諦觀全集詮釋四

成唯識論講記（四）

釋註者／演培法師



ISBN 957-665-004-6(一套精裝) N.T.$1,430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（四）

釋註者／演培法師

天華出版公司敬贈

※中華民國六十七年五月一日初版
中華民國七十八年六月一日天華二版

成唯識論講記(四)

※釋註者：演培法師
※發行者：李雲鵬
※出版者：天華出版事業股份有限公司
地址：臺北市士林區天母東路四十七號二樓
電話：(〇二)八三一—六六二九(六線)
※行政院新聞局版臺業字第一六七九號
※印刷者：立辰彩色印刷有限公司
※郵政劃撥帳號：〇一一一二〇八—一號
※定價：共五冊 平裝一二五〇元
精裝一四五〇元

※諦觀全集—論釋四
※爲尊重作者出版者
未經許可請勿翻印
若有缺頁破損，敬請寄回更換

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：(02)873-6629（八線）
傳眞：886-2-8736709
電話不通時，請撥查號台

成唯識論講記

（四）

釋寬嚴記

目次

卷七……一一二五三
卷八……二五五一四九三

成唯識論講記（四）

卷七

辛五　不定位

壬一　結前標問

已說二十隨煩惱相，不定有四其相云何？

上來「已」經解「說」了「二十」個「隨煩惱」的行「相」，現在繼續所要講的是四不定，亦即五十一個心所中，最後所要說的四個心所。「不定」心所共「有四」個，可是「其相」是怎樣的呢？我們必須對它有個認識。

壬二　擧頌總答

頌曰：不定謂：悔、眠、尋、伺二各二。

前面既然問到這問題，現在不妨擧「頌」解答「曰」：所謂「不定」，就是「

悔、眠、尋、伺」的四種。「二各二」，是說四種不定的意義。上面的『二』字，是顯二種的二，卽是顯示悔、眠的二和尋、伺的二種，種類的各別；下面的『二』，是染、淨的二，卽這悔、眠和尋、伺的二種，一一皆通於染、淨。

壬三　解釋頌意

癸一　正釋頌意

論曰：悔、眠、尋、伺於善、染等皆不定故，非如觸等定徧心故，非如欲等定徧地故，立不定名。

舉頌總答是簡略的答覆，所謂「論曰」以下是再以論文解釋頌意，使人知道頌中說的是什麼意思。「悔、眠、尋、伺」這四法，所以說爲不定：一、在性方面，既不同於十一善定屬善性，亦不同於煩惱所，定屬不善性及有覆無記，而是「於善」、於「染」、於無記，其性「皆」是「不」決「定」的。二、在識方面，這唯屬於意識所有，「非如觸等」五徧行心所，「定徧」於一切「心」識的。三、在地方面，這唯在二地中有，上地是沒有的，「非如欲等」五別境心所，「定徧」於一切界「地」的。由於具有這三大原因，所以將之「立」爲「不定名」。約初意說，

論文中等，就是等於識及界，意顯此四心所在八識、三界中，都是不決定皆有。約次意說，此四心所除了在意識中有，前五識、第七識、第八識中，決定是沒有的。約後意說，在第六識中有的這四法，到初禪以上的第六識就沒有悔、眠相應，到了二禪以上的第六識就沒有尋、伺相應，所以悔、眠在上二界完全沒有，尋、伺唯初禪天少分有，上二界中多分是沒有的。

悔謂惡作，惡所作業追悔爲性，障止爲業。此卽於果假立因名，先惡所作業後方追悔故。悔先不作亦惡所攝，如追悔言我先不作如是事業是我惡作。

四不定中，首先解釋悔。

「悔」就是所「謂惡作」，惡作也就是所謂悔，兩者是二而一的。惡作是「惡所作業」的意思，悔是有情追悔的心理，所以「追悔爲」惡作的體「性」。人如對於什麼有所追悔，其心必然是跳動不已的，所以以「障」礙「止」的修習「爲」它的「業」用。大乘阿毘達磨集論卷一說：『何等惡作？謂依樂作、不樂作、應作、不應作，是愚癡分，心追悔爲體。或善或不善或無記，或時或非時，或應爾或不應爾，能障心住爲業』。同本論所說可說是差不多的。北傳小乘俱舍論卷四說：『惡

作者何？惡所作體名爲惡作，應知此中緣惡作法說名惡作。謂緣惡作心追悔性，如緣空解脫門說名爲空，緣不淨無貪說爲不淨……惡作卽是追悔所依，故約所依說爲惡作，又於果體假立因名』。因此，本論亦說「此」惡作「卽」是「於果」上「假立因名」，要「先惡所作業後方追悔故」。在此當知：惡作雖是後悔，後悔與自己所希求的不同，因而生起惡作，可見後悔是惡作的結果，惡作不過是悔的因，因立果名，稱爲惡作。這種解說，不但大乘唯識、小乘有部是如此，而是佛教各派學者的通解。

惡作是後悔的意思，而後悔心不唯在不善方面，乃是通於善、不善、無記三性的。瑜伽卷五五說：『睡眠、惡作與一切善、不善、無記相應』。如做了不善事情，後悔其所作惡，固然是屬惡作，做了功德善行，後悔其所作善，同樣是屬惡作。八識規矩頌講記說：『說清楚點，如有做了盜竊的事，後來覺得這是不道德的行爲，於是追悔起來，責備自己爲什麼做出這樣罪惡的事，惡前自己所作，當知是善惡作。如有做了施捨的事，後來認爲自己未免太傻，有錢不會自己用，爲什麼施捨給他，像這樣的追悔，惡前自己所作，當知是惡惡作。如有做了無益於人亦無損於人

的事，後來追悔起來，惡前自己所作，當知是無記惡作』。說惡作通三性的，是大乘唯識及西方犍陀羅有部學者，但正統的有部學者不承認有無記惡作。如婆沙卷三七說：『惡作總有四句：一、有惡作是善於不善處起；二、有惡作是不善於善處起；三、有惡作是善於善處起；四、有惡作是不善於不善處起』。雜阿毘曇心論卷二亦說：『當知悔三種：善、不善及不隱沒無記（無覆無記），非餘自力故。毘婆沙者不欲令悔有無記，以悔捷利故』。可見婆沙是不承認有無記惡作的。南傳佛教及北傳經部系的成實論，不但不承認惡作通於無記，亦不承認惡作通於善，唯說惡作是不善性，因他們把惡作當作隨煩惱看，唯是屬於不善煩惱，所以不通善及無記。

不但追悔先所作業叫做惡作，就是追「悔先」所「不作」的業，「亦」是屬於「惡作」所「攝」。例「如追悔」者「言：我先」前爲什麼「不作如是事業」？此眞「是我惡」先所未「作」。瑜伽論卷十一說：『又於應作不應作事隨其所應，或已曾作，或未曾作心生追悔，云何我昔應作不作，非作反作』？小乘俱舍論卷四亦說：『若緣未作事云何名惡作？於未作事亦立惡作名，如追悔言我先不作如是事業，是我惡作』。意說緣已做過的事名爲惡作，固然不成問題，緣從未做過的事亦名

惡作，試問怎麼可以？現在說亦可以名爲惡作：如受戒等的善事，那時照理應該受的，可是當時我沒有受，錯過這個大好機會，實在是太可惜了，是爲我的惡作。或在某個時候，曾有珍寶在前，照理我應該拿的，可是當時我沒有拿，錯過這個大好機會，現在要想得到這個珍寶，是不可能的了，是爲我的惡作。如是善惡兩面，都是悔先不作名爲惡作的。顯揚聖教論卷一說：『惡作者，謂於已作未作善不善事若染不染，悵快追戀爲體，能障奢摩他爲業，乃至增長惡作爲業。如經說：若懷追悔則不安隱』。當知顯揚說的『已作』，就是本論說的『悔先不作亦惡作攝』，是同一意思；說的『未作』，就是本論說的『悔先惡所作業後方追悔故』，是同一意思。

證知緣已作事固名惡作，緣未作事亦名惡作。

眠謂睡眠，令身不自在昧略爲性，障觀爲業，謂睡眠位身不自在，心極闇劣一門轉故。昧簡在定，略別寤時，令顯睡眠非無體用。有無心位假立此名，如餘蓋纏心相應故。

「眠」就是所「謂睡眠」，睡眠是昏迷的意思，爲有情的暗昧心理。正因爲此，所以它能「令身不」得「自在」，以暗「昧」簡「略爲」它的體「性」，能夠「

障」礙「觀」慧「爲」它的「業」用。意「謂」當一個人在「睡眠位」中，此心所一生起時，能令此「身」肢節廢懈「不」能「自在」的像醒時那樣的要怎樣就怎樣，甚至受到他人的搖動亦不能自覺，仍是那樣的昏熟暗冥，因而內「心」也就「極」爲「暗劣」迷糊，不像醒時那樣的明利精審。「一門轉故」，意顯睡眠唯是在意識中有，當吾人沒有睡眠的時候，有時配合前五識向外門轉，有時獨自的向內門轉，是可向內外門轉的，一旦睡眠現前的時候，不與前五識配合向外門轉，只有一個意識在裏面闇劣轉起，所以說爲「一門轉。「昧簡在定」，意顯有睡眠時，雖亦微細專注但與定不同的，定是惺惺歷歷的未曾昏暗，眠時心唯昧然不知，所以說昧簡在定。「略別寤時」，意顯有睡眠時，此心略然不能緣廣，不同寤時意識可以奔馳到各個境界上去，亦卽是無所不緣的，所以說略別寤時。如此推審，以此簡別，「令顯睡眠」並「非無」有它的「體用」。爲什麼這樣講？是要簡別經部師於總別聚上假立睡眠，顯示睡眠沒有它的別體。所謂總聚，是指整個的生命體，所謂別聚，是指其餘的心心所。如令身不自在等，是卽顯它有體，因爲有這自體，方有不自在等用，證知睡眠的體用不無。爲了簡別經部的假立，所以說睡眠非無體用。

在世間和聖教中，「有」在「無心位」中，「假立此」睡眠的「名」稱，當知那是假借無心位以顯睡眠，並非就是無心，而能令彼至無心者爲睡眠，所以說睡眠爲無心，而實睡眠並不是無心的，因爲睡眠必然是與心相應的。「如餘蓋纏心相應故」。餘蓋，是指五蓋，五蓋中的惛沈睡眠蓋，是與心相應的心所法，並不是沒有自體的。餘纏，是指十纏，十纏中的睡眠纏，是與心相應的心所法，並不是沒有自體的。蓋、纏與心相應既然各有它的自體，睡眠與心相應當亦不是沒有它的體用。

南傳佛教清淨道論等，說睡眠以不適業爲特相，以心閉塞爲作用，以心退屈爲現狀。北傳順正理論卷五四說：『令心昧略，惛沈相應，不能持身，是爲眠相。睡雖亦有惛不相應，此唯辨纏故……此善等別略有四種：謂善、不善、有覆，無覆』。

論中似未說到睡眠通三性，而實這是通於三性的。八識規矩頌講記說：『南傳佛教說睡眠唯是不善心所；北傳大小乘佛教，皆說睡眠通於善、不善、無記的三者。婆沙卷四八說：『睡眠唯欲界五部，通善、不善、無記』。瑜伽卷五五說：『睡眠、惡作與一切善、不善、無記相應』。現既列爲不定心所，我以爲睡眠通三性說

，是合理的。如爲除去疲勞以恢復健康而睡眠，待疲勞恢復後，再做有益人群的事，當然是屬善的；如爲貪睡一直賴在床上不肯起身，放棄一切所應做的自他兩利的善行，當然是屬不善；除此二者的其他睡眠，皆可說是屬於無記』。

『有部說睡眠爲獨一心所，因它是無明等流。大乘阿毘達磨論及安慧三十頌釋，皆說睡眠爲癡的一分，不是癡以外的獨立心所。瑜伽論亦說睡眠爲癡分，是世俗有。不過睡眠之體，在唯識學派間，有種種的說法』。現在依於論文，略爲說明如下。

有義：此二唯癡爲體，說隨煩惱及癡分故。有義：不然，亦通善故。應說此二染癡爲體，淨卽無癡，論依染分說隨煩惱及癡分攝。有義：此說亦不應理，無記非癡無癡性故。應說惡作思慧爲體，明了思擇所作業故。睡眠合用思想爲體，思想種種夢境相故，論俱說爲世俗有故。彼染汚者是癡等流，如不信等說爲癡分。有義：彼說理亦不然，非思慧想纏彼性故。應說此二各別有體，與餘心所行相別故。隨癡相說名世俗有。

前已各別解說惡作、睡眠，現在再來總說惡作、睡眠，以明它們以何爲體，這有四家說法不同，列舉如次：

「有義」，是第一家的說義。他們認爲「此」惡作、睡眠「二」者，「唯」是以「癡爲」它們的自「體」，除此更無它們的獨立自體。爲什麼？因瑜伽論「說隨煩惱及癡分故」。如該論五十五說：『隨煩惱自性者，謂忿至惡作、睡眠、尋、伺』。又說：『睡眠、惡作是癡分故，皆世俗有』。對法論第一說：『睡眠者，依睡因緣，是愚癡分，心略爲體』。

「有義」，是第二家的說義。他們認爲第一家的說法是不對的，所以說「不然」！爲什麼？因惡作、睡眠，不但是不善的，「亦通」於「善」的，所以「應說此」惡作、睡眠「二」者，當在「染」分的時候，自然是以「癡爲體」的，如果是在「淨」善分上，那「卽」是以「無癡」爲體。瑜伽「論」五十五等所以那樣說，那是「依」於「染分」一邊，「說」它們是「隨煩惱及癡分攝」。對法論第一說：『或善或不善或無記，或時或非時，或應爾或不應爾，越失所作依止爲業，乃至愚癡分言，爲別於定。又善等言，爲顯此睡非定癡分』。

「有義」，是第三家的說義。他們認爲第二家的說法亦是不合於理的，所以說「此說亦不應理」。爲什麼？因「無記非癡無癡性故」。惡作與睡眠是通三性的，

若是善與不善，說它以癡無癡爲體，固然沒有問題，若是無記的話，試問以何爲體？要知無記不是以癡無癡爲體的。無記之性，既然不是癡與無癡，當然別有它的體性，而這體性究是什麼？「應說惡作是以「思、慧」二法「爲」它的自「體」。怎知這是以思、慧爲體的？如「明」「了」知自己「所作」的事「業」，當知這是以慧爲體；如能揀別決「擇」自己「所作」的事業，當知這是以思爲體。至於「睡眠」，應說是「合用思、想」二法「爲」它的自「體」。怎知這是以思、想爲體的？因「思、想」二者能幻起「種種不同的「夢境相」的。如前所說，或說此二唯依癡分，或說此二亦依無癡，現在不同上面兩說，而是依於其餘的思、慧；思想各別所依而假立的，並沒有它們的獨立自體。怎麼知道？瑜伽「論」五十五「俱說」惡作、睡眠「爲世俗有」的，證知無別實體。至「彼」悔、眠二者，如果是屬於「染汚者」，那就「是癡」的「等流分」，猶「如不信等」心所，「說爲癡」的一「分」所攝。現在說這二者是無記，所以非唯是癡分攝。

「有義」，是第四家的說義。他們認爲「彼」第三家所「說」，在「理亦」是「不然」的，就是同樣不合於理的。爲什麼？因「非思、慧、想纏彼性故」。假若

如前師是以思、慧、想爲惡作、睡眠的體性，難道思、慧的纏縛得爲悔性嗎？說老實的，這些都不能爲惡作、睡眠性的。是則應怎麼思、想的纏縛得爲眠性嗎？說老實的，這樣？現出正義說：「應說此」睡眠、惡作的「二」者，「各別有」它們的「體」性，並不是惡作是以思、慧爲體，睡眠是以思、想爲體，因爲二者「與」其「餘」的「心所、行相」是「各」各差「別」的，怎麼可以以其他的心所爲體？至於瑜伽論中說爲世俗假有，那是「隨癡相」作如是「說」，並不是沒有別體而「名」爲「世俗有」。

尋謂尋求，令心匆遽於意言境粗轉爲性；伺二俱以安不安住身心分位所依爲業。並用思、慧一分爲體，於意言境不深推度及深推度義類別故，若離思、慧，尋、伺二種體類差別不可得故。

現在續講其餘的兩個不定心所。「尋謂尋求」的意思，爲有情粗分別的心理，舊典譯名爲覺。所謂粗分別，意顯它能「令心匆」迫「遽」急，亦卽很快很快的「於意言境粗轉爲性」。在七分別中，屬於尋求分別。所謂意言境：有說言是意所發的，有意才能發出語言，而所發出的語言，又爲意所取的境，名爲意言境，當知這

是從果得名的。爲什麼不取所詮境名的？因所詮境通於諸法，不是由意所發出的，其間沒有因果關係，所以不爲現在所取。有說言是聲性，卽所發出的語言，是有其音聲的，此以聲爲性的語言，是意之所取的，從言爲名，所以但名意言。當知這是從境得名的。有說名言能詮一切法，如我們說一句什麼話，就能表詮某一法，意識及其相應法，能取一切的境界，當知這是意識與言是相似的，所以名爲意言境，當知這是從喻得名的。當於此意言境有所緣取時，其心急速的粗轉，是名爲尋。「伺謂伺察」的意思，爲有情細分別的心理，舊典譯名爲觀。所謂細分別，意顯它能「令心悤」迫「遽」急，亦卽很快很快的「於意言境細轉爲性」。在七分別中，屬於伺察分別。所謂七分別，除了這兩種分別，還有有相分別、無相分別、任運分別、染汚分別、不染汚分別的五種，合爲七種分別，這到下面會要解釋。「此」尋、伺「二」者「俱以安不安身心分別所依爲業」。這話怎講？思的尋、伺細緩，身心就得安住；慧的尋、伺粗急，身心就不安住。吾人身心的安住不安住，完全是依於尋、伺二者，所以說是所依爲業。

如是尋、伺二法，「並用思、慧一分爲體」。既然如此，爲什麼有尋、伺的類

別？當知這是「於意言境」上，有「不深推度及深推度」的「義類」差「別」，所以分爲尋、伺二者。因爲思是不深推度的，所以名之爲尋；因爲慧是深推度的，所以名之爲伺。對法抄卷二說：『俱依思者，身心位安，不深推度故；俱依慧者，身心位不安，深推度故』。瑜伽第五說：『尋、伺體者，不深推度所緣思爲體性，若深推度所緣慧爲體性』。由於在義理上有這樣的分類差別，所以說思說慧爲體。假「若離」了「思」心所和「慧」心所，要想找出「尋、伺二種」的「體類差別」，那是根本「不可得」的。

瑜伽五十八說：『當知尋、伺，慧、思爲性，猶如諸見。若慧依止意言而生，於所言境憧惶推究，雖慧爲性而名尋、伺。於諸境界遽務推求，依止意言粗慧名尋，卽於此境不甚遽務而隨究察，依止意言細慧名伺』。顯揚卷第一說：『尋者，謂或有時由思於法造作，或時由慧於法推求，散行外境令心粗轉爲體，障心內淨爲業，乃至增長尋爲業。伺者，謂從阿賴耶識種子所生，依心所起，與心俱轉相應，於所尋法略行外境，令心細轉爲體，餘如尋說，乃至增長伺爲業。由此與心同緣一境故，說和合非不和合。如薄伽梵說：若於此伺察，卽於此了別，若於此了別，卽於此

伺察，是故此二恆和合非不和合，此之二法不可施設離別殊異。復如是說：心心法行不可思議。證有此二阿笈摩者，如薄伽梵說：由依尋、伺故發起言說，非無尋、伺』。對法論第一說：『尋者，或依思或依慧尋求意言令心粗爲體。依思依慧者，於推度不推度位，如其次第追求行相意言分別。伺者，或依思或依慧伺察意言令心細爲體。依思依慧者，於推度不推度位，如其次第伺察行相意言分別。如是二種安不安住所依爲業，尋、伺二種行相相類故，以粗細建立差別』。從這種種引證看來，證知尋、伺並用思、慧爲體，假定要說二者有所差別，只是不深推度與深推度而已。不深推度的叫做尋，因尋生起時思劣慧增。對法論中說尋、伺俱有推度不推度，那是約思、慧的行相說；本論說尋、伺的淺深，是就尋、伺的行相說，所以彼此並不相違。

二各二者，有義：尋、伺各有染、淨二類差別。有義：此釋不應正理！悔、眠亦有染、淨二故。應說如前諸染心所有是煩惱隨煩惱性，此二各有不善、無記，或復各有纏及隨眠。有義：彼釋亦不應理！不定四後有此言故。應言二者顯二種二：一謂悔、眠；二謂尋、伺。此二二種種類各別，故一言顯二二種。此各有二謂染不染，非如善

、染各唯一故。或唯簡染故說此言，有亦說隨煩惱故。爲顯不定義說二各二言，故置此言深爲有用。

頌中所以說爲「二各二者」，對此解釋有三家不同：

「有義」，是第一家的說義。他們認爲二各二的這話，是說「尋」與「伺」的二法，「各有染」汚與清「淨」的「二類差別」。如分開來說：尋有染與淨的二類差別，伺亦有染與淨的二類差別，是爲二各二義。

「有義」，是第二家的說義。他們認爲像第一家的「此」種解「釋」，是「不」怎麼「應」於「正理」的。因爲有染、淨的二類差別，不但是尋、伺二法，「悔、眠」二法「亦有染、淨二」類差別的，怎麼可說唯是尋、伺二各二？然則應當怎樣解說？「應說如前」貪、忿等的「諸染心所」一樣，「有是」根本「煩惱」及有是「隨煩惱性」。如是根、隨「二」種煩惱，名之爲二，「各有不善」和「無記」二性，名爲各二。「或復各有」現行的「隨眠」，名爲二各二。

「有義」，是第三家的說義。他們認爲「彼」第二家的解「釋亦」是「不應」於「理」的。因在「不定四後」方「有此」二各二的「言」說，怎可以此解釋前面

的染法？是則應當怎樣解釋？「應」當說最初的一個「二」，是「顯」示「二種二：一」是所「謂悔、眠」的二，「二」個「二種」的「種類」是「各別」的，所以用「一」個「二言，顯」示此「二」各有「二種」。說得明白一點：用第一個二顯示悔、眠與尋、伺的兩個二種；用第二個二顯示悔、眠、尋、伺四法，又復「各有二種，就是所「謂」一種是「染」，一種是「不染」。如是四法，「非如」前來的「善、染各唯一故」。如信等善唯是善性，貪等不善唯是染性。可是四不定法，不是唯善或唯染的。「或」者「唯」是「簡」去「染」法，因爲瑜伽五十五「亦說」此「爲隨煩惱故」。隨煩惱是唯染的，不定四法通三性的。「爲」了「顯」示「不定」的意「義」與唯染有著不同，所以頌中才「說」出「二各二言」。本此，「故」知頌中安「置此言」，確是「深爲有用」，不是隨便說的。

癸二　分屬諸門

四中尋、伺定是假有，思、慧合成聖所說假有。悔、眠，有義：亦是假有，瑜伽說爲世俗有故。有義：此二是實物有，唯後二種說假有故。世俗有言隨他相說，非顯前二定

是假有，又如內種體雖是實而論亦說世俗有故。

不定四法已經一一解釋，現在對此再以諸門分別。諸門雖說是很多的，但下論文是以十二門分別四法。

這是假實門：不定「四」法「中」的「尋、伺」二法，決「定是假有」的，因爲它們沒有自己的實在自體，而是由「思、慧」二法之所「合成」的。在經論中「聖」者「所說」，就是說爲假的，沒有那個認爲此二是實有的。至於「悔、眠」的是假是實，有兩家說法的不同。「有義」，是第一家的說義。他們認爲悔與眠的二法「亦」如尋與伺的二法「是假有」的，因爲「瑜伽」論五十五中，曾經「說爲世俗有故」。既是世俗有的，當然是假有的。「有義」，是第二家的說義。他們認爲「此」悔與眠的「二」法「是實物有」的，亦即是有它的實自體的，不能說爲假有。因爲瑜伽論五十五中，「唯」將尋、伺的「後二種說」爲「假有」，並沒有說悔、眠亦是假有的。要知所謂「世俗有」的這話，是「隨他相」而「說」的，亦即隨於癡相而說的，並「非」是「顯」尋、伺的「前二」法，決「定」就「是假有」。還有所謂世俗有，俗中是有假有實的，悔、眠的世俗有是實有，不如尋、伺的世俗

有是假有，這點我們務要分別清楚。

，其「體雖」說「是實」有的，然「

「世俗有」，並非凡是說到世俗，就

成爲假有的過失，因爲所謂假法，好

緣，怎有諸法的生起？內種雖實有體

二中是這樣說的：『復次，種子云何

諸行如是種性，如是等生，如是安布

相雜亂。何以故？若望過去諸行，即

若時望彼名爲種子，非於爾時即名爲

當知種子與果不相雜亂。譬如穀麥等

種子，了不可得，亦非餘處。然諸大

等物能爲彼緣，令彼得生說名種子。

『復有別義，謂於雜染、清淨明了唯

者何？彼亦是阿賴耶識所變現故』。

而」瑜伽「論」五十二中，「亦說」該內種是

一定是假有的。假定不是這樣的話，內種不免

像是沒有的，就不能成爲因緣，如內種不成因

，但並不是勝義，所以得世俗名。瑜伽論五十

？非析諸行有實物名爲種子，亦非餘處，然即

，名爲種子，亦名爲果。當知此中果與種子不

此名果，若望未來諸行，即此名種子。如是，

果，若時望彼名果，非於爾時即名種子。是故

物所有芽莖葉等種子，於彼物中磨擣分析求異

種，如是種性，如是等生，如是安布，即穀麥

當知此中道理亦爾』。世親攝論釋第二亦說：

世俗者，謂外種子，唯就世俗說爲種子。所以

四中尋、伺定不相應，體類是同粗細異故。依於尋、伺有染離染立三地別，不依彼種現起有無，故無雜亂。俱與前二容互相應，前二亦有互相應義。

這是自相應門：「四」不定「中」的「尋、伺」二法，決「定不」能互相「相應」的，因爲它們的「體類是」相「同」的，就是它們同以思、慧爲體，同以推度爲作用的，如是同體同用而「粗細」差「異」相違的法，不可能同時並生的，如刀不自割一樣。瑜伽論說：『尋謂尋求，伺謂伺察，或思或慧，於境推求粗位名尋，即此二種，於境審察細位名伺，非一剎那二法相應，一類粗細前後異故』。如是尋、伺、粗、細的不得並生，好像一心中的上地受下地受不得並起是一樣的，因爲它們之間有著粗細差別。如未離欲界受心不得起上界受，假定生起色界受必先離欲界受，由此證知上下地受，不得於一心中並生。

在此有人問道：尋、伺二法假定眞的不得俱生，爲什麼經論中說有有尋有伺地、無尋有伺地、無尋無伺地的三地？既有有尋有伺地，豈不是顯示尋、伺可以相應？設若尋、伺不得俱起，那有尋有伺地豈不成爲有尋無伺或有伺無尋？假定眞的如此，經論中所說三地，試問怎麼能成立？有說這是薩婆多部的責難大乘，因在小乘

有部的看法，尋、伺二法是可以並生的，能夠並生才能夠建立三地，如果不能並生三地就無以立。例如欲界起伺無尋時，應名有伺無尋地，設若唯起尋而沒有伺的話，應名有尋無伺地，假定尋、伺二者都不起時，應名無尋無伺地。如果照這樣的解說三地，那你大乘所說的三地就不得成立，因爲你們說尋、伺二法不俱起的。

大乘唯識答說：我們所立的三地差別，不同於你們那樣說法的，而是「依於尋、伺有染離染」不同，「立」爲「依彼種」子和「現」行生「起」的「有無」而立「三地」差「別」的，並「不」是「依彼種」子和記說：『不依現起，此簡乃至生非想定種猶有故』。瑜伽卷第四說：『此中欲界及色界初靜慮，除靜慮中間若定若生名有尋有伺地；即靜慮中間若定若生名無尋有伺地，隨一有情由修此故得爲大梵；從第二靜慮，餘有色界及無色界全名無尋無伺地。此中由離尋、伺欲道理故，說名無尋無伺地，不由不現行故。所以者何？未離欲界欲者，由教導作意差別故，於一時間亦有無尋無伺意現行；已離尋、伺欲者，亦有尋、伺現行，如出彼定及生彼者。若無漏界有爲定所攝初靜慮，亦名有尋有伺地，依尋、伺處法緣眞如爲境入此定故，

不由分別現行故』。瑜伽五十六亦說：『問：生第二靜慮或生上地，若有尋有伺眼等識現在前，云何此地無尋無伺？若不現行，云何於彼有色諸根而能領受彼地境界？答：由有尋有伺諸識種子，隨逐無尋無伺三摩地故，從彼起已此得現前。又此起已識現行時，復爲無尋無伺三摩地種子之所隨逐，是故此地非是一向無尋無伺，由彼有情於諸尋、伺以性離欲而離欲故。彼地雖名無尋無伺，此復現行亦無過失』！

疏說不依現起等者，是說生到第四禪天中，淨尋淨伺還是許可生起的，假定依於現起建立有尋有伺等的三地，豈不是第四禪天亦有這三地的差別？事實，第四禪天是沒有這三地差別的，證知不依現起立三地別。可是問題又來了：地法有尋、伺，縱然遠離尋、伺染時，可不可以叫做尋、伺地？還有地法無尋、伺染，縱然生起尋、伺時，可不可以叫做無尋、伺地？對這問題的解答：假定欲界及初禪地法有尋、伺，設若是離尋、伺染的，而後來生起自地的尋、伺，是可名爲有尋、伺的，因爲尋、伺是此地所有的法，總名爲有尋有伺地。假定是中間禪離去了尋染，那就名爲無尋唯伺地。設若是離去了伺染，仍然名爲有伺地。不過由此假定生到第四禪，地法終是無尋無伺地，不可以起尋等即說爲尋、伺等地。

最後說尋、伺「俱」得「與前」悔、眠「二」者，「容」可「互」爲「相應」，因從粗細分別中，既可生起懊悔，亦可惛惛的入於睡眠狀態中。至於「前」悔、眠的「二」法，彼此之間是有互相應義，如正睡眠時，亦會在朦朧中生起悔意，或從悔意中，終於沈沈的入睡。不但前二彼此間有著互相應義，就是前悔、眠二與後尋、伺二，「亦有互相應義」。因爲它們的行相，並不有所相違的。所以在睡眠中得起尋、伺，亦得生起懊悔。

四皆不與第七、八俱，義如前說；悔、眠唯與第六識俱，非五法故。有義：尋、伺亦五識俱，論說五識有尋、伺故，又說尋、伺即七分別謂有相等，雜集復言任運分別謂五識故。有義：尋、伺唯意識俱，論說尋求伺察等法皆是意識不共法故。又說尋、伺憂、喜相應，曾不說與苦、樂俱故。捨受偏故可不待說。何緣不說與苦、樂俱？雖初靜慮有意地樂，而不離喜總說喜名，雖純苦處有意地苦，而似憂故總說爲憂。又說尋、伺以名身等義爲所緣，非五識身以名身等義爲境故。然說五識有尋、伺者，顯多由彼起，非說彼相應。雜集所言任運分別謂五識者，彼與瑜伽所說分別義各有異：彼說任運卽是五識，瑜伽說此是五識俱分別意識相應尋、伺，故彼所引爲證不成，由此五

識定無尋、伺。

這是識相應門：不定心所「四」法，「皆不與第七」末那識和第「八」阿賴耶識相應「俱」起。關於其「義如前」初、二能變相應門裏已經「說」過。再簡略一說：惡作等四，如果是無記的，有間斷的，決定不是異熟的，所以不與第八識相應。惡作等四，或是有所追悔，或是惛眠不醒，或作粗細分別，所以不與第七識相應。四不定中的「悔、眠」二者，「唯與第六識俱」起，「非」前「五」識所俱有「法」，亦卽是與前五識不相應的。以睡眠說，當睡眠時，前五識全無作用，第六意識完全變爲昧劣，所以與前五識不相應，唯與第六意識相應。唯極睡眠，亦卽睡眠得熟熟時，因爲是無心的，其時與第六意識亦不相應，心所同樣是沒有的，不過暫時名爲睡眠而已。以惡作說，南傳佛教說惡作唯與不善意識相應，前五識中完全沒有。成實論、本論同樣說惡作不與前五識相應，唯與第六意識相應。因悔、眠這二法的發生活動，是由强思加行而生起的，不是任運而自然生的，所以不與前五識俱。瑜伽第一說夢是意的不共業，說惡作初起必與憂相相應而起，更可證知睡眠與惡作唯是意識之所相應的。

講到尋、伺與諸識相應的關係，有不同說法。八識規矩頌講記說：『南傳佛教說尋、伺是雜心所，與前五識決不相應，對於意識，尋與第二禪以上，伺與第三禪以上的諸心不相應，在百二十心中，尋與五十五心，伺與六十六心相應。舍利弗阿毘曇論，雖與南傳佛教一樣的，說前五識沒有尋、伺相應，但意界、意識界是與尋、伺相應的。成實論說前五識無分別，具有分別思惟作用的尋、伺，在五識中無有，唯第六識有尋、伺。可是有部，認爲前五識中亦有尋、伺。說前五識沒有分別，約沒有計度分別與隨念分別說，但自性分別不是沒有，正因有此自性分別，所以五識具有尋、伺。俱舍論卷二說：『眼等五識有尋有伺，由與尋、伺恒共相應，以行相粗外門轉故』。雜阿毘曇心論卷一說：『五識界有覺有觀，粗故，乃至梵世，非上地』。所以有部主張，不獨第六意識具有尋、伺，前五識亦與尋、伺相應。與有部同樣主張六識有尋有伺說的是化地部，如宗輪論舉化地部本宗同義時說：『六識皆與尋、伺相應』。到了大乘唯識學派，雖主八識說，但八識與七八二識沒有尋、伺相應，第六意識與尋、伺相應，學者沒有異論，但前五識與尋、伺相應，則有不同的說法』：

「有義」，是第一家的說義。他們認爲「尋、伺」，不但與第六意識相應，「亦「與前「五識俱」起的。怎麼知道？因瑜伽「論」五十六「說五識有尋、伺」的。如該論說：『由有尋有伺諸識種子隨逐，無尋無伺三摩地故，從彼起已此得現前』。此師的意思：論中既說有尋有伺諸識種子隨逐，證知五識是有尋有伺的，假定唯有意識具有尋、伺，爲什麼論中說諸識不說「是「七」種「分別」，就是所「謂有相」分別「等」，等是等於無相分別、任運分別、尋求分別、伺察分別、染汚分別、不染汚分別。對此七種分別，在瑜伽論卷第一有所解釋說：『有相分別者，謂於先所受義諸根成就，善名言者所起分別。無相分別者，謂隨先所引及嬰兒等，不善名言者所有分別。任運分別者，謂於現前境界，隨境勢力任運而轉所有分別。尋求分別者，謂於諸法觀察尋求所起分別。伺察分別者，謂於已所請求，已所觀察、伺察安立所引分別。染汚分別者，謂於過去顧戀俱行，於未來希樂俱行，於現在執著俱行所有分別；若欲分別，若恚分別，若害分別，或隨與一煩惱、隨煩惱相應所起分別。不染汚分別者，若善若無記，謂出離分別：無恚分別，無害分別，或隨與一信等善法相應，或威儀路、工巧處及諸變化

所有分別。如是等類名分別所緣』。

不特瑜伽論這樣說，「雜集論復言任運分別，謂五識故」。如該論第二說：『問：於六識中幾有分別？答：唯一意識由三分別故有分別。三分別者，謂自性分別，謂於現在所受諸行自相行分別；隨念分別者，謂於昔曾所受諸行追念行分別；計度分別者，謂於去、來、今不現見事思搆行分別。復有七種分別：謂於所緣任運分別、有相分別、無相分別、尋求分別、伺察分別、染汚分別、不染汚分別。初分別者，謂五識身，如所緣相無異分別，於自境界任運轉故。有相分別者，謂自性、隨念二種分別，取過、現境種種相故。無相分別者，謂希求未來境行分別。所餘分別，皆用計度分別以爲自性。所以者何？以思度故，或時尋求，或時伺察，或時染汚，或不染汚，種種分別』。五識既有任運分別，證知五識是有尋、伺的。不但大乘師是這樣說，就是小乘有宗亦說尋、伺與五識俱。如有宗說：生起五識及第六識時，必與尋、伺俱起，好像大乘中的徧行心所，心識不起則已，如果心識起時，必然是有五徧行的。

「有義」，是第二家的說義。他們認爲「尋、伺唯」與「意識俱」起，前五識

是沒有尋、伺的。什麼道理？因瑜伽「論」第一「說尋求」分別、「伺察」分別「等」七種分別「法，皆是意識」獨俱的「不共法」，所以知道尋、伺唯在意識，不與前五識相應。在瑜伽論第五「又說尋、伺」只與意識的『憂、喜」二受「相應」，從來「曾不說與」五識的「苦、樂」二受「俱」起。如該論所說七差別中，第七尋、伺流轉說：『尋、伺流轉者，若那洛迦尋、伺，何等行？何所觸？何所引？何相應？何所求？何業轉耶？如那洛迦，如是傍生、餓鬼、人、欲界天、初靜慮天所有尋、伺，何等行？何所觸？何所引？何所求？何業轉耶？謂那洛迦尋、伺，唯是感行，觸非愛境引發於苦，與憂相應，常求脫苦，嬈心業轉。如那洛迦尋、伺一向受苦。餓鬼尋、伺亦爾。傍生、人趣、大力餓鬼所有尋、伺多分感行，少分欣行，多分觸非愛境，少分觸可愛境，多分引苦，少分引樂，多分憂相應，少分喜相應，多分求脫苦，少分求遇樂，嬈心業轉。欲界諸天所有尋、伺，多分欣行，少分感行，多分觸可愛境，少分觸非愛境，多分引樂，少分引苦，多分喜相應，少分憂相應，多分求遇樂，少分求脫苦，嬈心業轉。初靜慮天所有尋、伺，一向欣行，一向觸內可愛境界，一向引樂，一向喜相應，唯求不離樂，不嬈業心轉』。從這段引文中

，知五識沒有尋、伺。

在此有人問道：假定由於不說與苦、樂俱，就認爲五識沒有尋、伺相應，那末，論中沒有說到與捨受俱，難道尋、伺也不與捨受相應？現在論主答說：這個不可一概而論，要知「捨受徧」與一切心識相應的，「可」以「不待說」，學者自然就會知道；苦、樂是不徧與一切心識相應的，論中以「何」因「緣不說與苦、樂俱」？既然論中沒有說到與苦、樂俱，當知五識決定是沒有尋、伺相應的。

有人又這樣問：有尋有伺地的初禪有樂，純苦俱的地獄有苦，如此，豈不是反證五識是有尋、伺的？爲什麼不說尋、伺與苦、樂俱？論主回答他說：事實不是這樣的！要知「雖」說「初靜慮有意地樂」，然「而」並「不離喜」，所以「總說喜名」而不說爲樂。正因如此，所以五識沒有尋、伺。對法論第七有說：『若爾！於初、二靜慮云何與樂相應？與意地樂相應故無過。云何於彼有意地樂？由說彼地有喜、樂故。如經言：云何爲喜？謂已轉依者，依於轉識，心悅心踊，心適心調，心安適受受所攝。依於轉識者，即依意識，於三摩呬多位，餘識無故。云何爲樂？謂已轉依者，依阿賴耶識攝受所依，所依怡悅安適受受所攝。此經意說：樂受依初、

二靜慮生時，與如是心心所聚相應，由欣踊行，還令此聚皆得踊悅。又令所依阿賴耶識自體安樂適悅，由此樂受作二事故，體雖是一建立二種，若喜若樂，是故說此相應』。瑜伽五十七亦說：『問：喜於彼有，何教爲證？答：如世尊言：如是芯芻離生喜樂滋潤其身，周徧滋潤，徧流徧悅，無有少分不充不滿，如是名爲離生喜樂。此中初門說未至位，後門說根本位』。

至於地獄，「雖」說是「純苦處有意地苦」，然「而」其苦「似憂」，並不離於憂的，所以「總說爲憂」，不別說之爲苦。因爲這樣的關係，所以尋、伺唯與憂受相應而不與苦俱，證知前五識是沒有尋、伺相應的。在此成問題的：論五曾說『有分別故憂，無分別故苦』，怎麼可說苦似於憂？當知論前說分別無分別，是約六識論的，在六識中，前五識是沒有分別的，分別意識得與苦、憂俱，俱分別故，相從名憂。後師又難前師說：地獄中有意地苦可以於憂說苦，爲什麼餘趣之中，意地所有的逼迫唯名意憂不名爲苦？五識所有的逼迫唯名爲苦不名爲憂？爲什麼經論中不說五識中苦受似意識中憂受而有尋、伺相應？既然但說憂俱不說苦俱，證知五識是無尋、伺相應的，你們說有尋、伺相應，明白是違經論所說

，這是萬萬不可的！

還有一個證明，就是本論卷五「又說尋、伺」是「以名等義爲所緣」的。如論前說：『尋、伺所緣者，謂依名身、文身義爲所緣』。此中義通二種，就是境義與道理義，意取名等及所緣境俱是屬比量境，五識只能緣現量境，不能緣比量境。這從所緣證明尋、伺不與五識相應。

「然」而瑜伽論五十六「說五識有尋、伺者」，當知那是「顯」示尋、伺二者，「多」分「由彼」五識之所引「起」的、並「非」是「說彼」尋、伺與五識「相應」。或瑜伽說五識有尋、伺，意顯但由彼尋、伺意識之所引生，並非顯示五識中有尋、伺相應。因爲五識的生起，不是單獨活動的，必由意識而起的，意識既有尋、伺相應，證知五識有尋、伺，是由彼尋、伺意識的關係，如因此認爲五識有尋、伺相應，那必然是絕大的錯誤！

再說，「雜集」論第二「所言任運分別」就是所「謂五識者」，當知「彼」雜集論所說「與瑜伽」論「所說」的七種「分別」，其「義」是「各有」所差「異」

的。「彼」雜集論所「說任運卽是五識；瑜伽」論所「說」的七種分別，「是五識俱分別意識相應尋、伺」。因爲這是五識中同時分別意識與尋、伺相應，所以瑜伽又說這是意不共業，因爲五識中是沒有尋、伺的。假定任運分別五識，可以說爲就是尋、伺，怎麼可說是意不共業？既然說爲意不共業，證知尋、伺非五識有。總之，雜集論所說的七分別，不是約尋、伺的，所以任運分別是五識；瑜伽論所說的七分別，就是尋、伺，因而任運分別，自然亦是尋、伺。任運分別雖然彼此都有說到，但其意義各別不同，亦卽彼此的意義，所以說法自然有異。

以是之「故」，可知「彼」第一師「所引」論典以爲論「證」，根本是「不」得「成」立的，「由此」我們認爲「五識」決「定無」有「尋、伺」相應。要知意識所俱有的尋、伺，其分別力特別强，所以以此而爲自性，五識沒有尋、伺的相應，五識體卽是任運分別。道邑義蘊說：『若心心所法性能緣慮名自性分別，五識亦有，若自性强思名自性分別，卽唯意識』。

有義：惡作憂、捨相應，唯慼行轉通無記故。睡眠喜、憂、捨受俱起，行通歡、慼、中庸轉故。尋、伺憂、喜、捨、樂相應，初靜慮中意樂俱故。有義：此四亦苦受俱，

純苦趣中意苦俱故。

這是受相應門：四不定法與諸受相應的關係怎樣，有兩家的說法不同，現在依照論文分別如下：

「有義」，是第一家的說義。他們對四不定法與受相應作個別說。「惡作」，與「憂、捨」二受「相應」，不與喜、樂等相應。爲什麼會與憂受相應？因惡作「唯」於「慼行轉」，慼者憂慼，所以與憂相應。當一個人在懊悔時，必然是憂慼不已的。爲什麼會與捨受相應？因惡作是「通」於「無記」的，所以與捨相應。如下論說於無記法亦追悔故。爲什麼不與喜、樂相應？因當一個人在悔時，喜、樂是不可能生起的，所以不與相應。爲什麼不與苦受相應？因惡作不是五識所相應的，所以不與苦受相應。

有人問道：無記的惡作可與捨受相應，若善若不善的惡作是不是亦可與捨受相應？回答他說：不可！因惡作是由强有力的思所生的，所以若善若不善，只可與憂必然俱起，與捨是不能俱起的。那威儀路、工巧處既然通於捨受，無記的惡作當然就與無記威儀路及工巧處中捨受相應。若善若不善的惡作，在初勢力强盛的時候，

固然唯與憂受俱起，設若它們的勢力漸漸轉弱，到了末位的時候，亦可說它們得與捨受俱起。

其次說到「睡眠」，能與「喜、憂、捨」的三「受俱起」。爲什麼？因睡眠的「行」相「通」於「歡、慼、中庸」三方面「轉」的。就它的行相通於歡欣，所以說與喜受相應；就它的行相通於非喜非憂的中庸境，所以說與捨受相應。爲什麼不與苦、樂二受相應？因這不是屬於身受的關係。

最後再說「尋、伺」二法，能與「憂、喜、捨、樂」的四受「相應」。爲什麼？「初靜慮中意樂俱故」。五識沒有尋、伺，怎麼會與樂受相應？當知這裏所說相應的樂受，是約初禪中有意地樂說，不是與五識相應的樂，亦卽與五識根本沒有關係的。或此師的意思是說：欲界五識中有苦、樂受固然是不錯的，但尋、伺唯屬意地所有，所以說尋、伺在欲界不得與苦、樂受俱，但色界初靜慮中有意地樂俱，說尋、伺與初禪意地樂相應，沒有什麼不可的。

「有義」，是第二師的說義。依照此師的意思，認爲「此」悔、眠、尋、伺的

「四」不定法，「亦」得與「苦受俱」起的，因「純苦趣中意苦俱故」。假定加一苦受相應，那悔就有憂、捨、苦三受俱起，睡眠就有喜、憂、捨、苦四受俱起，尋、伺就有五受俱起。既然與五受中的苦、樂二受相應，爲什麼瑜伽論第五不說與苦、樂俱。如該論說：『又說尋、伺，憂喜相應，曾不說與苦、樂俱故。捨受徧故可不待說，何緣不說與苦、樂俱？雖初靜慮有意地樂而不離喜，總說喜名；雖純苦處有意地苦而似憂故，總說爲憂』。

四皆容與五別境俱，行相所緣不相違故。

這是別境相應門：悔、眠、尋、伺的不定「四」法，「皆容與」欲、勝解、念、定、慧的「五別境俱」有。爲什麼？因其能緣的「行相」與「所緣」的境界，互「不相違」的。有人這樣問道：前說惡作是障於止的，睡眠是障於觀的，明明顯示悔、眠與定、慧不得俱起，爲什麼現在又說它們的行相無違？對這解答說：前說障於止觀，是據等引及殊勝慧說的，現說可與俱起，是約等持及聞思劣慧說的，前後所說並沒有什麼衝突矛盾的地方。又問：尋、伺是依於慧而有的，怎麼會與慧俱起？解答：假定是依於思慧的一分，那是可與慧俱起的。復問：睡眠怎麼會與五別境

俱？答道：如人在白天對於什麼有所好樂等，到了晚上睡夢時亦會有這樣的好樂等，所謂『日有所思，夜有所夢』，就是這個道理。是以睡眠得與五別境俱。

悔、眠但與十善容俱，此唯在欲，無輕安故。尋、伺容與十一善俱，初靜慮中輕安俱故。

這是信等相應門：四不定中的「悔、眠」二法，「但與十」個「善」心所「容」可「俱」起，而不得與輕安俱起。因「此」悔、眠二法「唯」是「在欲」界有，而欲界又是「無輕安」的，所以不容與輕安相應。「尋、伺」兩個不定心所，「容」可「與十一善」心所「俱」起，因「初靜慮中輕安俱故」，所以增一輕安與之俱起。原因是修靜慮的行者，只要得根本定，必然是有輕安現前的。

悔但容與無明相應，此行相粗貪等細故。睡眠、尋、伺十煩惱俱，此彼展轉不相違故。

這是煩惱相應門：四不定中的第一「悔」，在十煩惱中，「但容與無明相應」，不容與貪等九法俱起。因「此」悔的「行相」來得「粗」顯，而「貪等」九法的行相却是微「細」的，粗細當然不得並起。當知論文說悔不得與九根本煩惱俱，是

約粗相說的，若據實際來講，亦可說有相應。如先行施，後生追悔，認爲我不應將這錢拿出來給人，留著自己用還要好些，是卽顯示悔與貪俱有。如一個人生起邪見來，懊悔自己不應該修定，修定一點用都沒有的，是卽顯示悔與邪見俱有。具有邪見的人，必然是與瞋俱的，所以悔亦與瞋俱有。再如一個人做了善事，後來懊悔說，我爲什麼做這樣的善事，當知這就是分別我見，可見悔與我見亦俱起的。

至於「睡眠、尋、伺」三不定法，容與「十」個根本「煩惱」皆得「俱」起，因爲「此彼」間的行相，「展轉」互「不相違」的。此三不定法所以得與十煩惱俱起，因『十煩惱中，俱通昧略、粗細相故；三心所中亦有俱生、分別義故』。

悔與中、大隨惑容俱，非忿等十各爲主故。睡眠、尋、伺二十容俱，眠等位中皆起彼故。

這是隨惑相應門：四不定中的「悔，與中」隨惑及「大隨惑」，皆「容俱」起，因爲悔通不善諸染心的關係。可是悔「非」與「忿等十」小隨惑俱起，因爲忿等十法「各」自「爲主」自不相應的，惡作追悔時不隨於他忿等，所以不與忿等小隨惑相應。至於「睡眠、尋、伺」三不定法，與小、中、大的「二十」個隨煩惱皆「

容俱」起，因在睡「眠」、尋、伺「等位，皆」能生「起彼」忿等諸隨煩惱的，同時這些煩惱皆有昧略淺深推度作用的。由昧略故與睡眠俱起，由淺深推度故與尋、伺俱起。

此四皆通善等三性，於無記業亦追悔故。有義：初二唯生得善，行相粗鄙及昧略故；後二亦通加行善攝，聞所成等有尋、伺故。有義：初二亦加行善，聞思位中有悔、眠故。後三皆通染、淨、無記，惡作非染，解粗猛故。四無記中悔唯中二，行相粗猛非定果故。眠除第四，非定引生異熟生心亦得眠故。尋、伺除初，彼解微劣不能尋察名等義故。

這是三性相攝門：「此」不定「四」法，「皆通善」、不善、無記「等三性」。一般說來，悔只對於先所作的善業惡業有所追悔，說它通於善業當然不成問題，怎麼說它亦通無記？論說「於無記業亦追悔故」。在人所造的無記業上，雖不一定生起無記的追悔，但也不一定不生起無記的追悔，如果生起無記的追悔，必然是依於無記業。關於四不定法的如何通於三性，有兩家不同的解釋：

「有義」，是第一家的說義。他們認爲最「初」的悔、眠「二」法的通於善性

，「唯」是通於「生得善」，並不能通於加行善。因爲悔、眠的「行相」，極爲「粗鄙及昧略故」，而加行善體是極微細殊勝的，所以兩者不能相攝。雜集論分別生得善及加行善說：『何等生得善？謂卽彼諸善法，由先串習故，感得如是報，由此自性，卽於是處，不由思惟，任運樂住。何等加行善？謂依止親近善丈夫故，聽聞正法，如理作意，修習淨善』。生得善，就是俱生善；加行善，是分別起善。最「後」的尋、伺「二」法的通於善性，不但通於生得善，「亦」且「通」於「加行善」的。瑜伽論卷一分別這三慧說：『聞所成地者，謂從聞所生解文義慧及慧相應心心所等。思所成地者，謂從思生解義慧及慧相應心心所等。修所成地者，謂從修所生解理事慧及慧相應心心所等。聞謂聽聞，卽是耳根發生耳識聞言教故。思謂思慮，卽是思數發生於慧思擇法故。修謂修習，卽是勝定發生於慧修對治故』。在此我們所要知道的：如果單說聞慧而不說所成諸法，那範圍就比較狹；如果說所聞而又說所成法，那範圍就比較寬，其餘的諸法也包含在裏面。瑜伽略纂第六說：『聞謂聞慧，聞緣教故，以此爲因，所成諸法名聞所成，卽以彼慧及相應法並聞所緣，若

文若義並所得果爲彼地體』。聞慧及聞所成是如此，當知思慧及思所成，修慧及修所成悉皆如此，可見其間是有寬狹不同的。

「有義」，是第二家的說義。他們認爲最「初」的悔、眠「二」法，不但通於生得善，且「亦」通於「加行善」。因爲在「聞、思位中」，是亦「有悔、眠」的。如於聞思的時候，知道自己所作的惡是不對的，因而對之有所追悔，這不是悔通加行善是什麼？如人在睡眠的時候，亦會得思擇聞思所有的義理，這不是眠通加行善是什麼？有人問道：聞是五識中的耳識聽聞，於睡眠時是沒有五識活動的，怎麼會得有聞？不錯，於睡眠時是不發生耳識作用的，現在說聞思位有睡眠，道邑義蘊說：『因先所聞，睡眠位中有慧生故亦名聞』。至於睡眠、尋、伺「後三」不定法，「皆通染、淨無記」。所謂染無記，是指有覆無記；所謂淨無記，是指無覆無記。染無記所以說爲染，是約我見俱時的無記心說。淨無記所以說爲淨，是約威儀路等四無記說。後三不定法怎樣通於染淨無記？如眠等三者與欲界身、邊二見俱的時候，是即顯示它們通於染無記。因爲在睡眠位中，得以生起任運身、邊二見，

而身、邊二見是屬有覆無記性的，所以得與睡眠俱有。尋、伺亦是通於任運分別的，我見俱時是有尋、伺的，所以得與有覆無記性俱。如果有我見卽有尋、伺，第七識是有我見的，理亦末那識亦有尋、伺俱。不能這樣講！要知諸經論中，只說第六識有尋、伺，從來不說第七識有尋、伺的。如果有我見卽有尋、伺，反過來說，有尋、伺亦卽有我見，既然認爲五識是有尋、伺的，理應五識亦有我見。不能這樣說！要知說五識有尋、伺，不是五識眞的有尋、伺，而是約它由第六識引說有。尋、伺尙且不是眞有，怎麼可說五識有我見？至於最初的「惡作」這個不定心所，唯通淨的無覆無記，「非」通「染」的有覆無記。因爲惡作的行「解粗猛」，染的有覆無記行相微細，粗細的行相決不能並起的。再說，假定惡作通染的話，那就必然是不善性，不得說爲有覆無記。假定惡作是善的，是就成爲善性，同樣不通有覆無記。

講到無記，通常講有異熟、威儀、工巧、變化的四種無覆無記，在這「四」種無覆「無記中」，最初「悔」的這一不定法，「唯」通「中」間的威儀和工巧的「二」種無記，不通異熟和變化二種無記。因爲悔的「行相粗猛」，所以不通異熟無

記；因爲悔的「非」是「定果」，所以不通變化無記。了義燈對此有問答說：『問：異熟、通果俱容得起威儀、工巧，悔既容與中二性俱應通四種？答：雖色界天起通果心來，至佛所起身威儀及語工巧；又諸聖者起通果心，屈申言語不爲利樂，皆是無記。此皆上界及異熟心起，非單四無記故皆不俱。今據單起威儀、工巧容與悔俱』。不定心所中的睡「眠」一法，於四無記中「除」去「第四」變化無記，唯通異熟、威儀、工巧三種無記。爲什麼要除去變化無記？因睡眠「非」是「定」果所「引生」的，所以不通變化無記。爲什麼會通異熟無記？因「異熟生心亦得眠故」，所以通異熟無記。當知所謂異熟無記，是指異熟生說，不是指眞異熟。眞異熟唯有第八異熟識可稱，其他皆不得說爲眞異熟的。眞異熟的第八識，由於是從自種子生的，亦得名爲異熟生，但第八識的名異熟生，與六識別報心心所等的叫做異熟生，兩者有著很大不同，我們對此務要分別清楚！

至於不定心所中的最後「尋、伺」二法，於四無記中，要「除」去最「初」的異熟無記，唯通威儀、工巧、變化三種無記。爲什麼要除去異熟無記？因「彼」異熟心的「解」力極爲「微劣，不能尋」求伺「察名」句、文「等」所詮的意「義」

，所以不通異熟。爲什麼這有善淨無記？意謂於十一善心所中，與任何一個善心所相應皆得名善，亦卽瑜伽所說七分別中的不染汚分別，如論自釋不染汚分別就是善淨無記。所說的淨，意顯尋、伺通於生得善、加行善、聞思修慧及無漏後得智。所說淨無記，是無覆無記尋、伺，亦卽四無記中的最後三種無記。

惡作、睡眠唯欲界有，尋、伺在欲及初靜慮，餘界地法皆妙靜故。悔、眠不能緣上，行相粗近起，尋、伺上下亦起下上。下上尋、伺能緣上下。有義：悔、眠生上必不現極昧略故。有義：此二亦緣上境，有邪見者悔修定故，夢能普緣所更事故。

這是界繫現緣門：四不定中的「惡作」和「睡眠」二法，「唯」是屬於「欲界」所「有」，不通色及無色界。爲什麼？因其「餘」的「界、地」所有之法，皆是「妙、靜」的，所以悔、眠不通上界。其後「尋、伺」二不定法，唯「在欲」界「及」色界的「初靜慮」，不通以上的七地。爲什麼？因以上的二靜慮等七地，其法「皆」是「妙、靜」的，所以尋、伺不通以上的七地。這是約靜及妙皆通四不定法說的，如分開來亦可這樣說：妙是對悔、眠說的，悔、眠唯在身體上有極疲倦等的現象而有，但上二界中是沒有這種現象的，所以沒有悔、眠。靜是對尋、伺說的，

尋、伺是有分別躍動現象的，二靜慮以上沒有分別躍動現象的，所以沒有尋、伺。

不定心所中的最初「悔、眠」二法，唯是欲界所有的，一旦「生」到「上」地的有情，那就「必」定「不」會「現起」，因爲這是極粗的惡法，到了上地就無所作用，還要生起它做什麼？不論什麼法的生起，是要有所作用的，所以上地不起下地的悔、眠。至有邪見的人對所修定有所懊悔，不是到了上地才生悔的，而是就在欲界本有身，由於不得到達上地才生悔的。至於無聞比丘在中有位，亦會生起悔的，但這是生下地的悔，而且是極少有的，是就多分的現說生到色界不得起下地悔，是不起而說。再說中有位上起悔只是中有位，眞正到了色界的生有位，決不起下地悔。爲什麼不說下地能起上地悔、眠？因這不是上地所有的法，怎麼會在下地生起上地的悔、眠？

最後的「尋、伺」不定二法，「上下亦起下上」。這話怎講？意思是說：生到上界的有情，亦能起下界的尋、伺。如身在欲界而入色界的初禪定，生起上界初禪的尋、伺，名爲下起上。第二靜慮以上乃至第四靜慮的有情，生起初靜慮以及欲界的邪見，邪見俱時有欲界的尋、伺，名

爲上起下。還有上生到無色界的有情，生起欲、色二界的潤生心，亦名上起下。如從無色界沒下生到欲界來受生時，其無色界臨命終時的心，生起下面欲界潤生煩惱俱時，同時亦卽生起欲界的尋、伺。又從無色界沒下生到色界來受生時，其無色界臨命終時的心，生起下面色界潤生煩惱俱時，同時亦卽生起色界初禪的尋、伺。如是，名爲上地起下地尋、伺。這就現起說，再就所緣說：「下上尋、伺能緣上下」。這話怎講？意思是說：下界的尋、伺能緣上界的境界；上界的尋、伺亦能緣下界的境界。因爲境界寬，所以欲界的尋、伺緣上二界的境界起，色界的尋、伺緣上下二界起。

關於四不定的能不能緣上地，有兩家的說法不同。「有義」，是第一家的說義。他們認爲懊「悔」與睡「眠」的二法，只能緣欲界地，不能緣上二界地。因爲，惡作的「行相」來得「粗近」，睡眠的行相「極」爲「昧略」，無有夢中可以緣上界的。「有義」，是第二家的說義。他們認爲不但尋、伺可以緣上，「此」悔、眠「二」法「亦」可「緣」於「上」地「境」的。怎麼知道？如「有邪見者悔修定故」。就是世間有些初學修定的行者，本來很想好好如法修的，及至聽說無聞比丘得

第四禪定，其後仍然墮到地獄裏去，自己這時雖還沒有得定，但一想到得定會墮地獄，於是懊悔自己的修定，這不是下地悔緣上地定是什麼？不特下地悔能緣上地定，生到上地亦能起下地悔。如生上地的少聞比丘，在色界的中有位中，突然生起邪見而起下欲界悔，懊悔自己爲什麼要修上地定？是爲生上地起下地欲界中悔，下地欲界中悔而緣上地定。至前論文雖說悔、眠生上必不起下，那是約多分說，現說上地得起下地悔，是據其大義說，前後並不衝突！怎知睡眠亦緣上境？「夢能普緣所更事故」。當知此中說的所更事，不但是指欲界所有的事，亦通上地法及禪定等的。意說從上此死而下生欲界的有情，在睡夢中能夠普緣所曾經過的事，不論是欲界所曾經過的事，不論是色界所曾經過的事，無不普緣，所以睡眠能緣上境。

悔非無學，離欲捨故；睡眠、尋、伺皆通三種。求解脫者有爲善法皆名學故，學究竟者有爲善法皆無學故。

這是學等相攝門：不定心所中的第一「悔」，在學等三門中，唯通有學及非學非無學的二門，如初果及二果是皆有悔的，若染污悔是就通於非學非無學。本此可知悔是不通「無學」的，不但最高的無學阿羅漢果沒有悔，就是有學的第三不還果

，當他「離」開「欲」界的時候，就已「捨」棄了悔，那裏還會生悔？諸律曾說無學無記犯戒生悔，這不是惡作，是厭假說悔名。眞正不還聖者，於無記事等，決不會追悔，因爲他們已斷欲界煩惱及惡不善法，確知自己的生死已有邊際，從此決定可以得到出離，還有什麼可追悔的？至於「睡眠、尋、伺」的三不定法，「皆通」有學、無學、非學非無學的「三種」。當知所謂學及無學是這樣的：若有學人「求解脫者」，所有一切「有爲善法皆名有學」；若無學人「學究竟者」，所有一切「有爲善法皆名無學」。因爲這樣的關係，所以不定心所後三皆通三種。對法第四說：『謂求解脫者，所有善法是有學義。從積集資糧位已去，名求解脫者。當知求證解脫分位，名積集資糧位』。又說：『謂於諸學處已得究竟者，所有善法是無學義。以阿羅漢等於增上戒、心、慧學處，已得究竟故名無學』。瑜伽六十六亦說：『云何學法？謂或預流、或一來、或不還有學補特伽羅，若出世有爲法，若世間善法，是名學法。何以故？依止此法於時時中，精進修學增上戒學，增上心學，增上慧學故。云何無學法？謂阿羅漢諸漏已盡，若出世有爲法，若世間善法，是名無學法』。

對此三學門的相攝，大乘唯識學固然是這樣講，但在小乘有部，說悔、眠二不定法，因爲是有漏的，皆通非學非無學；尋、伺二不定則通三種。可是在經部師，則說四不定法皆通學、無學、非學非無學的三種，因爲在無學身中，同樣是有悔、眠的。還有論中所說有爲善法，大小乘亦有不同的看法：小乘有宗，說從見道至無學位以來中間所有無漏法名學，若無學身中所有無漏法名無學。至大乘中有學無學，通取有漏無漏善，名學名無學。大乘所說的善法寬，小乘所說的善法狹，是爲大小乘的差別所在。

悔、眠唯通見、修所斷，亦邪見等勢力起故，非無漏道親所引生故，亦非如憂深求解脫故。若已斷故名非所斷，則無學眠非所斷攝。尋、伺雖非眞無漏道，而能引彼從彼引生，故通見、修、非所斷攝。有義：尋、伺非所斷者，於五法中唯分別攝，瑜伽說彼是分別故。有義：此二亦正智攝，說正思惟是無漏故，彼能令心尋求等故。又說彼是言說因故，未究竟位於藥病等未能徧知，後得智中爲他說法必假尋、伺，非如佛地無功用說，故此二種亦通無漏。雖說尋、伺必是分別，而不定說唯屬第三，後得正智中亦有分別故。

這是三斷相攝門：不定心所中的最初「悔、眠」二法，在三斷中，「唯通見」道及「修」道「所斷」，不通非所斷。爲什麼是通見道所斷？因這二法「亦」是「邪見等」的「勢力」之所「起」的。這裏說的邪見起，是依見道四諦下的邪見勢力而起，亦卽前人說的邪見勢力引生後念悔，所以悔通見道四諦下斷。論中說等是於緣自他見而起於悔，所以悔通見道四諦下斷。至於眠是與一切煩惱俱起的，或隨他煩惱後所引生的，或緣自他見等而起的，所以眠通見道所斷。爲什麼不通非所斷？因悔、眠「非」是「無漏道親所引生」的，「亦非如憂」根那樣的「深求解脫」，所以不通非所斷。這裏是解答兩個問題的：一、苦根本來不是無漏法，但無學身中有苦根，而且是不斷的，理應悔、眠亦是如此，爲什麼現在說不通非所斷？當知聖人身上所有的苦根，不是由有漏五識而有的，而是由無漏五識而有的，或『由無漏後得智位引；或引後時五識等生』。靈泰鈔說：『由與無漏後得智同時引起五識苦根，五識中苦根與後得智俱時……或由前念無漏後得智引起後念五識苦根亦得』。如初地以上的大菩薩，其身在這欲界，見諸衆生在地獄中有種種苦，卽從無漏後得智引起大悲生到地獄裏去救諸衆生，地獄中的猛火燒菩薩身，使菩薩心生厭離，

當知這就是菩薩五識中有苦的生起，但這是由無漏親所引生的，所以無學成就名不斷，可是悔、眠不是由無漏道親所引生的，所以不得名爲不斷。二、憂根雖然不是無學法，但在二十二根中，亦被說爲不斷的，爲什麼悔、眠不是如此？當知二十二根中所說的憂根，其行相修於所求，憂愁自己爲什麼不能早得解脫，像這樣的憂是爲求解脫而憂，爲求解脫而憂的憂根，是通於三無漏根的，如未知根有信等五及意、喜、樂、憂、捨，已知根亦是如此。正因憂求解脫是無漏根，所以得通不斷。可是惡作不如憂根那樣的深求解脫，所以不通不斷。如簡單的說：睡眠雖說是無漏道引，但不是無漏親所引生，所以不如苦根的不斷，惡作雖亦可以說是求解脫的，但不怎樣熱烈的深刻的去求，所以不如憂根的不斷。

上來雖說睡眠不通非所斷，但在某種情形下亦容睡眠通非所斷。如「若」到了無學果位，「已」經「斷」了的一切有漏諸法，皆得「名」爲「非所斷」的。既然如此，「無學」身上的睡「眠」，當然亦是「非所斷攝」。如是非所斷的睡眠，自不是一般凡夫的不善睡眠，而是無學身中的善及無記的睡眠。但這非所斷，是約緣縛斷，就是其中緣所縛的，在先已經斷了，現在於此所起的睡眠，已經無縛所斷，

所以名非所斷。瑜伽六十六說：『云何非所斷法？謂一切有學出世間法，一切無學相續中所有諸法。此中若出世法，名非所斷；餘世間法，由已斷名非所斷』。道邑義蘊解釋說：『二乘無學煩惱之縛盡故，彼身中有有漏諸法皆名已斷，約已斷故名非斷，即此有漏諸法皆名非斷，故此睡眠亦通非斷』。義蘊接著問答說：『問：悔、眠二法俱欲界繫，何故悔離欲斷而眠乃通非所斷耶？答：悔唯感行，多與憂俱，故離欲捨；眠行通欣，由段食起，無學段食，故眠不斷』。

不定心所中的最後「尋、伺」二法，「雖非」無分別的「眞無漏道」，然「而」尋、伺於加行時，有股力量「能」夠「引」生「彼」無漏，復「從彼」無漏能「引生」尋、伺，以與無漏展轉相生，所以「通」於「見、修、非所斷」的三斷所「攝」。約尋、伺能引生無漏道說，所以說尋、伺通於見所斷及修所斷；約從無漏道引生尋、伺說，所以說尋、伺通於非所斷。不過以尋、伺對照名、相、分別、正智、如如的五法來說，有兩家不同的看法：

「有義」，是第一家的說義。他們認爲「尋、伺」如果屬於「非所斷者」，那它「於五法中唯」是屬於「分別」所「攝」，不通於其他的四法，因爲「瑜伽」論

中「說彼是分別」的。如該論第五說：『尋、伺七種相中第六尋、伺決擇者：若尋、伺卽分別耶？設分別卽尋、伺耶？謂諸尋、伺必是分別，或有分別非尋、伺。謂望出世智，所餘一切三界心心所法，皆是分別而非尋、伺』。瑜伽說諸尋、伺必是分別，固然不錯，但這尋、伺分別是不是就是五法中的第三分別所攝，在論中並沒有明白的交代，但此初師卽取瑜伽所說尋、伺分別爲五法中的第三分別。

「有義」，是第二家的說義。他們認爲「此」非所斷的尋、伺「二」者，不但是分別所攝，「亦」是「正智」所「攝」，因在顯揚等論上，「說正思惟」就「是無漏」，而「彼」正思惟「能令心」有所「尋求」伺察「等」的。如顯揚第二說：『二、正思惟，謂依正見與彼俱行，離欲思惟，無恚思惟，無害思惟，於修道中相續作意思惟諸諦，與無漏作意相應，令心趣入極趣入，尋求極尋求』。瑜伽二十九亦說：『由此正見增上力故所起出離無恚、無害分別思惟名正思惟。若心趣入諸所尋伺彼唯尋思。如是相狀所有尋、伺，若心趣入諸所言論』。有人對顯揚論的兩句話解釋說：『初淺推尋名尋求，若深推求名極尋求；初淺證理名趣入，後深證智名極趣入』。既說趣入證理這樣的話，那是根本智的趣證？還是後得智的趣證？還有

五法中所說正智，包含根本智及後得智的兩種，根本智中雖不含攝尋、伺，後得智中是含攝尋、伺的，所以這裏說的尋、伺亦正智攝，是約後得智說。

「又說彼是言說因故」，是說正思惟是言說的動因，聖者不發語言便罷，如想要說話，必先有正思惟，沒有正思惟爲動力，語言是無法宣說的。對法論第七說：『正思惟者是誨示他支，如其所證方便安立發語言故』。當知這也就是瑜伽說的『若心趣入諸所言論亦言說因』。而正思惟是大菩薩的語言因，等於前面說的『尋、伺是語行』。我們一般人說話，要以尋、伺爲語言的動力，我們是無法開口說話的。

同時要知道的：在「未」到達「究竟」佛地的二乘聖者、十地菩薩，他們對於能治衆生死大病的法「藥」，對於所要對治的生死大病的「病」源，都還「未能」普「偏」的了「知」，因此，他們在「後得智中」，要「爲他」人及諸衆生「說法」的時候，「必」須「假」借「尋、伺」以爲說法的動因，亦卽先要運用後得智的尋求伺察，然後才能決了藥病如法說法，還不能「如佛地」那樣的不假尋、伺的「無功用說」法。不但七地以前的菩薩如此，就是已得無功用行的八地以上的菩薩

，由於所證果的沒有究竟圓滿，必有某種的任運功用，不能無功用的說法，所以不得像佛那樣的自然。原因所謂功用有兩種，一是屬於自利的，一是屬於利他的。七地以前的菩薩，對於這兩種功用，都是不可缺少的，到了八地以上的菩薩，雖說是無功用的，但這只是就自利方面，說爲無功用的任運自然的入地，但在利他方面，對諸衆生說法，還不能無功用，可是最高無上的佛陀，不但自利做到無功用行，就是說法利他亦不假功用。到了佛果位上不假功用，可以說是無尋無伺，但菩薩利他既假功用，故「此」尋、伺「二種亦通無漏」。既然通於無漏，當然亦正智攝。所以論中「雖說尋、伺」二法，「必」然「是」有「分別」的，然「而」並「不定說」於五法中，「唯屬第三」分別，因爲在「後得正智中亦」是「有分別」的。基師述記說：『分別有二種：一、有漏心名分別，即五法中分別；二、緣事名分別，即後得智亦名分別。或立三分別，二種如前，第三更加徧計心名分別』。有漏心和徧計心的兩種分別，就是三界心心所名分別，但論中雖這二種分別，是就有漏說的，但並沒有說唯此二種分別，所以知道分別尋、伺亦通於無漏後得智，因爲後得智亦名分別的。

餘門准上，如理應知。

這是結例餘門：上來雖已十二門分別四不定的各個方面，但還有餘門分別，如緣有無漏、有無事等，「准」於「上」來的各門分別，「如理」比類「應」該「知」道。不再一一的予以分別。

庚三　問答顯理

如是六位諸心所法，爲離心體有別自性？爲卽是心分位差別？設爾！何失？二俱有過：若離心體有別自性，如何聖教說唯有識？又如何說心遠獨行，染、淨由心士夫六界？莊嚴論說復云何通？如彼頌言：許心似二現，如是似貪等，或似於信等，無別染、善法。若卽是心分位差別，如何聖教說心與心所俱時而起如日與光？瑜伽論說復云何通？彼說心所非卽心故。如彼頌言：五種性不成，分位差過失，因緣無別故，與聖教相違。

如上已將六位五十一個心所有法，一一予以詳細分析說明，但是接著而來的問題，就是「如是六位諸心所法，爲」是「離」開八識「心」王的自「體有」它另外的「自性」？「爲」是「卽是心」王「分」出的六「位差別」？講到這問題，部派

佛教中，向有心所肯定論和心所否定論的兩大派。肯定心所爲實有別立的是有部，否定心所爲別有自體的是經部，大乘唯識學對諸心所法是怎樣建立的？如其他的教理一樣，其心心所說，雖受有部與經部兩派的影響，但不左袒那一派的說法，而是以批判、綜合兩者，以成立自己獨有之說。因而在諸心所法中：有的是據有部認爲心所是在心外實有的，有的是據經部認爲心所不過是心的分位差別。正因如此，所以這兒開始特別提出兩大論題。論主反詰：「設爾」，假設是如此的，試問有「何」過「失」？外人答覆說：假定眞的墮此「二」者，就是假立的也有，實有的也有，那我不客氣的說，兩者「俱有過」失！爲什麼？現在分別說明如下：

一、「若」說心所「離」於「心體有別自性」的話，「如何聖教說唯有識」？是就犯了聖教相違過，因爲聖教說萬法唯識，並沒有說唯是心所。如諸楞伽學者，根據楞伽經中說的『八九種種識，如水中諸波』，八識尚且不是別有自體的，何況依於心王而起活動的心所？當更不會別立心所爲實有。至於中觀學者，認爲諸法皆空，諸法尚且不許別立那裏還容別立心所實有？小乘經部系的學者，認爲受、想、思等諸心所，不是單獨生起的一個心的作用，而是以心爲主體的，所以受、想、思

等只是心的別名。如成實論卷五說：『受、想等皆心差別名……如是心一，但隨時故，得差別名』。如是五蘊中的受、想、行的三蘊，不像有部所說是心以外繫屬於心的心所，與識同樣的具有獨一的心作用，這是經部所絕對不承認的。有部反對經部說：假定如你所說，受、想等不外於心，那就沒有說五蘊的必要，只說色蘊與識蘊就可以了，還要說受、想、行的三蘊做什麼？經部學者在成實論卷五回答這問題說：『汝言無五蘊者，是事不然，我以心差別故，有名爲受，有名爲想等，汝以心數（心所）別爲三陰，我亦以心別爲三陰』。由於心相有差別故，所以受、想、行的三蘊，在識蘊之外別立。不特受、想、行等如此，就是此三以外的覺（尋）等亦然。如該論卷五又說：『若識若覺，是諸相等無有差別，若心識色，卽名爲覺，亦名想等。如世間言：汝識此人，卽名爲知，從受苦樂，亦卽是知，當知識卽受、想』。從這種種分別，證知心所離心是無別自體的。

除了成實論的經部師是這樣的主張，其他的經部師、譬喻者、上座經部師，甚至覺天等，都是屬於經部的人，與經部說的主張是相近的，關於心識論的說法，大體也是一致的。婆沙論中說覺天是有部四大論師之一，其實他並不一定是屬有部的

人，因爲他的思想實多同於經部，所以現在把他歸納在心所否定論的陣營裏。關於譬喻者否定心所法別有，如大毘婆沙論卷四二說：『或有執思慮是心，如譬喻者，彼說思慮是心差別，無別有體』。又說：『或有執尋、伺卽心，如譬喻者』。據此可知譬喻者主張：思、慮、尋、伺，不外是心的差別，並不是在心以外別有的。順正理論卷一一亦說：『有譬喻者，說唯有心，無別心所，心、想俱時行相差別不可得故，何者行相唯在想有在識中無，深遠推求，唯聞此二名言差別，曾無體義差別可知』。譬喻者主張沒有心以外的心所，可說極爲明顯。俱舍論卷二八說：『有餘師言：此內等淨等持，尋、伺皆無別體，心所應不成，心分位殊亦得名心所』。俱舍介紹有餘師心所無別體說，雖沒有明指是什麼人，但這有餘師，就是說的經部師。在稱友的俱舍釋，雖沒有明示右說是經部師，但在該文前後一帶的部分問答，是有部對經部，所以這個心所否定論，仍舊歸於經部系統。

其次，屬於經部上座的室利邏多，亦主張觸、作意、勝解、三摩地等，不是心以外的存在。如順正理論卷一〇說：『上座釋……心所者，次第義故，不離識故，故無別有觸』。接著又說：『上座言：無別一法名爲作意，由此別相理不成故，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，若亦由斯方能緣者，理不應爾，名作意故，餘緣生故』。跟著復說：『上座言：勝解別有理不成立，見此與智相無別故，謂於所緣令心決定，名勝解相，此與智相都無差別，是故定應無別勝解』。最後更說：『上座言：離心無別三摩地體，由卽心體緣境生時，不流散故。若三摩地持心令住一境轉者，豈由三摩地無故，心便於多境轉耶？若謂多心由此持故，令於一境無間轉者，則不應說剎那剎那有三摩地。心唯一念墮在境中，此應非有，如是此心住所緣，是則此體應非現見，然諸心所體可現見，又法功能不待餘法，故心住境自力非餘』。至於覺天，據大毘婆沙論卷二說：『尊者覺天作如是說：諸心心所體卽是心，故世第一法以心爲自性』。同論卷一二七又說：『覺天所說，色唯大種，心所卽心。彼作是說：造色卽是大種差別，心所卽是心之差別』。據此可知：覺天主張心所不過是心的差別，在心以外沒有所謂心所的別存。

北傳佛教否定心所法的實有，固然是以經部系爲主體；南傳佛教同樣有否定心所法的實有，那就是王山部和義成部的學者。這兩部行於南印度，是案達羅部中的

一派，屬於大衆部的革新派。他們的心所否定說，論事七說：『心所法無有』。他們否定心所的根據，認爲觸、受、想、思、信、進、念、定、慧、貪、瞋、癡、無慚、無愧等，是與心相應俱起的，所以稱爲心所；與觸相應的受、想、思等，稱爲觸所，所謂觸所這麼一個東西，是不被承認的。同樣的理由，受所乃至無愧所，是也不被承認的，所以實有心所根本是不存在的。心與觸、受、想等，有著對等的地位，是爲心所否定論的根據。是以王山部和義成部，與經部等否定心所法，有著同樣的意味。

俱舍論第十擧經部計觸心所假無實體說：『有說：三和卽名爲觸，彼引經證。如契經言：如是三法聚集和合說名爲觸』。說離心體別有心所自性，不但與上所說的無別心所相違，「又如何說心遠行獨行」？如無性攝論釋第四擧頌說：『心遠行獨行，無身寐於窟，調此難調心，我說眞梵志』。所謂心遠行，是說心能遊歷於一切境界；所謂心獨行，是說心的獨自行動無別心所。這不是很明顯的說沒有心所的別體？假定有別體的心所，爲什麼不說心所遠行、心所獨行？瑜伽五十七說：『二十二根中，問：世尊依何根處說如是言：遠行及獨行，無身寐於窟？答：依意根處

，由於前際無始時故，徧緣一切所知境故，名爲遠行；諸心相續一一轉故，無主宰故，名爲獨行；無色無見，亦無對故，名爲無身；依止色故，名寐於窟』。無性攝論釋第四說：『遊歷一切所識境故，名爲遠行；爲證此義復說獨行，無第二故；言無身者，無形質故；寐於窟者，居在內故；言調此者，於如是心作自在故；難調心者，性懶惙故』。假定是有實體的心所，那就應該伴行，不應說爲獨行，既然說爲獨行，證知無別心所。

