第六識、第七識、第八識的四類。五根，是它的同境依，與五識同取現在五境故。第六識，是它的分別依，與五識同緣境明了分別故。第七識，是它的染淨依，使五識為有漏雜染與無漏清淨故。第八識，是它的根本依，任持五識的種子

使之生，變現五根執受不壞，使五識身依之而轉。(2)第六識的俱有所依：有第七識和第八識。(3)第七識的俱有所依：是第八識。(4)第八識的俱有所依：是第七識。如左表：



以上雖有四師的異說，唯識宗是以護法論師為正義。所以，俱有所依者，正是指增上緣依，是俱有的六根是也。





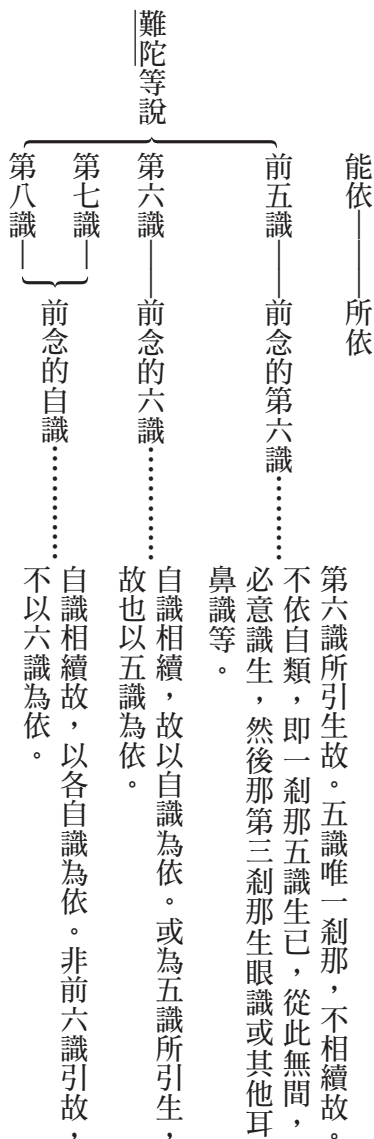
等無間緣依

避開現行之位，引導後念的心心所，不障生起的前滅心，就是意根，所以也叫「開導依」（註12）。諸心心所，沒有開導根，必不生起，故都託這依。好像渡獨木橋一般，前者不向前去，後者便不能進。

（註12）前念心王有力能引後念一聚心心所法，不但力用齊等，而且又無自類為之  
間隔，所以名為「等無間緣依」，也叫做「開導依」，在這指的是意根。——

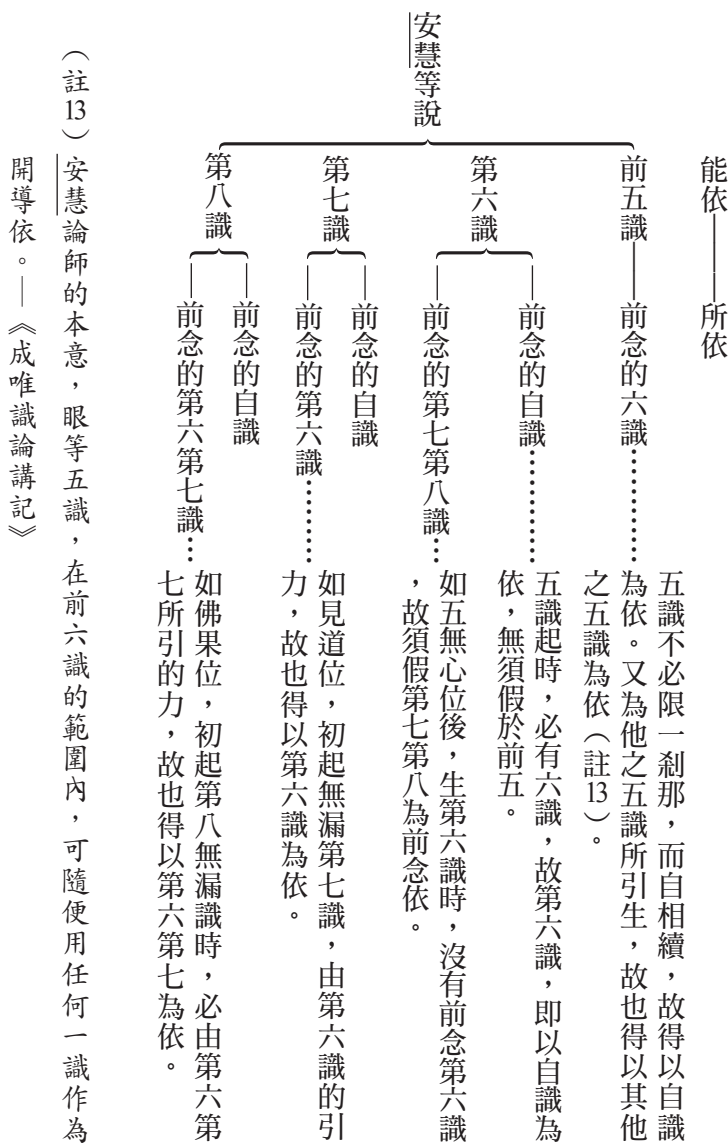
《成唯識論講記》

關於這開導依，也有難陀、安慧、護法三論師的異說。於中先示難陀、安慧說如下表：





護法論師，評上二說，都不應理。他說：假使甲乙異識沒有俱時起義，而又說甲於乙有開導力，或乙於甲有開導力，成異識有開導義者。另外，倘是異識俱





時起，則不得說有假他為開導依之理了。所以，「異識開導」和「異識俱起」是不能並立的。如難陀等，把異類的識名「開導依」，那麼便成為必定沒有「異識俱起」義了。然八識俱起，正是大乘之所常談。怎樣反唱與這不並立的異識開導之說？所以是不應理。

但是諸論中往往說到異識開導者，都是約「增上緣」，不是等無間緣依。在護法論師自己的主張，謂凡名「等無間緣依」者，要具有三義：

(一)有緣義：就是對境有緣慮作用的心法。即謂若沒有能緣的力用，不能引生心心所，便非開導依。這是簡除色、不相應、無為等，不是開導依。

(二)為主義：雖有所緣，而沒有主宰的自在力用，也不是開導依。這是簡除心所。

(三)等無間緣義：雖為主而是能緣的法，若沒有等無間緣，也非是開導依。等無間緣者，前後齊等，中間沒有餘心間隔，引生自類——後時心心所之謂。

是簡異類他識——俱時的心心所及前心望於後心者，俱不是開導依。

完全足備這三義者，得名「開導依」。現在具這三義的，是八識的開導依者，就是八個識各各前念的自識。就是眼識，用前念的眼識為開導依；乃至第八識，以前念的第八識為開導依。





上來所言，泛陳諸識的三所依。現在這第二能變，雖具有三所依，頌中『依彼轉』言，但說因緣、增上二依，這因為：(1)顯這識所依、所緣同故（註14、註15）。(2)前二依是親近、俱時勝故（註16）。(3)開導依，因易了知，故無須說，但說前二。

（註14）所依、所緣同者，但非全同。現行的第八識，雖有所依而也有所緣；種子，唯有依而沒有緣。而云同者，把識用的種子攝歸於「識體」之謂，這是護法的意思。若依安慧的意思，則完全同。——原註

（註15）第七末那識，是依第八種子識為生起的因緣，復緣此第八種子識及現行識，作為俱有增上緣依。是則第八阿賴耶識，既為此識的所依，亦為此識的所緣。——《成唯識論講記》

（註16）作為種子的因緣依，有親生的殊勝功用；作為增上緣的俱有依，有相近助生的勝用。而且它們都是同時俱有的，所以特別顯前二依。——《成唯識論講記》

### 三 所緣門

『緣彼』明這識所緣之境。「彼」是指前段所舉出來的，是這識所依——就是第八阿賴耶識。《對法論》卷二說：『意者，謂一切時，緣阿賴耶識。』



解釋這所「緣」是「彼」阿賴耶的：難陀等，謂於第八心王、心所；如其次第，執我及我所。因為心王是主體，心所是助伴故。火辨等，謂於第八的見分和相分；就是執見分為我，執相分為我所。安慧等，謂於第八識的現行和種子上；如其次第，起我和我所執。如左表：

|               |          |
|---------------|----------|
| 難陀等……雙緣第八識的王所 | 緣心王——執我  |
|               | 緣心所——執我所 |
| 火辨等……雙緣第八識的見相 | 緣見分——執我  |
|               | 緣相分——執我所 |
| 安慧等……雙緣第八識的現種 | 緣現行——執我  |
|               | 緣種子——執我所 |

難陀等三師，這識有雙緣之說，是依於《瑜伽論》卷六三：『末那名意，於一切時，執我我所』等而來。在護法論師評判之下：謂這識的我執，任運一類恆相續生，沒有我和我所，二執相並。又無始以來，這識一味轉，沒有轉易，也不可說二執前後，即前念起我執，後念起我所執，也是不對的。但是所謂我、我所執者，是依語言文勢，於阿賴耶上，立所緣二境，不可泥文忘義也（註17）。



照護法論師的說法，這第七識但緣藏識的見分，而起我執。彼第八賴耶識，無始時來，一類相續，似乎「常」「一」。又恆為諸法所依，其義最似同我相，好像有「主宰」義相。如何但說緣見分者？因為受境等作用，見分相顯故（註18）。故這識所『緣』的境，是『彼』阿賴耶識的見分。

（註17）此末那識唯有執彼藏識的見分為自內我，不緣餘法而起「我所」。至於聖教說有「我所」，不過是乘著說話的語勢之便，所以，並不是在我之外，另有「我所」。恆相續一昧轉的識，怎麼會起不同的分別之執？畢竟不過是順於文便，使所說的言說穩易，所以說我我所。——《成唯識論講記》

（註18）見分受境的作用之相是顯然的，至於自證分、證自證分，其作用相貌，非常微細難知，所以不為他識所緣。而第八識的見分作用，以所謂緣變之義而顯，以所變的相分三境為所緣，恆時相續無有間斷，似我之義最為顯著。所以，第七識誤認它就是我，而於上面生起我執的我見。——《成唯識論講記》

## 四 體性行相門

所謂「體性」就是識體，四分當中的「自證分」。所謂「行相」就是能緣的作用，即四分中的「見分」。既然「體」和「用」是有異，所以十門中分為二門。但



兩義相近，故於八段文中合為一段。

『思量為性相』者：就是「思量」為其性，顯這末那識的體性。「思量」為其相，顯這末那識的行相。「思量」者，是思慮量度恆審為我，計執為我之謂。既以思量為體性，復以思量為行相。

雖然，實際來講：若思量是識體的作用，是見分行相，應但云思量為「相」可了，不必云思量為「性」。然因體性難以了知，根據有思量的識用，就為這識的體性，舉用以顯體性，故云思量為「性」。我，就是思量，就是這識的行相，故云思量為「相」。

這『思量為性相』之語，也就是兼釋名「末那」得名之所以。別顯這識名「末那」，名「意」，是「思量識」。

## 五 心所相應門

『四煩惱常俱：謂我癡、我見、並我慢、我愛』者：明這第七識「染俱」，就是這識相應的根本煩惱。這識的『我』呢？就是思量。因為和根本煩惱相應故，於十義門中，開「染俱」一門。然這根本煩惱相應心所之外，尚有觸等相應心所（註19），在八段文中和四煩惱合為「心所相應門」。



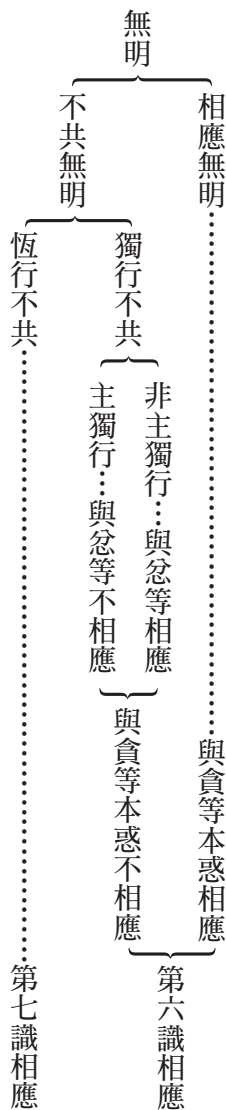
五十一種心所中，根本煩惱雖有十種（註20），和這識相應的唯有四種，故頌云：『四煩惱常俱』。『常』是顯恆時相續，『俱』是相應義。就是這識無始以來，未到無漏，是不轉易，任運恆時和四根本煩惱相應。四種煩惱，就是我癡、我見、我慢、我愛。

（註19）第七識相應的心所有十八，就是八大隨煩惱，徧行五，別境中只與慧心所相應，根本煩惱中與我貪、我癡、我見、我慢，相應。——《八識規矩頌講

錄》

（註20）貪、瞋、癡、慢、疑、身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見，為十根本煩惱。——原註

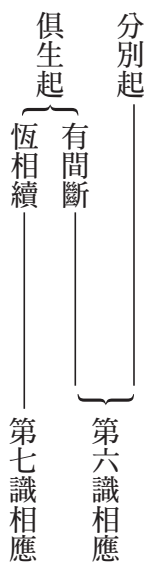
（一）『我癡』：癡，就是無明。「無明」者，於諸事理迷闇為心。關於無明，有相應無明和不共無明兩種。「相應無明」六識上有，和貪等根本惑相應者。「不共無明」這復有二種：有恆行不共和獨行不共。「恆行不共」是第七識相應，徧於第六識的三性（末那四惑與餘三性六識並起而不相違），恆時相續而起者；「獨行不共」是第六識相應，不和根本惑相應者。這獨行不共，又分主獨行和非主獨行的兩類。和忿等隨煩惱相應者，名「非主獨行」；和忿等隨煩惱不相應者，名「主獨行」。如左表：



現在所說的『我癡』，是恆行不共無明。這無明迷無我理，與我見相應，所以名我癡。這識相應的本惑四種中，最初說無明者，因為一切煩惱生起，莫不由於無明。《成唯識論》卷六云：『諸煩惱生，必由癡故』是也。

(二)『我見』云者：亦名身見。凡所謂「見」，都是推度為義，以慧為體，把慧心所的推求推度的作用，別名為見。然於中有別：善的、正的推度名「正見」；顛倒錯迷的推度名「不正見」或名「我見」。現在所說的我見，就是不正見，於五種不正見（身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見）中之一種，緣非我的五蘊和合之身，妄執有常、一、主宰為我身的東西。

這我見有「分別起」由於邪教邪思惟而起者，「俱生起」任運與身俱生者，二種。俱生起中有間斷者、有恆相續者。「分別起」與有間斷的「俱生起」者，是第六識相應。唯恆相續的「俱生起」者，是第七識相應。如圖表：



現在所云之『我見』是俱生恆相續者，緣非我的第八識，妄計執為我的身見。

- (三)『我慢』：恃所執我，令心高舉，故得慢名。慢有七種類別：慢、過慢、慢過慢、我慢、增上慢、卑慢、邪慢是也。現在這識相應的慢，是七慢中的我慢。
- (四)『我愛』：愛，就是貪。愛有四種：(1)愛，緣已得的自身而起貪愛者。(2)後有愛，緣未得的自身起貪愛者。(3)貪喜俱行愛，緣已得的境界起貪愛者。(4)彼彼希樂愛，緣未得的境界起貪愛者。現在和這識相應的，可攝一切愛，就是深深愛著於所執之我，故名我愛。

以上的我癡、我見、我慢、我愛，恆和第七識相應。內則煩擾渾濁第八識，所謂緣彼（註21）；外則使六轉識長成有漏，所謂雜彼（註22）。有情由此，生死輪迴，不能出離，如此煩擾惱亂有情，所以得「煩惱」名。

（註21）「緣彼煩惱」，就是有類煩惱，緣彼有漏而生，隨彼七轉識所緣的有漏善及





無覆無記，皆是此類。換句話說，就是能緣縛於所緣，在所緣善及無記本身，本來不是縛，但被他能緣縛，是即成為所緣縛。——《成唯識論講記》

（註22）「雜彼煩惱」，就是第七識相應的俱生煩惱起時，雖不緣彼六識等法，但前六識所作施等善行，由第七識內的我見我慢之所影響，使它成為有漏性而不得成為無漏，所以叫做雜彼煩惱。——《成唯識論講記》

這識於根本十惑中，唯與四種相應。不與其他六種相應者，因不相應故：如邊見、邪見、見取見、戒禁取見，都不相應者。原因在五見都是「慧」心所の種類，一心中，必定沒有二慧同時並生的道理。然在五見中，唯有『我見』，非其他四見者。「見取」「戒禁取」二取和「邪見」唯分別起，非俱生起，所以不與這末那識相應。「邊見」於我見之後方起，這我見恆和末那識相應，所以邊見不與末那識相應。

其次，怎樣這識和「疑」不相應呢？疑的行相，是猶豫不決。這識恆起我執，有審決力，疑無容起。再其次，怎樣和「瞋」不相應呢？瞋是憎背。這識是與順著之愛相應，瞋何容起。

為此：顯這末那識，於根本煩惱唯是我癡、我見、我慢、我愛的四種，不和其他六種煩惱相應。





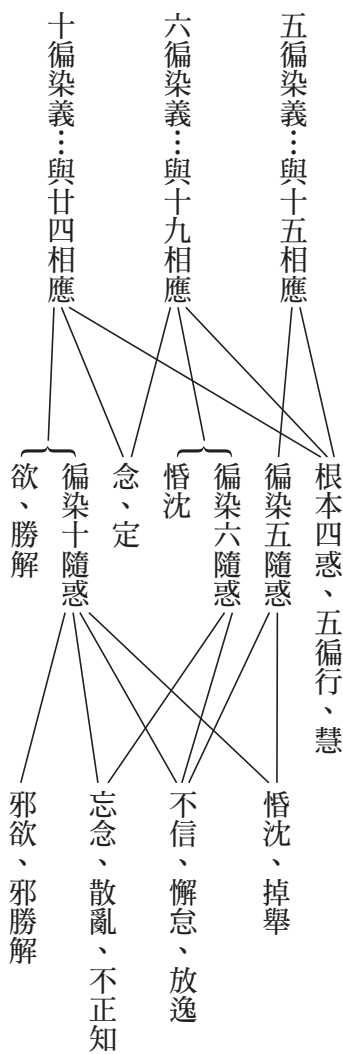
『及餘觸等俱』是明這識還和其他的心所相應者。『及』是合集義，『俱』是相應義，說明這識相應的心所，不是只有根本四煩惱，還有和其他心所相應。合此四惑和其他觸等心所，顯示這識相應心所法。

『餘觸等』解這「餘」字，有兩說：

(一)四惑之餘：餘者，四惑之餘——就是觸等「五徧行」心所。因為觸等五數，凡一切心王起時，必與之俱起。依這一說，末那識的相應心所，有四惑和觸、作意、受、想、思的九種心所。至於隨煩惱，不許有別體，是隨於本惑分位上假立。這識恆與本惑相應，一類相續，分位無別，隨惑無從得起。

(二)觸等之餘：餘者，觸等之餘——就是顯「隨惑」。倘盡如前說四惑之餘，僅指觸等五數，則缺了徧在一切染污心的隨惑。況且『及餘』的餘字，便成剩語。何者？『及』是相違義，即是指四惑之餘。今更置『餘』字，大可不。必。所以，『餘』者，非指觸等，正是指觸等之餘的「隨惑」。

至於，解釋觸等之餘的「隨惑」，或主五種的、有主六種的、也有主十種的。因為解釋徧在染污心的煩惱不同，隨之於這識相應心所的數也由之不同，如下圖：



雖然有如此的異說，護法論師，謂『餘』者，於這識相應的隨惑有八種。所謂八徧染，就是昏沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、不正知。

依護法論師解釋：

- (一) 昏沈：令心於境，無堪任為性。能障輕安，毘鉢舍那為業。
- (二) 掉舉：令心於境，不寂靜為性。能障行捨，奢摩他為業。
- (三) 不信：於實、德、能，不忍樂欲，心穢為性。能障淨信，惰依為業。
- (四) 懈怠：於善惡品，修斷事中，懶惰為性。能障精進，增染為業。



(五)放逸：於染淨品，不能防修，縱蕩為性。障不放逸，增惡損善所依為業。

(六)忘念：於諸所緣，不能明記為性。能障正念，散亂所依為業。

(七)散亂：於諸所緣，令心流蕩為性。能障正定，惡慧所依為業。

(八)不正知：於所觀境，謬解為性。能障正知，毀犯為業。

以上八種徧染心所，就是徧染於染污心。現在這第七識是染污心，所以也和這八徧染相應。然而第七識相應心所，行相微細難知，以上所說明的八徧染相，是依第六識相應心所，言以類推。

護法論師的意思，這識的相應心所，總共有十八，就是：我癡、我見、我慢、我愛的四種根本煩惱；和觸、作意、受、想、思五徧行；再加以昏沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、不正知的八徧染隨惑，並及慧心所。這裏所說的慧心所，正是我見之體，所以加入，但並非我見和慧俱起（註23）。

此外，「五受心所」，這識和那受相應？是同於初能變，也唯和「捨受」相應。因為這識無始以來，任運一類相續，所以不和那憂、喜、苦、樂的變異受相應。

（註23）第七識對於五別境（欲、勝解、念、定、慧），完全不相應。但因我見是「慧」的一部分，不妨說與「慧」一分相應。——《成唯識論講記》



## 六 三性分別門

『有覆無記攝』者，是分別這識的性類。這識在善、不善、無記的三性中，屬無記性。在有覆、無覆二無記中，是有覆無記攝。因為這識和染污法的四煩惱等相應，覆障聖道無漏智，覆蔽自心使不清淨，得名「有覆」。雖是有覆染污法，但它的行相任運微細，既不可記別它是善、是不善，又不感可愛、非可愛果，故名「無記」。

## 七 界繫分別門

所謂界繫之「界」，就是三界九地：欲界——五趣地；色界——離生喜樂地、定生喜樂地、離喜妙樂地、捨念清淨地；無色界——空無邊處地、識無邊處地、無所有處地、非非想處地，都是有漏界的分類。「繫」，繫縛，繫屬義。被那一界地煩惱所繫縛，而繫屬於那一界地。換言之：就是有漏諸法界——繫的法。不是無漏諸法——非繫的法。關於那些有漏法，分別屬於那一界地者，所以名「界繫分別」。

但是，初能變和第三能變，不另立此門者。因第三能變通具三性，不一定屬於那一界地，所以不另立一門。至於，初能變不特別立一門者，明果相中，異熟



果正顯這界地，就是第八識為三界五趣總報的果體，繫屬於受生界的東西。

『隨所生所繫』正辨末那識的界繫。「所生」云者，第八識所受生的處所。這末那識現行（註24、註25），必隨著趣生體的第八識受生之處「所繫」，所以界繫全同第八。例如第八識生在欲界地，這識也就隨著繫縛於欲界地；乃至第八識受生在有頂地，這識也隨屬於有頂地。這末那識恆緣自地第八識為我而起我執，故繫屬於第八識，為第八識所生地的煩惱所繫縛。

（註24）現行，唯所生所繫之一地現起；種子，則通於三界。——譯者

（註25）第八識的種子為末那之所不緣的。因現行識的現行，為所緣的境相顯，所以能緣隨於所緣而繫。至於，種子的境相沉隱，能緣不隨於所緣而繫。而且，種子是通於三界的，假定認為可以緣種子，第七識亦應通於三界所繫，不得說為「隨彼所生，彼地所繫」。——《成唯識論講記》

## 八 起滅分位門

起滅，就是生起、斷滅。雖云起滅，實義正取斷滅——但說斷滅位，其餘生起位皆不得而知了。因此，這門是說明「伏斷的位次」。

『阿羅漢、滅定、出世道無有』是明這末那識，伏斷的位次。『無有』是滅

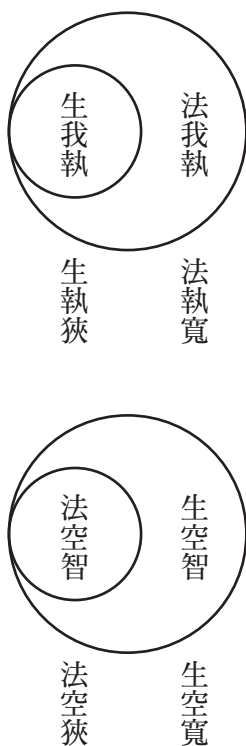


義，就是染污末那伏斷之謂。滅，分永滅和暫滅兩種。種子和現行俱斷滅者，為「永滅」。伏滅種子的勢用使不生現行者，為「暫滅」。合這暫滅、永滅，名為『無有』。這共有三位：阿羅漢位、滅定位、出世道位。

(一)『出世道』者，是指無漏智。世間名有漏，出世間名無漏。道，就是觀智——正指根本智和後得的無漏智現行時。這識煩惱，任運微細，任何有漏智，是不能伏滅。唯三乘無漏聖道的觀智，纔能伏滅。就是把「生我執」反於「生空智」；「法我執」反於「法空智」。

「生空」的根本、後得二智現行時，生執伏滅。「法空」的二智現前時，伏滅法執。伏滅「生執」，二乘在見道以上，頓悟菩薩在初地以上，漸悟菩薩在回心以後的生空無漏位（註26）。伏滅「法執」，是頓悟、漸悟菩薩之初地以上的法空無漏位。

但有「法執」的時候，不必定有「生執」。有「生執」時，必定有「法執」，因先迷體而後迷用，「生執」為必依「法執」而起的東西。二空智，則反此。有「生空智」，不必定帶有「法空智」。但「法空智」，必定帶有「生空智」，就是了體，必不會迷於用。於執、於智，「生」「法」寬狹之異，如左圖：



(註26) 除證無學果位，而回心的菩薩。——原註

(二)『滅定』者，是滅盡定，或名滅受想定。聖者厭勞慮粗動之識，依於止息想的作意，入於無心定。這定，是生空智或法空智的等流果，最極寂靜的無漏定，所以不是染污的末那識。

以上兩位『出世道』和『滅定』，單是伏滅了染污末那的「現行」，是這識「暫伏滅位」。

(三)『阿羅漢』者，是三乘無學果，是這識「永滅的位」。現在說這識的煩惱，是俱生煩惱，非見道所能斷。然是染污的煩惱，不是非所斷，是應斷的法。但是極其微細，唯障無學，這無學障和有頂地下下品的煩惱（註27），勢力均等（註28）。



九地雖通有九品煩惱，但有學的最後心（註29），金剛無間道的無漏智現前時，這煩惱「種子」，和有頂地下下品同斷盡。斷此煩惱已，即證無學果。所以『阿羅漢』，是染污末那「永滅位」。

