

成唯识论

护法等菩萨造

三藏法师玄奘奉 诏译

目次

成唯识论卷一 1

# 说明造论宗旨	1
# 论我法实无.....	2
三十颂第一偈与第二偈前二句	2
# 破外道我执.....	5
# 破某些学派的我执.....	6
# 对我执的总结	7
# 论我执的种类	9
# 破法执	11
# 破胜论的法执.....	14
# 破一因论的法执.....	18
# 破声论的法执.....	18
# 破顺世外道的法执.....	19
# 总结破法执.....	21
# 破小乘心外有实法的法执.....	22
# 破有对色的法执.....	23
# 破无对色及余色法.....	26
# 阐明不相应行法不离识.....	28
# 破小乘执实有心不相应行法.....	29

成唯识论卷二 34

# 破生住异灭等心不相应行法实有	34
# 破名句文三身等心不相应行法实有.....	35
# 破随眠是实有属不相应行法.....	37
# 论无为法非离识实有	38
# 总结破法执.....	40

# 论俱生法执与分别法执.....	41
# 总结我、法二执的问题.....	42
# 阐明三类能变识.....	45
# 第八识的性质与表现状态.....	46
第二偈后二句、第三偈、第四偈	46
# 阐释种子含义	49
# 阐释种子来源	50
# 阐释种子的特征.....	55
# 阐释熏习的含义.....	58
# 阐释第八识的行相和所缘.....	60
# 总结心识行相即见分.....	64
# 阐释第八识的执受处.....	64

成唯识论卷三 69

# 第八识的相应心所.....	69
# 第八识属性.....	73
# 论第八识断、常性.....	75
# 论第八识转舍次第.....	78
# 论证有第八识	82
# 由十种理论证明有第八识.....	86

成唯识论卷四 96

# 论第七识.....	103
第五偈、第六偈、第七偈	104
# 第七识名称.....	104
# 第七识之所依	105
# 心、心所三种所依.....	105
# 论第七识之所缘.....	118

# 论第七识之自性与行相.....	120
# 论第七识之相应心所.....	120
# 论第七识四根本烦恼外之其余相应心所	121

成唯识论卷五 126

# 与第七识相应的受心所.....	126
# 论第七识与其相应心所的属性.....	127
# 论第七识所系之界地.....	127
# 论染污第七识之制伏与断灭.....	127
# 论有无清净末那识.....	128
# 论由凡夫至成佛与第七识相应慧心所的三个层次.....	130
# 论第七识存在的证据.....	131
# 论前六识.....	139
《三十颂》第八偈	139
# 论六识名称来源.....	139
# 论六识的性质与现行活动	140
# 论六识的属性.....	141
# 六识三性是否同起.....	141
# 论六识相应心所.....	143
《三十颂》第九偈	143
# 论六识受之关系.....	144
# 六识相应心所.....	149
《三十颂》第十偈	149
# 六识之遍行心所	149
# 六识相应别境心所	150
* 五别境能否共起	154
# 五别境与前五识的关系	156
# 五别境与受的关系	156

成唯识论卷六 158

# 与六识相应的善心所	158
《三十颂》第十一偈	158
# 论善心所的三善根	161
# 论善心所之三个假法	163
# 论为何只立十一个善心所	164
# 论善十一的种种性质	166
# 论根本烦恼	168
《三十颂》第十二偈前二句	169
# 论根本烦恼的各种性质	173
# 论随烦恼	180
《三十颂》第十三偈、第十四偈前二句	180
# 论十小随烦恼	181
# 论二中随烦恼	183
# 论八大随烦恼	184
# 论为何只立二十种随烦恼	188
# 论随烦恼性质	188

成唯识论卷七 193

# 论不定心所	193
《三十颂》第十四偈后二句	193
# 解释悔和眠	193
# 解释寻伺	194
# 论不定心所性质	196
# 论心所与心的关系	200
# 论六识的所依	201
《三十颂》第十五偈、十六偈	201
# 论意识不起的五种状态	202
# 论八识之间的共起与相应	207
# 论八识彼此关系	208

# 论一切唯识所变.....	209
《唯识三十颂》第十七偈	209
# 唯识理论成立的根据	210
# 唯识理论与实际经验的矛盾.....	212
# 论唯识理与教义的差异之处.....	212
# 论唯识理论非空.....	212
# 论物质与唯识理论的关系.....	213
# 论外境现量性与唯识理论的关系.....	213
# 论凡夫如在梦中.....	214
# 认识他心不违反唯识理论.....	214
# 解释唯识含义	215
# 论识如何生起	215
《三十颂》第十八偈	215
# 论四种缘.....	218

成唯识论卷八 227

# 论四缘依十五种依托处成立十种生起万法的因	227
# 论二因及十因的关系	230
# 论四缘与十五处十因二因的关系.....	231
# 论五果与十因、四缘、十五依处的关系	232
# 阐明种子、现行、八识彼此之间与四缘关系.....	234
# 论有情生死相续的原因.....	236
《三十颂》第十九偈	236
# 阐明惑业苦与十二支的关系.....	239
# 论三自性.....	254
《三十颂》第二十偈、二十一偈、二十二偈	255
# 论遍计所执、依他起与圆成实的相互关系.....	261
# 论三自性与无为、真如、四谛、四真实、五事、五相、六法的关系	263

成唯识论卷九 270

# 阐释三无性.....	270
《三十颂》第二十三偈、二十四偈、二十五偈	270
# 论唯识学修行次第.....	273
# 论资粮位.....	274
《三十颂》第二十六偈	274
# 论加行位.....	277
《三十颂》第二十七偈	278
# 论通达见道位	282
《三十颂》第二十八偈	282
# 论真见道.....	283
# 论三种相见道.....	283
# 论修习位.....	288
《三十颂》第二十九偈	288
# 阐释修道十位.....	290
# 阐释十波罗蜜多胜行.....	291
# 阐释十重障.....	279

成唯识论卷第十 304

# 阐释十真如.....	307
# 阐释转依义.....	308
# 论究竟位.....	318
《三十颂》第三十偈	318
# 阐释佛身土.....	321
# 阐释见、相分之虚实性.....	327

《成唯识论》

护法等菩萨造

三藏法师玄奘奉 诏译

成唯识论卷一

稽首唯识性，（圆）满（清净者指佛）、（部）分清净者（菩萨）；我今释彼说（解释佛、菩萨说的唯识道理），利乐诸有情。

成唯识论的“成”意即诚、真实、最正确无误之意。唯识性：即遍计所执性、依他起性、圆成实性，是真、俗二谛一切诸法本性，世间一切法都无法脱离此三自性的范围/规律。除了佛外的有情，不论凡夫或圣人，只要有我、法执必然具有此三自性。诸佛也不离依他起与圆成实性。

说明造论宗旨

今造此论，为于（我、法）二空有迷、谬（全然不解、错误认知）者生正解故，生解为断（所知、烦恼）二重障故。由我、法执二障俱生，若证（我、法）二空，彼障随断。断障为得（大涅槃、大菩提）二胜果故。由断续生烦恼障故，证真解脱（大涅槃）；由断碍解所知障故，得大菩提。

真解脱：是摆脱一切系缚、烦恼的一种精神境界，即是涅槃。大菩提，菩提是梵文 Bodhi 的音译，意为觉。大菩提即佛果，无上正等正觉，此对小乘声闻、缘觉而言，称大菩提。或者真解脱就是指得大涅槃与大菩提。

又为开示谬执（有真实）我、法，（以及）迷唯识者，令达二空，于唯识理如实知故。复有迷谬唯识理者，或执外境如识非无，或执内识如境非有，或执诸识（作）用别（本）体同，或执离心无别心所（只有心，没有心所）。为遮此等种种异执，令于唯识深妙理中得如实解，故作斯论。

1 谬执我、法迷唯识者：指凡夫和外道。2 执外境如识非无：小乘一切有部的观点，他们执着经上说有色、心二法，也同心识一样的非无。执内识如境非有：大乘中观派（空宗）的某些看法。3 执诸识用别体同：大乘有些派别（楞伽经）的观点，认为诸识虽各有功用，但只有一个本体，不知识体有八个。4 执离心无别心所：小乘经量部的观点，他们执着经上「士夫三界染净由心」之说，认为离开心法之外别无心所法。

第一、四的观点是对唯识理的无知；第二、三的观点是错误的认识。前二种的执着，与唯识之有识无境的主张有异；第三种执着，与唯识之诸识各有体、用的主张不同；第四种的执着，与唯识的心王之外别有心所的主张有异。

论我法实无

“若唯有识，云何世间及诸圣教说有我法？”

唯识的主旨是说明心识之外，没有实我、实法，这称做「唯识无境」。有人质疑：「如果万法唯识，识外无境，为何世人皆说有我、有法？即使佛教也说预流、一来等的我，以及四谛、五蕴等法。如果说有我相、法相，唯识义就不能成立；如果说万法唯识，佛教就不该说我相、法相。所以唯识的说法，就有两种相违的过失：一者，“世间相违过”。世人皆说有我有法，唯识说无我无法；二者，“圣教相违过”佛教中也说我相法相」。

颂曰：「由假（虚假的认识）说（有真实的）我、法（存在，由此）有种种相转（生起），彼依识所变，此能变唯三，谓异熟、思量及了别境识。」

论曰：世间、圣教说有我、法，但由假立，非实有性。我谓主宰（不依赖任何条件独立起支配作用的主体），法谓轨持（事物自身的形相及其规律性）。彼二俱有种种相

转（现象产生）。我种种相，谓（凡夫认为的）有情、命者等，（以及佛教说的进入圣位的）预流、一来等；法种种相，（外道/世人所）谓实、德、业（物体、性质属性、运动/作用）等，（以及佛教说的五）蕴、（十二）处、（十八）界等。“转”谓随缘施设有异（随种种情况的差别，成立不同的分类/名称，即假说。世人外道说的差别是随着遍计而起；圣教所说的，是随着依他起而立，所以安立的名相也有种种差别）。

凡夫认知的我、法是出于错误的认识，以为有真实“我”以及心外有实际存在种种法，即《述记》所说的“无体随情假”。佛教的“我、法”是一种方便说，是为了度众生而假设建立的概念，《述记》称“有体施設假”，有体即依他起与圆成实。

我，梵名 Atman，原意为呼吸，引伸为生命、自我等。是印度婆罗门教自吠陀时代即使用的名词。我有四义，1 恒常存在（常）；2 独一个体，不是集合体（一）；3 中心之所有主（主）；4 支配一切（宰），所以称我者，有常、一、主、宰之义。梵书时代，婆罗门教以梵为宇宙最高原理，以我为个人生命原理，故有「梵我一如」之说，此即佛教经典中所破的「神我」。本来「我」只是五蕴因缘和合的集合体，不是常一主宰的实体，故称假我。我的种种相，有二：1 为有情、命者等。我具色、心二法，起心动念，受爱着贪染，这叫做有情；色、心相续，生死无间，这叫做命者。等者，是说此外还有其它很多关于「我」的名相，如：士夫、作者、知者等，这是世间所说的种种我相。2 圣教说的种种我相，如预流、一来等，预流，是断三界见惑预入圣人之流的初果圣者；一来，是尚须来欲界受一次生，方断三界思惑的二果圣者。“等”是说此外还有三果、四果、缘觉等。

法者轨持之义，轨者「轨生物解」，持者「任持自性」。谓：「法谓轨持，轨者轨范，可生物解；持谓任持，不舍自相。」由见、闻、觉、知的作用，对于任何一事一物，都会于那事物上起一种见解，即是轨生物解；世间任何事物，皆有它特别的体性，人们对于它所起的见解，无论是对是错，而它本身的体性，任运摄持，不失不变，即是任持自性。意即「法」所表示的事物有其一定的规范，法也就是宇宙万有。以上是对第一句颂文的诠释。法的种种名相也有二：1 世间的种种法相，如婆罗门教六派哲学中，胜论派的实、德、业等。万有的本体称之为实，显体之性称之为德，体所起的作用称之为业。这是胜论六句义的前三句（胜论六句义，是胜论学者观察世界各种「存在」，纳之入六个范畴中。这六个范畴即是实、德、业、同、异、和合）；此外还有数论派的二十五谛。这是世间所说的种种法相。二者圣教所说的种种法相，如蕴、处、界等十善巧（蕴、处、界、缘起、处非处、根、世、谛、乘、有为无为），蕴者是色、受、想、行识的五蕴，处者是六根和六尘的十二处。界者是十二处再加六识成为十八界。这是圣教所说的世间法；此外还有出世间法如四圣谛、十二因缘、六度等。

“如是诸相，若由假说，依何得成？”

彼（我、法）相皆依识所转变（生起的影像，）而假施設（成立）。“识”谓了别（了解辨别/粗看，只见钟表，名为「了」；细看时分，即是「别」），此中“识”言亦摄心所，（因心所和识）定相应故。“变”谓识体（自证分）转似（生起似乎实在的见、相）二分，相、见俱依自证起故。依斯二分施設我、法（依能见一分，施設我相；所见一分，施設法相），彼二（我、法）离此（见、相二分）无所依故。

或复内识（生起时）转似（有实在）外境。（或是由于）我、法（二执所起的虚妄）分别（形成的）熏习力（熏成的种子现行）故，诸识生时，（见相二分）变似（实在的）我、法。此我、法相虽在内识，而由（虚妄）分别（而导致）似外境现。诸有情类无始时来，缘此（似我、法影像，错误的）执为实我、实法，如患（病、作）梦者，患梦力故，心（中）似（有）种种外境相现，缘此（心中影像，虚妄）执为实有外境。

愚夫所计（认为心外的真）实我、实法都无所有，但随妄情（虚妄的认识）而施設故（，这是遍计所执，所以）说之为假。内识所变似我、似法（的影像）虽（与识一样实）有，而非（凡夫所认为的真）实我、法性（而是依他起的影像，不具有独立性、主宰性），然似彼现，故说为假。

外境随情而施設故（心外境非有而是由于虚妄分别得以形成），非有如识。内识必依因缘生故（体是实有，是依他起），非无如（遍计所执的心外）境。由此便遮增、减二执（否定了虚妄增加的心外境，也否定了没有内识的两种执着。心外）境依内识而假立故，唯世俗（才执着为）有；识是假境所依（的主体）事故，（不但世俗谛有）亦胜义有。（此处的胜义非第四胜义谛。真胜义离言绝思，不可说无亦不可说有。）

这是唯识的中道观，否定了该否定的，如凡夫虚妄的执着有，以及恶取空错误的认为一切法皆空；但也肯定了该肯定的部分，即有内识的存在。所以不落入恶取空全面否定的错误；也不落入凡夫全面肯定的错误。唯识以四世俗谛与四胜义谛来诠释其中道观。此处所说的“胜义有”是指第一胜义谛的“体用显现谛”，也就是第二世俗谛“随事差别谛”，不是指所有的胜义谛。世俗谛即俗谛，指世间

一切道理。胜义谛即真谛，指圣人所悟的真实道理。谛：因可用言语描绘形容故名为谛，或真理亦名为谛。

四俗谛：1 世间世俗谛/假名无实谛，谓瓶、盆等凡夫以为实有，但其实只有假名而无实体，一切外境均属此谛，因为外境都是心所起的影像，没有真实主体，所以称为假名无实谛。2 道理世俗谛/随事差别谛，谓蕴、处、界等，随彼彼事立蕴处界等法。3 证得世俗谛/证得安立谛，谓证得苦集灭道等理，有种种的道理，各有不同的区别，故名安立故。4 胜义世俗谛/假名非安立谛，谓二空所显之理，即真如。依假空门说为真性，由于真性是内证智境，不可言说，故名二空所显真如。但假施設故，此前三种法皆可言说形容，所以是第四谛的假名施設。

胜义四者：1 世间胜义谛/体用显现谛，谓蕴处界等有实体性，胜过第一世俗谛，故名胜义。随事差别，说名蕴处界等，故名显现。2 道理胜义谛/因果差别谛，谓苦、集等，知断、证、修因果差别。胜过世俗道理，故名胜义。3 证得胜义谛/依门显实谛，谓二空理，胜过世俗，证得安立，故名胜义。依空能证以显于实，故名依门。4 胜义胜义谛/废詮谈旨谛，谓一实如，体妙离言已名胜义，过俗胜义复名胜义，故又名“胜义胜义谛”。俗谛中都无法，假名安立，不名真，但名为俗。第四胜义不可施設，不可名俗，但名为真。

破外道我执

(外道小乘问：) “云何应知实无外境，唯有内识(变现)似外境生？”(答：识外)实我、实法不可得故。(此处小乘包括犊子部、正量部、和经量部等)

“如何实我不可得耶？”

(外道)诸所执我，略有三种：一(数论、胜论)执我(的本)体常周遍，量同虚空，随处造业，受苦乐故。二者，(耆那教)执我其体虽常而量不定，随身大小有卷舒故。三者，(兽主外道)执我体常至细，如一极微潜转身中，作事业故。

“初且非理，所以者何？”执我常遍量同虚空，应不随身受苦乐等。又常遍故，应无动转，如何随身能造诸业？又所执我，一切有情为同为异？若言同

者，一作业时一切应作，一受果时一切应受，一得解脱时一切应解脱，便成大过。若言异者，诸有情我更相遍故，（诸有情的我）体应相杂。（诸众生我体“量同虚空”，所以诸众生的“我”必定在同处，因此）又一作业，一受果时，与一切我处无别故，应名一切所作、所受（一切众生所造的业、所受的果）。若谓作、受各有所属，无斯过者，理亦不然。业、果及身与诸我（本体）合，（说业、果）属此（众生）非彼（众生），不应理故（因为一切众生的我体“量同虚空，处所无别”）。一解脱时，一切应解脱，所修证法一切（众生相杂的）我合故。

“中亦非理，所以者何？”我体常住（不变），不应随身而有舒卷，既有舒卷，如橐钥风，应非常住。又我随身（身体可解剖，我既随身，故我）应可分析，如何可执我体（常）一耶？故彼所言，如童竖戏。

“后亦非理，所以者何？”我量至小，如一极微，如何能令大身遍动？若谓虽小而速巡身，如旋火轮似遍动者，则所执我非一非常，诸有往来非常一故。

我本是模糊的观念，外道却把“我”的观念给理论化、具体化。“真实”应具有“恒常、普遍、单一、主宰”的性质，也就是说，“实我”具有“恒常周遍、普遍存在、纯粹而不可分解剖析、独立而不依赖任何条件的对身心起支配作用”上文之第一类是胜论和数论外道的观点，但“我”经过推敲并无此“常、遍”的性质；二是尼犍子外道，又称无惭外道的观点，但“我”并无“常一”的性质；第三是兽主外道和遍出外道的观点，其观点的“我”并无“主宰”的性质，因为这种我要依赖旋转而起作用。唯识的第八识，并非自我，因其是非断非常。

破某些学派的我执

又所执我，复有三种：一者（凡夫认为）即（五）蕴，二者（数论认为）离蕴，三者（犍子部所执）与蕴非即非离。

初即蕴我，理且不然。我应如蕴，非常、一故（蕴有五种故非一）。又内诸色（蕴所成根身）定非实我，如外诸色（器世界），有质碍故（必可分解）。心（识蕴）、心所法（受、想蕴）亦非实我，不恒相续，待众缘故。（其）余行（不属于心法部分的行蕴，是不相应行法）、余色（色蕴的法处所摄色）亦非实我，如虚空等，非觉性故。

中离蕴我，理亦不然。应如虚空，无作、受故。

后俱非我，理亦不然。许依蕴立（同意我是依五蕴成立，但我）非即、离蕴，（那么就）应如瓶等（假法一样，瓶依于色、香、味、触等四尘而建立，瓶与四尘也是不即不离），非实我故。又（这种我）既不可说（是五蕴组成的）有为（法也不是非五蕴的）无为（法），亦应不可说是我（就是）非我。故彼所执实我不成。

第一观点是凡夫的看法，以为“我”必是五蕴的全部或一部分；第二是数论外道观点，认为“我”有独立主体，存在五蕴外，这种“我”就如同虚空一般脱离物质和精神；第三是小乘犊子部、正量部的观点，认为“我”依五蕴存在，但与五蕴不即不离，有独立主体、非常非无常。这样的“我”到底是属有为法还是无为法？如是有为法，那就具有生住异灭的无常性，同于五蕴；如是无为法就无生住异灭，非由五蕴和合而成。他们说的“我”与五蕴不即不离，那就不是无为法也不是有为法，而是超出一切范畴。唯识说的真如等无为法，虽与五蕴不即不离，那只是说真如等是一切事物的真实本性，不离识独立存在，不是实我实法，故无上述错误。

对我执的总结

又诸所执有我体，为有思虑，为无思虑？若有思虑，应是无常，非一切时有思虑故；若无思虑，应如虚空，不能作业，亦不受果。故所执我（无论有没有思虑，有我体之）理俱不成。

又诸所执实有我体，为有作用，为无作用？若有作用，如手足等，应是无常；若无作用，如兔角等，应非实我。故所执我（无论有没有作用），二俱不（能）成（立有真实我之理）。

又诸所执实有我体，为是“我见”所缘境不？若非“我见”所缘境者，汝等云何知实有我？若（我）是“我见”所缘境者，应“有我见”非颠倒摄，（因为我见能）如实知故。若尔，如何执有我者，所信至教，皆毁我见，称赞无我，言无我见能证涅槃，执着我见沈沦生死。岂有邪见能证涅槃，正见翻令沈沦生死？

数论认为我有思虑，胜论认为没有；耆那教认为我有作用，数论认为我没有作用。如果有真实的我，它必是我见所认识的对象，那么“有我”就不是错误的见解。佛教说的常乐我净，其中的我只是一种假设，其本质就像真如等无为法，虽能被心识所认识，但非言语概念思维所能表达，所以也非真实我。

又诸我见（由妄想执着而起，）不（可能）缘实我，（因为）有所缘（的对象）故，如缘余心（就如同其它能缘的心、心所一样，只能认识自变的相分）。我见所缘定非实我，（而）是（我见自变的）所缘（境）故，如所余法（一样都是心、心所自变现的相分，非常一、非主宰）。是故我见不缘实我，但缘内识变现诸蕴，随自妄情种种计度（而产生实我的假象）。

所余法：色、声、香、味、触、法。从“能缘”的角度来看，心识只能认识自己所变现的相分，不能认识自心外的对象。所以“我见”也是一样，只能认识自变的对象，不能认识自心外的一个恒常不变“真实我”。从“所缘”的角度来看，所有被认识的对象，都是由心、心所自所变现。所以我见所认识的对象，也必定是“我见”自身所变现的相分。即使不承认有相分，也必然得到相同的结论，结论就是：我们所能察觉见到的色、声、香、味、触、法都是变化无常，所以“我见”的对象必定也是变化无常，肯定不是“真实我”。

论我执的种类

然诸我执略有二种：一者俱生，二者分别。俱生我执，无始时来虚妄熏习（所成的第八识）内因力故，恒与身俱，不待邪教及邪分别，任运而转，故名俱生。此复二种：一常相续，在第七识缘（取）第八识（见分），起（第七识）自心相（分，并将此相分）执为实我；二有间断，在第六识，缘（第八）识所变五取蕴相，或总或别，起自心相（并将此相）执为实我。此二我执细故难断。（其现行）后修道中，数数修习胜生空观（渐渐制伏，其种子在成佛时）方能除灭。（第六识有间断，所以这类俱生我执也有间断）

分别我执：（除了依靠虚妄熏习所成的内因力）亦由现在外缘力故，非与身俱，要待邪教及邪分别然后方起，故名分别，唯在第六意识中有。此亦二种：一缘邪教所说（五）蕴相，起（第六识）自心相，分别计度，执为实我。二缘邪教所说我相，起自心相，分别计度执为实我。此二我执麤故易断，初见道时观一切法、生空（所显）真如，即能除灭。（大乘观一切我、法二空；二乘观一切生空，悟真如之理，便能灭除。）

如是所说一切我执，（生起我执的）自心外（五）蕴或有或无；自心内蕴（自心生起我执的五蕴相分）一切皆有。是故我执皆缘无常五取蕴相妄执为我。然诸蕴相从缘生故，是如幻有，妄所执我，横（偏执）计度故，决定非有。故契经说：“苾刍当知，世间沙门、婆罗门等所有我见，一切皆缘五取蕴起。”

我执只存在第六、七识中。第七识的我执是俱生我执，必有自心外蕴引起，就是第八识见分；第六识的我执可以是自心外的实体，如第八识变现的五根身，能引第六识生自心相并执为我，就是俱生我执，所以“有”自心外的实体。分别我执可以没有自心外蕴，而由以前的经验或抽象思维引发，这是第六识自心变现的内蕴。自心内蕴是指第六、第七识自己所变现的相分，所以不论是俱生我执还是分别我执都必定有“自心内蕴”。

(犍子部问：) “实我若无，云何得有忆识、诵习、恩怨等事？” (答：你们) 所执实我，既常无变，后应如前，是事非有 (诵习、恩怨等事如果先前没有，以后就不该有)；前应如后，是事非无 (后来才有的记忆、恩怨等事，以前就不该没有)。以后与前，(我) 体无别故。若谓我用前后变易，非我体者，理亦不然，用不离体，(作用也) 应常有故；体不离用，(本体也该如其作用) 应非常故。然诸有情各有本识 (无覆无记) 一类相续，任持种子，(种子) 与一切法更互为因，(现行法又) 熏习 (成新种子之) 力故，得有如是忆识等事。故所设难于汝有失，非于我宗。

犍子部认为“我”能记忆。唯识认为上文记忆等事都由前六识的活动熏习第八识形成的相应种子，这些种子又现行，现行又熏成种子，如此反复，所以这些现象就能连续不断，并不需要一个真实的“我”来完成；所以造业、受报、生死轮回可自行不断，不需要一个真实的“我”来执行。

(问：) “若无实我，谁能造业？谁受果耶？” (答：你们) 所执实我既无变易，犹如虚空，如何可能造业受果？若有变易，应是无常。然诸有情心、心所法 (是由第八识种子为) 因 (缘，借助其它三) 缘 (之) 力故，相续无断，造业受果，于理无违。

(问：) “我若实无，谁于生死轮回诸趣？谁复厌苦求趣涅槃？” (答：) 所执实我既无生灭，如何可说生死轮回？常如虚空，非苦所恼，何为厌舍求趣涅槃？故彼所言，常为自害 (自相矛盾)。然有情类 (借着五蕴假合之) 身心相续 (不断的起各种) 烦恼 (与造) 业力，轮回诸趣，厌患苦故求趣涅槃。

由此故知，定无实我，但有诸识，无始时来，前灭后生，因果相续，由妄熏习似 (有) 我相现，愚者于中妄执为我。

破法执

(问：) “如何识外实有诸法不可得耶？” (答：) 外道、余乘所执外法，理非有故。

对我、法的提问方式不同，是因为“实我”识内外都无，所以问题是“如何实我不可得耶？”；而“法”识内可有实法的存在（实法非指真实法），而识外没有法。这是因为内境是识所变，并不离识。唯识又将识内的“有法”分为：1 实法，单一成分、独立存在，能起实际作用，由第八识种子生起，包括了大部分的色法，心法，心所法；2 假法，是指不能独立存在，但有实际作用的事物。假法又可分为，聚集假、连续假、分位假，是依托实法而起；3 非实非假，指没有实际作用，根本不存在的事物，如幻觉、空花、第二月等。非实非假是指不依托实法而起的法。以上是依世俗谛而言。如果依第三胜义谛来看，事物可以是依他起的实法，但变化无常，所以实法也非真实法，因为这是依据永恒不变、独立存在、普遍存在来区分真与实的区别。

“外道所执，云何非有？”且数论者，执我是思，（能）受用萨埵、刺闍、答摩（勇健、尘垢、闇钝三基本要素）所成（五）大等二十三法。然大等法三事合成，是实非假，现量所得（二十三种事物是三基本要素组成，是真实存在，不是虚无的假象，可以以现量方式认识）。

数论是古印度六派哲学之一，以数为度量诸法的根本，从数所起之论，名为数论。此学派立二十五谛，以明宇宙万有开展的根本原理。其主要内容是二十五谛中大等二十三法。二十五谛分三部分，初为自性（即三要素），中间二十三法就是五大二十三法，最后是神我。二十五谛分别为：觉（自性本有常住，能生它物，而不从它生）、原质（或称为非显）、我慢，眼、耳、鼻、舌、皮肤（以上五种合称为五知根）手、口、足、生殖器、排泄器官（以上五种合称为五作根；五知根与五作根又合称为十根）、肉团心；声、色、香、味、触（以上五种合称为五根境）地、水、火、风、空（以上五种合称为五大）、补卢沙（神我→神我的主体是思，当神我进行思维活动受用境界时，自性便产生大等二十三法，大等产生我慢，我慢生五唯（声触色香味），五唯生五大（空风火水地），五大生十一根（眼耳鼻舌身、语具、手、足、小便道、大便道、肉团心）。

数论哲学认为，神我是不动的，三基本要素是运动的。所以我不能动，“我”的主体是思。当“我”进行思维而受用境界时，就会使自性三基本要素生出二十三法。一切事物变化无常只是三基本要素/三自性的互相作用与活动的投影。三基本要素包围了「我」使得个体灵魂受到束缚，只有当“神我”悟

得一切事物变化无常时，自性三要素就不再生起二十三法，摆脱了三基本要素的束缚实现解脱。也就是说，数论认为神我不能动，唯有舍弃有为法，专注于自我，通过认识自己的方法，才能从三德中解脱出来。

量就是尺度，或认识的意思。唯识认为有三种认识：现量，即是直觉认知，是感觉器官对事物直接反应，没有思维概念加入的认识，是根、境相合时所成的“知”，此“知”是确定的，不可言喻，没有谬误，也称“真现量”。一般说的现量是指真现量，是前五识、第八识的认知。除了“真现量”还有“似现量”。似现量：如错觉、幻觉等的认识叫似现量。比如，由错觉、幻觉所得之错误知识。如见烟，却误以为是雾；或于能缘之相，起分别心加以计度，然未能由外境相而契合实性。如见瓶、衣，而作瓶、衣解，不知瓶、衣乃和合之假法，非法之自相。与“似比量”合称非量。似现量只在第六识有。

比量，已加入了逻辑思维的认知，主要是意识，但定中意识是现量；五俱意识认取的第一刹那现量，之后就是比量。比量有真比量，还有似比量。似比量就是类似比量，而实则谬误，即错误之推论。如误以雾为烟而认为该处有火。

非量就是似现量和似比量的总称，指错误的认知，就是遍计所执的起因。古印度各学派的逻辑学包括佛教都认为现量能认识实法，因为现量能认识的对象是现时，非过去、非未来；现处，非它处；明显，没有被其它事物遮障；真实，非错觉、幻觉。由于具有这些特质，所以现量能认识实法。

“彼执非理。所以者何？”大等诸法多事成故，如军、林等（都是集合而成），应假非实，如何可说现量得耶？

破数论第一层，和合而成之事物必是假法，不可能现量认知。如果二十三法是实法，那就不该是聚集假，不可能由三个基本要素集合而成。

又大等法若是实有，应如本事（一样，有独立实自性），非三合成。萨埵等三（组成大等，则与大等必然性质相同，那它们）即大等故，应如大等亦三合成（故三要素也非真实，应该像它们所生成的二十三大等事物一样）转变非常，为例亦尔（反之亦然）。又三本事（既然能合成二十三种不同事物，三元素各自应该）各多功能，体亦应多，能、体一故。三体既遍（一切事物中），一处变时，余亦应尔，体无别故。（一处事物的主体

变化时，其他地方相同的事物也会变化，因为三要素的本体是无区别，但事实上其它地方相同事物并不一定变化，可见有真实的三要素组成万法的这种观点是错误的。）

许此三事体、相各别（既然你们认定三本事的体、相各自不同，那么三元素各有各自的体、相，）如何和合共成一相？不应合时变为一相，（因合）与未合时体无别故（体恒不变，故三体只能是三相，不能合成一相）。若谓三事体异相同，便违己宗（说三要素各自的）体相是一。体应如相，冥然是一（只见一总相，见不到的主体也只能有一个）；（或说）相应如体，显然有三（既有三主体，就该看到三相）。故不应言三（体）合成一（相，而是一体现一相，有三体必然就现三相）。

又三是别（各别部分），大等（二十三法）是总（合），总别一故（没有不同），应非一、三（故不能说部分如所合成的总体只现一相，或说总体如其组成三要素有三相）。此三变（二十三）时，若不和合成一相者，应如未变（还是三相），如何现见是一色（总相）等？若三和合成一相者，应失本别相，（则三要素本）体亦应随失。不可说三各有二相：一总，二别。总即别故（因本体恒不变，总相定是各别形相），总亦应三，如何见一？若谓三体各有三相（譬如萨埵兼具刺闍、答摩相），和杂难知，故见一者。既有三相，宁见为一（怎么见到每个要素只现一相）？复如何知三事有异（三要素每个主体各有三相，如何知道三要素间的差别）？若彼（三要素）一一皆具三相，应一一事能成色等，何所阙少待三和合？体亦应各三，（因按数论的观点）以体即相故。

破数论第二层，数论认为三本事有真实不变的主体，所以和合前后主体应该没有不同。所以三个主体就该有三个相，不应合成一相，如果能合成一相，就表示三要素的本体改变了，那么三要素就不可能是真实法。所以三本事也非真实，如果三本事是真实的，就会发生上述的矛盾。

又大等法皆三合成，展转相望（相互之间）应无差别，是则因果、（五）唯量、诸大（五大）、诸根（十一根）差别皆不得成。若尔，一根应得一切境，或应一

境一切根所得。世间现见情与非情，净、秽等物，现、比量等皆应无异，便为大失。故彼所执 (的真) 实法不成，但是妄情计度为有。

这破数论的第三层，所以说一切事物不可能是三要素组成的，以及破三要素真实存在的观点是错误的。唯量：声、色、香、味、触；诸大：地、水、火、风、空；诸根：眼、耳、鼻、舌、身、语具、手、足、大便道、小便道、肉团心。二十三大组成的过程：自性生大；大生我慢；我慢生色、声、香、味、触五唯；五唯生地、水、火、风、空五大；五大生眼、耳、鼻、舌、身、语具、手、足、大便道、小便道、肉团心十一根。二十三法由萨埵、刺闍、答摩和合而成。

破胜论的法执

胜论所执：实等句义 (范畴，大) 多实有性，现量所得。

有六句义--实：地、水、火、风、空、时、方、我、意。德：色、声、香、味、触等 24 种性质。业：取、舍、屈、伸、行。大有：使实、德、业能存在的本体，大有在三者外独立存在。同异：事物的共同性或相异性。和合句义：胜论认为在上述的范畴之外，另有一实、常法能和合上述各种事物，即和合句义。前五句义是真实法，现量所得，和合句义非现量可得。另外又可细分为十句义，就是六句义去掉大有，另外将同异分为同、异二，再加有能、无能、俱分、无说。前九是实法，无说属非实法。

“彼执非理。所以者何？”诸句义中，且 (说他们认为) 常住者，若能生果应是无常，有作用故，如所生果；若不生果，应非离识实有 (恒常) 自性， (不能生果的事物，只是意识的想象，就) 如兔角等。诸无常者，若有质碍便有方分，应可分析，如军、林等非实有性；若无质碍，如心、心所，应非离此 (心、心所外) 有实自性。

胜论认为在各种句义中，有恒常不变的，也有变化无常的。如十句义中的同、异、和合、有能、无能、俱分是常；业属无常；其余三者实、德、无说有常、有无常。在常的范畴中有能生果的，如有能和“实句义”中地水火风的母极微，以及德句义中的十种。不能生果的有同、异、和合、无能、俱分，还有六句义中的大有与实句义中除地水火风外，其余空、时、方、我、意五种。在变化无常的范畴中，具有质碍的：如实句义中地水火风的子极微；无质碍的，如德句义中其余的十四种，以及业、

和合、有能、无能、俱分、无说句义。胜论所执恒常不变的东西，不是可解析就是变化无常，根本不可能实有；其它不是根本没有就是不离心识，所以并无心外存在的实法。

1 实句九种，地、水、火、风、空、时、方、我、意。此中地、水、火、风四种能造极微常，能生果，所造的极微无常，亦能生果；空、时、方、我、意五种常而不能生果。2 德句二十四种，为觉、乐（此二相当于心、心所）、苦、欲、瞋、勤勇、法、非法、行、离、彼性、此性、声、香等十四种无常不能生果；色、味、触、数、量、别性、合、重性、液性、润等十种，或常能生果，或无常不能生果。3 业句五种：取、舍、屈、伸、行等，都是无常而能生果的。其余大有性、同异性、和合性等三句，都是常而不能生果的。诸句义中，除实句中的地、水、火、风、意五种是有质碍外，其余都是无质碍的。

又彼所执地、水、火、风应非（属于）有碍实句义摄，（因）身根所触故，如坚、湿、暖、动（等性质，也是身根所能感受，因此四大也应属于无实质的性质范畴。反过来说）即所执坚、湿、暖等应非无碍（的）德句义摄，身根所触故，如（有质碍的）地、水、火、风。（能被触摸的）地、水、火三对青色等（不能触摸的颜色），俱眼所见，准此应责（由此也可对地、水、火跟颜色到底属于“性质的范围”还是“有质体的范围”进行质疑）。故知无实地、水、火、风与坚、湿等各别有（真实）性，亦非眼见实（真实的）地、水、火。

胜论认为这些句义大都是真实的。但事实上，触觉却可以感知实质体跟性质；眼睛可看见属于实体的地水火以及属于性质的颜色，两种不同范畴。如果依照胜论的说法，这些句义是心外存在的真实且有自性的东西，应该一个感觉器官不能同时感知两种不同的范畴。上述的矛盾，显然胜论的范畴分类有错，他们以为上文的范畴是真实的。实际上，这六句义也是假立的，经不起逻辑上的推敲。

六句义中现量所得为前五句义；和合句义是比量所得。胜论认为六句义常住而能生果的，包括实句义中的地水火风极微，以及德句义的一部分；不能生果的：同、异、和合。十句义中无质碍者：德、业、和合、有能、无能、俱分、无说。

又彼所执实句义中有碍（的事物中恒）常者（四大极微·因）皆有碍故，如麤地等（有质碍的东西，就该像大地一样可以分解，所以）应是无常。诸句义中，色根所取无质碍法（如坚、湿、暖、动）应皆有碍，（你们）许色根取故，如地、水、火、风（同样能被色根取）。

实句义中有碍常者：地、水、火、风等极微。

又彼所执非实德等（没有实体质碍的德以及其它无质碍的范畴），应非离识有（独立的各）别自性，（因）非实（体）摄故，（离开“实体事物”，却说“性质”真实而独立存在，就）如石女（有）儿（子一样荒谬）。非有实等（没有“实体”的东西）应非离识有别自性，（既然它们）非（属于）有（的范畴所）摄故，（就该）如空花等（虚妄想象没有实质体的事物）。

胜论认为六句义的每一句义，都是心外真实且独立存在之法，如性质、实体。性质独立且有真实自性，“有”不属于实的范畴，所以等于没有；实句义也是独立于“有范畴”，既然实句义不属于有，所以也是不存在。胜论就是认为六或十个范畴之间各自独立存在，所以才会出现种种矛盾。

彼所执“有”应离实（、德）等无别（独立存在的）自性，许非无故（但他们认为“有/存在性”离开实、德等不是“没有”，“存在性”就）如（他们所说的）实、德等（一样真实独立存在）。（存在性）若离实等，应非有性（不存在，但他们却允）许（有性）异实等故，（那种既存在又独立于实体事物之外的东西就）如毕竟无等。如（果）“有”（只是）非无，无别有性（不需另外有个“有性”使“有”存在，）如何实等有别有性（为何实、德、业等需要另外立一个“有性”使它们存在）？若离有法（如果离存在的事物）有别“有性”，应离无法有别无性。彼既不然，此云何尔？故彼有性，唯妄计度。

又彼所执实德业（的同异）性异（于）实德业（而独立存在），理定不然，勿此（否则这个同异性）亦非实、德、业（的同异）性，（因其）异实等故，如德、业等（各有

各自的范畴，独立于实的范畴）。又应实等非实等摄，异实等性故（此外，实德业所显现出种种相状之同异应该不摄在实德业之中，因为他们说同异性是异于实德业外独立存在范畴，就）如德、业、实等（有各自的范畴，彼此独立）。地等诸性（质）对地等体（之关系），更相征诘（加以质疑推理），准此应知（也会得出相同的结论）。如实性等无别实等性，实等亦应无别实性等（就如实德业的性质就体现在实德业之中，在实德业之外没有独立存在的性质，同样的实德业之外也没有独立存在的同异性）。若离实等有实等（的同异）性，应离非实等有非实等（的同异）性。彼既不尔，此云何然？故（所谓真实独立存在的）同异性，唯假施設。

又彼所执和合句义定非实有，（连他们自己都说和合）非（属）有、实等诸（实）法摄故，如毕竟无。彼许实等现量所得，以理推征尚非实有，况彼自许和合句义非现量得，而可实有？设执和合是现量境，由前理故，亦非实有。

胜论认为实等的五句义外，别有一个实在的第六句义，胜论外道以为在事物之外，有一个“和合句”能使实等五句义相属而不相离，名「和合性」。还有真实独立存在“大有”、“同异”等性，使得事物能存在、有异同之相。实际上，离开实质的事物不可能有独立存在的大有、同异、和合等真实自性，这三性必定存在事物本身之中。

然彼（说的）实等，非缘离识实有自体现量所得，许所知故（不是在识外有实体可以用现量的方式认识，因为他们说实、德等识外实法是所知的对象。“所知”是意识比量认识后的结果，不是现量所得，所以识外的实法就）如龟毛等（根本没有）。又缘实（体事物的）智非缘离识实句自体现量智摄（能认识实句义的智，并非他们所说的能认识心外实体事物的现量智，而是比量认识的所知，此智）假合生（借着很多条件而生起）故，如（就像缘取）德智等。广说乃至缘和合智，非缘离识和合自体现量智摄，假合生（之智）故，如（缘）实智等。故胜论者实等句义，亦是随情妄所施設。

胜论认为实等诸范畴是心外实有，而且能被现量认识。但从能认识的角度来看，能认识各种范畴的心智，是凭借各种条件生起而认识各种范畴。从被认识的角度来说，这些范畴只是意识的产物，非现量认识心外的对象，也非心外实有。

破一因论的法执

有执有一大自在天，体实、遍、常，能生诸法。

大自在天，佛经中说是欲界第六天。大自在天王有三目、八臂，骑白牛，执白拂，是统理世界的主人。祀大自在天的外道，执此天体是真实、遍满、常住，能生一切法。

彼执非理，所以者何？若法能生，必非常故。诸非常者，必不遍故；诸不遍者，非真实故。（自在天）体既常遍，具诸功能，应一切处、时顿生一切法。待欲（依赖愿望）或缘方能生者，违一因论（违反万法由同一来源生起的论点）；或欲及缘亦应顿起，（因为生起）因常有故。

余执有一大梵、时（间）、方、本际（万法之初始际）、自然、虚空、（神）我等常住实有，具诸功能，生一切法。皆同此破。

破有造物主，时间、方位等等有开端、有起点、能生起万法的根本的种种说法。

破声论的法执

有余偏执明论声常（吠陀论认为声音始终不变），能为定量（确定的依据标准，能）表诠诸法。有执一切声（的主体）皆是常，待缘显发（出声音，发声之后）方有诠表。

“彼俱非理，所以者何？”且明论（说人的言语）声（常，能表诠诸法。）许能诠故，应非常住，如所余声（要等待缘才能生起，不是一切时都有）；余声亦应非（有）常声体，如瓶、衣等，待众缘故。

外道除以上十种外，还有两种声论外道。明论，即吠陀论。声论认为声音是“宇宙真实”的存在，人类语言是“宇宙真实”的表达。又可分为：声生论，认为声的主体本来不存在，待音响条件而生起，产生后称为声音，起后就永存不变，有始无终，可以做为一切法定量，主张声是常住；声显论，认为声的主体始终存在，只待音响条件而显现，所以声主体是始终存在，而声音现象则变化无常。唯识认为，声音不论是能诠的语言还是自然的声响，都是依缘而生，生灭无常，不具有真实性。

「声」与「音」最大的差别在于，「声」是强调声音的来源；「音」则是强调声音的接受。《说文解字》对于「声」与「音」的解释是：「声生于心，有节于外谓之音。」上文中“余声”是指言语之外的各种声音，强调的是「音」；而经过心理认知有规律的声音称为「声」。

破顺世外道的法执

有外道执地、水、火、风极微实、常，能生麤色，所生麤色不越因量（所生麤果色不超越所组成之因极微的自性，麤色）虽是无常而体实有。彼亦非理，所以者何？所执极微若有方分，（即使）如蚁行等（那么微细，也可解析），体应非实；若无方分，如心、心所，应不共聚生麤果色。既能生果，如彼所生（的麤果一样无常，极微已经变成果，）如何可说极微常住？

顺世外道主张唯物断灭论，四大的基本元素组合身心，四大分散后一切归无，无轮回、无因果，提倡快乐主义。极微既然有真实的主体，就不该组成麤色，除非极微的主体变成麤色的主体，主体会改变就非真实。

又所生果不越因量（不超出组成极微自身的本体，则极微聚合的结果还是）应如极微，不名麤色，则此果色应非眼等色根所取，便违自执（的眼根能见麤色）。若谓果色量、德（是极微聚合之果的体积与明显性结）合故，非麤似麤，色根能取。所执果色

既同因量，应如极微，无麤德合（不应与明显性结合）；或应极微亦（与）麤德合，如麤果色，（因为聚合成麤果的极微群与麤果的位置）处无别故。（所以不论多少极微聚合在一起还是极微，不可能看见）

若谓果色遍在自因（如果说果色普遍存在于因极微中），因（极微）非（只有）一（个）故，（所以果）可名麤者。则此果色（主）体应非一，（而是）如（各自对应的）所在因（极微，每个因极微的位置）处各别故；既尔，此果（就位在很多不同位置，所以）还不成麤，由此亦非色根所取。

若果多分（是由很多基本单位聚）合故成麤，（由很）多因极微合（成的基本单位）应非细（若说麤色是由很多的极微组成的各别基本单位聚合而成，就能成为可见的麤色。既然可看见，那么组成麤色的基本单位就不该是微细境，本身）足成根境（因为看见麤色就等于看见基本单位），何用果为？既多分成（既然果色是很多极微组成的基本单位聚合而成），应非实有，则汝所执（麤色果有真实的本体）前后相违。

顺世外道认为因与果都是真实有，且因与果的主体都是有碍实体。因为极微是真实的，所以聚合的极微不论数量多少，还是极微，不具麤果色。

又（你们说）果与因俱有质碍（俱有实体，故因与果）应（在）不同处，如二极微（在不同处）。若谓果、因（的主）体相受入，如沙受水，药入镕铜。谁（允）许沙、铜体受水、药？或应离、变非一非常（或该说如果两个主体能互相接受，就能互相分离；能相互进入对方，就会发生改变。可分离的就不是单一，可改变的就不是恒常）。

又麤色果体若是一，得一分（本体）时应得一切（本体），彼此一故（因为这部分物质的本体与其他部分的本体是同一个真实本体，照你们的理论就应该得到这样的结果）彼应如此。不许，违（反你们麤果色本体是一的道）理；许，便违事（实）。故彼所执，进退不成，但是随情虚妄计度。

如果极微和果都有真实不变的本体，二本体不可能兼容，就产生上述矛盾。

总结破外道法执

然诸外道品类虽多，所执有法，不过四种。一执有法与有等性（一切事物本身与它们的大有性、同异性、和合性等种种）其体定一，如数论等（认为一切法都是三基本元素组成，诸法即三基本要素，三要素即诸法，因它们本体相同。）彼执非理，所以者何？勿一切法即有性故，（否则一切事物的本身就等同于它们具有的性质，）皆如有性（一切事物就是其性质，比如地水火风就是坚湿煖动，因为事物与其性质的主）体无差别，便违（不但违反他们说萨埵、刺闍、答摩）三德、我等（诸实法本）体（相）异，亦违世间诸法差别。又若（颜）色等即色等（本体）性，色等应无青黄等异。

二执有法与有等性，其体定异，如胜论等。彼执非理。所以者何？勿一切法非有性故（一切事物就与其存在性剥离，没有存在性的事物就）如已灭无，体不可得。便违（自宗）实等自体非无，亦违世间现见有物。又若色等非色等性（质，则颜色就）应如声等，非眼等境。

三执有法与有等性，亦一亦异，如无惭等。彼执非理，所以者何？一异同前一异过故。二相相违，体应别故。一异体同（相同与相异同在一体，则二者）俱不成故，勿一切法皆同一体，或应一异（亦一亦异这种概念）是假（立）非实，而执为实，理定不成。

无惭指的是无惭外道，就是耆那教，为公元前六至五世纪间，尼干陀若提子所创立。因该教信徒修裸体苦行，不知羞惭，故佛教毁之为无惭。

四执有法与有等性，非一非异，如邪命等。彼执非理。所以者何？非一异执（与）同异一故（有相同的错误）。非一异言，为遮为表（是否定还是肯定）？若唯是

表，应不双非（应不是既肯定非一，同时又肯定非异）；若但是遮，应无所执；亦遮亦表，应互相违；非表非遮，应成戏论。又非一异，违世共知有一异物，亦违自宗，色等有法决定实有。是故彼言，唯矫（强辩）避过。诸有智者，勿谬许之。

佛教把错误的言论统称为“戏论”。《中观论疏》说戏论有二：1 爱论，对事物谈贪爱所起之言论；2 见论，对事物错误的见解所起之言论。

佛教虽也有非一非异的说法，但外道认为一切法有真实不变的主体，而且一切事物与其存在性、同异性等范畴具有不同真实主体，因此产生种种矛盾。而佛教的“非一非异”不同于外道的“诸法有真实性”，而是基于“诸法非实有性”、“诸法非心外实有”，其根本是“无执着”，了知一切法从缘所生、如幻不实，就能了悟中道，远离断常见、空、有等戏论；了知心外无法，法与法性如水与波，不变随缘、随缘不变，非一非异、亦一亦异。

破小乘心外有实法的法执

“余乘所执离识实有色等诸法，如何非有？”彼所执（识外有真实的）色、不相应行及诸无为，理非有故。且所执色（有部所执的十一种色法），总有二种：一者有对（色），极微所成；二者无对，非极微成。

小乘说一切有部，建立五位七十五法，其中有为法七十二种，1 色法十一种：为眼、耳、鼻、舌、身、色、声、香、味、触、无表色。2 心法一种。3 心所有法四十六种，含遍大地法十种，为受、想、思、触、欲、慧、念、作意、胜解、定；大善地法十种，为信、勤、舍、惭、愧、无贪、无瞋、不害、轻安、不放逸；大烦恼地法六种，为无明、放逸、懈怠、不信、昏沉、掉举；大不善地法二种，为无惭、无愧；小烦恼地法十种，为忿、覆、悭、嫉、恼、害、恨、谄、诳、憍。不定地法八种，为恶作、睡眠、寻、伺、贪、瞋、慢、疑；心不相应行法十四种，为得、非得、同分、无想果、无想定、灭尽定、命根、生相、住相、异相、灭相、名身、句身、文身；无为法三种，为虚空无为、择灭无为、非择灭无为。

色法有十一种：五根、五境与法处所摄色。法处所摄色也称无对色，是意识所认为的色法，不是四大所成。唯识认为极微就是法处所摄色的一种，只是为了破法执而成立的假说。唯识认为有对色和极微

皆非心外有，但有对色是第八识相分内境，属心内实法，非极微组成，而是由自种子直接生起。极微只是一种假设性的说法。此外，唯识还提出表色与非表色等。

破有对色的法执

彼有对色定非实有，能成极微非实有故。谓诸极微若有质碍，应如瓶等是假非实；若无质碍，应如非色，如何可集成瓶、衣等？

又诸极微若有方分，必可分析，便非实有；若无方分，则如非色，云何和合（成形且能）承光发影？日轮纔举，照柱等时，东西两边，光影各现，承光发影，处既不同，所执极微定有方分。又若见、触壁等物时，唯得此边不得彼分。既和合物即诸极微，故此极微必有方分。又诸极微随所住处，必有上下四方差别。不尔，便无共和集义，或相（重迭）涉入，应不成羣，由此极微定有方分。执有对色即诸极微（聚集而成），若无方分应无障隔，若尔，便非障碍有对。是故汝等所执极微，必有方分，有方分故，便可分析，定非实有。故有对色实有不成。

破小乘，证明合成有对色的极微非实有。

“（问：如果能成的极微及所成的对色都非实有，）五识岂无所依、缘（的）色（法）？”虽非无色，而是识变。谓识生时，内因缘力变似眼等（根）、色等（身、器世界）相现，即以此相为（五识的）所依、缘（身、器世界）。

说明五识所依的五根及所缘的色法。五根、五境是由第八识内各自种子生起变现，非心外有实法。

然眼等（净色）根，非现量得（不能通过现量/直接方式得知，而是）以能发识，比（量/经过推断）知是有。此（五净色根）但功能，非（识）外（四大）所造。（心）外（存）有对色，理既不成，故应（净色五根）但是内识变现，（能引）发眼等识，名眼

等根，此为所依，生眼等识。（所以，五识没有识外所依、所缘的色法，而是内识所变净色根以及相分器世界为所依、所缘。）

此处五根是指净色根，净色根是真正起认识作用的所依，但其无形无相，只能通过比量/推测得到，属识内实法，是第八识变现的相分。浮尘根是可被看见认识的身体五官。

此眼等识外（的亲）所缘缘，理非有故。决定应许自识所变（的相分）为（亲）所缘缘。谓能引生似自识者，汝执彼是此所缘缘。非但能生（识的事物就是所缘缘，还须带相才行），勿因缘（、等无间缘、增上缘）等（不带相的缘也能直接或间接引生识）亦名此识所缘缘故。破正量部认为只要能生识的就是“所缘缘”的说法。“缘”只是能生的条件，单只这一条件还不能成为所缘缘，必须还有“所缘”的条件，才能成为所缘缘。如种子、五净色根虽有能生的作用，可做为一种“缘”，但无形无相，不能成为五识的“所缘缘”，还需有自变的相分做为“所缘”。亲所缘缘就是识自所变的相分，属于识的一部分，所以有“缘”的作用，成为自识直接认识的对象。故所缘缘必须具备二义：1 有体能生心，2 相能于心中现。

（经量部说：）眼等五识了色等时，但缘和合似彼相故（而非缘极微相，所以和合相可以做为五识的所缘境。答：这种说法有问题，并）非和合相（在）异诸极微（之外）有实自体。分析彼（和合相到不成和合）时，似彼（和合）相识定不生故。彼和合相既非实有，故不可说是五识缘（五识只缘实法），勿第二月等能生五识故。（否则，意识所想象出来的第二月幻象也可被认为是五识所认识的所缘境。）

破经量部认为有真实存在的极微和合成的相就可做为所缘缘。和合相是假法，不是心起时带起的影像，因为没心的作用，所以只能做为“所缘”，不具“缘”的作用，不能成为识的所缘缘。眼病所见第二月、空花等，只有意识认识，或是眼识能见到，而意识认为是实有。

（早期说一切有部认为，在和合位时各个极微可为五识的所缘缘。答：）非诸极微共和合位可与五识各作所缘，此识上无极微相故。（也）非诸极微（中含）有和合相，（因为）不和合时无此相故。非和合位与不合时此诸极微体相有异，故和合位如不合时，色等极微非五识境（都不是五识的所缘境）。

破极微在和合状态能作所缘缘的观点。极微不论聚不聚合或在任何状态，都不可能为五识的所缘境，故也不能成为五识的所缘缘。

(后期说一切有部认为)有执色等一一极微，不和集时非五识境；共和集位，展转相资有麤相生(由于和集相资的力量，导致集合位中的所有极微共同显现一总体极微麤相，此麤相仍属极微，所以是实法可)为此识境，彼(麤)相实有，为此(眼识)所缘。彼执不然，共和集位与未集时，(极微)体相一故，(所以如果合成)瓶、瓠等物极微(数目相)等者(由于和集相资的力量相等，所以瓶瓠应该看起来一样，因为)缘彼相识应无别故。(但见两者不同，可见得五识的所缘境非集合位中极微所现麤相。若因)共和集位(的作用，使瓶瓠看起来不同，则瓶瓠到底哪个是极微的相？故可证明麤相不是极微相。或者说共集合时，)一一极微各各应舍微圆相故。(但极微是真实法，怎会失去原本的圆相？可见得瓶瓠看起来不同，不在于组成它们的极微，也不是辗转相资的力量)。(若眼识认识的对象就是集合位中的极微相，则认识瓶、瓠麤相的眼识应该也能看到极微。实际上)非(能认取瓶、瓠的)麤相识(也能)缘(取极微的)细相境，勿余境识缘余境故(否则就会出现眼识也能认取声、味等，或)一识应缘一切境故。许有极微，尚致此失，况无识外真实极微。由此定知，自识所变似色等相，为(亲)所缘缘，见(分)托彼生，带彼相(分，作为认识的对象)故。(自识见分托彼相分而生，还能带彼相分而起，才可做所缘缘。)

后期一切有部认为，极微在集合时还保持了各自主体，因为有主体，所以是实法。因为极微能聚合在一起，所以有“能生”的作用，也就是有“缘”的作用。由于极微的聚集相资的力量，导致所有极微共现一整体麤相，可做为所缘，故有所缘缘的作用。小乘认为，极微非五识境，共集合时保持二相，1 本微圆相，2 新和集相。这种保持极微相的集合体可做所缘缘。

然识变时，随量大小，顿现一相，非别变作众多极微合成一物。为执麤色有实体者，佛说极微，令其除析，非谓诸色实有极微。诸瑜伽师以假想慧，于麤色相渐次除析，至不可析，假说极微。虽此极微犹有方分，而不可析，若更析之，便似空现，不名为色，故说极微是色边际。由此应知，诸有对色皆识变现，非极微成。

破无对色及余色法

余无对色是此类故（无对色与有对色同属色法之类），亦非实有。或无对故（没有质碍），如心、心所，定非实色。诸有对色现有色相，以理推究，离识尚无，况无对色，现无色相而可说为真实色法？

无对色就是法处所摄色，有五种：1 极略色，如五根、五境、四大种等物质极微；2 极回色，指空界明暗色的极微，回色就是明暗色；3 受所引色，相当于无表色，有律仪无表、不律仪无表、非律仪非不律仪无表；4 遍计所起色，也称影像色，意识所起的影像，有形有相但无作用；5 自在所生色，就是定果色，定力所变化的物质。唯识认为前四是假法，后一可以是实法，八地以上菩萨的定果色有物质作用。

“表（色）、无表色（心理活动）岂非实有？”（答：）此非实有，所以者何？且身表色，若是实有，以何为（实）性？若言是形，便非实有，可分析故，长等极微不可得故（长短等形状分析到极微就是圆相，长等形状就没有了）。若言（身表色的实性）是动（作），亦非实有，纔生即灭，无动义故（动无“真实”的意义）。有为法灭不待因故，灭若待因，应非灭故（而是果/生起）。若言有色（若说有某种色法是身表色的本体），非显（色，如青黄等）、非形（色，如长短等，而是由）心所引生，能动手等，名身表业。理亦不然。此（身表业）若是动，义如前破；若（身表业）是动因（而不是心为动因，无意识的身体动作）应即风界（自然而然的运动），风无表示（这种运动是没有任何意义，）不应名表（业）。又触不应通善恶性（触法尘没有善恶性，但身表业具善恶性，所以触尘非身表业之实性），非显（色的）香、味（尘）类（似于）触应知（也不是身表业的本体）。故身表业定非实有（所以也不是身表色的本体）。

然（以）心为因（非以色为因），令识所变手等色相，生灭相续，转趣余方，似有动作，表示心（的作用）故，假名身表（色，并非心外，有一真实色法名身表色）。

小乘认为身表色是真实法，所以虽然“心所引生，能动手等”但心不是色法，所以身表业是身表色的本体，而不是心。表色相当于小乘的表业，其中的身表业相当于显色、形色及表色三类色境中的表色。表色包括取、舍、伸、屈、行、住、坐、卧身体各种动作。一切有部认为，身表以形色为主体，语表以声音为主体，无表以法处所摄色为主体，三者都是真实有。唯识认为，这些都非实有主体，“表”不是表明真实存在，只是表明心。以心为因，产生的动作语言，就有了善与恶。小乘虽说“心所引生”动作，但仍认为动作就是身表色的实体，以为色法是实有的，所以不对。

风界又称风大。界，有性质、保持、差别的含义。风与其它三大能保持自相及所造色，故称为风界。风以转动为性，令物增长为业。俱舍论：“地水火风能持自相及所造色，故名界。”

语表（语言表达）亦非实有声性，一刹那声无诠表故；多念相续，便非实故。（如果说）外有对色（是语表主体，外有对色的真实性）前已破故。然因心故（非由色法形成的口舌为因），识变似（口舌发）声，生灭相续似有表示，假名语表。于理无违。

表既实无，无表宁实？然依思（心所种子增长位或现行产生的心）愿善恶分限（区分），假立无表（色），理亦无违。谓此（无表色）或依（能）发胜身语善恶（的）思（心所的）种（子）增长位（假）立（散无表）；或依定中（能）止身语恶（的）现行思（心所假）立（定道戒无表）。故（无表色）是假有。

小乘认为无表是由四大而成，故属色法，只是不具可见性。唯识认为是建立在思心所的种子及其现行上，故非有心外真实法，也非色法，只是由现行思心所发动，产生身、语业这些色法，所以假名色法。唯识将无表色分为两种：1 定道戒无表，如定中思心所，此唯是善；2 散无表，有善有恶，文中的“身语善恶思种增长位立”即散无表。文中的“依”表明“无表色”是假法，其所依的“思种子”是实法；“胜思”是发动身语的思心所，是为了区别不引发身语的“无表色”之思；“增长位”是表明与前后状态有别，表明在思善或恶时，种子增长，之前未增，之后不长。故散无表色是以思心所种子假立，非真实有，本来也不是色法，只是能发动身、语业等色相的活动，称它为色法。无表有三种：律仪无表，不律仪无表，非律仪非不律仪无表。

“世尊经中说有三业，拨身、语业，岂不违经？”（答：）不拨为无（业），但言非色（法造业）。能动身（的）思（心所），说名身业（的本体）；能发语思，说名语业；审决（审虑、决定）二思，（与）意（识）相应故，作动意故，说名意

业。起身、语 (二) 思，有所造作，说名为业， (也) 是审、决 (二) 思所游履故 (到达的范围，能) 通生苦乐异熟果故， (所以不但名为业) 亦名为道。故 (十业道中，不但意识所起之意业贪、瞋、痴等后三业道以思为自性，) 前七业道亦思为自性。或 (者) 身、语表由思发故，假说为业，思所履故，说名业道。由此应知，实无外色，唯有内识变似色生。 (十恶业道：杀、盗、淫、妄、两舌、恶口、绮语、贪、瞋、邪见。)

至此，完全否定了心外有法的观点，并且点明了身口意业之善、恶根本就是思心所。三种思引发三业：一身业，作于身者；二口业，说于口者；三意业，思于意者，指与意识相应的思心所活动。唯识将此三业分为假、实二法，身语二业有假、有实之二种，意业唯为实法。属身业的假法，是取舍屈伸等身表色，摄于色处之中；语业的假法，是音声之屈曲能发动名、句、文的语表，摄于声处。小乘认为前述都是为实法。

身、语、意三业实法部分，是与意识相应之思心所。思有四种：一审查思，将发身语而先审查的思心所，是远方便。二决定思，起决定之心而即将要采取行动的思，是近方便。三动发胜思，正发身、语而动作善恶事的思心所。四刹那思，与身语俱转。此中取第三现行的“动发胜思”为身、语善不善业之主体，取前审、决二思为意业之主体。

阐明不相应行法不离识

不相应行亦非实有。“所以者何？”得、非得等，非如色、心及诸心所体、相可得， (也) 非异色、心及诸心所 (之外，有) 作用可得，由此故知定非实有。但依色 (、心、心所) 等 (法不同状态的) 分位假立。此 (不相应行法) 定非异色、心、心所有实体用，如色、心等许蕴摄故 (就像色、心大家都认同它们分属色蕴、识蕴所摄一样，不相应行法也是五蕴的一部分) ；或 (有些不相应行法是) 心、心所及色、无为 (法都) 所不摄 (的范围) 故，如毕竟无，定非实有；或 (有些不相应行法是) 余实法所不摄故，如余假法非实有体。

心不相应行法全名是“非色非心不相应行法”，即不属色、心及心所法。小乘认为有十四种：得、非得、命根、众同分、无想定、灭尽定、无想天、名身、句身、文身、生、住、异、灭。唯识认为有二十四种，一得，二命根，三众同分，四异生性，五无想定，六灭尽定，七无想报，八名身，九句身，

十文身，十一生，十二住，十三老，十四无常，十五流转，十六定异，十七相应，十八势速，十九次第，二十时，二十一方，二十二数，二十三和合性，二十四不和合性。唯识认为心不相应行是色、心、心所等三法的不同差别所显出来的某种状态，是属假法。无有五种：未生无，已灭无，互相无，胜义无，毕竟无。

小乘七十五法中，行蕴有二，一是相应行，就是四十六个心所，因为它们同心王相应，故称相应行；二是不相应行，就是十四个不与心王相应的行蕴，故称不相应行。

破小乘执实有心不相应行法

（以下是依次破小乘十四个不相应行法。论主问：）“且彼如何知得、非得异色、心等有实体用？”（答：）契经说故。如说：“如是补特伽罗成就善恶，圣者成就十无学法。”又说：“异生不成就圣法，诸阿罗汉不成就烦恼。”成、不成言显得、非得。

得与成就的差别：得，没有的事物现在获得就是“得”；成就，已经得到，不再失去。补特伽罗，译为数取趣，数数轮回于五趣之中，即异生。十无学法：一无学正见，二无学正思惟，三无学正语，四无学正业，五无学正命，六无学正勤，七无学正念，八无学正定，九无学正解脱，十无学正智。

经（只说成不成，）不说此异色、心等有实体用，为证不成。（经）亦说轮王成就七宝，岂即成就他身、非情（难道轮王就变出他身或物质）？若谓于宝有自在力（自由享受的力量，所以可）假说成就。于善恶法何不许然（那么为何不允许把心识变现似有造善恶业假说为成就），而执实得？若谓七宝在现在故，可假说成，宁知所成善恶等法，离现在有？离现实法，理非有故。（即使现在无善恶法现行，）现在（也）必有善种等故。（是种子成就善、恶法，不是“得”成就善恶法。）

又得于法有何胜用？若言能起，应起无为（若说“得”能起一切法，那么因为“得”也该可生起无为法）。一切非情（物因为没有“得”）应永不起；未得、已失（的事物）应永不生。若（未得、已失的事物以）“俱生得”为因起者（所以还会再生起，则你们）所

执二生（本生与随生/有为生与无为生互为能所的作用）便为无用。又（如果存在）具善、恶、无记（的俱生）得者，善、恶、无记应顿现前，若待余因，（那么诸法借着余因才能生起，则）“得”便无用。若得于法是不失因，有情由此成就彼（各种法）故，诸可成法（就）不（能）离有情，若离有情实不可得（所以“得”不是存在的真实法）。故得于（诸）法，俱为无用。“得”实无故，“非得”亦无。

二生，《俱舍论》云：“生与生生”。复何所作？《阿毗昙毗婆沙》生等相中云：“一刹那中，生二法。一生法；二生生。”诸行有为，由四本相（生住异灭）本相有为；由四随相（即生生住住异异灭灭）。凡有为法必具本生与随生。有为法之生必有九法俱起。一是本法，以色为例：色之自体作用，使此色的自体作用生之法为本生相，使色之自体作用住之法为本住相，使色之自体作用异之法为本异相，使色之自体作用灭之法为本灭相（此为四本相亦曰四大相）。本生相不能自生，而有随生相生本生相，乃至本灭相不能自灭，更有随灭相灭本灭相。

然依有情可成（就的）诸法分位（区别），假立三种成就：一种子成就，二自在成就（数数熏习所成习惯力量/辅助现行的力量），三现行成就。翻此，假立不成就名。此（不成就）类虽多，而于三界见（道位）所断种未永害（断除）位，假立“非得”（名，也）名“异生性”，于诸圣法未成就故。

小乘认为“得”是一种真实的存在，是事物的成因。唯识认为“得”是假说，是由色、心、心所等所表现出的不同状态。事物形成是由种子现行，现行又熏成新种子，或禅定的神通力也能变现各种事物。假立的三种成就：1 种子成就，就是烦恼种子、无记性种子、善种子未受损坏存在。机缘成熟时，能生起现行的状态；2 自在成就，指凭借加行力所生的善法种子，及工巧、变化、威仪无记心中一部分由加行力所形成的种子，此类种子能自在的生起现行，称为自在成就；3 现行成就，指一切现行的事物。翻此三，假立“非得”。当“非得”指见所断烦恼种子尚未断除的状态，就是唯识学所说的“凡夫性”。

“复如何知异色、心等有实同分（共性）？”契经说故。如契经说：“此天同分，（同生人趣，就是）此人同分，乃至广说（凡圣一切有情）。”

此经不说异色、心等有实同分，为证不成。若（众生有共）同智、言，因斯起故（所以证）知实有（同分）者，则草木等应有（依此真实的）同分（生起相同智慧、言语）。又于同分起同智言，（又因众生的同智同言的“共同性”必需依托同分生起，则）同分复应有别同分（此众生的同分中应可再细分成各别的同分做为依托分别生起同智、同语。如此分了再分，怎可说有一真实的同分）。彼既不尔，此云何然？若谓（同分）为因，起同事、欲（共同的行为和愿望），知实有者，理亦不然。宿习为因，（就可）起同事、欲，何要别执有实同分？然依有情身心相似分位差别，假立同分。

同分可分为：1 有情同分；2 法同分二种。（1）有情同分，又作众生同分，可分为二：A 使一切有情众生同等类似之同分，称为无差别同分。B 有情众生随着三界、九地、男、女、畜生等之分别，而各成一类，然于自类当中，却具有共同之性质。此种各别之同分，称为有差别同分。（2）法同分，指有情所依之五蕴、十二处、十八界等法，自类之法相似。如色法相互类似，左右眼相互类似之同分。

小乘认为众生共性是真实存在。依此同分，众生有同智、同语。但如果同分/共性是真实存在、有主体，则草木也可生起相同的智力和语言，而且也只能是一个同分；或生起同智是一种同性，生起同言是另外一种同分，如此就会有无数的“同分”。共性只是同类事物的共同属性，是一种抽象概念，不可能是真实。

“复如何知异色、心等，有实命根？”契经说故。如契经说：“寿、暖、识三，应知命根说名为寿。”此经不说异色、心等，有实寿体，为证不成。又先已成（证明）色（身）不离识，应此离识无别命根。又若命根异识实有，应如受等（心所之类，虽附属心王，但有自本体，异于心王。命根只是依异熟识成立的假名，若命根如心所异于异熟识有自本体，那就）非实命根。

“若尔，如何经说（有寿、暖、识）三法？”义别说三（法，但三者都同依异熟识成立，从不同的角度将异熟识区分成三。识的相分身根所摄色，即暖；识的异熟种子，即寿；识种现行，曰识。）如四正断（只一勤心所，却分为四法）。

四正断又译为四正勤，同样是“正确地勤奋”而分成四个层面来说同一件事。1 断断：勤奋于已生恶令断灭。2 律仪断：勤奋于未生恶令不生。3 随护断：勤奋于未生善令生起。4 修断：勤奋于已生善令增长。

(小乘问：) “住无心位(时·因没有识·)寿、暖(也)应无。”(答：)岂不经说识不离身？“既尔，如何名无心位？”彼灭转识，非阿赖耶。有此识因，后当广说。此识足为(三)界、(六)趣、(四)生体，是遍恒续(的)异熟果故，无劳别执有实命根。然依亲生此(依第八识中能直接生起异熟)识(的)种子，由业所引功能差别，住时决定(由先前所造业产生不同的种子，由此决定了一生寿命/一期异熟识的时间)，假立命根。

唯识认为寿、暖、识是同一主体的三种现象。寿或命根就是异熟识，是由众生前世业力决定。所以，寿命长短在入胎时，此生之异熟识的种子已经注定。故命根是依异熟识及其种子而假立，非离异熟识独立存在的真实命根；暖是异熟识相分中的一种现象。

(问：) “复如何知(无想、灭尽)二无心定，(以及)无想(天的)异熟(果)，异色、心等有实自性？”(小乘：) “若无实性，应不能遮心、心所法令不现起。”(答：) 若无心位有别实法，异色、心等，能遮于心，名无心定，应无色(定)时，有别实法，异色、心等，能碍于色，名无色定。彼既不尔，此云何然？又遮碍心，何须实法？如堤塘等，假亦能遮。

(所谓(无心定就是)修定时，于定加行(辅助入定的修行中)，厌患麤动心、心所故，发胜期愿遮心、心所，令心、心所渐细渐微，微微心时(心理活动极其微弱的那种状态现行时，能)熏异熟识，成极增上(生成极有效的)厌心等(慧、无贪)种，由此损伏(意识)心等种故，麤动心等暂不现行，依此分位(差别)假立二(无心)定。此种善故(这种“厌心”属善，故此二)定亦名善。无想定前求无想果故，所熏成(贪爱)种招彼(无想)异熟识，依定麤动想等不行，于此分位(状态)假

立无想；依（此）异熟（识）立，得（无想天）异熟名。故此三法（二无心定及无想天）亦非实有。

无想、灭尽二无心定是依赖起“厌心”的慧及无贪种子，故不离识；无想天属果报，依赖所得的异熟识建立名称，所以也是不离识。三者都非心外真实有。

成唯识论卷一终

成唯识论卷二

破生住异灭等心不相应行法实有

“复如何知诸有为相异色、心（、心所）等有实自性？”（答：）契经说故。如契经说：“有三有为之有为相，乃至广说。”

三有为法：1 现所知法，即色、心等法；2 现受用法，即日常生活中受用的一切；3 有作用法，如眼、耳等有作用的感官作用。

此经不说异色、心等有实自性，为证不成。非第六声便表异体（并非“三有为之有为相”中的“之”字，就表示有为法本体与有为相不同）。色心之体即色心故（色心之主体非离色心，就表现在其现象中）。非能相（不是能表现事物现象之主）体定异所相（被表现的事相），勿坚相等异地等故。若有为相异所相体（异于有为相的主体），无为相（之主）体应异所相。又生等相（生住异灭等有为相），若（真实有，则四相主）体（就应同时）俱有，应一切时齐兴作用。若（因四相）相违故，用不顿兴，体亦相违，如何俱有？又住、异、灭（互不相容，三相的作）用不应俱（同时存在）。

梵文文法，表示名词的变化，有八种语格，名八转声：一体声、二业声、三具声、四为声、五从声、六属声、七依声、八呼声。第六声，就是这八转声/转折语中的第六属声，如名词、代名词等变成形容词，例如，你的、我的、红的...这里是指“属于”也就是文中的“之”。

能相（的生住异灭与）所相（的有为法，主）体俱本有，用亦应然（本来俱有，因为体、相）无别性故。若谓彼用更待因缘，（既然还需等待，那么）所待因缘应非本有（则你们所执的生灭等四相真实主体本来存在的说法就相互矛盾，因为主体一直存在，现象就应该一直存在），又执生等便为无用（如果说要待因缘才有生灭，那你们执着的生灭相真实主体一直存在就没有用）。所相恒有，而生等合（如果有为法主体本来就始终存在，只等生灭现象来合。那

么有为法和无为法的主体都始终存在，则)应无为法亦有生等(四相·有为、无为法都一直存在，)彼此异因不可得故。

又去、来世非现、非常，应似空花，非实有(主体)性。生名为有，宁在未来？灭名为无，(现在既不是无，灭)应非现在。灭若非无，生应非有。又灭违住，宁执同时？住不违生，何容异世(生、住都是“有”互不相违，可同时存在，怎会不同时？)故彼所执，进退非理。

对于生住异灭四相的看法，小乘认为：生相属于未来，灭是属于现在。唯识主张：生是属于现在，灭是属于过去。又，小乘认为住、灭可以同时，生、住相隔。

然有为法因缘力故，本无今有，暂有还无，表异无为，假立四相。本无今有，有位名生；生位暂停，即说为住；住别前后，复立异名；暂有还无，无时名灭。前三有故，同在现在；后一无，故在过去。

“如何(灭是)“无”法与(为何灭属于)有为相？”表此后无，为相何失(表示有为法最后必归于无，所以将“无”归类于有为法，有何不对？)生表有法先非有，灭表有法后是无，异表此(有为)法非凝然，住表此法暂有用。故此四相于有为法，虽俱名表，而表(现象)有异。此依刹那假立四相，一期(依此由生到灭的一段期间)分位亦得假立。初有名生，后无名灭，生已相似相续名住，即此相续转变名异，是故四相皆是假立。

生灭四相只是物质现象(色法)与精神现象(心、心所法的)活动，只是在时间流动的情况下所表现出来的差别状态，与色法、心法是不一不异的关系。不是小乘以为的，生住异灭等不相应行法在物质与精神现象外有真实主体。三有为法：1 现所知法，即色、心等法；2 现受用法，即日常生活中受用的一切；3 有作用法，如眼、耳等有作用的感官作用。

破名句文三身等心不相应行法实有

(论主：) “复如何知异色、心等，有实诠表(的)名、句、文身？”(小乘：) “契经说故。如契经说，佛得希有名、句、文身。”(答：) 此经不说异色、心等有实名等，为证不成。

显体为名，如五蕴是用来显色、心之体的名称，两个以上的名称为名身。诠义为句，如五蕴皆空，是诠释色、心非真实有的句义，句身即能表达完整意思的句子。字名为文。聚积为身，聚积两个以上的名为名身，两个以上的句为句身，两个以上的字为文身。

若名、句、文异声实有，(声就失去表达意义的作用，则声)应如(其它)色(香味触)等，非实能诠。(若)谓声能生名、句、文者，此声必有音韵屈曲(抑扬顿挫)，此(抑扬顿挫本身就)足能诠，何用(声音之外独立的)名等(来诠)？若谓声上音韵屈曲即名句文，(此抑扬顿挫的名句文)异声实有，(则)所见色上形量屈曲，应异色处别有实体。

若谓(语)声上音韵屈曲如弦管声，非能诠者(而需要另外真实独立的名句文使得语声的音韵屈曲具有能诠的作用，则)此(语声)应如彼(弦管)声，不别生名等。又谁说彼(弦管声)定不能诠？(小乘：) “声若能诠(如果仅靠声音本身就能诠，而无需真实的名句文，则)风、铃声等应有诠用；(或者说)此(言语声)应如彼(风铃声，没有诠释作用，也)不别生实名句文身。”(答：)若唯语声能生名等(如果你们也承认只有言语声才能产生有诠释作用的名句文，而风、铃声不能)，如何不许唯语能诠(而需另有独立真实的名句文？小乘：) “何理定知能诠即语？”宁知异语别有能诠？语不异能诠，人天共了(知)。执能诠(的名句文)异语(实有)，天爱(指愚人)非余(人)。

然依语声分位(状态)差别，而假建立名句文身。名诠自性(诸法本身)；句诠(诸法)差别；文即是字，为(名、句)二所依(的基础)。此三离声虽无别体，而假实异(此三假法，声是实法，故三者)亦不即声。由此(差别产生)法、词二无碍解(名句文属法无碍；声属词无碍)，境有差别。声与名等，(在)蕴、处、界摄亦

各有异。且依此 (佛) 土，说名句文依声假立，非谓一切，诸余佛土亦 (有) 依光明、妙香味等，假立三故。

对事物的描述解释本来就是语言的功能，名句文只是依语言建立的假法。名句文三者不即是声，也不离声。如果像小乘认为名句文等离声有独立真实的主体，就会导致上述的荒谬结果。声与名句文四者可依蕴、处、界来区分。五蕴中，声属色蕴，名句文三者属行蕴；十二处中，声属声处，名句文三属法处；十八界中，声属声尘界，三属法尘界。故名句文与声有种种差别，但也不离声。

四无碍：1 法无碍，善于以名句文来领悟、诠释、表达事物；2 词无碍，精通各种语言；3 义无碍，通达名句文所包含的内容和意义；4 辩无碍，善于自在无碍的宣说正理。四无碍中，声属于词无碍；其余三者属法无碍。

破随眠是实有属不相应行法

有执随眠 (烦恼种子) 异心、心所，是不相应行蕴所摄。彼亦非理，(随眠就) 名贪等 (烦恼) 故，如现贪等 (都属心、心所法)，非不相应。(既然称为贪等随眠，就如同现行贪等心所一样与心相应，所以随眠不是不相应行法。)

行蕴包括心不相应法，以及心相应法，就像心所与心王相应，不相应行法就是不相应行蕴。随眠的意义，小乘众说纷云。说一切有部认为，贪等烦恼就是随眠，属心相应法；大众部、化地部认为现行烦恼称为缠，熏成的烦恼种子为随眠，随眠/种子与心不相应；经部认为烦恼在活动状态称为缠，在眠伏状态的种子称为随眠，与心非相应非不相应。

为破小乘认为随眠属不相应行法，唯识认为随眠有两种性质：1 是心、心所法，即随眠就是第八识中烦恼种子，种子是第八识的功能，故种子属于识蕴，属于第八识心王；随眠现行就是烦恼，属心所。因此随眠就是心、心所法。2 随眠既然属心、心所，故不是不相应行法，但随眠毕竟是种子，也不能说就是相应行法，应该说是与心“非相应非不相应”，而不是不相应行法也不是心相应行。

执别有余不相应行 (是实法，按照) 准前理趣，皆应遮止。

其余十种不相应行法：流转、定异、相应、势速、次第、时、方、数、和合性、不和合性的执着，也可依照前面的道理驳斥。以上所破的不相应行法是实法的说法。小乘认为不相应行法是真实法，共十四种。唯识认为不相应行法是假法，共有二十四种。

论无为法非离识实有

(小乘执有三种无为：虚空、择灭、非择灭无为。) 诸无为法离色、心等决定实有。理不可得。且定有法(必定存在的法，即有为法)，略有三种：一现所知法(通过现量认识可知其存在的事物)，如色、心等；二现(实中可)受用法，如瓶衣等。如是二法，世共知有，不待因成(无需证明就能成立)。三有作用法，如眼耳等，由彼彼用(净色根虽无形相，但由于种种作用)，证知是有。无为非世共知定有，又(无为法)无作用如眼耳等，设许有用，应是无常。故不可执无为定有。

然诸无为，所知性故(是由于人们心的了知作用所生起的一种法)，或色、心等所显(出的真实本)性故，如色、心等(法都不离识)，不应执为离色心等(有)实无为性。

三种无为法：一是佛、菩萨所知的境界。二是断我、法二执所证知的真如实性。三是由色、心等法所显的一种状态。皆非心外实有，都是内心的境界，所以是不能离开色、心等法之外，另有实在的无为法。

又虚空等(无为，如果有真实主体，则其主体)为一为多？若体是一，(则应)遍一切处，(这样的)虚空(应能)容受色等法故，(但色等法主体不止一种，所以)随能合法(的增多，虚空主)体应成多，(因为虚空主体若只有一个，)一所合处故，余不合故。不尔，诸(色)法应互相遍(覆于彼此之中，因为在这种情况下，一切法的本体都与虚空主体相同)。若谓虚空不与法合，应非容受，如(同其)余无为(像择灭无为和非择灭无为一样不容受色法)。又色等中有虚空不？有应相杂(则虚空的主体与色等法的本体相杂，

则虚空主体不应只有一个)，无应不遍（色法中如果不容虚空，则虚空不应遍一切处。不遍一切就不该是真实法。）

（如果择灭无为主体唯一，见所断烦恼四部以及修所断烦恼一部，五部九品烦恼中，任何）一部一品结法断时，应得余部余品择灭（断了三界见惑时，三界思惑也一起断。若非择灭无为体只有一个），一法缘阙，得不生时，应于一切得非择灭（而不生起万法。所以）执彼体一，理应尔故（理上应得上述结果）。若体是多，便有品类，应如色等，非实无为。虚空又应非遍容受（虚空如果多体，则如色法非遍；如果虚空是一体，则非能容受万法。）

结法，烦恼的异名，即系缚之意，使众生得不到解脱。迷于四谛之理的见惑四部，迷于事理的修惑一部，共为五部，每部有九品，由上上、上中、上下...下下共九品惑。按品类差别，分配于三界九地的见惑有八十八品，修惑有八十一品。择灭无为，是以智慧简择的功力，断除一切烦恼或法相所证得的灭谛。

八十八使，即见道所断八十八烦恼。在欲界，迷苦谛为十根本；迷集、灭谛有七根本，贪、瞋、痴、慢、疑、邪见、见取。迷道谛有八，除身、边二见，戒禁取亲迷道谛故。见道时所断迷欲界四谛烦恼，有三十二。色、无色界迷四谛者，无瞋。去其四，得二十八。三界共八十八。见道时，《俱舍》说前十五剎那心，断净八十八使。修所断：欲界有贪、瞋、痴、慢四；色、无色界，无瞋有三；三界共十。修所断惑虽只有十，然分八十一品。即欲界九品；色、无色界各为四地，每地又分为九。三界九地共八十一。一对治道起，断其一品，品品别断。欲界九品断尽，方断色界，色界断尽，方断无色。

余部所执离心、心所实有（九种）无为，准前应破。

又诸无为许（公认）无因果故（非六因五果所得），应如兔角，非异心等有。然契经说有虚空等诸无为法，略有二种（情况）：一依识变，假施设有。谓曾闻说虚空等名，随分别有虚空等相，数习力故（由于经常思量分别，以为真实有），心等生时，似虚空等无为相现。此所现相，前后相似，无有变易，假说为常。二依法性（诸法本性），假施设有。谓空、无我所显真如，有无俱非，心言路绝，与一切法非一、异等，是（一切）法真理，故名法性（一切法的本性）；离诸

障碍（真如对一切事无有障碍），故名虚空（无为）；由简择力灭诸杂染，究竟证会（真如），故名择灭（无为）；不由择力，本性清净，或缘阙（使有为法不生起）所显（的什么都没有的状态），故名非择灭（无为/真如）；（第四静虑）苦乐受灭，故名不动（无为）；想受不行，名想受灭（无为）。此五皆依真如假立，真如亦是假施設名。遮拨（避免否定真如）为无，故说为有；遮执为有，故说为空；勿谓（真如）虚幻，故说为实；（代表真）理非妄倒，故名真如。不同余宗，（他们认为）离色、心等有实常法名曰真如。故诸无为非定实有。