不特如此，經中又說「染淨由心」。就是經中有說：『心雜染故有情雜染，心清淨故有情清淨』。經中沒有說『染淨由心所』，可知心所是無實自體的，如有心所的實在自體，爲什麼不說染淨由心所？經中又說「士夫六界」。意思是說有情的生命體，是由地、水、火、風、空、識的六界所構成的，從來不見經說士夫爲心所所成。瑜伽五十六說：『雖復經言如是六界說名士夫，然密意說故無過失。問：此中有何密意？答：唯欲顯說色動心所三法最勝所依，當知是名此經密意』。所謂三法最勝所依，意說六界中的四大爲色所依，空爲動的往來所依，識爲諸心所法所依。在此六界中，明顯的沒有說到心所，是以心所沒有它的別體，同樣的理由，在六

界中，明顯的沒有說到造色，是以造色亦沒有它的別體。

還有「莊嚴論」中曾「說」一頌，試問「復云何通」？「如彼頌言：許心似二現，如是似貪等，或似於信等，無別染善法」。頌中的意思是說：我們承認由一念心變似，或變似貪等的染法，或變似信等的淨法，名爲似二現，染心生似貪等現，善心生似信等現，所以知道一切皆由自心所現，並不是離心外別有染善的各個心所。換句話說：『唯有心王無貪信等心所』。隋譯莊嚴論第五說：『能取及所取，此二唯心光，貪光及信光，二光無二法』。長行解釋說：『求唯識人應知能取所取此之二種唯是心光，如是貪等煩惱光及信等善法光，如是二光，亦無染淨二法。何以故？不離心光別有貪等染淨法故』。

二、「若」說心所「卽是心」王「分位差別」，「如何聖教說心相應」？同樣犯有聖教相違的過失！爲什麼？「他性相應非自性故」。對法論第五說：『同行相應者，謂心心法於一所緣展轉同行，此相應復有多義，謂他性相應非己性，如心不與餘心相應，受不與受相應』。瑜伽論五十六亦說：『爲何義故建立相應？答：他性相應非自性故。爲偏了知依自性清淨心有染淨法，若增若減是故建立』。所謂他

性相應非自性者，是說貪、信得與思等相應；或說信可以與慚、愧等相應，決沒有兩個信的自體得以相應，所以說唯與他性相應非與自性相應。關於相應的意義，不但唯識論典中處處說到，楞伽經卷九有頌說：『得力通自在，及共相應法，現諸一切色，心法如是生』；『煩惱熏種種，共心相應生，衆生見外境，非諸心法體』。第十卷又說：『以依有無熏，生共心相應，死不共相應，清淨實相法，共智相應住』。所以相應，是與他法相應的，自性與自性是說不上相應的。

「又」楞伽經第七卷說『心心數法一時非前後，如日共光明一時而有分別種種相』。假定心所就是心的分位差別，沒有心所獨立的自體，經中爲什麼「說心與心所俱時而起如日與光」？世間上的日與光，既然是離日輪外有多光明，足以證知離心王外有多心所，怎麼可說沒有心所的別體？且日輪有百千萬億光明照於諸境，境亦是有很多的，心所當然亦有多種。

還有「瑜伽論」中所「說」，試問「復云何通」？因爲該論曾「說心所非卽」是「心」。心所既然不是心，如果說它是心分位差別，豈不是有違瑜伽論說？「如

彼」論中有「頌」說：「五種性不成，分位差過失，因緣無別故，與聖教相違」。如瑜伽論五十六說：『有一沙門，若婆羅門，欲令名中唯心實有非諸心法（所）。此不應理！何以故？且說諸蘊有五種性，不成就故。又若彼計分位別故有五性者，分位別計亦有過失。何以故？是諸分位展轉相望，作用差別，若有若無，皆成失故。若言有者，由相異故，便應有異實物體性；若言無者，計分位別則爲唐捐』！論中是破心所否定論者的唯有心王一法，不承認諸心所有別體的。依瑜伽論主說：如果眞的沒有別體心所，那佛所說的五蘊就不得成立，因五蘊中的受、想、行三蘊是心所法，受、想、行三者若是沒有，五蘊怎能建立起來？五蘊不成，就有違經的過失！假定你們計有一心前後分位別有受、想等，同樣是說不過去的，因不論是有是無都有過失的，爲什麼？由於心相有所差別的，應該同時得有實數，怎麼可說初剎那名識，第二念名受，第三念名想？由俱時心所法緣可緣境，初念卽應名受名想，爲什麼要等到第二念第三念才名受、想？假定說第二念以去沒有受、想等說名有分位別，那你計爲分位差別，豈不是成爲徒勞無功？瑜伽論五十六復說：『又不應謂如六識身分位差別，何以故？由六識身所依所緣有

差別故，是諸分位一處可得，故不應理』！有所謂一意識師，計執六識體是一，不過由於所依所緣的不同，所以說有六識，如一獼猴於六窗中，時而由此窗向外看，時而由彼窗向外看，看來好像是有六個獼猴，實際只是一個獼猴。當知五蘊亦是如此，實在決定唯有一識，但因前後分位有別，所以說有五蘊差別。現在我們告訴他說：這兩者是不能相提並論的，要知六識有所依等別，可說它有分位差別，此心心所法於一處俱起，怎可說有分位差別？

瑜伽論五十六又說：『若謂轉變亦不應理！何以故？於有色物可轉變故，得有分位前後差別；非於無色，有如乳酪生酥等異』。論中意說：假定你們認爲識確是只有一個，但因前後有所轉變，所以說有五蘊差別。這說法同樣是不合理的！要知所謂轉變，唯有在色法上有，如由乳變成酪，由酪變成生酥，由生酥變成熟酥，由熟酥變成醍醐，這是世間明白可見的；可是非色法的心識，沒有像色法那樣有前後轉變的現象，怎麼可說一識前後轉變有五蘊別？瑜伽論五十六更說：『又心因緣無差別故，行位分別不應道理！於一刹那心不可得差別因緣，令彼分位而有差別，是故汝計分位差別不應道理』！論中意說：你們前面計執心分位立受、想、行、心，

要知其心分位差別因緣，根本是不可得的。如生起一念心來去緣一種可愛境時，那最初的一念就應起貪，乃至一切時沒有離開這個可愛境時，都應該只有貪，怎麼可說初念名識，第二念名受，第三念名想？因爲像這樣的差別因緣是沒有的。可見假使眞的沒有心所法，於一刹那中決定無有差別因緣。且在現在一念識中有很多行相，如有領納的行相，有取像的行相，有造作的行相，有警心的行相，有了別的行相，有如是等衆多行相，你們認爲唯有一識，試問有何所以？假定你們說不出所以然來，那就不得說於一念中唯有一識。

執著唯有一識者救說：我們從來沒有說於一念中有種種行相，而是約前後多念能令一識有種種行相差別，這種說法又有什麼過失？現在破斥他說：這種說法還是不得成的！如一眼識，前念眼識依於眼根緣於色境，後念眼識同樣是依眼根緣於色境，眼識前後念所依根所緣境既然相似的，怎麼可以令一眼識在前後念中，有了別、領納、取像、造作等的行相差別？沒有這些行相差別，你說約前後念能令一識有了別等種種行相差別，豈不成大過失？

心所否定論者所說，不但在理論上有大過失，就是在聖教上亦有相違的過失！

如瑜伽論五十六說：『又違教故，唯心實有，不應道理！違何等教？謂如經言：貪瞋癡等惱染其心令不解脫。問：此中何所相違？答：若唯有心二不俱有，是卽貪等應不依識；若汝復謂以識爲先，亦不應理！無差別過，前已說故』。經中既說貪瞋等惱染其心，足以證知離開心識別有貪瞋等的心所，假定心所體卽是心，那裏可說心自惱染於心？復有經說：『三和合與觸俱生受、想、思等，證知離心以外別有心所。更有經說：『如是諸法恆共和合非不和合，不可說言如是諸法而可分析令別殊異』。經中既然說有和合，證知別有衆多心所，因爲所謂和合，絕對不是一法可以說爲和合的，如有衆多人得名和合，假定唯有一人，不得名爲和合。設如你們所說唯有一識無別心所，試問怎麼可以說名和合？是以你們不得不承認別有心所，那就與諸聖教相違！

瑜伽論五十六亦說：『又佛世尊爲欲成立此和合義，說燈明喻，是故不可離彼俱生而說和合』。所謂燈明喻，是說燈明及炷的同時，以喻同時心心所法的和合不離。顯揚聖教論卷一說作意說：『由此與心同緣一境故，說和合非不和合。如經中說：若於此作意，卽於此了別，若於此了別，卽於此作意。是故此二恆和合非不和

合，此二法不可施設離別殊異，復如是說心心法行不可思議』。如上兩論所引經說，皆是承認有別心所，假定如心所否定論者，不承認有別心所自體，是就皆與聖教相違！

應說離心有別自性，以心勝故說唯識等，心所依心勢力生故，說似彼現非彼卽心。又識心言亦攝心所，恆相應故。唯識等言及現似彼，皆無有失！此依世俗；若依勝義，心所與心非離非卽，諸識相望應知亦然，是謂大乘眞俗妙理！

上來是外人對唯識者所提出的有所、無所的兩大問難，現在唯識者給予肯定而正確的解答：「應」該「說」六位心所「離心有別自性」。既然心所有別自性，爲什麼經中都說唯識而不說唯心心所？當知在心心所中，「以心勝」而心所劣，所以諸聖教中，約心勝義「說唯識等」。等是等於說心遠行獨行，說染淨由心，說士夫六界。怎麼知道心義特勝？基師述記說有四義；一、能爲主；二、能爲依；三、行相總；四、恆決定。以恆決定說：心識是恆時有的，這可說是決定了的，但心所有時是不定有的，如貪、瞋、疑、慧等，不能同時並生，怎麼可說決定？或說五徧行亦是恆決定的，因爲心識的生起，必然是有徧行的，爲什麼不說？要知五徧行雖可

說它是恆決定的，但不可以爲主，亦不可以爲依，所以特以爲主等的四義簡別心所法，但言唯識不說心所等。

再說「心所」是「依心」王的「勢力」而「生」起的，如心所的定義中，說心所恆依心起，就是此意。正因心所是依心的勢力生的，所以莊嚴論中「說」心「似彼」貪等信等而「現」，並「非」是說「彼」心所的體性「卽」是「心」王，只不過說似貪似信皆依彼現而已，絕對不可說所似的貪、信等沒有。「又」凡經中說到「識心」的這話，不是專門指的心王，而實「亦」含「攝心所」，因爲心王與心所是「恆」時「相應」的，並不是各自不相關的兩法。可是在此有個問題：假定心王是能似，心所是所似，而莊嚴論說『許心似二現』，其中含攝得心所，心所既被攝入能似之中，現在復說如是似貪等，試問這有似於什麼樣的貪等？現在答覆他說：『心所雖攝入總心聚中合同一聚，然以義說之分總別聚：心王爲總聚，心所爲別聚。意說：心王反似見相二分現，其信、貪心所自證分，各各反似二分貪、信故。意說：貪自證分所反相上，亦有貪、信二，其信自證分所起相分中，亦有信、貪二』。因此，前所引的「唯識等言」乃至「及現似彼，皆無有失」！這是總結前所引經

『如何聖教說唯有識』等文，顯示向上這樣的解說，不但沒有違於聖教的過失，而且深深的契合聖教的眞義。

雖則如此，但「此」只還不過是「依世俗」諦說，假「若」進一步的「依勝義」而說，那應說「心所與心」王互爲因果，是「非離非卽」的，亦卽不可說兩者是離，或不可說兩者是卽。不但心王與心所是非卽非離的，就是「諸識」的彼此「相望，應知」亦是非卽非離的，所以說「亦然」。所謂依世俗，是依四種世俗中的第二道理世俗，如此論中說：『若依世俗蘊、處、界等，心王心所各各有別』，當知這就是依道理世俗說的。所謂依勝義，是依四種勝義中的第二道理勝義，卽現論中說：『若依勝義心所與心非離非卽』，當知這就是依道理勝義說的。因爲第二道理勝義中，諸法因果皆是非卽非離的。如以心王爲因心所爲果，同樣是非卽非離的。如是像這樣的說法，「是爲大乘」卽「眞」卽「俗」二諦無礙的「妙理」。

通潤集解卷七總結第三能變說：『已上六識之相，總成三業之門。未轉依中，隨流狗境，發雜染之種，結生死之根，唯起蓋纏，但縈苦集，背清淨之覺性，合界

處之妄塵，立三有之垣墻，作四流之波浪。至轉依位，冥眞返流，隨智慧行，成無漏善，道諦所攝，正理相應。現妙觀察心，決四生之疑網；爲成所作智，起三輪之化原。故知染淨非他，得喪在我，似手反覆，如人醉醒。迷之枉遭沉沒，念念成凡；悟之本自圓明，心心證聖』。

己三　現起分位

庚一　結前標問

已說六識心所相應，云何應知現起分位？

上面「已」經「說」了「六識」的「心所相應」，但六識的現起和分位又是怎樣的，所以說「云何應知現起分位」？據今論中所問，但問現起分位，可是下面解答，還有所依及俱轉的二義，爲什麼論中沒有問到？因現起分位的相顯，所以特別提出來問；至於所依及俱轉的二義，其相隱而不彰，所以不問。

庚二　擧頌總答

頌曰：依止根本識，五識隨緣現；或俱或不俱，如濤波依水。意識常現起，除生無想天、及無心二定、睡眠與悶絕。

上來既已標問，現在舉「頌」答「曰」：「依止根本識」這句，是明六識共依門，因爲六轉識都是依於根本識的，亦卽六轉識皆以根本的阿陀那識爲所依止而生起的。「五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水」的三句，是明前五識的俱轉不俱轉，因爲前五識的種類是相同的，所以合說它們的現起。最後一頌四句，是明第六識的起滅，亦卽所謂起滅分位門，是明轉起的分位和不轉起的分位。這個雖是第三能變的起滅門，但此頌中只說明第六意識的起滅。如前明前五識的俱轉不俱轉，是明前五識的起滅分位；現在明意識的起滅分位，亦卽是明意識的俱轉不俱轉。

庚三　解釋頌意

辛一　正釋頌意

壬一　六識共依門

論曰：根本識者，阿陀那識，染淨諸識生根本故。依止者，謂前六轉識以根本識爲共親依。

上雖以頌予以簡單的答覆，但還不怎麼清楚，現在再以長行予以詳細的說明，所以說「論曰」。頌中所說的「根本識者」，就是所謂「阿陀那識」。阿陀那是印

度話，中國譯爲執持，能執持染淨諸法的種子，因而成爲「染淨諸識」依之「生」起的「根本」。爲什麼不說爲阿賴耶識而說爲阿陀那識？因若說阿賴耶爲根本識，那就唯局限於有漏位，不得通於無漏位。現在這個根本識，不但爲有漏的染識之所依止，亦復爲無漏淨識之所依止，所以說通染淨的阿陀那識，不說唯局在染的阿賴耶識。頌中所說的「依止者」，是說「前六轉識以根本識爲共親依」。意說以種子的賴耶爲親因緣而始有前六識的現行。換句話說，就是由第八識中的生果功能，亦即各自的種子而生起前六識，所以將之說爲根本識，如是根本識是六識的因緣依，而前五識以五根爲不共依。五根若由現行的第八識執受著，那前五識亦即可說是以現行的第八識爲所依。這末說來，所謂根本依的意思，就是共依。還有第六識亦以第七識爲所依，第七識假定是以現行的第八識爲不共依，那第六識亦即可說是以現行的第八識爲根本共依。這個增上依，就是俱有依的意思。所以總說此義，爲依止根本識。如簡單的說：前六識以現行的賴耶爲共依的增上緣依；以種子的賴耶爲親因緣依。其餘的不共增上緣依及等無間緣依的事，如前第二能變所說可知，這裏不再重說。

五識者，謂前五轉識，種類相似故總說之。緣，謂五識身內依本識外隨作意、五根、境等，外緣合者有頓漸故。如水濤波隨緣現言顯非常起，緣謂作意、根、境等衆緣和合方得現前，由此或俱或不俱起此等法喻廣說如經。

科文說的俱不俱轉，是說俱時轉與不俱時轉的意思。這本通於六識的互相同時並起或不同時並起的，但在這兒只就前五識說，因第六意識，不論前五識起多起少，必定與它俱轉，因而沒有特別說明的必要，到下起滅分位門，再來專就第六識說明它的起滅。此處說明前五識的俱轉不俱轉，它的起滅也就可以了知，所以到後也就不論前五識的起滅。這末說來，這段講的俱轉不俱轉與下段講的起滅分位，實是通說六識的俱轉不俱轉及六識的起滅分位。

「五識者」，是牒頌文所說的五識，亦卽指的所「謂前五轉識」。五識既有五個不同心識的活動，爲什麼不如七、八二識那樣的分開別說？因爲它們的「種類相似」，所以特地「總說」在一起，不必一一的分開來說。所謂種類相似，約有五義：一、它們同是依於色根的；二、它們同是緣於色境的；三、它們同是緣於現在的

；四、它們同是現量所得的；五、它們同是有所間斷的。由於有這五種種類的相似，所以總說它們叫做五識。

「隨緣現言」，是牒頌文所說的隨緣現，意「顯」五識的生起，是隨緣而現的，並「非常」常的得以生起，因爲所需的緣不是常有的。雖說第六識亦是隨緣而現的，但因它所需的緣較爲常有，所以這裏不說第六意識。隨緣而現的「緣」是指的什麼？就是所「謂作意、根、境等緣」。關於這些緣，如以小乘說，五識有三類，卽以五、四、三緣而生。所謂三類：一、眼識爲一類，因眼識是以五緣而生的，就是空、明、根、境、作意的五緣。二、耳識爲一類，因耳識是以四緣而生的，就空、根、境、作意的四緣。三、鼻舌身三識爲一類，因這三識是以三緣而生的，就是根、境、作意的三緣。但大乘所說五識的具緣，有不同於小乘的，就是所謂：『眼識九緣生，耳識緣從八，鼻舌身三七』。五識所具的緣，多過小乘所說的。

八識規矩頌講記說：『眼識須要具備九緣，才能發生活動作用，古德所謂『眼識九緣生』，就是此意。一、以眼根爲眼識生起所依的助緣，假定眼根被破壞了，眼識就不可能發生。二、以色境爲眼識生起所緣的助緣，如所緣的色境不顯現時，

雖有所依的根，識亦不得生起。三、以眼識種子爲生起眼識現行的親因緣，如缺少這種子作有力的內因，眼識還是不得發生作用的。四、以第六意識爲分別依緣，因眼識定要依第六意識而起，而第六意識善能分別，所以能作眼識分別的助緣。五、以第七識爲染淨依緣，因第七識有股力量，能令前面的諸識，或成爲染，或成爲淨，所以能作眼識染淨依緣。六、以第八識爲根本依緣，因前七轉識的任何一識生起，都是以賴耶作爲它生起的根本，沒有這一根本識爲所依止，眼識是無由得生的。七、以作意心所爲眼識生起的助緣，因作意心所具有警動性，亦是動心起念的開始，任何一個心識的生起，都要受到作意的警動，才能從種子位到達現行位，絕對不能離開作意，而得生起眼識作用。八、眼識認識客觀外在的境色，一定要有相當空間的距離，如沒有空間的距離，眼識是不能生起以見外色的，所以需要空緣爲之輔助。九、單有空間的距離，沒有光明的照射，眼識同樣無法辨別色境的青黃赤白，大小方圓，所以需要明緣輔助令識緣境』。

『頌中的「八」字，是指耳識所應具備的諸緣，卽於前九緣中，除去一個明緣。古德所謂『耳識緣從八』，就是此意。爲什麼除去明緣？因在黑暗無光中，耳識

同樣可以聞聲。如吾人早晨躺在床上，雖沒有任何光線出現，甚至眼睛還沒有睜開，但鐘聲響立即聽到，可見耳識聞聲，不須假藉明緣。至於空緣、境緣、根緣、作意緣、種子緣、分別依緣、染淨依緣、根本依緣的八緣，耳識生起活動，都要全部具有，缺一亦不可的，唯此中的根緣是指耳根，境緣是指聲塵，種子緣是指耳識種子』。

『頌中的「七」字，是指鼻、舌、身三識所應具備的諸緣，即於前八緣中，再除一空緣。古德所謂『鼻舌身三七』，就是此意。爲什麼除去空明二緣？因這三識緣境，必須合近前境，方能令識取境，所以不但不須假藉空緣，就是明緣亦用不著。如在黑暗無光中，可以齅香，可以嚐味，可以覺觸，證知不用明緣。至於根緣、境緣、作意緣、種子緣、分別依緣、染淨依緣、根本依緣的七緣，鼻舌身識生起活動，都要全部具有，缺一是不可的。爲更易於明白起見，再分別說：鼻識的七緣是鼻根、香境、鼻識種子、作意、分別依、染淨依、根本依；舌識的七緣是舌根、味境、舌識種子、作意、分別依、染淨依、根本依；身識的七緣是身根、觸境、身識種子、作意、分別依、染淨依、根本依』。

『如上所說五識所具的諸緣，若再加一等無間緣，應說眼識十緣生，耳識九緣生，鼻舌身三識八緣生，或簡單的說爲十、九、八緣好相鄰。所謂好相鄰，是說五識生起所需的諸緣，彼此都像極爲友善，極爲相好的隔壁鄰居一樣，不論那家有了什麼事情，大家都能和洽無間的，你幫忙我，我幫忙你，互助合作的把事做好。心識諸緣的相互一致，讓識仗因託緣的無礙生起，去認識自己所當認識的客觀境界，也是如此。至諸識中沒有說到等無間緣，因這是已滅之法，雖說識的生起少不了它，但不得與諸緣俱時合力，好相鄰助，所以特地略而不說』。

『五識生起的依緣多少，頌中曾有明白的說明，但第六識頌中，沒有說到第六識所應具備的依緣，現在特先略爲說明。意識是由根、境、種子、作意、根本依的五緣生起的，如再加一等無間緣的開導依，亦可說由六緣生。意識所依根，不是物質性的色根，而是精神性的心根，在唯識學上說，就是第七末那意，因是意所生識，可說意卽是識，名爲意識。意識所緣的境界，是五塵所落謝下來的影子，叫做法塵。原來五識接觸五塵後，必有影像留存於識田中，於是第六意識的見分，就把它變成相分境，作爲自己的所緣。意識的生起，雖依末那意，主要還是依自種子爲親

因緣，沒有自種子仍是不得生的。作意如前說。根本依是指第八阿賴耶識，因所依根是末那意，亦卽是染汚依，所以不另立染汚依；因意識的本身，是最善分別的，可爲前五識作分別依，當不須別立分別依；意識是內緣法塵的，自用不著空與明的二緣，所以只要五緣就可生起』。

『關於第七識所應具備的緣，在頌文中也沒有說到，現在特先略爲說明。依照唯識論中所說，末那生起所需具備的緣，在諸識中是最少的，只要根本依、作意及自種子的三緣，若加等無間緣的開導依，就成四緣而生。阿賴耶識的根本依，實就是第七識的所依，因爲第七依於第八才得生起的。瑜伽論五一說：『由有阿賴耶識故，得有末那』。不特如此，阿賴耶識的根本依，又爲第七識的所緣，因爲第七識緣於第八識見分而執爲我的』。所緣的是第八識，所以不立境緣；所依的是第八識，所以不立根緣；第七識的本身就是染末那，所以不立染汚依；第七識不要第六識的分別，所以不立分別依。

『至於此（八）識生起所應具備的條件，頌中同樣沒有說到，但依唯識學說，賴耶是依四緣生的，就是種子緣、境緣、作意緣、染淨緣，若加等無間緣，則可說

爲五緣生』。七八是更互相依的，所以唯有俱有依，不另立根本依。其他緣的沒有，可以比類而知。

上來雖順便的說到六、七、八三識所應具備的緣，但在這兒主要的是說明前五識要與衆緣和合方得生起。就是所「謂五識身，內」而「依」根「本識，外」而「隨」於「作意、五根」、五「境等衆緣和合」，然後「方得現前」發生活動作用。作意心所本是屬於內的，怎麼可以說爲外緣？當知這裏說的內外，是約是根本不是根本分的：『唯第八識若種若現生根本故，皆名爲內；所餘諸緣非根本故，獨名爲外』。論中依於此義，說作意爲外緣。由於隨緣而現，所以前五識，「或」時俱起，「或」時「不俱起」。爲什麼會如此，「外緣合者有頓漸故」。若諸識的具緣頓時而有的，那前五識就可同時生起；假定不是如此，那就不能俱轉，因爲所具的緣，是漸次而有的，所以五識也就一二三四五的漸次而生，當知這就是俱轉不俱轉的意思。解深密經心意識相品說：『廣慧！阿陀那識爲依止爲建立故，六識身轉……廣慧！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；若於爾時二三四五諸識身轉，卽於此時唯有一分別意識，與五識身同所行轉』。五識由於緣

的具不具有，所以生起它們的活動，或俱不俱的是有多少不同的。關於這個道理，現舉譬喻來說：「如水濤波隨緣多少」。譬如風緣，若有一種風起，就有一個波浪現前，若有多種的風起，就有千萬波浪在海中發現。因波濤的生起，由於風緣的多少，所以頌說『如波濤依水』。解深密經心意識相品說：『廣慧！譬如大暴水流，若有一浪生緣現前唯一浪轉，若二若多浪生緣現前有多浪轉，然此暴水自類恆流無斷無盡。又如善淨鏡面，若有一影生緣現前有多影起，非此鏡面轉變爲影，亦無受用滅盡可得。如是，廣慧！由似暴流阿陀那識，爲依止爲建立故，若於爾時有一眼識生緣現前，即於此時一眼識轉，若於爾時乃至有五識身生緣現前，即於此時五識身轉』。當知藏識譬如海水，五識猶如波濤，那個風則譬如識緣。像如「此等」的「法喻，廣說如經」，可說是很多的。如前所引的解深密經，固然是此等法喻，其他經中說這法喻的還有，現不具引。

由五轉識行相粗動，所藉衆緣時多不具，故起時少不起時多。第六意識雖亦粗動，而所藉緣無時不具，由違緣故有時不起。第七、八識行相微細，所藉衆緣一切時有，故

無緣礙令總不行。又五識身不能思慮，唯外門轉，起藉多緣，故斷時多現行時少。第六意識自能思慮，內外門轉，不藉多緣，唯除五位常能現起，故斷時少現起時多，由斯不說此隨緣現。

科文說的起滅分位，是明轉起的分位和不轉起的分位。這雖也說是通於前六識，但這裏主要是說明第六意識的起滅，其他諸識只是附帶的說一說。如前所說：明前五識的俱轉不俱轉，亦即是明前五識的起滅分位；同樣的理由，現在明意識的起滅分位，亦即是明意識的俱轉不俱轉。

爲了要明第六識的常時現起，特先結解五識由緣故生不生。「由」於前「五轉識」的「行相粗」顯浮「動」，而其「所藉」以現起的「衆緣」，又「時」常的「多不具」有，所以現「起」的「時」候較「多」。至於「第六意識雖」說「亦」是「粗」顯浮「動」的，「而」其「所藉」以現起的助「緣」，由於比較少的關係，「無時不具」有的，所以現起的時候多，不過「由」於遇到特別的「違緣」，「有時」是也「不起」的。如在無想天等的五無心位，意識就是不發生活動的。還有「第七」末那識、第「八」阿賴耶「識」，由於它們

的「行相」特別「微細」，而其「所藉」以現起的「衆緣」，又是「一切時」無不具「有」，所以除了第七識在無漏及滅定時，違染一分不現行外，「無」有任何他「緣」能夠遮「礙」它們，「令」它們「總不」現「行」。衆緣時具，顯示七、八二識所具的緣，不同前五識的順緣不具，不同第六識的違緣不具，順逆諸緣無時沒有，得以一切時皆得現行。如是比較諸識所藉衆緣，第六意識的緣勝過前五識，但又不及七、八二識，因而有時不得現起。

「又五識身」，沒有尋、伺相應，沒有計度分別，所以「不能」有所「思慮」，並且前五識「唯」是向「外門轉」的，亦卽唯緣外境，不緣內種，加以五識生「起」的時候，必「藉」衆「多」的助「緣」，所以它們間「斷」的「時」候「多」，發生「現行」活動「時少」。至於「第六意識」，既有尋、伺相應，又能計度分別，所以「自能」有所「思慮」，不但能夠外緣五塵境界，而且亦能內緣心法理性等，所以「內外門轉」，「不」須假「藉」根、境等的「多緣，唯除五」無心「位」，得以「常能現起」，所以間「斷」的「時」候「少，現起」活動的「時」候「多」。「由」於如「斯」，所以頌中「不說此」意識「隨緣現」，但說此意識常現

起。不過由於意識遇違緣的時候，是亦不能生起的，所以有時會間斷，不同七、八二識的恆時轉。

壬四　五位不行門

癸一　釋無想天

五位者何？生無想等。無想天者，謂修彼定厭粗想力，生彼天中違不恆行心及心所，想滅爲首名無想天，故六轉識於彼皆斷。

上說『唯除五位常能現起』，但此所除的「五位」，究竟是指的什麼？當知是除「生無想等」。等是等於二無心定、睡眠與悶絕。這裏先來解釋無想天，其餘的到下面再說。「無想天者」，是色界第四禪的廣果天中最勝的依處。婆沙百五十四說：『問：無想天在何處攝？答：外國師說：第四靜慮別有九，此是一處。迦濕彌羅諸論師言：卽廣果天攝，然以高勝寂靜故別立名，猶如林邊阿練若處』。俱舍第五說：『無想有情居在何處？居在廣果。謂廣果天中有高勝處，如中間靜慮，名無想天』。光記第五解釋說：『廣果天中有高勝處，無想有情而居其上，如中間定梵天與梵輔天中起臺別住，此亦如彼名無想天』。若上生到此天，在五百大劫中，於

行住坐臥間，沒有心識活動，因而外道計此是眞涅槃，實是一大錯誤！

怎樣得以生到無想天？由於外道偏計想心所爲生死之因，所以特別厭離想心所，爲了不受這個想心所所動，所以就修無想定，「謂修彼」無想定，「厭」患這個「粗想」的動「力」，免得想這東西繼續成爲生死之因。作意對治粗想，到了無想定成，就可藉此定力，「生彼」無想「天中」，在無想天中，「違不恆行心及心所」，亦卽六轉識的心心所全不生起活動，這當然不是外道所計的眞正涅槃。雖滅掉了前六識的心心所，但在加行位中是以厭離粗想爲主，到時「想滅爲首」，所以「名無想天」，或叫做無想事，或稱爲無想果。在這天中，第八識及染汚第七識，雖照常的相續生起，但第六意識却是不起活動的，所以「六轉識於彼」無想天中「皆已」「斷」滅。行者修無想定，生到無想天中，有間斷的不恆行的六識心心所滅，是不是從始至終全滅，本論列有三家不同的說法：

有義：彼天常無六識，聖教說彼無轉識故，說彼唯有有色支故，又說彼爲無心地故。

有義：彼天將命終位要起轉識然後命終，彼必起下潤生愛故，瑜伽論說後想生已，是諸有情從彼沒故。然說彼無轉識等者，依長時說，非謂全無。有義：生時亦有轉識，

彼中有必起潤生煩惱故，如餘本有初必有轉識故。

「有義」，是第一家的說義。他們認爲生到「彼」無想「天」的有情，從最初的受生到最後的死亡，在一期的生命中，雖說有五百大劫那麼久的時間，但「常」常的都是沒有「六識」活動的，並沒有短促時間還有六識的存在。這不是我們的私意，而是「聖教說彼」無想天中「無有轉識」的。如顯揚論第一說：『無想天者，謂先於此間得無想定，由此後生無想天處，不恆現行諸心心法滅性』。其他如對法論第二、五蘊論等，皆說無想天中是沒有不恆行的心心所的活動。雖沒有明顯的決定的說一期生中無心，但生時死時的無心可以決定了的，假定不是這樣，論應分別初後有心中間無心，既未分別證知常無有心。瑜伽論第十更「說彼」無想天中，沒有無色支的心識：「唯有有色支的現行可得，所以知道無想天中一期無心。在瑜伽論第十三卷「又說彼」無想天「爲無心地」的。該論分別有心無心兩地的差別，特地建立五門，這是屬於第四分位建立門。論中這樣說：『分位建立者，謂除六位，當知所餘名有心地。何等爲六？謂無心睡眠位，無心悶絕位，無想定位，無想生位，滅盡定位及無餘依涅槃界位。如是六位名無心地。第一義建立者，謂無餘

依涅槃界中，是無心地。何以故？於此界中阿賴耶識亦永滅故。所餘諸位轉識滅故名無心地，阿賴耶識未永滅盡，於第一義非無心地』。論中既以無想天例同二無心定，二無心定絕對是無心的，無想天中當然心亦不可得的。

「有義」，是第二家的說義。他們認爲初受生時無心是被承認的，但是到了「彼」無想天「將」要「命終」時的死「位」，不能說它沒有心，因爲「要」先生「起」六「轉識，然後」才得「命終」的。爲什麼？要知「彼」將生到下地來的天人「必」先生「起下」地的「潤生愛」，才可去受生的，假定沒有潤生愛，根本不可能受生。瑜伽論五十九說：『纏及隨眠結生相續，謂諸異生』。異生受生既有賴於纏及隨眠，這不是心識活動是什麼？瑜伽第一更清楚說：『又諸異生將命終時，我愛現行，由此力故便愛自身，由此建立中有生報』。對法論第五亦說異生受生必起現愛。是以命終時有心，不得不承認。還有「瑜伽論」五十六「說：後想生已，是諸有情從彼沒故」。既然要想生了以後，才從該天結束其生命，下生到下地來，證知彼天到最後的時候必定起心。『起心之時名想正生，至中有位名爲生已，生已之時便從彼沒』。假定照你說命終時有心，爲什麼聖教說彼沒有轉識？此師答說：

「然」顯揚、對法等論，「說彼」無想天「無有轉識等者」，那是但「依」中間「長時說」不恆行心及心所滅，並「非」是說一期「全無」六識，到生命最後的階段，是有潤生愛生起到下地來受生的。對法第五說：『相續力者，有九種命終心與自體愛相應，於三界中各令欲、色、無色界生相續：謂從欲界滅還生欲界者，即以欲界自體愛相應命終心結生相續。如是從色、無色界沒，若即生彼，若生餘處，有六種心，如其所應盡當知』。實際說來，一切煩惱皆能結生，現在唯說潤生愛，因愛著自體特別明顯。

「有義」，是第三家的說義。他們認爲不但命終時有心的活動，就是最初受「生時亦有轉識」的活動。因爲「彼」無想有情最初到無想天受生的「中有」身，「必」然會要生「起潤生」的貪愛「煩惱」，沒有潤生的煩惱愛，怎麼會得去受生？證知初受生時，亦有心識活動。依照此師的意思，生到此天的有情，中間長時間雖六識不生起，但初生與退沒的二時，還是有第六意識活動的。當知生無想天的有情，沒有什麼突出的地方，亦「如」其「餘」的天人受生，在「本有」的「初」位，

「必」定是「有轉識」的。因此，現在可作這樣說：無想天的有情當正受生的時候，決定仍然是有轉識的，因爲他去受生的中有，必然會起潤生煩惱的，如餘天人本有初位一樣。

瑜伽論說：若生於彼唯入不起，其想若生從彼滅故，彼本有初若無轉識如何名入？先有後無乃名入故。決擇分言所有生得心心所滅名無想故，此言意顯彼本有初有異熟生轉識暫起，宿因緣力後不復生，由斯引起異熟無記分位差別說名無想，如善引生二定名善。不爾！轉識一切不行，如何可言唯生得滅？故彼初位轉識暫起。彼天唯在第四靜慮，下想粗動難可斷故，上無無想異熟處故。即能引發無想定思，能感彼天異熟果故。

這是第三師引證論說，辨明初受生位必有轉識。

如「瑜伽論」卷第十二說：「若生於彼唯入不起，其想若生從彼沒故」。論的原文是：『唯謂無想寂靜微妙，於無想中持心而住，如是漸次離諸所緣心便寂滅，於此生中亦入亦起，若生於彼唯入不起，其想若生便從彼沒』。生彼唯入不起，是即證明最初受生時有心，想生便從彼滅，是即證明最後命終時有心，前後有心怎麼

可說無心？

如瑜伽論說，可以證明「彼」無想天，在「本有」最「初」受生時，決定是有轉識活動的，假「若無」有「轉識」的話，「如何名」之曰「入」？必是「先有」轉識，到了「後」時入定，「無」有轉識活動，「乃」得「名」之爲「入」。假定沒有轉識，憑什麼叫做入？再說，無想天之所以得名無想天，是彼天中業所感別報心心所等，但此報心在中有的末位還沒有生起，到了彼天的本有位，雖說生此報心，但是卽起卽滅，依這滅位立無想天，所以知道在中有位，但起潤生愛等，不能生起報得的心心所。到了報得的心心所滅，方得眞正的入於無心，所以初生無想天的前半劫，在報心未滅時，不得說爲無心的。

瑜伽論卷五十三「決擇分」中解釋無想天「言：」若由此因此緣「所有生得心心所滅名無想故」。略纂十三說：『初生有心，此心通善、無記性，任運起故名爲生得。此滅已於阿賴耶識上建立無想異熟』。現在問道：決擇分中所說的這話是顯示什麼意思？論中解答說：「此」決擇分所「言，意」思在於「顯」示「彼本有初」位，亦卽剛剛生到此天的時候，「有」從第八識生起「異熟生」的「轉識暫」時

而「起」，可是「由」於「宿」生修無心的無想定「因緣」之「力」，違礙想心，所以初位以「後」的轉識，「不復」再「生」起活動。「由斯」宿修無想定力的因緣，使得生得的報心滅而不起，於是「引起異熟無記分位差別」，在五百大劫中成爲無心，把這個無心期間的果報，「說名無想」天的別報。因此，六識都沒有分位，假立爲不相應行法中的一種。「不爾」，假定不是這樣的話，初位的「轉識一切」都「不」現「行」，那決擇分裏怎麼「可說」生到無想天中去，「唯」有「生得」心心所「滅」？根據這個道理說來，所以「彼」生無想天本有的「初位」，還有異熟生「轉識」的「暫起」，不過是因受彼天的果報，暫起旋又息滅，其後才成爲完全沒有轉識的活動。

「彼」無想「天」究竟是在色界天的那一重天？「唯在」色界「第四靜慮」捨念清淨地。爲什麼不說在此天之下？因此以「下」的諸天處，其「想」極爲「粗」顯浮「動」，要想斷除它，是「難可斷」除的，還有變易受沒有窮盡，不能引發無想定思，所以不居下諸天處。爲什麼不說在此天之上？以五淨居天說，這唯是三果聖者所居的，不但不是外道所生處，知也不知道有這麼一個地方，怎麼能生五淨居

天？以無色界的四空天說，是沒有色身的，亦卽沒有無色支的，沒有似彼涅槃之樂受色身的果報處，所以不居上界的諸地。爲什麼唯在第四靜慮天？因唯有捨念清淨地，沒有難可斷除的粗動想，「卽能引發無想定思」，又是具有有色支的，所以「能感彼」無想天的「異熟果」報，因而無想天位列在四靜慮中。

在此還要一談的，就是生無想天的有情，到他一期生命結束時，轉生到什麼地方去？據俱舍論卷第五說：『言無想者，由彼有情中間長時想不起故。如契經說：彼諸有情由想起故，從彼處沒，然彼有情如久睡覺，還起於想，從彼沒已必生欲界，非餘處所。先修定行勢力盡故，於彼不能更修定故，如箭射空力盡便墮。若諸有情應生彼處，必有欲界順後受業，如應生彼北俱盧洲，必定應有生天之業』。爲什麼必然如此？因諸外道先在欲界第一生中修得無想定，一旦在這欲界結束他的生命，第二生一定是生無想天受無想天報，到了無想天報享受完了，再去換一個新生命時，一定是下生到欲界中來，因他具有欲界的後報業。好像現生到北俱盧洲的有情，當其受完一千歲的壽命，一定有生六欲天的後報業，其道理是一樣的。要知欲界是一切有情退歸的地方，就是世間的有情，不論是由業力，不論是由定力，得以上

生色無色界，到了他們業力盡的時候，自然會墮到欲界中來。好像大地是諸飛鳥所退歸的地方，不論鳥兒飛得多麼高，到了力盡時還降落於地。

爲什麼不再生到無想天去？因他的無想定力已沒有，在無想天中又未能繼續修無想定，當然不能重行生到無想天中。爲什麼不得生到下三靜慮？婆沙百五十四說：『問：彼亦曾起下三靜慮，何故不引彼地壽果？答：彼雖曾起下三靜慮，非堅執故不引彼壽，惟堅執著第四靜慮故引彼壽。有說：彼雖曾起下三靜慮而非所求，彼惟求於第四靜慮。有說：彼雖曾起下三靜慮，但如所涉路而非所趣，第四靜慮是正所趣，非如所涉路故引彼壽』。論中有三種不同的說法，但都說明不生下三靜慮的理由，從此我們可以知道，無想天的有情爲什麼不生色界下三靜慮。

至於死後必生欲界，還有一個最大的理由，就是毀謗佛法所說的涅槃。婆沙百五十四說：『有說：求無想者，執無想定爲眞道，彼異熟爲涅槃，乃至生彼天中，此執隨逐。彼後從無想出將命終時，見當生相便作是念：定無涅槃，若實有者，我已證得，於今何故生相現前？由謗涅槃及聖道故，從彼處沒生惡趣中。尊者妙音亦作是說：彼謗涅槃及聖者故，從彼命終定生惡趣』。無想天沒必生欲界，這可說是

成爲定論，但欲界有五趣，是生到那趣呢？這是必然而來的問題。依婆沙論：有說定生地獄，有說定生惡趣，有說定生欲界處所不定，我以爲第三說較爲活動。

子二　釋二無心定

丑一　總釋二定

及無心二定者，謂無想、滅盡定，俱無六識故名無心。

「及無心二定者」，是標擧頌文。那二種定？就是所「謂無想」定和「滅盡定」。此二定爲什麼說爲無心？因此二定「俱無」前「六識」的活動的，所以「名」爲「無心」。無心二字，不但指這二定，可以通到下面的睡眠和悶絕的二種，因這二種亦是沒有六識活動的位子。

丑二　別釋二定

寅一　釋無想定

無想定者，謂有異生伏徧淨貪未伏上染，由出離想作意爲先令不恆行心心所滅，想滅爲首立無想名，令身安和故亦名定。修習此定品別有三：下品修者現法必退，不能速疾還引現前，後生彼天不甚光淨形色廣大，定當中夭。中品修者現不必退，設退速疾

還引現前，後生彼天雖甚光淨形色廣大而不最極，雖有中夭而不決定。上品修者現必不退，後生彼天最極光淨形色廣大，窮滿壽量後方殞沒。此定唯屬第四靜慮。又唯是善，彼所引故。下上地無，由前說故。四業通三，除順現受。有義：此定唯欲界起，由諸外道說力起故，人中慧解極猛利故。有義：欲界先修習已後生色界能引現前，除無想天至究竟故。此由厭想欣彼果入，故唯有漏非聖所起。

別解二無心定，先解無想定。什麼叫做「無想定」呢？是「謂」有類「異生」，亦即世間某些有情，從禪定的修學中，雖說已經「伏」住了第三禪的「徧淨」天上的「貪」煩惱，但還「未」能「伏」除第四禪天以「上」的惑「染」。修世間的四禪定是這樣的：假定得到初禪的有漏定，那就伏除欲界的貪染，假定得到二禪的未至定，雖能伏初禪貪，但還不能伏自地的二禪貪，假定得到第三禪的有漏定，雖能伏二禪貪，但還不能伏自地的三禪貪，假若得到第四禪的有漏定，雖能伏第三禪中貪，但還不能伏自地的四禪貪，假定得到空無邊處定，雖能伏第四禪中貪，但還不能伏自地的空處天貪，如是乃至到非非想處天，也是如此。無想定，在徧淨天之上，在無色界之下，當行者修此定時，觀想如病、如癰、如箭，入第四靜慮，修背

想作意，於所生起種種想中，厭背而住，於無想中持心而住，如是漸次離諸所緣，其心也就漸漸寂滅。「由」此「出離想」作涅槃觀的「作意爲先」，漸「令不恆行」的六識「心心所滅」。以彼是以「想滅爲首」，所以特地「立無想名」。又這雖不是令心專注一境，但因能「令身」心得到「安」樂「和」順，所以「亦」可「名」之爲「定」。有說由前加行定力令身安和，因無心時的安和，如有心時的安和，所以有心與無心同名爲定。此定沒有它的實在自體，運用這個定力，能令第四靜慮中的二十二法滅，從而假立無想定名。所滅的二十二法是五徧行、五別境、善十一，再加一個心識。大乘此說與小乘婆沙論中第三有說是一致的。如該論百五十二說：『有說：此定二十一物爲體，以十大地法、十大善地法及心滅故。如是說者，隨有爾所心心所法，卽有爾所物現前爲此定體』。由於小乘只說有十個善心所，所以較大乘二十二法，少一個善心所。

「修習此」無想「定」的行者，就其「品別」來說，「有」其「三」種不同：「下品修」的行「者」，所得的「現法」禪味，「必」得還要「退」失，因他對所修定的入住出相，還未能夠善爲了達。此定一旦退失，就「不能速疾」的很快的「

還引」起它「現前」。在這現實人間死「後」，縱然「生」到「彼」無想「天」上去，所得的果報身，亦不會怎樣的「光」明清「淨」，「形色」也不會怎麼的「廣大」，而且好像其餘的天衆一樣，「定當中夭」，不會活到五百劫那麼長的壽命，隨時都會結束其生命的。

「中品修」的行「者，現」法禪味「不必」一定「退」失，「設」或有時「退」失掉了，可以「速疾」的很快的「還」得「引」生「現前」，因他對所修定的入住出相，雖還不能善於串習，但是已經有所了達。在這現實人間沒「後」，上「生」到「彼」無想「天」中去，天中所感的果報身，「雖」說是很「光」明清「淨」的，「形色」又是極爲「廣大」的，然「而」並「不」究竟「最極」清淨。在此天中，「雖」也「有中夭」的可能，然「而」那並「不」是「決定」的。

「上品修」的行「者，現」法「必」定「不退」。在這現實人間沒「後」，上「生」到「彼」無想「天」中去，其所感得的果報身，是「最極」威「光」赫奕，最極清「淨」無染，「形色」也是最極「廣大」。不生到無想天便罷，一生到無想天就「必無中夭」，一定「窮滿」五百大劫的「壽量」，然「後方」會「殞沒」下

生欲界。

在此有個論題順便討論一下的：生到無想天的有情，其威儀是怎樣的呢？婆沙百五十四說：『問：彼壽量云何？答：五百劫。問：作何等威儀住？有說：結跏趺坐如沙門釋子。有說：劫踞而坐如婆羅門。如是說者，如先入此定所住威儀，卽以此威儀於彼五百劫中』。無想天於四威儀中，除去一個行，有其他的三種威儀，因在因中修的時候，沒有說是以行而入定的。且當因中修此定時，曾經立願說：願我生無想天常立、常坐、常臥。因中既發這樣的願，到後生到無想天中，當然隨因受果，有坐臥立的三大威儀。

無想定的行者依於何地而修此定？當知「此定唯屬第四靜慮」。意說諸有修無想定者，一定是依第四靜慮而修，不依其餘的諸處而修。婆沙百五十二說：『界者在色界，地者在根本第四靜慮地』。爲什麼下地沒有這定？因下地是非田非器，所以沒有這定。同時要知道的，無想定是要滅除不恒行心心所的，但下地不順心心所滅，順於心心所滅的，唯有第四靜慮，所以此定唯屬第四靜慮。「又」此所修的無想定，在善惡無記的三性中，「唯」獨「是」屬「善」性，因「彼」無想定是由善

定「所引」生的。俱舍五說：『今無想定一向是善，此是善故，能招無想有情天中五蘊異熟』。俱舍論頌講記說：『或有人說：無想定是無想的因，無想是無想定的果，因中分別三性，果上爲何不論？前說無想，在頌文中，已以異熟顯示，凡是異熟，一定無記性攝，不說已經知道；今無想定，就他爲異熟因說，是屬善性所攝，原也不說可知，但因頌中未說，所以論文特說一向是善』。除了第四靜慮以外，「下上地無，由前說故」。如前說無想異熟果報，既不得在第四靜慮以下的諸地，亦不得在第四靜慮以上的諸地。因爲，下地的想心粗動，不可能有無想定的，上地的無色有心，同樣不會有無想定的。與前報說義同，所以說由前說故。

『無想定既是異熟因性，當然一定要感受果報的。可是講到受報，向來說有順現、順生、順後及不定受的四種，那末，爲善性的無想定，於此四種中，屬於那種受呢』？俱舍論說：『唯順生受，非順現、後及不定受』；可是現在本論說：「四業通三，除順現受」。順現受業，就是現生作業，在現生中受報，修無想定的行者，決沒有現生天的可能，所以要除去順現受；但是在現生修無想定，當這個生命結束後，後一生就生無想天的，所以通順生受業；或到二生以後才生無想天的，所

以通順後受業；或不一定在那生中才生無想天的，所以通不定受業。俱舍所以說無想定唯順生受，如該論說：『若起此定後雖退失，傳說現身必還能起，當生無想有情天中。故得此定，必不能入正性離生』。無想定爲什麼不通餘受？婆沙百五十二說：『非順現法受者，以於餘處修此定已，生無想天方與果故；非順後次受者，此定猛利速與果故，非順不定受者不可退轉故』。這是大小乘的說法不同。

此定究竟是在那一界才得生起？這有兩家說法不同，現在略爲分別如下：

「有義」，是第一家的說義。他們認爲「此」無想「定，唯」有在「欲界」人中得以生「起」。因爲無想定不是隨便起的，「由諸外道說法」之「力」而得生「起」的。就是世間有類外道，誤認無想定爲得涅槃的眞因，到處勸人修習此定，以期證得寂滅涅槃。聽了外道這樣宣傳，有人就去修習此定。上界沒有外道的說法力，怎麼會有無想定起？同時，「人中」的「慧解」是「極」爲「猛利」的，不是餘趣有情所能及的，他們爲了求眞解脫，所以就修此無想定，將想心所壓伏下去，因而生起此定。上界不但沒有外道說法，而且慧解又不殊勝，怎會有無想定起？

「有義」，是第二家的說義。他們認爲不但欲界能起無想定，就是色界亦能起

無想定。不過在「欲界先修習」此定「已」，到了在欲界生命結束「後」，上「生」到「色界」第四靜慮的凡夫地，如生廣果天、福生天、無雲天，由在欲界宿習定力，還「能引」發此定的「現前」，不過要「除」去「無想天」。爲什麼要除去無想天，因這是無想定的果報，不是無想定的起點，還修無想定做什麼？一生到無想天，就受此定果報，已經「至」於「究竟」，所以要予除去。

小乘婆沙百五十二說：『問：此無想定何處能起？有作是說：唯欲界起，欲界心猛，有說力故。有餘師說：通欲界、三靜慮起，由念曾修加行勢力亦能起故。復有說者：第四靜慮亦能現起除無想天，勿果與因極相逼故，彼沒定當生欲界故』。婆沙的第一說，就是本論的第一義；婆沙的第三說，就是本論的第二義；本論沒有說到婆沙的第二說，婆沙第一、二說，同於順正理論的兩種解說。

外道所修的無想定，爲什麼唯是有漏不通無漏？因爲「此」是凡夫外道「厭」離「想」心「欣彼」無想「果」所「入」的定，不得此定決不休止，所以「唯」是凡夫所修的「有漏」定，「非」是「聖」者所「起」的無漏定。瑜伽論五十三說：『前無想定非學所入亦非無學，此中無有慧現行故，此上有勝寂靜住及生故，又復

此定不能證得所未證得諸勝法故，由是稽留誑幻處故』。俱舍論頌講記說：『凡修無想定者，一定有兩個錯誤的認識：一是誤認無想爲眞正的解脫，一是誤認此定爲眞正的出離。由前一錯誤而生起見取，由後一錯誤而生起戒取。單從這兩種煩惱活動看，就可證知此定不是聖者所修，因爲聖者已解決了這二種煩惱，不特不會產生這兩種妄執，而且以明確的智慧，深切了知此無想定所感得的五百劫生死大果，空無所得，那裏還盲目的修學此定？所以這唯是智慧短少的外道學人所修的一種定』。

寅二　釋滅盡定

滅盡定者，謂有無學或有學聖已伏或離無所有貪上貪不定，由止息想作意爲先，令不恆行、恆行染污心心所滅，立滅盡名，令身安和故亦名定。由偏厭受想，亦名滅彼定。

上已解釋世間外道所修的無想定，現來解釋佛教聖者所修的滅盡定。所謂「滅盡定者」究是怎樣的意思？意「謂有」四果阿羅漢的「無學」，爲入此定的聖者。「或」者三果阿那含的「有學聖」者，「已」經或暫「伏」住了現行，「或」永「

離」無色界「無所有」處的「貪」種子，至於「上」地非非想處「貪」，還「不」一「定」能夠伏斷。他們的入此定，在開始的時候，是「由止息想」的「作意爲先」，使「令不恆行」的前六識心心所並「恆行」的第七「染汚」末那「心心所」，全部予以「滅」掉，所以建「立滅盡」定的「名」稱。到了此定修成功的時候，能夠「令身」得到「安和」，所以「亦名」爲「定，由」於修時在於「偏厭受、想」二心所，所以「亦名滅彼」受、想「定」。

經論中唯說三果有學得入此定，爲什麼初、二果的有學不能入於此定？因爲他們欲界所有的九品思惑，還沒有能夠斷盡，所以不能入此定。三果有學聖者既然能入此定，對於上地的貪惑爲什麼伏斷不定？那是這樣的：當三果聖者入定時，其貪就沒有，一旦到了出定時，其貪又生起，所以若伏若惑是不定的。經論雖說無學聖者得入此定，但這只就俱解脫阿羅漢說，但若是慧解脫阿羅漢，還是不得入此定的。爲什麼是這樣的？因他們只能斷煩惱障，定障還沒有得斷的，所以不得入此定。俱解脫阿羅漢，不但斷煩惱障，定障亦已斷除，所以得入此定。瑜伽五十三說：『有學聖者能入此定，謂下還身證；無學聖者亦復能入，謂俱分解脫』。所謂定障，

是指受、想二者，因爲這是障礙定的獲得的。如就大乘二障說，是屬所知障攝。

因論生論，接著所要討論的，就是獨覺能不能入滅盡定？能是能的，但不是任何獨覺皆能，如部行獨覺中的未得通者，是就不能入此定。要知得通是在根本定中得的。慧解脫的部行獨覺，依未至地斷惑證理，根本定未得，當然不具通，通尚沒有得到，何況九次第定？不過，假定是麟角獨覺，假定是具三明六通的，假定是有次第定的，一切皆得入於滅受、想定。

上地非非想處的貪染，不論斷與不斷，爲什麼皆得入滅受、想定？這因非非想處中的想，是極爲闇劣的，行相又是極爲微細的，沒有什麼特殊的作用，不能爲滅盡定的障礙，所以斷與不斷皆得滅定。下地的煩惱不然，不特行相粗動，障定力又極强，如不斷了，那是不能入定。爲什麼此中偏說無所有處貪而不說下地的貪？當知此中且就極處而言，沒有不斷下地惑而得滅定的。

修此定的聖者爲什麼偏厭受、想？原因就是在修禪時，受、想障定的力量特强。如初禪出憂，二禪出苦，三禪出喜，四禪出樂，證知受心所這東西，確能爲定的障礙，有了它的存在，定境就不現前。若是在無色界中，想障定的力量特强，所以

修無色定時，特地偏厭於想。又如在五蘊中，特立受、想二蘊，就因受、想力强，所以在修定時，不得不偏厭受、想二者。正因如此，名滅受想定。

修習此定品別有三：下品修者現法必退，不能速疾還引現前；中品修者畢竟不退。此定初修必依有頂遊觀無漏爲加行入，次第定中最居後故，雖屬有頂而無漏攝。若修此定已得自在，餘地心後亦得現前。雖屬道諦而是非學非無學攝，似涅槃故。

「修習此」滅盡「定」，其「品別」亦「有三」種：「下品修」習的行「者」，「現」生所得的「法，必」定還要「退」失，一旦退失以後，要想再得到那是很不容易的，所以說「不能速疾還引現前；中品修」習的行「者，現」法「不必」一定「退」失，「設」或縱然有所「退」失，亦會很快的還能得到，所以說「速疾還引現前；上品修」習的行「者，畢竟」是「不」會「退」失，既然無所退失，當然就談不上有所復得。

「此」滅盡「定」在最「初修」的時候，「必」然是「依有頂」，亦卽非想非非想處天而修的，不同無想定是依第四靜慮而修。爲什麼不依下八地修？因下諸地

是有想地，行相是極爲粗動的，欲止息它很不容易，而非想非非想處的想，行相來得特別微細，欲克制它不是難事，所以唯依有頂修滅盡定。怎樣在有頂地修學此定？原來在色界頂有五不還天，是屬於無漏道，依彼天中的無漏道，以「遊觀無漏爲加行」，方得「入」於此定。四禪四空名爲次第，在諸「次第定中」，此滅盡定，必是依於非想定而起，所以說「最居後故」。總合如上，名爲九次第定。瑜伽論卷十二說：『問：以何方便入此等至？答：若諸聖者已離無所有處欲，或依非想非想處相而入於定，或依滅盡相而入於定。依非想非非想處相而入定者，謂於此上心深生厭捨，非想非非想進趣所緣皆滅盡故，心便寂滅。依滅盡相而入定者，亦復如是』。論中的意思是說：『緣非非想心心所法，生厭離心而入彼定，此依初修；依滅盡者，即任運緣非非想處心心所法，生厭離等，與前相似，云亦如是，此依久習。又釋：初緣有爲行，厭捨想心；後緣無爲行，厭捨想心；厭捨義同，云亦如是；亦約初久二修別也』。總之，這是約初修、久修的不同說的。成業論亦說：『又用有頂緣滅爲境，寂靜思惟定爲依止，方能現入滅受、想定。如摩訶俱瑟恥羅契經中，依滅盡定作如是問：幾因幾緣爲依能入無相界定？答言：具壽！二因二緣爲依能

入無相界定，謂不思惟一切相及正思惟無相界』。當知所謂摩訶俱瑟恥羅，就是舊譯摩訶俱絺羅。

滅盡定「雖屬有頂」加行而入，然而不是有漏，「而」是「無漏」所「攝」。因爲這是無漏之所引生的，依無漏種之所立的，所以名爲無漏，不得說爲有漏。通常分別二無心定，總說無想定是有漏的，滅盡定是無漏的。爲什麼？要知有煩惱相應的，於煩惱相應中生長諸漏，這可說是有漏，滅盡定既不與煩惱相應，當然就不會生長有漏，所以必然是無漏的。

最初修此定的時候，固然是在非非想處地，但「若修此定」，修到功行純熟，「已」經「得」到「自在」，那在「餘」下的七「地心後，亦」可超入此定，使之「得」以「現前」，不必止限有頂一地。學菩薩的順次入定是這樣的：如入初禪定不出初禪定卽入二禪，不出二禪便入三禪，如是從非想非非想便入滅定，猶如師子以前兩脚向上。假定如菩薩逆次入定是這樣的：如從滅定不出卽入非想非非想定，從非想不出卽入無所有處定，如是從二禪定不出卽入初禪定，好似師子舒脚向下相似。這在大般若經中叫做次第出入諸定名師子嚬呻定。如該經三百五十說：『復能

入菩薩摩訶薩師子嚬呻三摩地。云何名爲菩薩摩訶薩師子嚬呻三摩地？善現！若菩薩摩訶薩離欲惡不善法，有尋有伺離生喜樂入初靜慮具足住，乃至第二、第三、第四靜慮亦同，乃至四無色亦同。於師子嚬呻三摩地善成熟已，復能入菩薩摩訶薩集散三摩地，乃至從非想非非想處定起，入滅受想定具足住，從滅受想定起入初靜慮，從初靜慮起入滅受想定，從滅受想定起入第二靜慮，乃至第三、第四及四無色亦同』。對法論卷第五說：『若有下品串習力者，於諸靜慮、諸無色定，唯能次第入；若有中品串習力者，亦能超越入，唯能方便超越一間；若有上品串習力者，隨其所欲，或超一間；若有上品串習力者，隨其所欲，或超一切。若順若逆，入諸等至』。道邑義蘊說：『謂從初禪超入第三靜慮，從此第三超入空處，從此空處超入無所有處，從無所有處超入滅盡定。由未自在唯超一間，不能從初超第三定而入第四，以其隔遠力未能故。此超一間亦名師子嚬呻，上下超各依次故』。假定是已得自在，那就可超一切地。

聖者所入的滅盡定，「雖」說是「屬道諦」所攝，但在學、無學等三學分別中，「而是非學非無學攝」，因爲此定是相「似」於「涅槃」的寂靜微妙。爲什麼不

是有學所攝？因沒有向前進趣的行相，怎麼可以說爲有學？爲什麼不是無學所攝？因沒有止息寂靜的行相，換句話說，就是還未眞入涅槃，所以不得說爲無學所攝。瑜伽六十二說：『非所行故，似涅槃故，非二所攝』，與此所說同。如依瑜伽論記說：『今滅盡定，以無行解作意修學，故不名學，由非是無學（學尚未滿足）』。不過就體是無漏說，我們亦可這樣講：不還果的聖者得此滅盡定，可以說名爲學，阿羅漢果的聖者得此滅盡定，亦可名爲無學。

此定初起唯在人中，佛及弟子說力起故，人中慧解極猛利故，後上二界亦得現前，鄔陀夷經是此誠證，無色亦名意成天故。於藏識教未信受者，若生無色不起此定，恐無色心成斷滅故；已信生彼亦得現前，知有藏識不斷滅故。

一般說來，不論是修無想定，或者是修滅盡定，唯獨都是依於欲、色二界生起，決定不依無色界身。『雖說二定都依欲、色身起，但彼此稍有不同：無想定，在生死中流轉的有情，無始來曾經修習過來，現在來修很易生起，所以不管在欲界色界，都可最初生起。滅盡定，長處於生死中的有情，從來都沒有修習過，現在開始來修，要他生起很難，所以初得滅定，必須在於人中，人中之所以有這可能，因佛

出人間宣說此定，加以人類的慧解猛利，因而能夠生起現前』。這是我在俱舍論頌講記說的。現在本論亦說：「此」滅盡「定」的最「初」生「起，唯」是「在」我們這個「人中」。什麼理由？當知這是由於「佛及」佛「弟子」，在人中「說」教之「力」所引「起」的。沒有佛及佛弟子宣說滅盡定，根本就沒有人知道如何去修這個定的。至於色無色界沒有說這定的人，怎能從上二界最初生起。不特如此，單由佛等宣說還是不夠的，更由於「人中慧解極猛利」的，如果沒有慧解猛利的人類，此定仍然不能在人中最初生起。初起固然是在人中，但後來的生起又是怎樣？「後」來如果生到色無色的「上二界」，此定「亦得」照常「現前」。怎麼知道？「鄔陀夷經是此誠證」。因爲在此經中，曾說「無色亦名意成天故」。如婆沙百五十三說：『如契經說尊者舍利子告苾芻衆言：戒定慧具足者，能數數入出滅受想定。彼於現法及將死時，若不能辨如來聖旨，命終超段食天生在意成身天中，於彼復能數數入出滅受想定，斯有是處，應如實知』！所謂超段食天，不但是指色界天，就是無色界天，亦是超段食的，所以不論生到那一界的超段食天，具有意成天身，皆得入出滅盡定，所以無色界的天人，同樣可以入滅盡定的。

現在成問題的，就是生到無色天的，爲每一個天人皆能入此定的？還是有些不能入此定呢？這沒有一定，要看他們對第八識的信不信受來加決定。對「於」第八「藏識教」尙「未」生起「信受」以前，假「若」他就「生」到「無色」界天，那他是「不」能現「起此」滅盡「定」的，因他「恐」怕入了此定，既然是就「無色」，亦復沒有「心」識，豈不就要「成」爲「斷滅」？成爲斷滅，這是愛著生命的有情所怕的，所以不入此定。假使「已」經相「信」有第八藏識，然後「生彼」無色天中，那他「亦得」滅盡定的「現前」。因他「知有藏識」存在，入此定的時候，雖則色身和轉識都沒有，但「不」致於「斷滅」，沒有懼怕的心理，所以得以安然的入滅盡定。瑜伽五十六說：『先於此起，後於色界重現在前，託色所依方現前故』。這明明是說色界有滅定現前，爲什麼現在說通無色界？當知瑜伽此說，是據還未建立阿賴耶識教說，假使已經建立阿賴耶識教，那就不但色界可入滅定，無色界同樣能入滅定。阿賴耶識教未建立前所以不入此定，最大的原因如前所說是怕斷滅。婆沙百五十三說：『問：何故生欲色界能起滅定非無色界耶？答：命根依二法轉，一色二心。此定無心斷心起故。生欲色界起此

定時，心雖斷而命根依色轉。生無色界色心俱無，命根無依故應斷，是應名死，非謂入定，是故生彼界不起』。確信有阿賴耶識的存在，命根得以不斷，爲什麼不入此定？所以大乘唯識正義，生無色界者亦有入此滅盡定者。

要斷三界見所斷惑方起此定，異生不能伏滅有頂心心所故，此定微妙要證二空隨應後得所引發故。

滅盡定的生起不同於無想定，無想定是不要斷煩惱的，可是聖者所入的滅盡定，假使不斷煩惱是決不能現前的，現在就來說明生起滅盡定的動因。行者必「要斷」除「三界」所有的「見所斷惑」，然後「方」能生「起此」滅盡「定」，沒有說是不斷見所斷惑而得起的。諸如未斷見所斷惑的「異生」，不說沒有斷三界的見所斷惑，就是有頂見道所斷的心心所，亦未能做到使之伏滅，所以說「不能伏滅有頂心心所故」。這裏特別說有頂不伏，是約最後必須斷的地方說，並不是下地見道所斷的心心所異生能伏。不特如此，而且「此」滅盡「定」是最極「微妙」殊勝的，不是一般定可比的，所以「要證」人空的二乘，要證人法「二空」的菩薩，各「隨」

其所「應」而有的「後得」智之「所引發」起來的。有人認爲滅定是三乘所共同的，但法空智唯大乘有小乘所沒有的，所以不應說法空智能入此定。當知這個說法是不對的，如果眞如彼說，那就違背本論這裏所說要證二空後得所引發了。

有義：下八地修所斷惑中，要全斷欲，餘伏或斷，然後方能初起此定，欲界惑種二性繁雜障定强故，唯說不還三乘無學及諸菩薩得此定故，彼隨所應生上八地皆得後起。有義：要斷下之四地修所斷惑，餘伏或斷，然後方能初起此定，變異受俱煩惱種子障定强故，彼隨所應生上五地皆得後起。

上面是講見所斷惑能得滅定，現在續講修所斷惑能得滅定。可是對這，有兩家的看法不同，略爲分別如下：

「有義」，這是第一家的說義。他們認爲在三界九地裏，除了有頂地，亦卽在非想以「下」的「八地修所斷惑中，要全」部的「斷」除「欲」界的九品修惑，不容有絲毫的殘留，至於其「餘」的七地，就是色界的四地，無色界的下三地，或者是「伏，或」者是「斷」，使之不發生活動作用，「然後方能初起此定」。欲界修惑爲什麼非全斷除不可？因「欲界」的煩惱「種」子，具有不善和有覆無記的「二

性」，如是二性，「繁」擾「雜」亂，「障」礙此「定」的力量特「强」，所以不說異生不能得這定，就是初二果的聖者亦不能得這定，因而經中「唯說」斷了欲界九品修惑的「不還」果，「三乘無學及諸菩薩」的五種人，才能「得」到「此定」。「彼」諸聖者各「隨」其斷惑功力的「所應」，從欲界「生」到四禪、四無色的「上八地，皆得後起」此定，因在欲界中曾經初修的。初果已經斷了見所斷的煩惱，二果已經斷了欲界的六品修惑，爲什麼不能得滅盡定？原因就是這裏說的下界煩惱障定的力强，所以初二果的聖者不得滅定。無性攝論釋第三說：『又入滅定等言，除佛、獨覺、若阿羅漢、若不還果及不退位諸菩薩等，餘不能入』。意卽顯示唯有佛等五人可以得滅定，其他是都不能得此定的。

「有義」，是第二家的說義。他們認爲單斷欲界的九品修惑，還是不能得滅定的，必須進一步的斷除色界的初禪、二禪、三禪的所有諸惑才行，所以說「要斷下之四地修所斷惑」。這裏所謂下之四地，是指欲界及色界的初、二、三禪。至於其「餘」第四禪以上的五地，或者是「伏，或」者是「斷，然後方能初起此定」。爲什麼定要連初、二、三禪的煩惱皆要斷除？因「變異受俱煩惱種子障定强故」。所

謂變異受，是說初、二禪有喜、樂受，第三禪有樂受，如是喜、樂受，時刻在變異中，所以稱爲變異受。與此變異受相應的煩惱種子，障礙定的力量特强，所以必須斷下四地思惑，否則，滅盡定不可能現起。「彼」諸聖者各「隨」其斷惑功力的「所應，生」到四禪以「上」的「五地，皆得後起」此定，因在欲界曾經初修的。

若伏下惑能起此定，後不斷退生上地者，豈生上已却斷下惑？斷亦無失！如生上者斷下末那俱生惑故。然不還者對治力强，正潤生位不起煩惱，但由惑種潤上地生。雖所伏惑有退不退，而無伏下生上地義，故無生上却斷下失！

這是問答分別。小乘有部學者提出這樣的問題問前二師道：假「若」照你們上面所說，只要「伏」住「下」地的煩惱，就「能」夠生「起此」滅盡「定」，那末，到「後」來，其所「不」曾「斷」的煩惱種子，忽又生起活動，致使「退」失了滅盡定，從而「生」到非非想的「上地」的人，「豈」不是要「生」到「上」地，「却斷」隨應所伏的「下」地「惑」種？

論主解答說：若生上地方「斷」下地惑，是「亦無」有什麼過「失」的！「如」未得無學而「生上」地的聖「者」，到了上地以後，方「斷下」地「末那俱生惑

」的。因爲第七識中的俱生煩惱障種，在三乘將得無學果時，一剎那中惑種頓斷，立刻就得出離三界，這不是生上斷下煩惱最好的證明嗎？

「然」而「不還」果的聖「者」，雖斷下界欲惑，還未斷上界貪，但因他的「對治」煩惱的「力强」，在命終時「正潤生位，不起」潤生的現行「煩惱，但由」煩惱的「種」子助業，「潤上地生」。這樣，「所伏」的餘地煩惱，不管是「有退」或「不退」的，因爲還有煩惱種子去潤上地生，所以「無」有「伏下」地惑「生上地義」，亦「無生」到「上」地再「斷下」地惑的過「失」！

若諸菩薩先二乘位已得滅定後廻心者，一切位中能起此定。若不爾者，或有乃至七地滿心方能永伏一切煩惱，雖未永斷欲界修惑而如已斷能起此定，論說已入遠地菩薩方能現起滅盡定故。有從初地卽能永伏一切煩惱如阿羅漢，彼十地中皆起此定，經說菩薩前六地中亦能現起滅盡定故。

上來是就二乘說明如何斷惑得定，現在再就菩薩說明斷惑得定如何。假「若諸」大「菩薩」，在「先二乘位」時，「已」經「得」到「滅定」，到「後」來「廻心」轉向大乘，像這類菩薩，在「一切」階「位」的三大劫「中」，皆「能起」入

「此」滅盡「定」。「若不爾者」，假定不是廻心趣向大乘者，而是一向以來就發大心的菩薩，必須斷除三界見所斷惑，始得登於初地，從初地後，一地一地的漸次伏除煩惱障，「或有乃至」一直到「七地滿心」時，「方能永伏一切」俱生「煩惱」，念念常得入滅正受。如是菩薩，「雖」還「未」曾「永斷欲界修」所斷「惑」，然「而」以定力故，得「如已斷」修惑一樣的「能起此」滅盡「定」。怎麼知道？因爲「論」中曾「說已入遠地菩薩方能現起滅盡定故」。遠地是指第七遠行地，論說是指瑜伽論等所說。如瑜伽六十二說：『一切異生不能行故，唯除已入遠地菩薩。菩薩雖能起出世法令現在前，然由方便善巧力故不捨煩惱』。假定有類頓根菩薩，從初發心便成正覺，那他「從初地」開始，「即能永伏一切煩惱」，使諸煩惱永不活動，「如」同四果「阿羅漢」一樣，「彼」菩薩於「十地中」，地地「皆」得「起此」滅「定」。怎麼知道？佛在「經」中曾經「說」過：「菩薩」不但七地以上可得滅定，就是「前六地中亦能現起滅盡定」的。如十卷入楞伽經說：『佛告大慧：菩薩從初地乃至六地入滅盡定，聲聞、辟支佛亦入滅定。大慧！諸菩薩摩訶薩於七地中念念入滅盡定，以諸菩薩悉能遠離一切諸法有無相故。大慧！聲聞、辟

支佛不能念念入滅盡定，以聲聞、辟支佛有爲行入滅盡定，能取境界，是故聲聞、辟支佛不能入七地中念念滅『滅盡定』。由此可知：從勝處說，固然要到第七地方能入滅定，若如實說，直往菩薩在初地就可入滅定，所以有將論中的遠地，解說爲加行入的初地，不是指的第七遠行地。瑜伽論說滅定不是異生所能入的，是諸菩薩所能入的，入地就是菩薩，所以知道遠地就是初地。如此解說，我以爲未嘗不可。

子三　釋睡眠悶絕

無心睡眠與悶絕者：謂有極重睡眠、悶絕，前六識故名極重睡眠，此睡眠時雖無彼體，而由彼似彼故假說彼名。風熱等緣所引身位亦違六識故名極重悶絕，或此俱是觸處少分。除斯五位，意識恆起。

五無心位，上來已講無想天、無想定的三無心位，現在續講睡眠與悶絕的二無心位。所謂「無心睡眠與」無心「睡眠」和有極重的「悶絕」，能「令前六識」不恆行的心心所「皆不現行」，亦即是不發生活動，所以叫做無心睡眠與悶絕。睡眠本是四不定心所中的一種，當我們

在睡眠時本是還活動的，現在沒有這個心所的活動，顯示該時的睡眠已經極重到頂點，甚至有人推也推不醒他。這叫做極重的睡眠位，不叫做睡眠心所。假定是有心所的，那就叫做有心位；設若沒有心所而又似於睡眠的心所，那就叫做無心睡眠位。悶絕瑜伽說爲不共業，卽由悶時唯有意識，如果不是悶時，那就有心所法。所謂悶時唯有意識的這話，是約剛剛起悶絕的時候說，假定其後到了極重悶絕時，就連意識亦是沒有的，所以說爲無心悶絕。

已經總說睡眠與悶絕，現再將它們分開來說。

極重睡眠究是怎樣有的？就是被「疲」倦、羸瘦到「極」的各種「等緣所引」起那沈重無心的「身位」，「違」反「前六識」的活動，使之不得發生現行作用，所以「名」爲「極重睡眠」。瑜伽論卷一說：『云何夢？謂由依止性羸劣，或由疲倦過失，或由食所沈重，或由於闇相作意思惟，或由休息一切事業，或由串習睡眠，或由他所引發，如由搖扇，或由明呪，或由於藥，或由威神而發昏夢』。論中所說的種種，都是促成睡眠的因緣。睡眠睡到無心時，卽有不自在相、沈重相、無心相的現象，在其他的階位是不會有的，所以說爲身分位。

在此有人問道：這位沒有心所的睡眠，爲什麼名爲睡眠？論主予以解說：當知「此睡眠時，雖」說「無彼」睡眠的自「體」，然「而由彼」加行睡眠的所引，以致沈重不自在，好「似」有「彼」心所「假說」這無心的身的分位，稱「彼名」爲睡眠，而實不是一般所知心所睡眠的睡眠。

極重悶絕又是怎樣有的？就是由「風熱等」的助「緣所引」起的「身位」，其「亦違」於前「六」轉「識」的發生活動，換句話說，就是由觸風寒或觸暑熱等緣，致使六識不能發生現行作用，所以「名」爲「極重悶絕」。瑜伽論卷一說：『云何悶？謂由風熱亂故，或由捶打故，或由瀉故，如過量轉利及出血，或由極勤勞而致悶絕』。這雖沒有什麼另外的心數法，但它本身就是悶絕，所以不得說爲由彼似彼。除了瑜伽所說致悶的因緣，如被鬼神力所加到人們的身上，亦會使人心悶絕的。如方等經說：『諸大力神等白佛言：若有惱亂讀經者，我當以打此人令死，或至無心』。當知這就是鬼神力所引，令人得到悶絕的。是以悶絕的因緣，確有各式各樣的。

上面分別解說睡眠、悶絕引起的因緣不同，「或此俱是觸處少分」，這是總說

睡眠、悶絕所有因緣皆是觸處少分。眠爲疲觸，悶是悶觸，就是二十二種觸中的觸塵上觸，都是依四大而假立的。以悶觸說，本有身覺不覺的時候：假定是在有心時，由悶觸的關係，引生無心時的身之分位，當知這就是悶觸的果，其體亦是悶攝，因而它是觸處少分。以疲觸說，本亦分有心和無心的時候。假定是在有心時，由於疲極等緣引發睡眠的現起，到了無心時的身之分位所有的眠，當知就是觸處疲極的果，其體亦是疲攝，因而它是觸的少分。如是在無心位上，雖有這悶疲二觸，但這皆是第八識所緣的境，因那都是微細不覺的。所謂微細不覺，意說極重睡眠和極重悶絕，既然都是沒有心識活動的，當然就是微細不覺，而且即用疲、悶二觸爲體，所以爲第八識緣。在此我們還要注意的：就是別解睡眠、悶絕時，其疲極、風熱等緣，明明是指的觸處，到現在的總解中爲什麼又說是觸處少分？道邑義蘊解答說：『前據所引身位，即通十有色處；此就能引之緣，故緣觸處少分』。

如上個別解釋了五無心位，就是將無想天、無想定、滅盡定、睡眠、悶絕的五位，沒有心識活動的理由說明。「除斯五」無心「位」，第六「意識」是「恆起」的。

正死生時亦無意識，何故但說五位不行？有義：死生及與言顯。彼說非理！所以者何？但說六時名無心故，謂前五位及無餘依。應說死生卽悶絕攝，彼是最極悶絕位故，說及與言顯五無雜。此顯六識斷已，後時依本識中自種還起，由此不說入無餘依。

五無心位解釋以後，對此本可告一段落，可是現在有人根據有情「正」受「生」時或正「死時，亦」同樣的是「無意識」活動，是則所謂無心不只五位，爲什麼現在「但說五位」沒有意識的現「行」？假定將生時死時加入無心位的陣營，應該說有七無心位才對。關於這個問題的解答，有如下兩家不同的看法：

「有義」，是第一家的說義。他們認爲「死生」之時屬於無心位，論主並不是不知道，也不是沒有說出來，而在頌文中所說「及與」兩字「顯」示出來，就是『及與』各顯一個無心位，所以應說七無心位。頌中所說『及與』兩字，如頌文說：『及無心二定』的及，『睡眠與悶絕』的與，這不是顯示死生位中無心是什麼？

第二家批評第一家說：「彼」前師所「說」是「非理」的！「所以者何」？是問什麼理由非理。因爲諸經論中「但說」六時名無心故」。所「謂」六時，就是「前」說的「五」無心「位」以「及」加一二乘所入的「無餘依」涅槃，是爲六時，因

在這六時中，確都沒有意識活動的。無心位既沒有包含死生位，難道死生位是有心識活動的？不！死生位確是沒有意識現行的。既然沒有意識現行，爲什麼不說死生無心？答道：「應說死生」二位在五位中，「卽」是「悶絕」位「攝」。因爲講到悶絕，由風熱等緣所引起，還不算是最極悶絕，「彼」若死若生時，受諸痛苦的逼迫，才算「是最極悶絕位」。因此，攝在悶絕位中，卽已顯示生死位的無心。假定照這樣說，頌中爲什麼說『及與』兩字？當知頌「說及與言」，不是顯示生死，是「顯五」位隔離，令「無」彼此混「雜」。

因論生論，特再問道：經論中既說六位沒有意識，爲什麼前面但說五無心位，沒有說到無餘依涅槃無心位？當知頌主於頌文中所以沒有說無餘依涅槃無心位，因爲「此」頌目的但在「顯」示「六識斷」了「已」後，到了「後時」仍然「依本識中」的「自」己意識「種」子「還」復「現」起活動的，並不是五無心位中，從此永遠無心。可是入了無餘依涅槃的聖者，所謂灰身泯智，第六識永遠不再生起活動，「由此不說入無餘依」。所以無心位，是就心識還生起者說，假定不再生起的就不說。