（註27）《成唯識論疏義演》卷五：『夫論第七識中煩惱，即其一類，不可分其品類。今且據三界論之，得有九品。即九地中，一地有一品也。隨地地之中，最定是下品，行相微細，名為下品也。若望當地第六識九品煩惱中，即當第九品攝，地地皆爾。』——譯者

（註28）《成唯識論疏義演》卷五：『意說一切地中，第七識煩惱，皆與有頂地第六識第九下下品一時頓斷，以勢力等故，同障無學者。第七識煩惱，雖地地有一品，每品皆與有頂地第六識中第九品惑同斷。此意說雖有九品，皆與有頂下下品中一時斷故。欲界所繫第七惑，與彼有頂地下下品相似，以行不能發業潤生等故。』——譯者

（註29）若是菩薩，則在十地滿心。——原註

在初能變，明阿羅漢位中，並攝入不退菩薩。現在這末那，伏斷的阿羅漢，便不攝入了。因第八識，唯據「我執」相應的執藏，而得藏名。永伏這執藏之執，雖通於八地以上，但是在末那依染污而得名，染污不單是「我執」煩惱，也兼攝





「法執」所知障了。當第六識，單在生空無漏觀時，這末那仍起「法執」，非永捨染污（註30）。第八地以上的不退菩薩，尚有染污的末那，所以現在永斷位是唯局於「三乘無學果」。

雖然在染污末那上言之，三乘無異。以二乘對於菩薩言之，有生執和法執不同。於第七末那相應的，有生執和法執。那「生我執」雖障於二乘，同時也障於菩薩。但是「法我執」則唯障菩薩，不障於二乘了（註31）。所以有處說：菩薩的染污末那和「二執」相應；二乘的染污末那唯和「生執」相應。現在說明染污末那的斷位在三乘無學，此中差別也可明白了。

以上三位，雖有「暫滅」和「永滅」的不同，但是俱無染污的末那，故云：『阿羅漢、滅定、出世道無有。』

（註30）生空觀，不伏法執；入法空觀時，才伏法執。所以單入生空觀時，尚有法執。——原註

（註31）與法執俱起的第七末那「意」，雖說大小乘同樣具有，但小乘學者的根器狹劣，其志只在斷除煩惱，證入我空，所以法執望於二乘等，名為不染。雖說如此，但是望諸菩薩，由於菩薩根器殊勝，其志在於斷除二障，證入二空，所以在二乘所謂「不染無覆」，於諸菩薩亦名為染，因為這是正障



彼智的，由此亦名「有覆無記」。同一所知障體，既可名為無覆，亦可名為有覆，一體二名所望不同。望於二乘不為染污，所以名為「無覆」；望於菩薩是染污故，所以名為「有覆」。——《成唯識論講記》

然關於這三位『無有』的說法，則有安慧和護法「體」「義」的不同：

(一)安慧「體」無家：所謂三位無末那者，是沒有末那的「識體」。(1)這第七識，唯和生執相應，不和法執相應。(2)又無漏，必無末那。染污之外，更無末那的自體。是故《顯揚論》等說：『四惑恆相應故』如此則末那唯和生我執相應，不和法執相應可知了。《對法論》也說：『三位無末那』假使有無漏位的末那，如何可說三無位末那呢？《攝論》中說：『為識雜染依』不說為識清淨依，無漏無末那，也愈明白了。因此，現在說三位無有者，是無有它的「識體」無疑了。

(二)護法「義」無家：三位無末那云者，是說無染污的末那，於末那上去了染污的「義」，不是沒有了第七的「識體」。又這識不僅僅和我執相應，也是和法執相應。假使不迷於體，依於什麼迷卻於用，而起我執呢？譬如：誤於繩而錯認為是蛇，了知是繩（體）時，自然不會認為蛇（用）了。因迷諸法體的法執，方起我執，也是這樣。



假使如安慧的三位沒有第七識體，有違教、違理的過失。

甲、怎樣有違教失呢？

(一)違《解脫經》：

『有出世末那（註32）。』

(二)違《瑜伽論》：

『藏識，決定恆與一識俱轉，所謂末那。意識起時，則二俱轉，所謂意識及末那。若五識中，隨起一識，則三識俱轉。乃至或時頓起五識，則七俱轉。』

(三)違《顯揚論》：

『末那恆與四煩惱相應，或翻彼相應，恃舉為行，或平等行（註33）。』

以上聖教，皆說無漏位有末那，現在說無，豈不違教？

（註32）《瑜伽論》卷六三，引這經證有出世末那。——原註

（註33）《顯揚論》原文云：『意者，謂從阿賴耶識種子所生，還緣彼識。我癡、我

愛、我我所執、我慢相應。或翻彼相應，於一切時，恃舉為行，或平等行，

與彼俱轉，了別為性。』——譯者

乙、怎樣有違理失呢？

(一)違於因明立量失，量云：



無染意識，定有俱生不共增上所依……………宗（註34）

轉識攝故……………因

如有染時意識……………喻

假使沒有無漏第七識，便違這量。

（註34）言無染意識者，即無漏道相應之第六淨識也；言俱生不共依者，指第七意

根也。——《成唯識論觀心法要》

（二）七八二識不相例失：假使說，在阿羅漢位沒有染污末那，便可說沒有第七識體者；那麼，在阿羅漢位捨藏識，也應可說沒有第八識體了？都是聖教所說故，自可為同例。但是，在阿羅漢位，雖捨藏識，不是沒有第八識體。所以，現在三位，說沒有第七識體，就有這種過失。

（三）四智不齊失：就是《莊嚴論》《攝大乘論》等，說轉有漏的五識，得成所作事智；轉第六識，得妙觀察智；轉第七識，得平等性智；轉第八識，得大圓鏡智。大圓鏡智等三智，既然都有它的所依的淨識。那麼，平等性智，也必定自有它相應的淨識為所依。假使說無漏位上沒有第七識體，平等性智沒有了所依，便和其他的三智不齊了。

（四）第八無所依失：無學位的第八識，也同於其他的識，是識性故。所以，也



應該如其他的識有俱有所依。假使沒有這第七淨識，無學位的第八識，便沒有俱有依了。

(五)二執不均失：如在未證生空無我理的凡夫，第七識的生執恆時相續現行。未證法空無我理的二乘，法執自然相續現行。但是說三位沒有這第七識，恆行的法執，將何為所依？所以三位無第七識，生法兩執有不均失。

(六)五六非同例失：在《瑜伽論》《攝論》等中，對於二乘等把五識為同「喻」。以六識攝故之「因」，證成第六識的俱有依，就是第七識。然若說三位無第七識，在三位中第六識應沒有所依，便和五識必有所依，不能為同例的比量的過誤（註35、註36）。

所以說三位無第七識體，種種的過失是不能免的。故知在三位上雖沒有染污的末那，而無染污的第七淨識是恆時現起。如上面所引的《對法論》等說三位無末那，是專在染污末那「義」上說無，而非說「體」無。好像說阿羅漢位等，雖說無賴耶，並不是說沒有第八識體。

（註35）《瑜伽論》《攝論》，都以五識同法，說第七識為第六依。假使如安慧論師所說：無出世第七識。那麼，二論所立的比量，宗和因都有過失了。量云：

六識攝故……………因

如五識……………喻

在這宗上，便有「違自宗一分」過失，以自許三位無所依故。假設說「除却三位的意識，其他的意識必有這依」，那麼又有「比量相違」的過失，為什麼這一分意識沒有依，而其他一分是有依呢？所以三位無末那，二量宗上有二過：(1)一分違宗過，(2)有比量過。『六識攝故』的因，成前法與有法整個的宗，這因便有「自不定過」。就是：為『如五識』『六識攝故』，意識有依呢？為如你所主張三位意識『六識攝故』，意識無依呢？表出三支量的形式因上「自不定過」如下：

第六意識  
 { 除三位有俱生不共增上別依… (有依)  
 三位無俱生不共增上別依… (無依)  
 } …… 宗

六識攝故……………因

如五識……………喻

復次：將『六識攝故』的因，成前後宗的『除三位，餘意識必有此依』者，這因又成「法自相相違過」。形式如下：

餘一分意識亦應無依……………宗

六識攝故……………因

如汝所許三位意識……………喻

這法自相相違，有了這不定因的緣故，使宗上前陳法和立者原意適得其反。不但此也，『六識攝故』的因，同時含有「決定相違過」。如下式：

意識應無俱生不共增上別依……………宗

是意識故……………因

如淨意識……………喻——譯者

(註36) 若第六識真的沒有所依，前五識與第六識同名轉識，亦都叫做依根識，第六識既可無所依，或應五識亦無有所依的時候。說明白一點，要有所依六識皆有，要無所依六識皆無，不可有的有所依，有的沒有所依。所以諸論典中，以五同法證第七識為第六識依，就是這個道理。——《成唯識論講記》

上來所出的第二能變的十門，都是約未轉依，有漏末那識而言。若約識體轉「無漏」時來講，和「有漏」的義門具缺自有不同。如(1)標名門、(2)所依門，和有漏同，也名末那(註37)，也依於第八識。(3)所緣門，便有不同，在有漏唯緣第八見分，到無漏則廣緣有為、無為諸法。(4)體性門、(5)行相門，雖都是思量，但沒有





我相的思量，是恆審思量無我平等之相。(6)染俱門，無漏位當然不和四煩惱相應了。(7)相應門，它所相應的心所，和無漏第八識一樣，是徧行五、別境五、善十一的二十一種心所。(8)三性門，不是有覆無記，而唯是善性。(9)界繫門，既到了無漏，自然非三界九地所繫縛繫屬了。(10)伏斷門，在這自不論什麼伏斷的位次了，這已達到轉依無漏之位，也被稱為平等性智相應位。

(註37) 第七識獨得「末那」思量的名字，因為它有恆審思量的特別勝用的原故。

在未轉依的時候，第七識它是恆常審察思量第八識的見分為我；一到了轉依的時候，它是恆審思量無我。——《成唯識論講話》

這識大概可分三種位次：

(一)生我見相應位：就是緣第八識生起我執位。一切凡夫、二乘有學、七地以前菩薩（除二乘無學回心者）有漏心位，都是這位攝。

(二)法我見相應位：謂緣第八識起法我執。一切凡夫、一切二乘、菩薩法空智果未現前位，都是這位攝。

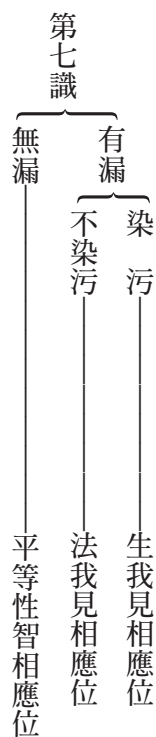
(三)平等性智相應位：緣真俗之諸法，起平等性智位。菩薩見道、修道法空智果現前位，一切佛果位，都是這位攝。

前二位是有漏，第三位是無漏。在有漏中第一是染污位，第二是不染污（因

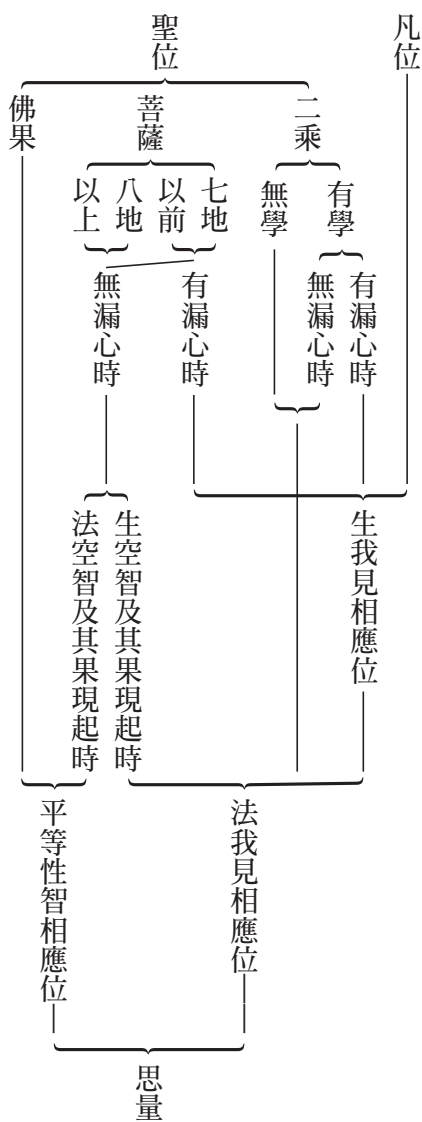




法執是不染污二乘的，故成三位。如左：



復次：若當於第八識的三位，心境（心，指能緣第七；境，指所緣第八）相對以判之，那麼三位思量，也廣通因果了。如左圖：





所緣第八識三位

|            |          |
|------------|----------|
| 我愛執藏位…………… | 生我見相應位   |
| 善惡業果位…………… | 法我見相應位   |
| 相續執持位…………… | 思量位（註38） |

能緣第七識三位

（註38）平等性智相應位，唯限於無漏而不通有漏；可是，相續執持位，通於有漏無漏的因果全部。平等性智相應位如不改為「思量位」，兩者對照就不相稱。——《成唯識論講記》

前來用八段十門，明第二能變末那識的體義。然《成唯識論》中，更舉二教六理，於前六識外，說明這第七識的別體。這種說法，要亦不外和初能變用五教十理同轍而已。

### 二教證

（一）《入楞伽經》伽他中說：

『藏識說名心。思量性名意。

能了諸境相，是說名為識。』

心、意、識，名雖通於八識，然就義勝邊也可別名。集起，給以「心」名；說種子集起，別指第八識。了別，給以「識」名；了粗境者，是粗了別義，



這是偏顯前六識。思量，給以「意」名：恆審思量性，是顯明有別體的意識，這正是別指第七識。

(二)《解脫經》伽他中說(註39、註40)：

『染污意恆時，諸惑俱生滅。

若解脫諸惑，非曾非當有。』

經中自作解釋，大意謂：染污之「意」，無始來和四煩惱俱生俱滅。解脫這惑的時候，不但和這「意」相應的惑，現在沒有，過去、未來都沒有(註41)。一了解脫位時，就和恆時無間斷、四惑相應的識有別。在這應當知道的是：第八識，始終不與煩惱相應的。第六識，雖與煩惱相應，是有間斷的。這未解脫染污「意」，恆和四煩惱相應的，自然是第七識了。

(註39)《成唯識論述記》曰：『此大小乘通許之經，非是解脫義，名《解脫經》。然，四阿含不攝零落之經，諸部皆有。：此釋是解脫阿含，故名《解脫經》。若言「零落經」，名字惡也。』——譯者

(註40) 大小乘共同承認的《解脫經》中，亦別說有此第七末那識。此中所說的《解脫經》，是從解說解脫義而得名。不但《瑜伽論》引有此經，《俱舍論》的世間品，亦曾引此經。——《成唯識論講記》

(註41) 現在理無，不俱起故，惑種已斷故；過去未來，無有體故。——譯者



## 六理證

(一)不共無明證：所謂『諸異生類，恆處長夜，無明所盲，昏醉纏心，曾無醒覺。——《成唯識論》』縱使前六識作善的時候，仍不能忘相，這就是「不共無明」——不共者，為恆行不共，自無始相續，沒有間斷，俱時昏醉一切心，使成有漏者。《攝大乘論》頌云：

『真義心當生，常能為障礙，

俱行一切分（註42），謂不共無明（註43）。』

這不共無明心所，不能沒有它的相應心王。假說是前六識，而前六識不但有間斷之識，且是有善心之位的識，自然不是和這恆行無明相應了。假說是第八識吧，第八識是無覆無記，應該不和這煩惱相應。因此，證明別有恆行的第七識體。《成唯識論》卷五云：

『謂契經說：不共無明，微細恆行，覆蔽真實；若無此識，彼應非有。』

（註42）第七識的相應無明，徧三性位。《成唯識論疏義演》卷五云：『由此無明故，令前六識作善之時，所起施等不能亡相，何況起餘不善、無記心也，故徧三性心而恆行也。』今之，「俱行一切分」，即通指三性也。——譯者

（註43）真義，就是真理。心，就是悟解真理的無分別智。這無分別智對於諸法的



真理，原可生起悟解，但有一種法常常能為障礙，使它不能生起。這真義心生的障礙者，在三性位的一切分中恆共俱行，就是「恆行不共無明」。——

《成唯識論講記》

(二)六二緣證：前五識的生起，必有所依根和所緣境的二種緣。例之於第六識，也自然是這樣。《成唯識論》作因明的比量，今列其形式如下：

極成意識必有不共顯自名處俱生增上所依……宗（註44）

極成六識隨一攝故……因

如極成眼等識……喻

這是成立第六意識的不共俱生的所依，是有別體的第七識。《成唯識論》卷五云：

『契經說：眼色為緣，生於眼識；廣說乃至意法為緣，生於意識；若無此識，彼意非有。』

（註44）大小乘極成（共許）的意識，應如眼等五識一樣，必有其不與他識所共的俱有根，以顯示意識自己所有的名處。量的宗上所說「顯自名處」，是說五識依於五根，各各有名有處：如眼識依於眼根，就顯其名於眼根處，得名為眼識。是則，第六意識依於意根，自亦顯其名於意根處，得名為意識。



——《成唯識論講記》

(三)意名證：依恆時、審明、思量的識，立「末那」名。例如有部把已謝滅的識名「意」；經部把無體法假說名「意」，都沒有思量義。具有思量的「意」名，唯第七識。《成唯識論》卷五云：

『契經說：思量名意。若無此識，彼應非有。』

(四)二定差別證：「無心定」有二種，都是滅前六識和相應的心所。一無想定；一滅盡定。「無想定」為凡夫外道所修得者，為聖者所深厭。「滅盡定」近似涅槃，非凡夫外道所能修得者，正為聖者之所欣入。

二者同為「無心定」，聖者對之怎樣有欣厭的不同呢？這是：一不能滅卻染污的心心所；一能滅卻染污的心心所之別。既然同滅前六識心心所，假使又沒有染污的第七識，依什麼為標準，來辨別不滅染污心為「無想定」和不起染污心為「滅盡定」呢？二定之所以得辨別者，正因有第七識的別體故。《成唯識論》卷五云：

『契經說：無想、滅定，染意若無，彼應無別。』

(五)無想有染證：前證明的「無想定」的果，是「無想定」的有情，是凡夫位。外道執之為涅槃，為聖者深所訶厭。



「無想天」的壽命，有五百大劫，中間都不生起前六轉識。在這五百大劫的中間，假使沒有染污的第七識，應該這長期間是沒有我執，應該不被叫做凡夫外道了？假使沒有染污心，沒有我執，便不是凡夫，便不會被聖者所厭訶了。《成唯識論述記》出正反二比量，如下：

其一正量：

無想有情應起我執……………宗

異生攝故……………因

如餘異生趣位……………喻

其二反量：

無想聖人應不訶厭……………宗

無我執故……………因

如涅槃等……………喻

「無想天」之所以為聖人訶厭者，正因他是凡夫而有染污也。染污心不是前六識，正證明有染污的第七識的別體。《成唯識論》卷五說：

『契經說：無想有情，一期生中，心心所滅；若無此識，彼應無染。』

(六)有情我不成證：謂凡夫起善的六識時，六識既無障執，怎樣不證悟二空而



成聖者？這所以不成聖者，六識有「相縛」故（註45）。被相縛者，因依於染污第七識。《成唯識論》說：

『如是染污意，是識之所依；

此意未滅時，識縛終不脫。』

此所謂「識」就是指前六識；「相縛」就是有漏的體相。有漏者，是一身中，與漏俱，就是和煩惱俱時而有之義。凡夫既有善的六識，而又成為有漏的，因為同時於一身中，於污染第七識恆起我執故。假使沒有這第七識，有漏無漏，或迷或悟，將怎樣來區別呢？於此，可證有第七識了。《成唯識論》卷五云：

『契經說：異生善染，無記心時，恆帶我執；若無此識，彼不應有。』

（註45）相縛者，不了所緣之法如幻，執所緣法為定有相，能緣見分不得自由。——

原註

上面的二教六理，要言之：不外於我們迷界有情和佛菩薩悟界聖人，都自有他染淨根本所依的別體之識。

試想我們在寤寐的時候，也沒有離我想，不能脫我人彼此的見。最淺近的說個例吧：施穀米於窮人，當正在那施米時候，前六識雖是慈善，但是我能施這東





西，彼受這東西，起這些有相差別的思想，不能如佛一般的住於能施、所施和施物的三輪體空，仍失於慢，陷於慳，不能運用無相平等之心。這豈不是由於一切時相續的我執的原因是什麼？由此，不能起無相廣大的智見。由此，恆時有無間斷的無明。既有這等我執無明，自不能沒有和它相應的識體。第一、第六的理證，和第二的教證，正是在這方面說明。

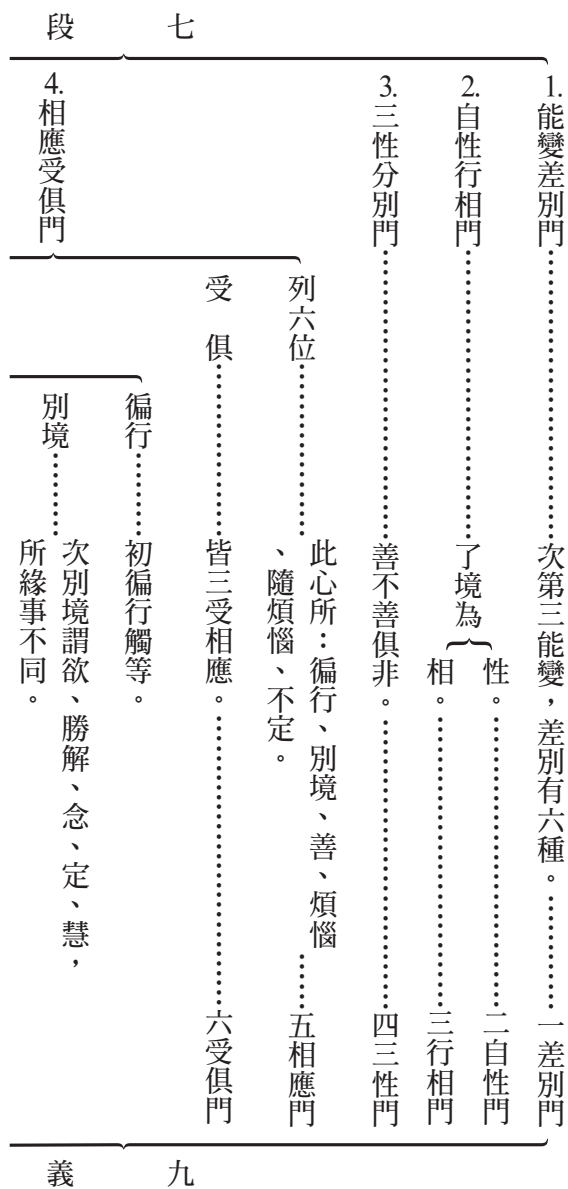
復次，佛教中說無心位——外道修定和所修得的果，與內聖者所得的定，同減前六識，然而一名聖者，一名凡夫。入無想定或得無想果，仍然名為有情者，若唯有依於第八識，不可不求他為凡夫之所以，例如極睡眠時，前六識不起，我們依舊不失凡夫的資格，這是什麼原因？這些，都由於有恆時相續染污的第七識體故。第四、第五的理證，正在這方面說明。

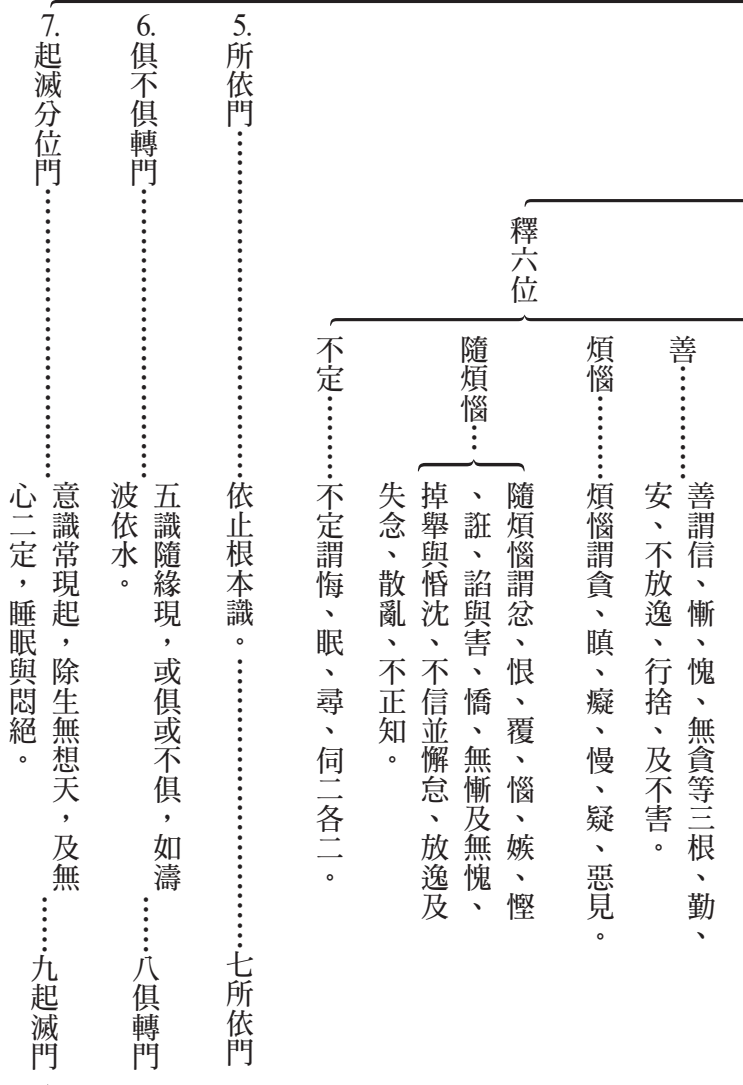
第二、第三的理證，和第一的教證，意在說明：佛說心、意、識三種區別，顯示精神的作用。同時也顯得心是第八識、意是第七識，意識是指第六識的意思。

上來但示信解之一分，倘是廣探精義，應研究論疏。《成唯識論》卷五云：『證有此識理趣甚多，隨攝大乘略述六種，諸有智者應隨信學。』

丙 了境能變

現在解釋第三能變，論文有七段九義。如左圖：







## 一 能變差別門

能變差別者，是說明第三能變——了境識體，它的種類差別，異於前二能變者。

『次第三能變』者，是對初之異熟能變，次之思量能變，現在是了境能變也。

『差別有六種』者，是說了境能變，為通總的名稱。出它一一的自體，有六種的差別。乃是不共所依之「根」，有眼耳鼻舌身意六種差別；所緣之「境」，則有色聲香味觸法六種差別；依根緣境的能依、能緣之「識體」，也有六種的差別。故說這六識的得名，有「隨根得名」和「隨境得名」的兩種。

