諸宗全集第四

成唯識論講記（二）

釋註者／演培法師



ISBN 957-665-004-6(一套精裝) N.T.$1450元 E0017～0021

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

諦觀全集論釋四

成唯識論講記（二）

釋註者／演培法師

天華出版公司敬贈

院章

成唯識論講記(二)

諦觀全集
E 0018
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：地址：台北市士林區忠誠路2段168號1-2樓
1-2F., 168 Sec. 2 Chungcheng Shihlin Taipei 11126 R.O.C.

電　話：電話：(02)873-6629（八線）

傳　眞：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 957-665-008-9 N.T.$1450元(精)・957-665-009-7 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（二）

釋寬嚴記

目次

卷三……一——二七八

卷四……二七九——五二九

成唯識論講記（二）

卷三

庚三　釋相應

辛一　問答總釋

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

初能變阿賴耶識，在本論的八段十義中，前已敍述了它的三相及所緣，現在繼續來說它的心所。「此識與幾心所相應」，是問相應於這識的心所有那幾種？論中的解答是：「常與觸、作意、受、想、思」這五徧行心所「相應」。什麼叫做徧行，本論卷五會要談到，這兒暫且不論。爲什麼常與此五心所相應？這是首要論說的課題。論中的解答是：「阿賴耶識」從「無始時來」，至第八地「乃至」還「未轉

」依以前，中間「於」所經過的六道、三賢，甚至達於第七地的「一切位」，沒有那個位上，不「恆與此五心所相應」，「以」這五個心所，「是」屬「徧行心所」所「攝」，所以與藏識徧一切位。

在諸心識活動中，爲什麼要講到心所？當知一切心法不是單獨的存在，作爲具體活動的心，必有幾多心所與之相應俱起。可是心所法是什麼？原始的意義，是所謂心的形容詞，最初並不含有所謂心所的意義，經過一個相當時期的演變，才成爲所說的心所的意思。是以心所法說，是後來生起的。這兒所謂後說，當然是指阿毘達磨時代。因此，在我國所譯的佛典，心所這一名詞，古代譯爲心數，或者譯爲心法。到奘公的新譯以後，心所又變爲心所有法。所以後來中國、日本的俱舍、唯識學者的教學，一般都是說爲心所，所以現在本論亦用心所之名。心所是怎樣的意思？心所與心的關係是怎樣的？到下再說，玆暫不論。

辛二　別釋五所

壬一　釋觸心所

癸一　體性業用

觸謂三和分別變異，令心心所觸境爲性，受、想、思等所依爲業。謂根、境、識更相隨順，故名三和，觸依彼生令彼和合故說爲彼，三和合位皆有順生心所功能，說名變異，觸似彼起故名分別，根變異力引觸起時勝彼識境。

對於一一心所的解釋，本論卷五、卷六，有極詳細說明，這兒僅就與賴耶相應的五徧行心所一談。本論對諸心所，一一以性體與業用二者說明。因爲如此，所以對那性、業是什麼，不得不略爲先說一言。所謂性，是體性之義；所謂業，是作業之義。雖則如此，但是現在，不論那種，都就作用而說。自體的親作用叫做性，疎作用叫做業。因而，這可說是本用、伴用程度的意味。例如火有煖性，有燒物力。煖性，親於火的自體，是第一義的作用，燒力，是煖性上所含有的，疎於火的自體，是第二義的作用。因而，了義燈卷四說：『問：同擧作用以顯性、業，二用何別？答：……親用顯性，疎用顯業』。元來，以心王、心所顯示其自體，那是很困難的，所以特由作用來顯示它。就中，心王緣境以示行相，心所，約它所依以示功能。因此，今明心所，特地說爲性、業二用。在顯揚論卷一、對法論卷一等，雖以此作爲體與業的二用而說，但與現在所說的性、業二者，可說完全同一意思。

偏行的意思，到下會要詳細的說到，現在先作簡單的一說：所謂偏行，是周偏行起之義，是偏於一切心王而起的心所之謂。就是吾人主體精神心王活動不起則已，假定要起的話，不管是怎樣種類的心識，必然與之相應而起，是爲偏行。而這偏行有觸等五種，現在分別解說如下：

「觸」者，「謂三和分別變異，令心心所觸境爲性，受、想、思等所依爲業」。當知此中所說的性，是親作用義，所說的業，是疎作用義。觸爲偏行心所，不但北傳有部，就是南傳佛教，亦是這樣講的，其定義大體如有部所說，認爲觸是實有法，亦與有部是同樣的。『瑜伽論』卷三說：『觸云何？謂三和合……觸作何業？謂受、想、思所依爲業』。『大乘五蘊論』說：『觸謂三和合分別爲性』。『三十頌釋』說：『觸，三者和合時，分別根之變異作用爲受所依』。怎樣叫做三和合？「謂根、境、識」的三者，其體雖是差別的，其名亦同樣有三，但是它們彼此之間，不但不相乖返，而且「更相」交涉，如是彼此「隨順」，是「故名」爲「三和」。假定心識不生，內根外境或起，當知這是乖返；假定耳根、眼識、香境，如是三法，彼此不相關涉，名爲不和。假定是相順的，根、境、識的三者，必定是俱生的

。根可作爲所依，境可作爲所取，由這二者所生的識，內可依於根，外可取於境，如此相互交涉，名爲三和合體。

「觸」是「依彼」根、境、識的三者和合而「生」，由於觸生越發有「令彼」三者「和合」的作用，「故說爲彼」。是以觸從因果的兩方面顯示，以三和而名觸。就是：一方由於根、境、識三法和合的因，引生於觸，這觸似由於彼三法和合所生的果；一方根、境、識三自種生已，由觸使彼三法互相隨順和合，這樣似乎觸爲三法的因，三和又爲觸的果了。由此二義，觸名三和，並非是一單獨的觸體，可以名之爲三。其實一一法都各有它的自體，在相似上名因名果。且觸與根、境、識三和，都是同時，這名爲觸生三和，或名爲三和生觸。

就此有人這樣問道：境是在於未來的，根是住於過去的，識是居於現在的，三者既是各在一世，觸由什麼力量可以促成他們的和合？解答這個問題說：三者雖然是在不同的三世，但觸有種功能，令彼相互隨順，令過去根隨順爲依，令未來境隨順爲取，爲現在識爲二所生，像這樣的說爲三和，並不是定要在於一處說名爲和。所以所謂和合，只要因果相順而不相違反，就可叫做三和。如根雖在過去，而境尚

在未來，其識居於現在，由於因果義成，所以得名三和。或說根、境、識三，雖然各在一世，但是互相隨順，可得同一觸果，所以名爲和合。『俱舍論』卷十說：『且五能生可三和合，許根、境、識俱時起故；意根過去，法或未來，意識現在，如何和合？此卽名和合，謂因果義成，或同一果，故名和合，謂根、境、識三，同順生觸故』。由此可知，所謂和合，不一定是要同世的，因爲根、境、識的三者，雖復是各居一世的，但這就可以名爲和合。因爲意、法爲因，意識爲果，其因果義是完成了的。本上所說，和合是有兩種：一種俱起叫做和合，一種相順生果叫做和合。五識相應觸具二和合，意識相應觸果名爲和合。婆沙百九十七說：『問：五識相順生果名爲和合，是義可爾；意識相應觸，根在過去，境或未來，識在現在，云何名三和合觸？答：和合有二種：一、俱起不相離名和合；二、不相違同辦一事名爲和合。五識相應觸，由二和合故名和合，意識相應觸，由辦一事和合，故名和合』。不用說，這是小乘的意思，因小乘說意識的生起，必然是依無間滅意的，沒有單獨生起的和合義。如依大乘的意思說，依根，是依增上色根，或第六識依第七末那意根，約現在根、境說觸名三和，不約前念等無間，

說觸名三和。如第六識依第七意根，是俱時有的。對此，義燈卷四提出一個問題：第六識與第八識所依根、所緣境，都是各別的，可說它們是三和合，第七識所依根、所緣境都是第八識，根、境原是同一東西，不可說爲三和生觸，而應說爲二和生觸，事實是不是如此？對這，學者有兩種說法：一說認爲二和生起也是可以的；一說根、境雖同是一個，但其意義是有差別的，仍得說爲三和合起。不過，如就唯識的正義說：根、境、識三常常都是在現在世的，沒有那個根、境是住他世的。爲什麼這樣說？要知唯識學的三世觀，是主現在有，過、未無的，過去未來的二世，既然不是實有的，怎麼可說根住過去，境在未來？

怎樣叫做分別變異？論先解釋變異說：「三和合位皆有順生心所功能，說名變異」。三和，是識依根對境，由此而有順生其餘心所的功能。生起諸餘心所的功能，完全由這觸的力量。因此，將觸說爲三和，其功能，是由三和而始起的，在三和以前是沒有那樣的功能時，是大異其趣的。從這方面，把三和叫做變異。和合位與未和合位，其用是大有差別的。

論中次解分別說：「觸似彼起，故名分別」。分別，一般訓爲辨別力，或是判

斷力，或是思考力。似，領似的意思，就是意味相似。恰如子領父的骨格而似於父，名分別父。通釋這分別相似之意，可說是很有興味的。現在說觸心所領似根、境、識的三法，有能順起心所變異功能，所以叫做分別。換句話說：觸有順生心所功能作用，領似（分別義）和合三法，所以名爲分別變異。變異，是三和的功能；分別，是觸的功能。因而這個分別，與普通分別事理方法的意思，有著大大的不同，我們不可不知。

有人說，本論的這段譯文，似乎很是生硬，令人覺得不少異樣之感，雖則如此，但觸畢竟是心法趣向於境，就是觸對之義。意思是說：由有這觸，使識依於根對境起觸。在這當中，「根」的「變異力引」發「觸」的生「起時」，那是「勝」於「彼識」及「境」的。述記說：『謂三和位引觸起時，根變異力勝餘二種』。

根境識的三和，爲什麼要說唯根獨勝？在述記裏說有四種理由：一、由主故，顯示根有特別殊勝的功能，所以名之爲主。二、由近故，顯示根的生心及心所，是最爲接近的，所以名之爲近。三、由偏故，顯示根的不但能生心所，而且亦能生主體精神的心，所以名之爲偏。四、由續故，顯示根的常常相續的存在，不若境之與

識的或有或無，所以名之爲續。境、識爲什麼不能說之爲勝？如所緣的境，雖能生起心心所法，但既不是主，又不是近，是就缺乏爲主、爲近的二義，當就不能說之爲勝。至能緣的心，雖是精神的主體，又能夠近生心所，但是不能生心，因爲心不自生心的，是就缺乏偏的一義，當然不能說之爲勝。還有最後的續義，不特識不具有，境也不具有的，因就唯識義門說，要有主觀的心識，而後客觀的境界，才得生起，如果沒有識的話，其境就不得生。若就因緣義門說，是又不同，卽要先有客觀的境界，而後主觀的心識，才能託境而得生起。如是分析，若識若境，皆缺乏續的一義，自更不得稱之爲勝。

癸二　經論差別

故集論等但說分別根之變異，和合一切心及心所令同觸境，是觸自性。既似順起心所功能，故以受等所依爲業。起盡經說：受、想、行蘊一切皆以觸爲緣故，由斯故說識、觸、受等因二、三、四和合而生。瑜伽但說與受、想、思爲所依者，思於行蘊爲主勝故，舉此攝餘。集論等說爲受依者，以觸生受近而勝故，謂觸所取可意等相與受所取順益等相，極相鄰近引發勝故。然觸自性是實非假，六六法中心所性故，是食攝故

，能爲緣故。如受等性非卽三和。

於三和中唯根爲勝，不但有如上所說的四大理由，而且還有它的教證可以證明。「故」如「集論等但說分別根之變異」，並沒有說到識及境的變異，是爲最大鐵證。非特集論是這樣說，雜集論中亦這樣說，所以等是等取雜集論。要知所謂變異，不是別的什麼變異，而是根的自體變異。由於根的殊勝，所以但分別根，而實根的功能，尙未分別得盡。因該論中，只說根的順生三受，並沒有說更能生餘心所法，沒有說更生餘心所法，是卽顯示沒有分別根的功能至盡。假定說三和順生心心所法，那就可說分別根的功能至盡。辯中邊論卷第一說：『觸能分別根、境、識三，順三受故』。約分別生三受這點說，與集論等所說，可謂是一樣的，不過分別根、境、識，其義略爲寬於集論等說，因爲這個皆有順生三受的殊勝功用。

觸是心所之一，與餘心所本是同一所緣的，但觸另有一種特殊的功用，就是能夠和合根、境、識，令心心所有種觸境的分量，亦能與心同樣的趣於前境，所以論中接著說：「和合一切心及心所」法，不令離散，各別行相，「同觸」一「境，是觸自性」。原來心心所的行相，是各各離散的，不能同緣一境，現在能夠和合不散

，同樣趣於一個境界，不致分散它的力量，當知這是觸的自性功力。

觸的自性固然如此，觸的業用又是怎樣？當知觸「既」依於三和，「似」有能「順」生「起心所功能」作用，亦即能夠生起其他的諸心所法，「故以受等所依爲業」。換句話說，受等諸心所，皆是依於此觸所生，假定觸沒有生受的功能，那觸就不是受家所依。正因觸有能生受的功能，所以觸能爲受作所依。

怎麼知道？「起盡經說：受、想、行蘊一切皆以觸爲緣故」。以大乘五十一個心所說，除了受、想二蘊代表兩個心所，其餘的四十九個心所，皆含攝在行蘊中。現在說受、想、行蘊的一切，是即顯示除了觸心所的本身，其餘的四十九個心所法，皆以觸心所爲緣而得生起的。由這可以證明：不但受心所是以觸爲緣而得生起，就是其餘的諸心所，亦以觸爲緣而得生起的。假定不是這樣的話，想、行二蘊應該不以觸爲所依。要知心所一定是依於心的生起活動而有，假定沒有主體的心識活動，那有附從的諸心所的生起？所以一切心所皆以觸爲所依。

「由」於前來所舉的理教，以「斯故說識、觸、受等，因二、三、四和合而生」。對這加以分開來說：識是因於根、境二法和合而生。如契經說：『眼、色爲緣

能生眼識』。經中有時雖也說到『作意力故識乃得生』，但是現在所辨的是所依，所以姑且不說。爲什麼不說？作意有股警覺心的力量，是依心而有的，並不是爲心所依。觸是因於根、境、識的三法和合而生。如契經說：『三和故觸』，就是顯示這個意思。受是因根、境、識、觸四法和合而生。起盡經說：『受等皆以觸爲緣故』，就是顯示這個意思。至受以下的一切心所，當知皆以四法和合而生。

在此有人問道：假定一切心所皆是依觸而生的話，爲什麼瑜伽五十五說：『謂受、想、思所依爲業』，不說其餘的諸心所法？當知「瑜伽」論中「但說與受、想、思爲所依者」，因「思於行蘊」中，「爲主勝故」，如果「舉此」思心所，就可「攝」得其「餘」的諸心所。爲什麼說思心所爲主勝？因它是行蘊的主體，諸餘心所法及心不相應行法，沒有那個可以勝過它的。集論卷一說：『云何建立行蘊？謂六思身。眼觸所生思，耳觸所生思，鼻觸所生思，舌觸所生思，身觸所生思，意觸所生思。由此思故，思作諸善，思作雜染，思作分位差別』。由於如此，所以它在行蘊中最爲殊勝。俱舍亦說：『行名造作，思是業性，造作義强，故爲最勝。是故佛說若能造作有漏有爲，名行取蘊。但舉一思，便攝行蘊』。

因論生論，還有一個論題提出來一談的，就是於諸心所法中，爲什麼提出受、想二心所別立爲蘊？俱舍論中對這有所答復。原來世間衆生，雖說執著很多，但主要的，不外著於諸欲及諸見。對於諸欲的貪著，是味受力量的推動，對於諸見的貪著，是倒想力量的推動。沒有倒想力，就不會堅執自己的思想，以爲自己的思想是對的，別人的思想是都要不得。沒有味受力，就不會對諸欲樂的貪著，以爲各種欲樂是美妙的，值得自己享受的。世間的種種紛爭，不是爲了追求欲樂，就是固執自己成見，所以論中說這是諍根因，而事實確也的確如此。還有衆生在生死中輪廻的動力，亦是以受及想爲最主體。這話怎講？當知衆生的生死輪廻，由於生起種種的倒想，耽著種種的欲受而來的。由這兩個特殊的原因，所以別立受想爲蘊。

思在行蘊中最爲殊勝，我們已經知道，可是「集論」、顯揚聖教論、五蘊論「等說」觸「爲受依」而不言想、思「者」，又是什麼道理？論中回答說：「以觸生受」，其間關係，既「近而」又殊「勝」，所以作如此說。怎樣爲近復是勝呢？「謂觸所取」的「可意」、不可意、俱相違「等相，與受所取」的「順益」、損害、俱相違「等相」，是「極相鄰近」的。所謂極相鄰近，是相似的意思。如可意相與

順益相，不可意相與損害相等，彼此的行相，極爲相似，所以名爲相鄰。正因它們之間的關係極相鄰近，所以由觸「引發」受的生起，也就比引發其餘的心所，來得特別殊「勝」。如觸觸於苦觸時，就引發受受於苦受，觸觸於樂觸時，就引發受受於樂受，觸觸於俱相違觸時，就引發受受於捨受。品類足論卷一說：『觸云何？謂三和合性。此有三種：謂順樂受觸、順苦受觸、順不苦不樂受觸』。三受分位，觸、受的行相是相似的，所以特別名之爲勝。其餘的心所不領這可意等相及苦等位，所以集論等不說觸爲想、思等作依。

三和合觸，這是大小乘論所一致這樣說的，但一討論到觸是實有還是假有，學者間就有不同的論調。小乘經部系的學者，在成實論中，說觸不如有部所說那樣的從三和合生，而是像佛在經中所說那樣的三和合是觸，在根、境、識的三者以外是沒有觸的。成實論卷六說：『此觸不異三事』。因爲觸是識與所緣接觸的狀態，所以不是識以外的觸。如成實論卷六接著說：『識在緣中，是名觸』。有部對這經部系的說法，不以爲然，認爲作爲心所的觸，是別存於識以外的實有之法。總之，經部說三和合的觸是假法，作爲心所的觸，從三和合生的是實法。順正理論卷二九說

：『觸有二：一、假；二、實。所言實者，謂心所觸』。又成實論卷六，指出反對者有部之說：『經中有二種觸：一、三事和合觸；二、三事和合故觸。故知觸有二種：一、有自體；二、是假名』。認爲是同一旨趣。對這心所法，有部與經部的解釋是不同的。經部系，如前來屢屢所說，是心作用的心所法，不是在心以外，心所卽是心；在有部，所謂心所，是被視爲存在於心外，而爲心心所的作用。因此，經部系的觸所緣所有的一種力用。是心與所緣接觸，離心沒有所謂觸的實體。有部系的觸，是一個實體，爲那心接

小乘學派有這假實兩種不同的說法，大乘唯識學是立於怎樣的一個立場？論文明白的說：「然觸自性是實非假」。這可說是與有部同一論調，不贊同觸是假有的說法。揭示觸之定義的論書，在大乘唯識論典到處都有。瑜伽論卷三說：『觸云何？謂三和合故能攝受義……觸爲何業？謂受、想、思所依爲業』。集論卷一說：『觸謂依三和合諸根變異分別爲體，受三事和合分別爲體，受依爲業』。大乘五蘊論中亦說：『觸謂三和合分別爲性』。各說可謂大同小異。

爲什麼說觸自性是實非假？「六六法門」。所謂六六法，俱舍論卷十說：『經言：云何六六法門？一、內六處；二、外六處；三、六識身；四、六觸身；五、六受身；六、六愛身』。六六法中心所性故」。所謂六六法，俱舍論卷十積聚六識爲一識蘊，所以名爲六識身；積聚六愛、六觸爲一行蘊，所以名爲六愛身、六觸身？積聚六受爲一受蘊，所以名爲六受身。婆沙四十九解釋六愛身說：『問：何故名身？答：多愛積集故名爲身，謂非一剎那』。俱舍論中雖這樣說，但界身足論卷上說爲六識、六觸、六受、六想、六思、六愛。如該論中說：『六識身云何？一、眼識；二、耳識；三、鼻識；四、舌識；五、身識；六、意識。六觸身云何？一、眼觸；二、耳觸；三、鼻觸；四、舌觸；五、身觸；六、意觸。六受身云何？一、眼觸所生受；二、耳觸所生受；三、鼻觸所生受；四、舌觸所生受；五、身觸所生受；六、意觸所生受。六想身云何？一、眼觸所生想；二、耳觸所生想；三、鼻觸所生想；四、舌觸所生想；五、身觸所生想；六、意觸所生想。六思身云何？一、眼觸所生思；二、耳觸所生思；三、鼻觸所生思；四、舌觸所生思；五、身觸所生思；六、意觸所生思。六愛身云何？一、眼觸所生愛；二、耳觸所生愛；三

、鼻觸所生愛；四、舌觸所生愛；五、身觸所生愛；六、意觸所生愛』。今此論中既說心所性故，當然是簡別內六根、外六境，所以這裏說的六六法，應該以界身足論所說爲準，不過兼取俱舍所說，亦沒有什麼違背的。觸既是六六法中的心所性，理應說它別有其體，如經部所說愛是實有，亦是心所性，當如愛那樣的亦是實有其體的。愛是心所性，既然認爲它是實有，觸的自性是實非假，不但有如上的理由，同時亦因觸「是食」所「攝故」。佛經所說的食，有段食、觸食、思食、識食的四種。段食具有香、味、觸的三塵，而這在學者間，都承認是實有的。就是在經部之中，雖承認粗食是假的，但亦認爲香、味、觸的極微是實有的。又在觸塵之中，向來分爲假觸與實觸的兩類：如地、水、火、風的四大，就是實觸，澀、滑等觸就是假觸。既承認香、味、觸及四大觸是眞實的，怎麼可說觸的自性是假非實？還心所性故，如思食。思食是心所性，說它的觸食，當亦如思食是心所性，亦如思是實有，怎麼可說觸的自性是假非實？

觸的自性是實非假，還有一個最大理由，就是「能爲緣故」。這話怎講？是說

在十二因緣中，有所謂觸緣受的，亦卽觸爲受緣，如受沒有觸爲緣，是就不能生起。觸既能夠爲受緣，令受有所領受，假定沒有實體，怎麼可以爲緣？如緣起支中的愛緣取，是思的分位，經部學者亦承認它們是實有的，觸緣受，當亦如愛緣取的是實有。

由上所舉三大理由，觸「如受等性」，並「非卽」是「三和」，既然不是三和，當然是實非假。因爲如此，所以大乘唯識，堅定認爲觸別有體非卽三和。儘管經部學派說觸是假非實，但站在唯識立場，不能不承認觸是實有。

壬二　作意心所

作意謂能警心爲性，於所緣境引心爲業；謂此亦能引起心所，心是主故但說引心。有說令心廻趣異境，或於一境持心令住，故名作意。彼俱非理！應非徧行，不異定故。

已經講觸，現講作意。在阿含聖典中，作意是意思作用的意味，不是存於一切心的單是心的行作，又可說是禪定的意味。作意，只是心的專注狀態，不是與一切心相應爲注意作用的作意，是特別之注意作用的最

初，恐怕是與諸禪相應俱存而說的作意，說明名色的名時，將之說爲受、想、思、觸、作意時的作意，也是一般的作意。因而，嚴格說來，作意在一切心作爲相應俱起而被用，我們認爲是部派時代以後的事。

在北傳一切有部，自界身足論以來看，而且是就將作意作爲十大地法之一來看，而且是常與一切心相應的。界身足論卷上說：『心引、隨引、等隨引、現作意、已作意、當意意、警覺心』。品類足論卷二說：『牽引心、隨順牽引、思惟、牽引作意、造意、轉變心、警覺心』。至舍利弗阿毘曇論，雖認作意就是舊譯的思惟，但是它的定義說明，據該論卷二一說：『若計校、分別、籌量、憶念，是名思惟法』。卷二三又說：『若心分別、計校、籌量、憶念，是名思惟』。與有部所說可謂是大體類似的。還有說這作意：有爲心所法的作意，有爲五門引轉的作意，有爲意門引轉的作意三種差別。但現在所講的，唯是作爲心所法作意的意思。作爲心所法的作意，有股力量警覺心心所向於所緣，使心心所與所緣境結合。不過作爲心所法的作意，與五門引轉及意門引轉，其間不無有它們的關係。五門引轉及意門引轉，是警覺心喚起注意，因而可說是强有力的作意。至爲心所法的作意，較弱而能偏於一切心。

我在八識規矩頌講記中說：『原來吾人對於境界的體認，有時不一定能集中精神去注意或留意，以致對於境界不能認識清楚，在這情況之下，作意開始執行它的任務，警覺心念專注到所取的境界上，認清自己所要認識的境界，不可有絲毫的大意或忽略，是爲作意唯一而又最大的作用。正因如此，所以大小乘的論典，特別著重說明它的警覺性，就是警覺於心，喚起心的注意，名爲作意』。

如本論說：言「作意」者，怎樣叫做作意？「謂能警心爲性，於所緣境引心爲業」。基師述記說：『何名警心？如何警心？何位警心？假定說是心已生起方才予以警覺，既然心已生起，還要警覺做什麼？假定說是心還沒有生起即予警覺，那就不應僅警某一個心，而應警一切心。這末說來，仍有問題，能警的作意還沒有生，怎麼能夠警覺其他的心？論中解答說：「謂此」作意，在種子位上，便能「警覺應起」的「心種」令之生起現行，到了現行位上，復有一股力量，「引令」現行心「趣」於所緣的「境」，是「故名」爲「作意」。在此所應特別注意的，就是『警覺應起心種』，意顯作意只是警覺應該生起的心種生起以趣於所緣境，並不是警覺一切心的種子，因爲其他的心種，沒有遇到其他的助緣，是不一定會生起的。如眼

識在這時要生起，作意卽警覺眼識心種令起，其他的一切心種不去警動它。具此警覺功能作用的作意，不特本論是這樣的講，瑜伽卷五五亦說：『作意云何？謂能引發心法……作意爲何業？謂於所緣引心爲業』。顯揚聖教論卷一亦說：『作意者，謂從阿賴耶識種子所生，依心所起，與心俱轉相應，動心爲體，引心爲業，由此與心同緣一境，故說和合非不和合』。不特大乘是這樣說，就是小乘亦這樣講。如入阿毘曇論卷上說：『作意，謂能令心警覺，卽是引心趣境爲義，亦是憶持』。俱舍論卷四說：『作意，謂能令心警覺』。順正理論卷十更明白的說：『引心心所，令於所緣有所警覺，說名作意，此卽世間說爲留意』。如此看來，大小乘所說的作意，其意大體是同一的。就是警覺心向於所緣，說爲注意喚起的作用。

但是在經部系，作意不是與心相應，不外喚起注意的心那東西。因此，作意決不常與一切心相應俱起。順正理論卷一一引經部的上座說：『上座言：無別一法名爲作意，由此別相理不感故，謂於所緣能作動意名作意相，若於所緣唯作動意，諸餘心所應不能緣』。在經部系的成實論，作意一語，是由念的一語譯過來的，因此，所謂作意，仍舊說是喚起注意的心（作發意）。如成實論卷六說：『心作發名念

，此念是作發相，故念念能更生異心，又說念相能成辦事』。總之，經部系所說的作意，不是與一切心常相應的作意，唯是說爲喚起注意作用强力的作意而已。

作意不但能警動心由種生起現行，亦能警動心所由種生起現行，既然如此，論中爲什麼沒有說到？答曰：「雖此」作意偏能警覺，「亦能引起心所」從種子生，照理當然亦可說出，現在所以只說警覺心種，因爲「心是主故」，所以「但說引心」，不是不能引起心所。附屬的心所是隨於主體的心王的，心王既可引起，心所當就不成問題。

在此又有人這樣的問道：心心所的本身是能生的，不過由於作意的警覺而後方起就是，但是作意沒有一法能夠警覺於他，那就應當不能從種生起，既然自己還不能生起，又怎麼能警動其餘的心心所引令趣境？對這加以解答說：諸餘心心所法，由於自身沒有力量，所以要藉作意警覺方生，但是作意自身有它的力量，所以不須假藉其他的法來警覺，自己能夠生起活動作用。

「有說令心廻趣異境」，是指順正理論所說。如該論卷十一說：『謂此作意力能令識於餘境轉』。所謂於餘境轉，就是廻趣異境。但是這種說法，唯識是不承認

的。爲什麼？假定令識於餘境轉，那就應當不得名爲徧行，因爲他們所說的大地法，就是大乘所說的徧行。假定說是住在這個境界上的行相微細，試問怎樣知道它是有？

「或於一境持心令住故名作意」，是集論所說。如該論卷一說：『云何等作意？謂發動心爲體，於所緣境持心爲業』。對法抄二本對這加以解釋說：『作意作業，通散、定位，說定加行，但說持心，舉顯了業，彰其作用，說於此境數引心故，唯識但言引心爲業，卽遍作用』。論破執中『持心令住』，諸說但破大乘異計，但是到了圓測法師，說這亦是破斥小乘，但破小乘的那一部派，是又沒有明顯的指出。集論但說『持心爲業』，可是雜集論的解釋，說是『數數引心』，是引名持，住名持。雜集既說『數數引心』，與此論說『引心爲業』，可謂是相同的。既然是相同的，爲什麼還要破？因而有人說這不是破集論，而是破小乘學派，不過沒有明指破小乘的那一派就是。

現在論主對上兩說加以破斥道：「彼」順正理論及集論所說，「俱」皆「非理」！爲什麼正理師不應理？因照正理師所說，那就「應」當「非」是「徧行」。作

意如果不是徧行心所，試問又當歸於那類心所之中？爲什麼集論師不應理？因照集論師所說，那就與定沒有什麼差別，所以說「不異定故」。既不異定，怎麼可以名爲作意？因而說爲『持心令住』，是不合道理的！

壬三　釋受心所

受謂領納順、違、俱非境相爲性，起愛爲業，能起合、離、非二欲故。有作是說：受有二種：一、境界受，謂領所緣；二、自性受，謂領俱觸。唯自性受是受自相，以境界受共餘相故。彼說非理！受定不緣俱生觸故。若似觸生名領觸者，似因之果應皆受性。又既受因應名因受，何名自性？若謂如王食諸國邑，受能領觸所生受體名自性受。理亦不然！違自所執不自證故。若不捨自性名自性受，應一切法皆是受自性，故彼所說但誘嬰兒。然境界受非共餘相，領順等相定屬己者名境界受，不共餘故。

現在續講五徧行中的受心所。受在阿含經中，曾經隨處說到。五蘊中的受及十二緣起中的受，可說是最正確的場合。據五蘊經的說明，五蘊中的受，是『眼觸所生受乃至意觸所生受』的六受。據南傳相應部的緣起經的說明，十二緣起中的受，雖仍舊是『眼觸所生受乃至意觸所生受』的六受，但據漢譯雜阿含的緣起經，則說

受是『苦受、樂受，不苦不樂受』的三受。此中，眼觸所生受的六受，是依所依根的差別以區別受的；樂受等的三受，是依受的性質以區別受的。兩者不過是從不同的觀點來看待受。

受的發生，不論怎樣的受，都以眼觸等的六觸爲緣而生。其所生起的受，不管那種，反正屬於苦、樂、不苦不樂其中的一個。不過苦、樂、不苦不樂的三受，有時亦被說爲憂、喜、苦、樂、捨的五受。在這場合，三受中的苦受，分爲憂、苦的二受；樂受，分爲喜、樂的二受。還有這樣說的，就是其中的憂與喜爲心受；苦與樂爲身受；捨在南傳佛教，唯被說爲心受，而在北傳佛教，則說通於身心二受：是爲五受的差別。

受在其他方面，還有種種區分：一受，是一切苦的苦受；二受，是身受、心受；三受，是苦受、樂受、捨受；四受，是三界繫、不繫的四受；五受，是憂受、喜受、苦受、樂受、捨受；六受，是眼觸所生受乃至意觸所生受；十八受，是由三受與六受組合而成；三十六受，是有貪著的十八受與離貪著的十八受；百八受，是過去、現在、未來的各三十六受。

如上所說的一切受，唯是觸所生的受。三受、五受、六受，亦不過是同一內容的不同說明。至於其他的諸受，如三界繫及不繫的四受，貪著、離貪著的諸受，不過是在受上再加染淨予以說明而已。像這樣意義的受，在其他方面說到的還很多。雖有種種的說明，而實不過是依善惡染淨等，變成受的差別高下等。

關於受，像上所說的，在阿含經中，固然說得很多，要而被網羅於眼觸所生受乃至意觸所生受的六受。觸所生受是怎樣變成的？雜含卷八、二一三經說：『三事和合觸，觸緣受』。觸與受的關係，是先後繼起的關係。可是在雜含卷一一、二七三經說：『三事和合觸，觸俱生受、想、思』。依這說法，觸與受是同時存在的關係。因爲如此，小乘有部及大乘唯識，主張觸、受、想、思等的相應俱起，就是以此經文爲根據的。

可是在經部系，不承認受等與觸相應俱有，唯認觸與受的前後繼起。而且經部認受就是領納苦、樂的心之本身，與南傳佛教及北傳有部，說受與心心所相應，而使心心所領納苦、樂的心所，其思想是不同的。因此，經部說有部將受代表心心所的全體，以此說之爲受；有部說經部抽出受之心的狀態的一部分，以之說爲受的心

所。這不同的兩種說法，不過是兩派立場的不同，至於受那東西本身，是沒有什麼別異的。在以受爲心所而承認的諸部派，在一切心，常有苦、樂、捨的那個受，所以受是常與一切心相應的。正因如此，南傳佛教以此爲共一切心心所；北傳有部系以此爲大地法；大乘唯識將之說爲徧行心所。儘管運用的名詞不同，而其實質是一樣的。

對於受的定義說明，諸部派的阿毘達磨，一致的以定型的形式來說明，沒有什麼大不同的，但最簡單的說明，莫如舍利弗阿毘曇論。如該論卷一一說：『若意所受，是名受法』。可是到了品類足論，是就有了部分新的定義。如該論卷一說：『受云何？謂領納性、苦受、不苦不樂受』。到了論典註釋的時代，對受的定義，在各阿毘達磨論中都有說到。雜阿毘曇心論卷二說：『受者，可樂、不可樂、俱相違，於境界受』。五事毘婆沙論卷下說：『受云何？謂領納性，有領納用名領納性，卽是領受所緣境義。此有三種：謂樂受、苦受、不苦不樂受。若能長養諸根大種平等覺性，名爲樂受；若能損減諸根大種不平等受性，名爲苦受；與二相違，非平等非不平等性，名不苦不樂受』。入阿毘達磨論卷上說：『受句

義者，謂三種領納：一、樂；二、苦；三、不苦不樂。卽是領納三隨觸義，從愛、非愛、非二觸生，身心分位差別所起，於境歡、感、非二爲相，能爲愛因故名受』。俱舍論卷一說：『受蘊謂三，領納隨觸，卽樂及苦、不苦不樂』。順正理論卷二說：『隨觸而生，領納可愛及不可愛、俱相違觸，名爲受蘊。領納卽是能受用義，此復三種：謂樂及苦、不苦不樂。能益身心故名爲樂；能損身心故名爲苦；有所領納而非苦樂名不苦不樂』。

依據如上諸論所說，所謂受之爲受，是苦、樂、不苦不樂的三種領納。但是所謂領納，論師們有不同的說法：法救的雜阿毘曇心論及五事毘婆沙論，說是領納所緣的境界；世親的俱舍論，說是領納隨觸；悟入的入阿毘達磨論，既說領納隨觸，亦說對所緣境的歡、感、非二。總之，法救是說領納全般的所緣境，以此爲領納；悟入及世親，是說領納所緣的苦、樂等觸，以此爲領納。正因如此，所以受用二義，爲心所法的受，是後者隨觸的領納。

上來廣泛的敍說受之爲受，而且站在小乘方面講的，現在正式的解釋論文。什麼是受？「受謂領納」。領納什麼？領納「順」「違」「逆」的境相，領納「順」適的境相，領

領納非順非違的「俱非境相爲性」，從而生起苦、樂等不同的感受，既有苦、樂等的不同感受，自然是以生「起愛」、非愛等「爲」它的「業」用。爲什麼？「能起合、離、非二欲故」。這是對於『起愛爲業』的解說。如在合意的境上，生起快樂的感受，接著就對它有所愛著，希望與這滿意的境界相合不離；如在不合意的境上，生起苦惱的感受，接著就對它有所厭離，希望與這不滿意的境界，永遠的相離不要相合；如在合不合意的境上，生起不苦不樂的感受，接著對它便有非愛非不愛的心理，既無所謂希望與之相合，亦無所謂希望與之相離。欲是希求，亦是希望的意思，通於善、惡、無記的三性。受的業用，本可通於有漏無漏的，但在這裏唯依無明觸所生受說，是屬有漏的染分，當然唯是『起愛爲業』。如緣起支中所說的受緣愛，就是以有漏受能爲愛的緣。

「有作是說」，是指正理論師所說。如該論卷二說：『諸受略有二種：一、執取受；二、自性受。執取受者，謂能領納自所緣境；自性受者，謂能領納自所緣境及領納隨觸，予以分別看待。據衆賢論師的意思，領納所緣境的作用，不唯是受心所的特有作用，而是一切心心所共所俱有的。從這意義看

，一切的心心所皆可說是領納。反之，隨觸而生起的，領納苦、樂等的隨觸作用，唯是受心所所獨有的，所以隨觸領納的自性受，唯說是受心所。不用說，受的一語，在覺受苦、樂等以外，還有心的一般的領受作用之義，也不可知。從受一語起源的意義，我們毋寧認爲是有一般的領受作用義。

如順正理論所說，「受」是「有二種」的：「一」是「境界受，謂領所緣」的境界；「二」是「自性受，謂領」同時「俱」有的自性「觸」。在這兩種受中，「唯自性受是受」心所的「自相」，其餘的諸心所法不能領觸，當然沒有這個自相。至若「境界受，共餘相故」。換句話說，通餘心心所，與其他的心心所共通的，因爲諸餘心所，皆能領受境界相的。無疑這是前所介紹的衆賢論師之說。所以顯宗論卷第二說：『云何此受領納隨觸！謂受是觸，隣近果故。此隨觸聲爲顯因義，能順受故，受能領納能順觸因，是故說受領納隨觸。領納隨觸名自性受，領納所緣雖亦是受，一切皆同領納境故。是故唯說領納隨觸名自性受，別相定故；領納所緣名執取受，非此所辨，相不定故』。證明衆賢論師確是這樣說的。

「彼」衆賢論師的這一「說」法，不論從那方面講，決定是「非理」的！爲什

麼？要知「受定不緣俱生觸故」，所以『不可說緣而受名領觸』。同時要知道的，你們有部宗義，根本不承認俱時心心所可以相緣，現在說受緣同時的觸，豈不有違自宗的過失？假定你又說：觸是在前而受是在後的，因而說後念的受緣前念過去觸，是則又與你所說的受緣俱時觸相違！是以不論怎樣說，在道理上是都不能成立的。俱舍光記卷一說：『若作俱舍師破云：諸心心所同一剎那俱緣前境，如何可言領相應觸？若從他生及相似者，卽名爲受；子從父生，果從因生，皆應名受』。

正理論師復又救說：我所說的受領於觸，似俱時觸說名爲領，並不是緣名之爲領。如順正理論說：『如父生子，子之媚好皆似於父，亦如果從種生，果似於因；受從觸生應知亦爾』。論主再予責難說：假「若」此受「似觸」而「生名領觸者」，則觸爲似因，而受爲果，那就應當凡是「似因之果應」該「皆」是「受」的自「性」。基師述記說：『如果穀子似因粟故，等流果等應皆受性，以似因故，猶如於受』。論主這樣難後，正理論師又復救說：說名爲受，粟等雖似於因，但體不是心所法，相似於俱因觸，所以俱觸，彼此互闕一義，所以皆非是受，怎麼可以以餘例難同受？論主依之再責難說

：「又」觸「既」爲「受因」而生於受，那就「應名因」所生「受」，「何」得「名」爲「自性」受，因爲觸不是受的自性。

正理論師再度救說：你仍沒有懂得我的意思，現我不妨再舉例對你說：如爲一國之王，食諸國邑一樣，這不是眞的食用土地田畝，而是食用土地田畝所生的一切五穀之類。既然如此，爲什麼不說食五穀而說食國邑？當知所以說爲食邑，那是從於所依說的，因爲國都城邑之體，就是一切土地田畝，試問還有什麼國邑？以彼例此，受亦復然，就是受由觸生，等於食邑從五穀生，所以受如五穀。受是觸所生的果，觸是能生受的因。這樣，受由觸生，又領納受的自體，所以叫做自性受。論主加以駁斥說：「若」如你們所「謂」像國「王」那樣的「食諸國邑，受能領觸所生受體名自性受」。在道「理」上「亦」是「不然」（對）的，爲什麼？「違自所執不自證故」。這話怎講？因爲你們原來執著領納俱觸爲自性受的，現在忽然又說觸所生受名爲自性，這不是違於自執是什麼？不信，試看世間有沒有自己的手指觸自己的手指？再看世間有沒有鋒刀自割自己鋒刀？常言說：『指不自指，刀不自割』。因此，受之所以爲受，只可說是受它，不得說是自受，若說

自受，不但違背了你前面所說的受觸，而且也不能自己證明自己。

正理論師又再救曰：我之所以說自領，並不如你所說的自緣，只是約它不捨受的自相而名自性受。論主亦再破斥說：假「若」以「不捨自性名自性受」，是則宇宙萬有一切諸法，沒有那樣是捨離自體相的，那就「應」該「一切法皆是受自性」，你承不承認？如不承認一切法皆是受自性，是「故」你前面「所說」的什麼自性受，不過完全是騙小孩子的話，所以說「但誘嬰兒」。無知的嬰兒固然會被你騙到，但有理智的大人不會爲你所騙的。同時你還應該知道的：觸唯是觸對，作意唯警覺，想唯是取相，思唯是造作，「然」則「境界受」是受自相，並「非共」於其「餘」的心所諸「相」的，因爲它只能「領」納「順等相定屬己者名境界受」，非領納諸餘所有的一切境，亦不是王所共所緣的，所以說「不共餘故」。說得清楚一點：受順境就不受違境，受違境就不受順境，各受違順境當然就不受中庸境，所以受只有受境界，是不共於其餘心所的。

壬四　釋想心所

想謂於境取像爲性，施設種種名言爲業，謂要安立境分齊相，方能隨起種種名言。

現在續講五徧行中的想心所。想心所的想，在阿含經中，已被廣爲運用。如五蘊中的想蘊及六觸所生的六想，固是想的最正確最基本的說法，但作爲派生的個別的想，在經中說得是很多的。如有色想、有對想、種種想的三想；欲想、恚想、害想的三不善想；小想、大想、無量想、無所有處想的四想；無常想、苦想、無我想、食厭想、一切世間不可樂想、死想的六想；無常想、無我想、不淨想、過患想、捨斷想、離貪想、滅想的七想；前之六想，再加過患想、捨斷想、離貪想、滅想的四想成爲十想等。其他還有七識住中的種種想，都以想的一語來說明的。

據五蘊經的說明：所謂想蘊，在南傳巴利經典中，說爲色想、聲想、香想、味想、觸想、法想的六想；在北傳漢譯雜含中，說爲眼觸生想，耳、鼻、舌、身、意觸生想。色想等與眼觸生想等，雖說是同一事，但對想蘊的說明，南北傳不是沒有差別。所以五蘊中的想蘊，是六觸所生想。南傳尼柯耶說：觸爲因，觸爲緣，而有想蘊施設；北傳雜含卷二、五八經說：『觸因觸緣生受、想、行』；又雜含卷一一、二七六經說：『緣眼色生眼識，三事和合觸，觸生，受、思等亦從觸生。如雜含卷一一、二七三經說：『三事和合觸，觸俱生受

、想、思』。想與受、思都是與觸俱生。可是到了阿毘達磨時代，想就變成心所法，與其他的心心所相應俱起。對這，經部等好像說這是心的經過，是觸、受、思、想，在一時中，唯一心作用起，主張多心心所不能俱起相應。作爲其根據的，如雜含卷八、二二四經說：『三和合觸，觸已受，受已思，思已想』。

總之，如據尼柯耶、阿含經之說：想與根、境、識三者接觸的時候，是以其境爲心像而映於心中的作用固有，又被現於心中的心像亦有。在心，必然有它怎樣的對象，這對象是心像卽想，又心起時，心像有映於心中的作用，這取像作用，因爲是想，所以在一切心中，想都存有，此想與一切心相應俱起。南傳佛教說想共一切心心所；北傳有部說想是大地法；大乘唯識說想是徧行心所。

其次，我想介紹諸部派現於阿毘達磨以後諸文獻中想的定義說明。南傳阿毘達磨所說想的定義是：『觸所生想、想念、已想念』。北傳有部的集異門足論、界身足論、品類足論等的定義說明是：『想，等想，現前等想，已想，當想』（集異門足論卷一五）。界身、品類二論，所說大同小異。舍利弗阿毘曇論卷二一說：『若想、憶想，是名想法』。同論卷二三又說：『若想、憶想、勝想，是名想』。這些

，雖是形式的阿毘達磨的定義，但由這些沒有多少內容的定義。南傳彌隣陀問經對這定義的說明是：『想以想念爲特相。想念何？想念青、想念黃、想念赤、想念白、想念藍』。北傳品類足論卷一對想定義的說明是：『想云何？謂取像性。此有三種：謂小想、大想、無量想』。由此可知所謂想者，是現於知覺、表象的原樣心像。成實論卷六說想的定義是：『取假相法，故名爲想』。由想而取假法之相，說名爲想。

到了有部諸論書的註釋時代，對此定義有更充實的內容。雜阿毘曇心論卷二最簡單的說：『想者，於境界取像貌』。俱舍論卷一處中說：『想蘊，謂能取像爲體，卽能執取青黃、長短、男女、怨親、苦樂等相，此復分別成六想身』。順正理論卷二更詳細的說：『想蘊，取像爲體，謂於一切隨本安立：青長等色，琴貝等聲，生蓮等香，苦辛等味，滑澁等觸，生滅等法，所緣境中，如相而取，故名爲想』。大體說來，南北傳的論典，對於定義說明，沒有多大差別，是說就照那樣的取於六所緣的相貌。

到了大乘唯識學派，在諸論典之中，對於想的定義，是作這樣說的。瑜伽師地

論卷三說：『想云何？謂了像……想作何業？謂於所緣令心發起種種言說爲業』。同論卷五五說：『想云何？謂三和合故施設所緣假合而取。此復二種：一、隨覺想；二、言說隨眠想。隨覺想者，諸善言說，人天等想；言說隨眠想者，謂不善言說嬰兒等類乃至禽獸等想……想爲何業？謂於所緣令心彩畫言說爲業』。顯揚聖教論卷一說：『想者，謂名句文身熏習爲緣，從阿賴耶種子所生，依心所起，與心俱轉相應，取相爲體，發言議爲業』。如是諸論所說，大體與南傳佛教及北傳有部的定義說明是同樣的。雖則如此，但顯揚聖教論的定義，由瑜伽行派獨特的種子說而說明，然那內容還是同一。總之，大小乘說，由想而行取像（表象）作用爲想。

今依本論的論文解釋：「想謂於境取像爲性，施設種種名言爲業」。如我人在認識客觀對象時，將那現於知覺、表象照樣的心像，由思惟判斷的作用加以修正，然後再對過去的經驗，予以分類的確認，說明這是什麼、那是什麼的施設種種名言，是名想的意義。「謂要安立境分齊相，方能隨起種種名言」。意說『世間萬有一切諸法，原來沒有它的名字，後來所以說這是人，說那是物，是乃經過想心所的想像、分析、綜合整理，構成種種的概念，安立種種的界限，認爲這是什麼，那是什

麼，然後再取這些相狀，說出這是什麼，那是什麼的名言，是爲想的作用。如果沒有這個想心所，種種名言就無從安立，我人也就沒有開口說話的餘地。南方佛音論師，將想解說爲確認或再認作用，實亦有它的意義』。

吾人發出語言，不是無緣無故，而是有其語因。現在我們要問：想既施設名言爲它的最大業用，爲什麼不把它說爲語因？了義燈卷第四本說：『准雜集論說：爲隨說因非語加行。由想境像方立名言，此勢用疎，尋、伺用親，正起語故，說爲語行』。樞要一本說：『此中由想起言說，何因不說爲語言因者，故果例現想疎故』。是以眞正爲語行的是尋、伺，不是想心所，因想望於語言較爲疎遠。

壬五　釋思心所

思謂令心造作爲性，於善品等役心爲業；謂能取境正因等相，驅役自心令造善等。

現在續講五徧行中的最後一個思心所。思，不論在南傳的尼柯耶，不論在北傳的阿含經，都曾一再講到，而且講到思時，每每說爲六思。而這所謂六思，有時就所緣境，說爲色思，聲、香、味、觸、法思。如南傳佛經說：『諸比丘！行云何？諸比丘！此等有六思身，謂色思乃至法思。諸比丘！以此說行。從觸集有行集』。

有時就觸所生，說爲眼觸所生思。如北傳雜含卷二、四二經說：『云何行如實知？謂六思身，眼觸生思，耳、鼻、舌、身、意觸生思，是名爲行，如是如實知。云何行集如實知？觸集是行集』。看來彼此所說，似乎有所不同，因爲對象有別，而實不過是一事的不同表現。在原始聖典中，經常說到五蘊，五蘊中的行蘊，有時被認爲思，因而可說思卽是行蘊，行蘊亦卽是思。甚至以思代表行蘊，是亦沒有什麼不可。

至對行的說明，南傳尼柯耶說：『諸比丘！汝等云何爲行？諸比丘！行作有爲，故云行。北傳雜含卷二、四六經說：『爲作相是行受陰』。由前說，雖說行是行作；由後說，思亦心的行作。所以行與思，不過是同義語，並沒有實質上的不同。所以五蘊中的行蘊，原來是指思心所的思，這是值得我們特別注意的。

到了部派時代，亦卽阿毘達磨時代，設立多種心所，而受、想以外的所有心所，說是皆爲行蘊所攝。在南傳佛教以外，北傳所傳的佛教，不論大小乘的各學派，設心不相應行法，而這不相應行法，同樣攝於行蘊之中。因而，最初所說的行蘊，恐與思是同義語。從此以後，行蘊被廣解說，認爲除受與想，諸有一切的心所法與

一切的心不相應行法，一切皆包含在行蘊中。正確說行這語，如說諸行無常的行，因爲是狹義的，所以簡直與思視爲同一。

思由前面經文的揭示，可知它是從觸生的。北傳雜含卷一一、二七三經說：思與觸、受、想是俱生的，所以思以觸爲緣而發生，與觸、受、想等俱生。思，不僅能使心心所行作，亦能使心心所活動。因爲一切心有行作，所以思常與一切心相應。南傳佛教論典，說思共一切心心所；北傳有部論典，說思爲大地法；到了大乘唯識，說思爲徧行心所，與一切心相應。

可是在經部等，主張思，是觸、受、想、思的次第，在心的歷程中，是單獨存在的，不與其他的受、想等相應俱起。從經部的這個立場看，思是不與一切心相應的。

如上所說，我們知道：對於思的解釋，在南傳佛教、北傳有部等以及經部等之間，顯然有著不同。雖說這是心所法的肯定與否定的教理不同，而實更是對思自身見解的不同。爲什麼？因作爲心所的思，常與一切心相應俱起，雖是單使心所的行作，但思與諸一切心常相應外，還有爲善惡業的根本意思作用之義。與一切心相應的

思與爲作善惡業的思，雖同由思的一語而命名的，但不能不認爲其間有著天地的懸殊。雖則是這樣的說，但諸論師在論典中，對於思的定義說明，像上所說二種思的區別，不明確的地方自還很多。因此這兩者，與其視爲質的不同，毋寧視爲程度的差異。

南傳阿毘達磨說思的定義是：『觸所生思，等思，已思』。北傳有部的初期論典，對思的定義說明，如集異門論說：『思，等思，現前等思，已思，當思，作心，意業』。諸如此類所說思的定義，好像是說作爲業的意志作用，所以那必不是與一切心相應的作爲大地法心所的思。

其次，舍利弗阿毘曇論卷二一說：『若思，正思，是名思法』。同論卷二三說：『若思，正思，緣思，若心有作，是名思』。

論典固然是這樣說，但在彌隣陀問經中，脫出如上阿毘達磨的形式的定義，而在內容上加以說明。如說：『思以已思爲特相，又以行作爲特相』。同時舉喻說思：『大王！或有人造作毒，自飲亦教他人飲，彼自苦他人亦苦。大王！如斯，玆或有人思不善業，因此思念（意志），身壞死後生於苦界、惡趣、墮處、地獄，隨彼

所學之人，身壞死後亦生於苦界、惡趣、墮處、地獄。大王！或如有人調合酥、酪、油、蜜、砂糖，自飲亦教他人飲，彼自他人亦樂。大王！如斯，玆或有人以思善業，因此思念，身壞死後生於善趣、天界。大王！如是思，以已思爲特相，隨彼所學之人，身壞死後亦生於善趣、天界。大王！如是思，以已思爲特相，又以行作爲特相』。像在這樣場合的思，亦不是與一切心相應的思，而是善惡根本的意志作用的思。

可是在品類足論，對於思，有了部分的新的定義，亦卽從阿毘達磨的定義，進入於其內容的說明。如品類足論卷一說：『思云何？謂心造作性，卽是意業，此有三種：謂善思、不善思、無記思』。把思分類爲善、惡、無記。爲善惡業的思，與普通心相應的思，一切說爲思的心所。

到了有部後期論書時代，各部派對於思的解說，都已進步到在內容上詳細說明它的定義。如北傳的入阿毘達磨論說：『思謂能令心有造作，卽是意業，亦是令心運動爲義。此善、不善、無記故，有三種別』。俱舍論卷四說：『思謂能令心有造作』。順正理論卷十六更詳細說：『令心造作善、不善、無記，成妙、劣、中性，說名爲思。由有思故，令心於境有動作用，猶如磁石勢力，能令鐵有動用』。『其

實，思不特能令心動，也能令其餘的心所法，發生活動作用，可說它是諸心心所生起動能的原動力。由這原動力的推動，於所認識的善惡境上，造作種種善、惡、無記等業，是爲思心所的作用。不但小乘論典是這樣說，大乘唯識諸論典亦這樣說』。如顯揚聖教論卷一說：『思者，謂令心造作得、失、俱非意業爲體。或爲和合，或爲別離，或爲隨與，或爲貪愛，或爲瞋恚，或爲棄捨，或起尋伺，或復爲起身語二業，或爲染汚，或爲清淨行，善、不善、非二爲業』。大乘阿毘達磨集論卷一說：『何等爲思？謂於心造作意業爲體，於善、不善、無記品中，役心爲業』。

本論說「思」，「謂」能「令心造作爲」它的體「性」。造作什麼？就是「於善品」、不善品、無記品中，驅「役」自「心」去活動「爲」它的「業」用。「謂能取境正因等相」，是說善境爲正因相，不善境爲邪因相，中容境爲非邪非正因相。由於思能緣此善惡等境，所以能夠「驅役自心令造善等」。等是等於不善及無記。換句話說：由思的力量，使吾人造成善業、不善業、無記業。當知思是造作的意思，爲有情的意志作用。原來『構成我人心理活動的，雖有種種不同的要素，但實可以意志爲中心，總攝活動要素的一切，所以意志之思是很重要的。我人的意志活

動，通常說有內部的意志和行動的意志兩種。內部的意志，就是志向，亦卽所謂執志。行動的意志，論師們說有三種：一是決定這樣去做的決定思；二是通過動身發語而表現考慮應作不應作的審慮思；三是通過動身發語而表現爲善惡業根本的意志作用的思』。證知吾人的行爲活動，是聽命於意志之思所指揮的。行爲活動的或善或惡，既然與思有著極爲密切的關係，如佛在雜含說，對此思應如實知，方不致於驅役自心造惡。

我在八識規矩頌講記中說：『可是在成實論中，不承認思是心所法、心相應法，對其定義的說明，亦與小乘有部及大乘唯識是不同的。如該論卷六說：『問曰：何等爲思？答曰：願求爲思。如經中說：下思、下求、下願』。但思、願、求，多少有所不同。思是求他人的善惡；願是求己的後身；求是求所未得的事。這三者，都是思的意思。成實論卷六又說：『意卽是思，如法句中說。惡心所作所說皆受苦樂，善心亦爾，故知意卽是思』。當知這是經部系學者一般的主張』。

壬六　總結五所

此五既是徧行所攝，故與藏識決定相應，其徧行相後當廣釋。此觸等五與異熟識行相

雖異，而時、依同、所緣、事等故名相應。

如「此」像上所說的「五」種心所，當然是偏於一切主體心識而活動的，亦即不論那個心王生起活動作用時，此五心所必然與之相應俱起。第八阿賴耶識既是屬於主體的心識，「故」五徧行心所，「與藏識」是「決定相應」的。至於「其徧行相」是怎樣的，到「後」第五卷中，「當廣」詳細解「釋」，在此暫且不談。說到「此觸等五」徧行心所的行相，「與異熟識」的「行相」，當然是不同的。怎樣不同？識以了別境界爲它的行相，作意以警心爲它的行相，觸以觸境爲它的行相，受以領納爲它的行相，想以想像爲它的行相，思以造作爲它的行相。「雖」說行相有著這樣的「異」，然「而時」同、「依同、所緣」同、「事等」同，「故名相應」。據巴利文獻說：『與心俱起、俱生、相合、同時起、同時滅、一所依、一所緣』。即心所與心相應，不獨心所與心同時生滅，其所依與所緣的同一，確也是必要的。例如色法，雖與心有俱存俱起的意思，但沒有與心同一所依與所緣，所以不說色與心相應。反之，心所法不獨與心同時生滅俱存，而且，心若以眼根爲所依，其心所亦必同以眼根爲所依；心若以色境爲所緣，其心

所亦必同以色境爲所緣，所以說爲與心相應。

所謂相應的思想，因爲心所法，存在於諸部派，相應的意思，在諸部派間，大體亦類似的。由於有部在大毘婆沙論，對相應義有二十五種的說法，所以在諸論師之間，也就有種種的異說。在婆沙的二十五種說中，五事等卽五義平等說，其後在有部的很多論典，作爲相應義的正說而被採用，此於有部論中可以明顯看出的。

所謂五事平等：一、時分等，謂心心所同一剎那而現行；二、所依等，謂心心所同依一根而現行；三、所緣等，謂心心所同緣一境而現行；四、行相等，謂心心所同一行相而現行；五、物體等，謂心心所各唯一物和合而現行。此五事平等說，出在大毘婆沙論卷一六。在婆沙論以後的有部文獻中，唯法救的五事毘婆沙論，不採用五事平等說，而說爲：『同一時分、同一所依、同一行相、同一所緣、同一果、同一等流、同一異熟，是相應義』。五義平等中，沒有將事平等計算在內，另加果、等流、異熟的平等。五事毘婆沙論固然如此，但在同爲法救著的雜心論中，則又以五事等爲相應義。如說：『問：相應有何義？答：等義是相應義。一、事等故，若一心中二想二受者，非相應義，以一心、一想生，餘心法亦爾。二、時等，一

剎那時生故。三、依等，若心依眼生，心法亦爾。四、行等，若心行青生，心法亦爾。五、緣等，若心緣色生，彼亦緣色。後來的世親俱舍論，也繼承雜心論說，以五義平等爲相應之義。如說：『心心所五義平等故說相應。所依、所緣、行相、時、事皆平等故。事平等者，一相應中，如心體一，諸心所法亦爾』。順正理論，也同此說。

稱友在俱舍釋，註釋俱舍的五義平等之說。比較有部的五義平等說與巴利的相應說：五義平等中，所依平等、所緣平等、時平等的三者，巴利文說雖則也有，但行相平等與事平等的二者，在巴利佛典中不見有說。然在巴利，同一的心及心所，因沒有二種以上同時相應，所以事平等亦爲南傳佛教所承認。至於行相平等說及其思想，在南傳佛教文獻中，雖完全沒有看到，但行相平等說，恐也被容認的。像這樣的加以考察，北傳有部的相應義，固然是五義平等說，南傳佛教的相應義，可能也是作如此說。

可是到了大乘唯識學派，對於相應之義說，與有部多少有所異說。例如瑜伽師地論明相應之義說：『俱有相應心所有法，是名助伴，同一所緣，非同一行相，一

時俱有，一一而轉，各自種子所生，更互相應』。『問：何故名相應？答：由事等故，處等故，時等故，所作等故』。本此可知唯識學派所謂相應，是說心與心所，同時生，同所依，所緣與事等，行相異。這雖承認有部的時間平等，所依平等，所緣平等，事平等的四平等，但不承認行相平等。唯識學派，作爲其教理的，說心與心所異其行相，如本論卷二說：『心於所緣唯取總相，心所於彼亦取別相』。心認識總相，心所認識總相及別相。因爲如此，所以不獨心與心所異其行相，就是在心所間亦然。如說受爲領納，想爲取像，相互之間，其行相亦是不同的。

庚四　五受分別

辛一　釋唯捨受相應

此識行相極不明了，不能分別違順境相，微細，一類，相續而轉，是故唯與捨受相應。又此相應受唯是異熟，隨先引業轉不待現緣，任善惡業勢力轉故，唯是捨受。苦樂二受是異熟生非眞異熟，待現緣故，非此相應。又由此識常無轉變，有情恆執爲自內我，若與苦樂二受相應，便有轉變，寧執爲我？故此但與捨受相應。

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

受之所以爲受，在前五徧行中，解釋受心所時，已經詳爲說明，從那個說明中，我們明確知道，受雖可分多種，但最主要的，或分爲三受，或分爲五受。於此諸受，第八賴耶識，與其中的那一受相應，自是值得論究的課題。頌文告訴我們：第八阿賴耶識，唯與捨受相應，與其他的諸受，是決不相應的。爲什麼要這樣說？本論現在舉出三大理由：

一、約行相定唯捨受相應：「此識」的「行相」有五種特殊的相貌：一、「極不明了」，顯示它的沒有慧念，因爲慧念行相，是極爲明了的，當知捨受行相亦是如此。假定是其餘的識，或者是苦受樂受，其行相決定是明了的。二、「不能分別違順境相」，顯示它的唯緣中容境，唯是捨受相應，不與苦樂相應。假定是其餘的識，必能分別違順境相，賴耶既無分別，取境是定了的。三、甚深「微細」，顯示它的行相不顯，不是一般凡夫所能認知的，當知捨受行相亦是如此。假定是其餘的識，行相必然是粗顯的。四、前後「一類」，顯示它的行相無有易脫，假定是其餘的識，行相必然是易脫的。五、「相續而轉」，顯示它的行相沒有間斷，假定是其

餘的識，必然是有間斷的。而捨受的五相，與此第八行相，完全是相同的，「是故唯與捨受相應」，其餘諸受不得與賴耶相應。但賴耶的這個五種特殊行相，是據因位作這樣的說，假定是在最高佛果位上，不但不是不明了，而且亦能分別違順境相，假定不是這樣，佛就不得稱爲徧知，佛之所以稱爲徧知，就是對於一切無不明了，亦復善能分別諸法相。至於微細、一類、相續的三種行相，則是通於因果的兩位。說清楚點：在因位中固是微細、一類、相續，在果位上亦是微細、一類、相續。正因如此，所以通於因果兩位。

二、約業招定唯捨受相應：「又此第八賴耶是眞異熟識，與其「相應」的「受」，自亦不能不是異熟受，所以說「唯是異熟」。異熟是一期的總果報體，是「隨先」之「引業」力所「轉」，換句話說，是由過去善惡業力之所招感的，根本「不」需等「待現」在業「緣」，而是「任」運由「善惡業勢力」所「轉」，是「故唯是捨受」相應。至於「苦、樂二受」，唯「是」前六識「異熟生」有，並「非」是「眞異熟」，要「待現」在外「緣」，才有苦、樂感受，是爲酬滿業的，是「故非」與「此」第八阿賴耶識「相應」，這是值得我們所應特別注意的。

三、約執藏定唯捨受相應：「又此第八阿賴耶「識」，一向以來是恆「常」而「無轉變」的，爲第七識的所緣之境耶，以爲它具有常、一、主宰義，妄執末那，末那爲無明之所蒙蔽，不能正確的認識賴耶識，即由末那識執著賴耶識爲自內我。正因賴耶爲末那執爲自內我，所以不與苦、樂二受相應。假「若與苦、樂二受相應」，那「便有」所「轉變」，即時而是苦，時而是樂，經常在苦、樂中轉來變去，「寧」會將賴耶識「執爲」自內「我」？由是之「故，此」賴耶識「但與捨受相應」，絕對不與其他諸受相應。

在此有人問道：徧行心所有五，爲什麼只受心所別開來論它的相應，其餘的四心所爲什麼不別開來論它的相應？答說：就受體而言，雖然是一個，但它的義用，有三種不同，所以特地別開來論它的相應，至於其餘的四個心所，因爲沒有什麼不同的義用，所以不別開以論它的相應。例如無記，有有覆與無覆的兩類義用不同，所以亦別開。

「若爾」——假定是這樣，就是此識既與捨受相應，「如何此識亦是惡業異熟

」？作此難的，是小乘有部。作此難的意思是：捨受是寂靜的，善業是調順的，二者的行相相近，可說善業能招捨受，惡業是動亂的，亦是逼迫性的，怎麼能招捨受的寂靜果？現在回答他說：捨受是不違善惡的，「既許善業能招捨受，此」不善業類「亦應然」。換句話說，亦如善業能招捨受。論中接著說：「捨受不違苦樂品故，如無記法善惡俱招」。假定苦樂不俱，於人天中應無樂果，於三途中應無苦果。基師述記說：『捨受不違苦，惡業不得招；捨受不違樂，善業應不感，苦樂自相違，善惡之業不招於苦樂，捨受不違二，何妨善惡並能招？如無記法二業俱感，不違二故』。

辛二　簡餘所不相應

如何此識非別境等心所相應？互相違故。謂欲希望所樂事轉，此識任運無所希望；勝解印持決定事轉，此識曹昧無所印持；念唯明記曾習事轉，此識昧劣不能明記；定能令心專注一境，此識任運剎那別緣；慧唯簡擇德等事轉，此識微昧不能簡擇：故此不與別境相應。此識唯是異熟性故，善、染污等亦不相應。惡作等四無記性者，有間斷故定非異熟。

此下別解其餘的心所不相應，而安慧釋中沒有這段文，現在依本論文解。心所不唯如上說的五徧行，還有別境等的諸餘心所。賴耶與五徧行相應已經知道，爲什麼「此」第八「識非別境等心所相應」？就是別境等諸餘心所，爲什麼不與第八識相應？論主先總答說：「互相違故」。謂別境的行相，善等的行相，與第八識的行相是相互乖違的，所以彼此不能相應。下再一一別答，於中先說不與五別境相應，然後再說不與善等心所相應。

「謂」別境中的「欲」，是於「希望所樂事轉」，就是緣到世間任何一個境界，只要認爲它是快樂的，便對它發生欲求，希望這個樂境爲我所有，甚至永屬於我而不相離；可是「此」第八「識，任運」而自然的，隨彼善惡業轉，根本「無所希望」好樂，所以不與欲相應。「勝解」是於「印」證守「持決定事」上「轉」，就是對於曾經猶豫不定的境界，現在了解清楚，對之印持，加以決定，認爲確實是這樣的，決定不會再爲任何思想理論之所動搖，是爲勝解；可是「此」第八「識」的行相，昏然「曹昧」，既然「無所印」證守「持」，且亦不能予以決定，所以不與勝解相應。「念」的行相「唯」於「明記」過去「曾習」的「事」上「轉」，使曾

經熏習過的事，保存在腦海中不失不忘；經過很久的時間，還記得清清楚楚；可是「此」第八「識昧」而且「劣」，任運恆緣現在之境，「不能明記」曾所受境，所以不與念相應。「定能令心」無有異緣的「專注一境」，是爲定的最大特能，如果東緣緣西緣緣，那就絕對不是定；可是「此」第八「識」不作加行的，隨於業力，「任運」而自然的「刹那」刹那「別緣」三境。基師述記說：『定雖影像相分刹那新起，其加行時所觀本質前後相續恆專注緣』。靈泰疏鈔對這解釋說：『所觀本質前後相續者，其觀行人欲入定時，前加行心，或因見白骨本質則有白骨觀，或因見青色本質遂作青色觀，即此觀心住於一境前後相續；本識則不爾』。所以不與定相應。「慧唯」於「簡」別抉「擇德」、「失」、俱非「等事」上「轉」，就是對於德、失、俱非等的諸事，運用智慧加以簡擇，看看那個是德，那個是失，那個俱非；可是「此」第八「識」的行相，「微」細「昧」略，對於德、失、俱非，「不能」有所「簡擇」，所以不與慧相應。且所謂別境，是別別緣境而得生的，此識唯是一類相續，「故此不與別境相應」。

爲什麼十一善心所及諸本、隨煩惱心所皆不與賴耶識相應？要知是諸心所的自

體，不是善的，就是惡的；可是「此」第八「識，唯是」無覆無記的「異熟性」，不是善性，所以不與諸「善」心所相應，不是惡性，所以與諸「染汚」煩惱心所「亦不相應」。「等」是等取餘善等法，如不定四，是通三性的，其中的善不善性，亦包含在裏面。

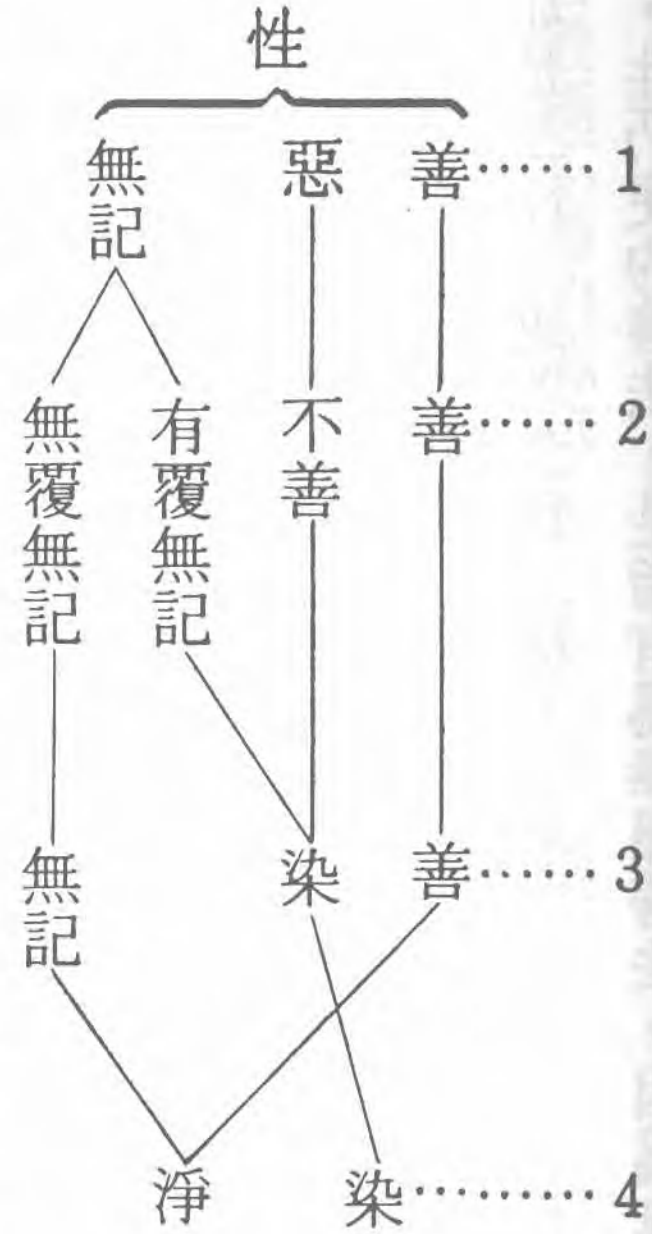
爲什麼四不定心所亦不與此識相應？因爲「惡作」、睡眠、尋、伺「等」的「四」不定，是通於善、惡、無記三性的。其中雖有通於「無記性者」，但不是一切時常相續，而是經常「有間斷」的，所以決「定非」眞「異熟」，不與眞異熟識相應。但於其中，不遮異熟生，因在異熟生中，有此四不定的。我在八識規矩頌講記更這樣說：『因爲賴耶無所造作，怎麼會有追悔的惡作相應？賴耶唯是一類的任運緣於現境，怎麼會有睡眠相應？賴耶於意言境上，完全斷絕粗細的二種分別，尋、伺二心所當然不與相應』。

庚五　釋無覆

法有四種：謂善、不善、有覆無記、無覆無記，阿賴耶識何法攝耶？此識唯是無覆無記，異熟性故。異熟若是善、染汚者，流轉、還滅應不得成。又此識是善、染依故，

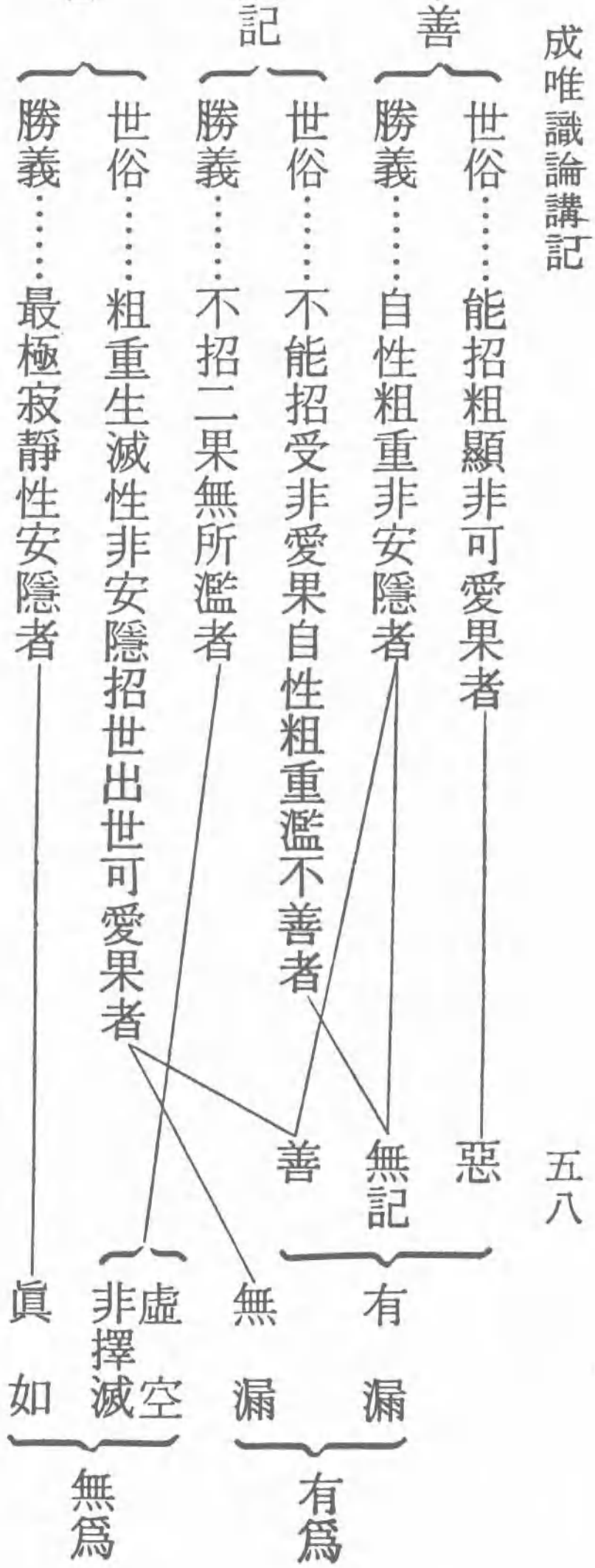
若善、染者，互相違故，應不與二俱作所依。又此識是所熏性故，若善、染者，如極香、臭應不受熏，無熏習故，染、淨因果俱不成立，故此唯是無覆無記。

此明賴耶識的唯是無覆無記。說到這個，首當知道「法」的性類，是有種種分類法的：有的分爲善、不善、無記的；本論說「有四種」，「謂」分「善、不善、有覆無記、無覆無記」。於中通常說得最多的，是善、惡、無記的三性，爲普通的三性之稱。其中惡性可以說爲不善，所以又稱爲善、不善、無記的三性，像這樣所稱的三性，也是經論中所常講到的。至於無記，分爲有覆、無覆的兩種，所以就如本論說爲善、不善、有覆無記、無覆無記的四性。如將惡性與有覆無記合稱爲染，以與善、無記對說，就成爲善、染、無記的三性。不過這時所說的無記，唯限於無覆無記，有覆無記是不包含在裏面的。如將惡與有覆無記合稱爲染，將善與無覆無記合稱爲淨，如是就成染、淨二性。圖示如次：



一般將法分爲三性，但這三性，是指善、不善、無記的三性，不是指徧計、依他、圓成的三性。當知所謂善等三性，是諸法的道德性質的分類：合於道德的就稱爲善，不合道德的就稱爲惡，沒有道德與不道德可爲記別的，是中容性的無記。不獨如此，那善惡的意味內容，全然是在是否道德以區別其差異的。對這，我們不能不予以注意。

如是三性，各再分爲世俗和勝義的兩種。今據基師述記所說，將之立表如下：



在此我們所當知道的，諸論皆對勝義善是無漏法爲語，沒有見說勝義不善者，這是一點。其次，現於不善中開一世俗，其義是極爲難解的，這亦是一點。再次，無記有漏法是總，善、惡有漏法是別，這是以總別立爲三種，因有爲法固然是通不善的，但無爲法是不通不善的。還有，關於勝義、世俗，案諸經論來看，或約有爲無爲，或約有漏無漏，或者是約假實，現在於不善中，取極惡法以爲世俗，在道理上講，是不怎麼妥當的。

如是三性，或各分爲三種。善有三者：一、招感可愛果的善法，就是諸有漏善；二、性巧便的善法，是指有爲無漏善法，因爲無漏法性是極巧便的；三、性安隱

的善法，是指無爲善法，因爲其性極安隱的。不善三者：一、招感非愛果的不善，是指最極不善的惡法；二、性非巧便的不善，是指有覆無記的染汚法；三、性不安隱的不善，是指無覆無記的有漏法，亦有說是指的有漏善法，善法爲什麼說爲不善？約有漏善法觀待無漏善法，其有漏善就成爲不善。無記三者：一、相應無記，是指諸無記心心所法；二、不相應無記，是指無記色及不相應行；三、眞實無記，是指虛空及非擇滅的二種無爲。

如是三性，亦可各分四種。善有四者：一、自性善，如說自性唯善的十一善心所。大乘雜集論卷三，雖說信等十一心所有法是自性善，但俱舍卷十三，說唯慚、愧及三善根是自性善。如該論說：『以有爲中，惟慚與愧及無貪等三種善根，不待相應及餘等起體性是善，猶如良藥』。光記十三解釋說：『自性卽善，名自性善，猶如良藥，藥卽良善，故名良藥』。二、相應善，是說與信等諸善心所相應時，始被稱爲善的心品，其本身並不是善的。大乘雜集論卷三說：『相應善者，謂彼相應法』。俱舍卷十三說：『相應善者，謂彼相應，以心心所要與慚、愧、善根相應，方成善性，若不與彼等相應，善性不成，如雜藥水』。水的本身不是藥，但與藥調

和以後，始得稱爲藥水。三、等起善，指由自性、相應的善法所等起的律儀無表、不相應行及諸善的種子。大乘雜集論卷三說：『發起善者，謂彼所發身業語業』。此中彼字，是指自性善與相應善。靈泰疏鈔說：『由心善故，則令身語合掌禮拜色亦是善。又表色及引得無表色亦是等起善色也。由現行能熏心是善，所熏成種子亦是善。如有問言：種子是何善？應答言：種子唯是等起善收』。俱舍卷十三說：『等起善者，謂身語業、不相應行，以是自性及相應善所等起故，如良藥汁所引生乳』。四、勝義善，謂於無爲中，除去虛空、非擇滅的二法之善的無爲，亦卽是指擇滅無爲。大乘雜集論卷三說：『勝義善者，謂眞如』。俱舍卷十三說：『勝義善者，謂眞解脫，以涅槃中最極安隱，衆苦永寂猶如無病』。光記十三解說：『勝義是涅槃，此顯涅槃安隱名善，如人無病無等者，義謂別有眞實體性。此顯涅槃無等脫，是勝是義，得勝義名。勝謂最尊無與實有，故名勝義。如是勝義安隱名善，如是涅槃是善常故，於一切法其體最尊，是故獨標爲勝義善』。正理卷三十六解說：『或眞解

不善四者：一、自性不善，是指十種唯不善心所說。就是忿、恨、惱、慳、嫉

、覆、害、無慚、無愧、瞋。如是十種唯是不善性收。二、相應不善，是指無慚等相應心心所法。靈泰疏鈔對這解釋說：『二、相應不善者，卽根本中五，卽取貪、癡、慢、疑、惡見。及隨煩惱中十一法：謂取八大隨及諂、誑、憍三，卽取煩惱中十一法。及取徧行五、別境五、不定四及前六識心王。此等徧行、別境、六識中，通取不善性，皆是相應不善。卽都計以前三十六法，名相應不善收也。貪、瞋、忿、害等十法，卽是自性不善收也』。三、等起不善，指由自性、相應的不善法所等起的不律儀無表、不相應行及諸不善的種子。靈泰疏鈔對這解釋說：『由心不善故，所起色亦是不善，如屠兒惡律儀色。又得等四相。由現行心是不善故，所熏成種子，亦是不善種子，卽是等起不善中收也』。四、勝義不善，是指有漏諸不善法，但最主要的是指生死流轉。大乘雜集論卷第四說：『第一義不善者，謂一切流轉』。俱舍卷十三說：『勝義不善，謂生死法，由生死中諸法，皆以苦爲自性，極不安隱，猶如痼疾』。光記卷十三解釋說：『謂生死法，苦諦爲性，極不安隱，名勝義不善，如人痼疾，恆苦不安。生死翻涅槃，涅槃是勝義善故，生死是勝義不善。問：不善翻於善，勝義不善體通三性，亦可以善翻不善，勝義之性通三性？解云：勝

義不善偏有漏故，得通三性；勝義善法，但擇滅唯善，不通三性』。

無記四者：一、能變無記，是指諸無記的心心所法。如前六識中業所感的異熟生心自證分、見分爲能變無記，就是第八識的自證分、見分能變起相分的，亦是能變無記。二、所變無記，是指異熟生所變的相分，固是所變無記，就是威儀心所熏成的種子，亦名等起無記種子。三、分位無記，是指得等四相的無記不相應法。四、勝義無記，是指虛空及非擇滅的二種無爲。俱舍卷十三說：『勝義無記，謂二無爲，以太虛空及非擇滅唯無記性，更無異門』。正理三十六說：『無爲無記，是勝義攝，以性是常，無異門故』。智周演秘解釋說：『何唯此二名無記耶？答：眞如性淨，其擇滅等斷惑所顯，以寂靜故，勝義善收。虛空、非擇，體非實有，不同眞如，復非智慧斷惑等得，不同餘三。由斯二義，故無記攝』。

『問：亦依識變立虛空等，何不隨識三性攝耶？答：且依如立，假空等說。若依識變，實通三性』。

雖有這樣種種的分類，要不外於如本論所說的四法。法既有四，「阿賴耶識」究爲「何法攝耶」？這是現在所要論究的問題。論中告訴我們：「此識唯是無覆無

記」，不通善性與惡性。爲什麼？「異熟性故」。假定通於善、惡二性，那就必定不是異熟。

異熟性故，雖說已答賴耶爲何唯是無覆無記，但若不再進一步的加以詳細說明，人們仍然不知其所以然。爲此，論中特再舉出三大理由，以明必須是無覆無記。

一、證唯無記：異熟性的東西，不是別的什麼，是指所謂總報的果體，爲總報果體的異熟，爲什麼定要無覆無記？當知「異熟」倘「若」唯「是善」的，或者唯是「染汚者」，那就永久沒有苦樂、昇沈之期，亦卽「流轉、還滅應不得成」。這話怎講？假使人天趣的果體，唯獨限於善的，其有情就當永恆的是善，不可能再生起惡法，如果眞的惡法不生，自就沒有流轉的可能，因爲要有惡法，才會流轉到三惡趣去。反過來說，假使三惡趣的果體，唯獨限於惡的，其有情就當永恆的是惡，不可能再生起善法，如果眞的善法不生，自就沒有還滅的時期，因爲要有善法，才會還滅到人天中來。因爲如此，所以爲五趣四生果體的賴耶識，不能不是無覆無記。攝論卷三說：『何因緣故善不善法能感異熟，其異熟果無覆無記。若異熟果善不善性，雜染還滅應不得成，是故異熟識唯無覆無記』。