无为，有两种情况：1 法性，即一切法的真实本性，这类的无为法唯有证道者自证自知的内心境界；2 由识所变，即一般凡夫听说过这种法，在自己意识中变现出类似形相，执着为真实有。不论是圣者所证的境界或是凡夫以为的无为法，都不可能是心识外真实存在。执着无为法是离识独立存在的真实法，就会导致以上种种矛盾。唯识说有虚空无为、择灭无为、非择灭无为、不动无为、想受灭无为、真如无为六种。真如无为是根本，前五无为是依真如无为假立。但真如无为并非离识实有，而是与一切法非即非离，包括在识里。真如并非一切法，但也不离一切法，真如只是一切法的真实道理/绝对真理，或者说是一切法的真实本性。唯识所说的真如，不同于有的宗派特别强调的观点，认为真如就是能生万法的本体。

总结破法执

外道、余乘所执诸法（色、不相应行、无为等法）异心、心所非实有性，是所取故（只是被心认识的对象。）如心、心所（的相分），能取彼觉，亦不缘彼，是能取故，如缘此觉（就像心、心所等一样都在识内，能认识了知他人心的觉知心/或心外诸法，也不是直接认识他人的心/心外诸法，因为是自己能取的见分，只能认识自心变出的相分，就像认识自己内心的活动一样。）

（不相应行、无为法都由心、心所生起的假法；虽）诸心、心所（是实法，但也是）依他起故，亦如幻事，非真实有。为遣妄执心、心所外实有境故，说唯有识。若执唯识真实有者，如执外境，亦是法执。

这段文字融合了空、有二宗的观点，是玄奘大师对唯识学独有的观点。在第一胜义谛中可认为心、心所实有；但在第四胜义谛中，言语道断、心行处灭，心、心所也不可认为实有。

论俱生法执与分别法执

然诸法执，略有二种：一者俱生，二者分别。

俱生法执，无始时来虚妄熏习内因力故，恒与身俱，不待邪教及邪分别，任运而转，故名俱生。此复二种：一常相续，在第七识缘第八识（见分）起自心（的影像做为）相（分），执为实法；二有间断，在第六识，缘（第八）识所变蕴、处、界相，或总或别（缘蕴处界）起自心相，执为实法。此二法执细故难断，后十地中，数数修习胜法空观方能除灭。

第七识的俱生我、法执都是第七识缘第八识见分起自心相而产生，则二执如何区别？把自心相分当做真实我，就是我执；把自心相当做真实法，就是第七识的法执。此法执无麤细差别，非渐次断，而是成佛时一时顿断。初至十地菩萨依然认为有众生可度，有佛净土/佛所变现的他受用土，比如成佛前一刹那的十地菩萨仍有“一切所知境极微细着愚”这些都是第六识的俱生法执。所以，第六识的俱生法执在菩萨十地中，依次渐断。

分别法执，（除了虚妄熏习内因力外）亦由现在外缘力故，非与身俱，要待邪教及邪分别，然后方起，故名分别，唯在第六意识中有。此亦二种：一缘邪教所说蕴、处、界相，起（意识）自心相，分别计度，执为实法；二缘邪教所说（心外有真实诸法及其）自性等相，起自心相，分别计度，执为实法。此二法执麤故易断，入初地时，观一切法法空真如，即能除灭。

如是所说一切法执，（第六、七识的）自心外法或有或无，自心内法一切皆有。是故法执皆缘自心所现似（乎存在的）法，执为（真）实有。然似法相从缘生故，（虽是实法，但）是如幻有（非真实）。所执实法，妄计度故，决定非有。故

世尊 (在《解深密经》) 说：“慈氏当知，诸识所缘，唯识所现，依他起性，如幻事等。”

第七识的法执是来自心外的第八识，故有心外法；第六识的法执可以是自心外的“有”如前五识感受的世界，或“无”如第六识自身的幻觉或由抽象思维引发的法。而自心内法是指第六、第七识自己所变现的相分。所以不论是俱生法执还是分别法执都必定有自心内法，因为识生起时，永远有伴随的相分，所以一定随时都存在。

总结我、法二执的问题

如是外道、余乘所执离识我、法皆非实有。故心、心所决定不用外色等法为 (亲) 所缘缘，缘用必依实有体故 (而心外的事物，并非自识变的实法，故非所缘境) 。现在彼聚心、心所法，非此聚识亲所缘缘 (别的识及其心所以及所变现的法，不是此识与其心所的亲所缘缘) ，如非所缘 (就像不能缘取的对象，因为属于) 他聚 (识) 摄故。同聚心所 (本身以及所变相分) 亦非 (该识心王的) 亲所缘，自 (他) 体异故，如余非所取 (如其他人的心识不是自己心识能缘取的对象) 。由此应知，实无外境，唯有内识似外境生。是故， (《厚严经》) 契经伽他 (偈) 中说：“如愚所分别，外境实皆无，习气扰浊心，故似彼 (外境) 而转。”

心、心所只能认识自己所变现的相分，即亲所缘缘。一切自心、心所之外的事物都不是自心能认识对象。在同一心识内，心所本身以及心所的相分也不是该心王的所缘对象，反之亦然。

有作是难：“若无离识实我、法者，假 (说的我、法) 亦应无。谓假必依真事、似事、共法 (共同现象) 而立。如有真火 (才能说) 有似火；人有猛赤法 (猛烈的状态跟赤红的颜色) ，乃可假说此人为火。假说牛等，应知亦然。 (真实) 我、法若无，依何假说？无假说故，似 (识所变似有真实法) 亦不成，如何说心似外境转？” (答：) 彼难非理，离识我、法前已破故 (可见依心外真实法才能成立假说是错误的。所以不论) 依类、依实 (才能成立) 假说 (某人像) 火 (、像牛) 等，俱不成故。

胜论及犊子部认为，假说必依真实、相似的事物或者共法，假说才能成立。所以，必须有心外真实的我、法，心识才能现出相似的我、法。玄奘法师前文已经破了心外有真实法，所以真实的同异类及实句义也没有。心外真实法既然没有，心外存在的似事与共法也没有，因此假说也不需要依靠心外真实法、似法、共法。“类”似法就是同异性。

依类（类似性/即依同异性中的“共同性”成立）假说，理且不成。猛、赤等德非类有故（猛是活动，赤是颜色，两种性质的关系不是因“类”而有）。若无共德，而假说彼（如果没有类似关系的两种性质，却能拿来成立假说，所以）应亦（可）于水等假说火等名。若谓猛等虽非类德而不相离（如果说猛、赤虽不是类似的关系，但二者却不相离/如火都有类似的猛、赤），故可假说（见到猛烈动作就可假说有猛烈动作的事物就一定是赤色，所以这种假说还是与类似性有关）。此亦不然，人类、猛等现见亦有互相离故（从人的类似性来看，同样是人，有的人有猛烈的动作跟赤色的皮肤，或只有猛烈的动作却无赤红皮肤，或只有赤红的皮肤，或二者皆无。所以类似性与猛赤也是可相离/意即猛赤可以完全没关系）。类既无德，又互相离（类似的范畴既然不包括性质，还可与猛、赤等性质互相分离），然有于（然而却可以依性质将）人假说火等，故知假说不依类成。

这段文字是依照胜论的理论，来论证成立假说不需依靠类似的事物。此处的“类”是指“同异性”中的“共同性”；“德”是指“性质”。胜论认为，“德”跟“同异”都是各自独立存在的真实主体，所以会得出“德非类有”以及“类既无德，又互相离”的结论。猛、赤都属于火的“性质”，“同异性”既然不包含“性质”，所以依猛、赤的性质做出人像火的假说，就不是依“类似性/共同性”建立的假说。因此，假说成立并不需要“依类假说”。此外，以人为例，人跟人都是属于“同异性”的“同性”，但有的人有猛烈的动作跟赤色的皮肤，有的人只有一种，有人二者全无。所以也可说“同异性”与“德”是可以互相分离。

依实（物体的）假说，理亦不成。猛、赤等德（人的猛赤与火的猛赤）非共有故，谓猛、赤等在火（或）在人，其体各别，所依（个体相）异故，无共（同所依的“物体”却还能成立）假说，有过同前（文的“依类假说”，所以“依实成立假说”的理论是错误的）。若谓人、火德（如果说在人与在火的猛、赤性质）相似故，可假说者，理亦不然。说火在人，非在德故（假说“某人像火”中的“火”是指人，不是性质。依胜论的理

论，只能是“人与火对比”或者“猛赤与猛赤对比”，不能说“人的猛赤与火的猛赤相似”。由此（可知）假说（的成立）不（需）依实（体）成。

依胜论“实”的理论，人的猛赤与火的猛赤性要成为共法，猛赤性必须是“实法”而且人与火必需是同一个实体，意思就是，同一个猛赤德，必须一部分在火，一部分在人，才可成为共法。但事实上，人与火是不同的实体，所以说人的猛赤与火的猛赤是不能成为共法。如果说人与火的性质相似，在通常意义上是能成立，但胜论认为“实、德”都是真实而各自独立存在的范畴，所以如果“人的猛赤”这句话成立，则实与德就混合一起，这便违反了胜论自己六句义对实、德是各自独立且真实的定义。只能说，实物对比实物、性质对比性质，不能说此实物的性质对比其它实物的性质直。例如，猛烈与猛烈相似，赤红与赤红相似，人与火相似，虽然拿人的性质与火的性质直接比较是大众所认同的方式，但是违反了胜论的理论。所以，实物（人）与实物（火）比较时，不能因为两者的某些性质相似，就直接得出“人与火相似”的结论。

又假必依真事立者，亦不应理。真谓自相（只能用现量来认识），假智及诤俱非境故（假智只能推理、分别，假智与诤释都无法以事物的本体为认识对象）。谓假智、诤不得自相，唯于诸法共相而转（生起），亦非离此（共相）有别方便，施設（能将）自相（变）为假（智）所依。然假智、诤必依声起，声不及处此便不转，（故）能诤、所诤俱非自相。故知假说不依真事。由此（假说）但依似（乎实在的）事而转（生起），似（乎实在的事）谓增益（无中生有增加出来的影像），非实有相。声依增益似相而转（语言描述是依着增加出来似乎存在的影像而生起），故不可说假必依真。是故彼难不应正理。

此处的“真”不是指胜论所说识外“实”体，前已破故，是指事物的自相，即自身不依任何事物、独立存在的真实相状；共相是指事物的共同性。前五识是现量认识，故眼见红色时，是颜色影像；意识是比量认识，只能认识共相，属于假智，所以语言也只能描述颜色的共相，不是自相，所以说火，不能触及火的自相，故嘴巴不被火烧。所以概念或语言说出的事物，也不能依真实。

然（我、法是）依识变，（为了）对遣妄执真实我、法，说假似言（也可以假说有似乎实在的我、法等名称）。由此《厚严》契经伽他中说：“为对遣愚夫所执实我、法，故于识所变，假说我、法名。”

唯识学的假说，是依识所变现的见、相二分，为破世人对真实我、法的执着而成立假说。不同于外道、小乘的假说要依心外真实事物、相似事物、共法成立。

阐明三类能变识

识所变相（现象），虽无量种，而能变识类别唯三：一谓异熟（识），即第八识，（第八识大）多（以）异熟性（显现）故（，因为除佛之外，所有有情都有异熟识）；二谓思量（思虑度量），即第七识，恒审思量（有我、法）故；三谓了境，即前六识，了境相麤故（分辨明显的对象，别于了细境之七、八二识）。（颂中的）“及”言显（前）六合为一种（能变识）。

异熟识，旧译为果报识。异熟摄有三义：1 异时熟，即有情所造作的善恶业，由造业到受报，要经过相当的时间，或隔生而熟，或二三到百千生而熟，由造业到受果的时间不同，曰异时而熟。如树结果，由开花到果熟，要经过一段时间，即异时而熟。2 变异熟，有情造业到受果，因望于果、种子望现行产生变异，曰变异熟。3 异类熟，有情造作善恶诸业，善业感乐果，恶业感苦果，而苦乐之果非善非恶，是无记性，此无记之果对善恶之因，是异类而熟。如江河溪涧之水，性质各异，但流入大海，皆同一味。

第八识的思量，恒而非审的；第六识的思量，审而非恒的思量；前五识的思量，非恒非审。第七识的思量，有漏时恒审思量「我」；无漏时恒审思量「无我」。

此三皆名能变识者，能变有二种：一因能变，谓第八识中等流、异熟二因习气。等流习气由（前）七识中善恶无记（的现行）熏（第八识）令（相应种子）生、长；异熟习气由（前）六识中有漏善恶（现行）熏令生长。二果能变，谓前二种习气力故，有八（个）识生，现（证自证分、自证分、见、相分起色、心等）种种相。（由）等流习气为因缘故，（有）八（个）识体、相（状）差别而生，名等流果，果似因故。异熟习气为增上缘（辅助力量），感（而生出这辈子的）第八识，酬引业力（使得“引业”所引发主要果报的力量/即生在六道某一道并维持该生命现象）恒相续故，立异熟（识之）名；感前六识，酬满业者（使得“满业”产生各自的种种果报。前六识）从异熟（识）起，名异熟生，不名异熟，有间断故。即前异熟及异熟生名「异熟

果」，果异因故。此（颂）中且说（那个）我爱执藏、持杂染种、能变（现出）果（报的）识名为异熟，非谓一切（识都是异熟）。

等流习气，又称名言习气或名言种子；异熟习气，即业习气或业种子。以等流种子为因，业习气为辅助力量，能生起现行识以及一切事物。以异熟种子/业种子为增上缘，帮助等流种子生起来世的异熟识及前六识。第七识由等流种子起，不需要业种子的助力即可生起。八个识的主体，即各自的自证分，由于是由种子生起，故名为果；它们又能变现相分和见分，故名能变。异熟习气，感异熟果的习气，由前六识善、恶现行熏第八识而令种子新生或成长。异熟种子将来所感之果异于善恶二性，为无记性，故名异熟习气。

引业，指能带来主要果报，即总报的业，引导众生往生到哪一道。满业，异熟种子感召前六识，为酬答各别众生的善恶果报，而圆满其在六趣中应得的果，如身体强弱、寿命长短、贫富贵贱等各别果报。这种“酬满业者”，因为是间断的从异熟识生起，故名“异熟生”而不名“异熟”。因能变，即能起现行的种子，就是由种子生起的一切法，包括八个识；果能变，即八个识的主体/自证分，它们是由种子生起，所以是果；但它们又能变现见分及相分，所以也是能变。

第八识的性质与表现状态

虽已略说能变三名，而未广辩能变三相。且初能变，其相云何？

颂曰：“初阿赖耶识，（也称）异熟（识或）一切种（识）。（凡夫）不可知（它的）执受、处、了（知。执受、处是相分，了知是见分），常与触、作意、受、想、思，（与阿赖耶识）相应唯舍受，是无覆无记，触等亦如是（触等五遍行和阿赖耶一样，也是无覆无记性）。恒转（永远不断的生起、转变）如瀑流，阿罗汉位舍。”

此颂可分为十部分：1 自相：初阿赖耶识；2 果相：异熟；3 因相：一切种；4 所缘：不可知执受、处；5 行相：了；6 心所相应：常与触、作意、受、想、思；7 五受相应：相应唯舍受；8 三性分别：是无覆无记；9 因果譬喻：恒转如瀑流；10 伏断位：阿罗汉位舍。

（依第八识的因相、果相、自相建立名称）（1 依自相建立阿赖耶）论曰：初能变识，大小乘教名阿赖耶（藏之义），此识具有能藏、所藏、执藏义故。谓与杂染（的前七识之种、现一切有漏法）互为缘故，有情执为自内我故。此（这些特点）即显示初能

变识所有自相，摄持因果为自相故。此识自相（的各种）分位（表现状态）虽多，藏初过重（藏的过失最重），是故偏（重）说（第八识的自相名阿赖耶）。

能藏、所藏：阿赖耶识能保持一切有漏种子，故是能藏，种子为所藏；现行有漏法在阿赖耶识中熏成自类新种，则有漏法是能藏，阿赖耶识是所藏。执藏：阿赖耶识始终被第七识执为自我，就是执藏之意。以爱着我故，又名「我爱执藏」。阿赖耶识以保持因果为自性和表现状态。能藏是因，所藏是果。其本性除了自相，还包含因相及果相二别相；自相是总，各别包含了因相与果相，因相及果相二别相依持自相之总相，就是阿赖耶识的表现状态，所以说是「摄持因果」。阿赖耶在证果时最先舍。

（2 依果相建立异熟。）此（识）是能引（有情往生）诸界、趣，生善、不善业异熟果故，说名（果相就是）异熟。离此（异熟识），命根、众同分等恒时相续胜异熟果不可得故，此即显示初能变识所有果相。此识果相虽多位、多种（此识做为果的表现，虽有许多形态跟种类，但）异熟（果含义最）宽、不共（其它三果可通用于其它事物），故偏说之（偏重以上这些特性，所以第八识的果相故称为异熟识）。

根据果相，第八识称为异熟识是最恰当。第八识可以分为三位，1 我爱执藏位，包括凡夫、有学到七地菩萨，指阿赖耶识；2 善恶业果位，包括凡夫、有学、无学到成佛前的十地菩萨；3 相续执持位，从凡夫到佛位，指阿陀那识。因为我爱执藏位就包括在善恶因果位之中，所以阿赖耶识就包含在异熟识内，因此异熟识包含范围最广。也可以分为五位，即异生位、二乘有学位、无学位、十地菩萨位，故称多位。第八识具有离系果以外的四果，即异熟果、等流果、士用果、增上果，即上文中的“多种”。其它三果，等流果、增上果、士用果，可以通用于其它事物，而异熟识只能用于第八识，这就是上文中“不共”的义涵。

异熟原译成果报，玄奘法师译为异熟，是由过去善恶业得的总报，投生诸趣，不同于别报，别报只是异熟生。异熟有三义：1 异时熟，由因到果必隔世而熟；2 变异熟，由因至果必经变异而熟，如杀业而堕地狱，地狱果报成熟时，杀业熏成的种子已变异消失而不存在，即杀业种子变异消失而地狱果报成熟；3 异类熟，果报与造业的性质不同，造业有善恶无记性，而果报只是无记性。

（3 依因相建立一切种。）此能执持诸法种子令不失故，名一切种（识）。离此，余法能遍执持诸法种子不可得故。此（“一切种”的名称）即显示初能变识所有因相（做为因的一切状态）。此识因相虽有多种（一切种识通六因中的四因/十因中的八因，此

识因相有同类因、俱有因、相应因、能作因，而独有的)持种(特性与前七识)不共，是故偏说(偏重此特性，故说为一切种识)。

初能变识体相虽多，略说唯有(自相、果相、因相)如是三相。

六因，因是指能引生结果的原因。部派佛教之说一切有部，认为因有六种：1 能作因，又名所作因、随造因，即某事物生时，凡一切不对其发生阻碍作用之事物，皆为此事物之能作因，其范围至广。2 俱有因，又作共有因、共生因，为俱有果之因，即辗转相生同时互为因果者。又称共因，是指心与心所更相佐助，如兄弟同生互相成济。3 同类因，又作自分因、自种因，是指过去与现在之一切有漏法，以同类相似之法为因，故称同类因，如善法为善法之因，乃至无记法为无记法之因。4 相应因，是指识生时，心及心所必同时相应而起，相互依存，二者同时具足、同所依、同所缘、同行相、同时、同事等等，故称相应因。另外，相应因必定为俱有因，而俱有因未必即是相应因，故须于俱有因之外，别立此相应因。可谓俱有因是依互为果之义而成立，相应因是依互为因之义而成立。5 遍行因，又称一切遍行因，是指能遍行于一切染污法之烦恼而言，此遍行因有心所中之十一遍行(即迷于苦谛十惑/根本烦恼中之身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见、疑、无明，及迷于集谛中之邪见、见取见、疑、无明。)此十一者为一切烦恼之生因，遍生一切惑。6 异熟因，又称作报因，乃指能招致三世苦乐果报之善恶业因，这些善恶业因能招善恶之果，因果异类而熟，故其因称为异熟因，其果称异熟果。十因的八因是：观待因、牵引因、生起因、摄受因、引发因、定异因、同事因、不相违因。

五果，果是指因缘而生、因缘而报的结果，又称果报。佛教认为，六因得五果。果报的种类有五种：1 异熟果，自六因中之异熟因而来。即以恶业招来世三恶道之苦果，以善业招来世人天之乐果。苦乐果之性，皆为无记，与造业之善与恶之性异。按烦恼的程度以及动机的大小而分为上中下三品。所谓上品恶业是指贪瞋痴极其粗重，并且长期积累，就会堕地狱；造中品恶业会投身饿鬼；积累下品恶业则转为旁生。或指依上中下品的善业和恶业将会转入三善趣和三恶趣。多病的人，从病本身而言，不断的病痛是感受等流果；从人身而言，是异熟果。从二者的法相看，等流果与异熟果并非交织在一起。2 等流果，自六因中之同类因与遍行因而来。又作依果、习果。依前之善心而转生后之善行，依前之恶心而益生后之恶业，依前之无记而生后之无记，等于果性由因性而流来者。3 增上果，自能作因而来。即助因而生增上缘，依增上缘所得的结果。又指能作因所得的结果，即依助业之增上力所生的结果，亦即藉业余势而显现的结果。又能作因与增上果有宽窄之别。4 士用果，自俱有因、同类因而来。又作士夫果、功用果。谓由士夫之作用所得之果，例如谷麦等对诸农夫名士用果。“士”谓“士夫”，指人，“用”谓作用，指造作，此谓人使用工具所造作之各类事情，是指俱有因、同类因所引起之果，因其力强，故称为士用果。《成唯识论述记》卷八本依此而谓其义有二，即：A.就人而言，此力用乃依有情而生；如农夫之于米麦，商贾之于理财，皆依彼士夫之力而成诸事业。B 就法而言，诸法之生乃因诸作具而有；如农夫因稼而成熟，商贾因货而获利，作者假诸作具而成就之事业，

其果广通一切有为法。《俱舍论》所谓由俱有因、相应因之作用所得之果，亦相当于今所说之士用果。5 离系果，依涅槃之道力而证之者。涅槃离一切之系缚，故云离系。此法常住，非自六因而生者，唯以道力而证显，故虽与以果之名，非对于六因之因体。

阐释种子含义

一切种相，应更分别。此中何法名为种子？谓本识中亲生自果功能差别。此（种子）与本识及所生果，不一不异，体用、因果（的道）理应尔故（识是主体，种子是功用；种子是因，所生是果，理应不一不异。种与识、果）虽非一异，而（种）是实有（因为是生起诸法的实际原因）。假法如无（譬如生住异灭种种现象，虽与有为法不一不异，但无实性，所以假法不能生果，就像根本没有），非因缘（性）故。

种子与第八识，及所生果，非一非异。识是体，种子是用，体是体，用是用，所以非一；但体是用之本，用是体之作用，体不离用，用不离体，所以非异。种与现行，种子是因，现行是果；因是因，果是果，所以非一；但因是此果之因，果是此因之果，所以非异。体、用，因、果的关系，理应如此。

（问：）“此（种子）与（所生）诸法，既非一异，（那就如同有为法与生住异灭不一不异一样，种子）应如瓶等是假非实。”（答：）若尔，（如果非一非异的法都是假法的话，那么真如与一切法也是非一非异）真如应是假有，许则便无真胜义谛。然诸种子唯依世俗说为实有，不同真如（不离真俗二谛）。种子虽依第八识体，而是此识相分非余（见分、自证分、证自证分等心法。此识）见分恒取此（种子）为境故。

如果依四层世俗谛与四层胜义谛的说法，种子既属世俗也属胜义谛，属道理世俗也属世间胜义/即第二世俗与第一胜义。但为了表示与真如不同，所以有的地方将种子归类在世俗谛，非胜义谛。如果依《瑜伽师地论》将胜义谛理解为非安立谛，而非四层义谛的分类，则胜义谛与世俗谛截然分开，依此二谛，则真如属胜义谛，种子属世俗谛，或者真如在真俗二谛都是真。非安立谛指真如之体性，离名字之相，离心缘之相，寂灭无为。安立谛如果是指真如之相状，则有苦集灭道种种义理差别。

诸有漏种与异熟识，体无别故，（都是）无记性摄。（但产生种子的）因、（种所生的现行）果俱有善（恶、无记）等性故，（所以种子）亦名善等（三性）。诸无漏种非异熟识性（无记性）所摄故，因果俱是善性摄故，唯名为善。“若尔，何故（瑜伽师地论）《决择分》说：“二十二根，一切皆有异熟种子，皆异熟生？”（二十二根的种子而后三无漏根）虽名异熟而非无记，（因它们的主体非异熟性/无记性，只是）依（附于）异熟（识）故名异熟种。（问：如果它们依托的异熟识是无记性，它们也应是无记性。答：它们是）异性相依（的关系），如眼等识（五识有善、恶、无记性不同于五根的无记性，却依附之）。或无漏种由熏习力转变成熟，（也可）立异熟名，（但清净种属善性）非无记性所摄异熟。

善种生善果、恶因生恶果，是一种方便说，从生起现行/果的角度，指等流种子可方便的说有善、恶、无记性，而异熟果是无记性。依四分说，种子是第八识所变现之相分，属第八识一部分，其主体与第八识无别，所以有漏种子本质是无记性，其主体与异熟识主体无别。无漏种子属善性，故与异熟识主体不同，只是依附于此识。

根，此处取“能生”之意，是促进增上作用的根本，故称为“根”。二十二根：五净色根，眼、耳、鼻、舌、身；男女二根；命根；意根；五受根，忧、喜、苦、乐、舍；五善根，信、精进、念、定、慧；三无漏根，未知当知根、已知根、具知根。

阐释种子来源

（有三种说法，1 护月认为）此中有义：一切种子，皆本性有（本来就有），不从熏生，由熏习力但可增长。如《无尽意》契经说：“一切有情无始时来有种种界，如恶叉聚（如金刚子三果同一蒂，落地聚一处，譬喻惑、业、苦三者互相关连），法尔而有。”界即（种子别名，各类）种子差别名故。又《阿毗达摩经》契经说：“（种子是）无始时来界，一切法等依（之而起）。”「界」是因（种子）义。《瑜伽》亦说：“诸种子体，无始时来性虽本有，而由染、净新所熏发（染净业新的熏习而加强或发起现行）。诸有情类，无始时来，若（能）般涅槃法者，（因为他们）一切种子皆悉具足；不般涅槃法者，便阙（声闻、缘觉、佛）三种菩提种子。”如是

等文，诚证非一。又诸有情，既说本有五种性别故，应定有法尔（如是的）种子，不由熏生。又《瑜伽》说：“地狱成就三无漏根，是（指）种非现（行），又从无始展转传来，法尔所得，本性住（原有的种）性。”由此等证，无漏种子法尔本有，不从熏生；有漏亦应法尔有种，由熏增长，不别熏生。如是建立，因果不乱。

种子从何而来呢？在十大论师中，有护月、难陀、护法三家不同的主张。护月论师等，认为一切种子，无论有漏、无漏都是本来就有的，并不是现行熏习而生。经论上虽然也说由熏习而有，但那是指增长而言。

大乘二种性：本性住种性、习所成种性。五种性：声闻、缘觉、如来、不定、一阐提种性。/三无漏根：1 未知当知，又作未知欲知根。属见道位，此位之人无始以来未明了四谛真理，欲知彼真如谛理，遂修习地前方便之解行，故称未知欲知根。2 已知根，又作知根，属修道位。即已知四谛真理，但为断除迷事之惑，进而观四谛之理，清楚了知四谛之境，故称已知根。3 具知根，又作知已根、无知根。乃具有洞知四谛理并知道自己已经知道四谛理，以其已断诸烦恼，一切所作具办，故其九根称为具知根。又此位已得尽智、无生智，唯无学果之人有此智。三无漏根即以意、喜、乐、舍、信、勤、念、定、慧等九根为本体。

（2 难陀的主张）有义：种子皆熏故生，所熏（成的种子）、能熏（的事物）俱无始（来就一直存）有，故诸种子无始成就。种子既是习气异名，习气必由熏习而有，如麻（布的）香气（由）花熏故生。如《多界经》契经说：“诸有情心（是）染净诸法所熏习故，（所以心是）无量种子之所积集（处）。”《摄大乘》论说：“内种定有熏习，外（器世界谷麦等）种熏习或有或无。”又名言（、我执、有支习气）等三种熏习，总摄一切有漏法种，彼三既由熏习而有，故有漏种必藉熏生。无漏种生亦由熏习，《摄大乘论》说：“闻熏习，（即）闻净法界等流正法而熏起故，是出世心种子性故。”

名言习气，又称等流种子，是直接产生各种事物的因缘；我执习气，产生我执的种子。玄奘法师认为我执是身、边二见所起，是遍计所执，不是种子生起；有支习气即异熟种子或称为业种子，辅助生起来世善恶果报的种子。三种熏习也可是：名言熏习、色识熏习（色境熏习）、烦恼熏习。

有情本来种姓差别，不由无漏种子有无，但依有障、无障建立。如《瑜伽》说：“于真如境，若有毕竟（不可断的）二障种者，立为不般涅槃法性。若有毕竟所知障种非烦恼者，一分立为声闻种性，一分立为独觉种性。若无毕竟二障种者，即立彼为如来种性。”故知，本来种性差别依（有无毕竟二）障建立，非无漏种。（前文）所说（地狱众生）成就无漏种言，（是说即使本来没有无漏种，但）依当（将来闻思修的熏习也）可生（起），非已有体。

（3）有义（论主观点）：种子各有二类：一者本有，谓无始来异熟识中法尔而有，（法尔而有的种子是能）生蕴、处、界功能差别。世尊依此说：“诸有情无始时来有种种界，如恶叉聚，法尔而有。”余所引证，广说如初（详述如第一种说法），此即名为「本性住种」。二者始起，谓无始来，数数现行熏习而有，世尊以此说：“有情心，染净诸法所熏习故，（所以有情心中有）无量种子之所积集。”诸论亦说，染净种子由染净法熏习故生。（这些由熏习而新生的种子，）此即名为「习所成种」。

（驳护月种子本有说：）若唯本有，（前七）转识不应与阿赖耶（互）为因缘性，如《阿毗达摩》契经说：“诸法于识藏，识于法亦尔，更互为果性，亦常为因性。”此颂意言，阿赖耶识与诸转识，于一切时，展转相生，互为因果。《摄大乘》说：“阿赖耶识与杂染法，互为因缘，如炷与焰，展转生烧（灯芯生火，火烧灯芯，相互循环）；又如束芦，互相依住（如种与现，相依成立，不可单起）。唯依此二（第八识中种子与现行交互相生，才能）建立因缘，所余因缘不可得故。”若诸种子不由熏生，如何转识与阿赖耶有因缘义？非熏令（种子成）长（就）可名因缘，勿（否则）善恶业（或其所熏成的业种子就可）与异熟果为因缘故（业种子不是异熟果报的因缘，而是增上缘）。又诸圣教说有种子由熏习生，皆违彼（种子本有说的教）义，故唯本有，理教相违。

(驳难陀种子始起说。) 若唯始起 (如果种子都是熏习而生) ，有为无漏无因缘故，应不得生。有漏 (行) 不应为无漏种，勿无漏种生有漏故。许，应诸佛有漏复生，善等 (事) 应为不善等种。

有为无漏的种子，如果不是本有，就应当永不生起。因为凡夫一直是凡夫，无论怎么熏习，都是有漏。即使是最胜的世第一法，终究是有漏，它只能在加行位中做为初入无漏的增上缘，不能做无漏种子的因缘。如果有漏行可熏成无漏种，那无漏种也可生有漏现行。

(分别论者主张无法尔种子，因此玄奘法师也顺便破其主张。) 分别论者虽作是说：“ (凡夫的) 心性本净， (只是生灭去来的) 客尘烦恼所染污故，名为杂染，离烦恼时转成无漏。故无漏法非无因生。”而心性 (本净) 言，彼说何义？若说空理，空非心因 (如果说“本来清净”是指空理，但空始终没有变化，不可能是心生起活动之因缘，空是恒常不变的法，) 常法定非诸法种子，以体前后无转变故 (所以不可能生起心理活动) 。若即说 (空就是) 心 (的自体) ，应同数论， (大等二十三法等无漏) 相虽转变，而 (自性、神我的本) 体常一。

(如果说“心性本净”成立的话，则) 恶、无记心又应是善 (，因为恶、无记心的本体也应该是“本来清净”的无漏法，则恶、无记心与善心的本体就无差别) 。许，则 (恶、无记心) 应与信等 (善心) 相应；不许， (则恶、无记心体) 便应非善心体，尚不名善，况是 (清净) 无漏？有漏善心既称杂染，如恶心等，性 (本来就) 非 (清净) 无漏，故 (有漏善) 不应与无漏为因，勿善恶等互为因故。若有漏心性 (本来清净) 无漏，应无漏心性 (也可以) 是有漏， (如果允许有漏心性“本来清净”，却不允许无漏心的本性是染污，那么是根据什么成立这种差别待遇？) 差别因缘不可得故。又异生心 (性) 若是 (本来清净) 无漏，则异生位 (应该也会有) 无漏现行 (的时候，那么凡夫也) 应名圣者。若异生心性虽无漏，而 (现出的表) 相有染，不名无漏，无斯过者，则 (凡夫) 心种子亦 (应是) 非无漏 (才会起有漏行) ，何故汝论说：“有异生 (不能表现无漏行，) 唯得成就无漏种子 (而无有漏种) ？”种子现行性相同故 (要知道种子与现行的本性应与表现出来的现象是相同的) 。

然（《胜鬘经》）契经说“心性净者”，（是）说心空（之）理所显真如，真如是心真实性故；或说心体非烦恼（性）故，（所以）名（心）性本净。非有漏心（的本）性是无漏，故名本净。

分别论：指小乘大众部、一说部、说出世部、鸡胤部。

由此应信，有诸有情无始时来有无漏种，不由熏习，法尔成就。（在）后（来见道位中的）胜进位熏令（无漏种）增长，无漏法起（就是）以此（无漏种）为因；无漏（法）起时，复熏成种（如此种生现，现熏种，更相熏生）。有漏法种，类此应知。

诸圣教中，虽说内种定有熏习，而不定说一切种子皆熏故生，宁全拨无本有种子？然本有种亦由熏习令其增盛，方能得果，故说内种定有熏习。

其「闻熏习」非唯（熏成新的）有漏（种子），闻正法时，亦熏本有无漏种子，令渐增盛，展转乃至生出世心，故亦说此名「闻熏习」。闻熏习中，有漏性者是修所断，（它们能）感胜异熟（果），为出世法胜增上缘；（闻熏习所熏而增胜的）无漏性者非所断摄，与出世法正为因缘。此（出世法的真）正因缘微隐难了，有寄麤显胜增上缘（有些佛典藉助明显的有漏善种这类增上缘，）方便说为出世心种。（然而出世心的正因缘，还是本有的无漏种。）

依（烦恼、所知二）障建立种姓别者，意显无漏种子有无。谓若全若无漏种者，彼二障种永不可害，即立彼为非涅槃法（种）；若唯有二乘无漏种者，彼所知障种永不可害，一分立为声闻种姓，一分立为独觉种姓；若亦有佛无漏种者，彼二障种俱可永害，即立彼为如来种姓。故由无漏种子有无，障有可断不可断义。然无漏种微隐难知，故约彼（麤显的二）障（彰）显（种）性差别。不尔（如果不是因为有没有无漏种，）彼障有何别因，而有可害不可害者？若谓法尔有此（二）障（差）别，（则为何本来就有）无漏法种宁不许然？若本全若无漏法种，

则诸圣道永不得生，谁当能害二障种子？而（怎么能）说依障立种姓别？既彼圣道必无生义，说当可生（圣道）亦定非理。然诸圣教处处说有本有种子，皆违彼（你们的教）义。故唯始起，理教相违。由此应知，诸法种子各有本有、始起二类。

无为无漏法是指真如、涅槃等不生不灭法，非种子生起。真如只是指一切事物本的真实道理，所以一切法都不离真如。真如、涅槃非种子生起，属灭谛。有为无漏法，属道谛，虽是无漏，但与苦、集等有漏法都是由种子生起，生起之事物必定归灭。有为无漏种子必定是本有的，因众生的心一直是污染的，不可能熏成无漏种。心性本来清净，依唯识的观点，属无为无漏，非种子生起，是不生不灭，指悟了真如之理后的内证境界。

依“种子唯新熏”的理论，五种性差别是源于二障种子之有无。玄奘法师认为五种性的差别，不是由于二障种子的有无，而是有没有本有的有为无漏种子。一阐提就是缺少了有为无漏种子，所以无法成道。无为无漏法中的“本来自性清净涅槃”也就是“佛性”不是由种子所起，是一切众生都共同具有，所以一阐提也有佛性。

佛教中“真如缘起”的说法，认为“真如能生无明，无明能熏真如”。所以，即使众生本来没有无漏种，也可以新熏而有，因此不论是“本有”或是“新熏”就没什么不同。由此得出“一切众生皆有佛性，皆可成佛”的结论。从唯识的角度而言，这样的理论就等同于“一切有漏、无漏种本自具足”或者“种子皆熏故生，所熏、能熏俱无始有”。意思是，种子都是熏习而生，所熏成的种子以及能熏的法，从无始来就一直存在。

阐释种子的特征

然种子义（种子的特征）略有六种：一刹那灭，谓体纔生，无间必灭（没有“住”的阶段，但）有胜功力，方成种子。此遮常法（可做种子，比如无为法）常无转变，不可说有能生用故。

二果俱有（种与果同时存在），谓与所生现行果法俱现和合，方成种子。此遮（经量部种子与现行）前后及定相离。现、种异类，（但）互不相违，一身俱时（能生与所生同时存在，种子与现行）有能（相互）生用，非如种子（与种子）自类相生，前后

相违，必不俱有。虽因与果（的关系），有俱（同时存在，如种、现共存）、不俱（不同时存在，自类的前、后种子），而现在时可有（做为生起果的）因用（，才能称为种子）；未生、已灭（的种子，现在都）无自体故（故无因的作用）。依（据能）生（起）现果（的因才能）立种子名，不依引生自类（的因）名种（立种子名），故但应说（种）与果俱有。

为何只有种子生现行的异类因果是俱时，而种子引种子不同时？答：种子生现行，现行亦熏种子，而所生的种子，不立即生果，所以不失为因缘，故许俱时。种子引种子，如果前后种子是俱时，则一刹那便有两个种子。现在时没有做为因的作用，不能成为种子，只能称为种类。现，包括：显现、现在、现有等含义。显现，区别于不能显现之法；现在，区别于过去、未来；现有，是实法，区别于假法。

三恒随转（始终不断的生起），谓要长时（同）一类（性质）相续至究竟（现行）位，方成种子。此遮（前七）转识（能保存种子的可能。第七识由有漏变无漏的）转易、（前六识有）间断，与种子法不相应故（不能持种）。此显种子自类相生（并持续不断）。

“一类相续”是说种子自身同一类性质相续不断、不变，直到究竟现行为止。

四性决定（确定），谓随因力生善恶等功能决定，方成种子。此遮余部（说一切有部），执异性因生异性果有因缘义（否定此类性质的因生彼类性质的果也符合因果的说法）。

善种子生善果、恶种子生恶果，是指善、恶心种子现行时的果位状态，但种子处于伏眠的状态时，属无覆无记性非善恶性，故能藏于无覆无记性的第八识中。不论种子属何性质，异熟果都是无记性。一切有部认为，善、恶、无记等为同类因，有因缘义。

五待众缘，谓此要待自、众缘合（方能生果，且）功能殊胜（显著），方成种子。此遮外道执自然因，不待众缘恒顿（永远立刻）生果；或遮余部（说一切有部），缘恒非无（生果的条件永远不缺）。显所待缘非恒有性，故种于果非恒顿生。

第八识的种子数量无数，所以有极多可能出现的现行果，但要待自、众缘具足才能生起现行，而不是能随时立刻生现行。故真正的成为现行的，只有少数的一部分。自缘是指因缘；众缘是指等无间缘、增上缘、所缘缘等三缘。

六引自果，谓于别别（种种）色、心等（各自的因使得色、心等）果各各引生，方成种子。此遮外道执唯一因生一切果；或遮余部（说一切有部）执色、心等（种子可）互为因缘。

一切有部主张色蕴是产生受、想、行、识蕴的原因；受、想、行、识蕴也是生起色蕴的原因。

唯（第八）本识中功能差别，具斯六义（的功能才能）成种，非余（法有此含义）。外谷麦等识所变故（是属色法），假立种名，非实种子。此种（生果的）势力（有两种：1）生近正果（的因），名曰生因；（2）引远残果（的因），令不顿绝，即名引因。

内种的近正果是指由种子所引生的一期之身，种子的势力延伸到恰好生起的果结束；外种的近正果是指芽、茎之类。引因：引远残果的因，是指种子的势力延续未来，使得残败之果，不会马上就顿时灭绝。远残果，又作残果，远果，指引因所引得之结果，如尸骸、枯木等，俱属远果。此尸骸、枯木等，于枯死后犹未顿绝，即由引因之力所致。内种子及外种子等能生近果者，称为生起因。

在十二有支中，对于能引支（无明、行）、所引支（识、名色、六处、触、受）等七支而言，与爱、取、有等（能生支）间隔较近，能生支即是前七支的近果；对生、老死二果（所生支）间隔较远，即为前七支的远果。又对于生、老死二果而言，爱、取、有三支为生起因，能引支与所引支则为牵引因。另有一说，谓近果与远果相对，正果与残果相对。即由识种子生识支后，再生名色支，识支为近果，名色支为远果；又种子生现在之身，称为正果，引死后之枯丧尸骸，则为残果。

内种必由熏习生、长，亲能生果，（四缘中）是因缘性。（谷麦等）外种（只是八识色法相分，它们的）熏习或有或无，为增上缘办所生果（外种等色法对于因缘生起果，可

做增上缘），必以内种（做）为彼（生起外种的）因缘，（它们）是（所有同地众生的）共相种所生果故。

阐释熏习的含义

“依何等义立熏习名？”所熏、能熏，各具四义，令种（新）生、（增）长，故名熏习。

“何等名为所熏四义？”

一坚住性。若法始终一类（同性质）相续（不断），能持习气，乃是所熏。此遮（前七）转识及声、风等，性（质）不坚住（的色、转识），故非所熏。

二无记性。若法平等，无所违逆，能容习气，乃是所熏。此遮善、染势力强盛无所容纳，故非所熏。由此，如来第八净识（没有可熏性，）唯带（纯善）旧种，非新受熏。

三可熏性。若法自在（独立存在），性非坚密，能受习气，乃是所熏。此遮（第八识的）心所及无为法，（心所非独立是）依他、（无为法）坚密，故非所熏。

四与能熏共和合性。若与能熏同时同处，不即不离，乃是所熏。此遮他身（否定了此人的第八识可被他人的前七识所熏，以及自己）刹那前后（后起的七转识是前起的七转识所熏的对象，这两种情况）无和合义，故非所熏。

唯异熟识具此四义，可是所熏，非（第八识的）心所等。

“何等名为能熏四义？”

一有生灭。若法非常，能有作用，（能）生、长习气乃是能熏。此遮无为，前后不变，无生长（习气之）用，故非能熏。

二有胜用（显著作用）。若有生灭，（并使种子）势力增盛，能引（增强或新生）习气，乃是能熏。此遮异熟心、心所等，势力羸劣，故非能熏。

三有增减。若有胜用（并且）可增（强）可减（弱），摄植习气（能保持培植种子），乃是能熏。此遮佛果，圆满善法，无增无减，故非能熏。彼若能熏，便非圆满，前后佛果应有胜劣。

四与所熏和合而转。若与所熏同时同处，不即不离，乃是能熏。此遮他身（的前七识熏此身第八识，自己）刹那前后（而起的能熏、所熏），无（不即不离的）和合义，故非能熏。

唯七转识及彼心所，有胜势用而增减者，具此四义，可是能熏。

如是能熏（的前七识及其心所）与所熏识（中的种子）俱生俱灭，熏习义成，令所熏（识）中种子生长，如熏苴蓐（胡麻），故名熏习。能熏（的前七）识等从种生时，即能为因，复熏成种。三法展转，因果同时，如炷（灯芯）生焰，焰生焦炷（火焰又烧灯芯），亦如芦束，更互相依。因果俱时，理不倾动。

能熏（的现行熏而）生种，种起现行，如俱有因得土用果；种子前后自类相生，如同类因引等流果。此二（因）于果，是因缘性。除此，余法皆非因缘，设名因缘，应知假说。

是谓略说一切种相。（第八识之相略说有：自相阿赖耶识，果相异熟，因相一切种。）

俱有因：指同时、同处生起相互依存的条件、对于结果起同一作用的原因。如三束芦苇相依而立，三束芦苇即互为俱有因；士用果，人利用工具造作产生的结果，士就是人/有情的意思。同类因：也称为自种因，与果善恶性质相似的因；等流果，与因的性质同类的果//六因五果：能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因与异熟因。六因能产生的结果，分为五果，即异熟果（异熟因之果）；等流果（同类因、遍行因所得之果）；增上果（能作因之果）；士用果（俱有因、同类因之果）；离系果（由证而得，非因起）。

除了无为法外，还有四种法不是能熏，即相分、不相应行法、第八识及其心所。这是跟能熏的第二特征有关。能熏第二特征是“有胜用”包括 1 能缘势用，就是能认识的作用。色法是第八识相分，没有能缘势用，不能认识，故其熏习是“相分熏”非“能缘熏”故色法本身不能熏，必须借着心心所的认识作用/能缘作用，才能熏成种子完成相分熏。2 强盛胜用，依此条件，异熟识的心所，除了非所熏（否则五遍行加异熟识就熏成六个种子）也非能熏。异熟识虽有认识作用，但太微弱无强盛胜用，所以该识及其心所和前六识的异熟生部分也不能熏。心不相应行法，前二种作用都没，故不能熏。//能做为因缘的只有种子和现行，其因缘的表现就是：现行熏成种子，种子起现行，种子引生新种子等三种。

阐释第八识的行相和所缘

此识行相（活动）、所缘云何？谓不可（了）知（的）执受、处、了。了谓了别，即是行相，识以了别为行相故（了别就是识的现行活动）。

「不可知执、受、处、了，常与触、作意、受、想、思、相应，相应唯舍受。」这四句颂文中包括了不可知执、受、处的所缘；「了」是行相；「常与触，作意、受、想、思相应」是心所相应；「相应唯舍受」是三受相应。

《述记》指出识的行相有三种表现：1 见分即行相，在识的四分中，见分即是了别，所以见分就是识的行相。2 了别即行相，了别就是见分，所以了别就是识的行相；3 行于境相，境相可以是指对象的本体或/和对象的相貌。按前者，行相可包括无分别智，因其能证知事物的本体；按后者，则不包括此无分别智，因无分别智不认识事物的相貌，后得智可认识事物相貌。故行相就是见分对事物本体以及形相的认识作用。

处谓处所，即器世间，是诸有情所依处故；执受有二，谓诸种子及有根身。诸种子者，谓诸相、名、分别习气（能生起相、名称、心、心所的功能）。有根身者，谓诸色根（净色五根与浮尘根）及根依处（根所依的身体，因具有诸根称为有根身）。此二皆是识所执受，（并被）摄为（此识的）自体，同安危故。执受（的种子、根身）及处俱是所缘。阿赖耶识因缘力故，自体生时，内变为种及有根身，外变为器，即以所变（的对象）为自所缘，行相（识的活动）仗之而得起故。

种子是指第八识中，能生起可被论述的现象、论的名称以及能分别的心、心所等一切法之功能。执受，即保持与感受。执为摄义、持义；受为领纳、觉知之义，摄为自体之内，执令不坏，共安危故。第八识执种子、有根身为自体；受，就是将事物作为自己认识对象并令生起心理活动，共领纳，故称为执受。阿赖耶识的执受就是种子及有根身；处指器世界。完全符合此执受四义者，只是有根身，所以有的论认为种子不是执受对象。《大毗婆沙论》认为器世界只包括欲界及色界，达色究竟天，不包括无色界。

迷悟五法：相、名、分别、正智、真如，前三法即迷之一切现象，一切前三法的种子就是有漏种。无漏种子非阿赖耶识所执受，而是由一切种识或清净的第八识所执受。

（识二分说）此中了者，谓异熟识于自所缘有了别用，此了别用，见分所摄。然有漏识自体生时，皆似（有）所缘、能缘相现，彼相应（的心所）法应知亦尔（心所自体生时，也如同心王有所缘、能缘相现）。似所缘相说名相分，似能缘相说名见分。若心、心所无所缘相，应不能缘自所缘境，或应一一（各自心、心所）能缘一切，（因无所缘相，故）自境如余，余如自故。若心、心所无能缘相，应不能缘，如虚空等，或虚空等亦是能缘。故心、心所必有（见、相分）二相。如《厚严经》契经说：“一切唯有觉（是实有，因为有见、相二分必然起觉知作用），所觉义皆无（所觉知外境实际是不存在的/外境是遍计所执所起）；能觉所觉（的见相二）分，各自然而转（能觉所觉二者都是依见相二分各自自然生起，不需因缘和合起）。”

这是对正量部（安慧）认为识只有自证分的“一分说”的驳斥。一分说只立自证分，见分、相分都是遍计所执。难陀、亲胜等认为心识有能缘、所缘，即见相二分，认为如果没有相分，有认识能力也没用。

（识三分说）执有离识所缘境者，彼说外境是所缘，相分名行相（相分就是心、心所的活动），见分名事，是心、心所（各）自体相故。心与心所同所依（根、所）缘（同一对象，故它们的）行相相似，事虽数等，而相各异（心、心所的的主体有多种，虽然它们的主体都称为见分，然而表现活动各不相同，就像）识（与）受想等（心所的表现活动行）相各别故（识是了别，受是领纳，想是取境）。

事与理相对，真如是理，因缘和合的有为法名事，此处认为识主体就是见分，而见分是仗因托缘生起，故名事。

（通）达无离识所缘境者，则说：相分是所缘，见分名行相（心、心所的活动），相、见所依（的）自体名事，即自证分（识自体能证知见分所经历境）。此（自证分）若无者，应不自忆心、心所法，如不曾更境，必不能忆故。心与心所同所依根，所缘相似（如眼识心王、心所同依眼根，所变相分相似，但）行相各别，（识的行相是）了别、（受等心所的行相是）领纳等，作用各异故。事虽数等（心与心所本体虽有多种，但它们主体都称自证分，然）而（它们行）相各异，（因为）识、受等体有差别故（心王与心所有不同的主体/自证分）。

然心、心所一一生时，以理推征各有三分，所量、能量、量果别故，相、见必有所依体故。如《集量论》伽他（颂）中说：“似境相（是）所量，能取相（的见分，以及）自证（分）即能量及（量）果，此三体无别（都是自证分）。”

能量：能认识的主体；所量：被认识的对象；量果：认识的结果。三分说认为自证分是识的主体，其作用就是确定见分的结果。如见红色知是红色，听狗吠不会当猫叫，能证知见分能量的结果。心和心所的现行主要的就是见分的活动，所以识主体的确认作用也就是对见分活动结果的“自证”，此分称“自证分”。“二分说”有能量、所量少少了量果。以心量境，好像以尺量物，物是所量，尺是能量，量知之数即是量果。

(识四分说) 又心、心所若细分别，应有四分。三分如前，复有第四证自证分。此若无者，谁证第三？心分既同(心与心所的见分、自证分既然同是能量，必有量果，所以)应皆(被)证故，(如果自证分没法被证，)又自证分应无有(量)果，诸能量者必有(量)果故。不应见分是第三(自证分的量)果，(因)见分或(有)时非量(错误的认识)摄故，由此见分不(能)证第三。证自体者，必现量故(能证明自证分者，必定是现量认识，所以必定有证自证分来证其能量以得到量果)。

此四分中，前二是(似外境，故名)外，后二是(内证，故名)内。初唯(是)所缘，后三通二(可为能缘及所缘)。谓第二分但缘第一，或量、非量(正确或错误的认识)，或现或比(量，直觉认知或逻辑推理)。第三能缘第二、第四。证自证分唯缘第三，非第二者，以无用故。第三、第四皆现量摄。

故心、心所四分合成，(就已)具(备了完整的)所、能缘(体系)，无(建立)无穷(“分”之)过，非即非离(四分不同，故非即；虽不同，但同属一个心或心所，故非离)，唯识理成。

护法四分说，其理由就是：自证分也需要被证，自证分也有能量，故需要第四分，而自证分与证自证分可相互证明并互为量果，因为它们都是现量认识，故无需再加上无穷个“分”。第八识相分的根身、器世界与其它三分明显不同，但也不脱离第八识，故四分唯识理成。

是故《厚严经》契经伽他中说：“众生心二性，(由于被这)内、外一切分(的)所取能取缠，见种种差别。”此颂意说：众生心性(是内二分及外)二分合成，若内若外，皆有所取、能取缠缚。见有种种，或量、非量，或现或比(量)，多分差别。此中“见”者是见分故。

总结心识行相即见分

如是四分或摄为三，第四摄入自证分故。或摄为二，后三俱是能缘性故，皆见分摄，此言见者（这里说的“见”，指的）是能缘义。或摄为一，（四分）体无别故（都是心）。如《入楞伽》伽他中说：“由自心执着，心似外境转，彼所见非有，是故说唯心。”如是处处说唯一心，此一心言亦摄心所。故识行相即是了别，了别即是识之见分（识自体以了别为行相，行相就是见分）。

阐释第八识的执、受、处

（三十颂中）所言“处”者，谓异熟识由“共相种”成熟力故，变似色等器世间相，即（第八识内，根身之）外（能造四）大种及所造色（等五尘及）。虽诸有情所变各别，而相相似，处所无异，如众灯明各遍似一。

外大种及所造色，指本识中变为器世间外境的种子称外大种，有地水火风四大。物质世界称为所造，因其是根身之外处，不是有情，故名为外，但并不是心外实法。地、水、火、风等四大为能造之因，以诸色法为所造之果，其因与果之间具有五种关系：1 生因，由四大种能生起诸色法，譬如母之生子。2 依因，所造之色法既生，则随逐于大种之后，譬如弟子之依于师。3 立因，任持四大种所造之色法，譬如大地之任持万物。4 持因，以力持之故，使所造之色可相继不断绝，譬如食物之持续身命。5 养因，增长四大种所造之色法，譬如雨露之长养草木。此五因于六因之中，为有能作因所摄；于四缘之中，则为因缘所摄。

共相，谓由多人共业所感，如山河大地等，同地一切有情所变，虽各自变现，然同在一处而不相障碍，如众多之灯明，共在一室而不相障碍。不共相，谓由自己所变现而仅为一己所用者，如吾人眼、耳、鼻、舌等五根。共与不共二相又可各分为二：1 共中共，如山河、大地等，一切有情皆可共同受用。2 共中不共，如自己之田宅、器物等，不与人共享者；又若非同一趣之有情，则受用亦不同，如同样之水，人见是水，而饿鬼见之则为猛火、脓血等物。3 不共中不共，如净色五根/胜义根，仅由自识变现而自身受用，不与他人共享；又于诸根诸识之间不相混杂，如眼识仅依眼根，乃至身识仅依身根，历历分明，毫不混同，故为不共。4 不共中共，如五根之扶尘根，自己扶尘根能见之境，他人亦得缘他根而见之，以受用相同而称为共。

“谁异熟识变为此相？”

(月藏认为)有义：一切(众生)。所以者何？如《立世经》契经说：“一切有情业(种子做为)增上(缘之)力，共所起故。”

(难陀主张)有义：若尔(如果是一切有情业增上力共所起故，那么)诸佛菩萨(也)应实变为此杂秽土，诸异生等应实变为他方(世界与)此(世)界(以及佛菩萨的)诸净妙土。又诸圣者厌离有色，生无色界(之后)必不下生，变为此土复何所用？是故(应由)现居及当生(将来生)者，彼异熟识变为此界。经依少分(众生·假)说一切言，(实由)诸业同者皆共变故。

有义(论主观点)：若尔，器将坏时，既无现居及当生者，谁异熟识变为此界？又诸异生厌离有色，生无色界现无色身，(但将来要生色或欲界，)预变为土，此复何用？(无色界众生)设有色身，(但)与异地器麤细悬隔，不相依持，此变为彼亦何所益？然所变土，本为色身依持受用，故若于身可有持用便变为彼。由是，设生他方自地(如果众生往同一地的他方世界，因属同一地，故)彼识亦得变为此土。故器世界将坏、初成，虽无有情而亦现有。此说一切(众生)共受用(的世界)者，若(各)别受用(的世界也)准此(道理)应知(对身有持用就变出，如虽同在一处)鬼、人、天等(前六识的持用不同所变的世界各不相同，因此)所见异故。

所造色：五浮尘根、五境、法处所摄色。三界九地众生各变各的自地之此方、他方一切世界。能造色即四大种，与所造色都是现行，由各自的种子生起。能造色是所造色的增上缘，说四大种生起色法，只是方便说。四大种有五种因力引生所造色：1 生因：造色种要由四大种的生起来引起现行；2 依因：所造色所占的空间就是四大种生起时所占的空间，自己没法占据别的空间；3 立因：四大种变化时，所造色也跟着变；4 持因：所造色的连续存在，是由四大种摄持的力量；5 养因：由于大种等滋养，所造色增长。

(第八识所执：种子、根身。)诸种子者，谓异熟识所持一切有漏法种，此识性摄(同是无覆无记)，故是(该识的)所缘。无漏法种虽依附此识，而非此(异熟识)性摄，故非(异熟识的)所缘。虽非所缘而不相离，如真如性(与此识不相离)，不违唯识(理)。

有根身者，谓异熟识“不共相种”成熟力故，变似(净)色根及根依处，即(各自身)内(四)大种及所造色。(还)有(一种)“共相种”成熟力故，于他身处亦变(现)似彼(他人色身)，不尔，应无受用他(身)义。此中(1安慧认为)有义：(除了变现他人扶尘根)亦变似(他人净色)根。《辩中边》说：“(变现)似自、他身五根现故。”(2)有义(论主观点)：唯能变似依处(他人的色身/五浮尘根，不能变他人净色根)，他(人净色)根于己非所用故。“似自、他身五根现者”(只是)说自、他识各自变义(有情的色身，是由自识与他识共同变现，但还是各变各的。因能变现他人身，)故(他人往)生他地或般涅槃，彼余尸骸犹见相续。

共业不共业，有四种情况：1 共中共业：如自然界山河大地，为有情所共享者。2 共中不共业：人类社会有主的田宅，为所有人所独享者。3 不共中共业：即个人身体外根的浮尘根，这虽是个人的独有，但他人如夫妻者亦可共同享用者。4 不共中不共业：个人身体内根的胜义根，只供自己所用。

前来且说业力所变外器、内身、界、地差别。若定等力所变器、身，界、地自他则不决定(定力等可变自地的，也可变出他地的根、身、器。定力)所变身、器多恒相续；变声、光等多分(大多是)暂时，随现缘力击发起故。略说此识所变(相分)境者(共三种)，谓有漏种、十有色处(五根加五境)及堕法处所现实色(定果色)。

“定力等”还包括了神通力、大愿力、善法力。法处为十二处之一，是意根所对之境。法处所摄色共有五种：1 极略色，即极微之色法；乃分析色声香味触等四境、眼耳鼻舌身等五根或地水火风等四大种，举凡一切具有质碍性之实色而令至物质的最小单位「极微」。2 极迥色，又作自碍色；即分析空界色、明、暗等不具质碍性之显色而令至极微。3 受所引色，即无表色；乃依身、口发动之善恶二业，而生于身内之无形色法，为一种不能表现于外之现象，例如由持戒所引起的一种防非止恶之精神作用；由于被视为是身内地水火风四大所造，故列入色法。4 遍计所起色，意识缘五根、五境，产生

周遍计度、虚妄分别之作用，而在心内所变现之影像色法，例如空中花、水中月、镜中像等，皆摄于此色法中；此类色法，仅具有影像而并无所依托之自体本质。5 定自在所生色，又作定所生色、定所引色、胜定果色、定果色、自在所生色；即指由禅定力所变现之色声香味等境；此类色法系以胜定力于一切色变现自在，故称定自在所生色。定果色的相分境，不论凡、圣都是依种子所生的因缘变，不是随顺能缘的见分之分别心生起之分别变。又此类色法都是从种子生起，通于凡圣所变，然凡圣所变现者有假实之别，若由凡夫之禅定力所变现者，为假色，不能实用；若由八地以上之圣者，凭威德之胜定力，能变现为可实用之实在色法，例如变土砂而成金银鱼米，可令有情众生受用之。

又以大乘唯识之看法而言，上述五色中，前四色均属假色，惟第五色通于假实，而以圣者所变现者为实色，此以圣者之威德胜定乃为一种无漏定，由无漏定所变现之色法即为实色；然若以小乘说一切有部等之观点而言，则如极略色、极迥色，乃至受所引色等，皆为具有实体之实色。

“何故此识不能变似心、心所（、心不相应行、无为法）等为所缘耶？”有漏识变（的相分），略有二种：一随因缘（种子）势力故变；二随（六、七识）分别势力故变。初必有用（前一种除了是被认识的对象，还必有实际作用），后但为（无质碍的所缘）境。异熟识变（的所缘境），但随因缘（只能是由种子生起），所变色等必有实用。若变心等（相分做为所缘境）便无实用，相分（种生起的）心等不能缘故（因为相分没有认识作用。既然前七识及其心所非第八识相分，为何变现？）须彼实用，别从此生（必须有实际作用的才变现，前七识由第八识中别于相分的他类种子起）。（异熟识）变无为等，亦无实用，故异熟识不缘心（、心所、无为法）等。（但）至无漏位，胜慧相应，虽无分别而澄净故，设无实用亦现彼影。不尔，诸佛应非遍知（智）。

能变有“因缘变”及“分别变”。异熟识的变现事物，只能是由种子所变现，故属因缘变，不是分别变。两者的差别是：自证分生起时，有见分和相分共同生起，这是分别变。见分与自证分必是自体生起，而相分和自证分可以是自体，也可以不同体生起而是由其它种子生起。因缘变，是指相分和自证分由不同种子生；分别变，指相、见、自证分同一自体，也就是自证分的种子现行时，同时生起见分，由见分的了别作用而起的相分。如第六识思考过去、未来、幻想的对象，此时的相分没有自己的种子，完全依见分的分别力生起，没有实体，所以此种自证分、见分、相分等“三分”是同种生起。这种由自证分变现的方式为“分别变”。

第七识在认取第八识的见分起“我执相分”，虽第八识见分实际存在，但“我执相分”并非真的是第八识的见分，而是第七识自身的见分虚妄计度而起的相分，这也属于没有种子的“分别变”。如果自

证分在生起时，相分不是由见分生起，而是由相分自己的种子生起，这就是“因缘变”。第八识、前五识及五俱意识所生起的相分，都属“因缘变”，有实体、有实际作用。

不论是“因缘变”或是“分别变”一概称为“自证分变”。为何由种子生起之“因缘变”的相分不称“自种变”，而说是自证分变？答：譬如五根、五境、器世界都有自己的种子，但一律称为第八识所变现。因为 1 根身、器世界等一切有漏种子不能离识独立存在，都是第八识所变，存在第八识中；2 根身器等有漏种子作为识的相分，自己并不能生起现行，而是自证分生起时，由自证分种子夹带一起生起。

故有漏位，此异熟识但缘器、身及有漏种。在欲、色界具（有器、身、有漏种）三所缘；无色界中（只）缘有漏种，厌离色故，无业果色，（但）有定果色（所变的器、身。所以在无色界的异熟识也可以有三所缘，）于理无违，彼识亦缘此（定力产生的）色为境。

（颂中说的）“不可知”者，谓此（识能缘的见分）行相极微细故，难可了知；或此（识）所缘（的）内执受境（种子与净色根）亦微细故；外器世间量（大）难测故，（也可）名不可知。

“云何是（第八）识取所缘境（的见分）行相难知？”如灭定中不离身识（行相太微细而不可知，但）应信为有。然必应许灭定（中）有识，（因为入定者还是）有情摄故，如有心时（一样）。无想等位，当知亦尔（不论心理活动有多么细微）。

成唯识论卷二终

成唯识论卷三

第八识的相应心所

此识与几心所相应？常与触、作意、受、想、思相应。阿赖耶识无始时来乃至未转（成佛），于一切位恒与此五心所相应，以是遍行心所摄故。

遍行的意思是这种心理活动普遍的存在，具有“四一切”的特性。其含义是，1 一切性：与善、恶、无记性同时存在；2 一切地：五遍行存在三界九地，或色、无色界的有寻有伺地，有寻无伺地，无寻无伺地；3 一切时：存在于有漏、无漏心生起一切时都有五遍行；4 一切俱：指遍行心与八个识总是同时活动。佛的第八识除了五遍行、五别境还能与善十一相应。

触谓三和，（具有）分别、变异（的功能），令心、心所触境为（自）性，受想思等所依为业（触的作用就是让受想思依之而起）。谓根境识更相随顺，故名三和，触依彼（根境识三和而）生，（所生的触又）令彼（三）和合，故说（触）为彼三和合位。（根境识在未和合前，或在种子状态没有生起其它心所的功能，但在和合状态时，三者各自）皆有顺生（触）心所功能，说（三和）名变异。触似彼（变异/三和）起（，并使其它心所依触生起），故名分别。根（的）变异力引触起时，胜彼识、境（的变异力），故《集论》等但说分别（是）根之变异。

和合一切心及心所，令同触境，是触自性。（触）既似顺（着三和合而生，并有）起（其余）心所功能，故以（成为）受（想思）等所依为业。《起尽经》说：“受、想、行蕴一切皆以触为缘（而起）故。”由斯，故说识、触、受等，因二、三、四和合而生（根、境二和合生识；根、境，识三和合生触；根、境、识、触四和合生受想思等心所）。《瑜伽》但说（触）与受想思为所依者（，而不说触是行蕴的所依，因为）思于行蕴为主胜故，举此摄余（思是行蕴中主要部分，因其作用强大，单举出思心所就能概括行蕴其余的心理活动）。《集论》等说（触）为受（所）依者，以触生受，近而胜故。（也就是）谓触所取（是否）可意等相与受所取（是否）顺益等相，极相邻近（相似），引发胜故（触引发受的作用强大）。

(破小乘经量部的主张，认为触是根、境、识三和合所成假法。) 然触自性 (触有自己独立的特性，) 是实非假。 (在) 六六法中 (属于) 心所性故，是 (四) 食摄故，能为 (其余心所生起的) 缘故，如受等 (心所一样，具有实自) 性，非即三和 (不是根境识三和合产生之聚合假象) 。

文中的“是实非假”，是说触心所与受心所一样，都是由自己的种子生起，是属于“实法”，不是根境识三和合聚合的假象存在。六六法：六识、六触、六受、六想、六思、六爱。是由眼、耳、鼻、舌、身、意等六，一一各自对应到根、尘、识、触、受、爱等六，共得到前述三十六法，因此称为六六法。

唯识在分别假、实法是依据该法有无独立性，或者说由种子生起的就是实法，依附他法或是依附其它种子而生起的事物就是为假法。八个识都是实法，心所有实有假。唯识学中大部分的心所，一般心理学也有，而触心所是唯识学独有，其作用就是使得根境识和合，这就是变异；进而生起识及其它心所，这就是分别。如果无触心所就没有三和合，根、境就不能生起识。

作意谓能警心为性，于所缘境 (吸) 引心为业 (令心警觉是作意的特性，引起心对所缘境的注意是其作用)。谓此警觉应起心种 (使应生起的心种子警觉而起现行，) 引令趣境，故名作意。虽此亦能引起心所， (但) 心是主故 (心所依附于心)，但说引心。有说令心回趣 (转移到) 异境，或于一境持心令住，故名作意。彼俱非理， (如果作意是令心到处转移，则心不转移时就无作意，所以作意) 应非遍行 (而且其它心所也可令心转移；若后者正确，则) 不异定 (心所) 故。

受谓领纳 (感受) 顺、违、俱非 (三) 境相为性，起爱为业，能起合、离、非二 (三种) 欲故。

有作是说，受有二种：一「境界受」，谓领 (感受) 所缘 (境)；二「自性受」，谓领俱触 (感受与受同起的触)。唯自性受是受自相 (受自己本来的样子)，以境界受共余相故 (因境界受的所缘境也可以被其它心、心所共同缘取，所以境界受已受染杂)。彼说非理，受定不缘 (取) 俱生触故。若似触生 (若认为受是接着触生起，以触

为因生相似之果/受，故受感觉触）名领触者，似因之果应皆受性（那么一切与因相似的果，应该都该带有受的特性）。又（触）既（然是）受（的生起）因，（触）应名因受，（为）何名自性（受）？若谓如王食诸国邑（如果说受与触的关系就像国王有权能吃全国各地生产的粮食一样，所以）受能领（纳）触所生受（的自）体，名自性受。理亦不然，违自所执“不自证（心与心所不能自己感受自己）”故。若不舍自性，名自性受，应一切法皆是受（的）自性（因一切法都不会舍自己本性）。故彼所说，但诱婴儿。然境界受非共余相，（能）领顺等相定属己者（必是受自己的功能），名境界受不共余故（称为“境界受”，只是说明“受”不与其它心、心所相互干扰）。

受心所在心理学属情绪、感情体验，和前六识形成苦乐舍三种，或苦忧喜乐舍五种感受；和第七、第八识只形成不苦不乐的舍受。

想谓于境取（其形）像为性，施設（用以建立）种种名（称、语）言为业。谓要安立境分齐相（要先划分境界的异同相），方能随起种种名、言。

想心所与前六识形成的认识，可分为：感觉、知觉、表象及概念。想心所，依时间可分为：当前想、过去未来想。依语言有：1 随觉想，能用语言来表达的想；2 言说睡眠想，不能用语言来表达的想，如婴儿、动物。当前想与前五识形成感觉，当前想和五同缘意识或五不同缘意识形成知觉。过去未来想及言说睡眠想各自与独散意识形成各自不同的表象；随觉想和独散意识形成概念。想心所与第八识形成现量认识。只有与第六识共起的想心所，可以用语言来种种表达，其余七识无此能。

思谓令心造作为性，于善（恶、无记）品等役心为业。谓能取境正（、邪、非正非邪的情况做为）因等相，（来）驱役自心令造善（、恶、无记业）等。

思心所相当于心理学的意志或意向。与第六识共起之思心所是有目的、有计划、明确的心理作用，相当于意志；与前五识共起的思心所相当于意向。与第七、八共起的，非心理学范畴。

此五既是遍行所摄，故与藏识决定相应。其遍行相，后当广释。此触等五与异熟识行相（活动状况）虽异，而时、依同，所缘、事等（时间、所依同，所缘境与主体相似），故名相应。

识与五遍行相应，因为“时、依同，所缘、事等”指生起时间。依同是俱有依及等无间缘依同。

“等”等同、相似之意，“所缘等”指遍行心所与异熟识虽各有各自相分，但相分相似，因它们的疏所缘缘相同，都是同一地其他众生所变身、器。“事等”心王、心所各有各的主体，彼此相似，但作用并不相同，识是了别，心所除了能了别，还各有不同作用，譬如，触的作用是使根境识和合。

（第八识与受的关系：）此识行相极不明了，不能分别违、顺境相，微细、（同）一类（无覆无记）相续而转（苦乐定有间断），是故唯与舍受相应。又此（识）相应（之）受唯是（真）异熟，随先引业转（因异熟识是由前世的引业招感而起，故其相应受也是业所感而起），不待现缘（不依现在的助缘生起），任（自然而然顺着前世的）善恶业势力转（生起）故，（故）唯是舍受。苦乐二受是异熟生，非真异熟，（要）待现缘故，非（与）此（识）相应。又由（于）此识（的见分）常无转变，（所以）有情（末那识依之而变现的自相分常无转变，才可被有情永）恒执为自内我。（同理，第八识）若与苦乐二受相应，便有转变，宁执为我？故此但与舍受相应。

（说一切有部：）“若尔（只与舍受相应），如何此识亦是恶业（所感招之）异熟？”
（答：）既许善业能招舍受，此（恶业）亦应然。舍受不违苦乐品故，如无记法善恶俱招。（所以异熟识虽只与舍受相应，但也可以是善恶业所感招的。）

（说一切有部：）“如何此识非别境等（及其它）心所相应？”（答：此识行相与它们）互相违故。谓欲（是）希望，所乐事转（依希望观察或得到的事物生起），此识任运，无所希望；胜解印持决定事（对认识的事物加以确定）转，此识瞢昧无所印持（确认）；念唯明记曾习事转，此识昧劣不能明记；定能令心专注一境，此识任运刹那别缘；慧唯简择（判别过失、功）德等事转，此识微昧不能简择。故此

不与别境相应。此识唯是异熟性故，善染污等（心所）亦不相应。恶作等四（不定中的）无记性者，有间断故，定非（与）异熟（识相应）。

第八识属性

“法有四种（性），谓善、不善、有覆无记、无覆无记。阿赖耶识何法摄耶？”此识唯是无覆无记（的）异熟性故。异熟若是善、染污者，流转（诸趣与）还（归寂）灭应不得成。又此识是善、染依故，若（是纯）善、染者，（因）互相违故，应不与（善、染）二俱作所依；又此识是所熏性故，若（是纯）善、染者，如极香、臭，应不受熏。无熏习故，染净因果俱不成立，故此唯是无覆无记。覆谓染法，障圣道故，又能蔽心令不净故。此识非染，故名无覆。记谓善恶，（使有情）有爱、非爱果（报）及（各自）殊胜自体可记别（区别）故。此非善恶，故名无记。

如果第八识有善或恶性，那么善道众生的第八识属善性，不会起恶行，故永不生恶道。反之亦然。善又分为世俗善跟胜义善，世俗善属有为法，粗糙可见；胜义善即涅槃、真如等安稳寂静无为法。无记法也分为世俗无记跟胜义无记。流、转、还、灭即对应于集谛、苦谛、道谛、灭谛。

（颂中的）「触等亦如是」者（有四种观点），（1）谓如阿赖耶识，唯是无覆无记性摄，（其心所）触、作意、受、想、思亦尔，诸相应法必同性故。

（2）又触等五，如阿赖耶，亦是（真）异熟，所缘、行相俱不可知，（同）缘三种境（种子、根身、器，）五法相应（任何一遍行心所皆与异熟识及其他四个遍行心所相应，共五法，都是）无覆无记。故说「触等亦如是」言。

（3）有义：触等如阿赖耶，亦是（等同）异熟（识）及一切种（识），广说乃至无覆无记（等性质都与心王相同）。“亦如是”言（是说触等五偏行与异熟识）无简别故。

(4) 彼说非理 (指第三种说法)。“所以者何？”触等 (只能) 依识 (而起)，不自在故，如贪、信等 (心所)，不能受熏，如何同识 (一样) 能持种子？又若触等亦能受熏，应一有情有六种 (受熏) 体，若尔，果起从何种生？理不应言从六种起，未见多种生一芽故。若说果生唯从一种，则余五种便为无用，亦不可说 (六个种子) 次第生果，(因为) 熏习同时，势力 (相) 等故。又不可说六果顿生，勿一有情一刹那顷，六 (个) 眼识等俱时生故。

(对方：) “谁言触等亦能受熏、持诸种子？” (论主：) “不尔，(你们) 如何 (说) 触等如识 (一样完全相同，也) 名一切种 (识)？” (对方：) “谓触等五有似种相 (心王有种子为相分，而触等心所具有一种与本识种子对应的类似种子做为相分，所以也可) 名一切种，(因) 触等与识所缘 (对象同) 等故 (若触等不缘似种子，便有与本识所缘境不同的过失)。无色 (界众生的) 触等 (心所必定) 有 (相分作为) 所缘故 (，所以也定有类似种子的相分来做为所缘，因为心、心所) 亲所缘缘定应有故。此似种相不 (能做) 为因缘生现 (行) 识等，如触等上似眼根等，非识所依 (譬如在触等五心所上显现类似眼根的相分，眼识也不能依之而起)，亦如似火无能烧用。”

彼救非理。触等所缘似种等相，后“执受、处 (、了)” (颂中这句之后才提“触等亦如是”，这表示触等与“执受”无关，五遍与第八识的关系，必须在“执受”这句话之后，) 方应 (才应拿来) 与识而相例 (做比较) 故 (。所以你们说有“触等所缘似种相”做为触等执受的所缘境，是错误的)。由此前 (句) 说“一切种”言，定目 (为能) 受熏、能持种义 (的是第八识，不是五遍行)。不尔，(前句的“一切种”已包括了似种，后句的执受、处又说似种，那) 本颂有重 (复) 言 (的过) 失。又彼所说“亦如是”言无简别故 (你们以为颂的意思是说五遍与第八识完全相同，故可) 咸相例者，定不成证。勿触等五亦能了别 (心所不能了别)，触等亦 (与识相同可) 与触等相应 (但自己不能与自己相应)。由此故知，“亦如是”者，随所应说 (应是根据五遍行的无覆无记而说)，非谓一切 (不是说五遍行与第八识性质完全相同)。

颂中的“触等亦如是”表五遍行与第八识性质有相同处。但到底哪些部分相同？上文中提出四种观点：1 第一种观点，认为心、心所都是无覆无记性；2 第二种观点，认为有五种性质相同：无覆无记、异熟、行相不可知、同缘种子根身器三境、五法相应/指任何一五遍心所都与异熟识以及其余四个心所相应；3 第三种说法，认为五遍与阿赖耶识有六种性质相同。除了上述五种性质相同外，五遍和阿赖耶识一样，也称“一切种”，故上述的五性外加“一切种”性，共六种性质相同；4 第四种说法，认为五遍行心所与异熟识同样具有“一切种”性的说法是错误的。但在成佛“断舍位”时，触等五遍行与清净识性质相同，所以，一共六种性质相同。

上文中“随所应说”这句话包含的范围，除了包括了第二观点所说的五种性质相同，还包括“断舍随所应”时，没有异熟性，五遍行心所变成善性与清净识相同。

论第八识断、常性

“阿赖耶识为断为常？”非断非常，以恒、转故。恒谓此识无始时来，（无覆无记）一类相续常无间断，是界、趣、（四）生施設（能成立的根）本故，性坚（能）持种令不失故。转，谓此识无始时来，念念生灭，前后变异，因灭果生，非常、一故，可为（前七）转识熏成种故。恒言遮断（否定有间断），转表非常，犹如瀑流，因果法尔。如瀑流水，非断非常，相续长时，有所漂溺。此识亦尔，从无始来生灭相续，非常非断，漂溺有情令不出离。又如瀑流，虽风等击起诸波浪，而流不断；此识亦尔，虽遇众缘起眼识等，而恒相续。又如瀑流，漂水下上，鱼草等物随流不舍（离水）；此识亦尔，与内习气（种子），外触等（五遍行心所）法，恒相随转。如是法喻，意显此识无始因果非断常义；谓此识性，无始时来，刹那刹那，果生因灭，果生故非断，因灭故非常，非断非常是缘起（正）理。故说此识恒转如流。

如果第八识是恒常不变，那么就有一个真实的我，佛教的“无我”就不成立。如果第八识会断，那么就没有一个轮回的主体，轮回说就无法成立。第八识既是恒常的，而且是刹那刹那的变化，所以可以成为轮回的主体。

四种缘起思想。华严宗之教理系以「缘起」为主，而于所判立五教之中，除顿教外，分别各说一缘起，即：小乘教说业感缘起，大乘始教说赖耶缘起，大乘终教说如来藏缘起，圆教说法界缘起，而顿教因为无相离言之宗，不更涉教相之教，故无缘起之说。

1 业感缘起，谓惑、业、苦三道辗转轮回而因果相续。因「惑」为心之病，「业」为身之恶，「苦」为生死之果报；以心之病为缘而造身之恶，由身之恶为因而感生死之果；如此惑、业、苦三道辗转，互为因果，故称业感缘起。所谓三世因果、十二因缘观即由此而来。

2 赖耶缘起，即业感缘起之所缘而生者。阿赖耶，梵语 *ālaya* 意译为「藏」，乃「种子」之义；意即微细不可知之藏识，为一切有情之根本所依；而一切千差万别之现象皆为此识所执持之种子所现行，此称「种子生现行」，于此同时，彼种子所现行之万法，又于藏识中新熏成种子，此称「现行熏种子」。故知由本有种子、现行、新熏种子等三法之辗转相生。赖耶缘起，谓由藏识所执持之种子遇缘生现行，次由现行法熏种子于藏识中，而后遇缘，则种子再生现行，自现行再熏种子，如此经由种子、现行、新熏种子三法辗转轮回、互为因果而无穷始终。

3 如来藏缘起，又作真如缘起，即赖耶缘起之所缘而生者。谓众生之生死流转、还灭涅槃，皆依含真如之如来藏佛性。即一味平等之真如，乃为无始无终不增不减之实体，为染净之缘所驱而生种种法。其实体有真如门、生灭门二义。就真如门而言，如来藏乃一味平等之体；就生灭门而言，如来藏由染缘而现六道，由净缘而出四圣。盖以「真如之体」为因，「因缘之用」为缘，而生「生灭之相」。由此三法而得生灭之果，即现行之赖耶识。

4 法界缘起，由如来藏体为真如，若更有所生即非真如，如是一切万法皆由如来藏变现者，则论其万法互相融通，可为同一缘起，此即称法界缘起，缘起之义理即穷极于此，此为华严宗之特色。具体而言，法界缘起即谓法界之事法，无论有为无为、色心依现在、过去、未来等，尽成同一缘起，而无任何单独存在者，故以一法成一切法，以一切法起一法。就诸法之势力而言，具有一法与一切法相入之义；就诸法之体性而言，具有一相多相之义。华严宗以此相入相之义，阐释法界万有相融无碍之极理。

（正量部）“过去、未来既非实有，（第八识）非常可尔，非断如何（可行？第八识有）断岂得成缘起正理？”（反问：）“过去、未来若是实有，可许非断，如何（是）非常？常亦不成缘起正理。”（正量部：）“岂斥他过，己义便成？”

(答：) “若不摧邪，难以显正。前因灭位后果即生，如秤两头低昂时等(同时)。如是因果相续如流，何(需)假去来方成非断？”

(对方：) “(如果过去未来非实，则)因现有位，后果(还)未生，因是谁因？果现有时，前因已灭，果是谁果？既无因果，谁(什么)离断、常？”(反问：如果过去未来实有) “若有因时，已有后果，果既本有，何待前因？因义既无，果义宁有？无因无果，岂离断常？”

(对方：) “因果义成，依法作用(虽过去未来有本体，但因果意义得以成立，要靠诸法现行来彰显，而非本体。现在有因的存在，果虽还没生，但因的意义既然成立，果的意义必然也成立。)故所诘难，非预我宗。”(论主：未来果的本)体既本有，用亦应然(体、用必然同时俱在)。(对方：体、用虽本有，但要待缘才能生果。论主：因果之体、用既是本来就有，)所待因缘亦(应)本有故(，或者说因果道理得以成立不需要因缘)。由斯，汝义因果定无(你们这种说法，因果道理上是说不通)。应信大乘缘起正理，谓此正理深妙离言，因果等言皆假施設。观现在法有引后用，(便推测未来果的相状，以此果相)假立当果，对说现因(对应这假立的未来果说现在事是因)；观现在法，有酬前相(回报过去的造作，便推断过去造作的事相，依此事相)假立曾因，对说现果(对应这假立的过去因，说现在事是果报)。假谓现识似彼相现(因果假说得以成立，是依现在识所变现的相而建立过去因和未来果)。如是因果，理趣显然，远离二边，契会中道。诸有智者，应顺修学。

依于现在识缘现法的时候，观其所从生，在识上变现一种过去非因似因，及现法非果似果的假相；观从其所生，在识上变现一种未来非果似果，及现法非因似因的假相。如是因果假说，依心而起。非心外实有因果。

有余部(大众、鸡胤部)说：虽无去来，而有(真实)因果恒相续义。谓现在法极迅速者，(不论多快，)犹有初后生灭二时，生时酬(继承了前)因，(因)灭时引(生后)果，时虽有二，而体是一。前因正灭，后果正生，体、相虽殊而俱是

有。如是因果非（你们唯识认为因果是）假施設，然离断常，又无前难（因果自体，就没有因是谁因，果是谁果的矛盾）。谁有智者，舍此信余？

彼有虚言，都无实义。何容一念（之中）而有二时？生、灭相违，宁同现在？灭若现在，生应未来。有故名生，既是现在，无故名灭，宁非过去？灭若非无，生应非有，生既现有，灭应现无。又二相违，如何体一？非苦乐等见有是事（没见过苦乐同体的事）。生灭若一（体），时应无二，生灭若异宁说体同？故生灭时，俱现在有，同依一体，理必不成。

经部师等（所说的）因果相续理亦不成，（因）彼不许有阿赖耶识能持种故。由此应信大乘所说因果相续缘起正理。

经部师对因果的看法虽然同于大乘，但他们执着色心二法的功用就是种子，不承认有阿赖耶识摄持种子。所以这因果相续的道理也不能成立。

小乘认为因果是心外客观的事实，故因果都有各自的真实主体。因此要成立因果关系，就必须有时间上的前后，过去未来事物都有实体，依时间前后因果生，因果道理由此成立。唯识认为过去未来之事没有实体，因果关系只是假立的名称，不是通过时间先后表现，是根据当前事物假立因果名称，意即观察当下之法，本身就继承了过去因也将生起未来果并，相续不断，因此诸法本身既是因也是果，所以因果就同时体现在同一事物之中。种子生现行，现行熏成新种子，种、现互为因果，换言之，种子与现行各自本身既是因也是果，这就是唯识所说的因果同时，成立因果之说完全根据心内活动，无需心外客观存在的真实法，也无需依时间前后建立，而是由识所变现的当下之法相本身，就可以成立因果之理。

论第八识转舍次第

“此（阿赖耶）识无始恒转如流，乃至何位当究竟舍？”阿罗汉位方究竟舍，谓诸圣者断烦恼障究竟尽时，名阿罗汉。尔时，此识烦恼（种子与）麤重永远离故，说之为舍。

(此识何时舍?/什么是不退菩萨?有三种说法)(1)此中所说阿罗汉者，通摄三乘无学果位，皆已永害烦恼贼故(杀贼)，应受世间妙供养故(应供)，永不复受分段生故(不生)。云何知然?《决择分》说：“诸阿罗汉、独觉、如来皆不成就阿赖耶识。”《集论》复说：“若诸菩萨得菩提时，顿断烦恼及所知障，成阿罗汉及如来故。”(问:)若尔，菩萨烦恼种子未永断尽，非阿罗汉，应皆成就阿赖耶识，何故即彼《决择分》说：“不退菩萨亦不成就阿赖耶识?”(答:)彼说二乘无学果位，回心趣向大菩提者，必不退起烦恼障故，趣菩提故，即复转名不退菩萨。彼不成就阿赖耶识，即摄在此阿罗汉中。故彼论文，不违此义。