此五位中異生有四除在滅定，聖唯後三，於中如來、自在菩薩唯得存一，無睡悶故。

這是就凡聖以辨五位。在「此五」無心「位中」，居於「異生」位，具「有」其中的「四」位，於中「除在滅定」位，因滅盡定是聖者所入的定，不是凡夫所能起的。假定是屬三乘「聖」者，那就「唯」有滅盡定、睡眠、悶絕的「後三」，要除去前二位的無想天及無想定，因無想定是聖者所不入的，而無想天是聖者所不生的。「於」諸聖者之「中」，如果是最高的「如來」以及得到「自在」的八地以上的「菩薩」，於五位中，「唯得存一」滅盡定，既沒有前二位，亦沒有後二位，所以說「無睡悶故」。佛及自在菩薩爲什麼沒有睡悶？因這二者，既是惡法，亦粗淺法，在高級的聖者，是絕對不會有的，假定有的話，那是佛菩薩的示現，並不是實有睡與悶。爲了方便教化衆生，不得不示同衆生。至於二乘無學，那就不是這樣，不但有睡眠，亦復有悶絕，而且都是實有的。

如以三界分別這五位，應該是這樣的：睡眠唯是屬於欲界，滅定唯是在於有頂，無想定及無想天唯在色界，悶絕則是徧於三界，因爲三界都是有生死的，生死位

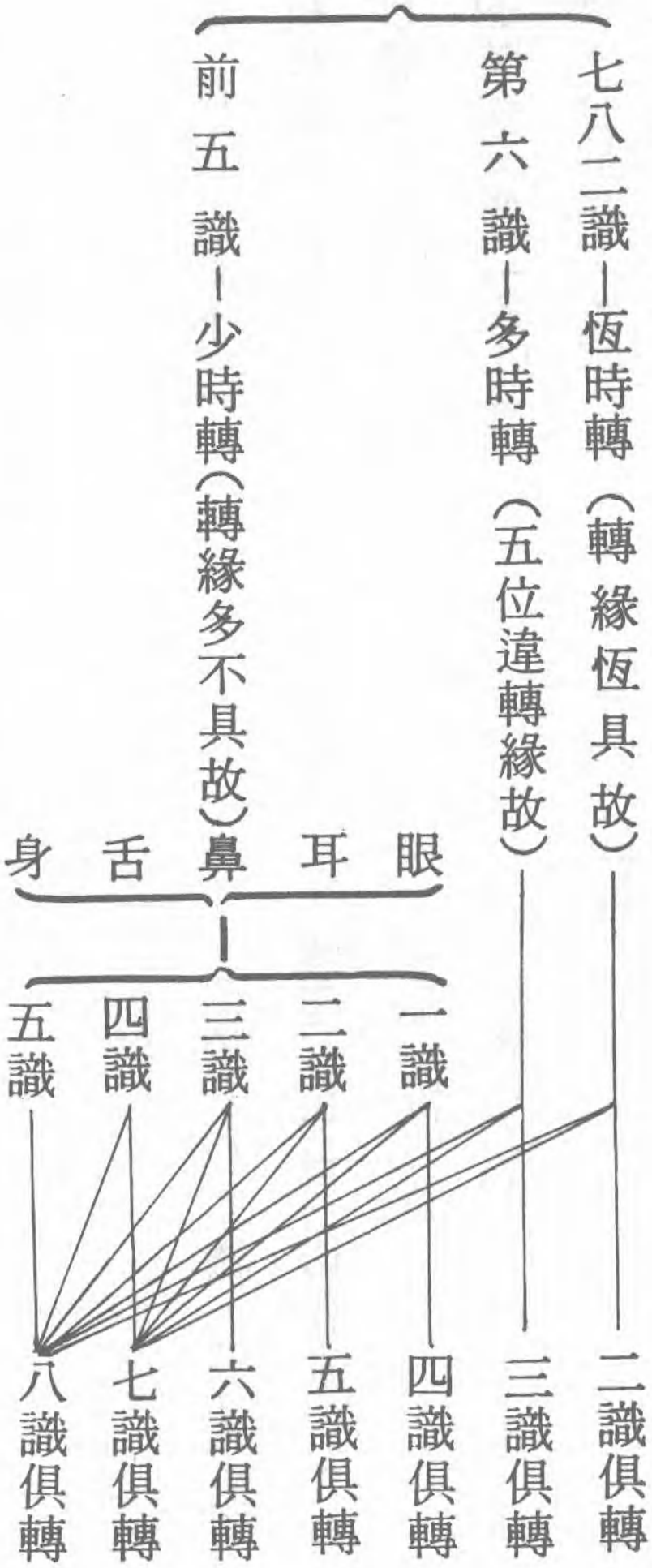
中必然是無心的，而這無心是屬悶絕攝的。假定不是如此，所謂五位無心，那就攝法不盡。如以三性分別這五位，應該是這樣的：無想定與滅盡定，唯是屬於善性所攝，其餘的無想天、睡眠、悶絕三者，則是屬於無記性攝。

辛二　八識俱轉

是故八識一切有情心與末那二恆俱轉，若起第六則三俱轉，餘隨緣合起一至五則四俱轉乃至八俱，是謂略說識俱轉義。

前說前五轉識，由於衆緣不具，生起的時候少，不起的時候多，至於第六意識，由於有些違緣，所以有時不起，不過還是起的時候多，至於七八二識，則是一切俱有。這末分析起來，「是故」可以知道，「八識」的轉起，在「一切有情」來說是這樣的：第八識「心與」第七「末那」意，這「二」識是「恆」時「俱轉」的，亦即沒有不起的時候，假「若」再生「起」一個「第六」意識，那就和第八與第七三個識同時俱轉。至於其「餘」的前五識，若再「隨緣」和「合」生「起一」識，那就是和第八、第七、第六「四」個識同時「俱轉」，假若隨緣和合生起五識中的二識，那就有五個識同時俱轉，如是像這樣的推論下去，假若前「五」識一齊生起

，那就得「八」個識同時「俱」轉。如「是」只不過所「謂略說識俱轉義」。像這樣的八識俱轉不俱轉，再以圖示如左：



辛三　問答顯理

若一有情多識俱轉，如何說彼是一有情？若立有情依識多少，汝無心位應非有情！又他分心現在前位，如何可說自分有情？然立有情依命根數或異熟識俱不違理，彼俱恆時唯有一故。

此科說爲問答顯理，是就外人所提出的五個問難，論主予以逐個解答，以顯示

八識俱轉的道理。

外人問：我們認爲識就是情，依識立情不可一時有二識起，亦卽沒有多有情的論題發生。假「若」照你唯識家說，在「一」個「有情」身上同時有「多識俱轉，如何」可「說彼是一有情」？理應一識爲一有情，多識應該就有多有情！論主答：我們認爲有情的建立不是依於識的多少，假「若」如你們所說，安「立有情」是「依」於「識」的「多少」，那你們所說生無想天、入無想定等的五「無心位應」該「非」是「有情」，因爲他們沒有心識的，沒有心識而仍認他們是有情，可見有情不是依心識多少安立的。「又」如欲界的有情，「他分心現在前位」，應該說是屬於他人，「如何可說自分有情」？所謂自分，就是指的本身；所謂他分，就是指的他人。如人類有情起五戒行十善，是人類分內所當做的，可說是自分有情，若人中起四禪八定，是諸天分內事，起六度、四無量，是菩薩分內事，這都可以說是他分。還有一種解說：如欲界有情，現起上界他無漏分心時，怎麼可以說是自分欲界有情？所以你們執著一個有情只有一個識，上面所說的這個道理，是就沒有辦法可以通過！「然」而這末說來，有情建立是依於什麼呢？我們認爲建「立有情」，或「

依」第八識種子假立的「命根數」來建立一個有情，「或」依第八現行的「異熟」果報識上來建立一個有情。這兩說法都可通，是「俱不違」於「理」的，因「彼」命根和異熟，無論在有心位或無心位，「俱」是「恆時唯有一」個，不會有多識和無識的過失！於中我們所應注意的：依第八異熟識建立有情，是不共小乘所許而言，因爲他們不承認有第八異熟的。依命根安立有情，是就大小共許而言。如順正理論的學者，就曾說『有情謂命根』。當知情是情識，命根能有這情識，所以說爲有情。卽或入於無心位中，沒有現在識的活動，但命根還存在，不失爲一有情，而且這命根具有過去識和未來識，出無心位立刻又起識心活動，成爲一個活潑潑的有情。

一身唯一等無間緣，如何俱時有多識轉？既許此一引多心所，寧不許此能引多心？又誰定言此緣唯一？說多識俱者許此緣多故。又欲一時取多境者，多境現前寧不頓取？諸根境等和合力齊，識前後生不應理故。又心所性雖無差別而類別者許多俱生，寧不許心異類俱起？又如浪像依一起多，故依一心多識俱轉。又若不許意與五俱，取彼所緣應不明了，如散意識緣久滅故。

外人問：若一有情可以多識俱轉，問題就又來了：就是任何「一」個有情「身唯」有「一」個「等無間緣」，「俱時有多識」的「轉」起？這似乎有些說不過去！論主答：現在我先問你：你們承不承認一個等無間緣能引很多的心所生起？假定你們承認的話，「既」然「許」可以「此一」識的等無間緣，能夠「引」起很「多」的「心所」法生起，爲什麼「不許」可「此」一識的等無間緣「能引」起後念許「多心」王的生起？這是以前六識相望爲緣的義說。如論前說：『若此一識爲彼六識等無間緣，或彼六識亦且爲此識等無間緣』，就是這個意思。但這是約前六識相望爲緣的不正義說，如以大乘正義解說是這樣的：「又誰」曾經決「定」的說「此」等無間「緣唯」有「一」識現相續生？事實我是「說多識俱者，許」可在現在中，「此緣」亦是有衆「多」的。它們之間各自相望，多緣能引多識果起。說明白點：所謂等無間緣，是依自類識說，所以一識有一等無間緣，非是多識同一等無間緣。如眼識的生起，有眼識的等無間緣，乃至第八藏識的生起，有第八藏識的等無間緣，是則識多俱轉，等無間緣亦多，那裏可說多識同一等無間緣？

或有依此問道：一有情身具有八識，既然是各各不同的，八個等無間緣怎會令之一時俱起？現在告訴他：「又」若有這麼一個人，作意「欲」在「一時」之中「取」得「多境」，當這時候，諸根不壞，「多境現前」，那裏說是「不」會六識俱起「頓取」六境？因爲「諸根」諸「境」以及其他空、明「等」緣，「和合」的勢「力」是相「齊」的，理應諸識同時俱轉，假定根境等緣和合齊現，而說「識」是或「前」或「後」的次第「生」起，那是絕對「不應」道「理」的！現在不妨這樣說：如眼識的諸緣具當眼識生起的時候，其餘的耳識等諸緣亦具耳識等自亦應當現起，因爲諸緣具足，沒有不現起的理由，如緣具所現起的眼識。是以我們決不能說：眼識緣具眼識現起，餘識緣具餘識不起，在道理上是講不通的，所以你們但說識前後生，不論怎樣講是都不應理的！

再舉心所以例心王說：「又」諸「心所」法，其體「性雖」是沒有「差別」的，然「而」受、想等諸心所的功能，其「類」還是有差「別」的，如徧行是徧行的一類，別境是別境的一類，善心所是染的一類，各別不同可說是很明顯的。你們既「許」這些類別不同的衆「多」心所，得在一有情身中一時「

俱生」，爲什麼獨不承認藏識與諸轉識的異類心王一念俱起？所以說「寧不許心異類俱起」。我們認爲不同類別的心王心所，要得俱生皆得俱生，決不可說類別的心所得以一念俱生，類別的心王不能一念俱生而前後起。對這道理如不明白，現在不妨舉喻說明。「又如」大海中的波「浪」，或是鏡中的影「像」，都是「依一」而「起多」的。如依一大海水有多波浪的現前，依一大面鏡有多影像的現前，是「故依一」本識「心」，有「多識」的同時「俱轉」，其道理亦是如此。瑜伽論五十一說：『何故若無諸識俱轉，業用差別不應道理？謂若略說有四種業：一、了別器業；二、了別依業；三、了別我業；四、了別境業。此所了別刹那刹那俱轉可得，是故一識於一刹那者，如是業用差別不應道理』！此中初二業是第八識所緣境，因爲器界、根身、種子都是賴耶所緣的；第三業是第七識所緣境，因爲末那恆計第八爲我，所以名爲了別我業；第四業是前六識所緣境，因爲六識各自了別自境的，所以名爲了別境業。論中既說刹那刹那即四業轉，證明諸識確是可以俱轉的，假定你們認爲諸識不能俱轉，那就違背聖言四業轉義。

論主再難外說：「又若」你們決定「不許」第六「意」識「與」前「五」識同

時「俱」有，那第六意識「取彼」五識「所緣」的境界，「應」該是「不明了」的。然而意識之所以稱爲明了，就因爲它與前五識同緣現量境的。假定如有部學者所計，眼等五識先取境已，然後意識方得生起，取彼前五所緣境界，是卽顯示明了意識，不緣現在而緣過去，這末一來，明了意識與散意識，試問又有什麼不同？因散意識唯緣過去境的。「如散意識緣」那「久」已「滅」入過去的境界，是不怎麼明了的，五俱意識亦應如散意識，緣境是不明了。但事實上不是這樣，散位意識緣過去境，儘管是不明了的，但是五俱意識緣現在境，是了了分明的，所以不得不承認意識與五識俱。

如何五俱唯一意識，於色等境取一或多？見俱有種種相故。

外人問：與「五」識「俱」有的「意識」，爲什麼「於色等境」能夠「取一或」者取「多」？問者的意思是說：五識所取的五境，原本是各各差別，明了意識只是一個，爲什麼能隨五識取多境界？這不是問者不承認一心能取多境，而是不承認與五識俱生的一念意識能分明的取五境，所以特作此問。作此問

的，不是大衆系的學者，因爲他們承認六識可以俱起的，只有不承認六識並生的有部系等的學者，才會提出這問題來問的。

論主答：爲什麼不能取多境？「如眼等識各於自境取一或多」。例如一個眼識，不但能取一種青的色境，同時能取青黃赤白等的多種色境，甚至二十種色境無不能緣；再如一個耳識，不但能緣有執受大種的可意聲，亦能緣其餘的諸聲，甚至八種聲境無不能緣；乃至一個身識，不但能取一種堅的觸境，其他的多種觸境亦是能緣的。以彼五識例此明了意識，「此」明了意識能緣多境，試問「亦」有什麼過失」？且意識是以了一切法爲它的作用的。同時還要知道的，就是諸識所有的「相、見」二分「俱有種種相」的。如見分有種種分明的能見相用，相分有爲多識所取的作用相。這末說來，一識能取多境，究有什麼稀奇？

何故諸識同類不俱？於自所緣若可了者一已能了，餘無用故。若爾！五識已了自境，何用俱起意識了爲？五俱意識助五令起，非專爲了五識所緣。又於彼所緣能明了取異於眼等識，故非無用。由此聖教說彼意識名有分別，五識不爾。

外人問：五俱意識既與五識同緣五境，五識彼此是同類的，爲什麼「諸識同類

」反而「不」能「俱」起？問者的意思是：既然承認八識可以俱起，兩個以上的眼識，乃至兩個以上的身識，爲什麼不能俱時而起？

論主答：五識雖說是同類的，但是它們各有所緣，諸識對「於」各「自所緣」的境，假「若可」以明「了者」，「一」個識就「已能了」，如有其「餘」的眼識更生，便「無」它的「用」武之地，所以沒有第二個眼識與之同生。「若爾」，假定是這樣的話，就是「五識」各各「已了自境」，還要「用俱起意識」來「了」別做什麼？爲解釋說：當知所謂「五俱意識」，爲彼五識的分別依，能「助五」識「令」之生「起」，並「非專爲了」知「五識所緣」的境。「又」此意識對「於彼」五識「所緣」的境，不但能取，而且「能明了取」。就明了取這點來說，意識還是有「異於眼等識」的。眼等識不能明了分別深取境界相，能明了分別深取境界相的是意識，所以意識有助於五識，並「非」完全「無用」。照這樣說，五識取境是不明了的，要想明了的取境，就不得不假借意識，可是現在我們要問的，就是爲什麼沒有兩個眼識俱起以明了取境？爲什麼非要假借意識不可？要知五俱意識對於前五識的關係，不但能明了的取五識所緣境，並且能助五識的生起活

動；至於五識的本身，且就眼識來說，不說沒有兩個同類的眼識生起，退一步縱許兩個同類的眼識俱起，但亦不能有助於五識的發生活動。「由」於如「此」，所以在諸「聖教」經論中，「說彼」第六「意識名有分別」，說前五識名無分別。「五識不爾」，是說五識不像意識那樣的有分別。

多識俱轉何不相應？非同境故，設同境者，彼此所依體數異故，如五根識互不相應。

外人問：八個識中既然「多識」可以「俱轉」，爲什麼「不」說它們彼此「相應」？問者的意思是說：心所與心俱轉，既然有相應義，多識俱轉，理當亦如王所有相應義，所謂彼既如此，此爲什麼不然？

論主答：這不能相提並論！要知所謂相應，必要具有同時、同境、同依、同體的四義方可，今諸識「非」是「同境」的，所以不得說爲相應。如六、七、八識有寬狹境的不同，怎可論說它們相應？「設」或有少分是「同境」的，「彼此」間「所依」的「體數」又復有「異」，怎可論說它們相應？如前五識具四所依根，所謂同境、分別、染淨、根本；第六意識但依二根，就是染淨依、根本依。相應要具如上的四義是不錯的，但若有一義不具，就不得說爲相應，現在由所依根的一義有異

，是以多識俱轉，不得說爲相應。「如」依眼等「五根」的五「識」，眼識依眼根，乃至身識依身根，依體各異，「互不相應」。

辛四　一異分別

八識自性不可言定一，行相、所依、緣、相應異故，又一滅時餘不滅故，能所熏等相各異故。亦非定異，經說八識如水波等無差別故，定異應非因果性故，如幻事等無定性故。如前所說識差別相依理世俗非眞勝義，眞勝義中心言絕故。如伽陀說：心意識八種，俗故相有別，眞故相無別，相所相無故。

八識差別論者，認爲八識是各有其自性的，但這八識的自性是一是異，是個值得論究的問題，所以這裏特就一異分別。論究到這問題，首先所要說的，就是「八識自性不可」說它決「定」是「一」。爲什麼？約有三個原因：一、「行相、所依、緣、相應異故」：行相是指八識各自所有的見分；所依是指八識各自不同的所依根；緣是指八識各自不同的所緣境；相應是指八識所相應的心所有多少的不同。由於這多方面都是差別不一樣的，怎麼可說定一？二、「又一滅時餘不滅故」：如諸識儘管可以發生同時活動，但不一定同時停止它們的活動，如果這一識滅了，其餘

的七識不一定滅的，依然在發生它的活動作用，既有滅不滅的差別，怎麼可說定一。三、「能所熏等相各異故」：在八識中，屬於現行能熏的是前七轉識，屬於種子所熏的是第八識；等是等於三性差別等。如前六識是通三性的，第七識是有覆無記的，第八識是無覆無記的。再說，前六識是異熟生，第八識是眞異熟；前七識是因，第八識是果。諸識之間有這麼多的不同，怎麼可說定一？況且諸聖教中說有八識的差別？所以有以爲八識爲一，顯然是錯誤的！

既不決定是一，那就說它定異，請問可不可以？「亦」不可以說它「定異」。什麼理由？亦有三個原因：一、「經說八識如水波等無差別故」：如楞伽經說：『水流處藏識，轉識浪生故』。好比在大海中發現洶湧萬般的波浪，你能說它異於海水嗎？所謂波不離水，水不離波，你要分別它們的差異，簡直是不可能的。再如經說：『譬如明鏡，現衆色像』。各式各樣的色像，顯現在明鏡當中，你能分別鏡與色像的差別嗎？同樣是不可能的。鏡與大海如第八識，色像與波浪如前七識，是以嚴格說來，實看不出諸識之間的差別所在。二、「定異應非因果性故」：前七轉識與第八識間，更互爲因，更互爲果，法爾因果非定異的，如麥不生豆芽等。假定有

人認爲諸識是定異的，那諸識之間豈不是沒有它們的因果性？是以說異是不對的。

三、「如幻事等無定性故」：世間萬有一切諸法，誠如金剛經中說的：『一切有爲法，如夢、幻、泡、影，如露亦如電』，是皆虛幻不實的，那裏可說有一定的異性？

如是八識的非一非異，好像泥團與微塵的非異非不異，好像太陽與光明的非異非不異，好像黃金與指鐲的非異非不異，唯有如此了解八識的非一非異，才能正確的了解八識之間的關係。最後作總結的說：八識自性是非一非異的，爲什麼？由於它們的性不定，好像幻事等一樣。幻事等無有定一定異性，所以說爲非一非異，八識既如幻事等那樣的沒有定性，當然如幻事等的非一非異。是以對於八識自性，不論說是定一定異，都不契於佛陀眞義。

照上所講既是非一非異，爲什麼前說八識有種種相？亦卽前來所說的三能變相當作何解？如八以七爲依，七以八爲依，意識以七、八爲依，前五識以五根爲依；八識是現量境，第七是帶質境，第六緣三境，前五亦是現量境；八識五個心所，第七識十八個心所，第六識五十一個心所，前五識三十四個心所。諸如此類，皆是說

的諸識差別相，爲什麼不可說定異？當知「如前所說」的種種「識差別相」，是「依」四種世俗諦中，第二道「理世俗」說的，並「非」是四種勝義諦中，第四一種「眞勝義」。因爲「眞勝義中」，所謂「心」行路「絕」，「言」語道斷，在這樣的情況下，還有什麼一異可說？換句話說，眞勝義中，非一相，非異相，非非一相，非非異相，非一異俱相，離言說相，離名字相，離心緣相，非卽非離，是卽非卽，如是還有什麼差別不差別可言？「如」楞伽中有「伽陀說」：積起的第八識「心」，思量的第七末那「意」，了別境的前六「識」。如是「八種」識，以道理「俗」諦「故」，所以可說「相有」差「別」，假使以「眞」勝義諦而論，那就應該說「相無」差「別」。因爲能「相」望於「所相」，能所二相，在離心言相的眞勝義諦中，可說都是「無」所有的。是以沒有八識定不定別。

丙二　正解識變

丁一　假說我法

戊一　結前標問

已廣分別三能變相爲自所變二分所依，云何應知依識所變假說我法非別實有由斯一切

唯有識耶？

上來「已廣分別」說明異熟、思量、了別境識的「三能變」的識「相」，同時亦說明「爲自」體「所變」的見、相「二分所依」。對此既是廣爲分別，當然說得極爲清楚。現在進而所要問的，就是怎樣「應」當「知」道「識所變」的「假說我法」，並不是離識而別有的實我實法，乃是所謂一切唯識，所以說「非別實有由斯一切唯有識耶」？

戊二　舉頌總答

頌曰：是諸識轉變，分別所分別；由此彼皆無，故一切唯識。

上面標問，現在頌答。「是諸識轉變，分別所分別」的二句，是釋唯識所變；「由此彼皆無，故一切唯識」的二句，是結歸唯識。上來廣釋的三能變相，就是將略標中的『此能變唯三，謂異熟、思量及了別境識』的三句，予以分別說明；此一頌所說的，是擴充略標的『彼依識所變』一句，是正分別唯識的義相。在略標中，曾說依識所變而假立我法，但假立我法爲什麼沒有實體，現在說明由於它是識變，因爲是識變的，所以這裏特地顯示唯識。

論曰：是諸識者，謂前所說三能變識及彼心所，皆能變似見相二分立轉變名。所變見分說名分別，能取相故；所變相分名所分別，見所取故。由此正理，彼實我法離識所變皆定非有，離能所取無別物故，非有實物離二相故。是故一切有為、無為、若實、若假皆不離識，唯言為遮離識實物，非不離識心所法等。

上來雖已舉頌答外所問，但很簡略，如不加以解釋，還是不能明白，所以現在再以長行解釋頌意。「論曰」，是論文中這樣說。「是諸識者，謂」是指「前所說三能變」的八「識及彼」所相應的諸「心所」。言轉變者，是說心及心所，「皆能變似見相二分」，是故依之「立轉變名」。依安慧論師的解說：所謂轉變，是說三能變識的自體，都能變現依他似有而理實非有的見、相二分。為什麼說這見、相二分理非實有？因這屬於徧計所執的見、相二分怎可說為實有？亦有將轉變解說為變異的意思，就是從一識體變異為見、相二分，而這所變的用是依他起，並非是實在的見、相二分，不過依這二用計能所取方名二分，亦這二分是徧計執

的所起處。亦有將變解說爲現的意思，如初卷說：『變謂識體轉似二分，相、見俱依自證起故』，就是此意。

有人問道：安慧與護法二大論師皆說變現，試問他們的差別究竟何在？今爲解說：安慧所說的變現，是從自體分變現起徧計取執的見、相二分。像這樣的講變現，是從自體分變現，是從自體分變現起依他的見、相二分。像這樣的講變現，是從有體法變似爲無。護法所說的變現，是從有體法變似爲有。一個變似徧計無，一個變似依他有，是爲二大論師的差別所在。

在前所講的識所變中：以「所變」的「見分說名」爲「分別」，因爲是依他性，「能取」於所變的依他「相」分的，所以生起種種所執分別。而這是識體所變用能分別，所以名爲分別，並非是說識自體能緣名爲分別。假定是從識體「所變」的依他性相分似所執的「相分名所分別」，因這是前能分別的「見分」之「所取」相。簡單的說：分別就是能緣的見分，所分別就是所緣的相分；見分能緣所變的境相，爲種種的分別，相分則被能分別的見分所分別，所以頌說『分別所分別』。

「由此」識變的「正理」，所以「彼」徧計所執的「實我實法」，如果「離」

了「識所變」的見分、相分，悉「皆」決「定」是「非有」的，都是假有的，不過只是能取的見分和所取的相分而已。如果「離」了「能所取」的見、相二分，根本「無」有「別」體的實「物」存在，因爲並「非有」個「實」體的事「物」，能夠「離」於能所取的「二相」的。在見、相二分以外，既沒有實體的我法，「是故一切」諸法，不論是「無爲」的，不論是「有爲」的，不論是「若實」的，「皆不離識」而別有。所以頌文用『故一切唯識』來總結。爲什麼要這樣講？基師述記說：『有爲、無爲若實依他有別種生，或常住實法，不相應假法，瓶等假法，一切皆是不離。有爲識所變，無爲識之體，皆非識外有名不離識』。至於唯識的「唯言」，是「爲遮」除「離」能變「識」外的「實」有我法之「物」，所以叫做唯識，並「非」亦要遮除「不離識」的「心所法等」。等是等於見、相二分和無爲眞如法等。並不是要把這些都遮除掉，才叫唯識。

有說：『一切諸法雖是很多，但不出能緣和所緣的二種。眼能視色，耳能聽聲，鼻能嗅香，舌能嘗味，身能覺觸，意能思法，這都是心緣。一一法中，有事有理，有假有實，若知緣色、聲、香、味、觸時而起思慮事理假實之法，卽是能緣。倘

若所緣離掉能緣的時候，則沒有所緣。如吾人閉眼不緣色時，則沒有色；塞耳不緣聲時，則沒有聲；乃至熟睡或悶絕意識不緣事理假實的諸法時，則沒有諸法。因此之故，假使吾人的諸識都滅掉不起緣用，則吾人的對象，沒有一物存在。若果這樣，可以知道：從宇宙的廣大，乃至毫毛的纖微，一切諸法，唯是能緣之心所變現，離掉心識，則不能存在』。從這意義說，所以一切唯識。

或轉變者：謂諸內識轉似我法外境相現。此能轉變卽名分別，虛妄分別爲自性故，謂卽三界心及心所。此所執境名所分別，卽所妄執實我法性。由此分別變似外境假我法相，彼所分別實我法性決定皆無，前引教理已廣破故。是故一切皆唯有識，虛妄分別有極成故。唯旣不遮不離識法，故眞空等亦是有性。由斯遠離增減二邊，唯識義成，契會中道。

這是對頌文『是諸識轉變』的另一種解釋，有說是難陀論師的意思。又「或」所謂「轉變者」，是說三能變的「諸內識」，能「轉」現出依他相，好「似」實「我」實「法」的「外境相現」。看起來，好像是有外境相，嚴格說，只有見、相二

分的內識，根本沒有所變的我、法的外境。這兒所說唯有見、相二分的內識，就是攝論說的相識與見識。攝論講記說：『雖然唯是一識，但在亂識現起的就有一分所取的相，一分能取的見的二性差別現前，這相、見皆是識，所以叫相識見識』。又說：『唯識的主要思想，在顯示所取的境沒有實體，一切唯識爲性。但衆生心一旦生起，因無始的熏習力，就自然有境與心的二分現前。若沒有相分，也就沒有見分，所以成了二性；但不是有心境判然不同的體性，仍然是識。同時在心境的關係上，那見聞覺知的行相，有著無量無邊的差別，這差別，同樣的還是唯識』。

「此能轉變」的識，不是別的什麼，就是「名」爲「分別」，而是以「虛妄分別爲自性」的，亦「即」是「三界」有情所有的「心及心所」。此說，與攝論說的『如此諸識，皆是虛妄分別所攝』，與中邊論說的『三界心心所，謂虛妄分別』，可說是同一意思。攝論講記說：『再說虛妄分別所攝：從賴耶種子生起的諸識，可以總攝一切三界、五趣，三種雜染所攝的依他起相。依他起就是三雜染，這是解深密經所說的；現在用十一識來總攝它。這十一類都是識，所以三雜染所攝的依他起相，是虛妄分別爲自性的意義，皆得顯現。若但說三種雜染，不知它是否唯識，現

在把這些都攝歸於識，都稱之爲識。識，就是虛妄分別，那麼，三雜染所攝的依他起相，一切都是虛妄分別爲自性的了。這諸識，皆是虛妄分別所攝，也就可知它唯識爲性』。無性攝論釋第四說：『如此諸識皆是虛妄分別所攝者，如前所說身等諸識所取能取，虛妄分別安立爲性。唯識爲性者，由邪分別二分顯現，實唯是識。善等法中雖無邪執，緣起力故二分顯現，亦唯是識』。

至於「此」依他能變分別徧計「所妄執」的「實我法性」。「由此」能「分別」心所「變」的「似」有「外境」的「假我法相」的原故，所以「彼所分別」的「實我法性，決定皆」是「無」有的。無性攝論釋第四接著說：『是無所有，非眞實義。顯現所依者，所取色等名無所有，能取識等名非眞實，此二皆是徧計所執並名爲義』。攝論講記說：『談到唯識，就要知道無義。妄心所取的對象叫做義；在我們看，義是離心以外實有的，實際上它根本沒有獨立的自體，不過在分別心上現起這似境的影像罷了。所以外境不是客觀的存在，而是內心妄現的影像。像我們在五蘊和合上，妄執有我，這我就是毫無自體，唯是妄心倒計的義。這義，是無所有的，它是以虛妄分別心爲依而顯現的，所

以（攝）論說：是無所有，非眞實義顯現所依。這爲非眞實境相所依的，就是唯識爲性的依他起相。因此，我們知道：依他起相是賴耶種子所生，是虛妄分別爲自性，是非眞實義的所依』。

關於這些唯識無義的道理，在「前」本論第一、二卷中，曾經「引」諸「教理已」經「廣」爲「破」斥。

以「是」之「故，一切」有爲、無爲、假法、實法，悉無有體，「皆唯有識」，因爲「虛妄分別有極成故」。所謂有極成故，是對小乘學派說的。意謂能變的虛妄分別心，不但大乘唯識這樣講，就是小乘學派亦共同承認的。

到此，有人問道：像向來所講的眞如及心所等，既不是能變的分別心，亦不是所變的心外所分別法，那它們到底是有自體？還是沒有自體？現在答說：當知所謂唯識的唯，唯遮離識的外境，不離識的法是不遮的。「唯既不遮不離識」的「法」，所以那不離識的「眞空」、實際、勝義「等」法以及不離識的心所法，當然是有體的，所以說「亦是有性」。

從上各種的方面，檢討唯識的教理，我們可知唯識的意趣，在於高調萬法唯識

，亦卽統攝森羅的萬法，歸於心識的一元。於中，如以有爲亦卽所謂現象爲主，當然是將一切皆歸眞如；如更然是將一切皆歸唯識；如以無爲亦卽所謂實性爲主，當然是將一切皆歸眞如；如更簡單的從智用點爲主，當然是將一切皆歸般若。唯識的歸趣，雖肯定的有這三方面，但是以現象爲主，亦卽以賴耶本識爲中心的諸法唯識之理，最爲重要。行者果能徹於這個旨趣，對於其他的二面自亦可以了解。因爲，眞如是識的實性，般若是識的相應，所有一切的所詮，離識根本是不可考慮，亦卽是不可得的。

進而要知道的，就是唯識的識，是以有漏的染識爲主，決不是以無漏的淨識爲主。爲什麼？知一切諸法皆從自心生時，諸法都是如夢如幻的，所以知於心外決無實體。既知沒有心外的實體，我法的妄執也就無由生起，妄執不起，就是無分別智於此現起，眞正得以體會眞如的妙理，以達到其究竟目的。學佛的究竟目的，雖說在於體會眞如妙理，但是最根本的，還是在於了知一切諸法是從自己的一心之所變現，不得不說是最爲第一要件。也就因爲如此，這裏特以有漏的染識說唯識，至於無漏的淨識，不現起迷界的諸法，因而，不必要以無漏淨識爲主而觀察。「由斯」義故，「遠離增減二邊」。無心外法，所以除增益邊；有虛妄心，所以離損減邊。

損減邊的遠離，就可除去撥無如空華的清辨論師的說法；增益邊的遠離，就可除去認爲心外有法的諸小乘執。如是離有離無，離增離減，「唯識義成，契會中道」，不會再有什麼偏執。基師述記說：『言中道者正智也，理順正智名契會中道』。據此而言：中是指的眞如，道是指的正智說爲中道。不過亦有以眞如名爲中道的，像這樣的中道，中是離二邊義，道是道理之義。離二邊的道理，中卽道，所以是指眞如。這末說來，所謂中道，或名能觀之智，或名所觀之理，雖能所有其相違，但畢竟是成同一意義，更不相違。中道，雖是指的離有無、增減處中的正道，但以動的正智之用而顯，又以靜的眞如之理而顯。眞如是以正智而證悟的，正智是可冥合眞如的。要之，萬有諸法，不管那種，都不外於離二邊的處中之正道的發現，於中絕對不可加上吾人差別的偏見，是爲中道的眞義。

已二　述九難義

庚一　唯識所因難

由何教理唯識義成？豈不已說？雖說未了，非破他義已義便成，應更確陳成此教理！如契經說：三界唯心；又說所緣唯識所現；又說諸法皆不離心；又說有情隨心垢淨；

又說成就四智菩薩能隨悟入唯識無境。

唯識的宗致，偏語諸法的識變而歸結於唯識。因此，上面特釋『是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識』的一頌。於中因爲說明一切唯識，到此遂舉九個難題來問，並且對它加以答釋。主要是用世間鄙近的事例，成立唯識之所以爲唯識的道理。

一、唯識所因難：上來你說『唯識義成』，可是我得問你：你是「由」於怎樣的「教理」，使「唯識」的「義」理得以「成」立？論主簡單的答：我們在前面「豈不已」經「說」過了嗎？你爲什麼還要問？外人更說：不錯，你們在前略說過了的，但是「雖」已略「說」，其義仍猶「未了」，而且你也曾經破過我的義理，可是世間談理論，並「非破」了「他」人的宗「義」，自「己」的宗「義便」得「成」立。就算你自以爲成立了宗義，「應更」進一步的「確陳此」唯識的「教理」，使人有所信服。講到教證本是很多的，現在姑以六經爲證；講到理論同樣是很多，現在姑以四個比量爲證。

「如契經說三界唯心」，這是第一華嚴經的教證。三界是心識的變作，不承認

心外更有什麼實法，是卽談的唯識義理。然在華嚴經中什麼地方可以尋得此文？這出於十地經論卷八。六十華嚴卷二十五，有『三界虛妄但一心作』的文。十地經論說爲：『經曰：是菩薩作是念：三界虛妄但是一心作』。論曰：『但是一心作者，一切三界唯心轉故』。今檢華嚴經一部，談這三界唯心的經文，可說到處有見。如六十華嚴卷十說：『心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造……一切從心轉』。一行的大日經疏卷二，有『三界唯心，心外更無一法而可得』的話；宋高僧傳卷四，有『三界唯心，萬法唯識，心外無法，胡用別求』的話。因此，『三界唯一心，心外無別法』的話，可說就是據此而來。是以三界唯心所說，亙於此經的一部，可說是很多的。唯識教義爲成立唯識義理，屢屢引用此文爲證。如在唯識二十論的最初說：『安立大乘三界唯識，以契經說三界唯心』。當知此中所說的契經，亦是指的華嚴經。很多唯識論典，都引華嚴十地品所說『如是三界皆唯有心』的文，並且加以解釋。如無性攝論釋卷四說：『此言顯示三界唯識，言三界者，謂與欲等愛結相應墮在三界……此唯識言，成立唯有諸心心法，無有三界橫計所緣』。以此諸法皆是心識變現的教證，以成立唯識義，反證心外有實境的存在，是極其

迷謬的妄見！

「又說所緣唯識所現」，這是第二解深密經的教證。現在引攝大乘論講記所說如下：『又在解深密分別瑜伽品裏，慈氏菩薩請問佛陀關於心境是一是異的問題。慈氏菩薩問世尊言：三摩地中所行的影像，它與能緣的心，應當說是有異還是無異呢？心在境界上轉叫做行，就是緣慮、故所行、所緣、所取，有同樣的意義。專注一心叫三摩地；三摩地所行的影像，如修不淨觀的，先到荒山墳塚間，看那死人潰爛的相狀或殘骸骷髏，然後在修定時，觀想這樣的境相，卽於定心中現起潰爛及骨骸的情境。這定所現的，像明鏡中現起的影像一樣，所以叫影像。影像，是內心所現起的，它的本義如此。唯識學說一切皆是自心的影像，它的認識都從定中的經驗得來，所以它與修定的瑜伽者，有特別的關係。佛的意見：應當說它是無異的！因爲那所緣的影像，並不是心外的，就是我們心識的一分，所以我說它就是識。凡所緣慮的境界，都是唯識所現的。我說識的識，是能分別的心，是見識，也是指出它的自性。所緣唯識所現的識，是所分別的境，是相識，是依識而現起的。能分別的是識，所分別的也是識，那麼，怎可說它是異的呢？……慈氏菩薩又問：世尊！心

是能緣的，境是所緣的，如果像方才所說的三摩地中所行的影像，卽與此能緣的心，無有別異；無異，就是一法，一法就不應有能所的差別，云何此心還能緣取此心呢？心若可以緣心，那與世間的眼不自見，刀不自割，指不自觸的理論，不是相違反了嗎？佛又答覆他說：慈氏！你以爲一法才不能自取嗎？要知道，不論什麼法，不論它是一是異，都是不能取的，根本上無有少法能夠緣取少法。不過，雖沒有能取的心，所取的境，然却在這樣的能緣心生起的時候，卽有那樣的所取的影像顯現，並不眞是離能緣心以外，有什麼可爲心識所緣的東西！這如依止自己的面目等本質爲緣，於水鏡中還見自己的面目的本質；不明白的人，就以爲我今見到了影像，並且以爲離開自己面目的本質，別有一個所見的影像顯現，其實這是錯誤的！有情的虛妄分別心也是這樣，在它如是生起的時候，就自然的現起所取的義相，並且還似乎有異於心的所見影像顯現，所以有能取的心，所取的境。這種別體能所的觀念，根本具有錯亂的成份』。

「又說諸法皆不離心」，這是第三楞伽經的教證。在這楞伽經的全部，敍述諸法皆不離心的意思，是很多的，從此可以窺見一切唯識的教旨。如魏譯十卷入楞伽

經說：『復自深思惟，諸法體如是，唯自心境界，內心能證知。而諸凡夫等，無明所覆障，虛妄心分別，而不能覺知』。宋譯四卷楞伽經說：『妄想習氣轉，有種種心生，境界於外現，是世俗心量，外現而非有，心見彼種種』。唐譯七卷楞伽說：『心所見無有，唯依心故起，身資所住影，衆生藏識現……微塵分析事，不起色分別，唯心所安立，惡見者不信』。諸如此類的唯心說，在諸不同譯本的楞伽經中，處處皆有所顯示，當可成爲安立唯識的有力教證。

「又說有情隨心垢淨」，這是第四無垢稱經的教證。如該經說：『心淨故衆生淨，心垢故衆生垢』。不特生命界隨心垢淨，就是自然界亦隨心垢淨。如新譯維摩詰經說：『若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨』。『如果內心不淨，不特不能實現淨土，就是極樂淨土現前，也要變成穢土』。十地經說：『三界五道，皆由心作』。『所以唯有內心淨後，佛土始能得到清淨』。『但這還要不忘衆生，如果忘記衆生救度，仍然沒有淨土實現，淨土必依衆生爲對象，就是以利樂衆生，作爲修淨土的因行，到了衆生的內心清淨，穢惡世界自成爲淨土』。

「又說成就四智菩薩能隨悟入唯識無境」，這是第五阿毘達磨經的教證。無性

攝論釋第四，雖沒有指出是什麼經，但亦有這樣說：『諸義現前分明顯現而非是有云何可知？如世尊言：若諸菩薩成就四法，能隨悟入一切唯識都無有義』。經說能隨悟入，是約能入說，所入的十地，是約地前的隨入而不是正入，亦有說是隨於經義修習，而能得入十地等。兩說似均可通。不管是地前的隨入，不管是地上的悟入，必要菩薩成就四智，方能實在有所契入，不然是決不可能的。

一、相違識相智：謂於一處，鬼、人、天等隨業差別所見各異，境若實有此云何成？

二、無所緣識智：謂緣過、未、夢境像等非實有境識現可得，彼境既無餘亦應爾。三、自應無倒智：謂愚夫智若得實境，彼應自然成無顛倒，不由功用應得解脫。四、隨三智轉智：一、隨自在者智轉智：謂已證得心自在者隨欲轉變地等皆成，境若實有如何可變？二、隨觀察者智轉智：謂得勝定修法觀者，隨觀一境衆相現前，境若是實寧隨心轉？三、隨無分別智轉智：謂起證實無分別智，一切境相皆不現前，境若是實何容不現？菩薩成就四智者，於唯識理決定悟入。

上面雖說『成就四智』以成立唯識，但四智是什麼，還沒有指出來，所以現在

特再分別說明四智。

「一、相違識相智」者：是觀相違者的識所緣境相智之謂。就是同「於一處」所有的境相，餓「鬼、人、天、」傍生「等」四類有情，「隨」著他們的「業」力「差別，所見」的境相，是「各」各差「異」的。這類有情以爲是這樣，那類有情又以爲那樣。如江河中的水，在餓鬼見到那是膿血火燄；在傍生界的魚類見到，或認爲是莊嚴的宮殿，或認爲是坦蕩的大道；在諸天見到則是透明的琉璃；在人類看來則是一泓清冷的流水。古人所謂『一境應四心』，就是這個道理。攝論講記說：『在同一對象上，有種種不同的認識，可知我們所認識的一切，不是事物的眞相，是我們自心的變現。通達這種意義的智慧，叫相違識相（彼此不同的認識）智。得了這智慧，就可悟入唯識無境的道理』。無性攝論釋第四解釋說：『相違識相智者，更相違返故名相違；相違者識名相違識；生此識因說名爲相；了知此相唯內心變外義不成，故無有義說名爲智』。假使了解一切皆從內心變現，那就沒有一事不成的；假定認爲「境」是「實有」的，試問如「此」現象「云何」得「成」？還有頌說：『於一端嚴淫女身，出家、耽欲及餓狗，臭屍、昌艷、美飲食，三種分別各不

同』。就是眞實修行的出家者，在作不淨觀時，根本不見是一端嚴的女子，而是一個死屍的相現，有什麼可愛戀的？設若是個耽於欲樂的男子，見到這麼一個端嚴的女子，必然驚爲天女下凡，苦苦向她追求不已！設若是條覓食的餓狗，見到這麼一個女子在前，認爲是餐美妙的飲食，欲得吞啖以爲快！如果是個修空定的行人，觀此女人空無所有，根本不見有個女人身存在！同是一個女人，而有種種見別，可見境隨心轉，證知唯識無境，如以爲有實在的外境，那是絕對的錯誤！

「二、無所緣識智」者：是說我們的認識，不一定要有所緣的眞實境界才能生起，沒有眞實的所緣，識同樣可以現起。如「緣過」去、「未」來的境界，夢中所見的「夢境」，鏡中所見的影「像」，水中所見到的月影「等」，這都「非」是「實有」的「境」界。雖說這些都不是實有的，但在菩薩緣這非實有中，其「識」無境亦「現可得」的。這種認識的境界，不是唯心無義嗎？明白這樣道理的，叫做無所緣識智。因爲這些沒有眞實的所緣，都是異生第六意識構畫而起，根本沒有它的實質可得的。菩薩運用他的智慧，緣此鏡像水月等，皆不離自己的能變心，以此爲例，可知一切實境皆不離一切有情能緣之心，離心之外更無實境，所以說「彼境既

無餘亦應爾」。無性攝論釋第四解釋說：『無所緣識現可得智等者，過去、未來皆非實有，此與經部共許成就，夢境實無一切共了，諸三摩地所行影像已說非有』。可見無眞實境而識得生，不特是大乘唯識獨有的意思，小乘學派中的經部亦如此主張。攝論講記附論說：『無所緣識，在佛教中有很大的諍論：有部他們主張識一定要有所緣才得生起，那怕緣涅槃也還有實有的涅槃作所緣。經部他們主張可以有無所緣的識。在空有的諍論中，這也是主題之一。主張實有的，過去未來都是實有，是實有的，識才能緣之而起，所謂『所緣有故，三世實有』。主張無的，過去未來皆非實有，雖然沒有，識仍可以有，所謂『所緣無故，過未亦無』。大乘中世俗心可說有所緣的，但所緣是非實有的，空宗稱之爲自性，唯識宗稱之爲義。雖還有不同，大體上都是許可無所緣（義非實有，自性非有，或法性無行相）而生識的』。

「三、自應無倒智」者：所「謂」無顚倒智，是說對於所緣的境界，獲得眞實正確的認識，不再發生錯誤的執著。所緣的一切義，假定都如「愚夫智」所認識的一樣，是離名言而實有的，能夠「得」到那「實」在「境」的，那「彼」愚夫能緣諸義的識，「應」該「自然成」爲「無」有「顚倒」錯誤，解脫所有一切障礙。假

定眞的如此，那我們就應「不由功用」而自然的可「得解脫」。可是事實上，我們的認識，有顚倒錯誤，要覺知諸法眞實，獲得自由解脫，仍須加一番用功才行。既然如此，反證所認識的義，沒有眞實自性可得。凡夫如果眞的得五塵實境，那就應該成就其智，其智既然不成，證知凡夫不得實境；設若觀諸境界是假，當就得成其智。無性攝論釋第四解釋說：『本文雖顯，而少助說。若有欲令如所得義，卽眞實有，應不用功自然解脫，一切有情皆見實故』。現在有情既未獲得解脫，證知凡夫所緣諸義不是眞實，唯是虛妄心識之所變現。

「四、隨三智轉智」者：是說有三種殊勝的智慧，能隨心而改變所緣，如果能修得這三種的勝智、微妙智，那唯識無義的理論，就可以在實踐中親切的證實。現在按其次第，將三種殊勝智慧解說如下：

「一、隨自在者智轉智」者：是「謂已」經「證得心自在」的一切菩薩，能「隨」自己的增上勝解力，「欲轉變」大「地」爲黃金就爲黃金，或變大地爲水就變爲水，或變大地爲火就變爲火，或攪長河爲酥酪就成酥酪「等」，無不一一「皆成」。由此可知離心之外，沒有實在的境義，當知是諸轉變的境義，皆不離菩薩的能

變之心。外「境」假「若」是「實有」的，「如何可」隨意解力而自在轉「變」？此中說的得自在者，基師於述記中，雖舉有四種解說，但主要的是指八地以上的菩薩。八地以上的菩薩得威德力，由這定的力量，轉換土石等體而爲金寶等，使諸所化的有情，受用這些金寶。八地以上的菩薩，既能隨心所欲的可以轉換土石爲金寶，所以說爲觀唯識無境之智。

「二、隨觀察者智轉智」者：是說「得」了殊「勝」的「定」，在定中「修法觀者」，當他剛作意的時候，「隨觀」任何「一境，衆相」皆會顯「現」在「前」。如修無常、苦、空、無我的行者，如能觀心成就，便有無常相，或苦相、無我相、空相等，隨心所念而分明現前。這無常、無我等諸義的顯現，都是隨修法觀者的觀念而轉變生起，可見並不是有離心實義的存在。「境」義假「若是實」有的，「寧」會「隨心」有所「轉」變？此中所說的得勝定，不是異生所得的，而是初果以上的聖者所得的，就是初果以後所有聖人，假若入定時觀苦、無常等，方得名爲勝定，設若是諸異生，雖在定中，能作欣厭等觀，但不能作諦觀，所以異生所得定，不得說名爲勝。初果以上的聖者所修定所以名爲勝定，如修生空觀除我我所卽能斷

煩惱。原因境不是實有的，空觀是實有的，假定境是實有而此空觀非實，那空觀就應成爲虛妄顚倒，因爲境是實有而你作空相觀的，空觀既是虛妄顚倒的，怎麼能夠斷諸煩惱？空觀既能斷諸煩惱，證知空觀是實外境非實！

「三、隨無分別智轉智」者：是說已「起證實無分別智」的大地菩薩，當他無分別智現在前時，「一切」徧計所執的「境相皆不現前」。由這也可知諸法唯心，心外無境。心外的「境」假「若是實」有的，聖者的無分別智現前，「何容」一切境相皆「不現」前？不但不能使義相不顯，還根本不能成立，甚至壞有爲無，是顚倒不是眞智。無性攝論釋第四解釋說：『無分別智現在前時，一切諸義皆不顯現者……義若實有，此智應無，非有分別無分別成，義若是實有，無分別智生不應不顯現，此智如實緣境義故』。當知此中所說的無分別智，是指初地以上的諸大菩薩所得的根本智，以此根本無分別智契證眞如時，智與眞如平等平等，內外凝結更無別境，假定境是實有的，怎能使它不現前？

一個發心的「菩薩」，如果「成就」這「四智，於唯識理決定」得以「悟入」。換句話說，就是以這四智之說，明白的詮顯唯識無境的義趣。

又伽陀說：心意識所緣，皆非離自性，故我說一切，唯有識無餘。

這是第六厚嚴經的教證。如該經有「伽陀說：心意識」的八識「所緣」，不論所緣的是什麼，「皆非離」開了它們的「自性」而別有實在的外境。以是之「故」，所以「我說」有爲無爲「一切」諸法，皆「唯有識」，決「無」其「餘」的心外實境。

此等聖教，誠證非一。

這是總結聖教明唯識義竟。如是像上所舉「此等」所明唯識無境的「聖教」，只是略舉六種，實際以這樣的聖教，作爲「誠證」唯識的道理是很多的，亦卽諸經論中到處都有說到的，所以說「非一」。

極成眼等識五隨一故，如餘，不親緣離自色等。餘識識故，如眼識等，亦不親緣離自諸法。此親所緣定非離此，二隨一故，如彼能緣。所緣法故，如相應法，決定不離心及心所。此等正理誠證非一，故於唯識應深信受。

上以教證，此以理證，理證有四，分別說明如下：

初比量說：「極成眼等識不親緣離自色等」，是宗；「五隨一故」，是因；「

如餘」，是喻。此中所說的眼等識，是總指前五識。假定五識各別作法，應該是有五個比量，現在於中隨便說出一種，其他不管那種都可準知。現在姑且以眼識作解，以例其餘的四識。所謂極成，是大小乘共許的意思，假定彼此不共許，那就叫做不極成。如大乘所說的他方佛的眼識及佛的無漏眼識，爲小乘有部學者所不贊成的；至小乘說有佛的有漏眼識和最後身菩薩有不善眼識，爲大乘唯識學者所難以苟同。現在除這彼此不極成的眼識，其餘爲大小乘共同承認的有情眼識，名爲極成眼識。如是彼此極成的眼識，當它緣於色塵境界時，唯是緣自識所變色，決不親緣離自眼識所變之色，如心外的他有情身等及自第八識所變的本質色，皆不親緣。因爲他身所變色及自第八識所變色，只可作眼識的疏所緣緣，不得爲眼識之所親緣。爲什麼是如此的？因眼識是五識的隨一所攝之故。有什麼事實可以證明？如其餘的耳等四識，只能各自親緣不離自識的聲等一樣。眼識的比量是如此，其餘的四識展轉相望，有四比量當知亦爾。如說：極成耳識定不親緣離自聲等，是宗；五識之中隨一攝故，是因；如餘眼識等，是喻。其餘的鼻、舌、身三識，準此可知。靈泰疏鈔說：『極成言亦流至此，亦應簡不極成耳、鼻、舌、身識，卽大乘中他方佛耳、鼻、

舌、身識，小乘佛非無漏耳、鼻、舌、身識，最後身菩薩不善耳、鼻、舌、身識』。如是像這樣的成立唯識義理。

次比量說：極成「餘識亦不親緣離自諸法」，是宗；「識故」，是因；「如眼識等」，是喻。此中所說的餘識，是指五識之餘的意識，其中亦兼第七識及第八識。意思是說：不但前五識不能親緣離開自識所變的色等，就是其餘的三識，亦是不能親緣離了自識所變的諸法。換句話說，第六識等的所緣，亦如眼識等那樣的，唯是緣自識所變的境界，非自識所變的境界，是不能作爲親所緣的。以此作爲成立唯識義理。以什麼理由作如此說？當知它們都是屬於識的，猶如眼識等那樣，只能緣不離自識的諸法。論中所以用餘識不指明是那一識，是有其用意的：如只立意識爲有法，將七八二識爲同喻，因中就犯共中自不定過，別人就會爲你指出過錯說：爲如意識是識性，證汝餘識不親緣離自諸法？爲如七八二識亦是識性，證汝餘識定親緣離自諸法？將這樣出你過，你將無法答救。如立七八二識爲有法，別人根本不承認有七八二識，那就犯了他一分所別不極成過。爲了避免這些過失，所以論中但總言餘，別取第六識，意兼七八識，可說最爲巧妙。

三比量說：「此（六識）親所緣定非離此（六識）」體，是宗；見相「二」分「隨一」攝「故」，是因；「如彼能緣」見分，是喻。這亦是立的總量，若六識各別爲量，那是應有六量的，不過明白了一量，其餘的量準此可知。前面雖說親所緣就是相分，但或還有以爲這不是以識爲體，所以特再立量說相分亦以識爲體，或說亦依自證而轉。爲什麼但成立相分不說見分，因爲見分是大家所共同承認依自證分轉的。現在告訴人們說：六識的親所緣緣，決定不是離於六識自體的。什麼理由？因爲是見相二分隨一所攝的。有何事實？如彼能緣的見分。能緣的見分不離心體，所緣的相分當如能緣的見分不離心體。如其不然，試問你的相分是怎樣有的？

四比量說：自識（六識）「所緣（親所緣），決定不離」我之能緣「心及心所」，是宗；以是「所緣法故」，是因；「如相應法」，是喻。此量大體同於第三量，是示親所緣者，必定是不離於自識的。所有一切自識所緣，不論所緣到的是什麼，只要是所緣慮的法，決定不離自己的能緣的心及心所。什麼理由？因爲是能緣心的所緣法故。有何事實？如相應的心心所法。宗中所說即識而說決定不離心等，是有其道理的。如果說以即識爲宗，那宗中就有一分相符過，因爲他心智境亦即是心

的。還有，若以所緣的一切有爲無爲諸法卽是識的話，其所緣的無爲法與識是有別的，怎麼可說所緣法卽識？

像上所舉的「此等正理」，作爲唯識無義的「誠證」，可說是很多的，並「非一」種兩種，所以吾人對「於唯識」的義理，「應」當「深」深的「信受」，不可對之有一絲一毫的懷疑！

我法非有，空識非無，離有離無，故契中道。慈尊依此說二頌言：虛妄分別有，於此二都無；此中唯有空，於彼亦有此，故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。此頌且依染依他說，理實亦有淨分依他。

上來所說，是以六經、四比量而爲唯識義理的教證、理證，由是可以知道：「心外所計的實「我」實「法」皆是「非有」的，二「空」所顯的妙理及能緣的心「識」是「非無」的。如是「離有離無」，所以「契」會不落有無二邊的「中道」，亦卽所謂唯識中道的所以得以成立。

「慈尊」，是指彌勒菩薩。彌勒菩薩著有辨中邊論，在該論的本頌中，一開始就「依此」種種道理「說」了兩個「頌」，以顯示『我法非有、空識非無』的中道

義。「虛妄分別有」者，『虛妄就是變似的能取所取相，用以形容分別識的不眞實。因爲分別識的生起，緣所取的境而有能取的分別，這能取所取法虛妄不實，所有的只是分別的心識，所以說名爲有』，亦卽唯有三界虛妄分別心。「於此二都無」者，是說『於此虛妄分別有中，能取所取二體都無。因此二取，但是依識心分別假現，都無實在的體性故』。正因能取所取的二體都無，所以所執的實我實法亦是沒有。「此中唯有空」者，是說在『虛妄分別有中，既無實有的能取所取的體性存在，故實有的，唯是無所取及能取的空性』，除了空性，試問還有個什麼？「於彼亦有此」者，是說『在都無二取的二空性中，亦只有此虛妄分別而已』，除此同樣是什麼都沒有的。「故說一切法，非空非不空」者，是說『一切法就是有爲和無爲法，因爲這虛妄分別的有爲和二空的無爲，不是沒有，故名非空；又因二取的實體絕無，而虛妄分別亦有而不眞，所以曰非不空』。如以三性分別，亦可作這樣說：依他、圓成二性是有的，所以名爲非空，實我實法卽徧計執是沒有的，所以名非不空。「有無及有故」者，是說：『有故，就是有勝義的空性和世俗的虛妄分別。無故，就是無二取及虛妄分別無實。及有故，就是分別中有空，空中有分別』。如是二

者之間，互相爲有無的。「是則契中道」者，是說『一切法既不是一向空，也不是一向不空，不空而空，故離二邊而契中道』。如是理趣不但妙契中道，而且亦善符順般若等經說一切法非空非有。

我們還應要知道的，就是慈尊所說的「此」二「頌」的意思，是「依染」分「依他說」唯識義，如果以「理」推之，「實亦有淨分依他」顯唯識理。所以嚴格說來，此中二頌不遮淨分，但爲了說明斷三界虛妄生死而證於涅槃空性，所以不說無漏依他法，但說有漏虛妄心及涅槃空性。若通明無漏有爲法，應說斷有漏妄心生死法，修無漏清淨依他法而證涅槃。

庚二　世事乖宗難

若唯內識似外境起，寧見世間情、非情物、處、時、身、用定不定轉？如夢境等應釋此疑。

這是第二世事乖宗難。外人這樣難道：假「若」眞如你們所說「唯」有「內識似外境起」，根本沒有客觀外在的事物，那就有違世間現前的事實，所以說「寧見世間情、非情物、處、時、身、用定不定轉」？在這問難中，一共有四難：一、處

所決定不應成難；二、時間決定不應成難；三、身不決定不應成難；四、事物作用不應成難。唯識二十頌開頭一頌就舉這四難說：『若識無實境，則處時決定，相續不決定，作用不應成』，就是指此。現在按其次第，說明它的理由：

一、處所決定不應成難：處是場所。吾人開始見到世間的現事，場所是一定不亂的，亦卽是有一定的處所。如見臺灣寶島的阿里山，一定要在嘉義的高山上才可見到；若見慈航法師供奉肉身的彌勒山，一定要在臺北縣的汐止鎭才可見到。誰都知道，在嘉義阿里山決沒有見彌勒山的心識生起，同樣理由，在汐止彌勒山決沒有見阿里山的心識生起。這是世人共有的常識，爲任何人所不能否認。由此證明彌勒山等的實境，是在心外而有的，不能說它隨心變現。假定如你唯識所說，一切都是唯識所變，那所認識的外境，就不應當有它一定的處所，凡是有心的地方，卽應當有其境現。如雖身處彌勒山而應有見阿里山的心識生起，或雖身處阿里山而應有見彌勒山的心識生起。假定眞的能夠在在處處的如此緣境，那我自然承認諸法是唯識變的。可是現見事實不然，怎可說爲唯識無境？如你唯識者一定要說只有內識無實外境，那就有處所決定不成立的過失！

二、時間決定不應成難：時是時間。吾人見世間的現事，不特處所是決定的，就是時間亦決定的。例如見太陽的眼識，不用說，只有晴天的日間可以看到，倘在雨天或在夜中，那就決定不能見到太陽。其他如開花結實，落雨結冰等，是都有一定時節的，決不能隨時都可如此。因而，不能不承認在心外有太陽等的實境，如是眞實有的外境，不能說是隨心現的。假定如你們唯識所說，一切都是唯識之所變現的，那我們所認識的外境，就應隨時都可見到，不應要到某一特定時間才見。如在夜半想要見到太陽，立刻眞的就可見到，那你說它是識變，我自然會承認的。可是現見事實不然，怎可說爲唯識無境？如你唯識家一定說唯有內識無實外境，那就有時間決定不應成立的過失！

三、身不決定不應成難：身是指的有情，二十唯識頌說爲相續。又見世間的現事，各個有情應該是不決定的。例如很多有情的相集，在同一時間，在同一地點，看胡姬花時，並不只是一人見到，而是大家同見到的。這不是一人所決定，而是大家同見到的道理，這就證明不是心外沒有實境。我在唯識二十頌講記中說：『依境隨識變無實自體的唯識義說：吾人所見客觀外在的一切，唯見自心之所變現的境物

，並不是客觀外在的實有體。現在外人就抓住這點加以責難說：外境既是隨於心識之所變現的，每個人的心識是各各不同的，則其所變現的境物，自亦各各有所差別，照理每個人的所見，應該亦是各各不同；可是事實不然，因爲世人所見，都是同一境界，如所見的菩提樹，我所見的亦是菩提樹，人人所見到的都是菩提樹，由此可以證知外境是實有的。假定如你唯識家所說，唯有內識無實外境，那就很多有情同在一處，不應彼此同見一境，而應你見你識所變的境界，我見我識所變的境界，現在外在的境界，既不決定由一人所見，而爲大家共知共見，是則有相續不決定不應成立的過失』！

四、事物作用不應成難：二十唯識頌講記中說：『事物，是指宇宙萬有的一切。從現實世間看，不論那樣東西，無不有其作用：如衣服有蔽體的作用，飲食有療饑的作用，房屋有防風雨的作用，舟車有運載的作用，鐘錶有計時的作用。總說一句，萬事萬物，各各有它作用，這是共知共見的事實，誰也不能予以否認，否認亦是否認不了的。由此可以確切證明，我們所說外境實有，才眞符合世間現實。假定如你唯識家所說，唯有內識無實外境，所有外物皆如夢中所得飲食刀杖毒藥等，那

就有作用不應成的過失！爲什麼？誰都知道，夢中所得的飲食，不論是怎樣的佳肴美味，都是不能充饑的，假定現實境界如夢中境是一樣的，則我人現在所得的各種飲食，亦應不能充饑。然而事實不然，如我人感到饑餓，只要一得飲食受用，立刻就可解決饑餓問題。又如夢中所得的刀杖，不論是怎樣的鋒利，都是不能傷害有情生命的，假定現實境界如夢中境是一樣的，則我人現在所得刀杖，亦應不能有所傷害，事實並不如此，如我人有了殺機，拿起任何一種刀杖，就可解決有情生命。這樣的明顯對比起來，所以你唯識家說的外境不是實有的這話，在我們是不能承認的」。

以上，是世事乖宗難的大要。從這所明，我們知道，在處、時、身、用的四事中：處、時、用的三者，是關於非情的，身是關於有情的，這是一點。其次，處與時的二者是決定的；身與用的二者是不決定的。

對於以上的問難，應該怎樣的善予解答？「如夢境等應釋此疑」。『外人的問難，在一般看來，有强有力的事實基礎，很難予以美滿的答覆，但在唯識家看來，並不是個怎樣的難題，只要舉出夢等譬喻，指出外人理論，犯有不定過失，就可證

明唯識之理，是最正確而無錯謬，並沒有不成的過失』！奘譯二十唯識頌說：『處、時定如夢，身不定如鬼，同見膿河等，如夢損有用』。這是以如夢等的三事譬喻，答覆上述的四難。

二十唯識頌講記中說：『唯識家說外境非實，常舉夢喻予以顯示。攝論所知相分辨唯識無義時，就曾說到『應知夢等爲喻顯示』。夢中的境界，是無其義而唯有識，這是人人所能體會到的。雖說夢中所夢到的境界不是眞實的，但當你在夢到林園房舍花草樹木大地高山等等，不但有一定處所，且有一定的時間，並非在一切處一切時，見到同樣的境物。如所夢見的高山是在江蘇，當時只知高山在江蘇一處，並未認爲高山在一切處都有。或時夢見人物花草，而非時時如此。有時夢中夢到好的境界，會感到無限歡喜，有時夢中夢到不好境界，會感到極度不安；可見夢境有一定的時間。夢境唯是心識變現的，沒有它的眞實性，尙有一定的處所和一定時間，現實所見的外境，既然像夢一樣，不是實有而唯識變，有它一定的處所和時間，有何不可？爲什麼定如你說，必須境界實有，方可定時定處？處、時決定如夢所見，似義顯現，在我唯識家看來，沒有什麼兩樣』。所以雖無心外實境，處時不妨是

決定的。『夢境的定時定處，你既承認它是假，就不得不承認現實境界的非實，假使一定妄執定處定時的境界，是離識實有的，那你就得承認夢中境界，亦是實有非假，因爲二者是相等的。要承認境界實有，就得承認兩者都是實有的，要不承認境界實有，就得承認兩者都不是實有的，絕對不可說夢境是假，而現前境界是眞實，假定是這樣的話，就有法喻不齊的過失』！

『其次，身不定如鬼，這是解答相續不決定的問難的。依照外人的意見，如果外境各自心識之所變現的，理應每個人所見的境界不同，不應大家同見一樣的境界。現在解答這個問題說：全人類有目共覩的物相，如所見的清涼河水，不一定硬要把它看成實有自體的水，因在餓鬼界的有情看來，這不是一池清水，而是汚穢不堪的膿河，可見人類見爲水之爲水的，並不是外在實有的，而是人類心識之所變現的，一般認爲實有，是認識上的錯誤！於此，在執水爲實有的人類或說：我們人類共見爲水，是眞實的，鬼類見爲膿水怎麼可靠？可是調換一個立場，站在鬼的本位來說：我們鬼趣見爲膿血，才是眞實的，你們人類見之爲水，根本是虛妄！這麼一來，人鬼兩趣，各是其是，各非其非，究竟誰是誰非，是就難以斷定！如承認境由各

自心識變，沒有它的實在自體，鬼見爲膿是鬼的心識似義顯現，人見爲水是人的心識似義顯現，各各見到物的假相，那就沒有什麼諍論，問題也就得到解決』！

『最後，如夢損有用的一句頌文，是解答事物作用不應成立的一個問題。夢中的境界，雖然是假的，但不可一概說爲無用，有的還是有其作用的。如夢中所夢見的刀槍，固然沒有殺人傷人的作用，可是男女發生關係的夢境，却能使男人有遺精、女人有損血的作用。由此可見夢境雖非實有，但其作用不能完全否認。以彼例此，心識變現的境界，雖無客觀的實在性，但各事物作用，不能說它沒有。因爲假有作用不無，所以我們認爲是識所變。不唯夢中如此，就在覺的時候，雖無實在外境，但由意想關係，亦可有其作用。如老虎是吃人的，誰見老虎都害怕，見到眞實老虎，固然非常害怕，就是談到老虎，亦覺膽戰心驚的。我國所謂『談虎色變』，正是這一意思寫照。再如『杯弓蛇影』的故事；『草木皆兵』的感覺；『望梅止渴』的傳說，皆可證明沒有實在境界，仍能產生很大的作用。依照這樣說來，那裏定要實境，始能有其作用？在你以爲假有卽無作用，在我認爲假有作用不無。彼此的看法不同，怎有一致的結論？所以站在我們唯識的立場，認爲八識所緣的境界，雖各

各有它們的體用，但決不是離識而有的，是故唯識的理論，必然得以成立的』。

二十唯識論中，還以『一切如地獄，同見獄卒等，能爲逼害事，故四義皆成』的一頌，合釋四難，參閱唯識二十頌講記，這裏不再煩引。是以心外的實有境界，決定是沒有的，假定說有實境，爲什麼同緣一物，甲乙所見的固然不同，丙丁的感受同樣有異。

庚三　聖教相違難

何緣世尊說十二處？依識所變，非別實有。爲入法空復說唯識，令知外法亦非有故。

經部學者難說：假定眞的沒有心外色等的實境，以「何」因「緣世尊」在聖教中，常常「說」有色等的「十二處」？應該唯說意法二處就可以了。爲什麼？意處，雖眞正是前滅的第六識及七八二識，但這實際總攝八識。法處，因爲攝有法處所攝色的一法，心所的五十一法，不相應的二十四法，無爲的六法，總計是八十二法。於此二處之中，因爲所攝的心法多，以此二處而談唯識，固然是可以的。然而更說其餘的色等十處，豈不是認爲有心外的色等實境？若說一切唯識，雖不乖於世法

，寧不乖於聖教？既有聖教相違之過，怎麼可說一切唯識？

唯識二十頌講記中說：『唯識學者回答說：如來所說的聖教，我們自不敢否認，但你要想以此聖教，來證明離識而有外色，那還是不成的！要知佛陀說此聖教，目的不是爲了成立外色實有，而是另有其用意的，你不知佛的用意所在，隨便拿來作爲教證，怎麼可以？關於這點，你如不知，我可以告訴你：佛陀說法，完全是適應衆生根機的，你是怎樣的根機，應聽怎樣的教法，佛就爲你說怎樣的法，但爲你說的，不一定能適合其他衆生的口胃，對其他衆生不一定再說此法的。原來佛陀說法，有諸不同意趣，卽有各種不同用意，依某一種意義，而爲他說法的，名爲意趣。無著攝大乘論所知相分中，說有四種意趣差別：一、平等意趣；二、別時意趣；三、別義意趣；四、補特伽羅意樂意趣。現在佛說十有色處，是約第四種意趣說的』。這可說是佛的說法方規，是以現在十二處之說，是佛的密意趣。不特無著攝論說有四種意趣，在無著莊嚴經論卷六，亦說『諸佛說法不離四意』。是以我們對佛的密意趣說法，應該有所認識，不可忽視。

唯識二十頌講記中說：『講到這裏，經部學者，又提出責難道：如你唯識家說

，佛說十二處教，是依祕密意趣說的，然而究依如何密意，如此說出十有色處？要有所依的意義，然後始作密意說。今佛說色等十處，當亦有其密意所依，現在請你爲我指出！唯識家應經部師請，舉頌答說：識從自種生，似境相而轉，爲成內外處，佛說彼爲十』。這是唯識家最好的解答，本經說的「依識所變，非別實有」，亦是此意。意顯經中說十二處，是依識所變眼等色等而安立的，不是說離識心外別有眼等色等爲十二處，所以我們說一切唯識，並不違於經說。

唯識二十頌講記中解釋這首頌說：『識從自種生，顯示識的生起所依。似境相而轉，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。『依斯五種立內五處，依所現相立外五處』。爲了成立內處外處，所以佛陀方便，姑且說彼爲十色處。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，不但本論是這樣的說，就是觀所緣論，亦有一個頌文，表達這個意見：『識上色功能，名五根應理，功能與境色，無始互爲因』。功能卽種子的異名』。

佛爲什麼依密意趣說十二處教？說此十二處教究有什麼殊勝利益？論說：「爲入我空說六二法」。二十頌說：『依此教能入數取趣無我』。可見佛說十二處教，是有其特別殊勝利益的。所謂六二法，是指六識根境，各有二法：謂眼根色境，耳根聲境，鼻根香境，舌根味境，身根觸境，意根法境，卽十二處，名六二法。於中別無主宰，所以名爲無我。基師述記說：『依此所說十二處教，受化者能入數取趣無我。謂若了知從六二法有六識轉，都無見者乃至知者，應受有情無我教者，便能悟入有情無我。由破一合實我想故，令入我空，說色等十，非說實有眼等色等離於識也』。唯識二十頌講記中說：『根據佛所說的十二處言教，了知其中無有眞實恆常的見者聞者等，就可悟入數取趣無我。你問佛以秘密意趣說十二處教有何勝利，現在我告訴你，令諸衆生悟證人無我的眞理，就是其所有的最大勝利。修學佛法的行者，如要證到人無我的眞理，不妨據此六二法門去修，如對六二法門眞正有所通

達，自然就不會執著有個實在自我』。

諸法既然唯是識的，就老實的說爲唯識就好了，爲什麼要說十二處？當然是有它的理由。論說：「如遮斷見說續有情」。唯識二十頌講記對這解釋說：『如佛在經中曾說有化生有情。當知此中所說的化生，不是極樂世界的蓮華化生，亦非上升天堂或入地獄的化生，而是四有輪轉中的，屬於中有化生有情。四有的有，是存在的意思……印度各宗教各學派，除了順世外道的斷滅論者，沒有不承認生死流轉的，而在生死中轉來轉去的，他們認爲有個自我，所以死後受生，沒有一點困難。佛法是否定自我的，因而外人難道：你們佛教，一方面承認有生死輪廻，一方面又不承認有實自我，試問一個人死後，究以什麼去投胎受生？如沒有投胎受生者，生死輪廻又怎樣的建立？爲了解決這個難題，所以說出中有的化生有情。佛雖說有中有化生有情，作爲生死之間的聯繫者，但這不是表示有實在的中有化生有情，而是依於第八阿賴耶識相續不斷假名安立的。如問死後依於什麼受生？就是依第八識密意建立的中有化生有情而去受生。中有有情，是假有還是實有，在學派中，雖有不同的看法，但經部與唯識，都認爲是

假有的，所以特舉中有化生有情爲例。中有是佛隨順恐懼斷滅衆生假安立的，當知佛說十二處教，亦是依所化生宜受十二處教密意趣說，不是離識實有』。

唯識二十頌講記又說：『修學佛法的目的，在體悟無我的眞理，聞十二處教的有情，既能悟證無我而獲自由解脫，問題可說已得解決，還要宣說唯識教做什麼？唯識家舉頌答曰：所執法無我，復依餘教入。因爲衆生不但在生命內在執有一個實在自我，而且在萬有諸法上執著有實自性，亦卽所謂法我執。依一般說，法我執，雖不障礙衆生的生死解脫，但能障礙所證的大菩提果，所以修學大乘佛法的行者，不但以斷人我執，證人無我爲滿足，還要斷法我執，證法無我的眞理。頌中所說的餘教，就是指的唯識教，卽認一切諸法皆是心識之所變現的，離開內在的心識，實沒有一法可得。衆生若能通達佛所說的：『三界唯心』，『萬法唯識』的道理，那法我執的妄執就可打破，而證得了法空之理』。因此，本論亦說：「爲」了悟「入法空」眞理，佛「復」宣「說唯識，令」諸衆生了解「外法亦」復是「非有」的。菩薩根性的衆生，聽了這個教法，悟得法空無我的正理，完成佛果的大覺。當知這就是佛說心外無境、諸法唯識之教的最極殊勝的利益。如比對兩者，可以這樣說：

像上所說的十二處教，是佛的密意說；而此中所說的唯識教，是佛的顯了說。在佛陀三時的教法中，實是屬於最極殊勝的中道教。

庚四　唯識成空難

此唯識性豈不亦空？不爾！如何？非所執故。謂依識變妄執實法理不可得說爲法空，非無離言正智所證唯識性故說爲法空。此識若無便無俗諦，俗諦無故眞諦亦無，眞俗相依而建立故。撥無二諦是惡取空，諸佛說爲不可治者。應知諸法有空不空，由此慈尊說前二頌。

外人難說：爲了除去法執悟入法空無我的正理，是以佛說唯識教，說唯識教既是顯示諸法皆空，那就不但其他的諸法皆空，就是「此唯識性豈不亦」是畢竟「空」無？如這眞的也是畢竟無，那還有什麼可安立？論主答道：「不爾」！就是唯識其性是不空的。外人又道：唯識性既然不空，那又「如何」，就是爲什麼不空？論主答說：「非所執故」，是說唯識性不是所執的法，怎麼可以說它是空？須知前面所說的法空無我，但是空其「依識」所「變」一切法上「妄執」以爲「實法」，而這是屬徧計所執，在道「理」上是「不可得」的，亦即是非有的，所以「說爲法空

」，並「非」是說「無」有「離言正智所證唯識性故說爲法空」。唯識二十論說：『非知諸法一切種無，乃得名爲入法無我，然達愚夫偏計所執自性差別諸法無我，如是乃名入法無我，非諸佛境離言法性亦都無故名法無我』。意思是說：如諸愚夫所起的偏計所執，執著諸法的自性，諸法的差別，以爲是實有的，而這執爲有的，就是諸法的體用，說唯識教，令知這所執性的體用，實際都是無所有的，名爲悟入法無我，並不是令諸行者了知眞俗凡聖等境，亦是無所有的名爲入法無我。換句話說，但空法執名爲法空，不是什麼都空掉了名爲法空。亦卽不是說依他、圓成無名爲法空，依他、圓成法體是不無的。所以說唯識教，不必憂他會墮於偏空。

爲什麼不可說唯識性無？要知「此」唯「識」性，假「若」是「無」有的，那「便無」有「俗諦，俗諦」假若「無」有，「眞諦」自必「亦無」。什麼道理？因爲「眞俗相依而建立故」。說清楚點：眞不自眞，待俗而說眞的，俗不自俗，待眞而說俗的，是以眞俗二諦，相互對待建立，既是相待建立，沒有俗諦那裏會有眞諦？所以我們必須承認二諦是有，如果有人「撥無二諦」，那就「是」落於「惡取空」，不特一般人救不了他，就是「諸佛」如來亦都「說」這種人，執著的病太深，

成「爲不可治者」，亦卽是無可救藥的了！寶積經說：『一切諸見以空得脫，若起空見卽不可除』。中論亦說：『諸佛說空法，爲離諸見故，若復見有空，諸佛所不化』。爲什麼把問題說得這樣嚴重？「應知諸法有空不空」，不可執爲一切諸法皆空。有空，是指徧計所執法無說的；有不空，是指依他、圓成有說的。正因徧計執是空的，依他、圓成是不空的。有爲、無爲法既不是所執的，所以絕對不可撥無！「由此」，彌勒「慈尊」在辨中邊論頌裏「說」示「前」面所說的「二頌」，以顯所謂非有非空的中道。

庚五　色相非心難

若諸色處亦識爲體，何緣乃似色相顯現一類堅住相續而轉？名言熏習勢力起故，與染淨法爲依處故。謂此若無應無顚倒，便無雜染亦無淨法，是故諸識亦似色現。如有頌言：亂相及亂體，應許爲色識及與非色識，若無餘亦無。

外人又難：假「若」是「諸色處亦以識爲」其自「體」的話，照理色相應當沒有形礙，而這沒有形礙的色相，應該是無所拘的，可是事實上，諸有色處並不失去形礙的色相。請問以「何」因「緣乃似色相顯現一類堅住」而「相續而轉」起？既

然形礙的色相不失，怎麼可以安立它是唯識？攝論講記說：『若此五根五塵的諸識，它的體性也是識的話，它應該與心一樣的起滅無常，變幻莫測，爲什麼在我們的認識上，這五根五塵，有一類的，堅住的，相續而轉的，似於色性的狀態顯現？一類，是前後一類相似，不覺它有什麼顯著的變化。堅住，是長期存在，有安定不動的形態。相續，是無間斷的現起。這一類的，堅住的，相續的，是色（物質）的特性，怎能說它與不一類，不堅住，不相續的心是同一的東西』？

論主對這問難的解答有二：一、「名言熏習勢力起故」。諸有色處所以有這形礙的色相，是由凡愚無始以來虛妄的熏習力，執爲常恆不變的色相，由此名言遞互熏習，所以顯現一類堅住的色相。因此，所謂色相，就是虛妄分別的名言遞互熏習力，有這似此色相的生起，並不是心外的實境，實皆以識性而爲所依，但因有情迷昧於此，所以作心外一類、堅住、相續等解。例如人類不可住在水火之中，假使入於水火之內，自不免於被溺死或燒死。可是魚類以水爲所棲止的宮殿，火鼠動物亦以火中爲牠的住處。以此可見水火的自性，決不限於溺與燒的。換句話說，這就是顯示心外無境的消息。外境假定眞是實有的，魚鼠之類的動物，怎麼能免溺燒之災