二、善染所依：「又此」第八阿賴耶「識」，既然是總報的果體，當然「是」爲「善、染」諸法之所共依。換句話說，不論是善，不論是惡，都以此識爲所依的。假定彼此相反，互相違害，是就決定不能作爲所依。如善法不能爲不善法作所依止，不善法不能爲善法作所依止，所以說「若善、染者互相違故，應不與二俱作所依」。攝論卷三說：『由異熟果無覆無記，與善不善互不相違，善與不善互相違故』。爲了要作善不善諸法的共所依止，作爲總報果體的阿賴耶識，不能不是無覆無記。

三、是可熏性：「又此」第八阿賴耶「識」，眞正「是所熏性」，亦卽爲前七轉識之所熏處，能容受一切法的種子。倘「若」唯是「善」或唯是「染者」，其性是極强勝的，不能容受他熏。「如極香」的東西或極「臭」的東西，「應」是「不」得「受熏」。卽極香的東西，不受臭的所熏，若極臭的東西，不受香的所熏。然今此識，能爲七轉識的所熏處，所以不能不是無覆無記。或有人問：爲什麼定要有熏習識？沒有熏習識有什麼不可？論主回答說：假定眞的「無熏習」識者，「染淨因果俱不成立」。這話怎講？當知沒有熏習，必然是就沒有種子，種子假定沒有的

話，是就無因，因沒有了，怎麼會有果？

依上三大理由，「故此」第八阿賴耶識，「唯是無覆無記」性，不得是善性、不善性及有覆無記性。

覆謂染法，障聖道故，又能蔽心令不淨故，此識非染故名無覆。記謂善惡，有愛非愛果及殊勝自體可記別故，此非善惡故名無記。

賴耶唯是無覆無記，已經說得極爲清楚，但無覆無記是什麼意義，還得進而加以解說。初說「覆」是覆障之義，其體是染汚的，能「障聖道」無漏智的不得生起。次說覆是覆蔽之義，覆蔽依他八識心的自相，使令不能清淨無染，所以說「又能蔽心令不淨故」。但是「此識非」是「染」汚性的，不獨沒有感果的作用，同時，既不障礙於聖智，更不蔭蔽於自心，是「故名」爲「無覆」。

但爲什麼又名無記？要知「記」是記別的意思，要能明白的記爲什麼什麼的，才得說名爲記。如「善有」可「愛果」，可爲明白記別的，「惡」有「非愛果」，可爲明白記別的，「殊勝自體」，「可」爲明白「記別」的。這話怎講？如有漏善法，可記別爲調和的，如有漏不善，可記別爲懺戾的。諸如此類

，說名爲記。基師述記說：『世尊記此當得此果，體性如是可記別故，說名爲記』。但這兩種解釋，究有什麼差別？道邑義蘊答說：『前約功能，後據自性；前唯有爲，後通無爲；前唯有漏，後兼無漏。故有別也』。

可是「此」第八識，既然是「非善」的，亦復是非「惡」的，無論從那個角度去透視它，都不能記別它是善或是惡，是「故名」爲「無記」。

庚六　釋同性

辛一　第一師說

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

上來正釋賴耶唯是無覆無記，現在說心王所相應的心所例同於心王，並不是分別識體正義，不過准於心王，得以推知心所是怎樣的一種性質。關於推例的說法，本論雖有幾家不同，但以護法所說爲正義。

現在先看第一師的解說。「觸等亦如是者：謂如」前說「阿賴耶識」，在三性中，「唯是無覆無記性攝」，當知與其所相應的「觸、作意、受、想、思」五徧行

心所，例同賴耶心王亦是無覆無記性攝，所以說「亦爾」。爲什麼？因「諸相應法必」與心王是「同性」的。靈泰疏鈔說：『問：何故初師說心所唯例心王無記性，更不例餘門耶？答：爲頌文中言「是無覆無記，觸等亦如是」，次無記後卽言觸等亦如是，故觸等唯取無記性也』。

辛二　第二師說

又觸等五如阿賴耶，亦是異熟，所緣、行相俱不可知，緣三種境，五法相應、無覆無記，故說觸等亦如是言。

照此第二師說，「觸等五」徧行心所，例於「阿賴耶」體，計有五義是相同的：一、賴耶是異熟，徧行「亦是」業所感的「異熟」；二、賴耶是所緣、行相俱不可知，徧行亦是「所緣、行相」最極微細「俱不可知」；三、賴耶是緣三種境，徧行亦同心王一樣是「緣」種子，有根身、器界的「三種境」界；四、賴耶是五法相應，徧行亦是「五法相應」——卽心王和心所共六法，除却它各個自體而有其他的五法；五、賴耶是無覆無記，徧行亦如心王是「無覆無記」。因有如此五事可以相例，是「故」頌「說觸等亦如是言」。

辛三　第三師說

有義：觸等如阿賴耶，亦是異熟及一切種，廣說乃至無覆無記，亦如是言無簡別故。

此第三師說，基師述記指難陀論師等。「有義」，是說有人作這樣說：「觸等」五徧行「如阿賴耶」，有七門可以相例的：一、賴耶是異熟，徧行「亦是異熟」；二、賴耶是一切種，徧行亦是「一切種」；三、賴耶是不可知，徧行亦是不可知；四、賴耶是執受處，徧行亦是執受處；五、賴耶是五法相應，徧行亦是五法相應；六、賴耶是捨受相應，徧行亦是捨受相應；七、「廣說乃至」賴耶是無覆無記，徧行亦是「無覆無記」。爲什麼會有這麼多法相例？因頌中說的「亦如是言」，是「無」有「簡別」的。雖說沒有簡別，但識的自相、識的行相、識的受俱，還是不在相例之中。如觸等各有它的自相，不須與心所怎可與心王相例？受和受是不相應的，所以也沒有例受俱。

辛四　第四師破

彼說非理！所以者何？觸等依識不自在故。如？又若觸等亦能受熏，應一有情有六種體！若爾！果起從何種生？理不應言從六種起貪、信等不能受熏，如何同識能持種子

，未見多種生一芽故。若說果生唯從一種，則餘五種便爲無用；亦不可說次第生果，熏習同時勢力等故；又不可說六果頓生，勿一有情一剎那頃，六眼識等俱時生故。

如上三說，初二兩說，在義上講，雖還未備，在理上說，並沒有什麼妨難；可是第三師說，有的固然是大家所共同承認的，有的實在講得沒有道理，所以現在特爲破斥。「彼說非理」，這是總非。彼說，是指第三師說。此中主要是破他的能持種子這一說法。「所以者何」，是問爲什麼是非理的？論主答說：「觸等依識不自在故」。觸等徧行心所，是依識而有的，如臣依於大王，不若大王那樣的自在。在前講到種子熏習時，於可熏性中曾說要決定自在，才可成爲眞所熏處。世親攝論於四所熏外，更加一有自在義，方是所熏，亦是這個意思。觸等既是依識而有，不能自由自在活動，當然不是眞所熏處。「如貪等」的惡心所，「信等」的善心所，「不能受熏」，試問「如何」可說「同識能持種子」？因此，你們說例一切種，這是沒有道理的，也是我們所不能承認的！

「又若」你們硬說「觸等」五徧行心所，「亦」各「能」夠「受熏」持種，那就「應」當「一」個「有情有六種體」。這話怎講？基師述記說：『以六法體爲所

熏故，一一所熏有一種故』。「若爾」——假定種體眞的有六，那當來「果」法生「起」的時候，究是「從」那六種生起，又有什麼不可？「種生」？從那六種「從六種」生「起」，亦卽不應說六種第三師這樣說。論主破言：「理不應言」果同生一果，因爲從來「未見多種生一芽故」，亦卽多種生一芽，是從來所沒有見過的。六種種子共生一果，無論從那方面說，是都不能成立的，爲什麼？因是因緣性的，如六能熏，能熏雖有六個，但所熏成的還是六個種子，絕對沒有因緣，使令六個現行的能熏識，共同的熏生一個種子果。道邑義蘊說：『此六能熏爲因緣故熏成六種，非是共爲因緣生一果也』。就是此義。

在此，第三師引雜集論卷八說：『若於一生頓受一切所得異熟無有過失，所以者何？若造衆多無間業者，所感身形最極柔軟，所感苦具衆多猛利，由此頓受種種大苦』。本此論說，明明五業可以共招一報，怎麼可說多種不能共生一果？錯了！多緣生一果體，固然不成問題，多因能生一果，是就難以承認。如成業論說：『如何一一心心所法從二種子相續而生？不見芽等從種生法有如是事！可藉多緣生於一果，無從二種有一果生』。二種生一果尙且不可得，何況六種共生一果？

第三師轉救說：你們誤會我的意思了。我的本意：所熏的種子雖然是很多的，但到生果時唯從一種子生。像這樣的講法，試問又有什麼不可？論主說：這樣講法，確實仍是不可。爲什麼？「若說」到「果生」時，「唯從一種」子生，是「則」其「餘」的「五種，便」要成「爲無用」，亦卽成爲多餘的，沒有它的功能作用了！假定眞的成爲無用，我還得問你：受熏明明是相同的，爲什麼不同生果？是則你的這個說法，仍然不得成立，亦爲智者之所不能接受的，只是你們自說自話而已。

第三師又說：我之所以說六種皆得生果，是約它的次第生果說，不是約它頓時生果說，你們千萬不要誤會我的意思！論主破道：「亦不可說」一個、一個的「次第生果」，因爲「熏習」的時候，是「同時」熏習的，其所熏成的「勢力」是相「等」的，到了果生起時，亦應是相齊的，怎容次第生果？所以絕對不可說心種先生，其餘的觸等種子次第生果。

第三師又說：不對！不對！我說得太快，我的意思是說六果頓起，竟然說成次第生果，現在我願改變我的論調，認爲六種一時頓生六果！論主破道：次第生果固然不能成立，「又不可說」一個心王種、五個心所種，在同一剎那中「頓生六」個

現行「果」。爲什麼？因「勿一」個「有情」於同「一剎那頃」，而生六個眼識的現行果，所以說「六眼識等俱時生故」。由此應知唯說心王持種，在道理是講得過去的，說心所亦能持種，不論怎麼講，亦是不當的。因而，以心所例心王爲一切種不可。

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

第三師轉救說：「誰」同你們說「觸等」偏行心所，「亦」如賴耶「能」夠「受熏持諸種子」？你們歪曲我的意思，這是你們的事，我可不曾說例同本識受熏持種名一切種，這是要請你們特別注意的！「不爾」——假定你們不是這樣主張，那又「如何」說「觸等」偏行心所「如」心王「識」一樣的「名」爲「一切種」？

第三師回答說：我說「觸等五」偏行心所亦如識名一切種者，並不是如第八識能持眞種，而是說阿賴耶識在緣種子時，相應觸等「有」變「似種相」，將之領以爲境，所以「名一切種」。如把它當著像本識那樣的眞能持種，是就大錯特錯！要

知似種與眞種，是有很大不同的。本識所變種子是能生果的，所以叫做眞種；觸等雖亦能變爲種子，但絕對不能生果，所以叫做似種。

我爲什麼要這樣講，說來約有三大理由：一、「觸等與識所緣等故」：如第八賴耶識所緣境是什麼，其相應的觸等心所，亦必以什麼爲所緣境。且如賴耶緣種子時，五心所法亦必同以種子爲所緣，彼此所緣是同等的，決不會賴耶緣種子，觸等緣其他的境界。二、「無色觸等有所緣故」：依實有論者說，不論小乘有部、大乘唯識，都認無色界是沒有色法的，但生無色界的有情，雖然沒有根身、器界的色法爲它們所緣，可是它們仍然有所緣境，當知這所緣境，我們認爲就是種子，假定不是以種子爲所緣，試問它們所緣境是什麼？如承認它們是以種子爲所緣，就得承認以似種相爲一切種。三、「親所緣緣定應有故」：不論是什麼心王心所，既然各有它們的見分，當必有它們的相分，作爲自己的親所緣緣，而此親所緣緣必是自己所變相分，如果說以本識相分種爲親所緣緣，沒有自己所變的相分爲所緣，那就變成心外取法，所謂唯識不得成立。假定說是託彼本識而變，是就成爲疏所緣緣，同樣沒有親所緣緣。這在道理上，是說不過去的。

由於以上的三大理由，應知我所說的「此似種相」，不是作因緣的種子，所以「不爲因緣生現」行的果「識」。等是取諸根諸境。舉例來說：「如」在「觸等」五徧行心所「上」面所變「似」的「所依」的，就是不得爲依親生五識，親生五識的，必是以心王本身之所變的才行。而且心王所變的根身、種子、色法，皆有它們的眞實作用，但是五心所法所變的種子、根身，眞實作用固然是沒有的，但所變的色法則有它的礙用。再舉通俗的譬喻說：「亦如」鏡中之火，誰都知道不是眞火，而只可說爲「似火」，如此似火，當然是「無」有「能燒」的作「用」的。所以觸等所變的似種，只可作所緣緣，不得作親因緣。我認爲我這道理，不論從那方面講，敢說都能講得通！

彼救非理！觸等所緣似種等相，後執受處目受熏能持種義。不爾！本頌有重言失！又彼所說亦如是言無簡別故咸相例者，定成證！勿觸等五亦能了別，觸等亦與觸等相應。由此故知亦如是者，隨所應說非謂一切！

論主破說：「彼」第三師這樣的挽「救」自己，是「非」合於道「理」的。因

爲「觸等所緣似種等相」名一切種，要到「後」面第四所緣門的所謂「執受處」的地方，「方應與」心「識而相例故」，怎麼可於其前第三因相門的一切種中例於緣境？「由」後執受處中有所緣種，所以「前說一切種言」，決「定」是「目」本識有彼「受熏」和「能持種」的意「義」。不是說緣種似種等義，所以不可以觸等五心所法緣種爲例。「不爾」——假定不是這樣的話，亦卽若不是說受熏持種名一切種，則「本頌」中乃「有重言」的過「失」！這話怎講？如前解說一切種已經說了緣種，到下解說執受處時復說緣種，這不是犯重複的過失是什麼？

彼第三師又挽救說：你們以爲有犯重言的過失，可是在我並不認爲有這樣的過失，因爲緣諸種子名一切種，固然是不錯的，但於執受處中主要是說有根身，不明執受種子緣種子的，試問這有什麼重言過失？論主破說：這在道理上仍然是不行的，如世親攝論釋第一說：『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』。這明顯的是說種子與有根身同在一處說執受並一處緣之，你爲什麼硬要說緣種是在第三因相門，執受根身並緣根身是在第四所緣門？現在老實的告訴你：在執受處的所緣門中，是

不容許種子與根身個別而明的，所以你現在的救說仍然是錯誤的！

「又彼」第三師「所說亦如是言無簡別故咸相例者」這句話，決「定不」足以「成」爲「證」明，心王和心所，一切的一切，都可彼此相例。爲什麼？「勿觸等五亦能了別」。因了別唯是識的行相，觸等五所各有它們的行相，絕對不可說亦是以了別爲行相的。同時不可說「觸等亦與觸等相應」，觸等五所只可說與本識相應，觸與觸相應，作意與作意相應，乃至思與思相應，這是絕對說不過去的，亦是絕對沒有這個道理的。

「由此故」可「知」道，所謂「亦如是者」，不是完全沒有簡別的，而是於心王中所具的十義，「隨所應說」，可例者則例之，不可例者則不例之，「非謂一切」皆可相例。如果相的異熟，所緣行相的不可知，相應的法各有五種，三性門的是無覆無記，所緣境同心王一樣是種子、根身、器界，再加斷捨位同心王一樣是在阿羅漢位。如是六義，心所是可例同於心王的，所以說『觸等亦如是』。至於自相，因心所沒有所執藏義，所以不例；持種的因相，因心所的不能持種，所以不例；了別行相唯心王有，心所沒有了別相的，所以不例；受和受是不相應的，所以不例受

俱；由於心所不像轉識那樣的起波浪相，所以因果譬喻亦不相例。如是五義，心所是不例同於心王的。如說一切皆例於心王，自是不應道理的！

庚七　釋引喻

辛一　問答正釋

阿賴耶識爲斷爲常？非斷非常，以恆轉故。恆謂此識無始時來一類相續常無間斷，是界、趣、生施設本故，性堅持種令不失故。轉謂此識無始時來念念生滅前後變異，因滅果生非常一故，可爲轉識熏成種故。恆言遮斷，轉表非常，猶如暴流，因果法爾。

科文說的釋引喻，就是因果譬喻門，意思是引用譬喻來顯示第八識生滅相續非斷非常的意義。由於這個意義甚深微細，不以譬喻顯示是不能了解的，所以判爲釋引喻。

首先問答以明初能變識非斷非常。如有問曰：爲自相的這個「阿賴耶識，爲」是「斷」滅的？「爲」是「常」住的？簡單的答：「非斷非常」，顯是阿賴耶識，既不是斷滅的，也不是常住的。什麼理由？「以恆轉故」。恆卽顯示它的不是斷滅，轉卽顯示它的不是常住。此中『恆轉』兩字，當知就是頌文所說『恆轉如暴流』

的『恆轉』。

所謂非斷非常，在此是簡別內乘的經部及外道的數論。數論所說的自性，雖爲一切法的法種，但他主張自性是常的，所以特以非常予以簡別。經部認爲色心皆能持種，但在主無色界無色，無心定無心的學者看來，色心有時是有間斷的，所以特以非斷予以簡別。

「恆」是怎樣的？「謂此」阿賴耶「識」，從「無始時來」，一直都是這樣「一類相續」而「常無間斷」的。一類顯示賴耶常是無記，相續顯示賴耶曾未間斷。正因賴耶有著這樣的特點，所以它「是三「界」、五「趣」、四「生，施設」異熟果報的根「本」。施設是安立的意思，就是安立界、趣、生的各種不同的果報體。如果賴耶識是斷滅的，那就不能以它來安立界、趣、生的果報，所以恆言正遮於斷，亦卽再度顯示上面所說的一類義。假定賴耶識是善染的，其體不是一類無記，趣生就要變成雜亂，因爲容許善染可以雜亂生起的。事實由於此識不是善染而是一類無記的，所以不容紊亂生起，亦卽因果不容紊亂。「性堅持種令不失故」，是顯上面所說的相續義。在前講到所熏四義中，第一個條件就是堅住性，唯有堅住性方

是所熏處。正因賴耶的性質是堅住的，所以能恆恆時的執持諸法的種子不散不失！

「轉」是怎樣的？「謂此」阿賴耶「識」，雖說其性是堅的，但從「無始時來」一直到現在，總是「念念生滅」的「前後變異」，所以不是常住堅密，能受諸法的熏習。「因滅果生非常一故」，這是簡別是常是一，凡是常一的法，決定沒有因果。由於是有生滅的，所以簡別不是常，當然不是自性物；由於是因果性的，所以簡別不是一，當然就不是自我。「可爲轉識熏成種故」，這是顯示賴耶的可熏義。假定賴耶是常住的，那就決定不能受熏，不能受熏，是就不免有了不爲轉識熏成種子的過失。不熏成種有什麼過失？這過失可大了！受熏成種，什麼是生死，什麼是涅槃，其差別是很明顯的可以分別出來，假定不能受熏，所謂生死涅槃的差別，是就根本不存在。

恆轉兩字解釋過了，現在續釋『如暴流』三字。「恆言」是「遮」除「斷」滅；「轉」言是「表」示「非常」。阿賴耶識是非斷非常的，爲什麼？因它是恆隨轉的，「猶如暴流」那樣的波水不相捨離。不特賴耶的因果性是非斷非常的，一切因果皆非斷常的，所以說「因果法爾」。法爾，是說本來就是這樣的，不是那個令他

如此的。

如暴流水非斷非常，相續長時有所漂溺；此識亦爾，從無始來生滅相續，非常非斷，漂溺有情令不出離。又如暴流，雖風等擊起諸波浪而流不斷；此識亦爾，雖遇衆緣起眼識等而恆相續。又如暴流，漂水上下魚草等物隨流不捨；此識亦爾，與內習氣外觸等法恆相隨轉。如是法喻，意顯此識無始時來刹那刹那果生因滅。果生因滅故非常，非斷非常是緣起理，故說此識恆轉如流。

此下舉暴流喻以明此識爲三界五趣四生之本。例「如」長江大河的湍激「暴流」，是「非斷非常」的，誰都可以看得出，亦是誰都能了解的。若說暴流是斷，這是不可以的，因它晝夜不捨的在奔流，從來沒有一刻間斷過，所以說非斷。若說暴流是常，同樣是不可以，因它後浪推前浪的滾滾而下，前後浪迥然是不同的，所以說非常。如是非斷非常的前後「相續長時」不絕的暴流，「有」其特殊的「漂溺」力用。漂是將人物漂浮在水的上面，使人可以清楚的看到；溺是將人物沉溺在水中，令人不能發現它的所在。暴流如此，當知「此」阿賴耶「識亦爾」——亦是這樣，「從無始」以「來」，就是這樣隨著煩惱業浪的滾滾起伏，後「生」前「滅」的

「相續」無間，「非常非斷」的「漂溺有情」在生死大海中，時而漂浮在人天二趣，時而沉溺到三惡趣，「令」在生死海中頭出頭沒，「不」得「出離」三界。這是顯示第八識在五趣中流轉不息。

「又如暴流」的向下奔放，「雖」因「風」力「等」衝「擊」，疊起層層的無邊無際的滔天大浪，然「而」其「流」並「不」因此有所間「斷」。暴流這樣，當知「此」阿賴耶「識亦爾」——亦是這樣，就是賴耶藏識大海，「雖」然「遇」到各式各樣的外界「衆緣」之風，飄動識海，現「起眼識等」的六識波浪，然「而」如暴流的賴耶，仍然「恆」時因果「相續」的無有間斷。這是顯示生起眼識等受用外在的境界。

「又如暴流」之水，「上」上「下」下的漩轉不息的「漂」流，不論是在水下的「魚」蝦之類，不論是在水上的「草等物」類，雖然不斷的「隨」著暴「流」在漩轉，但「不捨」離水的本處，始終是在水中滾來滾去。暴流這樣，當知「此」阿賴耶「識亦爾」——亦是這樣，卽「與內」在的「習氣」，「外」在「觸等法」，也如魚草一樣的，隨著識浪的起伏，所以說「恆相隨轉」。此中漂水上下，譬喻善

惡種子，所以說爲內因習氣。魚草等物，譬喻善惡五趣，由於五趣中的苦樂受，是由觸而生，所以說爲外觸等法，揀別不是內觸。這是顯示自性相續而不斷絕。

「如是」像上所舉的三種「法喻」，「意」在「顯」示「此」阿賴耶「識」，從「無始」以來所有的「因果」關係，就是這具有這「非斷」非「常義」，不會落於斷常的二邊。法喻如是，當知所「謂此」阿賴耶「識性」，從「無始時來」，就是這樣「剎那剎那」的在「果生因滅」。剎那「因滅故」，顯示賴耶的「非斷」。「果生故」，顯示賴耶的「非斷」，剎那「因滅故」，顯示賴耶的「非常」。如是像這樣的「非斷非常」，就「是」諸法「緣起的正「理」。由是之「故，說此」阿賴耶「識，恆」常「轉」變，正「如」暴「流」水那樣的非斷非常。唯有如此，才能建立正因果性。

辛二　外難內釋

壬一　破有部師等

過去、未來既非實有，非常可爾，非斷如何有，可許非斷，如何非常？常亦不成緣起正理。

此下外人所難，皆從三世建立，諸宗極爲不同：說一切有系，

認爲三世都是實有的，正因爲是主三世實有，才成爲說一切有者；一說部，說三世但有言說，根本沒有實體；出世部，依法立世：世間法是虛假的，三世的時間亦是假的，出世法是眞實的，三世的時間亦是眞實的，時間的本身無所謂假實，完全隨法的假實而假實；大衆部及經部系，認爲現在實有固然沒有問題，過去未來不可說爲眞實，而應說是假有；到了大乘學派，對於時間看法：性空論者主張三世幻有，唯識論者主張現在實有。同樣是時間，大小乘學派，有著各式各樣的說法，因而彼此之間，展開激烈諍論，這裏不多論說。

現在先出說一切有系的問難：論到因果的建立，一定要通到三世，唯有依於三世的建立，才能顯示因果的特勝。如以過去爲因，現在爲果，現在爲因，未來爲果，唯有像這樣的三世不斷，方能建成如法合理的因果。可是你大乘唯識家所談的因果，唯約現在一重生滅滅生爲因果義，不立過去未來爲實有。「過去未來既」然「非」是「實有」之法，說它是「非常」，固然是「可」以（爾）的，說它是「非斷如何」可以？要知現在是刹那不住的，未來如你們所說是無體的，這樣，不是斷滅是什麼？假定眞是「斷」滅，「豈得成」立「緣起」的「正理」？

論主破說：「過去未來若」如你們有部所說「是實有」的，「可」以「許」它「非斷」，固然沒有問題，因有未來相續而來的；但是過去你們亦說是恆有的，既然是恆有的，「如何」可說「非」是「常」住？你們認爲我的斷不能成爲緣起正理，難道你們所說的常可以成爲緣起正理？所以說「常亦不成緣起正理」。

豈斥他過己義便成？若不摧邪難以顯正。前是因果相續如流，何假去來方成非斷？

有部難說：討論任何一個問題，都要說出自己道理，才能顯示你的理論正確，「豈」可破「斥他」人的「過」失，自「己」的「義」理「便」得「成」立？如果斥他就能成立己義，那是不能令人信服的！

論主答說：話不是這樣講的，當知對於任何理論的建立，首先是要摧破各種邪說，假「若不」先「摧」破各種「邪」說，那是「難以顯」示「正」理的。爲了摧邪顯正，對於他人的錯誤過失，不得不加以排斥！這是我的不得已，並不是有意找他人的麻煩！

現在不妨將我唯識家的因果正義講給你聽：我前說的因滅果生，是約現在「前

因滅」的階「位，後」念「果」法「卽生」，於其中間沒有任何東西的間隔，亦卽其生滅沒有前後兩刹那，而是在同一刹那生滅的，是爲因果不斷，並不是要待前因滅盡，方有後果的生起。假定是待因滅，而後才有果生，自可說爲斷滅，現在因果是同時的，種現是相生的，根本沒有前後可得，怎麼可以成爲斷滅？這個道理，舉例來說：好像用秤來秤東西，這頭低下去的時候，就是那頭昂起來的時候，既不是先低後高，亦不是先高後低，而是高低同時的，所以說「如秤兩頭低昂時等」。這種道理非常淺顯，相信任何人都知道。爲什麼要這樣講？以諸種子與第八識是俱生俱滅的，爲了互爲影略，所以前但說爲因滅，後但說爲果生，而實是因果同時的。亦卽前念現種因果滅位，後念現種因果生位。如再說清楚點：秤是譬喻本識，兩頭譬喻因果，低昂譬喻生滅，時等譬喻刹那不異。「如是」阿賴耶識中的種子生現行，現行熏種子的「因果」生滅，不斷不常的「相續」，猶「如」暴「流」一樣的無有間斷，「何」必要「假」過「去」未「來」的實有，「方」能「成」立因果「非斷」？不藉過去未來的實有，因果同樣是可相續不斷的。

因現有位後果未生，因是誰因？果現有時前因已滅，果是誰果？既無因果誰離斷常？

若有因時已有後果，果既本有何待前因？因義既無果義寧有？無因無果豈離斷常？

有部又復難說：我們認爲不談因果則已，要談因果一定要通三世以談，假定眞如你們唯識所說，唯立現在因滅果生以爲因果，我們總覺是要不得的！例如你們說「因」是居於「現有位」上，而「後果」還「未生」起來，試問現有位上的「因是誰」家所有的「因」？或說他爲那個作因？好像沒有生過兒女的女子，說她是母親，試問她是什麼人的母親？倘若你們說「果」是屬於「現」在「有時」，然而所謂「前因」早就「已」經「滅」了，試問這個「果是誰」家之「果」？或說是什麼東西的果？好像爲母親的老早死了，現在這個初生的小孩，試問那個是他親生的母親？那簡直可說無法交出一個娘家來！如是像這樣的「既」然「無」有其「因」，當然亦復無有其「果」，因果既然都沒有了，怎麼可說離斷離常？所以說「誰離斷常」？斷常之過不離，你們還說什麼非斷非常？

論主巧妙的答復說：倘「若」你們不承認同時因滅果生，而妄執著正在「有因」的「時」候，就「已」經「有」了「後果」，那末，「果」法「既」然「本」來是就「有」的，「何」必還要等「待」什麼「前因」而後有果？當知待因而生，是

即顯示果本無有，設使果已有了，還要待什麼因？好像兒子老早已經有了，還要等待母親來生做什麼？且因本是爲的酬果，現在既不待因，試問果從何有？這末一來，「因」的意義既然根本沒有，「果」的意義「義」又豈「寧」可而「有」？如是像這樣的「無因無果」，「豈」能遠「離斷常」之過？正因你們不離斷常的過失，我才不客氣的給予你們痛切的破斥！

因果義成依法作用，故所詰難非預我宗！體既本有用亦應然，所待因緣亦本有故。由斯汝義因果定無，應信大乘緣起正理！

有部又復救說：你們仍然沒有明白我的意思，當知不論何法都有它的體用，因果自然亦不例外。我們說未來實有，雖說因果的自體，老早是就有了的，但「因果義成」而得名爲因果的，不是依於因果的法體，而是「依」於果「法」的「作用」。我們常這樣說：作用還未有的時候名爲未來，作用正在有的時候名爲現在，作用已經沒有的時候名爲過去。現在因用固然是有的，但是果用還沒有產生。如是像我這樣講法，因義的成立固無疑義，果義的成立亦無問題。所以你「所詰難」我的不離斷常之過，這是你自己的事，根本不關我的事，所以說「非預我宗」！

論主再反責說：你們這個說法，在你們或以爲因果義成，但在我看來仍是不行。諸法各有它的體用，這是誰都不否認的，可是體用兩者，從來根本不相離的。現汝「既」執法「體」是「本有」的，所以說「亦應然」。其「用」照理亦應是本有的，以論理的方式說：你們所計的作用，在未來應該是有的，因爲用是不離於體的，猶如體在未來的本有。假如你們認爲作用在未來是沒有的，所計法體亦如作用於未來無，因爲體是不離於用的，用既沒有，體當然無。或者你們又說：不錯，體用在未來是都有的，不過由於所待因緣的未合，所以作用不得生起。

論主駁道：這個說法仍然是不對的，因爲你們既說諸法本來都是有的，「所待」以起用的「因緣，亦」當是「本有」的，你們承認不承認？假定承認所待的緣是本有的，那未來應當常常的生起作用。不妨這樣說：未來一切法的作用，應當常常的生起，因爲生起作用的因緣，完全具備而無所缺少的，好像現在法一樣。現在法由於因緣具備而起作用，未來法因緣具備當然亦起作用。因此，如照你們所說，體用因緣皆是本有，那就不免墮於死常，常就沒有任何轉變，怎麼能夠建立因果？「由是」之故，如「汝」所說本來有的意「義」，其「因果」決「定」是「無」有的

。但爲正信的佛子，又不能撥無因果，是則你們「應」當「信」仰我「大乘」唯識所主張的現在生滅的「緣起正理」，方不致於成爲否定因果的斷滅論！

謂此正理深妙離言，因果等言皆假施設。觀現在法有引後用，假立當果對說現因；觀現在法有酬前相，假立曾因對說現果。假謂現識似彼相現。如是因果理趣顯然，遠離二邊契會中道，諸有智者應順修學！

這是結申因果正義。現在再告訴你：我唯識學上所說「此」一緣起「正理」，是甚「深」最甚深，微「妙」最微妙，遠「離」一切「言」說，不可用語言來表示，那裏還可說爲因果？至於有的時候說「因」說「果」說緣「等言」，這「皆」不過是爲度生而方便「假施設」的，不同你們說的定爲實有！

是則唯識所說的因果究竟怎樣建立？首當知道的，就是我大乘唯識學，只承認現在是實有，因而也就以現在爲中心來觀察過去與未來。如「觀」此「現在法有引生」，當來的果法雖說是沒有的，但因現在法上有引生當果的作用，所以當吾人觀此法果的時候，心中自然變作未來的狀態，這所變的狀態，看起來，好像是在未來，實際上，還是在現在的，所以假說此所變的未來

名爲當來之果，「對」此「假立」的「因」有之「果」，而「說現」在法爲「因」。再如「觀現在」一切的果「法」以推究它的來處，立卽知道這是爲「酬」答從「前」的因「相」而有。觀此果法所從生的地方，其心變爲過去，看起來，好像是在過去，實際上，還是在現在的，所以假說此所變的過去名爲過去之因，對此「假立」的「曾」有過去之「因，對說現」在爲「果」。靈泰疏鈔說：『如觀現在身是果，從過去善業生，意以過去爲因；又觀現在善惡業爲因，未來爲果，雖未有果，卽假說現在法爲因』。這可說是最好的說明。如上所說，可以知道：唯識學上所說的因果，都是以現在法爲中心。因爲現在是果法，所以說過去是因法；因爲現在是因法，所以說未來是果法。因果二法，都是在現在一刹那上建立的。爲什麼定要安立三世因果？三世因果的建立有什麼意義？

因果皆假施設的「假」，究是什麼意思？「謂」於「現識似彼相現」，就是依於現在的識，緣於現在法的時候，好似有其因果相現，但決不是心外實有因果，假定離了現在心識，另外建立一種因果，那就成爲心外取法，而不免於墮落斷常。如觀現法所從生時，在識上變現過去的一種非因似因的假相，在現在法上變現一種非

果似果的假相，固然是假說因果。若觀現法從其所生，在識上變現未來的一種非果似果的假相，在現在法上變現一種非因似因的假相，同樣是假說因果。正因如此，所以是假施設的。

「如是」所假施設的「因果」道「理」及其義「趣」，都是很「顯然」的，一看就可知道，「遠離」斷常「二邊」，「契會」非斷非常的「中道」。因此，「諸」「凡具「有智」慧的行「者，應」當隨「順修學」唯識所說的緣起中道正理，以免落於斷常的二邊！

以大乘唯識的眞義說：法唯決定是在現在不通過去未來，雖說如此，但識變的三世，諸經論中說有不同，不同儘管是有多種，然而歸納起來，實不出於三種：

一、道理三世：這是依於種子曾經有的及當來有的，說有過去與未來的二世。曾經有過的名爲過去，當來會有的名爲未來，現在正有的名爲現在，而這是依現在法，約義說有三世的差別。

二、神通三世：如宿命智緣於過去，這是佛法行者都知道，沒有任何問題的；生死智緣於未來，這是天眼通的作用，因爲天眼通能見有情的死此生彼，所以說爲

死生智；他心智及漏盡智緣於現在，對當下的現在法，能夠透闢的認識。由於神通的緣世不同，所以分爲三世。雖這不是就種子說，但同樣的是有三世的差別。不過這個神通三世，不是妄識所變，是由智力而緣，所以所見皆實。

同樣是神通，凡夫與聖者所有的，其功能是有很大差別的：如凡夫所有的神通，向前可以知道八十個成壞劫，向後亦可知道八十個成壞劫；二乘聖者的神通，向前可以知道八萬個成壞劫；大乘菩薩的神通，在初地的階位，向前可以知道百個成壞劫，到了二地以上，就可逐漸增多；到了最高佛果位上的神通，不論過去未來，都能知道無量無邊的劫數事，不受任何限制的！

三、唯識三世：這三世義通前二種，就是如前說的道理三世與神通三世，皆爲唯識三世。所不同的，就是前二種外別有實體，而唯識三世則多是虛妄分別心所變似的過去、未來、現在，但是據實而言，能緣皆是現在。

唯識了義燈說：『問：疏云：依識變曾、當假立三世，爲道理三世？爲唯識三世？若道理三世，與唯識三世有何差別？答：不尋因果相酬引邊，但說過去世，及

記未來諸可怖事，而心變作過未之相，對彼二相說名現在，卽是唯識，故與此別』。本來，只有唯識、道理二種三世，並沒有什麼神通三世，但恐神通與妄緣混濫，所以分爲三種三世。神通緣於三世，是由智力親切了知，不是虛妄攀緣而知，可是唯識三世，如獨頭散位意識，緣於過去未來，是屬妄緣而知。因此，神通三世與唯識三世，確實是還有它們的差別，假定不加簡別，那恐神通就要濫於妄緣。

壬二　破上座部等

有餘部說：雖無去來而有因果恆相續義。謂現在法極迅速者，猶有初後生滅二時，生時酬因滅時引果，時雖有二而體是一，前因正滅後果正生，體相雖殊而俱是有。如是因果非假施設，然離斷常又無前難，誰有智者捨此信餘？

這是上座部等自立宗義，亦卽指主張過去未來的各學派，凡是主張過未無體的，都包括在此中。

「有餘部說」，就是上座部等所說。據他們說：「雖無」過「去」未「來」的諸法體用，然「而」仍「有因果恆」時「相續」的意「義」。這話怎講？「謂」如「現在法」體的變遷，在時間上，那怕是最「極迅速者」，迅速到如石火電光的那

樣，「猶有初」生「後」滅的「生滅二時」的相狀。此法初「生時」，爲的是「酬引」當來之「果」。如此生滅法，在「過去之「因」，此法後「滅時」，爲的是「酬引」當來之「果」。如此生滅法，在「時」間上「雖有」初後「二」時，「而」二時的法「體」，根本就「是一」個，並不因爲有了二時，法體也就有了兩個。當其「前」念「因正」在「滅」的「時」候，就是「後果正」在「生」的時候。如是法「體」與生滅二「相，雖」然是有差「殊」的，然「而」實在「俱是」現時「有」的。

「如是」像我這樣沒有過去未來而建立的「因果」，都是有實體性的，並「非」是「假施設」的。雖不是假施設的假法，「然」而却是絕對遠「離斷常」二邊的過失，同時「又無前」面所說的『果既本有，何待前因』？『因是誰因，果是誰果』等大小乘諸多責「難」，眞正可以成立因果的正義，「誰」個「有智」慧的行「者」，肯得「捨此」究竟了義的說法不信，而去「信」那其「餘」不了義不究竟的說法？是以唯我們所立的因果最正確的！

彼有虛言都無實義，何容一念而有二時？生滅相違寧同現在？滅若現在生應未來，有故名生既是現在，無故名滅寧非過去？滅若非無生應非有，生既現有滅應現無，又二

相違如何體一？非苦樂等見有是事！生滅若一時應無二，生滅若異寧說體同？故生滅時俱現在有同依一體，理必不成！

上來是上座部的立宗，現在是唯識家的正破。「彼」上座部等所說，依照我唯識看來，不過徒「有」一種「虛言」而已，並「無」一點「實」在的意「義」。爲什麼？當知所謂一念，就是唯一剎那，在這短短一剎那中，絕對沒有生滅二時，所以說「何容一念而有二時」？假定在極迅速的一剎那中，會有前後的生滅二時，那不可再加分析的最極微細的極微，至少亦應是有二分的。你們承不承認極微有二分？如你們承認極微有二分，那我就承認極微有二時，假定極微沒有二分，剎那怎麼會有二時？而且，生不是滅，滅不是生，「生滅」是互「相違」的，怎麼（寧）可以「同」時「現在」？「滅」假「若」是在「現在」的話，「生」就「應」當在於「未來」。因爲是「有故名」爲「生，既」然「是」在「現在」，因爲是「無故名」爲「滅，寧非」是就成爲「過去」？反過來說：假若「滅非」是「無」的，那「生」就「應」當亦「非」是「有」。作爲「生」的「既」然是「現」在「有」的，並沒有成爲無，作爲「滅」的亦「應」是「現」在「無」而成過去，滅體怎麼可以

說爲有？「又」此生滅「二」者，好像明暗一樣，是互「相違」背的，生不是滅，滅不是生，生滅二法「如何」說是「體一」？如苦是苦不是樂，如樂是樂不是苦，苦樂不是一體，這是世間現見的事實，誰都可以體會到的，所以說「非苦樂等見有是事」。再說，「生滅」假「若」是「一」體的，生不異滅，滅不異生，那在時間上，就應當「無」有初後「二」時；「生滅若」是「異」體的，生不是滅，滅不是生，那生就應屬於現在，而滅就應屬於過去，如是，「寧」可「說」其自「體同」一？由是之「故」，你們所說的「生滅」二「時，俱」是「現在」所「有」的這話，「同」是「依」於「一體」，在道「理」上是「必」然「不」能「成」立的！

壬三　破經部師等

經部師等因果相續，理亦不成，彼不許有阿賴耶識能持種故。

上來已破有部及上座部等，現在繼續來破經部師等。「經部師等」，等於說假部。身爲佛子，不論奉行任何宗派，不但要深信因果，而且要建立因果。經部學者雖亦主張種子生現行，現行熏種子的「因果」前後「相續」不斷，但他們的論說，在道「理」上講來，是「亦不」得「成」立的，因爲「彼」等「不」承認（許）「

有阿賴耶識能」執「持種」子的原「故」。攝大乘論講記說：『熏習爲種說，小乘有幾派，有主張色心受熏爲種的。色心爲種子的，有以爲刹那刹那前色引後色，前心引後心。但主張無色界無色，無心定無心的學者，覺得這有不通的地方，如無色界沒有色，無心定沒有心，這色心的種子是什麼呢？因此，經部中的先軌範師，主張色心互持種子。無色界沒有色，但是有心，就以這心持色法的種子；無心定雖沒有心，但還有色，就以這色持心法的種子。這裏所破的『有執色心無間生是諸法種子』，是約前後自類引生說的。論主認爲這不得成立，如前破二念不俱有等，已說它無熏習的可能了。論主又從無色界無色，無心定無心（六識）的見地，破斥他：又從無色界沒，生欲色界的時候，色法久已斷滅，現在色法的生起，以什麼爲種呢？又有從無想天沒，或從滅定等出，心法在無想天及二無心定中，也久已斷滅，現在心法的生起，又以什麼爲因呢？若許有阿賴耶識，攝持色心的種子，就沒有這樣的過失』！不過像經部這樣講因果相續不斷，雖有點近於大乘唯識，其道理似亦略勝其他的學派，但因不承認有攝持種子的阿賴耶，終於仍不能建立正因果性。

由此應信大乘所說因果相續緣起正理。

「由」於如「此」，小乘各學派的學者，「應」該「信」奉唯識「大乘所說」種生現、現熏種的「因果相續」的「緣起正理」！因爲因果相續，必然是要受熏，從熏而成種子，由種生起現行，現行復熏成種，如是像這樣的，方是相續之義。今經部師，既然沒有受熏持種的心識，所謂因果相續之說，亦不過是種虛言，決沒有眞實意義。

庚八　釋捨位

辛一　正釋捨位

此識無始恆轉如流，乃至何位當究竟捨？阿羅漢位方究竟捨。謂諸聖者斷煩惱障究竟盡時名阿羅漢，爾時此識煩惱粗重永遠離故，說之爲捨。

所謂釋捨，是明阿賴耶識的斷捨位次。不過首要知道的，就是所謂斷捨，不是捨第八識體，只是捨阿賴耶名。因爲第八識體，在一切有情中，除了入於無餘涅槃的二乘聖者，盡未來際是都沒有斷捨的時候。因此我們必須緊記：捨是唯捨阿賴耶

名，不是捨第八識體，如以爲是捨第八識體，那就大錯特錯，沒有眞正了解捨之所以爲捨。「此」第八阿賴耶「識」，自從「無始」以來，一直「恆轉」不息，猶「如」暴「流」水那樣的，沒有停止過片刻。既然如此，行者修行，「乃至」要到達「何」種果「位」，方「當」把它「究竟捨」掉？現在答復他說：要到「阿羅漢」的果「位，方」能「究竟捨」掉。要知阿賴耶之所以得名阿賴耶，原因全在第七識對之生起我愛我見而成爲所謂執藏，所以一旦到了第七識斷去我執，不再妄認第八識爲自我，第八識自然就捨去阿賴耶名。

「謂諸聖者」，是通指三乘一切聖者。嚴格說來，小乘初入預流，即可名爲聖者，不過在煩惱未盡的時候，不得名爲阿羅漢，到了「斷煩惱障」得以「究竟盡時」，方得「名」爲「阿羅漢」。當「爾」之「時」，就是到了阿羅漢位的這個時候，由於「此」阿賴耶「識」所有「煩惱粗重永遠」的遠「離」，所以「說之爲捨」，並不是捨第八識體。講到粗重，當然是指煩惱種子，因爲對法論等，都說種子爲粗重的。雖煩惱現行以及無堪任性，都可名爲粗重，但在這裏所取的是種子，既不是煩惱現行，亦不是無堪任性。由於煩惱種子的斷除，在現行的賴耶識中，再也沒

有潤生的煩惱，所以說之爲捨。

辛二　廣辨捨位

壬一　第一師解

癸一　廣釋阿羅漢名

此中所說阿羅漢者，通攝三乘無學果位，皆已永害煩惱賊故，應受世間妙供養故，永不復受分段生故。

這先解釋阿羅漢的名稱。一般說到阿羅漢時，大都是指小乘第四果，但「此中所說」的「阿羅漢」，是「通攝三乘無學果位」。要知三乘無學果位，皆含攝在阿羅漢中，首先說明什麼叫做阿羅漢。阿羅漢是印度話，一向將之譯爲應供、殺賊、無生的三義，但扼要的說，實可簡單的譯爲應，應是契當的意思。具有應斷、應供、應不受的三義。應斷是殺賊的意思，應供同前一樣的意思，應不受就是無生的意思。雖簡單的譯爲應，而實包含如上三義。

「皆已永害」三界所有一切的「煩惱賊」，因而所修一切功德法財，不再爲煩惱之所劫奪，是爲應斷，就是斷除所應斷的煩惱；「應受世間妙供養故」，是爲應

供，意說斷盡一切煩惱的行者，所修的一切功德都已圓滿，堪能應受人天的供養，作爲世間衆生的福田；「永不復受分段生故」，是爲應不受，因爲牽引生死的惑業，悉皆已予徹底的消滅，從此不再感受一期一期的分段生死，有的唯是變易生死而已。具此三應義，名爲阿羅漢。這是指的二乘無學位以及大乘的究竟佛果位。

癸二　廣辯執疑問答

云何知然？決擇分說諸阿羅漢、獨覺、如來皆不成就阿賴耶故；集論復說若諸菩薩得菩提時，頓斷煩惱及所知障，成阿羅漢及如來故。

「云何知然」？這是外人的疑問。上說阿羅漢通攝三乘無學果位，於是三乘皆捨阿賴耶名。現在是問怎麼知道阿羅漢名通攝三乘？怎知阿賴耶名三乘皆捨？必須拿出教證來，假定沒有確鑿教證，勢必難以令人信受。

論主答說：捨通三乘無學果位，這並不是我的主張，而是根據「決擇分說」的。如瑜伽論決擇分說：「諸阿羅漢、獨覺、如來皆不成就阿賴耶故」。這是簡單的引說其義，瑜伽論五十一卷原文是這樣的：『若成就阿賴耶識亦成就轉識耶？設成就轉識亦成就阿賴耶識耶？答：應作四句：或有成就阿賴耶識非轉識，謂無心睡眠

、無心悶絕、入無想定、入滅盡定、生無想天；或有成就轉識非阿賴耶識，謂阿羅漢、若諸獨覺、不退菩薩及諸如來住有心位；或有俱成就，謂餘有情住有心位，或有俱不成就，謂阿羅漢、若諸獨覺、不退菩薩及諸如來入滅盡定，處無餘依涅槃界』。現在說捨賴耶名通三乘聖者，是決擇分四句分別中的第二句。所謂不成就阿賴耶，就是已捨阿賴耶。

還有「集論復說若諸菩薩得菩提時，頓斷煩惱及所知障，成阿羅漢及如來故」。集論卷七原文是這樣的：『又諸菩薩已得諦現觀，於十地修道位，唯修所知障對治道，非煩惱障對治道，若得菩提時，頓斷煩惱及所知障，頓成阿羅漢及如來。此諸菩薩雖未永斷煩惱，然此煩惱猶如咒藥所伏諸毒，不起一切煩惱過失，一切地中如阿羅漢已斷煩惱』。佛既得名阿羅漢，二乘無學不說自成。依照這段論文來說，俱生煩惱，十地菩薩，是不能斷少分的，定要到金剛定時，方能同時的頓斷。

在十地中爲什麼不斷俱生煩惱？這有兩個重大原因：一是故意的留惑潤生，好讓自己在生死海中，大顯身手的度化衆生，如將俱生煩惱斷了，不能再在生死中逗留，怎麼能夠度生？二是這些煩惱雖極頑强，但不障礙地地的進修，以完成所要完

成的功德，以證得所要證得的眞理。可是所知障不是這樣的，所以要在地地中一分分的斷除。

若爾！菩薩煩惱種子未永斷盡非阿羅漢，應皆成就阿賴耶識，何故卽彼決擇分說不退菩薩亦不成就阿賴耶識？

外人問道：「若爾」——假定照你們唯識家這樣的說法，菩薩要到得菩提時，方能頓斷俱生煩惱，究竟斷盡俱生煩惱，才能捨棄阿賴耶名，而得阿羅漢的聖果，是則在不退轉的「菩薩」階位，所謂「煩惱種子」，只是暫伏不起，並「未」做到「永」遠的予以「斷盡」，當然並「非」三乘無學的「阿羅漢」，既然不是阿羅漢，自「應」仍「皆成就」具有我愛執藏的「阿賴耶識」。果眞如此，爲什麼（何故）「彼」瑜伽論第二「決擇分說」，到「不退」地「菩薩亦不成就阿賴耶識」，這不是互相矛盾嗎？有什麼辦法可以會通兩說？

彼說二乘無學果位廻心趣向大菩提者，必不退起煩惱障故，趣菩提故，卽復轉名不退菩薩，彼不成就阿賴耶識，卽攝在此阿羅漢中，故彼論文不違此義。

論主答說：關於這問題，先搞清什麼是不退，然後就知並不相違。講到不退，

向來說有四種：一、信不退，就是十信位中的第六心。行者修行，於十信位中，縱然修到前五心，雖說工夫已經不錯，但還有退斷善根的可能，但到第六心時，由於信心力量的加強，再也不會退斷善根的了，所以名爲信不退。二、證不退，就是證入初地以去，切實的體悟了諸法眞理，認爲眞理確實是如此的，所以名爲證不退。三、行不退，就是八地以上的菩薩，從此念念趣入薩婆若海，所修自利利他的大行，再也不會退轉下來，所以名爲行不退。四、煩惱不退，就是以無漏道斷除所斷煩惱的一切聖者，從此再也不起所斷的煩惱，所以名爲煩惱不退。有說煩惱不退，通前三種，就是信不退，亦得名爲煩惱不退，證不退，亦得名爲煩惱不退，行不退，亦得名爲煩惱不退，因爲任何煩惱的斷除再也不會退起的。若於十住位到第七心，亦可名爲住不退，同樣可以名爲煩惱不退。這樣說來，不退有信不退、住不退、證不退、行不退、煩惱不退的五種不退。如以煩惱不退通於四種不退說，亦可說是只有四種不退，沒有煩惱不退。

明白不退的眞義，當知決擇分說不退菩薩，亦不成就阿賴耶，不是指直趣菩提的直往菩薩說的，而「彼」決擇分是「說」修學「二乘」的行者，證得「無學果位

」以後，遇到一種特殊的因緣，發「廻」小向大的心，要求「趣向」於「大菩提」的漸悟菩薩。他們在二乘無學果位上，既已斷了煩惱，現在廻小向大，「必」定「不」會再「退起煩惱障」。由於他們現在「趣」向大「菩提故」，不復退起煩惱障故，於是「卽」由二乘無學，「復轉名」爲「不退菩薩」，像這樣漸悟煩惱不退的菩薩，「彼」當「不成就阿賴耶識」。決擇分說不成就阿賴耶識的不退菩薩，當知「卽攝在此」所說的「阿羅漢中」，凡是已經證得阿羅漢的，必定是指斷捨阿賴耶識的三乘無學果位。因此，「彼」瑜伽第一決擇分「論文」所說，和成唯識論所說，其道理是一樣的，並「不違」背「此」論所說的意「義」。你們認爲兩論所說的矛盾不通，我們認爲兩論所說的吻合無間。

壬二　第二師解

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

此第二師，基師說是護法論師。護法認爲阿羅漢，不唯三乘無學果，「又」第八「不動地以上」的「菩薩」，善慧地、法雲地菩薩，亦含攝在阿羅漢中。所以瑜伽論於三乘無學外，更加行不退菩薩，當知就是指的不動地以上的菩薩。是諸菩薩爲什麼亦可稱爲阿羅漢？因得行不退的菩薩，具有四個特殊條件：一、「一切煩惱」種子，「永」遠予以降伏，不論在任何情形下，再也「不」會生起煩惱的現「行」。二、通達眞如無相，於諸「法駛流中」，以無功用任運而轉，刹那刹那眞俗雙運。義林章說：『八地已上無勉勵修，任運空中起有勝行，眞俗二識恆俱合緣』。法華攝釋第二說：『問：按十地論云：八地菩薩耽寂滅酒，十方諸佛摩頂七勸。唯識亦云：於利他中不欲行障，如何今說任運而行？答：七勸有障，皆據利他不能任運，非依自利，自利實能任運進故』。智度論卷第十說：『如七地菩薩欲入涅槃，爾時十方諸佛以右手摩。其佛語曰：汝當念汝本願欲度衆生』。三、「能」於六度萬行的「諸行中」，可以「起」修一切「諸行」。據十地論說：地上菩薩的修行：前六地中名爲少行，就是只能於一行中修一切行；第七地名爲大行，雖亦如前六地中，於一行修一切行，但在行時勝過前六地的所行，謂以正根本智觀空證眞如時，

此智卽能起後得智，而起身諸業行、捨生命等敎化衆生，所以叫做大行；八地以上名爲廣行，因能於一切行中修一切行，而且眞正可以做到眞俗雙行。四、「剎那剎那」念念之間，任運無漏相續，自然而然的展「轉」有所「增進」。使所修的諸行勝進倍前。如有說：『八地已上，初一剎那，倍前二劫，第二剎那，更倍前念』。由此可知其所修行，是多麼的殊勝明利。

具有如上四個殊勝條件的「此」不動地「位」以上，「方」得「名」爲「不退轉菩薩」。「然」而到「此」第八不動地以上的「菩薩，雖」說還「未」能夠「斷盡異熟識中」一切「煩惱種子」，可是已能做到沒有間斷的純粹是無漏相續，「而」第七識的見分「緣此」第八識的見分時，不復生起「我見」我「愛等」煩惱，當然也就「不復執藏」此識「爲自內我」。「由」於如「斯」，也就「永」遠的「捨」掉這個「阿賴耶名」，是「故說」彼不退菩薩「不成就阿賴耶識」。阿賴耶識名既然捨去，如「此」第八不動地以上的不退菩薩，自「亦」可以「說彼名阿羅漢」，因他已經具有羅漢所應具有的三義。

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

這第三師，有說是難陀論師，不過它的主張，在護法論師看來，並不怎麼正確，不是唯識學者所應採說的。現在先將第三師的理論說出，然後再對他加以破斥。

「有義」，是指有人這樣說。他們的意思是：不但八地以上的菩薩，捨阿賴耶識名，得名爲阿羅漢。爲什麼這樣講？理由是：一、初地以上的菩薩，「已」經「證」到我法「二空所顯」的二種眞如之「理」；二、同時他們「已」經「得」到根本、後得的「二種殊勝智」慧；三、同時他們「已」經「斷」除猛利的「分別」所起的煩惱、所知的「二」種「重障」；四、並且「能」夠做到於「一行中」修「起」一切「諸行」（

但這唯約六波羅密說，不然，就與一切行中修一切行，沒有什麼差別。如初地菩薩，於六波羅密中，隨行一行時能行一切行，到了八地以上菩薩，那就可於八萬四千波羅密行而行一切行，所以二者是有差別的）。「雖」說有的時候，「爲」了「利益」一切有情，不免生「起」各式各樣的「諸煩惱」，然「而彼」菩薩並「不作」出因「煩惱」而產生種種罪惡的「過失」。因爲初地以上的菩薩生起煩惱，不是不知而妄動的，乃是不動顚倒的染汚心所起的惑，與染汚心所起的煩惱、當然是極不相同的。瑜伽七十八說：『世尊！是諸菩薩於諸地中所生煩惱，當知何相、何失、何德？善男子！無染汚相。何以故？是諸菩薩於初地中，定於一切諸法法界，已善通達。由此因緣，菩薩要知方起煩惱非爲不知，是故說名無染汚相；於自身中不能生苦，故無過失；菩薩生起如是煩惱，於有情界能斷苦因，是故彼有無量功德。甚奇！世尊！無上菩提，乃有如是大功德利。今諸菩薩生起煩惱，尙勝一切有情、聲聞、獨覺善根，何況其餘無量功德』？這將初地以上菩薩起惑不作過失而有功德，可以說是極爲清楚。

靈泰疏鈔亦明白的說：『菩薩起煩惱時皆正智心故，不與煩惱相應，爲利有情

故。意說凡夫小人，若要造善惡業時，要須起善惡心：如造惡事要起煩惱眞惡心，方能造惡事而打人，若起善心時卽不能造惡事而打人；若欲造善業時，要須起善心方能造善事，若起惡心卽不能造善事。菩薩或起惡心時卽不爾，一向相違：如菩薩不造善事故，或起善心時而作惡事，皆是慈悲心中作也。如經中說佛過去作覺得，見有餘人謗大乘經，心作是念：若任此人謗經，其人定百千劫入無間獄，我寧殺此人不令謗經，卽大悲心殺此人，命終至無間獄而起三念』。根據這個說法，初地以上的菩薩起惑不作過失而有功德，更是瞭如指掌！

「然此」初地以上的不退「菩薩，雖」還「未」曾「斷盡」與生俱來的「俱生煩惱」，然「而」其第七識「緣此」第八阿賴耶「識」時，那「所有」的「分別我見」、我「愛等」的煩惱，已經「不復執」此「藏」識「爲自內我」，可謂已經毫無問題。「由」於如「斯」因緣，初地以上的菩薩，「亦」卽「捨」去「阿賴耶名，故說」彼諸初地以上的菩薩，「不」再「成就阿賴耶識」，是以在「此」頌文之中，「亦說彼」初地以上的菩薩「名阿羅漢」。正因爲是這原「故」，所以「集論」卷七之中「作如是說」：從初地到「十地」的所有諸「菩薩，雖」只斷了分別煩

惱，還「未」能「永斷一切煩惱」，如俱生煩惱就未斷除，「然此」未斷的俱生煩惱，爲禪定及無漏智力之所降伏，「猶如」被「咒」術及「藥」力「所」降「伏」的「諸毒」一樣，不會再發生傷人的作用。當知此中：咒喻禪定，藥喻智慧，毒喻煩惱，所以這被伏而未斷的煩惱，「不」會再「起一切煩惱」以造業的「過失」！此十地的「一切地中」的不退菩薩，「如」小乘的「阿羅漢」一樣，「已」經「斷」「除分別「煩惱」，是「故亦」得「說彼名阿羅漢」。如是說來，將諸十地菩薩，攝在阿羅漢中，試問有何不可？

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

論主斥曰：「彼」難陀論師所「說」，是「非」合於「理」的！爲什麼？要知六識所有的我見，雖說到第四欲慧地，就已不發生活動作用，但「七地已前」的第七末那識，既然「猶有俱生我見」、我「愛等」的煩惱活動，並且在緣第八識見分的時候，仍然「執藏此」第八「識爲自內我，如何」可說「已捨阿賴耶名」？假「

若」說這是根據「彼」不起「分別我見」、我「愛等」的煩惱，因而「不復執藏」此第八識「說名爲捨」，那末，初「預流等」果的有學聖者，也不起分別我見、我愛等的執著，理「亦應」當是「已捨」去「阿賴耶」識的「名」。你們承不承認二乘諸有學位的聖者，已捨阿賴耶名？假定你們承認（許）的話，那「便違害諸論所說」。不但論典沒有說過有學聖者捨賴耶名，就是佛在經中亦不曾這樣說過，你們怎可這樣承認？說實在的，你們必得承認大小乘聖者，畢竟還是有所不同的：菩薩不但除去人我，而且法我亦是除去，可是小乘預流等有學聖者不是這樣的，所以二者不得相比！要知執藏之所以爲執藏，唯約人我見說，非約法我見說，假定約法我見說，不但預流等的有學聖者，就是阿羅漢亦不得說爲捨阿賴耶名，因阿羅漢仍然是有法我見存在的。

地上菩薩所起煩惱皆由正知，不爲過失，非預流等得有斯事，寧可以彼例此菩薩？

難陀論師見到自己的理論受到嚴酷的批判，就又挽救自己的意見說：初「地」以「上」的諸大「菩薩」，雖然仍有煩惱的活動，但是他們「所起」的「煩惱」，並不是盲目衝動的，而是「皆由正知」而起的，決「不」會因煩惱的活動而「爲」

種種的「過失」，並「非預流等」的有學聖者「得有斯事」，亦卽不是有學聖者所能做得到的，你們唯識家怎（寧）「可以彼」小乘的初果，「例此」大乘「菩薩」？如果這樣相例，那是不應道理！

彼六識中所起煩惱，雖由正知不爲過失，而第七識有漏心位，任運現行執藏此識，寧不與彼預流等同？由此故知彼說非理！然阿羅漢斷此識中煩惱粗重究竟盡故，不復執藏阿賴耶識爲自內我。由斯永失阿賴耶名說之爲捨，非捨一切第八識體。勿阿羅漢無識持種，爾時便入無餘涅槃。

論主再予破說：你們這樣挽救，是挽救不了自己錯誤的！要知「彼」登地以上的菩薩，於「六識中所起」的「煩惱，雖」說是「由正知不」會做出種種的「過失」，然「而」有學聖者的「第七」末那「識」在「有漏心位」的時候，「任運」而又極爲自然的生起「現行」活動，「執藏此」第八「識」爲自內我，怎（寧）「不與彼」初「預流」果「等」相「同」？有學聖者要使第七末那識不發生活動作用，唯有在入人空觀無漏心的時候，假定出了人空觀而又在有漏心位上的時候，末那識沒有不發生活動的。初預流果不捨阿賴耶名，七地以前的菩薩同樣不捨阿賴耶名。

「由此故知彼」難陀論師「說」初地以上菩薩已捨阿賴耶名是「非理」的，眞正捨阿賴耶識名的，唯有八地以去的諸菩薩，無漏心的相續不斷，一切煩惱皆不現行，才可做到。

「然」而證得「阿羅漢果」的無學聖者，「斷此」賴耶「識中」所含藏的「煩惱粗重究竟」窮「盡」的原「故」，無論怎樣，「不復執藏阿賴耶識爲自內我」，「由」於如「斯」，就「永」遠的「失」去「阿賴耶」識「名，說之爲捨」，但並不是第八識體亦捨，所以說「非捨一切第八識體」，這是我們所要特別注意的！假定認爲第八識體也被捨去，阿羅漢豈不是沒有識體去持種？這是萬萬不可的，所以說「勿阿羅漢無識持種」。當知羅漢的異熟未空，仍然執持俱生法執的種子，假定沒有這個種子，「爾時便入無餘涅槃」，爲什麼不名佛而名阿羅漢果？既名阿羅漢果，證明羅漢仍有第八識體執持種子，不得說是捨第八識體。基師述記說：『此中說捨唯約執藏，以過重故，不約能所藏以爲捨也』。

己二　別顯多名

庚一　正釋多名

然第八識雖諸有情皆悉成就，而隨義別立種種名：謂或名心，由種種法熏習種子所積集故；或名阿陀那，執持種子及諸色根令不壞故；或名所知依，能與染淨所知諸法爲依止故；或名種子識，能徧任持世出世間諸種子故。此等諸名通一切位。

如上所說，第八識不獨叫做阿賴耶、毘播迦、阿陀那等，亘於因果的始終，是有種種異名的。所以如更仔細的分別，於諸經論之中，不難發現有很多的名稱，而且那些不同的名稱，對此賴耶識說，畢竟還有它的種種義。因各詮其論題的一面，終於是明此識的諸義。論說「然第八」阿賴耶「識，雖」說是「諸有情悉皆成就」的，然「而隨」著它的意「義」差「別，立」有「種種」的「名」稱。因爲如此，現對諸名略爲解說如下：

一、「謂或名心，由種種法熏習種子所積集故」：這是積集、集起之義。此識是積集種子，集起現行，所以名心。就中，集起現行一義，雖是通於諸識，但積集種子義，唯限於第八識。因這第八識是受熏的場所，所以能夠積集諸法種子。慧沼最勝王經疏卷三說：『諸識現行集起，名積集心，唯第八種子集起，名爲積集最勝心』。攝論第一說：『何因緣故亦說名心？由種種熏習種子所積集故』。攝論講記

說：『有人要問：第八識既名爲阿賴耶，爲什麼亦說名心呢？阿賴耶識，由種種熏習種子所積集，所以也叫心；心就是種種積集的意思。能熏習的轉識與本識俱生俱滅而熏成諸法種子的時候，阿賴耶能爲諸法種子積集的處所；也因諸法的熏習而賴耶因之存在，所以叫做心』。如是像這樣的心義，假使離了阿賴耶識，沒有其他可以得名爲心的。如無性攝論釋第一說：『心體第三，若離阿賴耶識無別可得』。由此可知心卽是阿賴耶識異名。

二、「或名阿陀那，執持種子及諸色根令不壞故」：阿陀那是印度話，中國譯爲執持，就是執持許許多多的種子及色根等不令散壞，因而有此名稱的安立。所謂執持種子，就是所有熏習下來的種子，它都能夠攝持，使之不散不失。所謂執持根身，就是眼、耳、鼻、舌、身的有色諸根，在一期壽命中繼續存在著，並且能引起各種不同的覺受，都是由此阿陀那識在執受它，使之無有失壞，才能盡形壽的隨著本識的存在而轉起。如阿陀那不執受有色諸根，有情的生命立刻就要崩潰，成爲無生機的死屍。怎會知道有阿陀那在執持？主要在於有知覺的活人，其所表現的認識作用，就是眼耳等的前六識，可是這前六識的活動作用，在悶絕、熟睡等的時候，

會要暫時宣告停頓，儘管它們停頓不起作用，但生命還是活潑潑的存在，身體也還是完整無恙的，與生命已經結束的死人，有著很大的不同，原因就是還有微細的精神覺受，而這維持生存的微細精神作用，就是阿陀那識，證知它和執受有著特深的關係。

三、「或名所知依，能與染淨所知諸法爲依止故」：所知，指徧計、依他、圓成的三性。這三性，因爲是一切心法之所知的，所以說名爲心。而這識爲這些三性所知的諸法之所依止，所以得有此名的安立。攝論講記說：『佛法本不外乎轉迷啓悟，轉染成淨的行踐。轉迷啓悟與轉染成淨的關鍵，卽是知。智、明、正見、正觀、正覺、般若、阿毘達磨，這些都無非是知的異名。在聲聞藏中，以知四諦爲主；在此唯識大乘中，卽以知三性爲主。此三性，卽眞妄、空有與染淨，爲大乘學者所應知的。所以世親說：『所應可知，故名所知，卽三自性』。所應可知的所知，是開示修行的術語，含有指導去體認的意味，與能知所知的所知，意義不同。此應知自性的染淨眞妄（卽三性），如知道它的因緣，卽能使之轉化，轉化妄染的爲眞淨的。因緣卽是緣起，卽一切種子阿賴耶識。從阿賴耶雜染種子所生起的，卽依他起

染分而成爲徧計執性的生死；如對治雜染的種習，熏成清淨種子，卽能轉起依他淨分而成爲圓成實性的涅槃。這與根本佛教的緣起中道一樣，『此有故彼有』，卽緣起的流轉生死。『此無故彼無』，卽緣起的還滅而涅槃。轉染成淨與轉妄爲眞，是可能的，而衆生不能，病根在無知。所以，大乘的修行，以契入應知自性的眞智爲道體』。

四、「或名種子識，能徧任持世出世間諸種子故」：此識以能普徧的任持有漏、無漏一切的種子，所以叫做一切種子識。就是種子爲所持，此識是能持。種子之識，依主得名。所以，其雖名爲現行賴耶，但有時亦名種子賴耶，在論典中亦經常的發現。所謂現行賴耶、種子賴耶，因第八識向有持諸法生起之因的種子之特徵，所以這識以現行爲中心而說以外，又以種子爲中心而說，前者叫做現行賴耶，後者叫做種子賴耶。現行賴耶，雖指現在行轉的賴耶，就是第八現行識，但種子賴耶，是指賴耶所藏的種子不是現行。種子賴耶用賴耶之稱的，畢竟是示種子的所在。現在這種子識，也是持種子的識，就是種子之識依主得名的解說。現行賴耶名雖說是普通的，但種子賴耶名却是稀有的，所以有時爲種子卽識的持業得名。

以上「此等諸名通」於有漏、無漏、凡夫、聖者的「一切位」。而這是約阿陀那識相續執持位說，因阿陀那是通於一切因果的，不是局限在某個階位。

或名阿賴耶，攝藏一切雜染品法令不失故，我見愛等執藏以爲自內我故。此名唯在異生、有學；非無學位、不退菩薩，有雜染法執藏義故。或名異熟識，能引生死善不善業異熟果故。此名唯在異生、二乘、諸菩薩位，非如來地猶有異熟無記法故。或名無垢識，最極清淨諸無漏法所依止故。此名唯在如來地有；菩薩、二乘及異生位，持有漏種可受熏習，未得善淨第八識故。如契經說：『如來無垢識，是淨無漏界，解脫一切障，圓鏡智相應』。

五、「或名阿賴耶」，譯爲藏，有能藏、所藏、執藏的三義，這在前面已詳細的說過。不過歸納起來，亦可攝爲二義：一、攝藏義，就是「攝藏一切雜染品法」使「令」不散「不失」，二、執藏義，就是末那相應的「我見愛等」煩惱，「執藏」此識「以爲自內我」，於上生起我見，其爲我見執著點，所以叫做阿賴耶識。

「此」阿賴耶識「名」，可說「唯在」凡夫「異生」位及二乘「有學」位有。因在大乘唯識的立場說，我們凡夫從無始來，有此阿賴耶識的名存在，固然不成問

題，但在大小乘行者方面，是可分開來看的：就小乘行者說，從開始修學到有學聖者；就大乘行者說，從開始修行到第七地菩薩，不論時間經過多久，於中此識都名阿賴耶，因它一直爲現行我愛之所緣的。可是到了八地以上的不退菩薩和二乘無學的極果，那時第七識不起我執現行，亦即它不再爲現行我愛所緣，是就永捨我執的這個不雅的名稱，因而第八識就不得再名爲阿賴耶識，所以論說「非無學位、不退菩薩，有雜染法執藏義故」。換句話說，就是到了無學聖者、八地以上不退菩薩，就沒有我愛執藏這個名稱。

六、「或名異熟識，能引生死善不善業異熟果故」：衆生在生死中所感受的苦樂果報，就是由此識去感受的。如吾人在世作善業，就去感受快樂的果報，如吾人在世作惡業，就去感受痛苦的果報。雖則因中所造的或善或惡有所不同，但到受果時唯是無覆無記，所謂『因是善惡，果唯無記』的異類成熟，是爲異熟識的得名所以。

「此」異熟識「名」，可說「唯在」凡夫「異生」位，「二乘」到無學果的聖位，大乘在「諸菩薩位」，甚至到了十地最終金剛心的菩薩位，此識皆名爲毘播迦

，譯義爲異熟識。因在這個長久的各個階位，不論是凡是聖，其所有的果報，皆被善惡業所支配招感的果位，沒有那個可以超出這個範圍的。可是一到了佛果，此識成純善無漏，不再成爲有漏業所支配招感的無記異熟果。由於如此，所以論說「非如來地猶有異熟無記法故」。這末說來，異熟識的範圍，寬於阿賴耶識的範圍，因爲此識通於三乘聖者皆有，不同賴耶唯在小乘有學及大乘八地以前。在如此諸位中，各個果報雖有勝劣的差別，但所受的皆是有漏果報，所以總稱它爲善惡業果。

七、「或名無垢識，最極清淨諸無漏法所依止故」：無垢識，或稱爲阿摩羅識，或稱爲菴摩羅識，實是無漏淨分的第八識，亦卽大圓鏡智相應的識名。由於此識是最極清淨的，所以爲諸無漏法之所依止。所依止的識是無垢清淨的，能依止的諸法當亦是清淨無垢，所以叫做無垢識。

「此」無垢識「名」，可說「唯在」最高「如來地」始「有」，至於「菩薩」，不論是低級的，不論是高級的，還有「二乘」，不論是有學的，不論是無學的，皆不得名爲無垢識，「異生」凡夫沒有此識更不用說。因爲若凡若聖的第八識裏面，不但仍然執「持」著「有漏種」子，而且還「可受」前七識現行的「熏習」。既

然如此，在諸凡聖，當然尚「未得」到無垢「善淨」的「第八識」。可是佛得善淨無垢識後，基師述記說：『無漏善法不可熏故，即顯無漏諸法種子，皆是因中已熏滿足，佛果已去更無熏習，前佛後佛無差別故，功能齊故，若受熏時，功德異故』。因爲如此，「如」如來功德莊嚴「契經」頌「說：如來」所有的「無垢識，是」屬於清「淨無漏界」，而且佛的第八識，「解脫」了煩惱、所知的「一切障」，是與大「圓鏡智」之所「相應」的。無垢識名，在這後三名中，範圍是最狹的，不獨凡夫沒有，就是出世聖者，如二乘、菩薩亦沒有，有的唯佛與佛。

以上依本論所列舉的七名略爲解說，隨它意義的差別，還可立爲幾多的名稱。如樞要卷下，以頌舉十八名：『無沒、本、宅、藏、種、無垢、持、緣、顯、現、轉、心、依，異、識、根、生、有』。了義燈卷四舉此解釋，更準舊人之釋，說有十七名。現據了義燈的解釋略爲說明：一、無沒識，是說一切諸種無所隱沒。二、本識，是說一切諸法的根本。三、宅識，是說一切種子的舍宅。四、藏識，是執藏識，即阿賴耶。五、名種，就是種子識。六、無垢識，就是上面說的第七個識名。七、執持識，就是阿陀那識。八、名緣，就是辯中邊論說的能緣事識。九、名顯，

是說五根、四大等皆於此顯。十、現識，就是楞伽經說的諸法皆於本識上現。十一、轉，是說與諸法爲依而轉起。十二、名心，就是集起義的心。十三、依，就是所知依。十四、異，就是異熟識。十五、識，就是分別事識。十六、根識，如大衆部所立的根本識。十七、名生，就是化地部所立的窮生死蘊。十八、名有，就是上座部、分別說部立爲有分識。至準舊人所釋的十七名：一、阿黎耶，此翻無沒；二、阿陀那；三、窮生陰識；四、了別識；五、質多，此云心識；六、意識，體是意根故名意識；七、第一識，從本向末數爲第一；八、第八識，從末向本數爲第八；九、種子識；十、緣識；十一、根本識；十二、有分識；十三、果報識；十四、智相識；十五、眞相識；十六、藏識；十七、現識。依四卷楞伽說，眞相識就是智相識，因這不同染分虛妄，所以名之爲眞。楞伽經還說：『略說有三：謂眞識、現識、分別識』。可見異名衆多。

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

第八識的異名雖說很多，但本論的此處只說七種。最後三種異名，前二種是論

捨的，後一種是不捨的。可是在此所要問的：賴耶與異熟識既然都要捨的，爲什麼頌文唯說阿羅漢位捨異熟識體？答案是：當知所謂捨，有捨縛與捨體的不同：如約捨縛說捨，異熟與賴耶可說是同時捨的，因爲到了阿羅漢位，二者都不受任何繫縛的。如約捨體名捨，彼此就有前後不同。

跟著而來的問題是：異熟爲什麼不同賴耶一樣的約捨縛名捨？答案是：賴耶之所以得名爲賴耶，是從縛而安立其名的，所以捨時也就據於捨縛而說；異熟體是無記的，所以捨時以體說異熟捨，不說依縛異熟捨位。

正因賴耶約縛名捨，所以頌中特別偏說。原因有二：一因「阿賴耶」識的這個「名」稱，「過失」來得特別「重」，因它爲生死中的頭出頭沒，完全因它爲末那妄執爲我的關係；二因這個賴耶識名，「最初」在三乘無學的阿羅漢位，就已毫無保留的無所痛惜的予以捨去。因爲具有這樣的二義，所以在「此」頌文之「中，偏說」阿羅漢位唯捨賴耶。

其次說到「異熟識體」的捨棄，不是一般佛法行者所能做得到的：在大乘「菩薩」方面，要到「將得」最高無上「菩提」的金剛心「時」才「捨」；在二乘行人

方面，要到「聲聞、獨覺入無餘依涅槃時」才「捨」。大乘金剛心時捨：基師述記說爲『金剛心生，異熟識滅』；奘公說爲『金剛道後異熟空』。唯識對這看法，可說是一致的。

菩薩將得菩提時捨去異熟，現在得再進一步的加以說明：菩薩快要到達無上菩提之時，向來分爲無間道與解脫道的兩種。嚴格的說：在金剛無間道的這個階段，所要證得的菩提還在未來，尚未正式的證得，可以說是將得；到了解脫道的一剎那的，但在現在的論文中，不論將得正得，都總名爲將得。

最後說到「無垢識體」，這是永遠「無有捨」去之「時」的。爲什麼？因諸佛如來於成佛後，不是什麼都不做的，在大悲大願的大力推動下，還在繼續的「利樂有情」，而且這一度生工作，是「無」有窮「盡」之「時」的。所以佛法向說大乘行人，特別是最高無上佛陀，絕對是永不滅的，不是在這地方教化衆生，就是在那地方教化衆生。有時看來佛已不在這個世間，大家認爲佛已入於寂滅涅槃，而實佛在另一世界出現，繼續他的度生工作，並未眞的入於涅槃，不但沒有眞入涅槃，就

是有時示現涅槃，亦還爲的利樂衆生，在佛的悲願中，一切以衆生爲前提。

瑜伽決擇分有餘依地，曾經這樣問道：佛是證得無餘涅槃的，聲聞亦是證得無餘涅槃的，二者究有什麼差別？回答是：佛與聲聞的無餘涅槃，是沒有什麼差別的，但所謂沒有差別，是從兩方面講的：一、約苦依盡沒有差別說，就是佛的苦依盡，聲聞人亦苦依盡，如此還有什麼差別可言？二、約所顯眞如沒有差別說，就是佛所顯的眞如是這個，聲聞人所顯的眞如亦是這個，如此還有什麼差別可言？然於無差別中還有他們的差別在，就是聲聞人入於無餘涅槃，立卽成爲灰身泯智，可是佛入無餘涅槃，並不也就灰身泯智，仍繼續的爲利樂有情而活動，並且盡未來際的永遠如此，佛陀超勝於聲聞也就在此。

「心等通故，隨義應說」者，是說七種異名中的心、阿陀那、所知依、種子識的這四個名稱，是通於凡夫和聖人的。第八識的七種異名，有通於一切凡聖的，有的是不共通的，所以我們在解說這七種異名時，應各隨其義而予以分別說明，不可渾然的說成一團。怎樣分別解說？靈泰疏鈔說：『若阿賴耶識名爲心，名所知依，名種子識，名阿陀那者，其二乘金剛心時及八地已上菩薩捨阿賴耶識時，亦名捨心

，亦名捨所知依，亦捨阿陀那。異熟識名爲心，名爲種子識，名爲所知依，名爲阿陀那者，其菩薩金剛心捨異熟及二乘人無餘依捨異熟時，亦名捨心、所知依、種子識、阿陀那也。如無垢識盡未來際更不斷故，其心，所知依等亦不斷也』。

庚二　傍通二位

然第八識總有二位：一、有漏位，無記性攝，唯與觸等五法相應，但緣前說執受處境。二、無漏位，唯善性攝，與二十一心所相應，謂徧行、別境各五，善十一，與一切心恆相應故，常樂證知所觀境故，於所觀境恆印持故，於會受境恆明記故，世尊無有不定心故，於一切法常決擇故，極淨善等常相應故，無染汚故，無散動故，此亦唯與捨受相應，任運恆時平等轉故，以一切法爲所緣境，鏡智徧緣一切法故。

初能變的十句頌文，解說到此，已經告一段落。「然」而此「第八識」，在佛法的整個修學過程中，大體「總有」因果「二位」差別，現在再來略爲加以解說：「一、有漏」因「位」，這是指十地菩薩以及二乘無學以前的諸位，如是諸位望於佛果，仍然是在因中，所以稱爲因位。在此有漏因位之中，第八識仍然「唯」是無覆「無記性」異熟所「攝」。什麼道理？當知無學等雖已斷除了有漏諸業，但因現

實存在的生命體，是由過去有漏業力之所招感的，那過去業力猶有殘餘的勢分存在，因而不得不說它是異熟的。說到第八識的相應，在此有漏因位之中，唯「與觸」、作意、受、想、思「五」徧行「法」心所相應，更無其他的心所相應。講到第八識的所緣，「但緣前說執受處境」，亦卽前面所曾詳細說過的根身、器界、種子三種境界。論中『執受』，是指種子與根身的二境；『處』字，是指器界的一境。綜合起來，是爲三類境。

「二、無漏」果「位」：此中所說的果位，唯就最高的如來地說，菩薩以及二乘，不在此一位中。因爲菩薩與二乘，所證的果還未圓滿，所修功德還不殊勝，四智亦還沒有證得。唯如來地的無漏果位，其性唯是善性所攝。基師述記說：『如來無有異熟法故，非業煩惱所招身故，一切功德皆圓滿故，無有不善』。

無漏果位上的第八識，「與二十一」個「心所相應：謂徧行、別境各」有「五」個，「善十一」個心所。如是二十一個心所，皆與無漏第八識相應。於中，不放逸、捨、不害三個心所，其體是假有的，因不放逸與捨，都是三善根及精進的少分，沒有它的獨立自體；不害，是無瞋善根的少分，同樣沒有它的獨立自體。

為什麼知道有五徧行相應？因觸等五法「與一切心恆相應」的，不但有漏八識有此徧行相應，無漏第八識同樣有此徧行相應。為什麼知道有五別境相應？「常樂證知所觀境故」，所以有欲相應；「於所觀境恆」有「印持」，再也無所疑惑的，所以有勝解相應；「於曾受境恆明記故」，不管經過多久，好像今日一般，所以有念相應；「世尊無有不定心故」，於一切時恆在定中，沒有剎那具有散心的，所以有定相應；「於一切法常決擇故」，沒有一法不為佛知，更無一法屬於誤知，所以有慧相應。怎麼知道有十一善心所相應？因為「極淨信等常相應故」。到了最高的佛位，不但在一切定心中，具有這些最極清淨的信等善法，就是不論在什麼時候，也是這些信等善法之所相應的，絕對沒有不善、無記之所間隔。姑以信心來說：如來同樣的親證佛、法、僧、戒的四法，確信它們是無漏清淨的，所以叫做淨信；深信此四確實是如此的，絕對不會再失壞這信心，所以叫做不壞信。由此可知佛亦有信的，而且這信是最清淨不可失壞的。況且佛具萬德，當然由此十一善法熏積所成。

