訳註全集論程四

成唯識論講記（一）

護法等菩薩造
玄奘三藏譯
平川彰講述



ISBN 957-665-004-6(一套精裝) N.T.$450元 EC0:7~002

Published and Printed in Taipei Taiwan R.O.C.

諦觀全集論釋四

成唯識論講記（一）

釋註者／演培法師

天華出版公司敬贈

成唯識論講記(一)

諦觀全集
E 0017
論釋 4

釋 註 者：演培法師

一套定價：平裝1250元・精裝1450元

郵撥帳號：0111208-1號

發行者：李雲鵬

出版者：天華出版事業股份有限公司

地　址：台北市士林區忠誠路2段168號1-2樓

電　話：(02)873-6629 (八線)

傳　眞：886-2-8736709

印刷者：電話不通時，請撥查號台

行政院新聞局版臺業字第1679號

民國78年6月一版・80月9月一版二刷

HEAVENLY LOTUS PUBLISHING CO., LTD.

2nd Fl, 47 Tien Mu E. Rd., Shih Lin Dist, Taipei Taiwan R.O.C.

TEL：886-2-8736629　　FAX：886-2-8736709

ISBN 957-665-006-2 N.T.$1450元(精)・957-665-007-0 N.T.$1250元(平)

爲尊重作者出版者・未經許可請勿翻印

調價恕不另通知・未滿三〇〇元者另加掛號費九元

電話更改或不通時，請撥查號臺：104(北市)或105(外縣市)

成唯識論講記

（一）

釋寬嚴記

目次

題前概說

一　本論偈頌的作者……四
二　本論弘傳的緣起……一二
三　本論產生的經過……一七
四　本論譯出的年時……三一
五　本論內容的略說……三四
六　本論所依的經論……四六
七　本論主要的章疏……六四
八　本論譯者的簡史……六七
九　本論傳弘的法傳……七八

十　本論唯識的意義……一〇二
十一　本論崇高的地位……一〇七
十二　佛說唯心的特徵……一二五
十三　唯識思想的萌芽……一三〇
十四　唯識思想的系統……一三三

正釋論文

卷一……一三六——一三八八
卷二……三八九——六六四

成唯識論講記(一)

——佛曆二五一九年二月起講於靈峯般若講堂——

題前概說

佛教唯識學，是門極有條理，極有組織的學說，亦是一門極有高度，極有深度，極有廣度的學說，不特在佛教各宗派的教義中，難見有可與之相匹敵的，就是在世間各種思想學說中，亦少發現有像唯識學那樣的。是以今日時代思潮，不論有著怎樣飛躍的進步，各種學說思想，不論有著怎樣高度的發展，但唯識學仍然值得吾人學習。從事唯識學的探究，對於萬有一切的認識，固然會獲得新鮮的眉目，對於心理各項的活動，亦會更能有正確的了解。因爲這些，唯識學上，都有極爲生動的描寫！

吾人生存在這廣大的社會環境中，是不能離開社會環境的一切而活動的。諸如風

俗、習慣、生活、人情、語言、工具，在在與個人的活動，有著極密切的關係。存在的個人，假定脫離社會環境的一切，勢將空空洞洞的，成爲沒有眞實的內容。其情形，好像沒有器官的個人，試問那將成爲怎樣的人？是以探究吾人內在心理的活動，不但要明瞭生命體上的各部器官，同時要認識個人外在的諸般環境。唯識學對於這詳爲分析，正好是這方面的說明。

是以佛教的唯識學，對於心理方面的解說，不但不弱於現代進步的心理學，而且有爲現代進步心理學所不及處。如吾人的心理活動，有顯現的心理作用固不用說，同時還有潛在的心理作用。普通一般心理學，不論進步到怎樣的程度，但只說到顯現的心理作用，亦卽關於前五識及意識作用，至於微細的相續的潛在的心理作用，雖不能說沒有觸及得到，但總沒有唯識學說得那樣詳盡。其他，如認識成立的根據，認識是否確當等，唯識都比一般心理學說得細膩與合理，是以唯識學值得吾人予以特別的研究，唯有透闢的了解唯識學，認識才會正確而不致於顚倒！

還有一點值得注意的，就是唯識學對於任何論題的分析，不僅是說明的，而是以心識爲中心，告訴我們如何調制練磨這個心識，使心識上的我法暗影逐漸除去，不再

爲我法暗影之所蒙蔽。以佛法說：我法暗影籠罩住吾人心識，好像戴著有色眼鏡一樣，不能了解萬有諸法的眞相，要想了解萬有諸法的眞相，非除去蒙蔽諸法的我法暗影不可。對於心理的探究，如只分析它的活動如何，而不著眼它的轉迷開悟，那是世間的一般學說，不能顯示佛教的思想特色。佛教任何一個宗派的教理思想，必要歸到轉迷開悟的這點上去，不然的話，就將脫出佛教的範圍！

唯識學在中國，曾沈寂了一個相當時期，幾乎可說無人講說和研習，到了近代特別是民國以來，由於太虛大師的努力提倡，乃又呈現極爲蓬勃的氣象。對於教理內容的結構組織，固然有人下過工夫，對於思想發達史實的經路，亦曾有人予以發掘，不但研究的成果相當豐富，而且可說達成唯識研究的任務。我曾想爲唯識寫些入門的論書，但因近十餘年來，在外作通俗說法，雖曾有人記成各種通俗講記，終於沒有空閑的時間，息心從事唯識的學習。現已達耳順之年，記憶力日漸衰退，如不再抽暇研習，將沒有機會閱讀唯識經論，勢必成爲終身的憾事！

爲此，從今年起，特將成唯識論取出研讀，深感唯識的理論，固然是極爲嚴密，如不以嚴格的態度，予以縝密的思考，很難理解其中的眞義，無怪很多初學，對此感

到茫然，不能入於唯識的堂奧！殊不知唯識教理，在唯識論中，說得最爲詳盡，果能始終一貫的論究下去，不難發現唯識的全貌！我爲求得個已的深刻理解，覺得只是泛泛的閱讀，不能有所心得，乃在講堂爲寬嚴一人講解，彼將所聽記錄下來，以最通俗的筆觸，將之整理給我看，我覺得有益於後之學者，所以略爲予以增損。論風扇於講堂，聽者僅是一人，當然不登大雅，尙請高明指正！

一　本論偈頌的作者

本論偈頌的作者，研究唯識學的人，誰都知道是世親論師，爲傳承發揚無著思想的人物，亦是廣傳唯識法相學的傑出論師。曾依瑜伽論主的論典，施造很多的論釋。他是一位不世出的學者，歸投到佛法中來，是在有部出家的，所以最初所學習的，是有關於小乘佛法，由於他的極度聰慧，多聞博學，很快的廣通群籍，在當時的印度，敢說沒有那個可以與之相匹敵的！

當他在做小乘教徒的時代，傳說曾經造了五百部的小乘論典，積極努力於小乘佛法的弘揚，不但不信大乘爲佛說，而且予以痛切的詆毀！在小乘五百部的論典中，可

以作爲他的代表作的，不能不推有名的阿毘達磨俱舍論。這部論典完成，學者讀了以後，一致譽爲聰明論。佛教學者固然研究此論，外道異徒亦無不研究此論。當時的世親，不但努力於小乘教的鼓吹，且具極爲高度的雄心，有意改善有部的教義，使其得以蓬勃的振興起來！

因爲世親不信大乘是佛說，不但不予以弘揚發展，且不時的予以破壞，不用說，這是非常不智而危險的。其兄無著看到小弟這樣，深恐他的將來墮落，特運用方便來感化他，乃在所生國假託自己有病，派人要他回來見面一次。世親應他的兄長邀請，特地趕來到他的病榻前，問他究竟患有什麼病？無著坦率的告訴他說：『我身體上並沒有什麼病，只是內心有著極大痛苦，不是爲了別的什麼緣故，而是爲了你的誹謗大乘』！世親聽了這個說話，已經有了深深的感悟，再經無著的善爲勸發，終於改轉過來，決心回小向大，弘揚大乘佛法。傳說當他醒悟到誹謗大乘的非是，痛悔過去毀謗大乘經典的罪業。想到誹謗大乘，是用自己舌頭，現在唯有割舌，始能懺悔其罪！無著看他這樣，就又開導他說：『你以舌謗大乘，割舌怎能除罪？唯有再利用舌，弘揚大乘佛法，始能補你的過，贖你的罪！要知大乘佛法，是究竟的眞理，諸佛共所讚嘆

，現你既體悟到這點，應當竭盡你的所能，讚揚大乘妙法，才是最合道理，斷舌怎可說是眞的懺悔』？世親想想，認爲這是對的，乃下最大的決心，發最誠實的誓願，努力於大乘教理的流布，亦造五百部大乘論典，所以後世稱他爲千部論主，原因就在於此。

世親自轉入大乘陣營，一直到老後的生涯，都在努力於大乘佛法的弘通。他的深遠的學識，與他同世的學者，無不對他宗仰，就是外道論師們，聽他的名聲，亦無不畏服，甚至當時的國王毘訖羅摩訶迭多（卽正勒日王，亦卽超日王）以下，王妃、太子、百官，亦無不輸誠歸依，可以想見當時世親的聲譽之隆！

世親轉入大乘後的學說思想，在他廣泛的識見中，主要當然是繼承無著的思想理論，傾其畢生的全部力量，放在瑜伽、唯識的弘揚上。因而，他的大乘著作，雖有五百部之多，但爲他的代表作，不得不指唯識論。所謂唯識論有二種，就是二十唯識和三十唯識的兩論，而且都是短小的一篇。不過依據於此，可以顯明的看出他當時的思想，僅代表印度大乘一方面的思想，就是關於賴耶緣起說的思想，並且以此破斥當時流行於迦濕彌羅的有部教義，同時亦是論破吠世史迦等外道的名著。

在此順便一談二論的不同：兩論分別的立名，是約頌文的多少而立的。前者只有二十頌，所以叫做二十唯識論；後者則有三十頌，所以叫做三十唯識論。雖說都是世親論師所造的，但二十論造在前，而三十論造在後。在前造的二十論，不但有頌文，而且有長行的解釋，在後造的三十論，因是晚年的作品，沒有來得及造長行解釋，就以八十歲的高齡，往生兜率內院。

至於內容方面，二十論廣破外道的種種計執，屬於破邪的性質；三十論大明唯識的所以，屬於顯正的性質。在三十論的釋論中，卽使也曾廣破外道及小乘的計執，但那是破心外實存的妄執，與二十論破邪的性質仍是不同。還有一種說法：三十論以廣顯自宗或廣顯正義爲主，二十論以廣破外計或廣釋外難爲主。所以雖是俱明唯識，但是二論仍然有別，這是學者不可不知的！再者，二十唯識論的註釋，因爲誘導資助學者對二十本論的解了，所以一般將之稱爲導論；三十唯識論的註釋，同樣誘導資助學者對三十本論的解了，所以同樣可以叫做導論。這亦不可不知！

世親是位偉大的佛教學者，亦是一位卓越的思想家，而且其思想觸及多方面，不是局限於一隅的，又其思想時刻在演進中，不是什麼故步自封的，這從他被稱爲千部

論師，可以得到證明。雖說這是形容他的造論之多，不一定眞有千部之數，但亦不能不說他是多產作家。至其論書，思想內容，屬多方面的，單是譯來中國，收在藏經中的，就有二三十種之多。雖傳這都是世親造的，但決不能全部視爲他的親撰，不然的話，那你對世親思想，就不能眞切體認。

如發菩提心經論及百論釋，敢說就不是世親的作品。所以若論每一作品都是世親造的，不論從任何角度去看，都是講不通的。特別像署爲羅什譯的世親論典，就很難信爲世親所造，無怪古來有人說這世親，是羅什以前出世的。而且我們廣檢經錄，可以看出發菩提心論，是古時所出的。如法經等的衆經目錄，就曾這樣說：『發菩提心論二卷，右一論是衆論失譯』，並沒有說是羅什譯。至費長房的歷代三寶記，把發菩提心經與發菩提心論分開來，說發菩提心經是羅什譯，說發菩提心論則是失譯。後來學者，大多依從此說。因此，如將此論斷定爲羅什之所譯出，那斷定不免稍微有點輕率！再據智昇的開元釋教錄，則疑此論的著作，是於世親之外，有擬於彌勒者。原來印度名爲世親的同名人物，是很多的，這依於各種的記錄，可明顯的推察得出。所以我們不能看到怎樣說，就以爲決定是那樣的。

其次，關於百論釋，首要知道的，百論是提婆的撰述，百論釋則是世親擬於那本文的釋者。譯者是羅什，雖沒有可疑，但爲釋者的，則值得考慮。本書釋者的署名，雖一向來是署婆藪開士，但那所謂世親，究是怎樣的人物，學者提出不同的意見。原來爲百論做註的，是有衆多而不是一人，合集論之亦有十餘家。於中有兩人的註釋流行於世，就是波數與僧伽斯那次天親。付法藏經說：『婆藪槃陀，善解一切修多羅義』。婆藪就是天親，嘉祥百論序疏，就是這樣說的，後來不少學者，亦隨著這樣說。但以婆藪爲婆藪槃豆之略，因而就說釋者唯是世親，不免太過獨斷一點！況從譯出的年代看，世親作品由羅什譯出，無論他人怎樣說法，在我人到底是不能承認的。爲此，這些論典，應從世親所有的著述中加以除去！

還有，在列爲世親著書中的遺教經論，也不能認爲是世親造的。該論，在現存的各種藏經目錄中，雖都說爲天親菩薩造，但在元照的遺教經論住法記及觀復的遺教經論記，却都說爲馬鳴菩薩造，不用說，這兩種的說法，有著很大不同。現代有人說：此論不是從梵文翻譯過來的，應說是由中國學者作的，當亦不得不從世親著書中除去！

至在世親的著書中，可以供爲研究唯識之所參考的，當以唯識二十及唯識三十、大乘五蘊論、百法明門論、攝大乘論釋等爲主。其他還有很多存於藏經中的，當然亦可以供參考，而且亦是有其價值的。

進而可再一說的，在世親的著書中，大約可以分爲兩類：如唯識二十及唯識三十等，是述賴耶緣起的；至十地經論及佛性論等，則是屬於眞如緣起。從他主張諸法是有的思想來看，我們不得不承認他有這兩大思想存在。

可是從另一方面看，他似還有有關淨土的著述，如開顯淨土法門的無量壽經優波提舍願生偈就是。看來，這與唯識思想，似乎毫無關係，所以有人對此存疑，是別人造的抑或不是，尙難加以斷定。不過，如認爲這是世親的思想，我們不妨這樣說：世親初作淨土論宣揚西方願生的思想，後來又再述說唯識思想的法門。假定這個推論是對的，那願生偈就不能說是別人的作品。

總之，我們從世親所有的著書去看，覺得其中實包含了大小乘及三乘一乘等的多種論說，而其思想是極深湛而又極爲廣泛的。唯識、淨土兩大思想系統，可以作爲後世佛教教理中的思想代表，所以把這不大相類的兩大思想，看成是同一世親所有，是

沒有什麼不可的，不但我有這種看法，相信一般學者亦會首肯這種說法的。

如再大體分析，亦可作這樣說：淨土往生的思想，是中印度的佛教思想，屬於大衆部的系統；至於唯識所期願生兜率的思想，是北印度的佛教思想，屬於上座部的系統。世親是位偉大的思想家，乃將北印的佛教思想與中印的佛教思想，加以綜合統一，成爲自己獨特的思想，所以淨土思想與唯識賴耶緣起的學說，在世親看來，是可併行而不相衝突的。如龍樹大士，爲『南北佛教的綜貫者，大小乘佛教的貫通者』。世親步著龍樹的芳蹤，於以唯識思想爲他晚年的主流思想外，同時而有願生淨土的思想著述，並沒有什麼可以爲怪的地方。不過淨土論與十地經論，是同其一轍的，可於華嚴經中求其淵源。

淨土思想與唯識思想，雖說是上座、大衆二部各自之所屬的，但在地理上不能不說他們有著很大的差別，所以彌勒與彌陀的二種思想，自然是在中、北兩印個別發生。可是對這不得不稍有疑問之感！試想一想：世親的淨土論，是否可視爲是從北印佛教的精髓攝大乘論所說十八圓滿脫化而來？所謂攝大乘論十八圓滿之說，於中所揭示的諸佛淨土，十八種類的清淨功德，必然是圓滿具足的。不久，該思想，在淨土論中

，被視爲三嚴二十九種莊嚴的根據。是則世親的淨土思想，決不是中印佛教所有的那種，而應視爲是從北印佛教所誘導起來的。所以世親具有唯識、淨土的兩大思想，實在沒有什麼可驚怪的！

二　本論弘傳的緣起

講到本論的弘傳，實亦就是講的唯識的弘傳，因爲本論所弘揚的，是以唯識爲其唯一旨趣。但是唯識的教理，弘傳的經過怎樣，不得不先略爲說明。講到這點，首先得從釋迦如來在印初說解深密經，於中判決其他諸經的性相，顯示唯識的中道妙理，爲唯識弘傳的最初起源。到佛滅後七八百年，彌勒大士應無著的請求，從兜率內院降生到人間中天竺的阿踰陀國，於阿踰遮那講堂，宣說五部大論。彌勒爲補處菩薩，位居十地之上，稱爲等覺補處菩薩。此大菩薩，當如來在世說法時，曾列席於解深密經等的法會，親聞佛陀所述非空非有的中道妙理。是則所謂五部大論，不是他的創說，而是在佛的一代時教中，已如明鏡一般的顯然存在，所以他與唯識的關係當然是很密切的。

但是這位菩薩，其實在性怎樣，向來有著異說，異說的焦點在於：彌勒究是歷史上的實際聖哲？抑是傳說中的理想人物？從無著稟承彌勒學說經過看，可說是極神乎其神的，所以歷來佛教學者，都把他看成是反映於無著主觀上的影像。無著極端的崇拜彌勒菩薩，因而其所出的瑜伽論巨著，偏說是得彌勒的指示而成。如具體說，這不外是由彌勒口授以編輯起來的。像這樣的說法，是一向所傳的。事實，我們如看法顯傳及西域記，不難發現無著出生國的北印度一帶，素爲彌勒信仰最隆盛的區域，所以上敍彌勒下降的傳說，不妨把他看成是反映於無著主觀的影像。換句話說，像彌勒這樣大菩薩，只是當來佛的理想人物，絕對不是現實的實在人物，這是我們所應當首肯的！

不過有些學者，將一向認爲是理想人物的彌勒，說是現實人物的存在，這是值得我們對之予以密切注意！他們的理由是：在爲當來佛的彌勒之外，還有同名的實在彌勒，與無著是同時代的，曾對無著傳授唯識的學說。作此說時，當然不能像從來那樣的說法，以爲是無著主觀的影像。一般看來，這個說法，似乎極爲合理。他們對這提出三大論據，以證明他們的這個見解。

一、如以彌勒爲理想的人物，無著對他生起崇高的敬拜之餘，又說自己的作品是由彌勒的指示所成，並且將之觀爲心證上的幻影，那豈不是變成二重的人格？是以作爲理想的人物，在大菩薩的作略來說，是不怎麼妥當的。

二、從論書的論名來說，說爲說的可能爲理想的人物，說爲造的則可解爲實在的人物。瑜伽師地論雖則是說，但那分出別行的「王法正理論」則是造的。如是來加推論，則一論的全體，當然皆可視之爲造。因爲這樣的關係，所以不得不承認那是實在的人物。

三、彌勒造的論典與無著親撰的作品，其最大的不同所在，無疑是以內容不同來分的，他們的論典內容，既然有它的不同，自可推定彌勒爲實在的人物。

這個論說，極爲綿密，亦是劃時代的新說，實是值得今日學者的注目。話雖這樣講，但也有人提出反對的意見，對於如上的三大論據，有針對第一論據加以痛切的反駁，有衝入三大論據的核心，予以一一詳細的破斥，說像這樣的新意，是決不能成立的。吾人今日來看這三大論據，是也不能輕易的同意這個新說。

於三大論據中最主要的論據，當然是第一種：謂無著初得理想人物的指示，隨著

信有自著的成立，怎麼可以說爲具有二重人格？當知宗教的世界，信仰的境地，不能以一般常識去衡量的。無著所有情形，理應也是如此。卽彼尊敬崇拜彌勒之餘，對自己所造的論典，信爲得到彌勒的指示，這是極平常的信念。況且無著在顯揚聖教論歸敬序中曾說：『稽首次敬大慈尊，將紹種智法王位，無依世間所歸趣，宣說瑜伽師地者，昔我無著從彼聞』。以彌勒爲補處菩薩而加歸敬，再從最勝子的瑜伽師地論釋看，亦不得不想見彌勒爲理想的人物。所以對主彌勒爲實在的人物，不論他的推論怎樣綿密，仍難邀得吾人對之同意。

其次所要說到的，是無著、世親兩兄弟，因爲綜合以前各種先驅思想，於唯識教理的體系上，成爲重要的組織人物，不得不推尊這二大論師。如上所述，無著所稟承的學說，就是所傳的彌勒。經過情形怎樣，前雖略說一點，現在再爲說明：彌勒是居住於兜率內院的，相傳無著曾乘神通，上昇兜率內院，向彌勒菩薩請問，彌勒授以大乘空觀，他依這個而修，竟得悟入空觀，從此對心境意，確實有所通達，不再取著事物，所以名爲無著。其後，經常來往兜率，向彌勒問大乘的義理，回到人間就爲大衆開示，但未得到大多數人的信奉。到了彌勒下生人間，爲衆誦出十七地經，並經四個

月的加以解釋。可是同集一堂的大衆，得以接近彌勒的唯無著一人，其他的大衆只是遙聞教法而已。無著於夜間所聽到的，到第二天就爲他人宣說。因爲如此，衆皆得聞大乘深義。有名的一百卷瑜伽師地論，傳說就是輯錄那時的說法。在這期間，無著修日光定，因而通達過去所無法了解的諸大乘教。

無著的梵語，叫做阿僧伽，約於佛滅八百年頃，出生於北印度犍陀羅國的首府布婁沙富樓的婆羅門族。父親叫做憍尸迦，母親叫做比鄰持，有兄弟三人，都名婆藪槃豆，或稱伐蘇畔度。長兄就是現在說的無著，幼弟就是師子覺，從母比鄰持之子方面，得名比鄰持跋婆。長兄與幼弟，都有他們的別名，唯二弟獨得婆藪槃豆的通名，那就是世親。因而，無著確是世親的同胞長兄。

無著最初在薩婆多部出家，後來修學空觀，不論怎樣都不得悟入，深感自己的根性遲鈍，終於想到自殺的一途。正在這個時候，東毘提訶的賓頭盧阿羅漢，發現他的意圖，就到他的面前教他小乘空觀，如其所教而觀，終於得以悟入，不能不說是種特殊的因緣。

至於『彌勒是從兜率天上下來，或是人間的大德』，姑且不去管它，但是『他的

學說，是由無著宏揚出去，這是不成問題的』，亦卽無可爭辯的事實。因而唯識教理的組織者，不得不以無著爲起點，更以世親爲中心來敍說。由於他們兄弟是唯識教理組織的重要論師，所以在佛教界中，實可說是極爲了不起的偉大聖哲！至於無著的弟世親論師，爲本論頌的作者，在前節已說過，不再贅說。

三　本論產生的經過

唯識三十頌，是世親的最後傑作，沒有來得及造長行解釋，就離開現實人間，上昇到兜率內院。由於三十頌的內容，所包含的義理，非常豐富，沒有給予相當的解釋，單看頌文是很難理解的，所以後來的學者，對其作解的很多。相傳：初有二十八家解釋頌文的意義，但均不能表達頌文的眞義，最後有護法、安慧等十大論師，各各著成註釋十卷，總計合爲百卷，是解釋得最爲巧妙的，亦較能契合頌文的本義的。

玄奘三藏到印度去求法，特從玄鑑居士修學，或說是向戒賢論師學習。及從印度求法歸來，以護法的解釋爲中心，將其餘的九釋，間或糅合其中，就成現在所有的十

卷成唯識論。此論，實可視爲印度對於唯識研究，達到高潮之際的結晶，爲古代一宗正依的本論，等於如來金口所宣的經卷，可在佛前讀誦那樣的被崇敬尊重。這個說法，雖是從來常所觸及到的，但奘公最初糅合本論而譯成的事實究竟怎樣，古來對這曾經提出種種議論，其是非如何，現就所知道的，對之略加敍說。

奘公是於貞觀十九年（六四五），由印度回來中國，立卽從事經論翻譯的大業，所出關於唯識的亦不少。再經過十餘年，到了顯慶四年（六九五），越發從事本論的譯出。最初的計劃，是要將護法等十種解釋，一一都要翻譯過來，並且以神昉爲潤飾，以嘉尙爲執筆，以普光爲檢文，以慈恩爲纂義。各個任命，不特都當於事，亦都是適當的人選。但就研究世親唯識資料來說，要的論書，所以奘公試欲把它個別譯出，的確可說是當然的企圖，其定潤飾、執筆等各自的部署，亦是措置得相當愼重其事。當屬重要部署。

然而，到了實際來做時，不如想像的容易，因爲十種釋論，思想極爲龐雜，很難歸於一致。慈恩對這深致憂慮，經過數日思考以後，乃對奘公有所奏請，表示與其一

一翻譯過來，不如總輯十種釋論而爲一本，以楷定他們的眞謬，權衡他們的是非。奘公得到慈恩奏請，想想這不失爲一個辦法，接受他的這個意見，退出其餘的三名參加譯場，唯留慈恩一人共謀其事，乃以護法的釋義爲中心，將其餘的九師所說，糅合在護法的釋義中。這就是有關本論糅譯的傳說。至本論譯出的根本資料，基於唯識樞要卷上所述，更參加吳興沈玄明所作本論附載後序，因而關於這些，可說是有種種問題提出的。

第一所要提出的：玄奘、慈恩，是不是從最初開始，就把梵本糅合翻譯？善念論泉鈔卷一說：『初玄奘奉詔，如上四名，各司其事，十釋百卷，全部譯了，稱別行論。這時，全是依於慈恩的希望而舉行的，所以不明白的說是奉詔譯。依這來說，我們不妨認爲別行論與合糅譯，是分兩回譯出的。確如述記序中有說：『今總詳譯糅爲一部』。讀此，不得不承認：首先是譯了十種釋論的全部，然後再把全部釋論糅合爲一部。若能好好味讀一文的聯絡，不難了解所謂總詳，是形容譯糅的一句話。譯糅，應解說爲糅譯之義，所以一文之旨，是總詳糅譯一部的意思，從這而下爲十釋別譯的解釋。這個意見，在唯識學者間，多少是被依用

的。但如將樞要視爲我國原始的有力資料，則於其中發現不到這樣少許的意見，因而那個所說難以認爲是正確的。換句話說：所謂別譯，畢竟是沒有的，有的只是糅譯。

如據普泰的八識規矩補註說：糅譯的原本，在印度就有了的。果眞是這樣的話，如是糅譯的艱難事業，從顯慶四年閏十月開始，到同年十二月結束，僅僅兩個月的時間就完成，難以令人相信。所以糅譯的梵本，視爲印度本土所有，不能不說是個很大的誤會，樞要曾說：『雖復本出五天，然彼無玆糅譯』。明顯指出不是印度原有的糅譯，亦卽是說印度根本沒有糅譯的原本，眞正是奘公創意所產的，或者說是由於慈恩奏請的結果，因而可以斷定：在我國除了合糅以外，絕對沒有別行本。

可是本論的糅譯，如出奘公的創意，敢說這不是常途的譯態，因而他的責任問題，在此當然要被提出。本論，因爲是十釋的糅譯，所以不管怎樣，是如慈恩所望，免得在彼此之間，有著異義的糾紛，則其歸趣所在，是就變爲容易。卽那十釋的所詮，唯局限於護法的一釋，其餘的九釋都被埋沒而不存在。因而蘭菊競美的印度唯識研究的盛況，在中國再也不能看到，反而終於變成偏狹的一面。

本來，在合糅裏面，把其餘九釋，也包含其中，則其意義的精湛，是就不容否認

。不過本論的成果，變爲剩餘的少分，至於全盤眞相，是就沒法看到。既然如此，名爲合糅，畢竟不外是護法一師的釋義。像這樣的問難，是應提出來的。且這非難，不是一人兩人所提出，而是古來很多學者所唱說的。如華嚴宗的澄觀在大疏鈔卷十三說：『過歸後輩』。天臺最澄在法華秀句卷下說：『十卷遂隱十師義……是故不足對比妙法華宗』。降至近世，戒定、普寂等，對這有更極辛辣的詰責酷評。如有人說：奘公所學的，是屬護法宗，不以馬鳴、龍樹教學爲然。然爲三十頌造釋論的十師，其學雖有所異，其見是相同的。如安慧、難陀等的思想，屢多同於馬鳴、龍樹。然而，世親頌義，通於權實，安慧讚其實，護法讚其權。護法在最後造釋大成，有違己意的，咸擧而破斥。然而他的所破，並不完全恰當的。在理方面必然有所不盡，在破方面必然有所錯謬，可說是必然的道理。

奘公始唱宗於護法，假定十釋別行的話，學者必有救安慧而難護法的。這末一來，奘公所宗，在宣傳方面，明顯的就要受到障礙。這是奘公和基師之所顧慮的，所以最初的時候，十釋固是別譯的，繼而想到後人必有救安慧而難護法，於是師資密謀，寄事參糅，燒燬其餘的九釋，使後世破護法救安慧等的路塞。依於此說，可知這不是

那個人的主張，而是奘公和基師的共所策劃。

奘公在印，事師於戒賢論師，而戒賢之師是護法，所以回來弘揚唯識，也就特別偏重護法。可是普寂與這觀點，是有幾分不同的。他對奘公、基師的責難，是說他們名相的濫費，因明的併用等。關於這個詰責，後來，在唯識以外的許多學者，亦是接受而繼承的。那從解深密經及攝大乘論異譯的不同，可以推及出來。結果，法相唯識的教學，不論是怎樣的說法，都被視爲成於一種不當的譯本之上，像這樣的被人歪曲著。而且像那樣的看法，宛如出於犀利的批判態度。但那果眞是正當的觀察嗎？假定奘公因爲首創，以致受到相當非難，那實可說是他的致命傷！如是，這位絕於古今的譯聖讚辭，必然就要一時煙消雲散！但事實上，歷來成爲教界第一人的奘公，確實不容許成爲犯罪者的。如果眞的如此，那就成爲太過重大的問題。因而吾人對於這個看法，必須愼重其事的檢討其是非，不可隨便的俯仰由人。

奘公所以敢作這樣果斷的嘗試，可能具有相當確切的自信。原因當別譯事業經過不久，慈恩對此有所奏請時，奘公經過深思熟慮，認爲不失一個辦法，於是『久而遂許』，這是樞要所記載的。因爲奘公認爲合糅，自信不會失去十釋本來面目，所以就

接受慈恩的奏請，這是慈恩親自的記述，爲最如實的眞相，當然是值得相信的。在奘公或以爲這是對慈恩的特別愛護，至於是否會有那樣確切的成果，以及所產生的影響怎樣，大概沒有作十分的考慮，不論從那方面說，不能不認爲是不怎麼適合的。

總說一句，翻譯這事，決不是單由語言學者所能做得到的，對於那些對象，必須具有强烈的熱意的深刻理解，持有怎樣純粹客觀的態度，絕對不可出於不知不識的一些主觀。不獨如此，古來經典譯者的成果，儼然好像繫有千金的高價，因而他們從事翻譯的工作，畢竟不外在於貫徹正法傳持的赤忱，所以在翻譯的時候，決不存有自己個性的主觀，要知有了主觀，不特不能發揮所謂主觀的機能，反而變爲專門翻譯熱意的滴滴，所以不論怎樣，都應依於謹嚴的態度，發揮純粹客觀的價值。

古來稱爲譯聖的每個譯者，大抵都是那樣的。況置纂義譯業的職制，就是爲了拂拭那些少許主觀的色彩，庶幾期望能夠確切得到翻譯最大的成果。以此來看奘公，他有傳持正法的熱忱，忠於經典的翻譯，不得不說是教界極爲突出極爲希有的高僧。因此，如上論及奘公事歷的項下，說他努力於自己學說確立之餘，會作這樣師資密謀的譎詐，怎樣是也看不出的，因那畢竟是大不道德的行爲！

現以他的門下圓測來說：圓測與慈恩的大異其趣，這是很多學者所知道的，但據各個學者的推察，認爲像那樣的密行，不能如文獻所說那樣的承認。假使那樣的密是事實，無論怎樣，不能視爲正確的消息。特別是圓測，受奘公提攜，彼此的關係，在師友之間，唯其學流與奘公直傳的慈恩系統，當然是有所不同。如奘公的深密經的翻譯，比之其他的譯本，不用說，那是優秀得多。從這一事實看，豈不足以欽仰奘公爲翻譯的權威？何況他當時所做的翻譯，爲奉詔的大事，怎麼可以隨意？自更加一層的揮發他翻譯的良心，徹底出於謹嚴鄭重的態度，譎詐的謀略怎麼可行？隨自己私情，作不法暴行，無論從那一點說，都是難以承認的。若强斷定奘公的企圖，那已成爲無視奘公其人的人格，變成沒有論議的餘地！

有人這樣說：『秦帝擬準燒燬先代聖賢的書，以爲奘公焚燒九師別釋的梵本』。這是臆談的甚者，既不足以採信，亦不算得是正當的說法。奘公既是奉詔而譯，那所譯的梵本，怎可私自燒去？何況十師的梵本，勅許得以納於石棺，埋於地下？這實是值得吾人注意的話！因爲既蒙帝詔而譯出的，那裏敢以獨斷的燒去梵文的原本？像這樣的說法，不能不說是最爲恰當的見解。至那勅許得以納於石棺，埋於地下的說法，

怎樣才能得到確實可靠的消息，現在雖不怎麼明白，但如比於說他恣意燒毀的消息，無論怎樣，是較值得我人相信的。

法相的教義，是世親學說的從容思想，至護法以來，更爲嚴格的固定，到慈恩時候，顯示强化它而更壓倒其餘九家的解說。然他所說，高樹三乘眞實、一乘方便的旗幟，暢論眞如的凝然，建立種姓的差別，分別佛果的成不成，所有各項的主張，都出離於其他宗派，自然要受餘宗的非難。除此而外，對豪邁不羈的慈恩那樣具有幾分旁若無人的態度，自然而然的會要加上覺得不大愉快的感情成分在內，於是寵用慈恩的奘公唯識典籍的翻譯，就遭受到非難，特別是那本論的成唯識的譯出，含有孕育好多問題的性質，越發對那提出很大的訾議！

一般人多以爲十釋別譯是不容易的，殊不知糅譯比之更爲困難，增加參與的人員，退出其餘的三名，由慈恩一人負責其事，在這當中，豈不是有什麼秘密的詐謀？這是人們所懷抱的疑問！從十釋的別譯到一本的糅譯，本是更爲困難的，在治學的學者，不管是什麼人，對這都會承認。從奘公翻譯的力量來看這個時，吾人感於出乎普通之外的困難，亦可說是當然的。

再從奘公譯出大般若經來看，據慈恩傳卷十說：最初著手譯時，是顯慶五年（六六〇）正月一日，到了譯完成時，是龍朔三年（六六三）十月二十三日。其經過的時間，約三年十一個月。其間，因完成六百卷的大譯，現在假定其日子爲四年，一年譯百五十卷，一月譯十二卷半，一週之間實完成三卷餘，可說譯得很快！尤其當時奘公已是六十歲左右的老人，剩餘的生命已經沒有幾多。常常策勵門下說：『然法師翻此經，時汲汲然恆慮無常，謂諸僧曰：玄奘今年六十有五，必當卒命於此伽藍，經部甚大，每懼不終，努力人加勤懇，勿辭勞苦』。慈恩傳卷十，對這說得極爲明白，可以想見當時奘公的精神日衰！

從平素所譯經論的速度，來看大般若經的翻譯，不得不想像爲很快。平素若是那樣進度，現在自被認爲略爲遲緩。奘公開始翻譯，在從印度歸來後不久，於貞觀十九年（六四五）五月；至其翻譯的終止，是在入寂之前，亦卽麟德元年（六六四）正月。其間經過十七年九個月，所譯經論的數量，實在一三三五卷之上，如外加所撰的西域記十二卷，那就達於一三四七卷之多。如把這個計算成爲一個月的勞作成果，那每月平均出六卷三分餘，而在五日以內就譯出一卷。此如大般若經的進度，是就特別的

迅速，而五日內能夠譯出一卷，不能不說他翻譯的力量，確實是很驚人的。道宣律師在他的傳文裏說：『……前後僧傳往天竺者，首自法顯、法勇，終於道邃、道生，相繼中途一十七遍，取其通言華梵，妙達文筌，揚導國風，開悟邪正，莫高於奘矣』（續高僧傳卷四）。

奘公對語言學的精通，實可讚譽爲古今獨步。如此，他的語言學，天分的才能固然是一原因，而在印度多年的不斷研習，也是一個最大的動力，因而眞正可說奘公是此道中無有與之相比的達人。然而，若以一般的常識推擬，別譯既是這樣的困難，糅譯當然更加的困難，雖說增加了人員，但在慈恩一人，以僅僅兩個多月的時間完成，不能不說是極淺薄的批議！糅譯比別譯遠爲困難，本是被考慮到的，相信誰也不能否認。在奘公，對這譯業較之其他譯業更爲困難，不是不知道的，就是本論的翻譯，如後所說，一卷譯成，大略要一週時間，比常途於五日內譯成一卷，明顯的指出其困難。現在奘公加上他的非凡語言天才，在那爛陀學園，多年從戒賢以學得唯識的蘊奧，不得不借慈恩之外的多數助力，所以成唯識論的糅譯，其他的人由於想像，對之作種種的揣摩。然那不感譯時進路的緩慢，當然是自己所承認的，認爲自己是以所奉的唯

識宗學的信念熱度，來從事這項偉大的翻譯，緩慢有什麼關係。

於此所應特別注意的，就是樞要中說：『直爾十師之別作鳩集猶難，況更據此幽文誠爲未有』！從十釋別譯的不容易，說到糅譯的倍加困難，而那至難的糅譯，唯師資二人所一肩擔當。然這文，是說十釋的別譯已不容易，何況是屬於糅譯？這可說是稱譽奘公翻譯力量是怎樣的非凡，亦卽不外是慈恩讚嘆師匠翻譯力量有著怎樣卓越的表現，但這說法不過是個推測，並不是在這以外顯示什麼。對於這類的問題，單是顯於表面的人員，不可唯從日子久暫的形式上予以批判。還有，關於奘公其人語言學的才能，關於奘公其人教理的學識，關於奘公其人對譯經的信念等，如從這些實質的內容加以考察，他那一心一意爲法不惜身，始終採取學佛精神，從這些地方來對他下評斷，我以爲有其必要，不是輕輕的閃爍今人冷灰的理智，所能終於其事的！

吾人所以一再這樣力說，目的在於排除關於本論糅譯，是奘公師資密謀等猜忌的疑雲。如就糅譯的是非而論，眞是遺憾得很，無論怎樣，也不能贊同其措置。因像古來那樣的非難，可說精緻美妙到極點，以致對印度唯識比較研究的方法，由是完全杜絕，至於其途，當然難掩。就是十釋的合糅，不論怎樣，都是頌義解釋的歸趣，像這

樣的便利，到底能代比較研究十釋各別的高貴價值。因此，糅譯的辦法，在思慮便利後學的一番苦心，無可否認的實在很多。但那取於後學，終於變爲甚是遺憾的婆心。本論雖說是十釋的合糅，實際說爲單是護法一師的釋義，較爲近於事實，不過稱爲合糅而已。如安慧的對法論，參會本（無著造）、釋（師子覺）兩種，顯然是有所不同。現在這部成唯識論，其中幾乎沒有留下九師的原型，唯護法的思想，被多分的保存。像這樣的態度，只是如上盲目的重於自己學系的建立，不能不說眞正遺憾之極！

然被認爲有著奇異之感的，就是本論除了護法解釋之外，其餘九師的解釋却是很少的，不過十師以外之說，却也多少被攝取了一點，這倒是值得注意的。例如本論卷二，論及種子起因時，舉有護月之說；敍立分不同時，舉有陳那之說；還有論之卷三，證第八識存在的生死證中，插入奘公自身的破斥；更於論之卷五，釋不共無明時，舉出戒賢之說等等。以此，本論，與其說是十釋的糅譯，毋寧說是以護法的釋義爲中心，而爲奘公、慈恩的適宜編纂。像這樣的看法，我們認爲是最適當的。至十釋以外的所說被攝取，那是關係護法的釋義，從他先代及同代的論師，舉示特別優秀的，如陳那、護月等的學說。然而以上這些，必不是到奘公合糅時始被攝取。至於戒賢、

奘公見解插入的這點，應怎樣的解說，似又成爲問題。尤其這些諸說的插入，只是止於古來的傳說，究有怎樣程度的確實性，不是沒有可疑的。總之，本論決不單可視爲十師的糅譯，而應認爲是奘公及慈恩二人的編纂。

如上看來，奘公及慈恩，對於本論最爲熱忱，不得不說爲事實。特別是慈恩，因得奘公的指授，對本論作了述記、樞要、別抄、料簡四種的註釋，其熱意的程度，眞是並不尋常，這是我們明確看到而無可置疑的。

本論，假定眞是奘公及慈恩的編纂，其價值更不可爲之減少。不過既是糅合，當不是純粹的翻譯，而應是屬一種編纂。然而像上那樣，眞是以五十步而議百步之類。奘公對此翻譯，苟出於編纂態度，那他對印度唯識精華的研究，確信有最巧妙的發揮，現我試爲舉出如下。

按十師的釋論，合共有一百卷，然如加以平均，每師計有十卷。一師十卷，關於護法，可說是有的，其餘九師，則是極少的。爲什麼？世親的二十唯識的長行，既止於一小短篇，如從簡單的推論，與世親同時不隔其時代的親勝、火辨等的釋論，因爲是屬初期的，研究得不怎樣地精緻，所以止於極簡單的程度，亦可說是理所當然的。

至於勝友、勝子、智月，是護法門下，不多現於本論上面，而多出於護法的精緻研究以上。其註疏，自然不會那樣地極爲詳細。認爲具有幾分細密的，那是護法以外的重要人物之安慧、難陀。近代發現的安慧釋論，決不是很長篇的，於此可以思過其半。

然上十釋的合糅，以護法爲中心，其精密的程度，超過其他一切，可說是當然的趨勢。況且，在奘公來說，他是確信護法的唯識學，占有印度唯識學的最高位置，依此統攝印度唯識的研究成果，而以最明快的手法，發揮唯識的教義。然以所謂合糅而名編纂的翻譯，因此憂慮該論價值的減少，那就無異對這位古今的譯聖，缺乏高度的眞實的信用。從嚴格的人物考查上來看，決不認爲是正確的。吾人對這般問題，應更反復的愼重。如譯者的翻譯力量，如護法的爲法精神等，都應好好的加以考慮分別。如此，所詮，在本論上，奘公及慈恩的功過，可說是最深湛而又最豐富的。

四　本論譯出的年時

考查本論譯出的年時，向來有著不同的傳說，很難給予一個肯定的說明。據吳興沈玄明的後序，說本論是在顯慶四年（六六〇）閏十月開始譯的；不特此序是這樣的

說，在開元錄卷八玄奘譯經目錄下面，亦同這個說法；然在同錄次下的玄奘傳記裏面，則說他從顯慶五年（六六一）正月一日到龍朔三年（六六三）十月二十日，從大般若經六百卷的譯出，本論亦於其間完成。像這樣的顯示其年代的前後不一，不得不令人略有驚訝之感！其中後說，同於續高僧傳卷四、玄奘法師行狀等所明，但其所依的論據，恐怕是慈恩傳中，雖擧出大般若經譯出的年時，但並沒有說到本論的完成，所以本論在譯般若經的期間同時譯出的這個說法，究有怎樣程度的確實性，自不免是個很大的問題。然在續高僧傳等的玄奘傳中，既有有力的資料被記載，現在我們概行棄捨不取，是也不可以的。假定把這加以考慮，就與先前顯慶四年說，有著明顯的相違。這末一來，究竟那個說法最靠得住，那就難免使人苦於對它下個肯定的判斷！

雖然如此，但諸所說，決不是完全相違的，仍然有可視爲結歸同一的事實。據傳文說，奘公於顯慶四年十月，從長安的西明寺，移入鄜州的玉華寺。原因是他爲了畢世偉業的大般若經順利譯出，所以特地避離喧噪的地方，移到較爲寂靜的處所。然而般若譯出特別帶同翻譯的，是從翌年顯慶五年正月一日，所以在那之間，實際是從四

年閏十月到同年十二月。於該數月的長時期間，自不會什麼都不做的予以空過。奘公從來對於譯業的從事，是都非常努力不懈的。關於這點，向來學者，沒有不承認的。就是在這期間，爲本論譯出的時期，我們可以這樣說的。所以，般若的確實譯出，雖從顯慶五年正月起，但那譯出的時期，是移入玉華寺的四年十月以降，作爲大般若經譯出的時期。因此，在續傳等，記爲般若譯出同時，並且亦出本論。在後序等，眞正指示本論譯出的時日，所以說爲四年閏十月。如此看來，開元錄在同一事項中，次第記爲前後不一致的年時，不是不能會通的。

現在流行的本論每卷卷尾，雖附傳爲導者明詮的註記跋文，但據該文，其譯的時間，仍然爲顯慶四年。試看第一卷的跋文說：『顯慶四年閏十月二十七日，於玉華肅誠殿，三藏法師玄奘奉詔譯，翻經沙門基筆受』。這跋文，既難認爲是明詮的自註，而其價值的程度，也決難予以承認。因爲十卷的不管那一卷，都是記其譯了的月日。所譯了的月日，實際不是譯了，而是指其月日，爲翻譯的開始。如第十卷的月日，爲十二月三十日，翌日，就是顯慶五年正月一日，是大般若經開始翻譯的時日，十二月三十日，怎麼也可說是第十卷譯了的月日？所以前來各卷的月日，決不可解爲指的譯

了，這是我們所當特別注意而應予以承認的。不過每卷譯出，劃一指爲七日，誰人計這數的，無法可以指出。

明詮註記的傳說如何？決定不可拘泥。不過無論如何，從顯慶四年閏十月到同年十二月譯出，吾人今日是可予以承認的。

五　本論內容的略說

本論，因爲是十釋合糅的譯出，所以論題成唯識論的安立，根本不是原有的論題，而是糅譯者所附加的名稱，是以仍舊可以視爲護法釋論的題號。其內容的主旨在述記及樞要等中，可以明白的看出。樞要卷上說：『護法所造之釋，多與本論立名不同，二十唯識釋名爲導論，此論名成釋論之稱，故論末云此論名三十唯識，又云此論三分成立唯識，故知唯識本論之名，今釋名成，成非本稱』。

對這論題的解說，樞要卷上，首舉梵名，對照漢譯，是這樣的：梵語毘若底，中國譯爲識；梵語摩咀剌多，中國譯爲唯；梵語悉提，中國譯爲成；梵語奢薩咀羅，中國譯爲論。如照這個直譯，應該叫做識唯成論。這是梵語的法則，例如先前所說：首

是主詞，次是賓詞，爲體用的次第說，那就變爲成唯識論爲本論的論題。所謂成，是能成之謂，名十師的釋論，至於唯識，是所成之謂，名三十的本頌。所以述記序說：『成乃能成之稱，以簡了爲義：以成立爲功，唯識所成之名，以簡了爲義：三十本論名爲唯識，藉此（釋論）成彼（本頌），名成唯識』。此意，於本論卷上可以見到。如說：『此論三分成立唯識，是故說爲成唯識論』。尤其成字這字，不獨是能成，亦可解說爲所成，唯識不獨是本頌，在佛經中亦得相通的。其他還有種種解釋，於此姑且不再詳談。要想了知，可閱樞要，因在樞要，總以十義詳述其間的關係。雖然如此，但是如上，成被解釋爲能成的釋識論，唯識被解說爲所成的本頌。

在樞要中，更把本論梵名叫做毘若底、摩呾剌多、毘輸度迦、奢薩呾羅。於中毘輸度迦，中國譯爲淨。如將之直譯，叫做淨唯識論；若順中國譯，叫做淨唯識論。其意是說：本論所明，彰顯唯識的義理，是極爲明淨的，所以名淨唯識論。因外道小乘之輩，暗於唯識的義理，可說是相當汚穢而期其本淨，所以名爲淨唯識論。此意，亦見於本論卷十。如說：「今爲除其汚穢而期其本淨，所以名爲淨唯識論。此意，亦說此論名淨唯識，顯唯識理極明淨故」。

要而言之，這兩者叫做成唯識，意味一方面樹立自宗的唯識義理，叫做淨唯識，

另方面對其他的學人汚穢唯識義理使之變爲清淨。既然是這樣的，所以本論一部的所詮，明淨唯識義理，成立唯識義理。所謂義理究是指的什麼？詳細說明這一點的，就是究盡本論的內容。今發揮唯識的義理，庶幾可以透視本論的所明，完全不外於此。

本論既是一部極爲重要的典籍，其全論的組織及其內容的怎樣，該是我們首當知道的課題。原來，釋論所釋的本頌之說，其語句僅三十頌、六百字這麼短少而已。無奈世親傾倒其深奧的學識，所謂言言句句含千萬意義而組成的，其內容的幽玄精緻，眞可說是超絕千古的佳品。無怪唯識樞要特別讚爲：『萬象含於一字，千訓講於一言』。這眞可以說是文約而義博了。加之，解釋這個的本論，是合糅十釋百卷，而行文所用的文體，又是印度的論理的形式，亦卽所謂因明的作法，不能不說這是奘公最爲辛勞的釋品。至於文義的甚深難解，在譯來中國的多數佛典中，很少看到可以與之相比的。因此，古來修學唯識的學者，頭腦爲之所困的，實是不在少數，甚至無法學通而放其學習的。至於他的註疏，屋上架屋，不啻汗牛充棟。是以對於唯識的鑽研，不得不費多年的時間。

論中的詮說，幽玄而難解固不用說，但不可徒弄難解的哲理，誇耀他的怎樣幽玄

，因爲佛教的究竟目的，畢竟在於轉迷開悟的實際上面，這是吾人不可不如實了知的！傾倒精緻的學解，究竟法界的眞相，以體會思念如何的得到轉迷開悟，這是最爲要緊的。果以轉迷開悟爲所期，詳細教那實踐實修的次序，指示各個不同的階位，絲毫也不出於空疏的戲論。不但唯識教理所取的態度如此，佛教任何一個法門，都是如此的。所謂宗教的最大面目，可說完全是在於此。然今唯識教理，特以幽玄難解的哲理而鳴於世，其緣由究何所在？是我們所要知道的。

宗教的目的，一向以來，在實踐而不在理論，在證悟而不在學解。所以宗教與世上一般學術如哲學或科學那樣的，決不同一其軌。以理論與學解爲面目的宗教，雖然無視於他，但如盲目的煽動一時的感激，强以予人浮薄的安心，也決不是正當的宗教面目，而只可以說是被歪曲的低劣的邪義。尤其在佛教，以達摩之絕對眞如爲根柢，以開覺所謂轉迷開悟爲究竟目的，因而建立種種的法門。其結構及其主張，不得不眞正的尙理論，重學解。唯識教理，以特別幽玄精緻的結構及其主張爲特色，比之其他論典，可說是最如實的標榜佛教的根本旨趣。雖如此，但那些理論或學解，唯是作爲達成轉迷開悟的究竟目的一種實踐實修的助伴，決不單是止於理論或學解的說明，這

是我們眞正不可或忘的最重要的一點。然如單弄理論，遊戲學解，不能徹於聖賢的肺腑。

然本論的組織怎樣？古來經論解釋的常規，是根據於三分的科判。關於本頌，元不具有三分而唯有正宗分的一分，及至諸師解釋本頌，更於本頌前後各加一頌，以此擬於序分，流通分。如本論的卷頭說：「稽首唯識性，滿分清淨者；我今釋彼說，利樂諸有情」。添於卷尾則說：「已依聖教及正理，分別唯識性、相義；所獲功德施群生，願共速證無上覺」。法相宗的學者，讀誦用的本頌，同樣把這二頌列在前後，而且自古以來就是這樣做的。把這二頌與三十本頌，給予一一詳細的解釋，以明唯識義理的，就是本論一部的體裁。因此，據述記卷一說：以諸師附加卷頭的一頌乃至長行「故作此論」，名宗前敬敍分；其次，「若唯有識」以下，眞正解釋本頌，直至卷十「定相應故」，名依教廣成分；最後，論文卷十的「此論三分成立唯識」以下，終於諸師附加的卷尾一頌，名釋結施願分。像這樣的分別，就可知道本論同樣是具備三分的。

其次，看看正宗分的組織大要，這就是解釋本頌的部分。其組織，爲本頌全部的

綱格規則，而這就是述記所示的三種三科。所謂相、性、位的三分；初、中、後的三分；境、行、果的三分。就中相、性、位的三分最爲妥當，所以現在我們依照本來的相、性、位的三分而說。

本頌初二十四頌，明八識相卽依他起的八識；次一頌，明唯識性卽圓成實的眞如；後五頌，明悟入唯識的階位。而本論對這解釋，立脚於我法皆空而發論端，由「由假說我法」等頌，明世間及聖教，雖皆說有我法，但那畢竟不過假說，並不是實有的我法，次敍外道，小乘之徒，或執實我，或計實法，明其錯謬的所以。從第二卷初及論旨甚盡委曲，這就是所謂破外道、小乘的一段。談我法皆空的道理，這是顯示大乘教理的特徵。案佛說的開展，這被認爲是佛法的眞正旨趣旨則所在。初破外道實我的執著，姑許諸法實有的執見，是爲我空法有的旨意，而這就是所謂小乘教。次破小乘實法的妄執，更唱我法皆空的大乘教。雖則如此，但今本論，以破外道、小乘的我法執見爲其敍述的開端。

現在來看看那破我法的說相：初破我中，首分我爲常住周徧等的三種及卽、離、俱非的三種。這些，不管那種，都緣內識所見的諸蘊而現似的我相，決不是實在的自

我；次破法中，首破數論、勝論、事大自在等的十三外道所計的實法；次破小乘所執的色、不相應、無爲等，執爲離識而有的實法，其實並不是緣於外色，而實不外緣於內識所現的相似的法相。

次承「此能變唯三」等句，明生這似我似法爲能變識的一段，詳述異熟、思量、了別境的三種能變。所謂異熟，指第八識；所謂思量，指第七識；所謂了別境，指前六識。就中，初能變異熟識，接續前面外道、小乘的破斥，從第二卷初及第四卷初，首以八段十義解釋此識，次以五教十理證明此識的存在，而那敍說，最極詳細，窮盡唯識教理的要領。所謂八段十義，是把關係於此識的要項開爲十義，合爲八段來加以解釋。

首先略述此識的三相：謂第七識即有情執爲自我邊的爲自相，爲有情總報果體邊的爲果相，藏雜染諸法種子邊的爲因相。其次詳述關於那因相的種子。種子的起因，有本有等的三說，具類義明有六義。關於種子熏習，所熏、能熏，各有四義，簡要予以敍說。更次，說到此識的所緣、行相。所緣，明種子、根身、器界的三境；能緣，是明見分行相。再次，關聯於那個的，說心法的認識作用有四分。進而，敍說此識相

應的心所，有徧行的五種。其性，是無覆無記，受，唯是捨受，任運恆轉至阿羅漢位始捨。

以上所說的，是有關此識的有漏位。關於此識的無漏位，可再一言的，是指示與有漏位的不同。最後，爲證明此識的存在，以五教十理，卽以五種的教（經）證與十種的理證，爲之論說，好讓人們知道確有阿賴耶識。

第二能變思量識，首以八段十義解釋，更以二教六理證明此識的存在，從四卷半到五卷半。初能變與第二能變，就是把第八、第七兩識的存在，或引經，或立理，予以詳細論說。這因七八兩識，是大乘特有之說，小乘學徒所絕不知，所以特別努力於證明它的存在。因此，所引經典，不但引用不共的大乘經，亦舉共許的小乘經，證成它們的存在。卽或是那不共的大乘經，亦力主張是屬佛說，以論其立證的價值。主張此識的如何存在，是不難了知的。

此識的八段十義，首釋此識的名義，以示它的特徵；次明此識的所依，舉第八的種子及現行，更因廣明所依，廣說因緣依等的三依，普徧評隲諸師的異義；次說此識的所緣，又論評諸師的異見；次論此識無始以來一類相續而緣阿賴耶識的見分，以起

我相而爲它的性相，常與四煩惱相應，又與餘心所相應，在諸師的異說中，說爲與十四心所（加四煩惱合爲十八）相應，更進一步說，其性是有覆無記，常與捨受俱，繫於第八所生地，於阿羅漢等三位，沒有這個末那。

以上，主要是就有漏位說，關於無漏位，其間雖也有所觸及，但此識還有補特伽羅我見相應，法我見相應，平等性智相應的三段分位差別。就中，所謂平等性智相應，就是說的無漏位。次明此識存在的證明，如前初能變，以二教六理論說。

第三能變了別境識，續前第二能變，廣至第七卷半，以七段九義解說它。分割頌文而爲三部，與前二種能變稍異其趣。第三能變的六位心所悉皆指出，在組織上，呈現多少複雜，就便利說，分割三部。此識的差別有六種，各自的得名，有隨根與隨境的兩種，以了別對境爲它的性相，其性通於善、惡、無記的三性。與此識相應的心所，詳說通於徧行、別境、善、煩惱、隨煩惱、不定的六位，受俱，三受，不管那一種都俱，更進明諸識現起的分位，前五識，隨緣而於外門轉起，第六識，除五心的五位，常與內門及外門現起，而詳那無心的五位及八識俱轉之相。此第三能變，因是處理彼此共許的六識，所以對這不用顯示怎樣成立的證明。

以上論文當中，明六位心所的一段，從第五卷終到第七卷之半，占此第三能變敍述的大部分，所說極爲詳細，是被稱爲所謂心所的部分。次從第七卷之半到第七卷終了，終於以上三種能變的敍說。

再次，眞正敍上諸識轉變而變現主客兩觀卽見相二分，所謂我法的種種相，是不離這二分的。因而，斷定的說爲一切唯識。關於這一切唯識之說，設列九難加以責問，對這答覆解釋，用世間通俗的例證，徹底的說明其旨趣，特別主張總別二門的唯識，示其義理樹立明確的根據。說九難義的一段，列擧本論著名的敍說。於此應注意的：這一段的敍說，似同二十唯識論所明，因而我們明顯的認爲，這是依憑於二十唯識的。護法等論師，當三十論釋成，論心外無境，是據所謂摧破邪山論的二十論說，不得不說是當然的次第。

次從第八卷到第九卷初，承受上來一切唯識的敍說，謂若唯有識的話，是就不免或違理或違教等的種種妨難，對此種種問難的通釋，首釋違理難有二：一說心法生起的緣由，有因緣等的四緣，更由十二依處而立十因，如是因緣和合而生五果。二說有情相續的緣由，由諸業習氣與二取習氣的俱轉，生起前後的異熟，因而就有無窮生死

輪廻。解說諸業習氣與二取習氣，舉出四說。就中，解說十二有支，指出所謂過現、現未二世一重的特殊之說。又對生死的解說，明生死有分段、變異的二種。次釋違教之難亦有二：一、若眞沒有外境，教說的三種自性，就不得成立。答覆這個問難，於此說徧計等的三性，普列安慧、難陀等的異義，詳細的予以敍說。三性畢竟不離於識，假定不說外境無有，三性就決不能成立。二、若果眞唯有識，教說的三種無性，就不得成立。答覆這個問難，於此施設三無性的說明，而這是依前說的三性而立的，不是離於三性而有的。三性既不違於唯識，三無性當亦不違唯識。如此教說，與唯識並不矛盾。

承上而來，從卷九二頁九行到同卷三頁十行，是明唯識性，就是敍說諸法勝義的眞如及說勝義有四種。

次從卷九四頁一行以下，是明悟入唯識性、相、位次的一段。這有資糧、加行、通達、修習、究竟的五位。就中，資糧位，是還沒有伏除煩惱、所知二障位。因而在這位上生起三種退屈，敍述二障的意義及三種退屈。次加行位，修四尋思、四如實智觀，伏分別起的二障現行，俱生起的二障，屬於粗的亦伏。四尋思、四如實智的說明

，盡在於此。次通達位，是體會唯識實性而行斷惑事。被攝於根本智的，叫做眞見道，被攝於後得智的，叫做相見道。對這，敍說得極爲詳細。次修習位，更斷餘障證得轉依，是再修習根本智位，修十地的十勝行，斷十重障，證十眞如。關於轉依，有能轉道乃至所轉得的四義。所轉得，有所顯得的大涅槃與所生得的大菩提之別。因此，詳敍四種涅槃與四種菩提。次究竟位，是這涅槃、菩提二轉依的妙果，說身、土有四種差別。而此身、土，從能變識的有漏無漏而分爲穢淨，可知一切不外唯識。到此，總一論的旨趣予以結歸。

次第十卷的最後，說到『此論三分……』，是一部的流通，亦卽所謂釋結施願分，如前已說。

如上所說，是本論組織的概略，至論中的豐富內容，悉是唯識要領，精緻窮盡之極。斯學研究的根本依憑，自古以來，不得不說是最眞實優秀的次序！吾人不想研究唯識便罷，如欲對唯識學有所認識，不可不究此論，唯有究此有組織有體系的本論，才透徹了解唯識義理。

六　本論所依的經論

本論有著這樣嚴密的組織及其豐富的內容，當必有其思想理論的來源，亦卽必有它的經論爲依據，這是現在所要繼續講到的。講到本論的經論所依，實際就是講的唯識理論的所依，因爲本論所闡揚的，就是有關唯識義理。原來佛滅後的佛子立論，不論是怎樣的一個理論，都得有它所依的聖教，沒有聖教爲它的所依，他的理論就難以建立，縱或自以爲可以建立，亦難邀得他人的信受。爲了理論的建立，爲了使人的信受，不得不把所依的經論，爲學者明確的指出來。本論（宗）所依的經論，窺基大師在成唯識論述記裏，擧出六經十一論來，現在一一列擧如下。

所依的六經是：

一、唐三藏玄奘於貞觀年中，在弘福寺譯出解深密經五卷，分爲八品，由沙門大乘光筆受。除此還有陳眞諦於西京故城內四天王寺，譯出解節經一卷，分爲四品，相當於解深密經的勝義諦相品。向前有菩提留支（譯名覺希），於元魏延昌年中，在洛陽嵩山少林寺，譯出深密解脫經五卷，分爲十一品，可說是唐本全經的異譯。再向前

推，有求那跋陀羅（譯名功德賢），於劉宋元嘉年中，在潤州江寧縣東安寺，譯出相續解脫經，有分爲一卷，有分爲兩卷，相當於解深密經的後二品。

二、大方廣佛華嚴經，這有三種不同的譯本：初有北天竺三藏佛陀跋陀羅，於晉義熙十四年，在揚州謝司空寺（卽道場寺），將梵本三萬六千頌譯來中國，有勒成五十卷的，有勒成六十華嚴。由沙門法業筆受，慧嚴、慧觀潤文。次有于闐三藏實叉難陀（中國譯爲喜學），於大唐證聖元年，在東都佛授記寺，再譯舊文，兼補諸闕，計爲九千頌，通舊總四萬五千頌，合成八十卷，後來稱爲八十華嚴。同譯的有義淨、弘景、圓測、神英、法寶諸大法師，爲之綴文的，是復禮法師。最後有罽賓國般若金剛三藏，於唐時代來華，譯普賢行願品成四十卷，後被稱爲四十華嚴。華嚴經，依向來所說，是佛陀一代時教中的最初說法。當時佛在菩提樹下，直接吐露自己的自證境界，開示所謂海印三昧一時炳現的事事無礙，重重無盡的法門，樹立深遠的法界緣起。而那敍說，大大的高調三界唯心的道理，唯識就是採取這個思想作爲所依的。如十地品，是最顯著的汲取這個旨趣。現今大藏經中，爲華嚴部的所屬，雖列有三十餘種，但那不論那一種，都是所謂部屬，相當於華嚴經中的一分

，眞正作爲華嚴經而爲一般所指示的，如上所說的三種譯本。三種譯本的經題，雖說是相同的，但稱爲全譯的，是最初的兩種，第三四十華嚴，不能說是全譯，只相當於最後部分的入法界品，不過說得更爲詳細一點就是。

三、楞伽經，亦有三種不同的譯本。初有天竺三藏求那跋陀羅，於劉宋元嘉二十年，在揚州道場寺，譯成四卷，叫做楞伽阿跋多羅寶經，由慧觀等筆受。次有天竺三藏菩提流支，於元魏延昌二年，譯出十卷，叫做入楞伽經，由僧朗、道湛筆受。最後有于闐三藏實叉難陀與復禮等，於唐久視元年五月五日，在東都三陽宮譯，至長安四年正月五日訖，計成七卷，叫做大乘入楞伽經。除此而外，在北涼時代，雖由曇無讖而有題爲楞伽經的四卷的譯出，但那早就散失不存，現存的唯是上述的三譯。三譯中，第二與第三的兩種譯本，大體是一致的，只是詳略不同，至第一種的譯本，可說是最簡潔，然若比之二三兩譯，則其前後被省略，大概那是最近於原形的。三種譯本的經題，雖說各不相同的，但通常從所譯的卷數，稱爲四卷楞伽、十卷楞伽、七卷楞伽。此經，是佛在摩羅耶山頂楞伽城中的說法，其內容，開示所謂五法、三自性、八識、二無我的法門，始終一貫的說萬有唯心的道理，所以唯識學者特別以此經典作爲唯

識的所依。

四、厚嚴經，有說這經沒有譯來中國，唯據眞興的唯識義私記卷一說：『此經西方有梵本，未翻譯……』，更細註說：『泰法師佛地疏云：法師持梵本來，若翻可得五六卷許，然未翻也』。義演說：『密嚴經是同本也』。這就是以密嚴經與此經爲同本之謂。所謂密嚴經，有唐地婆訶羅譯及唐不空譯的二種，都叫做大乘密嚴經，是三卷本。經的一部綱領，如楞伽經一樣，是顯諸法的心識所變，所以亦爲唯識學者採爲唯識的所依。於中，有第九識說，好像不相應於一家面目的五姓各別之說。正因如此，以此經與現在的厚嚴經，是否同類，難以斷定。

五、如來出現功德莊嚴經；六、大乘阿毘達磨經，都未傳到中國來，只在論中引用到時，我們知道這兩經，亦爲唯識學者採作唯識所依的經典。

如上六經，一向以來，雖被認爲是唯識的所依，但若仔細分析諸經的內容，眞正可爲唯識所依的，只有解深密經與大乘阿毘達磨經，其他四部經典，不論是否譯來我國，思想理論，不盡與唯識相容，甚至可說相反的。因爲如依後期眞常思想衡量，毋寧說這四經更接近於眞常的。

由於大乘阿毘達磨經，沒有傳來中國，究有怎樣重要的唯識思想，在攝大乘論裏，雖可看到一點，但畢竟不完全，所以只好從解深密經來談談。談到解深密經，我敢肯定的說：是唯識學不共他宗所依的唯一根本要典。諸如唯識學上所說的八識、二諦、三性、三無性、外境非有、三乘究竟、三時教判等的重要教義，無不在本經中有所透露安立。如唯識所說的妙果，在如來成所作事品中，有詳細的說明；唯識的行位，在地波羅密多品中，有很好的顯示；唯識的妙觀，在瑜伽分別品中，建立唯心無境之理時，曾說到如何修唯識止觀的行徑；唯識的妙解，所明三性三無性的相依之理，顯空有二大問題的相互融攝，會一乘五姓的兩大要門，判攝如來一代時教的三時淺深，都有詳盡的表白；還有一切法相品中，詳明偏計、依他、圓成的三性，在斷雜染有漏法，證得清淨無漏法方面，都是唯識學上極爲重要的課題；至於唯識的事相，諸如八識的體相怎樣，舉出很好的暴流鏡面的譬喻，以明賴耶的生滅相續，令悟生死輪廻的根源，使知唯識轉變的由來，同樣是唯識學上的重要論題，於心意識相品中，曾清楚的予以說明；還有唯識的妙理，在勝義諦相品中，有透闢的顯示。本於如此分析說明，可知研究法相唯識的學者，要想正確的了解唯識義理的淺深，不得不重視此經的研

讀！修學唯識的學者，假定不究解深密經，不能得唯識的心要。

既然如此，爲什麼向來說以六經爲所依？當知所依的這六經，並不是全部的依用，只是引用其中適宜的文句，以供教理組織的材料。如華嚴經的三界唯心說，站在唯識學的立場，固然可以引爲同調，但在華嚴、天臺等的各宗，依自家的立場，對於它的解釋，就不同於唯識。又如楞伽經的萬有唯心說：根本是爲如來藏緣起所說而解釋的。所以這些經典，不得不說只是部分的所依，以其全部爲所依的，實唯限於解深密經的一經。就是此經，如先所說，對於唯識法相，顯示得最明瞭，眞可稱爲斯學的正依。

通於成唯識論的全部，看他所引用的經典，除了以上六經之外，廣及佛地經、無盡意經、勝鬘經等諸大乘經。這樣，基師在述記中，特別唯擧六經，究有什麼理由？通於本論一部的始終，雖於六經以外廣引諸經，但在述記特別指示以此六經爲所依，原因在此論卷七述九難義下，答唯識所因難時，曾連續的引此六經，所以特擧六經爲依。就是由這六經，開發助顯唯識中道的義理。述記所擧與論中所擧，雖皆列有六經，但是彼此對照，不得不認爲稍有出沒不同。就是在論中：雖擧無垢稱經，但在述記

除掉此經，而舉如上的莊嚴經。莊嚴經在論中所引用的是論卷三的『如來無垢識，是淨無漏界，解脫一切障，圓鏡智相應』的一頌。因這是說無漏淨位的第八識，所以一見就知未曾顯示中道的義理。因而，慈恩除無垢經加莊嚴經，好像沒有他的所由。其實，彼此各異其所顯，決不是沒有所由。原本論在答唯識所因難，就是以證明唯識的道理爲主眼，因不多問其他，所以說有情隨心垢淨，而擧契於唯識之旨的無垢稱經，但在今之述記，前明三時教終，唯識明其第三時之中道教的教證而列這六經，所以所說的六經，必然是明中道的經。然如無垢稱經，大抵判這屬於空教，不是專明中道的經。爲什麼？這經是維摩經（羅什譯）的新譯（玄奘譯）。所謂維摩經，爲彈呵二乘的空教，是衆所周知的。所以今除此經，加上專明中道的莊嚴經。其莊嚴經，唯見如上論文引用的一頌，中道的義理，雖說是不怎麼明顯的，但事實決不是那樣的。爲什麼？眞諦等的古師，以眞如爲第九識，成理事卽一之義。奘公對這加以斥責，此因莊嚴經的頌文，以無垢識爲淨位的第八識，成理事不卽不離之旨，所以唯識中道顯了的宗義，當然以莊嚴經爲其規模。彼此出沒不同之旨，從這裏可以明顯的看出。也就因此，基師述記唯引如上所說的六經。

所依的十一論是：

一、瑜伽師地論：此論全譯，雖是一百卷本一種，但在別個地方，把它作爲別譯而抄出的有數種。今依全譯加以敍說。此論，有說是彌勒菩薩說，有說是無著菩薩造，由玄奘三藏於唐貞觀二十年五月十五日起，在弘福寺翻經院譯，至二十一年五月十五日譯成，沙門靈會、明濬等筆受。奘公到印求法的目的，眞正可說全在學習此論。他在中印度那爛陀的學園，就戒賢論師修學得此論，因而回到中國，就以最大的努力將之譯出。其內容，在此論的別稱廣釋諸經論，是就可以知道。在一百卷的論文中，廣採集八萬的要義，普抉擇一代的教文，加之，從印度古來的四吠陀、五明至外道及小乘諸派的學說，組織網羅而無餘的一大寶典，實是呈現當時的學藝百科全書的大觀。尤其瑜伽的四種，就是境、行、果、教，分類爲十七地而予詳說。因此，以萬法唯識，心外無法的道理，被最巧妙的力說。古來此論與深密並說，爲唯識一家正依的論典。

二、顯揚聖教論：此論本頌一卷，釋論二十卷，無著菩薩造，由玄奘三藏於唐貞觀十九年十月一日起，在弘福寺翻經院譯，至二十年正月十五日譯成，沙門智證等筆

受。此論偈頌與長行都歸無著述作，是否屬實，有加以一考的必要。就中唯偈頌是無著作，錯綜組織瑜伽論的要義，可說是絕對沒有問題的。在偈頌的最初，既然先舉頌說：『稽首次敬大慈尊，將紹種智法王位，無依世間所歸趣，宣說瑜伽師地者。昔我無著從彼聞，今當錯綜地中要，顯揚聖教慈悲故，文約義周而易曉……』，由此也就可知。長行究是什麼人作的？慈恩述記卷四雖說這是世親之作，但未明白的仔細的有所交代。到了近代，有人考證，認爲此論長行的一部分，與眞諦譯的顯識論、轉識論等，有其密切的關係，因而證知長行的作者爲世親。這個論證，是很精細緻密的，所以大大的值得我們信任。無著造這論的場所，西域記卷五說在憍賞彌國都的東南。因此，傳說他在阿踰陀從彌勒聽聞瑜伽論，然後組織其要義造成此論。此論的最初，把一切萬有區分爲心、心所有、色、不相應行、無爲的五類，其後這成爲唯識唱萬有五位分類的淵源，這是我們所應大大注意的！

三、大乘莊嚴論：此論亦由偈頌與長行組織而成。關於其作者，依向來所說，本頌是彌勒菩薩說，釋論是世親菩薩造。其卷數，依於經錄，或說爲十卷，或說爲十三卷，或說爲十五卷，沒有一定，這恐怕是有種種的異本流傳。傳來中國，是由勝元寺

沙門波羅頗迦羅密多羅（中國譯爲明知識），於貞觀四年夏起，至七年春譯成。不過，仔細推究起來，此論的作者，有不同說法。開元釋教錄卷八以下，說各種藏經所收的此論，雖都署名爲無著，但是此論，在漢譯以外，不但西藏譯存有，就是梵本亦有的，但那些都不說爲無著。就中，梵本雖沒有揭示作者爲誰，可是近人亦有說是無著造的。然在西藏譯，這又變爲彌勒造。唯據堅意的入大乘論卷下及慧沼的唯識了義燈卷一等，大概亦必認爲是彌勒造的。唯這可說擬爲彌勒造，謂由偈頌的形式而述瑜伽論的要義。論的品目，與瑜伽本地分中的菩薩地的大部分，幾乎是相符合的。所以偈頌的作者，當然與瑜伽歸於同一彌勒。唯以彌勒的存在，視爲無著之主觀的影像，所以現今把他擬於無著。至於長行究是什麼人造的，雖說現在還不怎麼明瞭，但慧沼在了義燈的同處，說是世親釋的，一般也都相承此說。現存梵本，對照漢譯，雖有多少的出入相違，但這與漢譯的原本同一，可說沒有什麼可疑的。唯此論在流傳中，受了幾多的變化，這也是不成問題的。例如在成唯識論卷七，明此莊嚴論的文，舉『許心似二現……』的一頌，但在現所流行的莊嚴論中，不管在什麼地方，都發現不到有這樣的文句，當知這就是受其變化的最大明證。

四、集量論：此論是陳那菩薩造。義淨在南海寄歸傳卷四，說這是關於陳那的因明八論中的一種。首由眞諦三藏於梁太清四年（五五〇）譯成四卷，所不幸的，就是失傳。後由唐沙門義淨於唐景公二年（七一一），譯成兩卷（有說四卷），同樣缺於流傳。所以此論共有二譯。

五、攝大乘論：此論是無著菩薩造，傳來中國有三種譯本：初是天竺三藏陳眞諦譯成三卷；次是天竺三藏元魏佛陀扇多譯成二卷；末是唐三藏玄奘，於唐貞觀二十二年閏十二月二十六日起，在北闕紫微殿西弘法院譯，至二十三年六月十七日，在慈恩寺，譯成三卷，大乘巍筆受。通常從翻譯的時代，說爲梁譯攝論、魏譯攝論、唐譯攝論。攝論在無著造成後，有世親與無性各造釋論，皆傳譯來我國。陳眞諦將世親的攝大乘論釋，譯成十卷，或有分爲十五卷；隋天竺三藏達摩笈多將世親的攝大乘論釋，譯成十卷；唐玄奘三藏於貞觀二十二年二月八日起，在北闕弘法院譯，至二十三年六月十七日，在慈恩寺，譯成十卷，由大乘巍筆受。傳譯來我國的，只有奘公譯本。奘公是於唐貞觀二十一年三月一日起，在弘福寺譯經院譯，至二十三年六月十七日止，在慈恩寺，譯成十卷，由沙門大乘巍、大乘林等筆受。此論

，如前所說是解釋阿毘達磨經的攝大乘品，但那解釋的形式，不是逐句的隨文解釋，而是概說要義的達意的論說。就是從凡夫到佛陀的地位，次第的分爲十段階梯，而其十段的每一段，都說大乘比小乘遙爲優越的旨趣，亦卽所謂十殊勝相。就中，將萬有的根源立於阿賴耶識，高唱唯識無境的旨趣，爲眞正一部的面目，所以以此爲唯識的所依。

六、十地經論：此論是世親菩薩造，爲解釋華嚴經中的十地品，有勒爲十卷，或爲十五卷，由元魏天竺三藏菩提留支，於元魏永平元年四月，在太極紫亭譯，帝親筆受，後付沙門僧辨等，到四年夏，譯成十二卷。但有傳說，還有勒那摩提等的別譯，更有所謂慧光合糅的譯本，事實是留支與摩提共所譯成的。其內容，因爲是解華嚴經的十地品，釋成所謂三界唯心的思想，所以將之採爲所依。

七、分別瑜伽論：此論是彌勒菩薩造，雖是五部大論中的一種，但沒有譯到中國來。

八、觀所緣緣論：此論是陳那菩薩造，由唐玄奘三藏於唐顯慶二年十二月二十九日，在東都大內麗日殿譯，沙門大乘光筆受，譯成一卷。有說這與眞諦譯的無相思塵

論同本異譯。論以因明的法則，說心外的所緣緣沒有，心內的所緣緣不無，是陳那的八論中的一論，相當於觀境論。

九、二十唯識論：此論是世親菩薩造，由唐玄奘三藏於唐龍朔元年六月一日，在玉華寺慶福殿譯，譯成三卷，沙門大乘基筆受。有說這與元魏般若流支所譯破色心論及眞諦所譯修道不共他論同本。或說菩提流支譯的大乘楞伽唯識論一卷，眞諦譯的大乘唯識論一卷，是二十唯識論的異譯。另有護法論師造的二十唯識順釋論五卷，由唐義淨三藏於唐景龍四年四月十五日，在大薦福寺翻經院譯，沙門玄傘、智積等筆受。論的內容怎樣？如先曾經說過，這是世親爲破當時極其旺盛的外道，小乘的心外實有的執見，宣揚唯識無境的義理而造的，是所謂以破邪爲主的對外的述作，眞正是立於與三十唯識論對照的關係上。不特中國譯有此論，西藏亦譯有此論的。

十、辯中邊論：此論與顯揚聖教論一樣，有偈頌與長行的兩種體裁。偈頌，奘公將之名爲辯中邊論頌，作爲一卷別出，將那造者，記爲彌勒菩薩說。此頌，成唯識論卷七，亦作爲慈尊（彌勒）的頌，引用『塵妄分別有』等的數句；又在五部大論中，亦指此頌爲其中的一種。若這是彌勒造，從而認爲是無著造，是也沒有什麼異論的，

長行釋論是世親菩薩造，向來沒有異議。傳來中國有兩種譯本：一是陳天竺三藏眞諦譯成二卷或三卷，叫做中邊分別論。卷尾記爲『婆藪槃豆釋迦道人大乘學所造』。一是唐玄奘三藏於唐龍朔元年五月十日，在玉華寺嘉壽殿譯，至三十日，譯成三卷，沙門大乘基筆受。一論的大要，是明一切諸法，在於唯識所變，離有空的二邊，唱唯識的中道。由於如此，所以學者以此作爲唯識所依。

十一、大乘阿毘達磨雜集論：此論有本釋兩論：本論是無著菩薩造，釋論是師子覺造，安慧論師合糅而成。唯其本論，奘公別出而爲七卷，叫做阿毘達磨集論，普通叫做集論。雖是指此本論，但公在十一論中，擧雜集論者，因爲於此論中，是就含有集論。此本、釋兩論，通常從阿毘達磨的譯名，稱爲對法論，對小乘的對法論，特別簡稱爲大乘對法論。而此論的內容，與前顯揚論同，承受瑜伽論意，不外述成其主要的部分。這可視爲此論顯著的特徵。不過其組織，與顯揚論等不同，似於古出的小乘論部的阿毘達磨品類足論及舍利弗阿毘曇論的形式，始終以阿毘達磨的論法分析解釋。所謂阿毘達磨，如上譯爲對法，意味對佛說的經中所示的法的考察，把佛陀的教法，從種種的角度，指出討究的態度，是被認爲所謂阿毘達磨的研究態度。由來關於論

藏的組織，自古有採此形式的習慣，因而無著其手法，也不出於這態度。此論最初的地方，本於唯識，將諸法分類爲百法的原型，也有被視爲記事的，實是值得大大注目的地方。不用說，那不是嚴密的百法的計數。雖唯止於原型，但唯識的五位百法，畢竟併承如上顯揚論與此論而立，可說是很明白的。而其所基，因爲是在瑜伽，所以這兩論是繼承瑜伽，亦是明白被認知的。此論，在漢譯之外，西藏譯亦有。

除了所依的十一論，還有所謂五部大論，是指瑜伽師地論、分別瑜伽論、大乘莊嚴經論、辯中邊論、金剛般若波羅密經論。有的雖在十一論中說到，因這都是彌勒菩薩一人說的，所以合成一組。十部支論，是指略陳名數支的百法明門論，粗釋體義支（又叫依名釋義支）的五蘊論，總包衆義支的顯揚聖教論，廣包大義支（又名總攝大乘義支）的攝大乘論，分別名數支（又名廣陳大義支）的雜集論，離僻處中支的辯中邊論，摧破邪山支的二十唯識論，高建法幢支的三十唯識論，莊嚴體義支的大乘莊嚴論，攝散歸觀支的分別瑜伽論。有的於中除去攝大乘論，因爲攝論是別釋阿毘達磨經的，不是瑜伽論支分之義，所以應另外加上正理門論。應該還要知道的：五部大論，只取它的本頌，十支論中，則取它的釋論。

二十唯識論與三十唯識論，皆是世親論師造的。至於三十唯識頌，雖有護法等十大論師各造釋論，但當奘公與基師共同翻譯時，是將各個釋論，糅合而成一部，卽是現在所要講的成唯識論。十支是對一本說的，一本就是瑜伽師地論。爲什麼叫做支？因諸菩薩所造的論典，其意不但是爲弘揚佛經，亦是爲了廣顯瑜伽中義。詮教不同，略有十支。支謂支分，表示十部支論，都是瑜伽本論所有的支分。

如上所說的六經、十一論、五部大論、十支末論，雖皆是唯識宗所依，但就特別而最重要的說，經應以解深密經爲主，論應以瑜伽論、唯識論爲主，因這可說是修學本宗所有的指南，身爲唯識學者，絕對不可不學。

解深密經與唯識關係的密切，前面已經說過，現再略談瑜伽師地論，在唯識學上的重要性。瑜伽大論，古來相傳，是補處大士彌勒，應無著的請求，從兜率內院降生到中天竺的阿踰陀國，於阿踰遮那講堂，廣說五部大論，瑜伽則是其中的一部。雖說這是彌勒所說，實際是無著主觀的影像解釋。是以這論的著者歸於無著，應是理所當然而不致成爲問題的。從它叫做廣釋諸經論這個別名來看，它是採集了八萬要義，造成一百卷的論文，於中普徧的抉擇一代的時教。不特如此，而且印度有史以來所有的

四吠陀、五明、外道、小乘諸學派的學說，悉被網羅無遺，始組織成一部偉大的傑作，有人將之視爲當時學藝最完備的百科全書，卽在今日吾人看來，亦認爲是極恰當的。

最勝子在瑜伽師地論釋裏，把本論讚爲：『理無不窮，事無不盡，文無不釋，義無不詮，疑無不遣，執無不破，行無不修，果無不證』。這亦可以說是確實如此。著者徹底出於科學的論理主義，極明顯的發揮所謂阿毘達磨的面目。瑜伽論與智度論，雖可說是大乘論典的雙璧，但比較它們內容所採集的範圍，因智論主要是發揮一切皆空的思想，且是大品般若經的釋論，受著論題的一定限制，與瑜伽論所明的廣泛程度，到底是不能相提並論的，因此我們可說：崇敬彌勒的無著思想，實是從嚴密的組織中，極力强調對法的眞義。

本論的內容組織，全部分爲五大段落，就是論中標明的本地分、攝抉擇分、攝釋分、攝異門分、攝事分的五分。初五十卷屬本地分，廣分別十七地義。如五識相應地、意地、有尋有伺地、無尋唯伺地、無尋無伺地、三摩呬多地、非三摩呬多地、有心地、無心地的九地，是明三乘所緣境；聞所成地、思所成地、修所成地、聲聞地、獨

覺地、菩薩地的六地，是明三乘所修行；有餘依地、無餘依地的二地，是明三乘所證果。此十七地，統攝觀三乘境，起三乘行，證三乘果的次第，且巧妙的高調萬法唯識的道理，的確是屬瑜伽師地，亦本論構成主要部分，餘四分不外重釋補說而已。本論名爲瑜伽師地論，確亦以這部分的別名而爲一論的總名。因在此十七地中，攝盡一切文義無餘，其餘四分，都是解說十七地的要義，並不是離十七地外，另有什麼新說，所以全論都名瑜伽師地。

其次三十卷是屬攝抉擇分，乃略攝抉擇十七地中的深隱要義；再次二卷是屬攝釋分，乃爲略攝而且解釋諸經的儀則；復次二卷是屬攝異門分，主要是略攝經中所有的諸法名義差別；最後十六卷是屬攝事分，其中所說的，主要是略攝三藏中的衆要事義。

要之，本論一部所說明的，實是闡明佛道行者所應知的一切學藝及修道的要義，佛教教學中的所有義理，無不包含在內。佛教學者說他是當時教界一大百科全書，可說一點不是過譽！由此，亦可知本論所採集的範圍，廣泛到怎樣的程度。至其對於論題的論說，不但始終一貫，而且組織整然；至其對於煩瑣的內容，橫說竪說，無不曲

盡；至其論理的形式，理路的暢達，義門的明確，不得不令每一時代的佛教學者，予以最高度的驚歎！

七　本論主要的章疏

如前所說，構成唯識教義所依的經論，其數很多固不用說，但眞正可以視爲唯識大成的，以所謂深密一經，瑜伽一論爲根柢，由成唯識論的偉著將之完備的組成。因此，欲知其教義的始終，不得不求於這成唯識的本論。然本論是合糅十釋百卷的註疏，其行文，始終一貫的運用印度形式論的因明作法，其義的甚深難解，在多數的論部中，眞正可說是無雙。跟著，爲本論註疏以使學者得易了解的，自古以來，其數之多，可說達於汗牛充棟。註疏儘管是那麼多，但那主要的難解之點，一如本論那樣的，使學斯學的學者，感到極大的困惱。因此，很多學唯識的人，常常訴說唯識的難學，甚至放棄對唯識的學習。推究它的基因，在於本論及註疏，都不是初學者所了解的。現將歷來各個不同的註疏，綜合的列舉並加以解說。

在諸註疏中，其最權威的，不得不推成唯識論述記。這有二十卷，是唐窺基撰的

。本書，如其題名所顯，奘公在印多年，究得唯識要義，回來譯成以後，盡以授於慈恩，慈恩隨著師說，將之記述起來，貫於本論全部，而施詳細解說。他的卓說高見，眞正可說不違本論研究的最高權威。古來將這叫做本疏，爲本論的根本註疏。如其本論，梵語原本所缺，本是無可求的，但在所謂十釋的合糅，什麼是甲說，什麼是乙說，什麼是相違點，什麼是共通點，單在本論上，無論如何是沒有辦法可以尋求得到的。可是，是非當直接合糅之衝，不得不聞於慈恩之說。因此，我們現在不得不强調本書爲本論研究的根本指南，但這不是據於宗派的意識見解，而是特重於其相承。如疑慈恩本論糅譯態度的那種措置，殊不知那是唯識教義根本的問題。然像那樣的揣摩臆測，我以爲必須出於極愼重的態度。這在先前敍述奘公及成唯識論下，已經予以詳細論說。縱然試對本論的本文批評，但本書的所說，到底不能無視於此。若這付於不問，其解釋，終極變爲異樣。如此成於明、清時代註家之手的註釋，不得不多少有點不合論說。從這點看，本書的心要可知。通讀這個，那難解的，敢不讓於本論？所以必要對檢如次的諸書。成唯識論掌中樞要，這有四卷，是唐窺基撰；成唯識論了義燈，這有十三卷，是唐慧沼述；成唯識論演秘，這有四卷，是唐智周撰。

此中，樞要可以視爲是述記的補遺，在述記中，每把其說明讓於本書，所以彼此互相對照，可窮盡慈恩的思想。義燈與演秘，皆可說是本論及述記的註疏。就中，義燈，主要是斥圓測一派的異義，輝耀唯識了義的明燈，不失一宗的重要典籍。演秘，因是專門解釋論、疏較爲難解的地方，所以敍述極爲平易，特別可說是解釋述記的最佳伴侶。這三書，向被稱爲唯識三個疏。這三個疏與述記，在唯識的研究上，同是不可缺的要書。他們所說，爲所謂三祖的定判，是古來唯識學者所不可違反的。然三書中，除演秘，樞要、義燈二書，其難解的，實有優於述記的。因而，我們認爲更有尋求那些解說的必要，唯識的研究，其註疏之多，大有所謂屋上架屋的態勢，並且越發呈現墮於煩瑣訓詁之趣，不能不說是件憾事！

成唯識論義蘊，這有五卷，是唐道邑撰；成唯識論義演，這有十三卷，或二十六卷，是唐如理集。這些，是註釋本論、述記的，其敍說，詳細平易，不過大體說來，是肯綮的說明。古來被許多的學者依用，他們最大的特點，不是雜亂無章的，而是極有次第的。義演，有幾分缺卷（卷六末下、卷十七、卷十八、卷二十二）不怎麼完備，殊爲可惜！

以上雖被認爲是唯識的正統，但屬於其他異流的也有多少。就中，圓測疏的久被湮滅，在比較研究上說，實在是件最大的恨事！

另有，成唯識論學記，這有八卷，是新羅太賢集；成唯識論疏抄這有十八卷，是唐靈泰撰。從這些現存的，可窺別趣的見解。前者以古迹記名，後者以太抄名，是普偏所知的。就中，太抄有多少缺卷。其他，復活於明末清初的唯識研究的註疏不少。那些，大抵被收於續藏中。然在當時中國，會昌法難以後，因在述記、三個疏等的藏外諸書，幾乎歸於湮滅，所以這些諸家的註疏，都不仰望述記、三個疏等爲指南，直接解說本論，因而皆成異樣。由於如此，今日研究唯識，不論任何一個唯識學徒，皆當以述記、三個疏等爲指南，其他是都不足憑的！

八　本論譯者的簡史

眞諦三藏到中國來，譯出攝大乘論後，約經八十年的時間，在唐太宗貞觀十九（六四五）年，有位空前絕後曠代未有的譯傑玄奘，從印度經過長途的跋涉回到長安。自從這時以來，奘公摒棄一切，從事翻譯工作，歷二十年之久，譯出七十餘部，一千

三百餘卷這麼多的三藏。其所譯的經論，不是偏於那一方面，而實及於大小、聖淨、顯密、三一等的各方面，幾乎近佛教的全部，實可說是極爲壯觀。就中，特別爲奘公所宗的，當然是以瑜伽、唯識系統爲最多，而法相宗的規模，確由奘公奠定其堅固的基礎，亦卽無著、世親的唯識緣起思想，在中國作第三度的發皇光大。因此，吾人現在敍述法相唯識時，對這位稱爲鼻祖的奘公，不得不首先有所研究和認識。

對於奘公的史實，說得最爲詳細的，首推慧立法師等所撰的大慈恩寺三藏法師傳十卷。這實可說是奘公最詳悉的根本資料，亦是今日佛教學者所必須閱讀的一書。其他，如道宣的續高僧傳卷四，智昇的開元釋教錄卷八，劉向等舊唐書卷百九十一，志磐的佛祖統紀卷三十九等，敍述到的也不少。還有收在卍字續藏的玄奘三藏師資傳叢書諸篇，相信亦爲不可或缺的重要文獻。今由如上諸書指示，略爲敍述奘公一生事蹟的一端。

奘公出生於河南偃師縣，父親叫做陳慧，生有四個男孩，奘公爲他的第四男。第二兄長捷，雖說先出家，但與顯悟之輩，並不怎樣來往。奘公於十三歲時，在洛陽淨土寺出家。自出家來，就在內地各處，孜孜不倦的從事經論的研究。涅槃、攝論、毘

曇、成實等，雖是他攻學的主體，但他於是諸經論中，一開始就特別注意修學的，在於無著論師的思想理論。在長安，從法常、僧辯二大德受學時，二師對他才學的卓越非凡，就曾予以高度的讚嘆！認爲奘公是佛門的龍象，因而特別勸他西遊印度，潛心究明無著的思想。恰好就在這時，他對譯來中國的諸經論，發現彼此有著極大的差距，至於佛教學者所弘傳的佛法，又是你說你的，我說我的，彼此有著極大的出入，因而深深的有著難以適從之感！正在這個時候，遇到這個鼓勵，極爲契合心意，於是西遊之志勃然而興，決意追踵法顯、智儼等的芳蹤，親到印度以求決斷經論的疑義。

對於無著的思想理論，在得瑜伽的完全以後，曾經對它加以一番的論究。此論的一部分，雖由眞諦的十七地論之所譯出，但那只是一小部分而已，不得認爲盡其全分，自然是件極大憾事！因對這點感到不滿，所以決定赴印一行，以期親自學得此論的完本。由此可知他去印度的主要目的，是爲專心致力於瑜伽的修學。慈恩傳卷一說：『法師既徧謁衆師，備飡其味，詳考其理，各擅宗途，驗之聖典，亦隱顯有異，莫知適從，乃誓遊西方以問所惑，並取十七地論，以釋衆疑，卽今之瑜伽師地論也』。由此可以看出奘公所有的崇高旨趣。

奘公有了這個動念以後，就告訴各個同志，同時上表帝王，乞去印度的素志，但未得到皇上的許可。其諸同志雖退初心，但他仍然不爲所屈，縱然是犯政府的禁令，而仍決意的西行，於是於唐貞觀三年（六二九）八月，孤影孑然，從長安出發西去，踏上曠古行旅的第一步。時齡二十八歲，正是少壯之年。他由陸路向西而去，經秦州、蘭州、涼州至瓜州，進達伊吾，次出高昌，更入阿耆尼。在途程中所受到的各種辛酸，眞可說是舉不勝舉，記錄他這偉大的壯行，是最有名的大唐西域記。初總敍西域諸國之後，其次是從阿耆尼記事開始。

從阿耆尼起，他歷遊中亞及印度各地，前後計達十七年。詳考西土的國情，深叩教義的源底。特別是於當時學者叢集的摩竭陀那爛陀寺，前後共達五年，從有名的戒賢論師，修學瑜伽、對法、婆沙、正理、因明、聲明等，同時又究大小的奧義，甚至以梵書爲初的天文、地理、醫方、曆數等的諸種學藝，盡其所有無不學習。就中，居士玄鑑受護法的囑付，秘藏唯識十大論師的釋論，由於戒賢論師的推薦，玄鑑將之全部授與奘公，其後如所傳的成唯識論，就是由這糅譯成的。奘公當時在印所學的，主要不外如上所說的瑜伽、唯識。在這期間，奉師命而講經論，時或和會中觀、瑜伽兩

宗，而作會宗論三千頌；或伏外道、破小乘，而作破惡見論一千六百頌。因此，奘公的名聲，普徧的轟動五印，印度佛教學者，甚至一般外道，沒有不知奘公其人。

入于闐時，有高昌人，名叫馬玄智的，聽說要到中國來，奘公特地託他奏上太宗，經皇上的勅許：謝久歷遊異境之罪。太宗大喜，特遣使迎接奘公。因此，奘公很快的踏上歸途，以貞觀十九（六四五）年正月，經過長途的奔波回到長安。前後垂十七年，所經諸國一百三十餘所，所帶回的法物，除佛舍利、佛像等外，最重要的，就是經論，有五百二十笈，六百五十七部之多。慈恩傳卷六說：『法師於西域所得，如來舍利一百五十粒，摩竭陀國前正覺山龍窟留影金像一軀……擬婆羅痆斯國鹿野苑初轉法輪像刻檀佛像一軀……擬憍賞彌國出愛王思慕如來刻檀寫眞像刻檀佛像一軀……擬劫比他國如來自天宮下降寶階像銀佛像一軀……擬摩竭陀國鷲峯山說法華等經像金佛像一軀……擬那揭羅曷國伏毒龍所留影像刻檀佛像一軀……擬吠舍釐國巡城行化刻檀像等。又……大乘經二百四十部、大乘論一百九十二部，上座部經、律、論一十五部，大衆部經、律、論一十五部，三彌底部經、律、論一十五部，彌沙塞部經、律、論二十二部，迦葉臂耶部經、律、論一十七部，法密部經、律、論四十二部，說一切有

部經、律、論六十七部，因論三十六部，聲論一十三部，凡五百二十筴，六百五十七部，以二十匹馬負而至』。

根據此說，可以想見其盛況。中國猶如有了新佛出現一樣，朝野的歡呼，實如潮湧般。關於西天紀行的詳細，如其所撰的大唐西域記十二卷，還有慧立及玄惲所編述的大慈恩寺三藏法師傳，均極詳盡的予以說明。不管那種，都是今日佛教徒不得不讀的要典。

奘公回來的同年三月，在長安弘福寺，開始他所帶回的梵典翻譯的事業。慈恩傳卷六，說這年的六月，朝庭對他的翻譯，就證義大德以下，作諸般的部署，列舉幾多的人名。堂皇的構成部署，其盛儀的怎樣，不難得以想像。而其進行翻譯的種類，如先一言：亘大小、聖淨、顯密、三一等，眞可說是極爲廣泛。特別關於無著、世親教學所屬的瑜伽、唯識，最爲注力。從翻譯的當初，以及陸續出的，皆有唯識。開元釋教錄卷八說：歸朝的當年，就是貞觀十九年，從顯揚聖教論二十卷的譯出；二十年出大乘阿毘達磨雜集論十六卷及瑜伽師地論一百卷；二十一年出攝大乘論無性釋十卷及解深密經五卷；二十二年出攝大乘論世親釋十卷，唯識三十論一卷，百法明門論一卷

，唯識二十論一卷。其他，同系關係的譯出亦不少。就是以這些來看，他的一貫翻譯，以發揮無著、世親的唯識思想爲本旨，不難可以明白窺知。他的主要學解的面目，專心放在瑜伽唯識上面，固然亦不難以肯定，就是他到印度去的目的及在中天竺的研學態度，也可從此考察得出。

因而，唯識宗所尊崇的信仰，完全注意在這瑜伽、唯識上面，可說是必然的結果。以是奘公翻譯的意圖本旨，自亦不得不專心於對唯識思想的發揮。以唯識爲旨的法相宗學風，於是俄然興起。一時，不論舉出那一宗派，必然都風靡於自己的宗風，而且呈現極爲旺盛的狀態。

奘公當時所有的態度，在於專心從事經論的翻譯，對於教義的組織，或成立一個宗旨，該是不成問題，況且在學解上，他在印度多年鑽研的結果，對於從來諸說，創立新的卓見，亦可說是不少。如受師匠戒賢的指示，把一代佛教判爲有、空、中的三時，把認識的對象，在心理上分類，主張三類境說，可說是最顯著的代表。

然而那些各種學解，奘公全讓弟子慈恩，亦即將這一重大任務交給慈恩，由慈恩來成立法相新宗。慈恩所著的各種著述，如成唯識論述記、辯中邊論述記、異部宗輪

論述記等，悉命名爲述記而不稱爲註疏，所謂述而不作，其意不外表示這是從師傳授相承而來。因此，本宗初祖，嚴格說來，應是慈恩，不是奘公。

奘公回國以後的事業，確實是以翻譯爲其生命。從回國那一年起至麟德元（六五四）年的十九年期間，所譯的經論，計有七十四部，一千三百三十五卷。此外，還有西天外遊的見聞記錄，所謂大唐西域記一部十二卷。從這來看，不得不說是極爲驚人的偉業！更據道宣續高僧傳於玄奘傳中的贊文，說帶回來的經論，還有過半未及翻譯。此說如果屬眞，假定假以年齡，那他的業績，一定更可觀，眞可說是一位不世出的偉人！人們稱他徧學三藏，可說極爲恰當。至麟德元年二月，示寂於玉華宮，時年六十三。

以上，略敍奘公偉大事業的一端，卽此一端，可以想見他是怎樣的絕於古今，留下偉大芳規於教界。奘公事業的偉大所在，全在翻譯這一大事，其分量亦被認爲冠絕古今。如其所譯出的七十四部、一千三百三十五卷，在被稱爲四大翻譯家中，比較什公的七十四部、三百八十四卷，眞諦的六十四部、一百一十卷，可以肯定的說，奘公的偉大業績，是超乎他們之上的。不獨分量方面如

此，就是翻譯態度，也是傑出從來的諸家。當時的奘公，專心一意的唯以翻譯爲事，從不務及其他，在譯經史上說，可以劃爲一個極爲重要的時期，實是值得大書特書的。

中國佛教，因立於印度傳來梵本的翻譯上，所以翻譯的正確與否，直可影響對於教理的解釋，可說是必然的道理，所以中國佛教的面目，由翻譯諸家的見解之所左右，實可說是決不過言。因此，奘公在翻譯的時候，對於所譯的是否正確，實經一番苦思熟慮，忠實檢討從來翻譯的態度，要求徹底契應於原意，一一訂正認爲那不當的，截然劃爲新的時期：將他以前的翻譯稱爲舊譯，而他以後的翻譯稱爲新譯，以示區別。如以中國的文字記錄，首要在於尊重國情。翻譯，應置重點於意義內容的正確，固然不錯，但另方面尊重文辭的流暢華麗，足供人們的讀誦受持。尤其是經典，被視爲神聖，更不得不期其莊重典雅。在舊譯，由其旨趣，本雖在於譯語的正確，但更著重文辭的流麗。結果，漢譯全然異於語脈、語勢的梵文。有時削去冗長的以縮短其語句，有時爲補那難解的而插入註釋，這麼一來，與原文當有幾分疏遠，與原意也就有了出入。像這樣的加減原文的文脈，潤取內容

的大意，在徹底以正確爲第一的奘公，斷乎是不能忍受的。奘公遠遊印度，既是懷著如上舊譯的疑義而出發，當然是要忠於經論的原文、原意。如文辭的晦澁，語句的冗長，到不得已時，雖不得不供犧牲，但那確是他對翻譯的根本信條。慈恩傳卷七說：『經本貴理，不必須飾文而乖義也』。是以其旨可知。

像這樣的，將奘公翻譯的經典，比較舊譯的諸家，特別是稱爲巨擘的羅什及眞諦，不論其語調、辭句、修文各方面，都可看出奘公的優秀，不是舊譯諸家所能比擬的。至於音韻冗長，詞辭硬澁這點，較之音韻簡明、詞辭流暢方面，奘公不得不輸羅什、眞諦一籌。至若字音、字義是不是正確這點，奘公所採取的爲極嚴格的態度，較之羅什、眞諦採取略爲從容的態度，不論怎樣講，羅什、眞諦到底不及奘公。如奘公所撰的大唐西域記，不獨是西天的旅行記錄，而實及於所謂各地的史實、傳記、地理、風俗、制度、文物的各方面。於中關於語辭的譯態，對照新舊的一一譯語，每每尅明論及，足以窺知其意向所在。

在此，關於西域記，我以爲有附加一言的必要。如上所說，此書是在奘公譯經之間，唯一所撰出的著述，然收於現在流行的藏經中者，署爲：大唐西域記十二卷，三

藏玄奘法師奉詔譯，大總持寺沙門辯機撰。照這說法，此書無異視爲辯機所著。辯機，在奘公開始譯業時，就負綴文的責任，是會昌寺的沙門，眞正屬於奘公門下。於此說爲大總持寺沙門，或許辯機曾事師大總持寺道岳。

奘公撰出西域記當時，可能不是執筆著作，乃是將一切資料交給辯機予以編纂。因此，續高僧傳卷四記爲：『沙門辯機親受時事，連紕前後』。開元錄卷八註於此書下說：『貞觀二十年奉勅於弘福寺翻經院撰，沙門辯機承旨綴緝』。現在流行本，說是辯機撰，雖少過誇張，失其正確性，但此書的眞正撰出，由此亦可得到了知。此書雖成於奘公回國後的貞觀二十年，但此與譯經是沒有關係的記行書。回國後，早就撰成，這從奘公的西遊的動機，是亦可以看得出的，而且這是受皇帝太宗的囑望而成。如慈恩傳卷六說：奘公回國後的第二月謁見太宗時，皇帝面囑奘公說：『佛國遐遠，靈跡法教，前史不能委詳，師既親覩，宜修一傳，以示未聞』。因此，奘公承旨撰出，以辯機爲綴緝，到第二年七月完成，進呈皇上。