？不獨如此，牠們以此爲很好的安住處，不感到有怎樣的變異，這不是眞正業力之所使然是什麼？今由妄分別的熏習力，執著外在的色相，以是誤認一類相續的堅住。這實是妄業唯識之所使然，怎麼可以認爲心外有一類相續堅住的實境？基師述記說：『妄習色相一類等故有此相現，非眞實有：：謂由無始名言熏習住在身中，由彼勢力此色等起相續而轉』。就是明白的顯示此意。二、「與染淨法爲依處故」，就是凡愚所執的常恆不變的色相，能給雜染、清淨等法，作爲依託的處所。爲什麼要變似色相爲染淨依處？「謂此」色相假「若無」有，那就「應」當「無」有執色爲實的妄識「顚倒」，顚倒既然沒有，當然「便」也「無」有「雜染」，沒有二障雜染，自「亦無」有無漏「淨法」。以「是」之「故，諸識」在緣境的時候，「亦」有「似色顯現」。

攝大乘論講記說：『論中解答這問題，不從問處作正面直接的解說，而是直探迷悟根本來說明的。我們的認識，誰都承認沒有究竟，衆生是有根本錯誤的。我們的認識有什麼錯誤？基本的錯覺在那裏？這一類堅住相續而轉的色性，似乎是離心實有的色境，就是錯誤的根本所在。無始以來的虛妄熏習，使我們的妄心起時，自

然現起似色的義相，這才成爲顚倒錯誤。所以這一類堅住相續而轉的色境，是爲顚倒等諸雜染法作所依處的。顚倒等諸雜染法，決非完全出於意識的幻想，在所見的影像上，有它的根據，就是非義爲義。它雖不是實有的外境，却也自然的顯現爲實有的境相，所以一般人總覺得它是客觀的存在。假使沒有這一類堅住的色相，那於非義中起義顚倒，就不得有了！如果這非義爲義不是倒相，那我們就沒有顚倒，大家能正見法相，不是成佛了嗎？我們還有顚倒，還沒有認識諸法的眞相，除了非義爲義，還有什麼作爲顚倒的所依呢？正因有非義爲義的色性顯現，所以引起顚倒。若無非義所起的義顚倒，煩惱所知二障雜染，也就應不得有。因爲煩惱所知二障是從根本顚倒——非義計義所引起的。如果沒有二障，就沒有所治所捨法，那能治能得的諸清淨法，也就應無有！所以根境諸識應當如是現似色性相續而轉。總之，凡夫有顚倒，所以必須承認這似色是倒相，似色是倒相，所以一切唯有識』。

「如有頌言」，是引莊嚴論述求品頌來助明上述的理論。攝大乘論講記對這頌的解釋：『亂是錯亂顚倒。若於無中現有，非義似義而爲虛妄諸識生起的因性，叫「亂相」。相就是因（依止）與境界，異譯都作『亂因』。「亂體」就是虛妄分別

——能分別的自體，顛倒錯亂的自體。那爲亂識生起的因性——亂相，就是似義顯現的「色識」；雖都是識，却現起色與非色的二分。這二者是相依而有的，依非色識而現起色識，也因非色似色的色識，生起見似色爲色的非色識。既相依而共存，自然也就一滅而共滅，所以「若無」色識的亂相，「餘」非色識的亂體「亦無」。這是說徧計、依他的展轉相依：亂相是徧計執性（從種生邊也可通依他），亂體是依他起。從依他起而有徧計性，因徧計性而有依他的亂識』。是以諸識雖能變似外境相現，但是一切皆不離心，所以一切總是唯識。

庚六　現量違宗難

色等外境分明現證，現量所得寧撥爲無？現量境是自相分識所變故亦說爲有，意識所執外實色等妄計有故說彼爲無。又色等境非色似色非外似外，如夢所緣，不可執爲是實外色。

外人又復難說：「色」聲「等」的五塵「外境」，是前五識「分明現證」的，亦卽是「現量所得」的，是眞實不謬的境界，而且是大小乘共所極成的，怎麼可以說爲沒有？所以說「寧撥爲無」。唯識二十論說：『諸法由量刋定有無』。就是一

切有漏無漏諸法，究竟是有是無，完全是由聖言量及現量之所判定。如是二量判定爲有就是有，判定爲無就是無，不容絲毫有所假藉的。於諸量中以現量爲勝，現量所得的應該是眞的，假定沒有實在的外境，現量緣色等境的時候，爲什麼會有覺知？或說五識既以現量得到外在的色等五塵的眞實境，怎麼可說一切皆是唯識？

論主答說：「現量」所得的雖說沒有什麼錯謬，但前五識以現量「證」知「時」，只是把它當作心內的相分，並「不」曾把它「執爲」心「外」的實境，把它作爲心外實境想的，那是其「後意」識「分別」始「妄生外想」的，到這時候已經不是現量所得。可是現在成問題的，就是五識所緣現量五境，究竟是眞實的？抑或是假有的？如果認爲是實非假的，那就是離心實有外境，怎麼可以說爲唯識？不是這樣講法！當知五識緣於「現量境」，雖皆可以說是實有的，但是五識所變的自相分境，並不是離於五識的，所以說「是自相分識所變故亦說爲有」。到了後來分別「意識」起時，「所執」心「外」有「實」在的「色等」，是「妄計」而「有」的，不稱境體而知，所以「說彼爲無」。無論怎麼說，要成立心外境是實有，決不可能！

唯識二十論中亦有一頌說明這個說：『現量如夢等，已起現覺時，見及境已無，寧許有現量』？我在二十頌講記中說：『吾人緣外境時，雖覺自己現證如是外境，但不能就此證明外境是實有的。如在夢中，雖無所緣的眞實外境，但亦自覺我今現見色聲等相。雖有如是自覺，可是誰都知道，夢中的境界，是非眞實的。又如眼睛沒有病時，見到晚上的燈光，只是一盞明亮的燈光而已，但若眼中有了眩翳，所見的燈光就出現了光輪，而且當時確實是這樣覺知的，但這光輪實際是假有的，與夢中所見的境界一樣無實！當知我們覺時，雖亦生起現覺，認識色聲等相，但所認識的一切，還是自心所現的，並不是眞實的外境。所以說現覺如夢等。現覺絕對不緣心識以外的實有境界，因我認爲心識所緣的，唯是心識所變的。所以妄執實有外境者，以有現覺證有外境，並不能成立』。

『已起現覺時，見已無，寧許有現量？這是破正量部的妄執。正量部的學者說：『心心所法，燈焰、鈴聲，唯滅相滅，念念生滅，色等法滅，亦待外緣。即隨此事長短一期，後方有滅』。如以我們的眼識，來見這個粉筆時，剎那眼識滅入過去，所以當在覺得我今現覺這個粉筆，即於這個時候，你的能見作用已經無有，因爲

你之所以覺得這是粉筆，是屬第六意識的作用，不是前五識的作用……總之，正見境時沒有現量，到現覺生起時，見境的眼識，早已謝入過去，爾時怎麼還有現量？這是約能見沒有現量說的』。

『已起現覺時，境已無，寧許有現量？這是針對薩婆多刹那論者說的。刹那論者認爲：客觀存在的色等諸法，都是刹那刹那在變化中的，沒有一刹那停在固定的狀態上。如我現在手上所拿的這把扇子，後一刹那的扇子，絕對不是前一刹那的扇子，因爲它的質量，已經完全變了。所以當你有此覺時，色境現覺皆已滅入過去，那裏還有什麼色等現量？刹那論者的無常變化說，與希臘哲人赫拉克里特士所說的話近似。如說：『人不能兩次立足於同一河流之中，因爲水是流轉變動的』。孔子說的『逝者如斯夫！不舍晝夜』！不舍晝夜，亦是永遠的流轉變動之意』。

『現證外境的現量，尚且不是如一般所說的現量，那裏還有實有的境界？所以外境實有的理論，不論從那方面說，都是不能成立的』。（已上引文見唯識二十頌講記）

「又色等」五「境」，實在不是外色，不過「非色似色，非外似外」而已。「

如夢」中夢心「所緣」現色現聲等的夢境，決定非實，「不可執爲是實外色」。因此證知夢中所緣的，雖能生起色、聲等的覺知，但這決不是實有的境，更不可執爲心外所有的色、聲等。

庚七　夢覺相違難

若覺時色皆如夢境不離識者，如從夢覺知彼唯心，何故覺時於自色境不知唯識？如夢未覺不能自知，要至覺時方能追覺，覺時境色應知亦爾，未眞覺位不能自知，至眞覺時亦能追覺。未得眞覺恆處夢中，故佛說爲生死長夜，由斯未了色境唯識。

外人又來難道：你唯識家前面屢屢以夢中境例現在覺時境，說老實話，那是很難令人首肯的！爲什麼？假「若覺時」所認識的「色」等一切，「皆如夢境」而「不離」於「識者」，且「如」人「從夢」中「覺」醒以後，「知彼」所謂夢境「唯」是「心」識之所現的，準此，覺時所緣的色等諸境，理亦應該知道它不是心外的實境，可是事實上不是如此，試問「何故」對現在「覺時於自色境不」能了「知」它是「唯識」？唯識二十頌講記中更清楚說：『但是在此我要問你唯識家的：現前所見之境與夢中所見之境，既然是相同的，爲什麼夢境是假，我們個個可以了知，

而現前所見的境界，怎麼沒有人了解它是假，且把它當成實有的看待？夢境與現境有著這樣的根本不同，你唯識家說現覺如夢中境界一樣，這怎麼合乎道理？因爲如此，所以我們應一致的承認外境實有』。

論主回答他說：不錯，人人都知道夢境是假，但又無可否認的，就是當你「如」還正在夢中尚「未」醒「覺」之時，並「不能」夠「自知」是假，不特不知道它是假，而且同樣認爲是實有的，我們之所以知道夢境是假，「要至覺」醒之「時」，「方能」對之有所「追覺」，始知夢中所見的是假，在未醒覺以前，絕對不知夢境非有。不特夢中境界是如此，就是「覺時」所見「境色，應知亦」是這樣的。吾人「未」到「眞覺」的階「位，不能自知」三界唯心，及「至」得到「眞覺」的「時」候，方知一切皆從心現，所以說「亦能追覺」。古德所謂『有大覺而後知此大夢』，就是此意。當知吾人在「未得」到「眞覺」以前，「恆」時「處」於迷「夢中」，終日昏昏迷迷的爲無明蒙蔽，所以我「佛說爲生死長夜」，以致把所見的境界，誤認爲是外在實有的，「由斯未了色境唯識」。唯識二十頌講記說：『等你到了從無明大夢中醒來時，以般若的智慧證悟諸法的眞理，再運用後得智回頭來觀察

宇宙萬有，那你自然就會知道萬有諸法是假非實。現實所見的和夢中所見的，同是一種昏迷的境相，因而所見到的，同認爲是實有。就衆生說，一旦到了眞智覺現前時，不期然的便能了知，先來生死虛妄執境，原來一切都是空的，凡所有相一切不離自心幻起，如夢如幻，了達三界唯識，外境不是實有。這樣分別說來，那裏有如衆生所見的實有境界？如果衆生硬要以爲外境實有，老實不客氣的說，那完全是顚倒妄想執著』！

庚八　外取他心難

外色實無可非內識境，他心實有寧非自所緣？誰說他心非自識境？但不說彼是親所緣。謂識生時無實作用，非如手等親執外物，日等舒光親照外境，但如鏡等似外境現名了他心，非親能了，親所了者謂自所變。故契經言：無有少法能取餘法，但識生時似彼相現名取彼物。如緣他心，色等亦爾。

外人又作難說：「外」界的「色」等，「實」在是「無」體的，因爲它是內界的識變，「可」以說它「非」是「內識」所緣境，我們認爲亦有道理，但是「他」人的「心」識，在自心之外是「實有」的。若說不緣心外的實境，則他人的心識，

就不應爲自己所緣；可是佛法所說的他心智，就是緣他心的智慧，他心「寧非」是「自」己心識之「所緣」？既緣他人的心識，就是緣心外的實境，怎麼可以說是唯識？『現在我且問你：諸他心智能不能知道他心？假定說是不知，怎麼可以叫做他心智？假定說是能知，唯識之理豈非不能成立？如是展轉徵問，非逼唯識者承認外境是有不可』！

論主答道：「誰」對你說「他心非」是「自識」所緣「境」？告訴你：他心智確是以他人的心識爲緣的，「但不說彼是親所緣」，只是在自心中緣那所現起的他心之影像，不出自心的範圍之內，怎麼可說唯識義理不成？如果這個人心，親緣得他人心，可說離此人心外，別有心爲境、，則有乖唯識，現在既不親緣，自然亦是唯識。「謂」當此人心「識生」起緣於他人心識「時」，變起相分，「無」有「實」在的「作用」，既「非如」同「用手等親」自去「執」持身「外」之「物」，亦不同「日」月「等舒」放出「光」輝去「親照外」界的「境」界，「但如鏡等」照物一樣，「似」有「外境」的影「像」顯現。他心智的緣於他人之心，似有他人的心影，顯現在自心的鏡頭，「名了他心」，並「非」自心「親能了」它。「親所了者

，謂」是「自」識「所變」的相分本質，爲自識所起的見分所了，可見不是取於外境。總之，一切親所緣是不離於能緣的，所以名爲唯識。

以是之「故」，在解深密「契經」中說：「無有少法能取餘法，但識生時似彼相現名取彼物」。這在前面已解說過。餘法，是指心外的實法。基師述記說：『非自實心能取他實心，但識生時心似彼他心相現，名取他心』。無性攝論釋第四解釋說：『慈氏無有少法能取少法者，此釋前難無作用故。謂一切法作用、作者皆不成故。如是生時者，緣起諸法威力大故，卽一體上有二影生，更互相望不卽不離，諸心心法由緣起力，其性法爾如是而生。如質爲緣還見本質等者，譬如依止自面等質，於鏡等中還見本質，由迷亂故謂我見影。由鏡等緣威力等故，雖無異影而似別有影像顯現，此心亦爾。乃至廣說』。

不特緣他心是如此，「如緣他心，但託爲本質，自變相分緣，並不能親得。如是，意識緣第八器世間色時，亦但託爲本質而自變相分緣，不是親得的。又如五識緣本識所變本質境，雖亦得緣，但只成爲疏所緣緣，並不能夠親得。

唯識二十論對這有一頌說：『他心智云何？知境不如實，如知自心智，不知如佛境』。講記對這解釋說：『他心智云何，知境不如實』？這是外人的問難。唯識家替他解釋說：具有他心智的人，不能如實的知道別人的心事。基師述記說：『以他心爲質而自變緣，名他心智，非能親取他心等故，名他心智』。這個道理，如知自心諸所有智，亦不能眞實的知道自心。知於自心的諸所有智，怎麼會於境界不如實知？這主要的由於無知的無明，蓋覆遮蔽著其心境，致令了知自心的諸所有智，不能如實的知道自心。同樣的理由，了知他心的諸所有智，由於法執力的障蔽，如知自心一樣的，不能如實的知道他心。不但凡夫、外道如此，就是二乘以及菩薩，在未成佛前，自心絕對不能眞知自心的。這種不知，亦如佛境不能爲我人所知，其道理是一樣的。凡夫不知佛的境界，這是沒有人可以否認的，因爲佛所證的境界，體性離言，超思議道，我們凡夫淺智，怎能測度得到？不說佛的境界，就是菩薩境界，亦非凡夫所知。還有，初地菩薩在我們凡夫心目中，當然已是了不起的聖者，可是佛法裏有句話說：『初地不知二地事，二地不知三地事，乃至十地不知佛地事。所以不知自心，猶如不知佛的淨智所行離諸言說的不可思議的境界』。

這樣說來，他心智所知的他心，只是一種疏所緣緣，是以他心爲本質，而後自變相分來緣，所緣的實還是自心所變的，所以仍是唯識，不得說有心外實境。

庚九　異境非唯難

既有異境，何名唯識？奇哉固執觸處生疑！豈唯識教但說一識？不爾！如何？汝應諦聽：若唯一識寧有十方凡聖尊卑因果等別？誰爲誰說？何法何求？故唯識言有深意趣。識言，總顯一切有情各有八識、六位心所，所變相見、分位差別及彼空理所顯眞如。識自相故，識相應故，二所變故，三分位故，四實性故：如是諸法皆不離識總立識名。唯言，但遮愚夫所執定離諸識實有色等。

外人最後再難：唯識的道理就是離心之外更無一物可得，方得說名一切唯識，現在自心之外，「既有」他心的「異境」，怎麼可以「名」爲「唯識」？唯識之義我以爲是絕對不能成立的，你唯識家爲什麼偏要說諸法唯識？

論主予以斥說：「奇哉」！眞可說是奇怪得很，像你們這樣「固執」不捨的人，眞可說是種人，眞可說是沒有辦法！不過，你們既有這個疑在，我當再爲你們解釋：「汝應」當仔細的「諦聽」：所謂唯識，不是那個

單獨一人的心識，而是十方世界無數的凡夫，無量的聖者，都是各有其心識的，而且不管那個，都是唯識的，離了心識之外，一法也不存在。你所緣的一切諸法固然是不離心識的，我所緣的一切諸法也是不離心識的。這可說是相對個人的唯心論，不是絕對普徧的唯心論。正因是相對個人的唯心論，所以一切是各自心識所變，互爲疏所緣的增上緣，彼此相互無礙涉入，恰是一法共所受用。這眞正是疏所緣的分齊，決不是什麼親所緣。親所緣，絕對是自識所變的。如此談相對個人的識變，因而唯識義理的成立，是沒有任何問題的。「若」聖教中「唯」說「一」人之「識」，那裏還「有十方」六「凡」四「聖、尊卑、因果」的「等」級差「別」？換句話說，這一切是都無所有。如果眞的沒有凡聖、尊卑、因果，當然就沒有佛，沒有佛，「誰爲」我們說法？同時沒有衆生，佛爲「誰」而「說」法？沒有涅槃、菩提妙果，試問還有「何法」？吾人亦「何」所「求」？也有說，沒有行，修什麼法？沒有涅槃等，有什麼所求？由於有情各有其識，所以上面的一切皆成。以是之「故」，所謂「唯識」的這話，是「有」其甚「深意趣」的，不是隨便作如此說的。要知佛說唯識，緣於衆生的迷情而來，就是衆生執著所有外境諸法爲眞實存在，爲了簡

遮所執的實我實法，乃說諸法不離識心，一切無非唯識。

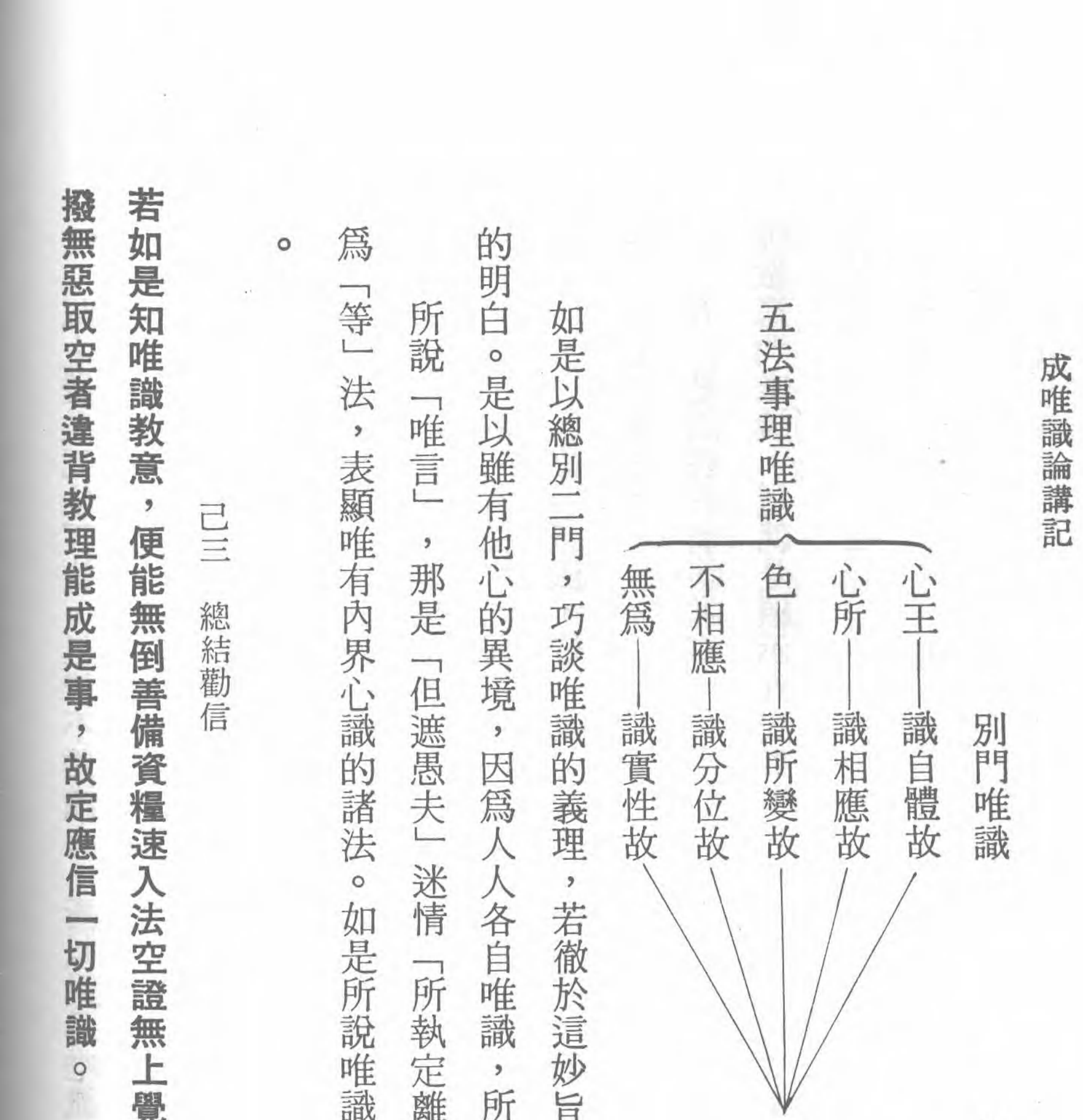
所說「識言」，非謂諸人總有一識，而是「總顯」三界「一切有情，各」各「有」其「八識」，各有「六位心所」，各有二十四種不相應行「分位差別」，各有「彼空理所顯眞如」，亦卽是各有六種無爲。一切諸法雖說是很多的，若類別起來，實不出於如上五種：於中，前四種是顯示諸法的事相；後一種是指出諸法的理性本體。事相中的前三，是種子所生的實法，第四不相應行，是依實法的區分或位置而立名的假法。實法之中，前二是緣慮作用的心法；第三是質礙作用的色法。心法之中，第一心王是識的主體；第二心所是識的屬伴。這個五種，叫做五位。表如左：

- 事相
  - 實法
    - 心法（緣慮）
      - 主……心　王（八　法）
      - 伴……心　所（五十一法）
    - 色法（質礙）……色　（十一法）
  - 假法……不相應（二十四法）
- 理性……無　爲（六　法）

五位（百法）

以上雖是五位百法，但皆不離識心，所以說爲唯識；這樣以不離識義談唯識，所以總稱爲唯識。爲什麼定要說爲不離於識？因各自所有的八識，是「識」的「自」體「相」，在諸法中最爲殊勝，所以說在最初；因各自所有的心所，是諸「識」之所「相應」的，望前心王較劣，所以其次來說；因各自所有的相見，是王所「二」者之「所變」現的，先能變後所變，所以再次來說；各自所有的不相應行，是前「三」者的「分位」差別假立，先說實後說假，所以更次來說；各有空理所顯眞如無爲，是識的「實性」，前四是有爲，而這是無爲，先有後無，所以在最後說。「如是」所說五位「諸法，皆」是「不離」於「識」的，所以「總立識名」，並不是說沒有心所等法。

五位是因各各別談唯識，所以叫做別門唯識；諸法因皆不離於識談唯識，所以叫做總門唯識。這就是顯示五法事理的總別二門的唯識。列表如下：



如是以總別二門，巧談唯識的義理，若徹於這妙旨，唯識的極理，就可昭昭然的明白。是以雖有他心的異境，因爲人人各自唯識，所以不與唯識的宗旨相違。

所說「唯言」，那是「但遮愚夫」迷情「所執定離諸識實有色」及不相應、無爲「等」法，表顯唯有內界心識的諸法。如是所說唯識，一遮一表，確是深有意趣。

己三　總結勸信

若如是知唯識教意，便能無倒善備資糧速入法空證無上覺，救拔含識生死輪迴，非全撥無惡取空者違背教理能成是事，故定應信一切唯識。

以上略敍九難義的大要，從這難義的問答中，指出凡懷所有極爲鄙近的世事來問，答時舉出巧妙的事例，以顯示唯識的究竟義理。所說極爲平易而剴切，使難者再也沒有些許的疑念存在。學者假「若如是」了「知唯識教」的「意」義，「便能無」有迷妄我法二執的顚「倒，善備」福智二嚴的「資糧」，迅「速」的就得證「入法空，證」到「無上」佛果的大「覺」，從而去「救」脫「拔」濟一切「含識」，使諸有情出離「生死輪廻」。這決「非」完「全撥無」眞俗諸法的「惡取空者，違背」唯識無境的「教理」，所「能成」就「是事」的。是「故」學者如要向佛果大道前進，「定應」深「信一切法唯識」所現，不然的話，那你不能到達最高佛果的顚峯！

通潤集解卷七說：『心能作佛，心作衆生，心作天堂，心作地獄，心異則千差競起，心平則法界坦然，心凡則三毒縈纏，心聖則六通自在，心空則一道清淨，心有則萬境縱橫。如谷應聲，語雄而響厲；似鏡鑒像，形曲而影凹。以知萬行由心，一切在我。蹈雲靄而飲甘露，非他所授；臥煙燄而嚥膿血，皆自能爲。非天所生，非地所出，只在最初一念，致此昇沈！欲外安和，但內寧靜，心虛境寂，念起法生

，水濁波昏，潭清月朗，修行之要靡出於斯！可謂衆妙之門，群靈之府，昇降之本，禍福之原，但正自心，何疑別境』？

丁二　釋諸妨難

戊一　牒義標問

若唯有識都無外緣，由何而生種種分別？

唯識無義的宗旨，在前已建立起來，照理是沒有什麼問題的了，但在外人看來，仍有種種妨難，妨難雖說很多，但主要的不出違理難和違教難的二種。正因還有這些妨難，所以下以七頌通釋。七頌通釋種種妨難，實際就是把前略標的『由假說我法，有種種相轉』的兩句頌文，再予詳細的辨明，讓人不致還有疑惑在。就中，最初是通釋違理難，其次是通釋違教難。

首先外人難說：心心所法的生起，必是因其緣由，假「若」如你們唯識家所說，眞的「唯有」心「識都無外緣」的話，試問「由何而生種種分別」。這裏所說的分別，就是八識心心所。種種分別心識，既無外境牽心，是就不應生起。通常說：『法不孤起，仗境方生』；亦即說：『心生法生，法生心生』，怎可說沒有外境？

頌曰：由一切種識，如是如是變，以展轉力故，彼彼分別生。

這是舉頌總答下面的所問：於中，前三句是明能生的緣由；後一句是明所生的分別心。前三句中，初二句是明因於種子始生分別；後一句是明依於因緣現行始生分別。如分別的說：前者是親因緣，後者是增上緣。原來佛教說明萬有諸法的生起與存在，是以因緣的理法爲基盤的，不特通於大小二乘所說，而且被認爲是最高的原理，這是特別值得我人重視的。唯有認識諸法生起的因緣，始能認識森羅萬象是怎麼一回事，所以須知心心所法生起的緣由。所謂「由一切種識」，是指根本識，能持一切諸法的種子。「如是如是變」，是指下面的展轉力，就是從種如是生現，從現如是生種，爲展轉義，亦卽所謂自證分變起見相二分。「以展轉力故」，是指八現識及相見等，互相展轉而爲助力，亦可說是餘緣爲展轉力。「彼彼分別生」，是指現識等，因爲分別類多，所以說爲種種。

戊三　解釋頌意

己一　正釋頌意

論曰：一切種識謂本識中能生自果功能差別，此生等流、異熟、士用、增上果故名一切種。除離繫者，非種生故，彼雖可證而非種果，要現起道斷結得故，有展轉義非此所說，此說能生分別種故。此識爲體故立識名，種離本識無別性故。種識二言簡非種識，有識非種種非識故。又種識言顯識中種，非持種識，後當說故。

此下是以論文解釋頌意，於中，先解釋第一句頌。「論」中說「曰：一切種識」，不是別的什麼，就是所「謂」根「本識中」的一切有爲法種，是「能生」它們各「自果」法的「功能差別」。如「此」差別功能種子，能「生等流、異熟、士用、增上」的四「果」，所以「名」爲「一切種」識。爲什麼但生這四果而不生離繫果？所以「除」去「離繫」果不說，因爲此果是無爲，「非」是從本識中的「種」子所「生」的，「彼」離繫果「雖」說是「種」子所生的「果」。在行者方面來講，「要」到「現起」無漏聖「道，斷」了「結」使以後，才能有所證「得」。靈泰疏鈔說：『離繫果，唯是無爲，唯是滅諦，斷煩惱所縛得無爲繫離果，繫離果不通有爲無漏道諦』。此無爲離繫果，雖說不從種生，但是望於彼果，亦「有展轉」證得之「義」，然而「非此」中「所說，此」處所要

「說」的，是「能生」的「分別種」識。假定是這樣的話，那就應該說一切種，爲什麼要說爲一切種識？當知「此」種是以本「識爲體」的，所以「立」一切種「識」名，因這種子就是本識的相分，爲識之所變現的，其體就是識，「種」如「離」了「本識」，就「無別性」可得，所以立識爲名，名爲種識，種子與識是不一不異的，不是離了識外，另有它的體性。

至於「種、識二言」，那是「簡」別「非種」子「識」說。爲什麼？因「有識非種、種非識故」。如現起的諸識，雖可說之爲識，但因非內種子，不得說爲種識，是爲有識非種。如穀麥等種子，雖可說之爲種，但因不是識種，不得說爲種識，是爲有種非識。所以所謂種識，唯取第八識中種子，種子亦是識所變的，所以得名種識之言，不取第八識的現行。「又」關於「種識」之「言」，是「顯」示本「識中」所有的「種」子，並「非」是指的「持種識」，名爲種識。關於這個道理，到「後當」再給予詳細的說明，現在姑且不論。種識在此說明，是很有道理的：假定單獨說種，那就與外在的麥等自性相濫；如果單獨說識，那就與現行八識等相濫。爲了避免這兩種的相濫，所以特地雙說種識。

此識中種餘緣助故，卽便如是轉變，謂從生位轉至熟時。顯變種多重言如是，謂一切種攝三熏習共不共等識種盡故。展轉力者，謂八現識及彼相應相見分等，彼皆互有相助力故。卽現識等總名分別，虛妄分別爲自性故，分別類多故言彼彼。此頌意說雖無外緣，由本識中有一切種轉變差別及以現行八種識等展轉力故，彼彼分別而亦得生，何假外緣方起分別？諸淨法起應知亦然，淨種現行爲緣生故。

如前所說「此」本「識中」的「種」子，要它發生活動作用，也不是自然而然如此的，尙須由其「餘」的等無間、所緣、增上的三「緣」給與輔「助」之力，才能「如是如是」的「轉變」起來，「謂從生」起的因「位轉」變「至」成「熟」的「時」期，不然，識中種子怎會轉變起來？「顯變種多重言如是」，是說本識中的種子數量，是有很多很多的，而每一種子皆有轉變生諸分別的作用，所以重說如是。種子很多多到怎樣的程度？「謂」前所說的「一切種」，總「攝」名言、我執、有支「三」種熏「習」以及「共」種、不共種、有受盡相、無受盡相「等」各式各樣的「識種」窮「盡」無餘，可見種子很多。關於共不共等，在前第二卷已解說過

；關於三熏習，到下第八卷再解釋，因而這裏略而不論。

以上所解說的兩句，是明種爲因生分別；以下所要解說的一句，是明現行爲緣生分別，這包含其他的三緣，加上前說的因緣，合爲四緣。所謂「展轉力者」，是說「八」個「現」行「識及彼」八識所「相應」的心所，還有心心所自體所變的「相見」二「分等」，等是等於不相應行及無爲法。如是「彼」諸識等，彼此「皆互有相助」之「力」，所以說爲展轉力。

以上已解釋頌文的前三句，現在再解釋最後一句頌。「卽」此所說的「現」行「識」、相見二分、相應心所、不相應行「等」法，「總名」叫做「分別」，因爲皆以「虛妄分別爲自性故」，都是不離識而以識爲體性的。由於這些「分別」的種「類」很「多」，所以說爲「彼彼」，彼彼就是衆多的意思。此中所成爲問題者，就是不相應行爲什麼亦說爲分別？這因不相應行是依分別心上所假安立的，所以說不相應行亦名分別。

上來分別解釋每一句的頌意，現在再來總明「此頌」的「意」思，是「說雖無心「外」之「緣」，但「由」根「本識中，有一切種」的「轉變差別，及以現行

」的「八種識等」，彼此具有「展轉」相助之「力」，所以自體、相、見等的「彼彼分別而亦得」以「生」起，「何」必一定要「假」藉「外緣」，然後「方」得生「起分別」？不特一切染法的生起是如此，就是一切「淨法」的生「起，應知亦」是這樣的。因爲從無漏「淨種」生起無漏清淨「現行」，同樣是「爲緣生」的，換句話說，是由種子的因和現行的緣而生，並不是自然現起。染淨一切諸法，既皆以心內的種子和現行爲緣而得生起，是則雖沒有心外的實境，而心心所等諸法生起不是不可能。

己二、別釋緣義

庚一　廣明緣義

辛一　問答標數

所說種現緣生分別，云何應知此緣生相？緣且有四。

在前解釋頌中，「所說種」子和「現」行，俱可爲「緣」能「生」種種「分別」，然而「應」當怎樣的「知」道「此緣生」分別的義「相」？亦即何法爲何緣之相，我們應當怎樣始得了知？當知能生種種分別的「緣」，雖說是很多的，在此「

且」說「有四」。就是種子一法說爲因緣，餘三緣在現行展轉力上說。基師述記說：『因緣宗廣一切種等句，餘緣宗廣展轉力句』。這是標出四緣數目，到下再爲分別解說。

辛二　別釋四緣

壬一　釋因緣

一、因緣：謂有爲法親辦自果。此體有二：一、種子；二、現行。種子者，謂本識中善、染、無記、諸界、地等功能差別，能引次後自類功能及起同時自類現果，此唯望彼是因緣性。現行者，謂七轉識及彼相應所變相、見、性、界、地等，除佛果善、極劣無記，餘無本識生自類種，此唯望彼是因緣性。

首先所要說明的，就是佛教所說的因果，詳細應該說爲因緣果的關係。所謂因緣果，照一般字義說：因是生起諸法的直接原因，緣是諸法生起的間接助緣，果是原因和助緣所產生的結果。如黃豆果，雖說是從豆因生的，但唯豆因決不得生，必然還要雨露、日光、水土、肥料等的扶助。如此說來，就是所謂親因、助緣、結果的關係。實際三者，因中有緣義，緣中有因義，彼此相牽涉的，決不是單純的。是

以學者對此，必須善爲辨別。這因緣果的三法，在俱舍說得最詳細，就是因有六因，緣有四緣，果有五果。所謂六因、四緣、五果，就是指此。在唯識，如本論所說，其模式雖不如俱舍那樣的微細，但因亦說爲十種，緣說有四種，果說有五種，就是所謂十因、四緣、五果。對此，本論先舉四緣，其次及於十因、五果。現在順其次序，先說四緣，就是因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣的四種。這四種，眞正可說是有爲諸法生起的所由，且被認爲是佛教一般的通義。四緣，雖廣通於大小二乘所說，但其解釋並不完全是一樣的，當然這是從大小乘所說根本相違而來。如小乘有部，認爲有爲法體有其自性，是本來恆有的，所以因緣這法，唯是望於法的作用而立，沒有另外辨生其體的親因緣法。因爲不是親因緣法，所以疏所緣亦不被承認。像這樣的說因緣法，難免有墮於自然生之嫌。如此，結果必然難以得到緣起的實義。在大乘方面說，諸法本來是無自性的，必要有它的親因緣法，作爲它生起的條件。是本無今有，有已還無，如電如幻的。因此，以這名爲依他起，他不外是從因緣生起諸法之謂。如以唯識的話說：這是種子生現行，現行熏種子，爲三法同時的因果關係，並且以此爲緣起的實義。以是，我們可知其旨趣。唯識所談的四緣，在

瑜伽、顯揚等論，敍述得很多，現在不能一一詳談，且就本論所明略爲一說：

「一、因緣」：是說「有爲法」的生起，作爲它的親原因，就是所謂親因緣能夠「親辦」其「自果」。無爲法不從因緣生，其自身亦不是因緣，所以除去無爲法不談。緣者是因，所以因卽緣義。一般所謂因緣，如上所說，因是對果的親因，緣是同於助緣，諸法是這親因助緣相待而得的結果。因與緣二字意味親因，不是關於助緣。可是「此」因緣「體有二」種：「一」是「種子；二」是「現行」。『總勒有爲因緣體者不過此二』。

所謂「種子者」，是說在「本識中」，具有生起「善、染、無記」三性、「諸界」、九「地」、色心「等」各自結果的「功能差別」。等是等取有漏無漏、色非色、報非報等種種各別種子。靈泰疏鈔說：『色者謂色蘊，非色謂四蘊。報者卽體是異熟無記心心所法，非報者卽非異熟無記，謂善惡心心所。若善惡業卽能有異熟，若無記法卽不能有異熟』。如是本識中的種子，究竟望於什麼爲因緣？「能引次後自類功能」，這是約前後異時生自類的種子說，亦卽通常說的種子生種子；「及起同時自類現果」，這是約同時生自類的現行說，亦卽通常說的種子生現行。「此

唯望彼是因緣性」，意思是說種子望於所生的自類現行，固然是因緣性。這末說來，可見唯有自類的，才得說爲因緣，假定是異性的，就不得說爲因緣。

所謂「現行者」，是說能熏的前「七轉識及彼」七轉識所「相應」的心所，並「所變」的「相見」二分，還有三性、三界、九地、有漏、無漏「等」，皆名現行。不過要除去「佛果」位中所有「善」法，還要除去極劣的無記法，因這二者都不是能熏的。除此而外，所「餘」的七轉識等，都能「熏」第八根「本識，生」起各各「自類」的種子。如眼識現行生起眼識種子，善性現行生起善性種子等。「此」諸現行「唯望彼」諸種子「是因緣性」。佛果善及極劣無記，爲什麼不熏成種，在前第二卷講四義能所熏時已經說過，所以這裏不再重說。簡單的說：能熏的七轉識的現行，同時熏習自類種子在本識中，望於那所熏的種子，此諸現行是因緣性。

總之，種子生現行，種子生種子的種子以及現行熏種子的現行，都可說名因緣性。如現行直對現行而爲因緣，那就不是絕對的。爲什麼？要知現行同士相望，不得有親辦自果的因緣義，在那種情形下，只可說爲增上緣，不得說爲因緣。關於這

點，小乘俱舍把現行同士說爲因緣，與現在大乘唯識所說，是有所不同的。

第八心品無所熏故，非簡所依獨能熏故，極微圓故，不熏成種。

能熏的現行法中，爲什麼沒有說到第八心品？「第八心品無所熏故」。第八識的本身就是所熏處，除了第八識更無所熏處，所以能熏的現行法只有前七轉識，第八識不是能熏的現行，所以沒有說到第八心品。第八心品沒有所熏處，說它不在能熏法中，固然是還有其理由，第八心王所相應的心所，爲心王的所熏處，應該說它在能熏法中，爲什麼前能熏中亦沒有說到？當知心王既非能熏，心所自亦非是所熏，因爲心所之所以爲心所，是依心王而發生活動的，現在既簡去它所依的心王，「非」是「簡」去「所依」的心王，其所相應的能依心所，還能「獨」自具有「能熏」功能作用的。既不能單獨能行，當不在能熏法中。有人這樣問道：心王簡去心所，尚且可以獨爲所熏，心所簡去心王，獨爲能熏又有何妨？現在答覆他說：這不能相提並論！要知第八識的心王有自在義，因爲自在故所以能單獨的作爲所熏，心所缺少它的自在義，所以單獨的不能爲能熏。

爲什麼因中的第八識及六識中的異熟無記不是能熏？「以極微故不熏成種」。

因凡異熟業所生的法，都是任運而生的，其勢力極爲微劣，沒有力量能夠熏習成種的。眞正能熏而熏成種的，必然是强而有力的東西。因位中的第八識及六識中的異熟無記，其力既是極爲微劣的，當然沒有力量能熏成種。爲什麼佛果位上的八識不是能熏？「以極圓故不熏成種」。到了最高佛果位的大聖，一切功德善法，無不究竟圓滿，再也沒有或增或減的現象可得，怎會更能熏習成種？如果還能熏習成種，是就成爲漸漸增長，那裏還能說是圓滿？由於如上所說的兩大理由，所以因中第八識及彼心品，悉皆不是能熏。

現行同類展轉相望皆非因緣，自種生故；一切異類展轉相望亦非因緣，不親生故。有說異類同類現行展轉相望爲因緣者，應知假說或隨轉門。有唯說種是因緣性，彼依顯勝非盡理說，聖說轉識與阿賴耶展轉相望爲因緣故。

「現行同類展轉」前後「相望」爲什麼「皆非因緣」？因後念的現行不是由前念的現行生的，仍是從本識中的各「自種」子「生」的，所以同類相望沒有因緣義。不特內在的現行相望是如此，就是外在的穀麥等物相望也是如此。「一切異類展轉相望」爲什麼「亦非因緣」，因『異類果「故」「不」能「親生」俱或異時異類果「故」

』。義演對這解釋說：『如種子望俱時異類種子非因緣：如眼識種望耳識種子等；或種子望俱時異類現行，如眼識種子望耳識現行；或現望俱時異類現行，如眼識現行望俱時異類耳識現行；或種子望異時異類種子，如前念眼識種子望後念耳識種子；或種望異時異類現行等，皆非因緣性也；或現望異時異類現，如前念眼識望後念耳識亦爾』。

如上所說異類同類現行展轉相望皆非因緣，爲什麼「有說異類同類現行展轉相望」得「爲因緣」？「應知」那是方便「假說」；或是隨順小乘有部所說俱有等五因爲因緣，所以說爲「或隨轉門」，像這樣的說法，不是大乘本意，而是就小乘的思想理論說的。「有」的「唯說種」子「是因緣性」，那又是怎麼一回事？當知「彼」是「依」於種子「顯」示種子「勝」於現行說的，並「非」是種「盡理」而「說」，因爲諸經論中，不論是大聖佛陀，不論是菩薩「聖」者，都說七「轉識」的現行「與」第八「阿賴耶」識的種子，「展轉相望」互「爲因緣」，如炷生燄，如燄燒炷，所以爲因緣性的，定是種現相生，絕對不可執爲唯是種子是因緣性！如前引阿毘達磨經說：『諸法於藏識，識於法亦爾；更互爲果性，亦常爲因性』。不特

一切有漏法是以種子現行二法爲因緣體，就是一切無漏法亦是以種子現行二法爲因緣體，我們對此必須肯定承認。

壬二　釋等無間緣

二、等無間緣：謂八現識及彼心所前聚於後自類無間，等而開導令彼定生。多同類種俱時轉故，如不相應非此緣攝，由斯八識非互爲緣。心所與心雖恆俱轉，而相應故和合似一，不可施設離別殊異，故得互作等無間緣。入無餘心最極微劣無開導用，又無當起等無間法，故非此緣。云何知然？論有誠說：若此識等無間彼識等決定生，卽說此是彼等無間緣故。

「二、等無間緣」：是說當「八」個「現」行「識及彼」所相應的「心所」生起，「前」念的一「聚」心王及心所，「於後」念的一聚「自類」的心王及心所，「無」所「間」隔的「等而開導，令彼」決「定」得以繼續「生」起的助緣。假使前心滅了以後，沒有留下後心的位置，後心是就不能生起，所以前滅心爲後起心的緣。前面的心心所與後起的心心所，體用齊等，沒有間隔，名爲等無間緣。所謂前聚後聚聚體用齊等，是說前聚後聚各各其體是一，恰如王所四義平等中的事等，是爲

體的齊等；前念的一聚混融而爲引導後念一聚的力用，是爲用的齊等；至於中間沒有間隔，是指中間沒有異識間隔之謂，不是遮刹那的間隔。所謂開導之用：開是避的意思，就是給與後念一個地方；導是招引的意思，就是避開前法的那個地方，招引後法使之生起。但這等無間緣，唯限於緣慮法，亦卽唯關於心法的生起；色法及種子等，不可作這樣說。就是在心法中，亦唯取見分與自證分，不取相分與證自證分。相分是非緣慮的，證自證分沒有開導之用，所以二者均所不取。瑜伽三十八說：『等無間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』。意說前念心心所爲開導，能引攝後念心心所的生起。

無間既不是遮刹那的間隔，而是指沒有異識的間隔，是則雖經過很久的時間，只要中間沒有異識的間隔，前聚仍然得爲後聚的等無間緣。如入無心定的最後心，後來繼續的生起活動，其間雖經過多劫那麼久的無心的狀態，但到出定的時候，仍得能爲此緣。對這，大乘唯識特別是護法唯識，是主八識體別的，所以八識各自前後相續，成爲各各的等無間緣；小乘學派特別是有部學者，是主六識體一的，所以說爲異識互成等無間緣。大小乘的說法，有很大的差別。在大乘，不承認異識互成

等無間緣，若異識互成等無間緣，那就八識不得俱轉。說法開導，必是不相礙法，假定是相礙法，根本說不上有什麼開避。所以八識如果是相礙的，必然是就不得俱轉，那就違於俱轉的定教。心法的生起，必說前念的心法能爲開導，所以這緣是就現識相望而言，決不是約種現相望而言。心王心所是各別的，合那心王心所而爲一聚，成此等無間緣。

爲什麼種子不是此緣相？「多同類種俱時轉故，如不相應非此緣攝」。這是簡別種子不是等無間緣。要知等無間緣，須要前後相引，現在很多的種子彼此相望，雖說同樣是識種，但因多類並生，同時俱轉，並非一識自類，前引後生，好像不相應法，不是此等無間緣所攝。如眼識種子從無始來一直到今日，百千同類俱時而轉，沒有等無間緣的等義，因而沒有爲緣的理由。由於如此，八識相望，不得互相爲緣，假定容許八識更互爲等無間緣，如第八識爲緣引生餘七識，是卽無異等於承認多識並生。多識並生如果眞可互作等無間緣，那種子亦應得爲等無間緣，因爲許多類種子俱時並生的。如不承認種子得爲等無間緣，怎可承認多類並生的八識得以互爲等無間緣。

多類並生俱時而轉的八識種子，不得互爲等無間緣，固然是有它的理由，但心與心所既然不是自類的，如八種識恆俱時轉，而體用又是各別的，怎麼可以互爲等無間緣？當知「心所與心雖」說是「恆」時「俱轉」的，然「而」它們之間有著「相應」的關係，好像衆多燈明，「和合」起來「似一」。所謂和合似一，是說它們同一所依，同一所緣，同一時轉，同一性攝，定俱生滅，「不可施設離別」使之「殊異」，一開導時，餘亦開導，「故得互作等無間緣」，不同八識行相所依所緣各不相同，所以不得互爲等無間緣。如前五識各別依五色根，第六識依第七識，第八識反轉過來依第七識，八識所依各各有所不同，所以不得互爲等無間緣。

八種現行識既然皆有等無間緣，入無餘心亦應有此等無間緣，爲什麼說是決定沒有？當知進「入無餘」涅槃的最後一念「心」，是「最極微劣」的，因爲到這時候，所謂灰身泯智，一入永入，前既「無」有「開導」之「用」，「又無當起」的「等無間」的果「法」。要知作爲開導用的心，必然是强有力的，現在入無餘心，既是極爲微劣，怎麼會爲開導依？所以「非」是「此」等無間「緣」所攝。瑜伽卷第八十說：『問：諸阿羅漢住有餘依涅槃界中，住何等心於無餘依涅槃界當般涅槃

？答：於一切相不復思惟，唯正思惟眞無相界，漸入滅定，滅轉識等，次異熟識捨所依止，由異熟無有取故，諸轉識等不復得生，唯餘清淨無爲離垢眞法界在』。但是此中所說的滅定命終，是據俱解脫羅漢說的，因俱解脫羅漢，由願力故得滅定命終，假定不是俱解脫羅漢及沒願力者，那就不得滅定命終。

怎麼知道入無餘心不是等無間緣？所以說「云何知然」。「論有誠說」下是答。此所說論，是指瑜伽論及顯揚論。在此二論中都有這樣的誠實說：「若此」前「識」滅，中間「等無間」隔，令「彼」後「識決定生」果，「卽說此」前識「是彼」後識的「等無間緣」。論中既說決定生，果在當來一定是有的，唯當來有果，方得說爲緣，而且在時間上不論經過多麼的久遠。入無餘心以後，果法既決不生，當然不得成爲等無間緣。

卽依此義應作是說：阿陀那識三界、九地皆容互作等無間緣，下上死生相開等故，有漏無間有無漏生，無漏定無生有漏者，鏡智起已必無斷故，善與無記相望亦然。

「卽依」如上所說的「此義」，我們「應」當「作」如「是說」：第八「阿陀那識」，在「三界九地」中，「皆容互作等無間緣」。怎麼知道？「下上死生相開

等故」。即在下地死時能作上地生時心的等無間緣，上地死時能作下地生時心的等無間緣。下上死生，互相開導，彼此是平等平等的。爲什麼這裏說爲阿陀那而不說爲阿賴耶？當知這裏『且以異熟無記心以死生三界容得爲緣』，藏識不通諸位，所以不說藏識。

在此又成爲問題的：就是現在有漏心必滅時，能不能爲當生的無漏心作等無間緣？現在說「有漏」心滅時，「無間有無漏」心的「生」起，亦即有漏心滅時，能令那無漏心決定生起，不會有所阻礙的。但「無漏」心滅時，決「定無」有「生」起「有漏」心的道理。因爲第八無漏心起，心品已經轉成「鏡智」，此智生「起已」後，一直就這樣的相續下去，「必無」再有所間「斷」的，所以沒有無漏生起有漏，亦即沒有這個等無間緣。無漏和有漏的關係是這樣，當知「善與無記相望亦然」。就是有染無記心滅時，決定會得生起無染善心，但無染善心滅時，決定不生有染無記心。其道理同漏無漏，所以說亦然。

此何界後引生無漏？或從色界，或欲界後。謂諸異生求佛果者定色界後引生無漏，後必生在淨居天上大自在宮得菩提故。二乘廻趣大菩提者定欲界後引生無漏，廻趣留身

唯欲界故，彼雖必往大自在宮方得成佛，而本願力所留生身是欲界故。有義：色界亦有聲聞廻趣大乘願留身者，既與教理俱不相違，是故聲聞第八無漏色界心後亦得現前。然五淨居無廻趣者，經不說彼發大心故。

第八阿陀那識既言有漏生無漏，「此」於三界的那一「界」有漏之「後」能夠「引生無漏」？論主答說：「或從色界」以後，「或」從「欲界」以「後」，有漏能夠生起無漏。這是總擧頓悟與漸悟的兩類菩薩。假定是頓悟的菩薩，就在色界後，從有漏生無漏；假定是漸悟的菩薩，就在欲界後，從有漏生無漏。爲什麼不說無色界？因無色界沒有所依身，不可能去利益衆生，所以不說無色界。

「謂諸異生求佛果者」，就是頓悟直求佛果的人，亦卽是異生菩薩，那他決「定」是在「色界後引生無漏」，到「後」來「必」定「生在淨居天上」的「大自在宮得菩提」果。十地論說：『現報利益受佛位故，後報利益摩醯首羅智處生故』。『釋曰：行滿今生卽證佛果名爲現報，以前諸行但爲遠因，所以佛位不名後報。菩薩後身地前業感故名後報，聖者不造招後業故。後身菩薩名之爲智，因智最後，以智標名。卽此菩薩處彼天中名智處生，處謂安處。然自在宮諸教不同』。心地觀經

報恩品說：『其受用身有二種相：一、自受用；二、他受用。自受用身三僧祇劫所修萬行利益安樂諸衆生已，十地滿心運身直往色究竟天，出過三界淨妙國土，坐無數量大寶蓮華，而不可說海會菩薩前後圍繞，以無垢繒繫於頂上，供養恭敬尊重讚歎，如是名爲後報利益。爾時菩薩入金剛定，斷除一切微細所知諸煩惱障，證得阿耨多羅三藐三菩提，如是妙果名現利益，是眞報身』。有人認爲智周演秘解釋『處謂安處』，不怎麼妥當。因爲『探玄以四義釋，皆爲處所，非安處義』。如探玄記第九說：『智處有四義：一、以下三禪慧多定少令智不勝，四無色中定多慧少智亦不勝，此第四禪定慧等故，是故智勝故云智處。二、此處五那含天是聖人所生處，聖人智勝故云智處。三、此處有十地菩薩攝報果，彼菩薩攝十度行別成智度，故名彼處以爲智處。四、此處以成報身佛，得一切智、一切種智故，名此處以爲智處。此是世間中最高勝處，於彼現成佛，故云世間廣大之身』。大自在宮，實際說來，就是五淨居天上有實淨土。若論它的所繫，大自在宮是不繫法，若論它的處所，即色究竟天上別有處所，若論它的所攝，即是色究竟天攝，若論第十地菩薩身，即是無雲等三天中身，若第十地未成佛，即向他受用土受生，若已成佛即諸根徧法界。

假定是「二乘」漸悟「廻趣大菩提者」，那他決「定」是「欲界後引生無漏」。因爲色界沒有廻心的二乘，無色界沒有色身可留，所以二乘聖者，不論是「廻趣大乘，不論是願力「留身」，必然「唯」是在於「欲界」。如此廻趣大菩提的二乘，「雖必往」於「大自在宮方得成佛」，然「而」依其「本願」之「力」，受變易後「所留」下的「生身」，那還是屬於「欲界」的。爲什麼不說上界？因爲上界沒有像這樣的廻心聖者。基師述記說：『今言唯欲界有初發心及留身唯欲界，於彼無初發心緣故，亦無下界發心死已方生上界留身，故欲界後引生無漏』。爲什麼於成佛時，必要往自在宮？因爲那是最極殊勝之處，所以成佛要到勝處去成佛，不會在不理想的地方成佛。是以漸悟菩薩於欲界身第十地滿，必往大自在宮而成佛。

「有義」，是另外有人的說義。依照他們的意思，不但欲界有廻趣大乘的聲聞，就是「色界亦有聲聞廻趣大乘願留身者」。怎麼知道？因在論典之中，沒有明文遮簡其餘界中不可廻小向大，所以我們現在說的，「與教」與「理俱」是「不相違」的。「是故聲聞」人的「第八」識的「無漏」，在「色界心後亦得現前」。這主要的是許佛亦往於色界天說法的。如梵網經說：『從菩提樹金剛座說十世界海，後

至帝釋宮，乃至一禪、二禪等皆說法度化』。不但佛生色界說法度化，就是菩薩亦生色界天化諸色界天人。不過亦有人說：色界諸天來到欲界從佛聞法而發心得果，在經中固然曾見說過，說佛往色界化色界有情，這在經中尚未看到明文。還有色界聲聞，不論有學無學，亦向欲界佛邊發心而廻小向大受變易身，亦未見有經文說佛往生色界，化度聲聞人的廻小向大。此說，值得吾人注意。至無色界絕對沒有廻心趣向大乘的行者，因爲論中唯說欲色二界有漏本識後生無漏，沒有說到無色界有漏本識後生無漏，何況無色界沒有色身可留？還談什麼廻小向大？所以楞伽、般若諸大乘經、瑜伽諸大乘論，皆說菩薩不生無色，證知無色界是沒有廻小趣大的聲聞聖者。

有部中陰經曾說到佛往無色界教化無色界的有情，豈不是推翻了佛不化無色界的衆生？如該經下卷三世平等品說：『爾時世尊卽以神力接中陰衆生至非想非非想識天。爾時世尊復以神力到彼，至非想非非想識界，施設莊嚴七寶高座，皆有化佛，一一化佛皆有四衆，一一衆者威儀法則悉皆成就。此衆生中，或有誦經說義，賢聖默然，或有入定。爾時妙覺如來復以神足十力，接彼非想非非想識衆生，如中陰形無有差別』。由經所說，證知佛亦往無色界說法度生。但不承認佛往無色界度生

的學派，認爲這是小乘大衆系的主張，因爲他們認爲無色界的衆生亦具有色身的，所以佛化無色界的有情。義林章說：『然中陰經佛於中有教化無色界衆生者，非大乘宗，大乘宗者，此是化衆生，定非眞身，無業果故』。可見此爲大乘唯識所不許。

不特無色界沒有廻心的聲聞，就是色界亦有廻心不廻心的差別。如色界的「五淨居」天，是就「無」有「廻趣」大乘的不還果人。爲什麼？因大般若「不說彼發大心故」。基師述記引大般若經第一會第一百二十九說：『復次，憍尸迦！若善男子善女人等，書寫如是甚深般若波羅密多，種種莊嚴置清淨處，供養恭敬尊重讚歎。時此三千大千世界所有四天王天乃至他化自在天，已發阿耨多羅三藐三菩提心者，恆來是處觀禮讀誦，乃至廣說合掌而去。所有梵衆天乃至廣果天，已發無上菩提心者恆來是處，乃至廣說合掌而去。所有淨居天，謂無煩天乃至色究竟天，亦恆來此觀禮讀誦如是般若，乃至廣說合掌而去』。不但此界如此，十方世界亦然。來觀禮般若的欲界四天王天，乃至色界的廣果天，都說是發了無上菩提心的，獨於觀禮般若的五淨居天，不說他們發無上菩提心。是以色界天中，有諸聖者發趣大菩提心

者，唯除五淨居天而已。五淨居天所以沒有廻心趣向大乘者，因生到淨居天的三果聖者，絕對不會再生到上界去，由於他們取證涅槃的時間已近，躭著空寂的心很堅定，是不容易教化的，所以無廻心者。

第七轉識三界九地亦容互作等無間緣，隨第八識生處繫故。有漏無漏容互相生，十地位中得相引故。善與無記相望亦然，於無記中染與不染亦相開導，生空智果前後位中得相引故。此欲色界有漏得與無漏相生，非無色界，地上菩薩不生彼故。

上面已說第八識的等無間緣，現在再說第七識的等無間緣。「第七轉識」，是專指末那識。它在「三界九地」之中，不論是在那一界，不論是在那一地，「亦」皆「容」許「互作等無間緣」。因爲末那識是「隨第八識」的「生處」之所「繫」的。如第八識生在那一界地，第七識就爲那一界地所繫，所以上下死生，互相開導，皆如第八，容可互作等無間緣。至於「有漏」和「無漏」，亦「容互相」引「生」，因爲在「十地位中」，出入觀智的有漏無漏心，「得」以「相」互「引」生的。因末那是因中所轉的智，不同第八唯在果上，所以十地位中有漏無漏皆得相引。不但有漏和無漏是這樣，就是「善與無記相望亦然」，意是顯示它們之間，亦是相

互開導的。「於無記中，染與不染，亦」是「相」互「開導」的。爲什麼？因染不染心，在「生空智果」的「前後位中得相引故」。此之所謂相引，就是前位的生空智果，能引後位的生空智果。

護法論師所以作這樣說，因他認爲第七識具有人法二執的。現說第七識中染，是就人我執說，說第七識中不染，是就法我執說。靈泰疏鈔說：『亦如第七識先有人執，後入生空觀等時，卽第七識是無覆，卽是有覆引無覆。又如初果身在欲界，未入生空觀，其第七識卽是欲界中有覆無記，若入生空觀時，卽欲界有覆第七識，引起欲界中無覆第七識……又如不還果身在色界初禪地，入生空觀及生空觀後得智及滅定時，卽是初禪有覆第七識，引起初禪無覆無記第七識，後出觀時，卽初禪無覆第七識，引生初禪有覆第七識；乃至身在非想初得無學金剛喻定時，卽唯是有想有覆第七識，引生非想無覆第七識』。

有人問道：欲色二界有漏無漏容互相生，我們已經知道，無色界是不是亦容有漏無漏相互得生？論主答說：「此欲色」二「界有漏」第七識隨染不染，雖「得與無漏相生」，但絕對「非」是「無色界」亦得如此，因「地上菩薩不生彼」無色界

，所以沒有相互生義。但這是就有漏的第七識說，若是『所引無漏平等性智，隨其所應亦通無色』。意說能引的有覆染第七識，雖是欲色二界所繫，但所引的平等性智，是通色及無色界的。

第六轉識三界九地有漏無漏善不善等，各容互作等無間緣，潤生位等更相引故，初起無漏唯色界後，決擇分善唯色界故。眼耳身識二界二地，鼻舌兩識一界一地，自類互作等無間緣，善等相望應知亦爾。

上來已說第七識的等無間緣，現在再說第六識的等無間緣。「第六轉識」，是專指意識。它在「三界九地」之中，無論是「有漏」與「無漏」，無論是「善」與「不善等，各」皆「容」可「互作等無間緣」。因爲在死此生彼的臨終「潤生位等」，得以「更相引故」。雖說如此，但不是一切性三界九地皆得相引，而此是就四門分別說的：一、三界相望得爲等無間緣；二、九地上下相望得爲等無間緣；三、有漏無漏相望得爲等無間緣；四、善惡三性得爲等無間緣。如是於四義中，各各互作等無間緣，所以論中說爲『各容』。不過在此須要注意的，就是第四門中的善惡相望，唯約欲界三性相望得爲等無間緣，不是指的色無色界，因爲上二界心沒有不

善法的。

靈泰疏鈔對此解釋說：『若欲界死還生欲界，卽得三性死引生欲界有覆潤生愛。又如初禪死還生初禪，其命終心卽通有覆、無覆及善性心死，引起初禪有覆潤生愛；乃至有頂死還生有頂亦然。若欲界死生色無色界，不得不善心及有覆心死，以要離下界染方得生上界，若未離下界染則不能生上界。唯得無覆無記及善心死，能引生無色界自體有覆潤生愛令生起相續』。但是我們還要知道的：下界是沒有無漏的，上界是沒有不善的，像這樣的，當然說不上上下相引。要知論中但說各容互作等無間緣，是卽表示不是三界漏無漏，善不善，一一皆得能互相引。

如此第六意識，最「初」生「起無漏，唯」是在「色界後」，因爲能夠引發第六識的「決擇分善」，亦卽所謂四加行善，「唯」是在「色界」的，其餘的欲界及無色界，不能引發第六意識決擇分善。顯揚論第十六成現觀品說：『問：彼復何行？答：無分別證得，謂現前證得無分別行非未現證。問：彼何所依？答：依止靜慮不依無色』。

上已說了第六意識的等無間緣，現在再說前五識的等無間緣。五識中的「眼耳

身」的三「識」，居於欲界及色界的「二界」，亦卽居於五趣雜居地及離生喜樂地的二地，至於其餘的「鼻舌兩識」，在界方面，唯是居於欲界的「一界」，在地方面，亦唯居於五趣雜居地的「一地」。由於五識所居的界地有別，我們應當這樣分別：眼耳身的三識，在欲界及色界的初禪，上下相望，得以更互爲等無間緣，至於鼻舌二識，因爲唯是欲界有上界沒有，不可說上下界互爲等無間緣，只可說爲自類得爲等無間緣。論中說的「自類互作等無間緣」，應該分開來作如此說。不特五識的各自等無間緣是如此，就是「善」、無記「等」，隨其所應，上下界地，「應知亦爾」。如欲界善眼識爲緣，引生初禪無記眼識，初禪眼識既是率爾心卽無記，或初禪眼識引生欲界眼識，初起時亦是無記。眼識是這樣，當知耳身二識亦是這樣。

有義：五識有漏無漏自類互作等無間緣，未成佛時容互起故。有義：無漏有漏後起，非無漏後容起有漏，無漏五識非佛無故，彼五色根定有漏故，是異熟識相分攝故，有漏不共必俱同境根發無漏識，理不相應故，此二於境明昧異故。

對於漏無漏的等無間緣，有兩師的不同看法：

「有義」，是第一師的說義。他們認爲「五識」的「有漏無漏」，皆容「自類

互作等無間緣」，因爲地上菩薩在「未成佛」的「時」候，成所作智，「容互起故」。可是有人問道：無漏的心識怎麼會依有漏的色根？此師回答說：識並沒有依有漏根，而是依於五識種，因爲前說眼等五根就是五識種的，現在識既成爲無漏，種子當然亦成無漏，而且五識是以無漏意識爲俱有依的，所以說它們自類開導，互作等無間緣，並沒有什麼違理的地方。

「有義」，是第二師的說義。他們認爲「無漏」起於「有漏」之「後」，固然沒有問題，但決沒有於「無漏後」還容生「起有漏」。換句話說：有漏定能生起無漏，無漏決定不生有漏。爲什麼？要知「無漏五識」唯佛所有，除了佛沒有其餘的人有的，所以說「非佛無故」。爲什麼非佛沒有無漏五根？因爲除佛以外，其他人所有的「五色根」，決「定」是「有漏」的，有漏的五色根，怎能生起無漏的五識？爲什麼佛以外的聖凡所有五根不是無漏？因爲它「是」第八「異熟識」的「相分」所「攝」，而第八識的所緣必然同於漏無漏的！

有人問道：以有漏根生無漏識究有什麼不可？答說：「有漏」的五根「不」是有、無漏識所「共」依的，有漏根只能爲有漏識依，無漏根才能發無漏識。如第八

識是共依的，不但可爲有漏識依，同時亦可爲無漏識依。假使論說八識：唯第八識是共依，其餘的七識名不共依；設若別識相望：眞正爲不共依的唯五色根，如眼根唯爲眼識所依，不共其他耳識等依，乃至身根唯爲身識所依，不共其他眼識等依；第六識亦可名爲共依，就是前五識共依第六識的；第七識亦是共依，就是前六識共依第七識的。「必俱」，顯示這不是等無間緣，等無間緣一定是有前後的，無漏可以說依有漏。「同境」，是簡別第七識爲第六識依，因爲六七二識是不同境的，如第七識唯緣第八識的見分，第六識通緣一切法的，其所緣境當然不同。有漏五根與前五識，不但必然俱有，而且必是同境。如以此有漏「根發無漏識」，在道「理」上是「不相應」的。爲什麼不相應？「此二於境明昧異故」。無漏識緣於所緣境，必然是明了而非昏昧的，有漏根照於所緣境，必然是昏昧而非明了的，兩者的差別如此，試問怎麼能相應？

有人又問：六七二識有漏無漏得以互相生起，五八二識爲什麼不能有漏無漏互相生起？現在答說：六七二識有三品轉智：初地是下品轉，八地是中品轉，等覺是上品轉。下品初轉，還未達到純粹無漏，所以無漏有漏得以互相引生。五八二識唯

是上品轉智，一旦得無漏時，更不生起有漏，因爲淨智一起，必然更無所斷，所以非相引生。

壬三　釋所緣緣

三、所緣緣：謂若有法是帶己相心或相應所慮所託。此體有二：一、親；二、疏。若與能緣體不相離，是見分等內所慮託，應知彼是親所緣緣。若與能緣體雖相離，爲質能起內所慮託，應知彼是疏所緣緣。親所緣緣能緣緣皆有，離內所慮託必不生故。疏所緣緣能緣或有，離外所慮託亦得生故。

「三、所緣緣」：解釋這個名義，向來有其異說。有說第一緣是緣慮之義，第二緣是緣藉之義。因此，這是心法生起的緣藉之謂。像這樣爲緣的，唯有有法是可能的，無法則不可爲緣。有說所緣二字，是這緣的別目，同樣唯指有法，不通無法。第二個緣字，名通四緣，有特別之義。法相燈明記說：『所緣緣者，重云緣者，或云有體能生心名緣，相於心中現爲所緣，配此二義，重有緣緣字。階云：重云緣者是四緣之一緣也，不配屬二義，故觀所緣論測師疏云：所緣緣者，則四緣中是境界緣，故毘婆沙名境界緣，部執論名所了緣，雜心論但言緣緣』。兩者所說，雖然

有所不同，但不管那一說，都以有法爲此緣之義，無法是不得爲緣的。

關於此緣，本論的解釋是：「謂若有法是帶己相心或相應所慮所託」。意指心王心所之所慮所託的對境。最初，心法生起而起緣慮之用，必要仗託於所緣慮的對境，假使沒有對境，心法無由生起，所謂心起必託內境生，就是此義。對境，是指所緣的對象，這常爲心法生起的助緣，是爲所緣緣。如有體的實法，在爲八識心王及其相應心所所慮所託而爲所緣時，帶起自己所緣的境相，浮現在能緣的心心所上，如是有體法，就是所緣緣。

在此我們所當注意的，就是爲什麼說『帶己相』？當知論文說帶己相而語爲所緣緣，決不可說是障礙。所謂帶己相的相有二義，就是相狀與體相。相狀，是姿態等的意思，指外見的樣相。體相，是物體等的意思，指事物的實體。帶亦有二義，就是變帶與挾帶。變帶，是帶似就是相似義，似是而實非的。例如帶滿面珠時候的帶義。挾帶，是親附的意思，能所親附彼此逼著而不相離。例如身上帶刀，是這情形的帶義。論文說的帶己相，假定是己帶相狀，其帶是變帶之義，就是能緣的心變似所緣的相狀，亦卽所謂相分。假定是己帶體相，就是能緣的心親附所緣的體相而

起，亦卽所謂挾帶體相之義。前者，是說能緣似相分而爲親所緣緣；後者，是說正智緣如時，挾帶所緣而爲親所緣緣。不管那種，都是說的親所緣緣，並無妨礙。

古昔印度的論師之間，講到帶己相，大體唯就變帶相狀之意解說，正智緣如如時說爲所緣緣的，可說沒有。到奘公入於天竺，駁斥這個說法，這時，始有主張挾帶體相之義。基師述記卷七說：『正量部師般若翅多造謗大乘論，遂破此云：無分別智不似眞如相起，應非所緣緣。我之大師（奘公），戒日王爲設十八日無遮會時，造制惡見論，遂破彼云：汝不解我義，帶者是挾帶義，相者體相非相狀義。謂正智等生時，挾帶眞如之體相起，與眞如不一不異，非相非非相。若挾帶彼所緣之己以爲境相者，是所緣故』。由此所說，其旨可知。

講到「此」所緣緣的自「體」，約「有二」種：「一」是「親」所緣緣；「二」是「疏」所緣緣。什麼叫做親所緣緣？就是所緣的對象，「若與能緣」的識「體不相」隔「離」，直接爲心心所之「所慮所託」的，就「是見分等內所慮託，應知彼」法就「是親所緣緣」。說清楚點，就是見分之所緣的相分，自證分之所緣的見分、證自證分，證自證分所緣的自證分及根本智所緣的眞如。就中，見分所緣的相

分，是說見分緣本質的對境而浮現的相分。雖以無本質的無法爲對境，但不是現在之所緣的。又後二分及根本智的所緣，雖亦可以浮現相分，但直接的逼附境體。這末說來，可見親所緣緣必與能緣有密切的關係，假定是他人所變的相分，或自身八識各各所變的相分，彼此相望沒有親密的關係，所以不得說爲親所緣緣。什麼叫做疏所緣緣？就是所緣的對象，假「若與能緣」的識「體，雖」彼此間「相」互隔「離」，但可仗「爲」本「質能起內所慮託」的相分，「應知彼是疏所緣緣」。在自身中，一識所變，爲他識的本質，固然是有，就是自他相望，他人心識的所變，爲自己本質的亦有。此所緣緣，雖有親疏的二緣，但無分別智緣眞如，亦卽正智緣如時，因爲是不帶相分的，所以那不是親所緣。不特如此，如比之親緣眞如，疏所緣亦是沒有的。

在這二種所緣緣中，「親所緣緣」，在一切的「能緣」的心中，必然是「皆有」的，亦卽不管那種的能緣心，都有它的親所緣緣。爲什麼？因每一能緣心，「離」了「內」面「所慮」所「託」的相分，「必」定是「不」能「生」起的。至於「疏所緣緣」，那就有所不同，它在「能緣」心裏「或有」或無是不一定的。爲什麼

？因有疏所緣緣固然會得生起能緣心，就是「離外所慮託」的疏所緣緣，那能緣心「亦」照樣的「得」以「生」起。如執實我實法，雖然沒有本質，但是離了彼法，心法照樣生起。又如吾人憶念過去所見所聞的事，現在雖說沒有那個境相現前，但能緣心照常現起憶念過去的種種事。

第八心品：有義：唯有親所緣緣，隨業因力任運變故。有義：亦定有疏所緣緣，要仗他變質自方變故。有義：二說俱不應理！自他身土可互受用，他所變者爲自質故，自種於他無受用理，他變爲此不應理故，非諸有情種皆等故，應說此品疏所緣緣，一切位中有無不定。

以下是就八識分別疏所緣緣的有無。現在先就「第八心品」來說，但此識的有無疏所緣緣，有三家的看法。

「有義」，是第一家的說義。他們認爲第八心品，「唯有親所緣緣」，沒有疏所緣緣。爲什麼？因此第八識所緣的境界，完全是「隨業」力及自「因力」而「任運變」現的，在任運變現中，時時都有親所緣緣的，況且疏所緣緣必强思心方可有，而異熟識沒有强有力的思心，怎麼會有疏所緣緣？

「有義」，是第二家的說義。他們認爲第八心品，不但有親所緣緣，「亦」還「定有疏所緣緣」。爲什麼？因此第八識所緣的境界，「要」先「仗他變」爲「本質」，然後「自」己「方」能有所「變」現，假定沒有他先變爲本質，自己也就無從變起。靈泰疏鈔說：『自身第八識要仗他人身中五根、種子、器世界等以爲本質，自身方變影像五根及種子等望他卽爲影像。其餘人第八識亦仗我自身中根身、種子、器世界等爲本質，他人方變起影像根身、種子、器世間，自身中五根及種子等望他卽爲影像。其餘人器世界等，故云他人望我自身亦爲本質』。如此，怎麼可說沒有疏所緣緣？

「有義」，是第三家的說義。此師認爲前「二」家所「說」，都是不對的，所以說「俱不應理」！且如第一師的不應理，要知「自」身「他身」，自「土」他土，彼此之間是都「可」以「互」相「受用」的。如我人的第八識，有時託他人所變的浮塵、器世間境，爲自變相分的本質境作所緣，這不是疏所緣緣是什麼？再如第二師的不應理，要知「自」己的「種」子，不能給他人受用，所以說「於他無受用理」。既然如此，「他變爲此」種，自然是「不應」道「理」的，因爲自他種子不能相互變緣的，而且「非諸有情種皆等故」。如智愚、賢不肖、凡聖諸有情的種子

，或多或少是有差別的，決不能說他們的種子相等，有情種子既然不是相等的，怎能相仗互變爲緣？前兩家所說既都不合理，那你第三家的本義又是怎樣？「應說此」第八心「品」的「疏所緣緣」，在「一切」因果「位中」，或「有」或「無」是「不」一「定」的。如在色界有浮塵及器界可託爲本質，是卽容有疏所緣緣，若無色界沒有根身及器界可託爲本質，是卽不容有疏所緣緣。如此，顯示因中的有無不定。到了最高的佛果位，緣自境及緣眞如並過去一切無體法時，是卽沒有疏所緣；若緣他身佛土，就是變影而緣，當知卽有疏所緣緣。如是，顯示果中的有無不定。阿賴耶識，若因若果，疏所緣緣都是有無不定的，怎麼如前師說定無疏所緣緣？又怎麼如後師說定有疏所緣緣？是以應如第三師說疏所緣緣有無不定。

第七心品未轉依位是俱生故必仗外質，故亦定有疏所緣緣；已轉依位此非定有，緣眞如等無外質故。

第八心品有無疏所緣緣已如上說，現在來說第七心品有無疏所緣緣。講到「第七心品」的有無，要從未轉依與已轉依兩方面來講。假定是尙「未」到達「轉依」的有漏因「位」，因爲它「是」與生「俱生」的，自己本身沒有力量任運而轉，「

必」須依「仗」第八識爲「外質」，然後自己才能變爲所緣的相分。所以第七識在未轉依位，「亦」必「定有疏所緣緣」。假定「已」經到達「轉依」的無漏果「位」，「此」疏所緣緣就「非」決「定有」，亦卽所謂有無不定。如「緣眞如」、虛空、過去、未來「等」，因「無外質」之所仗託，所以就無疏所緣緣；若緣現世有爲諸法，或以後得智緣眞如，因爲要託外質，所以不得說爲沒有疏所緣緣。

第六心品行相猛利，於一切位能自在轉，所仗外質或有或無，疏所緣緣有無不定。

第七心品有無疏所緣緣已如上說，現在來說第六心品有無疏所緣緣。「第六心品」的「行相」，極爲「猛利，於一切」因果「位」中，皆「能」很「自在」的「轉」起，「所仗外質或有或無，疏所緣緣」也就「有無不定」。這話怎講？假定它是俱生的，必然要仗外質而起，是卽有其疏所緣緣；假定是分別起，那就不須依仗外質，是就沒有它的疏所緣緣。

前五心品未轉依位，粗鈍劣故必仗外質，故亦定有疏所緣緣；已轉依位此非定有，緣過未等無外質故。

第六心品有無疏所緣緣已如上說，現在來說前五心品有無疏所緣緣。講到「前

五心品」的有無，亦看轉依與未轉依來分別。假定是在「未轉依」的有漏因「位」，它們的行相，既「粗」又「鈍」又「劣」。粗是顯示它們易了，鈍是顯示它們不深，劣是顯示它自無力起。由於如此，所以「必」須「仗」託第八識或第六識所變的「外質」，然後方得生起活動作用，所以「亦」必「定有疏所緣緣」。若「已」經到達「轉依」的無漏果「位」，則此疏所緣緣的有無，那就沒有一定，所以「此非定有」。如「緣過」去、「未」來「等」境，因爲「無」須要仗「外質」，所以就沒有疏所緣緣；若緣現在的諸所有境，因仍須要仗託外質，所以也就有疏所緣緣。

壬四　釋增上緣

四、增上緣：謂若有法有勝勢用，能於餘法或順或違。雖前三緣亦是增上，而今第四除彼取餘，爲顯諸緣差別相故。此順違用於四處轉，生、住、成、得四事別故。

「四、增上緣」，是說假「若有」這麼一「法」，不論是有爲的，或者是無爲的，只要它具「有」一種特別殊「勝」的「勢用，能於」其「餘」的有爲諸法的生起，有「或順或違」的助力，亦卽所謂與力及不障礙，是爲增上緣義。「雖」然「前」面所說的因緣、等無間緣、所緣緣的「三緣亦是」有其「增上」的意義，」然

而」現「今第四」增上緣，是「除彼」三緣之外，「取」其緣所不及的「餘」法爲體，所謂「爲顯諸緣差別相故」，所以各各別名而立。就是除去前面的三緣，諸有其餘的有爲無爲，苟當諸法的生起，既能與力而又不障，是爲增上緣。因此，增上緣的範圍，是極其廣泛的。諸如所緣緣，必有一法作爲所緣緣，除此而外皆被認爲是增上緣。所謂所緣緣，是指對能緣而爲眞正的所緣。

如上所說四緣：等無間緣與所緣緣，唯局限於心法的生起，因緣與增上緣，通於色心諸法的生起。因此，色法由因緣、增上緣的二緣生起，心法具藉四緣生起。還有種子與色法，亦藉因緣、增上緣的二緣。爲什麼是如此的？當知色法與種子，是非緣慮的法，所以沒有所緣緣，又因不是多類俱轉，前後齊等之義，所以等無間緣亦沒有。至於心心所是緣慮法，藉所緣慮而起，所以有所緣緣，又在一聚之中，常是多心並起，必待前心的開避，然後方可以生起，所以有等無間緣。

總而言之，這四緣，雖作有爲色心一切諸法生起的緣由，但特別的說有所依，以心法的所依爲立場，舉如上因緣依、增上緣依及等無間緣依的三種。如其次第，恰好契當現在所說的因緣、增上緣、等無間緣的三緣。

如「此」增上緣的「順違」勢「用」，可「於四處轉」起，因爲「生、住、成、得四事別故」。此意顯示在一切有爲、無爲法上，有這四種事相的差別。就順所生此緣之果，固然有這生、住、成、得，假使就違所生此緣之果，那就成爲不生、不住、不成、不得。還有要知道的，就是生、住、成，專就一切有爲法說，得則通於有爲無爲諸法。於生等四處轉，可參閱基師述記。

然增上用隨事雖多，而勝顯者唯二十二，應知卽是二十二根。前五色根以本識等所變眼等淨色爲性；男女二根身根所攝，故卽以彼少分爲性；命根但依本識親種分位假立非別有性；意根總以八識爲性；五受根如應各自受爲性；信等五根卽以信等及善念等而爲自性。