為什麼沒有六根本惑及二十隨煩惱相應？當知無漏果位的第八識，是最極純善清淨的，沒有纖毫的塵埃存在，「無」有一點「染汚」的東西，所以不與這些具有

染污性的煩惱相應。爲什麼沒有四不定相應？最主要的理由，在佛無漏位中，「無」有「散動」的現象。惡作是悔所曾做過的事而有，佛的任何一個行動的表現，絕對沒有後悔的動念，因佛所作所爲都是如法如律的，所以沒有惡作相應。有漏散位的有情，固會昏昏然的入於睡眠狀態，但佛長期的安住在定境中，沒有任何一個因緣，可以促成佛的睡眠。俱舍十三說：『有餘部說（光記釋爲大衆部等）：世尊常在定故，心唯是善，無無記心故。如契經說：那伽行在定，無有不定時』。從佛心唯是善而常在定，證知佛是沒有睡眠的，所以不與睡眠相應。至於尋伺兩種心所，屬於粗細兩種分別，亦是動身發語的推動力，其性質是極爲粗顯的。佛的身語活動是任運而自然的，不須假藉什麼推動力去推動它，且看起來是在作種種的活動，而實恆恆時的湛然寂靜，所以沒有尋伺相應。至於尋伺是否通於無漏，到下講尋伺時再爲交代，但佛沒有尋伺則是肯定了的。

在此或有人問：不放逸是依他假有的，尚可與如來的智慧相應，尋伺是依思或依慧而有的，在理亦應與如來智相應，試問究竟可不可以？答案是：不放逸等是善心所，其功用全在於止惡，所以不論因位果位，皆可說它是有，可是尋伺二心所，

唯可說於因位是有，到了如來的果位，決不可說是有的。

其次說到受的相應，「此」果位上的第八識，「亦」如因位中的本識，「唯與捨受相應」。因到佛果位上，由第八識轉成的大圓鏡智，不但「任運恆時平等」而「轉」，而且亦是不作任何分別，不如十地因中的平等性智，有所間斷動搖的，所以此智絕唯是捨受相應，不同其餘的三智尚有喜樂二受的相應。佛地論四說：『無動搖者，由此鏡智依緣法界，窮生死際恆常隨逐，相續無斷故無動搖』。意思是說：大圓鏡智永離一切分別動搖，一得已後，盡未來際相續無斷。至於其餘的三智，妄計雖然是沒有的了，但證得已後，或行或不行，動搖仍是不免的。

無漏果位上的純淨第八識，是以什麼爲它的所緣境？是「以」有爲無爲的「一切法爲」它的「所緣境」，因爲大圓「鏡智」是能「徧緣一切法」的。如通常說大圓鏡智，『無法不照，無法不現』，正是此意。所以鏡智以一切法爲所緣境，與因中本識唯以三類境爲所緣，是有很大差別的。

己三　證有識體

庚一　問答標定

云何應知此第八識離眼等識有別自體？聖教正理爲定量故。

如上所說的第八識體，是大乘獨自的所談，在小乘各學派中，認爲於六識以外，決不會更有第八識體的存在。由於如此，所以在本論的上面，以八段十義解釋賴耶識體以後，爲使小乘學派亦接受有這第八識體，特再舉五個教證及十個理證，力說在六識外，必須還有個第八識體的存在。本此可知阿賴耶識，在大小乘的學派中，是有他們諍論的，不然，爲什麼要以聖教及正理爲證？

在此首先這樣問道：「云何（怎麼）應」該「知」道「此第八」阿賴耶「識，離」開「眼」耳「等」的六「識，有」其另外（別）的「自體」？爲什麼要提出這個論題來問？原來阿賴耶識的這個名稱，在小乘學派中，並不是沒有的，不過他們認爲就是六識，並不是另外有什麼自體，大乘唯識認爲另有賴耶的自體，當然就要提出來問。如果大乘唯識交不出賴耶自體，說賴耶有自體，是就不能成立。

唯識學者總答復說：「聖教正理爲定量故」。意謂我說有賴耶自體，不是沒有根據的，是以如來的聖教及正當的道理，證知其爲有的。當知這不是世間現量境，要以世間現量得，那是絕對得不到的。如來聖教，是佛弟子所依歸的，爲佛子者對

於佛說不能不信；至於正理，應是我人之所服膺的，做人不服膺正理，還有什麼可談的？

論中說眼等識的等，是等取心所及諸色法並不相應行。諸色是不離於識的，所以不說諸色。心所必然是隨於心王的，說了心王自然含有心所，所以不說心所。不相應行是依色心之所假立的，舉出心等的實法，自然包含了假有的不相應行，所以不說。如上所說的心心所等，是有情的組織要素，亦是有情的眞愛著處，因而那不爲有情愛著處的無爲涅槃，則不包括在內。爲什麼這樣說？因大小乘各學派，只共承認五蘊是眞愛著處，五蘊以外的像無爲涅槃，不是衆生的眞愛著處，所以不說。

聖教量及正理量爲什麼說爲定量？因能決定的量度楷定第八識確實是有的，所以說爲定量。

庚二　引聖教理

辛一　引聖教

壬一　不共大乘教

癸一　大乘四頌

謂有大乘阿毘達磨契經中說：『無始時來界，一切法等依；由此有諸趣及涅槃證得』。此第八識自性微細，故以作用而顯示之。頌中初半顯第八識爲因緣用，後半顯與流轉還滅作依持用。界是因義，卽種子識；無始時來展轉相續親生諸法故名爲因。依是緣義，卽執持識；無始時來與一切法等爲依止故名爲緣。

引至教以證成第八識有，首先是引不共大乘教，其次是引共許小乘教。於大乘不共教中，先列舉三經，次證成至教。所謂大乘不共三經，實際是大乘阿毘達磨經及入楞伽經的二經，不過因引大乘阿毘達磨經中二頌，所以就說成三經。現在依其次第，略爲分別如下：

一、「謂有大乘阿毘達磨契經中說」，這是所引五教的第一教。大乘阿毘達磨，簡別小乘阿毘達磨。阿毘達磨是印度話，中國譯爲對法。依阿毘達磨諸論師說：對一切法的法相，能善巧最極善巧的抉擇，就名阿毘達磨。婆沙第一、十二大論師反復說明阿毘達磨，有二十四復次，乃至若依諸文，共有四十一種解釋，可說極爲煩瑣。但佛在阿含中說阿毘達磨，其用意在於稱美法義深玄，廣大無比，所以有釋爲分別法、抉擇法，具有直下領會，洞然明白，條理明晰的意思。所以在大小乘佛

法中，皆有阿毘達磨之名。靈泰疏鈔說：『對法者，對謂對向，法中有教、行、智也。有其三解：一、以教對理；二、以行對果；三、以智對境』。還有人說：『根本佛教名阿毘達磨，故多在教，不在餘三，由義包含，故存梵語，不可但以對法爲名』。如此說來，對法的意義，確是衆多的。

經中說有四句頌文，論中已經完全引出，現在不再重抄一遍，下面但依論文解說。於解說中：初是詳細解說，次二略爲解說。

有人這樣難說：欲想顯示其識，應當先顯其體，現在不顯其體反而約義解識，這是什麼道理？論主回答說：「此第八」阿賴耶「識自性」，是極「微細」難以顯示的，卽或顯示亦不易爲人所知的，所以現在只好「以作用」來「顯示」它的體性，當知這是不得已而如此的。

所引「頌」文共有四句，於「中」：「初半」頌兩句，是「顯」示「第八識」能於現法「爲因緣用」；「後半」頌兩句，是「顯」示「與流轉還滅作依持用」。

在此我還得一說的：大乘阿毘達磨經中這首偈頌，不但本論引來用以證明第八識有，無著攝大乘論所知依品，開頭就引此頌以證本識的有體。如該論說：『世尊

何處說阿賴耶識名阿賴耶識？謂薄伽梵於阿毘達磨大乘經伽陀中說：無始時來界，一切法等依；由此有諸趣，及涅槃證得』。證知佛陀確曾說有阿賴耶識的體性。

『無始時來界』的「界」字，「是」指所依止的「因義」，亦卽所謂因體，「卽種子識」，這是衆生無始時來熏習所成就的，所以也就「無始時來展轉相續」，刹那不斷的「親生諸法」，與一切法爲因，所以經中所說的界「名爲因」義。世親攝論釋說：『界者謂因』。無性攝論釋說：『界者因也，卽種子也』。可見界就是因，彼此沒有什麼不同的看法。

『一切法等依』的「依」字，「是」顯示它的「緣義」，亦「卽」所謂「執持識」，從「無始時來」，就「與一切法等爲」現行「所「依止」，所以「名」之「爲緣」。上句的『諸』與此句的『一切』，實是眼目的異名，沒有什麼差別的，雖則如此，但又不妨說一切爲寬，諸言較狹。頌文的等字，只表示多數，亦不必作特殊解說。

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……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：世親是依種子不離識體這一面談，無性却把種子與現識分開來說』。如世親攝論釋說：『一切法等所依止，因體卽是所依止義』。無性攝論釋說：『一切法等所依者，能任持故。非因性故能任持義，是所依義，非因性義，所依能依性各異故。若不爾者，界聲已了，何假餘言』？

謂能執持諸種子故，與現行法爲所依故，卽變爲彼及爲彼依。變爲彼者，謂變爲器及有根身；爲彼依者，謂與轉識作所依止。以能執受五色根故，眼等五識依之而轉；又與末那爲依止故，第六意識依之而轉；末那、意識轉識攝故，如眼等識依俱有根；第八理應是識性故，亦以第七爲俱有依：是謂此識爲因緣用。

爲什麼說第八識爲因緣用？「謂」此第八識「能執持」一切「諸法」的「種子」，同時，能「與」一切「現行法爲所依」止「現行法爲所依」止「故」。因此，「卽變爲彼」現行諸法「及」能「爲彼」現行諸法之所「依」止。所謂「變爲彼者」，意「謂」由此種子識，「變」現爲「器」世間「及」生命體上的「有根身」。換句話說，就是所緣變的境界。賴耶所緣的境界，有根身、器界、種子的三類，爲什麼這裏不說變諸種

子。基師述記說：『不說變種者，相沈隱故略而不說；又種識故略而不說，又種識故卽前執持』。所謂「爲彼依者」，意「謂」此第八識「與」諸「轉識作所依止」。因爲本識唯緣所變的五色根及器世間的果法，不緣現行七轉識果，所以只能爲其作所依止。

怎樣爲諸轉識作所依止？「以」此第八識「能執持」眼、耳、鼻、舌、身的「五色根」，使之不腐不爛，於是「眼」、耳、鼻、舌、身「等五識，依」此完整不壞的色根「而」得「轉」起。如分別的說：眼識依於眼根而得轉起，耳識依於耳根而得轉起，鼻識依於鼻根而得轉起，身識依於身根而得轉起，舌識依於舌根而得轉起。假定第八識不執持這五色根，五識就無所依而得生起，那吾人生命就成爲沒有精神活動的死人，證知五識依之而轉的五色根，是因第八識之所執持。

「又」此第八識能「與」第七「末那」識「爲依止故」，所以「第六意識依之而轉」。仔細說來，第八識不但爲末那識的俱有依，卽第七識依第八現行識爲俱有依，同時亦爲末那識的種子依，卽第七識依第八識中種子爲因緣依，且又爲末那識的所緣境，卽第七識以第八識爲所緣境。現在但說現行第七識依現行第八識，第六

識現行則依第七識而活動。可說唯明俱有根是增上緣，不說種子親因緣，亦不說等無間的意根。

第七「末那」識，第六「意識」，皆是「轉識」之所「攝」的，所以猶「如眼等」的前五「識」，各各是「依俱有根」而發生活動的，因而第六意識自亦決定有它俱有不共所依根。爲什麼？因是轉識之所攝的，如前五識。前五識是轉識所攝的，各各有它不共所依根，第六意識既是轉識所攝，當如前五識有它不共所依根，而第六識俱有不共所依根，不是別的什麼一法，就是這裏說的第七末那。唯有成立第七末那是有，方可說六七二識定各有它的俱有根，假定不成立第七末那識有，第六意識俱有不共所依根，依何而成？是以不得不建立末那是有。

不錯，前七轉識各有它的俱有依，「第八理應是識性故」，該當亦有它的俱有依，請問它的俱有不共所依根是什麼？論中答說：「亦以第七爲俱有依」。原來七八二識是相互爲依的，就是第七末那識以第八識爲俱有不共所依根，而第八識亦反轉過來以第七末那識爲俱有不共所依根。因此，我們現在可作這樣肯定的說：第八識在道理上，應有它的俱有依，爲什麼？因它亦是屬於識性的，如眼等前五識。眼

等前五識是識性，各有它們的俱有依，第八識亦是識性，當如前五識有它的俱有依。什麼爲第八識的俱有依，我們堅定的認爲：第八是以第七爲俱有依。假定不是這樣的話，前說第七末那以第八識爲俱有依，是就難免有不定過，因第八識沒有它的俱有依。

這話怎講？靈泰疏鈔說：『此論本意明前七識依第八識，爲論文避不定過故，以第八立第七爲俱有依。量云：第七識以第八爲俱有依，是識性故，如前六識。他作不定云：爲如第八識是識性故無俱有依，第七識無俱有依耶？爲如前六識是識性有俱有依，第七識有俱有依耶？今論文爲防此不定過，所以成立第八識依第七爲俱有依，第七是識性則用第八爲俱有依，第八是識性亦用第七爲俱有依也』。由於如此，非說明第八識有其俱有依不可。

「是謂此識爲因緣用」，這是顯示第八識的因緣用，以總結上二句頌。所謂因緣用，簡單說是這樣的：前七轉識依於第八，第八可以說之爲因，前七可以說之爲緣；第八依於第七末那，第七末那說之爲因，第八則可說之爲緣。如此說來，第八識有因緣用，可說是非常明顯。

由此有者，由有此識；有諸趣者，有善惡趣。謂由有此第八識故，執持一切順流轉法，令諸有情流轉生死。雖惑業生皆是流轉，而趣是果勝故偏說，或諸趣言通能所趣，諸趣資具亦得趣名。諸惑業生皆依此識，是與流轉作依持用。

上來已解釋上二句的頌文，現在續解釋下二句的頌文。於中，先解『由此有諸趣』的一句。「由此有者」，是說「由」於「有」了「此」現法所依的第八「識」。「有諸趣者」，是說有了界爲一切法所依的因體，就「有」了生死流轉的「善惡」諸「趣」。所謂善惡趣，包含了人天的善趣、餓鬼、畜生、地獄的惡趣。

論中更爲清楚的說：「謂由有此」現所依的「第八識故」，其能「執持一切順流轉」的雜染諸「法」種子，由此雜染諸法種子，生起一切雜染現行，以致「令諸有情流轉」於「生死」苦海中，無法得以跳出輪廻的圈套。流轉與順流轉，其義是不同的：流轉是指現行染法，順流轉是指種子染法。還有一種說法，就是不分什麼種子現行，只要是有漏法，皆可說爲流轉。對法第四說：『何者是流轉？謂一切生死』。

一切生死如果皆名流轉，那就不但諸趣名爲流轉，就是惑業生有漏集苦皆是流

轉，爲什麼現在頌中偏說諸趣爲流轉？論主答復說：「雖」說依「惑」造業，由「業」受「生」，有漏集苦，「皆」可說「是流轉」生死法，然「而」五「趣是」生死苦「果」，在流轉中最爲殊「勝」，是「故」特別「偏說」。基師述記說：『果正生死是所順法，業惑能順生死果性，故偏擧果』。「或」還可作這樣說，就是「諸趣」這句話，是「通」於「能」趣和「所趣」的。惑業說爲能趣，因爲是能趣於苦果的，苦果說爲所趣，因爲是惑業之所趣的，所以惑業苦三，皆可說之爲趣。不特如此，甚至「諸趣資具，亦得」說爲「趣名」。所謂諸趣資具，主要當是指的器世間，因這是諸趣奔向的所在，至於器世間的各種資具，是維持生命生存的，相從所趣，同樣可以名趣，如果沒有這些，生命就無法生存。或說惑業二者就是資具，因爲由惑起業，業能感生，是以爲感生命報體的資具，沒有這二者就不能感報體，所以說爲諸趣資具，因而皆名爲趣。

「諸惑業生皆」是「依」於「此識」，亦卽由於有此阿賴耶識，煩惱雜染成，業雜染成，生雜染成。攝論二說：『若遠離如是安立阿賴耶識……謂煩惱雜染，若業雜染，若生雜染，皆不得成』。由於三雜染都是依託阿賴耶識而存在的，所以賴

耶「是」就「與」有情生命「流轉作依持用」。從這依持用，足證有此第八識體。

及涅槃證得者，由有此識故有涅槃證得。謂由有此第八識故，執持一切順還滅法，令修行者證得涅槃。此中但說能證得道，涅槃不依此識有故。或此但說所證涅槃，是修行者正所求故。或此雙說涅槃與道俱是還滅品類攝故：謂涅槃言顯所證滅，後證得言顯能得道，由能斷道斷所斷惑究竟盡位證得涅槃。能所斷證皆依此識，是與還滅作依持用。

現在繼續解釋最後一句頌，以說明還滅的依持用。於中先總釋頌：所謂「及涅槃證得者」，是說「由」於「有此」第八「識故」，所以得「有涅槃」的「證得」。反過來說，假定沒有這第八識，所謂涅槃證得，是就沒有可能。爲什麼有第八識就能證得涅槃？再爲詳細的說：「謂由有此第八識故」，以其具有執持的力用，「執持一切順還滅」的清淨「法，令」諸依法「修」學的「行者」，可以「證得」不生不滅的寂靜「涅槃」。攝論第二說：『若遠離如是安立阿賴耶識……世間清淨，出世清淨皆不成故』。

此中所說的還滅，如以四諦法說，是指滅道二諦。滅指滅諦，還指道諦。種順

現行道能證於滅，說滅就是滅諦，當然不成問題。說還爲道諦，不免使人難以了解。當知所謂還，是趣向的意思，就是由於所修的道，趣向於所證的涅槃，所以說還爲道諦。但此道諦，不僅是指出世清淨，世間清淨亦含攝在內，因爲世間淨法，能遠證涅槃的。這話怎講？就是行者於資糧位及加行位所修一切有漏的善淨之法，雖不能直接的證得涅槃，但它有股力量資助無漏種，使之不斷的增長，到了因緣成熟時，就可由無漏種生起現行而證得涅槃，所以說爲遠證證涅槃。

上來雖對涅槃證得的一句頌文加以解說，但是其中是取證得抑是取於涅槃，還得加以料簡。

首先所要說的：「此中但說能證得」的「道」諦，不是說的所證得的涅槃，因爲「涅槃」是「不依」於染污的第八「識」而「有」的。試想涅槃是無漏清淨的，怎麼會依有漏雜染識而有？無性攝論釋第一說：『所知依者，簡取能依雜染清淨諸有爲法，不取無爲，由彼無有所依義故』。智周演秘對此解釋說：『有爲之法皆依識生，故名爲依，涅槃無爲非識生故，故名無依』。

其次所要說的：「或」者「此」中「但」是「說」的「所證」的「涅槃」，因

爲這「是」每個「修行者正所」追「求」的目標。涅槃是學佛者所追求的究竟標的，眞正發心學佛，沒有不求此的，如未證得涅槃，是就顯示學佛的目的未達。不過這裏所要特別注意的，就是只說涅槃爲所求的，並不是說涅槃爲已證的，所以但說所證涅槃。像這樣的講法，自無什麼不可！

最後所要說的：「或」者「此」中「雙說」所證的「涅槃與」能證的聖「道」，因這二者「俱是」屬於「還滅品類」之所「攝」的。滅就是涅槃，道就是正智，當正智生起時，斷盡所應斷的煩惱，方能證得所要證的涅槃，所以二者皆是還滅所攝。基師述記說：『非唯道是還，涅槃是滅，道爲能還，涅槃所還，故涅槃亦是還品類攝；滅是滅體，道亦順彼斷滅染法，以能順滅，故亦說是滅品類攝。道與涅槃，俱可言還，俱可言滅，故言俱是還滅品攝』。雖說皆是還滅品攝，但我們仍得注意的：滅只可說它是還（道）家的品類，不可說它是還的體性，同樣的，道只可說是滅家的品類，不可說它是道的體性。這一說法，與世親、無性攝論釋同。世親攝論釋第一說：『亦由此故證得涅槃』。無性攝論釋亦說：『生等雜染畢竟止息名爲涅槃，若離阿賴耶不應證得』。智周演秘說：『涅槃雖不依此識生，然由此識持惑

道種，道生惑斷證得涅槃，展轉言之，亦依於識方能證得』。

怎麼知道這是雙說涅槃與道？要知所「謂涅槃」的這話，是「顯」示「所證」的寂「滅」，至於其「後」所說的「證得」，是「顯」示「能得」的聖「道」。如是「由能斷」的聖「道斷所斷」的「惑」染，一旦到了「究竟」斷「盡」的果「位」，就是「證得」寂靜的「涅槃」。由此知道，這是雙取涅槃與道的二者。「能」斷道和「所斷」惑，能「證」的道和所證的滅，「皆」是「依」於「此」第八「識」，所以第八阿賴耶識，「是與還滅」門「作依持用」。從這依持用，足證有此第八識體。

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

上來雖已依於頌的次第解釋頌的意義，但還有些餘義未了，所以現再作幾種不

同的配合來說明頌中的餘義。

一、「又此」四句「頌中，初」『無始時來界』的一「句」，是「顯示此」第八「識」的「自性」，不是現在這一生才有的，而是「無始」以來直至於今「恆」恆時「有」的；至於『一切法等依』等的「後三」句，是明白的「顯」示「與雜染」的、「清淨」的「二法，總」相「別」相「爲所依止」的。分開來說：『一切法等依』的這句，是染及淨二法的總依；『由此有諸趣』的這句，是能依的染法；『及涅槃證得』的這句，是淨法的能依，所以這是染淨二法的別依；『由此有』的三字，屬於兩種的別依，因爲通染通淨的。意說由此而有諸趣染法，由此而有涅槃淨法。

「雜染法者」，究是指的什麼？是指所「謂苦」諦與「集諦」，亦「即」是「所」趣的「生」死及「能趣」的「業惑」。對照苦集二諦來說：所趣的生死就是苦諦，能趣的惑業就是集諦，是所謂世間的一重雜染因果。「清淨法者」，究是指的什麼？是指所「謂滅」諦與「道諦」，亦「即所」證的「涅槃」及「能證」的聖道。對照滅道二諦來說：所證的涅槃就是滅諦，能證的聖道就是道諦，是所謂出世間

的一重清淨因果。「彼」雜染清淨的「二」重因果，「皆」是「依」於「此」第八「識而有」的，絕對不可說是依於七轉識有，因爲轉識不能無始恆有爲染淨法總別依，所以「依」前七「轉識等」，建立這兩重因果，在道「理」上是「不」能「成」立的，亦卽根本講不通的。

二、「或復」還有一種說法：謂「初」『無始時來界』句，是「顯」示「此」第八「識體」，從「無始」來一直都是這樣「相續」的，從來不曾有所間斷過。正因爲如此，所以衆生在生死中，也就旋轉不已的輪廻不息。至於『一切法等依』等的「後三」句，是「顯」示「與三種自性爲所依止」的。如分開來說：「謂」『一切法等依』句是「依他起」自性；『由此有諸趣』句是「偏計所執」自性，『及涅槃證得』句是「圓成實」自性。因爲是這樣的配合，所以說「如次應知」。

爲什麼這樣配合？當知所謂一切法，是指有漏無漏的諸有爲法，而第八識能含藏這一切諸法的種子，所以說爲所依。偏計執是妄執，衆生之所以在生死五趣中轉來轉去，時而生於此趣，時而生於彼趣，原因就是由於偏計執的妄執，假定沒有偏計執的妄執，根本是就沒有諸趣流轉。還有一種說法，就是偏計執根本是緣於諸趣

而得名的，換句話說，諸趣是從所徧計而得名的。圓成實是什麼？這主要的是指四淨清法。無性攝大乘論釋卷第五說：『云何應知圓成實自性？應知宣說四清淨法。何等名爲四清淨法？一者、自性清淨，謂眞如、空、實際、無相、勝義、法界。二者、離垢清淨，謂卽此離一切障垢。三者、得此道清淨，謂一切菩提分法波羅密多等。四者、生此境清淨，謂諸大乘妙正法教。由此法教清淨緣故，非徧計所執自性；最清淨法界等流性故，非依他起自性。如是四法總攝一切清淨法盡』。論釋還有詳細解說，爲避繁瑣不再引述。雜集論卷第十四，雖也說有所依清淨、境界清淨、心清淨、智清淨的四種清淨，但不是此中所說的清淨意，所以講此清淨意的時候，不應引用雜集論所說的四清淨，因此所說的清淨，實是無性攝論中所明的。

「今此」上面所引大乘阿毘達磨契經一「頌中所說」的各種意義，皆是依於第八識而有的，假定「離」了此「第八識」，如上所說的諸義「皆不得有」。這麼講來，怎麼可說沒有阿賴耶識？

卽彼經中復作是說：『由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示』。由此本識具諸種子，故能攝藏諸雜染法，依斯建立阿賴耶名，非如勝性轉爲大等，種子與

果體非一故，能依所依俱生滅故。與雜染法互相攝藏，亦爲有情執藏爲我。故說此識名阿賴耶。

大乘阿毘達磨經中，不但有上一頌，說明賴耶的確有，「卽彼」大乘阿毘達磨「經中」，「復」有一頌「作」這樣「說」到阿賴耶識的名字及得名的所以然。「由」於阿賴耶識中「攝藏諸法」，所以說名「一切種子識」，而此一切種子識，就「名」爲「阿賴耶」識。它在相續的識流中，具有能生的功能，像種子一樣，所以稱爲種子識。像這樣的深奧心識的活動，要具菩薩根性的「勝者」，佛才爲他們開示宣說，至於一般凡夫及聲聞行人，佛是不對他們宣示解說的。這不是佛有什麼分別心，而是由於他們沒有接受的程度，如果隨便的不逗機而說，不特不能利益他們，反而有害他們，這是佛陀所不忍爲的。

略說頌文是如此，現再依論文解說其意義：謂「由」於「此」第八「本識」之中，「具」有各式各樣的「種子」，而諸種子是受前七轉識雜染現行諸法之所熏成，所以它有力「能」含「攝」收「藏諸雜染法」的種子，因而名爲一切種子識，也就「依」於如「斯」攝藏諸雜染法，所以「建立阿賴耶名」。是則賴耶之所以得名

賴耶，無疑是約此能攝藏說的。不過眞正說明賴耶，當然非唯能藏可以說得清楚，應還要以執藏說明賴耶。不但一般凡夫及七地以前菩薩有此賴耶，就是第八不動地、諸無學位，甚至最高佛果，亦有能藏的意義，既然如此，怎麼可說八地以上捨阿賴耶名？要知八地以上捨阿賴耶名，是約斷除我愛執藏說，不是約能藏說，這是我們所不可不分別清楚的。樞要說：『若以能藏解阿賴耶，佛果應名（阿賴耶）；若以能藏、所藏義解，二乘無學，八地以去應得此（阿賴耶）名；故唯執藏名阿賴耶，缺則非也。今擧能藏彰雜染藏。佛唯一能藏，二乘無學、八地以去有三藏，故以執藏名阿賴耶』。這可說是分得極爲清楚，學者應當予以特別留意！

這能攝藏雜染諸法的賴耶，和印度數論學者所說二十五諦，其意義有著很大的不同，所以說「非如勝性轉爲大等」。勝性又名冥性，具有三德。數論認爲萬有諸法，皆由冥性而得生起。卽由冥性而生覺，由覺而生我心、五唯量、五大、五知根、五作業根，最後歸於神我受用。數論說冥性在未轉變時，大等藏在最勝性中，彼此之間其體是一，可是唯識學上所說賴耶中的「種子」能生因「與」所生的現行「

果體」，是「非一」的。數論所說能生諸法的冥性，是永恆而無生滅變易的，可是唯識學上所說「能依」的識體，都是「俱生俱滅」而無常演化的。一個是一體的，一個是非一的；一個是永恆的，一個是生滅的，二者有著這樣的不同，怎麼能夠混爲一談？有人說唯識學上的阿賴耶就是數論的冥性，不免是未加善爲思考脫口而出的說法！

無性攝論釋第一說：『能攝藏諸法者，謂是所熏，是習氣義，非如大等，顯了法性藏最勝中，阿賴耶識攝藏諸法，亦復如是。爲簡彼義，是故復言一切種子識，與一切種子俱生俱滅故。阿賴耶識與諸轉識互爲緣故，展轉攝藏，是故說名阿賴耶識，非如最勝卽顯了性』。

攝大乘論講記說：『講到種子識，得注意種子與本識的關係。依本論說，是『非一非異』。但後來無性、護法，側重在種識不一的意義，說種子不是本識，能持這一切種子的才是本識。固然，在本論中也曾講到種識的不一，但並不是可以這樣機械的分割說的。不但本論說『阿賴耶識爲種子』，『虛妄分別種子』；本論與莊嚴經論，並且常以無始時來的過患熏習，表現阿賴耶的自體。事實上，無著、世親

的本義，是側重種即是識的。這如水中泛起的波浪一樣：水是靜的，一味的，波是動的，差別的，故不能說它是異；所以，水與波，是非一非異的。若將波與水嚴格的劃開，說它是不一的，那未免太機械化了。種子與本識的關係，亦復如是』。

「與雜染法互相攝藏」，是指能藏和所藏的相互攝藏說的。如識能藏一切雜染諸法種子名爲能藏，同時又受現行雜染諸法之所熏習名爲所藏，而且它們之間的關係，是相互攝藏的。無性攝論釋卷一說：『一切有生雜染品法於此攝藏，爲果性故；又卽此識於彼攝藏爲因性故』。這就是顯示能所藏相互攝藏的意思。「亦爲有情執藏爲我」，就是顯示內執爲我的執藏義。無性攝論釋亦說：『或諸有情攝藏此識爲自我故，是故說名阿賴耶』。可見執我是名爲藏的正義，「故說此識名阿賴耶」。如上具有三藏義，樞要明白的說：『此中三藏一切皆具，擧能攝藏顯所藏性，雜染種子互爲緣故，由此能內執爲我，則執藏義，故具三藏』。

已入見道諸菩薩衆得眞現觀名爲勝者，彼能證解阿賴耶識，故我世尊正爲開示。或諸菩薩皆名勝者，雖見道前未能證解阿賴耶識，而能信解求彼轉依，故亦爲說。

像這樣被有情執爲自內我的阿賴耶，佛究爲什麼人予以開示？頌文說：『勝者

我開示』。可是具有怎樣的資格方得成爲勝者？第一類是指「已入見道」的「諸菩薩衆」，因爲「得眞現觀」，所以「名爲勝者」。所謂得眞現觀，是指於見道後所生起的根本智及後得智，得到此二智已，「能」夠正「解阿賴耶識」究是怎麼一回事，從此以往，不再誹謗分別我執，方名勝者，「故我世尊正爲」這類勝者「開示」這攝藏諸法，爲有情執爲自內我的這個阿賴耶識。所謂開示，就自位說，雖說已經證解唯識，但爲使令更加得到明淨，所以現在特爲開示；假定是上地尚未得證唯識的，爲了令其得以進一步的勤修，終於亦能契證唯識妙理，所以現在特爲開示。第二類是指「諸菩薩」，不但登地的菩薩可以名爲勝者，就是地前的菩薩，如十住、十行、十回向、四加行的菩薩，「皆」得「名」爲「勝者」。「雖」說「見道」以「前」還「未能」夠「證解阿賴耶識」，然「而」實際在資糧位中，就「能信解」唯識性相，發起最勝猛利樂欲，「求彼」見道「轉依」之果。像這樣的地前菩薩，「故」佛「亦爲」他們宣「說」賴耶。如此說來，所謂勝者，不唯是指已證聖果的聖者菩薩，而實通於地前所有的菩薩的。攝論講記說：『勝者我開示的勝者，是一切菩薩，不一定是大菩薩。菩薩最初發心，就超勝於凡夫和二乘

，可以稱爲勝者。佛陀對利根的勝者（菩薩），才開示阿賴耶識』。

關於這個，在攝論中，但有本論的初解，沒有本論的後解。本論後解，不論地前地上菩薩皆名勝者，所以世親攝論釋卷第一說：『勝者卽是諸菩薩衆』。無性攝論釋卷第一說：『勝者我開示，卽大菩薩有堪能故名爲勝者，爲彼開示非餘劣者』。原因賴耶是甚深最甚深，微細最微細的，不是一般淺陋者所能理解的，所以佛不爲聲聞人說，唯爲菩薩有種勢力者說。攝論講記說：『對劣者的小乘凡夫是不開示的，因爲他們的程度還不夠，也無須領受這賴耶的妙法』。不特如此，就是生無色界的決定二乘，信有第八入滅定明，佛陀雖亦爲說賴耶，但他究竟不能得到大果，不得稱爲勝者，所以需要簡去。

非諸轉識有如是義。

這是總結。謂如上所講的第八識攝藏諸法是種子識名阿賴耶等義，唯獨第八識有，「非」是其餘的「諸轉識」，亦「有如是義」的。

解深密經亦作是說：『阿陀那識甚深細，一切種子如暴流，我於凡愚不開演，恐彼分別執爲我』。以能執持諸法種子及能執受色根依處，亦能執取結生相續，故說此識名

阿陀那。無姓有情不能窮底故說甚深，趣寂種姓不能通達故名甚細。是一切法眞實種子，緣擊便生轉識波浪，恆無間斷猶如暴流。凡卽無姓，愚卽趣寂。恐彼於此起分別執，墮諸惡趣障生聖道，故我世尊不爲開演。唯第八識有如是相。

阿賴耶識不唯名爲阿賴耶識，另外還有其他的名字，這裏先引「解深密經亦作是說」，證明此識亦名阿陀那識。如該經心意識相品說：「阿陀那識甚深」最甚深，微「細」最微細，其中所攝藏的「一切種子」，猶「如暴流」一樣的高高低低的起伏不停。攝論講記說：『佛說：「我於」凡夫二乘，「不開」示「演」說這一切種識。爲什麼不說？「恐彼分別執爲我」呀！他們程度不夠，聽了不但不能得益，反要增加我執。上文的『攝藏此識爲自內我』，是佛陀未說阿陀那教，而衆生自動執我的，是染汚意的俱生我執。此中說的分別執爲我，是因佛陀說了阿陀那識，衆生誤解而起執的，是第六識所起的分別我執』。

阿陀那之所以得名阿陀那，因爲它有三種特殊執的功用：一、「以能執持諸法種子」：就是雜染現行所熏習的諸法種子，由阿陀那識的執持，使之得以保持無所散失。二、「及能執受色根依處」：此中所說的色根，是指的淨色根，亦卽所謂勝

義根，依處，是指的根依處，亦卽所謂扶根塵。有情生命體上屬於生理機構的五色根，所以能活潑潑的在一期生命中繼續不斷的存在，並且引起各種的覺受，都是由這阿陀那識執受的關係，假定阿陀那不執受有色諸根，有情的生命，不但不能活潑潑的生存，而且會立刻的崩潰，成爲無生機的死屍。三、「亦能執取結生相續」：相續，是前一生命與後一生命的連接，而這連接前後生命相續的主體，就是這個阿陀那識。因此，它又名相續識。假定沒有這主體的阿陀那識，前後生命根本是不可能連接的。結生的結，好似繫的意思，謂此阿陀那識，在父精母血會合時，於母胎中一念繫之，所以叫做結生。在這相續正結生時，前一生命結束，於母胎有羯邏藍，就是父精母血的和合體；阿陀那識攝取彼生命體，與彼和合，這就是有情一期生命的開始。其實，不但結生相續時如此，在一期生命中，不論什麼時候，甚至就是一刹那，也沒有不執受這色根依處的生命體的。因爲阿陀那中攝受一期自體的熏習，直到命終，所以也就攝受這一期的生命自體。由於第八識具有如上三種特別的功用，「故說此識名阿陀那」。

本論雖說有這三種特別功用，但攝大乘論只有執受與執取的兩種功用，沒有執

持種子的這個功用。如攝論所知依品說：『何緣此識亦復說名阿陀那識？執受一切有色根故，一切自體取所依故。所以者何？有色諸根由此執受，無有失壞，盡壽隨轉。又於相續正結生時，取彼生故，執受自體。是故此識亦復說名阿陀那識』。

攝論講記附論說：『阿陀那，眞諦譯爲『無解』，玄奘譯爲『執持』。成唯識論以執持、執受、執取三義解釋它，唯識述記更嚴密的分析三義的界線。其實未必盡然，如唯識述記說結生相續是執取義。阿陀那，應簡單的譯作「取」，像十二緣起中的取，五取蘊的取，煩惱通名爲取的取，梵語都是阿陀波那（近取，卽極取義）。取是攝取其它屬於自己，所以有攝它爲自體的名字。這阿陀那，在經論裏看起來，它與執受有特別的關係。它在攝取未來與攝持現在的生命，使有情成爲靈活的有機體中，表現了阿陀那特殊的功能，它與生命，與執取不失（持）的意思。因作用的不同，後人建立起執持、執取、執受等不同論有關』。我以爲這一論說，是非常好的，值得學者重視！

爲什麼說阿陀那識甚深？謂諸「無」有聖「姓」的凡夫，「不能窮」解它的原「底」。因第八識猶如淵深的大海，前七轉識好似波浪一樣，人們只能見到起伏的

波浪，不能見到無際的淵底。等於我們凡夫，唯能了知見聞覺知的轉識活動，不能窮達第八識的深淵之底，所以說爲「甚深」。爲什麼說阿陀那識甚細？謂諸「趣寂」的二乘行者，極爲樂意的樂獨善寂，不能通達第八識的隱微行相，所以「名」爲「甚細」。但這裏所說的趣寂聲聞，是專約決定種姓者說，至於不愚法而可回向的聲聞，是亦可以信解聽聞的。在此或許有人問道：阿陀那識如果眞的不爲二乘人說，與解深密經說今第三時，普爲發趣一切乘者，試問如何通？有人這樣回答說：當知經中說的大乘，不但是指直往菩薩，同時亦爲不定性者，所以說普爲發趣一切乘者。可是這種說法，仍難令人信服，因爲經說普爲一切乘，現在不爲定性二乘，怎麼可以說爲普爲？解釋這個難題說：初時教說有，唯爲小乘，次時教說空，唯爲大乘，後時教通空有，所以說普爲一切，並不是說句句必要皆通一切。如瑜伽論通說三乘法，云爲一切乘，並不是唯說大乘立爲諸乘。眞諦譯世親攝論釋卷一說：『於凡我不說者，諸凡夫人無甚深行，不求一切智，根鈍故，不爲凡夫及二乘說』。無性攝論釋卷一說：『言甚深者，世聰叡者所有覺慧難窮底故；言甚細者，諸聲聞等難了知故，是故不爲諸聲聞等開示此識，彼不求微細一切智智故』。

此第八識中所含藏的一切種子，是生起現行諸法的親因，所以「是一切法眞實種子」，不同外在的穀麥豆等，只是俗人稱爲種子，而這種子是假名安立的，嚴格說來，不得名爲眞實種子。如是一切法的眞實種子，一旦遇到外「緣」的「擊」發，亦卽所謂各種條件具備時，自然「便生」前七「轉識」的現行「波浪」起來，而且它們的生起，「恆」時沒有一刻的「間斷，猶如暴流」般的起伏不停。如水沒有遇到風的擊動，雖同樣的在流，但只可說平流，假使遇到風力的鼓動，卽掀起滔天的波浪。當知此識亦復如是：能熏之風未鼓動時，只是念念在那兒平流，若爲能熏之風鼓動而成種時，就如波浪一樣的滾滾而起，一波浪的因緣，有一波浪的生起，多波浪的因緣，有多波浪的生起。所以心識生起的多少，完全看諸因緣的具不具。

「凡卽」是指的「無姓」有情，「愚卽」是指的「趣寂」聲聞。佛陀深「恐」凡愚對所說的第八識，「於此」妄「起分別」我「執」，有了我執，一定妄執外境實有，對之生起熱烈追求，於是起惑造業，不免令諸凡夫「墮諸惡趣」。至於聲聞行人，雖不致於生起分別我執，但會生起分別法執，有了這個法執的存在，就會「障」礙「生」起無漏「聖道」。這麼一來，對於凡愚，不特沒有毫許的利益，反而

會給他們極大的損害！以是之「故，我」釋迦「世尊不爲」他們「開演」甚深甚細的阿陀那識。

現在總結一說：『我於凡愚不開演』；『一切種子如暴流』，這兩句都是顯示不說所以。原因有二：一、以深細故不說，是爲第四句不說所以。二、恐起煩惱不說，是爲第二句不說所以；

如上所說的道理，「唯第八」阿賴耶「識有如是相」，非是餘諸轉識有如是義。由於如此，不得不承認有第八阿賴耶識，不然，像上所說的諸義就不得成。

入楞伽經亦作是說：『如海遇風緣，起種種波浪，現前作用轉，無有間斷時。藏識海亦然，境等風所擊，恆起諸識浪，現前作用轉』。

此是第四引入楞伽經證明第八識有。如「入楞伽經亦作是說」。楞伽是山名，相傳是羅刹所居，中國譯爲不可往，唯有具神通者，才能到達該山。世尊住世的時候，曾在那兒說楞伽經。佛於經中舉喻說：「如」大「海」裏面的水，「遇」到吹來的「風緣」，生「起種種」的大「波」大「浪」，而且「現前」有著各式各樣的「作用轉」變起來，「無有」一點「間斷」的「時」間。這是舉的譬喻，接著又合

法說：當知我們有情各具有的「藏識海」，也和大海一樣，所以說爲「亦然」。如是平靜的藏識海，一旦受到外在的「境」界「等風」之「所擊」動，因而就「恆」生「起諸」轉「識」的波「浪，現前」有著種種「作用轉」變生起。

這是奘公的譯文，但據三種楞伽經的譯文，與此略有出入，如元魏菩提留支譯的楞伽經卷二說：『譬如巨海浪，斯由猛風起，洪波鼓冥壑，無有斷絕時。黎耶識亦爾，境界風吹動，種種諸識浪，騰躍而轉生』。其他劉宋求那跋陀羅的譯本，唐實叉難陀的譯本，亦大同小異。

眼等諸識無如大海恆相續轉起諸識浪，故知別有第八識性。此等無量大乘經中，皆別說有此第八識。

除上述的第八識外，其餘的「眼」耳「等諸」七轉「識，無」有「如大海」那樣的「恆」常「相續」的「轉起諸」多的「識浪」。因此之「故」，可「知」除了七轉識外，「別有」一個「第八識」的體「性」，爲任何人所不能否認或推翻的。不但如上所引的四經說有阿賴耶識，而實像「此等無量大乘經中，皆」於轉識之外，「別說有此第八」阿賴耶「識」的存在。這都是佛的聖言量，不信佛的這些聖教

，自然沒有話說，身爲佛子者不可不信佛陀金口所宣的言教，是以特引聖教爲證。

諸大乘經：皆順無我違數取趣；棄背流轉趣向還滅；讚佛法僧毀諸外道；表蘊等法遮勝性等；樂大乘者許能顯示無顛倒理；契經攝故；如增一等至教量攝。

小乘學者看到大乘唯識家，引了很多大乘經證明第八阿賴耶識的確有，可是他們仍然不肯接受這樣的說法，並且爲作不定以推翻至教之說。唯識家爲了不使他們這個否定得成，特出比量以成大乘是佛說的至教。

首先立宗說：「諸大乘經」是至教量攝；爲什麼？「皆順無我違數取趣」契經攝故；「如增一等至教量攝」。數取趣是衆生的異名，爲有情所妄執的實我，以爲是這實我數數不斷的取於諸趣。佛說諸小乘教，是明我空而對治我執的，當知佛說的諸大乘教，是隨順於無我至理而有違於有情我執的。如增一等諸小乘教，你們既承認它是至教攝，諸大乘教亦是如此，自應如增一阿含經等是至教攝。假定順無我的大乘經不是至教攝，諸小乘經亦應如此。如攝大乘論說：『諸大乘經皆是佛說，一切不違補特伽羅無我理故，如增一等』。這同本論可說是一樣的。

二、諸大乘經是至教量攝；爲什麼？「棄背流轉趣向還滅」契經攝故；如增一

等至教量攝。原始阿含聖典所說的，無非是要佛法行者，棄背生死流轉，趣向涅槃還滅，以求達到學佛的目的。當知諸大乘經內容所講的，與小乘教是沒有兩樣的。你們既承認增一阿含等是至教量攝，理應承認諸大乘經亦是如此，怎麼可說不承認爲佛的至教？

三、諸大乘經是至教量攝；爲什麼？「讚佛法僧毀諸外道」契經攝故；如增一等至教量攝。原始阿含聖典所說的，對於佛法僧三寶所具有的清淨功德，總是給予高度的讚嘆，認爲世間的各類外道，沒有那個可及三寶功德的，不特如此，而且對於外道給以種種的毀訾，認爲外道的思想是不正確的，如照他們那樣的修法，不特不能完成生命的解脫，而且只有墮落到深淵裏去。當知諸大乘經內容所講的，同樣是講的這麼一套，怎可只承認阿含爲至教而不承認諸大乘經爲至教？這是萬萬不可的！

四、諸大乘經是至教量攝；爲什麼？「表蘊等法遮勝性等」契經攝故；如增一等至教量攝。原始阿含聖典所說的，是顯示五蘊、十二處、十八界三科等法，認爲這些是表萬有諸法的分類最佳辦法，至像數論學者所說的勝性，勝論學者所說的六

句義等，不能顯示萬有諸法的開展，因而在佛法中，絕對遮除這類的說法。大乘經中遮除此說以表蘊、處、界等，與小乘教典所說，可說完全吻合的。承認阿含爲如來的至教，就不能不承認諸大乘經爲如來的至教。假定不是這樣的話，那是不應道理的。

五、諸大乘經是至教量攝；爲什麼？「樂大乘者許能顯示無顛倒理契經攝故；如增一等至教量攝」。如原始阿含聖典，是諸好樂小乘者，一致認爲它是顯示無顛倒的正理，因爲這是佛的契經所攝的。原始阿含聖典如此，當知大乘佛經亦然，因爲這是好樂大乘的學者，一致許可這些大乘經，是顯示無顛倒的正理，同樣認爲這是佛的契經所攝。如此，怎可承認一是至教量攝，否認另一非至教量攝？我們大乘佛法行者，認爲不論小乘教典、大乘教典，同樣都是佛說的至教量，絕對不會於中妄加分別，誰是至教量，誰非至教量。

由於如上各大理由和明顯事實，只要你是佛教徒，就不得不承認大乘是佛說，如不承認大乘是佛說，那無疑是我佛的叛徒！

在此所要問的，就是每一因中，爲什麼要加『契經攝故』四字？因這四字在此

，是非常重要的，假定不加上去，就要犯不定過。這話怎講？要知順無我等的這些理論，不但佛經是這樣的說，諸論典等亦是這樣說。這麼一來，人們就可作不定過說：爲如六足等論所說順無我理等，你們大乘經典是佛語所攝的呢？爲如增一等經所說順無我理等，你們大乘經典不是佛語所攝的呢？爲避因中有這不定的過失，所以必須一一加上『契經攝故』的四字。

癸二　慈氏七因

又聖慈氏以七種因證大乘經眞是佛說。

爲了於此識外成立確有第八識的存在，特引佛說的大乘經典加以證明，如上所說的四頌，都是出於大乘經中的。可是跟著而來的問題，就是你所引的諸大乘經，必要得到對方予以承認，假定對方不承認大乘經是佛說，縱然你引很多的大乘經，那是一點用處也沒有的，所以要想所引大乘經，發生强有力的證明作用，還得先成立大乘經確是佛說。現「又」根據「慈氏」大乘莊嚴論，「以七種因證」明「大乘經眞是佛說」，然後以佛說的大乘經，證明阿賴耶識是有，才能發生不可動搖的力量。

大乘莊嚴經論，照本論及基師述記看，皆說是彌勒菩薩所說，但論題下說是無著菩薩造，論序中說是無著菩薩纂。不但論題下、論序中這樣說，義燈亦說莊嚴論頌及顯揚論俱無著造，慧日論第二，亦說攝大乘及莊嚴論俱無著造。然就本而言，應說頌文是彌勒說，長行是世親作，世親傳承無著的學說，爲了推歸其本，說是無著造，現在本成唯識論及基師述記說無著造，其意在此。

現在論說「以七種因」，但查莊嚴論卷一成宗品第二成立大乘眞是佛說，說有八因。如該論說：『釋曰：成立大乘略有八因：一者不記，二者同行，三者不行，四者成就，五者體，六者非體，七者能治，八者文異』。頌說：『不記亦同行，不行亦成就，體、非體、能治、文異八因成』。如此，爲什麼現在說爲七因？基師述記說：『依勘梵本但有七種，此中第五有無有因，彼別離之故爲八種，本合爲一』。依此說來，這只是開合不同而已。

一、先不記故：若大乘經佛滅度後有餘爲壞正法故說，何故世尊非如當起諸可怖事先預記別？

「一、先不記故」：莊嚴論成立品說：『第一不記者，先法已盡後佛正出，若

此大乘非是正法，何故世尊初不記耶？譬如未來有異世尊卽記，此不記故知是佛說』。不信大乘是佛說的小乘學者，說諸大乘經絕對不是佛說的，是諸欲想破壞如來正法的邪魔外道杜撰起來的，爲了令人生信起見，特地假託是佛所說，我們千萬不能信受，如果信受邪魔所說，無疑成爲邪魔的幫凶，成爲如來正法的破壞者。現在大乘學者反駁他說：假「若」諸「大乘經」典是「佛滅度」以「後，有」其「餘」的魔外之流，「爲」想破「壞」如來的「正法」，所以才這樣假託佛「說」，那麼，「世尊」在世的時候，爲什麼「非」如當起諸可怖事先預記別」？在理，如眞有魔外欲壞正法，世尊應該預先有所識記，如說在什麼時候，有什麼魔的出現，用什麼魔的方法，破壞如來的正法。如佛在經中說：『末法世時，有諸魔王，入我法中，著我袈裟，破我正法，法必滅盡』。像這樣衆多的可怖事情，佛都預先予以記別，使我眞正佛子，對這有所警惕！又如梵網經第四十八自壞內法戒說：『若佛子以好心出家，而爲名聞利養，於國王百官前說七佛戒，橫與比丘、比丘尼菩薩戒弟子作繫縛，如師子身中蟲自食師子肉，非外道天魔能破壞』！像這類可怖的事在佛教中發生，佛都曾明顯的爲我們記別。因而知道，破壞佛法甚至使佛法滅亡的，不是什

麼天魔外道，而是佛弟子本身，做出種種違背佛法的事，以致佛法受到損害！

站在小乘立場說：佛陀根本沒有說大乘，你們現在身爲佛子，宣說什麼大乘，以惑亂如來正法，這不是『師子身中蟲自食師子肉』是什麼？總之，凡是身在佛法之內，而行破壞佛法之事，皆是此類可怖的事。做個純正的佛弟子，對此不得不特別注意！大乘反過來對小乘說：你們這樣的責謗大乘，才是眞正的自食師子肉，要知大乘不但不違背佛法，而且佛陀本身，就是大乘佛法的實踐者，唯有實踐大乘佛法，才能達到成佛目的。老實對你們說：你們不論怎樣非議我們大乘，我們大乘從不非議你們小乘，總是認爲你們小乘是有其特色的！有人因此這樣問道：你們說不非議小乘，我們認爲不是事實，如大乘唯識諸論典中，到處有批評小乘的言教，怎麼可說不非議小乘？唯識學者回答說：你們錯會了我們的意思，我們說你們非議大乘，是因你們堅定的認爲大乘教不是佛說，而我們大乘教中從來沒有一部經說到小乘不是佛說，至於大乘論典對小乘教的非議，只是覺得你們執著有心外的實在諸法，不怎麼合乎事實，並不是謗毀你們小乘法修行，是可得到身心解放的，不過不究竟就是。實在說：依小乘教法的言教。

小乘學者又說：佛陀最初所以不記這樣的事，不是佛陀不預知有這樣的事情發生，不過由佛陀的無功用心，捨而不說而已。大乘唯識者講：你們這樣講，是極不合理的，因爲如此而說大乘不是佛說，勢必成爲極大的障礙。莊嚴論一說：『諸佛有三因緣，何故不記？一、無功用智恆起，是眼恆見；二、恆作正勤守護正法；三、如來智力無有障礙。由此三因，汝言捨而不記者，不應道理』！

二、本俱行故：大小乘教本來俱行，寧知大乘獨非佛說？

「二、本俱行故」：不論「大」乘教，「小乘教，本來」是同一時「俱行」的，怎麼（寧）「知」道「大乘獨非佛說」？莊嚴論一云：『第二同行者，聲聞乘與大乘非先非後一時同行，汝云何知此大乘獨非佛說』？可見大小乘教都是佛陀親口所宣。假定如小乘學者所說，大乘不是佛在世時說的，而是佛滅後逐漸發展起來的，在時間上有著很大一段的距離，怎麼會與你們小乘教同時俱行？既然是同時俱行，證知大乘是佛說。是以，如承認有小乘佛法的流行，就不得不承認有大乘佛法的存在。當知大小乘佛法的差別，在於行者的根性，絕對不能劃一的：有人專爲個己了生死得解脫而學佛，無疑這是小乘行人，指導其修行的

教法，自然是屬小乘教；有人從自己想到他人以及一切衆生，認爲學佛不應專爲解決個己問題，亦當要爲解決一切衆生問題，因而廣修六度萬行，以成佛度生爲唯一目的，無疑這是大乘行人，指導其修行的教法，自然亦是大乘教。大小乘有著這樣明顯的分別，你們小乘行人爲什麼要說大乘經典不是佛說？

諸大乘經確是佛在世時說的，因它與諸小乘經典，在佛滅後同時流行的。如承認佛滅後流行的阿含經是佛說，亦應承認在這期間流行的大乘經是佛所說，如其不然，豈不要說原始阿含聖典亦非佛說？我想這在佛弟子間，不論是信奉大乘或信奉小乘的，還沒有一個敢作這樣說的！所以我們應堅定的承認諸大乘經眞是佛說。

三、非餘境故：大乘所說廣大甚深，非外道等思量境界。彼經論中曾所未說，設爲彼說亦不信受，故大乘經非非佛說。

「三、非餘境故」：若說大乘經是佛說的，爲什麼經中所說的道理，我們很難得到理解？這是小乘行者的難問。大乘學者回答說：不錯，「大乘」經中「所說」的種種道理，確實是極爲「廣大」、極爲「甚深」的，不但不是魔外所能思量得到，就是你們小乘亦所思量不到，所以說「非外道等思量境界」。正因如此，在「彼

」外道等的「經論」之「中」，從來所「說」，彼等「亦不」會「信受」的。因爲他們的根器狹小，像大乘經中所說廣大甚深的境界，如說一切法皆空，一切衆生皆有佛性，心佛衆生三無差別，三界唯心萬法唯識，諸如是等，不是他們所有的境界，對他們說了又有什麼用？由是之「故」，我們知道，所有一切「大乘經」典，並「非非」是「佛說」的，換句話說，那應承認決定是佛說的，你們小乘人不承認大乘經是佛說怎麼可以？

莊嚴論更以五因說明思量分別的人，不能得入大乘境界，現在對之略爲分別：

一、『有依者，智依教生，非證智故』。所謂小乘行人依於如來聖教，方能了知諸法是怎麼回事，並未能夠以證智了知諸法；至於大乘行人，特別是像最高的佛陀，是以證智了知萬有諸法的，不是依於聖教而有所了知的，這可說是大小乘的最大差別。二、『不定者，有時更有異智生故』。所謂小乘行人在出觀以後，或起無記心，或起威儀心，或起異熟生心，或起工巧心等，但因多是屬於邪命，所以亦不能知諸法；但是佛恆在定，所起的皆是無漏心，當然念念了知一切諸法。三、『緣俗者，忖度世諦不及第一義諦故』。謂小乘行人只能緣安立四諦，不能緣非安立諦，而且是

以意識忖度，認識得並不怎樣深刻；但是佛以上智緣第一義諦，自不同於緣世諦的小乘行人。四、『不善者，雖緣世諦但得少解，不解一切故』。謂小乘行人雖以下智緣於世諦，但能得到少少的了解，不像佛陀那樣的以徧知智緣於一切，了解一切。五、『退屈者，諍論辯窮卽默然故。大乘者，卽無所依，乃至終不退屈。不退屈者，無量經中有百千偈，說大乘法，由得此法，辯才無盡，是故大乘非爲忖度人說』。簡單說：大乘經中的義理，不是聲聞外道忖度人所有的境界。

四、應極成故：若謂大乘是餘佛說非今佛語，則大乘教是佛所說其理極成。

「四、應極成故」：聲聞學者聽到上面所說，覺得大乘是佛說的這一論題，是應接受而沒有辦法予以推翻的，但爲堅執他們自己的成見，說大乘雖是佛說，但不是今釋迦佛說，而是過去的餘佛，如迦葉佛等所說。如說大乘是餘佛說，那我們是承認的，如說大乘是今釋尊說，我們還是難以承認。大乘針對小乘這個說法說：假「若」認爲「大乘是餘佛說，非」是「今」釋迦「佛語」，無異你已承認大乘是佛說，是「則大乘教是佛所說」，「其理」彼此「極成」，因爲我們共同承認是佛說的。至於是今佛說或古佛說，那不是個重要問題，諸佛智慧原是平等的。在你們或

分爲今佛古佛，在我們認爲古迦葉佛固然會說大乘，今釋迦佛同樣會說大乘，怎麼可說大乘非佛說？我眞不知你們小乘是怎麼搞的？前後言論很像有點兒相違：如先說大乘是非佛說，現又說大乘是餘佛說，這不是自語相違是什麼？我看還是接受大乘是佛說吧，不要再兜圈子否認大乘是佛說。要知不問那一位佛說，大乘是佛說是可以斷定的，我們雙方携手贊成，共同推動如來大乘正法輪，好讓大乘佛法弘揚到世界的每個角落去！

五、有無有故：若有大乘，卽應信此諸大乘教是佛所說，離此大乘不可得故。若無大乘，聲聞乘教亦應非有，以離大乘決定無有得成佛義，誰出於世說聲聞乘？故聲聞乘是佛所說，非大乘教不應正理！

「五、有無有故」：首先肯定的，就是你們小乘究竟承不承認有大乘？假定你們根本不承認有大乘，那就一切不必談，假「若」你們承認「有大乘」，那就「應」當相「信此諸大乘教」，的確「是」我「佛」世尊「所說」。爲什麼定要如此？因爲「離此」佛說的諸「大乘」經，另外去找一種能詮大乘妙理的教法，根本是「不可得」的。關於這個，莊嚴論中，僅以智爲大乘的體，而本論則以教理行果皆是

大乘的體。因爲如此，所以總言大乘而不言體。假定不是這樣，試問大乘教理屬於什麼所攝？

事實應該是這樣的：有了大乘的言教，就可明白大乘的道理，依於大乘的道理，就可修學大乘的妙行，就可取證大乘的佛果，完成大乘的最高佛果，就可說法廣度衆生，或者令其轉凡成聖，或者令其捨邪歸正，一切皆令入於無餘涅槃。假定沒有大乘經，怎會了解大乘理？如不明白大乘理，怎會修學大乘行？若不修學大乘行，怎能取證於佛果？沒有無上的佛果，那個來說法度生？沒有說法度生的佛陀，當然就不必談有什麼大乘。倘「若」眞「無」有「大乘」，那「聲聞教亦應」成爲「非有」，因爲「離」開了「大乘，決定無有」修學六度萬行的菩薩而「得成佛」之「義」。沒有佛陀出世，試問「誰」個「出」現「於世說聲聞乘」，教諸衆生了生死得解脫？果眞如此，不特我們大乘沒有，就是你們小乘亦無，沒有小乘，相信你們不會承認的，如承認有聲聞乘，而且認爲這是佛說，那麼，「聲聞乘是佛所說」，而獨一非大乘教」，說大乘經不是佛說，無論從任何一個角度說，是都「不應正理」的！

小乘學者又作這樣說：佛確是有的，有佛才可說聲聞法，我們亦認爲是如此，但作爲佛體的，不是什麼大乘教，即聲聞乘就是大乘體，以此而得證大菩提，何必還要你們所說的大乘教？大乘學者不承認聲聞乘是大乘體，這在莊嚴論中，說有四種因緣：

一、非全：佛法是自利利他的兩利宗教，聲聞乘在這方面是不能做到兩全的。因爲聲聞乘的目的，在於厭離世間，以求離欲解脫，本此目標，而作種種不同的教授，從整個聲聞乘中去看，從來不曾見有利他教授的。在自他兩利中，唯期自利而不利他，所以其教授不怎麼完全。可是大乘佛法，不但在於求得自利，亦復廣爲利益衆生，眞正可以說是自他兩利俱全的，我們怎可予以否定？

二、非不違：若說聲聞以自利方便教授他人，是即可以說是利他教授，兩者之間並沒有什麼相違背的地方。這種說法，以大乘看，並不怎麼妥當的，因這二者是有它們相違處的。要知以自利法教授於人，雖說因此可以安於他人，但是他人照著去修時，仍舊勤行方便的積極自求解脫，並不能因此得到大菩提的。如是將自利法說爲利他，不是互相相違是什麼？因此，你們務要承認於自利法門外，別有六度萬

行、四攝、四無量等的利他法門。

三、非行：小乘學者又說：大菩提不是不可得的，不過要久行聲聞法，然後才能得到菩提，不是短時間所能完成的。大乘學者認爲這個說法還是不對的，因爲聲聞法不是得大菩提的方便，不論依之修學得多麼久，終歸是不能得到大菩提的。如搆牛乳，定要在牛的乳房才能搆得，如在牛角去搆，怎能搆得牛乳？聲聞乘不是大乘菩提行，你說依之久行，就可得大菩提，是不應道理的！

四、非教授：如大乘所有的教授，在聲聞乘根本是沒有的，因爲聲聞乘所有的教授，唯能教授諸有聲聞乘人，絕對不能教授大乘菩薩，所以不可說聲聞乘就是大乘。細細的分析，莊嚴論卷一說：『聲聞乘與大乘有五種相違：一、發心異；二、教授異；三、方便異；四、住持異；五、時節異。聲聞乘若發心、若教授、若勤方便，皆爲自得涅槃故，住持亦少，福智聚小故，時節亦少，乃至三生得解脫故。大乘不爾！發心、教授、勤方便，皆爲利他故，住持亦多，福智聚大故，時節亦多，經三大阿僧祇劫故。如是一切相違，是故不應以小乘行而得大乘果』。大小乘有著這樣明顯不同，當然不得大菩提果。

六、能對治故：依大乘經勤修行者，皆能引得無分別智，能正對治一切煩惱，故應信此是佛所說。

「六、能對治故」：不論依於大乘或小乘修行，必然有能對治及所對治的差別。能對治者是指修行的法門，所對治者是指種種的煩惱。如「依大乘經」開導的修行方便，精「勤」勇猛的去「修行者」，必然「皆能引得」根本「無分別智」，以此根本無分別智，「能正對治」貪瞋癡等「一切煩惱」。原來佛化有情，旨在令斷煩惱，而能斷煩惱者，必賴無生智慧，如是無生智慧，必依大乘修得。煩惱雖說是三乘通所對治的，但若要求證得最高的佛果，還得進一步的對治法執，唯有我法二執徹底對治掉了，才能得到成佛。莊嚴論卷一說：『第七能治者，由依此法修行得無分別智，由無分別智破諸煩惱，由此因故，不得言無大乘』。顯揚論二十說：『九、緣此爲境，如理思惟對治一切諸煩惱故』。兩論的意思，可說是一致的。所以我們必須承認大乘是佛說，因爲大乘教中，確有對治煩惱的眞無漏道，如原始阿含聖教所具有的一樣。阿含聖教有對治道，理應承認如小乘一樣的是佛說。你們承認它是佛說，大乘教亦有對治道

七、義異文故：大乘所說意趣甚深，不可隨文而取其義，便生誹謗謂非佛語。

「七、義異文故」：當知「大乘」教中「所說」的「意趣」，是「甚深」最甚深的，吾人去讀大乘教時，「不可隨」其表面的「文」字「而取其」中的「義」意，亦即不可以我們凡夫常識上所知的事理，「便」對大乘經典「生」起「誹謗」，說像這樣的言教，那裏像是佛說的，所以說「謂非佛語」。假定眞的這樣講，那就不免犯了謗法的大過！要知大乘經中所有甚深的理論，不是凡小智慧所能體認到的，不能因爲我們體認不到，就否認它是佛說的大法。我們體認不到，只怪我們智慧不夠，絕對不可說這甚深理論不合佛法。如說修學佛法的人，應該『殺害於父母』，才能得到解脫。從文字的表面看，父母是我們最有恩德的人，恭敬供養都來不及，那裏可以殺害父母？殊不知此中所說的父母，不是指的生身父母，而是指的無明貪愛。經說：『無明爲父，貪愛爲母』，所謂殺害父母，是要行人斷去無明與貪愛，不是要你眞的去殺害親生的父母，親生父母怎可殺得？假定殺害親生父母，是就在造無間罪業，那是萬萬不可的！如果以文取義，那就罪過無邊！

小乘學者仍未死心的承認大乘是佛說，所以接著又提出他們的意見說：不論佛

所說的什麼言教，必然是有『入修多羅，顯示毘尼，不違法空』的三相，合乎這三相的，才能算是佛法，不合這三相的，不能算是佛法。你們大乘經中以一切法無自性爲教授，與此三相是格格不入的，怎能承認它是佛法？

大乘學者回答說：你們這樣講，仍是不合理。要知大乘佛法，並不違於三相。此話怎講？莊嚴論卷一說：『入自大乘修多羅故；現自煩惱毘尼故，由菩薩以分別爲煩惱故；廣大甚深卽是菩薩法空，不違此空得大菩提故』。由這可以看出，大乘佛法是不違於三相的，說是違於三相，這是你們小乘的看法。

爲了使人更易明了，對這特再加以解說：所謂入自大乘修多羅，是說大乘經中所說甚深的義理，雖不契合你們小乘的修多羅，但它確是契當於大乘妙理，入於大乘修多羅的，不能因爲不契入你們修多羅，就不承認它是佛法。所謂現自煩惱爲毘尼，當知所謂毘尼，是調伏的意思。菩薩以無分別智爲能調伏，以諸煩惱爲所調伏。大乘佛法的毘尼，雖不同於小乘毘尼，但它同樣發揮對治作用，怎麼可說不是顯示毘尼？所謂廣大甚深卽是菩薩法空，當知菩薩所證的法空，就是所謂眞如法界，大乘經中到處宣說眞如法界，而其廣大甚深的境界，不是你們小乘智慧所能體認的

，可是不能因爲你們不能體認，就認爲是違於法空。

是故大乘眞是佛說。如莊嚴論頌此義言：『先不記、俱行、非餘所行境、極成、有無有、對治、異文故』。

本於上面所說的七大理由，「是故」可以證知「大乘眞」正「是佛」所「說」。本論說爲七因，而在莊嚴經論，實際是有八因，就是將有無有故，分爲體與非體的兩種，所以就成八因。至於顯揚聖教論則說十因。如該論卷第二十說：『問：云何應知大乘言教是佛所說？答：由十種因故。一、先不記別故；二、令不可知故；三、多有所作故；四、極重障故；五、非尋伺境界故；若不先聞不能如是尋伺計度，是故若言是餘所說，不應道理；六、證大覺故，若未成佛能說佛教，不應道理；七、無第三乘過失故；八、此若無有，應無一切智者，成過失故；九、緣此爲境，如理思惟對治一切諸煩惱故；十、不應如言取彼意故』。這都是成立大乘是佛說有力的理論。「如」慈氏所說的七因，「莊嚴論」以「頌」概括「此義言」：一、「先不記」故；二、「俱行」故；三、「非餘所行境」故；四、「極成」故；五、「有無有」故；六、「對治」故；七、「異文故」。最後一個故字，通爲以上諸因。

查莊嚴論成宗品第二說：『釋曰：有人疑此大乘非佛說，云何有此功德可得？我今決彼疑網，成立大乘眞是佛說。偈曰：不記、亦同行、不行、亦成就、體、非體、能治、文異八因成』。

壬二　聲聞異門教

癸一　總說

餘部經中亦密意說阿賴耶識有別自性。

阿賴耶識在大乘經中固然處處說到，就是在小乘的「餘部經中，亦」常常以異門「密意說」到「阿賴耶識有」它的另外「自性」。異門，是從不同的形式，從多方面說明的意思。密意，因恐彼諸小乘學者，不能確實了解其義，反而生起分別妄執，所以特密其意許，而不明顯的說出，是爲密意，但這裏唯就小乘密意教說。

癸二　別說

子一　大衆部說

謂大衆部阿笈摩中，密意說此名根本識，是眼識等所依止故。譬如樹根是莖等本，非眼等識有如是義。

小乘學派是很多的，本論只舉出四部，現在先就大衆部說。「謂大衆部阿笈摩中，密意說此名根本識，是眼識等所依止故」。大衆部的梵語，叫做摩訶僧祇。異部宗輪論語體釋說：『大衆是梵音摩訶僧祇的義譯。在學派未分王舍城第一次結集時，就有波師波所領導所教授的界外大衆的存在，到七百結集波利系與跋耆系相左時，跋耆系的比丘又集至萬人，待形成極端的兩大陣營，還是這一派的黨徒，爲了保存他固有的本名，所以稱爲大衆部』。大衆部不但是人群衆多的名稱，而且亦是思想自由前進的集團，與後來大乘佛教開展，有著極爲深切的關係。

唯識學探源說：『大衆部的根本識，是六識生起的所依；無著論師在攝大乘論裏，早就把它看成阿賴耶識的異名。論上說：『於大衆部阿笈摩中，亦以異門密意說此名根本識，如樹依根』。世親釋論（卷三）作了簡單的解說：『謂根本識，爲一切識根本因故；譬如樹根，莖等總因，若離其根，莖等無有』。「如樹依根」的依，世親解釋諸識的根本因。護法成唯識論（卷三），說「是眼識等所依止故」。有人望文生義，說世親是約種子作親因說的，護法是約賴耶現行作六識俱有依說的。其實，大衆部並不如此，世親也是從現行的細心而說。像世親三十唯識論說的『

依止根本識，五識隨緣現』，幾曾有種識的意味？這生起六識的細心，像樹莖、樹枝所依的樹根一樣。在這裏，見到了本識思想的源泉，也見到了本識名字的成立。解深密經的阿陀那識，楞伽經的一切根識，都是直接從這根本識演化而出。本識思想的成立，雖說與上面所敍述的眞我、細蘊、細心都有關係，雖可說是這些思想共同要求的合流，但比較主要的，要算大衆部的根本識，分別論者的一心，經部的集起心。它們在建立的目的及說明上，各有它的側重點；而根本識的重心，在說明心裏活動的源泉』。

此部所說的根本識，是諸轉識之所依止的，不是轉識可得名爲根本的，因爲它們不能發起六轉識的。唯第八識有「譬如樹根，是莖等本」的意思，「非眼等識有如是義」。這點，實最值得我們特別注意的。

阿笈摩卽阿含，這是印度話，中國譯爲教，就是展轉傳說，所以名之爲傳。

子二一　分別論說

上座部經分別論者，俱密意說此名有分識。有謂三有，分是因義，唯此恆偏爲三有因。

其次說到阿賴耶識的，是「上座部經分別論者」，因爲他們「俱密意說此名有分識」。「有」是指所「謂」欲有、色有、無色有的「三有」說的；「分是」屬於「因義」。意說「唯此」有分識體「恆」常不斷，周「偏」三界，「爲三有因」。至於其餘的六轉識，經常的有所間斷，而且不偏於三界，所以不能爲三有因。

上座部經分別論者，在了義燈作這樣說：『上座部者以有引經亦名經量部，非二十部中經部。此上座部中有阿羅漢，迦多衍那弗咀羅，善閑論藏，難此上座，莫能對之，遂湊雪山，因名雪轉部。分別論者卽說假部，舊名分別說部。無性論中順古名分別說部，宗輪論中無分別部，有說假部，俱說有分心』。這一說法，是不怎麼正確的，不足爲我們所依憑。特別是將說假部說爲分別論者，並不怎麼恰當的。然據印順論師在唯識學探源說：『分別論者，是上座部系三大系之一，它流出化地、飲光、法藏、紅衣四部』。南傳佛教，自認是上座部，亦卽分別論者，或說爲銅鍱部。依於這些說法，三者實是同一部系的不同名稱。因而，本論的翻譯，可能有些問題，如將『經』字除去，說爲『上座部分別論者』，那就容易了解得多，亦卽不致相互混淆。

上座部分別論者爲什麼說有分識？還不是爲了建立三有生死輪廻。印順論師唯識學探源說：『有，是欲有、色有、無色有——三有；分，是成分，也就是構成條件與原因。在以分別說部自居的赤銅鍱部，所以叫有分識。赤銅鍱部，在阿育王時代，移植到錫蘭，又發展到緬甸、暹羅一帶，一般人稱他爲南傳佛教。現在的南傳佛教，以覺音三藏的注釋作中心。覺音是後起的，是西元四世紀的人物，思想上有相當的演變，所以有人叫他新上座部。有分識，在漢譯的論典裏，一致的說是上座分別說部，即赤銅鍱部的主張。關於有分識，攝大乘論無性釋卷二，有簡單的敍述，也就是奘門所傳九心輪的根據。無性釋說：

『上座部中，以有分聲亦說此識，阿賴耶識是有因故。如說：六識不死不生或由有分，或由反緣而死，由異熟意引發；意界亦爾。唯等尋求。見唯矚照。故作是說：五識於法無所了知，唯所分別。六識唯能隨起威儀，不能受善不善業道，不能入定，不能出定；勢用，一切皆能起作。由能引發，從睡而覺。由勢用故，觀所夢事。如是等分別說部，亦說此識名有分識』。

無性攝論釋關於有分識的說明，奘門師弟，給以九心輪的解說。依窺基說：實際上只有八心，因爲從有分出發，末了又歸結到有分；把有分數了兩次，成一個輪形，所以名爲九心輪。成唯識論樞要卷下，就是這樣說的：

『上座部師立九心輪：一有分，二能引發，三見，四等尋求，五等貫徹，六安立，七勢用，八反緣，九有分。然實但有八心，以周匝言，總說有九，故成九心輪……』。

『九心的次第演進（除有分唯有七心），是依五識最完滿的知意活動而說。五識的中、下，意識的上、下，雖不出此九心的範圍，但都是不完具的。解脫道論是上座銅鍱者的論典，依銅鍱者的看法：意識是一切心理作用的根本，一切心識作用，不外意識的不同作用，所以他是一意識師、一心論者。照他說：『有分心』，是『有根心如牽縷』，是三有的根本心，即是生命內在的心體，從過去一直到未來。在從五識而作業受果的過程中，從有分生起七種心：第一「轉心」，是根境相接時，有分心爲了要見外境而引起內在的覺用；奘譯作「能引發」（即藏譯之動），近於警心令起的作意。因轉心的活動，現起眼等（根）識，直見外境，是第二「見心

」。五識雖刹那間直取對象，但還不能有所了知。接著生起第三「受心」，承受見心所攝取的資料，加以體察。一譯作「尋求心」，是攝取對象與了解對象間的心用。等到明確的了解，知道是什麼，即是第四『分別心』。奘譯稱之爲能起語言分別的『安立』。在此分別心以前，奘譯多一「等貫徹」（藏譯也沒有），所以玄奘所傳的九心輪，有影射瑜伽五心輪的痕跡；如見是率爾心，尋求是尋求心，等貫徹與安立是決定心，勢用以下是染淨心、等流心。而解脫道論的次第，是接近無色四蘊的。如見心是識，受心是受，分別心是想，令起、速行心是思。這點，是值得注意的。奘譯在安立以下，起勢用心；而解脫道論却多一第五「令起心」。這是說，從見到分別，是對外境的認識過程；因認識而引起推動內心作業的意志作用。因此，接著就是動作行爲的第六「速行心」。令起是引起作業的，速行是作業的。作業而得果，也即是作業終了時心識的休息，是第八「彼事心」。奘譯作「反緣」。但這還是從行動而返歸內心的過程；到了內心澄靜的本來，那就是復歸於有分心了。從上面所說，可知有分是心識的內在者，深潛而貫通者。見、受、分別，是向外的認識作用；速行是向外的意志作用，轉、令起、彼事，是介於中間的。轉是內心要求

認識的發動，已不是內在的深細心，也還不是認識。令起心是認識的牽動內心，引起內心意行的反應，但還不是行爲者。彼事是行業的反歸內心過程。認識與行爲的作用一止，那又是有分了』。

子三　化地部說

化地部說此名窮生死蘊，離第八識無別蘊法窮生死際無間斷時。謂無色界諸色間斷，無想天等餘心等滅，不相應行離色心等無別自體已極成故，唯此識名窮生死蘊。

化地部，有說是從有部分出的，有說是從分別說部分出的，但以多數而言，應說是從分別說部分出的。我於異部宗輪論語體釋說：『到佛滅後三百年中，有婆羅門國王，名爲化地，因他當國王時，化露地上而普潤群民的。他未學佛前，對印度古文化的四吠陀及外道諸論議，都已相當的精通。後來感於世間無常，厭離出家，精進爲道，得阿羅漢果。讀佛經時，見有不圓滿的地方，就取吠陀及聲明記論的意義，莊嚴佛經，如佛所說。諸弟子中，有信他這論說的，就別立一部，從本爲名，故名化地』。

彼「化地部說此」第八識「名」爲「窮生死蘊」。這窮生死蘊，唯識學者向來

把它看成與本識所藏的種子有關。無著攝大乘論卷上說：『化地部中，亦以異門密意說此名窮生死蘊』。攝論講記說：『據攝論的解說，窮生死蘊，就是阿賴耶識中的種子，只是名字不同罷了。但在唯識思想史的發展上看，只能說這與後世一切種子阿賴耶識有關，不能說就是瑜伽派的種子。古人對於窮生死蘊的見解，都是依攝論無性釋，而加以推論。無性釋卷三說：『於彼部中，有三種蘊：一者、一念頃蘊，謂一刹那有生滅法。二者、一期生蘊，謂乃至死恆隨轉法。三者、窮生死蘊，謂乃至得金剛喻定恆隨轉法』。在時間的長短上，建立這三蘊：一種是一刹那；一種是從生到老死；後一種是從無始以來，直到生死的最後邊。這有一個疑問：第一種是刹那生滅法，第二與第三，是否也是刹那生滅的呢？假使是刹那生滅的，那就只有一蘊。假使不是刹那生滅，難道是一期常住的嗎？古人曾有兩種不同的答復：一說，化地部或許與犢子系的正量部相同，主張有長期的四相。就是說，有一類法，生起以後，到最後的滅盡，中間是沒有生滅的。一說，雖一切法都是刹那滅的，但依相似相續建立後二種蘊。這裏面的一期生蘊，向來都解釋爲像命根等的一期不斷，由業力所感的總異熟果。窮生死蘊，唯識義蘊說是『謂第六識別有功能，窮生死

際恆不斷也』。唯識學記說是『至金剛恆轉微細意識』。依攝大乘論的意思，是依種子說的。窮生死蘊，在漢譯的小乘論典，就是異部宗輪論，也都沒有說到。直到無著論師的攝大乘論，才開始有窮生死蘊的記載。這雖不能說在攝論時代，才有窮生死蘊的思想，但說它是化地部的後期思想，還不致於有什麼過失……。化地部的三蘊說，或許是這樣的：一念頃蘊，是一切有生滅的現象界；後二蘊，都是不離生滅而相續轉變潛在的功能。一念頃蘊，指一切法的刹那生滅說的；後二蘊指相續轉變說的。依現象界的念念生滅，也說它念念恆存，恆住現在。它刹那轉變，與一切行皆刹那滅，並無矛盾。它的一期生蘊，是業力所熏發的，能感一期自體果報的種子；直到一期生命的終結，業力熏發的功能，也就滅盡。窮生死蘊，是能生一切有漏色心的功能，直到金剛喻定，才滅盡無餘。倘果眞如此，那它與唯識學上的種子說，等流習氣與異熟習氣，有受盡相與無受盡相的關係，太密切了』！

為什麼說窮生死蘊就是第八阿賴耶識。因為只有阿賴耶識可以擔當前說窮生死蘊所能擔當的任務，「離」此「第八」阿賴耶「識，無」有另外的什麼「蘊法」，可以「窮生死際」的「無」有「間斷」之「時」。為什麼這樣講？當知一切法雖說

很多，但歸納起來不出色心：若說色法可以擔當這個任務，不行，「謂無色界」的衆生，「諸色」已經「間斷」，試問在這階段以何擔當這個任務？若說心法可以擔當這個任務，不行，因「無想天」、二無心定「等」的有情，諸「餘」六識「心等」已「滅」，試問在這階段以何擔當這個任務？若說不相應行可以擔當這個任務，根本「無別自體」可得，這是「已極成」了的，亦卽大小乘雙方都已贊成了的，試問怎麼可以擔當這個任務？如是種種分別，證知「唯此」第八阿賴耶「識」，得以「名」爲「窮生死蘊」，足以擔當窮生死蘊所能擔當的重大任務！

攝論講記說：『不斷的窮生死蘊是什麼？一切法不出色心，然於無色界處見色斷，無想定等時見到心斷。但所斷的只是色心的現行，並非種子；那色心的名言種子，在沒有轉依前是沒有間斷的，所以心色斷了還能生起。非阿賴耶識彼種有斷；故知彼部所說的窮生死蘊，只是一切種子阿賴耶識的異門說而已』。

子四　一切有部說

說一切有部增壹經中亦密意說此名阿賴耶：謂愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿

賴耶。謂阿賴耶是貪總別三世境故，立此四名。有情執爲眞自內我，乃至未斷恆生愛著，故阿賴耶識是眞愛著處。不應執餘五取蘊等：謂生一向苦受處者，於餘取蘊不生愛著，彼恆厭逆餘五取蘊，念我何時當捨此命，此衆同分，此苦身心，令我自在受快樂故。五欲亦非眞愛著處：謂離欲者於五妙欲，雖不貪著而愛我故。樂受亦非眞愛著處，謂離第三靜慮染者，雖厭樂受而愛我故。身見亦非眞愛著處，謂非無學信無我者，雖於身見不生貪著，而於內我猶生愛故。轉識等亦非眞愛著處，謂非無學求滅心者，雖厭轉識等而愛我故。色身亦非眞愛著處，離色染者雖厭色身而愛我故。不相應行離色心等無別自體，是故亦非眞愛著處。異生有學起我愛時，雖於餘蘊有愛非愛，而於此識我愛定生，故唯此是眞愛著處。由是彼說阿賴耶名，定唯顯此阿賴耶識。

「說一切有部」是從根本上座部分出來的，由於他們主張三世有爲與離世無爲，皆是有實自體的，所以名爲說一切有部。此部學者引用「增一」阿含，證明「經中亦」曾「密意說此」第八識「名阿賴耶」，而且連續的說有「愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿賴耶」的四種差別。當知此中所說的阿含經，是指有部所誦的經典，其他部派的增一經中，固然沒有說到，我國藏經現存的增一阿含，同樣沒有

說到。同一阿賴耶，爲什麼說有四種？「謂阿賴耶是貪總別境故，立此四名」。意說四阿賴耶中，愛阿賴耶是約總說，餘三阿賴耶約三世別說。如樂阿賴耶是約現在說，欣阿賴耶是約過去說，喜阿賴耶是約未來說。衆生在這世間，所以不得解脫，就因對這賴耶發生愛、樂、欣、喜的染著。

世親攝論釋說：『世間衆生愛阿賴耶者，是總標句；如其次第，復以餘句約現在、過去、未來三時別釋』。無性攝論釋卷二亦說：『愛阿賴耶者，此句總說，貪著阿賴耶識；樂阿賴耶者，樂現在世阿賴耶識；欣阿賴耶者，欣過去世已生阿賴耶識；喜阿賴耶者，喜未來世當生阿賴耶識。此性於彼極希願故，由樂欣喜，是故總名愛阿賴耶』。可是世親攝論釋還有一種解說：『謂於現在愛阿賴耶，於過去時樂阿賴耶，由先世樂阿賴耶故，復於今世欣阿賴耶，由樂由欣阿賴耶故，於未來世喜阿賴耶』。還有大般若經四十七卷中，說有愛樂等法，雖然那不是講的賴耶，但拿那愛樂等名，來解釋這愛阿賴耶等，是也沒有什麼過失的。如該經說：『言愛法者，謂於此法起欲希求；言樂法者，謂於此法稱讚功德；言欣法者，謂於此法歡喜信受；言喜法者，謂於此法冀多修習』。瑜伽九十二說：『謂於人天，住境界愛依