成就，为「得」之一种，即是已得到而且相续不失之意。这是说一切有部的教义。俱舍论卷四载，「成就」与「获」均属于「得」之一种。未得、已失而现在得到，称为获；已得而相续不断，则称为成就。得与成就之差别有「未得而得名得，已得而得名成就」、「初得而得名得，得已不断名成就」等七说。上文所说的成就，就是指继续称为阿赖耶识；不成就，即不再称为阿赖耶识。

(2护法认为:)又不动地已上菩萨，一切烦恼永不行故，法驶流中任运转故(在诸法生灭流中自在无碍的行动)，能诸行中起诸(修)行故，刹那刹那转增进故，此位方名不退菩萨。然此菩萨，虽未断尽异熟识中烦恼种子，而缘此识我见、爱等(的第七识)，不复执藏(识)为自内我，由斯(其第八识)永舍阿赖耶名，故说不成阿赖耶识。此亦说彼名阿罗汉。

(3难陀认为:)有义：初地已上菩萨，已证(我、法)二空所显理故，已得二种殊胜智故，已断分别(烦恼、所知)二重障故。能(在每)一行中起诸(修)行故，虽为利益(众生)起诸烦恼，而彼不作烦恼过失，故此亦名不退菩萨。然此菩萨虽未断尽俱生烦恼，而缘此识所有分别我见、爱等不复执藏为自内我，由斯亦舍阿赖耶名，故说不成阿赖耶识。此(三十颂)亦说彼名阿罗汉。故《集论》中作如是说：“十地(中的每地)菩萨虽未永断一切烦恼，然此烦

恼犹如（被）咒药所伏诸毒，不起一切烦恼过失。一切地中，如阿罗汉已断烦恼，故亦说彼名阿罗汉。”

（驳斥难陀之说）彼说非理。七地已（结束）前，犹有俱生我见、爱等执藏此识为自内我，如何（可说）已舍阿赖耶名？若彼分别我见、爱等（已断，第七识）不复执藏（识为自内我），说名为舍，则预流等诸有学位（也断了分别我执），亦应已舍阿赖耶名。许便违害诸论所说。

（对方反驳：）“地上菩萨所起烦恼，皆由正知（因断了部分修所断所知障），不为过失。非预流等（二乘前三学位）得有斯事，宁可以彼例此菩萨？”（答：）彼（菩萨前）六识中所起烦恼，虽由正知，不为过失，而（他们）第七识有漏心位任运现行执藏此识（为自内我），宁不与彼预流等同？由此故知彼说非理。

然阿罗汉断此识中烦恼、麤重究竟尽故，不复执藏阿赖耶识为自内我，由斯永失阿赖耶名，说之为舍（我爱执藏），非舍一切第八识体。勿阿罗汉无识持种，尔时便入无余涅槃。

阿罗汉是“应”的意思，指 1 应断：已断除一切应断之烦恼；2 应供：一切功德已圆满，应受人天供养；3 应不受，灭除生死惑业，应永不受分段生死。具此三含义之三乘无学为阿罗汉、辟支佛与大乘的佛。《瑜伽师地论》说不退菩萨也断了阿赖耶识，是指行不退以上的菩萨。不退菩萨有四种，1 信不退，十信中之第六心；2 证不退，初地以上；3 行不退，回小向大的阿罗汉或八地以上，即此论偏重认可的不退菩萨；4 烦恼不退，指三乘无学。

断除阿赖耶性的只有二乘无学回小向大的渐悟菩萨，是属于烦恼不退。初地到七地的菩萨，第七识仍有俱生我见、我爱，其第七识还是执着第八识为自内我，属有漏，故不能舍弃阿赖耶，即我爱执藏之意，不是指能藏、所藏之意。八地以上，俱生烦恼种子已经完全伏住，第七识的我见、我爱不再现行生起，不再执藏第八识为我，已舍弃阿赖耶性。此处所说的舍弃阿赖耶，是指舍弃我爱执藏的性质，不是指舍弃能藏、所藏。

然第八识，虽诸有情皆悉成就，而随义别立种种名（七种）。谓或名心，由种种法熏习种子所积集故；或名阿陀那，执持种子及诸色根令不坏故；或名所知依，能与染、净（、无记）所知（一切）诸法为依止故；或名种子识，能遍任持世、出世间诸种子故。此等诸名通一切位（以上四种名称，从凡夫到佛的一切有漏、无漏位都可使用）。

或名阿赖耶，摄藏一切杂染品法（种子），令不失故，我见、爱等执藏（此识）以为自内我故。此名唯在异生、有学，非（三乘）无学位（及行）不退菩萨，有杂染法（及）执藏义故。

或名异熟识，能引（导）生死，（是）善、不善业（的）异熟果故。此名唯在异生、二乘、诸菩萨位，非如来地犹有异熟无记法故。

或名无垢识（旧译庵摩罗识，第九识），最极清净，诸无漏法所依止故。此名唯在如来地有，菩萨、二乘及异生位持有漏种，可受熏习，未得善净第八识故。如《如来功德庄严经》契经说：“如来无垢识是净无漏界，解脱一切障，圆镜智相应。”

阿赖耶名，过失（最）重故，（在证道过程中）最初舍故，此《三十颂》中偏说（偏重说明）。异熟识体，菩萨将得菩提时舍；声闻、独觉入无余依涅槃时舍。无垢识体无有舍时，（能）利乐有情无尽时故。心等通故，随义应说（第八识的七种名称，心、阿陀那、所知依、种子识等四通一切位；后三名称，由二障之伏断而分别成立，随不同含义使用不同名称）。

然第八识总有二位。一有漏位，（无覆）无记性摄，唯与触等五法相应，但缘前说执、受、处境；二无漏位，（异熟性已除）唯善性摄，与二十一心所相应，谓遍行、别境各五、善十一。（五偏行）与一切心恒相应故；（无漏识的“欲”）常乐证知（永远乐于弄清楚）所观境故；（胜解）于所观境恒印持故（始终能确定）；

(念心所)于曾受境恒明记故；(常与“定”相应，所以)世尊无有不定心故；一切法常(做正确)决择故(与清净慧相应)；(与)极净信等(善十一)常相应故，无染污故(所以不与根本烦恼及随烦恼相应)，无散动故(所以不与四不定心相应)。此(清净识)亦唯与舍受相应，任运、恒时、平等转(无差的生起)故；(无垢识)以一切法为所缘境，(因)镜智(能)遍缘一切法故。

论证有第八识

(1 以大乘经典五种教导证有第八识) “云何应知此第八识，离眼等识有别自体？”圣教、(理论推导而得的)正理为定量(判定标准)故。

谓有《大乘阿毘达磨契经》中说：“(第八识是)无始时来界(一切法的因)，一切法(平)等依；由此有诸趣，及涅槃证得。”

此第八识自性微细，故以作用而显示之(主体)。颂中初半显第八识为(一切法的)因缘用，后半显与流转(生死)、还灭作依持用。界是“因”义，即种子识无始时来展转相续，亲生诸法，故名为因。依是缘义，即“执持识”无始时来与一切法(平)等为依止，故名为缘。(称为执持识是)谓能执持诸种子故(并)与现行法为所依故，即变为彼及为彼依。变为彼者，谓(种子)变为器及有根身。

为彼依者，谓与(七)转识作所依止。以能执受五色根故，(五识由五根起，故说)眼等五识依之而转(依第八识生起。第八识)又与末那为依止故，(第六识依第七识起，故说)第六意识依之而转(生起)。末那、意识(都属)转识摄故(意识以末那，末那以第八识为俱有依，)如眼等识(一样必须)依俱有(依的五)根。第八理应是识性故(也需要俱有依)，亦以第七为俱有依(因第七识常存，前六有间断)。(以上就是)谓此识(做)为因缘(的作)用。

(颂中的) “由此有” 者，由 (于) 有此识；“有诸趣” 者，有善恶趣。谓由有此第八识故，执持一切顺流转法 (的因缘)，令诸有情流转生死。虽惑 (烦恼)、业、(四) 生皆是流转，而 (六) 趣是果，胜故偏说 (六趣的果相极明显，故颂偏重用 “诸趣” 来代表流转)。或诸趣言，通能、所趣诸趣 (能向六趣的烦恼与身口意三业以及所有辅助条件都是所要往生的诸趣之) 资具，亦得趣名。诸惑、业、生皆依此识，是与流转作依持用。

顺流转法是指顺应生死流转的有漏种子。《述记》：现行的染法名为流转，生起染法的种子名顺流转。

(颂中的) “及涅槃证得” 者，由有此识，故有涅槃证得。谓由有此第八识故，执持一切顺还灭法 (的因缘)，令修行者证得涅槃。(对这句有三种看法：) 此 (颂) 中但说能证得道，(因为) 涅槃不依此识有故；或此 (颂) 但说所证涅槃，(因为那) 是修行者 (真) 正所求故；或此双说涅槃与道俱是还灭品类摄故。谓 “涅槃” 言显所证 (得寂) 灭，后 (句) “证得” 言显能得 (能证灭的) 道 (谛)。由能断道断所 (应) 断 (的) 惑，究竟尽位，证得涅槃。能所断证 (能断之道、所证之灭) 皆依此识，(故此识) 是与还灭作依持用。

又此颂中，初句 (无始时来界) 显示此识自性无始恒有，后三显与杂染、清净二法，(或) 总 (或) 别为所依止。杂染法者谓苦、集谛，即所 (趣的苦谛/四生)、能趣 (的集谛/惑、业)，(苦与集谛各自对应四) 生及业、惑。清净法者，谓灭、道谛，即所 (证的灭谛)、能证 (的道谛)，(即) 涅槃及道。彼二 (染净法) 皆依此识而有。依 (前七) 转识等，理不成故。

第二句「一切法等依」，是显示为染、净二法的总所依止；第三句「由此有诸趣」，是显示为染法的别所依止；第四句「及涅槃证得」，是显示为净法的别所依止。

或复（可解释为：）初句显此识体无始相续，后三显（此第八识）与三种自性为所依止。（三自性）谓依他起（对应“一切法等依”，因为现行的有漏、无漏法，依因缘而起）、遍计所执（对应“由此有诸趣”，因诸趣都由遍计所执的我、法而起）、圆成实性（对应“及涅槃证得”因为无漏净法，就是圆成实性），如次应知。今此颂中诸所说义，离第八识皆不得有。

（第二种证明：）即彼《大乘阿毘达磨经》经中复作是说：“由摄藏诸法一切种子识，故名阿赖耶，胜者我开示。”由此本识具诸种子，故能摄藏诸杂染法，依斯建立阿赖耶名，非如（数论认为殊）胜（的自）性转为大等（二十三法）。种子与果体非一故，能依、所依俱（能依的诸法与所依的识、种子有）生灭故，（阿赖耶识）与杂染法（及其种子）互相摄藏（互为能藏和所藏），亦为有情执藏为我，（由于有能藏、所藏、执藏三种意义）故说此识名阿赖耶。已入见道诸菩萨众得真现观（现观智谛现观），名为胜者，彼能证解阿赖耶识，故我世尊正为（入圣位菩萨）开示（唯识理）。或诸菩萨皆名胜者，虽见道前未能证解阿赖耶识，而能信解，求彼转依（成清净识），故亦为说。非诸（前七）转识有如是义。

（依教第三种证明：）《解深密经》亦作是说：“阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流，我于凡愚（不理解阿赖耶的凡夫与二乘）不开演，恐彼分别（而将此识）执为我。”

（阿陀那译为执持）以能执持诸法种子及能执受色根、（及色根的）依处（指身体），亦能执取结生（的中身流转变六道，使生命之本、中、后有身）相续（不断），故说此识名阿陀那。无（佛种）性有情不能穷底，故说甚深；趣寂种性（定性二乘）不能通达，故名甚细；是一切法真实种子，（遇）缘击（发）便生（诸）转识波浪，恒无间断，犹如瀑流。“凡”即无性，“愚”即趣寂。恐彼于此起分别执，堕诸恶趣，障生圣道，故我世尊不为开演。唯第八识有如是相。

(依教第四种证明：)《入楞伽经》亦作是说：“如海遇风缘，起种种波浪，(产生)现前作用转，无有间断时。藏识海亦然，境等风所击，恒起诸识浪，现前作用转。”

眼等诸识(有间断)，无如大海恒相续转，起诸识浪，故知别有第八识性。此等无量大乘经中，皆别说有此第八识。诸大乘经，皆顺(同意)无我，违数取趣(否定有我)；弃背流转，趣向还灭；赞佛、法、僧，毁诸外道；表(肯定)蕴(处、界)等法，遮(外道所说的)胜性等。乐大乘者，许(都承认大乘经典)能显示无颠倒理，契经摄故，如《增壹》等，至教量摄(都属至尊的佛所教导)。

数取趣：“我”的异名；或译称补特伽罗特、人、众生。

又圣慈氏以七种因证大乘经真是佛说。一先不记故。若大乘经佛灭度后，有余为坏正法故说，何故世尊非如当起诸可怖事先预记别？二本俱行故。大、小乘教本来俱行，宁知大乘独非佛说？三非余境故。大乘所说，广大甚深，非外道等思量境界，彼经论中曾所未说，设为彼说，亦不信受，故大乘经非“非佛说”。四应极成故。若谓大乘是余佛说，非今佛语，则大乘教是佛所说，其理极成。五有、无有故。若(承认)有大乘，即应信此诸大乘教是佛所说，离此大乘不可得故；若无大乘，声闻乘教亦应非有，以离大乘决定无有得成佛义，谁出于世说声闻乘？故声闻乘是佛所说，非大乘教(而却认为大乘非佛说)，不应正理。六能对治故。依大乘经勤修行者，皆能引得无分别智，能正对治一切烦恼，故应信此是佛所说。七义异文故。大乘所说意趣甚深，不可随文而取其义(随文解字而是了解文字后面的意义，不能断章取义)，便生诽谤，谓非佛语。是故大乘真是佛说，如《庄严论》颂此义言：“先不记俱行，非余所行境，极成有无有，对治异文故。”

(依教第五种证明：依小乘)余部经中，(佛)亦密意说阿赖耶识(另外)有别自性。谓大众部阿笈摩中(阿笈摩：汉译为圣教，包含经、律、论，这里是指阿含经，佛)密意说此

名「根本识」，是眼识等所依止故，譬如树根是茎（叶）等本，非眼等识有如是义。上坐部经（以及）分别论者，俱密意说此名「有分识」。有谓三有（三界），分是因义，唯此（第八识）恒遍为三有因。

化地部说此名「穷生死蕴」。离第八识（则五蕴中）无别蕴法穷生死际无间断时。谓无色界诸色间断；无想天等（六识）余心等灭；不相应行离色、心等无别自体，（这些道理都）已极成故。唯此（第八）识名「穷生死蕴」。

说一切有部《增壹阿含经》中，亦密意说此名阿赖耶，谓爱阿赖耶（总）、乐阿赖耶、欣阿赖耶、喜阿赖耶（分别对应过去、现在、未来）。谓阿赖耶识是贪总别三世境故（指此识的全部或有情过去、现在、未来各别贪爱的对象，建）立此四名。有情执为真自内我，乃至（只要执为我）未断，恒生爱着，故阿赖耶识是真爱着处，不应执余五取蕴等（包括五蕴等七类：）谓生一向苦受处者，于余五取蕴不生爱着，彼恒厌逆余五取蕴，念我何时当舍此命、此众同分、此苦身心，令我自在受快乐故；五欲亦非真爱着处，谓离欲者，于五妙欲虽不贪着，而爱我故；乐受亦非真爱着处，谓离第三静虑染者，（四禅）虽厌乐受而爱我故；身见亦非真爱着处，谓非无学信无我者，虽于身见不生贪着，而于内我犹生爱故；转识等亦非真爱着处，谓非无学（的）求灭心者，虽厌转识等，而爱我故；色身亦非真爱着处，离色染者（无色界）虽厌色身，而爱我故；不相应行离色、心等无别自体，是故亦非真爱着处。异生、有学起我爱时，虽于余蕴有爱、非爱，而于此识，我爱定生，故唯此是真爱着处。由是彼（经）说阿赖耶名，定唯（一定只为了）显此阿赖耶识。

由十种理论论证有第八识

（1由持种心证有）已引圣教，当显正理。谓契经说：“杂染、清净诸法种子之所集起，故名为心。”若无此识，彼持种心不应有故。谓诸转识在灭定等，

有间断故；根、境、作意、善等（三性）类别易脱起故（间断地生起），如电光等，不坚住故，非可熏习，不能持种，非染净种所集起心。此识一类（持种识必须是无覆无记、舍受、性质相同）、恒无间断，如苕蓐等坚住可熏（稳定而可被熏，才能）契当彼经所说心义。若不许有能持种心，非但违经亦违正理。谓（如果说没有这能持种的识，则）诸所起染净品法无所熏故，不熏成种则应所起（的一切诸法、生死涅槃）唐捐其功。染净起时，既无因种（既无做为因的种子），应同外道执自然生。色、不相应非心性故（不具心的性质），如声光等，理非（能被）染、净内（心、心所）法所熏，岂能持种？又彼（色法、不相应行）离识无实自性，宁可执为内种依止？（与前六）转识相应诸心所法，如识（一样有）间断，易脱起故，不自在故（不独立存在），非心（王体）性故，不能持种亦不受熏。故（知在前六识心、心所外的一个）持种心，理应别有。

唯识的论证方式是：先以经文证明有一持种心，再论述其它诸法无持种作用来证明一定有第八识的存在来受熏、持种。

（经部）有说：“六识无始时来，依根、境等前后分位（差别而生起），事虽转变而类无别，是所熏习（六识性质虽有善恶无记的转变，而生起六识各自所依的根、境等类别并没有改变，所以眼识是眼识，意识是意识。这些六识各自的类别就是各自识所熏习的对象），能持种子。由斯，染净因果皆成，何要执有第八识性？”

经部认为：内六根是所熏性，六识透过六根、六尘自己相同的类别辗转互相熏，前念借着相同类别熏成后念。但类别是不相应行法，不是实法，如果没有第八识，且认为类别是实法可持种，则就会产生前六个识只能由自己的前一自识熏成下一自识的结果，如前一意识的熏习存在意识的类别中；前一眼识的熏习存在眼识的类别中。如此就会产生下列种种矛盾。

（依假实破彼类别说：）彼言无义，所以者何？执类（别）是实，则同外道。许（承认）类是假，便无胜用，应不能持内法实种。

(以五点破经部论。1 依三性破彼类论：) 又(所)执(六)识类，何性所摄？若是善恶，应不受熏，许有记故(已有特定性)，犹如择灭(无为，不能再受善、染诸法熏习)；若(六识类别)是无记，(起)善恶心时无“无记心，”此(时，无记性的)类(别)应断，非事善恶类可无记(非主体是善恶性，类别却属无记性)，别类必同别事性故(类别必有其各自所属的主体，即善类识或事物，其体性必是善；恶类亦然)。

(2 依六识间断破彼论：) 又无心位，此(六识)类定无，既有间断，性非坚住，如何可执持种、受熏？

(3 依凡圣六识同破彼论：) 又阿罗汉或异生心，(他们的六)识类同故，(故阿罗汉的六识也)应为诸染(所熏，凡夫六识也应受)无漏法熏，许便有失。

(4 依根、法相同破彼论：) 又眼等根或所余法(心所法)与眼等识(的关系，如果用)根、法(的)类(别来说，可各自分成)同(类。以根来分类，则前一识就是后一识的根，即小乘说的次第灭根，那么根与识应属同类；如果以法来分类，则心所与心法同属法类，则六识的根类、法类就与识相同。因此根、法)应(该都可)互相(受)熏，然汝不许(六根、心所法能受熏)，故不应执(六)识类(能)受熏。

(5 依六识前后二念破彼论：) 又六识身，(无论是)若事若类，前后二念既不俱(同时)有，如隔(开的)念者，非(能)互相熏，能熏所熏必俱时故。(有)执唯六识俱时转者(与意识同起的前五识可做能熏，第六识是所熏)，由前理趣(第六识有间断、有善恶，故非所熏)，既非所熏，故彼亦无能持种义。

以上是破小乘认为六识能受熏的观点。1 认为六识虽间断，但类别是实法，是稳定的，可受熏持种。此种观点同于外道，非佛教应该认同的观点。因为将六识分类成六种类别，分类/众同分本身是属相应行法，不是实法，而是抽象的概念。2 从六识的类别与性质来看，识有善恶无记性，故不能受熏；有间断，故不能持种。3 小乘否认有七、八识，认为前一识是后一识的根。如此根、识与就属于同一类，故能相互受熏；另外，依据小乘的观点，就会得到色法、心法、心所法、不相应行法等都属于

“法”类，所以彼此也能相互受熏的结论。但即使是小乘也不承认根、境、识能互相受熏。此处的论证就是说明六识不能自识前后受熏，前五识也不能熏第六识。

有执“色、心（前后）自类无间（的生起），前为后种，因果义立。故先所说（有第八识），为证不成。”（答：）彼执非理，（前后识不同时起，）无熏习故。谓彼自类既无熏习，如何可执前为后种？又（生无色界，色已）间断者，（以后）应不更生（色质）。二乘无学应无后蕴（残骸，如果说凡夫在）死位（的）色、心（可做）为后（死后色蕴的）种故（有残骸，但阿罗汉入灭不是死位，没有色、心活动，就不该有残骸）。亦不应执色、心展转互为种（子，相互而）生，转识、色等非所熏习，前已说故。

有说：“（过去、现在、未来）三世诸法皆（本来实）有，因果感赴无不皆成（因能感果，果能赴因，诸法现行），何劳执有能持种识？然经说心为种子者，（这只表示心）起染净法，势用强故。（所以不需要心来持种）”彼说非理。过去未来非常非现（非恒常非现在有），如空花等，非实有故，又无作用，不可执为（有）因缘性故。若无能持染净种识，一切因果皆不得成。

继续强调善恶不能受熏；间断心不能持种；色法不能受熏、不能持种；过去未来没有实体不能受熏持种。

（清辩的无相大乘）有执大乘遣（破一切）相（之）空理为究竟（理）者，（彼）依「似比量」（错误思维所得之认知，他们）拨无此识及一切法，彼特违害前所引经。（他们认为依）智断（惑）、证修、染净因果皆执非实，成大邪见。外道毁谤染净因果，亦不谓全无（因果），但执非（完全属）实故。若一切法皆非实有，菩萨不应为舍生死，精勤修集菩提资粮。谁有智者为除幻敌，求石女儿用为军旅？故应信有能持种心，依之建立染净因果，彼心即是此第八识。

空宗的“性空”之理，认为“一切法无自性”，不承认有第八识。空宗认为，如果依世俗谛，六识与外境，说有都有；依胜义谛，说空都空。所以没有必要有个第八识来执持一切法。但唯识认定必须有第八识，而且必定确实存在。

(2 由异熟心证有) 又契经说：“有异熟心 (是由前世) 善恶业感 (招而起的总果报) 。”若无此识，彼异熟心不应有故。谓眼等识有间断故，非一切时 (都能做为) 是业果故，如电光等，非异熟心。异熟不应断已更续，彼命根等 (依异熟识假立之寿命、五根都) 无斯事故 (，何况是异熟识本身) 。眼等六识 (中，由满) 业 (种子) 所感 (招而起的那部分) 者，犹如声等，非恒续故，是异熟生，非真异熟。定应许有真异熟心，酬牵引业，遍 (三界、六道) 而无断，变为身、器作有情 (所) 依，身、器离心，理非有故。 (问：命根也是连续存在，也可为有情的依存处，何需第八识？答：命根等) 不相应法无实体故，诸转识等非恒有故 (都不能为众生的依存处) 。若无此心，谁变身、器？复依何法恒立有情 (的依托) ？

又在定中，或不在定，有别思虑， (或) 无思虑时， (按) 理有众多身 (体感) 受生起。此 (多种感受) 若无者，不应 (出定) 后时身有怡适，或复劳损 (等感受) 。若不恒有真异熟心 (保持各种身受，入定前后) 彼位如何有此 (不同的) 身受？ (所以) 非佛 (众生) 起余善 (恶) 心等位 (就如同生起不同的受) ，必应现起真异熟心 (才能生起善恶心) 。 (佛没有异熟心，) 如许起彼 (异熟心) 时， (那就) 非佛 (而是) 有情故。由是 (众生) 恒有真异熟心，彼心即是此第八识。

这是先用经典证明异熟心是存在的，再来推论第八识的存在。前六识是异熟生，有间断，非众生真依处。命根虽无间断，是真异熟但非有实体，是异熟识的分位假，也非众生真依处。真异熟，是第八识一期生命的总报果体，又称异熟识。唯识宗以第八识总报之果体，称异熟或真异熟；由此异熟识所生的前六识就是别报之果，称为异熟生。成唯识论卷二：“异熟习气为增上缘，感第八识，酬引业力，恒相续故，立异熟名；感前六识，酬满业者，从异熟起，名异熟生。不名异熟，有间断故。”真异熟具有三义：1 业果，乃前业所感果报之义。2 不断，乃一期相续不断绝。3 遍三界，即三界遍在之义。第七识具有不断、遍三界二义，然缺业果之义；又第六识之异熟生具有业果、遍三界二义，然缺不断

之义；前五识之异熟生仅具业果，但缺少不断、遍三界二义，故皆非真异熟；唯第八识具备此三义，故得名真异熟。

(3 由生死流转证有) 又契经说有情流转五趣、四生，若无此(异熟)识，彼趣、生(主)体不应有故。谓(趣生主体定)要实有、恒(相续)、遍(三界九地)、无杂(在某一生命形态不混杂其它生命形态)，彼法(才)可立(为真)正实趣、生(主体)。非异熟法(的)趣、生(表现)杂乱，住此(趣)起余趣、生法故。诸异熟(生的)色，及五识中业所感(的那部分五识)者(虽不杂乱，但)不遍趣、生，无色界中全无彼故。诸生得善(与生俱来的善)及意识中业所感(得的那部分第六识)者，虽遍趣、生(三界九地)，起无杂乱，而不恒有。不相应行无实自体，(因此)皆不可立正实趣生(主体)。

唯异熟心及彼心所实、恒、遍、无杂，是正实趣生。此(异熟)心若无，生无色界起善等位应非趣、生(所摄，而是圣人。因为此时，再没有地方可生起烦恼)。设许趣、生摄诸(一切)有漏(众生，假如无异熟识储存有漏种，则有学圣人)生无色界起无漏心(时)，(那时)应非趣生(而是无学圣人)，便违正理。勿有前过及有此失，故唯(有承认)异熟法是正实趣生。由是如来非趣生摄，佛无异熟无记法故，亦非(三)界摄，非有漏故，(因为)世尊已舍苦、集谛故，诸戏论种已永断故。正实趣、生，既唯异熟心及心所，彼心、心所离第八识理不得成，故知别有此第八识。

以上是由三界、五趣、四生证有第八识。在三界轮回要具四条件：1 有实体。假法不能为趣、生主体，因趣、生实有，是业所感。不相应行法不与色、心相应，无实体故，不能成为正实趣、生的总报果；2 周遍三界九地，由业感所生的异熟生色，包括五色根及香味触，不遍三界、五趣、四生。如无色界完全没有各种异熟色；异熟生心主要指五识中由业所感召的那一部分，如异熟所生的苦、乐、舍三受。鼻、舌识只欲界有，眼耳身识只在欲界和色界初禅有；3 一期生命中持续不断，无间断法才可成为趣、生之体。而前世修行感得今世与生俱起的一切善法，及业感所生的意识虽不乱且遍三界，但有间断；4 无杂乱，在某一界、某一趣、某一生不会生起其他界、趣、生的事物，非真异熟的事物有些也可以是杂乱的，如第六识可任意想象三界九地的东西。故以上皆不能作为趣生的主体，只有真异熟的第八识符合上四条件。五趣就是六趣，有些地方将阿修罗归为天道。

(4 由有执受证有) 又契经说：“有色根身是有执受。” (根身能维持不坏，就该有能维持根身的主体，) 若无此识，彼能执受 (的主体) 不应有故。谓五色根及彼依处，唯现在 (这一) 世是有执受，彼定由有能执受心 (来执行)。唯异熟心，先业所引 (的果报主体)，非善染等 (性质，无覆无记) 一类能遍 (三界九地，在此生中) 相续执受有色根身。眼等转识无如是义，此言意显眼等转识，皆无一类能遍、相续执受自内有色根身， (但并) 非显能执受唯异熟心，勿诸佛 (无漏) 色身无执受故。然能执受有漏色身唯异熟心，故作是说。

谓诸转识 (要有) 现缘 (才能) 起故，如声、风等。彼善染等 (有善恶性的前六识是遇缘而起，缘缺不生)，非 (先) 业引 (生的果报) 故 (非真异熟)，如非择灭 (无为，缘缺有为法就不生起，即非择灭无为。因为) 异熟生者非 (真) 异熟故，非 (为三界九地) 遍依故，不相续故，如电光等，不能执受有漏色身。 (提到) 诸心识言亦摄心所，定相应故，如唯识言 (必定也包含了心所，二者必定同起)。非诸色根、不相应行可能执受有色根身， (不相应行) 无所缘故，如虚空等。故应别有能执受心，彼心即是此第八识 (及其心所)。

由执受证有第八识。根身被第八识执受，保持不坏，并依着第八识生起觉受。唯有异熟识在一期生命中，是真异熟，是先业种子所感生，具有无覆无记性、普遍存在三界九地、无间断等三种特性，故符合“能执受”的要求。一期生命结束后，虽因种子引远残果的作用而变现残骸，但第八识不再执持身体使其具感受能力。异熟生的六识是指由业感所生的六种分别功能，属无覆无记、不遍三界九地、有间断。五扶尘根、命根、暖、众同分等法，因为无心识的认识作用，故不能执受身体。问：为何一定要有觉知的“识”做为执受根身的载体？答：如果由无觉知的事物执持根身，则根身不应有觉知。

(5 由寿、暖、识证有) 又契经说：“寿暖识三更互依持， (三者) 得相续住 (存在)。” 若无此识，能持寿暖令久住 (的) 识不应有故。谓诸转识有间有转 (所以必然不是经中所说的识)，如声风等，无恒持用，不可立为持寿暖 (之) 识。唯异熟识无间无转，犹如寿暖，有恒持用，故可立为持寿暖 (之) 识。经说三法更互依持，而寿与暖一类相续，唯 (执持) 识不然，岂符正理？

(问：) “虽说三法更互依持，而(却允)许唯暖不遍三界，何不许识独有间转？”此(种质疑)于前(述之)理非(能使其成)为过难。(前说之意是)谓若是处，具有三法无间、转(变)者，(则它们就)可恒相持，不尔，(如果不是同时存在)便无恒相持(之)用。前(文)以此理显三法中所说(唯第八)识(有恒遍三界的性质)言，非诤转识(有恒续、遍的性质)。举暖不遍，岂坏(第八识恒遍三界的)前理？故前所说(三法更互依持)，其理极成。又三法中，寿暖二种既唯有漏，故知彼识如寿与暖，定非无漏。(如无此识保持寿暖，则有学圣人)生无色界，起无漏心(意识，那时虽无色、暖，尚有寿命)，尔时何识能持彼(有漏)寿？由此故知，有异熟识一类恒遍，能持寿暖，彼识即是此第八识。

这是以保持寿命及暖来证明第八识的存在，无色界众生无身体，故无体温，但寿还存在。

(6由受生及命终心证有)又契经说：“诸有情类，受生、命终必住散心，非无心、(非入)定。”若无此识，生死时，心不应有故。谓生死时，身心惛昧，如睡无梦，极闷绝时，明了(六)转识必不现起。又此(生死)位中，六种转识行相、所缘不可知故，如无心位，必不现行。六种转识行相、所缘，有必可知，如余时故(所以在生死位，六转识必定没有)。(但一定有)真异熟识极微细故，行相、所缘俱不可了；是引业果，一期相续恒无转变；(生死时，此异熟识就)是散(心)、(是)有心，名生死心，不违正理。

(不承认有第八识的人)有说：“五识此(生)位定无。意识取境(有三因)，或因五识，或因他教，或(以入)定为因。生位(时以上)诸因既不可得，故受生位意识亦无。”(答：)若尔，有情生无色界(第一刹那定无意识)，后时意识应永不生(因无色界无上述三因)。定心必由(独)散意识引，五识、他教彼界必无，引定(的独)散心无由起故。若谓彼定由串习力，(生无色界以)后(一段)时(间后，无色定)率尔能现在前，(则为何在)彼初生时，(无色定)宁不现起？又欲、色界

初受生时，（与）串习（力相应的）意识亦应现起。若由昏昧，（意识）初未现前，此即前（所说的原）因（一样，因为有第八识保持意识种子），何劳别说？

这是用生死心来证明第八识存在。大乘有些教派认为第六识要由五识、他教或入定才能生起，生死时三条件不足，故没有第六识。唯识认为，生死时没有第六识是因为昏昧，不是因为上述的三条件，否则就会出现上文中的矛盾的情况。譬如往生无色界，第一刹那没有意识，那儿也没有五识、他教，按理说无色定应该永不生起，因为没有引导入定的独散意识。但如果有异熟识，则初生率尔之后，意识就能由异熟识中的自类种子生起，引导入定。

有余部（上座部）执生死等位，别有一类微细意识，行相、所缘俱不可了，应知即是此第八识。极成意识不如是故（大家公认的意识，无论多么微细都是可以了知，异于不可了知的第八识。）

又将死时，由善恶业，下上身分冷触渐起，若无此识，彼事不成。（六）转识不能执受身故，眼等五识各别依故（前四不能感知全身），或不行故（身识虽可感知全身，但有时不现行）；第六意识不（一定都）住身故（也可向外活动、所缘）境不定故（、不）遍寄身中、（不）恒相续故，不应冷触由彼渐生。唯异熟心，由先业力，恒遍相续，执受身（体各部）分，舍执受处冷触便生，（因）寿暖识三不离故。冷触起处即是非（有）情，虽变亦缘而不执受（冷触虽是第八识变现，也是其所缘境，但身体冷掉的部分不再为此识所执受）。故知定有此第八识。

（7由识与名色的关系证有）又契经说：“识缘名色，名色缘识。如是二法展转相依，譬如芦束俱时而转（同时生起）。”若无此识，彼（名色所依）识自体不应有故。谓彼经中自作是释：“名谓非色（蕴的其它）四蕴，色谓羯逻蓝（胚胎）等。”此（名色）二与识相依而住，如二芦束更互为缘，恒俱时转，不相舍离。眼等（六）转识摄在（名色的）“名”中，此（第八）识若无，说谁为识？亦不可说名中识蕴谓五识身，识谓第六，（因在）羯逻蓝时无五识故（则“名”就不

存在)，又诸转识有间转故，无力恒时执持名色，宁说（第六识）恒与名色为缘？故彼识言显第八识。

由名色与识的关系证明有第八识。按唯识“名”中的识蕴也包括了第六识，入胎最初一刹那，除了没有前五识也没第六识，那么“名”中的识蕴是什么？《述记》说是第七识，之后第六识生起，此时也包括第六识；后来五根具足五识产生，这时也包括五识。

成唯识论卷三终

成唯识论卷四

(8 由四食证有) 又《四食经》契经说：“一切有情皆依食住(生存)。”若无此识，彼“识食”体不应有故。

谓契经说食有四种。一者「段食」，(食物形状与性质)变坏为相(表现状态)。谓欲界系香、味、触三，于变坏时能为食事。由此色处(色界以上)非段食摄，以变坏时，(对)色(界众生)无用故。

段食，段是形段，以消化变坏为相。欲界有情以段食资养身命，食物含有香气、滋味，及冷、暖、坚、软的触尘。色尘非段食摄，因是眼识所缘境，不能饱腹，但色蕴有质碍属段食摄。

二者「触食」，触境为相。谓(众生)有漏触(心所)纔取(刚接触到)境时，摄受喜(乐、舍)等(感受，资养身心)能为食事(能达进食的作用)。此触虽与诸识相应，属六识者(与前六识相应的触进)食义偏胜，触麤显境(因为接触到明显的对象)，摄(感)受喜、乐及顺益舍(受)，资养胜故(资养作用明显)。

三「意思食」(以意识的思心所活动达到进食目的，此种进食以)希望为相(表现方式)。谓有漏思与欲(心所)俱转，希(望得)可爱境能为食事(以达到进食作用)。此思虽与诸识相应，属(第)六识者(思心所)食义偏胜，(因)意识于境(产生)希望(的作用比其它识强)胜故。

四者「识食」(第八识的进食方式)，执持为相(执持就是进食的表现方式)。谓有漏识由段、触、思(食)势力增长，能为食事。此识(食)虽通诸识自体，而第八识食义偏胜(第八识进食的意义最大)，一类(无记)相续，执持胜故(第八识的进食方式就是对身、命的执着)。

由是《集论》说：此四食（可分类为）五处、（或）十一界摄。此四能持有情身命，令不坏断，故名为食。段食唯于欲界有用；触、意思食虽遍三界，而依识转，（所以）随（六）识（生起的触食、思食，会因六识的有无而）有无。（第八识起触、思恒有，没有“有无”的问题。）

五蕴中，段食属色蕴。触、思食属行蕴，触食指前六识接触六尘时所产生的愉快感受为食事；思食是指用意识的欲望与思虑来滋养；识食属识蕴，对身、命的执持就是第八识的进食方式。

五处：段食属十二处其中的香、味、触三处；触、思食物属法处，触、思不是眼等六根处也不属色等前五处，所以必是法处/行蕴；识食属意处。十一界：段食属香、味、触三境界；触、思食属法境界；识食属意根界与六识界等七界。

眼等转识有间有转，非遍恒时能持身命（不能为识食）。谓无心定、睡眠、闷绝、无想定中有间断故（不能为识食）。设有心位，（六转识）随所依（根）、缘、（善恶无记）性、（三）界、（九）地等（差别）有转易故，于持身命非遍非恒（不能为识食）。诸有执无第八识者，依何等食？经作是言：“一切有情皆依食住。”非（以）无心位、过去、未来识等为食，彼非现（非）常，如空花等，无体用故，设有体用，（也）非现在摄，如虚空等，非食性故。亦不可说（引导）入定心等（有食性，可）与无心位有情为食，住无心时，彼（引导入定心/意识心）已灭故，过去（识）非食（性）已极成故。又不可说无想定（、灭尽定）等不相应行即为彼食，段等四食所不摄故，不相应法非实有故。

（上座部）有执灭定等犹有第六识，于彼有情能为食事。彼执非理，后当广破。又彼应说（明）生上二界无漏心时（色、无色界起无漏第六识），以何为食？无漏识等破坏（一切）有（漏法）故，于彼身命不可为食。亦不可执无漏识中有有漏种能为彼食，无漏识等犹如涅槃，不能执持有漏种故。复不可说，上界有情（起无漏心时，以）身、命相持即互为食，四食不摄彼身命故。（如果身命相互为食，无色界）又无色无身，命无能持故。（若言该界众生以众同分为食，但）众同分等

(不相应行)无实体故(不能为识食)。由此定知，异诸转识有异熟识，一类恒遍，执持身命令不坏断。世尊依此(识)，故作是言：“一切有情皆依食住。”

唯依(五)取蕴建立有情。佛无有漏(五蕴)，非有情摄，(为何也要进食?)说(佛)为有情(也要)依食住者，当知皆依(佛)示现(的化身)而说。既异熟识是胜食性，彼识即是此第八识。

触、思食要依识而起，依前六识的触、思食有间断。识食如果是依前六识，就会有间断，则色界、无色界众生可能在某段时间内，四食全无，那么就违背佛经“一切有情皆依食住”的说法。故第八识是一切众生识食的主体。

(9由灭尽定证有)又契经说：“住灭定者，身语心行(活动)无不皆灭，而寿不灭，亦不离暖，根无变坏，识不离身。”若无此识，住灭定者不离身识不应有故。谓眼等(六)识行相麤动，于所缘境起必劳虑(反复思虑)。厌患彼故，暂求止息，渐次伏除至都(灭)尽位，依此位立住灭定者。故此定中，彼(六)识皆灭，若不许有微细一类恒遍执持寿等识在，依何而说识不离身？若谓后时彼(六)识还起，如隔日疟，名不离身，是则不应说心行灭。识与想等(遍行)起灭同故，(同样的，如果定中无识，)寿、暖、诸根应亦如识(同灭)，便成大过(因为寿、暖在一期生命中是不会生灭的，)。故应许(第八)识，如寿暖等，实不离身。

又此位中，若全无识，应如瓦砾，非有情数，岂得说为住灭定者？又异熟识此位若无，谁能执持诸根、寿、暖？(若)无执持(识)故，(三者)皆应坏灭，犹如死尸，便无寿等。既尔，(出定)后识必不还生，(那么)说不离身，彼何所属？诸异熟识舍此身已，离识余身无重生故。

又若此 (灭尽定) 位无持种识，后 (来的) 识无种，如何得生？过去、未来、不相应法非实有体，已极成故。诸色等法离识皆无，(彼等能) 受熏、持种亦已遮故。然灭定等无心位中，如有心位，定实有识，具根寿暖，(属) 有情摄故。由斯理趣，住灭定者，决定有识实不离身。

以佛经说灭尽定中还有识存在，来证明有第八识。如果定中无第八识，则入灭尽定者即非众生。

(从三个方面破灭尽定中有第六识的说法：1) 若谓此 (灭尽定) 位有第六识名不离身，亦不应理。此定亦名无心定故，若无五识 (但有意识，就可以) 名无心者，应一切定皆名无心，(二禅及以上) 诸定皆无五识身故。意识摄在六转识中，如五识身，灭定非有。或 (与) 此位 (同在的) 识行相、所缘 (微细) 不可知故，如寿暖等，(那么此位的识就) 非第六识。若此位有行相、所缘可知识者，(就) 应如余 (有心) 位 (一样)，非此位摄。(灭尽定) 本为止息行相、所缘可了知识，入此定故。

(2) 又若此位有第六识，彼 (相应) 心所法为有有无？若有心所，经不应言住此定者心行皆灭，又不应名灭受想定。

(经量部：) “此定加行但厌受想，故此定中唯受想灭 (不灭其他心所)。受想二法资助心强，诸心所中独名心行，说心行灭何所相违？” (答：若如此，) 无想定中应唯想灭，但厌想故，然汝不许。既唯受想资助心强，此二灭时心 (及其它心所) 亦应灭。(心所此处等同心行。)

(对方：) “如身行灭而身犹在，宁要责心令同 (心) 行灭？” (答：) 若尔，语行寻伺 (明显及微细的推理活动) 灭时，语应不灭，而非 (你们) 所许 (但却允许心行灭而心不灭。) 然行与法 (活动对应其主体) 有遍 (普遍相随与) 非遍。遍行 (普遍相随的活动) 灭时，法 (主体) 定随灭；非遍行灭，法或犹在。非遍行者谓入出息，见

息灭时身犹在故。寻伺于语是遍行摄，彼若灭时语定无故。受想于心亦遍行摄，许如思等（都是公认的）大地法故。受想灭时心定随灭，如何可说彼灭心在？又许思等是大地法，灭受想时彼亦应灭。

（对方：）“既尔，信等此位亦无”。（答：是的，信等心所也没有。并）非遍行灭，余（心、心所还）可在故，如何可言有余心所？既许思等此（灭尽定）位非无，受想应然，（都是）大地法故。又此定中，若有思等，亦应有触，余心所法无不皆依触力生故。若许有触，亦应有受，触缘受故；既许有受，想亦应生，（受、想）不相离故。

大地法：是指与善、恶、无记的心都相应并必定共同生起心所。大地法相应的心所，唯识认为是五遍行；说一切有部认为受、想、思、触、欲、慧、念、作意、胜解、三摩地/定；经量部认为只有受、想、思。

大乘广五蕴论：云何寻？谓思、慧差别，意言寻求，令心麤相分别为性。意言者，谓是意识，是中或依思或依慧而起。分别麤相者，谓寻求瓶、衣、车、乘等之麤相。乐触、苦触等所依为业。云何伺？谓思、慧差别，意言伺察，令心细相分别为性。细相者，谓于瓶、衣等分别细相成不成等差别之义。

（对方：）“如（十二因缘的）受缘爱，非一切受皆能起爱。故触缘受，非一切触皆能生受。由斯所难（你的责难）其理不成。”（答：）彼救不然，有差别故。谓佛自简（别不同的“爱”说：）唯无明（起的）触所生诸受为缘（才能）生爱，曾无有处简触生受（佛不曾区分受是由哪种触所生），故若有触必有受生，受与想俱，其理决定。或应（灭尽定）如余位，受想亦不灭，（因为你们）执此位中有思等故。许便违害心行灭言，亦不得成灭受想定。

若无心所，（第六）识亦应无，不见余心离心所故，余（五识的）遍行灭，（心）法随灭故。（如果有心而无遍行心所，）受等应非大地法，（若无相应心所，）此识应

非（心）相应法故。许（如果认可意识非相应法，）则（意识）应无所依（的根、所）缘等，如色（声、香、味、触）等法，亦非心故。

又契经《十问经》说：“意法为缘，生于意识，（根境识）三和合（生）触。与触俱起，有受想思。”若此（灭尽）定中有意识者，三和合故必应有触，触既定与受想思俱，如何有识而无心所？若谓余时（非灭尽定时），三和有力成触生触，能起受等，由此（入）定前厌患心所，故在定位三（和合）事无能，不成生触，亦无受等。若尔（如果因为是定前厌患心所），应名灭心所定，如何但说灭受想耶？若谓厌时，唯厌受想，此二灭故，心所皆灭，依前所厌以立定名。既尔，此（定）中心亦应灭，所厌俱故（因心王与所厌的对象同在），如余心所（五遍行其余的心所与所厌的心所共存亡）。不尔，如何（灭受想定也）名无心定？

（3）又此定位（中如果有）意识，（则此意识）是何（性质）？不应是染或无记性，（因为）诸善定中无此事故。余染、无记心必有（相应）心所故，不应厌（离麤动的灭尽定这种）善（反而生）起染等故，非求寂静翻起散故。若谓（灭尽定中的意识）是善，（则必定是）相应善故，（且）应（与）无贪等善根相应。（因为）此心不应是自性善或胜义善，违自宗故（自性善本身就是善，如三善根；圣义善就是涅槃，意识）非善根等及涅槃故；若谓此心是等起善（等起即同性质的前后善识，由）加行善根所引发故，理亦不然，违自宗故，（灭尽定中意识如果能起善心，就应该）如（同非入定时的）余善心，非等起（善）故，（因在非入定时，）善心（之后）无间（也可能）起三性心（善、恶或无记，所以灭尽定中的善心不是加行善），如何善心由前（一意识）等起？故（若定中意识）心是善，（定）由相应力（而起）。既尔，（定中善）必（定是）与善根相应（的相应善，既有善根）宁说此（定中意识）心独无心所？故无心所，（意识）心亦应无（，所以灭尽定中也不可能有相应善）。如是推征，眼等（六）转识于灭定位非不离身，故契经言不离身者，彼识即是此第八识。入灭定时，不为止息此极寂静执持识故。无想等位，类此应知。

自性善：如惭、愧与无贪、瞋、痴等三善根之心所。其本身就是善，不需任何条件。相应善：指与自性善相应而起之善心所法，如信、勤、不害、行舍、不放逸等。灭尽定中没有五种自性善，所以必然没有相应善。等起善：由加行而使得自性善与相应善之等流善性持续生起。在非定中的善意识不是等起善，因前一念或后一念可能是善、恶或无记。胜义善：如择灭、涅槃等纯善。第六识本身一定不是自性善或胜义善，而是伴随同起的善恶心所，决定了第六识的善恶性，所以意识的善是相应善。灭尽定中无自性善，故无相应善，也非等起善。

(10 由染、净法延续之因证有) 又契经《无垢称经》说：“心杂染故，有情杂染；心清净故，有情清净。”若无此识，彼染净心不应有故。谓染净法以(第八识)心为本，因心而生，依心住故。心受彼(染净法)熏，持彼种故。

然杂染法略有三种：烦恼、业、果，种类别故。若无此识持烦恼种，界地往还(流转)，(在)无染心(的色、无色界)后(投生欲界，)诸烦恼起皆应无因，余法不能持彼种故，过去未来非实有故(是假法不能持种，所以就无往生欲界烦恼种子)。若诸烦恼无因而生，则无三乘学、无学果、诸已断者皆应起故。若无此识持业、果种(子)，界地往还，异类法后(往生不同地后，该地)诸业、果起亦应无因(而生，第八识外)余种、余因前已遮故。若诸业、果无因而生，入无余依涅槃界已，三界业、果还复应生，烦恼亦应无因生故。

又(如无第八识，则)“行缘识(三业为缘生起识)”应不得成。(如果此处的“缘”是指熏习)，转识受熏前已遮故(，所以“识”一定指第八识。如果“缘”是指招感，因你们不承认有第八识，而)结生染识(投生时的染污意识)非行感故，(因此)应说名色行为缘故(，但行在前世，名色在今世，二者)时分悬隔，(行与名色应)无缘义故。此(种行缘识)不成故，后(来的十二因缘)亦不成。

问难：结生染识，就是中阴身的意识，此染意识虽非“行”感招，但经量部认为名色中包含了识蕴，此名中的识可由“行”感招，所以说“行缘识”没错。答：那你们该说行缘名色，非行缘识。行与名色不同世，第六识在转世时有分隔中断，故如果没有第八识储存种子，前世的行与今世的名色中的识

蕴/意识之间就没什么关系了。结生，即生死轮回之间，借着中有身而投生与母胎。说一切有部认为结生染识不是现行所招，名色中有异熟识，是由行所招。

(以上论述杂染种由第八识摄持。现论) 诸清净法亦有三种：世、出世道、断果(断障的果位)别故。若无此识持世、出世清净道种，异类(污染)心后，起彼净法皆应无因，所执(能起清净的)余因前已破故。若二净道无因而生，入无余依涅槃界已，彼二净道还复应生，所依(根身)亦应无因生故。又出世道初不应生，无法持彼法尔种故。有漏类别非彼(清净道的)因故，无因而生非释种故。(最)初(的无漏)不生故，后(来的出世道)亦不生，是则应无三乘道果。

若无此识持烦恼种，转依断果(转依而得到断障的果位)亦不得成。谓(无漏)道起时，现行烦恼及彼种子俱非有故，染净二心不俱起故，(与)道相应心不持彼(烦恼)种，(染净)自性相违，如涅槃(不能持烦恼种)故。去、来(心以及得圣道的)“得”等(不相应行法)非实有故(不能持种)，余法持种理不成故。(若无此识)既无所断(的二障种)，能断(烦恼的出世道)亦无，依谁由谁(什么)而立断果？若由(出世)道力，后惑不生立断果者(以后的烦恼不再生起来成立断烦恼的果位)，则初道起(时立即)应成无学，后诸烦恼皆已无因，永不生故。

许有此识一切皆成，唯此能持染净种故。证此识有，理趣无边，恐厌繁文，略述纲要。别有此识，教理显然，诸有智人应深信受。

以上是第八识存在的第十种推论。种子的形成与保持，需要有能受熏持种的识。如果没有第八识，一切净染法都是无因而生，不符合佛教的因果之理。

#论第七识

如是已说初能变相。第二能变，其相云何？

颂曰：“次第二能变，是识名末那。依彼转缘彼（依第八识生，并以其为所缘），思量为性相（本性与活动）。四烦恼常俱，谓我痴、我见，并我慢、我爱，及余触等（十八心所）俱。有覆无记摄，随（异熟识）所生（之）所（在而）系（在该处），阿罗汉、灭定、出世道无有。

1 名称来源：次第二能变，是识名末那。2 所依：依彼转。3 所缘：缘彼。4 体性、行相：思量为性、相。5 相应心所：四烦恼常俱，谓我痴我见，并我慢我爱/染心所，及余触等俱/恒相应心所。6 三性分别：有覆无记摄。7 界系分别：随所生所系。8 起灭位：阿罗汉灭定，出世道无有。我痴，即不懂无我的道理；我见，即我执，相当于身见。

第七识名称

论曰：次初异熟能变识后，应辩“思量能变识”相。是识，圣教别名末那，恒审思量（不断的审察、判断决定、区分）胜余识故。（问：）“此名何异第六意识？”（答：）此持业释（以其作用来解释成立名称的根据），如藏识名，（末那）识即“意”故。彼依主释（意识是根据其所依托的主体“意”来命名），如眼识等（也是依眼等五根来立名）。（第六意）识异意故，然诸圣教恐此滥彼（六、七识名称混淆），故于第七但立意名；又标“意”名为简心、识积集、了别（区别于第八识的积集作用，及前六识的了别作用，末那识积集、了别的作用）劣余识故；或欲显此（末那识）与彼意识为（直接）近所依，故但名意。

第七识是以意为本体，并以意为作用，属于「持业释」。第六意识依托意根为主而起，属于「依主释」，就像依眼根所发的识名叫眼识一样。所依的「意」是第七识，能依的识是第六识。

第七识主要性质就是“恒审思量”。染污的第七识以第八识的见分为疏所缘缘，变现自心相分，并执为“实我”及“实法”，并永远“审思量”有我、有法的境界；转清净后，永远“审思量”无我、无法的境界。审即清楚的审察，思就是判断决定，量就是区别度量。第七识与第八识都是超出人们的感知。同样是连续不断，但第八识恒而不审的思量，第六识审而不恒，前五识非恒非审。第七识的现行就是永远不断“审思量”的活动。第七识做为识，也有相应的心所，但不同于第八识的无覆无记性，主要是有烦恼心所以及随烦恼心所相随，所以第七识是染污性/有覆无记性。

第七识之所依

(颂中的) “依彼转” 者，显此 (末那识) 所依 (对象) 。“彼” 谓即前初能变识，圣说此识依藏识故。有义：此意以彼识种 (第八识中生起第七识的种子) 而为所依，非彼现 (行) 识，此 (末那识) 无间断，不 (需) 假现 (行第八) 识为俱有依方得生故。有义 (论主观点)：此意以彼识 (中生起自识的) 种及彼现识俱为所依 (种子为因缘依，第八识为俱有依，第七识) 虽无间断而有转易 (转染成净，故) 名转识故，必假现 (行第八) 识为俱有依方得生故。(颂中的) “转” 谓流转 (连续生起)，显示此识恒依彼 (第八) 识，(并) 取 (第八识见分为疏) 所缘故。

心、心所三种所依

诸心、心所皆有所依 (对象)。然彼所依，总有三种：一「因缘依」，谓 (各) 自种子，诸有为法皆托此依，离自因缘必不生故。二「增上缘依」，谓内六处 (六根)，诸心、心所皆托此依，离俱有根 (依，心、心所) 必不转故。三「等无间缘依」，谓前灭意 (同类识前一念心、心所)，诸心、心所皆托此依，离开导根必不起故。唯心、心所具 (有这) 三所依，名「有所依」，非所余法 (色、不相应行、无为法等法不一定有此 “三所依”)。

内六处：就是内六根，即五根加意根。1 因缘依，即生起识的种子，也称种子依。前七识由第八识内自种所生，即因缘依；2 增上缘依，也称俱有所依或俱有根，指六根或内六处。现行第八识为第七识的增上缘依，也是前七识的根本所依；3 等无间缘依，指同类识的前一刹那心、心所。同一识内的不同心所之间可互为等无间缘。而开导依是等无间缘的一部分，有开拓引导之意。只有心王能做开导依，心所不行。色法只有因缘依；无心定，只有因缘依及等无间缘依；无为法，则三依俱无。所以都不得名为「有所依」。

(1) 初「种子依」。(难陀) 有作是说：要种灭已，现果方生。无种已生 (是) 《集论》说故，种与芽等不俱有故。有义 (论主观点)：彼说为证不成。彼 (《杂集论》) 依 (种子) 引生后 (一刹那自类) 种说故，种 (灭) 生芽等非胜义故，

种灭芽生非极成故。(因与果如)焰炷同时，互为因故。然种自类(相生)因果不俱(时)，种现(他类)相生决定(同时)俱有。

故《瑜伽》说：“无常法(可以)与他性为因，亦与后念自性为因，(这就)是因缘义。”自性言显种子自类前为后因，他性言显种与现行互为因义。《摄大乘论》亦作是说：“藏识染法互为因缘，犹如束芦，俱时而有。”又说：“种子与果必俱(同时)。”故种子依定非前后，设有处说种果前后，应知皆是随转理门(随机方便的说法)。如是八识及诸心所定各别有(自己的)种子所依。

因缘依就是种子依，专指种子产生果现行，不是种子引生自类种子。因果是同时发生，种子生自类种子是前后发生。“他性”是指种子是无记性，现行果报虽也是无记性，但却由善恶业所熏成的业种子为增上缘所起，所以可方便说为善恶果报。因此种子与果性质也可说是不同。

(2) 次俱有依(增上缘依，有四种说法：1 难陀)有作是说：眼等五识(以同俱)意识为依。此(五识)现起时必有彼(意识同起)故，无别眼(根)等为俱有依，眼等五根即种子故。《二十唯识》伽他中言：“(五)识从自种生，似(有)境相而转；为成内、外处，佛说彼为十(即五根、五尘)。”彼颂意说，世尊为成十二处，故说五识种为眼等根，五识相分为色等境，故眼等根即五识种。《观所缘论》亦作是说：“识上(能起)色(等五识的)功能，名五根应(是合)理(的)；功能与境色(种子与认识外境的色等五识)，无始互为因。”彼颂意言，异熟识上能生眼等色识(的)种子，名“色功能”(也)说为五根，无别眼等(根)。种与色(等五)识常互为因，能熏(的色识)与种递为因故。第七、八识无别此依，(它们)恒相续转，自力胜故(不需俱有依)。第六意识别有此(俱有/增上缘)依，要托末那而得起故。

这是难陀的观点，认为意识是五识的俱有依；五色根只是生起五识的种子，所以五根不是五识的俱有依。五识可以依根立名，即眼耳鼻舌身识；也可依境立名，即色声香味触识。第七、第八识没有俱有依。

(2 安慧) 有义：彼说(与佛)理教(有九种)相违。(1) 若五色根即五识种，十八界种应成杂乱。然十八界各别有种，诸圣教中处处说故。(2) 又五识种各有能生相、见分(的差)异，为执何等名眼等根(如果五识种就是五根，则哪部分的种子是五根)？若见分种(是五根，则五根)应识蕴摄；若相分种(是五根)，应外处摄，便违圣教眼等五根皆是色蕴内处所摄。(3) 又若五根即五识种，五根应是五识因缘，(佛典)不应说为增上缘摄。(4) 又鼻、舌根即二识种，则应鼻舌(二根应该与鼻舌二识一样)唯欲界系，或应二识(也与鼻舌二根一样)通色界系，许便俱与圣教相违；眼、耳、身根即三识种，二地、五地为难亦然(眼耳身识种子到底是不是眼耳身三根，不论以二地还是用五地来质疑，依然难以解释)。(5) 又五识种既通善恶(安慧观点)，应五色根非唯无记；(6) 又五识种无执受摄(安慧个人观点)，五根亦应非有执受。(7) 又五色根若五识种，应意识种即是末那，彼以五根为同法故(末那和五根性质同属“根”，所以末那也是种子非现行识)；(8) 又《瑜伽论》说眼等识皆具三依(种子依、俱有依、开导依)，若五色根即五识种，依但应二(应该只有二所依)。(9) 又诸圣教说眼等根皆通现、种，执唯是种，便与一切圣教相违。

据《对法论》说鼻、舌两根在欲、色二界都有，但鼻、舌识唯欲界有；二、三、四禅只有五根没有五识。二地即欲界五趣杂居地及初禅离生喜乐地；五地即前二地加上定生喜乐地、离喜妙乐地、舍念清净地。

如果五根就是五识种，那么种子依与俱有依就合二为一，剩下两种依。上文是安慧的观点。文中“执受”，不同部派有不同看法，安慧认为种子无执受，五根有执受。护法和玄奘法师认为种子与根身都有执受，都是第八识的执受的对象。此外，安慧认为五识种子通善恶性；玄奘法师认为，不论善恶业，其熏成的种子与第八识性同样都是无记性。

有避如前所说过难，朋附彼执，复转救言：“异熟识中能感五识增上（的）业种，名五色根，非作因缘生五识（的名言）种，妙符二颂，善顺《瑜伽》。”

（这种补救的说法，还是认为五根是种子，但不是做为因缘直接生起五识的名言种子，而是做为增上缘感招五识的业种子就是五根。所以就符合了《瑜伽师地论》所说“眼等识皆具三依。”）

业，就是造作之义；“业种子”，又称业习气、异熟习气、有支习气、有分熏种子、有受尽相种子，略称业种。即第六识善恶思心所引起前六识造作有漏善、恶业，熏习藏识所成之种子，具有帮助其他羸劣无记名言种子生起现行之功能。八个识心、心所法中，唯第六识之思心所的造作，能熏成业种子以及熏成自识的思心所种子。此思心所造作所熏成的种子有二种功能，一是能使自思心所现行，能生现行的思心所种子，是思心所之亲因缘；二为能助其他羸劣名言无记种子生起现行之功能，助生他果之功能者，称为“业种子”，业种子对他果非亲因缘，只是增上缘。

第八识于三性中，是为极劣无记之识体，能生之名言种子亦为羸劣无记之种子，自己无力生果。业种子就是辅助第八识羸劣无记之名言种子现行，决定其当来三界六趣之果，以及有情各别的业果报。业种子虽与名言种子同一（都与第八识同一，同是无覆无记性），然就自他而言，其用各别，故别立业种。名言/等流种子的现行通于八识且通于三性，业种子方便说有善恶二性，其实是无记性，只有第六识之思心所的造作能熏成业种子。又思心所熏习而成的种子兼名言、业种之二功能，其他心、心所法惟熏成名言种子之功能而已。

名言种子，又称为名言熏习、等流习气，是为现行一切善恶诸法之亲因种子。乃至由色种生色法，由心、心所种生心、心所法等，藏于第八识，为一切诸法之亲因者。名为名言者有二：1 表义名言：A 用自己的名言而诠显色、心之诸法，于自心中显出彼诸法之相分，而熏彼诸法种子于阿赖耶识；B 闻他人之名言所诠显色心之法，于自心中反现其相分，以熏彼种子于本识。因以名言为介，成此种子之新熏，故称为名言种子。2 显境名言：不需借着能诠之言语而熏习之。一切心、心所缘诸境时，亦反现其诸境之影像于自心中，以熏其种子于本识。如此依心、心所缘境而熏成种子者，亦名“名言种子”。名为名言者，因为以心、心所缘境时，能缘之心了显所对之境，恰如名言诠显诸法之体义，因此名为“显境名言”。此中，表义名言限于第六识，以名言缘名言唯为第六识相应之寻伺力。第二种之显境名言，通于七个识，以了知所缘境的心、心所法而熏成种子，通一切心、心所。但第八识为所熏处，自无能熏之用。

彼有虚言，都无实义。（有十种错误：1 若能辅助五识种子生起的业种子就是五根，但做为五根的业种子有善恶性/安慧个人观点，则）应五色根非无记故；（2）又彼（五根）应非唯有执受（也有没执受的部分。身口意中只有身有执受，所以口、意造作所熏成的业种子无执受/安慧

观点)；(3 五根也非)唯色蕴摄(业通身口意，但意业种子不属色蕴)；(4 也非)唯内处故(有身口意三业，故所熏成的业种能辅助色、声、法生起。色、声属外，法属内，故五根应通内外)。(5)鼻舌(根)唯应欲界系故(因鼻舌识的业种子只欲界有，)三根不应五地系故(眼耳身三识相应的业种子只在前二地有)；(6)感意识(生起的)业(种子)应末那故；(7)眼等(根)不应通现、种故。(8 业包括意业，如果五根就是业种子，)又应眼等(五根)非(全是)色根故；(9)又若五识皆业(种)所感(而起的现行)，则应一向无记性摄(异熟果是无记性，非善恶性，则恶)善等五识(就不应是业种子所感招，)既非业(种)感(招而起，那么善恶的五识)应无眼等(业种子做)为俱有依(的五根)。故彼所言，非为善救；(10)又诸圣教处处皆说阿赖耶识变似(五)色根及根依处(身体)、器世间等，如何汝等拨无色根？许眼等识变似色等(五境，却)不许眼等(五色根是)藏识所变。如斯迷谬，深违教理。

五根在欲界、色界五地都有。但鼻、舌二识业唯欲界有，眼、耳、身三识业唯在前二地，后三地无五识。如果业种就是五根，则鼻、舌识就应与五根一样五地都有。或者说眼、耳、身三根不该五地都有，应该同三识一样唯前二地有。

(《观所缘缘论》)然伽他说，种子(或色)功能名五根者，为破离识实有色根。于(第八)识所变似眼根等，以有发生五识用故，(识藉根生起，识也是由种子生起，二者有相似之处，所以《二十唯识颂》、《观所缘缘论》)假名(五根是五识)种子及色(识)功能，非谓色根即识(种子或)业种。

补救仍认为五根是种子，但非作为因缘的五识名言种子，而是作为增上缘的业种子。这种补救也有矛盾。安慧的理由是：身口意业种有善恶，五根就不该完全是无记性，口、意的善恶业种无执受(注：这两点是不正确的。因为业种子与第八识同是无记性；口、意业的种子同样被第八识执受的)；此外，以五根之业种子辅助生起的现行通身口意及色、声、法(身口意各自对应色、声、法)，故五根应通内外，不全属内也不全属外，这就违反佛经说的五净色根只在内。

又(与五识同)缘五境(的)明了意识，应以五识为俱有依，以彼必与五识俱故。若彼(意识)不依眼等识者，彼应不与五识为依，彼此相依势力等故。又

第七识虽无间断，而见（修、证）道等既有转易，应如六识有俱有依，不尔，彼应非转识摄，便违圣教转识有七。故应许彼有俱有依，此即现行第八识摄。如《瑜伽》说：“有藏识故，得有末那；（以）末那为依，意识得转。”彼论意言：（以）现行藏识为依止故，得有末那，非由彼种（不是由于自种子为俱有依而生末那识）。不尔，（如果是以种子为俱有依而起，）应说：有藏识故，（识中有意识种子为增上缘，）意识得转（，无需说意识依托末那生起）。由此彼说（五识种子或能辅助五识现行的业种子就是五根；以及末那识无俱有依的两种说法，）理教相违。

是故应言：前五转识——一定有二俱有依，谓五色根（与）同时意识。第六转识决定恒有一俱有依，谓第七识；若与五识俱时起者，亦以五识为俱有依。第七转识决定唯有一俱有依，谓第八识。唯第八识，恒无转变，自能立故，无俱有依。

第二种观点有部分正确，如现行末那识以第八识为俱有依；有不正确之处，如意识以五识为俱有依，第八识没有俱有依。

唯识将意识分为四种。据成唯识论卷五、卷七，即：1明了意识，此识与眼、耳等前五识同时俱起，对于外境之好恶、长短、方圆等，一一皆能明了分别而取境，故此识称为五识之明了依，又称分别依。2定中意识，此识系与一切定心相应之意识，亦即独缘定境而不与眼、耳等五识同缘，故无一切尘境作对境。3独散意识，为不与五识俱起之散乱意识，即不与五识同起，散乱纷杂而遍计诸法，或缘空花、水月等诸色相，或缘过去、现在、未来一切诸法，然其状态，既非处禅定之中，亦非属梦境。4梦中意识，为不对诸尘而于梦中见种种境界之意识，此系由心王变现而产生诸相之精神作用。四种意识中，明了意识与五识俱起，故又称五俱意识，略称五俱；后三识则不与五识俱起，故皆称为独头意识，略称独头。于宗镜录卷四十九，将此三识称为散位独头、定中独头、梦中独头。

（3净月说法）有义：此说犹未尽（阐明道）理。第八（识）类（同于）余（识），既同识性，如何不许有俱有依？第七、八识既恒俱转，更互为依，斯有何失？许现起识以种为依，识种亦应许依现识，（因为）能熏（的前七识与所熏的）异熟

(识)为(种子)生、长、住(的所)依，识种离彼(能熏的前七识。则)不生、长；
(离所熏的异熟识，则不)住故。

又异熟识有色界中(欲、色界)，能执持身，(并)依(附诸)色根转(生起)。如契经《楞伽经》说：“阿赖耶识业风所飘，遍依诸根，恒相续转。”《瑜伽》亦说：“眼等六识各(有各)别依故，不能执受有色根身。”若异熟识不遍依止有色诸根，应如六识，非能执受(根身)，或所立因有不定失(或对异熟识之论证，有模糊不清的过失。或不遍依的六识也能执受，那么《瑜伽》说的「各别依」，就不一定是不能执受根身的原因了，这便犯了因明学上不确定的过失。)

是故藏识，若现起者定有一依，谓第七识，在有色界亦依(五)色根。若识种子定有一依，谓异熟识，初熏习位(除依异熟识外)亦依能熏。(其)余(各识的俱有依)如前说。

第三种说法是净月的观点，除了第七、八识相互为俱有依是正确的，其余的只是净月的观点。

(4)有义(论主观点)：前说皆不应理。未(明)了“所依”与“依”(的区)别故。“依”谓一切有生灭法，仗因托缘而得生住，诸所仗托皆说为“依”，如王与臣互相依等(关系)。若法(具有)决定、有境、为主、令心心所取自所缘(的四种条件)，乃是“所依”，即内六处(若有一法与另外法必定共同存在、有所缘境、能自主、能令心与心所认取各自的所缘境，此法乃是另外法的“所依”，那就是内六根)。余非有境、定为主故(其余的法，没有共同的所缘境，也不一定能自主，故非“所依”)。此(所依)但如王，非如臣等。故诸圣教，唯心、心所名“有所依”，非色等法(有“所依”，因为色等法)无所缘故；但说心所(只能以)心为所依，不说心所为(其)心(王)所依，彼(心所)非(能自)主故。然有处说“依”为“所依，或“所依”为“依”，皆随(权)宜假说。

前文中，是把因缘依、增上缘依、等无间缘依的三种依，通通说成诸心、心所的“所依”。此处确定内六处才是真正的所依。因此前文只是权宜之说。

由此五识俱有所依定有四种，谓五色根、六、七、八识，随阙一种必不转故。（五根是）同境（所依）、（第六识是）分别（所依）、（第七识是）染净（所依）、（第八识是）根本（所依）。所依别故，圣教唯说（俱有）依（是）五根者，以不共故（因五根非五识与其它识的共同所依）；又（五根、五识）必同（对一）境，近相顺故（近而直接相应，所以只立五根为五识的俱有依）。

第六意识俱有所依，唯有二种，谓七、八识，随阙一种必不转故。虽五识俱取境明了，而（五识）不定有，故非所依。圣教唯说依第七者，（因意识不论）染净（都）依（第七识）故，（二者）同（属）转识摄，近相顺故。

第七意识俱有所依，但有一种，谓第八识，藏识若无，定不转故。如伽他（颂）说：“阿赖耶为依，故有末那转，依止心（第八识）及意（第七识）余转识得生。”

阿赖耶识俱有所依亦但一种，谓第七识，彼识若无，定不转故。论说藏识恒与末那俱时转故，又说藏识恒依「染污」，此即末那。而说（阿罗汉、灭尽定、出世道）三位无末那者，依有覆说（污染末那而言，非无第七识），如言四位（阿罗汉、缘觉、八地以上菩萨、佛）无阿赖耶，非无第八，此亦应尔（依染污末那而说无末那识）。

虽有色界（的第八识）亦依五根，而（五根）不定有（无色界没有，故）非“所依”摄。（五）识种不能现取（认识）自境，（故）可有依义而无“所依”。心所（的）“所依”随识应说，复各加自相应之心（随各自相应的心王为所依，以及它们各自所依心王的所依）。若作是说，妙符理教。

第四种是护法的观点。“仗因托缘”唯识认为万法定要“依”四缘而生。“依”的定义宽松，而“所依”定义严格，须符合四个条件。**1 决定**，所依与能依必需同时存在。所以意识不以前五识为所依，因为前五识不一定随意识同时存在故；第八识不以五根为所依，无色界无五根而第八识依然存在；第七、八识不以前六识为所依，因前六识有间断故；种子不以现行行为所依，因无现行时，种子依然存在；心不以心所为所依，因为除了遍行心所，其它心所不是时时都存在。**2 有境**，即有所缘的对象。色法、不相应行法、种子、无为法都不能认识事物，故非所依。**3 为主**，即能独立自主起作用，而不是依附的作用。故一切心所法都不是所依。**4 令心心所取自所缘**，就是使心、心所认识自己的对象。种子不能以第八识为所依，因种子不能缘取。此处将“所依”比喻成王，是指以一种部分相似的说法而言，毕竟这里只讨论增上缘，而非因缘。

五根和五识缘取同样对象，故为同境所依；五识只有模糊的现量认识，故须共存意识清晰分辨，故意识为五识的分别所依；五识本身不产生执着，因第七识的污染而成有漏，第七识清净，则五识转成无漏，故为五识之染净所依；第八识是五识的根本所依。种子不是所依，所以也不是俱有依；心所不能独立，故其俱有依是其相应的心王，加上其心王的俱有所依。

(3) 后开导依 (有三种观点：1 难陀) 有义：五识自他 (类识) 前后不相续故，必第六识所引生故，唯第六识为开导依。第六意识自相续故，(可由自身引生) 亦由五识所引生故，以前六识为开导依。第七、八识自相续故，不假他识所引生故，但以自类 (识) 为开导依。

(2 安慧) 有义：前说未有究理。且前五识未自在位 (或) 遇非胜境 (没吸引力的境)，可如 (前) 所说 (的五识前后不连续)。若自在位，如诸佛等，于境自在，诸根互用，任运决定 (自然而然的确定所缘境。恒缘于此称为任运；再无疑问故名决定，直接起决定心)，不假寻求 (无所不知故名不假寻求等心)，彼五识身宁不相续？

等流五识既为决定 (心与) 染净 (心后，由意识的) 作意势力引生，(能) 专注所缘未能舍顷，如何不许 (五识在一段时间内) 多念相续？故《瑜伽》说：“决定心 (起) 后，方有染净 (心起)，此后乃有等流眼识善不善转，而彼 (等流眼识等) 不由自 (己的) 分别力 (起，而是由意识的作意引起)，乃至此 (时，引起等流眼识的) 意

(识也只专注与眼识相同的所缘境，) 不趣余境。经尔所时，眼意二识，或善或染，(各自) 相续而转。如眼识生乃至身识，应知亦尔。” 彼 (论之) 意定显经尔所时 (等流眼识生起后)，眼意二识俱相续转。既 (起等流) 眼识时非无意识，故非二识互相 (交替开导) 续生。

不同于难陀的五识前后念之间必须有意识介入，形成五识、意识互相交替，使得五识能间断的持续生起。安慧认为五识与意识可以同时存在，如在等流心之后五识、遇到巨大吸引力的所缘境或自在位时，都可自类开导；但没吸引力的外境时，是由意识开导。

唯识认为心取境时，有五阶段的活动：1 率尔心，触境刹那所起之心；2 寻求心，对所缘境进行认识之心；3 决定心，对所缘确定之心；4 染净心，对所缘起喜、厌而生的染、净之心；5 等流心，连续生起，性质相同的认识所缘境之心。第六识具备以上五种心；前五识无寻求心；第七识无率尔心与寻求心；第八识无染净心及寻求心。第八识之率尔心是指众生刚出生刹那之心。

若增盛 (有巨大吸引力的) 境相续现前，逼夺身心不能暂舍，时五识身理必相续，如热地狱、戏忘天等。故《瑜伽》言：“若此六识为彼 (后一) 六识等无间缘，即施設此名为意根。(可知六识是各自引生)” 若五识前后 (之间) 定唯有意识，彼论应言：“若此一 (意) 识为彼 (后) 六识等无间缘”，或彼应言：“若此六识为彼 (后) 一 (意) 识等无间缘。” 既不如是，故知五识有相续义。五识起时，必有意识 (同起)，能引后念意识令起，(所以意识) 何假五识为开导依？

戏忘天，又作戏忘念天、游戏忘念天。此界天众因耽着于戏乐，而忘失正念，由彼处退没，故称戏忘念天；或谓此天为三十三天，或夜摩天；或为欲界六天中上之四天，诸说不一。

无心睡眠、闷绝 (极重昏迷) 等位，意识断已后复起时，藏识、末那既恒相续，亦应与彼 (意识) 为开导依。若彼 (意识) 用前自类开导 (不需七、八识开导)，五识自类何不续然？此既不然，彼云何尔？(五识既不以自己前一识为开导依，第六识怎么可以？)

平等性智相应末那，初起必由（我空/二空的）第六意识（引生），亦应用彼为开导依。圆镜智俱第八净识，初必（清净）六七（识）方便引生；又异熟心依染污意（第七识），或依悲愿相应（的意识）善心；既尔，必应许第八识亦以六七为开导依。由此，彼言都未究理。

应说五识（在）前六识内，随用（任）何（自类或第六）识为开导依；第六意识用前自类或第七、八为开导依；第七末那用前自类或第六识为开导依；阿陀那识用前自类及第六、七为开导依，皆不违理，由前说（的道理）故。

以上是安慧的观点。

（3）有义（论主观点）：此说亦不应理。开导依者，谓有（实际存在）、缘法（缘取诸法）、为主（有自主性）、能作等无间缘（等四种条件），此于后（一刹那）生心、心所法（有）开、避、引导（等作用）名开导依，此但属心（王），非心所（、色、不相应行法、无为法）等。

若此（识）与彼（识）无俱起义，（就）说此于彼有开导力，（那么）一身八识既容俱起，如何异类（识可）为开导依？若许（异类识）为（开导）依，（八识）应不俱起，便同异部（小乘有部的理论六识）心不并生。又一身中诸识俱起，多少不定，若（不论同起的识之数量有多少，不同识之间都）容互作等无间缘，（如果这种错误说法都能成立，）色等应尔（那么色与心等法之间可互做为等无间缘的说法也能成立，这）便违圣说等无间缘唯心、心所。然《摄大乘》说色亦容有等无间缘者，是纵夺言（先顺从再否定的说法）。谓假纵小乘色、心前后有等无间缘，夺因缘故（既然色、心前后是等无间缘，那么色、心前后就不是因缘。借着同意小乘说色、心前后有等无间缘的关系，夺了他们说色、心前后有因缘关系的理由）。不尔（如果《摄大乘》所说的不是纵夺言，而是同意色、心等不同类间可做等无间缘，那等无间缘的）“等”言应成无用（。如果“等”不是指同

类，而是指前后刹那所起的识数目相等，但前后刹那的心识数目不见得相等，)若谓“等”言非遮(前后生起的识数目)多少(必须相同，)但表同类，便违汝执异类识作等无间缘。

小乘否认有第八识，只承认有前六识。所以前一念心为后一念的因缘，意即前一刹那的色、心，可为后一刹那色、心的因缘，既然是因缘，就不可能是等无间缘；反之，前后念的色、心，如果是等无间缘，就不可能是因缘。大乘为拨斥色、心前后互为因缘的执着，故有此纵夺言，假纵小乘色、心前后有等无间缘，夺去因缘的意义。实际上，色、心法之间也没有有等无间缘。

如果《摄大乘论》认同小乘说法，色、心可互做等无间缘，而不是纵夺言，那么“等”代表什么？如果是指“同类”，则等无间缘的“等”就失去意义，因为色、心不是同类。如果认同异类识可以同时存在，而“等”仅表示前后生起识的数目必需相等，但同时生起的识前后数目变化不定，所以“等”就不是“数目”。况且同起诸识，因为同时存在，也不能互做等无间缘，必须是前后生起的识才符合等无间缘的定义。因此等无间缘的“等”不是数目，而是指“同类”。既然是同类，那么色、心异类可互做等无间缘的说法就不成立。同理，异类识之间也不能做等无间缘。

是故八识各唯(以)自类为开导依，深契教理，自类必无俱起义故。心所此(开导)依应随(相应的)识说。(问：心王和心所也是同时起，应不互做等无间缘，答：)虽心、心所异类并生，而互相应，和合似一，定俱(同)生灭，事业必同(心王及多种心所和合似一，所依、生灭相同，必定共同运作)。一(识被)开导时，余(相应心所)亦(被)开导，故展转作(前一聚心的心所也可间接做后一聚心的心王、心所的)等无间缘。诸识(之间)不然，不应(以心王、心所)为例。然诸心所(间与依同一心王的其它心所有等无间缘，却)非开导依，(因对)于(自)所引生(的后起心所而言，并)无(能作)主义故。

心王与自心所间有五个条件：相应、和合似一、俱生灭、事业同、开导同。相应即：同依、时、事、处。异类识间不具此五条件，故不能互做等无间缘。

若心、心所 (的) 等无间缘，各唯自类 (才有，那么善心所与染污心所就不能互做等无间缘，则) 第七、八识初 (由污染、无记) 转依 (清净) 时，相应信等 (善心所) 此 (等无间) 缘便阙，则违圣说诸心、心所皆四缘生。 (所以善、恶、无记心之间可互做等无间缘。)

无心睡眠、闷绝等位，意识虽断，而后起时，彼开导依即 (断) 前自类。间断五识应知亦然。无自类心于中为隔 (前后识之间没有自类识生起成为阻隔，无论间断多久都可) 名「无间」故。彼先 (识) 灭时，已于今识为开导故，何烦异类为开导依？然圣教中说前六识互相引起，或第七、八依六、七 (识) 生，皆依殊胜增上缘说，非等无间，故不相违。《瑜伽论》说：“若此识无间诸识决定生， (就) 说此 (诸识) 为彼 (诸识的) 等无间缘。”又“此六识”为“彼六识”等无间缘，即施設此名意根者 (即将“此六识”方便的称为意根)，言总意别 (这句话所说的“此六识”和“彼六识”像在说六识总体情况，但实际上是说六识各自的“前一识”和“后一识”，所以和我们的说法) 亦不相违。故 (识是由) 自类 (做开导) 依，深契教理。

以上是护法的观点。其观点认为，开导依必须具有四个条件。前二条件，有/实法、缘法，否定了心不相应行及色法可做开导依；第三条件，为主，否定心所能独立做开导依。八个识都是以自己前一识为自己后一识的开导依；心所是其相应的识被开导时，随识而被开导。

傍论已了，应辩正论 (正文)。此 (第二) 能变识虽具三所依，而“依彼转”言但显前二 (因缘依和俱有依)。为显此识 (的所) 依、缘同故 (第七识的因缘依、俱有依和所缘都是第八识)，又前二依有胜用故，或 (又说了) 开导依易了知故 (使人更易理解第七识。或因开导依容易了解，所以颂略而不说)。

第七识以第八识中自种为因缘依，以第八识的现行为增上缘依/俱有依，以第八识的见分为所缘缘。

论第七识之所缘

如是已说此识所依。所缘云何？谓即（颂中的）“缘彼”，“彼”谓即前（述）此（第七识）所依识，圣说此识缘藏识故。

（1 难陀）有义：此意缘彼（藏）识体及相应法（五遍行心所）。《瑜伽师地》论说：“末那（与）我（执）、我所执恒相应故。”谓（末那）缘彼（第八识）体及相应法，如次（将它们）执为我及我所。然诸心所不离识故，如唯识言（虽只说了识，但也包括相应心所），无违教失。

（2 火辨）有义：彼说理不应然，（佛典）曾无处言（第七识）缘（第八识的）触等（五遍行）故。应言此意但缘彼识见及相分，如次执为我及我所。相、见俱以识为体故，不违圣说。

（3 安慧）有义：此说亦不应理。（相分中的）五色根、境非识蕴故（而是色蕴，若五色根、五境是第七识的所缘境，则此识）应同五识亦缘外故，（第七识）应如意识缘（取五识的）共境故，应生无色（界）者不执我所故，灰色生彼不变色故（无色根、境可执，也就没有我所执）。应说此意但缘藏识及彼种子，如次执为我及我所，以种即是彼识功能，非实有物，不违圣教。

（4）有义（论主观点）：前说皆不应理。（因为第七识只认识心法，而）色等、种子非识蕴故，（前一观点说种子非实有物，但）论说种子是实有故，假应如无，非因缘故（如果种子是假法，那就像根本没有的事物，不能做因缘）。又此识俱萨迦耶见任运一类恒相续生，何容别执有我、我所（此识的身见永恒连续的生起，怎能同时容下“我”及“我所”两种执着？就像）无一心中有断、常等二境别执俱转义故。亦不应说（我、

我所)二执前后(生起)，此无始来一味转故(因为第七识无始来都以同一状态的连续生起)。

应知此意但缘藏识见分，非余(种子、相分、心所)。彼(藏识见分)无始来一类相续，似常一故，(第八识)恒与诸法为所依故。此(第七识)唯执彼为自内我。(论中是)乘语势故，(而)说“我所”言。或此(第七识)执彼(见分)是“我之我”，故于一(我)见义说(我、我所)二言。若作是说，善顺教理。(经中)多处唯言有我见故，(因)我、我所执不俱起故。

乘语势，譬如：说军为军队，国为国家，都是乘着语势而说的，并不是军外有队，国外有家。《述记》认为：“我之我”1前我是指意识执着五蕴所起之我，后一我是指第七识所执第八识见分所起之我；2前我是前念我，后我是后念；3前念我是体，后念我是用。

未转依(清净)位(前，第七识)唯缘藏识；既转依已，亦缘真如及余(一切)诸法，平等性智证得十种平等性故，知诸有情胜解差别，示现种种佛影像故。此(瑜伽论)中且说未转依时，故但说此缘彼藏识。悟迷通局(各种识的功能，迷时有局限，悟时通达一切)，理应尔故。无我、(有)我境遍、不遍故(无我或有我执决定了第七识的功能是遍一切或不遍)。

十种平等性：1诸相增上喜爱，平等性故；2一切领受缘起，平等性故；3远离异相非相，平等性故；4宏济大慈，平等性故；5无待大悲，平等性故；6随诸有情所乐示现，平等性故；7一切有情敬爱所说，平等性故；8实践寂静皆同一味，平等性故；9世间诸法苦乐皆同一味，平等性故；10修殖无量功德究竟，平等性故。

“如何此识缘自所依(的识)？”如有后识即缘前意(就像后一意识生起，可缘取前一意识；前一意识对后一意识既是“所依”也是“所缘”)彼既极成，此亦何咎？(所以说，第八识既是第七识的“所依”也是“所缘”。)

论第七识之自性与行相

颂言“思量为性相”者，双显此识自性、行相。意以思量为自性故，即复用彼（思量）为行相故，由斯兼释所立（之）别名（末那），（因）能“审思量”名末那故。未转依位，恒审思量所执“我”相；已转依位，亦审思量“无我”相故（末那名称，有漏、无漏通用）。

自性有二义：1 指本性或体性；2 相对于共性是指自己的特性。

论第七识之相应心所

“此意相应有几心所？”且与四种烦恼常俱。此（三十颂）中“俱”言显相应（之）义，谓从无始至未转依，此意任运恒缘藏识，与四根本烦恼相应。其四者何？谓我痴、我见并我慢、我爱，是名四种。