### 隨根得名

隨所依之根，立能依識之名。就是於所依的根，有眼耳鼻舌身意的六根——眼是照了義、耳是能聞義、鼻是能嗅義、舌是能嘗義、身是積聚依止義，這是肉體有形的機關。依於這「五根」而起了別作用的心性「前五識」，便予以眼識乃至身識的名。「意」是第七識，若說不共所依而起的識，那識就是「第六識」，所以予以意識之名。

這隨所依之「根」而立名者，有依、發、屬、助、如之五義，就是因這五種的關係而然也。

(一)所謂「依」義者：依根處所，識依而住故；用根之力，以緣境故。如第六



識之根雖無形，但識也住在這無形根中，用以緣境。

(二)所謂「發」義者：識是根所引發。例如根變異的時候，那麼識之作用也隨之或明或昧。近視眼的人，因變異故，故識用暗昧也。即如第六識之根來講：第七識在有漏時，第六識相縛不得解脫；第七識無漏時，第六識也必定無漏。

(三)所謂「屬」義者：識的種子，恆隨屬於根的種子。根是異於外境，以是內故，恆相續故，是以識能隨逐於根。因隨逐故，得隨根發也（註1）。

（註1）如有心識發生認識活動，必然是依根而生起的。為什麼識種不隨色起？因色是屬外在的法，而且是經常變動不居的，不能為心識生起的所依。可是根異於外境，而屬生命內在的法，並且能恆時的相續，隨時作識生起所依，所以說識屬於根。——《成唯識論講記》

(四)所謂「助」義者：以識須合於根，而有領受之處，因此識有損益時，根也有損益。例如眼識見太陽的時候，則損於眼根。第六識成為無漏時，第七識也將有漏損壞，而成為無漏也。

(五)所謂「如」義者：是識如於根的意思。如眼根等是有情數，故眼識等也變成為有情數也。六七二識也是如此，如第七識是屬內法所攝，依於第七識



的第六識，亦如第七識是屬內法所攝。

有以上的五種意義之故，隨所依的「根」而立此識名。然而，前五識雖也依「意根」因不是不共依，故不名為意識。唯第六識以「意根」不共依，故能獨得意識之名。而且七八二識雖也為其所依，因是「相續」之識，故是當體立名——末那及賴耶。第六識是「間斷」識故，如前五識隨所依的根，而立識名。

#### 隨境得名

隨所緣的境界，而立能緣的識名。所緣之境，即是色聲香味觸法六境——色是可見義，乃至法是軌持義。這個被了別的，名為境。對於此「境」，生起了別作用的心性，因為各別不同，故亦名為「色識」乃至「法識」。

此隨所緣的境，而立識名之事，前六識可以名為「識」，以順於義故。何故心、意、識的三名之中，前識六，別名為「識」？以能對於色聲香味觸法等粗顯的境界，由之可以了別故（如前五識，雖是緣色等法；但第六識是緣一切法，及緣法處的別法，故得獨名法識。註2）。

（註2）色等五識，唯了色等各各一塵。法識，通能了一切法。或第六能了差別之法，獨得法識名。前五但能了自相分性境，不能了差別法，不名法識。故六識名，亦無相濫之失。——《成唯識論觀心法要》

以上雖有二種的得名，以「隨根得名」，通於自在位。所謂自在位者：若至第八地菩薩以上之位，即可五根互用。依著五識的自根，徧緣五境。例如眼識依著眼根，不但獨緣色境，其餘的四境也是緣的。「隨境得名」，還不能通於自在位（若隨所緣立名，則有色識乃至觸識的五種區別故）。故諸論多因其通一切位，而具五義，從「隨根得名」而名為眼識乃至意識。

## 二 自性行相門

所謂「自性」者，於識體四分中，正當於自證分。所謂「行相」者，即是能緣作用的見分。因體用相異，故分為二門；但以義相近故，文合一段，而云「了境為性相」。

『了境為性相』者，「了境為」三個字是要重讀的——所謂「了境為性」是顯示這個識的自性；所謂「了境為相」是說這個識的行相。了境，是了別粗顯之境的意思，此六識依著六根而了別色、聲、香、味、觸、法的各自粗相、顯著的境界。這個以了境為「自性」，同時也是「行相」。其實，了境是識體的作用。見分行相，雖不可說為「了境為性」，但因識體是無形的東西，難以指示，故當有了境作用之時，即可顯示這個識體，故說為「了境為性」也。





了別，那粗境的粗了別，是六個識體的作用，則名為「了境為相」。這個「了境為相」的話，亦即兼帶的解釋了此六種識所立的別名，因它能了別粗顯的塵境，所以特將此六種名之為識，顯示有粗了別的意義。

### 三 三性分別門

三性即是善、不善、無記。其善有「世俗善」與「勝義善」解釋（註3），已如初能變三性門中所說，茲不復贅。

『善不善俱非』者：乃是分別此識的性類。「善」與「不善」，容易知道。「俱非」是亦不是善，亦不是惡的東西，乃是「無記」。這個無記，有「有覆無記」和「無覆無記」二種。

現在這前六識，三性都通。若與信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、勤、輕安、不放逸、行捨、不害，十一個善心所相應，即成為「善」。與無慚、無愧、瞋、忿、恨、覆、惱、嫉、慳、害，十個惡心所相應，即成為「不善」。若與信等善心所也不相應，與無慚等惡心所也不相應，即成為「無記」的六識。

於中，第六意識是作意分別的識，故通於三性。但是，前五識是任運而起的識，故若善或為染污（不善及有覆無記）時，必定由第六意識所引導。由於意識



成為善故，五識亦被引成為善；由意識是染污故，五識亦被引成染污。雖有自力、他引的不同，但六識皆通於三性的。

（註3）有為善法名「世俗善」，招世、出世可愛果故，粗重生滅，非安隱故。無為善法名「勝義善」，最極寂靜，性安隱故。——《成唯識論述記》

然而，六識的三性，是同時並起呢？還是各別而起呢？在《成唯識論》中，有俱起、不俱起的兩說。

（一）三性不俱轉說：因五識不是一剎那俱生，三性如何可以同時而起？六個識同緣外境，不同的三性，如何可以同時並起？而且，若是五識的三性同時而轉，則意識也應同時轉三性，為什麼呢？以五識若是由善變染的時候，必定由於意識的引導。於同一識中，同時有善、不善的兩種不同之性並起，豈是正理？故六識不能異性俱時而起。然而，《瑜伽論》等說：『藏識一時，與轉識相應，三性俱起』，是就多念而說的。

（二）三性俱轉說：以五識是多剎那相續，又是俱生，故三性可以俱轉。凡心緣境，而多剎那相續的時候，須經過五位的次序，這個即所謂「五心」。「五心」是率爾、尋求、決定、染淨、等流五種。(1)率爾，俱名「率爾墮心」。若所緣之境現前的時候，能緣之心，即率爾墮入所緣的境中。(2)於緣境的





初剎那，對於此緣之境為欲知道是何境界，乃生起希望尋求之心，這個即叫做「尋求心」。(3)對於尋求的境界知道之後，即能決定了解，這即叫做「決定心」。(4)能決定了解對於所緣的境界之後，對於怨親違順等的境界，生起染污（不善，有覆）、清淨（善）之心，這個即叫做「染淨心」。(5)此染淨心相續的時候，即叫做「等流心」。

關於五心的意義，《義林章》中詳說。而五識的染淨，必定由於意識的引導。故意識的染淨心雖是「一剎那」，而五識的染淨心是「多剎那」。

然而三性俱轉，意識在五識中，或引識成為不善，或引識成為善，或是無記。例如眼識緣金銀等，經過率爾、尋求、決定心後，引意識成為不善的盜心，即欲偷盜此金銀等物。不善心相續時，更聞說法的善聲，耳識緣此善聲，經過率爾、尋求、決定心後，引導意識成為善心。這時更有香境等來，若鼻識等緣此香境，那個即是率爾心等，此即是無記。故六識可以異性俱轉。這個異性俱轉之相，如左圖：

|    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |      |    |    |    |    |    |    |    |    |
|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|------|----|----|----|----|----|----|----|----|
| 眼識 | …… | 率  | …… | 尋  | …… | 決  | …… | 染  | …… | 等    | …… | 等  | …… | 等  | …… | 等  | …… | 不善 |
|    |    | —  |    | —  |    | —  |    | —  |    |      |    |    |    |    |    |    |    |    |
| 意識 | …… | 率  | …… | 尋  | …… | 決  | …… | 染  | …… | 率    | …… | 尋  | …… | 決  | …… | 淨  | …… | 等  |
|    |    | —  |    | —  |    | —  |    | —  |    | —    |    | —  |    | —  |    | —  |    |    |
| 耳識 | …… | …… | …… | …… | …… | …… | …… | …… | …… | 率    | …… | 尋  | …… | 決  | …… | 淨  | …… | 等  |
|    |    |    |    |    |    |    |    |    |    | —    |    | —  |    | —  |    | —  |    |    |
|    |    |    |    |    |    |    |    |    |    | ……   | …… | …… | …… | …… | …… | …… | …… | 善  |
|    |    |    |    |    |    |    |    |    |    | } 轉俱 |    |    |    |    |    |    |    |    |

這樣五識相續，五心具足，以俱生故，可以三性俱轉。所以《瑜伽論》說：『若遇聲緣，從定起者，與定相應；意識俱轉，餘耳識生。』這個定中的意識是「善性」，聞聲的耳識若是率爾的「無記心」，則二性俱時並起。二性既然並起，則三性也可以並起。但是，五識不一定是俱生的。而且，俱生的五識也不一定是同性的。單就六識的起滅而說，也是前後不一定的。因此或是二識俱起，或是三識、四識、五識俱起，而所起之識，都是異性的。

五識雖必以意識為分別依，而且引起意識，但不一定同性。此性之所依識的體類，而引起作用故。所以，意識若與五識的三性俱轉之時，與五識中的任何一識同境相緣——若偏注時，則和那個識同性；若不偏注，則住於無記性。

以上二說，要之前說「六識三性不俱」，不許六識異性俱轉；後說「六識三性容俱」，許六識並起，三性俱轉。而後說俱轉之義，是護法論師所說，是唯識宗的正義。





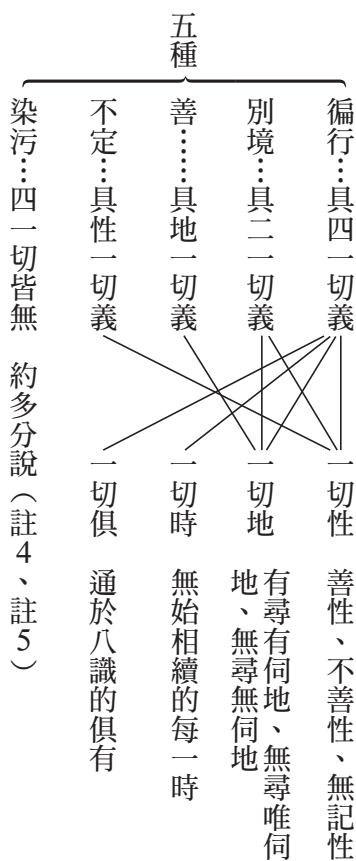
## 四 相應受俱門

「相應」之義，前面已經解釋過：具時、依、緣、事的四義，即是此識的相應。此門所明是分別心所，即「相應門」。然而心所之中，「受」有別種的意義，要有特別辨明的必要，故開受為一門，即「受俱門」。

『此心所徧行、別境、善、煩惱、隨煩惱、不定』者，是說這六識相應的心所。心所義，前面已略示過。今更演述其三義：(1)多種的作用，不是屬於色法等，乃是心法所有。即沒有心時，此作用也沒有。這個作用必定依著心法，這即是第一義，「恆依心起」是第一故。(2)縱使可以依心，若沒有四種平等之義，則不能名為心所。於心以「四義平等」與心相應，這個是第二義。(3)由隨從於心，以心為主故，而有別的作用。以不自在故，不能獨立，而有別的作用，這即「繫屬於心」的第三義。故色法與不相應行，不名為心王和心所也。

凡說心所的「數目」，有大小二乘不同。大乘之中，又各有異說。今單就大乘而說，則《瑜伽論》中有五十三種說法，《對法論》中顯示五十五種，《顯揚論》《五蘊論》《百法論》及此《成唯識論》明五十一種。而且論假立和別體，似頗有異說。然而小乘四十六種，大乘五十一種，要亦是普通的說法而已。

又且心所「分類」上，大乘小乘，也有異說。在大乘之中，《瑜伽論》判為五種，《成唯識論》分為六類。《瑜伽論》的五種中，於四一切義有具有缺，如左圖：



(註4) 染心所位，四一切皆無：如於三性中，唯是不善性，不能通一切性。於上八地暫被壓伏而不發生活動作用，所以不通一切地。在時間上是有間斷的，所以不通一切時。在八識中不是都俱有的，所以不通一切識。——《成唯識論講記》

(註5) 染四皆無者，且從多分說。其實亦通諸地：即如無明、貪等通三界九地，八大隨惑亦通上地也。且通俱者：與染心相應故。若爾如何言：染四皆無





耶？答：以煩惱中，通者少，不通者多。以種類而言，故說染四皆無，據實亦通。——《成唯識論疏義演》

《成唯識論》中，分為六類。其六類的名稱，已經顯示過，以有種類差別故，乃分為徧行、別境、善、煩惱、隨煩惱、不定。

(一)『徧行』之中有五種心所，如後所說。「徧行」的意義，前面已經說過。

(二)『別境』之中，也有五種心所，如後所列。這個五種心所，對於別別的境界而起作用。即是於所樂（欲）、決定（勝解）、曾習（念）、所觀（定、慧）的四時境界別別而行，故名為「別境」。雖是叫做別境，並不是此五種心所不俱時而轉。不過有時俱轉，有時不俱轉而已。

(三)『善』有十一種，如後所示。善的意義，已如前面所解。十一種的自性，其作用順益二世，若是和心相應，則名為「善」的心所。這十一種中，除了輕安一種外，餘十種徧一切善，一切善心必定相應俱轉。因輕安只於定心中起，所以不與欲界的相應。

(四)『煩惱』的裡頭分為六種，如後所示。《對法論》中開「惡見」為五種，使成為十種煩惱，這只是開合之異而已。由於煩惱擾亂有情的身心為作用故，故名為「煩惱」。這心所因為是許多煩惱的根本故，也稱做「根本煩惱」；



然而《對法論》中把這個叫做「隨煩惱」——因為是隨逐有情故，與此《論》所說的「隨煩惱」不同。

(五)『隨煩惱』中有二十種，亦如後所示。這二十個心所，是根本煩惱的等流。所謂等流者，即是與本惑同類，被其所引而生起的意思。因隨從根本煩惱而起，故名為「隨煩惱」。至於等流，並不是本惑的分位假立，故此中有「假立」和「別體」二種。忿等十三個心所，屬於「假立」。無慚等七種心所，屬於「別體」。

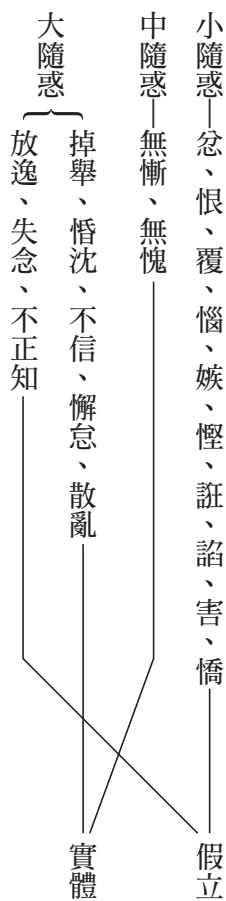
又且這隨煩惱中，更分為大隨惑、中隨惑、小隨惑的三種：

(1) 凡染污心，不善及有覆無記起的時候，必定與它相應而起，因為作用廣大，故名為「大隨惑」——這即是掉舉等八種。

(2) 若不是通徧一切染心，只徧於不善心，與它相應，那個作用稍微的狹小，故名為「中隨惑」——這即是無慚、無愧的二種。

(3) 若是不徧於染心，不徧於不善心，各別而起的時候（這是約小惑互望而說的，對於大中的煩惱，不如是說）。因為位局，故名為「小隨惑」——這即是忿等十種是。

那個「三類」及「假實」的圖，又如左表：

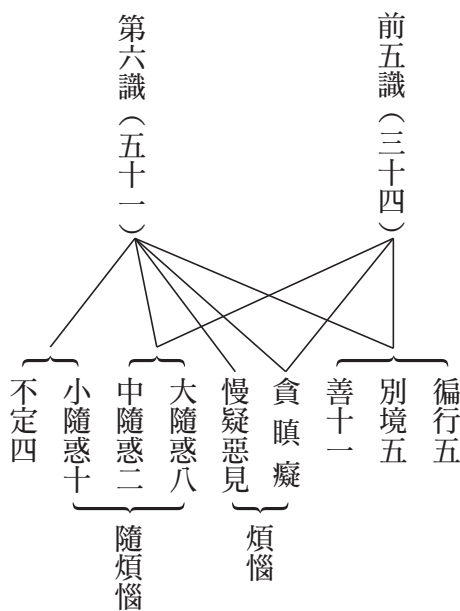


(六)『不定』有四種心所，也如後面所明。這四種心所中，不一定如前所說的徧行心所，必須具四一切義；又不如別境一樣，必須具一切地；又不如善心所及煩惱、隨煩惱心所一樣，唯自性是善或是染污，故名「不定」。換言之，即是於前五類中，不一定攝屬於那一類之義。四種心所中，悔、眠是屬於「別體」的；尋、伺是屬於「假立」的。

以上所說是《成唯識論》的意義，立心所為五十一種，分為六位。佛教的心理作用，分類都依此法。這分類的法則，雖與世間的學說相異，然可以知道佛教研究心法之目的何在。

這個六位五十一種心所，都是此前六轉識「了境能變」的相應心所。雖然都是了境能變的相應心所，若約識體別論說，則第六意識和一切心所相應，前五識各和三十四種心所相應。猶如左圖所示：





這是說相應的心所，但第六識並不是恆與五十一個心所相應，前五識也不是恆與三十四個心所相應。因前六識是三性改轉、三性轉易的識，所以有時與若干的清淨心所相應和俱起，有時與若干的染污心所相應和俱起。

『皆三受相應』者，乃是分別前六轉識的受俱。三受，即是苦受、樂受、捨受。這三受與五受，不過開合之異而已。三受、五受的意思，在初能變——五受相應門中已解釋過。現在前六識的各體，都和三受相應，故名為「皆」。那與「三受





相應」的所以是：(1)因六識是間斷的識體，故能轉變。因能轉變故，所以有時起欣的行相（樂），有時起感的行相（苦），有時起非欣非感的行相（捨），並不是只與一受相應。(2)因六識緣境的時候，容易託境領納順、違、非二的境相故，所以緣順境的時候起樂受，緣違境的時候起苦受，緣非順非違的境界時起捨受。

關於「三受」與六識相應的俱轉不俱轉義，《論》中亦有兩說。這與「三性」的俱轉不俱轉是同出一轍的：

(一)三受不俱轉義：前六識是同緣外境的，既是同緣外境，則相違的三受不能並起。而且五俱意識與五識所緣是同，五識若是三受俱轉，則同緣的意識，有三受俱轉之失，故三受不能俱轉。

(二)三受俱轉義：因前六識可以領納順境、違境及中容境故，所以三受可以俱時轉起。第六識不是定和五識相同，若只偏注於順違的一境時，即起苦樂之受；若不偏注於一境時，則和捨受相應。所以《瑜伽論》說：『藏識一時，與轉識相應，三受俱起。』

由『初徧行觸等』至『尋伺二各二』，這於前面「心所相應門」中，已經出示。在分類中，復把各各的心所重加顯示。在《論》文卷五及《疏》文卷六以下，至《論》文卷七及《疏》文卷七，廣釋各各心所，可以參觀本文。對於講論



佛教的精神作用，是為至要的文章，因為現在篇幅有限，不能詳細的把這解釋，只好把《論》文舉出，略加解釋而已。

『初偏行觸等』即是顯示最初的「偏行」五種心所，舉出觸心所一法，其餘的作意、受、想、思四法，即可包括在內。這五法的一一名義，如初能變中所釋。

此五法名為「偏行」的所以：(1)是說凡能緣的識，若不起則已，假使一起必定有所依、所緣，根境識三法，互相和合，這是「觸」的所以。(2)若與境和合，則心必赴境，這即是「作意」。(3)由於赴趣順、違、俱非的境界故，而起樂、苦、捨的行相，這即是「受」。(4)緣取境的大、小、青、黃等分齊，這即是「想」。(5)此時由於正因邪因的相違相故，乃於善、惡、無記的隨一法中，而起作用，這即是「思」。這樣無論在什麼地方也是有的，心若起時，此五法的作用必定起。此五法若不起作用，則能緣的功用不能完全。故《論》卷五，引契經的文說：『眼色為緣，生於眼識，三和合觸，與觸俱生，有受想思等。』

『次別境謂：欲、勝解、念、定、慧，所緣事不同』者，這乃是次於「偏行」之後，而將「別境」的五種心所列出。

『欲』，即是「於所樂境，希望為性，勤依為業。」以觀察和希望，對於境界生起希望的作用。這個作用，對於善、惡、無記都是希望。若希望善時，即起精



進的作用，這即是業用。若隨著種子和境的勢力，任運而緣，七八二識（註6）及異熟六識（註7），則不起欲。

（註6）第八識，任運而自然的，隨彼善惡業轉，根本無所希望好樂，所以不與「欲」相應。第七識，從無始來，任運緣於遂心合意的境，根本沒有未遂合事的希望，正因從來無所希望，所以無有「欲」心所的相應。——《成唯識論講記》

（註7）五塵性境，即前六識自變之相分，但須依阿賴耶所現器界為本質，此本質即異熟識境，由業所感，前六識依之而變為相分。何謂性境？性者，實在之義。前六識現量所緣之相分，完全與阿賴耶所變之境相同，毫未改異，是謂性境。一剎那間，第六識起隨念、計度分別，則非性境矣。——《唯識觀大綱》

『勝解』，即是「於決定境，印持為性，不可引轉為業。」無論邪說、或是推理，若依著禪定修證等的力量，把這個境界審察決定，則無論何事，也沒有疑惑的作用生起，故不能為他法所動轉，這即是此心所的業用。若在猶豫的境界時，則不起勝解。

『念』，即是「於曾習境，令心明記，不忘為性，定依為業。」把已領受的境

界，藏於心內，明記不忘，從此能生定的作用。若沒有親緣及疏緣的時候，於境中不起念心。

『定』，即是「於所觀境，令心專注，不散為性，智依為業。」乃於所觀的境中（註8），專注一境，不泛爾而緣，故不可說為多剎那相續緣也，這即是性的作用。由此即可生智，這就是業用。若心不專注一境時，即是泛爾而緣，不能起定。

（註8）所觀境：即四念處、四諦、十二因緣、唯識觀所觀事理、天台三觀所觀三諦、念佛聲、本來面目等。——《百法明門論表解》

『慧』，即是「於所觀境，簡擇為性，斷疑為業。」對於一切所知的境界，都是平心靜氣地簡擇其得失，能辨別決定，這即是性的作用。由此可以除掉疑惑，這即是業用。若不是在觀境中，而在愚昧的心中，則不能起慧。

『所緣事不同』者，乃是顯示五種「別境」的所以。因為這個五種心所，所緣的境事多分不同，如前所釋。即於所樂的境，即起「欲」心所。於決定的境界，即起「勝解」心所。於曾習的事，即起「念」心所。於觀察的境界，即起「定、慧」的作用。若把這五種所緣的不同境事分別起來，則名「別境」。

『善』謂：信、慚、愧、無貪等三根、勤、安、不放逸、行捨及不害。這是將第三的十一種「善」心所列出。





『信』，即是「於實德能，深忍樂欲，心淨為性。對治不信，樂善為業。」以深忍、善勝解為因（同時），而起欣慕、希望的善欲之果（同時或是異時）。這即是於事理的實、三寶的德、出世間的能，深加信願，澄濁淨穢，為其性用。由此可以對治不信，而以信樂善事為其業用。

『慚愧』，即是羞恥過惡之心：

（一）『慚』，是「依自法力，崇重賢善為性。對治無慚，止息惡行為業。」依著尊重自身及世出世間的教法的增上勢力，崇敬賢德之人，是其性用。由此對治無慚，息諸惡行，是其業用。

（二）『愧』，是「依世間力，輕拒暴惡為性。對治無愧，止息惡行為業。」依著世間的訶厭譏刺及法律等增上勢力，不親暴人，不近惡行，這即是性用。由此對治無愧，止息惡行，這即是業用。

這雖是二相各別，若善心起時，此二法無論對於何境，都是崇重善法，及輕拒惡法。故此二法，所緣的不是各別的境界。因為二相是同境的，所以常常的俱起。

所謂『無貪等三根』，即是無貪、無瞋、無癡的三善根。「等」是顯示無瞋、無癡二法的。「善根」的意思有二：一者，生善勝故。二者，近對治三不善根故。

(一)『無貪』，即是「於有、有具（註9），無著為性。對治貪著，作善為業。」於欲、色、無色的三有，和惑業涅槃的有具，一切萬事，皆不起執著，這即是性用。對治貪著，作諸善法，這即是業用。

(二)『無瞋』，即是「於苦、苦具（註10），無恚為性。對治瞋恚，作善為業。」於苦、壞、行的三苦，及水火怨害等的苦具（苦果的資具），即凡是緣於不適情的境界時，絲毫的怨念不得生起，這即是性用。對治瞋恚，作諸善法，這即是業用。

(三)『無癡』，即是「於諸理事，明解為性。對治愚癡，作善為業。」對於一切的事相都能明了，對於理體也是不迷，是其性用。由此可以對治愚癡，作諸善法，這即是業用。

（註9）有：即欲界、色界、無色界三界有果。有具：即欲界、色界、無色界三界有因。——《唯識三十論講錄》

（註10）苦：三界苦果。苦具：三界苦因。——《唯識三十論講錄》

『勤』，即是精進，「於善惡品修斷事中，勇悍為性。對治懈怠，滿善為業。」於斷惡修善事中，勇猛精進，這即是性用。由此對治懈怠，圓滿善事，這即是業用。





『安』，即是輕安，「遠離粗重，調暢身心，堪任為性。對治昏沈，轉依為業。」離掉有漏煩惱的粗重，覺著身心暢達，輕快安適，堪任善法為體性，這即是性用。由此對治定的障礙——特別是昏沈，使所依的身，轉為安適，這即是業用。這個心所只在禪定心中生起，不是一切善心都生起的。