現在世故；住境界樂依過去世故；住境界欣於現在世依過去境生愛樂故；住境界喜於未來世依現在境生愛樂故。若於如是三世境中住染汚者，當知彼爲稱讚所欲有匱乏者』。假定將瑜伽論解釋愛、樂、欣、喜的四種說法，拿來解釋這裏所說的四種賴耶，不但不可說不可以，而且可以說是一家的行相。

如是像上所說的阿賴耶識，「有情」把它「執爲眞自內我」，而且這個執著，從無始來，一直到金剛心前，總是那樣牢牢的堅執不放，「乃至未斷」這個眞自內我，「恆生愛著」這個眞自內我，所以第八「阿賴耶識是」有情的「眞」正「愛著」之「處」。攝論講記附論說：『一般人把阿賴耶識單看爲依處，把它認爲所執的，是眞愛著的處所。其實，從它的本義上看，從小乘契經的使用上看，都不一定如此。它與愛、親、著等字義相近，故可解說爲愛俱阿賴耶，欣俱阿賴耶等，它的本身就是能執的。因爲能染著的賴耶是生死根本，所以要說法修行去斷除它』。有人說，特別是有部學者說：爲衆生的眞愛著處，不一定是阿賴耶識，其他的五取蘊等，亦可說是有情的眞愛著處，因爲只要是貪所著的地方，就可叫做阿賴耶。唯識學家總破斥說：「不應」妄「執」其「餘」的「五取蘊等」爲眞愛著處。等是等於五

欲、樂受、身見、前六識、色身、不相應行。如是七處，不應當說是一切衆生共有的愛著處！爲什麼這樣講？下面一一分別：

一、五取蘊絕對不是眞愛著處：「謂」若「生」在「一向苦受處」裏面的有情，如墮在地獄等的三惡趣中，他們所感受的「五取蘊」身，眞可說是苦得不得了，對之不但「不生」一念「愛著」之心，而且「恆」恆時的在「厭逆」這個苦不堪言的「五取蘊」，想「念我」現在受著這樣極苦，不知「何時當」得「捨此命」根、「此衆同分、此苦身心，令我」自由「自在」的得以「受」到「快樂」。對五蘊身既時刻的厭離，恨不得立刻捨棄掉，證知五蘊身不是有情的眞愛著處。對五蘊身雖然無所愛著，但對阿賴耶識照樣的執之爲我，可見唯有阿賴耶識是眞愛著處。攝論講記說：『賴耶是一切衆生所普徧染著的，但五取蘊，雖有一部份有情對它發生愛著，並不是普徧如此，如那生惡趣中一向苦處的有情，對這最可厭逆的五取蘊，常常希求脫離，一向不起愛樂。假如說他於五取蘊中執著生起愛著，這道理是說不通的』。

二、若說五欲是有情的眞愛著處，在道理上是也講不通的，因爲「五欲亦」是

絕對「非眞愛著處」，爲什麼要這樣說？因「離欲者」，如第三阿那含果，已經斷除了欲界的貪欲，不但不會貪著欲界的諸欲，就是色界的微妙五欲亦不貪著。對於諸欲雖然不再貪著，但仍念念不捨的愛著於我，當知此所愛著的我，就是第八阿賴耶識，可見眞愛著處，是第八識不是五欲。怎麼知道？因爲他們聽到響雷的聲音，內心不期然的會生起怖畏？因爲執有實在自我，恐怕自我受到損害！而這執爲自我的，是第七識執第八識。不但離欲的三果聖者是如此，就是得上定的離欲凡夫也是如此。

三、有以樂受爲眞愛著處的，我們認爲仍是不合理的，因爲所謂「樂受」，嚴格說來，「亦非眞愛著處」。什麼道理？當知與貪相應的樂受，在三界中，唯欲界及色界初二三禪的有情才有，一旦「離」了「第三靜慮染者」，到了第四靜慮以上乃至無色界的諸天，他們常有厭逆樂受的觀念，不再對樂受有所貪著，說它是有情的眞愛著處，怎麼合乎道理？四禪以上的諸天，「雖」說深深的「厭」患「樂受」，然「而」仍然深深的「愛」著「自我」。此所愛著的自我是第八識，所以唯賴耶是眞愛著處。

四、有以爲身見是眞愛著處，我們同樣認爲是不合理的，因爲所謂「身見」，嚴格說來，「亦非眞愛著處」。什麼道理？當知身見這個東西，雖可說是有情的一種迷執，但是那些未斷我見，未證無我的「非」是「無學」，於正法中已能「信」解「無我」而不疑的，亦卽見道以前加行位的有情，「雖於身見不」再「生」起「貪著」，然「而」對「於」生命「內我，猶」還「生」起「愛」著的，可見其愛著的是第八賴耶識，不是什麼身見，不特不再執取身見，且對身見有所厭逆，說他於中執藏爲阿賴耶，自然是不合情理的。無性攝論釋卷二說：『於此正法中信解無我者，常極厭逆薩迦耶見，是應斷故。見無我者，彼無有故。但取信解恆求斷故，於中執藏亦不應理』！

五、有以爲轉識等是眞愛著處，我們同樣不能承認，因爲所謂「轉識等」，嚴格說來，「亦非眞愛著處」。什麼道理？當知轉識等心理活動，在有心位上的有情固然或會對它有所染著，至入寂滅的無學聖者，沒有轉識的活動，姑且不去談它，但是諸餘「非無學」的有學聖者以及世間一般「求滅心者」的異生，如修無想定的外道，修滅盡定的三果聖者，對於轉識的活動，不特不有所染著，且還深深的厭患

，因爲有了轉識的活動，就不能入無想定及滅盡定。他們「雖」深深的「厭」患「轉識等，而愛」著自「我」的心念仍然如「故」，此所愛著的生命自我，不是第八阿賴耶識是什麼？所以賴耶才是眞愛著處。

六、有以爲色身是眞愛著處，我們更不能接受這個說法，因爲所謂「色身」，嚴格說來，「亦非眞愛著處」。什麼道理？當知色身這個東西，只有在欲色界中具有，欲色界中的有情，或會對它有所染著，覺得這個寶貴得很，甚至死後肉身不壞，亦會被人認爲了不起的，實際，這不過是臭皮囊，有什麼可愛著的？縱然色界色身，較爲清淨香潔，是亦不值愛著。特別是「離」了「色染」上生到無色界的有情，「雖」深深的「厭」患色身離開了色染，然「而」仍「愛」著生命內在的自「我」。此所愛著的生命自我，不是別的什麼，就是阿賴耶識，所以唯有賴耶才是眞愛著處。

七、有以爲不相應行是眞愛著處，這在我們更是不能承認，因爲所謂「不相應行」，是色心分位之所假立的，「離」開了「色心等」法，「無別」它的「自體」可得，怎麼可以成爲眞愛著處？於無體法生愛著者，絕對無有是處，「是故」不相

應行，「亦非眞愛著處」。

如上說了七個異計，沒有那個可以作爲凡夫的共同愛著處，但是凡夫之所以稱爲凡夫，就因爲有我執的存在，假定我執破了的話，就不稱爲凡夫而名聖者了。是「異生」凡夫也好，「有學」聖者也好，當他們生「起我愛時，雖於」其「餘」的五取「蘊」、五欲等，「有愛非愛」的差別，然「而於此」第八阿賴耶「識」的「我愛」是決「定生」的，亦卽沒有一個異生、有學不愛著它的，「是故唯此」阿賴耶識，「是」一切有情的「眞愛著處」。「由是彼」一切有部引增一阿含經，密意所「說」的四種「阿賴耶名，定唯顯此」大乘所說「阿賴耶識」，不是指的什麼五取蘊等。

辛二　引正理

壬一　結前標科

已引聖教，當顯正理。

在五教、十理中，「已」經「引」了五種「聖教」，證明阿賴耶識的實有，現在進一步的「當顯正理」，證明阿賴耶識的不無。

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

這裏雖說是以正理顯示，但仍引經中佛所說義，以理比量。「謂契經說」，是指經中這樣說，但沒有指出什麼經。雖則如此，爲佛所說的經，則是無可置疑。什麼叫做心，經中這樣說：「雜染、清淨諸法種子之所集起，故名爲心」。雜染法，是指的諸有漏法，不論是善的染的，都包含在這裏面；清淨法，是指的諸無漏法，或順解脫分等，亦皆含攝在內。有漏無漏的染淨諸法，由現行熏成它們的種子，而於此處之所集起，所以說名爲心。像這樣的講法，心是所集起處，通於有漏無漏。

還有一種說法，就是諸法種子之所集起，所以說名爲心，因爲心是諸種所集起的。第一種的解說，通於有漏無漏，第二種的解說，唯局限於有漏種，但於其中約親疏因緣說，是亦有它殊勝之處。

當知這個能持種心，就是說的阿賴耶識。爲什麼？倘「若無此」第八「識」，所謂「彼持種心」，是「不應」當「有」的。這裏是總敍諸部，下面再次第別難。義燈有說：『經部雖說色心互熏俱得持種，識持法界通於三界勝故，但說種集名心。若薩婆多云：以心能分別色非色，分別心故，說心爲種，卽以現在心法爲種。大衆部師亦心用强立種子稱。上座部師雖前色心俱爲後種，亦心强故獨名爲種』。據此可知所謂持種心，在學派中有多種說法，但是不論怎樣說法，如不認爲心是賴耶，總是不得成的。

最初所要說的，就是轉識不能持種。爲什麼？「謂諸轉識在滅定等有間斷故」。如入滅定的三果聖者，不特沒有前六識的活動，就是第七識的活動亦停止。還有入無想定的外道，前六轉識亦長時間的間斷不起。可是入二無心定的行者，不論經過時間多麼長久，但出定後其心識還是繼續活動的，於中長時相續而不間斷的，不

用說，是第八阿賴耶識，因爲轉識有所間斷，是不能受熏持種的。瑜伽五十一說：『又彼諸轉識長時間斷，不應相續長時流轉』。對法論第二亦說：『又心相續長時間斷經久流轉不息，是故轉識能持種不應道理』。當知所謂長時相續心，就是第八阿賴耶識，長時間斷是指滅盡定等，經久流轉不息，是卽所謂種子，能持種子的心識，必要相續經久不息。瑜伽略纂十三說：『又汝若執六識持種，如入無心定時，其六轉識長時間斷，既無能持之識，不應所持之種而得相續，長時流轉不生滅也』。如把它說得明白一點：入於無心定的，其種子應失去，什麼道理？因諸染淨種子，要有心識執持，才能保持不失，現入無心定中，既無心識執持，怎麼會不散失？如入無餘涅槃界的聖者，沒有心識執持種子，是就種子壞失無餘！假定種子眞的已失，到了從定出時，其身不應得以長時相續流轉，因爲他已經過多時沒有識的執持，其身應該爛壞。如人結束其生命後，由於色身的沒有心識執持，沒有經過多久，身體就會腐爛，這是世間的事實，誰都可以看得出的。

再說，六轉識決定不能相互熏習，是不相符合的。爲什麼？如攝論說，它們之間，有著三大差別：一、所依「根」的差別，眼識依於眼

根，耳識依於耳根，乃至意識依於意根。二、所緣「境」的差別，眼識緣於色境，耳識緣於聲境，乃至意識緣於法境。三、六識的「作意」差別，眼識中的作意唯能警動眼識的生起，耳識中的作意唯能警動耳識的生起，乃至意識中的作意唯能警動意識的生起。六識間的所依、所緣、作意三者，既是各各差別的，前識與後識，就沒有一類相續的堅定性，而是轉易不定的，既然轉易不定，怎能成爲所熏？『這不是說能熏與所熏間的不同，是說受熏法在前後相續間，不能有差別相違的現象』。無性攝論釋卷二說：『又諸轉識定非所熏，以彼六識定非相應。何以故？以三差別互相違故。若六轉識定俱有者，不應所依、所緣、作意三種各別，以各別故六種轉識不定俱生，不俱生故無定相應，無相應故何有所熏能熏之義』。由於彼此間的決不相應，因而我們可以肯定的說：眼等決定不可爲耳等所熏，因爲它們的所依根、所緣境以及作意三者，決定是各各差別的。正因如此，所以不得互熏，假定你們硬要說它互熏，那是絕對不合道理的！

六識，不但根、境、作意是差別相違的，就是「善」性、不善性、無記性的三性，亦是「類別」而「易脫起」的。換句話說，三性時刻在展轉變易中，時而轉爲

善性，時而轉爲不善性，時而轉爲無記性的。那易脫起的現象，「如」天空所閃的「電光」一樣。電光，我們經常看到的，有的時候大，有的時候小，有的時候長，有的時候短，有時東邊起，有時西邊起，有時又不起。六識的三性轉易，的確猶如電火那樣的變來變去。正因如電光的易脫，所以是「不堅住」的。前面講所熏四義時，第一個條件就是堅住性，唯有堅住性的方爲所熏。六識既然不堅住，當然「非」是「可熏習」，所熏資格尙不具有，怎麼「能」夠「持種」？如是展轉說來，證明轉識「非」是經中所說「染淨種所集起」的持種「心」。

在此或有人問：第八識爲什麼可以說爲持種心？因「此」第八「識」，是「一類」無記的，而且是「恆無間斷」的，不如六識有三性類別易脫易起。「如苣藤等」，是說好像印度的一種胡麻，可以受花的香氣熏習，並且容納花熏的香氣，所以說「堅住可熏」。像這樣的第八識，不說在凡夫位上具有能持有漏雜染種子不失的功能，就是到佛果位上亦有持無漏清淨種子不失的功用。第八識既能執持染淨種子，與經中所說的持種心，是極相吻合的，所以說「契當彼經所說心義」。反過來說

，設「若」你們「不許有」這「能持種」的第八「心」識，那我敢以這樣說：你們「非但違」於如來的契「經」，「亦」復「違」於諸法的「正理」。爲什麼把話說得這樣嚴重？

「謂諸」轉識「所起染淨品法」，雖可說是能熏，但若沒有它們的所熏，是就沒有所熏習的地方，請問怎麼會有種子保留下來？如果眞的「不」能「熏」習「成種」，那當前「所」生「起」的染淨品法，是就成爲徒勞無功，所以說「則應所起唐捐其功」！果眞如此，那就不免犯了有因無果的過失！同時，現在既然沒有受熏的地方，到了將來「染淨」品法再生「起」現行「時，既」然「無」有它的「因種」，就又不免犯了無因有果的過失！現行生起果眞沒有它們的種子爲因，就「應同」無因「外」道「執自然生」是一樣的。他們認爲諸法的生起，是自然而然的，根本不需要什麼因。這在印度被稱爲自然外道或自然論者。這種說法，在自然論者，認爲極合理，因爲他們找不出諸法生起的原因。可是身爲佛教徒的我們，不論怎樣是不能承認的。

色、不相應非心性故，如聲光等，理非染淨內法所熏，豈能持種？又彼離識無實自性

，寧可執爲內種依止？

轉識不是持種心，如上所說已經知道，現在再論色及不相應行的不能持種。有說色法及不相應行法皆能持種。且如色法能持種者，是說色根及自大種，爲心心所法的種子之所隨逐，所以心心所法皆能持種。假定有人不承認這一說法，那我得先問你：入滅盡定，入無想定，生無想天的聖凡，誰都知道是沒有轉識活動的，但到後來他們從二無心定出，從無想天歿，諸識所以仍得生起發生活動作用，就因心心所法的種子隨逐色根及自大種，爲諸色法之所執持的，假定不承認色能持諸心種，識等後來就不應當再行生起！這理論是不能成立的。當知像這樣建立種子的道理，是依尚未建立阿賴耶識聖教以前說的，到了阿賴耶識建立以後，就不可說諸法種子爲色執持，而應說諸法種子皆依阿賴耶識。所以說：

「色」及「不相應」行，皆不夠資格持諸種子，爲什麼？因它們「非」是「心」的體「性」，猶「聲」的一剎那，「光」的無實體，在道「理」上說起來，「非」是一切雜「染」、清「淨內法」之「所熏」習的，熏習尚且不可，怎麼能夠持種？所以說「豈能持種」。

再說色是識所變現的，不相應行是識的分位。如是「彼」二，假定「離」開了心「識」，絕對「無」有它們的實自性「可得。既然沒有它們的實自性，猶如龜毛兎角一樣，你們「寧可」將之「執爲內種」之所「依止」？還有，色是心識之所變現的，其體可說就是心，證知唯應心爲內種之所依止。不相應行是依心假安立的，根本沒有它的自體，當然亦唯有實自性的心識爲諸內種之所依止。如是種種分析，色及不相應行不能持種，無可置疑。

轉識相應諸心所法，如識間斷易脫起故，不自在故，非心性故，不能持種，亦不受熏。

色及不相應行，固然不是持種心，就是「轉識」所「相應」的「諸心所法」，同樣不得爲持種心。因諸心所，不但「如」諸轉「識」是「間斷」而不相續的，是「易脫起」而不一類的，而且由於心所是依心王而起的，從來都是「不」能獨立「自在」的，再加上它「非」是「心」的體「性」，所以「不能持種，亦」復「不」能「受熏」。

故持種心理應別有。

如上種種說來，「故」知不講持種心則已，如果要講「持種心」，在道「理」上是「應」當「別有」的，決不是轉識心心所法及色、不相應能爲持種心。所以你們應當承認：離轉識等外，別有第八阿賴耶識名持種心。

子二　牒執辨破

丑一　同類受熏

有說六識無始時來，依根、境等前後分位事雖轉變而類無別，是所熏習能持種子。由是染淨因果皆成，何要執有第八識性？

「有說」，是指經部師說。他們認爲：六識前後差別，確是不能受熏，但前念熏於後念的一類相續，受熏理應不成問題。因而他們這樣說：前「六」轉「識」從「無始來，依」於六「根」，緣於六「境」，「等」是等於六識的各自作意，善、惡、無記三性。諸如是等，「前後分位事雖」有所「轉變」，然「而」其「類」是「無」有差「別」的。經部所說的一類，是在識上假立的，意說識體雖是差別的，但識類是相同的，就是後念識是前念識的同類，因爲前識後識都是識，在時間上雖不俱有，但貫通於前後二念之中，於其二念無有轉變，所以「是所熏習」之處，亦

「能持」諸「種子」。攝論無性釋卷二說：『六種轉識或二刹那同一識類，由異品故有相熏習』。義蘊說：『此師所計識之體事，前後二念或善或染雖有轉變，而識之類前後無別，同一類故受熏持種，「由斯」應知「染淨因果皆」得「成」立，「何」必定「要執」著「有」個「第八」賴耶「識性」？

彼言無義！所以者何？執類是實則同外道，許類是假便無勝用，應不能持內法實種。又執識類何性所攝？若是善、惡應不受熏，許有記故猶如擇滅；若是無記善、惡心時無無記心，此類應斷，非事善、惡類可無記，別類必同別事性故。

上面指出經部師的立論，現在正式破斥他的理論。謂「彼」經部師的識類能持種「言」，可以說是毫無意「義」，亦即一點道理都沒有的！「所以者何」？是問爲什麼這樣說。首先我得問你：你所「執」的識「類」，是實還是假的？假定你們說它「是實」，那就「同」於勝論「外道」，因勝論者說同異類是實有的，可是同異類的實有，在前已經破過，根本不能成立，是則你說識類實有，自亦不成。假定你們「許類是假」，假法沒有它的殊「勝」功「用」，是則你的識類，理「應不能」執「持內法實」在的「種」子。如瓶衣等的假法，雖可持外在的假種，像將種子

放在瓶裏，是卽能夠持彼假種，又如衣能受香所熏，有香氣留在衣上，亦卽能夠持彼假法，但決不能持內法的實種。是以識類不論是假是實，皆爲不可持種。

「又」你們所「執」著的「識類」，在善、惡、無記的三性中，究竟屬於「何性所攝」？倘「若」你們說「是」屬於「善」性，或者說是屬於「惡」性，善、惡皆各具有排他的强盛力，是就「應」當「不」能「受熏」，如善的不受惡熏，惡的不受善熏，好像香的不受臭熏，臭的不受香熏。諸如此類是互不相熏的，這在前面所說所熏四條件中，已詳細的說過。原因善性和惡性，是「許」可它們「有」明顯「記」別的。人們一看，就知善的是善，惡的是惡。「猶如擇滅」無爲的無漏善，決不受有漏雜染法的熏習，因爲它有力量揀擇善惡，所以不爲善惡所熏。假「若」你們認爲識類是善是惡確是不對，而又轉計爲非善非惡的「無記」，那我敢對你說，同樣是不行的。因照道理講來：前念識體是惡的，後念識類必然也是惡的。如是「善」心或「惡心時」，那裏還有識類的無記心？所以說「無無記心」。無記心既然沒有，「此」之識「類」亦「應」當「斷」。

進而再說：如果你們認爲在善、惡心生起時，這個識類是不斷的，有它的堅住性，有它的無記性，所以是可熏習的。你們這樣講，仍然不對的，因爲在事實上：「非」識的自體——「事」是「善」是「惡」而識「類可」以成爲「無記」的。爲什麼道理？要知後念的識類，一定同於前念的識體，決不可能前念識體是善是惡，後念識類是無記的，各「別」不同的識「類，必」定「同」於各「別」的「事性」——識體。識類與識體，不可有不同的。如世間以男性爲主的社會，父親姓什麼，兒子必定跟著父親姓什麼，不會父子不同姓的。

又無心位此類定無，既有間斷性非堅住，如何可執持種受熏？又阿羅漢或異生心識類同故，應爲諸染無漏法熏，許便有失！又眼等六識身若事若類前後二念既不俱有，如隔念相熏，然汝不許！故不應執識類受熏。又定六識俱時轉者，由前理趣既非所熏，故彼亦無者非互相熏，能熏所熏必俱時故。執唯六識俱時轉者，由前理趣既非所熏，故彼亦無能持種義。

「又」如滅盡定、無想定、無想天、熟睡、悶絕五「無心位」中，所謂「此」後念識與前念識的識「類」，決「定」是「無」有的，如果還有後念的識類，那就

不得名爲無心位。後念識類在無心位中沒有，證明心識是有間斷的，「既」然是「有間斷」的，可知其「性非」是「堅住」的，不是堅住性的東西，試問「如何可」以「執持種」子？又怎樣會「受」染淨諸法之所「熏」習？

「又」若六識同類可以受熏，「阿羅漢或異生心」，其「識類」是相「同」的，識類既是相同的，羅漢同於異生，「諸」雜「染」法「應」熏成羅漢，異生同於羅漢，諸「無漏法應熏」成異生。像這樣的聖凡相熏，你們承不承認？假定承認聖凡識類可以相互熏習，那「便有」大過「失」！爲什麼？因這末一來，那就沒有凡聖的差別，阿羅漢就是異生，異生就是阿羅漢，假定眞的如此，那我們還要轉凡成聖幹什麼？學佛者所以要求轉凡成聖，就因凡夫迷昧是不理想的，聖者開悟是極理想的！

「又」諸轉識既然有其識類，諸根當亦有其根類，凡是同類的就可相熏，那互相熏習的就太多。攝論講記說：『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』。如是像這樣的類推下去，同類的眞太多。現在具說如「眼等」五色「根與眼等識」所依的意「根」是「類同」的，「應互相熏」。「或所餘」的「法」與其餘的「法」是「類同」的，亦都應該互相受熏。假定說識類無別就可受熏，那眼等根例眼等識，自然亦應互相熏習。世親攝論釋說：『若謂此識種類如是，雖不相應，然同識類，亦得相熏，如是例餘，應成過失！謂餘種類，例亦應爾。以眼等根同淨色類，亦應展轉更互相熏。此意說言：眼耳二根內有淨色，二淨展轉應互相熏。餘亦如是。然汝不許！雖同淨法異相續故不得相熏，識亦應爾，雖同識類何得相熏』？靈泰疏鈔說：『若識類同故即許互相熏，識中即有前念等無間緣意根，即許前念意根爲能熏，熏種在後念意根中，其五色根今與意根亦根類同，亦應前念五根爲能熏，熏種在後念五根中，其五色根亦是互相熏……。即如五蘊等，皆名爲法，有軌持故，其識蘊是法類故，其識蘊即許前念熏後，餘四蘊與識蘊，既是法類同故，其四蘊亦應前後念相熏。又如十八界皆法故，其七心界是法類故，即許前念熏後念，餘外五塵及餘心所法，與七心界法類既同，餘外五塵及心所法，亦應前念熏後念也。或信等五根與意根，亦是根類同故，其信等五根心所，亦

應前念熏後念，何故唯許心王受熏不許心所亦能受熏也』。由上種種分別，「故」汝「不應執」著「識類」能夠「受熏」！

「又」若你們說：所謂「六識身」，不管「若事（識體）若類（識類）」，若說前念熏於後念，彼此成爲互相熏習，在道理上是也講不過去的，因彼「前後二念」是不俱有的，「既」然前後念「不俱有」，當然是就談不上相應，猶「如隔」著一「念」那樣的，無有能熏及所熏，所以說「非互相熏」。依此看來，可知「能熏所熏必」定是要「俱時」而有的。世親攝論釋卷二亦說：『譬喻論師欲令前念熏於後念，爲遮彼計，說言二念不得俱有，無二刹那一時而有，俱生俱滅熏習住故』。此意是說：眼識不得熏習眼識，因在同一時中，兩個眼識不得並生的，二者既然沒有並生，當然亦即沒有俱滅，不能俱生俱滅，怎能成爲熏習？總之，二念不俱有的，不論識事識類皆非相熏！

如是，你們小乘「執」著「唯六識俱時」而「轉」，爲所熏性，爲能持種，「由前」所講的種種「理趣」，證知六識不是所熏，「既」然「非」是「所熏」，是「故彼亦無」有「能持種義」。

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

上來否定了識體識類皆不得受熏持種，學派中「有」迦多衍那弗咀羅上座經部師，妄「執色心自類無間，前爲後種因果義立」。無著攝論說：『若復有執色心無間生是諸法種子，此不得成，如前已說』。無性攝論釋卷三說：『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？爲遮此執，故次說言：此不得成。如前已說，如說二念不俱有等』。再簡單說：所謂色心自類相生，是說前一剎那色引生後一剎那色，前一剎那心引生後一剎那心，還有它們的相應心所也是如此。如是像這樣的因果義理，就可堅固的建立起來，爲什麼一定要有阿賴耶識才能建立因果？是「故先」前你們唯識家「所說」的種種道理，不能證

成你們的第八識是有，所以說「爲證不成」！或說先前你們唯識家引契經說：『雜染清淨諸法種子之所集起故名爲心』是持種心，爲證不成！

論主破說：「彼」上座經部師的這個計「執」，是「非」合乎「理」的，因爲「無熏習故」。要知所謂自類，假定曾經相熏，說前念中有後種子，前生後可沒有問題。現「謂彼自類」法，根本沒有熏習，「既」然「無」有「熏習」，怎麼可以前爲後因？所以說「如何可執前爲後種」。講到熏習，前面一再說到，能熏所熏一定是要同時俱有的，亦卽前後二念相並，方才可以說是受熏，你們經部師既不承認前後二念同時俱有，在所熏四義中，缺少了能所熏和合相應的條件，試問怎麼可以成爲熏習？因而無性攝論釋破上座說：『若前後二念並可得受熏，前後二念既不俱故不得受熏』。依這道理看，敢以大膽說：前心等絕對不爲後心等種，爲什麼？因彼此間沒有熏習的關係，如瓦礫等的不受熏，不能爲種，其道理是一樣的。

再說，你們所執色心自類無間前爲後種，不說事實上根本不能成立因果，卽或退一步的承認你們這說法，但那色心有「間斷者」，理「應不」復「更生」！這話怎講？如生無色界的有情，在主無色有情沒有色法的學派說，他們的色法已經斷了

很久的時間，將來從無色界下生到欲、色界時，其色法還能生起，那是有些說不過去的，因爲你們主張過去無體的。無性攝論釋卷三說：『謂無色滅色界生時，前色種子能生今色，理不得成，久斷滅故』。既久斷滅，就沒有色種。

不但色法是有間斷的，心法亦是有間斷的，如生無想天的有情，入滅盡定的聖者，入無想定的外道，是都沒有心識活動的，因爲在這位中，心識都被壓伏而不起的，因而有個相當長的時間沒有心法，可是將來從無想天沒，或者從二無心定出，其心法還能生起，在道理上是講不通的，因爲你們主張過去無體的。無性攝論釋卷三說：『從無想沒心想生時，及滅定等出心生時，前心種子能生後心，皆不應理，久斷滅故』。既久斷滅，就沒有心種。

假定你們定要執著前剎那色心能生後剎那色心，那「二乘」行者已證「無學」果位的阿羅漢，「應」該「無」有它的「後蘊」，亦終不能得到無餘涅槃，因爲有漏色心兩因，是已永斷盡了的。你們既不以八識爲種，而以「死位色心爲後種」子，死位有漏色心既然永斷，試問以何爲種而生後蘊？其誰復證無餘涅槃界？無性攝論釋卷三說：『又若離其俱生俱滅攝受種子相應道理，但執唯有前剎那心能爲種子

引生無間後剎那心，即阿羅漢後心不成，不應得入無有餘依妙涅槃界。由最後心能爲種子等無間緣生餘心故，如是即應無無餘依涅槃界。是故色心前後相生，但應容有等無間緣及增上緣，無有因緣』。

根據如上所說種種道理看來，你們所說色心自類前後爲種的這話，如說它是等無間緣及增上緣，那我自亦會承認的，若說它就是種子的因緣，那我無論怎樣不能承認。

經部諸師見上座受到這樣的責難，認爲像上座那樣的成立因果義，的確是有它的困難，因而他們又轉計說：不錯，色心有間斷的，前不能爲後種，但我們現在說色心展轉爲種生，就是無心時，心雖然斷了，但色沒有斷，心等種由色之所攝持；同樣的理由，無色時，色雖然斷了，但心沒有斷，色等種由心之所攝持。像這樣的色心更互含藏受熏，我們認爲是就沒有如上所說的過失了！

論主對這再加破斥說：你們「亦不應」當「執」著「色心展轉互爲種生」。如你們說的從無色界下生欲、色界時，雖長時來沒有色，但可從心所攝持的色種而生起色，是則色的生起，沒有任何困難的論題；至從無想天沒或從二無心定出時，雖

長時來沒有心，但可從色所攝持的心種而生起心，是則心的生起，亦沒有任何困難的論題。你們認爲沒有困難的，但在道理上仍講不通，爲什麼？因「轉識，色等非所熏習」，這在「前」面「已」經「說」過。轉識爲什麼不能受熏？因它是有間斷的，有間斷的怎可受熏？色根爲什麼不可受熏，因它不是心法，如聲如電一樣，怎麼可能爲諸法種？況且色法不能熏心種，心法不能熏色種，你說色心展轉互爲種生怎麼可以？

丑三　三世因果

寅一　敍宗

有說三世諸法皆有，因果感赴無不皆成，何勞執有能持種識？然經說心爲種子者，起染淨法勢用强故。

論中「有說」，是指有部之說。『有部學者認爲是：已生已滅的名過去，未生未滅的名未來，已生未滅的名現在。世間所以有這前後延續的三世時間相，是依法體現起引生自果的作用及作用的息滅而分別的……法的作用有生有滅，法的自體恆常如此……如諸法正生未滅時，是現實的存在，從現實的存在，推論到未生未

滅、已生已滅的存在，就建立過去未來的實有。所以有部學者常說：過去未來法，是現在的同類，不但現在有色聲香等的一切法，過去未來同樣有色聲香等的一切法的』。

由於有部執著「三世諸法皆」是實「有」，所以「因果感赴無不皆成」。這話怎講？謂以過去諸法爲能感因，現在諸法爲所赴果；現在諸法爲能感因，未來諸法爲所赴果，如是因果皆得成就，「何勞執有能持種識」，才能建立因果義理？原因他們認爲：『現世所造作的善惡業因，雖已謝入過去，但仍感當來的苦樂自果；從已謝的業因潛在看，可以證知有實有的過去，從當感的自果顯現看，可以證知有實有的未來。假使眞的過未自體是沒有的話，怎會有已謝的業因存在？又怎會由此業因感得當來的自果』？因有果有，這不是因果義成是什麼？因果既從三世實有中强而有力的建立起來，試問還要持種識做什麼？

有人這樣問說：如眞不要執持種子的心識，爲什麼經中明白說有持種心？有部學者答說：「然」於「經」中所以「說心爲種子者」，並不如你們所說心能持種可受熏習，而是由於心在諸法之中，功用特別來得殊勝。如諸染法的生起，固然是由

於心，至諸淨法的生起，同樣是由於心。因爲生「起染淨法」，心的「勢用」極爲「強」勝，所以說爲心能持種，並不是因果的安立，定要有個持種心。再就色心二法來說，色只能起色，不能起心，可是心這東西，不但能夠起心，且亦能夠起色，證知心的功用強盛，正因心的功用強盛，所以經中說心爲種子。

寅二　正破

彼說非理！過去未來非常非現，如空華等非實有故。又無作用，不可執爲因緣性故。若無能持染淨種識，一切因果皆不得成！

論主於此破道：「彼」一切有部的這種「說」法，嚴格說來，是「非理」的！爲什麼？當知所謂「過去未來」是「非常非現」的。怎麼叫做非常？因爲過未不是有實體的，非實體的過未，怎麼可以說常？爲什麼不是現有？因這不是現在的存在者。如是非常非現的過未，猶「如空華等」那樣的「非」是「實有」。空花是眼睛上有了毛病所幻現的，並不是眞的有什麼空中之花，空中之花完全是假有的，不是現在有實體的存在。

再說，過去未來之法，既然無有實體，當然「又」是「無作用」的，既然沒有

作用，自「不可」以「執」著作「爲」種子的「因緣性」。

如是這樣的分析，你們的三世實有，既不能成立因果，自必需要另外一個持種識，倘「若無」有「能持染淨種」子的心「識」，那我敢以不客氣的說：世間的六凡雜染因果，出世的四聖清淨因果，所謂世出世間「一切因果皆不得成」。爲佛子者，不能成立因果，怎麼弘宣正法？

丑四　遣相空理

有執大乘遣相空理爲究竟者，依似比量撥無此識及一切法，彼特違害前所引經，知斷證修染淨因果皆執非實成大邪見！外道毀謗染淨因果亦不謂全無，但執非實故。若一切法皆非實有，菩薩不應爲捨生死精勤修集菩提資糧，誰有智者爲除幻敵求石女兒用爲軍旅？故應信有能持種心，依之建立染淨因果，彼心卽是此第八識。

上來所破的是小乘諸說，現在續破大乘說的不當。此中所說「有執大乘」，是指性空大乘，特別是指性空大乘中的清辨派。佛所說法雖是很多，但主要是世俗與勝義的二諦。佛以二諦的方式爲衆生說法，我們研究佛法就得對於二諦有所認識，如不能恰當的辨別二諦，那就不能正確的了解佛法，可見修學佛法，對於佛說二諦

，不能沒有一番徹底的了解，否則，那就不能知道佛法的眞實義。正因二諦是佛法極根本的論題，所以各宗各派無不重視！雖同樣的重視二諦說，但對二諦的說明，彼此有著極大不同。

如唯識家說：世俗諦中，不一定完全是有的，因爲依他與圓成，既不可說它是有，亦不可說它是空，而是非空非有的；至眞諦中，不一定完全是空的，空的只是偏計所執性，圓成實性絕對不可說是空。可是中觀清辨派，認爲俗諦是有，一切無不皆有，就是依他與圓成亦是有的；所謂眞諦皆空，一切無不是空，就是依他與圓成亦是空的。兩家的說法，當然有著很大的距離。

唯識家不同情清辨說，自然認爲這個說法不對。要知佛在大乘經中所說，隨事予以遮遣：比方我們衆生妄想執著諸法爲是有，執有爲生死的根本，所以佛說諸法爲空，以遮遣我們的實有妄執，是方便對治法，愚者不了解佛說空的意趣，以爲這是最極究竟，於是執著「遣相」的「空理爲究竟」，甚至撥無一切的，說什麼沒有能斷的智慧，沒有所斷的惑染，沒有所證的果性，沒有能修的因性，一切但有言說，都是不可得的。唯識家常常說：假定眞的如此，我們還要精進勇猛的修學佛法做什

麼？

清辨論師自以爲自己的理論是很正確的，所以他還進一步的「依似比量撥無此」阿賴耶「識及一切」善惡染淨因果「法」。佛法是以因果爲宗的，如來一代言教，橫說豎說，無非是說善惡染淨因果，如將因果一概予以否定，那還成爲什麼佛的弟子？唯識說清辨所立的量是似比量，但在清辨及在吾人今日看來，其量不一定是似比量。清辨論師所立的比量，出於他的掌珍論中。如該論卷上說：『眞性有爲空，如幻，緣生故；無爲無有實，不起，似空華』。此中計有兩個因明量，是值得我們論究的。

佛教的各個宗派，世間的各個教說，對於所知境雖有衆多計度差別，但總歸納起來不出有爲無爲的二種。由於我們愚癡凡夫，不正覺了勝義諦理，有爲無爲顚倒性，於是妄執諸法自性差別，增益種種邪見羂網。譬如世間有個無智的畫師，畫了一幅可畏的藥叉鬼像，或畫一幅極爲端嚴的美女像，使人看了，不是目爲之眩，就是意爲之亂，以爲這是實有的東西，於是對它，不是生起極大的恐怖，就是生起高度的愛慕，因而，諸多計度，種種分別，陷於不可救拔的諸見羅網中！假定運用

正確的智慧，覺知有爲無爲的無顚倒性，那就如世間有智慧的畫師，不會執著所繪的以爲實有，所謂恐怖心和愛慕心，自然就不會生起，當亦不會落於諸見網中無以自拔！由此可知所謂有爲無爲，都是空無自性的，決不可執爲實有。

先就有爲來說：『眞性有爲空』的眞性，是指的勝義諦。諸有爲法，就世俗諦說，明白的顯現，似乎是有的，殊不知這是假現的，並沒有它的眞實性，爲什麼？因諸有爲是衆緣合成有所造作的，凡是因緣和合造作所成的，必然是空無自性的，猶如世間的幻事，看來好像是有的，而實無有自體的。諸有爲法猶如幻事一樣，所以站在勝義諦的立場講，不能不說它是空無自性的。假定認爲諸有爲法是實有的，那是吾人的錯誤顚倒，不是有爲法眞相如此。

再就無爲法說：『無爲無有實』，是說無爲亦不是有實自體的，因爲它是諸法恆常普徧的寂滅相，無生無滅不從衆緣和合現起的，猶似空華一樣。空中沒有華的現起，吾人有時所以見到空中有華，實因吾人的眼睛上有了毛病，假定眼中沒有病，清淨光明的遠離眼中所有的一切眩翳過患，以淨眼來看虛空，自然不會見到空中狂華亂舞。在諸法空寂性中，本來沒有什麼差別相現起的，由於我們的戲論熏習，

以爲有實在的諸法在起滅。空寂性的無爲，不但不可說它有起滅，就是以言說去說它亦不可，因爲它是離言眞性的自體，怎麼可以言說去說？

就空宗說，清辨的這個說法，不能說有什麼錯；就有宗說，唯識覺得這說法是不對的。爲什麼這樣講？因在唯識立場：就世俗說，有爲無爲二俱是有的，怎麼可說空無自性？就勝義說，有爲無爲是非空非不空的，怎麼可說空無自性？樞要下說：『破清辨似比量，宗有一分所別不成，如論中道勝義，亦有一分違宗之失！不成如疏中解。同喻如幻者，依俗諦如幻有二失：如幻實事非緣生故能立不成；如幻似事此宗非空所立不成。依勝義諦，彼此二宗一切法皆不可言，非空非不空，非緣生非不緣生，何得以空華等爲喻？同喻亦有俱不成失，名似比量』。

基師述記說：『汝今說空卽有違自教之失』，是指有違非空非有的中道教。假定這樣講，我們亦可這樣說：般若等經說諸法皆空，你護法等說有爲法等非空非不空，豈不亦有違於自教的過失？不！當知經說諸法皆空，是說徧計爲空，徧計執空，我護法亦承認的，有什麼違教的過失？假定這樣講，清辨亦可這樣說，我亦沒有違於中道聖教的過失，因爲深密經等所說非空非不空，所謂非空，是約世俗諦說，

所謂非不空，是約勝義諦說，如此說法，試問有什麼有違自教的過失？不！唯識者說，我不同意你的這種說法，因爲經論當中，明明是說依、圓非空，徧計非不空，從來不曾見到那裏說三性俱空的。因此，你的確是有違聖教的，我沒有違於聖教的地方！

如上種種分析起來，可知勝義諦是非空非不空，是則清辨主張遣相空理，以爲有爲無爲皆空，那是違於前所引的集起心經，所以說「彼特違害前所引經」。仁王般若經說：『有無本自二』，就是辨的世俗諦，怎麼可以依勝義諦立一切皆空？主張勝義皆空，不但有違前所引經，亦違深密、楞伽等經，不過在此證明，卽違持種心經。

唯識家更進一步說：果眞如你所說諸法皆空，所謂「知」苦、「斷」集、「證」滅、「修」道，雜「染」的苦集因果，清「淨」的滅道「因果」，一切「皆執非實」，豈不「成大邪見」？中觀論頌講記觀四諦品說：『外人難說：如中觀論師所說，一切都是空的，一切都是無生無滅的，那不是無有四聖諦之法嗎？苦、集二諦，是生滅因果法；有生滅的苦集，才可以修道諦對治；淨治了苦集，就生滅滅已，

寂滅爲樂，證到滅諦的涅槃。所以，滅也是依因果生滅而建立的。如生滅的苦集二諦都無，滅諦不可得，道也就無從修了。這等於否定了佛法，否定了因果，這不是成大邪見是什麼？唯識對於中觀說空，常常用這方法責難！

中觀論頌講記接著又說：『外人以爲：有四聖諦，才可說有四諦的事行。如眞的無有四諦，那就佛弟子的見苦、斷集、證滅、修道的事情，也就都無所有了……苦之所以爲苦，必須正確的了解，才能起出世的正法欲，傾向於離苦的佛法，這叫見苦。見了苦，進一步探求苦的原因，知道苦是由集招感來的；要想沒有苦，必須解決集，所以集要斷。滅是寂滅空性，是出世的涅槃果，是佛弟子所證到的解脫；所以說證滅。滅不是無因而證得的，要修出世的解脫道，才能證得；所以說修道。見苦、斷集、證滅、修道，是出世間的事行。如沒有四諦事理，見無所見，斷無所斷，證無所證，修也無所修了』！

唯識、中觀兩大派，爲什麼有這樣不同的看法？中觀論頌講記亦有說：『外人說的一切法空，無生無滅，與論主說的一切法空，無生無滅，意義是完全不同的。論主說一切皆空，無生無滅，是以聞思修慧及無漏觀智，觀察諸法的眞實自性不可

得，生滅的自性不可得；從自性不可得中，悟入一切法空。這是勝義諦的觀察，在世俗諦中，雖沒有自性，沒有自性生滅，而假名的緣起生滅，是宛然而有的。實有論者心目中的空，是一切無所有；生不可得，滅也沒有。這是對於空義的認識不夠，所以作如此詰難』。

唯識學者如上責難性空論者後，性空論者接著說：『你們簡直沒有懂得我的意思，要知我雖說爲無爲空，但這是站在勝義諦的立場說，如果站在世俗諦的立場，我亦認爲福智不是沒有的，修學菩薩道的行者，應精勤的廣集福智資糧，我從來沒有說這是不需要的，現在你們以這個難我，說這些空無，豈不亦失了你們自己的本宗』？唯識學者回答說：『你亦誤會了我的意思，我並沒有責你說一切無，只是難你主張一切不是實有』！進而再對你說：像你這樣的執著非實，在印度的國土內不是沒有，如有些「外道」，是也「毀謗」雜「染」清「淨因果」，可是他們「亦不」曾說如兎角等那樣的完「全無」有，「但」只「執」著染淨因果「非」是「實」在而已。可見你們所說世俗雖有，但不是實在的，與外道並沒有什麼不同。所謂非實，由因招感於果的道理，固然沒有說錯，但如下說的『趣生體者，謂要實有』，

這個趣生體，難道不是作他？染因不能感惡果，善因不能感善果，假定要問爲什麼，就因它的非實，非實，當然因果不可得。如學事實說，猶如空華等。空華雖然不是完全沒有，但絕對不是實有的，這個誰都知道的。不是實有的這話，如讓它發展下去，會要發生很大的流弊！因「若一切法」眞的「皆非實有」，好像空華一樣，那就不但一般法沒有，就是輪轉的生死法亦沒有，生死法如果沒有，菩提法當亦沒有，如果眞是這樣，做「菩薩」的就「不應」當「爲」了「捨」棄「生死」，而「精勤」勇猛的去「修集菩提資糧」。就學佛者說，我們求資糧，目的是爲捨生死證菩提，沒有生死可捨，菩提可證，資糧求來何用？如盜賊是有的，方可求囤資糧，設法去撲滅它，若根本沒有盜賊，勤集資糧做什麼？再問，有那個「有智慧」的人，「爲」要滅「除幻」化的「敵」人，去求石女兒用爲軍旅」共摧勁敵？明知敵人是幻化的，石女兒根本是沒有的，還要求石女兒做軍旅去摧毀幻化的敵人，豈不是成爲毫無意義的舉動？

對上所說的道理，如眞正的能明白，那就「應」當確「信有」個「能」夠執「持」一切染淨種子的「心」識，「依」此心識「建立」世出世間的「染淨因果」。

當知「彼」持種「心」不是別的什麼，「卽是」我們所常說的「此第八」阿賴耶「識」。

世間有很多不達眞異熟及正唯識的人，都是妄執俗有眞無的，因而，從本來沒有異見中，强生各種的異見，不知諸佛說無自性的密意，妄執遣相所顯示的空理爲究竟，實是極大的錯誤！當知佛說諸法無自性，目的在於遣除徧計的情執，並不是依他、圓成，亦作空華之相，在俗諦中，我們應承認依他、圓成是有的，沒有的只是徧計所執，假定依他、圓成，本識及一切法，也都是無體的，那就要成大邪見！爲佛子者，萬萬不可落於大邪見中！

佛法的空有二宗，各有宗旨，本不必這樣大事諍論的，甚而可說立相的目的正是爲了顯性，是則所謂心境俱空，更爲切當於理，論師們看來是在互相攻擊，其實暗暗在扶心境俱空的教旨。本論前說：『爲遣妄執心心所外實有境故，說唯有識，若執唯識眞實有者亦是法執』。般若經說：『若取法相，卽著我、人、衆生、壽者』。這末說來，妄謂大乘遣相空理爲大邪見，這才是眞正的大邪見！假定沒有實證空理而妄謂一切皆空，這是邪見中的增上

邪見！對於各宗所說的理論，我們應活潑潑的去看，不要動輒責爲是大邪見！

癸二　引異熟心

又契經說有異熟心善惡業感，若無此識彼異熟心不應有故。謂眼等識有間斷故，非一切時是業果故，如電光等非異熟心。異熟不應斷已更續，彼命根等無斯事故。眼等六識業所感者，猶如聲等非恆續故，是異熟生非眞異熟。定應許有眞異熟心，酬牽引業徧而無斷，變爲身器作有情依，身器離心理非有故。不相應法無實體故，諸轉識等非恆有故，若無此心誰變身器？復依何法恆立有情？

上來已說持種心證有阿賴耶識，現在再說異熟心證有阿賴耶識。這雖是理證，但亦引經明。「又」有「契經」中「說有異熟心」。所謂異熟心，是由自己過去所造的「善惡業，感」得今生這個異熟果報體。當知這個異熟心，就是第八賴耶識，倘「若無」有「此」賴耶「識」，則「彼」佛經上所說的「異熟心」，就「不應」當「有」。

在此還得要知道的：前持種心是約因說，此異熟心是約果說。謂前世中以善不善爲因，招感得今生第八異熟心是果。若因若果皆是指的第八阿賴耶識。

爲什麼定要指異熟心爲第八識？難道前六識不可說爲異熟心嗎？不可！爲什麼？「謂眼等」前六「識」，經常是「有間斷」的，「非一切時」都「是」受「業果」的，猶「如」閃「電」所發出的「光等」一樣，所以前六識中，屬於業所感者，「非」是眞「異熟心」。再說，異熟心所感得的「異熟」報果，必然是一期相續的，「不應」當中途有所間斷，假定「斷」了一個短時期，甚至斷了一剎那的時間，後來復「更」延「續」起來，是決定不可能的。因爲異熟斷而復續，像這樣的事情，根本是沒有的，好像吾人命根，決定不能斷的，假定命根斷了，生命就告結束，所以說「彼命根等無斯事故」。命根既非斷而復續，當知異熟亦非斷而復續！

不錯，命根及五色根，在一期生命中，是相續無間的，一切時是業果，可是它雖具有這些特色，但決不承認它們是眞異熟，因爲它們斷了是不能再續的。或有人這樣問：如眼等根損壞，後來又恢復它們的功用，這是什麼道理？當知所謂異熟生，我們大乘是許可它斷已更續的，現在說它不應斷已更續，是隨小乘學派說的，小乘說它是眞異熟而不說它是異熟生，如果是眞異熟，絕對不會斷而復續的。關於這點，我們不得不嚴格的分別清楚！

有人又這樣說：眼等前六識中，亦由一分是由善惡業之所招感的，這或稱爲滿果，或稱爲別報主，爲什麼不可說它異熟？現在回答他說：不錯，「眼等」前「六識」中，是有一分爲「業所感者」，但那只可說它「是異熟生」，不可說它是「眞異熟」。爲什麼？因這業所感者，「猶如聲等」，等是等於風等，它們不是「恆」常相「續」的。涅槃經二十九說：『若菩薩布施時，心不疑故感聲柔軟，不訟彼短，不謗法故，感梵音聲』。當知此中所說的聲，就是顯示異熟，因爲是從業生的。

明白如上所說的各種原因，那我們就要決「定應」當允「許有」第八「眞異熟心」，以此異熟心「酬」報過去所造「牽引」受生的「業」，而於今生感得異熟總報主。如是總報主，「徧而無斷」。徧是顯示它在空間普徧到三界九地，沒有一處不可到的；無斷是顯示它在時間上的延續，沒有片刻間的間斷。可是前六識，既不能徧於三界而活動，又不能無間斷的而活動，怎麼能夠做眞報主？

作爲徧而無斷的眞報主，內而「變爲」根「身」，外而變爲「器」界，「作」爲我們「有情」的所「依」。自己所變而爲自己所受用的身器，在一期生命中，一定是恆有的，而恆有的身器，必由心所變的，所變的根器恆有，能變的心識亦恆有

。身器雖爲心識之所變現的，但爲有情依的實際是識，作爲身器的色法，並不能爲有情依。再進一步說，有情亦是假的，因爲是依賴耶識而建立的。假定生命內在沒有此賴耶識，好像死屍那樣的沒有活動，便不可以立爲假的有情，那又何須恆時變爲身器？要知所謂根「身器」界，如果「離」了「心」識，在道「理」上是「非有」的，不是有的東西，怎麼可爲有情所依？又無色界是無色的，沒有色法的根身器界爲所依，豈不是無色界中沒有有情？

如說偏而無斷的方爲所依，那不相應行法中的命根及衆同分，是爲有情所依，因這是偏於三界而無間斷的，可以說得上是眞異熟的，爲什麼一定要第八賴耶識？不！你這說法不對，要知「不相應法」，是依色心假所安立的，根本「無」有它的「實體」，怎麼可爲有情所依？

不相應行不可爲有情依，「諸轉識等」應可爲有情依。不！這也不可，前面曾經說過，它是「非恆有」的，有所間斷的，間斷而不恆有，怎可爲有情依？或說無心位中沒有心的關係，那就應當說他不是有情，無有心識爲他之所依的。但爲有情，一定要有所依。

由於上面種種分析，我們認爲定要有個眞異熟心，倘「若無」有「此」異熟「心」，試問由「誰」來「變」根「身」、器」界？「復依何法恆立有情」？有情之體，就是以有心、無心來辨別的：有眞異熟心就可建立有情，無眞異熟心就不能建立有情，這是我人所要特別注意的一點！

又在定中或不在定，有別思慮無思慮時，理有衆多身受生起。此若無者，不應後時身有怡適或復勞損，若不恆有眞異熟心，彼位如何有此身受？非佛起餘善心等位必應現起眞異熟心，如許起彼時非佛有情故，由是恆有眞異熟心，彼心卽是此第八識。

現在再舉身受，證驗有異熟心。「有別思慮」時，或「無思慮時」，或「又」或是「在定中，或」是「不在定」中，這個，先引瑜伽論五十一說：『何故說在道「理」上是「有衆多身受生起」的。關於若無阿賴耶識身受差別不應道理？謂如有一，或如理念，或不如理，或無思慮，或隨尋伺，或處定心，或不在定，爾時於身諸領受起非一，衆多種種差別，彼應無有，然現可得，是故定有阿賴耶識』。如理思，就是如法合理的正思惟，不如理思，就是不如法不合理的邪思惟。或無思慮，就是任運而緣以及在無心定中，沒有思慮，或隨尋伺，是指在有心定中以及不任運

緣的種種尋求伺察。或處定心，是在定位，或不在定，是在散位。不論是在定位或在散位，不論是有思慮及無思慮，不論是如理思或非如理思，於如是六位之中，境界並不是一種，領受也不是一個，『心不並生，意緣此隨一種境，或有聲至，識不並生，若無第八，起何領受，若有第八，第八領受，雖入定等，無餘五識，覺受仍生，若無第八，此不應起』。瑜伽論的意思，大體是這樣的。

本論望於瑜伽，只有其中四位，這是廣略的不同。但是所謂有別思慮，是指意識別緣一深妙理或別事等時別思慮。所謂無思慮，是指無心位中沒有思慮的作用。在定等中，有衆多的身受生起，然而定中，沒有前五識或別緣等，亦卽身識等是沒有覺受的，是則能夠領受此境的，不是第八阿賴耶識是什麼？第八識領受此境，爲什麼叫做身受？因照通常說，第八識唯有捨受。當知在此等諸位中，對於吾人身體，有損益功用的。如在定專注於定，時或經一食頃，或是經於一日，到了後來出定，身上有種輕安適悅觸，當知這就是身受。有的在此等諸位中，雖亦領受得觸，還不怎麼覺知，到了後來從此等位出，方覺身上有輕安等觸。後時知道有輕安等觸，證知前第八識定能領受得這境界。第八識能領受是因，後時身上有輕安等觸是果。

不論是入有漏定的異生，不論是入無漏定的聖者，後從定出必然覺得身上有輕安觸。如正入有心定時，引得上界輕安觸，得上界輕安觸爲緣，後出定時卽引起欲界的適悅觸。通俗的說，如人在求學時，精進勇猛的讀書，並不覺得怎麼樣，到事情過了以後，方覺得身體疲勞。所以吾人在修定時，當時或不覺得怎樣，過後會有適悅感的。

如上分析，證知定散位中，定是有身受的，不論何人不能不承認。假「若」有人認爲是「無」有的話，「不應後」來從定出「時，身」體上「有怡適」感，「或復」覺得「勞損」。如坐禪師在定之中，由於心有所別緣的原故，縱然有勞損或適悅，但在當時並不覺知，可是到了出定以後，方才覺得有適悅的利益或疲勞的損害。這定中的損益境，不是諸餘轉識所取的，而是第八賴耶所取的，所以後時身上得有損益的感覺。這疲勞適悅的覺觸，是身之所感受的，是所受叫做受，不是能受名爲受。而此我們認爲唯是第八眞異熟心，倘「若」沒有這「恆有」的「眞異熟心」，在定中領受這個受，從「彼」定「位」等出時，「如何」會「有此」適悅快樂的「身受」？

不但定非定中證明有異熟心，還有一事亦足證明有異熟心。論中所謂「非佛」，意說除開了佛之外，其餘的菩薩、二乘、異生，都是善、惡、無記三性互起的。當九法界的有情，生「起」其「餘」的「善」及無漏「心等位」時，「必」然會「應現起眞異熟心」。可是「如」是允「許」現「起彼」異熟心「時」，決定「非」是「佛」如此，而是指的其餘九法界的「有情」。因照向來所說，異熟果報體，除了佛以外，那怕是等覺，也還是有的，奘公八識頌中說的『金剛道後異熟空』，正是顯示這一意趣。

「由」上如「是」所說，可知「恆」時定「有」這個「眞異熟心，彼」眞異熟「心」，當然不是其餘轉識所能擔當，「卽是此第八」阿賴耶「識」。

癸三　界趣生體

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

心及彼心所，實、恆、徧、無雜，是正實趣、生。

上來已引異熟心證有阿賴耶識，現在再引界趣生體證有阿賴耶識。這雖是理證，但亦引經明。此中所說的界、趣、生：界是指的三界，趣是指的五趣，生是指的四生。

如「又」有「契經」這樣「說：有情流轉」於三界、「五趣、四生」之中，是由第八賴耶識在那裏不斷往返的，因而我們不得不承認有第八賴耶識，倘「若無此」第八賴耶「識」，則「彼」五「趣」、四「生」的果報「體」，就「不應」當「有」。沒有果報體，談什麼流轉？

如此說來，作爲趣、生體的，要具什麼條件？論中告訴我們說：一「要實有」，就是要有體的，假法決非趣、生，因爲業所感的趣、生，必然是實有的；二要「恆」續，就是要無間斷的法，方得爲趣、生體，因爲生在任何一趣一生中，其一期生命，必然是恆時相續的，決不可能有所間斷，假定有所間斷，那就不成趣、生；三要周「徧」，就是作爲趣、生體的，一定要通於三界九地，決不可說在一處界而不在餘處界，如果不能周徧，那就非是趣、生；四要「無雜」，就是作爲趣、生體

的，生在此趣此生之中，唯起此生此趣之法，方得說爲趣、生，假定生在此趣此生之中，而可生起餘趣餘生之法，那就成爲多趣多生，實則變成非趣非生。唯有具備如此所說的四義，「彼法可」以「立」爲「正實趣、生」。但眞能具此四義的，唯有第八眞異熟識，所以作爲趣、生體的，不能不說是第八阿賴耶識。基師述記說：『此言正實，簡能趣法及中有等皆名趣、生者，是假趣、生，相似趣、生，非是正實趣、生之體』。

作爲趣、生之體的，既然唯是第八眞異熟識，是則除了第八賴耶識外，其餘皆是非異熟法，亦卽非是眞異熟法。假定以「非」具足四義眞「異熟法」爲趣、生體，而以其餘的轉識爲趣、生體，那「趣、生」體就要變成「雜亂」。這話怎講？如住人趣胎生法中，忽起他趣餘生之法，或住畜趣卵生法中，忽起他趣餘生之法，這不是雜亂是什麼？假定眞的雜亂，那流轉就不成！

諸有色法可不可以爲趣、生體？不可！且如色法中的「諸異熟色」，是指五色根及色、香、味、觸，因爲這些都是第六善惡業所感無記異熟果色。爲什麼此中不說聲塵是異熟色？這因小乘不承認聲是異熟色，所以除去，只取彼此共同承認的。

若以大乘觀點說，聲亦是業所感的，是指五識中一分善惡業所感異熟生無記法，如五識所俱的苦、樂、捨受就是。爲什麼這些不可爲趣、生體？因爲它們「不」能周「徧」於「趣、生」。如「無色界中」完「全無」有「彼」等色法。至於五識中業所感的異熟生法，不特無色界中全無，就是欲色二界，鼻舌二識，只欲界有，到了色界就沒有，其餘眼耳身三識，到了二禪以上也就沒有。像這樣的，怎可爲趣、生體？

諸有善法可不可以爲趣、生體？不可！善法雖說很多，要不出於二種，就是生得善和方便善（修得善）。「諸生得善」，是說以過去修習善法爲因緣，到了今生一生下來就有這善，是爲生得善，亦即與生以俱來的，不待現在去修而成。「及意識中業所感者」，是說過去所修諸善而於今生所感得的第六意識中異熟無記法。這兩種善法，「雖」說「徧」於五「趣」四「生」，生「起」亦「無雜亂」現象，然「而不」能「恆有」，在五無心位中，固然有所間斷，就是無漏心的生起，或在其他異類心中，也是沒有這類善法的。既不恆有，怎可爲趣、生的報體？

於中，樞要曾作這樣分別：異熟法，是護法論師的意思；生得善，是難陀論師

的意思。兩者合論，所以說爲諸生得善及意識中業所感者。

不相應行可不可以爲趣、生體？不可！因諸「不相應行」，都依色心假立，根本「無」有它本身的「實」在「自體」，缺少四義中的實有義，是以不論命根、衆同分等，「皆不可」以「立」爲「正實趣、生」。

簡除了上述的各種法不可爲趣、生體，當然「唯」有第八眞「異熟心及彼」所相應的「心所」，具有「實」有、「恆」常、周「徧、無雜」四大特殊意義，才「是正實趣、生」的報體，怎麼可以不承認有阿賴耶識？

此心若無，生無色界起善等位應非趣、生。設許趣、生攝諸有漏，生無色界起無漏心應非趣、生，便違正理。

「此」眞異熟「心」，定要承認它有，倘「若無」有的話，那上「生無色界」的有情，在生「起善」心及有覆無記心「等位」中，那就好像佛果一樣，「應」當「非」是「趣、生」，因爲這時沒有異熟心爲趣、生報體的。攝論講記說：『生無色界的有情，假使離一切種子異熟識，那麼，這無色界的染汚善心，就應無種子爲它的生起之因，應無生起它所依持之法了。除異熟識以外，其它的一切，都不能合

乎攝持種子的定義，唯有阿賴耶識攝受種子，染汚善心才能各從自種子生。這裏所說的善心，是指無色的三摩地心，貪著愛味這三摩地的，是染汚心』。

「設」或你們允「許趣、生攝諸有漏」——諸有漏善皆攝其中，是則上「生無色界」的有情，生「起無漏心」來時，「應」當「非」是「趣、生」，你們承不承認？假定你們認爲確實是如此的，那「便違」於諸法「正理」。如有二乘聖者，不是趣、生之所攝的。攝論講記說：『又即於彼無色界天上的有情，前五識是沒有的，如果不承認異熟識，那就只有第六意識。這樣，無色界有情，在無漏出世心正現在前的時候，除這現前的無漏心外，其餘的一切有漏世間心皆滅盡了，也便應該滅離彼無色界趣的異熟，不再繫屬於無色界。異熟總果報體，是建立在識上的，生在某一趣，就有某一趣的異熟識，無色界無漏心現前，如果不立賴耶爲異熟體，那就沒有異熟趣的世間心，這豈不就要不由功用，證得無餘涅槃，而超出三界嗎？然而事實上却並不如此。要避免這重大的過失，應建立賴耶異熟識』。不承認賴耶識是不行的。

攝論講記又說：『再單從無色界最高級的非想非非想處的有情來說：非非想定

，是不能引發無漏慧的，所謂『無漏大王，不在邊地』。因爲非非想的有情，心識闇鈍，觀行微劣的緣故。若生非想非非想處，要斷非非想的煩惱，非依下地無所有處等定生起無漏心不可。當這無所有處出世間心現在前時，如果沒有異熟識，那它屬於那一趣呢？卽應二趣悉皆滅離。這無漏的出世識，是依無所有處定生，當時沒有非非想繫的有漏心，所以不以非想非非想處爲所依趣。他還是非非想處的有情，所以也不應以無所有處爲所依趣。又不可說涅槃爲所依趣，這無漏心現前的時候，還是有餘依的，不是究竟無餘依的涅槃，並且涅槃也不是有情所依的異熟體。這三者皆不可爲所依趣，而他必然還有異熟的趣體，這不能不依於異熟識了』。

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

爲了「勿有前」說不具四義之「過及有此」剛才所說的誤「失」，是「故唯」有承認第八「異熟法是正實趣、生」的受生體。「由」於如「是」所說的道理，我們可以明白的知道：諸佛「如來非」是屬於「趣、生」的有情數「攝」，因爲「佛

」已「無」有染污的「異熟無記法」，在金剛道後異熟已空。佛所具有的四智皆是純善的，自然「亦非」是屬「界攝」，因爲「非」是「有漏故」。基師述記說：『有漏是界義故，界是繫縛義故』。佛爲什麼不爲界所繫縛？因「世尊」在成無上覺時，就「已捨」棄了「苦集」二「諦」，所有「諸有漏種」，亦皆「已永斷故」，所以如來不屬趣、生。除佛以外，其餘九法界的衆生，皆是趣、生體攝。

是「正」是「實」的「趣、生，既」然「唯」是眞「異熟心及」其所相應的「心所」，是則「彼心心所」，必是指的第八識，假使「離」了「第八識」，彼心心所，在道「理」上講，是「不得成」立的。由是之「故」，可以「知」道，除了前六識外，一定「別有此第八異熟識」。

癸四　有色根身

又契經說：有色根身是有執受，若無此識彼能執受不應有故。謂五色根及彼依處，唯現在世是有執受，彼定由有能執受心，唯異熟心先業所引，非善染等，一類、能徧、相續執受有色根身，眼等轉識無如是義。此言意顯眼等轉識，皆無一類、能徧、相續執受自內有色根身，非顯能執受唯異熟心，勿諸佛色身無執受故。然能執受有漏色身

唯異熟心，故作是說。

上來已就界趣生體證有阿賴耶識，現在再就有色根身證有阿賴耶識。這雖是理證，但亦引經明。

「又」有「契經」作這樣「說」：凡是「有色根身」，一定「是有」一個東西「執受」它的，而能執受它的，唯第八賴耶識，倘「若無此」阿賴耶「識」，那他所說的「能執受」，就「不應」當是「有」。原來有情受生，得到有色根身，從出胎到老死，在一期生命中，所以不爛不壞，原因在於有阿賴耶識的執取，假定賴耶放棄執取的任務，生命立刻就告崩潰，色根也就漸漸腐爛。是以賴耶的執取色根，在生命生存的這點上，可說是非常重要的。

爲什麼定要有個能執受心？「謂五色根（勝義根）及彼依處（浮塵根）」，向過去看，過去已滅，當然沒有執受，向未來看，未來未生，自亦沒有執受，向現在看，現實生命體，是活潑的存在，誰也不可否認的事實，可是它爲什麼成爲有機的活潑體？就因有個心識的執持，所以說「唯現在世是有執受」。生命體上的根身，於現在世有所執受，成爲活潑潑的有情，證知「彼定由有能執受心」持令不壞，否

則，不可能不壞不爛而繼續存在的！

談到能執受心，又是指的什麼？「心」，可以擔當此一任務。異熟識「引」而感得的生命總報體，所以不論在善趣或惡趣，有色根身及彼依處，皆由異熟識心之所執受。能執受的異熟識心，既不是純善的，亦不是純惡的，而是非善非惡的無覆無記性，所以說「非善染等」，等是等取威儀等無記。「一類」，顯示第八識是一類異熟無記性攝，沒有時而爲善，時而爲惡的差別。「能徧」，顯示第八識徧能執受五根等法，不是只能執受某一種色根。「相續執受」，顯示第八識在時間上沒有一剎那不執受的，絕對不會有的時候執受，有的時候不執受，如眞有的時候不執受，有色根身就會爛壞。正因第八識是一類的、周徧的、相續的執受「有色根身」，所以能執受心唯第八識。

可是反觀「眼等轉識無」有「如是」所說的諸「義」。詳細分別是這樣的：一、不但現在衆緣所生的前六轉識沒有執受的功用，就是現緣生的第七識，因是有覆無記非先業引，亦不能執受有色諸根。二、前六轉識是有善惡性可得的，所以不能

執受。三、正因前六識是有善惡性的可得，不能始終一類的異熟無記，所以不能執受。四、六識各別依於六根，不說不能執受，即或容有執受，眼識只能執受眼根，不能執受其餘的五根，乃至意識只能執受意根，不能執受其餘的五根，何況根本不能執受！賴耶不然，它是徧依五根，所以能徧執受五根。五、六識依於六根，不是時時轉的，而是有時轉有時不轉的，所以不能執受。

瑜伽論五十一對此有詳盡的說：『若無阿賴耶識，依止執受不應道理！由五因故。何等爲五？謂阿賴耶識先世所造業行爲因，眼等轉識於現在世衆緣爲因，如說根及境界，作意力故，諸轉識生，乃至廣說，是名初因。又六識身有善不善等性可得，是第二因。又六識身無覆無記異熟所攝類不可得，是第三因。又六識身各別依轉，於彼彼依彼彼識轉，卽彼所依應有執受，餘無執受，不應道理，設許執受，亦不應理，識遠離故，是第四因。又所依止應成數數過失，所以者何？由彼眼識於一時轉，一時不轉，餘識亦爾，是第五因。如是先業及現在緣以爲因故，善不善等性可得故，異熟種類不可得故，各別所依諸識轉故，數數執受依止過故，不應道理』！

論中所說的「此言，意」思是「顯眼等」前六「轉識，皆」是「無」有能如第八賴耶那樣的「一類、能徧、相續執受自內有色根身」。既六轉識不能執受，當然唯有賴耶可以執受，可是這也「非」是「顯」示「能執受」的「唯異熟心」。爲什麼這樣說？切「勿」以爲「諸佛」的無漏「色身無」有「執受」。諸佛的無漏善識，亦有執受佛身的功能。佛無漏識雖有能執受的功能，「然」而「能執受有漏色身」的，還是「唯」獨屬於有漏「異熟心」的責任，佛的無漏識只能執受佛的無漏色身，凡夫所有的有漏色身，是不能執受的，因而此中「故作是說」。

謂諸轉識現緣起故，如聲風等，彼善染等非業引故，如非擇滅。異熟生者，非異熟故，非徧依故，不相續故，如電光等，不能執受有漏色身。諸心識言亦攝心所，定相應故，如唯識言。非諸色根不相應行可能執受有色根身，無所緣故，如虛空等。故應別有能執受心，彼心卽是此第八識。

諸轉識爲什麼不能執受有漏色身？「謂諸轉識」的發生活動，是仗「現緣起」的。如眼識的發生作用，是要假藉九緣，耳識的發生作用，是要假藉八緣，鼻、舌、身三識的發生作用，要假藉七緣，第六意識的發生作用，是要假藉五緣。各各所

需的必要之緣，如缺少了任何一種，其識就不能發生活動作用。猶「如風聲等」那樣，是賴現緣而有的，離開了現緣就不可得，所以沒有執受功用。現緣起的六識不能執受有漏色身，反顯先業所引的阿賴耶識能有執受。再說，「彼」前六轉識，通於「善、染性等」，等是等於威儀無記等心，不是「業所引」的總報，好像「非擇滅」無爲一樣，由於外緣的短缺，不藉抉擇的慧力，所以別名爲非擇滅。婆沙三十一說：『擇滅於三世有漏法得，非擇滅於未來不生有爲法得』。因爲是這樣的關係，所以不能執受有漏色身。

前六轉識是「異熟生」法，「非」是眞「異熟」性，所以不能執受有漏色身。理由有二：一、「非徧依故」，就是攝論說的『其餘轉識各別依故』。講記說：『色等五根，是眼識等各別的所依；如眼識依眼根，這眼識充其量也只能夠執受眼根。它既不依耳等根，自然也不能執受它們；耳識等也是這樣』。二、「不相續故」，就是攝論說的『諸識縱能各自執受自己所依根，但或起或不起，常被餘識所間斷，間斷時又有誰去執受呢？轉識雖不能徧執諸根，不能恆常執受諸根，但諸色根却是這樣相續不壞，必有它的執受者。所以應信受是諸色根

，不應離識，勿以爲離開了能執受的識，諸色根還可以靈活的存在。離了識的執受，色根便要爛壞。死人和活人的差別，就在於有無識在執受根身』。轉識「如電光等」一樣，既是「不能執受有漏色身」，那就非承認有個阿賴耶識的存在不可。

說到「諸心識」這句話，並不單是說的心王，「亦」含「攝」得「心所」在內，因爲心所和心王是決「定相應」不離的。爲什麼在此忽然說出這句話？因恐有人說：前六識的心王或者不能執受，前六識的心所或者可以執受。現在告訴他：轉識本身既不能有所執受，轉識所相應的心所當亦不能執受，所以說「如唯識言」。

諸有色根不能執受有色根身，所以說「非諸色根可能執受有色根身」。爲什麼這樣說？因是「無所緣故，如虛空等」。虛空是無所緣的，虛空不能有所執受，諸有色根亦是無所緣的，當如虛空那樣的不能有所執受，何況五色根是被執受的，怎麼會有能執受的功用？

不相應行不能執受有色根身，所以說「非不相應行可能執受有色根身」。爲什麼這樣講？因是「無所緣故，如虛空等」。虛空是無所緣的，虛空不能有所執受，不相應行亦是無所緣的，當如虛空那樣的不能有所執受，況且不相應行是色心假立

的，特別是其中的命根及衆同分，根本沒有它的實在自體，怎麼會有能執受的功用？

如上種種分別，是「故應」當知道，在六轉識以外，一定「別有」一個「能執受心」，而「彼」能執受「心」不是別的，「卽是此第八」阿賴耶「識」。

癸五　壽煖識三

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

上來已就有色根身證有阿賴耶識，現在再說壽煖識三證有阿賴耶識。這雖是理證，但亦引經明。

「又」如「契經」作這樣「說」：一個活潑潑的有情生命體上，必然具有「壽、煖、識」的「三」法，而這三法需要「更互依持」，生命才「得相續」不斷的安「住」。如果任何方面，脫離另一方面，彼此不再更互依持，肉體立卽成爲無知的

枯木。雜阿含經第十說：『壽煖及諸識，離此餘身分，永棄丘塚間，如木無識想』。俱舍論卷五說：『故世尊言：壽煖及與識，三法捨身時，所捨身僵仆，如木無思覺』。壽是一個人活在世間的壽命，如三十歲五十歲，或一百歲八十歲；煖是生命體上的煖氣，或者說爲溫度；識是生命體上的精神作用。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，但有的時候，就壽的作用顯示其體，所以特說壽能持煖及識。壽亦可以說爲命根的異名，所以俱舍頌說：『命根體卽壽』。發智論說：『命謂欲界繫壽，色界繫壽，無色界繫壽』。品類足論簡單的說：『云何命根，謂三界壽』。

能持壽煖的識，我們唯識認爲，就是第八賴耶，倘「若無此」阿賴耶「識，能夠執「持壽煖」二者，使「令」生命得以「久住」於世的「識」，就「不應」當會「有」。事實是有這樣的識，怎容我們不承認賴耶有？

轉識論者說：你們唯識這樣講法，我們認爲是不對的，因就我們了解，轉識是可執持壽煖的，何必要什麼阿賴耶識？唯識論者說：你們這樣講，眞的是錯了，轉識怎麼可以執持？要知是「諸轉識」，不但是「有間」斷的，而且是「有轉」易的

，恰「如」音「聲」和「風」一樣，「無」有「恆」常執「持」的功「用」。說得清楚一點：在轉識生起活動作用時，姑且承認它能夠執持，當轉識於五位中有所間斷時，或於三性有所轉易時，試問怎麼能夠執持？何況就是在起活動時，亦無能持的作用。由於這個道理，是以證知轉識，「不可立爲持壽煖識」。

唯識者又說：前六轉識不可執持壽煖，能夠執持壽煖的，當然「唯」有第八眞「異熟識」。爲什麼它有力量能夠執持？因它一向以來是相續「無間」的，又是從來一類「無轉」易的，「猶如壽」命和「煖」氣一樣，在從生到死的一期生命中，都「恆」常的具「有」執「持」的功「用」，是「故」賴耶「可」以「立爲」執「持壽煖」令不散壞的「識」。

在此有人說：你們唯識說的猶如壽煖的因，看來不免是有過失的，要知所謂能持識，只可取識名能持識，壽煖不是能持識，現在你說它能持，這不是過失是什麼？唯識者答說：我的意思是說第八識可爲能持，認爲它是屬於壽煖識中三法所攝的，如彼壽煖亦爲三法所攝一樣，並不是說壽煖亦能執持，希望千萬不要誤會！

有人又這樣說：經說壽煖識三更互依持，或者就是詮說有間斷的轉識，爲什麼

你們定要說是詮說無間斷的賴耶識？唯識者答說：「經說」壽煖識的「三法」，彼此「更互依持」，然「而」倘若「壽與煖」的二法，是「一類」無間「相續」的，而獨「唯」說「識」是有間斷非一類相續者，「豈」得「符」合三法更互依持「正理」？要知所謂更互依持，必要三法都是一樣，如有一法不是這樣，是就不得說爲更互依持。因而，我們現在肯定的說：三法中的識一定是一類相續的，因爲是屬三法之所攝的，如壽煖二法一樣，壽煖是屬三法所攝，壽煖是一類相續的，識當然如壽煖是一類相續的。一類相續的識，唯有阿賴耶識，轉識不能如此，所以執持壽煖的識是阿賴耶識，不是有間斷有轉易非一類的前六轉識。

雖說三法更互依持，而許唯煖不徧三界，何不許識獨有間轉？此於前理非爲過難！謂若是處具有三法無間轉者可恆相持，不爾，便無恆相持用！前以此理顯三法中所說識言非詮轉識，舉煖不徧豈壞前理？故前所說其理極成。又三法中壽煖二種既唯有漏，故知彼識如壽與煖定非無漏，生無色界起無漏心，爾時何識能持彼壽？由此故知有異熟識一類恆徧能持壽煖，彼識卽是此第八識。

外人又責難說：經中「雖說三法」是展轉「更互依持」的，然「而」我們大家

既共「許」可於三法中，「唯」獨「熑」法是「不徧三界」的，亦卽無色界是無熑的，因爲熑是出在色法上的，無色界既然沒有色，當然也就沒有熑。如此，你爲什麼「不許識獨有間」斷「轉」易？遵於上例，熑法不徧三界，我們承認它三法依持，識有間斷自亦可以承認它的三法依持，你們現在不承認識獨有間斷，我們認爲是沒有道理的！

唯識者回答說：你的「此」一問難，對「於」我「前」所說三法更互依持的道「理」，並不能夠構成什麼過失，所以說「非爲過難」！爲什麼？當知我所說的是這樣的：倘「若」這個地方——「是處」——是指欲界和色界的衆生，「具有」壽熑識「三法無」有「間」斷和「轉」易「者，可」以「恆」常「相」互執「持」的功「用」。「不爾」，假定不是三法同時，那就沒有「恆」常「相」互執「持」的功「用」。所謂不爾，明顯的是說六轉識無恆持用。經說三法更互依持，並不是令無色界亦有熑法的存在。

同時你要知道的，「前」我「以此」所說的道「理」，「顯」示「三法中所說」的「識言」，意思正是指的第八賴耶識恆有相互依持的功用，並「非」是「詮」

說前六「轉識」。你們不明白我的意之所指，竟然「舉」出「煖」法「不徧」無色界的理由來責難我，「豈」能破「壞」得了我「前」所說三法更互依持的道「理」？前面我說轉識不徧故不能持，你就舉出煖亦不徧爲例，似還可以說得過去，現我說轉識間斷無恆持用，你怎麼可以亦舉煖法不徧爲例？這二者是不能相提並論的！在我的立場認爲：有壽煖一定有識，有識和壽則不一定有煖。以是之「故」，我「前所說，其「理」得以「極成」，沒有什麼不能成立的，你要找我的過失是找不到的！

「又」你還要知道的：如是「三法」之中，「壽」和「煖」的「二種」，誰都知道它是有漏的，「既」然它們「唯是「有漏」的，不說識的間轉不能如煖，即使我承認識的間轉如煖，那你所說的六識，如果是更互依持中的識，那就應當不通三性以及無漏，如壽與煖一樣。壽煖是無記性，又是有漏生的，現在你們既說六識能夠執持，應當亦唯是無記性及唯有漏攝，所以說：「故知彼識如壽與煖定非無漏」。

外人反責說：你們唯識這樣講是不對的，要知壽煖識三更互依持，是顯它們各

具能持作用，而你現在難說識同壽煖皆是無記、有漏，不通三性、無漏，似乎其中還有問題。因爲眞的是如此，我們亦可這樣說：壽煖皆有能持作用，煖應同壽不成爲煖，可是事實上，煖雖然能持，但不同於壽，而仍名爲煖。以此例彼，是則識雖能持，但不同於壽煖，識可通於三性及無漏，試問這又有什麼不可？道邑義蘊對此有很好的交代說：『識持壽煖汝卽令識同於壽煖定非無漏，亦可壽持於煖壽應同煖而非是壽，彼壽旣不隨所持名爲非壽，故知識亦不隨所持是非無漏』！

論主解釋說：我的本意是說通於三性及無漏的心識，是不可以持於有漏唯無記法，現在你旣以壽例煖，說壽應不是壽，難道例於三性就會成爲過失？假定這個成爲過失的話，一切難例此皆不得成。哪，倘若如你們所說，壽不是壽，因爲它是能持的，如煖的能持一樣，那麼，我們亦可說，聲應當不是聲，因爲它是所作性的，如瓶是所作一樣。這麼一來，豈不是一切難皆不得成？

現在還可再作這樣的說：我們姑且承認有色界的有情，因爲是有色身的，所以識無漏生時，壽煖仍然可以存在。可是「生」到「無色界」天的三果聖者，當他生「起無漏心」來的時候，那個時候是用什麼識來執持它的壽命？所以說「爾時何識

能持彼壽」。爲什麼這樣講？因無色界是無色身的，沒有色身何所依持？如果承認有第八異熟識能夠執持，那就沒有這樣的過失！

有間易的六轉識不能有所執持，無漏心識不能執持有漏壽煖，「由此」之「故」，可以「知」道：定「有」第八「異熟識」，是「一類」無記的，是「恆」常無間的，是周「徧」三界的。唯有像這樣的識，「能」夠執「持壽」與「煖」。「彼識」是什麼識？「卽是此第八」阿賴耶「識」。如是更互依持的異熟識，在異熟未空以前，那怕是等覺大士，都是有漏的，以此有漏識執持有漏的壽煖，是就沒有任何過失的了！

癸六　生死時心

子一　總明生死

又契經說：諸有情類受生命終，必住散心非無心定，若無此識生死時心不應有故。謂生死時身心惛昧，如睡無夢極悶絕時，明了轉識必不現起。又此位中六種轉識行相所緣不可知故，如無心位必不現行。六種轉識行相所緣有必可知，如餘時故。眞異熟識極微細故，行相所緣俱不可了，是引業果，一期相續，恆無轉變，是散有心，名生死

心不違正理！

上來已就壽煖識三證有阿賴耶識，現在再就生死時心證有阿賴耶識。這雖是理證，但亦引經明。所謂生死時心，是說在一期生命的初生以及最後生命的結束，皆可證明確有阿賴耶識的存在，沒有，生死時心就不得成。

「又」有「契經」作這樣「說」：在這現實世間的「諸有情類」，不論是在最初的「受生」，不論是在最後的「命終，必」然都是「住」在「散心」位上的，絕對「非」是住於「無心」，亦決定不是在「定」。現在將這二者合說，所以論說『非無心定』。如是受生或命終時，諸六轉識，不是還沒有來，就是已經分離，根本不起現行活動。可是六識雖然不起現行作用，但是這時的確是有心識在的，而這主宰生命的心識，我們認爲就是第八賴耶識，倘「若無此」阿賴耶「識」，那在「生」時、「死時」的「心」識，在道理上就「不應有」。但生死時有心，是大小乘各宗各派所共同承認的，是以不得不承認有第八識。

若有人說這不是賴耶識的活動，而是意識在受生命終的。要知這是會瑜伽論的所說，該論卷第八十，曾經說到無學聖者的入涅槃，是要先入滅盡定的，滅盡定是

無心定，證知無六識而入涅槃。當知瑜伽的這個說法，是約利根無學聖者由願力而入涅槃說的，不是約異生及有學命終說的，異生有學在受生命終時，是有第六識的。但這說法是不正義，正義說，此時所有的心識是第八賴耶識。