本書，不獨是撰公的旅行記錄，而實包含史實、傳記、地理、風俗、制度、文物等的各種學藝。最近印度考古學的研究非常勃興，此書給與學者研究的重要指南，因

而其聲價也與所譯的七十餘部、一千三百餘卷的經論相匹敵。一個偉大的翻譯家，又有這方面的偉大功績，不能不說是冠絕古今的一代高僧，值得每一時代的僧人效法與尊敬。

九　本論傳弘的法將

法相唯識宗在中國建立起來以後，當然還有傳弘的法匠繼續傳弘，才能延續不斷的流傳下來，所以現在再來談談本論弘傳的法匠。這自亦要從奘公的弟子說起。向來傳說，奘公弟子，有三千門人，七十達者四般上足，一秀入室。這一說法，以我們看，不外擬於孔子門下的殷盛，加以有力的形容。雖說如此，但奘公門下的人才之多，不難從這形容中得知。就中，關於唯識的法門，以慈恩、圓測、普光、惠觀、玄範、義寂六家爲最傑出。特別是慈恩大師，被諸學者指爲所謂一秀入室。眞正把這法門加以弘傳的，是奘公以後爲諸學人所一致推的逸材。研討奘公之學的吾人所不得不知的，就是繼承奘公其學的，應該推尊慈恩其人。

關於慈恩，宋高僧傳卷四、佛祖統紀卷二十九、佛祖通載卷十五、玄奘三藏師資

傳叢書卷下等，都有所論述，而且都值得依憑。現在基於這些指示，對基師試略敍說，俾知基師是怎樣的人物，對法相唯識宗有些什麽特別貢獻，而後對他方能有所尊敬。

慈恩大師，俗姓尉遲，字洪道，基又名爲大乘基，是京兆長安人。於唐太宗貞觀六（六三二）年出生。天資、氣宇豪邁，神悟精爽，遙冠群兒，高具風采。九歲時，就有脫俗之志，十七歲時出家，奉勅爲奘公弟子。世傳奘公回國以後，有一天在路上見到他，知道他不是尋常人，就慫恿他出家。基師回答奘公說：『你要我出家是可以的，但要答應我的三個條件：一、我出家後不斷世欲；二、我出家後不斷葷肉；三、我出家後過中仍食』。奘公聽他這樣說，毫無異議的接受他的要求。此卽所謂『先以欲鈎牽，後令入佛智』之意。

基師出家以後，每當外出之時，前車積諸經論，自己獨乘中車，後車載諸妓女食饌等通行。因爲如此，時人呼爲三車和尙。但這全是誣妄之說，決不可認爲是事實。古人既然有所言及，我想必定另有原因。原來他所立的是三乘宗，準法華經譬喩品的三車、四車說，他被稱爲三車家，因而人們將他尊爲三車和尙。像這樣的說法，比較

合乎事實，不像上面那樣的揑說。以這事實來看，他的氣宇豪邁，不拘形式，可以明白想見。

基師初住長安弘福寺，由於他的絕頂聰明顯悟，所以後來奉勅，被選居於大慈恩寺。所謂大慈恩寺，是貞觀二十二（六四八）年，高宗住在未春宮時，爲報母后的慈恩而創建的。到寺建成，首以奘公爲上座居於其中。基師因此常住那裏親近奘公，研究五天竺的語文，識解條然，一聞而知，見聞之者，不論何人，無不歎服。

二十五歲時，應詔列於奘公的譯場，從事譯經大業，曾講大小乘經三十餘種，且努力於造作經論註疏。顯慶四（六五九）年，當翻譯唯識論釋時，基師與神昉、嘉尚、普光三人共事，痛感十釋別譯的不妥，乃向奘公進言，奘公認爲甚是，乃退去其餘的三人，唯與基師同以護法釋義爲中心，糅合其他九釋，專門譯出一本，這就是現存藏經而流行的成唯識論十卷。

然據宋高僧傳卷四說：時奘公門下西明寺的圓測，賄賂譯場的門衛，盜聽奘公爲基師講解成唯識論，測師因此得先於自寺內爲衆講說。基師得到這消息，深悔未能制其機先，而有怏怏不快之態。奘公知道，安慰他說：『圓測造疏，未明因明，不盡論

旨』。於是復爲基師講解陳那論師的因明論，基師因此得以大通三支的奧義。其時，奘公更爲基師講瑜伽論，圓測如先那樣的盜聽該論。時奘公又說：『五性宗法唯汝流通，他人則否』。以此對於基師加以激勵安慰。但這些說法，究怎樣來的，我們當然不知。不過以現在推測起來，認爲這是不可能的，亦是難以令人相信的。不過由這傳說，基師怎樣得奘公寵遇萃於一身，亦即不難可以看出。於中附與獨自法門，更不難從其中推察個中消息。是以奘公與基師的法緣，可謂特深。

基師受奘公的如此特授，深入唯識的奧義，大窮因明的底蘊，對於經論製疏甚多，古來稱爲百部疏主。就中，如註釋成唯識論的述記，稱爲唯識本疏，是唯識研究的根本權威。又如註釋天主因明論的入正理論疏六卷，稱爲因明大疏，是因明研究的最高權威。由奘公所弘傳的唯識教義，由慈恩而成爲一大體系，法相大乘規模，得以堅牢不拔，且成拮抗華嚴、天臺一乘的城廓。中國法相宗，仰彼爲初祖，其教，特被稱爲慈恩教。基師居常隨處努力弘教不止，道譽遠爲傳揚。律宗道宣，稱他爲大乘菩薩，並予高度的崇敬。宋高僧傳撰者寧贊，亦對基師致以絕贊之辭。世稱慈恩法師或慈恩大師，可見其名聲之高。高宗永淳元（六八二）年，基師五十一歲，寂於大慈恩寺

。

慈恩的註疏，舉今現存的，大約有如下的二十六種：說無垢稱經疏六卷（本末十二卷）、勝鬘經述記二卷、阿彌陀經疏一卷、觀彌勒上生兜率天經贊二卷、金剛般若經贊述二卷、般若波羅密多心經幽贊二卷、大般若波羅密多經理趣分述讚二卷、法華經爲爲章一卷、妙法蓮華經玄贊二十卷、金剛般若論會釋三卷、雜集論述記十卷、辯中邊論述記三卷、瑜伽師地論略纂十六卷、瑜伽論劫章頌一卷、大乘百法明門論解二卷、百法明門論贊言二卷、成唯識論料簡二卷、成唯識論述記二十卷、成唯識論別抄十卷（內四卷現存）、成唯識論樞要四卷、唯識二十論述記二卷、因明入正理論疏三卷、大乘法苑義林章七卷（本末十四卷）、異部宗輪論述記一卷、西方要決釋疑通規一卷。其他遺失散逸的，約有二十部之多，眞可說是百部疏主。在現存的註釋中，成唯識論料簡、阿彌陀經、金剛經各疏、西方要決等，也說是他所作的書，不免令人大大的疑訝！

慈恩門下繼嗣其後的有慧沼，因爲他是淄州淄川（山東省河南府）人，所以稱爲淄州大師，自著記爲大雲寺芯芻，或稱大雲寺慧沼。他的傳記，不大明瞭。較詳細的

宋高僧傳卷四，說爲『不知何許人也』。今據該書，如傳抄此，說他幼而警慧，入法治身，不違戒範，因而時人稱他爲沼闍黎。他究經論，經常達於翻傳。後師事奘公，恒窺堂奧，更就學慈恩，愈加精博，特通法相之學。義淨在大薦福寺翻經院從事譯經，淄州爲其證義，並且多所臂助。又菩提留志在崇福寺譯出大寶積經，同樣爲他充任證義。當時西明寺的圓測，雖嘗唯識的糟粕，但反相承的宗義，他在唯識論疏中，對慈恩的所說，多所拮抗。還有圓測的門人道證，相承師說，在自著唯識要集中，違反慈恩的教說不少。因此，淄州對於這些，特著成唯識論了義燈十三卷，勇銳的對之加以辯難，大大努力於正義維持，以至光輝相承的了義燈炬。本宗，自慈恩開創以來，到此越發得以保持其隆盛的，不得不說是淄州專心弘傳之功。因此，他被尊爲本宗的第二祖。開元二（七一四）年圓寂，享壽多少，後世無有知者。

傳於文獻的淄州註述雖說不少，但現存的只有如下十種：金光明最勝王經疏十卷、十一面神咒心經義疏一卷、法華經玄贊義決一卷、成唯識論了義燈十三卷、因明義斷一卷、因明入正理論義纂要一卷、因明入正理論續疏一卷、大乘法苑義林章補闕三卷（內卷四、卷七、卷八現存）、能顯中邊慧日論四卷、勸發菩提心集三卷。

慧沼門下承嗣其後的是智周。智周的一生經過，比慧沼更缺明瞭，所以他的詳細歷史，沒有辦法可爲介紹。

智周最初是修天臺學，本其教旨，撰有梵網經菩薩戒本疏五卷，但入慧沼門後，就專心的探究法相的奧義。從此以來，住濮陽鼓城寺，恢張師承，提携學徒，至受濮陽大師之稱。當文武天皇大寶三（七〇三）年，新羅智鳳、智鸞、智雄奉勅入唐，從智周傳法相的宗義；復有於元正天皇養老元（七一七）年入唐的玄昉，也是入智周之門受學的。玄昉入門時，他的年齡是三十八歲，若這說法是眞的，他應是高宗永隆元（六八〇）年出生。至於他是那年寂滅的，享壽多少歲，都不怎樣詳悉。智周次於慧沼，所以被尊爲本宗的第三祖。

智周著有成唯識論演秘十四卷，解釋本論及述記難解的地方，與慈恩的樞要、慧沼的了義燈，稱爲唯識三個疏。他的教說，爲三祖的定判，是此學學徒不拔的權威。著書本是很多，但現存的只有如下十種：梵網經菩薩戒本疏五卷（內卷二、卷四現存）、法華經玄贊攝釋四卷、成唯識論演秘十四卷、成唯識論掌中樞要記二卷（內上卷現存）、成唯識論了義燈記二卷（內下卷現存）、大乘法苑義林章抉擇記四卷、大乘

入道次第一卷、因明入正理論疏前記三卷、因明入正理論疏後記三卷（內下卷現存）、因明入正理論疏抄略記一卷。

專心閱讀這些章疏記述的，慧沼雖不怎麼顯著，但是到了智周，其所講述，不是唯識、因明的本論，必是慈恩所造的一切述記、大疏等。演秘雖是助釋本論的論文，但顯釋述記的地方更多。在慧沼時，因急於駁斥本宗異派，所以有關宗祖教義規模，還不怎麼完備，可是到了智周，宗祖教義規模，已經漸漸完備，所謂慈恩教的面目，已被普偏發揮起來。如說慧沼對外破斥是有功的，則智周對內建立自亦有功。

慈恩爲本宗的宗祖，慧沼、智周相承本宗的教義，以是完成法相教義的規模，因而也就判定三位爲本宗的三大祖師，後代本宗的每個教徒，認爲這是不可違反的絕對權威。因這三位祖師，在教義學方面，實各發揮不少。

如上所說，初祖慈恩，多由師授而成。雖則如此，但他卓越的識見，常樹立印度以來唯識大乘的綱格，法相殿堂的莊嚴結構，實亦全由他之所奠定。其間，自己發揮的特異法門，可被指出的確亦不少。例如繼受戒賢傳承的師說，教判三時的範疇，一家的教格，傑出餘教的，置於最高最優秀的地位。又隨師教，建立認識對象的心理分

類的三類境說，開後代詳細研究的極爲隆盛的端緒。又種姓論義，燃犀的皆成批判，高樹三乘眞實、一乘方便的旗幟，一步也不動五姓宗法。更如觀心的實踐，雖是整然的論理綱格，但唱三性觀法，五重唯識的新說，以耀唯識行道的面目。諸如此類，創說創見，實是很多。是以眞正被仰爲一宗開創的祖師，而他亦不愧爲開創祖。

二祖慧沼，如上摧破圓測、道證等的異解，光輝了相承的了義，其所說實極入於微細，因而可以視爲新創的卓見，確也不算太少。如上的三時教判，單是年月的次第三時，有招攝教不盡的過失，特更創立義類三時之說，巧妙的攝盡一代佛教。又就三時，立在世、滅後的兩類：在世三時，主張中道深密的最勝；滅後三時，認爲唯識大乘的出現，決不是偶然的。對於三類境說，更發揮那微細的釋義，作爲後世唯識學徒，研討三類境說的根本依憑。對於師說的相承，特別忠實的遵守，至對異轍的論難，更表現了他那勇猛護教的精神，因而眞正值得推稱偉大！

三祖智周，一味只顧相承於師的教說，所以唯努力於會釋論疏的難解。如比之於初二祖，對於教義新說的創立，雖很顯著的缺乏，但對顯示義燈、要集等所說，詳述義門的眞相，確保自宗的傳統，不特不爲其他教派所動，且亦到底不違列於相承的祖

師。不特如此，視爲當時新創的識見，亦不能說完全沒有。例如一家最大面目的凝然眞如的主張，認爲馬鳴大乘起信論所說的眞如受熏，不是馬鳴的本義，而是譯者眞諦的誤譯，於是予以强有力的破斥！

判定他們爲唯識宗的三大祖師，實是印度以來的唯識學說，特別是立性相別論的護法學說，到此達到最爲完全的組成。從此以來，學者之間，以此的示一宗教義的儼然規模，不可任意有所更動。關於三祖對於唯識的弘傳，我們姑且到此爲止，不再一一詳說。

唯識的宗風，由於如上三祖的定判，雖被奉爲一家所應遵守的根本規格，但相承這學說的正統以外，還有意見相違的異派。正統旁系的兩大派相互對峙，呈現法流甚爲複雜多歧的狀態。作爲正統的，在慧沼門下，有義忠、道邑、道㯳等諸師，他們都努力於傳統宗義的維持。

義忠，在宋高僧傳卷四，有他的小傳。義忠俗姓尹氏，潞府襄垣的人。資性駿敏，幼就慧沼修學，後慈恩在長安，有造疏開講之舉，於是師資相携，同就慈恩講筵。關於唯識著述，著有成唯識論鈔三十卷、成唯識論纂要、百法論疏等。以此，成爲一

方的法匠，受知於各個地方，所可惜的，就是那些著書，現在皆悉不存。義忠於七十二歲遷化，但那一年那一月不詳。

道邑，在文獻方面，完全缺乏，無法知道他的史實怎樣。關於他的著書，有解釋慈恩唯識述記的成唯識論義蘊五卷，現尚存在，學者認爲是研究唯識的伴侶。據日本永超的東域傳燈目錄，在因明入正理論記三卷下記爲邑師，又復註爲基資，但在慈恩門下，不見有邑師其人，或指道邑也說不定。若是道邑，註於該錄的義蘊下，那就不得說爲慈恩之資，而應說爲慧沼之資。

道巘，對於他的生平，亦少有所了知。據東域傳燈目錄說：說他爲京北府金城縣知藏寺的沙門。關於他的著書，有因明正理門論抄一卷、因明入正理論義心一卷，但現在都不存。義心一書，藏俊的因明大疏抄曾經引用，可以窺見它的幾分面影。

智周門下，有如理、崇俊、從方等，但他們的傳記，都沒有傳下來，因而也就不能詳知他們歷史。其中如理，在東域傳燈目錄及藏俊的注進法相宗章疏，舉其著書，有成唯識論疏義演十三卷、談微抄五卷、演秘釋五卷等。就中，義演作爲二十六卷，現尚流行，可惜內有幾分殘缺。論、疏的詳細解釋，常依用此書。又演秘釋，是註釋

演秘中較爲難解的地方，計有五卷，但現僅有一卷存在。

崇俊，在東域傳燈目錄及注進法相宗章疏中，說爲天竺寺蓮峯沙門，著有成唯識論義翼七卷、注唯識論二十卷，其他不見有所記載。

從方，著有百法論顯幽抄二十卷，現僅存其中數卷。由於沒有他的傳記留下，無法知道他的詳細生平。

以上所說的傳弘法匠，是本宗的正統學者；以下再繼續的談談本宗的異端學者。

其次所要講到的所謂異端學者，以圓測爲主，其他有道證、勝莊、太賢等諸師。圓測是慈恩同時的先輩，正統學者雖把他看成異端，而他實是一位卓越的學者，如以佛法說，乃是一位偉大的法將。從來傳他的宋高僧傳及六學僧傳（曇噩撰）等，僅略示其一端。因此，他的性行、學識等的眞相，到底不能爲我人所確知。不過，宋時宋復所撰的大周西明寺故大德圓測法師佛舍利塔銘並序及新羅崔致遠所撰的故翻譯證義大德圓測等，偶而介紹以來，始知他確是位學德崇高的一代佛教偉大人物！

圓測是新羅人，三歲時就出家，十五歲時入於長安，就法常、僧辯二師受教。此二大師，是當時教界最馳盛譽的學匠，專門講攝大乘論，如奘公，在未入印以前，曾

就二師修學，所以眞正可說測師與奘公是同門的學侶。他天資聰明，詳細了達毘曇、成實等的諸論，又極善於語言學的修得，能通曉六種的國語。因爲他的名聲高大，所以遂由皇上勅爲長安西明寺大德，後人也就稱他爲西明。

到了貞觀末葉，奘公西遊印度歸來，圓測特往禮謁，一見猶如舊知，意氣極爲投契，因而，奘公就授以瑜伽、唯識等的諸論。他自就學常、辯二師以來，對於唯識的義解就已深通，現得奘公的提撕，更得徹了其奧義。到奘公出諸新譯，圓測就講奘公所譯的唯識經論，頗爲博得各方的好評！然由慈恩一派，重視師徒感情，以致如宋高僧傳的記事，竟然傳出圓測盜聽奘公爲慈恩講授的消息。但這消息絕對是不正確的，恐是慈恩門下揑造的謠言。如上所說，圓測是位有名的唯識學匠，所以決不如一般所傳在盜聽以後，才得法相唯識的精義。實際在見奘公以前，我們認爲他已是位優秀的學者。這傳說，出在宋高僧傳的圓測及慈恩兩傳之下，使人感到頗爲疑怪！如圓測下，其記事，始終以這爲非行，無論怎樣，我們不能把它視爲一般傳記所見的體裁。正因如此，我們今日，決不能把這不合情理的傳說，作爲正當的史實看待。

高宗儀鳳之初（六七六）年，中印度的地婆訶羅，在長安譯出密嚴、顯識等諸經

論時，圓測與道成、薄塵、嘉尚、靈辯等，都在他的譯場，同就證義之任，圓測且於其中占爲首位。其後，于闐的實叉難陀，在洛陽始作華嚴新譯的事業，圓測同樣列於他的譯場。譯業未了，他就示寂於佛授記寺。時武后萬歲通天元年（六九六），享壽八十四歲，亦可說是高齡。

圓測性好山水，在長安附近終南山的雲際寺及距此寺約三十餘里的地方，曾經閑居八年，所以他不單是位偏於義解的學者，同時頗具超塵脫俗的所謂隱者的風格。他所著的書，據傳文及載於諸種典錄，可以說爲其代表作的，有成唯識論疏十卷，不獨關係唯識，其他如仁王般若、金剛般若、般若心經、無量義經等的註疏，計亦不在少數。就中現存的，有如下三部：解深密經疏十卷（內缺卷十）、仁王經疏六卷、般若心經贊一卷。

在這些註疏中，深密疏，是他次於唯識疏的有力著作，疏中自在引用很多經論的章疏，單憑這點，他的學識怎樣豐富可知。他的學說之特色，是可經常窺見的。至於仁王經疏及心經贊，是以唯識的學說，解釋般若的教旨，自亦可以看出他爲學的特異態度。總之，他的著書，不論那種，都不能不視爲極爲珍貴的資料！

然若求他代表的傑作，當然要算成唯識論疏十卷。這書，在聖武天皇的天平二十（七四八）年，曾經傳到日本，但現在已不存，不能不說是最大的憾事！如若現仍存在，對比慈恩述記，毋庸置疑的，必會令人感到津津有味！在反駁此書的慧沼了義燈中，舉其見解的不在少數，實是值得我們注意的。其他，在太賢的成唯識論學記及善珠的了義燈增明記中，亦屢屢的言及此書。所以對於他的思想，吾人不得不予窺視。概略的說：他的思想，同於眞諦的流派，顯著的含有性宗的色彩。例如不明於慈恩一派的主張五姓各別說，而響應於華嚴、天臺一乘面目的一性皆成說。又立於瑜伽有宗一面的見解，而另一面復依於般若空宗的見解。諸如此類，與所謂唯識定教的思想，不相同的自然很多。正因如此，所以被慈恩正統派的每個學人，目爲異端而予以强有力的排斥！事實並不眞的如此，我們不得不認爲非常可惜！

道證，在慧沼的了義燈中，再三並舉西明、要集加以破斥，認爲要集是道證的著作。要集，詳細應說爲成唯識論要集，有十四卷。道證的事蹟，向來沒有傳，僅在東域傳燈目錄中，註於鸞宿撰目辯中邊論下，認爲是新羅國測師門人。據該錄及義天新編諸宗教藏總錄說，他所撰述的不少，但現存的一部也沒有，所以其著述如何，我們

不得而知。然確爲他的主要著作，只有要集。如圓測疏一樣，在了義燈、學記以及其他，屢被引用，雖說是片斷的，但關於唯識義，他的意見特徵，不難有所領會。就是根據那些所引，可以知道他是怎樣盡其全力，替他的老師圓測之說，加以辯護並發揮。這點，眞的猶如慧沼，專心努力於其師慈恩之說的發揮宣揚。由此可以看出他們是很好的一對。至於其所見，完全順於圓測之說，宛然被視爲圓測的祖述者。慧沼常以西明、要集與圓測連在一起，對他加以批駁破斥，不能不說是眞正的理由所在。

勝莊，亦是新羅人，同被認爲是圓測的弟子。關於他的傳記，同樣是缺如的，所以他的詳細事蹟，可說完全不知。見於典錄上的，他有著書數部。就中，關係唯識的，雖說是有幾種，但現存的，只有梵網經戒本述記四卷。因而他的學說思想，只有據於戒本述記，可以略爲知道一點。但在宋復的圓測法師佛舍利塔銘並序，雖說他是圓測的學徒，唯在東域傳燈目錄的鸞宿註，則說他爲奘公的門人。兩說那個是對的，在今日，我們實在苦於適從。看他著的戒本述記所明，有時是親近奘公的，有時又是親近圓測的，並沒有確定的親近那一位。不過可以說的：初是師事於奘公的，後來入於圓測之門。圓測是他新羅的前輩，從這點上，不難想像他入圓測之門，是極其自然的

。道證爲圓測的系統，雖沒有明顯的旗幟，但也不是慈恩系統的所謂唯識正系。

太賢，古來相傳，有圓測之資的道證，有道證之資的太賢，認爲他是道證的弟子。然在思想上，很難認爲與道證有著怎樣的關係。他也是新羅人，資性極爲慧敏，普徧通達佛法，於中，對於瑜伽、唯識，特別有所認識，因而，時人稱爲海東瑜伽之主。海東，是東海之意，指從中國位於東南而突出的朝鮮半島。其所著書，在典錄上所見到的，數量雖說很多，但現存的只有數部，多記爲青丘沙門，青丘是他的出生地。所謂青丘，是朝鮮的古稱。現存他的著書，有成唯識論學記十卷，實可視爲他的主要著述。從這學記中，他的唯識學說怎樣，可以明確了知。今據該書內容所說，證知他根本不是相承慈恩正宗的。雖則如此，但他也不曾遵守圓測、道證的思想理論。對兩派的態度，極爲公平無私，示以嚴正批判。他既不拘於道證的師資關係，亦不認爲兩者有著怎樣思想的交涉。雖然如此，但其思想，大體頗受華嚴教義的思想。因而，他努力於一乘的主張，而示應同的態度。這點，不得不說脫於唯識的正統之外。

爲新羅所出，還有一人爲我們現在所不應忘的，就是遁倫。從本宗的相承看，雖難說他完全是異派，但也不能把他視爲正統。他著瑜伽論記二十四卷（上下四十八卷

），與慈恩的略纂，可以說是研究瑜伽的指針，網羅當時瑜伽學者所說無有遺餘，實是極爲珍貴的註疏。特別是其體裁，主要根據略纂敍說，略纂所缺少的，則多援引神泰、惠量二師之說，完成一部通釋的使命，在這點上，得以徧爲一切學徒之所重用。至於往往違於正統，那也確實是不得已的。他雖又被稱爲道倫，但他的傳記全然不明。我們所以知道他是新羅人，是在仲算的聖賢義略問答卷四；新羅遁倫師作此問中提及得悉。近時，中國趙城金藏本，偶然被發現，於中，關於此論，署爲海東興輪寺道倫輯撰，因而古來稱爲道倫的，就爲世人所知。由該刊記，他是慈恩的弟子，也被窺見。但道倫之稱，果眞是遁倫嗎？道恐是遁的誤寫，所以我們認爲遁倫是他的正名。

以上，自圓測始，被認爲是本宗的異派，而且不管那位，都是新羅出生，使人不得不抱有奇異之念。圓測其人，是新羅出生，難道因此就會自然而然的產生這一系統？而這異派的思想主張，與所說的一乘思想，很有相應調和的態度，與唯識獨自的面目，有著很大的不同，結果，勢必自然不能普徧流布於世。

因此，本宗的法門，以奘公門下慈恩乃至義寂六家，最爲傑出。對這，現在再進一言如下：

最初傳出這消息的，當然是道證的唯識要集，而善珠的了義燈增明記卷一引用該文說：『要集六卷總寄大家語，共演一部之文。一者有說（基法師也）；二者有釋（測法師也）；三者有鈔（光法師也）；四者有解（觀法師也）；五者有云（範法師也）；六者未詳決（寂法師也）』。

將這六家，視爲當代唯識學的驍將。道證，綜合這些文義，撰述要集一部，並且對之示其批判。了義燈，因爲破斥圓測及此要集，所以舉這六家加以批判。有說、有釋等的用語，是指出慈恩、圓測等。文中所謂基者，是指慈恩；測者，是指圓測；光者，是指普光；觀者，是指惠觀；範者，是指玄範；寂者，是指義寂。所謂有說，意指慈恩之說，乃至所謂未詳決，意指義寂之說。

此六家中：慈恩及圓測，如通常說。普光，同於慈恩的大乘基，被稱爲大乘光，爲奘門上首四人中的一人，每每列於師匠的譯場，擔當筆受之任。著書數部，就中，有唯識的註疏，此從要集的記事，得以推知，但今不存。他的俱舍註疏記三十卷，最爲聞名，與同門法寶疏三十卷、神泰疏三十卷，爲俱舍的三大註疏之一。光記之稱，可比於唯識的慈恩述記的重要。關於他的詳細事蹟，我們也不怎麼知道。至於惠觀、

玄範的傳記，同樣完全缺然，僅據義天、永超、藏俊等的典錄，得知惠觀有唯識論疏四卷的述作，玄範有唯識論疏二十卷的述作。其次義寂，是新羅人，初就義湘，後入唐學於奘公，著有唯識未詳決三卷。

實際說來，當然不只這六家，因爲修學唯識學的學匠，在當時確是很多的。如先所舉參於奘公譯場中的，像神昉、嘉尚、文備、靖邁、悲立、玄應等，都是法相唯識宗不可遺漏的重要人物。但這諸師的詳細情形怎樣，現在是都不得而知，不能不說是個極大的遺憾！其他，同被視爲奘門一人的有靈泰，出成唯識論疏抄十八卷。這書，雖是詳細解釋慈恩的述記，但爲卍字續藏所收而現在流行的，脫字、誤謬的地方著實不少，而缺卷的也有少數。從他所說的唯識義理，不被視爲唯識的正統，不得不把他列爲一宗的異派。這書，因爲是靈泰的疏抄，所以略說叫做泰抄，有的爲了筆寫的簡略，更簡單的記爲太抄。慈恩的因明入正理論疏，常被稱爲大疏，爲了避免彼此的讀音混濫，所以特地稱爲太抄。

最後還有一言應予注意的：唯識的學習研究，要有因明的理解，才能完全的了知。爲什麼？當知由來性相的抉擇，必是出於義門的論理解明，因而，奘公翻譯唯識的

態度，與其他的譯師迥異其趣的。如三支作法的法則的表現，是論中所特別重視，而爲到處所見到的，對因明的法則假定沒有認識，是就不能了解其中的義理。這，古來在南部的唯識學徒之間，以因明與內明（唯識）的二明爲學風，大張唯識的特殊面目。因此，奘公門下，始於慈恩、圓測，不管正統、異派的那一學人，對於因明鑽研的很多。唯識的研究，固然要染指於因明的探討，但如普寂在成唯識論略疏卷一上，那樣濫用奘公、慈恩剩餘的因明，結果，不但令斯學徒感到極度過勞，而且對諸性相的抉擇也不明確，不能不說是很可惜的！因此側面詳細論究唯識之相。今主要的是爲敍述唯識的本流，所以對於其他一概省略不談。

如此唯識的教況，正統、異派，互相討論其所見，一時唯識的研究極爲風行，宗勢也高於諸宗而達於無比的隆盛，但是到了智周以後，盛極一時的唯識學，就漸漸的萎微而陷於沈滯的狀態，且沒有經過多久，以至絕其命脈。其間，奘公回國以後，僅僅不過六、七十年的極短時日。其興隆時，固然如花的盛開，有它一番燦爛的氣象，但不旋踵間，就又令人有哀愁之感。天臺、華嚴以及其他很多的宗派，開宗以來，雖

也走上衰頹之運，但曾一再的挽回其宗勢，堅持其命脈，較之本宗一衰頹下來，就不能再挺立起來，到了今日使人每憶這一事實時，不得不更增深一層的感慨！

本宗遭遇這樣的悲運，自然不是沒有它的理由。唯唐代在中國佛教史上，呈現所謂黃金時代的盛況，諸宗的繁榮前後難見其比。就中，與本宗同時示最隆昌，然其宗義與本宗完全立於不同的立場，實是善導的他力念佛及弘忍的佛心禪宗的法門。然善導的念佛，以長安爲中心，到達江北地帶，幾與本宗弘布於同一區域。至弘忍的禪宗，門下分神秀與慧能，神秀同流通於江北一帶，慧能則開教於江南，其傳播迅及推廣開來，從此一直繁榮於唐、宋、元、明的長時間中。相於其間的本宗，沒有辦法求得維持其命脈的餘地，這在慈恩、慧沼、智周沒後的時代，眞正令人不得沒有秋風落寞之嘆！況且，時與本宗完全立於反對立場的，有華嚴宗的法藏出現。他專心致力的傾其全部精神對抗本宗，表面說是性相融會，而實出於所謂抑相揚性的態度。因此，本宗不得不陷於衰滅的悲運！

本宗的宗勢，如上的分析，以智周而絕，其後的系統，就無由尋求，尤其是由於武帝的會昌法難，述記、三個疏等，屬於所謂藏外一宗重要典籍的湮滅，本宗的命脈

終於全絕。偶而，在宋代時，有守千著表無表章栖翫記一卷；在元代時，有雲峯著唯識開蒙問答二卷；二者現都存在。更據大明高僧傳的記事，得知元代有法照禧、志德、無念端、普喜等的唯識學者，但其詳細，無由討究。至明、清時代，作爲其宗旨的生命絕，作爲學解的此教研究得再抬頭，甚至呈現無比隆盛的狀態，誠是值得大大注目的。如明代的明昱、通潤、王肯堂、廣承、大眞、大惠、智旭、德清；清代的智素等。他們所著有關唯識的註疏，多被收攝於明藏（續藏、又續藏）、龍藏等，而且現在都還存在。更在卍字續藏中，幾乎輯載無遺。今於其中，擧註解本論的如下：

成唯識論俗詮十卷（明、明昱撰）；成唯識論集解十卷（明、通潤撰）；成唯識論證義十卷（明、王肯堂撰）；成唯識論音義十卷（明、廣承撰）；成唯識論影響補遺科二卷（清、智素撰）；成唯識論影響補遺十卷（清、智素撰）。

在這些註疏當中，如上述記、三個疏等的湮滅，都是直接解釋本論的，成爲研究唯識的指針。不過他們的註疏，各表達自己的思想，其結果顯示有不同的意見，而解說錯誤的，自亦有所不免。雖則如此，所謂『他山之石，可以攻錯』，因而這些註疏，在教理發達史上，畢竟可充特殊的參考資料，這是我們所應特別注意而不可忽略的

！

到了民國以來，我國佛教界，掀起一鼓研究唯識的熱潮，對於唯識研究的勃興，實是值得吾人注目的！在出家大德中，對此提倡最力而又貢獻最大的，當然首推太虛大師，而大師創辦的武昌佛學院，爲唯識研究的最高學府。這點，惹起學者的眞正注意。太虛大師對於唯識的講著計有：解深密經如來成所作事品講錄、深密綱要、瑜伽眞實義品講要、瑜伽師地論菩薩地眞實義品親聞記、辨法法性論講記、辯中邊論頌釋、攝大乘論初分講義、唯識三十論講錄、唯識三十論講要、唯識三十論題前談話、唯識二十頌講要、大乘五蘊論講錄、大乘法苑義林唯識章講錄、新的唯識論、唯識講要、因明概論。大師門下有印順論師，著有攝大乘論講記、唯識學探源，皆是極有分量的力作。

當今世界科學文明的進步，論理思辯成爲最極重要的武器。結果，在教理綱格上，最具學的理路，當然要推唯識，所以引起多數學者的注目。尊重學解，熱烈對於唯識的鑽研，因而促使此學的生命，具有永世不滅的價值！特別在這唯物思想泛濫，到處發生毒害人類心靈的今天，如將唯識學予以發揚光大，以遏阻唯物思想的到處傳播

，而挽救人類心靈免陷於物欲之中，唯識學的弘揚乃更顯出它的重要。

十　本論唯識的意義

論一切諸法的體性，在四重出體中，如攝所緣之境而起能緣之識的攝境從識體，則萬法其體，實不出於識。唯識法門，以此爲立足點，說三界唯心，心外無法，因而所論說的，實不外於心識的一元。所謂心外無法，決不是主張法的虛無，而內心的諸法，是宛然存在的。是以所說攝境從識體的這話，不得不成爲唯識意味的語義，至於類以性用別體論的抉擇方規，在此得先略說一言。

不論從那個角度，窺視唯識的語義，向來總是有三種解釋：一約遮表，二約破執，三約教觀。

一、約遮表者：唯是簡別之義，簡遮心外諸法之謂；識是能了之義，詮表內心存在之謂。述記序說：『唯謂簡別，遮無外境；識謂能了，詮有內心』。眞正是此意的解說，唯識學者都是這樣講的。

二、約破執者：唯是破心外實有的迷執之謂；識是破內心空無的妄執之謂。述記

序繼續這樣說：『唯遮境有，執有者喪其眞；識簡心空，滯空者乖其實』。眞正是此意的解釋，而且解釋得非常好。

三、約教觀者：諸法雖說很多，但歸納爲徧計、依他、圓成三性時，觀徧計爲空，是唯義；觀依他、圓成爲有，是識義。所謂教觀，就是指這三性觀法。義林章卷一末說：『觀徧計所執唯虛妄起，都無體用，應正遣空，情有理無故；觀依他、圓成諸法體實，二智境界，應正存有，理有情無故』。眞正是此意的說明。

如此說來，可知唯識一語的意義是多含的，決不是單指一義而言。不過其中，以初釋爲其字義的根本。因此，眞正說來，畢竟不外攝萬有悉歸心識一法之義。這就是以唯遮偏有，以識遮偏空，標誌非有非空的中道。

這些道理，在義林章卷一末及樞要卷上等，更詳細的舉這字義的解釋，現在略述它的要旨。唯有三義，就是簡持、決定、顯勝。簡持者，簡去心外無法，持取內心存在的意思；決定者，是於依、圓的識相、識性中，決定徧計二取無的意思；顯勝者，在內心中，如心所爲心王的作用，附屬於心王的理由，是顯殊勝心王的意思。在這三義之中，如章主評：以簡持義解說字，是最普通的一種解說，且與第一釋約遮表，其

義完全是一致的，唯簡心外而持內心。因爲簡所簡的，必然存於持義，所以附有持語。遮表，是相待而有的。持的方面，就是確認次識的一語，所以解說如上。其次，識者，如唯識二十論說：『心、意、識、了，名之差別』。如此，說之爲心固得，說之爲意亦不錯，卽使說了也是可以。這是通於諸識的名稱，決不是唯指那一識。然而，說心爲第八識，說意爲第七識，說識爲前六識，像這樣的區別，是應諸識各各所有最親切的意義分的。所謂操勝爲論，當然是心八、意七、識六；若是尅實而論，心、意、識三者，都是通於諸識的，不必硬性的替它劃分。因此，述記卷四末引瑜伽卷六十三文說：『雖諸識皆名心、意、識，隨勝義，第八名心，第七名意，餘識名識』。現在見到這樣分別，爲綜合諸識的複數名詞而運用的。

如上所說，我們知道：識與心其意假定是相同的，那就可以以心代識，唯識亦卽可以易名唯心。不錯，識與心假定說是本來同一意思，以唯心代唯識自也沒有什麼不可，可是現在唯識、唯心是被連用的。吾人尙要知道的，就是唯識的一語，主要是就有漏的因位而說，普通是不通於無漏果位的，假定通於無漏果位時，是就可用唯心這個名詞。大乘法苑義林章卷一清楚的說：『經義通因果，總言唯心；論說唯在因，但

稱唯識』。當知此中經義，是指華嚴經所謂三界唯心說。唯心說通於因果兩位，於此可以得到證明。至於此中論說，當然是指唯識論說，論中認爲因位的染分緣起，比之果位的淨分緣起，來得更爲重要，所以不名唯心而稱爲唯識。

唯識的語義既已知道，抉擇諸法的方規如何，不得不就性用別體論來談。說明萬有唯識的道理，向立所謂總門唯識、別門唯識而論。其義怎樣？總而言之：萬有諸法雖說是很多的，但若類攝起來，不出心王、心所、色、不相應行、無爲的五位。就中，前四是諸法的事相，亦卽所謂現象，第五無爲是諸法的理性，亦卽所謂本體。事相中，前三，是能所變現的法，卽指色心的一切法，第四不相應行，是前三法分位假立的法。能所變現法中，前二爲能變現法，就是所謂心法，第三爲所變現法，就是所謂色法。心法中，第一心王，是精神活動的主體，第二心所，是心王的助伴，亦卽精神活動的輔助作用。總括以上五類，立爲五位百法。茲列一表如下：



如此五位百法，雖是各自千差萬別，總說都是不離識的，因此建立唯識義理。爲什麼？前四是指有爲的現象，其能所變現與分位假立，雖然是不同的，但離識不存在，沒有什麼不同。第五無爲法，是識的實性，當不能說它與識無關，所以仍舊不外唯識。總上五法，立於不離識義而談唯識之所以唯識，名爲總門唯識。若從另一立場來說：心王是識的自相，心所是識的相應，色是心王、心所的分位假立，無爲是心王、心所、色、不相應行的實性。於此五位之中，前四是事相，後一是理性，各與心識有所關聯，而就各自的立場，明成立唯識義理。就五位一一言，各均可名唯識，是爲別門唯識。成唯識論卷七說：『識言有深義趣，識言總顯一切有情各有八識，六位心所，所變相見，分位差別，及彼空理所顯眞如。

識自相故，識相應故，二所變故，三分位故，四實性故（別門唯識）。如是諸法皆不離識，總立識名（總門唯識）』。由此可知總別二門唯識之義。

如此總別二門所說唯識，眞可說是成立萬有唯識的原理。眞與唯識義私記卷三本說：『明詮云：立唯識有二門：一、別門卽識自相等五；二，總門卽不離識，一切總名唯識也』。卷三末又說：『凡釋唯識有二門：言識自相故名唯識，乃至識實性故名唯識者，別門唯識也；此五法皆不離識故名唯識者，通門唯識也』。

這是依上所引成唯識論的文意，立此二門之名。一切萬有，以這總別二門的任何一門，皆可說爲攝歸唯識，是一家法相處理的方法。至其抉擇，眞正是極微細的，對諸性相也說得極爲明確。如是唯識義理的成立，顯示沒有一法可於心外存在的。

以上所談，是唯識的要領，本宗的教理，主要不外布衍解說這個旨趣，使人知道唯識之所以爲唯識。

十一　本論崇高的地位

唯識的義理，是佛陀所說，這是沒有什麼可疑的，但因衆生的機宜不同，不能不

說種種的言教，所以對於如來所說的教法，不得不作分類的安排，而這分類的安排，就是諸宗所說的判教，目的在於詳細判釋如來的教相，從教相判釋中，以明自己所奉宗派在佛法中應有的地位。

佛在一代中所暢說的教法，實可說是複雜多岐，因而使人幾乎苦於無所適從。但佛究以怎樣的意圖，開顯互不相同的教理，這是任何一個佛教學者所當考慮到的，而這就是分類安排以探佛意的所在，亦即確定自己尊崇的本宗。在大乘諸宗，由於其宗祖，對這必有所試探；在小乘諸宗，幾乎不得見有這教判。爲什麼？一般把如來教法分爲大小二乘，當知這也是一種判教，而這是任何一個大乘教徒所唱的，小乘教徒決不承認這個分法。如來教法，本來都是一味平等無有差別的，所以不應承認那分類的判教。因此，所謂判教，不是小乘教徒的玩意，而是大乘學者對於諸宗教法分類的一種方法。

古來依這方法，或從佛陀說法的形式上判定，或從說法的年代上判定，或從教義的內容上判定，或綜合以上數種而判定，並沒有一定的準繩。以如上大小二乘爲始，有所謂頓漸二教，難易二道等。諸如此類，都得從印度探索它的面影。至依宗旨成立而興起的，畢竟是傳到中國來了以後才盛行的。在法華玄義卷十、華嚴五教章卷一及

探玄記卷一等，所謂南三北七廣列古今諸家的判教。若就自宗的章疏上，義林章卷一，對這有詳細的敍說，檢來翻開一看就可知道。

佛陀所說的一代言教，各宗雖有不同的判釋，但以唯識宗的判釋，認爲佛陀一代所說的言教，雖有多種多樣的不同，但實不出於所謂三時教，就是有教、空教、中道教。他的基礎，是依本宗所依解深密經的明文。如深密經的無自性相品，說到勝義生菩薩發現有空兩教的相違，特向佛陀請問密意的所在，佛說三性三無性的義趣，對這給與圓熟的會釋。勝義生菩薩聽了佛的會釋，因而對之深深有所解了，認爲佛說一代教法，立有、空、中的三時教，並將此意向佛呈報，深得佛的讚嘆印可。如解深密經卷二無自性相品說：

『勝義生菩薩白佛言：世尊初於一時在婆羅痆斯仙人墮處施鹿林中，惟爲發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪，雖是甚奇甚爲希有，一切世間諸天人等先無有能轉者，而於彼時所轉法輪，有上有容是未了義，是諸諍論安足處所；世尊在昔第二時中，惟爲發趣修大乘者，依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，以隱密相轉正法輪，雖更甚奇甚爲希有，而於彼時所轉法輪，亦是有上有所容受，猶未了義，是

諸諍論安足處所；世尊於今第三時中，普爲發趣一切乘者，依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃、無自性性，以顯了義轉正法輪，第一甚奇最爲希有，於今世尊所轉法輪，無上無容是眞了義，非諸諍論安足處所』。

在經文中，雖沒有有、空、中的名目，但以初、昔、今的次第，配對有、空、中的三義，三時所說的內容，確不外於有、空、中。以如來的這個教說爲據，慈恩在義林章卷一，特詳細的敍說其相；述記卷一也有說到；慧沼更繼承這個，在了義燈卷一予以述成。

所謂初時有教者，一切凡夫無始以來，生起實自我的妄執，不能了知無我之理。從這我執起種種的煩惱，造種種的有漏業，致永沈淪於生死。佛陀哀愍這迷妄，爲了救度他們，姑假說諸法爲有，明實我的不可得，以述所謂我空法有之旨。在諸部阿含經典中，所說四諦因果之教，就是指的這個。然而具縛凡夫，不了佛的密意，妄泥法有之言，復起實有諸法之計，執有心外實法。因此，未得無上無容的妙教，斯卽所謂諍論安足的處所。

所謂第二時空教者，就是佛說一切諸法皆空之旨，以使大乘根性的衆生捨去法執

。經說諸法皆無自性、無生無滅，本來寂靜、自性涅槃，是爲宣說諸部般若經典的空教。然而所化的有情，聽聞了性空之教，諸法實有的妄執雖去，但又墮於偏執空的妄見，不能悟入中道的妙理。在此，不獨空去心外的諸法，更復撥無依他的內境，是以不免同樣有上有容，爲諸諍論安足的處所。如是像這樣的說教，循序漸次的增進，致中道教的妙境眞正展開。

所謂第三時中道教者，就是佛陀披瀝自性的本懷，暢說三性三無性的極理，顯示一切諸法非有非空，唯識中道了義的妙教，實是無上無容的究竟之說，爲甚奇而又最希有的教旨，眞正是解深密經並華嚴經所說的至教。

以此中道深義顯了，顧前所說有、空兩教：初時有教是說諸法因緣生，以破生我的妄執，但因緣生的諸法，決不可妄執，因而不得不顯示法有一面的眞相。二時空教是說三無性的道理，以破我法的妄執，所謂徧計執性，是體相都無的；依他起性爲因緣生卽無自性，不可認爲固定實有；圓成實性雖實常住，遠離妄執恰如虛空，所以亦不能認爲實有。由此義趣，破諸法實有的妄執，所以這是顯示法空一面的眞相。如是有空兩者，假定不離中道義趣，不管那種都是眞理，若離開中道義趣時，不管那種都

是迷謬。因此，第三時教徹於中道教的極理，不承認有怎樣諍論的餘地。義林章卷一說：『迷情四句四句皆非，悟情四句四句皆是』。像這樣的，實是體達中道深義的悟情之前，永離有無的戲論，在在皆是表顯如理的妙趣風光。可惜凡夫盲闇慣了，指右偏右，指左偏左，泥於偏有偏空的僻見，不能少履中道的妙理，這確實不得不待佛陀善巧方便的施設。因此，在這對機之前，由佛陀的善巧，特先姑隱本意，施設相對思議的方便，或說有的一邊，又暢空的一邊。以此，指前二時之教，爲隱密不了義說。到第三時，眞正演暢三性十地因果的妙旨，光輝的開顯中道極理。所以，這是顯了眞實之教。

今爲便利，對照三時的次第，設表如次：

	初時有教	第二時空教	第三時中道教
所宗義理	我空法有	諸法皆空	唯識中道
說法場所	鹿野苑等	靈鷲山等	華藏界等
所被機類	凡夫外道發趣三乘者	二乘發趣大乘者	發趣五乘者

所說法門	四諦五蘊十二處十八界等	諸法無自性無生無滅本來寂靜自性涅槃	三性三無性百法二空十地因果行位
能說教主	丈六弊垢劣應身	勝應身	十重毘盧舍那身
得益人物	憍陳如等證得二乘果	須菩提等回心信解大乘	勝義生菩薩等信解修學
結集經典	四阿含等	大般若等	深密華嚴等

如表所見：初時有教，可說是凡夫、外道的發趣二乘；第二時空教，可說是二乘的發趣大乘；第三時中道教，可說是普對五乘之機。如上三時的教說，是依佛陀善巧方便的施教，誘引漸次的機類旨趣而立的。若在頓機，不論依於怎樣的教說，都可直接悟了佛意，通達甚深的極理，所以在此之前，三時悉是中道的一教。所謂頓機，是指菩薩定姓根熟的機類；所謂漸機，是指不定姓的機類。述記卷一說：『此約機理，漸教法門，以辨三時，若大由小起，卽有三時年月前後，解深密經說唯識是也』。三時教，是約漸機而立；至於頓機，不論聞怎樣的教說，都直悟入於中道。述三時的次序旨趣說：『若頓教門，大不由小起，卽無三時前後次第，卽華嚴中說唯心是』。義林章卷一及了義燈卷一，都可見到同樣的文字。以此，在菩薩頓機之前，沒有什麼三

時的次第，總之是一時教。如論現在的三時教，可知這是有關漸進的不定姓的機類。

如是三時的教判，因是依漸機誘引的教說而立，所以它的次第，不得不眞正是指示佛陀說法時間的次第。爲什麼？因漸進的機類，順著逐次趣入的誘引，因而慢慢的迴心轉向，所以佛的說法，從所對機的趣入，而有淺深的次第，於此，當可見到時間的經過。如阿含、般若、深密等的次第之趣，多麼契當於佛陀說法史的順序之旨！雖然如此，但決不可意味這就是佛陀說法史的順序。從所攝的經典時來講，如華嚴經，因說三界唯心的中道妙理，當然應該把它攝在第三時的中道教，不能拘泥的硬說是佛初轉法輪時的說法。又如遺教經，雖說是佛最後的教誡，但經中所說的旨趣，是小乘有教的分齊，眞可說是最爲淺近的教理，所以不得不攝於初時有教。如若不然，在初時就漏了遺教經，在第三時就漏了華嚴經。這末一來，佛陀一代的教判，就不免有攝教未盡之謗，而判教的價值也就難得爲人之所承認！

在此我們所要提出一問的：所謂三時的順序，是依年月的次第而分？抑依義類的次第而分？發生所謂次第依據的問題。若依年月的次第，華嚴經與遺教經的配列，就失其當，而有如上攝教未盡的過失；若約義類的次第，雖可免除這個過失，但又乖於

深密經中所說初、昔、今的年月次第。關於其次第，生起年月、義類的異說，曾爲教界釀成幾多紛擾，大有使諸學者無所適從。

三時教判，依年月的次第，實是深密明文所說的，誰也不能否認這個說法。因此，述記卷一明顯的說：『卽有三時年月前後』。了義燈卷一說：『此有二義：一約前後，二約義類』。於年月外，更設義類的一義。燈主，爲了免此攝教未盡的過失，所以於年月外，更設義類的一義。不問時日的前後，唯從所說義理的淺深，相從其類分判一代經教，以爲攝盡一切的方規。如此以年月、義類的二義完備判教，進成深密的教說，退防攝教未盡的過失，如是判教，得以沒有什麼缺失。燈主的這一卓見，眞正不得不說是最爲難得的。雖然如此，但決不可視爲燈主妄弄私義而創設義類的新說。義類之說，由來早爲圓測所唱，這從他的深密疏中所說，可以明白看出的。不過圓測，唯止於義類之說，未曾觸及年月之說，是以對於他的說法，不能認爲已很週到。反此，燈主具立年月、義類的兩類說，以論三時的次第，我們應承認他的優越。而他立此年月以外的義類，當然是相承慈恩之說而來。

佛陀的說法，不論怎麼講，都隨衆生的根機而異其淺深旨趣的，亦卽應患者的病

態而投不同藥劑的，所以在成道的當初，在頓根的衆生前，暢宣中道的極說，到了入滅的當晚，則又向漸悟的根機，說極淺近的小教。華嚴在最初，遺教在最後，原因在此。既然如此，所謂初、昔、今的三時次第，當然是就漸機追說的一次方便義。若進一步的論說，以義類相從一切，則可視爲被含蓄於經說三時中的幽旨。慈恩就是認取了這個幽旨，所以一度論三時年月的前後。若更尅實的說，則論一代頓漸與另外固定教的旨趣。述記上接著所揭示的可以想見。像這樣的說法，豈不是很明顯的掬出髣髴義類說的旨趣？況二十論述記卷上，辨初、次、後的三時，以七處八會的華嚴爲中道的妙教。又義林章卷一有明文說：『華嚴、深密、唯識教第三時也』。其他如法華玄贊卷一、般若理趣分述讚卷上、無垢稱經疏卷一等，計算隨其所在，都可窺視其旨。因此，慈恩雖沒有明顯的設義類之目，但以初頓華嚴爲第三時，這不是義類相從之說是什麼？而這基於經說年月的三時，含蓄有義類三時之故。燈主的唱義有所稟承，於此可知。

然燈主至卷七爲什麼更這樣的說：『經辨三時非約前後，但以類相從，有爲第一，空爲第二，俱爲第三』。排前卷一雙存之說，唯取義類一義。這是本教判，成爲年

月、義類異說紛諍的原因，是學者需要特別思考的課題。

年月、義類的異說怎樣，據凝然五教章通路記卷十三所明，謂這異見總有五說。就是唯年月、唯義類、本義類兼年月、本年月兼義類、年月、義類雙存的五說。在同撰的八宗綱要鈔卷下，舉年月、義類及年月、義類兼帶的三說。彼此對照，通路記的後三說，不外是開綱要鈔的第三兼帶說。後世對這雖異說紛諍，但畢竟不出這五說。今從古來異見，照此五說表示，逐次試其是非取捨。

三時異說

- 唯年月——述記集成編卷一之上
- 唯義類——同學鈔卷一之一・增明記卷一
- 本義類兼年月——百法問答鈔卷八
- 本年月兼義類——百法問答鈔卷八（鈔主自意）
- 年月義類雙存——覺夢鈔卷上

三時的異說，在中國，從來不見什麼紛擾，見有種種紛擾的，實在日本的唯識學者。如圓測既立義類之說，在中國亦不能說沒有論及到這問題。

是諸說中：唯年月說者，最初年月說，從深密經文來，爲慈恩的正判，不能有所

改動。可是義類，爲免他人妨難，唯燈主的新設。這不過是通妨的施設方便，所以判教不得不說唯是年月。如唯拘泥於述記文字的表面，不過是皮相的見解，不能通曉其義理。且像這樣，根本無視義燈所說，因而不可輕易的相從。

其次，唯義類說者，單說年月時，難免有攝教不盡的過失，有了義類，可得說是完備的判攝。義燈卷一，雖列年月、義類的二義，但至卷七則遮年月而唯採義類。如說：『經辨三時，非約前後，但以類相從』。這實是燈主的本意。如此，不得不以義類說爲正義。但此不能認爲深義之見。一般說來，初、昔、今年月的三時，是深密的誠說，又是述記的明文，嚴格得不能動。且燈主列舉年月、義類的二義（義燈卷一），怎可偏朋於義類的一義？如此，上舉義燈卷七唯取義類文如何通？雖起這樣責難，但那別有他意，確實不是現在判教所說。最初義燈之文，在釋本論卷九的『卽依此三性，立彼三無性』的頌文下，是問答深密的三性、三無性前後的文。從這先設問答，爲什麼採用深密前說三性，後說三無性的如此順序？

若說三性在中道，三無性在空教，豈不是反於有、空、中的次第？答：當知那是順於衆生的機宜好樂。三無性依三性顯的，所以這樣取其次第。更問：若果這樣，爲

什麼說三性教爲第三時？因三性說於空前，所以不得不屬第二時。若准深密，同一會坐的教法，不得分爲前後，就是答覆這問題的。此出『經辨三時非約前後……』的文。如說：

『問：何故先說三種自性後說無性？答：順機欲故，欲顯無性依三性故……問：若爾！何故說三性教爲第三時？應第二時，在空前故。又准深密同座一經非前後故。答：經辨三時非約前後，但以類相從』，以是可知。

所謂『經辨三時』等者，不是指深密的一經，是指世尊一代的教說。所謂前後者，不是三時年月的前後，是指三性、三無性的前後。是以燈文之意，乃就一代所說的經以辨三時，不是約三性、三無性的前後。以義類相從，有爲第一，空爲第二，俱（中）爲第三。如三性，說徧計爲空，依、圓爲有，因爲是中之說，所以畢竟相當於第三之意。三時教判，不是簡去年月前後之文，不可不知，千萬勿誤燈主的眞意！若會得這般旨趣，本教判紛諍異見的根元，自然就會消除。在八宗綱要冠導卷下本，對此唯義類說，古來認爲有五失：一、違於初、昔、今的金言之失；二、違於三時年月的疏文之失；三、違於義燈的二義之失；四、違於三時的名目之失；五、蔑視佛說的判

教之失。以唯義類說爲得判教的正鵠，無論如何是不可的！

其次，本義類兼年月與本年月兼義類的二說，如上表所列，雖出於百法問答抄，但前者不是抄主自意，唯爲異說的一種，抄主自意確在後者。雖如此，但皆本兼併取，甚不以此爲然。若併二義而判一代言教，二義可說均等，不能立本兼之名。若二義各自爲其主，以此爲本，以彼爲兼，本兼之名，不得不立，敢問最初從如何之點，而後意味分量的多少附此名稱？如所詮，不能免於揑造之謗！

再次，年月、義類雙存之說，是均等併用年月與義類之說。這確是述記及義燈的眞意，而且是開顯深義的。如上表，雖是覺夢鈔所說之義，但這鈔的文態頗爲從容，或亦有以此爲唯義類之說的。雖然如此，但此鈔說，是古來的通說。解三時，說時爲時節，不如說以法義類從於那時節中。時字，本來以兼道理之義，而更爲相俟類從的意思。所謂名號年月義理義類，而立巧妙的均等說，大越古來見解的妙說。同書卷上說：『問：義理淺深不違時名其意云何？答：瑜伽鈔（略纂）中釋彼本論（瑜伽），所說時死，非時死文，時者道理義或應可時分義（文），時言本兼道理之義其旨分明』。這是鈔主在慈恩的略纂，釋瑜伽所說的時死，非時死之文。時者，道理，來由之

義，時死者，可死的緣由之義（例如病死等），非時死者，沒有可死的緣由之義（例如橫死等的死）。時字，如有緣由、道理之義，則三時仍舊主張是三義。同鈔，在文證外，更舉理證，以努力於此說的成立。如說：『是則時者分位相稱尅性義，故互道理也。所以其所專者，雖以年月之時名爲三時教，其時言中自含三重道理義也』。在時這字，含有道理之義。慈恩於略纂以外，在法華玄贊卷一、理趣分述讚卷上等，亦有這說法，可知這是鈔主立說的由來。立此說時，不乖述記，不輕義燈，亦不招受攝教未盡之過，妙得發揮本教判的偉大價值！

以上，敍述了本宗教判的概要。唯三時教判，如上所述，爲佛陀金口的誠說，是本宗所特別誇稱，與其他出於人師臆說，不可同日而語。在義林章卷一，亦已敍古說之非。如說：『然此所說雖理可然，既無教文，未可依據，並違解深密經所說時也』。

不過對他師的判教，不可貶爲必無典據，唯是臆說，於中大大的立於確固的典據之上，也是不容否認的。若唯以本宗判教爲是，他宗判教皆非，不免太過於宗我見的誇稱。雖然如此，但在典據之點，直奉佛陀的金口，比他宗確具有明晰的教證，是爲

不可否認的公平之論。本宗值得大大的珍重，原因可說在此。專門準據經說三時，組織機構太過單純，比於後代人師的構想，而成天臺、華嚴以及其他宗派的判教，覺得有缺圓備的遺憾！

如上所說有、空、中的三時，爲了漸機的趣入次第，今得漸進的向上經路，如是像這樣的調機誘引，確是經過年月的三時。然而以此來看佛滅後印度佛教的興廢，大略亦是經過有、空、中的次第。在根本上，雖不得不說是偶然的，但不可完全視爲沒有理由。因此，對這在世的三時，而說滅後的三時，特就了義燈卷一，最勝子瑜伽釋中所明，略述其概要於此。

佛滅當時的教界，保持比較平穩而湛然一味的法流，沒有什麼不同的諍論，到了一百年後，由於所謂大天五事的異義，而使教界紛亂起來，終於小乘分爲二十部，主張各自其宗義。就中，第三百年頃，有部的派祖迦多衍尼子造發智論，嗣有法救、世友等的法匠出而釋成此論，高調我空法有的小乘教義，時人大爲共鳴，誰都趨向於此，終起諸法實有的妄執，至大乘的深義，幾乎全被隱沒。至六百餘年時，龍樹出世，造智度論，釋大品般若，又製中論、十二門等諸論，大暢大乘的深義。其弟子提婆，

繼承其思想，著百論等，主破諸法實有的計執，宣說一切皆空之旨。於是，時人多趨向此，墮於空見偏執，以至撥無事理。這樣，或執於有，或偏於空，未了中道妙旨，徒招蠶繭自縛，而永淪於三有。至八百餘年，無著傳慈氏所說的瑜伽大論等，更製顯揚、對法等諸論。其次世親，又作攝論、中邊的釋義，造二十、三十的妙論，顯揚唯識甚深的極理，破斥這偏執的邪見，以消散異生的迷霧。中道的深義，於此昭然放其光輝。今將上說圖示如下：

時代區別
- 佛滅以還 — 時代思想 — 代表著作
  - 滅後三時
    - 有—小乘教義時代—自佛滅至第六百年代—有宗之隆盛—發智六足等
    - 空—龍樹提婆時代—第七百年代—空宗之勃興—智度中百等
    - 中—無著世親時代—第八百年代—中宗之展開—瑜伽唯識等

如此，是佛滅後印度教界的大勢。其間根本沒有多少出沒的異例。透視它的經路，極爲髣髴佛在世所說的有、空、中的次第，豈不眞正可說很奇嗎？雖然如此，但案那思想的發展，如三時的次第，實可說是必然的，決不可以此爲奇。玆略考其所由如

下。

考察人間思想的推移，可說是依所謂辯證的正、反、合的形式，是古來律動的獨斷、懷疑、批判三段的展開。這徵於東西的任何思想史，無不皆然。而在佛陀的對機說法，亦認契合這範疇的旨趣。就是一代所說的教法，順應人間思想的自然推移，展開有、空、中的三時，所謂三時教判所說，不外於此。

唯識中道的言教，決不單限於第三時，因在前二時的諸教，也散說中道之理，並不如一般所想像的全然無有，而且不止一處兩處的講到。在無垢稱經中，有『有情隨心垢淨』之說；在阿毘達磨經中，有『菩薩四智成就』之說；在楞伽經中，有『諸法不離心』之說；在大般若經中，有『一切自心所變』之說；更在小乘經典之中，如上有部增一阿含中，亦有愛、樂、欣、喜的四阿賴耶之說。這些，可說是在前二時中，散說唯識教義之趣。雖然如此，但那都唯止於斷片的隱密方便說，亦卽是散說。如第三時，對於中道，爲顯了眞實說，構成組織體系，所談唯識中道，遠爲其他二時之所不及。第三時確是了義的極說，而被推重的原因亦全在此。檢覈深密本經一部的組織，不管什麼人，都不得不讚爲是怎樣的有整然的系統。在其心意識相品，擧一切種子

心識，依於暴流、鏡面的巧喻，宣說唯識的深旨；在一切法相、無自性相的二品，說諸法三性、三無性的道理，高調不應偏滯有、空的任何一邊；在分別瑜伽品，更作有名的『識所緣唯識所現』的妙說，明示森羅萬象的諸法，不外唯識，豈不是隨其所在可以窺見唯識中道的極理？深密的地位，亦可想而知。

進一步的考察滅後三時，似佛當時的教理思想，就是佛陀在世的思想，以唯識中道作一結束；滅後歷史轉回，思想循環，同樣再爲有的思想、空的思想，展轉到八百年代無著、世親的出興，漸漸展開中道思想，唯識妙理也就不得不宣暢於此。案思想推移的經路，三時教判的範疇，確決不單是宗派的分類法。如三時的次第，不問在此，滅後的如何，實含有必然的趨勢。本宗以此教判，對待其他宗派，的確掬取了幾重強固的意圖。

十二　佛說唯心的特徵

一般宗教大都在神人之間，由信仰的紐條而結合，同時，一切宗教都是立本於唯心的。雖說那是神人結合的信仰，但畢竟是各人的精神聖化，亦卽不外是種崇高心所

能得到滿足的境地。一般醉於物質享樂的手段，所以不得不構想那樣的信仰。正因如此，所以一切宗教，全立足於唯心。其中最顯著的，佛教亦是立足於唯心的立場。爲什麼這樣講？七佛教誡偈說：『諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意，是諸佛教』。心識的染淨怎樣，是人善惡展開的根據。勸人如何調制練磨其心，是佛教的根本意趣所在。所以從佛教的形式看，完全不是唯心以外的東西。是以佛陀一代言教，不論橫說竪說，不論塵說刹說，其一貫的思想，如斷定爲是唯心的傾向，敢說沒有什麼不當的地方。

佛陀的教說，雖具那特徵，但其特徵，在佛說的什麼地方，被認爲是如此的？那是通於佛說的根本面目。如作原始佛教綱領的四諦、十二因緣法門，都是立脚於唯心思想上的。四諦、十二因緣的巧妙意圖，可說是佛所下的獨自人生觀。

四諦法門，貫通阿含經典全部的思想，而且是佛說的中樞眼目。所謂四諦，就是苦、集、滅、道四項。其組織，該攝虛妄與眞實的兩重因果，以流轉與還滅的經路，予以極明瞭的顯示出來。

初苦諦者，如吾人現正享受的各種境界，像生、老、病、死、愛別離、怨憎會以

及其他一切現世的諸現象，沒有一樣不是苦惱的，其間，卽或有多少快樂，但樂去而苦來，快樂的內在實含有更大的苦痛。總之，佛說的苦諦，是觀人生的一切，畢竟爲衆苦的結晶。教導吾人覺悟這苦相的，是爲苦諦法門。一看，雖被認爲立於極爲厭世觀的說法，但佛決不單是指出人生的苦相，也予如實道破，所以這思想，不外是屬無常觀。所謂無常故苦，乃指人生眞正是充滿衆苦的世界。如何脫離這痛苦的人生，以求到達光明的樂境，自被認爲是佛教向上之相。釋尊在太子時代以求出家的根本動機，實亦在此。

招感這苦諦的直接原因，是其次所要說的集諦。集諦，是指貪、瞋、癡等的諸種煩惱以及由煩惱所造的諸善惡業。煩惱，是心識作用分掌的心所諸惑。以此而造色心諸種之業，結果由業招感如前所說的諸苦，流轉的因果規律，是如此儼然而行。事實，這是迷界輪廻相狀的顯示。如此惑業苦三道的循環，實是佛教一貫三世因果不可動搖的玄理與信仰。後代，部派佛教所唱的由心說，就是所談的業感緣起，亦不外專以這三道的相續爲根據而立論的。依這展開迷界輪廻的次第順序，畢竟是以衆生心識爲起點。

迷界現實的苦集二諦如此，悟界理想的滅道二諦當亦不外是如此。由來說到滅諦，先應覺悟如何厭離苦相，然後去求解脫的境地，是就所謂寂滅無爲的涅槃。到達涅槃的行程，是其次的道諦。

所謂道諦，是指正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定的八正道。其中實該攝戒、定、慧的三學。如正見、正思惟、正念，不外是慧；正語、正業、正命，不外是戒；正定，不外是定；正精進，通於戒、定、慧的三學。就中，定指精神專注一處，爲防亂相的統整狀態；慧是以明確的知見，達觀法界實相的抉擇狀態。這兩心品，明顯有其次第。戒是對身心的統御調制，不可別離心識而得成立，如離業的心是不存在的。所以到達悟界境地的原因，也不能不以心識爲其根據顯示它們的次第。

因此，可知迷悟、染淨因果，都以心識爲其主體。是以四諦法門，究其根柢，以唯心思想體味到它的一貫旨趣。正因如此，於上說，對這是不難明瞭的。

四諦法門，雖該攝虛妄、眞實兩重因果，但其次所要說到的十二因緣，則唯顯示

虛妄因果的法門。這就是象徵釋尊在因位求道時的內在生活。如詳細說，佛於求道修行的過程中，將冥想觀念前所現的自己內在生活的模樣，以極巧妙的組織顯示出來。這是阿含聖典的各處，都曾經說到的。十二因緣是：由無明而有行，由行而生識，由識而現名色，由名色而有六處、觸、受、愛、取、有、生、老死的次第轉變推移。以無明乃至老死的十二階段，示其轉變推移的狀態。事實，這不過是一切衆生現正享受的實相之展開，以如此緣起所示考察內在生活的經路。如四諦中的流轉因果，以惑、業、苦顯示其始終。所謂以無明之惑，造行之業，而感識乃至受之苦。又由愛、取之惑，造作有之業，而享生、老死之苦。

三世兩重因果之說，雖極繁瑣複雜，畢竟不外惑、業、苦的相續，而惑、業、苦屬於心品。如前所說，由此惑、業之因，招感苦報之果。在這點上，其唯心思想的淵源，吾人認爲是極深的。雜含卷十二說：『識有故名色有，識緣故有名色有，我作是思惟時，齊識而還不能過彼』。在十二有支中，主張以識佔爲首位。增一阿含卷三十一亦說：『我復生此念：此識最爲原首，令人致此生、老、病、死，然不能知此生、老、病、死生之原本』。更明瞭的力說這一意義，可知它的意旨所在。

其他，同樣通於阿含經典的，佛陀說有情構成的要素，是以五蘊而組織的，固然可以看出，說世界成立的要素，是由物心的兩者而成，同樣可以看出，其中是以心說爲最主要，亦極容易可以明瞭。佛說有情與世界，皆以唯心思想建立，而且這一教法所詮是徹始徹終的。

十三　唯識思想的萌芽

四諦、十二因緣，是佛說的綱領，亦都是說因果緣起，確示教理縱的系統。對這，網羅實相的特徵，確示教理橫的系統，就是現在所要說的三法印。對於縱系的四諦、十二因緣，既從其中探討出唯心思想，對於橫系三法印，亦不得不論究它的唯心思想。

三法印，是指諸行無常印，諸法無我印，涅槃寂靜印的三種法印。以此作爲區別佛教與佛教以外外道諸說的標幟。由來高唱這三法印，到力說佛教與外道的區別，從佛滅以後，屬於這個的：有部毘奈耶卷九、大毘婆沙論卷九、同卷百二十六、智度論卷十五、同卷二十二、成實論卷一等，對這都予以盛說。照諸文獻看，大體可能推察

其年代。然那基本思想，不難從佛陀的教說，找出它的精神所在。近如雜含卷十說：『一切行無常、一切法無我、涅槃寂靜……』。明白的表現了這一思想。

諸行無常的行，是所謂遷流義，指有爲的現象。就是種種有爲的現象，必然是無常的，決不會常住不變。衆生不了無常，乃在無常法上，抱有常住之想，對之執著不已。佛爲破這常想，所以說爲諸行無常。諸法無我的法，是所謂軌持義，指有爲、無爲的一切法。此諸有爲、無爲的一切法，都不得認爲是實我，完全是無我的。衆生不了無我，在諸法上建立實我，並且不絕予以執著。佛爲破這我執，乃說諸法無我。涅槃寂靜的涅槃兩字是印度話，中國譯爲滅度，或者譯爲圓寂，指佛陀正覺境地寂滅無爲的狀態。衆生不知三界生死苦果，起惑造業，流轉生死，無有已時。佛出離這苦果，證得寂滅無爲，所以說此涅槃寂靜。

在此三法印中，前後二法印，不獨限於佛教，亦唱前後二印的。獨諸法無我印，爲世尊獨自的卓見，是最值得吾人注意的。爲什麼？如無常，在數論學派，說所謂轉變無常，在勝論學派，亦立聲無常說等，他們沒有不談到無常的。至涅槃，在所有的各類外道，都曾談到。所以無常與涅槃二印，決不能說唯是佛教的特

徵。獨無我說，確是佛教一家之談，不見其他外道說及。因此，無我觀念的有無，實爲區別佛教與異教的分歧點。超越先前所說四諦、十二因緣，屬於佛教最重要的特徵。

據此見解，以惑、業、苦的因果關係，顯示無窮的輪廻相續，究竟怎樣予以說明？不用說，那說明是非常困難的，因而從來對此，不得不惹起賴耶思想，唯識法門見解的一大動機。因爲無我的觀念，在有情上，至少不會承認常一主宰恆存的意義，所以說明輪廻無窮，若不爲之立個主體，結果，必將破壞輪廻說，輪廻說如被破壞，與前說的四諦、十二因緣說等，就成不相容的妄見。像這樣的疑難，會被惹生起來。

爲了要與無我觀念的不相抵觸，亦爲不無視於輪廻主體，於是阿賴耶識的思想就被誘導出來。如閱成唯識論，對這就可窺知。唯識教義的重重敍說，可視爲全對無我疑問的答辯。如最初起筆疑問說：『若唯有識，云何世間及諸聖教說有我法』？由思想系統明其次第，應予首肯。

如此，唯識思想的萌芽，從佛的根本教說，如四諦、十二因緣等各說，及從對佛教一貫原理三法印中無我解釋等，可以看出。雖那不過髣髴是唯識思想的萌芽，但已

具體的誘導他日的賴耶緣起，而要明瞭唯識教學思想系統，更應從所謂部派教學的小乘諸部思想中去求。因此，吾人對這思想問題的檢討，有進一步加以追究的必要。

十四　唯識思想的系統

唯識教理思想的立脚點，究以什麼爲其所據，這是值得探究的問題。在佛教教學中，不用說，唯識教理思想，是屬醇乎其醇的唯心論，且以特殊的唯心說之所教示。因此，它的宇宙觀，將萬有開發的本源，唯置於心識的一元；它的人生觀，說迷悟的根本，全在心識淨穢的如何以爲起因。由於是以心識爲中心的，所以對此心識，要加調制練磨，善除我法迷執，以成唯識無境的觀法。所謂轉迷開悟，解脫悟證的要旨，確實是這樣被承認的。至那心識中心，稱爲阿賴耶識。以此爲有漏雜染的事識，萬有一切的認識，雖將阿賴耶識與那派生的枝末諸識相俟，予以委曲詳細的說明，但萬有諸法的開發，却是以賴耶識爲本源而立。因此，把這稱爲賴耶緣起說。

最初，唯識教理在印度，當大乘各種思想形態，大體到了發達成功的時代，亦卽佛滅後約八九百年時，由無著、世親等諸大論師，將其組織結構而成。如是主張諸法

假有立於大乘有法的教格，與龍樹、提婆所唱諸法無所得空大乘空法的教格，是相互對立的。彼此相俟，實成印度大乘的雙軼！雖然如此，但若追蹤它的思想由來的系統，與其他思想體系的成立，大都是一樣的，決不是無著、世親當時大乘教隆盛風潮奔馳一時的勃興，而是從極已往的時代，綿綿保其脈絡，漸漸發展起來的。如唯識學創唱者無著，在所造的攝大乘論中，指出阿含經典裏面，已有阿賴耶識存在。如說：『復次，聲聞乘中，亦以異門密意，已說阿賴耶識。如彼增一阿笈摩說：世間衆生愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿賴耶』。又如其繼承者護法，在成唯識論中，更重複的言及於此而列同樣的語句。唯識認爲這是阿賴耶識思想的先驅，顯示古代已有賴耶說的存在。這可說是相當有趣的推論。

因爲有著這樣的順序，所以唯識學的思想，有偏採其系統的必要。不但要從其大成前小乘部派教學探索，更要溯及原始佛教所謂阿含聖典，進而直接探究到根本的佛陀教說，並且要認這個爲唯識思想淵源。因此，吾人當今探索此學組織及其思想系統時，應在根本佛教或原始經典中去求，同時要在部派教學的各處去求，看看有那些思想是在推移進展，以至見到獨自唯心論說形態的大成。詳此經路，可以視爲是其史的

過程所應有的當然措置！

正釋論文

卷一

一　宗前敬序分

甲一　歸敬述意

稽首唯識性，滿分清淨者；我今釋彼說，利樂諸有情。

世親所造的三十唯識頌，沒有這一首的歸敬頌，這首歸敬的四句頌文，是護法等諸大論師，於解釋三十頌時所加。因世親造此頌時，雖在『略破外執，廣顯自宗』，但頌文極爲簡略，而意義又極圓具，自己沒有來得及造釋，就已離這人世間，所以後人解釋這頌文，必先歸敬三寶以求加被，方能完成解釋的艱巨任務。這是一般造論者的共有傾向，就是世親論師造論亦不例外。當知諸論師的造論，不如一般人的寫作，而是有其崇高目的。如世親造三十頌本論，目的是爲令諸含識斷障得果；諸師解釋三十頌的釋論，目的是爲使令如來正法，得以久住世間，利樂一切有情

。既以這樣崇高的目標而造釋論，中途可能會發生障礙，使所懸目標無法完成，所以不得不歸敬三寶，以求三寶予以有力加被。

同樣是歸敬請求加被，但因論者的旨趣不同，歸敬對象亦有所不同：有的唯歸敬佛寶而不歸敬法寶及僧寶。如舊地持論說：『敬禮過去、未來世、現在一切佛世尊』。發菩提心論說：『敬禮無邊際去、來、現在佛，等空不動智，救世大悲尊』。有的唯歸敬僧寶而不歸敬佛寶及法寶。如辯中邊論說：『稽首造此論，善逝體所生，及教我等師，當勤顯斯義』。有的唯歸敬佛寶及法寶而不歸敬僧寶。如古所翻二十唯識說：『修道不共他，能說無等義，及禮大乘理，當說立及破』。有的唯歸敬佛寶及僧寶而不歸敬法寶。如龍樹十住論說：『敬禮一切佛及諸菩薩衆、聲聞、辟支佛，無我我所者』。有的唯歸敬法寶及僧寶而不歸敬佛寶。如世親金剛般若論說：『法門句義及次第，世間不解離明慧，大智通達教我等，歸命無量功德身』。通以三寶爲歸敬對象的很多，如本論、顯揚、對法、攝論、佛地論等皆是，但唯歸敬法寶的，似還沒有見到過。

「稽首」兩字是辨能歸敬的狀態。稽是留的意思，首指我人的頭，顯示在下的

人，向在上的人禮拜，爲表自己的至誠不苟，將頭磕到地的時候，特別的逗留少許時，等於俱舍說的：『稽首接足，故言敬禮』。原來我人身體上的頭是最尊貴的，至於足則是最卑下的，現在屈己所最尊貴的頭，接彼所最卑下的足，以示自己的至心歸敬，所以說爲稽首。在中國古禮上，向來說有稽首與頓首的差別：當向所尊敬的人禮拜時，以首著地立刻就起來，是爲頓首；如首著地以後，經過短時起來，名爲稽首。稽首比頓首來得更爲誠敬，即現在所說的最敬禮。至於敬禮兩字的意思，古人解釋說：『虔恭曰敬，軌儀稱禮，諦發殷誠，屈儀褒讚，申虔恭之道，標敬禮之名』。

敬禮，是造論者對三寶所致的最敬禮，但這唯是身業的致敬？還是通於三業的致敬？通途而言，這是應該通於三業的，就是藉身業的稽首，申三業的禮敬。因爲對人或對三寶歸敬，看起來是身業在那裏活動，但外在的禮拜是不是虔誠，端看內在的心意是不是殷重，雖說內在的心意殷重與否，我們絲毫沒有辦法可以看見，但從他的五體投地的樣子可以看出，除了身意二業的活動，再加發語宣揚所要宣揚的道理，是就構成三業的禮敬。

爲什麼要具三業來加敬禮？印度德光論師說：由於佛是具有天眼的，所以以身業禮則佛可見；由於佛是具有天耳的，所以以口業禮則佛可聽；由於佛是具有他心的，所以以意業禮則佛可知。或有說以三業敬禮，爲的是令三業善行得到圓滿，因爲身語意的三業善行，總攝一切業道無不窮盡。還有說是禮敬三寶，旨在假大威神加被，假定不以圓滿三業敬禮，縱或得到三寶威力加持，亦不能得到究竟圓滿，所以必須以虔誠的三業，向三寶致最敬禮。

以虔誠的三業禮敬，固然是對所禮敬者的尊重，亦是能禮敬者修三輪之因。如以身業禮敬，就可得到神通輪，無礙自在的飛騰虛空；如以口業禮敬，就可得到記心輪，爲他宣說他心中的諸所有事；如以意業禮敬，就可得到教誡輪，亦六通中的漏盡通，以此教誡有情，使之對罪惡的事情不敢造作，對諸一切善行修令增長。由禮敬所得到的三大利益，爲什麼都叫做輪？輪以摧伏運轉爲義，如世間的車輪，一面向前不斷的運轉，一面在運轉中摧伏前進中的障礙。當知所得的三輪，亦有摧伏運轉的功能，如摧破衆生內心中的煩惱，運轉衆生到於彼岸，所以名輪。

三業禮敬是辨能歸敬相，但禮敬之體是什麼，還得加以論說。如據西明圓測法

師說，是以慚愧爲禮敬之體。意卽表示唯有內在具高度的慚愧心，對賢善者有所崇重，方會對之致以三業虔誠敬禮，如果沒有崇重賢善的慚愧心，決不會對之致以最敬禮，不特如此，就是向賢善者點一點頭也做不到。可是淄州慧沼的了義燈，認爲慚愧爲禮敬體是不恰當的，而取三業爲歸敬體，因爲無處曾經說到慚愧爲業體的，又復無處曾經說到慚愧是發業的，所以不得不承認以三業爲體。攝大乘論說：『故我至誠身語思，頻修無倒歸命禮』。從這更可看出三業爲體是對的。

稽首歸敬雖說歸敬三寶，但在本論所說的歸敬，就是歸敬唯識性的法寶，歸敬滿清淨者的佛寶，歸敬分清淨者的僧寶。向如是三寶致最敬禮，所以說爲稽首。

「唯識性」，是所歸敬的法寶。講到唯識性，必然聯想到唯識相，但唯識性、相是不同的。唯識相，是指依他起說，在爲無爲中，唯是有爲，在漏無漏中，通有漏無漏，唯識卽相，名唯識相。唯識性，性卽是識，圓成自體，唯是眞如，在爲無爲中，唯是無爲，在漏無漏中，唯是無漏，唯識之性，名唯識性。這是唯識相、性的不同點。

窺基法師在唯識述記中，對這有兩種解釋：一、虛妄，是指徧計所執說的。徧

計所執的體性，雖然是沒有的，然是虛妄識之所妄執的，所以亦得名爲唯識。或說徧計無體是不錯的，然它亦是由於妄識之所變現的，所以同樣可稱唯識。還有這樣說的，就是識上所起的妄執性，當然亦可名爲唯識。但此只可說爲唯識，不得說爲唯識性。二、眞實，是指圓成實性，是唯識眞實性，亦卽諸法眞如性。爲了簡別虛妄的徧計所執，所以說爲圓成實性。又，一、世俗，是指依他起說的，因爲依他唯是世俗有的。二、勝義，是指圓成實性說的，因此圓成實性，卽是識家的圓成自體。爲了簡別依他的世俗有，所以說圓成的勝義眞實。但要特別注意的，就是這兒所說的唯識性，是專指圓成實性講的，其他皆不得稱爲唯識性。爲什麼？當知有漏依他幻識性，要斷除其中的雜染，然後方可得到清淨，虛妄不眞實的徧計，要將它的妄執遣除，然後才能得到清淨。所以不是所要歸敬的對象，唯有所證清淨，且爲迷悟所依的圓成實，是諸佛如來所證得的眞如自性，才是造論者所要歸敬的對象。

爲什麼唯圓成實值得歸敬，依他起沒有被歸敬的資格？因唯內所證得的清淨眞如，是圓成的眞實性，亦是唯識的識性，當然應該予以歸敬的，至於依他起，不但

有漏的雜染依他，不值得造論者的歸敬，就是斷除雜染依他而得的清淨依他，雖說是無漏的，但還是世俗的，並不是最勝的，亦不是所證的，更非迷悟依的，非諸聖法的眞實性，不論從那方面說，它都沒有被歸敬的資格。

「滿清淨者」，這是指佛說的。因到最高佛果位上的大聖，不但究極唯識之性，圓證眞如妙理，而且斷盡煩惱、所知二障，甚至殘餘的習氣也掃蕩乾淨，於唯識性獲得圓滿清淨，所以稱爲滿清淨者。

「分清淨者」，是指菩薩說的。因到登地以上的大菩薩，於唯識性，雖說究猶未極，但已部分的體悟，於眞如理，雖說證猶未圓，但已部分的證得，於二種障，雖說斷猶未盡，但已部分的斷除，所以名爲分清淨者。

爲歸敬對象的三寶，已經極清楚的指出，但現在成爲問題的，就是一般所說三寶，其次第與現在不同，究是什麼一個道理？佛法僧寶的次第，看從那個角度講，實是沒有一定的。如以師資相因的關係說，當如本論的法先佛後，因爲法是諸佛之師。經中有說：『諸佛所師，所謂法也』。或說法爲諸佛之母，諸佛皆是從此流出的。金剛經說：『一切諸佛……皆從此經出』。如以顯說相因來表示，當如他處的

佛先法後，因爲法的本身，是不能流傳的，能使大法流傳的，唯有悟證法的佛陀。常言說的：『人能弘道，非道弘人』，正是此意。

「我今釋彼說，利樂諸有情」，這是敍說造論的意趣。爲什麼要造此論釋？我即論主自稱，代表護法等諸大論師，彼說指世親的三十唯識頌。世親所造的三十唯識頌，所包含的義理非常深廣，如不加以一番解釋，一般人無法看懂的，現在我們解說彼頌，不是爲了顯示己能，而是爲了利樂有情。所謂諸有情，就是所被機。菩薩造論的動機，可以說完全在此。假定不是爲令一切有情，得大利益及得大安樂，造彼三十頌釋做什麼？

不過在此還得有所交代的，就是我今的我，如果總約解釋三十頌者說，當然通指十大論師，但以現在論中以護法爲正義說，是專指護法論師亦無不可。設或以最初造作釋論者說，則應是指親勝、火辨論師。可是在窺基的述記，說『我即安慧自指』，似乎我是代表安慧的，這究竟是怎麼一回事？義蘊說：『前言護法，此云安慧』，這不過是影略的不同。還有融會說：『宗前敬敍有三家說，於中安慧爲初，今且從初，故云安慧自指』。這一融會，是不怎麼恰當的。實際，窺基不但參預本

論的糅合，同時亦見十大論師的百卷釋論，所以在歸敬中，特別舉安慧，而於結願中，則專指護法。既然如此，爲什麼又說護法等頌？要知此頌雖是安慧作的，但因後來移於糅論的前面，不妨說是護法等的歸敬頌，若說爲十大論師的歸敬頌亦無妨。

釋是解釋的意思，在佛法中說爲安立。窺基於二十唯識論述記中說：『安立者，成立義。謂此論中成立大乘三界唯識，卽以因、喻成立宗義，名爲安立』。安立又可解說爲施設的意思。如以極廣極詳細的道理，施設唯識簡略的理趣，讓學者對唯識理趣有個明確的認識。安立還有解說爲開演的意思。如有未曾說過的道理，現在把它清楚的說出來，這個叫做安；如有已曾說過的道理，但因太過簡略的關係，現在再予詳細敷演，這個叫做立。總略的說，對於頌文，予以詳細的解說，名之爲釋。

言簡意賅的頌文造作，固然不是容易的事，對此解釋亦是不簡單的，沒有相當的智慧，是不可能論說的，能夠解釋彼說，必然有大智慧。所以『我今釋彼說』，是代表論師的大智。以此大智透視頌文的內涵，對它有了確切的理解，然後方可無

謬的解釋，這是論師本身所具的大智。對那三十頌文，既然加以解說，使得他人看了，對之有所了解，無異生起他人智慧，亦卽顯示他人開發的大智。如是自具及生他大智，方能圓滿的造釋彼論。

論師造論解釋頌文，目的在於利樂有情，這可說是出於大悲，假定沒有悲心，怎會辛苦解釋？所謂利益有情，旨在令他斷障證果，於因中得到聞法的利益；所謂安樂有情，旨在令他生解起行，於果位上，得到無上菩提覺法樂，無上涅槃寂靜樂。當知不是對少數有情，而是對廣大無邊有情。因爲經過解釋以後，如有有情得到利樂，就可展轉的令很多有情，皆可得到利益安樂，所以說爲大悲。悲心既然是在利生，對於衆生當然有恩，所以亦具恩德。

爲自利生大智，爲利他生大悲，運用如是大悲大智，雖說在於濟諸含識，而實亦爲正法久住。瑜伽釋說：『有二因緣故說此論：一爲如來無上教法久住世故；二爲平等利益安樂諸有情故』。正法久住與利樂有情，二者有著相互的關係，唯如來的正法久住世間，衆生才能眞正得到利樂，唯有衆生得到利益安樂，如來正法才能久住世間。論師造論的最大目的，既然在此，可見其悲智是怎樣廣大，所以造論的

諸論師，實值得我人的尊敬。

總結此頌的意思說：我護法、安慧等，所以謹向三寶致最敬禮，目的是爲解釋世親的三十唯識頌，令諸一切迷謬有情，能夠生正解起正行，得到究竟利益安樂。但因我們的能力有限，恐所造的三十唯識論，不能完全符合頌文旨意，所以特向三寶請求加被，使我們的釋論順利完成，不但符合頌文的旨意，亦極契合如來的聖心，使得此論能在這世間，無所滯礙的廣爲流通，令一切有情皆得利樂。是則歸敬三寶，請求三寶冥加，實在是有特殊用意的！

甲二　造論因緣

乙一　爲得勝果

今造此論，爲於二空有迷謬者生正解故，生解證二空彼障隨斷，斷障爲得二勝果故。由斷續煩惱障故證眞解脫，由斷礙解所知障故得大菩提。

「今造此論」至「故作斯論」一段文，正明造論的緣由，亦卽是將頌中的利樂之意，予以和盤托出。

現在所要特別注意的，就是明造論因緣的一段文中，分三次說明本論主亦卽世親造論的意趣。初爲得勝果的一次說明，窺基說是安慧的主張；次令得二空的一次說明，窺基說是火辨等的主張；末遮四異執的一次說明，窺基說是護法等的主張。但圓測不贊同這樣次第分配，認爲這樣的次第分配，是不怎麼恰當的。因爲解釋本頌，不只是這三師，還有其餘七師，如硬性的規定說這是安慧等三師的意思，難道其他的七師就不說明本師的造論意趣？雖有說窺基是糅合論文的人，其所說的不致有什麼差錯，但我以爲在此論文中，只要把本論主的造論意趣，爲學者們指出卽可，正不必明顯的指出那段是誰的主張，這樣反而生動活潑些，不致受到怎樣的限制。而且在下所說的三段文中，看來是有三義的差別，實在都是爲的人法。爲人，就是濟諸含識，亦卽利樂諸有情；爲法，就是爲令如來的正法，永久的住在世間，一直的流傳下去。釋論者的解釋三十頌，固然是如此，本論者的造作三十頌，同樣是如此，大家都抱同一態度而造頌而釋頌的，正不必在此中，明顯分別，這是什麼人的意思，那是什麼人的意思。

「今造此論」者，造是作的意思。就造此論來說，當然是爲開顯唯識的義理，

但論到唯識的義理，佛在經中早就說過，論說怎麼可以爲造？當知現在這個三十頌教，經中從來是沒有說過的，據此當然可以說名爲造。不過，如就經論相對來說：佛說唯識教名爲作者，世親等師釋佛所說的唯識理，只可稱之爲述。如就論釋相對來說：世親論師造三十頌名爲作者，護法等釋三十頌名爲述者。相對觀望不同，作述自然有別。現以世親爲主，所以說名爲造。今指論主造論的當時。總說『今造此論』一句，顯示上來所說，皆爲本論發端，意謂創造此論，是爲發端之意。

『今造此論』所爲何事？「爲於二空有迷謬者生正解故」。二空，是指我空、法空。於二空理，在道理上，不論什麼人對它都應有個正確的理解，因爲它是諸法的眞理。但事實上，不特一切異生，就是諸外道等，對二空的眞理，都是完全不解，所以名之爲迷，迷者昧於二空。至於聲聞、緣覺二乘聖者，還有一類惡取空者，在他們以爲是了解了空理，而實他們的了解，根本是錯誤的，不是取於偏空，就是以爲都無，那裏與二空理相應？二空是一論的綱領，學佛不能體悟二空，是就不得佛法實際受用，所以今於論首特先明之，但二空理怎樣，下面會得說到。

迷者昧於二空，謬者執於我法，殊不知我法是本空的，一旦妄執我法是實有的

，就要產生二種重障，不免起惑造業的，長期流轉於生死！現在論主造作此論，在於闡明我法的本無，開顯二空的眞理，令諸邪知邪解者流，從而得到眞知實解，不再迷謬於二空理。是則論文『爲於』的『爲』，含有對衆生有所濟益的意思。所謂正解，是說要使迷者得到了解正確。但這不是世間知識所能做得到的，要其體通無漏的眞智才能做到。至於有漏智慧，雖也可得正解，但要不迷不謬，如有絲毫的迷謬在，就不能正解二空的眞理。

一般說來，二空眞理，對於現實人生，沒有什麼關係，對它不正了解，究與我人有何相干？爲什麼定要正解它？當知關係吾人的生命前途很大，不得不設法對它正解。前面說過，迷謬二空，會生二種重障，現令「生解」，目的「爲」使迷謬衆生「斷」除「二」種「重障」。這裏說的二種重障，是指煩惱障與所知障。生解能斷二障，這是何等利益？豈可不令生解？如是二障，爲什麼稱重？當知二障種子，始終追逐有情，在未到聖位時，是不可能斷的，如金剛般的堅固難斷。二障種子既然潛在有情的生命內在，隨時生起現行活動，發業招感生死大苦，負此重擔，很難越過生死瀑流，而且卽此重擔，押溺有情在四生中受生，所以名爲重障。還有一種

說法，就是我法二執，爲諸障的根本，一切諸餘障類，皆從此二障生的，因而餘障皆輕，不若二執深重，所以名爲重障。煩惱障的最大障礙，是障凡夫不能得到涅槃，而長期的流轉於生死，沒有辦法超出三界以外去；所知障的最大障礙，是障礙二乘於所知境的認識，以致不能悟證菩提。要想斷這二障，必須正解二空，如不正解二空之理，決不能夠斷除二障。

進一步所要追問的，就是二障怎樣生起的？「由我法執，二障具生」。執著生命的有實自我，煩惱障因之就會生起；執著心外的實有諸法，所知障因之就會生起。有了實有自我的我執，必然就會生起種種煩惱的活動，假定衆生不妄執實有自我，各式各樣的煩惱，是不可能生起的，證知我執是煩惱障的根本。有了實有諸法的妄執，必然就對所知的各種境界，沒有辦法得到正確的認識，假定衆生不妄執實有諸法，對諸境界的了知，不可能有障礙的，證知法執是所知障的根本。「若」果得到二空智，「證」得「二空」的眞理，「彼」我法二「障」，也就「隨」之「斷」除。智與惑，如明與暗，二者是不能並存的，所以二空智一生起，二重障立卽就消除。爲什麼？當知障是由執生的，所謂『由執而障成』；一旦不執而了解空，障自

然就斷除不存在，所謂『由空而障斷』。舉例來說：如人是從地倒下去的，起來當然還從地起。二空怎樣證得，二障怎樣斷除，這到後面論文，會有詳細解說，現姑不談。

佛法行者修學佛法，爲什麼要斷除二障？斷障有些什麼利樂？「斷障」固然在使它們，不再在身心中起擾亂作用，主要還是「爲得二勝果故」。這裏說的二種勝果：一是眞解脫果，指的寂靜涅槃，一是大菩提果，指的圓滿大覺。古德有說：『煩惱障斷，證眞解脫；所知障銷，獲大菩提』。就是此意。論中接著也說：「由斷續生煩惱障故證眞解脫；由斷礙解所知障故得大菩提」。證知眞能斷除二障，必然會得二大勝果。斷二障所得的二果，爲什麼稱爲勝果？當知這是約對待說的：如二乘所得的二果，雖也可以稱爲涅槃、菩提，但還沒有到達究竟圓滿，果是可以說的，勝是不可稱的；至佛果以下的等覺菩薩，雖也得到涅槃、菩提，但還沒有到達究極圓滿，殊勝雖可以說，但非究竟二果；可以稱爲究竟二果，並且達於無比殊勝，唯佛與佛乃能獲致，所以立勝果名。因爲此二勝果，是斷二障得的。至於我們凡夫，既沒有得此二果，更談不上什麼殊勝，只可稱爲愚癡生死凡夫而已。

在此我們所要特別說明的：就是衆生在生死中不斷的生了又生，使生命繼續不斷的受生下去，亦卽一個生命接續一個生命而來，究竟是以什麼爲推動力？依佛法說，就是煩惱。雖說一切煩惱皆能續生，但最主要的是由無明與愛，令衆生在生死中續生不絕，因爲煩惱好像是水，能夠滋潤所造的有漏業，使之受苦樂的果報，所以生死相續不斷。有了這個續生的煩惱存在，就障礙了涅槃不能證入，所以特又稱爲煩惱障。一旦將此煩惱障斷除，不再在生死中續生，就可證大涅槃而得眞解脫。講到解脫，二乘聖者得到有餘、無餘二種涅槃，雖說可以叫做解脫，但還不得名眞解脫，只是離去繫縛而已。法華經中曾這樣說：『但離虛妄名爲解脫，其實未得一切解脫，斯人未得無上道故』。從這可以證明，二乘所證涅槃，不是眞正解脫。至於菩薩，大悲化世，既不捨於生死，亦不取證涅槃，似乎得眞解脫，但嚴格的說來，不但沒有得眞解脫，就是解脫還不可說。因爲菩薩的煩惱還未斷盡，習氣亦還沒有全除，怎麼可以稱眞解脫？佛法中的小乘聖者、大乘菩薩，尙且沒有得到眞正解脫，世間一般凡夫與諸外道，當更談不上得眞解脫，能得眞解脫的，唯佛與佛乃能，因爲諸佛不但斷盡煩惱，就連習氣亦全滌除。

其次再談所要斷的所知障：所知，是指所了知的境界，亦卽所認識的對象。宇宙間的萬事萬物，大如世界，小如微塵，沒有一樣不是我們所當了知的，可是事實上，我們認識的對象太過有限，眞如恆河沙數中的一粒沙而已。爲什麼不能普徧的認識一切？原因就是我們的知識過於貧乏，亦卽智慧的太小，認識了這個，不能認識那個，爲此智慧的缺少，障礙了我們對事物的認識，所以稱爲所知障。因此，生而爲人，特別是做個學佛行人，應該『法門無量誓願學』。多學一個法門，多得一分智慧，多認識一境界，直至任何一個微細境界無所不知，所謂所知障就被斷除而不存在。這麼說來，所知本身，只是所認識的對象，你要什麼時候去認識它，它就什麼時候被你所認識，決不會障礙你對它的認識或了知。所以古德說：『所知本非障』。但因人們的眼光短視，稍知一點，就以爲無所不知，不肯再去繼續的學習，於是障覆能知的智慧，使之不再獲得生起，要想進一步的認識所知境爲不可能，所以名爲所知障。是則障就能知的智慧講，不是就所知的境界講。所以古德說：『被障障所知』。把這礙解的所知障斷除，就可證得大菩提。二乘未斷此障，雖可稱覺，不名菩提，菩薩斷未究竟，雖名菩提，不得言大。

又爲開示謬執我法迷唯識者，令達二空於唯識理如實知故。

此明造論的第二個緣由，主要是針對凡夫與小乘的。凡外執有實在的自我，如執有情、生者、命者、知者、見者，或執作者、受者、思者等，而這都是我執的別名。外小執有實在的諸法，如數論執有六句義等，或如小乘妄執萬有諸法皆是實有，而這都是法執的別名。凡外以及小乘，所以執我執法，病皆迷於本有的唯識，而謬本無的我法，以致流浪於生死，或不能得眞解脫。論師看到這點，激發內在悲心，高建法幢，「又爲開示」：開發我法本空，使「謬執我法」者，聽到我法本空，去除我法謬執；示以唯識實理，使諸「迷唯識者」，聽到唯識實理，立卽出於迷途！如是像這樣的開示，「令」其了「達」我法「二空」，翳眼果眞除了，空華自然亦滅，對「於唯識」的實「理」，當然也就「如實」而「知」。所以若知一切皆是自己心識之所變現，沒有離識外在的實有我法，自然就會通達二空，不再謬執我法實有。以三性配合說：謬執我法，是徧計執；迷唯識故，不悟依他；達二空者，證圓成實。

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

此明造論的第三緣由，針對佛法內在大小學者，有說是破小乘四師，是不大對的，因為文中所要遮破的，不唯是小乘學者，亦有大乘佛法行人在內。「復有迷謬唯識理者」，是標舉四師的執義，說他們迷於唯識的圓滿之理，謬起個別的執著之見，而這都是於唯識理中所起的不正確的妄執，所以說為『復有迷於唯識理者』。

「或執外境如識非無」：這第一妄計，是指小乘說一切有部。諸法雖多，要不出於色心，而且色心平等，這是經中處處說到的。特別是經中所說的十二處教，佛陀從來沒有分別根塵，只是說明它們的內外，是以不但心是有的，境亦如心是有的。為何要說離心之境決定是有？因除畢竟無的東西以外，於心境二法裏隨一所攝，不是攝在心法裏如心心所，就是攝在色法裏如根塵等。殊不知佛在阿含經中說十二處教的目的，是明無我而破空執的，並不是說五根六塵，果在心外是實有的，要知六塵是識的相分，五根是識的功能，皆是依他起性而不離於識的。小乘不解如來密

意言教，於是妄計十二處離識實有，當然是不對的，是有部學者迷謬唯識理所致。

「或執內識如境非有」：這第二妄計，是指大乘清辨論師。關於心境的有無，在學者間是有不同說法的：惡取空者的邪見之流，認爲不但外境是沒有的，就是內心亦沒有的；主張一切皆有的有部，認爲不但內心是有的，就是外境亦是有的；大乘空宗的清辨論師，依勝義諦，雖說有爲無爲一切皆空，但是並不撥無俗諦，在俗諦門頭，承認外境是有的；與主境無識有的唯識學說，自然是不相契合的。唯識說外境是沒有的，是自心識之所變現的，清辨說俗諦外境不可說沒有，正因外境不是沒有，不能如你唯識說外境非有。假使一定要說境是沒有的，則你所說的內識，亦應如境是非有的。爲什麼？因我們認爲這也是所認識的，如你們所說心外之境是所認識的。所認識的外境，你們既承認它是非有的，所認識的內識，當亦如外境是非有的。清辨這一說法，在唯識家看來，是依密意空教，說識如境亦無。但唯識破他的這一說法：爲如外境是所知的，證明內識是沒有呢？爲如內境是所知的，證明內識是有的呢？清辨對這會通說：於俗諦中，心境一定都是有的，不過經中就勝而言，且說一心，不是沒有外境。是以嚴格說來，不但外境是非有的，內識亦如外境是

非有的。

「或執諸識用別體同」：這第三妄計，是指一類大乘學者。諸識，依小乘說，只有六識，依大乘說，則有八識。不論是主六識或八識的，皆有諸識差別及諸識一體的兩種說法。如現在說的用別體同，就是認爲八個心識，在作用上可以說它是有差別的，在自體上可以說它們是同一自體。如以另外一句話說，就是多識論者與一心論者。護法論師是諸識差別論者，無著造的大乘莊嚴經論，却是心識一體論者，就是無著造的攝大乘論，亦認爲識與識之間是一心論的。主張一心論的，就是八識作用，雖然各各差別，但其自體唯是一個。如懸掛著的一面鏡子，其體雖是一個，但不妨有很多的形像生起。再說得明白一點：人像現前就生起人像，龍像現前就生起龍像。又如同是一大海水，不妨有很多的波浪生起。體一用多，這在世間可說是很多的。就心識的活動說，經中曾經這樣說過：『五根所行境界，意各能受，意爲彼依』。顯示五根所行的境界，唯示意識一一各別能夠領受，既是意識一一各別能受，證知沒有餘識唯一意識。不但受用五根所行的境界是如此，就是彼五根亦是以此意根爲增上而得生起的。但在心識差別論者，決不接受此說，要知經說但明理體

不二，不是說八識種現，當體行相，完全沒有它的差別。

「或執離心無別心所」：此第四妄計，是指經部系中的覺天。學者之間，不但心識，有一體論和差別論，就是心王與心所的關係，亦有王所差別論和王所一體論之說。在小乘學派間，主張王所一體的，不但是經部的覺天，譬喻者及成實論，也是無心所派的有力主張者。在南傳佛教，亦說王山部、義成部等大衆部系的學者，亦認爲心外無別心所的獨立。至大乘學者間，同樣是講唯識的，瑜伽本地分則主王所差別論，莊嚴論主則主王所一體論。所謂王所一體，就是心所是心王現起的作用，沒有離心的獨立自體。此中特別指出覺天，因他曾說心心所體就是心。如婆沙百二十七舉覺天的說法說：『色唯大種，心所卽心』。彼作是說：造色卽是大種差別，心所卽是心之差別。在色法方面，覺天只承認有能造的大種，不承認有所造的色法；在心法方面，覺天只承認有主體的心識，不承認有附屬的心所。他之所以這樣主張，源於經說『士夫六界，染淨由心』而來。王所關係，學者之間，明顯的分成兩大陣營。我們可作這樣的看：一體論者，始終置重於心的統一方面；別體論者，則又置重於那複合的經過方面；由於彼此的所重不同，所得的結論自然有別。但主

王所差別者，對覺天引經批評說：經說染淨由心，是約心殊勝說，說心就包含了心所，不如你所想像的沒有心所別體。

至從有部流出的譬喻者，亦主心所即心，在順正理論卷第十一有說：『有譬喻者，說唯有心無別心所，心、想俱時行相差別不可得故。何者行相唯在想有，在識中無？深遠推求，唯聞此二名言差別，曾無體義差別可知』。論中接著又舉譬喻者依契經說：『心心所法，展轉相應，若受、若想、若思、若識，如是等法和雜不離，不可施設差別者，此經意顯，心與心所，其體無別』。大毘婆沙論卷四二說：『或有執思慮是心，如譬喻者，彼說思慮是心差別，無別有體』。同時又說：『或有執尋伺卽心，如譬喻者』。俱舍論卷二八說：『有餘師言：此內等淨等持、尋、伺皆無別體，心所應不成，心分位殊亦得名心所』。介紹有餘師說心所無別體說，而這有餘師就是經部師。稱友的俱舍釋，雖沒有明示這是經部師說，但該文前後一帶的部分問答，是有部與經部的對話，所以肯定是經部師。