「然」而「增上」緣的勢「用，隨事」所起的，「雖」說是很「多」，「而」就那較爲「顯勝者」來說，「唯」有「二十二」種，「應知卽是」所謂「二十二根」。對法論第五談到增上緣，一共有九種增上，其後六種增上，就是依二十二根建立的。如該論說：『此後增上依二十二根建立：境界增上者，謂眼耳鼻舌身意，由此增上力色等生故；產生增上者，謂男女根，由此增上力得入胎故；住持增上者，

謂命根，由此增上力衆同分得住故；受用果增上者，謂苦樂憂喜捨根，依此能受愛非愛異熟故；世間清淨離欲增上者，謂信等五根，由此制伏諸煩惱故；出世清淨離欲增上者，謂三無漏根，由此永害諸煩惱隨眠故』。該論第五論到根的廢立，有一頌說：『取境、續家族、活命、受業果、世間、出世淨：依此量立根』。取境，是指的五色根及意根；續家族，是指的男女二根；活命，是指的命根；受業果，是指的五受根；世間，是指的信等五根；出世淨，是指的三無漏根。依此分量，不多不少的，立爲二十二根。本論的解釋是這樣的：

眼等的「前五色根」，是「以」第八根「本識等所變」的「眼等淨色爲」它的體「性」。瑜伽說爲依止端嚴增上義建立五根，俱舍說爲於能了別各別境識有增上用；「男女二根」，屬於「身根所攝」，所以「彼」身根的「少分爲」它的體「性」。瑜伽說爲依止出生增上義建立二根，俱舍說男女根於二性有所增上；「命根，但依」第八根「本識」的「親」因「種」子「分位」之所「假立」的，所以它「非別有」獨立的自「性」。瑜伽說爲依止安立增上義建立命根，俱舍說於衆同分中命根有增上用。「意根」，不唯是指第七識，而是「總以八識爲」它的體「性」的。

瑜伽說依止隨自在轉增上義故建立一根，俱舍說此意根於能了別一切境識有增上用；「五受根，如」其所「應，各」以其「自」己所「受」的苦樂憂喜捨「爲」它的體「性」。瑜伽說依止損益增上義故建立五受根，俱舍說爲於雜染中樂等五受有增上用；信等五根卽以十一善心所中的「信等」，等是等於勤，「及」五別境中的「念等」，等是等於念定慧，「而爲」其「自性」。瑜伽說依止世間清淨增上義建立信等五根，俱舍說爲由此勢力伏諸煩惱引生聖道，是爲信等五根的勝用。

未知當知根體位有三種：一、根本位，謂在見道，除後刹那無所未知可當知故。二、加行位，謂煖、頂、忍、世第一法，近能引發根本位故。三、資糧位，謂從爲得諦現觀故，發起決定勝善法欲，乃至未得順決擇分所有善根名資糧位，能遠資生根本位故。

上來已說前十九根的體性，此下再說三無漏根的體性。於中，先說「未知當知根」的「體」性。論其「體位」共「有三種」：第「一」是「根本位」：此根「在見道」位，計有八忍八智的十六心，現在「除」其最「後刹那」的第十六心道類智，唯取前十五心名爲未知當知根。爲什麼這樣講？因前十五心的現觀，還有未知的

諦理，當進一步的求了知，可是到了第十六心，已圓滿的見道諦理，「無」有「所未知可」要「當知」的，所以要除去第十六心道類智。如是未知當知根，俱舍說於得已知道有增上用。俱舍論頌講記說：『未知當知根是見道時所有的，已知根是修道中所有的，由見道而引生修道，這是必然的次第，所以第一無漏根，於得第二無漏根有增上用，因爲沒有第一無漏根，第二無漏根是不可得的』。第「二」是「加行位」：行者在將入見道前，於「煖、頂、忍、世第一法」四加行位中，加功用行的積集決擇分善，「近能引發根本位」而入於見道。第「三」是「資糧位」：「謂」向聖位進趣的聖者，「從爲」要求「得」到聖「諦現觀，發起決定勝善法欲」，如三練磨之類，「乃至未得」入加行位時，未得「順決擇分所有善根」時，皆「名」爲「資糧位」，因爲它「能遠」遠的「資生根本位故」。三練磨心在勝解行地所以顯得特別重要，因勝解行地的菩薩，每起意志薄弱而退屈的心理，所以需要這三練磨心。

於此三位信等五根、意、喜、樂、捨爲此根性，加行等位於後勝法求證愁慼亦有憂根，非正善根故多不說。

「於此」前面所說的未知當知根所有的根本、加行、資糧的「三位」，是以「信等五根」及「意、喜、樂、捨」這九根，「爲此」未知當知「根」的體「性」。雖說在「加行位」及資糧位的二位中，「於後」涅槃「勝法」，要「求」努力有所「證」得，不免還有「愁慼」的情緒，理應「亦有憂根」爲未知當知根的體性，爲什麼沒有把它說在此根的體性中？因這不通無漏，加上又是慼行，「非」是眞「正」的「善根」，所以在諸論中「多」略「不說」。爲什麼說它不是正善根法？因一入無漏位時，彼漏立卽消滅，怎麼可以說爲眞正善根？

前三無色有此根者，有勝見道傍修得故，或二乘位迴趣大者，爲證法空地前亦起九地所攝生空無漏，彼皆菩薩見道亦有此根，但說地前，以時促故。

此說無色界的空無邊處、識無邊處、無所有處的「前三無色」亦「有此」未知當知「根」的原由。原來菩薩在見道之前，亦卽是尙在異生位時，修習那四禪八定，到資糧、加行位，雖起那四禪八定，得到下三無色定，「有勝見道傍修」那以前所起世俗種子而「得」，所以前三無色有此未知當知根。「或」者還有一種說法，就是「二乘」行者第三果以去，「迴」心「趣」向於「大」乘「者」，對於生空雖

說已經具知，但「爲」求「證」初地的「法空」性，在尙未登「地」以「前，亦起九地所攝生空無漏」智。這裏說的九地，是指色界的六地和無色界的三地。如此所攝的生空無漏智，爲菩薩觀起，順於菩薩觀，所以「彼皆」是「菩薩此」未知當知「根」所「攝」，所以說前三無色處，有此未知當知根，並不違於理的。初地入心的「菩薩見道」位中，「亦有此」未知當知「根」，爲什麼不說而「但說地前」？所以但說地前而不說菩薩見道者，因爲見道只有一刹那，「時」間是很短「促」的，所以隱而不說。

始從見道最後刹那乃至金剛喻定，所有信等無漏九根皆是已知根性，未離欲者於上解脫求證愁感亦有憂根，非正善根故多不說。諸無學位無漏九根一切皆是具知根性。有頂雖有遊觀無漏而不明利，非後三根。

未知當知根已如上說，現在來說已知根及具知根。「始從見道」第十六心的「最後」一「刹那」起，「乃至」一直到「金剛喻定」爲止，在這修道過程中，「所有信等無漏九根」，可說「皆是已知根」的體「性」。俱舍說此根於得具知根有增上用。俱舍論頌講記解釋說：『已知根是修道位中具有的，具知根要到無學位中才

能獲得，由修道而證無學道，這也是必然的程序，所以第二無漏根，於得第三無漏根有增上用，因爲沒有第二無漏根，第三無漏根就不能得』。至於那「未離欲」貪煩惱的行「者」，對「於上」品「解脫」還未證得，爲了「求證」該上品解脫，不免仍有能否證到的「愁感」之感，所以「亦有憂根」可得，但因那「非」是眞「正」的「善根」，所以諸論典中，大「多」略而「不說」。從金剛喻定進入無學位，「諸無學位」所有信等「無漏九根，一切皆是具知根」的體「性」。俱舍說此根於得涅槃有增上用。俱舍論頌講記解釋說：『學者到達了無學位，成就了具知根，必然就解決了內心上的一切煩惱，煩惱解決了，身心也就得到解脫，身心解脫，就證涅槃，涅槃必是解脫了煩惱已後方證得的，所以第三無漏根，於得涅槃有增上用』。以無漏九根爲體性的具知根的得名，俱舍論說：『在無學道知已已知，故名爲知，有此知者，名爲具知；或習此知已成性者，名爲具知。謂得盡智、無生智故，如實自知我徧知苦，不復徧知故』。

有人問道：未知當知根等的三根，既然皆是無漏的，三界最高有頂天中的無漏，爲什麼不是這三無漏根攝？原因非非想處的「有頂」天，「雖有遊觀無漏」，但

因想心微細，「而不」怎麼「明利」，所以「非後三」無漏「根」所攝。瑜伽論說：『依止出世清淨增上義故，建立三根』。根據此說來看，古人有這樣說：『有頂無漏非出世故，謂有頂天中，於所觀境定力勝故，煩惱現行得解脫已，令彼諸根成無漏性而不見道，故曰不明；未斷種子，故曰不利；觀力盡時復生餘處，故非出世。此三無漏根，雜集總名出世清淨離欲增上』。

二十二根自性如是，諸餘門義如論應知。

此是結說指廣。所謂「二十二根自性」，如前所說就是「如是」。至於「諸餘門義」諸「門義」理，如二十二根的業用、假實、界繫等，「如」瑜伽「論」五十七卷所說「應知」，這兒不再多說。

如是四緣依十五處義差別故立爲十因。云何依此十五處立？一、語依處：謂法名想所起語性，卽依此處立隨說因，謂依此語隨見聞等說諸義故。此卽能說爲所說因。有論說此是名想見，由如名字取相執著隨起說故，若依彼說便顯此因是語依處。

「如是」承前卷終所說的「四緣」，現在進而敍說十因。十因是怎樣建立的？「依十五處義差別故立爲十因」。雖說有十因，而實不外是細說四緣。基師述記說：『傍論已了，應辨正論』，正是此意。爲述四緣的要領，所以其他的諸緣，就不被視爲重要。由這，法門的義理發揮不少，這是值得吾人注意的。所謂十五依處，就是語依處乃至不障礙依處；所謂十因，就是隨說因乃至不相違因。依處因，不是指的別的什麼，唯是以體爲依處，以義爲因。如語依處，是在語的體上有詮說諸法之義。明白語依處，其他的依處與因的意義，皆可準此而知。十因是怎樣依十五處建立？所以說「云何依此十五處立」。關於這個，下面一一略爲說明。

「一、語依處」：「謂」宇宙的萬有諸「法」，由以「名」爲先而有想，由以「想」爲先而有「所起」的「語性」。於中，名是表詮一切法的名稱，想是緣諸法而起內心的想像。綜合來說，緣於諸法，起諸構想，由構想而立諸法的名稱。如是法、名、想三者，爲所起語言的體性，所以「卽依此」語依「處」建「立隨說因」。爲什麼這樣？因詮一切法，起名取其相狀，方有言說發生，如是「依此語」言，「隨」諸有情終日「見聞」覺知「等」所了解的一切，宣「說諸」法的「義」理，「此卽」是以「能說」的語言「爲所說」一切法的「因」。瑜伽論說：『謂於三界繫不繫法施設，名爲先故想轉，想爲先故語轉，由此語故，隨見隨聞隨覺隨知，起諸言說』。瑜伽略纂十一解釋說：『今云隨說因者，謂一切法名爲先故想，想爲先起言說者，謂如由先有色名故，後聞此名，遂起想取像善惡，由此取像故，遂起言說，因爲色等言』。智周演秘解釋說：『法謂一切有爲無爲繫不繫等，爲因起言並名爲法，名謂法名。由聞諸法種種名已，或自據教尋名句文而起於想，取境分齊善惡等已，方起言說。亦依名句而起於想，擧初攝餘但云名也』。然而「有」部集「論」，其中所說，與此不同。他說這隨說因，不是以法、名、想爲因，而是以「名

、想、見」爲因。名是名字，取相是想，如諸法是能詮的名字，在名字上，取所緣相，並生起執著，然後才隨他起諸言說，所以說「由如名字取相執著隨起說故」。就是以名、想、見三法爲因，所生的言說是其結果。不過瑜伽論中既說由語故起諸言說，並沒有說由名、想、見故起諸言說，證知不取名、想、見三爲語依處及隨說因。不但瑜伽第五是這樣講，顯揚十八亦這樣講。如「若依彼」集論所「說」，那就是「顯」示「此」名、想、見三者之「因，是語」言的「依處」。兩種說法雖有不同，但只是立場的不同，義理其實是一致的。要知瑜伽論等以言說爲自體，以所詮一切法爲果，是約能詮所詮的因果講的，卽以能詮爲所詮的因，所詮是能詮的果。至於集論所說，是以生起爲因果的，如依名、想、見而起言說，當知名、想、見的三法，爲能生起的因，所生起的語言是爲果。

二、領受依處：謂所觀待能所受性，卽依此處立觀待因。謂觀待此令彼諸事或生或住或成或得，此是彼觀待因。

「二、領受依處」：所「謂」領受依處，是說「所觀待」的「能」受「所受」的「性」。能受是指的受心所，所受則通於一切法。因此，「卽依此」領受依「處

」，建「立」第二「觀待因」。所「謂觀待」因者，就是觀待「此」法的因，能「令」其他的「諸事，或」者「生」起，「或」者安「住，或」者「成」就，「或」者獲「得」。所以「此」法就「是彼」生、住、成、得諸事的「觀待因」。瑜伽三十八說：『觀待此故，此爲因故，於彼彼事若求若取，此名彼觀待因。如觀待手故，手爲因故，有執持業；觀待足故，足爲因故，有往來業；觀待節故，節爲因故，有屈申業；觀待饑渴故，饑渴爲因故，於諸飲食若求若取。隨如是等無量道理，應當了知觀待因相』。又說：『觀待饑渴羸劣身住，觀待段食所有愛味，於彼追求執取受用，卽說彼法爲觀待因』。復說：『觀待境界所有愛味，於諸有支相續流轉，卽彼望此諸雜染法，爲觀待因』。更說：『觀待諸行多過患故，樂求清淨攝受清淨成滿清淨，彼望於此爲觀待因』。

三、習氣依處：謂內外種未成熟位，卽依此處立牽引因，謂能牽引遠自果故。

「三、習氣依處」：所「謂」習氣依處，習氣就是種子。不論是「內」種子，或者是「外種」子，如是內而身心、外而萬有諸法的種子，當它還在「未成熟」的階「位」。如內種子，假定是無漏的，未受師友等的力量之所滋潤，假定是有漏的

，未受貪愛等之所滋潤，設或是外種子，未受水土肥料等之所滋潤。在這樣的階位，直接惹起自果的力量尚未成熟，所以「卽依此」習氣依「處」建「立」第三「牽引因，謂能牽引遠自果故」。如以第八有漏種子說，當它未被貪愛水灌溉滋潤以前，雖還不能立刻生起現行，但它有勾牽引發當起現行果的功能，因爲以此爲因，能感異熟果的。瑜伽三十八說：『一切種子望後自果，名牽引因』；『由彼各別自種子故，種種稼穡差別而生，卽說彼種子爲此牽引因』；『於現法中無明等法，所有已生已長種子，令此種子望於餘生生老死等爲牽引因』；『安住種姓補特伽羅，種姓具足能爲上首，證有餘依及無餘依二涅槃界，彼望清淨爲牽引因』。最後一種說明，智周演秘解釋說：『種望能證涅槃之智爲牽引因，非望涅槃，涅槃非是因所生故，擧所證理顯能證智』。

四、有潤種子依處：謂內外種已成熟位，卽依此處立生起因，謂能生起近自果故。

「四、有潤種子依處」：所「謂」有潤種依處，是說不論「內」種或者「外種」，由未成熟位而到達「已成熟位」。如內在的無漏種子，由善友及多聞等之所滋潤，若內在的有漏種子，爲貪愛等水土肥料等之所滋潤，外在的穀麥等種，爲

所滋潤，是爲有潤種子依處。這依處與前依處，只是已潤未潤有別，並無實質的別體。如是「卽依此」有潤種子依「處」，建「立」第四「生起因」，「謂能生起近自果故」。就是諸種子得到滋潤，先所牽引的各別自體當得生起。所以經說：『業爲感生因，愛爲生起因』。是以生命的出生，必定要有貪愛的滋潤。瑜伽三十八說：『卽諸種子望初自果，名生起因』；『卽彼種子望所生芽，名生起因』；『無明等法各別種子，名生起因』；『種姓所攝一切無漏菩提分法所有種子，望彼一切菩提分法，爲生起因』。

五、無間滅依處：謂心心所等無間緣。

「五、無間滅依處」：是指所「謂心心所」的「等無間緣」，而以心心所法爲其自果的。這在前面正解四緣的等無間緣時，已經詳細的說過，就是以前滅意爲緣，能與後念一聚心心所爲依處，其後念心心所依他前念爲緣處生，所以名爲無間滅依處。

六、境界依處：謂心心所所緣緣。

「六、境界依處」：是指所「謂心心所」的「所緣緣」，卽所緣境。其體雖說

是通一切法的，但其果唯是心心所。所謂有漏無漏等，都是通於因果的。其義，在前正解四緣的所緣緣時，已經詳細說過，這裏不再贅述。

七、根依處：謂心心所所依六根。

「七、根依處」：是指所「謂心心所所依」的「六根」。六根，是六識心心所的所依之處。如果通八識說，那就是以意根及五色根爲體，卽用六根。

無間滅依處、境界依處、根依處的三種依處，其果法完全是相同的，就是皆爲心心所。既然都以心心所爲果，當然是通於三性及漏無漏的。靈泰疏鈔說：『且如境界依處中，若聲聞人後起無漏心心所唯緣安立諦，若菩薩後得智起無漏心心法，是無漏善性。若無間滅依處，因亦是心心所，果亦是心心所，卽前念滅心心所爲因爲依處，後念心心所卽爲果。若境界依處，因卽通色心一切法，如他心智緣他心境因也，若果唯是心心所。卽所緣境界爲因依處，能緣心心所法爲果。若根依處，因卽通色心，色者卽如五色根，心者卽是意根；若果亦唯有心心所法。卽六根若爲因依處，心心所爲果』。

八、作用依處：謂於所作業、作具、作用，卽除種子餘助現緣。

「八、作用依處」：是指所「謂於所作業、作具、作用」。作業，就是有情的工巧智，能造殿堂舟車種種器具等物；作具，就是世間種種造作的工具，如斤斧鋸鑿等類的東西；作用，是運用斧鋸等斫伐樹木等物的作用。總說一句，就是「除」了內外「種子」，諸「餘」所有一切「助現緣」，能成辦種種事業的，皆是這個作用依處。所謂除諸內外種子，就是除去種生種、種生現、現生種以及親助緣，其餘一切法疏助緣，皆是這個作用依處所攝。

九、士用依處：謂於所作業、作者、作用，卽除種子餘作現緣。

「九、士用依處」：是指所「謂於所作業、作者、作用」，與前同樣不是親因緣關係時候士夫的作用。士就是人，或叫士夫，對於所作的事業，爲能作者的作用。因而所謂士夫，是指當斫伐物而運用斧鋸等的作用，亦卽是關於所作事業的人物，或是通常所說大丈夫之謂。但這也要「除」去親因緣的內外「種子」，諸「餘」其他一切能「作現緣」的，是此士用依處。於前作用依處，唯取作者士夫之用。我們還得知道的：就是八九兩種依處，雖同樣的是指對所作不是親因緣的助緣而言，但其中稍有不同的，士夫的作用是親助緣，作具的作用是疏助緣。除這親疏略爲有

別，但二依處亦有相似的地方，就是不論作用士用，都同樣的得士用果及增上果。

十、眞實見依處：謂無漏見，除引自種於無漏法能助引證。

「十、眞實見依處」：是指所「謂」一切「無漏」的正「見」，亦卽所謂無漏的眞智。這無漏正見，同樣要「除」去「引」發的「自種子」。爲什麼？因引發的自種子，是親因緣，爲引發因中所攝，可是這裏所講，只是疏所緣緣，所以對「於無漏」的有爲「法」，或無漏的無爲法，如「能」有所資「助」增上和「引證」的，都是這眞實見依處。如分開來說：於俱生的無漏有爲，能夠予以資助使令增上，於未證的無漏無爲，能夠引發使令證得，是爲眞實見的力用，因而立爲依處。

總依此六立攝受因，謂攝受五辨有漏法，具攝受六辨無漏故。

以上，從五到十有六依處，現在「總依此六」依處，建「立」第五「攝受因」。就中，三界有漏諸法，是以前五依處疏所攝受之所成辦，所以「謂攝受五辨有漏法」。無漏法，是具第六及前五疏所攝受合所成辦，所以說「具攝受六辨無漏故」。由此可知，第六依處是不通於有漏的。所謂攝受，是助成因緣的意思，所以於中必須除去因緣的親能生法。對法第四說：『如田水糞等望穀生芽等，雖自種所生，

然增彼力，名攝受因』。瑜伽論說：『由欲繫諸法，等無間緣攝受故，根緣攝受故，境緣攝受故，作用攝受故，士用攝受故。由五攝受，彼諸行轉。如欲繫諸行，色無色繫諸行亦爾。或由眞實見攝受故，餘不繫法轉，是故依無間滅、境界、根作用、士用、眞實見依處，立攝受因』。此六依處，前五皆是通於善、染、無記三性的，唯後一眞見依處，唯是屬於無漏善性，不但不通染及無記，就是有漏善性亦不通。基師述記說：『隨其所應三性應思』。瑜伽論有這樣說：『地雨等緣，能生於芽。又近不善士，聞不正法，非理作意，及先串習所引勢力生無明等。又親近善士，聽聞正法，如理作意，及先所作諸根成就。如次無記、染、善三性攝受因也』。

十一、隨順依處：謂無記、染、善現種諸行，能隨順同類勝行及能引得無爲法故。因，謂能引起同類勝行及能引得無爲法故。

「十一、隨順依處」：是指所「謂無記、染、善」的三性法，不管是「現」行還是「種」子的「諸行」，一一都「能隨順」自己「同類」的「勝品諸法」。隨順，是相互不違的意思。同類，表示唯望自性，簡別不是異類爲因。勝品，表示唯望上品，簡別不與自己的同類以及下品爲因。如無漏種唯與自無漏有爲及無爲勝品法

爲因依處，不與下品劣無漏法爲因。無漏法是這樣，當知有漏亦然。「卽依此」隨順依「處」建「立」第六「引發因」，因爲由此「能引起同類」的「勝行」以「及能引得」諸「無爲法」。如欲界所繫的善法，一方面能引發自己欲界所繫的一切殊勝善法，另方面又能引發色無色界所繫的一切殊勝善法，更進一步還能引得出世的無爲殊勝善法。爲什麼會得如此？由能隨順於他的。欲界這樣，當知色界亦然。如色界所繫的善法，一方面能引發自己色界繫的一切殊勝善法，另方面又能引發無色界所繫的一切殊勝善法，更進一步還能引得出世的無爲殊勝善法。爲什麼會得這樣？由能隨順於他的。色界這樣，當知無色界亦然。如無色界所繫的善法，一方面能引發自己無色界繫的一切殊勝善法，另方面亦能引得出世的無爲殊勝善法。如三界所繫的善法是如此，如是當知諸所不繫的善法亦是如此，就是諸所不繫的善法，一方面能引發自己不繫的一切殊勝善法，另方面還能引發無爲作證。雖說它們的界繫有所不同，但能引發它們同類的勝行，因在果位上講，其性是同類的。不特善法是這樣，就是諸不善法亦如此。如不善法能引發自己的一切殊勝不善法。謂如欲界的貪煩惱，能引發瞋、癡、慢、見、疑，身惡行、語惡行、意惡行。如欲貪是這樣的，

其餘的瞋、癡、慢、見、疑，隨其所應，當知亦爾。如是還有無記法，能引善、不善、無記法，如善、不善、無記種子阿賴耶識。不特如此，無記法亦能引發同類的一切殊勝無記法。如諸段食，能引已生有情令住不壞，及能引發適悅勢力令其增長。在此還要知道的，就是上法不與下法爲因，如無漏法不與有漏法爲因，無色界法不與色界法爲因，色界法不與欲界法爲因。如是，名爲引發因義。

十二、差別功能依處：謂有爲法各於自果有能起證差別勢力，卽依此處立定異因，謂各能生自界等果及各能得自乘果故。

「十二、差別功能依處」：這裏所說的功能，就是種子的異名，差別功能，是說色心諸法各各差別的種子。意「謂」諸「有爲法」的種子，不特「各於自果有能「生的差別勢力，就是對於無爲法果亦有能「證」的「差別勢力」。而且這些差別勢力，望於所生的果法，絲毫不相雜亂，絕對互不顚倒，所以「卽依此」差別功能依「處」，建「立」第七「定異因」。自性相稱叫做定，不共他法叫做異。如欲界的色心種子，唯能生欲界的色心等現行果，色無色界的各自種子，唯能生色無色界的各自現行果，所以「謂各能生自界等果」。如約三乘果法來說，三乘各自所有的

種子，各各唯能證得自乘有爲無爲之果，所以說「及各能得自乘果故」。如是，名爲定異因義。瑜伽論說三性差別：『從大麥種生大麥芽，大麥苗稼不生餘類；如是所餘當知亦爾。又餘無明支及自種子乃至有支，能生那落迦；各生餘趣當知亦爾。即此望彼諸雜染法名定別因。又三乘性，各於自乘能般涅槃，彼望清淨爲定別因』。這定異因，是約同性說，亦即彼此間相稱。所謂相稱：如善業定引人天第八果報識，因爲因果是相稱的；善業決不會引三惡趣第八果報識，因爲因果互不相稱。同樣的理由：若惡業定引三惡趣第八果報識，因爲因果是相稱的；惡業決不會引人天第八果報識，因爲因果互不相稱。什麼種子引生什麼果法，這是確然固定的，不容有所改易的。如自界法爲自界法的因，在自界法中，自性爲自性的因，在自性中，色法爲色法的因，在色法中，內色爲內色的因，像這樣的不容有絲毫的假借，是爲定異因。還有有爲無漏（正智）證得無爲眞如，亦可說是相稱，所以這作用亦攝於差別功能依處中。

十三、和合依處：謂從領受乃至差別功能依處於所生、住、成、得果中有和合力，卽依此處立同事因，謂從觀待乃至定異皆同生等一事業故。

「十三、和合依處」：所「謂」和合依處，是指「從」先第二「領受」依處起「乃至」一直到第十二「差別功能依處」的十一依處，「於所生、住、成、得」的四事「果」法「中」，一一都有它一股「和合」的「力」用，所以「卽依此」和合依「處」，建「立」第八「同事因」。所「謂」同事，就是「從觀待」因「乃至」一直到「定異因」的六因，勢力相近，「皆」能共「同」成「生」或住「等」的「一」種「事業」。瑜伽三十八說：『若觀待因，若牽引因，若攝受因，若生起因，若引發因，若定別因，如是諸因總攝爲一，名同事因』；『卽彼一切從觀待因至定別因，同爲稼穡而得成熟，名同事因，非彼稼穡隨缺一因而得成熟，是故一切和合，說爲此同事因』；『若清淨品觀待因乃至定別因，望彼清淨爲同事因』。爲什麼此中不取語依處及隨說因？因它對於所成的生、住等果法，勢力較爲疏遠，與法不相和合，沒有直接作用，所以這同事因不依他立。瑜伽論第五說：『依和合因依處，施設同事因。所以者何？要由獲得自生和合故，欲繫法生，如欲繫法，如是色無色繫及不繫法亦爾。如生和合，如是得、成、辦用和合亦爾。是故依和合依處，施設同事因』。現在不妨舉出一法加以說明：如眼識生起活動作用時，要待空明等緣

的助成，所以有觀待因；由有本新兩類的種子，如其次第，所以有牽引因及生起因；次取等無間及根境等，所以有攝受因；望前引後，所以有引發因；各各定生自果，所以有定異因。

十四、障礙依處：謂於生、住、成、得事中能障礙法，卽依此處立相違因，謂彼能違生等事故。

「十四、障礙依處」：所「謂」障礙依處，是指「於生、住、成、得」的四「事」果法「中」，「能」夠爲它們的「障礙法」，使它們不生乃至不得等，所以「卽依此」障礙依「處」，建「立」第九「相違因」。所謂相違，就是這法與那法不相隨順，「彼能違」於「生」、住、成、得「等」的四「事」果法。如惑能障智，暗能障明等，是爲互相障礙，互相相違。古德有說：『於所生法，能障礙因，名相違因』。當知這就是違上緣。瑜伽論第五說：『依障礙因依處，施設相違因。所以者何？由欲繫法將得生，若障礙現前便不得生。如欲繫法，如是色無色繫及不繫法亦爾。如生如是，得、成、辦用亦爾。是故依障礙依處，施設相違因』。此因固然通於有漏無漏，其果同樣通於有漏無漏。靈泰疏鈔說：『若北俱盧洲、長壽天等處

，令有爲無漏不生，無爲不顯，故此等處卽與聖道作相違因。若得聖道已更不生北俱盧洲、長壽天等，卽聖道與惡作相違因者，名相違因』；『霜雹災等諸障礙法，望彼滋稼爲相違因』！『此雜染法相違因者，謂出世間種性具足，値佛出世演說正法，親近善士，聽聞正法，如理作意，法隨法行，及與一切菩提分法』。『種性不具足，不値佛出世，生諸無暇處，不親近善士，不聽聞正法，不如理作意，數習諸邪行，彼望清淨爲相違因』。且如霜雹望於青葉，就可說爲相違因。這時，霜雹雖變青葉而爲黃葉，但如嚴格的說，霜雹爲相違青葉的黃葉之因，不是爲青葉的因。因此，相違，是對青葉說的，因，是對黃葉說的，所以名爲相違因。

十五、不障礙依處：謂於生、住、成、得事中不障礙法，卽依此處立不相違因，謂彼不違生等事故。

「十五、不障礙依處」：所「謂」不障礙依處，與前十四障礙依處，剛剛相反，就是對「於生、住、成、得」的四「事」果法之「中」，讓它自由發展，毫「不」爲它「障礙」的「法」，所以「卽依此」不障礙依「處」，建「立」第十「不相

違因」。所謂不相違，就是這法與那法的相互隨順，而有利於生、住、成、得的果法發展，所「謂彼不違生等事故」，所以名爲不相違因。當知這就是順增上緣。瑜伽論第五說：『依無障礙因依處，施設不相違因。所以者何？由欲繫法將得生，若無障礙現前，爾時彼生。如欲繫法，如是色無色繫及不繫法亦爾。如生，如是得、成、辦用亦爾。是故依無障礙依處，施設不相違因』。瑜伽第三八說：『此障礙因若缺若離，名不相違因』；『卽如所說種種善法，若缺若離，是雜染法不相違因』；『此相違因若缺若離，是名清淨不相違因』。

庚三　二因攝十

如是十因二因所攝：一、能生；二、方便。菩薩地說：牽引種子，生起種子名能生因；所餘諸因方便因攝。此說牽引、生起、引發、定異、同事，不相違中諸因緣種未成熟位名牽引種，已成熟位名生起種，彼六因中諸因緣種，皆攝在此二位中故。雖有現起是能生因，如四因中生自種者，而多間斷此略不說。或親辦果亦立種名，如說現行穀麥等種。所餘因謂初、二、五、九及六因中非因緣法，皆是生熟因緣種餘，故總說爲方便因攝。非此二種唯屬彼二因，餘四因中有因緣種故。非唯彼八名所餘因，彼二

因亦有非因緣種故。

「如是」像上所說依十五處而建立的「十因」，說來雖有十因，但是歸納起來，實際不過爲「二因所攝」，就是以二因即將十因攝盡無遺。所謂二因：「一」是「能生」因；「二」是「方便」因。對這二因的相攝，有二師的解說不同，現在先依第一家說。此師引瑜伽師地論的「菩薩地說」：凡是屬於「牽引」的「種子，生起」的「種子」，都「名」爲「能生因」，「所」有其「餘」的「諸因」，都屬「方便因攝」。該論三十八原文說：『此一切因二因所攝：一、能生因；二、方便因。當知此中牽引種子，生起種子名能生因，所餘諸因名方便因』。如論這二因的親疏，能生因較親，方便因較疏。

論主爲了發揮瑜伽所說二因義，特對二因加以解說。於中，先解說能生因。能生因不是別有什麼一法，當知「此」即是「說」十因中的第三「牽引」因，第四「生起」因，第六「引發」因，第七「定異」因，第八「同事」因，第十「不相違」因的六因「中」，所有一切「諸因緣種」子，在未得業種增上熏習，尚「未」到達「成熟」的階「位，名」爲「牽引種」子，假使已得愛水滋潤，而「已」到達「成

熟」的階「位，名」爲「生起種」子。

在此有人問道：怎麼知道生起因中是有業種的？這是根據瑜伽論所說得知。瑜伽論中，不但菩薩地曾經說到生起因是能生因攝，就是尋伺地中亦說生起因爲能生因攝，所以得知生起因中有業種。進一步說，生起因中亦有業種增上緣，怎麼知道？如瑜伽第十說：『若諸支相望無因緣者，何故說言依因果體性建立緣起耶？答：依增上緣所攝引發因、牽引因、生起因故，說名爲因』。如無明及行爲能牽引，識、名色、六處、觸、受五果種子爲所牽引，如是能引所引都名牽引因。緣起支中的愛、取、有三支爲能生起因，生、老死二支名爲所生起。總之，五果的種子位已被滋潤名生起因，既有支中有業種增上緣，證知生起因中亦有業種增上緣。最後說到引發因，那是通攝於牽引、生起的二因中，亦卽牽引因中有引發因，生起因中亦有引發因。

由於在「彼六因」之「中」，所有的「諸因緣種」，都有它的能生性，所以「皆攝在此」牽引和生起的「二位中」。假定不是這樣，那二因就有攝因緣不盡的過失！可是問題又來了，就是現行熏成種子，是能生因，亦屬於因緣所攝，爲什麼不

攝在此二因中？既不收攝，豈不有攝因緣不盡的過失？不！要知「雖有現起」熏成種子，是屬於「能生因」，猶「如」前六因的引發等「四因中」現行「生自種子」，也可說是因緣，然「而」那「多」分是有「間斷」的，不能如種子那樣的恆時相續，所以在「此」菩薩地中就「略」而「不說」。「或」者這個現行，能夠「親辦」自「果」，「亦」可「立種」子「名」，屬於生起種攝。現行是現行，爲什麼得名爲種？舉例來說：如假「說現行穀麥等」，名爲穀「種」麥種一樣。世間現行的穀麥，所以說爲種子，亦約能親辦現行果說，親辦自果的現行，當亦可以名爲種子。

其次說到方便因：是說除了如上所說六因中的因緣種外，「所」有其「餘」的四「因」全部，就是所「謂初」言說因，第「二」觀待因，第「五」攝受因，第「九」相違因以「及」前面所說牽引、生起、引發等「六因中」屬於「非因緣法」的少分，「皆是」前說未曾滋潤的「生」位，已曾滋潤的「熟」位兩種「因緣種餘」，現在把它「總說爲方便因攝」。如此四因全六因少分的方便因，不但是增上緣，亦有所謂等無間緣及所緣緣的二種。如觀待因、攝受因、同事因、不相違因的四因

中，就有等無間緣及所緣緣。現在爲對前面的因緣，所以將等無間緣及所緣緣，總說爲增上緣攝。

在此有人問道：菩薩地以二因爲能生，以餘八因爲方便，本論爲什麼以六因爲能生，以餘四因爲方便？論主以理答說：上來所講只是大體分別，如從道理上分析，我們不能說菩薩地所說的牽引、生起二種，唯是屬於那十因中的牽引因及生起因，所以說「非此二種唯屬彼二因」。爲什麼？因爲其「餘」的引發、定異、同事、不相違的「四因中」，亦「有因緣種」的。這樣講來，我們知道：假定全攝生起、牽引二因爲能生因，那就未免有太寬的過失，因爲在這二因中，還含有業種子的；假定唯攝牽引、生起的二因，不攝其餘引發等四因中的因緣種子，那又未免有太狹的過失，因爲在餘四因中，亦有因緣能生起的。

反轉來說，我們亦「非」是說除牽引、生起二因外，「唯彼」其餘的「八」因都「名」爲「所餘因」。爲什麼？因爲「彼」牽引、生起「二因」中，「亦有非因緣種」的，就是所謂業種等。假定唯取八因名方便因，不攝牽引、生起二因增上緣業種，那就未免有太狹的過失，因爲彼牽引、生起二因中，亦有非因緣的，如在

方便因中，不將這二因攝入，豈不是有攝法不盡而有太狹的過失？

有尋等地說生起因是能生因，餘方便攝。此文意說六因中現種是因緣者皆名生起因，能親生起自類果故，此所餘因皆方便攝。非此生起唯屬彼因，餘五因中有因緣故。非唯彼九名所餘因，彼生起因中有非因緣故。

上來是引菩薩地說十因二因相攝，現在再引有尋等地以明十因二因相攝。有尋等地，是瑜伽論卷五中所說有尋有伺地、無尋唯伺地、無尋無伺地的三地。論中在此「有尋等地」唯「說」第四「生起因，是」屬於「能生因」攝，所「餘」的九因，皆是屬於「方便因攝」。論主解釋「此文」，認爲該論的「意」思是「說」於「六因中」，不論是「現」行，不論是「種」子，不論是已潤位，不論是未潤位，只要他「是」互爲「因緣」的，「皆名生起因」，全屬於能生所攝，因爲這現行、種子、已潤、未潤，都「能親」自「生起自類果」的。於「此」六因之中，除去部分的因緣種外，「所」有其「餘」的言說、觀待等的四「因」全部以及六因的少分，「皆」是屬於「方便」因「攝」。

大體分別，雖則是這樣，但就道理建立，我們不能說「此」有尋等地所說的「

生起，唯」獨「屬彼」十因中的第四生起「因」。爲什麼？要知牽引等的「餘五因中」，同樣「有」現行和種子的「因緣」法的。假定不把這些因緣法攝入於生起，那就未免有攝法不盡而有太狹的過失；假定果眞唯一生起因，生起因中又有非因緣法，假定把這非因緣法亦攝進去，那就未免又犯了攝法太寬的過失，反過來講，亦「非」是說除生起因外，「唯彼」其餘的「九」因，「名」爲「所餘因」。爲什麼？要知在「彼生起因中」，亦「有非因緣」法的。在此我們應當知道：假定方便定攝九因，那五因中有因緣者，亦是方便所攝，那就未免犯了攝法太寬的過失；假定方便不攝生起業種，就又不免有攝法不盡而有太狹的過失！這末說來，我們知道，有尋等地所說，只是約其殊勝點而言。

或菩薩地所說牽引、生起種子卽彼二因，所餘諸因卽彼餘八，雖二因內有非能生因而因緣種勝顯故偏說，雖餘因內有非方便因而增上者多顯故偏說。有尋等地說生起因是能生因餘方便者，生起卽是彼生起因，餘因應知卽彼餘九。雖生起中有非因緣種而去果近親顯故偏說，雖牽引中亦有因緣種而去果遠親隱故不說。餘方便攝，准上應知。

第一師的解釋已如上說，第二師的解釋現在來說。「或」有以爲「菩薩地所說」的「牽引、生起」的兩類「種子，卽彼」十因中的牽引、生起的「二因，所」有其「餘」的「諸因，卽」是「彼」十因中的其「餘八」因所攝。「雖」說牽引、生起的「二因」內，也有屬於「非能生因」的成分，然「而」由於二因中的「因緣種子，具有親辦自體與受果無盡的兩種殊「勝」的功能，所以從「顯」特別「偏說」爲能生因，不說增上業種所攝。所以然者，當知此二因中的增上業種較爲疏遠，論中特別不爲說出，而此二因中的因緣種來得親近，論中特別予以偏說。「雖」說其「餘」的八「因內」，亦「有」屬於「非方便因」的成分，然「而」由於四因全、四少分中「增上者」特別「多」的關係，所以論乃從「顯」「偏說」它爲方便因。至於八因中的四因少數因緣種子，因爲隱而不明所以不說。

瑜伽論「有尋有伺地等」裏所「說生起因是能生因」，其「餘」屬於「方便因者」，當知他所說的「生起」，「卽是彼」十因中的第四「生起因，餘因」，是說除生起因外，「應知卽彼」十因的其「餘九」因。「雖」說「生起」因中，也「有」屬於「非因緣種」所攝的業種等，然「而」那被滋潤已經成熟了的種子，距離得

「果」已經很「近」，望之於牽引因，它與果的關係，「親」而且「顯」，所以「偏說」生起因是能生因。「雖」菩薩地所說「牽引」因「中亦有」屬於能生的「因緣種」子，然「而」由於它還沒有被滋潤，離「去」得「果」尚「遠」，只能牽引遠自果故，「親」生現行相「隱」，所以「不說」牽引因爲因緣種的能生因，而說業種爲牽引因。至於所「餘」因爲「方便攝，准上應知」。意思是說所餘的九因，雖四因中也有少分因緣，但尚有四因的全部及五因的少分，都是方便因攝。由於增上業種來得特別多的關係，所以論中偏說它非能生因。

庚四　緣處攝因

所說四緣依何處立？復如何攝十因二因？論說因緣依種子立，依無間滅立等無間，依境界立所緣，依所餘立增上。此中種子卽是三、四、十一、十二、十三、十五，六依處中因緣種攝。雖現四處亦有因緣，而多間斷此略不說。或彼亦能親辦自果，如外麥等亦立種名。或種子言唯屬第四，親疏隱顯取捨如前。言無間滅、境界處者，應知總顯二緣依處非唯五六，餘依處中亦有中間二緣義故。或唯五六，餘處雖有而少隱故略不說之。論說因緣能生因攝，增上緣性卽方便因，中間二緣攝受因攝。雖方便內具後

三緣，而增上多故此偏說。餘因亦有中間二緣，然攝受中顯故偏說，初能生攝進退如前。

上來先說四緣，次說依十五處建立十因，更說十因與二因的相攝，關於這些已經知道。現在所成爲問題的，就是這裏說的十因十五依處與前說的四緣，究有一些什麼關係？換句話說，就先前「所說」的「四緣」，在十五處中是「依」那一「處」建「立」的？又此所說的四緣與十因二因相攝是怎樣的？所以說「復如何攝十因二因」。這是我們所應進一步需要了解的。

今先明四緣依處：據瑜伽師地「論」卷五「說：因緣依」第四有潤「種子」依處而「立」的；「依」第五的「無間滅」依處，建「立等無間」緣；「依」第六的「境界」依處，建「立所緣」緣；「依所餘」的十二種依處，建「立增上」緣。該論第五原文說：『復次，種子緣依處，施設因緣；依無間滅緣依處，施設等無間緣；依境界緣依處，施設所緣緣；依所餘緣依處，施設增上緣』。不但瑜伽論是這樣說，顯揚論十八亦同這樣說。

在此需要特別注意的，就是論中所說前三緣的依處，各有二師解釋不同，現在

分別說明如下：

一、對因緣依的二師解釋。第一師說：「此中」所說的「種子，卽是」十五依處中的第「三」習氣，第「四」有潤種子，第「十一」隨順，第「十二」差別功能，第「十三」和合，第「十五」不障礙。合此「六依處中」，除去它的現行，其他皆是「因緣種」子所「攝」。換句話說，依前所說六依處中的因緣種，立爲因緣。在此六依處中，除了第三、第四的兩依處，於其餘的「四」依「處」中，「雖」說「亦有現行」，是屬於「因緣」的，然「而」由於它們「多」所「間斷」的關係，所以在「此略」而「不說」現行是因緣攝，只說種子是因緣攝。「或彼」四依處中的現行，「亦能親辦」它的「自果」，所以「如外」在穀「麥等，亦」可「立」爲「種」子之「名」。第二師說：所謂「種子」之「言」，不是指的別的什麼，「唯」是「屬」於十五依處中的「第四」有潤種子依處。於此有潤種子依處中，雖說也有非因緣的成分，但因距離果法「親顯」，所以這裏偏說它是種子；至於其他習氣依處中，雖說亦有因緣種，但因距離果法「疏隱」，所以這裏略而不論。像這樣的「取捨」不同，「如前」攝於能生因、方便因是一樣的。

二、對等無間緣及所緣緣依的二師解釋。第一師說：所「言無間滅」依處及「境界」依「處者，應知」這是「總顯」等無間緣、所緣緣的「二緣依處」，並「非唯」是指的第「五」無間滅依處及第「六」境界依處而言。因爲在其「餘」的領受、和合、不障礙的「三依處中，亦有中間」的等無間緣和所緣緣的「二緣」的意「義」。在此有人這樣說：如前所說的十五依處，像第七根依處的意根，第十眞實見依處，第十一隨順依處等，各各都有它們的等無間緣，爲何此中不說而只說領受等三依處？不錯，隨順等依處，確是有它們的等無間緣，但所緣緣在它們並沒有，而論中明白說二緣義故，所以在此略而不說。第二師說：等無間緣及所緣緣的二緣依處，「唯」屬於第「五」無間滅、第「六」境界的兩種依處，與其餘的依處無關。其「餘」的領受、和合、不障礙的三依「處，雖」說亦「有」二緣依處的意義，然「而」由於極其微「少」，其相亦復「隱」而不顯，所以論中「略」而「不說」。

在此有人問道：論中明明說有四緣，爲什麼只說前三緣有二師不同的解釋，增上緣在此完全沒有談到？要知『依所餘立增上緣』，除了上述的三緣，其他皆是增上緣，能爲一切法作增上緣，其義是很明白的，不說也可以知道，所以就不再論及

。如果要說，可這樣講：『若增上緣，通六依處全，九依處少分。六依處全者，語依處、根依處、作用依處、士用依處、眞實見依處、障礙依處，此六依處全是增上緣也。九少分者，依領受、習氣、有潤、無間滅、境界、隨順、差別功能、和合、不障，此九依中一分有增上緣也』。

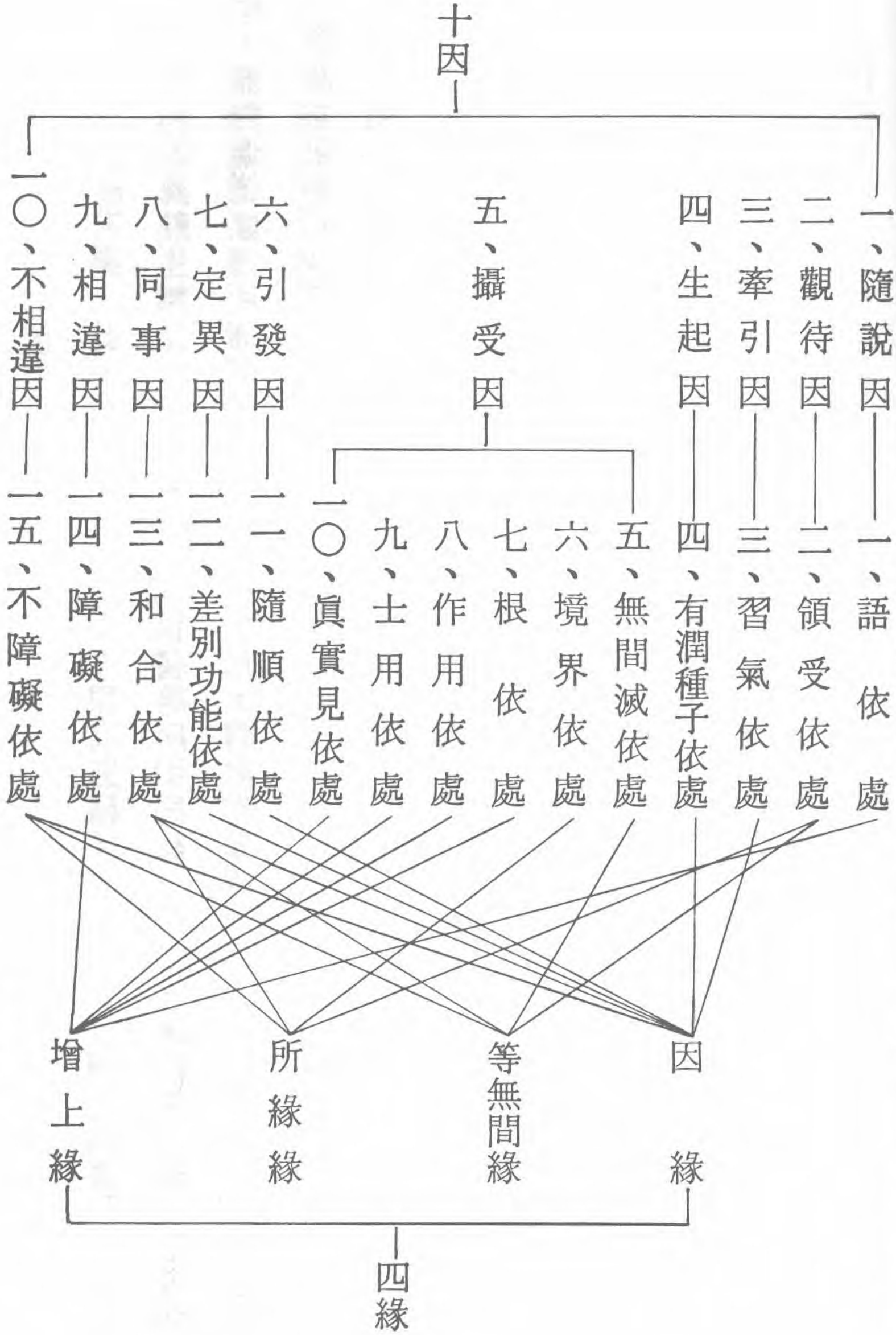
四緣依於什麼依處而立已如上說，現在再明四緣與十因、二因的相攝。據瑜伽師地「論」三十八「說」：四緣中的「因緣」，屬於二因中的「能生因」所「攝」；「增上緣性」是屬二因中的「方便因」攝；「中間」的等無間緣及所緣緣的「二緣」，是屬十因中的第五「攝受因攝」；其餘的九因，爲因緣、增上緣所攝，準此可知，所以論中不說。但據靈泰疏鈔說：『既明四緣與二因攝，應言因緣能生因攝，餘後三緣卽方便因攝。若四緣與十因相攝，應言因緣六因攝，中間二緣四因攝，增上緣卽二因全，謂隨說及相違因，餘八因少分攝。此論文明因緣、增上緣卽是能生、方便攝，卽不說中間二緣、二因攝』。

方便因中，嚴格說來，是攝等無間、所緣緣、增上緣的後三緣的，爲什麼現在獨說『增上緣性卽方便因』不於其中說其他的二緣？現在告訴你：「雖」說「方便

」因「內具」有「後」面的「三緣」，然「而增上緣」攝因較「多」，他除了觀待、同事、不相違的少分外，其餘無不偏攝，所以在「此」特別「偏說」方便因是增上緣。

於十因中，除攝受因，於其「餘」的領受、攝受、同事、不相違的四因「中」，雖說「亦有中間」的等無間及所緣的「二緣，然」而由於唯獨「攝受」因「中」，特別明「顯」的具有無間滅及境界二依處的名體，其餘諸因不像這樣顯然，所以論就「偏」勝「說」攝受因，不說其餘的諸因。不說，不是表示其餘的諸因，沒有中間的二緣，只是不怎麼顯然而已。至於「初」說因緣是「能生」因「攝」，這能生因，或說是六因，或說是二因，「進退」取捨，「如前」菩薩地及有尋等地所說。依菩薩地說：如第一師通取六因爲能生，名之爲進，如第二師唯取二因爲能生，名之爲退；依有尋等地說：如第一師通取六因爲能生，是謂之進，如第二師唯取一因爲能生，是謂之退。

現在據第一說，把這圖示如次：


十因
一、隨說因——一、語 依 處
二、觀待因——二、領受依處
三、牽引因——三、習氣依處
四、生起因——四、有潤種子依處
五、攝受因
五、無間滅依處
六、境界依處
七、根 依 處
八、作用依處
九、士用依處
一〇、眞實見依處
六、引發因——一一、隨順依處
七、定異因——一二、差別功能依處
八、同事因——一三、和合依處
九、相違因——一四、障礙依處
一〇、不相違因——一五、不障礙依處
增上緣
所緣緣
等無間緣
因緣
四緣

所說因緣必應有果，此果有幾？依何處得？果有五種：一者異熟，謂有漏善及不善法所招自相續異熟生無記。二者等流，謂習善等所引同類，或似先業後果隨轉。三者離繫，謂無漏道斷障所證善無爲法。四者士用，謂諸作者假諸作具所辦事業。五者增上，謂除前四餘所得果。

如上「所說」的十「因」四「緣」，「必」定都「應有」它們所得的「果」。現在所成問題的，就是「此果」究「有幾」種？復「依何處」而「得」何果？講到這所得「果」，共計「有五種」，就是異熟、等流、離繫、士用、增上的五種，而這五種，向被稱爲五果。這五果，在小乘雖亦同樣有其名稱，但其意義不完全相同。所以對每果的解說，也就各各有別。同時要知道的：小乘說五果是由六因四緣所生，大乘則說五果爲十因四緣所得，大小乘間同樣有所不同的。

「一者異熟」果：關於異熟，先在此加以詳說。所謂異熟，是說有異類成熟的『因是善惡，果唯無記』的關係而言。異熟因，在俱舍說爲六因之一，而於四緣屬於因緣，在唯識則將之說爲增上緣。至於異熟，有眞異熟與異熟生之別。眞異熟，

是指總報果體的第八識；異熟生，是指別報果體的前六識。不過，第八識也有說爲異熟生的時候。唯第七識，因爲唯是無記性，所以不是異熟因；因又常是有覆性的，所以不是異熟果。現在論文告訴我們：由「有漏」的「善」法「及不善法所招」感到的八識「自」體「相續」的「異熟果。這裏的有漏是簡別無漏的，自相續是簡別他身以及非情的。但此所說的異熟生無記，是指前六識說，因爲前六識中業所感者，唯名異熟生不得名爲眞異熟的。不過由於第八識亦得名爲異熟生的關係，所以此中亦攝得第八識。因此我們知道，如果單說異熟，那是唯指總報而言，不含攝別報在內，假使說異熟生，那就總別報都包括在內。

「二者等流」果：關於等流果，在後雖要詳細的說到，但在此要而言之，是指所說的所生果。等，約相似義名果，流，是約流類名果。簡單的說，是指相似果的因之流類的果義，叫做等流。畢竟不外是指同類所引生的果。論中告訴我們說：「謂」由所熏「習」的「善」、不善、無記三性種子「所引生」的「同類」果法。如第八識中的有漏種子就生有漏現行，無漏種子就生無漏現行，而有漏種中的善種生善的現行，不善種生不善的現行，無記種生無記的現行。如是同類報果，叫做等流

果。「或似先業後果隨轉」，就是由於相似的先業，後果就隨先前的業力而轉生。如前生造了殺生業，縮短他人的生命，到了今生自己來做人時，也就因先殺業而感受短命的果報，是爲先業的同類。這完全是由自業所招感的，所以叫做等流果。如是等流果，是從自他第八識總報體長短分限相似而得名的，實際不是同類之果的假等流。眞等流果是指善、惡、無記三性的名言種子所引起的後念自種及同時的現行。瑜伽三十八說：『習不善故，樂住不善，不善法增，修習善故，樂住善法，善法增長』，這是說的眞等流果。論接著說：『或似先業後果隨轉』，這是說的似等流果。所以等流果有這眞假兩類的不同。

「三者離繫」果：這是脫離繫縛所得的果，指無爲法，與其他諸果的有爲法完全不同。所謂離繫，就是離去煩惱的繫縛。「謂」由「無漏」的正「道」（智），「斷」除煩惱、所知的二「障」，然後「所證」得的「善無爲法」，是爲離繫果。如以唯識的六無爲說，這就是不動、想受滅、擇滅、眞如四者。虛空及非擇滅的二種無爲，因爲不是斷惑所證的法，所以不含攝在其中。這果，是無爲法，不是生滅的，所以果不是因緣生起之謂，而是由離繫所證得的，這實在值得吾人予以特別注

意的。同時要知道的，就是此果唯聖人之所證得，不是凡夫所能有的。對法第十五說：『離繫果者，謂由聖道隨眠永滅』。顯揚論十八說：『若由聖八支道，諸煩惱滅，是離繫果；若諸異生由世間道，諸煩惱滅，非究竟轉故，非離繫果』。

「四者士用」果：士是士夫，就是這裏所說的作者。所「謂諸」有「作者假諸」種種的「作具」，以完成「所辦」的種種「事業」。瑜伽論三十八說：『諸有一類於現法中，依止隨一工巧業處起士夫用。所謂農作、商賈、事王、書畫、算數、占卜等事，由此成辦諸稼穡等財利等果，名士用果』。所謂作者、作具、成辦事業名士用果，靈泰疏鈔說：『且如有人能占卜時，即人名作者，所有算子、陰陽、文書名作具，即得他師師彼亦名士用果。如人資販賣等時，即人名作者，所有駱駝、輿、籠等是作具，所得金銀等皆名士用果。又如人能造屋宅，工人名作者，所有斤斧等名作具，作屋成辦亦名士用果。乃至由人勢力，種得田苗禾稼等時，人名作者，所有耒耜鐮基等是作具，若得穫名果，皆名士用果』。當知這都是人士夫，就是約有情的作用，說名爲士用的。而這，因是和合的假者，所以不是實法。另外還有所謂法士夫，就是以因法爲作者，以緣法爲作具。當知這是由譬喻而立士用之名。

這法士用，如小乘所說的四種士用果。順正理論第十八說：『士用果四，一者俱生，謂於一時更互爲因力所生起。二者無間，謂次後時由前念因而所引發，如世第一而能生彼苦法智忍。三者隔越，次隔遠時展轉爲因所引起者，如農夫等於穀麥。四者不生，所謂涅槃由無間道力所得故。若無間道斷諸隨眠所證擇滅，而名離繫及士用果，若不斷惑但重證滅但名士用』。

「五者增上」果：此「謂除前四」果的意義，而指諸「餘」一切「所得」的「果」。因此，這果的範圍非常廣泛，可說通於有爲無爲、有漏無漏的一切法。所謂增上，是增勝殊上的意思。如眼識等爲眼根等的增上果，如是乃至意識爲意根的增上果。又如衆生的身分不壞，當知是命根的增上果。總說一句，除了前面的四果外，諸餘無不攝在這增上果中。

瑜伽等說習氣依處得異熟果；隨順依處得等流果；眞見依處得離繫果；士用依處得士用果；所餘依處得增上果。

上來所說的五果，依於十五依處的那一處得？據「瑜伽」論卷五及顯揚論十八「等」所「說」：依第三「習氣依處得」第一「異熟果」；依第十一「隨順依處得」

」第二「等流果」；依第十「眞」實「見依處得」第三「離繫果」；依第九「士用依處得」第四「士用果」；依「所餘」的十一種「依處得」第五「增上果」。諸論中這樣的配合而說，是就隨勝偏說而言。因爲如此，對此依處得果，向下還有二師的解釋不同。

習氣處言顯諸依處感異熟果一切功能，隨順處言顯諸依處引等流果一切功能；眞見處言顯諸依處證離繫果一切功能；士用處言顯諸依處招士用果一切功能；所餘處言顯諸依處得增上果一切功能。不爾，便應太寬太狹！

第一師的解說是這樣的：所謂「習氣」依「處」的這話，不是專指第三習氣依處而言，而是「顯」示「諸」有十五「依處」所有能「感異熟果」的「一切功能」說的。如第三習氣、第四有潤、第十二差別功能、第十三和合、第十五不障礙的五依處，皆包括在內，因此五依處中的功能，皆能感異熟果的。所謂「隨順」依「處」的這話，不是專指第十一隨順依處而言，而是「顯」示「諸」有十五「依處」所有能「引等流果」的「一切功能」說的。如第三習氣、第四有潤種子、第十眞實見、第十一隨順、第十二差別功能、第十三和合、第十五不障礙的七依處，皆包括在

內，因此七依處中的功能，皆能引等流果的。所謂「眞見」依「處」的這話，不是專指第十眞實見依處而言，而是「顯」示「諸」有十五「依處」所有能「證離繫果」的「一切功能」說的。如第十眞見、十一隨順、十二差別功能、十三和合、十五不障礙的五依處，皆包括在內，因此五依處中的功能，皆能證得離繫果的。所謂「士用」依「處」的這話，不是專指第九士用依處而言，而是「顯」示「諸」有十五「依處」所有能「招士用果」的「一切功能」說的。如第二領受、第八作用、第九士用、第十三和合、第十五不障礙的五依處，皆包括在內，因此五依處的功能，皆能招士用果的。所謂「所餘」依「處」的這話，乃是「顯」示於「諸」十五「依處」中，所有能「得增上果」的「一切功能」說的。這是指第一語言、第六境界、第七根、第十四障礙的四依處全以及其餘十一依處的少分，因此諸依處或全部或少分，皆能得增上果的。爲什麼要這樣解釋？第一師說，假定不是這樣解釋的話，那就不免第五增上果有「太寬」的過失，而前四果又不免有「太狹」的過失！

怎麼會有太寬太狹的過失，還得進一步的就一一依處加以說明：一、習氣依處，假定認爲這是唯指第三依處，那就有所不對，因在第三習氣依處中，不但有業種

感異熟果，亦有因緣種、等流果不是屬於業的，當然不可說它得異熟果，如說它亦得異熟果，那就犯有太寬的過失！至於其餘的有潤種子、差別功能、和合、不障礙的四種依處，其中亦有業種能得異熟果的，如不把這四種依處說在裏面，豈不犯了太狹的過失？二、隨順依處，假定認爲這是唯指第十一依處，可是我們知道，在第十一隨順依處中，不但得等流果，亦能引得涅槃及非同類異界無漏等法，如說隨順依處唯得等流果，那就有太寬的過失！至於其餘的習氣、有潤種子、眞實見、差別功能、和合、不障礙的六種依處，亦是可得等流果的，假定不含攝在其中，那就有太狹的過失！三、眞實見處，假定認爲這是專指第十依處，同樣是不合理的，因爲在這第十依處中，不但能證離繫果，其所得的聖道同時，攝得相應心心所及得四相，而且前念又能引生後念無漏同類諸法，當知這都不是離繫果，如果說它亦得離繫果，豈不犯了太寬的過失？至於其餘的隨順、差別功能、和合、不障礙的四依處中，亦有得離繫果的成分在內，如不把這四依處說在其中，豈不犯了太狹的過失？四、士用依處，假定認爲這是專指第九士用依處，同樣是有問題的，因爲士用依處，不但招士用果，亦能引增上果及等流果，如人士用就能得增上果，法士用更能得等

流果，假定在士用依處裏面包含這些，是就犯了太寬的過失！至於其餘的領受、作用、和合、不障礙的四依處，同樣可以得士用果的，假定不包括在內，當然就犯了太狹的過失！五、所餘依處，同樣犯有太寬太狹的過失！基師述記說：『餘依處中亦有太寬，即前四外，餘依處中有等流等四果體在，若並是別增上果者，即爲太寬。唯除前四所攝之外爲所餘者，前依處中亦有增上果。如習氣中不得異熟果者，即諸因緣種。隨順中不得等流者，即得涅槃。眞見亦有不得離繫者，引後自類等。領受中亦有不得士用者，如脛待足等。若不攝彼，便爲太狹』。靈泰疏鈔對這解釋說：『十五中境界依處等四全及十一少分是增上者，皆是增上果攝。若習氣、隨順、眞見、士用四處外取十一處是增上果者，即太寬失！此十一處中亦有得四果故。若不攝習氣四處，四處中前四果外又別有增上果者，不攝即太狹失』！

或習氣者唯屬第三，雖異熟因餘處亦有，此處亦有非異熟因，而異熟因去果相遠，習氣亦爾，故此偏說。隨順唯屬第十一處，雖等流果餘處亦得，此處亦得非等流果，而此因招勝行相顯，隨順亦爾，故偏說之。眞見處言唯詮第十，雖證離繫餘處亦能，此處亦能得非離繫，而此證離繫相顯故偏說。士用處言唯詮第九，雖士用果餘處亦招，

此處亦能招增上等，而名相顯是故偏說。所餘唯屬餘十一處，雖十一處亦得餘果，招增上果餘處亦能，而此十一多招增上，餘已顯餘，故此偏說。

第二師的解說是這樣的：瑜伽論所講的「習氣，唯屬」十五依處中的「第三」習氣依處，「雖」說得異熟果的「異熟因」，在其「餘」的四依「處」裏「亦有」，而在「此」習氣依「處」裏面，「亦有非」是屬於感異熟報的「異熟因」的，如識等五種生現行的，就不是屬於異熟因的。既然如此，爲什麼說習氣依處爲感異熟報的異熟因？那是由於「異熟因」熟時，望於離「去果相」很「遠」的關係，不特這是如此，就是「習氣」依處，望於果相「亦」是很遠的，所以這裏特別「偏說」習氣得異熟果。

所謂「隨順」依處，「唯屬」十五依處中的「第十一」隨順依「處，雖」說「等流果」，在其「餘」的依「處」，如前之六、七、八的依處中，「亦」能「得」到等流果，在「此」隨順依「處」中，「亦」能感「得非等流果」，如與涅槃爲因，就是指的這個。既然如此，爲什麼說隨順依處爲得等流果的等流因？那是由於「此」等流「因招」感有爲法的「行相」，特別來得「顯勝」的關係。不特這是如此

，就是「隨順」依處「亦爾」，所以這裏特別「偏說」隨順依處招等流果。

所謂「眞見處」的這話，「唯」是「詮」說十五依處中的「第十」眞實見依處「，「雖」則說是「證離繫果」，在其「餘」的四依「處」或五依處中「亦能」證得，且「此」眞實見依「處」，不特能證離繫果，「亦能得非離繫果」的同類等。既然如此，爲什麼說眞實見依處是證離繫果的主因？那是由於「此」眞實見依處「證離繫」果的「相顯」，所以這裏特別予以「偏說」。

所謂「士用」依「處」的這話，「唯」是「詮」說十五依處中的「第九」士用依處，「雖」說「士用果」在其「餘」的四依處或十依處中「亦」能「招」感，且「此」士用依「處」，不特能感士用果，「亦」能「招」感「增上等」果。既然如此，爲什麼說士用依處爲招士用果的主因？那是約它得士用果的「名」及體「相顯」，所以這裏特別予以「偏說」。

除前四果「所」不屬而「唯屬」於其「餘」的「十一」依「處，雖」說這「十一」依「處，亦」能感「得」異熟、等流、離繫、士用這其「餘」的四「果」，就是「招增上果」的，在前之四果所屬的「餘」四依「處，亦」同樣的「能」夠做到

，然「而」由於「此十一」依處，特別「多招增上果」，加以「餘」依處在前四果，「已」經「顯」其各所得的「餘」果，所以「此」處就約其殊勝點而「偏說」之。

如是卽說此五果中若異熟果，牽引、生起、定異、同事、不相違因增上緣得；若等流果，牽引、生起、攝受、引發、定異、同事、不相違因初後緣得；若離繫果，攝受、引發、定異、同事、不相違因增上緣得；若士用果，有義：觀待、攝受、同事、不相違因增上緣得；有義：觀待、牽引、生起、攝受、引發、定異、同事、不相違因，除所緣緣餘三緣得；若增上果，十因、四緣一切容得。

如何依十五依處得五果，在前已經論說，「如是」現在進一步的「卽說此五果」，於十因中由幾因得，於四緣中由幾緣得。現在順其次第，分別說明如下：

一、假「若」是「異熟果」，那它望於十因，是由「牽引、生起、定異、同事、不相違」的五「因」所得，如果望於四緣，那就唯由「增上緣得」。爲什麼此中不取觀待因？這因觀待唯望士夫爲因，所以此中不取。不過所謂士夫，有人士夫與法士夫之別，假定望於法士夫爲因，亦不妨取觀待因，這樣就有六因。爲什麼此中

不說因緣得異熟果？這因大乘中善惡業異熟無記，不是名言因緣，所以此中不說。如在小乘有部，亦可說因緣得，因爲他說能作因外，其餘異熟因等五因，皆是屬於因緣性的。

二、假「若」是「等流果」，那它望於十因，是由「牽引、生起、攝受、引發、定異、同事、不相違」的七「因」所得，如果望於四緣，設是種子生現行，就是由「初」因緣得，設是其餘的等流果，那就由「後」增上「緣得」。如現行引現行，彼此是同類，是等流果，亦增上緣。

三、假「若」是「離繫果」，那它於十因中，唯取「攝受、引發、定異、同事、不相違」的五「因」，而於四緣之中，就唯由「增上緣得」。至於觀待因，既然說假者士夫待於所待，士夫當然不得離繫果，所以不說觀待因得離繫果。還有清淨十因中的牽引因，亦不得離繫果，是什麼理由？因清淨十因中，唯取有爲無漏種子果名牽引因，無漏種子有爲，不得說爲離繫果。牽引因中無漏種子所生現行無漏能證無爲，同時能夠斷除煩惱，所以無爲名離繫果，不說清淨十因中的牽引因得離繫果。

四、假「若」是「士用果」，它所取的因和所賴的緣，有兩家解說不同。「有義」，是第一師的說義。依此師的意思：士用果於十因中，唯取「觀待、攝受、同事、不相違」的四「因」，於四緣中，唯由一「增上緣得」。「有義」，是第二師的說義。依此師的意思：士用果於十因中，應取「觀待、牽引、生起、攝受、引發、定異、同事、不相違」的八「因」，於四緣中，「除」去「所緣緣」，由其「餘」的「三緣得」。爲什麼要除去所緣緣？因在外界的境界上，沒有所謂如士夫之用的。

五、假「若」是「增上果」，那就「十因、四緣一切」皆「容」許「得」。因這增上果，與四緣中的增上果一樣，範圍是非常廣的。不過要知道的，就是所謂十因，只有四因是全部的，其餘六因只是少分而已。還有一種說法，就是於十因中，唯取隨說因與相違因的二因全以及其餘八因的少分，前四果外，餘法方得名增上果。

傍論已了，應辨正論。本識中種容作三緣生現分別，除等無間。謂各親種是彼因緣，

爲所緣緣於能緣者，若種於彼有能助力或不障礙是增上緣。生淨現行應知亦爾。

上來引瑜伽等論，「傍論」四緣的道理，乃至明依因以及因緣得果，「已」經全部完「了」，現在「應」當重行回復到「辨」解四緣的「正論」，讓我們對之有個正確的認識。第八根「本識中」的各個親「種，容」可「作」爲因緣、所緣緣、增上緣的「三緣」，以「生」起「現」行「分別」。當知這裏說的分別，是指心心所而言，而且還含攝它們的作用，如相、見二分等，所以不但是指心心所法的自體。於四緣中所以要「除」去「等無間」緣，因爲此緣唯就心心所法的相望而立，不是種子能生的意義，現在只是講的種子，所以必須除去等無間緣。所「謂」種子三緣：一、是指八種分別現識，「各」有「親」生「種」子，「是彼」八識的「因緣」。如眼識等的生起，雖藉眼根等爲助緣，而且是不可缺少的，但不是親生眼識的種子，不得說爲因緣。總說一句，一切法皆從識種子生，無有一法不從識種子生的，所以不但親種生識名因緣，就是生起色法、不相應行、見分、相分等，亦無不是因緣。二、「爲所緣緣於能緣者」，是說要能緣種子的心心所法，該種子方是它的所緣緣。所以於此必須除去相分及自體分，因爲相分沒有能緣的作用，自體分不緣

於種，當然沒有所緣緣。至於見分，雖說有它的能緣作用，但仍要除去前五識和第七識的見分，因爲是諸識的見分，不能緣於種子的。至於第六識的見分，有緣種子的時候，有不緣種子的時候，其緣境是不定的，當它緣種子的時候，固然有它的所緣緣，當它不緣種子的時候，是亦卽沒有它的所緣緣。因此眞爲所緣緣的，唯與第八識一切時的能緣見分作所緣緣。三、假「若」有類「種」子，對「於彼」現行法的生起，「有能」給與一股「助力」，如根種於識種，作意有助於識的生起，是爲增上緣。「或」雖沒有什麼助力，但亦「不」予任何「障礙」，如異識種子望異類現行，亦同樣的「是增上緣」。不過此中要簡去無漏種與有漏現行爲增上緣，因爲它是有所障礙的。如無漏生起現行的時候，能夠損害有漏法，使有漏法不能發生活動，所以無漏種與有漏法不得爲因，自然也就不得作增上緣。

種子容作三緣生起現行，不但染法種子生染法現行是如此，就是清淨種子「生」起清「淨現行」，「應知亦」是如此。靈泰疏鈔說：『若至佛果位，無漏種子生現行亦是因緣、增上緣、所緣緣、等無間緣，若佛果位，五識、六識、七識、八識見分皆能緣種子也，若佛果第七識平等智見分，第八識大圓鏡智見分，卽一切時緣

種子。雖非此解，佛果位八個識見分緣種，於理爲勝』。如此說來，淨種生淨現行，不但容作三緣，亦還有等無間緣，是則與染種生染現行，要除去等無間緣，略爲不同。是否與論義吻合，還得學者加以思索！

現起分別展轉相望容作三緣，無因緣故。謂有情類自他展轉容作二緣，除等無間。自八識聚展轉相望定有增上緣，必無等無間，所緣緣義或無或有。八於七有，七於八無，餘七非八所仗質故。第七於六五無一有，餘六於彼一切皆無。第六於五無，餘五於彼有。五識唯託第八相故。。

上來雖已解釋『以展轉力故，彼彼分別生』的兩句頌，但那是就種生現爲緣，能生分別說的；現在再解釋『以展轉力故，彼彼分別生』的兩句頌，則是就現望現爲緣，能生分別說的。「現起分別展轉相望容作三緣」，是說無論自他相望，或是自類心識相望，或是諸識前後相望，皆容作所緣緣、增上緣、等無間緣的三緣生起分別，於四緣中缺「無因緣」。因爲現望於現，不是親辦自體，所以在四緣中，需要除去因緣。怎麼知道容許作三種緣？如現起的眼識，望於耳鼻等的現起識，或者有所助力，或者不爲障礙，是爲增上緣；若現起的第六意識，能緣其餘的諸識，或

第七現行識，能緣第八阿賴耶識，是爲所緣緣；若前八的現起識，望後八識的現起，各各對它的自類有一種開導力，是爲等無間緣。但這三緣的具有，不過是一種總說，如果再別加分別，是亦有其取捨的，並不是一切都有這三緣，而且其取捨有五類差別：

一、「謂有情類」的「自」身與「他」身「展轉」相望，「容作」所緣緣、增上緣的「二緣」，於三緣中要「除」去「等無間」緣。因等無間緣是唯自類一識有，而這裏是約自他展轉相望說，所以在三緣中要除去等無間緣。

二、若諸有情各各「自」身的「八識」及其相應心所並諸相、見分等同「聚」法中，此聚與彼聚的「展轉相望」，那它決「定有」通於一切的「增上緣」，但「必無」一識相望的「等無間」緣，因這是八識聚的展轉相望，不是自識的前後相望，唯自識的前後相望，方有這等無間緣。至於「所緣緣義，或」者是「無，或」者是「有」，那是不一定的。怎麼知道所緣緣的有無不定？謂第「八」識「於」餘「七」識「有」所緣緣義，即第八識相分爲前五識作所緣緣，第八識四分爲第六識作所緣緣。總說一句，第八識的四分本質，即前七識

的見分變相分緣，所以八於七有所緣緣義。然而前「七」望「於」第「八無」所緣緣義，因爲第八不緣前七，爲什麼？因「餘七非八所仗質故」，就是第八不託七識而生，所以八唯以自己的三境爲所緣緣，而七非第八識的所緣緣。至於「第七」識望「於」前之「六」識，前「五」識「無」所緣緣，後「一」意識「有」所緣緣。爲什麼是如此的？因眼等五識唯緣外界的五性境，不緣內在的第七識，所以於初五識無此所緣緣義；至於第六意識，是徧能緣一切法的，所以有此所緣緣義。而其「餘」的「六」識望「於彼」第七末那識，「一切皆無」彼所緣緣義，因第七識唯緣第八見分，而不緣於前六識的。其「第六」識望「於」前「五」識，「無」此所緣緣義，因前五識唯緣本識所變爲境，不待第六識所變色等爲自緣境。「餘」前「五」識望「於彼」第六意識，則有所緣緣義，因第六識能緣內外色心的一切法，當然亦能緣於前五識。

自類前後第六容三，餘除所緣，取現境故。許五後見緣前相者，五七前後亦有三緣，前七於八所緣容有，能熏成彼相見種故。

三、明自類前後展轉爲緣：自身八識，一一「自類前後」相望，所應具緣是怎

樣的？假定是「第六」識聚的前念生後念，「容」有「三」緣。第六現行識能夠緣於三世，就是以前念意識緣於後念，後念意識亦得緣於前念，所以有所緣緣義；前後互相相望，或者不相障礙，或者有能助力，所以有增上緣義；前念爲後念作開導依，所以有等無間緣義。假定是其「餘」的七識一一識聚，自類前後相望，那就要「除」去「所緣」緣，只有增上和等無間的二緣。爲什麼？因其餘的七識，只能「取現」在「境」，不能緣於過未，所以沒有前後所緣義。但這是就通途而言，若依陳那觀所緣緣論中所說，亦「許五」識「後」念的「見」分「緣」於「前」念的「相」分爲所緣緣，並非但緣現境。如該論頌說：『或前爲後緣，引彼功能故』。長行釋說：『或前識相爲後識緣，引本識中生似自果功能令起，不違理故』。不但前五識如此，就是第七識亦然，因而前「五」及第「七」識，自類「前後」相望，「亦」許具「有三緣」，即唯除去因緣。第八識爲什麼沒有所緣緣？所以非第八識者，因它只是所熏而非能熏，不能引發種子，所以它的前念相分，不是自己後念識的見分所緣。假定後念以前念爲所緣緣，在自身的八識相望中，「前七」望「於」第八，所緣」緣義亦「容有」的，因前七識都是屬於能熏識，「能熏成彼」第八品的

「相、見種」子。如以前五識爲能熏，就熏成彼第八識的相分等的相分種，而爲第八識的見分所緣；如以第七識爲能熏，就熏成彼第八識的見分種，而爲第八識的自證分所緣；如以第六識緣於第八見相爲能熏，就能熏成彼第八識相見二分種子，而爲第八識的見分及自證分所緣。所以前七望於第八，所緣是容許有的。然這意思，不是顯示第八能緣前七，而正顯示前念第八相分於後念第八見分有所緣義。

同聚異體展轉相望唯有增上，諸相應法所仗質同不相緣故，或依見分說不相緣，依相分說有相緣義，謂諸相分互爲質起，如識中種爲觸等相質。不爾！無色彼應無境故，設許變色亦定緣種，勿見分境不同質故。

四、明同聚異體的展轉爲緣：「同聚」，約心與心所和合似一說；異體，約心心所相用各別說。如諸俱時心心所，各各別互「展轉相望」，雖則說是同聚，但因各有別體，所以彼此相望，「唯有」一「增上」緣而無所緣。爲什麼會有增上緣？因爲不相障礙且能予以助力之故。爲什麼沒有所緣緣？要知「諸」有一切「相應」的心心所「法」，其「所仗」的本「質」，雖說是相同的，但沒有「相緣」的意義，所以沒有所緣。還有一種解說：「或依見分」同聚心心所「說不相緣」，因爲沒

有那個見分，能緣同時的其他見分，所以同聚心心所不能互相爲緣。假定「依」於「相分」來「說」，那就又「有相緣」的意「義」。爲什麼？因「諸」所有「相分」，都是「互爲」本「質」而生「起」的。如心王相分爲所本質，那同聚諸心所的相分，必然亦是仗這心王的相分爲本質而起。如本「識中」所持諸法「種」子，「爲」同時「觸等」五徧行心所的「相」分本「質」。觸等與識，親所緣緣，定應有的。「不爾」，假定不是這樣的話，無色界既然是無色的，那「無色」界中「彼」五種心所，「應」該「無」有它的所緣「境」，然而事實上，觸等五心所是有它的所緣境的，所以必以本識所變爲質而緣。「設」或容「許」無色界第八識亦能「變」現下界的「色」等，然而觸等五種心所，仍如本識一樣的，「亦」必決「定緣種」。你不可說第八識和它的相應心所，如是六個「見分境」，是「不同」於一個本「質」的。當知第八自變，雖不仗託於他，然而相似名同，並不是定要同質才說爲同。從諸相分容互爲質說，所以有相緣義。