爲什麼是賴耶而不是轉識？「謂」於生命受「生」時或生命「死」亡結束「時」，不論是物質的「身」體，不論是精神的「心」識，都是極爲「惛昧」而無任何堪能性的，猶「如」熟「睡無夢」以及「極悶絕時」，所謂「明了轉識必」定是「不現起」活動的。身惛昧，是指身體的硬强性，不如平時那樣的活動自如；心惛昧，是指心識的闇劣性，不如平時那樣的敏銳靈活。有人說：生死位中是沒有心的，還談什麼闇劣？解答說：就是由於在前位中身心惛昧，所以到了後念身心不再活動。這是說明它的所因，不是正式指無心位。不過如要避免不定的過失，這裏應該說爲身心極惛昧，假定只說惛昧，那我們就得問：是有心睡眠的惛昧呢？抑受生命終時的惛昧？成爲不定，令人難以捉摸，如說爲極惛昧，使人一看就知，這是指的受生命終時的身心惛昧。

對此，再用論理的方式說：生死二位當中的明了轉識，決定是不現起活動作用

的，什麼道理？由於身心極爲惛昧的，好像熟睡無夢等的一樣。吾人在熟睡無夢的時候，或爲鬼藥所悶絕的時候，明了轉識是不現起活動作用的，生死位中既如熟睡及悶絕等那樣，當如熟睡及悶絕時的沒有明了轉識，可謂是理所當然的，沒有懷疑的餘地。爲什麼這樣的肯定？因熟睡及悶絕的二位，雖說是無心的，但不是住在定中，而是屬於散位所攝，所以得與生死「又此」受生命終的二「位」之「中」，前「六種轉識」，不論是「行相」，不論是「所緣」，都是「不可知」的，「如」無想定、滅盡定、無想天的三「無心位」。無心位中的六種轉識不起現行活動，死生二位中的六轉識當如無心位的不起現行活動。假定在受生命終時，還有前「六種轉識」的活動，那它的「行相」以及「所緣，必」定是「可」了「知」，猶「如餘時」即同平常一樣的有知覺。可是事實不是這樣，怎麼可說有六轉識？

外人就此責難說：如有轉識就應行相所緣可了知，那麼，你們說受生命終時有賴耶識，理亦應有行相所緣可說，假定沒有行相所緣可說，豈不同樣的沒有賴耶識可得？論主爲之解釋說：這不可一概而論，要知第八是「眞異熟識」，一向以來

都是最「極微細」的，不但受生命終時，「行相所緣俱不可了」，就是在平常的時候，其行相所緣亦是不可知的，怎可拿體非微細的第六意識相比？因爲第六意識不是眞異熟。爲眞異熟的第八識，「是過去所造「引業」之所引生的總「果」報體，在從生到死的中間「一期」生命中，在沒有完全棄捨這個生命以前，始終是「相續」不斷的，「恆」時「無」有「轉變」的，「是」處在「散」位之中，不是處在定位之中，是處在「有心」位上，不是處在無心位上，唯有將像這樣第八阿賴耶識，拿來作爲受「生、死」亡的「心」，才是「不違正理」！除了第八賴耶識，其餘粗顯的可知的識，如拿來做爲生死時，如六轉識等，那就違於正理了！

此中說生死位以惛昧爲因，沒有轉識作用的活動，是聖教所說的正義，不但唯識學者這樣講，所有諸賢德亦這樣說，而且唯有這樣的講法，才能契合如來的聖教。可是難陀論師等，認爲生命在初生時，由於缺乏三因，意識不得生起，作爲佛法的正義，常常的到處宣揚，甚至認爲勝於今時法師所說的義趣，讚嘆稱美這是最爲善說，如是像這樣的將不正義說爲正義，眞是錯誤到極點！可是一般無識之輩，不但不了解它的錯誤，反而共同的遵爲指南，你說這個顚倒不顚倒？及至奘公大師到

達印度，覺得這個錯誤，如讓它發展下去，將使佛法的正義不張，乃不客氣的指出他們的過失，要他們不要以不正義爲正義！爲此，下面特爲破斥。

子二　別明生死

有說：五識此位定無，意識取境，或因五識，或因他教，或定爲因。生位諸因既不可得，故受生位意識亦無。若爾！有情生無色界，後時意識應永不生，定心必由散意識引，五識他教彼界必無，引定散心無由起故。若謂彼定由串習力，後時率爾能現在前，彼初生時寧不現起？又欲色界初受生時，串習意識亦應現起！若由惛昧初未現前，此卽前因何勞別說？有餘部執：生死等位別有一類微細意識，行相所緣俱不可了，應知卽是此第八識，極成意識不如是故。

這裏說的「有說」，是指大乘異說，卽前說的難陀論師、無量論師、勝軍論師等。他們認爲：眼等前「五」轉「識」，在「此」受生和臨死的兩「位」，決「定無」有，是彼此所共同承認的，沒有什麼諍論的餘地，至於第六「意識」有無，我們和你們的看法，容或是有所不同的，不得不分別來說。首先要知道的：意識「取」於「境」界，要有三種原因：一、「或因五識」，意說由於五識緣於五塵境界，

然後方得引起意識，亦卽意識是因五識而得生起的。這與向來所說因意識故引起五識是不同的。二、「或因他教」，意說由於聽了別人所說邪正的教理，引生自己的意識予以異知異見的分別，如果不是聽了他人的言教，不會有這樣的意識生起的。三、「或定爲因」，意說由於修種種的禪定，因而引生定中的獨頭意識的生起。具這三大原因，意識必然生起，可是在事實上，「生位」之中，如是「諸因，旣」然了「不可得」，是「故」於「受生位，意識亦」是「無」有。雖或還有獨頭意識的生起，但這不是由於三因而起的，亦卽『不緣於教，不緣五塵，不緣定境』。如是獨頭意識，你們爲什麼不說？

我們這裏講的是生死時心，你們現在爲什麼單說生位無意識而沒有論及死位？他師回答說：在生命將結束的時候，或因五識、或因他教，意識是可說它爲有的，但是這時正以惛昧爲因，所以死時的意識不得生起。

論主破斥說：「若爾」，假定照你們這樣講，那「生」到「無色界」的一類有情，在初一刹那以「後」的那個「時」候，第六「意識應」當「永不」得「生」，因爲初無意識是彼此相同的。假定你們救說：卽第八識受無色界生後，其次第六卽

起定心，定心既然有了，後意當然得生！再破他說：你們這樣講，在道理上，仍是不對的！要知所謂定心，必由散意識之所引發的，或由聞思等加行善之所引生的，或由生得善之所引起的，可是散意必由五識和他教之所起。但是「五識」和「他教」，在「彼」無色「界」中，「必」定是「無」有的，沒有五識和他教，所謂由加行「引定」心，由他教引「散心」，是就成爲廢話，而意識自然也就「無由」生「起」，試問定又如何而生？所以決不可說於初受生的時候卽可得定。

假「若」你們又「謂」：我之所以說初生時得定，不是由於什麼三因，無色界沒有三因，那是我所知道的，然而仍然說它得定，當知「彼定」是「由」從前的久慣熟的「串習力」，所以「後時」生彼無色界天，「率爾能」有定心「現在」於「前」，就是忽然之間而有意識的生起。如像這樣說法，又有什麼過失？論主再難他說：後時定心的生起，是由以前的串習力，假定眞的是如此，那就不但第二念有定心的生起，在初生時的最初第一念亦應有第六定心的生起，爲什麼你們只說第二念起不說初生時有？所以說「彼初生時寧不現起」？

不特無色界是如此，「又欲色」二「界」最「初受生」一刹那之「時」，那前

生所曾「串習」過的「第六意識亦應現起」，爲什麼會不現起呢？設「若」你又說：無色界初生定心及下界初生位散心，由過去的串習力，本來是可生起的，現在所以不起，「由」於「惛昧」的原故，所以最「初」受生，意識「未」能「現前」。若照你們這樣說法，「此卽」是「前」面諸論諸賢所共稟受之「因」，「何勞」你們於中再爲妄生「別說」？如是妄生別說，可說是多餘的，沒有一點意思！

「有餘部執」，是指小乘學派中的上座部師。根本上座部師，認爲意識有二：一是粗意識，一是細意識。粗意識的行相所緣，不論在什麼時候，是都可以了知的，細意識的行相所緣，在平常時固然俱不可了，到死生位時更是俱不可了，所以說「生死等位別有一類微細意識，行相所緣俱不可了」。由於他們承認別有一類微細意識，所以有情於受生時，不必需要阿賴耶識，卽此微細意識與彼父精母血和合。假若是這樣講的話，唯識認爲是不妥的，如果眞的卽此細意識與父精母血和合，一旦和合以後，又依止此和合的意識，於母胎中復有意識轉，這麼一來，豈不是有兩個意識生起？所以攝論說：『卽應有二意識於母胎中同時而轉』。『最初入胎時的意識，有攝受生命自體的力量，當然不能失掉，依止它再生起一個意識，這不是同

時有兩個意識生起，這是不可能的，契經中有明白的證據』。無性攝論釋卷三說：『是二意識應一身中一時而轉，然不應許，經相違故。如是頌言：無處無容，非前非後，同身同類，二識並生』。由於如此，「應知」你們所說的微細意識，「卽是」我們所說的「此第八識」，不過名字不同而已。

爲什麼定要說它是第八識不可說爲細意識？「極成意識不如是故」。當知與羯邏藍和合的識，如果說它是意識性，根本是不合道理的。攝論說：『又卽與彼和合之識是意識性，不應道理』。爲什麼？這有三大理由，如攝論講記說：『一、依染汚故：中有末心的意識，緣生有而起瞋愛，是染汚的；入母胎的三事和合識，就依止這染汚意識而生。結生相續識的所依識，必定是依染汚而起的，但一般的意識却不然，不一定是依染汚的，有時也依不染汚。所以入胎和合識與意識有其不同，不應說它是意識性。二、時無斷故（隋譯；此句與上文的依染汚故，合爲一句）：結生相續的和合識從入胎到老死，在一期生命中，是相續不斷的，意識却有時間斷，像無想定等；可見和合識與意識不同。三、意識所緣不可得故：意識的所緣，明了可得，但母胎中的和合識，所緣境是不可知的。緣境不可知的和合識，自然不是緣

境明了可得的意識性了』。因此，主張細意識的上座部師，不得不承認這就是阿賴耶識。

又將死時由善惡業，下上身分冷觸漸起，若無此識彼事不成。轉識不能執受身故，眼等五識各別依故或不行故，境不定故，徧寄身中恆相續故，不應冷觸由彼漸生。唯異熟心由先業力恆徧相續執受身分，捨執受處冷觸便生，壽煖識三不相離故，冷觸起處卽是非情，雖變亦緣而不執受，故知定有此第八識。

上就受生位辨非賴耶不成，此就死亡位辨非賴耶不成。死，是生命最後崩潰的階段，亦卽生命結束時的最後一刹那。「又」如吾人「將」要「死」的「時」候，「由」於所造的是「善」業或是「惡業」的不同，因而在生命將要結束的一刹那，就有「下上身分冷觸漸起」的現象。這話怎講？如有有情生前是造善業的，那他所依的身體，就從下分漸漸的冷起，一直冷到心；若有有情生前是造惡業的，那他所依的身體，就從上分漸漸的冷起，一直冷到心，到了心窩這個地方，才徹底的全身冷透。瑜伽論卷一說：『又將終時作惡業者，識於所依從上分捨，卽從上分冷觸隨起，如此漸捨乃至心處；造善業者，識於所依從下分捨，卽從下分冷觸隨起，如此

漸捨乃至心處：當知後識唯心處捨，從此冷觸徧滿全身』。同卷復說：『又此羯邏藍識最初託處卽名肉心，如是識於此處最初託，卽從此處最後捨』。上下漸冷皆至於心，這是唯識向來所傳的。但另外還有一種說法：假定是個造善的有情，將來生於善趣的，那他所起的冷觸，從足開始，漸漸的冷至頭，生命方告結束；假定是個造惡的有情，將來墮於惡趣的，那他所起的冷觸，從頭開始，漸漸的冷至足，生命就告結束。這是總略的說，若再分析的說：人在命終的時候，假定是生地獄的，識從脚底出，假定是做畜生者，識從膝蓋出，假定是墮餓鬼的，識從臍腹出，假定是生人中的，識從心窩出，假定是生天上的，識從眼中出，假定是作聖人的，識從頭頂出。所以有說：『頂聖、眼生天，人心、餓鬼腹，旁生膝蓋離，地獄脚板出』。俱舍論卷十亦說：『於命終位何身分中識最後滅？頓命終者，意識、身根欻然總滅；若漸死者：往下、人、天於足，臍、心如次識滅。謂墮惡趣說名往下，彼識最後於足處滅；若往人趣識滅於臍，若往生天識滅心處，諸阿羅漢說名不生，彼最後心亦心處滅。有餘師說：彼滅在頂。正命終時，於足等處身根滅故，意識隨滅；臨命終時身根漸滅，至足等處欻然都滅。如以少水置炎石上，漸滅漸消一處都盡』。

當知所依身體的漸冷，是卽表顯識的漸離，生命也就漸漸的結束。經說：『壽煖識三更互依持』。現在漸冷而沒有煖氣，知道是識再不執持色根。小乘論典雖說這識是意識，但從執持的這點，可以有力的證明，這識是阿賴耶識不是所謂意識。倘「若無此」阿賴耶「識，彼」冷觸在身分或上或下漸起這「事」，就「不」得「成」，因爲前六「轉識不能執受身故」。

爾時轉識仍附於身爲什麼不能執受？以「眼等五識」說，它們是「各別依」於一根的，如眼識依於眼根，耳識依於耳根，乃至身識依於身根，不能周徧的依於諸根，怎麼能夠執受諸根？假定說它能夠執受，當某識沒有生起的時候，其身分上的冷觸應起，可是事實不是如此，證知五識不能執受。若說五識不能執受，唯是身識徧能執受，這同樣是講不通的，因爲有時「或不行」的，就是身識亦是隨於衆緣發生活動作用的，要各種緣具備了才有，不是常常有其身識活動的，所以身識不是執受。或不行故，亦可通說五識，就是前五識都是待緣生的，缺少了任何一種緣就不能現起，當不起時，如何執受有色諸根？

五識不能執受根身，意識應該沒有問題。不然！「第六意識」不能執受，有三

大原因：一、「不住身故」：意識如果住在身上，可說冷觸由它而起，但它並不決定住於身中取於觸等，正因如此，所以並不是沒有意識的時候，身分便會漸漸的冷起來。如無心位中是沒有意識的，而有冷觸的漸起。二、「境不定故」：意識緣於所緣的境在，並未因意識的暫無，而有冷觸的漸起。二、「境不定故」：意識緣於所緣的境界，是時刻轉易而沒有一定的，時而緣於心法，時而緣於過去，時而緣於未來，時而唯緣現在，時而偏緣一切，像這樣的活動意識，怎能執受有色根身？三、「偏寄身中恆相續故」：意識一向以來周偏寄託於身中，始得恆時相續不斷，自己並不能做得主，怎能執受有色根身？所以「不應」當說有情生命將結束時，身分「冷觸由彼」意識「漸」漸「生」起而捨生命。

如上種種的分析，可知「唯」有第八眞「異熟心，由先」世善惡「業力」，感得此生命總果報體，「恆」常的、周「偏」的，「相續」不斷的，「執受」整個生命的「身分」。由於異熟識的執受，所以身分就有煖觸，到了周偏全身的第八識捨執受時，捨到什麼地方，什麼地方就會氷冷，所以說「捨執受處冷觸便生」。爲什麼會這樣？因「壽煖識三不相離故」。如果一離開心識，壽煖立刻隨之離去，生命

還成什麼生命？所以「冷觸」一「起」之「處」，不論是在身分那個地方生起，那個地方「卽是」成爲「非處」，好像外在的泥土一樣，不得再稱爲具有情識的有情。「雖」說外在的無情之物，是第八賴耶識之所「變」的，「亦」是第八賴耶識之所「緣」的，然「而」第八阿賴耶識並「不執受」它。「故知」在六識外，決「定有此第八」阿賴耶「識」，你們不能不承認，不承認有大過失！

癸七　引緣起依

又契經說：識緣名色名色緣識，如是二法展轉相依，譬如蘆束俱時而轉，若無此識，彼識自體不應有故。謂彼經中自作是釋：名謂非色四蘊，色謂羯邏藍等。此二與識相依而住，如二蘆束更互爲緣，恆俱時轉不相捨離。眼等轉識攝在名中，此識若無說誰爲識？亦不可說名中識蘊謂五識身，識謂第六，羯邏藍時無五識故。又諸轉識有間轉故，無力恆時執持名色，寧說恆與名色爲緣？故彼識言顯第八識。

上來已就生死時心證有阿賴耶識，現在再就引緣起依證有阿賴耶識。這雖是理證，但亦引經明。

「又」如「契經」作這樣「說：識緣名色名色緣識，如是二法展轉相依，譬如

蘆束俱時而轉」。當知經中所說的識，就是唯識說的賴耶識，倘「若」如小乘說「無此」阿賴耶「識」，那識與名色更互相依的「彼識自體」，是就「不應」當「有」。爲什麼這樣說：「謂」如「彼經中自作」這樣的解「釋」說：「名謂非色」的受等「四蘊，色謂羯邏藍等」，等是等於額部曇、閉尸、鍵南、鉢羅奢佉。異部宗輪論語體釋說：『但當一個新的生命再來時，要先在母胎中經過幾個階段：第一、羯剌藍位，就是生命種子與父精母血接觸後，得已漸次的結凝，雖已結凝，但仍很稀薄的。第二、額部曇位，就是生命的肉體，雖已到了表裏如一的程度，但還沒有完成肉體的形體。第三、閉尸位，就是新來的生命，在母胎中，已成肉體的模形，但此肉體，還極端的柔軟嫩弱。第四、鍵南位，就是生命的肉體，不但粗具形式，而且已很堅厚，堪可摩觸了』。第五、鉢羅奢佉，中國叫做具根，就是新生命到了這時，六根已經完具，成爲像個人的樣子。

「此」名及色的「二」者，「與識」更互「相依而住」。意卽顯示名色二者用識爲因緣，得以相續的存在，識復依此名色展轉相續而轉，名色離識不得存在，識離名色不得活動，彼此相互爲依的密切關係，猶「如二」支「蘆束更互爲緣」，得

以「恆俱時轉不相捨離」。其中任何一支蘆束，離開另外一支蘆束，是就不得樹立不倒。這是世間的事實，誰都可以知道的。

假定小乘學者說：識緣名色的識，不一定是你們所說的賴耶，就是一般說的轉識，又有什麼不可？唯識者說：不可！當知「眼等」六「轉識」，是含「攝在名中」的，你不能說自己的識依自己的識，是以你們定要承認有此第八賴耶識，「此」賴耶「識」倘「若」是「無」有的話，試問「說誰爲」識緣名色的「識」？「亦不可」以「說」是「名中」的「識蘊」，專門是說的「五識身」，至於識緣名色的「識」，則是指的「第六」意識。爲什麼這樣講？因在「羯邏藍」這個階段「時」，尚「無」前「五識」，試問說誰爲名中識？要知在羯邏藍的這個階段，五根尚未完成，根本是不可能生起眼識等的。這不僅大乘佛法是這樣講，小乘佛法亦是這樣講的，所以此位無名中識。

「又諸」前六「轉識」，是「有間」斷、有「轉」易性，並不怎麼堅定，「無」有「力」量「恆」恆「時」的「執持名色」，怎麼（寧）可「說恆與名色爲緣」？如聲風等是有間斷有轉易不能執持，轉識既然如此，當如風聲等不能執持名色。

以是之「故」，經中說的『識緣名色，名色緣識』的「彼識」，是「顯」示「第八識」。

卷四

癸八　引識食體不應有故，彼識食體不應有故。謂契經說食有四種。

子一　正釋識食體證有阿賴耶識。這雖是理

上來已就引緣起依證有阿賴耶識，現在再就引識食體證有阿賴耶識。這雖是理證，但亦引經明。

又契經說：一切有情皆依食住，若無此識

「又」有「契經」作這樣「說」：三界「一切有情，皆」是「依」於「食住」。相傳佛於菩提樹下成等正覺，修學苦行的外道不能相信，認爲我們這樣自苦其身，都沒有得到眞理的消息，你瞿曇接受牧牛女的乳糜供養，反而證得無上菩提，這是難以令人信得過的，所以後來見到佛陀，就問佛道：聽說你已證得最極殊勝法，爲世之所不能知的，不知能不能將你所證得的告訴我們？佛爲了破除無義的苦行，乃開示他們說：我所證得的沒有什麼特別，就是『一切有情皆依食住，正覺正說餘使令他們遠離邪覺邪說，所以名爲正覺正說不能知』。說此意思，在破自餓外道，

。外道聽了不特不有所領悟，反而大笑說：這是世間愚人亦是知道的，怎麼可以說爲得到正覺？因而對佛予以種種的毀謗，說這不夠資格稱爲覺者！此經是大小乘學者所共信有的，所以引爲證明。

於中雖總說食，而實意許四種，就是段食、觸食、意思食、識食。識食的識，唯識認爲是第八識，倘「若無此」第八「識，彼識食體」，是「不應」當「有」的。從這四食說，無一有情於一剎那中沒有四食的一食。因此，「謂契經說食有四種」。當時對外道說：一切有情皆依食住，其意實在識食，假定不是如此，難道段食亦偏三界？如有問說：一切有情一一念頃，隨所有處皆定有此四食？答：這不一定，識食定有，餘食或有或無。瑜伽五十七說：『問：如經言，有四種食皆能長養諸根大種，云何四食？云何長養諸根大種？答：段食、觸食、意思食、識食。由此四種長養五色根及意根並根所依所有大種』。

一者段食，變壞爲相。謂欲界繫香、味、觸三，於變壞時能爲食事。由此色處非段食攝，以變壞時色無用故。

「一者段食」，這是奘公的翻譯，古代譯爲粗摶食。段是分段的意思，如我們

日常茶飯等飲食，是由物質所構成的食料，可以分爲多少餐次段落的，吃了以後，對有色根身能有所任持資益，所以叫做段食。四食章說：『段者分段，分分受之能持生命，段卽是食，持業釋也』。婆沙論百三十說：『問：段食是何義？答：分段而食故名段食。問：若爾！所飲吮等非段食耶？答：從多分說，是故無過。復有說者，飲吮等時亦作分段。有餘師言，從初而說。謂劫初時受用地味，皆作分段而吞噉之，因名段食』。不過食之所以爲食，最重要的是對身心能有所資益增長，假定無益於身心甚至有損於身心，不論世間怎樣的也稱爲食，但在佛法不認爲它是食，如服食毒品等。

有情一期生命的延續，必定要有段食，特別是這欲界的人間。不過所受用的段食，要於「變壞」時方「爲」食「相」。換言之，要在腹中加以消化，才能成爲有用的飲食。「謂」如「欲界」所「繫」的具有「香味觸三」的段食，「於變壞時能爲食事」。因爲有所變壞消化，資益增長有色根身，方可眞正名之爲食。攝論說：『段食者，是能轉變，由轉變故，饒益所依』。假定剛剛吃進口中，尙未變壞消化，但是觸之所得，不得名之爲食。義燈說：『段食之體於變壞已，有資長攝持方名

爲食』。就是香味觸體變壞的時候，能有資持生命的作用，所以名之爲食。可是在此還有問的：爲正變壞時叫做食？還是長養資持時方名爲食？當然要在發生資持作用時方得名食。瑜伽六十六說：『若諸段物於吞咽時，令心歡喜諸根悅豫，當於爾時不名段食，但名觸食。若受用已，安隱消變增長喜樂，於消變時乃名段食。未資長時但是觸食者，望生喜樂及順益捨可爲觸食，不爾亦非』。俱舍論卷十說：『香味觸三，一切皆爲段食自體，可成段別而飲噉故，謂以口鼻分分受之』。光記卷十對這解釋說：『可成段別而飲噉故：謂口能飲噉，鼻能飲，如象等鼻分分受之，故名段食。謂口飲噉，舌根卽分分受味，由鼻飲故，鼻根卽分分受香，口鼻中觸，身根分分受觸』。像這樣的受用飲食，等於平常說的營養，不但對於諸根大種有所資益增長，而且使生命得以維持延長。是以有情生存在這世間，特別是這欲界人類，必定是要受用段食，如果沒有段食維持這個色身，生命是難以繼續生存下去的！

沒有段食，爲什麼難以生存？印順論師佛法概論說：『如入定過久，由於缺乏段食，出定時卽不能支持而死亡；這可見段食對於人類、畜生等的重要。以定慧的修持來說：如營養不足，身心過於衰弱，定慧也不能成就。苦行者不知適宜的段食

，對於人類生存及修養的重要性，所以會驚奇釋尊的受食而得到正覺。要知道，段食不但直接的資益營養了肉體，有健康的肉體，能發生健康的精神，所以也間接資益了精神』。

段食爲什麽唯是欲界所繫的香味觸？當知通常所說的十八界，雖說皆是屬於欲界所繫，但爲色界所繫的只十四種，卽於十八界中，除去香味二境及鼻舌二識，而所除的香味，是屬於段食性，一定要離段食，方得生於色界，假使段食不離，色界卽不得生。爲什麽要除去鼻舌二識？當知鼻舌二識，是以香味爲所緣境，現在所緣的香味二境既然沒有，能緣的鼻舌二識當然亦無，所以必須除去。這麽說來，於色界中亦當沒有觸界，因它如香味境是段食性的。不！色界所有的觸不是屬於段食性，而是別用持根依等，所以不能說色界無觸。

段食既是物質之所構成的食料，凡是物質必然具有色香味觸的四塵，現在既以香味觸爲段食體，爲什麽色處不是段食？論主回答說：「由此色處非段食攝，以變壞時色無用故」。前面說過，食之所以爲食，必先資益身根大種，然後方能及於其他。可是眼根見色，是離中而取的，對於自根大種，尙且無所資益，何況資益其它

？所以色處不是段食所攝。俱舍卷十解釋色非食說：『色亦可成段別飲噉，何緣非食？此不能益自所對根解脫者故』。所謂不能有益解脫者，如不還果及阿羅漢解脫了食貪，雖然有時見到種種上妙飲食，但無益於自己身根大種；所謂不能有益自所對根，因爲遠遠的見到色處，但實際無益於眼根。由於這兩種因緣，所以色處不名爲食。正理論說：『色處何緣不名食？是不至取根所行故。以契經說：段食非在手中器中可成食事，要入鼻口牙齒咀嚼津液浸潤進度喉筒，墮生臟中漸漸消化，味勢熟德，流諸脈中攝益諸蟲，乃名爲食，爾時方得成食事故。若在手器以當爲名，如天授名那洛迦等。雖彼分段總得食名，而成食時唯香味觸，爾時唯此爲根境故』。

智周演秘還這樣說：『又傳經部而有兩釋：一云除聲四塵爲體，以聲虛疏無資用故；二云但用三塵爲體，色聲變時無資用故。問：聲及根等皆不名食何獨簡色？答：可段飲噉有資益者名之爲食，色可段噉，有濫簡之；聲體虛疏意等無段，根是所資無飲噉義，無濫不簡』。

有人這樣問道：色界所有的最極殊勝的定果色，亦是在於色處之類，可不可以

說它爲食？不可！因食之所以爲食，當它在變壞時，要能有所資益，方可說之爲食，可是勝定果色，在它變壞之時，不說望於餘根，無有資養作用，就是望於自根，亦不能有所資益，怎麼可以稱之爲食？

二者觸食，觸境爲相。謂有漏觸纔取境時，攝受喜等能爲食事。此觸雖與諸識相應，屬六識者食義偏勝，觸粗顯境攝受喜樂及順益捨資養勝故。

「二者觸食」，是以「觸」對「境」界「爲」它的自「相」。「謂」諸「有漏觸纔」緣「取」客觀「境」界「時」，「攝受喜」樂「等能爲食事」。因爲此能資養生長喜樂捨受令增，攝益於身故名爲食。印順論師佛法概論說：『觸是六根發六識，認識六塵境界的觸。根、境、識三者和合時所起合意的感覺，叫可意觸；生起不合己意的感覺，叫不可意觸。從此可意、不可意觸，起樂受、苦受等。這裏的觸食，主要爲可意觸。合意觸生起喜樂受，即能資益生命力，使身心健康，故觸食也是維持有情延續的重要因素。「人逢喜事精神爽」；有些難治的疾病，每因環境適宜，心境舒暢而得到痊癒。反之，失意、憂愁，或受意外的打擊，即會憔悴生病，甚至死亡。近代的衛生學也說：樂觀的心情，是身體不可缺的條件。又如修定的人

，得到定中的喜樂內觸，出定後身心輕安，雖飲食減少，睡眠減少，而身心還是一樣的健康。又如按摩，可以促進身體的健康，也是觸食的作用。中含伽彌尼經說：『身粗色四大之種，從父母生；衣食長養，坐臥、按摩、澡浴、强忍等，說明了觸對於有情資養的功用。卽是不可意觸，如運動的感受疲勞等，也是可爲食的。所以雜含（一五、三七三）說：『觸食斷知者，三受則斷』。

觸是徧行心所之一，與每個識都相應的，亦卽通於八識的。現在成爲問題的，八識所相應的觸，是不是皆稱爲食？現在回答說：「此觸雖與諸識相應」，但唯「屬」於「六識」所相應的觸，「食義」來得特別「偏勝」。怎麼說它特別偏勝？因「觸粗顯」的「境」，別能「攝受喜樂」受以「及」能生「順益」於身的「捨」，「資養」根身大種「勝故」。總之，攝益身者是觸食體，假定引生的苦憂不是順益於捨的，那觸體就不是食。可見觸雖通於八識俱轉，但爲食體的，唯是六識所相應的觸，七八二識所相應的觸，完全不能引生喜樂二受及順於捨，特別是八識所相應的捨，一切地時行相皆同的。世親攝論釋卷第三說：『此中觸食屬六識身，觸粗顯

境資養勝故』。有人看到這話，誤以爲食體就是六識，這是錯解的。當知世親說觸食屬六識身，意思是取六識所相應的觸爲食體，不是六識本身爲食體。因爲瑜伽卷六十六及本論這裏，皆說觸爲食體，沒有說六識爲觸食體。

三意思食，希望爲相。謂有漏思與欲俱轉，希可愛境能爲食事。此思雖與諸識相應，屬意識者食義偏勝，意識於境希望勝故。

「三、意思食」，是以「希望爲」它的自「相」。印順論師佛法概論說：『意思是意欲思願，卽思心所相應的意欲。意思願欲，於有情的延續，有强大的作用。心理學者說：一個人假使不再有絲毫的希望，此人決無法生活下去，有希望，這才資益身心，使他振作起來，維持下去。像臨死的人，每爲了盼望親人的到來，又延續了一些時間的生命。所以意思也成爲有情的食』。論「謂有漏思與欲俱轉，希可愛境能爲食事」。說有漏思與欲俱轉，希可愛境能爲食事的意思。生存在這世間做人，沒有那個沒有它的希望的，因對自己的前途有所希望，不論現前環境是怎樣的困難，都能耐心的忍受下去，認爲現前的一切雖不怎麼理想，但光輝的前途正在向我招手，自認前途是有極大希望的，由於希望世間諸可愛樂的事，能使自己生命過得更爲豐富，因而卽此希望能夠

支持自己生命的生存。不論一個怎樣的人，如對前途沒有希望，還能繼續生存下去，那是不可思議的事！攝論說：『思食者，是能希望，由希望故，饒益所依』。俱舍第十說：『亦見思食安住現身』。如舉例說：過去有個做父親的，遭遇年歲的饑荒，在當地沒辦法生存下去，要到另外一個地方去謀食。但他還有年紀幼弱的兩個孩子，想要帶走一同逃荒，由於自己餓得羸弱不堪，沒有力量可以攜帶同走，於是用個布袋，內裏裝滿了灰，掛在牆壁之上，然後對二子說：你們安心的住在這兒，那裏有麵粉掛在那兒。二子聽了父親的話，當父親離去後，終日望著麵粉袋，因而得以延命多時。後來有人把布袋打開，發現內裏裝的是灰，二子因此絕望而死。還有一例：有諸商人在大海中遭遇破船之難，所有飲食均落海中，眼看生命有了問題，可是遠遠見到積沫，以爲那裏就是海岸，內心燃起高度希望，認爲不久就可到岸，因而延續生命一個時期，及至接觸到積沫，知道並不是彼岸，於是絕望而死。從這兩個例子，均可證明希望能爲食事。但對可愛境的希望以維持自己的生命，只是望於現在及未來的可愛境方名爲食，假使望於過去的可愛境，由於過去的已經過去，不會對生命有何幫助，當就不能成爲食事。但也有人說欲不緣過去，是約顯相說

的，如約實際說，欲是可以通緣三世的，因爲欲與三世相合，如此，那也不妨說思相應欲通緣三世。

有人這樣問道：欲本來是對未來的希望，假定承認它亦可緣於過去，那念本是緣於過去的，理亦應承認它能緣未來，試問可不可以？現在回答他說：不錯，念不但緣於過去，亦可緣於未來的，因爲以念類於意欲，是沒有什麼過失的，既然沒有什麼過失，念緣未來，在道理上講，當然沒有什麼不當！

以希望爲相的思心所，亦是五徧行之一，與八個識無不相應的，是不是與每個識相應的思都能爲食？不！要知「此思雖與諸識」都「相應」的，但「屬」於與「意識」相應的思，「食義」來得特別「徧勝」，爲什麼？因「意識」對「於境」界的「希望」是最極殊「勝」的，爲其他諸識相應思之所不及。瑜伽五十七說：『意思爲欲證得可愛境界相故，依正方便起染不染希望喜根，緣未來境攝益於識，由此長養諸根大種』。又九十四說：『於四食中有漏意會思食因緣，專注希望俱行喜染名喜』。接著又說：『若在意地能會境思名意會思，能與一切於可愛境專注希望爲食』。但亦有說六識所相應的思，是意思食體。如說：『復有義者，六識俱思諸有

漏者，希境益身皆思食體』。但唯識不同意這說法，因爲思體雖然通於諸識，但成爲食義的，唯第六識所相應的思。世親攝論釋說：『緣未來境攝益於識名爲思食，意思於境希望勝故』。對於未來的希望，唯有意識有此功能，五識不能希望於未來的。

雖說五識於未來沒有希望，但仍有人認爲五識於境有微細念，不能說它完全沒有希望的，假定不是如此，五識應該沒有欲與它相應，既然有欲與五識相應，就不能說它沒有希望，是以他們堅認六識相應思爲思食體。雖有人這樣說法，但據唯識的正義，還是不能承認的。當然，論到相應，五識有欲相應，這是不可否認的事實，但論到希望的深不深，不能不說五識相應的欲，不如意識相應的欲。至於要思成爲食事，其希望的程度一定要很高，假定沒有高度的希望，決不能成爲食事的。這麼說來，取第六識相應的思以爲食體，在道理上自然較爲殊勝的！

四者識食，執持爲相。謂有漏識由段、觸、思勢力增長能爲食事。此識雖通諸識自體，而第八識食義偏勝，一類相續執持勝故。

「四者識食」，是以「執持爲」它的自「相」。論「謂有漏識，由段」食、「

觸」食、「思」食的「勢」分之「力」，使令此識得以「增長」，此識復能長養諸根大種，所以「能爲食事」。瑜伽五十七說：『問：段食云何能作食事，乃至識食亦爾。答：若諸段食能攝益識令其强盛，由此長養諸根大種，亦令强盛；觸能攝受若喜若樂若捨一分，由此復能攝益諸識，由攝益故，復能長養諸根大種；意思爲欲證得可愛境界相故，依正方便起染不染希望喜根，緣未來境攝益於識，由此長養諸根大種。如是三食攝益其識，由體增盛及緣現在未來生故，識復長養諸根大種，故立四食』。由此可知諸識假定沒有資養，不得名食。

「此識」，不用說，是通於諸識自體，「雖」說「通」於「諸識自體」，然「而」唯「第八」阿賴耶「識」的「食義」，來得特別「偏勝」。爲什麼？因它不改易而恆「一類」，無間斷而常「相續」，「執持」的力量是極殊「勝」而爲他識之所不及的。怎麼知道此識定是第八識？攝大乘論說：『若離異熟識，已生有情，識食不成』。對法五說：『四是識食，由阿賴耶識執持力身得住故。所以者何？若離此識所依止身便爛壞故』。攝論講記說：『由於有漏識的執受，一期的生命，才相續而住，不死不壞，因此，識有維持有情生命資養有情根身的作用，所以叫識食。

假使離異熟識，已生有情的識食，就不成立』。爲什麼這樣說？『以六識中隨取一識，於三界中已生有情能作食事不可得故』。因此，諸轉識以外，必另有一類不易，恆時相續，徧於三界，執持身命的異熟識在。識有維持生命延續，幫助身心發展的力量，所以對於有情資益延續的力用，實在是極其重要的。因它在一期生命中，不論是最初的入胎，不論是在胎中漸次增長，不論是在出胎以後以及長大成人，無不有識的執持。什麼時候停止其執取的作用，一期生命卽宣告結束，肉體卽成爲死屍，而漸次的朽壞腐爛，是以識食不可須臾或離。

由是集論說此四食，三蘊、五處、十一界攝。此四能持有情身命令不壞斷，故名爲食。段食唯於欲界有用，觸、意思食雖徧三界而依識轉隨識有無。眼等轉識有間有轉，非徧恆時能持身命，謂無心定、熟眠、悶絕、無想天中有間斷故，設有心位隨所依、緣、性、界、地等有轉易故，於持身命非徧非恆。

「由是」之故，所以「集論」裏「說：此」段、觸、意思、識的「四食」，在五蘊中，唯是「三蘊」所攝。謂段食唯是色蘊所攝；觸食和意思食，唯是行蘊所攝；識食當然是屬識蘊所攝。在十二處中，唯是「五處」所攝。謂段食具有香味觸三

，就屬於香、味、觸三所攝；觸食和意思食，因爲是五徧行心所之一，所以屬於法處；識食是心王，屬於意處所攝。在十八界中，屬於「十一界」所「攝」。謂段食是屬香、味、觸的三界所攝；觸食和意思食，是屬法界所攝；識食是心王，屬六識界及意根界的七心界所攝。如前六識屬六心界，七八二識歸意根界。

「此四」種法爲什麼都稱爲食？因皆「能」夠任「持有情」的「身命」，使「令」身命「不壞」不「斷」，所以說「名爲食」。佛地論說：『任持是食義』。依這說，食唯在於任持，而且還有長養，因爲生命生存，必要有所長養，否則，仍然是不能存在的。

印順論師佛法概論說：『四食，是佛陀深思觀察而揭示的，都是人世間明白的事實。四食不但有關於現在一期生命的延續，即未來生命的延續，也有賴於意思食與識食來再創。如人類，總是希望生存，願於長此延續下去。這種思願的希欲，雖或是極微細的，下意識的，不必經常顯著表現的，但實在是非常的堅强熱烈。到臨死，生命無法維持時，還希圖存在，希圖未來的存在。一切宗教的來生說，永生天國說，都是依著這種人類的共欲——後有愛而成立。有情的生死相續，即依此愛相

應的思願所再創，所以說：「五受陰是本行所作，本所思願」（雜含一〇、二六〇）。同時，有取識卽與取相應的識，在沒有離欲前，他是不會停止執取的。捨棄了這一身心，立刻又重新執取另一身心，這卽是入胎識的執取赤白二滴爲自體。如獼猴的跳樹，放了這一枝，馬上抓住那一枝。此有取識的執持，是「攬他爲己」——取——的，卽愛著此自體，融攝此自體，以此爲自，成爲身心統一而靈活的個體。對於有情身心的和合相續，起著特殊的作用。現代的學說，於維持一期生命的條件，前三食都已說到，但對於意思食的資益未來，識食的執取，還少能說明』。

再從三界來談四食的有無：「段食唯於欲界有用」，因唯欲界所繫的香味觸三，進入口中經過消化以後，方可成爲食事，至於上界有情，根本不用這段食的，所以段食不偏三界。「觸」食及「意思食」的二者，「雖」說「偏」於「三界」皆有，然「而」它是「依識」所「轉」的，「隨」於「識」的「有無」而有無的。這話怎講？當知觸和思皆是心所，心所一定是要依於心王的，所以當識有的時候，觸和思也就有，如識沒有的時候，觸和思也就沒有。所以觸和思的有無，不是由自己做主的，而是完全看識的有無。不過其中應當分別的：如果是與六識相應的，當然可

說隨識有無而或有或無，但若是與第八識相應的，由於第八賴耶識的恆有，與之相應的觸、思自亦恆有，不能說它或有或無。觸、思二心所既依識轉隨識有無，當知識食自亦通於三界。論中雖未明說，但實暗示如此。

如以「眼等」六「轉識」說，有的時候是「有間」斷和「有轉」易的，既「非徧」於三界，亦非「恆時」而有，試問怎麼「能」夠執「持身命」？怎麼知道六識會有間斷？「謂」無想、滅盡的二「無心定」，當一個人「熟眠」，就是睡得熟熟的時候，或一個人跌倒在「悶絕」的時候，還有生到「無想天中」的有情，在這五個無心位中，六識都是「有」所「間斷」的。「設」或是在「有心位」中，也「隨」著「所依」根，所「緣」境，三「性」、三「界」、九「地」，「等」是等於有漏無漏等，「有」著種種「轉易」差別的，對「於」執「持身命，非徧非恆」。換句話說，前六識的本身，既不是徧，又不是恆，不夠資格擔當執持身命的使命，所以不得不承認有個第八識。

子二　牒執難破

諸有執無第八識者，依何等食經作是言一切有情皆依食住？非無心位過去、未來識等

爲食，彼非現常，如空華等，無體用故。設有體用非現在攝，過去非食已極成故。又不亦不可說入定心等與無心位有情爲食，住無心時彼已滅故，過去非食已極成故。又不可說無想定等不相應行卽爲彼食，段等四食所不攝故，不相應法非實有故。

現在對於不承認有第八識而以其餘的法爲識食加以破斥：「諸有」小乘學派的學者，「執」著「無」有「第八識者」，我且問你：到底「依何等食經作是言一切有情皆依食住」？假定你們認爲以轉識爲識食，那些入無心等位的有情，豈不是不依食住而得生存？設若眞有有情不依食住而得生存，佛爲什麼說一切有情皆依食住？佛既說了一切有情延續維持其生命，都要依賴於食，那就不能說某些有情不依食住。有情既要依食以維持其生命，其食究些什麼？請你交代出來！

假定你們有些學者說：在無心位中的確是沒有識的，但在入定前是有識的，就以入定前識爲識食體，試問有何不可？又有什麼過失？當知我們有部是承認有過去的！現在破斥他說：「非無心位過去未來識等爲食」。過去是指入定之前，未來是指出定以後。他們執著無心定位兩頭有心，卽以此心爲無心位者之食，這是萬萬不可的！因在定的前後去來有漏順益之識，是不可以作爲食的體用的。當知過去已滅

，是「非常」的，未來尚未生起，是「非現」的，不是現有又非恆常的東西，猶「如」病眼所見的「空華等」一樣，根本沒有它們的「體用」，怎麼可以爲食？

在此我們還要說明的：過去之食，有部學者認爲有體有用，現在說過去食無體無用，正好是針對他們的執著所下的痛擊；至未來食，有部學者只認爲有其食體，不承認有其食用，現在針對他們的執著，只可說它們無體，不可說它們無用，若說食用亦無，正符合他們的意思，因爲他們亦說未來食用是無的。這最要分清楚，稍爲大意一點，自己就會墮在錯誤的深坑中無以自拔！

如上所說，去來識等爲食，無有它的體用，當然不可爲食，現在「設」退一步，容或許它「有體」有「用」，但因不是屬於「現在」所「攝」，猶「如虛空等」那樣，仍然「非」是「食性」，不可當作食用。但此中所說的虛空，不是指的識所變現的，而是指的虛空無爲，虛空無體，不屬三世所攝，所以得取爲喻。

有部學者又說：如在定前已經過去很久的心，當然不能說是食性，但是快要到入定的心，可以說它爲食體，能與無心位的有情爲食，想來沒有什麼不可的了！現在告訴有部學者：「亦不可說入定心等」，即在無心定前，加行心的時候，「與無

心位有情爲食」。爲什麼又是不可？因「住無心」定的「時」候，「彼」加行心」已」經「滅」無，證知現在是沒有食，至於「過去」的識，「非」是現在的「食」事，這在大小乘雙方都是贊成的，所以說「已極成故」。如前說的非現非常，猶如空華。

無性攝論釋卷三說：『非入定等諸心心法可名爲食，經不說故，已滅無故，心心法滅亦非是食，段食等數已決定故』。

有部學者聽了上面所說，知道那些實在都不是食，所以進而又轉計說：經中曾經說過禪悅爲食的話，現在我們就說無想定等的本身就是食，或是定中的命根、衆同分不相應行法就是食性，這該沒有什麼問題了。現在破斥他說：「又不可說無想定等」本身卽爲彼食，更不可說「不相應行卽爲彼食」！爲什麼？因佛在經中說有四食，而無想定等本身，爲「段等四食」之「所不攝」的，怎麼可以說之爲食？至於「不相應法」，是從色法、心法、心所法三位之所分出的，其本身尙且「非實有體」，是假安立的，怎麼可作定中食事？

有執滅定等猶有第六識，於彼有情能爲食事，彼執非理，後當廣破。又彼應說生上二

界無漏心時以何爲食？無漏識等破壞有漏種能爲彼食，無漏識等猶如涅槃，有執持有漏種故。復不可說上界有情身命相持卽互爲食，四食不攝彼身命故，又無色無身命無能持故，衆同分等無實體故。

「有執」，是指上座部師。他們救說：我們認爲在「滅」盡「定」和無想定中，「猶有第六」意「識」的存在，卽此存在的第六意識，「於彼」定中「有情能爲食事」，這該沒有什麼問題。殊不知「彼執」是不合於「理」的。關於他的不合理，到「後」引滅定心，明滅盡定義的時候，「當」再「廣破」，這裏暫不多說。

設若滅盡定中的行者，還有有漏第六意識的話，「又彼應」該「說」明該修滅盡定的行者，「生上」色界及無色界的「二界」，起「無漏心」的「時」候，試問這時「以何爲」其「食」事？你總不能說就用無漏意識爲其食事！爲什麼？要知「無漏識等」的生起，是「破壞有」漏的，有漏身是障，無漏識是治，兩者是相互敵對的，怎可用無漏識以資益有漏身？所以說無漏識「於彼身命不可爲食」。無漏識的破壞有，猶如涅槃的破壞有。

經部學者又起來說：我們亦認爲無漏識是不能爲食的，但無漏識中還有有漏種

在，即以此有漏種爲彼在定中的行者之食，使在滅盡定中的行者，根身得以不會壞爛，這就沒有如上的過失！現在告訴他說：你們「亦不可執無漏識中」具「有有漏種能爲彼」定中的行者作「食」事。要知「無漏識等猶如涅槃」一樣，根本是「不能執持有漏種」的。無漏識既不執持有漏種，彼行者身心中沒有有漏種，所謂能爲彼食，怎麼能夠成立？

有人這樣難說：無漏與有漏是互相違反的，你們不許無漏識持有漏種，我自也沒有話說，但有漏與無漏亦是敵體相反的，理應第八有漏識不持無漏種，你們承不承認這種說法？如法回答他說：當知現在正以無漏法破除有漏，所以不容無漏識持有漏種，但是無漏法種既然不是能治的，所以有漏的本識能持無漏種子，沒有你所說的過失！

小乘學派又作這樣救說：在那上界無起無漏來時，不要另外什麼東西作爲其食，因爲上界有情的本身，可以做到以身持命，以命持身，身命是可互相執持的，即此身命相持，亦即互爲食事，是以生命存，在他們來說，根本不成問題。現在駁斥他說：你們這個說法仍然不可以的，因爲在實際上，根本「不可說上界有情身命

相持卽互爲食」。爲什麼不可這樣講？要知佛在經中只說四食，而在佛所說的「四食」中，「不」含「攝彼身」食「命」食的。現在我們可以這樣肯定的說：上界有情的身命決定不可說之爲食，因爲四食之所不攝的，如生住等相。生住等相爲四食所不攝，生住等相不得爲食，彼身命等亦爲四食所不攝，當如生住等相不得爲食。

假定一定要說身命相持可以相互爲食，那我得再告訴你：「無色」界是「無身」的，既無色身能持其命，其命應該斷滅而不相續，怎麼可以爲食？假定你們說這時雖無身以持命根，但有衆同分能持命根，試問又有什麼不可？但是我得再告訴你：不相應行法中的「衆同分等」，是依色心之所假立的，其本身尙且「無」有「實體」，怎麼可以爲食？你們說可爲食，這是你們說的，實際不能爲食。

由此定知異諸轉識有異熟識一類恆徧，執持身命令不斷壞。世尊依此故作是言一切有情皆以食住。唯依取蘊建立有情，佛無有漏非有情攝，說爲有情依食住者，當知皆依示現而說。既異熟識是勝食性，彼識卽是此第八識。

「由」上如「此」種種分析，我們「定」當可以「知」道：「異」於「諸轉識」另「有」一個「異熟識」，前後是「一類」的，「恆」常無間斷的，並且普「徧」

」一切，能夠極爲有效的「執持身命」，使「令」身命得以「不」間「斷」不爛「壞」，而繼續不斷的生存下去。正因有這識食執持身命，令諸衆生生命延續不斷，所以釋迦「世尊依此」，在經典中，「故作是言一切有情皆依食住」。

有人這樣問道：若一切有情皆依食住，如來亦是有情之一，是不是亦要依食得住？現在回答他說：不！因爲佛陀通常說的一切「有情」，「唯」是「依」於五「取蘊」而「建立」的，諸「佛」已經無有一切「有漏」的存在，不墮有漏之中，「非」是一般「有情」所「攝」，所以這兒一切有情之言，不包含佛在裏面。

然而我們所知道的，就是出現在這世間的佛，同樣是要受用飲食，生命才得繼續維持，怎麼可說非有情攝？不錯！佛在世時亦要托鉢乞食以維持生命的，當然亦可「說爲有情依食」而「住」，但是你們要知，諸佛作有情類依於食住，「當知皆」是「依」於大慈大悲「示現」應身「而說」，並不是眞正如此。如就佛的法身和報身言，既非有情亦非非情，還依食住做什麼？攝論說：『謂佛世尊示現受用段等四食，如來食時實不受食，亦不假食因食而住，然順世間示現受食，示現假食其身安住』。由此可知諸佛及已證大威德的菩薩，唯是示現食力而得安住。如把佛陀示

現受食看成眞實受食，那就大錯特錯！

講到識食本是通於諸識的，不過在諸識中，「既」然唯「異熟識是勝食性」，當知「彼識卽是此第八識」，這是我們所不能不承認的，所以以此識食證有阿賴耶識，假定不承認有這阿賴耶識，佛所說的識食就不得成。

癸九　引滅定心

子一　引經正破

又契經說：住滅定者身語心行無不皆滅，而壽不滅亦不離煖，根無變壞識不離身，若無此識住滅定者，不離身識不應有故。謂眼等識行相粗動，於所緣境起必勞慮，厭患彼故暫求止息，漸次伏除至都盡位，依此位立住滅定者，故此定中彼識皆滅。若不許有微細一類恆徧執持壽等識在，依何而說識不離身？

上來已就引識食體證有阿賴耶識，現在再就引滅定心證有阿賴耶識。這雖是理證，但亦引經明。

「又」如有「契經」中作這樣「說」：發心修滅定而安「住」於「滅定者」，其所有的「身語心行無不皆滅」。所謂身行，是指的出入息；所謂語行，是指的尋

伺；所謂心行，是指的受想。在散心位中的一個常人，身語意三業的活動，是由出入息、尋伺、受想的關係。有出入息的身行在，身業就可活動，有尋伺的語行在，語業就可活動。假定沒有身行的出入息，語行的尋伺，心行的受想，身語意三業是不可能活動的。而出入息、尋伺、受想是與六識相應的，有六識的活動，就有出入息等，可是在滅定中，六識既皆不起，出入息等無有，身語意行當然皆滅。

有人這樣問道：在滅定中說無心語二行的活動，自是不成問題，身體端坐在那兒，尚有微細的息在，怎麼可說無身行息？茲依婆沙二十六回答說：身行的轉動是要有四緣的：一、入出息的所依身；二、口鼻等的風道通；三、全身的毛孔張開；四、依息地粗心現前。於這四緣之中，如生欲界的人類，在羯剌藍、額部曇、閉尸、健南的四位，雖有第四粗心現前，但因沒有前三種緣，所以息不得轉；到了鉢羅奢佉等位，由於根形悉皆具足，具有前說四緣，因而就有息轉。如生欲界及下三定，入無心定及無色定，雖有前三種緣，但因無第四緣，所以其息不轉。如果入第四定，雖有前二種緣，但無後二種緣，是以息亦

不轉。又入出息必定是依粗心而轉的，但是第四靜慮以上的諸地，由於其心極爲微細的，所以其息亦不得轉。入無心定，雖有初二種緣，但無後二種緣，所以其息不轉，入滅盡定當然身行亦無。

入滅定的聖者，雖說身語心行皆滅無有，然「而」其「壽不滅」仍然存在的，同時身上「亦不離」於「煖」的，可見識心還沒有離開身體。正因識心沒有離開身體，仍然負起它的執持任務，所以有色諸「根無」有「變」易爛「壞」。壽是第八識上連持色心不斷的功能，亦卽前說種子是壽，煖觸是第八識的相分，如是二法皆不離第八識，所以「識不離身」的識是第八識。如是說來，滅盡定中，六識身語心行，雖已皆悉不行，然而還有壽煖者在，這不是證明第八識與壽煖爲依是什麼？倘「若無」有「此」第八「識」，那「不應有」。

爲什麼不離身識就是第八識不是其他諸識？這因「眼等」的其他諸「識」，「行相」不同於賴耶識：一是相貌易知而「粗」淺的，不如賴耶行相的微細；一是數加轉易而不斷變「動」的，不如賴耶的一類相續。特別是前六轉識：有的時候有所間斷，有的時候三性變易，有的地方根本無有，怎麼可與賴耶相比？正因眼等諸識

的行相粗動，所以對「於」它們各自「所緣」的「境」界，不生起活動便罷，如一旦生「起」活動，「必」然會覺有所「勞慮」。所謂勞慮，就是疲倦與粗動，身心感到極大的不安！

我們凡夫對此不覺不知，自還不致對它有所厭患，甚而由於它的活躍而沾沾自喜，可是聖者對此深有認識，認爲粗動的心識活動，對自修持有很大的阻力，於是對它特別加以厭患，因爲「厭患彼」粗動的心識，所以在修滅盡定時，便想運用自己所修的定力，「暫求止息」它的活動，「漸次」予以徹底「伏除」。像這樣的從粗至細的緣無相想，直「至」最後到達心想「都盡」的階「位」，或是一期生命中無心，或是三日五日乃至七日無心，甚至如大乘做到劫餘這麼久的時間無心。因而就「依此位」建「立」所謂「住滅定者」。住滅定者既然是爲厭患前七轉識而得入定，所以知道在「此」滅盡「定中，彼」諸轉「識」是「皆滅」除了的。前諸轉識雖皆滅除，但佛在經中說有不離身識，而這不離身識，我們認爲是第八識，自就沒有什麼問題。

但「若」如你們小乘各派「不許有」個「微細一類」、「恆」常相續、普「徧

」存在「執持壽」煖「等」的「識在」，試問「依何而說識不離身」？壽如前說：小乘視爲命根體卽壽，大乘視爲種子卽是壽，能夠執持這樣壽的是持識種。由識持壽，壽存不滅，證明在定中不是沒有命的。攝論說：『非爲治此滅定生故』。攝論講記解說：『因爲修入此定，目的在對治粗動的轉識，所以轉識一定不起，但並非爲厭離異熟識，對治此識而修習引生滅定，所以滅盡定中，不妨有異熟識』。無性攝論釋卷三亦說：『論曰：非爲治此滅定生故。釋曰：何以故？滅定不能對治此故，非爲治此而生滅定，所緣行相難了知故，非爲對治不明了識而入滅定，不寂靜性難了知故，是故滅定不能對治阿賴耶識，若無對治，此則不滅。爲治轉識故此定生，所緣行相不寂靜性易了知故。是故此定唯滅轉識，於中不滅阿賴耶識』。

有人這樣問道：假定眞有第八阿賴耶識，爲什麼說滅定爲無心定？因照我們了解，既有阿賴耶識，就不可說無心。成業論對這問題解答說：『由滅定等加行八心增上力故，令六識種暫時損伏不得現起故名無心，非無一切。心有二種：一、集起心，無量種子集起處故；二、種種心，所緣行相差別轉故。滅定等位第二心缺故名無心，如一定床缺餘足故亦名無足。彼諸識種被損伏位，異熟果識剎那剎那轉變差

別，能損伏力漸劣漸微乃至都盡，如水熱煎引燒發力漸劣漸微至都盡位。識種爾時得生果，便初從識種意識還生，後位隨緣餘識漸起』。

子二　牒計辨破

丑一　牒計總破

若謂後時彼識還起，如隔日瘧名不離身，是則不應說心行滅，識與想等起滅同故。壽煖諸根應亦如識，便成大過，故應許識如壽煖等實不離身。又此位中若全無識，應如瓦礫非有情數，豈得說爲住滅定者？又異熟識此位若無，誰能執持諸根壽煖？無執持故皆應壞滅，猶如死屍便無壽等。既爾！後識必不還生，說不離身彼何所屬？諸異熟識捨此身已，離託餘身無重生故。

倘「若」你們又作救「謂」：在定中的時候，的確是沒有前六識的，但是一到出定「後時」，「彼」前六「識還」復生「起」它的活動，所以名爲不離身識。猶「如」患「隔日瘧」一樣，一天好，一天壞，在好的一天，瘧疾雖不發作，但瘧疾仍在身中，到了明天又復發作，是爲「名不離身」。以此類之於識亦是如此，就是在滅定中雖沒有識，但在出定以後識還生起，所以名爲識不離身。

這個說法是不合於理的，所以論主破斥他說：假定照你這樣講，「是則不應說心行滅」。這裏說的心行滅，是指的受想二心所。受想二心所和六識心王，生則同時而生，滅則同時而滅，彼此從來沒有一刻離開過，所以說「識與想等起滅同故」。心行的受想既然滅了，與之相應不離的六識，當然亦不存在，假定還有六識的存在，那就不應說受想心行滅，如果心行不滅，怎麼可以稱爲滅受想定？

假定眞如你們所說滅盡定中沒有識，那「壽煖」二法及與「諸根，應亦如識」一樣的，在定中是沒有的，到了後來各識還起。像這樣的說法，「便」要「成大過失！這話怎講？當知壽煖識三，假使眞的皆捨，那和死人一樣，還有什麼聖人入滅盡定？事實，定中不離壽，當然定中不離識，當然定中是有識的，不特識壽如此，就是煖及諸根亦然。以是之「故」，汝「應許」可「識如壽煖等實不離身」。他們不承認出定方有壽煖，是則壽煖在滅定位，從來都是不離身而有的。如此，識亦當如壽煖，從來不離身的，證知定中有識，而這所有的識，既不是前六識，當然是指的第八賴耶識。

「又」在「此」滅定「位中」，假「若」眞的完「全無」有「識」的話，那就

「應」當「如」同石頭「瓦礫」一樣，「非」是屬於「有情數」所攝，而成爲無情的東西，「豈得說爲住滅定」的聖人？要知佛說住滅定者，必然是有情的，絕對沒有非情住滅定的道理！

「又」該第八「異熟識」，在「此」滅定「位」中，假「若」眞的是「無」有的話，試問由「誰能」來「執」受保「持」有色「諸根」以及「壽煖」？前說壽煖識三更互相持，現在既然沒有識，那裏還有壽煖？由於壽煖「無」執持識的「執持」，那入滅定者的生命體「皆應壞滅」腐爛，「猶如死屍」一樣，還有什麼壽命？所以說「便無壽等」。一個無有根身壽煖的人，怎麼可說入滅定者？

「既爾」，如果眞是這樣，滅盡定中是無識的，猶如死屍一樣，那他後來出滅盡定的時候，就應當沒有識的生起，所以說「後識必不還生」。果眞定後沒有識的生起，那佛經上「說」的識「不離身」的識，究竟是屬於那個識呢？所以說「彼何所屬」？因就我們所知道的，只有前七轉識及第八識，除此更無餘識的。

如是這樣分析下來，假定承認有阿賴耶是眞異熟，此識一切時有，什麼不成問題，你們不承認有此識，所以很多問題沒法解決。我們認爲不離身識是異熟識，它

不同於轉識的斷已復生，「諸異熟識」不斷則已，如果有所間斷，那就「捨」離「此身」，捨此身後，離了結生相續，更攝持開展另一新生命之外，絕對沒有重生的道理，所以說「離託餘身無重生故」。世親攝論釋卷第三說：『若執出定此識還生，由此意故識不離身，此不應理！以從定出識不復生，異熟既間斷已，離結生相續更託餘生無重生故』。有情的生命存亡，由於命根，意識不妨斷而復續，並不是什麼異熟識；唯識家認爲總異熟果是建立在果報識上的，所以不許異熟識可斷。

又若此位無持種識，後識無種如何得生？過去、未來，不相應法非實有體，已極成故，諸色等法離識皆無受熏持種，亦已遮故，然滅定等無心位中，如有心位定實有識，具根壽煖，有情攝故。由斯理趣，住滅定者決定有識實不離身。

再進一步說：「又若此」滅定「位」中，如果眞的「無」有執「持種」子「識」，那他後來出滅盡定時，是就沒有種子可得，假定沒有種子，後識怎麼可再生起現行？所以說「後識無種如何得生」？

再說「過去」識，過去已經過去，至於「未來」識，未來尚沒有來，還有諸「不相應」行「法」，是依色心假安立的，凡此皆「非實有」它們的自「體」，這是

大家所共同承認的，所以說「已極成故」。此中，過去未來的沒有實體，是對經部說的，不相應行沒有實體，在前對薩婆多部已經破了的。無實體的東西不能持種，怎麼能夠生識？

經部出來講話說：在此滅盡定位有色法，是大家所共同承認的，就以這色法持種，不需要什麼心識及過去未來識，又有什麼不可？現在破斥他說：「諸」有一切「色等」之「法」，皆是心識之所變現的，「離」開了能變的心「識，皆」是「無」有它的自體，怎麼能夠受熏持種？而且色法不能「受熏」，不能「持種」，在前二三卷中，「亦已遮」破，現在還說色能持種做什麼？況且在滅定位中說有色法，正是顯示有本識在，並不是沒有本識而可說有色的。本識可受熏持種，非色可受熏持種。

最後結正義說：「然」而在「滅定等」的五「無心位中」，所無的只是前六識的不現行，並不是第八識亦沒有，所以在五無心位，「如」同在「有心位」一樣，一「定實有」心「識，具」有「根」身、「壽」命、「煖」氣，仍是一個活的生命，是屬「有情」所「攝」，不是如外在的無情物體。「由斯理趣」，證明「住滅定

者」，「決定」是「有」它的細「識」，而這細識「實」是「不離身」的。

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

經部末宗轉計說：所謂『識不離身』這話，是佛在經中所講的，我們自然亦承認的，但不是像你們說的第八識，而是我們說的第六意識。現在破斥他說：「若」如你們所「謂此」滅定「位，有第六」意「識名」爲「不離身」識，「亦」是「不」合乎道「理」的。什麼理由？因爲「此定」不但名爲滅盡定，「亦名無心定」的，怎麼可以說有意識？假定還有第六意識的話，怎可叫做無心定？他們反難說：好了，定名無心，那就應一切心都沒有，你們又爲什麼說有第八識？你們既許無心定中有第八識，我說無心定中有第六識，試問又有什麼不可？現在回答他說：這是不可一概而論的！要知我說滅定爲無心定，是約沒有粗動的心識說，亦即六識是都沒有的意思。如果無心定中還有意識心的存在，說爲無心定就不合道理！現在我且問

你：你們承認有第六識，而又說它爲無心的？倘「若」你們說「無」有「五識名」爲「無心」定，究竟是約什麼說爲無心的？倘「若」名無心定，「應」當所有的「一切定皆名無心」，那問題可就大了，是就不但滅定「有「五識身」的。如二禪以上的所有諸定，都是沒有前五識的。可是事實上，其餘一切定，由於有意識的存在，雖沒有五識的活動，但不叫做無心定，滅定既被稱爲無心定，可見不能說它有意識存在。而且通常所說轉識，不但是指的前五識，「意識」亦是「攝在六轉識」之「中」的，所以意識應「如五識身」一樣，在「滅」盡定中「是非有」的。

進而再約所緣行相難：緣境的時候，心上現起一種了境的相貌，名爲行相。一般意識的所緣境及其行相，都是極爲清楚了知的，可是滅定「位」中的心「識行相」及其「所緣」境，「不」像一般意識「可」以明白了「知」，「如壽煖等非第六識」，所以不可說滅定中識是意識。小乘學派又挽救道：不對！不對！我沒有說此位第六識的行相所緣俱不可知而是俱可了知的，行相所緣俱可了知，這又有什麼關係？現在針對此救破道：「若」汝說「此」滅定「位」中，「有行相所緣」俱「可

」了「知」的「識」，亦卽識的行相所緣皆可了知的，那就「應」當「如」其「餘」的有心「位」一樣，不得說爲是「此」滅盡定「位」所「攝」。或者反過來說：站在你們宗派的立場講，不但住滅定位中名爲滅定位，就是在其餘的散心位時，亦應叫做滅定位，因爲有行相所緣的可知識在，如你們所承認的滅盡定位一樣。或者還可這樣說：你們所說的滅定位應當不是眞實的滅定位，因爲你們承認滅定位中有行相所緣的可知識，如在其餘的散心位上一樣。散心位上有行相所緣的可知識在，散心位不名滅定位，滅定位有行相所緣的可知識在，當如散心位不名滅定位。可是事實上不可這樣講，因爲修習此定的行者，「本爲止息行相所緣可了知」的前六「識」而「入此定」的，入了此定還有行相所緣可了知的六識，修習此定又是何爲？

丑二一　有識有所

又若此位有第六識，彼心所法爲有爲無？若有心所，經不應言住此定者心行皆滅，又不應名滅受想定。此定加行但厭受想，故此定中唯受想滅，受想二法資助心强，諸心所中獨名心行，說心行滅何所相違？無想定中應唯想滅，但厭想故，然汝不許，既唯受想資助心强，此二滅時心亦應滅。如身行滅而身猶在，寧要責心令同行滅？若爾！

語行尋伺滅時語應不滅，而非所許。然行於法有徧非徧，徧行滅時法定隨滅，非徧行滅法或猶在。非徧行者謂出入息，見息滅時身猶在故。尋伺於語是徧行攝，彼若滅時語定無故。受想於心亦徧行攝，許如思等大地法故。受想滅時心定隨滅，如何可說彼滅心在？

論主繼續破經部說：假「若」你們硬說「此」滅定「位」，是「有第六」意「識」的存在，那我得要問你：任何一個主體心識，必然有其心所相應的，滅定位中既有第六意識，與「彼」第六意識相應的「心所法」，究竟是有呢？抑或是沒有？所以說「爲有爲無」？假「若」你們認爲是「有心所」的，那佛在「經」中就「不應言住此定者心行皆滅」！而且住此定者，其心所法，如眞是有的話，那就「不應名」爲「滅受想定」，既然名爲滅受想定，證知是沒有心所的。經部不以爲然的說：心所是很多的，受想二心所，可說它沒有，其餘的心所，並不是沒有，我說有其餘的心所，試問又有什麼不可？可是論主接著問道：同樣都是心所，爲什麼受想二心所滅，其餘思等諸心所不滅？經部解答說：修「此定」的行者，在「加行」的時候，特別「但厭受想」二者，因受想二心所，障礙定的力量最勝，假定不把它予以

克服，那就很難得以入定。正因爲特別厭患受想，所以到了正式入「此定中，唯」有「受想」二心所「滅」，其餘思等諸心所不滅。

論主再問他道：心所是很多的，爲什麼唯受想二心所叫做心行並且予以伏滅？爲什麼思等諸餘心所不名心行亦不予以伏滅？經部回答這說：諸心所中唯有「受想二」心所「法，資助心」王的力量來得特別「强」勝，所以於「諸心所」之中，唯有受想「獨名心行」，經「說」住此定者「心行」皆「滅」，我們認爲受想滅就是心行滅，試問這與經說又有什麼「相違」？

論主難此說道：滅盡定前的加行，因爲厭於勞慮特强的受想，所以到了住滅定中，唯有受想二心所滅，諸餘思等心所不滅。那末，本於這一原理，外道修無想定，在加行位上時，因爲感到想的勞慮特勝，所以專心致力唯厭於想，是則到了入無想定，在「無想定中，應」當「唯」是一個「想」心所「滅」，其餘的諸心所不滅，試問你們承不承認？可是事實上，你們是不會承認的，所以說「然汝不許」！爲什麼不承認？就是在無想定中，諸餘心所亦滅，是他們所承認的！

唯識雖作這樣的責難，但經部不承認自己有此過失，以爲心心所是可分離的。

經部認爲：『修此定的聖者，但厭離心所，並不厭離心，所以定中有意識，沒有從意識生起的心所』。論主不許他有心無所，所以接著對他說：「既」然「唯」是「受想資助心」識的力量「强，此」受想「二」心所「滅時」，是則受其資助的「心亦應滅」。攝論講記說：『心是所依，心所是能依，拔彼能依的心所，令離所依，而留下的所依的心王，這是不應道理的！因爲心王與心所，無始時來，就互不相離，存則俱存，滅則俱滅。並且，還有譬喻，像無想定也是離了能依心所，所依的心就隨之而滅』。

但經部還是不同情，所以他又舉出譬喻說：「如」出入息是身行，到了四禪以上的有情，出入息的「身行」（呼吸），雖說已經「滅」了，「而」他們的「身」體「猶」然存「在」。這樣，受想是心行，也不妨受想滅而細意識存，何必要責令心與受想的心行俱有俱無？所以說：「寧要責心令同行滅」？

論主再非難說：「若爾」，假定眞的這樣，就是出入息身行滅了，身並未隨滅而仍存在，因而認爲受想心行滅了，不妨仍有心識的存在，心識並不隨心行而滅，那末，爲「語行」的「尋伺滅」的「時」候，照理其「語」言「應」如身的「不滅

」。可是事實上，尋伺的語行滅了，語言必然隨著沒有，決不會沒有尋伺而仍能言說的。但這是在小乘方面說，如果是在大乘，是就不成問題，因爲大乘認爲佛等沒有尋伺，語言是還照樣有的。義燈說：『如來無尋伺，有八聖道支，正義許說法故』。不特大乘這樣講，小乘大衆系亦說『如來答問不待思惟』，證知佛無尋伺，仍然是有語言。可是這個說法，「而非」你們經部之「所許」可，亦卽你們是不承認的，所以以此非難你們。假定以此非難大乘，反而無法可以難倒。

經部學者再救道：我說身行滅而身不滅，致許心行滅心亦不滅；你說語行滅而語亦滅，致許心行滅而心亦滅，我們雙方的看法是相等的，不過彼此所立的角度不同，試問究竟誰是誰非？

論主回答經部說：「然行於法有偏非偏」的不同，不可一概而論。什麼叫偏行？行隨於法有無，叫做偏行。假定是「偏行滅」了的「時」候，其「法」一「定隨」著而滅，沒有不滅的道理。什麼叫非偏行？行不隨法有無，叫非偏行。假若是「非偏行滅」的話，其「法或」者「猶」還存「在」。這是偏行非偏行的最大差別。

上來雖已總說，下面再爲分別，從分別說明中，更可知道偏行非偏行的差別。

所謂「非徧行者」，是指身行的「入出息」說。如第四禪以上的入定者，其入出息確是滅了的，雖「見」他的入出「息滅」了，但是其「時身」法，「猶」然存「在」，並未隨入出息滅而滅。爲什麼身會照樣存在而不滅？依照小乘有部的說法，得到第四禪定的行者，同時引得堅密四大緊閉身上的瑣隙，所以不要出入息，身體仍然可以存在；依照大乘唯識的說法，得到第四禪定的行者，由於定力的支持及第八識的執持，所以身體能夠不壞而猶存在。

至於「尋伺」的語行望「於語」言，「是」屬「徧行」所「攝」，所以到了二禪以上，「彼」尋伺的語行「若滅」的「時」候，「語」法一定是隨之「無」有的。假定以尋伺例受想，「受想」的心行望之「於心，亦」是屬於「徧行」所「攝」，假定受想的心行滅了，心法一定隨之而滅。爲什麼必然如此？以「許」受想「如思等大地法故」。小乘說大地法有十個，除了受想兩個，還有觸、作意、思、欲、勝解、念、定、慧的八個。如是大地法心所，假定都不起活動，心識怎麼還能存在？所以絕對沒有受想滅了，而心仍然在活躍的。因此，我們肯定的說：當入滅盡定位，「受想滅」的「時」候，其「心」一「定隨」之而「滅」，因爲你們承認大地

法滅的。如思、觸、作意等滅，心就隨之而滅，還有無心睡眠等位，心也是隨思而滅的。既然這樣，受想二心所滅，心當然隨之而滅，「如何可說彼」受想心行「滅」而「心」猶「在」？

又許思等是大地法，滅受想時彼亦應滅。既爾！信等此位亦無，非徧行滅餘可在故，如何可言有餘心所？既許思等此位非無，受想應然，大地法故。又此定中若有思等亦應有觸，餘心所法無不皆依觸力生故。若許有觸亦應有受，觸緣受故。既許有受想亦應生，不相離故。

論主再爲難說：「又」你們一向「許」可「思」、觸、作意、欲、勝解、念、定、慧「等」，皆「是」屬於「大地法」所有，受想亦各是大地法之一，是則「滅受想」的「時」候，「彼」諸思等「亦應」如受想而「滅」。因爲同樣是大地法，不可說受想滅而思等不滅。「既爾」，假定眞是這樣，我得告訴你們：滅定是善的，當然是有信等諸善心所與之相應，因爲心識的本性是無記的，必須與善心所相應，心識才能成相應善。可是依照你們經部向來的說法，信等諸善心所是思的分位，現在既許思等隨受想滅，理應「信等」諸善心所，在「此」滅定「位」中「亦」應

「無」有。爲什麼？因爲「非」是「徧行」諸法「滅」已，其「餘」的非徧行法還「可」存「在」的。思、勝解等及諸信等心所，在此位中既然都是沒有的，「如何可言」除受及想還「有餘心所」在？假如說它沒有善心所，那怎麼可說滅定是善？但又絕對不能說它是不善無記的，因它不但確是善性的，而且是無漏性的，是聖人所入的，是以不得不承認滅定位中有思及信等諸善心所。

你們「既」然承認（許）「思」及信「等」諸心所，在「此」滅定「位」中「非無」——不是沒有，「受想應然」，也應該是有的，因爲你們承認這些都是屬於「大地法」的。再說，受想是徧行法，它是與心不相離的。現在既有非徧行的善根心所，那受想也就該存在現行，受想如果還存在現行，那與滅受想定的名稱，豈不是不相應？

「又此」滅盡「定中，若」眞還「有思等」心所的話，有思就「亦應」當「有觸」可得，因爲諸「餘心所法無不皆依觸力生故」。攝論講記說：『因爲觸是成立在根境識三和合上的。根境識三和生觸，由觸、受想思等諸心所才能生起呀！入滅盡定，它還有可意觸或中容觸，不然，出定不應該有這感覺。因爲於三摩地中有觸

的功能，所以知道有觸可得』。設「若」承認（許）「有觸，亦應」承認「有」從觸引起的覺「受」，因爲經中說「觸緣受故」。「既」然承認（許）「有」觸所引起的覺「受」，那「想亦應」當會得「生」起，因爲受想二者從來是「不相離」的。假定眞的如此，那就應當一切心所無不皆有，爲什麼獨說沒有受想？假定認爲有受而不一定有想，那就有唯滅想的過失，應該叫做滅想定，不應叫做滅受想定。如是種種推徵，所以不應說不離身識是第六意識。

如受緣愛非一切受皆能起愛，故觸緣受非一切觸皆能生受，由斯所難其理不成！彼救不然！有差別故：謂佛自簡唯無明觸所生諸受爲緣生愛，會無有處簡觸生受，故若有觸必有受生，受與想俱其理決定；或應如餘位受想亦不滅，執此位中有思等故，許便違害心行滅言，亦不得成滅受想定。

經部師又救說：你們這樣講法是不對的，譬「如」經說「受緣愛」的這話，並「非」是說「一切受皆能起愛」的，比方無漏善受，就是不起愛的，即或在有漏位說，受緣愛是緣樂受而生的，假定是緣苦受就不會生愛。受緣愛是如此，所以「觸緣受」應如於愛，「非一切觸皆能生受」。因而此滅定位，雖有可意觸或中容觸的

功能，但不一定會有受生。「由斯」理趣，彼此相等的，所以你們前面「所難」的話，「其理不」得「成」立。

論主答覆他說：「彼」經部師用這個道理來挽「救」自己，根本是不對的，所以說「不然」！爲什麼？因觸緣受和受緣愛的這兩種意思，是「有差別」的，你們不能儱侗的相提並論。「謂佛自」己曾經親口「簡」別的說過：「唯」有「無明」增「觸所生諸受」，亦卽以有漏染受「爲緣」始能「生愛」，並不是一切受皆得生愛。有漏染受爲緣所以能生於愛，因爲這樣的受與愛，是相順而不相背的。你們應當知道：經中唯有說到這受緣愛時，才簡別有愛有不愛的差別，但在諸經典中，從來「曾無有處簡」別說，唯無明「觸」才會「生受」。換句話說，觸生受，佛沒有簡別有受有不受。二者性質不同，怎麼可以爲例？由是之「故」，倘「若」在此滅定位眞的「有觸，必」然會「有受生」，因爲觸受二者一定是相隨不離的。既有受生，當然也就有想，「受與想俱其理」是「決定」了的，沒有可疑的餘地。這因受想都是屬於大地法所有的。

「或」說滅定位中，「應如」其「餘」有心定「位」一樣，「受想」兩個心所

「亦不滅」而是有的，爲什麼這樣講？因「心所存在的。這個責難，與前少有不同。義演說：基師述記說與前少別的這話，意說前文是據有觸難，有觸就一定有受，定，現在此文是約滅定有思說，有思就一問你：你們承不承認滅定位中有受想？假說「心行滅言」，因爲所謂心行滅，就是「復「不得成滅受想定」，而與定的名體顯示受想滅。不但違背如來的教言，「亦除受想，如果受想不滅，怎可名爲滅受想定？

丑三　有識無所

若無心所識亦應無，不見餘心離心所故，餘識應非相應法故，許則應無所依緣等，如色意識，三和合觸與觸俱起有受想思。若此定中有意識者，三和合故必應有觸，觸既定與受想思俱，如何有識而無心所？

經部聽到上面種種分別，亦覺滅定有心所是不對的，所以又復轉計滅定心所雖

然沒有，但心仍然不可說沒有的，所以我們認爲滅定有心並沒有什麼不可！論主再予破說：你們這樣轉計仍不得成，要知心心所從來是不相離的，倘「若」如你們現在所計滅定是「無心所」的，是則心「識亦應無」有，因爲從來「不」曾「見」過其「餘」的「心」識，是「離」開過「心所」的。所以我們現在亦堅定的說：滅定位中決定沒有第六意識，因爲沒有受想思等大地心所法故，如悶絕等位。睡眠、悶絕兩位，根本不曾對心所有所厭患，尚且沒有心識的存在，何況修滅定時，由加行心厭患心所，心所沒有，心識當然亦不可得。

經部又復救言：你們仍然沒有了解我的意思，我說滅定位中沒有受等心所，等於沒有信等心所，信等心所雖然有時不起，但是心識並不是沒有，如有染汚的心識生起可爲證明。是則滅定沒有受等，何妨還有第六意識？論主依此難說：如「餘」尋伺的語行是偏行法，「偏行」的尋伺「滅」了，語「法」也就「隨」著而「滅」。以彼例此，滅定位中受想的心行滅，心法亦應隨滅，同樣是屬偏行法故。假若偏行的受想心行滅，而心法還是存在不滅，那「受」、想、思「等，應」該不是「大地法」，因爲不能偏於一切心王，怎麼可以稱爲大地法？

經部師又救說：受、想、思等是大地法，是已決定了的，怎麼可說不是？不過不是約滅定位說爲大地法，而是據餘散心位說爲大地法。論主復再破道：假定照你們說，心所滅而心王獨存，是則滅定位中心識，既然沒有心所相應，成爲孤家寡人一個，是則「此識應」如色等「非相應法」，你們承不承認？經部師回答說：我們承認滅定位心確是非相應法，就是沒有心所與之相應。如果舉例來說：好像無表色的沒有質礙。色法本是有質礙的，無表色無有質礙，既然可以說它爲色，心法雖然是相應法，縱然有時沒有心所與之相應，仍然不妨說爲心法，如果沒有心所相應就不可說爲心，無表無有質礙亦當不可說之爲色！論主又予破道：假定你們眞的這樣承認（許），「則」此滅定位中所有的這個心，就「應」沒有它的「所依」根及其所「緣」境，「如」無知的「色等法」，沒有所依根及所緣境一樣，「亦非」是「心」。或說滅定位心不得說它是心，因爲不是相應法，所以沒有所依根及所緣境，滅定位心既亦不是相應法，當如聲香等沒有所依根及所緣境。再說，此心假定眞的是有，應以什麼境爲所緣？不說沒有所緣境，如果是有所緣境，假定眞的沒有心所，試問又是怎樣領納及取像等？這末說來，如你

承認有心，就不得不承認有心所。

上來皆是約違理說，現在再來說違聖教。佛在「契經」中曾常這樣「說：意法爲緣生於意識，三和合觸與觸俱起有受想思」。意爲所依根，法爲所緣境，以此根境爲緣，有第六意識生，由根、境、識的三者和合，所以就有觸的現前，與觸同時生起的，就有受、想、思。這是心心所生起活動的必然次第，佛是這樣說的，不容我們不承認。是以「若此」滅盡「定中」，如果眞的尙「有意識」的存在，由根、境、識「三」者的「和合」的原「故」，「必」然「應」當是「有觸」的。「觸既」不是沒有，而觸「定與受、想、思俱」，怎麼可說「有」第六意「識而無」與之相應的「心所」？成業論說：『十問經中受想行蘊皆觸爲緣，如何有三和識而無心所』？

若謂餘時三和有力成觸生觸能起受等，由此定前厭患心所，故在定位三事無能不成生觸亦無受等。若爾！應名滅心所定，如何但說滅受想耶？若謂厭時唯厭受想，此二滅故心所皆滅，依前所厭以立定名。既爾！此中心亦應滅，所厭俱故，如餘心所。不爾！如何名無心定？

經部師又救說：你們只知觸定與受想思俱，而不知觸是怎樣成的。我們認爲三和就是觸，離了三和沒有另外獨立自體觸。滅定中的觸確是沒有能生受等的功能，但在未入定前的時候，根境識三和有力，成觸生觸，因觸能起受想思等。論主先牒他們所說：假「若」說是在其「餘」尚未入定之「時」，根境識「三」者「和合有」股「力」量，或者「成觸」，或者「生觸」，由於這個觸的因緣，所以「能起受」想思「等」。「由」於如「此」，在滅「定前」修加行的時候，因爲「厭患」這個「心所」，所以「在」入滅「定位」中，根境識「三事」再也「無」有它的「能」力，正因它的能力失掉，所以「不成生觸」，觸既不生，當然「亦無受」想思「等」。進而論主破說：「若爾」，假定照你們這樣講，那就「應」當叫做「滅心所定」，就是一切心所皆滅，沒有一個心所保留，「如何但說滅受想」二心所？

設「若」你們又「謂」：行者修此定前在加行中「厭」患「時，唯」獨「厭」患「受想」二者「滅」了以後，其餘的一切「心所」隨之「皆滅」。所謂滅受想定，是「依前」加行時「所厭」的受想，「以立」這個「定名」。像這樣的立爲定名，我們以爲是沒有什麼過失的！論主針對他們這個