王所一體論者，堅主無有心所的理由，就是學者對於心所的建立，有種種不同的異說。如大地法，有說三大地法，有說四大地法，有說十大地法，有說十四大地

法。像這種種不同的論調，從來沒有統一過，吾人究竟依於何說爲是？當知這是建立別體心所的最大弱點！既然如此，不如說無心所爲善，這是王所一體論者的有力之說。

如上大小乘學者所計，不是偏於有，就是偏於空，不是忽略了用，就是缺少了所，雖說各個所執不同，但都沒有能夠通達唯識妙理，是沒有什麼差別的。「爲」了「遮」除「此等種種」不同的「異執」，使「令」對「於唯識深妙理中，得」到「如實」的，正確的了「解」，所以特別造「作斯論」。古德說：『如則非穿鑿之見，實則非影響之知，能證唯識方爲能解唯識』。果能這樣如實了解，方是最爲正確的理解。由是可知論師的造論，不是無因無緣的，而是爲正思想的，如果思想錯誤顛倒，行爲一定不能如法，怎麼能得佛法受用？是以造論極爲重要。

二　依教廣成分

甲一　辨相唯識

乙一　略辨唯識

丙一　牒義標問

若唯有識，云何世間及諸聖教說有我法？

唯識的教旨在於說明心識之外，絕對沒有固定的實我實法，如有妄執心外有固定的實我實法，那就與唯識的教旨相違，不能契入唯識通達我法皆空。話雖這麼說，但在事實上，我們在現實世間，明明見有各式各類的有情，到處見到聽到各種的色法，還有內在的精神活動的心法，亦復無可否認的是有，所以現在對此特地假設問難。

假使現在有人作這樣的相難：「若」果眞的如你們所說，「唯有」內在的心「識」，沒有離識的實我實法，「云何」在這「世間」當中，一般凡夫及諸外道說有人畜等之我及實德業等之法？不特在世間有這樣的說法，就是在出世間的「諸聖教」中，也「說有」聲聞、獨覺、菩薩等的「我」和五蘊色心等的諸「法」。如此，不但與世間相違，且亦與聖教相違，當然有些說不過去！但這不是眞的有什麼人提出這問題，不過是造論者假藉這個問難因緣，以引發下面頌文的開端。

丙二　舉頌總答

頌曰：由假說我法，有種種相轉，彼依識所變。此能變唯三：謂異熟、思量及了別境

識。

頌是偈頌，等於中國的詩歌，爲韻文的體裁。有四字一句的，有五字一句的，有七字一句的，每四句爲一頌。「頌曰」，顯示這是三十本頌說的。舉此頌說以標論宗，答上論端所提難問。「由假說我法，有種種相轉」，這是答難破執；「彼依識所變」，這是正式的標出論宗。

由是因由的意思。意謂世間及諸聖教所說的我法，不如我們所想像的是實我實法，不過都是由假而說。假說了我，就在我上有種種的相狀轉變現起；假說了法，就在法上有種種的相狀轉變現起，並不是說我法各有它的體性，如聽到世間及聖教說到我法，就以爲實有那是錯誤的。

世間聖教假說的我法，依於什麼而得說起的？當知「彼」是「依」著內「識所變」現的見分、相分而起假說；並不是離却內在的心識，另外有什麼實我實法的存在。彼指前二句頌裏我和法的種種相，識所變的識是諸識的自體（當也包含心所）；變是轉變，變現的意思。諸識的自體是能變現，我法的種種相爲所變現。

我法既是依於所變的相見而安立的，有所變的相見，當有能變的識。但能變之

識是什麼？而能變之識又有幾個？這是接著而來的問題。頌中明顯的告訴我們說：「此能變唯三：謂異熟、思量，及了別境識」。

頌中的此字，指依識所變的相見二分；能變，指變現的識體。如此能變現的，如果約體來講，是指通常說的八識；現在約類來講，是則決定唯三，即是以類而言，既不可說二，亦不可說四，決定唯是三。如頌中所列示的：初能變是異熟識；第二能變是思量識；第三能變是了別識。

丙三　解釋頌意

丁一　釋前三句頌

戊一　略辨我法

論曰：世間、聖教說有我法，但由假立，非實有性。我謂主宰，法謂軌持。彼二俱有種種相轉：我種種相，謂有情、命者等；種種相，謂預流、一來等。法種種相，謂實、德、業等；蘊、處、界等。轉謂隨緣施設有異。

「論曰」，是論中的長行這樣說。頌文說的『由假說我法』，只是這麼提一提，現在論文再爲詳細的說明。所謂「世間」，是對出世間說的。世是遷流可毀壞的

意思，卽變動不居的三世時間流，凡是墮在這個時間流之間的，名爲世間。所謂「聖教」，是對普通言教說的。一般所說的言教，不但不能契於諸法的眞理，亦復不能於事無所壅塞，可是聖人特別是大聖佛陀所說的言教，不但契於眞理而與眞理相應，而且活潑潑的適應任何一個時空，對於任何事相都無所滯。如是聖所說教，名爲聖教。

世間的凡夫外道固然說有我法，在出世間的聖教同樣「說有我法」，「但」這都是「由假」而安「立」的，並「非實有其體「性」。在此，我想先把假說的『假』字，給予一個簡要的說明。要知世間與聖教，雖同樣假說我法，但彼此的出發點，還是有所不同的。

世間的假說我法，說有無體隨情假與以無依有假的兩種。無體隨情假者，就是世間所說的我法，實體雖然是沒有的，但隨人們的妄情，不妨假說爲我法。這話怎講？當知宇宙間因緣所生的似我似法的萬有，如把它看爲實我實法，當然是錯誤的，但迷情的人們，在似我似法上，生起主觀的迷謬執見，以爲這些是實有的，所以就在口頭上，把它說爲實我實法。但像這樣的說爲實我實法，已不是萬有諸法的本

相，而已成爲執見上的我法，當然沒有實體，實體雖是沒有，但已加上我法之名，只是成爲言說而已。聖人出世設教，也就隨順世間人們在情見上所執的我法，假藉他們這個名字來用一下，所以稱爲無體隨情假。以無依有假者，世間人們所說的我法，實體雖說是沒有的，但依識所變、妄情爲緣而起於執的執心之體不能說沒有。是以，迷情上所執的我法，的確是都無的，能迷的執心則是有的。所執無體的我法，寄於有體的能迷之心，假這能迷的妄情執心，而於言談間說我說法，所以名爲以無依有假。無體隨情假，是迷情的妄見；以無依有假，是隨妄情的迷解，是爲世間二種假說我法的差別。

聖教的假說我法，說有有體施設假與以義依體假的兩種。有體施設假者，就是聖教所說的我法，法體雖說是有的，但我法的名是假施設的。如佛、菩薩的我名，五蘊、十二處等的法名，在諸法的法體上，本沒有這些名字的，但爲了假寄言說，不得不勉強的把他們說爲我法。既是假寄言說而勉強的說爲我法，這我法的假名，自不能詮表諸法的法體，不過爲了隨緣，假施設此我法之名，以代表那所指的法體，所以名爲有體施設假。以義依體假者，就是聖教所說的我法，是依於法體之義而

假說的，所以其所指的我法，就是唯識上有活動作用的自體，這法的自體，說它是實我實法，雖則是不可以的，但到五蘊和合時，就呈現它一種特別的作用，而這作用就好像是自我的活動。如人出現在這世間，當生命生存時，在精神界當中，似覺有個主宰的作用，在不斷的發生活動，而且自由自在的，發令指揮一切，所以一般看來，似乎是有我義。至於在諸法上，不論看到想到，都會對它生起一種見解，這見解不論是否錯謬，在法體的本身，始終能夠任持，不失法的自體，所以一般認爲，似乎是有法義。正因法體上有這似我似法的義和作用，所以佛、菩薩等，以依法體上的義用，假說似我似法，所以名爲以義依體假。有體施設假，是聖智的假設；以義依體假，是隨法體的義用假說，是爲聖教二種假說我法的差別。

我法假說是怎麼一回事，已經知道，但我法的意義又是怎樣，現來解說。「我謂主宰，法謂軌持」，這就是對我法的扼要說明。

我是主宰義：主是自己作得主，含有自由自在的意思。宰是宰割，能支配統治，自由區分一切的意思。唯識述記說：『我如主宰者，如國之主，有自在故，及如輔宰，能割斷故。有自在力及割斷力，義同我故』。嚴格說來，我之所以爲我，不

但具有自在力及割斷力，同時還具有常與一的意思。常是永恆，始終保持不變，假定無常演化，那就不得稱我。一是獨立，不是集合的雜體，假定衆多條件集合，那就不得稱之爲我。唯識樞要還作這樣分別：『主是俱生我，無分別故，宰是分別我，有割斷故；主是第七我，宰是第六我；主是世間我，能作受故，宰是聖教我，依用辨故』。這種分別說我，亦是未嘗不可。

法是軌持的意思，軌是『軌生物解』，持是『任持自性』。我們在這世間，不論看到什麼、聽到什麼、想到什麼，該所看到、聽到、想到的各個東西，就會使我們在那對象上生起一種見解，認爲這是一株蘭花，那是一種鳥音，再不然就是一棵竹子等。萬法各有它的軌則，生起我人對它了解，所以名爲軌生物解。能夠軌生物解的萬法，還有它的一個特性，就是始終保持它的自體，不失不壞。我們對於萬物的認識，不可能說百分之百正確，有時可能會認識錯了的，如將鹿錯認爲馬，將竹錯認爲甘蔗，將紫紅錯認爲大紅等。儘管我們對它的認識是錯了，但它本身仍然保持它的自體，亦即鹿仍然是鹿，並不因爲我們把它看成馬就變成馬，竹仍然是竹，並不因爲我們把它看成甘蔗就變成甘蔗，同樣的，紫紅還是紫紅，並不因爲我們把

它看成大紅就變成大紅，所以名爲任持自性。總說一句，世間有著各式各樣的東西，每樣東西都會惹起人們對它的認識，而它仍然始終保持自體的不失，名之爲法。像這樣的法，在世間很多，有時稱爲萬法，有時說爲無量無邊法。

如「彼」我法「二」者，不是一種兩種，「俱有」千差萬別「種種」不同的若名若義的諸「相轉」起。首說世間「我」的「種種相」：如所說的「有情、命者等」，等是等於壽者、生者、養者、衆數、人、作者、使作者、起者、使起者、受者、使受者、知者、見者、聞者、覺者、識者、食者、說者這麼多的我相。在這當中，有的是凡夫所執的，有的是外道所計的。次說聖教我的種種相，如所說的預流、一來、不還、應供、三賢、十地、五姓、二十五有等這麼多的我相。世間「法」的「種種相」，如勝論所說的六句義，所謂「實、德、業等」，數論所說的二十五諦，順世外道執梵王、時、方、本際、自然、虛空等這麼多的法相。聖教法的種種相，如所說的「蘊、處、界」、緣起、根、諦、善巧「等」這麼多的法相。這還是略舉我法相，實際我法相還多得很，不能在此一一列舉。

在此我們所要論究的：世間凡外所說的不論我相、法相，皆是妄情之所計度的

，亦是聖教所要破斥的，當然不去談它，聖教既破凡外的我法相，爲什麼還要說我法相？說此我法相又有什麼利益？當然是有它的原因的：一、爲了言說的便利，生存在這世間不能不說話，特別是教化世間的衆生，更缺少不了語言，如果不假藉我法的名字，說起話來就很不容易，甚至沒有開口處，是以不得不說我法的種種相。二、隨順世間之所說的，因爲世間人們開口就說我、人、衆生、壽者等這些名詞，在這世間，就不得不順從世間，世間是怎麼說的，聖教亦卽怎麼說，如果與世間相違，就難爲世間相信。三、爲除無我的怖畏而說的，世間說我說慣了，而且認爲我是實有的，如突然的對他說無我，他不但不接受，反會害怕起來，認爲既沒有我，還要做種種功德善事幹什麼？佛在世時，有個外道與佛辯論，最後承認佛陀所說的道理都是對的，但因說無我的關係，不能使我信受佛法。佛陀見他情執這樣深，就對他說我亦說有我的，這樣就使他信佛而無所怖畏了。四、說有我法的種種相，才能顯示出自他、染淨、信解、事業等，讓人知所抉擇分別，不致走到錯誤的路上去。由於有著這麼多的利益，聖教不得不假說我法種種相。

世間、聖教爲什麼會有我法的種種相轉？當知「轉謂隨緣施設有異」。施設，

是安立的異名，建立發起，亦可名爲施設安立，方起種種名言。如論三說：『謂要安立境分齊相，方能隨起種種名言』，就是此意。雖說都是隨緣施設，但世間所說的我法種種相，是隨徧計因緣而施設的，聖教所說的我法種種相，是隨方便因緣而施設的。由於彼此的隨緣不同。具體的說：隨主宰緣，假立爲我；隨軌持緣，假立爲法。如於五蘊和合法中，妄計有個具自主割斷力者，就假施設一個我名；如於身心活動的內在，妄計具有情愛、情識而營爲生活者，就假施設有情之名；如這個生命體，色心連持不斷，現實的確存活，妄計別有實體，就假施設命者之名。如是之類，皆是世間隨虛妄分別緣，施設種種我相差別。如斷八十八使的見惑煩惱，就假施設預流之名；如斷欲界前六品思惑煩惱，就假施設一來之名；如斷欲界的九品思惑盡，就假施設不還之名。如是之類，皆是聖教隨斷惑的淺深不同，假施設我種種差別。勝論外道，於名色法中，妄計萬有的本體，就假施設實句之名；於中妄計有個顯體之相，就假施設德句之名；於中妄計從體生起作用，就假施設業句之名。如是之類，皆是世間隨情執實的妄緣，施設種種法相差別。聖教爲化衆生，對於心法迷得特別重的，就假施設五蘊之名；對

於色法迷得特別重的，就假施設十二處名；對於色心同樣迷得重的，就假施設十八界名。如是之類，就是聖教適應機宜的不同，假施設法種種差別相。佛法假說我法，特別是假說我，不是隨便說的，瑜伽論卷第六，說有四種原因：『由四因緣於諸行中假設有我：一、爲令世間言說易故；二、爲欲隨順諸世間故；三、爲欲斷除謂定無我諸怖畏故；四、爲宣說自他成就功德、成就過失，令起決定信解心故』。從這四大原因看，可說每一原因都不能不說我，如果不假說我，那就很難說明種種，是以佛法的假說我，實在有它特殊的意義，不同世間隨虛妄分別緣，施設種種我法而執實有我法。

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

世間無論一樣什麼東西的成立，必然是有它的依託，如果沒有依託，其法必不得成。「如是」像上所說的我法「諸相，若」果是「由假說」的，卽此假說的我法，是「依」什麼（何）而「得成」立的？爲什麼有此一問？因在一般人的觀念中，

要有實體的我法，假我假法才可依這實我實法而立，設若實體的我法根本沒有，試問假我假法依何而立？如聖教的言論是以世間的名辭爲所依的，假定世間連這所謂名辭都沒有的話，請問聖教的言論依於什麼而得宣說？不特聖教如此，就是世間所說，假定沒有所依，亦不能成立其所說。因爲這樣關係，此處特提出問。

「彼相皆依識所轉變而假施設」，這是答前面的問難，解釋第三句的頌文。彼世間及聖教所說的種種我相並法相，雖不是依於眞實而假說的，但實皆是依於內識的轉變而假施設的名相。照這說來，可見假立的種種不同名字，不是離於心識之外，另有它的實在自體。

依識轉變的識，究是指的什麼？其意義又怎樣？識當然是指的八識，以了別爲它的意義，所以說「識謂了別」。了是了達的意思，別是分別的意思，顯示諸識對於它們自己分內所有的境界，皆能分明辨別而了達的。

在此有個問題，就是心所亦能了別，爲什麼沒有提及？當知「此」頌文「中」所說的「識言」，不是專指八識的心王，五十一個心所亦含攝在內的，所以說「亦攝心所」。因爲心王是心所家的王，心所是心王家的所，爲從的心所，恆依爲主的

心王，彼此之間的關係，一「定」是「相應」而起活動的，不是各自獨立的毫不相干。心所與心決定相應，固然是不錯的，但不一定同時俱起，如善心所的一類生起，惡心所的一類就不生起，所以如說心所義兼於心，那就絕對不可！現爲隱劣顯勝，故說識兼心所。如古代的君王與百官大臣，就統領國家處理政務說，雖說有著整然體系的關係，彼此互相相應的如臂使指，但只可說百官大臣攝於君王，不可說君王攝於百官大臣之內。所以講到變似自見相現，不特心王有這樣的功能，心所同樣有這樣的功能，所謂識心及心所俱能變現的，但因心所的功能劣，心王的功能勝，爲顯心王體能的殊勝，而隱心所體能的微劣，所以這兒唯說心王，不是心所不能變現。

前面曾經說到識變，但是變的意思又是怎樣？現在論中告訴我們說：「變謂識體轉似二分」。變是轉變、變現的意思，可以分爲能變現與所變現。能變現的是指諸識的自體，所變現的是指我法的種種相。

對這所變義的解釋，十大論師有著不同的意見：護法與安慧等，說所變的是指見相二分；難陀與親勝等，說所變的是單指相分。論師們所以會有這樣的見解不同

，是從心識作用的分限上產生起來的，就是相分、見分、自證分、證自證分。相分，是心所緣慮的影像，亦卽心所依託的相狀；見分，是能緣慮這影像的作用；自證分，是能認識自證分的作用。從心識作用的分限上，雖分出這樣的四分，但不是每個論師都主有這四分的。從本論的介紹看：安慧唯立依他的識體一分，就是只承認有自證分；難陀唯立見分與相分的二分，不承認有自證分；陳那於見相二分外，更加自體的自證分，說有三分；護法於陳那所立的三分外，更加證自證分而立四分。所以唯識學者在明各派立分不同時，有一句話這樣說：『安、難、陳、護，一、二、三、四』。只要牢記這句話，就可知道諸大論師是怎樣的建立心識作用的不同。

從諸識的自證體上，各各轉變似有而實無的相見二分，可見「相見」二分「俱」是「依」於「自證」分而「起」的，假定沒有識體的自證分，相見二分是決不可能生起的。此所變的相見二分，如蝸牛的二角，依於蝸牛的頭而生起的，假定沒有頭，怎麼會生角？又如有面鏡子在此，就有各種面影現起，假定根本沒有鏡子，試問面影從何而現？因爲這樣，所以說相見二分都依識體的自證分而轉變出來。能變

現的識體固然是依他起，所轉似的相見二分不是沒有，亦是屬於依他起。如將此二分執爲實在的能取所取，聖教就說它是無，並不是依他中，沒有相見二分。既然是依他起，又爲什麼說爲我法二相？這是「依」於他的見相「二分」，「施設」徧計所執的「我法」。如是「彼」我法「二」相，如果「離此」依他二分，是就「無」有「所依」。說得明白一點：依識體變似能緣謂之見的一分，施設徧計我名；依識體變似所緣謂之相的一分，施設徧計法名。愚者不了這是假施設的，妄情計執以爲是實我法。這末說來，可見我法全是情執上所現的，全是依識所變的見相而假立的，要想求得它的自體，那是絕對沒有的。

但是我們要問的，就是衆生爲什麼老是在心識上橫執實我實法？原因衆生從無始來，就不斷的計執我法，在長期的熏習下，有股潛勢力存在，到了諸識現起時，似我似法的相見，也就自然的現起，照理應該可以認清這個相見的，但因無始挾以俱來的一股計執我法的潛勢力，在內起著擾亂和激蕩的作用，不容心識有自覺的能力，認清這似我似法的相見，是自體心識之所變現的，所以仍然迷執爲我爲法，無法從我法的妄執中跳出來！以上是依護法所立的三分而解說的（護法本是四分家，

現在姑以前三分說），照這解說看來，三分都是依他的有體分，依於有體的相見二分假立我法，假立的我法，離於有體的相見，那就無別所依。

護法雖是這樣的解說，但安慧却不以爲然。安慧是一分家，只承認有一自證分，這自證分是屬依他的有體法，至從識體轉似現起相見二分，是屬徧計所執的無體法，不可把它看成是依他起。但因衆生不知它的無體，以爲像依他一樣的是有，所謂『以無似有』。如玩魔術的，依一條手巾，變似一隻兎子，幻生兩隻耳朵，兩耳自體，實在是沒有的，不過是依手巾而幻起的。有人或問：相見二分的自體，既然是沒有的，識體怎麼會轉似二分起來？這由於識的自體，爲虛妄之所熏習，所以有相見二分，依識的自體而起，假定沒有識的自體分，相見二分亦是沒有的。如是所說的三分，既有有體的依他起，亦有無體的徧計執，是則所假說的我法，究依那一分而安立的？是依無體的相見二分而施設安立種種的我法，皆是依於相見之所假說的。爲什麼定要依此相見是無所依的，所以依所執的相見二分，而且不管世間及聖教所說的我法，離此相：我法是無體的，見相亦無體的，是則二者有什麼差別？古德這樣解說：無體的見

相叫做總無，無體的我法稱爲別無，依這總無的見相，而立別無的我法，我法固然沒有實體可得，相見同樣沒有實在自體。

上來分別就護法、安慧兩家解釋這段論文，看來兩家都於見相二分外立自體分，但由識所變的見相二分，兩家看法還是有著不同的：護法認爲所變現的見相二分是有體的；安慧認爲所變現的見相二分是無體的；正因安慧不承認見相二分有它的自體，所以他被認爲是一分家。

佛菩薩聖者證知心識的自體分及眞如等，是屬法性離言非我非法的，爲什麼還要施設我法？當知這是爲了對治遮遣愚夫所有的實我實法的二執，使諸愚夫得以斷染證淨，生起眞實智慧，令知這是假說，非謂實有自體。厚嚴經中有首頌說：『爲對遣愚夫，所執實我法，故於識所變，假說我法名』。這是聖教方便誘引假說我法的所以。至於世間凡夫所以在識所變的相見二分上，迷執有實在的我法，完全是由無始執我執法熏習力之所使然。所以厚嚴經中亦有頌說：『如愚所分別，外境實皆無；習氣擾濁心，故似彼而轉』。此頌明顯的表示凡愚爲什麼執實我法。

或復內識轉似外境，我法分別熏習力故，諸識生時變似我法。此我法相雖在內識，而

由分別似外境現，諸有情類無始時來，種種外境相現，緣此執爲實我實法；如患夢者患夢力故，心似

基師在述記說，這是難陀、親勝等論師的意思。難陀論師於立四分義中，只立見相的二分，不立第三自證分及第四證自證分。認爲能變的識體是見分，轉起變現那似如心外的境物，卽是所變現的相分。前面說是轉似二分，現在轉似外境，顯示與前講的略爲不同，所以說「或復內識轉似外境」。內識卽是能變現的見分，外境卽是所變現的相分。攝論所知相分說：『二、由二性，有相有見二識別故』。攝論講記解釋說：『二性就是相識和見識；雖然唯是一識，但在亂識現起的時候，就有一分所取的相，一分能取的見的二性差別現前，這相見皆是識，所以叫相識見識。一般人以爲相是外境，見是內心，實際上兩種都是識』。由於我法是內識之所變現出來的，不是心外獨立實有的，所以說爲似境。

「我法分別熏習力故」者，是說爲似外境，雖由內識所變，實在還是由於我法現行種子相互交熏的力量，而後當「諸」內「識生」起活動「時」，自然而然的「變似我法」。假定沒有我法的熏習力，怎會從內在的心識中，變似外在的我法相？

此我法分別的熏習力，圓測法師有這樣的說：『或可我見名我熏習，有支名言名法熏習』。安慧論師是這樣的解說：七識所相應的諸心心所，皆可說名分別，因它能熏習的，由此分別熏習種生，如是不斷的擊發熏習這個種子，到了後來諸識生起時，變似外境的我法相。護法論師的解釋是這樣：識體自證分所變的相見依他二分，既不可以叫做我，亦不可以叫做法，因爲它們的本身，是無主宰及其作用的，怎麼可以說爲我法？聖教有時仍把它們說爲我法者，是逼不得已的於無名中假說我法之名而已，與世間的執說我法不同。

「此我法相雖」說是「在內識」之中，然「而由」妄「分別」的關係，本來不是外在的，反而好「似外境」的「現」起。「諸有情類」，不達我法似境從內識現，其體原來是本空的，從「無始時來」直到今天，「緣此」似外實內的境相，反而妄「執」它「爲實我實法」，你說這個顚倒不顚倒？如依護法的意思，諸心心所的四分，皆可說爲依他起，一旦於中妄執爲決定是實有的，就成爲徧計執性。不但對諸心法的妄執爲實是這樣，就是圓成實性及五塵性境，如有堅固的執爲是眞實有，亦卽成爲徧計執性。舉例來說：「如患」眼翳的病者及做大夢的「夢者」，由患病

及睡夢的力量，現起種種相似之物，不但不達翳眼所見及夢中所見的境界是不眞實的，反而執著患夢中的相似之物以爲實有。殊不知正在患病及有夢時，其物固然不是沒有的，一旦病愈及夢醒以後，就知其物從來所未有的。經中有說：『如夢中人，夢時非無，及至於醒，了不可得』。此喻我們有情，未悟二空以前，爲無明所蒙蔽，以致長夜生死，假定得到二空，了解一切非實，當下就得解脫。當知「心似種種外境相現」，看來好像是外境相，而實體是自心，因由患夢力不了其虛假，「緣此」遂「執爲實有外境」，卽此執爲實有的外境，是爲徧計所執性。

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

上來對於我法已作各種破斥，現在再來作個總的結判。這段文是假實判：如諸「愚夫」徧「所計」執的「實我實法」，不論從那方面透視，確是「都無所有」的，亦卽情有而理無的，因爲它是屬於徧計所執，凡是徧計所執的，本來就是無體的，「但隨」衆生的「妄情」執著「而」假「施設」的，說它是虛假的假固然可以，說它是無體隨情假亦還恰當，所以「說之爲假」。至於「內識所變」的「似我似法

」，是隨緣而施設的，說它是緣假的假當然可以，說它是有體施設假更爲恰當。因爲似我似法，「雖」是內識所變爲依他「有，而非」如一般所說的有「實我」、實「法」的體「性，然」只「似彼」我法的「現」起，所以不得不「說」之「爲假」。如以爲這是實有，那就大錯特錯了！

外境隨情而施設故非有如識；內識必依因緣生故非無如境：由此便遮增減二執。

這段文是有無判：有情所偏執的「外境」，是「隨」妄「情而」假「施設」的，它的空無所有，猶如兎角是無，並非如內識那樣的幻有，所以說「非有如識」。偏計所執的心外實境，爲什麼體實都無，不能與內識依他相似？原因就是這個是隨妄情假所施設的。至於「內識必」是「依」於「因緣生」的，凡是依於種子因緣生的，必然是屬於依他起，它的如幻之有，猶如空中之華，並不如外境那樣的都無，所以說「非無如境」。依於種子因緣生的依他起法，凡是內識所變的，不論是相分見分，皆不離於心識，所以總名內識。「由」於如「此」，外境體性確實是沒有的，內識體性並不是沒有的，於是「便遮增減二執」的過失！如心外我法體性是沒有的，就將外計離心之境是實有的增益執破除；由內識體性不是沒有的，就將邪見惡

趣空者撥識亦無的損減執破除！像這樣的破除增減執，在修學佛法方面來說，是極爲重要的。因若執著心外有法，墮在增益執中，那就要長期的輪廻於生死無以自拔；如果覺知諸法唯是一心，那就可以永棄生死而入於寂滅。這是遠離空有說唯識中道教的最大勝利。

境依內識而假立故唯世俗有；識是假境所依事故亦勝義有。

這是二諦判的一段文：首先提出來問的：如上說的沒有自體的外境及有自體的內境，既然都是依於內識說之爲假，那內外境及內識，爲是世俗所有？爲是勝義所有？論中這樣回答說：外境是依妄情而假施設的，說它是假固然沒有問題，內境是由內識之所變現的，怎麼亦可說它是假？當知內「境」雖是「依」於「內識」所變「而假」安「立」的，但並不是完全沒有，不過這個所謂有，「唯」是依於「世俗」說爲「有」，乃是假有而已，不得把它看成是眞實的。至於內「識是假境所依」之「事」（事卽是體），不但在世俗上可以說它爲有，「亦」可說它爲「勝義有」。唯識學上講到世俗、勝義二諦，各有四種，這到下面會要詳細的說到。但這裏所說的勝義有，是指四種勝義中的第一體用顯現諦，亦名世間勝義諦。雖說是勝義，

實際與俗諦裏的第二道理世俗諦是一樣的。如此說來，可以知道：心外所有的境界，其體確實是沒有的，如果說它是有，那不過在世俗上妄執爲有，絕對不能說它是勝義有；至於內因緣識相、見分等，既然是諸假境所依的依他體事，那它不但在世俗方面不可說之爲無，就是在勝義方面亦同樣的說之爲有。是以外境與內識，有著很大的不同，不可混爲一談。

如是像上這樣分析下來，可知世間及諸聖教所說的我法，完全是假有的，最後全歸唯識，離開心識之外，無別有一實法。唯識所說道理，於此昭然若揭。無怪古德說：『通玄峯頂，不是人間；心外無法，滿目青山』。

戊二　廣辨我法

己一　總問總答

云何應知實無外境，唯有內識似外境生？實我實法不可得故。

唯識無境的道理，雖已昭然的說出，但一般外道、小乘，還不怎樣的明白，所以現在特又問道：「云何（怎麼）應」當「知」道「實」在是「無外」在的「境」界，「唯有內」在的心「識」變「似外境」的「生」起？這因一般認爲所謂「實我

實法」，看來好像是有的，但若仔細的推究，實在是「不可得」的，所以知道外境實無，唯有內在心識而已。

己二　別問別答

庚一　別問我執

辛一　敍三類計

如何實我不可得耶？諸所執我略有三種：一者，執我體常周徧，量同虛空，隨處造業受苦樂故；二者，執我其體雖常而量不定，隨身大小有卷舒故；三者，執我體常至細如一極微，潛轉身中作事業故。

總問答中說實我實法皆不可得，但我法是兩件事，所以於別問答中，先別問我執，後別問法執，首先問道：「如何實我」是「不可得」的？這不是那個人問的，亦不是那派學者問的，凡是主張實有自我的，都會提出這問題問，所以此中包含外道學者及佛教部派學者。

爲了先破外道的我執，特舉三類外道來說。講到外道，在印度可說是很多的，雖說他們都計有我，但所計我各各不同，在此我們當然不能詳說，只好提出三種來

談一談，因就種類而說，實不出這三種，所以說「諸所執我略有三種」。此所提出的三種，雖是六師的三計，而餘九十種外道，各各所計執的我，實也不出這三種。此中雖說破外，實含兼破小乘。

「一者」，妄「執我體常」而「周徧」，其「量同」於「虛空」那樣的廣大，「隨處」能「造」種種的「業」，隨業「受苦樂」不同的果。這一妄執，就是勝論所計的作者我，數論所計的受者我。依照他們所計執的來看，我有三大特點：一、我體是常住的，在三世的時間流中，『從過去來，未來不斷，現在相續』，沒有前後的時間相可得，亦沒有生滅的現象可得。二、我體是周徧的，在五趣的空間當中，其體徧於每一趣中，不是常常的定居在某一趣中。三、我量是廣大的，同於虛空一樣的徧於十方。怎知我同虛空一樣的徧於十方？因它在在處處都在造業，因而感受不同的苦樂。爲什麼此中但說到量，對於常徧兩義沒有開顯？要知下面所要破的，是破作者我及受者我，所以只說造業及受苦樂，不談有關常徧的二義。或者可作這樣說：破了受者我及作者我，所謂同於空義，根本不能成立，空義不成，還談什麼常與徧？所以常徧二義不再開顯。

「二者」，妄「執我」這東西，「其體雖」然是「常」住的，「而量」的或大或小，倒是「不」一「定」的。爲什麼？「隨身大小有卷舒故」。這是無慚外道及尼乾子所妄計執的我。無慚與尼乾子，有說是同一類的，有說是不同的，尼乾是印度話，中國譯爲不繫，或者叫做離繫，即是裸形外道，由於他們露形，顯得極不禮貌，佛法稱爲無慚，照這樣的講法，是爲同一外道。另有一種說法，尼乾子是裸形外道，無慚是另一類外道。尼乾爲什麼叫做離繫？瑜伽論記十八說：『西方外道裸形無衣，以示離繫，故名離繫也。彼計草木有命，以增長故』。他們執著：我體雖然是常的，但可隨身體的轉變，而有大小的不同：如身體高大猶若阿修羅，我體就舒放開來成爲大的；如身體微小好像蚊蚋一樣，我體就卷縮起來成爲小的。廣百論卷三說：『次一類外道，計我隨所依身，身大則我亦大，身小則我亦小，形量不定。雖所依形質有卷有舒，而我體性無生無滅，如油滴水隨水廣狹，雖有卷舒而無增減』。該論所說的一類外道，就是指的現在所講的。

「三者」，妄「執我體」雖然是「常」住的，但是我的量是「至」極微「細」的，微細到猶「如微塵」那樣一點小。爲什麼這樣主張？因我能夠「潛轉」於「身

中」，造「作」各種的「事業」。小如微塵那樣的，顯示我有輕利的自在作用，而這作用，由於我體的潛轉身中，時而在眼能見，時而在耳能聞，時而在手舞足蹈，時而運轉自如。這是獸主、徧出外道之所主張的。印度有名播輸鉢多，中國譯爲獸主，顯示他能爲一切走獸之主，不是爲某一類的獸作主。如果只能管理牛，單可稱爲牛主，不得稱爲獸主，如被稱爲獸主，當然不是但與牛爲主，而是與一切獸爲主。印度復有名波利咀羅拘迦，中國譯爲徧出，顯示他能出離諸俗世間，卽是一般出家外道之類。他們所執的我是一樣的，所以這裏歸納在一起說明而不分開來講。

初且非理！所以者何？執我常徧量同虛空，應不隨身受苦樂等。又常徧故應無動轉，如何隨身能造諸業？又所執我，一切有情爲同爲異？若言同者：一作業時一切應作，一受果時一切應受，一得解脫時一切應解脫，便成大過！若言異者：諸有情我更相徧故體應相雜，又一作業一受果時，與一切我處無別故，應名一切所作所受，若謂作受各有所屬無斯過者，理亦不然！業果及身與諸我合，屬此非彼不應理故。一解脫時一切應解脫，所修證法一切我合故。

如上所舉的三種我執，以下來作個別的破示。現在先破第一種，所以說「初且

非理」！且在這裏，當作偏舉未盡的意思解，不是指初破第一種的我執，而是顯示其餘的兩種妄執，稍後再爲破斥就是。「所以者何」，是問第一種的我執，爲什麼是不合理的。如你所「執我」體「常」恆周「偏」而「量同」於「虛空」的，那就「應」當「不」能「隨身受苦樂等」。因爲我體如虛空一樣的廣大無邊，變易的苦樂等，無由可加上去，怎可會隨小身受諸苦樂？如以因明量說：汝所執我應不隨身受苦樂等；許常徧故；如汝虛空。虛空是常徧的，應如虛空一樣的，不能隨身受諸苦樂。「又」汝所執的我體，如果眞是「常徧」的，那就充實瀰滿於空間，是就「應」當「無」有「動轉」可能，既然沒有動轉的可能，「如何」可以「隨身能造諸業」？要知造業是要有所動作的，沒有動作就不可能造成業。說它有所動作而造業，就不可以說它常而且徧，既然說它是常而徧的，就不應當說它有所動轉而造諸業。可是事實上，數論、勝論所執的我是不同於徧出、離繫所執的我。徧出、離繫所執的我是有所動作而不徧於虛空的；數論、勝論所執的我是無動作而徧於虛空的，因此，照理是不能隨身能造諸業！

「又」汝「所執」的「我」，既同虛空一樣的周徧一切，則汝所執的我體與「

一切有情」所執的我體，「爲同？爲異」？以這二歧詰難，任你隨執一義，都是不合正理。「若言」汝所執我與一切有情「同」一體「者」，是則當「一」有情在「作業，一切」有情亦「應」同時「作」業，或「一」有情在「受果時，一切」有情亦「應」同時「受」果，甚至「一」有情在「得解脫時，一切」有情亦「應」同得「解脫」。爲什麼要這樣說？因一我體同一切我，體既沒有什麼不同，業用當亦無有差別。可是果眞如此，「便」要「成大過」失！因爲現實世間所看到的，一人作業，別人並不作同樣的業，一人受果，別人並不受同樣的果，一人解脫，別人並未得到解脫，你說是同怎麼可以？況且吾人現實所見到的，有四生、六道、三賢、十聖的不同，而你現在樹立一切皆同的高論，怎不成爲極大過失？「若言」汝所執我與一切有情不同（異）一體「者」，是則一有情的我體周偏，衆多有情的我體亦應周偏，是卽所謂「諸有情我更相」周「偏」。既諸有情各各互相周偏，勢必各各互相涉入，那一個有情的我體與諸有情的我「體應相」混「雜」爲一，既然混雜爲一，就成同一我體。這末一來，就「又」有如前一樣的過失，就是「一」有情「作業」時，一切有情皆應同時作業，「一」有情「受果時」，一切有情皆應同時受果。

爲什麼？因汝所執的我「與一切」有情所有的「我」，同在一「處無別」異「故」，「應名一切所作」，亦是一切「所受」。換句話說，你作你受，我作我受，決不是一作一切作，一受一切受，所以「無」你所說的「斯過」，像你上面所說的過失，加不到我的身上來的！現破斥道：像你這樣說法，「理亦不然」，即在道理上講不過去的！爲什麼？因「業、果及身」三者，既「與諸」有情的「我」體相「合」爲一，是就不得分爲彼此，各有所屬，現在你說「屬此非彼」，屬彼非此，與常徧的道理，是不怎樣契合，所以「不應」於「理」！既不合理，應該怎樣？必也仍是一有情作，一切有情同時皆作，一有情受果，一切有情同時受果。如認爲唯與此我合而不與其他的我合，無論怎麼樣說，是不合道理的！如一室內千燈，光光相雜相入，其光所照之物，說是唯屬此光，決不屬於彼光，在道理上講得通嗎？再說，「一」有情得「解脫時，一切」有情亦「應」得「解脫」者，當知諸所有我相雜相入，很難於中分別彼此，所作業、所受果，能作受身，必定是與我合的，而且不是與一我合，是與一切我合的，一我得解脫時，其餘的諸我，

當亦得解脫！爲什麼這樣講？因「所修」所「證」的「法」，與上相雜的「一切我」，無不相「合」的。

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

不特初執我體是不合理的，「中」執我體「亦」是「非理」的！「所以者何」？是問爲什麼舒卷不定我亦如常徧虛空我的不合理。你說「我體」是「常住」的，假如這話是屬實，那就「不應隨身而有舒卷」。因爲凡是常住的絕對無所變動的，無所變動的我體，怎可隨身的大小而有舒卷的差別？現在你「既」說它「有舒卷」的，那就「如橐籥風」一樣，「應」該「非」是「常住」的。橐籥是一種鼓風的器具，在古代用以吹火爐的，鼓它就有風出，不鼓就沒有風，亦卽有時有風，有時則沒有風，它的不是常住，誰個都知道的。我體如果有所舒卷，當如橐籥一樣的，不可說它是常住。你如一定認爲有舒卷的我體是常住的，就得承認有風出入的橐籥亦是常住的；如不承認橐籥是常住的，就不應說我體是常住的；這是顯而易見的道理，想想就會體會的！

「又」汝若說「我」體決定「隨身」而有舒卷的，那你應當知道，身是多物積聚而成的，如是多物積聚而成的身，是可加以分析的，隨身舒卷的我體，亦「應」是「可分析」的，看看什麼是我？爲色是我？爲受是我？爲想是我？爲行是我？爲識是我？假定眞可作這樣的分析，是就成爲多體的東西，「如何可執我體爲一」？一個多體的東西，如仍執爲是常是一，是則「彼所言」說，豈非「如童豎戲」？童是孩童，豎是奴僕，都還是未成年的人，他們有時在沙土嬉戲，做這做那的雖很辛勞，但實際是無意味的！當知你們所執的實我亦是這樣，不管你們怎樣的費力，以諸理論去說明它，結果是徒勞無功，不能成立你所執的實我！

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

初、中執我固然是不合理的，就是最「後」執我「亦」是「非理」的！「所以者何」？是問量小極微我爲什麼亦如前二執我是不合理的。如汝所執的「我量」，假定眞是「至小如一極微」的那樣，那你所執的這個我，在最短的剎那中，「如何能令大身徧動」？如色究竟天的天身，有萬六千由旬這麼樣的高大，像你所執極微

那樣小的小我，怎會於剎那中能夠令他轉動？眞如中國說的蚍蜉撼大樹，不特不可能做到，實也太不自量力。「若」汝意「謂」我量「雖小」，雖於一剎那中，不能卽徧動身，但它住在身中，不斷往來擊發，「而」能「速」疾的漸次周匝的「巡」廻全「身」，其迅速的程度，「如旋火輪」那樣的好「似」周「徧動」轉於身。這說法也是不對的，因爲我體如果眞能巡廻身中，「則」汝「所執」的「我」，應有生滅及成衆分，那就「非」但不是「一」體，而且亦復「非」是「常」住，因爲它在身中是有往來的，好像旋火輪那樣的在轉動。可是從現實世間看，「諸有往來」的東西，必然是生滅法，亦必是和合法，當然是「非常」非「一」的。這末一來，你所執我，應該不是常住和一體的，因你說它是有往來的，如旋火輪一樣。旋火輪是有往來的，所以它不是常一，如所執我亦有往來，當如旋火輪的非常非一。再簡要的說：常住的就不是變動的，變動的就不是常住的，這是一定的道理。現在你一方面說我是動的，而另方面又說我是常住的，怎麼合乎正理？還有，汝所執我有行有住，怎麼可說是常是一？假定行時的我不捨於住，是則我如住位就無所行；假定行時的我捨其住性，別體就生起來，所謂常一何在？如上種種分析看來，證知量小

極微我不合於理！

辛二　別敍三計

又所執我復有三種：一者卽蘊，二者離蘊，三者與蘊非卽非離。

印度學者對於我的觀念特別重視，探討什麼是我的派別亦特別多。現在所要破的我：有說是小乘學派中的三種，且將這文科爲『餘乘三種』；有說仍是外道所執的三種；有說前二所執我是外道所計的，最後非卽蘊非離蘊的計執，是小乘學派中犢子系所計的我執。基師將這判爲『別敍三計，兼破小乘』，我以爲較合論文所說。說這段文是破餘乘三種我執，並不怎樣的恰當。小乘學派中，明顯的主張有我的，只有犢子系的不可說我，說此中破他的非卽蘊非離蘊我，是還可以說得過去。

瑜伽六十五曾經說到四種執我：『我有四種：一者，諸我卽是諸蘊；二者，計我異於諸蘊住諸蘊中；三者，計我非卽諸蘊而異諸蘊，非住蘊中而住異蘊離蘊法中；四者，計我非卽諸蘊而異諸蘊，非住蘊中亦不住於異諸蘊離蘊法中，而無有蘊，一切蘊法都不相應』。於此四種計執中：第一種是卽蘊的計執，後三種是異蘊的計執。在異蘊的三種計執中，初我異蘊住在蘊中，次我異蘊住於蘊外，我仍屬蘊，

後住蘊外而不屬蘊。

佛出世時，印度宗教學者，對於我的觀念，大體有三大派：一、我與身一的一派，亦卽這裏說的卽蘊是我派；二、我與身異的一派，亦卽這裏說的離蘊是我派；三、我卽身、身卽我的一派，在當時印度，是指梵我同一的一派。對這三大派的執我，經中都曾有所說到。如說『命則是身』，當知是指卽蘊是我的一派；如說『色是我者』，當知是指梵我同一的一異身異』，當知是指離蘊是我的一派。這三派的我執思想，當時最具影響力而又最爲普徧流行的，要算離蘊計我的一派。這一派，包含數論、勝論二大流的主要思想，實是值得我們予以特別注意的！

「又所執我復有三種」，對前『諸所執我略有三種』講的。那三種執我？「一者卽蘊」是我，如說卽色是我，卽受是我，卽想是我，卽行是我，卽識是我，執著卽此五蘊便是我體。「二者離蘊」是我，如前所敍的三類計我，皆屬此離蘊是我所攝，就是執著離此五蘊之外，別有我的實體。「三者與蘊非卽非離」是我，就是執著卽蘊既不是我，離蘊亦不是我，而是以非卽蘊非離蘊爲我的自體。

初卽蘊我理且不然！我應如蘊非常一故。又內諸色定非實我，如外諸色有質礙故；心

心所法亦非實我，不恒相續待衆緣故；餘行餘色亦非實我，如虛空等非覺性故。

別敍三種計我，現在先破卽蘊我。「初」所說的「卽蘊我」，在道「理」上講起來，尙「且不然」！爲什麼？首先總約五蘊來破：假如你說五蘊就是我，那你所說的「我，應如」五「蘊」是「非常」非「一」的。我體是常是一，是他們的妄計，現在就針對他的所執予以破斥。蘊是色心的和合體，不是獨一無二的，與你所說的一義相違，色心和合的蘊，是無常生滅的，與你所說的常義相違。我們知道：常的一旦墮於無常，原來是常的亦卽變成無常；一的一旦墮於多中，原來的一我就會變成五我，所以我若卽蘊，自然就與五蘊一樣的非常非一。反過來說：如我卽是蘊的話，我體既然是常的，蘊亦如我是常的，你承不承認？假定你承認蘊是常的，我亦承認你所計的我是常，你如不承認蘊是常的，我又怎能承認你所執的我是常？是則你所計的我卽蘊的主張，在道理上是不能成立的。

次約五位來破：「又」所說的色，可以分爲內色外色兩類：如「內諸色」，決「定非」是「實」在的「我」體，「如外諸色」是「有質礙」的。內色，是指內在的五根，外色，是指外在的五塵。不論內在色根，外在色塵，皆是屬於色蘊所攝。

不但外色是有質礙的，內色亦如外色是有質礙的。假定我如內色，我應如色是有質礙的，可是事實上，儘管內色是有質礙，而你所計執的我，並不是有質礙的，無質礙的我，怎麼可說卽是有質礙的色？再如「心心所法亦非」你所執的「實我」，因爲「不恆相續待衆緣故」。如你所說，我是恆相續的，當然不須等待什麼衆緣，可是心心所法是有間斷的，如要發生它的活動作用，必要待於衆緣才行。待於衆緣，顯示它的非實，不恆相續，顯示它的非常，如是非實非常的心心所，怎麼可說卽是常一的我體？除了心心所及內色外，還有所「餘」的二十四個不相應「行」，所「餘」外在的顯形色及無表「色，亦非」你所執的「實我」，因諸不相應行及無表色等，「如虛空等」那樣，是沒有知覺的，所以說「非覺性故」。但你所執的我是有知覺的，而餘行餘色是沒有知覺的，如是沒有知覺的餘行餘色，怎麼可說卽是有知覺性的我？如上從色法、心法、心所法、不相應行法分析，證明我卽是蘊，是決講不通的。

中離蘊我理亦不然，應如虛空無作受故。

此破三計之「中」的「離蘊我」，說我離蘊，在道「理」上是「亦不然」的。

爲什麼？當知我蘊相離，猶如眼之與聲，兩者各不相關，怎麼可說離蘊是我？假定你所執我，眞的是離蘊的，那就「應如虛空」那樣的「無作」無「受」。作是作業，受是受果，而今現見有作有受，就是我們這個身心，離開我們這個身心，試問有個什麼東西作受？虛空是不能作受的，所以虛空不能稱我；你所執的我，離於色心和合的蘊法，亦是無作無受的，當如虛空一樣的不得說之爲我。

這是破數論的離蘊是我的計執，在此所要注意的，就是數論說我是思，思卽屬於行蘊，怎麼可說是離蘊我？要知數論雖說我是思，但並不說思就是行蘊。照這樣講，思應收在那一蘊中？數論根本不立蘊，當然也就談不上何蘊所攝，而且數論清楚的說明：『思我離心心所別有自體』。廣百論第三說：『數論外道作如是言：思卽是我其性常住』，該論接著破說：『如是思我離心心所，別有實體難可了知，故知思我非卽心所，是離蘊攝』。數論既說『思卽是我其性常住』，當就通三世恆有而不變易，因爲是不變易的關係，所以偏一切處而無所不在，不能有所造作。數論執我的思想，雖不是印度的主流思想，但也是個很有影響力的思想。如將數論所執我的妄執擊破，其餘一切類似這個我執的，也就不攻自破，比例可知。

上來雖已依於論文略破數論的離蘊我，現在再進一步的略爲論說。『從現實世間方面來看，要說明我之所以爲我，必須以五蘊來說明我的存在，如離開五蘊，要說明我相，事實是做不到的』。中觀論講記觀法品亦說：『不以五陰爲我相，那我就不是物質的，也不是精神的，非見聞覺知的，那所說的離蘊我，究竟是什麼呢』？眞的，離開了五蘊，我之所以爲我的這東西，根本是無可取的，亦卽根本不可得的。還有你所說的離蘊我，是不是爲世間衆生我執所依的？當然不是！因世間的衆生，特別是現實的人類，根本不知有個像你所執的離蘊我，怎會依之執有實在自我？由上分析，證知若離五蘊，完全是無我的。

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

無我論是佛教的一大特色，佛陀旣是這樣開示我們的，我們佛子亦都這樣接受的，可是到了佛滅二百年左右，有我論的思想，在佛教學派中，竟形成一股很大的潮流。一般以爲犢子系學者，是主有我論最明顯的一派，實際在那時代，有我論的思想，在很多學派中潛流。

現在這段文所要破的，基師述記明說是『破犢子部』。犢子部，有說是從有部分出來的，有說與有部爲兄弟行，爲早期成立的一派。玄應音義二十四說：『梵音跋私弗多羅，此云可住子部。舊言犢子者，猶不了梵音長短故也。長音呼跋私則是可住，若短音呼則言犢，從上座部中一切有部出也』。二十六又說：『婆雌子部，婆音浦呼切，云犢子部，舊名跋私弗多羅，上古仙人名跋私，其母是此仙大種，故姓跋私。有羅漢是此女人之子，從母作名，說一切有部中出也』。宗輪論述記說：『佛在之日，有犢子外道歸佛出家，如涅槃經說。此後門徒相傳不絕，至此分部。從遠襲爲名言犢子部』。文殊問經云：『犢子部，註云：律主姓是也。眞諦法師云可住子弟子部。謂羅睺羅舍利子弟子，婆雌子是羅睺羅弟子，弘舍利子所說。因以部分名爲可住，可住仍言上古有仙名可住。今此律主母是彼種，從母爲姓名可住子』。因他主有我說，在小乘學派中，不但是最有名的，且被視爲最古的。

如上所說，外道所主的卽蘊我有斷滅的過失，至其所主的離蘊我則有不可受苦樂的過失，在犢子學者看來，這確是不可立爲我的。爲了避免陷於外道神我論的困難，不得不採取雙非的論法，而主有名的非卽蘊非離蘊我說，亦卽建立非假非實、

非常非無常、非有爲非無爲、非卽蘊非離蘊的不可說我。異部宗輪論說：『其犢子部本宗同義。謂補特伽羅非卽蘊離蘊，依蘊處界假施設名』。俱舍論破我品擧犢子部主張有我說：『比如世間依薪立火，而薪與火非一非異……如是，不離蘊立補特伽羅，然補特伽羅與蘊非異非一』。從現實世間看，蘊與我的關係，恰如火與燃料的關係，離燃料就沒有火，同樣，離了火，燃料的意義又在那裏？當知蘊與我的關係，確實是這樣的。不一不異，不卽不離。這樣，斷常二見就可遠離，生命的本質也就眞正可以說明，這是犢子系主張有個不可說我的理由，下面予以破斥。

最「後」學派中犢子系所主張的「俱非我」，在道「理」上講起來，是「亦不然」的，因爲他承認（許）的「依蘊」而「立」的「非卽」蘊非「離蘊」的我，「應如瓶等」那樣，斷然「非」是「實我」。譬如現實所見到的瓶盆瓦器，既不可說它卽是泥團，亦不可說它離於泥團。且以瓶說：瓶是由泥團所做成的，當然不能說它離於泥團，但已做成極爲美麗的花瓶，與泥團又有著天壤之別，當然不能說它卽是泥團。這麼看來，泥團說它是實是還可以，由泥團做成的瓶一定是假。如是，你所執的非卽蘊非離蘊而依蘊立的我，說蘊是實似乎還可以，我則決定是沒有實在性

的。

犢子系的具體思想，是立有爲聚、無爲聚、非二聚的三聚，非二就是我。又立五法藏說，就是過去法藏、現在法藏、未來法藏、無爲法藏、不可說藏。不可說者，如前不可說爲有爲、無爲。但這理論，在語言的辯論上，含有相當的困難，所以現在破他說：「又既不可說有爲、無爲，亦應不可說是我、非我」。如此，你還牢牢的執著有個實我，豈非大錯特錯！

犢子爲什麼說我不可說爲有爲、無爲？這與上面說的非卽蘊非離蘊有關。若說卽是五蘊，那就成爲有爲；若說離於五蘊，則又成爲無爲。現在既是非卽蘊，當然不可說爲有爲；又復不是離於蘊，當然不可說爲無爲。現在針對他不可說爲有爲、無爲的這句話，進而告訴他亦應不可說是我、非我。在此所當特別注意的，就是論文雖說是我、非我，但此主要所破的是我，非我不過兼帶的一說。我們現在應告訴他：你所執著的我，應該不可說是我，爲什麼？因你承認不可說是有爲、無爲的，如龜毛兎角一樣。龜毛兎角不可說是有爲、無爲，當如龜毛兎角的非有。說是有爲、無爲，所以龜毛兎角是沒有，我既不可

由是之「故，彼」犢子學者「所執」的非卽蘊非離蘊的「實我」，不論從那點說，都「不」得「成」立。

辛三　論主總辨

又諸所執實有我體，爲有思慮？爲無思慮？若有思慮應是無常，非一切時有思慮故；若無思慮應如虛空，不能作業亦不受果：故所執我理俱不成。

此是論主總辨諸執，分爲四個段落，現在先以有思慮無思慮辨。

如上「諸所執」著的「實有我體」，假定眞是實有的，我得請問你們：這個實有我體，「爲」是「有思慮」的？抑「爲無思慮」的？爲有思慮，是破數論學者的執著，因他認爲自我是無思慮作用的。

假「若」如你所說我體是「有思慮」的，那你所認爲的這個我，「應是」轉變「無常」而非常住的。爲什麼？要知所謂思慮，有時固然是有的，有時又是非有的，並「非一切時」皆「有思慮」的活動作用。這樣，有思慮時固然可說有我，無思慮時我到那裏去了？再說，你所承認的大等二十三諦，都是轉變無常的，我體亦應

同於它們的無常演變，因所具有的思慮作用，不是常時活動而是有時不起的。

假「若」如你所說我體是「無思慮」的，那你所認爲這個我，「應如虛空」那樣的，既「不能作」任何事「業」，「亦不」能「受」任何「果」報。虛空不能作業受果，這是誰都知道的，它之所以不能作業受果，原因就在它的沒有思慮。所執實我既然沒有思慮的作用，當如虛空一樣的不能作業受果。原來勝論學者，妄計我於得解脫時，思慮雖然是沒有的，但能受彼涅槃樂果。現在對他說：你所計我於解脫時，不能受用涅槃樂果，因你承認如虛空一樣沒有思慮的。虛空沒有思慮，不能受用樂果，我體猶如虛空，沒有思慮作用，當然亦如虛空，不能受用樂果。

由是之「故」，你們「所執」的「我」，不論是有思慮的，或者是無思慮的，在道「理」上講，「俱不」得「成」立。分開來說：若有思慮的，我體常住就不得成；若無思慮的，我體作受就不得成：所以說理俱不成。

又諸所執實有我體，爲有作用？爲無作用？若有作用如手足等應是無常；若無作用如兎角等應非實我，故所執我二俱不成。

這是第二以有作用無作用辨。

我再問你們：你們「諸所執」著的「實有我體」，「爲」是「有作用」的？抑「爲無作用」的？你應該給我一個滿意的答覆。可是事實上，你們沒有辦法解答我的問題，不論怎樣解答都不免於過失！請看：

假「若」你認爲所執實有我體是「有作用」的，那就「如手足等應」該「是無常」而不是常住的。吾人手足各有它的作用，這是誰都知道的。如手可以寫字提物等，足可以行路跳躍等，但是它們的作用作息無常，有時發揮它們的作用，有時停止它們的作用，也是誰都了解的。是則你所執我，亦應是無常的，好像手足等的無常一樣。手足是有作用的，所以手足是無常的，我體是有作用的，應如手足一樣的是無常，你爲什麼要執我體常住？

假「若」你認爲所執實有我體是「無作用」的，那就「如兔角等應」該「非實我」而是空無所有的。兔角是沒有作用的，所以兔角根本是非實在的，我體是沒有作用的，應如兔角一樣的不是實我。你如堅執無作用的我體是實有的，就得承認無作用的兔角亦是實有。可是事實不然，你爲什麼偏要妄執我體實有？妄執我體實有，難道就可成立你的實有我體？錯了，不但不能成立你的實有我體，反而顯示你的

固陋偏執而已。

由是之「故，所執我」體，說它有作用，或說無作用，在道理上講，「二俱不」得「成」立。也可這樣說：若有作用常住不成，若無作用實我不成。實在說來，不執有實自我便罷，如果被執爲我，沒有一我是無作受用的，然爲防範有作用的我執被破掉了，轉而計執無有作用，所以特爲予以假設而破。

又諸所執實有我體，爲是我見所緣境不？若非我見所緣境者，汝等云何知實有我？若是我見所緣境者，應有我見非顚倒攝，如實知故。若爾！如何執有我者所信至教，皆毀我見稱讚無我？言無我見能證涅槃，執著我見沈淪生死！豈有邪見能證涅槃，正見翻令沈淪生死？

這是第三以是否爲我見所緣境辨。

我再問你的：你們「諸所執」著的「實有我體，爲是我見所緣境不」？爲非我見所緣境？對這問題，你應給我一個清楚的交代，但事實你是無法交代清楚的！請看：

你們所執著的我體，「若」果清楚的取得所能取的境界，方可知道它是實有，

現在既「非」是「我見所緣」的「境」界，你們怎麼「知」道「實」在是「有我」的？如眼不能有所看見，那能分別青黃赤白？是則你們所執的我，就應該不是眞實我，因你們承認不是我見之所緣的。如色聲等不是我見所緣的，色聲等不是實有我體，實有我體不是我見之所緣的，應如色聲等不是實有自我。或說你們那個能緣我體的心心所，沒有辦法可以知道我，因爲不是能緣的我見，如緣其餘的心不是我見，不能知道眞實自我是一樣的，所以不是我見而能緣我的心心所，當如緣餘之心不知有我。如此，你所執著的實我，不過是猜度或妄說而已，那裏有什麼眞實意義？

你們所執著的實有我體，「若」果「是我見所緣」的「境」界，就是現量所得的眞相分，那就「應」該凡是說「有我見」的，果然見到眞實自我，理當稱爲正知正見，並「非」是屬「顚倒」所「攝」，亦卽不當目爲顚倒衆生。爲什麼？因「如實知」如實見「故」。廣百論說：『一切聖智稱境而知，既非顚倒，我見亦爾，應非顚倒。若爾！我見應如聖智，非無始來生死根本』。事實，不論外道，不論小乘，皆承認我見這東西，雖則是順於所緣的，但畢竟是顚倒體，而且在他們所信的言教中，認爲定要斷了這個顚倒體的我見，才能轉凡成聖得大解脫！果如你們認爲有

我倒見爲正，無我正智豈不反成爲邪？

「若爾」，換句白話說，假定是這樣，有我見非顚倒，理當迷之而沈淪於生死，悟之而證入於涅槃，「如何」你們「執有我者所」相「信」的「至教」之中，皆說我見是染汚的，斷了染汚我見，才得成爲聖者，得到無我正見，才能證得涅槃，因而不論什麼至教，「皆」極力的「毀」訾「我見」，同時在你們所信的至教中，亦極力的「稱讚無我」！如果我見非是顚倒，爲什麼要予以毀訾？如果無我是邪見，爲什麼要予以稱讚？因爲各個至教中，清楚的說「言」：唯有得「無我見」者，「能」夠「證」得「涅槃」，如果是「執著我見」的話，必然會要「沈淪生死」。如若依你們說：不執我的知見是邪見，執我的知見是正見，那末，「豈有」不執我的「邪見能」夠「證」得「涅槃」而成爲聖者，執我的「正見翻令沈淪生死」而成爲衆生？在理論上，像這樣的，無論如何是講不通的。可見執著實有我體的不是正見，不執實有我體的才是正見，這點務要分別清楚，不能稍微弄錯一點，弄錯了有很大過失！

此中所言至教，不能肯定指那一種言教，你是信仰什麼宗教的，就以那個宗教

的言教爲至教。如你是以數論思想爲信仰對象的，當然就以數論的言教爲至教。廣百論說：任何外道的經中，都作這樣的說：你如是執著有我的，就流浪在生死中，你如是離於我執的，就可以證得涅槃。各個至教既都這樣的讚歎捨於我見，令諸衆生欣求解脫，爲什麼還要固執有個實我？假定我是眞實有其性的，那就不應讚離於我，因爲我是實有的，不但不應勸人捨離，爲了證得這個實我，不但不是眞實的，必然就是眞實的，理應更殷勤的更勵力的，勸人修此我見令得堅固，怎麼可以勸捨眞實我見，令修虛妄的無我見？假定無我見與實我是不相稱的，那就不應當說它能證涅槃！諸如此類，都是外道至教說的。

但若嚴格的說：外道的言教，不但不可說爲至教，且簡直可說是邪教，眞正的至教，以佛法觀點說：唯有一切智人所說的言教，或從至人聽聞了法後，隨順其法去行，然後說出言教，才可稱爲至教。因而眞正成爲至教的，顯揚聖教論說須要具備三個條件，現在簡要的分別說明如下：

一、聖言所攝：謂要佛陀及諸佛子所說的經教，不但不違背於正法，且要不違背於正義，否則的話，就不得稱爲至教。二、對治雜染：謂依於這個聖教如法去善

爲修習時，能永遠調伏貪、瞋、癡等的一切煩惱，使之不再生起任何活動作用，否則的話，就不得稱爲至教。三、不違法相：謂與諸法法相決不相違，法相是怎樣的，就還他個怎樣，如諸法是無相的，就說它是無相，不得於中加進什麼有相，如諸法是無常的，就說它是無常，不得於中說有什麼常相，是爲不違法相。唯具備像這樣的三個條件，才可說空寂，不得於中說有什麼有相，是爲不違法相。唯具備像這樣的三個條件，才可說是至教。因而，除了佛教爲至教，那裏還有什麼至教？

又諸我見不緣實我，有所緣故，如緣餘心。我見所緣定非實我，是所緣故，如所餘法。

這是第四約能緣所緣辨。

「又諸」由妄想所產生的「我見」，絕對「不」能「緣」於眞「實我」體，因爲我見自「有」它託緣而起的「所緣，如緣餘心」。所謂如緣餘心，就是除了實我之外，諸餘所有三界心心所法，各皆能緣自體所變的相分，決定不能緣於心外之法。既然如此，現在所有諸執我見，理應亦但能緣自所變現的相分，以爲是我不過妄計而已，心外那裏眞有實我這東西爲我見之所緣？況且諸餘能緣心所緣到的色等五

塵既然是虛妄的，爲我見所緣的實我，當然亦是虛妄的。能緣所緣，互相對待，無不是假。

進一步說，就是「我見所緣」到的，決「定非」是「實我」，因「是」屬於我見之「所緣」的，「如所餘法」那樣。所謂所餘法，是指所餘色等諸法。如是色等諸法，皆是屬於所緣，但不能說它是實我，是則爲我見所緣到的，當然就像色等諸法那樣，不可說是眞實自我。意顯所緣之我不是實在的，因能緣我的我見，本來就是虛妄的，我見既然是妄見，妄見所緣的對象，當然是一種妄境，就好像兔角龜毛一樣，那裏可以說爲實我？

是故我見不緣實我，但緣內識變現諸蘊，隨自妄情種種計度。

我見不緣實我，顯示我見是顚倒見，不是正見；我見所緣不是實我，顯示實我是非量境不是性境。由「是」之「故」，我見不「能」「緣」於「實我」，不以實我爲所緣境，那它所緣的究是什麼？「但緣內識」所「變現」的「諸蘊」似我之相，「隨」於「自」己的「妄情」，作「種種」的周徧「計度」，非我而以爲是實我，實際是沒有實我可緣的。如眼睛有病所見的境界，絕對不可說爲是實有。所以不可以

我見所緣，證言我是實有常住！

再舉喻說：如人在昏暗中，妄執石頭爲牛，石體雖然不是沒有，但所緣的牛是沒有的。我見所緣緣依他相有如石頭，本非牛妄心妄執爲牛，此所執牛，如上所說，其體完全沒有。如相分一樣，本來不是有能執的心，沒有所執的我，如於此石，但有所緣的石，沒有所緣的牛，所以在這相分上，所緣法是有的，所執我是沒有的！智周演秘說：『若有一我體是相分，我體可得名爲所緣，見緣於我，既無其我體不是相分，故知我體不是所緣，見亦不緣我爲其境』。

辛四　總舉通執

壬一　標數

然諸我執略有二種：一者俱生，二者分別。

上來雖已敍說各種不同的我執，「然諸我執」，品類雖說是很多的，但要「略」的「總舉世間沙門、婆羅門等「諸」有「我」我執，「二者分別」我執。於中，俱生說約「有二種」。那二種呢？「一者俱生」我執，是與生俱來的一種微細執著，亦卽

自然有的，或說先天性的；分別我執，是隨知識增進而產生的粗顯執著，亦卽經驗所得，或說後天性的。在此所要知道的：我執與我見略爲不同：我見唯是身見，屬於五別境中的慧心所所攝；我執雖亦是見，但通心王及餘心所。如諸心心所皆有執著的這話，安慧說的五識及第八識亦有執，豈不是成爲所說的正義？不是這樣，說諸心心所皆名爲執，是約它們與我見同時發生活動說的，如不與我見相應的諸餘心心所，則又不可稱之爲執。這是以護法爲正義的一種解說，安慧並不同意這種說法。

壬二　正釋

癸一　俱生我執

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

在二種我執中，首講「俱生我執」，這是從過去久遠「無始時來」，由「虛妄」分別「熏習」所有的「內因力」，亦卽無明熏習所成的種子力量，永「恆」的「與」吾人的「身」體相「俱」，吾人的身體出現到什麼地方，它就跟隨到什麼地方

，從來沒有一步相離的，而且它對我的堅固執著，並「不」要「待」什麼「邪教」從外宣傳鼓動，亦不由自己內因力的「邪分別」的妄分別，而是「任運」自然「而轉」起的。具備如上所說諸義，所以「名」爲「俱生」我執。十地論對這有很好的敍述說：『遠隨現行不作意緣，無始至今任運而有，不假作意分別尋伺，如小孩兒，見母生喜，是俱生貪，見人啼哭，是俱生瞋，不假別緣，任運起故』。還有，如剛會爬的小孩，你如給他一塊錢，不論是紙幣，或者是硬幣，他都知道牢牢的執取而不放鬆，這不是俱生我執在作祟是什麼？表現得特別强烈的，就是有人竪起手來要打他時，他會自然而然的逃避，不願就這樣的讓人去打，是卽顯示他的俱生我執。

此復二種：一、常相續，在第七識緣第八識起自心相執爲實我。二、有間斷，在第六識緣識所變五取蘊相，或總或別起自心相執爲實我。

卽「此」俱生我執，「復」又分爲「二種」：

「一、常相續」：所謂常相續，顯示它的恆時生起，這就是「在第七」末那「識」的見分，去「緣第八」阿賴耶「識」的見分時，而於七八二識的兩頭，變「起

自心」的一個「相」分，第七識的見分去緣時，不知它是從自心上所變起的，便老實的把這所變的相分，「執爲」是常、是一、是普徧、是主宰的「實我」。其實這並不是常、一、普徧、主宰的實我，不過是第七識爲無明蒙蔽，錯誤的把它認爲是個實我。所謂『以心緣心眞帶質，中間相分兩頭生』，正是顯示這個意思。

第七識的俱生我執，所以稱爲恆相續，因它除了阿羅漢、滅盡定、出世道的三位以外，亦卽在未得無漏以前，不論在什麼時間中，都生起它的活動作用的，與第六意識有著很大不同，意識雖說也是恆起的，但它在有漏階級於五無心位，由於特殊因緣，仍然不能生起活動。

第七識所以得恆相續，最主要的一個原因，是它生起活動時，所需具備的緣最少，只要種子、作意、所緣境的三緣卽可。本來它還有個根本依，如第八識應該具有四緣的，但第七識的根本依，是第八阿賴耶識，卽此所依亦是第七識的所緣，所以今說但有三緣。其他如眼識要九緣，耳識要八緣，鼻舌身三識要七緣，第六意識要五緣，第八識要四緣，皆不如第七識所要具緣的少，正因具緣少，所以得常相續。關於這道理，到第七卷中，會要詳細說到，這兒只略一提而已。其次所要說到的

一個原因，就是第七識的行相，不但是相續的，而且極深刻的，這又是其他諸識所不及的。如第八識的行相，相續是相續的，但不夠於深刻，至第六的行相，深刻是深刻的，但不能夠相續，而前五識的行相，深刻固談不上，相續亦不可能。第七識在這兩方面，既都具有它的特色，當然唯它得常相續。

再說，第七識的本質，不是別的什麼，就是作爲它所緣的第八識，爲它所緣境的第八識，看來當然不是眞的具有統一性、常恆性的實在自我，但是在它的相貌上，出現一種似常似一的實我相，所以緣第八識的第七識，就把它誤認爲我，因而俱生我執，恆行相續不斷。進一步說，不但本質上沒有我相，就是影像相中亦無實我，唯有似於第八的樣子而已。爲什麼影像相中亦無實我？要知第七識仗第八識爲本質時，變起一種影像相分在第七識上，好似第八識的相現，並不是眞實的自我。爲什麼？要知這是依他起相，假定在這個相分上，不了它是妄執，作爲實我認識，是就變成徧計所執相，成爲虛妄不眞實的了！

「二、有間斷」：所謂有間斷，顯示它的或起或滅，這就是「在第六」意「識」中，「緣」於第八「識所變」的「五取蘊」這個「相」分爲本質，「或」在五蘊

的「總」相上，「或」在五蘊的「別」相上，變「起」第六識「自」己的「心相」，而這心相，就是影像，於上「執爲」是常、是一、是偏、是主宰的「實我」。所謂總緣，就是第六託識所變蘊相而爲本質，再從意識自心中變起影像爲相分境，緣此相分境而妄執爲我，是爲俱生我執。所謂別緣，就是第六識於五蘊相上，或執色蘊爲我，或執受蘊爲我，乃至或執識蘊爲我。不論總緣別緣，都是託於本質而變影像爲緣，妄執爲我，名爲俱生。

於中所當注意的，就是五取蘊這個名字。通常都說五蘊，現在加一取字，稱爲五取蘊，意義大有不同。取是取著，爲煩惱的別名。有此煩惱領導去造業，才會招感這個五蘊的生命體，再在身心活動中起煩惱，由煩惱去造業，招感未來生命。是以現實這個五蘊，向前看，是由取著煩惱所生的，名爲取能生蘊，向後看，又起煩惱活動，名爲蘊能生取。正因如此，所以名五取蘊。取是吾人生命中的搗亂份子，有了它的存在，總是不得安分的，做出種種非理性的行爲。衆生之所以名爲衆生，原因實亦在此。佛教中所說的聖人，不管是四聖中的那一聖，其所得的是無漏五蘊，只可稱爲五蘊，不得名爲五取蘊，名爲五取蘊的，只有

我們衆生。

此二我執細故難斷，後修道中數數修習，勝生空觀方能除滅。

「此」常相續及有間斷的「二」種俱生「我執」，因是無始以來之所串習而與身之所俱來的，不論它的自體，不論它的相貌，都是極爲幽隱而微「細」的，要想予以徹底撲滅，是很不容易的，所以說「難斷」。難斷還是要斷的，到什麼時候才能斷除？定要到見道以「後」的「修道」位「中，數數」（常常）不斷的「修習」，以最極殊「勝」的「生空觀」智，「方能」將這兩種我執「除滅」。其體相微細到什麼程度？爲什麼要到修道才斷？就大小乘行者修學過程說，向來分爲見道、修道、無學道的三道。見道，是體悟眞理的階段，小乘是初果，大乘是初地；修道，是見道後繼續不斷勤修的階段，小乘是證阿羅漢果，大乘是十地出心；無學道，是完成最高學位的階段，小乘是證阿羅漢果，大乘是證無上佛果。斷除俱生我執，主要是在修道位上。

怎樣數數不斷的修習，始於修道位上除去我執？這要看與那一識相應的我執：假定是第六意識相應的，小乘行者在入聖道時，就可暫爲予以伏滅，到了自地的欲

貪遠離，就可加以斷除，如果要究竟窮盡，那要到金剛心方可；大乘菩薩在證初地時，得能暫予伏滅，到第四欲慧地，就可永不活動，但要究竟窮盡，同樣要到金剛心位。假定是第七識相應的，小乘行人要到入無漏心時，方得暫爲伏滅，到了金剛心時，就可永遠斷盡；大乘菩薩到第七地前，入無漏心時能伏，到了八地以上，就可永不活動，究竟斷盡同樣是在最後金剛心位。由於這樣關係，所以需要數數修習生空觀智方能除斷。爲什麼說唯修生空觀智能斷？因生空觀智是針對我執的，我執必須生空觀智才能斷的。

衆生爲什麼會有這我執？就是由於不了解衆生的衆緣和合，衆緣和合就是無自性空的，因爲不解緣生性空，所以於上妄執爲我，現在從觀慧的修習中，得到生空的智慧，了解我的不可得，執我的妄執自然斷除。勝生空觀，簡別不是劣有漏觀，有漏觀沒有力量斷除俱生我執。還有遊觀生空心，亦沒有力量斷俱生我執。如是分析，可知能斷俱生我執的，唯有勝生空觀，是以修勝生空觀爲行者不可缺的工夫！

在此順便一說的，就是遊觀生空心是什麼？所謂遊觀生空心，實際就是遊觀無漏智，但它沒有斷惑的力量。如以正體智斷迷理惑時，當然不得叫做遊觀智，其後

重入觀不斷惑時，就叫遊觀無漏智。不但斷迷理惑是如此，就是斷事惑也如此。謂以後得智斷迷事惑時，固不得叫做遊觀智，其後重入觀不斷惑時，則可叫做遊觀智。總之，遊觀無漏智，是不斷惑不觀理的，如無所事事的玩耍者名遊戲人。

癸二　分別我執

分別我執亦由現在外緣力故非與身俱，要待邪教及邪分別然後方起，故名分別。

前面已講俱生我執，現在來講分別我執。「分別我執」的活動，雖有內在無始無明做爲熏習的動力因，但「亦」必「由現在外緣力」的爲助緣，然後才有分別我執的生起。既然有待外力，當然「非」是「與身」以「俱」來的。當知此中現在，簡別不是無始時來；外緣，簡別不是內因；非與身俱，簡別不是恆與身俱。這是分別我執與俱生我執最大的不同點，所謂亦由外緣力，顯示在這現實生命活動過程中，「要待」外在的「邪教」的宣傳影響爲緣，「及一稟外教而於自己內心上起「邪分別，然後方」得生「起」，所以「名」爲「分別」。不用說，這是屬於後天來的，亦是從經驗中得到的。

邪教，是指佛法以外的宗教，凡主張有個實在自我的，都包括在邪教之內。原

來吾人出現到這世間來，根本不知有個什麼卽蘊、離蘊、非卽非離蘊等的我，可是由於邪教不斷向我們灌輸，告訴我們什麼什麼是我，其後再經過自己的錯誤分別，就以爲眞的好像有個這樣的我，並且毫不放鬆的牢牢的執著它，認爲確實是這樣的，所以名爲分別我執。宗鏡錄六十六卷有說：這分別計我，是藉邪師、邪教、邪思惟的三緣而生的，由這三緣不斷的熏力，久而久之的成爲慣習，於是就把對方計執爲他，而把自己計執爲我。其實這不是實有的，是由計執而妄有的。假定認爲這是實有，不是由於熏習而計爲有，試問當我們初出胎時，沒有受到外在的熏習，怎麼沒有計執自他？現在既然計有自他的差別，可見是由妄熏習來的。

唯在第六意識中有。此亦二種：一、緣邪教所說蘊相起自心相，分別計度執爲實我。二、緣邪教所說我相起自心相，分別計度執爲實我。

但此分別我執，「唯在第六意識中有」，第七識上是沒有的。爲什麼？因此分別我執，不但有間斷的，而且是粗猛的，其餘諸識，不是淺細的，就是相續的，所以不能橫計起邪分別。對這分開來說：第八識的活動，固然是相續無間的，但行相淺而不深，前五識的活動，不但是有間斷的，行相亦淺而不深，至於第七識，行相

固然相當深刻，活動亦是沒有間斷。因爲如此，所以唯有第六意識有。

「此」在第六意識中所有的分別我執，總的來說雖是一個，但隨所緣境的不同，「亦」可開爲「二種」：「一」是「緣邪教所說」的「蘊相」，以此蘊相託爲本質，然後變「起」第六識中「自」己「心相」的影子以爲相分，在這上面「分別計度」，妄「執」這個蘊相以「爲實我」。既在蘊相上妄執爲我，是就證明我不離於蘊，當知這就是前說的卽蘊我。「二」是「緣邪教所說」的「我相」，如數論說我是思等，或大小不定等的我相，以此我相託爲本質，隨卽變「起」第六識中「自」己「心相」的影子以爲相分，在這上面「分別計度」，妄「執」這個我相以「爲實我」。如是所執的我，就是前面說的離蘊我。

怎麼知道這二種我執，就是卽蘊我與離蘊我？因前者不離蘊而執我，不是卽蘊我是什麼？而後者只說是我相，顯示我非依蘊而有，不是離蘊我是什麼？不論是蘊相或我相，都不過是所說名字的不同。當知任何宗教宣傳他的教義，絕對不能離開言說，有了言說就要假藉名字，而其所運用的名字，或說爲蘊相，或說爲我相，所以就有了卽蘊我與離蘊我的二種分別我執。

此二我執粗故易斷，初見道時觀一切法生空眞如卽能除滅。

如「此二」種分別「我執」，行相是很「粗」顯的，比前隱微細密的二種俱生我執，那要容「易斷」得多了。行者修行到了「初見道時」，如你是個大乘佛法行者「觀一切法」所顯的「生空眞如」之理，了解到生命體中或生命以外，沒有分別所分別的那樣實我，兩種分別我執「卽能除滅」。我們之所以會生起分別我執，實係由於沒有見到眞理，聽到邪教說有怎樣的實我，就以爲眞的有個怎樣的實我，到了見道位中，一旦體見眞理，了解分別所執的實我，在眞理中根本是沒有的，當然就滅除一向以來所執著的分別我。

論中見道之上爲什麼加個『初』字叫做『初見道』？當知：在見修二道來說，見道在修道之前，所以名初；在眞相二道來說，眞見道在相見道之前，所以名初；在無間解脫二道來說，無間道在解脫道之前，所以名初。還有，解脫道雖在無間道後，但如望於修道，解脫道在修道前，亦得名前。見道卽初名初，見前無間，見道之初，名初見道。

廣百論中對俱生、分別二種我執有這樣的說明：『聖諦現觀初現行時，生空眞

如，即我空所顯之理。前生空觀，約能觀慧；此生空眞如，約所觀法。分別之障，先斷於見道，一時頓斷；俱生之障，修道位中，分分漸斷，至金剛心時方能斷盡』。

癸三　總結內外

如是所說一切我執，自心外蘊或有或無，自心內蘊一切皆有。是故我執皆緣無常五取蘊相妄執爲我。然諸蘊相從緣生故，是如幻有，妄所執我橫計度故，決定非有。故契經說：『苾芻當知：世間沙門、婆羅門等所有我見，一切皆緣五取蘊起』。

「如是」像上「所說」的「一切我執」，不論是外道所執的，或者是學派所執的，如果是「自心」以「外」的「蘊」相，「或」者說它是「有，或」者說它是「無」，那是沒有一定的。什麼叫做自心外蘊？吾輩凡夫不了五蘊是自心所現的影像，橫計心外有個五蘊本質的實我，像這樣所執的實我，不是見分的親所緣緣。像這樣非親所緣的自心外蘊，爲什麼說它或有或無？要知此心外蘊，在即蘊我的妄執中，固然可以說它是有的，但在離蘊我的妄執中，是即沒有它的存在，至在非即蘊非離蘊我的妄執中，那就成爲似有似無。還有一種說法，就是自心外蘊，在相續我執

的第七識中是有的，在間斷分別的第六識中或是沒有的，如勝論所計的我，沒有它所依的蘊，所以就說爲無。至於「自心」以「內」的「蘊」相，不論是第七識所計執的，或者是第六識所計執的，甚至外道、小乘所執的，「一切皆」是「有」的。因爲這是見分自緣自心所起的自心影像，屬於親所緣緣，所以一樣有其影像。因爲不論怎樣的計我，影像必然是有的，沒有影像我執不可能生起。當知這個影像，是心識所變的，與心識沒有什麼差別，只是識生起時，必有似彼心相的影像顯現，非自實心能取他實心。解深密經分別瑜伽品佛對彌勒說：『無有少法能取少法，唯是自心還取自心』，就是這個意思。

由「是」之「故」，前面所說的一切「我執，皆緣無常」的「五取蘊相」，並將這五取蘊相，「妄執」以「爲」是個實「我」，實際所緣的是自心的影像相分，並不是眞的緣到一個什麼實我。雖說一切我執都是緣於五取蘊而起，「然」而作爲自心影像的「諸蘊相」，不論是屬於物質的色法，或者是屬於精神的心法，無一不是「從緣」而「生」的依他起，緣生的依他起法，說它沒有固不可，但這個有「是如幻」的假「有」，好像魔術師所幻化出來的東西，沒有它的實在自體可得。但是

愚癡無智的愚夫，不知依他起的假有如幻，而在上面「妄」想「所執」著有個實「我」，殊不知這是從蘊强「橫」「妄」「計」之所測「度」出來的，是屬徧計所執，嚴格追究起來，「決定」是「非有」的。所以「契經」中「說」：諸「苾芻」應「當」了「知」：在這世間上，無論是普通的凡夫，或出家修行的「沙門」，或在家修行的「婆羅門等」，他們「所有」執我的「我見，一切皆」是「緣」於「五取蘊」而「起」的。假定沒有五取蘊爲他們之所攀緣，執我的我見就無所依託。但這爲我見所依託的五取蘊法，只是約衆生界說，如果以智推求，五蘊皆是空的，那可執爲實我？

沙門是出家者的通稱，不但從佛出家的叫做沙門，其他各種沙門團還多得很，佛未出世，印度就有沙門團的組織。依照他的意思譯來中國，叫做勤息，就是勤修一切善行，止息一切惡行。婆羅門是印度話，中國譯爲淨行、淨志等，爲奉事大梵天而修淨行的一族，亦是四種姓中最高的一種。五印度皆以婆羅門爲最尊貴最殊勝，其他的刹帝利族等，皆不能與之同行。南海寄歸傳卷四說：『五天之地皆以婆羅門當貴勝，凡有座席並不與餘三姓同行』。論中的『等』字，除了等取其餘的三姓

，還等取不共犯者、典獄者、屠宰者、樂垢穢者、淫女家、酤酒家、斷獄官等。諸如此類的人群所有我見，一切皆是緣於五取蘊而起。

辛五　外難內破

壬一　憶識難破

實我若無，云何得有憶識、誦習、恩怨等事？

這是外人的問難：我們認爲我是決定實有的，有了這個實有的我，就可記憶、認識、誦習、恩怨等事。假定如你們佛子所說，「實我若」果眞的是「無」有的話，生存在這世間的每一個人，「云何」對於過去曾經做過的事情「得有」記「憶」？對於現在的一切境界怎麼能夠讀「誦」和學「習」？還有曾經對我有益有「恩」於我的人，爲什麼會常存心要感激報答他？對我有損而「怨」仇的人，爲什麼在我的內心中常記恨著他？還有很多其他的事，都能記憶在心，這究竟是怎麼一回事？由什麼擔當這些任務？不但外道有這樣的想法，主張有個不可說我的犢子系，在俱舍論破我品中，亦曾提這樣的問題問道：『若一切類我體都無，剎那滅心，於曾所受久相似境何能憶知』？對於經驗的如何保持

，確實是個嚴重的問題。佛教學者及世間學者，都對這個下過一番認眞的討論。因爲在這世間明確知道的一切，儘管是已經過去，甚至已過去很久，確實仍然在我們心上記憶起，並認爲這就是自己所曾見過聽過的。但是問題來了：什麼在負起這個記憶的責任？要知具有認識作用的心識，是刹那在生滅著的，後一念的心既不是前一念的心，怎麼可以解釋爲『是我曾見、是我曾聞』的記憶現象？所以俱舍論破我品中，有我論者對無我論者提出這樣的責難道：『如何異心見後，異心能憶？非天授心曾所見境，後祠授心有憶念理』。這樣，犢子學者就將記憶這個重要責任，交給補特伽羅擔負。婆沙十一亦曾明白的提到我能記憶的主張：『犢子部說：我計有我，可能憶念本所作事，先自領納今自憶故』。假定沒有實在自我，世間一切有情應該沒有憶識等事，如太虛空的那樣。廣百論說：『又心心念念，異滅異生，若無實我，云何得有憶識誦習等事』？與本論所問的，可謂完全一樣。

所執實我既常無變，後應如前是事非有，前應如後是事非無，以後與前體無別故。若謂我用前後變易非我體者，理亦不然！用不離體應常有故，體不離用應非常故。

現在破斥他說：你們認爲「所執實我」，能夠具有憶識等的功能，可是所執這個實我，「既」然是恆「常」而「無變」動的，那就應該前必如後，後必如前，前後是一如的。所謂「後應如前」，就是吾人前本沒有憶識恩怨等事，後來縱然經過一個學習時期，應當如同未學習以前是一樣的，對於憶識等「是事」仍然是「非有」的。說得明白一點：未學習以前什麼是不會的，學了以後仍然是不會的，但事實上，學了以後是有憶識等的，未學之前完全是沒有的。反過來說：「前應如後」，就是還沒有學習以前，應當如學了以後一樣的，會有憶識等事，是諸憶識等事，不應該沒有的，所以說：「是事非無」。爲什麼要這樣講？因你們主張我體是常的，「以」是「後」來的我「體」與「以」「前」的我「體」，是「無」任何差「別」的。

設「若」你們又「謂」：我們是主張「我用」有「前後變易」的，並「非」是說「我體」有這前後變易。像這樣講，在道理上，仍是說不過去的，所以說：「理亦不然」。爲什麼？因「用」是「不離體」的，體既如如不變的常有，用亦「應」當同體一樣的是「常有」。反過來說：「體」也「不」能「離」開「用」的，用會無常轉變，既爲你們所承認，體也「應」當同用一樣是「非常」的。假定我體如用

是轉變無常的，你們爲什麼要執我體是常？更爲什麼說我有憶識、誦習、恩怨等事？

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

我有憶識等事，既然不能成立，站在唯識學的立場，又是怎樣一種說法？唯識學者說：我們認爲像憶識等諸事，不需要有個像你們所說的常我，才能得以成立。「然」而由於一切「有情，各」各「有」它一個「本識」，亦卽我們所常說的阿賴耶識。此識既是非善非惡的「一類」無記性，又是俱有非斷非常的「相續」性，所以它能「任」運保「持」一切諸法的「種子」，而這所保持的諸法種子，「與」現行「一切諸法更互爲因」。謂以現行諸法熏於本識，是就以諸法爲本識因；若從本識所藏種子生起現行，是卽以本識爲諸法因。如以唯識學上的老話說，這就是『現行熏種子，種子生現行』。由此更互爲因的「熏習力」，阿賴耶識接受現行的熏習，「得有如是」記「憶」、認「識」、感恩、懷怨「等事」。這樣說來，有個阿賴耶識足以擔當記憶等事，何必要個常恆不變的實我？是以你們「所設」的責「難」

，以爲是我的極大過失，我的無我主張，爲你之所難倒！實際，你們這個設難，對「於汝」自己的確是「有」這樣過「失」的，並「非」對「於我」唯識「宗」，眞的有如你們所說的過失！

壬二　業果難破

若無實我，誰能造業？誰受果耶？

這是外人的問難：我們認爲我是決定實有的，有了這個實有的我，才能造善惡業，受苦樂的果報。假「若」如你們佛子所說，的確是「無」有「實我」的話，試問「誰能造業」？又有「誰」能「受果」？如龜毛兎角是無我的，所以龜毛兎角不能造業受果，一切有情既然亦是無我的，理應如龜毛兎角一樣的，無有造業者，亦無受果者。業果是佛法的重要課題，對業果信任得過，才是眞正的佛徒，若對業果信受不了，那就不能成爲佛徒。所以做個眞正佛子，對於業果是不能不信的。無我，不能造業受果，不但一般執我者是這樣說，就是犢子系學者亦作這樣看法。

太虛大師說業果是佛教最要的一法，如果建立不起來，問題當然極嚴重，可是業果緣起的建立，不如想像那樣的簡單，所以佛教學者紛紛論究這個問題，各各提

出自以爲是的理論。對這問題的處理，最主要的就是在三世的流變中，如何發現它內在的統一，而這內在三世統一的說明，都與業果緣起有著相當的關係。如主有個不可說我的犢子系學者說：我們承認有我，由我造了善惡業，這業與我有著極密切的聯繫，因我的不息流轉，從現生轉到後世，也就可說我到後世去感果。如說沒有一個實我，不說不能造業，即使有個什麼造業，但在生滅無常的演化下，所造的業已經滅壞，試問拿什麼到後世去受果？俱舍論破我品舉犢子系的理由說：『若無實我，業已壞滅，云何復能生未來果』？既然如此，造業感果等的現象，當然無法建立起來。

所執實我既無變易，猶如虛空，如何可能造業受果？若有變易應是無常。

現在破斥他說：你們「所執」的「實我」，是有變易的？還是無變易的？如說沒有變易的，「既」然「無」有「變易」，那就應當「猶如虛空」一樣，「如何可能造業」？又怎麼會得「受果」？沒有變易的虛空，不能造業受果，這是你們所承認的，我既如虛空一樣的沒有變易，那它不能造業受果，在你是也不能不承認的。如只承認無變易的虛空不造業受果，而不承認無變易的實我亦不造業受果，在道理

上無論如何是說不過去的。「若」說是「有變易」的，那你所執的實我，「應」該「是無常」的，爲什麼要執我體是常？本來，不論那個執著有實我的，皆是主張我體是常的，不會承認有變易的，現在爲了遮止他們的妄計，特用有變易的話來難他，使他沒有轉圜的餘地。

然諸有情心心所法因緣力故，相續無斷，造業受果，於理無違。

此顯自宗的正義說：我們雖不承認有個實我在那兒造業受果，「然」而由「諸有情心心所法因緣力故」，得以「相續無斷」的，一方面在「造業」，一方面去「受果」。像這樣的說法，才是「於理無」有「違」背的！

關於造業受果，大乘唯識學上，總以八識辨其有無：前六識，不但是造業者，亦復是受果者；第七識，因是有覆無記的，所以不能造業，因是染汚性的，所以不能受果；第八識，因是總異熟報，受果當然不成問題，但因它是無覆無記性，所以造業則不可能。犢子系的看法不同：認爲能夠造業而又受果的，只有第六識，前五識沒有造業受果的可能。與犢子兄弟行的有部，說五識受果是可能的，造業並沒有這樣的功用，第六識能造業受果，所說同於犢子。大衆部則如大乘唯識，說六識皆

能作業受果，與有部、犢子等的說法不同。

作善生天，爲惡受苦，這是佛經中常常說到的，但這只是內外因緣熏習力的法爾如此，並不是有個實我造業受果。假定是由我造業受果而不是由於因緣的話，作惡爲什麼不生天而墮地獄？難道我願墮地獄受苦而不願生天享樂？我作了惡不能生天享樂，證明善惡感報，唯是因緣而不是我。所以執我者說我造業受報，無論如何是不能成立的。

論中說的心心所，是總指八識心心所法，既不是除第八識而爲其餘七識心心所，亦不是唯第八識心心所，因並沒有予以特別的加以簡別。論中說的因緣力，是指八識的各自種子，既不是七識種子，亦不是唯第八識的自體種子。論中說的相續，既非種子阿賴耶，亦非現行阿賴耶。論中說的造業受果，已如前面分析，這裏不再重說。總說一句，八識心心所法各自種子的因緣力，諸趣五蘊得以相續不斷，卽此假者六識造業，六識及第八識受果，所以沒有你們所說無我卽沒有造業受果的過失！

我若實無，誰於生死輪廻諸趣？誰復厭苦求趣涅槃？

這是外人的問難：我們認爲我是決定實有的，有了這個實有的我，才能於生死中輪廻諸趣，才能厭生死苦求趣涅槃。實「我」假「若」如你們佛子所說，「實」在是「無」有的，試問「誰於生死輪廻諸趣？誰復厭苦求趣涅槃」？輪廻諸趣，是屬生死繫縛；厭苦求樂，是屬涅槃解脫。從繫縛到解脫，其間固然要有一個聯繫者，就是在生死中轉來轉去，也要有個輪廻的主體。沒有輪廻的主體者，往來生死固不可能，沒有縛解的聯繫者，解脫生死證得涅槃亦不可能。如果承認有個實我，我在生死中輪廻諸趣受諸苦惱，到了受苦受夠了，不願再被生死之所繫縛，我會厭苦以求趣證涅槃，這些問題都可迎刃而解。如照你們所說是無我的，一切有情應該沒有生死流轉，一切有情不應厭苦而求涅槃，那就應如虛空一樣。不但一般執我者是這樣說，就是犢子系的學者，也是這樣的看法。如俱舍論破我品說：『若定無有補特伽羅，爲誰阿誰流轉生死』？異部宗輪論亦說：『其犢子部本宗同義：謂諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅可說有移轉』。因在犢子系的學者看法，整個有情的身心，如果仔細的推究，沒有一法有其力量可從前世轉到後世，既

然如此，生死往來，諸趣輪廻，當就不能依於那一法來建立。如我們認爲有個補特伽羅，以此貫通三世，往來諸趣，輪廻生死，固然不成問題，就是從繫縛中解脫過來，趣證涅槃亦無問題。這麼說來，怎麼能夠沒有一個眞實自我？**所執實我既無生滅，如何可說生死輪廻？常如虛空非苦所惱，何爲厭捨求趣涅槃？故彼所言常爲自害。**

現在破斥他說：你們說有個我，生死輪廻，涅槃解脫，問題都解決了，可是我們認爲根本不能解決。因爲你們「所執實我」，是常住無生滅的，「既」然「無生無滅，如何可說生死輪廻」？當知生死輪廻，是在生生滅滅中建立的，沒有生滅滅生，怎能建立生死？我既「常」住猶「如虛空」那樣的，根本不爲任何苦痛所惱，既然「非苦」之「所惱」害，「何爲厭捨求趣涅槃」？如虛空是不生不滅的，虛空不能輪廻生死，我如虛空一樣的不能輪廻生死。如空無滅，當如虛空一樣的不能輪廻生死。如空無爲是常住的，不能厭苦樂求涅槃，我如虛空那樣的常住不變，當如虛空一樣的不能厭苦樂求涅槃。你們既然執我是常，復又承認沈淪生死，更說我能求趣涅槃。可見你們所說的話，不但害不到人，反而害了自已，所以說：「故彼所言常爲自害」！

然有情類身心相續，煩惱業力輪廻諸趣，厭患苦故求趣涅槃。由此故知定無實我，但有諸識無始時來，前滅後生因果相續，由妄熏習似我相現，愚者於中妄執爲我。

此顯自宗的正義說：外人的執我不能成立生死輪廻及涅槃解脫，是則唯識家主張無我，又是怎樣建立流轉還滅的二大規律？「然」而依於我們唯識的說法，是「諸有情類」，無始以來，藉著五蘊假合的「身心相續」，一直是都沒有間斷過。身滅身生，名身相續，心滅心生，名心相續。如是於相續中，由貪瞋等「煩惱」的衝動，造成了各種不同業力的牽引，於是「輪廻」於天、人等的「諸趣」中，感受生死苦樂的果報，再也沒有辦法跳出生死的苦海。可是生死大苦，逼迫得令人透不過氣來時，當然就會「厭患」這個大「苦」，因爲厭患生死大苦的原「故」，於是就「求趣」向「涅槃」解脫，到了眞正證得涅槃，生死大患自然息滅。

「由此」總結的來說，「故知」生死涅槃，都是虛妄生滅，那裏要待實我而後兩者得成？所以決「定」是「無」有「實我」的。若有實我的話，不可轉變移易，不能去來隨緣起滅，反而眞的不能成立生死涅槃。實我既然是沒有的，諸有情類爲

什麼會執爲我？當知這「但」由於「諸識」——八識心心所法，從「無始時來」，刹那刹那的「前滅後生」，所以就有「因果相續」，其因果相續的關係，『如秤兩頭，低昂時等』。「由」此前因後果相續不斷的虛「妄熏習」，看來好像有個「似我相」的「現」前，於是無智的「愚者於」非我似我之「中」，不能覺了它的非我性，就把這個不是我的「妄執爲我」。證知衆生爲善爲惡受苦樂報，皆由衆生心識，三世相續，念念相傳。如前念心識雖然滅了，但後念心識緊跟著生起，如是心識相傳不斷，任運保持善惡業不亡，保持這善惡業不亡的，當知就是這個前滅後生的心識。由於此心識的如幻不定，也就有了厭妄求眞解脫的要求。像這樣的講法，既不破壞因果，亦極符合正理，要你們所執的實我做什麼？論師在論中，竭力破除我執，直顯我空之理，實是有道理的。

所以定要破除這個虛妄我執，實因它是分段生死的根本，進入無餘涅槃的大障，如有絲毫沒有把它除盡，就仍然在有漏中打滾。如諸修學佛法的行者，任憑工夫修得怎樣好，仍然不得出離生死者，原因就在於把不是我的妄執爲我。但這還是就俱生我執講的，至於大、小、不定、卽、離、俱非種種分別所起的我執，是屬迷理

的見惑，這見惑如不除滅，終還是個凡夫或外道。所以做個眞正佛子，必使我執蕩然不萌於心，方能如法的修學佛法，假定不是這樣的話，縱令持戒是怎樣的嚴淨，坐禪是怎樣的安定，學問是怎樣的廣博，知識是怎樣的高超，總是沒有用的！

庚二　別問法執

辛一　總問答

如何識外實有諸法不可得耶？外道、餘乘所執外法，理非有故。

對於我執的問答，前面已告一段落，現在再來問答法執，看看一般所執的實有諸法，是不是如他們所認爲的眞的實有。依唯識說，心識之外的實有諸法，是絕對不可得的。可是外人這樣問道：「如何」心「識」之「外實有諸法」是「不可得」的？簡單的回答外人說：像一般的「外道」和其「餘」的小「乘」，「所執」著的心「外」諸「法」，在道「理」上講起來，是絕對「非有」的。由於外道、餘乘，不了諸法是唯識現，所以執爲識外有法，殊不知這是根本沒有的，是以不得不破之爲無，但這不是破了識外有法，反顯識內有實法可得，識內所有的只是似法而已。如把識內的似法認爲是實有的，同樣屬於錯誤，這點不可不知！

辛二　別問答

壬一　別問外道

癸一　數論神我

子一　數論執詞

外道所執云何非有？且數論者：執我是思，受用薩埵、剌闍、答摩所成大等二十三法。然大等法三事合成，是實非假，現量所得。

「外道所執」的實法，「云何」知道它是「非有」？對這定要有個交代，才能使人心悅誠服。講起外道，印度方面，是很多的，其他外道，暫時不談，現在「且」以「數論者」說。數論，是印度一種哲學的流派。梵語叫做僧佉，或僧佉耶，中國譯爲數論。數是智慧數，爲度量諸法的根本，不論什麼法，都要智慧的度量，才能對它有所認識。從數起論，名爲數論，論能生數，亦名數論。凡是能數論及學數論的一派人物，皆可叫做數論。如此，所謂數，本是計數的意思，後來轉爲思惟研究的意思，再後更數爲數乃原理的名稱，終於成爲數論特有的學派之名。

數論派的學者，不承認有個第一原理的大我或造物主，而是以心物二元爲其哲

學的原理。宇宙間的萬事萬物，都是由此二元的關係之所成立。物質的原理叫做自性，精神的原理叫做神我。以物心二元論說明心物合成的現象，是反對從來一元論的思想而成立的一種學說。他所「執」的神「我是思」，就是唯有思考本身，而無任何其他的屬性。卽此是思的我，能夠「受用薩埵、刺闍、答摩所成」的「大等二十三法」。

要說明這道理，先要知道彼宗妄立二十五諦，以明宇宙萬有開展順序的根本原理。現象界所有的一切，數論把它歸納爲二十三法，就是覺（亦名大）、我慢、五唯、五大、十一根，於此十一根中，先有五知根，次有五作業根，再就是平等根。此爲二十三法，加上自性與神我，就是他們所立的二十五諦。自性與神我在怎樣的合作下，始造成二十三諦？原來所謂神我，好似有眼睛而不能走路的跛子，所謂自性，則似能走路而不能見物的盲人。能走路的盲人背著能見物的跛子，由跛子指導盲人向前走，以達到兩人走路到達所要到達的目的地。金七十論對這有所介紹說：『我求見三德，自性爲獨存，如跛盲人合，由義生世間』。意思是說：神我爲欲見自性的相，自性爲助神我的獨存，主觀客觀合作起來而成活動性的現象界。

爲助神我獨存的自性，具有薩埵、剌闍、答摩的三德。薩埵，中國譯爲有情，亦有譯爲勇猛，現在取其勇義；剌闍，中國譯爲微，亦譯爲塵坌，現在取其塵義；答摩，中國譯爲闇。合起來說，就是勇、塵、闇，亦有說爲喜、憂、闇，還有說爲苦、樂、癡，新說是貪、瞋、癡。敵體而言，就是三毒，此之三毒，就是自性三德。所謂自性，古稱冥性，亦名勝性。大乘義章六說：『復有宣說：八萬劫外冥性爲始，如僧佉經說。迦毘羅仙得世俗禪，發宿命通能知宿命，見過去世八萬劫事，過是已前不復能見。便作是念：八萬劫外不應無法，應有冥性，冥性微細，五情不知，從彼冥性初生覺心等』。金七十論上說：『自性次第生者，自性者或名勝因，或名爲梵，或名衆持』。因明疏四說：『未成大等名自性，將成大等亦名勝性，勝異舊故』。依此而言，我們知道：沒有生大等以前，但住自分，所以叫做自性，生了大等以後，便叫勝性，因爲有勝用的。這就是二十五諦最初的冥諦。章安涅槃疏說：『但此性諦，或謂卽是神我，或謂是冥初，冥初據二十五諦之初以是冥諦』。

當神我要有所受用時，雖以冥諦爲生因，却以薩埵（貪）、剌闍（瞋）、答摩（癡）三事和合而成自體。從這自體，最初生起大，也就是覺，爲自性第一次發展

。由大而生我慢，是大的三德更加明瞭化的結果，就是大的三德越分化，而從三德發生我慢的三態，爲自性第二次開展。從我慢生十一根、五唯、五大。初由變易我慢的喜德殊勝，光照輕快，適宜於自己心理機關的發展，乃生眼、耳、鼻、舌、皮的五知根；手、足、語具、生殖器、排泄器的五作業根；意識的心根。再由大初我慢的闇德殊勝，適宜於純物質的，而生聲、觸、色、味、香的五唯。復由焰熾我慢的憂德殊勝，而生地、水、火、風、空的五大。萬有諸法的現象界，就是這樣開展起來的。

「然」而如上所說的「大等」二十三「法」，是由貪、瞋、癡的「三事」之所「合成，是實」實在在的，並「非」是「假」而虛妄的，原因它是「現量所」能「得」到的，亦是神我之所受用的。實有的，當然不會滅壞，滅壞雖不滅壞，但是轉變無窮，最初是從自性轉變而生的，到了後來變壞時，仍然歸到自性中去。但這只是隱顯，並非後來無體。所謂無常，是約滅說，其體皆是自性，除了自性，更無別體。因爲如此，所以說它是實非假。

彼執非理！所以者何？大等諸法多事成故，如軍林等應假非實，如何可說現量得耶？

「彼」數論者所「執」的心外實法，絕對是「非」合於「理」的！「所以者何」？是問爲什麼屬於非理。因他們自己說，中間的「大等」二十三「法」，是由貪、瞋、癡的「多事」之所合「成」的，「如軍林等應假非實」。軍是軍隊，不管古代，或是現代，一個大軍的成立，是由衆多士兵所組織成的，離開一個一個的士兵，根本沒有實質的軍隊存在。林是樹林或竹林，乃至不論什麼林，都由一棵一棵的樹，或由一枝一枝的竹，所構成的，誰都知道它們是假非實。大等二十三法，既是多事所成，當如軍林那樣，是假而非眞實。假而不實的東西，怎麼「可說」是「現量」所「得」？現量所得的必是實有境，假有的不能爲現量所得，所以現在用非量得，證明它的假有非實。

子三　是實非假

又大等法若是實有，應如本事非三合成，薩埵等三卽大等故，應如大等亦三合成。轉變非常爲例亦爾。

「又」你們數論者所執的「大等」二十三「法」，假「若」眞「是實有」的話

，那就「應」當「如」同能生它法不爲它法所生的貪、瞋、癡「本事」一樣，「非」是「三」事之所「合成」的。現在簡單的對他們說：大等二十三法，應當不是三事合成的，因你們承認它是實有的，如本自性不是三事合成，自性是實非假，亦是你們所主張的。反過來說，大等既如薩埵等的三德，「薩埵等」的「三」德，當然也「卽」是「大等」，理亦「應如大等」二十三法，是由「三」法之所「合成」。爲什麼要作這樣難？因他們向來認爲：大等二十三法，就是薩埵等的三德，薩埵等的三德，就是大等二十三法。所不同的：薩埵等三是本法，不從它法所成，大等二十三法是末法，從薩埵等三德所成。