我痴者谓无明，愚于我相（被我相愚弄），迷无我理，故名我痴。我见者谓我执，于非我法妄计为我，故名我见。我慢者谓倨傲，（依）恃所执（的）

“我”令心高举，故名我慢。我爱者谓我贪，于所执“我”深生耽着，故名我爱。“并”表慢、爱有见、慢俱（见、慢；爱与见、慢可共存。故爱、见、慢三者能共存），遮余部执（见慢爱）无相应义。此四（根本烦恼）常起，扰浊内心（末那识），令外（门活动的六）转识恒成杂染。有情由此（扰浊杂染）生死轮回不能出离，故名烦恼。

“彼有十种（根本烦恼），此何唯四？”（因为）有我见故，余见不生，（所有的见都由慧心所引起）无一心中有二慧故。（问：）“如何此识要有我见？”二取（见取、戒禁取见）、邪见但（由意识）分别生（起的分别烦恼，不与第七识相应），唯见所断；（与）此（末那识）俱烦恼，唯是俱生，修所断故。我所（见）、边见依我见生（非依二见生我见，）此（识）相应（我）见不依彼（二见）起（，第七识）恒内执有

我，故要有“我见”（有我见故，余见不生）。由见审决（由见的审查确定有“我”的存在，故）疑无容起。爱着我故，瞋不得生。故此识俱烦恼唯四。

十根本烦恼中之萨迦耶见即身见，我见及我所见都属于萨迦耶见，就是我执及我所执。

（问：）“见、慢、爱三如何俱起？”（答：）行相无违，俱起何失？（问：）《瑜伽论》说：“贪令心（卑）下，慢令心（高）举，宁不相违？”分别（烦恼的爱、慢不相应）、俱生（烦恼的爱、慢可相应）；（对）外境（时，二者不同起）、内境（时，二者可同起）；所陵、所恃（蔑视别人，二者不同起；对自己，二者可同起）；麤、细有殊（爱、慢麤显的现行不同时起；微细的可同时起）。故彼此文义无乖返。（第七识的贪、慢，在俱生、缘内、自恃可俱起。）

论第七识四根本烦恼外之其余相应心所

“此意（相应）心所，唯有四耶？”不尔，（颂中说）“及余触等俱”故。（1）有义：此意心所唯九，前四（烦恼）及余触等五法，即触、作意、受、想与思，意与遍行定相应故。前说触等（五遍行与）异熟识俱，恐（人们）谓同前（末那识之五遍与异熟识之五遍相同）亦是无覆（无记），显此异彼，故置余言。及是（合）集义，前四后五合（集为九）与末那恒相应故。

“此意何故，无（其）余心所？”谓欲（是）希望（得到）未遂合事，此识任运缘遂合境（此境即我，故）无所希望，故无有欲。胜解印持曾未定境（胜解是确定掌握了以前不确定的境），此识无始恒缘定事，无所印持，故无胜解。念唯记忆曾所习事，此识恒缘现（在）所受境，无所记忆，故无有念。定唯系心专注一境，此识任运刹那别缘，既不专一，故无有定。慧即我见，故不（重复）别说。

善是净故，非此识俱。随烦恼生，必依（根本）烦恼前后分位差别建立（不全正确的观点），此识恒与四烦恼俱，前后一类（相同），分位无（差）别，故此识俱无随烦恼。恶作追悔先所造业，此识任运恒缘现境，非悔先业故无恶作。睡眠必依身心重昧，外众缘力，有时暂起，此识无始一类内执，不假外缘，故彼非有。寻伺俱依（意识）外门而转，（寻）浅（伺）深推度（后）麤细发言，此识唯依（藏识）内门而转，一类执我，故非彼俱。

（2）有义：彼释“余”义非理。（他们以为“余”是代表第七识的五遍行是“有覆”，不同于第八识无覆的五遍行，但）颂别说此（识）有覆摄故（故“余”不是指“有覆”）。又阙意（颂又没提到与末那识）俱随烦恼故，（但根本）烦恼必与随烦恼俱，故此“余”言显随烦恼。

（与第七识相应之随烦恼有四种看法：）此中有义：（有）五随烦恼遍与一切染心相应，如《集论》说：“惛沈、掉举、不信、懈怠、放逸，于一切染污品中恒共相应。”若离无堪任性等（五），染污性成无是处故。烦恼起时心既染污，故染心位必有彼五。烦恼若起，必由无堪任（惛沈）、器动（掉举）、不信、懈怠、放逸故。掉举虽遍一切染心，而贪位增（最强），但说贪分（假说是贪的分位，就）如眠与悔虽遍（善、恶、无记）三性心，而痴位增，但说（眠、悔）为痴分。

虽余处（指《瑜伽师地论》）说，有随烦恼，或六或十，遍诸染心，而彼俱依别义说遍（都是依各别情况假说遍染），非彼（六或十）实遍一切染心。谓依二十随烦恼中，解通麤细、无记、不善，通障定慧，相显说六（依二十随烦恼来解释，要满足遍一切污染心的条件，必须通麤显与微细的心理活动、通有覆无记性以及不善性、通障定、慧。这种随烦恼共有六种）。依二十二随烦恼中，解通麤细（以及不善、有覆无记）二性说十（种随烦恼遍诸染心）。故此彼说（所以我说五遍一切染心，与彼论说六或十遍染心，）非互相违。

依二十随烦恼，十小随只通粗麤相；无惭无愧中随烦，只通不善，不通无记。昏沉、掉举两大随烦恼，掉举只障定，昏沉只障慧。唯有不信、懈怠、放逸、忘念、不正知、散乱，六大随烦，遍通麤细，无记、不善及障定、慧。依二十二随烦恼，二十随烦恼再加邪欲和胜解，合为二十二。除掉只通麤相及不善性的十二个中、小随烦恼外，其余的十大随烦恼，遍通麤、细及不善、无记二性。可见得说六或十遍染心，都是依据各别情况，不是说这六或十随烦恼，都能遍及一切染心。所以与我们说的五大随遍诸染心，并不相违。

然此意俱心所十五，谓前九法（四根本、五遍行），五随烦恼，并别境慧。我见虽是别境慧摄，（但我见是染污性，而慧通三性，因）而五十一心所法中义有差别，故开为二。

（问：）“何缘此意无（其）余心所？”（答：）谓忿等十（小随）行相麤动，此识审细，故非彼俱。无惭、无愧唯是不善，此（识有覆）无记故，非彼相应。散乱令心驰流外境，此恒内执一类境生，不外驰流，故彼非有。不正知者，谓起外门身语意行违越轨则，此（识）唯内执，故非彼俱（，也没有失念）。无余心所，义如前说（，所以只有十五个相应心所）。

（B）有义：应说六随烦恼遍与一切染心相应。《瑜伽论》说：“不信、懈怠、放逸、忘念、散乱、恶慧（不正知等六与前七识）一切染心皆相应故。”（前三随烦遍染心，前文已说明，后三为何也遍染心？答：）忘念、散乱、恶慧若无，心必不能起诸烦恼。（心）要缘曾受境界种类，（前六识才能）发起忘念及邪简择，方起贪等诸烦恼故。烦恼起时心必流荡，皆由于（对）境起散乱故。昏沈、掉举行相互违，（故）非诸染心皆能遍起。《集》论说五（种随烦恼）法遍染心者，（因为它们满足了）解通麤细、违唯善法、（是）纯随烦恼、通（恶、有覆无记）二性（四种条件）故。说十（随烦恼）遍（诸染心）言，义如前说（其道理就像前文所说的一样）。

《集论》说五随烦恼遍染心，是因为只有这五法满足下列条件：1 行相遍通粗细，故除去唯通粗相的十小随；2 唯违善法，有五大随烦恼：即不信翻信，懈怠翻精进，昏沈翻轻安，掉举返行舍，放逸翻不放逸来；不包括散乱，因散乱所障之定通三性；不唯违善，有忘念、恶慧、邪欲、邪胜解，随彼所翻都是别境心所，别境心所可通三性，所以不是唯违善法。因此必需除去散乱、失念、不正知；3 纯随烦恼，故要除去名为随惑的四不定，以及十根本烦恼；4 通不善、无记二法，故减去唯通不善的无惭、无愧。B 观点认为，遍染心的烦恼并不一定要符合以上四条件。

然此意俱心所十九，谓前九法、六随烦恼并念、定、慧及加昏沈。此别说念，（在忘念之外又别加念心所，因忘念以念心所也以痴为主体，所以忘念和念还是不同，还是需要念心所。）准前慧释（对慧的解释与前述相同）。并有定者，（因定是）“专注一类”（与第七识）所执“我”境曾不舍故。加昏沈者，谓此识俱（在的）无明尤重，心昏沈故。无掉举者，此（与昏沈）相违故。无余心所，如上应知。

（C）有义：复说十随烦恼遍与一切染心相应。《瑜伽论》说：“放逸、掉举、昏沈、不信、懈怠、邪欲、邪胜解、邪念、散乱、不正知，此十（于）一切染污心起（时），通一切处（属）三界系故。”若无邪欲、邪胜解时，心必不能起诸烦恼，于所受境要乐合（或）离，印持事相（可不可爱），方起贪等诸（根本）烦恼故。（问：胜解和疑相违，如何都与一切染心相应？）诸疑理者，于色等事必无犹豫（对道理产生疑惑者，必定对有关的事物等已经确定），故疑相应亦有（部分）胜解。于所缘事亦犹豫者，（属）非烦恼（性的）疑，如疑人机（疑树桩为人，对所缘境还没确定，此种非烦恼的疑没有胜解）。余处不说此（邪欲与邪胜解）二遍（染心）者，（因为）缘非爱事、疑相应心邪欲、胜解（缘不可爱事的邪欲，以及与疑心相应事的邪胜解，）非麤显（烦恼）故（不说，但不是没有，只是行相微细，所以二者还是遍染心）。余互有无（其余心所是有是无），义如前（两家所）说。

此观点认为，对于理的疑，有烦恼性，因对所缘的对象已经完全掌握，故有胜解；对所缘的事物不确定而产生的疑，这种疑不是烦恼性的疑，没有胜解。

此意（相应的）心所有二十四，谓前九法、十随烦恼加别境五，准前理释。无余心所如上应知。

(D) 有义（论主观点）：前说皆未尽理。且疑他世为有若无（这种事也不能确定），于彼（事起的疑也是烦恼性，这种疑）有何欲、胜解相？（故邪欲、邪胜解不遍染心。破 C 观点邪欲、邪胜解遍染心。）

（破 B 观点说昏沉、掉举相违，不遍染心，但）烦恼起位，若无昏沉，应不定有无堪任性。掉举若无，应无器动，便如善等，非染污位（故二者必遍染污心）。（破 A 观点说散乱、忘念、不正知不遍染心：）若染心中无散乱者，应非流荡，非染污心。若无失念、不正知者，如何能起烦恼现前？故染污心决定皆与八随烦恼相应而生，谓昏沉、掉举、不信、懈怠、放逸、忘念、散乱、不正知。忘念、不正知，（若以）念（为主体的忘念）、慧为（主体）性者（的不正知，则）不遍染心，非诸染心皆缘曾受（的经验，或缘）有简择故；若以无明（痴心所）为自性者（的忘念与不正知，则）遍染心起，由前说故（因痴心所遍染心）。

然此意俱心所十八，谓前九法、八随烦恼并别境慧（心所）。无余心所及论三文（《集论》与《瑜伽师地论》中提到的三段文字），准前应释。若作是说，不违理教。

所以与第七识共存的心所有十八个：四根本、五遍行、八大随及别境慧。对疑的看法，第三种观点认为，对理有疑属烦恼性，因为对事相已经有胜解；对事有疑，可以没有胜解，则无烦恼性。第四种观点认为，即使对事相有疑也可是烦恼性，如对疑他世有没有，也有烦恼性，但此种疑并不需要胜解或欲，故邪欲及邪胜解不遍染心。佛教的疑主要是对是否有三世、作用、因果、诸谛、实有等心存怀疑。

成唯识论卷四终

成唯识论卷五

与第七识相应的受心所

“此染污意，何受相应？”（有三种观点）

有义：此俱唯有喜受，恒内执我生喜爱故。（2）有义：不然。（上述成立的话）应许喜受乃至有顶（喜受达非想非非想天），违圣言故。应说此意四受相应（除了苦受）。谓生恶趣，忧受相应，缘不善业所引果故；生人、欲天、初、二静虑，喜受相应，缘“有喜地”善业果故；第三静虑乐受相应，缘“有乐地”善业果故；第四静虑乃至有顶，舍受相应，缘“唯舍地”善业果故。

此观点错误的以为第七识如前六识一样，也是业报所起，故有种种不同的受。有喜地：初禅离忧、二禅离苦，但有喜受。有乐地：指三禅离喜有乐。唯舍地：从四禅到非想非非想，唯舍受。

（3）有义（论主观点）：彼说亦不应理。此无始来，任运一类缘内执我，恒无转易，与变异受不相应故。又此末那与前藏识（意）义有异（之处）者，皆别说之（佛典都另有详细说明）。若四受俱，亦应别说，既不别说，定与彼（藏识的受相）同。故此相应，唯有舍受。

第三观点认为第七识永恒不变的执持第八识见分为自我，不与任何有变化的受相应，故唯舍受。

未转依位与前所说（的十八种）心所相应。已转依位，唯二十一心所俱起，谓遍行、别境各五、善十一，如第八识。已转依位，唯舍受俱，任运转故，恒于所缘（境起）平等转故（清净第七识永恒的与所缘境平等的生起）。

以上是对第七识相应心所的结论，在非佛位有十八种相应心所；佛位有二十一种相应心所。没有四不定心所，因为四不定善恶不定。

论第七识与其相应心所的属性

“末那（与其）心所，何性所摄？”有覆无记所摄，非余（善、恶、无覆无记，因）此意相应四烦恼等是染法故。（能）障碍圣道、隐蔽自心说名有覆；（第七识的烦恼属）非善、（非）不善（因为第七识不造业），故名无记。（既是烦恼，为何非不善？答：）如上（色、无色）二界，诸烦恼等定力摄藏，是无记摄。（与）此（识）俱染法（烦恼），所依（心王）细故、任运转故，亦无记摄。若已转依，唯是善性。

第八识因无相应烦恼心所，故属无覆；第七识相应的，有根本烦恼及随烦恼，能障圣道，能隐蔽自心，故有覆。但第七识与其相应烦恼极其微细，能自然而然的生起，如同色界、无色界的烦恼被定力所伏，故也属无记，非不善

论第七识所系之界地

“末那（及其）心所何地系耶？”随彼所生，彼（就被该）地所系。谓生欲界，现行末那（与）相应心所，即欲界系；乃至（生在）有顶，应知亦然。任运恒缘自地藏识，执为内我，非他地（藏识）故。若起彼地异熟藏识现在前者，名（往）生彼地。染污末那缘彼（异熟识）执（为）我，即系属彼（地），名彼所系；或为彼地诸烦恼等之所系缚，名（被）彼所系。若已转依，即非所系。

论染污第七识之制伏与断灭

“此染污意无始相续，何位永断或暂断耶？”阿罗汉、灭定、出世道无有。阿罗汉者，总显三乘无学果位，此位染意种及现行俱永断灭，故说无有；学位（中的学人入）灭定、出世道中（起无漏观）俱暂伏灭，故说无有。谓染污意，无始时来，微细一类任运而转，诸有漏道（的修法）不能伏灭；三乘圣道有伏灭义，（因）真无我解违我执故；后得无漏（智/观）现在前时，是彼（真无我见

的)等流，亦违此意。真无我解(二空智)及后所得(智/我空智)俱无漏故，名出世道。灭定既是圣道等流，极寂静故，此亦非有。(但有学圣人)由未永断此(染污)种子故，从灭尽定、圣道起已，此复现行，乃至未(证)灭(道前)。然此染意相应烦恼，是俱生故，非见所断；是染污故，(故)非「非所断」；(与末那相应的烦恼)极微细故，所有种子与有顶地下下(最微细的)烦恼(种子一起在证无学位时，)一时顿断，(末那识烦恼与非想非非想最微细烦恼的)势力等故。金刚喻定(金刚三昧)现在前时，顿断此种成阿罗汉，故无学位(与此识相应的烦恼)永不复起。二乘无学回趣大乘，从初发心至未成佛，虽实是菩萨亦名阿罗汉，应义等故(二个名称意义相同，故)不别说之。

出世道是指根本无分别智与后得无分别智。后得智：根本无分别智后而产生的一种对一切法认识的智慧。烦恼从上上、上中到下中、下下烦恼共九种，三界九地共八十一品。寂静：没有烦恼为“寂”，没有苦患为“静”。身寂静即辞亲割爱，居于静处，一切身恶行都不作；心寂静：灭贪瞋痴，使心不作一切恶行。

论有无清净末那识

此中(1安慧)有义：末那唯有烦恼障俱，圣教皆言(阿罗汉、灭尽定、出世道)三位无故，《显扬圣教论》又说(与)四惑恒相应故，《摄大乘论》又说为识杂染依故(前六识的染污所依)。

《对法论》说阿罗汉、灭尽定、出世道三位无。此观点认为没有清净末那识。

(2)有义(论主观点)：彼说教理相违。出世末那，《解脱》经说有故。无染意识，如有染时，定有俱生不共依(的意根)故。《瑜伽师地》论说：“藏识决定恒与一识俱转，所谓末那；意识起时，则二俱转，所谓意识及与末那；若五识中随起一识，则三俱转；乃至或时顿起五识，则七俱转。”若住灭定无第七识，尔时藏识应无识俱(同在)，便非“恒定一识俱转”。住圣道时，若无第

七，尔时藏识应（只与意识）一识俱，如何可言：“若起意识，尔时藏识定二俱转？”《显扬论》说：“末那恒与四烦恼相应”（那是指染污末那。）或翻彼相应特举为行，或平等行（如果不承认有清净末那，那也可以反过来说，与末那相应之我慢等四惑是道行，或四惑就是平等性智的本性/道行），故知此意通染、不染。若由《瑜伽师地》论说阿罗汉位无染意故，便无第七，应由（该）论说阿罗汉位舍赖耶故，便无第八。彼既不尔，此云何然？又诸论（《庄严经论》和《摄大乘论》都）言，转第七识得平等智，彼如余智，定有所依相应净识。此（清净末那）识无者，彼智应无，非离所依有能依故。不可说彼（平等性智）依六转识（因前六有间断），许佛（因为佛的平等性智）恒行，如（大圆）镜智故。

又无学位若无第七识，彼第八识应无俱有依，然必有此依，如（其）余识性故。又如未证补特伽罗（人）无我者，彼我执恒行；亦应未证法无我者，法我执恒行。此识若无，彼（人、法我执）依何识？非依第八，彼无慧故（不起我见）。由此应信，二乘圣道、灭定、无学此（第七）识恒行，彼未证得法无我故。又诸论中，以五同法（五识以五根为俱有依，来）证有第七为第六（识俱有）依。圣道起时及无学位，若无第七为第六依，所立宗因（宗-有第七识；因-为第六识之所依的这种命题与理论）便俱有失，或应五识亦无有依。（若）五（识）恒有依，（第）六亦应尔。

是故定有无染污意，于上（阿罗汉、灭尽定、出世道）三位恒起现前。（颂）言彼无有者，依染意说，如说（声闻、缘觉、八地菩萨、佛）四位无阿赖耶，非无第八，此（识）亦应尔。

此观点认为，染污末那断除后，定有清净末那识，否则清净第六识、第八识及平等性智也就没有俱有依。

论由凡夫至成佛与第七识相应慧心所的三个层次

此意 (第七识) 差别，略有三种。一补特伽罗我见相应，二法我见相应，三平等性智相应。初通一切异生相续 (不断)，二乘有学、七地以前一类菩萨 (在) 有漏心位，彼 (第七识) 缘阿赖耶识起补特伽罗我见 (俱生我执)；次通一切异生、声闻、独觉相续 (不断)，一切菩萨法空智果不现前位，彼缘异熟识 (见分) 起法我见 (俱生法执)；后通一切如来相续、菩萨见道及修道中法空智果现在前位。彼 (佛) 缘无垢 (识，菩萨缘) 异熟识等起平等性智。

补特伽罗我见起位，彼法我见亦必现前，我执必依法执而起，如夜迷机等 (错认树桩) 方谓人等故。(人) 我、法 (我) 二见，用虽有别而不相违，同依一慧，如眼识等，体虽是一而有了别青等多 (种颜色的作) 用，不相违故，此 (人、法我见) 亦应然。

凡夫以为一切事、物、现象皆有实体，是为法我。《摄大乘论释》卷十：「凡夫性无明是初地障，此无明即是身见。身见有二种：一因，二果。法我执是因，人我执是果。因即凡夫性，迷法无我故称无明。二乘但能除果，不能断因，若不断此无明则不得入初地。」计人实有，是为「人我」，计法为实，是为「法我」。《摄大乘论释》卷十一：「先于十解已通达人无我，今于初地又通达法无我。」《大乘起信论》谓，我见有人我见、法我见二种，二乘已证人无我，但尚见有五蕴生灭法，怖畏生死，妄取涅槃，是为法我见。

二乘有学圣道、灭定现在前时，顿悟菩萨于修道位、有学渐悟 (回小向大的二乘有学) 生空智果现在前时，皆唯起法执，我执已伏故。二乘无学及此渐悟 (回小向大的二乘无学) 法空智果不现前时，亦唯起法执，我执已断故。八地以上一切菩萨，所有我执皆永不行，或已永断，或永伏故，法空智果不现前时，犹起法执，(因为我空智和法执) 不相违故。如契经《解深密经》说：“八地以上，一切烦恼不复现行，唯有 (俱生法执) 所依 (的) 所知障在。”此 (经说的) 所知障是现 (行) 非种。不尔，(如果经说的所知障非现行而是种子，则经也会说) 烦恼亦应在故 (不会只说“唯有所依所知障在。”)。

法执俱意（与末那共存的法执）于二乘等虽名不染，于诸菩萨亦名为染，障彼智故，由此亦名有覆无记。于二乘等，说名无覆，不障彼智故。（四无记中，末那）是异熟生（无记）摄，（因此识是）从异熟识恒时生故，名异熟生，非（由善、恶业所生的）异熟果。此名通故（此异熟生名是个广泛的通称），如增上缘，（凡其）余不摄者皆（纳）入此摄。（因此，不能归类于其它三种无记性的通通归入异熟生无记）。

顿悟菩萨是指修菩萨道行者，在见道位时立断分别烦恼及分别所知障。第七识虽也称为异熟生无记，但与前六识的异熟生无记还是不同。异熟生的前六识，由异熟种子招感而起，是由前世的满业种子招感；第七识是由等流种子生起，与业力无关。第七识称为异熟生，只是因为依附异熟识生起，而且无法归类于其它三种无记。四无记：异熟生无记、威仪无记、变化无记、工巧无记。

论第七识存在的证据

“云何应知此第七识离眼等（六）识有别自体？”圣教（有二、）正理（有六）为定量故。

依经文证明

谓薄伽梵处处经（《解深密经》及《楞伽经》）中说心、意、识三种别义。集（种子、）起（现象）名心；思量名意；了别名识，是三（各自）别义。如是三义虽通八（个）识，而随胜显（的作用各有偏重）。第八名心，集诸法种，起诸法故；第七名意，缘藏识等，恒审思量为我等故；余六名识，于六别境麤动（的）、间断（的）了别转故。如《入楞伽》伽他中说：“藏识说名心，思量性名意，能了诸境相是说名为识。”

前文中，缘藏识等的“等”表在有漏位第七识缘第八识；无漏的第七识能缘第八识和真如；在佛位能缘取一切法。故七、八二识是永不间断存在的识。

又大乘经处处别说有第七识，故此别有（第七识存在）。诸大乘经是至教量（最权威的衡量标准），前已广说，故不重成（重新证明。大小乘共承认的）《解脱经》中亦别说有此第七识，如彼颂言：“染污意恒时（与）诸惑俱生灭，若解脱诸惑，非曾非当有（这些烦恼不但现在没有，过去、未来都没有，过、未无自性故）。”彼经自释此颂义言：“有染污意，从无始来与四烦恼恒俱生灭，谓我见、我爱及我慢、我痴。对治道生，断烦恼已，此意从彼便得解脱。尔时此意相应烦恼，非唯现无亦无过、未，过去未来无自性故。”如是等教，诸部皆有，恐厌广文，故不繁述。

四种对治：对，即敌对；治，即攻治。即以无漏智对治烦恼，依其位次之前后而有四种之别。据俱舍论卷二十一、阿毘达磨杂集论卷九等所载，即：(一)厌患对治，又作厌坏对治、伏对治，即加行道。谓众生见欲界生死之苦、烦恼惑业之集，深生厌恶而起大加行，修于圣道以对治苦、集。(二)断对治，谓众生了知一切烦恼惑业能招生死之苦，故修无间道，缘四谛理以断除惑业。(三)持对治，谓从无间道之后，入于解脱道，再缘四谛，能摄持所断之烦恼，不令更起。(四)远分对治，谓从解脱道之后，入于胜进道，再缘四谛，令所断之惑永远乖离。

以佛理论证有第七识

（1 以不共无明证有第七识）已引圣教，当显正理。谓契经《缘起经》说：“不共无明，微细恒行，覆蔽真实。”若无此识，彼（不共无明）应非有。谓诸异生于一切分，恒起「迷理不共无明」，覆真实义，障圣慧眼。如伽他说：“真义心当生（无漏心将要生时，有一法）常能为障碍，俱行一切分（此法凡夫一切位一切时都存在），谓不共无明。”是故契经说：“异生类恒处长夜，无明所盲，惛醉缠心，曾无醒觉。”若异生位有暂不起此无明时，便违经义。（说）俱异生位（的）迷理无明有（时现）行、（有时）不行，不应理故。（说）此（迷理不共无明）依六识，皆不得成，应此（六识有）间断，彼（无明）恒染故。许有末那，便无此失。

恒行不共无明是与第七末那识相应之无明/痴心所。此无明乃一切凡夫无始时来相续不断，与我见、我爱、我慢三大惑相应，能障碍真义智。此无明不可能依托前六、第八识，因为第八识没有烦恼心所。

十五种无明：一根本无明，由无始之际，一念不觉而长夜昏迷，不了真理，能生一切烦恼者。二枝末无明，心、心所相应而起，有贪瞋慢疑见等之烦恼者名之。三共无明，一保证使共同造作一切诸业者名之。结使即一切烦恼，能缠缚驱使入于生死也。四不共无明，唯第七识之无明，妄起染污，能障蔽无漏之圣法而恒无间断者名之。五相应无明，第七识中，恒与贪痴见慢四惑相应而起者名之。六不相应无明，不缘麤显之境、不与余识相应者名之。七迷理无明，即根本无明，障中道之理，使其不能显发者名之。八迷事无明，见、思烦恼障蔽，于生死之事不能出离者名之。九独头无明，妄觉之心，不缘外境，孤立生起，生已增广者名之。十俱行无明，心所之法，与心常相随逐，曾不舍离者名之。十一覆业无明，一切之结使，覆蔽诸业，使人不知，恐失名誉利养恭敬等者名之。十二发业无明，以贪疑我见慢等，悉能发生一切恶业者而名之。十三种子、子时无明，种子者藏识，子时者子刻也。子时为十二时之首，隐喻藏识为诸识之首，故以为喻。染习种子藏于此识中而未发显者名之。十四行业果无明，以十二因缘中无明，行，爱，取，有之五者烦恼为业因，其他七者为苦果而名。十五惑无明，以名俱生分别及根本随烦恼等之惑。“俱生分别”者，谓最初入胎一念之识，与形俱生，即有分别也。“根本随烦恼”者，即前根本无明也。）

“染意恒与四惑相应，此俱无明何名不共？”（与此识相应的其它三惑不称“不共”，为何只有共存在的无明/痴心所称为“不共”？）

有义：（与）此（识）俱我见、慢、爱非根本烦恼，（只有我痴是根本烦恼，所以称）名不共何失？

此观点认为与第七识相应的四烦恼中只有痴心所是根本烦恼，其余都是随烦恼，故将此无明称不共。

（2）有义：彼说理教相违，（佛典说的）纯随烦恼中，不说此（见、慢、爱）三故（非随烦恼）；此三（属）六、十（根本）烦恼摄故。处处皆说染污末那与四烦恼恒相应故，应说四中无明是主，虽（与其它）三俱起，亦（还是）名不共。从无始际（使众生）恒内昏迷，曾不省察，（是以）痴（为）增上故。（问：）“此（识）俱见（慢、爱）等（所以也）应名相应，若为主时（是否也）应名不共？”如无明故，许亦无失。（它们如果起主要作用时，也可称“不共”）

此观点认为相应的四烦恼中，我痴是起主要作用的，故将此无明称不共。

(3) 有义 (论主观点)：此痴名不共者，如不共佛法 (唯佛法独有一样，这种无明也) 唯此识有故 (称不共)。(对方：) “若尔，(与) 余识相应烦恼，此 (第七) 识中无，(也) 应名不共。” (答：) 依殊胜 (作用的意) 义立不共名，非互所无皆名不共。谓 (与) 第七识相应无明，无始恒行，障真义智，如是胜用余识所无，唯此识有，故名 “不共。”

此观点认为此种无明唯第七识独有，其余六识都无，且在四烦恼中，障碍真义智痴心所起特殊作用，故称不共。

(对方：) “既尔，此 (识) 俱 (起之其它) 三 (烦恼) 亦应名不共。” (答：) 无明是主，独得此名。或许余三 (在起主要作用时)，亦名不共。对余痴故，且说无明 (相对其它识的痴心所，第七识痴心所障碍真义智的作用是其它识所没有的，所以只有第七识的无明称为 “不共”)。

不共无明总有二种：一，恒行不共 (唯第七识有)，余识所无；二，独行不共，此识非有 (唯意识有)。故《瑜伽》说：“(意识俱) 无明有二，若贪等俱者，名相应无明；非贪等俱者，名独行 (不共) 无明 (分为主独行、非主独行不共无明)。” 是主独行，唯见所断。如契经《缘起经》说：“诸圣有学，(主独行) 不共无明已永断故，不造新业。” 非主独行 (不共无明除了见所断) 亦修所断，(其与) 忿等 (十小随相应，) 皆通见、修所断故。

独行不共无明，指与第六识相应，然与贪等根本烦恼不相应而独行之无明。独行不共无明复依与忿恨等随烦恼，有俱起、不俱起之别。与小随烦恼不俱起者，而与中二、大八二种随烦恼俱起，称为主独行不共无明，隐中二大八之体用，独显无明己之体用，见道位断；与小随烦恼俱起者，称为非主独行不共无明，小随惑之体用显，无明之体用隐，通见、修二道断。

(第七识的)恒行不共，余部所无(只有大乘有此说法)；独行不共，此彼俱有。

(2.由意识的起源证有第七识)又契经说：“眼、色为缘，生于眼识，广说乃至意、法为缘，生于意识。”若无此(第七)识，彼意(识)非有。谓如五识必有眼等(根·做为)增上不共俱有所依。意识既是六识中摄，理应许有如是所依，此(第七)识若无，彼(意识不共俱有所)依宁有？不可说色为彼(意识)所依，意(根)非色故，(若意识以色根为俱有所依，)意识应无随念、计度二分别故。亦不可说五识无有“俱有所依”，彼(五识)与五根俱时而转，如牙影故。又(五)识与根既必(对应)同境，如心、心所决定俱时(共存)。

由此理趣，极成意识，如眼等识，必有不共(俱有所依)，显自名(称出)处。等无间不摄增上所依(等无间的前一意识不是后一意识的俱有所依，只有做为增上缘的意根才是意识的俱有依)，极成六识随一摄故(众所公认的六识，每一识必属各自的一根摄)。

破经量部的主张：认为五根是前一念的五识，能起后念的五识，所以五识没有俱有依；他们也认为第六识的意根，是依前一念无间灭的意识生起后念的意识。此观点认为，因为意识有思维分别的作用，所以意根不该是物质性的色根。小乘认为前一意识就是后一意识的意根。但唯识认为前一意识只是后一意识的等无间缘，非俱有依，因前、后意识不同时存在，不能成为俱有依。意识有随念、计度分别，所以同起的俱有依一定非物质性，也非前一意识，应该就是第七识。

小乘《俱舍论》认为有三种分别：自性分别，寻心所为主体；计度分别，慧心所为主体；随念分别，以念心所为主体。意识有三种分别，五识只有自性分别，故认为前五识无分别，第六识有分别。唯识认为，寻伺只与第六识相应，非前五识，故五识也无自性分别。自性分别，就是不运用比较、推测等方法，直观客观的觉知事物。此自性分别又可名为任运分别。随念分别，是对于过去的事物追忆、怀念的心理作用。其所以名为随念，因其随逐明记不忘的念心所。计度分别，对过去、现在、未来三世不现见之诸法，构思分别的作用。现量，就是不分别，但所谓“不分别”，只是没有随念、计度二种分别，并非没有自性分别。

(3.以思量之名称证有第七识)又契经说，思量名意，若无此识，彼(思量名意)应非有。谓若意识现在前时等无间意(若现在意识无间之前一意识，就是意根，但前识)已灭非有，过去、未来理非(实)有故，彼(前一意识现在的)思量用定不得成。既尔，如何说名为意(根)？若谓假说(若依现在意识有思量作用，假说前一意识就是意根)，理亦不然，(前一意识已不存在，)无正思量(的作用)，假依何立？若谓现在曾有思量(前一意识当下虽已不存在，但曾经有过思量，所以可成为现在意识的根，但)尔时(的意识还是只能)名(意)识，宁说为意(根)？故知别有第七末那，恒审思量，正名为意。已灭(前一意识)依此(末那根)，假立意(根之)名。

小乘只承认六个识，认为心、意、识三位一体。所以，说一切有部认为过去心就是“意”；经部认为过去、未来心有实体。唯识认为过去、未来在现在都不存在，故无实体。因此不论以现在意识假设过去意识是意根，或是以过去意识有思量来证明过去心是意根，都不能成立。所以，经说的“思量名意”是指第七识。

(4.以两种定的不同证有第七识)又契经说：“无想定、灭尽定，染意若无，彼(二定)应无别。”谓彼二定俱灭六识及彼心所，体数无异(二定灭掉前六识心、心所的主体与数目没有不同)。若无染意于二定中一有一无(的差别，无想定有，灭尽定无)，彼二何别？若谓(二定的)加行、界地、(所)依等有差别者(故有染、净差别)。理亦不然，彼差别因由此(意根)有故，此若无者，彼(差别)因亦无。是故定应别有此意。

《集论》言，此二定有五种差别。1 所依别，无想定是依外道所说邪教而修；灭尽定是依佛所说正教而修。2 自体别，无想定体是有漏；灭尽定体无漏。3 假立别，无想定是依有覆无记的第七识所认取的阿赖耶识而假立；灭尽定是依非染污的第七识所认取的异熟识而假立。4 作意别，无想定是以永远出离的作意为加行；灭尽定是以暂时止息的作意为加行。5 界地别，无想定是色界舍念清净地；灭尽定是以无色界非想非非想地入定，却非属于该地。唯识认为有这五种差别，在于有没有染污第七识的存在。

(5.由无想定有染污证有第七识) 又契经说：“无想有情一期生 (命) 中， (前六识) 心、心所灭。”若无此识，彼应无染。谓彼长时无六转识，若无此意，我执便无，非于余处有具缚者 (除第七识外，没有其它处能束缚众生。若) 一期生中若无我执，彼无我执应如涅槃，便非圣贤同所诃厌。

(小乘有部：) “初后有故无如是失 (无想天众生初、后时有我执，中虽不起，故无如同涅槃的错误) ”。(答：) 中间长时无故有过。(因为凡夫的我执不可能中断。对方：)

“去、来有 (我执) 故，无如是失 (虽然中间不起我执，但不是没有我执，所以没有如同得涅槃的过失。) ” (答：) “彼 (去、来的我执) 非现、常， (等于) 无故，有过。”

(对方：去、来的我执，现在虽然没有，但有“得”的缘故，故我执能再起。答：) 所得无故，能得亦无 (过去“所得”的时间已不存在，故能得随着消失；没有能得，我执不应再起) 。(大众部：此天有我执随眠/种子，属不相应行法，在无想天形成我执，所以有我执。答：) 不相应法，前已遮破。(对方：此天众生虽我执不现行，但藏识有我执种子，所以没错。答：如无末那，则) 藏识 (也) 无故 (那么我执种子藏在哪？没有藏识) 熏习亦无，余法受熏，已辩非理。故应别有染污末那，于无想天恒起我执，由斯圣贤同诃厌彼。

无想天众生已无前六识及其心所，我执必从第七识来。此外，也驳斥了无想天众生没有我执的各种说法。

(6 以有漏心的存在证有第七识) 又契经说：“异生善、染、无记心时，恒带我执。”若无此识，彼 (我执) 不应有。谓异生类 (在上述) 三性心时，虽外起诸业而内恒执我，由执我故，令六识中所起施等 (善) 不能亡相。故《瑜伽》说：“染污末那为 (前六) 识依止，彼未灭时，相了别缚 (对事相的认识了别就会受到束缚) ，不得解脱； (染污) 末那灭已，相缚解脱。”言相缚者，谓于境相不能了达如幻事等。由斯见分 (被) 相分所拘，不得自在，故名相缚 (被相分所束缚) 。依如是义， (《阿毗达磨经》) 有伽他言：“如是染污意是识之所依，此 (染污) 意未灭时， (前六) 识缚终不脱。”

又善、无覆无记心时，若无我执应非有漏，（因两种心在）自相续中，六识烦恼与彼善（、无记）等不俱起故；去、来缘缚（若说现在善等受到过去、未来烦恼所缚，）理非有故，非由他惑成有漏故，勿由他解成无漏故。（过去、未来无有，对现在没有任何影响，就像圣人不会因为他人的烦恼而成有漏，否则，凡夫也可由于圣者的见解而成无漏。）

又不可说别有（烦恼）随眠是不相应（行法所摄，不断的）现（行）相续起，由斯（使）善（、无覆无记）等成有漏法，彼（不相应行）非实有（故不能储存种子），已极成故，亦不可说从有漏种生彼善等，故成有漏。彼种（非烦恼所生，因善一直是善，）先无因可成有漏故。非由漏种彼（善等）成有漏，勿（有）学无漏心亦成有漏故（因有学还有烦恼种子）。虽由烦恼（也能）引施等业，而（烦恼与善）不俱起（。善心起时，烦恼已过），故非有漏正因（所以烦恼不是使善成为有漏的原因），以“有漏”言，表漏俱故（有漏表示与烦恼同时存在）。又无记业非烦恼引（起），彼复如何得成有漏？然诸有漏（是）由与自身现行烦恼俱生俱灭，互相增益，方成有漏，由此熏成有漏法种，后时现起，有漏义（得）成。异生既然（如此），有学亦尔。无学有漏虽非漏俱（无学的有漏行虽不与烦恼同起），而从先时有漏种起，故成有漏，于理无违。

由有末那恒起我执，令善等法有漏义成。此意若无，彼（善等成为有漏）定非有。故知别有此第七识。证有此识理趣甚多，随《摄大乘》略述六种，诸有智者，应随信学。然有经中说（只有）六识者，应知彼是随转理门（方便法），或随所依六根说六，而识类别实有八种。

此观点认为，使善心成为有漏的原因，不是烦恼种子，也不是由六识的烦恼种子生起，更不是善心种子本身就带着有漏/烦恼性，而是与第七识现行烦恼共存。在善性六识现行时，与六识相应的根本烦恼和随烦恼都不现行。此时，现行的烦恼是与第七识相应的根本烦恼和随烦恼，也就是染污的第七识使得善心的六识变得有漏。所以如果没有染污的第七识，一切善心、善行就不可能有漏。

#论前六识

如是已说第二能变，第三能变，其相云何？”颂曰：“次第三能变，差别有六种，了境为性相（本性与现行活动，可为）善、不善、俱非（非善非不善性）”

#论六识名称的来源

论曰：次中思量能变识后，应辩「了境能变识」相。此识差别总有六种，随六根、境种类异故，谓名眼识乃至意识。随根立名具五义故，五谓依、发、属、助、如根（识依根命名、由各自的根引发、属各自的根/即识种子依根而起现行、根对各自的识是辅助的作用/增上缘、识如根同属众生所有/如眼根等属于有情，故眼识等也属有情）。

虽六识身皆依（第七）意转，然随不共（所依这一条件，将第六识）立意识名，如五识身（各有一根为各自的不共所依，故）无相滥过；或唯依意，故名意识。（问：第八识也依托第七识，是否也可称为“意识”？第七识依托第八识，也可叫做“心”？答：这里只）辩（明意）识得名（的根据），心、意非例（第八识称为心、第七识称为意的理由前文已经说明，不可拿来与成立意识名称做为例子）。或（六识也可）名色（声、香、味、触）识乃至法识，随境立名，顺识义故，谓于六境了别名识（顺着识能了别六境的意义而立识名。问：前五识的所缘也是法，为何只有第六识称为法识？）色等五识唯了色等（各自的所缘境），法识通能了一切法。或（意识）能了别法（尘），独得法识名。故六识名，无相滥失。

此后（第二种命名是）随境立六识名，依五色根未自在（位而）说；若得自在，诸根互用，一根发识缘一切境（因此，随境立识名就无意义）。但可随根（立名才）无相滥失。《庄严论》说：“如来五根——皆于五境转者（起作用）”（此论）且依麤显同类（五）境说（，却没说如来五根的每一根皆能缘一切法）。《佛地经》说：“成

所作智决择有情心行差别，起（身口意）三业（教）化，作四记等（四种不同的回答）。”若（成所作智）不遍缘（一切，就）无此能故。（四记：一向记、分别记、反诘记、舍置记）

第二种名称，以境立识的名称，成佛之后就不适用了，因佛五根互用，任何一根都能认识不同的所缘境。所以六识大多以根立名，而非以境立名。四记即：1 一向记，就是正面肯定的方式回答，又称决定答；2 分别记，即根据提问者的意思区分，根据场合的回答，也叫解意答；3 反问记，即以反问的方式回答；4 舍置记，就是对不应回答的问题，保持沉默。

然六转识所依、所缘，麤显极成（明显而众所周知），故此（颂）不说（六识的所依、所缘）。前（文）随义便已说（明了六识的）所依，此（六识）所缘境义便当说（将会说明）。

论六识的性质与现行活动

次言“了境为性相”者，双显六识自性、行相。识以了境为自性故，即复用彼（了境）为行相故，由斯兼释（心、意、识中的“识”）所立别名，能了别境名为识故。如契经说：“眼识云何？谓依眼根了别诸色；广说乃至意识云何？谓依意根了别诸法。”彼经且说（只说了）不共所依（的六根与）未转依位见分所了。余所依、了（其余的共同所依、自证分与证自证分的了别以及已转依位的情况），如前已说（的一样）。

六根就是六识各自的不共所依/俱有依，第六识的不共所依是第七识。如以“共所依”而言，前六识都以第七识为所依，前七识也都依第八识为共所依。上文所说的“性、相”是根据见分说的，如果根据自证分，“性”是指六识的本体“自证分”，“相”即识的活动，就是见分。见分也是自证分的所缘，故“了境为性相”，其中的“了”也包括了自证分与证自证分的能了。

论六识的属性

此六转识，何性摄耶？谓善、不善、俱非性摄。俱非者谓无记，非善（非）不善，故名俱非。能为此世、他世顺益，故名为善；人天乐果虽于此世能为顺益，非于他世，故不名善。能为此世、他世违损，故名不善；恶趣苦果虽于此世能为违损，非于他世，故非不善（只是无记果报）。于善、不善，益损义中，不可记（分）别，故名无记。

此六转识，若与信等十一相应，是善性摄；与无惭（无愧、忿、恨、恼、嫉、害、覆、悭、瞋）等十法相应，不善性摄；俱不相应，无记性摄。

《杂集论》认为，善有十三种，自性善，相属善，随逐善，发起善，第一义善，生得善，方便善，现前供养善，饶益善，引摄善，对治善，寂静善，等流善。不善有十二种，自性不善，相属不善，随逐不善，发起不善，第一义不善，生得不善，方便不善，现前供养不善，损害不善，引摄不善，所治不善，障碍不善。

无惭等十法：中随烦恼无惭、无愧，小随烦恼忿、恨、恼、覆、嫉、悭、害，及根本烦恼的瞋共为十法，皆不善性摄。八大随烦恼与诳、谄、憍三小随，以及贪、痴、慢、疑、恶见五根本烦恼，通不善及有覆无记摄。贪、慢不与中随烦恼同起者，全是有覆无记摄。

意识有善、不善及无覆、有覆二无记性。善恶无记的属性只限定在因，即造作善、恶、无记的身口意业，不但此世可能得果报，也可带到来世。有情投生在善或恶道，属引业果报，各自各别的果报属满业果。两种果报受尽不再带到未来，是无记性，属异熟果。

六识三性是否同起

（1）有义：六识三性不俱，同外门转（六识都向外活动、三性）互相违故。五识必由意识导引，（与意识）俱生、同境（而）成善、染故。若许五识三性俱行，意识尔时应通三性，便违正理，故定不俱。《瑜伽》等说：藏识一时与转识相

应三性俱起者，彼依多念，如说一心，非一（念）生灭，（说多念是一心与佛典）无相违过。

（2）有义（论主观点）：六识三性容俱。率尔（心是无记）、等流（心可为三性中任何一种。此二心可同时起，因）眼等五识或多或少，容俱起故。（所以可三性同起：如无记率尔眼识，等流善耳识，等流不善身识）。五识与意（识）虽定俱生，而善（恶）性等不必同故，前（一观点）所设难于此唐捐。故《瑜伽》说：“若（人）遇声缘从定起者，与定相应（的善）意识俱转（的还有）余耳识生。非唯彼定相应意识能取此声，若不尔者（若无耳识，定中意识）于此音声不领受故，不应出定。非取声时即便出定，（意识）领受声已，若有希望（出定），后时方出。”在定耳识率尔闻声，理应非善，未转依者（的）率尔堕心定无记故。由此诚证，五俱意识非定与五（识的）善等（三）性同。（经中）诸处但言五俱意识亦缘五境，不说（与五识）同性。《杂集论》说等引位（定）中五识无者，依多分（大多数情况）说。

《瑜伽师地论》说，未转依的有情之五心中，前三心率尔、寻求、决定心是无记性。多分有两种情况：1 以时间论，在定中的耳识，不过是大部分时间不起，还有部分时间是生起的。2 以五识而论，定中但有耳识，其余四识都没有，初禅也有耳识。

若五识中三性俱转，意（识）随偏（重于五识的某一识而专）注，（那时意识就）与彼（识）性同。无偏注者便无记性，故六转识三性容俱。得自在位唯善性摄，佛色、心等道谛摄故，已永灭除戏论种故。

五俱意识和五识间可三性共存。独散意识因不与五识共存，就没有三性是否共存的问题。道谛即灭苦达涅槃的修行方法与理论，即八正道：正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。戏论，即错误有无益的言论，有 1 爱论，由贪爱所起之言论；2 见论，固执于错误的见解。

论六识相应心所

六识与几心所相应？

颂曰：“此心所遍行、别境、善、烦恼、随烦恼、不定，（六识）皆三受相应（苦、乐、舍）。”

论曰：此六转识总与六位心所相应，谓遍行等。（诸心所）恒依心起，与心相应，系属于心，故名心所，如属我物立“我所”名。心于所缘，唯取总相；心所于彼（除总相外）亦取（各自的）别相，助成心事得心所名。如画师资（助手，画师）作模，（助手）填彩。故《瑜伽》说：“识能了别事之总相，作意了此（识）所未了相，即诸心所所取别相（局部相）。触能了此（所缘境是否）可意（、不可意、俱非）等相；受能了此（相及其所）摄（各种感）受等（各别）相；想了此（总相及局部的差别，是起）言说（的）因相；思能了此（善、恶、无记各类的）正因（、邪因、俱相违因）等相。故作意等（诸法）名心所法。“此”表心所亦缘总相。

触与受心所之所缘相似。想心所是言说因的一部分，因为想可认识事物的类别，而产生言语。除了正因外，因还包括了邪因、俱相违因，即非正非邪因。

余处（《辩中边论》）复说：“（除了认识总相，）欲亦能了可乐事相，胜解亦了决定（确定的）事相，念亦能了串习（熟悉习惯的）事相，定、慧亦了得失等相。（五遍、五别都能取总相和别相）由此于境起善、染等（五十一）诸心所法，皆于所缘兼取（总相和）别相。”

唯识与心理学不同之处，是把心理活动分成心和心所。把心所从心理活动分立出来并赋予独立主体。心所不光是附属心而已，是不可缺少的心理因素，心、心所共同完成心理活动。识的功能虽只是了别，但无论如何，心理活动一定有心所共同运作，心理活动不是只有纯粹的了别，还有感情活动。

虽诸心所名义无异（都叫心所），而有六位种类差别，谓遍行有五，别境亦五，善有十一，烦恼有六，随烦恼有二十，不定有四，如是六位，合五十一。（遍行）一切心中定可得故；缘（各）别（境时）别境而得生故；（善心所）唯善心中可得生故；（烦恼本）性是根本烦恼摄故；（随烦恼）唯是（根本）烦恼等流性故；（不定）于善染等皆不定故。然《瑜伽论》合六为五，烦恼、随烦恼俱是染故（合为同类）。复以四“一切”辩五（类心所的）差别，谓（根据善、恶、无记）一切性及（三界九地或寻伺三等一切）地、（无始时来凡有心理活动的一切）时、（是否与一切识）俱。五（类心所）中遍行具四一切；别境唯有初、二“一切”；善唯一，谓一切地；染（烦恼）四皆无；不定唯一，谓一切性。由此五位种类差别。

唯识认为，识本身没有善不善的不同，而是心所善不善的作用使其变为善或不善。第七识虽有四根本烦恼及八大烦恼相随，但太微细，只是有覆无记，非不善性而是染污性。前六识善、恶、无记三性都有。

四一切：1 一切性：瑜伽师地论作一切处，即三性之处。即能遍入善、不善、无记三性。2 一切地：即能遍入三界九地各位阶，依心之状态而出入一切地，三界者欲界、色界、无色界等三；九地者五趣杂居地（欲界）、离生喜乐地（初禅）、定生喜乐地（二禅）、离喜妙乐地（三禅）、舍念清净地（四禅）、空无边处地、识无边处地、无所有处地、非想非非想处地（后四地属无色界）。或指有寻有伺地、无寻唯伺地、无寻无伺地等三地。3 一切时：指有心理活动的一切时，必相续无间之法。4 一切俱：指必定与其他法同时并生之法；如触生时，其余四者必定同时生起。

论六识受之关系

（与三种受心所之关系）此六转识易、脱不定（转变、中断变化不定），故（六识）皆容与三受相应，皆领顺、违、非二相故。领顺境相，适悦身心，说名乐受；领违境相，逼迫身心，说名苦受；领中容境相，于身于心，非逼非悦，名不苦乐受。

如是三受或各分二（类。与）五识相应说名身受，（除了依各自的识外，也）别依身故；（只与）意识相应，说名心受，唯依心故。又三皆通有漏、无漏，苦受亦由（修）无漏（道）起故。或各分三，谓见所断、修所断、非所断；又学、无学、非二为三。

非所断是指有为无漏法及无为无漏法，它们非修道位所断除的对象。非学非无学是指凡夫。苦根就是苦受，因苦受对贪等染法种子的现行有帮助作用，故也称“根”。见所断的三受是与分别烦恼相应的受心所；修所断的三受是与俱生烦恼相应的受心所；非所断的三受是指与无漏相应的受心所。非学非无学相应的三受属见所断；有学相应的三受是修所断的三受；无学相应的三受即非所断。

或（可）总分（为）四，谓善、不善、有覆、无覆二无记（相应的三）受。有义：三受容各分四（可各自对应四性，分成上述四类的苦乐舍受。为何无记也与三受相应？因为与）五识俱起任运（俱生）贪痴（，以及意识在）纯苦趣中任运（而起的）烦恼（但）不（引）发业者是（有覆）无记故，彼（二者）皆容与苦根相应（前者在非苦趣还可与乐、舍相应。根就是受，苦根就是苦受，二十二根之一。）《瑜伽论》说：“若任运生一切烦恼（俱生烦恼），皆于三受现行可得。若通一切（六）识身（的烦恼）者，遍与一切根（一切受）相应；不通一切识身（的烦恼）者，意地一切根（只与意识的受）相应。”《杂集论》说：“若欲界系任运烦恼（且能）发恶行者，亦是不善；所余（不起恶业及色、无色界任运而起的烦恼）皆是有覆无记。”故知三受各容有四（善、不善及二无记性的四种性相应）。

上文并没讨论无覆无记的六识与三受的关系，但工巧无记跟威仪无记都无覆无记，且都在前六识，故无覆无记应与苦乐舍三受相应。善、不善、有覆无记也可以与三受相应。因为第八识没有烦恼心所，所以文中“通一切识身者”，如果是包括前七识，通一切识的俱生烦恼有贪、痴、大八，但第七识只有舍受相应，所以“通一切识身者”应该是指前六识，则有俱生烦恼的中二、大八、贪、瞋、痴等与一切受相应。一切根即一切的感受，包括苦、乐、喜、忧、舍。不通一切识的俱生烦恼，有十小随、疑、慢、见，只能与意识的受相应，大致上包括喜、忧、舍。在三禅中，意识喜受变为乐受；在无间地狱，意识忧受变为苦受。上述的善、不善、有覆无记跟无覆无记性等，可将不善、有覆无记合并成“染污性”的三种受。

(与五种受的关系) 或 (受) 总分 (为) 五，谓苦、乐、忧、喜、舍。三 (受) 中苦、乐各分二者：逼悦身心，相各异故 (使身感受逼迫的称为“苦”，心受为“忧”；使身感到愉悦的称为“乐”，心受为“喜”)，由无分别、有分别故 (对苦乐不细分，则有三受；细分则有五)，尤重、轻微有差别故 (重的感受称为苦、乐，轻的为忧、喜)。不苦不乐不分二者，(因对身心) 非逼非悦，(感受) 相无异故，(程度上) 无分别故，平等转故。

诸适悦受 (与) 五识相应，恒名为乐。意识相应，若在欲界、初 (静虑以及) 二静虑 (的) 近分 (定) 名喜，但悦心故；若在初、二静虑根本 (定中，) 名乐 (也可) 名喜，(因为) 悦身心故；若在第三静虑近分 (定及) 根本 (定中已无五识，意识感受) 名乐，(因) 安静尤重，无分别故。

诸逼迫受 (与) 五识相应，恒名为苦。意识俱者，(1) 有义：唯忧，逼迫心故。诸圣教说，意地戚 (意识的悲切) 受名忧根故。《瑜伽论》说：“生地狱中诸有情类，异熟 (识) 无间有异熟生 (五识的) 苦、(意识的) 忧相续。”又说：“地狱寻伺忧俱 (寻伺只在意识有，故意识只与忧共存)，一 (部) 分鬼趣、傍生亦尔。”故知意地尤重戚受，尚名为忧，况余轻者 (怎能称为苦？)

(2) 有义：(论主观点：意识的逼迫感) 通 (苦忧) 二。人天中者，恒名为忧，非尤重故；傍生、鬼界 (有的) 名忧 (有的) 名苦，杂受、纯受有轻重故 (混杂的逼迫感为“忧”，纯粹的称为“苦”)。奈落迦 (地狱) 中，唯名为苦，纯 (逼迫) 受尤重，无 (轻重) 分别故。《瑜伽论》说：“若任运生 (的) 一切烦恼，皆于三受现行可得 (没说忧受，故戚受定是苦)，广说 (详细解说) 如前。”又说：“俱生萨迦耶 (身) 见唯无记性。”彼边执见应知亦尔 (无记性，故与) 此 (二见同) 俱 (的) 苦受非忧根摄，(而且) 论说忧根非无记故。

(问：地狱中除了与前六识俱生烦恼同起的受是苦受，还有那些受？答：) 又《瑜伽》说：“地狱诸根(受)，余三现行定不成就，纯苦鬼界、傍生亦尔。”余三定是乐、喜、忧根，以彼(众生)必成现行舍(与苦受)故。(对方：)“岂不客舍彼定不成(难道该论不是说前六识的舍受在地狱一定不现行)？”(答：)宁知彼文唯说客受？应不说彼定成意根(怎知道该论文说的只是前六识的受？如果论中只说前六识的受，则该论不该说地狱众生定有现行意根，因为如果不承认有第七识，那么意根必定是指第六识。但)彼六客识有时无故(因此地狱众生有时就无意根。所以该论怎么说必定有现行的意根？如果该论说的意根是指第七识，而说受时却只提六识的受，这就不合理。因为)不应彼论(说受时)唯说客受，(而说识时，却)通说意根(第七识)，无异因故(没有特别原因只说六识的受，不说七、八识的受)。又若彼论依客受说(如果该论说的受专指前六识的受，所以地狱没有舍受)，如何(该论)说彼(地狱)定成八根？(前七是五根、意根、命根，则第八根是什么)？若谓五识不相续故(而苦只在五根有，故第八根非苦根，所以你们)定说忧根为第八者。(但忧只意识有，在)死生闷绝(无意识情况下)，宁有忧根？有执苦根为第八者，亦同此破。设执一(男女根)形为第八者，理亦不然，(地狱道男女)形不定(有)故，彼恶业招，容无(男女)形故。彼由恶业令五根门恒受苦故，定成眼等(五根)，必有一(男女)形于彼何用？非于无间大地狱中，可有希求淫欲事故。由斯第八定是舍根，第七、八识舍相应故。如极乐地(三禅)，意悦名乐，无有喜根，故极苦处，意(识感到压)迫名苦，无有忧根。故余三言，定忧、喜、乐。

两家的论点，是对《瑜伽论》说：「地狱定成八根，余三定不成就」这句话的分歧。前一观点认为：地狱定成八根，第七根是意根，第八根是忧根；在地狱定不成的余三是乐根、喜根、舍根。而护法主张：第八根是舍根，定不成余三是乐根、喜根、忧根。“定成”是指一定有且不间断。舍根在「定成八根」之中。

余处说彼(地狱)有等流乐，应知彼依随转理说，或彼通说(包括了)余杂受处。(无间地狱)无异熟乐，名纯苦故。然诸圣教(说)，意(识)地戚受名忧根者，依多分(非纯苦地狱的其他多数的情况)说，或随转门，无相违过。

《瑜伽论》说：“生地狱中诸有情类，异熟(识)无间有异熟生苦、忧相续。”又说：“地狱寻伺忧俱，一分鬼趣、傍生亦尔”者，亦依随转门。又彼苦根意识俱者，是(与)余(五道众生意识的)忧(同)类，假说为(地狱众生的)忧。或彼苦根损身心故，虽苦根摄，而亦名忧，如(二禅)近分(定的)喜益身心故，虽是喜根而亦名乐，《显扬论》等具显此义。然未至地(初禅未到地)定无乐根，说彼(初禅未到地定)唯有十一根故(十一根：五根、意根、命根、苦、忧、喜、舍根)。由此应知，意(识)地戚受，纯受苦处亦苦根摄。

此等圣教，差别多门，恐文增广，故不繁述。

第二种观点认为，与意识相应的压迫感在无间地狱只有苦受，故在此地狱不现行的是喜、乐、忧受；舍受定有，因第七、八识唯与舍受相应，所以地狱众生定有舍受。上述的等流乐是方便说，其实是异熟乐，如有间地狱、饿鬼、畜生等，非纯苦处。客识就是前六识；主识即第八识。

(三受是否能共存？)(1)有义：六识三受不俱，皆外门转(向外活动、三受)互相违故。五俱意识同(缘)五(识)所缘，五(识若)三受俱，意(识)亦应尔，便违正理，故必不俱。《瑜伽》等说：藏识一时与(诸)转识(共起、有)相应三受俱起者，彼(一时)依多念(而说)，如说一心，非一生灭，无相违过。

(2)有义：(论主观点)六识三受容俱，顺、违、中境容俱受故；意(识)不定与五(识)受同故，(因为意识)于偏注境起一受故，无偏注者便起舍故，由斯六识三受容俱。得自在位，(六识)唯乐、喜、舍，诸佛已断忧苦事故。

六识三种受共存与善、不善、无记三性能共存的道理是一样的。

六识相应心所

八识心王	数目	相应心所法								八识规颂
前五识： 眼耳鼻舌 身 识	三十 四	遍 行 五	别境 五	善 十 一	根本烦 恼贪瞋 痴		中随 烦恼 二	大随烦 恼八		遍行别境善 十一中二大 八贪瞋痴
第六识： 意识	五十 一	遍 行 五	别境 五	善 十 一	根本烦 恼六	小随 烦恼 十	中随 烦恼 二	大随烦 恼八	不定 四	相应心所五 十一
第七识： 末那识	十八	遍 行 五	别境 慧		根本烦 恼四贪 痴慢见			大随烦 恼八		八大遍行别 境慧·贪痴 我见慢相随
第八识： 阿赖耶识	五	遍 行 五								性唯无覆五 遍行

前所略標 (出) 六位心所，今应广显 (详细说明) 彼差别相。

且初、二位 (心所) 其相云何？

颂曰：“初遍行触等，次别境谓欲、胜解、念、定、慧，(各自) 所缘事不同。”

#六识之遍行心所

论曰：六位中，初遍行心所即触等五，如前广说。“此遍行相，云何应知？”由教及理为定量 (衡量标准) 故。

此中教者，如契经《阿含经》言：“眼色为缘（眼根为增上缘，色境为所缘缘），生于眼识，（根境识）三和合（生）触。与触俱生有受、想、思。”乃至广说，由斯触等四是遍行。又契经《象迹喻经》说：“若根不坏，境界现前，作意正起，方能生识。”余经《起尽经》复言：“若复于此作意，即（能）于此（境）了别（了别就是识）；若于此了别，即（是）于此（境）作意。”是故此二（识与作意）恒共和合。乃至广说，由此作意亦是遍行。此等圣教，诚证非一。

（前已引教为证，现从理论上说。）理谓识起必有（根境识）三和，彼（三和）定生触，（三和也）必由触有；若无触者，心、心所法应不和合（共）触一境故。作意引心令趣自（所缘）境，此（作意）若无者，心应无故。受能领纳顺、违、中境，令心等起欢、戚、舍相。无心起时，无随一故（无心就无任何一种受出现）。想能安立自境分齐（确立各种境的同异差别），若心起时，无此想者，应不能取境分齐相。思令心取正（邪）因等相，造作善（恶）等，无心起位，无此随一（无思则无善、恶、无记心），故必有思。由此证知，触等五法心起必有，故是遍行。余非遍行，义至当说（到了该阐明意义时，将会解说）。

#六识相应别境心所

次别境者，谓欲至慧，所缘境事多分（多数）不同。于六位（心法）中，次初说故。

别境心所是指在特定情况下才起的心理活动，如在所乐境起欲、决定境起胜解、曾习境起念、所观境起定、慧。

云何为欲？于所乐境，（生）希望为性，勤依为业（努力追求是其作用）。

(于所乐境，有三种看法：1) 有义：所乐谓可欣境，于可欣事，欲见闻等，有希望故。(问：)于可厌事，希彼不合，望彼别离，岂非有欲？(答：)此但求彼不合(或)离时可欣自体(只求不遇到或离开讨厌的事时产生欢喜)，非(期求)可厌事。故于可厌及中容境，一向无欲；缘可欣事，若不希望(得到)，亦无欲起。

(2) 有义：所乐谓所求境，于可欣、厌求合、离等，有希望故。于中容境，一向无欲。缘欣、厌事，若不希求，亦无欲起。

(3) 有义(论主观点)：所乐谓欲观(察的)境，于一切事欲观察者，有希望故；若不欲观，随因境势任运缘者(如果不在意的对象，随顺所缘境自然而然的带过)，即全无欲。由斯理趣，欲非遍行。

有(部)说：“要由(能引起)希望(的所缘)境(之)力，诸心、心所方取所缘，故经说欲为诸法本。”(答：)彼说不然。心等取境，由作意故；诸圣教(都)说“作意现前能生识”故，曾无处说“由欲能生心、心所”故。如说“诸法(以)爱为根本”，岂心、心所皆由爱生？故说“欲为诸法本”者，说(由)欲(的力量)所起一切事业；或说善欲能发正勤，由彼(正勤)助成一切善事。故论说此勤依(欲而起)为业。(欲是有选择性，故非遍行，是别境。)

云何胜解？于决定(已确定的)境，印持(确认把握)为性，不可引转为业(不会受其他因素影响而改变，是其作用)。谓邪、正等教理(的)证(知)力，于所取境审、决、印、持(分析、判断、确定、把握，形成既定的观念)，由此异缘不能引转。故犹豫境胜解全无；非审决心亦无胜解，由斯胜解非遍行摄。

有(部)说：“心(、心所)等取自境时(都)无拘碍故，(故)皆有胜解(何需审决印持？所以胜解是遍行)。”(答：)彼说非理。所以者何？能不(成为障)碍者，即

诸法故 (, 但诸法非心 , 不能胜解 , 故 “能不碍” 非胜解) ; 所不 (障) 碍者 , 即 (是) 心等故 (不是胜解 , 心心所的内容也不光是胜解 , 故 “所不碍” 也不单是胜解。如果说是由于胜解 , 使得心、心所的生起无碍 , 那也不正确 , 因为能) 胜发起 (心、心所) 者 (是六) 根 (与) 作意故 (不是胜解) 。若由此故 , 彼胜发起 , 此应复待余 (如果说由于胜解 , 使根与作意得以生起识 , 但因为胜解的生起还需待其它条件 , 所以) 便有无穷 (条件的过) 失。

胜解本身就需要一些条件才能生起 , 如心王、其它心所所确认的对象以及审、决、印、持等条件 , 而那些生起的条件还需要另外条件才能生起 , 引发生起胜解的条件还需有其它条件才能生起 , 条件还需其它条件 , 如此往前推 , 就会有无穷无尽的过失。胜解类似于心理学的理解 , 但唯识的胜解还包含了五识 , 理解只在意识有。 “能不碍” 就是心、心所所缘的一切事物 , 事物不能成为胜解 ; “所不碍” 包括了一切心、心所 , 不是特定的某种心、心所 , 因此 “所不碍” 也不单是胜解。

云何为念 ? 于曾习境 , 令心明记 , 不忘为性 , 定依为业 (禅定依之生起 , 是其作用) 。谓数忆持曾所受境 , 令不忘失 , (使念心所无碍的生起 ,) 能引定故。于曾未受体、类 (未曾感受过的事物或名称) 境中 , 全不起念。设曾所受 , 不能明记 , 念亦不生。故念必非遍行所摄。有 (部) 说 : 心起必有念俱 , (以前的念心所) 能为后时忆念 (后来生起回忆的原) 因故 (, 故念为遍行) 。彼说非理 , 勿于后时有痴、信等 , (以) 前亦 (必定) 有 (痴、信等) 故。 (其实 , 只要以) 前 (经验过的) 心、心所或想势力 , (其中任一种都) 足为后时 (回) 忆 (过去事物的) 念 (心所生起的原) 因故。

念心所本身并不是记忆而是回忆 , 是能令过去的经验在第八识中所熏习成的种子现行 , 从而令心对于熟悉的事物明记或者回忆过去。念心所不是遍行法 , 就如同痴、信等其它非遍行心所一样。痴、信的现行并不需要依以前曾经发生过的痴、信为原因 , 只要条件足够就可生起。同理 , 回忆过去的事也不需依靠以前的念心所而生起。以前没有的念心所 , 只要有过的经验 , 现在也可以生起念心所 , 所以念心所不是遍行心所。以前有过的经验 , 即使没有过去的念心所 , 也可以由现在其它的心、心所或想的力量 , 引发当前念心所生起 , 并对过去的经验进行回忆。此外 , 对于过去的经验如果不能明记 , 念心所也没法生起 , 因此念心所必然不是遍行心所 , 否则就会产生类似 “勿于后时有痴、信等 , 前亦有痴、信等故” 这种不合理的结果。

云何为定？于所观境，令心专注不散为性，智依为业（智依之生起就是定的作用）。谓观（功）德、（过）失、俱非境中，由定令心专注不散，依斯便有决择智生。“心专注”言显所欲（要停）住即便能住，非唯（停在）一境；不尔，见道（时）历观诸谛（苦集灭道十六观心），前后（所缘）境别，应无等持（定）。若不系心（于）专注境位，便无定起，故（定）非遍行。

有（正理部）说：“尔时（某时/任何时候）亦有定起，但相微隐（所以定是遍行）。”（答：你们）应说诚言（果真如此，那么定的作用是什么？）若定能令心（心所、根、境）等和合，同趣一境，故是遍行，理亦不然，（这）是触（的作）用故。若谓此定令刹那顷心不易（所）缘，故遍行摄，亦不应理，一刹那心自于所缘（本来就）无（变）易义故。若言由定（令）心取所缘，故遍行摄，彼亦非理，（是）作意令心取所缘故。

有（经量部）说：此定（主）体即是心，经说（定）为心学，（经又说，定就是）“心一境性”故。彼非诚证，依定摄心，令心一境，（所以经）说彼言故。根、力、觉支、道支等摄（定属三十七道品解脱道的五根之定根、五力之定力、七觉支之定觉支、八圣道支之正定分所摄），如念、慧等（，定心所有自己的主体），非即心故。

定分为七种：1 三摩呬多/等引，梵语 samāhita，译为等引。等，即远离心之浮躁、沈（掉举、惛沈）而保持平衡，乃身心俱安之状态；引，乃由自力引起（发生功德）之意。能修此定，则离诸烦恼，引发胜妙功德。等引通于有心、无心二定，但不通于散位。2 三摩地/等持、三昧，梵语 samādhi，译为等持，又作正心行处。能修此定，心则端直，安住一境而不动，即心平等摄持之意。通于定心、散心，但仅限于有心位，而不通于无心，为定之本体。3 三摩钵底/等至，梵语 samāpatti，译为等至。谓能修此定，正受现前，大发光明，轻快殊胜，处染而不染，无有退转，即已至身心平等之意。仅通于有心、无心二定，不通于散心位，为定之自相。4 驮那演那/静虑，梵语 dhyāna，译为静虑，或以音略译作禅。谓澄神审虑，专思寂想，即镇静念虑（分别）之意，通于有心、无心、有漏、无漏，但限于色界之定，不通于无色定。5 质多翳迦阿羯罗多/心一境性，梵语 cittaikāgrata，译为心一境性。谓摄心一境，策励正勤而修习，即将心集中于一对象之意，为定之自性。6 奢摩他/止、正受，梵语 śamatha，译为止、正受。谓止息诸根恶不善法，能灭一切散乱烦恼，即离邪乱之想念，止心寂静之意，仅限于有心之净定。7 现法乐住，梵语 drsta-dharma-sukha-

viḥāra。谓修习禅定，离一切妄想，身心寂灭，现受法喜之乐而安住不动，即于现在世经由净定、无漏定等享受定之法乐，限于色界之四根本定。

云何为慧？于所观境，简择（判断区别）为性，断疑为业（作用）。谓观德、失、俱非境中，由慧推求，得决定（确定）故。于非观境、愚昧心中，无简择故，非遍行摄。有（部）说：“（于非观境、愚昧心中）尔时亦有慧起，但相微隐。”（论主：）“天爱宁知？”（对方答：）“《对法》说（慧）为大地法故。”（论主：小乘）诸部《对法》展转相违（相互矛盾），汝等如何执为定量（的标准）？唯触等五，经说遍行；说（有）十（种大地法）非经，不应固执。然欲等五（别境）非触等故，定非遍行，（五遍、五别的差异，就）如信、贪等（的差异一样，完全不同）。

小乘的大地法相当于大乘的遍行。大地法，俱舍论颂云：受想思触欲，慧念与作意，胜解三摩地，遍于一切心。慧心所是帮助意识对非当前的事物分析判断；寻、伺心所是辅助意识对当前事物的分析推理。清净慧是智的主体；染污慧是各种错误认知邪见的主体。作用明确的胜慧可断疑，不明确的慧可与疑共存。昧晦、不明显的心无慧心所，如第八识行相隐晦。《对法》就是部派佛教的《对法藏》。

五别境能否共起？

（1）有义：此五定互相资，随一起时，必有余四（共起）。

（2）有义（论主观点）：不定。《瑜伽》说：“此（五别境于）四一切中，无后二故。”又说：“此五缘（欲缘希望观察的、胜解缘确定的、念缘已熟悉的、定慧所观察的）四境生，（但）所缘（境与）能缘（的心）非定俱故。”

四一切：1 一切性：指善恶无记等三性。瑜伽师地论作一切处，即三性之处。2 一切地，指有寻有伺地、无寻唯伺地、无寻无伺地等三地，也可是三界九地。3 一切时，指自无始以来，有心、有漏、无漏一切时，必相续无间之法。4 一切俱，指必定与其他法同时共生之法；如触生时，其余四者必定同时生起。

应说此五，或（有）时起一。谓于所乐唯起希望，或于决定唯起印解，或于曾习唯起忆念，或于所观唯起专注。谓愚昧类（的人）为止散心，虽专注所缘，而不能简择，世（人）共知彼有定无慧。彼加行位少有闻思，故说等持缘所观境（所以他们说定的所缘境即是所观境/专注一境）；或依多分故说是言（或根据大概情况说定是专注一境，然而定不见得是心一境性，）如戏忘天（众生）专注一境（时也会）起贪、瞋等，（这类定，就是）有定无慧。诸如是等，其类实繁。或于所观（境）唯起简择（慧），谓不专注，驰散（乱的）推求。（所以定、慧可同起或不同起。）

或（对境）时起二。谓于所乐、决定境中，起欲、胜解。于所乐、曾习境中起欲及念。如是乃至至于所观境起定及慧。合有十（种情况）二（心所同起）。

一者于所乐、决定境中，生起欲和胜解。二者于所乐、曾习境中，生起欲和念。三者于所乐及所观境中，生起欲和定。四者于所乐及所观境中，生起欲和慧。五者对决定及曾习境，生起胜解和念。六者对决定及所观境，生起胜解和定。七者对决定及所观境，生起胜解和慧。八者对曾习及所观境，生起念和定。九者对曾习及所观境，生起念和慧。十者对所观境，生起定及慧，合有十个二。

或时起三。谓于所乐、决定、曾习起欲、解、念；如是乃至至于曾、所观，起念、定、慧。合有十（种情况）三（心所同起）。

或时起四。谓于所乐、决定、曾习、所观境中，起前四种；如是乃至至于定、曾习、所观境中，起后四种。合有五（种情况）四（心所同起）。

或时起五。谓于所乐、决定、曾习、所观境中具起五种（心所）；如是于四（境）起欲等五。总、别（五心共起有一种情况，生起一到四种心所有三十种）合有三十一句（种情况）。

或有心位，五（别境）皆不起，如非（上述）四境、率尔堕心及藏识俱（起的心所），此类非一（五别境都不起的情况不止一种）。

第七、八识，此别境五随（转依或未转依）位有无（而定），如前已说。第六意识诸位容俱（五别境生起，无论）依转、未转皆不遮故（在转依位，五别随时全部共起）。

五别境与前五识的关系

（1）有义：五识此五（别境）皆无。（因五识）缘已得境，无希望故；不能审决，无印持故；恒取新境，无追忆故；自性散动，无专注故；不能推度，无简择故。

（2）有义（论主观点）：五识容有此五。虽于境无增上（强烈）希望，而有微劣乐境义故；于境虽无增上审决，而有微劣印境义故；虽无明记曾习境体，而有微劣念（记忆）境类故；虽不作意系念一境，而有微劣专注义故，遮等引故（五识有微弱专注，不是修定所得的高度专注/等引，所以）说性散动，非遮等持（不否定五识有等持/等持通定、散二心），故容有定。虽于所缘不能推度，而有微劣简择义故，由此圣教说眼、耳通是（与）眼、耳识相应智性，余三（识）准此（与眼、耳通的道理相通，说五识）有慧无失。

（五识在）未自在位，此五（别境或有）或无；得自在时，此五定有。（因为佛）乐观诸境，欲无减故；印境胜解，常无减故；忆习曾受，念无减故，又佛五识缘（过去、现在、未来）三世故；如来无有不定心故（永在定中）；（佛）五识皆有作事智故（有慧心所）。

五别境与受的关系

“此别境五，何受相应？”（1）有义：欲（有）三，除忧、苦受，以彼二境非所乐故。余四通四（受），唯除苦受（因为苦受只与五识相应），以审决等（胜解、念、定、慧四心所）五识无故。

(2) 有义 (论主观点)：一切 (别境与) 五受相应。《瑜伽师地》论说：“忧根于无上法 (因) 思慕 (产生) 愁戚，求欲证故 (欲与忧相应)。” 纯受苦处，希求解脱 (欲与苦相应)，意 (识) 有苦根 (受)，前已说故。论说贪爱 (与) 忧苦相应， (与) 此贪爱俱必有欲故。苦根既有意识相应，审决等四 (其余四别境与) 苦俱何咎？又 (与) 五识俱，亦有微细印境等四，义如前说。由斯欲等 (五别境与) 五受相应。

此五 (别境) 复依性、界、学等 (善、恶、无记三，欲界、色界、无色界三，无学、有学、非学三)，诸门分别，如理应思。

成唯识论卷五终

成唯识论卷六

与六识相应的善心所

已说遍行、别境二位，善位心所，其相云何？

颂曰：“善谓信惭愧，无贪等三（善）根，勤安不放逸，行舍及不害。”

论曰：唯（与）善心俱名善心所。谓信、惭等，定有十一。

唯识定义善有“顺益/有益”和“顺理/合理”二义，包括了对此世、来世有益的各种有漏、无漏的心理与行为。又将善分成四类：1 自性善，即善的本身，如无贪、瞋、痴及惭、愧等；2 相应善，与自性善相应生起，俱有同等性质的心理；3 等起善，由自性善和相应善所起之善的身、语业；4 胜义善，指无为涅槃。善心所，一切有部认为有十种，正理部认为有十二，正量部认为有十三；大乘唯识认为有十一种。

云何为信？于实、德、能，深忍乐欲（对于真实道理、清净功德、能成圣道，深信认可并乐于求证，使）心（清）净为性，对治不信，乐善（法）为业。然信差别，略有三种：一信实有，谓于诸法实事理中，深信忍故；二信有德，谓于三宝真净德中，深信乐（于求证）故；三信有能（成圣道），谓于一切世、出世善，深信（它们）有力，能得（乐果、）能成（圣道，因而生）起希望故。由斯对治不信彼心，爱乐证修世、出世善。

（对方：）“忍谓胜解，此即信因；乐欲（求证）谓欲，即是信（的结）果（，信应该是胜解、欲共起的假法。如果你们说信是实法，那么请明）确陈此信，自相是何？”

（答：）岂不适言，“心净”为（其本）性？”（对方：）“此犹未了彼心净言。若净即心（的本身，信就）应非心所。若令心净，惭等何别？（信与其余的善心所对）

心俱净法，为难亦然（所有的善都能使心清净，那么信与其它善心所有何差别？）。”

（答：）此（信的自）性（就是）澄清，能净心（、心所）等，以心胜故（因心王为主且作用强于心所，所以）立心净名，如水清珠能清浊水。惭等（其它善心所）虽善，（但）非（以能）净（化）为（自）相。此（信以能）净为相，无滥彼失（没有跟其它善心所混淆的过失）。又诸染法各别有（自）相，唯有不信自相（就是）浑浊，复能浑浊余心、心所，如极秽物，自秽秽他。信正翻彼，故（能）净（化）为相。

有说：“信者爱、乐为相。”（若此，信）应通（善、恶、无记）三性，体应即欲（心所）；又应苦集（二谛没有爱乐，应）非信所缘。有执信者“随顺为相”（果真如此，则信）应通三性，（体应）即胜解、欲；若印顺者（确定后而顺应，体）即胜解故；若乐顺者（乐而顺从，体）即是欲故。离彼（胜解、欲）二体（就）无“顺”（的状态）相故。由此应知，（使）心（、心所清）净是信（自性，不是欲与胜解）。

这种说法认为，信是由欲、胜解所引起的，所以先有欲与/或胜解才有信，信是假法，是欲、胜解二者，或是二者中之一种的分位假。玄奘法师认为，信不是假法而是实法，是由自己的种子生起。先有信才会发起欲去追求真理，以达到对真理的胜解。对方倒因为果。

云何为惭？依自（或善）法力，崇重贤善（崇敬贤者、尊重善法）为性；对治无惭、止息恶行为业。谓依自、法尊贵增上（起自重及尊重善法，以此为助力）崇重贤善，羞耻过（失罪）恶，对治无惭，息诸恶行。

云何为愧？依世间（舆论、法律等）力，轻拒暴恶为性（排斥凶暴、拒绝恶行），对治无愧，止息恶行为业。谓依世间诃厌增上（怕被世人呵斥厌恶，以此为助力）轻拒暴恶、羞耻过罪，对治无愧，息诸恶业。

羞耻过恶是（惭愧）二（者共）通相，故诸圣教假说（羞耻）为（二者本）体。若执羞耻为二（各）别（的自）相，应惭与愧体无差别，则此二法定不相应（自己和自

己不可能相应），非受、想等有此义故（不可能有两个相同的“受”或两个相同的“想”同起）。若待自他立二别者（如果二者本体同是羞耻过恶，但以惭是对己、愧是对外来区别，需要通过区分才能存在的事）应非实有，（若说惭愧非实法）便违圣教。若许惭、愧实而别起（却不同起），复违（《瑜伽论》）论说（除轻安外，）十遍善心（十善心所在起善心时都能同时生起）。

（对方：）“崇重、轻拒若二别相（崇重善法、轻拒暴恶若是惭、愧各自的实性，二者不同所以）所缘（境）有异，（因此惭愧）应不俱生。（惭愧不论是各有独立的实体，或是共同以羞耻为实体的假法，都不能同起，）二（种说法过）失既同，何乃偏责（为何只指责我们的说）？”（答：）谁言二法所缘有异？（问：）“不尔如何？”（答：）善心起时，（无论）随缘何境，皆有崇重善及轻拒恶义，故惭与愧俱遍善心，所缘无别。

（对方：）“岂不我说（羞耻过恶是惭愧二者的本体）亦有此义？”（答：）汝执惭、愧自相既同，何理能遮（反驳）前所设难？然圣教说顾自、他者（佛教说的专指借着自己或外在力量，与你们的说法不同），自法名自（自己或善法力量称为“自愿的”），世间（力量）名他（被动的）；或即此中崇拒善恶，于己益损（惭自发的对己善行有增益作用；愧受到外在规范而对己恶行有减少的作用），名自、他故。

提问者认为，羞耻过恶是实法，惭与愧是羞耻过恶表现出的一体两面，是其分位假。唯识认为，惭与愧都是实法，羞耻过恶只是两者对内、外表现出来的一种心理状态，是假法。对方颠倒了因果次序。惭是依靠自己的或善法的力量；愧是利用外在的力量。唯识认为二者并非相互依赖彼此而成立，二者都是实法，各有独立的作用。

论善心所的三善根

(颂中说) 无贪等者 , “等” (指) 无瞋、痴。此三名 (善) 根 , 生善 (作用最) 胜故 ; (于) 三不善根 , 近 (最直接的) 对治故。

云何无贪 ? 于有、有具 (三界、以及与三界有关的一切 , 对三界) 无着为性 ; 对治贪着 , 作善为业。

云何无瞋 ? 于苦、苦具 (三界苦、与得苦果有关的一切及原因) , 无恚 (憎恨) 为性 ; 对治瞋恚 , 作善为业。

(问 : 无贪、无瞋所缘不同 , 怎能共起 ? 答 :) 善心起时 , 随缘 (任) 何境 , 皆于有 (、有具 , 苦、苦具) 等无着、无恚。(无贪、无瞋是依个人) 观 “有等” (的态度而建) 立 , 非 (定) 要缘彼 , 如前惭愧观善恶立。故此 (无贪、无瞋) 二种 , 俱遍善心。

云何无痴 ? 于诸理、事明解为性 , 对治愚痴 , 作善为业。

(1) 有义 : 无痴即慧为性。《集论》说 : “此 (无痴以对果) 报、(佛) 教、(修) 证、智 (四者的) 决择为体 , (次第对应) 生得、闻、思、修 (等四种) 所生慧 , 如次皆是 (以) 决择 (为自) 性故。”此 (无痴) 虽即慧 , (但) 为显 (此无痴对) 善品 (增长) 有胜功能 , 如烦恼 (中之恶) 见 (也是以慧为体 , 但其对烦恼增长有胜功能) , 故复别说。

(2) 有义 (论主观点) : 无痴非即是慧 , 别有自性 , 正对 (治) 无明 , 如无贪、瞋 (对治贪、瞋 , 三者皆) 善根摄故。《瑜伽师地》论说 “ (佛的) 大悲无瞋、痴摄 , 非 (慧) 根摄故。”若彼无痴以慧为性 , 大悲如力 (大悲就该如十力) 等应 (属二十

二根中) 慧等根摄 (而非无瞋、痴所摄) 。又若无痴无别自性 , (应) 如 (不放逸、行舍、) 不害等 , 应非实物 , 便违论说十一善中 (不放逸、行舍、不害) 三世俗有 (是为假法无实自性) , 余皆是实。然《集论》说慧为 (无痴的主) 体者 , (是) 举彼 (无痴与上文四慧的) 因果 (关系) , 显此 (无痴能对真理清楚的理解是其) 自性 , 如以忍、乐 (来) 表信自体 , 理必应尔。以贪瞋痴 (属于) 六识相应正烦恼摄 , 起恶 (力量) 胜故 , 立 (为) 不善根 , (要) 断彼必由通、别 (的方法来) 对治。通 (断三烦恼通用之法) 唯善慧 , (个) 别 (方法) 即三 (善) 根。由此无痴必应别有 (实性) 。

产生贪的原因 , 不只是有漏业、烦恼等 , 也包括无漏法 , 如对成佛、涅槃之贪。产生苦的因也包括无漏法 , 如对道、灭谛不信者 , 也会憎恨 , 因而生苦。无贪、瞋、痴称为三善根是因 1 近对治 , 直接对治贪瞋痴 ; 2 生善胜 , 无贪不起执着 , 无瞋不起憎恨 , 无痴不起迷惑 , 成为生起善法的最胜所依。其余善法虽能生善 , 但无特别殊胜义 , 故不称善根。

勤谓精进 , 于善恶品 , 修 (善) 、断 (恶) 事中 , 勇悍为性 , 对治懈怠 , (圆) 满善 (行) 为业。勇表 (向善) 胜进 , 简 (别于) 诸染法 ; 悍表精纯 , 简净无记 (能区别清净与无覆无记的差别) ; 即显 (出) 精进唯善性摄。