說法再予難道：「既爾」，既然是這樣，在「此」定「中」，那就不但是受想滅，第六意識「心亦應」當同時而「滅」。爲什麼？因此心識與前「所厭」受想，同時相應「俱」有的，「如」其「餘」的「心所」。就是受想滅時，其餘的心所隨滅，那末，受想滅了，意識當亦隨之而滅。「不爾」，假定意識眞的不滅的話，「如何名爲無心定」？無心定之所以得名無心定，就是因爲定中意識心滅，如滅受想定之所以得名滅受想定，就是因爲定中受想已滅。

又此定位意識是何？不應是染或無記性，諸善定中無此事故，餘染無記心必有心所故，不應厭善起染業故，非求寂靜翻起散故。若謂是善，相應善故，應無貪等善根相應。此心不應是自性善或勝義善，違自宗故，非善根等及涅槃故。若謂此心是等起善，加行善根所引發故。理亦不然，違自宗故，如餘善心非等起故。善心無間起三性心，如何善心由前等起？故心是善由相應力。既爾，必與善根相應，寧說此心獨無心所？故無心所心亦應無。

論主又說：好了，我們姑且承認滅定位中具有意識，試問在「此定位」中的「意識是」什麼樣的性質？成業論中問說：『此位中唯餘意識無諸心所，若爾！此位

意識是何？爲善？爲染？爲無記性？設爾！何失？若善性者，如何善性非無貪等善根相應？設無貪等善根相應，如何無觸等』？該論與本論的文勢，雖然稍爲有所不同，但意思是差不多的。

現在告訴經部師說：滅定位中的意識，「不應」當說它「是染」汚性的，假定是染汚性的，應當有貪等心所與之相應，因爲是染心的，如餘散心位上的染心，是有貪等心所相應的。設若認爲有貪等與之相應，那就亦應承認有觸，因爲在所相應的貪著心所中有無明的。可是我得正告於你：不特這滅定識不可說它是染的，就是外道所修的無想定亦不可說它爲染，如說是染豈不大錯？滅定位中的意識，亦不應當說它是「無記性」的，假定是無記的，在四無記中屬於那法所攝？不論說是那法所攝都是不可的！

爲什麼不可說染或無記性？要知「諸善定中」，決定「無此」染汚、無記「事故」。如凡夫所修的四禪四無色定，通常稱爲八淨定，在此八淨定中，尙且沒有染汚和無記事，何況聖者所入的滅盡定？再說諸「餘染」心及「無記心，必」然是「有心所」的，假定滅定是染心或無記心，亦應當是有心所的，可是滅定中沒有心所

，是我們所共同承認的，怎麼可以是染或無記性？

滅定行者的修滅定，本意在於厭染而修善，「不應厭善」而起「染業」，因與加行因是不相應的。假定你們說：厭染可以生起善心，厭善自可生起染心，這又有什麼不可？論主說：不可！「非求寂靜翻起散散故」。因爲行者修定，本意在於厭散而求寂，不應求寂反而生起散心！攝論說：『此心是善不善無記皆不得成』。攝論講記說：『滅盡定中，由意識故執有心，此細心，無論說它是善是不善是無記，皆不得成，故應許不離身識是異熟識。賴耶不也是無記嗎？怎麼得成呢？假如它許可意識是異熟無記，那也就是賴耶的別名，也可以成立了。但它不許是異熟無記，所以說它無記不成，是約威儀工巧等無記心說的』。

又此滅定中的意識，「若謂」決定「是善」，我得還要問你：是相應善？是自性善？是勝義善？是等起善？假定說意識是「相應善」，那就「應」當有「無貪等善根」與之「相應」，因爲意識本身不是善，要和無貪等的十一善心所相應，才得叫做相應善的。假定不與諸善心所相應，意識的善性不成。假定你們認爲意識是自性善，我們認爲「此心」亦「不應」當「是自性善」，因爲這是「違」於「自宗」

的。要知所謂自性善，唯慚與愧及三善根。如是五法，體性是善，猶如良藥，不待相應及等起故。其餘不得稱爲自性善的，意識既然「非善根等」，怎麼可以說爲自性善？「或」者你們認爲意識是「勝義善」，我們同樣是不能承認的，因爲這亦違於自宗的。要知所謂勝義善，唯有涅槃一法，這是決定了的，因涅槃中最極安隱，衆苦永寂猶如無病。意識既然不是「涅槃」，怎麼可以說爲勝義善？「若」你們又什麼問題，因爲這是「加行善根」之「所引發」的，不是由無貪等的善根之所促成的。論主說：在道理上講起來，是亦說不過去的，所以說「理亦不然」！爲什麼在道理上講不過？當知這是「違」背你們「自宗」的。因爲你們向來承認意識只有相應善，不是等起善及加行善，現在如說意識是等起善，由加行善根之所引發，這不是違背自宗是什麼？「如」你們所說的其「餘善心非」是「等起善」。所謂等起善，是約前後同等而起，如善的身語業是等起善。或如果中的聖人，以加行善根發起神通等事，是爲等起善。所謂加行善，是說依止親近善士，聽聞正法，如理作意，修習淨善，法隨法行，是爲加行善。

如在其餘的散心位上所有的「善心」，不是前念後念一直都是生起善心的，而是「無間」生「起」善惡無記的「三性心」，既然善心無間生起三性心，「如何」可說「善心由前等起」，是加行善心之所引發？老實說：前念善心滅，後念所起的還是善心，當然可以說是等起善，假定前念善心滅，後念無間生起的是不善及無記的二性心，怎麼可以說是等起善？假定你們說滅定善心是由等起善之所等起的，那末，餘善心位無間後念生起不善及無記的二性心，理亦應當說它是等起善，因爲是由前念善心之所引發的，你們承不承認？假定承認的話，是眞成大過失，簡直是善惡不分了，還成什麼話說？

以是之「故」，滅定位「心」，假定說它「是善」的話，那就應該是相應善，是「由相應力」之所促成的，如其餘的散心位上的善心，是由相應善的相應而名爲善的。「既爾」，既然是這樣，那滅定中的善心，「必」定是「與」無貪、無瞋、無癡三「善根」等之所「相應」的，因爲是相應善心的原故，如諸餘位上的善心說明相應善，其道理是一樣的，怎麼（寧）可「說此」滅定中的意識「心獨無心所」？假定滅定位中，眞的「無」有「心所，心」識「亦應無」有，因爲一切心所都是

沒有，如涅槃等。

如是推徵，眼等轉識於滅定位非不離身者，故契經言不離身者，彼識卽是此第八識，入滅定時不爲止息此極寂靜執持識故。無想等位類此應知。

「如是」像上種種「推徵」，證知「眼等轉識於滅定位」中，並「非是不離身」的，反過來說，前六轉識是離身而不存在的。是「故」佛在「契經」所說「不離身」的識，不是指的眼等前六轉識，而是爲了止息極爲動亂的前六轉識。成業論說：『心有二種：一、集起心，無量種子集起處故；二、種種心，所緣行相差別轉故』。滅定位中所缺少的是第二種種心，所以叫他做無心定，但不是說第一集起心亦沒有，如果集起心亦沒有，是就不成爲入滅定者，而成爲無有心識執持的死屍！

滅盡定是如此，當知「無想」定、無想天「等位，類此應」當亦可了「知」。就是在此二無心位，前六識的活動作用，雖然完全停止，但第八識仍然在那兒微細的流注，並沒有放棄它的執持任務！

癸十　引染淨心

又契經說：心雜染故有情雜染，心清淨故有情清淨，若無此識彼染淨心不應有故。謂染淨法以心爲本，因心而生依心住故，心受彼熏持彼種故。

上來是就引滅定心證有阿賴耶識，現在是就引染淨心證有阿賴耶識。這雖是理證，但亦引經明。引經推義，證有第八，所以名染淨心。

「又」佛在「契經」中「說：心雜染故有情雜染，心清淨故有情清淨」。此中所說的契經，包含大小乘的契經皆有這種說法。如什譯維摩經說：『如佛所說，心淨故衆生淨，心垢故衆生垢』；又奘譯無垢稱經說：『如佛所說，心雜染故有情雜染，心清淨故有情清淨』。維摩詰特別說爲『如佛所說』，顯示這是佛陀經常說到的，不是我維摩詰的意思。既是佛常說到這話，當然阿含經中亦有說到，所以這裏主要是引阿含爲證，不以維摩經爲證。維摩經是大乘經，不是小乘學派所承認的，這兒十理爲證所引的經典，是指大小乘共許的經典，因而不能引小乘所不許的經典。無性攝論釋第二對這有所解釋說：『言雜染者，是渾是濁是不淨義；言清淨者，是鮮是潔是掃除義』。瑜伽五十四說：『由所潤識能取能滿當來內身，由此展轉能

取能滿不能棄捨諸異生性，以於內身能求滿故，於流轉中相續決定』。這是說的由心雜染，有情必然跟著雜染。論中接著又說：『又由彼識永清淨故，不待餘因任運自然入於寂滅，此識相續究竟斷故，於十方界不復流轉，於命及死不希求故，名永離欲』。這是說的由心清淨，有情必然隨之清淨。此染淨由心的心，就是第八阿賴耶識，假「若無」有「此」第八「識，彼染淨心不應有故」。

我在八識規矩頌講記中說：『一個生命的雜染和清淨，不是生命的本身如此的，亦是由於心的染淨所成。吾人的內心清淨，所得到的生命一定是清淨，吾人的內心雜染，所得到的生命一定雜染……證知有情的染淨，確是隨心所轉的。雜含卷十、二六七經說：心惱故衆生惱，心淨故衆生淨。可見佛在阿含經中老早說到』。

以上是總說，以下再別解。世出世間所有諸法，雖說是很多的，如有漏法無漏法，有爲法無爲法，有常法無常法等，但總歸納起來實不外染淨法。而論「謂」如是「染淨」諸「法」，不管是怎樣的多，悉皆「以心爲本」。阿含所謂『心爲法本，心尊心使』，也就是這意思。所以沒有一法不是以心識爲本，如不以心識爲本，可說就無一切法。因爲吾人的心識，不但爲諸法的根本，而且具有最大的活動力，

並且起著領導的作用，是以心爲法本。

樞要說：『第十證中以心爲本諸部總句，有無爲染淨法皆心爲本，薩婆多等無爲由心顯，有爲由心故起，由心起染淨法，勢用最强勝故說爲本也。由此經說若心染淨有情染淨』。巴利文增支部亦說：『世間由心導，心牽引世間，由於心生起，世間爲左右』。中阿含也說：『心持世間去，心爲染著，心起自在』。證知染淨以心爲本。

基師在述記中，對因心而生等，共有四種解釋：前三釋可說是基師自解，後一釋則是他師的異解。在基師自解中，古德評爲以第二解爲最好，現在依之略爲解說。一切有爲的現行法，皆是因於種子心識而得生起，如沒有種子心，諸有爲法就不得生，所以說「因心而生」。生起了的一切有爲現行法，皆是依於現行識法而得安住，假使沒有現行識的執持，諸有爲法就不得存在，所以說「依心住故」。現行本識受有爲染淨法的熏習，除了現行本識沒有任何一法可以受熏的，所以說「心受彼熏」。染淨有爲諸法所熏習下來的染淨種子，由本識之所執持而不散失，假定沒有本識執持種子，種子就會散失成爲非有，所以說「心持彼種」。從這分析看來，可

見一切皆以本識爲本。如是爲諸法本的本識，因受染淨熏習而有染淨種子，所以隨於心識的染淨，有情當然隨之染淨。

至於他師的異解是這樣的：以心爲本，這是總句，就是不論什麼法，都是以心爲本的。因心而生，依心住故的意思，是說有漏法的現行，乃是依種子心生，而依現行識住的。受彼熏持彼種的意思，是說的無漏的有爲法，雖無漏現行種子與有漏本識，是相違不相順的，但心受彼現行所熏，能持彼現行的種子，所以後心淨時有情隨淨。

然雜染法略有三種：煩惱、業、果，種類別故。若無此識持煩惱種，界地往還無染心後諸煩惱起皆應無因，餘法不能持彼種故，過去未來非實有故。若諸煩惱無因而生，則無三乘學無學果，諸已斷者皆應起故。若無此識持業果種，界地往還異類法後諸業果起亦應無因，餘種餘因前已遮故。若諸業果無因而生，入無餘依涅槃界已三界業果還復應生，煩惱亦應無因生故。又行緣識應不得成，轉識受熏前已遮故，結生染識非行感故，應說名色行爲緣故，時分懸隔無緣義故，此不成故後亦不成。

諸法不出染淨，染淨各有三種，現在先說雜染。

「然雜染法」，簡「略」說來，約「有三種」：一、三界見修所有的「煩惱」雜染；二、一切有漏善不善業的「業」雜染；三、由業所感得的異熟「果」雜染。如是三者的「種類」差「別」，決定唯有在於賴耶，假定沒有賴耶，三者皆不得成。無著攝論說：『謂煩惱雜染，若業雜染，若生雜染皆不成故』。

煩惱雜染離了賴耶爲什麼不能成立？因「若無」有此賴耶「識」執「持」諸「煩惱種」子，所謂「界地往還無染心後諸煩惱起皆應無因」。這話怎麼講法？當知所謂界地往還，界是指的三界，地是指的九地，往是指生他地說，還是約生自地說。衆生在未出離三界以前，總是在三界九地往還不息的，不是生在上界上地，就是生在下界下地，決不會老是在一界一地受生的。如有生於無想等的上界諸地，不論壽命是怎樣的長，終有報盡的一日，到了業報告一段落時，自然還會生到這欲界天人中來，生到欲界中來的初生一念識，必然爲欲界煩惱及隨煩惱所染所繫而屬於欲界的這個初生的一念識，試問從何而生？因爲上界諸天的有情，久已滅除了下界的染識，而且他們所以得以上生色無色界，就是因爲離了下界染識的關係。現在從上界又還生到下界來，那爲欲界煩惱所染所繫的初生識時，豈不是沒有它的種子而

成爲無因而生？

上說離欲後退煩惱雜染不成，現在再說對治識生煩惱雜染不成。攝論說的對治識生煩惱雜染不成，就是本論這裏說的無染心後諸煩惱起皆應無因。攝論講記說：『再從無漏心生以後的煩惱上去推察：對治煩惱識，就是無漏心最初生起，小乘在初果，大乘在初地。這對治心若已生起，那時，一切世間有漏的餘識，都已滅去，像光明與黑暗一樣，不能同時並存。可是，對治識初生，祇是對治見道所斷的煩惱，修道所斷的煩惱是對治不了的，還是存在。這時，假使離阿賴耶識的持種以外，那修道才能對治的，見斷所餘的煩惱及隨煩惱種子，在什麼地方呢？若說就在此對治識中，這是不合道理的。此對治識的自性是解脫離繫的，它怎能攝持有繫縛的惑種？如果說攝持染種，又怎麼說自性解脫？並且受熏持種者，必須與能熏俱生俱滅，對治識與餘煩惱及隨煩惱的能熏現行不俱生滅，它怎能攝藏其餘修道所斷的種子呢？這樣，所餘的煩惱種，不是要因無所依住而散失了嗎？修道的惑種，必然還在，還在有漏識中，這有漏識就是阿賴耶識。復於後時，就是在得了對治識以後。小乘或大乘，在見道後，出無漏觀的時候，有漏的世間識還要生起。這時，假使離阿

賴耶識爲它的能生因，那世間識的諸熏習及所依止的六識，久已過去，現無體性，那出觀以後的有漏六識，應無種子而生』！

爲什麼把賴耶看得這樣重要？當知能持彼種的唯有阿賴耶識，除了第八阿賴耶識，其「餘」任何一「法」，悉皆「不能持彼種子」。這是針對經部說的，因爲他們認爲餘色等法可以持彼種子，所以衆生雖在三界九地中不息往返，由其煩惱種子爲色法之所執持，欲界煩惱所染所繫的初生識，就以色法所持的惑種爲因，怎麼可以說爲無因？經部自以爲不成問題，但在唯識看來，根本不合道理，因爲餘色等法，在沒有染心等的時候，是無力能持彼惑染種子的。如色聲等沒有持種的功能，餘色等法當如色聲不能持彼種。是以唯第八識能持有漏種，餘皆不能。

不但餘色不能持種，就是過去未來心等，同樣亦是不能持種，因爲「過去未來非實有」體，是經部學者所共同承認的。既然久已過去，現在無有體性，怎麼能持彼種？所以過去煩惱種子不能生現在煩惱現行。主張過未無的，固然爲本論所破，就是主張過未有的有部，亦在此中所破。他們雖認爲過未是有，所以界地往還的惑生，沒有什麼過失，可是由於唯識認爲過未非實，無異否定他的過未是有，既然非

有，怎可說是界地往還無失？

設或經部救說：界地往還的衆生，後時諸煩惱生，就說它無因生，又有什麼關係？現在論主破說：那關係太大了，過失亦太重了，因爲「若諸煩惱」，眞的「無因而生」，是就「無」有「三乘學無學果」，爲什麼？「諸已斷者皆應起故」。如無學阿羅漢果，斷了見思煩惱，成爲出世聖者，不會再有煩惱復生，因爲沒有煩惱種子，如果煩惱無因還可生起，阿羅漢果的聖者，前來已經所斷的煩惱，豈不是還可生起？因爲無因亦可生煩惱的，假定無因煩惱還可生起，那你們就也應該承認無學聖者還可轉成凡夫，如是一來，凡聖混濫，成大過失！

上來辨煩惱雜染非賴耶不成，此辨業及生（果）雜染非賴耶不成。業與生是因果的關係，所以現在合起來說。業果種子要由賴耶的執持，才能完成他們上下往還的任務，倘「若無此」阿賴耶「識」執「持」這「業果」的「種」子，「界地往還異類法後諸業果起亦應無因」。界地往還，如前所說。義燈說：『論若無此識持業果下，應分其文云：若無此識持業種：一、界地往還後業起應無因；二、異類法後業起應無因。三性心易不受彼熏故業起無因。故業果亦分二：一、界地往還果起無

因；二、異類法後果起無因』。

現在先說生雜染不成。攝論講記說：『生雜染不成，就是在一期生命的初生到命終的異熟果上，證明必有阿賴耶識的存在。現在且就非等引地的結生相續時不相應來說。等引，印度話是三摩呬多，是色無色界的定名，通於有心無心，離開昏沉掉擧平等所引的定心，叫等引；或說等的本身就是定，由定引發功德，所以叫等引。簡單說，等引地就是上二界，非等引地就是欲界。結生相續，是後生接續前生，在結生相續的過程中，必須有阿賴耶識，假使沒有，結生相續是不可能的』。

『如有衆生在此非等引地的欲界死沒已後，仍在非等引地的欲界受生時，死有與生有之間，有中有身，依中有位的意根，起染汚意識，而作結生相續的活動，這染汚意識緣生有境而起瞋或愛。它於此中有中刹那滅後，就進入生有位，於母胎中識羯羅藍更相和合。和合就是父精母血的羯羅藍，與入胎的識事相互結合，成爲新生命的自體。當最初和合時，唯有異熟識，攬赤白二滴爲所依，而攝受爲自體，完成結生相續的工作。假使不承認有阿賴耶識，誰與羯羅藍和合呢？假若說：卽意識與彼父精母血和合，既和合了以後，又依止此和合的意識，於母胎中復有意識轉起

，那麼，卽應有二意識於母胎中同時轉了。最初入胎時的意識，有攝受生命自體的力量，當然不能失掉，依止它再生起一個意識，這不是同時有兩個意識嗎？在一身中，同時有兩個意識生起，這是不可能的，契經中有明白的證據。並且這與彼羯羅藍和合之識，說它是意識性，是根本不應道理的。爲什麼？（1）依染汚故：中有末心的意識，緣生有而起瞋愛，是染汚的；入母胎的三事和合識，就依止這染汚意識而生。結生相續識的所依識，必定是依染汚而起的，但一般的意識却不然，不一定是依染汚的，有時也依不染汚。所以入胎和合識與意識有其不同，不應說它是意識性。（2）時無斷故（隋譯：此句與上文的依染汚故，合爲一句）：結生相續的和合識從入胎到老死，在一期生命中，是相續不斷的，意識却有時間斷，像無想定等；可見和合識與意識不同。（3）意識所緣不可得故：意識的所緣，明了可得了可得的意識性了。雖然上座部說有，但母胎中的和合識，所緣境是不可知的。緣境不可知的和合識，自然不是緣境明，那就是阿賴耶識，不過名字不同罷了』。

『縱然退一步承認這和合識卽是意識，那麼，還是此和合意識卽是一切種子識

呢？還是以這和合意識爲依止，依止此識所生的其餘意識是一切種子識呢？若說和合識是一切種子識，那和合意識卽是大乘所說的阿賴耶識，不過你不歡喜稱它阿賴耶，以異名立爲意識罷了。若說依止和合識所生的能依止識是一切種子識，那就很可笑了！所依止的和合因識非一切種子識，所生的能依果識，反稱它是一切種子識，這樣因果倒置，怎麼合乎道理？這樣，成就這與羯羅藍和合識非是意識，但是阿賴耶果相的異熟識與因相的一切種子識』。

攝論講記在明等引地結生心種子不成說：『前從非等引地（欲界）的受生，說明異熟識的存在；這裏再約等引地（色無色界）來說：如有有情從此欲界死了在等引地的色界或無色界去受生，當他結生相續正受生時，一定由非等引（散心）的染污意識去結生相續。這結生心，是中有的末心，它繫著上界的定味而起愛著，所以必是染污的散心。這非等引的散心，不屬於非等引地（欲界），它是爲上界煩惱所繫而屬於彼等引地所攝的。這受生的染污意識，從何而生呢？若說在欲界臨死的一剎那中帶有種子，可是欲界死沒的那一念是非等引地心，受生的是等引地心，二者不能俱生俱滅，怎能受熏而成爲上界的染心種子？若說在定地受生的初一剎那心帶

有種子，可是，種是生現義，種子是因，有種是持種義，種子是果。把一剎那心的種，看爲種（能）與有種（所），理論上如何可通？若說過去生中所得的色界心，爲現在的色界心作種子，這更不成，能攝持那色界熏習的轉識（他不承認賴耶），早已長時間斷，種子又在那裏立足？若以爲轉識間斷，不成種子，熏習是住在色根中的，這不但下界的色根不能爲上界的心種，色根也不是所熏法。離異熟識，不論以其餘的那一法作種子體，決定不可得，所以必須承認有阿賴耶，無始時來，攝持上界繫心的熏習，從這熏習，生起上界的結生相續心』。

再說生無色界的染善心種不成。攝論講記續說：『上面講的等引地受生，是通約上二界說的，現在單就無色界來說。生無色界的有情，假使離一切種子異熟識，那麼，這無色界的染污善心，就應無種子爲它的生起之因，應無生起它的所依持法了。除異熟識以外，其他的一切，都不能合乎攝持種子的定義，唯有阿賴耶識攝受種子，染污善心才能各從自種子生。這裏所說的善心，是指無色的三摩地心，貪著愛味這三摩地的，是染污心。無性把種子與依持分開，前者約種子賴耶說，後者約現行賴耶說。世親以爲種子就是所依止，有種子就有依止，種子沒有，依止也不可

得。依世親的解釋，所知依，就是依於種子，種子指能生性，依指現行從種子生，有依和種子二名，其實還是一件事』。

異類法後，是說出世心異熟不成。因爲世間的有漏心與出世的無漏心，其類是不同的，所以名異類法。攝論講記說：『前從界地的不同，辨明賴耶的存在，這裏再就有漏無漏的不同來說。又卽於彼無色界天上的有情，前五識是沒有的，如果不承認異熟識，那就只有第六意識。這樣，無色界有情，在無漏出世心正現在前的時候，除這現前的無漏心外，其餘的一切有漏世間心，皆滅盡了，也便應該滅離彼無色界趣的異熟，不再繫於無色界。異熟總果報體，是建立在識上的，生在某一趣，就有某一趣的異熟識，無色界無漏心現前，如果不立賴耶爲異熟體，那就沒有異熟趣的世間心，這豈不就要不由功用，證得無餘涅槃，而超出三界嗎？然而事實上却並不如此。要避免這重大的過失，應建立異熟賴耶識』。

『再單從無色界最高級的非想非非想處的有情來說：非非想定，是不能引發無漏慧的，所謂『無漏大王，不在邊地』。因爲非非想定的有情，心識闇鈍，觀行微劣的緣故。若生非想非非想處，要斷非非想的煩惱，非依下地無所有處等地生起無

漏心不可。當這無所有處出世間心現在前時，如果沒有異熟識，那它屬於那一趣呢？即應二趣悉皆滅離。這無漏的出世識，是依無所有處定生，當時沒有非非想繫的有漏心，所以不以非想非非想處爲所依趣。他還是非想非非想處的有情，所以也不應以無所有處爲所依趣。又不可說涅槃爲所依趣，這無漏心現前的時候，還是有餘依的，不是究竟無餘依的涅槃，並且涅槃也不是有情所依的異熟體。這三者皆不可爲所依趣，而他必然還有異熟的趣體，這不能不依於異熟識了』。

假如你們經部又說：我以其「餘」的法爲「種」子，而以色等執持諸種子，或以其「餘」的法爲「因」，這些都是不對的，我在「前」面「已」經「遮」破，現在不再多說。再說，假「若諸業果」眞的「無因而」認爲它可以常「生」的話，那「入無餘依涅槃界」的阿羅漢聖者，其「三界」有漏的「業果」，豈不是「還復應」該「生」起。可是千經萬論都說：入無餘依涅槃界的羅漢聖者，已經不受後有，不會再回到三界來受諸業果，你爲什麼這樣主張？假如你們說，我也不承認羅漢再感有漏業果，因爲他們已經斷了見思煩惱，沒有煩惱水滋潤有漏業，怎會有業果生？所以你們這樣說，我們是不承認的。論主又說：你們既承認業果無因而生，「煩

惱亦應無因」而經常的「生」起。

現在回過頭來再行談業：「又行緣識應不得成」，意說沒有阿賴耶識，十二緣起支中的行緣識以及取緣有皆不得成。爲什麼這樣講？『如現在起身口意的三業是行支；這業行與賴耶俱生俱滅，熏成業種，攝藏於賴耶中，這就是識支。因業行而有賴耶識種，叫行緣識。若不談阿賴耶識，這業力熏成的識中業種，就是行緣識的識是什麼呢？不能說是六識，六識是有間斷，不堅固，前後相違差別的，不能受熏成種。所以說除阿賴耶，行緣識不成』。本論說「轉識受熏前已遮故」，就是此意。世親攝論釋說：『又行緣識應不得成等者，謂福、非福及不動行生已謝滅，若不信有阿賴耶識，當於何處安立熏習？如六識身不能任持所有熏習』。無性攝論釋亦說：『謂行爲緣貪等俱生眼等轉識許爲識支，此不應理！此意六識不是受熏，有間斷故；貪俱染識非無記故，不是受熏；故行說不熏眼等轉識』。

經部又挽救說：像上那樣講法，確實有些不對，但我現在認爲結生染識爲識支，該是沒有什麼問題！論主破說：這仍然不行，因爲「結生染識非」是「行」業所「感」的。這話怎講？要知去投生那個時候所有染污意識，是中有身的意識，不是

由行感果的識，怎麼可說結生染識爲識支？當知爲業所感的，必然是無記的，結生之識既然與愛恚俱，愛恚是染汚性，怎麼可以說爲業感？無性攝論釋說：『又結生心非無記故，愛恚俱故，既非無記，以行爲緣不應道理』！

設若再挽救說：初生染識不是行所感的，確實不錯，但到名色位中有異熟識方可說爲行感，亦即行感名色位中識，該是沒有什麼問題。論主再予難說：假定你們這樣講，「應說名色行爲緣故」，不應說爲行緣識故，因爲名色時的識，就是屬於名所攝的，所以說行緣識理定不成！

一切有部救說：經部不說時分緣生，或者有如你們所難，但我主張時分緣生，若在無明時分，即十二支皆名無明，若是在識時分，即十二支總名爲識，如是說爲行所感，在道理上講，該沒有什麼過失！論主照樣破說：「時分懸隔無緣義故」。樞要說：『時分懸隔無緣義者，對薩婆多識位中色是異熟故名行緣識：一則劫數時懸遠，二則乖隔。本無果識可名識支，云何名感識位中色？經部師未來世無而言感者，時分懸遠，時久隔絕，如何名感？又若言感名色位識名緣，則隔識支，應說與名色爲緣，非與識爲緣也』。總約時間來說，行望於果，時既懸隔，亦無緣義。

沒有緣義，怎麼可說感名色位中識？

「此不成故，後亦不成」，是說行緣識不成，其後取緣有亦不得成。攝論講記說：『取是四取，有是臨近招感後有果報的有支熏習。賴耶識中的業種子，由取力的熏發，使它成爲感受後有果報的有支熏習，這叫取緣有。假使不立阿賴耶識，就是沒有從業所有的業種，沒有業種，取又熏發那個呢？又有什麼東西因取而名爲有呢？所以說取緣有不成。行是現業，有是成熟的業種，都在現世說。若不許有阿賴耶識，這業雜染就不得成立』。

諸清淨法亦有三種：世、出世道、斷果別故。若無此識持世出世清淨道種，異類心後起彼淨法皆應無因，所執餘因前已破故。若二淨道無因而生，入無餘依涅槃界已，彼二淨道還復應生，所依亦應無因生故。又出世道初不應生，無法持彼法爾種故，有漏類別非彼因故，無因而生非釋種故，初不生故後亦不生，是則應無三乘道果。

三雜染的非賴耶不成，已如上說；三清淨的非賴耶不成，玆當解釋。論說「諸清淨法亦有三種」。那三種清淨法？一、「世」道；二、「出世道」；三、「斷果」。如是三種差「別」，是爲三清淨法。基師述記說：『有漏六行名世間道；無漏

能治名出世道；所得無爲名斷果，斷是果也』。所謂斷是果，是指無爲，意謂無爲是由斷惑而得的斷果，所以得名爲斷。這是總說三種清淨，下面再爲予以別破。於別破中，先破世出世道，其後再破無爲。

在唯識家看來，由於有阿賴耶識執持世出世間的道種，異類心後的清淨法的生起，方不致於犯有無因而生的過失！倘「若」如小乘學派所說，「無」有「此」阿賴耶「識」執「持世」間「出世」間的「清淨道種」，那在「異類心後」所生「起」的「彼」清「淨法」，理「皆應」當「無」有其「因」。無因而有清淨法生，不論從那方面說，都是說不過去的。所謂異類心後，如欲界心望於色界心，色界心是欲界心的異類，或世間道望於出世間道，出世間道是世間道的異類。當欲界心滅生起後念異類的色界心，是爲異類心後生起彼淨法；或世間道心滅生起後念異類的出世道心，是爲異類心後生起彼淨法。如承認有賴耶執持它們的種子，異類心後的淨法生起，當然沒有任何問題，因此異類心後所生起的淨法，是由賴耶所執持的種子而生起的，所以不會成爲無因而生。

攝論講記對這有很好的解釋說：『世間清淨，是說以世間的有漏道，離下八地

修所斷惑而上生。有尚未離欲界所繫（纏）的貪愛，未得色界所繫的定心者，他因爲要想出離欲纏貪，希望上生色界，就以欲纏善心，勤修厭下欣上的加行。這欲纏的加行心，與色纏的定心，界地既不同，定散也有差別，不能與它俱生俱滅。這欲纏加行心，既非彼色纏定心所熏習，不能熏習成種，說它能爲彼種子，自然是不應道理的了！如果說，色纏定心的生起，不以欲纏的善心爲緣，而是以過去的色纏定心爲種子，但這還是不成。色纏心過去，或過去多生了，過去的色纏心，在這長時的過程中，爲餘心所間隔，既已間斷，就不應爲今定心種子。因間斷了的過去心，現在決定無有自體，無有，怎麼可以說它是種子？因此，可以成就這樣的理論：色纏定心的現起，因一切種子異熟果識持著色纏心的種子，展轉傳來，爲今色纏定心生起的親因緣。至於勤修欲纏所繫的加行善心，只是引發色纏定心的有力的增上緣罷了。離欲界貪欲而引生色界定心，是如是；依色界心起離色界貪欲的加行善心，求生無色界定心，也是這樣，都是以異熟識所執持的種子爲親因緣，而以欣上厭下的加行善心爲增上緣。所以說：一切離欲（欲是欲貪）地中如應當知。這上面，就是成立世間清淨要以賴耶爲所依』。沒有賴耶是絕對不成的。

世間清淨沒有賴耶不成，出世清淨離本識爲因也不得成立。攝論講記說：『生起出世清淨的正見，須有兩個因緣：一、依他言音，就是多聞正法；二、依所聞教法而作自心內各別如理作意，就是如理思惟。由此聽聞教法與自心的一一如理觀察爲因緣，通達諸法實相的出世的正見——無分別智，才得生起。因他言音而引起的如理作意，就是由聞所成的聞慧。這如理作意的熏習，若有阿賴耶識，可熏於阿賴耶識中；若不承認賴耶的存在，那爲熏耳識，爲熏意識，爲兩俱熏呢？不能說熏於能聞的耳識，它聽法以後，若於彼法而作如理思惟，那時的耳識尚且不得起，不能與作意俱生俱滅，怎樣能受熏成種呢？也不能說熏於意識，意識不能堅住，它爲種種散動的餘（五）識所間隔，怎麼可以受熏？各別熏習耳意二識尚且不可，兩俱受熏的不成，更顯然可知。縱然當時的意識，曾受聞熏習，但在後來與如理作意相應的意識生時，曾受聞所熏的意識，與彼熏習所成的熏習，久已謝滅過去，現在決定無有意識及彼熏習的自體，沒有，怎麼可以復爲種子，能生後時與彼如理作意相應之心呢』？

『縱然聞熏習有體，能生後時的如理作意心——思修慧，但這如理相應的意識

，是世間心，那出世正見相應的意識是出世心，世與出世，有漏與無漏，性質上是相違的；它們從來不曾有時俱生俱滅，所以世間心非彼出世心所熏習。世間既然從來不被出世的正見心所熏習，說它爲彼正見心生起的種子，也還是不應道理的。所以若離一切種子異熟果識，那出世清淨的正見，亦不得成。不成的主要理由，是此世間的有漏意識中，對於依他言音的正聞熏習，沒有適合攝受（持）彼出世清淨正見種子的條件；能攝能生性爲自體，持令不失，這才與熏習的定義相應。意識不能攝受能生性爲自體，亦不能保持它不失，故不相應』。這上面，就是成立出世清淨要以賴耶爲所依，沒有賴耶是絕對不成的。

至於小乘學派「所執餘因」可以持種的理論，如說『餘爲種子，色等持種』，在「前已」經一再「破」過，根本不能成立。倘「若」你們又說：世出世間「二」清「淨道」可以「無因而」得「生」起的。這說法，同樣要不得。假使眞的如此，那「入」了「無餘依涅槃界」的聖者，「彼」世出世間的「二淨道」，理「應還復」可以「生」起，因爲你們承認無因可生的，所以彼二淨道所依種子，亦應無因而得生起。可是事實上，佛在經中告訴我們：入無餘依涅槃界的聖者，由於灰身泯智

的關係，彼二淨道是不得再生的。設若你們又說：入涅槃界已，彼二淨道本是可以生起，其之所以不生，就是沒有所依身。論主破說：你們這樣講法，仍然是不成的！要知所謂無因二生，不但二淨道可以無因而生，就是「所依身亦應」可以「無因」而「生」。如前難說：入無餘依涅槃已，三界業果應當還可生起！小乘說：這是不可以的，因爲沒有煩惱水的滋潤，所以業果不得生起。論主又復難說：你們既許無因可生，煩惱亦應無因而生。小乘又說：這也不然！入無餘依涅槃界的聖者，沒有他們的所依身，因爲沒有所依身，所以煩惱不得生！論主順著他的意思說：你們既許無因而生，所依亦應無因而生。在雜染法中說煩惱應無因而生，在清淨法說二淨道應無因而生。除此而外，其他難救之意，前後可說一致，只是文字的善爲運用不同而已。

你們小乘如果堅執沒有第八賴耶持種，像經部師是不承認有法爾無漏種的，是則「出世」無漏道，特別是最「初」一念的無漏道，就「不應」當得以「生」起，因爲「無法」執「持彼法爾」無漏「種」的。如果你們說最初的一念無漏道是新熏成的，要法爾種子做什麼？這個說法，我們也不承認，前面曾經說過，這是新熏師

的主張，不是成立種子的正義，爲我們所不取的，你們拿來作爲初無漏道的生起有什麼用？

設若你們救說：最初一念的出世道，以世第一法爲因緣就可生起，根本不需要什麼法爾無漏種子，你以此難我怎麼難得倒我？論主破道：你這說法更不得成！要知「有漏」和無漏，其性「類」是各「別」的，有漏聞熏只可作無漏道的增上緣，不可作無漏道的親因緣，換句話說，有漏種是不能生起無漏道的，爲什麼？「非彼因故」。

小乘學者又說：初無漏道的生起，根本不需要什麼因，爲什麼要如你們大乘唯識建立法爾無漏種子？論主再痛斥說：假定初無漏道，眞如你們所說，是「無因而生」的，那你就「非釋種」，亦卽不是佛的弟子，而同自然外道一樣，因爲自然外道亦是主張諸法都是無因而自然生的。你如自認是自然外道的同黨，我們當然沒有話說，你如仍認爲是佛的弟子，就不得不承認諸法從因而生。我望你們做個佛的弟子，不要做自然外道的同黨！

我還得告訴你們的：如最「初」的無漏道，眞的「不」從種子「生」，是卽沒

有種子，既然沒有種子，根本就不得生，如是「後」時無漏「亦」應永「不」得「生」。初後無漏既然都不生起，「是則應」當永遠「無」有「三乘道果」，可是事實上，依法修行的，得證三乘道果的，在佛陀住世時代，固然是很多的，就是佛滅度後，亦有證三乘道果的，三乘道果的是有，爲任何佛子所不能否認的。但證三乘道果的，由於有無漏種子，是以你們必須承認有第八阿賴耶識，執持無始以來法爾本有的無漏種子。

若無此識持煩惱種，轉依斷果亦不得成，謂道起時現行煩惱及彼種子俱非有故，染淨二心不俱起故，道相應心不持彼種，自性相違如涅槃故，去來得等非實有故，餘法持種理不成故，既無所斷能斷亦無，依誰由誰而立斷果？若由道力後惑不生立斷果者，則初道起應成無學，後諸煩惱皆已無因永不生故。許有此識一切皆成，唯此能持染淨種故。

已說二清淨道無賴耶不成，現在再說道果無賴耶不成。唯識家說：承認有賴耶識持煩惱種，轉依而得斷果自然沒有問題，假「若」如小乘說「無此」阿賴耶「識」執「持煩惱種」子，所謂轉染成淨而得的無爲「斷果」，是就「亦不得成」！因

爲轉依斷果，必要斷除煩惱，方得成就圓滿，假若沒有賴耶持煩惱種，斷果就無其因，怎麼得以成就？要知有病方用得著藥，沒有病要藥來做什麼？

當知所「謂」無漏「道」果初現「起時」，所有「現行煩惱及彼」煩惱「種子俱非有故」。古德說：『明來暗謝，智起惑亡』。到了這個時候，煩惱的現行與種子，既然都是沒有的，還有什麼可斷的？或說若無第八持煩惱種，試問斷果究竟從何而來？

設若你們又說：煩惱種子當然不是沒有，但它存在無漏識中，亦卽道相應心能持彼煩惱種，爲什麼一定要有你們所說的第八識？論主破道：這個說法絕對是錯誤的！要知「染淨二心」，彼此心性相違，好像明暗一樣，根本「不」能同時「俱起」，有染心的時候，淨心就不生起，有淨心的時候，染心就不生起，如有光明的時候，絕對沒有黑暗，或黑暗到來時，光明決不存在，怎麼可說有漏煩惱種在清淨無漏識中？現在我再正告於你：聖「道」所「相應心」，絕對「不」能「持彼」煩惱「種」子，因爲聖道的自性與煩惱的「自性」，根本是「相」互「違」背的，猶「如」清淨的「涅槃」不能和染汚法在一起是一樣！

進而雙破經部師及有部師。經部不承認有過去未來，過去未來是假非實的，既然如此，不論說煩惱是在過去或在未來，是都不得成立的。有部承認有實有的過未及實有的得等，正因爲這些都是實有的，所以斷果當然不無；或說命根、同分能持煩惱種，所以沒有如你唯識所說的過失！現在論主破說：假定你們所說的過未及得等，確實是有實有自體的，說無我們所說的過失，是還可以說得過去，但過「去」未「來」以及「得等」，皆是「非實有」的，亦卽絕對沒有它們的實有自體，自己的實體尙不可得，怎麼能夠持煩惱種？是以如不承認我們所說的賴耶持種，仍然免不了如上所說的過失！

經部又起來說：不錯，餘皆的確免不了他們的過失，但我一向主張煩惱種在色等中爲色等所持，該是沒有任何過失了罷？論主破說：同樣不成！因爲諸「餘」一切色等之「法」能夠「持種」，在道「理」上是「不」能「成」立的。至於色等爲什麼不能持種，在前已破，玆不再說。

現在總結的說：「既無所斷」的煩惱，「能斷」的無漏道當然「亦無」。如是有漏惑和無漏智，既然是都沒有，試問依於什麼煩惱，由於什麼斷道而立道果？所

以說「依誰由誰而立斷果」。這末說來，我們應當知道：惑是由此而斷的，智是依此而生的，果是依此而立的，生死因，解脫本，全在於此，是則第八賴耶識爲染淨本，可謂極爲明白，沒有疑惑餘地。

假「若」如經部所說，斷果不由第八而立，是「由」出世無漏「道力」現前時，其有一股强大的力量，遮礙「後惑」沒有辦法可以生起，就在這煩惱「不生」上假「立」爲「斷果」，那末，行者在「初」見「道」生時「起」，便「應」以此道力，遮礙以後的煩惱不生，不須再辛勞的繼續修進，就在初見道起時「成」爲「無學」聖者。爲什麼要這樣講？因「後」來的所有「諸煩惱」，沒有異熟識執持它的種子，種子既然沒有，當然「永不」得「生」。煩惱既永不生，不是無學聖者是什麼？可是事實上，我們知道，在初見道起時，只斷見惑煩惱，證得須陀洹果，尚有思惑煩惱在，爲斷這思惑煩惱，還得精進勇猛的勤勞修行。而這繼續所要斷的煩惱種子，爲第八識所執持。

因此，如果你們「許有此」第八賴耶「識」，那受熏持種，那斷惑證眞，那轉染成淨，「一切皆」得「成」立，因爲「唯此」第八賴耶識，「能」夠執「持染淨

」諸法的「種」子。若堅不承認有賴耶識執持染淨諸法種子，那就一切皆不得成！

辛三　勸信受

證此識有理趣無邊，恐厭繁文略示綱要。別有此識教理顯然，諸有智人應深信受！

這是總結十理以勸人信受。上來所引十理證成有第八識，不過還是略爲引證，如果詳爲「證此」阿賴耶「識」是「有」，其「理趣」有無量「無邊」那麼樣的多。爲「恐」一般學者「厭」其「繁文」，所以在此只好「略示綱要」。基師述記說：『除此十證所不攝證，謂八證中最初生起，明了生起，業用不可得等，皆此未說』。樞要說：『十證攝八證者：此第二異熟是彼第六，此第四執受是彼第一執受，此第六生死心是彼第八命終，此第九滅定是彼第七滅定，此第九持種是彼第四種子』。瑜伽八證，除初生、明了、業用外，唯有五證是此十證中所說到的。

最後再總結教理二證說：「別有此」第八「識」，若「教」若「理」的證明，可說極爲「顯然」，不容吾人不信，是以「諸有智人應深信受」！成唯識論集解卷四說：『如上廣引經論，共立第八本識，廣大無邊，體性微細，顯心源而無外，包性相以該通，擅持種之名，作總報之體，建有情之體，立涅槃之因，居初位而總號

賴耶，處極果而唯稱無垢，備本後之智地，成自他之利門，隨有執無執而立多名，據染緣淨緣而作多體，孕一切而如太虛包納，現萬法而似大地發生，如是，則何法不收？何門不攝』？

唯識學上所說的第八阿賴耶識，是一切衆生皆有的，但我們現在是人，姑且以人來論說。所謂人，到底什麼是人，這是值得我們予以深刻考察的：吾人的身體時刻在變化中，固然不可說爲人的本體；吾人意識分別心的剎那演化，比身體還要來得迅速，自更不可說爲人的實體。然而人生在世數十年，不能說它沒有本體，如果沒有它的實體，則人就不成其爲人。爲了顯示人的一期生命的實體，十理中的第二、第四、第五、第八，特爲明白指出。吾人的生命，不唯是這一生的生命，向前看，前前還有生命，這一生命結束了不是沒有，向後看，後後還有生命，現在數十年的生命，不過是生命長流中的一個浮漚而已，其實它在前後不斷延續著的，但這不斷延續著的究竟是什麼？在十理中的第六、第七二證，明白告訴我們，其相續不斷的，就是第八阿賴耶識。凡夫在五趣四生中不息流轉，不能沒有它的趣生體，指出這個趣生體的，就是十理證中的第三理證，不過第二、第四兩個理論，亦可包括在

內。流轉的實體既然不無，還滅的實體當然亦有，所以到人類以上的三乘聖者以及佛果，甚至得了滅盡定的聖者，其意識分別心，雖然都不現起，但仍然名有情，可知除分別心外，別有有情的本體，指出這個本體的，就是十理證中的第九理證。如是迷悟的有情，究竟依著什麼勢力，在這現實世界上，隨著各各的見聞，於一一法上，善者愈善，惡者愈惡，顯現於一切事物業用之境？窮源究委說明這個的，就是十理證中的第一和第十兩種理證。

最後對此再作一總結的說：十理證中的第一和第十兩種理證以及五教證中的前四教證，合併起來，可說都是證明別有第八識實體的總教理；至於其他的八種理證以及一個教證，皆不過是就部份證明別有第八阿賴耶識。

上來雖是說的五教十理，但主要的目的，是在六識以外立證確有第八識的存在。而這立證，教證固然是基於佛陀的教說，理證亦是基於自己的宗義，作爲極肯緊的理論說明，實是值得吾人予以特別注目的。本識的建立，在於解決如上所說的無我觀及輪廻觀，可說是最首肯的主張。像這樣數數的給以妥當的立證，可以說是極爲强而有力。本識所談，眞正是本宗教義的中心主腦，不容吾人予以忽視的！至於

瑜伽五十一所舉的八理與本論所舉的十理，如果對照來看，不過是開合不同而已。

丁二　二能變

戊一　結前標問

如是已說初能變相，第二能變其相云何？

爲本論中心主腦的初能變阿賴耶識，在前已經詳細說過，所以說「如是已說初能變相」。現在繼續所要講的是第二能變末那識，但其相狀怎樣，應當予以說明，所以說「第二能變其相云何」？這在論文的結構上講，是結束前文生起後文，作爲論說的發端。

戊二　舉頌總答

頌曰：次第二能變，是識名末那，依彼轉，緣彼，思量爲性相。四煩惱常俱：謂我癡、我見，並我慢、我愛，及餘觸等俱。有覆無記攝，隨所生所繫。阿羅漢、滅定、出世道無有。

此中舉頌總答，共有三個頌文，計分爲十二句，亦是以所謂八段十義而表釋的。「頌曰」，顯示頌中這樣說。所謂十義：一、「次第二能變，是識名末那」，這

是標名門；二、「依彼轉」，這是所依門；三、「緣彼」，這是所緣門；四、「思量爲性」，這是體性門；五、「思量爲相」，這是行相門；六、「四煩惱常俱：謂我癡、我見，並我慢、我愛」，這是染俱門；七、「及餘觸等俱」，這是相應門；八、「有覆無記」性，這是三性門；九、「隨所生所繫」，這是界繫門；十、「阿羅漢、滅定、出世道無有」，這是伏斷門。

在此所要論究的：第二能變中既然出有所依，爲什麼初能變中不辨所依？難道賴耶識沒有它的所依嗎？不！當知所謂阿賴耶識是諸識的根本，作爲他識所依的意義極爲明顯，可是他識爲賴耶所依的意義極爲隱晦，所以在前初能變中，不出本識的所依。第二能變的第七末那識，既然是以本識爲所依的，因而在此不得不出它的所依體。

因論生論：本識爲他識所依的意義既極明顯，爲什麼不明白的說出來，讓人知道它是諸識的根本依？要知初能變的頌文中所說『恆轉如暴流』句，就是顯示爲餘識所依的意義，何嘗不曾說？恆轉如流怎麼說是卽是依義？這在我們倒是看不出來！哪！我告訴你：前面論文曾說『又如暴流，雖風等擊起諸波浪，而流不斷；此識

亦爾，雖遇衆緣起眼識等，而恆相續』。這不是顯示所依是什麼？還有在講到『一切種子如暴流』時說：『流擊便生轉識波浪』，這不同樣是顯示本識爲所依嗎？根據上面所說的論文來看，證知頌中所說的『恆轉如暴流』，就是說明賴耶爲諸轉識所依，可見頌文並不是單說第八識有所緣境，不說第八識有所依，一般學者未加審察，以爲第八無所依法，實際第八識亦是有它所依的。

同時還要論說的：第二能變中既然說有界繫，爲什麼初能變中不出界繫？難道本識沒有它的界繫？不！本識有它的界繫，當然是不成問題，所以沒有說出，不是顯示沒有，而是作者省略。我們不能因此就說本識沒有界繫。或前所說的異熟，就是顯示它的界繫。爲什麼這樣講？因非異熟法的趣生，會造成趣生的雜亂，可是第八眞異熟識，不論生到那一界趣，就唯眞異熟識是該界趣的報體，絕對不會有所雜亂的，所以隨異熟識生到那一界趣，就屬那一界趣所繫，這不是說的界繫是什麼？

眞異熟識界繫如此，此末那識，如下論文所說：『隨何地生卽爲彼地諸煩惱等之所繫縛』。現在頌中說四惑相應，就是顯示末那生到什麼地方，卽爲那四惑之所繫縛，爲什麼下面還要說『隨所生所繫』？這豈不是重複了嗎？不！你們不可這樣

相提並論！如前六識，雖然亦有煩惱之所繫縛，但與本識不一定同在一地，所以不說『隨所生所繫』。可是四惑相應的第七識不然，除了到無漏位上，第七識與第八識，不一定常時相隨，但在有漏位上，第七識與第八識必然是在同一界的，沒有一刻相離的。爲顯第七識不同前六識，所以更說『隨所生所繫』，無重複過！

戊三　解釋頌意

己一　總釋頌意

庚一　總釋名

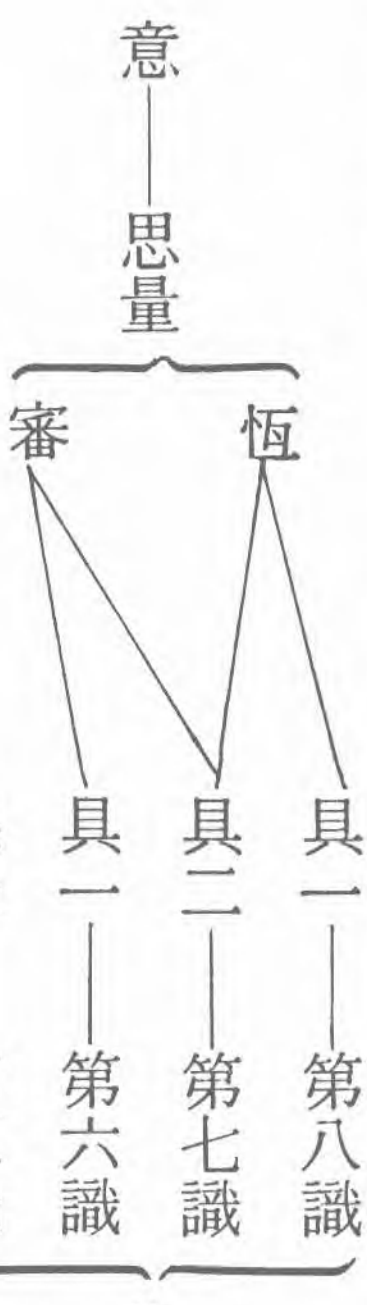
論曰：次初異熟能變識後，應辯思量能變識相。是識聖教別名末那，恆審思量勝餘識故。此名何異第六意識？此持業釋如藏識名，識卽意故；彼依主釋如眼識等，識異意故。然諸聖教恐此濫彼，故於第七但立意名。又標意名爲簡心識，積集、了別劣餘識故，或欲顯此與彼意識爲近所依故但名意。

「論曰」，是對『頌曰』說的。論文是解釋頌文的。其「次」，在說明「初異熟能變識後」，接著所「應辯」說的，是「思量能變識相」。也就是把頌中的能變之言，明白的顯示出來。

「是」第二思量能變「識」，在「聖教」中，「別名」叫做「末那」。末那是梵語，中國譯爲意。意有二義，就是依止與思量。雖說如此，但現在所取的，唯取思量義，至於依止義，爲此所不取。爲什麼？樞要說：依止義，意味所依，不獨限於第七識，凡是所依的法，皆可說爲依止，但思量義，唯獨限於第七識，是不共其他法的。因爲如此，所以把此識叫做思量能變識。所謂思量，是思慮量度義，即第七識恆緣第八識而思量爲我的識，說名思量。

思量，本是心心所緣境的一種作用，如推廣來說，實通於諸識，亦即不論什麼心心所都可叫做思量的。今獨名第七識爲思量，究是什麼意思？因這識的「恆審思量」，的確是「勝」於其「餘」諸「識」的，所以特別給與第七識的思量之名。明顯的說，這識具有恆與審的二義，也就由於這點，簡別其餘諸識。恆是相續不斷的意思，審是深細計度的意思。如第八識，雖不斷相續具有恆的一義，但因任運分別而不深明，所以缺乏審的一義。若第六識，雖計度分別具有審的一義，但在時間上因有間斷而不相續，所以缺乏恆的一義。至前五識，不但沒有相續的恆義，亦復沒有計度的審義，可說恆審兩皆俱缺。然第七識，從無始來恆時相續而不間斷，而緣

第八識的見分時，又極深明的計度爲我，所以具恆審二義。正因如此，特將通於諸識的思量之名，專門給與第七末那識。簡表如下：



瑜伽六十三說：『復次，此中諸識皆名心意識，若就最勝，阿賴耶識名心，何以故？由此識能集聚一切法種子故，於一切時緣執受境，緣不可知一類器境。末那名意，於一切時執我我所及我慢等思量爲性。餘識名識，謂於境界了別爲相。如是三種，有心位中心意識於一切時俱有而轉。若眼識等轉識不起，彼若起時應知彼增長俱有而轉』。

以此思量義的意說名此第七識，第六識亦叫做意識，是則「此名何異第六意識」？二者間的區別豈不是很難分出嗎？那究竟是怎樣的呢？看來似難分別，而實不是一個太難分別的問題。如說起來，第七識是思量就是意的識，亦卽所謂識體就是

這意。「此」第七識名爲意識，是約「持業釋」解釋而得名的。所謂意，也就是識的業和識的自體，猶「如藏識」得「名」一樣，「識卽意故」，或說意卽是識，名爲意識，和第六意之識的意識是不同的。例如藏識，藏就是第八識體一般。至於第六識，是以第七識的意爲所依而起的識，依意（第七）的識，就是意之識，「彼」乃「依主釋」解釋而得名的。謂第七識爲第六識所依之根，正是第六意的所自得名，就是依於第七意的識名爲意識。「如」同「眼識等」前五識，依於眼等根而生起的，從它的所依根等，名爲眼識等。「識異意故」，是說第六識與意是差別不同的，如更說得清楚一點，意是意，識是識，識是第六，意是第七，因而識不同意。

第六第七得名不同既然如上，爲什麼亦名爲意識？聖教中唯把第七識叫做意而不叫做意識，又是什麼道理？本論以三義解釋這個問題：一、「然諸聖教恐此濫彼，故於第七但立意名」：第六識是依意（第七）的識，所以把它叫做意識而不叫做意（若說爲意，那就唯標他的第七識之名，不是第六識本身所具的名）；設把第七識叫做意識，那就與第六識相混濫，變成沒有兩者的區別，爲使六七二識有所區別，所以第七識唯叫做意而不叫做意識。二、「又標意名爲簡心識，積集了別劣餘識

故」：心意識的三者名稱，如上所說。就中，若就勝義而論：思量（意）之義，第七識雖勝過其他的諸識，但積集（心）及了別（識）之義，那是各各不如第八識及前六識的，所以就把第七識說名爲意。三、「或欲顯此與彼意識爲近所依，故但名意」：意謂爲要顯示此第七識，爲彼第六意識的近所依，所以唯把此識名之爲意。如前說過，意於思量之外，還有它依止義，是卽意味現在這個近所依的所依。所謂近所依者，究是指的什麼？基師述記卷四，以相順、同計度、與力的三義加以解釋。相順，是說爲相順。同計度，是所謂計度分別，在有漏地一分無漏），彼此是相同的，所以六七二識，不管那種，都通諸識。就中，若就勝義而論位，六七二識，不管那種，都爲計度分別，這是顯示它們的起執相同。與力者，是增上緣義。此第七識爲第六識的不共俱有依，當第六識緣境時，第七給以與力，非第七緣境時，第六給以與力，所以第六叫做識，第七但名意。以這相順、同計度、與力三義，不難看出六七二識關係的密切。因爲有此密切的關係，所以顯第七爲第六所依而說爲意。由本論所述的三義，唯說第七識爲意，不說意識之旨，是就可以了知。當知意與意識，不管那種，都有意名，是顯而易見的，所以兩者相濫，不是

不可能的，爲了避免這個相濫，所以本論特把意的第七，就照原名稱呼它，所謂末那之稱，正是指此。

如實說來，不但第七爲第六所依，第八亦爲第六所依，爲什麼這裏沒有講到？當知第八爲第六的所依是遠所依，不若第七爲第六的近所依，所以這裏不論。瑜伽五十一說：『由有第八故有末那，末那爲依意識得轉』。由此證知，第八識爲遠所依，爲近所依的是第七識。同時還可這樣說：第六識的種子，若欲生現識時，定要由第七識的種子擊發方得生起，假定沒有第七識種擊發，第六識種是不能生現行的。所謂『六現依七現，六種依七種』，正是這個意思。

庚二　釋所依

辛一　正釋所依

依彼轉者，顯此所依。彼謂卽前初能變識，聖說此識依藏識故。有義：此意以彼識種而爲所依，非彼現識，此無間斷不假現識爲俱有依方得生故。有義：此意以彼識種及彼現識俱爲所依，雖無間斷而有轉易，名轉識故，必假現識爲俱有依方得生故。轉謂流轉，顯示此識恆依彼識取所緣故。

此於所依門中正釋所依。頌說「依彼轉者」，正是「顯」示「此」之「所依」。彼指初能變的阿賴耶識，所以說「彼謂卽前初能變識」，此第七末那識是依止於彼阿賴耶相續轉起的。怎麼知道？「聖說此」末那「識依藏識故」。瑜伽論五一說：『由有阿賴耶故得有末那』。瑜伽論爲聖彌勒說，所以稱爲聖說。賴耶，向有現行賴耶和種子賴耶的區別，正因如此，解釋這所依的阿賴耶，有護法、難陀兩大論師的說法不同。

「有義」，這是第一難陀論師的解說。依照難陀的說法，「此」末那「意」是「以彼」第八「識種」子賴耶「而爲所依」，並「非」是以「彼現」行賴耶「識」爲所依。因爲「此」末那識從來是「無間斷」而常自相續的，根本「不」須「假」彼「現」行賴耶「識爲俱有依方得生故」，所以唯約依彼種子名爲依彼。

「有義」，這是第二護法論師的解說。依照護法的說法，「此」末那「意」是「以彼」第八「識種」子賴耶「及彼」第八「現」行賴耶「識俱爲所依」。假定要分別它們的不同：種子賴耶是末那識的因緣依；現行賴耶是末那識的不共俱有所依。末那識「雖」說是「無間斷」常相續的，然「而」是「有轉易」的，「名爲轉識

」之一，所以當它生起時，「必假現」行賴耶「識爲」它的「俱有依」，然後「方得生」起，假定沒有俱有依就不得生。所謂轉易，就是到了見道位時，或時成爲善的，或時成爲染的。凡是轉易性的東西，它的本身必然是很柔弱而不能自立，所以生起時不得不假有它的俱有所依。不然的話，其體有所轉易，沒有它的殊勝力，試問怎麼能得生起？至於見道位時的或善或染，義演三六有很好的說明：『如入見道，第六入生空觀時，第七但與法執相應；第六入法空觀，第七與平等性智相應；此轉爲善。若第六出觀時，第七還與俱生我執相應；此轉爲染。若創入見道，第六雙入二空觀時，第七方成無漏。故由第六、七成善染』。總而言之，二大論師的主要差別在於：難陀論師說第七識沒有俱有依；護法論師說第八的現行識是第七的俱有依。

頌說依彼轉的「轉，謂」是「流轉」義，亦卽是相續轉起的意思。說得明白一點，就是依於第八或種子賴耶或現行賴耶，得以相續不斷的生起。如是「顯示此」第七末那「識，恆」時「依彼」第八賴耶「識」，以「取所緣」境。基師述記說：『第七行相取所緣境，相續不斷而生起義』，說名爲轉。

諸心心所皆有所依，然彼所依總有三種：一、因緣依，謂自種子，諸有爲法皆託此依，離自因緣必不生故。二、增上緣依，謂內六處，諸心心所皆託此依，離俱有根必不轉故。三、等無間緣依，謂前滅意，諸心心所皆託此依，離開導根必不起故。唯心心所具三所依名有所依，非所餘法。

上來已依常理正說第七識的所依，下面再就諸心心所廣論它們的所依。講到「諸心心所」，不管是屬那種，必然「皆有所依者，能有所依故名有所依」。瑜伽五十五說：『問：諸心心法凡有幾種差別名耶？答：有衆多名，謂有所緣、相應、有行、有所依等，無量差別』。證知大乘經論當中，的確說到有所依的這個名稱。「然彼」心心所的「所依」，依其義別，「總有三種」，就是因緣依、增上緣依、等無間緣依。可是瑜伽論卷一所說的三種依，是俱有依、等無間依、種子依。兩論的名稱不同是什麼道理？當知瑜伽論是以理立名的。就是在道理上講：諸現行的生起，必有它的種子，所以名爲種子依；所依根

及能依識，必定是同時而有，所以名爲俱有依；由前心開導後心，所以名開導依。以是之故，瑜伽立此三名。本論三依約三緣作名，是以緣爲目，於四緣中名因。立名雖有不同，體義無有差別。

三依三緣作名，樞要曾有問道：『何故四緣三名所依，所緣緣體不名所依？勝者名所依，勢相親近所緣緣疏，是故不立。因則可是，依義則非』。義燈亦說：『然彼所依總有三種者，問：心心所法起藉四緣，何故但說三種依耶？解云：所緣通內外，餘三唯在內，故但說三。問：餘識緣內外不得說四依，第七唯內緣，何不說四依？答：三緣生識勝，故但說三依，緣依亦外緣，力微不說四。問：境界生心劣，故不說四依，所緣引識微，應非二和起。答：二和通遠近，根境並爲緣，依義據親近，境疎不說依』。辨明了所緣緣不名爲依，現在對這三依略釋如下：

「一、因緣依」：約識而論，各識都「自」有其「種子」，所以也名種子依。據通依說，「諸有爲法皆託此」種子爲所「依」，因倘「離」開「自」己的親「因緣」，諸有爲法「必」定「不」會「生」起，所以都有它的自種依，可說一切有爲法，沒有一法沒有它的因緣的。

「二、增上緣依」：這是指的「內六處」，就是眼耳鼻舌身意六根。「諸心心所皆託此」內六處爲所「依」，亦卽六根給與各個識有力的助緣，使它得以取自己所應取的境界，當知這也可以名爲俱有依，因爲這是於現行法上，和能依識俱時而有的（因恐濫種子生現行的種子，也是同時而又名依，所以易以今名，叫做增上緣依）。諸心心所，如果「離」開了「俱有根，必」定「不」能「轉」生的，所以一定要託此依。清楚的說：眼識依於眼根，乃至身識依於身根，至於後三識皆依意根（第七識、第八識，也都名意根，後三識所依，都是意根）。

「三、等無間緣依」：這是指的意根，也叫做開導依。如前念心王有力能引後念一聚心心所法，不但力用齊等，而且又無自類爲之間隔，所以名爲等無間緣依。像這樣的等無間緣依，以什麼爲它的自體？當知這是以前念八識心王爲它的自體，因前念心王能與後念心心所爲依。可是現在所要問的，就是前念心王已滅無有自體，怎麼可以爲依？當知它在前念滅時，已與後念做了開導，如彼前念心王臨欲滅時，有其力用，能引後念心心所法令得生起，作此功能滅已，此取現在一念有體法爲等無間緣依，非取過去已滅無體法爲依。如是「前」念「滅意」有引後念力用名爲

依者，那它是以何法爲能依？謂「諸心心所」法「皆託此」前滅意爲「依」，方得生起，假定「離」這「開導根」，諸心心所「必不生起」。

於諸法中，「唯心心所具」有如上所說的「三」種「所依」，因而得「名有所依」，並「非所餘」的諸「法」，具有這三種所依。如諸色法，只有因緣依，沒有其餘的二依。至若小乘的無心定，是等無間緣果，只有等無間緣依及因緣依，沒有俱有增上緣依，同樣是不具有三依，所以不名有所依。有人這樣說：假定依於二定的自義，三依是都不可說的；假定說是因同於他，那就不可說但有二依。俱舍頌說：『心心所由四，二定但由三』。依於此說，二定於四緣中，只除去所緣緣，具有其餘三依，爲什麼現在不說它的俱有增上緣依？當知所謂增上緣，有的固然可以說是俱有依，有的但有增上緣依義，並沒有俱有依義，如是不說它的俱有增上緣依，試問又有什麼不可？不相應行法，如據自義說，三依是都沒有的，爲什麼前說諸有爲法皆託此因而生？難道不相應行法不是有爲？有人這樣解釋說：『依他實法而得生故，說從因生，非別生也』。

初種子依：有作是說：要種滅已現果方生，無種已生集論說故，種與芽等不俱有故。有義：彼說爲證不成！彼依引生後種說故，種生芽等非勝義故，種滅芽生非極成故，燄炷同時互爲因故。然種自類因果不俱，種現相生決定俱有，故瑜伽說：無常法與他性爲因，亦與後念自性爲因，是因緣義。自性言顯種子自類前爲後因，他性言顯種與現行互爲因義。攝大乘論亦作是說：藏識染法互爲因緣，猶如束蘆俱時而有。又說種子與果必俱，故種子依定非前後。設有處說種果前後，應知皆是隨轉理門。如是八識及諸心所，定各別有種子所依。

前已略釋三種依，現再廣論三種依。於中，「初」論「種子依」。關於種子生起現行，在因果關係上，學者間有同時異時的兩種不同說法，現在分別如下：

一、「有作是說」，這是指難陀論師主張因果異時。他說「要種滅已現果方生」，就是要種子之因滅已，現行果法方得生起。這是顯示所謂因果這個東西，果是因所變化而有，既然變化而有，在時間上，當然要在不同時候方得，如果是同時的，應該沒有變化，有所變化，就知不是同時。所謂「無種已生集論說故」，是引對

法證明自己所說。集論第二卷說有二十四種已生，十二叫做有種已生，十三叫做無種已生。現在難陀就取十三無種已生，作爲種滅現生之證。難陀論師解釋這個說：二乘無學隣近無餘心的最後五蘊，生這蘊種已入過去前刹那，就是此最後蘊身，種子已滅入於過去名爲無種，所生蘊法還在現在名爲已生。既因已滅而果現在，明知因果在時間上，是不必同時而異時的。難陀論師又說：我的這個主張，不但有教證，亦還有理證，如「種與芽等」是「不俱有」的。例如世間的植物，種子和芽是不同時的，要種子變滅，它的芽方生。根據這個道理，現在所討論的因果，必然是異時而非同時。如是主張種滅芽生因果不俱，是則種子六義中的第二果俱有義，應當怎樣會通？難陀論師會說：所謂果俱有的這個道理，不是念念因果俱名爲果俱有，而是約一期生命前後說它可有俱義。至於說到俱生俱滅，難陀論師又會說：這只是說因果二法俱有生俱有滅，並不是說因果念念俱時生滅，這是我們所要把它分別清楚的！

二、「有義」，這是指護法論師主張因果同時。在未建立自己的理論前，先破難陀論師的主張，認爲「彼」之引集論「說爲證不」得「成」立。當知「彼」集論

說無種已生，是「依引生後種說」的，因爲種生種是不同時的。現在種子爲什麼不能更引生後念種？因這時候緣缺，無緣更生後念之種，所以說爲無種。假定是這樣的話，爲什麼又說爲已生？因能生彼俱時現訖，所以名爲已生。假定眞是這樣解釋，集論應言無種已不生，本論應言彼依不引生後種說，爲什麼說據不能生後種說？要知集論所說的無種已生，是依引生後自類種說，亦卽是說種子前後相生。所謂無種，是彰沒有後類，所謂已生，是明與現俱，所以不須再安不字等以說明。不過論中如果說爲『彼依不能而更引生後種說故』，當然更爲明顯，不致生出疑義。

至於難陀論師所說「種生芽等」爲不俱有，從世俗因果看，或者可作這樣說，但這「非」是「勝義」，因從勝義因果看，未必是這樣的，所以不可以勝義種現爲例。如難陀說：種生於果必定是前後的，因爲它們之間有著因果的關係，如麥種子生出麥芽來，種芽顯然是有前後的。但是你們說的麥芽前後，不是屬於勝義因果，爲我們所不承認的，所以說「種滅芽生非極成故」。要知種與芽的關係，最初必是俱有的，後來所以看是異時，那是後來漸漸增長展轉相生的現象。而且就以世俗因果說，我們明白見到青蓮根生芽是同時的，怎麼可以定執因果異時？

再說「燄炷同時互爲因故」。譬如燈的炷生燄，同時也就是燄燒炷，燄炷絕對是同時非異時。當知所謂種子生現行，能生種子是因，所生現行是果，這因果必定是同時的；在那所生的現行法上有强勝的能生時候，又能把它的種子熏習在第八識中，這名爲現行熏種子，能熏的現行是因，所熏的種子是果，也是同時因果而不是異時的。所謂『三法展轉，因果同時』，正是此意。假定你們一定要執內種生現是異時的，爲如自類種因果異時？爲如炷燄因果同時？不免犯有不定的過失！

講到因果，我們認爲有異時及同時的兩類：如「種」子的「自類」相續，亦即前念種滅後念種生，像這樣的「因果」關係，當然是異時而「不俱」有的，至於種子生現行的「種現相生」的因果，「決定」是同時「俱有」而不是異時的。『種子生現行，好像形之於影；有能生的種子，同時有所生現行存在著。故種子法——沈隱——與現行法——顯現——雖異，而就能生所生之因果來講，不可不謂是同時的。譬如木料造機械，有木料的因現在故，所以有機械可得；假使沒有了木料的因，那機械的果從那裏去找』。從這事實的敍述，更可證知因果是同時的。

以是之「故，瑜伽」論卷五「說：無常法與他性爲因；亦與後念自性爲因；是

因緣義」。當知該論所說的「自性言」，是「顯種子自類前爲後因」，明因果的異時，前爲後因，後爲前果，而這種生種的因果前後異時，是法自體的繼續，好像造了機械的木頭，前木後木繼續存在著，這是前後相望的因果。至於該論所說的「他性言」，是「顯種與現行互爲因義」，明因果的同時，因爲這是異類相生，種子生現行，現行熏種子，種現同時，互爲因果。

這裏所引的瑜伽論，是該論講種子七義的文，顯示唯有有取與的生滅無常法可以爲因，如果是沒有取與的常住法，是就絕對不可爲因，所以說『無有常法能爲法因』。種現所以說爲異類相生，因爲六七二識望於第八本識，彼此是異類的，這可從多方面講：一、轉識與本識的差別；二、計度與任運的差別；三、能熏與所熏的差別；四、染與不染的差別。從這種種方面，顯示它們是異類。它們雖然是異類，但却屬於同時的。

不但瑜伽論說因果同時，「攝大乘論亦作是說：藏識染法互爲因緣，猶如束蘆俱時而有」。攝論的原文是：『阿賴耶識與彼雜染諸法同時更互爲因，云何可見？譬如明燈燄炷生燒同時更互。又如束蘆互相依持同時不倒。應觀此中更互爲因道理

亦爾。如阿賴耶識爲雜染諸法因，雜染諸法亦爲阿賴耶識因，唯就如是安立因緣，所餘因緣不可得故』。攝論講記說：『所熏的能生的阿賴耶識，與能熏的所生的雜染諸法，它們同時更互爲因的關係，又怎麼可以見得呢？論舉兩個譬喻來說明：譬如明燈，燈中的火燄與能生火燄的燈炷，二者發生相互的關係。從炷生火燄，火燄焚燒燈炷，這生燄燒炷的作用是同時更互爲因的，不能說誰前誰後。又如一束乾蘆，互相依賴，互相住持，才能竪立不倒。不論拿去那一部分，另一部分就不能單獨的竪立了。它們相依相靠的作用，是同時的，也不能說它前後異時。從這種事實的比喻，我們應該曉得阿賴耶識與雜染諸法同時更互爲因的道理。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。這本識與轉識更互爲因的關係，不能說它是異時的。所以唯識家唯從這本識種子與轉識互相爲因的關係上，安立因緣的道理。除了這眞正的因緣，其餘因緣是根本不可得的。其它或者有時也稱之爲因緣（如異熟、俱有、同類、相應、徧行五因，也叫因緣），那不過是方便假說而已』。

攝論講記在附論中又說：『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』。

攝論不但說藏識與染法互爲因緣不是異時，同時「又說種子與果必俱，故種子依定非前後」。在攝論講到種子六義的時候，其第一義就說種子之因與現行之果，必定是俱時而有的，並不是前後異時的。這是簡除前後相生以及相離的他身等，因爲異時異處，不能和合，根本就不成爲種子。所以這裏說的種子依，決定是同一剎那，不是前後兩剎那。關於這個根本論題，我們決定要把握住。

「設」或在有些經論中「說：種」子之因在「前」，現行之「果」在「後」，

因果是前後異時的，「應知」那「皆是隨」順小乘，特別是隨經部異時因果而作的方便說法，權且「轉」變大乘的教「理」，不是因果的正義。攝論講記附論說：『同時更互爲因的理論，經部師是不承認的，大乘唯識家與經部師熏習說的不同，也就在此。有部主張三世實有，所以他說一切法的自體，在未來原都是存在的，不過須待助緣引生罷了，這就是他們的因緣論。唯識家不同意，認爲現在有這樣的因，才可得這樣的果，過去未來都不實在，因果是同時的。這不同的理論，都由於時間觀念的差異』。

「如是」像上種種分析，我們應當知道：「八識」心王「及」其所相應的「諸心所」，一「定各別有」它的「種子所依」，而這所依的種子，就是這裏說的因緣依。

癸二　釋俱有依

子一　三師辯破

次俱有依，有作是說：眼等五識意識爲依，此現起時必有彼故。無別眼等爲俱有依，眼等五根卽種子故。二十唯識伽陀中言：識從自種生，似境相而轉；爲成內外處，佛

說彼爲十。彼頌意說：世尊爲成十二處故，說五識種爲眼等根，五識相分爲色等境，故眼等根卽五識種。觀所緣緣論亦作是說：識上色功能名五根應理，功能與境色無始互爲因。彼頌意說：異熟識上能生眼等色識種子名色功能，說爲五根，無別眼等，種與色識常互爲因，能熏與種遞爲因故。第七八識無別此依，恆相續轉自力勝故。第六意識別有此依，要託末那而得起故。

上來已說種子依，現在再說俱有依。俱有依說在種子依後，所以說「次俱有依」。這俱有依的六根，能給與各個識有力助緣，使它們各各得取自境，所以又名爲增上緣依。關於這俱有依，有四位論師不同的解說，本論一一爲之指出，當然是以護法說爲正義。

一、「有作是說」，這是指的難陀論師的解說。他們認爲「眼等」前「五識」，是以「意識爲」所「依」的。換句話說，第六意識爲前五識的俱有依，因「此」五識「現」行生「起時，必有彼」第六識作爲所依的。怎麼知道是如此的？瑜伽論七十六說：『阿陀那識爲依止爲建立故六識身轉，此中有識眼及色爲緣生眼識，與眼識俱隨行同時同境有分別意識轉；餘耳識等亦爾。若於爾時一眼識轉，卽於此時

唯有一分別意識與眼識同所行轉；若於此時二、三、四、五諸識身轉，卽於此時唯有分別意識與五識身同所行轉』。瑜伽論這樣講，解深密經亦如是說。由此證知第六意識與前五識同緣現境。瑜伽論五十對這有更清楚的交代說：『問：有分別心無分別心，當言同緣現在境界。何以故？爲不同緣現在境耶？答：當言同緣現在境耶？爲不同因故：謂極明了故；於彼作意故；二依資養故』。假定不同緣現在境，意識的認識就不明了。集量理門論說：『五識唯現量，同時意識亦爾。今此中五識雖明了現量，不名有分別，不與尋伺等相應故。第六雖與五同緣現量，名爲分別，以與尋伺相應故。若同緣現在可得明了，若彼五識則不明了，緣過去故，如緣百千劫事則不明了』。意識本欲緣於前境的，所以叫做作意，假定不同緣現在境，那就不得稱爲作意。什麼叫做二依資養？就是資養五識導令生起，設雖定中聞外聲等，如果意不得緣，耳識必不聞聲，必有意識與彼同緣，方能清楚的聽到音聲；還有一種說法，二依，是指意根及眼等根，意根是指末那。智周演秘說：『由彼眼識依眼取境，令彼意識取境分明，由是五根名長養意』。這是說意識依自根及眼根，由此二依資養，方能緣現在境，若唯依一自根，那就緣境不明。但意識依眼根名爲資養，是

說依眼爲門取境名資養，不同眼識依根名資養。

眼等前五識既然是以意識爲俱有依，當然「無別眼等爲」五識的「俱有依」，就是他們不承認有淨色大種所造的眼等根，認爲「眼等五根」的自體，「卽」是五識的「種子」。

難陀他們的這一說法，當然不是他們的獨創，而是有他們的教證爲證的。如世親論師所造的「二十唯識」論，有個「伽陀中言：識從自種生」，這是顯示識的生起所依。「似境相而轉」，這是顯示識的自變而緣。諸識的生起，不但要有其自種，而且要有其助緣，因緣和合，諸識得生。「爲成內外處，佛說彼爲十」，這是顯示佛立十有色處的所以。論中解釋「彼頌意說：世尊爲」了「成」立「十二處故，說五識種爲眼等根，五識相分爲色等境」。以是之「故，眼等」五「根卽五識種」。我在唯識二十頌講記中說：『這樣說來，可以知道：理實唯有五識的種子與現行爲五根五境，並不是離開心識另有什麼根境可得。說明白點：五根就是五識的種子，五境就是五識的現行。既然五根是五識的種子，離開五識種子，當就沒有五根可得；五識所緣的五境，既是五識本身的現行，離開五識現行，自亦沒有五境可得。

佛之所以說有五根五境，是依五識的種子與現行，爲諸衆生方便假安立的，我們如誤認爲是實在的五根五境，自然沒有得到佛的本意』。

這個道理，不但二十唯識頌是這樣的說，就是「觀所緣緣論，亦」有一個頌文「作」如「是說：識上色功能……無始互爲因」。『觀所緣緣論這頌，明顯的說五根體，就是識的種子，所以在成立唯識理論方面，確實有它很大的重要性』。論中解釋「彼頌意說」：第八「異熟識上」有「能生眼等色識種子名色功能」，當知這色功能，「說爲五根」，並「無」另外的「眼等」五根。基師述記對色識有三種解釋：從『不須分別見分相分，但總說言由現行識變似色塵等，故說此識名爲色識，即此種子名眼等根，能生現識故。生色識故名色功能，言內色根非體是色，故說現識名爲色識』，這是總解。別解有三：『又見分識變似色故名爲色識』，這是第一解；『或相分色不離識故名爲色識』，這是第二解；如是兩種解釋，皆是見、相別種生的。『或相分名色，見分名識，此二同種，故名色識種子』，這是第三解，爲見相二分同種家義。

上是解釋前兩句頌，下再解釋後二句頌。謂見分種名爲五根，現行見分變似境

色名爲色識，如是五根「種」子「與」現行「色識」，從無始來，「常」是「互爲因」果的，「能熏」的見分「與」所熏的「種」子，「遞」相「爲因」，或相分現行亦是能熏，此種名眼等，與現行法相互爲因。再以老話來說：現行熏種子時，現行是因，種子是果；種子生現行時，種子是因，現行是果。像這樣的解釋，就是頌中說的『功能與境色，無始互爲因』的道理。

總之，難陀論師的意思是說：五識的種子名爲五根，五識的相分名爲色境；五識以意識爲俱有依，如瑜伽論等所說，沒有實體的五色根。

前五識以意識爲俱有依，如上已詳細的分別，但是講到「第七」、第「八」二「識」時，「無別此」俱有「依」。爲什麼沒有俱有依？因這二識「恆」常「相續轉」變生起，其本身的「自力」來得特別殊「勝」，不須要依賴其他的俱有依，自己亦可生起，所以無俱有依。第八爲諸識的根本依，說它不要俱有依，似還可以說得過去，第七識要依第八識，如諸論說『由有阿賴耶故得有末那』，怎麼可說不要俱有依？當知賴耶爲末那的根本依，根本依固然是不可缺少的，俱有依沒有需要的必要。至於「第六意識」同樣是要俱有依的，所以說「別有此依」。爲什麼？因第

六意識的自體是有間斷的，當它要發生活動的時候，定「要」依「託末那而得起故」，末那就是第六意識的俱有依。爲什麼不說依託第八識而起？第八識與第六識之間，隔著一個第七識，彼此是不怎麼相順的，所以不能與以勢力，可是第七識不然，有時相順與以勢力，如第六識入生空觀，第七識還是有漏，當然是不與以勢力，但在其餘的時候，確是給與勢力的。爲什麼不說依託前五識而起？這也是不需要的，因爲前五識不起活動的時候，第六意識仍然在活動的，並不因爲沒有五識，第六意識也就沒有，是以第六意識的生起，不須假藉前五識爲俱有依。

總結如上所說，繪圖如下：

有義：彼說理教相違！若五色根卽五識種，十八界種應成雜亂，然十八界各別有種，

諸聖教中處處說故。又五識種各有能生相見分異，爲執何等名眼等根？若見分種應識蘊攝，若相分種應外處攝，便違聖教眼等五根，皆是色蘊內處所攝。又若五根卽五識種，五根應是五識因緣，不應說爲增上緣攝。又鼻舌根卽二識種，則應鼻舌唯欲界繫，或應二識通色界繫，許便俱與聖教相違。眼耳身根卽三識種，二地五地爲難亦然。又五識種既通善惡，應五色根非唯無記。又五識種無執受攝，五根亦應非有執受。又五色根若五識種，應意識種卽是末那，彼以五根爲同法故。又瑜伽論說眼等識皆具三依，若五色根卽五識種，依但應二。又諸聖教說眼等根皆通現種，執唯是種，便與一切聖教相違。

二、「有義」，這是指安慧論師的解說。「彼」難陀論師所「說」五色根卽五識種，不論與「理」與「教」都是「相」互「違」背而不有所契合的。爲什麼說他違教違理？因如難陀論師所說，則有下面十大過失！一、諸界雜亂失；二、二種俱非失；三、二緣相違失；四、根識繫異失；五、根通三性失；六、根無執受失；七、五七不齊失；八、三依缺一失；九、諸根唯種失；十、假爲他救失。現在依此次第，一一略說如下：