『不放逸』，即是「精進、三根，於所斷修，防修為性。對治放逸，成滿一切世出世間善事為業。」對於精進、無貪、無瞋、無癡的心所，防止其罪過，護心修善，使不做惡事，這即是性用。由此乃將一切的善事，成就滿足，這即是業用。此心所是四法分位假立的。

『行捨』者，行——是簡擇受蘊中的捨受，而顯示行蘊中的捨。即是「精進、三根，令心平等，正直無功用住為性。對治掉舉，靜住為業。」以前面不放逸的心所之力，先除掉雜染，由此乃名心寂靜分位。這個也是四法上的假立。

『不害』，即是「於諸有情，不為損惱，無瞋為性。能對治害，悲愍為業。」無瞋善根的有情，於諸有情，不加損害，拔諸苦惱。此心所並沒有別體（註11）。

（註11）無瞋和不害：一個是給眾生快樂，一個是拔除眾生痛苦，這是無瞋和不害兩種粗相的不同。無瞋自有體性，不害就是依託無瞋一分假立的。顯示無瞋是慈，不害是悲的二相差別。所以利樂一切有情，那是無瞋和不害的兩



『煩惱謂：貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。』這是將第四的六種「煩惱」心所列出。

『貪』，即是「於有、有具，染著為性。能障無貪，生苦為業。」有和有具，如「無貪」的說明中所出。所謂「生苦」者，苦是苦果，即五取蘊。生苦，即是疏用的作業。這個貪愛有四種，如前所說。

『瞋』，即是「於苦、苦具，憎恚為性。能障無瞋，不安隱性惡行所依為業。」苦和苦具，如「無瞋」的項下所說。謂有違背自己的事情，使身心不安而為其性，造作惡事為業用。此心所唯是不善性攝，唯欲界有，上二界沒有。

『癡』，亦名無明，即是「於諸理事，迷闇為性。能障無癡，一切雜染所依為業。」迷闇一切事理，即是性用。生起種種的煩惱及有漏法，這即是業用。關於種類的意義，如「我癡」的項下所辨。

『慢』，即是「恃己於他，高舉為性。能障不慢，生苦為業。」自己對於別人，生輕侮的心理，傲慢的心理，這即是性用。因此生死輪迴，沒有窮盡，受諸苦惱，這即是業用。這種類的意義，也如「我慢」的項下所說。

『疑』，即是「於諸諦理，猶豫為性。能障不疑，善品為業。」無論對於何





事，於那個道理，總是猶豫不決，這即是性用。由此不能生起正慧，作諸善事，這即是業用。

『惡見』，亦叫做不正見，即是「於諸諦理，顛倒推度，染慧為性。能障善見，招苦為業。」這個心所即是別境中的「慧」心所之一分，乃是於染污邊別開出來的（參看「我見」的項下），因此更把惡見開為五種。

若依其性用的真實道理不知，與不正見相同，合名為「惡見」。由其業用不同故，別開為五種。五種就是：身、邊、邪、取、戒。

（一）『身見』，薩迦耶見，「於五取蘊執我我所，一切見趣所依為業。」即對於五蘊之身，執著為我，及我所有者是。

（二）『邊見』，即「於彼隨執斷常，障處中行，出離為業。」這個心所，在身見的後面生起，執著此我——或是身體斷滅之後，此我也隨著斷滅；或是此身斷滅之後，我是常住不滅的。對於因果的正理，不能知道。

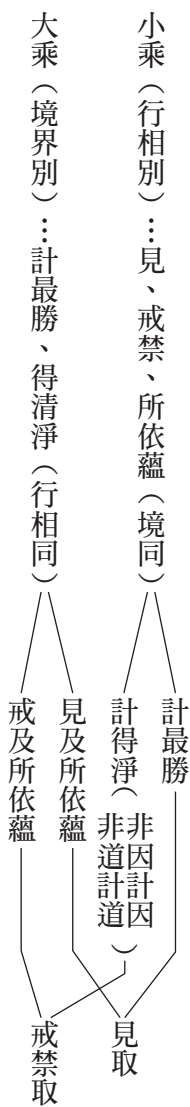
（三）『邪見』，即「謗因果、作用、實事，及非四見諸餘邪執（註12）。」即是執著於前後四見，無有因果，撥無一切是也。

（註12）邪見：謗因果、謗作用、謗實事。這種人他說沒有施者，也沒有受者，更沒有祠祀，這叫做「謗因」。也沒有善行的果報和惡行的果報，這叫做「謗

果」。沒有善行也沒有惡行，這叫做「謗作用」。沒有父母，也沒有化生的中陰身，世間也沒有真阿羅漢，這叫做「壞實事」。除了我見、邊見、見取見、戒禁取見，這四見所不攝的，其餘的執見都歸「邪見」所攝。——《成唯識論講話》

(四)『見取見』，即「於諸見及所依蘊，執為最勝，能得清淨，一切鬭諍所依為業。」就是於一切的惡見，及見所依的五蘊自身，執為最清淨的法，由此彼此生起鬭諍。

(五)『戒禁取見』，即「於隨順諸見戒禁，及所依蘊，執為最勝，能得清淨，無利勤苦所依為業。」就是依著前面的惡見，雖沒有善惡的標準，卻制定戒禁，持守不失。所依的蘊，即是自身，以自己的五蘊假身，為最勝清淨。第四與第五的不同之處：即是第四以「見」為最勝，第五以「戒」為最勝（註13）。若更把大小二乘的於此二見不同之說觀之，則如左圖所示：





（註13）執為最勝，叫做「見取」；執能得淨，叫做「戒取」。這樣的分法是影略而說的，或者，是隨順小乘的教理。其實，無論是見取和戒取，都是一樣的執為最勝和執能得淨。——《成唯識論講話》

貪、瞋、癡、慢、疑及惡見的五種，名為十根本煩惱。若把這個意義欲詳細地明瞭，可參看論疏的本文。今欲明白十種煩惱的分別起（分別起：即是依著邪師、邪教、邪思惟而起的），及俱生起（俱生起：即是和身俱生，在果報上具足，任運而起的），並引大小乘的異說一偈，以為此煩惱的結示。

小乘：「疑及五見，唯分別起；四通俱生，及分別起」。

大乘：「疑後三見，唯分別起；六通俱生，及分別起」。

『隨煩惱謂：忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、誑、害、惱、無慚及無愧、掉舉與惛沈、不信並懈怠、放逸及失念、散亂、不正知。』這是將第五的二十一「隨煩惱」列出。若把這個分別時，有大、中、小的三類，已如前面所說。

『忿』，即是「依對現前不饒益境，憤發為性。能障不忿，執杖為業。」對於現在的境界，心生忿恨，即是性用。手執刀杖，擊打他人，為其業用。這個心所，是「瞋」煩惱中的一部分。

『恨』，即是「由忿為先，懷惡不捨，結怨為性。能障不恨，熱惱為業。」

由前面的忿心所而起，懷恨不忘，即是性用。生諸熱惱，是它的業用。這個也是「瞋」的一部分。

『覆』，即是「於自作罪，恐失利譽，隱藏為性。能障不覆，悔惱為業。」為欲得到名譽利益之故，把自己所作的罪過，隱藏起來，這即是性用。於諸事後，大生悲悔，即是這心所的業用。此心所是「癡」煩惱的一部分；或是「貪」和「癡」的一部分。

『惱』，即是「忿恨為先，追觸暴熱，狠戾為性。能障不惱，蛆螫為業。」由於追想從前的事情，及現在的境界，生起狠戾之心，即是性用。施於他人以粗鄙囂張之言，即是心所的業用。這個亦是「瞋」的一部分。

『嫉』，即是「殉自名利，不耐他榮，妬忌為性。能障不嫉，憂感為業。」因為欲求自己的名利之故，若見他人榮盛時，深生嫉妬之心，這即是性用。心生憂感之念，無有歡欣，即是業用。這個亦是「瞋」的一部分。

『慳』，即是「耽著財法，不能慧捨，祕吝為性。能障不慳，鄙畜為業。」對於財法，秘置不施，為它的性用。更懷著鄙俗的心理，只知一味的儲蓄，即是心所的業用。這個心所，乃是「貪」的一部分所攝。

『誑』，即是「為獲利譽，矯現有德，詭詐為性。能障不誑，邪命為業（註





14)。」為欲得到名譽利益之故，模仿有德的人，矯揉造作，以行欺詐，即是性用。於不應做的事情，而硬去做，即是業用。此心所亦是「貪」和「癡」的一部分。

(註14) 誑的體性就是詭詐，能障礙不誑。好像有一種人高聲現威，自說功德，說得財利，預說禍福等等，這叫做不正當的生活，就是它的業用。——《成唯

識論講話》

『諂』，即是「為罔他故，矯設異儀，險曲為性。能障不諂，教誨為業。」為欲使他人以自己為善人故，乃作種種的矯飾，欺騙他人，即是性用。不受別人的任何教誨，是其業用。這個心所是「貪」與「癡」的一部分所攝。

『害』，即是「於諸有情，心無悲愍，損惱為性。能障不害，逼惱為業。」總之，即是對於傷害之人，無有悲愍之情，為其性用。逼迫他人，是此心所的業用。這個是「瞋」的一部分所攝。

『憍』，即是「於自盛事，深生染著，醉傲為性。能障不憍，染依為業。」對於自己的學德或是財產等，生起憍傲之心，即是性用。不起進取之心，而生染污的諸法，即是業用。這個心所，是「貪」一部分所攝。

以上的十種心所，稱為「小隨惑」。「小隨惑」的意義，如前面所顯示。此之十法，唯與第六意識相應，前五識是不與此十心所相應的，這點是要特別注意的。

『無慚及無愧』者：這二法是不恥過惡的心所，與善心的慚、愧二心所，適得其反。是「中隨惑」。

『無慚』，即是「不顧自法，輕拒賢善為性。能障礙慚，生長惡行為業。」對於禮分教法，都不顧憚，輕蔑賢人善事，為它的性用。作諸惡事，是其業用。

『無愧』，即是「不顧世間，崇重暴惡為性。能障礙愧，生長惡行為業。」不顧世間的一切見聞，只是欽崇暴惡，這即是性用。生長諸種的惡行，是此心所的業用。

『掉舉、惛沈、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知』，這八種心所稱為「大隨惑」。這八種的意義，如第二能變的下面所顯示，現在從略。

『不定謂：悔、眠、尋、伺，二各二。』是顯示第六「不定」的四種心所。

『悔』，也名為「惡作」，即是「惡所作業，追悔為性，障止為業。」追思從前所作的惡事，心生後悔；對於未作的事，也生追悔，即是性用。由此障心不能得定，即是心所的業用。

『眠』，具云「睡眠」，即是「令身不自在，昧略為性，障觀為業。」使身體的作用不自在，心的作用不明白，為其性用。由此障礙觀慧不得生起，即是它的業用。





『尋伺』，是「思」和「慧」分位假立的心所，自己沒有別體。「尋謂尋求，令心忽遽，於意言境，粗轉為性。伺謂伺察，令心忽遽，於意言境，細轉為性。此二俱以安不安住身心分位所依為業。」對於一切心的作用，若是粗的就名為『尋』，若是細的即叫做『伺』。這個心所，乃是推量一切事物的心所。

『二各二』者：這個是說四種不定的意義。上面的二字，是顯「二種」的二，即是顯示悔眠的二和尋伺的二種，種類的各別。下面的二字，是「染淨」的二，即是這悔眠和尋伺的二種通於染淨。既像煩惱也不一定是染，又像信等也不一定是淨，故此四種為不定心所。

以上略把「了境能變」的相應六位心所，解釋已竟。

## 五 所依門

心、心所的生起，必定以因緣依、增上緣依、等無間緣依的三種為所依，廣如第二能變——所依門所解說。現在就第三能變明所依。

『依止根本識』者：是明前六識，皆以根本的阿陀那識（第八識）為所依止而生起的。

這三依裡頭，說因緣依及增上緣依中之共依，即以「種子」的賴耶為親因緣，



而始有前六識的現行。換言之，就是由第八識中的生果的功能，即各自的種子而生起前六識的，故根本識是六識的「因緣依」。

前五識，以五根為不共依——五根若由「現行」的第八執受著，則前五識可以說是以現行的第八為所依，這個根本依的意思即是共依。又第六識，也以第七識為所依——第七識若以「現行」的第八識為不共依，則第六識可以說是以第八識為根本共依。這個「增上依」，即是俱有依的意思。總說此義，為「依止根本識」。

要之，前六識以現行的賴耶為共依的「增上緣依」；以種子的賴耶為「親因緣依」。其餘的不共增上緣依及等無間緣依的事，如前第二能變所說的意義，可以知道。

## 六 俱不俱轉門

俱不俱轉，是說俱時轉與不俱時轉的意思。即是論「第三能變」的六識現行的時候，這個六識是互相同時並起，或是不並起的義門。在《疏》卷七中說到六識俱轉門——雖然是說六識，但這一門，只就前五識而說。蓋第六識，無論於前五識起多或是一的地方，必定與它俱轉，故沒有特論的必要。若至第七段起滅分位門——唯就第六識的起滅來說明，前五識的起滅就不說。這前五識，若論它的俱轉



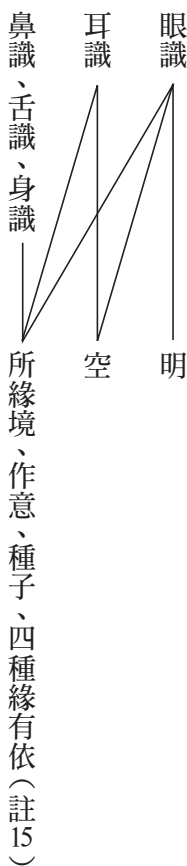


不俱轉，則起滅自明。故第六「俱不俱轉」、第七「起滅分位」的兩段，通說六識的俱轉不俱轉，亦可以說是共明六識的起滅。

『五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水』者：是說五識的俱轉不俱轉，即是第八義門「俱轉門」。

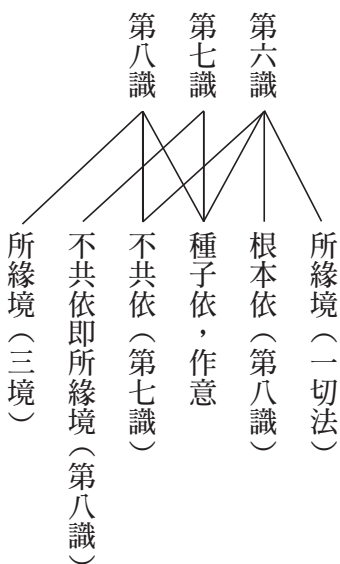
『五識隨緣現』的「五識」，即是依眼乃至身的五根，所生的前五識。這有五義：(1)俱依色根、(2)同緣色境、(3)俱緣現在、(4)俱是現量、(5)俱是有間斷的法。以此有相似之處，故合起來說為五識。「隨緣現」者：這五識是隨緣現起的，以須多種緣，故不能恆時有，是以沒有五識始終沒有間斷，而常生起的事。

若說起緣來，「眼識」有九緣，「耳識」八緣，「鼻、舌、身三識」有七緣，列如左表。故前五識，若具足九緣，或八緣、七緣的時候，馬上就可現起。



（註15）識之生起現行，必待眾緣具足。如眼識：須具「明、空、境」所緣緣、「作意」、「根」俱有依、「意識」分別依與五識共同而起、「末那」染淨依、「種子」因緣、「本識」根本依，等九緣。——《唯識三十論講錄》

若說後三識的緣有多少，則「第六識」有五緣，「第七識」有三緣（以所依的根與所緣的境，其法是一，所以合稱為三緣。約義可以說為四緣），「第八識」有四緣，例如左表：



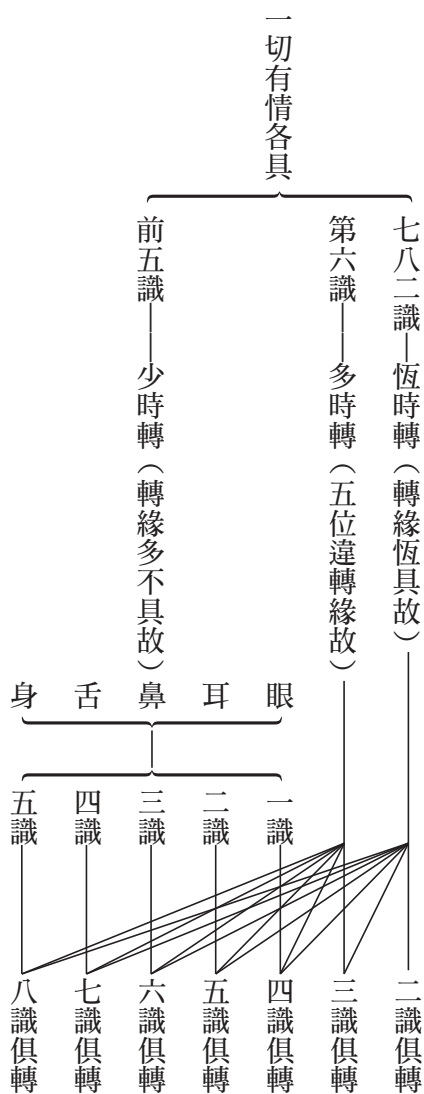
所謂『或俱或不俱』者：因為此五識，與眾緣和合方可以生起故。又因那個緣有多種，所以具緣也有漸頓。若諸識的具緣是頓時的，則諸識可以俱轉；不是





如此的時候，則不能俱轉。若漸次的具緣，則識也是一、二、三、四、五的漸次生起，故所謂「俱轉不俱轉」者。譬如風緣，若有一種風起，則有一波發現；若有多種的風起，則有千萬波濤於海中發現。因波濤的生起，由於風緣之多少，故云「如濤波依水」。藏識譬如海水，五識猶如波濤，那個風則譬如識緣。

所謂八識的俱轉不俱轉，猶如左圖所示：



## 七 起滅分位門

「起滅分位」即是明轉起的分位和不轉起的分位。這個雖是第三能變的起滅門，但只說明第六識的起滅。如前所說，明前五識的俱轉不俱轉，即是明前五識的起滅分位。今明意識的起滅分位，亦即是明意識的俱轉不俱轉。

『意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕。』這是明第六意識的起滅分位，是第九的義門「起滅門」。

『意識常現起』者：意識即是第六意識，乃是對於前段所示的『五識隨緣現』而說的。前五識是因：(1)尋伺不相應，故不能思慮。(2)由於他緣所引，此識始能生起，自己是不能生起的。(3)唯外門轉，即對外界時，方可生起，故生起的時候，必須憑藉多緣。因藉多緣故，所以具緣很難，以是現行的時候很少，不現行的時候很多。

但是，第六意識則不然：(1)因尋伺相應，故自己可以思慮。(2)不由他引，而自己可以生起。(3)內外門轉，即對於外界的五境，也可以緣；對於內界的心法理性等，也可以緣，故藉緣因之也減少。因藉緣減少故，而具緣亦易，六識因此恆時現行，故對於前五識說為『常現起』也。





六識雖說是常時現起，但遇違緣的時候，則不能生起，故有時間斷。這即是無心的五位，如後面所說。因為此識有間斷故，所以與恆時轉的七八二識不同。

『除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕』者：因這五無心位是意識的違緣，故意識不得生起。五位的略解如左：

(一)「生無想天」者：無想天，是色界第四禪的廣果天中最勝的依處。若生到此天的時候，在五百大劫中，於行住坐臥之間，不起心法。外道即計此謂是真的涅槃。因外道偏計，以想心所為生死之因，故厭離此心所。因欲出離想故，乃修「無想定」（註16），而生「無想天」。

其實乃是不恆行心滅，並非涅槃。即前六識的心心所，雖然都滅掉，而加行位中，獨厭離想心，故叫做「無想天」。或是叫做無想事，無想果。

在這個天中，第八識及染污第七識，雖是相續生起，但第六意識只是初生、退沒的二時有。於中間五百大劫中，前六識是不生起的，感此報的叫做「無想定」。

修這個定的時候，有微微的心所熏習，這即先是和厭心所俱行的，思心所種子的不動業，感廣果天「總報」的第八識。初生此天的時候，雖暫且從第八識生起異熟無記的第六識，但因依著無心的無想定力之故，那異熟第

六識逐滅。在五百大劫中，成為無心。把這個無心之間，叫做無想天的「別報」。因此六識都沒有分位，故假立為「不相應法」中的一種。

（註16）凡修無想定者，一定有兩個錯誤的認識：一是誤認無想為真正的解脫，一是誤認此定為真正的出離。由前一錯誤而生起見取，由後一錯誤而生起戒取。——《成唯識論講記》

『及無心二定』者：無心二定，即是無想定和滅盡定，此二定都是俱無前六識活動的定。「無心」二字通於睡眠和悶絕二種，這二種也是沒有六識活動的位子。

（二）「無想定」，即是世間某些有情，已經伏住了第三禪的徧淨天上的貪煩惱，但還未能伏除第四禪天以上的感染。由此出離想作涅槃觀的作意為先，漸令不恆行的六識心心所都滅的有漏定。若是把想心所滅掉，則名為「無想」；若能使身體安和，則名為「定」。因微微的心所熏習，能防止未來的前六識現行。依此功能，乃得住於無心定，即於此厭心的種子之上假立定名（註17）。

（註17）正欲入定至微微心時，即是末後隣次於定前剎那心，熏異熟識成極增上厭心種子。以前諸位雖熏成種，猶中下品，未名為「定」。由是增上厭心種





子，餘粗動心等，於後念以去暫不現行，依此一期無心分位假立「二定」。此二定種：無想有漏，滅盡無漏。——《成唯識論述記》

(三)「滅盡定」者，即是到有「無學」或是「有學」的色界第四禪——捨念清淨地，斷掉貪的煩惱；或是到無色界的第三——無所有處地，將貪的煩惱或伏或滅（註18）。以止息想的作意，前六識的心心所不能恆行，並滅掉第七的染污，而成為無漏定。因是滅心心所之定，故名「滅盡定」。又因在加行位中厭離受想，故亦名「滅受想」；若使身體安和，則名為「定」。此定亦是於厭心的種子上假立，與「無想定」同。

(註18) 滅盡定者，要須盡斷下之四地，修所斷惑。餘之五地，但伏其惑，或亦除斷，然後方能初起此定。人中須斷下四地惑，方起此定；後生上五地中，乃得後起也。下四地，謂一者欲界五趣雜居地、二者初禪離生喜樂地、三者二禪定生喜樂地、四者三禪離喜妙樂地也。上五地，謂一者四禪捨念清淨地、二者空處地、三者識處地、四者無所有處地、五者非非想處地也。

——《成唯識論觀心法要》

『睡眠與悶絕』者：這個亦是前六識不起的分位。

(四)「睡眠」，即叫做極重的睡眠位，不叫做睡眠心所（因有心所的時候，稱為



有心位故。即是被疲羸等緣所引，前六識不起的位子，由似於睡眠的心所，故叫做「睡眠位」。

(五)「悶絕」，即是第八識境的微細觸處，由於風熱等緣所引，致使前六識不能發生現行作用之位，此位即叫做「悶絕位」。

這個五位，意識不起。除此五位之外，意識於一切時都是常起，此即叫做第九起滅門。以上三能變到此已竟。





## 貳 正辨唯識

上來是明三能變的識相，把略標的『此能變唯三』等三句，廣釋已了。以下的『是諸識轉變，分別所分別；由此彼皆無，故一切唯識』一頌，是擴充略標的『彼依識所變』一句，是正分別唯識的義相。

因在略標的裏頭說，依於識所變而假立我法故，所以現在把識變的道理辨明：因是識變故，故只顯示唯識。解釋這一頌，雖護法、安慧、難陀各異其說，但現在只依護法論師之說來說明。其他的所說，參看略標的項下可以知道。

『是諸識轉變，分別所分別』二句，是釋唯識。『由此彼皆無，故一切唯識』二句，是結唯識。「是諸識」者，是指前來所明的三能變的八識，及那相應的心所。對於心心所的自體分，或起緣用，或不起緣用，名為「轉變」——即自體分轉變的時候，叫做能緣用與所緣用。因心法的作用，須具能緣所緣，始能完全，故心法起作用的時候，必定有能緣所緣，這個即是見相二分。此見相分是所轉變；而能轉變的即是自體分。雖然叫做能變所變，但沒有別體，只是體用相對而已。「分別」即是能緣的見分；「所分別」即是所緣的相分。見分，能緣所變的境相為種種的分別。相分，則被能分別的見分所分別。



一切諸法雖是很多，但不出能緣和所緣的二種。眼能視色、耳能聽聲、鼻能嗅香、舌能嘗味、身能覺觸、意能思法，這都是心緣。一一法中，有事有理，有假有實。若知緣色聲香味觸時，而起思慮事理假實之法，即是能緣。倘若所緣離掉能緣的時候，則沒有所緣；要有能緣，然後才有所緣。如吾人閉眼不緣色時，則沒有色；塞耳不緣聲時，則沒有聲；乃至熟睡或悶絕，意識不緣事理假實的諸法時，則沒有諸法。因此之故，假使吾人的諸識，若都滅掉不起緣用，則吾人的對象，沒有一物存在。若果這樣，則可以知道：從宇宙的廣大，乃至毫末的纖微，一切諸法，唯是能緣之心所變現，離掉心識，則不能存在。頌文是體用相對而說，故以能緣分別屬於所變；現在是攝用歸體而說的，故叫做「是諸識轉變分別」也。

「由此彼皆無」者：是指前句所說的意義而說的。「彼」是指我法，如前面所說，一切諸法，都是能緣之心所變現。那個能緣之心，也是識體上的作用，所以若離掉識，一法也都沒有。由此義故，彼心外的實我實法，都是假有的。不過只是能所緣的見相二分而已，離掉二分以外，沒有別體存在。既是見相二分以外，沒有我法，故一切的有為無為，假實諸法，都不離識，所以用「故一切唯識」來總結。