「轉變非常爲例亦爾」，這話怎講？由於薩埵等三事，就是大等二十三法，如是，薩埵等的三事，應如大等二十三法轉變無常。廣百論釋一破說：『大等皆用自性爲體，大等變時自性應變。由此自性應是無常，體無異故，猶如大等』。還可這樣例破：薩埵三本事，既然能夠轉變，大等二十三法，亦應有所轉變，因你承認它們是實有的。反過來說，大等二十三法，既然是非常的，薩埵等三本事，亦應是非常的，因爲你們承認薩埵等三本事，就是大等二十三法的。

又三本事各多功能體亦應多，能體一故。三體既徧，一處變時餘亦應爾，體無別故。

此以自體例於功能說：「又」貪、瞋、癡等的「三」種「本事」，若如你們所說，「各」有它們很「多」的「功能」作用，那麼，三事的功用既然很多，三事的「體」性「亦應」有很「多」。什麼理由？因爲功「能」和「體」性是「一」的原「故」。廣百論釋卷一說：『又三自性一一皆有明、躁、昧等衆多作用，自性作用既許體同，以性隨用應成多體』。如彼功能是有很多的，其體當然亦各有多，因爲體用是不相離的。體若眞的是有很多，應如大等一樣是無常的，不可說爲常住，說爲常住自是錯誤！

再以體的一分例餘一分說：貪、瞋、癡等的「三」種「本事」，「既」然普「徧」到二十三法的每一法上去，那麼，三事的功能亦應徧到一切法上去，這樣，任何「一處」發生轉「變」而成二十三法，其「餘」的一「處」「亦應」同時轉變而成二十三法。爲什麼？因三德的「體」是徧於一切而「無」什麼差「別」的。廣百論釋對這亦有說道：『又此自性其體周徧，一分變時，餘無量分，體無異故，應亦隨

變』。假定眞的如此，那你的這三事，就應無不變時，亦卽各各俱時起用，頓變二十三法。如這裏變爲山水，那裏亦應變爲山水，可是事實不是這樣，這裏變爲山水時，那裏並未變爲山水，是則體偏一切的道理不能成立。或者承認沒有不變時，那又不免有違你自宗的過失，因你計著這裏變爲山水，那裏並不卽變山水，自性之體仍偏一切。

外人依此難說：你大乘唯識所說的阿賴耶識是能變現一切的，且這能變識體是沒有差別的，爲什麼不一處變爲山水時，其餘的地方亦應變爲山水？你們的賴耶識說是這樣，既然沒有什麼過失，爲什麼我們說體偏就有過失？唯識回答他說，這不能相提並論。要知我唯識說的識變山水，是無始名言熏習種子所生，並不是由第八賴耶識所成，所以沒有所說的過失；可是你們計執自性能成諸法偏一切處，當然不免一處變時處處皆變的過失！不特如此，就是變義，我們之間說法亦大不同：我們唯識說第八緣慮叫做變，變現之能緣故，所以不可難一處變時餘處皆變；你們認爲由自性轉變成大等，自性本身變於一切，致一處變時一切處皆變的過失，當然是免不了的！

許此三事體相各別，如何和合共成一相？不應合時變爲一相，與未合時體無別故。

設若你們承認亦卽「許此」貪、瞋、癡「三事」的「體相」是「各」各「別」異不相同的，那麼，「如何」三事「和合」可以「共成一相」？如體是有三體的，三事和合所成之相亦應有三，因爲你們承認相就是三體，體既有三，相怎可說爲一？當知此中所說的體，是指能變的體，此中所說的相，是指所變的相，此中所說的各別，是指能所的各自本有。現在難他說：假定相是各別的，爲什麼要待合成？假定體是各別的，那就不應有所和合！

或者你們說：三事在未合前，其體確是各別，待到和合了後，自然變爲一相。這說法，也是不對的，所以說「不應合時變爲一相」。因合時的體「與未合時」的體，一體無二體，前後並沒有什麼差別，所以說「體無別故」。合與不合，其體既然無有差別，那裏可說三德未變大等法時，各有一相名之爲三，到了三德變成大等二十三法時，就會合成爲一，在道理上講，是說不過去的！因爲三體各別，三事和合共成一相時，決不可能成爲一的！反過來說：如後成時能成大等二十三法，那貪、瞋、癡等的三事，在未成大等時，亦應能成大等，因前後體沒有什麼差別，所以

前後不應有不同的表現！

若謂三事體異相同，便違己宗體相是一。體應如相，冥然是一；相應如體，顯然有三。故不應言三合成一。

進一步說，假「若」你們「謂」：三事」的「體」的確是各差「異」的，但三事的「相」却是相「同」。譬如金、鍮與銅體，雖說是三種相，看來好像是一。因而不論合未合時，其相常常如一，所以你們唯識家所加於我們的過失，在我是沒有的，我們不能接受。這樣的挽救，仍然不成的，因你們向來認爲薩埵的相就是薩埵的體，剌闍的相就是剌闍的體，答摩的相就是答摩的體，現在忽然又說體異相同，豈不「便違己宗體相是一」的宗旨？如所成相是沒有差別的，那你的本有三事體亦應沒有差別，因體與相是沒有差別的。

再說，假使三事合成一相，其「體」就「應」該「如」同「相」一樣，翕「然冥」合爲「一」，不應再分彼此。反過來又可說：「相」也「應」該「如體」一樣，「顯然」的分「有三」種不同。既然如此，那就「不應」說「言三」事和「合」共「成一」相，而應說一體合成一相，或說三相合成三體，但這在道理上都說不過

去！

又三是別大等是總，總別一故應非一三。

復以總別說：「又」若貪、瞋、癡的「三」德「是別」相，「大等」二十三法「是總」相，因這是三德所共生的。這麼一來，「總別」二相，既然混合而在「一」處，那就別不成其爲別，總也不成爲總，換句話說，一也不應該是一，三也不應該是三，所以說「應非一三」。果眞一也不是，三也不是，怎麼可說三德和合共成一相？廣百論釋說：『如執總別既定是一，總應如別是三非一，別應如總是一非三，云何別三成於總一』？

此三變時若不和合成一相者，應如未變，如何現見是一色等？若三和合成一相者，應失本別相，體亦應隨失！

當「此」貪、瞋、癡「三」法轉「變」時，設「若」並「不和合」而就「成」爲「一相者」，那就「應」當「如」同「未」有轉「變」時，一模一樣的見有三別，「如何現」前所「見是一」樣的「色等」之相？世間現見色唯是一，而說但由三法成故，所以色等成三者別。假定是這樣講的話，那就有違現量及世間的過失！設

「若三」德「和合」而「成」爲「一相」的話，那就「應」當「失」去了「本」有的三種「別相」。換句話說：三德別相，應該亡失！三者別相如果眞的亡失掉了的話，三德之「體亦應隨」相的亡失而亡「失」！什麼道理？因離了相沒有另外的體，體相是一的，體相既皆失去，又將何物而成一相？

不可說三各有二相：一總二別。總卽別故，總亦應三，如何見一？

同時，你也「不可說」貪、瞋、癡「三各有二相」，就是第「一總」相，第「二別」相。然而你要知道的：總是不能離別的，所謂「總卽別故」。是則三德各有二相之說，雖成立總相，亦不失別相，但在道理上還是講不過去，因不可說這三德各有大等總相及三德別相，要知大等的總相，就是三德的別相。假定你們認爲總相就是別相，沒有如我所說的過失，那麼，別相既然有三，「總亦應」當是「三」。假定總亦眞的是三，「如何」只「見」大等「一」色總相不見三德別相？廣百論釋有說：『不可說言樂等三德各有二相：一總，二別。所以者何？總相若一，不應卽三，總相若三，不應見一』。不論怎麼說，都是不成的。這與本論所說，可謂完全一致。

若謂三體各有三相，和雜難知故見一者，既有三相，寧見爲一？

設「若」你們又「謂：三」德的「體」，每一體「各有」它們的「三相」，共相「和」合混「雜」在一起，好像紅、綠、黃的三種顏色混雜在一起，其相「難」以了「知」，不容易見到三相，所以只能「見」到「一」相。如是說「者」，仍不合乎正理！爲什麼？因三體「既有三相」，那就是三相，應該見到三，怎麼可以唯見一相？所以說「寧見爲一」。如果眞的只見一相，那就應該成爲一相，怎麼知道三事是有三相差別的？

復如何知三事有異？若彼一一皆具三相，應一一事能成色等，何所缺少待三和合？體亦應各三，以體卽相故。

同時我再問你：你們「如何知」道「三事有異」而不相同的？設「若」你們說「彼一一」法上，「皆具」有貪、瞋、癡的「三相」，那就「應」當「一一事」皆能「成」就「色等」諸相差別爲我受用。說得清楚一點：單貪可以成就色等差別諸相，單瞋亦可成就色等差別諸相。既然如此，試問究竟「何所缺少」，定要等「待三」事「和合」才會成功一色？廣百論釋說：『又此

三德各有三相，互有差別，如何色等其相是一』？三體各有三相，意思是說：貪中有瞋、癡二相，瞋中有貪、癡二相，癡中有貪、瞋二相，三法相互和雜，所以各能見一，不能看到三相，不是沒有三相。好了，相既然有三種，「體亦應」當「各」有「三」種，爲什麼？「以體卽」是「相故」。換句話說：應一一事皆有三體，以體與相無別異故，相有三種，體怎可沒有三種？

又大等法皆三合成，展轉相望應無差別，是則因果、唯量、諸大、諸根差別，皆不得成！

「又」若如你們所說，「大等」二十三「法，皆」是貪、瞋、癡的「三」事之所「合成」的，這樣，彼此之間「展轉相望，應」當「無」有彼此「差別」可得。如五大展轉相望，或十一根展轉相望，本是各各差別不同的，地大不是水大等，眼根不是耳根等，假若皆是由於三事合成的，三事只是這三事，由它而成的諸法，當然沒有其差別。古德說：『能造三德既同，則所造大等諸法，悉無差別之相』。果眞如此，「是則」三事的「因」，二十三法的「果」，如是因果差別，是就不得成立。其他諸如五「唯量」，五大的「諸大」，十一根的「諸根」，如是「種種差別

皆不得成」。可是事實不然，現見世間是有種種差別相的，所以你們說大等諸法皆三合成的這話，那是絕對不應道理的！

外人在此難說：假定照你們這樣講，佛法說的諸根諸境，皆是四大之所造成的，能造的四大既然相同，所造的根境應無差別。這不能比例！當知佛法所說的根境，雖皆是由四大造成的，然而另外還有它們的各自名言親種，由於各個名言親種是不同的，所以根境各有它們的差別相。還有，你們所說能成的三德是常住的，我們所說能成的四大是無常的，怎麼可以相提並論？同時，佛法說的所成諸法，更有其他各種條件，不同你們說的大等諸法，只由三事合成。是以佛法說的與你們說的，有著很大的差別。

若爾！一根應得一切境，或應一境一切根所得。世間現見情與非情、淨穢等物、現比量等，皆應無異，便爲大失！

「若爾」，如果眞照你們這樣說來，那就「一根應」該可「得一切境」。比方一個眼根，不但可以見色，亦可聽聞音聲，甚至齅香、嚐味、覺觸、知法，六種境界，無所不得。眼根如此，餘根亦然。「或應一」個「境」界，爲「一切根所得」

。換句話說，色等每一境界，眼等六根皆緣。如色塵境界，不但爲眼根所緣，亦爲餘根所緣，乃至法塵境界，不但爲意根所緣，亦爲餘根所緣。既然如此，還要什麼分疆定界，說眼唯能見色，乃至意唯知法？若果眞的不要規定什麼根緣什麼境，什麼境爲什麼根緣，則「世間現見」的一切盡合爲一，那有「情」的衆生「與非情」的世界，固然沒有什麼差別，就是清「淨」的與汚「穢」的「等物」，亦應無有別異，乃至「現量」與「比量等」的一切，「皆應無」有差「異」。如是，「便」要成「爲大」大的過「失」——犯自教相違過及世間相違過！

子五　妄情計度

故彼所執實法不成，但是妄情計度爲有。

依上種種道理說來，「故」知「彼」數論學者「所執」的心外「實法」，不論從那個角度去看，是都絕對「不」能「成」立的，數論學者之所以那麼說，不過「但是」他們虛「妄」的「情」執「計度爲有」而已，如把它看成確實是那樣的，那無疑是絕大的錯誤！吾人對於他的這個理論，是決不能接受的！

古德說：『唐三藏嘗折外道云：此大等俱各以二成，卽一是一切，若一卽一切

，則應一一皆有一切作用，既不許然，何用執三爲一切體性？又若一卽一切，應口眼等根卽大小便路，又一一根有一切作用，應口耳等根聞香見色。若不爾者，何得執三爲一切法體』？這可說是對數論作一總的批判，實是值得吾人重視的！

癸二　勝論六句

子一　勝論執詞

勝論所執實等句義多實有性，現量所得。

前已詳細破斥了數論妄執的心外實法，現在續破勝論六句義的實有。勝論學派，在古代印度，屬於自然哲學的一大派，將自然界所有的一切現象，分爲六大範疇或十大範疇，於各個範疇中，再含攝許多事項，以此作爲說明萬有諸法成立的要素。此派在印度，稱爲吠世師迦，譯崛迦、毘世師、衛生息、吠世史迦薩多羅，奘公譯爲勝論，可說是最正確的翻譯。因他造六句論，勝於一切，任何論典皆不是它的匹敵，所以稱之爲勝，或勝人所造，名爲勝論。吠世迦經中說：『從六句義眞智而生勝法』，卽此。

相傳此派的開祖，叫做迦那陀或蹇拏僕，是食穀的意思，所以我國譯爲食米齊

仙人。他於白天隱藏不出，到了夜晚就出來到處遊行，所以他又擁有鵂鶹徒之名。還有一種說法，就是他專門的在收拾碾場的米，作爲他自己的食用，爲他得食米齊這個名稱的來源。不過這些說法，都不過傳說而已，不能看作歷史的史實，如認爲是歷史的史實，未免有所錯誤！

鵂鶹確實是種怪鳥，依中國古書說：牠的頭目如貓，叫的時候會得下雨，還可聚積諸鳥，白天什麼都看不見，晚上卽飛出來，到處噉食蚊虻。莊子『謂：鴟鵂夜撮蚤察毫末，晝出瞑目而不見丘山，鳴則後竅應之，其聲連囀如云休留故，名曰鵂鶹』。江東叫做車載板，楚人叫做快杜鳥，四川叫做春哥兒。相傳他叫時，就會有人死，試之很靈驗。現在這種怪鳥，已經很少看到。

勝論外道得名爲食米齊，玄應音義二十四有這樣的介紹：相傳這類外道在修苦行時，將手大指及第三指合起來，然後用物將它加以繫縛，到人家舂穀篩米的地方，以彼被縛的指頭，拾取篩落下來的米屑，聚在自己的手掌中，隨得多少去以爲食，假使全粒的米，那他絕對不取。俱舍光記亦有這個相似的說明。總之，是以撿拾碎米作爲飲食的一類外道。

勝論派的學者，將他的學說及其實踐，分爲生天與解脫的兩方面：生天方面是以吠陀爲權證，解脫方面則以六句義哲學的知爲主，而六句義的自然哲學，是本派的綱要。此派認爲吾人知識是從經驗而來，因而是屬唯物的積聚說。至在倫理道德方面，以自利爲主，屬於自利主義者。此派的出現約與佛教說一切有部同時，因而兩派的思想，有著相互的關係，卽兩派都主張多元實在論或機械的極微說。是有部多元論的思想來自勝論派，還是勝論派的多元實在論思想來自有部，現在還不清楚，因而無法確定。

勝論學派的成立，約在公元前一五〇年至公元前五〇年左右。開祖迦那陀，就是這時代的人。一般以爲現存的勝論經是迦那陀作，實際不是這麼一回事，只可說他的言論，初在這派當中流傳，經過一個相當的時期，才變成現在的經典。據學者們考證，此派現存的經論，是在公元五〇年至一百年間，始由此派學者編成。

爲了要明勝論的理論，特先敍說勝論的宗旨。「勝論所執實等句義」，是指實、德、業、大有、同異、和合的六句義。句是語的意思，從言詮的方面立言；義是其名的內容，從所指的事物得名。宇宙萬有的一切事物，在形式上可析爲六句義，

由六句義一一事物得以具體存在。

實句，是指宇宙萬有的主體或實體，因吾人現實所見的一切，只是實體所表現的形式及其運動的式樣，至於實體是持有這些屬性的，表現這些屬性的實體，名之爲實。實體爲德與業的所依，德與業是不依於有性等的。卽此實體，從橫看，內容有地、水、火、風、空、時、方、我、意的九實，從縱看，有因與果的兩面。因是單純微細的東西，果是複雜粗顯的東西。而此因果，主要是就地、水、火、風的實分說。從因看，地、水、火、風是原子，從果看，地、水、火、風是各種複合體。地、水、火、風各有不同的無數原子存在。而此四實的本來之德，俱有色、香、味、觸的一種，或者四者完全具有，水再加上冷德，火再加上熱德。除這四者以外，空是萬物運動的場所，以聲爲它特有的德性；時是發生前後、遲速觀念的根本；方是發生前後、遠近觀念的根本；我之所以爲一種實德，從呼吸、瞬目、生命、意的運動以及他根的變化，覺、樂、苦、欲、瞋、勤勇的存在，證明我的存在。我是常住徧在的，唯由直觀可以體會；意是存於身體內不可見的實，能夠作爲根與我的聯繫，但本身非是精神的實體，而是一種微細的物質。雖則如此，但是極爲重要，如

沒有意，感覺就不能成立。如我、根、色境與意未接觸時，縱然有香來到鼻前，吾人亦無香的感覺，原因在這一剎那間，尚未加上這個意，感覺沒有辦法生起，到了意加上時，感覺就會生起，不過這微細意，轉動得極迅速，不一會，就又轉到其他的感覺上，發生其他的感覺作用。

以上九實，均是獨立的根本要素，而各要素均不能生他，亦不爲他所生，當然也都是常住的存在。九實之中，空、時、方三者，是非心非物的存在；地、水、火、風、我、意六者，都在空、時、方中分心與物，所以這派，既可說他是二元論，亦可說他是多元論。至於心物，各有它們的活動性，彼此並相互結合，積集而構成宇宙。

德句，有說以十七法爲體，有說以二十四法爲體。十七法，是指色、香、味、觸、數、量、別體、合、離、彼體、此體、覺、樂、苦、欲、瞋、勤勇。至於聲，後來亦有說爲德句之一，但在古代所說，並不在德句中。

色、香、味、觸，是由眼、鼻、舌、身四根所感覺的四德，亦是地、水、火、風所特有的德。它們的常無常，由實的常與常而分。唯其中的地德，有時有特別情

形，如由地造成陶器等時，地德是就屬於無常，如所說的熱變熟。量分微、大、短、長四種。微是像原子那麼樣的大小，同時是和合原子與意的。二原子以上叫做大，大唯存於空、時、方、我，但其極限，那又是絕對普偏的。微和大是相互對待的，有時變爲微，有時變爲大，是不一定的。長與短亦同微與大的標準而定。數是綜合的，別體是分析的，兩者均由一個以上的實而存在，與一、二或別的觀念對應。合是二物和合爲一的意思，離是一物分開爲二的意思，唯有在合一與分離時，才有合與離的德存在。彼體與此體的二德，是在時間與空間上安立的，如前後、遠近，甚至老幼，皆由這二德而起。最後覺等六種，是和合於意的，除意之外不與其他和合。

德是依附於實的，本身無其他屬性，雖則如此，但無德不成合離之因，是德的定義，亦卽德的相。如從德無德的原則看，德是不可數的，現在說爲十七德，是就第二義說。如是十七德，是將實之靜的屬性，當做獨立的實在物看。雖是獨立存在的，但必與一個實和合始克存在。於十七德中，前四與後六的十德，皆各有它們的特有的實。前者是感覺性的，後者不可能由根感覺。至其中間的七德，沒有它們的

特有的實，但可與任何的實和合，而且要有兩個以上之物，才可結合。

以上是就十七種德說，至於後來所說的二十四德，除已說過十七種德，再加重體、液體、潤、聲、法、非法、行的七德。使吾人發生重的觀念的原因是重體，但這唯限於地、水之德。作爲流動之因的是液體，但這唯限於地、水、火之德。作爲粘著之因的是潤德，但這是水實的特有之德。爲耳根所對的境界是聲德，但這是空實的特有之德。法是善業，非法是惡業，爲引未來苦樂生死的因。行是一種惰性的勢力，在心理上乃表現爲記憶因的勢用，沒有這個行，人就無法記憶。在物理上這是一種作用，乃表現爲彈力性的勢用，沒有這個行，這勢用就無由有。

業因，這是依附於實但沒有德，而且爲合離直接因的，是業的特相，亦卽表現實動態的屬性。其動態的種類，約有下列五種：一、取業，有說是把合的物體，分爲上下來運動；有說這是與上方相合的原因。這兩種說法，一般認爲後說較爲正確，因與丟上去的原語相合。二、捨業，這與取業相反的運動，亦卽原語所說丟下去的意思。三、屈業，這是使伸直的物體造成屈變的原因，或說這是合於遠方的因。五、行業，這是步行

運動的意思，亦卽屬於以上四業之外的運動。

在此所要討論的，就是人手爲什麼會運動的？由於勤勇（意志）、我、手三者的結合而來。最初是心生起執意，以意爲媒介而命令於手，手於這時就起筋肉運動。不用說，這時手的本身爲運動的主體（和合因）。我與勤勇的和合，心起執意，是其主因（不和合因），而爲動力因的，則是執意本身。不過，如人嚴拒惡漢的迫害，以手拿起鐵槌的運動，其情形與上面自然不同。雖說這時的鐵槌，同樣是運動主體，但欲這樣做的，並不在於己心，而在惡漢本身，是以這時的運動，不全是意志行爲，是被迫的一種物理運動，縱然打死惡漢，亦不構成非法非業。從這說法看，可知運動這事，是有倫理與非倫理的兩種的。

另外還有一種純物理的運動，如箭最初的運動，是由打擊而起，接著一個個的發生運動，是由打擊所發生的行，亦卽由惰性而起的。雖則如此，但箭不得無限進行，經過一段時間之後，必然會要墮落下來，當知這是惰性消失時，由箭的重量爲因所產生的一種現象。

總之，業同樣是屬單獨的實體，其業本身雖是刹那滅的，但業繼續則由業的餘

力，在那兒發生推行作用，不然就要靠其他的力量推行，否則就會消滅。再總結的說，種種業是由合離的種種情形而成，是爲本派對業的說明。

由實、德、業三句義，大體可分析並觀察一切事物。

大有句，是說實、德、業三皆是同一有，離實、德、業外，另有一法爲體，由此大有而有實、德、業的。同異句，分開來說：同句是使萬有間有共同點的原理，異句是使萬有間有差別點的原理。如地望地，有其相同的一面，如地望水，有其相異的一面。如是地的同異，在於是地非水。不過同異是相對的，如換個立場看，同的會變成異的，異的會變成同的。如水望地，固然是異的，但水望水，又成同的。同句義的最上，叫做有性，異句義的最下，叫做邊異。這兩個極端，由標準的不同而變其位。和合句，是說諸法的和聚。如鳥飛空，忽然落在樹枝上面，就住在樹枝上不去，但爲什麼會有住？就是由於有這和合。以此和合句，統括一切的存在。

在此所當注意的，就是有性、同異兩句，向來是互有開合的。如清涼開有性爲二句，合同異爲一句；勝論開同異爲二句，合有性爲一句。要照勝論的解釋，同義就是有性，因爲實、德、業三是同一有的，亦是同有實、德、業三實體的。有詮智

因，這就是不離實、德、業的有性。異義是說離實、德、業外，別有一法爲體，以離此外別有體性，所以有遮表言，這就是離實、德、業外的有性。

勝論學派，認爲此六句義，除了末句和合，其餘的五句，皆是直覺所得的實有性，所以說「多實有性」。此中說多，顯示不是一法，到了三法以上，就可說名爲多。現在六句中有五句是實有性，所以說之爲多。有說六句亦通於假的，如軍、林等的假有；但另有說，軍、林等是假，固然不錯，但軍、林等的假法，不屬於六句所收，所以六句義還是多實有性。

「現量所得」者，勝論學派，立現量、比量的二量，而將聲量包括在比量中。不過同是現量，內容又分爲『無分別現量』與『有分別現量』二種。如五官直接感覺性的知識作用，沒有加上什麼概念，是爲無分別現量；若是間接感覺性的認識作用，加上了某種的概念，是爲有分別現量。雖這二種知識皆爲現量，但以有分別現量爲主。此中所謂現量所得，是說六句義中，前五是屬現量所得，最後的和合性，不是現量所得。

以上就六句義說，有時再加無說（非有）句，成七句義。無說，是非有現象生

起的原理，對前六句義的有義而言。其後慧月一派，再加有能、無能、俱分的三句，是就成爲十句義。於此十句義中：就現量說，異、和合、有能、無能、無說的五句，都不是現量所得；同、實、德、業、俱分的五句，則皆是現量所得。至十句義中的九法，五是現量所得的，四非現量所得的。因爲這樣，所以說爲多是現量所得。總之，於六句義或十句義中，多分是實有性的，亦多分是現量的。

子二　總破六句

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

上來敍說勝論的宗旨，現來破斥勝論的妄執。「彼」勝論所「執」的六句義，可說完全是「非理」的。「所以者何」？是問爲什麼不合理的。謂於「諸句義中」，姑「且」就「常住者」說，我且問你：你所說的這些體，如果眞是常住的法，那它是能生果的？還是不能生果的？假「若」是「能生果」的，那就「應是無常」，爲什麼？「有作用故」。凡是有作用的，必然是無常的，「如所生」的「果」。所

生果的有作用，其爲生滅無常，是你們所承認的，既然如此，能生果的常住法，應如所生果一樣的有作用，而且是生滅無常的。如一方面說它是常住，而另方面說它能生果，這是一大矛盾，在道理上講，不能成立的。倘「若」諸常住者「不」可能有「生果」的作用，那就「應」該「非」是「離」開心「識」之外，另有一個「實有自性」的法體，因爲唯識無境，好像兎角一樣，所以說「如兎角等」。所謂兎角，不過是意識的想像，根本沒有實在的兎角可得。離開心識之外，沒有實在兎角，子虛般的兎角，不能生什麼果，這是誰都知道的；離開心識之外，沒有實有自性，猶如兎角一樣的不能生果，當然也就可以比例而知。

諸句義中，凡是屬於無常的，我且問你：這些「諸無常者」，那是有質礙的呢？還是沒有質礙的？「若」果是「有質礙」的，那「便有」它的「方分」。所謂方分，就是六方分。如寫字用以鎭壓紙的石尺，明白有東、西、南、北、上、下的六方分。如果是有方分可以指出的，那就「應」該「可」以「分析」，比「如軍、林等」，是屬假有的，並「非」有它的「實有性」。很多士兵集合所成的軍隊，許多竹、木蔚然而成的竹林、樹林，並非有個實在的軍隊和樹林的自體。這裏所以舉出

軍、林等爲喻，因軍、林等是有方分的，亦是可加分析的。軍、林等有方分，可分析，諸有質礙的無常法，是有方分，可分析，當如軍、林等的是假非實。倘「若」這無常法是「無質礙」的，那又「如」同「心心所」法一樣，理「應非」是「離此」心識之外，另「有」一個「實」在「自性」，因爲是無質礙的原故，如覺、樂等的諸心所法。他們所說的心心所，是屬德句義中的覺、樂等攝，所以無常無礙得以爲喻。

此中，前者是約所執破，後者是約唯識破。

於此順便將勝論學者所說六句義的常、無常；生果、不生果；有質礙、無質礙的各種分別，略爲介紹一下，然後方知上面的破斥是怎麼一回事。據勝論說：實句義中的九種：屬於空、時、方、我、意的五種是常不能生果；屬於地、水、火、風的四種，應該加以分別：不是所作的是常，如父母極微，不是所作的，常能生果，有能是常亦能生果，是作果時定所須的；是所作的無常，所造的子微以去，無不是無常的，因爲是無常的，所以亦能生果。德句義中的二十四德，屬於覺、樂、苦、欲、瞋、勤勇、法、非法、行、離、彼性、此性、聲、香的十四德，因爲是無常的

，所以不能生果；餘色、味、觸、數、量、別性、合、重性、液性、潤的十德，或常而能生果的，或無常不能生果，是沒有一定的。業句義中的取、捨、屈、伸、行的五種，都是無常而能生果的。大有、同異、和合的三句，都是常而不能生果的。最後再分別有質礙無質礙：謂諸句義中，除實句中的地、水、火、風、意五種是有質礙外，其餘一切皆是無質礙的。其他還有現量得、非量得的分別，恐怕過於繁瑣，現在略而不談。

子三　兼破三句

又彼所執地、水、火、風應非有礙，實句義攝身根所觸故，如堅、濕、煖、動。卽彼所執堅、濕、煖、等應非無礙，德句義攝身根所觸故，如地、水、火、風。

這是牒彼勝論所執無礙，兼破實、德、業等三句。「又彼」勝論學者「所執地、水、火、風」，是實句義中所攝，而且認爲是有質礙的，至於所執堅、濕、煖、動，是德句義中所攝，而且認爲是沒有質礙的。現在唯識學家，要來破他這個執著。先以德句義中無質礙爲同喻，破他所執實句義中有質礙的錯誤，次以實句義中有質礙爲同喻，破他所執德句義中無質礙的錯誤！因他以同一身根所觸爲因，再沒有

其它的因，難道地等的相與堅等的性皆能觸身？當知地等既如堅等，堅等理亦應如地等。堅等本來是無礙的，假定和地等一樣，豈不如地等成爲有礙？兩者既然沒有不同的因，怎可妄計實句是有礙的，德句是無質礙的，而且各各定是實有的？

現在破斥他說：你「所執」有質礙的「地、水、火、風，應」該「非」是「有礙」的，爲什麼？因你們自己說地等，是屬「實句義攝，身根」之「所觸」的，猶「如堅、濕、煖、動」一樣。如你們所說，堅、濕、煖、動是身根所觸，雖則是身根所觸，但沒有它們的質礙，亦非實句裏面所攝。勝論本以無礙爲宗，現在以堅等爲喻，顯示他的過失在有礙不得爲無礙宗。於此我們所應注意的，就是文中如但說『非有礙』不說『實句義攝』，那就有違自宗的過失，因爲自宗不是不許地、水、火、風有礙的；現在說爲『非有礙實句義攝』，那就不會有這樣的過失！

反過來說：你們「所執」的「堅、濕、煖、動等，應」該「非」是「無」質「礙」的，爲什麼？因你們自己說堅等，是屬「德句義攝，身根」之「所觸」的，猶「如地、水、火、風」一樣。如你們所說，地、水、火、風是身根所觸，不是德句義裏頭所攝。當知此中主要是破地等雖是色等，但不是身根所觸的自境，所以於地

等但得觸而不能得到色等，如下說『身根所得皆有觸故』。身根所得既然是皆有觸，地等既然有觸，身根當得地等。

在此再總結的說：地、水、火、風是四大之名，堅、濕、煖、動是四大之體，名是依體立的，有體才會有名，是以二者根本不可分離。廣百論說：『若於堅等立地等，則無所諍，體無別故』。可是勝論學者，計地等是有礙，屬於實句所有，執堅等是無礙，而別屬於德句。雖說有著這樣的不同，但承認它們都是身根所觸的境界。有礙的四大之名，無礙的四大之體，共同的用這個因，而這一因明顯的向兩宗上轉，自然不免要犯共不定過，成爲使令實句有礙變成無礙，德句無礙變成有礙，彼此相互奪取，結果兩俱不成，這樣，勝論所說的實德二句，豈不皆成謬立？

地、水、火三對青色等，俱眼所見，準此應責。故知無實地、水、火、風與堅、濕等各別有性，亦非眼見實地、水、火。

勝宗十句論說：『如是九實，幾有色？幾無色？三有色，謂地、水、火；六無色，謂風、空、時、方、我、意』。三有色的地、水、火是有礙色、青、黃、赤、白的諸色是無礙色。有礙色，亦可說是形色，無礙色，亦可說是顯色。假定都以眼

所見爲因，那你這個因，既與有質礙色合，復能向無質礙的青、黃色上轉，當然也就要犯共不定過。彼勝論者所說「地、水、火三對」望「青」、黃「色等」，如果「俱」是「眼」根「所見」的，「準此」亦「應」這樣斥「責」！如說：所執地、水、火三應非有礙，因是實句義攝眼所見的，如青、黃等色。青、黃等色是眼所見的，沒有它的質礙，地、水、火三是眼所見，當如青、黃等色的無礙。反過來說：所執諸青色等，應該不是無礙的，德句義攝眼所見的，如地、水、火三。地、水、火三是眼所見的，各有它的質礙，諸青色等是眼所見，當如地、水、火三一樣的是有礙。

在此所要問的，就是此中爲什麼沒有說到風？當知風只可以身根所觸，眼根是不能見到風的，所以要除掉風。前說堅、濕、煖、動的四大體性，這裏是用青、黃、赤、白的顯色，是爲二者的不同。雖有這樣的不同，但所犯的過失是一樣的，所以說爲準此應責！

由上種種分析看來，勝論所執的實、德句義，既然皆不能成立，「故知無」有「實」在的「地、水、火、風與堅、濕等」的「各別自性」。換句話說，這些都不

是實有法。當然「亦非眼見實地、水、火，又那裏會實有識外的地、水、火？依唯識說：地、水、火是第八識所變相分，與堅、濕、煖、動性沒有兩樣，都不是心外實法，而眼見時，又託第八識的相分爲本質，自於眼識變起相分以爲所緣，並不能眞實見到本質境。眼如眞的見到實火，眼爲什麼不熱？又如眞的見到實水，眼爲什麼不濕？由此更可知道它們的不是實有。

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

「又彼」勝論學者說實句義中的地、水、火、風父母極微及意的五種，是有質礙的常法；或說這是破勝論的空與時的兩種。據他們說：另有一個空大，既不是空界，亦非空無爲；同時又說時體是實有的；並說空等是有礙常，地等是有礙無常。唯識現破他說：你「所執」的「實句義中」所有屬於「有礙常」的法，像五種法及時空等，依照我們看來，應該都是無常而不是常。什麼理由？因爲「皆」是「有」質「礙」的，「如粗地等」。粗顯的地等是有質礙的，它們屬於無常，是你們所承認的，因爲你們知道，粗地一經分析，是就失去它的粗相，到了這個時候，試問還

有什麼常相？五種法及時空，既和粗地等一樣有質礙的，當然「應」如粗地「是無常」的，你爲什麼要執著它常？執著它常怎麼合乎道理？是以不可妄執五種法及時空爲有礙常！

勝論學者於「諸句義中」，說「色根所取」的是「無質礙法」。此中所說的諸句，是指實句九種中的餘六及德等諸句。色根，在此主要是指眼根。無質礙法，是指青、黃、赤、白、光、影等色。現在唯識家破說：爲色根所取的一切無質礙法，不當是無礙的，而「應皆」是屬於「有礙」。什麼理由？因爲你們承認（許）這是「色根」之所「取」的，猶「如地、水、火、風」。地、水、火、風，是色根所取，爲有質礙的，諸句義中的無質礙法，既爲色根所取，應如地、水、火、風一樣的是有質礙。爲什麼要這樣講？當知不論有礙無礙，皆是現量之所知的，現量所知最爲可靠，怎可以無礙爲有，以有礙爲無？

子四　別破三句

又彼所執非實德等，應非離識有別自性，非有攝故，如空華等。

別自性，非有攝故，如石女兒。非有實等應非離識有實攝故，

「又彼」勝論學者「所執非」是「實」句、「德」句、業句「等」所攝的大有性，亦是錯誤而不能成立的。所謂大有性者，他們計執實、德、業三，都是同一有的。雖則如此，但離實、德、業外，別有一法爲體。所以他們所執的非實、德等，就是指這大有性，而這大有性，非實、非德、非業所攝，又是離於心外別有實體。還有一種說法：所謂非實、德等，是說勝論執著非是實句所攝的德等五句，或說非有性所攝的實等五句，同樣是沒有道理的，因爲你們原來計實爲德、業所依，現在忽又說不是實句所攝的德等五句，怎麼合乎道理？實有爲諸句的主要關鍵，如破了這實有二句，其他是就不成問題。不論是兩種的那種說法，它們既不互攝，怎可離識而有？假定離識而有，必然是虛妄的。廣百論釋說：『鵂鶹所宗實等非有，非有性故，猶如空華；有性亦無，非實等故，猶如兎角』。

現在根據唯識立場，依於論文來破斥道：德、業等五句既與實句沒有任何關係，爲實句之所不攝，那就「應」當「非」是「離識」之外，「有別」德、業等五句「自性」。什麼理由？因爲你們自己說，「非」是屬於「實」句所「攝」的，既不屬於實句所攝，豈不同石女兒一樣？所以說「如石女兒」。石女兒是虛假，沒有它

的自性，因它是人們心識幻想出來的東西，並不離於人的心識，根本是就沒有的。

再說，如果「非」是大「有」性所攝的「實」、德、業「等」的五句，「應」該也是「非離」自己的心「識」，「有別」實、德、業等五句「自性」。什麼理由？因爲你自己說，**實**、德、業等與大有句，其體是各別的，「非」是大「有」性所「攝」的，猶「如空華等」。空華是沒有的，誰都知道這個，人們所以說空華等，不過是人們心識想像而有的，實際並不離於人的心識而存在！

彼所執有應離實等無別自性，許非無故，如實、德等。若離實等應非有性，許異實等故，如畢竟無等。

此破「彼」勝論學者所計的大有性。「所執有」的有，就是大有性。大有性是唯一的，實、德、業同一有的，所以離實、德、業外，別有一法爲體，因此大有有實、德、業的。大有性是不是有，這當然是個問題，暫且不去論說它，現縱承認勝論所說的大有性，然此大「有」性，「應」不可以執爲「離實」、德、業「等」，假使離了實等的話，那就「無別」大有「自性」可得。什麼理由？因你們自「許」

大有性，是「非無」法，而且能有實等的，例「如實、德等」是非無之法。實等既是非無之法，大有性亦應如實等是非無之法，不可離於色等，如果離了色等，而說有大有性，自然說不過去！論中說的『許非無故』，就是針對勝論所謂別有一法爲體說的。既許有性非無，應如實句是有相的，德句是有性的，業句是有用的，然後方可執有性句是實有的。假若勝論一定要執離實、德、業決定別有大有性的話，進而更加破道：「若離實等應非有性」，以汝自宗「許異實等」決定非有的。所謂大有性者，不是在別的法上顯的，而是正在實、德、業上顯的，所以你們計說：『有一實故，有德、業故』。現既異於實等，那就應當「如」龜毛兎角一樣的「畢竟無」，那裏還有像你們所說的大有性？再說得明白點：離實、德、業的大有性，應該不是有性，因你們承認是非德、非實、非業的。既然如此，當如畢竟無的非有。**如有非無無別有性，如何實等有別有性？若離有法有別有性，應離無法有別無性。彼既不然，此云何爾？故彼有性唯妄計度。**

此再承於上意，反復申明，以破大有的無有。「如」你們所說別有一法爲體的大「有」性，認爲「非」是「無」法。但在我們唯識立場，以比量來推之，覺得離

開實等有法之外，並「無」另外（別）一個大「有性」，何況實等非是大有，「如何實等」法上「有」另外（別）大「有性」？爲什麼不可？因你們妄計實、德、業是同一有的。進而再說：「若離」實、德、業等「有法」，而「有」另外（別）一個大「有性」，那就不應叫做大有性，「應」該是「離」龜毛兎角的「無法」，另外「有」個「別」的「無性」。既離無法別無性，那裏會有離於有法另有有性？所以說：「彼既不然，此云何爾」？這是例無奪有。由是之「故」，可以知道，「彼」勝論所執著的大「有性，唯」是「妄想」「計度」而已，根本沒有如他們所說的大有性。廣百論釋卷八說，『若實等與有性別，應不能能知實等是有，帶別相智，不能審知餘別相法，如何世間於非有性實等法上起有智耶？若言實等雖非有性，與有合故起有智者，則實等法假名爲有，體非眞有應說爲無』。

又彼所執實、德、業性異實、德、業，理定不然！勿此亦非實、德、業性異實等故，如德、業等。又應實等非實等攝，異實等性故，如德、業、實等。

此破勝論的同異性：他們執著離實、德、業外，另有實在的大有性，此所執的同異性也是如此，認爲是離實、德、業而有其實在自體的。且他們所說的這同異性

，不是在其他的方面論說，而是就在實、德、業上論同論異，雖在實、德、業上論說同異，而又說是離實、德、業別有同異性。如是論究起來，在道理上，當然是說不過去的。什麼是同異性？說於實體有股力量，能令實等諸法和聚，名之爲同，彼此又是各各差別，名之爲異。是以「彼」等「所執」的「實、德、業性」，就是同異性。

現在唯識家破斥他說：你們所執實、德、業上的同異性，是「異」（離）於「實、德、業」等諸法上，另外有個同異性，在道「理」上是決「定」說「不」過去的，因決無同異性是離實、德、業而有的，假定同異性是離實、德、業而有，那實、德、業亦應離同異性而有。是以不可（勿）說「此」同異性，「亦」如前所妄執「非實、德、業」的大有「性」。爲什麼？因你們說不同實等體上的同異性，所以說「異實等故」。舉例來說：「如德、業等」與實的不同。對此論題，如分開說，應是這樣：實句應該不是實句所攝，因是異於實性的，如德；德句應該不是德句所攝，因是異於德性的，如業；業句應該不是業句所攝，因是異於業性的，如實。爲什麼這樣講？要知你們主張同異句是異實、德、業別有的，既然如此，同異句當然

不是同異句攝。論文說的「又應實等非實等攝，異實等性故，如德、業、實等」，正是顯示在道理上不應當有所差別，應說實、德、業異於實、德、業的，顯示同異性，非實等的同異性，應該能攝實等，實等亦應能攝同異性，因爲是異實等性的。**地等諸性對地等體，更相徵詰，準此應知。**

此舉地等的同異性比例說明：如地望之於地是同，若地望之於水是異；乃至火望於火是同，火望於風則又是異。「地等諸性」的性，是指堅、濕、煖、動；「對地等體」的體，是指地、水、火、風。他們說地等法上的同異性，是離地等法而有，這個道理，同樣是不對的。怎樣不對？「更相徵詰，準此應知」者，謂若了知堅等之外無別地等，地等之外無別堅等，準此應該知道，離實等體外無別同異性，離同異性外亦無實等體。再以地法爲例說：所謂同異性，你們不可說不是地法上的同異性，因爲和地是不同的，如水、火、風一樣。同異性如眞是離地法而有，那你這個地也應不是地法上攝，因你說不同於地法上的同異性。明白地句是如此，當知水、火、風亦然。不過仍有不同的：前實等是總同異，此地等是別同異。

如實性等無別實等性，實等亦應無別實性等。若離實等有實等性，應離非實等有非實

等性。彼既不爾，此云何然？故同異性唯假施設。

這是以實等與同異性，合上所說地等與堅等的意義。「如實性等」，是指實性、德性、業性的三者；「無別實等性」的性，是指同異性。綜合這兩句話的意思是說：如同異性離實、德、業是無另外的同異性，接著下來應該說：「實等亦應」離同異性，「無別實性等」，如地等之外無堅等性。倘「若」你們又說「離」開「實等」之外，「有」個「非實等」的同異「性」。但是我這種說法，你們不會贊成的。「彼既不爾，此云何然」？意即是說你們爲什麼說離開實等，別有一個同異性？或說同異外既然沒有同異性，在此實等之外怎麼會有同異性？如上種種分析看來，「故」知你們所說的「同異性」，在你們固認爲它是實有的，而實「唯」是方便「假施設」而已，如求同異性的實體，根本是不可得的。廣百論說：『如勝論師執同異性等是現量境，其理不成，牛馬等性，分別意識，於色等法假施設有，越諸根境，非現量得，徧諸所依，無差別故』。

又彼所執和合句義，定非實有！非有實等諸法攝故，如畢竟無。彼許實等現量所得，

以理推徵尚非實有，況彼自許和合句義，非現量得而可實有？設執和合是現量境，由前理故亦非實有。

勝論所執的六句義，前已破了實等五句，現在續破最後和合句義。「又彼」勝論學者，執著於實等的五句外，別有一個實在的和合句，因它能使實等五句，相屬而不相離的，所以叫做和合性。至在六句義中，前五句雖是現量所得，但此和合句義，則非現量所得。

現在唯識家破斥他說：你「所執」的「和合句義」，決「定」亦是「非實有」的！甚麼理由？因你們自己說：和合句「非」是大「有」性及「實」、德、業「等」五句「諸法」之所「攝」的。如果眞的不是大有性及實等五句所攝，那就應「如」龜毛兎角一樣的，「畢竟無」有所謂和合性。龜毛兎角是意識非量所緣，不是現量所得的。和合性既像龜毛兎角一樣的畢竟無，自然是假法而不是實有的，如認爲是實有的，那當然是錯誤的！

再說，如前你們所承認（許）的「實」、德、業「等」五句，是屬「現量所得」的，在你們或以爲是對的，但「以理」論「推徵」起來，尋求它們實體，「尚」

且「非實有」的，何「況」你們「自」己承認（許）「和合句義，非」是「現量」所「得」的，「而」又怎麼「可」以說它「實有」？不說不是現量所得的，不可說爲實有，「設」若你們「執」著「和合」也「是現量」所得的「境」界，但「由前」面種種「理」由推究起來，敢以肯定的對你們說：「亦」是「非實有」的。

子五　結破能所

然彼實等非緣離識實有自體現量所得，許所知故，如龜毛等。

「然」而由此知道，「彼」勝論學者所執著的「實」、德、業「等」的諸句義，「非」是「緣」於「離」開心「識」，另外有個「實有自體」，是「現量所」可「緣」「得」到的。因爲你們自「許」是心「識」「所」緣「知」的境界之「故」。既爲心識所知，當「如龜毛」兔角「等」一樣的離識沒有實體。這是總破他的所緣境以結歸唯識。

又緣實智非緣離識實句自體現量智攝，假合生故，如德智等。廣說乃至緣和合智非緣離識和合自體現量智攝，假合生故，如實智等。

勝論學者說緣實句的智慧，就是緣於離識別有實句自體現量所得的智慧。殊不

知離開心識，不說沒有外緣，縱然許有外緣，亦不能夠生智。所以唯識家破斥他說：「又緣實」句的「智，非」是「緣」於「離」開心「識」，另有「實句自體現量智」所「攝」，因爲其智是「假」因託緣「和合」而「生」的，「如」同緣「德智等一是一樣的。德智等是假合生，亦緣多法，凡是假合生的，就不是緣實現量智攝，緣實之智既然亦是假合而生的，理當應非緣實現量之智。緣實句的智是假智，「廣說乃至」就是德、業、大有、同異「緣和合」等的五句的「智，非」是「緣」於「離」開心「識和合自體現量智」所「攝」，因爲其智是「假」因託緣和「合」而「生」的，「如」同緣「實智等」是一樣的。這是總破它的能緣智以結歸唯識。

故勝論者實等句義，亦是隨情妄所施設。

這是總結。由於以上種種敍說，一切皆是唯識原「故」，證知「勝論」學「者」所執著的「實等」六「句義」，「亦是隨」自己的「情」執，虛「妄」之「所施設」的，絕對沒有它們的眞實自體可得。

癸三　天能生物

有執有一大自在天體實、徧、常，能生諸法。

印度「有」類塗灰外道，「執」著「有一大自在天」，而這大自在天有四特德：一、其「體」是眞「實」的；二、普「偏」一切的；三、永恆「常」住的；四、「能生諸法」的。雖說能生萬有一切諸法，但爲萬有一切諸法的平等因。這在佛法是不承認的，因它不但不是平等因。因爲因唯是一，而果有著染淨、上下、貧富、貴賤、智愚、賢不肖等種種不同。從這可以明白看出：『因有階降，果決差別』，怎麼可說爲平等因？

大自在天，在諸經論，說得不盡皆同：或名欲天，或名初禪等，或名色究竟天。智論卷二說：『如摩醯首羅天，秦言大自在，八臂、三眼、騎白牛』。根據這個說法，有在上面加摩訶兩字，可謂全是畫蛇添足，根本不需要的。入大乘論卷下說：『摩醯首羅者，名字雖同，而人非一：有淨居摩醯首羅，有毘舍遮摩醯首羅。其淨居者，如是菩薩，隣於佛地，猶如羅穀』。是說五淨居天上，有超勝淨居宮大自在住處，十地菩薩得生其中。釋論說：『過淨居天有十住菩薩，號大自在，大千界主』。十住經說：『大自在天光明，勝一切衆生』。涅槃經說獻供大自在天，因爲此天是最勝的。像這樣說的大自在天，是指佛教的十住菩薩或十地菩薩，當然不是

這裏所說的大自在天。這裏說的大自在天，有說是指欲界的他化自在天，如法華文句說：『自在卽第五（化樂天），大自在卽第六（他化自在天）』。有說這是色界頂的大自在天，如楞伽經及起信論等，就說大自在天宮，屬於色究竟天。

提婆菩薩釋外道、小乘涅槃論說：『摩醯首羅論師作如是說：果是那羅延所作，梵天是因，摩醯首羅一體三分，所謂梵天、那羅延、摩醯首羅。地是依處，地主是摩醯首羅。於三界中所有一切命非命物，皆是摩醯首羅天生。摩醯首羅身者：虛空是頭，大地是身，水是尿，山是糞，一切衆生是腹中虫，風是命，火是煖，罪福是業，是八種是摩醯首羅身。自在天是生滅因，一切從自在天生，從自在天滅，名爲涅槃，故自在天常一切物涅槃因』。

俱舍光記卷七說：『塗灰外道說，自在天出過三界有三身：一、法身，遍充法界；二、受用身，居住色界上自在天宮，卽佛法中說摩醯首羅天，三目、八臂，身長萬六千踰繕那；三、化身，隨形六道種種教化』。

彼執非理！所以者何？若法能生必非常故，諸非常者必不徧故，諸不徧者非眞實故。體既常徧具諸功能，應一切處、時頓生一切法。待欲或緣方能生者，違一因論，或欲

及緣亦應頓起，因常有故。

論主予以總破說：「彼」塗灰外道所「執」，完全「非」合於「理」的。「所以者何」？是問爲什麼不合於理。答案是：不論什麼「法」，如果是「能生」的，「必」定「非」是恆「常」的。爲什麼？因能生的法，一定是有作用的，沒有作用決不能生。大自在天是常住的，根本沒有作用，怎可執爲能生？若承認它能生，決不能說常住。可是「諸」有「非」是「常」住「者」，在道理上講，「必不」是普「偏」的，「諸」有「不」是普「偏」的東西，一定「非」是「眞實」的。這麼一來，所謂常住、周偏、眞實的意義完全沒有，怎麼可說體實、偏、常？如你一定執著自在天「體」是「常」的、普「偏」的，並且「具」足了「諸」有一切的「功能」，那就「應」當於「一切處」頓生一切法，亦應於一切「時頓生一切法」，不必藉彼所欲及衆緣和合而生。若自在天不是常時普偏頓生一切法，而要等「待」衆生內心的諸「欲」及另一種助「緣」，亦即以多法爲因「方能生者」，那就「違」背你們所主張的「一因論」，亦即有了自教相違過，因爲你們妄計由一個大自在天所生的。還有大自在因是一切時有的，因爲你們說它是常住的，可以偏生一切諸法的

，那末，諸欲與緣亦從自生不藉於他，而「欲及緣亦應」一切時「頓起」，因爲你說「因」是「常有」的，理應用不著待而生。果眞因緣頓起，無有所待，因既是常有的，果亦應當常生，是則生滿世間，那裏能夠容納？俱舍論說：『謂諸世間若自在等一因生者，則應一切俱時而起，現見諸法次第而生，故知定非一因所起。若執自在隨欲樂故，令此法起非次第起，令此法滅，應非自在，亦由樂欲差別生故，或差別欲應一時生，所因自在無差別故，若欲差別更待餘因不俱起者，則非一切唯用自在一法爲因，或所待因，亦應更待餘因差別方次第生，則所待因應無邊際。若謂自在欲雖頓生，而諸世間不俱起者，由隨自在欲所生故，理亦不然！彼自在欲，前位與後無差別故』。

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

除了塗灰外道執大自在天爲因生一切法，復有其「餘」的妄「執有一大梵、時、方、本際、自然、虛空、我等」的七種外道，各計「常住實有，具諸功能」，能「生一切法」，同樣都是不合理的，「皆同此」塗灰外道一樣的予以「破」斥，不

承認他們的理論能夠成立。

有一大梵天者，卽圍陀論師。圍陀，中國譯爲明，就是明論師。他們說：『最初從那羅天臍中，生出一朵大蓮華，從蓮華中生出梵天祖公，那梵天作一切命無命物，從梵天口中生婆羅門，從兩髀中生毘舍，從兩脚跟生首陀。一切大地是修福德戒場，生一切華草以爲供養，化作山野禽獸、人中猪羊驢馬等，於戒場中殺害供養梵天，得生彼處名涅槃』。

時者，就是時散外道，執萬有一切諸法，皆是從時而生。因爲他們見到草木等的一切植物，衆緣和合，有時生華，有時不生，有時結果，有時無果，有時舒放，有時卷縮，有時榮茂，有時枯萎。至於時這東西，雖則細不可見，但以氣節觀華果等，確實知道有時，而且時熟一切物熟，時散一切物散。如萬物爲百箭所射，時沒有到是不會死的，如時一到，就是爲小草觸一觸，亦會立刻死去而結束其生命。一切物時生、時熟、時滅，是有一定的，不會超過其時的。所以他們計時是常是一，是萬物因，是涅槃因，因而他們牢牢的執著有個能生萬物的時。

方者，就是方論師，他們說最初生諸方，從諸方生世間人，從人生天地，天地

滅沒還入彼處，名爲涅槃，所以方是常是一，是萬物因，是涅槃因。

本際者，就是安荼論師說。本際，他們說是過去的初首，在那個時候，我們這世間，本來沒有日月星辰虛空及地，唯有大水而已。時有大安荼出生，其形猶如鷄卵，周匝顏如金色，後來時熟判爲兩段，一段在上作爲天，一段在下作爲地，彼二中間生一大梵天，名一切衆生祖公，能作一切有命無命物，所以天是萬物生因。所生萬物散滅彼處，名爲涅槃。此與執有梵天的妄計相似，不過，彼計那羅延天能生四姓，此計梵天能生萬物，是爲二者的差別。此執與中國說的天地之初，形如鷄子，渾沌未分，即從此生天地萬物，而這也就是世俗相傳盤古初分天地之說。

自然者，即無因論師。他們作這樣說：萬有一切諸法都是無因無緣自然生的，根本沒有染淨的因緣。如荆棘是尖尖的，試問什麼人把它削成的？白鶴是白白的，試問什麼人把它染成這樣的？烏鴉是黑黑的，試問什麼人把它染成這樣的？大海是深深的，試問什麼人把它挖成的？崇山是高高的，試問什麼人把它堆成的？或時暴風卒然吹起，或時忽又停息下來，或時河水暴滿瀰漫，或一時間頓即枯竭。諸如此類，皆無人造，自然而有，不從因生，名爲涅槃。所以他們生起無因而自然的倒見

。

虛空者，就是口力論師。他們計虛空別爲一法，是實、是常、是一、是萬物因。最初生起虛空，由虛空生風，由風生火，由火生煙，由煙生水，水生凍，堅作地，地生種種藥草，藥草出生五穀，五穀生命，所以說命是食，後時還沒虛空，名爲涅槃。虛空是常，名涅槃因。

我者，就是宿作論師。他們認爲一切衆生受苦樂報，皆從往日本業因緣而來。假定有人持戒精進，使令身心受苦，能壞過去本業，本業若是沒有了，衆苦也就盡滅，衆苦果眞盡滅，就可證得涅槃，所以宿作爲一切因。像這樣的宿作因論者，在印度不是一種，所以說等。

諸如此類的妄執，在瑜伽論卷六、卷七，顯揚聖教論卷九、卷十，廣百論破我品中，都有詳細的說明，這裏只是略說而已。

癸四　聲能詮表

有餘偏執明論聲常，能爲定量表詮諸法。有執一切聲皆是常，待緣顯發，方有詮表。

這是合明二聲論師。印度學者對於聲法，有兩種不同的看法，雖說看法有所不

同，但皆計執聲體是常。

一、「有餘偏執明論聲常，能爲定量表詮諸法」。明論聲，就是言議聲，亦即聲生論。吾人依聲發出言論，對於諸法的表詮，有著一定的定量，因它不但在當時不會改易，就是經過很久的時間，甚至過了一世兩世乃至無量世，都是如此而不改易的，所以叫做能爲定量。對諸法的表詮，既然能作定量，當然是永恆常住的。唯識述記說：『諸法楷量故是常住，所說是非皆決定故。餘非楷量，故不是常。設有少言稱可於法，多不實故，亦名非常』。當知此所說量，是量度義，能稱輕重。楷是楷模，亦即法式。禮記說：『今世之行，後世以爲楷』。『一言爲天下法，一言爲天下則』，可見楷量是極爲重要的。

二、「有執一切聲皆是常，待緣顯發方有詮表」，這是聲顯論者的思想。他們認爲一切聲皆是常住的，雖則是常住的不待緣生，不過要待助緣才能顯發音聲，雖待助緣顯發方有詮表，而聲仍然是常住的，假定是無常的話，雖然很多的緣集合，亦不能發出音聲。所謂待緣顯發，如鐘鼓的聲音，要待桴才會響，金石的聲音，要待敲才會鳴，文義的聲音，要待吐宣才會顯。所以聲顯論者，執著聲相常住，無生

無滅，只是要由吐宣，方能顯了而已。

義演對這兩類聲論學者作這樣分別說：聲生論者計執聲體雖說是本有的，但要由尋伺舌等之所擊發而生，生了以後更不再滅。聲顯論者計執聲體本有不滅，這與聲生論者可說是一樣的，但要由緣顯方得聽聞，是爲二者差別不同的所在。在此所要問的，就是聲與聲性究有什麼差別？當知聲是所發的音響，聲性則是本來有的，猶如木中有火一樣。聲性雖不是所發的，但與所發音聲爲體。

聲有內聲外聲的不同：主張內外所有一切聲皆是常的，是爲全分計常；主張內聲是常外聲無常的，是爲一分計常。本論所要破的，雖是破計一切內外聲常，但既破了一切，一分也就不能得立，因爲一分就是一切中的一分。

因明疏中亦說：『對二師者，聲論師中總有二種：一、聲從緣生，卽常不滅；二、聲本常住，從緣所顯，今方可聞。緣響若息，還不可聞；聲生亦爾，緣息不聞，緣在故聞。此二師皆有一分、一切內外異性，一體多體能詮別故』。後記更說：『聲論師中總有二類者：一、聲生；二、聲顯。此二計中，一一皆四種。且聲生論，有計內外聲皆是常，二計內常外是無常。此復二類：一者執內聲常，其體是一，

如大乘眞如；二者執內外聲常，其體本多，如薩婆多擇滅。此爲四類，聲顯亦爾』。照這樣說，是就合成八種，所以這是相當複雜的論題。不管怎樣複雜，但他們所說的，實皆不能成立，下當一一破斥。

彼俱非理！所以者何？且明論聲，許能詮故，應非常住，如所餘聲。餘聲亦應非常聲體，如瓶衣等待衆緣故。

現在唯識家破斥他們說：「彼」聲生論與聲顯論兩「俱非理」，就是他們的理論均不能成立。「所以者何」？是問爲什麼不合理。「且」你「明論聲應非常住」，爲什麼？「許能詮故，如所餘聲」。所餘聲，是指非明論外餘一切聲，以彼聲性不是能詮，所以沒有不定。我們知道，不論什麼，一涉及到能所，體就決定非常；餘聲是待緣的，當然亦非常義。餘聲待緣是非常的，你們的聲生，既承認它是能詮的，有能詮必有所詮，應如餘聲的非常，你們爲什麼要計聲是常？所謂沒有不定，意思是說：假定認爲聲性是常住的，那就有了不定的過失：爲如餘聲是能詮的而是無常？爲如聲性許是能詮的而是常住？當知他們雖計聲性是常，但並不能成爲常的，所以沒有不定過失，所謂餘聲能夠詮表，如謂鐘知是集衆，擊鼓知是陞堂，鳥鳴

能定吉凶，風響能知晴雨，這都是一種能詮表的表現。

再如聲顯論者所說的「餘聲亦應非常聲體」，爲什麼？「待衆緣故，如瓶衣等」。論中的餘字有兩個意思：一是指前明論者計執之餘；二是指的聲餘。明論者所計的聲只是少分，聲顯論者所計的聲是全分的。餘聲聲體不應該說它是常，它不是本身發出聲音的，而是有待於其他助緣的，這如前面已經說過。如瓶衣等是喻，不論是瓶是衣，都是有待種種條件而成，正因是待衆緣而成，所以不是常住而是無常。你所說的待緣而顯的聲，當如瓶衣是無常的，怎麼可以執聲是常？你們執聲是常，顯示你們妄計！

癸五　四大能生

有外道執地、水、火、風極微實常能生粗色，所生粗色不越因量，雖是無常而體實有。

印度有類路迦耶論師，中國譯爲順世外道。順世外道的思想，如以今日來說，十足是屬唯物論者，認爲一切皆以地、水、火、風的四大爲性，除了四大種外，無有其餘的東西，就是四大種的和合，而有我及身心內外等的諸法。於此四大中，

屬最精美的，能有緣慮作用的，是爲心法。如色雖皆由四大所成，而獨燈能發光，餘法是做不到的。證知四大中有能緣慮心，是決不成問題的。所以現在說「有外道」，就是指的這類外道。他們「執」著「地、水、火、風」四大的父母「極微」，是「實」有「常」住的，由這實有常住的四大父母極微，「能生粗色」。能生的最初極微名爲父母，所生的粗色就是子微。「所生粗色不越因量」，因卽父母極微，所生粗色，看來是很大的，但並不越於父母微量，所以所生子微粗色，「雖」則「是無常」的，「而體」却是「實有」。

二十唯識述記有這同樣的敍說：『其地、水、火、風是極微性，若劫壞時，此等不滅散在處處，體無生滅說爲常住，有衆多法，體非是一。後成劫時，兩兩極微合生一子微，子微之量等於父母，體唯是一』。俱舍光記也有類似的說：『彼執劫壞之時，此常極微散在空中，各各別住，劫將滅時，衆生業力，令常極微兩兩和合生一子微，父母所生粗果，各兩兩和合生餘粗果故，量等父母。如是展轉兩兩和合，成大地等。從二極微生果已去，名爲粗事，散常極微名爲種子，與彼粗果爲種子』。子微之量等於父母，意思是說：不管子微本身有多麼大，甚至大得如大地那樣

的大，仍然與所依的父母極微一樣大，決不會超過父母極微量的，因爲大地所依的父母亦是極微。假定是這樣的話，爲什麼說粗色依於微細的極微？要知父母極微，雖說只是一個，但可容許很多的粗色，不是唯依於一個微細極微，作爲父母的微細極微，是有很多很多的，每一個父母極微，各能生它所能生的粗果，像這樣的說粗果依自父母極微，試問又有什麼不可？這就是順世外道所執著的細常粗無常的理論，勝論學者亦有這個同樣的執著。

彼亦非理！所以者何？所執極微若有方分，如蟻行等體應非實。若無方分，如心心所應不共聚生粗果色。

此下是破順世外道的妄執。「彼」合於道「理」的。「所以者何」？是問爲什麼不合道理。答案如下：

首先我要問的：就是你「所執」的「極微」，是有方分的？還是沒有方分的？假「若」是「有方分」的，那就「如蟻行等體應非實」。蟻行，如蟻列行伍，曲直無恆，是喻方分極微可以分析而不是常的。換句話說，蟻行有方分，是你們所承認的，有方分就不是實有，亦是你們所許可的。極微既然如蟻行一樣的有方分，其體

當如蟻行一樣的非實有。所以用方分破，是因他們皆說極微沒有方分，唯有圓德，現在只是假設而破。假定你們說我們所主張的極微是「無方分」的，那就應當「如心心所」。心心所法是無方分的，不能共同的聚合生起粗果色，極微如心心所的無方分，亦「應」如心心所「不」得「共聚生粗果色」，爲什麼你們說從二微生果以去名爲粗事？如前所說，順世是主極微造色心等一切法的，對這所要諍論的，就是極微所造的心心所法，是有礙的還是無礙的，爲此諍論不休。唯識義燈有一解釋：色心二法望於能造的四大，實在是沒有差別的，然所造心是無礙的，所以能緣心不會成粗，至所造色是有礙的，所以能夠集成粗色。

既能生果如彼所生，如何可說極微常住？又所生果不越因量，應如極微不名粗色。則此果色應非眼等色根所取，便違自執。

如你們所執極微，「既」然「能」夠「生」粗色「果」，那就應該「如彼所生」法一樣。所生法是無常，這是你們所承認的，所生法既然是無常的，「如何可說」能生「極微」是「常住」的？當然亦是無常，不是無常怎麼能生？一方面說能生，這是一大矛盾！

「又」極微「所生」的「果」色，如你[illegible]，既然與本有的極微是相等的，那就「應」該「如」本「極微，不」得「名」爲「粗色」。現在既然叫做粗色，怎麼可說不越因量？反過來說，你們所執的極微，不可叫做細色，因爲是與粗量相等的，如粗果色。再說，你所執的粗「果色應」該「非」是「眼根色等所取」，爲什麼？因與極微量相等，猶如極微一樣。極微微細色，不是眼根所取的，粗色既如極微，當亦不是眼根所取。如果眞的不是色根所得，「便違」你們「自」己所「執」，因爲你們承認色根能得粗果色的！

若謂果色量德合故，非粗似粗色根能取，所執果色既同因量，應如極微無粗德合。或應極微亦粗德合，如粗果色處無別故。

倘「若」你們說「果色」與因的「量德」是相「合」的，說它「非粗」而又「似粗」，所以定爲「色根」之所「能取」，這同樣是不合道理的。爲什麼？當知你的「所執」的「果色，既同」你所說的「因」本極微體「量」是相等的，那就「應如」本「極微，不」得「名」爲「粗色」。反過來說，「或應」你所說的根本「極微」亦「應有「粗」量「德合」，好像「粗果色」一樣，因本極微與粗果色，其「處」

是「無別」的。這話怎講？當知本極微與粗果色，其量既然是相等的，那就同在一處而住，體相涉入，名處無別。唯識義演對這作這樣說：『邊如亦將量無別爲因，難子微如父母無粗德合。今時返成云：父母極微亦粗德合，以量無別故，猶如子微故』。因此，唯識述記說：『子微今以量無別爲因，顯父母亦得；父母以處無別爲因，顯子微亦得』。所謂子微亦得，顯示子微亦沒有粗德合，因爲其處無有差別，猶如父母極微一樣的。像這樣講，是相互影顯的一種說法。

若謂果色徧在自因，因非一故可名粗者，則此果色體應非一，如所在因處各別故。既爾，此果還不成粗，由此亦非色根所取。若果多分合故成粗，多因極微合應非細足成根境，何用果爲？既多分成應非實有，則汝所執前後相違！

倘「若」你們說：粗「果色徧在」極微的「自因」之中，而這自「因」的體又「非」是「一」個，「可」得說「名」爲「粗者」，極微因體既然是衆多的，由衆多因體所集成的「此果色體」，亦「應非」是「一」個而衆多的，就「如在因」的極微一樣，各住各的位子，其「處」是「各別」的，你所執果當然不是一個。「既爾」，是說果既各各別在因中，「此果」猶如因一樣的，「還」是「不」能「成」

爲「粗」色。「由此」粗色既然如父母極微一樣的細小，則此果色當「亦非」是「色根所取」，就是色根不能取到粗果色。

倘「若」你們說：粗色不是由於極微，因爲「果」色是由「多分」之所「合」成之「故」，然後才「成」爲「粗」色的。是則用許「多」自「因極微」所「合」起來的果色，不論怎麼說，都「應非」是微「細」而成爲粗的。這樣，「是」可「成」爲色「根」所取的現量「境，何用」多「果」合成粗色方成根境「爲」？爲什麼要這樣說？因他們計執父母極微，縱然是衆多集合的，仍然不能成粗，至於果色不然，一合卽成爲粗。我們現在對他說：很多的父母極微集合起來，應該不是成爲微細的東西，因他的量等於粗果，如粗果色一樣。反過來說：果色雖由衆多集合起來的，應該不能成爲粗的東西，因它的量等於極微，好像父母極微一樣，怎麼可以說之爲粗？再說，「既」粗果色是由「多分」合「成」，那就「應」是假法而「非實有」。你說是有實體，現又成爲假法，不是自教相違是什麼？亦卽「汝所執」的因果「前後相違」，不能成爲一致！

又果與因俱有質礙，應不同處如二極微。若謂果因體相受入，如沙受水，藥入鎔銅。

誰許沙銅體受水藥？或應離變非一非常。

「又」還有個道理應該知道的：粗色的「果與」細色的「因」，兩者皆是色法，彼此「俱有質礙」，理「應不」得「同」在一「處」住，「如二極微」。兩個極微都有質礙，各各佔領一個空間，不得同處在一塊地方，這是你們所承認的，因果二色也都是有質礙的，當各佔領它們自己的空間，怎麼可以相處在一處？所謂同處，就是相涉入的意思，如所生果色涉入因極微中。

因此，倘「若」你們就說：「果」色和極微「因」，看來雖是有所不同的兩個東西，但因果「體相」的二者，是可相互「受入」的。所謂相互受入，就是果色可以容受因微，因微可以進入果色。「如」一粒「沙」能夠容「受水」，鍮石之「藥」可以「入」於「鎔銅」之中。沙雖得水但並沒有增大，銅雖得藥而並沒有增長。這樣，因極微得果色，因微並未增大，就好像沙受水一樣！

唯識家破斥說：「誰許沙銅體受水藥」？沙體受水，銅體受藥，這不過是你們說的，或你們以爲是可以的，但在我大乘立場，根本不承認這個謬論的！要知水入於沙，不是入於一沙體中，而是入於二沙的中間空隙處；藥入鎔銅，不是入於鎔銅

體中，而是入於鎔銅的空隙之處。既然如此，當知果色亦是入於二極微的中間空處，不是入於一極微的體中。「或應」如沙受水，水入沙中，二沙立卽相互「離」開，因爲不是水微入於沙體之中；或應如變銅爲金的藥，進入鎔解的銅中，其銅立卽「變」質。二沙相離，就是非一，鎔銅變質，就是非常。這樣，果色和本因極微的相互涉入，亦是這樣的「非一非常」。是則你說本因極微是一是常，當然不能成立！

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

「又」若你們認爲「粗色果」的自「體若是一」的話，那就應該隨便「得」到那「一分」的「時」候，一切分都應該等於得到，所以說「應得一切」。爲什麼要這樣說？因你們執著「彼此」是「一」體的，既然彼此一體，「彼」就「應」該「如此」，所以得彼應如得此，得此也就應如得彼。關於這點，你們承不承認？假定「不」承認（許），說這是不可能的，那就「違」背你們前面說的粗果色體是一的道「理」；假定「許」可的話，說這並不是不可能，那就「違」背世間所見彼此非

一的「事」實。所以你們「所」有的「執」著，不論承認不承認，「進退」都是「不」得「成」立的。既然不能成立，那你們所說的，沒有一點事理依據，「但是隨」於你們的「情」執「虛妄計度」而已，而實皆是不離心識的。

癸六　總舉通執

然諸外道品類雖多，所執有法不過四種。

這是總結前文，亦卽總舉通執。印度學派很多，各個執著不同。「然諸外道品類雖」說是很「多」的，但把「所」有「執」著實「有」諸「法」的歸納起來，「不過」如下「四種」而已，下面就針對這四種一一舉破。

一、執有法與有等性其體定一，如數論等。彼執非理！所以者何？勿一切法卽有性故，皆如有性體無差別。便違三德我等體異，亦違世間諸法差別。又若色等卽色等性，色等應無青黃等異。

第「一」類「執」著「有法與有等性其體定一」。此中所說的有法，是指所生的大等二十三法，有等性，是指能生二十三法的冥諦。「如數論等」的學者，就是這樣主張的。數論學派自成立後，在思想上，後來亦有紛岐，相傳從自部中，共分

爲十八部，所以現在說「如數論等」。不論是數論的那一派，都認爲所生的有法與能生的有等性，「其體定」然是「一」的，不可說它們之間有所差別。

唯識家破斥他道：你們的這個「執」著，是不合乎道理的，所以說「非理」！「所以者何」？是問爲什麼不合道理。「勿一切法卽有性故」，是說不可說一切法就是你所執的有性，爲什麼？假定執著諸法「皆如有性」的話，那一切法與有性，其「體」是就「無」有「差別」了。這末一來，「便違」你們自宗所執薩埵等「三德」與所生「我等」二十三法「體」相各「異」的宗旨，是就成爲自教相違的過失！「亦違世間諸法差別」，是說世間一般的人們，對諸法的看法，總覺這個不是那個，那個不是這個，萬有諸法皆是各各差別的。世人明見諸法是差別的，現在你們硬說體無差別，法性無二，這不是成爲世間相違的過失是什麼？

「又若色等卽色等性」者，色等，等餘聲、香、味、觸；這是他們的轉計。所謂轉計，就是計執色等與青等是一，乃至觸與冷等是一。五塵既然各各有別，那裏有違世間差別的過失？這是你們唯識家所加之於我的過失，在我實在沒有這過失的！

唯識家針對他的轉計再破斥曰：假定眞的照你們這樣講，那就「色等應無青黃等異」。青黃等，等餘清濁、好惡、甜苦、冷煖。意思是說：色如果眞的就是色性，是就與眼的現量相違；聲如果眞的就是聲性，那你的色法就沒有青黃等的差別，是就與耳的現量相違；香如果眞的就是香性，那你的香法就沒有馨臭的差別，是就與鼻的現量相違；味如果眞的就是味性，那你的味法就沒有甘甜等的差別，是就與舌的現量相違；觸如果眞的就是觸性，那你的觸法就沒有冷煖等的差別，那就與身的現量相違。爲什麼仍然世間相違？因諸世間的青等諸色，各各差別不同，是世間的事實。

廣百論釋說：『數論外道，執有等性與諸法一，卽當有句。此執非眞！所以者何？若青等色與色性一，應如色性，其體皆同；香、味、觸等類相應爾。眼等諸根與根性一，應如根性，其體皆同，應一根取一切境，應一一境對一切根。又一切法與有性一，應如有性，其體皆同；又樂、苦、癡及與思我與有性一，應如有性，其體皆同。是則汝宗所立差別，皆不成就。故彼所執，決定非眞』。可說與本論所說全同。

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

第「二」類「執」著「有法與有等性其體定異」。此中所說的有法，就是勝論所說的實、德、業，有等性，就是勝論所說的大有性。他們計執大有性，是離實、德、業外，別有一法爲體，所以其體定異，也就是因中無果的說法。這一思想理論，「如勝論等」所主張的。「彼」勝論的這一「執」著，亦是「非」合於「理」的。「所以者何」？是問爲什麼不合道理。「勿一切法非有性故」者，就不要說一切法，沒有你們所執有法之體，因法與有性，假若決定是差別的，那就「如已滅無體不可得」，應如兎角一樣的其體本無，是則應該同於空無我論。這末一來，「便違」背了你們自己說的「實等」六句「自體非無」的這話。既違背了自己所說的話，當然就犯了自教相違的過失！如以量破可這樣說：你們所執的實、德、業，其體應該是不可得的，因爲你們說是非有性的，如已滅無。已滅了的東西是無有，實等既是體不可得，當如已滅了的東西無有，怎麼可以說是色等是有？「亦違世間現見有

物」，這是世間相違的過失，因爲世人明白現見世間這樣是有，那樣是有，你怎麼可以說無？

「又若」你們轉計說：「色」體上的青、黃、赤、白「非」是「色等性」的，就是與色體決定差別的。等是等於其餘的四塵。換句話說，這是顯示五塵之體的現有，並沒有如你們所說的『亦違世間現見有物』的過失！現在續破他說：青等既然不是色性，「應」當猶「如聲等」一樣的「非」是「眼等」之「境」。色本來是眼所取的境界，聲不是眼所取而是耳所取的境界，如果色非色性，應如聲一樣的不是眼所取的境界。同樣的理由，聲本是耳所取的境界，假定聲非聲性，那就應如色一樣的不是耳所取的境界，假定觸非觸性，應如味一樣的不是身所取的境界。又若色等不是色等性，色與色性兩者，應該毫不相關，如聲與眼無所緣義，那就違背了眼等現量，了知是色境界義。

廣百論釋卷八說：『勝論外道說有等性，與法非一當非有句。此亦非眞！所以者何？若青等色與色性異，應如聲等非眼所行。聲等亦然，異聲等性，應如色等非耳等境……豈不有性非卽諸法，法雖非有而有有耶？所依法無，能依豈有？又有性

上無別有性，應不名有所餘諸法，雖有有性非有性故，其體應無。是則所立一切句義，皆不得成，便同撥無邪見外道，故彼所執決定非眞』。此亦與本論所說一樣。

三、執有法與有等性亦一亦異，如無慚等。彼執非理！所以者何？一異同前一異過故。二相相違，體應別故。一異體同，俱不成故。勿一切法皆同一體，或應一異是假非實，而執爲實理定不成。

第「三」類「執」著「有法與有等性亦一亦異」，是計亦一亦異者，也就是主張因中亦有果亦無果的學者。「如無慚等」，正是指的這一派。尼乾子是此派的主腦，正翻叫做離繫，謂能離於三界的繫縛。但因他們露形，似乎沒有羞恥，佛法稱爲無慚。等者，顯示這類外道，種類很多，不是一種。他們認爲有法與有等性，可以說它是一，也可說它是異。

現在唯識家破斥他說：「彼」尼乾子所「執」的亦一亦異，也是「非」合於「理」的。「所以者何」？是問爲什麼不合道理？原因你所執的「一異，同前」所執的或「一」或「異」，有著同樣的「過」失！這在經論中，是不詳細破斥的，因爲執一執異，既然不能成立，亦一亦異之執，當更不能成立。分別來說：若執有等性

與色等是一，就與數論犯同樣的過失；若執有等性與色等是異，就與勝論犯同樣的過失！可見執亦一亦異，不出如上的二過！

再說，一異「二」法的「相」既然是「相違」的，那它們的苦樂之「體應」該是有差「別」的。倘若妄執「一異體」是「同」的，那就二者「俱不」得「成」。這話怎講？當知一是一、異是異，二者本不應同體的，因爲它們的相狀是相違的，如苦樂等相違一樣。假定說是體一，就不得說異，如是情與無情的一切皆不得成立，然而事實上決無一切法是同一體的道理；假定說是相異體亦應異者，就不可以說一，如諸法的各各差別。總之，同一就不是異，同異就不是一，所以不可說亦一亦異，亦一亦異皆不可說，這不是一異二法俱不得成是什麼？爲什麼這樣講？因一就是非一，其體卽異，如異；異卽非異，其體卽一，如一。明白這道理，自知亦一亦異的不成！

「勿一切法皆同一體」者，是反顯。假定你們承認相違法得以同體，如一異是相違的，一異相違承認是同體，則一切法皆成一體。可是事實不是這樣的，所以說『勿一切法皆同一體』。「或應一異是假非實」者，是顯一切法假而非實，所以說

一說異，無非是屬假名。若於一法，假名爲一，又假名異，本沒有什麼不可的，可是你們不知這個道理，「而」妄「執」之以「爲實」有，所以如據道「理」推論起來，無論如何，決「定不」能「成」立的。

廣百論釋卷八說：『無慚外道執有等性與諸法亦一亦異，當於亦有亦非有句。此亦非眞！所以者何？若有等性與色等一，同數論過，與色等異，同勝論失。一異二種性相相違而言體同，理不成立。一應非一，卽異故，如異；異應非異，卽一故，如一。一異旣不成，有非有焉立？一異相異而言體同，則一切法皆應無異，異相旣無一相何有？一異二相相待立故，若謂一法對待不同名一異者，卽應一異二並非眞，或隨一假一法二相，互相乖違，俱言是眞，必有應理，故彼所執決定非眞』！

亦同本論所說。

四、執有法與有等性非一非異，如邪命等。彼執非理！所以者何？非一異執同一異故。非一異言爲遮爲表？若唯是表應不雙非，若但是遮應無所執，亦遮亦表應互相違，非表非遮應成戲論。又非一異違世共知有一異物，亦違自宗色等有法決定實有。是故彼言唯矯避過。諸有智者勿謬許之！

第「四」類「執」著「有法與有等性」，是「非一非異」的，亦即因中非有果非無果論者。「如邪命等」，當知就是屬於這一思想流。邪命，就是阿時縛迦外道。本來應該叫做正命的，但因他們以邪活命，所以佛法稱爲邪命。這類學者的執著不在少數，所以叫做等。從什麼地方知道他們是邪命自活？從他們的生活方式特殊可知。如有的高聲喊叫以顯自己的威風，有的宣說自己的功德以博取他人的供養，有的替人家看相算命以求取生活的來源。諸如此類是很多的，佛法皆稱之爲邪命自活。

現在唯識破斥他說：「彼」邪命外道所執的「非一非異」的主張，是「非」合於「理」的。「所以者何」？是問爲什麼不合道理。當知「非一非異同一異故」。非一，犯有同前主張異的過失；非異，犯有同前主張一的過失。證知這個執著與前亦一亦異的執著是同調的，因爲非一就是異，非異就是一。如是說來，怎麼合乎道理？

「非一非異爲遮爲表」者，是審定遮表之義，即問這是遮遣之詞還是表顯之詞？「若」說「唯」獨「是表」顯的，就不「應」當說「雙非」。要知表是顯的意思

，如非一就是顯示異，而非異就是顯示一，既然是雙非的，怎麼可說爲表？如說石女，就是無兒無女，雙無的這句話，是就無所表顯。再如但說石女無兒，就可知道石女無女，不必再說無女這話，因爲無女這話，是無所表顯的。如今這裏說的非一非異？既說非一非異，無異否定自宗所說色等有法決定實有，難道可說色與色非一，與聲等非異？

廣百論釋卷八說：『邪命外道執有等性，與彼諸法非一非異，當於非有非非有句。此亦非眞！所以者何？若有等性與法非一，同勝論過，與法非一，同數論失。又一異相世共知有，汝獨撥無違世間失！又汝所說非一非異言，爲但是遮？爲偏有表？若偏有表應不雙非，若但是遮應無有執，有遮有表理互相違，無表無遮言成戲論』！

講到這裏，「是故」可以下一結論：「彼」邪命外道所說「言」論，「唯」是「矯」詐「避」諸「過」失，一點實義都沒有的，是以「諸有智者勿謬許之」！即凡有智慧的人，不要錯謬的承認他，以爲他所說的，就是佛教說的『離四句，絕百非』的究竟至理！如果這樣的容許，那就上他的大當！廣百論釋卷八說：『汝執諸法性相非空而說雙非，但爲避過。此雙非語亦不應論，違汝所宗法性相故。若諸法性一一俱非，此俱非言亦不應說，擧言必有俱非性故。是則汝曹應常結舌，發言便壞自論所宗！默亦不成，以俱非故。語默俱失，一何苦哉！誰有智人而不悲愍？故彼所執決定非眞』！

印度宗教學派思想，雖說是很多的，但總歸納起來，不外九十六種，而此九十

六種，現歸納爲四種，若再加以歸納，只是有無二種。廣百論釋卷八說：『一切世間句義，名言所表，心慧所知，情執不同，略有四種：謂有、非有、俱許、俱非。隨次應知配四邪執：謂一、非一、雙許、雙非』。這就是本論前面所說數論等的四大派。廣百論釋又作總結的說：『如是世間四種外道，邪論惡見擾壞其心，虛妄推尋諸法性相，皆不中理競執紛紜，於諸法中起四種謗：謂有、非有、雙許、雙非、增益、損減，相違戲論，是故世間所執非實』！

壬二　別問餘乘

癸一　問答標擧

餘乘所執離識實有色等諸法如何非有？彼所執色、不相應行及諸無爲理非有故。

關於外道所有的各種法執，在前已經加以介紹，並且予以嚴厲破斥，現在繼續來說「餘乘所執離識實有色等諸法如何非有」的問題。餘乘，是指大乘以外的諸餘小乘。法華經說：『唯此一事實，餘二則非眞』。是以餘乘的餘，如對大乘來說，當然是指小乘。小乘學派有兩點與大乘唯識不同，就是執着諸法實有以及認爲是離識而有的。論中說爲離識而不說爲異於識者，因爲大乘唯識學派，所謂異識之色不

是沒有的。如說異識，就有違於自宗的過失！爲了避免有違自宗過失，所以特說離識不說異識。但是這裏說的離識的離，是捨離的離，等於說識外，與異離之異是不同的。至於實有，是固執實有，不同五塵等的實有對瓶衣等的假有而說。

諸餘小乘執著離心識外，實有色等諸法，若如唯識家說，離識無有色等，試問諸有色等如何是非有的？唯識家回答說：「彼」諸小乘「所執色」法、「不相應行」法，「及諸無爲」法，在道「理」上講起來，那都是「非有」的，亦卽不可說有色等諸法爲實有的。

講到諸法，雖有無量無邊那麼多，但後代唯識學家，將它歸納起來，說成色法十一個、心法一個、心所法四十六個、不相應行法二十四個、無爲法六個的百法。可是小乘只說七十五法，卽色法十一個、心法八個、心所法五十一個、不相應行法十四個、無爲法有三個，較大乘少了二十五法。小乘說的十個大地法，就是大乘說的徧行五及別境五；十個大善地法，就是於大乘所說十一善中，除去一個無癡；六個大煩惱地法，就是大乘所說根本煩惱中的癡及大隨煩惱中的放逸、懈怠、不信、惛沈、掉擧；兩個大不善地法，就是大乘說的無慚、無愧的兩個中隨煩惱；十個小

煩惱地法，就是大乘說的十個小隨煩惱；八個不定地，就是大乘所說根本煩惱中的貪、瞋、慢、疑及不定中的悔、眠、尋、伺：總計四十六個心所。

關於心王、心所，小乘亦不認爲是離識有的，所以對此二位不加破斥。至彼小乘所執的色法、不相應行法、諸無爲法，小乘認爲是離識而有的，所以需要加以破斥，破斥了他們的這個妄執，才能顯示一切法的不離識。

癸二　正釋所執

子一　色法

丑一　正擧對無對色

寅一　標數

且所執色總有二種：一者有對極微所成，二者無對非極微成。

「且」彼小乘「所執色」法，大略說來，「總有二種：一者」是「有」所「對」礙的色法，爲「極微」之「所」組織「成」的。「二者」是「無」有「對」礙的色法，「非」是「極微」所組織「成」的。

所謂有對礙色，是指五根五塵的十種色法。根是五識各別所依的，名爲五根；

塵是五識各別所緣的，名爲五塵。根塵二色，從色種生，二色相對，互相窒礙，如木與石互相擊時，體不相過，互相礙住，你礙住我，我礙住你，名爲有對。在有對中，還可分爲可見有對與不可見有對兩種。可見有對，是指所造的色塵及能造的四大；不可見有對，是指五色根及聲、香、味、觸的四塵，因這都是眼所不能見的，見雖不能見，但仍是有對的。如此有對色法，小乘說由極微所組織成的，但大乘說是識所變的，此爲大小乘最大不同的看法。

所謂無對礙色，是指法處所攝色，唯是意識之所緣的，所以攝在法處之中。分別起來，這有五種：一、極略色，這是以極微爲體的。如將五根、五塵、四大、定果色，一再分析至極微位，即此極微，便是極略色體。二、極迥色，這是將呈現在空間的光、影、明、暗等的六般粗色，分析至極微位，取此細色，爲極迥色體。又在上下空界所見青、黃、赤、白、光、影、明、暗，即總名空一顯色，還有門窗孔隙中所現的，總名爲極迥色。三、受所引色，受是領納的意思，所引色，即思種現上有防發功能，名所引色。如於師教處有所領受，爲能引發起思種現上防發功能，名所引色。即此防發功能，不能表示於他，所以亦名無表色，也就是以這無表色爲

體。四、徧計色，謂以意識周徧計度種種色法，以爲所有色法皆是實有的，從所得色，得名徧計色。五、定果色，謂諸行者於修定時，在定中所現起的種種境界。如有人作水觀，外人所見到的，只見水不見人。諸如此類，名爲定果色。這五種色，皆是能緣識智變現、從心種生起的，所以名爲無對。

於此無對五種色中，極略與極迥二色，但是運用觀心，分析塵色至色邊際，假立名爲極微，而實唯有觀心影像，都無它的實在自體。至散位獨頭意識，緣於五根五塵水月鏡像時，當情變起影像相分，同樣是假非實的。至於無表色，是對有表色說的。以律儀有表說，如在師前受戒的時候，可以明白表示於人的，是爲有表色。由此表色，熏得善思種子，且有防發功能，立名爲無表色。再如不律儀的有表色，當正下刀殺生造業時，可以明白表示於人的，是爲有表色。由此表色，熏得不善思種，具有防發功能，立名爲無表色。

寅二　正釋

卯一　破有對

辰一　能成極微

彼有對色定非實有，能成極微非實有故。謂諸極微若有質礙，應如瓶等是假非實；若無質礙應如非色，如何可集成瓶衣等？又諸極微若有方分，必可分析便非實有；若無方分則如非色，云何和合承光發影？

唯識家破斥說：「彼」諸小乘學者所執的「有對色」，決「定非」是「實有」的。爲什麼？因有對色是由極微組織成的，若要所成的有對色實有，先要能成的極微是實有，可是「能成極微」，根本「非實有」的，能成的極微既尚沒有，所成的有對色怎麼會是實有？

要想知道極微是實有還是假有，先得探究極微是有質礙還是沒有質礙的？不論有質礙無質礙，極微都不能說它實有。爲什麼？「謂諸極微」倘「若」是「有質礙」的，「應如瓶等是假非實」。如諸瓶盆瓦鉢等的色法，是有質礙的，誰都知道；可是有對礙的瓶等，是假有而非實有，亦是人人所了解的。瓶等有對礙是假非實，極微有質礙，當然亦如瓶等是假非實。如以量說：極微是假非實，有質礙故，喻如瓶等。設「若」你們說極微是「無」有「質礙」的，那就「應如」虛空的「非色」，或說虛空合於虛空，猶然是個虛空，「如何可」以「集」合而「成」花「瓶」和

「衣」服「等」？如以量說：你們所執的極微，不能集成瓶等，爲什麼？因是無質礙的，如無爲、不相應行、心心所等。此中兩者：初是約有質礙破極微的非實有，次是約無質礙破極微不能成爲有對。

我「又」問你：是「諸極微」，爲有方分還是無方分的？倘「若」極微是「有方」向「分」位的，那「必」仍然「可」以再加「分析」，凡是可以分析的，「便非」是「實有」的，極微既可分析，你們爲什麼要執極微是實有的？倘「若」極微是「無方」向「分」位的，那就應「如非色」的虛空，「云何」可以「和合」而成粗色，一方面「承」受「光」亮，另方面「發」射「影」子？承光發影的地方，既是有所不同，可知你所執的極微，決定還是有方分的。說極微無方分，是有部的計執，他們認爲極微就是和合色，離和合色外無別極微，離極微外無別和合色。以理來難他說：你們所說的和合色，應該沒有它的方分，爲什麼？因和合色體，如你們說，就是極微，當然如你所說的極微是沒有方分的。說極微有方分，是經部的計執。唯識二十頌破說：『極微有方分，理不應成一』。這話怎講？如一個極微對六方面，名有方分。既然有六方所對不同，能對的極微怎麼可以體一？以理來難他說：

你們所執的極微，其體應不能成一，爲什麼？因可分析而有方分的，如諸粗色多分爲體，怎麼可以成一？

日輪纔舉照柱等時，東西兩邊光影各現，承光發影處既不同，所執極微定有方分。又若見觸壁等物時，唯得此邊不得彼分，既和合物卽諸極微，故此極微必有方分。又諸極微隨所住處，必有上下四方差別，不爾，便無共和集義。或相涉入應不成粗，由此極微定有方分。

對上承光發影再舉例說：譬如早上「日輪纔舉」，卽太陽剛剛出來時，其光「照」射到一根「柱」子上或一棵樹上「時」，該柱或樹，由於光自東來，東邊一定有分承光，由於影從西射，西邊一定有分發影，所以說「東西兩邊光影各現」。「承光發影」的「處」所，「既」然是有所「不同」，可知你「所執」的「極微」，決「定」還是「有方分」的。「又若」於承光的一面，「見」到「觸壁等物時」，但「唯」能夠「得此」承光的一「邊」，而「不」能「得彼」不承光的部「分」，或說那面是見不到的。再如手能摩觸到這邊，就不能同時摩觸到那邊，如是都可證明有彼此方分的界線，絲毫不容有所混雜的！

廣百論釋卷一說：『是諸極微既有質礙，日輪纔舉舒光觸時，東西兩邊光影各現，逐日光移隨光影轉，承光發影處既不同，故知極微定有方分，既有方分便失極微，如是極微卽可分析，應如粗物非實非常，違汝論宗極微無方分，常住實有造世間萬物』。佛性論中亦作這樣破說：『又如一塵日光照時，爲照一邊？爲東西俱達？若唯照一邊，則有六分，若東西俱達，色則非有，故知方分不實，悉併是空』。

兩論所說，皆可與本論相互揮發。

「既」然「和合物」，如壁柱等，就是「諸極微，故」知「此」諸「極微，必」然「有」其「方分」，是就可以肯定了知。「又諸極微隨」其「所住」的「處」所，「必」然會「有上、下、四方」的「差別」，亦卽一個極微，應該成爲六分，每分都有好多極微與它比鄰，不是單獨的一個。「不爾」，是說假定沒有方分，「便無共和集義」。換句話說，極微應不和集成粗大物，因爲是沒有方分的，好像虛空等那樣。

論中說的和集兩字，是針對有部新舊兩派說的：古薩婆多師，認爲極微是和合的，就是一個個的極微和合而成聚色，和合的聚色雖是假的，但一個個的極微有實

自體。新薩婆多順正理師，認爲極微是和集的，『謂色等諸法各有很多的極微相，在這很多的極微相中，有一分極微相是現量等。所以諸有極微相資，各有一和集相，而這和集相，雖說仍是各別極微所有，但諸極微之間，必是相互資成，唯此相互資成的和集相，現爲現量等，與五識作所緣，其一一極微相，絕對不是現量境，決不能爲五識緣』。不論主張極微是和合或和集，先得承認極微有方分，假定不承認它有方分，說它和合固不成，說它和集亦不成。

他們又轉計說：你們認爲和集不成，我們認爲和集得成，我們共許和集互相涉入，試問這有什麼不成？什麼叫做「或相涉入」？如以一塵爲主，餘塵俱入此一塵中，看來雖沒有餘塵，但不無一塵本體。假定諸塵相互涉入合爲一體，那就「應」該始終保持它的微細狀態，「不」會和集「成」爲「粗」色。「由此」可以證知，「極微定有方分」。俱舍論說：『觸與不觸，皆應有分』，就是此意。唯識二十頌說：『若與六同處，聚應如極微』，亦是此意。

執有對色卽諸極微，若無方分應無障隔。若爾！便非障礙有對。是故汝等所執極微必有方分，有方分故便可分析，定非實有。故有對色實有不成。

是以你們所「執」的「有對色」，如認爲就是「諸極微」和合而成，那就一定是有方分，倘「若無」有「方分」的話，那就「應」當「無」有「障隔」，既然沒有間隔，是則山壁土石，無不可以直入。「若爾」，假定眞的如此，「便非障礙有對」。由「是」之「故，汝等所執極微，必」定是「有方分」的。因爲是「有方分」的原「故」，當然「便可」加以「分析」，果是可分析的，決「定非」是「實有」。能成極微既然不是實有，「故」所成的「有對色」，說它「實有」，當然更加「不」能「成」立。

五識豈無所依緣色？雖非無色而是識變，謂識生時內因緣力變似眼等色等相現，卽以此相爲所依緣。然眼等根非現量得，以能發識比知是有，此但功能非外所造。外有對色理既不成，故應但是內識變現，發眼等識名眼等根，此爲所依生眼等識。此眼等識外所緣緣理非有故，決定應許自識所變爲所緣緣。

五識的生起活動，必有它的所依根及所緣境，而這根境都是屬於色法，這是誰都知道的。如承認這色法是實有的，當然沒有問題，假定沒有實在的能成極微，以

致所成的有對色亦非實有。現我試問你們大乘唯識：「五識」生起它的活動作用時，「豈無」它的「所依」及所「緣」之「色」？論主回答他說：「雖」然不是（非）說沒有（無）「色」，亦卽色確是有的，但這不如你們所說心外別有實在極微所成，「而是」由於內「識」之所「變」現的，卽此內識所變現的根境爲五識的所依所緣。

餘乘進而問道：識是沒有質礙的，色是有質礙法，怎麼會由內在無質礙的心識變現成外在有質礙的色法？論主的答復是：所「謂」所依根及所緣境，不如你們所想像的完成，而是當八「識生」起之「時」，非是心識自能生色，乃是由本識執持色等相分種子，能所熏習的「內因緣力」，第八識「變似眼等」五根、「色等」五塵，然後五識依彼所變根緣彼本質塵境，雖說不能親得，但要託彼而生，實於本識色法之上變作根塵「相」分色「現，卽以此相」分根「爲」識增上緣「依」，以相分色爲識所「緣」緣。五識若不託第八識所變，便沒有所依根及所緣境。

餘乘人又問道：所依根與所緣境，既是內識之所變現的，試問這是現量所得還是比量所得？論主答覆他說：所變色等五塵，是現量所得的，所變眼等五根，則是

比量得知。爲什麼這樣講？因色聲等五塵，是世人共所知見的，你所看到的是色塵，我所看到的亦色塵，你所聽到的是聲音，我所聽到的亦聲音，境界清楚的顯現於前，取境分明，離於籌度，這不是現量所得是什麼？「然」而「眼等」五「根」，在第八識及如來等緣，雖亦可以說是屬於現量所得，因爲他們亦是分明現見的，但在現實世間的人群，不能共同的相信，因爲這「非」世人「現量」所能共見「得」到的，雖非世人現量所能得到，但因五根各有一分發識的功能，「以能發」生心「識」，可以「比知是有」，所以爲比量得。觀所緣緣論說：『識上色功能，名五根應理』。可見根是內識所變的色上功能，不是心外別有大種所造成的色根。所謂功能，就是發生五識作用，觀察它的作用，知道它的體是什麼，是爲比知。

餘乘人又問道：你們怎麼知道色定是由內識之所變現的？論主答復他說：心「外」所有的「有對色」，在以「理」論而作種種推求，說它實有「既」然「不」能「成」立，所以這裏所說的諸根，當然「應但是」由「內識」之所「變現」的。既然如此，怎麼可以說爲心外實有？講到有對及內識變，不但所依根是如此，所緣境亦復是這樣，因爲下面會要詳細的說到諸宗有關五塵假實的論題，所以這裏不明顯

的說五塵爲內識之所變現，而但說諸根是由內識之所變現，切勿因爲說根不說境，就以爲所緣境是外在實有的！觀所緣緣論說：『內色如外境，爲識所緣緣，許彼相在識，及能生識故』，亦卽此意。

餘乘人又問道：眼等五根旣是內識之所變現的，爲什麼說它們是根？又爲什麼說它們是所依？論主回答他說：雖說它們都是識所變現的，但它們的作用有所不同：約它們能引「發眼等識」說，所以把它們「名眼等根」。如眼根能引發眼識，耳根能引發耳識，乃至身根能引發身識。卽「此」發識的諸根，約它們能「爲」俱有「所依生眼等識」說，所以又爲立所依名。如眼根爲生眼識的所依，耳根爲生耳識的所依，乃至身根爲生身識的所依。千萬不要以爲是識所變，但是色者就沒有什麼差別可言！

由功能生識的意義，爲大小乘之所共同承認的，因不論大乘小乘，都認爲根名功能的，所以論中特擧功能以顯其根。但是根體究竟是什麼，大小乘學者有不同的看法，而且彼此諍論得很激烈。如有部說根體是實有的，並說是離識而有體的；經部說根雖由實在極微所成，但根體畢竟是假非實的；說假部乾脆根體是假名無實的

實的；一說部亦說根唯是假名；大乘唯識學者護法論師等說根是有；難陀論師等說根是無，因爲彼此有著這樣的諍論，所以但學功能以顯根體，不特別的指出根體是什麼。

餘乘學者又問：此眼等根與色等塵，是那個容許它是內識之所變現的？論主答復他道：當知「此眼等識」的「外所緣緣」，在道「理」上既然是「非有」的，所以「決定應許自識所變爲所緣緣」。內識所緣不離心的境界，唯識家雖也承認它是有的，但心外的所緣緣境，不論怎麼樣說，都是決定非有的。論中所言『應許』，是針對小乘說的。離眼識的本質色，雖爲小乘之所承認，但不離眼識的相分色，則爲小乘之所不許。現在大乘以自許言，顯示不論你們小乘承認不承認，但我大乘是自許自識變爲所緣緣的，而且用了自許兩字，可以避免他隨一不成的過失，同時還含有勸勉小乘的意思，所以說爲決定應許。

辰三　牒執辨破

謂能引生似自識者，汝執彼是此所緣緣。非但能生，勿因緣等亦名此識所緣緣故。眼等五識了色等時但緣和合，似彼相故。非和合相異諸極微有實自體，分析彼時似彼相

識定不生故。彼和合相既非實有，故不可說是五識緣，勿第二月等能生五識故。

經部學者這樣說：在我們認爲外和合假色作所緣緣，亦「能引生似自識」相，爲什麼你們大乘唯識學要自許內識所變內色作所緣緣？論主答復他說：你們說外和合色，以能引生似自識相，所以你們決定執著那外在的和合假相，是這識的所緣緣，敢以告訴你們，是不怎麼可靠的。要知所謂所緣緣，是約能緣的心識，『見託彼生，帶彼相起』。具備像這樣的兩個條件，才可叫做所緣緣，不是單以能生的一個條件，就可叫做所緣緣的。如果單以能生一個條件叫做所緣緣，那我得以告訴你：「非但」所緣緣有「能生」的條件，就是因緣、增上緣、等無間緣，同樣具有能生的意義，難道這也可以叫做所緣緣？現在既然不是這樣，那就「勿」可說「因緣等，亦」得「名」爲「此識所緣緣」。觀所緣緣論說：『如眼等根於眼等識無彼相故，如是極微於眼等識無所緣義，故知極微非五識境』。因緣、增上緣、等無間緣的三緣，既然不可說它是所緣緣，當知心外的色等，也是不可爲所緣緣。爲什麼這樣講？因小乘各學派，共同承認他心等法，爲自識的親所緣緣，無異就是心外取法，這是絕對不可的，所以特予破斥。

假定他們說和合之色可以爲緣能生識者，在道理上是不對的，爲什麼？要知所謂和合，是和順輳集的意思，如瓶盆等的粗色，皆是積集衆多極微而成的，假定對它一一加以分析的話，瓶盆等的自相，立卽了不可得。這樣講來，可見「眼等五識了色等時」，「但緣和合似彼」色「相」，這和合相，都是由於極微積集而有的，如果離開了一切極微，是就沒有它的眞實自體，能生識的東西尙且沒有它的實體，那所生的識怎麼會有？述記說這是經部師所計執的，在觀所緣緣論中，有同這樣的說法。就是實有極微，不是五識之境，因五識上沒有極微的相。要隨各個地方所攝衆多極微共和合時總成一物，名爲和合，如阿拏色等以上，方可爲五識所緣境。和合一定是假的，因它是依實在極微而立的。不過五識上有和合相，名五識似彼相。

進一步的告訴你：所謂和合相，並不是離開了極微，另外有它實有的自體，所以說「非和合相異諸極微有實自體」。爲什麼知道如此？因「分析彼」和合相分析到不成其爲和合「時」，那「似彼」和合「相」的「識」，就決「定不」能「生」起，所以知道它沒有實在自體。「彼和合相既」然「非」是「實有」的，顯示它不是五識的所緣，所以「不可說是五識」所「緣」的境。要知所謂和合色，就如第二

月一樣，是揑目所成的，不是眞的月亮，所以和合色，「勿」如「第二月等能」有「生」起「五識」之用。第二月是錯亂所見的，沒有它的實體，怎麼能夠生識？和合色無實體，當如第二月的不能生識。宗鏡錄說：『設許汝眼識帶彼粗色相，許作所緣不得名緣，以汝執假色無體故。猶如眼識錯亂見第二月，彼無實體不能生識，和合假色亦復如是』。證知假色是不能生識的，你們切勿錯亂的顚倒執著！

非諸極微共和合位，可與五識各作所緣，此識上無極微相故。非諸極微有和合相，不和合時無此相故。

這是破正量部師妄執極微爲所緣緣。正量部學者說：由諸極微和合的粗色，雖是假有而無它的實在自體，但能成粗色的一一極微，不能不說它是實有的，卽此實有的極微，各各得以爲緣，能夠生起五識，爲什麼一定要待內識變色爲所緣緣？論主回答他說：並「非諸」有「極微共」同「和合」爲一「位」時，「可與」前「五識各作所緣」緣，因爲極微但能爲緣發識，不能爲識的所緣，因在「此」五「識上」，「無」帶那個「極微相故」。猶如眼識不帶眼根相，乃至身識不帶身根相。眼等五根只能生起眼等五識，但是眼等五識並不能夠緣於眼等五根。不特如此，而且