此相差别 , 略有五种。所谓被甲、加行、无下、无退、无足 , 即经所说有势、有勤、有勇、坚猛、不舍善轭 (精进) , 如次应知。此五别者 (这五精进又可有四种分类) , (1) 谓初发心 (修行精进) 、自分 (基本修行精进) 、胜进 (圆满后继续修行精进) ; 自分行中 (又分上、中、下) 三品别故 (共五种) 。 (2) 或 (可分为) 初发心、长时、无间、殷重、无余修 (精进五种) 差别故。 (3) 或资粮 (加行、见道、修道、究竟) 等五道别故 ; (究竟道为何还要精进 ?) 二乘究竟道欣大菩提故 , 诸佛究竟道乐利乐他故 (所以还要精进) 。 (4) 或 (远加行、近加行) 二加行、无间、解脱、胜进 (精进等差) 别故。

安谓轻安，远离（身心）麤重，调畅身心，堪任（修行的压力）为性；对治惛沈，转（粗重）依（轻安）为业。谓此（轻安能）伏除能障定法，令所依止（的身心）转安适故。

麤重包括种子和无堪任性。此处是指无堪任性，这类麤重可分为，1 有漏麤重，二障种子所引起的无堪任性；2 烦恼麤重，惛沉所引起的无堪任性。故此，轻安也分两种：1 有漏轻安，能除烦恼麤重；2 无漏轻安，能除有漏麤重

论善心所之三个假法

不放逸者，（依）精进、三（善）根，于所（应）断、修，防修（防恶修善）为性；对治放逸，成满一切世、出世间善事为业。谓即（依精进及三善根）四法，于断、修事皆能防修，名不放逸，非（离四法）别有体，（与四法）无异相故；于防恶事、修善事中，离四功能无别用故（不放逸本身并无独立的功用）。虽信、惭等亦有此能，而方（比较）彼四，势用微劣，（因它们）非（三善）根（生善法力量不如三善根）、遍策（遍策作用不如精进），故非此（不放逸所）依。

（问：）“岂不防修（就）是此（不放逸的体）相、用？”（答：）防修何异精进、三根（的相用）？（若）彼（四法没有防恶修善的作用，还）要待此（不放逸生起）方有作用，（既然）此（不放逸还）应复待余（因才能生起，余因必然也需依托其它条件才能生起，）便有无穷失。

（问：）“勤唯（起）遍策（作用，三善）根但为（善法所）依，如何说彼（四法）有防修用？”（答：那么）汝（说的）防修用，其相云何？若（防修是起）普（遍）依持（善法的作用），即无贪等（三）；若（是起）遍策、录（规范作用），不异精进。（所以）止恶进善，即总四法（全体的作用）。（就像能）令不散乱，应是等持

(定)；令(心、心所)同取境，与触何别？令不忘失，即应是念。如是推寻，不放逸用离无贪等竟不可得，故不放逸定无别体。

“云何行舍(此舍于五蕴中，行蕴所摄，故称行舍)？”(靠)精进、三根令心平等、正直、无功用住为性，对治掉举，(令心寂)静(安)住为业。谓即四法，令心远离掉举等障，静住名舍。平等、正直、无功用住，初、中、后位辩舍差别(平等、正直、无功用三个名称是用来分辨行舍初、中、后三位程度差别)。由不放逸，先除杂染(心行，行)舍复令心寂静而住。此(行舍)无别体，如不放逸，离彼四法，无相用故。能令寂静，即四法故；所令寂静，即心(、心所)等故。

行舍三阶段：1 平等，是舍弃一切对立状态；2 正直，舍弃一切污染；3 无功用住，指心无造作，坦然安住。

云何不害？于诸有情不为损恼，无瞋为性，能对治害，悲愍为业。谓即无瞋，于有情所不为损恼，假名不害。(两者差别是)无瞋翻对断物命瞋，不害正违损恼物害。无瞋与乐(给与快乐)，不害拔(除痛)苦，是谓此二麤相差别。理实无瞋实有自体，不害依彼(无瞋)一分假立，为显慈(无瞋)、悲(不害)二相别故。利乐有情，彼(无瞋与不害)二(作用)胜故。

有说：“不害非即无瞋，别有自体，谓贤善性。”(反问：)此(贤善之)相云何？(如果)谓不损恼，无瞋亦尔，宁别有性？谓于有情，不为损恼，慈悲贤善是无瞋故。

论为何只立十一个善心所

(依两种方法立：1 颂中的)“及”显十一义别心所(十一外还有其它善心所)，谓欣、厌等善心所法。虽(与善十一)义有别，说种种名，而体无异，故不别立。欣

谓(与)欲俱(的)无瞋一分，于所欣境不憎恚故；不忿、恨、恼、嫉等亦然，随应正翻瞋一分故。厌谓(与)慧俱(的)无贪一分，于所厌境不染着故；不慳、憍等，当知亦然，随应正翻贪一分故。不覆、诳、谄，(是)无贪、(无)痴一分，随应正翻贪、痴一分故。有义：不覆唯无痴一分，无处说覆亦贪一分故(不完善的看法)。

(不慢有三种看法)(1)有义：不慢，信一分摄。谓若信彼，不慢彼故。(2)有义：不慢，舍一分摄，心平等者，不高慢故。(3)有义：不慢，惭一分摄，若崇重彼，不慢彼故。

(不疑有三种看法)(1)有义：不疑即信所摄，谓若信彼，无犹豫故。(2)有义：不疑即正胜解，以决定者无犹豫故。(3)有义：不疑即正慧摄，以正见者，无犹豫故。

不散乱体即正定摄。正见，正知俱善慧摄。不忘念者即是正念。悔、眠、寻、伺通染、不染(善、不善、有覆无记、无覆无记)，如触、欲等，无别翻对(没有相反的心所)。

(第二种方法。问：)“何缘诸染所翻(过来的)善中，有别建立(心所)，有不尔者？”(答：)相用别者(烦恼翻过来所成的善心所显现的状态与作用是独立的，即烦恼中的实法)，便别立之；余善不然(其它翻过来和已有的善心所相状与作用没区别者，就不再立)，故不应责。又诸染法遍六识者，(其作用)胜故翻之，别立善法。慢(、疑、五恶见)等、忿等(九小随)唯(与)意识俱(故不翻立善心所)。害虽亦然(虽只与意识共存)，而数(常)现起，损恼他故，障无上乘胜因(的大)悲故，为了知彼增上过失，翻立不害。失念、散乱及不正知，翻入别境(心所的念、定、慧，故)善中不说。

(问：) “染净相翻，净宁少染？”净胜(清净心作用殊胜)染劣，(以)少敌多故。又解理通(了，就一通百通)，说多同体(许多清净心主体相同)；(染心令人)迷情事局，随相分多(所以烦恼根据现象多种差别就必须建立许多心所)。故于染净，不应齐责(要它们有同样数量)。

建立一个善心所的理由：1 根据是否有独立作用的实法，有独立作用就立；没有，就不立。除了不放逸、行舍、不害，虽无实体的假法，但此三对修行有特别意义；2 根据烦恼心的相反所建立，如能普遍存在六识的烦恼，就反过来建立善心所；如果没有普遍性就不立，如慢、疑、恶见、九小随除害等十二烦恼只与第六识相应，所以不立；3 如果烦恼心翻过来已有相应的心所就不建立，如失念、散乱、不正知翻过来即是念、定、慧，就不必再建立善心所

论善十一的种种性质

(1 假实性) 此十一法，三是假有，谓不放逸、舍及不害，义如前说；余八实有，相用别故(它们各自的相状与作用都独立存在)。

(2 普遍性) (1) 有义：十一(中)四遍善心，精进、三根遍善品故(善心起时必有此四)，余七不定。推寻事理未决定时，不生信故。惭、愧同类，依处各别(依靠的力量不同)，随起一时，第二无故。要(以)世间道断烦恼(现行)时，(才)有轻安故。不放逸、舍，无漏道时方得起故。悲愍有情时，乃有不害故。《瑜伽师地论》论说：“十一六位(善十一在六种情况)中起。谓决定位，有信相应；止息染时，有惭愧起，顾自他故(要看是依自己还是靠外在力量)；于善(心)品位，有精进、三根；世间道时，有轻安起；于出世道，有舍、不放逸；摄众生时，有不害故。”

《集论》六卷四页云：云何世间道？谓世间初静虑，第二静虑，第三静虑，第四静虑，空无边处，识无边处，无所有处，非想非非想处。

(2) 有义 (论主观点)：彼说未为应理。推寻事 (物真) 理未决定心，信若不生，(则追求真理的心) 应非是善，如染心等，无净信故。惭愧类异，依别 (所依力量虽不同，但所缘) 境同，俱遍善心，前已说故。若出世道轻安不生，应此 (出世道) 觉支 (就) 非无漏故。若世间道无舍、不放逸，应非 (能保持) 寂静、防恶修善故，又应不伏掉 (举)、放逸故；有漏善心既具四法 (勤、三善根)，如出世道，(世间道也) 应有 (行舍及不放逸) 二故。善心起时，皆不损物，违能损法，有不害故。论说六位起十一者，依彼彼增，作此此说故 (《瑜伽论》说的六位起十一的意思，只是说在某些情况使得某些善心所的作用增强，根据那些特定情况，所以《瑜伽论》才这么说)，故彼 (上述) 所说，定非应理。

六位起十一是依增上缘而说，在决定位有信生起，在止息染法的时候有惭或愧生起，由自己的力量使惭生起，由他人的力量使愧生起。在善位时有精进和三善根，在世间道时有轻安生起，在出世间道有舍和不放逸，当对众生怜愍的时候，有不害的生起。

应说信等十一法中，十遍善心，轻安不遍，要在定位方有轻安调畅身心，余位无故。(《瑜伽》)《决择分》说：“十善心所，定、不定地皆遍善心；定地心中，增轻安故。”

(有关轻安) (1) 有义：(未到地定) 定加行亦得定地名，彼 (定加行中) 亦微有调畅义故。由斯欲界亦有轻安，不尔，便违 (《瑜伽》)《本地分》说 “信等十一，通一切地。”

(2) 有义 (论主观点)：轻安唯在定有，由定滋养，(身心才) 有调畅故。《瑜伽师地》论说：“欲界诸心、心所，由阙轻安，名不定 (没有定之) 地。” 说一切地有十一者，(只) 通有寻伺等三地皆有故 (初禅有寻有伺地、二禅近分是无寻有伺地、二禅及以上的无寻无伺地)。

(3 与识共存性) 此十一种，前已具说第七、八识随 (转依或未转依) 位 (而) 有无；第六识中定位 (中·十一) 皆具；若非定位，唯阙轻安。(1) 有义：五识唯有十种，(因五识) 自性散动，无轻安故。(2) 有义 (论主观点)：五识亦有轻安，定所引 (的) 善 (五识) 者，亦有调畅故；(佛) 成所作智俱 (相应的五识)，必有轻安故。

(4 与受相应性) “此善十一，何受相应？”十 (善与) 五 (种受) 相应；(轻安这) 一 (善心所) 除忧苦，(忧、苦) 有逼迫受，无调畅故。

(5 与别境的相应性) 此 (善十一) 与别境皆得相应，信等、欲等不相违故。

(6 善恶性质) 十一唯善。

(7 界地属性) 轻安非欲 (界有)，余 (十善心) 通三界。

(8 学位属性) 皆学等三 (善十一在有学位、无学位、非学非无学位都有)。

(9 所断性) 非见所断。《瑜伽论》说：“信等六根 (信、精进、念、定、慧及未知当知根)，唯修所断，非见所断。”

余门分别 (善十一的其它性质差别，可依前的分析) 如理应思。如是已说善位心所。

论根本烦恼

“烦恼心所，其相云何？”

颂曰：“烦恼谓贪、瞋、痴、慢、疑、恶见。”

论曰：此贪等六，性是根本烦恼摄故，得烦恼名。

此六是一切烦恼的根本，能引生随烦恼，故称根本烦恼，扰乱众生身心，使众生无法出离生死。

云何为贪？于有、有具（三界、与三界中一切法相关事物/能生三有之因，）染着为性，能障无贪，生苦为业。谓（贪是）由爱力（执）取（五）蕴（而）生（苦）故。

云何为瞋？于苦、苦具（苦与一切与苦有关的事物及原因，生起）憎恚为性；能障无瞋，（起）不安隐性，恶行所依为业。谓瞋必令身心热恼，起诸恶业，不善性故。

云何为痴？于诸理、事迷闇为性；能障无痴，一切杂染（心、心所）所依为业。谓由无明起疑、邪见、贪等烦恼、随烦恼、（各种）业，能招后生（来世）杂染法故。

云何为慢？恃己（所长傲慢）于他，高举为性；能障不慢，生苦为业。谓若（人）有慢，于（三宝功）德、有德（之人），心不谦下，由此生死轮转无穷，受诸苦故。此慢差别有七、九种，谓于三品我、德、处生（就是将我、我的德行、我的处境与人相比，在不如、相同、高于他人等三种情况下产生傲慢）。一切皆通见、修所断。圣位（俱生）我慢既得现行，慢类由斯（俱生我慢）起亦无（造恶业的过）失。

贪使人产生执着；瞋使人憎恨；痴使人迷于事相，不明真理。七慢：1.慢，对不如己者或与己相等者；2.过慢，认为胜过与己相等者，与胜过己者相等；3.慢过慢，认为自己胜过比自己优秀者；4.我慢，在五蕴中，处处执着我与我所，使心高举；5.增上慢，对自己未证得的果，认为已证得；6.卑慢，对于圣德者，自认只差一点；7.邪慢，自己无功德却认为自己有功德。九慢是小乘的分类，是将

慢、过慢、卑慢各自再细分为三种，共九种。九种慢是：一者我胜慢，二者我等慢，三者我劣慢，四者有胜我慢，五者有等我慢，六者有劣我慢，七者无胜我慢，八者无等我慢，九者无劣我慢。

云何为疑？于诸谛理，犹豫为性，能障不疑（及其它）善品（心所）为业。谓犹豫者，（使）善不生故。（1安慧）有义：此疑以慧为体，犹豫（必有）简择，说为疑故。（梵文中）毘助末底（就）是疑义故。末底（与）般若（的意）义无异故（，都是慧的别名）。

“毘助末底”是疑的意思，而末底、般若都是慧的别名，所以就认为疑与慧主体相同。“毘”就是种种因素；“末底”就是慧的别名。“毘助末底”的意思就是能辅助慧的种种条件，所以就错误的以为疑和慧的主体是同一个。

（2）有义（论主观点）：此疑别有自体，令慧（犹豫）不决，非即慧故。《瑜伽论》说：“六烦恼中，“见”世俗有，即（染）慧分（位）故；余是实有，别有性故（所以疑不是慧）”。“毘助末底”（如果因为经说疑是能帮助慧的种种因素，你们就）执慧为疑，（经说）“毘助若南”（加一毗字，则）智应（成）为识。（上述两个名词的）界（定）由（于多了“毘”字的）助力，（意）义便转变。是故此疑非慧为体。

智不同于识，识是心王，智慧是慧心所。“若南”汉文的意思即是智，而“毘助若南”汉文词意就是识。不能因为“毘助若南”是识，所以就错误的认为能智与识主体相同。

云何恶见？于诸谛理颠倒推度，染慧为性；能障善见，招苦为业。谓恶见者，多受苦故。此见行相差别有五：

一萨迦耶见（身），谓于五取蕴执我、（进而产生）我所，（成）一切（邪）见趣所依为业。此（身）见差别，有二十句、六十五等（我和五蕴的关系有二十种；我、我所与五蕴的关系有六十五种，这些关系是）分别起（的烦恼）摄。

萨迦耶是积聚之意，即积聚四大五蕴假名为身，依此产生我、我所。身见有俱生与分别两种。第七识的我执，以及第六识认知的五取蕴而产生的我见或身见都属于俱生我执；错误的教义与思维分析所产生的我执，属分别我执。此处二十、六十五种观点是与分别我执有关。二十句有四种观点，以色蕴为例，其余类推：1 我大色小，我超出物质；2 色大我小，我在色中；3 我即是色；4 我不是色。依此每个蕴各四种，五蕴共二十。

六十五种关系是，由五蕴中取一蕴为我，即第一句“色即是我，如主”，其它四蕴为我所。我所四蕴又各有三句，分别是瓔珞、童仆、器，共十二种加上我就有十三，五蕴各有十三，共六十五。第一句为「色即是我，如主」；第二句为「我有色，如瓔珞」；第三句为「色即是我所，如童仆」；第四句为「我在色中，如器」

二边执见，谓即于彼（所执“我”）随执断、常（二见），障处中行、出离为业（障非断非常中道观以及出离生死的正见为其作用）。此见差别，诸见趣中，有执前际四遍常论、（四种前际）一分常论，及计（推测）后际有想十六（种论，以及）无想、俱非（非有想非无想）各有八论，七（种）断灭论等，分别趣摄（都属分别烦恼）。

前际四遍常论：一、由下品宿命通，能忆前际二十成坏劫自他生死相续，便执我与世间，一切俱常。二、由中品宿命通，能忆前际四十成坏劫生死相续，便执我与世间俱常。三、由上品宿命通，能忆八十成坏劫生死相续，便执我与世间俱常。四、由天眼通，见一切有情死此生彼，诸蕴相续，便执我与世间俱常。这四种，执三界俱常，所以叫做遍常。

前际一分常论：一、有从梵天结束生命而生此世间者，得宿命通，执梵天是常，我是无常。二、执梵王所说：四大种是常，心是无常。三、有从戏忘天结束生命生此世间，得宿命通，执彼天是常，我是无常。四、从意愤天结束生命生此世间，得宿命通，执彼天是常，我是无常。这四种，但执梵天、大等是常，所以叫做一分常论。以上八见四遍常论和四一分常论，都是依过去所起的分别，所以说为前际。

后际有想十六论：一、我有色，死后有想。二、我无色，死后有想。三、我亦有色亦无色，死后有想。四、我非有色非无色，死后有想。五、执我有边，死后有想。六、执我无边，死后有想。七、执我亦有边亦无边，死后有想。八、执我非有边非无边，死后有想。九、我有一想。十、我有种种想。十一、我有少想。十二、我有无量想。十三、我纯有乐，死后有想。十四、我纯有苦，死后有想。十五、我纯有苦有乐，死后有想。十六、我纯无苦无乐，死后有想。

后际无想八论：一、我有色，死后无想。二、我无色，死后无想。三、执我亦有色亦无色，死后无想。四、执我非有色非无色，死后无想。五、执我有边，死后无想。六、执我无边，死后无想。七、执我亦有边亦无边，死后无想。八、执我非有边非无边，死后无想。

后际俱非八论：一、执我有色，死后非有想非无想。二、执我无色，死后非有想非无想。三、执我亦有色亦无色，死后非有想非无想。四、执我非有色非无色，死后非有想非无想。五、执我有边，死后非有想非无想。六、执我无边，死后非有想非无想。七、执我亦有边亦无边，死后非有想非无想。八、执我非有边非无边，死后非有想非无想。

后际七种断灭论：认为死后断灭，已无思想，不再转生。包括以下七种：一、我有色，死后断灭。二、我欲界天，死后断灭。三、我色界天，死后断灭。四、我空无边处，死后断灭。五、我识无边处，死后断灭。六、我无所有处，死后断灭。七、我非想非非想处，死后断灭。以上有想、无想、俱非、断灭等三十九见，都是依未来所起的分别，所以说为后际。

三邪见（错误的见解），谓谤（有）因果、（善恶有报的）作用、（有圣道存在的）实事及非（其它）四见（之）诸余（错误见解都包括在）邪执，如（说）增上缘，（其）名（称、意）义（包含广泛普）遍故。此（邪）见差别，（存在）诸（恶）见趣中，有执前际二无因论，四有边（无边论）等，不死矫乱，及计后际五现涅槃，或计自在、世主、（帝）释、梵及余物类常恒不（变）易，或计自在等是一切物（的）原因，或有横计诸邪解脱（固执地执着错误的解脱方法），或有妄执非道为道，诸如是等，皆邪见摄。

前际二无因论：一、从无想天下生的人，虽然得宿命通，而回忆不起出无想心以前的生死成坏，便执世间一切都是无因而起。二、由于寻伺虚妄的推求，但能记忆今身之所更事，而不能忆及前身所更事，便执一切都是无因而起。

四有边论：一、由于天眼通的力量，能见到下自无间地狱，上至第四禅天，便执世界上下为有边。二、由于天眼通的力量，能忆边傍无有边际，乃生起无边之想。三、由天眼通的力量，能忆世界上下有边，傍布无边，便起亦有边亦无边之想。四、由天眼通的力量，能忆坏劫分位，便起非有边非无边之想。这四有边论，因为不计我见断常，所以边见不摄，而属于邪见所摄了。

四不死矫乱：一、无知矫乱，有一种无知外道，不肯回答别人提出的问题，他们认为唯有这样不说尽天意，死后便能生天。二、谄曲矫乱：有一种谄曲外道，故作神秘的不将自己修证的净天告诉别人，

认为这样死后可以生天。三、恐怖矫乱：有一种心怀恐怖的外道，为了掩饰自己的无知，对别人所问的问题随便解答，认为这样死后可以生天。四、愚戇矫乱：有一种愚戇外道，不回答别人的问题，只是反诘，随人家答什么他都认为是正确的，认为这样死后可以生天。这四种人，因为迷信生天不死，才乱说一通。所以圣教毁之谓「不死矫乱」。

五现涅槃：外道对涅槃有五种错误的认知：一、认为现在欲界所享受的色、声、香、味、触五欲就是涅槃。二、厌恶五欲，以现住入初定便认为是涅槃。三、厌离寻、伺，以现住入第二定便认为是涅槃。四、厌离第二定的喜受，以现住第三定便认为是涅槃。五、厌离第三定的乐受，以现住第四定便认为是涅槃。因为执着于这五种现法涅槃，对于过去来说，是从后际生起的妄见，故称后际五现涅槃。

四见取（见），谓于诸见及所依蕴（诸见中任取一见以及此见所依的五蕴中一或多蕴），执为最胜，能得清净，一切斗争所依为业。（《阿毘达磨俱舍论》卷十九：「于劣谓胜，名为见取。有漏名劣，圣所断故。执劣为胜，总名见取。理实应立『见等取』名，略去等言，但名见取。」）

五戒禁取，谓于随顺诸（邪）见（而受）戒禁及（其）所依蕴，执为最胜，能得清净，无利勤苦所依为业。然有处说：“执为最胜，名为见取（见）；执能得净，名戒（禁）取者，是影略说或随转门（是简略或权宜的说法）。不尔，如何非灭计（为寂）灭（并执为最胜）、非道计（为正）道（并执能得净，以上两种见解，佛典都说为邪见，（而）非（见、戒禁）二取摄。”

见取见使人执着某种错误理论，这种执着引起无数的斗争；戒禁取见使人采取错误的修行方式，故二者都属恶见。见取与戒禁取，二者都是执为最胜、执能得净。如果将执为最胜、执能得清净二执分开，则各自都属邪见，非见、戒禁二取摄。

论根本烦恼的各种性质

（1烦恼属性）如是总（六烦恼，可细分）别（为）十烦恼中，（贪、瞋、痴、慢、身、边见）六通俱生及分别起，任运、思察（分别）俱得生故。疑后三见（疑、邪见、见取、戒禁取）唯分别起，要由恶友或邪教力（或）自审思察，方得生故。

边执见中，通俱生者（是断见或常见？1）有义：唯断（见是俱生烦恼，）常见相麤，恶友等力方引生故（属分别烦恼）。《瑜伽》等说：“何（种）边执见是俱生耶？谓断见摄。学现观者起如是怖：今者我，我何所在耶？”故禽兽等若遇违缘，皆恐我断而起惊怖。

（2）有义（论主观点）：彼论依麤相说，理实俱生亦通常见。谓禽兽等执我常存，炽然聚集长时资具。故《显扬圣教论》等诸论皆说：“于五取蕴执断计常，或是俱生或分别起。”

（2 烦恼相应性）“此十烦恼，谁几（哪些是）相应？”贪与瞋、疑定不俱起。爱、憎二境必不同（在）故；于境（疑而）不决，无染（没有烦恼）着故（不起贪）。贪与慢（相应或不相应，与）见或得相应。所爱、所陵（凌辱）境非一故，说不俱起；所（贪）染、所恃境可同故（对象都是自己），说得相应。于五见境皆可爱故，（故）贪与五见相应无失。

瞋与慢、疑（或不俱起）或得俱起，所瞋、所恃境非一故，说不相应；所蔑、所憎境可同故，说得俱起。初犹豫时，未憎彼故，说不俱起；久思不决便愤发故，说得相应。疑顺、违事，（而起不起瞋）随应亦尔。瞋与（见取、戒禁取）二取必不相应，执为胜道，不憎彼故。此与三见（身、边、邪），或得相应（或不相应），于有乐蕴起身常见，不生憎故，说不相应；于有苦蕴起身常见，生憎恚故，说得俱起。断见翻此，说瞋有无。邪见诽谤恶事、好事（无因果报），如次说瞋，或无或有（认为恶行不得恶果就不瞋，善行不得善果就会瞋）。

慢于（所缘）境（已确）定，疑则不然，故慢与疑无相应义。慢与五见皆容俱起，（现）行相展转不相违故；然（慢）与断见必不俱生，执我（将）断时，无陵、恃故；（慢）与身、邪见（的）一分亦尔（不俱，如苦蕴的一分身见，和拨无因果的一分邪见）。

疑（就是）不审决，与见相违，故疑与见定不俱起。

五见（彼此之间）展转必不相应，非一心中有多慧故（一念中不可能有多种见解/多个慧心所同时存在）。

痴与九种（烦恼）皆定相应，诸烦恼生，必由痴故。

1 贪与瞋、疑不相应；与慢，或相应或不相应；与痴、五见都相应。2 瞋与贪、见取、戒禁取见不相应；与慢、疑、身见、边执见、邪见，或相应或不相应；与痴相应。3 慢与疑及断见不相应；与痴、除断见外余五见相应；与贪、瞋或相应、或不相应。4 疑与贪、慢、五恶见不相应；与瞋或相应或不相应；与痴相应。5 五恶见彼此之间以及疑不相应；慢与除了断见之外的其它五见相应，瞋与见取、戒禁取不相应，余三见或相应或不相应；与贪、痴相应。6 痴与其余九烦恼都相应。

（3 与诸识相应性）“此十烦恼何识相应？”藏识全无；末那有四（贪、痴、慢、见）；意识具十；五识唯三，谓贪、瞋、痴。（因五识是现量认识，）无分别故（无法生起慢、疑、见），由称量故（比较衡量后才能）起慢（、疑、五恶见）等故。

（4 与诸受相应性）“此十烦恼何受相应？”贪瞋痴三，（不论）俱生、分别，一切容与五受相应。贪会违缘，（生）忧苦俱故；瞋遇顺境，喜乐俱（起）故。

贪瞋痴与前六识都相应，所以意识起贪而同起的五识可以是苦受；或贪求不得，意识也会起忧受。意识起瞋，而同起前五识可以是乐受；见到厌的人，而知其即将离开，也会起喜受。

（慢与受的关系）（1）有义：俱生、分别起慢，容与非苦四受相应，（即使纯苦趣众生也会自）恃（由）苦（所生下）劣（五）蕴（而起慢，此慢与）忧相应故。（2）有义（论主观点）：俱生（慢）亦苦俱起，（因）意（识也）有苦受，前已说故。分别慢等纯苦趣无，彼无邪师、邪教等故；然彼（俱生慢）不造引恶趣业，要分别起（的慢才）能发彼（往生恶道业）故。

分别、俱生贪瞋痴都与五受相应。俱生慢与五受相应，分别慢与除苦四受相应。第一种看法，认为意识只有忧受，所以纯苦处众生也没有苦受。第二种观点，认为纯苦处众生意识俱生烦恼之受是苦受而非忧受。

疑、后三见容四受俱（除了苦。疑与喜怎能同起？）欲（界众生）疑（将来）无苦等亦喜受俱故。（见取与戒禁取是认为某种见解最好能得解脱，怎会与忧同起？）二取若缘（接受了与）忧俱见等，尔时得与忧相应故。（欲界之邪见定与喜、忧相应。）

疑、邪见、见取见、戒禁取见只在第六识有，所以可与除苦外的四受相应。

（身、边见与受的关系 1）有义：俱生身、边二见，但与喜、乐、舍受相应。（此二见）非五识俱（故无苦、）唯无记故（无忧受）。分别（身、边）二见，（无苦受）容四受俱。（为何与忧共存？因意识）执苦俱（五）蕴为我、我所常（恒不断故生忧），断见翻此（正好与此相反，执乐俱我、我所将断也）与忧相应故。（2）有义（论主观点）：二见若俱生者，（喜乐舍外）亦苦受俱。（因在）纯受苦处缘极苦（五）蕴，（意识与）苦相应故。《瑜伽师地》论说：俱生一切烦恼，皆于（乐苦舍）三受现行可得，广说如前。余如前说（分别起的二见，如上所说，四受相应）。

俱生身、边二见可与除忧外四受相应；分别身、边二见可与除苦外四受相应。

此依实义（以上是依实际情况所做的解释）。随麤相者（大略的说），贪、慢、四见（身、边、见取、戒禁取与）乐、喜、舍俱；瞋唯苦、忧、舍受俱起；痴与五受皆得相应；邪见及疑，四俱除苦。（与）贪、痴俱乐，通下四地（欲、初禅、二禅、三禅）。（与）余七（慢、疑、五见）俱乐，除欲（去欲界，只）通三（初、二、三禅，因与意识俱起之乐，不通欲界，欲界乐唯前五识有）；疑、独行痴欲（界）唯忧、舍（，因欲界意识没有苦受以及定生的喜、乐）；余受（及）俱起（烦恼，运用）如（上之）理应（可得）知。

独行痴：与第六识相应的无明，也称独行不共无明。

（5 与别境心所相应性）“此（十）与别境几互相应？”贪、瞋、痴、慢，容五（别境）俱起。（为何定也能与这四烦恼相应？因为用此四烦恼）专注一境（也能）得有（粗浅的）定故。疑及五见各容四俱，疑除胜解，不决定故（疑与欲、念、定、慧相应）；（五）见非慧俱（起，因其自性就是慧，）不异慧故（只与欲、胜解、念、定相应）。

（6 善恶性）“此十烦恼，何性所摄？”瞋唯不善，损自他故；余九通二（不善、有覆无记）。（色、无色界）上二界者，唯（有覆）无记摄，（不善性烦恼现行被）定所伏故；若欲界系（的十烦恼，）分别起者，唯不善摄，发恶行故；若是俱生（且）发恶行者，亦不善摄，损自他故；余（俱生但不发恶行的烦恼属有覆）无记摄，（因太微）细、不障善、非极（度）损恼自他处故。当知俱生身、边二见，唯无记摄，不发恶业，虽数（常）现起，不障善故。

（7 所属界地）“此十烦恼，何界系耶？”瞋唯在欲（界），余（九）通三界。生在下地，未离下染，上地烦恼不现在前，要得彼（上）地根本定者，彼地烦恼容现前故。谓（修习）有漏道（之定，）虽不能伏分别起惑及细俱生（烦恼现行），而能伏除俱生麤惑（现行），渐次证得上（地）根本定。彼（俱生麤惑）但迷事（而起，使人被现象迷惑），依外门转（依外缘起向外活动）、散乱麤动、（直接）正障定故。得彼定已，彼（上）地分别、俱生诸惑皆容现前（，同时脱离了下地烦恼）。

为何有漏道只伏俱生麤惑（修所断惑），而不伏分别惑（见所断惑）？因为修道所伏的俱生麤惑，但由迷事而起，缘外尘转，散乱粗动，能障定故。有漏道力弱，分别起惑强大，弱故不能伏强。但有漏道能伏俱生贪、瞋以及随之而起的随烦恼。

生在上地，下地诸惑分别、俱生皆容现起，（如有人）生第四定（色界命终时，起）中有（身，在此身）中者，由（于）谤解脱（道，起下地邪见，因而往）生地狱故。身在上地将生下时，（会）起下（地）润生俱生爱故，而言生上不起下者（烦恼），依多分说，或随转门。

下地烦恼（十根本烦恼）亦缘上地，《瑜伽》等说：“欲界系贪（也会）求上地生，（贪）味上定故。”既说（有人）瞋恚憎嫉灭、道（谛），亦应（有人）憎嫉（脱）离欲（界）地故（瞋也能攀缘上地而起）。总缘（身心内外三界）诸行，执（为）我、我所（的身见、认为它们或）断（或）常（的边见以及）慢者，得（也能攀）缘上（地而起）故。余（痴、疑、邪见、见取见、戒禁取见）五（也能）缘上（而起），其理极成。而有处言贪、瞋、慢等不缘上者，（是、）依麤相说，或依别缘（或依特别情况，譬如把身体当做我，这种身见及边见就不攀缘上地），不见世间（有人会）执他地法为“我”等故。边见必依身见起故（所以这种边见也不会攀缘上地）。

上地烦恼亦缘下地，说生上者，于下有情，恃己（有）胜德而陵（蔑视）彼故。总缘（三界）诸行，执我、我所（认为它们或）断（或）常（与）爱者，（也）得缘下故。（上地的）疑（及）后三见，（是否缘下地，可）如理应思（，也可缘下地）。而说上或不缘下者，彼依多分，或别缘说。（上地无瞋，故此不说。）

通三界的烦恼有四种情况：1 下地起上地烦恼，要得上地根本定才会起；2 上地也能生起下地分别、俱生烦恼；3 下地烦恼攀缘上地，下地十种烦恼都能攀缘上地生起；4 上地烦恼攀缘下地生起，上地除了瞋之外的九种烦恼都能攀缘下地生起，因为上地瞋不起现行。

（8 学位属性）“此十烦恼，学等何摄？”非（有）学、无学（有学没有分别烦恼，无学没有烦恼），彼唯善故，（只在非学非无学/凡夫有十烦恼。）

(9 所断性) “此十烦恼，何所断耶？”非「非所断」，彼(非所断是)非染故。(十烦恼)分别起者，唯见所断，麤易断故；若俱生者，唯修所断，细难断故。见所断十，实俱(在见道时)顿断，以真见道总缘谛故(全部了解四谛真理)。

(10 与四谛的关系)然迷谛相，有总有别(全不解或部分不解四谛)。总谓十种(烦恼)皆迷四谛，苦、集是彼(十烦恼)因依处故，灭、道是彼怖畏处故。别谓(各)别迷四谛相起，(身、边见)二唯迷苦，(余)八通迷四。身、边二见唯(在已得的)果(报/身体)处起，别空非我(故二见与空、无我相违)，属苦谛故。谓疑(与身、边、邪)三见亲迷苦理(对苦谛直接不解)；(见、戒禁)二取(由于)执彼三见(中某一见，以此见而接受了)戒禁及所依蕴为(最)胜、能(得清)净。(对)于自、他见(解)及彼眷属，如次随应起贪、瞋、慢(对己见解贪，对他人及其同派的见解生瞋、慢，故二取见及贪、瞋、慢是对苦谛间接的不解/因为是通过其它三见对苦谛认知，所以是间接)。相应无明与九同迷(对苦谛有直接或间接迷惑。与亲迷谛理的惑相应，则亲迷；与疏迷谛理的烦恼相应，则疏迷)；不共无明亲迷苦理，(所以不共无明也与)疑及邪见亲迷集(、灭、道)等；二取(与)贪(瞋、慢)等，准苦应知(如同对苦的解释，对余三谛也是间接不解)。然瞋(除了对四谛间接不解)亦能亲迷灭、道，由怖畏彼(二)，生憎嫉故。迷谛亲疏麤相如是(十烦恼对四谛直接或间接的迷惑大概的情况就是这样)。

1 亲迷苦理：不共无明、疑、身、边、邪三见；2 间接迷苦理：贪、瞋、慢、见取见、戒禁取见。3 亲迷四谛理：不共无明、疑、邪见；4 间接迷苦集灭道理：贪、瞋、慢、见取见、戒禁取见。5 相应无明随其所相应的根本烦恼是否直接或间接迷于苦理，而决定其是亲迷或间接迷苦理。6 瞋对四谛理间接不解，对灭、道理也可以是直接不解。7 身、边二见唯是亲迷苦理，因为只在果报身起。

不与根本烦恼相应，独起之无明，谓独头无明、独行无明、不共无明。不共无明为二：1 恒行不共无明：与第七末那识相应之无明。此无明乃一切凡夫无始以来相续不断者，与我见、我爱、我慢三大惑相应，能障碍真义智。2 独行不共无明：与第六意识相应但与贪等根本烦恼不相应的无明。独行不共无明复依与忿恨等十小随烦恼，有俱起、不俱起之别，与小随烦恼不俱起但与中二、大八俱起者，称为主独行不共无明；与小随烦恼俱起者，称为非主独行不共无明。与根本烦恼相应而起的无明，谓之相应无明。

委细 (更精确的) 说者：贪、瞋、慢三，(若是与分别起的五) 见、疑俱生，随应如彼 (如同前说，在见道位断；修道位已无二取见、邪见、疑，其余) 俱生 (身、边) 二见及彼相应爱、慢、无明 (瞋不与二见共起)，虽迷苦谛，(但) 细难断故，修道方断；瞋、余爱 (不与二见相应的贪、慢、相应无明) 等迷别事生 (只迷于事境而生，非迷谛理所生)，不违 (见道位时对四) 谛 (的现) 观，故修所断。

(11 其余性质) 虽诸烦恼皆有相分，而所仗 (本) 质 (即疏所缘缘)，或有或无，名缘有事 (烦恼)、(缘) 无事烦恼。彼 (诸烦恼的) 亲所缘虽皆有漏，而所仗质 (除了有漏) 亦通无漏，名缘有漏 (烦恼)、(缘) 无漏烦恼。缘自地者，(所生的) 相分似 (本) 质，名缘分别所起事境；缘灭、道谛及他地者，(所生) 相分与质不相似故，名缘分别所起名境。余 (各) 门分别，如理应思。

十烦恼现行所依的本质，即疏所缘缘。此缘可有可无，分别名为缘有事烦恼，缘无事烦恼。十烦恼相分生起的本质，可有漏可无漏，分别名为缘有漏烦恼、缘无漏烦恼。如对灭、道谛起疑、邪见、痴及相应而起的瞋、慢等，其相分/亲所缘缘有漏，所依本质/疏所缘缘无漏。

十烦恼之相分与本质或相似或不相似，分别为：缘分别所起事境，缘分别所起名境。“事”即是有实体之事物，“名”就是概念名称。自地之本质就是由自己第八识变的，包括器世界、根身、种子等，所以称为“事境”。灭、道谛、他地等非自变现，而是借着名称得知，故称为“名境”。由第六识变现的亲所缘缘，如果其疏所缘缘是“事境”，则第六识的亲所缘缘与本质相似，即是“缘分别所起事境”。灭、道、他地等非自己第八识所变现的相分，与自第六识的相分没有直接关系，所以这种“本质/疏所缘缘”与第六识的亲所缘缘不相似，称为“缘分别所起名境”。

论随烦恼

已说根本六烦恼相，诸随烦恼其相云何？

颂曰：“随烦恼谓，忿恨覆恼嫉恚诳谄与害憍，无惭及无愧，掉举与惛沈，不信并懈怠，放逸及失念，散乱不正知。”

论曰：（随烦恼）唯是（根本）烦恼分位差别（或是与根本烦恼有）等流性故，名随烦恼。此二十种，类别有三：谓忿等十各别起故，名小随烦恼；无惭等二遍不善（心）故，名中随烦恼；掉举等八遍染心故，名大随烦恼。

染是指不善与有覆无记性。根据根本烦恼建立的随烦恼，属假法有十三种：十小随、放逸、失念、不正知；其余七种是根本烦恼的等流性烦恼，属实法。这七种随烦恼虽与根本烦恼各有体性，但随根本烦恼同起，所以也称随烦恼。

论十小随烦恼

云何为忿？依对现前不饶益境，愤（怒）发为性；能障不忿，执仗（兵器/打斗）为业。谓（心）怀忿者，多发暴恶身表业故（肢体动作）。此即瞋恚一分为体，离瞋无别忿相、用故。

云何为恨？由忿为先（导·心）怀恶不舍，（与人）结怨为性；能障不恨，热恼（焦躁）为业。谓（心）结恨者，不能含忍（隐忍），恒热恼故。此亦瞋恚一分为体，离瞋无别恨相、用故。

云何为覆？于自作罪，恐失利誉，隐藏为性；能障不覆，悔恼为业。谓（隐）覆罪者，后必悔恼，（心）不安隐故。（覆的主体有两种看法）（1）有义：此覆痴一分摄，《瑜伽师地》论唯说：“此痴一分故。”不惧当（来）苦（果而）覆自罪故。（2）有义（论主观点）：此覆贪、痴一分摄，（除了不惧将来苦果）亦恐失利誉覆自罪故。论据麤显（情况），唯说痴分，如说掉举是贪（一部）分故，然《瑜伽师地论》说掉举遍诸染心，不可执为唯是贪（的）分（位假）。

云何为恼？（心已有）忿、恨为先，追（忆或）触（景生情引发）暴热狠戾为性；能障不恼，蛆螫为业（伤害折磨他人是其作用）。谓追往恶，（或）触现违缘，心便假

戾，多发器暴凶鄙麤言，蛆螫他故。此亦瞋恚一分为体，离瞋无别恼相、用故。

云何为嫉？徇（求）自名利，不耐他荣，妒忌为性；能障不嫉，忧戚为业。谓嫉妒者，闻见他荣，深怀忧戚，不安隐故。此亦瞋恚一分为体，离瞋无别嫉相、用故。

云何为悭？耽着财、法，不能惠舍，秘（藏）吝（蓄）为性；能障不悭，鄙吝（积蓄）为业。谓悭吝者，心多鄙涩（浅薄窄小），畜积财法，不能舍故。此即贪爱一分为体，离贪无别悭相、用故。

云何为诳？为获利誉，矫现有德，诡诈（狡猾矫诈）为性；能障不诳，邪命（不正当的谋生方式）为业。谓矫诳者，心怀异谋，多现不（诚）实、邪命（不正当的）事故。此即贪、痴一分为体，离二无别诳相、用故。

云何为谄？为网（蒙蔽）他故，矫设异仪（故意表现出奉承的举止言行），险曲（虚伪不正直）为性；能障不谄（的正确）教诲为业。谓谄曲（曲意逢迎）者，为网冒他（笼络或蒙蔽他人），曲顺时宜（曲意顺从迎合时宜），矫设方便，为取他意或藏己失，不（听）任师友正教诲故。此亦贪、痴一分为体，离二无别谄相、用故。

云何为害？于诸有情，心无悲愍，损恼为性；能障不害，逼（迫）恼（害）为业。谓有害（人之心）者，逼恼他故。此亦瞋恚一分为体，离瞋无别害相、用故。瞋、害别相准善应说（瞋与害的区别，可参照善心所的慈悲来说明。无瞋名慈，不害名悲）。

云何为憍（骄傲）？于自盛事（成功的事），深生染着，（陶）醉（骄）傲为性；能障不憍，染（心/烦恼）依（之）为业。谓憍醉者，生长一切杂染法故。此亦贪爱一分为体，离贪无别憍相、用故。

十小随是根据贪、瞋、痴假立的。依瞋假立有：忿、恨、恼、嫉、害；依贪假立有：悭、憍；依贪、痴假立有：覆、诳、谄。

论二中随烦恼

云何无惭？不顾自（重与善）法，轻拒贤善（轻蔑贤者拒绝善法）为性；能障碍惭，生长恶行为业。谓于自（重与善）法无所顾者，轻拒贤善，不耻过恶，障惭，生长诸恶行故。

云何无愧？不顾世间（道德、舆论、法律等），崇重暴恶为性；能障碍愧，生长恶行为业。谓于世间无所顾者，崇重暴恶，不耻过罪，障愧，生长诸恶行故。

不耻过恶是（无惭、无愧）二通相，故诸圣教假说为（无惭无愧的主）体。若执不耻为二别相（如果不耻过恶同是二者各自的主体），则应此二体无差别，由斯二法应不俱生，非受、想等有此义故（非受、想以及其它心所能自己与自己同时存在，能同时起的心所，它们的主体必不相同）。若待自他（若本体相同，但无惭是自缘而起，无愧是由于他缘而起，两者比对才能成）立二（者区）别者，（则二者）应非实有，（说无惭、愧非实有）便违圣教。若许此二（各为）实（法）而别起（不能同起），复违论说（无惭、无愧）俱遍恶心。不善心时，（无论）随缘何境，皆有轻拒善及崇重恶义，故此二法俱遍恶心，所缘不异，无别起（没有不同时起的过）失。然诸圣教说“不顾自他”者，自法名自（自愿的），世间名他（道德法律是被动的）。或即此中拒善崇恶，于己（恶行有增）益（作用，于己善法有）损，名自他故。而论说（二者）为贪等（根本烦

恼的)分(位)者，是彼等流(与贪等根本烦恼有相似性)，非即彼性(贪等烦恼不是无惭无愧的本体)。

论八大随烦恼

云何掉举？令心于境不寂静为性；能障行舍、奢摩他(定)为业。

(掉举主体有三种看法)(1)有义：掉举贪一分摄，《瑜伽师地》论唯说此是贪分故，此由忆昔乐事生故。(2)有义：掉举非唯贪摄，论说掉举遍染心故。又掉举相谓不寂静，说(不寂静)是烦恼共相摄故，掉举离此(不寂静)无别相故。虽(掉举)依一切烦恼假立，而贪位增，(假)说为贪分。

(3)有义(论主观点：)掉举别有自性，遍诸染心，如不信等。非说他分，体便非实(并非假说掉举是其它烦恼的分位，就认为掉举无实体)，勿不信等亦假有故。而《瑜伽师地》论说(掉举)为(非实法的)世俗有者，如睡眠等，随他相说(就像说睡眠等实法是假立一样，只是根据掉举某些分位状态而说无实体)。掉举别相(自己的样子)谓即器动，令俱生(同起的心、心所)法不寂静故。若离(其它)烦恼无别此(实有的掉举)相，不应别说(掉举能)障奢摩他。故不寂静非此(掉举的)别相(，而是包括掉举在内的一切烦恼都能引起的共同现象)。

前两观点认为掉举是假法，第一种看法认为掉举是贪的分位假。第二观点认为掉举不只是依贪假立，掉举是不寂静，而不寂静是一切烦恼共相，所以掉举是依一切烦恼假立。第三观点认为掉举是实法，其表现状态就是器动、躁动、心理亢奋使得同起的心、心所不寂静，然而不寂静是所有烦恼都能引起的结果。

云何惛沈？令心于境无堪任(能力)为性，能障轻安、毘钵舍那(观)为业。

(1) 有义：惛沈，痴一分摄，论唯说此是痴分故，（因）惛昧沉重是痴相故。
(2) 有义：惛沈非但痴摄，谓无堪任是惛沈相，一切烦恼皆（能使心）无堪任，离此（一切烦恼）无别惛沈相故。虽（惛沈是）依一切烦恼假立，而痴相增（盛），但说痴分。

(3) 有义（论主观点）：惛沈别有自性，虽名痴分而是（痴的）等流，如不信等（是实法），非即痴摄。随他相说名世俗有（只是随惛沉所展现某种类似痴的情况，说惛沉是世俗有的假法。实际上惛沉）如睡眠等是实有性。惛沈别相谓即瞢重（昏昧沉重），令俱生（的心、心所）法无堪任故。若离烦恼无别（没有实法的）惛沈相，不应别说（惛沈）障毘钵舍那，故无堪任非此（惛沈个）别相（而一切烦恼之共相）。此与痴相有差别者，谓痴于境迷闇（无知不解）为相，正障无痴，而非瞢重。惛沈（是使人对）于境瞢重为相，正障轻安，而非迷闇。

前一观点认为惛沉是痴的一部分；第二观点认为惛沉是一切烦恼共同的分位假法。第三观点认为惛沉是实法，瞢重是惛沉的自相，无堪任是所有烦恼共相，不是惛沉的自相。

云何不信？于实（真理）、（清净功）德、能（证圣道）不忍乐欲（不认可，不乐、不欲追求）；（使）心秽为性，能障净信，惰依为业（懒惰依之产生，是其作用），谓不信者多懈怠故。不信三相翻信（的三种相而成）应知。然诸染法（都能使心浑浊，但）各有别相，唯此不信自相（就是）浑浊，复能浑浊余心、心所，如极秽物，自秽秽他，是故说此（不信是使）心（污）秽为性。由不信故，（所以对）于实、德、能不忍乐欲，非别有性。若于余事（染污或无记性等事，起）邪忍乐欲，（那只）是（与）此（不信是）因果（关系），非此（不信的）自性。

不忍、乐、欲非不信的自相，而是不信的结果。产生忍乐欲的状态在很多情况下都有，例如对无记事起忍乐欲，其主体是欲和胜解心所；对污染事起忍乐欲，其主体是欲心所，非不信心所，与不信是因果关系。由于不信，才会对染污事起忍、乐、欲，所以是因果关系。

云何懈怠？于善、恶品修、断（修善断恶的）事中懒惰为性；能障精进，增染为业。谓懈怠者，滋长染故。于诸染事而策勤（追求）者，亦名懈怠，退善法故。于无记事而策勤者，于诸善品无进退故，（其主体）是欲、胜解，非别有性，如于无记忍可乐欲，非净非染，（精进或懈怠，）无信、不信。

云何放逸？于染、净品（的事）不能防、修，纵荡（放纵流荡）为性；障不放逸，（成为）增恶损善（的）所依为业。谓由懈怠及贪瞋痴，不能防修染净品法，总名放逸，非别有体。虽慢、疑等亦有此能，而方彼四（与懈怠、贪、瞋、痴比较），势用微劣。（上四种能）障三善根（及）遍策法故。推究此（放逸自）相，如不放逸（可参考不放逸）。

放逸、懈怠两者的差别，在于懈怠是实法，放逸是依懈怠贪瞋痴等四法假立。积极作恶也属懈怠，因会使善法退步。对于非善非恶的事，不论做与不做都与懈怠无关。

云何失念？于诸所缘不能明记为性。能障正念，散乱所依业（成为散乱的所依是其作用）。谓失念者，心散乱故。

（1）有义：失念，念一分摄，《对法论》说是烦恼相应（的）念故。（2）有义：失念，痴一分摄，《瑜伽》说此是痴分故，痴令（心）念失，故名失念。（3）有义（论主观点）：失念（痴与念）俱一分摄，由前二文影略说故（是简略的说法）。论复说此（失念是）遍染心故。

云何散乱？于诸所缘（境），令心流荡为性。能障正定，恶慧所依为业。谓散乱者（能）发恶慧故。

（散乱的主体1）有义：散乱，痴一分摄，《瑜伽》说此是痴分故。（2）有义：散乱，贪、瞋、痴摄，《集论》（、《五蕴论》）等说是三（者的一部）分故。《瑜

伽师地论》说痴分者，遍染心故。谓贪、瞋、痴令心流荡胜余法故，说为散乱。

(3) 有义 (论主观点)：散乱别有自体。(论)说三 (者的一部) 分者，(指散乱) 是彼等流，如无惭等 (属实法)，非即彼 (三所) 摄。(论是) 随他相 (散乱的某种状态) 说，名 (假说散乱是非实法的) 世俗有。散乱别相谓即躁扰，令俱生 (心与心所) 法皆流荡故。若 (散乱) 离彼三无别自体，不应别说 (散乱能) 障三摩地。

“掉举、散乱二 (作) 用何别？”彼 (掉举) 令易解 (同一所缘境心不断的变换想法或理解)，此 (散乱) 令易缘 (令心不断的变换所缘境)。虽一刹那 (心的理) 解、(所) 缘无 (变) 易，而于相续 (心念中) 有易义故。

染污心时，由掉、乱力，常应念念易解易缘。(问：为何心也能专注？答：) 或由念 (、定) 等力所制伏，如系猿猴，(二者) 有暂时 (伏) 住。故掉与乱俱遍染心。

云何不正知？于所观境，谬解为性；能障正知，毁犯 (正见戒律) 为业。谓不正知者，多所毁犯故。

(不正知的主体) (1) 有义：不正知，慧一分摄，说是 (与) 烦恼相应慧故。(2) 有义：不正知，痴一分摄，《瑜伽》说此是痴分故，令知不正，名不正知。(3) 有义 (论主观点)：不正知，(慧、痴) 俱一分摄，由前二文影略说故。论复说此 (不正知) 遍染心故 (必是慧、痴都摄)。

八大烦恼中，放逸、失念、不正知三是假法。

论为何只立二十种随烦恼

(颂中说的) “与、并、及” 言，显随烦恼非唯二十 (种)，《杂事经》等说：贪等 (有) 多种随烦恼故。随烦恼名 (称) 亦摄 (在) 烦恼 (中，因为随烦恼) 是前 (根本) 烦恼等流性故，(却不是根本烦恼，而是与根本) 烦恼同类 (的其) 余染污法，但 (所以只能) 名随烦恼，(因) 非 (根本) 烦恼摄故。

(本论) 唯说二十随烦恼者，(根据) 谓非 (根本) 烦恼、唯染、麤 (显等三特性建立) 故。(不在) 此 (二十中的其) 余染法，或此 (随烦恼) 故分位，或此等流，皆此 (二十) 所摄，随其类别，如理应知。

随烦恼不止二十种，本论依三条件建立随烦恼：1 非根本烦恼摄，故不包括六根本烦恼；2 唯污染性，故无邪欲、邪胜解及四不定，因为这些心所虽有“随”的特性，但善恶不定；3 明显生起，因为麤动，故不包括趣向、前行等微细“随”心行。

论随烦恼性质

(1 假实性) 如是二十随烦恼中，小十、大三 (放逸、失念、不正知) 定是假有；无惭、无愧、不信、懈怠定是实有，(不论是依佛) 教 (还是道) 理 (都) 成故。掉举、昏沈、散乱三种，有义：是假；有义 (论主观点)：是实，所引理教如前应知。

(2 俱生、分别属性) 二十皆通俱生、分别，随 (分别、俱生) 二 (类根本) 烦恼势力起故。

(3 诸随烦恼相应性) 此二十中，小十展转定不俱起，互相违故，行相麤猛，各为主故。中二 (与) 一切不善心俱，随应皆得 (与) 小、大俱起。《瑜伽师地》论说

大八遍诸染心，展转（与）小、中皆容俱起。有处说（大八中只有）六遍染心者，惛、掉增时（两者）不俱起故。有处但说（只有惛沉、掉举、不信、懈怠、放逸）五遍染（心）者，以惛、掉等（五大随）违唯善故（《集论》认为只有惛沉、掉举、不信、懈怠、放逸与善性心所相违。失念和不正知，有痴分摄也有非痴分摄，散乱有时也为定力所伏，三者都不是唯违善法。所以但说五法是俱遍染心）。

《集论》认为微细的惛沉、掉举也可俱起，麤重的不可。《瑜伽师地论》认为忘念以念为主体的那部分以及不正知以慧心所为主的那一部分，不遍污染心；但以痴为主体的那一部分忘念及不正知遍染心，所以二者也遍染心。散乱有自主体，烦恼起时心必流荡，所以散乱是遍染心，但被定力制伏时，不遍染心。所以此三大随烦恼非遍染心，因此《集论》说只有五大随烦恼遍染心。玄奘法师认为共有八大随烦恼遍诸染心。

（4与诸识的相应性）此（二十）唯染故，非（与无覆无记的）第八（识）俱。第七识中，唯有大八，取舍差别如上（文所说）应知。第六识俱容有一切。小十麤猛，五识中无；中、大相通，五识容有。

（5与诸受相应性）由斯（由于与前六识都相应，所以）中、大（与）五受（都）相应。（小随与受的关系）（1）有义：小十除（谄、诳、憍）三，忿等（七只在欲界有）唯喜、忧、舍三受相应；谄、诳、憍三（三界都有，色界意识有乐），四俱除苦。

（2）有义（论主观点）：忿等（七）四俱除乐；谄、诳、憍三，五受俱起，意（识）有苦受，前已说故。此（二十与）受俱相，如（解释根本）烦恼说（的一样），实义如是。若随麤相（分别烦恼），忿、恨、恼、嫉、害（与）忧、舍俱；覆、曄（与）喜、舍；余三增乐（谄诳憍与喜、乐、舍。三禅纯乐，色界有谄诳憍，无曄、覆。根据）中大随（的）麤（相，中、大与五受都相应），亦如实义。

（6与别境心所相应性）如是二十与别境五，皆容俱起，不相违故。染念、染慧（失念与不正知）虽非念、慧俱（起），而痴分者（由痴产生的那一部的失念与不正知）亦

得 (与念、慧) 相应故。 (念的所缘境是过去，念的对象是现在，两者如何相应？答：) 念亦缘现曾习类境 (念也可缘取与过去相似的现在境)，念亦得缘刹那过去 (境)，故念与念亦得相应。 (定与散乱相违，如何共存？) 染定起时，心亦躁扰，故乱与定相应无失。

(7 与根本烦恼相应性) 中二、大八 (与) 十 (根本) 烦恼俱。小十定非 (与) 见、疑俱起，此 (小十) 相麤动，彼审细故。忿 (恨、恼、嫉、害) 等五法，容慢、痴俱，非 (与) 贪、恚并 (起，此五法) 是瞋分故。慳 (与) 痴、慢俱，非 (与) 贪、瞋并， (因慳) 是贪分故。憍唯痴俱， (憍) 与慢解别 (作用不同，憍是自恋，慢缘自他而起，憍) 是贪分故。覆、诳与谄， (与) 贪、痴、慢俱，行相无违， (它们是) 贪、痴分故。

憍与慢的差别：憍的对象是自己，染着自己的色、心等法，使得自心高举。慢的对象除了自己，也可以是他人，与别人比较，抬高自己，蔑视他人。故说“憍与慢解别”。覆、诳是贪痴共起的分位假，所以来自贪的部分与痴共存；来自痴的部分与贪共存。

(8 随烦恼属性) (除谄、诳、憍外的) 小七、中二唯不善摄。 (谄、诳、憍) 小三 (与) 大八， (除不善性) 亦通 (有覆) 无记。

(9 界地属性) 小七中二唯欲界摄 (欲界有二十)。诳、谄欲、色 (界都有谄、诳、憍与大八)。余 (憍和大八) 通三界。生在下地，容起上 (地的八大与谄、诳、憍) 十一， (因沉) 耽 (于) 定， (所以) 于他起 (上地的) 憍、诳、谄故 (三者就是贪与贪、痴的分位，相应于沉耽于定)。若生上地， (也可) 起下 (地的中二与和大八) 后十， (因为) 邪见、爱俱容起彼 (由邪见故，临命终时谤无涅槃，起下地中二，将往生下地时也因起下地贪爱而生起下地大八，因八大遍诸染心) 故。小十，生上 (地众生) 无由起下 (地小十)，非正润生及谤灭故 (因为小随不是用来滋润下地生命的贪爱，也不是做为毁谤灭谛的邪见。)

中二大八下亦（可攀）缘上（地而起，）上缘贪等（因中二大八可随着攀缘上地的贪、瞋等根本烦恼）相应起（自地的中二大八）故。（1）有义：小十下不缘上，（因）行相麤（显只能就）近（生起），不远取故。（2）有义：嫉（、憍）等亦得缘上，（因为对）于胜地法生嫉等故。大八、谄、诳上亦缘下，（上地的八大可与上地对）下（地的慢，）缘慢等相应起故；梵（天对）于（欲界）释子起谄、诳故。憍（上地）不缘下，（因下地）非（上地众生）所恃（为已的对象）故。

与根本烦恼一样，随烦恼也可下地起上地烦恼，上地起下地烦恼；下地烦恼缘上地，上地烦恼缘下地。随烦恼上、下地的关系，可对照根本烦恼上下地的关系。

（10 学位属性）二十皆非学（没有分别烦恼）、无学摄，此（随烦恼）但是染，彼唯净故。

（11 所断位属性）后十（中二大八）唯通见、修所断（不是非所断，因中二大八）与（俱生、分别）二烦恼相应起故。见所断者（的随烦恼），随迷谛相，或总或别（与根本）烦恼俱生，故随所应，皆通四谛（见所断的随烦恼是随着全部或部分不明四谛的根本烦恼共同生起，所以它们是随着相应的见所断根本烦恼，见道时一起断）。迷谛亲疏等，皆如烦恼说（随烦恼对四谛的迷惑是直接或间接，都如其相应的根本烦恼一样。根本烦恼直接迷，随烦恼亦直接迷；间接也同理）。

前十（小随），（1）有义：唯修所断，（因它们）缘麤事境任运（而）生故。（2）有义（论主观点）：亦通见、修所断，（因它们）依（俱生、分别）二烦恼势力起故。（人们会）缘他（人或自己的邪）见等生忿等故（，所以也属分别烦恼）。见所断者，随所应、缘总别惑力，皆通四谛（见所断的十小随是随着与其相应的、所缘的全部或部分的根本烦恼之力而起，因此它们也都是见道位观四谛所要断的对象）。（十小随是间接还是直接不明四谛？有二观点）此中有义：忿等但缘迷谛惑（小十随对四谛的迷惑，是缘不解四谛的

根本烦恼间接而)生，非亲迷谛，(因其)行相麤浅，不深取故。有义(论主认为)：嫉等(七小随)亦亲迷谛，(譬如)于灭、道等生嫉等故。

忿等十应随其相应的根本烦恼亲迷惑疏迷而直接或间接迷四谛理。《成唯识论述记新编》说：嫉等亦亲迷谛，“嫉等”是指除了覆、谄、诳之外的其它七小随，灭、道胜法不能谄、诳，故无谄、诳。(我个人认为：覆是贪、痴分位，痴既亲迷四谛，故覆应也亲迷四谛理)。有处说：嫉、害、恼、慳、憍亲迷谛理。但慳、憍是贪的分位，贪是间接迷四谛理，因此慳、憍不该亲迷谛理。但如果不愿法布施是慳，而知晓正法而自我陶醉是憍，则慳、憍也可说是亲迷四谛。以上两种说法，个人暂时持保留态度。

1 亲迷苦理：疑、身、边、邪三见、不共无明；2 间接迷苦理：贪、瞋、慢、见取见、戒禁取见。3 相应无明随其所相应的根本烦恼是否直接或间接迷于苦理，而决定其是亲迷或间接迷苦理。4 迷于集、减、道三谛的烦恼，除去身、边二见外，只有八种。亲迷集、灭、道理：疑、邪见、不共无明；5 间接迷集、灭、道理：贪、瞋、慢、见取见、戒禁取见。6 瞋对四谛理间接不解，对灭、道理也可以是直接不解。

(12 攀缘对象)然忿等十但缘有事(实有的事物)，要记本质(要依托疏所缘缘)方得生故。(中二大八可以依托本质/疏所缘缘，也可以依名称概念等无实体的事而起)。(二十随烦恼)缘有漏(或无漏)等，准(照)上(文所说与它们相应的根本烦恼相同)应知。

二十随烦恼的亲所缘缘虽是有漏，但其依托的本质，即疏所缘缘，却可为有漏或无漏。

成唯识论卷六终

成唯识论卷七

论不定心所

已说二十随烦恼相。不定有四，其相云何？

颂曰：“不定谓悔眠、寻伺二各二（两类，每类各有两种与染、不染二性）。”

论曰：悔眠寻伺于善染等皆不定故，非如触等定遍（八个识）心故，非如欲等定遍（三界九）地故，立不定名。

四不定心所有三种特性：性不定：通善、恶、无记三性。识不遍：只在第六识有。界不遍：悔眠只在欲界有，寻伺在欲界，色界初禅有。

解释悔和眠

悔谓恶作，（厌）恶所作业，追悔为性；障止（入定）为业。此即于（已经发生的）果假立（为造成后悔的原）因名，先恶所作业，后方追悔故；悔先不作（某事），亦恶所摄如追悔言：我先不作如是事业，是我恶作。

眠谓睡眠，令身不自在（活动），昧略为性（使心昏昧微弱，）障观（照）为业。谓睡眠位，身不自在，心极闇劣，一门转故（只有意识能起）。昧简在定（昏昧不同于定中的清明），略别寤时（心的作用微弱别于醒时散心位六识都能活动，昧略显示）令显睡眠非无（自）体、用。有（些论说依五）无心位假立此名，（但眠并非无心，而是）如余（五）盖、（十）缠（一样，是心所与）心相应故。

盖，即能覆盖障碍定与慧的因素。五盖：一贪欲盖、二瞋恚盖、三睡眠盖、四掉悔盖、五疑法。缠，能束缚众生使得众生无法解脱的因素。十缠：一无惭、二无愧、三嫉、四悭、五悔、六睡眠、七掉举、八昏沈、九瞋忿、十覆。

(有关悔、眠的主体) (1) 有义：此二唯痴为体，(《瑜伽师地论》) 说 (是) 随烦恼及痴分 (位假) 故。 (2) 有义：不然，亦通善故。应说此二，(若是污) 染 (的，则以) 痴为体，(若是清) 净即无痴 (为体) 。论依染分，说 (此二是) 随烦恼及痴分摄。 (3) 有义：此说亦不应理 (，二者也可以是无记性) ，无记非痴、无痴性故。应说恶作，思慧 (各一部分) 为体，(因悔是已经) 明了思 (考后，抉) 择所作业故；睡眠合用思想 (各一部分) 为体，(眠中能) 思想种种梦境相故。《瑜伽师地论》俱说 (悔·眠) 为 (非实法的) 世俗有故。彼 (二如属) 染污者是痴等流，(就) 如 (将) 不信等说为痴分。

(4) 有义 (论主认为) ：彼说理亦不然，非思、慧、想 (有能) 缠彼性故 (而是眠、悔有能缠之性。故悔非污染思与慧一分，眠也非污染思与想一分，) 应说此二各别有 (主) 体，与余心所行相 (有) 别故。(论只是) 随 (悔、眠显现的) 痴相说，(故) 名世俗有。

解释寻伺

寻谓寻求，令心匆遽，于意、言境麤转 (令意识快速活动，使意识和语言在自身的所缘境上麤显的生起) 为性。伺谓伺察 (仔细观察) ，令心匆遽，于意言境细转 (令心快速活动，使意识和语言在自身的所缘境上深度细密的生起) 为性。此二俱以安、不安住身心分位所依为业 (寻伺的作用，就是使二者成为身心安住或不安住两种状态的所依) ，并用思、慧一分为体 (思的寻伺细缓，心得安住；慧的寻伺匆遽，心不安住) 。于意 (识、语) 言 (的所缘) 境，不深推度 (的寻) 及深推度 (的伺，是寻伺二者意) 义类 (差) 别故。若离思慧，寻伺二种体类差别不可得故。

寻谓寻求，即浅显的推度；伺谓伺察，即深层的推度。两者与意识共同形成了判断、推理等思维活动。慧心所的功能也是分析、判断、推理。慧与寻伺的差别在于寻伺与意识共成自性分别，即对当前事判断推理；慧与意识形成计度分别，对过去、未来事判断推理，而非对当前的事物；念与意识形成随念分别，对过去熟悉事之记忆分别。

小乘《俱舍论》认为自性分别是以寻心所为主体；计度分别是以独散意识的慧心所为主体；如果和定中意识或独散意识相应的念心所就是随念分别。小乘认为五识有自性分别，但没有其它两种分别，所以也可以认为五识无分别；而第六识有以上三种分别，所以意识有分别的作用。大乘认为寻伺只在意识中有，所以五识没有自性分别。三种分别的差异在于，自性分别属现在，随念分别属过去，计度分别包含了过去、未来。

有些论认为思心所全不判断推理，或轻度判断推理。如《述记》卷七说“不深推度名寻，深推度名伺。.....又不深推度名思，深名慧/慧。”故依据《成唯识论述记》的说法，寻心所是以思为主体，而伺心所是以慧为主体。但思心所的主要功能是意志活动，能判断推理的主体还是慧心所。《述记》卷七说“此有二义，一者谓思全不推度，名不深推度；二云思虽不如慧有深推度，亦浅推度故。”因此，思心所虽说能判断推理，但不是主要功能。故能推度的，尤其深推度的是慧心所。判断推理虽都是慧与寻伺功能，但慧心所还是起主要作用。依据这种说法，所以也可以说，寻伺不推度时以思心所为主体，推度时以慧心所为主体。

“二各二”者（三种说法），（1）有义：寻伺各有染净二类差别。（2）有义：此释不应正理，悔眠亦有染净二故。应说（悔眠、寻伺二类）如前诸染心所，有是（根本）烦恼（性也有）随烦恼性。此二（类）各有不善、（有覆）无记，或复各有缠（现行烦恼）及随眠。（3）有义（论主观点）：彼释亦不应理，（因颂中说了）不定四后，（才）有此（二各二）言故。应言二者，显（然有）二种二。一谓悔眠，二谓寻伺。此二（类各自包含）二种（心所，悔跟眠；寻跟伺。所以每一）种类各别（有二），故（第）一（个）二言显二（个）二种。此（两组心所又）各有二（种性质），谓染、不染；非如善、染，各（类）唯一（种性质）故。或唯简染（或为了与污染心所区别，不定心所除了染还包括不染），故说此言。有（些佛典对染污部分的四不定）亦说（它们）为随烦恼故，（但）为显不定（之）义（而不将他们归入随烦恼，因为还包括了不染，与唯染不同，而）说二各二言，故置此言，深为有用。

二各二，就是说眠悔寻伺分为两类，每一类又分两种心所，或者说每一类又有染污与不染污的两种性质。此外，二各二也是为了强调四不定必定有善恶无记三性，而非随烦恼，用以阐明有些佛典说它们是随烦恼，只是一种方便说。

论不定心所性质

(1 假实性) 四中，寻伺定是假有，思慧合成，圣所说故。悔眠(1)有义：亦是假有，《瑜伽》说为世俗有故。(2)有义(论主观点)：此二是实物有，唯后二种(寻伺)说假有故。(说悔眠是)世俗有言，(是)随他相说，非显前二定是假有。又如内种，体虽是实，而论亦说(种子是无实法的)世俗有故。

(2 彼此间的关系) 四中，寻伺定不相应(不同起)，体类是同(都是思、慧)，麤细异故。(既不能同起，为何有“有寻有伺地”？因为)依于寻伺(的)有染、离染，立三地别(有寻有伺、无寻唯伺、无寻无伺)，不依彼种(类是否同时)现起有无，故无杂乱。(寻或伺)俱与前二(悔眠)容互相应(同起)。前二(悔眠之间)亦有互相应义。

(3 与诸识相应性) 四皆不与第七、八俱，义如前说。悔眠唯与第六识俱，非五(识)法故。(1)有义：寻伺(除与意识共存)亦五识俱，《瑜伽师地》论说五识有寻伺故；又说寻伺即七分别，谓有相等(七种分别)。《杂集》复言(七分别中的)「任运分别」谓五识故。

七分别：1 有相分别：谓于过去所受之义，诸根成熟而善于名言者所起之分别。2 无相分别：谓随过去所引者，及婴儿等，不善于名言者所起之分别。3 任运分别：谓于现前之境界，随境之势力，自然任运而转者所起之分别。4 寻求分别：谓观察寻求诸法所起之分别。5 伺察分别：谓于已所寻求、已所观察者，复加以伺察安立所起之分别。6 染污分别：谓因顾恋过去，希乐未来，执着现在所起之分别。与烦恼、随烦恼中任何一法相应所起之分别，如恚分别、害分别，皆属染污分别。7 不染污分别：例如善、无记等法即属之。谓出离分别、无恚分别、无害分别，或与信等任何一善法相应所起之分别；或属无记分别，如威仪路、工巧处及各种变化所起之分别。

(2) 有义 (论主观点)：寻伺唯意识俱，《瑜伽师地》论说寻求、伺察等法，皆是意识不共法故；又说寻伺忧喜相应，曾不说与苦乐俱故 (所以不与五识相应。对方：论也没说与舍受相应。答：) 舍受遍 (在) 故，可不待说。(问：前面说过意识有苦乐受，寻伺) 何缘不说与苦乐俱？虽初静虑有意 (识) 地乐，而不离喜，总说喜名；虽纯苦处有意地苦，而似忧故，总说为忧。又说寻伺以名身 (名词、概念) 等义为所缘 (境)，非五识身 (可) 以名身等义为 (所缘) 境故。然《瑜伽师地论》说五识有寻伺者，显 (示寻伺大) 多由彼 (五识引) 起，非说 (与) 彼相应。

《杂集》所言「任运分别」谓五识者，彼与《瑜伽》所说 (的七) 分别，义各有异。彼说任运 (分别) 即是五识，《瑜伽》说此 (任运分别) 是 (与) 五识俱 (起的) 分别意识相应 (之) 寻伺。故彼《杂集》所引 (说法)，为证不成。由此五识定无寻伺。

(4 与诸受相应性) (1) 有义：恶作忧、舍相应，唯戚行转，通无记故 (只以忧或无记的相状显现)。睡眠喜、忧、舍受俱起，(眠) 行通欢、戚、中庸转故。寻伺 (与) 忧、喜、舍、乐相应，初静虑中 (可与) 意 (识) 乐俱故。(2) 有义 (论主观点)：此四亦苦受俱，(因) 纯苦趣中 (亦与) 意苦俱故。

悔与忧、苦、舍相应；眠与喜、忧、苦、舍相应，眠唯在欲界，故无乐受；寻伺与五受都相应。

(5 与别境心所相应性) 四皆容与五别境俱，(二者现) 行相、所缘 (境) 不相违故。

(6 与善心所相应性) 悔、眠但与十善容俱 (除轻安)，此 (悔眠) 唯在欲 (界)，无轻安故。寻伺容与十一善俱，初静虑中，(有) 轻安俱故。

(7 与根本烦恼相应性) 悔但容与无明相应，此 (悔) 行相麤，(俱生) 贪等 (余烦恼现行) 细故 (不相应。但悔可缘分别烦恼的贪、瞋、邪见起。) 睡眠、寻伺十烦恼俱，此彼展转不相违故。

(8 与随烦恼相应性) 悔与中、大随惑容俱 (中、大遍不善、染心故) , 非忿等十, (十小随) 各为主故。睡眠、寻伺二十容俱。眠等位中, 皆 (能) 起彼故。

(9 善恶属性) 此四皆通善等三性, 于无记业亦 (能) 追悔故。(四不定与善的关系)
(1) 有义: 初二 (悔眠) 唯生得善, (因悔) 行相麤鄙及 (眠行相) 昧略故 (非加行善)。后二 (寻伺除生得善) 亦通加行善摄, (由) 闻 (思修) 所成 (善法) 等, (都) 有寻伺故。(2) 有义 (论主观点): 初二亦加行善, 闻思位中 (也可能) 有悔、眠故。

善的分类法多种, 此处依七善分类: 1 生得善; 2 加行善, 有闻、思、修善; 3 学善, 学位学人所起之善; 4 无学善; 5 胜义善, 指涅槃。七善即是加行善分成闻、思、修善, 共七种。

后三 (眠、寻、伺) 皆通染、净无记 (有覆、无覆无记)。恶作非染 (无记而是净无记), 解麤猛故 (理解的对象明显强烈。于净) 四无记中, 悔唯中二 (无记/威仪无记和工巧无记), 行相麤猛, 非定 (引生, 也非异熟) 果故 (, 非能变无记也非异熟无记)。眠除第四 (能变无记, 因为眠) 非定引生 (, 但通其它三种无记), 异熟生 (的意识) 心亦得眠故。寻伺除初 (异熟无记外, 通三无记), 彼 (异熟生无记心/如前五识, 理) 解 (力) 微弱, 不能寻察名等义故。

染无记就是有覆无记; 净无记就是无覆无记, 共四种: 1 异熟无记, 是业力所致异熟生的六识心; 2 威仪无记, 又叫威仪路心, 支配身体各种动作的心; 3 工巧无记, 也称工巧处心, 掌握各种技艺的心; 4 能变无记, 也称能变化心, 在定中变化种种现象的心。

(10 界地属性) 恶作、睡眠唯欲界有; 寻伺在欲及初静虑, 余界地法皆妙静故 (无四不定)。悔、眠生上 (地) 必不现起。寻伺上下亦起下上 (初禅众生可生欲界寻伺, 下地众生也会生上地寻伺), (因) 下 (或) 上 (地) 寻伺能缘上 (或) 下 (地对象)。

(悔、眠上下地关系) (1) 有义：(欲界众生的)悔、眠不能缘上，行相麤近(悔有局限性，眠)极昧略故。(2) 有义(论主观点)：此二亦缘上境。有邪见者悔修定故，梦能普缘所更事故(也能梦见曾入定的经验)。

(11 学位属性) 悔非无学(有，证三果阿那含)离欲(界便)舍故。睡眠、寻、伺皆通三种(学位)。求解脱者(所作)有为善法，皆名(有)学故；学究竟者有为善法，皆(名)无学故。

此处有学是指初、二果，此二位还有悔；三果就没有悔，因为三果不再回到欲界。

(12 所断位) 悔、眠唯通见、修所断，(二者)亦(可由)邪见等势力起故(故见所断。悔眠)非无漏道亲所引生故(所以不是非所断，是修所断；悔)亦非如忧，(回小向大的忧)深求解脱故(属非所断，而悔是见、修所断)。(见、修道位未断的眠)若已断故，(故此时的眠)名非所断，则无学眠非所断摄。

寻、伺、眠都能攀缘有实体跟无实体的境，悔只能缘有实体境。

寻、伺虽非真无漏道，而能引彼(无漏道)，从彼(无漏也能)引生(寻伺)，故通见、修、非所断摄。(有关非所断寻伺的性质) (1) 有义：寻、伺非所断者，于五法中(相、名、分别、正智、真如)，唯“分别”摄，《瑜伽》说彼(寻伺就)是“分别”故。(2) 有义(论主观点)：此二亦正智摄，《显扬圣教论》说正思维是无漏故，彼(正思维)能令心寻求(伺察)等故；又说彼(正思维)是言说因故。(在)未究竟位，于(渡众生的)药、病等未能遍知，(所以运用)后得智中为他说法，必假寻伺，非如佛地无功用(而)说，故此(寻伺)二种亦通无漏。虽说寻伺必是分别，而不定说(寻伺)唯属(五法中)第三(的有漏分别)，后得正智中(除了有漏)亦有(无漏的)分别故。

名即于现象界所立之假名；相指有为法各自因缘而生，呈各种不同现象；分别乃是藉由名、相二法生起的分别心；正智为契合真如之智慧，同样有分别跟产生言语的作用。

余门（四不定其余的性质）准上，如理应思。

论心所与心的关系

（问：）“如是六位诸心所法，为离心体有别自性？为即是心分位差别？”

（答：）设尔（即使如此）何失？（实则）二俱有过。若（心所）离心体有别自性，如何圣教说唯有识？又如何（只）说心（能）远（行）、独行？（又怎么说众生）染净由心？士夫六界（为何只说众生有地、水、火、风、空、识等六界组成，而不说心所？）

《庄严论》说（法）复云何通？如彼（论）颂言：“许心似（有染净）二（种心）现，如是（出现）似贪等（染心），或似于信等（清净心），无别染、善（心所）法。”

若（心所）即是心分位差别，如何圣教说（心所与）心相应？他性相应，非自性故（不同主体才能相应，自己不能与自己相应）。又如何说心与心所俱时而起，如日与光？《瑜伽论》（的）说（法）复云何通？彼（论）说心所非即心故。如彼颂言：“（若心所就是心，则）五种（蕴）性不成，（如果这是正确的，则受、想、行三蕴就与识蕴无别，这就犯了心所是心的）分位差过失，（若是如此，心与心所生起的）因缘无别故，与圣教相违。”

应说（心所）离心有别自性，（但）以心（作用）胜故，（故只）说唯识等。心所依心势力生故，说似（有）彼（心所）现，非彼即心。又识心言，亦摄心所，（二者）恒相应故。（所以说）唯识等言及现似（有）彼（心所）的两种观点，皆无有失。此依世俗（谛，说心所别有自体），若依胜义，心所与心非离非即（心所非离心，但也

不是心)。诸识 (八识) 相望，应知亦然 (是非即非离)。是谓大乘真俗 (二谛融通的) 妙理。

依第二世俗谛，即第一胜义谛，心所有独立自体；依第二胜义谛，心王是因，心所是果，因与果不即不离；依第三胜义谛，八个识也不即不离，何况是心所？心所必然跟心王不即不离；依第四胜义谛则一切言语心行都灭，心、心所没有离不离的问题。

论六识的所依

已说六识心所相应，云何应知现起分位 (六识现行与差别) ？

颂曰：“依止根本识，五识随 (众) 缘 (和合) 现，或俱或不俱 (起)，如涛波依水。意识常现起，除生无想天，及无心二定，睡眠与闷绝。”

论曰：根本识者，(即) 阿陀那识，染净诸识生 (起的) 根本故。(颂中) “依止”者，谓前六转识以根本识为共 (所依)、亲依 (即各识自种子/因缘依)。

五识者谓前五转识，种类相似 (它们俱依色根、俱缘现境、俱有间断)，故总 (合一起) 说之。(颂中的) “随缘现”言显 (五识) 非 (经) 常起；“缘”谓作意、根、境等缘，谓五识身，内依本识，外随作意、五根、境等众缘和合方得现前，由此 (众缘的多少，五识) 或俱或不俱起。外缘 (和) 合者，有顿 (时和合，也有) 渐 (渐和合) 故，(五识生起) 如水 (起) 涛波，随缘多少 (而起多起少)。此等法喻，广说如经。

眼识现起要俱九缘：根缘、境缘、作意缘、空缘、明缘、分别依缘第六识、染净依缘第七识、根本依缘第八识、因缘依的种子。耳识生起不需光明，只需八缘；鼻、舌、身三识不要明缘，空缘，只需七都缘。

由五转识行相麤动，所籍众缘时多不俱，故起时少，不起时多。第六意识虽亦麤动，而所籍缘无时不具，（但）由违缘（现）故，有时不起。第七、八识行相微细，所籍众缘一切时有，故无缘碍令总不行（此二识无障碍使它们不现行）。又五识身不能思虑，唯外门转，起籍多缘，故断时多，现行时少。第六意识自能思虑，内外门转（都能起，）不籍多缘，唯除五位（不起），常能现起，故断时少，现起时多，由斯不说此（意识）“随缘现。”

论意识不起的五种状态

（1 无想天）五位者何？生无想（天、无想定、灭尽定、闷绝、极重眠）等。无想天者，谓修彼定，厌麤想力，生彼天中，（此天）违（所有）不恒行心及心所（即前六识，以）想（心所）灭为首，名无想天，故六转识于彼皆断。（无想天是第四禅九天的第四天）

（无想天中有无六识的看法）（1）有义：彼天常无六识，圣教说彼无转识故，说彼唯有（十二）有（支的）色支故（而没有名支），又说彼为无心地故。（2）有义：彼天将命终位，要起转识然后命终，彼必起（往生）下（地）润生爱故。《瑜伽论》说：“（彼众生命终最）后想（心所）生已，是诸有情从彼没故。”然说彼无转识等者，依长时说，非谓全无。（3）有义（论主观点）：（初）生时亦有转识，彼中有（身时，）必起（该天的）润生烦恼故（，所以最初该有转识），如余本有初（就像往生到其它色界天，无想天最初的本有身也）必有转识故。《瑜伽论》说：“若生于彼，唯入（定）不起（六识）。其想若生，（就）从彼没故。”彼本有（身）初，若无转识（然后止住转识），如何名入（定）？先有后无，乃名入（无心定）故。《决择分》言：“所有生得心、心所灭，（才可）名无想故。”此言意显彼本有（身）初，有异熟生转识暂起，宿（由过去修无想定的）因缘力，后不复生，由斯引起异熟无记（果的一种）分位差别，说名无想，如（修）善引生（的无

想和灭尽)二定(都)名善。不尔，(要不是无想定与灭尽定的)转识一切不行，如何可言“唯生得(只有生起的心、心所都)灭？”故彼初(生)位(定有)转识暂起。

彼天唯在第四静虑，(四禅以)下想麤动，难可断故，(四禅以)上无(容)无想异熟(果之)处故。即能引发无想定(的)思(心所，使心造业，业)能感彼天异熟果故。

(2 无想定)(颂中所说的)“及无心二定”者，谓无想、灭尽定俱无六识，故名无心。

无想定者，谓有异生(已)伏(三禅)遍净(天的俱生)贪，未伏上染(四禅的贪)。(修习此定是)由出离(三界)想(的)作意为先(导)，令“不恒行心、心所”灭。(此定以)想灭为首，立无想定名，令身安和，故亦名定。

修习此定，品别有三：下品修者(修的)现法必退，(退后)不能速疾还引(恢复)现前；(死)后生彼天，不甚光净，形色广大，定当中夭。中品修者，现不必(定)退，设退速疾还引现前；后生彼天，虽甚光净，形色广大，而不最极，虽(可能)有中夭而不决定。上品修者，现必不退；后生彼天，最极光净，形色广大，必无中夭，穷满寿量，后方殒没。

此定唯属第四静虑，又唯是善，彼(修行的果报)所引(生)故。(无想定在四禅以)下、上地(都)无，(理)由(如)前说故。(此定在)四业(受报中)通三，除顺现受(业)。

1 顺现受业：此生造业此生即受报；2 顺生受业：此生造业来生受报；3 顺后受业：此生造业于后数生或千百生后才受报；4 不定受业：谓所造作之善恶业，因其势力微弱，尚无法决定会不会受报或将于何世受果报。顺现受业是以勇猛心作善恶业，现世招报；顺生受业是以上品心作造业，来生受报；顺后受业是以中品心作善恶业，后第三生乃至千生受报；不定受业是以下品心造业，由于业力微弱，所

以何时受报不确定，也可能不受报（可通过忏悔清除）。无想天受报迟速与所作业有关，无想天下品修行，可有后三种受业的方式；中品修行有顺生、顺后受业两种方式；上品修行必得顺生受业。

（无想定在何处生起？）（1）有义：此定唯欲界起，由（听闻）诸外道说（教之）力起故（只有在欲界可听闻外道说法，且）人中慧解极猛利故。（2）有义（论主观点）：（在）欲界先修习已（成），后生色界（无论任何地，都）能引（此定）现前，除无想天，（已经入定不能再起无想定，其余诸色界天乃）至（色）究竟（天都能起无想定）故。此由厌想（心所活动），欣彼（无想而招感的异熟）果（而）入，故唯有漏，非圣所起。

（3 灭尽定）灭尽定者，谓有无学或有学圣，已伏或离（无色界中第三）无所有（处天的俱生）贪，上（非想非非想的）贪不定。由止息想（的）作意为先，令不恒行（心、心所与）恒行染污心、心所灭，立灭尽名，令身安和，故亦名定。由偏厌受、想亦名灭彼定（灭受想定）。

修习此定，品别有三。下品修者，现法必退，不能速疾还引现前；中品修者，现不必退，设退速疾还引现前；上品修者，毕竟不退。

此定初修，必依有顶“游观无漏”为加行入（修此定第一次必定要依靠非想非非想定的「非无分别智无漏心」为辅助来入定。九）次第定中，（灭尽定）最居后故，虽属有顶（非想非非想定）而无漏摄。若修此定已得自在，余地心后（在非想非非想定外的其它欲、色、无色界等七地中任何一地都能入，此定）亦得现前。（灭尽定）虽属道谛而是非学、非无学摄，（因为只是相）似涅槃故。（不是真涅槃所以不属于无学；因为是似涅槃，所以不属于有学，有学无涅槃故。）