關於一切唯識的話，《論》中卷七以下，有九種疑難。把九條的難問舉出，並



加以答釋，即可把諸法唯識的道理成立。今把那大意略說如左：

### 一、唯識所因難

難云：成立唯識的宗旨，是因何教理呢？

答曰：教證雖多，茲且引六經，以四個比量而證成之。

六教：

(一)《華嚴經》—《十地經》云：『三界唯心。』

(二)《解深密經》云：『識所緣唯識所現。』

(三)《楞伽經》云：『諸法皆不離心。』

(四)《維摩經》云：『有情隨心垢淨。』

(五)《阿毗達摩經》云：『成就四智菩薩，能隨悟入唯識無境。』

(六)《厚嚴經》云：『心意識所緣，皆非離自性，故我說一切，唯有識無餘。』

四比量：

(一)極成眼識定不親緣離自色境，五識隨一攝故，如餘四識（註1）。

（註1）宗：極成眼等識，不親緣離自色等。因：五隨一故。喻：同喻如餘識。我

們的眼識都不能親緣離開相分的外色。在五識之中，眼識是五識中隨一所攝，好像其餘的耳識、鼻識、舌識、身識一樣，都不能親緣自識外面的



境界。——《成唯識論講話》

(二)極成意識定不親緣離自諸法，了別性故，如眼等識（註2）。

（註2）宗：極成餘識亦不親緣離自諸法。因：識故。喻：如眼識等。餘識，指五識之餘的意識（兼第七識、第八識）。第六識等的所緣，唯是緣自識所變的境界，非自識所變的境界，是不能作為親所緣的。當知它們都是屬於識的，猶如眼識等，只能緣不離自識的諸法。——《成唯識論講記》

以上的二量，是成立內心不能緣心外之境。

(三)六識親所緣定不離六識，能所緣中隨一攝故，如能緣（註3）。

（註3）宗：六識親所緣定非離此六識體。因：見相二分隨一攝故。喻：如彼能緣見分。六識的親所緣緣，決定不是離於六識自體的。因為是見相二分隨一所攝的，如彼能緣的見分，能緣的見分不離心體，所緣的相分當如能緣的見分不離心體。——《成唯識論講記》

(四)六識親所緣定不離六識，所緣法故，如相應法（註4）。

（註4）宗：六識親所緣，決定不離我之能緣心及心所。因：以是所緣法故。喻：如相應法。親所緣者，必定是不離於自識的。所有一切自識所緣，不論所緣到的是什麼，只要是所緣慮的法，決定不離自己能緣的心及心所。什麼理由？因為是能緣心的所緣法故。有何事實？如相應的心心所法。——《成



唯識論講記

以上的二量，是成立心內之境，不離於識。

玄奘三藏，依此論意，立一比量云：

『真故極成色不離眼識，自許初三攝眼所不攝故，猶如眼識（註5、註6）』。

（註5）宗：真故極成色不離眼識。因：自許初三攝眼所不攝故。同喻：若自許初三攝眼所不攝者，見其不離眼識（同喻體），如眼識（同喻依）。異喻：若離眼識見其非自許，初三攝眼所不攝者（異喻體），如眼根（異喻依）。——

《真現實論宗依論》

（註6）『真故』即勝義，殊勝、超勝之意義。

『極成』即共許；『不極成』即不共許。(1)小乘許，大乘不許之色——最後身菩薩有染污色、佛有有漏色。(2)大乘許，小乘不許之色——他方佛色、佛無漏色。(3)極成之色——謂除此四種大小乘不共許之色外，其餘一切山河大地草木叢林等色，名共許色，用『極成』二字簡之。

蓋前陳之色雖是極成、共許，但小乘說是本質色——有種子，有根本，有體質，四大種所造色。大乘說是相分色——託質變相，即是託本質色而變影像。如照相然，託外境而現影。眼識見分託外面本質色，而在眼識自證分上自



現相分為所緣。影像相分，為眼識見分親所緣緣。眼識定不緣外色。眼識如是，其餘耳識、鼻識、舌識、身識皆然，託本質而變相，現影像為親緣，絕不緣外面的本質色。但相分色小乘不許，故大乘不得不用『自許』二字簡之。

『初三攝』十八界，共有六個三。初三：眼根、色塵、眼識。色塵，是一個三的裡面所收攝的。

『眼所不攝』初三中要除去眼根。因為眼識但能緣色塵，而眼識不能緣眼根，故云不攝。

契師之本意，宗：相分色定不離自證分。因：自許相分色亦是初三攝故。

同喻：凡系初三攝者，除去眼根，定不離自證分。相分不離自證分，如見分不離自證分。異喻：凡離眼識自證分者，皆非初三攝。異喻如眼根，非眼識自證分所攝。——《真唯識量講話》

## 二、世事乖宗難

難云：試看世間的現事？

(一)處所一定難：例如看富士山（日本的山名）的時候，眼識只在富士山的地方起，在別的地方是起不起的。這個緣境有一定的處所，不能隨便任何處所



都可以起，是因為有富士山的實境。若是沒有心外的實境而心得生起，為什麼在任何地方不能見到富士山呢？

(二)時間一定難：例如眼識看太陽的時候，只可以在晴天的日間看到，倘在雨天或是夜中，就不能見到，這是因為有心外太陽的實境。若是唯識無境，則晴雨晝夜，無論何時，都應當看到。

(三)有情不決定難：例如聚集多數之人，在同時同處看櫻花時，並不只是一人見到，諸人都可以見。這不是一人所決定，而是大家都可以見到的道理，是因為心外有實境的緣故。

(四)外境有作用難：若是唯識無境的時候，則一切境界，都應沒有作用。例如生眼病的人，看見天華亂墜，或是夢中飲食等，因為沒有實境，故沒有作用。現在的諸境，各有它們的作用，是因為有心外的實境的緣故。

答曰：

(一)心外雖然沒有實境，但是場所是一定的。譬如夢中所見的心外的境，那個境界雖然是沒有，但所見的處所是一定的。因此所謂處所一定，而必有心外的實境之理由，已不能成立。沒有心外的實境，而處所是一定，有何不可？





(二)時間的一定，也如前例所說，可以知道。夢中的境界雖不是實有，而緣境的時間是一定的。

(三)心外雖然沒有實境，但因自他相似之業所感，故互為增上緣，而緣同一的境界。例如同業相感的餓鬼，他們的所緣，也是相同。

(四)實境雖然沒有，但於所緣的境界，必定有它的作用。例如夢中的境界雖是沒有，而煩悶、流汗、遺精等作用是有。

所以說：時處一定、多有情同緣、於境有作用，因為是心外沒有實境，故沒有多境。若說一定是有實境，何以同緣一物，而甲乙所見的各異，丙丁感受的不同呢？

### 三、聖教相違難

難云：若心外色等實境是沒有，則在世尊的聖教中，不應當說色等十二處。既是有說色等之法，這個色等的實法，必定是有的。

答曰：說十二處，是佛的密意趣。蓋佛的說法，必定投機，故說法的時候，有顯了直說的，有密意不直說的。說十二處，即是密意而說的。所謂「密意趣」者：即是內界的六識，由於各自的種子現行之時，在那個識上，變起色等之相。色等雖似在心外而起，因是識的所變，故沒有離識。因此依著那個能生的種子，及所變的相分，乃說內六處和外六處。把這個法說了之後，若是投於所對之機，他們即可得



到利益。所謂「利益」，即是能悟入生空無我的意思。

蓋因六識與內六根、外六境和合的時候，隨那個根境而生起，即可見色乃至知法。若了知沒有見者乃至知者的常一主宰之我，則我的執情悉皆除遣。若是「二乘」根性的人聞到此法，即能悟入「生無我」的正理，證得二乘之果，這是以密意說十二處的勝利益。所以說色等十二處，並不是說在心外有實色等。

又因不知心外的實色等法是沒有的，復為說唯識之教。受過唯識教的人，即能悟入諸法無我的道理。為什麼呢？因一切諸法，都是唯識所變現，似色等諸法而生起。若了知沒有實的體用，則實法的執情悉皆除遣。「菩薩」根性的人聞到此法之後，即可悟入「法無我」的道理，佛果也因之圓成。這個是說心外的諸法空無所有，即是唯識教的勝利益。十二處教，雖是密意而說；此唯識教，是顯了直說的。

#### 四、唯識成空難

難云：若是因為不了知法空故，乃說唯識，則識也應當沒有。

答曰：誰說法空即是一切諸法都無所有，連識也是空無？須知現在所說的「法空無我」，乃是為一班凡愚之人而說的，要他了達執著固定的諸法，都是無有。這是遣除心外定實的偏計所執，並不是說根本、後得二智的境，及心內的事、理、依他、圓成等法空無，名為「法無我」。故說唯識教，也無憂其為偏墮於空的。



### 五、色相非心難

難云：若是色等也以識為體，則色相應當沒有形礙。然而有形之物，何以成為唯識呢？

答曰：其色相者，是從無始以來妄執有形。且因熏習故，虛妄分別的熏習勢力，復似色相生起，故色法不是心外的實境。

### 六、現量為宗難

難云：色等外境，因是現量故，可以分明證知。現量所知道的，是真實不謬的境界。若是沒有外境，則為什麼緣現量色等的時候，而有覺知呢？

答曰：現量雖是不謬，但五識證知現量的時候，只是心內的相分，沒有執為心外的實境。執為實色的，是後意識的妄分別，而不是現量。故覺知色等生起，心外實境，是沒有理由的。例如夢中所緣的現色現聲等，雖是生起覺知，而不是實境。

### 七、夢覺相違難

難云：夢中的境界，雖可來例覺時的境界，但夢境覺後，那個妄境可以知道。覺時的境界，若不是實境，則也應當知道那個是不實的境界。然而，覺時的境界，不能知道它是虛妄，那裏能夠與夢境相例呢？

答曰：夢境若是沒有覺醒，自己並不知道它是妄的。知道是妄，是在覺後而知



道的。現在覺時的境界，也是這樣。若是到了豁然大覺的時候，也可以知道它是妄境。凡愚不知道這是心內之境，執著以為實法，是因為尚在生死長夜之中，是因真覺菩提的知見，還沒有開的緣故。

#### 八、外取他心難

難云：外界的色等，雖是沒有實體，為識所變現。但他人的心識，在自心之外是有體的。若說不緣心外的實境，則他心自己不應當緣。然而，他心智即是緣他心之智，既是緣他人之心，即是緣心外的實境，不能說是唯識。

答曰：他心智雖是緣他人的心識，這個不是親緣。只是在自心中緣那所現起的心心之影像，尚不出於自心的範圍之內，這個仍不失為緣心內之境。

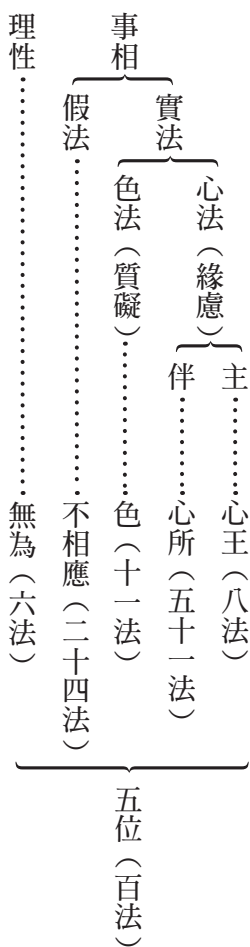
#### 九、異境非唯難

難云：雖不是親緣外境，但在自心之外，若有他心的異境，一定不是唯識。

答曰：所謂唯識者，不是單獨一個人的心識，十方世界無數的凡夫、無量的聖者，都在其內。雖然有無數量的凡夫聖人，但人人都是識唯的，離心之外，一法也不能存在。甲者所緣一切諸法都是不離識心，乙者所緣也是一切諸法不離識心。

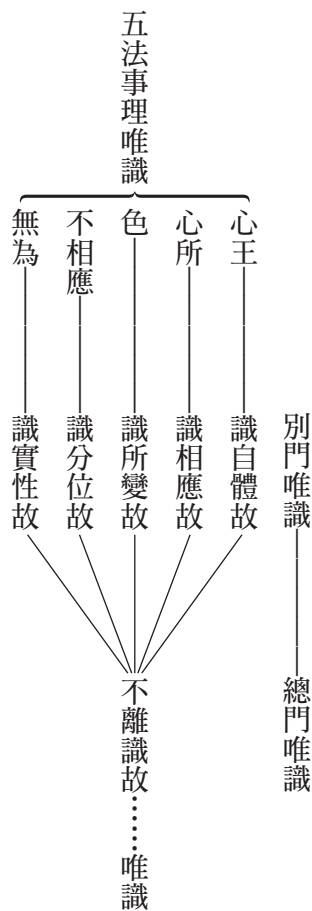
復次，唯識是因凡愚的迷情，執著外境的諸法真實存在，為簡遮所執的實我

實法，乃說諸法不離識心。一切諸法雖是很多，若把它分別起來，不出於五種：即是心王、心所、色、不相應、無為。前四種是顯示諸法的「事相」；第五的無為，是諸法的「理性本體」。事相中的前三，是種子所生的「實法」；第四的不相應，是依著實法的區分或位置而立名的「假法」。實法之中，前二是緣慮作用的「心法」，第三是質礙作用的「色法」。心法之中，第一的心王是「主體」，第二的心所是「屬伴」。這個五種，叫做五位。如左表：



以上雖是五位之法，但皆不離識心，故是「唯識」。這樣以不離識之義，談唯識故，所以「總稱」為唯識。何故說為不離識呢？因心王是識的自體、心所是識的相應、色是識的所變、不相應是識的分位、無為是識的實性，這五位又因各各別談唯識，故又叫做「別門」的唯識。如左表：





若這樣的辨明，雖有他心的異境，因為人人各自唯識，故不與唯識的宗旨相違。又心內之法，雖是千差萬別也不違唯識的教理。唯識，只是把心外的實我實法遮掉而已。

以上，略把九難義的大旨說了一說。至於詳細的意思，參看《唯識論疏》及《唯識二十論疏》可以知道。

## 叁 通釋妨難

上來把「唯識無境」的宗旨，已經成立。但關於此點，尚有種種的妨難，這個即是「違理難」和「違教難」的二種。因此之故，下面七頌，乃把這個通釋，即是把略標的『由假說我法，有種種相轉』的二句辨明。就中初通「違理難」，後釋「違教難」。

### 甲 釋違理難

此中先有種種的分別，即是通釋心心所的生起之緣由，後再解說諸有情的生死相續之緣由。

#### 心法生起緣由

心心所的生起，是託那個所緣而生的？若只有內心沒有外境，則什麼為那個所緣之境？如此則內界的諸分別心還生起嗎？因這樣的作難故，乃以頌文把這個通釋，而顯示心法生起的緣由。

『由一切種識，如是如是變，以展轉力故，彼彼分別生。』這個偈的前三句是明能生的緣由，第四句是明所生的分別心。前三句中，初二句是明因種子故，始生分別；後一句是明依於因緣現行故，始生分別。前者是親因緣，後者是增上緣。





凡諸法生起的時候，其緣共有四種，現在略把它說之如下：

(一)因緣：關於有為法的生起，有最親密的關係者是真原因（就是所謂親因緣，能夠親辦其自果）。這個雖是叫做「緣」，但對於果上不是助緣，此「因」即是「緣」（註1）。這個有二類：即是種子和現行。(1)種子，即是在第八識中伏著，由此生起色、心、三性等各自的現行，及引導自類的種子。這個即是種子生現行，種子生種子的因果之時，能生是「種子」。(2)現行，即是七轉識的三性等各自之現行，此現行能熏生種子。現行熏種子的因果之時，能熏的是「現行」。

現行熏種子，種子生現行的意義，前文「異熟能變」之三相門，已經說過。

(註1) 一般所謂因緣，因是對果的親因，緣是同於助緣，諸法是這親因助緣相待而得的結果。在此「因」與「緣」二字，意味親因，不是關於助緣。——《成

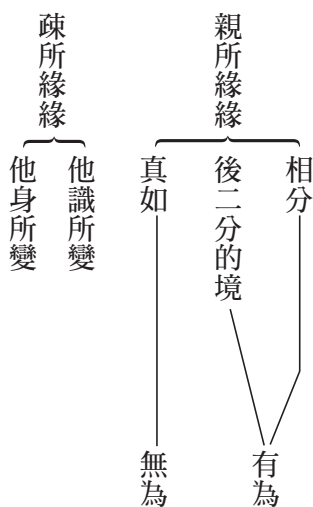
唯識論講記》

(二)等無間緣：是開導後時的自類心心所之緣，即是為後心續起之緣。若是前心消滅之後，苟不留後心之位置，則後心不能生起，故前心須為後起心之緣。那個前面的心心所，和後起的心心所，體用齊等，沒有間隔，故叫做「等無間」也。





(三)所緣緣：是心心所的所慮所託，即對境的時候，為心所現起之緣（註2）。凡心生時，必起緣慮的作用；仗託被緣之境，心始得生起。若沒有所緣之境，則心一定不能發生，因所緣之境，為心法生起的緣，故叫做「所緣緣」。這個有親所緣緣和疎所緣緣的二種：親所慮所託者，叫做「親所緣緣」（註3）；疎所仗的本質，引起親所慮託者，叫做「疎所緣緣」（註4）。種類的分判如左表：



（註2）所緣緣者：上「所緣」兩字，是客觀的所緣境，下「緣」一字，是主觀生起的條件。意謂心心所法的生起必有它的所緣境，這所緣境能為心心所生起之緣，所以叫「所緣緣」。——《成唯識論講話》



(註3) 親所緣緣：就是見分所緣的相分，自證分所緣的見分與證自證分，證自證分所緣的自證分，根本智所緣的真如。——《成唯識論講記》

(註4) 疎所緣緣：就是所緣的對象，假若與能緣的識體，雖彼此間相互隔離，但可仗為本質能起內所託慮的相分，應知彼是疎所緣緣。在自身中，一識所變，為他識的本質，固然是有。就是自他相望，他人心識的所變，為自己本質的亦有。——《成唯識論講記》

(四) 增上緣：即是關於諸法的生起，有生起的助力，或沒有障礙的有體法。如前面所說的三緣，雖也可以叫做增上緣，但因是各別而立故。除掉前三緣生起的果法之外，其餘的有為無為諸法，若予以生起法助力，或是不障礙它生起時，都是「增上緣」。只是不障，雖不能為生起之緣，但是若有障礙的時候，一定不能生起。所以不障，也可以說是那個生起的疎緣。

以上四緣中，等無間、所緣緣的二緣，只限於心法。因緣、增上緣的二緣，色心諸法都可以生起。所以色法——依著因緣、增上二緣生起；心法——具藉四緣生起。心法四緣中的所緣緣，親所緣緣雖然必有，但疎所緣緣，是有無不定（註5）。

又若把這個四緣分做「親因」和「助緣」：則因緣是親因，其餘的三緣，是增上的助緣。更明十因與四緣相攝，及五果對於四緣十因的所得，如《成唯識論》

## 卷八，以下所說。

（註5）親所緣緣，在一切能緣的心中，必然是皆有的。疎所緣緣，它在能緣心裏或有或無，是不一定的。例如第八心品，在一切因果位中，或有或無，是不一定的。在色界有浮塵及器界可託為本質，是即容有疎所緣緣；若無色界就沒有根身及器界可託為本質，是即不容有疎所緣緣。如此，顯示「因」中的有無不定。到了最高的佛果位，緣自境及緣真如並過去一切無體法時，是即沒有疎所緣緣；若緣他身佛土，就是變影而緣，當知即有疎所緣緣。如是，顯示「果」中的有無不定。——《成唯識論講記》

『一切種識』者：即是第八識。以此識中所伏的種子，能發生一切諸法各自現行的作用，故名「一切種識」。此種子是第八識體的作用，以用從體，故這樣稱。

『如是如是變』者：「變」即轉變，是說發生能從未熟的位轉變到已熟的位。那個轉變的種子眾多不一，故重說「如是如是」。這個即是分別心生的親因。

『展轉力』者：即是現行諸法彼此互相展轉之義，甲助乙，乙資甲，互相扶助而成勢力（展轉之義：有次第展轉與互相展轉二種，現在是互相展轉），這個乃是分別心生的助緣。假使內面雖有親因的種子，若外面沒有助緣，分別的心法不能生起，助這個心法的，即是現行的展轉力。這樣對於分別心的果，把「種子」





作為親因，「現行」作為助緣泛說之。

(一)若以四緣細辨的時候，則「種子生現行」的心心所，是因緣、所緣緣、增上緣的三緣。即：(1)各各於生自果的名言種子點，作為「因緣」。(2)第八識及第六識託緣之點，是為「所緣緣」。(3)又於不是自果的他心心所生起的時候，予有助力（如根種於識種，作意有助於識的生起等），或沒有障礙（如甲識種子望於乙識現行等），這即是「增上緣」。上來是就「種生現為緣」能生分別說的。

(二)現在是就「現望現為緣」能生分別說的。那個「現行」的心心所，展轉相望，成為所緣緣、等無間緣、及增上緣的三緣。即：(1)自他身相望時候，成為所緣緣、增上緣的二緣。(2)一身中自他識相望的時候，也成為所緣緣、增上緣的二緣（成增上緣雖是一定，成所緣緣並不一定）。(3)自識前後相望，成為所緣緣、增上緣的二緣（所緣緣限於第六識）。(4)望於自識的後心，是等無間緣。

這樣，以種子和現行為能生起心心所的緣由，故因緣和合的時候，種種的分別由此生起，故說為『彼彼分別生』。「彼彼」是顯示種類很多的意思。「分別」乃是有漏心的異名，是總稱現行的八識及其相應的心所的。

現在關於有漏心法生起的緣由，既已明瞭。那麼無漏心的生起，也和有漏相

同，是由種子的因和現行的緣而生的。既以內心的種子和現行為緣，故心外雖沒有實境，而心心所的生起，不是不可能的。

### 有情相續緣由

有情於三界中，生死相續流轉不息，是由於善惡的諸業所感。造業是由於貪瞋等煩惱，起煩惱是由於外界的順情、違情的實境。緣心外的實境，起貪瞋等煩惱，造種種的業，由此成為生死相續。若是只有唯識，沒有心外的實境，則緣何境起惑造業，而得生死相續呢？這是唯識違理二難中的第二難。頌文釋此疑難，並明有情相續的緣由說：

『由諸業習氣，二取習氣俱；前異熟既盡，復生餘異熟。』前二句是明相續的緣由，後二句是明相續的形相。

『由諸業習氣，二取習氣俱』，解釋這二句的意義，論中有四說：

(一)約福等三業的種子，和相見等所熏的種子而說。把福、非福、不動三業，即有漏的善業、不善業的種子，叫做「諸業習氣」。把相見分等所熏的諸法，叫做「二取習氣」。前者是業種子，因感有情生死的異熟果增勝，乃成為增上緣。後者是名言種子，是生異熟果的親因緣。業種子、名言種子，參看前文「明唯識相」中所說。由於諸業習氣的緣，和二取習氣的因，同時而有，互相扶助，故異熟的果報，始得生起。





(二)約《攝論》所說的有支、名言、我執的三熏習而說。招三有異熟的業種子，即將成業種子的是有支習氣，這個叫做「諸業習氣」。為諸法親因緣的名言習氣；以及執我我所而使自他差別，由此被熏成的我執習氣，這個叫做「二取習氣」。

(三)約十二有支的惑、業、苦而說（註6）。

(四)約分段、變易的二種生死而說。能感二種生死之因，是有漏、無漏的二業的種子，這個叫做「諸業習氣」。感生死的緣，是煩惱、所知的二障種子，這個叫做「二取習氣」。招分段生死，是以諸有漏的善惡業為因，煩惱障為緣。招變易生死，是以諸無漏的有分別業為因，所知障為緣。

（註6）生死相續由惑業苦：發業潤生煩惱名「惑」、能感後有諸業名「業」、業所

引生眾苦名「苦」，惑業苦種皆名「習氣」。——《成唯識論》

雖是這樣解釋，但現在且約十二有支的惑業苦，把這個意思來說明。十二有支，即是：無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死。這個亦叫做十二緣起，即是有情生死流轉的緣起。

(一)無明支：是與第六意識相應，能造善惡業的愚癡無明（註7）。此有二種：一異熟愚、二真實義愚。「異熟愚」是說：迷於眼前異熟的粗果，不了苦相



之人。「真實義愚」是說：執著人天的果報，謂為真樂，不能了解有漏皆苦的諦理實義之人。由異熟愚故，發非福業。由真實義愚故，生福業、不動業。正發業時，是分別而起；若俱時生起，是資助發業的（註8）。

（註7）無明：是指第六識相應的「癡」煩惱。——《唯識讀本》

（註8）正發業，是分別起的煩惱障；助發業，通於俱生起的煩惱障。分別起的行相增勝，所以能正發業；俱生起的行相不然，所以是助發業。——《成唯識

論講記》

（二）行支：由前面的無明支所發的福、非福、不動三業，以第六識的相應「思」為體（註9）。非福業即不善業，福業是散善，不動業是定善，俱是有漏業。非福業感惡趣報，福業感欲界的善趣報，不動業感上二界的果報。業有順現、順次、順後三種（註10）。順次、順後的業中，又有總報、別報及總別報業。現在只取順次、順後的總報業和總別報業。在行支中，順現業及當來的別報業是不取的。

（註9）第六相應的「思」與善、惡的心心所相應造作三業時，把各自的種子熏習在本識中，如此善惡業所熏的種子名「業種子」，資助異熟的「名言種子」，感次生的新果報體。因此，業種子雖通於思心所同時相應心品的種



子，但思種實為其主體，因而以此為業體。——《成唯識論講記》

(註10) 順現法受業者，若業此生造作增長，即於此生受異熟果。順次生受業者，若業此生造作增長，於次後生受異熟果。順後次受業者，若業此生造作增長，於第三生或第四生以後，如次受異熟果。——《阿毘達磨大毘婆沙論》

(三)識支：是未來三界的總報果體，為生真異熟第八識的種子。

(四)名色支：除了未來的第八識、六根、觸、受以外，可生其餘的異熟無記的五蘊之種子。

(五)六處支：為能生未來異熟無記的眼、耳、鼻、舌、身、意六根處之種子。

(六)觸支：為生未來異熟無記的觸心所之種子。

(七)受支：為生未來異熟無記的受心所之種子

以上「識」等五支——是能生異熟果報的名言種子，因這些種子力量薄弱，必須藉「行」支的資助。其「行」支的種子——即是業種子。

(八)愛支：是與第六識相應俱生的下品貪愛。

(九)取支：是與第六識相應俱生的上品貪，及一切煩惱。

以上愛取二支，名為「潤生惑」。前面所說的，能資助的「行」支及所資助的「識」支等六支的種子，雖是招感當果之法，但不蒙其他的潤澤之緣的





時候，則不能感果。譬如米穀等種子（名言種——識等五種），雖在地中（業種——無明、行），若不受雨露等的濕潤（潤緣——愛、取、有），則不能生芽（感果——生、老死），必須受它的潤澤之後始能發芽。

六支的種子也是如此，要蒙到潤緣之後，方能生現果。這個潤緣，即是愛取二支。是在命終的時候，自己所起的下品貪愛，貪愛自體與境界，由此愛水將六支的種子溉潤，此位即叫做「愛」支。這樣貪愛相續不絕，終至生起上品貪等諸煩惱，數數地浸潤六支的種子，此位即叫做「取」支。那個潤位的二支，數數浸潤，也正如米穀等種子的發芽，必須要勤加灌溉一樣（註11）。