並「非諸」有「極微」皆「有」它的「和合相」，因它原本就是極微，在「不和合」的「時」候，根本是就「無此」和合「相」的。

非和合位與不合時，此諸極微體相有異。故和合位如不合時，色等極微非五識境。

如上所說，可知不論在和合時也好，或是不和合時也好，並不是「和合位與不」和「合時，此諸極微」的「體相」，前後會「有」什麼差「異」。假定體相二者是有差異的，到了和合位上時，可以說它作所緣緣。所以不論在怎樣的「和合位」，都「如不」和「合時」的「色等極微」一樣的，「非」是「五識」的所緣「境」。正因爲沒有和合相，所以卽或承認它是能生緣，但決不承認它是所緣。

有執色等一一極微，不和集時非五識境，共和集位展轉相資，有粗相生爲此識境，彼相實有爲此所緣。彼執不然！共和集位與未集時體相一故。

上面是破極微只能爲緣不能爲所緣，因五識上不帶彼極微相的。新薩婆多部順正理師聽到這個說法，就又來挽救說：「色等一」粒「一」粒的「極微」，在它們沒有「和」合聚「集」以前之「時」，固然可說「非」是「五識」的所緣「境」，但是到了「共和集位」，彼此「展轉相資」助，隨其所有多少極微，各各皆有一和

集相。因爲「有」這「粗相生」起，所以可「爲此」前五「識」的所緣「境」。爲什麼？要知「彼」粗「相」是「實有」法，足夠「爲此」前五識「所緣」的條件。

現在論主破斥他說：「彼執不然」！是說這種執著還是不對的。因爲到了「共和集位」，無論是怎樣的相資相助，但與未和合相資時，其極微的「體相」，根本是「一」樣的，眼等識上仍是沒有那個極微相的。眼等識上既然沒有那個極微相，當然也就決定沒有和集相，縱然可以說它爲緣，但絕對不可作所緣。

瓶甌等物極微等者，緣彼相識應無別故，共和集位一一極微，各各應捨微圓相故。非粗相識緣細相境，勿餘境識緣餘境故。一識應緣一切境故。許有極微尚致此失，況無識外眞實極微？

再舉喻說：如花「瓶」茶「甌」的形相，雖然各各有所不同，而能成「極微」是一樣的，亦卽是諸「等物」的極微量，彼此是相「等」的，所以「緣彼」瓶、甌等極微「相」的「識，應」是「無」有差「別」不同的地方。可是事實不然，因爲反射在識上的瓶甌二相，却是大大不同！還有，就是到了「共和集位」所有「一一極微」，既然彼此相爲資助的，「各各」就「應捨」棄其極微本有的「微相」。這

末一來，極微的本身既然失去，試問還以什麼爲所緣緣？是以應當知道，「非」緣和集瓶等「粗相」的「識」，能兼「緣」極微「細相」的「境」。如果用粗相識去緣細相境，那就應該眼識可以緣聲，耳識可以緣色，鼻識可以嘗味，舌識可以覺香，身識可以緣聲。但事實上，各識只能緣各自境，並不能緣其他的境，所以說「勿餘境識緣餘境故」。或者說一個識可以緣一切境，但事實上，同樣是不可能的，所以說「一識應緣一切境故」。退步說，即使容「許」你們說「有」實在「極微，尚且「致此」這麼多的過「失」，何「況」根本「無」有心「識」之「外」的「眞實極微」？識外的眞實極微，如龜毛兎角的不可得，你們說極微爲五識所緣境，豈不更爲荒謬？本於如是種種論說，證知外色不是五識的所緣緣，其緣心識變現的內色，在道理上，是決定可以成立的！

由此定知自識所變似色等相爲所緣緣，見託彼生，帶彼相故。然識變時隨量大小頓現一相，非別變作衆多極微合成一物。

「由此」所說各種道理來推究，決「定知」道是以「自」已的內「識」之「所變」現那「似色」非色「等」的「相」分，「爲」心識的「所緣緣」。爲什麼要這

樣講？當知爲所緣緣，要具備兩個條件；一是「見託彼生」，就是自識的見分託彼相分影像而生識的緣義；一是「帶彼相故」，就是所生識上帶有彼相分影像的所緣義。簡單的說：見託彼生，可以爲緣，帶彼相故，可爲所緣。別行鈔說：『所緣緣者，謂是心之所慮處故，名爲所緣，只此所緣境，有率心業用，是心之所託故，復名爲緣，卽所緣爲緣，名所緣緣』。主張極微和合的，缺少緣的條件，主張極微和集的，缺少所緣條件，所以他們所有的執著皆不得成！

「然識變時」等者，結顯識所變相，兼破心外有法。「隨量大小」，是說隨其相分的形量或大或小，不論所變色有著怎樣大小的差別，但能變識都是「頓」然「現」出「一」個「相」來，並「非別」先「變作衆多極微」，然「後」再把它和「合」起來「成」爲「一物」。這就是唯識和小乘學派主要不同的地方。再明白說：大乘唯識認爲由識頓現一相是屬假法，小乘認爲從小至大合成一物是實有，或說極微是實有的，到了和合而成大的色法，才能說它是假。大小乘思想有著這樣不同，立論怎麼能夠一致？

爲執粗色有實體者，佛說極微令其除析，非謂諸色實有極微。諸瑜伽師以假想慧，於粗色相漸次除析，至不可析假說極微，雖此極微猶有方分而不可析，若更析之便似空現不名爲色，故說極微是色邊際。由此應知諸有對色皆識變現，非極微成。

外人反問唯識家說：若如你們所說，極微是假有而無實體可得的，爲什麼你們還要說有極微？當知是「爲」一般妄「執粗色有實體者」，亦卽爲諸妄執實法實我是一是常者，「佛」愍他們的愚癡可憐，特爲他們宣「說極微」。佛說極微的用意，「令其」執粗色有實體的，對它不斷的加以「除析」，看看其中是不是有實極微？並不是「謂諸」粗「色」中有「實有」的「極微」，佛才說有這個極微的。是則佛說極微乃爲有利衆生，假定不是爲利衆生，佛陀也就不說極微。瑜伽論卷第五十四，由五緣故佛說極微。如該論說：『建立極微有五勝利：謂由分析一合聚色安立方便，於所緣境便能清淨廣大修習，是初勝利；又能漸斷薩迦耶見，是第二利；如能漸斷薩迦耶見，是第三利；又能漸伏諸煩惱纏，是第四利；又能速疾除遣諸相，是第五利』。演秘說這五種勝利，就是顯示三解脫門：初二勝利，顯示空解脫門，三四勝利，顯示無願解脫門，第五勝利，顯示無相解脫門。

像這樣的宣說極微，就是開示行者的一種用功方法，所以「諸瑜伽師」，接受佛的教示，「以」此「假想慧，於粗色」的假「相」上，七分七分的「漸次除析」，析「至不可」再分「析」處，對之「假說極微」。「雖」然叫「此」爲「極微」，一般認爲基本單位，實際「猶有」它的「方分」，「而」這有方分的極微，「不可」再以物理的方法去分「析」它，極微「便似若更」進一步的加以「析之」，極微「便似」虛「空」相「現，不」得「名爲色」法，「故說極微是色邊際」，就是到了色的最後邊，亦卽是與虛空爲鄰的。所謂是色邊際，是窮盡的意思，過此如再予以分析，是就成爲非色。

「由此應」當「知」道，「諸有」一切有「對」礙的「色」法，「皆」是衆生心「識」之所「變現」的，並「非」是由「極微」和合而「成」的粗色。

卯二　破無對

餘無對色是此類故亦非實有，或無對故如推究離識尙無，況無對色現無色相，而可說爲眞實色法？

如上所說，有對礙的色法，尙且不是實有，是則其「餘」法處所起的「無對」

礙的「色」法，縱然「是此」色法的同「類」，當「亦」如有對礙的色法，「非」是「實有」。「或」雖承認有色名爲「無對」，既然是無所對礙的，那就應當「如」同「心心所」法一樣，決「定非」是「實」有的「色」法。心心所法是無對的，心心所法不得說爲實色，此無對色是無對的，當如心心所的非是實色。「諸有對色」明白「現有色相」可見，「以」道「理推究」起來，「離」開心「識」之外，「尚」且「無」有實體，何「況無」有「對」礙的「色」法，乃是「現無色相」，根本沒有現起有可見的色相，怎麼「可」以「說爲眞實」的「色法」？這樣說來，證知小乘所執的實有色法，完全不是那麼一回事，根本是錯誤的倒見！

丑二　旁問表無表色

寅一　破有表

表無表色豈非實有？此非實有！所以者何？且身表色若是實有以何爲性？若言是形，便非實有，可分析故，長等極微不可得故。若言是動，亦非實有，纔生卽滅無動義故，有爲法滅不待因故，滅若待因應非滅故。

有對色及無對色，假定眞如你們唯識家所說，都不是實有的，那我現在請問於

你：有表色及無表色是不是亦非實有的？所以說「表無表色豈非實有」？

唯識家很爽快的回答說：「此」表無表色，亦皆「非」是「實有」！「所以者何」？是問什麼理由不是實有。關於表無表色，說來當然話長，「且」就表色來說，這又分爲兩種，就是身表與語表。現在先來研究身表色的非有。表是表示色處的表色，以表依身，所以名爲身表。此「身表色」，我們認爲是非實有的，「若」果你們認爲「是實有」的，請問究「以」什麼「爲」它的體「性」？假定你們有宗說「是」以「形」色爲身表的體性，那「便」更加「非」是「實有」。爲什麼？因凡有形色的東西，必然是都「可」以「分析」的，可以分析的，在道理上講，就不是實有。如瓶盆等物，只要一加分析，就知它的不可得。還有，凡是可以析「長」爲短，析大爲小「等」，如是像這樣的長短「極微」，以相形故成於形色，長等怎麼可以說爲實有？彼此一經互相對待的時候，長短的形相就失去，可見它是「不可得」的。

外人爲此予以挽救說：表色是有實有性的，因爲長有長的極微性，短有短的極微性，長性極微積集就成長的，短性極微積集就成短的，可是並不如你們唯識說是

假的！唯識家反駁說：假若照你這樣講，極微的本有圓相應該失去，或於圓相極微之外，另有長形極微、短形極微。可是極微本是圓相，其性雖或可能是長，而微極本身不是長的，後來便變爲長短等，這豈不是捨本極微圓相而成長等？假定認爲不是這樣，那我再告訴你：你所說的長極微應該沒有圓相，因爲你們說它是長的，如粗長等色。或積長等極微應不成爲長等，因爲極微是圓相的，如顯色的極微。長等極微既然都是不可得的，證知表色確實是假，怎麼可以說爲實有？

假「若」如正量部說表色「是」以「動」爲身表的體性，我們同樣「亦」認爲「非是實有」。正量部學者以行動爲身表業，而動是約折旋俯仰回頭轉腦處說。身之所以會動，乃是由於業動。雖則正量部學者，認爲這確是有的，但在唯識學者，仍然不承認它是實有，因爲諸有爲法，不論是那一種，都是刹那刹那，「纔生」而「即滅」的，在這生滅的過程中，無容從這兒轉到那兒，根本沒有動的可能性，所以說「無動義故」。怎麼可說動名身表業？而且有爲的生滅法，本來就是這樣動的，要滅就滅，根本用不著等待什麼原因，然後才能滅除，所以說「有爲法滅不待因故」。再說動以風爲因，有因不必更待其他的因，是則動即根本沒有，無因不必待

因有滅，生滅的動作，如流水一樣，爲什麼要待風的有無？「滅若」要「待」什麼原「因」，那就「應」當「非滅」，乃是生或住了，因爲待於因故。述記說：『生違於滅，滅待因而方滅；滅違於生，生應無因而自生。返復成之：生違於滅，生待因而方生；滅違於生，不待因而自滅』。這完全是破正量部的，因爲他們展轉挽救自己的宗義，所以也就連環展轉的破斥，使它不論怎樣的說法，都不能得到成立！**若言有色非顯非形心所引生能動手等名身表業，理亦不然！此若是動，義如前破。若是動因，應卽風界，風無表示，不應名表。又觸不應通善惡性。非顯香味，類觸應知。故身表業定非實有。**

假「若」如經部本師計執「有」種「色」法，既「非」青、黃、赤、白等的「顯」色，亦「非」大、小、方、圓等的「形」色，而是「心」根力大，發動勝思之「所引生」起來的此色，「能」令「手」足「等」自在而「動」，因而就以此色「名身表業」。這個說法，在道「理」上是「亦不然」的。爲什麼？我先問你：此引生色，以何爲性？若說「此」色「是」以「動」爲性，不但能令手持足動，而且也能令全身動，可是這個動「義，如前破」過了的動義是一樣的，根本不能成立。「

若」說這不是動而是「動」的「因」緣，那就「應」當「卽」是「風界」，因爲一切動作施爲，皆是風力之所轉的。然而「風」是沒有形相的，亦是沒有善惡的，只是屬於無記性，如是「無」所「表示」，怎麼可以說爲表色？所以說「不應名表」。俱舍論說：身表唯通善不善性，不通無記，因爲無記心的勢力異常微劣，不能引發强而有力的業。風既不是顯色，而且是無記性，當然非身表色。「又觸不應通」於「善」性及「惡性」，唯是無記性攝。風之所以不得名爲表業，因爲是屬觸處所攝的，如水火等。水火是屬觸處所攝，當然不可說爲表業。又你這個表色，「非」是「顯」色及與「香味」，因爲它們都是無所表示的。關於這個道理，比「類」於「觸」，「應」可「知」道。如將這個意思說得明白一點：香、味、觸三塵，都不是表色，不通於善惡，所以不是動因。至於聲塵，屬於語表。這末說來，可見五塵，都不是身表，所以你們所說的身表業，決定不是實有。

然心爲因令識所變手等色相生滅相續，轉趣餘方似有動作，表示心故假名身表。

在此有人這樣問道：此身表業，既然是不屬形，亦不屬動，更不屬於心所引色

，是則是由怎樣而生起的？唯識學家對這解答說：這個身表，是以內「心」種子「為因，令」第八「識所變手」足「等色相」，或者行善，或者作惡，「生滅相續，轉趣餘方」，是沒有一定的。雖說沒有實在的動，但是「似有動」的「作」用，「表示」此「心，假名身表」，並不是離心識之外，另有一法名為身表。此中所說的識變，是簡別薩婆多等所說；生滅相續，是簡別正量部等所說；似有動作，是簡別譬喻師等所說。這是唯識家所表的正義，以別於小乘各派所說。

語表亦非實有聲性，一剎那聲無詮表故，多念相續便非實故，外有對色前已破故。

身表的不能成立，已如上說，語表的不能成立，自亦如是，所以說「語表亦非」是有它的「實有聲性」。因在時間上說，「一剎那」的「聲」音，是沒有辦法可以「詮表」什麼意義的。剎那，是指時間的最短。仁王經說：『一念中具九十剎那，一剎那中具九百生滅』。所謂語表，是約它能表達所欲說的意義，可是不論什麼意義的表達，決不是一剎那的極短時間所能做得到的，一定要經過很多剎那的聲音，才能集合成為一字，一字或兩字以上成名，再集很多的名成為一句，有了一個完整的句子，方有詮表所要詮表的意義。依照這個說來，證知吾人所發的聲音，如果

只是短短的一剎那，是沒有辦法表詮什麼的。當然，一剎那聲不能詮表，只約佛陀以下的三聖及六道凡夫說的，至於諸佛因得自在的關係，一念是可成爲語表的，所以這裏說的一剎那聲不能詮表，必須除去已得自在的佛陀，如以爲佛陀一剎那聲亦不能詮表，那就有違大乘的深義！

假定認爲音聲要前後「多念相續」連接起來，方成語言，始能表詮所要表詮的意義，那你這個語聲，「便非」是「實有」的，因爲凡是多念相續的，就不是實有的，語聲既是多念相續的，當然不是實有，非實有的怎能詮表？語言是屬聲相，而聲相屬於無見有對色，至那「外有對色」，在「前已」經詳細「破」過，可知它的不能成立。

然因心故識變似聲，生滅相續似有表示，假名語表於理無違。

外人問道：照這說來，語表又是怎樣成立的？唯識學家回答說：我們所謂語業，也和身表一樣，是由第六識的心動，「然因」此「心」動的原「故」，擊動第八阿賴耶「識變」現「似」了相分「聲」，由於第六識的分別，在那裏「生滅相續」的好「似」有實在的音聲在有所「表示」，因而「假名」說爲「語表」。如是說法

，「於」道「理」上，自然是「無」所「違」的。此中所說的識變，是簡別經部所說；似聲，是簡有部所說；生滅相續，是簡聲論者所說，因爲他們計聲是常住的；似有表示，是簡一切宗所說，因爲各宗都認爲有個實在的語表。

寅二　破無表

表既實無，無表寧實？

如上所說身表、語「表，既」然尚且是假而「實無」有其自體，「無表」怎麼可以說爲「實」有？不論什麼學派，如執無表是實，我們唯識是都堅不承認的，因它如有對色一樣，屬於色法所攝，自然好像有對色的不是實有。或說你們所執的無對色，不是實在的色法，因爲是無對的，如心心所法。心心所法是無對的，說它不是色法，誰個都承認的，無對色既如心心所的無對，當然不是實色。

部派佛教中如大衆部及法密部，另外立有不同於有部的實在無表，那就是指的身勇身精進，如是實在無表在內心中有股力量，能令身體勤勇策勵，精進不懈的做自己所要做的事，是爲無表色。他們執此爲實有，可以例破。

然依思願善惡分限假立無表，理亦無違！謂此或依發勝身語善惡思種，增長位立；或

依定中止身語惡現行思立：故是假有。

無表色如果眞的不是實有，是則無表究是怎樣有的？唯識家回答說：如吾人發心受戒後，「依」於自己所立的最極殊勝的「思願」，誓修一切善，誓斷一切惡，以此「善惡分」齊定「限」，假立名爲無表。像這樣的「假立無表」，在道「理」上，自然「亦」是「無」所「違」反的，亦既沒有說是講不通的。思願就叫做思願好了，爲什麼叫做勝思願？當知這是顯示這個思願，最極殊勝難得。如願在此身中，寧可犧牲生命，身決不作殺、盜、淫的罪惡，是名勝身；口不行妄言、綺語、兩舌、惡口的罪惡，是名語勝；意不起貪、瞋、癡的三毒煩惱，名勝思惟。「謂」由於「此」，或依發勝身語善惡思種」，漸次漸次「增長」，依於這種子「位」，發生防惡發善或防善發惡的功能作用，因而假名「立」爲無表。如此所說的無表，是散位所有的無表。而此散位的無表，爲什麼要於種？假定不依這個善惡思種，那你受律儀戒或不律儀散亂等心，是就不得名爲具律儀及非律儀。爲了遮止這樣的過失，所以依於思願種子而立。成業論說：『若三種業但思爲體，於散亂心及無心位，那個時候沒有思，怎麼會有名具律儀，不律儀者？由思差別所熏成的種子，沒有遭受

到任何的損害，名具律儀、不律儀者，所以沒有它的過失』！

對此論文略加解釋：此中依發的意思，顯示假依於實。殊勝思，簡別不是中下的思，因爲中下思是不能發起無表的。成業論說：『思差別者，簡取勝思能發律儀、不律儀表，由此思故熏成二種殊勝種子，依二種子未損壞位，假立善、惡律儀無表』。所謂身語，明白的顯示色義。發善惡者，顯示其性不是無記。善是屬於善律儀，惡是屬於不律儀。增長位者，簡別既不是前亦不是後。因前加行位時，種子還未增長，當然不得說爲增長位；及後已捨之時，種子不再增長，當亦不得說爲增長位。現在有善律儀及不律儀的種子增長，所以刹那刹那七支增長，換句話說，就是種子念念體多。

「或」說「依」於善「定」，而此定「中」有股力量，能夠「止」息「身語」所有諸「惡」的「現行思」，使令我們不致造成種種的罪惡。爲什麼這是約現行思「立」，不思約種子思立？要知唯有現行思具有止惡的力量，種子思是沒有這種功能作用的。

在此成爲問題的，就是無漏道的生起，必然是與定相應的，是則所謂現行思，

究竟是一還是二？假定說是唯一，而定共戒與道共戒，各有它們的無表，怎麼可於一個思上立二無表？假定說是有二，一識怎麼會有二思相並？關於這個，我們認爲當然只有一思，那裏會有二思同時並立？如果這說法是對的，定共與道共的兩種無表，怎麼會依一現行思？你問得很有道理，但是你要知道的，定共與道共二戒，假定不是同時的，思體固然可說不是一個，但當無漏道起時，必定是依於定的，沒有定決不會現起無漏道，在這情形下，那容假立二種現思？雖是一個現行思，但定、道二者均有力量可以防非，所以望於它們兩方面立二無表。假定是有漏定，那就沒有這樣的事，因爲只是定戒，沒有無漏聖道。

世尊經中說有三業，撥身、語業豈不違經？不撥爲無，但言非色。能動身思說名身業，能發語思說名語業；審決二思意相應故，作動意故說名意業。起身、語思有所造作說名爲業，是審決思所遊履故，通生苦樂異熟果故，亦名爲道，故前七業道亦思爲自性。或身、語表由思發故假說爲業，思所履故說名業道。由此應知實無外色，唯有內識變似色生。

外人因此難唯識家說：「世尊」在很多「經中」，都曾「說有」身、語、意的

「三業」，現你唯識家只說有識，「撥」無「身、語」二「業」，「豈不」有「違」「佛說的「經」義？佛弟子違背佛經，不特大逆不道，亦難邀得同情！

唯識家回答說：錯了！你們以爲我是撥無二業，實際我是「不撥」身、語二業「爲無」的，怎可說是違背如來所說經典？當知我說無實身表語表，不過是「但言」它「非」是「色」，只是由心爲所主動而已，身語二業仍是存在的，何嘗說它沒有？

外人又問：不是色法是什麼？唯識家答說：我們認爲身、語、意三業，皆是思心所的功能作用。講到思，向來說有三種，就是審慮思、決定思、發動思。發動思，是由審慮、決定後而有的。吾人不論想做什麼事情，首先在內心中，加以仔細考慮，經過仔細考慮，始決定怎樣做，如何做決定後，當然是通過身、語來表達的，「能」動爲取捨屈伸的「動身思」，就「說名身業」；「能」發爲名句文等的「發語思」，就「說名語業」；至於「審」慮「決」定的「二思」，因是與「意」識「相應」的，能「作動意」，使意識發動活動原「故」，就「說名意業」。可見身、語、意三業，皆不離一思。我這樣說法，有什麼過失？

現再根據成業論，略述三業的大意。身爲諸根大造和合差別爲它的身體，積集之所成的，是爲身的意義。業卽是思差別爲性，由於有所造作，所以說爲業義。思有力量能夠動身，說爲身業，令身相續異方生因風界起故。具足應叫動身之業，除去『動之』兩字，所以但名身業。如益力油，但言力油，如動塵風，但名塵風，其道理是一樣的。語是語言音聲爲性，此能表了所欲說義，所以名之爲語。或語是字等的所依，由帶字等能詮表義，所以名之爲語。能發語思說名爲業。喻同身業，不再重說。意是意識能思量的，趣向餘生及境界故，說名爲意，作動意思說名意業。具足應叫作意之業，或名意相應業，除去『作之』及『相應』言，所以但名意業。喻如身業，不再重舉。

有人這樣問道：『身與語的二業，各自所有動作，能夠有所表現，使人一見就知他在做什麼，說它爲業，當然不成問題，但是意無形象，根本無所表示，你的心中有些什麼動念，別人根本就不知道，怎麼可以說名爲業』。

唯識家回答說：殊勝的發動思，能「起身語」業「有所造作」，不論是作善作惡，或者是說善說惡，正因有這發動的作用，所以「說名爲業」。又這殊勝的發動

思，是「審」慮「決」定二「思所遊履」的處所，「通」能「生」起善惡諸業，通能招感苦樂異熟果報，所以「亦」得「名」之「爲道」。遊履，是指在六道中往來不絕的受各種的果報。奘公八識規矩頌說：『引滿能招業力牽』，就是顯示此意。據此可以明確知道，不獨身語爲業，爲業道，就是心意亦名爲業、爲業道。反過來說：不唯意識所起的貪、瞋、癡是以思爲自性，就是身業所造的殺、盜、淫三，口業所造的兩舌、惡口、妄言、綺語四者，同樣是以思爲自性的，所以說「故前七業道亦思爲自性」。

「或」者「身」表與「語表」，皆「由」中等「思」之所引「發」的，所以「假」名「說爲」身業、語「業」，因爲身語是聽命於思而往來的，所以「說」爲假「名業道」。俱舍論說：『十業道中，後三唯道，業之道故，立業道名，彼相應思說名爲業，彼轉故轉，彼行故行，如彼勢力而造作故。前七是業，身語業故，亦業之道，思所遊故，由能等起身語業思，託身語思爲境轉故，是業之道，立業道名，離殺等七，無貪等三故』。「由此應知實」在「無」有「外」在的「色」法，「唯有內

「在的心「識變似」外在的「色」法「生」起。

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

五蘊中的行蘊，含有兩大類法：一是心相應行，就是四十四個心所，因爲他們都與心王之所相應的，所以叫做相應行。二是不相應行，就是得非得等十四法。但這裏所說的四十四個心所及十四不相應行，是就小乘法相說的。首先說明不相應行之所以得名不相應行：得等十四法不是能緣的，所以不與心心所法相應；得等十四法是沒有質礙性的，所以不與色法相應；得等十四法是屬有生滅的，所以不與無爲法相應。正因不與色法、心法、心所法、無爲法相應，所以名爲不相應行。此中行是特地簡別無爲的，因爲行是生滅遷流的，無爲却是常住不生滅的，所以非相應行。在實有論者看來，所有不相應行法，皆各有它的實在自體，沒有一樣是屬虛假的。但以唯識的觀點說：「不相應行」法，「亦」皆「非」是「實有」的。「所以者

何」？是問什麼理由。當知色法、心法及諸心所法，各各都有它們的體相可得，但是不相應行法，都是色心之所顯的，「非如色」法、「心」法「及諸心所」法有它的「體相可得」。同時應知色法、心法及諸心所法，各各皆有它的作用可得，但是不相應行法，都是依於色心而立的，「非」是「異」於「色」法、「心」法「及諸心所」法有它的「作用可得」，換句話說，離開色心等法，根本沒有它的作用。「由此」無有體相及無作用，「故知」不相應行「定非實有，但」是「依」於「色」法、心法、心所法「等分位假立」而已，如果認爲實有，那是絕對錯誤！

關於這個不相應行法，是假是實，在大小乘的兩者之間，固然有著相當的諍論，對於它的說明，是也有著相當的複雜，古代佛教學者，對這不知絞了多少腦汁，至於它的數目，向來說法也不一定。本論及五蘊論，如小乘一樣的說爲十四，對法論說二十三，瑜伽、顯揚、百法等論，說爲二十四法，普通大乘學者，大都以二十四說其數字。

此定非異色、心、心所有實體用，如色心等許蘊攝故。或心、心所及色、無爲所不攝故，如畢竟無定非實有。或餘實法所不攝故，如餘假法非實有體。

進一步說，「此」不相應行法，決「定非」是「異」於「色」法、「心」法、「心所」法「有」它的「實」在自「體」和作「用」。換句話說，諸不相應行法，離了色、心等法，必然是沒有眞實體用的。爲什麼？「如色、心等許」爲「蘊」之所「攝」的。如五蘊中的行蘊，不但攝有諸心所法，亦復攝有不相應行，而此所攝的不相應行，決定不離色心所顯，同樣屬於分位唯識，那裏可說異色、心等有它們的眞實體用？

「或」此不相應行爲「心」王、「心所」以「及色」法並「無爲」法四者之「所不攝」的，「如畢竟無」的龜毛兎角一樣，所以更可證知不相應行「定非實有」，絕對是假的。此中所說的畢竟無，是五種無中的最後一種。瑜伽思慧地第十六說：一、未生無，這是指未來還沒有生起的諸行，既然沒有生起，當然是沒有的。二、已滅無，這是指已經滅入過去的諸行，既然滅入過去，當然是沒有的。三、互相無，謂諸餘法由所餘相，若遠離性，若非有性，或所餘法與餘諸法不合性，是爲彼此的互相無有。四、勝義無，這是指的運用世俗言說自性，假設言論所安立的，在世俗上固可說它有，在勝義中確是無有的。五、畢竟無，這如石女兒及龜毛兎角等

。

「或」此不相應行，爲「餘」眞如、實際、法界、法性等的眞「實法」之「所不攝」，「如」同其「餘」的「假法」一樣，「非」是「實有」它的「體」性。有說論中的『餘』字，是指得等的假法之餘。『實法』，則是指的色、心。『如餘假法』，是指瓶盆瓦鉢，這都是假有之法。因爲唯識認爲得等是假，在這假法之外，其餘的假法稱爲餘假。所餘的假法，你們既承認它是假的，得等是假法，你們自也不能不相信。

丑二　依執別破

寅一　破得非得

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

論主首先問道：「且彼」實有論者，「如何知」道「得非得」二者，「異」於「色」法、「心」法、心所法「等」，「有」它們的眞「實體用」？如不說明它的

所以，那是很難令人信受的。

實有論者答說：我之所以認爲得非得的有實體用，不是我的私意作這樣講，而實源於佛的「契經」所「說」而來。佛在經中是這樣講的，我們怎能不承認佛說？「如」經有「說」：「如是，補特伽羅成就善惡，聖者成就十無學法」。補特伽羅是印度話，中國譯爲數取趣，就是數數的造善惡業，往來取於五趣的苦樂果報，實際就是衆生的別名。作爲一個衆生，在這現實世間，必然會得成就善惡二法，假定沒有成就善惡二法，怎會在善惡趣中輪迴不息？聖者是指證得無學果位的，亦卽是得到了五分法身的聖人。他們成就了正語、正業、正命、正念、正定、正見、正思惟、正精進、正解脫、正智的十無學法。這二者，都是約成就說的。經中「又說」：做爲「異生」的「不成就聖法」，而「諸阿羅漢不成就煩惱」。異生，就是凡夫，約他在世間異類受生而得名的。做個普通的凡夫，時刻都處在染汚之中，經常的生起煩惱活動，無學聖法當然完全沒有，因爲煩惱與聖法，是敵體相反的，所以異生只成就善惡，決不成就聖法。阿羅漢是印度話，中國譯有殺賊、應供、無生的三義，意顯斷了煩惱，證得無生，應就堪受人天的供養。到了阿羅漢的階位，在小乘

聖果說，已經達於巔峯，其所應斷的煩惱，已經徹底的斷除，當然不會再有煩惱的存在，所以羅漢只成就聖法，決不成就煩惱。這二者，都是約不成就說的。當知經中這個「成不成」就的「言」說，就是「顯」示「得」與「非得」的二者。我們本此經說，認爲有實在的得與非得，試問又有什麼不可？而且經中明顯的宣說凡聖各有成就不成就，是則凡聖自也互有得與非得，因而我們認爲實有說法是契合佛意的。

實有論者在俱舍卷四更强有力的說得非得是實有說：『若無有得，異生聖者起世俗心，應無異生及諸聖者建立差別。豈不煩惱已斷未斷有差別故？應有差別！若執無得，如何可說煩惱已斷及與未斷？許有得者斷未斷成，由煩惱得離未離故，此由所依有差別故，煩惱已斷未斷義成。謂諸聖者見修道力，令所依身轉變異本，於彼二道所斷惑中，無復功能令其現起，猶如種子火所焚燒，轉變異前無能生用。如是聖者所依身中，無生惑能名煩惱斷，或世間道損所依中煩惱種子亦名爲斷，與上相違名爲未斷。諸未斷者說名成就，諸已斷者名不成就』。照他們的這個說法，得與非得的有實體用，似乎沒有反擊的餘地！可是在假有論者看來，這仍然是不能成

立的，下當破之。

經不說此異色心等有實體用，爲證不成！亦說輪王成就七寶，豈卽成就他身非情？若謂於寶有自在力假說成就，於善惡法何不許然而執實得？離現實法理非有故，現在必有善種等故。

論主依經總破說：你們說得非得實有，是依經說而來，我當然不否認，但是據我了解，「經」中並「不」曾「說此」得與非得，「異」於「色心等」法「有」它們的「實」在「體用」，是以你以經說「爲證不」得「成」立。爲什麼？當知經中不但說成就善惡及無學聖法，「亦說輪王成就七寶」。經中這樣說，「豈卽成就他身非情」？輪王是以十善法統一天下而行仁政的聖王。輪王一旦出現世間，不但世界和平安樂，而且必然成就輪寶、如意寶、象寶、馬寶、主兵臣寶、主藏臣寶、玉女寶的七寶。於中於二寶是屬非情，其餘的五寶是屬有情。假定經說成就是實有，輪王成就輪寶及如意寶，難道輪王就變成了無情的東西？所以論說豈成非情。有情變成無情，這是自古未有的事，亦是鬧大笑話的事，自爲一般人所不信受。輪王成就象寶、馬寶，如成就是實有，難道人間的輪王，變成了畜生不成？人在現實生命

中，當下變成畜生，同樣是任何人所不信的。輪王成就主兵臣寶、主藏臣寶，如成就是實有，難道輪王會從高高的王位跌下來變成臣屬？一般小的國王，可能有這現象，福德如山的輪王，決不會如此的。輪王成就女寶，如成就是實有，難道身爲輪王的大丈夫，忽然變成女人不成？現在固然有男變女、女變男的事實，但輪王決不會由男子變爲女人的。象、馬及臣、女，雖有人畜的不同，但都可說是他身。輪王雖成就這五寶，但不會變爲他身，這是誰都可以想像得知的，所以論說豈卽成就他身。輪王成就七寶，沒有變成他身，沒有變成非情，可見成就是假有而無它的眞實體用。因實有論者不承認成就他身以及非情，所以特用輪王成就七寶例成假說。

「若」果你們救「謂」：我們說輪王成就七寶，不是約它實有說的，而是約輪王「於寶有自在力」說的，因他對於七寶有自在力，所以什麼時候想用什麼寶，什麼時候就有什麼寶出現以供享用，這完全是隨自己意欲而轉的，因而這只可以「假說成就」，並不是有個實在的得同善惡那樣。論主以此責問他說：你既認爲輪王的成就是假說的，「於善惡法何不許然而執實得」？當知所謂善惡，也有它的自在力，就是衆生造了善惡業，自然有股自在的力量，感生苦樂的異熟果報，爲什麼你們

不承認依業假說成就，而偏偏的妄執離於色心有實在的得非得的體用？假若你們一定要說異生成就善惡諸法有實在得，就應承認輪王成就七寶亦有實在得；反過來說，你們認爲輪王成就七寶是假說的，亦應承認異生成就善惡諸法亦是假說。

「若」果你們救「謂」：我們所說輪王成就的「七寶」，是「在現在」有的，「可假說」自在名爲「成」就，亦卽假說實有得的意思。論主反詰他說：你們只知七寶是在現在有，「寧知所成」就的「善惡等法」是「離現在」而「有」的嗎？事實善惡等法也並不離於現在的，因爲善惡業是通於三世的，善惡既亦現在必有，當可依於善惡假立得名，你們爲什麼不承認這個？老實說，「離現」在的「實」有之「法」，在道「理」上決定是「非有」的，而也不是我所許有的，因爲現在之外，確實無有實法。如是所有的善惡諸法，縱然有時不起現行，但彼種子總是常在。由於這個道理，所以證知異生所成就的善惡諸法，聖者所成就的十無學法，皆是假說而非眞實有的。

又得於法有何勝用？若言能起，應起無爲，一切非情應永不起，未得已失應永不生。若俱生得爲因起者，所執二生便爲無用，又具善惡無記得者，善惡無記應頓現前。若

待餘因，得便無用。若得於法是不失因，有情由此成就彼故，諸可成法不離有情，若離有情實不可得，故得於法俱爲無用。得實無故，非得亦無。

論主又徵問道：「又」你們所說的這個實在的「得，於」所得的一切「法」，究竟「有何」殊「勝」功「用」？「若」果你們「言」，得的最大勝用，在「能」生「起」一切諸法。論主依此難說：得若有它的能生勝用，那就不但生起有爲諸法，亦「應」能夠生「起無爲」，因無爲亦是有得的，如有爲有爲的得。外人說：不！無爲不可說由得起，因爲它是沒有起滅的。論主道：假定照你們這樣說，不但無爲是不得起，就是「一切非情」亦「應永不」得「起」！爲什麼？因你們不承認他身非情立有得的。既然沒有生因的得，非情的花草樹木怎會生起？如龜毛兎角一樣的什麼也沒有，試問怎麼生法？反過來說：過去未來的已成就法，應該恆恆時常時的生起，由於有得的關係，如現在的得，現在的得既然能起，過去未來的得當然亦能生起。或作此說：一切尚「未得」到此得的未來，固然應該永不得生，就是曾經得到的，過後又「已失」去其得，亦「應永不」得「生」！什麼理由？如龜毛兎角一樣的沒有能生得的原故。可是在事實上，據吾人所知的，不但未得的可以生

起，就是已失的得再生起，證知你們所說是不對的。又若你們救說：未得已失雖然沒有現在得，由有無始俱生之得爲因，所以後時復能生起。論主加以破道：你們這個說法，仍然是不成的，爲什麼？「若俱生得爲因起者，所執二法便爲無用」。所謂俱生得，有人解爲與身俱生的得，是不怎麼恰當的。實有論者講得，說三世有三種得：過去有法後得，現在有法俱得，未來有法前得。此中所說的俱生得，就是現在的法俱得。過去未來的前後二得，不能爲生起的因，能爲生起因的唯有法俱得。所謂所執二法，是指生與生生的二種生緣。生有能生有爲法的作用，一切有爲法的生起，皆由於生，但能生有爲法的生，又是怎樣生起的？是由另一法能生這生的，叫做生生，如另有能得這得的，叫做得得。生於諸法的生叫做本生，本生從生生而生，生生是不是還要另一個生生，去生這生生？不要！因本生生起時，除他自己以外，有能生其他一切法的力量，所以本生的生起，還可以生於生生。這樣，本生是有爲，是由生生所生的；生生也是有爲，是由本生所生的。諸法的生起，是由生與生生的二種生緣而來，現說諸法生起，是由俱生得爲因，還要生與生生的二種生緣做什麼？所以就成爲多餘的無用之物了！同時還要知道的，就是所謂俱生得，「又

」是「具」足「善、惡、無記」的三性「得者」，那「善、惡、無記」的三性，「應」一切時「頓」然「現前」，爲什麼？得是恆有的，當可恆時頓生三性。如我人善心生起時，餘所未起的善惡等法，由於現有得的關係，亦應悉皆生起，因有能生得的原故，如現起善法。現起善法，由能生得而生的，其他未起的善惡等法，各有它們的能生得，當如現起善法一樣的生起。反過來說：當吾人不善心生起時，其餘所有的善及無記心亦應現起，因爲凡有能生得的，都應同時並起的。可是事實上，誰都知道，善惡無記三性的生起，是有其前後次第的，並不能同時頓生。設若你們救說：俱生得雖具三性，但三性的生起，尙有待於其他的因緣和合，如果其他的因緣未具，仍然是無法生起的。論主駁斥他說：「若」果眞的要「待餘因」，才能有所生起，那你所執著的俱生「得，便」將成爲「無用」，亦卽還要你的俱生得做什麼？「若」你復說：此「得」望「於」一切「法，是」諸法的「不失因」，「有情由」有「此」得，「成就彼」善惡無記的三性法。論主又道：若果是這樣的話，要知「諸可成」就的「法」，皆是「不離」於「有情」的，設「若離」開了「有情」，那還有什麼得？所以說「實不可得」。設若諸可成法由有情成，那又何關於得？

既然不關於得，你們爲什麼要執離於色心有得？再說：離於有情而別求得，實在沒有得的話，如是展轉推求，得的勝用俱無，所以說「故得於法俱爲無有」。以「得實」在「無」有它的體用，「非得」當然「亦」是「無」有的。得有它的作用，尚且是無有的，非得其用亦無，怎可說它是有？

然依有情可成諸法分位，假立三種成就：一、種子成就；二、自在成就；三、現行成就。翻此假立不成就名，此類雖多，而於三界見所斷種未永害位，假立非得名異生性，於諸聖法未成就故。

此申唯識的正義，以總顯得與非得。得不是實有的，是在有情身中，得色心事物時，假立這個得名。如得禪定神通，或得金銀財寶，皆可名得。但離所得的色心之法，沒有另外得的自體。得又名獲，或名成就，三者名雖有別，實際只是一法。「然」既如此，可知這是「依」於「有情可」以「成」就「諸法分位」，方便「假立三種成就」：其「一」是「種子成就」，其「二」是「自在成就」，其「三」是「現行成就」。種子成就，是指有情所成就的諸染污法、無記法、生得善法等的種子。有時煩惱雖然暫行不起，但因那種子還成就，所以仍然是煩惱成就之身。自在

成就，是指加行所生的善法以及如工巧、變化、威儀無記增盛的種子。不管這些那一種，因爲都是由加行修習之力而得自在的，所以叫做自在成就。得此自在成就種子，不要致力於這個所作時，其人卽得稱爲自在者。現行成就，是指前二種的現行，各各在行者身上發生活動的位子。這三種，都是顯示成就的相狀。如再清楚的說：種子成就是指業因，自在成就是指業力，現行成就是指業果。所謂種子，如果沒有被定所損伏，沒有被無漏道所永害，沒有被邪見之所摧毀，好像斷善根的衆生一樣，皆可叫做種子成就，就是種子還保存得好好的，隨時可以發生作用。

上來已說分位假立的三種成就，「翻此」三種假立的成就，「假立不成就名」。既是翻得而假立的，當然沒有它的別體。成就有三種，不成就自亦有三種，就是種子不成就，自在不成就，現行不成就。如諸異生不成就聖法，就是自在不成就，亦是現行不成就，種子不成就。所謂不成就，就是非得的異名，亦可叫做不獲。但這三者的差別何在，現在亦得交代一下。大乘教理中，對這似沒有談到，小乘對這有著這樣的分別：謂若有這麼一個法，先是未曾失過的，及至重得已後，現在忽然初失，此法名爲非得。假定有法創立快要到達生相而又不成時，此法叫做不獲。假

若有法從創立一直流至現在的時候，此法叫做不成就。還得注意的，就是在不獲的時候，不得名爲不成就，在不成就的時候，不得名爲不獲。

「此」不成就的種「類，雖」說是很「多」的，然「而」於「三界」四諦下的「見」道「所斷」的分別惑「種」，還「未」到達「永」遠損「害」的階「位」，以此方便「假立非得」。這個非得是就顯示沒有得到無漏聖法，原因在於你的見所斷惑未斷的關係，所以「名異生性，於諸聖法未成就故」，不能入於聖流。假定斷此分別煩惱，是就名爲成就聖法，亦卽可以入於聖者之流。

關於異生的解釋，婆沙四十五尊者世友作如是說：『能令有情起異類見，異類煩惱，造異類業，受異類果，異類生故，名異生性。復次，能令有情隨異界故，往異趣故，受異生故，名異生性』。簡單的說，對於聖人未應具有的無漏法，還沒有得到成就的，是就名爲異生。

在此成爲問題的：『於諸聖法未成就故』名爲異生，固然是不錯的，但若於諸聖法隨便得到一種，是不是應唯名聖？大小乘對這有著一致的看法：異生當然是指不獲一切三乘聖法說的，如果於諸三乘聖法，一旦於中獲得少分，就有資格名爲聖

者。姑依大乘佛法說：異生性是依煩惱、所知的二障而安立的，如二乘行人斷了二障中的煩惱障，就名聖者而不再名異生，證知獲得少分的聖法，是可名爲聖者的。這與小乘有部的說法，可說完全是相同的。但大乘還有不同於小乘說法的，就是二乘回小向大，在還沒有登上初地時，斷煩惱障得生空智，在其本位雖可名爲聖者，但若望於大乘初地以上的菩薩，仍然可以叫做異生，因還沒有斷所知障得法空智的原故。一旦斷所知障得法空智，進入初歡喜地，就可名得聖性。這完全是約得不得大乘聖性分的：得到大乘聖性的就名聖者，不得大乘聖性的就名異生。這是大乘與小乘最大不同的地方。

寅二　破衆同分

復如何知異色心等有實同分？契經說故。此經不說異色心等有實同分，爲證不成。如契經說：此天同分、此人同分，乃至廣說。

衆同分爲不相應行之一。順正理論卷第十二說：『有別實物名爲同分，謂諸有情展轉類等』。我在俱舍論頌講記中對這解釋說：『所謂同類相似名爲同分者，如在同一趣中受生的諸有情類，身體的形態，諸根的業用，內心的欲樂，異性的相求

，飲食的受用，一切的一切，展轉互相類似，名爲同分』。像這樣的同分，還可分爲有差別與無差別的兩種。俱舍論頌講記續說：『再如無限生存的欲望，生命自體的染著，飲食等物的資養，這不管是那一種類的有情，又不問是那一界趣的有情，高級的，低級的，爲每一有情平等共有的，是爲無差別同分；此一種類與彼一種類的有情，此一界趣與彼一界趣的有情，是各各差別的，雖然如此，但在此一種類，此一界趣的有情中，彼此的樂欲事業等，仍是共同的，是爲有差別同分』。

衆同分雖同爲大小乘所共說，但假實的看法有著很大不同。小乘實有論者雖說它是實有的，但經部學者認爲它是假名安立的，大乘唯識學如經部一樣，不承認它實有。集論說：『何等衆同分？謂如是如是有情，於種種類自體相似，假立衆同分』。所以這是假名安立而非實有的。

論主於此問道：「復如何知異色心等有實同分」？衆同分在我們唯識學上，認爲亦是依於色心而假立的，你們說它有實自體，試問怎知離開色法及心法，另外有個實在的同分？實有論者答說：這不是我們妄自臆說的，而是佛在「契經」中「說」的。「如契經說：此天同分，此人同分，乃至廣說」。因爲同分是同一相似的意

思，就是衆多有情身心相似之義。如天與天的更互相似，人與人的更互相似，牛與牛的更互相似，馬與馬的更互相似。諸如此類的相似名衆同分，怎麼可說不是實有？再如佛與佛是更互相似的，菩薩與菩薩是更互相似的，緣覺與緣覺是更互相似的，聲聞與聲聞是更互相似的。諸如此類的相似名衆同分，怎麼可說不是實有？

論主破斥他說：經說此天同分、此人同分，固然是不錯的，但「此經」並「不」曾「說異」於「色心等」法之外，另「有」一個「實」在的衆「同分」。是以你以此經「爲證」實有同分，那是絕對「不」能「成」立的。俱舍論卷五說：『雖有是說，而不說言別有實物名爲同分』。不但我們唯識不承認有實同分，就是經部亦不承認實有同分。

若同智言因斯起故知實有者，則草木等應有同分。

實有論者救說：假定如你們所說沒有實在的同分，那我們在緣三界、五趣、四生等展轉差別的諸有情時，有情有情悉皆是平等無差別的，那同言同智的情形，是就應該不得生起。如生在人類，由同分爲因，人類以共同的語言，表達這是什麼有情，那是什麼有情，人類以共同的認識，了解這是什麼有情，那是什麼有情。又如

生在牛羣當中，由衆同分爲因，牛類以共同的語言，表達這是什麼有情，那是什麼有情。以此類推，其他有情亦然。但這都要有個實在的同分，所謂同一智慮、同一語言的事實怎麼會有？

論主反駁他說：「若」以「同」一「智」慮，同一語「言，因斯」同分「起故」，所以「知」有「實有」同分「者」，是亦不然！爲什麼？假定眞的如此，「則草木等應有同分」！草木瓦石等等，是屬無情之物，無情沒有同分，這是你們所承認的。可是吾人緣於草木瓦石等時，同樣會生起同智同言。如以智慮了解這是什麼草木，那是什麼草木，或以語言表達這是什麼草木，那是什麼草木，是則草木應如有情一樣的有其同分。現在既說草木無情的東西，沒有它們的衆同分，人等各類有情亦應沒有同分。

如此，再作這樣相互責難說：在汝宗中，草木瓦石等物，應有它們的同分，因爲能起同言同智的，如你們所承認的人天等。人有人同分，天有天同分，草木瓦石既如人天等能起同言同智，亦應如人天等各有同分。反過來說：如你們所承認的人

天等，應該無別實有同分，因爲能起同言同智的，如你們所承認的草木等。草沒有草的同分，木沒有木的同分，人天牛馬既如草木等能起同言同智，亦應如草木等沒有實在同分。

實有論者救說：不然！如五趣四生體，唯內有情有，外在的無情是沒有的，當知同分亦應是這樣，唯內有情生命中有，外在的無情不應該有，因不屬於趣生。論主再反駁說：你這樣的說法，根本是不合理的。要知趣是趣向的意思，無情的外法沒有趣向，從來不曾以趣向解釋同分，怎麼可以趣向例於同分？況且你們曾經說過：內法是趣生，所以有情立同分，非法非情趣，所以外法不立同分。可是你們本以內法有同智故，乃將內法立有同分，但是外法亦能生起同智的，爲什麼不立有同分？爲什麼說外法非趣生，所以不立它們的同分？

外法是否可以立爲同分，小乘論中亦有不同說法：如六足論中，雖曾說到有情同分，但未說到無情同分，可是到了俱舍及順正理論，則於有情同分之外，另建立有無情同分。他們所以建立無情同分，是因大乘學派責難而來。如大乘難說：天與天相似，人與人相似，乃至牛與牛相似，你們就立有天同分、人同分、牛同分等。

可是在諸法方面，明顯的可以看出：眼與眼相似，耳與耳相似，乃至智與智相似，亦應爲各各別立同分！順正理師受到這樣的責難，於是就在諸法上立有法同分，雖說離法沒有另外的有情，但約不同的意義，不妨立有不同的同分。

又於同分起同智言，同分復應有別同分！彼既不爾，此云何然？

論主復加難說：設若因爲於諸法上，生起同智以及同言，便說同分別有實體，是則吾人「於同分」中，亦「起同智」和同「言」，那麼，「同分復應有別同分」！爲什麼？因同智同言既因同分而起，同分當然復應生起同分。如天同分復起天同分，人同分復起人同分。如是像這樣的展轉而起，分了又分，豈不成爲無窮大過？今於同分既沒有另外的同分現起，是則同智同言，何必要藉同分？同分別起同分，既爲你們所不承認，怎麼可以於此相似法上立爲同分？所以說：「彼既不爾，此云何然」？即同分的另外同分既不許有，此實同分怎麼可以說有？

若謂爲因起同事欲知實有者，理亦不然！宿習爲因起同事欲，何要別執有實同分？

「若」你們復「謂」：以同分「爲因」，然後才能「起同事（同所作事）」或同「欲（同所樂欲）」，所以「知」道有個「實有」的衆同分「者」，這在道「理

」上講來「亦」復「不然」！因這不是同分令人起同事同欲，而是「宿習爲因起同事欲」。當知吾人現在所有的同事同欲，皆是宿生習氣之所熏成的，因爲過去有這樣的熏習，所以現生有這樣的同好，這關同分什麼事情？既然一切是從宿習之所熏生的，「何」必定「要別執有」個「實」在的衆「同分」？執有實在同分，豈不大錯特錯？舉例說：如殺生者望殺生者，乃至諸邪見者望邪見者；離殺生者望離殺生者，乃至正見者望正見者，這都叫做同事欲，皆是前生習氣爲因，所以於今生中起如是業，生如是欲，那裏要有殺生等的同分，然後才起同事同欲？

然依有情身心相似分位差別，假立同分。

此申唯識家的正義。「然」而如上分析起來，是則同分究依什麼而安立的？是「依」於彼彼處受生的「有情」，同界、同趣、同生、同類、位、性、形等，由彼「身心相似分位差別，假立同分」，決無同分實在自體。

寅三　破命根

復如何知異色心等有實命根？契經說故。如契經說：壽、煖、識三。應知命根說名爲壽。此經不說異色心等有實壽體，爲證不成。

命根爲不相應行之一。『命根是壽命之義，涉及我人一生生存相續的原理』。此命根雖爲大小乘所共說，但假實的看法有著很大不同。小乘實有論者，根據謂有別法能持煖識這話，主張命根是有實自體的。大乘唯識學者，不承認命根有實自體的，並沒有它的實在自體可得，你們既認爲是實有的，應說出離開色心而立的理由。

因此論主問道：「復如何知異色心等有實命根」？我們認爲命根是依色心而假立的，如集論說：『何等命根？謂於衆同分先業所感住時決定，假立壽命』。

實有論者答說：我們說有實在命根，並不是我們妄自臆說，而是依於如來「契經」所「說」而來。「如契經說壽煖識三，應知命根說名爲壽」。他們別執壽爲命根，死此生彼以爲實有，如世人以壽盡爲死。俱舍論頌講記說：『什麼是命根？其體就是壽，或說壽是命根的異名』。入論說：『是名命根，亦名爲壽』。品類足說：『云何命根？謂三界壽』。發智論說：『命謂欲界繫壽，色界繫壽，無色界繫壽』。此中所說的壽究竟又是指的什麼？謂有另外的一種實在法，能持煖識說名爲壽。俱舍引經中世尊說：『壽煖及與識，三法捨身時，所捨身僵仆，如木無思覺』。

雜含有同樣的頌說：『壽煖及諸識，離此餘身分，永棄丘塚間，如木無識想』。三者的關係應是這樣的：『壽能持煖及識，煖能持識及壽，識能持壽及煖，三者本是相互依持的，但今就壽的作用顯示其體，所以特說能持煖及識』。根據教證，所以他們堅認命根有實自體。

論主破斥他說：經中說有壽煖識這話，我並不否認，因這確是佛曾說過的，但是你要知道，佛於「此經」之中，並「不」曾「說異色心等有實」在的「壽體」，所以你以經中所說，「爲證」命根實有，是「不」能「成」立的。

又先已成色不離識，應此離識無別命根；又若命根異識實有，應如受等非實命根。

「又先已成色不離識」，是說前所論及的道理，已明白的表示，色法是不離於識的，離了識就沒有實在的色法。而此壽煖識的三者中，煖是屬於色法所攝，當如前面所論說的色法，是應不離於識而有的。命根既是壽煖識三所攝，其中一分，不用說，是屬色法，「應此」一分色法，「離識無別」實在「命根」，你們說命根實有，自然是不合理的。論中『色不離識』這話，通於總別而言。總說是取一切色法，就是所有色法皆不離識；別說是專取煖這色法，顯示煖這色法亦不離識。一切色

法既然皆不離識，爲什麼你們定要妄執命根離識別有自體？

我再告訴你們：「又若命根異識實有」的話，那你所說的命根，就不是實在命根，因你們承認離開心識實有，是就「應如受等非實命根」。受想等諸心所，是與心相應的，固然容許說爲不同，但是它們念念生滅，其體並非是實有的，心所離心既然不是實有，命根離心自亦不是實在。如用論理的方式表達可作這樣說：命根絕對不是實在的命根，因是離識而沒有，喻如受想等的心所。

若爾！如何經說三法？義別說三，如四正斷。住無心位壽煖應無！豈不經說識不離身？既爾！如何名無心位？彼滅轉識非阿賴耶！有此識因後當廣說。

實有論者問道：離識之外既然無別命根，「若爾」——假定是這樣的話，只應說一個識就可以了，「如何經說」壽煖識的「三法」？論主回答他說：經說壽煖識三，是約「義」的差「別」而「說三」法的。如阿賴耶識的相分這色法，是身根之所觸的，所以說名爲煖；阿賴耶識的內在種子，所以說名爲壽；阿賴耶識的現行活動，所以說名爲識。三法的意義差別，所以別說爲三種，並不是說別有體性，如把它當著別有體性看，那就大錯特錯！至於三法間的關係：身上捨去煖法，壽識二法

是不必捨的，如生無色界的有情，由於沒有色身，煖法雖然是捨，但壽識二者如都已捨，煖法必然，如這二者亦不存在，還有什麼無色界的有情？可是壽識二者如都已捨，煖法必然跟著捨去，而結束其生命。

「如四正斷」者，這是舉喻。四正斷，亦名四正勤，就是未生惡令不生，已生惡令斷，未生善令生，已生善令增長。以生善斷惡的意義不同，所以分爲四種，雖然分爲四種，而實是一精進，亦卽於一法上分爲四種。如四正斷，約義說四，其體實是精進；命等雖三，約義差別，其體實是一識。

實有論者又說：若壽煖的體就是識的話，「住」於「無心位」中的有情，由於厭心而入於無心的，識心已經暫時捨了，「壽煖」二者也「應」該是「無」有的，因爲你們說離識無壽煖的！論主回答這說：經中佛曾說過識不離身的這話，所以說「豈不經說識不離身」？是知壽煖識三，有它們不離義。無心位完全無心，這是你們說的，我們可不承認，在我唯識立場說，說無心定皆無有識，是不許可的。

實有論者又說：「既爾」！既然經說識不離身，「如何」又「名」它爲「無心位」？無心位，顧名思義，是無心的，如仍有心，怎可叫做無心位？論主解答這說

：無心位中所謂無心，是約「彼」無心位，「滅」除六轉識或七「轉識」說的，並「非阿賴耶」識亦滅，因爲阿賴耶識是常相續的，賴耶既常相續，由它執持壽煖，壽煖是有怎麼不可？我們不同你們說無心位中無心。

實有論者又問：怎麼知道無心位中有此阿賴耶識？論主回答這說：「有此」阿賴耶「識」的原「因」，到「後」談到二無心定及下第三卷論文引滅定有心的地方，「當」再「廣」爲詳「說」，這裏暫且不談。

此識足爲界趣生體，是徧恒續異熟果故，無勞別執有實命根！然依親生此識種子，由業所引功能差別，住時決定，假立命根。

唯識顯正義說：你們應知「此」阿賴耶「識足爲」三「界」五「趣」四「生」受果之「體」，是爲賴耶的特色。賴耶「是」能「徧」於三界的一切位中，是「恒」相「續」而沒有一刻間斷的，是引業所引的眞「異熟果」。餘法雖亦有屬於界趣生的，但不是眞異熟，不夠資格爲受果體。如眞異熟，是簡別第七識，恆相續，是簡別第六識，徧三界，是簡別色法及前五識。如色只徧欲色二界，無色界是沒有色的，前五識只活動於五趣雜居地及離生喜樂地，上七地是沒有五識活動的。因此，

以阿賴耶識去受未來的異熟果報就可，「無勞別執有」一個「實」在「命根」，擔任死此生彼的任務！「然」而負此任務的，當是「依」於「親生此識種子」，能連持「由」往昔的「業」力「所引」同分色心不斷「功能差別，住時決定，假立命根」。由於功能有著衆多的差別，所以世間有窮通得失的不同；由於住世的時間有所決定，所以世間生命有壽夭的差別。人類生命的壽夭窮通，雖是往昔自業之所引的，但是悉由第八識的種子之所連持的，所以能令色心不斷，生存世間一個時期。假定第八種子有所散壞，那就絕對沒有生滅滅生之理，所以特卽以此連持不斷功能，假名立爲命根。瑜伽論說：『云何命根？謂由先業於彼彼處所生自體，所有住時限量勢分，說名爲壽，生氣命根』。

寅四　破三無心

復如何知二無心定、無想異熟異色心等有實自性？若無實性，應不能遮心心所法令不現起！

無想定、滅盡定、無想天的三種不相應行，亦是大小乘所共說的。但對它們的假實，有著不同的看法。實有論者認爲這三不相應行，都各有它的實在自體。姑以

滅盡定的實有爲例，如順正理論說：『滅盡定體爲假爲實？應言此定體實非假，能遮礙心令不生故』。無想異熟有股力量，能遮未來心心所法，使之暫時不得生起，所以它亦是有實體的。無想定有其一股力量，能夠遮令心心所法滅而不生，所以同樣是有實體的。但從有部分出的經部說：無想天只在諸餘心所暫不轉位假所安立，求其實在自體是不可得的；無想定唯於心不轉位假立爲定，同樣是沒有實在自體的；滅盡定是屬分位假立，絕對無別實在自體。順正理論對這有所敍述說：『由前定心能遮礙故，謂前定心與所餘心相違而起，由此起故，唯令餘心暫時不轉，此能引發違心所依令相續故，唯不轉位假立定名，無別實體』。

大乘唯識學亦如經部說此三種不相應行，唯是假安立的，無有它的實體。雜集論說：『於不恆行心心所滅，假立無想定』；『於不恆行諸心心所及恆行一分心心所滅，假立滅盡定』；『無想天者，謂於此間得無想定，由此後生無想有情天中，於不恆行心心所滅，假立無想異熟』。正因這是假有無實的，所以論主問道：「復如何知二無心定、無想異熟異色心等有實自性」？二無心定，是指佛教聖人所修的滅盡定及凡夫外道所修的無想定；無想異熟，亦名無想天，亦名無想報，爲修無想

定者所感得的果報。如是三種不相應行，離開色心等法，有它的實自性，你們是怎樣知道的，倒要請你們如實的告訴我！

實有論者答說：這三無心位，我們認爲一定是有實體的，假「若無」有「實」在的體「性」，那就「應」當「不能遮」礙「心」王以及「心所法，令」它「不」生「起現」行活動。可是現從三無心位如實觀察，它們確有遮礙未來諸心心所暫不生起的殊勝功用，所以我們堅定的認爲有它們的實在自體！

若無心位有別實法異色心等，能遮於心名無心定，應無色時有別實法異色心等，能礙於色名無色定。彼既不爾，此云何然？又遮礙心何須實法？如堤塘等假亦能遮。

論主加以破說：你們這個理由是不能成立的！爲什麼？「若無心位」眞的「有別實」在的一「法，異」於「色」法、「心」法等「等」，有股特殊的力量，「能」夠「遮」礙「於心」，使它不起現行活動，因而「名」爲「無心定」的話，那麼「應」當在「無色」的「時」候，同樣「有」個另外（別）的「實法，異」於「色」法、「心」法「等」等，有股特殊的力量，「能」夠遮「礙於色」，令色不起現行，豈不亦應「名無色定」？像色不起現行的無色定，你們承不承認有？如不承

認這個，「彼」無色定「既不」是這樣的，「此」三無心位「云何」可說有個實法遮礙於心？所以說「此云何然」？「又」你們還要知道的，就是「遮礙」於「心」令不生起活動的，並不一定要個實法才能做到，所以說「何須實法」？「如」遮礙水使水不向外流的「堤塘」，雖說是假有無實的，但亦發生遮的功能作用，所以說「假亦能遮」。爲什麼一定要有個實在的法？

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

唯識申正義說：「謂」諸行者，不論是修外道無想定的，不論是修佛法滅盡定的，當他們正在「修定時，於」所修「定」的「加行」位中，亦卽定前的方便：修外道無想定的，內心極端厭患有漏粗動的心心所故，發起殊勝的定期願心，願於一日或一七日，願於一劫或一劫餘，遮令六轉識心心所法不起活動作用；修佛法滅盡定的，內心極端「厭患」無漏「粗動」的「心心所故，發」起殊「勝」的定「期願」心，願於一日或一七日，願於一劫或一劫餘，「遮」令七轉識「心心所」法不起

活動作用。修無想定心生厭患，觀諸心想如疾病、如癰疽、如毒箭；修滅盡定心生厭患，觀諸心想超過有頂止息作意爲先；認這些都是身心中的搗亂份子，經常搞得內心不得安寧，因而不得不予以厭患，希望早日能遠離這些，不再受它們的騷動。

當厭患心想而如法修行時，「令」諸「心心所」法，逐「漸」逐漸的由粗至「細」，復「漸」次漸次由細至「微」。雖則有了這個工夫，但還是屬於遠加行，離開得定尚有一段路程。如是像這樣的繼續修去，使那心心所微細再微細，正欲入定而至「微微心時」，亦即末後鄰次於定前刹那心時，以此微心熏入於第八「異熟識，成」爲一種「極增上」的「厭心等種」。雖然工夫進了一步，但還是屬於中下品或「損」滅或暫「伏心等種故」，使得諸餘「粗動」的「心」王心所「等，暫」得「不」起「現行」活動時，「依此分位」，方便「假立」無想、滅盡「二定」。可見二定是依種假立，沒有它們的實在自體。以此厭心功能種子爲定體性，由於「此種」是「善」的原「故」，所以知道「定亦名善」。就是二無心定在三性中，唯通善性，不通不善及無記。

無想定前求無想果，故所熏成種招彼異熟識，依之粗動想等不行，於此分位假立無想，依異熟立得異熟名。

此是別顯無想異熟。外道行人在修「無想定」之「前」，他的唯一而最大的願望，就是「求」得「無想」天的「果」報，認爲這個無想天果，就是所要求的理想涅槃。俱舍論頌疏說：『謂諸外道，修無想定，於加行時，或起邪見，謗釋種涅槃，或起見取，計無想定以爲眞道』。可見修無想定者的唯一動機，是要求得眞解脫。我在俱舍論頌講記中說：『外道學者修無想定，其唯一動機，是求眞解脫。他們認爲：無想果是眞正的解脫，無想定是確實的出離道，爲了證得那無想解脫，就必須修此無想定』。在修無想定的過程中，如此不斷的熏習，久而久之「所熏成種」，到了一定的時候，就「招」感「彼」無想天的「異熟識」的眞果報體，「依」此本識令諸「粗動」的六轉識心王心所「想等不」起現「行」活動，「於此」無心「分位」上，「假立無想」果的這個假名，而這假名無想果，是「依異熟立得異熟名」。但此所謂異熟，是異熟生非眞異熟。諸論所以說爲無想異熟者，依眞第八異熟生得種立，故名異熟，非是總報眞實異熟，如言從

異熟所生名異熟。

由修無想定而生無想天的有情，大概要享受五百大劫這麼久的果報，可是在這長時間中，爲恆時都沒有想呢？依於經論告訴我們，在生死位中是多時有想的。如初生無想天時，是有心理活動的，將死要離無想天時，也有心理活動的。以五百大劫所受果報說：『眞正入於無想狀態的，只有四百九十九劫，其餘有一劫的時間是有想的，那就是初生時的半個大劫與將死時的半個大劫』。佛於經中曾有這樣的說：『彼諸有情由想起故，從彼處歿。然彼有情，如久睡覺，還起於想』。

無想有情生於無想天，但此無想天是在諸天的何處？經論當中告訴我們：無想有情居於廣果天。我在俱舍論頌講記中說：『廣果天是第四靜慮的第三重天（第一重爲無雲天，第二重爲福生天），本爲有想有情所居住的世界，現說無想有情居廣果天，不是居於廣果天中，而是在廣果天上，另有一個高勝處，爲無想有情所居，這如初禪中有高樓閣，是大梵王所居住的，叫做中間禪』。

居於高勝處的無想有情，雖說有五百大劫的壽命，但報盡還是要結束其生命的

。俱舍論頌講記中說：『報盡死了以後，又將生於何處？就他的業力說，命終必生欲界，因爲凡生無想天的有情，一定是有欲界順後受業的，所以生於欲界不生別處。欲界有五趣別，究生在那一趣，要看他的業力，是沒有一定的』。

故此三法亦非實有。

如是像上種種分析，「故」知「此」無想異熟、無想定、滅盡定「三法亦非」是「實有」的。

復如何知諸有爲相異色心等有實自性？

生、住、異、滅的四相，亦是屬於不相應行，大小乘同樣的講到，但它們的假實怎樣，彼此看法顯然有異。實有論者是主四相是實有的。如順正理論說：『此中生者謂有別法』、『住謂別法』、『異謂別法』、『滅謂別法』。但從有部分出的經部，不承認它是實有，而主四相是假立的。如俱舍說：『經中所說有爲之相，略顯示者：謂有爲法，本無今有，有已還無，及相續住，卽此前後相望別異：此中何用生等別物』？由此證知有爲法的四相是假有的。大乘唯識亦認諸有爲相假有無實。由於實有論者說有爲四相是實有的，現在論主予以問道：「復如何知諸有爲相異色心等有實自性」？諸有爲相，是指生、住、異、滅的四相，但這是詳細的說法，有時處中說生、住、滅的三相，有時更簡單的說爲生、滅二相。因而在學派中，對這亦有不同說法：上座部說爲生、滅二相，化地部說爲生、住、滅的三相，正量部

說爲生、住、異、滅的四相。有爲諸法，不論那種，都有四相，有四相的，必是有爲，不具四相，就名無爲。有爲無爲的差別，在看有無四相來分。

契經說故。如契經說：有三有爲之有爲相，乃至廣說。

實有論者回答說：我們說有爲相是實有，不是我們妄自臆說，而是根據「契經」所「說」而來。「如」佛在「契經」中說：「有三有爲之有爲相」。此意顯示色心等爲所相法，生等三相爲能相法，以此能相法相於所相法，成緣生有爲法。經中重說有爲，顯示此屬能相，體是有爲，是緣生性，令知此能相法表所相法體是有爲。假定但說有爲之相，那就不知此相定表所相法體是有爲，或者有人會疑此相是表有爲之有及善惡等，所以特在後面重說有爲，令知此能相法表的相法是有爲。

經中說三有爲相，於四相中少說那一相？少說一個異相，而合說爲住異。四相的分別是：此於諸法能起，名之爲生，此於諸法能安，名之爲住，此於諸法能衰，名之爲異，此於諸法能壞，名之爲滅。這四種相，顯諸有爲，性是無常，從它所顯，名有爲相。關於這個，我在俱舍論頌講記中，說得極爲清楚：『諸有爲法，本來

都在未來，它之所以來入現在，是由生相的力量，令之來入現在的，假定沒有生相的話，諸有爲法，就應如虛空等一樣的，根本就不可生。未生法生已來入現在，住相就使令彼用，暫時獲得相對的安住，假定沒有住相令諸法安住，諸法就應不能引於自果。有爲諸行在安住中，所以不能數引自果，是由異相的力量，衰彼引果的功能，如沒有異相敗壞其功用，爲什麼不能繼續不斷的引於自果？諸行引果的功能，既被異相漸漸衰損，到了最後必然歸於毀滅，毀滅現法功用的，就是滅相的力能，假使沒有滅相，諸法作用應不滅入過去』。經裏所以說諸有爲之相，目的令諸有情生起厭畏，因爲發現有爲諸法，是這樣的變動不居，自然對它生起厭畏，不會對它有所執著。

對這能相及所相法，學派對它看法有所不同。中觀論頌講記說：『薩婆多部與犢子系，說三相也是有爲的；分別論者說三相是無爲；法藏部說生住是有爲的，滅是無爲的。分別論者說：三相是無爲的，因爲三相是一切有爲法的普偏理性，如無常是諸法的眞理一樣。有爲法，在一切處，一切時，總是有生住滅的，生住滅，有它的普偏性，永久性，它是普偏恆常的理性，所以能使一切法流動不息，一切法照

著它的理則而生滅。這思想，接近觀念論與形而上學。法藏部說滅是無爲，一切法終究要歸滅無，它是一切有爲法的最後歸宿，能滅一切，有絕對而必然的力量，所以也非無爲不可』。儘管他們說有爲或說無爲不同，但執有實在自體，總是行不通的，亦爲大乘所要破的。

「乃至廣說」，是說現在只簡單的引契經說，而在經中還很詳細的廣說。如婆沙三九說：『如世尊說：有三有爲之有爲相，有爲之起亦可了知，盡及住異亦可了知』。此中所說的起就是生相，所說的盡就是滅相。

此經不說異色心等有實自性，爲證不成。

論主加以破說：經中這樣說是不錯的，我決不加以否認，但「此經」中作是說時，並「不」曾「說異色心等有實自性」，是以你以此說「爲證」有爲相的實有，不論怎麼樣是「不」能「成」立的。大乘說有爲四相與色心等有爲法，其關係是非一非異的，絕對不承認離開色心等法有它的實在自體，所以說此經不說異等。

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

在未講論文前，先談談八轉聲，印度叫做蘇漫多聲，此有八種的語格：一、體聲，這是主格，乃泛說物體之語。二、業聲，這是賓格或目的格。望於主格，說爲賓格；望於自作業的目的，說爲目的格。三、具聲，這屬具格，表示能作者之具之詞。四、所爲聲，屬於與格，表示能作者的所對之詞。五、從聲，屬於奪格，表示其物所從來之詞。六、屬聲，屬於物主格，乃舉物主以示所屬之格。七、依聲，此爲於格，乃表示物之所依及物之所對之詞。八、呼聲，這是但爲指呼物體之格。

外人首先這樣說：有爲法所有的三有爲相，必定是有它們的自體的，因爲有第六轉的這一說法的，既是第六轉的屬聲，彼此相屬，當然各自有體。如說奴隸屬主，這就是顯屬聲，既然是相屬的，奴與主當然是各別的，亦即表示他們的異體。三有爲相屬於諸有爲法，不是顯示它有自體是什麼？論主破斥他說：「非第六聲便表異體」，它們屬於第六屬聲，我是承認的，但並不因爲有第六屬聲，就能表示它們另外有個異體。例如「色」法「心」法「之體」，當下「卽」是「色」法「心」法，不能說離開色心等法本身而外，另有什麼色心的體性。這與奴屬主的屬聲，奴主各別有體不同，不可混爲一談。俱舍說：『又如說言色之自性，此第六轉言何得成

？是故聲等唯假建立，無別實物』。這是有爲相非實的最好明證。

「非能相體定異所相」者：於中，能相是指生住滅的三有爲相，所相是指色心等諸有爲法。能相就是在所相上顯的，並不是定要離開所相的色心等法，離開所相的色心等法，根本沒有能相的生住滅可得。如堅濕煖動是四大的體性，地水火風是四大的形相，堅等的體性與地等的形相，是相關而不相離的，所以說「勿堅相等異地等故」。如說它們相離，那是決不可的，因離地等沒有堅等可得。

「若」果你們一定要說「有爲」法的生滅「相，異」於「所相」的色心法「體」，「無爲」的「相體」，亦「應異」於它的「所相」。無爲是以寂靜爲相，經中又說無爲之相，所以離了能相無別所相。現在以論理說：你的無爲寂靜相，應離無爲的體性而有，經中說之相的這句話的原故，如有爲相。況且，有爲無爲是相待有的，無爲更是雙非能所的，那有什麼所相，可以異於無爲？話雖這麼說，但它的意思，在於顯示有爲能相不異所相。

又生等相若體俱有，應一切時齊興作用；若相違故用不頓興，體亦相違如何俱有？又住異滅用不應俱！

「又生」住「等」的四「相，若」它們的「體」性是同時「俱有」的，那就「應」該於「一切時」中，一「齊興」起它們的「作用」。此中所說的俱有，顯示生體裏面有住滅，住體裏面有生滅，滅體裏面有生住，三法同體，名爲俱有。此中所說的作用，是說生住滅法，各有它的作用，而且互不相順，有此不能有彼，既然是這樣的，現在特以『齊興作用』破它，顯示一作用起一切作用皆起，如果不能做到這點，你說它們體性俱有，不應道理。廣百論說：『法體生時，住滅未有，至住滅位，生相已無，而言體同，極爲迷謬』！這是值得吾人注意的幾句話。

「若」你們因此又說：正因生住滅三相，是互相「相違」的，所以它們的作「用」，「不」能同時「頓興」。且如生滅是相違法，生時不能說它是滅，滅時不能說它是生，不特作用互相相違，就是時間亦有前後，所以其用不能齊興！可是你要知道，不但用是相違的，就是其「體亦相違」的。體既相違，你們爲什麼還要妄執一體「俱有」？爲什麼要說體同於用是相違的？因爲體是不離於用的，用既互相相違的，體當同用是相違的。反過來以用從體，體是不相違的，用亦應不相違，如體的不相違。

再說，若住異滅的三相作用，果眞是各差別的，那就應當不得同時俱有，因爲它們前後相違，所以說：「又住異滅用不應俱」。這是對主住異滅三相作用同時俱有者所下的針砭！事實，三相作用的互望是這樣的：住的作用在引當果，異的作用在衰其力，滅的作用在於消滅，三者的作用有著這樣大的差別，怎麼可說同時俱有？

能相所相體俱本有，用亦應然，無別性故；若謂彼用更待因緣，所待因緣應非本有；又執生等便爲無用。所相恒有而生等合，應無爲法亦有生等，彼此異因不可得故。

若說生住滅三有爲的能相，必離色心等所相法實有，是則「能相所相」二者，不待因緣，「體俱本有」。能相所相的自體既是本有的，能相所相的二者功用，亦應是本有的，所以說「用亦應然」。爲什麼？有色心等有爲體，必然就有有爲用，因體與用是「無」有「別性」的。

若說體用二者不能相提並論，體的本有是不待因緣的，至於用的生起必待因緣，正因爲是待因緣的，既非是本有，亦不能頓起。「若謂彼用更」要等「待」其他「因緣」而生，則「所待」的「因緣，應」當「非」是「本有」。既然如此，爲什

麼還要妄執離心別有實體？順正理論對這曾說：『法待因緣，故不頓起。因有親疏，緣法亦爾。親因雖有，無疏緣用，亦不得生。如雖有種，水不合時，芽不得生』。就是這個道理。

所待因緣既非本有，必然是從外而來的，那麼，「又」你們所「執」待緣而有的「生」滅「等」，亦當不是實有的，既然不是實有的，豈不「便」成「爲無用」？爲什麼會成爲無用？因生住異滅是待緣而有的，對於色心等的有爲諸法，沒有任何一點關係，試問還有什麼作用？所以你們說離心別有生等四相的實體，無論如何講不過去！

假定說「所相」的色心等法，雖則是三世「恆有」的，然「而」需要「生等」，有時來與法「合」，始有無常生滅的現象出現。那麼，無爲法體是不生不滅的恆有，這是誰都知道的，假定亦有生住滅的能相與之相合，無爲法豈不也變成了無常？無常，就有生住異滅的現象，所以說「應無爲法亦有生等」。爲什麼要這樣講？當知生滅有爲法和不生滅無爲法，其性質雖說是不同的，但是能爲生等相合之因，彼此並沒有兩樣，有爲法固然是以生等相合爲因，無爲法亦復是以生等相合爲因，

所以說「彼此異因不可得故」。有爲無爲是同一因的，當然皆應生滅無常。可是事實有爲不同無爲，有爲是生滅無常的，無爲是不生不滅的，所相的有爲尚且生滅不是恆有，能相的三有爲相怎麼會是實有？是以不得妄執生住異滅有實自體！

又去來世非現非常，應似空華非實有性。生名爲有寧在未來？滅名爲無應非現在，滅若非無生應非有，又滅違住寧執同時？住不違生何容異世？故彼所執進退非理！

這約三世以破三相無有實體。「又」過「去」世及未「來」世，絕對沒有實在自體。在時間上說：過去既已成爲過去，未來顯然還沒有來，既然「非」在「現」在，當然亦「非」恆「常」。如是過去未來，「應」當好「似空」中之「華」一樣的「非實有性」。

有爲四相中的生滅二相，在三世的時間方面，誰是屬於那一世的，大小乘的學者有著不同的看法：實有論者說生是屬於未來的，滅是屬於現在的；可是大乘唯識，認爲滅是屬於過去的，生是屬於現在的，彼此出入很大。還有住滅二相，小乘說可同時，生住二相則是隔世的；至於大乘唯識，認爲生住都是屬於現在的，住滅二相絕對不能同時。因此，大乘唯識破說：若以「生名爲有」，則生應屬現在，怎麼

可以說是在於未來？所以說「寧在未來」。若以「滅名爲無」，則滅是屬過去，怎麼可以說是在於現在？所以說「應非現在」。反過來說：「滅」設「若」非是「非無」，那「生」就「應」當不是有，所以說「非有」。「又」我們看：滅不是住，住亦非滅，「滅」是「違」於「住」的，怎麼可以妄執滅住是同時的？所以說「寧執同時」。住是由生來的，生了必然而住，如是「住不違生」，生不違住，「何容」生住在於「異世」？所以生住應同在現世，絕對不可說生在未來，住在現在。同時滅相體無今成過去，住是在一時期的暫住，滅與住其世定不相同，怎麼可說住滅同時？三相是不同的，三世是有差別的，諸有爲法怎麼可說有它實有的三有爲相？由是之「故，彼」諸實有論者「所執」，不論是「進」說滅在現在，或者是「退」說生在未來，眞是進退失據，完全「非」合於「理」！

然有爲法因緣力故，本無今有，暫有還無，表異無爲，假立四相。本無今有有位名生，生位暫停卽說爲住，住別前後復立異名，暫有還無無時名滅。前三有故同在現在，後一是無故在過去。

這是結顯正義，以明大乘唯識認爲四相的安立，完全是假立的。「然」爲什麼

要說唯假立名？因存在的一切「有爲法」，都由「因緣」的「力」量之所使然，在因緣力的影響下，「本」來是「無」的，現「今」開始「有」了，但現今有的，不是永遠的有，而是「暫」時的「有」，有了以後，經過一段時間，「還」是要歸於「無」的。像這樣的說明有爲，不過是「表」示有爲具有四有爲相，以「異」於不生不滅無所遷流的「無爲」，由是證知有爲四相是假立的，所以說「假立四相」。

怎樣假立？哪！「本」來是「無」有的，現「今」開始「有」了，即在這「有」的「位」上，假「名」爲「生」；生了以後，在這「生位」上，「暫」時「停」一會兒，亦即存在一個時期，假名「說」之「爲住」；在暫「住」的時期中，不特不可說是沒有變化，而是時刻都在變化，是以還可分「別」它的「前後」不同，依此前後不同，「復」又「立」爲「異名」。當它有的時候，既然是「暫有」的，最後必然「還」是「歸」之於「無」，在這「無」的「時」候，假「名」說之「爲滅」。

如是四相，在三世的時間中，不是屬於現在的，就是屬於過去的，根本沒有屬於未來的。如生住異的「前三」相，「同」是「在」於「現在」，當然屬於現在世

，最「後」滅之「一」相「是無」，既然是無有的，當然屬於過去世。怎麼可如你們所說生在未來，滅在現在？

如何無法與有爲相？表此後無，爲相何失？生表有法先非有，滅表有法後是無，異表此法非凝然，住表此法暫有用，故此四相於有爲法，雖俱名表而表有異。此依剎那假立四相。一期分位亦得假立：初有名生，後無名滅，生已相似相續名住，卽此相續轉變名異，是故四相皆是假立。

實有論者問道：滅相一法既然是無，「如何無法」可以「與有爲」法體作「相」？論主爲解答說：當知所謂過去滅法，只是「表此」現在所有的生住異法，到了最「後」一定是「無」，不會永遠存在的。像這樣的「爲」有爲法作「相」，又有什麼過「失」？

且這四相各有它的所表：如「生」是「表」這一「有法」，原「先」並「非」是「有」的，而現在忽然有了；「滅」是「表」這一「有法」，原來雖是存在的，可是到了「後」來又「無」有了；「異」是「表此」有「法，非」是「凝然」常住不變的，而是時刻在遷異中的；「住」是「表此」有「法，暫」時「有」它的作「

用」，並不能保持常恆的存在。以是之故，此」生住異滅的「四相」，望「於」一切「有爲法，雖」說「俱」可「名」之爲「表」，而所「表」的各各「有異」，並不是表同一樣的東西。當知「此」是「依」於「刹那」念念不停的動態，方便「假立」這生住異滅的「四相」，如將這假有的誤認爲實有，那就大錯特錯！

在一刹那中，固可假立四相，約從生至死「一期」果報始終「分位」的長短，「亦得假立」四相。以人來說：如「初有」個生命出胎時，一般「名」之爲「生」；到了最「後」生命結束「無」有，一般「名」之爲「滅」；生命出「生已」後，或三五十年，或七八十年，在這數十年的中間，只是此身「相似相續」，一直不斷的在繼續下去，中間沒有停止過「名住」，而老，念念遷易「轉變，名」之爲「異」「即此」相似「相續」，自少至壯，由壯位的「四相，皆是假立」無實的。

寅六　破名句文身

復如何知異色心等，有實詮表名句文身？契經說故。如契經說：佛得希有名句文身。此經不說異色心等有實名等，爲證不成！若名句文異聲實有，應如色等非實能詮。謂

聲能生名、句、文者，此聲必有音韻屈曲，此足能詮，何用名等？

這是破不相應行法最後名句文身的三種。在唯識立場說，這是依於聲的屈曲而假立的，並沒有它們的實在自體；可是實有論者，說這也是實而非假。如俱舍論說：『毘婆沙師說有別物爲名等身，心不相應行蘊所攝，實而非假，所以者何？非一切法皆是尋思所能了故』。順正理論說：『由教及理知別有物。教謂經言：語力、文力，若文卽語，別說何爲？……又說：如來獲得希有名句文身。又說：彼彼勝解文句甚爲希有。由此等教，證知別有能詮諸義名句文身，猶如語聲，實而非假。理謂現見：有時得聲而不得字，有時得字而不得聲，故知體別』。有部及犢子系雖這樣說，但經部及世親論師，却都認爲不可另外立實有物，與大乘唯識的思想相同。俱舍論中，雙方曾經展開熱烈的諍論，不用說，當然是假有論者得到最後勝利！

在未問答論說這個以前，先將名句文身的意思解釋一下，然後再來討論它的假實，才能有所清楚的了解。『名是諸法的名詞。他能隨我們所發的音聲，歸赴那所要稱謂的對象，趣其自相，所以有人將之釋爲歸義、赴義、隨義、趣義』。『一名是名非名身，二名是名身，如說色、聲、香等』，三名已上名身，如說色、聲、香等』

。『句者，以世俗說，如高山流水等，以佛法說，如諸行無常等，是詮顯義理的』。『一句是句非句身，二句是句亦句身，三句以上名多句身，如說諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜』。『以字釋文，（俱舍）論文說爲「文者謂字」，就是一個一個的字母，如阿、壹、依等字。他的意義，是能彰顯，近顯名句，遠顯於義』。『一字是文非文身，二字亦文亦文身，三字已上名多文身，如迦、佉、伽等』。『名身等的身，是聚集義，本（俱舍）頌爲顯三種差別，所以標示名身等，並非欲以顯示名身、多名身的差別』。

論主問實有論者道：「復如何知異色心等有實詮表名句文身」？依我們的了解，名句文身依色心等而假說的，並沒有它們的實在自體可得，現在你們既說它們是實有的，就得說明爲什麼離開色心而有，對這如不能有個交代，那是很難令人信服的！

實有論者回答論主說：這還不簡單，這是佛在「契經」中「說」的，並不是我們的妄自臆測。「如契經說：佛得」一種「希」奇少「有」的「名句文身」。佛在經中既是這樣說，我信受佛語有什麼不可？

論主反駁實有論者說：經中曾經講過這話，我不是不知道，但是「此經」所說的這句，只是顯示佛得希有名句文身，並「不」是「說異」於「色」法和「心」法「等，有實」在「名」句文「等」，是以你們要想以此經說「爲證」，那是「不」能「成」立的，亦是我們所不能承認的。

論主進而問道：如是名句文身，是爲離聲而有的？抑是依聲而生的？「若」果你們說「名句文」是「異聲」而「實有」的，那名句文便「應如色」香味「等」一樣，不可說它是實能詮，所以說「非實能詮」。因爲離了音聲，是無別能詮的。如色香味是離開聲而有的，所以色香味不是能詮，名句文既如色等離聲而有，當如色香味等沒有詮表的功能。「若」果你們說名句文是依聲而生的，亦卽所「謂聲能生」起「名句文者」，那「此聲」上本身，「必」然會「有音韻」宛轉「屈曲」的勝用，以「此」音韻宛轉屈曲，「足能詮」表任何意義，「何用」別執實有的「名」句文「等」爲能詮？如果音韻之聲，有它的能詮作用，再加名句文的能詮，這不是變成頭上安頭？試問有什麼意義？

若謂聲上音韻屈曲卽名句文異聲實有，所見色上形量屈曲應異色處別有實體。若謂聲

上音韻屈曲如絃管聲非能詮者，此應如彼聲不別生名等，又誰說彼定不能詮？聲若能詮，風鈴聲等應有詮用，此應如彼不別生實名句文身。若唯語聲能生名等，如何不許唯語能詮？

「若」果你們說「聲上」所有的「音韻屈曲卽」是「名句文」，不過這個音韻屈曲的名句文，是「異聲」而別「實有」自體的，不能把它看成是假立的。照你這樣講，那麼，我們「所」看「見」的「色上」，同樣是有大小長短「形量屈曲」的，「應」當也是「異」於「色處，別有」它的一個「實」在自「體」。可是事實上，離開色處，根本沒有大小長短形量屈曲，既然如此，離開了聲，當然也就沒有名句文身。兩者的道理是一樣的，怎麼會有不同的分別？

「若」果你們說此「聲上」所有的「音韻屈曲」，就「如絃管聲」一樣，確實是沒有詮表的，所以說「非能詮者」。他們這一說法，意在轉計依聲實有名等，是能表詮意義的，並不是音聲的本身能夠詮表。現在破道：由語言所發出的音聲，既然如琴瑟的絃聲，或是如笙簫的管聲，不能生起名句文身，「此」語言音聲，「應如彼」絃管「聲，不別生名等」，爲什麼妄執依聲能生名等？「又」有那個（誰）

「說彼」音聲決「定不能詮」表？

設「若」如你們說，「聲」是「能詮」表的，那麼，被「風」吹動的「鈴聲」，被手敲打的鐵聲，以及其他諸如此類的聲「等，應」當亦「有」它們的「詮」表作「用」。如是各種聲音，既然沒有詮表作用，可見單是音聲，是不能詮表的。「此」語音聲「應如彼」風鈴、木鐸等聲，因爲二者互相校量，都是不可能詮表的，「不」必另外「生」起「實」在的「名句文身」。證知單是言語音聲，並非有它實在能詮，爲什麼你們定要妄執依聲生名句文身？「若」果你們認爲「唯」有「語聲能生名」句文，異聲實有是爲能詮，而風鈴聲不能者，「如何不許唯語」即是「能詮」，不必另外生名句文等？

何理定知能詮卽語？寧知異語別有能詮？語不異能詮人天共了，執能詮異語天愛非餘！

小乘學派對這問題，有兩大派別的看法：經部認爲能詮卽語，正理論師認爲異於語聲另有能詮。現在論主加以詰問說：你經部師以「何理」由決「定」了「知能詮」表意義的「卽」是「語」聲？你正理師又以什麼理由會知「異」於「語」聲「

別有」一個實在的名句文爲「能詮」？怎麼知道不假語言亦有能詮？

當知「語不異」於能詮的名句文，因爲語聲及名等，如錦繡的背面，但左右的不同，本來就是一體，不可分爲兩個。關於這點，無論是「人」，無論是「天」，都是「共」所「了」知的。因爲在這欲界，不論天上人間，以音聲爲佛事，是以欲界人天，皆藉語言而爲詮表。若說能詮不是運用語言，唯有光音天以上的諸天，才能做到，在這欲界的人天，是還不能做到的。由此說來，證知能詮卽語。若如正理學者一定「執」說「能詮」的名句文，是「異」於口中所發出的「語」言，那我敢說這是世間第一蠢人，像這樣愚蠢的人，只有「天」人從憐愍心出發，會對他生起「愛」念，在這現實的人世間，爲任何人之所不愛，所以說「非餘」。反過來說：唯有爲天人所愛的愚人，才會說出這種不近情理的話，非是其餘的正常人所說的。

然依語聲分位差別，而假建立名句文身。名詮自性，句詮差別，文卽是字爲二所依。此三離聲雖無別體，而假實異亦不卽聲，由此法、詞二無礙解境有差別，聲與名等蘊、處、界攝亦各有異。且依此土說名句文依聲假立，非謂一切。諸餘佛土亦依光明妙香味等，假立三故。

結顯正義以示唯假建立非實有體。

「然依語聲分位差別」者，是說依於語聲之中，或者由於語聲的高低，或者由於語聲的清濁，或者由於語聲的抑揚，或者由於語聲的縱奪，或者由於一名及多名，或者由於長句及短句，是爲分位差別；亦有說爲依字分位、依名分位、依句分位的。依於這些分位差別，因「而」我佛乃方便的「假」名「建立名句文身」，並不是離開語聲另外有個實在自體的名句文身。既然如此，說離語聲有實名句文身，當然是錯誤的。

於中，「名詮」諸法各各的「自性」，這有一名、二名、多名的差別。例如說花，說赤，就是一名，而這一名，只可叫做名，不得叫做名身。名身，是二名、多名的稱謂，如說父子、兄弟、姊妹、師徒等，就是二名；如說戒定慧，說苦集滅道，就是多名。身是聚集之義，單是一樣東西，決不可以叫身，所以一名之時，不得名之爲身，呼名而又加個身字，必然是在二名以上的場合。所謂名詮自性，是說形名的自體。瑜伽論說：『名於自性施設』，就是此義。句是句切言詮的意思，所以說「句詮差別」。如說黃花，或說紅花，這就顯示了它們的差別，這有一句、二句、多句，準前可以了知。瑜伽論說：『句於差別施設』，就是此義。「文卽是字」

，沒有什麼詮表。唯說字，不是記於紙上的文字，是指聲上的音韻屈曲。紙上的文字，不外是色塵上的假相，音韻屈曲所顯示出的字，則是聲塵上的假相。如說大、小、前、後、粗、細、長、短、方、圓、左、右等，這是名的所依，沒有這個字，名句就無所依。所以說「爲二所依」。瑜伽論說：『名句所依止性，說之爲字』，就是此義。這有一文、二文、多文的差別，準前可以了知。文雖可爲名句的所依，但文的本身，既不能詮自性，亦不能詮差別，這又是吾人所不可不知的。文，還可解說爲彰顯的意思。由於它爲名句二者所依，所以能彰名句二義；由於它爲名句二者所依，所以能顯名句二義。顯揚聖教論中，還有這樣說法：在句中必定有名，但在名中不會有句，在名中必定有字，但在字不必有名，是爲三者的不同。

在此有人問道：名句文三既然是假立的，不用說，其體就是聲，爲什麼此三各別有體？論主答復他說：「此」名句文「三離」開了「聲，雖」說「無」有它的「別體」，然「而假實」還是有所差「異」的，所以「亦不」能夠說它「卽」是「聲」。這麼說來，不難看出名句文三與諸語聲是不卽不離的。這話怎講？如名句文三是從聲有的，當然是不離於聲，可是二者之間的假實是各別的，所以又是不卽的。

因爲聲塵是實有的，而名等是假立的，是以四無礙解的「法、詞二無礙解，境有差別」。如法無礙解是緣假名等，而詞無礙解是緣實聲等，是爲二無礙解所緣境界的差別。雖說二者的自性是互不相離的，但法無礙解是對所詮，所以緣於名句文三，而詞無礙解是對衆生機宜，所以但緣於聲，耳聞音聲以後，意就能夠了解其義。由於彼此所對的不同，所以說二有其差別，並不是體有差別，因爲體卽是語聲。

「聲與名等蘊處界攝亦各有異」者，如聲是色法，唯是色蘊所攝，在處是屬聲處所攝，在界是屬聲界所攝；至於名句文身，在蘊是屬行蘊所攝，在處是屬法處所攝，在界是屬法界所攝。法無礙解既是緣假名等，當然亦是屬於行蘊、法處、法界所攝；詞無礙解既是緣於實聲，當然亦是屬於色蘊、聲處、聲界所攝。這麼說來，法、詞二無礙解，不但緣假實二境有它們的差別，就是在蘊、處、界的三科中所攝，亦有它們的不同。

不過我們要知道的，就是上面這種說法，姑「且」是「依此」娑婆國「土」以音聲爲教體而言，所謂『此方眞教體，清淨在音聞』，所以「說名句文」是「依聲

」而「假立」，並「非」是說「一切」佛土皆是依聲假立。「諸餘」所有的淨「佛」國「土，亦」有「依」於「光明」而作佛事的，即以光明爲能詮，是屬於色塵所攝的，亦有依於「妙香」而作佛事的，即以妙香爲能詮，是屬於香塵所攝的，亦有依於妙「味」而作佛事的，即以妙味爲能詮，是屬於味塵所攝的。「等」是等於以妙法爲能詮，是屬觸塵及法塵所攝的。如維摩詰經香積佛品，說衆香國的香積如來，就是以妙香作佛事的。經說：『我土如來無文字說，但以衆香令諸天人得入佛律』。由這證知六塵無不可以大作佛事，並非唯是聲塵可作佛事。不論依那一塵作佛事，皆可依之「假立」名句文身的「三」種，因那見聞覺知光明妙香，都能使人了別其所詮的意義！

丑三　擧執餘結餘

有執隨眠異心心所，是不相應行蘊所攝。彼亦非理！名貪等故如現貪等非不相應。執別有餘不相應行，準前理趣皆應遮止。

於中，先破隨眠是不相應行。隨眠是對纏說的，雖則都是煩惱，但隨眠是指煩惱的種子，而纏是指煩惱的現行。爲煩惱種子的隨眠，是心相應行還是心不相應行

，在小乘學派中，有著很大諍論。一般說來：有部是主隨眠爲心相應行，大衆及分別說系則主隨眠爲心不相應行。隨眠是指煩惱種子，在學派中並沒有什麼諍論，但隨眠這煩惱，在內心活動中，怎麼被發現的，得先予以說明。唯識學探源說：『衆生的不得解脫生死，原因在煩惱未斷。煩惱是特殊的心理作用，它在心上現起時，能使心煩動惱亂，現在、未來都得不到安靜。斷了煩惱，才能『畢故不造新』，不再感受生死苦果。我們不也常起善心嗎？在煩惱不起的時候，爲什麼還是凡夫，不是聖人？雖然有人高唱『一念清淨一念佛』。事實上，我們還是生起煩惱。過去煩惱的勢力，還在支配我們。這一念善心，不同聖者的善心，還充滿雜染的黑陰。這樣，就要考慮到過去煩惱勢力的潛在，未來煩惱生起的功能。在這點上，微細的、相續的、潛在的隨眠，就被佛弟子在經中發現』。

論中說的「有執」，是指大衆及分別說系的學者。他們所以說「隨眠異心心所是不相應行蘊所攝」，原因在於他們認爲隨眠與纏是不同的。異部宗輪論這樣介紹說：『隨眠非心非心所法，亦無所緣；隨眠異纏，纏異隨眠；應說隨眠與心不相應，纏與心相應』。順正理論卷第四十五也說：『且分別論執隨眠體是不相應，可少

有用，彼宗非撥過去、未來，勿煩惱生無有因故』。唯識義蘊卷二也詳細說：『問：大衆隨眠爲是種不？答：俱舍十九牒彼計云：『若執煩惱別有隨眠心不相應名煩惱種』；此中復說『名貪等故，如現貪等』，若不對種何名現貪？故知此師隨眠是種。現行貪等與心相應，故此隨眠名不相應』。還有化地部的學者，亦計隨眠自性心不相應，纏自性心相應。如宗輪論說：『其化地部本宗同義：謂隨眠非心，亦非心所，一無所緣與纏異，隨眠自性心不相應，纏自性心相應』。所以這在學派中，有著種種不同的說法。

大衆及分別說者等，既肯定的說隨眠，離開心心所法外，是屬不相應行蘊所攝。現在論主破說：「彼」大衆及分別論者等所執，是「亦」屬於「非理」，不能爲我們所承認。爲什麼？因你們執隨眠是貪等種，既然「名」爲「貪等」，當然應「如」從種子所起的「現」行「貪等」，那它一定是與染心相應，怎麼可以說是心不相應？所以說「非不相應」！

小乘說的十四種不相應行，沒有它的實在自體，已如前面一一說明，但如大乘說有二十四種不相應行，還有其餘的流轉、定異、相應、勢速、次第、時、方、數

、和合性、不和合性的十種不相應行，在小乘學派中雖沒有說到，但如「執」著「別有」這些「餘不相應行」法，各有它的實在自體，同樣是錯誤的。如要破斥，「準前」所說的「理趣，皆應」予以嚴格的「遮止」，絕對不能成立。

子三　無爲法

丑一　總破

諸無爲法離色心等，決定實有理不可得。且定有法略有三種：一、現所知法如色心等；二、現受用法如瓶衣等；如是二法世共知有不待因成；三、有作用法如眼耳等，由彼彼用證知是有。無爲非世共知定有，又無作用如眼耳等，設許有用應是無常，故不可執無爲定有。然諸無爲所知性故，或色心等所顯性故，如色心等不應執爲離色心等實無爲性。

如上所說的色法、心法、不相應行法，因爲都是有所造作、有生有滅的，所以說爲有爲；現在繼續所要說的虛空等三無爲，因爲都是沒有造作、無生無滅的，所以名爲無爲。萬有諸法雖說是很多的，但總括起來實不外於二種，就是有爲法及無爲法。有爲諸法的實有，已予一一的破斥，現在再破無爲法的實有。無爲是依有爲

立的，離開有爲沒有無爲，可見無爲的實有，根本是不可得的，所以小乘所說的虛空、擇滅、非擇滅「諸無爲法」，如果認爲它們「離」開「色」法、「心」法、心所「等」法，「決定」是「實有」的，那在道理上是決定講不通的，所以說「理不可得」！怎知小乘說三無爲是實有的？姑舉擇滅有爲來說：實有論者說這是聖者內證離言實有的。如俱舍卷六說：『此法自性實有離言，唯諸聖者各別內證，但可方便總相說言：是常是善，別有實物名爲擇滅』，不是很明顯的說擇滅無爲是實有嗎？非擇滅無爲是實有，從它『畢竟礙當生』這點上，可以得知，假定沒有一個實在的自體，怎能畢竟障礙當來法的生起？虛空無爲，有部亦說它有實自體。

可是經部譬喻師及成實論主，皆說這三無爲沒有它的實在自體。如他們說：擇滅是非實有的，不可說爲有實自體。至於虛空無爲，成實論十六說：『虛空名無爲，但無色處名爲虛空』；順正理論卷三說：『彼上座及餘一切譬喻部師咸作是說：虛空界者不離虛空，然彼虛空體非實有，故虛空體亦非實有』。小乘進步學派，尚且說三無爲是非實有的，大乘學派當然更是主張非實有體。

在未正式破無爲有實體前，現在暫「且」決「定」所謂「有法，略」說「有」

其「三種：一」是「現」實「所」能「知」道的「法，如色」法和「心」法等，誰都知道它們是實有的，任何人不能否認的。「二」是「現」在所「受用」的「法，如」花「瓶」，如「衣」服，如桌椅，如書橱，如臥具「等」，都是各各現前所受用的，誰都知道它們是實有的，任何人不能否認的。「如是二法」，可說是「世」間的人「共」所「知」道是「有」的，根本「不待」什麼宗「因」比量而「成」立的。現實知道是有的，的確是這樣存在的，沒有那個人敢以否定的。「三」是「有作用」的「法，如」像「眼」根、「耳」根「等」，看是看不到的，摸是摸不著的，既然如此，怎麼知有？因五色根是非現量所得，亦非世人現實所共知的。當知這是「由彼彼」根有發識「用證知是有」。如眼有看的作用，耳有聽的作用，鼻有齅的作用，舌有嘗的作用，身有觸的作用。因從諸根發生認識活動，所以比知諸根是有。

諸有爲法，具此三義，尚且不是實有，諸「無爲」法，既「非世」間現「共知」道它是「定有，又」且是「無作用」法，不「如眼耳等」，可以比知是有，因而知它決定是無。以論理說：你們所立的三種無爲，離了色心等法，應該沒有它的另

外實體，爲什麼？爲前色法、心法、心所法之所不攝的，亦不是世間共所了知的，更是沒有特殊作用的，如龜毛兎角等的無有。「設」若你們容「許」無爲是「有」作「用」的，那就不可說是常住，而「應」說「是」生滅「無常」。由是之「故」，你們「不可」妄「執無爲定」是實「有」！

再說，無爲絕對不可執爲離色心等有實在的無爲性。既然如此，怎麼知道有諸無爲？所以知道有「諸無爲」，因諸無爲是佛菩薩「所知」的境界「性，或」是由於「色」法「心」法「等」，甚至爲我法二空「所顯」的眞如「性」。所以諸無爲法，「如色心等」一樣的，「不應執爲離」開「色心等」法，另外有個「實」在的「無爲性」，而是當下色等的實性。

丑二　別破

又虛空等爲一爲多？若體是一，徧一切處虛空容受色等法故，隨能合法體應成多，一所合處餘不合故。不爾諸法應互相徧。若謂虛空不與法合，應非容受如餘無爲。又色等中有虛空不？有應相雜，無應不徧。

前已總破三種無爲，此下別破三種無爲。「又虛空」、擇滅、非擇滅「等」的

三種無爲，先來討論虛空無爲的「爲一？爲多」？「若」果虛空無爲的自「體」只是「一」個，則此虛空應當「徧」到「一切處」去，亦卽無所不徧，如是無所不徧的「虛空」，當然是能「容受色等」一切諸法。諸法有無量無邊那麼的多，能合的諸法既然各有虛空，虛空應「隨能合法」，其「體」亦「應成」爲無量無邊那麼的「多」，怎麼可執體唯是一？如再說得清楚一點：虛空容受圓器，圓器與虛空合，在此能合的圓器中，有個虛空的自體；像這樣的類推下去，能合的器物有多少，所合的虛空當方器中，有個虛空的自體；虛空容受方器，方器與虛空合，在此能合的然也有多少，證知虛空無爲不是一個。不特如此，空體如果眞的唯是一個，當與「一所合處」，與其「餘」的處所，當然「不」能相「合」。這話怎講？要知能合的一一色法，只能各合一個虛空，不能徧合諸餘虛空之處的。「不爾」！假定不是這樣，而說一體虛空，能與一切法合，如與此一法合，同時亦合餘法，那色等「諸法應」該「互相」周「徧」，所謂一入一切，一切入一，因爲虛空悉入一切法的，如虛空一樣的互徧互融。

「若謂虛空」是一，「不與」諸「法」相「合」，只與一法合者，則「應」虛

空不能含「容」攝「受」，「如」其「餘」的擇滅、非擇滅的二種「無爲」。虛空本是容受一切的，現既說爲不能容受，當然就有了這過失！以餘二種無爲不能容受諸法的。進而我們要問的：在一切「色等」當「中，有」沒有「虛空」？假定說「有」虛空，則空色應當「相」互「雜」亂，變成色空混而不分，那還分別什麼名空名色？假定「無」有虛空，那麼色空相離，怎麼可說虛空徧一切處？所以說「應不」「普「徧」！