同體相分爲見二緣，見分於彼但有增上，見與自證相望亦爾，餘二展轉俱作二緣，此中不依種相分說，但說現起互爲緣故。

五、明同體四分展轉爲緣：同體，是說諸心心所，雖各有其四分，但唯一識所變，所以名爲同體。如是於四分中，「同體」的「相分」望於見分，能「爲見」分的所緣、增上的「二緣」。可是「見分於彼」相分，「但有增上」一緣，沒有所謂所緣緣。爲什麼？因諸相分，在道理上，是沒有能緣作用的，既沒有能緣用，怎麼會有所緣？至於「見」分「與自證」分展轉「相望」，當知「亦爾」。就是如相分望於見分，能爲其所緣、增上的二緣；而自證分望於見分，亦如見分望於相分，唯有增上緣而無所緣緣。爲什麼？因見分有時通於非量，不能內緣自證的現量境，所以沒有所緣緣。其「餘」自證及證自證的「二」分，「展轉」相望，「俱作」所緣、增上的「二緣」。有增上緣是沒有問題的，爲什麼會有所緣緣？因爲它們俱是現量所得，彼此是有相互爲緣的功用的。假定以此內向的二分望於外向的見相二分，同樣唯有增上緣而無所緣緣，因爲內向的二分不以外向的二分作所緣的。在此有人問道：種子亦是屬於相分，爲什麼此中不說見分與種子相互爲緣？當知「此中」說的相分與見分爲二緣，「不」是「依」於「種」子的「相分說」，而是「但說現起」的現行與現行相「互爲緣」說，所以這裏不談種子與見分爲緣。假定第八識見分

緣種子相分，種子相分與第八識見分，可作因緣、所緣、增上的三緣。

淨八識聚自他展轉皆有所緣，能徧緣故，唯除見分非相所緣，相分理無能緣用故。

現行染八識聚展轉爲緣的道理，如前已經略爲分別；現在比例說明現行淨八識聚相互爲緣的意義。說到清「淨八識聚」所現起的分別，不論是「自」是「他」，不論自類前後，不論異體同體，「展轉」相望，除了增上緣外，一定「皆有所緣」，因爲佛果位上的清淨八識，一一皆「能徧緣」一切法的。不過在同體的四分中，必須「除」去「見分」望於「相」分的「非所緣」緣，因爲見分非是相分之所緣的，所以「相分」絕對「理無能緣」之「用」，沒有能緣用，怎會有所緣？不特見分如此，就是自證分、證自證分，同樣亦不是相分所緣，相分沒有能緣用，怎麼會緣自證分及證自證分？

對此還有一種解說：就是前文所說『勿見分境不同質故』的這話，意顯心識見分與相應見分，對境必定是同緣的。可是又有人問：自證與相應法見分怎麼是同緣的？當知識的見分是不能自緣的，假定見分能夠緣於見分，那能緣的見分與自證分，試問又有什麼差別？假定見分不能緣於見分，那前文所說『勿見分境不同質故』

的話，試問又怎樣的會通？

關於這問題，唯識學者有兩種解釋：一、前說王所同一所緣，那完全是據因位說，並不是依於果位說，假定在果位上說，見分所緣的境，不定是相同的，因爲到了果位，已經得到自在，可以任運而緣，不同又有什麼關係？而且在果位上亦自內緣相應法，所以所緣不一定必要相同。二、識的見分與相應法，不但必定同緣，且亦自緣見分，亦能緣於自證分，與相應法所見境，彼此是相等的。雖則如此，但見分與自證分的作用，仍然是有它們的不同，就是自證分唯是向內而緣，並不需要另外有所變似，但見分的自緣等，還要另外變似成爲相分，與相應法同樣是向外取的。相應緣識既不外取別變相分，識的見分例此亦當是這樣的。如此解說，不違上文所說見分境同。

既現分別緣種現生，種亦理應緣現種起，現種於種能作幾緣？種必不由中二緣起，待心心所立彼二故。現於親種具作二緣，與非親種但爲增上，種望親種亦具二緣，於非親種亦但增上。

此明種子亦應緣其現行及種子而起：意謂「既」然「現」行「分別，緣」其「

種」子及「現」行而「生」，則其「種」子按「理亦應緣」藉「現」行及「種」子而「起」。然而緣生分別「現」行及「種」子，試問「能」夠「作幾」種「緣」？現在回答說：「種」子的生起，「必不由」於四緣「中」間的等無間、所緣緣的「二緣」而「起」，因要「待」於現起「心」及「心所」，方得「立彼」中間「二緣」。種子既然不是心心所法，所以不是二緣所生起的果。既不由中間二緣生起，當然是由初後的因緣、增上緣的二緣而起。今就因位來說：「現」行望「於」它「親」自所熏的「種」子，「具作」因緣及增上的「二緣」；假使望於「非」自「親」所熏「種」，因爲不辦自果，所以除了自種外，「但爲增上」一緣而已。設若「種」子「望」於「親」所生「種，亦具」因緣及增上的「二緣」；設若種子望「於」異性的「非」自「親」所生「種，亦但增上」一緣而已。

己四　總結緣生

依斯內識互爲緣起，分別因果理教皆成。所執外緣設有無用，況違理教何固執爲？雖分別言總顯三界心及心所，而隨勝者諸聖教中多門顯示，或說爲二、三、四、五等，如餘論中具廣分別。

這是總結緣生的一段文。謂「依」如上所說「內識」的種子及其現行的「互爲緣起」，那一切「分別」的能生「因」及所生「果」，不論是就聖「教」說，不論是就「理」論說，「皆」得「成」立。至於小乘「所執」的心「外」之「緣」，不說根本沒有，「設」若卽使是「有」，也是沒有「用」的，何「況」照他們所說的，既「違」反正「理」，亦違反聖「教」？既然如此，爲什麼又要這樣的固執？所以說「何固執爲」。

「雖」頌中所說彼彼「分別」的這句話，是「總顯三界」的一切「心及心所」法，然「而隨」於「勝者」而言，在「諸聖教」之「中」，曾以「多門顯示」：「或說爲二」，或說爲「三」，或說爲「四」，或說爲「五等」的不同。這到卷下三性之中，自當詳細解釋，這兒姑不具論。「如餘論中具廣分別」，是指瑜伽三十八、七十三、七十四、顯揚論等，皆有詳細的解說，這裏不過是略爲一說而已。現在引楞伽第五所說的十種分別：『佛告大慧：一切諸法相續不相續者，謂如聲聞執著義相續，相執著相續，緣執著相續，有無執著相續，分別生不生執著相續，分別乘非乘執著相續，分別有爲無爲執著相續，分別地地相執著相

續，分別自分別執著相續，分別有無人外道朋黨執著相續。大慧！如是愚癡凡夫，無量異心分別相續，依此相續愚癡分別，如蠶作繭，依自心見分別綖相續，樂於和合自纏纏他，執著有無和合相續』。

丁三　生死相續

戊一　牒意標問

雖有內識而無外緣，由何有情生死相續？

此下解釋有情生死相續的責難。亦即是說輪廻轉生是怎麼一回事。意味有情的生死，展轉往返而連續的，是爲流轉相續之謂。在此先得說明一句的，就是輪廻轉生的主體，不得如外道說有靈魂的我，假定有靈魂的我，那就不是說的輪廻。有情在三界中生死相續流轉不息，是說五蘊假和合的這個果報體，在維持一期間的相續，到了最後生命的結束，更生起其他的報體而相續，是爲輪轉的意義。像這樣的說法，眞正是說有情色心的果報，決不承認有個常住的我體。而這相續在一期生命過程中，劃分生與死的兩個階段。生命的開始說名爲生，生命的終結說名爲死，但這樣的說名生死，斷不是究竟的區分。所謂生，不是眞的指有情發生的最初，所謂死

，不是眞的指有情終末的最後，因爲像這樣所說的死生，不過是從這一果報移轉到另一果報的過程，附以生死之名而已。因而應知：生之前還有死，死之後還有生，其前後的生死，眞是連續無窮。換句話，有情的相續，無始無終的，發生的開始固然沒有，究極的終結亦是沒有，這是眞正顯示有情相續的眞相。

於此要知道的，就是無始無終，不是說始終的難以追究，而是眞正意味其始終的無有。假使不然，始終雖有，但必遼遠，確難追究。發生的最初怎樣？是不是無而忽有？設若眞是無而忽有，那就同於無因外道所說，像這樣的撥無因果，背於無因生起的事實，那裏是建立因果原理的佛教所主張的？不用說，這是佛教所絕對不許可的。發生的最初既是如此，終末的最後，豈不同樣的成爲有而忽無？如此撥無因果，斷爲佛教不許。因此，有情的存在，的確不得不說眞正是無始無終的！

如此往返的無窮的生死相續，究竟是由怎樣的理由而有？依於向來所說，有情生死相續，是由善惡的諸業所感，造業是由於貪瞋等的煩惱，起煩惱是由於外界的順情違情的實境，緣心外的實境，起貪瞋等煩惱，造種種的業，由此成爲生死相續。假使只「有內識」，「而無」心外實「緣」，「由」緣「何」境起惑造業，「有

情」得以「生死相續」？這是唯識違理二難中的第二難。在外人或以爲唯有內識而無外境，不能建立生死相續，但在唯識者的立場說來，正因有情完全不了萬有諸法唯識所變之旨，妄執那心外的實有存在，起惑造業，招感三界的苦果，以致永遠返復輪廻轉生。亦卽所謂生死相續，完全由惑、業、苦的三道而來，那裏會有什麼心外的實境？

戊二　擧頌總答

頌曰：由諸業習氣，二取習氣俱；前異熟既盡，復生餘異熟。

「頌」文釋此疑難並明有情相續的原由「曰：由」於「諸業」的「習氣，二取習氣」的相應，於是「前」一生命的「異熟」果報體。由是因緣，有情的生死相續不絕。簡單的說：前二句頌，是明相續的原因；後二句頌，是明相續的形相。至其詳細意義，論文再加解說。

戊三　解釋頌意

己一　業果相續

論曰：諸業謂福、非福、不動，卽有漏善、不善、思業。業之眷屬亦立業名，同招引

滿異熟果故。此雖纔起無間卽滅，無義能招當異熟果，而熏本識起自功能，卽此功能說爲習氣，是業氣分熏習所成，簡曾現業故名習氣，如是習氣展轉相續，至成熟時招異熟果，此顯當果勝增上緣。

上是擧頌總答，現以「論」文解釋頌「曰」：所謂「諸業」，在性質上，可分類爲「福、非福、不動」的三業。因爲業有三類，所以說爲諸業。如分別說：福業，是感欲界善趣異熟總報及順五趣中的善的別報，就是招可愛果而受很大的利樂。上二果的善業，雖與福業不相違背，但因另有不動業的名稱，所以特就欲界的善業給予福業之名。非福業，是感欲界惡趣異熟總報及順五趣中的惡的別報，就是招非可愛果而受極大的苦惱。不動業，是感色無色界異熟總報及順色無色界的禪定業，對於欲界的散動，所以得不動之名。因爲這種業，不論多少，住一境性，不會移動，就是上二界的定地之業，以定能令住於一境的。基師述記說：『不動者，不可改轉義，其業多少住一境界不移動故』。像這樣的說不動業，自然是就攝於定地，以定爲業。既然住於一境，當然不會散動。對法七說：『問：何故色無色繫善業名不動耶？答：如欲界中餘趣圓滿善不善業遇緣轉得餘趣異熟，非色無色繫業有如是事

，所受異熟界地決定故，是故約與異熟不可移轉名爲不動』。

如此三業，通於身語意的三業活動而成，意業通於三界，身語唯二地有。講到福等的三業，是以「有漏善、不善」的二「思」爲其「業」體。爲三業自體的思，是指與意識相應的審慮、決定的二思，由此通過身語，若身若語的動作，不論行善，不論造惡，總名爲業，止息身語，定於一境，名爲不動。進一步說，不特以思爲業，就是善不善律儀等的「業之眷屬，亦」得「立」爲「業名」。爲什麼眷屬亦說名業？因它們與業「同」樣的能「招」感「引」（總報）「滿」（別報）「異熟果」的。當知此中所說業的眷屬，主要在於唯取有助於有漏善惡業及能招感總別報者，諸餘不能有助於有漏善惡業及能招感總別報者，那就不得說爲業的眷屬。因爲這樣的關係，所以在色蘊中，唯取所發善惡身語爲律儀不律儀色，而於餘四蘊中，唯取有漏的善惡。

吾人所造的業，不論是善是惡，總是生滅無常，而纔生卽滅的，如此怎麼招感當來的果報？我想這是任何人所可能產生的問題。現在論文解答這個說：「此雖纔起」以後，更「無」異「間」的「卽」又「滅」去，似乎「無」別「義」理「能招

當」來的眞「異熟果」，然「而」由此現行的業力，當其正在造的時候，「熏」於第八根「本識」，能生「起自」己的「功能」性，當知「卽此功能」性，就是頌中所「說」的「習氣」。這熏成的本是種子，爲什麼叫做習氣？由於它「是業」的「氣分」（氣義），又是現業「熏習所成」（習義），所以叫做習氣。既是由熏習起，當然「簡」非「曾」有，既然是爲種子，當然簡非「現業」，是「故」但「名習氣」。簡非曾有，顯示不同有部過去有體的曾業；簡非現業，顯示不同順世外道說一切果唯現業得作時卽受。可是唯識所說的習氣不是這樣。基師述記說：『由過去無間滅，現行熏習故，種子念念前滅後生，恆現在有故，簡彼曾世有用於過去世現簡現作業時卽受果。由此義故有詮有遮，故名習氣』。詮是詮顯確有業種子的存在，遮是遮除小乘有部及順世外道所說有體的曾業及現受的現業。

「如是」像這樣的「習氣，展轉」不斷的「相續」，一直「至成熟」的「時」候，「招」感當來若別若總的「異熟」報「果」。當知「此」卽「顯」示業習氣，是感「當」來異熟「果」報的最極殊「勝」的「增上緣」。與親能辦果的因緣不同

。

相見、名色、心及心所、本末，彼取，皆二取攝。彼所熏發親能生彼本識上功能，名二取習氣，此顯來世異熟果心及彼相應諸因緣種。俱，謂業種、二取種俱，是疏親緣互相助義，業招生顯故頌先說。

這是解釋『二取習氣俱』的第二句頌。於中，先解二取習氣，次解俱字一字。頌中所說的二取，論中解說有四種：一、取「相見」，就是取那實能取實所取的二取，所取是相，能取是見。二、取「名色」，就是執取五蘊，名是受等四蘊，色是第一色蘊。三、取「心及心所」，一切五蘊法，都是不離於這二者。如色蘊，是心心所的相分，心所及心是餘四蘊，所以這能總攝五蘊。四、取「本末」，就是取二異熟的現果。本指第八識，因它是諸異熟的根本，末指餘識中的異熟，因它是第八識的末果。還有一種說法：第八識的總報品叫做本，餘識等的異熟別報品叫做末。即此本末，攝一切法盡。如是「彼」上所說的四種二「取」，「皆」是屬於頌中所說名言、我執「二取」所「攝」。換句話說，就是現行的二取。

如是由「彼」四種二取之「所熏發」，一一「親能生彼本識上」的「功能」，

所以「名」爲「二取習氣」。然這二取習氣是欲顯示什麼意義？當知「此」是「顯」示未「來世」的「異熟果心及彼」心「相應」法，各望自果爲「諸因緣種」子，親能生果，是爲二取習氣的意義，與一般所說的業種不同。至於論中所說的當來世，雖有分位三世與生死三世的兩種，但這裏所顯示的是生死三世不取分位三世，因爲前難『云何有情生死相續』，後說『前異熟果受用盡時，復別能招餘異熟果，由此生死輪轉』。從這前後所說來看，所以知道定取生死三世。

頌中所說的「俱」字，是「謂」前之「業種」及後「二取」的「種」子「俱」，得以同時感生自果。爲什麼這樣說？「是疏親緣互相助義」。諸業種子，是感果的增上緣，屬於疏相扶助；二取種子，是生果的親因緣，屬於親相扶助；它們雖則親疏不同，但有相互爲助的意義。有人這樣問道：兩類種子既然俱有，爲什麼頌中先說業種後說因緣？這是有道理的，因爲業種望於感果，雖則說是較疏，但就其「業招」感「生」命果報來說，實在是來得殊勝及明「顯」，所以「頌」中特別「先說」業種，後說因緣。

前異熟者謂前前生業異熟果，餘異熟者謂後後生業異熟果。雖二取種受果無窮，而業

習氣受果有盡，由異熟果性別難招，等流增上性同易感。由感餘生業等種熟，前異熟果受用盡時復別能生餘異熟果。由斯生死輪轉無窮，何假外緣方得相續？

這是解釋後二句頌。「前異熟者謂前前生業異熟果」：意說假定是前一生業所感的果，這個只可叫做前生，假定是過去二生乃至百千生業所感的果，那就可說前之又前。由於具有這樣的二義，所以說爲前前生業異熟果。「餘異熟者謂後後生業異熟果」：意說假定是後一生業所感的果，這個只可叫做後生，假定是未來二生乃至百千生業所感的果，那就可說後之又後。由於具有這樣的二義，所以說爲後後生業異熟果。

「雖」則說是「二取種」子，「受果」是「無」有「窮」盡的，然「而」在「業習氣」方面，「受果」却是「有」窮「盡」的。攝大乘論所知依中說：『復有有受盡相無受盡相：有受盡相者，謂已成熟異熟果善不善種子。無受盡相者，謂名言熏習種子，無始時來種種戲論流轉種子故』。攝論講記說：『從生果的功能有盡無盡，推知賴耶有這二相。這就是有支與名言兩種熏習。有受盡相，是那已經成熟而感受異熟果的善不善種子。因善不善熏成的業種子，有增上的力量，助感異熟果，

這感果的力量盡了，所感得的異熟果報也就告一段落，這叫有受盡相的種子。無受盡相，就是那名言熏習種子，從無始時來，有種種戲論名言的熏習，成爲生死流轉中轉起名言戲論的種子，這叫無受盡相的種子』。爲什麼會有這種現象？一者「由異熟果」與業「性」是有差別的，不多相互隨順；二者由異熟果雖是業力之所「招」得的，但必要待異世，其果方得成熟，並不是如想像的那麼容易而是很「難」的，所以業習氣受果是有窮盡的。至於「等流」果及「增上」果，剛剛與這相反，一則業果的「性」質是相「同」的，就是業是善惡，果亦善惡，二則業是「易」於「感」果的，就是業果可以同時生起，如此念熏了以後，當下就能生果。

我們知道，業種子是助他爲增上緣，所以一度助它感果的時候，那個勢力也遂即窮盡，能感的業力既是有限的，所感的異熟果當然亦是有窮盡的。能感的業力雖是有盡，但「由」於招「感」當來「餘生」的「業等種」子又復成「熟」的關係，所以在今身中「前異熟果受用盡」了的「時」候，亦即在此身臨終的這個階位，那所成熟的業等種子，「復別能生」其「餘」的「異熟果」起。「由斯」所說業果無斷的關係，於是有情的「生死」得以相續不斷的「輪轉無窮，何」須「假」藉什麼

心外之「緣，方得」生死「相續」不絕？此相續識無有斷的時候。

此頌意說：由業二取生死輪迴，皆不離識，心心所法爲彼性故。

上來已依頌文略釋，現在再來總申頌意。「此」一首「頌」的「意」思是「說：由」於「業」種及「二取」習氣爲緣爲因，得以證明「生死輪迴，皆不離」於內在的心「識」，並不是心外有個什麼法，使令生死相續不斷，因爲生死因果，是以「心心所法爲彼」體「性」的。宗鏡錄說：『一切生死盡是妄情，若疑虵得病，豈有實境居懷，猶懸沙止饑，但是自心想起。但了唯心，自然無咎』！所以生死相續，完全由相續識而有，如果了解一切唯識，還有什麼生死可得？

己二　習氣相續

復次，生死相續由諸習氣，然諸習氣總有三種：一、名言習氣，謂有爲法各別親種。名言有二：一、表義名言，卽能詮義音聲差別；二、顯境名言，卽能了境心心所法。隨二名言所熏成種，作有爲法各別因緣。二、我執習氣，謂虛妄執我我所種。我執有二：一、俱生我執，卽修所斷我我所執；二、分別我執，卽見所斷我我所執。隨二我執所熏成種，令有情等自他差別。三、有支習氣，謂招三界異熟業種。有支有二：一

、有漏善，卽是能招可愛果業；二、諸不善，卽是能招非愛果業。隨二有支所熏成種，令異熟果善惡趣別。應知我執、有支習氣於差別果是增上緣。

上面雖已以頌解答所問，但還有餘義未了，特再舉頌以答所問，所以論中說爲「復次」。有情在三界五趣中「生死相續」，不是由於什麼別的原因，而是「由諸習氣」的動力。「然諸習氣」，說來雖是很多，但「總」歸納起來，約「有三種」差別，現在依文說明如下：

「一、名言習氣」，就是一切「有爲法」的「各別親種」，乃依前七轉識的善惡業力，熏習所成的種子，而能爲生起八識、三性諸法的親因緣者是。無性攝論釋第三說：『名言熏習差別者，謂我、法、用名言多故。有人、天等我、眼、色等法，去、來用熏習差別。由此我、法、用影顯現，諸識生起功能差別』。不過這個「名言」習氣「有二」種：「一、表義名言」，就是「能詮」表「義」理的名句文的「音聲差別」。名句文，都是施設於音聲的屈曲上的，唯獨屬於無記性，本不能夠熏成色心等種，然因名的原故，心隨其名，變似五蘊、三性法等而熏成種，因名起種名名言種。攝論講記說：『在覺了以後，以種種言語把它說出來，叫表義名言』

。古代本來專是一種言說法，就是彼此以言說表達所要說的意義，到了後代發明文字，以文字表達所要表達的意義，亦是表義名言的一種。「二、顯境名言」，這就是能了別境界的心心所法，換句話說，就是前七轉識的見分等心，簡別不是相分心，因爲相分心是不能顯了境界的。所謂顯了，就是在心識上能覺種種的能解行相，如表象、概念等。如我們見到某樣東西，對它有所認識，認爲確實是這樣的，雖不曾以名言把它表達出來，但所認識的那個境相，正同言說所詮的法義一樣，所以亦叫名言。「隨」著這表義、顯境「二」種「名言所熏成」的「種」子——卽第六意識緣詮義的名句文而緣諸法熏成的種子，前七轉識緣各自境而熏成的種子，那種子是由名言所熏成的，所以叫做名言種子，卽此名言種子，「作」八識的「有爲」三性的諸「法」自果的「各別因緣」。然仍要知道的，就是名言習氣中的兩種名言，有著相互密切的關係，我們不能把它割斷開來作獨立看。攝論講記說：『顯境、表義二種名言，發生相互密切的關係，因言語傳達而引生思想，因思想而吐爲言語。離了名言，我們就不能有所知，也不能使人有所知，我們能知所知的一切，不過是名言假立。我們了境的時候，由名言而熏成的功能，在將來有能分別所分別種種

的名言現起，這能生性，就是名言熏習。一切如幻行相，皆是名言，這在唯識學的成立上，有極端重要的地位』。這是我們所不能不重視的。

「二、我執習氣」，就是「虛妄執」有「我我所」而使自他差別，由此所熏成的「種」子是。無性攝論釋第三說：『我見熏習差別者，謂四煩惱所染汚意薩迦耶見力故，於阿羅耶識中有能執我，熏習差別』。攝論講記說：『染汚末那執賴耶爲自我，熏成了我見熏習。因我見熏習的關係，衆生有各各的差別，以自爲我，以彼爲他。衆生界的彼此獨立的人格（拿人講），就是建立在這我見熏習上』。然此「我執」習氣亦「有二」種：「一、俱生我執」，就是屬於「修所斷」的「我我所執」，通於六、七二識。這從無始以來，就於自他處虛妄執有我我所執，唯有到修道位上，才能逐漸的斷除。「二、分別我執」，就是屬於「見所斷」的「我我所執」，在諸識中，唯屬第六意識所有，在見道位中就可斷除。「隨」著這俱生、分別「二」種不同「我執所熏成」的「種」子，像這樣的種子，實際亦卽名言種子，因它能「令有情等」發生「自他」的「差別」，所以別立爲我執習氣。

「三、有支習氣」，就是由前善惡六識所熏的業種子，能「招三界異熟」果報

的「業種」。無性攝論釋第三說：『有支熏習差別者，謂福、非福、不動行增上力故，於天等諸趣中，有無明等乃至老死熏習差別』。攝論講記說：『上天堂入地獄，流轉諸趣而受苦樂異熟的差別，是有支熏習的力量。因爲造了福、非福、不動業而熏成的種子，爲三有的差別因，所以叫有支』。然這「有支」習氣亦「有二」種：「一」是「有漏善」種，就「是能招」人天善趣「可愛果」的「業」種。「二」是「諸不善」種，就「是能招」三惡趣「非」可「愛果」的「業」種。「隨」著這有漏善、不善二種不同的「有支所熏成」的「種」子，致「令異熟果」有「善惡趣」的差「別」。由於如此，所以叫做有支習氣。人天五趣的差別，完全是由善惡的業力，這是聖教中所常說到的，而此中說有漏善，只是一個善字，然不善中說爲諸不善，加個諸字是什麼意思？當知這是顯示有情在造業中，造惡業的時候多，造善業的時候少，所以說爲諸不善業。

同時我們更「應知」道的，就是上面所說的三種習氣，望於所感的異熟果，除了名言習氣是親生因緣外，其餘的「我執、有支」二種「習氣」，望「於」善惡「差別」的異熟「果」，在四緣中，屬於「增上緣」攝。爲什麼？因有支習氣，在感

有情生死的異熟果增勝；而我執習氣，能令有情發生自他差別，所以都爲增上緣。

其次還要知道的，就是『這三種熏習，能該括宇宙人生一切法的差別因』。

此頌所言業習氣者，應知卽是有支習氣；二取習氣，應知卽是我執、名言二種習氣，取我、我所及取名言而熏成故，皆說名取。俱等餘文義如前釋。

在「此頌」文當中「所」說的「業習氣，應知卽是」指此「有支習氣」而言；其次頌文中所說的「二取習氣，應知卽是」指的長行所說的「我執、名言二種習氣」，因「取我、我所及取名言」以爲境界「而」所「熏成」的二種習氣，「皆」得說「名」爲「取」的，所以叫做二取習氣。除上所說者外，其餘的「俱」義、習氣義，前異熟旣盡復生餘異熟「等義」，概如前師所釋一樣，這裏不再一一別說。

己三　業苦相續

庚一　親疏緣義

復次，生死相續由惑業苦：發業潤生煩惱名惑，能感後有諸業名業，業所引生衆苦名苦，惑業苦種皆名習氣。前二習氣與生死苦爲增上緣，助生苦故；第三習氣望生死苦能作因緣，親生苦故。頌三習氣，如應當知。惑苦名取，能所取故，取是著義，業不

得名。俱等餘文義如前釋。

爲了第三次解釋頌文以答所問，所以論文又說「復次」。此中所釋，認爲有情的「生死相續」，完全是「由惑業苦」的三道，給予圓滿的說明。詳說這個的，當然是下所要講的十二緣起，確是具備惑業苦的三道。像這樣的解說生死相續，可說是無遺憾的而又最極巧妙的透露了這段消息。惑業苦三，佛教向來把這名爲三道，以示有情生死流轉相續不斷的因果現象。道是能通之義，因爲這三者的順序，是從惑起業，由業感苦，於苦更起惑發業等，展轉相通，生死得以無有間斷，所以把這說之爲道。又道，亦可解說爲輪廻之義，就是三道輪轉而不相絕。顯揚論卷一，說煩惱、業、生的三雜染、順次相當於這裏所說的三道。苦是生死之果，惑業則是生死之因。引苦的親因，是苦的種子，這眞可說雙通因果。至於惑業兩者，則是位於助緣。再依論文解說如下：

什麼叫做惑？就是「發業」的無明與「潤生」的貪愛等，如是一切「煩惱」，說「名」爲「惑」。簡單說，是以無明爲本而生起的一切煩惱，如前所說的十根本惑及二十隨惑皆是。煩惱之所以說名爲惑，約它迷謬諸法的事理，或心迷而不有所

了解說。講到這惑的作用，主要在於發業潤生。所謂發業，就是諸種業作，確是從惑而發的；所謂潤生，是說名言種子由業的助力，以次生起現行時，以滋潤未來新生命的出生。

什麼叫做業？就是「能感後有」生命總報果的「諸業」，說「名」爲「業」。業在梵語叫做羯磨，是造作的意義。謂由身語意造作善惡等的種種事，從而由業招感三界的苦果。有部是將業體立於身語意的上面，認爲身語二業以色法爲體，意業以思心所爲體。而身語二業，更各分爲表業、無表業，綜合說爲五業。唯識雖則同樣的說明五業，但不承認身語表業有它的別體，由表業所擊發的無表業的實體，自然也是不承認的。否定他們的實體，並不是全然撥無表無表業，其假有還是爲唯識學者所承認的。

什麼叫做苦？就是諸「業所引生」的三苦八苦無量諸苦，如是「衆苦」，說「名」爲「苦」。所謂苦，是逼惱身心而感不悅的一種狀態。以三苦說：所謂苦苦，是對非愛法所感受的逼惱；所謂壞苦，是對可愛法壞時所感受的逼惱；所謂行苦，不論是什麼苦，畢竟不外是迷界的果報

，就是由上惑業之力之所招感的。所謂迷界的果報，是說三界、五趣、四生，不管那種都說爲苦。就是人天的樂果，亦不過是假的一時的快樂，如仔細的觀察，終局必歸於苦。

「惑業苦」三，如上分別，是爲現行，卽此現行所熏成的「種」子，「皆」可「名」爲「習氣」。假定以這三類種子望所生果來論親疏：「前二」種的惑與業的「習氣」，望於「生死苦」，但「爲增上緣」，因爲它們只能「助生苦」果，並不是能夠親生苦果，惑業與苦果的體性，實際是不相同的。「第三」種的苦「習氣，望」於「生死苦」果，正「能作」其「因緣」，因能辦體「親生」其「苦」的。至於「頌」中所說的「三」種「習氣」，與此所說的三種習氣，「如」其所「應，當知」是這樣的：這裏的惑苦二種習氣，就是頌文的二取習氣，因惑是能取，苦是所取的緣故；所以說「惑苦名取，能所取故」。至於這裏所說的業種子，就是頌文所說的諸業習氣，但這不得名之爲取，因「取是」以執「著」爲「義」，但世間有情多於現果生起執著，很少有於業生起執著的，所以「業不得名」取。

此外所有「俱等」其「餘」的「文義」，亦「如前」面解「釋」是一樣的，這

裏當然不要再爲解說。

庚二　惑等攝支

辛一　牒前標擧

此惑業苦應知總攝十二有支：謂從無明乃至老死，如論廣釋。

前「此」所說的「惑業苦」三者，「應知總攝十二有支」。所「謂」十二有支，就是「從無明」開始，「乃至老死」爲止。乃至是超略之詞，卽將中間的行等十支沒有列出來。這十二支的意義，「如」「論」等「廣」爲解「釋」，平常亦說得很多。除了諸論廣釋以外，本論亦略攝四予以說明。談到十二有支，又名十二因緣，又叫十二有支，或說十二緣生等。諸經論中，關於這教說眞是說得很多，而且不論大乘小乘的經論沒有不談到。在小乘經，如長含卷十的大緣方便經，中含卷二十一的說處經，雜含卷十二、卷十三，增含卷三十、卷三十一、卷四十六等，都有說到。在大乘經，如六十華嚴卷二十五、大般若經卷十四、法華經卷三，北本涅槃經卷二十七、卷三十四等，固亦說到。又說示於大寶積經、大集經等的諸處。特別是於緣起聖道經、持世經、有德女所問大乘經、菩薩瓔珞經卷四、大乘舍黎娑擔

摩經，更明瞭的說此。總之，在經部，大小乘經各處散說。在論部，通大小乘而普用此法門。如發智論卷一、婆沙論卷二十三以下，俱舍論卷九以下，順正理論卷二十五，智度論卷五、卷八十，瑜伽論卷九以下，大乘緣生論等，各論所說，是很廣的。至於瑜伽、唯識等論的大乘十二緣起之說，是承大小乘經而大成的。雖大小乘論典都說到十二緣起，而視爲其代表說的，就是俱舍、唯識大小二乘之說。於諸不同的緣起說中，可總分爲兩類：一是所謂三世兩重之說；一是所謂二世一重之說；各各異其所見。今論所說的，是二世一重說，眞正爲唯識本論所明。

當知十二有支，是從三道之所開出來的。以此爲緣起，是顯因緣生起之義，亦即指出有情流轉於生死的因果關係。不錯，有情流轉的因果，在惑業苦的三道，更詳細開示這三道，說明其相依關係，就是現在所說的十二有支。構成組合有情五蘊的種子，雖說通於三性，但沒有一定的。就中，由善惡業之所熏的，如果它的勢力强勝，不用假借其它資助，自己就可得以現行。爲總報果體第八異熟無記的種子；假定它的勢力羸劣，自己無力得以現行，必須要待强勝的善惡業種予以資助。因而，善惡的種子，當其現行時，因果具有同時性，其關係極單純，生緣亦容易得，必

不要待一期之生。熏種的次念，雖亦得現行，但異熟無記的種子，必有待於善惡等種的資助，由這善惡的資助因，生起那異熟的果，就是所謂『因是善惡，果唯無記』的異性。但那從因感果的行，並不是那麼簡單的，所以有經一期之生的必要。此有情的主體，在第八的現行，因爲必經一期之行，所以據此而立十二緣起的隔世因果，而論生死相續的輪廻相狀。

辛二　能所各二

然十二支略攝爲四：一、能引支：謂無明、行，能引識等五果種故。此中無明唯取能發正感後世善惡業者，卽彼所發乃名爲行，由此一切順現受業別助當業皆非行支。

「然」此「十二」有「支」，把它總「略」起來，可以「攝爲四」種，就是有名的四支。現在先說第「一能引支」，是「謂無明」與「行」的初二支，因它「能引」發「識」、名色、六入、觸、受「五」支「果種」的，所以叫做能引支。「此中」所說的「無明」，「唯取能發正感後世善惡業者」而言，假定是不發業或助感別報的無明，那就不是這裏所說能引支的無明。「卽彼」無明「所發」正感後世總報體的善惡諸業，「乃名」此中所說的「行」。於中無明，基師述記說：『以行蘊

中無明爲體，不取餘法』，就是指煩惱中的癡。怎麼知道不取餘法？緣起經說：『初無明有十一殊勝：一、所緣勝，徧緣染淨故；二、行相勝；三、因緣勝；四、等起勝；五、轉易勝；六、邪行勝；七、相狀勝；八、作業勝；九、障礙勝；十、隨轉勝；十一、對治勝。餘如瑜伽論中說有五種愚、七無知、十九無知，玆不具論。無明是闇昧理事的愚癡，最大的勝用，是發善惡業。現在簡單的說爲二種愚癡，就是異熟愚與眞實義愚。所謂異熟愚，是指迷於當前異熟的粗果，不了異熟果是苦，說名爲愚。所謂眞實義愚，是指以爲色無色等的果報，爲世間的眞正快樂，不了有漏皆苦的實義，說名爲愚。由異熟愚發非福行，由眞實義愚發福業、不動業。其正發業，是分別起的煩惱障，那助發業，通於俱生起的煩惱障。分別起的行相增勝，所以能正發業；俱生起的行相不然，所以是助發業。爲什麼會如此？當知發業的是煩惱障，不是所知障，所知障是沒有發業功能的。無明所發那正感後世總報體的業行，既然是感總報體，「由此」我們可以知道：「一切」不感引果的「順現受業」，或者「別助」招感「當」來果報的「業」力中，那唯感別報的業力，「皆非」這裏所說能引支的「行支」所攝。當知無明所發的業，如

果是現受業，那是同世關係的業，因爲是感別報的，所以現在不取這樣的發業，唯取發順生受、順後受的當受業。當受業中，有感總報的總報業，有感別報的別報業，有感總別報的總別報業等的區別。但今所談的生死相續，是取總報業與總別報業，不取發別報業。

對於行支再略爲一說。基師述記說：『以身語意三行爲體，心心所法爲體，謂行體是思。此身語意三在欲界名福、非福，身語在色界，意亦通無色名爲不動』。行是造作之義，就是業。這指由先無明所發的非福、福、不動的三業。其體，確實是指第六相應的思心所的種子。第六相應的思與善、惡的心心所相應造作三業時，把各自的種子熏習在本識中，如此善惡業所熏的種子，名業種子，資助異熟的名言種子，感次生的新果報體。因此，業種子雖通於思心所同時相應心品的種子，但思種實爲其主體，因而以此爲業體。在這業中，非福業是不善感惡趣報，福業是散善感欲界善趣報，不動業是定善感上二界的報。而這能發的無明，不取感現受業與當受業中唯別報。行支，既然是取總報業及總別報業，准此，名色等，當然有總報果及總別報果。總是第八相應的觸、受等，別是屬於兼感別報。

以上無明、行的二支，通於種子及現行的兩方面。而這二支，在本論說爲能引支。其意是說：引生異熟果報的種子，而以現行予以資助。就中，行的種子，就是所謂業種子，確有能引之功，無明雖無直接其功，但傳於行而起行用，所以隨於其行，視爲能引。

二、所引支：謂本識內親生當來異熟果攝識等五種，是前二支所引發故。此中識種謂本識因，除後三因，餘因皆是名色種攝，後之三因如名次第卽後三種。或名色種總攝五因，於中隨勝立餘四種，六處與識總別亦然。集論說識亦是能引，識中業種名識支故，異熟識種名色攝故。經說識支通能所引，業種識種俱名識故，識是名色依非名色攝故。識等五種由業熏發雖實同時，而依主伴、總別、勝劣、因果、相異，故諸聖教假說前後，或依當來現起分位有次第故說有前後。由斯識等亦說現行，因時定無現行義故。復由此說生引同時，潤未潤時必不俱故。

「二、所引支」：是「謂」第八「本識」之「內」，爲前行等爲增上緣，所發名言因緣所熏的習氣，「親生當來異熟果攝」的「識等五」果「種」子。等是等於名色、六處、觸、受。因爲這「是前」面無明與行「二支」之「所引發」的，所以

名爲所引支。

於「此」五支之「中」的「識種，謂」是指那生起未來三界總報的果體眞異熟第八「本識」的親「因」緣的名言種子。基師述記說：『唯取阿賴耶識親因緣爲體』，就是此意。瑜伽九十三說：『既命終已，由前際因，於現在世自體得生，生已漸次於母腹中，因識爲緣，續生果識隨轉不絕，任持所有羯剌藍等。名色分位後後殊勝，始從胎藏乃至老衰』，同樣是這意思，所以不是餘七轉識隨轉不絕，有這任持羯剌藍等的作用。換句話說，新生命的出現，得以一期延續，是靠第八識之所執持的。

識中所有的種子，「除」了六處、觸、受的「後三因」，其「餘」色心的「因」緣種，「皆是」屬於「名色種」子所「攝」。基師述記說：『卽除六根、觸、受法種皆名色攝。謂色蘊中，除根餘色，除受蘊全，除行蘊觸，除識蘊中本識、意根，餘想蘊全，三蘊少分，爲名色支體』。就是指除未來第八識、六根、觸、受，生其他異熟無記的五蘊一切種子。名色的色，是指色蘊，亦卽現在所說的物質；名是指的非色的四蘊，亦卽現在所說的精神；合說就是五蘊。其五蘊中，今第八識等，

作爲識、六處、觸、受四支別開，所以要除去這些，指其他的五蘊說。

「後之」六處、觸、受的「三因」種，「如」其「名」的「次第」，就是「後三」因「種」。首先說六處，基師述記說：『唯內六處，此唯取彼異熟種故，卽五色根及前六識，若有異熟居過去世說爲意也』。處是生長門義，本是六根六境的通稱，如是根境爲生識的依處，所以說名爲處。但是現在唯取有關內六處的六根，是指生未來異熟無記的眼等六根的種子。此中的意根，是前六識的等無間滅的意根，不是八識論者所說第七識的意根。述記所謂『有異熟居過去世』，因現在的異熟六識，收在名色的名中，當然不是指的過去，而是以前滅的六識爲意根的。元來，名色中的色蘊種與今之意根種，其體雖同是六識之所變似的種，但是以義而分，不妨取未來生現在的六識方面，將之收於名中，如果望於過去的等無間緣方面，那將成爲現在的意根之種。觸，基師述記說：『除第七識，取餘第八相應觸全，六識之中若異熟觸一切皆是』。這是指生未來異熟無記觸心所的種子。述記續說：『此約五種同時爲論，若分位爲言，六處位後所有觸數方是此體』。受，基師述記說：『此亦同前觸，應知也，作用分位義皆同故』。是指生未來異熟無記受心所的種子。

以上所說識乃至受的五支，爲什麼都是指的種子？要知生起未來異熟果報（生、老死）親因緣，是所謂名言種子，雖念念熏習於現身本識中，但那只是羸劣的無覆無記，但靠親身的現行，決定不得生其處，必要藉前無明及行（實是行的業種）的資助，由這資助，始能決定當來的生處。人、天以及三惡趣的果報，由這資助的善惡業怎樣來加以決定。這種五支，因爲是能引支所引發的，所以本論叫做所引支。在諸心所中，爲什麼特別將觸、受二者說爲二支？這因諸根觸境躭著受用，爲生死流轉的動力，生死流轉的現象，此二心所來得特別顯著，所以把它列於十二支中。五支的種子在本識中，本是同時存在的，並沒有什麼前後次第，所以說有前後次第，是因當來現起位有前後次第，所以寄其於種子位，亦卽立此前後。

還有一種說法：「或」者以「名色種，總攝」識中的「五因」，「於」此五因之「中，隨」著它的殊「勝」，建「立」其「餘」的「四種」：如執持識的殊勝，所以建立識種；如生識處殊勝，所以建立處種；如觸境的觸勝，所以建立觸種；如領納的受勝，所以建立受種；是爲別立四種因緣。當知「六處與觸總別」，亦是這樣，就是六處種與識種，亦一樣的可以總攝五因，隨其殊勝，建立其餘的四種。分

別說：以六入種總攝五因，於中隨其勝者，建立其餘的四種：如於意處種勝者，就別立識支與名以及觸支、受支；若於眼等五處勝者，就別立色種；是爲別立四種因緣。再說識種總別：如於心種勝時，就別立名及意處、觸、受四種；如於色種勝時，就別立色支種及眼等五處種；是爲別立四種因緣。

依此所說，識爲所引，可謂沒有問題，然而「集論說識亦是能引」，如說『能引支者，謂無明、行、識』，試問這是什麼道理？當知集論第二說識亦是能引，是以識中的業種，說名爲識支的，因種子識中通有行、識，以行種爲識支，所以識是能引所攝。可是仍然成問題的：通常說行是行，識是識，現在爲什麼混合爲一？當知『以行熏心，招當果識』，所以說爲識支。如果是這樣，那識種又是何法所攝？當知「異熟識種」，屬於「名色」所「攝」。

會通了集論所說，再會通緣起經說。該「經」卷上「說識支通」於「能」引「所引」二支，試問這又是怎麼回事？要知該經把「業種、識種，俱名」爲「識」支的，所以說識支通能所引。就是業種爲能引支，識種爲所引支。可是仍然成問題的：通常說業是業，識是識，現在爲什麼說俱名識支？當知『由業熏識，招於當識』

，故以二種名爲識支。

爲什麼緣起經不同集論一樣的說識種爲名色所攝？因彼經中只說「識」種「是名色」的所「依」，並非就是名色，而於識外別說名色，所以「非名色攝」。以依根本識始有餘識的。

有人問道：「識」及名色「等」的「五種，由業」之所「熏發」，本是同時而有的，爲什麼分爲前後次第？現在答說：識等五種爲業熏發的時候，「雖」則說是「實」在「同時」，然「而依」於「主伴、總別、勝劣、因果」的「相異」，所以「諸聖教」中「假說」有其「前後」。

主伴，是說五種之中，識支爲主，就是異熟生，餘四爲伴，就是助伴生，主先伴後，所以識居第一。其次總別，名色爲總，因體性寬，餘三爲別，因義用狹，總先別後，所以餘三次之。再次勝劣，六處爲勝，因能爲受等的所依，餘二是劣，因須依於六處而生，勝先劣後，所以六處居觸、受前。餘二因果，六觸是因，能生於受，六受是果，爲觸所生，因先果後，所以觸在受前。由於有著這樣種種的相異，所以說有前後次第。

「或」者「依」於「當來」生起分位，或者依於「現」者已「起分位」，明白的「有」其「次第」，所以「說」因五種「有」它「前後」不同。

「由斯識等」當來現起的道理，所以諸聖教中「亦」把它們「說」爲「現行」，因爲在「因」位的「時」候，決「定無」有「現行」的意「義」。「復」卽「由此」道理，緣起經卷上「說」所「生」、所「引」是「同時」的，因爲種生現果，必然是俱有的。雖則如此，但在識等初熏發位，却不可說生引同時，因於「潤未潤時必不」相「俱」的。是以不論什麼種子，如果未曾得到愛取的滋潤，不管經過多麼長久的時間，終歸是不能生果的，設若受到愛取的滋潤，自然就會隨時發生現行。不過在此要知道的，就是在最初的一念生起無明造業時，是決不可能生起潤生愛等，因而最初熏習的時候，絕對不得生起現行，必須經過一個相當時期，生起愛取的滋潤，方有現行的發生，假定認爲一念初熏時，五果種子就完全得生現行，那應於初熏的時候，便當生起愛等潤生。假定眞的如此，發業與潤生，還有什麼時間的差別？所以這是絕對不可的！

三、能生支：謂愛、取、有，近生當來生、老死故。謂緣迷內異熟果愚發正能招後有

諸業，爲緣引發親生當來生、老死位五果種已，復依迷外增上果愚緣境界受發起貪愛，緣愛復生欲等四取，愛取合潤能引業種及所引因轉名爲有，俱能近有後有果故。有處唯說業種名有，此能正感異熟果故。復有唯說五種名有，親生當來識等種故。

「三、能生支」，是「謂愛、取、有」的三支爲能生體，因其能「近生當來生」與「老死」的二苦果故。愛，基師述記說：『唯取愛數一法爲體』。就是第六識相應的俱生起的粗顯的下品貪愛。有三界愛的差別，如瑜伽論卷十說：『欲愛云何？謂欲界諸行爲緣所生，於欲界行染汚希求，由此能生欲界苦果；色愛云何？謂色界諸行爲緣所生，於色界行染汚希求，由此能生色界苦果；無色愛云何？謂無色界諸行爲緣所生，於無色界行染汚希求，由此能生無色界苦果』。在此爲什麼唯說三界愛？因這愛支，唯是第六識中愛，而且這愛能緣後有身而起，因此生愛。取，基師述記說：『通取一切煩惱……論文多據四取爲體』。就是第六識相應的俱生起的微細的上品貪愛及餘一切煩惱。所謂四取，是指欲取、見取、戒禁取、我語取。現在就是以這四取分別取支。取是執取的意思，謂能執著三有虛妄的生，實際就是煩惱。依照瑜伽論五十九說：『當知一切煩惱皆結生相續』，是以續生不是任何一個

煩惱的功用。瑜伽論第十說：『欲取云何？謂諸欲所有欲貪。見取云何？謂除薩迦耶見，於所餘見所有欲貪。戒禁取云何？謂於薩迦耶見所有欲貪。初唯能生欲界苦果，餘三通生三界苦果』。對法第七說：『取有四種：謂欲取、見取、戒禁取、我語取。執取淨根，執取後有，是取義故。所以者何？由貪著欲，繫縛耽染爲因，諸在家者更相鬥諍，此諍根本是第一取。由貪著見，繫縛耽染爲因，諸出家者更相鬥諍，此諍根本是第一取。所以者何？由貪著欲，繫縛耽染爲因，諸在家者更相鬥諍，此諍根本是第一取。六十二見趣是見取各別，戒禁多分苦行是戒禁取，彼所依止薩迦耶見我語取。由見取、戒禁取，諸外道輩更相諍論，以於是處見不一故；由我語取，諸外道輩互無諍論，於我有性皆同見故。然由此取，諸外道等與正法者互有諍論，由彼不信有無我故。如是執著諍論根本，復能引取後有苦異熟，故名爲取』。依對法論說，四種執取，不但是外道之間相互不斷諍論的根本，亦是外道與佛法相互不斷諍論的根本。本此可知取之所以爲取的禍患，無怪取成爲取後有苦異熟的動力。

以上愛、取二支，起於命終之位，潤前能引的業種子與所引的名言種子。因此，把這說爲潤生的煩惱。名言種子相合，雖說能招當來的果報，但若沒有

其他的潤澤之緣，說它能夠現行，那是靠不住的。恰如穀種（名言種——識等五種）雖洒在泥土中（業種——無明、行），但若沒有雨露（潤緣——愛、取、有）等的助緣加於其上，要想見到它發芽（感果——生、老死），同樣是靠不住的。由於有情所起的煩惱，是無間斷的在發生活動，所以由煩惱常常沃潤名言種及業種，以增强那生果的勢力。就是當有情在命終的時候，任運自然的生起下品的貪愛，愛著內在的生命自體，愛著外在的欲樂境界。衆生到了死有的階位，沒有不緣當生之處而起境界愛的。自體愛，就現在說，貪著現在的自身，總希望自身能夠得到長生；境界愛，雖亦貪著現在的五欲境界，但對當生的境界更能生起貪著。此外，雖還說有後有愛，但那是對未來生命的貪著，有人說與境界愛同義，是不對的。

正當生起這貪愛的位，說之爲愛，貪愛相續不斷的下去，終於起上品的貪愛及其他的一切煩惱，常常潤澤名言種及業種，在這樣的階位，說名爲取。潤生的功用，雖諸惑都有，但臨終的貪愛，好像水一樣，其勢力特强，所以把這別立爲潤位。如是二支，數數顯示它的作用，分爲在初位叫做愛，在後位叫做取。這潤生惑，以

俱生起爲正潤生，以分別起爲助潤生。人到命終時，沒有邪師、邪教等的分別，所以只有任運俱生的貪愛現行。凡夫的潤生必是現行，聖者亦以種子潤生。此二，通於種子及現行。

有，基師述記說：『卽取前行及五果種爲愛取潤已，轉名爲有』。就是前面說的行支的業種及識等五支的名言種，受愛取的潤緣位，以此爲有。受愛取的潤緣，招感當果的功能決定，是近有果之意，所以其體是行等六支的種子。爲什麼受愛取潤後就轉名爲有？因爲識等六種，在未被滋潤時，但能各住自分，是沒有能生當果功用的，一旦被滋潤後，那就有能生當果的功用，所以得有支名。就是得有當來之果，所以名爲有支。但此有支，唯是屬於種子，是不通現行的。

解說了愛、取、有的能生支，現在再依論文解說。如上所說，在能生支的三支前是受支，受支有兩種意義：一是內異熟受，二是外境界受。當有情在受內異熟時，由於「緣迷」執「內異熟果」的「愚」癡無明，對後世的生老死苦，不能如實了知，隨其所應就「發」起「正能招」感後有的「諸業」（行支），以此諸業「爲」增上「緣」，「引發親生當來生老死位」的識等「五果」因緣「種」子。在引發這

五種果後，進一步「復依迷」執「外增上果」爲「緣，發起」了「貪愛」煩惱（愛支），以此貪「愛」爲「緣，復」又「生」起「欲」取、見取、戒禁取、我語取的「四取」（取支）。由這「愛取」和「合」滋「潤」的勢力，「能引業種及所引」的五「因」種就「轉名爲有」。爲什麼這都叫做有？因這六種「俱能近有」生等「後有果」的緣「故」。有人這樣問道：愛取二支，誰都知道，愛是在先，取是在後，如是一先一後，怎麼可說和合潤先業種等？現在答說：這裏說的和合，不是據於前後，而是約它潤業的義同，說名和合。至於同時說爲和合，不是這裏所要說的。

本論說業種及識等五種皆名爲有，爲什麼「有處」就是有的經論中「唯說業種名有」，不說識等五種爲有？推究它的原因，以「此」業種「能正」招「感異熟果」的關係。至於識等五種，雖是正因能生，但它並無力量正能感果，所以唯說業種名有，不說識等五種名有。靈泰疏鈔說：『識等五果名言種子，望當來生老現行識等五種子，雖是正因緣，識等五種若不得業感，必無力能能自生果，識等五種子要由他業感方能生現行，故唯說業種名有支，卽不說識五果名言種子名有支耶』。瑜

伽論第十說：『復次，建立有支有二種：一、就勝分建立謂取所攝受業；二、全分建立謂業及識等種』。是以業爲有支，在瑜伽論早就有這樣說過。

「復有唯說五種名有」，這又是什麼道理？當知這是約其「親生當來識等」五法的「種」子說。正因爲是約能生，不是約增上說，所以不說業種名有。

如上兩種說法，都是一種偏說，實則應如本論所說業種及識等名言種皆是有支。像這樣的說有支，都就業有方面說，事實有支當體，亦可名爲有果，因爲有果起已，就名生老死等，有當有果說名有支。能生支固然是有支，所生支果亦復是有支，這是什麼道理？因爲到了生老位中，有支種子還未失去。這樣說來，能所合論，此有支體，應該說有八支：業種是一支，識等名言種爲五支，所潤有二支，是爲八支名爲有支。

四、所生支：謂生、老死，是愛、取、有近所生故。謂從中有至本有中未衰變來皆生支攝，諸衰變位總名爲老，身壞命終乃名爲死。

「四、所生支」，是「謂」十二有支中的最後「生」與「老死」的二支。如是二支爲所生體，以「是愛、取、有」三支「近所生」的果。生，基師述記說：『即

五果現行，以異熟五蘊爲體』。就是由前有支託於母胎的最初刹那，確實成爲生果報，說名爲生。其果報的五蘊，總說於沒有衰老之前。這有四有：「謂從中有」位開始尋求受生的父母，經過初生的階段，直「至」在「本有中」，隨其壽命的長短，乃至尚「未衰變」以「來，皆」是屬於「生支」所「攝」。準於這個生支所說，當知老死就是前五蘊的變滅。如從未衰變而進入「諸衰變位」，隨其時間的多少，身心兩方面俱衰，「總名爲老」。等到衰變到某種程度，至於「身壞命終」，入滅相的階段，「乃名爲死」。關於所謂四有是這樣的：一、本有，就是生有後死有前的現實生命體，所謂於其中間所有五蘊，名爲本有。二、生有，就是在中有後本有前，結生相續時，一刹那中所出現的五蘊生命體，名爲生有。三、死有，就是本有後中有前，生命五蘊結束時的一刹那，名爲死有。四、中有，就是死有後生有前，中間過度時期的一段生命，名爲中有。四者皆說名有，顯示生命的存在而不是斷滅的。

上來已分別的說明能引等的四支，現在以此四支配合因果來說：能引支是因，所引支是果，能生支是因，所生支是果，固然是不錯的，但所生支是所引支的現行

，而能引支、所引支、能生支，不管那種，都是所生支的因，所生支是它們的果。在瑜伽論卷九及卷十，把能引支、所引支的無明乃至受，說爲牽引因，就是牽引當來生死的苦果；把能生支的愛、取、有，說爲生起因，就是能近滋潤而生起生死的苦果；把所生支的生、老死，說爲引生果，就是被前牽引、生起二因之所引生。

辛三　問答廢立

老非定有，附死立支。病何非支？不偏定故。老雖不定，偏故立支，諸界趣生除中夭者，將終皆有衰朽行故。名色不偏何故立支？定故立支，胎、卵、濕生者，六處未滿定有名色故。又名色支亦是偏有，有色化生初受生位，雖具五根而未有用，爾時未名六處支故；初生無色雖定有意根而不明了，未名意處故：由斯論說十二有支一切一分上二界有。愛非偏有寧別立支？生惡趣者不愛彼故。定故別立，不求無有生善趣者定有愛故。不還潤生愛雖不起，然如彼取定有種故。又愛亦偏，生惡趣者於現我境亦有愛故，依無希求惡趣身愛經說非有，非彼全無。

現在以問答的方式，論說什麼支可以立，什麼支可以廢，所以科文說爲問答廢立。

首先有人問道：老位的時間極長，爲什麼不別立支？再說諸支都是各別而立的，爲什麼老與死合立爲一支？論主釋說：有情生存在這世間，並不一定都能活到老的，「老」並「非」決「定有」的，如壽命夭亡的人，就沒有老相出現，所以特將衰老「附」於「死」亡，合「立」而爲一「支」，不必另外立爲獨立的一支。雜集論第四說：『所以老死合立支者，爲顯離老得有死故』。所謂離老得有死，是顯有些還沒有年老就死去的，是則老就沒有它的決定性，所以老前附死立支。

有人又問：生老病死爲人生的四大現象，生等既然立之爲支，疾「病」爲什麼不立爲「支」？論主答說：病，不特「不偏」於三界五趣，就是隨其所應有的界趣之中，也不決「定」有的，如薄拘羅尊者，年過八十餘歲，從來不曾病過，更不知道什麼叫做病，所以不別立支。婆沙二十四說：『問：病何故不立有支？答：無有支相故。復次，若法一切時、一切處、一切有者立有支，病非一切時、非一切處、非一切有，故不立有支。如尊者薄拘羅說：我於佛法出家，年過八十，尚不憶有少頭痛，況餘身病？彼在欲界贍部洲生，尚無少病，況餘界餘處，病不偏故不立有支

又問：老，如前所說，也是不定有的，爲什麼附死立之爲支？答：「老雖不」一「定」是有的，因爲現見世間有因病而夭亡的，當然說不上有什麼老的現象，可是它是「徧」有的，所以附死「立」之爲「支」，不能與病相提並論。如在三「界」、五「趣」、四「生」中受生的有情，「除」了確實「中」途「夭」亡「者」外，任何一個有情，到了「將」要命「終」的時候，「皆有」一種「衰朽」的狀態。如是徧諸界、趣，所以得立爲支。瑜伽論第十說：『問：幾支色界繫？答：一切一分。問：云何應知彼有老耶？答：彼諸行有朽壞腐敗性故。如色界繫，當知無色界繫亦爾』。可見老的現象是徧有的。

又問：如果說要徧的方可立支，不徧是就不得立支，可是「名色」就是「不徧」有的，「何故」別「立」爲支？如無色界固然沒有名色，就是欲界和色界的化生有情，亦是沒有名色的，可見它的不徧。答：名色雖不徧於五趣四生，但它是決「定」有的，所以別「立」爲「支」，與不徧不定的病法，是不能相提並論的。怎知名色決定是有？謂於四生之中，除了化生有情，其他屬於「胎、卵、濕」的三「生」有情，在完成生命的過程中，乃至「六處未滿」以來，決「定」都「有名色」的

，所以名色得立爲支。怎麼知道定有名色？如胎生有情於母胎中，相續果識與名色是決定俱有的。不但胎生如此，就是餘生亦然。瑜伽九十三說：『由是故言識緣名色，名色緣識，於現在世猶如束蘆相依而轉乃至壽住。如是名爲從其前際、中際緣起諸行得生，於其中際生已隨轉。當知此中依胎生者說轉次第。卵生、濕生除在母腹，有餘差別。有色有情在欲、色界。受化生者於初生時諸根圓滿，與餘差別。在無色界諸有情類，識依於名及色種子，名及色種依識而轉。由彼識中有色種故，色雖間斷後當更生。如是名爲此中差別』。「又名色支」不但定有，而且「亦是偏有」。怎樣偏有？如「有色」二界的「化生」有情，於「初受生」的階「位，雖」完滿的「具」有「五根」，然「而」還「未」發生明利的作「用」，換句話說，就是還沒有生觸的功能，在這個（爾）「時」候，只可叫做名色，「未」得「名」爲「六處支故」。如是說來，證知名色亦定亦偏。原來吾人初受生時，身根與意根必然是有的，假定沒有豈不成爲無情的木石？雖有身根與意根，但因眼等四根未具，所以但名名色，不得名六處支。至於最「初生」到「無色」界的有情，「雖」說決「定」是「有意根」的，然「而」其功用還「不」怎麼「明了」，但有名及色種依識

而轉，「未」得「名」爲「意處」，名，屬於名色所攝。「由斯」義故，界有」。道邑義蘊說：『瑜伽說十二要色種？若據種說，卽上二界全分，』。

又問：若法徧有方可立爲支者，別立」爲「支」？怎知愛非徧有？如在「惡趣」的有情，對生命的苦果，說「不愛彼故」。現在答道：愛雖不「爲支。怎知決定有愛？因除了那求無有」及「生善趣」的有情，決「是都「有愛」的。因此，有人又發生這樣的問難：第三不還果的聖者，在潤生位，對治的力量非常强，絕對沒有生起愛的可能，怎麼可說善趣一定有愛？現在解釋說：「不還」果的聖者，當他欲生某地的時候，在「潤生」位中，其「愛雖不」「起，然如」於「彼」自身「取」支，決「

定有」該「種」子不斷。取支既然是這樣的，愛亦當如取支決定有種不斷。因爲有種不斷，所以說是定有。進一步的依於正理解釋：「又愛」不但偏於生善趣者定有，「亦」復「偏」於「生惡趣者」。怎知惡趣有情亦偏有愛？因生惡趣的有情，對於當生的生命苦報身，感於苦痛的逼迫，雖不對之有所愛樂，甚而至於多所厭離，但「於現」生的生命自「我」及現在「境」，同樣「亦」會「有」所「愛」樂的，所以生惡趣者有愛潤生。智周演秘說：『有義：生異界地既用當生處愛潤生，欲界異趣亦緣當生處愛潤也。業變苦具爲樂令愛，令變樂具現在我前名我現境，非現我身名我現境』。又說：『但愛得起卽能潤生，所緣之境何局當處？如水漑田不簡此彼。又愛緣受，受通現受境，何不許現境爲緣，故疏所明無有過也』。至於經說惡趣無有愛起，是「依無」有「希求」當來「惡趣身愛」，「經」中才「說」生惡趣者「非有」愛起，並「非」是說「彼」惡趣有情「全無」有愛，事實現愛還是有的。正因如此，所以愛別立支。

何緣所生立生、老死，所引別立識等五支？因位難知差別相故，依當果位別立五支。謂續生時因識相顯，次根未滿名色相增，次根滿時六處明盛，依斯發觸，因觸起受，

爾時乃名受果究竟，依此果位立因爲五。果位易了差別相故，總立二支以顯三苦。然所生果若在未來，爲生厭苦說生、老死；若至現在，爲令了知分位相生說識等五。

有人又問：所生是果，所引是因，以因種望於現行果，因果雖說是差別的，其體應該沒有差別，因果自體如眞無別，那就應當因有多少，果亦如因是有多少，以「何」因「緣所生」果只「立生、老死」的二支，於「所引」的因位「別立識等五支」？亦卽因果支數爲什麼有這樣多少不同？論主答說：這是以難易作如此分別的：謂所引支是在「因位」，其「差別相」微隱「難知」，正因爲是難知的，所以就「依當」生的「果位」別立因爲「五支」，使令人們易於了解。「謂」如正在相「續」結「生時」，因果初生，識持於種，其相特別明顯，所以說爲「因識相顯」。如以時間說，這是指的初刹那，或說在一七日中。「次」於識位之後，五「根未滿」之前，名色果起，令因「名色相」貌「增」長。在時間方面講，約在四七日前。義演說：『此中名色位既在前四七日位中，如初生羯羅藍至健南位，總有四位，每位一七日，凡經四七日，名爲名色位』。如分別說：初七日是羯羅藍位，第二七日是額部曇位，第三七日是閉尸位，第四七日是健南位。「次」前名色四七日後，直

至五「根滿時」，緣於名色，「六處」乃得「明盛」起來。「依斯」六處「發觸」相顯，「因觸」而「起」於「受」，由於受相增長，「爾時乃名」所「受」五「果究竟」。「依此」當起識等五「果」的次第「位」次，所以建「立因」支「爲五」。至於所生「果位」，其「差別相易」於「了」知，所以就簡單的「總立」生、老死的「二支，以顯」示行苦、壞苦、苦苦的「三苦」：謂以生顯行苦，以老顯壞苦，以死顯苦苦。緣起經卷上說：『世尊！若生、老死，名色、六處、觸、受爲相，於此生身何緣顯示生、老死名？世尊告曰：爲顯如是生身之相有三種苦成苦相故、生顯行苦，老顯壞苦，死顯苦苦』。

「然」二果五因更有別義：「所生果」立二支者，假「若」是「在未來，爲」令未來有情，對此「生」於「厭」離之「故」，所以爲「說生、老死」的二支；那所生果，假「若」來「至現在，爲令」有情「了知」生、老死的「分位相生」，所以爲「說識」、名色「等五」支差別。

何緣發業總立無明、潤業位中別立愛、取？雖諸煩惱皆能發潤，而發業位無明力增，以具十一殊勝事故。謂所緣等，廣如經說。於潤業位愛力偏增，說愛如水能沃潤故。

要數漑灌方生有芽。且依初後分愛取二，無重發義立一無明。雖取支中攝諸煩惱，而愛潤勝說是愛增。

有人問道：講到發業與潤業，本是什麼煩惱都可做到的，以「何緣」故，本論講到「發業」的時候，總立一個無明而不更再別立？至於到了「潤業位中」，又爲什麼「別立愛、取」不立一個？論主解釋：不錯，「諸」有「煩惱」皆能「發」業「潤」業，然「而」要知道的，就是在「發業位」的時候，「無明」發業的「力」量來得特別「增」勝，沒有其他煩惱可以與之抗衡的。怎麼知道？因它「具」有「十一」種「殊勝事」的原「故」，就是所「謂所緣等」，所以但說無明爲發業惑。其詳細，「如」緣起「經說」。該經卷上說：『云何名爲分別緣起初勝法門？謂十一種殊勝事故，於緣起初宣說無明以爲緣性。何等十一？謂所緣殊勝（能夠徧緣一切染淨諸法）；行相殊勝（有股力量能夠隱眞顯妄）；因緣殊勝（能爲惑業生起的根本）；等起殊勝（能平等的發起能引、所引、能生、所生的諸緣起法）；轉異殊勝（能轉變爲隨眠、纏縛、相應、不共四種差別法）；邪行殊勝（能於四聖諦生起增益苦集、損減滅道的諸邪行過）；相狀殊勝（謂其自相極爲微細，能徧

於愛非愛共相而轉）；作業殊勝（能作流轉的所依事，能作寂止的能障事）；障礙殊勝（能障礙勝法及廣大法的現前）；隨轉殊勝（能從欲界隨轉到無色有頂不斷現前的）；對治殊勝（爲二種妙智之所對治的）。無明既有這種種的殊勝，所以將之總立爲發業支，不說其他煩惱亦能發業。至於「於潤業位」中，雖說一切煩惱皆能潤業，但「愛」惑潤業的「力」用來得特別「偏增」，而爲其它煩惱之所不及。怎麼知道？諸論固然唯說四愛爲集諦，但是像這種說法，只不過約增勝說，而實一切煩惱及業，皆得說爲集諦。同時在諸聖教亦皆「說愛如水，能」夠有所「沃潤」。既然如此，爲什麼又將潤業的煩惱分爲愛、取二支？當知潤業如同灌溉田園一樣，「要數」數不斷的「溉灌，方」能「生」起後「有」的苗「芽」，如水灌田，禾芽得生。現在所以「分」爲「愛、取二」支，「且依初後」說的，就是初潤爲愛，後潤名取，其實並不是沒有很多的現行惑以滋潤業，所以潤業位是很廣的。發業之義不同，好像發芽一樣，不發則已，發了就沒有「重發」的意「義」，如一芽生，不可再生，所以「立一無明」。再說取支有四，通攝一切煩惱，爲什麼於潤業位，只說是愛力偏增？據實而言，「雖取支中」，確是「攝諸煩惱」的，然「而」由於「

愛」的「潤」生，獨是來得殊「勝」，所以這裏唯說愛增，並不是說沒有其餘的煩惱。

諸緣起支皆依自地，有所發行依他無明，如下無明發上地行。不爾！初伏下地染者所起上定應非行支，彼地無明猶未起故。從上下地生下上者，彼緣何受而起愛支？彼愛亦緣當生地受，若現若種於理無違！

現在有人問道：諸緣起支互相相緣，爲是唯依自地緣起？還是亦依他地緣起？論主予以解答：「諸緣起支」，在道理上講，當然「皆」唯「依於自地」互緣，不過在諸支中，或者「有所發行」，亦得「依」於「他」地「無明，如下」地所有的「無明」，能夠「發上地行」業的。道邑義蘊說：『謂入初定伏下地惑而生初禪者，必以欲界無明而發彼行；若生二禪以上者，理卽不定。若起初禪惑卽以初禪無明而發彼行；其有雖得初定不起彼惑而修二禪已上定，亦以欲界無明爲緣，上地無明猶未起故。如生無想天者，得以欲界邪見俱無明而發彼行，設以上無明發，於理無違』！「不爾」，假定不是這樣的話，就是不承認下地的無明能發上地的業行，那末，行者「初伏」欲界「下地」的煩惱「染所起上」界的未到「定」，此定「應非

」下界無明所發「行支」。什麼道理？因「彼」上「地無明」，在這個時候，「猶」還沒有生「起」，要到根本定後，離欲界的九品惑盡，方得生起上地的無明。如是，既沒有下地的無明，又沒有上地的無明，試問該地怎麼能發業行？

有人隨著問道：在這現實世間的有情，或「從上地生於下地」，或「從下地生於上地」，那「彼」是「緣」那一地境界的「受」支「而起愛支」？說得清楚一點：是緣當生地所有的受而起潤生的愛？抑緣現居地所有的受而起潤生的愛？現在回答他說：「彼愛」不但緣現居地受，「亦緣當生地受」。如從上地生下地，固然緣當生下地受而起愛支，若從下地生上地，同樣緣當生上地受而起愛支，而且不管是俱時「現」行受，或者是前時的「種」子受，「於」道「理」上是都「無」所「違」背的。

此十二支十因二果定不同世。因中前七與愛、取、有或異或同。若二、三、七各定同世。如是十二一重因果，足顯輪轉及離斷常，施設兩重實爲無用，或應過此便致無窮。

如上所說「此十二」有「支」，於中，前「十」支是「因」，後「二」支是「

果」。如是十因二果，在時間上說，那決「定」是異世而「不」是「同世」的。爲什麼？因說如是緣起，是約有情一期死生以辨其業因感果的。至於十「因中」的「前七」支「與愛、取、有」的三支，「或」者說它是「異」世的，「或」者說它是「同」世的，那倒並不一定。如是今生作業，來世就受果的順生受業，受初生時，其世必同；假定今生作業，二世以去受果的順後受業等，那就不得說爲同世。因爲要到受果時，愛、取才得生起的。假「若」是生、老死的「二」支；或者是愛、取、有的「三」支；或者是無明、行、識、名色、六處、觸、受的「七」支。如是二、三、七支，「各」各決「定」是「同世」的。其中生、老死二支，必然是同屬於未來的；愛、取、有三及因中前七，必然是同屬於現在的，所以各定同世。

「如是十二」有支：若約過現門說，十因是在過去，二果是在現在；若約現未門說，十因是在現在，二果是在未來。以此說爲二世「一重因果，足」以「顯」示生死「輪轉」以「及」遠「離斷常」二邊妄執。何以知然？要知過現相望的十因二果，過去的因不是指的過去一世，更向前溯，過去的因仍然有因，像這樣的一直追溯上去，決不是常住無因的。因此，推知所謂因果，是相續關聯的。更知現未相望

的十因二果，未來的果不是未來一世，順次的繼續下去，未來的果仍再生果，像這樣的一直向下推延，決不是斷滅無果的。因此，推知所謂因果，是相續無盡的。過去際無窮，未來際無窮，如是顯示微妙的難知的生死輪廻的相狀。

如果依於小乘及一般所說，對這十二有支，「施」設三世「兩重」因果：說無明、行的二支爲過去因，識、名色等的五支爲現在果，以這爲初重的因果。說愛、取、有的三支爲現在因，生、老死的二支爲未來果，以這爲第二重的因果。在十二有支中，有此兩重因果。於初重中，略說因果；於第二重，詳說因，略說果。其初重的無明、行的過去二支，與第二重的愛、取、有的現在三支，同爲能感的因；初重的識等現在五支，與第二重的生、老死未來二支，同樣是所感果。如此立兩重因果的所以，要而言之，是明在初重的果之相續中，已成就了第二重的因，其果亦於次生完成；又知在第二重的果之相續期間中，更起第三重的因，明第二重的因，感於初重的果之相續期間中，又知初重的因，更成於其前（初重的前重）的果之相續無窮之相。以此所談推知因果相續的際限，則以二世一重的所談，更能巧妙的可以盡其旨趣，沒有立三世兩重因果的必要，

所以說「實爲無用」。「或」者「應」更超「過」三世兩重因果，可是這麼一來，「便致無窮」之過！識論集解卷八說：『若愚前際，說過去二因，更有愚於前前際者，二因猶少，應更多說；若愚後際，說未來二果，更有愚於後後際者，二果猶少，應更多說』。這末一來，不是犯無窮過是什麼？

上來辨說二世一重因果與三世兩重因果之別，彼此所說的內容，雖則有著這樣大的差別，但所談的十二有支的名目，却是完全一致的。主三世兩重因果的俱舍，立脚於法體恆有說，所以過去的惑業，其用雖滅，其體仍存，能引當來的果報。主二世一重因果的唯識，置根柢於種子熏習說，所以現在的惑業剎那滅，假定入於過去，那就不得引生無體的當果，但其剎那必熏種子於本識中，而爲本識之所執持，能相續至於後世，一旦遇到緣合，就可發生現行，亦卽是感生苦果。以此說爲生死相續的無窮。

唯識學者雖說施設兩重因果煩雜無用，但亦有人不以此說爲然。涅槃經寶疏第十二說：『唯識論云：『如是十二重因果，足顯生死及離斷常，施設兩重實爲無用』。此言兇悖，指斥三世諸佛說無用故。若謂無用，佛成道三十八年前，三乘皆

觀二重因果十二因緣，得道非一。法華、涅槃所說緣起，皆是三世因果非一世也。觀一重因果得道出何經論勝三世耶？是佛隨機別說，如何執文非其三世』？我亦以爲三世兩重因果，或二世一重因果，皆是佛陀隨機別說，不能認爲此說勝於彼說或彼說勝於此說。

辛四　諸門釋義

此十二支義門別者：九實、三假。已潤六支合爲有故，即識等五三相位別名生等故。五是一事，謂無明、識、觸、受、愛五；餘非一事。三唯是染，煩惱性故；七唯不染，異熟果故；七分位中容起染故，假說通二；餘通二種。無明、愛、取說名獨相，不與餘支相交雜故；餘是雜相。六唯非色，謂無明、識、觸、受、愛、取；餘通二種。皆是有漏，唯有爲攝；無漏無爲非有支故。無明、愛、取，唯通不善、有覆無記；行唯善、惡；有通善、惡、無覆無記；餘七唯是無覆無記，七分位中亦起善、染。

十二有支的體義，如上雖已經略說，但還有其他意義，需要再加以說明，所以此下是諸門釋義，就是以十六門解釋十二有支的別義，所以說爲「此十二支義門別」。

一、假實門：謂前「九」支是「實」，其後「三」支是「假」。爲什麼說後三支是假？當知『有』之所以爲假，因它是由愛、取所「已」滋「潤」的行及識、名色、六處、觸、受的「六支」，和「合」轉而成爲業「有」的，並沒有它的實在自體，所以有是假的。當知『生、老死』之所以爲假，因它是在所潤的六支中，「即識等五」支到現起時，由生、異、滅的三相分別差別，假名生、老死的，離了有爲五果與生、老死，只是名位的不同，並不是實質不同。總之，有、生、老死的三支，自是無體的，攬他而成的，所以名假，不是約多法說名爲假，因爲名色、六處亦是多法，但不名假。

二、非一事門：十二支中有「五」支，唯獨是「一」體「事」的，就是所「謂無明、識、觸、受、愛」的「五」支，絕對沒有別體的。至於其「餘」的七支，那就「非」是唯一體「事」，而可說有別體的。如行通於善、惡，名色有二，六處有六，取有四取，生、老死就是識等的五支，所以都非一事。瑜伽論第十說：『幾一事爲自性？謂五；幾非一事爲自性？謂餘』。與本論所說是一樣的，所不同的，瑜

伽沒有列出一事五支的名稱，本論則清楚的列出識等五支，使人一看就知什麼唯是一體。

三、染不染門：謂無明、愛、取的「三」支，「唯」獨「是染」汚的，因爲它們是以「煩惱爲性」的，所謂『無明、愛、取三煩惱』，正是指此。識、名色等五及生、老死二，總此「七」支，「唯」獨是「不染」，因這是屬淨無記性的「異熟果」。不過這「七」支，於現起的「分位中，容」或可以生「起染」汚，所以瑜伽第十「假說通二」，其實體非是染。如該論說：『問：幾支染汚？幾支不染汚？答：三染，餘通二種。若不染汚善及無覆無記別故，分爲二種應知』。其「餘」的行、有二支，「通」於染不染的「二種」。分開來說：行通善、惡的兩種，有通善、染、無記，是爲二者的差別。

四、獨雜門：謂「無明、愛、取」的三支，「說名獨相」。獨是純獨的意思，顯示唯以此體爲體，「不與餘支相」互「交雜」。其「餘」的九支「是雜相」。雜是交雜的意思，顯示行及識等五，不但當支得名，而且轉名爲有及生、老死，卽此有、生等說名爲雜，因爲它們之間的自體，是沒有差別的，是用它而成爲自己的。

瑜伽論第十說：『問：幾是雜相？答：三是獨相，行等是雜相。問：何故行、有是雜相？答：由二種說故。謂能引愛、非愛果故及能生趣差別故。問：何故識與名色、六處一分有雜相？答：由三種說故。謂依雜染時故，依潤時故，依轉時故。問：何故識乃至受與老死有雜相？答：由二種說故。謂別顯苦相故及顯引生差別故』。

五、色非色門：十二支中有「六」支，「唯」獨是屬「非色」的心法，那就是所「謂無明、識、觸、受、愛、取」的六支。於中，識是屬於精神的主體，餘皆屬於精神的助伴，亦卽是屬心所。其「餘」行、有等六支，義兼色心，所以說「通二種」。如行通於三業，名色通於五蘊，六處通於二蘊，六支名之爲有，五蘊現行名生、老死，可見它們各通色心二種。靈泰疏鈔說：『若行支中通有意業及身語，身語是色攝。六處二蘊者，五根名色蘊，意處卽是識蘊。行等六支轉名有者，有支通色非色。五蘊現行名生，生支亦通色心，老死亦然』。

六、有漏有爲無漏無爲門：如以有漏無漏說，十二有支都是有漏，不通無漏，因無漏是逆生死而又斷生死的，不容與生死流轉的十二有支發生關係。如以有爲無

爲說，十二有支都是有爲，不通無爲，因在唯識學上不承認無爲具有緣起義，因爲諸支是有所造作法，無爲是無所造作的，怎麼可以通於無爲？總說一句，無漏無爲，都非有支所攝。

七、三性門：謂「無明、愛、取」的三支，「唯」獨「通」於「不善」及「有覆無記」。無明如果是在欲界，當然唯是屬不善性，假定是在上二界，那就屬於有覆無記。至於愛、取二支，在欲界，不但通於不善，亦復通於有覆無記。「行」支「唯」通「善、惡」二性，不通無記性，因爲無記是不感果的。「有」支「通」於「善、惡、無覆無記」的三性。「餘」識等五及生、老死，總此「七」支，「唯是無覆無記」，因這七支都是異熟性的，必然是無覆無記。不過此之「七」支，假使是在現起的「分位中」，自「亦」生「起善」或「染」。瑜伽論第十說：『問：是諸有支，幾唯雜染品？幾通雜染、清淨品？答：四唯雜染品，餘通雜染、清淨品。問：云何生支通二品耶？答：若生惡趣及有難處唯是雜染品，若生人、天諸無難處此通染淨品。當知餘支隨其所應皆通二品』。瑜伽說四唯雜染品，就是於無明、愛、取外，加一老死支，這是與本論所不同的地方。爲什麼說老死唯染

？因在老死位中恆起憂悲不能修學，所以假說爲染。亦有說識支唯染的，因由邪行令心顚倒，心顚倒故是識雜染。

雖皆通三界而有分有全。上地行支能伏下地，卽粗苦等六種行相有求上生而起彼故。一切皆唯非學無學，聖者所起有漏善業明爲緣故，違有支故非有支攝，由此應知聖必不造感後有業，於後苦果不迷求故，雜修靜慮資下故業生淨居等，於理無違。

八、三界門：十二有支「雖」則「皆通三界」，然「而有分有全」的不同。如分別說：在欲界中，當然是全具十二支的，色無色界，則攝十二有支的少分。如無想天唯有色支沒有心支；無色界唯有心支沒有色支，就是六處支亦唯有意處一分。瑜伽論第十說：『問：幾支欲界繫？答：一切支，和合等起故。問：幾支色界繫？答：一切一分。問：云何應知？彼有老耶？答：彼諸行有朽壞腐敗性，故如色界繫。當知無色界繫亦爾』。

九、能所治門：謂「上地」的「上地行支能伏下地」的煩惱，「卽」修厭下欲界「」粗、苦」、障，欣求上界靜、妙、離」的「六種行相」。如是修六行相，「有求上生」色無色界者「而起彼」上地的行支，以伏下地的煩惱。靈泰疏鈔說：『且如欲界