（註11）潤生的功用，雖諸惑都有，但臨終的貪愛，好像水一樣，其勢力特強，所以把這別立為「潤位」。如是二支，數數顯示它的作用，分為在初位叫做「愛」，在後位叫做「取」。——《成唯識論講記》

（十）有支：即是行等的六支種子（行支的業種及識等五支的名言種），受過愛取的潤緣之位。這個潤緣受過之後，感招當果的力量即可滿足決定，此果即叫做「有」果。由此義故，名為「有」支，其體即是行等六支的種子。

（十一）生支：即前面的有支，在母胎中託生初剎那，確實成為生命果報，說名為

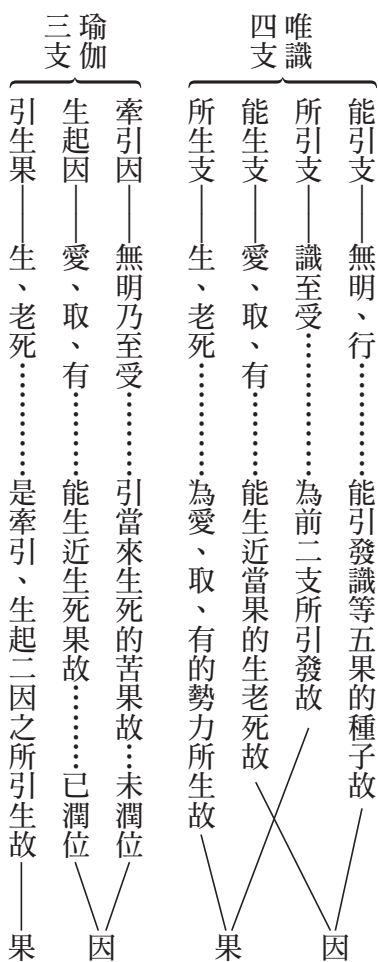


生。在這個果報的五蘊還未衰老之前，總名為「生」支。

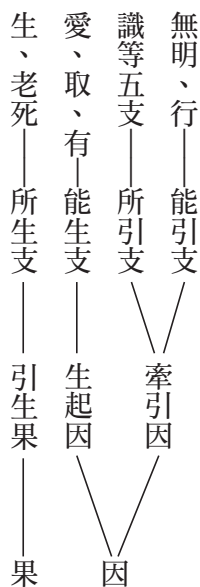
(五)老死支：由苦果的衰變以後，至死滅位為止，總名「老死」支。

以上生、老死二支，是前面識等五支的現行。這個二支的名言種子，即是識等五支。故識等五支和此二支，只有「種子」和「現行」的分別。然而在種子位，差別相難知，故於當果的位中開為五支。在現行位中差別相易了，故合為二支。

這個十二支，在《成唯識論》中，合為能引、所引、能生、所生的四支。在《瑜伽論》中，為牽引因、生起因及引生果的三支。現在列表如左：



二論因果的配當各有不同；蓋《唯識》約異熟、非異熟的因果而說的；《瑜伽》約正熟、非正熟的因果而說，故合之則如左表：



要之這個十二支中，前十支是因，後二支是果。這十因二果，必定不是同世，而是異世的。若約過現門說：則十因是過去世，二果是現在世。若約現未門說：則十因是現在世，二果是未來世。這個叫做「二世一重因果」，與小乘所說的十二緣起頗異其趣。

小乘所說的是「三世兩重因果」。所謂「三世兩重」者：即是無明、行二支是「過去」的因；識等五支是「現在」的果，這是一重因果。愛取有三支是「現在」的因；生、老死二支是「未來」的果，這又是一重因果。

而且，初重的無明（惑）、行（業）的過去二支，與第二重的愛取（惑）、有（業）的現在三支，同是惑、業，為「能感之因」。初重的識等現在五支，與第二





重的生、老死未來二支，同是「所感的苦果」，這樣乃成為三世兩重因果。因能遮去斷常二見，故生死輪迴於是乎無有窮盡。

問：如小乘所說，建立三世兩重因果，則過去之前又有過去，不能窮其始；未來之後又有未來，不能盡其終。這樣類推，乃能將輪轉無窮的道理顯現。為什麼呢？因現在的因，前是有果故；那麼在過去的因，前也應當有果，好酬過去之因。現在的果，後是有因故；那麼在未來的果，後也應當有因，以引未來的果。若如大乘所說的二世一重，不是不能顯現這樣的道理嗎？

答：大乘所說的二世一重因果，因能離斷常二見，故足以顯示生死輪轉無窮的正理。何以故？是因說十支為因故，有情自然不起常我的執著，因是過去的因所生故。又說二支為果，故有情不以為斷滅，必定要招未來果故。既有因，則因必招果；既有果，則果必是因所感。

假使因果感赴的道理是必然的，則就過現相望的十因二果推溯，知道過去際是無始的；就現未相望的十因二果觀之，知道未來際是無終的。如彼所立的三世兩重因果，豈能免於重複？若因前際迷故，乃說過去的二因，尚更有迷於前前際者，豈不是要說再過去的因嗎？又因迷於後際故，乃說未來的兩果，尚有迷於後後際者，豈不是要說再未來之果嗎？這樣前前後後的重複，若說以前後際的類推

使它知道，則以二世一重的過現門、現未門類推，也足以知道。由此我們知道：二世一重的因果，其理極成！

以上所明的十二有支，若把它總攝起來，不出於惑、業、苦的三種。「惑」是發業潤生的煩惱，即是無明、愛、取三支。「業」是由煩惱發生，即是招感未來有漏善惡的諸業，這個乃是行支，及有支的一半（為行支所潤的一半）。「苦」是業所感招的三界果報，這個乃是識、名色、六處、觸、受、生、老死的七支，和有支的一半（識等五支所潤的一半，註12）。

（註12）行支的業種，及識等五支的名言種，受愛取的潤緣位，以此為「有」。受愛取的潤緣，招感當果的功能決定，是近有果之意，所以其體是行等六支的種子。為什麼受愛取潤後，就轉名為「有」？因為識等六種，在未被滋潤時，尚能各住自分，是沒有能生當果功用的，一旦被滋潤後，那就有能生當果的功用，所以得「有」支名。就是得有當來之果，所以名為「有」支。但此「有」支，唯是屬於種子，是不通現行的。——《成唯識論講記》

三種之中，業的種子，頌文叫做『諸業習氣』。惑和苦的種子，叫做『二取習氣』——惑是能取，苦是所取故。這三法的習氣是親因、助緣，能感生死的果報。即苦的習氣，是果報的名言種子，是「親因緣」。雖然是親因緣，但因為它的力量





薄弱，故若不借用他的力量資助，則自己不能生起。資助苦果生起的，即是惑、業二法的習氣。因此起惑、業熏習種子，這個惑、業的習氣資助苦果，使它生起乃是「增上緣」。因為惑、業、苦的三習氣是同時的，而且互相資助招感生死的果報，故說『由諸業習氣，二取習氣俱』。

『前異熟既盡，復生餘異熟』者：雖然惑、業、苦的三習氣相助，而能感生異熟的果報。但業習氣的勢力，是有限的。「名言種子」是生自果的種子，故只是能生自果。但「業種子」是助他為增上緣，故一度助他感果的時候，那個勢力也遂即窮盡。能感的業力既是有限制，故所感的異熟果也是有盡的。能感的業力雖是有盡，但因其他的業種又成熟故，由那個業力，復生其餘的異熟果。『餘異熟』是指後面的異熟果。這樣前果既盡，後果復生，生生不已，展轉相續，因此生死的流轉，沒有窮極。

如上面所解說的，有情的生死相續，都以內心的種子為緣由，唯識雖沒有心外的實境，但也不是絲毫不可有的（註13）。

（註13）由於惑、業、苦三，即是十二有支，所以能令有情生死相續不斷。如由惑造業受苦，苦復起惑造業，像這樣的不是很明顯地顯示了生死流轉，還要假藉什麼外緣而後生死才得相續？不由外緣，照樣得以生死相續。——《成唯識論講記》

## 乙 釋違教難

此中先釋，若沒有「境」則教說的三種自性，不能成立難。次釋，若沒有「識」則教說的三種無性，不能成立難。

### 三種自性

在《解深密》等經中，有說偏計所執、依他起、圓成實的三性。然而，若只有內識沒有外境的時候，但依他的一性就好，何故要說三性呢？因有此難故，頌文乃把這個解說如下：

『由彼彼偏計，偏計種種物；此偏計所執，自性無所有。依他起自性，分別緣所生；圓成實於彼，常遠離前性。故此與依他，非異非不異，如無常等性；非不見此彼。』這個三頌之中，初二頌正辨三性，次三句明三性的不一不異，後一句明依他、圓成證到的前後之境。

『由彼彼偏計，偏計種種物；此偏計所執，自性無所有。』這一偈是明偏計所執性。此偈的解說，難陀分為能偏計與所偏計二門。護法、安慧分為能偏計、所偏計及偏計所執的三門。難陀謂第一句是明能偏計，其餘的三句是明所偏計。所偏計的種種物，即是實我實法，在所偏計之外，沒有別立偏計所執一門。護法、安慧則以第一句是明能偏計，第二句是顯示所偏計之境，後二句正說偏計所執的



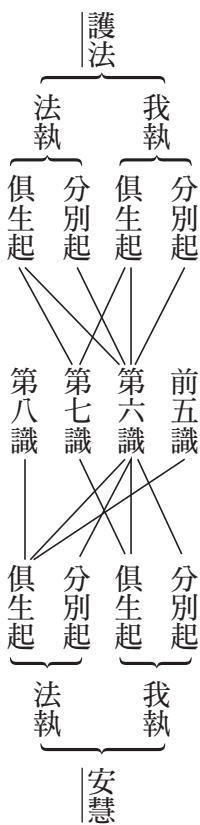


實我實法都無體性。這是護法、安慧在能所偏計之外，另立偏計所執的緣由。

『由彼彼偏計』是明能偏計的虛妄分別。『偏計』即是周徧計度的意思，因為徧緣一切的境界，而又計較推度是我是法故。這個徧計心的品類，眾多不一，故云『彼彼』。

實際上說起來：周徧計度只限於第六識，第七識只有計度的意義，而沒有周徧的意義；然因是徧計的種類故，也可以說是徧計。關於能徧計的妄執心的識體：(1)安慧通於八識，因為八識的三性（善、惡、無記），都是有執故。(2)護法、難陀通於六七二識的一分，因在《攝大乘論》中有說：『當知意識是能徧計，有分別故。』蓋因有計度分別故，乃成為能徧計。如前五識及第八識，因為沒有計度執著，故不是能徧計。

關於護法、安慧的立破，如《成唯識論》卷八中詳說。現在乃於護法、安慧的所立上，把那個二執的俱生、分別，顯示如左表：





二執相應唯六七，五八無執護法宗；  
法五六八我六七，諸識有執安慧宗。

因為能偏計心與偏計所執的實我實法同時而起，故能偏計心由此乃成為執著。

『偏計種種物』是顯示所偏計的境界。『偏計』二字為能偏計的行相。即前句的偏計為心體，此句的偏計乃是那個心體上的行相。『種種物』正是所被偏計的境界。難陀以此為實我實法的無體法，故此所偏計，即是偏計所執法（註14）。護法、安慧把這個作為依他的有體法，把蘊界處等的依他起法執著不捨，而成為種種的我執及法執（註15、註16）。圓成真如，雖相傳也說是所偏計法，但不是親所偏計（註17）。

『此偏計所執，自性無所有』者：上面所顯的，是難陀所計的實我實法之種種物，及護法、安慧於種種的依他起上所起之我法二執，此二句是正明偏計所執性。於中，安慧說：似能取所取而現的見相二分，也攝於偏計所執之中。護法只謂：於見相二分上起我法時，所起的妄情，即是實我實法之相，這個稱為當情現，或是中間存境。譬如看木椿，誤以為人。木椿比如「所偏計」，看的人比如「能偏計」，那時現於眼前的人影比如「偏計所執」。因為這個偏計所執自性都無所有，故說為『自性無所有』。





(註14)

難陀認為：所徧計的種種物，就是所妄執的五蘊、十二處、十八界等一切諸法的義理，若我若法的自體性及差別義。所謂自性，總執我法的實有自性；所謂差別，別執我法為有、為無、常、無常等。此所計法既然自性是非有的，為什麼說名為物及種種？物之所以名為物，是隨能徧計心而說的，而能徧計心品類眾多，所以說為種種。或曰徧計所執性為物為種種，雖說其體是沒有的，但當虛妄分別心妄執這無體物時，當情亦有種種相現的。如此所妄執的心外實我實法的自性差別，推究其體性來，猶如龜毛一樣，是無體的非有法，所以此所徧計總名「徧計所執自性」。如是徧計所執自性，絕對都是無所有的。——《成唯識論講記》

(註15)

安慧認為：三界一切有情所有的心及心所，由無始來為虛妄之所熏習，雖說各各自體是一自證分，然而卻似有依他的見相二分而生，此之所謂見相分，就是諸經論中所說的能所取，即以見分為能取，以相分為所取。如是見相二分，在情執方面，雖則似乎是有，但在道理上，實在是無的。此之情有理無的能所取相，中邊等論說為「徧計所執」。能依的見相二分，雖則是徧計執無，但二所依的識等體事，實是假託眾緣和合而生的，所以此自體性並非是無的，其性非無的自證分，名「依他起」，因為是從虛妄分



別種子緣所生的。——《成唯識論講記》

〔註16〕護法認為：不論有漏無漏，不論是染是淨，不論世或出世，所有一切心及心所，所依體也好，相見分也好，只要是由熏習力之所變現的見相二分，只要是從因緣和合而生的，都是屬於「依他起」。假使運用徧計心，依斯緣生的見相二分，妄於其上執著決定是真實的，或者執為是有是無，或者執為是一是異，或者執為有無一異俱，有無一異不俱等，如是像此見相二分，方得名為「徧計所執」。——《成唯識論講記》

〔註17〕當知依他起是虛妄法，自可為徧計心等的親緣相分，但圓成實是真相實性，為根本智所緣境，非是彼徧計心妄執所緣境，兩者的關係是很疏遠的，亦是極不相似的，怎麼可說為徧計心所緣境？不過依展轉說亦得名為「所徧計」。要知依他與圓成，是非異非不異的，到了離依他起的虛妄法，證得圓成實的真如，是則依他實性即圓成實，約這展轉的意義，亦得說為「所徧計」。——《成唯識論講記》

『依他起自性，分別緣所生』者：乃是次明依他起性。色心諸法，都是依託其他的眾緣而生起的，故名為『依他起』。眾緣，即是四緣。心法，通依四緣生起。色法，乃依因緣、增上二緣生起。因此，把由緣所生的八識心王、心所及見相



分，都說為依他起性（約護法意說）。不相應法，雖沒有別體，但因有它們的作  
用，而且是於緣生的色心上分位假立的，故亦攝於依他起中。

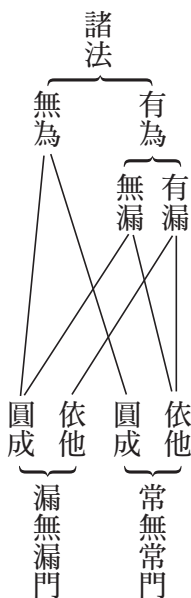
『分別』即是虛妄分別，名為有漏雜染法。無漏清淨的有為法，雖也是依他  
起性，但因有為後面圓成實性所攝的意義，所謂「淨分依他亦圓成故」，所以現在  
略而不論，只說染分的依他起性。或謂『分別』即是緣慮的異名，總而言之，不  
外乎染淨漏無漏的諸心心所。又如色法等，雖不是心心所，但也不離心心所，故  
也是分別中所攝，所以漏無漏的心色諸法，都是分別。

廣而言之，一切染淨諸法，皆可以說是『依他起法』。而且，這個『分別』二  
字，若屬於上一句，則是所生之法；若屬於下一句，則是能生之緣。『緣所生』即  
是眾緣所生起之略。現在略釋依他起已竟。

『圓成實於彼，常遠離前性』：是明圓成實性。『圓成實』即是真如——因真  
如具足圓滿、成就、真實的意義，故名為圓成實。「圓滿」是顯體的周徧之義，乃  
簡別諸法的自相而言——自相唯局限於其法體，但真如是周徧一切諸法而無所不在  
的。「成就」即是無論於何時何地，無不成就具足，其體常住，即簡別共相無常苦  
等——因為諸法的共相，是無常演化不是常住的，但真如是常住沒有生滅變化的。  
「真實」即是諸法的真實體性，顯那個體性並不是虛妄，簡別小乘所談的虛空，

及外道所計之我——因為他們所計的都是虛妄，而不是諸法的實性，真如的本體，不是虛妄而是真實。

蓋真如具圓滿、成就、真實的三義，故叫做『圓成實』。這個解釋，是就「常無常門」的圓成而說的。凡圓成實，都有「常無常門」及「漏無漏門」二種。即以常住和無常，分為依他圓成二性，而名為「常無常門」；以有漏和無漏，分為依圓二性，而名為「漏無漏門」。今列如左表，圓成雖有二門，但現在所說的圓成，是「常無常門」的圓成——真如。



『於彼常遠離前性』者：『於』是「依」的意思。『彼』是指次前的依他起性。『常』是恆久的意思。『遠離』是無的意思。『前』是指最初的徧計所執。因為這個圓成實性，依於依他起性中，於一切時，離掉所執故。

所謂『於彼』者：即是顯圓成和依他的不即不離之義。因依彼故，不是隔離





為二；因彼此不同故，又不是合而為一。這個與《辨中邊論》的『此（依他）中唯有空（圓成），於彼（圓成）亦有此（依他）』。其意可說完全是相同的。

『常遠離前』一語，是顯示依他不是空無所有，及恆離所執的即是圓成實。而更說『性』之一字者，乃顯惟空所執不能成為圓成實，由二空所顯的始是圓成實——即以觀智將偏計的妄執遮遣時，所證到的真理這個叫做圓成實，亦叫做二空真如（註18）。

然雖說為二空真如，但真如的本體並不是空的，只是從能顯方面而說所顯的理是空的，以觀智除妄執而顯真如的道理，猶如以清風（觀智）拂迷雲（二執），然後月體（依他）的光輝（圓成）始能明亮（註19）。

以上所明的三性，約而言之：依因緣而顯現的諸法，名為「依他起性」。諸法的實體，名為「圓成實性」。把諸法誤認為實我實法者，是「偏計執性」。因此乃知道：依他、圓成是由悟心觀察的，乃是正當；而偏計是由迷心觀察的，所以是誤謬。

（註18）二空本身並非圓成實，要由二空的觀智遮遣偏計的妄執時，證得那所證見的、所顯示的真如法性，方得說為圓成實。所以，常遠離前性的「性」字，是指二空真如。——《成唯識論講記》



（註19）如果直說真如之體是「空」，那是大乘空宗的說法，與唯識所說大大不同。

唯識所說的真如是「離有離無」性的。真如無徧計所以「離有」；本身就是法性所以「離無」。如說二空就是圓成實，那才可說真如「離有」，不得說真如「離無」，因為空相還存在。——《成唯識論講記》

『故此與依他，非異非不異，如無常等性』者：是明三性的不一不異。『故』是指前面的「圓成實於彼」一句；『此』是指圓成實性。這個圓成與依他，即是實體與現象。因為象即是體的象，體即是象的體，故沒有別異，此即名為「非異」。然雖不是別異，但因體象有別，而有為、無為又是不同，故名為「非不異」。此不一不異的道理，如前文——序說「事理不即不離」之下所說，茲不復贅。

『如無常等性』是顯示不一不異的譬喻。依他、圓成的不一不異，猶如色等諸法與無常無我等共相的不一不異。因無常等即是色等之無常，故沒有別異；雖然沒有別異，恆因色等是自相，而無常等是共相，故不能全是同一的。以這個道理，即可將依圓的不一不異之理顯現，故說『如無常等性』。

此頌文雖是正明依他的、圓成的不一不異，但不是單明依圓的不一不異；若三性相望時，亦可成為不一不異。蓋三性不是全然隔離的三種物體，在一一諸法上，皆可以說是有三性。現在且舉一法以說明之：譬如一種青色，若依著種子的





因緣及其他的增上緣生起時，即是如幻假有的依他起性。若下一個誤謬的觀察，執為固定的實在青色，因妄執之情故，固定的實在青色於是顯現，這即是徧計所執。若在青色的顯象上，常使遠離固定實在等妄執之相，而顯其所依的實性，這個實性即是圓成實性。

雖然在一法上的三性沒有別體，故不是「定異」。但徧計是在妄執的方面而說，依他是在因緣所生起的方面而說，圓成是名真實的本體，故亦不是「定一」。所以《論》中說：『應說俱非（非一非異），無別體故（非異）。妄執（徧計）、緣起（依他）、真義（圓成），別故（非一）。』

『非不見此彼』是明依他圓成所證的位子之前後。此句甚巧，一『見』字可以使通二處，乃有「非不見此而見彼」之意。『見』字是指證見的意義，約無漏的覺悟智親自證到而說。至於依他圓成所證之前後，是先證圓成實，然後再了達如幻的依他。若圓成的真理沒有證，則不能如實了達如幻的依他。為什麼呢？因為證圓成實是「根本智」，了依他起是「後得智」故。

「後得智」的意義即如字面所顯，是在「根本智」之後而得到的智。在凡夫位雖也緣依他起，但因第七識的我法執恆行不息，而將依他的如幻覆障，故不能如實的了達依他。若二空的觀智生起，而將能障的妄執除掉時，依他如幻的道理





方得顯現。除妄執的觀智，即是證圓成實的「根本無分別智」，故無分別智先證圓成實，然後「後得智」方能了達如幻的依他。所以《厚嚴經》中說：『非不見真如，而能了諸行；皆如幻事等，雖有而非真。』

上來的三頌之意義，要而言之：是說偏依圓的三性沒有別體，不可分離之法。依他起是識相、圓成實是識性、遍計所執是於識上所起的增減妄執之相。故教中雖說三性，若皆不離識，則於唯識的道理不相違背。

### 三種無性

三種無性者：即是相無自性、生無自性、勝義無自性。換言之，則是諸法皆空。「無自性」，乃是空的意思。前段的三性因不離識，故說不違唯識。若唯識有三種自性，何故在《般若經》中又說「諸法皆空」呢？既是諸法皆空，即是三種無自性，云何能說「只唯有識」？這是唯識違教二難中的第二難。頌文解釋之如下：

『即依此三性，立彼三無性；故佛密意說，一切法無性。初即相無性；次無自然性；後由遠離前，所執我法性。』此中初頌四句，總說諸法無自性，並釋其所以。後頌的四句，乃把這個各別的說明之。

『即依此三性，立彼三無性』者：如《般若經》等所說的「諸法皆空」，即是三種無自性。如其次第立相、生、勝義的三無自性。故三無自性，其體並不離三自



性。表門是三性；遮門是三無性。

『初即相無性』者：乃是釋「相無自性」。相無自性，是依徧計所執性而安立的。「相」即是體相。徧計所執只是妄情當前而已，其實體相都無所有，故說「相無自性」。譬如空花，只能現於病眼之前，其體都無所有。

『次無自然性』者：是釋「生無自性」的。生無自性，乃依依他起性而安立的。「生」即是緣生，乃是眾緣所生的略語——有時雖說為自然生的「生」；但緣生的「生」較好（註20）。自然生者，乃是不待眾緣，本來自然固定確實之謂。此眾緣所生的依他起法，不是自然所生之物。因為是虛假，則沒有確實自然之性，故叫做「生無自性」。譬如幻事的虛假，並沒有固定確實的法故。

（註20）假定以「生」為自然生的意思，依他起法是從因緣而生，當然無有自然生起的性，名為生無性。假定以「生」為因緣生的意思，依他起法是從因緣而生的，沒有外道所妄計的自然性，名為生無性。兩說似乎有所不同，但其要，畢竟不外在於遮自然性，就是妄執的自然性是無有的。——《成唯識

論講記》

『後由遠離前，所執我法性』者：這個是釋「勝義無自性」。勝義無自性，是由圓成實性而安立的。「勝義」即是殊勝的境義（義，是義理，乃對境而說的）。



因圓成實的自身殊勝，而又為根本無分別智的對境，故說為「勝義」。此「勝義」即是圓成實性，乃由遠離偏計所執的我法，而顯現的。因離眾相，空我法執，故名「無自性」。譬如由於虛空的諸色法空掉，而被顯現者一樣（註21）。

（註21）勝義無性，如太虛空（喻勝義），雖說徧於一切眾色（喻依他起），而實是眾色無性之所顯現的（喻此勝義在依他起上無徧計所顯），所以名為勝義無自性性。——《成唯識論講記》

以上的三種無自性中，初的「相無自性」即是徧計所執，其體說是空無。但「生」與「勝義」二無自性，依、圓的法體不是空無。如此則無自性是說的什麼呢？古來有執空與體空的二說。今把這個意義略為述之，不知可否？請加以批評！

（一）執空義：謂後二的無自性也和相無自性一樣，同名徧計所執。即將「依他」作為自然確實之法，若把自然確實之法空掉，即是「生無自性」；「圓成」是由於所執的我法空掉而顯的，故沒有所執，即是「勝義無自性」。為什麼呢？因為依、圓的法體，若是有的，則不能名為無自性；若是空的，則墮於偏空，不能說為中道了義。故《成唯識論》卷九中說：『無如妄執，自然性故。』《疏》九也說：『非無後二性，但無計所執。』《義林章》中說：『依依他起上無徧計所執，自然生故，說生無自性性』，乃至說『三種



無性，皆依徧計所執性已』（註22）。

（註22）依徧計所執體相無故，說「相無自性性」。依依他起上無徧計所執自然生故，說「生無自性性」及即依此說無徧計所執一分「勝義無自性性」。依圓成實上無徧計所執故，又說一分「勝義無自性性」。說三種無性，皆依徧計所執性已。——《大乘法苑義林章》

（二）體空義：後二種無自性，名為依他、圓成的「法體」。依圓乃是中道有法，因為不是偏有，故有中同時也有空義。空義——若在依他法體中，說為「如幻虛假空」；在圓成的法體中，說為「無相空寂空」；這個即是「無自性」。

相無自性，既是就所依的徧計名為無自性；後二種無自性，為什麼不各名其所依的性？（1）因本頌文中說：『即依此三性，立彼三無性』。若是各名其所執，則非依三性。（2）《成唯識論》卷九中又說：『假說無性，非性全無』。若名所執，則不能說為假說；而且性若全無，則為何又說非性全無呢。（3）又如《深密》《瑜伽》等經論中，三無自性，各各皆舉別喻。若各名所執，一喻即足，何故要舉三喻呢？