一部一品結法斷時，應得餘部餘品擇滅。彼體一，理應爾故。一法緣缺得不生時，應於一切得非擇滅。執

上面已破虛空無爲的一體，現在來破擇非擇滅的一體。首先要問的：擇滅體是一還是多？擇滅是由智慧的抉擇力，滅除煩惱以後所證得的滅理。煩惱雖說是很多的，但歸納起來，實不外五部，就是五大類：四諦下的見惑分爲四部，修所斷惑總爲一部，合起來說爲五部。品是品類，向分九品，指見道後所要斷的修惑，三界九地，地地皆有九品，九九計爲八十一品思（修）惑。依俱舍說：一切有漏法不是同一擇滅，而是隨所繫的煩惱有多少，離繫所得的擇滅亦有多少。經部說擇滅無體，

根本說不上滅體是一是多。可是正量部，說一切有漏法同一擇滅，亦卽擇滅無爲是一體的。大乘唯識及小乘有部都這樣說：假定擇滅體是一的話，那在行者於見苦所斷「一部」煩惱滅時，應得「餘部」所斷諸煩惱滅，而證得擇滅無爲，或於「一品結法斷時，應得」「餘品」諸煩惱滅，而證得「擇滅」無爲。或說斷了三界見惑時，連三界的思惑也斷了，或說一品煩惱斷時，九九八十一品煩惱皆斷，因爲你們妄執擇滅無爲體是一的。假定果眞是這樣的話，繼續再修聖道，是就變爲無用，因修聖道的目的，是爲了斷煩惱的，沒有煩惱可斷了，還修聖道做什麼？既然仍要修聖道，卽還有煩惱需斷，證知擇滅體非一，你說體一是錯的！

非擇滅無爲，是由緣缺不生而獲得的，不是由智慧抉擇諸法所證得的滅理。俱舍論說：『永礙當生得非擇滅』。如某法應在這時生起的，由於缺乏生起的因緣，在這時候不生就永遠的不生，所以名爲非擇滅無爲。我在印度部派佛教思想觀中說：『如桌上有花，芳香四溢，鼻根在嗅到香時，立刻就引起鼻識，當鼻識生起的同時，見色的眼識，聽聲的耳識，本亦可以生起的，由於這時鼻識專心一意的，著力於香塵境界的了別。因而，本可生起活動作用的眼耳二識，於此同一剎那當中，由

於缺乏外緣不得生起，所以就在眼識不生時，得一非擇滅無爲。因爲無爲是不生義，眼識於可能生起的時間內不生，當然就得眼識的非擇滅無爲』。如此非擇滅是一體還是多體？若果非擇滅無爲唯是一體，那麼，「一法緣缺得」到「不生時」，不但在這一法上得到非擇滅，理「應於一切」法上皆能「得」到「非擇滅」，因爲你們認爲非擇滅體是唯一的。

在此順便論說一下的，如婆沙三十二說：『問：擇滅與非擇滅何者爲多？有作是說：擇滅多，非擇滅少。所以者何？擇滅通於三世法得，非擇滅唯於未來不生法得。有餘師說：非擇滅多，擇滅少。所以者何？非擇滅通於有漏無漏法得，擇滅唯於有漏法得。評曰：應作是說：非擇滅多，擇滅少。所以者何？非擇滅如有爲數量，擇滅但如有漏法數量故』。

小乘佛教學者當中，有「執彼」三無爲各各其「體」唯「一」，所以在道「理」上「應」有這樣的過失！

若體是多便有品類，應如色等非實無爲，虛空又應非徧容受。

執無爲體一的錯誤，上面已經破斥，因此轉而執無爲體多，覺得體一確有如上

的過失！論主對這又破道：「若」果你們轉而執著無爲法「體」各各「是多」的話，那就「便有」衆多「品類」各各差別不同，這麼一來，「應如色等」一樣是屬有爲，不可說爲實在無爲，所以說「非實無爲」。爲什麼？因爲是有品類的就不是實無爲。於三無爲中，特別再就「虛空」無爲來說，如果定說它有多體，那就「應」當「非徧容受」，就應不是普徧的，亦應不是容受的。假定這樣，怎麼可說虛空體多？大乘佛地經說：『譬如虛空雖徧諸色種種相中，而不可說有種種相體唯是一』。因爲大乘認爲虛空的體性是沒有的，所以說名虛空，約它無質礙處，假名而安立的。由於它的沒有體性及無質礙的，所以能夠徧於諸色。雖徧一切色中，但其不改無性，體性無差，說唯一味。虛空之體假定是衆多的，法也就跟著衆多，像這樣的各式各樣，怎麼可說虛空能徧容受？當知以一容多，才可說爲普徧。

餘部所執離心心所實有無爲，準前應破。

除破有部所執實有三種無爲，還有其「餘」的大衆等四「部」立九無爲，化地部亦執有九無爲。前者所立的九無爲是：一、擇滅；二、非擇滅；三、虛空；四、聖道支性；五、緣起支性；六、空處無爲；七、識處無爲；八、無所有處無爲；九

、非想非非想處無爲。後者的九無爲是：一、擇滅；二、非擇滅；三、虛空；四、不動；五、善法眞如；六、不善法眞如；七、無記法眞如；八、道支眞如；九、緣起眞如。他們「所執」的九種無爲雖有不同，但同樣的認爲「離心心所」，另外「實有無爲」之體。這在唯識是不能承認的，應該同樣的予以破斥，而這破法跟前是一樣的，所以說「準前應破」。關於這問題，下面講到無爲四門分別時，會要詳細講到，現在暫且不談。

又諸無爲許無因果故，應如兎角非異心等有。

有爲法是由因緣生的，說它是因果法，當然不成問題；「諸無爲」法既不是從因緣生的，當應承認它是「無因果」的，「應如」龜毛「兎角」一樣，並「非異」於「心」法、色法「等」之外，另「有」什麼實在的無爲法，無爲法就是一切法的體性，亦卽是唯識的實性，還說什麼因果？述記說『體是因果而無因果』者，俱舍光記對這有所解釋說：無爲雖可說它是果，但這是約證得名爲果，並不是從六因所生的果，因爲不在三世中有所活動的；無爲雖亦可說是因，但這是約不障礙名爲因，並不能得到五果中的任何一果。而且，它們不是能證，所以不得無爲果；它們沒

有取與，所以不得有爲果。爲什麼要這樣的顯示無爲無因果？因在小乘學派中，有認爲無爲在六因之中爲能作因，在五果之內是離繫果。可是在大乘唯識看來，這是不能成立的。爲什麼？要知無爲雖可爲能作因，但沒有取與果的作用，沒有力量能令果生，所以說爲無果；擇滅無爲雖可說是離繫果，但它不是從因生的，所以說爲無因。

然契經說有虛空等諸無爲法，略有二種：一、依識變假施設有，謂會聞說虛空等名，隨分別有虛空等相，數習力故心等生時似虛空等無爲相現，此所現相前後相似，無有變易假說爲常。二、依法性假施設有，謂空無我所顯眞如，有無俱非，心言路絕，與一切法非一異等，是法眞理故名法性。離諸障礙故名虛空；由簡擇力滅諸雜染究竟證會，故名擇滅；不由擇力本性清淨，或緣缺所顯，故名非擇滅；苦樂受滅，故名不動；想受不行，名想受滅；此五皆依眞如假立，眞如亦是假施設名。

照你唯識家說，無爲是無實的，既然是這樣的，「然」佛在「契經」中，爲什麼「說有虛空等諸無爲法」？這裏所說的諸無爲法，是指唯識學上說的六種無爲。

論主回答外難說：當知經說各種無爲，推其理由「略有二種」：「一、依識變假施設有」：如心緣於諸無爲時，卽心變作此諸無爲。既是依託自己心識之所變現的，那當然是方便假施設有，不能認爲它有實在自體。如於過去「曾」聽「聞」佛菩薩「說」過「虛空」無爲、擇滅無爲、非擇滅無爲「等」的六種無爲的「名」稱，然後「隨」自己的意識在那裏起「分別」心，卽在心上變現似「有虛空等」的六無爲「相」。如是以此爲緣力，然後復假觀法，數「數」熏「習」，串習「力」久，明記不忘，流入八識田中，所以一遇到能變心等生時，變現好「似虛空等無爲相現」。如變空作無色等障礙之相，乃至變作非擇作法缺緣而不生相，「此所現」的無爲「相」分變帶而起，「前後」又好像「相似，無有」什麼「變易」，所以「假」名「說爲常」住不變的無爲。雖有眞實常住義，但決不是離開心等有實自體。如見到它的眞實常住，就以爲它有離心等的實在自體，那就大錯特錯！顯揚聖教論卷第十八說：『虛空無爲者，由心所變境相相似故立爲常，非緣彼心緣彼境界者時變異故』。由此可知諸無爲法，皆是唯心所變的，假而無體。爲什麼說識變無爲沒有本質？因所變的相分無爲，與本質無爲不相似的，所以說識變無爲而無本質！「二、依

法性假施設有」：這是顯示虛空等無爲，依於眞如之所假立。「謂」本佛法修持的行者，通達我法二空，以此「空無我所顯眞如」，不可說它爲有，如說爲有就墮增益謗，所以是離「有」的；不可說它爲無，如說爲無就墮損減謗，所以是離「無」；不可說它亦有亦無，如說爲亦有亦無就墮相違謗，所以是離有無「俱」的；不可說它非有非無，如說爲非有非無就墮戲論謗，所以是離有無「非」的。也有簡單的說爲不得言有，不得言無，而是有無俱非的。如是所顯眞如的眞相，心思固所不能想到，言語亦復不能說到，眞是所謂『心欲緣而慮忘，口欲言而辭喪』，所以說「心言路絕」。像這樣『言語道斷，心行處滅』的眞如，「與」萬有「一切」諸「法」的關係，既不可說它是一，亦不可說它是異，所以說「非一異等」。爲什麼不可說一？因爲性相是各別的；爲什麼不可說異，因爲是卽性卽相的。等是等於不可說它們相卽，亦不可說它們相離，爲什麼？因爲卽離是不可得的。如是像這樣的粗心緣之不著，言語說之不得的眞如，就「是」諸法相的「眞」實「理」性，所以「名」爲「法性」。

如何依此假立大乘所說的六種無爲？一、無我所顯眞如，遠「離諸」種「障礙

」，其體廓然無際，普徧容受一切，所以假「名」立爲「虛空」無爲。二、擇是簡擇的意思，滅是滅除的意思。謂諸體悟眞理的聖者，切實了知眞如體性，原來是清清淨淨的，但因被諸障染的蓋覆，致使它不能得到顯現，行者在實踐過程中，運用無漏的智慧，「由簡擇力滅」除一切「雜染」惑障，其能斷惑的本智卽證眞如，「究竟」與眞如體平等「會」合，所以「名」爲「擇滅」無爲。如是擇滅無爲，以離繫爲性，就是遠離一切繫縛，究竟證得解脫，假名擇滅無爲。三、非擇滅無爲可從兩方面講：一、眞如自體就是諸法的法性，本來就是清淨的，根本不要假藉智慧抉擇的力量，斷滅一切惑染之所顯示，所以「不由擇力本性清淨」，名非擇滅。二、「或」是由於有爲法「緣缺」不生之所顯的，顯此眞如是無生義，所以假「名」安立「非擇滅」無爲。小乘有部解釋非擇滅，只從緣缺不生這方面講，不約眞如本性清淨這方面講。小乘根本不立有眞如，怎麼會說眞如本性清淨？由於大乘立有眞如，眞如體清淨得名非擇滅。四、行者修定到第四禪時，遠離第三靜慮的欲，出於水、火、風的大三災，免除了八種的大患難，沒有喜樂等受，動搖自己身心，如是所顯眞如之理，「苦樂受滅」，所以「名」爲「不動」滅無爲。在此所要問的，就是

向說五受，爲什麼現於五受中，只說苦樂受滅而不說憂喜受滅？這是由於它們寬狹範圍不同所致：苦樂的範圍寬於憂喜，憂喜的範圍狹於苦樂。這話怎講？如初禪遠離於憂，二禪遠離於苦，證知苦是寬於憂的。苦憂如此，樂喜亦然。是以苦中含攝得有憂，樂中含攝得喜。苦樂一般雖說是在五識，而實通於六識所有，至於憂喜唯在第六識中有，決不通於前五識，由此亦可證知它們的寬狹差別。是以講到不動滅無爲，只講苦樂滅而不說憂喜滅，實則是含攝在裏面。五、「想受不行，名想受滅」無爲：是說行者離了無所有處欲，超過有頂，暫止息想，作意爲先，所有不恆行的六識心心所滅，及恆行的七識一分心心所滅，依此假立名爲想受滅無爲。雜集論卷第二說：『當知此中有二種應斷法，謂諸煩惱及此所依受。受有二種，謂變異及不變異，如其次第，苦樂非苦樂。當知煩惱斷故，建立擇滅；二受斷故，如其次第建立不動及受想滅』。

如是像上所說的「五」種無爲，「皆」是「依」於「眞如」而「假立」的，絕對不可誤認它別有實體，假定認爲別有實體，那就沒有認識無爲之所以爲無爲。不但能依的五種無爲是假立的，就是所依的「眞如」體，非如非不如，謂言說之極，

無有可說，強名眞如，所以「亦是假施設名」，同樣不可以此眞如爲實體，若以爲眞如是實有的，那你就不能證得眞如。無爲本不限於現在所講的六種，還有善法眞如、不善法眞如、無記法眞如，爲什麼在此不說？當知所依眞如，其體確唯是一，但從能依的三性而詮，所以說有三性眞如。理從於能詮的有三種，所以分爲善等三種眞如，如果只是談理的話，只有一個，俱名眞如。述記說：『如食油蟲等不稱彼體，唯言顯故』。相傳印度有種蟲，專門食油麻苗，並不是眞的食油，所以稱爲食油蟲者，與彼體並不相稱的。法華嘉祥疏說：『涅槃經云：低羅婆夷實不食油，强名食油，涅槃亦爾，無名相中强名相說』。這是不論其義，只就世人共所了知的一種無義之名。

遮撥爲無故說爲有；遮執爲有故說爲空；勿謂虛幻故說爲實；理非妄倒故名眞如；不同餘宗離色心等有實常法，名曰眞如：故諸無爲非定實有。

眞如之名所詮假定眞的不如眞如之體，爲什麼要說眞如爲有？這因世間有類惡取空者及邪見者，認爲一切法都是確實沒有的，不用說，這當然是錯誤的思想。爲了「遮」除這種「撥」體完全「爲無」的邪見，所以「說」之「爲有」。眞如之體

其實是非有非不有的，既然說它是有，經中爲什麼又說它是空？這是爲了遮除實有論者一定要執諸法法性「爲有」的妄執，所以假名「說」它「爲空」。雖假說空，但不因爲說空，而體眞的卽空，實際它是非空非不空的。既然如此，瑜伽七三討論眞如假實時，爲什麼不說它假而說當言實有，並認爲是屬於勝義所攝的？這因眞如「勿」可說它完全是「虛幻」的，所以「說」它「爲實」。於中虛指徧計執說，幻指依他起說，不容許有情說虛說幻，所以說眞如是圓成實。此眞如體既然是非實非不實，爲什麼還要名爲眞如？要知諸法眞「理」，既不可以說它是虛「妄」，亦不可以說它是顚「倒」，卽於此理「假名眞如」。經中對此立名有諸不同，或者說有，或者說空，或者說眞，或者說實，當知皆是對機而言，但有言說，都無實義，我們決不可於中執有執空執眞執實！若果是這樣的講，那與化地部等妄計實有善等眞如又有什麼差別？那是不能相提並論的，因爲大乘唯識所說的眞如，是與色等諸法非一非異的，亦是非實非不實的，「不同餘」化地等「宗」主「離色心等有」眞「實常」住「法名曰眞如」。眞如既是假立，「故諸無爲非定實有」。

外道、餘乘所執諸法異心心所非實有性，是所取故，如心心所。能取彼覺亦不緣彼，是能取故，如緣此覺。諸心心所依他起故，亦如幻事非眞實有。爲遣妄執心心所外實有境故說唯有識，若執唯識眞實有者，如執外境亦是法執。

前面分別的破斥外道、小乘；這裏總結的破前所破的「外道、餘乘」的妄執。他們所執的諸法，雖說是很多的，但歸納起來，不外色、心、心所、不相應行、無爲法的五聚。於中，前三聚，約有質名聚，後二聚，約義積名聚，不是說不相應行及無爲亦是有質的。不管是佛教以外的外道及佛教以內的小乘，他們有一共同點，就是妄計心外有實在法，殊不知這是他們的一偏所取，並不是諸法的本身是這樣的。「所執諸法」，嚴格說來，離開「心心所」法，是沒有它的「實」在「性」的。因爲諸法都「是」能緣的見分之「所取」的相分境，「如」同其餘的「心」王「心所」所有的相分一樣。好像以心緣山河大地等時，以爲山河大地是心外所有的實在境，其實不是這麼一回事。與其把它當作心外的實有境，不如在緣那境時，就把它看成是能取的心。所以要作這樣說，目的在於指出心外沒有實在性的法，唯有能緣的一念心而已。

進一步說：你那「能」緣「取彼覺」心外的諸心心所，「亦不」能緣「彼」心外的色等諸法，爲什麼？因「是能取」的原「故，如緣此覺」的所有覺。當知此中所說的覺，是指心心所的總名，而此的此，是指諸心心所。能緣的見分是能取，所緣的相分是所取，能取所取皆是不可得的，所以沒有能取的見分，亦無所取的相分。

能取所取的偏計執固然是沒有的，就是「諸心心所」，雖說是屬「依他起」法，「亦如幻事」那樣的「非眞實有」。幻事不是實有，這是大小乘各派所共同承認的。能緣的心心所尚且不是實有，何況心外的諸有境界？當然更是不可得了！能所既然都不可得，無疑當然唯有於識。

有人問道：假定心境眞的完全沒有一點差別，爲什麼還要說唯有識？當知這是「爲」遮「遣」外道、餘乘「妄執心心所」外，別有「實有境」界，所以不得不假「說唯有識」，遮彼心外之境不是實有，並不是說了唯識，便有個實在心識。既是遣執假說，當然只有遮詞，唯是因緣所生，同樣是屬幻事。「若」果聽了唯識這話，就又「執」那「唯識」是「眞實有」，則與外道、餘乘所執外境爲眞實有，是就沒有一點什麼差別。如此一來，不揀內外，「如執外境」一樣，「亦是」墮於「法

執」之中。由於這樣的緣由，理應遣彼心外之境，好像兎角一樣的沒有，至於能緣外境的心識，是屬如幻有，雖與所緣少有不同，但並不說心可以認爲實有。

轉識論中有這樣問道：遣除外境存於內識，方可說是成唯識義，假定識如境一樣的遣除，試問還有什麼識可成？對這善爲解答說：建立唯識的道理，一往而言，固然在於遣境留心，率終而論，遣境目的爲欲空心，結果，境界既然沒有，唯識又得泯絕，而這境識俱泯，就是唯識實性。能夠如是了知，是眞唯識義成。

不但執著唯識實有，如執外境亦是法執，就是緣於諸法眞如，如果作有眞如解，那同樣的是法執。因爲生起能解之心，必然就立所證之理，所緣境立就會迷失了現量心，知解才生就會要成爲比量，這麼一來，自然而然的失唯識宗，不能如實的了解唯識義。

壬四　總擧通執

癸一　標數

然諸法執略有二種：一者俱生；二者分別。

「然」而將前外道和小乘所有的一切「法執」，總括起來，「略有二種：一者

俱生」法執；「二者分別」法執。學此二種法執，以示修斷之相。此法執與前我執，約大乘說：分別我法二執，初地初心一時頓斷；俱生我法二執，地地皆斷一分，到了金剛後心，就可一時頓盡。如有頌說：『分別我法極喜無，六七俱生地地除，第七修道除種現，金剛道後等皆無』。約小乘說：初見道時頓斷分別我執，即可證得初預流果，到了斷盡俱生我執，就可證得阿羅漢果。至於法執，不論俱生分別，皆爲二乘所不斷。

關於我法二執誰寬誰狹的問題，依護法說是這樣的：法執是寬於我執的，就是有法執的時候，不一定還有我執的存在，但是有我執的時候，則必定是有法執的，因爲我執的生起，必然是依於法執的，所以定要執法是有，方會依之而計有我。如執五蘊等法爲實有，但不在上面作常一主宰等解，是即唯法執而非我執，若作常一主宰等解而計爲我，那就不但有我執，而且亦復有法執，因爲我執必然是依於法的。如登初地以上的菩薩及證極果的阿羅漢，法執雖然還在生起，但是我執已經沒有。在初地以前的菩薩及在羅漢以前的諸聖，我法二執是都俱有的。由於以上這樣的分析，證知我執狹於法執，法執寬於我執。

再以我法二執於三性中分別：如我執唯獨是染汚的，屬於不善性，至於法執，對二乘言，是無覆無記性，對大乘言，是有覆無記性，可見他們的性質不同，正因爲其性不同，所以不得同時生起。可是另外一種說法，性是體的意思，我法二執各有它們的自體，所以有法執時，不可能有我執，是爲我法二執不同性起。法執，雖有二乘說它是無覆無記，嚴格說來，其性本是染汚，望大小兩乘以爲不同性，這是不對的。因此，我執是不善性，法執不妨說爲有覆無記。述記說：『有唯法執種子生故，無有唯從人執種起』者，意思是說：如阿羅漢及八地已去菩薩所有法執，但從法執種子生，不從我執種子生，爲什麼？因我執已經斷除，最低限度已經被伏。我執既不熏成種子，由此當然但從法執而起。從這一點，亦可看出法執寬於我執。

有人說：六七二識所有的法執，從無始來與彼我見，唯是同種而生起的，離了我見無別法執，並且以此爲我法二執的正義。可是現在我們認爲不是這樣的：從無始來，執法爲有，卽執爲我，作這樣說，當然可以，但如涅槃見等，雖則是執法有，但並不執作我，難道不是法執？這些既然屬於法執，那裏可說恆與我執俱？

又如小乘無學聖者，我執雖說已經斷了，但他們還不是同樣的生起法執？又如

心上所變似的我法相，當變似我時必然會變似法，而變似法時却未必變似我。所以佛法行者，自有一些只計於法而不計於我的，如執客觀外在的境界爲法，但不在上面妄計爲我。由此可以知道：對於內法縱然容許妄計爲法，並不一定會計爲我的。如計五蘊等爲法，於中，那裏有常一的想法？要有常一的觀念才會計爲我，沒有常一的觀念，我執是不可能產生的。但是執著有實自我的，不是在那虛幻不實的東西上計，而是要依法體計執的。因此，證知法寬於我，我狹於法。

癸二　正釋

子一　俱生法執

俱生法執無始時來虛妄熏習內因力故恒與身俱，不待邪教及邪分別任運而轉，故名俱生。此復二種：一、常相續，在第七識緣第八識起自心相，執爲實法。二、有間斷，在第六識緣識所變蘊、處、界相，或總或別起自心相，執爲實法。此二法執細故難斷，後十地中數數修習勝法空觀方能除滅。

「俱生法執」怎樣來的？是由「無始時來」的「虛妄熏習」，潛藏在八識田中。由於「內」在有這熏習的「因力」，於是「恆」恆時常常時的「與身俱」有，一

時一刻的也不相離。如是法執，既是由自種子內因力生，當然「不」要「待」於外在「邪教」思想的熏陶，亦復不要待於內在的思惟「邪分別」，乃是「任運而」自然的會得「轉」變生起，所以「名」爲「俱生」。

「此」俱生法執如分開來，「復」有「二種：一」是「常相續」的，這唯「在第七識緣」於「第八」阿賴耶「識」時，生「起自心」的「相」分，將這「執爲實」在在的「法」。在未得無漏聖道以前，一直都是這樣恆時相續而起的，沒有一刹那的間斷，要到最高的佛地，方得永遠的不生。在此我們所要特別注意的，就是八識具我法二執的問題，對這學者間當然有不同的看法。依安慧看：第六識我法二執完全具有；第七識唯有我執沒有法執；至於第八識一樣的唯有俱生法執。依護法說：我法二執，不論是俱生的還是分別的，唯第六識與第七識有，至於前五識與第八識，我法二執皆無。如有頌說：『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』。依此，繪表如下：



「二」是「有間斷」的，這是「第六」意「識」攀「緣」第八「識所變」的五「蘊」、十二「處」、十八「界」的「相」分境，接著就在這些所變的相分境上，「或」作「總」相而緣，復於第六意識上生「起自心」的「相」分，對之妄「執」以「爲實法」。衆生執我，唯在五蘊上計執，不會在處、界上計執，所以我執可以分爲二十句見或六十五見等的差別。現在所講的這俱生法執，通於蘊、處、界的三科上計執，所以沒有二十句見及六十五見等的分別。

「此」常相續、有間斷的「二」種「法執」，由於其相極爲微「細」的原「故」，所以要想把它斷除，那是很不容易而「難斷」的。對這還要分別的說：就是第六識中所有的俱生法執，要於見道以「後」，進入「十地」位「中」，每地每地的「數數修習」殊「勝」的「法空觀」，於每地每地中個別個別的斷；若是第七識中

所有的法執，因爲最極微細的關係，在地地中只能予以伏斷，要到金剛心的時候，「方能」徹底的「除滅」。除滅法執有其二種：一是斷，二是伏。斷是已經斷除，不再發生活動；伏是暫時不起作用，如果無漏聖道鬆懈下來，還會起活動的。在諸地中雖不斷的修無漏道，但六識的俱生法執，不但被伏而且被斷，可是第七識的俱生法執，伏雖伏了尚未斷除，必須還得繼續的修無漏道，所以說爲數數。說法執微細，是約品而言，於九品中，屬下下品；說法執難斷，是約聖道言，必須上上智才能斷除，所以說爲難斷。

以一向說，初地名爲見道，所能斷的只是分別惑，爲什麼現在說十地數數修勝法空觀能除微細法執？說清楚點，初地屬於見道，其餘剩下來的，應該只有九地，爲什麼說爲十地？不錯，應該只說九地，現在說爲十地，當知初地有入、住、出的三心：在入心的這個階段，以無漏道斷去見惑，當然是屬正式初地，可是到了住心和出心的兩個階段，已經踏上修道。這樣一來，就可以初地之餘及九地稱爲十地，試問又有什麼不可？是以諸地皆有三心，皆名修道，不得名爲見道。義演雙取入、住二心皆屬見道，這是不對的，可以說爲見道的，唯有入心。

言勝法空，這是顯示法空觀，簡別不是遊觀心。遊觀心與法空觀的不同，在於能不能斷惑，能斷惑的，叫做法空觀，不能斷惑的，叫做遊觀心。依這分別，不但爲調心而遊諸等至的是遊觀，就是根本智與後得智亦是遊觀，因爲它們是都不能斷惑的。

五識，依護法說，是沒有法執的，理當不可說十地斷，但因五識中有所知障的關係，自也可與第六法執同諸地斷，因五識的所知障，是由第六識的法執生的。不過成問題的，就是五識所有的所知障，是俱生的？還是分別的？有說是俱生的，有說是分別的。雖則如此，但可作這樣的分別；五識所有的分別所知障，與第六識法執，在初地中同斷；五識所有的俱生所知障，與第六識法執，在十地中地地同斷。

子二　分別法執

分別法執亦由現在外緣力故，非與身俱，要待邪教及邪分別然後方起，故名分別。唯在第六意識中有。此亦二種：一、緣邪教所說蘊、處、界相起自心相，分別計度執爲實法。二、緣邪教所說自性等相起自心相，分別計度執爲入初地時觀一切法法空眞如卽能除滅。

前面已說俱生法執，現在來說分別法執。如是「分別法執」，究是怎樣有的？它一方面固然是由內種因力所起，而另方面「亦由現在外緣力故」而起。正因爲有待外緣之力，所以「非」是「與身俱」來。

所謂外緣是什麼？就是到了吾人長大以後，要「待」外在的「邪教」以及自己內心的「邪分別」思惟，「然後方」會生「起」，所以叫做「分別」法執。但此分別法執，在諸識中，「唯在第六意識中有」，於餘識中是沒有的，因爲這是强思計度而來，亦是間斷而不相續的。依護法說，前五識是沒有法執的，因前五識沒有分別籌度的功能作用，根本不可能起執的。

「此」分別法執「亦」有「二種：一」是「緣」於「邪教所說」的「蘊、處、界相」而「起自心相」，於中「分別計度執爲實法」。當知此中所說的邪教，不但是指外道的言教，就是小乘執蘊、處、界爲實有，違於大乘法空的智慧，是亦可以說爲邪教，乃至若執菩提、涅槃爲實有，望於大乘法空智，同樣可以說是邪，可見邪的範圍是很廣泛的，不論執什麼爲實有，皆包括在裏面。「二」是「緣」於「邪教所說」的「自性等相」，好像數論學者所說的自性，勝論學者所說的大有性等。

對此緣了以後，就在這些本質法相上，生「起自」己「心」中的影像「相」分，從而在這影像相分上，「分別計度執爲實法」。像上所說兩種，是爲分別法執。

「此」之「二」種分別「法執」，由於其相極爲「粗」顯的原「故」，斷起來時，那是很容易的，所以說爲「易斷」。爲什麼？因這不要勝法空觀，只要粗觀就可斷除，加以它的行相猛烈，在「入初」歡喜「地時」，運用「觀一切法法空眞如」的下品聖道，「卽能」將這二種法執「除滅」。入初地的初，樞要說有四種：一、約地位說初，是指在初地位中，就可將之斷除，不要等到餘地再來斷除；二、約聖道說初，是指聖道的最初現前，卽唯有在見道不是在修道；三、約眞相說初，原來所謂見道，是分爲眞見道和相見道的兩種。眞相說初，顯示這唯在眞見道，不是在相見道；四、約道初說初，原來道有無間道與解脫道的兩種，道初說初，顯示這唯在無間道，不是在解脫道。因爲有這四義差別，所以名之爲初。最初斷除分別法執，就是在這無間道中，不是在解脫道上。

子三　總結內外

如是所說一切法執，自心外法或有或無，自心內法一切皆有，是故法執皆緣自心所現

似法執爲實有。然似法相從緣生故是如幻有，所執實法妄計度故決定非有。故世尊說：慈氏當知，諸識所緣唯識所現，依他起性如幻事等。

「如是」像上「所說一切法執」，屬於「自心」以外的「法，或」者是「有，或」者是「無」，沒有一定的，至於「自心」所變的「內法」，因爲都是因緣生的，所以「一切皆有」。外法或者是有，如第七識中法執所緣，一定是有它的本質境，而這本質境就是第八識；但第六識中法執所緣本質，那就或者說它是有，或者說它是無。這話怎講？如修道位上俱生法執所緣的，就是有本質的，若分別法執所緣的，或者是沒有本質。如緣五蘊法，就是有本質，因這的確是有的，如緣自性等，就是無本質，因這確是沒有而爲分別之所幻想的產物。像勝論所執的六句義，數論所執的二十三諦，皆是煩惱障故，不是法執所攝。由「是」之「故」，一切「法執皆緣自心所現似法」，而愚法者不知它是自心現似，所以「執爲實有」。

所現似法與所執法，究竟那個是有？那個是無？所現似法，因爲是從心上之所變起的，屬於依他起，所以必定是有；至所執法，因爲是顚倒錯亂之所妄執的，屬於徧計執，所以必定是無。二者有無不同，是極爲顯然的。以論理方式說：諸「似

法相」決定是有，因爲是「從」諸「緣生」的，亦卽是從內心所變種子所生，不同眞如，所以「是如幻有。所執實法」，決定不是實有的，因是依於依他執爲實有，與相似法不相稱，如石女兒及龜毛兎角等，是「妄計度」而有的，所以其體「決定非有」，如畢竟無。這是以理成立內相有唯心所現，外境無論如何是沒有的。下面再引經證。

「故世尊說：慈氏當知，諸識所緣唯識所現，依他起性如幻事等」。依奘公所譯解深密經分別瑜伽品原文是這樣的：『慈氏菩薩復白佛言：世尊！諸毘鉢舍那三摩地所行影像，彼與此心，當言有異？當言無異？佛告慈氏菩薩曰：善男子！當言無異；何以故？由彼影像唯是識故。善男子！我說識所緣，唯識所現故』。我在解深密經語體釋這樣解釋道：『爲什麼說彼影像唯是內識呢？當知我佛所說識所緣的，唯是識所變現的，並無外在的實體。我說識的識，是能分別的心，是見識，也是指出識的自性。所緣唯識所現的識，是所分別的境，是相識，是依識而現的。能分別的是識，所分別的也是識，所以不可說異。唯識學的特義，在成立有心無境，本文，就是建立唯識無義的。一切的物相，初看好似外在的實境，有別體的能取所取

，其實一切物相，都是虛妄分別心所現、所攝的。若說能取的見分是識，所取的相分不是識，那就與唯識的本義相違』。論中既說依他是幻有的，等卽等取徧計妄執是無的。

辛三　總結我法

如是外道、餘乘所執離識我法皆非實有，故心心所決定不用外色等法爲所緣緣，緣用必依實有體故。現在彼聚心心所法，非此聚識親所緣緣，如非所緣，他聚攝故。同聚心所亦非親所緣，自體異故，如餘非所取。由此應知實無外境，唯有內識似外境生。是故契經伽他中說：『如愚所分別，外境實皆無；習氣擾濁心，故似彼而轉』。

「如是」像上所破「外道、餘乘所執離識」而有的實「我」、實「法」，悉「皆非」是「實有」的，「故心心所決定不用外色」、不相應行、無爲法「等爲所緣緣」，因爲離了內在的心識，色等皆是沒有實體的。親所緣「緣用必依」於眞實「有體」法「故」。假定不是心所變現的色等諸法，決不親緣。在此成爲問題的：若無體法，緣義雖然沒有，但是可作所緣，那麼，前說非諸極微共和合位，可與五識各作所緣，這又怎樣講法？對這問題的解釋是：五識緣境只能緣粗境不能緣細，非

共和合位的極微，是最極微細的，當然不是五識之所緣的，但望之於第六識，不障礙它的緣無變相，所以成爲第六識的所緣。外人又問：假法及無皆不成爲所緣，那麼，大乘所說的第六識，緣於龜毛兎角等，此相分假能不能成緣？假定認爲它成爲所緣的，那爲什麼要破於他？假定認爲它不能成爲所緣，第六識這時豈非沒有親所緣緣？對這解答說：外道、小乘他們執著離識之外有法，不論是假有的，不論是實有的，皆是不可得的，所以非所緣緣，因而前面予以破斥。可是大乘所緣，皆是不離識的，簡別偏計所執，一切皆得名實，所以成所緣緣。由此可以看出大小乘的不同。

論中『彼聚』的聚，是積聚的意思。不論講到什麼聚，必然是屬多數的，不是單獨一樣的。在此論中所說的聚，不是指別的什麼法，而是專指心王心所。如眼識心王與其所相應的心所，謂之一聚，耳識心王與其所相應的心所，謂之一聚，乃至賴耶心王與其所相應的心所，謂之一聚。而這一聚的王所與那一聚的王所，在凡夫位上，以第六識王所爲此聚，作爲此聚的第六識，可以通緣其他的七聚，而其餘的七聚却不能通緣一切。可是到了聖位，諸聚是互通的，可以

彼此互緣。

譬如「現在彼」眼識一「聚心」王和「心所法」，決定不能作「此耳」識的「親所緣緣」；反過來說，若以彼耳識一聚的心王心所，同樣決定不能作此眼識的親所緣緣。眼耳二識不能互相爲親所緣緣，當知其餘諸識亦然。爲什麼如此？依唯識家說：所謂親所緣緣，一定要各識自己的見分親所緣境的相分，才是各識自己的見分親所緣緣，眼識是決不能見到的。如耳識一聚所變的音聲相分，只能爲耳識的見分親所緣緣，耳識決定是不能聽到的。爲什麼如此界限森嚴？「如非所緣，他聚攝故」。如聲塵是他耳識一聚之所攝，當然非是眼識等所緣境；香塵是他鼻識一聚之所攝，當然非是耳識等所緣境。這就每個有情本身所有的八聚王所分自分他說的；還可就彼此不同有情所有的一聚王所分自分他以明。因爲不論是個什麼樣的有情，高級的也好，低級的也好，皆有八識心王，五十一個心所共聚，所以叫做心聚。如彼他人所有的心聚，雖則說是實有的，但非此人親所緣緣，換句話說，他人心聚非自心聚親所緣緣，因爲是屬他聚所攝的，如聲境非是眼識等的所緣，色境非是耳識等的所緣。不但外面的色法，不

可作親所緣緣，就是別聚的心王心所，也不能作此識聚的親所緣緣。再嚴格一點說：「同」屬眼識一「聚」的「心所」法，也不能作自眼識心王「親所緣」緣。如五徧行中的受心所，不能親緣其中的想心所，雖說它們同屬一聚，由於自體各各差異，所以不能親緣，「如餘」眼根等「非所取」法。或說所取就是相分，能取就是見分，餘非所取，卽是不對所取者說名爲餘。

於上兩種解說中，成唯識論集解卷二說：『若約後文，諸識有互緣義：如第八與前七爲所緣緣，第六以第八二分爲所緣緣，第七唯託第八見分爲所緣緣，前七不與第八爲所緣緣，不託前七爲質故。何以故？若約自識變影像，則一切法皆可爲親緣。故此聚彼聚，有互相緣義』

「由此」種種原因，吾人「應知實」在「無」有客觀「外」在的「境」界，「唯有內」在的心「識」，好「似」有「外境」的「生」起。「是故契經伽他中說：如愚所分別：外境實在無；習氣擾濁心，故似境而轉」。契經，是指厚嚴經，亦卽密嚴經，奘公譯時引之。奘公本亦將梵本帶來中國，如譯的話，可成六卷，惜未翻

譯，實則厚嚴與密嚴同本，屬於大乘經典。引此偈頌，旨在證明諸法唯識，無有心外實境，但因妄想習氣的力量，擾亂混濁自己的內心，以致好似有彼外境轉變生起，實則但是內心，並非眞有外境。這是顯示世間凡夫爲什麼會有我法二執的所以。

辛四　外難內釋

壬一　擧難詞

有作是難：若無離識實我法者，假亦應無。謂假必依眞事、似事、共法而立。如有眞火、有似火人、有猛赤法，乃可假說此人爲火。假說牛等應知亦然。我法若無依何假說？無假說故似亦不成，如何說心似外境轉？

「有」人「作是難」說：照你們唯識家說，「離」開心「識」之外，沒有一個「實我」實「法」，理該「假」我假法「亦應無」有。有作是難：有說唯是外道學人的責難，有說除了外道還有小乘學人的責難，於此，應說後者是對的，因爲後文牒中，曾經說到小乘，前文當然有責，況且小乘學派中，確有主張有我有法的。

爲什麼他們要以假亦應無來難？因爲所謂實我實法雖然是沒有的，但是不論世間或者聖教，皆曾說到有個假我假法，可是現在所要問的，就是依於何假而說？當

然不可假說牛毛好似龜毛，因爲它們的所似，都是沒有實體的。在責難者的意思：大凡可以立爲假的，必依三法方可假說，就是所「謂假必依眞事、似事、共法而立」。

例「如」先要「有」種「眞火」，然後方可說「有似火」的「人」。眞火是就譬喻眞事，似火是就譬喻似事。而這似火的人，「有猛赤法」。所謂猛赤法就是譬喻共法。具有如是三法，「乃可假說此人爲火」。於中，猛指火所燃燒的熱焰，赤指火所現似的紅色。一個人是不是可以說爲火爆性的人，就看他有沒有猛赤法，如果是有猛赤法的，就可假說此人爲火爆性的人，但這必是依於眞火而說的，假定沒有眞火，怎麼可說人似於火？又如「假說牛等，應知亦然」。這個喻中所說的猛赤法：猛是形容牛的凶暴，性是形容牛的愚蠢。一個人是不是像牛那樣的凶暴愚蠢，就看他有沒有猛赤法，如果是有猛赤法的，就可假說此人爲凶蠢如牛的人，但這必須依於眞牛而說的，假定沒有眞牛，怎麼可說人似於牛？

依上兩例，明白知道：所謂假我假法，必定是依實我實法而有的，如果你們一定要說實「我」實「法」是「無」有的話，試問「依何」而「假說」的？如果「無

有假說」，那就「似亦不成」，因爲要有似而後才有假的，似既不成，「如何說心似外境」相「轉」變而起？沒有什麼爲似，而說心似外境轉，豈不是成了自語相違？以此而論，可見必須有個實我實法的眞事，識所變現的似事，同類性的共法，然後才可假說識所變的似我似法。

壬二　破難意

癸一　總破斥

彼難非理！離識我法前已破故，依類依實假說火等俱不成故。

「彼」諸外道及諸小乘的這個責「難」，根本是不合理的，所以說「非理」。爲什麼不合理？因「離」於「識」的「我法」，在「前」破我法中，早「已」予以總「破」。破我破法，就是破眞事的無有。述記說：『以說假我法爲能似，眞我法爲所似。前破我法中已總破彼眞我法訖。此卽不極成之眞事，故指如前』。

「依類依實假說火等俱不成故」者，是破似事及破共法。在似事中，有的是依類說似，有的是依實說似。如所說的依似，其實不是依似，只可說是依類。類是類同，如言人類，由於人與人是相似的，沒有什麼大的不同，所以得爲類名。人類所

做的事業，又是大體相同的，所以名爲共法。由於類有這相似及共法，所以說假依類。一般說的依眞，根本不是依眞，只可說是依實，實是屬於俗事，亦卽勝論所說的實句義，而此實句義中所說的火，不論內外都是有的，而人身體的內火，似於身外所有的火，假若內火與外火，同樣的有猛赤法，亦卽可說有似共，所以假必依實。如果再簡單的說：在人的生命體中，有這類義與實義，所以依類依實說人似火或說似牛。驟看起來，這種說法，似乎都很有理，而實皆是不能成立的！

癸二一　依類破

依類假說理且不成！猛赤等德非類有故。若謂猛等雖非類德而不相離故可假說，此亦不然！人類猛等現見亦有互相離故。類既無德，又互相離，然有於人假說火等，故知假說不依類成！

此破依類不成假說。「依類假說理且不成」者，因爲「猛赤等」法只是火「德」，亦卽火以煖爲其德性，並「非」同異「類」俱「有」的共德。如人有猛赤相是不錯的，但不可說它是煖德。既然沒有類德，證知假非依類。「若」於不「共」火「德」的人類，「而」可「假說彼」人似火，無論怎樣是說不過去的。倘若一定要

這樣的說，水火原本是不相容的，那就「應」當「亦」可「於水等」中，「假說火等」之「名」。於水等中既不可假說火名，於無共德當中，自亦不可假說彼人似火。所以依類假說的道理，無論如何是不能成立的。「若」果你們更「謂猛」赤「等」的火德，「雖非」與一切「類」共「德」，然「而」那與人類是「不相離」的，是「故可」以「假說」此人爲火。「此」說是「亦不」皆盡「然」！因爲「人類猛等現見亦有互相離故」。如在現實世間所見到的人群，各各性格有所不同的。有的性格猛烈，但是其色不赤；有的其色火紅，但是性不猛烈；有的性既不猛，其色亦不火赤。不猛不赤的人，顯示他的德類相離；猛而不赤或赤而不猛的，顯示他的猛赤相離。如是相離，則火德非與人類相共，可謂極爲明顯，怎麼可以假說此人爲火？人「類既」然「無」有火「德」，而火德「又」失其類的「互相」分「離」。在這樣的情形下，「然」而猶「有於人假說火等」者，實在不成話說。由是之「故」，可以「知」道，「假說不」一定要「依類」才能「成」立。

癸三　依實破

依實假說理亦不成！猛赤等德非共有故。謂猛赤等在火在人其體各別，所依異故，無

共假說有過同前。若謂人火德相似故可假說者，理亦不然！說火在人非在德故，由此假說不依實成。

不但依類假說其理不成，就是「依實假說理亦不」得「成」立。因爲世間的任何一種假說，有的固然是依類的，有的根本不依類的，有的固然是依實的，有的根本不依實的，那裏可以一概而論？妄執假說依類已破，現在續破妄執假說依實。要知所謂「猛赤等德」，並不是火與人之所共有的，如「猛赤等」德，一部份是「在火」的，一部份是「在人」的，如是始可說得上是共法，正因爲是像這樣的共法，才可依眞火的猛赤，假說人的猛赤似火。可是現在這個猛赤之德，在火是就能夠燃燒，在人則令心煩燥熱，「其」火「體」是「各別」不同的，而其「所依」，一個是無情，一個是有情，亦是各別差「異」的。如此猛赤既然不是火與人的「共」德，而「假說」是火是人，那你所「有」的「過」失，「同前」是一樣的，就是應於水等假說火名。

「若謂」人火的確是不同的，一個是有情，一個是無情，當然不可相提並論，但煖「德」是「相似」的，所以「可假說」爲此人似火「者」，對此如仔細的推究

起來，其「理亦不」盡「然」！爲什麼？因必需說火的猛赤，是「在人」的體上，然後方可假說人似火，並非毫無理由的，就在人的德上，說有似火之處。前面說過，人是有情，火是無情，兩家的德性，怎麼能相似？如劫火能壞三千大千世界，人那裏有這猛赤之德？再說，若以火德名人，人人都是有煖德的，難道人人都可名爲火人？「由此」可見「假說」火人火法，「不」一定要「依實成」。不可依實假說是火，而竟假說是火，當然是要不得！

癸四　依眞破

又假必依眞事立者，亦不應理！眞謂自相，假智及詮俱非境故，謂假智詮不得自相，唯於諸法共相而轉。亦非離此別有方便，施設自相爲假所依。然假智詮必依聲起，聲不及處此便不轉，能詮所詮俱非自相。故知假說不依眞事，由此但依似事而轉，似謂增益非實有相，聲依增益似相而轉，故不可說假必依眞。是故彼難不應正理！

此破依眞不成假說：前破依實假說中，但明假說不依實成，並未說明事實眞相，所以現在特再破道：「又假必依眞事立者，亦不應理」！依眞假說，在本論中，不是沒有，這到下面會要講到。不過假必依於眞事而立，則是唯識學家所不承認的

，所以被總斥爲不應於理！

當知所「謂眞」，不是別的什麼，就是諸法「自相」，亦卽諸法的自體。如是諸法各有自相，本爲各派學者之所共同承認的，雖則共同承認有這諸法自相，但假亦不依於此等而立。爲什麼？要知所謂諸法自相是對共相說的。如色法以變礙爲它的自相，受以領納爲它的自相，想以取像爲它的自相，行以造作爲它的自相，識以了別爲它的自相；地以堅硬爲它的自相，水以潤濕爲它的自相，火以溫煖爲它的自相，風以流動爲它的自相，而在這些上面皆有無常演變的生、住、異、滅爲它的共相。

任何一種自相，不是比量「假智」之所緣的境界，亦卽心識之所不能緣到的，所謂是離心緣相的，亦不是名句文假「詮」言說之所能說得到的，所謂是離言說相的，因而自相唯是現量之所證知。唯有言說說之不及，假智緣之之所不著，方可說之爲眞。如一涉及心緣言詮，有了能緣所緣、能詮所詮，那就不是諸法自相。如是說來，證知諸法自相，「俱非」假智及假言詮所緣境界。如人緣火，心分別時，是爲假智，口說火時，是爲言詮，可是儘管如此，火不燒口，亦不燒心，是假智詮。

爲什麼？要知火以燒物爲它的自相，現在既不燒口，亦不燒心，可見是假。

不是無漏眞智的比量「假智」及假言「詮」，既「不」能夠「得」到諸法的「自相」，當然「唯於諸法共相」上展「轉」而起。如色聲香味觸的五塵自相，爲五識現量之所證知的，一旦第六識隨著五識之後起智而緣，自比量智發出語言詮說諸法，到了這個時候，那所能得到的，唯是諸法共相，不能得到法的自相，因爲自相性離言詮及分別假智。雖則如此，但是「亦非離此」共相之外，而「有別」的什麼特殊「方便」，格外「施設」一個「自相」，以「爲假」智及假言詮之「所依」止。因爲詮說火的這個名詞，無始以來由串習力，一直是依火的自相，不是依於什麼水等。『假智隨名但緣於火，且如假名詮法自相，雖不稱實要仗所詮自相施設，假智亦爾，不離自相假智生故』。

照此說來，這就是假說必依於眞，正符合我們的說法，爲什麼你們要予破斥？

回答他說：雖說這是依於自相，但是並不稱於所依，所以不可說假必依眞！外人又說：假定這樣，我亦如是，雖假是依於眞的，但亦不說是稱於眞！再解答說：這是不能相提並論的！你們所說的眞事，認爲是識外所有，這在前面已予詳細破過；我

們說的但是心識所變，不是心識之外所有的，所以我們說的可以成立，你們說的不能成立！

「然假智詮必依聲起」者，是說假智及假言詮，必然是依相似言聲而起，如果是「聲」之所「不及處，此」假智及假言詮「便不」運「轉」，猶如於聲。

這裏說的假智詮依聲起，是專約我們現在所居住的這個娑婆世界說，如果是別個世界，那就不一定如此。有的是依光明而起假詮的，有的是依妙香而起假詮的，有的是依妙味而起假詮的，有的是依妙觸而起假詮的。

就是在這娑婆世界，由於分爲欲、色、無色的三界，因而論中說的假智詮依聲起，是唯約三界內的欲、色二界說，因唯於欲、色二界依聲而起假智，至於無色界中，假智雖不是沒有，但不是依聲而起，因一生到無色界，就能了知一切法，雖說定生有情亦能緣聲，但這是以意識而緣，不是依於耳識緣聲，因爲無色界中的有情，是沒有耳根的，既然沒有耳根，當然不能發耳識以緣聲塵。

娑婆世界欲、色二界衆生，其假智詮所以必依聲起。舉例來說：如我們聽到佛陀這個名聲，就去攀緣於佛，對佛生起分別，進而發出言說，將佛說之爲佛，如是

這樣說了以後，對這就能有所了解。

在此或者有人要問：假定眞的名不離聲，那聲與名應卽沒有差別，爲什麼還要分別的說假智及假言詮？要知名與聲的二者，雖則說是不相離的，但是它們意義，各有殊勝不同，不能不說它們有別。如名句文，在能詮方面，固然是很殊勝的，但在表業方面，固然是很殊勝的，但在能詮方面，其作用則很劣；至於聲體，在表業方面，其作用則很劣。約這意義有別，說它們不相離，又有什麼不可？

聲所不及的地方，爲什麼假智及假言詮就不運轉？當知聲所不及的地方，就是聲不能到自相上。因爲心行處滅，所以假智緣之不得，因爲言語道斷，所以假詮詮之不得，是爲假智假詮於自相上不起。猶如於聲，是說假智能緣得共相，自是不成問題，要想緣得自相，那就不是假智所能做得到。如聲唯能詮得共相聲，自相是不能詮得的，因爲自相是離名言的，怎麼可以爲聲之所詮及？

由此證知「能詮」之名、「所詮」之法，「俱」不是事物的「自相」，所以我們「知」道「假說」決定「不」是「依」託「眞事」而有，但可說它依於共相而轉。要知自相是離名言的，假說共相是帶名言的，那裏會有名言共相親依離名言的自

相？這是絕對沒有這個道理的！

「由此」上述道理看來，我們可以明白知道：所謂假說，「但」是「依」於影像的「似事而轉」起的，不是依於眞事而轉起的。似事，就是指的共相，假智及假言詮，皆依共相而轉，決不依於眞事自相而轉。

「似謂」是「增益」的假相，並「非」是「實有相」。因爲「聲」音的言說，是「依」託「增益」的影像似相而「轉」起。譬如說火，不過是表達火的意義，令人知道這就是火，揀別不是非火就行。不見得口說於火，就會生起燒的作用，所以「不可說假必依眞」。以「是」之「故」，「彼難不應正理」。

癸五　結成正義

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

假事既然不依眞立，現在所要請問的，就是所謂假我假法，究竟是依什麼而起的？依唯識學者說：假我假法雖不依於眞立，「然依」內「識變」現而有，既是識所變現有的，那裏可以說它眞實？由於世間的外道及佛法的小乘，妄計心外有實在

的我法，爲「對遣」此「妄執眞實我法」，所以「說假似」我似法，爲內心識所變。不特如此，就是說假，也是勉强說的，實際假說亦不可得。

這幾句結語，就近說，當然是結這段論文，向前看，可說遠結前文頌中所說『由假說我法，有種種相轉，彼依識所變』的三句，是以這個結語極爲重要。

在前總結我法文中，曾經說到凡夫會有二執的所以；現於結成正義文中，亦顯示聖教假說我法的所以。「由」於如「此」，所以在厚嚴經中，接著說到佛菩薩等，「爲對」治遮「遣」世間「愚夫所執」著的「實我」實「法」，使凡夫斷除惑染，令凡夫得到清淨，讓凡夫生起眞智，「故於」內「識所變」的見相二分上，「假說我法」二者之「名」。因爲這樣的關係，所以實在的我法，雖說是沒有的，但識所變的見相二分，不能說沒有，依此見相二分，假立我法之名，自然沒有什麼不可，而且這所假立的我法，亦是識所變的，這就是唯識義，亦本論的正旨。

丁二　釋後三句頌

戊一　標擧三數

識所變相雖無量種，而能變識類別唯三。

在前略辨唯識中，標出六句頌文。最初的三句頌文，已經略爲解釋；其次的三句頌文，現在續爲解釋。如上略釋，已經知道，所謂實體我法，是絕對沒有的，一般說的或我或法，是依識所變的相見二分之所安立的。相見二分不是本身如此的，而是由能變識之所變現的。但能變識究是什麼，前面固然沒有說到，能變識到底有幾個，也還未曾有所交代。現在所釋的這三句頌，就是解答這問題。

由「識所變」的「相」分，「雖」說是有「無量」無數那麼多的「種」類，然「而」此「能變識」，如果「類別」起來，不過「唯」有「三」種。既不可說多有四，亦不可說少只二，多則無用，少則不夠。

戊二　別釋三名

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

此是正式解釋三能變的名義。「一謂異熟」的異熟，是引業所感得的有情總報的眞異熟果報，「卽」是「第八」阿賴耶「識」。果報識所以得名爲異熟，因爲是「多異熟性故」。如第七末那識，完全不是果報識，至於前六識，雖可說有少分的

果報，但還有賴於現在的助緣，可是第八識，完全由過去的業因，成熟現在的果體，所以名爲多異熟，揀別不是第七識及前六識。

異熟是中國話，印度叫做毘播迦。向來解說有三義：一、變異而熟，是說要那因的本身不斷變異，而後果方漸漸的成熟。如所長的桃子，最初是怎樣的，後來變成怎樣，最後成熟爲果，其間是在不斷改易的，所以名爲變異而熟。二、異時而熟，是說因果不同時的，與因異時，其果方熟，所以叫做異；至於這個熟，是約正在造業時，望著果熟時說的。因爲業種子和異熟果身，恒住現世一切刹那，不論怎樣都是同時的，可見不是在種子方面講，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，所以名爲異時而熟。三、異類而熟，是說果異於造業的因性，成熟的果酬於因力，所以名爲異熟。通常有兩句老話說：『因是善惡，果唯無記』。感得果報的因性，雖說是有善有惡的，但所得的報體却是無記的。異熟雖有這三種解說，但這裏主要是取第三異類而熟的一義，以顯第八識是由善惡引業所感得的無記果識。由於異類之因而爲熟果，異是屬於因的，熟是屬於果的，使熟果屬於異因，卽異之熟，名爲異熟。反之，以因的善惡，成爲異類的熟果，異固

屬於果，熟亦屬於果，善惡的因，使於異類之果，異卽是熟，名爲異熟。若要約的說：這異熟識於善惡的業種子使之成熟，以酬於引業的有情總報果體的眞異熟——第八識。此異熟識，是初能變。

「二謂思量」的思量識，「卽」是「第七」末那「識」，因爲它是「恒審思量」的。末那是印度話，中國譯爲意。意有依止與思量的二義。此末那識爲第六意識之所依止，是意之識，依士得名。此末那識的現行，恒恒時都是在思量的，此意卽識，持業得名。思量，是思慮量度的意思，第七末那識，從無始以來，恒緣第八識的見分爲自我爲實法。不過就心心所的緣境作用說，思量本是通於諸識的。現在所以特別命名第七爲思量識，由於此識具有『恒』與『審』的兩大特殊功用。恒是顯示它的相續不斷，審是顯示它的計度深明。如前五識，不但沒有計度深明的審義，亦沒有相續不斷的恒義，而是非恒非審的。至第六識，計度深明的審義，雖然是具有的，由於它有時有間斷，相續不斷的恒義，則不具有，而是審而非恒的。若第八識，相續不斷的恆義，雖說是具有的，由於它的暗昧不明，深明計度的恆義，却是缺少，而是恒而非審的。唯第七識，不但在有漏位上，恒審思量第八阿賴耶識的見

分爲我，就是到無漏位時，亦恆審思量無我，所以第七識具有恆思量與審思量的二義，而是亦恆亦審的。圖示如左：

第八識——具一
第七識——恆思量——意
第六識——審思量——意
前五識

全具恆審思量的，唯是第七末那識，所以第七識特名思量，這是第二能變。

「三謂了境」的識，「卽」是「前六識」，因爲它們是了別粗顯境相的，所以說「了境相粗故」。所謂了別，是詮辨所對的境而說的。講到了別是識的作用，不但前六識有，就是七八二識也有的，現在所以特就前六識名爲了別，是約粗了別說的。

對這三能變，在唯識學上，還有這樣的分別。據特勝說：第八叫做心，第七叫做意，前六叫做識。心是集起義，有行相集起和種子集起的二義：行相集起，是通於諸識而有的，因爲諸識的見分行相，積集於識的自體，而起行解作用的；種子集

起，唯局限於第八阿賴耶識，因爲第八識，積集諸法的種子，而能生起現行的。意是思量義，有無間覺與現思量的二義：無間覺，是通於諸識而有的，因爲每一識都有無間覺的作用的；現思量，唯獨局限於第七識，因爲唯有第七識，具有現思量作用。識是了別義，有細了別和粗了別的二義：細了別，是通於諸識而有的，因爲不論那一識，都有它的細了別的作用；粗了別，唯局限於前六識，因爲了別粗顯境所起的了別粗行相，唯局於前六識的，所以別名前六識爲了別境識，這是第三能變。

「及言顯六合爲一種」者，是說合集前六識，爲了別境識。若就不共所依而言其識體是有六種的：如依眼根而起緣色境的是眼識，依耳根而起緣聲境的是耳識，依鼻根而起緣香境的是鼻識，依舌根而起緣味境的是舌識，依身根而起緣觸境的是身識，依意根而起緣法境的是意識。但因它們所了別所緣的境，能了別能緣的行相，都是粗顯的，所以合爲了別境識，簡別不是七八二識。

戊三　因果能變

己一　標數

此三皆名能變識者，能變有二種。

如上所說的異熟、思量、了別的「此三」識，雖「皆名」爲「能變識」體，但論其「能變」義，則「有二種」，就是下面所要說的因能變與果能變。

己二　正釋

一、因能變：謂第八識中等流、異熟二因習氣。等流習氣，由七識中善、惡、無記熏令生長；異熟習氣，由六識中有漏善惡熏令生長。

於二種能變義中，現在先講第「一、因能變」。所「謂」因能變，是指「第八識中」能轉變現行的諸法和自類的種子，亦卽第八所依所持的種子。這種子，有「等流、異熟二因習氣」的兩類。如分開說，就是等流習氣和異熟習氣。「等流習氣」，是「由」前「七」轉「識中」的「善、惡、無記」三性種子「熏令」漸次「生長」，而能爲生起八識三性諸法的親因緣者是。嚴格的講，現在所說的等流，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。等是相似的意思，名之爲因；流是流類的意思，名之爲果。是果法，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。習氣是能生的因名，是現行所熏習成的氣氛。因爲不論那一法發生現行活動時，不

是活動過去就算完了，必然會有殘留於第八識中的影子，到了後來一旦遇到緣時，就發生生起現行的作用，像這樣的東西，就稱之爲習氣，如是習氣，實際就是種子的異名。所不同的：種子望它自身所生的現行而得名的；習氣則是望於能熏的現行而得名；雖說有著這樣得名的不同，實際種子就是習氣，習氣就是種子，一體異名而已。此通於八識有爲三性諸法的各各自果，可爲引生等流果法能生的種子。望所生果，這是親因緣，所謂自性親因，親能辦生自體同性果法的眞原因。若依它的果有現行和種子來講：在現行方面看，種子是生現行的親因緣；在種子方面看，現行是熏習種子的親因緣。這能熏習氣的識，是七轉識，通漏無漏三性。

其次所要講的「異熟習氣」，是「由」前「六識中」的「有漏善、惡」二性，「熏」第八識，成善、惡種，「令」其「生長」，後從善、惡二業，招第八識，受苦樂果，是無記性，因果各別，名爲異熟。如是善、惡業種子，爲招異熟果的增上緣，亦可叫做助緣。能熏這習氣的，是唯屬於有漏前六識中善和惡的現行識。不過異熟習氣，亦可名業種子，就是由業所熏成的種子。業有兩種，就是善和惡。善業能招可愛的果，就是人天趣報；惡業能招不可愛的果，就是三惡趣報；而發這善、

惡業的，是前六識。雖說通於六識，但若嚴格的講，前五識只能隨轉發業，眞正能發業的，是第六識。

等流習氣與異熟習氣，看來好像是有差別的，實則是沒有什麼差別的，因爲離了等流習氣，異熟習氣的自體，根本是不可得的。既然如此，爲什麼說有兩種習氣？當知這是在特殊作用分點上而別立的。『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，在這點上名它爲等流習氣；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，在這點上名它爲異熟習氣。這異熟習氣勢力强勝，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。因爲異熟無記法，它的勢力羸劣，不能自生現果，必須依靠別的强勝的助緣，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』。

如是等流、異熟二種習氣，爲什麼都叫做因能變？當知因是所由的意思。如等

流習氣，爲等流果之所由生；而異熟習氣，則是異熟果之所由生；因爲如此，所以名因。此因能轉變生現行和種子，因卽能變，名因能變。至於講到它的所變：在等流方面，就是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，因爲是自類種子之所變的；在異熟方面，就是第八識的以及六識中異熟無記的現行法，因爲是由善、惡引業、滿業種子之所變的。

二、果能變：謂前二種習氣力故，有八識生現種種相。等流習氣爲因緣故，八識體相差別而生，名等流果，果似因故。異熟習氣爲增上緣，感第八識酬引業力恆相續故，立異熟名，感前六識酬滿業者，從異熟起，名異熟生，不名異熟，有間斷故，卽前異熟及異熟生名異熟果，果異因故。

上面所說的是因能變，現在續講的是果能變。於此第「二果能變」中又分爲二：一是等流果，是由等流因結成的三性現行果；二是異熟果，是由異熟因結成的第八識的無記果。正因如此，所以這果能變，是由「前」面「二種習氣」之「力」，而「有八識」自體分，變「現」見相二分的「種種相」。八個識的自體分，是前等流、異熟二因習氣所生的果，所以名爲果能變。

如以「等流習氣爲」一種「因緣」，那「八識」的「體相」就會「差別而生」。此中所說的體，是指自證分，相指見分和相分。所謂差別而生，是說八種識的各各親種，生起各各的現行。如眼識的親種生起眼識的現行，耳識的親種生起耳識的現行，乃至第八阿賴耶識的親種生起第八阿賴耶識的現行。或說色種子生起色的現行，有漏種子生起有漏的現行，無漏種子生起無漏的現行。以什麼因生什麼果，「名等流果」，因所生「果似」於「因」的。

如以「異熟習氣爲」一種「增上緣」的力量，亦卽是以善、惡業爲一種助緣，招「感第八」果報「識」，「酬」它「引業」之「力」，常無間斷的「恆」時「相續，立」眞「異熟名」，就是第八識。若善、惡業「感」招「前六識」的，以「酬滿業」之力「者」，是「從異熟」而「起」的，只可「名」爲「異熟生，不」得「名」爲眞「異熟」，因爲它是「有間斷」的。「卽前」第八識的眞「異熟及」前六識的「異熟生」，因爲它們都是異時而熟、變異而熟、異類而熟的關係，所以都「名異熟果」，由於「果異於因」的。在此所要特別注意的：如果單名異熟，那是專指第八阿賴耶識；如果名異熟果，那就八識全收在裏面，因爲總報王，果是圓滿的

。

此中且說我愛執藏持雜染種能變果識名爲異熟，非謂一切。

「此」前頌「中」所說的異熟，是「且」就「我愛執藏」而「說」，因它能「持」善、惡一切「雜染種」的，同時又是「能變」善、惡二種異熟「果識」。由於具有這樣的三義，所以「名」爲是「眞異熟」，亦卽名爲初能變識，「非」是說異時、變異等「一切」業所感的，皆得名爲能變果識。持雜染種，顯示善、惡業果名識，能變果識，顯示這不是能變中的因能變，因爲因能變第八現行識，是不能受熏成種的，所以第八是我愛執藏。

這樣講法，初能變所以特名異熟，有兩種簡別：一是簡別前六識不是眞異熟，能夠稱爲異熟的，唯有第八賴耶識；二是簡別不是八地以上的眞異熟，八地以上的第八識，雖還可以叫做眞異熟，但已不是我執的恆愛著處，因爲我執已捨了。有說初能變爲我法所依，所以特地名爲異熟；因從凡夫到第七地，爲我愛執藏位，顯示是眞正的執藏處；從八地以去，除金剛位，持雜染種，顯示爲法執位。有人不贊成爲法執所依的這話，假定爲法執所依，那就不能說初能變是在最先捨。我以爲這說

法是對的。

乙二　廣辨唯識

丙一　明三能變

丁一　初能變

戊一　結前標問

雖已略說能變三名，而未廣辯能變三相。且初能變其相云何？

上來「雖已略說能變三名」，然「而」還「未廣辯能變三相」。能變三相有三，「且初能變其相」是怎樣的？爲什麼要提出這問題來問？因吾人學習唯識，最主要的是要了解唯識宗義，對於唯識宗義如不解了，怎能認識唯識學是什麼？但要了解唯識宗義，首要明白能變識體是什麼，假定對能變識體不知，自然也就不能明白諸法怎樣是識所變的。爲此，所以論中特別先明能變識相，其次正式辨說唯識，在辨說唯識中，雖將唯識無境義和盤託出，但還有些人不一定眞的明白。爲此，最後特再通釋一切妨難，以彰唯識的究竟義理，務使人們切實信受唯識無義。

頌曰：初阿賴耶識、異熟、一切種，不可知執受處、了，常與觸、作意、受、想、思相應，唯捨受，是無覆無記，觸等亦如是，恆轉如暴流，阿羅漢位捨。

對上所提出的問題，爲使學者先了解三能變中的初能變相，所以特舉世親自己所造的頌來說明。此中有兩頌半，計爲十句頌文，通常釋這頌文，分爲八段十義。八段，就是在頌文上分爲八門；如在第八識體來顯義，則有十門，也可名爲十義。

現在依於頌文列表如下：

八段
- 一、三相門
  - 初阿賴耶識……一、自相門
  - 異　熟……二、果相門
  - 一切種……三、因相門
- 二、所緣行相門……不可知
  - 執受處……四、所緣門
  - 了……五、行相門
- 三、心所相應門……常與觸作意受想思相應……六、相應門
- 四、五受相應門……（相應）唯捨受……七、五受門
- 五、三性分別門……是無覆無記……八、三性門

十義

六、心所例同門……觸等亦如是……

七、因果譬喻門……恆轉如暴流……九、因果門

八、伏斷位次門……阿羅漢位捨……十、伏斷門

於十義中，所以除去心所例同門，因這不是識體的正義，不過是例同而已。

戊三　廣釋頌意

己一　正釋頌意

庚一　釋三名

辛一　總釋三名

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

初能變有三相，每相各有一名，所以就有三名，於此三名之中，先釋第一句頌阿賴耶名。阿賴耶識這個名字，一般以爲是大乘唯識所有的，實際小乘教典中同樣是有的。所以「論曰：初能變識，大小乘教名阿賴耶」。不錯，大乘教中，特別是

唯識大乘教典，確是處處說到阿賴耶識，但據攝大乘論告訴我們，就是聲聞乘的教典中，也常常以異門說到的。『異門是從不同的形式，從多方面說明的意思，異門並不就是密意』。

阿賴耶識是印度話，玄奘三藏義譯作藏，因爲「此識具有能藏、所藏、執藏義故」。由於具三藏義，所以名阿賴耶。先簡單的說：從它能持種子這方面講，名爲能藏；從它受諸現行熏習這方面講，名爲所藏；從它爲第七末那識執爲自內我這方面講，名爲執藏。

「謂與雜染互爲緣故」：這是正式解說阿賴耶識的能所藏義。『由阿賴耶識爲種子，生起雜染諸法的現行，這就是阿賴耶識爲雜染諸法因；在同一時間，雜染諸法的現行，又熏成賴耶識中的種子，那又是雜染諸法亦爲阿賴耶識因了』。卽在這更互爲因的關係下，顯示賴耶具有能所藏義。當第八識能含藏一切諸法種子時，賴耶爲能藏，爲它所含藏的種子爲所藏。同學鈔卷二說：『持種邊是能藏也』，就是此意。如藏穀麥等的倉庫，倉庫爲能藏，因能藏諸種子的；穀麥等爲所藏，因被倉庫之所收藏的。反過來說：當本識爲前七轉識之所熏習時，本識又轉爲所藏，因爲

是被前七雜染現行法所熏、所染、所遮、所覆藏的，而前七識雜染現行法則爲能藏，因能覆藏賴耶識的。同學鈔卷二說：『受熏之邊是所藏義也』，就是此意。如人藏在草叢之中，被草叢之所覆藏，爲人之所不能發現，所以草叢是能藏，而人則成爲所藏。能藏的雜染現行如草叢，本識是所藏處如人。

關於能所藏義，在演秘中舉有三種傳說：一、約現行的第八識與所持種，說明互爲能所藏。如現行賴耶識執持諸法的種子，所執持的種子叫做所藏，能執持的現行賴耶叫做能藏，是爲一重能所藏；到了種子生起現行識時，所生的現行識叫做所藏，能生現行識的種子叫做能藏，是又一重能所藏。二、約初能變與諸轉識互爲緣起，說明它們之間能所藏的關係。有的時候，以本識爲因，以七識爲果；有的時候，以七識爲因，以本識爲果。在這相互爲因果的關係下，屬於所藏的爲因，屬於能藏的爲果。三、以種望現說，能熏七識名能所藏，從七識生而又能生七識的。在這三種能所藏的說法中，以今論主的意思來看，是以第二能所藏說爲正義，因爲到解釋阿毘達磨經中所說的一頌，就是以阿賴耶識與諸轉識互爲因果的。所以但應說以現望現名爲能所藏，卽此能所藏說爲因果。

關於能所藏的解釋，在唯識學者中是有不同觀點的。印順論師在攝大乘論講記中說：『傳承護法學的玄奘門下的基測二師，對能所藏的說法，也有不同。基師約現行賴耶說：現行能執持種子，賴耶是能藏，種子是所藏。現行熏習種子，諸法是能藏，諸法是所藏。測師約種子說：種子能生現行，種子是能藏，諸法是所藏。現行熏習種子，諸法是能藏，種子是所藏。他們從種識差別的見地，所以各取一邊，固執不通。依無著、世親的見解看來，應該在種卽是識的合一的見地去解說，並且也只有一重能所，本識是因性，雜染是果性』。對能所藏的不同解說，不但中國學者如此，印度學者亦然。

「有情執爲自內我故」，是解釋執藏。謂諸世間有情的第七染汚意，執著第八識的見分爲自內我，所以名爲我愛執藏。唯識學初起時，講到阿賴耶識，本是重在攝藏的種子識，但是經過一個相當時期以後，唯識學者又將重心轉移到執藏這方面來。原來衆生從無始來在生死中流轉，就是因爲有這我愛執藏。所謂執藏，是我愛緣執之義，第八阿賴耶識見分，無始以來恆被有情（第七識）愛執爲我，其情形恰如金銀珍寶的庫藏，爲那所有者牢牢的執守著，一時一刻的也不放鬆。對這所執藏

的賴耶，那能執藏者當然是第七識。依於基師所說的三藏義，列表如下：

三藏
- 能藏（持種）——第八識
- 所藏——種子
- 能執藏（第七識）
- 所藏（受熏）——第八識
- 能藏——七轉識
- 執藏
- 所執藏（我愛緣執）——第八識
- 能藏——第八識

如「此」像上所說的三藏義，「即」是「顯示初能變識所有自相」。說賴耶爲能藏，是就因的這方面講的，說賴耶爲所藏，是就果的這方面講的，因而明顯的顯示因果相，就是賴耶的自相。可是有人針對這點問道：除了因果相外，難道更無別的自體相了嗎？

論主回答說：「攝持因果爲自相故」。自相，是自體之謂。這識，以所謂阿賴耶識這點爲其自相。奘公所譯的世親攝論釋，對這解說是：說在因性方面的叫做因，說在果性方面的叫做果，總攝這個因果全體的，叫做自相。無論從攝大乘論或本

論的文義看，確實是這樣的：諸法的能生性是因相，爲轉識熏習而起的是果相，因果不一不異的統一是自相。但像這樣的賴耶自相，是極幽邃深細的，不是一般所易了達的，必須要從它的因果關聯中去透視，才能認識自相究是怎樣的一個面目。至於論中所說的攝持二字，述記作這樣的解說：『攝是包含義，包二爲一故，持是依持義，以總爲別所依持故。別爲總所包，總爲別所依，故名攝持。又，離二無總，攝二爲體，二是總之義，總是義之體，體與義爲依名之爲持，攝二義爲體名之爲攝』。

自相既是依於因果而有的，那它就應是假有而沒有它的實在自體！不！不可這樣講！假定條然有因果二相，將之合爲一個自相，那可說自相是假的，現在是離了自相就沒有別的因果相，因果相是就自體上的別義說的，怎麼可說自相是假？如說自相是假，那是絕對錯誤的！在此有人又這樣問道：第八識有多位多名，爲什麼在三能變中，舉異熟果相之號，於別釋中乃說染分藏識之名？

論主回答說：「此識」的「自相，分位雖」說是很「多」的，但因「藏識」的「過」失特「重，是故」特別「偏說」。此中所謂自相，就是第八識的自體。分位

雖說是有多種，要不出於如下八種：就是依止執受相；最初生起相；有明了性相；有種子性相；業用差別相；身受差別相；處無心定相；命終時分相。在這麼衆多的分位中，但以我愛執著現行位上的稱名藏識的過失最爲重大，所以特別偏說藏識，亦卽以阿賴耶爲此識的自相。

此是能引諸界、趣、生善不善業異熟果故，說名異熟。離此，命根、衆同分等恒時相續勝異熟果不可得故。此卽顯示初能變識所有果相。此識果相雖多位多種，異熟寬不共，故偏說之。

第八識有三個名字，爲識自體的阿賴耶，在前面已講過，其範圍是最狹，唯有具有我執的凡夫位上，才得名爲阿賴耶，不但到佛菩薩的階位，不得名爲阿賴耶，就是二乘聖者亦無賴耶之名，因爲他們的我執，是都已經沒有。可是現在所講的異熟果報識，那就大大不同，不但凡夫具有，連二乘同樣有，甚至到菩薩的階位亦有，因爲他們各各有其粗細異熟果報的。要到金剛道後成佛之前的一剎那，異熟才被眞正空去，八識規矩頌說：『金剛道後異熟空』，所以其範圍是很廣泛的。

但是在此我們要問的，就是這異熟果報是怎樣來的？當知「此是」由生前運用

六轉識所造的善業或惡業的力量，「能」夠牽「引」第八阿賴耶識到三「界」、五「趣」、四「生」去感受苦樂「異熟果」報，所以「說名異熟」。說得具體一點：由前六識於過去生中修五戒、十善等業，得以招感人天總別異熟樂果；若前六識於過去生中作了十不善業，得以招感三途總別異熟苦果。論中所謂能引，是指的引業，其所引的，當然是識，識爲酬謝引業，能招所引異熟果報。

本此可知阿賴耶識決定是有的，假定「離此」第八阿賴耶識，試問以什麼去受異熟果？要知小乘學派所說的「命根、衆同分等」，等是等於諸餘色心等法，都沒有去受果報的資格。因爲命根是依此識相分種子而假立的，同分是依此識身心分位而假立的。如是等法都是有間斷的，不能恆時生滅相續的，「恆時」生滅「相續」的「勝異熟果」，在命根、衆同分等法上，根本是「不可得」的。

原來第八識的果相，在有漏位中，是有異熟、等流、增上、士用四果的，前七轉識乃至根塵，雖也可說具有等流、增上、士用的三果，但異熟果，在它們決定是沒有的，唯第八識獨得勝異熟果。所謂勝異熟果，是對異熟生說。餘識或有名爲異熟生，但絕對不可說勝異熟果。

「此卽」是「顯示初能變識」的「所有果相」。換句話說，異熟這名，是依果相而立，隨他業因而成自果。攝論講記說：『果相，與因相相反的，唯從受熏方面安立。謂依彼能熏習的雜染品法，從無始時來所熏成的熏習，在阿賴耶識的後後相續而生中，引起本識內在的潛移默化。這受熏而轉化的本識，或因名言新熏而有能生性，或因有支熏習成熟而引起異熟識的相續，就是三相中的果相』。此識果相的安立，原來就是這樣的。

如是「此識果相，雖」如前說是有「多位多種」的，但善惡業所感的「異熟」果位，較之前面我愛執藏位要「寬」得多，而且「不共」於其餘的諸識，因眞勝異熟果，唯第八識所獨有的。因爲如此，「故偏說之」。

在此再爲一談的，就是學派中誰主命根等爲眞異熟？如有部學者主命根、衆同分爲眞異熟；化地部主窮生死蘊爲眞異熟；大衆部主別有根本識爲眞異熟；分別論者主有分識爲眞異熟。但在唯識的立場看來，這些都不夠資格爲眞異熟的。如命根及同分的存在，完全是由第八識的執持，其本身的存在還成問題，怎麼可以爲眞異熟果？至於窮生死蘊，到後第三卷還要詳細的解說，在此

不妨略爲一談。衆生從無始來，有了這個生命，直到生死最後邊際，其蘊一直在繼續著，也就因此生死才得不斷，要到生死的徹底解決，才得可以說是斷滅，所以叫做窮生死蘊。化地部的學者，就以這窮生死蘊，爲眞異熟報體。可是唯識學者認爲他們所說的窮生死蘊，不是另外所有的什麼實有自體，而只是一切種子阿賴耶識的異門說，如果不是賴耶的異門說，決不可能有窮生死蘊。還有大衆部所說的根本識，『其實也是異門宣說賴耶。根本識，就是細心，就是識根。由這細心，六識依之生起，所以此識叫做根本識；譬如樹莖樹枝等的所依根。此中說的根本識，實在就是意根，就是十八界的意界，它與唯識思想有很大的關係，如三十唯識頌說：『依止根本識』等，這名義就是採取大衆部所說的』。如承認根本識就是阿賴耶識，當然可以說它是眞異熟報；如不承認根本識是阿賴耶識，那你說它是眞異熟，就不得成立，因爲除了賴耶，沒有任何一法可以爲眞異熟的。分別論者的有分識，有分可以說爲三有之因，當衆生最初託生時，它是異熟主體，到了最後生命結束時，一般意識活動完全休止，歸到有分心而死。是則他們所說的有分心，不但與唯識的本識非常接近，而且簡直可說就是賴耶的別名。如承認有分識就是賴耶的異門說，把它

當作眞異熟看未嘗不可，但認爲不是賴耶而爲另一精神活動，那就不能承認它是眞異熟了。

此能執持諸法種子令不失故名一切種，離此餘法能徧執持諸法種子不可得故。此卽顯示初能變識所有因相，此識因相雖有多種，持種不共是故偏說。

這是解釋三相中的因相，亦卽是解釋頌文的一切種。爲什麼叫做因相？謂以「此」現行阿賴耶識「能執持諸法」自他「種子」，使「令」完全的保存而「不」散「失」，所以「名一切種」。可見所說此識的因相，就是種子識，但現在望於能持種子這方面講，姑且把它說爲現行識，但因所望之義有別，所以說爲自相、果相、因相三種。實際說來，於中並沒有什麼寬狹的差別，皆可通於現行識及種子識的。如前七轉識，不管是它們的種子，不管是它們的現行，皆是依於本識的，本識爲它們的依持因。至本識中所含藏的一切種子，與一切現行諸法爲因，證知因相是通於種子及現行的。

假定「離此」能執持諸法種子的第八識，諸餘心心所法、色法、不相應行法，甚至無爲法，不是有間斷的，就是沒有它的實體，再不然就是堅凝永恆的，要想它

們「能徧執持諸法種子」，那是絕對不可能的，所以說「不可得故」。因此，不得不承認能徧執持諸法種子爲因相。

依向來說，這是破經部譬喻師的。瑜伽論卷五十一敍述經部先軌範師主張色心互持種子的意見說：諸色相及自大種，是諸心心所法的種子之所隨逐的地方，因入二無心定及生無想天，誰都知道是沒有心識現行活動的，但諸心識的種子不能說沒有，而此有的心識種子寄存什麼地方？經部師說：這時的心識種子，別無可存的地方，是由色法之所執持。假定有人不承認這說法，到了出二無心定及從無想天下生時，其心識的活動，就應不再生起。可是事實上，出二無心定及從無想天下，心識必仍生起活動的，證知心心所法的種子，是隨逐於色根的，正因心心所法種子隨逐色根，所以得再生起活動作用。至於諸心心所法，則是一切色法的種子之所隨逐的地方，因生到無色界天的有情，主張無色界無色的學派，認爲無色界天是沒有色的，現實的色法雖不存在，但諸色法的種子不能說沒有，而此有的色法種子寄存在什麼地方？經部師說：這時的色法種子，別無可存的地方，是由心識之所執持。假定有人不承認這說法，到了從無色界下生人間時，就應沒有色法的生起。可是事實上

，下生到人間來的有情，必然是有色的，如果沒有色法，怎麼會成爲人？由此證知色法的種子是隨逐於心識的。正因色法種子是隨逐於心識的，所以現在到了人間，得再有色身的出現。

現在論主破斥他說：你們認爲色心可以彼此互持一切種子，我們認爲是不可能做到的，因這不是第八識，如外在的色等，外在的色等不能執持種子，你們妄執色心互持，當然亦不得成。是以我們認爲唯有第八阿賴耶識，能夠執持一切諸法種子，除了第八阿賴耶識，任何一法沒有持種的功能。色心爲什麼不能互持種子？現在我告訴你：如一個從無色界沒而下生欲色界時，其原有的色法老早就已斷滅，現在生起的色法，試問以什麼爲種？又如從無想天沒，或從滅定等出的有情，當他在無想天及二無心定中，心法是也久已斷滅，現在心法的生起，試問以什麼爲種？假定承認有阿賴耶識，色心種子爲其之所攝持，是就沒有這樣的過失。如是分析起來，怎麼能不承認有阿賴耶識？

當知上來所說的，「此卽顯示初能變識所有因相」。講到「此識因相」，「雖」說是「有多種」，如同類因、相應因、俱有因、持種因等。爲什麼說第八識有同

類因？這是約前念現行識說的，即以前念現行識爲同類因，後念現行識爲等流果。但現在此中所說的因相，是取前念現行識說，因它能生後念的心識；至於後念識，是從前念識生的，屬於前面所說的果相所攝，所以現在不取後念識。同類因的同類兩字，是相似的意思，即因與果同其性質時，說前者爲同類因，說後者爲等流果。

爲什麼說第八識有俱有因？所謂俱有因，如有很多人在夜晚行路，忽然遇到欲來搶劫的盜賊，當這時候，爲了不使財物有所損失，大家乃共同的出力抵禦。當知心心所法之間的關係，亦是這樣，如有什麼境界現前時，立即採取一致的行動，彼此協力的共同去緣，是爲俱有因。至第八識有俱有因，約從自親名言種子生起現行第八識說，就是以能生的種子爲因，所生的現行識爲果。不過這要雙取現行識及自名言種子爲第八識的因相，才有俱有因的可能。假定唯取現行第八識爲因相，那第八識就談不上有俱有因。爲什麼？要知不論說什麼爲因，約能生它這方面講，現在第八現行識，既然是從他種子生，種子當然爲因，現行就成爲果。這末一來，只能顯示第八現行識爲果相，所謂因相這個名字就失去，是以若取第八現行識爲因相，

是就缺少了俱有因，因它不是從種而生的。而且像這樣，第八現行識，又不能熏成種子，同樣缺少俱有因。是以如唯取現行第八識爲因相，那就唯有同類、相應、能作的三因，不能說有四因，這是吾人所要特別注意的。

爲什麼說第八識有相應因者，如有二人手牽手的渡河，假定其中一人欲倒下去，另外一人立卽以全力來扶持他，務必使他不致跌倒。當知心心所法也是如此，心王心所更互扶持，方得使之相續不斷。第八識所以有相應因，因第八識能生同時五徧行心所，五徧行心所是士用果，第八識則爲能生的相應因。

爲什麼說第八識有能作因？所謂能作因者，如廣泛的說，像前所說的相應因、俱有因、同類因，都可叫做能作因，若縮小的說，離去以上的三因，別立一個能作因。像這樣的能作因，可以說是除去自體的其他一切法的總稱。對於諸法的生起，不論在消極方面，不論在積極方面，皆能予以資助，範圍相當廣泛，等於四緣中的增上緣。

爲什麼第八識沒有異熟因？所謂異熟因者，當知就是善惡業的異名，爲招感未來苦樂不同果報的因。在狹義之下的善因善果，惡因惡果，就是指的這因果律。但

爲異熟業所招感的異熟報第的八識自體，前面一再說過，唯是屬於無記，所以第八識不能說爲異熟因。

爲什麼第八識沒有徧行因？所謂徧行因者，是指在吾人身心活動的煩惱中，那最强烈而爲其他一切煩惱原因的煩惱，經論中稱爲徧行惑的，叫做徧行因，其性唯是染汚的，而第八識性唯無記，所以第八識不可從徧行因生。如是性唯染汚的徧行因，依小乘說一切有部說，計有十一種，就是苦諦下的無明、疑、身見、邊見、邪見、見取、戒禁取的七惑，還有集諦下的無明、疑、邪見、見取的四惑，二者總合成爲十一徧行惑，與五部煩惱爲因，能緣一切染汚法，所以名爲徧行因。滅道二諦之下亦有它們的煩惱，爲什麼不取來作徧行因？當知滅道二諦下的煩惱，唯緣出世的無漏身，始會生起它的活動；苦集二諦下的煩惱，徧緣世間的染汚法，而生起它們的活動，但現實世間的有情，多緣染法而起煩惱，所以不取滅道二諦下的煩惱爲徧行因。於苦集二諦下的煩惱，爲什麼不起貪、瞋、慢的煩惱而專起無明、疑、諸見煩惱？這是從利鈍方面來分的：五見稱爲五利使，癡、疑亦通於利，所以取來爲徧行因；餘貪、瞋、慢是鈍，所以不取爲徧行因。

如是像上所說的因相，雖則是有好多種，但同類、俱有、相應的三因，不但第八識有，其餘諸識亦有，可是持種因的功能，唯第八識之所獨有，不共餘法，因爲餘法沒有這樣的功力，由於「持種不共，是故偏說」。

初能變識體相雖多，略說唯有如是三相。

此「初能變」的第八「識」，若「體」若「相」，亦卽體上所有義相，「雖」說是很「多」的，如從識體變爲見相二分，爲清淨種依，爲同類因等，爲等流果等，可說多式多樣的不是一種，然自證分但有三義，所以「略說唯有如是」自、因、果的「三相」。

辛二　別釋種子

壬一　正明種子

一切種相應更分別：此中何法名爲種子？謂本識中親生自果功能差別。此與本識及所生果不一不異，體用因果理應爾故。

在前所說賴耶的三相中，所謂因相的意思，就是第八識執持諸法生起作爲親因的種子，由這實可說出賴耶緣起的根據。第八識名爲本識，在諸識中，有它最爲重

要的所以，可說全是在於這點。爲什麼？因這實是有爲諸法染淨緣起的根本。有漏雜染的流轉也好，無漏清淨的還滅也好，都是由這而起的。護法等諸大論師，在本論中詳細的論說這個，原因可說亦不外此。現在就以這個所明作爲指針，略述關於種子的問題。於三相中，唯因相的種子，在因位中，義相最爲難知。論主急於爲人，所以特標種相，讓人有所認識，所以說「一切種相應更分別」。因爲上來雖已說明第八現行識能持他一切諸法的種子，但還未說明所持的一切種子是什麼，所以對於識中所持的一切種子，應更進一步的加以分別，始能眞正了解種子是什麼。

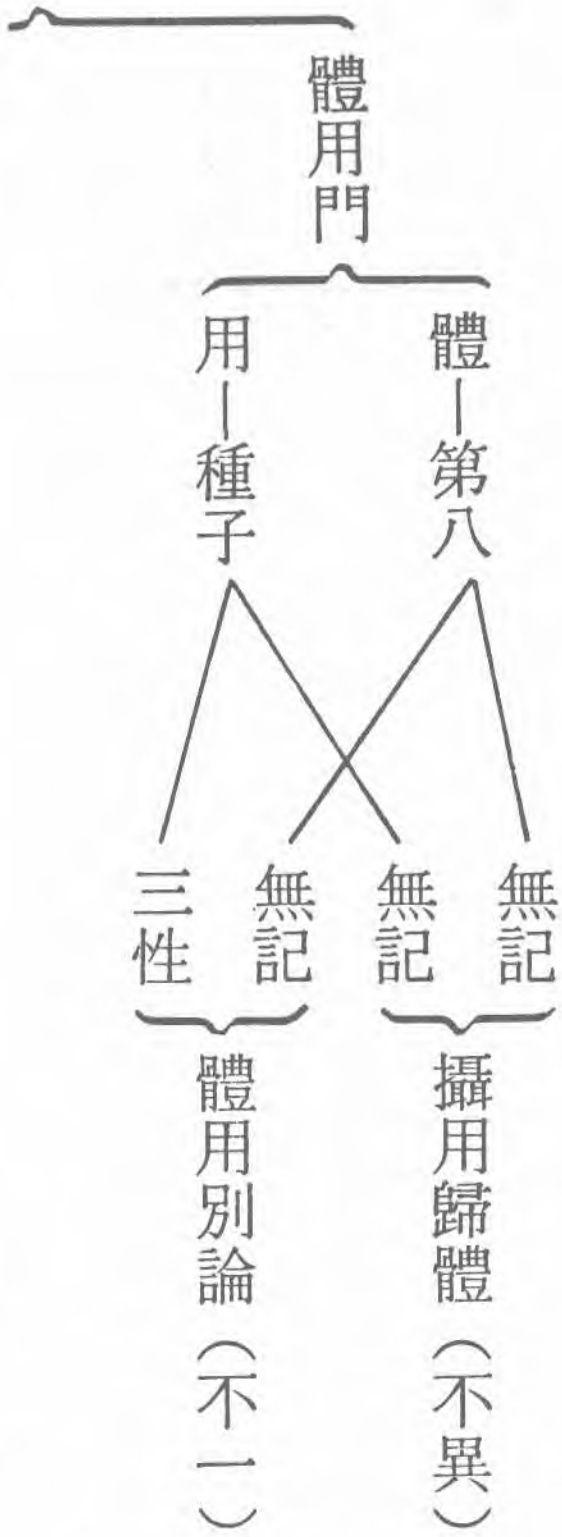
既然如此，首要知道的，就是「此中」是以「何法名爲種子」，亦即種子究是什麼？回答這個說：所「謂」種子，就是那被攝在第八根「本識」中，所有能夠「親」自「生」起各各不同現行「自果」的「功能差別」，就是生起諸法各自現象的作用，亦即是諸法各自的親因。如是差別的功能，唯識學上叫做種子。論中特別說爲本識，乃是顯示種子所在，簡別不如經部師主張色心等持種；親生自果，就是從自種子，親生現行之果，簡別異熟因望於所生果，不得說爲種子，一定要望自品，能夠親生的話，方得名爲種子；功能差別，簡別現行的七轉識，望於所生種，雖說

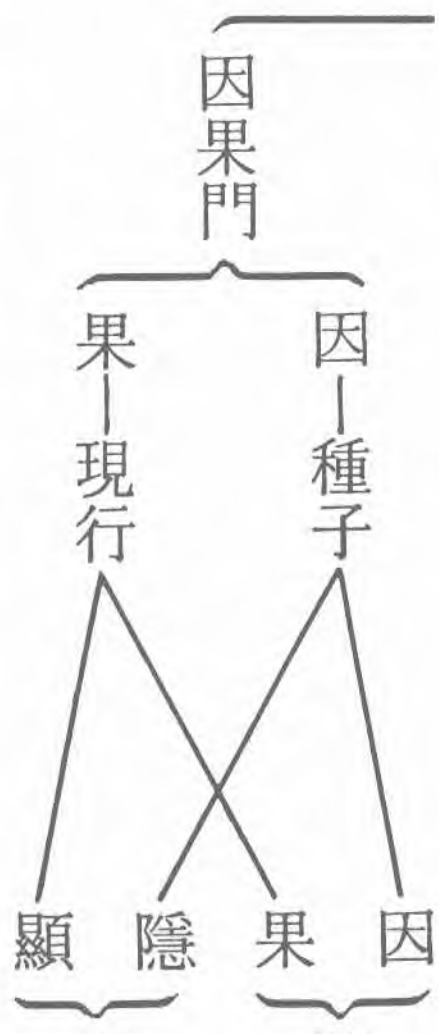
是因緣，亦親能生果，但因爲是現行法，比較容易了解，所以不說功能，種子是難以了知的，所以以功能顯種子義。

在此成爲問題的：種子和第八識以及所生起的現行果法，究竟是一體的？抑或是異體？爲什麼要提出這問題？因爲所謂種子，決不是離第八識而獨存的，亦卽不是什麼判然的別物。既然如此，種子與第八識，其關係究竟怎樣，當然值得論究的問題。在攝論唯就體用說明它們之間的關係，如攝論文說：『阿賴耶識中諸雜染品法種子，爲別異住？爲無別異？非彼種子有別實物於此中住，亦非不異』。瑜伽據因果辨明它們之間的關係，如瑜伽五十二說：『種子云何？非析諸行別有實物名爲種子，亦非餘處，然卽諸行如是種姓、如是等生、如是安布名爲種子，亦名爲果，望彼諸法果與種子不相雜亂。若望過去諸行卽此名果，若望未來諸行卽此名種子，望彼諸法不可定說異不異相，猶如眞如』。本論則由體用、因果二門來說明它們間的關係。所以說「此與本識及所生果不一不異，體用、因果理應爾故」。換成白話說：既不可以說一，亦不可以說異。爲什麼這樣講？因體用、因果的關係，理應是這樣的。這第八識是有情的主體，種子是其作用。以體用門看：第八識是體，種子是用。

。若果攝用歸體，不管那種，其性都是無記的，兩者決不是別異。因爲，體是用家之體，用是體家之用，怎麼可以說異？假定體用別論，第八識是無記，種子熏於三性諸法，又現行三性諸法，必然是通於三性的，所以兩者是異其性，不能說是同一。當知這就是體用門中，兩者不一不異的關係。

以因果門看：種子是因，本識是果，這本識是現行，種子是其生因，兩者有著因果的關係，而因果假定是相順的，這因種將屬現果，因果是就完全沒有別異。若種子是隱伏於第八識中的能生的作用，現行是種子所生，既然是顯現的，當然隱顯有別，兩者不能完全是同一的。當知這就是因果門中，兩者不一不異的關係。圖示如次：





唯此所說體用、因果不一不異的關係，是專約有漏種子說，假定是無漏種子，那就完全沒有關係，爲什麼？因無漏種子，其體性唯是無漏，而第八唯是無記，兩者性質完全是相反的。又在性類方面，有漏無漏亦完全相反的。然則無漏種子，攝在第八識的什麼地方，不免令人生起疑問。這所以有廣究有漏無漏種子所在的必要。

雖非一異而是實有，假法如無非因緣故。此與諸法既非一異，應如瓶等是假非實。若爾！眞如應是假有，許則便無眞勝義諦。然諸種子唯依世俗說爲實有，不同眞如。

與現行不一不異的種子，在清辨、安慧等論師，認爲是假有無實自體的。如清辨向所主張的『勝義皆空，世俗假有』可知。種子是世俗諦，當然是假有的。安慧說種子屬相分，因而亦是假有的。在安慧看來，見相二分俱是徧計所執，雖立一識

種子，其體非是實物。

現在論主說種子與現行，「雖」是「非一」非「異」的，但決定不是假法「而是實有」的。爲什麼？當知「假法」等「如無」法，如龜毛兎角一樣的，不能爲諸法的親因，所以說「非因緣故」。但諸種子望於諸法，就是諸法的親因緣，理當體是實有，不能說它是假。

清辨、安慧接著難道：「此」諸種子「與」他所生的現行「諸法」，其間的關係，「既」然是「非一」非「異」的，那就「應」當「如瓶等」一樣的「是假」，不可說它是眞「實」的。瓶等是由泥團構造成的，而泥團與瓶等的關係，是非一非異的，瓶等是假非實，誰個都承認的，所以種子亦應如瓶等是假非實！

論主解決這個難題說：這是不能相提並論的！假使如你們所說，凡是非一非異的，必然都是假有的，那末，眞如法性與諸法，也是非一非異的，難道眞如也是假有？所以說「眞如應是假有」。如果他們回答說：不錯，眞如也是假有的，爲什麼？不起故，如空華。空華是不起的，空華是假有法，眞如亦是不起的，當如空華一樣的是假有法，怎麼不可說假？

他們這樣說法，自以爲很合理，但以唯識觀點來看，那是根本要不得的，因爲如眞「許」可眞如是假，「則便無」有「眞勝義諦」，眞勝義諦假定眞的沒有，試問約誰說有世俗諦？如是撥無二諦，試問又憑什麼修行而得成佛？是以我們不得不說種子實有。「然」而我們所說識中「諸」法「種子」是有，「唯依」道理「世俗說爲實有」，與眞如實有又有著不同，所以說「不同眞如」。當知眞如唯是勝義勝義實有，種子不是這樣，不但是勝義有，亦通於世俗有。現在爲了顯示異於眞如，所以說是唯依世俗，並不是不通於勝義。這末說來，種子與眞如，實有的意義，雖說是一樣，但世俗和勝義二諦，不能不有所簡別。何況種子於俗諦中，固然可以名爲實有，但一入於勝義諦中，就又成爲虛妄假法；可是眞如不同，不論在眞在俗，悉皆是實有的，絕對不會變成假法。

種子雖依第八識體，而是此識相分非餘，見分恒取此爲境故。諸有漏種與異熟識體無別故，無記性攝，因果俱有善等性故亦名善等。諸無漏種非異熟識性所攝故，因果俱是善性攝故，唯名爲善。

講到種子，向來分爲有漏種與無漏種的兩類，諸有漏「種子」，是依附於第八

識的自體的，「雖」說必須「依」於「第八識」的自「體」，然「而是此識」的「相分」所攝，「非」是其「餘」的見分、自證分、證自證分的三分所攝。爲什麼唯是相分？因是第八識自己的「見分，恆」常「取此」自己的相分「爲」所緣「境」的。

可是現在所要問的，就是差別功能的種子，爲什麼必須依於第八識的自體分？這因第八識的自體分，爲七轉識現行所熏習的地方，而第八識的自體分，能接受它的熏習，所以第八識的自體分，就爲種子之所依附。由於如此，護月論師說諸種子依於見分，爲自證分之所緣，這是不對的，因見分只能緣於相分，是不能受熏的，所以種子不得依於見分。種子的依附處，雖說在自體分，但其對第八識體，不特有生果的功能之用，而且更能爲體用的兩者。

體者，「諸有漏種與異熟識」，到了攝用歸體時，順於本識的無記性，其「體」是「無」差「別」的，性類是相同的，所以皆是「無記性攝」。用者，是各種子之「因」生於自「果」，從所謂體用別論言，種子之因通於三性，現行之果亦通三性，所以說「俱有善等性故亦名善等」。這是約差別門說，亦是體用別論說。圖示

如次：

第八識
- 體—現行
- 用—種子
  - 體—無記性——攝用歸體
  - 用—三性(引自果)——體用別論 } 相分

其次，說到「諸無漏種」，因爲「非」是「異熟識性所攝」，體性不順本識的體，所以不論是「因」是「果」，「俱是」屬於「善性」所「攝，唯」可「名」之「爲善」，不得說爲無記。同時要知道的，就是無漏種子，雖說也是依附於第八識的自體分即自證分，但它却不能成爲見分的所緣，因爲見分但緣於外，不能內緣自體分的，所以不是相分所攝，原因它們的體性、體類，不管那種，都是相反的。既然如此，有人難道：無漏種子如眞不是見分所緣的境界，那就應當說它不是唯識！不！要知這雖不是見分所緣，但同樣的是識自體，並不是離於識的，約這不離識義，說它亦是唯識，與唯識義是不相違背的。

若爾！何故抉擇分說二十二根一切皆有異熟種子，皆異熟生？雖名異熟而非無記，依

異熟故名異熟種，異性相依如眼等識。或無漏種由熏習力轉變成熟立異熟名，非無記性所攝異熟。

「若爾」——假定是這樣，即無漏種不是異熟性，「何故」瑜伽卷第五十七「抉擇分」中「說二十二根一切皆有異熟種子」？爲什麼又說一切「皆異熟生」？所謂二十二根，是指眼、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。

現在所難問的，就是最後的三無漏根，既然亦被說爲異熟，怎麼可說無漏種唯皆善性而非無記？論主答說：不然！當知無漏種子，「雖」然「名」爲「異熟」，亦即說它異熟，我們是承認的，但若說它無記，我們礙難承認，所以說「而非無記」。至於無漏種子說爲異熟，並不是它本身叫做異熟，不過由它「依」於「異熟」識「故」，從所依識「名異熟種」，因爲是沒有另外自體的。至三無漏根說爲異熟生，因從異熟識中無漏種子所生的。

有人又這樣問道：無漏種子其體不是異熟，由於依於異熟識故，所以得名異熟

，那末，無漏種子其體不是無記，由於依於無記的關係，理當亦應名爲無記！所謂『依異熟故名爲異熟，依無記故應名無記』。

論主解答這問說：「異性相依如眼等識」。這話怎講？好像眼識是通於三性的，但爲眼識所依的眼根是無記性。依於眼根，從根爲名，得名眼識，這是不成問題的，但絕對不可說言識依眼故，亦當隨所依根名爲無記。因此，無漏善種雖依無記的第八異熟識，但仍保持它的善性，並不因爲所依的是無記，能依的無漏種亦成無記，當知異性是可以相依的。

假定有人一定要說無漏善種依識名異熟，亦當令其從識名爲無記。那末，識依於眼名爲眼識，應亦從眼名爲無記，可是事實不是這樣！眼識依於無記眼根，並不隨於眼根名爲無記，無漏種依於無記的異熟識，爲什麼要說它是無記？『此既不爾，彼云何然』？所以無漏種不名無記。

無漏種依他第八異熟識，在凡夫位上的確是異性相依的，但到了佛果位上那就不然，因爲到了最高佛位，不論是能依的種子，不論是所依的第八識，都是屬於善性，怎麼可以說爲異性相依？除了佛陀，不但凡夫，就是十地菩薩，二乘聖者，都

是異性相依的。

上來是約無漏種子本有邊說，現在再約無漏種子新熏邊說。「或」有認爲「無漏種」子，「由」彼「熏習」的勢「力」，展「轉」不停的「變」異到「成熟」的現行果位時，由於它是從因至果，從生至熟，變異而熟的，所以「立異熟名」。因而它是善性所攝的異熟，「非」是「無記性所攝」善惡爲因所招感的異熟。關於這點，我們必須分別清楚，不可隨便混成一團！瑜伽論說二十二根皆名異熟，這有明文可證，誰也無法否認，但在諸經論中，從來不曾見到有什麼地方，說是皆通無記，所以無論怎樣，若有說無漏種通於無記，那是有背聖教的！

壬二　擧執辨破

癸一　擧二偏執

子一　執本有分

丑一　立義引證

此中，有義：一切種子皆本性有不從熏生，由熏習力但可增長。如契經說：『一切有情無始時來有種種界，如惡叉聚，法爾而有』。界卽種子差別名故。又契經說：『無

始時來界，一切法等依』。界是因義。瑜伽亦說：『諸種子體無始時來性雖本有，而由染淨新所熏發』；『諸有情類無始時來，若般涅槃法者便闕三種菩提種子』。如是等文誠證非一。

一切種子雖說都是攝在第八賴耶識中，但諸種子究是怎樣來的？爲是先天本有的？爲是後天熏成的？論究到這問題，在諸論師之中，向有三師異說，就是護月、難陀、護法三師的見解差別，彼此之間有著相當的諍論，誰都認爲自己是對的。現在順其次第，論說如下。

在「此」討論種子怎樣來的這個問題「中」：「有義」，是指第一家護月論師義。護月論師認爲：「一切種子」，不論是有漏的，不論是無漏的，悉「皆」是先天的「本性」而「有」，不「從」後天「熏」習新發「生」的。至於經論之中，有說「由熏習力」而有，那不過是增長養成本來固有的種子，事實上，並不是另外熏習新生起來的，所以說「但可增長」。靈泰疏鈔說：『若護月師唯本有種家，在加行位本有漏種生現行時，亦能熏成種令善無漏種增長轉變，加行位入見道時，即本有無漏種方生現行，入初地起無漏現行，唯資本有種增，更不新熏成種』。