中不善性無明支，能發起初禪未至定行支得起，起卽能伏欲界中俱生迷事貪癡』。上界的行支是由下界的無明所發起的，爲什麼該行支反而能伏下界的無明？要知無明發行以後，行的力量逐漸强大，下地無明無容得起，所以說上行伏下無明。

十、學等分別門：學等是指有學、無學、非學非無學的三門，以此分別是：謂十二有支的「一切，皆」是「唯」獨屬於「非學」非「無學」，不通有學及無學，因學及無學是與有支流轉相違的。如初果以上的「聖者所起有漏善業」，是以無漏的「明」慧「爲緣」，而此明慧是「違」於「有支」的，所以「非」是「有支」所「攝」。「由此」我們「應」當「知」道：作爲一個體達四聖諦理的「聖者」，「必」然「不」會再「造」招「感後有」果報「業」，爲什麼？因他「於後」世的生命「苦果，不」會「迷」惑妄「求」的。於此有一問題：不還果等，雜修五淨居業，是不是屬於行支？假定說是，那就不能說聖不造業，假定說不是，爲什麼會生淨居天而感總報？關於這個問題，應當這樣了解：不還果等，以有漏無漏前後「雜修」第四「靜慮」，以此「資」助「下」無雲等三天的「故業」，得以「生」到五「

淨居」天上去，這「於理」是「無」有什麼「違」背的。爲什麼？因這總報業及名言種，在凡夫地的時候，就已造了生第四禪下三天的業。由於是同一地所繫，所以後由無漏資生故業，得生淨居天，並非是聖者現在所造的新業。順正理論六十四說：『非諸聖者更能新作牽引後業，以背生死向涅槃故，故經說聖唯受古業』。婆沙五十三說：『問：聖爲造欲界引同分業不？有說不造，欲界多過多災橫故，但造滿業。有說亦造，前說爲正』。本論雖說『雜修靜慮資下故業生淨居等』，但據小乘有宗所說：『雜修靜慮，新造引業，招淨居果，名爲雜修，不據熏故』。俱舍二十四說：『應知此中無漏勢力熏修有漏令感淨居』。智周演秘解釋說：『初後無漏，中間有漏，名爲成就。由前後心修中有漏令招彼果。既云令感明造引業，不爾，如何感義得成』？

有義：無明唯見所斷，要迷諦理能發行故，聖必不造後有業故；愛、取二支唯修所斷，貪求當有而潤生故，九種命終心俱生愛俱故；餘九皆通見修所斷。

十一、三斷門，這有二師的解說不同。

「有義」，是第一師的說義。一切能發業的「無明，唯」是屬於「見」道「所

斷」，因「要迷」於「諦理」的無明行相，始「能發」諸「行」業，同時諸有見於諦理的「聖」者，「必」定是「不造後有業」的。假定無明通於修道所斷，那聖者豈不是要更造後有業？對法第七說：異熟愚及眞實義愚，都是見道所斷的，見諦的聖者既然沒有眞實義愚，那裏還會造福業及不動業？所以不造這些業，原因就是沒有能發業的煩惱，證知無明一支唯見所斷。「愛」與「取」的「二支」，雖說也是煩惱，但却「唯」是「修」道「所斷」的。什麼理由？因爲「貪求當有」的未來生命，是以愛、取滋「潤」而受「生」的，假定沒有得到愛、取的滋潤，未來生命根本不可能出生的。對法第五說「九種命終心」，都與「俱生」的潤生「愛俱」起的，所以愛及俱時的無明，都是潤生惑，唯修道所斷。如該對法論詳說：『相續力者有九種命終心，與自體愛相應，於三界中各令欲、色、無色界生相續。若生色界者，卽以色、還生欲界者，卽以欲界自體愛相應命終心結生相續。若生色、無色界者，卽以色、無色界自體愛相應命終心結生相續。如是從色、無色界沒，若卽生彼，若生餘處，有六種心，如其所應盡當知。又此自體愛唯是俱生，不了所緣境，有覆無記性攝』。取支但是愛支的增上，當然如愛一樣的唯修所斷。假使不是修道所斷，阿羅漢爲

什麼不受後有？其「餘」識、名色等的「九」支，一一「皆通見修所斷」。因這九支，是隨業因的斷除而斷除的。

有義：一切皆通二斷，論說預流果已斷一切一分有支無全斷者故。若無明支唯見所斷，寧說預流無全斷者？若愛、取支唯修所斷，寧說彼已斷一切支一分？又說全界一切煩惱皆能結生，往惡趣行唯分別起煩惱能發，不言潤生唯修所斷，諸感後有行皆見所斷發，由此故知無明、愛、取三支亦通見、修所斷。

「有義」，是第二師的說義。依照此師的意思，十二有支，「一切皆通」見修「二」道所「斷」。就是無明不唯見斷亦通修斷，愛、取不唯修斷亦通見斷。怎麼知道無明亦修道斷？又怎麼知愛、取二支亦見道斷？這不是我的臆說，而是根據瑜伽論來的。如該「論」卷十「說」：凡是證到「預流果」的聖者，「已」經「斷」除「一切一分有支無」有「全斷者」的。難前師說：假「若無明」支「唯」是屬於「見所斷」的，那預流者就應全斷初支無明，怎麼可「說預流無全斷者」？現在既說不是全斷而僅是斷一分，證知那未斷的是屬修道所斷。復難前師說：假「若愛、取」二「支唯」是屬於「修所斷」的，那怎麼可「說彼」預流者「已斷一切支一分

」？既在見道已經斷除一分，證知愛、取二支亦通見道所斷。

彼瑜伽論「又說：全界一切煩惱皆能結生」。如於欲界結生相續時，則全欲界一切煩惱皆能結生；如於色界結生相續時，則全色界一切煩惱皆能結生；如於無色界結生相續時，則全無色界一切煩惱皆能結生。當知這裏所說的結生，是說由愛、取二支的煩惱水，滋潤識等五果的種子，然後令續未來的生命，使令生命得以相續不斷，所以說爲結生。

瑜伽五九又說：「往惡趣行唯分別起煩惱能發」。如該論說：『若諸煩惱猛利現行，方能發起往惡趣業，非諸失念而現行者』。原來無明有正發行及助發行差別：正發行的無明唯是見道所斷，助發行的無明通於修道所斷，這不論善趣惡趣都是一樣的，爲什麼現在說『往惡趣行唯分別起』？難道善趣總業能夠任運而發？不是這樣的！當知往惡趣的總報業，不論是正、助無明都是分別發的，可是人天總報任運亦能有所資助，所以能發惡報行者唯分別起。

在諸聖教之中，既然從來「不」曾見說「潤生」煩惱「唯」是「修」道「所斷」，現你怎麼可說愛、取支唯是修斷？又復諸聖教中，既然從來不說「諸」有招「

感後有行，皆」是「見所斷」煩惱所「發」，現你怎麼可說無明支唯見所斷？「由」於如「此」分別，所以「知」道「無明、愛、取」的三支，確實都是「通」於「見修所斷」的。

然無明支正發行者唯見所斷，助者不定；愛、取二支正潤生者唯修所斷，助者不定。又染汚法自性應斷，對治起時彼永斷故，一切有漏不染汚法非性應斷，不違道故。然有二義說之爲斷：一、離縛故，謂斷緣彼雜彼煩惱；二、不生故，謂斷彼依令永不起。依離縛斷說有漏善、無覆無記唯修所斷；依不生斷說諸惡趣、無想定等唯見所斷。說十二支通二斷者，於前諸斷如應當知。

這是泛論斷義的一段文。「然」如上說，「無明支」有正發行與助發行的差別：假定是「正發行」的無明，那就「唯」屬「見」道「所斷」，因爲其行相很猛利的，所以說異熟愚及眞實義愚皆見所斷。假定是「助」發行的無明，其斷就「不」一「定」：如果是分別起的無明，助發往惡趣的業行，感惡趣總報的，固然多唯見所斷，設若是助發招感人天總報的業行，當然亦通修所斷。說到「愛、取二支」同樣有正潤生與助潤生的差別：假定是「正潤生」的愛、取，那就「唯」屬「修」道

「所斷」，因爲它們行相微細而且數數現行的，所以但說與俱生愛俱。假定是「助」潤生的愛、取，其斷就「不」一「定」，因爲論說全界一切煩惱皆能結生，四取皆名爲取支的，所以不但爲修道所斷，亦通於見道所斷。取支既然通攝四取，現在不妨這樣分別：欲取及我語取，都是通於修所斷的；見取及戒禁取，則唯是屬見道所斷。雖然有些地方說四取皆是見斷，但那只是依一相說，據實亦有通於修所斷的，因爲如此，所以本論二師俱許通修所斷。

「又」諸「染汚法」，以十二有支說：無明、愛、取的三支以及行、有二支的一分，因爲「自性」是煩惱染汚法，所以「應」無疑義的將之「斷」除，名爲自性斷。不論是那種染汚法，其性必然是黑暗的，絕對不能與明並存，所以在「對治」無漏觀智「起」的「時」候，「彼」染汚法就被「永斷」。此通心心所，就是心心所中，其性是染汚的，就屬自性斷攝。「一切有漏」的「不染汚法」，如諸有漏善及無覆無記，其體不是黑暗的法，「非性應斷」。爲什麼？因爲這些「不違」於所修的「道」品，亦卽與無漏聖道不相違背的。

諸有漏善及無覆無記，既然不是自性所應斷法，爲什麼又說它們皆通二斷？「

然」這「有二」意「義說」它通於二「斷」的：「一、離縛故」名斷，就是「斷除「緣彼」煩惱、「雜彼煩惱」。什麼叫做緣彼煩惱？就是有類煩惱，緣彼有漏而生，隨彼七轉識所緣的有漏善及無覆無記，皆是此類。換句話說，就是能緣縛於所緣，在所緣善及無記本身，本來不是縛，但被他能緣縛，是卽成爲所緣縛。本身既不是縛，一旦能緣縛的煩惱斷了，所緣縛自然也就不存在，到這時候，名爲得縛。什麼叫做雜彼煩惱？就是第七識相應的俱生煩惱起時，雖不緣彼六識等法，但前六識所作施等善行，由第七識內的我見我慢之所影響，使它成爲有漏性而不得成爲無漏，所以叫做雜彼煩惱。一旦第七識所起的煩惱斷時，不再影響六識所修的善法，到這時候，六識等法名爲得斷。還有一種解釋，所謂雜彼煩惱：就是前六識中的善及無記等法，與煩惱前前後後間雜而起，所以說名爲雜。在這間雜當中，由於煩惱的習氣力，使得前後所起的一一善無記法，皆成爲有漏性不得成爲無漏，所以名爲雜彼煩惱。有人問道：假定相間起的就說名爲雜，那有學回向到達大乘初地以及頓悟菩薩到達初地，其所有的妙觀察智與平等性智，皆與第六識及第七識所相應的煩惱前後間起，是則妙觀察智及平等性智豈不亦應名雜？不！這不能相提並論！要知

雜之所以爲雜，必須彼此相互隨順，可是無漏第六識及第七識，不特不與煩惱相隨順，而且是敵體相違，並欲解決煩惱的，怎麼可以說之爲雜？所以現在所說的雜，不是由等起因成雜，但於間生成爲雜義。「二、不生故」名斷，這是約「斷彼依令永不起」，說爲斷的。依是因的意思，亦卽指所依處。如諸惡趣等因，是以分別煩惱爲依而得生起的，一旦斷了它們所依的煩惱，其本身自然亦不起，亦卽永遠不再發生活動。基師述記說：『因依無故，果必不起，果依無故，因亦不生』。舉最具體的例說：諸惡趣等所以存在，是因於所依的惑業，假定惑業的因斷了，惡趣的果自亦隨斷，是以不生說名爲斷。總之，「依」於前一「離縛斷」，所以瑜伽六十六等「說」：諸「有漏善」及「無覆無記，唯」是屬於「修所斷」；「依」於後一「不生斷」，所以瑜伽六十六等「說：諸惡趣」的異熟趣體第八識等唯見所斷，還有「無想定等」，等是等於無想天、半擇迦、二形、北俱盧洲等身中所有別報善及無記法，「唯」是屬於「見所斷」。瑜伽論等「說十二支通」於見修「二斷者，於前諸斷如」其所「應」，我們應「當」這樣「知」道：無明、愛、取的三支，依正助說，固然通於見、修二斷，實亦卽是自性斷；其餘諸支，假定是見、修所斷的染汚

者，通自性斷，假定是不染汚者，通離縛、不生的二斷。

十樂捨俱，受不與受共相應故，老死位中多分無樂及客捨故，十一苦俱非受俱故。十一少分壞苦所攝，老死位中多無樂受依樂立壞故不說之，十二少分苦苦所攝，一切支中有苦受故，十二全分行苦所攝，諸有漏法皆行苦故，依捨受說十一少分，除老死支如壞苦說。實義如是，諸聖教中隨彼相增所說不定。皆苦諦攝，取蘊性故，五亦集諦攝，業煩惱性故。

十二、三受門：十二有支，依當起位說，除受本身及最後的老死二支，其餘的「十」支，都與「樂、捨」二受相應「俱」有。爲什麼要除去捨受？當知「受」是「不與受共相應」的，因它們是同體的，所以要除去受。爲什麼要除去老死？因爲在「老死」的階「位」中，「多分」是「無」快「樂及客捨」的。所謂客捨是對主捨說的，第八識所相應的是主捨，其感受於外的是客捨，對外的客捨雖然沒有，但第八識的主捨並不是沒有。在此所要特別注意的，就是『俱』乃相應的意思，不是同世並有的意思，所以在一識中只與三受中的任何一受相應，決不可說三受同在一世而與一識並俱。約一識說，固然不得三受並起，約多識說，亦得說爲三受俱起

：如意識中有樂受，眼識中有苦受，鼻識中有捨受是。於十二支中除去受支，其「餘」的「十一」支，皆與「苦」受相應（俱）。爲什麼除受？就是前說的受受自體不自相應的。

十三、三苦門：十二支中，除去老支，其餘「十一」支中的「少分」，皆爲樂事離去的「壞苦所攝」。爲什麼要除去老死？因在「老死位中多」分是「無樂受」的，現在「依樂」受建「立壞」苦，所以「不說」老死亦爲壞苦所攝，因爲樂受一起時，其苦必爲所壞，根本不能存在。「十二」支中的每一支的「少分」，皆爲苦事所成的「苦苦所攝」。爲什麼？因「一切支中」是都「有苦受」的。「十二」支的一一「全分」，皆爲遷流無常的「行苦所攝」。爲什麼？因「諸有漏法皆」含有「行苦」性的。經說『有漏皆苦』，就是此意。識論集解卷八說；『若依三受而對三苦：樂受對壞苦，苦受對苦苦，捨受對行苦』。所以如「依捨受說」，那就不是十二支全，而是「十一」支的「少分」，於中「除」去「老死」一支，其義「如」前「壞苦」所「說」。爲什麼要除去老死支？因在老死位中，多分是無捨受的，所以必須除去。瑜伽論卷十說：『幾支行苦攝？謂所有壞苦，苦苦支亦是苦支；或有

行苦所攝非餘二苦，謂不苦不樂受俱行支及非受俱行支一分』。不過嚴格說來，一切有漏皆是行苦所攝，但約相顯時說有不同：如果是捨受行苦，由於它們的相顯，就依捨受而立行苦；假定是二受俱二苦相顯，那就取樂受上的壞苦相顯而立壞苦，取苦受上的苦苦相顯而立苦苦。

上來所講，依「實義」說，固然「如是」，但在「諸聖教中」，或但約果，或通因果，「隨彼」行相「相增」，「所說」自然有所「不定」。十二有支與三苦相對：緣起經卷上是這樣的：生是顯示壞苦，死是顯示苦苦；十地經第八是這樣的：無明、行、識、名色、六入的五支，是顯示行苦，觸、受二支，是顯示苦苦，其餘的愛、取等五支，是顯示壞苦。如此說來，可知諸聖教中，各隨其義而說，是沒有一定的。不過要知道的：緣起經中但約果位配合三苦作如是說，並沒有涉及到因位的十支；十地經中雖因果都說到，但唯是據相增說。本論上來依瑜伽論第十所說：十一少分是壞苦，十二少分是苦苦，十二少分是行苦，是據徧法體說，完全稱正道理。

十四、四諦門：十二有支，一一「皆」屬「苦諦」所「攝」，因爲它們是以有

漏「取蘊」爲「性」的。取是煩惱，所謂取蘊，顯示這個五蘊的生命體，是由煩惱所生的，亦能生起煩惱的。至於十二有支中的無明、愛、取、行、有的「五」支，「亦」是「集諦」所「攝」的。其中的行、有二支屬於業性，無明、愛、取的三支屬於惑性，所以說「業、煩惱性故」。如此，當然是屬集諦攝。瑜伽論第十說：『問：幾支苦諦攝及現法爲苦？答：二，謂生及老死。問：幾支苦諦攝當來爲苦？答：識支乃至受種子性。問：幾支集諦攝？答：所餘支』。這裏所說的所餘支，是指無明、行及愛、取、有的五支。其中三支是現在因，就是愛、取、有；二支是當苦因，就是無明、行。瑜伽五十六說：『餘事所攝支中，二是未來苦支所攝，謂生、老死；五是未來苦因所攝，謂現法中從行緣識乃至觸緣受。又卽五支亦是現在苦支所攝，由先世因今得生起，果異熟攝，謂識、名色、六處、觸、受。又現在果所攝五支及未來果所攝二支，總名果所攝緣起，當知餘支是因所攝緣起』。

諸支相望增上定有，餘之三緣有無不定。契經依定唯說有一。愛望於取、有望於生有因緣義，若說識支是業種者，行望於識亦作因緣，餘支相望無因緣義。而集論說無明望行有因緣者，依無明時業習氣說，無明俱故假說無明，實是行種。瑜伽論說諸支相

望無因緣者，依現愛取唯業有說。無明於生，受望於愛，無等無間有所緣緣。餘支相望二俱非有，此中且依鄰近順次不相雜亂實緣起說。異此相望爲緣不定，諸聰慧者如理應思。

十五、四緣門：「諸」有十二「支」的一一「相望」，四緣中的「增上」緣決「定」是「有」的，其「餘」的因緣、所緣緣、等無間緣的「三緣」，或「有」或「無」就「不」一「定」。照這樣說，緣起經卷下爲什麼說唯有一增上緣，並不是說沒有其他的三緣。契經」是「依」決「定」有，始「唯說有一」增上緣：如以「愛望」之「於取」，或以「有望」之「於生」，它們之間，是「有因緣義」的。取之所以爲取，是以愛增名取。愛是取的種子，取是愛所生的現行，所以有因緣義。現在所有的識等五種，一旦轉名爲有，由有所生的現行名生，現從種生，所以有是生的因緣。約鄰次說，固然得爲因緣，約隔越說，則不得爲因緣，所以不約有望於老死論因緣。假定不是如前鄰次說的話，那識望名色乃至觸望於受，展轉亦皆得爲因緣。爲什麼的因緣？即爲當來的生、老死果說爲因緣。像這樣的說因緣關係，當然不是約鄰次說而是據隔越說的，

即現在的識等五支，望當來的生、老死二支，雖亦可以說爲因緣，但中間隔了一支有支，所以名爲隔越。

「若」如集論所「說識支是業種」的話，「行望於識」，其行「亦」得爲識「作因緣」，因爲現行熏種有因緣義。靈泰疏鈔說：『且如或本有業種，或有感異熟果舊業種子，此等本有業種或舊業種即生起現行，現行又熏成一個雜熏業種子能感異熟果，此業種子還由業現行熏故，所以行支中通有現行，種子爲行支』。如是行支，望識當然得因緣。除了這三支外，其「餘」的九「支」一一「相望」，因爲不能親辨自果，所以「無」有「因緣」之「義」。

有人問道：餘支相望如果眞的無因緣義，爲什麼集論第四說無明望行有因緣義？現在答說：「集論」所以說「無明望行有因緣者」，那是「依」於「無明」俱「時」的思「業習氣說」的。業的習氣與「無明俱」時而有，所以「假說」業種以爲「無明，實」在說來還「是」現「行種」的思業習氣。以行種爲因生行的現行，並不是有無明生。對法論中說無明望行得有因緣，這不過是約無明爲首而言，實際一支的相望，乃至生望老死，亦得作爲因緣。

集論既說諸支相望得有因緣，爲什麼瑜伽論中又說諸支之間沒有因緣？當知「瑜伽論」第十「說諸支相望無」有「因緣者」，那是「依」於「現」行的「愛、取唯」是「業有說」的。如該論說：『問故諸支相望無因緣耶？答：因緣者自體種子緣所顯故』。現在既然是約現行說而不是約種子自體說，它們之間當然沒有因緣。可是有人又問：十二有支之間假定的沒有因緣，爲什麼說依因果性建立緣起？基師述記解答說：『依增上緣所攝引發牽引生起因說爲因故，既言依增上生起因，明依業有說，卽以此文證生起因唯說「愛望」之「於取」，以「生望」於「老死」，不但各有增上緣，而且還「有」等無間及所緣的其「餘二緣」。怎知有此二緣？識論集解卷八說：『若兩卽，則前滅後引，有等無間，若兩分，則爲所慮托，有所緣緣』。假定以「有望」之「於生」，以「受望」之「於愛」，那在二緣之中，「無」有「等無間」緣，唯「有所緣緣；至於愛支同樣能緣其前的受支，心心所，能夠緣於其前的有支，所以生所以愛亦有所緣緣。其「餘」行望於識，識望之於名色，名色望於六入，六入望之

於觸，觸望之於受，取望之於有，如是諸「支相望」，因都不是現行心心所法相引生的，所以沒有等無間緣，因各本身都不是現行的心心所法，沒有能緣慮的作用，所以沒有所緣緣。由於如此，所以說「二俱非有」。

然而我們必須知道的，就是「此由此中」所說，是「依鄰近」說而不是依隔越說，是依「順次」說而不是依逆次說，是依因果前後「不相雜亂」說而不是依相互雜亂說，是依「實」體「緣起說」而不是依於假有說。如果「異此」上來所說的「相望」，亦即異於鄰近說而爲超越說，異於不相雜亂說而相互雜亂說，異於順次說而爲逆次說，異於實體緣起說而作假有說，其「爲緣」者就「不」決「定」。關於這個道理，「諸」有「聰慧」之「者」，果能「如」法合「理」的好好「思」考一下，當然就會知道，在此無庸多說。

惑、業、苦三攝十二者：無明、愛、取是惑所攝；行、有一分是業所攝；七、有一分是苦所攝。有處說業全攝有者，應知彼依業有說故。有處說識業所攝者，彼說業種爲識支故。惑、業所招獨名苦者，唯苦諦攝爲生厭故。由惑、業、苦即十二支，故此能令生死相續。

十六、三道門：以上所明的十二有支，如把它總攝起來，不出於惑、業、苦的三道，以此「惑、業、苦三」總「攝十二」有支是這樣的：「無明、愛、取」的三支，「是」爲發業潤生的「惑」（煩惱）道「所攝；行」支全、「有」支的「一分」（爲行支所潤的一分），「是」爲招感未來有漏果報的善惡「業」道「所攝」；識、名色、六處、觸、受、生、老死的「七」支及爲識等五支所潤的「有」支「一分，是」爲「苦」道「所攝」。有諸經論中，以無明、愛、取爲煩惱雜染，以行、有爲業雜染，以識、名色等七支爲生雜染。「有處」，是說瑜伽、十地、中邊等論，皆「說業」完「全攝」於「有」支的一種講法，「應知彼」是「依」於「業有說」的，假定不是這樣，那應分別論有。本論依據實義而說，所以說有支中含有識等五果種子及業各一分。「有處」，是說對法論第四等「說識」屬於「業所攝」的話，應知那是「彼說業種爲識支」的原「故」。如該論這樣問：爲什麼識支爲業雜染所攝？解答說：諸行習氣之所顯的，亦卽以行種子名識。講到苦的自體，十二有支可說無不皆是，爲什麼現在不以惑、業說名爲苦，而以「惑、業所招」的果報「獨名」爲「苦」？所以然者，有兩種解說：一、所招感到的果報，「唯」獨是「苦諦

」所「攝」，不如惑、業亦屬於集諦；二、「爲」使令衆生對所招感的苦果，「生」起高度的「厭」患之心，從而不再起惑造業，所以說此惑、業所招獨名爲苦，不說能招感苦的惑、業是苦。

「由」於「惑、業、苦」三，「卽」是「十二」有「支」，所以「能令」有情「生死相續」不斷。如由惑造業受苦，苦復起惑造業，像這樣的不是很明顯的顯示了生死流轉，還要假藉什麼外緣而後生死才得相續？不由外緣照樣得以生死相續。主張要假外緣者，須要記取這點！

己四　因緣相續

庚一　正明因緣

復次，生死相續由內因緣不待外緣，故唯有識。因謂有漏、無漏二業正感生死故說爲因；緣謂煩惱、所知二障助感生死故說爲緣。所以者何？生死有二：一、分段生死，謂諸有漏善不善業，由煩惱障緣助勢力，所感三界粗異熟果，身命短長隨因緣力有定齊限，故名分段。

這是第四次解釋頌文以答所問，所以開始特又說爲「復次」。在如上所說的有

情生死相續中，依於向來所知，約有分段、變易的兩種生死。其中，如前所說惑、業、苦三道的流轉，雖說眞正是有關分段生死，但因生死是相續不斷的，所以對於兩種生死的了知，實在都是有其必要的。關於二種生死，屢見於勝鬘經等，大乘諸家的論疏，對這有不同的異說。在唯識學，各個著述，所說實在不少。現在首先來談分段生死。

有情的「生死相續」，主要是「由」於「內」在的「因緣」，根本「不」需要「待外」在的助「緣」。由於如此，所以說「唯有識」。假定如一般學者所說，要待外緣才有生死相續，那就根本不解有情的生死流轉。什麼是內「因」？是「謂有漏、無漏」的「二」種「業」，因爲這二種業，能「正」招「感生死」，所以「說」名「爲因」。論中所謂正感，顯示由此漏無漏的二業，生死始眞得以相續，假定沒有這二種業，生死相續不可能的。正感分段生死使異熟果得相續的，是有漏善惡業的異熟因；正感變易生死亦令身得相續的，是無漏有分別業如異熟因。什麼是內「緣」？是「謂煩惱、所知」的「二障」，因爲此二種障，能夠「助感生死」，所以「說」名「爲緣」。所謂助感，意思是顯這二種障，有股特殊的力量，能助前之

二業感於生死，所以說名爲緣，不是說它有種力量，使得生死由此而生。其中煩惱障，唯取一切正潤助潤生的煩惱；至於所知障，品類雖說是很多的，但現在主要的是取緣佛及緣有情的所知障，亦卽論文下面說的『不執有情菩提實有，無由發起猛利悲願』。

「所以者何」？是問爲什麼要作這樣說。當知「生死」是「有二」類的：「一」爲「分段生死」，是以種種「有漏」的「善不善業」爲正感的親因，「由」前所說的「煩惱障」爲「緣助勢力」，而「所感」得的「三界」異熟無記的「粗異熟果」。爲生命體的異熟果，向來說是以五蘊爲性的，現在說爲三界粗異熟果，難道無色界亦有色蘊嗎？不！無色界是沒有色的，現在所以說爲三界粗異熟果，是據多分作如此說，並不是顯示無色界有色。異熟果就是異熟果好了，爲什麼又說粗？因所謂分段生死，不特生死凡夫知有，就是二乘聖者亦知是有，所以特又說粗。

如是生死爲什麼叫做分段？分段，是分分段段的意思，亦卽一分一段之意。說清楚點：由有漏的善惡業所招感的異熟果報體，不論是「身」體，不論是壽「命」，特別是壽命，十歲也好，百歲也好，甚至千歲萬歲也好，都是「隨」著往昔的業

「因」惑「緣」的「力」量，使之得以如此的，並不是就這樣的，而且若身若命，「有」它一「定齊限」，不可前後改轉，所以「名爲分段」。因而，當知在這三界內的生死，是指普通吾人所有的五蘊生死。

二、不思議變易生死，謂諸無漏有分別業，由所知障緣助勢力，所感殊勝細異熟果。由悲願力改轉身命無定齊限，故名變易。無漏定願正所資感，妙用難測名不思議。或名意成身，隨意願成故。

「二」爲「不思議變易生死」，是「謂」以種種的「無漏」後得「有分別業」爲親因，「由」前所說的「所知障」爲「緣助」的「勢力」，而「所感」得的「殊勝」最妙的「細異熟果」。基師述記說：『此望分段轉淨妙故，轉微細故，轉光潔故，無定限故，非彼世間及非廻心二乘境故，名爲殊勝；唯妙唯細，唯是菩薩及其自身，並佛境界，故名爲細。第八說其諸天等尚不見故』。是卽顯示變易身不是一般人甚至諸天所能見的。舉例說：如有預流果人入變易身，那有分段身的羅漢或是獨覺，雖有天眼亦不能見。還有同是初地菩薩，一個是受分段身的，一個是受變易身的，那受分段身的菩薩，不能見同地菩薩的變易身。正因如此，所以說變易身

極爲微細。

這變易生死爲什麼叫做不思議？以此生命的果報體，「由」大「悲」大「願」的「力」量，可以「改轉」原來的鄙惡「身命」，成爲現在的殊勝生命，改轉先前粗劣的生命，成爲現在的細妙生命，而且不論是身是命，都是「無」有一「定齊限」，所以「名」爲「變易」。如所現身，或現大身，或現小身，是沒有一定限量的；如住世壽，或有百千萬歲住在世間，或有住在世間的時間極短，同樣是沒有一定的。

在此有人問道：攝大乘論明說菩薩留惑證一切智，現在爲什麼說悲願能招於生得至佛果？如是兩論所說豈不是相互違背？又生既然是由悲願之所致的，還要用煩惱做什麼？難道不退菩薩不斷煩惱？現在回答他說：這要分別說明，如果是七地以前的菩薩，當然是用煩惱而受分段身的，可是到了八地以上的菩薩，由於煩惱不再有力障礙聖道，縱然不斷是也沒有什麼關係的，所以不妨留惑證一切智。這末說來，兩論所說，有什麼相違處？同時這不斷的煩惱，能助所知障使令變易生死相續。如是不斷，試問有何不可？又問：假定是這樣的話，二乘無學回心的聖者，由於沒

有煩惱的關係，理應不會感受變易生死！不！二乘無學聖者，煩惱雖然斷了，但還有習氣在，以此煩惱習氣爲助緣，同樣是可感受變易身的。

現在正式解釋不思議說：所受變易生死身，既然是由「無漏」的「定願」之力，「正所資」生，正所感得，其「妙用」當然是「難」以「測」知，所以「名」爲「不思議」。但這裏所說的難以測知，不是說佛及菩薩不知，而是指凡夫二乘不知，名不思議。楞伽卷第四說：『大慧！聲聞、辟支佛未證法無我，未得不可思議變易生，是故我爲諸聲聞故說一乘道。大慧！聲聞、辟支佛若離一切諸過熏習，得證法無我，爾時離於諸過。三昧無漏醉法覺已，修行出世間無漏界中一切功德，修行已得不思議自在法身』。靈泰疏鈔說：『此文意責二乘無學廻心，雖未得初地未證法無我，地前廻心已得受變易身，故云未證法無我未得離變易身。然菩薩雖證法無我未滿足故，所以未得離變易身。佛證法無我滿故，所以離變易』。

又這生死果報身，「或」還可以「名」爲「意成身」，爲什麼？因這是「隨」大悲「意願」之所「成」的。意謂隨於大悲與意願而成，所以叫做意成身。義燈第六對這解釋：身是屬於果，意願屬於因，成通於因果，就是隨意所成之身，所以名

爲意成身。勝鬘經說：『世尊！生死生死者，諸受根沒，次第不受根起，是名生死。世尊！生死者，此二法是如來藏。世間言說故有死有生：死者諸根壞，生者新諸根起』。勝鬘經講記說：『上面說到生死，生死到底是什麼？諸受根沒，次第不受根起，是名生死。受卽是取，眼等六根，能取六境，說名受根。也可說：六根是有執受法，卽執取六根爲有情自體，生起覺受，所以名受根。諸取根沒，卽眼等根的取境作用壞了。次第不受根起，卽次第受根不起。六根是刹那生滅的，前一刹那滅，後一刹那生，相續而起用名爲生。如刹那滅了，受根的作用，不再次第生起，是爲死。這兩句，合說從生而死。諸取根起滅的生死二法，有起有滅，是虛妄有爲；但究論體性，實卽是如來藏。如眼病而見到空中的花生花滅，切勿以爲虛空外，別有空花的生滅，空花的起滅，實卽是虛空性，並不離了虛空而有花的生滅體。生死依如來藏，卽是如來藏而不可說異，也是這樣。……依如來藏有生死，這不是第一義諦；不過依世間法，隨世俗諦的言說而說有死有生。死，就是諸根的作用壞了；生，就是新的諸根生起』。

如契經說：如取爲緣有漏業因續後有者而生三有，如是無明習地爲緣無漏業因有阿羅

漢、獨覺、已得自在菩薩生三種意成身。亦名變化身，無漏定力轉令異本如變化故。如有論說：聲聞無學永盡後有，云何能證無上菩提？依變化身證無上覺非業報身，故不違理。

意願所成的意成身，恐有人不知其出處，現在特引經以證明。「如契經說」，是指的勝鬘經。現存勝鬘經的原文是：『世尊！又如取緣有漏業因而生三有，如是無明住地緣無漏業因，生阿羅漢、辟支佛、大力菩薩三種意生身』。「如取爲緣」，就是經說的『又如取緣』，取是四住煩惱的總稱。煩惱都有取著境界招感生死的力用，所以統名爲取。分段生死，依四住煩惱的發業潤生而感果。煩惱是招感生死的助緣，至於「有漏業」是招感生死苦果的親「因」。由此因及緣，「續後有者而生三有」。三有，是欲有、色有、無色有的三有，亦卽三界的果報，更是所謂分段生死。分段生死，有此煩惱、業、果三者，現在擧以爲例說：「如是無明習地爲」助「緣」，「無漏業」爲親「因」，因而「有阿羅漢、獨覺、已得自在菩薩生三種意成身」的變易生死。勝鬘經講記說：「甚麼是無漏業因？唯識家說：是慈悲願力等。然無漏業因並不能正感生死，所以聲聞初二三果，有愛住地煩惱未斷盡，如囘

小向大，仍由煩惱潤業。但因悲願等無漏業，熏發有漏業，能轉分段身爲變異意成身，如神通延壽。如二乘證羅漢果，入無餘涅槃，四住煩惱已盡，卽不能回小向大了。然本經不應這樣說，依嘉祥大師說：如二乘不染汚無知，於大乘是染汚；如變易生死，對一般的有爲生死而名無爲生死，其實還是有爲的。今稱無漏業，也對一般的有漏說，其實還是有爲的。因爲阿羅漢、辟支佛所修的戒定慧業，菩薩所不共修的悲願，都沒有究竟清淨，所以由無明爲助緣，無漏業爲親因，能感變易生死。由此，二乘人就是入了涅槃，也可以回小向大。大智度論說：『有妙淨土，出過三界，阿羅漢、辟支佛生在其中』，這都足以爲證。如勝鬘說有三種意成身，楞伽卷五亦說三種意生身，那就是得三昧樂三摩跋提意生身；如實覺知諸法相意生身；種類俱生無作行意生身。是則所謂意生身，有勝鬘所說的三種意生身，有楞伽所說的三種意生身。總之，諸經所說變易名位，雖說有著不同的意義，但都是互不相違的。古德說：『通取諸教，義方周悉』，不可堅執一說以爲是。

不思議變易生死，不但名爲意成身，因這由「無漏定力轉」異那雜染的、粗鄙的、微小的、暗淡的分段身，而爲清淨的「亦」可「名」爲「變化身」。爲什麼？

、微妙的、廣大的、光潔的變易身，使「令異」於「本」來的那個樣子，看來似「如變化」，所以叫做變化身。義燈六說：『變謂改舊，化謂新起，變化卽身』，所以名變化身。

「如有論說」，是引教證成。此論是指顯揚聖教論，如該論第十六說：『問：聲聞無學永盡後有，云何能證無上菩提？答：依變化身住能證菩提非業報身』。意思是說：諸聲聞者，證得了無學果以後，已經做到我生已盡，永不再受分段之身，怎麼還能出生入死，行菩薩道，化諸有情，乃至究竟證得無上菩提妙果？當知這是依於變化身，證得無上正覺說的，不是由業報身的證得。像這樣的講法，並不違於道理，所以說「故不違理」。

庚二　問答廣辨

若所知障助無漏業能感生死，二乘定姓應不永入無餘涅槃，如諸異生拘煩惱故。如何道諦實能感苦？誰言實感？不爾！如何？無漏定願資有漏業，令所得果相續長時，展轉增勝假說名感，如是感時由所知障爲緣助力非獨能感。然所知障不障解脫，無能發業潤生用故。

從此以下是問答廣辨，一共有四番問答，以論說二種生死的各項問題。首先問道：假「若」以「所知障」爲緣，資「助」那「無漏」的「業」因，而「能」招「感」變易「生死」，是則「二乘」中的「定姓」聲聞，由於有所知障在，就「應」當常感生死，而「永不入」於「無餘涅槃」界。如有學凡夫，由煩惱障爲緣，資助有漏的業因，能感粗異熟的分段生死，從而永不入於無餘涅槃，其道理是一樣的，請問事實是不是如此？論主答說：「如諸異生」爲諸「煩惱」之所「拘」礙，以致長期馳流於三有生死中，無法得以趣於涅槃；當知趣寂的聲聞行人，由於自心好樂趣寂，以致被趣寂心之所拘礙，於是經常的馳流於無相涅槃，無法得以趣於無上正等菩提，其經過情形就如異生爲煩惱所拘一樣。瑜伽第八十說：『問：若阿羅漢回向菩提便能證得阿耨多羅三藐三菩提者，何因緣故一切阿羅漢不皆回向無上菩提？答：由彼種姓有差別故。所以者何？諸阿羅漢現見種姓有多差別，謂或見有諸阿羅漢俱分解脫，或復見有唯慧解脫，於無餘依般涅槃界而般涅槃。是故當知由彼種姓有差別故，非一切阿羅漢皆能回向無上菩提』。所謂種姓有別，就是有種姓人與無種姓人是有差別的，有種姓人趣於眞如固然沒有問題，無種姓人是不能趣於眞如的

，怎麼可以一概而論？

又問：前說無漏爲正因能感變易生死，是則現在成爲問題者，就是修諸聖道而欲滅苦集的聖者，其所修的無漏「道諦」怎麼「實能感」生死「苦」？論主反詰說：「誰」個同你說道諦「實」能「感」生死苦？不但沒有人同你說過，而且根本是不可能的，因爲無漏聖道是對治生死苦的，怎麼還會感生死苦？

外人又問：「不爾」，假定道諦不是實感生死，是則感生死的感義又是「如何」？論主復答：當知這是由第四禪的「無漏」勝「定」及大悲「願」力，「資」助那感異熟的「有漏業，令」彼「所得」的細異熟「果」，「相續」不斷的，「長時」不絕的，深入廣大的社會，利益衆多的衆生，使諸無漏「展轉增勝」。實在說來，還是有漏業感，並不是無漏業力實能感苦，不過由無漏業的資助力勝，所以「假說名感」。「如是」無漏定願資有漏業「感」果的「時」候，要「由所知障爲緣」作爲資「助」之「力」，彼業方能感細異熟殊勝之果，「非獨」無漏業「能感」於果。爲什麼所知障不能感苦？因「所知障」這東西，其體不是繫縛，「不障解脫」涅槃，既「無」無明等那樣的「能發」有漏「業」用，又沒有像貪等那樣的有「潤

生用」。所知障既不能發業潤生，怎麼能感生死苦果？又怎會障解脫涅槃？

何用資感生死苦爲？自證菩提，利樂他故，謂不定姓獨覺、聲聞及得自在大願菩薩，已永斷伏煩惱障故，無容復受當分段身，恐廢長時修菩薩行，遂以無漏勝定願力，如延壽法資現身因，令彼長時與果不絕，數數如是定願資助，乃至證得無上菩提。

有人更問：生死是苦痛逼迫法，修學佛法的行者，希望早點遠離還來不及，「何用資感生死苦爲」？即有什麼勝益反而資感生死苦？站在學佛的立場說，這實在是不必要的！而且二乘無學聖者，到了這個生命結束時，必然如佛一樣的永入寂滅涅槃，爲什麼還要引他趣向大菩提於長時間受苦？如佛地論卷第二說：『是諸聲聞皆住無學，盡此一報必入永滅無餘涅槃寂靜安樂，與佛無異，如餘論說。何故引彼趣大菩提長時受苦』？論主答說：爲了「自證」無上「菩提」以及「利樂他」諸有情，所以更須資生。如有一類回心向大「不定姓」的「獨覺、聲聞」二乘聖者以「及」八地以上「得」心自在、得色「自在」的「大願菩薩」。他們或如二乘「已永斷」煩惱障，或如菩薩已永「伏煩惱障，無容復受當」來的「分段」苦「身」，然而既有二利之益，觀知分段報終，「恐廢長時」於生死中「修菩薩行，遂以無漏」

的殊「勝定願」之「力」，「如」阿羅漢的「延壽」之「法，資現」在的變易「身因，令彼」業力「長時與果不絕。數數如是」不斷的以「定願資助」，經過三大阿僧祇劫這麼長久的時間，「乃至」諸相具足，到了最後「證得無上菩提」。一般以爲向菩提大道前進時，是長時期的受苦，實則是不會像凡夫那樣受苦的。如佛地論卷第二說：『變易位中無諸苦受，斯有何過？行苦有故，是爲大過！雖經此苦，令得如來三身功德大喜大樂，故無有過，一切大樂不過涅槃，彼已證得，復何所少更求菩提？涅槃雖有寂滅安樂，而無受樂之菩提樂，斷受樂等無量功德，何用行苦有爲樂耶？有爲無漏猶如涅槃，是無漏故非行苦攝』。

彼復何須所知障助？既未圓證無相大悲，不執菩提、有情實有，無由發起猛利悲願。又所知障障大菩提，爲永斷除留身久住。又所知障爲有漏依，此障若無彼定非有，故於身住有大助力。

人們又問：既然是由無漏定願的力量，資助現實生命中潛在的過去業力，使令果報一天天的增長，是則無漏的定願，足足的可以感果，那爲什麼還「須所知障」的「助」力，然後方感此果？論主答說：這可從三方面來說：首先要知道的，不定

姓的二乘及得自在大願的菩薩，在因位的過程中，「既」尚「未」能「圓」滿實「證」佛地所有「無相大悲」，假定「不」藉這所知障，「執」有「菩提」可求，執著「實有有情」可度，那就「無」有因「由」，能夠「發起猛利」大「悲」及猛利大「願」，因所知障，執有菩提可求，執有衆生可度，這才能夠發起諸無漏業，所以必須假藉所知障爲緣助力。其次「又」當知道的，就是「所知障」，雖不障於解脫，但能「障大菩提」，是很難立刻將之斷除的，現在「爲」要「永」遠的「斷除」所知障，以期證得無上正覺，所以特借所知爲緣，「留身久住」世間。這叫做借彼斷彼。最後應當知的，就是「所知障」這東西，「爲」一切「有漏」法的所「依」，有了所知障的存在，一切俱行諸法，就不得成爲無漏，所以「此」所依的所知「障」，假「若」是「無」有的話，「彼」能依的有漏，也就決「定非有」。因爲如此，所以彼所知障，對「於」變易生死「身」的久「住」，是「有」很「大」的「助力」的。

照通常說，有漏之所以得名有漏，主要由於是與漏俱，爲什麼現在又說由所知障？不錯，假定眞的要成爲有漏，當然是要與煩惱漏俱有的，但是講到爲漏所依，

那就必須藉所知障。一個是說成爲有漏，一個是說成爲漏依，兩義是有差別的，所以所說並沒有什麼相違的地方。或有人說，當行者入於法空觀時，既然沒有這個所依障，諸有漏法豈不是沒有了嗎？不！在入法空觀時，所知障的現行雖然沒有，但所知障的種子還存在，即此所知障種亦爲有漏法依。

此中論文解釋所知障，一共有三種不同的解釋，而且都是通於聲聞、緣覺、菩薩的三乘。可是八地以上的菩薩，第六識中的無漏既然是常相續的，當然不會執著菩提、有情是實有的，亦即第六識中沒有初釋的所知障，但有後二釋的所知障，目的是爲欲斷除留身久住所知障爲有漏依。

庚三　辨二死別

若所留身有漏定願所資助者，分段身攝，二乘、異生所知境故。無漏定願所資助者，變易身攝，非彼境故。由此應知變易生死性是有漏異熟果攝，於無漏業是增上果，有聖教中說爲無漏出三界者隨助因說。

諸所留身是不是皆爲變易，那要看他是由什麼所資助的，不可一概而論。如分別說：假「若」那「所留身」，是由世間「有漏定願」之「所資助」的，那它當然

就屬「分段身攝」，因爲不是不思議的微妙勝用，所以得爲「二乘」以及「異生所知」之「境」。不特有漏定願所資助的所留身是分段身攝，就是二乘故意以無漏定資助，亦不得稱爲變易身攝，爲什麼？因沒有像大乘菩薩的大悲大願的力量，其所有的無漏力非常薄弱，所以所資身但名分段。假若那所留身，是由聖者出世「無漏定願」之「所資助」的，那它自然就屬「變易身攝」，因爲它是微妙勝用難可測量的，所以只是回心大阿羅漢及得自在菩薩所知的境界，「非」是「彼」二乘以及異生所能測知的「境」界。

「由」於如上所說，我們「應」當「知」道：「變易生死」，其「性是有漏」的，望感現業五果當中，屬於「異熟果攝」，因是有漏業正所招感的；但以此果望「於無漏業」，那就又「是增上果」攝，因是無漏的疏緣，給與力量之所資助的。至於「有」的「聖教中，說」這變易生死「爲無漏出三界者」，當知那是「隨」無漏業資「助因說」，而體實在不是無漏的。經中曾經說到界外生死與界內生死的兩種：界內生死當知就是有漏分段身，界外生死當知就是無漏變易身，生死皆約助緣說，沒有什麼助業因說。但有人說，這裏所要說的，唯是變易生死，不可說有漏就

是分段身，因這與分段身沒有關係的。說變易身是界外生死，試問有什麼聖教可證？佛地論一說：『如是淨土方所圓滿，既超三界異熟果地，如涅槃等，應無有因，若有因者應三界攝。若言淨土超過三界，還有超過三界法，因此應當說其相。云何勝出世間善根所起？謂大宮殿用出世間無分別智、後得所得智善根爲因而得生起，非是無因，非大自在天等爲因』。

瑜伽論八十說：『問：回向菩提聲聞，爲住無餘依涅槃界中能發趣阿耨多羅三藐三菩提耶？答：唯住有餘依涅槃界中可有此事。所以者何？以無餘依涅槃界中，遠離一切發起事業，一切功用皆悉止息。問：若准有餘依涅槃界中，能發趣阿耨多羅三藐三菩提者，云何但由一生便能證得阿耨多羅三藐三菩提耶？所以者何？阿羅漢等尚當無有所餘一生，何況當有多生相續？答：由彼要當增諸壽行方能成辦。世尊多分依此回向菩提聲聞，密意說言：物類善男子，若有善修四神足已能住一劫或餘一劫。餘一劫者，此中意說，過於一劫。彼雖如是增益壽行，能發趣阿耨多羅三藐三菩提，而所修行極成遲鈍，不如初心始業菩薩』。所謂增諸壽行，意說由入變易身開始，逐漸逐漸的增其壽命，經過三大阿僧祇劫方得成

佛。所謂修四神足，是指欲、勤、心、觀，由此欲、勤、心、觀爲神足因，那就能夠發起定；猶如脚足爲因，所以能夠運轉身得有情來。現在這個欲、勤、心、觀，猶如足定體力，卽是延壽的時候，亦叫做修神足因，入有漏邊際定能延長自己的壽命。假定是變易身，亦是修神足，卽以欲、勤、心、觀爲因而發起無漏定，無漏定因能延壽命行，令變易身經三大劫身不死。若如來亦名善根修神足，由佛身中有無漏定及願故，卽延壽行能盡未來佛身命不斷絕。論說所修行極成遲鈍，靈泰疏鈔解釋說：『極成遲鈍者，爲初果廻心以去經八萬劫方至大乘中信初心；若一來廻心以去者經六萬劫方至十信初心；若不還果廻心以去經四萬劫方至十信初心；若羅漢廻心以去二萬劫至十信初心。二乘廻心皆極遲鈍，不如頓悟初修菩薩。若初修菩薩發心已，或經六十劫、八十劫卽至十信初心，故是利根疾也』。

庚四　牒釋頌意

頌中所言諸業習氣卽前所說二業種子，二取習氣卽前所說二障種子，俱執著故。俱等餘文義如前釋。變易生死雖無分段前後異熟別盡別生，而數資助前後改轉，亦有前盡

餘復生義。雖亦由現生死相續，而種定有頌偏說之。或爲顯示眞異熟因果皆不離本識故不說現，現異熟因不卽與果，轉識間斷非異熟故。

這是重申頌意。當知「頌中所」說的「諸業習氣」，不是指的別的什麼，就是「前」面「所說」有漏、無漏的「二業種子」，也就是能感二種生死的因；至於頌中所說的「二取習氣」，也不是指別的什麼，就是「前」面「所說」煩惱、所知的「二障種子」，也就是助感二種生死的緣。「俱執著故」，是說二障種子俱有執著，如煩惱障種就是我執，所知障種就是法執，所以說爲俱名執著。至於「俱等餘文」，等是等於『前異熟既盡，復生餘異熟』。其「義」皆「如前」師所「釋」，所以這裏不再重說。

在此成問題的：分段生死捨此生彼，固然可說前盡後生，但是變易生死既然不如分段有捨生趣生義，怎麼可說『前異熟既盡，復生餘異熟』？現在論主答說：聖者的「變易生死雖」沒有像「分段」生死那樣的「前後異熟別盡別生」，然「而」由於無漏定願力的「數」數「資助」，令彼生命長持相續，展轉增勝，「前後改轉」，亦有前盡餘復生」的意「義」。如以無漏定願力的資助，使前惡者改轉過來成爲

後來的殊勝者，這不是前盡復生之義是什麼？或有人如此問：能令生死相續無窮的，不但由於種子，亦復容有現行，爲什麼頌中但說由二習氣？論主答說：就實而論，「雖」則「亦由」諸法「現」行而令「生死相續」不絕，然「而」由於「種」子相續，一切時中決「定」是「有」，不如現行多有間斷，所以「頌」中「偏說」種子，而說由習氣等。「或爲顯示眞異熟因果」，當知眞異熟因就是業種子，眞異熟果是指第八根本識。業種子因爲本識之所執持，眞異熟果卽本識自身，若因若果「皆不離」於「本識」，所以只說種子「不說現」行。本識現行亦可爲因，爲什麼偏說種子？當知此諸「現」行善惡等法，雖亦是「異熟因」，但「不」能「卽與果」。這話怎講？必要先行熏成種子，要到後時方能與果。由於如此，所以但說種子不說現行。或又問道：前六轉識當中，同樣有異熟果，頌中爲什麼不說前盡後生？不錯，六轉識的現行，亦是有異熟果，但因「轉識」現行，多時有所「間斷」，是異熟生「非」是眞「異熟」，所以頌中不說六識現行，偏說第八識習氣，顯示這正是生死相續法。

前中後際生死輪廻不待外緣既由內識，淨法相續應知亦然。謂無始來依附本識有無漏

種，由轉識等數數薰發漸漸增勝，乃至究竟得成佛時，轉捨本來雜染識種，轉得始起清淨種識，任持一切功德種子，由本願力盡未來際，起諸妙用相續無窮。由此應知唯有內識。

如上所說，有情於過去、現在、未來的「前、中、後」的三「際」時間流中，不息奔放的「生死輪廻」，既是「不待」客觀的「外緣」，純是由於「內」在的心「識」種子，是則不特雜染諸法是如此，就是諸佛菩薩的「淨法相續，應知」亦是由於內識，不是依賴什麼外緣，所以說「亦然」。但那又是怎樣的一回事？「謂」從過去「無始」以「來，依」附於「本識」中的，法爾「有無漏種」的存在，後來「由」於「轉識等，數數」不斷的新所「熏發」之力，使之「漸」次「漸」次的「增勝」起來，「乃至」到「究竟得成佛」的「時」候，「轉捨」那「本來」屬於「雜染」的「識種」，「轉得」那開「始」生「起」的「清淨種識」，以此「任持一切功德種子」，並且「由」佛「本」因的大誓「願力」，卽佛世尊利他無盡清淨的識種，「盡未來際」的「起諸妙用，相續無窮」，利他不竭。「由此」上來所說染淨識種的道理，我們「應知」所謂諸法相續，「唯有內識」而無外緣。

染淨一切諸法的現起，既然是由染淨的識種，那我們就可正確的知道：識是善惡的根源，心爲苦樂的根本，是以一切含靈，唯以自心造善惡業，感苦樂果，現實生命所受的一切，都得由自己負責，絕對不是什麼外在的大力者所賜給我們的！如眞了解這一點，那就不論做什麼，先得好好的考慮，看看自己所做的種種，其出發點是純潔的還是骯髒的，不要想到什麼就做什麼，這對生命的昇沉，有著很大的關係！識論集解卷八說：『或居中有之時，作善因者，承白淨之光，起惡因者，見黑暗之色；或處胞胎之日，集白業者，登樓殿之上，造黑業者，投草棘之中。及出世爲人，依正亦分優劣，若有福者，挺燕頷龍顏之相，受華堂金屋之榮；若勘德者，現五露渺小之形，處甕牖席門之弊！可謂風和響順，形直影端，因果同時，緣會不失！故曰三界上下法，唯是一心造』。心識作用之大，於此可以想見。是以吾人應時刻重視心識的活動，不要讓它向不正當的道路發展，而使之趣向於正覺之路！

丁四　經說三性

戊一　牒義標問

若唯有識，何故世尊處處經中說有三性？

外人又作此問：假「若」眞的「唯有」內「識」而無外境，爲什麼釋迦「世尊」在「處處經中說有三性」？經既說有三性，就不應說唯有內識，假定只是有內心識，那就應說只有依他一性，爲什麼佛要說有三性？既然說有三性，是就顯示非唯內識。所謂三性，就是徧計執性、依他起性、圓成實性。所謂處處經說，如楞伽經、密嚴經、十地經、涅槃經、解深密經、毘佛略經、阿毘達磨經等，無不說到三性這個論題。於此三性之中，唯有依他起是識心，說它是內識，當然沒問題；徧計所執，其體是無法，而且沒有緣慮的作用，怎麼可以說爲內識？圓成實性，其體是眞如，既然不是識心，亦復沒有緣慮，當亦不可說爲內識。可見徧計與圓成，雖說一是無體一是有體，但均不是心識。所謂唯識，主要是說心外法無，如果眞的唯有內識，佛陀應但說一依他起性，不應說有其他徧計與圓成二性。現在處處經中，既然說有三性差別，怎麼可以說爲唯識？是以你說諸法唯識，在你或以爲善能成立一切，但在我們看來還是不能成立諸法的。

戊二　舉頌總答

應知三性亦不離識。所以者何？頌曰：由彼彼徧計，徧計種種物；此徧計所執，自性

無所有。依他起自性，分別緣所生；圓成實於彼，常遠離前性。故此與依他，非異非不異，如無常等性；非不見此彼。

外人既有所問，現先舉頌總答，然後長行詳說。諸經典中雖則說有三性差別，「應知三性」的任何一性，「亦」是「不離」於「識」的。「所以者何」？是問怎麼知道三性是不離於識的。爲了解答這問題，論主特舉出三頌，來對此加以說明。在這三頌之中，初二頌正辨三性，次三句明三性的不一不異，後一句明依他、圓成證到的前後之境。「由彼彼徧計，徧計種種物；此徧計所執，自性無所有」。這一頌是明徧計所執性。「依他起自性，分別緣所生」者，這兩句是明依他起性。「圓成實於彼，常遠離前性」者，這兩句是明圓成實性。「故此與依他，非異非不異，如無常等性」者，這三句是明三性的不一不異。「非不見此彼」者，這最後一句是到下長行再爲詳細解說，現在姑不具論。

戊三　解釋頌意

己一　正釋頌意

論曰：周徧計度故名徧計；品類衆多說爲彼彼，謂能徧計虛妄分別。即由彼彼虛妄分別徧計種種所徧計物，謂所妄執蘊、處、界等若法若我自性差別。此所妄執自性差別，總名徧計所執自性。如是自性都無所有，理教推徵不可得故。

此下以論文解說頌中的意義，所以說爲「論曰」。對於第一頌所明徧計所執性的解說，論師們是有不同意見的。難陀論師分爲能徧計與所徧計的二門來說明；護法、安慧二師分爲能徧計、所徧計及徧計所執的三門來說明。這一段文是難陀論師解釋徧計執：彼謂第一句是明能徧計；其餘的三句是明所徧計；所徧計的種種物，就是實我實法；在所徧計之外，沒有別立徧計所執一門。

什麼叫做徧計？具有「周徧計度」、種種籌量、無所不計的作用，所以「名」爲「徧計」。因徧緣萬有諸法的一切境界，而且對它加以計較推度，或認爲是我或認爲是法。講到周徧計度，在此還要加以分別的，就是於諸識中，依護法的意思，可作四句分別：一、徧而非計的，如有漏及有漏善識；二、計而非徧的，如有漏的

第七識；三、非徧非計的，如前五識及第八識；四、亦徧亦計的，如有漏染污的第六識。在這四類當中，前三類都不得名爲徧計，可以說爲既周徧又計度的，唯有第六識的有漏染污。所以唯取第六爲徧計者，因這是雙取二執俱起心心所，既然徧緣五蘊爲我，亦能徧緣十八界爲法，不是專取唯緣某一個法，如果唯緣某一個法，那就不得說之爲徧。約正義四句分別固然是這樣，假定依不正義安慧所說辨別，那就只有前三句，沒有最後的第四句。有是計而非徧的，這就是第八識、第七識、前五識；有是徧而非計的，那就是指的無漏識等；有是亦徧亦計的，不用說，當然是指的第六識。安慧所以作此分別，由他主張八識皆有執的。

既然說爲徧計，又爲什麼說爲彼彼？原因這個徧計心的「品類」，是「衆多」不一的，所以「說爲彼彼」。這徧計心的體性又是什麼？就是「能」起「徧計」的「虛妄分別」，亦卽是一切能起徧計的依他性心。在難陀看來，能有周徧計度作用的，實際只限於第六識，第七識雖有計度的作用，但並不能周徧計度，亦卽沒有周徧的意義，然因是徧計的種類，自亦可以說是徧計。如是「卽由彼彼虛妄分別」的緣故，所以「徧計種種」的「所徧計物」。這是顯示所徧計的境界。徧計在此，是

指能徧計的行相；亦卽前句頌文所說徧計爲心體，此句的徧計乃是那個心體上的行相。種種物，正是指的所被徧計的境界。此所徧計的種種物，究竟是指的什麼？在難陀看來，就是「所妄執」的五「蘊」、十二「處」、十八「界等」一切諸法的義理，「若法若我」的「自」體「性」及「差別」義。所謂自性，總執我法的實有自性；所謂差別，別執我法爲有爲無、常無常等。此所計法既然自性是非有的，爲什麼說名爲物及種種？物之所以名物，是隨能徧計心而說的，而能徧計心品類衆多，所以說爲種種。或約徧計所執性爲物爲種種，雖說其體是沒有的，但當虛妄分別心妄執這無體物時，當情亦有種種相現的。如「此所妄執」的心外實我實法的「自性差別」，推究其體性來，猶如龜毛一樣，是無體的非有法，所以此所徧計「總名徧計所執自性」。「如是」徧計所執「自性」，絕對是「都無所有」的，怎麼知道是無有的？因從正「理」及聖「教」兩方面，仔細加以「推徵」，其自性實在是「不可得」的。不可得的東西，怎麼可以說有？而這無所有，是徹底的都無，不如依他性的少有可有。

或初句顯能徧計識，第二句示所徧計境，後半方申徧計所執若我若法自性非有，已廣

顯彼不可得故。

「或」，顯示對於頌文的第二種解說。此一解說，是護法、安慧的意思。頌文最「初」一「句」，是「顯」示的「能徧計識」；至於「第二句」頌，是顯「示」的「所徧計境」；到了「後半」頌，亦卽下二句，「方申徧計所執」的「若我若法自性」都是「非有」的；這是護法、安慧在能所徧計之外，另立徧計所執的原因所在。關於我法體性的非有，在前第七卷中，「已廣顯彼不可得故」。所以這裏不再重說。無性攝論卷第四說：『復次，有能徧計，有所徧計，徧計所執自性乃成。此中何者能徧計，何者所徧計，何者徧計所執，乃至廣說』。當知攝論所說的能徧計，就是此頌初句所說；攝論所說的徧計所執乃成，就是此頌中的下兩句所說。本此可知攝論所說與此論第二師解說相同。

辛二　辨能所

初能徧計自性云何？有義：八識及諸心所有漏攝者皆能徧計，虛妄分別爲自性故，皆似所取能取現故，說阿賴耶以徧計所執自性妄執種爲所緣故。

既說初句是能徧計，那「初能徧計」的「自性」是怎樣的呢？關於這個問題，

安慧與護法等的看法是很不同的，現在分別說明如下：

「有義」，是安慧論師的說義。安慧認爲「八識及」其所相應的「諸心所」法，凡是屬於「有漏攝者，皆」爲「能徧計」心。就是能徧計的妄執心的識體，通於八識的，因爲八識的善、惡、無記的三性，都是有執的。不特有漏的三性是有執的，就是因位的無漏心，亦還有執存在。雖說八識無不有執，但仍得加以分別者：前五識及第八識，唯有俱生起的法執，我執是沒有的；第六識，不但有俱生、分別的我執，亦復有俱生、分別的法執。爲什麼說八識皆能徧計？約有三個原因：一、八識及諸相應的有漏心心所，都是以「虛妄分別爲自性」的。楞伽經、中邊論、皆說八識是虛妄分別，可見它們是有執的。假定有漏心如無漏心不起執著，那就不應說爲虛妄分別，假定不執著心叫做虛妄分別，那無漏心亦應名爲虛妄分別。無漏心既不名爲虛妄分別，反顯虛妄分別的有漏心是有執的。二、八識及諸相應的有漏心心所，「皆」是「似」於「所取能取」相「現」的。怎麼知道似能所取皆名爲執？無性攝論卷第四說：『依他起者，謂依業煩惱所取能取徧計隨念而得起故』。又說：『如前所說身等諸識所取能取虛妄分

別安立爲性』。又說：『譬如鹿愛自相續力，安立似水所取能取邪徧計性，當知名爲依他起性。以此故知有二取者皆名爲執』。說似能取所取相現皆有執，不但本論是這樣說，諸經論中都有說到，所以證知有漏心皆能徧計。三、所執自性的妄執習氣，就是能徧計心的種子，所以瑜伽、顯揚等論都「說阿賴耶以徧計所執自性妄執種」而「爲所緣」。瑜伽五十一說：『阿賴耶識由於二種所緣境轉：一、由了別內執受故；二、由了別外無分別器相故。了別內執受者，謂能了別徧計所執自性妄執習氣及諸色根、根所依處。此於有色界，若在無色唯有習氣執受了別等』。賴耶既緣一切種子，並名妄執習氣，證知諸有漏心皆能徧計。假定諸有漏心沒有執的話，爲什麼論說第八緣妄種？如解深密經心意識相品說：『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』。經中既說緣相名分別言說戲論習氣執受，瑜伽論中又說緣徧計種，徧計種通於有漏一切心，可說是毫無疑問的，而且不特染汚心中有執，就是善心等中亦認爲是有法執的。

有義：第六、第七心品執我法者是能徧計，唯說意識能徧計故，意及意識名意識故，

計度分別能徧計故，執我法者必是慧故，二執必與無明俱故，不說無明有善性故癡，無癡等不相應故，不見有執導空智故，執有執無不俱起故，曾無有執非能熏故。有漏心等不證實故，一切皆名虛妄分別，雖似所取能取相現，而非一切能徧計攝，勿無漏心亦有執故，如來後得應有執故，經說佛智現身土等種種影像如鏡等故，若無緣用應非智等。雖說藏識緣徧計種而不說唯，故非誠證。由斯理趣，唯於第六、第七心品有能徧計。識品雖二，而有二、三、四、五、六、七、八、九、十等徧計不同。故言彼彼。

「有義」，是護法論師的說義。護法認爲：要有計度分別，乃可成爲能徧計，而具有計度分別的，唯有「第六、第七」兩類「心品執我」執「法者」，所以也就唯有第六識及第七識「是能徧計」。至於前五識及第八識，完全不得說爲能徧計的，所以不如安慧說一切心皆是能徧計。如有偈說：『二執相應唯六七，五八無執護法宗；法五六八我六七，諸識有執安慧宗』。現於安慧、護法的所立上，將那二執的俱生、分別，示如下表：



爲什麼只有六七二識是能徧計？護法舉出十大理由來加以證明：一、攝論「唯說意識能徧計故」，假定諸識都是能徧計，爲什麼攝論不說？如無性攝論釋第四說：『何者徧計所執自性？當知意識是能徧計，有分別故』。二、「意及意識名意故」，這是解答一個問題的。有人這樣的說：第七識有能徧計，是你所承認的，但攝論只說意識未說到末那識，難道第七識不能有所徧計？如第七識是能徧計的，不過論中略而不說就是。是則前五識及第八識，亦有能徧計，只是論中略而不說而已，我們這樣說，有什麼不可？不！第七名意及第六識，合說總名意識，如是說了意識是能徧計，無異等於亦卽說了第七末那意，那個同你說是沒有說到第七識？但說了意識並不等於說了前五識及第八識，是以前五識及第八識眞正沒有說到，也就因爲如此，所以五八識非能徧計，你怎麼可以把這些相提並論？基師述記說：『如小

乘中業業道，思但是業而非是道，貪等三法是道非業，身語二法亦業亦道，總合爲言但名業道』。貪瞋癡的三法所以說爲是道非業，因是思所遊履的，亦是通於苦樂的。俱舍論十七對這有很好的說明：『十業道中，後三唯道業之道故立業道名；彼相應思說名爲業，彼轉故轉，彼行故行，如彼勢力而造作故；前七是業，身語業故，亦業之道，思所遊故。由能等起身語業思，託身語業爲境轉故，業業之道立業道名故。於此之中言業道者，具顯業道業業道義，雖不同類而一爲餘，於世界中俱極成故』。三、「計度分別能徧計故」，這亦是解釋安慧所問的。你們認爲意及意識如業業道合說，我亦認爲是這樣的，就是第七名意，前五識及第八識名識，第六名意識，總合說爲意識，又有什麼過失？所以我們主張八識皆能徧計。現在告訴他不可，要能普於一切分別計度，方可說爲能徧計，前五識及第八識，沒有這種計度分別的作用，怎麼可以得名能徧計？前引無性攝論釋說：『當知意識是能徧計，有分別故』。所謂有分別，是說意識與隨念、計度二種分別得以俱起，所以說爲分別，亦是顯示計度異名。五八識沒有這二分別俱起，是以不得說爲能徧計。四、凡是有「執我」執「法」的功能作用「者，必」定「是」恆與「慧」俱的，可是前五識及

第八識，既不能恆與慧俱，怎可說它是能徧計？或有人說：護法亦說五識得與慧俱的，爲什麼現在說前五識沒有慧俱？當知慧有勝劣不同，與五識俱的是劣慧不是勝慧，劣慧不能有所執，所以五識不是能徧計。五、我法「二執」的現前，「必」然是「與無明俱」有相應的，但這要在染汚心中，無明才會與之俱起，假定是在善心中，那就不會有無明，因癡與無癡善根是敵體相反的，怎麼可以相應？安慧論師說：你這樣說法，我不以爲然，如小乘所說的尋伺，雖有粗細的差別，但是可以俱起的，善心與無明俱起，又有什麼過失？這是不能相提並論的：粗細不同的尋伺，所以能夠俱起，由於它們的性質相順而不相違的，善與無明的性質相違而不相順的，兩者怎麼可以相應俱起？六、瑜伽等論從來「不」曾「說」過「無明」之中是「有善性」的，因爲二執唯是染汚而不通於善性的，怎麼可以於善心內說有無明？至於安慧說一切有漏三性心皆名不善，而所以說有漏心名善者，是約不善的行相來得輕，始被說名爲善的。所以說一切有漏心皆名不善，是約勝義不善說的，因爲一切有漏善等三性，皆名爲勝義不善的。七、若說善爲不善的行相輕者，那也不對，因爲「癡」與「無癡等」的敵體相反的法，絕對「不」容「相應」俱起的。如無慚與慚

不得相應俱起，其道理是一樣的。八、若說癡相輕微者叫做無癡，同樣是不對的，因若眞正是無漏心，必二空觀隨一現前的，加行善心既還有法執的存在，怎麼能導空智現前？從來「不」曾「見」到「有執」可以引「導空智」現前的。如水引生於火，就是從未見到過的。水不能引生火，當知有執之心，絕對不能導生空智。九、行者在加行位以加行心，隨順如來的「聖教，作我法的二空觀，通達我法的空無所有，是爲達無；既然還有法執的存在，是爲執有；如是執有之心與達無之智怎麼可以俱起？所以說「執有執無不俱起故」。執有與達無既不能俱起，證知加行心是沒有法執的。十、假定凡是有漏心必然是有執的話，那第八異熟心，應該亦是能熏，爲什麼？因凡有執心都有能熏勢用的，從來不見有執勢用之心沒有它的能熏功能的。第八識既有執，當然亦是能熏。可是事實上，我們一向所知的，第八識是所熏非能熏，既然如此，不可說第八識是能偏計。

假定眞唯六七二識是能偏計，爲什麼楞伽第三、中邊卷上、顯揚第十六等，說三界八識皆是虛妄分別？要知「有漏心等」在加行位中，雖作二空觀，但不過是假相，並不像無漏智那樣的，能夠證得「實理」，在未證得實理以前，「一切皆名虛

妄分別」，但這不是等於說，所有虛妄分別，皆是有執心的。若有漏心有的不是有執的話，怎麼可說有二取相現？如辨中邊論第一，既說虛妄心心所似二相現，可見都是有執的。現在回答他說：不然！要知諸心心所，「雖」皆有「似所取」似「能取」的二取「相現」，「而」有徧計非徧計的差別，並「非」是說「一切」能所說凡是似能所取的，就是徧計所攝的話，一切菩薩、二乘後得無漏之智，都有似二取相現的，難道亦可說爲能徧計攝？這當然是絕對不可的，所以說「勿無漏心亦有執故」。無漏心的沒有執，這是誰都承認的，因而特舉此爲例，顯示似能取所取相現的，不一定是有執的。佛地論第七說：『有義：法執及無明等，徧在一切善、惡、無記有漏心品及與二乘無漏心品，皆不了達法無我故，皆似相分見分起故』。此只說明二乘無漏有執，但據二十唯識論最後明他心智時，說菩薩後得智亦有法執。如該頌說：『不知如佛智』，不知就是無知的意思，由彼菩薩無知未斷遮蔽於心，所以菩薩無漏他心智體亦有法執。佛地論及二十論說無漏心有執，當知是約二乘及菩薩說的，現在說無漏心無執，是約最高佛陀說的，佛陀斷除一切執，其無漏心自

然是無執的。假定認爲有似能所二取相現，就是徧計所攝的話，「如來後得」無漏智心，亦有似能所取義，豈不是亦「應有執」？相信沒有一個正信的佛子，會說如來後得無漏心智亦有執的。有二取相現的，固可說有執，如來後得沒有似二取相現，所以不說如來有執。假定你們作這樣說，那就有違聖教過失，因爲佛在佛地經中，曾「說佛」陀的大圓鏡「智現身」現「土等種種影像」，猶「如」明「鏡」現種種像，曾無有執，怎麼可以名爲徧計？如該論第三說：『能現能生一切境界諸智影像，一切身土影像，所依住持一切佛地功德，窮未來際無有斷盡，如是名爲大圓鏡智』。大圓鏡智現一切境，論中處處都有說到。不特大圓鏡智能現種種影像，就是其他三智亦能現身土等種種影像，所以佛的四智，每智皆有二相。現在既說現身土等種種影像，是卽證明有無漏的相分，有此無漏的相分，不用說，諸如來智當亦有它的見分，假定如來沒有它的見分，那就沒有它的能緣作用，假「若」眞的「無」有能「緣」作「用」，那就「應」該「非」是「智等」。基師述記難說：『如來、菩薩無漏四智品應非是智品，無見分等故，如虛空等』。虛空是沒有見分的，當然不能說它是智品，如來四智既然亦是沒有見分的，當如虛空一樣的非是智品。你

們承認這一說法嗎？我相信誰也不會承認的，所以如來四智不能說沒有見分，雖有見分，但沒有執。前師難說：如果有漏心眞的非皆是執的話，爲什麼說藏識妄執種子爲所緣？如是緣種難道不是徧計？論主答說：「雖說藏識緣徧計種」，然「而不」曾「說」第八「唯」緣徧計種，因爲有漏種是很多的，並不是諸有漏種皆是徧計，何況藏識緣徧計種時沒有計度分別？怎麼可以說爲徧計？所以你所引的藏識緣種的種種「理趣」，我們在此可以肯定的說，「非」爲「誠證」。「由」於如上所說的種種「理趣」，我們在此可以肯定的說：「唯於第六、第七心品有能徧計」，前五及第八識，不可說有能徧計。

具有徧計執的「識品，雖」說只是六、七「二」識，然「而」在攝大乘論等的諸論典中，還說「有二、三、四、五、六、七、八、九、十等」的種種「徧計不同」，所以頌中說「言彼彼」。在此對徧計執略爲解釋一下：什麼叫做徧計所執？依攝論說有二理由，攝論講記解釋說：『一、徧計相故：意識生起時，對於所分別的似義，有無量種種的行相。所以無量行相的意識，能周徧計度一切境界，它是能徧計者。意識無量行相的徧計是顚倒的，是非義取義的亂識。但非義取義，不是全出於意識的構想。無始妄熏習力，意識生起的時候，自然的現起亂相——義，這亂相

就是徧計所執性。它是意識分別所取的所分別，所以是亂識顚倒生起的所緣相。前面說亂相爲因，能生亂體，也就是此義。它是能徧計的所緣，是徧計心所徧計的，所以叫做徧計所執性。二、徧所計故：似義顯現的亂相，它的自相實在是毫無自體的。依本譯說，它唯是那能徧計的虛妄分別心的所執而已。但依陳、隋二譯看來，這似義並沒有它的自體，唯有徧計的亂識爲它的自性，離却名言識，不復存在。它是分別——識所現的，所以叫徧計性；也就是有人說的實無唯計。總之，徧計本是妄識的能緣作用。前說它的能生徧計——意識；這說它是徧計的假立。它所以稱徧計執性，都從徧計的分別心來』。解深密經語體釋說：『一者徧計所執相：所執二字，是奘譯特有的，餘譯只名徧計相。所執二字的有無，在意義上很有出入：只名徧計執，是側重所徧計境說；名徧計所執相，就側重能徧計心說了。徧計卽徧所計：謂能認識的心識，在所認識的境上，周徧所計，叫徧所計。徧有種種的意思：如意識，有思惟、考察的種種行相，如是周徧的生起計執，名爲徧計。如眼識見各式各樣的物相，耳識聽各式各樣的聲音……身識接觸各式各樣的觸相：都含有徧計的作用。攝論說到唯有識時，有唯一、唯二、唯種種的不同，唯種種，就是周徧所計

。徧計相的相，就所徧計說，是在認識境界時，內心上覺得怎樣怎樣的相貌，是爲徧計的相』。現在將種種不同的徧計，分別說明如下：

二種徧計：就是攝大乘論所說的自性計與差別計。如該論說：『徧計所執亦有二種：一者，自性徧計所執故，二者，差別徧計所執故，由此故名徧計所執』。攝論講記解釋說：『一、自性徧計所執，就是徧計諸法的一一自性，如色聲等。二、差別徧計所執，就是徧計色聲諸法的差別不同的義用，像色聲等的無常義、苦義、空義等。自性徧計，執諸法的自相；差別徧計，執諸法的共相。由徧計諸法的自性及差別，所以有兩種徧計所執自性』。瑜伽七十三同樣說有二種徧計執性。如該論說：『何徧計名自性？謂有二種：一、無差別；二、有差別。無差別者，謂徧計一切法所有名；有差別者，謂徧計名，此名爲色，此名爲受，此名爲想，此名爲行，此名爲識。如是等類無量無數差別法中各各別名。……復次，徧計所執自性執，當知略有二種：一、加行執；二、名施設執。加行執當知復有五種：一、貪愛加行故；二、瞋恚加行故；三、合會加行故；四、別離加行故；五、舍隨與加行故。名施設執當知復有二種：一、非文字所作；二、文字所作。非文字所作者，謂執此爲何

物？云何此物？此物是何？此物云何？文字所作者，謂執此爲此物，此物如是，或色乃至或識，或有爲或無爲，或常或無常，或善或不善或無記，如是等』。瑜伽七十四又說二種：『又於依他起自性中，當知有二種徧計所執自性執：一者，隨覺；二者，串習氣隨眠』。

三徧計者：有說一我、二法、三用的三種；有說一自性、二隨念、三計度分別的三種。對法論第二說：『自性分別者，謂於現在所受諸行自相行分別；隨念分別者，謂於昔曾所受諸行追念行分別；計度分別者，謂於去來今不現見事思構行分別』。我、法、用的三種徧計，瑜伽七十三說：『或依境中體用差別，開體令用分之爲三，謂我、法、用體用相隨』。

四徧計者：就是一、計自性；二、計差別；三、計所取；四、計能取。瑜伽七十三說這四徧計的差別：『謂計三科諸法自性，名計自性；謂計色等一切諸法有見無見、無漏、漏等一切差別種種道理，名計差別；謂計色等一切諸法，是彼各各三界、三性、漏、無漏等心心所取，名計所取；謂計色等能取色等及計心心所取諸法，名計能取』。攝論說四徧計，除了自性計、差別計的二種，更加有覺計、無覺計

的二種。無性攝論釋後二計說：『善名言者，謂白意趣在語前，行領解具足，故名有覺；與此相違說名無覺』。世親攝論釋後二計說：『善名言者，謂解名言，不善名言者，謂牛羊等。雖有分別，然於文字不能解了』。

五徧計者：攝論所知相品說：『如是徧計復有五種：一、依名徧計義自性，謂如是名有如是義；二、依義徧計名自性，謂如是義有如是名；三、依名徧計名自性，謂徧計度未了義名；四、依義徧計義自性，謂徧計度未了名義；五、依二徧計二自性，謂徧計度此名此義如是體性』。攝論講記解釋說：『一、依名徧計義自性，聽到某一不知意義的名字，就去推度那名下所詮的義是什麼，以爲如是名有如是義，這叫依名徧計義自性。二、依義徧計名自性，現見某一義相，不知它的名字，就去推想那義的能詮名是什麼，以爲如是義有如是名，這叫依義徧計名自性。三、依名徧計名自性，依已經了解所詮義的名，徧計度未了義的名，如聽見一譯名，譬如說阿賴耶，根本不知它的意義，現在用我國習知的名字去譯它，說阿賴耶就是藏，依藏名去計度阿賴耶名，這樣的徧計，叫依名徧計名自性。四、依義徧計義自性，依已知名稱的義，徧計度未了名的義。如初見電燈，不知它是什麼東西，見它能放

光，知放光是燈名的所詮義，因此，以燈義去推度這電燈，這叫依義徧計義自性。五、依二徧計二自性，就是以已了名的義，推求未了知的名義，或因名而推想到義，或因義而推想到名，徧計度此名此義，如是體性，這叫依二徧計二自性』。

六徧計者，如顯揚論十六說：『由有六種徧計差別故，徧計所執自性亦有六種。何等名爲六種徧計？一、自性徧計，謂徧計色等實有自相；二、差別徧計，謂徧計色等決定實有有色無色，有見無見等諸差別相；三、覺悟徧計，謂善名言者所有徧計（如成年人能用言語表達所認識的，叫做善名言的覺悟徧計）；四、隨眠徧計，謂不善名言者所有徧計（如嬰兒的咿呀，及牛羊等不能以言語傳達它的意境，叫不善名言的隨眠徧計）；五、加行徧計，此復五種（就是前說的貪愛加行等的五種）；六、名徧計，此復二種：一、文字所起；二、非文字所起。非文字所起者，如有計執此爲何物？云何此物？此物是何？此物云何？文字所起者，所有計執此爲此物，此物如是，或色乃至識，或有爲或無爲，或常或無常，或善或不善或無記，如是等』。