此定初起，唯在人中，佛及弟子说力起故，人中慧解极猛利故。（如果在人中已修成，）后上（色、无色）二界亦得现前，《邬陀夷经》（说意成天能入灭尽定）是此诚证，（不仅色界称意成天）无色亦名意成天故。于（有）藏识教（理）未信受者，

若生无色，不起此定，恐无色，心（会）成断灭故；已信（唯识理者）生彼，（定）亦得现前，知有藏识不断灭故。

《邬陀夷经》说：「超段食，随受一处意成天身，便能出入此定」。无色界也是超越段食，唯有意识存在的「意成天」，所以无色界，也可以入灭尽定。此定是三果及以上的圣人，及七地与以上菩萨所证入的定。八地以上的菩萨，能自由出入此定。

（灭尽定与见所断烦恼的关系：）要断三界见所断惑（的圣人）方起此定，异生不能伏灭有顶心、心所（的现行与种子）故。此定微妙，要证（我或法）二空（根本无分别智并要由）随（后而起的相）应后得（智）所引发故。

（灭尽定与修所断烦恼的关系）（1）有义：（九地中）下八地修所断惑中，要全断欲（界烦恼），余（七地烦恼的现行和种子或）伏或断，然后方能初起此定，（因为）欲界惑种（不善、有覆无记）二性（种类）繁杂，障定强故。（故佛典）唯说不还、三乘无学及诸菩萨得此定故。彼（圣人）随所应生（欲界以）上八地（任何一处），皆得后起（此定）。（2）有义（论主认为）：（三界九地中）要断下之四地修所断惑，余（有顶以下四地烦恼现行与种子或）伏或断，然后方能初起此定，（因为与）变异受俱（喜、乐、忧、苦等有变化的受共存的）烦恼种子，障定强故。彼（断下四地烦恼的圣人）随所应生上五地，皆得后起。

（问：）“若伏下惑（五到八地的烦恼）能起此（灭尽）定，后不断退（后来也没断这四地的烦恼，定力也没退步，而往）生上地者，岂生上已，却断下惑？”（即使生上地再）断（下地烦恼）亦无失，如生上者断下末那得生惑故（如生到上地才证无学的不还圣者也是后来才断与末那识俱生的下地烦恼种）。然不还者对治力强，正润生位（时）不（需）起（上地贪爱）烦恼，但由（上地爱）惑种润上地生。虽（不还圣人）所伏惑，有（的会）退（而现行、有的）不退，而无伏下（不论退与不退，都没有你们认为一定要伏下地烦恼种后才能）生上地义，故无生上却断下（地烦恼的过）失。

要入灭尽定，见所断烦恼，不论是现行或种子都必须断除，而修所断烦恼种子与现行必须断欲界到三禅四地，才能起灭尽定。有关“生上地断下惑”的问题，三果圣人可依靠贪爱种子润生上地，不需依靠贪爱的现行来润生而往生上地。故“伏下生上”以及“生上断下惑种”都不是过失，但提问者认为要伏或断下地烦恼才能生起上地烦恼，藉此才能往生上地。

若诸菩萨先二乘位已得灭定，后回心者，一切位中能起此定。若不尔者（还没修成灭尽定就回小向大的菩萨），或有（的菩萨）乃至七地满心，方能永伏一切烦恼（现行，此时）虽未永断欲界修（所断）惑，而如已断，（也）能起此定，（《显扬论》）论说已入远地菩萨（七地），方能现起灭尽定故。（也）有从初地即能永伏一切烦恼（回小向大的不还圣人），如阿罗汉，彼十地中皆（能）起此定，（所以有的）经说菩萨前六地中亦能现起灭尽定故。

（4 无心位与睡眠和闷绝的关系）无心睡眠与闷绝者，谓有极重睡眠、闷绝（严重昏迷），令前六识皆不现行。疲极等缘所引身位，（彼）违前六识，故名极重睡眠。此睡眠时，虽无彼（眠心所主）体，而由彼（眠心所引起，且）似彼，故假说彼名。风、热等缘所引身位亦违六识，故名极重闷绝，或此（极重闷绝，虽不觉有触，但由寒、热等触尘所引起，所以）俱是触处少分（二者都是身根、触尘的某种分位状态）。除斯五位，意识恒起。

无心睡眠不同于眠心所，它只是一种状态，而无实体。生死以及严重昏迷都可归入闷绝，此时也没有意识。

（问：）“正死、生时亦无意识，何故但说五位不行？”有义：死生（就包括在颂中的）“及、与”言显（有七位无意识）。（论主观点）“彼说非理，所以者何？”（佛典中）但说六时名无心故，谓前五位及无余依（涅槃）。应说死生即闷绝摄，彼是最极闷绝位故。说“及、与”言，显五无杂（显然是说无心位只有五种，清楚无误。颂不说六种）此显（五位）六识断已，后时依本识中自种还（再）起，由此不说入无余依。

此五位中，异生有四，除在灭定；圣唯后三（灭尽定、无心睡眠、闷绝），于中如来、自在菩萨唯得存一（灭尽定，他们）无睡、闷故。

论八识之间的共起与相应

是故八识，一切有情心（第八识）与末那二恒俱转；若起第六，则三俱转；余（五识）随缘合起一至五，则四俱转乃至八俱。是谓略说识俱转义。

（一问：）“若一有情多识俱转，如何说彼（只）是一有情？”（答：）若立有情依识多少，汝无心位应非有情。又（如果有情）他（地）分心现在前位，如何可说（该有情还属）自（地）分有情？然立有情，依命根数或异熟识，俱不违理，彼（二无论在有心或无心位）俱恒时唯有一故。

（二问：）“一身唯一等无间缘，如何俱时有多识转？”（答：按照你们提问的逻辑，你们）既许此一（等无间缘能）引多心所（起），宁不许此（等无间缘）能引多心？又谁（规）定言此缘唯一（只有一个）？说多识俱者，（就是允）许此缘多故。又欲一时取多境者，多境现前，宁不顿取？（多个识同时认取多个所缘境时，）诸根、境等和合力齐（一起作用，认为几个）识前后生（而非同起就）不应理故。又心所性虽无差别（都是心所），而（有六）类别者，（既允）许多（个不同的心所）俱生，宁不许心（识多个）异类俱起？又如浪、像依一（水、镜）起多，故依一心（依一第八识，遇多缘同起，也能生起）多识俱转。又若不许意（识）与五（识）俱取彼所缘，（意识）应不明了（当前之境，只能）如散意识缘久灭故（已经消失的境）。

（三问：）“如何五俱，唯一意识（能）于色等境，（同时）取一或多？”（答：）如眼等（五）识，各于自境取一或多，此亦何失？相、见（分都同时）俱有种种相（起）故。

见的种种相是指，见分、自证分、证自证分。

(四问：) “何故诸识同类不俱(如二眼识不同时起)？”(答：)于自所缘，若可了者，一(个识就)已能了，(多)余无用故。(问：) “若尔，五识已了自境，何用俱起意识(来)了(别)为(何)？”(答：)五俱意识助五令起，非专为了(别)五识所缘。又(意识)于彼(五识)所缘能明了(所)取(境)，异于眼等识(五识是直觉认识，意识是了别分辨，作用不同/见、相分不同)，故非无用。由此圣教说彼意识名有分别，五识不尔。

(五问：) “多识俱转，(为)何不相应？”(各识)非(缘)同境故，(意识与前五识缘同境，为何不相应？答：)设(即使缘取)同境者，彼此所依(的根)、体(自证分)、数(心所)异故，如五根、识(五根各自不同、五识之间也)互不相应。

《俱舍论》说“所依、所缘、行相、时及主体等五事平等，称为相应。”上文的意思是说，五识依托的对象、认识得对象、现行活动、生起的时间以及本体都不同，所以不相应。但心王与自己的心所，就符合上述五种条件，所以可以相应。

论八识彼此关系

八识(各)自(本)性，不可言定(同)一，(因各自的)行相、所依、(所)缘、(及)相应(的心所)异故，又(前五识任)一灭时，余不(定)灭故；(前七识都各自)能(熏)、所熏(的种子)等，相各异故。(但各自主体)亦非定异，经说八识(的关系)如水波等(第八似水，前七似波，水与波)无差别故。(若必)定异(则)应非(有)因果(关系)性故，(八识关系)如幻事等，无定(相同或相异)性故。

如前所说(八个)识差别相，依理世俗(谛说有)，非真胜义；真胜义中，心言绝故。如《楞伽经》伽他说：“心、意、识八种，俗故(依世俗谛八识各自)相有别；真(义谛)故相无别，(能)相、所相无故。”

第四胜义谛中，八个识不能说有也不能说无。但在较低层次的真谛中，八识非一非异，因八个识间存在因果关系：诸转识是由第八识种子生起，诸转识现行又熏成第八识中自己的种子。

论一切唯识所变

依唯识理论解释缘起、生死相续、三自性、三无性。即是以第八识中，心、心所的种子作为因缘，以现行的识及心所与它们的相分作为等无间缘、所缘缘、增上缘，就能使心、心所等心理活动不断地生起，永无休止。生死相续的原因是由第八识中的业种子为增上缘，使得名言种子相续不断的现行熏习，就能使众生生死不断。三自性与三无性也不离识，是心、心所及其相分、见分都是依他起性；将依他起的相、见分，虚妄错误的执着为真实我、法，就是遍计所执；如果对依他起事物如实认知，不增不减，直接认识色、心诸法，就是圆成实性。

已广分别三能变（识的现行）相为自所变（的见、相）二分所依。（问：）“云何应知依识所变（的一切）假说我、法，非（离识）别实有，由斯一切（法中）唯有识（是实际存在）耶？”

颂曰：“是诸识转变，分别、所分别，由此彼（心外实我实法）皆无，故一切唯识。”

论曰：“是诸识”者，谓前所说三能变识及彼心所，皆能变似（各自的）见、相二分，立“转变”名。所变见分，说名分别，能取相故；所变相分，名所分别，见所取（的对象）故。由此正理，彼（所执）实我、法，离识所变皆定非有，（因为）离能、所取无别物故，非有实物离（见、相分）二相故。是故一切有为、无为（法），若实若假皆不离识。（唯识的）“唯”言为遮离识实物，非（否定）不离识、心所（的见、相）法等（的存在）。

或转变者，谓诸内识转（而生出）似我、法（等）外境相现。此能转变即（心与心所，）名“分别”，（以）虚妄分别为自性故，（能转变）谓即三界心及心所。此（心、心所）所执境名“所分别”，即所妄执实我、法性。由此分别（的识）变似（有）外境，假（说为）我、法相。彼“所分别”（的）实我、法性，决定皆无，前引教理，已广破故。是故一切皆唯有识，虚妄分别（的识是实）有（，此理）极成故（完全成立）。“唯”（表示）既不遮不离识（的诸）法，故真（如）、空（性）等（虽不是能分别，也不是所分别，但）亦是（识内的）有性。由斯远离增、减二边，唯识义成，契会中道。

前一种观点认为，心、心所的自证分变出见分、相分。众生将见、相分执为真实我、法。第二种观点认为，心、心所本身就是分别作用，能直接认识自己变出来的相分，众生将这些幻像/相分执为真实我、法等外境。这是从不同角度来阐明唯识的道理。

唯识理论成立的根据

（问：）“由何教理，唯识义成？”（答：）岂不已说？（对方：）“虽说（但）未（说明）了，非破他义，己义便成，应更（明）确陈（述），成此教理。”

（1 根据经论）如契经《华严经》说：“三界唯心。”《解深密经》又说：“所缘（的对象）唯识所现。”《楞伽经》又说：“诸法皆不离心。”《无垢经》又说：“有情随心垢净（而成垢净的有情）。”《大乘阿毗达摩经》又说：“成就四智菩萨，能随（时）悟入唯识无境（之理。此四智为：）一「相违识相智」，谓于一处，鬼、人、天等随业差别所见（境）各异。境若实有，此云何成？二「无所缘识智」，谓缘过、未、梦境像等非实有境，识现可得（彼境）。彼境既无（不实际存在），余亦应尔（其余的境界也不是）。三「自应无倒智」，谓愚夫智若得实境，彼应自然成无颠倒，不由功用应得解脱。四「随三智转智」：（三智指）一「随自在者智转智」，谓已证得心自在者，随（心所）欲转变（上下各）地（境界）等皆成（八地菩萨可随意把山河大地变成金银琉璃世界）。境若实有，如何可变？二

「随观察者智转智」，谓（已）得胜定（的）修法观者，随观一境，（都能见到无常、苦、空、无我以及与此境有关的）众相现前。境若是实，宁随心转？三「随无分别智转智」，谓起证实无分别智（时），一切境相皆不现前。境若是实，何容不现？菩萨成就四智者，于唯识理决定悟入。”又《厚严经》伽他说：“心、意、识所缘（境），皆非离（八个识有各别的）自性，故我说一切唯有识无（其）余（法）。”此等圣教，诚证非一。

（2 根据四种推理）（1 如）极成眼等识，五随一故，如余（五识不论哪一识，都如其它四识一样），不亲缘离自色（声、香、味、触）等。（2）余识（六、七、八识也属）识故，如眼识等，亦不亲缘离自（变现的）诸法。（3）此（诸识）亲所缘定非离此（自识），二随一故（因为见分与相分二者都属同一识，故相分）如彼（识）能缘（的见分，二者都不离识，缺一不可）。（4 一切）所缘法故（是心与心所见分的认识对象），如（与心、心所的）相应法（一样），决定不离心及心所。此等正理诚证非一。故于唯识，应深信受。

（真实存在心外的）我、法非有，空识（被认为空幻的识）非无，离有离无，故契中道。（弥勒）慈尊依此说二颂言：“虚妄分别（的识是实）有，于此（识所生的我、法）二（相，实际上）都无；此中唯有空（此我、法二相只是空幻的影像），于彼亦有此（在空幻的我、法二相中也包含了实有的心）。故说一切法（都包括在）非空（的心、心所以及）非不空（的我、法二相）；有无及有故（否定了不存在的我、法相，并承认存在实有的心、心所），是则契中道。”此颂且依染（污的）依他（起）说，理实亦有净分依他（起）。

上二颂言也可以这么解释：“虚妄分别有（由于心识的虚妄分别，使得我、法相生起，实际上）于此二（相）都无；此中唯有空（此我、法等一切相的本性是空），于彼亦有此（在这空性中也显现出实际存在的心）。故说（有为、无为）一切法，非空（也）非不空；有无及有故（有能分别的心，没有我与心外境），是则契中道。”

此处说一切法“不离识”而非“就是识”，因为：1 无为法不同于有为法，其主体非心、心所，只能说“不离识”；2 认识他心时，因为他心主体不是自心，只能是自心的疏所缘缘，不是自心认识的对象，所以还需自心藉由他心为疏所缘缘，变现亲所缘缘来认识。所以在认识过程中也说不离自心。没有心外的法相，但心内的法相可以有；而我相不论心内心外都没有。

唯识理论与实际经验的矛盾

(问：) “若唯内识似外境起，宁见世间(有)情、非情物，处、时、身、用，定、不定转(处所确定、时候确定、众生身不确定、作用不确定/详见下文解释)” (答：一切法)如梦境等，应释此疑。

这是小乘提出的问题，即处定、时定、身不定、作用不定。1 处定。山在南边，识不能使它在北，所以不是唯识。唯识以梦境回答，说梦中山在南边，梦中北看时，山还在南边；醒时认为山在心外，梦中时难道山在梦外；2 时定。看山时识生起，山存在，不看山时看山的眼识消失，山还在，所以醒时不是唯识。回答同上；3 身不定。眼病人看物起幻影，可说是唯识，无病之人所见物都同，应是真实，故不是唯识。唯识回答，人见水是水，恶鬼见水是脓，所以人的见一切难道真实存在？4 作用不定。眼病人幻觉之物，无真实作用，可说是唯识；无病人所见之物有实际作用，故非唯识；梦中饮食无作用，可以是唯识，醒时之饮食有作用，非唯识；海市蜃楼无实用，可说是唯识，砖土城墙有实用，非唯识。唯识的回答是，梦中饮食无作用，但梦中惊吓虽是梦，却有身出冷汗的实用。

论唯识理与教义的差异之处

(问：) “(既然心外无法，)何缘世尊说十二处？” (答：十二处是)依识所变，非(离识)别实有。(世尊)为(教人)入我空，说六二法(十二处)，如(为了)遮断见说续有情(连续)；为(使人)入法空，复说唯识，令(人)知外法亦非有故。

论唯识理论非空

(问：) “此唯识性岂不亦空？不尔，如何(解释)？” (答：识的本性)非(遍计)所执(的对象)故。谓(把)依识变(的一切影像，虚)妄执(为心外)实法，理不可得，(故)说为法空，(而)非无离言(的)正智所证唯识(实)性故，说为法

空。此（诸）识若无，便无俗谛，俗谛无故，真谛亦无，真俗相依而建立故。拨无（真俗）二谛是恶取空，诸佛说为不可治者。应知诸法有空、（有）不空，由此慈尊说前二颂。

识所变的一切，不能执为真实法，故名空。但诸识是依他起的本体，依世俗谛故名有，虽是世俗谛，也不能认为无，因如果没有世俗谛就没有胜义谛，即使在最高胜义谛，诸识的本体也不能说没有，只能说无法用言语概念来表示。

论物质与唯识理论的关系

“（问：）若诸色处亦（以）识为体，何缘乃似（有）色相显现，（且保持同）一类坚住相续而转？”（答：）名言熏习（因为无始来的虚妄思维认为心外的物质有坚固、稳定、连续的性质熏习成种子）势力起故，（可）与染净法为依处故。谓此（色处）若无，应无颠倒，便无杂染（烦恼、业）亦无净法，是故诸识亦（变现）似（有）色现。如《摄大乘论》有颂言：“乱相及乱体，应许为色识及与非色识（被颠倒执着的对象以及能颠倒执着的诸识。色识就是被认取的诸色，即乱相，不是眼识；非色识就是能取相的诸识，即乱体），若无余亦无（如无被颠倒执着的乱相，就没有能颠倒执着的乱体）。”

《大毘婆沙论》：色处有二十种，谓：青、黄、赤、白，长、短、方、圆，高、下、正、不正，云、烟、尘、雾，影、光、明、闇。有说：色处有二十一，谓：前二十，及空。《述记》解释：色识不是眼识，这里是指诸色，因诸色是识的相分，为识的一部分，故以色识名之。色识即是乱相，相作因解，即是以色为因，心生颠倒。除了名言熏习之外，众生的业力也导致为何心识可以变出坚硬的固态物质。如墙可挡住人畜等，但对鬼神而言，则非坚硬之物质，无法挡住鬼神通行。

论外境现量性与唯识理论的关系

（问：）“色等外境分明现证（可用五识直接证知），现量所得，宁拨为无？”（答：）现量证时，（那时）不执为外，后意（识）分别，（才）妄生外想。故现量境言是（识）自（己的）相分，（因为是）识所变故，亦说为有。意识所执外实

色等，（是虚）妄计（度所以才）有故，说彼为无。又色等境，非色（但）似（实在的）色，非外似外，如梦（中的）所缘（境），不可执为是实外色。

五识对五境是现量认识，现量的认识应该是实法，但五境只是五识的相分，五识并不将它们当外境。第六识将自变的相分当外境，因为意识的认识不是现量而是虚妄计度。

论凡夫如在梦中

（问：）“若觉时（所见）色（等境）皆如梦境，不离识者。（为何）如从梦觉，知彼唯心（梦中所见都只是心理作用），何故觉（醒）时，于白色境不知（是）唯识（所变）？”（答：凡夫醒时）如梦未觉，不能自知，要至觉时方能追觉，（真）觉时境色应知亦尔。未真觉位不能自知，至真觉时亦能追觉。未得真觉恒处梦中，故佛说为生死长夜，由斯未（明）了色境（都是）唯识（所变）。

认识他心不违反唯识理论

（问：）“外色实无，可（说）非（有）内识（以外的）境。他心实有，宁非自所缘？”（答：）谁说（认识）他心非自识境？但不说彼（心）是（自心）亲所缘。谓识生时（在认识他心时，在自心中有类似他心的相分生起，此相分）无实（际）作用，非如手等亲执外物、日等舒光亲照外境，但如镜等似外境现，名了他心，非亲能了（他心）。亲所了者，谓自（心）所变（境界）。故《解深密》契经言：“无有少法能取余法（没有任何办法能认识自心以外诸法），但识生时，（有）似彼（法）相（分由自识变）现，名取彼物。”如缘他心、色等亦尔。

认识他心，是以他心为疏所缘缘，变现自心的亲所缘缘来认识。器世界是第八识变现的相分，为五识的疏所缘缘，以此为本质变现五识自己亲所缘缘，认识他心道理相同。

解释唯识含义

(问：) “既有异境 (异于自心外的其它众生心的存在)，何名唯识？” 奇哉固执？触处 (不动脑子) 生疑。岂唯识教但说一识？(问：) “不尔如何？” 汝应谛听，若唯一识，宁有十方凡圣、尊卑、因果等别？谁为谁说 (法)？何法 (可求？) 何 (人) 求 (法)？故唯识言，有深意趣。“识”言总显一切有情各有八识、六位心所、所变相见、分位差别 (不相应行法) 及彼空理所显真如。(上述所说的是指八个) 识自相故、(六位心所法与) 识相应故，(见相) 二 (分识) 所变故、(心不相应行法是由心、心所、色等) 三分位故、(真如是前) 四 (类的真) 实性故。如是诸法皆不离识，总立识名。“唯”言但遮愚夫所执定离诸识实有色等。若如是 (了) 知唯识教意，便能无倒，善备资粮，速入法空，证无上觉，救拔含识生死轮回，非全拨无 (的) 恶取空者，违背教理，能成是事。故定应信一切唯识。

唯识不是说只有识存在，还有心所、见分、相分、色法、不相应行法、无为法、真如等。唯识的意思是说上述的一切不离识，否定识外有识可认知的实法，不否定有不离识的实法。唯识学将法分成五类：1 心法，即八个识，就是识的本身；2 心所法五十一个，与识相应之法；3 色法，指五根、五境、法处所摄色共十一种，是识所变现；4 不相应行法二十四，是以心法、心所法、色法为基础所建立的假法；5 无为法六种，真如是上述前四类法的真实道理。这五法都不离识，这就是唯识的涵义。前三法简略的归为实法，但细分有假有实。

论识如何生起

(问：) “若唯有识，都无外缘，由何而生种种分别？”

颂曰：“由一切种识 (种子状态的识为因)，如是如是变 (而生起种种心、心所法)，以展转力故 (以这些现行识及其所变的种种见、相分相互为缘)，彼彼分别生 (故种种的心、心所以生起)。”

论曰：一切种识，谓本识中能生自果（的种种）功能差别。此（功能差别）生等流、异熟、士用、增上果，故名一切种，除离系（果）者。（离系果）非种生故，彼虽可证，而非种果，要现起（无漏）道，断结得故，（无漏清净种子对离系果而言，）有展转义（有间接生起之义，离系果）非此（处）所说（的内容）。此说（的是）能生分别（的心、心所）种故。（此类种子以）此识为体，故立（种）识名，种离本识无别（体）性故。种识二言，简非种识（为了区别于非种子的现行识）。有识（已现行的识即）非种，种（子）非（现行）识故。又（前句说的）种识言（种子状态的识），显识中种，非持种识，后当说故。

五果，果是指因缘而生、因缘而报的结果，又称果报。佛教认为，六因得五果。果报的种类有五种：

1 异熟果，自六因中之异熟因而来。即以恶业招来世三恶道之苦果，以善业招来世人天之乐果。苦、乐果报皆为无记性，与造业时有善恶不同。按烦恼的程度以及动机的大小而分为上中下三品。上品恶业是指极粗重烦恼所造，且长期积累，将来堕地狱；造中品恶业会投身饿鬼；积累下品恶业则转为傍生。或指依上中下品的善业和恶业将会转入三善趣和三恶趣。多病的人，从病本身而言，不断的病痛是感受等流果；从人身而言，是异熟果，二者交织在一起。但从二者的法相看，等流果与异熟果并非交织在一起。

2 等流果，自六因中之同类因与遍行因而来。又称为依果、习果。依前之善心而转生后之善行，依前之恶心而益生后之恶业，依前之无记而生后之无记，等于果性由因性而流来者。

3 增上果，自能作因而来。即助因而生增上缘，依增上缘所得的结果。又指能作因所得的结果，即依助业之增上力所生的结果，亦即藉造业之外的势力而显现的结果。又能作因与增上果有宽窄之别。

4 士用果，自俱有因、同类因而来。又作士夫果、功用果。谓由士夫之作用所得之果，例如谷麦等对诸农夫名士用果。“士”谓“士夫”，指人，“用”谓作用，指造作，此谓人使用工具所造作之各类事情，是指俱有因、同类因所引起之果，因其力强，故称为士用果。《成唯识论述记》卷八本依此而谓其义有二，即：A.就人而言，此力用乃依有情而生；如农夫之于米麦，商贾之于理财，皆依彼士夫之力而成诸事业。B 就法而言，诸法之生乃因诸作具而有；如农夫因稼而成熟，商贾因货而获利，作者假诸作具而成就之事业，其果广通一切有法。《俱舍论》所谓由俱有因、相应因之作用所得之果，亦相当于今所说之士用果。

5 离系果，依涅槃之道力而证之者。涅槃离一切之系缚，故云离系。此法常住，非自六因而生者，唯以道力而证显，故虽与以果之名，非对于六因之因体。

此识中种（得到等无间、所缘缘、增上缘等）余缘助故，即便（从种子位）如是如是转变（成现行），谓从生位转至熟时，（为）显变（现行的）种（子很）多，（故颂）重言“如是”。（所谓）“一切种”摄三（类）熏习（成种、）共（相种）、不共（相种）等（全部）识种尽故。

一切种：三熏习种子；共相种子，众生共业所感；不共相种子，别业所感，自受用。三熏习成种：由现行气分熏习所成，称为习气。即：（一）名言习气，即名言熏习所成种，又称为等流种子，是一切有为法各自亲因缘种子，为前七识现行熏成的种子，有诠显自义、了别境界之功能；依之熏习成生起自身五蕴，器世界、有漏、有为、自他、善恶等诸法之种子。复分为二：1 表义名言，能诠释各种义理差别；2 显境名言，能了别境界之心、心所法。（二）我执习气。由我执熏习而成，令有情等起自他差别，形成我执种子。复分为二：1 俱生我执，通于六、七二识，除二乘无学、八地以上之菩萨、如来以外，余皆有此熏习；2 分别我执，唯限于第六识，系于异生所生起者/唯识认为我执是遍计所执所起，没有我执种子。（三）有支习气，乃依有支熏习所成之善恶业种。即以与第六识之思心所相应的善恶业熏成的异熟无记之业种子，为当来善恶果生起之增上缘。复分为二：1 有漏善，能招可爱果报之业者。2 诸不善，能招非爱果报之业者。

“展转力者”，谓八（个）现（行）识及彼相应（心所）、相、见分等，彼皆互有相助力故。（颂最后一句的“分别”）即现识等（及其心所），总名“分别”，虚妄分别为自性故。（由于）分别类多故言“彼彼”。

此颂意说：虽无外缘，由本识中有一切种（子不同的）转变差别，及以现行八种识（与其相应心所和它们的见、相二分）等展转（相互影响）力故，彼彼分别而亦得生，何假外缘方起分别？诸净法起应知亦然，（以）净种（及其）现行为缘生故。

唯识认为，一切法包括心法、心所法、色法、见、相二分的产生，都有其因和缘。因就是种子，缘就是不离识的心所、色法、见、相、不相应行法、有为法等。因缘和合便产生了一切法。

论四种缘

(前)所说种、现(相互为)缘生(起种种能)分别(的心、心所并由其生起种种法)，云何应知(一切法都是)此(种子、现行相互为)缘(所)生相？

缘且有四：一因缘，谓有为法(中能)亲办自果(者)。此(因缘)体有二：一种子，二现行。种子者，谓本识中(生起)善、染、无记、诸界、地等(的)功能差别，(此功能也)能引(生)次后(下一个)自类功能，及起同时自类现(行)果。此唯望彼(这些功能只对于自所引生后来自类功能以及同时的现行果)，是因缘性。现行者，谓(前)七转识及彼相应(心所，及心、心所)所变相、见、性(善、恶、无记性的事物)、界、地等。除佛果善、(四无记中)极劣无记(的异熟无记生心外)，余(皆能)熏本识生自类种，此唯望彼(这些能熏对于自类种子)是因缘性。(问：为何能熏的现行识中不包括第八识？答：如果)第八心品(也是能熏，则)无所熏故。(问：与第八识相应的心所应可做为能熏，因有第八识做为所熏。)非简所依独能熏故(答：并非第八识的心所不同于所依的第八识，就是能熏，因为心所没有独立自主性；第八识能做为所熏，是因有独立的主体性)。(问：为何第六识中的异熟无记生心不能熏？答：因为它们)极微(弱。问：为何佛的第八识不能为所熏？答：佛果极)圆故，(故)不熏成种。

不能熏的心、心所有：第八识、第八识心所、极微弱的异熟生心、极圆满的清净第八识。

现行同类(转识，前后之间)展转相望，皆非因缘，(因为都由各)自种生故(而非前识生后识)。一切异类(现行转识之间)展转相望，亦非因缘，不亲生故(因为不能直接的生起对方)。有说异类、同类现行，展转相望为因缘者，应知假说或随转门。有(的佛典)唯说种是因缘性，彼依(种子的因缘作用比现行熏成种子更明)显胜，

(这是)非尽理(的)说(法·因为)圣说(现行七)转识与阿赖耶·展转相望·为因缘故(相互之间可做为因缘关系)。

二等无间缘·谓八现(行)识及彼心所·前聚于后(聚识)自类无间·(势力平等而开导·令彼(后来自类心·心所)定生。多(个)同类种(识)俱时转(生起)故·(各识之间)如不相应(事)·非此缘摄·由斯八识(之间)非互为(等无间)缘。心所与心虽恒俱转·而相应故·和合似一·不可施設离别殊异(没法将它们分离·)故(前一聚心与后一聚同类心·不论它们的善恶无记性或心所数目是否前后相同·都)得互作等无间缘。入无余(涅槃前的最后一)心·最极微劣·无开导用·又无当起等无间法·故非此缘。云何知然?《瑜伽师地》论有诚说(明确说法):“若此识(及其心所)等无间(令)彼(下一)识等决定生·即说此是彼(识)等无间缘故。”

心所不能独立的做开导依·而是依附于心·与心王组成“聚”·共同被前一“聚”开导·或开导下一“聚”。等无间缘的“等”表示前一聚与后一聚识是同类·所以八个识也只能自类做自类的等无间缘及开导依。心所也不能成为心王的等无间缘·而是依附着心王成为“一聚”心。前一聚心不论属于何种性质·都可以做为下一聚不论是善心、恶心、无记心的等无间缘。例如·前一聚善心可为后一聚恶心的等无间缘。因此·等无间缘与开导依都只能存在同类的前后“一聚心”·而不能将心王、心所拆开来开看。

即依此义·应作是说:阿陀那识(在)三界九地·皆容互作等无间缘·下、上(地众生)死生相(续·此第八识都能)开(导后来识)等故。有漏(第八识聚)无间有无漏(第八识聚)生;无漏(第八识聚)定无生有漏者·(因大圆)镜智起已必无断故。善(无漏第八识)与(有漏的)无记(第八识)相望亦然(也同有漏引无漏;无漏不能做为无记第八识之等无间缘)。

(问:)“此(有漏第八识在)何界(最)后(的有漏心能)引生无漏(第八识)?”

(答:)或从色界或欲界(最)后(一念有漏心之后)。谓诸异生求佛果者·定(是

从)色界(最)后引生无漏(第八识,)彼必生在净居天上大自在宫,得菩提故。二乘回趣大菩提者,定(在)欲界后引生无漏,(因色界没法回小向大,为了)回趣(大菩提而)留身,唯欲界故;彼虽(身在欲界)必往大自在宫方得成佛,而本愿力所留生身是(在)欲界故。

有义(论主观点):色界亦有声闻回趣大乘愿留身者,既与教理俱不相违,是故声闻第八无漏(识在)色界(最后有漏)心后亦得现前。然(往生到)五净居(天的二乘,就再)无回趣者,(因此)经不说彼发大心故。

阿陀那识及清净第八识,无论何时何地都能作下一识聚的等无间缘;有漏第八可作下一有漏或无漏第八识聚的等无间缘;无漏第八不能作下一有漏的第八识聚等无间缘。

第七转识,三界九地亦容互作等无间缘,(因)随第八识生处(而)系(在该处)故。有漏、无漏(的第七识)容互相生,(菩萨)十地位中(二者)得相引(生)故。善与无记(第七识间),相望亦然。于无记中,染与不染(末那)亦相开导,生空智果前后位中(有覆、无覆无记的第七识间也)得相引故。此欲、色界,有漏(末那)得与无漏(第七识互作等无间缘)相生,(但)非无色界(有这种事),地上菩萨不生彼(无色界)故。

第六转识,三界九地有漏、无漏,善、不善等,各容互作等无间缘。(在往生某地的)润生位等,(善、不善第六识)更相引故。(最)初起无漏(第六识),唯色界(的最)后(一念,因能起第六识的暖、顶、忍、世第一法等四种)决择分善(加行)唯色界(能起)故。

不论有漏、无漏、善、不善的第六、七识聚自识可互相作为自识的等无间缘。

眼、耳、身识二界二地（通欲界五趣杂居地与色界的离生喜乐地）；鼻、舌两识一界一地（只在欲界五趣杂居地。五识各以）自类互作等无间缘，善（恶、无记的五识，各自同性间）等相望，应知亦尔。

（有漏与无漏五识的关系）（1）有义：五识有漏、无漏，自类互作等无间缘，未成佛时容互起故。（2）有义（论主观点）：无漏（五识只能在）有漏（五识灭除）后起，非（证）无漏后容起有漏，（因）无漏五识非佛无故。彼（非佛众生的）五色根定有漏故，（因）是异熟识相分摄故（所以有漏五根必起有漏五识）。（问：为何有漏五根不能生无漏五识？因为）有漏（五根与无漏五识的根、境）不共，（识）必（由）俱同（所缘）境（的）根（生起，所以有漏五根）发无漏识，理不相应故。（无漏五识与有漏五根）此二于（所缘）境明昧异故。（问：无漏第六识也能依托有漏意根生起，为何无漏五识不能依托有漏五根生起？答：因为六、七识的所缘境不同，但五识与五根所缘境相同。）

清净五识之等无间缘与清净的第八识相同，只能由有漏状态作无漏状态的等无间缘，无漏前识五以及第八识，不能做为有漏之前五和第八识得等无间缘，因为只有成佛才有清净的五识与第八识。

三所缘缘（所缘即认取的对象，第三字缘即生起的条件）。谓若“有法”是（心、心所变现出的影像，并由心、心所）带（着该影像一起生起，是心、心所自）己（的）相（分，成为）心或相应所虑、所托（心、心所所认识、所依托的对象，就是所缘缘。即所缘本身成为使心、心所产生认识作用的条件即所缘缘。）

所缘缘有二含义：1 所缘，即被认识的对象，“带己相”就是成为所缘的条件；2 缘，使心、心所生起的条件。“有法”就是某事物，《述记》认为“有法”即是“有体法”属实法，但也可包括某些假法，只要不是遍计所执的事物就可做为所缘缘，而遍计所执是非实非假法，没有主体，故不能做为心、心所生起的“缘”。遍计所执境不能生起心心所，而是由心、心所无中生有的生起遍计所执境。

“带己相”包括变现出自己的相分，相分显现在能缘的心、心所上，成为认识的对象，即“带己相”。也就是说所缘本身也能成为心、心所生起所需的条件之一，就是所缘缘。但认识真如时，或自证分认取见分与证自证分时，即是夹带体相，没有变现出相分。

此（所缘缘主）体有二：一亲、二疏。若（此所缘）与能缘（主）体不相离，是见分（自证分、证自证分、心、心所）等内（在的）所虑、托，应知彼是亲所缘缘。若与能缘体虽相离，（但可）为（外）质能起（使心、心所能变出自己的相分，成为心、心所）内所虑、托，应知彼是疏所缘缘。亲所缘缘，能缘（心起时）皆有，（因）离内所虑、托，（能缘心）必不生故。疏所缘缘，能缘（心、心所生起时，疏所缘缘或无）或有，离外所虑、托（的疏所缘缘，能缘的心、心所）亦得生故。

自识变的有法，名内所虑，如见分缘相分；自证分缘见分、证自证分；证自证分缘自证分；见分缘无为法、真如等，上述四种情况，因都不离识，所以称为所虑、托。除了相分能作亲所缘缘，见分、自证分、证自证分及真如都可作亲所缘缘；能缘包括了见分、自证分、证自证分；“体不相离”也包括了“变带”带着自识所变的相分一起生起；“夹带”不变相分而夹带所缘生起，如根本无分别智夹带真如而起。疏所缘缘与能缘不同体，所以必需是实法，如自识外其它识所变现物，如第八识变现的器世界就是五识的疏所缘缘，或其他众生的识，或他人第八识所变现物都是疏所缘缘。意识认识幻觉之物，属非实非假法，根据唯识的说法，所缘缘必须是“有法”，也就是实法。所以幻觉的影像有“所缘”的含义，但没有“缘”之义，因此幻觉影像以及遍计所执境都不属所缘缘。

（论第八识有无疏所缘缘：）第八心品，（1）有义：唯有亲所缘缘，（因异熟识及其心所只）随业因力任运变故。（2）有义：亦定有疏所缘缘，要仗他（心）变（现做为外）质，自（第八识）方变（自亲所缘缘）故。（3）有义（论主观点）：二说俱不应理。自他身土可互受用，他所变（身土）者（可）为自（心凭借的外）质故（，所以第八识有疏所缘缘。第一观点不完整。但）自（识）种于他无受用理，他变为此（故由他人的种子为疏所缘缘而生起自己亲所缘缘的种子）不应理故（。如果种子可用他人种子为疏所缘缘，则诸有情的种子皆平等，但实际上）非诸有情（的）种（子）皆（平）等（且数量相同）故（，各自第八识的种子及净色根生起不需疏所缘缘；身土没有疏所缘缘也可自变现，如佛身土，故第二观点认为必有疏所缘缘也不尽理）。应说此（第八识心）品疏所缘缘，一切位中有无不定。

第七心品，未转依位是（与第八识）俱生故，必仗（第八识的见分为）外质（才能变现自己的相分），故亦定有疏所缘缘；已转依位，此非定有，（此时第七识）缘真如（、空、过去、未来）等无外质故。

第六心品行相猛利，于一切位能自在转，所仗外质或有或无（，所以）疏所缘缘有无不定。

前五心品未转依位，麤钝劣故，必仗外质，故亦定有疏所缘缘；已转依位，此非定有，缘过、未等无外质故。

八个识都有亲所缘缘。疏所缘缘，第八识在成佛后，有无不定；在未转依位，众生的身体与器世界是共同变现的，所以自识在变身体和器世界，也可以依托他人对自己身体的变现，以及他人变现的器世界，故有疏所缘缘。而净色根与种子等相分境，完全属于自己所变，故无疏所缘缘。成佛后，第八识能认取一切法，故有疏所缘缘，也能缘取无为法及过去未来事，所以又没有疏所缘缘。与第八识相应之五遍行心所，因完全依赖心王，故定有疏所缘缘。成佛之后，五识疏所缘缘有无不定。

四增上缘，谓若有法有胜势用，能于余法或顺或违。虽前三缘亦是（有）增上（作用），而今第四除彼（三缘，）取余（下的一切缘，这是）为显诸缘（作用）差别相故。此顺、违用于四处转（表现于四方面），生、住、成（就世间法）、得（证道）四事别故。

（虽）然增上用随事虽多，而胜显者唯二十二，应知即是二十二根。前五色根以本识（的种子）等所变眼等净色（根）为（体）性。男女二根（属）身根所摄，故即以彼（身根）少分为性。命根但依本识亲种（而起的）分位假立，非别有（独立自）性。意根总以八（个）识为性。五受根如（其各别相）应（的苦、乐、忧、喜、舍）各自受为性。信（精进、念、定、慧）等五（善）根，即以（善心所的）信（、精进）等及（五别境的）善念（、善慧、善定）等而为自性。

能作为增上缘的事物极多，唯识学以二十二根为主要内容；增上缘其必有三个条件：1 有法，除遍计所执外，假法、实法都有，但以实法为最主要；2 有胜势用，对结果有显著的作用；3 能于余法或顺或违，故不同于等无间缘只能顺起，遇违则等无间缘不起。顺、违变现的四方面：1 生，事物的产生；2 住，事物连续保持稳定；3 成，世间事物的成功、成就；4 得，就是证得圣道，即无为法的证得。

未知当知根体，位有三种（修行五位中，三位有此根）。一根本位，谓在见道（位前十五心中），除（了最）后（第十六心的这一）刹那，无所未知可当知故（此时没什么该知道而不知道的）。二加行位，谓暖、顶、忍、世第一法，近能引发根本位（的无分别智）故。三资粮位，谓从为得（四圣）谛现观故，发起决定（追求最）胜善法欲（开始），乃至（还）未得「顺决择分（即加行位）」所有善根，名资粮位，能远资生根本位故（间接帮助见道位）。于此三位信（精进、念、定、慧）等五根、意、喜、乐、舍（共九根）为此根（未知当知根的自体）性。（在资粮、）加行等位，（由于）（对以）后胜法求证（心切，也会产生）愁戚，亦有忧根，（忧根）非（真）正善根，故多不说（所以只有九根，非十根。四无色界）前三无色有此（未知当知）根者，（因）有（一类）胜见道（人，依色界四禅而证无漏，但也）傍修（无色定而）得（前三无色定）故。或二乘位回趣大者，为证法空，（初）地前亦起（未知当知根/未证法空故）；九地所摄生空无漏（对二乘人来说，他们在九地所证得我空无漏，包含了解脱道的未知当知根、已知根、具知根，但）彼（三根）皆（属于）菩萨此（未知当知）根摄故。菩萨见道（时前十五心），亦有此（未知当知）根，但（一般只）说地前（有未知当知根，不说见道位有），以时促故（见道位时间很短）。

圣谛现观：谓于见道位，以无漏智观四圣谛之境。即见道时（相见道）起苦集灭道之法忍、法智、类忍、类智等十六心。现见分明等之境，称为现观。俱舍论卷二十三：「世第一无间，即缘欲界苦，生无漏法忍，忍次生法智，次缘余界苦，生类忍、类智；缘集灭道谛，各生四种忍、智亦然。如是十六心，名圣谛现观，此总有三种，谓见、缘、事。」

圣谛现观有见现观、缘现观、事现观三种：（1）以无漏慧于四谛之境现见分明，称为见现观。（2）以无漏慧及与此慧相应之心、心所共同缘四谛之境，称为缘现观。（3）无漏智慧及与之相应之心、

心所及无表色，并生、住、异、灭等不相应法，共同对四谛能作知、断、证、修等事业，称为事现观。

《述记》：“九地者，色六界，三无色”，九地包括色界其中的六地（色界哪六地？）个人认为九地应该是欲界、初禅未到地、色界四地和无色界前三地，空无边处定、识无边处定、无所有处定。见道位十六刹那：谛现观四圣谛成八忍八智十六心，正断三界见惑：（1）苦法智忍、苦法智，苦类智忍、苦类智。（苦谛）/（2）集法智忍、集法智，集类智忍、集类智。（集谛）/（3）灭法智忍、灭法智，灭类智忍、灭类智。（灭谛）/（4）道法智忍、道法智，道类智忍、道类智。（道谛）

始从见道最后刹那，乃至金刚喻定，所有信等无漏九根（五善根、意、喜、乐、舍），皆是已知根性。未离欲（界）者，于上（求）解脱求证愁戚，亦有忧根，（但）非正善根，故多不说。

诸无学位无漏九根，一切皆是具知根性。

有顶（非想非非想天）虽有「游观无漏」（没断烦恼的无漏状态，是入灭尽定的前心），而不明利，非（属于）后三根（所摄）。

二十二根自性如是，诸余门义，如论应知。（其余的含义如《瑜伽师地论》所说的一样）

《大毘婆沙论》记载了二十二根的施設及依据：

五根：眼、耳、鼻、舌、身根：皆于四处增上，一、庄严自身，二、导养自身，三、为识等依，四、作不共事。

意根：于二处增上，一、能续后有，二、自在随转。能续后有者，如说：「识若不托母胎，名色得成羯逻蓝不？不也，世尊。」自在随转者，如说：「世间心所引，亦为心所劳，心若于彼生，皆自在随转。」有说：意根于染净品增上，如说：「心杂染故，有情杂染，心清净故，有情清净。」

男女二根：于二处增上，一、有情异，二、分别异。有情异者，由此二根，令诸有情男女类别。分别异者，由此二根，形相、言音、乳房等别。谓：劫初时，无女男差别，于是处少造色生，便有男女体类，状貌、显形、言音、衣着、饮食、受用差别。有说：此二于染净品增上。

命根：于二处增上，一、令说有根，二、令根不断。命根若在，可说有根，及令诸根相续住故。有说：命根于四处胜，一、续众同分，二、持众同分，三、护养众同分，四、令众同分不断。

五受根：于杂染品增上，以诸有情，由受势力，四方追求。

信等五根：于清净品增上。如说：「信生能归趣，越放逸流海，精进能除苦，慧能得清净。」又说：「我圣弟子，具信伊师迦，能舍不善，修习善法。」又佛告欢喜：「精进能得菩提。」又说：「我圣弟子，具精进力，舍不善法，修习善法。」又说：「念能遍行，防护一切，我圣弟子，具念防护，舍不善法，修习善法。」又说：「定是正道，不定是邪道，定心得解脱，非不定心，定心能知诸蕴生灭。」又说：「我圣弟子，具三定鬘，能离不善，修于善法。」又说：「慧为世间上，能顺趣决择，能正知诸法，能尽老死苦。」又说：「一切法中，慧为最上。」又说：「姊妹，我圣弟子，能以慧刀断诸结缚随眠缠垢。」又说：「我圣弟子，具慧垣墙，能障恶法，增长善法。」

未知当知根：于未见谛，而见谛增上。为三无漏根之一，意、乐、喜、舍、信、精进、念、定、慧等九根在见道位，欲知未知之苦、集、灭、道四谛之理。在十六心中，此根只通前十五心。

已知根：于已见谛，除烦恼过增上。意、乐、喜、舍、信、勤、念、定、慧九根，属修道位，虽已知四谛之理，但为除余烦恼，于四谛之理还需一再了知。

具知根：于已除烦恼过，得现法乐住增上。属无学道，意等九根已了知四谛之理，具有其知，故称具知。

成唯识论卷七终

成唯识论卷八

论四缘依十五种依托处成立十种生起万法的因

如是四缘，依十五处（意）义差别故，立为十因（分别成立十种生起诸法的原因）。云何此（十因是如何）依十五处立？

唯识以四缘来总括一切万法生起的原因，而佛门中也有以十因、十五处来总括万法生起之因。玄奘法师根据四缘与十因、十五处都是生起万法之因，而建立了它们彼此之间的关系，如下：

一「语依处」谓法、名想所起语性（由诸法及名称所产生的想，藉此想生起言语来形容描述诸法及名称，）即依此（法、名之“想”来建立语依）处，（并根据此语依处成）立「随说因」。谓依此语（言），随见闻等说（出）诸义故，此即能说（的语言做）为所说（诸法、名称的）因（就是随说因）。有论《集论》说此（随说因就）是名、想见，由如名字取相执着（借着名称、形象而成为固定的见解，并依这些见解产生种种不可改变的执着，由此执着）随起（各种言）说故。若依彼（《集论》之）说，便显此因（名想见）是语依处。

此即以能说之语言为所描述之事的因，属增上缘。名想见，比如见到杯子的形象与听闻了名称，由此对杯子名称与形象建立不可改变的见解，借着对这种不同事物固定见解的执着，随之产生了言语。

二「领受依处」，谓所观待能、所受性（领受依处就是能受、所受所依赖的主体），即依此处立「观待因」。谓观待此（依赖这些事物）令彼诸事或生或住或成或得。此（诸事物）是彼（诸事物）观待因。（观待此法，能令彼所领受的诸事，或生起、或安住、或成就、或获得。）

观待因有三种解释。《瑜伽师地论》：观待此故，此为因故，于彼彼事，若求若取，此名彼观待因。如观待手故，手为因故，有执持业。观待足故，足为因故，有往来业。观待节故，节为因故，有屈伸业。观待饥渴故，饥渴为因故，于诸饮食，若求若取。随如是等无量道理，应当了知观待因相。根据

《成唯识论》的解释：领就是领纳；受就是摄受。能受、所受俱名领纳，能受是受心所，所受是除种子外一切事物。依领纳/领受依处建立观待因。此因及依赖某些事产生另外一些事，属增上缘。观待因是间接的所依赖，非直接。直接所依赖的增上缘是引发因跟牵引因。观待因包括了能受、所受。此能、所有四种关系：1 能受为因，所受是果；先欲食故，后方进食；2 所受为因，能受为果；先对境故，方感受境之好坏；3 能受为因，能受是果，由二禅喜乐而感受三禅乐；4 所受是因，所受是果；如吹冷风而有潮湿感觉。

三「习气依处」，谓（第八识）内、外（在世界的）种未成熟位，即依此处立「牵引因」，谓（种子）能牵引远（将来）自果故。

此因即以种子未成熟状态做为未来果的因，因为种子能牵引将来的果，属因缘。

四「有润种子依处」，谓内、外种已成熟位（已润生），即依此处立「生起因」，谓能生起（将）近自果故。

此因即以成熟种子做为即将生起果的因，属因缘。

五「无间灭依处」，谓心、心所（的）等无间缘。六「境界依处」，谓心、心所所缘缘。七「根依处」，谓心、心所所依六根。八「作用依处」，谓于所作业，作具（的）作用（如舟车有装载作用，农具有耕耘收获的作用）。即除种子（外，其）余助现（行的）缘（惟除种子生现行、现行熏种子的亲因缘外，其余的一切疏所缘、助缘都属作用依处）。九「士用依处」，谓于所作业，作者（的）作用（造作行为中，能生起动作的依靠。如农人勤于耕耘，行者勤于修道。）即除种子，余作现缘（起现行或动作的实际条件都是士用依处）。十「真实见依处」，谓无漏见，除引（生有为无漏法的）自种（外），于（无为）无漏法能助引（导得）证。总依此六立「摄受因」，谓摄受（前）五（处），办有漏法；具摄受六，（包括成）办无漏故。

第五摄受因即帮助种子现行的六个依处为因，属等无间缘、所缘缘、增上缘。

十一「随顺依处」，谓无记、染、善（的）现（行及）种（子等）诸行，能随顺（或加强）同类胜品诸法，即依此（类诸行）处立「引发因」。谓能引起同类胜行（使作用更强的同类事物生起），及能引得无为法故。（随顺善性种子的现行间接的证得无为法。如欲界善法能与三界善法及无漏为因；色界善法能与色、无色界善法及无漏为因；无色界善法能与无色界善法及无漏为因。）

第六因即能使功能更强的同类事物更加强或由种子状态生现行的原因，属因缘、增上缘。

十二「差别功能依处」，谓有为法（的种子）各于自果有能起、（能）证（的）差别势力。即依此处立「定异因」，谓各（自的种子）能生（三界中各）自界等果，及各（自种子）能（证）得（三乘中各）自乘（的）果故。（种子有能生自果和证得无为的差别势力，此差别势力，即差别功能依处。）

第七因即是以生出各种果的各自种子为因，属因缘、增上缘。

十三「和合依处」，谓从领受（依处）乃至差别功能依处，于所生、住、成、得（的）果中有和合力（即是和合依处），即依此处立「同事因」。谓从观待乃至定异（因），皆同生等（生起、形成、成就、证得某）一事业故。

第八因即以能产生共同事物的因素为因，属四缘都有。

十四「障碍依处」，谓于生住成得事中能障碍法，即依此处立「相违因」。谓彼能违生等事故。

第九因即对事物生起有障碍作用的因素为因，属增上缘。

十五「不障碍依处」，谓于生住成得事中不障碍法，即依此处立「不相违因」。谓彼不违生等事故。

第十因属四缘都有。

论二因及十因的关系

如是十因，二因所摄：一能生，二方便。

(二因与十因的关系) (1) 瑜伽师地论《菩萨地》说：“牵引种子、生起种子名能生因；所余诸因，方便因摄。”此说牵引、生起、引发、定异、同事、不相违中诸因缘种，(在)未成熟位名牵引种，已成熟位名生起种。彼六因中诸因缘种，皆摄在此(牵引、生起因)二位中故。虽有(能)现起(的就)是能生因，如(六因之)四因中(也有能)生自(果的)种者，而多间断，此略不说(四因是能生因)；或(能)亲办(自)果亦立种名，如说现行谷麦等种(属器世界中的色法，是能生谷麦植物的因也称为种子)。(上文的)“所余因”谓初(随说因)、二(观待因)、五(摄受因)、九(相违因)及六因中非因缘法(的其余三缘)，皆是生、熟因缘种(之)余故，总说为方便因摄。非此(生、熟)二种唯属彼(牵引、生起)二因，(六因之)余四因中(也)有因缘种故。非唯彼(十因中余)八名所余因，彼(牵引、生起)二因亦有非因缘种故(如业种子)。

十因中每一因都有能生因，而《瑜伽师地论》简略的把能生因作用微弱或者常间断的部分删掉，只列出牵引、生起因两类种子为能生因。但玄奘法师认为，只要有能生作用/因缘作用的，不论现行或种子都可列入能生因。因此十因中每一种都可能带有能生因以及方便因，即使是纯种子的牵引因与生起因中也带有非能生因的业种子，而业种子即属方便因。上文中所说的“四因中生自种者”是指六因中的引发因、定异因、同事因、不相违因。

(2) 《有寻等地》说：“生起因是能生因，余方便摄。”此文意说：(能生)六因中现、种(凡)是(属)因缘者，皆名生起因，能亲生起自类果故；此所余因，皆方便摄。非此生起(因)唯属彼因(这里说的能生因，不只包括生起因而已，六因中其)余五因中(也)有因缘故。非唯彼九(因)名所余因，彼生起因中有非因缘故(如业种子)。或《菩萨地》所说牵引、生起种子，即彼(牵引、生起)二因；所余诸因，即彼余八。虽二因内有非能生因(如业种子)，而因缘种(作用

强)胜，显故偏说。虽余(八)因内(也)有非方便因(即因缘)，而增上(作用)者多，显故偏说(它们是方便因)。《有寻等地》说生起因是能生因，余方便者。生起即是彼(十因中之)生起因，余因应知即彼余九。虽生起中有非因缘种，而(已润种子)去果近亲显故偏说(直接生果作用明显，故说属能生因)。虽牵引中亦有因缘种(但这些种子还没被润生，即种子生种子)，而去果远，亲隐故不说(直接生果的作用不显，故不说属能生因)；余(九因属)方便摄，准上(按照上述说法)应知。

这一观点只将生起因当成能生因，其余皆方便因，此观点较前一观点更为简略，易为大众所认同。

论四缘与十五处十因二因的关系

所说四缘，依何处立？复如何摄十因、二因？《瑜伽师地》论说：“因缘依种子(依处)立；依无间灭(依处)立等无间(缘)；依境界(依处)立所缘(缘)；依所余(依处)立增上(缘)。”此中种子(依处有两种看法)(1)即是三(习气依处)、四(有润种子依处)、十一(随顺依处)、十二(差别功能依处)、十三(和合依处)、十五(不障碍依处)。六依处中，因缘(属)种摄；虽现四处(虽现行的其余四处)亦有因缘，而多间断，此(《瑜伽师地论》省)略不说；(其余依处)亦能亲办自果(的事物都假立为种子)，如外(界)麦等(虽非真种子，但)亦立种名。(2)或种子言，唯属第四(有润种子依处中的种子。该处相对于其它依处的种子与所生果的关系)亲疏隐显，取舍如前(文所说进行分析)。

因缘可依：1 依种子而立，故有六依处；2 依有润种子依处立，故只一处。外器世界中的麦、谷的种子，依唯识道理不是种子，而是色法种子所变现的相分，但对于生芽似乎有因果关系，所以也假立为种子。其实芽也不是麦、谷种子生起，而是第八识色法种子变现。

言无间灭、境界处者(也有两种观点)(1)应知(二处)总显(等无间、所缘)二缘依处，非唯五、六(依处有此二缘，其)余依处中亦有中间二缘义故。(2)或唯五、六(依处有此二缘)，余处虽有而少隐故，略不说之。

增上缘依处是其它三缘依处之外其余依处。

(2 四缘与二因关系) 《瑜伽师地》论说：“因缘(属)能生因摄，增上缘性即方便因，中间二缘(等无间、所缘缘是)摄受因摄。”虽方便(因)内(也)具后三缘而增上多，故此偏说(它属增上缘。摄受因外的其)余因亦有中间二缘，然摄受中(这二缘)显故偏说。初能生(因所)摄(的范围)，进退如前(说六因或二因的分法)。

从二因来说，因缘是能生因，其余三缘是方便因摄。如果对方便因再作细分，等无间缘与所缘缘属方便因中的摄受因，而增上缘是等无间缘、所缘缘二缘之外的其余因都属方便因。

论五果与十因、四缘、十五依处的关系

“所说因缘，必应有果。此果有几？依何处得？”果有五种。一者异熟，谓(前六识所作)有漏善及不善法所招自相续(的异熟识和)异熟生无记(的满业果报)。二者等流，谓(先前所)习善(、恶、非善非恶)等所引同类(的诸法)，或似先业(的)后果随转。三者离系，谓无漏道断(二)障，所证善无为法。四者士用，谓诸作者，假诸作具，所办事业(或者说是“因”藉助各种“缘”而生各种果)。五者增上，谓除前四，余所得果。

1 异熟果，包括真异熟的异熟识和异熟生的前六识；2 等流果有二：“习善等所引同类”，即“真等流果”是指前世习善或恶，后世也同习善恶；“似先业后果随转”即“似等流果”实际是异熟果，是指前世不杀生，今世得长命果报；3 离系果，实非因缘生，无为法是不生不灭，但离系果也是有由净种间接引导证得之意义，故本论将其归入因缘所生果。

《瑜伽》等说：“习气依处得异熟果，随顺依处得等流果，真见依处得离系果，士用依处得士用果，所余依处得增上果。”(对此说法，有两种看法)

(1) 习气处言，显诸依处(能)感异熟果一切功能(不仅是习气依处一种)。随顺处言，显诸依处引等流果一切功能。真见处言，显诸依处(能)证离系果一切功能。士用处言，显诸依处(能)招士用果一切功能。所余处言，显诸(所有

的)依处得增上果一切功能(并非仅是其余十一依处而已)。不尔,(对十五处的说法,)便应(范围定得)太宽(,名称定义得)太狭。

(2)或习气者唯属第三(习气依处),虽异熟因余处亦有,此(习气依)处亦有非异熟因,而异熟因去果相远,习气亦尔(未成熟的种子与果相去很远,二者有共同性),故此偏说(异熟因依习气依处)。随顺唯属第十一处(随顺依处),虽等流果余处亦得,此处亦得非等流果,而此(引发)因招(感同类)胜行相(的作用明显),随顺(依处)亦尔,故偏说之(依随顺依处得等流果)。真见处言唯诠第十,虽证离系余处亦能,此处亦能得非离系,而此证离系相显故偏说。士用处言唯诠第九,虽士用果余处亦招,此处亦能招增上等(果),而名相显(而此依处的名称与果的名称相同),是故偏说(依士用依处得士用果)。所余(依处)唯属余十一处,虽十一处亦得余果,招增上果余处亦能,而此十一多招增上(果),余已显余(但其余四种依处已经用来表示其它四种果了),故此偏说(余十一依处得增上果)。

如是即说,此五果中,若异熟果(与十因、四缘的关系,是由)牵引、生起、定异、同事、不相违因(得)增上缘(的辅助而)得。若等流果(由)牵引、生起、摄受(需因缘)、引发、定异、同事、不相违因(由于)初(因缘及)后(增上)缘得。若离系果,摄受、引发、定异、同事、不相违因(得到)增上缘(辅助而)得。若士用果,(1)有义:看待、摄受、同事、不相违因(与)增上缘得。(2)有义(论主观点):看待、牵引、生起、摄受、引发、定异、同事、不相违因,(得到)除所缘缘(外的其)余三缘(辅助而)得。若增上果,十因四缘一切容得。(前两段五果的依处,对应第三段的因。如习气依处所显的诸依处,即习气、有润、差别功能、和合、不障碍等依处对应牵引、生起、定异、同事、不相违因。)

傍论已了,应辩正论。

阐明种子、现行、八识彼此之间与四缘关系

(1 种子对现行：) 本识中种容作三缘生(起)现(行的)分别(心、心所)，除等无间。谓(八个识与其心所)各(有)亲种，是彼因缘；(种子做)为所缘缘，(是相对)于能缘(的第八识见分)者；若种于彼(各类心、心所的生起)有能助力或不障碍，是增上缘。(种子对于)生(起清)净现行(识的作用)，应知亦尔(也是同样的三缘)。

(2 现行对现行：) 现起分别(的同一识间)，展转相望，容作三缘，无因缘故。谓有情类自他(自识与他人识之间)展转容作(增上、疏所缘)二缘，除等无间。自八识聚(各识之间)展转相望，定有增上缘，必无等无间。(八个识之间做为疏)所缘缘义，或无或有。八于(前)七有(可为疏所缘缘)；(前)七于八无(不能做疏所缘缘)，余七非(第)八(生起)所仗质故。第七于(前)六，五无一有(非前五识，是第六识的疏所缘缘)；余六于彼(第七)，一切皆无(疏所缘缘义)。第六于(前)五无(疏所缘缘义)，余五于彼(第六)有，五识唯托第八相(分起)故(非依托第六、七识起，故不以第六、七识为疏所缘缘)。

(3) 自类(识)前后，第六(识前后)容三(缘，除因缘)；余(七)除(无因缘外，还要去掉)所缘，(因它们缘)取现境故(而非前一自识)。(如果陈那《观所缘缘论》)许五(识)后(识)见(分能)缘前(一识)相(分)者(的观点是正确的话，则)五、七前后(识，就同第六识)亦有三缘。前七于八，所缘容有(前七现行识不能做为第八识的疏所缘缘，但前七)能熏成彼(八识中七个识各自的)相、见种(成为第八识的亲所缘缘)故(从熏习的角度而言，前七对第八识某种意义上也有做为疏所缘缘的意思)。

陈那认为，前五识现行相分可作为能熏，熏习成后五识相分种子而现行，如此前五识相分熏成的种子之现行就能引发后识见分，故后五识带有前五识相分的形相，故前五识相分可作后五识见分的所缘缘。根据这种说法，第七识前识也可作后识所缘缘，前七识也可做第八识所缘缘。陈那这一段论述，应该归到前段现行对现行中。

同聚异体（心王与自己的心所之间）展转相望（两种看法：1 无所缘缘，）唯有增上，（心所不能做心王的等无间缘，而是前一聚心与后一聚心；）诸相应（的心、心所）法（生起）所仗质同（疏所缘缘，彼此）不相缘故（不能做所缘缘）；或依见分说（同聚心王、心所之见分彼此互）不相缘。（2 有所缘缘，）依相分说，有相缘义，谓诸相分（可）互为（所仗的外）质（疏所缘缘而生）起（各自的亲所缘缘），如识中种（是第八识的相分，但可）为触等（心所生起自）相（分所依赖的外）质（疏所缘缘）。不尔，（生）无色（界，）彼（第八识的五遍行）应无境（可缘取而无法生起）故；设许（无色界）变（出定果）色（相分，做为所缘缘，那么第八识的五遍行不但缘此定果色为疏所缘缘）亦定缘（生起定果色的）种（子为疏所缘缘），勿见分境不同质故（否则第八识见分及其心所见分的所缘境就不相同。）

前一种观点在前七识是成立的，但第八识则不成立；第二种观点补足了前观点的缺失。定果色，又称定所生色、定所引色、胜定果色、自在所生色；即指由禅定力所变现之色声香味等境；此类色法系以胜定力于一切色变现自在，故称定自在所生色。又此类色法通于凡圣所变，然凡圣所变现者有假实之别，若由凡夫之禅定力所变现者，为假色/不是假法，不能实用；若由八地以上之圣者，能变现有实际作用的定果色，如变土砂而成金银琉璃，可令有情众生真实受用。此定果色的相分境不论凡圣所变，都是依种子所生的实法，不是随顺能缘的见分之分别心生起。

（4 与见分）同体相分（与见分同一个自证分生起的相分可）为（其）见（分的增上、所缘）二缘；见分于彼（相分），但有增上。见与自证相望亦尔（见分可为自证的所缘、增上二缘，自证可做为见分的增上缘）。余二（自证与证自证）展转俱（可为对方）作二缘。此中（做为见分增上、所缘二缘的相分）不依种（子状态的）相分说，但说现起（的相分）互为缘故（，因种子除了是相分外还可作因缘）。

（5）净八识（心、心所）聚，自他（每个识聚与其它识聚之间）展转皆有所缘，（因在此位，任一心王及心所都）能遍缘（一切法）故。唯除见分非相所缘，相分理无能缘用故。

（问：）“既（然）现（行的）分别（心是）缘种（子）现（行而）生，种亦理应缘现、种起。现、种于种（子）能作几缘？”（答：）种必不由中二（等无间及所

缘)缘起，(因要)待心、心所(生起后，才)立彼(等无间、所缘缘)二故。现(行心与心所)于(自所熏成的)亲种，具作(因缘、增上缘)二缘；与非亲种，但为增上。种望亲种，亦具(因缘、增上)二缘；于非亲种，亦但增上。

依斯内识互为(各种)缘(而)起，(由此)分别(心、心所生起的各种)因果(关系)理教皆成。所执外缘，设有无用，况违理教，何固执为？虽“分别”言，总显三界心及心所，而随胜者(随其特别作用)，诸圣教中多门显示。或说为二(染、净识)、三(业识、转识、现识)、四(业识、转识、现识、智)、五(业识、转识、现识、智、相续识)等。如(《瑜伽师地论》与)余论中具广分别(详细分辨说明)。

不离识的一切法可相互为缘，故无需外缘。有四种相互为缘的情况：1 种子对现行，除去等无间缘，种子是自己现行之因缘；是第八识见分的所缘缘；是其它种子与现行的增上缘。2 现行对现行。自己与他人的心、心所可互作增上缘和疏所缘缘，没有等无间缘与因缘。自身的八个识，不同识聚之间，心、心所现行可互作增上缘，不能作等无间缘及因缘；能否作疏所缘缘则不定，第八识可作前七识疏所缘缘；前五识及第七识可作第六识疏所缘缘。第六识前一识对后一识，可有等无间缘、所缘缘、增上缘；其余识自识前一识与后一识只有等无间缘跟增上缘，其余七个识只能现量认识当下，只有第六识能认取过去事。同一聚识中，识与自己的心所可互作增上缘，如果根据相分，识与心所能互作疏所缘缘。同一识中，相分对见分、见分对自证分、自证分与证自证分相互间，能做增上缘和所缘缘；见分对相分，自证分对见分，只能作增上缘。3 种子对种子，前种为后种的因缘和增上缘；非同类的种子只作增上缘。4 现行对其所熏成的种子，可作因缘和增上缘，对于不是自己熏成的种子作增上缘。5 无漏八识聚，每一聚彼此间的心、心所都能做增上缘和所缘缘，但见分不做相分所缘缘。

论有情生死相续的原因

“虽有内识而无外缘，由何有情生死相续？”

颂曰：“由诸业习气，(以及)二取习气俱，前异熟既尽，复生余异熟。”

(这问题有四种说法：1) 论曰：诸业谓福、非福、不动，即有漏善、不善思(心所所造)业。业之眷属(业有关的一切事物)亦立业名，(因它们也)同招引、满(二业的)异熟果故。此(造业)虽纔起无间即灭，无义能招当(来)异熟果，(然)而

(能)熏本识，起自功能，即此功能说为习气，是(造)业(的)气分熏习所成，简曾、现(别于过去、现在正在造)业，故名习气。如是习气展转相续，至成熟时招异熟果。此显(习气是)当(来异熟)果胜增上缘。

相、见，名色(五蕴/名即四蕴，色是色蕴)、心及心所、本、末(第八、前七识)，彼(诸事中之能取、所)取皆“二取”摄。彼(二取)所熏发，亲能生彼本识上功能，名二取习气。此(二取习气)显(然能生)来世异熟果、心及彼相应(心所的)诸因缘种。(颂中的)“俱”谓业种、二取种俱(共同存在。业种)是疏(缘，即间接的缘/增上缘)、亲缘(是二取种，直接生现行的缘，即因缘。两者有)互相助义。业(种虽是疏缘，但)招生(果报的作用明)显，故颂先说。

(颂中的)“前异熟”者，谓前前生(前生或前无数生，由)业(力所招感的)异熟果；“余异熟”者，谓后后生业异熟果。虽二取种受果(生起的果报)无穷，而业习气受果有尽。由(于)异熟果(是无记性，不同于造业有善、不善)性别(且要等到后世才成熟，故)难招；(为何二取种所生果无穷？因其所生)等流、增上(果，因与果)性同易感(果，且有些等流现行，熏成的种子立刻又现行，如连续的五识及第七识，故二取种所生之果无穷)。由感余生(感招来生)业等种熟，前(、前前世熏成的业种所感招今生的)异熟果受用尽时，复别能生余异熟果(又再生起来世的异熟果)，由斯生死轮转无穷，何假外缘方得相续？

此颂意说：由业、二取(种子起)生死轮回，(二类种)皆不离识，(故)心、心所法为彼(生死的本)性故。

此观点认为：以善、不善、无记业的种子为增上缘；以能、所取的二取种子(等流种子)为因缘，使得生生世世各个不同的异熟果连续不断生起，不需借助心外诸法。所以，不是心外的事物使得有情生死连续不断。

(2) 复次，生死相续由诸习气，然诸习气总有三种：

一名言习气，谓（生起各种）有为法各别亲种。名言有二：一表义名言，即能诠义（的）音声差别（如名称、概念）；二显境名言，即（除去相分，）能（显）了境（之）心、心所法。随二名言所熏成种，作有为法各别因缘。

二我执习气，谓虚妄执我、我所种。我执有二：一俱生我执，即修所断我、我所执；二分别我执，即见所断我、我所执。随二我执所熏成种，令有情等（生起）自他差别。

三支习气，谓招三界异熟业种。有支有二：一有漏善，即是能招可爱果业；二诸不善，即是能招非爱果业。随二有支所熏成种，令异熟果（有）善恶趣别。

应知我执（及）有支习气（为增上缘）于（做为因缘的名言种子所生起的种种）差别果是增上缘。此颂所言“业习气”者，应知即是有支习气；“二取习气”应知即是我执、名言二种习气，取我、我所，及取名言而熏成故，皆说名“取”。“俱”等余文，义如前释。

有即三有指三界。支即是因；有支意思就是三界之因。第二观点认为有支习气就是业习气，但并不包括非善非不善的无记业，不同于第一观点的业习气包括了无记业。名言习气和我执习气就是二取习气。三习气中，名言习气起因缘作用；我执与有支二习气是增上缘。由于因缘与增上缘相互作用，使众生生死不断。此观点认为有我、我所的种子，但唯识认为我、我所执不是由种子生起，而是身、边二见所起的遍计所执。名言习气的表义名言，其中声音的高低起伏那部分属色法，不能熏成种子，因为能熏的四个条件中有一条是有胜用，包括能缘胜用跟强盛胜用。色法不能缘，所以没有胜用。表义名言的种子是由第六识熏习而成，《述记》言：“然因名故，心随其名，变似五蕴、三性熏习成种。因名起种，故名名言种。”显境名言就是前七识及其心所，它们本身虽非名言，但能显所了境，所了境就是名言诠释之境，故将它们叫做显境名言。

（3）复次，生死相续（之因）由惑、业、苦。发业、润生烦恼（引发造业的烦恼，以分别烦恼为主，也通俱生烦恼；滋润新生命的烦恼，以第六识相应之俱生贪爱为主。此二烦恼）名惑；能感后有（能感后世生命所造）诸业名业，业所引生众苦名苦。惑、业、苦

种皆名习气。前(惑、业)二习气与生死苦为增上缘，助生苦故。第三(苦)习气望生死苦能作因缘，亲生苦故。颂(说的)三习气，如应当知。惑、苦名(二)取，(惑是)能(取)、(苦是)所取故。取是(执)着义，业不得(取/执着之)名。“俱”等余文，义如前释。此惑、业、苦，应知总摄十二有支，谓从无知乃至老死，如论广释。

此观点认为，生死轮回的原因就是惑、业、苦，三者就是十二有支。二取即惑、苦；惑是能取，苦是所取。惑、业是轮回的增上缘；苦种子是因缘。与第二观点比较，惑的作用相当于我执习气；业的作用相当于有支习气；苦的作用相当于名言习气。

阐明惑业苦与十二支的关系

然十二支，略摄为四：一能引支，谓无知、行，(行)能引(熏习成)识(、名色、六处、触、受)等五果(的)种(子)故。此中无知唯取能发正感后世(果报所造的)善恶业者，即彼(无知)所发(动而造业)乃名为行。由此，一切顺现受业、别助当业(今生造业今生就受报的业，及各别辅助生起来生果报所造的业)皆非行支。

此处所说的无知，只取能感招后世之善、恶总业果者，即未来生的异熟识以及名色、六处、触、受。这种无知所发起的造作，就是“行”。那些不能发业或各别助感业报的无知，则非此处所说的无知。

二所引支，谓本识内亲生当来异熟果(所)摄(的)识(、名色、六处、触、受)等五(支的)种(子)，是前(无知、行)二支所引发故。此(五支)中(的)识种谓本识(中生起来世异熟识的)因。除后三因(，以及部分识种子/指引业种子)，余因(剩余的种子，即五蕴种子)皆是名色种摄。后之三因，如名次第，即后三(支的)种。或名色种总摄五因，于中随胜(用，在名色种子中分别建)立余四(支)种。(如同前述，)六处与识总别(总体与各别的关系)亦然(六处与识也如名色种一样，可以总摄六处，别摄内六根、外六尘、生六识；识是总，分别建立名色、六处、触、受四种。)

能引支就是无知、行，能引出下一期生命，分别属惑、业，所引出的是行所熏成的识等五支的种子。无知及行的现行及种子，都属于能引支，能引未来的果报体。所引的果报体，是在造业时，同时在第

八识中熏成来生果报体的识、名、色、六入、触、受五支种子。这些都还在种子状态，还未感招果报，所以属牵引因。牵引因包括能引支及所引支。名色包括识、六处、触、受之外余下的种子，也包括了五蕴种子。名色中的名包括五蕴中之受、想、行、识四蕴，色即色蕴。六处种就是内六根的种子。六处即内六根、外六境、六识的汇总之处。十二因缘中之六入就是六根。入为涉入之义，六根六境互涉入而生六识，故名六处。处为所依之义，六根、六境为生起六识所依之处，故名处。

《集论》说识（支）亦是能引，（因为该论将第八）识中（引、满）业种（子）名识支故，（引业种能招感来生异熟识，满业能感来生名色等余四支，因此将识支归入能引支；而将未来亲生）异熟识（的等流）种（子归入）名色摄故。《缘起》经说识支通能、所引，（因为该经将）业种（以及亲生异熟）识（之等流）种俱名识故，（而亲生异熟）识（的种子及业种）是名色（生起之所）依，非（属于）名色摄故（，因此识支通能引、所引）。

《集论》将种子状态的识支归到能引支，因该论将引、满业种子归到识支，而将亲生异熟识的种子归到名色支。引业种子能引而感招将来异熟识的生起，而满业种子能感招将来名色等四支生起，所以识支可归于能引支。《缘起经》将引业、满业种子以及亲生异熟识之名言种子通通纳入识支，识支不属于名色支，但又是生起名色等所引支的所依，因此既是能引，也通所引。业种子又称业习气、异熟习气、有支习气、有分熏种子、有受尽相种子，略称业种，即第六识善恶思心所造业熏成之种子，有帮助其他羸劣无记之种子生起现行之功能。八识心、心所法中，唯第六识相应之思心所能造作善恶业，能熏成业种子也自熏成第六识思心所种子。因此，思心所熏成的种子有二种功能：一为自生第六识思心所之现行之功能；二为助长其他羸劣无记之种子生起现行之功能。能生现行之功能者，称为名言种子；有辅助其他种子现行之功能者，称为业种子，对现行果非亲因缘故。第八识于三性中，为极劣无记之识体，故做为因缘的名言种子亦为羸劣无记之种子，自己无力生果。业种子即资助第八识无记之名言种子现行，决定将来三界五趣之果。

（问：五支种子是前后熏习，还是同时？）识等五种由业熏发，虽实同时，而依主伴（识支是主，余四是伴）、总别（名色是总体，后三是部分）、胜劣（六处作用强大，触、受微弱）、因果（触是因，受是果。五支有这些）相异，故诸圣教假说（五支有）前后。或依当来现（行）起（时之）分位有次第故，说有前后。由斯，识等（五）亦说（有前后次序是指）现行（而非种子，因为在）因时定无现行义故。复由此说生引同时（已润生之种子与所引生的果同时，虽五支同时受熏成种子，但却不同时现行，因为种子现行还需润生，而种子已）润、未润（生的）时（间）必不俱故。

五支次第生起如下：识缘名色，名是受想行识蕴，色就是色蕴，意思就是：五蕴种子跟随着识种子现行而现行；名色缘六处，就是眼耳鼻舌身意六根，六根的种子跟随着名色种子现行而现行；六处缘触，有了六根就会有接触境界时，就是触种子随逐六根种子现行而现行；触缘受，有触就一定有感受，这是受种子跟随着触种子现行而现行。

三能生支，谓爱、取、有，（直接）近生当来（的）生、老死故。（所引支的受种子现行时，有两种受：内异熟受及外境界受。）谓缘（感受内异熟识时，由）「迷内异熟果愚（即十二支的无明，引）」发正能招后有诸业（由此愚引起造作能感招来生果报之业，以此造作为缘引发（熏成）亲生当来生、老死位（的识、名色、六入、触、受）五果种已。复依「迷外增上果愚」，缘境界受发起贪爱，缘爱复生欲（、见、戒禁、我语）等四取。爱、取合润能引业种及所引因（合润做增上缘的业种及做为因缘的五支种现行），转名为有，（因为业种与五支种）俱能（生起）近有、后有（中有或来生、下下生或者以后无数来世某生之）果故。有处唯说业种名有，（因为）此（引、满业种）能正感异熟果（即来生的异熟识与异熟生）故。复有唯说（识等）五种（子）名有，（因为是）亲生当来识等（现行五支的）种故。

近有到底是来生，还是中有身，或是当前本有身下一段时间的存在？玄奘法师没有确切说明，似乎哪种解释都合理，但根据后文，近有应该是指中有或者是下一生。爱、取、有是能生支，属生起因。来世生命的生起，是由今生熏成的识、名色、六入、触、受种子于将死时，依“迷外增上果愚”在接触外境界时，起强烈的贪爱现行，由贪爱而生起“取”。爱、取合润，令来生的行、识、名色、六入、触、受种子现行，而成后世的生命果报体，称为有。所引支的五支种子起现行即是生、老死。

四取：1 欲取，即于欲界烦恼中，除五见外，执取其余之贪、瞋、慢、无明、疑及十缠。就是以色、声、香、味、触五欲为执着对象生起的爱，四谛修道五部各有五贪、五瞋、五慢、五无明，四谛各有一疑，合为二十四。加上十缠，共有三十四事。2 见取，即执取五见中之身、边、邪、见取等四见，再配于三界之四谛，计有三十事。以三界苦谛之下各有身、边、邪、见取等四见；集、灭、道等三谛则各有邪见、见取见等二见。3 戒禁取，即执着非正因、非正道为正因、正道，于三界之苦、道二谛中皆各有此见，计有六事。此戒禁见使修行者由此而诳惑，妄计自饿等法为生天之道；使出家众执着可爱之境，而舍离清净道。或如外道之妄计牛、狗等戒，故于五见之中，唯独别立此一见。4 我语取，即缘一切内身所起之我执，亦即执取色界、无色界之贪、慢、无明、疑等四烦恼，再配于色、无色二界中四谛修道之五部，计有十贪、十慢、十无明、八疑等三十八事。综合上記之四取，总成一零八事，称为四取百八事。

四所生支，谓生、老死，是爱、取、有近所生故。谓从中有（身）至本有（身）中，（只要还）未衰变来，皆生支摄；诸衰变位总名为老；身坏命终乃名为死。

唯识认为所引支的五支都是种子非现行，所引五支种现行的表现状态就是生、老死。有情于死时，现行的受能引起能生支，能生支就是爱、取、有，能引发来世的新生命。有是假法，由爱、取共同润生而起，即行、识、名色、六处、触、受等六支种子共同现行的状态。前十支是因，后二支是果，即生、老死。生、老死属假法，由现行的识、名色、六处、触、受所成的分位假。唯识的因果是二世一重因果，不同于小乘的三世两重因果。小乘只承认六个识，认为五支是从入胎到幼年时期，即识支是入胎第一刹那，第二刹那到六根尚未完备阶段是名色，六根完备将出胎为六入，出胎后只有触觉，不别苦乐，之后渐长而渐知苦乐则是受。

（为何老死同立一支？）老非定有，附死立支。“病何非支？”不遍（三界九地、不）定故。老虽不定（有），遍故立支。诸界趣生，除中天者，将终皆有衰朽行故。

“名色不遍，何故立支？”定（遍）故立支。胎、卵、湿生者，六处未满足（时无前六识），定有名色故（此时名即第七识）。又名色支亦是遍有，有色（界众生）化生（最）初受生位，虽具五根而未有用，尔时未（可）名六处支（只能称名色支）故。初生无色，虽定有意根而（意识）不明了，（此时）未（可）名意处（意识）故（只有名色存在，故名色支是普遍存在）。由斯《瑜伽师地》论说：“十二有支一切（或任）一（支的一部）分，上二界（都）有。”

“爱非遍有，宁别立支？生恶趣者，不爱彼故。”定（有）故别立。（只要）不求无有（解脱生死），生善趣者，定有爱故。（即使）不还（果圣人）润生（时），爱虽不起，然如彼取（支的我语取，）定有（爱）种（做为不还果圣人润生的助力）故。又爱亦遍生恶趣者，于（对于第七识所）现我境亦有爱故；依无希求恶趣身爱，《缘起》经说非有，非彼全无。

即使是生在恶道，也有爱支，即第七识缘第八识见分所起自心相分的爱执，即第七识的俱生我执。

“何缘所生(支只)立生、老死，(而)所引(支)别立识等五支？”因位难知差别相故，(只好)依当(来产生的)果位，别立五支(的因)。谓续(新)生(命)时(识最先生起，是由于)因识相显(最先现行)；次(六)根未满，名色相增；次根满时，六处明盛，依斯发触，因触起受，尔时乃名受果究竟(该受的果报完成/受现行完成)。依此果位，立因为五。果位易了差别相故，总立(生、老死)二支，以显(生/行苦、老/坏苦、死/苦苦)三苦。然所生果，若在未来，为(使人对三苦)生厌故说生、老死；若至现在(的果)，为令(人)了知分位(各阶段)相生(之理)，说识等五。

“何缘发业(者只)总立无明，(而)润业位中别立爱、取？”虽诸烦恼皆能发、润(业)，而发(起造)业位无明力增(强)，以(无明)具十一殊胜事故，谓所缘等(十一种殊胜的作用普遍存在一切心位)，广如《缘起》经说。于润业位爱力偏增，说爱如水能沃润故，要数溉灌方生有芽，且依初、后(依润业位前后状态)分(立)爱、取二(由爱润业，随即产生执取，故立二支。在发业位，造业发生后)无重(来再引)发义，(故只)立一无明。虽取支中摄诸烦恼，而爱润(生作用)胜(过取)，说是爱增。

发业立无明一支，因发业阶段无明力量强大；润业立爱、取二支，因为先由爱润业之后，再执取，故立二支。无明发业作用增盛，以具十一殊胜显故：1) 所缘殊胜，遍缘善、染品法故，即无明遍存在众生的一切心中。2) 行相殊胜，隐覆真实，显现虚妄以为行相故。3) 因缘殊胜，普于惑、业生杂染，能作因缘根本依处故。4) 等起殊胜，能发起能引、所引、能生、所生缘起法故。5) 转异殊胜，即此无明能转作四种无明缘：a 随眠转异无明，b 缠缚转异无明，c 相应转异无明，d 不共转异无明。6) 邪行殊胜，于诸谛中能发起增益、损减二种邪行故。7) 相状殊胜，无明有二种相：a 微细自相，体性微隐难知。b 遍于爱、非爱、俱非境界共相转故。8) 作业殊胜，无明略有二种所作事业：a 普能造作一切流转所依事业。b 普能造作一切寂止能障事业故。9) 障碍殊胜，障碍慧根胜法，及闻所成智等广法故。胜法即四菩提法，广法即真如，遍一切法故。10) 随缚殊胜，三界中乃至有顶有情，无明随眠随缚，未缺未灭故。11) 对治殊胜，二种妙智所对治故。即少分无量法界智声闻独觉，和全分无量法界智菩萨佛。

(十二支只能与自地其它支互做为缘，还是也能与他地的支互作为缘？答：) 诸缘起支皆依自地。(但十二中的) 有(支) 所发(的) 行，(也可) 依他(地) 无明，如下无明发上地行。不尔，初伏下地染者所起上(地) 定，应非行支，(因) 彼(时上) 地无明犹未起故。

一般而言，是受界地的限制，但有支中名色中识蕴所起无明所发行或不是感招来生异熟果的行，并不完全受限，如欲界无明所起的修行，可引发上地定。上地无明不能引发下地“行”。

“从上、下地(往) 生下、上者，彼缘何(地的) 受而起爱支？”彼爱(除了缘现居地受) 亦缘当(往) 生地受，若现、若种(不论是依着往生地的受而起爱现行，或者不还果圣人缘往生地的受而得到爱种子的助力往生，都) 于理无违。

(十二支是同世，还是异世？) 此十二支，十因(与) 二果定不同世。(十) 因中前七(支) 与爱、取、有，或异(世) 或同。若(生、老死) 二、(爱、取、有) 三、(余) 七，(这三类) 各(类自身必) 定同世。如是十二，一重因果足显轮转及离断常。施設两重实为无用，或应过此便致无穷。