一、諸界雜亂失：這裏所說的界，是指的十八界，十八界各有它的種子，這是不容有所雜亂的。假「若」如難陀說「五色根卽五識種」，那「十八界種」，就「應」變「成雜亂」不分。「然」而事實上，「十八界各別有」它們的「種」子，「諸聖教中處處」都有「說」到的，你們怎麼可說根種就是識種？把色根的種看成是心識的種，這不是雜亂是什麼？瑜伽五十一說：『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』。雜集論卷一亦說：『問：眼界何相？答：謂眼曾現見色及此種子積集異熟阿賴耶識，是眼界相；自餘五根並六境、六識皆取現種』。依上所引的經論看，證知十八界是各各差別的，絕對不可說五識的種子就是五根。要知色有色種，心有心種，色心二種不互相生，怎麼可說色種能生於識？

二、二種俱非失：這裏說的二種，是指見分種和相分種，相分種子生相分，見分種子生見分，二分種子各不相同。而且這在「五識種」方面來說，每一識「各有」其「能生」的「相」分種子和「見分」種子的差「異」，假若如你們所說五根就

是五識種，試問「爲執何等名眼等根」？是執五識的見分種爲眼等根？還是執五識的相分種爲眼等根？假「若」是以「見分種」爲眼等根，見分是屬心法，五根「應」爲「識蘊」所「攝」。可是誰都知道，五根是色法而非心法，怎麼可說爲識蘊攝？假「若」是以「相分種」爲眼等根，相分是色法固然不錯，但它是外在的色法，五根「應」爲「外處」所「攝」。可是誰亦知道，五根是屬內六處所攝，不是屬於外六處所攝，若如你們所說，「便違聖教」所說「眼等五根皆是色蘊內處所攝」！如分開說：眼等五根，在蘊方面，聖教說是色蘊，不是識蘊；在處方面，聖教說是內處，不是外處；若說相分種是眼等根，無異是說眼等根爲外處攝。這末一來，不是聖教相違是什麼？

三、二緣相違失：這裏說的二緣，是指因緣與增上緣。依照向來所說，五根是五識的增上緣，五識種子是五識現行的因緣。「若」如難陀等說，「五根卽」是「五識種」子，以此五根望於五識，「五根應是五識」現行的「因緣，不應」把它「說爲」五識的「增上緣攝」。瑜伽論五十六說：『眼與眼識非正生因，唯建立因，是故此二俱時而有。餘根餘識，當知亦爾』。所謂建立因，是指增上緣說；所謂正

生因，是指因緣說。唯有種子可以說是五識生起的正因，諸餘因皆非五識生起的因緣，若說五識種就是五根，那就違於瑜伽論的言教，是爲大大不可！

四、根識繫異失：五根五識在三界九地的所繫，顯然是有所不同的，這從諸經論中所說可知。三界，是指欲界、色界、無色界；九地，是指五趣雜居地，乃至非非想處地。依諸聖教所說：眼等五根，除了無色界沒有，欲色二界的五地都是具有的；可是前五識不然，完全具有五識的只有欲界一地，到了色界初禪亦卽第二離生喜樂地，只有眼耳身的三識，鼻舌二識是沒有的了，因爲到了離生喜樂地的天人，不再受用欲界有情所受用的段食，因而隨段食而有的香味二塵也就沒有，既然沒有香味二塵，緣香味二塵的鼻舌二識，自然也用不著了，所以鼻舌二識只欲界有，到色界第四禪亦卽第五捨念清淨地都是色界是沒有的，可是鼻舌二根不是這樣，直具有。假定照難陀論師所說，五色根就是五識種，那「鼻舌」二「根」當然就是鼻舌「二識種」，如此一來，「應」說「鼻舌二根，猶如鼻舌二識，「唯」是「欲界」所「繫」；「或」是反過來說，如果識就是根，那鼻舌「二識」，就不應當唯是欲界所繫，而「應」如鼻舌二根，「通」於欲「色界」五地所「繫」。這個說法

，你們承不承認？若不承認，就不可說五根就是五識種；若承認（許）的話，那就完全「與聖教相違」，因爲諸聖教中從來不曾這樣說過的！再說，如「眼耳身」三「根卽」眼耳身「三識種」，這末一來，應說眼耳身三根，猶如眼耳身三識，唯是欲界五趣雜居地及色界初禪離生喜樂地的「二地」所繫，不應當說它通於五地；或是反過來說，如果識就是根，那眼耳身三識，就不應當唯是二地所繫，而應如眼耳身三根，通於欲色「五地」所繫。這個說法，你們承不承認？若不承認，就不可說五根就是五識種；若承認的話，那就完全與聖教相違，因爲諸聖教中從來不曾這樣說過的！這是以上爲例而難，所以說「爲難亦然」。

五、根通三性失：這裏說的三性，是指善、惡、無記。依於向來所說，五識是通於三性的，就是五識，有善的一面，有惡的一面，有無記的一面，看它是與怎樣的心所相應決定。可是五根唯是無記，不通善性與惡性。假定如難陀論師所說，五根就是五識種，那五根就不應當唯是無記，而應如五識一樣的亦通三性。或是反過來說，如果識就是根，五根既然唯是無記，五識亦應如根是無記，不應當說它兼通善惡。你們承不承認這個說法？若承認的話，就與聖教相違，若不承認的話，就不

應說根就是識。怎麼知道五根唯是無記？對法第四明諸無記說：『八界八處全及餘蘊界處一分是無記。八界者，謂五色根、香、味、觸界；八處亦爾』。對法論明說五色根是無記，怎麼可隨五識通於三性？若說根通三性，是就違於聖教。

六、根無執受失：這裏說的執受，依大乘講，是說爲第八識之所執受。講到執受非執受，瑜伽論五十六說：十八界中有執受的唯是五根，通於執受非執受的是五塵，其餘諸界一向是非執受，如七心界就是沒有執受的。五塵所以通於執受非執受，因爲五塵是通於內外的：生命體內的五塵是有執受的，生命體外的五塵是沒有執受的。五根之所以有執受，因爲有情的五根身，安住在這現實的世間，要由第八識的執受，始能表現生命的一切活動，且在生命的活動中，生起苦樂的覺受，所以名有執受。儘管五色根是有執受的，即由第八識執爲自體而生覺受，但五識種是無執受的。假定如難陀論師所說，五色根就是五識種，「五識種」是屬「無執受」所「攝」的，「五根亦應」如五識一樣「非有執受」，即不爲第八識之所執受。可是反過來說，如果識就是根，五根爲第八識所執受，五識亦應如根爲第八識所執受。可是果眞如此，違教違理，爲智者所不取！在此所要特別注意的，就是種子無執受的

這話。依唯識學說，約第八識執持種子令不散失說，種子應該說它是有執受的，現在這裏說爲無執受所攝，是約不能生覺受這方面說，因爲種子不爲賴耶攝爲自體而生覺受，所以說種子非執受。這點，我們要特別的分別清楚！

七、五七不齊失：這裏說的五七，是指五根及第七末那意根。六識的生起，各有它的所依根，如眼識依眼根，乃至第六意識依意根。大乘唯識說意識所依的意根，就是第七末那。「又五色根」假「若」如難陀所說，就是「五識種」，那第六「意識種」，「應」該「卽是」第七「末那」。爲什麼要這樣說？因攝論第一以五色根爲同法的。如該論說：『又五同法亦不得有，成過失故』。攝論講記說：『經上說意識依意根，是用五識作同法喻的。前五識生起認識作用的時候，各有它的所依——五色根，那末，第六意識當然也同樣的要有它的所依，這就是染汚末那。假使沒有染汚意，第六意識的不共所依是什麼呢？以五識爲同法喻不是也不得有了嗎？五識身必有眼等五色根爲俱有依，並且還是不共所依；所以第六識，也非有俱有依，並且非不共的依根不可。無間滅意，不但是共的，也不俱有——根識同時，所以無間滅意不能爲後念意識的不共意根。因此，一定要有第七末那爲第六識的所依』

。假定認爲第六意識有它另外的所依根，那前五識亦應有它另外的所依根，如果認爲五識是以種子爲根的，那意識亦應當是這樣的，爲什麼要另外別立？設若認爲六識是有現根的，五識以此爲同法，亦應有它的現根！

八、三依缺一失：三依，是指前說的種子爲因緣依，五色根爲增上緣依，前滅意爲等無間緣依。「瑜伽論」中曾「說眼等」諸「識皆具」這「三」種「依」，假「若五色根卽」是「五識種」，那「依但應」有因緣及等無間的「二」依，沒有了五根爲五識的增上緣依，豈不是三依不具有而缺少了一個增上緣依？難陀論師救說：你們這樣的難我，我是不能接受的，因前我曾明白的說，眼等五識以意識爲依，當五識現起的時候，必然是有彼意識的，五識與意識俱有，這不是俱有依是什麼？爲什麼難說依但應二？現在再難破說：你們這樣强詞奪理的挽救自己，怎麼挽救得了？當知瑜伽所說眼識的俱有依是眼根不是意識，現在你說五識與意識俱，根本爲三依之所不攝。五色根就是五識種，等於說沒有五色根，沒有五色根，缺少了五根爲五識的增上緣依，這不是三依不全是什麼？

九、諸根唯種失：這裏說的諸根，是指的五色根。依「諸」經論「聖教」所「

說：眼等」五色「根，皆」是「通」於「現」行和「種」子的。若如難陀所「執」，認爲五根「唯是種」子不通現行，豈不「便與一切聖教相違」？什麼經論說五根通於現行種子？如對法論第一說：『眼界者，謂曾現見及此種子積集異熟等』，這不是明顯的說通種現是什麼？如五色根就是種子，爲什麼還要說及此種子？不但五根界是通於種現的，就是五識界亦通於種現的。如說依眼緣色似色了別，這就是顯示眼識的通於現行，又說及此種子積集異熟阿賴耶識，這就是顯示眼識的通於種子。眼根通於種現，你們唯取種子不取現行，眼識通於種現，亦應同根唯取種子不取現行，你們承認嗎？假定不承認，爲什麼執五色根唯是種？

有避如前所說過難，朋附彼執復轉救言：異熟識中能感五識增上業種名五色根，非作因緣生五識種，妙符二頌，善順瑜伽。

如上指出九種過失，「有」人覺得亦有道理，爲了「避」免「如前所說」的九種「過難」，特地「朋」比「附」和難陀論師的執著，因而「復」作這樣的「轉救」。這裏說的有人轉救，不是眞的有什麼人出來這樣救，而是護法論師假設的轉救之詞。他們的轉救說：所謂五色根卽五色種的這話，是說「異熟識中」，有「能」

招「感五識」的「增上業種」，說「名」爲「五色根」，並「非」是把五色根當「作因緣」以「生五識」的「種」子，換句話說，五根爲五識種，不是生五識的親因緣，而是生五識的增上緣業種，並不是眞的當作識種看的。像這樣的說法，不但沒有如前所說的九種過失，而且很巧「妙」的「符」合二十唯識論及觀所緣緣論中的「二」個「頌」文，同時也極「善」巧的契「順瑜伽」論所說的具三依文。如是說法，我想是沒有什麼過失的了！

彼有虛言都無實義，應五色根非無記故，又彼應非唯有執受，唯色蘊攝，唯內處故，鼻舌唯應欲界繫故，三根不應五地繫故，感意識業應末那故，眼等不應通現種故，又應眼等非色根故，又若五識皆業所感，則應一向無記性攝，善等五識既非業感，應無眼等爲俱有依，故彼所言非爲善救！

有人以爲他的說法沒有過失，但在安慧論師看來，認爲「彼」所說的，但「有」一派「虛言，都無」一點「實義」。現在舉十大過失，一一的說明如下：

一、業是通於善惡無記的三性，而根唯是無記不通善惡，這是諸經論中到處都這樣講的。假如你把五根當做業種，那「五色根」亦「應」如業是通三性的，不應

當唯是「無記」。可是事實不然，儘管業通三性，五根仍是無記，並不兼通善惡，所以你說業種就是五根，成爲一大過失！

二、五色根唯獨是有執受的，至於業種的有無執受，那倒沒有一定：假定是身業，自然可以說是有執受的，設若是語、意業，那就不得說爲有執受。這也是諸經論中到處講到的。假使如你們所說，五根「應」該不是「唯有執受」，而應如業通有執受及非執受。事實五根唯有執受，不如業種通非執受，怎麼可說業種就是五根？你們這麼說，自是一大過！

三、五根是色法，在五蘊中「唯」屬「色蘊」所「攝」，身語意造作的業，是以思爲其體的，在五蘊中屬於行蘊所攝。這同樣是諸經論作如此說的。若如你們所執五根就是業種，那五根應如業種是行蘊攝，不應當說它唯色蘊攝。或者這樣亦可：業是通於身語意三者的，如向所說，身語是色蘊，意業是行蘊，如果五根就是業種，或說五根如業通於色行二蘊，或說三業如根唯是色蘊所攝。但若這樣說，都不合理的，你們這樣說，自然是大過！

四、五根在內外十色處中，經論告訴我們，「唯」是屬於「內」五根「處」所

攝，絕對是不通於外處的。可是業這東西，不但通於內處，亦通外法塵處。假定如你們說，五根就是業種，那五色根，就不應當唯是內處，亦應通於外塵法處。可是事實不是這樣，所以你們這樣執著，確是有極大過失的！

五、如前根識繫異失中，曾經詳細說過：鼻舌二識唯是欲界所繫，假定五根就是業種的話，「鼻舌」二根「唯應」是屬「欲界」所「繫」，不當說它通於欲色二界的五地。反過來以同樣的理由說：眼耳身三識唯是欲界一地及色界初禪地所繫，假定五根就是業種的話，眼耳身的「三根」，應如眼耳身的三識，唯在欲界地及色界初禪地，「不應」當通於欲色界的「五地」所「繫」。如再推廣說：業種是通於三界的，假定五根就是業種，理應五根猶如業種通於三界。可是事實不然，假定作如此說，是就成大過失！

六、假定感五識業種，就是眼耳等五根，那「感意識」的「業」種，「應」當就是「末那」，因爲意識是以末那爲根，猶如五識是以眼等爲根，當然應同五識體即業種。假定眞的如此，那就犯了第六意業就是末那的過失，這是萬萬不可的！因爲第六意業是第六意業，第七末那是第七末那，兩者決不能混同的！

七、眼等五根，不但是通於種子，亦復是通於現行，這在諸根唯種失中，曾經說過。假定你們堅執五根就是業種，那「眼等」五色根，應如業種唯獨是種，「不應」當說它「通」於「現」行和「種」子。可是事實上，不論怎麼說，五根都是通於種現的，怎麼可說五根就是業種？你們如果定要這樣執著，那就成大過失！

八、眼等五根是有質礙的色法，業種是意識相應的思心所法，沒有任何質礙的。假定如你們所執，五色根就是業種，那「眼等」五色根，「應」如業種不是有所質礙的。設若眞的沒有質礙，那就不能說是色根，說眼等「非色根」，豈不成大過失？設或反過來說：業種就是五色根，那業種應如五色根是有質礙的。這你們承認嗎？如果不承認，就不可說業種就是五色根。

九、五識通於善惡無記的三性，作爲業種的五根，唯獨是屬無記。假「若」你們執著「五識皆」是五根「業」種「所感」，那五識就「應」當如五根，「一向」是「無記性攝」，不應當說它兼通善惡二性。可是事實上，五識的確通於三性，五根實是一向無記，怎麼可說業種就是五根？設若你們定要這樣執著，那就成大過失！

十、救者又說：不！我們不是這意思！五識通於三性，我們是知道的，不過對這問題，可以分開來說：無記性的五識，說它是業種的五根所感，自然沒有話說，至於善惡性的五識，就不可說是業種的五根所感，像這樣的說法，該沒有如你們所說的過失！現在再予破說：「善等五識既然非」是「業」種的五根所「感」，那它們就「應無」有「眼等」五根「爲俱有依」，具有眼等五根俱有增上緣依的，應當唯是業種無記五根所感的無記性的五識。但是你要知道：善惡二性的五識，沒有它的俱有增上緣依，無論如何是說不過去的！

有人出來轉救，把五根識種的親因緣，換成業種的增上緣，自以爲沒有過，可以解救難陀的過失，殊不知你照樣的犯了上面所說的十大過失，救得並不怎麼善巧，所以說「故彼所言非爲善救」！

又諸聖教處處皆說阿賴耶識變似色根及根依處、器世間等，如何汝等撥無色根？許眼等識變似色等，不許眼等藏識所變，如斯迷謬深違教理！然伽陀說種子功能名五根者，爲破離識實有色根，於識所變似眼根等，以有發生五識用故，假名種子及色功能，非謂色根卽識業種。

難陀所論說的非理，上面已予一一破斥，下面就來顯示安慧的正義。你們說識種或業種就是五色根，無異是否定了諸色根，這與聖教是大相違背的，因爲在「諸聖教」當中，「處處皆」曾「說」到第八「阿賴耶識變似」五「色根及根」所「依處」，而且亦還變似「器世間等」，證明識所變似的根等，的的確確是有的，你們爲什麼定要否定它，所以說「如何汝等撥無色根」？

諸聖教，當然是很多的，現在姑且引述幾部經論所說爲證。解深密經卷一說：『依二執受，一者有色諸根及所依執受』。入楞伽經卷五說：『以依自心分別而生一切諸法』。偈頌又說：『轉變時形相，四大種諸根，中陰及諸取，如是取非智，因緣生世間，佛不如是說，因緣卽世間，如乾闥婆城』。辨中邊頌說：『識生變似義』。長行說：『變似義者，謂似色等諸境性現；似有情者，謂似自他身五根性』。瑜伽論五十一說：『略說阿賴耶識是一切雜染根本。所以者何？由此識是有情世間根本，能生諸根，根所依處及轉識等故。亦是器世間生起根本，由能生起器世間故。亦是有情互起根本』。顯揚論十七說：『所依止因者，謂由阿賴耶識所執色根爲依止故五識身轉，非無執受。又由有此識故得有意根，由此意根爲依止故意識得

轉。譬如依止眼等五種色根五識身轉，非無五根；意識亦爾，非無意根』。有這麼多的聖教說有五根，你們怎麼可說沒有五根爲俱有依？

且進一步說：你們既「許眼等」五「識」，可以「變似色」聲「等」五塵爲相分境，而「不許眼等」五根爲第八「藏識所變」的相分境，這實在使人想不通！好有一比：這與只許子能生孫，不許父能生子，試問有甚差別？老實說，像你們的這樣說法，既迷於眼等五根不從根本藏識所變，而又謬執五識種子或業種子就是五根，實與教理違背得太遠，所以說「如斯迷謬深違教理」！

前人反攻說：照你這樣講，像上所引的偈頌，如二十唯識論說種子爲五根，觀所緣緣論說功能爲五根，試問又將如何會通？現在回答說：「然」二「伽陀」中，或「說種子」名五根，或說「功能名五根者」，意在「爲破」小乘經部所執「離」本「識」外，另有「實」在「色根」而說的。由「於」阿賴耶「識所變似」的「眼等」五「根」，「以」此變似的根上，「有」一分「發生五識」的功「用」，所以二十唯識論，特地「假名種子」，說爲『識從自種生』；觀所緣緣論，特地假名「色功能」，說爲『識上色功能』。既是假名而說，當然不是說（非謂）五「色根即

」是「識」種或者卽是「業種」。你們把它當著識種或業種看，不客氣的說，這是你們的錯誤！

又緣五境明了意識，應以五識爲俱有依，以彼必與五識俱故，若彼不依眼等識者，彼應不與五識爲依，彼此相依勢力等故。又第七識雖無間斷，而見道等既有轉易，應如六識有俱有依，不爾！彼應非轉識攝，便違聖教轉識有七，故應許彼有俱有依，此卽現行第八識攝。如瑜伽說有藏識故得有末那，末那爲依意識得轉，彼論意言現行藏識爲依止故得有末那，非由彼種。不爾！應說有藏識故意識得轉。由此彼說理教相違！

前面是論前五識的俱有依，現在再來講意識的俱有依。你們既說意識爲五識的俱有依，是則「緣」色聲香味觸「五境」的「明了意識」——亦名五俱意識，或名同時意識，「應以五識爲俱有依」。爲什麼？「以彼」第六意識「必與五識俱」起同緣五境的。意識爲五識依，五識理應爲意識依。倘「若彼」意識「不依眼等」五「識者」，那「彼」意識亦「應不與五識爲依」。前五識既要依託第六意識，第六意識當然也要依託前五識，因爲它們「彼此相依」，其「勢力」是均「等」的。況且，五識必依意識而生，意識必依五識緣境得以明了，假定不以五識爲依，那意識

就有緣境不明了之失！

「又第七識」的生起，不如你們所說無俱有依，應說亦有它的俱有依。要知末那識，「雖」然是「無間斷」的，然「而」行人由「見道」到修道的過程中，是亦有其轉易現象，如由有漏轉易爲無漏。「既」然是「有轉易」的，那就「應如六識」一樣的「有」它的「俱有依」！「不爾」，假定第七識用不著俱有依的話，那「彼」第七識「應」當「非」是「轉識」所「攝」，因爲第八識沒有俱有依的。這末一來，「便違聖教」所說「轉識有七」的這話。如瑜伽論說：識有二種：一是本識，二是轉識，轉識有七，就是眼識乃至末那。顯揚論十七亦說：『又卽此識（阿賴耶）於一切時，或與二轉識俱起，謂意及意識』。

以是之「故」，你們「應」該「許彼」第七末那識「有俱有依」，而「此」俱有依不是別的，「卽」是「現行第八識攝」。作爲這個最好的教證，「如瑜伽」論「說：有藏識故得有末那，末那爲依意識得轉」。不但瑜伽五十一有這樣的說法，顯揚論卷十七亦有同樣的說法。當知「彼論」中的「意」思，很明顯的是說，由於有第八「現行藏識爲依止故，得有」第七識的「末那」，可見這是依現行識，不是

依種子識，所以說「非由彼種」。「不爾」，假定不是這樣，而說是以種子爲依，不是以現行爲依，那論中就應直捷了當的「說：有藏識故意識得轉」，爲什麼還要展轉的說爲『有藏識故得有末那，末那爲依意識得轉』？既是這樣展轉的說來，證知第七識定要依託第八現行識爲俱有依。「由」於如「此」，難陀等說，不但與道理相違，亦且與教法相背，所以「彼說理教相違」！

是故應言前五轉識，一一定有二俱有依，俱有依，謂第七識，若與五識俱時起者，亦以五識爲俱有依；第七轉識決定唯有一俱有依，謂第八識；唯第八識恆無轉變，自能立故無俱有依。

由是種種道理分析，「是故」現在「應」總結「言」：其「前五轉識，一一」決「定」各「有二俱有依」：一個是以「同時意識」「五色根」爲俱有依，一個是以「同時意識」爲俱有依。爲什麼五識不以七八二識望於前五識，其關係很疏，不能給與五識的助力，所以不名爲依。至於「第六轉識決定恆有一俱有依」，是就所「謂第七」末那「識」；設「若與」前「五識俱時」生「起」的話，是「亦以五識爲」第六意識的「俱有依」，變爲二俱有依。再說「第七轉識決定唯有一俱有依

」，是就所「謂第八」阿賴耶「識」。因爲第七識是有轉易的，所以如前六識爲俱有依。在八識中，雖前七轉識都有俱有依，「唯第八」阿賴耶「識」，從無始來「恆無轉變」，沒有改易，「自」己「能」夠自「立」生起，所以「無」用其它的法作爲它的「俱有依」。如是說法，妙符聖教，不違正理！玆將安慧等正義之說，簡圖如下：

安慧等說

- 能依——所依
- 前五識——五根與第六識
- 第六識
  - 決定——第七識
  - 不決定——五識與五識同緣五境時必定與五識俱故
- 第七識——第八識——雖不間斷而轉易故
- 第八識——無別依——恆無轉變自能立故

有義：此說猶未盡理！第八類餘既同識性，如何不許有俱有依？第七八識既恆俱轉，更互爲依斯有何失？許現起識以種爲依，識種亦應許依現識，能熏異熟爲生長住依，識種離彼不生長住故。又異熟識有色界中能執持身依色根轉，如契經說：阿賴耶識業

風所飄，徧依諸根恆相續轉；瑜伽亦說眼等六識各別依故，不能執受有色根身。若異熟識不徧依止有色諸根，應如六識非能執受，或所立因有不定失！是故藏識若現起者，定有一依謂第七識，在有色界亦依色根；若識種子定有一依謂異熟識，初無習位亦依能熏。餘如前說。

前已說了難陀、安慧二家義，現在續說淨月等師義。「有義」，就是指的淨月論師等義。在淨月論師看來，「此」安慧論師所「說」，雖說已經不錯，但「猶未盡理」！在前說所未說到的，現在再略爲說一說。例如「第八」阿賴耶識，比「類」其「餘」的七轉識，「既」然是「同識性」，前七轉識皆各有它們的俱有依，爲什麼「不許」第八識亦「有俱有依」？現我敢以肯定的對你說：第八識決定有它的俱有依根，因與餘七轉識是同識性的，前七轉識是識性，既各有它的俱有依根，第八識亦是識性，應如前七轉識有俱有依根！

前師說，好，姑且如你們所說，第八識亦有俱有依，但它以什麼爲俱有依？如不能指出以何法爲依，你說它有俱有依，我們還是不能接受的！此師說：我當然不是憑空說的，而是有所據以爲然的。當知「第七」、第「八」二「識」，都是恆時

俱轉的，「既」然都是「恆」時「俱轉」，說它們「更互爲依」，試問又「有」什麼過「失」？所謂更互爲依，就是第七識依第八識，第八識又回轉頭來依第七識。第八識爲什麼倒轉頭來依第七識？因第七識是恆時起的，如第七識依恆時起的第八識，第八識當然亦依恆時起的第七識，這是極爲合理的，並沒有什麼不妥！

還有，你們既然允「許現」行生「起」的「識」，是「以種」子「爲依」，理當那「種」子「識亦應許」可它「依」於「現」行「識」。意思是說：現行識既然用種爲依，何妨種子第八以現識爲依？當知此中所說的現，不但是說的第八現識，七轉識的現識亦包含在裏面，可說是通於八識的。這末說來，不難知道，種子第八有二種依，就是依自第八現行識，亦依能熏的七轉識的現識。淨月論師之所以作這樣說，是因見到難陀說五識依自五識種爲俱有依，他既這樣說，我當然亦可說識種依於現識爲俱有依。如下有說：『初熏習位亦依能熏，後依第八，皆俱有依故』。在此有個問題所要討論的，就是假定有人認爲論中說的許現識以種子爲因緣依，那現在成立現行與種爲依，是就沒有它的同喻。這話怎講？當知如說現種是因緣依，種依現行是俱有依，那裏可以將因緣依與俱有依作同喻？但如論文所說，那就沒有

此過！現在我們應作肯定的說：種子是以現行爲俱有依，爲什麼？因這是屬種子現行隨一所攝的，喻如現行望於種子。現行望於種子，此師的意思是說：望於能熏，辨體固然是屬因緣，但若望於俱時，有力就是俱有依。現在取現爲喻，是取俱有依的一邊，不是取因緣依的一邊。假定不是這樣，那就有了沒有同喻的過失！爲此，論中不說現行以種爲因緣而說爲俱有依。

如前所說，種望現，現望種，種現相望，皆是因緣，爲什麼現在這裏又說亦應爲依？要知所謂現行是有兩種的，就是能熏的現行識與異熟的現行識，而這兩種現行識，皆可說有它的依義。如那「能熏」的六七現行識，能「爲」從來沒有而現在新熏成的新熏種子作「生」依，能爲本來就有而現在熏令增長的本有種子作「長」依。如是二依，可說是因緣。至於第八異熟現行識，並沒有熏成種子的功用，雖不能熏成種子，但種子是依它而得安住的，所以「異熟」識現行能爲「住依」，自然不能說是因緣。

這兩種現行識，對種子的關係，都是極重要的，爲什麼？因諸「識種」，假使「離彼」能熏識和異熟識的二種現行，那就「不」能使諸種子「生」起、增「長」

、相續而「住」，亦卽種子會要喪失掉，怎麼可以沒有這兩種現行識？如再清楚一點說：種子用現行爲俱有依，現行用種子爲因緣依，比例種子，同時亦用現行爲俱有依。由於如此，所以論說：『許現起識以種爲依，識種亦應許依現識』。因而種子第八以現行爲俱有依，可說是肯定了的，沒有置疑的餘地。

「又」第八「異熟識」，固然要以第七識爲俱有依，但若在欲色二界的「有色界中」的衆生，除了以第七識爲俱有依外，還要再加上依託根身，因爲第八識「能執持」根「身」爲自體，同時也是「依」於五「色根」而「轉」起而發生活動的。如果沒有五色根爲它的所依，不但沒有依託的地方，而且沒有活動的餘地。

爲了證明異熟識依五色根，特引「契經」說：阿賴耶識業風所飄，徧依諸根恆相續轉」。這裏引的契經，是指的楞伽經。如十卷楞伽第九說：『人體及五蘊，諸緣及微塵，勝人自在作，唯是心分別。心徧一切處，一切處皆心』。又說：『業風長四大，如諸果成熟』。經中的意思是說：第八阿賴耶識，由過去所造的業風之所飄動，而成現在的新生命，就周徧的依託全身諸根，得以恆相續的轉變生滅不停。所謂徧依諸根，是簡別前五識的依根，五識依五根，只能各別爲依，如眼識唯依眼根

，不能依其餘諸根，乃至身識唯依身根，不能依其餘諸根。能夠徧依諸根而發生活動作用的，唯有第八阿賴耶識。

不但楞伽經中有這樣的說法，「瑜伽」師地論「亦說：眼等六識各別依故，不能執受有色根身」。眼耳鼻舌身意的六識，依於眼耳鼻舌身意的六根，大小乘經論中，都是這樣說的，但它們只能各依各的根，發生見色聞聲等的功用，並不能執持有色根身和令生覺受，能執持有色根身及令生覺受的，唯有第八阿賴耶識。假「若」第八「異熟識不徧依止有色諸根」，那就「應」當「如六識」一樣的「非能執受」。若說不徧依諸根而也能執受的話，那前六識也是不徧依諸根的，應當亦能執受有色諸根。前六識不能執受有色諸根，反顯第八識能執受有色諸根。

「或所立因有不定失」，這話怎講？成唯識論集解卷四立量說：『若異熟識不徧依止有色諸根，非能執受，應如六識；或眼等六識亦徧依止有色諸根，非能執受，應如異熟。以此非能執受之因，向前六識上轉，犯不定過』。基師述記亦立一量說：『六種轉識非能執受，非徧依故，如電光等。今取言非徧依因故與此爲不定：爲如電等非徧依故，眼等六識不能執受有色根身？爲如所許第八識性非徧依故，我

此六識而能徧執有色根身』？因既沒有不定，所以知道第八阿賴耶識亦依色根。

講到這裏，淨月論師結歸正義說：「是故」第八「藏識」設「若生起現行」的話，決「定」恆「有一依」，因常與這一識俱轉的，是卽所「謂第七識」。但這是約通三界說。若是「在有色界」中，除依第七識外，「亦依」有「色」諸「根」。現行第八識，決定有此二俱有依。假「若」是「識種子」，那就決「定」唯「有一依」，是就所「謂」第八「異熟識」。設若是在最「初熏習位」時，除依異熟識外，還得加一個能熏現行識來做依，所以說「亦依能熏」。這樣，識種子就有二依。至於其「餘」的意思，「如前」第二安慧論師所「說」，這裏不再重複。

淨月等說

- 能依
- 前五識
- 第六識
- 第七識

——與安慧同。

第八識
- 現識
  - 決定—第七識—同是識性故第八有所依
  - 不定—五　根—在有色時，執受五根
- 種識
  - 決定—第八現行—能任持種子故
  - 不定—能熏現行—初熏習時生長依故

子二　正義破前

有義：前說皆不應理，未了所依與依別故。依謂一切有生滅法仗因託緣而得生住，諸所依託皆說爲依，如王與臣互相依等。若法決定、有境、爲主、令心心所取自所緣，乃是所依，卽內六處，餘非有境、定、爲主故，此但如王非如臣等。故諸聖教唯心心所名有所依，非色等法，無所緣故。但說心所心爲所依，不說心所爲心所依，彼非主故。然有處說依爲所依，或所依爲依，皆隨宜假說。

三師的辯破已一一的說明，現在來說第四護法論師的正義。「有義」，就是指的護法論師所說的道理。前三論師的相互辯論，各以爲自己是對的，誰也不承認對方的正確。但在護法論師看來，「前」面三家的論「說，皆」是「不應」道「理」的，因爲他們根本沒有「了」解「所依與依」的差「別」。對這一點都沒有弄清楚

，還談什麼誰對誰不對？爲了說明依的正義，先辨依與所依的差別，然後再解釋各識所具的依多少。

護法論師解釋依說：「依謂一切有」爲的「生滅法」，皆是「仗因託緣而得生住」的。在這世間所有的一切有生滅法，沒有一法不是仗因託緣而得生起的，亦沒有一法不是仗因託緣而得安住的。假定沒有因緣，任何一法都不得生，更談不上有何安住。所謂仗因，是指的因緣，所謂託緣，是指的其餘三緣。諸有爲法，皆是依此四緣而有的。所生諸法，未有而有名之爲生，如新熏種，就是本來沒有而現在有的；本來是有而得暫停爲住，如本有種，就是本來有而現在得住。如是諸有爲法，無一不仗因託緣的，所以皆說爲依。換句話說，四緣望有爲法有股力量，令有爲法得生得住。所以「諸所依託」的東西，「皆說爲依」。猶「如」一個國「王與」他的「臣」僚，王依臣，臣依王，彼此「互相」爲「依」是一樣的。

依是如此，所依又是怎樣？「若法」具有如下的四義，就可說爲所依。四義是什麼？一、「決定」；二、「有境」；三、「爲主」；四、「令心心所取自所緣」。四義具足，無一缺失，「乃是所依」。具此四義的是什麼？「卽內六處」。唯有

六根，具此四義，堪稱所依。現在將這四義，略爲說明如下：

一、決定義：凡可以叫做所依的，當能依法生起時，無論如何，決定有它的所依，無時不依此而生，具這決定義的，得以名爲所依。假使有時有所依，有時不是所依，那就不得名爲俱有所依。如第六識以前五識爲依，就是不決定的，因爲有的時候有意識，不一定是有前五識的，可見五識非爲第六識的決定依。如第七、第八二識以前五識及第六識爲依，是也不決定的，因爲前五識及第六識，都是有間斷的，而七、八二識却是恆時轉的，當五識及第六識有所間斷時，七、八二識同樣的發生活動，並不一定要以五識及第六識爲依的。如第八識以五根爲依，固然是不錯的，但同樣是不決定的。在欲色界有五根，當然依於五根，無色界沒有五根，自然談不上依於五根，但第八識仍然發生活動作用。再如一切種子望於能熏的現行，雖以能熏的現行爲依，但也不是決定的，因爲後來沒有能熏的現行，種子照樣的自行相續，並不因爲沒有能熏的現行，種子也就不可得。可見這一切的一切，雖說各有它們的所依，但沒有非依不可的決定義，所以不是所依。

二、有境義：有人這樣問道：若有決定就是所依，那爲所依的法是就很多。如

五識望於四大種、扶塵根；種子望於現行，還有一切無爲法，皆有爲所依義，爲什麼不說爲所依？當知諸有所依，不但有它的能依，同時還必有它取境的功用。如上所說的種種，所依決定雖俱時有，但沒有取境的功用，仍然不得名爲所依。

三、爲主義：有人這樣問道：如具有決定及有境的二義就可爲所依，那五徧行應是諸識的所依，爲什麼不說在所依之內？要知凡是可以爲所依的，不但要具有如上的二義，還得定要有它的自在用，如果沒有爲主自在義，那還是沒有資格作爲所依的。五徧行雖徧與八識相應，但它們還要依託心王才得生起，根本沒有自己爲主義，所以五徧行不是有爲諸法的所依。

四、取自所緣義：有人這樣問道：如第八現行識望於識內所含藏的種子，具有決定、有境、爲主的三義，爲什麼不把它說爲所依？當知能依的心心所法，各各能取自己所應緣的境，名爲取自所緣。是以大凡叫做所依的，它的能依一定要能取自所緣境，假定不能取自所緣境，縱然具有決定、有境、爲主的三義，仍然不得名爲俱有所依。如種子望於第八識，就不得說爲所依，因爲種子沒有所緣境，也不是能

取法，所以非是所依。了義燈說：『令心心所取自所緣，此卽擧果顯因所依。若法雖仗託因緣起，而不能取自所緣者，果名有依不名有所依，因緣望彼，但得爲依而非所依。何故如是？以瑜伽論唯心心所名有所依，餘不名有所依』。

除六根外，其「餘」諸法，皆「非有境」、非「定」、非「爲主」，亦卽不能具足四義，皆非所依，所以唯有內六處爲八識的所依。「此但如」世間「王」爲臣所依，「非如臣等」爲王所依。臣之所以不能爲依，就因他是不能爲主。以是之「故，諸聖教」中，不論是經是論，皆說「唯心心所名有所依，非色等法」可名有所依，因爲色等自己的本身，「無所緣故」，就是沒有能緣的作用，那裏還有什麼所緣？道邑義蘊說：『論云唯心心所卽是能依，意欲明此心心所等而能有彼所依之內六處也』。

如上聖教所說，唯心心所名有所依，是則心所亦應爲所依攝！不然！雖說心心所皆有所依，但就心心所兩者說，所依的是心而不是心所，所以「但說心所」以「心爲所依」，卽是心所依於心，因爲心具有爲主義，堪能爲心所所依；「不說心所爲心所依」，因諸心所自體「非」能爲「主」，所以不能爲心所依。

有人這樣問道：論說諸心心所皆有所依，而所依的有三，像種子及等無間依皆名所依，爲什麼這裏唯以內六處爲所依，其餘的但名依不名所依？「然有」許多經論「處說依」就是「所依，或」說「所依」就是「依」，當知「皆」是「隨宜」方便「假說」，並不是決定如此，如認爲決定如此，那就大錯特錯了！因而，所謂能依所依，可作四句分別：一、唯是能依非是所依，這是指的心所法；二、唯是所依非是能依，這是指的內六處；三、既是所依亦是能依，這是指的八識心王；四、既非所依亦非能依，這是指的外在的色等。

由此五識俱有所依定有四種：謂五色根、六、七、八識，隨缺一種不得轉故，同境、分別、染淨、根本，所依別故。聖教唯說依五根者，以不共故，又必同境近相順故。第六意識俱有所依唯有二種：謂七、八識，隨缺一種必不轉故，雖五識俱取境明了，而不定有，故非所依。聖教唯說依第七者，染淨依故，同轉識攝近相順故。第七意識俱有所依但有一種：謂第八識，藏識若無定不轉故。如伽陀說：阿賴耶爲依，故有末那轉，依止心及意，餘轉識得生。

上來雖說諸識各有它的所依，但諸識所具的依是多是少，現在還得說明一下：

「由」於如「此」，應當知道，「五識俱有所依」決「定」是「有四種」：一、「五色根」；二、第「六」識；三、第「七」識；四、第「八識」。怎麼知道決定有這四種俱有依？因在這四種依中，如「缺」少任何「一種」，前五識是就「必」定「不」能「轉」起。不錯，五識的生起，需要這四種，但它們之間的差別何在？五根與五識，可說是「同境」依，因是共同取於現境的，亦卽以五塵爲所共取的境界。五根爲五識依，是共所承認的，沒有什麼諍論，亦不需要引證。第六識爲前五識的「分別」依，就是與依同緣分別境。五識的本身雖然沒有分別，但意識是有分別的，有分別的意識，爲無分別的五識所依，所以名爲分別依。怎麼知道定有此依？世親攝論釋第四曾這樣說：五識以意爲依，如果意散亂時，五識就不得生。瑜伽論五十五亦說：『若無意識，五不起故』。由此證知五識必以第六識爲分別依。第七識爲前五的「染淨」依，就是五識的本身，無所謂染或淨的，是隨第七識的染淨而染淨的。第七識染時，前五識的一切必然是染的，不但作諸惡法是染，就是行諸善法亦染。如有頌說：『如是染汚意，是識之所依，此未滅識縛，終不得解脫』。第七識淨時，前五識的一切一切，也就隨之爲淨。爲什麼會有這種現象？問題在於第

七識的有沒有我執：假定有我執的常自隨逐，說我能行施能持戒等，這就是染；假使破了我執沒有我執的隨逐，自然成爲清淨無漏的。第八識爲前五識的「根本」依，因阿賴耶識是一切識生起的根本，前七轉識的任何一識，都要以它爲依的，當然亦爲五識的根本依。世親攝論釋第一說：『彼五識身有五根，阿賴耶識爲俱有依』。證知第八識爲前五識的根本依。由於「所依」有這樣的差「別」不同，所以說五識有四依。

五識既有四種所依，爲什麼在聖教中唯說依於五根，不說依於第六、第七、第八的三識？當知「聖教唯說依」於「五根者」，約有三種理由：一、「以不共故」，就是五根爲五識的不共依，如眼根爲眼識依，只爲眼識所依，不共其餘的識依，乃至身根爲身識依，只爲身識所依，不共其餘的識依。二、「又必同境」，就是五根與五識，同緣現在五境的，如眼根與眼識同緣色境，乃至身根與身識同緣觸境。三、「近相順故」，是說五根爲五識依，根識之間是很接近的，不同其餘的三依，與五識相隔得很遠；同時，五根與五識間的關係，是相順而不相違的，如五識是有漏的，五根必然亦是有漏，五識成無漏了，五根亦必成爲無漏。由於這三大理由，

所以聖教唯說依於五根，至於其餘的三依就略而不談，不是沒有其餘的三依。

「第六意識」的「俱有所依唯有二種」，就是所「謂」第「七」識和第「八識」。於此二種依中，「隨」便「缺」少任何「一種」，意識「必」定「不」能「轉」起。如前引瑜伽說：『由有阿賴耶識故得有末那，末那爲依意識得轉』。證知第六識是以七、八二識爲依的。有人這樣問道：五識既以意識爲分別依，意識亦應以五識爲依，爲什麼這裏但說依七、八識，不說依前五識？不錯，「五識」與意識有時「俱取（同緣）」現「境」，因而顯得特別「明了」，但那是「不」一「定有」的，這話怎講？要知五識沒有的時候，意識同樣發生它的活動的，並不因爲沒有五識，意識也就停止活動，所以五識但有依義，不能成爲所依，是「故」論說「非所依」。意識既亦依第八識，爲什麼聖教唯說依第七識而不說依第八識？當知「聖教唯說依第七識」而不說依第八識「者」，同樣是有三大理由：一、「染淨依故」，是說第七識爲第六識的染淨依，第六識以第七識的染淨而染淨的，其本身亦是無所謂染淨的。二、「同轉識攝」，是說第六識爲轉識所攝，第七識亦是屬於轉識攝的。三、「近相順故」，是說第六識與第七識，彼此非常接近而又相順不違的，不同

第八識與第六識間，隔著一個第七識，彼此關係較爲疏遠而不相順，所以聖教唯說依第七識，不說亦依第八，但不是不依第八。

至於「第七意識」的「俱有所依，但有一種」，就是所「謂第八」阿賴耶「識」。第八「藏識」假「若無」有的話，那第七識決「定不」能「轉」起。爲什麼知道第七必依第八？因爲本識是諸識的共依，第七識當然亦以第八識爲依。「如」楞伽經第九卷有「伽陀說」：以第八「阿賴耶」識「爲依」止，「故有」第七「末那」識的「轉」起，「依止」第八的「心及」第七的「意」，其「餘」的六「轉識得」以「生」起。

阿賴耶識俱有所依亦但一種，謂第七識，彼識若無定不轉故。論說藏識恆與末那俱時轉故，又說藏識恆依染污，此卽末那。而說三位無末那者，依有覆說，如言四位無阿賴耶，非無第八，此亦應爾。雖有色界亦依五根而不定有，非所依攝。識種不能現取自境，可有依義而無所依。心所所依隨識應說，復各加自相應之心。若作是說，妙符理教。

前七轉識的所依多少已經講過，現在續講第八識的所依。講到「阿賴耶識」的

「俱有所依，亦」如第七識「但」有「一種」，就是所「謂第七」末那「識，彼」末那「識」假「若無」有，那第八識也決「定不」能「轉」起。怎麼知道第八識要依第七識？如瑜伽「論」六十三「說：藏識恆與末那俱時轉故」，可見它們是更互相依的。論中「又說」：第八「藏識恆」時「依」於「染汚」的，「此」所依的染汚，就是第七「末那」識。因爲七、八二識，不但皆是識性，而且皆是無間斷的，所以第七識固然要依第八識，第八識又反轉來依第七識，所以第八識有它俱有依。

有人這樣問道：第八識既以第七識爲俱有依，到了無末那的三位，第八識豈不是沒有它的所依？假定是的，依義不定，缺乏四義中的決定義，怎麼可以爲依？然「而」你們應知：所「說」阿羅漢、滅盡定、出世道「三位無」有「末那」的這話，是「依」沒有染汚的「有覆」無記的末那說，並不是說清淨無漏的第七識體亦沒有，清淨無漏的第七識體既還存在，當然仍爲第八識的所依，怎麼可說依義不定？「如」舉例「言」：好像聲聞、緣覺、菩薩、如來的「四位無阿賴耶」，是說沒有我愛執藏的阿賴耶，並「非無」有「第八」識體，清淨無垢識的識體仍是存在的。阿賴耶識的有無如此，當知「此」末那識的有無「亦應」當「爾」，並非無第七識

體，所以得爲賴耶所依。

如前所說，在欲色的有色界中，第八識亦以五根爲所依的，爲什麼這裏不說？要知在「有色界」中，第八識「雖亦依五」色「根」，然「而」那是「不」決「定有」的，如生無色界，就沒有色根爲所依。於四義中缺一決定義，但可爲依，「非」是「所依」所「攝」，所以不說。

色根爲依義不決定，不說爲依，那就不談，但識種是決定的，爲什麼不說爲所依？要知「識種」雖是決定的，但它「不能現取自」所緣的「境」界。前面曾說『令心心所取自所緣是所依義』，種識不是心心所法，不能現緣自境，於四義中缺少一義，但「可有依義，而無所依」，所以非有所依攝。正因如此，所以不說。

八識心王的所依或多或少，前面已詳細的分別，心所的所依又是怎樣，現在還得交代一下。講到「心所」的「所依」，當然是「隨」著心王的所依，「應」該怎麼「說」就怎麼說，不過另外「復各加」上「自」己所「相應」的「心」王爲所依。如五識所相應的心所，除了如五識定有四種所依，復再加上自己相應的五識心爲相應依，是則五識所相應的心所，就有五種所依。如第六識所相應的心所，除了如

第六識定有二種所依，復再加上自己相應的第六識心爲相應依，是則第六識所相應的心所，就有三種所依。如七、八二識，各但俱有一種所依，與其相應的心所，除了如七、八二識各有一種所依，復再加上自己相應的心王爲相應依，是則七、八二識所相應的心所，就有二種所依。

講到諸識的所依，雖各家說法不同，但唯識學者向以護法說爲正義。因而現在總結顯正說：假「若」像護法論師「作」如「是說」，不但沒有任何過失，而且很巧「妙」的「符」契正「理」及聖「教」，爲任何人所推翻不了！玆將護法論師所說，圖示如左：

能　依—所　依

前五識
- 五　根—同境依—不共依
- 第六識—分別依—
- 第七識—染淨依—
- 第八識—根本依—共　依

第六識 第七識——不共依
　　第八識——共　依
第七識——第八識——不共依
第八識——第七識——不共依

癸三　釋開導依

子一　舉執辯破

後開導依。有義：五識自他前後不相續故，必第六識所引生故，唯第六識爲開導依。第六意識自相續故，亦由五識所引生故，以前六識爲開導依。第七、八識自相續故，不假他識所引生故，但以自類爲開導依。

諸心心所的三種所依，前面已經講了前二依，現在繼續來講開導依。開導依又名等無間緣依，其義如前已解。關於這開導依，論中列有難陀、安慧、護法三大論師的不同解說，現在順著論文的次第略釋如下。

「有義」，是指難陀論師的說義。「五識自他前後不相續故」，是說五識的認識生起，在時間上只一剎那有了別的作用，不論若自若他，前後都是有所間斷而不

相續的。此中所說自他，自是指某識的自身，他是指眼識以外的耳識等。如是五識因爲是有間斷的，不能爲五識的前後開導依，所以五識「必」由「第六」意「識」之「所引生」，因而也就「唯」有「第六意識爲」前五識的「開導依」。至於第七識和第八識，雖說是相續無間的，但望於前五識不能發生引生的力量，所以不爲前五識的開導依。

其次講到「第六意識」的開導依，一因它「自」身能夠前後「相續」，二因它不但能引生五識，而且「亦由五識」之「所引生」的，所以後念意識，「以前六識爲開導依」。怎麼知道意識亦由五識引生？瑜伽論第三說：『五識無間必意識生』，證知五識亦爲意識的開導依。或有人說：五俱意識足爲本身作開導依，還假五識開導做什麼？當知五俱意識爲開導時，前五識自亦同時爲其開導。

最後講到「第七」識及第「八識」的開導依，由於此之二識本身，都是「相續」無間斷的，用「不」著「假」借「他識」的力量之「所引生」，所以第七識和第八識的開導依，不是另外一個什麼東西，「但以」自己的前後「自類」，做「爲」自己的「開導依」。在此有個問題需要說明的：如平等性智在最初剛剛生起時，是

由世第一法後心第六意識之所引起的，爲什麼不說第六識爲第七識所依？當知第七末那識，無始以來就是自類相續而生的，在見道以前一直是這樣的恆不間斷。但是到了第六識入生法空無漏觀時，令其前念有漏第七識滅，於是後念無漏第七識，就與平等性智同時生起。所以前念的有漏第七識，但用前自類有漏第七識之所引生。至於後念無漏第七及平等性智的現前，但以第六識爲增上緣，並不是由現在的第六識引之令生。平等性智但親依第七，決不以第六識爲親依，因爲第六識望於平等性智是很疎的。

有義：前說未爲究理！且前五識未自在位遇非勝境，可如所說；若自在位如諸佛等，於境自在諸根互用，任運決定不假尋求，彼五識身寧不相續？等流五識既爲決定染淨作意勢力引生，專注所緣未能捨頃，如何不許多念相續？故瑜伽說：決定心後方有染淨，此後乃有等流眼識善不善轉，而彼不由自分別力，乃至此意不趣餘境，經爾所時眼意二識或善或染相續而轉，如眼識生乃至身識應知亦爾。彼意定顯經爾所時眼意二識俱相續轉，既眼識時非無意識，故非二識互相續生。

「有義」，是指安慧論師的說義。在安慧論師看來，「前」難陀論師所「說，

未」曾「有究」於「理」，換句話說，他所說的道理，還不怎麼究竟。且以「前五識」來說，這可分爲未自在位與自在位的不同：若在凡夫「未」能做到六根互用無礙「自在位」的階段，由於所「遇」到的境界，又「非」最極殊「勝境」，「可」以「如」你「所說」，五識的活動唯一剎那，不能做到自他前後的一類相續，那當然是沒有問題的；但「若」到了六根互用的「自在位」，猶「如諸佛」以及高級菩薩「等」，對「於」一切「境」界，能夠得到「自在」，就是「諸根」亦能「互用」，耳可見色，眼可聞聲，能夠「任運」而自然的「決定」緣自己所緣境，根本「不」須「假」藉意識的「尋求」。如是「彼」佛菩薩所有的「五識身」，那裏還有什麼「不相續」？所以五識全不相續，這是不應道理的！

講到自在位，佛果得大自在，是沒有諍論的，但在十地當中，何地爲自在位，學者有所諍論：有說初地轉無漏五識，就可說爲自在位；有說八地以去，任運緣境決定，始得名爲自在位。嚴格說來，當以後說爲正。不過八地以去的任運緣境自在，這是約自利說，若是約利他說，還未算得眞正自在，因爲這時對於各種法藥以及衆生的各種病狀，尙不能無所滯礙的了悟。至到佛果位上，對於任何境界，要轉變

成怎樣，就轉變成怎樣，自在無有滯礙，沒有不成功的。所謂『任運決定不假尋求』，基師述記說：『恆緣於此故名任運，更無疑慮故言決定，無所未知卽無尋求』。由於這些道理，五識相續當然沒有問題。

假定五識是率爾遇境的，而所遇的境又不是殊勝的，說它不相續，自然沒問題，至於後念的等流五識不同。原來心識緣境時有五種心，就是率爾心、尋求心、決定心、染淨心、等流心。於此五心之中，率爾、等流二心，通前六識，尋求、決定、染淨三心，唯意識有。現在說等流五識，是舉五種心中的等流心，因爲它們是同類的。「等流五識旣爲」第三「決定」心，第四「染淨」心，以及第六意識「作意勢力」之所「引生」，生起以後，「專」精貫「注」於「所緣」的某個境上，一「頃」刻間都「未能捨」離過，「如何不許」五識是「多念相續」？舉例來說：如觀佛菩薩像，感於它的相好莊嚴，全心全意的專注在上面，不特意識沒有頃刻的捨離，就是眼識亦沒有頃刻的捨離，是以知道意識與前五識都是多念相續的，爲什麼你難陀說五識自他前後不相續？

不但在理論上是這樣講，在聖教上亦可找到證明。如「瑜伽論」卷第一說：『

復次，由眼識生，三心可得，如其次第：謂率爾心、尋求心、決定心。初是眼識，二在意識。決定心後方有染淨，此後乃有等流眼識善不善轉，而彼不由自分別力，乃至此意不趣餘境。經爾所時，眼意二識或善或染相續而轉。如眼識生乃至身識應知亦爾』。本論這段文，可說完全是引的瑜伽論文。此中所說的三心可得，是說諸心生時，多起率爾、尋求、決定的三心，至於染淨、等流的二心，是就沒有一定。不過第三決定無記心後，就會有第四染淨心生，染淨心後，引五識等的等流心起。所以五識不是由自己的力量生起的，是由意識的作意勢力之所引生的。當意識在專注所緣境，不趣向於另一餘境，其所經過的時間不論久暫，在這麼久的時間內，眼識和意識，不論是善是惡，都是相續而轉。眼識如此，當知乃至身識，無不皆然！

如上所說，我們應知：「彼」瑜伽論所說的「意」思，決「定」在於「顯」示緣境所經過的那段時間——「經爾所時」，「眼意二識」是「俱」時「相續轉」的，並不含有前後義在裏頭。證知五識身不是唯一剎那滅，而應說五識是相互續生的。瑜伽論中「既」說「眼識」生「時」，並「非無」有「意識」，可見意識與眼識是同時的。「故」知並「非」眼意「二識」前後「互相續生」。假定有眼識時沒有

意識，或者有意識時沒有眼識，如是乃至有身識時沒有意識，或者有意識時沒有身識，可說前五識由第六意識開導，由於更遞生故，可說是互相續。事實既然不是這樣，證知不是二識互相續生名爲相續。所謂遞相續生，智周演秘說：『眼識與意識落謝過去，後意續起，意落謝已，眼等復與意識續起，名遞相續，非意識滅後獨眼識生名互相續，以五必與意俱起故』。

若增盛境相續現前，逼奪身心不能暫捨，時五識身理必相續，如熱地獄戲忘天等。故瑜伽言：若此六識爲彼六識等無間緣，卽施設此名爲意根。若五識前後定唯有意識，彼論應言若此一識爲彼六識等無間緣，或彼應言若此六識爲彼一識等無間緣。既不如是，故知五識有相續義。五識起時必有意識能引後念意識令起，何假五識爲開導依？

五識有所間斷，當然也是事實，但這是約緣平庸無奇的境說，因爲像這樣的境，一緣就成過去，當然不會相續；但「若」遇到强有力的「增盛境現前」，有股特殊力量，「逼奪」你的「身心」，使你緣此境界，「不能」頃刻「暫捨」。如是像這「時」候的「五識身」，在「理必」然是「相續」無間的。例「如」在「熱地獄」裏，受熱火燃燒的痛苦，受苦都來不及，那裏還會間斷？又如在「戲忘天」中，

享受極大的嬉戲之樂，到達樂以忘返的程度，那裏會有間斷？

瑜伽第五對這有四句分別說：『或有所得自體，由自所害不由他害。謂有欲界天，名遊戲忘念，彼諸天衆，或時躭著種種戲樂，久相續住，由久住故，忘失憶念，由失念故，從彼處沒。或復有天名曰意憤，彼諸天衆，有時展轉觸眼相視，由相視故意憤轉增，意憤增故從彼處沒。或有所得自體，由他所害不由自害。謂處羯邏藍、額部曇、閉尸、鍵南位，及在母腹中所有衆生。或有所得自體，亦由自害亦由他害。謂卽彼衆生處已生位，諸根圓滿，諸根成就。或有所得自體，亦非自害亦非他害。謂色、無色諸天、一切那落迦、鬼、如來使者，住最後身、慈定、滅定，若無諍定，若處中有，如是等類』。

在此所要論究的，就是戲忘、憤恚二天，究是屬於欲界的那天？有說是屬欲界的四空居天，不屬欲界的二地居天；有說欲六天中別復有天，叫做戲忘念、心恚天。前者如瑜伽論說，後者如智度論說。照智度論說，雖然是處欲界六天的中間，但也不妨是六天攝，如梵王中間禪，爲色界初定攝，其道理是一樣的。而且，智論明言此諸天等，皆是六天所攝，瑜伽亦說欲界諸天，是以不妨說爲通於六天。不過嚴

格說來，應說戲忘念天，是夜摩天攝，意相憤天，是知足天攝。

如是像上所說，不論善人緣於佛像的樂境，不論惡人緣於三途的苦境，因爲其境都是最極强勝的，所以五識緣時，得以相續不斷。

以是之「故，瑜伽」五十二說：『復次，云何等無間緣？謂此諸心心所無間彼諸心心所生，說此爲彼等無間緣。「若此六識爲彼六識等無間緣，卽施設此名爲意根」。亦名意處，亦名意界』。安慧論師引用瑜伽論的這段文，用意在於證明六識可以更互爲等無間緣，以難難陀唯計五識爲第六意識的開導依，可是安慧論師既主第六意識以前念的自識爲開導依，不用前五識爲開導依，是則如何會通論說『若此六識爲彼六識等無間緣』？當知前五識爲彼六個識作開導依，固然是不錯的，但第六識本身還是用自類爲開導依，這與論說並沒有什麼衝突的地方！

「若」有妄執的說：「五識前後」決「定唯有」一「意識」爲開導依，那「彼」瑜伽「論」中，「應言若此」前念第六「一識爲彼」後念「六識」作「等無間緣。或」有這樣的妄執說：五俱意識爲彼後念第六一識作等無間緣，假定是這樣的話，「彼」瑜伽論「應言若此」前念「六識爲彼」後念第六「一識」作「等無間緣」

。論中「既」然沒有作「如是」說，「故知五識」各自「有相續義」，並不定要意識與前五識作開導依。再說，五俱意識亦是自類相續的，並不是說要前五引生爲開導依，因爲當「五識」生「起」的同「時，必」然「有」一分「意識」與之同時俱起，卽此同時俱起的前念五俱意識，「能引後念意識令」之相續生「起」，「何」必還要「假」藉「五識」來作它的「開導依」幹什麼？本身既然可以生起，這實在是不必要的！

無心睡眠、悶絕等位，意識斷已後復起時，藏識、末那既恆相續，亦應與彼爲開導依。若彼用前自類開導，五識自類何不許然？此既不然，彼云何爾？平等性智相應末那異熟心依染汚意，或依悲願相應善心，既爾，必應許第八識亦以六七爲開導依！由此彼言都未究理！應說五識前六識內，隨用何識爲開導依；第六意識用前自類或第七八爲開導依；第七末那用前自類或第六識爲開導依；阿陀那識用前自類及第六七爲開導依。皆不違理，由前說故。

前六不互相爲開導依的說法，已如上破，現立第六意識應以七、八二識爲開導

依。最具體的說明，如在五「無心」位中，像「睡眠、悶絕等」，等是等於無想定、滅盡定、無想天「位」。誰都知道，在是諸位中，由於沒有心，第六「意識」當然已經間「斷」而不再發生活動作用。雖然如此，但不能說這時沒有七、八二識，因爲第八「藏識」、第七「末那」，是恆時相續不斷的，七、八二識「既恆相續」無間，所以到了後來出無心時，第六意識再度發生活動作用，此相續不斷的七、八二識，「亦應與彼」第六意識「爲開導依」。

在此有個問題需要討論的：無心位中其餘四位有末那的存在，學者間是沒有諍論的，但滅定有沒有末那，學者間有著不同意見。依於向來所說，諸師都說滅定中沒有末那，特別是安慧論師，決不計滅定有末那，因他認爲末那唯有我執，假定依生空後得智，爲加行入滅定的時候，我執是就不復存在，所以滅定沒有末那。而且照通常說，滅盡定所以勝於無想定，就因在滅盡定中，不但使前六識停止活動，就是第七識的活動亦停止，爲什麼這裏說滅定有末那？當知末那有染分與淨分的差別，染末那雖然沒有，淨末那還是有的，現在約有淨末那說，是也沒有什麼不妥。但這不是安慧本人的主張，而是安慧宗中的餘師所說，因爲安慧不認爲第七末那通於

淨分的。

關於這個道理，現在舉個例說：如行者入於定中，有時也還可以聽到音聲，雖說意識不與耳識同緣，但意識確可爲耳識依，因爲定中先有意識，而後耳識始得生起。五識既以意識爲等無間緣，五位出心的意識，以第七末那爲依，試問有什麼不可？

假「若」你們說：「彼」無心位後出無心時，意識再度發生活動，不是假藉什麼七、八二識爲它的開導依才得生起，而是運「用」自己「前」念「自類」爲自己後念做「開導」依就可以生起的，還要七、八二識做什麼？好，你們這樣說，我得再問你：意識既然以間斷的自類爲後念生起的開導依，前「五識」亦當以前念的「自類」爲後念生起的開導依，無須假藉什麼第六意識，因爲其間也是無一自心之所間隔的，你們爲什麼不許可？所以說彼無心位中再度生起的意識，爲什麼是以自不以自類爲開導；「彼云何爾」，是「何不許然」。「此既不然」，是說五識既然類做開導？老實說，要許可兩皆許可，要不許可兩皆不許可，絕對不可一許一不許的！

其次說到末那的所依：第七「平等性智相應末那」，最「初」轉依生「起」的時候，「必」定是「由第六意識」，先於世第一法作有漏生法二空觀，導引後念無漏智令得現前。是則第七識「亦應用彼」第六識「爲開導依」，你們爲什麼又不許可？在此我們所要特別注意的，就是安慧不承認三位有末那的，爲什麼這裏說平等性智相應末那？當知這個說法，但有其名，無有其體，意顯第七名通無漏，假名末那，實在是沒有其體的。由於轉去有漏第七獲得平等性智，所以說平等性智依末那立，實際唯是依第六識。設若不假立無漏末那，那就有違經說的過失，因爲經說初地初心平等性智得有相應末那的。這裏所說的經說，是指佛地經。如佛地經論卷三說：『平等性智相應心品，菩薩初地初現觀時最初現行，從此已去後後地中修令增長。清淨圓滿無漏觀等，現在前時恆常現行，若有漏心現在前時，則便間斷，如是展轉乃至十地最後心時，自此已後盡未來際常無間斷。如有漏位阿賴耶識恆與末那一識俱起，無漏位中大圓鏡智，亦應常與平等性智一時而起，故平等智亦無間斷。妙觀察智相應心品亦在初地，初現觀時最初現行，從此已後漸漸增長。若有漏心正現前時，或無心時則便間斷，如是展轉乃至佛果』。

最後說到第八識最初轉成大「圓鏡智」而成爲「第八淨識」時，由於在此以前，已經得到妙觀察智及平等性智，所以到第八識轉依時，「初」「必」定是要借重第「六」識轉成的妙觀察智和第「七」識轉成的平等性智。以此二智爲「方便，引生」第八大圓鏡智。可見這時的第八識，是六七二識爲開導依的。不但轉依的第八識是如此，就是還未轉依的第八「異熟心」：如在凡夫位，必然是「依染汚意」而得生起的；若在十地位，必然是「依」第六識「悲願」所「相應」的「善心」而得生起的。「既爾」，如是像這樣的分析看來，「必應許」可「第八識亦以六、七」二識「爲開導依」。「由」於如「此」，「彼」難陀論師所「言，都未盡理」，就是完全不合道理的，不值得我們信受！

在此還要加以分別的：論說異熟心依染汚意，無性論師說染意是第六識，世親論師說染意是第七識，彼此爲什麼有這樣大的差別？其實二大論師所說，並沒有什麼衝突處。因爲攝論明說煩惱俱行意，這不是指的第七識是什麼？所以世親說染汚意爲第七識；無性攝論釋中亦說『或有說言，與四煩惱相應心名染汚依』，這不是指的第七識是什麼？可見無性亦說染汚意爲第七識。無性攝論釋所以又說爲第六識

，因緣當有境，不是第七識的力量所能做得到的，所以特地隱而不說；世親所以明白說爲第七識，因第六識相顯，可以略而不論，至第七識，其相雖隱，但有助潤的功能，所以特地明爲所依。二師各據一義，是都可以通的，所以沒有矛盾！

再說所謂菩薩受生由悲願善心，當知就是第六識轉成的妙觀察智及第七識轉成的平等性智二種相應善心。如瑜伽論五十九說：『智所引發結生相續，謂諸菩薩又有能引義利結生相續，謂智所引發結生相續』。集論第三亦說：『已得究竟菩薩摩訶薩等，乘大悲願力故生諸有中』，這是說以悲願力的協助而得結生。所以菩薩受生是清楚了知的，不像凡夫的不知受生。如是受生，是沒有中有的。另外還有一種說法，就是七地以上的菩薩，由於悲心增上的因緣，爲了救拔苦海中的衆生，特地受分段身，自是有中有的。瑜伽論說：『欲色二分有中有故』；顯揚論說：『大地菩薩不受無色界身』。由此亦可證知是有中有的。跟著而來的問題，就是菩薩的中有，含不含有染汚性？有說菩薩雖受中有，但不會起染汚心，因爲菩薩是知而受生，不是不知以受生的；有說菩薩的分別煩惱雖然沒有，但俱生的煩惱仍然存在，對於衆生患有什麼病，應該運用什麼樣法藥，還不能周徧的了知，所以中有有俱生愛

。論中還有說到單是願力受生的，如對法第五說：『若諸菩薩願力受生者，命終等心當知一切一向是善』。此所受生，不管是分段身，不管是變易身，都是由六、七二識相應的二智爲緣，第八識才得生起的。雖有人說但取第六識相應智爲緣，然不如說取二智爲緣更爲恰當。如佛地論第五說：『無待大悲平等法性者，如來大悲普能拔濟一切有情通緣三界』。又說：『隨諸衆生所樂示現平等法性者，隨諸有情樂見如來色身差別如來示現』。既用平等性智爲緣受生，普徧救拔一切衆生，證知亦取第七識相應智爲緣。

難陀論師所說，既都不合道理，安慧論師本義，又是怎樣的呢？我們以爲「應」該這樣「說」：眼等「五識」，在「前六識」的範圍「內，隨」便「用」任「何」一「識」作「爲開導依」。爲什麼？因前五識不必限一剎那而自相續的，所以得以自識爲依；又爲它之五識所引生的，所以亦得以其他的五識爲依。至於「第六意識」，一方面「用」自己「前」念「自類」爲開導依，另方面在五位無心後生第六識時，因爲沒有前念的第六識，所以「或」用「第七」、第「八」二識「爲開導依」。第六識爲什麼不以前五爲依？因五識起時必有第六識，即以自識爲依，無須假

藉前五識。至於「第七末那」識，本來是「用」自己「前」念「自類」爲開導依，不須依於其他心識的，但若在見道位，初起無漏第七識，須要第六識的引力，故「或」也以「第六」意「識爲開導依」。最後說到第八「阿陀那識」，除「用」自己「前」念「自類」爲開導依，到了佛果位上，初起第八無漏識時，亦必假藉第六、第七二識相應智的力量之所引發，所以亦以「第六」、第「七」二識「爲開導依」。

如是像安慧論師這樣的分別，無異告訴我們：以前六識皆得爲五識依，五識等於有六個依，第六識等於有三個依，第七識等於有兩個依，第八識亦是有三個依。唯有像這樣的說法，才「皆不違」於「理」！

子二　總破前非

有義：此說亦不應理！開導依者，謂有緣法，爲主，能作等無間緣。此於後生心心所法，開避引導名開導依。此但屬心非心所等。若此與彼無俱起義，說此與彼有開導力，一身八識既容俱起，如何異類爲開導依？若許爲依應不俱起，便同異部心不並生。

安慧認爲難陀所說不應於理，自己所說才是合於正理的，但在護法看來，同樣是不應理，所以現在特以護法正義，總破前兩說的悉皆非是。

「有義」，是指護法論師所說義。「此說亦不應理」，是說難陀所說開導依義固然是不對的，就是安慧所說開導依義同樣是要不得！要知所謂「開導依者」，或是凡名等無間緣依者，必須具有三義：一、「有緣法」義：就是對境有緣慮作用的心法，假使沒有能緣的力用，不能引生心心所，那就不得叫做開導依。如不能緣慮的色法，依它假立的不相應行法，諸法實性的無爲法，是就沒有做開導的資格。二、「爲主」義，是說雖有所緣，但若沒有主宰的自在力用，仍是不得爲開導依的。像心所沒有爲主的勝用，儘管是有所緣的，但不得爲開導依。三、「能作等無間緣」，是說雖有如上爲主及是能緣的法，但若沒有等無間緣，仍是不得稱爲開導依。依向來說，開導依就是等無間緣，等無間緣就是開導依，二者只是名稱不同而已。但事實上，彼此是稍有差別的。基師述記說：『開導依者，與四緣中無間緣別；但是開導依必是無間緣，有是無間緣非開導依，謂前念滅自類心所』。等無間緣，是說前後齊等，中間沒有餘心間隔，能引生自類後時心心所。因爲「此於後生心心所法，開避引導名開導依」。如無間緣的前念心王，對後念的心心所法，有股力量爲之開闢道路，使令後念心心所法的得以生起，所以得名爲開導依。可見「此」開導

依的資格，「但屬」八種「心」王所有，「非心所等」，等是等於色法、不相應行等，皆不得稱爲開導依。

假「若」說是「此」識「與彼」識爲前後刹那而不是同時「俱起」的，那還可「說此」識「於彼」識「有開導力」，引生該識的生起。自若同在「一身」所有的「八識，既」然「容」許它們可以同時「俱起」，則此識望於彼識並沒有開導力，爲什麼這個識要那個識來做開導依？所以說「如何異類爲開導依」。

有人這樣問道：比方意識現在生起時，不障眼識生起的生路，爲什麼不用現在生起的意爲開導依，而一定要意識滅方爲開導？現在回答他說：現在生起的識不障其他識的生起之路，其識既然不可爲開導依，足以證知八識不得互爲等無間緣，同時亦顯示出這與自己的前念心不同。如自類的前念心一直在活動而不滅，那自類的後念心就不得生起，因爲後念心的生起之路爲前念存在的心之所阻礙，一定要等到自類前念心滅，不再爲後念自類心的障礙，後念自類心才得從容的生起，所以說前念自類心爲後念自類心作開導依。他識既不障礙自識的生路，所以知道異類不得爲開導依，爲什麼你們說他可與此識爲依？

如小乘學派中有說：眼等六識是前後異時起的，正因爲不能同時生起，所以六識得互爲開導；可是大乘唯識學者，是許八識同時俱起的，所以不得互爲開導依，既然不得互爲開導依，那裏還有什麼開導依？心識生起沒有開導依，那是絕對不應道理的！

設「若」你們硬要認爲（許）異類識可以相互「爲依」，就是這個識可以做那個識的開導依，那個識可以做這個識的開導依，那諸識就「應」當「不」得同時「俱起」。果眞諸識不得同時俱起，那「便同異部心不並生」。這裏所說的異部，就是小乘學派中的說一切有部，因爲它們是不承認六識得以同時並生的。如婆沙論第十說：『何故無一補特伽羅非前非後，心依彼轉故無有二。復次，於一剎那唯有一類衆同分，心依彼轉故無有二。大德說曰：法生時和合惟一無二，不可一：若有二心俱生則應不可調伏，如今一心，剛强懻悋猶難調伏，況二心耶？若心不可調伏，則無得解脫義，故一相續無二心俱。或有說者：若一相續二心俱生，則有雜染、清淨俱時起過，謂一心雜染，一心清淨，如是則無得解脫理』！有部作如是

說，你們承不承認，假定承認的話，說異類爲開導，當然沒有話說，若不承認的話，說異類爲開導，是不能成立的！

心識異時而起，基師述記說是薩婆多部，但從婆沙論去看，薩婆多部實是主張俱起的。如婆沙十六說：『同依一根，同緣一境而得生故，可說一切和合無異，是故一切心心所法，隨其所應俱時而起』。『然由他的行相微細，在一念中同時起時，不易爲我人覺了，所以就以爲它是前後而起，其實是同時的』。徹底主張六識前後起的，是經部譬喻師，他認爲諸心是前後次第相續生的。婆沙論十六說：『有執心心所法前後而生非一時起，如譬喻者。彼作是說：心心所法依諸因緣前後而生，譬如商侶涉險隘路，一一而度，無二並行；心心所法亦復如是，衆緣和合一一而生，所待衆緣各各異故』。『心心所的所以異時而起，由於各各所待的衆緣不同：如眼識生，須待光明虛空等緣，而耳識生就無須明緣，鼻舌身識又要境與根合方得生起，至於意識更須從多緣生；由此證知諸心心所，決不是一時生起，而確是異時現前的』。

又一身中諸識俱起多少不定，若容互作等無間緣，色等應爾，便違聖說等無間緣唯心

心所。然攝大乘說色亦容有等無間緣者，是縱奪言，謂假縱小乘色心前後有等無間緣奪因緣故，不爾！等言應成無用！若謂等言非遮多少但表同類，便違汝執異類識作等無間緣。

還有一個理由，就是在「一身中，諸識」同時「俱起」，其「多少」是「不」一「定」的，或二識同時俱起，或三識同時俱起，或五識同時俱起，或八識同時俱起，既然前後不是一法，怎麼可以說爲相等？如是多少不等的心識，假「若容」許它們可以「互作等無間緣」，那色法等也應當可以互作等無間緣，所以說「色等亦爾」。

當知等無間緣的等字，在此再從體用兩方面來說明：所謂體等，是說心心所法各唯有一，如心是一個，受也是一個，是爲體等。所謂用等，雖有各種不同的說法，但主要的是說前念心有引生後念心的功用，此用前後相等，是爲用等。如是前念心心所生起後念心心所，無有餘心於中間隔，所以名爲無間。假定認爲一心可作多心的等無間緣，那就不得說是相等，因爲一心與多心是不能說等的。

假定不簡異類，於諸識中隨便取用那個識來作開導依，那就應該如根境十處的

無知色法，異類皆可互作等無間緣，如眼根可作耳根的等無間緣，色塵可作聲塵的等無間緣。你們承不承認色法互作等無間緣？假定不承認，就不可說心識異類互作等無間緣，假定承認的話，「便違聖教」教所「說等無間緣唯心心所」。

諸法由四緣生，雖說諸法很多，要不出於色心，但此色心二法，具足四緣生的，唯是心心所法，色法只二緣生，沒有等無間緣及所緣緣。如瑜伽三十八說：『等無間緣及所緣緣，唯望一切心心法說，由彼一切心及心法，前生開導所攝受故，所緣境界所攝受故，方生方轉』。生起心心所法的四緣，如瑜伽第三說：『又有四緣：一、因緣；二、等無間緣；三、所緣緣；四、增上緣。因緣者，謂種子；等無間緣者，謂若此識無間決定生，此是彼等無間緣；所緣緣者，謂諸心心所法所緣境界；增上緣者，謂除種子，餘所依如眼及助伴法。望眼識，所餘識亦爾』。無性攝論釋第一亦說：『又經部師不說唯色名爲心法等無間緣，心及心法四緣定故』。本此看來，證知色法是沒有等無間緣的，若許色法如心法有等無間緣，那就大錯特錯！

執色有等無間緣依於世親攝論釋所說，認爲我說色法有等無間緣，是依世親論師說的，不是我所杜撰的，怎麼可說色法沒有等無間緣？查世親攝論釋第三這樣說

：『若有執前剎那色能爲種子，後剎那色因彼而生，前識後識相望亦爾。若如是者，諸阿羅漢終不應得無餘涅槃，色心二因永無盡故。前剎那色望於後色，前剎那識望於後識，應知容有等無間緣，無有因緣』。

論主爲之解釋說：你們看錯了攝大乘」論的意思，以爲色法有等無間緣，實際色法絕對沒有等無間緣的。「然攝大乘」論所以「說色亦容有等無間緣者」，當知這「是縱奪」的「言」辭。縱是容或許可的意思，奪是絕對不可的意思。小乘不承認有第八阿賴耶識，這是前面所一再講過的。如經部學者說：所謂色心無間生，是說色心前後次第相續而生，卽從前剎那心後剎那心及相應剎那色無間而生，從前剎那色無間而生，如是就可成立因果，還要阿賴耶識做諸法因幹什麼？爲了遮破經部的這個妄執，認爲這個說法是不成的！假定唯有前剎那心能爲種子引生無間後剎那心，那所謂阿羅漢的後心是就不成，換句話說，諸阿羅漢終應不得入於無有餘依妙涅槃界，由最後心能爲種子等無間緣生餘心故。既然如此，那裏還有無餘依妙涅槃界？是以「假」使「縱」然承認你們「色心前後有等無間緣」，但仍然「小乘」所說要「奪」取你們所說有「因緣」義，就是所謂諸法種子爲諸有爲能生性的因緣義還

是沒有的。奪取小乘所說的因緣義，是攝論的本義；容或許有等無間緣，是攝論的方便，實則色法是沒有等無間緣的，你們怎麼可以把方便當作眞實？「不爾」，假定不是這樣解釋，那等無間緣的「等言」，就「應成」爲「無用」的廢詞！要知所謂等，是說前後各有一法自類相似，方得說名爲等，現在色心前後既不是相似的自類，怎麼可以說等？說等豈不是成爲多餘的？

假「若」前師又作是說：「等」字這個「言」詞，「非」如你們所說是「遮多少」，而要前後各有一法叫做等，我們認爲「但表同類」就可叫做等。如前念是此心心所，後念亦是此心心所，彼此是同類的，怎可不得爲緣？對！你們這個解釋，自也未嘗不可，但是這麼一來，「便違汝」等自己所「執異類識」可「作等無間緣」的說法，因爲八識相望，各各是異類的，怎麼可以爲緣？

是故八識各唯自類爲開導依，深契教理，自類必無俱起義故。心所此依，應隨識說。

前說非是已加以破斥，現在申說自己的正義。如上種種破斥，「是故」應當知道：「八識各」各「唯」以「自類」的前念，「爲」引生後念的「開導依」。如眼識唯以自類的前念，爲引生後念眼識的開導依，乃至第八阿賴耶識唯以自類的前念

，爲引生後念阿賴耶識的開導依。像我這樣的說法，是「深契」於「教理」的，就是與諸經論及正理不相違背的。爲什麼？因「自類」的前後念，「必」定「無」有同時「俱起」的意「義」，所以自類前念之識能爲後念生起的識作開導依。心王既是自類前念引生後念，心所是屬於心王的，所以「心所」法的「此依」，各隨它們的本識，以說它們的所依是怎樣的，心所的所依亦是怎樣，所以說「應隨識說」。如心王是自類前念引後念爲等無間緣的開導依，當知心所也是自類前念引生後念爲等無間緣的開導依。

雖心心所異類並生，而互相應，和合似一，定俱生滅，事業必同，一開導時餘亦開導，故展轉作等無間緣，諸識不然，不應爲例！

有人這樣難道：在八識中，此識與彼識是異類同時俱起的，你們不承認此識爲彼識的開導依；可是心王望於心所，亦是異類同時俱起的，你們又爲什麼說心王能作心所的開導依？同樣是異類俱起，爲什麼一許可一不許可？論主回答他說：這不能相提並論！要知「心」王「心所」兩者，「雖」說是「異類並生」的，然「而」當它們「互」相「相應」的時候，從來是不相互違背的，彼此「和合」得王所不分

，看來「似」乎就是一個的樣子。如論中說：心心所法和合非不和合，不可說如是諸法可分可析令其差別。但是問題又來了：心心所法明明白白是有差別相的，就是心王不是心所，心所不是心王，爲什麼說它們和合無差別？當知這就緣境得到圓滿說的。如對所緣境的受用、領解，不論缺少任何一種，那它於所爲事，是就不和合，方能得到圓滿。假定不是這樣，不是一法兩法所能完成的，必要衆多心心所法的得圓滿。正因爲王所和合似一，所以王所也就決「定俱生」俱「滅」，所作取境的「事業」，也「必」是相「同」的，如眼識以取色境爲事業，與之相應的心所，亦必以取色境爲事業。王所的步調非常一致，所以當「一」個心王作「開導」的「時」候，其「餘」與它相應的心所，「亦」來協助它作「開導」。所以心與心所、心所與心，皆可「展轉」的「作等無間緣」。這末說來，心王與心所，是具有如下五義的：一、彼此相應；二、和合似一；三、俱生俱滅；四、事業必同；五、爲開導同。正因具有這樣的五義，所以心王得爲心所作等無間緣，心所得爲心王作等無間緣。可是「諸識不然」，它們各互相望，既不具此五義，當然「不應」以心所「爲例」。王所異類可以互作等無間緣，同時俱起的八識，彼此的異類相望，不得互爲

作等無間緣。

然諸心所非開導依，於所引生無主義故轉依時，相應信等此緣便缺，則違聖說諸心心所皆四緣生。

有人又這樣說：心所既可爲等無間緣，在理亦應可爲開導依，不知你們認爲怎樣？論主爽快的說：諸心所說，說它爲開導依，是就絕對不可！爲什麼？緣與依的定義是不同的：緣是由的意思，依是主的意思。心所在引生後念上，緣的功用是有的，主的意義則沒有，所以說「然諸心所非開導依」，因「於」後念「所引生」方面，「無」有爲「主」的意「義」，既然如是，怎麼可以爲依？了義燈四說：『等無間緣義相引，心所可成緣，開導據勝能，非主不成開導依』。

人們再這樣問：八識心王既然各自類引生，如眼識的自類爲後念的眼識爲依，心所亦當可以各各自類引生，如受等的自類爲後念的受等爲依，爲什麼前念受等心所不唯爲後念受等心所爲依，而定要眼識相應受始得與後念自類相應的想等爲依？論主爲解釋說：這是不可相提並論的！假「若」眞如你們所說，「心」王與「心

所」所有的「等無間緣，各」各「唯」能引生「自類」，就是心王唯能引生心王，心所唯能引生心所，那「第七」識在見道位最初轉依的時候，那第「八識」在金剛無間道、解脫道最「初轉依」的「時」候，立刻就有「相應信等」十一善心所與之相應。可是我們知道，七、八二識在有漏位上才有信等善心所與二智相應，無漏信等善心所，在轉依位起時，豈不是沒有自類爲開導依？如此一來，於四緣中是就缺少了一個等無間緣。所以說「此緣便缺」，果眞缺了這個等無間緣，那就「違」背「聖」教所「說諸心心所皆」由因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣的「四緣」所「生」。違背聖教當然是不可的，爲了成就此有等無間緣，所以心望心所得作此緣。

無心睡眠、悶絶等位意識雖斷，而後起時彼開導依卽前自類，間斷五識應知亦然，無自類心於中爲隔名無間故，彼先滅時已於今識爲開導故，何煩異類爲開導依？

異類爲依者問：五無心位的有情，後來出無心時，那再生起的第六意識，是由先有的七、八二識爲依而生的，這明明的是異類生，爲什麼說是自類生？論主答覆他說：你們又搞錯了！要知「無心睡眠、悶絶」、無想定、無想天、滅盡定「等」