七徧計者，就是七種分別，如前曾經說過的有相分別，無相分別，任運分別，尋求分別，伺察分別，染汚分別，不染汚分別。

八徧計者，如顯揚論十六說：『八種分別能生三事：一、分別戲論所依緣事；二、見我慢事；三、貪瞋癡事。八種分別者：一、自性分別，謂於色等想事，分別色等所有自性；二、差別分別，謂即於色等想事釋諸分別，此有色此無色，此有見此無見，此有對此無對，如是等無量差別，以自性分別爲依處故，分別種種差別之義；三、總執分別，謂即於色等想事所立我及有情、命者、生者等假想施設所引分別，由於積聚多法總執爲因分別轉故；又於舍、軍、林等及於飲食、衣、乘等想事，所立舍等假想施設所引尋思；四、我分別，謂若事有漏有取長時數習我所執所聚，由數習邪執自見處事爲緣所起虛妄分別；五、我所分別，謂若事有漏有取長時數習我所執所聚，由數習邪執自見處事爲緣所起虛妄分別；六、愛分別，謂緣淨妙可意事境分別；七、不愛分別，謂緣不淨妙不可意事境分別；八、愛不愛俱相違分別，謂緣淨不淨可意不可意俱離事境分別。如是略說有二種，謂分別自體及分別所依所緣事』。

九徧計者，就是指的九結：一、愛結；二、恚結；三、慢結；四、無明結；五、疑結；六、見結；七、取結；八、慳結；九、嫉結。結是煩惱的別名，以此九種皆能繫結衆生於生死中不得出離，所以名結。至於九結的意義，如常解說煩惱時，曾經個別的說到，這兒不再多說。

十徧計者，就是攝論所說的十種分別。如該論說：『總攝一切分別略有十種：一、根本分別，謂阿賴耶識（賴耶是一切種子識，以虛妄分別爲自性。一方面它本身是虛妄分別，另一方面它又是一切分別的根本，爲一切分別生起的依止。所以也可說賴耶是能徧計）；二、緣相分別，謂色等識（色等一切法爲緣而生顚倒分別，是能分別的所緣相，它本身是虛妄分別爲自性，是識的一分；並且依色等相而生起分別，所以名爲緣相分別）；三、顯相分別，謂眼識等並所依識（這是眼識等的六識識，並六識所依的染意識。這七轉識能顯了境相，它是能分別，又因之而起分別，所以名爲顯相分別）；四、緣相變異分別，謂老等變異，樂受等變異，貪等變異，逼害時節代謝等變異，捺洛迦等諸趣變異，及欲界等諸界變異（這是由緣相分別的變異轉動而產生的分別。如老病死等的變異……因這種種的變異而引起分別，叫

做緣相變異分別）；五、顯相變異分別，謂卽如前所說變異所有變異（這是在識及所依止的顯相分別上，因如上所說的種種變異，而起的所有一切的變異，如因根有利鈍而識有明昧的變異，這叫顯相變異分別。這兩者，就是因一切法（現）變異而生的分別。根本分別微細不可知，所以不說根本變異分別）；六、他引分別，謂聞非正法類及聞正法類分別（這是因從他聽聞非正法類及聞正法類而引起的分別）；七、不如理分別，謂諸外道聞非正法類分別（外道們聽聞那些非正法類，而於其中生起的不稱正理的妄分別）；八、如理分別，謂正法中聞正法類分別（正法中的佛弟子，聽聞種種如理的正法類，引生正見的分別。這三者，他引分別是總，如理不如理是別，是依分別生起的思想學說的邪正而分別，不像前四五兩種是有情俱生的分別）；九、執著分別，謂不如理作意類，薩迦耶見爲本六十二見趣相應分別（是不如理作意類的薩迦耶（身）見爲本，而起的六十二見趣相應的分別，是小乘所對治的對象。以我見爲主體，引起六十二種各別的意見，所以叫見趣。六十二見，以五蘊三世來分別：如說色是我，我有色，色屬我，我在色中；第一句是我見，後三句是我所見。色蘊有這四句，受想行識四蘊也各有四句，總成二十句。再約三世相

乘，過去二十句，現在二十句，未來二十句，成六十句；加上根本的身異命異（常見）、身一命一（斷見）的二種，合成六十二見）；十、散動分別（這是大乘菩薩不共所對治的十種分別。散是散亂，動是流動；因這散動分別爲障礙，使無分別智不得現前，使我們不見諸法的眞實性。般若經中說的無分別智，就是對治這散動分別的）。謂諸菩薩十種分別：一、無相散動；二、有相散動；三、增益散動；四、損減散動；五、一性散動；六、異性散動；七、自性散動；八、差別散動；九、如名取義散動；十、如義取名散動。爲對治此十種散動，一切般若波羅密多中說無分別智。如是所治能治，應知具攝般若波羅密多義』。

除上所說的各類徧計，其他還有十一、十二，乃至無量的徧計。總說一句，隨依他是有多少的，徧計執也就有多少。瑜伽七十四說：『問：徧計所執自性有幾種？答：隨於依他起自性中施設建立自性差別所有分量，卽如其量，徧計所執自性亦爾。是故當知徧計執自性無量差別』。

次所徧計自性云何？攝大乘說是依他起，徧計心等所緣緣故。圓成實性寧非彼境？眞非妄執所緣境故，依展轉說亦所徧計。徧計所執雖是彼境，而非所緣緣故非所徧計。

能徧計的自性是什麼，如上所說已經知道。其「次」所要問的，就是「所徧計」的「自性」是什麼？依「攝大乘」論所知相分「說」，所徧計的自性，就「是」三自性中的「依他起」，因爲這是「徧計心等」的「所緣緣」境，因凡爲所緣緣的，必然有其託緣所生的法，而依他起正是徧計心等的所緣緣法。如攝論說：『依他起自性，名所徧計』。攝論講記說：『這點出所徧計是什麼。能徧計的所緣，皆是從種子生起的依他起，因此立依他起爲所徧計』。該論又說：『若徧計所執自性，依依他起實無所有似義顯現』。這更顯出依因託緣而起的依他起名所徧計，就是爲能徧計的心之所緣的。

有人問：假定是有法就爲所徧計，「圓成實性」亦是有法，「寧」得「非彼」徧計心等的所緣「境」？論主答：這是兩回事，不能相提並論。當知依他起是虛妄法，自可爲徧計心等的親緣相分，但圓成實是「眞」如實性，爲根本智所緣境，「非彼」是彼徧計心「妄執所緣境」，兩者的關係是很疏遠的，亦是極不相似的，怎麼可說爲徧計心所緣境？不過「依展轉說亦」得名爲「所徧計」。這話怎講？要知依他與圓成，是非異非不異的，到了離依他起的虛妄法，證得圓成實的眞如，是則依

他實性卽圓成實，約這展轉的意義，亦得說爲所徧計。所以有說：『此徧計執亦依圓成而起』。現在所以但說依依他起，因爲心的相分影像是依他性，依此執爲圓成實，所以從實而言，但說依他。又依他起是可稍加言說的，所以但說依他爲所徧計，圓成實是不可以言說的，所以不說圓成爲所徧計。嚴格說來，能徧計心亦依圓成起執而爲所徧計的。

人復問：「徧計所執」既是徧計心等的所緣境，爲什麼不叫做所徧計？論主答：「徧計所執雖是彼」徧計心的「境」，然「而」並「非」是「所緣緣」，所以不得說爲「所徧計」。無法說它名境固然是可以的，但不得說爲所緣緣，所緣緣唯局於有法不得通於無法的。徧計所執的我法，既然沒有它的實體性，當就不是所緣緣，既然不是所緣緣，當就不是所徧計。這樣重重分析起來，證知唯依他起是所徧計。瑜伽七十四說：『問：徧計所執自性由何故徧計？答：由依他起自性故』。

外人更問：徧計所執既是屬於境攝，爲什麼瑜伽七十四又說徧計所執非凡聖智境？如該論說：『問：徧計所執自性何等智所行？爲凡智耶？爲聖智耶？答：都非智所行，以無相故』。徧計所執的體相，根本是無有的，既不可說爲凡智所行境，

亦不可說爲聖智所行境，所以說爲非凡聖智境，只得說徧計所執性，是能徧計心之境。

庚二　釋第五句

徧計所執其相云何？與依他起復有何別？有義：三界心及心所，由無始來虛妄熏習，雖各體一而似二生，謂見相分卽能所取如是二分情有理無，此相說爲徧計所執。二所依體實託緣生，此性非無名依他起，虛妄分別緣所生故。云何知然？諸聖教說虛妄分別是依他起，二取名爲徧計所執。

此下以徧計執對依他起，說明它們相互的關係。如前所說，所徧計的自性，既然是依他起，那末，「徧計所執」的體「相」究是什麼？而徧計所執「與依他起復有」什麼差「別」？這是其次所要討論的兩大課題。關於這兩問題的解答，有兩大論師的說法不同，現在分別解說如下：

「有義」。是第一師的說義，也就是安慧的意見。在他認爲：「三界」一切有情所有的「心及心所，由無始來」爲「虛妄」之所「熏習，雖」說「各」各自「體」是「一」自證分，然「而」却「似」有依他的見相「二」分而「生」，此之所「

謂見相分」，就是諸經論中所說的「能所取」，卽以見分爲能取，以相分爲所取。「如是」見相「二分」，在「情」執方面，雖則似乎是「有」，但在道「理」上，實在是「無」的。「此」之情有理無的能所取「相」，中邊等論「說爲徧計所執」。如中邊論卷上說：『虛妄分別有者，謂有所取能取分別；於此二都無者，謂卽於此虛妄分別，永無所取能取二性』。能依的見相二分，雖則是徧計執無，但「二所依」的識等「體」事，「實」是假「託」衆「緣」和合而「生」的，所以「此」自體「性」並「非」是「無」的，其性非無的自證分，「名依他起」，因爲是從「虛妄分別」種子「緣所生」的。「云何知然」？是問怎麼知道二分非有，自證非無。原來這不是我個人的說法，而是「諸聖教」中皆「說虛妄分別是依他起」，似能所「二取」的見相二分「名爲徧計執」。舊中邊頌說：『虛妄總類者，三界心心所』。長行釋說：『虛妄者，若約界立，謂欲、色、無色界；若約生立，謂心及心法是總類相』。顯揚論十六說：『若欲略說分別體性，所謂三界諸心心法』。證知依他起是從因緣生的，二取名爲徧計所執。

有義：一切心及心所由熏習力所變二分從緣生故亦依他起，徧計依斯妄執定實有無一

異俱不俱等，此二方名徧計所執。諸聖教說唯量、唯二、種種皆名依他起故。又相等四法十一識等，論皆說爲依他起攝故。不爾，無漏後得智品二分應名徧計所執。許應聖智不緣彼生，緣彼智品應非道諦；不許應知有漏亦爾。又若二分是徧計所執，應如兎角等非所緣緣，徧計所執體非有故。又應二分不薰成種，後識等生應無二分。又諸習氣是相分攝，豈非有法能作因緣？若緣所生內相見二分非依他起，二所依體例亦應然，無異因故。

「有義」，是第二師的說義，亦卽護法論師等的意思。在他認爲：不論有漏無漏，不論是染是淨，不論世或出世，所有「一切心及心所」，所依體也好，相見分也好，只要是「由熏習力」之「所變」現的見相「二分」，只要是「從」因「緣」和合而「生」的，都是屬於「依他起」。假使運用「徧計」心，「依斯」緣生的見相二分，「妄」於其上「執」著決「定」是眞「實」的，或者執爲是「有」是「無」，或者執爲是「一」是「異」，或者執爲有無一異「俱」、有無一異「不俱等」，如是像「此」見相「二」分，「方」得「名」爲「徧計所執」。非因緣生的見相二分是徧計執，反顯從因緣生的非是徧計執。

這當然不是我護法一人作這樣說的，而是「諸聖教」中都作這樣「說」的。現在姑舉攝大乘論所說「唯量、唯二、種種皆名依他起」來說。唯量，是梁譯攝論說的，奘譯攝論說爲唯識。攝論講記解釋說：『一、由唯識，無由義故：一切法唯是虛妄分別的亂識，沒有似義顯現的所取義，所取義是沒有實體的。這是唯識的根本義；下面的兩相，不過爲說明現象，給予唯識的一種解說罷了。二、由二性，有相有見二識別故：二性就是相識和見識；雖然唯是一識，但在亂識現起的時候，就有一分所取的相，一分能取的見的二性差別現前，這相見皆是識，所以叫相識見識。一般人以爲相是外境，見是內心，實際上兩者都是識。三、由種種，種種行相而生起故：種種就是多種多樣。在能所交涉的心境上，有種種的行相現起，所以雖唯是一識，而成爲千差萬別的不同現象』。

「又」五法中除了如如，其餘的「相」、名、分別、正智「四法」，瑜伽、顯揚等論皆說爲依他起。還有攝論所說的「十一識等，論皆說爲依他起攝」的。所謂十一識，就是身識、身者識、受者識、彼所受識、彼能受識、世識、數識、處識、言說識、自他差別識、善趣惡趣死生識。攝論講記解釋說：『一、身識，就是五色

根。二、身者識，世親說是染汚末那，染末那爲什麼叫身者？這是值得研究的。身識的身，是五色根；這身者識的身字，也應該是根身。下文的受者識，是能受識的所依，可見這裏的身者，應是根身的所依體……三、受者識，就是無間滅意，是六識生起所依的無間滅意根。這身者與受者，就是本論所說的二種意。四、彼所受識，就是所取的六塵。五、彼能受識，就是能取的六識。六、世識，是相續不斷的時間。七、數識，是一二三四等數目。八、處識，是有情的住處。九、言說識，是依見聞覺知而起的語言。十、自他差別識，是有情自他各各的差別。十一、善趣惡趣死生識，是在善惡趣中的死生流轉。宇宙間種種差別的相狀，把它歸納成十一種，這十一種都是以識爲自性而明了顯現的，所以一切都叫識』。

如上所說的四法、十一識，瑜伽、攝論等既然都說它是依他起攝，我們不得不承認，「不爾」，假定不是這樣，那就不免有如下所說的五種過失！

一、假定認爲一切相分不是依他起而是徧計所執的話，那末，佛等「無漏後得智品」所變的見、相「二分」，也就「應」當「名」爲「徧計所執」。現在不妨這樣說：有漏非染的見、相二分不是染心所變現的二分，因爲是非染心所變現的二分，如無漏

心所變現的二分，不得名爲徧計，其道理是一樣的。現在還得要問你的：佛的無漏後得智品二分說它是徧計執，你們容許不容許？假定容「許」無漏二分亦是屬於徧計所執的話，那「應」當「聖」者的後得「智」，就「不」是「緣彼」依他起相見二分而「生」。假定說是依他相分而生徧計執，那能「緣彼」依他所起的「智品」，就「應」當「非」是無漏「道諦」。爲什麼？有相分故，如有漏心。假定「不」容「許」無漏二分亦是徧計所執，「應知有漏」的見、相二分，亦同無漏心一樣的不是徧計所執，所以說「亦爾」。爲什麼這樣說？由於是有二分的，如無漏心。

二、「又若」有漏的見、相「二分」，眞的都「是徧計所執」的話，那就「應」當猶「如」龜毛、「兎角等」一樣，「非」是「所緣緣」。爲什麼？因凡「徧計所執」，其「體」根本是「非有」的。換句話說，徧計執是無法，而所緣緣是有法，無法怎麼可爲所緣緣？

三、「又應」如你所執的見、相「二分」，決定「不」可能「熏成」見、相二分的「種」子，因如石女兒，是無自體法。既然沒有種子熏成，到了「後」來「識等」再度「生」起的時候，就「應」當「無」有見、相「二分」。可是事實上，後

來識生時，並不是沒有見、相二分不是徧計所執，你把它說爲徧計執，當然是錯的！

四、「又諸」有漏「習氣，是」識「相分」所「攝」，相分既然是沒有了，那「豈」不是其「體」是「非有法能作」有爲法的「因緣」？可是事實上，假法等於是無所有的，根本不可說爲因緣。因爲你說相分體是非有的。

五、假「若」從「緣所生」，不離於識的「內」在「相、見」二「分」，是徧計執而「非依他起」者，那你所說「二」分「所依」的「依」他起識的自「體」，依「例亦應」當同二分一樣的不是依他起，因爲相、見、自證都是分別緣所生的，彼此之間並「無」什麼「異因」，亦即同是因緣種子生的。現在可以得一結論：凡是因緣種子所生的，必然是依他起，如自證分是因緣種子生的，自證分是依他起。同樣是因緣種子生，那裏可以相、見二分是因緣種子生的，當如自證分是依他起。同樣是因緣種子生，那裏可以分爲徧計執與依他起的不同？是以說相、見分爲徧計執，畢竟是不對的！

由斯理趣衆緣所生心心所體及相見分，有漏無漏皆依他起，彼他衆緣而得起故。

「由」於如上所說的種種「理趣」，所以「衆緣所生」的「心心所」法的自「

體」以「及相見」二「分」，不論「有漏、無漏，皆」是屬於「依他起」，因爲一切都是「依他衆緣而得」生「起」的。所謂依他衆緣，就是如前所說的因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣的四緣。心法的生起，需具這四緣，色法的生起，則需因緣、增上緣的色心諸法，皆是依他起性。就是諸不相應法，雖說是無別體的，但因有它們的作用，而且是於緣生的色心上分位假立的，所以亦被攝於此依他起中。總之，有爲諸法，不管那種，都是依他衆緣而生起的，沒有一法是自然生的。既是依於衆緣而生起的，離了衆緣當然就滅，沒有些微法是常住不變的，完全是如幻假有的。

庚三　釋第六句

頌言：分別緣所生者，應知且說染分依他，淨分依他亦圓成故。或諸染淨心心所法皆名分別，能緣慮故。是則一切染淨依他，皆是此中依他起攝。

「頌言」，是指頌中所說「分別緣所生」的這句話。一切色心諸法，不論有漏無漏，雖都可以說爲依他起，但是頌中所說分別緣所生的分別，就是虛妄分別，名爲有漏雜染法，「應知」這是「且」就「染分依他」說的。染分的依他起，攝有漏

的緣生心、心所、色、不相應行的九十四法。無漏清淨的有爲，雖則也是依他起性，但因有爲後面圓成實性所攝的意義，所謂「淨分依他亦圓成故」，所以現在略而不論，只說染分的依他起性。基師述記說：『因緣所生雜染諸法名爲分別，依他因緣之所生故；或染依他爲分別緣之所生故，唯雜染故』。可見說到分別，必然是指有漏雜染而言，染分依他起，唯屬於分別。還有一種說法：分別就是緣慮的異名，所以「諸」有「染淨」有漏無漏的「心心所法皆名分別」，因爲染淨心心所法，皆「能緣慮」一切境的。而且如色法等，雖不是心心所，但也不離心心所，亦是分別中所攝，所以漏無漏的心色諸法，都是分別。這末說來，「是則一切染淨依他」諸法，「皆是此中」的「依他起攝」。

頌中所說『分別』，可以通上通下：假定是屬於上一句，那就是所生的法；假定是屬於下一句，那就是能生的緣。『緣所生』三字，乃是衆緣所生起的略說。

庚四　釋七八句

二空所顯圓滿成就諸法實性名圓成實。顯此徧、常體非虛謬，簡自、共相、虛空、我等。無漏有爲離倒究竟勝用周徧亦得此名，然今頌中說初非後。此卽於彼依他起上，

常遠離前徧計所執，二空所顯眞如爲性。說於彼言顯圓成實與依他起不卽不離；常遠離言顯妄所執能所取性理恆非有。前言義顯不空依他，性顯二空非圓成實，眞如離有離無性故。

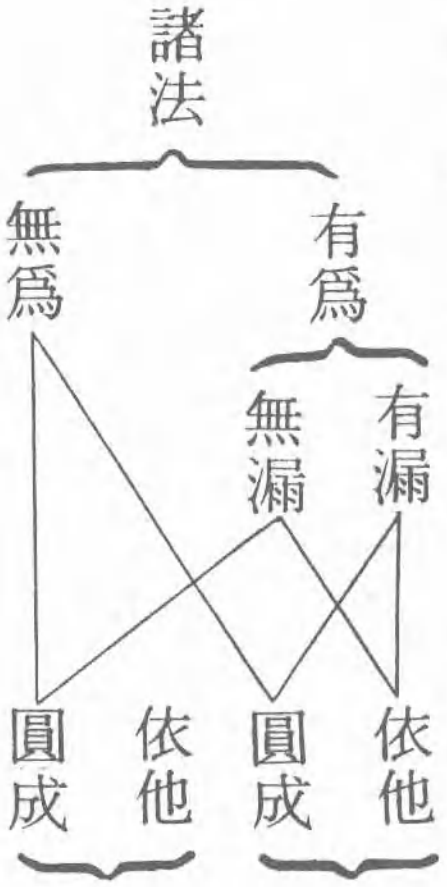
其次說到圓成實性。圓成實性的說明，是依「二空所顯」的眞如而得名的。因爲眞如具有「圓滿、成就、諸法實性」的德能，所以名爲圓成實。所謂圓滿者，是顯示「此」眞如體的周「徧」之義；所謂成就者，是顯示此眞如體的離生滅而「常」住之義；所謂眞實者，是顯示此眞如「體非」是「虛謬」。如是眞如所具的三大德能各有所簡別：無處不徧的圓滿義，是「簡」別諸法的「自相」，因爲自相唯局限於其法體，眞如却是周徧一切諸法而無所不在的；常住離生滅的成就義，是簡別苦及無常等的「共相」，因爲諸法的共相，是無常演化不是常住的，眞如却是常住沒有生滅變化的；體非虛謬的眞實義，是簡別小乘所說的「虛空」及外道所計執的「我等」，因爲他們所計執的，不論是虛空，不論是我等，都是虛妄錯謬的，不是諸法的實性，眞如却是不虛謬而爲諸法的眞實體性。由這三義詮說眞如法性的義理，所以說爲圓滿成就眞實。

在此成爲問題的，就是淨分依他，其體不是常住，怎麼可說亦是圓成實攝？現在告訴他：「無漏有爲」的淨分依他，同樣是具有這三義的：一因它是「離」諸顚倒」的，其體不是染汚的，所以說爲實義；二因諸無漏法，其體是無漏的，有股力量能夠「究竟」斷諸惑染，不同有漏法的加行善不能斷惑，所以說爲成義；三因它的「勝用周徧」，無境而不緣的，所以說爲圓義。由於所具的這三個意義與眞如是一樣的，所以淨分依他，「亦得此」圓成實「名」。中邊分別論卷上說：『偈言：無變異無倒，成就二眞實。無爲法者無變異成，得入眞實性攝；一切有爲法道所攝，無顚倒成就故。境界品類中無顚倒故，成就眞實者』。當知中邊論所說無變異，就是常義，所說無顚倒，就是不虛謬義，所說成就，就是徧義。因此，眞如固得名爲圓成實，淨分依他同樣得名圓成實。奘譯中邊論說『眞如涅槃無變異故』。當知該論所說眞如無變異，就是此論所說無爲圓成實。該論又說『一切聖道於境無倒』，當知該論所說聖道於境無倒，就是此論所說有爲圓成實。攝論所知相分說：『云何成圓成實？何因緣故名圓成實？由無變異性故名圓成實；又有清淨所緣性故，一切善法最勝性故，由最勝義名圓成實』。攝論講記解釋說：『一、無變異性故：

徧計性永無所顯的法性，是恆恆時常常時無有變異的，它是諸法的眞實性。就是在欺誑的亂相顯現時，它也還是如此。離却亂相而顯現眞相時，它也還是如此。這不變異的性，是圓滿、成就、眞實，所以叫圓成實性。二、勝義故：勝義有兩個意思，一勝義是清淨的勝智的所緣性（義），因勝智的通達而獲清淨的，就是圓成實；它不像徧計執性的是雜染顚倒的所緣。二勝義是一切善法的最勝性，它是一切善法中最殊勝的，所以也稱爲勝義善。由此二種的最勝義，所以名圓成實性』。基師述記會通二論說：『由無變異故卽此常義，清淨所緣卽此徧義，一切善法最勝性故卽此體非虛謬諸法實性。今彼論中但當眞如圓成實性，非淨依他亦圓成攝，義不具故』。是則攝論所說的圓成實，不通於淨分依他，本論方說淨分依他亦圓成攝。

然論圓成實性，向以常無常門與漏無漏門的二門，對之加以說明，這是我們所不可不知的。常無常門，就是常住與無常，換句話說，以無爲與有爲而分依圓的二性，以不變常住爲圓成實，以生滅無常爲依他起。如上所說的無爲眞如，亦卽是前一種的解釋，是就常無常門的圓成實說。漏無漏門，是以有漏與無漏而分依圓的二性，總以三界一切有漏爲依他起，以無爲及無漏有爲爲圓成實。如上所說的無漏有

爲，亦卽是後一種的解釋，是約漏無漏門的圓成實說。雖同樣的說圓成實，但其名義不一樣的。現在以圖示此二門如下：



雖說有此二門的說法不同，但眞正爲圓成實的當體，是在常無常門的無爲眞如，不在漏無漏門的無漏有爲，因這既不是所證的，又不是諸法的法性，雖把它說爲圓成實，但不在義說的所談之外。正因如此，「然今頌中，說初」眞如名圓成實，「非」是顯示「後」說的無漏有爲，亦卽不是說淨分依他名圓成實。

在此所當注意者，就是這依圓二性，雖說皆是由於悟心的正觀，但兩者究竟有著怎樣的關係，這是我們首當要知道的。講到兩者的關係，眞正可說是不卽不離的。謂「此」圓成實性，「卽」是「於彼依他起上」，不論是在那樣的場合，都是永恆的「常」久的「遠離前徧計所執」性，簡單說，就是沒有所執之謂，亦卽是離諸

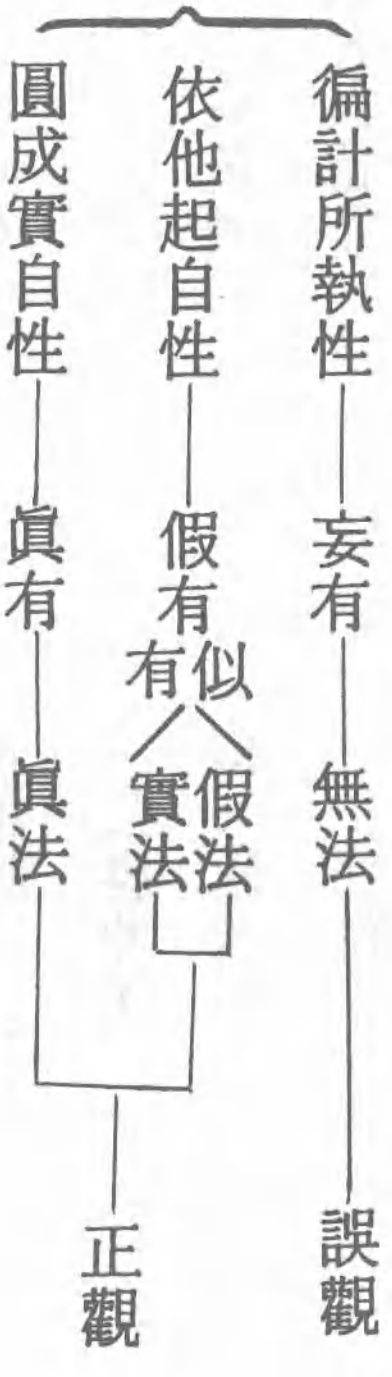
過失義，而由我法「二空所顯眞如爲」其自「性」。卽圓成依於依他，兩者間完全是沒有別離的。當然，在分彼此的一點上，兩者自然亦不是卽一的，眞正可說是不卽不離。頌文所「說」的「於彼」兩字，正是「顯」示「圓成實與依他起」的「不卽不離」。因爲依之於彼，所以不可說是隔離爲二；因爲彼此不同，所以又不可合之爲一。辨中邊論頌說：『此（依他）中唯有空（圓成），於彼（圓成）亦有此（依他）』。其意可說完全是相同的。爲什麼是不卽的？假定是相卽的話，眞如應依他是有滅的，依他應如眞如是不生的，可是事實上，眞如是不滅的，依他是有生的，怎麼可以說卽？爲什麼是不離的？要知眞如就是於彼依他上有的，並不是離開他上，雖空去偏計執，但並不是直說圓成。依他另有眞如，二者的關係密切如此，怎麼可以說離？但於此應注意的，就是在依

至於頌文所說「常遠離」的三個字，是「顯」示虛「妄」的偏計「所執」的「能所取性」爲偏計執，而這偏計執，不是暫時的沒有，乃是「理恆非有」的，所以名常，此體非有，所以名遠離。既遠離言無計所執，更致前言有什麼用？當知頌中所說的「前言，義顯」空只空於所執，亦卽空去前所說的偏計執，並「不」是「空

」於「依他」起。常遠離前徧計所執，既已空去徧計所執，更說性者又有什麼用？當知所說「性」這個字，「顯」示圓成實是二空眞如，「二空」本身並「非圓成實」，要由二空的觀智遮遣徧計的妄執時，證得那所證見的所顯示的眞如法性，方得說爲圓成實。所以常遠離前性的性字，是指二空眞如。雖說是二空眞如，但眞如之體不得說空，如是二空眞如，是由空觀的智力將妄執遣除時之所顯現的，好似清風（觀智）拂散雲霧（二執）時，月體（依他）的光輝（圓成），眞正得到皎潔。如果直說眞如之體是空，那是大乘空宗的說法，與唯識所說大大不同。爲什麼二空不得說爲圓成實？要知唯識所說的「眞如」是「離有離無性」的。眞如性無徧計，所以離有，本身就是法性，所以離無。如說二空就是圓成實，那只可說眞如離有，不得說眞如離無，因爲空相還存在的。

上來所明的三性，如更要略的來說：依他起是依因緣而生起的諸法，其體並不是常住的，它的存在只是假有，亦可說爲似有。就中，種子所生的，是有實體實用的實法，如果是分位假立，唯是實用的假法。依他起的諸法實體，名爲圓成實性，其存在，當然是眞有、眞法。如將依他諸法誤認爲實我實法，那就是徧計所執性，

其存在，不用說，是妄有，是無法。依圓二性是由悟心之所觀察到的，畢竟是正當的法，徧計是由迷心之所觀察到的，畢竟是誤謬的法。因此，徧計在妄情上，雖被認爲實有，但是在道理上，確實是沒有的法。至於依圓二性，在道理上眞正是有，但據妄情是沒有的，所以把它說爲理有情無的法。三性，是對萬有顯示三樣不同的觀察，從這觀察中就可知萬有是怎麼回事。現在圖示上述三性的關係如次：



庚五　釋後四句

由前理故，此圓成實與彼依他起非異非不異，異應眞如非彼實性，不異此性應是無常，彼此俱應淨非淨境，則本後智用應無別。云何二性非異非一？如彼無常無我等性。無常等性與行等法異，應彼法非無常等，不異此應非彼共相。由斯喻顯此圓成實與彼

依他非一非異，法與法性理必應然，勝義世俗相待有故。

講三種自性，共有三個頌，已經予以解釋，現在來釋最後一頌。後一頌中，前三句明三性的不一不異，後一句明依他圓成證到的前後之境。這一段文，正明三性的不一不異。「由前」圓成實於彼一句所說的道「理」，所以我們知道：「此圓成實」性「與彼依他起」性，實在不可說它是「異」，也不可說它是「不異」的。爲什麼？依於依圓二性來看，原來這二者，是現象與實性（體性）的關係：象是體的象，體是象的體，兩者相依相俟，並不是別異的，因此說爲不異，假定有人認爲二者是差「異」的，那應眞如不是依他現象的「實性」。可是事實不然，所以不可說異。然而既有象與體之別，當然不是有爲無爲屬於同一東西，因此可說非一。假若有人認爲二者沒有差別，那依他是無常的，圓成亦卽不得不說爲「無常」，因爲彼此是相同的。以此，依他與圓成是在非一非異的關係。說象與體非一非異，不承認兩者的相卽，可說是唯識教顯著的特徵。這與起信論及其他一乘諸家所說，象卽體，體卽象，可說完全是不同的。眞如，是現象的體，是屬所依體，不是當體體，無論怎樣不得說爲兩者的卽一，必也不得不出於非一非異之說。

一般唯識的學說，在本體論上的見解，似乎略有不及，但在唯識，說象體的關係在於非一非異，不得不說眞正是最正當的。眞如爲現象的實性，避免談到所謂本體，其理由亦卽在此。還有，「彼」依他起與「此」圓成實，既然是不異而一體的，那就「應」當「俱」是「淨非淨境，則本後智用應無別」！這話怎講？如圓成實，唯是根本淨智的境界，依他起是後得智的境界，亦通非淨，假定二者不異，那就不唯依他起通淨非淨境，就是圓成實亦應通淨非淨境。果眞如此，那根本智與後得智的照用，就應無有差別。瑜伽七十四說：『問：依他起自性何等智所行？答：是二智所行，然非出世聖智所行。問：圓成實自性何等智所行？答：唯聖智所行』。二性有著這樣的差別，怎麽可以說爲一體？

依唯識說，不但依圓二性是非一非異的，就是三性對望亦說非一非異。所謂三性，不是全然別離的三法，在諸法的一上面皆有三性，所以特說它們之間的非一非異。攝論所知相分說：『復次，此三自性爲異不異？應言非異非不異。謂依他起自性，由異門故成徧計執；卽此自性由異門故成圓成實。由何異門此依他起成依他起？依他熏習種子起故。由何異門卽此自性成徧計執

？由是徧計所緣相故，又是徧計所徧計畢竟不如是有故』。攝論講記解釋說：『在大乘佛法中說到眞俗空有，都是認爲非一非異的。現在說到三自性，也同樣的說是非異非不異。在同一依他起自性中，由三種異門而成爲三性。從同一的依他起自性上說，不能說它是不一；從異門安立上看，又不能說三性是不異。異門是在同一事情上，約另一種意義，作另一種說明，或者另一種看法，並非說它就是三個東西。無性說異門密意，與世親的見解不同。那末，依什麼異門建立此依他起成依他起爲依他起。唯識家說因緣，特重在種子爲緣而起的意義，所以這裏說依他起，略去依他而住的意義，著重在這一點上。徧計所執性又是怎樣安立的呢？由是能生徧計心的所緣相，又是徧計所現的所徧計影像，所以成爲徧計所執性。這與上面釋名義中的定義完全相同。圓成實呢？因爲如徧計所徧計的義相，畢竟不如是有，就是依他起法因通達徧計執性增益的義相，究竟不如是有，而顯出空性，成立圓成實性』。

如上依圓二性的對望，不管那種，都限有法，不約體說；至於現在三性的對望，就是有法、無法，不約性說。今姑舉赤色一法，說三性對望的非一非異：講到赤

色，是從諸種的因緣而生起的，所以是如幻假有的依他起。然在錯誤的觀察下，以爲它是實有的，因而執著是定實的赤色，並且在妄情之前，亦如何的呈現定實的赤色，這就是徧計所執性。可是在赤色的現象上，常遠離定實的執相，有赤色所依的實性，換句話說，赤色常有赤色的原理，有其原理，常得赤色。那實性的原理，就是圓成實性。如此三性因是同在一法上，所以三性無有別體，不得說它們實在是異。然而不得不知的：徧計是在妄執的一點上安立的，依他是在緣生的一點上安立的，圓成是在實性的一點上安立的，各有它們的分限，不能說它們決定是一。因此，三性相望可說是非一非異的。

現在問道：「云何」依圓「二性是「非異非一」的？論主答說：「如彼無常、無我等性」，這是解釋頌文『如無常等性』所舉的譬喻，以顯示依圓的非一非異。如彼色等諸法與無常、無我等共相的非一非異。假定有人認爲「無常等性與」諸「行等」生滅「法」是差「異」的，「彼」色等諸行「法」就「應」當「非」是屬於「無常等」。可是事實，誰都知道，無常等就是色等的無常，不是離開色等法外，另有什麼無常，所以不可說有別異。假定眞的完全「不異」的話，則「此」無常

等性就「應」不是「彼」色等諸行的「共相」。可是事實，誰亦知道，色等諸行是自相，而無常等是共相，所以不能說完全是同一的。「由」於以這樣的譬「喻，顯」示「此圓成實與彼依他」起，實是「非一非異」的，既不可說它一，亦不可說它異。因爲依他諸「法與」圓成「法性」，在道「理」上，「必」然「應」該是這樣的。爲什麼？因圓成的「勝義」與依他的「世俗」，是「相待」而「有」的。當知俗是待眞而有的，假定沒有眞，試問觀待什麼而說爲俗？同樣眞是待俗而有的，假定沒有俗，試問觀待什麼而說爲眞？依於這樣殊勝的理趣，所以說彼二性非一非異。

非不證見此圓成實而能見彼依他起性，未達徧計所執性空不如實知依他有故。無分別智證眞如已，後得智中方能了達依他起性如幻事等。雖無始來心心所法已能緣自相見分等，而我法執恆俱行故，不如實知衆緣所引自心心所虛妄變現，猶如幻事、陽燄、夢境、鏡像、光影、谷響、水月、變化所成非有似有。依如是義故有頌言：『非不見眞如而能了諸行，皆如幻事等雖有而非眞』。

此釋最後一頌的第四句頌文，以明依他圓成所證位子的前後。根據這一意思說

：行者必須先以無漏聖慧證見了圓成實，然後始能了達如幻的依他，並「非」是說「不」曾「證見此圓成實而」就「能」夠「見彼依他起性」的。爲什麼要先證圓成其次始達依他？因妄所執力覆彼依他，非要通達所執的無有，證到圓成的眞實，是沒有辦法可以了知的。所以行者在地前等位，「未」能通「達徧計所執性」體的「空」無，無論如何「不」能「如實」的了「知依他有」的。是以要證圓成了達依他，必須先要除去徧計所執，假定不以無分別智先達所執性空眞如妙理，那後得智終必不能如實了知依他爲有。設若在修行的過程中，生起二空的觀智，掃除能障的妄執，依他如幻的道理方得顯現。能有力量除去妄執的觀智，唯是證得圓成實的根本無分別智，所以要以「無分別智」先「證眞如」理「已」，然後從「後得智中方能了達依他起性」的「如幻事等」。要而言之，證圓成而後了依他，在凡夫位，其證如的觀智如未少發，絕對不能徹於依他的眞相，其緣慮，不能不說是錯誤的。在證理，迷執心外的實境，當然對依他不能眞實認識。

「雖」說一切異生從「無始來」的「心心所法，已能緣」其各「自相見分等」

，然「而」因有能障的「我法」二「執恆」時「俱行」不息的關係，將依他如幻的道理覆障起來，所以「不」能「如實」了「知衆緣所引」的「自心心所虛妄變現」，以爲它是客觀外在的實有自體，所以不能了達依他如幻。爲了顯示依他起的非眞實有，現在特舉八喻來說明。攝論講記說：『爲什麼要用幻等八喻來說明依他起自性呢？有人於依他起自性的虛妄分別法，生起各種不同的疑惑，爲了要除他虛妄法中的疑惑，所以說幻等八喻。實際上，八喻不一定要這樣各別的除遣疑惑，是可以互相通用的。現在偏據某一點解說這八喻的差別』。

一、「猶如幻事」：『如幻術所變的象馬牛羊，雖不是眞實的象馬，但象馬的幻相，能成爲我們認識的對象。依他起性也是這樣，雖沒有像亂識所見的實有的色等境義，但顯現可得，能成爲能徧計心心所法徧計所行的境界』。二、「陽燄」：『如春天的陽光，照耀那上騰的水汽，它雖不是水，但能生起渴鹿的水想。色等依他起也這樣，雖不是實色，但它現起的倒相，能使心心所生起』。三、「夢境」：『如夢中所夢見的種種境界，雖都並無其事，但在夢中却眞會生起怖畏或欣喜的心情，勞倦或舒適的生理感覺。依他起也是這樣，雖所現的沒有眞實，可是有可愛和

不可愛的受用差別現前』。四、「鏡像」：『如鏡中的影像，是沒有實質的，因外有本質的關係，鏡中自然現起影像來。依他起的愛非愛果也是這樣，雖沒有愛非愛的實義，但依淨不淨的善惡業因，自有可愛不可愛的果報現起』。五、「光影」：『如人在燈光下，作種種手勢，牆壁上就有種種的影像現起，所謂『如弄影者，有其種種光影可得』。這光下所現出的光影，自然是不實在的。依他起的種種識也是這樣，雖沒有眞實的種種識，但有種種諸識轉起。這與陽燄喻的心心法轉不同，前者是說沒有實境，可以有心法的生起，此中是說沒有實心却可以生起種種差別識』。六、「谷響」：『如我們在山谷中呼喚什麼就有什麼回響。這回聲，本沒有人在說，但聽起來好像實有其事。依他起的言說也是這樣，雖沒有實在的見聞覺知的言說，但可現起種種言說的語業』。七、「水月」：『水中本沒有實在的月，然因水的澄清明淨，能映出相似的月影來。依他起的定中境界，像變水爲地，變地爲水等，也是這樣，雖不是眞實的，但由三摩地的力量，就隨種種的勝解不同，現起似乎眞實的定境』。八、「變化」：『如善於變化的幻師，以樹葉稻草等，變爲象馬車乘，他明知這象馬車乘是假的，但還是要變，因爲變的東西，也還有用處。菩薩的

受生也是這樣，明知諸法無實，但仍變現種種身相，利樂有情』。如上所說的八種譬喻，看來好像一切有「所成」的，實在都是「非有」的，不過因爲顯現可得，「似」乎是「有」的一樣。「依」於「如是」意「義」，所以厚嚴經中「有」首「頌言：非」是「不見」到「眞如，而能了達有爲「諸行，皆如幻事等」那樣的，「雖」好像是「有，而」實「非」是「眞」實的。

己二　結明三性

此中意說三種自性皆不遠離心心所法。謂心所及所變現衆緣生故，如幻事等非有似有誑惑愚夫，一切皆名依他起性。愚夫於此橫執我法、有無、一異、俱不俱等，如空華等性相都無，一切皆名徧計所執。依他起上彼所妄執我法俱空，此空所顯識等眞性名圓成實：是故此三不離心等。

上來分別解說三頌中所說的三性。於「此」三頌之「中」，主要「意」思是「說」徧計、依他、圓成的「三種自性皆不遠離心心所法」而別有，如果離了心心所法，根本就沒有三性可得。怎麼知道？分開來說：所「謂心心所」的自證分「及所變現」的相見二分，無不是由「衆緣」和合而「生」的，緣

生諸法，「如幻事等」那樣的「非有」而又「似」乎是「有」，以此「誑惑」世間的「愚夫」，愚夫被它之所誑惑，不了達它的假有似現，而以爲它是實有，由此亦可知道「一切皆名依他起性」。被誑惑的「愚夫，於此」依他起上，既不了達它的如幻假有，於是就在上面「橫執我法」，或者執著是「有」是「無」，或者執著是「一」是「異」，或者執著是「俱」是「不俱等」，等是等於或執是實是不實，是常是無常的一切執著。但是不是眞的如愚夫所執？不！一切所有的妄執，「如空華等」若「性」若「相」，是「都無」所有的，如是「一切皆名徧計所執」。若於「依他起上」了解「彼所妄執」的「我法俱」是「空」的，根本沒有它的實質可得，卽「此空所顯」的「識及」心所一切相分等「眞性」，是卽「名」爲「圓成實」。所謂緣生無性，無性卽空，空卽圓成。以「是」之「故」，我們可以確切了知：「此」徧計等的「三」性，都是「不離心」心所「等」的。

顯示這三性的關係，攝大乘論入所知相分，擧有名的蛇、繩、麻的譬喩：如有人在闇夜中見到一條繩橫在大路上，因爲不知道它是繩，將之誤認爲是蛇，大生恐怖的心理。然若仔細的觀察，原來被認爲是蛇的，其實是一條繩，由於迷執誤認，

在意識上顯現似蛇的義相，以爲它是蛇。當知這個誤認爲蛇的，眞正是比況於徧計所執性。那所執的既是妄相，自然不是現相，現相實在是繩。說到繩的體性原來是麻，繩不過是所現的假相，這眞正是比況依他起性。至於那麻是繩的實性，所以眞可說是比況圓成實性。如是蛇、繩、麻的三者，其體沒有差別，所以三性是不離的，同時亦在不卽的關係。無性攝論釋擧頌說：『於繩謂蛇智，見繩了義無，證見彼分時，知如蛇智亂』。攝論原文說：『如暗中繩顯現似蛇，譬如繩上蛇非眞實，以無有故。若已了知彼義無者，蛇覺雖滅繩覺猶在。若以微細品類分析，此又虛妄，色香味觸爲其相故，此覺爲依繩覺當滅。如是於彼似文似義六相意言，伏除非實六相義時，唯識性覺猶如繩覺亦當除遣，由圓成實自性覺故』。攝論講記解釋說：『如在幽闇中的一條繩，人們見了，意識上顯現似蛇的義相，以爲它是蛇。譬如繩上的蛇相，非是眞實的，因爲這裏根本無有蛇在。若使已了知彼繩上的蛇義是無，那誤認爲蛇的錯覺雖滅去沒有了，但繩的覺知還是存在的。這比喻衆生由無明錯覺，徧計所徧計的名言境以爲是實有的，若觀察到徧計的義無實，以唯識的覺慧，遣除徧計所執性，這實有外義的錯覺雖消滅了，但唯有識的感覺，還是存在的。上面雖

知道蛇是虛妄的，可是若再進一步，以微細品類的分析這條繩子，便會發現此繩也是虛妄的，知道它是用色香味觸爲其體相；以此色香味觸的覺知爲依，那繩的知覺當然就跟著消滅。這樣，於彼似文義所假立的六相意言，雖然用唯識無境的正觀，伏除了非實有的六相的徧計性義，猶如用繩的見解，遣除了蛇覺。但這唯識性覺，如繩覺一樣，也應當除遣，因爲名言相在，還不能親證法界。要怎樣去除遣呢？由圓成實自性的覺慧，才能除遣它，像下文所說的——上來重在悟入依他唯識性』。

己三　分屬諸門

庚一　十二門辨

虛空、擇滅、非擇滅等何性攝耶？三皆愚夫於中妄執實有此卽徧計所執性攝；若於眞如假施有虛空等義圓成實攝。有漏心等定屬依他，無漏心等容二性攝，衆緣生故攝屬依他，無顚倒故圓成實攝。

從此以下諸門分別，共分十二門，以說明三性與諸法相攝的關係。

一、六無爲與三性的相攝：唯識學上說有六種無爲，就是「虛空、擇滅、非擇

滅，等」是等於不動、想受滅、眞如的三種。如是六種無爲，屬於三性的「何性」所「攝」？這是「三」性「皆」可「容攝」的。怎知三性皆攝六種無爲？如曾聽說過虛空等的無爲之名，在腦海中潛存著，並不時的分別有虛空等相，由於經常這樣數數串習的力量，於是就在「心等」生起的時候，「變」現「似虛空等」無爲「相」現，此所現相，前後相似，沒有變易，假說爲常。正因虛空等六，是「隨心」分別緣所「生」的，所以屬於「依他起攝」。可是「愚」癡凡「夫」，不知它是心識之所變似，而「於」其「中妄執」以爲「實有」，當知「此卽」屬於「徧計所執性攝」。假「若於眞如」上，「假施設有虛空等義」，當知這就是屬於「圓成實攝」。如約有漏無漏心解釋：假定是「有漏心等」之所變現的虛空等無爲，那就決「定」屬於染「依他」起；假定是「無漏心等」之所變現的虛空等無爲，那就「容」可爲依他、圓成「二性」所「攝」。意思是說：如果是清淨「衆緣」和合所「生」的，那就「屬」於清淨「依他」起；由於這是「無」有「顚倒」的，所以屬於「圓成實攝」。

如是三性與七眞如云何相攝？七眞如者：一、流轉眞如，謂有爲法流轉實性；二、實

相眞如，謂二無我所顯實性；三、唯識眞如，謂染淨法唯識實性；四、安立眞如，謂苦實性；五、邪行眞如，謂集實性；六、清淨眞如，謂滅實性；七、正行眞如，謂道實性。此七實性圓成實攝，根本、後得二智境故。隨相攝者，流轉、苦、集三，前二性攝，妄執雜染故；餘四皆是圓成實攝。

二、七眞如與三性的相攝：「如是」像上所說的「三性，與」下所說的「七」種「眞如」又是怎樣「相攝」的？在沒有解答這問題前，先指出「七眞如」的名體：「一、流轉眞如」者，是指所「謂」一切「有爲法」生滅不停的「流轉實性」。解深密經語體釋說：『衆生在生死中流轉，從它的時間上去考察，只見它奔放不已，要想尋求它的最初從何而來，最後指向何處，其先後性是不可得的。這無先後的生死流，就是此有彼有、此生彼生的緣起鈎鎖，所以說一切行無先後性』。「二、實相眞如」，是指所「謂」人法「二無我所顯」的「實性」。解深密經說爲『相眞如』。該經語體釋說：『講到相，謂蘊、處、界有事相等；我的種相，謂補特伽羅言說相等。無論我相、法相，從他的本身上講，都沒有它的實體性的。以補特伽羅的無實體性說，名爲補特伽羅

無我性；以諸法的無實體性說，名爲法無我性。所以說一切法補特伽羅無我性及法無我性』。「三、唯識眞如」，是指所「謂」心染衆生染、心淨衆生淨的「染淨」諸「法」的「唯識實性」。解深密經說爲『了別眞如，謂一切行唯是識性』。該經語體釋說：『了別就是識，成唯識論說：『識謂了別』。從認識說：認識外境的內識，名能了別，內識所識的外境，名所了別。然所了別的外境，不離能了別的內識，若離內識，卽無外境。如是，不特心心所法的自體是識，就是色等諸法，也是識所變的識相。所以說一切行唯是識性』。「四、安立眞如」，是指所「謂」於染汚法體所思惟的「苦」諦之「實性」。解深密經同樣叫做『安立眞如，謂我所說諸苦聖諦』。該經語體釋說：『安立，是施設的異名。約施設的意義說，四聖諦本都可以名爲安立的，現在所以唯苦獨得安立名者，因它是四聖諦中最初的一諦，所以別得總稱。聖諦，意說唯有大聖佛陀，徹證諸法法性，從清淨法界等流安立此苦，苦眞是苦，沒有錯誤，非諸諍論安足處所，所以說我所說諸苦聖諦』。「五、邪行眞如」，是指所「謂」於染汚法因所思惟的「集」諦之「實性」。解深密經同樣說爲『邪行眞如，謂我所說諸集聖諦』。該經語體釋說：『集諦，通常是指煩惱及煩惱

增上所生的諸業說，因由此煩惱、業，才集起生死苦報的。邪行，似唯指十不善道的罪業說，實際是包括煩惱的，以一切邪行的產生，無不由煩惱的衝動而來。所以說我所說諸集聖諦』。「六、清淨眞如」，是指所「謂」於清淨法體所思惟的「滅」諦之「實性」。解深密經亦名『清淨眞如。謂我所說諸滅聖諦』。該經語體釋說：『滅，是聖者遠離一切繫縛煩惱而得無累自在的寂滅涅槃，在這寂滅涅槃界中，沒有苦痛的逼迫，沒有煩惱的纏擾，沒有生滅的動亂，沒有一異的對立，一切是清淨、自在、妙善的，所以說我所說諸滅聖諦』。「七、正行眞如」，是指所「謂」於清淨行所思惟的「道」諦之「實性」。解深密經亦名『正行眞如，謂我所說諸道聖諦』。該經語體釋說：『道，是聖者所修的正行，由修正行，一面解決生死的動力因，一面完成涅槃的動力因。如是正行，修到圓滿，卽得了生死證涅槃了。所以說我所說諸聖道諦』。

如是所說七種眞如，是約能詮義所說的，並不是眞如體眞的有七種差別。假使廢除詮言專就體說，實際唯一眞如實性，這是我們所不可不知的。若約實性來說，「此七」眞如「實性」，在三性中，屬於「圓成實攝」，因爲它是「根本」及「後

得二智」所緣的「境」界。如分開來說：實相、唯識、清淨的三眞如，是根本智所緣的境；餘流轉、安立、邪行、正行的四眞如，是後得智所緣的境。以實性說，固然都是屬於圓成實攝，若「隨相攝」，那就應該這樣：「流轉、苦、集三」種眞如，在三性中，屬「前」徧計、依他「二性」所「攝」。爲什麼是如此的？分開來說：此三眞如，如果是「妄」所「執」的，那就屬於徧計執攝；如果是詮「雜染」的，那就屬於依他起攝。中邊論卷中說：『流轉與安立、邪行依初二』，就是此意。其「餘」的實相、唯識、清淨、正行「四」種眞如，「皆是」屬於「圓成實攝」。因這唯是聖境聖智之所顯的。中邊論卷中說：『實相、唯識、淨、正行依後一』，亦卽此意。

三性六法相攝云何？彼六法中皆具三性，色受想行識及無爲皆有妄執緣生理故。

三、明三性與六法的相攝。首先這樣問道：「三性六法」的「相攝」，究竟是怎樣的？論主答說：「彼六法中」一一「皆具三性」。所謂六法，就是有爲的「色受想行識」五蘊「及」不生滅的「無爲」。爲什麼說此爲無爲的六法皆具三性？因爲它們「皆有妄執」，皆是「緣生」，皆具實性之「理」的。如於色等五蘊之中，

妄執有其實我實法，是卽屬於徧計所執；色等五蘊都是衆緣生的，所以是屬依他起攝；色等五蘊自性本空，所以是屬圓成實攝。中邊論說：『且色蘊中有三義者：一、所執義色，謂色之徧計所執性；二、分別義色，謂色依他起之性，此中分別以爲色故；三、法性義色，謂色之圓成實性。如色蘊中有此三義，受等四蘊、界等九法，各有三義，隨應當知。如是蘊等由三義別，無不攝入彼三性中』。

三性五事相攝云何？諸聖教說相攝不定：謂或有處說依他起攝彼相、名、分別、正智；圓成實性攝彼眞如；徧計所執不攝五事。彼說有漏心心所法變似所詮說名爲相，似能詮現施設爲名，能變心等立爲分別，無漏心等離戲論故，但總名正智不說能所詮，四從緣生皆依他攝。或復有處說依他起攝相、分別，徧計所執唯攝彼名；正智、眞如圓成實攝。彼說有漏心及心所相分名相，餘名分別，徧計所執都無體故，爲顯非有假說爲名；二無倒故圓成實攝。或有處說依他起性唯攝分別；徧計所執攝彼相、名；正智、眞如圓成實攝。彼說有漏心及心所相見分等總名分別，虛妄分別爲自性故；徧計所執能詮所詮隨情立爲名、相二事。復有處說名屬依他起性，義屬徧計所執。彼說有漏心心所法相見分等，由名勢力成所徧計故說爲名，徧計所執隨名橫計，體實非有假

立義名。諸聖教中所說五事，文雖有異而義無違，然初所說不相雜亂，如瑜伽論廣說應知。

四、明五事與三性的相攝。所謂五事就是名、相、分別、正智、眞如。如是「三性」與「五事」的「相攝」又是怎樣的？「諸聖教」中「說」到它們的「相攝」，有種種的不同，是沒有一「定」的。

「謂或有處」，就是有的論中，如瑜伽七十四、顯揚第六及十六，皆「說依他起」能「攝彼相、名、分別、正智」的前四事，而「圓成實性」唯「攝彼眞如」一事。至於「徧計所執不攝五事」的任何一事。如瑜伽七十四說：『問：三種自性相等五法，初自性五法中幾所攝？答：四所攝。問：第二自性幾所攝？答：四所攝。問：第三自性幾所攝？答：一所攝』。「彼」瑜伽等論爲什麼要作這樣的說？是從他們對於五事的解釋不同而來的。據他們「說：有漏」的「心心所法」所變現的，假定是「變似所詮」爲所說之義，就「說名爲相」，假定是變「似能詮」而爲種種的言說，就「施設爲名」，至於「能變」的「心」心所法「等」本身，就建「立爲分別」；有漏心等不離戲論，所以有這能詮所詮的差別，出世間的「無漏心等」

，因爲是「離」一切「戲論」顚倒的，所以「但總名」爲「正智，不」再「說」有「能」詮名「所詮」義的差別。相、名、分別、正智的「四事」，雖有有漏無漏的不同，但都「從」因「緣」和合而「生」的，所以「皆」是「依他」起「攝」。瑜伽七十四說：『問：若依他起亦正智所攝，何故前說依他起自性緣徧計所執自性執應可了知？答：彼意唯說依他起自性雜染分非清淨分，若清淨分當知緣彼無執應可了知』。此中所說緣彼無執，是緣二空性。由於如此，有漏染分依他，但緣徧計執性，無漏淨分依他，則緣二空眞如，所以無漏依他通圓成攝。

「或復有處」，如辨中邊論第二，「說依他起」，只「攝相」與「分別」二事，「徧計所執唯攝彼名」一事，「正智、眞如」二事，皆屬「圓成實攝」。依此分別，五事爲三性之所攝盡。該論頌說：『名徧計所執，相、分別依他，眞如及正智，圓成實所攝』。爲什麼這樣說？因「彼說有漏心及心所」的「相分」，說「名」爲「相」，即使有能詮名，亦在相中所攝，是見分相的緣故，「餘」見分及自證分，因爲是能緣性，所以說「名分別」。不論是相或分別，都是因緣所生的，所以皆屬依他起攝。至於「徧計所執，都無」它的實在自「體」，「爲」了「顯」示它的

「非有」，所以「假說爲名」。正因徧計執是無體的，所以於五法中，但爲名之所攝，意顯所執但在其名，都無實體。最後正智、眞如「二」事，因爲是「無倒」的，其體又是無漏的，所以屬於「圓成實攝」。

「或」復「有處」，如入楞伽經第七五法品「說：依他起性唯攝」五事中的「分別」，不攝其他的四事；「徧計所執」能「攝彼」五事中的「相、名」二事；無漏的「正智、眞如」二事，則爲「圓成實」性所「攝」。爲什麼要這樣相攝？因爲「彼」經典中，「說有漏」的「心及心所」的「相見分等，總名」叫做「分別」，因爲這些都是以「虛妄分別爲自性」的。至於「徧計所執」，由於「能詮所詮」的差別，卽「隨」能計的妄「情」，假「立」能詮「爲名」，所詮爲「相」，是爲二事。依名而計於義，依義而計於名，講到它們的自體，實在是都無有的，就是若名若相亦非，不過假立所執而爲相、名而已。

「復有處說」，是指世親攝論釋第五卷所說。彼說五事中的「名，屬」於「依他起性」所攝，「義（相及分別），屬」於「徧計所執」所攝。關於這問題，攝論講記中有說：『由顯境名言識的假名（依他起），覺得這是什麼那是什麼，這就是

本論說的『緣名爲境，取彼相貌』。這似義顯現，屬徧計所執性』。明顯的說明名是依他起，義是徧計執。「彼」爲什麽要作這樣「說」？原來「心心所法」的「相、見分等」，等是等於自證分及證自證分，「由」於能詮「名」的「勢力」，隨那能詮名，緣之生起執著，始「成」爲「所徧計」，所以「說」依他起「爲名」所攝。「徧計所執隨」於這個能詮「名」，是那個義，名義是相互一致的，實際名稱與義體，根本是不相稱的，因爲義「體實」在是「非有」的，不過是於非有中「橫計」其義，以爲能詮名所表詮的就眞正說來，唯有所執之義，無隨依他之名。所以義屬徧計所執。

如上所引「諸聖教中所說五事」，「異」的，「而」在「義」理方面，並「無」什麽乖「違」，可說大家所說都是很合於理的，不過比較起來，最「初」瑜伽「所說，不相雜亂」，猶爲盡善。這「如瑜伽論」七十二、三、四卷中，「廣」爲「詳」「說」，我們「應知」。

又聖教中說有五相，此與三性相攝云何？所詮能詮各具三性：謂妄所計屬初性攝；相、名、分別隨其所應所詮能詮屬依他起；眞如、正智隨其所應所詮能詮屬圓成實，後

得變似能詮相故。二相屬相唯初性攝，妄執義名定相屬故。彼執著相唯圓成實，無漏智等爲自性故。

五、五相與三性的相攝。「又聖教中」，這沒有指明那部經典或論典。在有些聖教中，曾經「說有」所詮、能詮、相屬、執著、不執著的「五相」。如「此」五相「與三性」的「相攝」又是怎樣的？這是現在所要說明的。其中「所詮、能詮」的二相，「各」各「具」有「三性」：「謂」若「妄所計」執實有所詮諸法，能詮諸名，那就「屬」於最「初」的徧計執性所「攝」。前五事中「相、名、分別」三者，其中相、名的少分是能詮相，其餘的少分及全部的分別是所詮相，「隨其」三事各各「所應」，不論是能詮名，不論是所詮相，都是「屬」於中間的「依他起」性所攝。至於前說五事中的「眞如、正智」二事，眞如的全部及正智的少分是所詮相，正智的另一少分是能詮相，「隨其」二事各「所」相「應」，不論是「所詮」，不論是「能詮」，都是「屬」於最後的「圓成實」性所攝。爲什麼是如此的？因「後得」正智亦能「變似能詮相」的。由這種種的分別，所以知道所詮相及能詮相，並屬三性。第三能詮所詮的「二相屬相，唯」是最「初」的徧計所執「性攝」，

不通後二性，爲什麼？因所妄計的名之與義，是決定相屬的，亦卽所謂『依名計義，依義計名』的。第四「彼執著相唯依」中間的「依他起」性所攝，不通初後二性，爲什麼？因能執著的法，必然是以「虛妄分別爲自性」的。第五「不執著相唯」屬最後的「圓成實」性所攝，不通前二性，爲什麼？因這是以「無漏」二「智」及俱行品，相見分等及無爲法，「爲」它的「自性」的。

又聖教中說四眞實，與此三性相攝云何？世間道理所成眞實依他起攝，三事攝故；二障淨智所行眞實圓成實攝，二事攝故。辨中邊論說初眞實唯初性攝，共所執故；第二眞實通屬三性，理通執無執，雜染清淨故；後二眞實唯屬第三。

六、四眞實與三性的相攝。「又聖教中」，如顯揚論第六「說」有世間所成眞實、道理所成眞實、煩惱障淨智所行眞實、所知障淨智所行眞實的「四眞實」。如此四眞實「與此三性」的「相攝」又是怎樣的？『在沒有說明相攝之前，先將四種眞實略爲解釋：什麼叫做世間所成眞實？就是在世間人的常識上，共同認爲這個就是這個而不是那個，那個就是那個而不是這個，如一茶杯在此，世人見之無不說爲茶杯者，大家都是這樣講，不是出於個人的測度或推想，是爲世間所成眞實。什麼

叫做道理所成眞實？這所認識的一切，不唯依於世俗的習慣，而是以論理的軌則爲標準所建立的，如科哲學者研究事物而獲得合理的判斷，是爲道理所成眞實。什麼叫做煩惱障淨智所行眞實？這所認識的一切，不僅以推理爲然，且以三學斷去煩惱障，分證眞如的實相，爲清淨智慧之所行的，所以名爲煩惱障淨智所行眞實。什麼叫做所知障淨智所行眞實？這就是依於前面，再進一步的，斷去使心不明事理的極微細所知障，以見萬法本如的眞實相，是爲所知障淨智所行眞實。明白了四眞實的意義，就可說明它與三性的相攝：第一「世間」所成，第二「道理所成」二種「眞實」，在三性中，屬「依他起攝」，什麼道理？因爲是相、名、分別「三事」之所「攝」的。第三煩惱障淨智所行，第四所知障「淨智所行」二種「眞實」，在三性中，屬「圓成實攝」。什麼道理？因爲是正智、眞如「二事」之所「攝」的。可是在「辨中邊論」所說，與顯揚不同：「說初」世間所成「眞實，唯」獨屬於最「初」偏計所執「性攝」。爲什麼？因一切世間多「共」依此一處而起「執」的。「第二」道理所成「眞實」，偏「通三性」所攝。爲什麼？因道「理」之法，「通」於「執」及「無執」的，執有能執所執的差別，所執屬於偏計執性所攝，能執屬於染

依他攝；無執通於「雜染」以及「清淨」，雜染是依他起攝，清淨爲圓成實攝。最「後」的「二」種「眞實」，同前所說，亦「唯屬」於「第三」圓成實攝』。

三性四諦相攝云何？四中一一皆具三性。且苦諦中無常等四各有三性。無常三者：一、無性無常性常無故；二、起盡無常有生滅故；三、垢淨無常位轉變故。苦有三者：一、所取苦我、法二執所依取故；二、事相苦三苦相故；三、和合苦苦相合故。空有三者：一、無性空性非有故；二、異性空二空所顯爲自性故。無我三者：一、無相無我我相無故；二、異相無我與妄所執我相異故；三、自相無我無我所顯爲自相故。集諦三者：一、習氣集，謂徧計所執自性執習氣，執彼習氣假立彼名；二、等起集，謂業、煩惱；三、未離繫集，謂未離障眞如。滅諦三者：一、自性滅，自性不生故；二、二取滅，謂擇滅二取不生故；三、本性滅，謂眞如故。道諦三者：一、徧知道，能知徧計所執故；二、永斷道，能斷依他起故；三、作證道，能證圓成實故。然徧知道亦通後二。七三三性如次配釋，今於此中所配三性，或假或實如理應知。

七、四諦與三性的相攝，「三性」與苦、集、滅、道「四諦相攝」又是怎樣的

？總說一句，「四」諦之「中」，每「一」諦每「一」諦「皆具」有「三性」。如分別的說是這樣的：

「且」如「苦諦」之「中」，有「無常」、苦、空、無我的四行相，而這一一行相，「各」各具「有三性」。先說「無常」三者：一、無性無常」，因爲其體「性常」常是「無」有的，所以是初徧計所執性。「二、起盡無常」，是觀緣起法「有生有「滅」，因諸緣起法實是生滅無常的，所以是第二依他起自性。「三、垢淨無常」，謂觀垢時無淨，觀淨時無垢，若垢若淨，是沒有一定的，隨其「位」的有所「轉變」作如此說，所以是第三圓成實自性。當知眞如是沒有垢淨可言的，說爲有垢眞如，是在生死位中講，說爲無垢眞如，是在斷生死時講。約這分位的不同假名無常，實則不是無常而是常的，所以說爲圓成實。次說「苦有三者：一、所取苦」，謂觀所取的五蘊是苦，因這是「我法二」能「執」之「所依取」的，所以是初徧計所執。「二、事相苦」，謂觀緣起的事相是苦，因爲這是以苦苦、壞苦、行苦的「三苦」爲事「相」的，所以是次依他起性。「三、和合苦」，謂觀和合是苦，因眞實法是與一切有漏有爲諸「苦相合」的，所以是後圓成實性。再次說「空有三者：

一、無性空」，諸法的自「性」本來是「非有」的，而愚夫妄計爲有，所以是初偏計所執性。「二、異性空」，謂觀緣起有爲是有體法，「與妄所」計「執」的「自性」有「異」，異於彼無，無無性故，說之爲空，體實非空，緣之爲空，所以是次依他起性。「三、自性空」，這是以人法「二空所顯」眞如「爲自性」的，所以是後圓成實性。最後說到「無我三者：一、無相無我」，謂觀偏計所執的「我相」本來是「無」有的，認爲有我唯是妄執，所以是初偏計所執性。「二、異相無我」，謂觀緣計諸法「與妄所」計「執」的「我相」是差「異」的，所以是次依他起。「三、自相無我」，謂觀圓成實性，是以「無我所顯爲自相」的，所以是後圓成實性。

說明了苦諦下四行相各有三性，進而來說「集諦三者：一、習氣集」，是「謂偏計所執自性執習氣」，就是所執我法、一異、俱不俱等，名偏計所執自性執，而那我法之見，名之爲執。我法等雖然沒有實在的自體，但能偏心執五蘊等爲我法時，逐漸逐漸熏成執種，名爲「執彼習氣」，所執雖然沒有，而依能偏計心，「假立彼名」爲偏計所執性。「二、等起集」，是指所「謂業」與「煩惱」，因爲是平等而起的，如由煩惱而起業，由業而煩惱增長，此二互爲因緣而有，同感苦報名爲等

起，而惑業苦三爲緣起的鈎鎖，所以是次依他起性。「三、未離繫集」，是指所「謂」尙「未離障」的「眞如」，亦卽是眞如集之性，所以是後圓成實性。

說明了集諦三者，再來說「滅諦三者：一、自性滅」，滅是「自性不生」的意思，謂偏計所執自性，從來是不生的，所以是初偏計所執。「二、二取滅」，二取就是能取所取，「謂」由「擇滅」所得智，能令能所「二取不生」，從所無得滅依他假名滅諦，所以是次依他起性。「三、本性滅」，本性就是眞如，「謂眞如」之體，本來是寂滅的，從沒有生滅的動亂相，所以是後圓成實。

說明了滅諦三者，再來說「道諦三者：一、徧知道」，謂「能知徧計所執性」決定是無有的，從所知爲名，所以是初徧計所執性。「二、永斷道」，謂「能」永「斷」染分「依他起」，從所斷爲名，所以是次依他起性。「三、作證道」，謂「能證」得「圓成實」性，從所證爲名，所以是後圓成實性。「然」而切實說來，最初的「徧知道」，不但能徧知徧計執，亦能知於依他、圓成，所以說「亦通後二」。意思是說：因徧知而斷集，因徧知而證眞。瑜伽七十四說：『問：三種自性幾應徧知？答：一切』。證知三性皆應徧知。顯揚論第六亦說：『徧計所執自性應知，

依他起性應知及應斷，圓成實自性應知及應作證』。亦是此意。

如上四諦所說，苦諦下有四種三，總合有七種三。如是「七三」與彼「三性」相攝，每三各配三性，餘三諦下各有三，經隨文說出，現在不再重論。然而現「今於此」當「中所配」的「三性，或」者說它是「假，或」者說它是「實」，「如理」所思「應」可了「知」。這裏雖然沒有一一指出它們的假實，但在基師述記中曾經隨文點出，學者如欲了知，不妨細閱述記。

三解脫門所行境界與此三性相攝云何？理實皆通，隨相各一，空、無願、相如次應知。緣此復生三無生忍：一、本性無生忍；二、自然無生忍；三、惑苦無生忍。如次此三是彼境故。

七、三解脫門與三性的相攝。空、無願、無相的「三解脫門所行」的「境界與此」偏計、依他、圓成的「三性相攝」又是怎樣的？「理實」三解脫門，一一「皆通」三性：如緣依他起時，了達無偏計執，即是圓成實性。圓成實性是因空所顯的，當然就是空境；俱不於此生起願求，當然就是無願境；空緣此三是無相的，當然

就是無相境。這明顯的是說三性俱爲解脫門所行境。但這是約總相說，如「隨」諸事「相」來說，三性與三解脫門，「各一」相攝：謂「空」解脫門，爲徧計執所攝；「無願」解脫門，爲依他起所攝；無「相」解脫門，爲圓成實所攝。因是這樣次第相攝，所以說爲「如次應知」。

「緣此」三性「復」又「生」起「三無生忍：一、本性無生忍」，由徧計所執自性之所建立，因徧計所執的本體是無生的，所以說爲無生忍。「二、自然無生忍」，由依他起自性之所建立，因依他起是緣生而非自然生的，所以說自然無生忍。「三、惑苦無生忍」，由圓成實自性之所建立，因證得圓成實性時，彼惑苦不會再生起的，所以說惑苦無生忍。瑜伽七十四說：『問：如經中說無生法忍，彼云何建立？答：由三自性故。謂由徧計所執自性故，說本來無生忍；由依他起自性故，說自然無生忍；由圓成實自性故，說煩惱苦垢無生忍。此三種忍在不退轉地』。爲什麼如是建立？「如」其「次」第，當知「此三」自性，「是彼」三忍所緣之「境」，所以作是建立三無生忍。

此三云何攝彼二諦？應知世俗具此三種，勝義唯是圓成實性。世俗有三：一、假世俗

；二、行世俗；三、顯了世俗。如次應知卽此三性。勝義有三：一、義勝義謂眞如，勝之義故；二、得勝義，謂涅槃，勝卽義故；三、行勝義謂聖道，勝爲義故。無變無倒隨其所應，故皆攝在圓成實性。

九、三性與二諦的相攝。如「此」徧計、依他、圓成「三」性怎樣「攝彼」世俗、勝義的「二諦」？關於這個，先作總說：「應知世俗」諦「具此三種」自性，至於「勝義」諦「唯是圓成實性」攝。如分開說，世俗、勝義各各有三。「世俗有三」者：第「一」是「假世俗」，卽世間世俗，如軍、林、瓶、車等，實在沒有體性可言，唯有其名假名世俗而已，在四種世俗諦中，屬第一假名無實諦。第「二」是「行世俗」，這是指的有爲依他，唯是有漏遷流名行，如蘊、處、界等諸有爲行，正體是世俗，在四種世俗諦中，屬第三方便安立諦這是斷了染分依他及遣除徧計執所顯的眞如，在四種世俗諦中，屬第二隨事差別諦。第「三」是「顯了世俗」，及第四假名非安立諦，前者如苦、集等，後者就是二空眞諦，所以名爲顯了世俗。「如」其三種世俗的「次」第，「應知卽此三性」：『第一世俗，心外境無，依情立名，徧計爲體，所以屬於徧計執性攝；第二世俗，心所變事，依他爲體，所以

屬於依他起自性攝；第三世俗，心所變理，施設差別，所以屬於圓成實自性攝』。

其次「勝義」亦「有三」者：第「一」是「義勝義」，是指所「謂眞如」而言，因爲妙體離言的眞如，是「勝」智所觀的境「義」，爲勝家所有的義，名爲義勝義。在四種勝義中，是屬第四勝義勝義。第「二」是「得勝義」，是指所「謂涅槃」，因涅槃於諸義中，是最極殊勝的，過此更無所欲求的義，「勝」的本身「卽」是「義」，名爲得勝義。在四種勝義中，是屬第三證得勝義。第「三」是「行勝義」，是指所「謂聖道」，因於勝位所有的聖道無漏智，是以「勝」法而「爲」所緣「義」的，名爲行勝義。在四種勝義諦中，是屬第二道理勝義。三勝義的前二勝義，是約理說，「無變」無易，是爲無爲圓成；後一勝義，是約智說，無顚「無倒」，是爲離倒圓成。所以「隨其所應」，一切「皆攝在圓成實性」當中。

如是三性何智所行？徧計所執都非智所行，以無自體非所緣緣故，愚夫執有聖者達無，亦得說爲凡聖智境；依他起性二智所行；圓成實性唯聖智境。

十、凡聖智境門。「如是」像上所說徧計等的「三性」，在凡夫、聖者的二智中，爲那一種「智所行」？論主解答說：「徧計所執」自性，既不可說爲凡智所行

，亦不可說爲聖智所行，所以說「都非智所行」。爲什麼這是非智所行？因徧計執「無」有它的「自體，非」是屬於「所緣緣」，凡爲所緣緣，必有其自體。在此有人問道：假定徧計不是所緣緣，最高佛陀的智慧亦應不緣彼，而且不論說緣不緣皆有過失！這話怎講？假定佛智不緣徧計，不緣當然不會知道它的無有，怎麼可說此應徧知？假定是緣怎樣成所緣緣？豈不是兩說都不成？現在解答：就親所緣緣說，佛智絕對是不緣徧計執，因爲這不是有體法，怎麼可爲所緣？不過就佛別變似無之相，並不是有實在的境體，但可說是應知彼無，不可說是緣彼爲無。緣那似無之相，如緣他心一樣，都是不緣本質的。別變無相而緣，此相分雖自心變是有，但是如據本質而言，名爲緣無智。如緣他人心時，雖不親得他人定心，然而變心影像相分，緣此相分但自心變，實際應合自心，但是從本言，說爲他心智。簡單的說：我法的自體確是沒有的，如實了知它的無有，名爲知徧計，但決不可說緣徧計。瑜伽七十四有說：『問：徧計所執自性何等智所行？爲凡智耶？爲聖智耶？答：都非智所行，以無相故』。亦是此意。不過，約「愚夫」在徧計上「執」以爲「有」，而「聖者」在徧計上通「達」爲「無」，就是不見心所取上的實我實法，實我實法都是

無所有的，如此「亦得說爲凡聖」之「智」所行的「境」界。再如「依他起性」，爲是凡智所行？爲是聖智所行？當知這是爲「二智」之「所行」的。瑜伽七十四亦說：『問：依他起自性何等智所行？當知這是爲「二智」之「所行」的。瑜伽七十四亦說：『問：依他起自性何等智所行？答：是二智所行，然非出世聖智所行』。據此，可知依他雖爲二智所行，但在所謂聖智方面，只可說是世間無漏聖智之境，非出世間的無漏聖智所行，因爲依他是有爲法。其次「圓成實」自「性」，爲是凡智所行？爲是聖智所行？當知這「唯」是「聖智」所行的「境」界，凡智是不能親緣的。瑜伽七十四復說：『問：圓成實自性何等智所行？答：唯聖智所行』。接著又說：『問：諸觀行者通達徧計所執自性時，當言行於相耶？答：若以世間智而通達時，當言行於相；若以出世智而通達時，當言行於無相。如徧計所執自性，依他起自性，圓成實自性，當知亦爾』。

此三性中幾假幾實？徧計所執妄安立故可說爲假，無體相故非假非實。依他起性有實有假：聚集相續分位性故說爲假有；心心所色從緣生故說爲實有；若無實法假法亦無，假依實因而施設故。圓成實性唯是實有，不依他緣而施設故。

十一、三性是假是實門。在「此」徧計等的「三性中」：那「幾」性是「假」

有的？那「幾」性是「實」有的？現在分別解答如下：第一「徧計所執」性，從「妄」情所「安立」的方面講，「故可說」它「爲假」有的；但若從法體方面來講，既然是「無體相」的，那裏可以說爲假實？所以是「非假非實」。要說假實一定要在有體法上講，無體法如龜毛兎角一樣，怎麼可以說爲假實？第二「依他起」自「性」，是「有實有假」的兩方面的。怎樣說依他起是假有的？當知假有共有三種：一、「聚集」假，如瓶、盆、房舍、有情等，都是由很多法一時所集成的，沒有一樣是單獨有的，能集成的雖說是實有的，所集成的不能不說是假，因爲離了能集成的各法是不可得的。二、「相續」假，這是在時間方面講的，如過、現、未來的三世，雖有所謂三世的因果相續性，但那都是在多法多時上而假立的。義演說：『今約一個有情從始至終，雖經歷五趣多身皆是一人，據一個有情而說。如佛言：昔過去鹿王今我身是。明知但約一人相續身說，身雖有多，法是一故，卽據一假有情身說名相續假。或可一人展轉相望至今佛身，身者，是假者有情，相續者，顯時長也。說假有相今乃成佛，名相續假。過去既爾，未來亦然。如法華經說：佛與舍利子授記，未來世過無量劫當得作佛號曰華光。又云：彼卽是汝身，宜應自欣慶。聲聞

身與佛身雖異，莫不人是一人，從今身受說未來佛，方名相續假。未來身卽是今時舍利弗也』。有人說這兩種解釋中，後一種爲好。三、「分位」假，這是指的不相應行，因爲它們都是依於色、心等法上分位假施設的，離了色心等法，沒有不相應行的實自體可得。由於具此三假，所以「說爲假有」。怎麼說依他起是實有的？當知這就是指的「心、心所、色」等，因爲這些都是「從」衆「緣生」的，所以「說爲實有」。有人說：衆緣所生的諸法，其體本來是虛幻的，說它是聚集假還可以，怎麼可以說爲實有？要知假實是相互對待的，有實法才可說有假法，假「若無」有「實法，假法亦」卽「無」有，「假法」實是「依」於「實因而施設」的。顯揚十六三性中說：『不應宣說諸法唯是假有，何以故？假法必有所依因故，非無實法假法成立，若異此者無實物故假亦應無，卽應破壞假實二法，二法壞故應無雜染，雜染既可得，當知必有依他起』。第三「唯」獨「是實有」的，爲什麼？因這是衆「緣而施設」的。

此三爲異爲不異耶？應說俱非，無別體故，妄執、緣起、眞義別故。

十二、異不異門。「此」徧計等的「三」性，「爲」是有「異」？「爲」是「不異」？「應說」這是非異非不異的，所以說「俱非」。爲什麼說是非異？因是「無」有「別體」：謂於依他法上，不了它的如幻非有，才成爲徧計所執，並不是離了依他，另有什麼徧計執；若於依他法上，離前徧計所執，不再有所妄計，當下是圓成實，並不是離了依他，另有什麼圓成實：可見三者非異。爲什麼說是非不異？因徧計是「妄執」性，依他是「緣起」性，圓成是「眞義」性，三者有此差「別」，所以不可說非不異。關於三性相望的非異非不異，在前說明依圓相望非異非不異時，已經附帶說過，這裏不再煩說。

庚二　總結止繁

如是三性義類無邊，恐厭繁文略示綱要。

這是總結三性諸門相攝。「如是」像上所說「三性」的「義類」，依瑜伽等說，是深廣「無邊」的，「恐」諸學者「厭」於「繁文」，不能廣爲論說，所以僅作以上十二門辨，作爲「略示綱要」而已。