唯识认为十二因缘用二世一重因果即可表明，是依种子的熏习来展开。前十支是因，后二支是果，十二支同属一重因果。无明、行、识、名色、六入、触、受，前二分属惑、业，后五是苦种，前七支是牵引因，同属一生。爱、取、有三可与前七支同一生，也可不同一生。唯识大致上认为无明到有属同世，而生、老死属来生，所以是二世一重因果。如果是顺生受业，则今生的无明发行所熏成的识等五支种子，今生将死时，起爱、取，爱取合润今生熏习成的所引支五类种子，招感而起下一期的生命。故于顺生受业，前七支与爱、取、有属同世。于顺后受业，则今生熏成的所引五支种子，要到受果报的前一世，才起爱、取润生，故前七与爱、取、有定是异世。此三支属生起因。爱、取现行就是惑，有即是行与识等五支现行，属业；生、老死就是苦，属异熟果，即识等五支的现行。二世一重因果，虽是二世，但前十因是过去，后二果是现在；或前十因是现在，后二果是来世。所以因果还是贯通三世，建立轮回。十因是破常见，常则无需有因；二果是破断见，断则无果。十因又分成二种，牵引因与生起因。还没成熟的种子属牵引因。即将感得果报的种子，称为生起因，例如由爱、取、有三支生起下一期生命。

三世两重因果：无明、行是过去世；从识到有是现在世；生、老死是未来世。从无明到受，是属一重因果，即无明、行对应过去的惑、业，就是因；识、名色、六处、触、受五支是现在苦果。从爱到老死，是属二重因果，即以爱、取现在的惑以及“有”现在的业为因，招未来世的生、老死等苦为未来果。如是建立三世两重因果。

二世一重因果									
唯识宗			十二支	能引所引 能生所生	种现状态	惑 业 苦	因/果		
	过去世	现在世	无明	能引支	种子/现行	惑	牵 引 因	因	一重因果
			行		现行	业			
			识	所引支	种子	苦			
			名色						
			六入						
			触						
			受	能生支	种子/现行	惑			
			爱		种子正润		业		
			取		现行				
			有						
	现在世	未来世	生	所生支	现行	苦	异 熟 果	果	
			老死						
三世二重因果									
俱舍宗及余	三世		十二支	惑业苦	过现未	因 果	二重因果		
	过去世		无明	过去惑	过去二因	因	第一重因果		
			行	过去业					
	现在世		识	现在苦	现在五果	果			
			名色						
			六入						
			触						
			受	现在惑	现在三因	因	第二重因果		
			爱						
			取						
			有	现在业					
	未来世		生	未来苦	未来二果	果			
			老死						

此十二支义门别者（**意义上有十五种差别**）：

（1）九实三假。已润六支合为有故（已润生的行、识、名色、六处、触、受等现行合称为有，所以有支是假法），即识等五（支现行时有生、异、灭）三相位别，名生（、老死）等故（生、老死支也是假立）。

（2）五是一事（有五支是各自单一主体），谓无明、识、触、受、爱五，余非一事。

无明支是以痴心所为主体，识支以第八识中种子为主体，余三支各以触心所、受心所、贪心所等种子为主体，以此类推。其余支不是单一主体，如“行”，身、口、意业包含了色法及心法。名色也包括了色法跟心法；六处也涵盖了色法、心法。

（3）（无明、爱、取）三唯是染，烦恼性故。（识、名色、六处、触、受、生、老死）七唯不染，（它们只是）异熟果故。（但这）七（支现行的）分位中容起染故，假说通（染、不染）二。余通二种（剩下的行支通善、恶，不通无记，无记不感果故；有支通善、恶、无记性，因有支包含了行等六支。行支有善、恶性，识等五支为无覆无记性。所以说“余通二种”。）

（4）无明、爱、取，说名独相，不与余支相交杂故。余（九）是杂相。

余九支中，生、老死是识等五支的分位假；有支是行支加上识等五支的分位假，故是杂相。

（5）六唯非色（法，是心法），谓无明、识、触、受、爱、取，余通二种。

（6）（十二支）皆是有漏，唯有为摄，无漏（与）无为非（十二）有支故。

（7）无明、爱、取唯通不善、有覆无记；行唯善、恶；有通善、恶、无覆无记；余七（识等五支及生、老死二支，都是异熟果，）唯是无覆无记，（但这）七（支现行时的）分位中亦起善、染。

(8) (十二支) 虽皆通三界，有分有全 (色、无色界每一支都有一部分；欲界十二支都完整)。

(9) 上地行支能伏下地 (一切支，下地行支) 即麤、苦 (、障，上地行支即静、妙、离) 等六种行相。有求上生 (的欲望) 而起彼 (伏下界烦恼的修行，就是上地行支)。

上地观下地十二支为粗、苦、障；下观上为静、妙、离。

(10) (十二支) 一切皆唯非 (是有) 学 (已断分别所断的十二支)、无学。圣者所起有漏善业， (是依托无漏智之) 明为缘故，违 (十二) 有支故，非有支摄。由此应知，圣必不造感后有业，于后苦果不迷 (不) 求故。 (三果圣人以有漏与无漏法) 杂修 (第四) 静虑 (，这种有漏修法难道不是行支？若是行支，圣人便造后有的业；若不是行支，为何是有漏？答：杂修静虑，以无漏法) 资下故业 (帮助先前所行的有漏业/定，即使反复如此杂修，圣者也没有造有漏业，那只是为了除去四禅无烦天以下的烦恼的一种方法，以求往) 生净居等 (五天，所以说圣人杂修，不属于行支，不感招后有) 于理无违。

净居五天：四禅九天之后五天，即无烦天、无热天、善见天、善现天、色究竟天。据《俱舍论》卷二十四载：由杂修五品，可感生于五净居。五品指杂修第四静虑之五品，即：1 下品，谓杂修第四静虑者，初起多念无漏，次起多念有漏，后复起多念无漏，如此旋还，后复渐减，至三心现前，使得静虑成备。2 中品，即六心现前。3 上品，即九心现前。4 上胜品，即十二心现前。5 上极品，即十五心现前。如是五品杂修静虑，可次第感无烦、无热、善见、善现、色究竟之五净居。同论又举出关于能感之力的两种说法，即：A 以无漏势力熏修有漏，而感生于五净居。B 由信、进、念、定、慧等五根，次第增上，以感生于五净居。

(11) (十二支何时断除？) (1) 有义：无明唯见所断，要迷 (四) 谛理， (才) 能发行故，圣必不造 (新的) 后有业故。爱、取二支唯修所断， (彼二) 贪求当 (来) 有而润生 (命) 故； (三界中) 九种命终心 (起时都与) 俱生爱俱故。余九 (支) 皆通见、修所断。

九种命终心：欲界命终时，或起欲界心，或色界心，或无色界心。以此类推其它二界。

命终心俱生爱有三种：1 境界爱，谓临终时，对眷属、拥有的事物起深重之爱。2 自体爱，临终时，对自体身命所起之惜爱。3 当生爱，临终时，对将来生处所起之爱。此三种爱为一切有情善、恶受身之根本。若爱欲未断，则命欲尽时，心生愁恼，众苦相逼，必生此三爱。润生时以境界爱与自体爱为助润生，以当生爱为正润生，此即润未来生之缘。故知境界爱与自体爱为助润生，当生爱为正润生。故《成唯识论了义灯》卷五末：「临终有心，必定起爱。。。润中有，起自体爱；润生有，起境界爱。以于死有，不见中有，谓我无有，起自体爱；于中有位，见生处，故起境界爱。」

(2) 有义 (论主观点)：一切皆通二断。《瑜伽师地》论说“预流果已断一切一分有支 (十二支一切支的一部分，但) 无全断者”故。若无明支唯见所断，宁说预流无全断者？若爱、取支唯修所断，宁说彼已断一切支一分？又说：“全 (三) 界一切烦恼，皆能 (使有情) 结生 (某一界)。往 (生) 恶趣行，唯分别起烦恼能发。”不言润生 (的爱、取) 唯修所断， (也没说) 诸感后有行皆见所断发 (人、天果报之业行也通修所断)。由此故知，无明、爱、取三支亦通见、修所断。然无明支正发行者 (主要引发造作后有业的那部分无明)，唯见所断；助者 (辅助造作后有业的那部分无明，见或修所断) 不定。爱、取二支正润生者，唯修所断；助 (润生) 者不定。

(何为断义？) 又 (一切) 染污法 (都属) 自性应断， (因) 对治 (道) 起时，彼永断故。一切有漏不染污法 (有漏善、无覆无记)，非性应断， (因它们) 不违 (无漏) 道故。然 (断) 有二义 (才) 说之为断：一“离缚”故，谓断缘彼、杂彼 (断除由有漏善、无覆无记等法所起的烦恼，或与它们混杂共起的) 烦恼；二“不生”故，谓断彼依 (彼法所依之因)，令永不起。依离缚断，说有漏善 (及) 无覆无记，唯修所断。依不生断，说诸恶趣、无想定等，唯见所断。说十二支通二断者，于前诸断，如应当知。 (《瑜伽》等论说十二有支通二断者，于前诸断中如无明、爱、取通见、修二断，亦通自性断。其余见、修所断的染污者，通自性断；不染污者，通离缚、不生二断。)

断也可分成四断：1 自性断，是指根本烦恼、随烦恼及诸不善业，它们本性污染，故应断；2 相应断，与烦恼共起的有漏识。因有漏识本身非污染，所以烦恼断，有漏识就断，故名相应断；3 离缚断，断缘、杂一切有漏善及无覆无记事的烦恼；4 不生断，断除生恶趣、无想天、无想定的因。前二合为一便是三种断。

离缚断（修所断）：即断缘彼烦恼与杂彼烦恼。缘彼烦恼：即随转识所起之有漏善法而同起的烦恼。断彼烦恼时，就是“断缘彼烦恼”，因此有漏善法也不再生起，而非直接断除有漏善法，名“离缚断”。杂彼烦恼：所起之善法由于烦恼的干扰而成有漏，如前六识所起的善法，由于第七识的烦恼而成为有漏的，此即“杂彼烦恼”。断第七识的烦恼时，此名“断杂彼烦恼”，使得六识之有漏善法不再生起，名“离缚断”。

不生断（见所断）：一断彼因依，令果不生。如三恶趣果所依之因就是见惑；见惑因断，则恶趣果永不生。二断彼果依，令因不起。如三恶趣的别业果报，即恶趣众生各自的前六识，而六识能起见惑，所以见惑既是三恶道之因也是果，做为果的见惑断除，则因永不起，永不堕三恶道。

十二支随其染污、不染污性，与断的关系如下：1 无明、爱、取三支全属染污法，见、修所断，是自性断，通不生、离缚断。其余九支有染、不染的部分：2 行支、有支通见、修所断，其污染部分属自性断，非污染部分通离缚断、不生断；3 其余七支本体非染污，所以只属离缚断与不生断。初、二果有学断欲界各支的一部分，故不堕三恶道和女人身；三果有学欲界各支全断，色界、无色界断多少不定；四果圣人三界十二支全断。

（12 除了受与老死，余）十乐、舍俱，受不与受共相应故；老死位中，多分（大多）无乐及容（前六识的）舍故。十一（支与）苦俱，非受俱故（没有受，自己不能与自己相应。）

（13 三苦差别，除了老死）十一少分坏苦所摄，老死位中多无乐受，依乐（受消失）立坏（苦，老死既然多无乐受），故不说之（不说老死有坏苦）。十二少分苦苦所摄，（因为）一切支中有苦受故。十二全分行苦所摄，（因为）诸有漏法皆行苦故；依舍受说，十一少分（属行苦摄），除老死支，如坏苦说（就像老死位无乐受，说老死不属坏苦一样，老死位无舍受，故不属于行苦），实义如是。诸圣教中，随彼（十二在某情况下某）相增（强而有不同的说法，故）所说不定。

（14）（十二支）皆苦谛摄，取（五）蕴（为自）性故。（其中无明、行、爱、取、有）五亦集谛摄，（因为行支与有支以造）业、（余三支以）烦恼（为自）性故。

(15) 诸支相望，增上(缘)定有；余之三缘，有无不定。《缘起》契经依定(有的增上缘)，唯说有一。爱望于取，有望于生，有因缘义。若说识支(当做)是业种者，行望于识，亦作因缘。余支相望，无因缘义。而《集论》说，无明望行有因缘者，依无明时(共存的)业习气说(此业习气是指生起造业的种子，也就是思心所的种子，不是造业所熏成的异熟种子。因为思心所与)无明俱(同时现行)故，假说无明(现行就是行支)，实是行种(实际上行支是由自思心所现行，与无明种子无因缘性)。《瑜伽论》说诸支相望无因缘者，(是)依现(行的)爱、取(说爱取无因缘，)唯业(种的)有说(与生无因缘，不是根据生起有支现行的六支种子而说，业种只能做增上缘)。无明望行，爱望于取，生望老死，有余(等无间、所缘缘)二缘。有望于生，受望于爱(受是爱的所缘缘)，无等无间，有所缘缘。余支相望，二俱非有(只有增上缘)。此中且依邻近、顺次、不相杂乱、实缘起(真实的生起关系而)说。(若)异此(上述的关系)相望，(则相互之间)为(何种)缘不定(就没定论/没法说)，诸聪慧者，如理应思。

上文《集论》说的“业习气”是指生起造业的种子(行支种子)，也就是思心所的种子或称为“思业种子”，不是平常所说的，由造业所熏成的异熟种子。或者，业习气就是指造业所熏成的种子，业种子是增上缘，有助于无明的生起，由无明而产生造作，所以把无明种子现行假说成行支(造业)。

无明-等无间缘、增上缘、所缘缘、(《集论》说有因缘)行-因缘(识当业种时)、增上缘-识-增上缘-名色-增上缘-六入-增上缘-触-增上缘-受-增上缘、所缘缘-爱-因缘、等无间缘、增上缘、所缘缘-取-增上缘-有-因缘、增上缘、所缘缘-生-等无间缘、增上缘、所缘缘-老死

惑、业、苦三(如何)摄十二者？无明、爱、取是惑所摄；行(支全部)、有(支的)一分是业所摄；(余)七(和)有(支的)一分是苦所摄。有处说业全摄有者(有支全都属业)，应知彼依业有说故(造业的那部分的有支非种子，即行支，因有支种还包括了所引五支的种子)。有处说识(是)业所摄者，彼说(是将感招异熟识的)业种(子视)为识支故(非亲生识的因缘种)。惑、业所招(其余七支的果报)，独名苦者，唯苦谛摄，(这么说是)为(使众)生厌(离)故。由惑、业、苦即十二支，故此能令生死相续。

惑，就是烦恼，即无明、爱、取三支是属于烦恼。业，就是行全部及有支一部分。苦，即业所感招的果报，包括识、名色、六入、触、受等五及生、老死都属苦。生与老死的内容就是识、名色、六入、触、受等五支种子的现行，只是现象不同，所以苦就是识、名色、六入、触、受、生、老死七支。所谓：「无明爱取三烦恼，行有二支属业道，从识至受并生死，七事同名一苦道。」

(4 生死相续第四种说法) 复次，生死相续由(识)内因、缘(而起)，不待外缘，故唯有识。因谓(造作)有漏、无漏二业正感生死，故说为因；缘谓烦恼、所知二障助感生死，故说为缘。所以者何？生死有二：一分段生死，谓(造作)诸有漏善、不善业(为因)，由烦恼障(为)缘助势力，所感三(界明显)麤异熟果。身命短长随因缘力，有(确)定齐限，故名分段。二不思议变易生死，谓诸无漏有分别(的后得智所造之)业(，并)由所知障缘助势力，所感殊胜细异熟果；由悲愿力改转身命，(使身命)无定齐限，故名变易；(由)无漏定、愿(力)正所资感，妙用难测，名不思议；或名意成身，随意愿成故。如《胜鬘》契经说：“如取(烦恼障)为缘，有漏业(为)因，续后有者，而生三有(生在三界)；如是(以)无明习地(所知障)为缘，无漏业(为)因，有阿罗汉、独觉、已得自在菩萨(八地以上)，生三种意成身，亦名变化身。”(由)无漏定力转令(此意成身)异(于)本(来身)，如变化故。如有《显扬圣教》论说：“声闻无学永尽后有(业报身)，云何能证无上菩提？依变化身证无上觉，非业报身。”故不违理。

此观点认为：依识的内因、内缘就足以使生死相续。内因就是有漏、无漏业，内缘就是烦恼障、所知障。由内因缘感分段生死与变易生死。“无明习地”即是“无明住地”为五住地惑之一，出自《胜鬘经》。五住地惑：1 见一处住地，即见道位所断三界烦恼；2 欲爱住地，即修道位所断欲界烦恼；3 色爱住地，即修道位所断色界烦恼；4 有爱住地，即修道位所断无色界烦恼；5 无明住地，即三界的一切无明，是一切烦恼根本。圣者的意成身是以无明住地为缘，即是三界的无明为缘，因为三界众生为无明所缠缚，圣人欲度众生，故其意成身要与众生相似。变易生死属有漏的异熟果。

(问：) “若所知障助无漏业，能感(变易)生死，二乘定性应不永入无余涅槃，如诸异生拘(于)烦恼故。如何道谛实能感苦(招来生死苦？)” (答：) “谁言(真)实感(招了变异生死)？” (问：) “不尔，如何(如果变易生死不是业感招而

来，那又是怎么来的？”（答：）无漏定、愿资（助能生果的）有漏业，令所得果相续长时，展转增胜，假说名感（招）。如是（如同有漏业）感时（需由烦恼障为助缘；无漏定、愿需）由所知障为缘助力，非（无漏定、愿）独能感（招）。然所知障，（对二乘人而言）不障解脱，（因所知障）无能发业、润生用故。（菩萨为）何用资感生死苦为？自证菩提，利乐他故。谓不定性独觉、声闻及得自在大愿菩萨，已永断、伏烦恼障故，无容复受当（来）分段身，恐废长时修菩萨行，遂以无漏胜定、愿力，如延寿法，资（助保持生起）现（在）身（的业）因，令彼（业因）长时（存在）与（生）果不绝。数数如是定、愿资助乃至证得无上菩提。

此处，提问者以为，所知障所感招变易生死的方式与烦恼障感招分段生死的方式相同。分段生死是由烦恼障“感招”生生世世，一段一段不同身、命的异熟果。而变易生死是由无漏的定、愿，或以所知障为助缘，不停的资助业因，使其生起的果报身永不断绝，不同于分段生死那种一次次“感招而来”的意义。所以变易生死的“感招”只是一种假说。变异生死由两种方式：1 以无漏定、愿资助有漏业，令所得之业报分段身长时不断；2 以所知障资助无漏有分别业/即后得智所起之业，并依无漏定，以无漏的定力或愿力变化出来的意成身，此身为心念所变，异于果报身，改转身命令变化身住时无定期限。

“（既以无漏定、愿为资助）彼复何须所知障助？”既未圆证无相大悲，（如果）不执菩提、有情实有，无由发起猛利悲愿。又所知障障大菩提，为永断除，留身久住。又所知障为有漏（法所）依，此障若无，彼（有漏法）定非有，故于身住有大助力。若所留身（是由）有漏定、愿所资助者，（属）分段身摄，二乘、异生所知境故；无漏定、愿所资助者，变易身摄，非彼（有学、钝性二乘与凡夫所知）境故。由此应知，变易生死性是有漏，（因为所留身是）异熟果摄，于无漏业是增上果。有圣教中说（变易身）为无漏出三界者，（是）随（无漏业及无漏定、愿这些）助因说。

回小向大的二乘圣人由于没有断或伏所知障，所以资助身体持续的定、愿力是有漏的，因此他们的所留身是属分段生死身摄。八地以前的菩萨，由于没有制伏意识的俱生所知障及第七识的俱生烦恼、所知二障，所以他们的定、愿力也属分段身摄。

颂中所言“诸业习气”即前所说（有漏、无漏）二业种子；“二取习气”即前所说二障种子，俱执着故（二障的特点都是执着故称为二取）。（颂中的）俱等余文，义如前释。（颂中的“俱”后的文字：“前异熟既尽，复生余异熟”就是“等余文”的意义，都与前三种解释相同。）

变易生死，虽无分段前后异熟别尽别生（结束了又生新异熟识），而（由无漏的定、愿力）数资助（也会）前后改转（比如定、愿变得更深广），亦有前（异熟）尽余（异熟）复生义。

虽亦由现（行的有漏、无漏二业和二障导致）生死相续，而（二业二障不一定现行，但它们的）种定有，颂偏说之（所以颂说的“由诸业习气，二取习气俱”就是偏指种子）。或为显示真异熟（的）因、果（就是种子与异熟识）皆不离本识，故（颂）不说现（行，只说种子）。现异熟因不即与果（现在的异熟种子并不立即感招果报。前六识也属异熟果，为何颂不说前尽后生？答：六）转识（有）间断，非（真）异熟故（而是异熟生，故颂不说）。

前中后（过去现在未来）际生死轮回，不待外缘，既由内识。净法相续应知亦然，谓无始来，依附本识有无漏种，由转识等数数熏（习引）发，渐渐增胜，乃至究竟得成佛时，转舍本来杂染识种，转得始起清净种识，任持一切功德种子，由本愿力，尽未来际起诸妙用，相续无穷。由此应知，唯有内识。

此处阐明，不论是生死连续还是清净现象的相续不断，都不需外缘，只靠内识。唯识道理成立。

论三自性

（问：）“若唯有识，何故世尊处处经中说有三（自）性？”（答：“并不是说有三自性，便非唯识。”）应知三性亦不离识。”

“所以者何？”颂曰：“由彼彼遍计（由种种能推测想象的心，）遍计（出）种种物；此遍计所执（在推测想象出来的事物，虚妄执着为真实存在，此种种妄执为实的事物其）自性（根本）无所有。依他起自性，分别缘所生（识藉由四缘生起种种法）。圆成实（是）于彼（依他起性上），常远离前（遍计所执）性，故此与依他，非异非不异，如无常（、生灭）等性（与一切有为法非一非异），非不见此彼（没有见到圆成实性，就见不到依他起性）。”

佛教有三自性、三无性之说。如果真是唯识所说的“唯识无境”，怎么会有三自性？如果不是“唯识无境”，那么心外就应有实法存在，怎么会有三无性？答：三自性也不离识、三无性只是依三自性建立的假说。

（对此颂，有两种看法：1）论曰：周遍计度（心、心所能全面的、无所不在的推测想象出一切事物），故名“遍计”（，而心、心所）品类众多说为“彼彼”。谓能遍计（就是）虚妄分别，即由彼彼（种种心、心所的）虚妄分别，遍计（出）种种所遍计物，谓所妄执（五）蕴、（十二）处、（十八）界等若法、若我自性、差别（妄执蕴、处、界等种种法、我的自性及差别实有）。此（能遍计）所妄执（我、法等事物的）自性、差别总名“遍计所执自性。”如是（我、法的）自性都无所有，理教推征不可得故。

此观点认为，能遍计的心、心所，所遍计的对象就是遍计所执，换言之，即虚妄分别心、心所认识的对象通通是遍计所执。颂的前四句只说了能遍计与所遍计，第一句是能遍计，二三四句是所遍计，也就是遍计所执。由于能遍计的虚妄分别，所以误认五蕴、十二处、十八界等所现的我、法等等事物都有真实的自性与差别。

（2）或（颂）初句显能遍计识，第二句示所遍计境，（颂）后半方申遍计所执若我、若法自性（皆）非有，（前文）已广显彼（我、法）不可得故。

第二种观点认为，颂中的第一句是能遍计，第二句是所遍计，第三四句是遍计所执。能遍计所认识的对象又分为：所遍计境、遍计所执境。所遍计境是实法，是心、心所自变现的相分，即亲所缘缘。亲所缘缘由于是自心依着缘而生起，故称依他起。对于所遍计的事物起种种错误的认识与执着才是遍计

所执，属非实非假法，如空花、阳焰等。遍计所执虽是能遍计之心、心所的所缘境，但不是心、心所自所变现的相分，故非所缘缘。

初能遍计自性云何？

(1) 有义：八(个)识及诸心所，(凡)有漏摄(的心、心所)者皆能遍计，(因为它们都以)虚妄分别为自性故，皆似(有)所取、能取(的显)现故。(第八识也有能取所取，也是能遍计，如《瑜伽师地论》)说阿赖耶以遍计所执自性(，虚)妄执(着)种(子)为所缘(境)故。(所以八个识都有遍计所执。)

这一种观点认为，只要有能取、所取，或者能虚妄分别的有漏心、心所，就是能遍计。所以八个识都是能遍计，都有遍计所执。

(2) 有义(论主观点)：第六、第七(及其)心品(能)执我、法者，是能遍计(。第八识及前五识都没有我、法二执，所以不是能遍计。《摄大乘论》)唯说意、识能遍计故，意及意识名意、识故，(第七识能)计度(，第六识能计度与)分别(，二者都是)能遍计故。(第八、前五非能遍计，虽然它们有很微弱的思量推测作用，然而能)执我、法者，必是慧故(，第八识无慧心所故无我、法二执；前五识的慧心所太弱，故二执的力量可忽略。并非一切有漏的心和心所都是能遍计，能遍计的识必定是具有明显的我、法执)。二执必与无明俱故，不说无明(具)有善性故。痴、无痴等不相应故(痴就是无明，与无痴等善心所不能共存；)不见有执(着却能)导(入)空智故，执有、执无不俱起故。(此外，有执着的心必有能熏之力，)曾无有执(着却)非能熏故。有漏心等不证实故，(所以)一切(有漏心)皆名虚妄分别，虽似所取、能取相现，而非一切(有漏心都是)能遍计摄，勿无漏心亦有执故(。如果说有能取、所取的作用就是能遍计，那么无漏的后得智也有能、所取，也该是能遍计)，如来后得(智)应有执故。《佛地》经说佛智现身土等，种种影像，如镜等故，若无(能)缘(作)用，应非智等。《瑜伽师地论》虽说藏识缘(取)遍计种，而不说唯(而不是说只要能缘就是能遍计)，故非诚证。由斯理趣，唯于第六、第七心品有能遍计。(能遍计)识品虽(只)二，而(由能遍

计的心产生的遍计所执种类却) 有三四五六七八九十等遍计不同，故言“彼彼”。

此观点认为，除了有能取、所取以及有漏的虚妄分别外，还必须具有我、法二执的心，才能成为“能遍计”。所以只有第六及第七识才是能遍计，第八识与前五识不是能遍计。除上所说的十种遍计，还有十一、十二，乃至无量的遍计。总而言之，随着依他起的事物有多少，遍计执也就有多少。《瑜伽师地论》卷七十四说：“遍计所执自性有几种？随于依他自性中，施設建立自性差别所有分量，即如其量，遍计所执自性亦尔。是故当知遍计执自性无量差别”。问：如果有漏都带有执着，那么加行智也是有漏也有法执，怎能导入空智？答：加行智最后一心不是有漏心。

二种遍计：就是《摄大乘论》所说的自性计与差别计。如该论说：“遍计所执亦有二种：一者，自性遍计所执故，二者，差别遍计所执故，由此故名遍计所执。”《摄论讲记》解释说：“一、自性遍计所执，就是遍计诸法的一一自性，如色声等。二、差别遍计所执，就是遍计色声诸法的差别不同的义用，像色声等的无常义、苦义、空义等。自性遍计，执诸法的自相为真实；差别遍计，执诸法的共相为真。由遍计诸法的自性及差别，所以有两种遍计所执自性”。《瑜伽师地论》卷七十三说：“云何遍计中自性？谓有二种：一、无差别；二、有差别。无差别者，谓遍计一切法所有名；有差别者，谓遍计名，此名为受，此名为想，此名为行，此名为识。如是等类无量无数差别法中各各别名。复次，遍计所执自性执，当知略有二种：一、加行执；二、名施設执。加行执当知复有五种：一贪爱加行故；二瞋恚加行故；三合会加行故；四别离加行故；五舍随与加行故。名施設执当知复有二种：一非文字所作；二文字所作。非文字所作者，谓执此为何物？云何此物？此物是何？此物云何？文字所作者，谓执此为此物，此物如是，或色乃至或识，或有为或无为，或常或无常，或善或不善或无记，如是等”。《瑜伽师地论》卷七十四又说二种：“又于依他起自性中，当知有二种遍计所执自性执：一者，随觉；二者，串习气随眠”。

三种遍计者：有说一我、二法、三用的三种；有说一自性、二随念、三计度分别的三种。《对法论》第二说：“自性分别者，谓于现在所受诸行自相行分别；随念分别者，谓于昔曾受诸行追念行分别；计度分别者，谓于去来今不现见事思构行分别”。有关我、法、用的三种遍计，在《瑜伽师地论》卷七十三说：“或依境中体用差别，开体令用分之三，谓我、法、用体用相随。”

四种遍计者：就是一计自性；二计差别；三计所取；四计能取。《瑜伽师地论》卷七十三：“1 谓计三科诸法自性，名计自性；2 谓计色等一切诸法有见、未见、无漏、漏等一切差别种种道理，名计差别；3 谓计色等一切诸法，是彼各各三界、三性、漏、无漏等心心所取，名计所取；4 谓计色等能取色等及计心心所取诸法，名计能取”。《摄论》说四遍计，除了自性计、差别计的两种，更有有觉计、无觉计的二种。无性后二计说：“善名言者，谓自意趣在语前，行领解具足，故名有觉；与此相

违说外无觉。”世亲摄论释后二计说：“善名言者，谓解名言，不善名言者，谓牛羊等。虽有分别，然于文字不能解了”。

五种遍计者：《摄论·所知相品》云：“如是遍计复有五种：一、依名遍计义自性，谓如是名有如是义；二、依义遍计名自性，谓如是义有如是名；三、依名遍计名自性，谓遍计度未了义名；四、依义遍计义自性，谓遍计度未了名义；五、依二遍计二自性，谓遍计度此名此义如是体性”。印顺法师的《摄论讲记》解释说：一、依名遍计义自性，听到某一不知意义的名字，就去推度那名下所诠的义是什么，以为如是名有如是义，这叫依名遍计义自性。二、依义遍计名自性，现见某一义相，不知它的名字，就去推想那义的能诠名是直么，以为如是义有如是名，这叫依义遍计名自性。三、依名遍计名自性，依已经了解所诠义的名，遍计度未了义的名，如听见一译名，譬如说阿赖耶，根本不知它的意义，现在用我国习知的名字去译它，说阿赖耶就是藏，依藏名去计度阿赖耶名，这样的遍计，叫依名遍计名自性。四、依义遍计义自性，依已知名称的义，遍计度未了名的义。如初见电灯，不知它是什么东西，见它能放光，知放光是灯名的所诠义，因此，以灯义去推度这电灯，这叫依义遍计义自性。五、依二遍计二自性，就是以已了义的名，及已了名的义，推求未了知的名义，或因名而推想到义，或因义而推想到名，遍计度此名此义，如是体性，这叫依二遍二自性。

六种遍计者：《显扬圣教论》卷十六云：“由有六种遍计差别故，遍计所执自性亦有六种。何等名为六种遍计？一、自性遍计，谓遍计色等实有自相；二、差别遍计，谓遍计色等决定实有有色无色，有见未见等诸差别相；三、觉悟遍计，谓善名言者所有遍计(如成年人能用言语表达所认识的，叫做善名言的觉悟遍计)；四、随眠遍计，谓不善名言者所有遍计(如婴儿的咿呀，及牛羊等不能以言语传达它的意境，叫不善名言的随眠遍计)；五、加行遍计，此复五种(就是前说的贪爱加行等的五种)；六、名遍计，此复二种：一文字所起；二非文字所起者。非文字所起者，如有计执此为何物？云何此物？此物是何？此物云何？文字所起者，中有计执此为此物，此物如是，或色乃至识，或有为或无为，或常或无常，或善或不善或无记，如是等”

七种遍计者：就是七种分别，如前曾经说过的有相分别、无相分别、任运分别、寻求分别、伺察分别、染污分别、不染污分别。

八种遍计者：《显扬圣教论》卷十六云：“八种分别能生三事：一分别戏论所依缘事；二见我慢事；三贪瞋痴事。八种分别者：一自性分别，谓于色等想事，分别色等所有自性；二差别分别，谓即于色等想事起诸分别，此有色此无色，此有见此未见，此有对此无对，如是等无量差别，以自性分别为依处故，分别种种差别之义；三总执分别，谓即于色等想事所立我及有情、命者、生者等假想施設所引分别，由于积聚多法总执为因分别转故；又于舍、军、林等及于饮食、衣、乘等想事，所立舍等假想施設所引寻思；四我分别，谓若事有漏有取，长时数习我执所众，由数习邪执自见处事为缘所起虚妄分别；五我所分别，谓若事有漏有取，长时数习我所执所聚，由数习邪执自见处事为缘所起虚妄分

别；六爱分别，谓缘净妙可意事境分别；七不爱分别，谓缘不净妙不可意事境分别；八爱不爱俱相违分别，谓缘净不净可意不可意俱离事境分别。如是略说有二种，谓分别自体及分别所依所缘事”。

九种遍计者：就是指的九结：一、爱结；二、恚结；三、慢结；四、无明结；五、疑结；六、见结；七、取结；八、悭结；九、嫉结。结是烦恼的别名，以此九种皆能系结众生于生死中不得出离，所以名结。

十种遍计者：《摄论》所说的十种分别：“总摄一切分别略有十种：一根本分别，谓阿赖耶识(赖耶是一切种子识，以虚妄分别为自性。一方面它本身是虚妄分别，另一方面它又是一切分别的根本，为一切分别生起的依止。)；二缘相分别，谓色等识(色等一切法为缘而生颠倒分别，是能分别的所缘相，它本身是虚妄分别为自性，是识的一分；并且依色等相而生起分别，所以名为缘相分别)；三显相分别，谓眼识等并所依识(这是眼识等的六识，并六识所依的染意识。这七转识能显了境相，它是能分别，又因之而起分别，所以名为显相分别)；四缘相变异分别，谓老等变异，乐受等变异，贪等变异，逼害时节代谢等变异，捺洛迦等诸趣变异，及欲界等诸界变异(这是由缘相分别的变异转动而产生的分别。如老病死等等变异。因这种种的变异而引起分别，叫做缘相变异分别)；五显相变异分别，谓即如前所说变异所有变异(这是在识及所依止的显相分别上，因如上所说的种种变异，而起的所有一切的变异，如因根有利钝而识有明昧的变异，这叫显相变异分别。这两者就是因一切法“现”变异而生的分别。根本分别微细不可知，所以不说根本变异分别)；六他引分别，谓闻非正法类及闻正法类分别(这是因从他听闻非正法类及闻正法类而引起的分别)；七不如理分别，谓诸外道闻非正法类分别(外道们听闻那些非正法类，而于其中生起的不称正理的妄分别)；八如理分别，谓正法中闻正法类分别(正法中的佛弟子，听闻种种如理的正法类，引生正见的分别。这三者，他引分别是总，如理不如理是别，是依分别生起的思想学说的邪而分别，不像前四、五两种是有情俱生的分别)；九执着分别，谓不如理作意类，萨迦耶见为本，六十二见趣相应分别(是不如理作意类的萨迦耶“身”见为本，而起的六十二见趣相应的分别，是小乘所对治的对象。以我见为主体，引起六十二种各别的意见，所以叫见趣。六十二见，以五蕴三世来分别：如说色是我，我有色，色属我，我在色中；第一句是我见，后三句是我所见。色蕴有四句，受想行识四蕴也各有四句，总成二十句。再约三世相乘，过去二十句，现在二十句，未来二十句，成六十句；加上根本的身异命异“常见”、身一命一“断见”的二种，合成六十二见)；十散动分别(这是大乘菩萨不共所对治的十种分别。散是散乱，动是流动；因这散动分别为障碍，使无分别智不得现前，使我们不见诸法的真实性。《般若经》中说的无分别智，就是对治这散动分别的)。谓诸菩萨十种分别：一无相散动；二有相散动；三增益散动；四损减散动；五一性散动；六异性散动；七自性散动；八差别散动；九如名取义散动；十如义取名散动。为对治此十种散动，一切般若波罗蜜多中说无分别智。如是所治能治，应知具摄般若波罗蜜多义。”

“次所遍计(的)自性云何？”《摄大乘》说(所遍计的自性就)是依他起(性，因为是能)遍计心(、心所)等(的)所缘缘故。(问：)“圆成实性宁非彼(能遍计的

所缘)境？”(答：)真非妄执所缘境故，依展转说(间接的说法)亦所遍计。遍计所执(的对象)虽是彼(能遍计之所缘)境，(但由于不是实法，故)而非(能作为)所缘缘，故非所遍计。

此观点认为并非八个识都是能遍计，只有具有我、法二执的第六、七识是能遍计。遍计有四种：1 遍而非计，指无漏识(佛)以及有漏善识(即菩萨及声闻与缘觉的异熟识)，它们普遍的认识事物但不计度不执着；2 计而非遍，指有漏第七识，不对一切事物计度，只将第八识的见分计度为“我”；3 亦计亦遍，指有漏第六识能对一切事物周遍计度；4 非遍非计，指有漏的五识及第八识。

“遍计所执，其相云何？与依他起，复有何别？”

(1) 有义：三界心及心所，由无始来虚妄熏习，虽各(自主)体一而似二分(分)生，谓见、相分即能、所取。如是二分，情有理无(现象上有，正理上无)，此(能、所二)相说为遍计所执。(见、相分)二所依体(就是识/自证分，属)实(法，由种子)托缘生(起)，此(识体的自)性非无，名依他起，(是能)虚妄分别(的识，从种子状态借着)缘所生故。云何知然？诸圣教说：虚妄分别是依他起，(能、所)二取名为遍计所执。

此观点认为，自证分是由种子托缘而起，故是依他起，相分及见分都是由识/自证分所变现的，故无实自性，属遍计所执。

(2) 有义(论主观点)：一切(有漏、无漏)心及心所，(以及)由熏习力所变(现的见、相)二分，从(自己的种子借着)缘生故，亦(是)依他起。遍计(所执)依斯(见、相二分)，妄执定实(我、法的)有无、(诸法的)一异、俱不俱等，(对)此二(我、法的种种执着为真实)方名遍计所执。诸圣教说：唯量(只有识存在)、唯二(只存在识所变的见、相二分)、唯种种(只有识所变的种种相分)，皆名依他起故；又相(、见、自证分、证自证分)等四法、十一识等，论皆说为依他起摄故。不尔，无漏后得智品(的见、相)二分，应名遍计所执(非依他起)。许(如果同意无漏的见、相二分是遍计所执，那么)应圣智不缘彼(见、相分)生，缘彼(见相二分而起的后得)

智品应非道谛；不许（如果不同意无漏的见相二分是遍计所执），应知有漏（见相二分）亦尔（也是依他起而非遍计执）。

十一识：1 身识，指眼等五根。2 身者识，即染污识。3 受者识，又作能受识，指意根，即第八、七、六后三识。4 应受识，又作彼所受识或尘识，指色等六尘。5 正受识，又作彼能受识或用识，即眼识等能缘之六识界。6 世识，生死相续不断绝之识。7 数识，一乃至无数算计量度之识。8 处识，又作器识，即四大、五尘等之器世间。9 言说识，即依于见闻觉知之一切言说。10 自他差别识，又作自他异识，即自身他身依止之差别，有地狱、人、天等六趣之异。11 善恶两道生死识，即一切生死不离善恶两道。〔摄大乘论本卷中、梁译摄大乘论释卷五、唐译摄大乘论释卷四〕

又若（见、相）二分是遍计所执（，则见分应不能缘，而相分）应如兔角（、空花）等，非所缘缘（所缘缘是实法），（而）遍计所执（境本）体非有故；又应二分不（能）熏成种，后识等生应无二分；又诸习气是（第八识）相分摄，（如果二分是遍计所执，）岂“非有法（的种子相分）能作因缘？”若（依众）缘所生（的识）内相、见分非依他起，二所依体（自证分），例亦应然（也非依他起，而是遍计所执，因自证分也是依众缘而生），无异因故。由斯理趣，众缘所生心、心所体及相、见分，有漏、无漏皆依他起，依他众缘而得起故。

这是安慧和护法的观点，认为见分、相分也是依他起，只是对依他起的事物产生错误的认识与执着，以为有实我以及心外实法，这种执着就是遍计所执。护法认为，见分 and 自证分是同源，而相分、见分、自证分可以是同源或不同。同源相分即亲所缘缘；不同源相分即疏所缘缘。上文中的“相等四法”，也可解释为相、名、分别、正智，但这种说法存在争议，因为相、名也可以是遍计所执。

论遍计所执、依他起与圆成实相互的关系

颂言“分别缘所生”者，应知且说染（污那部）分依他；净分依他（除了分别缘所生）亦（包括了）圆成故。或诸染净心、心所法皆名分别，能缘、虑故，是则一切染、净依他皆是此（颂）中（所说的）依他起摄（都与圆成实不一不异）。

(我、法)二空所显圆满成就、诸法实性，名圆成实。显此遍常，体非虚谬，简(别于)自、共相、虚空、我等。无漏有为(法·具有)离(颠)倒(虚妄的真实义、得)究竟(断一切染法的成就义)、胜用周遍(法界的圆满义。因为无漏有为法具有此三种意义，所以)亦得此(圆成实)名。然今颂中说初(颂初句说的圆成实是指无漏无为，)非后(句的无漏有为)，此即于彼依他起上，常远离前遍计所执，二空所显真如为性。(如果依上文第一种观点的看法，那么颂所)说“于彼”言，显圆成实与依他起(的识主体)不即不离；“常远离”言显妄所执能、所取性，理恒非有(表示圆成实常远离由虚妄分别而误认为有的能、所取性，因为见相二分，道理上根本没有)；“前”言义显不空依他(“前”表能生起虚妄见相二分的识主体是依他起，其性不空)；“性”显(我、法)二空非(颂中所指的)圆成实，(而是二空所显真如，)真如离有、离无性故。由前理故(不论依前文哪个观点)，此圆成实与彼依他起，非异非不异。异，应真如非彼(依他起的)实性；不异，此(圆成实)性应是无常，(如果圆成实与依他起)彼此(不异，则二者)俱应净(或俱)非净境，则本(无分别智与)后(得)智(作)用应无别。

“云何(圆成实与依他起)二性非异非一？”如彼无常、无我等性，无常等性与(诸)行等(一切有为)法，异(则)应彼(诸行/有为)法非无常等；不异，此(无常)应非彼(诸行之)共相(而是有为法本身)。由斯喻显此圆成实与彼依他非一非异，法与法性(诸法本身与其本性的关系)理必应然；胜义、世俗相待有故(胜义之圆成实与世俗的依他起，其关系也是如此，二者相依而存在，缺一不可。)

(颂第四句颂“非不见此彼”即)非不证见此圆成实，而能见彼依他起性；未(通)达遍计所执性(本)空，不如实知依他(性)有故。无分别智证真如已，后得智中方能了达依他起性如幻事等。虽无始来，心、心所法已能缘自相、见分等(自证分缘见分及证自证分，证自证分缘自证分。)而(由于)我、法执恒俱行(永远同时活动)故，不(能)如实知众缘所引自心、心所虚妄变现(的事物)，犹如幻事、

阳焰、梦境、镜像、光影、谷响、水月 (都是) 变化所成，非有似有。依如是义，故有颂言：“非不见真如，而能了诸行皆如幻事等，虽有而非真。”

此 (颂) 中意说，(遍计所执、依他起、圆成实) 三种自性皆不远离心、心所法。(颂的意思是) 谓心、心所及所变现 (的一切法，皆) 众缘 (和合) 生故，(所以) 如幻事等，非有似有，诳惑愚夫，一切皆名依他起性。愚夫于此横执我、法 (的) 有无、一异、俱不俱等 (错误的计度而无中生有之事物，) 如空花等性、相 (本性与现象) 都无，一切皆名遍计所执。(在) 依他起上，(了达) 彼所妄执我、法俱空，此 (二) 空所显识等 (及所变现诸法的) 真 (实本) 性，名圆成实。是故此三不离心等。

三自性不离心的意思，是心的各种作用、变化都是依他起。圆成实及遍计所执都是依靠依他起建立的，于依他起上无中生有而虚妄执着，就是遍计所执；在依他起上，远离虚妄执着的遍计所执，如实所见，知诸法皆是依他起，即此圆成实性。

色法依因缘、增上缘起；心法依四缘等而起，故色、心一切法都是依他起性。圆成实性就是依他起事物的真实本性，所以依他起与圆成实性不一不异。遍计所执性就是在依他起上虚妄的增加出不存在的事物，并执为真实有。如果能证得二空所显真如，并除去这些执着，这就是圆成实性。因色法、心法都不离自心、心所，故三自性也不离自心。

论三自性与无为、真如、四谛、四真实、五事、五相、六法的关系

“虚空、择灭、非择灭 (、不动、想受灭、真如六种无为) 等，何性摄耶？”三 (自性) 皆容摄。心等变似虚空等 (六种无为) 相，随心 (而) 生故，依他起摄。愚夫于中妄执 (离心) 实有，此即遍计所执性摄。若 (明了这些无为法都是) 于 (二空所显) 真如 (上，借着概念、名称) 假施设有虚空等 (六无为) 义，圆成实摄。(若依有漏、无漏心说依他起，则) 有漏心等定属依他 (但不定有圆成实，因有漏心还包括了遍计所执)；无漏心等，容二性摄，众缘生故，摄属依他，无颠倒故，圆成实摄。

“如是三性与七真如，云何相摄？”七真如者，一流转真如，谓有为法（生灭）流转实性；二实相真如，谓（人、法）二无我所显实性；三唯识真如，谓染、净法唯识实性；四安立真如，谓苦（谛的）实性；五邪行真如，谓（能招感诸苦的）集实性；六清净真如，谓（证得涅槃）灭实性；七正行真如，谓道实性（三无漏学之实性）。此七实性，圆成实摄，（它们是）根本、后得二智境故（实相、唯识、清净三真如是根本智境，其余的四真如是后得智境。如果）随（现行）相摄者（来分类），流转、苦、集三（种真如），前二性摄，妄执杂染故。余四皆是圆成实摄。

“三性六法，相摄云何？”彼六法中皆具三性。色、受、想、行、识及（六种）无为，皆有（可被）妄执（为真实法，属遍计所执；都从）缘生（属依他起；都有所依的真）理故（属圆成实）。

“三性五事（相、名称、分别、正智、真如），相摄云何？”诸圣教说，相摄不定（三性与五事相互关系不确定）。谓或有处（《瑜伽师地论》、《显扬圣教论》）说：依他起摄彼相、名、分别、正智，圆成实性摄彼真如，遍计所执不摄五事。彼说有漏心、心所法变似所诠（被表达的事物），说名为相；似能诠现，施设为名；能变（现的）心（、心所）等，立为分别；无漏心等离戏论故，但总名正智，不说（正智是有漏的）能、所诠。（前）四从缘生，皆依他摄。

或复有处《辩中边论》说：依他起摄相、分别；遍计所执唯摄彼名；正智、真如圆成实摄。彼说有漏心及心所（的）相分名（为）相，余（见分、自证分、证自证分）名分别。遍计所执都无体故，为显非有（名称只是为了用来表达，而非有实有体），假说为名。（正智、真如）二无倒故，圆成实摄。

或有处《楞伽经》说：依他起性唯摄分别；遍计所执摄彼相、名；正智、真如圆成实摄。彼说有漏心及心所（的）相、见分等，总名分别，虚妄分别为自性故。遍计所执（的）能诠、所诠随情（况的不同，假）立为名、相二事。

此处所说五事中的“相”并不是心所变的“相分”，而是由能诠名称所描述表达种种事物。相分与见分两者必定要相互依赖才能存在，缺一不可。分别的作用也必借着见相二分才能成立。

复有处《摄大乘论》说：名属依他起性；（对名称所代表的意）义属遍计所执，彼（就是）说有漏心、心所法、相、见分等（一切法，本来没什么意思，但可藉）由名势力成所遍计（安个名称成为可分别计度的对象），故说为名（是依他起/依着事物而起种种名称）。遍计所执，（即）随名（称起种种）横计（胡思乱想，这些胡思乱想之）体实非有，假立义名。

诸圣教中所说五事，文虽有异，而义无违。然初（第一种）所说，不相杂乱，如《瑜伽论》广说应知（是最好的说法）。

“又圣教中说有五相（所诠相、能诠相、二相属相、执着相、不执着相），此与三性相摄云何？”所诠、能诠各具三性，谓妄所计（能诠的名称、所诠的意义）属初性摄；相、名、分别随其所（相）应（的）所诠、能诠（而建立），属依他起；真如，正智随其所应所诠、能诠，属圆成实，（因）后得（智起时也）变似能诠相故。二相属相唯初性摄，妄执（所诠的意）义（与能诠的）名（称必）定属相故。彼执着相唯依他起，（是）虚妄分别（的识以及识所变相分）为自性故。不执着相唯圆成实，无漏智等为自性故。

二相属相，二就是能诠、所诠，“属相”即相关联。意思是执着的认为：被诠释的事物本身和能诠的名称必定相互关联。名和相各一部分属能诠，一部分属所诠；名本身是能诠，但也需要被诠释；相本身是所诠，但名也是属于相的一类，故相也一部分是能诠。能诠、所诠与三性的关系：1 纯属虚妄计度的能、所诠；非心、心所以及其所变相分，属遍计所执，此种能、所不依实体而起，如妄执能诠的

名称以及所诠的意义；2 与部分的相、名和全部的心、心所/即与分别相应的能、所诠相，属依他起；3 与正智、真如相应的能、所诠，属圆成实性。真如完全属所诠相，正智一部分属能诠，一部分属所诠相，因为运用后得智分析、说法时部分是所诠、部分是能诠。

“又圣教中说四真实（世间所成真实、道理所成真实、烦恼障净智所行真实、所知障净智所行真实），与此三性相摄云何？”（《瑜伽师地论》说）世间、道理所成真实，依他起摄，（因为是相、名、分别）三事摄故。（烦恼、所知）二障净智所行真实，圆成实摄，（正智、真如）二事摄故。《辩中边论》说：“初（世间所成）真实唯初性摄，（是凡夫）共所执故。第二真实通属三性，理通执（属遍计所执及染依他起）、无执（属净依他起及圆成实，分别属）杂染、清净（法）故。后二真实，唯属第三。”

上二论的差别，由于《瑜伽论》说的世间所成真实是指有主体的法，即由种子生起的法，故属依他起；后《辩中边论》是依无体的世间所成真实即名，故属遍计所执。前者说的道理真实，是根据凡夫而言；后者通凡、圣而说。

四种真实，一者是世间所成真实，就是一切世间事物，由名言决定自他差别。二者是道理所成真实，就是由思择决定所行、所知之事，以证成的道理。三者是烦恼障净智所行真实，就是解脱了烦恼障，是四谛三无漏根所行的真实。四者是所知障净智所行真实，就是解脱了所知障，依一切法空观智所行的真实。

“三性、四谛相摄云何？”四中一一皆具三性。且苦谛中，无常（、苦、空、无我）等四各有三性。无常三者：一无性无常（无实体的无常），性常无故（属遍计执）；二起尽无常，有（为法）生灭故（属依他起）；三垢净无常，（从染污到清净）位转变故（属圆成实）。苦有三者：一所取苦，我法二执所依、取（的五蕴形成的苦）故（是遍计执）；二事相苦，（行苦、苦苦、坏苦）三苦相故（是依种种条件起，属依他起）；三和合苦，（真如与有漏法的）苦相合故（属圆成实）。空有三者：一无性空，（遍计执的事物自）性非有故；二异性空，（依他起的自性有，）与妄所执自性（遍计所执的空）异故；三自性空，（指圆成实性以我、法）二空所显（真如）为自性

故。无我（与）三者（关系）：一无相无我，（遍计执的）我相（之主体）无故；二异相无我，（依他起的五蕴有）与妄所执（的）我相（无·）异故；三自相无我，（圆成实性以人、法）无我所显（真如）为自相故。

苦苦（Suffering of Pain）：有情之五蕴身心，本来即苦，再加上饥渴、疾病、风雨、寒热、刀杖等众缘而生的苦，苦上加苦，故名苦苦。《阿毘达磨集异门足论》卷五：「复次，苦苦性云何？答诸身所有，由苦苦故苦。所以者何？依身生起老、病、死等种种苦故。」欲界诸境逼迫，苦中复苦，故苦苦相对于欲界。

坏苦（Suffering of Change）：诸可意乐之法，生时为乐，坏时逼恼身心之苦，名坏苦。《阿毘达磨集异门足论》卷五：「坏苦性云何？答：如世尊说可意朋友、可意眷属、可意境界，若变坏时、若遭毁谤凌蔑等时，发生愁叹忧苦悲恼，彼于尔时由坏苦故苦。」对一切贪爱的人事物、自己的身体与一切美好感觉无法恒久持有，终将因物事变化因缘散灭而失去，因而感受到痛苦，不能体会万法皆空反而贪着一切，面临失去时即受坏苦。身体会衰老死亡，即是再好的享受也是片刻即逝不能常有，世间一切事物都会灭坏，故称坏苦。色界天人受禅味之乐，但报尽还于五道受生死苦，故云坏苦相对于色界。

行苦（Pervasive Suffering）：「行」是无常，无一时一刻安住之义。除可意不可意的法以外，所剩下的舍受法，是众多缘所造，生、住、异、灭，令身心感到逼恼，就叫行苦；色身的存在，本身就是行苦。身心在世间不能随意常乐安住，因受恶业在六道中往返流离，不得脱出是一种行苦；亦因身心不能调伏，时时贪乐避祸而在时空中来去颠沛，常常担忧亦是行苦。无色界中无质碍、无苦乐境界，但有漏心识仍然是苦，故行苦相对于无色界就是有漏的心识。

集谛三者：一习气集，谓遍计所执自性（所）执（着的种种）习气，执彼习气（根据被执着的种子）假立彼（种种习气）名；二等起集，谓（造）业（与）烦恼（从种子状态现行都是依他起）。三未离系集，谓（还）未离（二）障（的）真如（属圆成实）。

灭谛三者：一自性灭，（遍计执的）自性不生故；二二取灭，谓（依他起的）择灭（智使能、所）二取不生故；三本性灭（我法二灭所显出的真实本性），谓真如故（属圆成实性）。

道谛三者：一遍知道，能知（什么是）遍计所执故；二永断道，能断（对）依他起（的事物之虚妄执着）故；三作证道，能证圆成实故。然遍知道亦通后二。

（苦谛的苦、空、无常、无我及集谛、灭谛、道谛）七（种，每种分）三（类，各类与）三性（的关系），如次配释。今于此中，所配三（自）性，或假或实，如理应知。

“（空解脱门、无愿解脱门、无相解脱门）三解脱门所行境界与此三性相摄云何？”理实皆通（三自性），随相各一（从现象来说每个解脱门对应一个自性。即）空、无愿、（无）相，如次（对应遍计所执、依他起、圆成实三自性）应知。缘此（三解脱门）复生三无生忍，一本性无生忍（认可遍计所执的一切事物本性全无），二自然无生忍（认可诸法皆依他起，非自然生），三惑苦无生忍（证圆成实时，惑、业、苦永不再起）。如次此三是彼（三解脱门所得的）境（界）故。

空解脱门，就是观一切法空，能了知遍计所执是空；无愿解脱门，对依他起的事物无所愿求；无相解脱门，观一切法相差别相了不可得，即对三界一切无所愿求，证得圆成实性。由三解脱门形成三无生忍/无生法忍。真如实相理体远离生灭，称无生法；真智安住此理体不动成为无生法忍，三种无生法忍也是依三自性建立。关系如下：1 本性无生忍，即菩萨观遍计所执的一切事物全无本体；2 自然无生忍，菩萨观一切事物皆因缘生；3 惑苦无生忍，即菩萨证知一切法本性为真如法性，安住于无为，不与一切杂染法相应。

“此三云何摄彼（真、俗）二谛？”应知世俗具此三种，胜义唯是圆成实性。世俗有三：一假世俗（只有假名，没有实体，即遍计所执，属第一世间世俗谛/假名无实谛）；二行世俗（有实体，但随缘生灭之事物故名之为行，即依他起，属第二道理世俗/随事差别谛以及第三证得世俗/方便安立谛）；三显了世俗（远离了遍计所执之后所显真如，即圆成实，属第四胜义世俗/假名非安立谛），如次应知即此（对应）三性。胜义有三：一义胜义（第四胜义胜义谛），谓真如（就是最殊）胜之义故；二得胜义（第三证得胜义谛），谓涅槃胜即（最殊胜的果就是证得涅槃的意）义故；三行胜义，谓圣道（之智与行，以知

苦、断集、证灭、修道之法为最殊)胜为义故。(此三胜义,不论任何情况都)无变无倒,随其所应,故皆摄在圆成实性。

“如是三性何智所行?”遍计所执都非智所行,以无自性(因为遍计所执的对象无实体性,)非所缘缘故,愚夫执有,圣者达(知道是)无,亦得说为凡、圣智境。依他起性,(凡夫、圣人智)二智所行(的境界)。圆成实性,唯圣智境。

“此三性中几假几实?”遍计所执,妄安立故,可说为假,无体、相故,非假非实。依他起性,有实有假。(心、心所的)聚集、相续、分位性故(成立聚集、相续、分位三种假法),说为假有;心、心所、色(都)从缘生,故说为实有。(为何三类假法依实法成立?)若无实法,假法亦无,假依实因而施設故。圆成实性,唯是实有,不依他缘而施設故。

“此三(自性)为异为不异耶?”应说俱非(非异非不异),无别体故(三性没有不同的主体,都是心,故非异);妄执、缘起、真义(三者有)别故(非不异)。如是三性(意)义(种)类无边,恐厌繁文略示纲要。

三自性没有不同的主体,都是心、心所。遍计所执性,就是在依他起的影像上,虚妄增加出来的事物并执着的以为真实。圆成实性就是依他起性的真实的本性。但虚妄执着、缘起法、真如三者却又不相同,故三自性非异非不异。

成唯识论卷八终

成唯识论卷九

阐释三无性

“若有三性，如何世尊说一切法皆无自性？”

颂曰：“即依此三性，立彼三无性，故佛密意说，一切法无性。初即（依遍计执立）相无性，次（根据依他起立）无自然性（就是生无性）。后由远离前（遍计）所执我、法（有真实）性，此诸法胜义，亦即是真如，常如其性故，即唯识实性（依圆成实建立胜义无性）。”

此处即三十颂的第二十三、二十四及二十五句。唯识三十颂的前二十四颂论唯识相，也就是“世俗谛”，第二十五颂是阐述“唯识性”，就是“胜义谛”。

论曰：即依此前所说三性，立彼后说三种无性，谓即相、生、胜义无性。故佛密意说一切法皆无自性，非性全无，说密意言显非了义。谓后二性虽体非无，而有愚夫于彼增益，妄执实有我、法自性，此即名为遍计所执。为除此执，故佛世尊于（依他起及圆成实的）有及（遍计执的）无，总说无性。

“云何依此（三自性）而立彼三（无性）？”谓依此初遍计所执，立相无性，由此（遍计所执的）体相毕竟非有，如空华故。依次依他立生无性，此（依他起的事物）如幻事，（是）托众缘生（，如幻影一般空）无（。执着依他起的幻事真实有，就）如妄执（根本没有的）自然性（生起一切法一样）故，假说无性，（依他起事物虽如幻，但）非性全无（依他起性是实有）。依后圆成实立胜义无性，谓即胜义，由远离前遍计所执我、法性故（因为这种境界无法描述形容，因此）假说无性，非性全无。如太虚空，虽遍众色，而是众色无性所显（胜义无性就如虚空一样，虚空能普遍容受一切色法，因为依他起的众色如幻，才能为虚空容受，故虚空之空性必由色法彰显。譬如圆成实虽有自性，

但却要在依他起上，如实了知依他起自性有，才能显圆成实自性有）。虽依他起非胜义故，（但圆成实性却要藉依他起彰显，所以依他起）亦得说为胜义无性，而滥第二（但怕生无性与胜义无性混肴），故此不说（依他起是胜义无性）。（生无性：缘起的事物如幻影无自性，而非依他起无自性。）

相无性：相无性是一种假说，指遍计所执是无中生有的事物，没有主体，所以称为相无性，只要未断我、法二执，就必然有遍计所执。生无性：依他起所生的事物随缘生起，变化如幻，故无性；但能生的心、心所，由种子所起，属于实法故有自性。所以生无性就是说，众缘所生之事物无自性，但能生的心、心所并非无性，所以如果将所生影像和能生的心集合在一起看，那么“生无性”就是假说。颂中的“次无自然性”，是说一切有为法皆是缘生，不是自然而有，没有毫无来由自然而生起事物。胜义无性是指圆成实性远离遍计所执性以及空、有二性，非语言概念所能描述的境界，故称“无性”但真如本性（真理）并非没有，所以“胜义无性”也是假说。

此（圆成实/胜义无）性即是诸法胜义（最高的道理），是一切法胜义谛故。然胜义谛，略有四种：一世间胜义，谓蕴、处、界等；二道理胜义，谓苦等四谛；三证得胜义，谓二空（所显）真如；四胜义胜义，谓一真法界。此（颂）中（说的）胜义，依最后（胜义胜义谛）说，是最胜道所行义（证道后所得的道理）故。为简前三，故（颂）作是说：“此诸法胜义，亦即是真如。”真谓真实，显非虚妄；如谓如常，表无变易（不包括无漏有为法）。谓此真实于一切位常如其性，故曰真如，即是湛然不虚妄义。（亦即是真如的）“亦”言显此（真如）复有多名，谓名“法界”及“实际”等。如余论中，随义广释。

与此四胜义谛对应的有四世俗谛：世间世俗、道理世俗、证得世俗、胜义世俗。第二、三、四世俗对应第一、二、三胜义谛。第一世俗谛是真世俗，第四胜义谛是真胜义，如此就保持了真俗二谛的分界。其中后三世俗、前三胜义重迭，因此保持了成佛前修行过程中真谛与俗谛并存的事实。如此，很多问题既能从世俗角度来解释又能从胜义上说明。第四胜义谛是言语道断，心行处灭。上文说胜义胜义是一真法界，但这里又说胜义无性是真如，按理说真如是第三胜义，这种矛盾是涉及世俗谛和胜义谛的区分。第一世俗谛与第一胜义谛的区别在于世俗谛是假法，第一胜义谛是实法；第二世俗谛及以上世俗谛均属实法，第二世俗谛与第二胜义谛的区别，在于事法与理法；第三世俗谛与第三胜义谛的区别，在于理浅、理深；第四世俗谛就是第三胜义谛真如，和第四胜义谛一真法界的区别，在于依诠与废诠。这就是说，真如还可以言语表达，而一真法界已无言可表达。所以，胜义无性就是第四

胜义谛，无法诠释，只能依可诠的真如来勉强表示，所以真如经常用来表示一真法界。因此，本论说真如也名“法界、实际”，此处的一真法界就是真如。

一世间世俗谛，又名「有名无实谛」。如瓶衣军林等之假法，即是隐覆真理世俗之法，故曰世间，是凡夫认为真实者，故曰世俗。二道理世俗谛，又名「随事差别谛」，五蕴十二处十八界等种种差别之法。一一法门顺于各自道理，故曰道理世俗；事相差别显而易见，故名世俗。三证得世俗谛，又名「方便安立谛」。以佛之方便安立“知断证修”之四谛法，是为行人证悟之法，故曰证得；因果之相状，分明可知，故名世俗。四胜义世俗谛，又名「假名非安立谛」。二空真如也（空我而得之我空真如，空法而得之法空真如），是离诸相（即非安立之义），是圣智所觉境界，故云胜义，但尚以假名安立，体非离言，故名世俗。

胜义之四谛者：一世间胜义，又名「体用显现谛」。事相麤显，犹可破坏，故曰世间，为圣者所知，胜于第一世俗谛，故名胜义。二道理胜义，又名「因果差别谛」。即第三世俗谛的苦集灭道四谛，知断证修的因果差别的道理，所以名为道理，是无漏智的境界，胜于前第二俗，故名胜义。三证得胜义谛，又名「依门显实谛」即第四世俗谛的二空真如。依圣智诠空而显真理/阐明遍计所执性本虚妄空无而显出真理，故曰证得，凡愚不测之境界，胜于前第三世俗，故名胜义。四胜义胜义谛，又名「废诠谈旨谛」即一真法界，妙体离言，超一切法相，故曰胜义。为圣智之内智，胜于前第四俗，故复曰胜义。

此（圆成实）性即是唯识实性。谓唯识性略有二种：一者虚妄，谓（依他起上所起的）遍计所执；二者真实，谓（依他起上远离遍计所执所显）圆成实性。为简（别遍计所执的）虚妄（性），说（圆成实性就是唯识）实性言。（唯识性）复有二性：一者世俗（性），谓依他起；二者胜义，谓圆成实。为简世俗（性），故说（圆成）实性。

胜义无性是依圆成实自性假立，就是唯识实性。说唯识性是“实”，因为不同于虚妄的遍计所执性；说圆成实是胜义谛，因为不同于世俗依他起的事物生灭变化。

三（首）颂总显诸契经中说“无性”言，非极了义。诸有智者不应依之，总拔诸法都无自性。

论唯识学修行次第

如是所成唯识相、性，谁于几位？（什么样的人？要经过几个阶段？）如何悟入？谓（五种不同种性中）具大乘二种姓者，略于（大概经过）五位，渐次悟入。

“何谓大乘二种种姓？”一本性住种姓，谓无始来依附本识法尔所得无漏法因（种子，非经由熏习得到）。二习所成种姓，谓闻法界（的真理）等流法已，闻所成等熏习所成（这是指不定种姓闻大乘法而修习大乘）。要具大乘此二种姓，方能渐次悟入唯识。

五种姓：1 声闻乘定性；2 独觉乘定性；3 如来乘定性；4 不定种性；5 无种性。不定种性也需闻熏习成佛之道，才能修习佛道。

“何谓悟入唯识五位？”一资粮位，谓修大乘（法中的）顺解脱分（十住、十行、十回向结束前）。二加行位，谓修大乘顺决择分。三通达位，谓诸菩萨所住见道（通达我法二空见真如）。四修习位，谓诸菩萨所住修道。五究竟位（永断烦恼、所知二障），谓住无上正等菩提。

唯识学将修行分成五阶段：1 资粮位，积聚修行资粮，修六或十种波罗蜜多；2 加行位，为求见道的修行阶段，主要是修暖、顶、忍，世第一法；3 通达位，即见道位，此阶段生起的根本无分别智能认识唯识性，无分别智之后生起的后得智能认识唯识相；4 修道位，为求圆满而继续修道，此阶段修十胜行、断十重障、证十真如；5 究竟位，即成佛，证得大菩提和大涅槃二转依果。

“云何渐次悟入唯识？”谓诸菩萨于（唯）识相、性，资粮位中能深信解；在加行位，能渐伏除所取、能取，引发真见；在通达位，如实通达（唯识实性）；修习位中，如所见理，数数修习（，引起根本、后得二智）伏断余障；至究竟位，出障圆（满）明（净），能尽未来化有情类，复令悟入唯识相、性。

修行五位共三大阿僧祇劫。资粮位与加行位为第一大阿僧祇劫；通达位到七地终为第二大阿僧祇劫；八地初到十地终为第三大阿僧祇劫。初地道七地圆满必需反复的修习加行，引生根本无分别智伏断余障；八地以上俱生烦恼永伏，长时住我空智，已达无功用行，无需修加行，只需起法空智。

论资粮位

“初资粮位，其相云何？”

颂曰：“乃至未起识（直到未生起加行位的顺抉择识前，还未）求（得安）住唯识性，于（能、所）二取随眠，犹未能伏灭。”

论曰：从发深固大菩提心，乃至未起顺决择识，（为了）求（得）住唯识真胜义性，齐此（之前）皆是资粮位摄。（菩萨）为趣无上正等菩提，修习种种胜资粮故；为有情故，勤求解脱，由此亦名顺解脱分。

菩萨五十二学位：十信、十住、十行、十回向、十地、等觉、妙觉。唯识将十信纳入十住的初住位，发心住；等觉归入十地圆满成就之时，共四十一位。资粮位占四十一位中的前三十位。

此位菩萨依（如来说正法的）因（力）、善友（缘力、求无上菩提的）作意（力、聚集）资粮（力等）四胜力故，于唯识义虽深信解，而未能了能、所取空，多住外门修菩萨行，故于二取所引随眠，犹未有能伏灭功力，令彼不起二取现行。

1 依多闻熏习，如来说法界等流之无漏教法，以为「因力」。2 依已得逢事无量诸佛出现于世，以为「缘力」。3 依一向决定胜解大乘无漏教法，非诸恶友所能动坏，以为「作意力」。4 依已善积聚诸善根，善修福智资粮，以为「资粮力」。

此“二取”言，显二取取，（就是）执取能取、所取（有实）性故。二取习气名彼（二取）随眠，随逐有情眠伏藏识，或随（逐有情使其）增（长）过（失，使有情昏昧如睡眠）故名随眠。（二取随眠）即是所知、烦恼障种。

烦恼障者，谓执遍计所执（有真）实我，（以）萨迦耶见（我见）而为上首百二十八根本烦恼及彼等流（同类）诸随烦恼，此皆烦恼有情身心，能障涅槃，名烦恼障。

百二十八根本烦恼：前五个根本烦恼加上五恶见，共为十个；各与苦集灭道四谛配合，成四十个，乘以三界，成为一百二十个；上界的四禅、四空处无瞋，减去八个，剩一百二十个，是为见所断惑/分别烦恼。加上修所断惑/俱生烦恼，欲界贪、瞋、痴、慢、身见、边见；色界、无色界没有瞋，但有其余五个烦恼，共十六个，十六加一百十二共为一百二十八个见、修所断烦恼。

所知障者，谓执遍计所执（有）实法，（以）萨迦耶见而为上首（的五）见、疑、无明、爱、恚、慢等（“等”表随烦恼，它们能）覆所知境（的）无颠倒性，能障菩提，名所知障。此所知障，决定不与异熟识俱，彼（识）微劣故，不与无明、慧相应故（无明迷暗，慧能计度，第八识无）；法空智品与（异熟识可以）俱起故（因第八识没有所知障）。（前）七转识内，随其所应（的烦恼、随烦恼心所）或多或少（，一一各与所知障对应），如烦恼（障）说。眼等五识无（计度）分别故，法见、（慢、）疑等（七必）定不（与五识）相应。（其）余（五识所具有的法中二、大八、贪、瞋、痴等对应之分别所知障是）由意（识）力皆容引起（而在见、修道位断）。此障但与不善、无记二心相应（不与善相应），《瑜伽师地》论说无明唯通不善、无记性故，痴、无痴等不相应故。（所知障包括无明，而无明非善法，法执不与无痴等善相应。）

烦恼障中，此（所知）障必有，彼（烦恼障）定用此为所依故。体虽无异，而用有别（烦恼障执着“实我”；所知障执着“实法”）。故二（障）随眠，随（修）圣道（的）用，有胜有劣（法空观能断二障种；我空观只能断烦恼障种），断惑前后（有别）。

其实烦恼障就是所知障的一体两面，只是作用不同，烦恼障执实我，所知障执实法。故八个识中，每个识各有多少烦恼障，就有多少与烦恼障相对所知障。如第七识有四根本烦恼、八大随烦恼，就有与其相同数量相应的所知障。前五识有三个根本烦恼与十个随烦恼；第六识所有的烦恼全都有。它们的所知障也与烦恼障数目相等。

此（所知障）于无覆无记性中，是异熟生（无记。异熟无记覆所知境、障菩提势用强大），非余三种。彼威仪（、工巧、变化无记）等势用薄弱，非（能）覆所知、（非）障菩提故。此名无覆，望二乘说，若望菩萨，亦是有覆。

“若所知障有（恶）见、疑等，如何此（所知障）种，《胜鬘》契经说为无明住地？”无明增（强所知障）故，（故所知障）总名无明，非无见等（及其它对应的烦恼）。如烦恼（障）种，（只）立见一处（住地烦恼）、欲（爱住地烦恼）、色（爱住地烦恼）、有爱（住地烦恼等）四住地名，岂彼（烦恼障）更无慢、无明（、疑、瞋）等？

1 见一处住地，之身见等三界之见惑，入见道时断于一处，故曰见一处；2 欲爱住地，欲界之烦恼中，除见与无明者。其中爱着之咎重，故表爱之名；3 色爱住地，色界之烦恼中，除见与无明者。其中爱着之咎最重，故独表爱之名；4 有爱住地，无色界之烦恼中，除见与无明者。其中爱着之咎最重，故表爱之名。有爱中之“有”是生死之义，无色界之爱于生死果报，为爱着最终者，故名有爱；5 无明住地，三界一切之无明也，无明为痴闇之心体，无慧明者，是为一切烦恼根本，故别立一住。

如是（烦恼、所知）二障，分别起者，见所断摄；任运起者，修所断摄。二乘但能断烦恼障，菩萨俱断。永断二种，唯（修菩萨）圣道能；（暂）伏二（障）现行，通有漏道（在初地前就能做到）。

菩萨住此资粮位中，（由分别所起）二麤（障）现行，虽有伏者，而于细者及二随眠，止观力微，未能伏灭。此（资粮）位（菩萨虽）未证唯识真如，（但未证真如的三贤菩萨）依胜解力修诸胜行，应知亦是解行地摄。

《摄大乘论》将菩萨修行分位四地：胜解行地、见地、修地、无学地。故资粮位与加行位都是胜解行地。

“所修胜行，其相云何？”略有二种：谓福及智。诸胜行中，（以）慧（心所）为性者，皆名为智，余名为福。且依六种波罗蜜多，（此六每一种）通相皆（含

福、智) 二，别相前五说为福德，第六智慧。或复前三唯福德摄，后一唯智，余通二种。

复有二种，谓利自他，所修胜行随意乐力，一切皆通自他利行。依别相说，六(种)到彼岸、(三十七道品/七)菩提分等，自利行摄；(布施、爱语、利行、同事)四种摄事，(慈、悲、喜、舍)四无量等，一切皆是利他行摄。如是等行差别无边，皆是此(资粮位)中所修胜行。

1 布施摄 (dāna-sajgraha) ，又作布施摄事、布施随摄方便、惠施。随摄方便，即以无所施之心施受真理(法施)与施舍财物(财施)。谓若有众生乐财，则布施财；若乐法，则布施法，令起亲爱之心而依附菩萨受道。2 爱语摄 (priya-vādita-sajgraha) ，又作能摄方便爱语摄事、爱语摄方便、爱言、爱语。谓依众生之根性而善言慰喻，令起亲爱之心而依附菩萨受道。3 利行摄 (artha-caryā-sajgraha) ，又作利行摄事、利益摄、令人方便、度方便、利人、利益。谓行身口意善行，利益众生，令生亲爱之心而受道。4 同事摄 (samānārthatā-sajgraha) ，又作同事摄事、同事随顺方便、随转方便、随顺方便、同利、同行、等利、等与。谓亲近众生同其苦乐，并以法眼见众生根性而随其所乐分形示现，令其同沾利益，因而入道。

此位二障虽未伏除，修胜行时有三退屈，而能三事练磨其心，于所证修勇猛不退。一闻无上正等菩提广大深远，心便退屈，引他已证大菩提者，练磨自心，勇猛不退。二闻施等波罗蜜多甚难可修，心便退屈，省己意乐能(力所及)修施等，练磨自心，勇猛不退。三闻诸佛圆满转依极难可证，心便退屈，引他羸善(的因就己能得妙果)，况己妙因，练磨自心，勇猛不退。由斯三事，练磨其心，坚固炽然，修诸胜行。

论加行位

次加行位，其相云何？

颂曰：“（修加行道时，）现前立少物（获得少许境界，就）谓是唯识性；以有所得故，非实住唯识。”

论曰：菩萨先于初无数劫善备福德、智慧资粮，（修习）顺解脱分既圆满已，为入见道住唯识（实）性，复修加行伏除（分别）二取，（加行即）谓暖、顶、忍、世第一法。此四总名顺决择分，（因）顺（着这些方法就能）趣真实决择分故。（由于已接）近见道故，立加行名，非前资粮无加行义。

暖等四法依四寻思、四如实智（的）初、后位立（依初四寻思立暖、顶二位；依后四如实智立忍、世第一法）。四寻思者，寻思名、义（以及其）自性、差别，假有实无（分析观察能表达的名称、所表达的意义、二者的本性、二者的差别等四。名称是依他起，是假有也可是实法；意义属遍计所执，必定实无。四寻思只观察所取的名等四离识非有）。如实遍知此四离识（非有，）及（能认识它们的）识（也）非有，名如实智。名、义相异，故别寻求（所以要分开来寻思）；二（者的自性、）二（者的差别有）相同（之处），故合思察。

寻思：即分析观察。四寻思、四如实智是加行位修行功课，针对名、义、二者自性、二者差别进行观察。观察名等四法的本质（假立或实有）。即还未确定四法本质之前，犹在寻求思察。如实智是寻思之后，所起的确认无误之智，确定了名等四者皆是假立。四如实智所印可观察分析之后所得的结论。如实智是表示即将生起根本无分别智之前，舍离想、名、言说等的心理表现。

四寻思，据瑜伽师地论卷三十六所说：

1 名寻思。即推求诸法的名字，皆悉不实。名，能诠之义，指色、心等一切法的名称。谓菩萨于名唯见名，观察名称只是随情安立，名称无实性，故称名寻思。

2 义寻思。又称为事寻思。义，指依名而诠，为所诠之事物，就是所诠。谓菩萨于事唯见事，即观察被安上名字的事物，只观事物本身不观察名称。故称事/义寻思。

3 自性假立寻思。又作自性施設求，谓菩萨于自性假立唯见自性假立，故有此称。即不管是名称的自性或事物的自性，其独立性皆不可得。诸法自性，是指色、心等一切法各自的本性。是说明事物和名称的关系，事物被安上大家共同认定的名称，一般人透过这些名称，产生对事物自性的认识。现在

观察通过这些名称来认识事物的自性，这种自性是假立的，只建立在事物共同概念上所成立的名称，与事物本身无关，是假立而成的。

4 差别假立寻思。又作差别施設求，即推求诸法名称或事物间的差别相，亦惟假立，悉皆不实。是由于不同名称的关系，产生种种名、句、文诸法的差别，如常、无常、可见、不可见等诸法差别。谓菩萨于种种差别，唯见差别只是依种种名称及事物假立。故有此称。

四如实智就是于四寻思上进一步观察，得到如实了知事物的智慧。《瑜伽师地论》卷 36〈真实义品〉：

1 名寻思所引如实智：是于观察名称只是名称之后，进一步推察。《瑜伽师地论》：「若于一切色等想事，不假建立色等名者，无有能于色等想事，起色等想。若无有想，则无有能起增益执。若无有执，则无言说」，意思是，于事上不安立名称，就不会起想，不起想就不会虚妄执着而起遍计所执，如果没有遍计所执就能如实了知事物本身，不需借助语言概念来表达。谓诸菩萨于名寻思唯有名已，即于此名如实了知。谓如是名，为如是义，于事假立。为令世间起想、起见、起言说故。若于一切色等想事，不假建立色等名者；无有能于色等想事，起色等想。若无有想，则无有能起增益执。若无有执；则无言说。若能如是如实了知；是名名寻思所引如实智。

2 事/义寻思所引如实智：就是于观察事只是事之后，进一步推察。《瑜伽师地论》：「观见一切色等想事，性离言说、不可言说」能如实了知一切事物的本身是离言语、概念，是名事寻思所引如实智。

3 自性假立寻思所引如实智：于寻思自性是假立之后，进一步如《瑜伽师地论》所说：「如实通达了知色等想事中，所有自性假立，非彼事自性而似彼事自性显现。又能了知彼事自性犹如变化、影像、响应、光影、水月、焰水、梦幻，相似显现而非彼体。」意思是通达名称、事物的自性，不是事的自性，只是好像事物有自性，能了知事物的自性是如幻如化。谓诸菩萨寻思自性唯是假立，如实通达了知色等想事中所有自性都是假立，非彼事有自性，而似彼事自性显现。又能了知彼事自性犹如变化、影像、向应、光影、水月、焰、水、梦、幻，相似显现而非彼体。若能如实了知最甚深义所行境界，是名自性假立寻思所引如实智。

4 差别假立寻思所引如实智：于寻思差别是假立之后，如。《瑜伽师地论》说：「如实通达了知色等想事中，差别假立不二之义，谓彼诸事非有性、非无性。可言说，性不成实，故非有性；离言说，性实成立，故非无性。」即如实了知一切事物，分成有无二边，是由差别假立，事物本性离有无二边，不可说有也不可说无。即如实了知诸法差别之可言说性、离言说性。无法言说的部分，即胜义谛，没有成立色等之诸法差别；可言说部分，即世俗谛，则有色等之诸法差别，故知真、俗乃相依不二者。能如是如实了知此真俗相依不二之义，称为差别假立寻思所引如实智。

依「明得定」，发下（较浅的）寻思，观无所取，立为暖位。谓此位中，创观（开始观察）所取名（、义，名与义的自性、差别）等四法，皆自心变，假施设有，实不可得。（此时）初获慧曰（现）前（的）行相故，立「明得」名。即此（阶段）所获道火（无漏慧之）前相，故亦名暖。

依「明增定」，发上（深入的）寻思，观无所取，立为顶位。谓此位中，重（复）观所取名等四法，皆自心变，假施设有，实不可得。（此时道火光）明相转盛，故名「明增」。寻思位（达）极（致），故复名“顶”。

依「印顺定」，发下如实智，于无所取（这个观察结果），决定印持（完全确定）；无能取中，亦顺乐忍（对于能取也无，能接受认可）。既无实境离能取识，宁有实识离所取境？所取、能取相待（成）立故。印、顺、忍（下忍确定无所取、中忍接受无能取、上忍确定能取也无）时，（这一阶段三种忍）总立为“忍”。印前顺后（先确定前一观察结果，再接受了下一观察的结果），立「印顺名」；忍（认可被观察的）境、（能认识的）识（皆）空，故亦名忍。

依「无间定」，发上如实智，印二取（皆）空，立世第一法。谓前上忍（忍最后阶段起时）唯印能取空（不能同时印证所取亦空）。今世第一法，二空双印，从此无间必入见道，故立无间名（与见道位前后无间，故名无间定）。异生法中，此最胜故，名世第一法。

如是暖、顶依能取识观所取空。下忍起时，印境空相；中忍转位，（认可了）于能取识如境是空，顺乐忍可；上忍起位印能取空；世第一法双印空相。

加行位就是加功用行，是十回向的满心位，是相对于资粮位的正行，虽然资粮位也有加行。两位的差别，在于前者主要是累积见道资粮，而后者纯粹为了见道所作的用功。真实抉择分，指见道时生起的出世间无漏无分别智。暖、顶即四寻思；下、中、上忍以及世第一法即四如实智。

(四种情况)皆带(空或有相/能、所取之)相故，未能证实，故说菩萨此四位中，犹于现前安立少物，(却以为)谓是唯识真胜义性，(因)以彼空、有二相未除，带相观心，有所得故，非实安住真唯识理，彼(空、有二)相灭已方实安住。依如是义，故有颂言：“菩萨于定位，观影(像)唯是心(所变，以上是暖位)。义相(指所取相)既灭除，审观唯(是)自想(所起，此是顶位)。如是(安)住内心，(确定证)知所取非有(此即下忍)，次能取亦无(此即中、上忍，最)后触(知能、所二取都)无所得(就是世第一法)。”

此加行位，未遣相缚(还没排除有、无二相对心的束缚)，于麤重缚(二取/二障种子之束缚)亦未能断，唯能伏除分别二取(烦恼、所知障现行，此二取)违见道故。于俱生(二取的现行)者及二(者的)随眠，(在加行位还是)有漏观心，有所得故，有分别故，未全伏除(俱生二取现行)，全未能灭(分别、俱生二取种子)。

“未遣相缚”《述记》说是“现行”；麤重是“种子。”二取就是所知障、烦恼障。

此位菩萨于安立谛(苦、集、灭、道四圣谛理)、非安立谛，俱学(习)观察，为引(生)当来二种见道(相见道、真见道)，及伏分别二种障故。非安立谛是正所观(真如本身/为入二空真如性，非安立谛是此位菩萨主要观照对象)，非如二乘唯观安立(谛。菩萨观安立谛，是为了要起相见道，为调伏二乘的方便之故。)

菩萨起此暖等善根，虽方便时(说)通诸静虑(都能起加行)，而依第四(禅定)方得成满，(因为要依)托(四禅这)最胜依(方能)入见道故；(加行四位)唯依欲界善趣身起，余(生命形态)慧、厌心非殊胜故。此位亦是解行地摄，未证唯识真胜义故。

加行位有四种性质：1 所达境界，因为还有所得，未真证得唯识实性；2 所伏所断，制伏了分别二障现行，俱生二障现行未完全制伏，分别、俱生二障种子都未断除；3 所观境，安立谛及非安立谛都要观照。安立谛，指对真如所作的种种分别、种种表达，后得智所摄。非安立谛也称非安立真如，指寂静无为的真如本性，根本无分别智所摄清净。4 所依处，加行位只能在欲界善趣身起，指天、人道。

《摄大乘论》将菩萨道分为四阶段：胜解行地、见地、修地、无学地。资粮位及加行位都属胜解行地。

论通达见道位

次通达位，其相云何？

颂曰：“若（在某）时于所缘（境，无分别）智都无所得，尔时（就是安）住唯识（性），离二取相故。”

论曰：若时菩萨于所缘境（无所得，）无分别智都无所（缘境可）得，不取种种戏论相故，尔时乃名实住唯识真胜义性，即证真如。（无分别）智与真如平等平等，俱离能取、所取相故。（虚妄的）能、所取相俱是分别，有所得心（就是）戏论（的表）现故。

（颂中“智都无所得”的智，即无分别智与见、相分的关系，有三种观点）（1）有义：此智二分俱无，（颂）说（离二取相，因此）无所取、能取相故。（2）有义：此智相、见俱有。（智生时要）带彼（真如）相起，（才能）名缘彼故，若无彼相（分而）名缘彼者，应（认识/缘）色智等（也）名（认识）声等智（，所以无分别智应有相分）。若无见分，应不能缘，宁可说为缘真如智？勿真如性亦名能缘，故应许此定有见分。（3）有义（论主观点）：此智见有相无。（佛典）说（无分别智）无相（可）取，（只表示无分别智）不取相故（不是没有见分）。虽有见分，而无分别，（颂虽）说非能取，非取全无；虽无相分，而可说此（智）带（真）如相起，（因为根本无分别智）不离（真）如故。如自证分缘见分时，不变（现见分）而缘，此亦应尔。变而缘者，便非亲证，（如果变出相分而缘，则无分别智就）如后得智，应有分别。故应许此有见无相。

加行无间 (定之后生起此智。) 此智生时，体会真如，名通达位。初照 (见真) 理故，亦名见道。

此阶段/见道位就是初地的入心位，是修道位的开始。修道位的每一地都有入心、住心跟满心三位。无分别智证真如时，不起任何形象，所以也称“无所得”