執空、體空二說的意義大概如是。至於依據論疏的意義批評其可否，從來多



取體空的意義。雖然，不可單取體空之義，二義並存較好。若是只取「體空」的意義，則「執空」義所引證的諸文難以解釋。(1)如《成唯識論》卷九，解釋生無性時所說：『此如幻事，託眾緣生，無如妄執，自然性故。』前二句是釋生字，後二句是解釋無性，這個正合於「執空」的意義。(2)《雜集論述記》卷十中說：『勝義即體是無性。又諸法無性為自性，故言勝義無性。』又說：『圓成自體即無，或無偏計諸法；有此偏計無性，名勝義無性。』此文所明的，乃是二義並存之義。

但雖說二義，其實兩說不能並存，二說終歸於一。為什麼呢？因依他是如幻的虛假，故沒有自然的確實之性；圓成是無相空寂，故遠離偏計，而沒有定實的眾相。蓋(1)「執空」的意義，以三性對望而論空有故——若是依圓上的「空」即是所執無性；若是依圓上的「有」即是依圓法體的自性，這和「三性對望」的中道是同一義趣。(2)「體空」的意義，是以依圓各性論空有——故依圓的「有」不是偏有，也有空的意義；此「空」以依圓體上之義而為體空，這個和「三性各具」的中道同一義趣。體上「空」的意義，若實在的說起來，也只是空掉所執而已。因為所執「空」故，體上才有空的意義。所以執空、體空其義雖異，但終歸於一。因為沒有二義，故二說可以並存。

如以上所說的三種無自性，因為是依著三性而立的，故其體不能離掉三性而



別有。在《般若》等經中說『諸法皆空』，即是依此三性，而建立三種無自性之義，因此乃說：『故佛密意說，一切法無性』。『故』字是指依此三性，而彼（彼字，指《般若》等經）立三無性的。但是在般若會上，沒有明說三種無自性。在般若會上所說的，乃是總說及隱密說。

所謂總說、隱密說者：只是就徧計的體相都無，及依圓如幻的空寂之點而說為空。於依圓的法體不是空無等意思，並沒有詳細的說明，惟說渾然諸法皆空而已。頌中的密意說即是指此。在般若會上，因為欲對執諸法實有的二乘說法，故把這個遮掉，而說諸法皆沒有自性（註23）。

若明白的說起來：徧計所執，體相雖都是空無；但依他圓成，其體都是有的。然其體雖不是全無，而依他是如幻的空義，圓成是空寂的空義，依著此點，乃總說空即是無自性。這個即是佛說無自性的密意所在，三種無自性既依三性而立，故雖有識，也不違背三無性教。

（註23）無性之說，如顯了的分別說為三性、三無性，就是唯識所說中道妙教。設唯止於無性之說，不再對它加以分別的說明，所詮顯的自然不免是隱密不了的空教。——《成唯識論講記》

## 第二科 明唯識性

至此已說二十四頌。因為欲使心外實境的執著除掉，乃就依他起的諸法上，明瞭唯識的相狀。相狀是有生滅變易的差別，有生滅變易的差別相狀，必定不是常住不生不滅，而無相等一味的所依之實性本體。現在乃說到第二十五頌的：

『此諸法勝義，亦即是真如；常如其性故，即唯識實性。』

常住不變的真如，是明唯識的實性，即對於上面的世俗諦，而名此為勝義諦。亦可說世俗、勝義二諦，乃是佛教的大本——諸佛依著而說法，眾生依著而證悟。故在《中論》裏頭說：『諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義』。

「世俗」是名有相顯現、空理隱覆的（註1）。「勝義」是名特殊勝妙的、智慧對境的（註2）。世俗、勝義的有無事理諸法，因為不是虛謬的，故皆說為「諦」。

（註1）世俗：是說隱覆空理而名有相的顯現。如結手巾而為兔等之形，手巾的相被隱，兔等的相被顯。——《成唯識論講記》

（註2）勝義：勝，意味殊勝。義，有境界與道理二義。據「境界」的意思說，顯







示這是殊勝智，就是無漏智的境界。無漏智有根本智與後得智二種，根本智的境界是圓成，後得智的境界是依他。據「道理」的意思說，顯示這是殊勝的道理，就是直以真如說為勝義。——《成唯識論講記》

在唯識宗中，具明二諦。此世俗、勝義二諦，又各立四重：世間、道理、證得、勝義。

### 世俗諦四重

第一、世間世俗諦：所謂世間世俗諦者，即是瓶、衣、我、有情等。瓶、衣、我、有情等，只是凡夫的妄情說為有，乃是依著情和名而假安立的心外之境，並沒有實體，故亦名為「有名無實諦」。

第二、道理世俗諦者：即是五蘊、十二處、十八界等法。蘊處界諸法，是隨著眾多的事相，及依著眾多的義理而立的。因其事相容易知道，故亦名為「隨事差別諦」。這個乃是心所變的事相。

第三、證得世俗諦者：即是苦、集、滅、道的四諦等法。四諦等法，因為欲使人除惡修善而證得聖果，乃將染淨因果的差別施設安立，故亦名為「方便安立諦」。這個乃是顯示因果差別的淺顯道理。

第四、勝義世俗諦者：即是生法二空的真如。二空真如，乃是為超越前三世





俗諸法的聖智所知，依著二空的詮門而施設的。然雖是二空詮門的施設，而不如四諦的差別安立一樣，故亦名為「假名非安立諦」。這是顯示真如的深理門。以上二重，其理雖有淺深的不同，但俱是由心所變的。

#### 勝義諦四重

第一、世間勝義諦者：若從其體上說起來，也和第二的道理世俗一樣，同是蘊處界等諸法。其事相不但極為粗顯，而且是可破壞的，所以名為世間。為後得智所知，勝於第一世俗，故說為世間勝義諦，亦名為「體用顯現諦」。這是顯現事相之法，與第一世俗的體用都有不同。

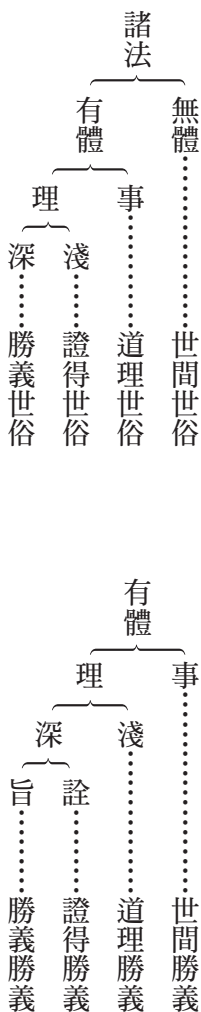
第二、道理勝義諦者：與第三世俗一樣，同是四諦等法。這是依著知苦、斷集、證滅、修道，染淨因果的道理而立的，為殊勝的無漏智境。因勝於前二世俗，故說為道理勝義諦，亦名為「因果差別諦」。這是依著染淨因果的差別而設施的。

第三、證得勝義諦者：與第四世俗一樣，同是二空真如。這是依著二空的詮門，而證得此理。因為不是凡愚所能測知的聖智之境，勝於前三世俗，故說為證得勝義諦，亦名「依門顯實諦」。這是依著二空的詮門，而將實理顯現的。

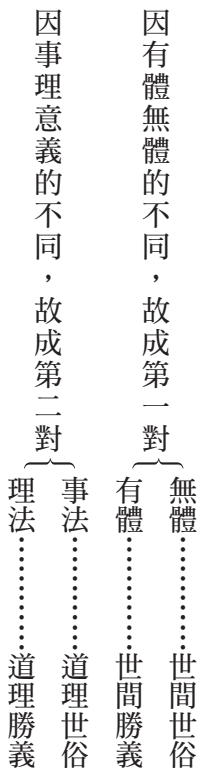
第四、勝義勝義諦者：乃是一實真如。其體離掉言語思慮，唯是根本無分別智所證，勝於前四世俗，故說為勝義勝義諦，亦名為「廢詮談旨諦」。這是不落言詮的契證聖智之諦。



如此世俗、勝義各立四重者：(1)是明一切諸法——有有實體的，有無實體的。(2)在有體之中——事法也有，理法也有。(3)理中——復有因果差別的淺理，及真如的深理。(4)深理之中——有顯二空的能證是假的，有離掉假證而直證聖智的。因有此的不同，故各立四重。現在更判明如左表：



又有四重相對，如左表：





因淺深的不同，故成為第三對

|         |      |
|---------|------|
| 淺理…………… | 證得世俗 |
| 深理…………… | 證得勝義 |

因詮旨的不同，故成為第四對

|         |      |
|---------|------|
| 依詮…………… | 勝義世俗 |
| 廢詮…………… | 勝義勝義 |

現在把以上所明的四重二諦，作一總結束（註3）。更立一表如左：

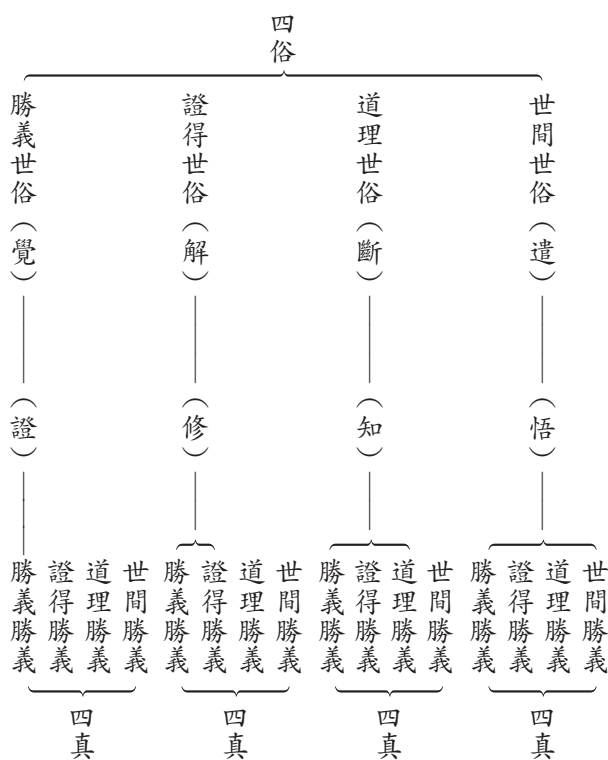
世俗四重

勝義四重

|              |           |              |            |       |
|--------------|-----------|--------------|------------|-------|
| 一、世間世俗諦…………… | 有無體異…………… | 瓶衣我有情等……………  | 心外妄境……………  | 假名安立  |
| 二、道理世俗諦…………… | 事理義殊…………… | 一、世間勝義諦…………… | 蘊處界等……………  | 心所變事  |
| 三、證得世俗諦…………… | 淺深不同…………… | 二、道理勝義諦…………… | 四諦理等……………  | 心所變理  |
| 四、勝義世俗諦…………… | 詮旨各別…………… | 三、證得勝義諦…………… | 二空真如理…………… | 有相安立  |
|              |           | 四、勝義勝義諦…………… | 一實真如理…………… |       |
|              |           |              | 本智證理……………  | 無相非安立 |



(註3) 四俗四真別總相對，分別遣悟、斷知、解修、覺證，今以如次圖顯示：



真俗相形的要旨如此：唯諸法的實相，不在唯俗，不在唯真，無俗不成真，無真不成俗。十地經論中說：『但真不立，獨妄不成』。俗事中定有真理，



真理中定有俗事，如果缺少任何一種，必將真俗均失。如果失去真俗，實是撥無邪見，違於法界真相。真俗雖說是相依的，但俗的事相是差別，真的理性是平等，二者不一不異，不即不離。於此，可認明事理非有非空的中道義。——《成唯識論講記》

『此諸法勝義，亦即是真如』者：『此』字是指勝義無性之圓成實性。此圓成實性，即是諸法的勝義性。『諸法』即是一切諸法。『勝義』如前面所解釋。勝義諦雖有四重，但現在所說的勝義，不是前三種勝義，而是第四的勝義勝義諦。因恐與前三勝義相濫，故把這個簡別而說『亦即是真如』之句。『真』即是真實，是顯沒有虛妄的意思，這個乃是簡別有漏諸法的。有漏，是把虛妄分別的非我法執為我法而成。因為此是迷謬可斷之法故，如此亦即簡掉了偏計所執，因為偏計是妄執故。『如』字是如常的意思，乃表示沒有變易者，這個是簡別有為的無漏之法。有為無漏雖是真實，但還是生滅變易的，並不是常住不生不滅的。如此亦即簡掉了依他起法，因依他起法有生滅故。此圓成實，因為不是虛妄，而是真實常住之法，又沒有生滅變易，故說為『真如』。既是真實常住，故非前三勝義諦可比。

『常如其性故』者：這是釋前句的。此圓成實是真實不虛，於一切位中湛然



常如，沒有生滅變動，即此是其體性，故叫做『真如』。

『即唯識實性』者：這一句是結諸法實性的圓成實——即是唯識性的意思。凡解唯識性，大概有二種相對：一是真妄相對，二是真俗相對。

「真妄相對」中又分二：(1)虛妄唯識性，即徧計所執性，所遣清淨。(2)真實唯識性，即圓成實性，所證清淨。現在所說的唯識性——即是第二的真實唯識性，不是第一的虛妄唯識性。此一對是顯示徧計、圓成二性不離依他起性。現在是說依依他而起的，簡去徧計所執。因欲依著依他顯示其為實體為圓成，故加上「實」字，而說為「唯識實性」。

「真俗相對」中亦分二：(1)世俗唯識性，即依他起性，亦即是指依他起的所斷清淨。(2)勝義唯識性，即圓成實性，亦即是指圓成實的所得清淨。現在的唯識性——是第二的勝義唯識性，不是第一的世俗唯識性。此對乃除去徧計的無體法，而於有體法上作為依圓相對。為欲簡除世俗的依他，而顯勝義的圓成之故，乃加「實」字，故說為「唯識實性」。

要之，現在所說的唯識性，於二對唯識性中，不是「虛妄」及「世俗」的唯識性，乃是「真實」及「勝義」的唯識性。這即是一切諸法所依的本體。

## 第三科 明唯識位

上來以二十五頌，廣明唯識相性——依他、圓成已竟。說明這些意義的用意，無非使有情明瞭依他如幻，證到圓成的真理，因之得到三身萬德的佛果，而悟入唯識實性。

然而，究竟的佛果，不是馬上可以證得到的，必須經過三大阿僧祇劫，修無量的善行，將生我、法我的迷執破除。若不斷盡煩惱的妄染，是不能證到的。現在乃依著破執的深淺，及斷惑的多少等，把那個階級分為五位，就是資糧位、加行位、通達位、修習位、究竟位。以下的五頌，即是明這個五位。

### 一 資糧位

資糧位者：此位最初深發求佛果菩提之心，為欲趣此路故，乃作種種的增勝資糧。即是因欲資益自己的菩提法身故，而修集福智的行門，故名為「資糧位」。此位亦名為「順解脫分」，乃是為有情勤求解脫涅槃之順解脫因故。頌云：

『乃至未起識，求住唯識性；於二取隨眠，猶未能伏滅。』

這是說資糧位的相。即菩薩從發深固的大菩提心以後，至還未住於真如位時，





都稱為資糧位。『乃至』，是說已發菩提心之後。『起識』，是起順決擇分的識。『唯識』，即是唯識的實性——真如。『住』，是說能觀的智，住於所觀之境（註1）。

在下面的順決擇分的位中，雖不住於唯識實性的真如，而觀唯識觀。但現在此位的菩薩，於唯識的性相只有深的信解分齊，而還不能觀唯識觀。以多散少定之心，修習菩薩福智的行業。故說『乃至未起識，求住唯識性』。

（註1）『乃至』是說已發菩提心後。『未起識』是說還未生起順決擇分的識。『求住唯識性』是說在這期間，以能觀的智慧要求安住於所觀的唯識實性。可是儘管如此，但對於二取隨眠，猶還未能做到使其伏滅而不起現行。——

《成唯識論講記》

此位深能信解唯識，是由於四種的勝力。四種勝力如下：

（一）因力：是大乘的二種性，即無始以來，依附第八識的法爾無漏的菩提種子之「本性住種性」和聞法界等流之正法而熏習成的「習所成種性」（註2）。

這是簡別二乘等種姓的。

（二）善友力：是說逢遇諸佛等事（註3）。這個是簡別惡友之緣的。

（三）作意力：是說遇到惡友等違緣時，依著那個決定勝解而作意，不能使它傾動破壞。這是簡別任運心的。





(四)資糧力：是說積集諸善根福智的功德。這是簡別下劣資糧的。

由這內外四種勝因緣的力量故，乃深信解唯識的性相，制伏粗分別的二障現行。「粗分別」，即是因邪教而起分別者。把因邪思惟而起的東西，叫做「細分別」。在這位雖有伏粗分別現行的事，但細分別及分別二障的種子，還是不能伏滅。

因這位多是處於散心而修菩薩行，那止觀的力量甚是微劣，所以說『於二取隨眠，猶未能伏滅』。二取，即是把能取所取的見相二分執取為實有，二取的熏習種子叫做『二取隨眠（註4）』。因為這個種子隨逐有情，眠伏於賴耶的裡頭，故叫做隨眠——即是煩惱、所知的二障種子。『伏滅』，將種子的勢力，使現行不能生起，就叫做伏滅。此位還不能夠做到。

（註2）本性住種性，即本有之大乘佛性，《起信論》所云之本覺心是也；無始來依附本識法爾所得無漏法因，猶言無始以來根本識本具法爾所得（法，有執持之義。爾者，如是之謂。得者，成就之義），無漏法因。

習所成種性之習，即熏習，熏習所成之佛性，《起信論》所云之始覺心是也；聞法界等流法已，聞所成等熏習所成（法界，即一真法界，即事理法界，亦即唯識相性之現量證境。等，謂同等。流，指佛所說經、菩薩所造



之論皆從法性流出。即言聞佛所說經、菩薩所造之論熏習而成佛性。具此本因、熏習二性，方能悟入唯識相性。——《唯識三十論講錄》

（註3）善友力，是說單有聞熏習還不夠，同時還要逢事諸佛等的無量善友知識的因緣。——《成唯識論講記》

（註4）心王心所，由現緣力，變似能取所取相現。本是依他起性，非有實我實法。愚者不達，遂執取之。執為實我，成煩惱障；執為實法，成所知障。由執取彼二取現行，復熏成彼二取種子。隨逐有情，眠伏藏識，展轉增過，無由出離，故名此煩惱、所知二障種子，為二取隨眠也。——《成唯識論觀心法要》

## 二 加行位

加行位者：此位的菩薩，於前面的資糧位，貯藏福智的勝資糧，滿足順解脫分的善根。為欲入見道時住於唯識的實性故，乃更修加行。這是入見道的方便加行，故叫做「加行位」。此位也名為「順決擇分」，因這個決擇分是欣求見道的智，而順彼趣故。頌曰：

『現前立少物，謂是唯識性；以有所得故，非實住唯識。』



這是說加行位的相。此位中有煖、頂、忍、世第一的四位，叫做四加行位，也叫做四善根。在這四加行位，以四尋思、四如實智的觀——觀能取、所取皆空。

更把這詳細言之：所取的境雖多，而不出於名、義、自性、差別的四法。「名」即是能詮的名言。「義」即是所詮的義理。名和義，各有自性和差別。「自性」即是法體的自相，乃是色、心的各自的性體。「差別」即是那體性上的無常、苦等的差別意義。

凡夫雖然把這執取，謂此是實色、彼是實聲等。但色等的名言，是由假名的符號上而給它的名目，所以色等名及心等名，也可以說做聲等心等，蓋名言不是與實義相稱故。而且叫做「名」、叫做「義」，並不是實有的東西，只是由因緣的和合，而把色等假顯現的，如幻如夢，那裏可以成為實在的色等呢。

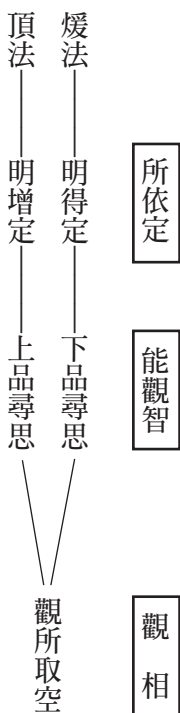
把這個名、義、自性、差別的四者是假有實無的東西，推求尋思，叫做「四尋思觀」。然還是沒有到印可位，更進而如實的空掉能取所取，成為印可位，即名為「四如實智的觀」（註5）。

（註5）如實者，謂恰如其實性，就是真如。前面四尋思觀是觀察、是推求，未有決定，以智未生起，智生則能決定。智與觀慧不同，慧是抉擇，智是決定，由修四尋思觀為因，所引四如實真智為果。印定名、事、自性、差別，確



是唯識所現，離識非有，皆假施設，方便安立，曰如實智。若不修四尋思觀，則不得四如實之智慧，不得如實觀境之智慧，總是安心分別，則不能入唯識實性。——《唯識史觀及其哲學》

這個尋思、如實的觀智發生，是依定力的。定有明得、明增、印順、無間的四定。(1)依明得定，發下品的尋思觀，偏計所執為定實的所取境，修空無的觀，此位叫做「煖法」。(2)其次依明增定，發生上品的尋思觀，復觀所取空，此位叫做「頂法」。(3)依著印順定，而發生下品的如實智，印忍所取成為空無，及觀固定實在的能取識也成為空無，此位叫做「忍法」。於中，印忍所取空的為下忍位、觀能取空的為中忍位、印忍能取空的為上忍位。(4)最後，依無間定，而發生上品的如實智，更雙印可二取都是空無，此位叫做「世第一法」。今列一表如左：





忍法——印順定——下品如實智  
 { 下忍——印所取空  
 中忍——觀能取空  
 上忍——印能取空 }

世第一法——無間定——上品如實智——雙印二取空

這樣在加行位，雖然觀察印忍沒有固定的所取，也沒有實在的能取。但在觀心之前，還浮著真如的相，以為這個即是唯識的實在真勝義諦，所以說『現前立少物，謂是唯識性（註6）』。『少物』，是說在能觀的心上，變現似真如的東西。因在觀心之前思惟安立，故說為『立』。既是有心所變的相，而其帶相觀心是有所得的觀心，不是無相無所得的，故還沒有住於實在的無相唯識實性，所以說『以有所得故，非實住唯識』。『有所得』者，是說有所憑依的相。『住唯識』者，是說能緣的根本智，冥契於唯識的實性真如。

此位雖然因二取空故，把分別起的二障現行悉皆伏除，但對於種子，還不能斷掉。而俱生起的二障現行，也不能全伏。

（註6）現前立少物，就是還沒有能親證唯識。好比由廈門開船往上海，正在海程中進行，而時時刻刻皆對著上海的方向，以為前頭的進程，就是上海。在



這個加功用行的位中，雖然在堅決的去觀察唯識性，但於所觀的，猶是能觀心上所立的少許之物，以為這個就是唯識性，故依舊猶在二取中。因為，所謂親證唯識，重在無得。假使有所得，則免不了能取、所取之是非，既然免不了能取、所取之是非，便不能空去我法二執。其實，若親證到唯識，則於唯識之性契合為一，無所謂得與不得，彷彿我們已經到了目的地，目的地與自身現在完全一處，還要立一種要到的目標何為。——《唯識三十論講要》

### 三 通達位

通達位者：此位的菩薩，以無分別智體會得唯識實性真如，故叫做「通達位」。通達，即是體會的意思。此位亦名為「見道」，因在此位最初見到真理故。頌曰：

『若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。』

這是說通達位的相。即是由前面加行位的尋思、如實智的空觀之力，於世第一法的次剎那時，最初發生無漏智，這個即是「根本無分別智」。此智親自證悟真如的妙理，真理的本體，其體微妙，言語道斷，沒有分別，沒有思慮。這是理智冥



會，一切皆沒有所得的相，所以說『若時於所緣，智都無所得』。

『若時』，是無分別智的發生時，即世第一法的次剎那。『於所緣』者，雖然泛通諸境，但現在說的，是在前面加行位欲住的唯識性，指的即是真如。『智』，雖然也泛通能緣的觀智，但現在說的，是能證悟所緣真如的無分別智。對於所緣的真如理及其能悟所緣真如的無分別智，二者冥會都無所得的相時，能取的執固然離掉，所取的相亦復離掉，至此乃住於真實的唯識實性真勝義諦，所以說『爾時住唯識，離二取相故（註7、註8）』。

雖是合說二取，但在能取時，只說能取的執。在所取時，不只是所執所取，也攝入非執的相分，現俱為所離。

（註7）悟入唯識實性，即體會真如，名通達。見道——明照真理，略說有二：一真見道，是無分別根本智。二相見道，是有分別後得智。前真見道，證唯識性；後相見道，證唯識相。根本智，有見分無相分，挾帶體相不變相狀故；後得智，見相二分俱有，變相觀真，分別說法故。此位菩薩於所緣境，無分別智都無所得。因無智外之如，為智所證；亦無如外之智，能證於如。此即證得真現量。爾時乃名實住唯識真勝義性，即證真如，智與真如平等平等，俱離能所二取之相，不同有所得心分別戲論所現相也。——《唯識



三十論講錄

(註8) 此智見分是有，相分是無。說真如無相可取，正智不取於相故。雖有見分，而無隨念計度分別，故頌中說：非能取，非謂見分之取全無也。雖無相分，而可說此根本實智挾帶真如體相俱起，以此智不離於真如故。喻如自證分緣見分時，乃是親證，不是變相而緣。此真如智，決亦應爾。以變相而緣者，便非親證，如後得智，應有分別。故應許此根本實智，有見無相。——

《成唯識論觀心法要》

然而，在這個通達位的見道，有「真見道」和「相見道」的二種。今頌文所說，是真見道的相。真見道，是說正發根本無分別智，斷分別所起的二障種子，證到二空所顯的真如。即是在無間道——斷惑的種體；在解脫道——捨那個習氣，而證得擇滅的理（擇滅的理，是說由無漏智的簡擇力，斷掉惑障而顯現的真理，即是真如）。把這個無間、解脫的二剎那，叫做一心的真見道（註9）。