主張種子本有，不能單憑自己說說就算，還得要有聖教爲證，不然，很難邀得佛教學者的信任。因此，現在特別引諸經論以爲證明。首先「如」無盡意「契經說：『一切有情無始時來有種種界，如惡叉聚，法爾而有』」。當知經中所說的「界卽」是「種子差別」之「名」，不是指的另外什麼東西。種種界，顯示各各差別不同的種子，而這差別不同的種子，不是現在開始有的，而是從無始來一直都是這樣本來存在的。如是各種不同的種子，好像印度一種毒果，很多很多的聚在一起。舉這惡叉聚爲喻，是因阿賴耶中有多界的。如瑜伽五十一說：『復次，依此一切種子阿賴耶識故，薄伽梵說有眼界、色界、眼識界，乃至有意界、法界、意識界，由於阿賴耶識中有種種界故。又如經說惡叉聚喻，由於阿賴耶識中有多界故』。惡叉聚，是印度所有的一種果子，既可作爲染料，亦可搾取其油。其子形，如中國的沒食子，亦名無食子，亦名沒石子。由於中國無名可翻，所以保存惡叉聚名。

「又」阿毘達磨「契經說：無始時來界，一切法等依」。當知此中所說的「界」，亦「是因義」，當然亦卽種子的別名，爲衆生無始來本來就成就的。攝論講記說：『依世親論師的解釋：界，是一切雜染有漏諸法的種子。因無始來有這一切雜

染的種子，有爲有漏的一切法，才依之而生起。生起了有爲有漏法，就有五趣的差別。假使除滅了這雜染種子，就可證得清淨的涅槃……無性及成唯識論的解釋：把依和界看成兩個東西，說界是種子，依是現識；若說依就是界，認爲有犯重言的過失。世親、無性二家主要的差別點：世親是從種子不離識體這一面談，無性却把種子與現識分開來說』。

除了經典，作爲唯識根本論的「瑜伽亦說：諸種子體無始時來性雖本有，而由染淨新所熏發」。查瑜伽論卷三原文說：『又種子體無始時來相續不絕，性雖無始有之，然由淨不淨業差別熏發，望數數取異熟果，說名爲新，若果已生說此種子爲已受果。由此道理，生死流轉相續不絕，乃至未般涅槃』。

一切種子的自體，不論是有漏的，不論是無漏的，從無始以來，其性雖說是本有的，然而還要由染汚或清淨的兩種現行去熏習它。有漏雜染現行的熏習，就可使有漏本有種子增長起來，有漏淨及無漏清淨現行的熏習，就可使無漏本有種子增長起來。唯有經常的受到這樣的熏習，才可發出現行的果法來。在現行果法沒有生起以前，雖然受到熏習，只是熏增而已。

如分別說：於有漏染中，生起貪現行時，卽熏本來有的貪惑種子心心增進，並不是另外熏成一個新的種子；生起瞋現行時，卽熏本來有的瞋惑種種子心心增進，並不是另外熏成一個新的種子。貪瞋煩惱是這樣，其他一切煩惱亦然。於有漏淨中，生起有漏生得善現行時，亦熏識中本有生得善種子增長，更不另外熏成一個生得善的種子；生起有漏福德善現行時，亦熏識中本有福德善種子增長，更不另外熏成一個福德善的種子。至有漏淨熏無漏種是這樣的：行者自發心已去，在資糧加行位中，由起有漏聞熏習加行善現行，就可熏習本有無漏種子增長，更不另外熏成無漏種子，其道理是一樣的。

瑜伽論卷二又有這樣的說：「諸有」具有「情」識活動的各個種「類」衆生，從「無始時來，若」有可以「般涅槃法者」，那他「一切」有漏無漏的「種子」，當然「皆悉具足」，因爲不是沒有法爾種子，可以說爲具不具足的。假定「不」具「般涅槃法者」，那就「便闕」聲聞、緣覺、佛果「三種菩提種子」。查瑜伽卷二原文是這樣的：「復次，此一切種子識，若般涅槃法者，一切種子皆悉具足，不般涅槃法者，便闕三種菩提種子。隨所生處，自體之中餘體種子皆悉隨逐』。

「如是等」像這樣的經論之「文」，明有漏無漏的本有種子，可說是很多的，要引來做證明，眞是引不勝引，所以說「誠證非一」。

丑二　以理自推

又諸有情既說本有五種姓別，故應定有法爾種子不由熏生。又瑜伽說：地獄成就三無漏根是種非現。又從無始展轉傳來法爾所得本性住姓。由此等證，無漏種子法爾本有，不從熏生。有漏亦應法爾有種，由熏增長，不別熏生。如是建立，因果不亂。

由來立種子本有說的最大根據，在五姓各別的教權與因果必然的原理。所謂五姓各別的教權，是說有情在先天上，由於無漏種子的有無，而有五種種姓的差別。諸經論中，如入楞伽卷二、無上依經卷上、善勇猛般若經卷一、大般若經卷五九三、大莊嚴論卷一、瑜伽第二十一聲聞地，皆說有五種姓別。「又諸有情既說本有五種姓別」，由是之「故」，可以知道，「應」該「定有法爾種子，不」是「由」於「熏習」之所新「生」的。所謂五種姓別，是指聲聞種姓、緣覺種姓、如來種姓、不定種姓、闡提種姓。如是五姓，各各皆是有性，所以成爲五種姓別。

「又瑜伽」論五十七卷明二十二根中，「說地獄成就三無漏根是種非現」。三

無漏根，就是前面曾經說過的未知當知根、已知根、具知根。這三無漏根，不但人類衆生具有，就是地獄衆生亦成就，但所成就的是種子非現行。論中原文說：『問：生那落迦成就幾根？答：八，現行、種子皆得成就。除三，所餘或成就或不成就。三，約現行不成就，約種子，或成就，謂般涅槃法，或不成就，謂不般涅槃法。餘三，現行故不成就，種子故成就。如生那落迦趣於一向苦，傍生、餓鬼當知亦爾』。論中說的餘三，指的三無漏根。地獄衆生無疑是屬異生，異生自然沒有無漏法現行，所以所成就的，只有無漏種子，無漏現行絕對是不成就的。

瑜伽論卷三五說：『云何種姓？謂有二種：一、本性住種姓；二、習所成種姓本性住種姓者，謂諸菩薩六處殊勝有如是相，從無始世展轉傳來法爾所得，是名本性住種姓。習所成種姓者，謂先串習善根所得，是名習所成種姓』。因此本論簡略說爲：「又從無始展轉傳來法爾所得本性住姓」。所謂法爾所得，就是本來成就。

瑜伽所說六處殊勝的這話，一般學者肯定指爲佛果位上的六處現行，就是依無漏種子生佛果根境六處殊勝，不能說是能持種的第八識，假定是指能持種的第八識，爲什麼要廣說六處？何況有漏的識體，有什麼殊勝可言？然而另有一些學者不以

此說爲然，認爲六處，是指第六意處，亦卽是指能持種的第八識，所謂殊勝，是指無漏種子，卽顯所持因性。於此兩種說中，以後一說爲是。義演說：『彼瑜伽說有六處殊勝法爾相續，雖有六處之言，今但取第六處者，以阿賴耶此中攝故』。就是採取後說。

「由」上面所引「此等」三文，「證」明「無漏種子」確是「法爾本有」的，並「不」是「從」新「熏」才「生」的。諸經論文明說有本有的無漏種，似乎沒有說到有漏種的本有。然而不然，經論中既明無漏種法爾本有，「有漏亦應」合有「法爾有種」，現「由熏」習，只是令之「增長」，並「不」是「別熏」新的種子「生」起。既然如此，爲什麼在經論中沒有提及？這因有漏本有種子，從無始來曾經不斷的現起，所以經論沒有分明別說。在道理上講，經論既明無漏法爾本有種，亦合有有漏本有法爾種。

「如是建立，因果不亂」者，是顯因果必然的原理。一般說來，因果必是一因一果的，既不是多因一果，亦不是一因多果。若有認爲種子唯是新熏，或許本有更有新熏，則現行之法時刻熏於種子，到後要生現行時，以無量種子而生一法現行，

那就變爲陷於多因一果的過失之中，違背這個因果必然的原理。因此，由立本有種子，各各唯生自果，因果得以不亂。如果不是這樣，新熏的種子很多，它們生果的功能是平等的，有的生果有不生果，因果便會錯亂，怎能建立正確因果？

子二　執熏生

丑一　立義引證

有義：種子皆熏故生，所熏能熏俱無始有，故諸種子無始成就。種子既是習氣異名，習氣必由熏習而有，如麻香氣華熏故生。

此中「有義」，是指第二家難陀論師義。難陀論師認爲：種子爲後天的東西，所以「種子」之所以爲種子，不論有漏無漏的那種，「皆」由現行的「熏」習而新發「生」起來的。至於經論當中，說從無始而有，那並不是顯示它的本有，亦即不是本來就存在的，因爲「所熏」與「能熏俱」是「無始」以來就「有」了的，所以「諸」有「種子」，從「無始」來就「成就」的，無始熏習而有種子，所以一切種子，不外是新熏的。既然如此，種子必由現行的熏習而生，從這也就可知它的意義所在。何況所謂「種子，既」然「是習氣」的「異名」，所謂「習氣」也者，就是

現行熏習的氣分，「必由熏習而有」，當然是後天的，決不是先天的。「如」胡「麻」中所有的「香氣」，是以香「華熏」習「故生」。攝論說的『如苣藤中有華熏習』，亦卽此義。攝論講記說：『苣藤就是胡麻。印度的風俗，歡喜用香油塗身。香油的製法，先將香華和苣藤埋入土中，使它壞爛，然後取苣藤壓油；胡麻的本身原雖沒有華香，但經香華的熏習，壓出的油，就有花的香馥了。這譬喻中，華是能熏，苣藤是所熏，苣藤與華俱生俱滅，久之，所熏苣藤，就帶能生彼香的因性而生了』。攝論是主種子新熏的，不承認種子是本有的。如苣藤的香氣不是本有的，要由蘑蔔華熏苣藤，然後始有香氣出現；當知種子不是本有的，必由熏習方得新生。

如契經說：諸有情心染淨諸法所熏習故，無量種子之所積集。論說：內種定有熏習，外種熏習或有或無。又名言等三種熏習，總攝一切有漏法種。彼三既由熏習而有，故有漏種必藉熏生。

種子皆由熏生，不是自作主張，以爲如此就可，須有經論根據，方能爲人信受，所以現在特引經論爲證。「如契經說」，首引多界經證。經中說：「諸有情心」，由於「染淨諸法」之「所熏習」的原「故」，始有「無量種子之所積集」。心以

積集爲義，亦卽由積集種子而來。因爲是這樣的關係，所以知道諸種皆由熏習之所熏生，絕對不可說是本來就有，如有以爲本來就有，那就大錯特錯！

不特經中是這樣講，無著攝大乘「說：內種定有熏習，外種熏習或有或無」。種子大體是有兩類，就是內種與外種。『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，建立爲種子』。

雖說內外諸法，各有它的種子，但內外的種子，仍然有所差別，差別的主要關鍵，在於它們的熏習。內種決定是有熏習，沒有熏習就不得成爲種子。可是外種熏習，或者是有，或者是無，那是沒有一定的。『如香華的熏習苣藤，引起苣藤的香氣，這苣藤中的香氣，是有熏習的。若從炭中生苣藤，從牛糞堆裏生香蓮華，從毛髮裏生蒲等，這是沒有熏習的。牛糞中沒有蓮華，牛糞也不會熏生蓮華，那怎麼生蓮華呢？這是沒有熏習而生的』。無性攝論釋卷二說：『外內種子其性粗同，爲顯不同，復說外或無熏習等。或者分別不決定義：謂外種子，或有熏習，或無熏習。如從其炭、牛糞、毛等隨其次第，生彼苣藤、青蓮華根及以蒲等，非苣藤等與彼炭

等俱生俱滅，互相熏習而從彼生，如是外種或無熏習；如芭蕉等與華鬘等俱生俱滅，由熏習故生香氣等，如是外種或有熏習。如是分別外種不定，是故說或。內種子卽是阿賴耶識中一切法熏習，如是種子應知定由熏習故有』。

再約教申理來說：「又名言等三種熏習」，或者叫做三種習氣，是指名言習氣、有支習氣、我執習氣的三種。如是三種習氣，「總攝一切有漏法種」，沒有不窮盡的。這三種習氣是怎樣有的？是由現行法熏習在阿賴耶識中的。「彼三既由熏習而有，故」此足以證明諸「有漏種，必」定要「藉熏」習而「生」。假定不是由熏習生，名言等的三種習氣，攝種應該不能窮盡，因爲法爾本有的種子，是不在此中所攝的。

無漏種生亦由熏習，說聞熏習聞淨法界等流正法而熏起故；是出世心種子性故。

進一步說，不特諸有漏種是由熏習而有，就是諸「無漏種」的「生」起，「亦」同樣是「由熏習」來的。怎麼知道？無著攝大乘論「說」：「聞熏習，聞淨法界等流正法而熏起故」。『談到出世心的因緣，先要說到清淨種子的來源。清淨種子，就是正聞熏習；正聞熏習的來由，是因爲聽聞最清淨法界的等流正法。三乘聖法

從此生的法界，是本性清淨而離染顯現的，所以叫清淨法界。世尊遠離二障，親證這離言說相，不像小乘的但離煩惱障，所以最爲清淨。因大悲心的激發，憐愍救度一切苦惱有情，就從自內所證的清淨法界，用善巧的方法，宣說出來。這雖不就是法界，却是從法界流出，是法界的流類，並且也還平等，相似。衆生聽此清淨法界等流正法的影像教，也就熏成了出世的清淨心種。譬如某一名勝地，我們從未去過，也不曾知道；去過的人，要使大衆前往遊覽起見，就用攝影機把它映下來，公示大衆，並說明經過的山川道路。我們所看到的，當然只是這名勝的影像，並非本質，並非親臨其境，但因此我們心中就留下這名勝的影子，甚至發心前往遊歷。正聞熏習也是這樣，清淨法界究竟是怎樣，衆生沒有親證到，但由佛陀大悲顯示出來，衆生聞此清淨法界等流的正法，也就熏習成清淨種子了』！

義蘊說：『謂如來以眞如爲所緣緣，卽從眞如流出大定、智、悲，卽是如來報身，復從報身流出化身，從此化身流出十二分教，此名等流正法。衆生聞十二分教熏成解脫法種，故能生出世無漏現行。此於出世心據本而論，從眞如生假說眞如名爲種子，故言從眞如所緣緣種子生，與攝論意同』。這對聞淨法界等流正法亦說得

極爲清楚。

「是出世心種子性故」者，攝大乘論說：『又此正聞熏習種子下中上品，應知亦是法身種子，與阿賴耶識相違，是出世間最清淨法界等流性故，雖是世間而是出世心種子性』。攝論講記對這解釋說：『聞熏習，不是賴耶自性，那它的自性是什麼呢？正聞熏習種子的下中上品，它是法身的種子。法身的意義有廣狹不同：有時，單指有情本具的如來藏性；有時，指賴耶轉染還淨，因無量清淨熏習而顯現的大圓鏡智；有時，總指佛果位上的一切。這裏的法身，約果智的法身說。這是法身的種子，所以是法身所攝。聞熏習種子，與阿賴耶識相違，是能對治賴耶的，所以非阿賴耶識所攝。它是出世間最清淨法界等流性，是因淨法界而有的，所以在它聞熏的時候，雖是世間，沒有生起無漏心，却能成爲出世心種子性。平常的世間雜染法，是向生死方面走的，所以不但是惡，就是善心，也不能成爲出世心的種子性。現在的聞熏習，雖是世間，而能成爲出世的種子性，是因爲它有掉過頭來趣向涅槃的關係』。由這敍說，更知沒有法爾無漏種子。

有情本來種姓差別，不由無漏種子有無，但依有障、無障建立。如瑜伽說：於眞如境若有畢竟二障種者，立爲不般涅槃法性；若有畢竟所知障種非煩惱者，一分立爲聲聞種姓，一分立爲獨覺種姓；若無畢竟二障種者，卽立彼爲如來種姓。故知本來種姓差別依障建立，非無漏種，所說成就無漏種言，依當可生非已有體。

又如「有情本來」所有的五種「種姓差別，不」是「由」於「無漏種子」的或「有」或「無，但」是「依」於「有」煩惱所知二「障」而「建立」的。簡單的說：五姓各別，不在無漏種子的有無，唯由煩惱所知二障的有無。這樣講法，意在成立種子的新熏，因爲假定沒有熏習，怎麼可以說有五種姓別？至於無漏種子之來，是在不斷的斷有漏中就熏成無漏。

「如瑜伽」論「說：於眞如境」者，因爲眞如是迷悟的所依，所以把它說之爲境，一切染淨諸法，皆是依之得生。於此眞如境上，「若」果是「有畢竟」煩惱、所知二障的存在，絲毫未能甚至永遠不能加以斷除的話，那就把他「立爲不般涅槃法性」，換句話說，就是闡提種姓，永遠不得證入涅槃。「若」果是「有畢竟」不斷「所知障種」而「非煩惱」障「者」，亦卽煩惱障得以斷除，所知障未能斷除者

，那就看他們的根機利鈍如何：假定「一分」是屬鈍根性者，那就把他「立爲聲聞種姓」；假定「一分」是屬利根性者，那就把他「立爲獨覺種姓」。聲聞種姓所以稱爲鈍根，如以所斷的思惑來說，三界九地，每一地有九品思惑，他們對這思惑的斷除，是品品別斷的，不是總合齊斷，所以稱爲鈍根；獨覺種姓所以稱爲利根，因爲他們把三界諸惑合爲一聚，然後予以九品斷除，所以稱爲利根。所斷惑雖同樣的是煩惱障，但因斷法有所不同，所以分別立二種姓。「若」果「無」有「畢竟二障種者」，就是將煩惱、所知二障，予以徹底的斷除，沒有絲毫殘餘的存在，那「卽立彼爲如來種姓」。到了最高佛果位上，眞是所謂二障永斷，二死永亡，覺性圓滿，所以稱爲如來種姓。所謂畢竟，是究竟或永遠的意思。由是之「故」，可以「知」道，「本來」所有的五種「種姓差別」，是「依障」的有無而「建立」的，並「非」關於「無漏種」子的有無。因而證知種子是由新熏而有的。

假定眞是這樣的話，爲什麼瑜伽五十七說地獄成就三無漏種？當知論中「所說成就無漏種言」，是約煩惱可斷之義，「非」謂本來「已有」無漏種子之「體」。這末說來，所謂地獄衆生有無漏種，並「依」於「當」來「可生」無漏名爲成就，

不是眞的已有無漏種的存在，只是等待因緣就可生起無漏現行，而是說他從地獄出得到人身以後，由於宿根的因緣，聽到如來的正法，可熏成無漏種子。

癸二　正兼二類

子一　自立正義

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

「有義」，是指第三家護法論師義。護法論師認爲：前本有家與新熏家，所說諸法的種子，各各皆得其一邊，未能眞正了解種子義。實際「種子」這東西，不論是有漏或無漏的，「各」各「有二類」的。他的這種主張，是綜合護月、難陀各自偏於一方之說，唱新熏與本有合生，是以種子有本有與新熏的二類，而且這兩類種都是無始而非有始的。

「一者本有，謂無始」以「來」在第八「異熟識中法爾而有」可生諸法的功能，以此爲本有種子，是卽能「生蘊、處、界」的「功能差別」。「世尊」也就依據這個道理，在無盡意經等，特別「說諸有情」從「無始時來」，就「有種種」的種子——「界」，猶「如」印度的一種「惡叉」果「聚」在一處。但像這樣的種子，不是現在才起的，而是「法爾」自然「而有」的。如此足以證明種子是本有的。「餘所」要「引」的經論，「證」明種子的本有，「廣說如初」本有家所說，這裏不再重贅。不過本有種子，在諸經論之中，還有一個別名，「此卽名爲本性住種」。在經論中，如看到本性住種這個名字，當知就是本有種子。

「二者始起，謂無始」以「來」，由現行的勢力，「數數現行熏習而有」生果的功能，攝在第八識中，以此爲新熏種子。「世尊」也就「依」於「此」種道理，在多界經等，特別「說」諸「有情心染淨諸法所熏習故，無量種子之所積集」。不但經上這樣說，諸論亦這樣的說：無論是有漏法，或者是無漏法，所有「染淨」諸法的「種子」，完全是「由染淨故生」。假定沒有經過熏習的話，決不會有種子出現的。如此足以證明種子是新熏的。而這新熏種子，在諸經論之中，

還有一個別名，「此卽名爲習所成種」。在經論中，如看到習所成種這個名字，當知就是新熏種子。

總之，護法論師是本有與新熏的折衷者，不論什麼現行諸法的生起，必然是由這兩類種子的相合。雖說如此，但在見道初刹那所起的無漏智，是本有無漏種；不但見道第一刹那這樣，如修道位上的妙觀察智和平等性智，以及佛果位上的成所作智與大圓鏡智，其最初一刹那現起時，亦唯從本有種子生。爲什麼？因在此以前，未曾有過一度成爲無漏的現行，因而新熏的無漏種子也沒有。但這是屬稀有的特別例外，在一般的有情分上，大都是本有新熏兩種相待相助生起現行。

要之，護月主張種子唯是本有，是所謂先天的存在；難陀主張種子唯是現行之所熏習，是所謂後天的經驗；護法則是折衷兩說，主張本來固有的種子和依於先所熏成的種子，由這兩種種子，共同呈現那各種的現象。諸法既由本有和新熏種子呈現那各自的現象，則護月與難陀二師之說，雖各有他們的半面理由，而終不免失那另一半的過失！爲此，現將他們各自的過失，分別略說於下。

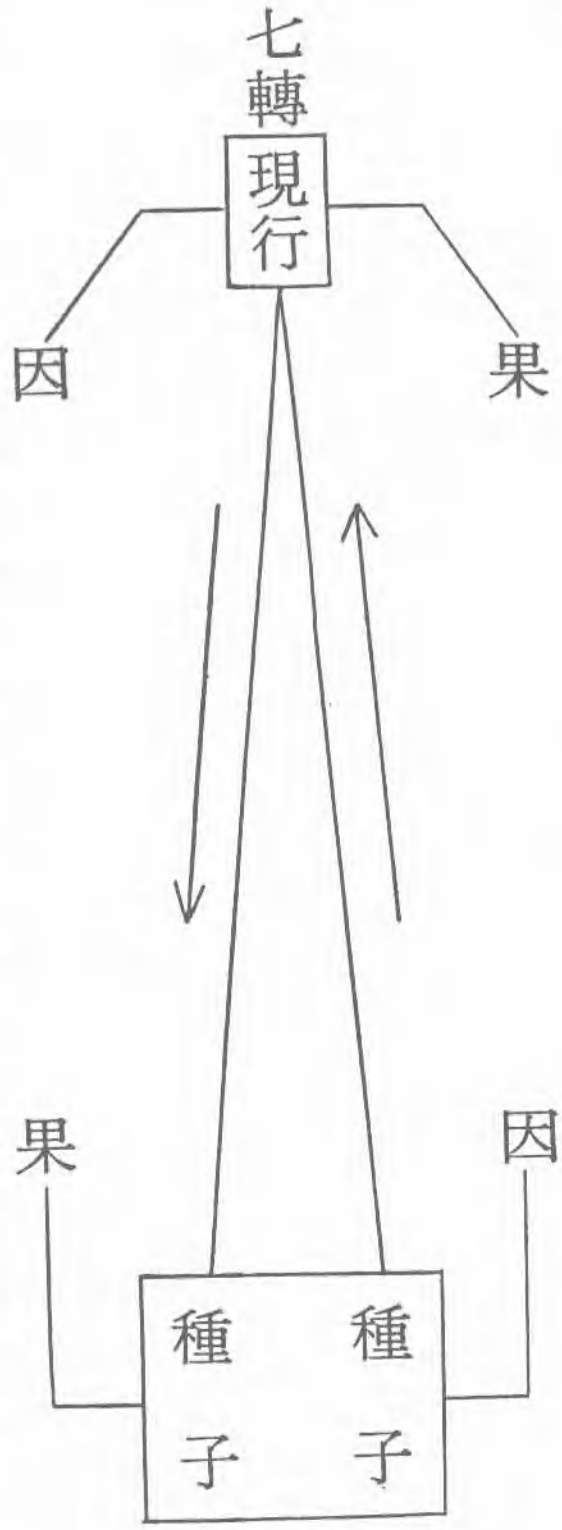
子二　舉執難破

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

「若」如護月論師主張種子「唯」是「本有」，那就不免要犯兩種過失：一是違於七轉識與第八識互爲因果的過失；二是違於如來所說多種聖教的過失！

一、種子如果沒有新熏，七「轉識」就「不應與阿賴耶爲因緣性」，亦卽是沒有互爲因果的過失！可是事實上，轉識與本識是有互爲因果關係的。怎麼知道？「如」阿毘達磨「契經說：『諸法於藏識，識於法亦爾；更互爲果性，亦常爲因性』。阿毘達磨經中所說「此頌」的「意」思是「言：阿賴耶識與諸轉識，於一切時展轉相生，互爲因果。頌中的

諸法兩字，是指的七轉識，於識藏，是說轉識望於種子的攝藏。現行諸法，不論那種，都是從賴耶中所含藏的種子所生，所以是賴耶的所生果，而賴耶則爲能生諸法的因，當知此爲種子生諸現行的一重因果。反之，阿賴耶識望於現行諸法的熏習，那賴耶爲現行諸法的果，而諸法又成爲能生賴耶的因，當知此爲現行熏生種子的一重因果。由於因果有這樣的兩重，所以說爲『更互爲果性，亦常爲因性』。彼此相互爲能依因，同時也是彼此相互爲所依果。它們之間的關係是這樣的：



不但經中這樣說，無著「攝大乘」論也「說：阿賴耶識與雜染諸法互爲因緣」。查奘譯本論原文是：『阿賴耶識與彼雜染諸法同時更互爲因』。意思是說：所熏的能生的阿賴耶識，與能熏的所生的雜染諸法，它們得以同時有著更互爲因的關係

。如由阿賴耶識爲種子，生起雜染諸法的現行，是爲阿賴耶識爲雜染諸法的因；在同一時間，雜染諸法的現行，又熏成賴耶識中的種子，是爲雜染諸法亦爲阿賴耶識因。

這個道理很深，一般不易理解，所以特再舉兩喻說：譬「如」能生火燄的燈「炷與」燈中的火「燄」，二者發生相互的關係，就可「展轉生燒」，卽從燈炷生起火燄，火燄又復焚燒燈炷，且這生燄燒炷的作用，是同時更互爲因的，不能說它們那個在前那個在後。「又如」一「束」乾「蘆，互相依」賴，互相住「持」，才能竪立不倒。於中不論拿去那一部分，另一部分就不能單獨竪立。它們相依相靠的關係，同樣是同時的，不能說它前後異時。

從這兩個事實所舉的比喻，我們應知阿賴耶識與雜染諸法，是同時更互爲因的，不能說它們是異時。所以唯識家「唯依此」種子與現行相互爲因的「二」者，「建立因緣」的道理，除了這個眞正的因緣，「所餘因緣」，根本是「不可得」的。

攝論講記附論中說：

『本論的因緣觀，重在種生現，現熏種的同時因果，不同時的都不能成爲因緣

。種生現，現熏種是同時的，這由現行熏成的新種，爲什麼不同時就生現行呢？要知道時間是建立在現行上的。種生現，現熏種的三法同時，也都是以現行法爲中心的。現行的生起，必有所從來，所以建立種生現。這現行必有力量能夠影響未來，所以建立現熏種。這都是以現行爲中心，並不立足在種子上，所以現行雖能熏種，所熏的種在同時中，不能說就生起現行。因爲在一剎那中，像心心所等，不容許有兩個現行自體並存的，却不妨許多種子的存在；何況助成種子生現的因緣，也還未成就』。爲什麼還要其他因緣才能生起？假定不待其他的因緣，像這樣的復熏復生，那就沒有窮極！然則未遇緣現起的這所熏種子又將怎樣？它是在第八識中前生後滅、前生後滅的不斷自類的相續著，這名爲種子生種子的因果，就是前念種子是因，後念種子是果，名爲異時因果。

「若諸種子」唯是本有，「不由」新「熏」而「生，如何轉識與阿賴耶有因緣義」？爲什麼沒有因緣義？如第八識執持本有種子，望於七轉識雖可以爲因，但因七轉識不能熏種子於第八識中，望於第八賴耶識不得爲因。像這樣的反於互爲因果，怎麼合於因緣義？前七轉識與第八識，有著互爲因緣關係，你們當然也知道的，

所以你們不是說不熏，不過是熏本有種子令他增長起來，並不是完全沒有本有種子，只要熏習就有新的種子生起。可是本有家的這個說法，並不完全是對的，因爲「非」是「熏令」本有種子增「長，可」得「名」爲「因緣」。熏令增長爲什麼不可名爲因緣？「勿善惡業與異熟果爲因緣故」。異熟果是由善惡業之所招感的，這話當然不錯，但善惡業，只可爲異熟果的增上緣，不能當作第八異熟果的因緣，如把它看成因緣，那就又大錯特錯！

在破種子本有中，上來已以違於互爲因果之理破了，現在再以違於如來聖教而破。種子有由熏生，不是憑任何人所說可以爲準，而是依於如來所說的聖教爲定。「又」如新熏家難陀論師，曾經引「諸聖教」，如多界經等「說有種子由熏習生」，證知種由熏生是佛親口所宣的，不是難陀論師杜撰出來的，爲佛子者怎能不信？如只承認有本有種，那就完全「違」於「彼」熏習「義」。由是之「故」，假定主張種子「唯」是「本有」，那就「理教相違」，亦卽是說不但違於因果正理，同時亦違如來聖教！

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

上來已破種子本有家，現在續破種子唯新熏家。「若」如難陀論師所說，種子「唯」是「始起」的，亦卽所謂唯是新熏的，同樣不免有兩種過失：一是有爲無漏沒有因緣的過失，二是違於多種聖教的過失。

一、種子如果眞的沒有本有，那「有爲無漏」的生起，亦卽無漏正智的現行。其最初的現行，雖是入於見道而起的，但若種子唯是本有而沒有新熏，則在見道以前，從來不曾有過無漏的現行，無漏種子的熏習也從來沒有，是則見道最初一念的無漏，必然陷於「無」有親「因緣」而現行的過失！再不然，有爲無漏「應不得生」，爲什麼？沒有它的親因緣故，如兎角等。龜毛兎角等是沒有它們的親因緣的，所以龜毛兎角不得生起，有爲無漏如兎角等沒有親因緣，當然如兎角等而不得生！

新熏家對此加以挽救說：你們不能說有爲無漏沒有親因緣，因爲我們認爲見道前的世第一法，在諸有漏法中是最勝的，以其種子爲親因緣，試問又有什麼不可？

你說世第一法在有漏中爲最勝，究竟怎樣一個最勝法？當知能對的無漏與所對的有漏，兩者是敵體相反的，怎可以所對的有漏爲能對的親因？「有漏不應爲無漏種」，若相反的有漏能爲無漏的親因，反過來，無漏亦應能生有漏，可是事實上，「勿無漏種」可「生有漏」的。誰都知道，漏無漏全然相反的，若許漏無漏可以相生，如有漏善生於無漏。但無漏望於有漏，有漏怎麼生於無漏？若「許」有漏能生無漏，無漏自亦可生有漏，無漏果眞能生有漏，證得最高佛果的「諸佛，有漏」亦應「復生」。換句話說，佛果位上，亦應見有有漏的現行，諸佛既有有漏現行，是就佛又迷爲凡夫，豈不成爲極大過失？純正的佛弟子，相信不會容許！

新熏論者救說：你們這個說法是不對的，當知諸法有勝劣的差別，劣的可爲勝因，固然不成問題，勝的爲劣之因，是就不可以的。有漏善法望於無漏爲劣，所以能爲無漏親因，無漏正智望於有漏爲勝，所以不能爲有漏因。現在破斥他說：假定眞的如此，「善等應爲不善等種」，就是不善應爲善因，因善不善相望，不善爲劣，善法爲勝，你們承不承認不善能爲善因？如認彼此相違可以爲因，善等應當能爲

不善等種。可是事實上，善只能爲善種，不善只能爲不善種，不善不可做善的種子，善的不可做不善的種子。既然如此，有漏種當更不可做無漏種，你們爲什麼要說有漏法中最勝者，以其種子爲無漏正智的親因？老實說：你新熏家，假定不贊成有本有的無漏種，那在凡夫位、四加行位、七地以前的菩薩位，就沒有法子可以熏得有爲無漏四智菩提的種子，這是不能不特別注意的！

寅二　引教辯破

卯一　彼部正義

分別論者雖作是說，心性本淨客塵煩惱所染污故名爲雜染，離煩惱時轉成無漏，故無漏法非無因生。

爲破分別論者，先敍他的正義。分別論者，有說是指小乘諸部，不定指明是那一部，但諸論中所指不同。如攝論指爲化地部，婆沙論中指爲正量部，或有說爲一心相續論者，或是說爲說假部的。實則他是上座部三大系之一，北傳的化地部，南傳的銅鍱部，皆是從分別論者之所流出的。婆沙卷二七敍述他的計執說：『分別論者，彼說心性本淨，客塵煩惱所染污故，相不清淨』。印順論師的唯識學探源說：

『性淨相染，在有部學者看來，是不可想像的。性相是一貫的，本性是淨，怎能與煩惱相應轉現染相呢？相既然不淨，本性又如何可說清淨？心性本淨論者，舉出了衣、鏡，金、銅器、頗胝迦寶、日月五事所覆作譬喻。但有部學者，不是說『賢聖法異，世間法異』，就是從刹那生滅的見地來解說。像順正理論卷七二說：『如濁水滅，後水生時，離濁澄清名爲淨水……前異色俱頗胝迦滅，後與餘色俱新生故』。它的另一見解，凡是相應、相合，彼此的體性，不能有染淨的差別。所以它說五事隱覆日月輪，並不是相應、相合。心性本淨論者，有漏無漏建立在有漏的有無，而不在心的自體，所以即使刹那生滅像有部那樣，也不能動搖心性本淨的理論。關於相應、相合，就不能不表示異議。日月輪是明淨的，因了煙雲的覆障，才見它的相不清淨。這不淨，是日輪與煙雲發生關係而現出的假相；其實日輪還是清淨的。相有雜染，是依和合的假相而說，不是說它的本性有什麼轉變，假使心性起了變化，也就不成其爲本淨了。這不是說雜染全是假相，客塵確是雜染，只是覺了的心用上的染相，是現起的假相罷了。講到濁水，水的本性也是淨的，只是羼雜些泥塵。有部學者，忽視了從濁水澄汰出來的塵汚，卻見到了前一刹那的濁水滅去，後一刹

那的清水出現。有部的剎那論，只是前後剎那的堆積。剎那論究竟是否一定如此，還有討論的必要』。

婆沙卷二七又說：『染汚不染汚心其體無異，謂若相應煩惱未斷名染汚心；若時相應煩惱已斷，名不染心。如銅器等未除垢故，名有垢器等；若除垢已，名無垢器等』。順正理論卷七二也說：『分別論者作如是言：唯有貪心今得解脫，如有垢器，後除其垢；如頗胝迦由所依處，顯色差別有異色生。如是淨心貪等所染，名有貪等；後還解脫。聖教亦言心性本淨，有時客塵煩惱所染汚故，名爲雜染』。

現本論說：「分別論者雖作是說：心性本淨，客塵煩惱所染汚故，名爲雜染」，到了「離」去「煩惱」的「時」候，是就「轉成無漏，故無漏法」並「非」是「無因生」的。換句話說，無漏還是有其生因的。印順論師的唯識學探源說：『本、客，是內在與外鑠的關係。在煩惱現起時，雖覺得整個心是染汚的，其實內心並不變失它的自性，只是現象上有些歪曲。要理解本、客，還得在相續中；不從前後的關係上去觀察，不易理解本淨的。成實論卷三說：『問曰：心名但覺色等，然後取相，從相生諸煩惱，與心作垢，故說本淨。……問曰：我不爲念念滅心故如是說，

以相續心故說垢淨』。成實論主不能同情這個思想，以爲相續心是假名，不是眞實；這是它的時間觀不同。心性本淨論者是一心相續論者，一心相續論者是在前後不斷的演化中，發現它相互一貫的不變性，前後不異的共同點。拿心來說，就是了覺知性。常心與一心，不過是覺性不變的異名。常心，並不是外道妄想構成的不生不滅，非因非果，離世間而獨存的東西，它只在隨緣觸境的作用中。換句話說：常，就是無常，就是念念生滅。若不能認取無常中的眞常，那末，無常、念念滅，只是斷滅論。我們必須認識：刹那生滅不是前後成爲隔別物，相續也不是前後機械的累積。在大衆、分別說系，當然有著很多的難點，這一直要到一切皆空論者，才能完成相續不斷的理論，才能克服那嚴重而困難的論題。在後期的大衆、分別論者，發見了七心論以後，那一味相續的覺性，又漸漸的與起滅的六識分離，但還保持密切的關係』。

唯識學探源接著說：『心性本淨，在轉凡成聖的實踐上，有它特殊的意義。薩婆多部的意見，三乘無漏聖法，早已具足在未來法中，只要加以引發，使它從未來來現在，繫屬有情就是。大衆部等，主張過未無體，那就不能像有部那樣早已具足

在未來中。無漏淨法的生起，在未來無實論者，顯然成了問題；它必須指出有漏位中可以成爲無漏的東西。心性本淨，就是這淨法本有的見解。大乘本有佛性的思想，都是以這心性本淨爲前驅的。分別論者的貢獻，確是太偉大了』！

心性本淨這一思想，不但分別論者如是主張，大衆部等亦如是主張。如異部宗輪論說：『此中大衆部、一說部、說出世部、鷄胤部本宗同義者：心性本淨，客塵煩惱之所雜染，說爲不淨。隨眠非心非心所法，亦無所緣。隨眠異纏，纏異隨眠，應說隨眠與心不相應，纏與心相應』。證明這一思想，在小乘學派中相當普徧的。不特小乘學派中，有這思想的流行，如後代大乘無垢稱經，對這亦有明白的表露。該經卷第二說：『如佛所說，心雜染故有情雜染，心清淨故有情清淨。如是心者，亦不住內，亦不出外，不在兩間；如其心然，罪垢亦然；如罪垢然，諸法亦然，不出於如。唯！優波離！汝心本淨，得解脫時，此本淨心曾有染不？我言：不也！無垢稱言：一切有情心性本淨，曾無有染，亦復如是』。從這可以看出這思想的普徧。

由於心性本淨，無漏法的生起，就不是沒有因，這是什麼道理？當知分別論者

所說，一往看來，似乎是說有漏心性能生無漏，並不需要什麼無漏種子；可是深一層看，當知所謂心性本淨，就是心空所顯眞如，爲彼四智菩提之因，所以無漏法的生起，不是沒有它的親因，而是決定有其種子在的，亦卽顯示無漏種子本有。成唯識論俗詮說：『客因主立，塵由空顯，主空喻本有眞如，客塵喻新熏煩惱，故離染時，轉成無漏，顯無漏種，卽此眞如，轉變名目，所以論主復顯本有云：故無漏種，非無因生。眞如爲因，是本有義』。

卯二　展轉難破

而心性言，彼說何義？若說空理，空非心因，常法定非諸法種子，以體前後無轉變故。若卽說心，應同數論相雖轉變而體常一。惡無記心又應是善，許則應與信等相應，不許便應非善心體，尙不名善，況是無漏？有漏善心旣稱雜染，如惡心等性非無漏，故不應與無漏爲因，勿善惡等互爲因故。

此下以空理及善、惡、無記三性展轉難破，使其眞如爲因的這一理論，無論怎樣不能成立。

首先論主問道：所謂「心性」本淨的這話，在「彼」分別論者，究是詮「說」

什麼意「義」？應該先搞清楚。「若」果所「說空理」爲心性者，那我得告訴你：「空」理並「非」是無漏「心」的種子之「因」。爲什麼？因空理是永恆如此的「常」住「法」，從來都是這樣而沒有任何轉變的，既然永恆無有轉變，當就決「定非」是「諸法種子」。要知種子之所以爲種子，是要有生滅這個條件，亦卽要有勝功能才行。空理的體性，既從沒有前後轉變，怎麼可以做爲種子生起萬有諸法？

「以」眞如理「體前後無轉變故」這話，在此極爲重要。例如虛空是沒有轉變的，虛空不能爲諸法的種子，眞如空理既是常住法而無轉變，當如虛空一樣的沒有資格做種子，其道理非常明顯，不容有所辯論的。

「若」果你說心性「卽」是「心」體，那你所說的這個心，「應同數論」所說二十五諦的理論一樣。數論所說的二十三諦是相，是有前後轉變的，而能生二十三諦的眞性之體，是常是一，從來沒有轉變。基師述記說：『此卽有漏心相轉爲無漏，以無漏心體作無漏相，故名相轉變』。在此外人救說：『我所說的無漏體，本來是不斷絕的，假若你說我所主張的無漏會斷，是不合理的』。靈泰疏鈔說：『若言前無漏體滅後無

漏體生者，此疏文錯，應言前有漏體滅後無漏體生』。我亦認爲如是。

若果你說性卽是心，此心就是無漏法因，假使眞的如此，那「惡」心與「無記心，又」都「應」該「是善」。如此一來，所謂三性分別，根本就不存在。爲什麼這樣講？要知有漏種是異熟無記性攝，假定不分善性、惡性、無記性，泛說性卽是心，則性之這一字，通於善、惡、無記，是則惡無記心應成善性。

關於這點，我且問汝：你們許不許可？假定你們「許」可有漏不善及無記心體性是善，由於它是相應法，那就「應與信等」諸善心所「相應」。外人說：『不然！雖說它們體性是善，但不一定要與信等諸善心所相應，如我們共同承認的法性眞如，雖則說是善的，但並沒有信等諸善心所相應，沒有信不成善』？現在回答他說：『你這講法是不對的，要知法性眞如勝義妙善，沒有信等諸善心所相應，固然可以稱它爲善，但若是屬有爲善心，一定要有信等諸善心所與之相應方可名善，因爲心體是相應善，假定沒有信等諸善心所與之相應，是就不成其爲有爲善法了』。

假定你們「不許」不善、無記心體性是善，因爲是不善、無記，不能與諸善法相應。既然不是「善心」的「體」性，「尙」且「不」得「名」爲「善」性，怎麼可以說它是無漏性？所以說「況是無漏」？當知這就是成立不善、無記心性非善！

分別論者救說：你們完全沒有了解我的意思，難怪發生這種種的誤會！事實應該是這樣的：有漏善心，由於是有信等諸善心所與之相應的關係，所以可以生起無漏，至於不善及無記心，因爲沒有信等諸善心所與之相應，其性不是清淨的，當然不能生起無漏！

論主駁斥他說：你們以爲這樣，就可避免過失，老實告訴你，這是不行的！當知有漏善心，雖說是屬善的，但因是有漏的關係，仍然被稱爲雜染法，所謂雜染，爲諸煩惱之所緣縛的意思。凡爲煩惱之所緣縛的，皆被稱爲雜染，所以雜染通於一切三性的。「有漏善心旣」同樣的「稱」爲「雜染」，那就「如」同「惡心等」一樣，它的體「性非」是「無漏」，不是無漏，與不善及無記心，根本就沒有任何差別。不善及無記心不能爲無漏因，所以有漏善心亦「不應與無漏爲因」，其道理是一樣的。如以論理的形式說：有漏善心性非無漏，是雜染故，如惡心等。惡心及無

記心是雜染的，其性非是無漏，誰都可以知道。有漏善心既然是雜染的，當如惡心等一樣是非無漏的。

善性爲什麼不可做無漏的因緣？「勿善、惡」、無記「等互爲因故」。這話怎講？就是善法不可爲惡法的因，惡法不可爲善法的因，無記法不可爲善法惡法的因。三性互爲因緣，這是不可以的！若有漏心爲無漏因，善惡等心自亦可以互相爲因，可是事實不然，所以說『勿善、惡等互爲因故』。

若有漏心性是無漏，應無漏心性是有漏，差別因緣不可得故。又異生心若是無漏，則異生位無漏現行應名聖者！若異生心性雖無漏而相有染不名無漏無斯過者，則心種子亦非無漏，何故汝論說有異生唯得成就無漏種子，種子現行性相同故。

「若」果你們說「有漏心」的實「性是無漏」種，那「應無漏心」的實「性是有漏」種。爲什麼？要知於一性之中，求其「差別因緣不可得故」。再說，假定承認有漏性是無漏，試問異生心是不是無漏？「又異生心」其性「若是無漏」的話，那在「異生位」上的時候，就應有無漏的現行。現在我要問你們的：異生位上究竟有沒有無漏的現行？假定有無漏的現行，是就不應名爲異生，而「應名」爲出世「

聖者」。可是事實，異生位上，只可名爲具縛凡夫，沒有資格稱爲聖者！假定沒有無漏的現行，怎麼可說異生心性是無漏？

設「若」你們又這樣說：「異生」的「心性雖」則是「無漏」的，而異生的表「相」尙在染位，是屬於染汚的，「不」得「名」爲「無漏」。既然表相有染不名無漏，當然「無」有如你們所說無漏現行應是聖者這樣的「過」失，你們將這過失，推在我的身上，我是不能接受的。

論主又破斥說：你們這樣的挽救，是挽救不了你們所犯過失的！爲什麼？要知異生之相既然是有漏的，「則心種子」自然「亦非無漏」。心種既然不是無漏，以「何」原「故」在你們的「論」中，「說有異生唯得成就無漏種子」？要知以理推論，「種子」和「現行」，若「性」若「相」，必然是「相同」的。說得清楚一點：種子如果是無漏的，現行必然也是無漏的。相狀如果是染汚的，其性必然也是染汚的，是則你們所說異生成就無漏種子，在理論上是不能成立的，亦爲智者之所不取的！

然契經說心性淨者，說心空理所顯眞如，眞如是心眞實性故。或說心體非煩惱故名性本淨；非有漏心性是無漏故名本淨。由此應信：有諸有情無始時來有無漏種，不由熏習法爾成就，後勝進位熏令增長，無漏法起以此爲因。無漏起時復熏成種，有漏法種類此應知。

這是解釋分別論者的正義。分別論者所主張的心性本淨這一論題，不但流行於學派中，後期大乘經典更是繼承了這一思想，且在佛法的思想流中，有其一股極爲强大的潛在力，致使後代佛教學者，特別是中國佛教學者，受到這一思想的熏染，無不談到心性本淨的這一論題。眞常大乘經典，可說都是發揚這一思想的！

「然契經說心性淨者」，雖沒有明顯的指出那部經，但據古德一致認爲是指的勝鬘經，勝鬘經確是這一思想卓越的發揮者。如該經說：『如來藏，是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏，此自性清淨如來藏，而客塵煩惱、上煩惱所染』。當知勝鬘經中所說心性本淨，是卽「說」的「心空理所顯眞如」。爲什麼？因「眞如」卽「是」此「心」凝然不變的「眞實性故」。像這樣的眞實性，是無作無爲的，是無染無汚的，所以眞如就是心性本淨。如是本來清淨的眞如，由於被煩惱

之所蓋覆，是以不能看到它的清淨性，其實被煩惱所覆的內在，淨心仍然保持其原來的狀態，並不曾有一點兒走樣，只要一旦把蓋覆的惑染斷除，立刻就可發現清淨心性而予以證得。

對法論卷十對此有所交代說：『無學道中所有三轉依者，何等爲三？謂心轉依、道轉依、粗重轉依。心轉依者，謂已得無學道證得法性心自性清淨，永離一切客塵煩惱故，名爲轉依。道轉依者，謂發世間道，於現觀時轉成出世，說名有學，餘有所作故，若永除一切所治，永離三界欲時，此道自體究竟圓滿，立爲轉依。粗重轉依者，謂阿賴耶識一切煩惱隨眠永遠離故，名爲轉依』。能不能證得心性本淨，完全看是不是轉依。如果轉依，決定證得心性本淨，若不轉依不能證得，於此可知轉依極爲重要。

「或」者作這樣「說」：此「心」的實「體，非」是墮在「煩惱」染汚之中，因爲如此，所以「名性本淨」。煩惱是客塵，有煩惱存在，與心相應，惑亂其性，看來當然似不清淨，如果斷除客塵惑染，其心得到自在解脫，不再被客塵所蒙蔽，就恢復了它的本性清淨。關於這個，瑜伽論五十四說偏行五、別境五、不定四的十

四個心所，雖說皆是通於三性的，但因它們自體不是煩惱，所以亦得總名爲性本清淨。如瑜伽論五十四說：『又復諸識自性非染，由世尊說一切心性本清淨故。所以者何？非心自性畢竟不淨能生過失，猶如貪等一切煩惱』。

如上所說，本淨心性，既是空理所顯眞如，當然「非」同你們所執著的「有漏」之「心」，其「性是無漏」的，「故名本淨」。兩者有著顯著差別，因而不可混爲一談。如認爲凡夫有漏心，其性就是本淨，那就大錯特錯！

「由此」種種道理分析看來，我們「應」當深切相「信：有諸有情」類，從「無始時來」，就「有無漏種」子，「不」是「由」於後來「熏習」而有，確是「法爾」如是「成就」無漏種子。既然如此，爲什麼你們新熏論者定要執著是由熏生，而不承認本有種子？本有無漏種子，不是不由熏習，不過要到「後」來修行入於「勝進位」時，亦卽是到資糧、加行位中，藉聞熏的力量，如是今天這樣熏習，明天這樣熏習，久而久之，使「令」逐漸「增長」起來，於是一切「無漏」現行果「法」的生「起」，皆是「以此」清淨無漏種子「爲因」。到了「無漏」種子生「起」眞正發生現行活動「時，復」又「熏成」無漏一切智種。由於這一意義，我們敢以

肯定的說：必有本有、新熏二類種子。無漏既有本有及新熏的兩類種子，當知「有漏法種類此應知」，亦卽從本有有漏種子生起現行，復由有漏現行熏成有漏種子。不論有漏無漏，如是展轉熏習，諸法得以不絕。

卯四　釋教熏習

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

這是牒破難陀偏執熏習撥無本有。不錯，「諸聖教中」，確曾說過一切「內種定有熏習」，可是你要知道，諸經論中，「雖」曾有過這樣「說」法，然「而」並不「定說一切種子皆」是「熏」習「故生」。換句話說，也有不是熏生而本有的。既有本有，你們怎麼（寧）可以完「全撥無本有種子」？「然」而「本有種」子，雖說是本有的，但「亦」不是不有賴於熏習，不過這個熏習，只是「熏習令其」逐

漸逐漸的「增盛」，熏習到成熟的程度，「方能得」其所應得的「果」，所以經論之中，一再宣「說內種」決「定」是「有熏習」的。

新熏論者挽救說：你們這樣講，未嘗沒有你們的道理，但論典中如攝大乘論，爲什麼說聞熏習聞淨法界等流正法而熏起？又爲什麼說出世心種子性？無性攝論釋卷三說：『又出世心昔未曾習，故彼熏習決定應無，既無熏習從何種生？是故應答：從最清淨法界等流正聞熏習種子所生』。無性釋說：『又出世心乃至從何種生者，此顯淨心唯未曾得，云何無因率爾得生？從最清淨乃至種子所生者，此顯淨心有別種子，決定不從阿賴耶識種子而生。云何別種？謂最清淨法界等流正聞熏習。最清淨法界者，諸佛法界永離一切客塵障故。言等流者，謂從法界所起教法無倒聽聞，如是教法故名正聞。依此正聞所起熏習是名熏習，即此熏習能生出世無漏之心，名爲種子。如是種子非阿賴耶識，是未曾得故』。

論主現在解答說：當知論中所說的「其聞熏習」，是通有漏無漏的，「非唯」熏起關於「有漏」法種，亦能熏起無漏法種，乃至展轉生出世心。因在解脫分善根以去，聽「聞正法」的「時」候，「亦」可「熏」習令其「本有」的「無漏種子，

令」它「漸」漸「增盛」起來，如是使得本有的無漏種子，生起無漏的現行，由無漏的現行，又熏成無漏種，像這樣的「展轉」熏習，乃至到達「生」起「出世心，故亦說此」無漏所增長種，「名聞熏習」。當知此中所說的出世心，是指見道所證的無漏心。

在此所要問的：就是熏增無漏勝種，爲有漏現行能資無漏種？爲有漏種子能資無漏種？對這問題的答覆是：這要看行者在那個階位來決定。假定是在資糧位及加行位，本有有漏種子就沒有力量資助無漏種子令其增長，爲什麼？因從無始以來，雖有資糧位及加行位的本有有漏種子，但皆不能資他無漏種子令得增長。雖則如此，但現在不妨取資糧位及加行位上的現行及新熏種子，因這現行及新熏種子，具有一種很大的勢力，能夠資他無漏種子令增長的，猶如前說的有漏善、惡業，能傍資他異熟無記名言種子令其增長，其道理是一樣的。

如上所說，可知「在聞熏中」，我們要看是有漏性的還是無漏性的？假定是「有漏性者」，那就屬於「修」道「所斷」的煩惱，能夠招「感」極爲殊「勝」的「異熟」果，雖不是出世法的親因緣，但能「爲出世法」的「勝增上緣」，到了修道

位上的時候，此種是可斷的。假定是「無漏性者」，那就「非所斷攝」，因無漏法，是盡未來際的無有盡期，怎麼會斷？如果斷了，就不成爲無漏。

在此或者有人要問：聞熏習假定只是增上緣，爲什麼能熏出世心種？答覆是：「此」無漏種的「正因緣」性，在未生起現行時的相狀，是極爲「微」細，極爲幽「隱」，極「難了」知，不是一般人所能體會得到的，所以攝大乘論等諸唯識教典，「有」假「寄」託「粗」略「顯」明有漏聞熏習性中，是無漏的「勝增上緣，方便說爲出世心種」。其實出世心種，是本有無漏正因緣，亦卽無始以來就有的，不如新熏論者所認爲的是新熏。不過沒有有漏的聞熏習，本有的無漏種，不能生起現行，倒是眞的，所以不得不寄有漏勝者來顯示它，有漏勝者，當然是指聞熏習。

卯五　牒釋依障

依障建立種姓別者，意顯無漏種子有無：謂若全無無漏種者，彼二障種永不可害，卽立彼爲非涅槃法；若唯有二乘無漏種者，彼所知障種永不可害，一分立爲聲聞種姓，一分立爲獨覺種姓；若亦有佛無漏種者，彼二障種俱可永害，卽立彼爲如來種姓。故由無漏種子有無，障有可斷不可斷義。

新熏論者曾引瑜伽論依障建立種姓別義。如瑜伽論五十三說：『若非習氣積集種子所生者，何因緣故建立三種般涅槃法種姓差別補特伽羅，及建立不般涅槃法種姓補特伽羅？所以者何？一切皆有眞如所緣緣故。答：由有障無障差別故：若於通達眞如所緣緣中，有畢竟障種子者，建立爲不般涅槃法種姓補特伽羅；若不爾者，建立爲般涅槃法種姓補特伽羅；若有畢竟所知障種子布在所依，非煩惱障種子者，於彼一分建立聲聞種姓補特伽羅，一分建立獨覺種姓補特伽羅；若不爾者，建立如來種姓補特伽羅，是故無過。若出世間諸法生已卽便隨轉，當知由轉依力所任持故，然此轉依與阿賴耶識互相違反對治阿賴耶識，名無漏界離諸戲論』。從這敍說看來，所謂種姓差別，完全是依障的有無而建立，爲什麼要建立本有無漏種子？

論主爲他解答說：當知「依障建立種姓」的差「別」，是論中所說的，我們自不否認，但論中所以這樣說，「意」思正是「顯」示「無漏種子」的「有無」。這話怎講？「謂若」一個有情完「全無」有「無漏種者」，則「彼」所有煩惱、所知的「二障種」子，就「永」遠的「不可」損「害」。所謂不可損害，就是不可斷除的意思。二障種子既然斷除不了，當然「卽立彼爲非涅槃法」，永遠不得入於涅槃

之門。假「若」一類有情「唯有二乘無漏種者」，雖則他們有能力斷除煩惱障種，但「彼所知障種永」遠「不可」損「害」。雖同樣的不能斷除所知障種，但因他們的根性略有差別，所以「一分立爲聲聞種姓，一分立爲獨覺種姓」。「若」有一類衆生，「亦有佛」的「無漏種者」，則「彼」對於煩惱、所知「二障種」子，「俱可永」遠予以徹底的損「害」，如是徹底撲滅二障種子，「卽立彼爲如來種姓」。

以是之「故」，可知「由無漏種子」的「有無」，顯示彼二「障有可斷不可斷義」，假定不是由於無漏種子的有無，彼二障種依何爲因而有可斷不可斷義？如舉例子：無漏種子好像一把鋒利的柴刀，二障種子好像一捆乾硬的木柴，沒有無漏種子的鋒利之刀，怎能割斷二障種子之柴？

然無漏種微隱難知，故約彼障顯姓差別，不爾，彼障有何別因而有可害不可害者？

既然如此，瑜伽論中爲什麼單約有障無障而立種姓，不依無漏種子有無而立種姓？這不是不談無漏種子，「然」因「無漏種」子「隱」伏在第八賴耶識中，非常的「微」細，非常的幽「隱」，非常的「難知」，要想以它來顯示種姓差別，很難使人得以了解。因是之「故」，不得不「約彼」二「障」的有無，「顯」示種「姓

」的「差別」。「不爾」——假定不是這樣，「彼」二「障有何」各「別」的原「因」，「而」說彼障「有可害不可害者」的差別？說實在的，沒有無漏種，就沒有辦法顯示它們差別。

若謂法爾有此障別，無漏法種寧不許然？若本全無無漏法種，則諸聖道永不得生，誰當能害二障種子，而說依障立種姓別？既彼聖道必無生義，說當可生亦定非理！

「若」果你們說「法爾」——本來「有此」二「障」的差「別」，用不著其他的什麼原因，那末，「無漏法種寧不許然」？就是無漏種子的本有，你們爲什麼不承認其有？有此本有無漏種子，就可顯示種姓差別。

新熏論者辯說：我的看法同你們不一樣，二障所以法爾有可害不可害，並不需要什麼本有無漏種子，由於有漏曾經受到不斷的熏習，所以法爾障有可害不可害者。無漏從來沒有受到熏習過，所以無漏種沒有法爾的力量斷障！

現在破斥他說：你這言論，可以說是但有言說，一點道理是都沒有的。哪！我分析給你聽：既說有漏是由熏習而有的，爲什麼又說它本來如此？既說無漏不是本來有的，就不應該說它是熏習，一方面說熏習，一方面說法爾，這不是矛盾是什麼

?我現在再直率的告訴你：倘「若本」來完「全無」有「無漏法種，則諸」無漏「聖道」，就「永」遠的「不得生」起。爲什麼永不得生？因沒有生起它的原因。無漏聖道假使眞的永遠不生，請問「誰當能害二障種子，而」汝今乃宣「說依障」建「立種姓」差「別」？再說，「既彼聖道」無種，「必」然就「無生義」。若果你們說現在雖不生，「當」來是「可」以「生」起的，在我認爲這「亦」是決「定非」合於「理」的。

要知不論有漏無漏法，如果無因，是沒有果法可以生起的。以無漏說，既無無漏法爾種子爲因，其道果自然不得生起。不論什麼粗細的惑障，如果沒有有力的對治道，是絕對沒法斷得了的。以二障說，如果沒有法爾本有無漏能對治道種，其所對治的煩惱、所知二障，是就永遠斷除不了的。是以不得不重視諸法的因性。

寅三　結破顯理

然諸聖教處處說有本有種子，皆違彼義。故唯始起，理教相違。由此應知諸法種子，各有本有、始起二類。

這是結破新熏論者執始起義，顯示種子的正理。「然諸聖教」，就是在唯識的

諸經論中，「處處說有本有種子」，可說這是本於佛說而來，而你新熏論者偏說沒有，豈不是「皆違彼」經論之義？照你們說：種子單有新熏始起，不承認本有種子存在，那我得告訴你：不但違於正理，亦復違於聖教。「故唯始起，理教相違」，怎麼可以？基師述記說：『諸經論中，無定文言一切種子皆法爾有無有熏生，無定處言一切種子唯是新熏無法爾種，故二皆取善順契經』。「由此」我們「應」當「知」道：「諸法種子」，不論是有漏的，不論是無漏的，「各有本有、始起二類」。如這樣的雙取兩類種子，在理論上固然不會有什麼過失，在聖教上亦能契合無間無有違背！

壬三　六義明種

癸一　正明六義

然種子義略有六種：一、剎那滅：謂體纔生無間必滅，有勝功力方成種子；此遮常法，常無轉變不可說有能生用故。

「然」而眞正作爲種子的，不但具備本有、始起二義，而且還要具有剎那滅、果俱有、恆隨轉、性決定、待衆緣、引自果的六種條件，所以說「種子義略有六種

」。唯有具備這六條件，始有成爲種子資格。攝大乘論說：『諸種子當知有六種：刹那滅、俱有、恆隨轉應知、決定、待衆緣、唯能引自果』。從這看來，本論所說的六義，是繼承攝論而來。攝論講記說：『雖說種子具備六義，但不一定要具足，具備五義也可以。這思想的根據在瑜伽，瑜伽論因緣有七義中說：『無常法與他性爲因，亦與後念自性爲因』。一般學者，把種子六義，與瑜伽七義作綜合的觀察，因此說：與後念自性爲因的，是種子的自類前後相生；與他性爲因的，是種子的同時生起現行。其實瑜伽的本義並不如此，它是從諸法的前後相生與俱有因說的。種子本來具足六義，因爲唯識學者將種生現與種生種二類，配合俱有義及恆隨轉義，所以就不具六義了』。現在首依論文將六義加以解釋，然後再對照瑜伽七義加以說明。

「一、刹那滅：謂」有能生性的種子，其「體」必然是要「纔生」而毫「無間」隔的隨即「必滅」，亦即要刹那生滅變化的，唯有刹那生滅變化的，到了轉變位上，「有勝功力」取果與果，「方」得「成」爲「種子」。什麼叫做取果與果？俱舍光記說：『種是能生義，因有生果之能，故名取果；彼所生果共因正與彼果力時

，故名與果』。靈泰唯識疏鈔說：『因義生於現行，名爲取果，酬因名爲與果』。假定不是纔生卽滅，其體是常住不變的，前後始終一樣，毫無一點變易，那就失去萬有發生的親因之義。要知生滅變化，始有能生之用，方得常生結果。假使沒有能生之用，怎麼會得產生結果？由於生滅變化的有爲法，在常住不變的無爲法，是沒有能生的意義的。這是唯識學者建立唯識的基本原則。所謂賴耶緣起說與眞如緣起說，把萬有發生的原因，雖認爲在無爲的眞如，但在賴耶緣起說，則不以此爲然，認爲有爲的現象，卽生滅的阿賴耶識，如更嚴密的說，是攝藏在賴耶識中的種子。因此，於「此」必須「遮」除「常」住「法」，遮簡，因凡常住之法，「常無轉變不可說有能生用故」，怎能生果？瑜伽第五說：『唯無常法爲因非常法』。如此說來，不論佛教學者，不論外道學人，只要主張無有轉變的常法爲因，而這常法不管是用怎樣名詞，皆在現在的簡別之內。

二、果俱有：謂與所生現行果法俱現和合方成種子，此遮前後及定相離，現種異類互不相違，一身俱時有能生用，非如種子自類相生，前後相違必不俱有。雖因與果有俱

不俱，而現在時可有因用，未生已滅無自體故，依生現果立種子名，不依引生自類名種，故但應說與果俱有。

「二、果俱有」者，依唯識學者說，種子有兩種：一是種生現的異時因果，叫做種子；一是種生種的異時因果，叫做種類。現在所講的果俱有，就是約俱時因果的種子說的。作爲種子的，雖以剎那滅爲必要，但僅於此還是不夠的，進而還要「與所生現行果法俱現和合，方成」能生的「種子」。換句話說：從種子生起現行諸法時，那能生的種子與所生的現行，必要同時俱存而不相離。此義顯示：種子生現行是就同時因果這一方面而立的，不是像種子生種子異時因果那一方面而立的。異時因果，相當於次說的恆隨轉義。因此，在無性攝論釋卷二中，果俱有義唯顯種子恆隨轉義唯顯種類不名種子，但在本論，於果俱有外，更出恆隨轉，所謂種生現，現生種，不管那種，都攝於種子，是以本論在體而說，不是現行。

正因因果是要同時的，所以「此遮」經量部及上座部等「因果前後」異時的計執。無性攝論釋三說：『經部師作如是執：色心無間生者，謂諸色心前後次第相續而生。是諸法種子者，是諸有爲能生因性。謂彼執言：從前剎那色、後剎那色無間

而生，從前剎那心、後剎那心及相應法無間而生。此中因果道理成就，何用復計阿賴耶識是諸法因』？並「及」還要遮除外道以他身的大自在天爲萬有的本因。種望現行發生因果的關係，一定是要同在一身，不得彼此相離，如果因是因，果是果，二者決「定相離」，那就不得爲因。

在此有人問道：種望於種的因果爲什麼是異時生的？種望於現的因果爲什麼是同時的？解答這個說：「現」行望於「種」子，它們之間的關係是「異類」的，現行不是種子，種子不是現行。雖則是異類的，但彼此「互不相違」而相順的，所以得於「一身俱時」現在，「有」它「能生」的功能作「用」。如色法的現行是有礙的，而色法的種子是無礙的，有礙無礙其類當然不同，所以叫做異類。又如心有緣慮的作用，心種子沒有緣慮的作用，有無緣慮用，其類當然不同，所以亦叫異類。可是它們在一身中同時俱有，所以有能生用。外道說大自在天能生一切有情，有情是有情，大自在天是大自在天，不是一身而是他身，怎麼會有能生的功用？基師述記說：『因果體性不相似故，名爲異類，不相違故得同時有』，正是顯示種生現的果俱有。「非如種子」望於種子，體性相似「自類相生」，由於「前後」是「相違

」的，就是前念種子不是後念種子，後念種子不是前念種子，所以「必」然「不」得「俱」時一身和合而「有」。瑜伽論中說的『與他性爲因』，就是種望現；『亦與後念自性爲因』，就是種望於種的前後相生，不是本論說的此剎那。

外人作是難曰：果俱有顯是因緣，如種子生種子，既然是屬因緣，不知是不是與果俱有？疏主回答說：『此中雖顯與果俱有，望現行說可現在時說爲因義，種望於種既許異時，若入過去何者因義』？要知「因」之「與果」，雖「有」的是同時「俱有」，有的「不」是同時「俱」有，但現在不是說的過去或未來，「而」是說的「現在時有」能生果法的「因用」，因爲它是有體的，假定是未來，因用還「未生」起，其體根本是無有的，假定是過去，其體已滅，同樣是沒有因用，所以唯現在時有體可有因用。

智周唯識演秘有這樣的對話說：因在現在有用而果又不是沒有的，可以說果是由現在的因之所生起的，可是果在未來而體是不存在的，怎麼可說果由因生？殊不知正由後果是沒有的，方說從現在的因之所生起。可是有人又這樣的難道：因體落謝過去而其作用常存，可說果是由因用生起的，但因體一旦落謝於過去，其用也就

隨著而亡，後果無因自然不會生起。有人作這樣解釋說：觀現在法有引生後果之用，假立當果對說現因，所以現因能引後果。現在破道：這種說法是不對的，要知此種子義，前後相生因果皆實，彼說現識假名因果，不應以彼而證此義。這一解釋，有違正理，爲我們所不取！應該說：以落謝的因生起後來的果，是沒有問題的，假定因沒有了，後果可以不生，現因體用既然不是沒有，後果有因而生起，試問這有什麼過失？

作爲因的東西，既然通於種與有種，爲什麼這裏單說與果俱有？種子望於現行爲因，所以單名爲種；種子望於種子爲因，種能生種名爲有種。還有一說，種就是指的種子，有種是指阿賴耶識，意謂阿賴耶識能有種故，所以名爲有種。現在解答這問題說：要知種子名稱的建立，是約能生現果的力用而建立的，所以說「依生現果立種子名，不」是「依」於「引生自類」的種子「名」爲「種」子。因是之「故」，所以「但應說」種子「與果俱有」。爲什麼這樣說？能生現行的種子，是由能熏的現行之所生起的，現在復由所熏成的種子生起現行，以此新熏種子爲因而生，所以得說爲果俱有。假定是這樣的話，本有種子難道不能生起現行？不！本有種子

當然亦可生起現行，不過亦要經由熏習增勝才可。至於種望於種，非是能熏的現行之所生起的，所以不得名爲果俱有。

三、恒隨轉：謂要長時一類相續至究竟位方成種子；此遮轉識，轉易間斷與種子法不相應故，此顯種子自類相生。

「三、恆隨轉」者，是說作爲一個種子，於上二義之外，必然更要是無有間斷、無有轉易，必須「長時一類相續」而「至」於「究竟位，方」得「成」爲「種子」。若時間有所轉易，那就不能爲萬有諸法的親因。此義極爲重要，不可予以忽略。然於諸法之中，若求恆時相續而不間斷的法，不得不舉第八阿賴耶識。因而，爲萬有諸法的親因，不得不推第八識是恆時隨轉而不斷絕的。如「此」就要「遮」除七「轉識」及色法爲萬有諸法的親因。因爲轉識與色法，在時間上，都是有所轉易、有所間斷的，「與種子法不相應故」，所以不能叫做種子。不特轉識與色法要遮除，就是經部計從六識保持種子，亦在現在的恆隨轉中所破。經部的計執是怎樣的？無性攝論釋卷三說：『謂經部師作如是執：色心無間相生者，謂諸色心前後次第相續而生』。卷二又說：『且有爾所熏習異計：或說六識展轉相熏，或說前念熏於

後念，或說熏識剎那種類。如是一切皆不應理』！正因如此，所以「此」是「顯」示前種生後種，爲異時因果的種子「自類相生」。一看，就知與前所說的果俱有義是相反的。如上，是依種子之體立說，亦是攝於種子中的。

在此有人問道：不但種子有此恆隨轉義，一類相續，至究竟位，第七識亦具恆隨轉義，同樣一類相續，至究竟位方斷，爲什麼不得名爲種子？當知此中所說的究竟位，是指金剛心究竟對治道生起時。可是不論有漏種，不論第七識，到這階位就被斷捨。我們對這問題的解答是：第七末那識雖說到究竟佛果位斷盡，但它在登初歡喜地時，已在開始有了轉變，如第六識入於法空觀時，第七識卽與平等性智相應，可見它在沒有被徹底對治以前，已在發生極大的轉變，並不是恆隨轉而有間斷的，所以不得名爲種子。至於究竟斷盡，是據佛果而言，實則初地以上在轉。

四、性決定：謂隨因力生善惡等功能決定方成種子；此遮餘部執異性因生異性果有因緣義。

作爲種子的，除上三義外，尙須第「四、性決定」的一個條件。「謂」必「隨」其能熏的「因力」，是「善」是「惡等」性，從而生起善惡等性的現行，其「功能

」是「決定」了的。例如能熏的現行是善的，被所熏成的種子亦是善性，從那善性的種子所生起的現行，必然也是善的，是爲決定，而且這功能的性質，經常如此，不隨便變化。善性是如此，當知惡性、無記性亦然。可見這因果，其性決定如此，是就不會雜亂而生。也就不犯一功能性生一切法，或一切功能性唯生一法的過失！

「此」義是「遮餘部」如說一切有者「執異性因生異性果有因緣義」。如有部學者說善惡因生無記果，或說無記善因生惡果，當知這都是異性因生異性果的思想表露。再如他們執著善不善業感無記根身果，就說它們其間有因緣關係，所以稱五根身爲異熟果。如要談純正的因果，對於這些不合正理的說法，都要予以遮除！

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

種子於上四義之外，更必須要第「五、待衆緣」的一個條件。因爲種子雖恆時隨轉，有它功能性的存在，但並不即刻生果，這究是什麼道理？原因在於它所需要的衆緣還未和合。當知「此要待自衆緣」和「合功能殊勝方成種子」。不特如此，就是衆緣來而不和合，不管在怎樣的場合，也不可能會生果的。如以心法的種子生

果說，是指四緣中的後三緣，如以色法的種子生果說，是指增上緣等。世親論卷二說：『待衆緣者，謂此種子待自衆緣方能生果，非一切時能生一切，若於是處是時遇自衆緣，卽於此處此時自果得生』。因而種子的自類相生，不是因緣的和合，所以不得名爲種子，但可說是屬於種類所攝。

「此」義是「遮外道執自然因，不待衆緣恆頓生果」。印度有類外道，執著萬有以自然爲因，亦卽以爲一切法都是無因而自然生的，根本用不著等待什麼衆緣，既然是不待衆緣的，當然就恆常的頓時生一切果。諸如此類的妄計，在印度是很多的，不過所用的名詞不同而已。「或」者這是「遮」除「餘部」，如小乘說一切有者，認爲「緣」體於一切時有，亦卽「恆」常「非無」的。緣如眞的恆常是有，那就應當不論什麼時候，都會有果法的生起，可是事實不然，足以「顯」示「所待」的衆「緣」，其「性非恆有」的。正因所待的衆緣不是恆有，所以「種」子之因望「於」所生的「果」，「非」是「恆時頓生」。

六、引自果：謂於別別色心等果，各各引生方成種子；此遮外道執唯一因生一切果；或遮餘部執色心等互爲因緣。

作爲種子的，除上五義外，還須第「六、引自果」的一個條件。「謂於別別（各各）色心等」的自「果」，必須是「各各」之所「引生」的，「方」得「成」爲「種子」。明顯的說，就是要同性的才能引生，如果是別法決不引生。如從善的色法，必引生善的色法，決不會引生善的心法；反過來說，如從善的心法，必引生善的心法，決不會引生善的色法。世親論卷二說：『唯能引自果者，謂自種子但引自果，如阿賴耶識種子唯能引生阿賴耶識，如稻穀等唯能引生稻穀等果』。唯有如此，衆多種子的引生自果，各自種子引各自的果法，方不致於有絲毫的紊亂。

「此」義是「遮外道」學者妄「執唯」由大自在天的「一因」而生萬有「一切」諸法之「果」。佛法主張什麼因生什麼果，這是因果的必然，如因只是一個，果亦應無差別，假定果有種種的不同，因亦應是有種種差別，所以絕對不是一因生一切果，如果一因生一切果，違犯因果的必然性。「或遮餘部」如小乘說一切有者，妄「執色心等」法「互爲因緣」，也是要予以簡別的。義演對此作這樣解說：『由造身語善惡色業爲因，感當來四蘊；又或識等四蘊，能引當來色身果故。小乘身語二業以色爲體，意業體思。彼計色心展轉互爲因，是因緣義』。現在此義不是這樣

，種子唯望自果得名。如麥種子唯生於麥不生穀等，穀種子唯生於穀不生麥等，是爲唯能引自果義。

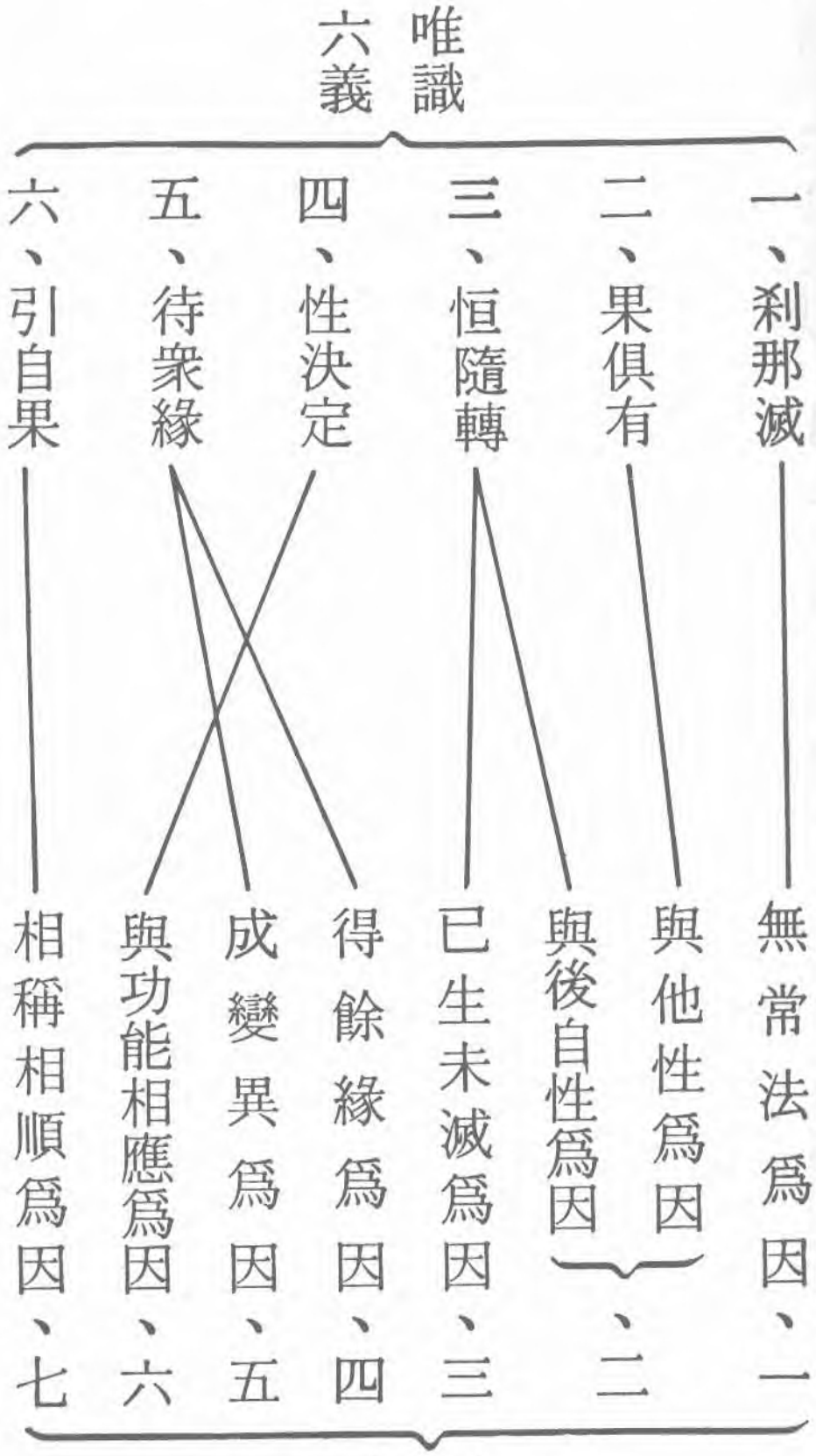
此義雖與先前所說的決定性有點相似，而實彼此仍然有著不同：性決定，是善因生善果，惡因生惡果，就所謂三性說的；引自果，是色因引色果，心因引心果，就所謂種子之體說的。攝大乘論講記對此亦作這樣分別說：『但這（性決定）與唯能引自果的定義，容易相混，引自果也說自種子引生自果法。所以世親把性決定看爲三性的決定：善的功能唯生善的現行，惡的功能唯生惡的現行，無記功能唯生無記現行；賴耶種唯引賴耶識，穀麥唯引穀麥果。無性把引自果解說爲唯在能生自果的意義上建立種子之名。這雖與性決定不同，又似乎與俱時有相混』。

唯本識中功能差別，具斯六義成種非餘。

這是總結以上的六義。若問什麼是種子，現在論文的答覆是：「唯」有第八根「本識中」所含藏的「功能差別」，而且還要「具斯」如上所說的「六義」，方得「成」爲「種」子，除此「非」是其「餘」的任何一法，得有資格名爲種子。但是眞能具備這六義的，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

的體義，我們對此不得不特別注意！

本論所說的種子六義，雖說是繼承攝大乘論，而實可以視爲是受瑜伽論的思想而來。該論卷五建立種子之因有七種相，就是：一、無常法爲因；二、與他性爲因、與後念自性爲因；三、已生未滅爲因；四、得餘緣爲因；五、成變易爲因；六、與功能相應爲因；七、相稱相順爲因。這七種相與現所說的六義，只是開合的不同，實則還是同一旨趣。義燈三說：『然諸種子略有六種者，准瑜伽第五種子七義。何故二論多少不同？答：開合有異』。瑜伽第一無常法爲因即當刹那滅義；第二與他性爲因即當果俱有義，與後念自性爲因即當恒隨轉義；第三已生未滅爲因即當果俱有與恒隨轉的二義；第四得餘緣爲因即當待衆緣義；第五成變異爲因即當待衆緣義；第六與功能相應爲因即當性決定義；第七相稱相順爲因即當引自果義。從這對照看來，證知兩者思想相通。玆列一表如下：



癸二　簡別外種

外穀麥等識所變故，假立種名非實種子。此種勢力生近正果名曰生因，引遠殘果令不頓絕卽名引因。內種必由熏習生長，親能生果是因緣性。外種熏習或有或無，爲增上緣辦所生果。必以內種爲彼因緣，是共相種所生果故。

種子，不但有內種，同時有外種。外在的穀麥等種，屬於外種；阿賴耶識中的能生性，屬於內種。『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，建立爲種子』。如上所說的種子六義，不但內種有，外種是也有的。現在進一步所要討論的，就是種子假實的問題。在這兩類的種子中，外種只可說是假有的，在攝論中，說爲世俗勝義，卽外種是世俗假有的，內種是勝義實有的。唯識學上說：『凡是自相安立的緣性，叫勝義實有；在緣起上依名計義而假相安立的，叫世俗假有』。「外」在的「穀麥等」種，是依內「識」之「所變」的，只可將之「假立種名」，並「非」叫做眞「實種子」，所以屬於世俗；內在的種子，卽是萬有諸法的眞因緣，所以屬於勝義。可見種子是有假實兩類不同的，如以爲外種亦是實有的，那就是一大錯誤！

由種子而生果，這是不簡內種外種的，但此內外種子，還有能生因與能引因的兩種。如此「種」子的「勢力」能「生」最極親「近」的「正」式之「果」，那就「名曰生因」；若此種子的勢力能「引」較爲疏「遠」的「殘」餘之「果」，使「令」這個果法，「不」致「頓」時斷「絕」，那就「卽名引因」。攝論講記說：『能生，是任一法的能生之因；能引因，是一種能夠引長殘局，使已破壞的人物，獲

得暫時存在的力量。如人一期生命的存亡，死了却還有屍骸存留著，這使屍骸不與生命同時頓滅的力量，就是引因。「枯喪由能引」，是證明引因的必要。喪是內有情界的喪亡；枯是外植物界的枯萎。有情遺骸的存在，豈麥等枯桿的殘留，這都是引因的力量。假使沒有引因，動物死了，草木枯了，就應什麼都頓時散滅。事實證明，死屍枯枝是任運的漸後漸滅，故知引因力的必然存在。譬如射箭，彎弓的力量，使箭驀直飛去，暫時不墮，這就是引因』。

對此生因與引因二者力量的長短，在世親與無性的攝論釋中，彼此有著不同的意見。攝論講記對此有著極好的分析：『世親的意思：內名言種，由阿賴耶識中的異熟習氣，招感生起一期的生命自體，從入胎出胎起，相續執持下去，乃至老死，在它一期生命流中，都叫做生因。死了以後，阿陀那識不復執持這個生命的自體，祇剩個死屍，乃至死屍完全消滅，這遺骸的殘存，是引因。外種亦復如是，從發芽至開花結果的這一期間，皆名生因；從枯焦以至殘枝的毀滅，這其間是引因。無性說：內識種在最初入胎受生，生起名色，是生因；六處以後，從幼小乃至死後的死屍，都名引因。外種開始發芽叫生因；長大抽葉開花結果，乃至枯焦毀滅，這都名

爲引因。此說固然也有相當的理由，但與本論文不合』。

如上所說，內種外種，同樣具有生引二因，二者似乎沒有什麼差別，但從熏習這一方面來觀察，則又不難發現它們的差異。就是「內種必由熏習」令之「生長」，方得「親能生果」。由於內種是由『熏習故生』，所以唯識用三種熏習攝一切種，就是說內種必有熏習而有的意思。在這當中，本有種子是熏增，始起種子是新熏。不管本有或始起，皆要熏習才能生果，因爲內種「是」親生一切現行的果法，所以爲「因緣性」。至於「外種」的「熏習，或」者是「有，或」者是「無」，那是沒有一定的。如茶葉用蘭花熏習成爲香片，是卽有熏習的；若蘭花桂花本身有種香氣，根本不用熏習，是卽無熏習的。此外種子，不論是有熏習或無熏習，因爲唯是現行，所以只可「爲增上緣辦所生果」，作親因緣是不行的。

無性攝論釋二說：『論曰：爲顯內種非如外種，復說二頌：外或無熏習，非內種應知，聞等熏習無，果生非道理。作不作失得，過故成相違；外種內爲緣，由依彼熏習。釋曰：如是已辨內外種子，其性粗因爲顯不同，復說外或無熏習等』。攝論爲什麼會有這兩頌的說明？就是有人認爲：內種可以爲因，外種亦可爲因，爲什

麼獨說外種是假非實？爲什麼肯定的說內種是實非假？由於有人有這樣的疑問，所以攝論特作這樣的解釋。

先就有無熏習辨別，攝論講記中說：『如香花的熏習苣藤，引起苣藤中的香氣，這苣藤中的香氣，是有熏習的。若從炭中生苣藤，從牛糞堆裏生香蓮華，從毛髮裏生蒲等，這是沒有熏習的。牛糞中沒有蓮華，牛糞也不會熏生蓮華，那怎麼生蓮華呢？這是沒有熏習而生的。小乘學者有這樣的兩派：一是主張有些東西，沒有種子可以生起，由於大衆共同的業力所感，自然會生起來。一是主張非有種子不可，比方這個世界壞了，以後再成，草木等的生起，不是無因有的，是由他方世界吹來的。本論此頌，同於第一派。但非內種也可以沒有熏習，內種是必有熏習的，因爲沒有聞等熏習，記憶及如理作意等果生，是非道理的。因此，佛教主張什麼都由學而成，沒有不學而成的事。假使不承認內種必有熏習，就應該作聞思熏習的反而忘失，不作聞思熏習的反而獲得果生。這與眞理事實都成相違而有過失』。又說：『外種是依有情的內種爲因緣的，由阿賴耶識熏習，才有外境顯現，又從外種引起芽果等法。沒有阿賴耶識的熏習，外種就不會有；實際上，芽等也還是從賴耶現起的

』。正因如此，所以攝論頌說：『外種內爲緣，由依彼熏習』。世親釋說：『謂外種子唯就世俗說爲種子，所以者何？彼亦皆是阿賴耶識所變現故』。因爲外在的穀麥等種，皆是衆生感受用業熏習種子，依於阿賴耶識的力量之所變現的，所以外種離內無別實種。不過外種並不是沒有因緣，而是「必以內」在的「種」子「爲彼」所有的「因緣」，因外在的山河大地以及森羅萬象，都「是」阿賴耶識「共」變的「相」分「種」子「所生」出來的現行「果」法。唯識義演說：『外麥等種子從內識中麥等共相種子生，卽有情共緣麥等熏種，後種藉此爲緣而生，故外種子非無因緣生』。

壬四　能所熏習

癸一　問答標數

依何等義立熏習名？所熏能熏各具四義，令種生長故名熏習。

現在進而來說種子熏習的意義。首要問的就是「依何等義立熏習名」？講到熏習，在開始的時候，定要「所熏」處與「能熏」法，而「各」各皆「具四義」，彼此和合不離，而且能熏法刺戟所熏處，使「令」其中的「種」子，新熏的發「生」

本有的增「長」。因爲這樣原「故」，所以「名」爲「熏習」。如簡單的說：有情的一切行爲活動，不論是善的或是惡的，一定留那招感結果的原因在自己的八識田中，是爲熏習之義。基師述記卷一說：『熏者擊發義，習者數數義』；卷三又說：『熏者發也，或由致也，習者生也近也數也，卽發致果於本識內，令種子生，近令生長故』。因此，熏習之義，乃是數數擊發本識，發生新種，增長本種之意。

癸二　正釋所熏

何等名爲所熏四義？一、堅住性：若法始終一類相續能持習氣，乃是所熏；此遮轉識及聲風等，性不堅住故非所熏。二、無記性：若法平等無所違逆能容習氣，乃是所熏；此遮善染勢力强盛無所容納，故非所熏。由此如來第八淨識唯帶舊種非新受熏。三、可熏性：若法自在性非堅密能受習氣乃是所熏；此遮心所及無爲法，依他堅密故非所熏。四、與能熏共和合性：若與能熏同時同處不卽不離，乃是所熏；此遮他身刹那前後無和合義，故非所熏。唯異熟識具此四義可是所熏，非心所等。

首先來說「何等名爲所熏四義」？講到所熏的四義，就是堅住性、無記性、可熏性、能所和合性。現在依其次第，分別說明如下：

第「一、堅住性」：一般說來，作爲所熏處的，是爲保持種子。「若法」從無始之「始」，乃至究竟之「終」，如是始終不二的，「一類相續」的，「能」夠保「持習氣」的，「乃是所熏」的第一義。在此所說的堅，是安定穩固的意思，並不是一點變化沒有，不過在變化的一類相續中，有它相對的安定性。若法是轉易間斷的，不特沒有保持熏習的能力，而且那所保持的種子，亦會隨之變動而變動。如此一來，就失去受熏持種之義。是以「此」義要在「遮」前七「轉識及聲風等」，因爲這些「性不堅住」，是「故非」是「所熏」。爲什麼要遮七轉識？因入滅定等時，其心是無有的。爲什麼要遮根、塵、法處色等？因生無色界中，其色是沒有的。論中說遮聲風等，無性攝論二說：『堅者堅住方可受熏非如動風，所以者何？風性疎動不能任持所有熏氣一踰繕那，彼諸香氣亦不隨轉；占博迦油能持香氣百踰繕那，彼諸香氣亦能隨轉』。攝論講記解釋說：『世親以風和油來譬喻固定性和流動性。油是比較固定的，它就能任持香氣到很遠的地方而不散；風是最流動不過的，它就不能保持香氣，立刻要消散無餘』。所以是所熏處，必具堅住性義。不但間斷的轉易的前七轉識及其心所並諸色法，不可爲所熏處，就是經部的色心前後受熏說，

也認爲斷斷不可的。無性攝論釋三說：『若復有執者，謂經部師作如是執：色心無間生者，謂諸色心前後次第相續而生。是諸法種子者，是諸有爲能生因性。謂彼執言：從前刹那色後刹那色無間而生，從前刹那心後刹那心及相應法無間而生。此中因果道理成就，何用復計阿賴耶識是諸法因？爲遮此執，故次說言此不得成』。

第「二、無記性」：爲所熏處的，不獨具前義，而且其性質必須是贏劣無覆無記性的，所謂「若法平等」，對於善惡行爲的一切「無所違逆」，確「能容」善惡行爲的熏習，保持其「習氣，乃是所熏」處。不用說，唯有無覆無記的本識，其性是中容平等的，善的來熏接受善的而不予以排拒，惡的來熏接受惡的亦不予以排拒，得容受其熏習，所以是所熏性。如唯有不是香臭所可記別的，才能受香臭的熏習，其道理是一樣的。當知「此」義是「遮善染」法，「勢力」極爲「强盛」者，互相排拒於他，彼此「無所容納」，是「故非」是「所熏」。說明白一點：善性不容受染（惡及有覆無記）性的熏習，染性不容受善性的熏習。恰如極爲惡臭的大蒜，不容受其餘的香氣之所熏習，又如極爲香馥的麝香，不容受其餘的臭氣之所熏習。世親攝論釋二說：『言無記者，是不可記極香極臭義。由此道理，蒜不受熏，以極臭故；如

是香物亦不受熏，以極香故；若物非極香臭所記卽可受熏』。無性攝論釋卷二亦說：『非唯堅住，復無記性方是所熏，如平等香乃受熏習，非極香物如沈麝等，非極臭物如蒜薤等』。

不特遮除善染等法勢力强者不能受熏，就是經部所計的識類受熏也是不可以的。經部認爲前念可以熏於後念，因爲他們是前後一類相續的。這種說法，在唯識看來，是不能成立的。攝論講記說：『凡是熏習，與能熏必須同時相應。經部師既然前後二念不俱有，在所熏四義中，就缺了能熏所熏和合相應的條件，所以也不成熏習了。後念識是前念識的同類——前識後識同是識，所以在時間上雖不俱有，還是可以受熏的：經部師這樣解說。但在唯識家的見解，還是不成！同類就可以受熏嗎？那聖者的淨識和凡夫的染識，也同是識之一類；五色根和意根，同是根之一類，也都應該互相受熏了！其它如色蘊與受蘊、行蘊，同是蘊之一類；眼處與法處，同是處之一類；色界與法界，同是界之一類，這一切同類的，都應該互相受熏了。這樣的類例其餘，就成很大的過失了！經部師既不承認這些同類法可以互相受熏，那末前後識的同類受熏，當然也不能成立』！

在此有人這樣難道：假定是無記性的就可受熏，那不但第八識是無記性的，第七識亦是無記性的，理應第七識與第八識同樣可以受熏！唯識家回答說：不行！第七識雖是無記性，但它是有覆無記，因常與四惑相應的，不同第八識的無覆無記性，所以第七識非是所熏處。

「由此如來第八淨識」，亦卽佛果的清淨大圓鏡智，雖說是堅住性的，亦是善性的一類相續，但不得爲所熏處。因爲所謂大圓鏡智，只能保持在因中所熏習的無漏舊種，絕對不再受新熏的，所謂『佛果無熏習』，就是此意。因爲如此，所以論說：「唯帶舊種非受新熏」。不但本論這樣講，佛地論亦這樣說。如該論卷三說：『如是四智相應心品種子本有，無始法爾不從熏生，名本性住種姓；發心已後外緣熏發漸漸增長，名習所成種姓；初地已上隨其所應乃得現起，數復熏習轉增轉勝，乃至證得金剛喻定，從此已後雖數現行，不復熏習更令增長，功德圓滿不可增故。持種淨識既非無記，不可熏故，前佛後佛功德多少成過失故。如是四智相應心品一向是善，一向無漏，道諦所攝，諸佛無有一切有漏種子法故』。到達最高的佛果，第八賴耶識成爲極善無漏，與世間有漏極相違逆，而所成的無漏善，又是最極圓滿

的，所以不合被熏習。假定還要受熏的話，前佛與後佛的功德豈不有了勝劣？

第「三、可熏性」：爲所熏處的，不獨要具有如前的二義，更要其體自在不隨從它，又是有爲而性非堅密的，所以說「若法自在性非堅密能受習氣，乃是所熏」。爲什麼要如此？體是堅疏，易可受熏，非如石等，是可熏習。假定這個法的自體不自在，而作用又不殊勝，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。由於如「此」，所以必須「遮」除本識相應的五徧行「心所及」常住無有變易的「無爲法」、假法等，不得爲所熏處。五徧行心所，是依心王起的，其體不得自在，怎麼可以受熏？雖說心王也要有心所方得生起，但並不說它是依於他的，有它的自在義，所以得稱爲王。假法之所以爲假法，就因本身做不得主，不得爲主自在，怎麼可以受熏？至於無爲法，是堅密常住的，不能容受他熏，好像頑石不能容受水的浸潤。在此我們所要特別注意的，就是堅住性爲所熏的條件之一，而於可熏性的這條件中，爲什麼要遮簡堅密性？據古德說：堅住的堅，重在住義，堅密的堅，重在密義。意思是：堅住義，指沒有間斷轉易的一類相續；堅密義，指不虛疎，就是緻密之意，爲常住不變者。因此，爲

所熏處的，要一類相續，同時，必須不是無爲常住，而是有爲虛疎的。因此，唯識的熏習說，與起信論等所說的眞如受熏之義，是氷炭不同爐、水火不相容的。如起信論說的眞如無明相互熏習，所以染法淨法得以不斷的生起，唯識家是決定不能承認的。因爲眞如無爲，不但不是能熏，亦復不是所熏，能熏所熏義皆不得成立，怎麼可與無明相熏習起？倘若你們硬要說有熏習，那就應當不是無爲，亦卽不是眞如，因唯識家把眞如作爲抽象的理性看待，亦卽諸法的眞實平等性，與具體物完全隔別，一點德用也沒有，怎麼可以受熏？可是印順論師的起信論講記中說：『其實，卽使眞如不可說受熏，但眞如能爲增上緣，難道沒有任何影響嗎？何況本論的眞如，含攝得無量清淨功德呢？修學佛法，就在乎以清淨的力量治伏雜染的；雖然雜染法也在不斷的蒙蔽眞淨的，歪曲眞淨的，以及障礙行者的進修，但眞淨與妄染不斷的搏鬪，自會粉碎妄染的黑幕，現起淨德的業用。密嚴經與大乘理趣六波羅密多經，都說到：『眞妄互相熏，如二牛相鬪』。這雖是晚期的譯品，未必爲唯識者所信受，然衆生修學過程中，眞妄的相互熏習，相尅相消，不能不說是事實吧！總之，不把熏習專看爲種子，眞如專看爲理性，一切都可以通了』。

在此特再一言的，就是作爲種子條件之一的刹那滅，是語有爲緣起的根柢，亦是唯識最顯著的特徵。唯識學上所說的這個可熏性，與教育學上所說的可塑性，可說是很相近的。所謂可熏，就是可受新熏之義。攝論講記說：『凡是和別法俱生俱滅，後念生起的時候，它能感受另一法的影響，而起限度內的變化，才能受熏習，否則是不能熏習的。阿賴耶識是種識和合的瀑流，它非堅密的不可入的個體，能受轉識的熏習，所以是所熏』。

第「四、與能熏共和合性」：爲所熏處的，不獨要具如上的三義，更要「與能熏同時、同處、不卽、不離乃是所熏」。此中意說要具三義，方可眞正做到受熏：一、在時間上，所熏與能熏必定要在同一刹那，不得有前後的差別；在生命上，所熏與能熏必定要在同一身處，不得有自他身的差別；三、在關係上，所熏與能熏必定要能不卽不離，不得有或卽或離的差別。因爲如「此」，所以要「遮他身」間隔不同在一處，要遮「刹那前後」的不是同一時候。因爲自他相隔、前後刹那，沒有和合相應的意義，是則雖具備了如上的三義，仍然不得名爲所熏處。假定承認這些爲所熏處，自身受他身的熏習，他身受自身的熏習，那就成爲他作自受果，自作他

受果，違背自作自受的因果原理，是佛法所絕對不能同意的。假定認爲這是可以的，那難陀、勝軍他們所說因果異時的計執，也就成爲正當的了，那裏還可予以破斥？正因有此能所和合之義，所以難陀等的計執才是要不得的。所以唯有自身與轉識同時的阿賴耶識，才是眞正的所熏性。

具備如上的四義，沒有一義缺少的，唯與能熏同時的第八阿賴耶識，所以說：「唯異熟識具此四義可是所熏，非心所等」。第八阿賴耶識，無始以來一類相續而無間斷，所以有堅住性義；因爲性是無覆無記而不是善、染的，所以有無記性義；第八賴耶識是心王，不如隨他而起的心所，又是有爲而不是無爲，所以相當於可熏的一義；一切有情皆有各自的第八阿賴耶識，容受自己現行所熏成的種子，所以有能所的和合義。因此，能爲所熏處的，唯這第八賴耶識的心王。除此而外，諸如心所法等，沒有一法可以爲所熏處的。

癸三　正釋能熏

何等名爲能熏四義？一、有生滅：若法非常能有作用生長習氣，乃是能熏；此遮無爲前後不變，無生長用，故非能熏。二、有勝用：若有生滅勢力增盛能引習氣，乃是能

熏；此遮異熟心心所等，勢力羸劣故非能熏。三、有增減：若有勝用可增可減，攝植習氣乃是能熏；此遮佛果圓滿善法，無增無減故非能熏，彼若能熏便非圓滿，前後佛果應有勝劣。四、與所熏和合而轉：若與所熏同時、同處、不即、不離乃是能熏；此遮他身刹那前後，無和合義故非能熏。唯七轉識及彼心所有勝勢用而增減者，具此四義可是能熏。

所熏的四義已經講過，現在續講能熏的四義。「何等名爲能熏四義」？這是依前標問。所謂能熏四義，就是有生滅、有勝用、有增減及能所和合。這能熏四義，在諸唯識論典中，是都沒有說到，這是護法特別舉出，以詳細的說明熏習的意義。現在依其次第，簡單解說如下：

第「一、有生滅」：大凡可爲能熏的，決不是無爲常住，必是有爲生滅的，所以「若法非」是「常」住，而經常的生滅變化著，「能有」生果的「作用」，而且是有爲生滅的，就可從它常能「生長習氣」。如是像這樣的，「乃是能熏」。舉例來說，恰如種子由生滅轉變而有生果的功能。因而「此」義在於「遮」簡常住不變的「無爲」，因爲無爲沒有生滅，前後沒有一點變化，「無」有「生長」種子的功

「用」，以是不能爲「能熏」。這與前說種子六義中的刹那滅，可說是同一意趣。因此，起信論談眞如內熏與眞如的內熏，從這立場看，不得不予以堅定的否拒。唯識所說種子熏習，於種子所應具備的條件中，首先舉出刹那滅，嚴格的峻拒常住無爲；在所熏處的條件中，唱可熏處，同樣的否拒無爲；現於能熏法的條件中，一開始就說有生滅，更是對於無爲的排斥。由此可知是怎樣的强調無爲的活動，沒有任何的干與。無爲畢竟是凝然住於有爲的實性，決不混同於有爲的活動。關於這點，在唯識學上，是堅持不讓的。這就是與說眞如隨緣的起信論義，氷炭不相容的所在。在本宗，認爲眞如緣起說，不是印度論師的本意，而是譯者的誤記。

第「二、有勝用」：爲能熏的，前義之外，更不得沒有勝用。論說「若」法是「有生滅」的，「勢力增盛」的，「能引習氣」的，「乃」可說「是能熏」。不過所謂勝用有二，就是能緣的勢用與强盛的勝用。能緣的勢用，指有主觀作用的心法；强盛的勝用，是說沒有羸劣的善染性。這二用，就是能緣而又爲善染性的，所以得爲能熏。因此，色法，雖有强勝之用，但無能緣之用；異熟心品，雖有能緣之用，但無强勝之用；至於不相應法，兩用完全沒有。是以不論那種，都沒有資格做爲

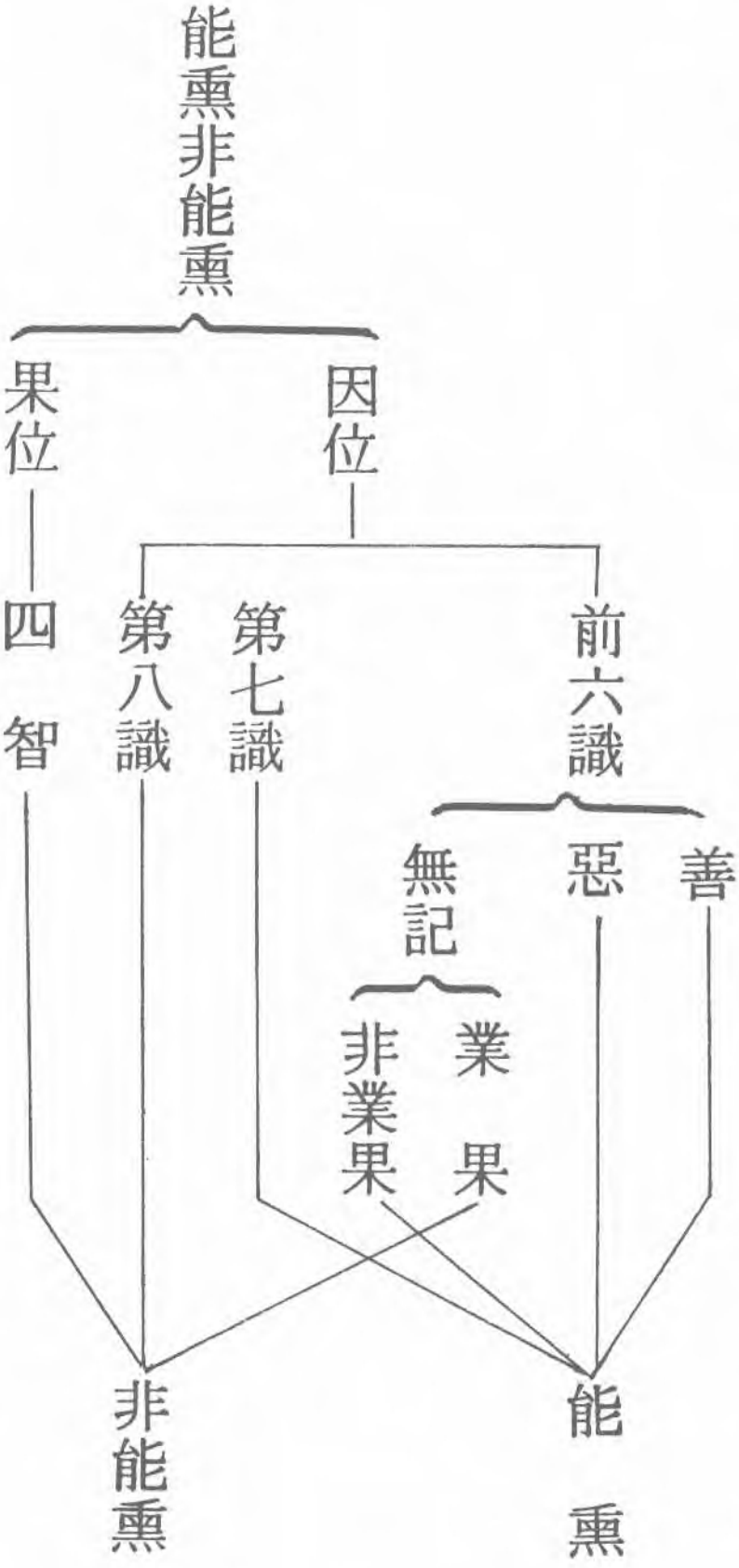
能熏。以是「此」義在於「遮」簡「異熟心心所」及色法「等」，不能熏其種子，爲什麼？因它們的「勢力」非常「羸劣」，所以「非」是「能熏」。在此有人問道：所簡去的色法，既然不是能熏，那就應不熏成色種，如不熏成色種，試問色種從那裏來？解答這問題說：爲相分熏，意顯色體雖然不是能熏，但心體是能熏的，由此心體帶彼相分熏成色種。如兵馬不能打賊，可是將軍能打，將軍帶馬，馬也就能打賊。