五「位」，其第六「意識雖」說已經間「斷」，然「而」到了「後」來出無心位意識再「起時」，它的「開導依」，並不是七、八二識，「卽」是它先「前」入無心時的意識「自類」。不但意識是這樣的，就是「間斷」的「五識，應知亦然」。要知所謂「自類心」，從前念到後念，在時間上，不論經過多久，只要沒有其他的「心」從「中」間「隔」，就可「名」爲「無間」。無心有情，當在「彼先」前念「滅時，已」經讓出位置，給「今識爲開導」，使今識要在什麼時候生起，試問還要「異類」的七、八二識「爲開導依」做什麼？對法論第五說：『等無間緣者，謂中無間隔，等無間故』。釋論更說：『不必刹那中無間隔，雖隔刹那但於中間無異心隔，亦名中無間隔。若不爾，入無心定心望出定心，應非等無間緣，然是彼緣，是故於一相續中，前心望後心中間無餘心隔故，是等無間緣』。

然聖教中說前六識互相引起，或第七、八依六、七生，皆依殊勝增上緣說非等無間，故不相違。瑜伽論說：若此識無間諸識決定生，說此爲彼等無間緣。又此六識爲彼六識等無間緣，卽施設此名意根者，言總意別，亦不相違。故自類依，深契教理。

異類論者又道：你們認爲唯是自類爲開導依，就是眼識以前念的眼識爲開導依

，乃至第八識以前念的第八識爲開導依；可是諸經論中不一定完全是像你們這樣說的。解深密經說五識是由意識之所引生的；瑜伽論說意識是由五識之所引生的，佛地經、攝論、莊嚴論等，亦說到平等性智相應淨識是由世第一法位第六意識之所引生的，大圓鏡智相應淨識是由妙觀察智、平等性智相應的六、七二識之所引生的；還有說異熟識是依染汚意的，或依悲願相應善心之所引生的。如是經論皆說諸識互相引生，豈不是證明我們所說異類相依是對的，反顯你們所說自類相依是不對嗎？論主解答說：不錯，諸經論中的確是有這樣講的，「然」而你們應當知道：「聖教中說前六識」的「互相引起，或」說「第七依」於第「六」，第「八」依於第「七」而「生」的話，「皆」是約「依殊勝」的「增上緣說」，並「非」是約「等無間」緣說，所以我所說的自類相依，是「不違彼」經論聖教所說的。

還有「瑜伽論」第五「說」：假「若此識無」有餘識的「間」隔，後念「諸識」就「決定」的「生」起，所以「說此爲彼等無間緣」。當知論中所說的彼此，是約自類前後而分的，前念叫做彼，你們不能把它看成是異類的彼此。再具體的說：此前念的眼識作彼後念的眼識等無間緣。眼識如此，餘識亦然。「又

」瑜伽論五十二說：「此六識爲彼六識等無間緣，卽施設此名意根者」。當知此中所說的彼此，同樣不可看成異類的彼此。要知彼論在「言」說方面，雖「總」徧於六識，而其「意」趣則在「別」說六識自類各各相望。可見這樣講法，與瑜伽論所說，是「亦不相違」背。

辛三　正釋頌意

傍論已了，應辨正論。此能變識雖具三所依，而依彼轉言但顯前二，爲顯此識依緣同故，又前二依有勝用故，或開導依易了知故。

思量能變的十門分別中，第二所依門，原本是講第七識的所依，可是爲了廣釋所依，竟然牽涉到諸識所依的論題上去。所以上來泛論諸識的三所依，可說是屬一種傍論。「傍論」既「已」論說完「了」，現在「應」該再來「辨」別「正論」，就是回過頭來仍然講第七識的論題。

「此」第二思量「能變識」，「雖」說「具」有因緣、增上緣、等無間緣的「三所依」，然「而」頌中所說的「依彼轉言，但」是「顯」示「前」因緣及增上緣的「二」依，並沒有顯示後一等無間緣的開導依。爲什麼如此？有三個原因：一、

「爲顯此識依緣同故」：意卽顯示第七末那識，是依第八種子識爲生起的因緣，復緣此第八種子識及現行識，作爲俱有增上緣依，是則第八阿賴耶識，旣爲此識的所依，亦爲此識的所緣。二、「又前二依有勝用故」：是說作爲種子的因緣依，有親生的殊勝功用，作爲增上緣的俱有依，有相近助生的勝用，而且它們都是同時俱有的，所以特別顯前二依。至於後一開導依，沒有這樣的勝用，所以就略而不論。三、「或開導依易了知故」：是說後一開導依，前滅後生的現象，人們極易於了知，所以就不必多談，但因緣、增上的二依，其相較爲隱微深密，不說人們不易了解，所以特別予以開顯。

庚三　釋所緣

辛一　問答正釋

如是已說此識所依，所緣云何？謂卽緣彼。彼謂卽前此所依識，聖說此識緣藏識故。

「如是」像上「已」經「說」了「此」第七末那「識」，是以第八識爲「所依」而生起的，我們對它的所依，當然已清楚了解，但第七末那識的「所緣」是什麼呢？現在得再繼續的爲之指出。講到末那的所緣，「謂卽」頌中所說的「緣彼」。

「彼」又是指的什麼？「謂卽前此」末那識「所依」的第八阿賴耶「識」？怎麼知道？因諸經論「聖」教中「說：此」第七「識」的所「緣」，是以第八「藏識」爲所緣境的。如對法論卷二說：『意者，謂一切時緣阿賴耶識，思度爲性。與四煩惱恆相應，謂我見、我愛、我慢、無明』。又顯揚論卷一說：『意者，謂從阿賴耶識種子所生，還緣彼識。我癡、我愛、我我所執、我慢相應』。瑜伽卷五十一亦說：『由此末那……緣阿賴耶識以爲境界』。如上所引，皆是眞正顯示此識的所緣，原是它自己的所依，並不是客觀外在的境界。第七識以第八識爲所緣，固然是不錯的，但緣第八識的什麼，學者間的意見不盡相同的，計有難陀、火辨、安慧、護法四師的異說。現在依於論文，來對他們作一般的敍說。

辛二　舉執辯破

壬一　三師辯破

有義：此意緣彼識體及相應法，論說末那我我所執恆相應故，謂緣彼體及相應法，如次執爲我及我所，然諸心所不離識故，如唯識言無違教失！

一、「有義」，是指難陀論師的說義。依於難陀的意思，「此」末那「意」是

「緣」第八的「識體及其」所「相應」的心所「法」。爲什麼這樣講？因瑜伽「論」中曾「說」第七「末那」識與「我」執及「我所執」，是「恆」共「相應」的。分開來說：第七識「緣彼」第八識的「體」，「如次」妄「執爲我」；緣彼第八識的「相應」心所「法」，如次執爲「我所」。心王是主體，緣心王而執爲我；心所是助伴，緣心所而執爲我所，此是雙緣說的所以。瑜伽論六十三說：『末那名意，於一切時執我、我所及我慢等，思量爲性』。此雖王所雙緣，但不緣賴耶相分的種子、根身、器界的三境。爲什麼？因第七識是一類相續無間斷的識，假定緣於五根、器界的色法，無色界是沒有色法的，豈不是其執也沒有？這是不契一類相續義的。至於種子，沒有緣慮的力用，不是屬於殊勝法，照理不應該起執。可是在此有一問題：聖教之中，唯說第七緣於阿賴耶識，亦卽是唯緣心王，並沒有說到他的雙緣，現在難陀說緣心王而執爲我，緣心所而執爲我所，豈不是有違教之失？難陀解釋說：不！因爲唯識一向以來，說「諸心所不離」於心「識」的，只要一說到心王，必然就兼含心所。這「如唯識」向來所「言」，所以說緣心所，與論上所說緣識，是「無違教」過「失」的！

然據了義燈卷四說：若如難陀之意，所謂依、緣，不管那種，都是說的第八識，因爲頌中的彼字，明顯的是指第八識，當然是緣心王而執爲我，爲什麼要緣心所而執爲我所？因此，本頌的本義，應說第七識的所執，唯限於第八心王，並不通於心所。這樣說法可不可以？難陀論師答：若約執我這方面說，依緣當然是同的，若就執我所這方面說，我們認爲仍舊是以第八相應心所爲所緣的。如唯就執我邊說，說唯緣心王不緣心所，自也未嘗不可。如此說法，與下火辨、安慧所說，大體是相同的。

有義：彼說理不應然，曾無處言緣觸等故及我所，相見俱以識爲體故，不違聖說。應言此意但緣彼識見及相分，如次執爲我

二、「有義」，是指火辨論師的說義。在他看來，「彼」難陀所「說」，在道「理」上，是「不應然」的，亦卽所謂講不通的，因在諸經論中，「曾無」一「處」說到第七識「緣」於「觸等」心所的。因此，按照火辨論師的意思，「應言此」末那「意但緣」於「彼」第八「識」的「見」分「及相分，如」其「次」第，緣見分「執爲我」，緣相分執爲「我所」。見分有能變之功，相分有屬他之用。心王心

所畢竟是各異其體，我我所執其行相亦各不同。若如難陀所說，在聖教，的確是說王所各別，假若不是以此別說，那他所說實不應理。今火辨主雙緣見相二分而執爲我我所，如是責難，雖也可以加在火辨身上，但事實却不是那樣的。爲什麼？要知所謂「相見」二分，「俱以識爲體」的，不妨說爲攝用歸體。因此，說緣見分而執爲我，說緣相分而執爲我所，「不違」經論「聖」教所「說」，不可像責難者那樣的與別體的心王心所同例。而此我所之執，說是緣於相分，但在相分的三境中，唯緣根身與器界，並不緣於種子，因爲種子不是殊勝法。

有義：此說亦不應理！五色根境非識蘊故，應同五識亦緣外故，應如意識緣共境故，應生無色者不執我所故，厭色生彼不變色故。應說此意但緣藏識及彼種子，如次執爲我及我所，以種卽是彼識功能非實有物，不違聖教。

三、「有義」，是指安慧論師的說義。在他看來，前難陀所說的固然不對，「此」火辨所「說」的「亦不應理」！爲什麼？因如火辨所說，以見相爲所緣，所謂相分，不用說，在五蘊中，是指色蘊（相分三境中，火辨說我所之執，唯緣根身、器界而起，不以種子爲所緣，像這樣的根、器相分，當然是屬色蘊），不是識蘊，

兩者既有差別，怎麼可說緣識中亦攝得色？因爲屬於色蘊的「五色根」及五塵「境」，絕對「非」是「識蘊」所攝的，怎麼把它看成是第七識的所緣識？假定色是識蘊所攝的，你說緣識可以緣到色的話，當然沒有話說，但色實在不是識蘊所攝的，你說緣識可以緣到色的話，自然不能成立。

再說，假定眞的能緣相分，我們知道，前五識緣五塵，是所謂外門轉的識，末那也「應同五識」一樣的是外門轉的識，因爲「亦」是「緣外」五塵的。既然是緣外境，怎麼可說緣內而起我所執？前師說：我的意思不如你們這樣說法，所謂末那緣相分，是緣內色境，不是緣外色境，試問又有什麼不可？安慧說：你這樣解釋，仍是不行的，爲什麼？要知所謂內境，是外塵的等流，雖有內外之別，而實都是塵境，是則不但末那緣內色，就是五識亦應緣內色，或說五識緣塵，不但是緣於外，亦應能緣於內，你們承不承認這說法？假定不承認五識能緣內，爲什麼說末那緣相分？

其次，意識緣五塵是與五識相同的，所以我們說它是緣共境，假若第七識也緣相分五塵，「應」說猶「如意識」的「緣」於「共境」。可是事實上，末那以賴耶

見分爲所緣，是不共於它的，怎麼可說緣共境？

同時還要知道的：在欲色的下二界，因爲是有色蘊的，可說緣此而起我所執，那「應生無色」界「者」，那裏是沒有色蘊的，「不執我所故」，豈不是就沒有了我所執？假定你們又說：無色界不是完全沒有色，爲定所生的定果色是有的，怎麼可說沒有對象執爲我所？這種說法，仍說不通，要知生無色界者，就因厭色而得生的，由於極「厭色」的過患，得以「生彼」無色界天，而擺脫了種種色累，根本「不」會再「變色」法，怎麼可說緣此而起我所執是不對的！

如是像上所說的諸難，皆以緣相分色蘊而執我所產生起來的，要想避免如是諸難，就不應當說緣相分。既是這樣，照你的意思，應當怎樣說法？我以爲「應說此「末那「意，但緣」第八「藏識」的現行「及彼種子，如」其「次」第，緣現行而「執爲我」，緣種子而執爲「我所」。因爲這「種」子「卽是彼」現行「識」的「功能」，並不是實有的東西，所以說「非實有物」。因此，瑜伽等諸論中，但說第七緣藏識，沒有簡別是緣種子或緣現行的，種子現行，不管那種，都名爲識，所以

雙緣種現而起我我所執，不緣其他的法。像我這樣說法，才是「不違聖教」。

有義：前說皆不應理！色等種子非識蘊故，論說種子是實有故，假應如無非因緣故，又此識俱薩迦耶見任運一類恆相續生，何容別執有我我所？無一心中有斷常等二境別執俱轉義故，亦不應說二執前後，此無始來一味轉故。應知此意但緣藏識見分非餘，彼無始來一類相續似常一故，恆與諸法爲所依故。此唯執彼爲自內我，乘語勢故說我所言。或此執彼是我之我，故於一見義說二言。若作是說善順教理，多處唯言有我見故，我我所執不俱起故。

四、「有義」，是指護法論師的說義。依他的意思看來，「前」之三師所「說」，可謂「皆不應理」！首先，如安慧說緣種子而執我所，然上瑜伽等論，既但說末那緣藏識，證知是以識蘊爲所緣的，設若說緣種子，就不能說末那以識蘊爲所緣，因爲「色等種子非」是屬於「識蘊」的。設若你們救說：種子是屬識蘊攝的。那我得告訴你：能生識蘊的種子，種子固然是種子，但不是屬於色法所攝；能生色蘊的種子，種子固然是種子，但不是屬於心識所收，怎麼可說諸有種子皆識蘊攝？

「論說種子是實有故」，針對安慧說種非實有物。論說，是指瑜伽論說。如該

論五十二說：『云何略說安立種子？謂於阿賴耶識中一切諸法徧計自性妄執習氣，是名安立種子。然此習氣是實物有，是世俗有，望彼諸法不可定說異不異相，猶如眞如』。攝論第二亦說：『又若略說阿賴耶識，用異熟識一切種子爲其自性』。接著又說：『阿賴耶識是實種子，是一切種子實因緣性』。本於論中如是而說，證知種子是實非假。對方不接受種子是實的說法，亦據瑜伽五十二說：『種子云何？非析諸行別有實物名爲種子，亦非餘處』。攝論第二同樣有說：『非彼種子有別實物於此中住，亦非不異』。二論既皆明白的說『無別實物』，而且還說是『世俗有』，這不是假有是什麼？你們爲什麼定要論斷種子實有？論主解答說：論中說的世俗有及無別實物的這話，並不是顯示種子的假有，要知所謂種現因果，是不一不異的渾融，與具決定性的異熟因果是不同的；又現行的心色二法，或有緣慮或有質礙，但諸種子不是如此。所以說爲但世俗有，並不是說種子是假。假定你們一定要執種子是「假」，那就等於無法，「應」當「如無」，無法不可說爲因緣，所以說「非因緣故」。

一般見前三師所說，不管那種，都與此識我我所執相應，這畢竟是拘泥於瑜伽

論等的文字，失其眞實的意義。爲什麼？要知此識是任運一類而恆相續的，所以與「此識」相應（俱）的「薩迦耶見」，也是「任運一類恆相續生」，並不是由分別間斷而起的，如「何容」許它「別」別「執」爲「有我」有「我所」？因爲任運一類而不是分別起的，恆時相續而不少間斷的，絕對不容有我我所的分別執的產生！假定別起我所見的話，那就是別緣諸蘊爲我所，怎麼可以？所以第一師緣心所，第二師緣相分，第三師緣種子，仔細論究起來，皆是不得成的！

這個道理，好像在一念心中，有了斷見的生起，就不能再有常見的生起，或有了一見的生起，就不能再有異見的生起，所以說「無一心中有斷常等二境別執俱轉義故」。斷常二見既不得在一心中俱有，明知第七識中亦不得俱起我我所執！我我所的二執，不能說前後而起，即前念起我執，後念起我所執，是也不對的，所以說「亦不應說二執前後」。爲什麼不可這樣說？因「此」識從「無始來」一直就是這樣「一味轉」的，其勢用是相似的，根本沒有什麼前後勝劣、粗細、親疎的差別。由於如此，所以不可說二執前後起。

如上所說，我們「應知」：「此」末那「意，但緣」第八「藏識」的「見分」

，決定「非」緣其「餘」的法。什麼道理？因「彼」第八賴耶識，從「無始來」就「一類相續」而「似常」似「一」的。又是「恆與諸法爲所依」，其義最似同我相，所以第七緣第八見分而起我執的妄見。且如心所，因是伴而不是主，不可能在那上面有所計度而起我所執的。如此，爲什麼特別唯緣那見分而不緣其它的三分？原因是見分受境的作用之相是很顯然的，至於自證分、證自證分，其作用的相貌，非常微細難知，所以不爲他識所緣。而第八識的見分作用，以所謂緣變之義而顯，所變的相分三境爲所緣，恆時相續無有間斷，似我之義最爲顯著。嚴格說來，在五蘊假和合的有情中，不管那種，本都求不到一個實在我體的，但由於見分似我之義特別顯著，所以第七識誤認它就是我，而於上面生起我執的我見。這麼說來，第七識執我，不是沒有所以的。若如前三師說緣其他的諸法而執我所，可說甚不應理！

主執我所者難道：假定眞如你們所說，唯緣見分而起我執，不緣餘法起我所執，是則聖教說有我所，試問又將怎樣會通？論主給予解答說：事實上，「此」末那識「唯」有「執彼」藏識的見分「爲自內我」，不緣餘法而起我所的。至於聖教說有我所，這不過是「乘」著說話的「語勢」之便，所以「說我所言」，並不是在我

之外另有我所。恆相續一味轉的識，怎麼會起不同的分別之執？畢竟不過是順於文便，使所說的言說穩易，所以說我我所。

「或」還可作這樣說：「此」末那識「執彼」賴耶識，認爲「是我」末那家所有「之我」，並不是第六識所有之我，因爲第六識所緣的我，是緣五蘊所假合的我。以是之「故」，特「於一」我「見」上「義說」我所，因而有我我所的「二言」。有人問道：前面曾明白的說，一心中沒有二慧，爲什麼現在說一念有我我所？豈不是前後矛盾？不！當知二慧俱是一種執著，所以不得在一心中相並，至於現在所說的我所，只不過是依我見上義說而已，並不是眞有這麼一個東西，所以一念俱起不成問題。如此說來，試問有什麼前後矛盾？

圓測法師對這『是我之我』的解說是：『是我者，顯此第七計第八爲我；之我者，義顯第七更不計餘，唯執第八以之爲我。故於一見義說二言』。還有一說：『是我者，義簡他我；之我者，義簡非我。理實末那相應我見無此分別』。智周演秘復助一釋說：『義言第七執所執我是我許我，初我第七假者名我，後我第八，卽所執我之言與許我意義相似』。道邑義蘊亦作一釋：『謂前我卽第七自指，後我卽所

執第八，能緣所緣必同念故』。這一解說，與我解釋論文所說是差不多的。

講到這裏，護法論師總結的說：假「若作」這樣的「說」，那就「善順教理」，是就再好沒有的了！爲什麼？要知很「多」的經論之「處，唯言有我見」，不說有我所的。縱然有些地方說我我所，也不是兩種不同的執著，其意仍然唯是一個我見。瑜伽五十一說：『阿賴耶識或於一時，唯與一種轉識俱轉，所謂末那。何以故？由此末那我見慢等恆共相應，思量行相。若有心位，若無心位，常與阿賴耶識一時俱轉，緣阿賴耶識以爲境界，執我起慢思量行相』。顯揚論十七亦說：『由此意根恆與我見我慢等相應』。接著又說：『如前所說意根恆與四惑俱，謂薩迦耶見、我慢、我愛、無明相應』。是諸論典，都沒有說到我所，證知我所是沒有的。前三師徒拘泥於我我所的文字，思惟別執這個，强分他們所緣，不管那種，都不應理！爲什麼要如你們所說唯是一個我見？要知「我我所執」的行相及其所緣，彼此是各別不同的，有了我執，決不能再有我所執，所以決「不」能在一念中「俱」時而「起」。二執並生的不可能，正好像國王與臣，我猶如王，我所猶如臣，是以既執是我，那就決非我所。如正向南面，怎麼可以又朝於北？是以二執決不並生！

未轉依位唯緣藏識，既轉依已亦緣眞如及餘諸法，平等性智證得十種平等性故，知諸有情勝解差別示現種種佛影像故。此中且說未轉依時，故但說此緣彼藏識，悟迷通局理應爾故，無我我境偏不偏故。如何此識緣自所依？如有後識卽緣前意，彼旣極成，此亦何咎？

在以上四師的異說中，向以護法說爲正義。但護法說末那的所緣唯是第八見分而起我執，唯是就未轉依位說的。就是第七識在凡夫尙「未轉依」的階「位」，說它「唯緣藏識」的見分，固然是不錯的，但若到了「旣」已「轉依」，將差別的第七末那，轉成平等性智以後，是就「亦緣眞如」以「及」其「餘」的一切「諸法」了。

第七識的轉依，雖說在初地入無漏心時已經做到，但這時的轉依所得，還是下品平等性智，必要到了第八不動地，運用生空觀智的力量，任運自然的摧毀俱生我執，平等性智才轉爲中品，進而向前進展，到金剛無間道時，頓斷俱生法執種子，方始轉爲上品平等性智。所以未轉依位我執，但可名爲轉依，不過是下品轉依，應在初地以前，一旦證入初地，雖還未斷而已。

末那轉依所得的「平等性智」，佛地經中說由十種相圓滿成就，亦卽「證得十種平等性故」。十種平等性，如佛地經說：一、證得諸相增上喜樂平等；二、證得一切領受緣起平等；三、證得遠離異相非相平等；四、弘濟大慈平等；五、無待大悲平等；六、隨諸衆生所樂示現平等；七、一切衆生敬受所說平等；八、世間寂靜皆同一味平等；九、世間諸法苦樂一味平等；十、修殖無量功德究竟平等』。八識規矩頌講記在擧出這十種平等後說：『這十種平等相，是十地的修果，而且每一地中，都略說平等性，如何修習圓滿，唯有一一地中，所證平等法性，修習得到圓滿，而後佛地所成就的平等性智，始得究竟圓滿無缺。經中在以偈頌別顯平等性智相貌說：『普徧眞如智，修習證圓滿』。意謂於初地時，得到平等無分別智，觀到眞如等一切平等，但並沒有完成，還得一地一地的修習，使之展轉展轉的增勝，展轉的得到清淨，直到最高的佛地，證得圓滿究竟清淨，同時證到法界一切理事平等，始爲平等性智的究竟圓滿成就。所以嚴格說來，七識雖在因中轉成平等性智，得到十種平等性後，不但能緣諸法平等眞如的

理性，而且清楚的了「知」九法界的「有情」所有「勝解」意樂的「差別」，然後針對各類有情所有不同的勝解意樂，「示現種種佛」的「影像」，特別示現他受用身的佛的影像，以被十地菩薩的機宜。圓測法師說：『此引大莊嚴論，證平等性智通緣一切，知十地菩薩根性差別，爲現他受用身佛之影像』。

在此所要問的：能現佛的影像，是這有兩種說法：一說平等性智既在初地就可以做到？還是到佛地方能做到？影像。且如十回向位中的菩薩，尚且能得到，從此以後的十地菩薩，皆能示現佛的平等的初地菩薩？其能示現佛的影像，夠做到八相成道，何況已得百法明門、十種菩薩雖已得，但要到最高佛地，方能得自然更加不成問題。一說十種平等性，初地究竟圓滿，唯有究竟圓滿的證得，然後乃能爲十地菩薩現他受用身。如下講到四智三身的時候，說平等性智能現報身，爲十地菩薩說法，就是此意。嚴格說來，固然要到佛地，方現他受用身，放寬來說，初地以上的菩薩，是也可以做到的，不妨兩說並存。

既許通緣一切法，爲什麼現在頌說『緣彼』，唯限於第八藏識的見分？當知今「此」論「中，且」就「未轉依時」，「故但說此」末那「緣彼」第八「藏識」，

不說偏緣一切法。爲什麼要作如此分別？這可從迷悟及我無我來說：「悟迷通局理應爾故」，是約迷悟分別。轉依爲悟成爲無漏，所以能夠通緣；未轉依爲迷是在有漏，所以局於一隅，不能通緣。這在道理上講，應該是這樣的，沒有什麼不妥之處。「無我我境徧不徧故」，是約我無我分別。摧破我執通達無我，無我的境界徧於一切，所以能夠通緣；我執仍在不達無我，有我的境界是不徧的，所以只能緣於藏識的見我而執爲我，不能徧緣其他一切。

第七末那識是以第八爲所依的，爲什麼又以第八識爲所緣？所依所緣爲什麼是一個？所以問「如何此識緣自所依」？爲解答這問難，特地舉一例說：「如有後」念的第六意「識」，「卽緣前」念的等無間緣「意」，當知這個等無間緣意，既是第六意識的所依，亦是第六意識的所緣。關於這個道理，是大小乘所共許的。「彼既極成」，「此」第七識緣其所依的第八識，試問「亦」有「何咎」？總說一句，用增上緣的依，又作所緣緣的緣，沒有什麼不可的，當更談不上有什麼過失！

庚四　釋性相

頌言『思量爲性相』者，雙顯此識自性行相，意以思量爲自性故，卽復用彼爲行相故

。由斯兼釋所立別名，能審思量名末那故審思量無我相故。未轉依位恆審思量所執我相，已轉依位亦

上來已解釋所緣的一門，這是合釋性行相的二門。「頌」中所說『思量爲性相』這句話的意思，是「雙顯此」末那「識」的「自性」和「行相」的二法。爲什麼要這樣的顯示？「意以思量爲自性故」。『意是思量』，或說『思量是意』，諸論典中都是這樣說的。意卽是體性，亦識的自體分，了別是行相，亦卽識的見分。所謂思量，是思慮度恆審爲我，計執爲我的意思；既以思量爲體性，復以思量爲行相。雖則如此，但嚴格說：思量本是識體的作用，屬於見分行相，只要說思量爲相就可以了，不必說什麼思量爲性，因爲思量實是屬於行相所有，如思量我無我的境界，唯是見分的作用，今擧思量行相的見分作用，顯彼識的體性，所謂擧用以顯體，所以叫做思量爲性。我就是思量，就是此識的行相，所以叫做思量爲相。

「由斯」『思量爲性相』的二義，也就「兼」帶的解「釋」末那「所立別名」的所以，因爲「能審思量」各自所取「名末那故」。經中所說的心意識三，各各皆

有其通別的。如說緣慮叫做心，依止叫做意，了別叫做識，這就是通於八識的通名，八識皆可叫做心意識的；若說積集叫做心，思量叫做意，了別粗相叫做識，那就各別屬於第八、第七、前六識；再說得清楚一點，第八叫做心，第七叫做意，前六叫做識。末那之所以特名爲意，那因它的思量具有恆審的獨特性，爲他識之所不及的。至於末那的各自所取，是說自證分及見分所取的境界是各各差別的，或說有漏位與無漏位所緣的境界亦復是不同的。

末那名爲恆審思量，但這唯在有漏位上如此？還是無漏位上也是如此？現據論說，有漏位與無漏位，都是如此恆審思量的。所不同的：在「未」得到「轉依位」以前，像三賢位的菩薩，二乘有學，特別是一般凡夫，「恆審思量所執我相」，認爲第八識的見分，的的確確是我，一刻也不肯放鬆，當知這是有漏末那的情形。一旦到了「已轉依位」之後，同樣的在作恆審思量，所謂「亦審思量無我相故」，因爲到了這個時候，明白知道我是不可得的，當知這是無漏末那的情形。如此說來，末那這名，不唯限於有漏，實亦通於無漏。

在此有個問題需要解答者，瑜伽論六十三說：『若彼末那於一切時思量爲性相

續而轉，如世尊說出世末那云何建立？名假施設，不必如義。又對治彼遠離顛倒正思量故』。後說『遠離顛倒正思量故』，是即顯示恆審思量無我相故，名爲正思量，可說無漏第七亦得名爲末那。至於前說，意與四惑煩惱相應，說它恆審思量，固然不成問題，亦即有漏第七名爲末那是對的；可是出世位的末那，既然沒有四惑相應，亦復沒有恆審思量，怎麼可以說爲末那？對這問題的解答：立名有的是但假施設的，不一定要完全稱於義，所以出世末那，雖不恆審思量，但亦得名末那。有人見到基師述記說到『無漏第七不名末那』，就以爲基師所說與瑜伽論意不同。實則『不名末那』的『不』，可能是『亦』字的形誤，假若是『亦』字，則與論意全同。

庚五　釋相應

辛一　根本煩惱

壬一　問答正釋

此意相應有幾心所？且與四種煩惱常俱。此中俱言顯相應義，謂從無始至未轉依，此意任運恆緣藏識，與四根本煩惱相應。其四者何？謂我癡、我見並我慢、我愛，是名四種。我癡者，謂無明，愚於我相迷無我理，故名我癡。我見者，謂我執，於非我法妄

計爲我故名我見。我慢者，謂倨傲，恃所執我令心高舉故名我慢。我愛者，謂我貪，於所執我深生耽著故名我愛。並表慢愛有見慢俱，遮餘部執無相應義。此四常起擾濁內心，令外轉識恆成雜染，有情由此生死輪廻不能出離，故名煩惱。

第七識的體性行相已經解釋，現在續來說明第七識的相應心所。講到此識所相應的心所，共有徧行五，本惑四，徧染大隨煩惱八，還有五別境中的慧心所，共有十八個心所相應。就中，四根本惑與第七識相應，可說是此識的最顯著的特徵。頌說：『四煩惱常俱』；論說：「且與四種煩惱常俱」。當知「此中」所說的「俱言」，就是「顯」示「相應」的意「義」，不是顯示其餘的意義。

此四煩惱相應，不是短時間事，可「謂從無始」以來，直「至未轉依」成爲無漏以前，「此意」總是那樣的不轉易，「任運」自然的「恆緣」第八「藏識」，並且「與四根本煩惱相應」不離。頌中說『四煩惱常俱』的五字，論文首先解釋俱字，顯示煩惱與識的相應，但所相應的煩惱不是一法，所以特又說明爲四，至於煩惱後再解釋。

所謂『四煩惱常俱』，究竟是指的那四種？所以說「其四者何」？當知所「謂

我癡、我見並我慢、我愛」，就「是名」爲「四種」常相應的煩惱。現在對此識相應的四根本煩惱，先加以略爲解釋。

「我癡者，謂」是指的「無明」，亦卽通常說的愚癡。現在說它我癡，因它「愚於我相」，以爲我是千眞萬確的，不了解它的虛幻不實，因而「迷」於「無我」的眞「理」，常與我見相應，所以叫做「我癡」。

「我見者，謂」是指的「我執」，亦名身見，是卽所謂薩迦耶見，以慧爲體。就是緣「於非我」的賴耶見分「法」，而「妄計爲」是實有自「我」，並且深深的染著，決不承認不是我，所以「名」爲「我見」。

「我慢者，謂」是指的「倨傲」，就是仗「恃所執」的「我，令心高擧」起來，總以爲自己是最了不起的，不把任何人放在眼中，好像天地間只有自己最偉大的，因而睥睨一切，倨傲萬分，所以「名」爲「我慢」。

「我愛者，謂」是指的「我貪」，就是對「於所執」的自「我，深」深的「生」起「耽著」，沒有一時一刻的捨離，不特對已得的自身而起貪愛，就是對未得的自身亦起貪愛，所以「名」爲「我愛」。

頌文所說的「並」字，是「表」示我「慢」、我「愛」定「有」我見與之相應，因爲我慢與我愛，都是仗恃我見而生起的。瑜伽論五十五說：『或與慢、見，謂染愛時，或高舉，或推求』。高舉就是我慢，推求就是我見。我「見」、我「慢」也可同時「俱」起。瑜伽論接著說：『慢之與見，或更相應，謂高舉時，復邪推搆』。當知大乘唯識這樣說，是「遮餘部」所「執」三者「無相應義」。此中所說的餘部，是指小乘的說一切有部，他們認爲見、愛、慢三種煩惱，都是各依自力生起活動的，不承認它們之間有著什麼相應的關係。

如「此」我癡、我見、我慢、我愛「四」根本惑，「常」常生「起」和第七識相應：因而煩「擾」渾「濁內」在「心」識，致「令外」在的六「轉識恆」時「成」爲有漏「雜染」，不得成爲清淨。此中所說內心：有人說是第八識，謂由第七識相應四惑緣第八識令成有漏，所以說爲擾濁。有人說卽第七識，意說第七識的本身，由四惑的相應而成染汚，所以說爲擾濁。在這兩種說法中，以後說爲善，因爲擾濁內心令外轉識恆成雜染，這不關第八識的事，能令外六轉識成爲有漏雜染的是第七識的力量，所以末那說爲染淨依。

「有情」怎麼會頭出頭沒的沈淪在生死中的？原因就是「由此」四根本惑，恆執有個實在自我，於是造業受報，在「生死」苦海中「輪廻」不息，「不能」有「出離」的一天，除非將這煩惱斷除，所以「名」爲「煩惱」。

壬二　問答簡別

彼有十種，此何唯四？有我見故餘見不生，無一心中有二慧故。如何此識要有我見？二取邪見但分別生唯見所斷，此俱煩惱唯是俱生修所斷故。我所邊見依我見生，此相應見不依彼起，恆內執有我故要有我見。由見審決疑無容起，愛著我故瞋不得生，故此識俱煩惱唯四。見慢愛三如何俱起？行相無違，俱起何失？瑜伽論說：貪令心下，慢令心舉，寧不相違？分別、俱生、外境、內境，所陵所恃，粗細有殊，故彼此文義無乖反。

說到根本煩惱，「彼」本共「有十種」，就是貪、瞋、癡、慢、疑、身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見。前五種，叫做五鈍使；後五種，叫做五利使。現在所成爲問題的，就是在這十種根本惑中，爲什麼「唯」有「四」種與末那識相應，其餘的六種不與末那相應？先簡單說一句，就是不相應的。因爲「有」了「我見」

的原「故」，其「餘」的四「見」，就「不」可能「生」起，原因五見都是慧心所的種類，而見有審決的功用，可是在「一心中」，決定沒「有二慧」同時並生的道理。現在既有我見牢牢的跟隨著末那，怎能再容其他四見的生起？

可是跟著而來的問題，就是「此」末那「識」，爲什麼不起餘見「要有我見」的跟隨？當知見取、戒禁取的「二取」以及「邪見」的三見，「但」是後天的由第六意識「分別生」的，並不是俱生起的煩惱，「唯」是「見」道之「所斷」的。如對法論第四說：『云何見所斷？謂分別所起染汚見』。如是三見，既是分別起的，當然是由見道所斷的煩惱，所以不與末那識相應。至於「此」末那識相應（俱）的「煩惱」，它是先天的「唯是」與身「俱生」的，一直要到修道位才能斷除，所以這是「修所斷」的。如對法論第四說：『云何修所斷？幾是修所斷？爲何義故觀修所斷耶？謂得見道後見所斷相違，諸有漏法，是修所斷義。見所斷相違者，謂除分別所起染汚見等，餘有漏法』。一個是修所斷的，一個是見所斷的，怎容相應並生？

至於「我所邊見」要依相應「我見」方得生起，亦即在我見之後，方有邊見的

生起，所以有邊見決定有我見；但是「此」末那識「相應」的我「見」，却是不需「依彼」邊見而「起」，所以不與邊見相應。因此知道此末那識，決不作意向外馳求，唯「恆」任運緣「內」相續，妄想「執有」實自「我故」，根本不需假藉其他的法而後生起，所以「要有我見」。以此我見恆內執我無有間斷，自然不容餘見互相續起。

在此還要特別說明的，就是論說的我所邊見，是指我所見及邊見的二種。我見爲什麼不與這二見互相續生？原因有二：一、末那識所相應的我見，自無始來就是一類相續無間的，根本不容我所見等及我所見却是通緣內外的，彼此性質有著這樣的不同，怎麼能夠互相續生？說我所見通緣內外，這是不成問題的，但據通常的解釋，邊見唯於內身執常執斷，怎麼可說通緣內外？道邑義蘊說：『執他梵王身等爲斷常者是外，故亦邊見攝』。如此說邊見通緣內外，是也沒有什麼不可的。

末那爲什麼沒有疑惑相應？論說「由見審決，疑無容起」。我在八識規矩頌講記中說：『當知疑是猶豫不決的意思，對不決定的事物而生起的，現在末那緣於賴

耶見分，有著堅定的審決力，肯決不疑的認爲是我，不會對它有絲毫的懷疑，所以沒有疑心所』。

末那爲什麼沒有瞋惑相應？論說「愛著我故，瞋不得生」。我在八識規矩頌講記中說：『當知瞋是憎背的意思．對不滿意的人事而生起的，現在末那與所執我，彼此關係親密得不得了，相互愛戀得難捨難離，怎容瞋恚生起』？可見有愛就沒有瞋，貪瞋是互不並生的。

由上種種分析，是「故」可以知道：本惑雖有十種，但與「此」末那「識」相應（俱）的「煩惱」，不多不少的「唯」有「四」種，而且在四者上面，一一加個我字，稱爲我癡、我見、我慢、我愛。

末那所相應的四根本惑，我癡我見如論所辨，當然不要再去談它，但愛有愛、後有愛、喜貪俱行愛、彼彼欣樂愛的四種愛，此中所說的我愛，是屬四愛中的那一種愛？是屬其中的第一種愛。其次，慢有七慢九慢的差別，這到後面會要說到，此中所說的我慢，是屬七、九慢中的那一慢？是屬其中的我慢所攝。

小乘有部問：我們認爲見、慢、愛的三者，是各憑自力而得生起的，並不是什

麼相應並起的；你們唯識家說「見、慢、愛」的「三」者，可以同時相應，試問「如何俱起」？論主回答說：由於三者的「行相，無」有互相「違」背的，如是彼此「俱起」，又有「何」種過「失」？對法論第六說：『相應者，謂貪不與瞋相應，如瞋、疑亦爾，餘皆得相應。何故貪不與瞋相應？一向相應法必不俱轉故。又貪不與疑相應者，由慧於境不決定，必無染著故。餘得相應者，與餘慢等不相違故。如貪、瞋亦爾。謂瞋不與貪慢見相應，若於此事起瞋恚，卽不於此生於高擧及能推求。與餘相應，如理應知。慢不與疑相應』。

外人根據「瑜伽論」五十八「說『貪」染「令心」卑「下」，憍「慢令心」高「擧」，二者的性質完全不同，怎麼可說同時俱起，而且相違的，怎麼可說同時俱起（寧）可以說是「不相違」背？換句話說，貪慢是更互相違的，怎麼可說同時俱起？

論主回答這個責難說：你們的問題，我作四層解釋：一、由意識「分別」而起的貪慢，可以說是相違，不得同時俱起，而與末那「俱生」而起的貪慢，彼此相互隨順，所以得相應起。二、由意識緣於「外境」而起的貪慢，貪心是向下的，慢心是高擧的，你說它們相違而不俱起是對的，由末那緣於「內境」而起的貪慢，所謂

貪著內境而恃我生慢，不特不彼此相違，而且彼此極相順，所以得相應起。三、「所陵所恃」的對象不同，而起的貪慢自亦有別。如欺陵他人而起的高慢，自然不容有令心卑下的貪起，貪慢相違而不相應，可說是必然的；若因自恃而自以爲自己了不起，不但心必高舉，且必深所貪著，像這樣的貪慢，有什麼相違可說？爲什麼不能俱起？四、同樣是貪慢，但它們行相，「粗細有」差「殊」：粗顯而猛利的貪慢，可說它們相違而不相應；微細而相續的貪慢，彼此的行相不違，自然可相應俱起。與末那相應的貪慢，正是屬於俱生、緣內、自恃、微細，所以它們行相無違，得以同時俱起，是則我們唯識兩論「彼此文」或有異，其「義」並「無」什麼「乖反」，可以相互貫通的！

辛二　餘及觸等

壬一　問答總標

此意心所唯有四耶？不爾！及餘觸等俱故。

上說末那識有四本惑心所相應，有人乘此提出問題問道：「此」末那「意」所相應的「心所，唯有」如上所說的「四」種嗎？抑或還有其他的心所相應？「不爾

」！不是唯四心所相應。接著舉頌說：「及餘觸等俱故」。既然還有其他心所相應，爲什麼一開始就說四惑相應？這因末那意在因位中，一向以來是染汚不淨的，爲了說明煩惱的根本，特地先明貪癡見慢的四惑，並不是說沒有其他的心所相應。如五徧行是徧於八識的，任何一識必然是俱有的，至於別境等的心所，或有或無沒有一定，接著當然會要談到。頌文『餘觸等』的『餘』字，向來有兩家解釋的不同：一家說是四惑之餘的觸等五徧行心所；一家說是觸等之餘的隨煩惱心所。對這，如下論文解說。

壬二　偏正互辯

癸一　執唯九所

子一　正明執義

有義：此意心所唯九，前四及餘觸等五法，卽觸、作意、受、想與思，意與徧行定相應故。前說觸等異熟識俱，恐謂同前亦是無覆，顯此異彼故置餘言。及是義集，前四後五合與末那恆相應故。

「有義」，是指第一家的說義。照這一家的說法，「此」末那「意」所相應的

「心所唯」有「九」種，就是「前」所說的「四」根本惑以「及」其「餘」的「觸等五法」，那就是「觸、作意、受、想與思」的五徧行心所，因爲觸等五心所，任何一個心王起時，必然與之俱起的，所以末那「意與」五「徧行定」必「相應」，沒有不相應的道理。「前」面「說」到「觸等」五徧行與第八「異熟識俱」。異熟識是無覆無記的，與之相應的徧行，亦是無覆無記的；可是現在與第七識相應的徧行，亦如末那是有覆無記的；深「恐」有人誤會第七識相應的徧行，「同前」異熟識相應的徧行，「亦是無覆」無記的，爲了「顯」示「此」末那的屬性「異彼」異熟識的屬性，所以在頌文中，特安「置」一「餘言」，以示它們的差別，免得學者的誤會！了義燈第四說：『此師解餘，有其二義：一遮，二表。今取遮義。五徧行法，前與八俱，亦與七俱。恐同於前是無覆言，故餘言遮；後言有覆攝者，是其表義，故無有過』。至於「及是」合「義集」；俱是相應義。說明這識相應的心所，不僅只有根本四惑，還和其他的心所相應。如是將那「前四」根本惑和「後五」徧行，「合」集起來，以「與末那恆」共「相應」，顯示此識所相應的心所有此九種，其餘心所皆不與末那相應。

此意何故無餘心所？謂欲希望未遂合事，此識任運緣遂合境，無所希望，故無有欲。勝解印持曾未定境，此識無始恆緣定事經所印持，故無勝解。念唯記憶曾所習事，此識恆緣現所受境，無所記憶，故無有念。定唯繫心專注一境，此識任運剎那別緣，既不專一，故無有定。慧卽我見，故不別說。善是淨故，非此識俱。隨煩惱生必依煩惱前後分位差別建立，此識恆與四煩惱俱，前後一類分位無別，故此識俱無隨煩惱。惡作追悔先所造業，此識任運恆緣現境非悔先業，故無惡作。睡眠必依身心重昧外衆緣力有時暫起，此識無始一類內執不假外緣，故彼非有。尋伺俱依外門而轉，淺深推度粗細發言，此識唯依內門而轉一類執我，故非彼俱。

上面說明末那相應心所唯有九種，因而有人本此問道：「此」末那「意，何故無」有其「餘」的別境、善等「心所」相應？下面按照別境、善、隨惑、不定的次第，予以一一解答。

初說五別境的不相應：一、「謂欲」心所，主要是「希望」從來「未遂合」的樂「事」，能夠得到遂合，是爲欲的最大勝用。雜集論卷一說：『欲者，於所樂事彼彼引發所作希望爲體』。可見要有所愛樂的事現前，吾人方有欲的生起，假定沒

有所愛樂事當前，根本沒有欲的生起可能。但「此」末那「識」，從無始來，「任運緣」於「遂」心「合」意的「境」，根本沒有未遂合事的希望，正因從來「無所希望」，所以「無有欲」心所的相應。在此有人問道：第七堅定不移的愛著第八見分爲我，豈不是應該說它有欲？不然！要知所謂希望，是欲未遂合的得以遂合，第七雖然愛著第八，但它們之間的關係，一向是遂合不離的，現在並不希望遂合，所以仍然沒有欲的相應。

二、「勝解」心所，在於「印持」認可「曾未」決「定」的「境」界，現在對之起決定解，認爲確實是這樣的，不再對它有所猶豫未決，是爲勝解的特能。「此」末那「識無始」時來，「恆緣」第八爲自內我，這是已決「定」了的「事，經」已有「所印」證「持」守，並不是先有所猶豫，而後方對它決定，所以「無」有「勝解」相應。瑜伽五十五說：『勝解爲何業？謂於所緣功德、過失，或俱相違，印持爲業』。末那緣我既是決定了的，而且對它沒有絲毫疑惑，還要勝解的印可做什麼？

三、「念」心所，「唯」獨在於「記憶」過去「曾所習」染過的「事」而起，

或是現在習染的事已經滅爲過去，現在時刻的追憶回想，方有念的需要。雜集論卷一說：『念者，於串習事令心明記不忘爲體，不散亂爲業。串習事者，謂先所受』。「此」末那「識恆緣」第八「現」前「所受」的「境」界，根本「無」有什麼「所記憶」的，亦卽無須勞煩它的記憶，所以無念心所相應。

四、「定」心所，這「唯」是「繫心」一意「專注」於某「一」特定的「境」界上而起的。雜集論卷一說：『三摩地者，於所觀事令心專一爲體，智所依止爲業。令心專一者，於一境界令心不散故；智所依者，心處靜定知如實故』。「此」末那「識，任運」而自然的，「刹那」刹那前後「別緣，旣不」是「專一」於特定的某境，所以「無有定」心所相應。總之，定要專注於所觀事上方生，假定是任運而緣的，卽談不上有此定生。

五、「慧」心所，這不是別法，「卽」是「我見」，有我見一定有邪慧，慧見不是兩個東西，第七識旣有我見相應，所以「不別」再「說」有慧相應。瑜伽五十五說：『是諸煩惱，幾世俗有？幾實物有？答：見世俗有，是慧分故；餘實物有，別有心所性』。見旣是慧的一分，有了我見，當然不再有慧，因爲慧與我見二者不

能並有的。

如上個別分析看來，可見第七識對於五別境，完全不相應的，但因我見是慧的一分，不妨說與慧一分相應。

爲什麼沒有十一善心所相應？因諸「善」心所其體「是」清「淨」的，而末那性唯是染汚的，兩者的性質敵體相反，所以「非此」末那「識」之所相應。

爲什麼沒有諸隨煩惱心所相應？因諸「隨煩惱」的「生」起，不是靠本身的力量所能做到的，而是「必」須「依」於根本「煩惱前後」一「分」一「位差別」之所「建立」的，離開了根本煩惱，並沒有它們的個別自體，所以不能同時並生。怎知隨煩惱是根本煩惱的分位假立？雜集論說這都是假有的，所以知道是依根本惑分位建立。瑜伽五十五亦說：『諸隨煩惱皆是煩惱品類』。同樣是說假有無實自體的。可是有人根據抉擇分所說，提出問題說道：你們說隨煩惱是假有，但抉擇分說無慚、無愧、不信、懈怠是實物有，放逸是假有，餘者論說是不是世俗有？現在答覆他說：當知假有兩種，一種叫做相待假，這是沒有實體的，一種叫做分位假，這可說是有體的，至於世俗有，那是通於假實的，因爲相待、分位皆可說名爲假的。無

慚、無愧、不信、懈怠四者，雖說皆實有體，但因它是隨於根本煩惱之後而起活動的，所以不能更與根本煩惱相俱。至於「此」末那「識」，自無始來，「恆與四煩惱俱」有，而且「前後一類」相續「分位無別」的，不容隨煩惱有生起的機會，所以「此識」所相應的心所「無隨煩惱」。

爲什麼沒有四不定心所相應？現在分別說明如下：一、「惡作」，是惡所先作，亦卽「追悔先」前「所造」的「業」，而且不論對所造的什麼業，都可能有所追悔，但是「此」末那「識任運恆緣現」在第八見分爲「境」，並不能造作諸業，沒有什麼先業可追悔的，「非悔先業」，所以「無」有追悔的「惡作」心所相應。二、「睡眠」，它的生起，「必」是內而「依」於「身心」沈「重」惛「昧」，「外」而假借「衆緣」之「力」，如辛苦勤勞或疾病的壓力，致令「有」的「時」候「暫起」睡眠，休息一下疲憊的身心。可是「此」末那「識」，從「無始」以來，都是「一類內執」第八爲我，根本「不假」借任何「外緣」的，當然談不上什麼身心重昧，那裏還有什麼睡眠？「故彼」睡眠「非有」。三、「尋」；四、「伺」二種心所，「俱」是「依」於「外門而轉」起活動的。如要分別它們的不同：尋是尋求

，屬於一種「淺」的推度，於意言境而作「粗」俗的發言；伺是伺察，屬於一種「深」的「推度」，於意言境而作「細」密「發言」。可是「此」末那「識」，自「無始」以來，「唯」是「依」於「內門而轉」，而且「一類」相續的，內「執」第八見分爲「我」，用不著推度發言，沒有它們的活動餘地，所以「非彼」尋伺二心所與之相應。

除去這些不與末那相應的心所，其所相應的唯是四根本惑及五徧行的九個心所而已。

子二一　牒破餘義

有義：彼釋餘義非理！頌別說此有覆攝故，又缺意俱隨煩惱故，煩惱必與隨煩惱俱，故此餘言顯隨煩惱。

「有義」，是指另一學者的說義。論說的焦點，在於頌中的『餘』字，彼此對這『餘』字的看法不同，所以解釋自然就有所差異。此師認爲「彼」前師解「釋餘」字的意「義」，是「非」常不合「理」的。因在三性分別門中，「頌」文「別說『有覆無記性』的一句，已經顯示「此」觸等五徧行心所，屬於「有覆」無記性

「攝」，簡別不是異熟識俱的無覆無記，何必還要一『餘』字來簡別做什麼？況且頌文說的『及餘』的『及』字，是相違義，正是指的四惑之餘；如再置一餘字，豈不是成爲多餘的剩語？所以餘字，不是指的觸等，而是指觸等之餘的隨惑。假使盡如前說四惑之餘，是僅指的觸等五徧行法，那就「又缺」了與第七末那「意俱」的「隨煩惱」，可是第七末那意所相應的隨煩惱，是絕對不能缺少的，因爲根本「煩惱必與隨煩惱俱」有的，所以頌中所說的「此餘言」，決定是「顯隨煩惱」，不是指的四煩惱之餘的觸等五法。

至於解釋觸等之餘的隨惑：有主五種的；有主六種的；有主十種的；有主八種的。因爲解釋徧在染污心的煩惱不同，所以此識所相應的心所，其數也就有所不同。現在按照論文的次第，將四種不同的說法解釋如下：

癸二　執十五所

此中有義：五隨煩惱徧與一切染心相應。如集論說：惛沈、掉擧、不信、懈怠、放逸，於一切染污品中恆共相應。若離無堪任性等，染污性成，無是處故。煩惱起時心既染污，故染心位必有彼五。煩惱若起，必由無堪任、囂動、不信、懈怠、放逸故。掉

舉雖徧一切染心，而貪位增但說貪分，如眠與悔雖徧三性心，而癡位增但說爲癡分。

在「此」四種不同說法「中」，先舉第一家說。

一、「有義」，是指第一家的說義。在此第一家的看法，隨煩惱雖有二十，但只有「五」個「隨煩惱徧與一切染心相應」。這可說是他的標宗，但有什麼可資證明？「如集論」第三「說：惛沈、掉舉、不信、懈怠、放逸」，這五個隨煩惱，「於一切染汚品中」，是「恆共相應」的。有什麼理由作如此說？雜集論第六說：假「若離」了這「無堪任性」的惛沈「等」煩惱，等是等於掉舉、不信、懈怠、放逸的四種，那第七末那識的「染汚性」，就無法「成」立，因爲「無是處故」，亦即沒有理由可以成爲染汚性的。當「煩惱」生「起時，心既」成爲「染汚」性，所以在「染心位」中，「必」定「有彼五」個隨煩惱。人爲什麼會起煩惱？要知「煩惱」不起則已，假「若」生「起」的話，「必」定是「由無堪任」性的惛沈，「闇動」不寂靜性的掉舉，心不清淨性的「不信」，心不策勵懶惰性的「懈怠」，心不防護縱蕩性的「放逸」。如一個人沒有煩惱的時候，自然沒有無堪任性等的種種現象。總說一句，此五隨惑，必定徧於一切染心，假定不是如此，那就不是染心，說

爲染心，卽不合理。

有人這樣問道：不信、懈怠、惛沈三者，各皆是屬愚癡一分，說它通於染心，自然沒有問題，掉擧是屬貪的一分，怎麼可說通與一切染心相應？此師解答說：「掉擧雖」說「偏」於「一切染心」，甚至在瞋恚心生起時，亦定有掉擧的自體，然「而」由於在「貪」心「位」起時，掉擧的活動力特別「增」多，所以「但說」掉擧爲「貪分」，而實偏於一切染心的。何以貪時掉擧特增？因當一個人心在貪得無厭的時候，其心來得特別活躍，時而在這個所貪的境上轉，時而在那個所貪的境上轉，隨順貪欲而有戲笑等等，所以心不寂靜而成爲掉擧。譬「如睡」眠「與」追「悔」二法，「雖」說「偏」通善、不善、無記的「三性心」，然「而」於「癡」起「位」，其相特別「增」盛，所以「但說」此二以「爲癡分」。特別擧悔與眠爲例，實因它們之間有著四種相同的地方：一、偏同，悔與眠偏於三性心，掉擧偏於染心；二、增同，悔與眠是癡位增，掉擧則貪位增；三、分同，悔與眠是屬癡分，掉擧則屬貪分；四、體同，悔與眠是有體的，掉擧亦是有體的。由於有這四同的關係，所以特擧它們爲例。

雖餘處說有隨煩惱或六或十徧諸染心，而彼俱依別義說徧，非彼實徧一切染心。謂依二十隨煩惱中解通粗細，無記不善，通障定慧相顯，說六。依二十二隨煩惱中解通粗細二性，說十。故此彼說非互相違。然此意俱心所十五，謂前九法、五隨煩惱、並別境慧。我見雖是別境慧攝，而五十一心所法中義有差別，故開爲二。

有人根據上來五隨惑徧於染心的說法，特別提出問題來問道：假定如你們所說是對的話，爲什麼瑜伽論五十五說六惑徧於染心？而該論五十八更說十惑徧於染心？六惑徧於染心，如該論說：『不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、惡慧，與一切染汚心相應』。十惑徧於染心，如該論說：『隨煩惱放逸、掉擧與惛沈、不信、懈怠、邪欲、邪勝解、邪念、散亂、不正知。此十隨煩惱通一切染汚心起』。瑜伽論中既這樣說，試問你們如何會通？

此師會通說：「雖」瑜伽論以及其「餘」諸「處」論典「說有隨煩惱，或」是「六」個徧於染心，「或」是「十」個「徧諸染心」，然「而」吾人應當知的，「彼」瑜伽論的前後兩文，「俱」是「依」據「別」個意「義說」之爲「徧」，並「非」是「彼」六惑、十惑，眞眞實實「實」能夠「徧」通「一切染心」。如認爲實是

徧通一切染心，那是我們錯會了論中的文義，不是瑜伽大論之錯！

有人問道：照你這樣講，那是依於什麼別義而說的呢？此師答道：關於這問題，得分別說明，關於隨煩惱，有兩種說法：一說就通常所說隨煩惱有二十個，一說在通常所說之外，再加邪欲和邪勝解，共有二十二個隨煩惱。

「謂」若「依」於「二十隨煩惱」說：其「中」能夠「解通粗細」的，能通「無記、不善」二性的，能「通障定」及「慧」的，唯有不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知這六個大隨煩惱，其「相」來得特別明「顯」。瑜伽論中依此別義，所以「說六」徧諸染心。至若忿等十個小隨煩惱的行解，以粗細來分別，只能通於粗相，不能通於細相；關於無慚、無愧兩個中隨煩惱的行解，以三性來分別，只是通於不善，不能通於無記；還有大隨煩惱中的惛沈和掉擧，以障定慧分別，惛沈唯障於慧，掉擧唯障於定，各不能夠通障定慧。如是十四隨煩惱，皆不能夠徧於染心。於二十隨煩惱中，除去這些不徧染心的，能夠徧於染心的，豈不是只有六個？瑜伽論中說六徧諸染心，正是依此別義而說。

論中說的『解通粗細』，我想再行略爲解說。解是行相的意思。意說染心的行

相，有粗有細的差別。粗的行相極爲猛利，從猛利心中生起的煩惱行相，說名爲粗；細的行相極爲沈審，從沈審中生起的煩惱行相，說名爲細。不信等的六個大隨煩惱，通於二種行相，故說解通粗細。

若「依二十二隨煩惱」說：其「中解通粗細」，通於不善、無記「二性」的，唯有不信、懈怠等的八個大隨煩惱，再加邪欲和邪勝解的二種，所以瑜伽依此別義，「說十」大隨煩惱徧諸染心。至於十個小隨煩惱及兩個中隨煩惱，前者唯通於粗不通於細，後者唯通不善不通無記，所以不能徧於一切染心。

依於如上分別，「故」知瑜伽說六說十徧於染心，無非是依這個別義而說，並不是說六惑或十惑，眞的都能徧及一切染心。所以「此」說五，而「彼說」六說十，各自有它的意義，並「非」是「互相違」背的。

既是如此，「然」則「此」末那「意」所相應的「心所」，我們敢以肯定的說，總共有「十五」個，那就是「前」曾說過的五徧行及四根本惑的「九法」，再加「五」個「隨煩惱並」一個「別境慧」。

有人問道：前說慧卽是我見，並不是兩個東西，末那既有我見，怎麼復說有慧

？難道二慧可以俱起？此師答道：「是」屬「別境慧」所「攝」，然「而」在「五十一」個「心所法中」，慧是通於三性的，見唯屬於染汚，它們的意「義」，是「有差別」的，其義既有差別，所以特地將之「開爲二」種。這樣，試問有什麼不可？假定不是如此，所謂五別境中，豈不是沒有慧？假若眞沒有慧，不特五別境要變爲四別境，五十一個心所亦將成爲五十個心所。這個你們承認嗎？當然不會的，所以第七末那識有慧心所相應。

何緣此意無餘心所？謂忿等十行相粗動，此識審細故非彼俱；無慚無愧唯是不善，此恆內執一類境生不外馳流，故彼非有；不正無記故非彼相應；散亂令心馳流外境，此內執，故非彼俱。無餘心所，義如前說。知者謂起外門身語意行違越軌則，此唯

在此有人問道：以「何緣」故，「此」末那「意」，唯與十五心所相應，而「無」其「餘」三十六個「心所」法？此師答說：「謂忿等十」小隨煩惱的「行相」，極爲猛利「粗動」，只要一發作的時候，立刻就會爲人感覺到，知他現在是在忿怒或是嫉妬。可是「此」第七「識」的行相，極爲「審」察而「細」密，不是一般人所能覺察得到的，所以「非彼」十小隨惑得與末那「俱」起。至於「無慚無愧」

兩個中隨煩惱，其性質「唯是」屬於「不善」。可是「此」末那意，是屬有覆「無記」性的，它們之間沒有任何關係，所以「非彼」中隨煩惱得與末那「相應」。大隨煩惱中的「散亂」，是「令心」奔「馳流」蕩於「外」在「境」界的，而且，間斷不是恆常的，異類不是一類的；「此」末那識則是一向以來「恆」向「內」緣，妄「執一類」非異的「境」界而「生」，根本是「不」向「外」奔「馳流」散的，所以「彼」散亂煩惱，「非」是末那識所得相應而「有」的。還有大隨煩惱中的「不正知」，依照向來所說，那是「起」於「外門」的「身語意行」，因爲沒有得到合理的指導，以致「違越」人生德行的「軌」範法「則」，所行所爲不能合乎人生正軌；「此」末那識「唯」是「內」緣而「執」於我，從來不向外門轉的。兩者，一個是外向的，一個是內向的，所以「非彼」不正知得與末那相應「俱」起。

散亂與不正知，不與末那相應，還可作這樣說：散亂是有它的別體的，與定的行相完全不同，恐人誤會可與末那相應，所以特別將之簡除。不正知，不但可以說它是慧分，同時亦可說它是癡分，所以不能說它與末那相應。

至於「無」有其「餘」的四不定及十煩惱中的餘六「心所」相應，其「義」皆

「如前」第一師所「說」，這兒不再重述。

癸三　執十九所

有義：應說六隨煩惱徧與一切染心相應，惡慧若無，心必不能起諸煩惱，要緣曾受境界種類發起忘念及邪簡擇，方起貪等諸煩惱故，煩惱起時心必流蕩，皆由於境起散亂故。惛沈、掉擧行相互違，非諸染心皆能徧起。

二、「有義」，是指第二家的說義。依於這一家的看法，「應說」有「六」個「隨煩惱」，普「徧」的「與一切染心相應」。爲什麼要作這樣說？因「瑜伽論」五十五曾「說不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、惡慧」六個隨煩惱，是「與一切染心皆相應」的。瑜伽論主既是這樣說，認爲一切染心，皆有這六隨煩惱相應。不信、懈怠、放逸三種行相不違，如前師說實徧染心，我們自亦無有異議，但爲什麼要加忘念、散亂、惡慧的三法？當知加這三法，是非常重要的，我告訴你：「忘念、散亂、惡慧」三法，假「若」是「無」有的話，那在染「心」位中，「必不能」夠生「起」一切「煩惱」。衆生之所以生起一切煩惱，一定「

要緣」過去所「曾」領「受」過的各式各樣的「境界」，或者雖還未曾領受過而是曾經領受過的境界「種類」，然後「發起忘念及邪簡擇」，「方」得生「起貪等」的「諸煩惱」。此中所說的邪簡擇，是指的惡慧，亦卽是不正知，所以忘念及惡慧，皆能徧諸染心而得相應。在此有人問道：如果凡是染心皆爲有慧的話，那前五識豈不亦應有執？因前五識亦有慧相應的。不然！要知五識雖有不正知，但它既不能深刻的推求，又沒有五見中的我見，怎麼可說有執？好，忘念、惡慧與末那意相應，姑且如你所說，但第七識一向是內緣第八見分，從來不向外奔馳流蕩的，怎麼會有散亂的相應？不是這樣講法！要知任何「煩惱」生「起」活動「時」，其「心必」然馳「流」於境而縱「蕩」不已的，不會有一刻的安寧寂靜，原因是什麼？「皆由於境」所「起散亂」之「故」。假定沒有散亂，其心怎會奔馳流蕩？如上解釋，證知忘念、散亂、惡慧三法，確是徧於一切染心的，而且甚至可以說，絕對不能認爲沒有這三法而心成爲染的。

如你所說六隨煩惱徧諸染心，但於徧染心中爲什麼沒有惛沈、掉擧？那因「惛沈、掉擧」兩者的「行相」，是「互」相乖「違」的。如掉擧的行相是向上高擧，

惛沈的行相是向下沈沒，有了這個生起活動時，這個必然就不得生，兩者不能同時發生活動作用的，所以「非諸染心皆能偏起」。

論說五法偏染心者，解通粗細，違唯善法，純隨煩惱，通二性故；說十偏言義如前說。然此意俱心所十九，謂前九法、六隨煩惱，並念、定、慧，及加惛沈。此別說念，準前慧釋。並有定者，專注一類我執我境不捨故。加惛沈者，謂此識俱無明尤重心惛沈故。無掉舉者，此相違故。無餘心所，如上應知。

有人問道：你說六法偏於染心而又沒有惛沈、掉舉等偏於染心，試問你們又作如何會通？第二師答：對法「論說五法偏」於「染心」，我們是知道的，也不是不承認，但那是就四大理由作這樣說的：一、約它們的「解（行）通粗細」說；二、約它們的「違唯善法」說；三、約它們的「純隨煩惱」說；四、約它們的「通二性」說。十惑；違唯善法，這就簡除了不是唯違善法的散亂等法，散亂是定的反面，以所障的定通於三性，能障的散亂亦通三性，解通粗細，這就簡除了行相唯通於粗的忿等

，這就簡除了亦可名爲隨惑的四不定心所，因爲它們不是屬純隨惑；通不善、無記二性，這就簡除了唯通不善的無慚無愧兩個中隨煩惱。對法論中本於這個四大理由，所以說五法偏於染心，並不是一切染心皆有這五法。至於瑜伽論「說十」個隨煩惱「偏」於一切染心的話，其「義如前」第一師所說是一樣的，這裏不再重說。

會釋了對法、瑜伽兩論所說以後，接著顯示自己的正義說：「然」而依照我們的意思：「此」末那「意」所「俱」的「心所」，一共是有「十九」個：「謂」如「前」說的四根本惑及五徧行的「九法」，再加現在所說的「六隨煩惱」，「並」別境中的「念、定、慧」三個，「及加」大隨煩惱中的一個「惛沈」。

念與忘念是兩個不同的心所：念屬五別境之一，是通於染淨的；忘念屬大隨惑之一，是唯通於染的；二者性質不同，怎麼可以相應？當知「此」處「別說」別境中「念」，其義「準前慧釋」。如前師在我見外，又別說一個慧字，其解釋的理由，是因在五十一個心所法中，它們的意義是有差別的，所以特地開爲二種來說。見、慧有差別不同的二義，既然可以分開說；念與忘念雖說是一體，但在五十一個心所法中，其義也是有差別的，就是念以明記爲義，忘念以不明記爲義，正因爲它們

有著這差別義，所以特別說之爲二。

說末那有念相應，固然說出你的理由，說末那有定相應，請問理由又將安在？第二師答：我之所以說「並有定」相應「者」，因第七識始終「專注」於「一類所執」的「我境」，無始以來直到今日，從來「不曾」有一刹那的暫「捨」，根本沒有移到另一個境界上去，這不是定的現象是什麼？因爲定之所以爲定，就是所謂心一境性，此識緣境既然唯一，當然有定與之相應。

說末那有定相應，固也不無理由，說末那有惛沈相應，又是什麼道理？第二師答：我之所以再「加」一個「惛沈」與末那相應「者」，因「此」末那「識」與恆行不共「無明」相應，其迷執的過失，來得特別深「重」，總是那樣的內迷執我，決不頃刻的向外追求，其「心惛」惛「沈」沈的，好像迷糊的一樣，所以有惛沈相應。

惛沈與掉擧向來總是並說的，既然有惛沈相應，爲什麼沒有掉擧？第二師答：「無掉擧者，此相違故」。惛沈與掉擧雖常並稱，但它們的行相，如前曾經說過，惛沈是下沈的，掉擧是高擧的，彼此相互乖違，有惛沈就不會有掉擧，所以掉擧不

與末那相應。

為什麼沒有五別境中的欲、勝解及染污中的邪欲、邪勝解，並忿等十個小隨，無慚、無愧兩個中隨，不定四個諸心所相應？「無餘心所」相應，「如上」第一師所說，「應」當可以了「知」，不必再為解說。

癸四　二十四所有義：**復說十隨煩惱徧與一切染心相應。瑜伽論說放逸、掉舉、惛沈、不信、懈怠、邪欲、邪勝解、邪念、散亂、不正知，此十一切染污心起，通一切處三界繫故。**

三、「有義」，是指第三家的說義。依於這一家的看法，「復說十隨煩惱徧與一切染心相應」。此師所說的十隨相應，即於八大隨煩惱外，再加邪欲及邪勝解的兩種。但這不是他的自意，亦是依瑜伽論而來。如「瑜伽論」五十八「說：放逸、掉舉、惛沈、不信、懈怠、邪欲、邪勝解、邪念、散亂、不正知」，如「此十」個隨煩惱，在「一切染污心」生「起」的時候，它們是徧「通一切處」，而且為「三界」之所「繫」的。智周演秘說：『按五十八云：云何名隨煩惱？略由四相差別建立？一、通一切不善心起，謂無慚無愧：二、通一切染污心起，謂放逸等；三、於

各別不善心起，小十隨惑，若一生時必無第二；四、善不善無記心起，謂不定四，不定四法，瑜伽亦名隨煩惱也。放逸等所引，不是論的全文，而是將兩處不同的文糅合而說。在此所要特別交代的：惛沈、掉舉、不信、懈怠、放逸五法的徧諸染心，如第一師所說；忘念、惡慧、散亂三法的徧諸染心，同於第二師所說：所以下面不再說明，只將邪欲、邪勝解二法徧諸染心，特別加以解說。

若無邪欲、邪勝解時，心必不能起諸煩惱疑，如疑人杌。餘處不說此二徧者，緣諸煩惱故。諸疑理者於色等事必無猶豫，於所受境要樂合離，印持事相，方起貪等互有無，義如前說。故疑相應亦有勝解，於所緣事亦猶豫者非煩非愛事疑相應心，邪欲、勝解非粗顯故。餘

爲什麼要說邪欲及邪勝解徧諸染心？當知這兩心所與染心相應，非常重要而不可缺少的，因「若無」有這「邪欲」及「邪勝解」的「時」候，那凡夫「心必」然「不能」生「起諸煩惱」的。且如貪瞋的生起，就不能離這二者。什麼道理？要知吾人對「於」當前「所」領「受」的「境」界，必定「要」藉「樂」欲來決定

，始會生起怎樣的煩惱。假定所領受的是順境，就要與之相「合」，假定所領受的是逆境，就要與之遠「離」，這可說是必然如此。同時還要以勝解的力量，來「印」可任「持」這些「事相」，認爲它們的確是如此的，然後「方」能生「起」對順境的「貪」，對逆境的瞋「等」一切「煩惱」。既要欲樂及與印持，方有貪等煩惱的生起，證知此二在染心中不是沒有的。反過來說，對於所領受的境界，不樂或合或離及不印持，自然沒有煩惱，煩惱沒有的話，自亦可說沒有邪欲及邪勝解，但在染心中不能說沒有。

有人問道：勝解是決定印持，疑者是猶豫不決，二者是敵體相反的，怎可同在一切染心相應？此師答說：不錯，疑是於諸諦理猶豫爲性，但是你們應知道的，「諸」有「疑」於諦「理」的，對於事相未必有所疑惑，所以說「於色等事必無猶豫」。因爲色等事相，是事實的存在，看得清清楚楚，這樣就是這樣，那樣就是那樣，有什麼可疑的？況且所謂事理，雖則有事，苦諦之理固然有疑，苦事爲親身所感受，說它是苦不會懷疑。所以在一心中，緣於事理之境，對理儘管有所疑惑，對事不但無所猶豫，而且還能予以印證，沒有

說是疑於理而於事無所印持的。因是之「故」與「疑相應」的染心，「亦」定「有勝解」相應，二者俱起並沒有什麼抵觸的。

疑與勝解可以俱時而生，姑且如你上來所說，但若所緣境事理具備，疑緣境中之理，勝解緣境中之事，兩者所取的對象不同，豈不有違同一所緣之義？不！我解釋給你聽：假若疑與勝解均極有所增上，它們確也不可同時俱起的，但若在一境中有事有理，疑在這個時候取理，勝解這個時候取事，那就不妨同時並生。

有人問道：若於所緣的色等事上，還有疑惑存在的話，自然沒有什麼印持，因爲，印持是決定的意思，疑惑是猶豫的意思，二者是不能並生的，這末一來，有了疑惑豈不是就沒有了勝解？此師答說：不！當知「於所緣事」上「亦」有所謂「猶豫者」，這並「非」如一般說的「煩惱疑」，而是普通一般的疑，「如疑人杌」一樣。好像晚上在行走的時候，遠遠的看到一株木樁，因而心上開始就在猜疑：這是人呢？還是什麼？像這樣的疑，是異熟生無記心攝，不是俱生煩惱所攝。但第七識所疑的，是疑諸法的諦理，不是疑諸法的事相，所以雖有疑仍有勝解生。

有人問道：邪欲和邪勝解，如果眞的偏於一切染心，爲什麼在其他的經論中沒

有說到？此師答說：「餘處」經論所以「不說此」邪欲和邪勝解「二」者「徧」於一切染心「者」，是因「緣」於「非所愛」的「事」情，不但不欲此事，卽使是有的話，亦非常的微薄；設若與「疑心相應」的時候，假定對理有所疑，就不能有所印持。如是雖有「邪欲」和「勝解」，但它們的行相「非粗」非「顯」而是極微細的，所以不說。從它們的行相不是粗顯，說此二境沒有邪欲和邪勝解，但並不是沒有它們的實體，從有它們的實體說，所以這裏說有邪欲和邪勝解相應。特別是第七緣第八爲自內我，是眞愛樂沒有絲毫的厭惡，是眞勝解沒有半點的猶豫，所以定與邪欲和邪勝解相應。

除了上面所說的二十四種心所法，其「餘」的心所相「互有無」，其「義如前」所「說」。像前第一家說有，第二家說無，或第一家說無，第二家說有，他們已經相互抉擇過了，我所要說的也不外如此，因而只要參閱前二師所說就可，這裏不必再加說明。

此意心所有二十四：謂前九法、十隨煩惱，加別境五，準前理釋。無餘心所，如上應知。

上來抉擇第七識相應心所的有無，現在顯示自己的正義以決定多少。「此」末那「意」所相應的「心所」，共「有二十四」個：「謂」如「前」說的四根本惑、五徧行的「九法、十」個「隨煩惱」，再「加別境五」個，合爲二十四個心所。爲什麼唯有這二十四個心所相應？「準前」道「理」解「釋」可知，這裏當然不必再說。

癸五　正十八所

有義：前說皆未盡理！且疑他世爲有爲無，於彼有何欲、勝解相？煩惱起位若無惛沈，應不定有無堪任性。掉舉若無，應無鬙動，便如善等非染汚位。若染心中無散亂者，應非流蕩非染汚心。若無失念、不正知者，如何能起煩惱現前？故染汚心決定皆與八隨煩惱相應而生：謂惛沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、不正知。

四、「有義」，是指第四家的說義，亦卽護法論師的正義。依照護法論師看來，「前」面三師所「說，皆未盡」合於「理」，有的講得實在是很牽强的。「且」如第三師說「疑他世爲有爲無」，這是瑜伽論中所說五種疑相之一。如該論五十八說：『疑者，猶豫二分不決定心所爲性。當知此疑略由五相差別建立：謂於他世、

作用、因果、諸諦、寶中心懷猶豫』。疑他世，就是對未來世的懷疑，不知未來世是有呢還是沒有呢？像這樣的心懷猶豫，就是於事上生疑，亦卽可說是煩惱，爲什麼你說於事疑不是煩惱？於他世的這件事上起疑，既然是煩惱疑，請問「於彼有何欲、勝解相」，而說希望的欲、決定的勝解相應？這是破第三家有欲、勝解的十徧染義。

第三家聽到這樣破他，就起來挽救自己的理論說：於他世疑爲是有是無，雖說是未來的事，但必於現在有所印可。這話怎講？如對未來生起希望，這就顯示有欲；如對未來生起是有是無的猶豫，這就顯示有疑。若疑未來沒有什麼苦而起希望，那他在現在就會無惡不作，因爲作了惡橫豎沒有未來的苦果可以感受的；若疑未來會有很大快樂而起希望，那他在現在就會竭力修福，因爲修了福將來可以感受極大的快樂。像這樣的想法，不是明顯的對現在的罪福有所印可，對未來的果報道理有所希望和疑惑！如此，怎麼可說沒有欲、勝解？

護法論師順著他的救意再予難說：照你這樣講法，那你的疑未來心，應與我見是俱時，亦卽疑未來時，於現在起我，雖說它們的行相相違；因此，如疑未來時，

現在起勝解，它們的行相亦是相違。兩者道理是一樣的，當然不可說疑未來時可以現起勝解，疑未來時却不可生我見。事實上，我見是推求，疑亦是推求，當疑有所推求的時候，自不容有推求的我見生起。以彼例此，當勝解有所印持決定時，自不容有猶豫不決的疑生起。設若你們說，這不可相例：疑時決定沒有我見，因爲這時沒有我見所緣的境，我見怎麼能夠生起？如果是這樣講，我亦可同樣說：疑時不應有勝解，因爲這時沒有勝解所緣的決定境，勝解怎麼能夠生起？又若如你們說，同在一心之中，於他世生起疑惑，於現世有勝解生，所以它們不妨並起。假定眞是如此，那在現實世間，當你疑杌爲人時，應於這一念心中，亦當有勝解生起，你爲什麼又不承認？設若你們說，疑理是疑事是兩回事，所以它們可以俱生，但是疑杌爲人，其境只是一個，所以勝解與疑不可同生。假定眞的如此，那你就又犯了疑與勝解不是同一所緣的過失！

第二師主張六徧染義，不承認惛沈與掉擧徧於染心，這在護法論師看來是不對的，所以破說：如吾人「煩惱」生「惛沈」的階「位」，假「若無」有「惛沈」相應「起」，因爲惛沈是以無堪任爲性的。沒有無堪任

性，反過來，就是有堪任性，設若是有堪任性，那就應成爲善性，不得說爲染汚，更不得說爲煩惱。假定認爲染心是有堪任性的，與有堪任性的善心不同，就得承認有惛沈與之相應，沒有惛沈無堪任性，那染性是不得成的。再說吾人煩惱生起的時候，應該是有掉擧相應的，「掉擧」假「若」是「無」有的話，此染汚心「應」該「無」有「囂動」，因爲掉擧是以囂動爲性的。沒有囂動性，反過來，就是有寂靜性，設若是有寂靜性，不得說爲染汚，更不得說爲煩惱。假定認爲染心是有囂動性的，那就應成爲善性，不得說爲煩惱。假定掉擧的囂動性，那染性是不得成的。

第一師認爲唯有五隨惑徧諸染心，不承認有散亂等徧諸染心，這在護法論師看來亦是不對的，所以現在破說：假「若染心中無」有「散亂」的話，此染汚心就「應」沒有「流蕩」性，因爲散亂是以流蕩爲性的。沒有流蕩性，反過來，就應是安定的，設若是有安定性，那就應成爲善性，「非」得說爲「染汚心」。假定認爲染心是有流蕩性的，與有安定的善心不同，就得承認有散亂與之相應。護法論師認爲失念與不正知，亦應是諸染心之所相應的，假「若」染心之中「無」有「失念」及

「不正知者，如何能起煩惱現前」？爲什麼要這樣講？當知必先失去正念，沒有正念現在前時，然後方會生起煩惱；同樣的理由，必先由不正知，不能如實的了知什麼是對的，什麼是不對的，然後方會生起煩惱；煩惱決不是無緣無故而生起的，是由這些之所促成的。假若沒有失念、不正知相應，不但不會生起煩惱，而且染心不成染心，應該說它是屬善心。這不論從那方面說，都是不合道理的，所以你們第一師不得不承認有這三個隨惑與諸染心相應。

以是之「故」，諸「染污心決定皆與八隨煩惱相應而生」。此八煩惱，就是所「謂惛沈、掉擧、不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、不正知的三說法，護法論師認爲：主張五徧染心的第一師，應該加上忘念、散亂、不正知大隨惑；主張六徧染心的第二師，應該加上惛沈、掉擧的二大隨惑；主張十徧染心的第三師，應該除去邪欲及邪勝解的兩種隨惑。依正義說，只有八大隨惑徧於染心，既不可多亦不可少，所以應增加者增加，應減少的減少，方得合於正義。

忘念、不正知，念、慧爲性者不徧染心，非諸染心皆緣曾受，有簡擇故；若以無明爲自性者徧染心起，由前說故。

在此所要簡別一下的，就是忘念與不正知的徧於染心，要看它們是以什麼爲性來決定的，並不是不分皂白的皆徧染心，唯有這樣簡別清楚，才能顯示別境的不能徧於染心。「忘念、不正知」的兩個大隨煩惱，假定是以五別境的「念、慧爲」它們的體「性」的話，那就「不」能說它「徧」於「染心」。什麼道理？「非諸染心皆緣曾受，有簡擇故」。了義燈四說：『問：護法正義云：非諸染心皆緣曾受境及邪簡擇故，忘念、不正知，依念、慧者，不徧染心，假「若」它們是「以無明爲自性」的，那就「徧染心起」，這「由前」面所「說」，是就可以了知。

有人問說：依無明而立的忘念、不正知，如你所說，是可徧於染心的，那末，如緣現在的境，又復不是簡擇，生起這個忘念、不正知時，它們與無明是不是俱有？假定認爲是俱有的，忿等與瞋豈不是也應俱有？假定認爲不俱有的，又怎麼可以說爲徧染？依護法意，約別義說，可說它們是俱起的，如我見與慧，雖說不相應，但不妨俱起。我見與慧既然如此，無明與忘念、不正知當亦可以。

有人又問：假定不將別境納入於隨煩惱中，別境本身的染念、染慧，是不是亦

叫忘念、不正知？假定不是的話，就不應說它們是染；假定認爲亦可名爲忘念、不正知，那與隨煩惱中的忘念、不正知，又有什麼差別？答復這個是：兩者自然還是有它們不同的：別境中的忘念，是對過去曾經領受過的境界，由於將它忘失，現在對它加以追憶，看看能不能回想起來；隨煩惱中的忘念，只是忘失了應有的正念，並不要忘念過去曾經領受過的境界。至於別境中的染慧，對於諸法的事理，必作不正當的簡擇；可是隨煩惱中的不正知，並不能作任何不正當的簡擇。由此分析看來，別境中的染念、染慧與隨煩惱中的忘念、不正知，顯然是有不同的。

有人再問：假定緣曾受境及邪簡擇而起忘念及不正知時，其中亦有愚癡的成份含攝在內，這明顯的是依二法而立的，是則只有一個忘念及不正知？還是有兩個忘念及不正知？基師述記對此雖有兩個解釋，但以後一解說爲正。如據後說：『或總於慧、無明立一不正知，不正知是假，不可言二』。既是攬於二法而假立的，實體尚且不可得，那裏還可說有二？不能因爲看到依二法立，就以爲是有兩個，要知這不過是約假用作如此說。假定認爲依二法立就有兩個的話，如放逸等是依四法立的

，難道就有四個放逸等？這是說不過去的，所以不可隨所依法體就立有多。而且明說慧與無明共立一不正知，不是說慧與無明各立一不正知，所以唯一不正知，沒有兩個不正知。

然此意俱心所十八：謂前九法，八隨煩惱，並別境慧。無餘心所及論三文，準前應釋。若作是說，不違理教！

護法論師抉擇第七識的相應心所有無，到此已告一段落，現在顯示他的正義以決定多少。「然此」末那「意」所相應的「心所」共有「十八」個：「謂前」所說的四根本惑及五徧行的「九法」，加上「八」個大「隨煩惱，並」五「別境」中的「慧」。奘公八識規矩頌說：『八大、徧行、別境慧，貪、癡、我見、慢相隨』，亦是顯示第七識相應的心所，只有這十八個。爲什麼不多不少只有十八個，而沒有其餘的諸心所？「無餘心所及論三文，準前三釋」。所謂無餘心所，是指別境中的四個、十一個善心所、根本惑中的六根本惑、中隨煩惱二、小隨煩惱十、不定四、邪欲及邪勝解二。所謂及論三文，是指前面論文中，說五徧染、說六徧染、說十徧染的論文。爲什麼沒有這些心所的理由，準前三師的解釋可知，這裏不再贅說。

護法論師的這個說法，有沒有論典明文依據？這在諸唯識論中，是還沒有看到這樣的明文，雖則如此，但在本論下文，確曾說到八大隨惑偏於染心，是以應說八不染心爲唯識的正義。至於瑜伽略纂說以六偏染義爲勝，當知那是唯就說五偏染、說六偏染、說十偏染的三種而論，並不包含護法論師所說的一義，假定加入護法論師所說的一義，自然要以護法論師所說的一義爲正。

假「若作」如「是說」，那就「不違理教」，而且深契教理，這是值得每個唯識學者所採取的。