此後更因為觀心熟練之故，發生後得智，學習真見道的斷證道理，叫做相見道。在此有三心的非安立諦觀，十六心的安立諦觀等，具如《論》文所說。

(註9) 因在這位斷惑證真，都是實在的，不是虛假的，所以說「真」。然於此不得不注意的：「見道」，大小二乘，不管那乘，都是在這時候開始發得無





漏正智，以不達於諦理的照見。入於這位，小乘是入斷惑入位的次第；大乘是入斷惑而為入位斷惑的順序。小乘又是斷惑得而後證擇滅，恰如驅逐了盜賊而後鎖門；大乘真智起而斷惑種，恰如明來而暗去。義林章卷二說：『對治道生，煩惱不起，得無生法，是故說名斷彼相應』。這正是顯大乘之意。為大乘而當成佛之時，就是斷惑入位順序，是以因位為解脫究竟的開始。如是斷惑證真，雖說經多剎那，然後事方究竟，而由於其相的相似相等，所以總說為「一心真見道」。——《成唯識論講記》

## 四 修習位

修習位者：此位的菩薩，出了通達位的現行之故，為欲更斷除其餘的俱生的二障，及證得轉依之故，復數數修習無分別智，故叫做「修習位」，也名為「修道位」。此位有十個階級，叫做十地：即是極喜地、離垢地、發光地、燄慧地、難勝地、現前地、遠行地、不動地、善慧地、法雲地。頌曰：

『無得不思議，是出世間智；捨二粗重故，便證得轉依（註10）。』

這個是說修習位的相。於中前三句正明此位的相，後一句明此位究竟時，便得到二轉依的果。



(註10) 頌曰：『無得不思議，是出世間智，捨二粗重故，便證得轉依。』以前所體會唯識實性，數數修習無分別智，摧伏斷滅無始俱生之我法執。『無得』者，遠離所取，亦離戲論。『不思議』者，遠離能取，妙用難測。『出世間智』即無分別智。二取之隨眠，是世間之本，唯此無得不思議智乃能斷之。『二粗重』即二障種子，以其性無堪任，違於精細輕安之無漏法故。『依』謂所依，即根本識，依他起性與染淨法為所依故。『轉』謂於依他起中染淨二分中轉捨染分，轉得淨分；即轉捨依他起上徧計所執，轉得依他起中圓成實性。亦即由轉煩惱得大涅槃，轉所知障證無上覺。蓋煩惱、所知二障種子，皆根本識之所執持。菩提、涅槃二轉依果，亦根本識之所本具也。——《唯識三十論講錄》

『無得不思議，是出世間智』者：是說在此位數數修習的無分別智，此智離掉徧計所執的能取所取而沒有所得，言議思慮所不能及，叫做『無得不思議』。這個無得不思議的智，能斷世間有漏之本的二障；或是其體是無漏而能證真如，叫做『是出世間智』。

因為將此無得不思議的出世間智，數數修習，故能斷捨俱生的二障種子及其習氣（註11），所以說『捨二粗重故』。『二粗重』，是說煩惱、所知二障的種子，

併那個習氣。伏滅二障的現行，斷捨粗重，其位次如左表：



（註11）種子之定義——恆隨轉者，謂此功能要能長時一類相續至生現行，方名「種子」。又此識中功能差別，未至生起便有對治，因中即斷，但名「習氣」，非種子也。——《攝大乘論初分講義》





(註12) 諸菩薩為了度化眾生，而且對於煩惱無所怖畏，由故意力暫時生起煩惱，於前七地中雖仍暫時現起煩惱，然而已能不會因煩惱而為過失。到了八地以上，由於道力的殊勝，已能畢竟不再生起現行活動。——《成唯識論講記》

頌文是約無分別智，而明此位的相。因修習位沒有證轉依，故就能斷二障的能斷智而說。

此位不是只說無分別智，沒有餘法的（註13）。在十地位中，修習施、戒、忍、精進、靜慮、般若、方便善巧、願、力、智的「十波羅蜜勝行」。斷捨異生性障、邪行障、闇鈍障、微細煩惱現行障、於下乘般涅槃障、粗相現行障、細相現行障、無相中作加行障、利他中不欲行障、於諸法中未得自在障的「十種重障」。證到徧行真如、最勝真如、勝流真如、無攝受真如、類無別真如、無染淨真如、法無別真如、不增減真如、智自在所依真如、業自在等所依真如的「十種真如」。雖說十真如，但真如的理體是沒有差別的。因能證的智有明、味、滿分之分，故所證的理也假分為十種，具如《論》文中說。

(註13) 菩薩於十地的階位中，勇猛精進的修行十種勝行，因而斷除十種障惑，由於斷除十種障惑，所以便證十種真如。由於證得十種真如，於二轉依便能證得。——《成唯識論講記》

此中，在前四地中，因觀智還未純熟，故真俗各別而觀。但至第五地時，開



始證到類無別真如，開悟事理不二的知見，故能合觀真俗。然而，其所修的觀，多是流轉還滅的染污相，無相觀甚少。若至第六地時，則多住於無相觀，而有相觀少。但有相觀雖少，還不能完全脫離流還的相。至第七地時，始完全是無相觀相續，但還不免加功用行。

若進至第八地時，則不待無相觀的加功用行，即可任運相續，純粹成為無漏智。至此，六識相應的二障，及第七識相應的煩惱障，永遠伏滅不能現行。唯第七識相應的所知細障，尚有現行的事。無漏心只是恆常相續，因第七識的所知障現行，第六識單是生空觀時有故（註14）。

在第八地得到無相的樂故，乃著於寂滅，耽於自利，不肯進而修利他的行門。若是遇到諸佛的勸獎，能進趣入於第九地，則可以得到法、義、詞、辯的四無礙解，而自在地利樂有情。更進而至第十地的滿位金剛無間道時，一切的二障，都可以斷盡無遺，於是登於佛位而證得二轉依的大果，故叫做『便證得轉依』。

（註14）到了八地以上，因為純無漏道不加功用而任運自然的現起，於是三界所有煩惱，永遠不再現行，遠離分段生死，正式超出三界。雖說一切煩惱不再現行，但第七識中的微細俱生所知障，猶然可以現起。因生空無分別智及果，是不違彼第七法我執的。所謂生空智果，就是生空智所引的後得智及



滅盡定。簡單的說：在這時候，但證生空，法空未證，所以猶有法執。——

《成唯識論講記》

轉依者：凡說「轉依」的時候，有能轉道、所轉依、所轉捨、所轉得的四種意義。

能轉道

即是能轉捨二障、轉得二果的智（道即是智）。這有二類：

（一）能伏道：即是有漏無漏的加行、根本、後得的三智。此智能伏二障的種子勢力，而使其不生現行。

（二）能斷道：即是無漏的根本、後得的二智，此智能斷除二障的種子。

所轉依

即是能轉的智，轉捨染法，轉得淨法而成為所依的東西。這也

有二類：

（一）持種依：即是第八識。此識能任持染淨法的種子為所依，而使其轉捨、轉得。

（二）迷悟依：即是真如。若迷真如則生染法，悟之則生淨法，故為迷悟根本的所依，而使其轉捨、轉得。

所轉捨

即是由能轉道，被轉捨的東西。此也分為二類：

（一）所斷捨：即是煩惱、所知的二障種子。無漏的真無間道智生時，這個種子



乃被斷捨。因惑障和治道，是相違敵對的東西故。又所執的我法，因能執的妄情斷故，故隨之而被斷捨。

(二)所棄捨：即是非障的有漏法，及劣無漏法的種子。這些雖不是障法而不用斷捨，但能持的第八識轉有純淨圓明的時候，即不能任持有漏及劣無漏的種子，故自行將它棄捨。

#### 所轉得

即是以能轉道，轉捨二障，因之轉得者。這也有二類：

(一)所顯得：真涅槃。

(二)所生得：大菩提。

以上的四義，是「能轉道」以「所轉依」為所依；由「所轉捨」而證得「所轉得」。現在頌文所說的「所轉依」，即是此「所轉得」的菩提、涅槃的大果。那個能證得的，即是此「修習位」；所證得的，是下面的「究竟位」。

## 五 究竟位

究竟位者：因在前面的修習位，數數地顯發無分別智，修諸勝行，二障通通斷盡，故二果乃得圓滿。論圓滿，菩薩還須進修，故不能及；論殊勝，不是二乘的劣果可比。是究極竟了的位，故名「究竟位」，即是「佛果」。頌曰：



『此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法。』

這是說究竟位的相。於中，最初一句是出其體；其次的七字是顯它的勝德；後八字是簡別二乘，而顯與三乘有別。

『此』字，是指前段所說的所轉得的二重轉依。因在前面的修習位能證得此二轉依，故能知道那所證得的轉依——究竟位之相，即是「真涅槃」與「大菩提」。

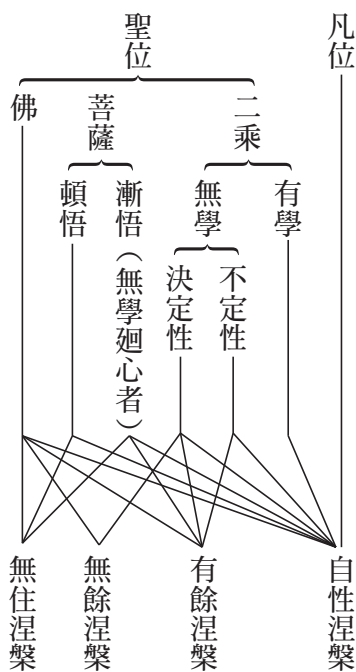
#### 真涅槃所顯得

其體即是「真如的理」。真如之理，雖然自性本來清淨無垢，但有客塵、二障的時候，此理便被它覆蔽不顯。因能斷的無漏智，把二障斷除淨盡，故自性清淨的真如妙理始完全顯現，這是說證「真涅槃」。

涅槃有四種：

- (一)本來自性清淨涅槃：這是說一切諸法的實性，即是真如的理體。雖有客染，但其性本來清淨，不生不滅，凝然湛寂。
- (二)有餘依涅槃：即是由斷煩惱障，而顯的真如。然雖斷煩惱障，因還有異熟的苦果之餘殘所依，故稱為「有餘依」。
- (三)無餘依涅槃：即是由斷生死的苦果，而被顯的真如。因於煩惱既盡時，更把餘殘的所依亦滅掉，故稱為「無餘依」。
- (四)無住處涅槃：即是由斷所知障，而被顯的真如。若證此涅槃時，即生悲智





——因有大悲，故不住於涅槃而出來利益有情；因有大智，故不滯於生死而脫離迷界。故稱為「無住處」。

以上四種涅槃，於真如的理體上，是依著義邊的差別而安立的。就中，真正得「所顯得」之名的，即是後面三種涅槃，現在所說的「真涅槃」，即是這個。

關於凡聖及三乘，有四種具不具的分別如左。所以，可以具有四種涅槃的人，唯是究竟位的佛果（註15）。



(註15) 如何「善逝」尚有微苦未盡之有餘依？雖無實依，而現似有。又或苦依盡故，說之為無餘依。非苦依在，可說為有餘依，是故世尊可言具四。

苦依盡者：世尊金剛不壞之身，不同羅漢果縛也。非苦依在者：無漏五蘊，盡未來際常住不滅也。此則四涅槃義同時具足，不同二乘甚矣。——

《成唯識論觀心法要》

### 大菩提所生得

其體即是「無漏智」。那個能生的種子，雖然無始以來法爾存於第八識中，但有所知障時，即被障礙而不能生起。若以能斷的道力，斷除障礙，則可以由種子生起現行，這即叫做「大菩提」。既能生起，即盡未來際展轉相續。

大菩提，有四智相應的心品：

(一)大圓鏡智相應心品：即是轉變有漏的第八識聚所生得的智。有漏的第八識，為現種諸法的依持，能任持勝無漏的種子，變現佛果的諸現行功德法，而為其所依（註16）。自受用的佛身佛土等諸相，現生於此智品上時，猶如於大圓鏡中，影現種種的色相，故名為「大圓鏡智」。

(二)平等性智相應心品：即是轉變有漏的第七識聚所生得的智。此心品在有漏的時候，恆向內緣第八識的見分而起我執。因有我執故，第六識在外執著



自他彼此的差別，而不能生起平等大悲。然而若轉成無漏時：在內，則證平等的理性；在外，則緣一切諸法及自他的有情，皆成為平等的思量。因有自他平等的思量，故生大慈悲。隨著十地諸菩薩的所樂，變現他受用身土，而使他受用法樂。因此智品證悟平等的理性，故名為「平等性智」。

(三)妙觀察智相應心品：即是轉變有漏的第六識聚所生得的智。因此心品善能觀察諸法的自相共相，故名為「妙觀察智」。又因巧妙的觀察諸法的自相共相，故能於大會中轉自在法輪。這即是施用說法斷疑的作用之智品。

(四)成所作智相應心品：即是轉變有漏的前五識聚所生得的智。因此心品為欲利樂地前的菩薩、二乘、凡夫等的一切有情，乃示現種種身土等的事業，成就本願力所應作的事，故名「成所作智」。

(註16) 在因中能持種子，能生現行，能現根身、器界。到了果上，同樣能為清淨現行所依，亦能持彼清淨種子，亦能現無量身，現無量土，乃至其餘的三智之境皆悉影現。而且這個現起，不是一時的，短時間的，能無間不斷的窮於盡未來際。——《成唯識論講記》

以上四智的生起位：妙觀和平等二智，在「通達位」一分證得。圓鏡和成事二智，在「究竟位」方能生起。



蓋斷惑的作用，專由推求觀察的意樂力，而八識中有此意樂力者，唯第六識。故在菩薩的第六識加行位，以尋思如實的觀察，空無二執，伏滅分別起的一障。入見道的時候，生起二空的無漏智，而斷除分別起的二障。此無漏智，即是第六識相應的「妙觀察智」。

因此觀察智的二空無漏，違反第七識相應的二執。由被制於第六識的無漏智力，而第七識的二執不能生起。由這個誘引，第七識的無漏智品也生起，而證到平等的法性，這即叫做「平等性智」。所以，妙觀、平等的二智，在初地的「通達位」，得一分起（註17）。圓鏡、成事的二智，唯佛果「究竟位」纔起，在因位一分也不可以。

（註17）初地是通達，二地以上叫修習。通達轉，是指所謂第三「通達位」，謂由開始悟入見道的力量，通達真如法性之理，斷除分別生起的煩惱、所知的二障粗重，證得一分真實的轉依，所以名為通達轉。在這位中，雖說轉依，只是一分而已，因為還未圓滿。為什麼只證得一分？因所斷的只是分別起的二障，俱生二障仍然存在的，所以所證的二空真如，唯是一分。修習轉，是指所謂第四「修習位」，謂在此階位中，由數數不斷的修習十地的十波羅蜜行，漸次漸次的斷除初地見道所餘的俱生煩惱、所知的二障粗重，漸



次漸次的證得諸餘真實的轉依，所以名為修習轉。——《成唯識論講記》

「圓鏡智」，可以轉變有漏的第八識。在第十地的滿位金剛心以前，因二障的種子還沒有盡，故猶有能任持的異熟第八識。在因位間，鏡智不生。至金剛無間道斷盡二障的時候，熏增上品無漏的種子，引發最極圓明純淨的第八識，一到剎那解脫道的位，轉捨有漏的異熟識，轉得無漏的淨識，這即是第八識相應的大圓鏡智。

「成所作智」，可以轉變有漏的前五識。五識，以第八所變的五根為不共的俱有所依，即是親同境依（註18）。在因位中，因能變的第八識為有漏，故所變的五根也隨著成為有漏。因親同境依既有漏，故不能發生無漏的五識。五根成為無漏的時候，乃是到了佛果，與第八識同時最初證到這個智品。

現在所說的大菩提——即是這四智。通達、修習二位的菩薩，雖也證到妙觀、平等二智的一部分，但不圓備，故不叫做大菩提。具足此四智，而能得到大菩提的人，唯是「究竟位」的佛果。

（註18）同境依，就是指前五識的五根，與五識緣同一境界之意。這是五識特別的所依。——《唯識讀本》



這個真涅槃、大菩提的二轉依，其所證得的大果即是「究竟位」。故現在所說的究竟位之體，即是指此——這即叫做『無漏界』。

『無漏』，即是說不與煩惱相俱，不與煩惱相應，不被煩惱所縛。這二轉依的果體，因能斷一切二執，離掉雜染，煩惱不相應，不被纏縛，故叫做無漏。這無漏，是圓滿勝明的究竟無漏。譬如二乘，雖也得到無漏，但尚與第七相應的所知細障相俱，故不是勝明。又如登地菩薩，雖然也得到無漏，但只得到一分，沒有圓滿，所以都不可說是究竟。這個二轉依的大果，乃攝於究竟的『無漏界』。

『界』，即是「藏」的意思。因為這大菩提——能含藏有為的一切功德；真涅槃——能包藏無為的大功德故（註19）。又『界』者，是「因」的意思。因這大果，或為所緣，或為增上緣，而出生五乘利樂的事業故（註20）。

（註19）於大菩提中含容一切有為功德，有為功德名所含，大菩提名能含，因此，舉菩提時，一切有為功德皆名菩提；於大涅槃中藏有一切無為功德，無為功德名所藏，大涅槃名能藏，因此，舉涅槃時，即攝得一切無為功德。——

《成唯識論講記》

（註20）今者便說佛為因，能生五乘者：(1)即或約所緣，即佛果上菩提涅槃為緣境，即五乘起善心緣佛果菩提而欣樂故，即生得他五乘道。(2)或為增上緣者，



即由佛果上菩提涅槃故，即令五乘眾生長善滅惡。(3)展轉傳說者，或由佛菩提根本智，親證真如涅槃故，即生後得智，後得智即生大悲，大悲能現佛身說十二分教，令諸五乘有情聞此教已，即長善滅惡，故名展轉傳說也。具此等緣方生五乘眾生，生長善滅惡，得世出世利樂事故，故名能生五乘也。——《成唯識論疏抄》

『不思議、善、常、安樂』者：是顯究竟的無漏界，二轉依的果體所具有之殊勝的德性。那勝德雖多，現在且舉四種：即不思議、善、常、安樂是。

(一)『不思議』：因二轉依的果體，甚深微妙，斷絕尋思之境，不可以一切世間的譬喻言議來比方，故成為「不可思議」。

(二)『善』：因清淨法界的真涅槃，離掉生滅之法，極其安隱；四智心品的大菩提，妙用無方，極其巧便。而二轉依俱有順益的相，與不善相反，故成為「善」。

(三)『常』：因真涅槃，無生無滅，性不變易，所以說之為「常」。四智心品的大菩提以常住真如為所依，因為所依是常住的，所以能依的四智品其體無斷無盡，所以亦說為「常」(註21)。由於本誓願力，為了化度一切有情，又因所化的有情沒有盡期，不斷不盡，故成為「常」。



(四)『安樂』：因二轉依，自體沒有逼惱，亦能使有情安樂，故成為「安樂」。

(註21) 於中還應分別：無斷常是報身的不斷常義，無盡常是化身的相續常義。報身的不斷常，是約自受用身說，因自受用身從成佛後，始終是這樣相續不斷絕的。化身的相續常，是約他受用身及變化身說，因這二身時時在度化眾生，時時有所斷絕的，就是當化緣將畢的時候，二身就在這兒消失，但隨又在別個地方現身，所以名為相續。——《成唯識論講記》

『解脫身、大牟尼名法』者：是簡別二乘，顯示三乘的果各有不同。「解脫身」，是解脫煩惱障的纏縛而得到的果身。二乘因離煩惱障故，雖然可以得到二轉依的一分，而名為解脫身。但被所知障所覆，故不能成為莊嚴的十力等殊勝功德法，不得名為法身。

然而，佛果如來，便成為大牟尼。大覺世尊，由於成就最極無上的寂默法故，所以就名為「大牟尼」。牟尼，譯為寂默，即名為一切法的性相離言之不二法門。佛果的二障斷除淨盡，因此不二法門能成就無上寂默法，故不但名為解脫身，也名為法身（報化身實亦包括在內）。這個即是與二乘相異的地方，二乘雖然名為解脫身，但不名為法身。故為簡別二乘，而叫「解脫身、大牟尼名法」。





『法』，即身是法（註22），就是諸功德法的體依聚之名（身是體依聚的義，註23）。法身，乃三身的總稱（三身不是任何一身都是法身，註24），三身即是自性身、受用身、變化身。

（註22）法，法曰法性身，具足無邊無漏功德法聚，故曰法身。若依廣義言之，以一切法為身，名之法身。——《唯識史觀及其哲學》

（註23）身，乃是具有體性、依止、眾德聚的三義，所以總說名身。——《成唯識論講話》

（註24）法身，是以清淨真如及四智菩提的五法為性的。以清淨法界名為涅槃；四智心品名為菩提，合此二種，名為法身。不獨一種清淨法界可得名為法身，因二轉依果攝此五法，而五法皆是此法身所攝。——《成唯識論講話》

（一）「自性身」，即是諸如來所證的真淨妙理，為受用身與變化身平等所依的實性，萬善眾德的本體，亦叫做法身（因是有為、無為諸大功德法，所依止故）。這個道理，一切凡夫雖也具足，但因被惑障所覆，自性不顯，故在凡夫，只是名為如來藏，不名為自性法身。若是到了究竟位時，因為已經證到此理，故名為自性身，也名為「法身」。其所居住的叫做法性土，亦即是真如法性的理體（註25）。



(註25) 身，是指正報；土，是指依報。依報的國土，就是世界或地方，有共同依託的意義。如來的自性身，是依法性土為所居住的。所謂法性土，是約法性徧一切土說。如來的自性身，經常的安住在這樣究竟圓滿的清淨法性土中。雖說能住的「自性身」與所住的「法性土」，其體一如而無差別，亦即所謂身即是土，土即是身。為什麼這樣沒有差別？因自性身土都是真如理，在真如理體當中，還有什麼差別可言。

雖此身土體無差別，而因一屬於「佛」，一屬於「法」，相性是有差別的。謂以佛義為相——為有為功德法的所依，是諸眾德的聚義，為餘二身的自體。謂以法為性——是諸功德的自性，為諸法的自性，能持自性。《大乘法苑義林章》說：「以義相為身，以體性為土；以覺相為身，以法性為土，體具恆沙真理功德」。這實在就是將自心中的相性，分為身土的兩個名稱。——《成唯識論講記》

(二)「受用身」，有二種：一為自受用身、一為他受用身。自受用身，是酬報三大長時劫，所修集的無邊勝因而感到的。盡未來際，恆自受用廣大法樂，而成為自證圓滿的實智身，所居的叫做——自受用淨土。這個身土，是「大圓鏡智」相應的第八識所變。

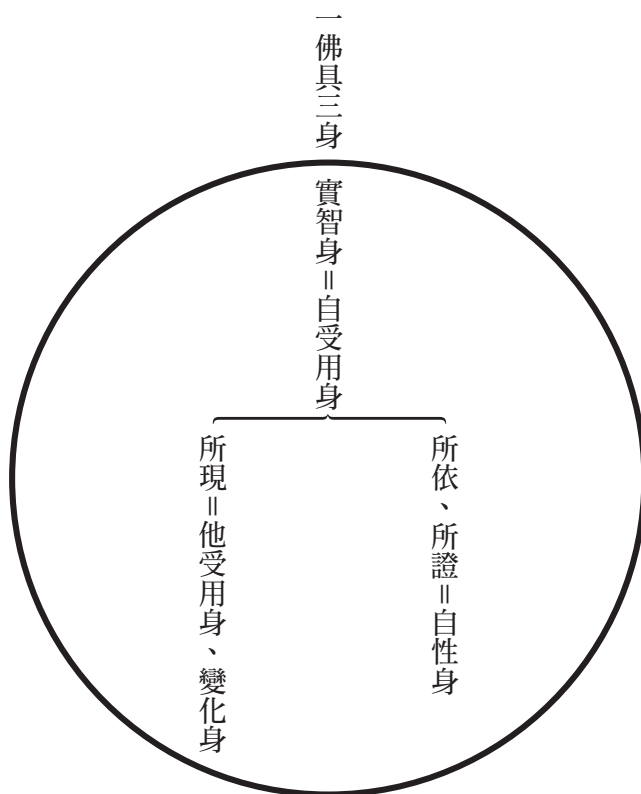


他受用身，是因自己身證圓滿，乃為初地以上的菩薩，現大神通，轉正法輪，斷除疑網，使他們享受大乘的法樂，而成為清淨微妙的示現身，所居的叫做——他受用淨土。這個身土，是「平等性智品」所現。

(三)「變化身」，乃為地前的菩薩、二乘、凡夫等諸有情，隨著那個機宜示現八相、或現神通、或說法門、或變化其他三業的種種事業而利樂他們，即成為隨機應同的示現身，所居的叫做——變化土（但通於淨穢）。這個身土，是「成所作智品」所現。三身的能變現，配於三智，是從勝而說的（其實三身俱能變現）。

以上三身，要而言之：自受用身——是自證圓滿的實智身，所依的實性，所證的妙理，叫「自性身」。為利他而示現的——叫做他受用身、變化身。於中為地上菩薩所現的（即地上菩薩所見的），叫做「他受用身」；為地前菩薩、二乘、凡夫所現的（即地前菩薩等所見的），叫做「變化身」。所以雖說三身，並沒有別佛，只是一佛所具。

這個三身具足的佛果，即是究竟位。若登到此位，則可以成就萬德，盡未來際，恆自受用大法樂。隨類應機，利樂有情沒有窮極，這即是此教的大目的。談唯識，說中道，都是為的這個！





上來略將《唯識三十論》的意義講述已竟。為希望不誤論主世親的真義，乃以《成唯識論》為依憑，以《述記》為指南，並參考二箇疏《唯識樞要》《唯識了義燈》《唯識演秘》，以及《同學鈔》等而講述此論。特別的是沒有加雜私見，只是為宗教、為佛教而講述的。雖然，像我這樣的庸識，恐怕隱覆論主的教義，違背先賢的指教之處很多吧。若能有一毫的聖教正理發揮出來，則可以慶幸施此法益，廣救世間，普攝眾生，共為大智慧光明的資糧。

末了因追念十大論師的雅懷，把論師所唱的結釋施願的一頌鈔錄在此，以作這個講述的結束。頌云：

已依聖教及正理，分別唯識性相義。

所獲功德施群生，願共速登無上覺。

唯識三十論講話終



## 回 向 偈

願以此功德 莊嚴佛淨土  
上報四重恩 下濟三塗苦  
若有見聞者 悉發菩提心  
盡此一報身 同生極樂國

---

### 唯識論講話－校註版

- 出 版 者：財團法人文殊文教基金會
- 校 註：釋法弘
- 審 定：慧律法師
- 發行流通：高雄文殊講堂
- 地 址：高雄市前鎮區嘉陵街六號
- 電 話：07-3327833
- 網 址：[www.wenshu.org.tw](http://www.wenshu.org.tw)
- 印 刷：鴻順印刷文化事業股份有限公司
- 電 話：07-3162246
- 西元二〇二一年一月 恭印一仟本
- 歡迎助印