第「三、有增減」：爲能熏的，前二義外，在作用上，「若」法是「有勝用」的，而且必須還有「可增可減」的性質，「攝植習氣」，「乃」可說「是能熏」習種子。據於「此」義，就要「遮」簡「佛果」位上的「圓滿」無漏「善法」，所謂無漏善法，是指四智心品。佛果位上的四智心品，已經達於最極圓滿的領域，在那上面再也沒有增減的餘地。因爲「無增無減」，所以沒有「能熏」作用。所謂佛果無熏習，正是指的這個。「彼」佛果位上的善根，假「若」得爲「能熏」，更增新的種子，不但說不上是「圓滿」，而且「前」佛「後佛」的「果」德，「應」該是就「有」了「勝劣」的差別。爲什麼？因還能熏，有的佛熏得多，有的佛熏得少，

其功德當然也就有多少，功德多的顯示他的殊勝，功德少的顯示他的卑劣。如果如此，還談什麼佛佛平等？四智心品平等圓滿，絕對是不能熏習的。所謂熏習，唯是限於因位之間的事。

第「四、與所熏和合而轉」：爲能熏的，前三義外，更要「與所熏同時、同處、不卽、不離」，二者和合，「乃是能熏」。當知「此」亦「遮」去「他身」以及「刹那前後」異時的，彼此之間「無和合義，故非能熏」。關於此義，在前所熏的四義中已經說過，其義是一樣的，準於前說可知，所以不再多說。

能夠具備如上所舉四義的，在諸法中，「唯」是那因位上與所熏處同時的「七轉識及彼」七轉識所相應的「心所」，而非業果識者是。因爲它們「有勝勢用而增減者」，由於「具此四義」，所以「可是能熏」。至於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，因爲沒有具備這四義，所以都不是能熏法。今依諸識，將能熏非能熏，圖示如次：



癸四　通結前義

如是能熏與所熏識俱生俱滅熏習義成，令所熏中種子生長，如熏苣藤故名熏習。能熏識等從種生時，卽能爲因復熏成種，三法展轉因果同時，如炷生燄燄生焦炷，亦如蘆束更互相依，因果俱時理不傾動。能熏生種種起現行，如俱有因得士用果，種子前後自類相生，如同類因引等流果。此二於果是因緣性，除此餘法皆非因緣，設名因緣應知假說。是謂略說一切種相。

能熏所熏各個所應具備的條件，已如上面分別說明，現在再來通結前義，也就

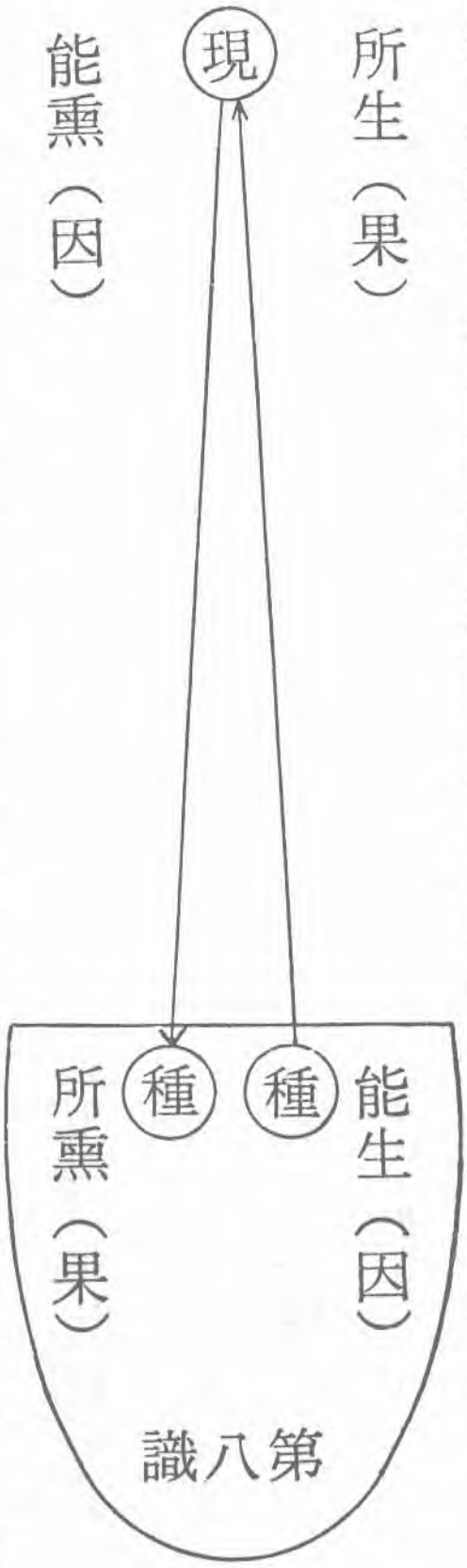
是將熏習義，再略爲解釋一下。

「如是」像上所說的「能熏與所熏識」，彼此都是「俱生俱滅」而剎那變化的，以是「熏習」的意「義」，乃可得以「成」立。因爲有了前七識能熏的條件，才能「令所熏」的第八識「中」所有「種子」，或是新「生」起來，或是增「長」起來。如換一句話說：由能熏識的力量，增長所熏識第八自體分中的本有種子，發生新熏種子。從自證分給與力量，成見分熏、相分熏。如是這麼一來，色心一切熏習，可得究竟圓成。「如熏苣藤故名熏習」。攝論講記說：『印度的風俗，歡喜用香油塗身。香油的製法，先將香花和苣藤埋入土中，使它壞爛，然後取苣藤壓油。胡麻的本身原雖沒有華香，但經香華的熏習，壓出的油，就有華的香馥了。這譬喻中，華是能熏，苣藤是所熏。苣藤與華俱生俱滅，久之，所熏苣藤，就帶能生彼香的因性而生。苣藤本身沒有香氣，因華熏習方有，所以名爲帶彼』。攝論本文則說：『復次，何等名爲熏習？熏習能詮何謂所詮？謂與彼法俱生俱滅，此中有能生彼因性，是謂所詮。如苣藤中有華熏習，苣藤與華俱生俱滅，是諸苣藤帶能生彼香因而生』。照這說來，所謂熏習，不唯是指能熏，而實能熏所熏，皆名熏習。

諸有「能熏」的前七轉「識等」，當「從」第八識中「種」子「生」起「時」，立「即能」夠「爲因，復」又「熏成」新的「種」子。像這樣的種生現，現熏種的「三法」相互「展轉，因果」必然是「同時」的。要知攝於本識中的種子，如前所說，是萬有諸法發生的親因。其能生種子，若有協助這個的衆緣和合時，就生起某法的現行，這叫做種子生現行的因果。能生的種子是因，所生的現行是果，而這因果必是同時的。其所生起的現行，假定是有勝用的，具備所謂能熏的資格，其現行在同一刹那，必又把種子熏習於第八識中（若所生的現行是色法，又是業果，且具備能熏的資格，則爲相分熏而熏習），這叫做現行熏種子的因果。能熏的現行是因，所熏的種子是果，而這又是因果同時的。如是像這樣的，有種子生現行的因果，有現行熏種子的因果。譬「如」燈「炷」的「生」起燈「燄」，而那「燄」又「生焦炷」一樣。炷生燄，如種生現；燄生炷，如現熏種。如是以爲三法展轉因果同時的法門。而前所說七轉、第八互爲因果之談，就是在這能生所生、能熏所熏這點上立論的。爲什麼？所生的、能熏的現行，是七轉識的諸法，能生的、所熏的種子，是第八識中的生果功能。攝用歸體，展轉相望，所以第八與七轉，是更互爲因果

的。阿毘達磨經中所說『諸法於藏識』等一頌，正是顯示這一意趣。「亦如蘆束」，甲乙二者，「更互相依」，你支持著我，我支持著你，亦是互爲因果的。互爲因果，亦卽因果的相互爲依；如現行能熏爲因，親熏成的種子，而同念的新熏種子果，依於能熏之因，固爲因果相依；又七轉識現行果起時，卽自種子生現行果起，取其種子生現行，亦是因果相依。

如上所說，不管是三法展轉，不管是二法相依，都不是個別的。三法，從義而示兩重因果；二法，從體而示互爲因果。茲將此義，圖示如左：



所生現行雖可同時熏種子，但所熏成的種子不能同時生現行，所以於三法外，不可說四法因果同時。爲什麼？基師述記卷三說，原因由於現行的衆緣未具。若所熏的種子同時能生現行，如是生而復生，那就沒有窮極，且招同一心同時並生等的

過失。因此，與所熏同時的現行，其條件必還沒有具足，決定是異時的，就是經過一刹那這麼短的時間以後，假定衆緣具足的話，就可見其現行，如果衆緣不具足，其間唯在第八識中，前滅後生的自類相續。此自類的前滅後生，叫做種子生種子的因果，這因果是異時的。至種生現、現熏種的「因果俱時」的「理」論，世間任何學說，任何宗教，是都「不」能「傾動」的，亦卽此一理論永遠屹立而不倒的。

諸法的「能熏」熏「生」各類的「種」子，各類的「種」子亦生「起」諸法的「現行」，此種因果同時俱有，「如」小乘學派中有部所說的「俱有因得士用果」。俱有因是六因中的一因，士用果是五果中的一果。據有部說，俱有因約有兩種情形：一是同一果俱有因，就是由種種的原因，結合而生一果，相當於所謂協同的原因。一是互爲果俱有因，是指相互資助合力成立一事的條件，如主觀與客觀發生關係時，主觀是客觀的原因，客觀是主觀的原因，在兩者相待而成立世間的一點上，說兩者相互爲他之因。有部亦是主張因果同時的，而且認爲這是因果的特徵。所謂俱有因，正是發揮這一立論。基師述記說：『此以大乘俱有因與相似言，如俱有因是因緣攝，非大乘中許彼現行俱有因法是因緣義』。原來小乘所說的六因，除了能

作因，其餘的五因，雖是現行法，皆可說是因緣，如小望大生，大生望本法，並是因緣俱行。可是大乘唯識，種子與現行的相望，迥不同於有部所說，不過約因果同時俱有，與小乘有部說，不無相同之處，所以說如。只可說是相似，而實兩者有著很大差別。

前念的種子引生後念的種子，如是「種子前後自類相生，如同類因引等流果」。同類是相似的意思，即因與果同其性質時，而說前者爲同類因。萬有一切，不獨是刹那滅的，同時亦以同樣狀態繼續著，而這不外是此同類因及其所引的等流果的相續。大乘所說的前念種生後念種，有點似於小乘的同類因，但大乘以此爲眞實因緣，不如小乘不是因緣而是增上緣攝，所以兩者還是有著他們的不同。

能熏生種，種起現行，種子前後自類相生，如「此二」種望之「於果是因緣性」，「除此」二種爲因緣性外，其「餘」任何一「法」，悉「皆非」是「因緣，設」若有人將之說「名因緣，應知」那是方便「假說」，絕對不能認爲是眞因緣性。

上來所說許多種子的道理，看看好像講得很詳細，而實「是謂略說一切種相」。如果詳細起來，還有很多好說。雖則說是略說，但種子生現行、現行熏種子、種

子生種子等，在本識中，無始以來，展轉相續，決不斷絕。這就是萬有緣起相續的狀態。而這是以保持種子的阿賴耶識爲中心，所以有所謂賴耶緣起之說。

在此再略一談熏習的相狀：能熏的七轉識雖熏習種子於所熏處的第八識，但其相狀有二，就是所謂見分熏與相分熏。謂當七轉識各自緣於他們的境界時，作爲那識體的自證分，有股力量給與能緣的見分，於是就熏成了能緣的種子，同時，有股力量給與所緣的相分，於是便又熏成所緣的種子。那能緣的種子，是見分的種子固不用說，同時亦是自證分、證自證分的種子。此後三分爲同一種子，可說是唯識的定論。所緣的種子，雖說是相分種子，但也含攝那所仗託的本質種子。熏習能緣的種子叫做見分熏，熏習所緣的種子叫做相分熏。這麼說來，可見能熏有二種的熏習。如第八識及前六識的業果，沒有强盛的勝用，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，緣此成爲所謂相分熏的熏習，所以得有新熏種子。如此熏習之義，是就無所缺少。

對此如詳細說，還可作這樣講：前五識的見分熏，是各自後三分的種子，相分熏，是各自相分的種子，就是所緣的五境種子及其本質種子，亦卽是第八相分的五

塵種子。五識的相分影響本質熏自己的種子，同時挾帶本質種子而熏。其次，第六識的見分熏，是自己的後三分的種子，相分熏，就是第六識的相分種子，亦卽所緣的十八界種子與其本質種子，亦卽有爲的一切諸法種子。再次，第七識的見分熏，是自己的後三分的種子，相分熏，就是第七識的相分種子，亦卽緣第八見分而浮現的影像種子與其本質種子，亦卽第八見分的種子。後三分因爲是同一種，所以說了見分種子，後二分種子也就含攝其中。

如此，除異熟外，其餘諸識，常得熏習。可是成問題的，就是能熏的作用，究是四分中的那一分？關於這個，古來異說紛紜，沒有一個定準。基師述記卷三，以能熏爲自證分的作用，同書卷七，又說爲見分、相分的作用。後來學者，準於此說，產生種種的異解。雖然如此，但如演秘卷三會通，認爲這個唯是就體就用的不同，並不是有什麼矛盾的地方。爲什麼？因自證分不熏種子，僅是給與見相二分的力量而熏，所以能熏的功用，據實而言，確是在於見相二分。見相二分之所以能熏，是由自證分給與它們力量的結果，如以攝用歸體來說，亦可說自證分能熏。至於證自證分，潛隱在自證分之後，因爲缺少有勝用義，是以熏習之義全無。種子熏習相

狀如此，圖示如次：



庚二　釋行相

辛一　問答標名

此識行相所緣云何？謂不可知執受、處、了。

阿賴耶識的三名，亦卽賴耶的三相，在前已經詳細的講過，現在繼續所要講的，是阿賴耶識的所緣行相，亦卽明第八識的能緣所緣。能緣的作用名爲行相，所緣的境界名爲所緣，合之應該稱爲所緣和行相的二門。能緣所緣其義是不同的，本不可以併之爲一，現在將之合一來說，且以不可知三字通冠二門，當知這不過是從文字的便宜上立說。同時所謂能緣所緣，彼此絕對不相離的，離了能緣還有什麼所緣

？離了所緣又有什麼能緣？唯識義林章說：『心起必託內境生故』。所以不論什麼心法，論到它的作用時，必有待於能緣所緣，方能發生緣慮作用，如能所緣的二者，假定有一不具，那就不成心法作用。可是現在所要問的：「此」阿賴耶「識」的「行相」怎樣？而其「所緣」又是「云何」？這是首要弄清楚的。論中的回答是：「謂不可知執受、處、了」。第八識所緣境有三，就是種子、根身、器界。所謂執受，是指種子、根身的二境，所謂處，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。就次第說：頌中先舉所緣，後明能緣；但是論中解釋，却是先解行相的能緣，後解執受、處的所緣，這是什麼道理？當知頌是顯示法相生起的次第，吾人若要明白萬有諸法的法相，必須先是心託於境，即依所緣的境，方起能緣的心，所以頌中先明所緣後明能緣。論中護法論師等的解釋，是約意趣立論的，認爲境是心識之所變現的，依於能緣的心，方有所緣的境，所以論中先釋能緣後釋所緣。現在順著論中次第，先來說明行相，而後再解所緣。心境雖說是相依的，但唯識轉變的意義來得殊勝，且是唯識宗立足之所在，所以不得不如此次第。

辛二　正釋行相

了謂了別，卽是行相，識以了別爲行相故。處謂處所，卽器世間，是諸有情所依處故。執受有二，謂諸種子及有根身。諸種子者，謂諸相名分別習氣；有根身者，謂諸色根及根依處。此二皆是識所執受，攝爲自體同安危故。執受及處，俱是所緣。阿賴耶識因緣力故自體生時，內變爲種及有根身，外變爲器，卽以所變爲自所緣，行相仗之而得起故。

問答標名已說，現在略爲解說。首先解說行相，識自體分以了別爲行相的，所以說「了謂了別，卽是」此識的「行相」。此「識」的自體是了別，就「以」此「了別爲行相故」。怎樣叫做行相？以能緣的心行履於所緣境的體相，卽識自體緣所對境的作用，當知這行相，就是指的見分。不過我們還要知道的，就是這裏雖則明第八識的行相，而實廣顯一切心心所的行相，因爲諸能緣的見分，行親所緣境的體相，是都可以說爲行相的。不特有漏位上識行境相是如此，就是無漏位上的正智緣如，亦必行親所緣相。所以這是通釋一切見分，不唯限於第八識的見分。

「處謂處所卽器世間」，指山川、草木、土石、家屋等所有一切外界而言。這些，不管那種，都是有情所受用的，所以叫做器。此器世間，或名器世界，又略稱爲器界，就「是」一切「有情」的存在「所依處」。有情出現到世間，不能沒有它的依處，沒有依處就不可能存在。因此，現在特別把它叫做處。在此預先有一言要交代的：就是器界，雖則亦是安危相共，並且亦復能生覺受，但並沒有執受義，所以唯屬於外境。雖說是屬外境，但那不是在心外之意，而是外處存在之意。如詳細說：所謂器界，當然是第八識所變現的，約這點講，自然眞正不是心外的存在，但因那個場所，是從第八識而有的外處，所以說爲外境。

其次說到「執受」，這「有二」種差別。那二種？「謂諸種子及有根身」。對此加以分別解說：

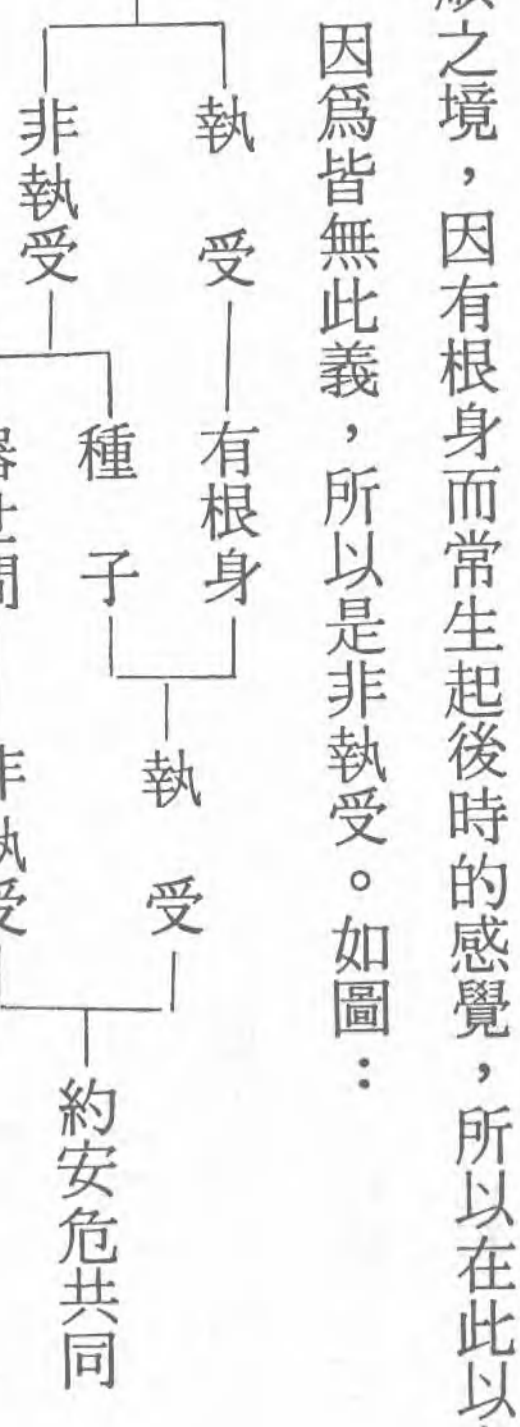
一、「諸種子者，謂諸相、名、分別習氣」。所謂習氣，是種子的異名，乃指相、名、分別的種子。相、名、分別，如據本論卷八所明，是指能所緣的一切有漏法，所以在此所說的種子，專指一切有漏的三性諸法的種子。至於無爲法的種子，雖然也依附在第八本識中，但因漏無漏的相反而不相順，所以無漏種子不得爲有漏

本識所緣。因此，現在必須除去無漏種子。第八識經常以有漏一切諸法爲所緣，亦即因此成爲諸法生起的根源，而被附於根本識名。實這種子，就是本識的功能，爲諸法生起的潛勢力。如上所述的賴耶三相中，因相之義，就是依據這種子以說明本識的。這，實爲賴耶緣起說的根據。本識，超於諸識而爲最重要的所以，可說全在於此。護法等諸大論師，在本論中，把這說得窮盡詳細，不能不說有它眞正的理由。因此，今對這個本識的敍述，期其詳細自是必然的。

二、「有根身者，謂諸色根及根依處」。簡單的說，這是指眼等五根。不過，就中略分別的：諸色根，是指的勝義根；根依處，是指的扶塵根。身是種種積聚的意思，所以詳說這名，應該叫做有色根身。就是一身依於此二而成，所以總稱身體爲有根身。勝義根，眞正是五根之體，有所謂發識取境的作用。至於扶塵根，因是勝義根的所依處，所以也就名爲根依處。而這兩者的自體，都由色、香、味、觸的四塵之所組織，不過質料有粗細的不同。

「此」諸種子與有根身的「二」者，「皆是」第八阿賴耶「識」之「所執受」，爲什麼？「攝爲自體同安危故」。執謂攝持，與第八識同共安危；受謂領覺，即

第八識能生覺受。這麼說來，我們知道，不論怎樣講，第八識畢竟爲有情的自體，常能任持個己自體，是己對境而生感覺之謂。由於安危共同與能生覺受立脚點的不同，以是種子與有根身，叫做覺受。於此二者之外，再加器世間，就成所謂所緣的三境。從安危共同方面看：第八識假定是在善趣的，種子及有根身必然也是跟著在於善趣；第八識假定是在惡趣的，種子及有根身自亦必然跟著在於惡趣。所以在此以種子及有根身爲執受，器世間因爲沒有此義，所以是非執受。從能生覺受方面說：第八識領受違順之境，因有根身而常生起後時的感覺，所以在此以有根身爲執受，種子及器世間，因爲皆無此義，所以是非執受。如圖：



如嚴格說，那常生覺受的一義，於有根身中，唯是身根有，其餘的四根及扶塵根，因不離身根而聚集於身的一處，所以相從的把它攝於覺受之中。基師述記卷三說：『若據實理，生覺受者唯是身根，以餘四根，色、香、味、觸（此四塵指扶塵

根），不離身根同聚一處，亦名覺受，體實非也』。要而言之，種子及有根身，爲第八識所執受，第八識是能執受，種子及有根身爲所執受。然種子及有根身，由於有這能執受的理由，所以叫做有執受。

關於執受及同安危義，解深密經心意識相品中有說：『於六趣、四生身分生起中，最初一切種子心識成熟，展轉和合、增長、廣大。依二執受：一者有色諸根及所依執受；二者相、名、分別言說戲論習氣執受。有色界中具二執受，無色界中不具二種……此識亦名阿陀那識，何以故？由此識於身隨逐執持故；亦名阿賴耶識，何以故？由此識於身攝受、藏隱、同安危義故』。我在解深密經語體釋中說：『一切種子心，依二而又執受於二，所以說依二執受。執受，是以心執持諸根不令失壞，以及說明心與所執受的互相密切的聯繫。所執受色根，有領受的功能，能執受的心，也間接的可以領受。通常說執受，有攝爲自體、持令不壞、能生覺受的三義；現說只有依取的二義：依是心依諸根的存在，取是心取諸根屬己，所以執受以心爲主……一切種子心識，依於內根外塵而又執受之，所以就發生不可分離的關係了！如一切種子心識，離有色諸根及其所依，就無寄託；有色諸根及其所依，賴一切種

子心識的執持，如果心識放棄責任，不把他攝爲自體，不維持他的生存，他立刻就會崩潰而成無生機的死屍了。所以二者是相依爲命而存在的』。『一切種子心識，所以又名阿陀那者，是因此識對於有色根身有隨逐執持的作用的緣故。隨逐執持，古譯爲持，卽根身在什麼地方，識就隨逐他的所在去執持之。有情能夠繼續生存，是因阿陀那識執有機體的關係。後人釋此，有執持根身、種子、結生相續的三義。其實，執取名色，攝持諸根爲生命自體，是阿陀那識的唯一使命』。『根身要由心識的執取，才能成爲生動的有機體，接觸外境，才能引起感覺的反應，如觸手削足以及無論刺激身體那一部分，都會引起感覺可知。本經說的攝受藏隱，卽一方面攝受根身，一方面又隱藏在根身中……因此，身心就發生了共同安危的關係：根身起了變化，心就隨之變化，根身崩潰腐爛，識就失去藏所；反之，心識起了變化，根身隨亦變化，心識離了根身，根身亦卽無法支持。如人身體强健，精神卽活潑，精神活潑，身體亦卽强健。根身與心識，是怎樣的安危相共，休戚相關，於此可見了』！

瑜伽五十一說：『云何建立所緣轉相？謂若略說：阿賴耶識由於二種所緣境轉

：一由了別內執受故，二由了別外無分別器相故。了別內執受者，謂能了別外無分別器相故。了別內執受者，謂能了別外無分別器相故。了別內執受者，謂能

緣變。但是緣變之義，不獨限於第八，前七識亦得變，就是前七識的所緣，不管那種，都是自己所變的相分。變就那樣的爲緣。然前七識的變，只是事物的影像在心上現，不如第八變的本質。因此，變卽緣之義，第八最親，就是在第八識上說爲緣變的。要之，內外之境，不管那種，都是阿賴耶識的所變，沒有一個可以作爲心外別法來看的。

在能變有二種中，本識變三境，是所謂果能變，當變現之義，心心所從本識的種子生，是所謂因能變，當轉變或生變之義。前者是現行賴耶中心所談，後者是種子賴耶中心所談。賴耶以三境爲所緣，是在因位上講的，若在果位，那就以一切法爲所緣。這是佛果的勝智所緣，眞正可說是當然的次第。唯今以說因位爲主眼，所以不多觸及果位。

癸二　廣釋

子一　廣釋了字

丑一　正釋了字

此中了者，謂異熟識於自所緣有了別用，此了別用見分所攝。

上已略釋行相，現再加以廣釋。「此中」所謂「了者」，不是別的什麼，「謂」即第八「異熟識」對「於自」己的「所緣，有」種「了別」的作「用」，而「此」「了別」作「用」，屬於「見分所攝」。爲了說明了字見分，於是論中廣說四分，這是值得吾人注意的，因對這個四分說，不但學者間有諍論，在唯識學上亦極重要。自古唯識學徒都這樣說：『四分、三類唯識半學』。四分義的這一論說，乃是詮顯萬有唯識之旨，是唯識學中最重要的論說。具縛凡夫，不論那個，對於心境二相，都是闇昧而不能正確認識的，所以妄起我法二執，而沈淪於生死海中。然諸心、境，是此心識的所變，不是心外所有的法，可見能、所緣與心、境相，完全不外於一心的作用，這是我們所應了知的。假定從佛法的修學中，離去我法的二執，得以免生死的輪轉。現在這裏所說的四分義，其能、所緣，可說是最善巧顯示一心的作用，所以若能了知它們的義趣，對於唯識的修學，可說已得過半的過程。

所謂四分，是把心心所的認識分爲四種，就是相分、見分、自證分、證自證分。如順其次第，亦可稱爲第一分、第二分、第三分、第四分。關於這個一一的名義，在唯識學上雖有詳細的解說，可是現在不妨先概要的敍說一下，然後再就諸大論

師的看法如何以爲論說。

一、相分：相是相狀，是所緣之義。這是在心心所自體生時，與起能緣用同現的是所緣之境。這有影像相分與本質相分的二種：影像相分，是能緣的親所緣相；本質相分，是能緣的疎所緣相，爲影像相分之所仗托的。這在前七識，除去過、未及龜毛等的無法。緣其他諸法時，不能直接緣其所緣，必以其所緣爲本質，把那同相浮現於自心之上而緣，其本質，對能緣是間接的疎所緣，影像是直接的親所緣。因此，以那親所緣爲影像相分，以那疎所緣爲本質相分。然在第八識，那所緣不是本質，唯扶根與器界，以他有情的所變爲疎所緣，五根與種子，不是疎所緣，唯是親所緣。因此，影像相分，如嚴格說，唯指前七識的相分。

二、見分：見是照見而爲能緣之義。這在心心所的自體生時，與現所緣相同起的見照之用，心性明了能照前境。因此，所謂見，不是單指見的意義。如有說：『照故名見，不謂見故名見……若見故名見者，耳識見分亦可名聞分，有此過故，不名見故見』。如此，所謂相見二分，都是識體的二用。

三、自證分：自是自用，就是見分，證是證知之義，從證知自體上的見分作用

方面得名。嚴密的以漢文的語法說，雖可叫做證自分，但自古來不呼這名而名自證分。

四、證自證分：證是證知之義，自證是指前說的自證分，所以這是從證知自證分的作用方面立名。

以上的四分，不管那一分，分是分限或支分之義，顯示心用的分限，有四種部份之謂。如說：『心用分限有四種差別，故名四分』。對這四種，若以六離合釋解說：相卽分等，是持業得名；自證是自之證；證自證是自證之證，不管那種，都是依主得名。

四分既是心用的分限，則不論那一種，都不得名體而只可以名用。然若强指其體，不得不舉自證分。這自證分立於後三分的中間，得以證知前後，所以叫做自體分。關於四分體用這話，唯識學上向有二說：一、四分皆用之說。如述記卷三說：『四用一體』、『四分識義用分』等。二、以自證分爲體，以餘分爲用之說。這如本論卷一說的『識體轉似二分』；同論卷二又說：『相、見所依自體名事，卽自證分』等。兩說各有所據，但一般學者，多採前說，以自證分爲體說，則很少爲學者

所採用。

丑二　偏正互辨

寅一　三師立義

卯一　難陀二分

然有漏識自體生時，皆似所緣、能緣相現，彼相應法應知亦爾，似所緣相說名相分，似能緣相說名見分。若心、心所無所緣相，應不能緣自所緣境，或應一一能緣一切，自境如餘餘如自故。若心、心所無能緣相，應不能緣如虛空等，或虛空等亦是能緣。故心、心所必有二相。如契經說：『一切唯有覺、所覺、義皆無。能覺、所覺分，各自然而轉』。

心法的認識作用，要想正確的了解，得先知道印度論師之間有不同的異說。如前曾經提到，那就是安慧的一分說，難陀的二分說，陳那的三分說，護法的四分說。所謂『安、難、陳、護，一、二、三、四』，正是顯此。以奘公所傳的唯識說，認爲護法的四分說，是最爲完全的，亦是一家的正義。現在敍述諸師的異說，照理應將四家皆略爲談到，可是論文所談到的，只是三師義，主張一分義的安慧說，未

曾論及。這到說明三師義後再爲略說。

一、難陀二分說：吾人的認識成立，一定要有能緣與所緣的二者，否則就不能成立認識，而這能緣與所緣，當知就是安立依他的相分與見分。如是能、所緣的見、相二分是怎樣來的？「然」於「有漏」心「識自體生」起「時，皆似所緣、能緣」的「相現」。如是見、相二分，雖說同是依他起法，但於其中有假實別。見分是眞實的，從那識體所變現出的相分，則是虛假的。相分如果是眞實的，唯識的義理，那就恐難成立。因此，不管那種，雖都是依他的，但見相分是同一種子，所謂心實境虛。凡夫在相分上計爲我法，所以成爲徧計所執。到了佛果位上，二分雖然還是有的，但此所執絕對沒有。此二分說，是據攝論所說『唯二依他性』而安立的。主張二分說的，除了難陀之外，親勝、德慧、淨月等，亦力唱二分說。如是見相二分以爲依他，不說第三、第四分。相分體性雖依他有，但因是由見所變爲的，所以說爲唯識。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外在的，不過妄情執爲似外境現。

不但心王自體生時，有此見相二分出現，就是「彼」諸心王所「相應」的心所

「法」，發生活動作用時，同樣的有這二相，所以說「應知亦爾」。當知此中說的「似所緣相現，說名相分」，至於「似相分？相分的理證是：心心所法一定會有所緣相的，「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」。所謂自所緣境，如眼識的見分以色爲自所緣。同樣的理由，如耳識的見分以聲爲自所緣。再進一步說，能緣見分假定眞的不緣自所緣境，那就「或」者「應」當「一一」皆「能緣一切」境。這話怎講？如眼識的見分，不但能緣自識所有的相分，亦應能緣耳識所有的相分，鼻識所有的相分，舌識所有的相分，身識所有的相分；乃至身識的見分，不但能緣自識所有的相分，亦應能緣舌識所有的相分，鼻識所有的相分，耳識所有的相分，眼識所有的相分。爲什麼？因眼家所有的相分，就是耳家所有的相分，耳家所有的相分，就是眼家所有的相分，乃至身家所有的相分亦然。

可是事實不是這樣，證知心心所是有它的所緣相。假定眞的沒有所緣相，那就應該「自境如餘，餘如自故」。這話怎講？就是自境本爲自識之所緣的，假定無所

緣相，自境應如其餘諸識之境，不爲自識之所緣；反過來說，餘識所有的境界，本來不爲自識之所緣的，假定無所緣相，亦應如自境爲自識之所緣。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」用，「如虛空等」是一樣的。虛空是沒有能緣用的，心心所既如虛空，當如虛空一樣的無能緣相。立量說：心心所法應不能緣；無能緣相故；如虛空等。假定說雖如虛空，但能緣用並不是沒有，設若是這樣講的話，「或」汝所說的「虛空等，亦」應「是能緣」的，爲什麼？無能緣相故，如諸心心所法。心心所法是沒有能緣相的，如你們所說可爲能緣，虛空等亦是沒有能緣相的，當如心心所法一樣的是能緣。立量說：或虛空等亦是能緣；無能緣相故；如心心所。你們承不承認虛空是能緣？若不承認虛空是能緣，就得承認心心所是能緣，這道理可說是最明白不過的。由這見分的理證之「故」，證知「心心所」法，「必有」能緣、所緣的「二相」，不論那方面講，都無容否認的。

對這能所緣的二相，不但有相當的理證，亦還有如來的教證。「如」厚嚴經的「契經」中「說：一切唯有覺」，這是顯示內心是有；「所覺義皆無」，這是顯示

外境是無。爲什麼要說一切義皆無？義在這裏是指的所緣境，意謂一切所緣的境界，皆是唯識之所變現的，離開了內在心識，更沒有實在外境。「能覺所覺分，各自然而轉」，是說心外的實境，雖然是沒有的，而自證分所變的相見二分，却是不假强爲的，任運自然的在轉，所以知道自證實有相見二分，不得認爲相見是無的。

卯二　陳那三分

執有離識所緣境者，彼說外境是所緣，相分名行相，見分名事，是心心所自體相故。心與心所同所依緣，行相相似，事雖數等而相各異，識受想等相各別故。

難陀論師的二分說已經講過，現在繼續講陳那論師的三分說。陳那論師認爲依他的見相二分說，是從識體的自證分所變出的能緣所緣之用，所以有能緣所緣的見相二分。如更沒有第三自證分的證知作用，那認識就不能完全，所以在依他的見相二分之外，更加一自證分。於此三分之中，這三分說，不但是陳那所主張的，護月亦唱說這個，火辨似乎亦如此。陳那等既立三分爲是，當然認爲難陀等，只立見相二分不立自證分的不當。

在此三分說中，先明小乘所執的三分義，次明大乘內立的三分義，最後顯示陳

那自立的三分義。

一、有一部分學者，不論是教內的，或者是教外的，他們「執有離」開內在心「識」而有外在的「所緣境」。「彼」等這樣的分別「說：外」在的「境」界「是」屬於「所緣」，從境變起「相分名」爲「行相」。所緣爲第一分，行相爲第二分，而見分則是心識的體，所以說「見分名事」，因爲見分「是心心所」的「自體相」，爲第三分。這就是他們所說的三分。如大衆等的四部學者，同說心自緣心，假定另外緣色等相，那就另外生起行相，假定心體自緣心體時，是就不另外的生起行相爲能緣，以心爲所緣，能緣所緣俱是心體，更無另外一個什麼體。而且心就是所緣，不另外生起行相。不過嚴格說來，小乘各個學派，唯有所緣、行相、事的三個名稱，他們根本就不曾建立過什麼見分、相分這些名字。觀所緣緣論說：『所緣緣者，謂能緣識帶彼相起及有實體，令能緣識託彼而生色等極微』。所謂帶彼相起，就是指的行相，意顯行於其相。見分能緣說名爲事，是心心所的自體相，亦卽解釋事之所以爲事。爲什麼不言自體事而言自體相？這是爲了簡別大乘所說的事就是自證分，如果說爲自體事，那就與大乘所說的自證分相混濫，這是絕對不可以的！

「心」王「與心所同」以一根爲「所依」，如眼識是依於眼根的，與之相心所亦依眼根；心王與心所同以一境爲「所緣」，如眼識緣於青色的境界，與之相應的心所亦緣青色的境界。正因它們的依緣是相同的，所以它們的「行相」也就極爲「相似」。所謂相似，顯示王所所變的相分，同是影像，決不會你是你的，我是我的所變不同。「事雖數等而相各異」者，事是指體，意說心王與心所的自體，各各都是一個的，如心識的自體是一個，名爲數等。有人將事解爲心王，數解說爲心所，無疑那是錯誤的。王所的體事數目雖說是相等的，但識受等的相狀是各各別異的。爲什麼？「識受想等相各別故」。如識是以了別爲相，受以領納爲相，想以取像爲相，行以造作爲相，各各當然是不同的，怎麼可以說爲相等？

達無離識所緣境者，則說相分是所緣，若無者應不自憶心心所法，如不會更境必不能憶故。心與心所同所依根，所緣相似行相各別，了別、領納等作用各異故，事雖數等而相各異，識受等體有差別故。

二、大乘佛教學者所立的三分義：在大乘學者中，有通「達無」有「離」於主

觀的心「識」而有客觀的「所緣境者」，他們「則說相分是所緣，見分名行相」。因爲他們切實體認了心外無法，所以以小乘的行相爲所緣，而這也就是大乘所說的相分。大乘認爲自證分上有似所緣之相，而這所似的就是相分，見分行於此相之上，所以名爲行相。可是小乘對於行相的解釋，如俱舍光記卷四說：『三名有行相，即於所緣一切諸法品類差別種種不同，心心所法隨緣何法等，起行相故名有行相。謂心心所法其體明淨，隨對何境法皆悉現於心心所上，此所現者名爲行相。即由此現帶境義邊，似前境邊，說爲能緣。然此行相無有別體，不離心等，即心等攝，非是所緣。猶如明鏡對衆色相皆現鏡面，此所現像而非所照，然約像現說鏡能照』。

至於「相」分和「見」分「所依」的「自體，名」之爲「事」，亦「即」所謂「自證分」。相見一定要有它的一個總所依處，相離見分應該是有，因爲這是不同的二法，如心王與心所一樣的條然有別。然而事實上，相見是沒有別體的，只是兩種不同的功能而已，所以應該別有一個所依體，到了二用生起時，由於有這個自體，所以說相見自體名事即自證分。

爲什麼一定要有這個自證分？當知「此」自證分假「若」眞是「無」有的話，

那就「應」當「不」能「自憶心心所法，如不曾更境必不能憶故」。如你從來不曾見過的人物，後來不論怎麼樣，總是回憶不起來。假使先前曾在什麼地方見過這個人的，後來有一天忽然相逢，便說從前在什麼地方，好像曾經見過你。如曾經驗過的境界，是被見分所曾緣到過的，經過一個時期，後來憶念起來，這就是曾更憶。見分曾經見過某個相分境，怎麼知道？因爲有個自證分，可以爲它做證明，亦卽自證分是能緣見分的，所以見分曾經經驗過的事，後來自證分能夠憶念。如相分從來不曾被見分緣過，後時見分當然不可能憶念起這個相分。同樣的理由：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，名爲現量，若不爾者，如不曾見不應憶念』。

達無離識的大乘學者所立的三分義，講到心心所的所依與所緣時，有與前文相同的地方。如說「心」王「與心所」爲「同」一「所依根」，至於王所的「所緣」，亦是「相似」的。雖說它們的所緣，是它們各自變別，但所變相極爲相似。如緣青色的相分，不但心王變爲青色爲所緣，所以說爲所緣相似。所緣的儘管極爲相似，但是彼此的「行相」，是「各」各差「別」的。如識以「

了別」爲行相，受以「領納」爲行相，乃至行以造作爲行相，當然不能說爲相同。正因王所的「作用」是「各異」的，所以「事雖數等而相各異」。爲什麼？「識受等體有差別故」。識是識的體，與受體不同，受是受的體，與想體不同，想是想的體，與行體不同，行是行的體，與識體不同。總說一句，王所自體，是各各差別的。

此說與前不達離識有所緣境所說不同：成唯識論集解卷二說：『心與心所同所依根者，如眼識依眼根等，所緣相似者，以內色如外現，故曰相似；不同前師以本質爲所依所緣也。行相各別者，以王所見分作用各別故，不同前師以影像行相爲相似也。事雖數等而相各異，識受等體有差別故者，言王所自證之體雖皆平等，而王所之相用，各各有異，以八識王所各自有體故，不同前師領納等相各有差別，而同以見分爲體也』。

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。如集量論伽陀中說：『似境相所量，能取相，自證，卽能量及果，此三體無別』。

三、陳那自立三分義：敍說了其他兩種所立不同的三分義，現在正式將陳那自

立的三分義，略爲指出。陳那論師依諸聖教顯示自己的意思說：當諸「心」王和「心所」法「一」個「一」個的「生起時」，如「以」道「理」予以詳細的「推徵」起來，我認爲心心所法，一一「有」它的「三分」。爲什麼在理論上要立三分？「所量、能量、量果別故」。所量，指的相分；能量，指的見分；量果，指的自證分。原因在於能緣所緣的緣上，不可不有它的量知的結果，立這量知的結果，就叫做自證分。不論什麼心的發生活動作用，一定要完備能量、所量、量果的這三個條件，假定不具備這三個條件，心的作用就不得謂之圓滿，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。如用尺來量布：所量的布是所量；能量的尺是能量；知道被量過的布是幾丈幾尺幾寸是量果，而這量果就是知道量的度數的內心；假定沒有知道被量過的那幾丈幾尺幾寸量的心，那你的測量之功，可說完全屬於徒然。當知現在所講的相分就如所量的布；見分就如能量的尺；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，那這能量知的，也就歸於徒然。能證知這能量知者，就是自證分。由是於見相兩分外，要立有自證分的第三分。同時要知道的，就是「相見」兩分「必有」其「所依體」。相分與見分，是心法

作用上的兩種作用，既然叫做作用，是就不可沒有它所依的體，假使沒有所依體的自證分，見相二分亦應各別有其自體。如果相見二分沒有它的所依體，即成別體心外有境，現因相見有它所依體，是即顯示離心無境。

陳那所立的三分，有體有用，不是偏於體用一邊，所以見分緣於相分，得以無由錯亂，皆由自證而作量果，因而知道八識各有三分，假定沒有自證分體，相見二分作用也就沒有，假定是有相見二分，必然亦即有自證分。自證分猶如蝸牛，相見二分猶如蝸牛上的二角。爲了證明諸心心所法各有三分，陳那論師引用他所著的「集量論伽陀中說：似境相」爲相分，屬於「所量」；「能取相」爲見分，「即」是「能量」，亦是指的見分；「及果」爲自證分，即是量果。今「此三」種，「體」是一識，「無」有差「別」。但因功能各別，所以說之爲三。言體無別，顯示是同一心識，離了心識就沒有境。心識各有三分，第一分爲所量，第二分爲能量，第三分爲量果，此說是最圓滿。

又心心所若細分別應有四分，三分如前，復有第四證自證分。此若無者誰證第三？心

分既同應皆證故。又自證分應無有果，諸能量者必有果故。不應見分是第三果，見分或時非量攝故，由此見分不證第三，證自體者必現量故。

現在來講護法的四分義：護法在陳那所立的三分外，更加一證自證分，立相分、見分、自證分、證自證分的四分。安慧立一分說，被認爲是知體而不知用，難陀立二分說，被認爲是知用而不知體，至陳那三分說，雖說是體用具備，但仍有所欠缺，現於三分之上，加一證自證分，一心中的慮知之用，才可說是眞正圓足。其間的關係是：見分緣相分，自證分緣見分，證自證分緣自證分，自證分又復反緣證自證分。因而，如細分別認識作用，亦即對「心心所」法，「若」果予以仔「細分別，應」該是「有四分，三分如前」陳那所說，「復有第四證自證分」。證自證分的安立，由什麼而得證明？論說：「此」證自證分，假「若」是「無」有「者」，試問「誰」可「證」明「第三」自證分？第三與第二，「心分既」然是相「同」的，「應」該是「皆」可以安立別有能「證」自分的東西。如見分是心分，有自證分證明其緣境的不錯，自證分是心分，自然也要一個證明者，這證明者是什麼？護法論師認爲就是證自證分。

「又」若沒有證自證分，第三「自證分應」該是「無有果」，可是事實上，「諸能量者必有果故」。如見分爲能量，第三自證分爲量果，設若到了第三爲能量的時候，試問以什麼爲量果？沒有量果怎可成爲認識？護法論師認爲是有量果的，那就是證自證分，假定沒有第四證自證分來爲證明，那自證分的緣於見分，是就變成沒有量果。然而如法說來，凡是爲能量的，一定要有量果，沒有量果，就不成爲認識。或者有人會說：用第二見分爲自證分的量果是就可以了，何必一定要用證自證分來做量果？

不！「不應見分是第三」自證分的「果」。爲什麼？「見分或時非量攝故」。這話怎講？當知見分是通現量、比量、非量的三量的，所以有的時候，它爲非量所攝，是錯誤而靠不住的，但證自體的必要始終爲現量的才行，見分既不是始終爲現量，怎麼可爲自證分的量果？「由」於如「此，見分」絕對「不」能「證」明「第三」，因爲「證自體者必」定是要「現量」的。見分緣於相分，既然有時是比量的，有時是非量的，怎麼可以返緣自證分時，就又變成現量？事實不會如此，所以不應說見分爲自證分果。如此，沒有證自證分怎麼得成？

此四分中前二是外，後二是內。初唯所緣，後三通二。謂第二分但緣第一，或量非量，或現或比；第三能緣第二、第四；證自證分唯緣第三，非第二者以無用故，第三、第四皆現量攝。故心心所四分合成，具所能緣無無窮過，非卽非離唯識理成。是故契經伽陀中說：『衆生心二性，內外一切分；所取能取纏，見種種差別』。此頌意說衆生心性二分合成，若內若外皆有所取能取纏縛，見有種種或量、非量、或現、或比多分差別，此中見者是見分故。

在此有人問道：見分緣境，有的時候度境無謬爲比量，有的時候比度錯誤爲非量，所以不得爲第三自證分的量果，但若見分取境分明而爲現量時，應該可爲第三自證分的量果！不！要知第四證自證分唯是在內又是其本，所以得爲第三自證分的量果，可是見分縱然有的時候爲現量，但因它只能緣外而又是末的關係，所以不得作第三自證分的量果。由於如此，所以現於「此四分中」分別它們的內外之義：「前二是外，後二是內」。前二，是指相分與見分，相分是外之本質的影像，似外而說於外；見分是緣這外在的相分，似外而說於外。後二，是指自證分與證自證分，

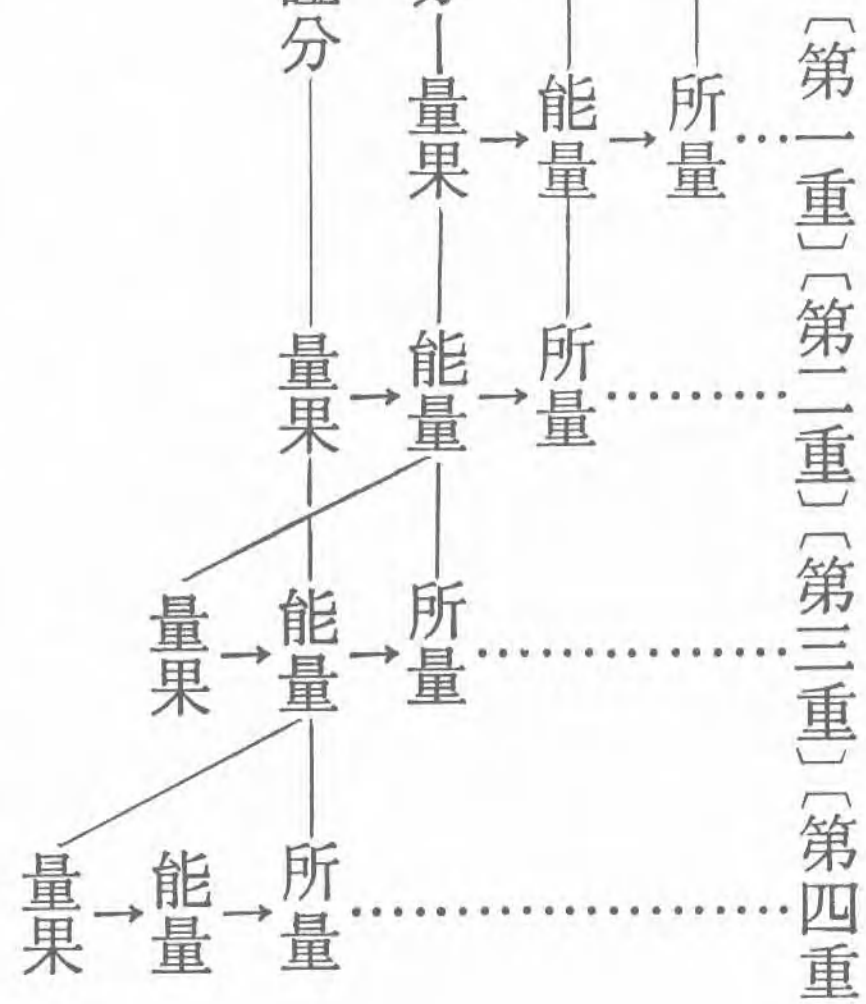
因爲是體內而內緣，所以說之爲內。假定見分作爲外緣之用而不內緣，那第七見分緣於第八見分時，所緣的既是屬於內心，能緣的見分當然決不限於外緣。不過話說回來，第七見分緣於第八見分，不是直緣內心，必是變現相分而緣，所以仍舊是外緣不是內緣，因相分心實非內心。然後三分作爲所緣時，如果緣那相分，則那能緣的後二分，雖被認爲不是內緣，而實仍舊不失內緣。元來，後三分，如爲同一能緣中的義用，則作爲能緣的後二分，親緣所緣的自體，不是別浮相分而緣。因此，這可叫做內緣。以此而後三分，爲所緣的同時，常有緣慮之用。如他人的心或自己的前後心，不管那種，都非別體之法。緣那變現的相分，所謂相分心，非緣慮法，是大有差別的。

於此四分之中，最「初」的相分「唯」是「所緣」，決不通於能緣，但是其「後」的見分、自證分、證自證分的「三」分，就是「通」於能緣所緣的「二」者，就是不但可以爲所緣，同時亦可爲能緣。不過「第二」見「分但緣第一」相分的時候，「或」者有時是正「量」，就是緣境分明一點不錯，或者有時是「非量」，就是不能正確的緣境而是錯誤了的，「或」者有時是「比」量

，所以是沒有一定的。在此有人問道：說爲非量、現量、比量，其義已經具足，爲什麽還要說個或量？說此或量又有什麽意思？當知此中所說的或量是對非量作爲一對來說的，因爲非量就是非量，沒有什麽差別的，所以說了非量，再不加以分別，可是或量是有差別的，那就是下面所說的現量與比量。由於如此，所以說量有二。

在此還得再爲一說的，就是作爲心法的認識作用，必有所量、能量、量果的關係。所量，是所量度的對境；能量，是能量度的心；量果，是量度的結果。在這三量中，任何一量不能缺少，如缺少了任何一量，認識是就不得說爲完全。在前陳那三分義中，雖曾說明了這三量，現在就這三量，以配合四分來看，其間一重重的，有四重的關係。如說：『見分緣相分之時，相分爲所量，見分爲能量，自證分爲量果（這是第一重）；自證分緣見分時，見分爲所量，自證分爲能量，既四分（第四分）爲量果（這是第二重）；證自證分緣自證分時，自證分爲所量，第四分爲能量，以所量第三分爲量果也（這是第三重）；自證分緣證自證分時，證自證分爲所量，自證分爲能量，以所量第四分爲量果也（這是第四重）』。據此所說，可知相分唯限於所量的一種，見分通於能量、所量、量果的二種，後二分通於能量、所量、量果

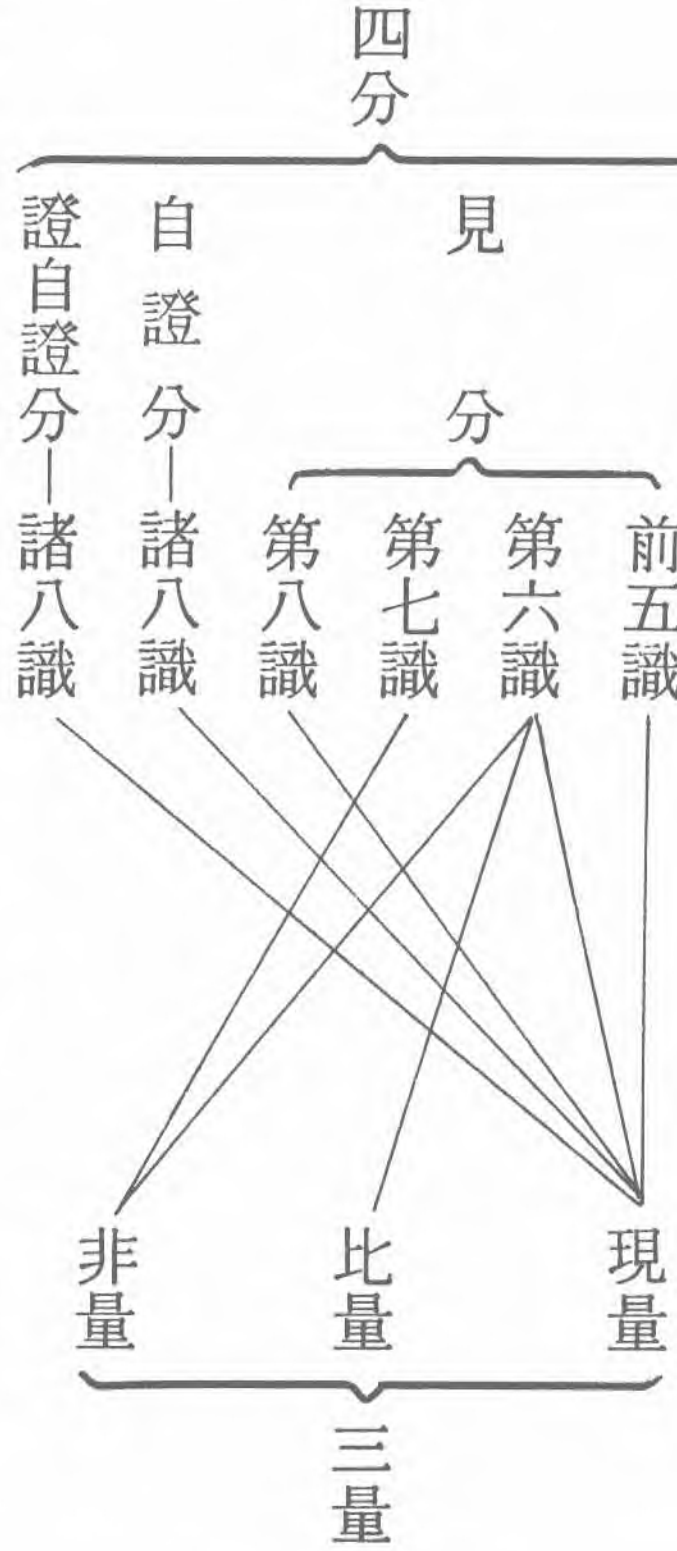
的三種。現將四重能所量果圖示如次：



不管是個什麼認識作用，必具所量、能量、量果的三量。不過初重的見分緣相分時，以自證分爲量果；第二重自證分緣見分時，以證自證分爲量果。但是「第三」自證分，向前看，固然「能緣第二」見分，向後看，亦復能緣「第四」證自證分，可是第四「證自證分」，「唯」能「緣」於「第三」自證分，但「非」能緣「第二」見分「者」，爲什麼？「以無用故」。據基師述記說，這大概有二義：一、有

涉緣、重緣的過失。元來四分，必是直緣前境，決不可以涉緣。證自證分假定緣於見分，於中置自證分而間接涉緣，那是不可以的。同時，自證分既已緣於見分，若證自證分又緣見分，則有重緣之過，同樣是不可的。二、四分的作用，各有它們一定的分限，絕對不容其間相互混濫的。因此，證自證分不可緣第二見分。

如以四分與現量等的三量分別：首先總說一句，心法的認識，雖不出現量、比量、非量的三量，如與現在所說的四分相互配合是這樣的：相分因爲不是能緣，根本就談不上論其三量，可以論說其三量的，唯有在其後的三分。其後三分中：見分通於現量、比量、非量的三量，這在前面已經說過，至於「第三」自證分、「第四」證自證分，「皆」是「現量」所「攝」，不通比量、非量。此後二分，在諸識中，不管那識，雖說唯是現量，但是見分，在諸識中，有所不同。如在前五識及第八識，固然唯是現量，但在第七識唯是非量，在第六識則通三量。在前五及第八兩識，所謂五、八是無執的，這是護法的正義。因爲如此，五、八兩識的認識，唯是現量。圖示如次：



在此還要交代一下的，就是第六識的見分，雖說通於三量，但那通三量的，還有前後異時及同時並存兩說。雖有人以初說爲正，亦有人以後說爲正，在此姑且不談。

如上種種分析，「故」知「心心所」法，無不「四分合成，具所能緣無無窮過」。原因上來所說四重能所量果，當第二重自證分緣見分時，以證自證分爲量果，這是順理成章，當然沒有問題；可是第三重的證自證分緣自證分時，爲這量果的是不是需要別立第五分？假定需要別立第五分，當第五分緣第四分時，豈不又要其量

果的第六分？如是像這樣的推衍下去，豈不終於成爲無窮？這應怎樣說法？要知由於後二分互爲相緣的關係，沒有再建立第五分等的必要。所謂後二分相緣，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。以其所量的自證分爲量果，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，不但沒有建立第五分的必要，而且也沒有無窮過。

護法論師所立的四分義，一般認爲證自證分是多餘的，只要三分就足以說明心法的認識，何必還要建立第四證自證分。殊不知護法立四分義而不犯無窮過，亦有其思想之所本的，就是本於有部及犢子系學者，對於生的展轉建立。中觀論頌講記說：『他們說：另有一法能生這生的法，叫生生，如另有能得這得的，叫得得。某一法的生起，有生能使他生起。這生，能生於那個本生。本生，指能生某一法的。本生從生生而生，這生生是不是也還要另一個生生，去生這生生？不要，因爲本生生法的力量，所以本生的生起，還可以不生的；生生也是有爲，是由本生所生。所以主張生、住、滅外另有有爲相，却不犯

無窮的過失……根本生又名小生，小生生大生，大生生小生，就是這個道理』。護法論師從有部論中發現所作展轉生的建立，於是也就建立他的自證分緣證自證分，證自證分復能緣自證分，不犯無窮過失！

「非卽非離唯識理成」，這是結歸唯識。像上所說的四分，你說它卽是一個嗎？不是！爲什麼？因它們的功能是有差別的：如相分是所取的功能，見分爲能取的功能，自證分是能緣見分的功能，證自證分則是識體的功能，四分功能有著這樣的差別，怎麼可說卽是？這麼說來，難道可說它們是離的嗎？不是！爲什麼？因它們的功能作用雖說是各各差別的，但它們的自體是無二無別的，怎麼可說相離？如是非卽非離的四分，其體就是心識，除了心識又到那裏去找四分？所以說唯識理成。

由「是」之「故，契經伽陀中說：衆生」的「心」有內外的「二性」，而且「內外」的「一切分」，皆有「所取能取」的「纏」繞，是以「見」有「種種」的「差別」。這裏所引的契經，是指的厚嚴經。論中長行解釋「此頌意說：衆生」的「心性」，是由內外的「二分」之所「合成」的。不論「若內若外，皆有所取能取」的「纏縛」。如以四分分別：相見二分名之爲外，見緣外的原故；自證證自證二分

名之爲內，因是證自體的。雖則可以這樣分別，但「見有種種」的差別，「或」者是「量」的，或者是「非量」的。頌中爲什麼說爲纏縛？要知所謂四分，有衆生分上的四分，有佛果位上的四分，現就衆生分上的四分說有能取所取的纏縛，假定佛果位上的無漏心，雖則同樣的是有四分，但那是沒有纏縛的。佛果位上的緣用，是無礙自在的，不但沒有纏縛，而後三分相緣，且能普徧的緣於內外。假定這樣，那是根據怎樣的意義分別其內外？依向所說有二義：一、在無漏位，相分是外，後三分通內外，正因它們的通內外，所以廣緣內外諸境。論中雖說『前二是外，後二是內』，那是專就有漏位說。二、無漏位的後三分，雖緣內外，但這是有漏位的內外之類。比較二說，後義順於述記所說，所以就被採用。

寅三　結歸唯識

如是四分或攝爲三，第四攝入自證分故。或攝爲二，後三俱是能緣性故，皆見分攝。此言見者，是能緣義。或攝爲一，體無別故。如入楞伽伽陀中說：『由自心執著，心似外境轉；彼所見非有，是故說唯心』。如是處處說唯一心，此一心言亦攝心所。故識行相卽是了別，了別卽是識之見分。

「如是」像上所說的「四分」，「或」者可以「攝爲三」分，就是把「第四」證自證分，「攝入」第三「自證分」中，如陳那論師所主張的三分卽可，不必另立第四證自證分。於此三分之中：以相分爲所量，以見分爲能量，以自證分爲量果。第四攝入第三之中，不但其體是一，而且俱是量果。「或」將四分「攝爲二」分亦可，因相分這一分是所緣，「後三」分「俱是能緣性故」，皆屬於見分所攝。這兒所說的見，不是單指第二，凡有能緣的功用，都可叫做見分，所以說「皆見分攝，此言見者，是能緣義」。「或」將四分「攝爲一」分，因爲四分都是心的作用，其「體」是「無別」的，所以唯說一分。如華嚴、楞伽等諸大乘經說唯一心，就是此意。「如入楞伽」經中，有個「伽陀」這樣「說」：所有一切外境都是無有的，有的唯是內在的一心。既然沒有外境，爲什麼我們總以爲境在於外？當知這是「由於「自心」的妄想「執著」，本來是一心的，好「似外境」界「轉」，誤認以爲是外。如所見的山河大地，那裏眞的是在心識之外？「彼」諸衆生「所見」的外在境界是「非有」的，因爲根本沒有外境可得的，「是故說唯」一「心」。由是之故，證知離心之外，更無一法可得。「如是」像這樣的有心無境，在「處處」大乘經論

中都有說到，所以「說唯一心」。不過「此」之「一心」，不是只「言」一個心，亦不是單指的八個識，「亦」含「攝」五十一個「心所」在內，如更擴大來說，萬有諸法無不包含在內。前說：『了謂了別，卽是識之行相』。如上種種分析，「故」知「識」的「行相卽是了別，了別卽是識之見分」。唯有見分可以說爲行相，相分是不得說爲行相的。頌中所說『不可知了』的了字，卽是指這見分行相。

以上所辨明的是八個心王和所相應的一一心所，只是辨明其心理現象的四種作用，並不是心體有其各別，雖說心體是一，但可析爲四種作用。示圖如下：

心識的作用雖說有四種，但於其中尋求自體，其體而且最强的，不得不推第三自證分的作用。如圖：

心
- 所緣的作用—相　分
- 能緣的作用—自證分
  - 外緣用——緣　見　分
  - 內緣用——緣證自證分

子二　廣釋處字

丑一　正釋處字

所言處者，謂異熟識由共相種成熟力故變似色等器世間相，卽外大種及所造色。雖諸有情所變各別而相相似處所無異，如衆燈明各徧似一。

於此首先解釋處字：「所言處者」，是指草木土地田園家宅等，亦卽通常說的器世間，它的體就是色聲香味觸的五塵。如是這些，爲有情的所依處，或說爲有情的依報。能感這個器世界的增上業緣，向來說有兩種，就是共相種熏和不共相種熏。由於種有這兩種的不同，所以所感的果也就有共變和不共變的二種差別。

「謂」於「異熟識」中所含藏的各類種子，「由共相種」爲因緣「成熟力故」，於是就從本識「變」現好「似色等」的「器世間相」。此所變似的，「卽」是「外」在的四「大種及所造色」。但是這裏所說的外，不是心外有法的外，而是約它

在外處叫做外。

所謂異熟識變，當然是說唯識的緣起，不用說，這是以賴耶中心的根本緣起爲主。而這緣起的相狀究竟怎樣？這有共相和不共相的兩種。如已說的賴耶本識，由因緣力變爲內外的諸境。至那因緣的種子，自然有共相不共相的差異，依於所謂共變不共變的所由，那所變的一切現象，也就呈現共相境與不共相境的差異。像這樣的兩種範疇的展開，那共相不共相的分別，確實是有它的必要。

所謂共相不共相其義又是怎樣？自他共同感於共通受用的相名爲共相，反於這個，唯是自己一人感到受用，不與他人共同感受之相名不共相。而能生起各各的種子，爲共相種及不共相種，種種所生的境界，及共相境及不共相境。基師述記卷三說：『且諸種子總有二種：一是共相，二不共相』。明顯的顯示有二類種子。

基師述記繼續說到這個問題時，更從瑜伽卷六十六所明，將這兩類又分爲共中共、共中不共、不共中共、不共中不共的四句分別。共相中的共中共，是指的山河大地等；共中不共，是指的田宅衣服等。當知這是由第八不執受外境（共），執受內境（不共）而分的。不共相中的不共中共，是指的自己生命體上的扶塵根；不共

中不共，是指的自己生命體上的勝義根。如山河大地等是外境，第八識並不執受它，但是自他得以共同受用，所以說爲共中共；至於田宅衣服等，雖說同是外境，第八亦不執受，但是由那持有主，唯限定於一人，他人不得受用，所以說爲共中不共。自己生命體上的扶根塵，是內境而爲第八識之所執受，可是他身又變現這個（非執受）得以受用，所以說爲不共中共；自己生命體上的勝義根，雖同樣的是在第八識的執受上，但唯限於自己一身的受用，他身無論如何是受用不到的，所以說爲不共中不共。

關於這個，古來不無異說。有將共中共、共中不共、說爲共相，不共中共、不共中不共，說爲不共相；有將共中共、不共中共、說爲共相，共中不共、不共中不共，說爲不共相。這兩種說法，顯然有所不同，不過，恐怕要以前說爲正。如田宅衣服等與山河大地，因爲不是第八之所執受的，所以有自他得共受用的性質，唯特定的爲自己之所屬的，他人則不得受用，因此，把這與山河大地等同攝而爲共相。又自己的扶根塵與勝義根，同是第八識之所執受，所以是自己獨用的性質，但那爲扶根塵的處所時，他人亦同樣的可以受用，因此，把這與勝義根同攝而爲不共相。

雖說這是極爲至當的次第，但把第八所執受的自己扶根塵與第八所不執受的山河大地等，同攝而爲共相，又把第八所不執受的田宅衣服等與第八所執受的自己的勝義根，同攝而爲不共相，未免大大的缺乏至當。

然於此應注意的：雖說自他共感共用，但決不是自己所變他人受用，他人所變自己受用之謂。唯以自所變爲疏所緣，他現相分而受用它，又以他變爲疏所緣，自現相分而受用它。若他受用自所變，那就變爲心外有境，反於唯識所變的本旨。因此，所謂共受用，其意義是說自他受用的，決不認爲是心外的實境。關於這點，是應予以特別的注意。

如此共相、不共相境，如何從共相、不共相的種子生起？換句話說：從共相種變出共相境，從不共相種變出不共相境，究竟是怎樣的一種狀態？關於這個，如色法的生起與心法的生起，其所談是多少有所異趣的。

首從色法生起說：共不共的種子，若單存於第八識中，以由直接爲其結果，不是說發生萬有，在本識中，假使沒有發生資助那些共不共種的增上緣，單從那些種子，共不共相的境，是不能生起的。那所謂增上緣者，是業種子的異熟習氣，羸劣

的無覆無記的名言等流習氣。因爲不是單獨現行的力用，所以不得不仰這增上緣的資助。如山河大地等，就是作爲吾人依報而感得的共相境，又如五根，就是作爲吾人正報而感得的不共相境。不管那種在本識中，爲其原因的共不共的種子，雖說是都有的，但那共不共的種子，要得那樣的結果，所謂增上緣是有其必要而絕對不可缺少的。作爲那增上緣的，不外吾人在過去所造的善惡業力。就是過去爲善或惡的作業，使吾人今日得以生於此界，與那同時，把那善惡業種熏附於第八識中，那熏附的種子爲增上緣，親自擊發生此共不共的種子，因此感得今世共不共相的果報。助那共相種子的業種，是共業的種子，於此作爲共變而發生共相境；助不共相種子的業種，是不共業的種子，於此作爲不共變而發生不共相境。所謂共業不共業，是諸有情所作的，因此，自然而然的把這共通類同的叫做共業，彼此各別不是共通類同的叫做不共業。依於共業而熏的種子，是共業種子，依於不共業而熏的種子，是不共業種子。共相種子，由於共業種子的資助而得現行的，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現行的，叫做不共變，其所現行的叫做不共相。因此，所謂共不共的說法，畢竟爲共不共境相現行區劃的範疇

。關於他們之間的關係，現在圖示如次。



然而於此需要特別注意的，是從此共不共相的種子展開共不共相境的次第。首從共相種變爲山河大地等的依報。例如先在甲處後在乙處，追究它的順序可不可以？不是那樣的，而是一時現出全部。就是不問形的大小，不論量的輕重，與第八現行總是同時頓出，決不是有前後次第的。所謂隨量大小頓現一相，是隨量的大小而頓現一相。是以如先所說，有唯識頓變之稱。次從不共相種變爲不共相的正報，總別異其場合而不是一律的，如人與人變出總報的果體，犬與犬變出總報的果體，本是沒有前後次第的。異熟無記種，由於善惡業種的資助，雖唯現行第八識體，但具備其總報的男女、賢愚、美醜等的別報，自然而然不免有前後次第。因此，吾人作爲人間的總報，由前世的業力（善）而託生母體（人間），第八現行雖然是果，但

那同時，吾人所住的依報世界是頓現的，又美醜、賢愚等的別報，當因緣具備的時候，自然就會現出那樣的前後次第。

然此所謂共業共變，究竟是怎麼一回事？當知共業，不是多有情共同的業，而是各自別別的業，又那變，同樣不是共同的變，而是別別的變，這是必須要知道的。不獨如此，那所謂共，是各有情類同相似的業力之所資助，因而那現行的境相，自然又是同類相似的。是以有情各自別別變出萬有，各各受用自己所變的境界，與他有情的所變，是沒有任何關涉的。如甲的第八變出萬有而受用萬有，而乙，從乙的第八變出萬有而受用萬有，各自在自己所變的範圍內，說爲唯識所變。賴耶緣起說是相對的，又是個人的唯心論，原因實不外此。

「雖諸有情所變」是「各」各差「別」的，各自還是受用自己之所變的，但因一一有情的類同相似能感的增上業所互助故，因「而」他們所感的世界「相」是「相似」的，且在同一空間各變各的，互相涉入，互相雜住，不相障礙，所以說「處所無異」。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。恰如一法的存在，然能各自同樣的受用。其狀，好像千燈之光輝於一室，

其一一所放的光，是各從各的燈上射出來，而一一的光都能徧照全室，光光相似，互相涉入，不相障礙，似乎完全唯有一光，不見一一不同的光，所以說「如衆燈明各徧似一」。當知我們有情共變同一世界，也是這樣，其實是各變各的，不過肉眼的凡夫，不知各自變作一一的器世界，所以不免覺得唯是一個世界。

關於共變法的共受用，很容易使人生起疑訝！幸這在演秘卷三，舉出事例予以巧爲解說：例如看到一棵樹木，本來是由衆多有情各別之所變的，不用說，這當然是共變，而且同時同處，無礙相互涉入，不論什麼人看了，都認爲是一棵樹。可是當甲有情採伐這樹而用時，爲用甲有情自己的所變？爲兼用他有情的所變？這是個極爲重要的問題。假定說是唯用自己所變的，他人所變的應該依然殘存不亡，可是與採伐同時，事實根本不再見有樹的存在。假定說是兼用他人的所變，那就變成心外有境，與唯識的義理相反，怎麼還可叫做唯識？如樹木這類東西，本是共相種之所生的，自他皆得隨順，彼此常互增益。就中，甲以自變爲直接所緣而親用，以他變爲自變的增上緣而疎用。因此，自變如被採伐而沒有了，由於所隨順的沒有，他變的能隨順亦滅，這可說是必然的。不過在甲受用這樹木時，甲的業力來得殊勝，

他人因爲其業力盡，所以他人的所變，也就隨於甲的所變而變。由於這個原因，自變沒有了的時候，他變也就跟著沒有。像這樣的，並不破壞心外受用的唯識。

在『同學』卷二之七，更擴充『演秘』所明，而舉如此的例難。問：假定有個有情離去這個世界而生到另外一個世界時，自所變的世界雖說已經沒有，但他所變的世界依然存在。以此爲例：樹木被伐用時，自變的雖然是沒有了，但他變的難道是不存在嗎？答：器界的壞滅，大概是別的壞業，在壞劫之時而行，在其他的時候是不行的。因此，由於一有情的死亡，但他有情的所變，由於他的受用業力未盡，所以還續留存而不隨之消滅；可是樹木不然，它不受那樣的壞業支配，缺乏繼續存在的增上緣，所以完全成爲無有。

齊是六七二識的妄熏所爲：前者樹木的場合，不管那種，有時不知各各所變的道理，因而妄想執爲一樹，當一有情在伐用時，自他所變同樣是無；後者器界的場合，不管那種，有時都具如幻的道理，執是常住，到壞劫時始失，一有情雖生於他界，但他變的器界仍然留存，畢竟不外妄熏相互不同所致。

誰異熟識變爲此相？有義：一切。所以者何？如契經說：『一切有情業增上力共所起故』。

此器界的變出，雖是共業所感，但究竟是由怎樣的有情而招感的？亦卽問是「誰」的「異熟識變爲此相」？爲是凡夫的異熟識變爲此相？爲是他趣有情的異熟識變爲此相？爲是自界有情的異熟識變爲此相？爲是他界有情的異熟識變爲此相？爲是自地有情的異熟識變爲此相？爲是他地有情的異熟識變爲此相？爲是唯屬自變此相？爲是他亦變爲此相？護法論師對這問題假設三說探究其實。

一、「有義」是說「一切」有情的業力所感。因此，不問凡聖的如何，不簡自他的界地，而是通於一切的。「所以者何」——爲什麼這樣講？「如契經說：『一切有情業增上力共所起故』」。當知這裏的契經說，是指的立世經。在立世阿毘曇論卷十，宣說其旨，就是指出此說。如云：『佛言：比丘！是時世界更欲起時，是世間法然初起世界時，若有衆生已生長業，能感大梵果報等』。

有義：若爾！諸佛菩薩應實變爲此雜穢土；諸異生等應實變爲他方此界諸淨妙土；又

諸聖者厭離有色生無色界必不下生，變爲此土復何所用？是故現居及當生者，彼異熟識變爲此界。經依少分說一切言，諸業同者皆共變故。

二、「有義」是說假定是這樣的話，「諸佛菩薩應實變爲此雜穢土」。意思是：諸佛菩薩假定是變化成這樣，我當然不否認，因爲佛菩薩確有這樣的能力可以做到的；若說這是佛菩薩實在變成這樣，不但我不能承認，與諸理教亦相違背，因爲佛菩薩的雜穢種子，早就已經斷除，怎麼還會變爲雜穢土？不但佛菩薩不會變爲雜穢土，就是螺髻梵王也不會變爲雜穢土。關於螺髻梵王的事，如維摩詰經佛國品說：『螺髻梵王語舍利弗：勿作是念！謂此佛土以爲不淨。所以者何？我見釋迦牟尼佛土，清淨譬如自在天宮。舍利弗言：我見此土丘陵、坑坎、荊棘、沙礫、土石諸山，穢惡充滿。螺髻梵王言：仁者心有高下，不依佛慧，故見此土爲不淨耳。舍利弗！菩薩於一切衆生，悉皆平等，深心清淨，依佛智慧，則能見此佛土清淨。於是佛以足指按地，卽時三千大千世界，若干百千珍寶嚴飾，譬如寶莊嚴佛無量功德寶莊嚴土。一切大衆歎未曾有，而皆自見坐寶蓮華』。從維摩詰經這段經文看，證知就是此土的螺髻梵王，由於心地的清淨，也不會變雜穢土，何況是清淨無染的最高

佛陀，當更不會變爲此雜穢土，是以通凡聖的一切變爲此相，那是不合道理的。

反過來說，此器界相，既是通於一切所變的，那就不但諸佛菩薩可以變雜穢土，「諸異生」凡夫以及二乘並諸地前菩薩，「應」亦「實」在的「變爲他方、此界」的「諸淨妙土」。他方，是指這個娑婆世界。事實上，不但凡夫、二乘不能變地上十八圓滿他受用土，就是地前諸小菩薩亦不能變地上十八圓滿他受用土。當然，如果得到佛菩薩的加被，說他們亦能變妙國土，那是我們所絕對不能承認的；假定說他們自己能實在的變諸淨化所作，那是另外一個問題，亦是我們所不否認的。爲什麼要這樣說？因若一切共同所變，那就不免聖凡淨穢互相雜亂，不合正理，成大過失！

「又諸」三果「聖者，厭離有色生」，銷礙入空，上「生無色界」後，「必不下生」，復來生欲色界，不說不會變爲此土，卽或縱然「變爲此土」，試問「復何所用」？要知所謂變土，本來是爲身用，如果定不能用，變它究何所爲？不但聖者上生無色界是如此，就是色界異地的凡夫也是如此。如從離生喜樂地，上生定生喜樂地，那他必然不會變現離生喜樂地，因變此地是沒有用的。若從定生喜樂地，上生

離喜妙樂地，那他必然不會變現定生喜樂地，因變此土是沒有用的。若從離喜妙樂地，上生捨念清淨地，那他必然不會變現離喜妙樂地，因變此土是沒有用的。以此而言，證知變土目的在爲受用，不受用是不變的。

由「是」之「故」，可知唯有「現」所「居」界「及當生者，彼異熟識」常能「變爲此界」。現身所居界是由自己本識之所變的，這當然沒有問題。至變當生界者，靈泰疏鈔說：『一云次生者變，即色界等有情現受此身已，次身即應生欲界者，其有情雖身在色界中，亦第八識而變欲界；若經多身方生欲界者，第八識不變欲界。二云可應生者變，其人多經十生已後應生此欲界，其第八識亦變欲界。今此解取應生者變，至成劫以來今生此處』。爲什麼要這樣講？因由現身所居，異生現身居住穢土，諸佛現身居住淨土，這麼一來，是就沒有諸佛變爲穢土，異生變爲淨土的過失；因由當生界變，是就沒有無色聖者變爲下界居土的過失！

在此有人這樣問道：無間地獄是罪人受生的地方，聖者不會生到無間地獄裏去，應當不變那個爲所居住之處；長壽天通指第四禪中的無想天以及無色界的有頂天，不是外道所生的地方，聖者不會生到長壽天中去，應當不

變那個爲所居之處。答：不是這樣講法！聖人如在欲界，是亦可以變爲地獄的，有的時候，雖亦以禪定、神通之力，前往地獄，但不受地獄的罪苦。既然如此，爲什麼變？因同是一界地，所以得變受用。聖者若是生到第四禪天上去，亦得變長壽天，因是同一界地。

假定是這樣的講法，爲什麼要說一切之言？當知「經」說一切有情所變的這話，是「依少分」而「說一切」之「言」，並不是指的全分一切衆生。如說一切人共同見到這個東西，並不是眞的是指一切人，而是指當時在看到這個的一切人。「諸業同者」，是「皆」可以「共變」的，假定彼此業力不同，那就自然不能共變，所以約少分說。

有義：若爾！器將壞時既無現居及當生者，誰異熟識變爲此界？又諸異生厭離有色生無色界現無色身，預變爲土此復何用？設有色身，與異地器粗細懸隔不相依持，此變爲彼亦何所益？

三、「有義」是說：「若爾」——假定是這樣的話，當這個「器」界「將」要「壞」的「時」候，「既」然「無」有「現」身所「居及當生」的有情，可是我們

知道，有情是不滅的，器界則不能說是沒有能變者，試問「誰異熟識變爲此界」？如果沒有能變者，那就犯了壞器不變的過失！再說，若謂現居及當生者變，則「諸異生厭離」這個「有色」界而求上「生無色界」，那他「現」在是就「無」有「色身」，既然現在沒有色身，亦即在有頂天，壽長八萬大劫，欲界已經幾次成壞，「預」先「變爲」有色世界的國「土，此復何」所作「用」？退一步說：「設」若我們承認，在無色界亦「有」微妙「色身」，但「與異地器」的下界，相互對比起來，下界的粗，上界的細，「粗細」有著相當「懸隔」，到底「不」能「相」互「依持」。這麼一來，「此變爲彼亦何所益」？

然所變土本爲色身依持受用，故若於身可有持用便變爲彼。由是設生他方自地，彼識亦得變爲此土。故器世界將壞初成，雖無有情而亦現有。此說一切共受用者，若別受用準此應知，鬼、人、天等所見異故。

「然所變土」，就是器界的變出，「本」來就是「爲」了「色身」的「依持」和「受用」的，所以「若於」這個「身」體「可有」依持受「用」的話，當然「便變爲彼」器界。設若色身不能依持受用，其變出是就全然墮於無意義，豈有像那樣

變出的消息？因此，若是自地同土的有情，雖然不在此界而在他方，但從其識變出自土。例如此方的欲界，他方欲界的有情也能變，他方的色界，此方色界的有情也得變。欲界、欲界同土、色界、色界同土，經常得變，以此說爲欲欲同變、色色同變等。所以說「由是設生他方自地，彼識亦得變爲此土」。要所謂三千世界器界，廣漠算數所不能及。所謂欲界，不唯是這界的欲界，他方還有很多很多的欲界；所謂色界，不唯是這界的色界，他方還有很多很多的色界。因此，欲欲同變，色色同變，非自界的有情，亦能變出。佛教所講的器界是怎樣的廣漠無涯，不難從此可以想像得出。因此，本第八所緣爲「不可知」，眞正可以說是有它的理由。

由是之「故」，此界的欲界「器世界將」要「壞」的時候，或是最「初」將要「成」的時候，「雖」然說是「無」有「有情而亦」照常的可以「現有」，爲什麼？因他方的欲界有情，經常能夠變現此界。或有人說：既然沒有有情，變了有什麼用？要知現在雖沒有用，但若一旦生到那裏，他就立刻可得持身，所以現在必須變作，並不一定要現身中，卽令得以依持受用，約他將來可以依持受用，所以現在不妨現有。如諸聖者設到地獄中去，那裏可說亦不得依彼而住？又如異生假定生到他

方欲界，亦同樣的得以持身。爲什麼？因彼此的業力是相同的，粗細等並不發生懸隔作用！

「此」還是「說」的「一切」山河大地「共受用者」是如此，亦卽說爲共中共。至「若」各人「別受用」的境界，隨與多少有情同變說名爲共，亦卽是共中不共，「準此」道理，「應」該可以例「知」。好像「鬼、人、天等所見」是各「異」的，亦卽彼此所見的境界是不同的。如水，人見了大家皆認爲是水，天見了以爲是琉璃，鬼見了則成爲一灘濃血。如大梵天王本來唯變大梵王宮殿，但若欲下到欲界時，則別變爲器方得依持，當知這是共中不共。所居之處欲界同變名爲共，自所變器唯自受用，所以名爲不共。又如孤獨地獄，是在深山之中，欲界器色雖復同變，但若一人受用唯一孤獨地獄，卽此人獨受這孤獨地獄，當知亦是共中不共。所居之處欲界同變名爲共，自所變器唯自受用，所以名爲不共。

於此所要特別指出的，就是在以上的三說中，以第三說爲正，亦可說這就是護法的眞說。

諸種子者，謂異熟識所持一切有漏法種，此識性攝故是所緣。無漏法種雖依附此識，而非此性攝故非所緣，雖非所緣而不相離，如眞如性不違唯識。

第八阿賴耶識所緣的相分境，有器界、種子、根身的三類，前面已說處的器界，現在繼續說明執受，而執受有種子與根身的二者，今且解說所執受的種子。

在前講到第八識與種子之間，雖有體用、因果不一不異的關係，但那完全是在有漏種子，至於無漏種子，可謂毫無關係，因爲它們的體性與性類完全是相反的。當知現在所說的執受種子，也是如此。因此，對於有漏、無漏的種子，有廣爲探究的必要。

「諸種子者」，從它的性類分，可以分爲有漏、無漏的兩類種子。有漏種子，必然是依附於第八識的自體分，所以論說「謂異熟識所持一切有漏法種」，而且這有漏種子，不論是善性、惡性、無記性的，都是第八識的見分所緣。爲什麼？因是「此識性」之所「攝」的，所以必然「是」此識的「所緣」。要知此中所說的性，是指體而言，而體就是本識，所謂種子的依附處，是識的自體分。雖則如此，若是

自身所攝，則是攝於第八相分而不攝於其餘諸分，因爲見分恆以這種子爲所緣的。因此知道，種子望於第八識體，雖有生果的功能之用，但其中必然更有體用的二者，不過用是可以攝在體中的。體者，是依附於第八識的自體分，到了攝用歸體，那是順於本識的無記性的；用者，是各各能生自果的功能，是從所謂體用別論而談，其性是亘於三性的。而此，以體用的種子爲相分，見分恆恆時的緣此。對這，現在圖示如次：

第八識
- 體—現行
- 用—種子
  - 體—無記性—攝用歸體
  - 用—三性(引自果)—體用別論

相分

在此所要問的：有漏種子依自體分，識的見分就緣這個種子，無漏種子亦是依自體分，識的見分是不是也緣無漏種子？回答這問題說：「無漏法種雖」說也是「依附」於「此」第八「識」的自體分，但它決不爲見分所緣，亦不被攝在相分之中，所以說「非此性攝故非所緣」。爲什麼是如此的？這因它們之間的體性、性類，不管那種都是相互違反的。就性類說：識是有漏的，種子是無漏的，兩者當然是相

反的；就體性說：無漏種子性唯善性，第八識是無記性，兩者當然亦相反的。

假定是這樣的話，本識既不變緣無漏種子，無漏種子亦不屬於本識，怎麼還可說爲唯識？要知無漏種子，「雖非」有漏識「所緣」，然「而」和識也並「不」是「相離」的。舉例來說：「如眞如性」，雖說不是心識之所變的，但離識外並不另有個眞如，約它不離識說，仍得說爲唯識。當知所謂無漏種子，雖說不是識的所變，但並不是離於識外別有實物，約這不離識義，所以「不違唯識」，仍可名爲唯識。要知所謂唯識，但遮心外有法，並不是不承認不離識者的存在。

有人又作這樣問道：無漏種子依識的自體分，因爲種不離識，所以名爲唯識；眞如實性離識外無，所以亦是唯識；諸心所法亦是不離識的，其心所法亦應名爲唯識。不能這樣的比例！爲什麼？要知心所不是依於識的自體分而住，與種子的依自證分自然不同，同時心所有心所自己的行相，不同色法是識之所變的。雖則心所不依識體，然而它是識的相應，同樣是不離於識的，因而心所亦名唯識，這是唯識學者所共知的。

有根身者，謂異熟識不共相種成熟力故，共相種成熟力故，於他身處亦變似彼，不爾，應無受用他義。此中，有義亦變似根。辯中邊說：『似自他身五根現故』。有義唯能變似依處，他根於己非所用故。似自他身五根現者，說自他識各自變義。故生他地或般涅槃，彼餘尸骸猶見相續。

第八識所緣的三種相分境，前已講了器界和種子，現在繼續來講根身。這根身和器界是不同的：器界，是由異熟識中的共相種子之所變的；「有根身者」，是由「異熟識」中的「不共相種」，即由這不共相的種子「成熟」而有「力」了的原「故」，於是「變似」內在所見不到的「根色根」，以「及」外在所能見得到的「根依處」。這些是由什麼所構造成的？「即由「內」四「大種」，所謂地、水、火、風，「及所造色」，所謂色、香、味、觸。以是能所八法，成就內在的勝義根及外在的根依處。

於中，色根是不共中不共，即唯自己受用的，不共他所受用的；根依處是不共中共，不但自己可受用，他人亦可受用的。他人所有的根依處，不但他人可受用，我亦可以受用的，所以「有共相種」到「成熟」而有「力」的時候，「於他」人

的「身處亦變似彼」，使之成爲共變。假定他人的根依處，完全與我沒有關係——「不爾」，吾人「應無受用他」身之「義」。事實上，我們是有受用他身義的，所以他人的根依處，我們亦是共變的。所以自他身的根依處，是更互相變的，假定不能互變，應就不能互緣。論中說的受用義，實際就是所緣義。

「此中」所謂互變，是只互變根依處？抑能互變淨色根？關於這個，學者有不同的意見。

「有義」，就是有些學者，亦卽安慧等諸大論師，認爲不但能變他人外面的根依處，「亦」能「變似」他人內在的淨色「根」。從何而得證明此說？如世親的辯中邊論中說：『似自他身五根現故』。如是變似他根，究有什麼意義？假定說是爲了受用，事實吾人是不受用他之內在淨色根的。

進一步說，本識不論變現什麼，必然都有它實用的，沒有實用變做什麼？如承認變似他身色根，對吾人來說是完全沒有實用的，試問變來有什麼意義？這個說法，是不怎麼妥當的，爲什麼？要知我們雖不受用他的淨色根，但可受用他的根依處，爲了受用他的根依處，所以不得不變他的淨色根，假定沒有淨色根，試問根依處

依於什麼？如色界所繫的鼻舌二根的根依處，自然是依於鼻舌二根的淨色根的，如果此二根的淨色根沒有，根依處又從什麼地方可得？要知色界的鼻舌二根，是沒有發識的功用的，所以變似這鼻舌二根，完全是爲了作根依處的所依，假定不是這樣的話，色界應該沒有鼻舌二根。設說爲了莊嚴身，所以不得沒有二根，這也不然，因爲要莊嚴身，單根依處就可做到，何必要內在的鼻舌二根？所以內在的淨色根，完全是爲外在的根依處作所依的。如無色界沒有內在的淨色根，外在的根依處也就因而沒有！由此應知依處與色根定是互不相離的，所以不得不變似內在的淨色根。

前說本識所變的，定皆有它的實用，他人的色根不能生我的心識，所以不能變似，這在道理上同樣是講不過去的，爲什麼？如色界的鼻舌二根，不能生起鼻舌二識，可是本識同樣的變似，怎麼可說不能生識就不變？再如生下來就不能見色的生盲，其根雖不能引發識的認識，但本識仍然變爲眼根，並不因它不能發識就不變。是則我人雖變他身的色根，同樣是不能發生心識。因爲我人本識所變他根，在他是沒有實在根用的，不是他識之所依的。

「有義」，就是另有一些學者，亦即護法等諸大論師，認爲「唯能變似」他人

的「依處」，至於「他」人的淨色「根」，望「於」自「己非」是有「所用」的，亦卽不能發生我人認識作用的，試問變他做什麼？如果無用而亦變似的話，爲什麼不變七識？無緣慮用而得緣故。

假定是這樣的話，安慧等說似自他身五根現的說法，又作如何會通？當知所謂「似自他身五根現者」，意思是「說自他識各自變義」。自己的識變自己的根，他人的識變他人的根，乃是各各自變，並非相互而變。爲什麼不是相互而變？因爲無用，所以自不變他根，他亦不變自根。至於辯中邊論，只說似自他身根現，並沒有明說自身本識變似他根，因而這個說法，不能作爲教證。

自身本識既不變似他根，又怎麼知道變他依處？論說：「故生他地或般涅槃，彼餘尸骸猶見相續」。如我們現在爲人，假定還是凡夫，當然仍在生死中輪轉，從人間生到別個地方去，不論是上生，不論是下墜，由於外在的根依處，是大家所共變的，所以人雖死了，而留下來的屍骸，我們仍然看到它相續存在！不但凡夫是如此，就是成爲羅漢聖者，到了入無餘涅槃的時候，其有漏的這個生命果報體，棄捨在這個世間，我們仍然看到它相續存在！由此可以證明根依處，是大家所共變的，

假定不是共變的話，應該沒有殘餘的屍骸，可以爲我們繼續的看到！反過來說，證明吾人的本識，不能變似他色根，當他生命結束時，到其他的地方去受生時，他的色根應與根依處同樣的是事實生命結束以後，只有根依處的存在，因爲都是吾人本識之所變似的。可候，只變根依處，不變淨色根，淨色根根本沒有，足以證明在生前的時

子四　結顯二變

前來且說業力所變外器、內身、界、地差別。若定等力所變器、身、界、地、自、他則不決定；所變身、器多恆相續，變聲、光等多分暫時，隨現緣力擊發起故。略說此識所變境者，謂有漏種十有色處及墮法處所現實色。

賴耶所緣的三類境，「前來」雖已作種種不同的說明，但那不過「且說業力」之「所變」的「外」在的「器」界，「內」在的根「身」，以及欲「界」和色界，下「地」與上地的「差別」。如是所說外器內身界地的差別，各各只能緣於自地之所有的一定的範圍，絕對不能稍有移易的，爲什麼？因這是諸衆生的定業所感，受著業力的之所限制，不能越出它的範圍以外。

可是，「若」果在諸聖者，或以他們的禪「定」之「力」，或以他們的神通之力，或以他們的大願之力，以如是「等」力「所變」的外在「器」界、內在的根「身」，以及「界地」和「自他」，是就沒有「決定」的分限，或自身爲他，或他身爲自，或自界爲他，或他界爲自，所以是不決定的。且以通力所變餘地器說：如佛子馬勝比丘，運用他的神通力，上升到色界天去，能夠見到梵王的宮殿。再如色界的諸天，有的時候，運用他們的定通之力，下來到佛面前聽法，變現異地的身境，使令欲界的衆生，能夠見到他們的身體。能見彼身的人間衆生，雖還沒有得到天眼通，但色界天的天人，以其神通的力量，變爲似人的色身，令人間的衆生得見，這可說是天人神通力之所使然。更如佛陀在這現實的人間，舒放毫光照耀到色究竟天，使得在這人間的有情，清楚的見到色究竟天的情形。當知這都是神通之力所變器界、根身、界地自他不決定。

從定力神力「所變」的自「身」、他身的色根，所變天堂、地獄、淨、穢等的「器」界，不論是爲了自身的受用，不論是爲了化利諸有情，一劫多劫的展轉相依，所以「多恆相續」。瑜伽卷第三說：『外器定一劫』，就是這個道理。至於所變

的內身，雖隨壽命得到多分的相續，但也未嘗沒有少分間斷，由有一念之間而結束生命的。像這樣的，就不得說爲多分相續。如所「變」似的音「聲、光」明、華色、華香「等，多分」是「暫時」的，現一現就沒有了，很少得以相續存在的。爲什麼？因這些都是「隨」一種因「緣」的「力」量之所「擊發」而變「起」的，到了它的緣力一盡時，立卽就不能再相續下去！

如是像上說了許多話，實際不過「略說此」第八阿賴耶「識所變」的「境」界，不外是「謂有漏種」子、五根五塵的「法處所攝的無見有對色，於中有假有實，現在說的實色，所以說爲「所現」的「實色」。成唯識論集解卷二說：『以定果色亦是法處色所攝故，亦名定自在所生色，如十徧處定，乃至魚米肉山，長河酥酪，大地黃金等，皆此色攝』。這是總結定力所變身器等色，與前所說業力所變外器內身界地差別是不同的。

何故此識不能變似心心所等爲所緣耶？有漏識變略有二種：一、隨因緣勢力故變；二、隨分別勢力故變。初必有用，後但爲境。若變心等便無實用，相分心等不能緣故，須異熟識變但隨因緣，所變色等必有實用，彼實用別從此生，變無爲等亦無實用，故

異熟識不緣心等。至無漏位勝慧相應，雖無分別而澄淨故，設無實用亦現彼影。不爾！諸佛應非徧智。故有漏位此異熟識，但緣器身及有漏種，在欲色界具三所緣，無色界中緣有漏種，厭離色故無業果色，有定果色於理無違，彼識亦緣此色爲境。

上來所說的能變心識，是從心識爲緣起而敍說的，由這可使我們大略的明白唯識的義理。但是跟著而來的一個問題，就是識變根身、器界的色法爲所緣，是屬色法，既自己的「所緣」？要知吾輩凡夫的「有漏識變」，大「略」是「有二種」。那二種？「一」是「隨因緣勢力故變」；「二」是「隨分別勢力故變」。若由「初」因緣勢力變的，那是「必」然「有」其功「用」的；若由「後」分別勢力變的，那是「但」能「爲」所緣的「境」，實在的功用是沒有的。對於這個的解釋，基師述記卷三，舉出四種說法。於這四種說法之中：最初的兩種解說，是護法的別義，亦卽是假說的，第三說是難陀、最勝子的解說，第四說爲護法論師的自義。由此，樞要卷上亦舉述記的四說，而以第四說爲正。

現在依此窺察其義：所謂因緣變者，指有眞實力用的種子，從這種子所生，爲

因緣變的事物。明白的說：以第八識的心心王、前五識的心心所、五俱意識同緣的心心所、定心所緣的實種所生，以充實這個。因此，作爲因緣變的條件，於能變的心，有任運起與有力用的二義，於所變的心能所相合，一共具有五義。所謂因緣，有實種生與有實體及沒有實用的三義。的存在。述記對這解釋是：『因緣生者，是因與緣，可見這是名言種子與業種子二者心，非由作意其心乃生，謂由先業及名言實種，卽要有力，唯任運八俱五數卽無勝力，設任運生境無實用的種子增上異熟因爲緣，名言種爲因，故變於境。』。這一解說，確實相當於樞要所舉的第三說，不過與述記所認爲護法正義，是異其義趣的。因此，這兒解說爲有眞實力故變者，對

其次，所謂隨分別勢力故變者，對這解釋，如據護法的正義，述記卷三說：『分別變者，心心所之總名，隨心心所勢力故變，不從眞實有用因緣種子所生，彼但爲境……』。分別，是心心所的異名，由能緣的分別力，變爲所變的相分，所以以這爲分別變的相分。生這相分的能生之因，固然不是眞實種子，而所生起的相分，又是沒有力用的。總之，不具備如上所說的五義，一切稱分別變。如獨頭意識的

心心所，第七識的心心所，第八識心心所的相分，不管那種，都是從假種生，不是從實種生。唯是可以爲境，沒有它的實用。以這爲分別變的事物。

要而言之，因緣、分別的二變，從這能生種子的假實，分別那所生相分的作用有無，是爲二者最大的差別。

依此，第八「異熟識變」，唯變色法，不變心法，因它「但隨因緣」勢力而變，「所變色等必」然是「有」它的「實用」，因爲是從實種生的。假「若變」似「心等」，那「便無」有「實用」，因爲「相分心等」，是必「不能緣」的。爲什麼不能緣？述記說：『相分心心所如化心等，故不緣之，緣便無用』，如鏡中火沒有實用。佛地論第六解釋說：『謂化心等依實心現，但實心上相分似有緣慮等心，如鏡中火無別自體』。設若「須」要「彼」有「實用」，那就非要「別從此」第八種子「生」。所以現行識所變的，絕對是沒有用的。

有人這樣問道：要有實體的第八才緣，那末，無爲是有實體的，是不是爲第八識緣？「變無爲等亦無實用」，相分的無爲是無作用的，所以不是因緣變的第八所變。若是識變的無爲，那是屬於分別變。其次還應知道的，就是不相應行法是假法

，所以因緣變的第八是不變的。由是之「故」，有漏「異熟識」，但緣根身、器界、種子相分的色法，「不緣心」心所、無爲、不相應行「等」，其理由可說完全在此。

如是因緣及分別的二變，所緣可以類別三種，所謂照見三類境，就是此意。述記卷三說：『性境不隨心，因緣變攝，獨影、帶質皆分別變』。樞要卷上說：『性境全及帶質境一部是因緣變，獨影及帶質一部是分別變』。對比兩說來看，兩者的解說，無疑是有多少出入的。現在我們可作這樣的說：述記的分別，約勝出於疎論；樞要的分別，可說盡具於理。

上來所講是有關有漏位上心識的所緣，一旦到了「無漏位」上的時候，那它是就與「勝慧相應」了，而成爲無分別智，「雖」然是「無分別」智，沒有籌度取相分別，然「而」它的心水「澄淨」，猶如大海一樣的澄淨無波，不若有漏識的混濁泛濫，所以「設」或「無」有它的「實用」，但「亦」可以「現彼」心影，所以能緣於無及心等影、無爲影等。由於這是智慧的親證，所以清楚的知道無的是無。「不爾」——假定不是這樣，那在「諸佛」就不「應」當有普「徧」的「智」慧。既

然佛有徧智了知一切諸法，證知在佛亦能緣於無等。假定不能緣無，怎可稱佛爲一切智者？莊嚴論說：『大圓鏡智於一切境不愚迷故』。佛地經說：『如來智鏡諸處、境、識衆像現故；又此決定緣無漏種及身、土等諸影像故』。本論卷十亦說：『有義：此品緣一切法』。證知佛智是能緣於無等。

諸佛大圓鏡智，假定眞能緣無，與自相應的心所，在理亦應是能緣的，爲什麼不緣的道理！唯識者說：承認佛智亦能緣自相？佛智是徧智，徧能了知一切，沒有應心所，是也沒有什麼不可的！如果是這樣的話，論文前面所說『現在彼聚心心所法，非此聚識親所緣緣，如非所緣，他聚攝故』，試問又如何通？當知此文，是破部派中的上座、法密二部學者，妄執此爲親所緣緣，自是我們所不許可的，親所緣緣雖不可，但疏所緣並不遮止。

從上逐步論說下來，現在「故」可作一結論：謂在凡夫「有漏位」時，「此」第八「異熟識，但」可「緣」外在的「器」界、內在的根「身及有漏」的「種」子。所以有漏位與無漏位，對於所緣境，確有寬狹勝劣的差別，兩者是不可相提並論的。

如以三界分別，據護法的正義說：「在欲」界和「色界」的有情，他們的第八異熟識，「具」以根身、器界、種子「三」種境界爲所緣；若是在「無色界中」的有情，因爲沒有業果色，不緣屬於色法的根身和器界，只「緣有漏種」子一境而已。無色有情，爲什麼沒有業果色？因爲他們在下界要求上生時，是「厭離」於「色」的，所以生到無色界天後，就「無業果色」可得。業果色雖說是沒有，但定果色不是沒有，正因「有定果色」，所以能緣所緣的色境，「於理」也是「無」所「違」背，亦卽沒有什麼說不通的，所以「彼」異熟「識亦緣此」定果「色爲境」。瑜伽五十三說：『當知此中就業增上所生諸色，說無色界無有諸色，非就勝定自在色說。何以故？由彼勝定於一切法皆得自在，諸定加行令現前故，當知此色名極微細定所生色』。以定果色爲所緣境，無色界亦可說是具緣三境。

壬二　釋不可知

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

頌文中的執受處了，都已加以解釋，現在續釋頌文中的不可知三字。所言「不可知者」，可從能緣的行相及所緣的境界兩方面講：首「謂此」第八異熟識的見分「行相」，是「極微細」的，不是一般人所能覺察得到的，所以說爲「難可了知」。其次，不但能緣的行相難可了知，「或此所緣內執受」的相分「境」，如所執持的根身和種子，「亦」是極爲「微細」難可了知的。還有所緣的非執受境「外器世間」，由於其「量」的廣大無邊，亦是一般人所「難測」度得到的，所以「名不可知」。瑜伽論五十一對這有明白的說：『復次，阿賴耶識當言：於欲界中緣狹小執受境，於色界中緣廣大執受境，於無色界空無邊處、識無邊處緣無量執受境，於無所有處緣微細執受境，於非想非非想處緣極爲微細，不說普通沒有智慧的人難以了知，就是世間認爲聰慧的人亦難了知，所以說爲不可知。

於此有人問道：「云何是」第八阿賴耶「識取」於「所緣」的「境」界和能緣的「行相」，都是「難」以了「知」的呢？爲了顯示這個，現在舉個例說：「如」入「滅」盡「定中」的行者，有個「不離身」的「識」，我們「應」該「信爲」是

「有」。爲什麼要這樣說？原來入滅盡定的行者，不論是恆行的心所，不論是不恆行的心所，必然是都滅了的。諸心所法雖然滅了，但在大乘唯識及在小乘經部末計，都認爲還是有心識的存在。怎麼知道？因入滅定的行者，身語的活動雖然沒有，但他仍然是屬有情識的衆生所攝，並不是如枯木一樣的木然無知。所以說「然必應許滅定有識」，仍然屬於「有情」所「攝如」未入定以前「有心」識「時」一樣。這麼說來，可知八識之相，微細幽隱，難可了知。

佛教中入滅盡定的行者，以有一類微細相續異熟心在，外道修無想定而入「無想」位的人，「當知亦爾」。是卽顯示心所的活動雖然停止，但微細相續異熟心仍然存在的，因而還是一個活潑潑的有情。此可以比例而知。

「等」是等於無心、悶絕、睡眠諸位，由