论真见道

然此见道，略说有二：一真见道，谓即所说无分别智，实证 (我、法) 二空所显真理，实断二障分别随眠。虽多刹那事方究竟，而相等故 (整个过程状态相同)，总说 (真见道整个过程是) 一心 (完成)。有义：此中 (证) 二空 (断) 二障， (是) 渐证渐断，以有浅深麤细异故 (我空浅，法空深；烦恼障麤，所知障细)。有义 (论主观点)：此中二空、二障，顿证、顿断，由意乐力有堪能故 (大菩提的愿力有这种能力)。

断障证道可分四阶段：1 加行道，根本修行前的准备功课；2 无间道，证二空真理，断除分别烦恼障、分别所知障的种子；3 解脱道，灭除麤重；4 胜进道，使二、三过程圆满。修道位的十位中，菩萨八地以前，每地都有这四阶段。

论三种相见道

(1 三心相见道) 二相见道，此复有二：一观「非安立谛 (真如/真如的无差别性)」，有三品心 (下、中、上。初起之智，力量薄弱，故称“软”；次起之智，胜于前者，劣于后者，故名为“中”；后起之智，胜于前二，名之为“上”)。一「内遣有情假缘智」，能除软品分别随眠 (下品心：向内观察破除众生妄执有实我的智慧，此智能断粗显的分别烦恼障)；二「内遣诸法假缘智」，能除中品分别随眠 (中品心：向内观察破除妄执诸法实有的智慧，此智能断分别法执/所知障)；三「遍遣一切有情诸法假缘智」 (上品心：观察自他一切众生、一切法，破除众生妄执有实我、实法的智慧，) 能除一切分别随眠。前二

名法智，各别缘故（针对各别的对象）；第三名类智，总合缘故。法（模仿）真见道二空（智的）见分（各）自所断（的二）障，无间、解脱别总（即模仿真见道之无间道时各别缘我、法并分别断此二执，以及真见道之解脱道总合缘分别二执并除其麤重，依此）建立（三品心），名相见道。有义：此三是真见道，以相见道缘（观察）四谛故。有义（论主观点）：此三是相见道，以真见道不（能分）别缘（取）故。

三心相见道 / 后得智					
内遣有情假缘智（下品智）	我空智/法智—模仿我空智见分	粗	1 断分别起烦恼障	无间道	仿真见道
内遣诸法假缘智（中品智）	法空智/法智—模仿法空智见分	中	2 断分别起所知障		
内遣一切有情诸法假缘智（上品智）	二空智/类智—模仿二空智见分	细	3 断二障麤重	解脱道	

相见道，“相”即类似之意，模仿真见道相建立的。三心相见道是从非安立谛的角度建立相见道。前二之下、中品心是断除分别我、法二执即分别烦恼、所知障种子；第三上品心是总体断除二障种子所带来的麤重。这与真见道的无间道证真如、断二障种子及解脱道断麤重的情况类似，故称相见道。

（2 两类十六心相见道）二缘「安立谛（即四谛真如所显的种种相状）」有十六心。此复有二：一者依观所取（被观察的四谛真如与）能取（的正智，分）别立“法、类”十六种心。谓于苦谛（成立）有四种心：一苦法智忍（断惑之智），谓观三界苦谛真如，正断三界（见惑，即）见苦（谛真如时）所断二十八种分别（二障）随眠（仿真见道中无间道之见分）；二苦法智，谓（苦法智）忍（后）无间（生起苦法智，再次）观前（三界苦谛）真如，证前所断烦恼（而获得）解脱（仿真见道之解脱道的见分）；三苦类智忍，谓（苦法）智（后）无间，无漏慧生，于法（智）忍（和法）智各别内（心印）证，言后（来的一切）圣法，皆是此（类智忍的同）类（，仿真见道之无间道的自证分）。四苦类智，谓此（类智忍后）无间，无漏智生，审定印可苦类智忍（仿真见道之解脱道的自证分）。如于苦谛有四种心，集、灭、道谛应知亦尔（各四种心）。

此十六心，八观真如，八观正智。（模仿真见道之）无间、解脱（道中的）见（分和）自证分（的）差别建立，名相见道。

这一种十六心相见道，即是从安立谛的角度建立相见道。第一类十六心是根据观四谛的正智而建立。其中法智忍与法智是直接观察四谛真如；类智忍和类智是印证前法智忍、法智观四谛而生起的智慧。此相见道与真见道相似之处，在于观四谛的四种法智忍都效仿真见道的无间道之见分分别建立；四种法智都效法真见道的解脱道见分而建；四种类智忍都效法真见道的无间道之自证分而建立；四种类智都效仿真见道的解脱道之自证分别建立。二十八种分别随眠：欲界十根本烦恼；色、无色界各九种根本烦恼，上二界无瞋。共二十八。

相见道 四谛各有	法智忍－效法真见道中无间道的见分/初观真如，断分别二障
	法 智－效法真见道中解脱道的见分/再观真如理，断麤重，证前所断，得解脱
	类智忍－效法真见道中无间道的自证分/初观法忍、智，证前二智之所证
	类 智－效法真见道中解脱道的自证分/再观类智忍所观二智，证类智忍之所证

二者依观下（欲界与）上（色界、无色界的四）谛境，别立（有别于前所成立的）法、类十六种心，谓观现前（的欲界与）不现前（的色、无色）界苦等四谛，各有二心：一现观忍；二现观智。如其所应（这二心与现前、不现前的四谛相应，共十六心），法真见道无间、解脱（道的）见分观（四）谛（相），断见所断百一十二分别随眠，名相见道。

十 六 心	现前欲界四 谛	观欲界四谛真如	现观忍－法真见道之无间道见分
		观欲界四谛真如	现观智－法真见道之解脱道见分
	上二界四谛	观上二界四谛真如	现观忍－法真见道之无间道见分
		观上二界四谛真如	现观智－法真见道之解脱道见分

第二类十六心是根据下欲界和上色界、无色界二界的四谛分别建立。下、上界之个别四谛共八种情况，每种情况有两种心：现观忍和现观智，总合十六心。现观忍是效仿真见道的无间道之见分；现观

智是效仿真见道之解脱道的见分建立。百一十二分别随眠：观四谛时，每一谛都有二十八种随眠，四谛共一百一十二。两种十六心的差别，即前十六心细观理，后十六心麤观事，所以没必要效法自证分。

(3 九心相见道) 若依广布圣教道理，说相见道有九种心，此即依前(述)缘安立谛(法、类)二(类心的)十六种(心，以及)止(心)、观(心分)别(建)立。谓法、类品忍、智合说(法智忍、法智合为一种观心，观四谛真如；类智忍、类智合为一种观心，观正智。对四谛与正智的观察，)各有四观，即为八(种观)心，(与)八(观心各别)相应(的八个)止总说为一(种止心，止观合起来共有九种心)。虽见道中，止观双运，而于见(道的含)义，观顺非止(随顺观察时就不是止)。故此观、止开合不同(类)。由此九心，名相见道。

九心相见道是依照观安立谛的法、类等忍、智等十六心相见道建立的简化版，只是弘法的一种方便说，故言“若依广布圣教道理”。

诸相见道，(是)依真(见道而)假说。(在)世第一法(后，真见道)无间而生及(同时)断随眠；(相见道)非实如是(非如真见道断随眠，因为相见道是)真见道后，方得生故。非安立后(才能)起安立故(证真如后方起后得智，)分别随眠真(见道时)已断故。前真见道证唯识性，后相见道证唯识相。二(种见道)中初(真见道作用殊)胜，故颂偏说。前真见道，根本智摄；后相见道，后得智摄。

“诸后得智有(见、相)二分耶？”(1)有义：俱无，(已)离二取故。(2)有义：此智见有相无，《瑜伽师地论》说此智品有分别故，圣智皆能亲照境故，(但)不执着故，说离二取。(3)有义(论主观点)：此智二分俱有，《瑜伽师地论》说此(智)思惟(的对象是)似真如相，不见真实真如性故；又《摄大乘论》说此智分别诸法自、共相等，观诸有情根性差别而为说故；又《佛地经》说此智现身土等，为诸有情说正法故。若不变现似(有)色、声等，宁有现身说法等事？(如果说)转色蕴依(就)不现色者，(那么)转四蕴依应无受(想行识)等(四蕴。但五蕴是不会消失的，即使成佛还有无漏五蕴)。又若此智不变似境(为所缘境，则五境

就如)离自体法应非所缘。(如果非自心所变的境相却还能缘取,则)缘色等时(也)应缘声等。又缘无法等(如意识缘过去、未来等现在根本没有的事物,如果不变出自心相分)应无所缘缘,彼(过、未之事物)体非实,无(法做所缘)缘用故,由斯后智二分俱有。

真见道和相见道的差别在于,真见道只有见分;相见道见、相二分都有。相见道后得智不能直接认识真如,而是变现出“似真如相”,认识世、出世间法时,都必须变现相分。

“此二见道与六现观,相摄云何?”六现观者,一「思现观」,谓最上品喜受相应(的)思所成慧,此能观察诸法共相,引生暖等(四加行)。加行道中观察诸法,此(思所成慧在见道前的作)用最猛,偏立(特别立为)现观。暖等(四法)不能广分别(诸)法,又未证(真)理,故(思现观)非(真正的)现观。二「信现观」,谓缘三宝、世、出世间(功德等事)决定净信。此助现观,令不退转,立现观名。三「戒现观」,谓无漏戒(与无漏道共起的戒,能清)除破戒垢,令观增明,亦名现观。四「现观智谛现观」,谓一切种缘非安立根本、后得无分别智(就是建立在非安立谛基础上一切种类的根本无分别智与后得无分别智的现观)。五「现观边智谛现观」,谓现观智谛现观后,诸缘安立“世出世智(后得无分别智)”。

六「究竟现观」,谓尽(断二障所生)智等究竟位(中的一切)智。

现观在此当做“智”。

此真见道摄彼第四现观少分(根本无分别智);此相见道摄彼第四、第五(现观)少分(后得无分别智)。彼第二、三虽(与)此(二见道)俱起,而非(二见道)自性(只是辅助作用),故不相摄(于真、相两种见道位)。

菩萨得此二见道时，生如来家，住极喜地，善达法界，得诸平等（得一切有情、一切菩萨、一切如来三种平等心），常生诸佛大集会中，于多百门（知识、道理）已得自在，自知不久证大菩提，能尽未来利乐一切。

现观，意即直接清楚的理解，就是智慧，直接明了事物真相。真见道包括了第四现观的根本无分别智那部分，不包括后得无分别智那部分。相见道包括第四现观后得智那一部分和第五现观世、出世间智的那一部分。

后得智梵语 *prstha-labdha-jñāna*。又作无分别后智、后得无分别智。无分别智之一。与「根本无分别智」（根本智）相对。即根本无分别智后所得之智。盖此智乃根本智所引，能了达依他如幻之境，故称如量智、权智、俗智。又根本智为非能分别、非所分别，此智则为所分别、能分别。于十波罗蜜中，与后之方便善巧等四波罗蜜相配。据无性摄大乘论释卷八载，此智可别为五种：(1)通达思择，于真决定，于真现观，故称通达；由后得智思择如是所得通达，即于中自内审察此事如是，故称通达思择。(2)随念思择，谓于后时随念通达，念言「我曾通达是事」，故称随念思择。(3)安立思择，谓从此出，如所通达为他宣说，故称安立思择。(4)和合思择，谓以总相观缘一切法，由此观故进趣转依，或转依已，重起此观，故称和合思择。(5)如意思择，谓智现前，随所思惟，一切如意，如令地等变成金等，故称如意思择。又此智与断道有关，瑜伽师地论卷五十五：「后智思惟所缘故，令彼所断（根本智断），更不复起。又前智能进趣修道中出世断道，第二智（后智）能进趣世、出世断道，无有纯世间道能永害随眠。」〔唐译摄大乘论释卷八、佛地经论卷三、成唯识论卷十〕

论修习位

次修习位，其相云何？

颂曰：“无（所）得（与）不思议，是出世间智，（常修习此出世间智就能）舍二（障种子）麤重故，便证得转依。”

论曰：菩萨从前见道起已，为断余障证得转依，复数修习无分别智。此智远离所取、能取故说“无得”及“不思议”。或离戏论（远离遍计所执等本来就没有的事物），说为“无得”；妙用难测，名“不思议”。是出世间无分别智，

(能)断世间(的根本)故，名出世间。二取随眠(烦恼、所知障)是世间本，唯此(根本无分别智)能断，独得出名。或出世名依二义立，谓(出世的意思即本)体(是)无漏及证真如，此智具斯二种义故，独名出世，余智不然。即十地中无分别智，数修此(智)故，舍二麤重。二障种子立麤重名，性无堪任(能力低弱)，违细轻故，令彼永灭，故说为舍。此能舍彼二麤重故，便能证得广大转依。

(广大转依的)“依”谓所依，即依他起，(其根本就是第八识可)与染、净法为所依故。“染”谓虚妄遍计所执，“净”谓真实圆成实性。“转”谓(染、净)二分转舍(染)、转得(净)。由数修习无分别智，断本识中二障麤重，故能转舍依他起上遍计所执(的染污)，及能转得依他起中圆成实性(清净)，由转烦恼得大涅槃，转所知障证无上觉。成立唯识，意为有情证得如斯二转依果。

(也有另一种解释：)或“依”即是唯识真如(是)生死、涅槃之所依故。愚夫颠倒，迷此真如，故无始来受生死苦；圣者离倒，悟此真如，便得涅槃，毕竟安乐。由数修习无分别智，断本识中二障麤重，故能转灭依(真)如(的)生死，及能转证依(真)如(的)涅槃，此即真如离杂染性。(唯识真)如虽性净而相杂染，故离染时假说新(得到清)净，即此新净说为转依，(是)修习位中断障证得(之果)。虽于此(修习)位亦得菩提，而(得菩提)非此中颂意所显，颂意但显转(得)唯识(真如)性。二乘满位，名解脱身；在大牟尼(果中)名法身故。

第一种说法，从依他起的角度，讨论转依；第二种说法，不是依他起，而是从唯识真如讨论。两种“转依”都不是在修道位得到，而是在修道圆满的究竟位终证得。为何真如“性净而相杂染？”答：真如不生不灭，只是事物的“真实道理”。既然真如不生起相，就没有“性净而相杂染”的问题。

阐释修道十位

“云何证得二种转依？”谓十地中，修十胜行（修证之因），断十重障（修所断法），证十真如（修行之果），二种转依由斯证得。

言十地者：一极喜地，初获圣性，具证二空，能益自他，生大喜故；二离垢地，具净尸罗（戒律清净），远离能起微细毁犯（戒的）烦恼垢故；三发光地，成就胜定、大法、总持（成就了殊胜教法以及法、义、咒、忍四种总持法门），能发无边妙慧光故；四焰慧地，安住最胜菩提分法，烧烦恼薪，慧焰增故；五极难胜地，真俗两智行相互违，合令相应（融通），极难胜故；六现前地，住（通达）缘起智，引无分别最胜般若，令现前故；七远行地，至无相住、（到达有）功用（行的）后边，（超）出过世间（道以及）二乘道故；八不动地，（我空）无分别智任运相续，相用（一切现象和活动产生的）烦恼不能动故；九善慧地，成就微妙（法、义、词、辩才/乐说）四无碍解，能遍十方（世界）善说法故；十法云地，（此菩萨）大法智（如）云含众德水，蔽一切如（虚）空（般的二障）麤重，（大智）充满法身故。

总持，为梵语陀罗尼。持善不失，持恶不使起之义，以念与定慧为体。菩萨所修之念定慧具此功德也。法总持、义总持、咒总持、忍总持。法总持又名闻总持，即对佛的教法闻持不忘；义总持是对诸法的义理总持不失；咒总持是菩萨依定起咒，持咒神验，祛除众生的灾患；忍总持是菩萨凭着实智，忍可保持法的实相而不忘失。

如是十地，总摄有为、无为（一切）功德以为自性，与所（有）修行为（最）胜依持，令得生长，故名为“地”。（有为功德，是能证的正智；无为功德，是所证的真如。）

十地的区分依据：1 有为无为功德；2 能证的法空智对所证之真如的明、昧、圆满区分。八地以上就属大菩萨。

释十波罗蜜多胜行

十胜行者，即是十种波罗蜜多。施有三种，谓财施、无畏施、法施。戒有三种，谓律仪戒（严守戒律仪，防止过失）、摄善法戒（保持应修、应证的一切善法）、饶益有情戒。忍有三种，谓耐怨害忍、安受苦忍（对各种人为的伤害、自然灾害及老病死等一切苦难，皆能安然忍受）、谛察法忍（谛观诸法真理，心无妄动）。精进有三种，谓被甲精进（修波罗蜜多，如勇士身被坚甲，没有怯弱）、摄善精进、利乐（自他）精进。静虑有三种，谓安住静虑（远离烦恼妄想，身心轻安，最寂静故）、引发静虑（由静虑所引发的神通妙用）、办事静虑（利益众生所行之事）。般若有三种，谓生空无分别慧、法空无分别慧、俱空无分别慧。方便善巧有二种，谓回向方便善巧（行六度时，将所集善法功德回向一切有情。大智摄）、拔济方便善巧（于生死中拔济有情，使之出离。大悲摄）。愿有二种，谓求菩提愿、利乐他愿（愿度无量众生）。力有二种，谓思择力（知所当行、不当行）、修习力（修习当行之法）。智有二种，谓受用法乐智（由六度所成得之妙智，变化种种自受用法乐）、成熟有情智。

第六般若波罗蜜属根本无分别智；后四属后得智。

此十（波罗蜜多的本）性者，施以无贪及彼所起（身口意）三业为（自）性。戒以受学菩萨戒时（生起身口意）三业为性。忍以无瞋、精进、审慧（善于观察与抉择的慧）及彼（三）所起三业为性。精进以勤及彼所起三业为性。静虑但以等持（定）为性。后五皆以（七觉支中的）择法（觉支）为性，《瑜伽师地论》说（般若波罗蜜）是根本（无分别智，后四种胜行属）后得智故。有义：第八（愿行是）以欲、胜解及信为性（不是智慧，因发大）愿（都）以此三为自性故。此说（十胜行的）自性，若并眷属（修行内容），一一皆以一切俱行（共同起的）功德为性。

七觉支 1 忆念觉支，心中明白，常念禅定与智慧；2 择法觉支，依智慧能选择真法，舍弃恶法；3 精进觉支，精进勤奋学习正法而不懈怠；4 喜觉支，得正法而产生的喜悦；5 轻安觉支，又作猗觉

支，指身心感到轻快安稳；6 禅定觉支，进入禅定而心不散乱；7 等舍觉支，心无偏颇，不执着而保持平衡。

此十（胜行）相者（是如何建立？），要（有）七（种）“最胜”之所摄受，方可建立波罗蜜多。一「安住最胜」，谓要安住菩萨种性。二「依止最胜」，谓要依止大菩提心。三「意乐最胜」，谓要悲愍一切有情（为最胜意乐）。四「事业最胜」，谓要具行一切（自利利他的）事胜。五「巧便最胜」，谓要（有）无相智（了达一切法如幻，而远离执着之智/波罗密多）所摄受。六「回向最胜」，谓要回向无上菩提。七「清净最胜」，谓要不为二障（所）间杂。若非此七所摄受者，所行施等非到彼岸。由斯，施等十对（应于）波罗蜜多，一一皆（对）应四句分别（四种关系来分别：一施而非度，二度而非施，三亦施亦度，四非施非度。）

四句分别：1.布施但非波罗密多，即不与七最胜相应而布施；2 非布施但是波罗密多，如随喜他人布施/如持戒而具七最胜；3.是布施也是波罗密多，即与七最胜相应之布施；4.非布施非波罗密多，如随喜他人，但不与七最胜相应

此（波罗密多为何）但有十（种），不增减者？谓十地中对治十障，证十真如，无增减故。

十真如：1 遍行真如，为我法二空所显，一切法无所不在，故名遍行；2 最胜真如，具足无边之德，于一切法为最胜，故名最胜；3 胜流真如，所流之教法极为殊胜，故名胜流；4 无摄受真如，无所系属，非我执等之所依、所取，故名无摄受；5 无别真如，无差别之类，非如眼等之有异类，故名无别；6 无染净真如，本性无染，非修行后方为净，故名无染；7 法无别真如，虽多数法种种安立，而体无别异，故名法无别；8 不增减真如，离增减之执，非随净染而有增减，故名不增减。又名“相土自在所依真如”，以若证得此真如已，现身相现国土自在故也；9 智自在所依真如，若证得此真如已，则于无碍解得自在，故名；10 业自在等所依真如，若证得此真如已，则于一切神通之作业陀罗尼、定门皆得自在，故名。

复次前六不增减者（理由有六种：1）为除（悭吝、犯戒、瞋恚、懈怠、散乱、恶慧）六种（与道）相违障故，（2）渐次修行诸佛法故，（3）渐次成熟诸有情故。此如余论广说应知。（4）又施（、持戒、忍辱）等三，（称为）增上生道，（因为三者能）感

大财、（感戒）体及眷属故（所以称为增上生道）。精进（、禅定、般若）等三，（称为）决定胜道，（因为三者，精进）能伏烦恼、（禅定）成熟有情及（智慧成就）佛法故。诸菩萨道，唯有此二（增上生道和决定胜道）。（5）又前三种，饶益有情，（如何饶益？）施彼资财、（持戒）不损恼彼、（忍辱）堪忍彼恼而饶益故。精进等三对治烦恼，（菩萨）虽未伏灭（烦恼），而能精勤修对治彼；诸善加行（之禅定、智慧能）永伏、永灭诸烦恼故。（6）又由施等（三）不住涅槃（故菩萨能尽未来际利乐一切有情/大悲，）及由后三（菩萨）不住生死（/大智。菩萨）为（了证得不住涅槃、不住生死的）无住处涅槃资粮。由此（修六波罗蜜，）前六不增不减。

前六波罗蜜多不增不减的理由有如下六种：1 要除灭悭吝、犯戒、瞋恚、懈怠、散乱、恶慧这六种相违障故，所以有六度的建立。2 前四度是不散动的因，第五度是不散动的成熟，第六度得如实之智。如是渐次修行诸佛法故，故需成立六波罗蜜。3 施能摄受，戒能不害恼，忍能耐苦不退，勤能策励不懈，定能使未定得定，慧能使定者解脱。菩萨为如是渐次成熟一切有情故，故需建立六波罗蜜。以上这三种，都如《摄大乘论》等所说。4 菩萨道唯依二道成就，增上生道与决定胜道。施感大财，戒感戒体，忍感眷属，故名增上生道。精进是伏除烦恼的方便，静虑是成熟有情的方便，智慧是成熟佛法的方便，故名决定胜道。成就诸菩萨道唯有此二，缺一不可，所以才有六度的建立。5 前三波罗蜜多，饶益有情；后三波罗蜜多，对治烦恼。诸菩萨道，亦唯有此二，缺一不行。故需六波罗蜜。6 由施等三，故不住涅槃；而由后三，故不住生死。诸菩萨道，亦唯依此二，缺一不可，故建立六波罗蜜。

后唯四者，为助前六（波罗蜜行），令修满足，（也是）不增减故。方便善巧助施等三，愿助精进，（如理作意，以胜解）力助静虑，智助般若，令修满故。如《解深密》广说应知。

十次第者，谓由前前引发后后（由前一种修行引发后一种修行），及由后后持净前前（由后一种修行净化前一种修行）。又前前麤，后后细故，易难修习次第如是。（解）释（菩萨道修习位）总（名为波罗蜜多）、别名（布施等十），如余处说（如《解深密经》和《摄大乘论》所说）。

此十修者，有五种修（行的原则）。一依止任持修（即保持不散义），二依止作意修，三依止意乐修，四依止方便修，五依止自在修。依此五修，修习十种波罗蜜多皆得圆满，如《集论》等广说其相。

依止任持修，谓依止于菩萨种性的因力、殊胜自体的果力、上求下化的愿力、简择的慧力，来保持对波罗蜜多所修的正行。依止因力修，谓由种性力，决定成何果位；依止报修，谓菩萨的殊胜体力于波罗蜜多修习正行；依止愿修，由本愿力于波罗蜜多修习上求下化正行；依止简择力修，谓由简择慧力，修波罗蜜多之正行。

依止作意修，依止与诸波罗蜜多相应的教法。于已得功德深起爱味，见他人行六度深生随喜。于自他当来的胜品度行，深生愿乐来修习波罗蜜多。即 1 依止胜解作意修，谓于一切波罗蜜多相应经教有深胜解；2 依止爱味作意修，谓于已得波罗蜜多，见胜功德起深爱味；3 依止随喜作意修，谓于一切世界、一切有情所行施等六波罗蜜多深生随喜；4 依止愿乐作意修，谓于自、他当来胜品波罗蜜多深生愿乐。

依止意乐修，依止对于大慈大悲无厌足的欢喜心，来修习波罗蜜多。复有六种：1 无厌意乐，即布施永不厌倦；2 广大意乐，布施永不间断；3 欢喜意乐，即对受布施的众生生大欢喜；4 恩德意乐，即行布施时，认为众生对己有恩，帮助自己成大菩提；5 无染意乐，即布施时，不求众生报恩或将来得福报；6 善好意乐，布施所得福报施与众生，回向共成无上菩提，修诸波罗蜜多。

依止方便修，就是以无分别智观察三轮清净故，不执有所度人相、能度的我相、波罗蜜多的法相。由此方便一切作意所修诸行速成满故。“三轮”即修行中的能行、所行与行修。以布施为例，不见有施者、不见有受布施者，不见有布施的行为和布施之物。以持戒为例，不见有净戒，不见有恶戒，不见有持净戒者。

依止自在修，为求依止于如来的自在身、自在行、自在说法，而修波罗蜜多。有三种：1 身自在，谓诸如来自性身和受用身；2 行自在，谓诸如来变化身，由此能示现一切有情一切种同法行故；3 说自在，谓能宣说六波罗蜜多一切种差别，无有滞碍故。

此十摄者，谓十（种修行）一一皆摄一切波罗蜜多，互相顺故（彼此不相违）。依修前行而引后者，前摄于后，必待前故（前行包括在后行中，因后者必依赖前者才能生起）；后不摄（在）前（行中），不待后故（因为前者不需依赖后者生起。如果）依修后行（保）持净（化）前者，后摄于前，持净前故（后行包括在前行中，因后者能净化前

者)；前不摄后，非持净故(前行不包括在后行中，因为前者不能净化后行)。若依纯、杂而修习者，展转相望，应作四句(四种关系：是纯非杂、是杂非纯、亦纯亦杂、非纯非杂。前二句是纯修一行，后二句是诸行杂修)。

1 是纯非杂，如初地纯修布施，不修余九故；2 是杂非纯，通修余行故；3 亦纯亦杂，正修布施，兼修余行故。如初地修施、二地持戒、三地忍辱，乃至十地修智，余非不修，但随力随分故；4 非纯非杂，即依别行门，不修此十胜行故。

此(波罗密多)实有十，而说六者，应知后四第六所摄，开(展)为十者。第六唯摄无分别智，后四皆是后得智摄，(因此四能)缘世俗故。此十(波罗密多修行所得之)果者，有漏有四(异熟、等流、士用、增上果)，除离系果；无漏有四(等流、离系、士用、增上)，除异熟果。而有处说具五果者，或(那是以有漏与无漏两种修行)互相资(助)，或二(种修行果)合说。

十与(戒、定、慧)三学互相摄(关系)者。戒学有三：一律仪戒，谓正远离所应离法；二摄善法戒，谓正修证应修证法；三饶益有情戒，谓正利乐一切有情。此(戒学)与二乘有共(杀盗淫妄等性戒，大小乘所同受持)、不共(酒等遮戒，性虽非罪而能引罪，故佛特为遮止，菩萨不与二乘共持)，甚深广大，如余处说(如《摄大乘论》说)。

定学有四：一大乘光明定，谓此能(引)发照(见明)了大乘理、教、行、果(的)智光明故；二集福王定，谓此(定能得)自在，(能)集无边福，如王势力，无等双故；三贤守定，谓此能守世、出世间贤善法故；四健行定，谓佛、菩萨大健有情之所行(定)故。此四(定的)所缘、对治(的对象)、堪能(功能)、引发(的因素)、作业，如余处说(如《摄大乘论》说)。

慧学有三：一加行无分别慧，二根本无分别慧，三后得无分别慧。此三（慧的）自性、所依、（生起的）因缘、所缘、（现）行等，如余处说（《摄大乘论》说。）如是三慧（与菩萨修行五位的关系），初、二位中，（慧）种具有（上述）三（类），现（行）唯加行（慧）。于通达位，现二种三（现行有根本无、后得无分别慧二，慧种子有上述三类），见道位中无加行（慧现行）故。于修习位，七地已（结束）前，若种若现，俱通三种；八地以去，现（行有根本、后得无分别慧）二，种（有）三，无功用道违加行故（，所以从八地开始）所有进趣皆用后得（智来引起根本无分别慧，因八地以上的）无漏观中（，后得无分别智）任运起故（，所以不起加行道）。究竟位中，现种俱二（后两种慧），加行现、种俱已舍故。

无分别智，又作无分别心，指舍离主观、客观之相而达平等之真实智慧。即菩萨见道时，离能取、所取，起我、法二空，得根本无分别智，证一切法之真理。亦即远离世俗之名、义、概念等虚妄分别，能如实认识唯识真如。此智属出世间智与无漏智，为佛智之相应心品。

无分别智有加行、根本、后得三种：1 加行无分别智，又作加行智，即四寻思、四如实智，乃断分别二障之前行。2 根本无分别智，即正证之慧，又称为出世无分别智、根本智，乃道之体。3 后得无分别智，是出观起用之慧，属后得智，乃道之果。另据成唯识论卷十，根本无分别智与后得无分别智属同一种智，惟作用不同，后得智依根本智不离真理，根本无分别智则靠后得智才能于世俗谛中彰显。

若（以三学与十波罗蜜多的）自性（相）摄（关系来说），戒唯摄戒（修行）；定摄静虑；慧摄后五（修行）。若并助伴（辅助关系，每一学与十）皆具相摄。若随（作）用摄，戒摄前三，（布施是戒）资粮、（持戒是戒）自体、（忍辱是戒）眷属性故；定摄静虑；慧摄后五。精进三（学都）摄，（精进能全面）遍（鞭）策三故。若随（明）显（的关系）摄，戒摄前四，前三如前（所说）及（精进）守护（戒）故；定摄静虑；慧摄后五。

此十位（波罗蜜多）者，（菩萨修行）五位皆具，（但）修习位中，其相最显。然初、二位（的）顿悟菩萨（十修行）种（子）通二种（有漏、无漏），现唯有漏；渐悟菩萨，若种若现俱通二种，已（证）得生空无漏观故。通达位中，种通

(有、无漏)二种，现唯无漏。于修习位，七地已前，种、现俱通有漏、无漏；八地以去，种通二种，现唯无漏。究竟位中，若现若种，俱唯无漏。

此十因位(修行)，有三种名。一名远波罗蜜多，谓初无数劫，尔时施等势力尚微，被烦恼伏，未能伏彼，由斯烦恼不觉现行。二名近波罗蜜多，谓第二无数劫，尔时施等势力渐增，非(被)烦恼伏，而能伏彼，由斯烦恼故意方行(要由以前意识的习惯力量才生起)。三名大波罗蜜多，谓第三无数劫，尔时施等势力转增，能毕竟伏一切烦恼，由斯烦恼永不现行，犹有所知(障)微细现、种及烦恼种(未断除)，故未究竟。

此十(所代表的意义)类，差别无边，恐厌繁文，略示纲要。十(波罗蜜行)于十地，虽实皆修，而随(品位)相增，地地(都会偏重于)修(某)一(种)。虽十地行有无量(修行法)门，而皆摄在十到彼岸。

阐释十重障

十重障者：一「异生性障」，谓二障中分别起者，依彼(二障)种(子的存在)立异生性故。二乘见道现在前时，唯断(分别烦恼障)一种，名得圣性。菩萨见道现在前时，具断二(障)种(子)，名得圣性。(无间道、解脱道)二真见道现在前时，彼(分别)二障种(子)必不成就，犹明与闇定不俱生，如秤两头低昂时等，诸相违法，理必应然。是故(凡、圣)二性无俱成失(同时存在的过失)。

异生性障是依二障的有无而建立，有二障种子的有情就是异生(凡夫)，没有就是圣人。前文提到：“二乘见道现在前时，唯断一种。”这似乎表示，在二乘见道生起时，异生性障还在，这岂不是说二乘有同时是凡夫也是圣人的过失？答：无失。二乘解脱道，唯依分别烦恼一种障建立异生性，而菩萨道是依分别二障种子成立异生性。菩萨真见道现在前时，同时断除二障种子。因此，二乘没有凡、圣二性同时存在的过失。

“（唯识认为）无间道时已无惑种，（既已无惑种）何用复起解脱道为？”（起无间道期待）断惑（，起解脱道期待）证灭，期（待）心别故。（起解脱道是）为舍彼品麤重性故，无间道时虽（已）无惑种，而未舍彼（惑种带来的）无堪任性，为舍此（无堪任性）故，起解脱道，及证此品（见道位的）择灭无为。

虽见道生（时，不但断异生性障）亦断（往生）恶趣诸业、果等，而今且（只）说（断了）能起（往生恶道的）烦恼（而不提往生恶道之业、果，因为烦恼）是（造业和果报的）根本故。由斯，初地说断二（种）愚及彼麤重：一「执着我法愚」即是此中异生性障；二「恶趣杂染愚」，即是（往生）恶趣诸业、果等（业与果虽不是愚，但是由愚所起的造作，果是由愚感招，故恶趣业果）应知（也属）愚品，总说为愚，后（文中凡提是到业、果都）准此释。或彼（见道位所断之障）唯说（与）利、钝（使）障品俱起二愚。（如执着我法愚，是与利障俱起的愚；恶趣杂染愚，是与钝障俱起的愚）

五利使障：身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见。「使」为烦恼之异名。五利使能迷惑正见，皆起于对「理」之不解或错误认识，即“迷理无明”，其性极猛利，故总称五利使。五钝使障：贪、瞋、痴、慢、疑。此十能使有情流转于三界，故称「使」，五钝使是五种迷于「事」而起之惑，即“迷事无明。”

彼“麤重”言显彼二（愚的）种（子），或二（愚）所起（的）无堪任性（非现非种），如（《瑜伽论》说）入二（禅）定说断苦根，（苦根就是苦受在初禅定中已断，在第二定再说断彼苦根麤重，这里所断的是无堪任性）所断苦根，虽非现、种，而名麤重，此亦应然。后“麤重”言，例此（种子或无堪任性）应释。

虽初地所断实通（分别烦恼、所知）二障，而异生性障（在此）意取所知（障）。（《摄大乘论》）说十无明（对二乘来说）非染污故，（因为此十）无明即是（菩萨十地要断的）十障品（及障所导致的两种）愚。二乘亦能断烦恼障，彼（烦恼障）是（菩萨）共（二乘都要断）故，非此（论）所说（的十重障）。又十无明（可解释成十重障中非烦恼

性的无明，此类无明对二乘来说是）不染污者，唯依十地修（行）所（要）断（的那部分无明而）说。

凡夫性障在初地见道位断。此处是根据最初断除的凡夫性障就是分别二障种子而说，但异生性障在此，是指分别所知障，所以可以说入初地大致是断分别所知障的现行、种子及麤重。此后每地所断的都指俱生所知障的现行、种子、麤重，以及制伏俱生烦恼的现行。见道位所断的分别二障种子，是指无间道断分别二障种子，解脱道断前种子所导致的麤重/无堪任性。种子性的麤重是指二愚的种子；非种子性的麤重是指二愚种子所引起的无堪任性。此处说解脱道所断的麤重是指后一种，无堪任性。

虽此（修道）位中亦伏（俱生）烦恼（现行及）断彼（烦恼带来的）麤重，而非（此修道位真）正意（义，因）不断（俱生）随眠，故此不说（断俱生烦恼障）。理实初地修道位中，亦断俱生所知一分，然今且说（登地时）最初断（的分别所知障所，不说断修所断俱生所知障）者。后九地断（的俱生所知障所起二愚，都是在最初进入每一地时断尽），准此应知（。然而入地后，每一地的）住、满地中，时既淹久，理应进断所应断障（既已经过了很久的时间，理应随着时间推移，一部分一部分的断，一直到进入下一地同时，断尽上一地剩余的所知障），不尔（入心、住心、满心）三时道应无别。故说菩萨得（到六现观中的四、五）现观已，复于十地修道位中，唯修永灭所知障道，留烦恼障助愿受生，非如二乘速趣圆寂。故修道位不断烦恼，将成佛时方顿断故。

见道位时是断分别烦恼、所知二障的现行、种子及麤重/无堪任性；登初地后，每一地都断一部分俱生所知障的现行、种子、麤重。俱生烦恼障，每地都制伏一部分现行以及断烦恼所带来的麤重，而不断烦恼种子，八地以上制伏一切俱生烦恼障现行，俱生烦恼的种子至金刚喻定的无间道时断除。

二「邪行障」，谓所知障中俱生一分，及彼所起误犯三（身口意）业。彼障二地极净尸罗，入二地时，便能永断。由斯，二地说（已）断二愚及彼麤重：一微细误犯愚，即是此中俱生（所知障）一分；二种种业趣愚，即彼（邪行障）所起误犯三业，或（种种业趣愚也称为）唯起业不了业愚（只造业而不了解业的愚）。

三「闇钝障」，谓所知障中俱生一分，令所闻思修法忘失。彼障三地胜定、总持（对佛法的把握、记忆、保持），及彼（定）所发殊胜（闻思修）三慧，入三地时，便能永断。由斯，三地说断二愚及彼麤重：一「欲贪愚」，即是此（闇钝障）中能障胜定及修慧者，彼（愚）昔多与欲贪俱故，名欲贪愚，今得胜定及修所成（慧），彼（愚）既永断，（与彼愚俱起的）欲贪（现行）随伏，此（欲贪）无始来依彼（愚）转故。二「圆满闻持陀罗尼愚」，即是此（闇钝障）中能障（学习）总持（陀罗尼的）闻、思慧者。

三地断除了二地的闇钝障及其所导致的二愚之后而入，得殊胜的定以及殊胜的闻思修所成慧。

四「微细烦恼现行障」，谓所知障中俱生一分。（此障属）第六识俱（生）身见等摄，最下品（最微细）故，不作意缘故（自然而然的生起），远随（无始时来随第六识不断的）现行故，说名“微细”。彼障四地菩提分法，入四地时便能永断。彼（障）昔多与第六识中任运而生（的）执我见等（烦恼）自体起故，说（此所知障也得）烦恼名。今四地中，既得无漏菩提分法（无漏三十七道品），彼（障）便永灭，此（意识相应的烦恼与俱生）我见等亦永不行。初、二、三地行施、戒、修相同（于）世间（因在前三地不能伏意识俱生我见及烦恼）；四地修得（无漏）菩提分法，方名出世，故能永害二身见等（第六识俱生的身、边见与烦恼）。

四地断除去三地的微细烦恼现行障，制伏了第六识的俱生身、边见以及烦恼，使得第六识的俱生我执永不现行。因此，四地以上才有出世/无漏的波罗蜜多行以及无漏的三十七道品。四地前的菩萨行同于世间波罗蜜多行。

“宁知此（身见等微细烦恼是）与第六识俱（而非第七识）？”（答：与）第七识俱执（的）我见等，与无漏道性相违故，八地以去方永不行，七地已来犹得现起，（能）与（第七识其）余烦恼为依持故。此（第六识的我执见）麤彼（第七识的我见）细，伏有前后，故此（四地所伏身见等）但与第六相应。身见“等”言，亦摄无始所知障摄定爱（对定的贪）、法爱。彼定、法爱三地尚增，入四地时方能永

断，（因）菩提分法特违彼故。由斯，四地说断二愚及彼麤重：一「等至爱愚」，即是此中定爱俱者（愚与麤重）；二「法爱愚」，即是此中法爱俱者。（由于）所知障（所）摄二愚断故，（第六识的俱生）烦恼（障与定、法）二爱（的所知障）亦永不（现）行。

五「于下乘般涅槃障」，谓所知障中俱生一分。令厌生死，乐趣涅槃，同下二乘厌苦欣灭。彼障五地无差别道，入五地时便能永断。由斯五地说断二愚及彼麤重：一「纯作意背生死愚」，即是此中厌生死者。二「纯作意向涅槃愚」，即是此中乐涅槃者。

六「麤相现行障」，谓所知障中俱生一分。执有染、净麤相现行，彼障六地无染净道，入六地时便能永断。由斯六地说断二愚及彼麤重：一「现观察行流转愚」，即是此中执有染者，（观见有）诸行流转（生灭、属）染分摄故。二「相多现行愚」，即是此中执有净者，取净相故。相观多行（经常住有相观中），未能多时住无相观。

七「细相现行障」，谓所知障中俱生一分。执有生灭细相现行。彼障七地妙无相道，入七地时便能永断。由斯七地说断二愚及彼麤重：一「细相现行愚」，即是此中执有生者，犹取流转细生相故；二「纯作意求无相愚」，即是此中执有灭者，尚取还（归寂）灭细灭相故，纯于“无相”作意勤求，未能（于无相）空中起有（的殊）胜行（所以不能变现身土）。

八「无相中作加行障」，谓所知障中俱生一分，令无相观不任运起。前之五地，有相观多，无相观少；于第六地，有相观少，无相观多；第七地中，纯无相观，虽恒相续而有加行。由（于）无相中有加行故，（故）未能任运现（化身）相及（国）土。如是加行，障八地中无功用道，故若得入第八地时，便能永断。彼（障）永断故，得（四种自在中的分别、刹土）二自在。由斯八地说断二愚

及彼麤重：一「于无相作功用愚」；二「于相自在愚」，（此二愚）令（菩萨）于相中不自在故，此（相不但包括化身）亦摄（国）土相一分故。八地以上，纯无漏道任运起故，三界烦恼永不现行，（只有）第七识中细所知障犹可现起，（所知障的现行与）生空智果不违彼故。

四种自在：《大乘庄严经论》卷五：“一得分别自在，住于菩萨第八不动地即舍一切功用之行得无功用法，于一切法远离一切分别之想而得自在。二得刹土自在，菩萨住于不动地深心清净，于诸刹土亦得清净得出生自在。三得智自在，菩萨住于第九善慧地，得无碍之智慧演说诸法，称于理而得自在。四得业自在，菩萨住于第十法云地，于诸烦恼业缚悉能通达，更无障碍也。”

九「利他中不欲行障」，谓所知障中俱生一分，令于利乐有情事中不欲勤行，乐修己利。彼障九地（义、法、词、辩）四无碍解，入九地时便能永断。由斯九地说断二愚及彼麤重：一「于无量所说法、无量名句字、后后慧辩陀罗尼自在愚」。于无量所说法陀罗尼自在者，谓义无碍解，即于所诠总持（所解释的义理上）自在（无碍），于一（个意）义中现一切义故（一切众生都能理解）；于无量名句字陀罗尼自在者，谓法无碍解，即于能诠总持自在（能无碍的运用能诠的名句字），于一名、句、字中现一切名、句、字故；于后后慧辩陀罗尼自在者，谓词无碍解，即于（语）言（声）音展转（为有情）训释总持自在，于一音声中现一切音声故。二「辩才自在愚」，辩才自在者，谓辩无碍解，善达（善于把握）机宜，巧为（众生解）说故。（此二）愚能障（上述）此四种自在，皆是此中第九障摄。

十「于诸法中未得自在障」，谓所知障中俱生一分，（菩萨虽得四无碍解，然此障）令于诸法不得自在。彼障十地大法智云及（此智）所含藏（的种种功德，与）所起（神通）事业，入十地时，便能永断。由斯十地说断二愚及彼麤重：一「大神通愚」，即是此中障所起（神通）事业者；二「悟入微细秘密愚」，即是此中障大法智云及所含藏（的功德）者。

此(+)地于法虽得自在，而有余障，未(能)名最极(圆满)。谓有俱生微所知障，及有任运烦恼障种，金刚喻定现在前时，彼皆顿断，入如来地。由斯佛地说断二愚及彼麤重：一「于一切所知境极微细着愚」，即是此中微所知障；二「极微细碍愚」，即是此中一切任运烦恼障种。故《集论》说：“得菩提时，顿断烦恼及所知障，成阿罗汉，及成如来，证大涅槃大菩提故。”

断由所知障而起的二愚及其麤重，是每地菩萨的修行，从该地的住心/胜进道开始断直到满心位，进入下一地的入心位断尽前一地的二愚以及麤重，解脱上一地的束缚。在金刚喻定属无间道，断尽一切俱生烦恼、所知障种；在解脱道断尽麤重、劣无漏、有漏善等。

成唯识论卷九终

成唯识论卷十

此十一障，二障所摄。烦恼障中见所断种，于极喜地见道初断，彼障现（行）起地前已伏。修所断种，（成佛前之）金刚喻定（之无间道）现在前时，一切顿断；彼障现起地前渐伏，初地以上能顿伏尽，令永不行，如阿罗汉。由故意力（意识及末那以前习惯的力量），前七地中虽暂现起，而不为失，八地以上毕竟不行。（第六识俱生烦恼障，登四地便永不现行；第七识俱生烦恼，登八地便永不现行。）

所知障中见所断种，于极喜地见道初断，彼障现起地前已伏。修所断种，于十地中渐次断灭，金刚喻定（之无间道）现在前时，方永断尽；彼障现起，地前渐伏，乃至十地方永伏尽。八地以上，六识俱（生所知障）者不复现行，（因为第六识起）无漏观心及（其结）果（意识我法二空所起之根本无分别智）相续（不断），能违彼故；第七俱者犹可现行，（第七识）法空智果起位方伏（，结果就是第七识生起根本无分别智，因而伏住此识的俱生所知障现行）；前五转识（的所知障）设未转依，（被）无漏（第六识）伏故，障不现起。

“六识俱者不复现行，无漏观心及果相续，”表示八地菩萨第六识所起二空根本无分别智的无漏观永远不断的任运生起，所以与第六识的俱生烦恼障、所知障不再现行。“无漏观心及果相续”句中的“果”，《述记》说是指灭尽定与相应的后得智。前五识的俱生所知障，《述记》说：“此五识俱，若所知障，地地分断，能障地故。五识俱者，设是后地所能断者，于前地中亦能伏之，现行麤于种子，违于道故。...又八地已去，五识俱者，虽不得对治，由第六俱无漏伏故，令不现起，七地以前，犹能现起。”

虽于修道十地位中，皆不断灭烦恼障种，而彼麤重（烦恼障种所引起的无堪能性）亦渐断灭。由斯故说，二障麤重——皆有三位断义（入初地、八地、佛地三位之解脱道）。虽诸位中皆断麤重，而（上述）三位显，是故偏说。

《瑜伽论》说：“烦恼、所知二障的麤重，——都有三位断义”。断烦恼障麤重的三位是；一者极喜地，一切恶趣诸烦恼所有麤重皆悉永断，故上、中品烦恼皆不现行。二者决定位，于无加行、无功

用、无相中，一切能障清净无生法忍所有诸烦恼品麤重，皆悉永断，断下品烦恼，故一切烦恼永不现行。三者金刚位，永断三品烦恼习气麤重。断所知障的三位是：一即见道位；二即不动地位；三即佛地位。问：若烦恼麤重不属种子，岂非地地皆断，何以但说三位？答：虽十地中，地地皆断麤重，而三位特显，如无漏观心之初起、无间、圆满，故偏说三位断，而说不说地地皆断。

“断二障种，渐顿云何？”第七识俱烦恼障种，三乘将得无学果时，一刹那中三界顿断；所知障种，将成佛时，一刹那中一切顿断，（因为第七识的俱生所知障）任运内起，无麤细（之别）故。

余六识俱烦恼障种，见所断者，三乘见位真见道中，一切顿断；修所断者，随其所应，一类二乘，三界九地（中，将与六识俱生烦恼障种每一地分为九品，每地九品）——渐次九品别断；一类二乘，三界九地（麤、中、细障种各自）合为一聚（，再分为）九品别断。菩萨要起金刚喻定，一刹那中三界顿断。所知障种，初地初心顿断一切见所断者；修所断者，后于十地修道位中渐次而断，乃至正起金刚喻定一刹那中，方皆断尽，（因为与前六识俱生所知障能）通缘内外麤、细境生（，故而）品类差别有众多故（所以无法一时断尽）。

一类渐次得果的钝根二乘人，在三界九地的八十一品烦恼，必须一地一地，每一地的烦恼各分九品而一个一个渐次别断。有一类利根二乘，能将三界九地八十一品烦恼合为一聚，再分上、中、下各九品——别断。换言之，二乘当中又分钝根与利根两种。钝根二乘断俱生烦恼障种，三界九地每一地有九品，预流果断欲界思惑至第五品名不还向；断第六品名一来果，因为还有三品欲界余惑未断，所以还要来人间一次。断至八品，名不还向；断尽九品，名不还果，到此阶段欲界惑即断尽，不再来人间，所以名为不还果，然后往生在净居天，继续用功断其余八地的九品惑（共七十二品）。断至第七十一品惑时，名为阿罗汉向；断尽最后一品则名阿罗汉果。

利根二乘行者，将三界九地的八十一品（九地每地各有九品）的修所断惑，分类成麤、种细三类，每类有分上中下三种。九种类各依自种类合为一聚共有九品，也就是说九地中每一地的上上品共九个合为一聚而断、九个上中品合为一聚而断、九个上下品和为一聚而断……乃至九个下下品合为一聚而断，共有九个九品，每个九品各自合为一聚而断。此种断法，在断了欲界六品修所断烦恼同时，也断了色界、无色界六品烦恼，所以不可称为斯陀含（一来果）。断完欲界第九品烦恼时也同时断完三界所有修所断烦恼，直接跳过阿那含（不还果），因此可从预流果直达无学果，跳越了中间的二果与三果。见《大乘阿毘达磨杂集论》卷十三：“预流补特伽罗，此有二种，一渐出离，二顿出离。渐出离

者，如前广说。顿出离者，谓入谛现观已，依止未至定发出世间道，顿断三界一切烦恼，品品别断，唯立二果，谓预流果、阿罗汉果。品品别断者，谓先顿断欲、色、无色界，修道所断，上上品随眠，如是乃至软软品。顿断三界者，如见道所断，非如世间道界地渐次品品别断。”

第六识的所知障，《述记》说：“第六识者，准此（前五识）应知，亦地地断，亦能伏故。”第七识的俱生所知障，《述记》说：“第七识俱，金刚方断，于十地中，有伏有起。”

二乘根钝，渐断（九品修所断烦恼）障时，必各别起无间、解脱（道）；（而在起）加行、胜进（道时，）或别或总（其中的步骤可以分开进行，或合起来一次进行）。菩萨利根，（在）渐断障位，非要别起无间、解脱，刹那刹那能断证故，加行（、无间、解脱、胜进道）等四，刹那刹那前后相望，皆容具有。

二乘在断修所断烦恼障时，先起一加行再依次起无间道断一品惑、解脱道、胜进道，然后出观；之后，再起第二次加行、无间、解脱、胜进，然后出观。如此分九次进行，此为各别起。另外，也可以起一加行后，入无间断一品惑再起解脱道，然后又起无间道断第二品惑再如解脱道，如是五次断五品惑，再入一胜进道后出观。剩余四品惑如前步骤依次各起一加行、四无间、四无间、一胜进。所以前文说：“必各别起无间、解脱；加行、胜进或别或总。”

1 见所断二障之现行，在资粮位一部分一部分渐伏，在加行位全部制伏；其种子在见道位之无间道断除，其麤重（无堪任性）在解脱道断除。2 与意识相应的俱生烦恼障：其现行，加行位渐伏，见道位顿伏，虽已伏但还可现行，四地后永伏；其种子在金刚喻定的无间道断除，其麤重在十地中渐渐断除，在佛地永断。3 与第七识相应的俱生烦恼障：其现行，初地以上渐伏，八地以上永伏；其种子在金刚喻定之无间道顿断；其麤重，佛道永舍。4 与第六识相应的俱生所知障：其现行，加行位至七地渐伏，八地永伏；其种子，十地中渐断，金刚喻定无间道断尽；其麤重，地地渐除，佛道永除。5 与第七识相应之俱生所知障：其现行，十地中或现起或制伏，起金刚喻定前永伏；其种子，金刚喻定的无间道顿断；其麤重，成佛金刚喻定之解脱道永舍。此第七识所知障在八地以上还能现行，这是取决于第七识的法空无漏观心及其果是否现行有关。

无漏观心，是指人、法二空所起根本无分别智。八地以上，第六的二空无漏心相续不断，第七识我空智可相续不断，但其法空智有时会断。我空无漏观智只是无漏观心的粗观，不能制伏微细法执，故第七识的俱生所知障还会现行。

阐释十真如

十真如者：一「遍行真如」，谓此真如二空所显，（遍法界）无有一法而不在故（见道位入初地所显）；二「最胜真如」，谓此真如具无边（功）德，于一切法最为胜故（二离垢地菩萨远离微细遮罪烦恼垢之所显）；三「胜流真如」，谓此真如所流教法，于余教法极为胜故（三发光地菩萨成就总持大法、胜定所显真如）；四「无摄受真如」，谓此真如无所系属，非我执等所依、取故（四焰慧地菩萨断了微细烦恼现行障所显真如）；五「类无别真如」，此真如类无差别，非如眼等类有异故（五极难胜地菩萨合真俗二观，无生死、涅槃差别所证真如）；六「无染净真如」，谓此真如本性无染，亦不可说（证佛果）后方净故（六现前地菩萨观一切法无染净之智所显真如）；七「法无别真如」，谓此真如虽多教法、种种安立，而（本身）无异故（七远行地菩萨离生灭细相现行所显真如）；八「不增减真如」，谓此（八不动地菩萨于）真如离增、减执，不随净染有增减故，即此亦名「相、土自在所依真如」，谓若证得此真如已，现（化身）相、现（国）土俱自在故；九「智自在所依真如」，（九善慧地菩萨）谓若证得此真如已，于（四）无碍解得自在故；十「业自在等所依真如」，（十法云地菩萨）谓若证得此真如已，普于一切神通、（一切）作业、（一切）总持、（一切）定门皆自在故。

1 遍行真如：初极喜地菩萨，初获圣性，证得二空所显真实如理，遍法界无一法没有真如。2 最胜真如：二离垢地菩萨，具净尸罗，远离微细毁犯烦恼尘垢所证真如，具无边庄严功德，在一切法中最为超胜。3 胜流真如：三发光地菩萨，成就总持、大法、胜定所显真如，能发无边妙慧光故，从此真如流出的教法，望其余教法，极为殊胜。4 无摄受真如：四焰慧地菩萨，烧烦恼薪、慧焰增故，安住最胜菩提分法，伏第六识微细烦恼现行障所显真如。无所系属，非我执、我慢、我爱、无明、边见、我所见等所依、取。5 类无别真如：五极难胜地菩萨，合真俗二智，令真俗二谛不相违，极难胜故，无生死、涅槃差别之所证，此真如无差别之类，非如眼等之有异类，故名无别。6 无染净真如：六现前地菩萨，住缘起智观，引无分别最胜般若，断能障无染净道的麤相现行障，得此无染净智所显真如，烦恼相用不能动故。知真如本性清净。7 法无别真如：七远行地菩萨，至无相住与有功用行后边，断障碍无相智之生灭细相现行所显真如，虽证此真如有胜义法界、实相等多种教法安立，而此真如体实无异。8 不增减真如：八不动地菩萨，我空无分别智任运相续，相用（一切现象与活动）烦恼不能动故，于无功用道中离了增、减二执，不着清净而起增执、不着断染而起减执。即此离增减执，亦名相

土自在所依真如。证此真如，现相现土任运自在。9 智自在所依真如：九善慧地菩萨，证得此真如已，能于四无碍解，获善说法要自在，能遍十方善说正法，成就利他行。10 业自在等所依真如：十法云地菩萨，证此真如已，大法智云含众德水，蔽一切如空羸重，充满法身故。遍于利乐有情的一切神通作业、陀罗尼的总持、三摩地胜定自在无碍。

虽真如性实无差别，而随（每一地菩萨的殊）胜（功）德假立十种。虽初地中已达一切（真如），而能证行犹未圆满，为令圆满，（一地一地）后后建立（不同真如名称）。

阐释转依义

如是菩萨于十地中，勇猛修行十种胜行，断十重障，证十真如，于二转依便能证得。

转依位别略有六种：一损力益能转，谓初（资粮）、二（加行）位，由习（闻思修得）胜解，及惭愧（力）故，损本识中染种势力，益本识内净种功能，虽未断（二）障种实证转依，而渐伏（分别二障）现行，亦名为转；

二通达转，谓通达位，由见道力通达真如，断分别生二障、羸重，证得一分真实转依；

三修习转，谓修习位，由数修习十地行故，渐断俱生二障羸重，渐次证得真实转依。《摄大乘》中说：“通达转（通达位后所起的转依）在前六地，有、无相观通达真俗（有相观通达俗谛，无相观通达真谛），间杂现前，令真、非真现、不现故（真/无相观，非真/有相观；真现行时非真不现）。”（《瑜伽论》）说：“修习转在（七到十）后四地，（因）纯无相观长时现前，勇猛修习断余羸重，多令非真不显现故。”（从有相观转成无相观所以名修习转。）

四果圆满转，谓究竟位，由三大劫阿僧企耶修集无边难行胜行，金刚喻定现在前时，永断本来一切麤重，顿证佛果圆满转依，穷未来际利乐无尽；

五下劣转，谓二乘位专求自利，厌苦欣寂，唯能通达生空真如，断烦恼种，证真择灭，无胜堪能，名下劣转；

六广大转，谓大乘位，为利他故，趣大菩提，生死、涅槃俱无欣厌，具能通达二空真如，双断所知、烦恼障种，顿证无上菩提、涅槃，有胜堪能，名广大转。此（颂）中意说，广大转依舍二麤重而证得故。

前四转是根据修行五位区分，后二是根据大小乘区分。

释四种转依

转依义别略有四种：

（1）一能转道。此复有二：一能伏道，谓伏二障随眠势力，令不引起二障现行。此（能伏道）通有漏、无漏二道，（可以是）加行、根本、后得三智，随其所应，渐（或）顿伏彼（二障）；二能断道，谓能永断二障随眠，此道定非有漏（道及）加行（智所能办成。）有漏（智是）曾（经所）习（，属第六识，或是对）相（的）执（着）所引（并受第七识烦恼影响，）未泯相故；加行（还在）趣求所证（真如与）所引（发根本智），未成办故。

《瑜伽》说：“染污末那为识依止，彼未灭时，相了别缚，不得解脱；末那灭已，相缚解脱。”

（何智能断障？）（1）有义：根本无分别智亲证二空所显真理，（此智）无境相故，能断随眠。后得（智）不然，故非（能）断道。（2）有义（论主观点）：后得无分别智虽不亲证二空真理，无力能断「迷理随眠（迷四谛理的无明种子）」，而于安立（真如的种种相状）、非安立（真如）相，明了现前，无倒证故，亦能永断

「迷事随眠（不解事相的无明种子）」，故《瑜伽》说“修道位中有出世断道（即根本无分别智，）世出世断道（后得无分别智），无纯世间道（有漏道及加行道）能永害随眠，（有漏、加行）是曾习故、（是对）相（的）执（着）引故。”由斯理趣，诸见所断及修所断「迷理随眠」，唯有根本无分别智，亲证理故能正断彼；余修所断「迷事随眠」，根本、后得俱能正断。

虽说后得无分别智业也能断“迷事随眠”，但《述记》中说：“问：何故论中说修习位唯取无分别智，不说余法？答：即从所缘能断道说，缘者藉也，即修习位从所（凭）藉（的）无分别智能断惑故。所以此位偏说无分别智，不说余法，或（无分别智）所缘者即是真如也。既对所缘真如，即说能缘（的）无分别智断惑之道为修习位。”这段文字所说的“无分别智”既然所缘的对象是真如，那么此“无分别智”应该是“根本无分别智”。由此可见，菩萨修行的次第中，断二障种子或是断迷理、迷事二随眠，还是以根本无分别智为主，而以后得无分别智为辅助。此外，在《成唯识论》卷九在解释了“根本无分别智”之后也提到：“菩萨从前见道起已，为断余障证得转依，复数修习无分别智。此智远离所取、能取故说“无得”及“不思议”。或离戏论，说为“无得”；妙用难测，名“不思议”，是出世间无分别智。”出世间无分别智/出世断道就是“根本无分别智”。后得无分别智称为“世出世断道”。

（2）二所转依。此复有二：一持种依，谓本识，由此（识）能持染净法种，与染净法俱为所依，（修习）圣道转令舍染得净（，故名所转依）。余（心、心所等都属）依他起性，虽亦是依，而不能持种，故此不说（为所转依）；二迷悟依，谓真如，由此（真如）能作迷悟根本，诸染净法依之（而）得生，圣道转（生起）令舍染得净。余（可做迷悟依的事，皆依他起）虽亦作迷悟法依，而非根本，故此不说。

真如本性不论是不垢不净或是其它说法，原本都是无法转变、无法说明，真如只是一切法的真理，但由于断除所有迷惑之后，可悟出一切事物的真实道理，所以假说真如也是清净。

（3）三所转舍，此复有二：一所断舍，谓二障种。真无间道现在前时，障（与对）治相违，彼便断灭，永不成就，说之为舍。彼种断故，不复现行妄执我、法，所执我、法不对妄情（见下解释），亦说为舍，由此（所断舍也）名舍遍

计所执。二所弃舍，谓（二障外，其）余有漏（种）、劣无漏种。金刚喻定现在前时，引极圆明纯净本识，非彼依故，皆永弃舍。彼种舍已，现有漏法及劣无漏毕竟不生，既永不生，亦说为舍。由此（所弃舍）名舍生死（及）劣法。

实我、实法本无，但对妄情，非有似有。真无间道现在前时，妄情种断，所执我、法不对妄情，无由生起，亦说为舍。

（何时舍弃？）（1）有义：所余有漏法种及劣无漏（种子），金刚喻定（的无间道）现在前时，皆已弃舍，与二障种俱时舍故。（2）有义（论主观点）：尔时犹未舍彼（有漏法种及劣无漏），与无间道不相违故，（如果此时已舍劣无漏种、有漏善种与二障种所起麤重，）菩萨应无（变易）生死法故，此位应无所熏识（异熟识）故，住无间道应名佛故，后解脱道应无用故。由此应知，余有漏等，解脱道起方弃舍之，第八净识非彼依故。

余有漏法指有漏善种、无记事物（异熟识）种、部分异熟生事物（如有漏五根）；劣无漏即十地菩萨的无漏智，但不如佛之圆满智慧，故称劣无漏。俱生二障种子在金刚喻定的无间道断除，又名舍遍计所执；所弃舍的对象就是有漏善以及劣无漏，此二在金刚喻定解脱道/成佛时舍弃。

（4）四所转得，此复有二：一所显得，谓大涅槃（与小乘唯断烦恼的寂灭不同）。此虽本来自性清净，而由客障覆令不显，真圣道生，断彼障故，令其相显，名得涅槃，此（大涅槃）依真如离（二）障施設（的状态，并非有个涅槃相），故体即是清净法界。

清净法界属第四胜义谛，本是言语道断，无法言说，所以只能用第三胜义的真如来勉强解释。

1 能转道，证悟转依之智；即制伏烦恼、所知障种子现行的能伏道：包括有漏的加行智，及无漏的加行、根本、后得智；能断道：能断二障种子，即根本、后得二无漏智。2 所转依，转依之所依：持种依就是保持染净法种子的第八识；迷悟依为迷悟法所依的真如。3 所转舍，指所应转舍者：所断舍的二障种子，及所弃舍之其余有漏法和劣无漏种。4 所转得，即所显得之大涅槃（四涅槃中之后三种），及所生得之大菩提。

涅槃义别，略有四种：一本来自性清净涅槃，谓一切法相真如理。虽有客染而本性净，具无数量微妙功德，无生无灭，湛（然寂静）若虚空，一切有情平等共有，与一切法不一不异，离一切相、一切分别，寻思路绝，名言道断，唯真圣者自内所证，其性本寂，故名涅槃；二有余依涅槃，谓即真如出烦恼障（出离烦恼障所显真如）。虽有微苦所依未灭而（烦恼）障永寂，故名涅槃；三无余依涅槃，谓即真如出生死苦。烦恼既尽，余依（身体）亦灭，众苦永寂，故名涅槃；四无住处涅槃，谓即真如（脱）出所知障，（具有）大悲、般若（大智）常所辅翼，由斯，（大智故）不住生死、（大悲故，不住）涅槃，利乐有情穷未来际，（妙）用而（体）常寂，故名涅槃。

涅槃就是真如的别名之一：一本来自性清净涅槃，谓一切法相真如理；二有余依涅槃，谓即真如出烦恼障；三无余依涅槃，谓即真如出生死苦，显依真理无余涅槃；此位唯有清净真如；四无住处涅槃，谓即真如出所知障。有余依的“依”是指身体。二乘断烦恼障，还未断除身体，故名“有余依”。第三种涅槃是二乘人烦恼与身体双断所入涅槃，大乘不入。第四种涅槃是烦恼、所知二障具断。“无住”就是不住生死，不住涅槃。

一切有情皆有初一；二乘无学容有前三；唯我世尊，可言具四。

“如何善逝有有余依？”虽无实依而现似有。或（佛）苦依（已）尽，说（是）无余依，（但有）非苦（的无漏五蕴身做为所）依在，（所以）说有余依，是故世尊可言具四（种涅槃）。

“若声闻等有无余依，如何有处设彼非有？”有处《胜鬘经》说彼都无涅槃，岂有余依彼亦非有？然声闻等身、智在时，有所知障，苦依未尽，圆寂义隐，说无涅槃，非彼实无烦恼障尽所显真理（的）有余涅槃。尔时未证无余圆寂，故亦说彼无有余依，非彼后时灭身智已无苦依尽无余涅槃。或说二乘无涅槃者，依无住处（涅槃说），不依前三。

又说彼无无余依者，依不定性二乘而说。彼纔证得有余涅槃，决定回心求无上觉，由定、愿力留身久住，非如一类（二乘）入无余依。谓有二乘深乐圆寂，得生空观，亲证（我空）真如，永灭感生烦恼障尽（之后，所）显依真理（的）有余涅槃，彼能感生烦恼尽故，后有（生命的）异熟无由更生，现（行）苦所依任运灭位。余有为法（包括所知障）既无所依，与彼苦依同时顿舍，显依真理无余涅槃。尔时虽无二乘身智，而由彼证，可说彼有（无余依涅槃）。此位唯有清净真如，离（一切）相湛然寂灭安乐，依斯说彼与佛无差，但无菩提利乐他业，故复说彼与佛有异。

“诸所知障既不感生（死），如何断彼得无住处（涅槃）？”彼（虽不感生死，但）能隐覆法空真如，令不发生大悲、般若，穷未来际利乐有情。故断彼时显法空理，此理即是无住涅槃，令于（涅槃、生死）二边俱不住故。

“若所知障亦障涅槃，如何断彼不得择灭（无为）？”择灭离缚，彼（所知障）非缚故（属非择灭）。“既尔，断彼宁得涅槃？”非诸涅槃皆择灭摄。不尔，性净（本来自性清净涅槃，因为不属择灭无为，所以此涅槃）应非涅槃。能缚有情住生死者，断此说得择灭无为。诸所知障不感生死，非如烦恼能缚有情，故断彼时不得择灭。然断彼故，法空理显，此理相寂（静，所以也可）说为涅槃，非此涅槃（以）择灭为性。故四圆寂（四种涅槃在）诸无为中，初、后即真如（无为，属非择灭无为），中二择灭（无为）摄。

（问：）“若唯断缚得择灭（无为）者，不动（与灭受想）等二（无为），四（无为）中谁摄？”（答：）非择灭摄，《显扬圣教论》说（此二无为只是）暂离（烦恼束缚）故。择灭无为唯究竟灭，（除了择灭无为外，还）有非择灭，非永灭故（是缘缺不生。）或无住处（涅槃）亦择灭摄，（因为此涅槃是依靠法空智）由真择力灭（所知）障得故。择灭有二：一灭缚得，谓断感生烦恼得者；二灭障得，谓断除（二）障而证得者。故四圆寂，（与）诸无为（的关系）中，初一（自性清净涅槃）即真如

(无为)，后三皆择灭。不动(、灭受想)等二，暂伏灭者，非择灭摄。究竟灭者，择灭所摄。

六种无为中，不动无为和想受灭无为，可纳入非择灭无为而成四无为，即真如无为、虚空无为、择灭无为、非择灭无为。本来自性清净涅槃可以是真如无为或非择灭无为；有余依、无余依涅槃属择灭无为；无住处涅槃，依不同角度可属真如无为、非择灭无为或择灭无为。

“既所知障亦障涅槃，如何但说是菩提障？”说烦恼障但障涅槃，岂彼不能为菩提障？应知圣教依胜用说，理实(二障)俱能通障(菩提、涅槃)二果。

如是所说四涅槃中，唯后三种名所显得。

(释所生得)二所生得，谓大菩提。此虽本来有能生(的大菩提)种，而所知障碍故不生，由圣道力断彼障故，令从种起名得菩提。起已相续穷未来际，此即四智(及其)相应心品(包括心王、心所、见分、相分、种子等)。

菩提和涅槃不同在于，菩提是由种子生起，故名所生得。不能成佛的众生是因为没有大菩提种子。一阐提及二乘定性就是没有大菩提种子，而非没有涅槃。涅槃不是种子所生，是不生不灭，本来如是。大菩提和大涅槃相同之处，是两者都是断障而显现。“智相应心品”与“识相应心品”也有不同。有漏的识和心所，识是主，心所是附属于心王，此时的智是清净慧心所，故识强智弱；成佛时，慧心所完全清净，智强识弱，这时慧心所(智)变为主，清净识和其余心所与之相应。

云何四智相应心品？

一大圆镜智(及其)相应心品，谓此心品离诸(虚妄)分别，所缘、行相微细难知，不妄不愚(无误清晰的显现)一切境相。(其)性、相清净，离诸杂染，纯净圆德(的)现(行与)种(子之所)依持。能现能生身、土(与其它三)智影(像)，无间无断，穷未来际，如大圆镜现众色像。

二平等性智相应心品，谓此心品观一切法，自、他有情悉皆平等，大慈悲等恒共相应，随诸有情所乐，示现（他）受用身、土影像差别；（是）妙观察智（的）不共所依；无住涅槃（依）之所建立，一味相续穷未来际。

三妙观察智相应心品，谓此心品善观诸法自相、共相，无碍而转，摄观无量总持、定门及所发生功德珍宝，于大众会能现无边作用差别，皆得自在，雨大法雨，断一切疑，令诸有情皆获利乐。

四成所作智相应心品，谓此心品为欲利乐诸有情故，普于十方示现种种变化（身口意）三业，成（就）本愿力所应作事。

如是四智相应心品，虽（每一智）各定有二十二法（各自相应的清净识、五遍、五别、善十一心所。二十二法中）能变（之心、心所与）所变（相分的）种、现俱生，而智用增（慧心所作用最强），以智名显（来表示）。故此四品，总摄佛地一切有为功德皆尽。

此（四智心品是）转有漏八七六五识相应品如次而得。智虽非识，而依识转，识为主故，说转识得（智）。又有漏位，智劣识强；无漏位中，智强识劣。为劝有情依智舍识，故说转八识而得此四智。

（何时生起）大圆镜智相应心品，（1）有义：菩萨金刚喻定（无间道）现在前时，即初现起，异熟识种与极微细所知障种俱时舍故，若圆镜智尔时未起，便无能持净种（的第八）识故。（2）有义（论主观点）：此品解脱道时初成佛故，乃得初起，异熟识种（与劣无漏种、有漏种），金刚喻定（无间道）现在前时犹未顿舍，与无间道不相违故，非障（碍）有漏、劣无漏法，但与佛果定相违故。金刚喻定（的无间道时，如果）无所熏识，无漏（法）不（再）增（强，那时就）应成佛故。由斯此（大圆镜智心）品，从初成佛尽未来际相续不断，持无漏种令不失故。

平等性智相应心品，菩萨见道初现前位，违（我、法）二执故，方得初起。后十地中，（俱生二）执未断故，有漏等位，（此智）或有间断。法云地后（成佛后），与净第八（识）相依相续，尽未来际（不间断）。

妙观察智相应心品（·有生空观品与法空观品的分别。）生空观品，二乘见（道）位亦得初起，此后展转至无学位；或（修大乘）至菩萨解行地终或至上位（从加行位终见道位开始及以上的学位·）若非（在）有漏（心），或无心时（指灭尽定·）皆容现起。（此智的）法空观品，菩萨见位方得初起，此后展转乃至上位（十地），若非有漏（心、或只起）生空智果（而不起法空智时）、或无心时，皆容现起（法空观相应的妙观察智）。

成所作智相应心品，（1）有义：菩萨修道位中，（第六识相应）后得（智）引故，亦得初起。（2）有义（论主观点）：成佛方得初起，以十地中，依异熟识所变眼等（五根、五识）非无漏故；有漏（五识必定具有）不共、必俱、同境（的有漏五）根，（有漏五根）发无漏识，理不相应故。（无漏五识与有漏五识）此二于（所缘）境，明昧异故。由斯此品要得成佛（后），依无漏根方容现起，而数间断，作意起故。

此四种性（四智种子）虽皆本有，而要熏发方得现行。（在）因位（需一再的熏习而）渐增（强·证）佛果（时·熏习）圆满（而现行·现行后）不增不减，尽未来际。但从（原有）种生，不熏成种，勿前佛德胜后佛故。

大圆镜智相应心品（的所缘境：1）有义：但缘真如为境，是无分别（智），非后得智，（大圆镜智的）行相、所缘不可知故。（2）有义（论主观点）：此品缘一切法。《庄严论》说：“大圆镜智于一切境，不愚迷故。”《佛地经》说：“如来智镜诸处、境、识（如镜子一样，可使根、境、识十八界）众像现故。”又此（智）决定缘无漏种及身、土等诸影像故。（镜智）行、缘微细，说不可知，如

阿赖耶（行相、所缘微细不可知，镜智）亦缘俗故。缘真如故，是无分别（智）；缘余境故，后得智摄。（二智）其体是一，随用分二，（明）了（世）俗（是）由（于）证真（如）故，说为后得。余（同）一（本体作用）分二（的智慧都）准此应知。

平等性智相应心品（的所缘境：1）有义：但缘第八净识，如染第七缘藏识故。（2）有义：但缘真如为境，缘一切法（的）平等性故（，诸法平等性就是真如）。（3）有义（论主观点）：遍缘真、俗为境。《佛地经》说：“平等性智，证得十种平等性故。”《庄严论》说：“缘诸有情自、他平等，随他胜解（他人的理解力），示现无边佛影像故。”由斯此品通缘真俗，（根本无分别及后得）二智所摄，于理无违。

平等性智由十种相圆满功德来成就：（1）证得诸相增上喜爱平等，（2）证得一切领受缘起平等，（3）证得远离异相平等，（4）弘济大慈平等，（5）无待大悲平等，（6）随诸众生所乐示现平等，（7）一切众生敬爱所说平等，（8）世间寂静皆同一味平等，（9）世间诸法苦乐一味平等，（10）修植无量功德究竟平等。

妙观察智相应心品，缘一切法自相、共相，皆无障碍，（根本无分别及后得）二智所摄。

成所作智相应心品，（1）有义：但缘五种现（量）境，《庄严论》说：“如来五根，一一皆于五境转故。”（2）有义（论主观点）：此品亦能遍缘三世诸法，不违正理。《佛地经》说：“成所作智，起作三业诸变化事，决择有情心行差别，领受去、来、现在等义。”若不遍缘，无此能故。然此心品随意乐力，或缘一法或二或多。《大乘庄严经论》且说五根于五境转，不言唯（在五境）尔，故不相违。随作意生，缘事相境，起（教）化业故，后得智摄。

前三智包括了根本无分别智与后得智，故能认取真俗二谛，就是真如和世间一切法。成所作智虽属后得智，不能直接证二空所显真理，但对真如的无差别性及真如的种种显现也能认识。

此四心品虽皆遍能缘一切法，而（作）用有异。谓镜智（与相应的净第八识）品，（变）现自受用身、净土相，（能）持无漏种。平等智品，现他受用身、净土相。成事智品，能现变化身及（净秽国）土相。观察智品，观察自他功能过失，雨大法雨，破诸疑网，利乐有情。如是等门，差别多种。

此四心品，名所生得。此所生得（的四种心品）总名菩提，（菩提）及前（所显得之）涅槃名所转得。

虽转依（含）义，总有四种（能转道、所转依、所转舍、所转得），而今但取（所显得的大涅槃、所生得的大菩提）二所转得，（因为）颂说“证得转依”言故。

此修习位，（只）说能证得（的含义），非已证得，因位摄故（菩萨十地修行属于因位）。

论究竟位

“后究竟位，其相云何？”

颂曰：“此即无漏界，不思議善常（超越了思维和言语能表达的范围、纯善、永远存在、无逼迫苦恼的）安乐解脱身，大牟尼名法（称为大牟尼或法身）。”

论曰：前修习位所得转依（果），应知即是究竟位相。（颂中的）“此”谓此前（大涅槃、大菩提）二转依果，即是究竟无漏界摄。（此界）诸漏永尽，非漏随增，性净圆明，故名无漏。「界」是藏义，此（究竟无漏界）中含容无边希有大功德故（涅槃含藏无为功德，菩提含藏有为功德。）或（界）是因义，（因依此界之大菩提）能生五乘世、出世间利乐事故。

五乘：人、天、声闻、辟支、菩萨。

“清净法界（涅槃/真如）可唯无漏摄，四智心品（从种子生起，）如何唯（是）无漏？”（四智心品）道谛摄故，（是佛的有为功德，故）唯无漏摄。谓佛功德及身、土等，皆是无漏种性所生，有漏法种已永舍故，虽有示现作生死身、（造）业、（起）烦恼等，似苦、集谛而实无漏道谛所摄。

“《集论》等说，（十八界除了眼界、法界、意识界外，其余）十五界等唯是有漏。（既然佛已全无有漏，那么）如来岂无五根、五识、五外界等？”

（1）有义：如来功德身土，甚深微妙，非有非无，离诸分别，绝诸戏论，非界、处等法门所摄，故与彼（《集论》之）说理不相违。

（2）有义：如来五根、五境，妙定生故，法界色摄；非佛（有情的）五识虽依此（五根、五境）变（而生起）。然麤细异，（非佛所变的五境麤，是有漏的十五界摄；佛变现的五境细，是法界摄）非五境摄。如来五识（也）非五识界，《无垢称》经说佛心恒在定故；《对法》论说五识性散乱故。（故佛清净五识不属于五识界。）

（问：如果佛五识非五识界摄，那么）“成所作智何识相应？”（答：与）第六相应，（佛的清净意识能针对未等地菩萨、二乘、异生）起（种种身土，随机教）化用故。（追问：）“与观察智性有何别？”彼（妙观察智）观诸法自、共相等，此（成所作智）唯起（身土、教）化，故有差别。（再问：）“此二智品（既然同是清净第六识，）应不并生，（同）一类二识不俱起故。”（答：）许不并起，于理无违（而是起一智时另一智不起，也就是）同体用分。（即使二智）俱（起）亦非失（因为起一智时，就可同时观察并教化）。或（者说，成所作智）与第七净识相应，（即第七净识）依眼等根缘色等境（而生起，所以成所作智只是）是平等智作用差别。谓净第七起他受用身、土相（教化地上菩萨）者，平等（性智）品摄；起变化（身土，教化凡夫、二乘）者，成事品摄。（问：）“岂不此（成所作智）品摄（于已转依）五识得？”（答：）非转彼（五

识)得(此智·就认为成所作智的本)体即是彼(五识)·如转生死言得涅槃·不可(认为)涅槃同生死摄·是故于此不应为难。

(3)有义(论主观点)：如来功德身、土如应摄在(五)蕴、(十二)处、(十八)界中·彼(蕴、处、界)三皆通有漏、无漏。《集论》等说十五界等唯有漏者·彼依二乘(、菩萨)麤浅境说·非说一切(十五界都是有漏)。谓(佛除外·其)余(众生成就(的)十八界中·唯有后三(意界、法界、意识界通有漏·也)通无漏摄。佛成就者·虽皆无漏·而非二乘所知境摄。然余处《大般若经》说佛功德等非(蕴处)界等者·不同二乘劣智所知界等相故·理必应尔。

所以者何？(佛典)说有为法皆蕴摄故·(也)说一切法(不论有漏、无漏都属于)界、处摄故。(如果佛不在十八界内·则有十九界。说有)十九界等·圣所遮故。若(认为灭)绝戏论便非界等·(则颂)亦不应说：即无漏“界”·善、常、安乐、解脱身等。又处处说转无常蕴获得常蕴·界、处亦然·宁说如来非蕴、处、界？故言(佛)非(属于蕴处界)者·是密意说。又说五识性散乱者·(是)说余(众生所)成(五识)者·非佛所成。故佛身中十八界等·皆悉具足而纯无漏。

(以下是讲颂文中“不思議、善、常、安乐” 1 不思議：)此转依果(大涅槃、大菩提)又不思議·超过寻思言议道故·微妙甚深·自内证故·非诸世间(能)喻、所喻故。

(2 善)此(二转依果)又是善·(清净)白法性故。清净法界(涅槃)·远离生灭·极安隐故；(菩提)四智心品·妙用无方·极巧便故。二种(果)皆有顺益相故·违不善故·俱说为善。(问：)“《对法》论说(十二)处等·(五根、香、味、触)八唯无记(。如果佛都是善性的·那么)如来岂无五根、(香味触)三境？”此中三(种解)释广说如前(对有漏十五界的解释)。一切如来身、土等法皆灭、道

(谛)摄，故唯是善，圣说灭、道唯善性故，说佛土等非苦集故。佛识所变有漏、不善、无记相等，皆从无漏善种所生，无漏善摄。

五净色根与香、味、触三尘都是无记性，不能造业。有情可通过色、声二尘造善、恶、无记业。

(3常)此(二转依果)又是常，无尽期故。(涅槃)清净法界，无生无灭，性无变易，故说为常；(菩提)四智心品，所依(的真如涅槃是恒)常故，(生起后永不再失去，)无断尽故，亦说为常。(但四智是有为法，所以)非自性常，从因生故，生者归灭一向记故(一定都是这样)，不见色、心非无常故。然四智品由本愿力，所化有情无尽期故，穷未来际无断无尽(所以也可说是常)。

(4安乐)此又(二转依果是)安乐，无逼恼故。(大涅槃)清净法界，众相寂静，故名安乐；(大菩提)四智心品永离恼害，故名安乐。此二自性皆无逼恼，及能安乐一切有情，故二转依俱名安乐。

大涅槃属自性常，即本性是不生不灭、无始无终的“常”；大菩提的四智从种子生，非“自性常”，应有生灭，属无常。但从别的角度，也可说是“常”：1 不断常，此四智生起后，永不断；2 无尽常，生起后，永不灭；3 所依常，依靠的真如自性常，以及佛的愿力也是永不断。故四智永不灭。

阐释佛身土

二乘所得二转依果，唯永远离烦恼障缚，无殊胜法故但名解脱身(不名法身)。大觉世尊成就无上寂默法故，名大牟尼。此牟尼尊所得二果，永离二障，(除了名解脱身)亦名法身，(法身具)无量无边(十)力、(四)无畏等大功德法所庄严故，(为何称之为法身？因具有)体、依、聚(三种意)义，总说名身。故此法身(包括了涅槃、四智)五法为性，非(仅是涅槃的清)净法界(就可以)独名法身，二转依果皆此(法身)摄故。

法身之名，即依有情的身体的特征成立的名称。如我们这个肉身，就是“体”；身体由手脚、躯体、五官集合而成，即是“聚”；我们的思想、行为必需依靠身体而产生，就是“依”的意思。佛的解脱身又称法身。以涅槃和四智五法为本身，即是“体”。集合了涅槃与四智，这是“聚”的意思；无量无边大功德以及涅槃、四智为所依而生起，这是“依”义。二乘没有大菩提，也没有大功德，所以不是法身，只是解脱身。

如是法身（可细分为）有三相别：一自性身，谓诸如来真净法界，（是）受用、变化（身）平等所依，离（一切）相寂然，（言语道断）绝诸戏论，具无边际真常功德，是一切法平等实性。即此自性（身）亦名法身（的自体/清净法界，是受用身、变化身等）大功德法所依止故。

二受用身，此有二种：一自受用，谓诸如来三无数劫修集无量福慧资粮，所起无边真实功德及极圆、净、常、遍（之）色身，相续湛然，尽未来际，恒自受用广大法乐；二他受用，谓诸如来由平等智示现微妙净功德身，居纯净土为住十地诸菩萨众现大神通，转正法轮，（解）决众疑网，令彼受用大乘法乐。合此二种，名受用身。

三变化身，谓诸如来由成事智变现无量随类化身，居净、秽土为未登地诸菩萨众、二乘、异生，称彼机宜，现（神）通说法，令各获得诸利乐事。

法身包含了自性身、受用身及变化身。自性身几近于法身，是法身的本体涅槃或真如。报身相当于自受用身；应身相当于他受用身；变化身有时结合应身称应化身，即应众生需要而显现的变化身。

以（涅槃与四智）五法性（来）摄三身者，（1）有义：初（真如/涅槃）、二（大圆镜智）摄（在）自性身，《佛地》经说真如是法身故；《摄大乘》论说：“转去阿赖耶识得自性身。”（而大）圆镜智品（就是）转去藏识而证得故。中（平等性、妙观察）二智品摄（于他）受用身，（因为《大乘庄严论》）说：“平等智，于纯净土为诸菩萨现佛身故；说观察智，大集会中说法断疑，现自在故；说转诸转识得

受用身故。” 后一智品摄变化身，（《大乘庄严论》）说成事智，于十方土现无量种难思化故。又（四）智殊胜（的作用）具摄（在）三身，故知三身皆有实智。

此观点认为，自性身包括了清净法界（涅槃/真如）及大圆镜智；他受用身包括了平等性智、妙观察智；变化身涵摄成所作智。前文说：“转诸转识得受用身”，然诸转识包括了全部前七识，所以此观点将变化身也归入他受用身之内，并不仔细区分转什么识得什么智。

（2）有义（论主观点）：初一（涅槃/真如含）摄自性身，（自性身不包括镜智，佛典）说自性身本性常故（大圆镜智由种子生起）；说佛（自性）法身无生灭故，（镜智有生无灭）；说（自性身是由）证（道之）因得，非生因（得）故（而镜智是生因得，由无漏种起）；又说（自性）法身诸佛共有，遍一切法，犹若虚空，无相无为，非色、心故（而大圆镜智是有为法）。然说转去藏识得（自性身）者，（因为）谓由转灭第八识中二障麤重（后所）显（的自性）法身故。（将四）智殊胜（功德）中（之有为功德）说（为）法身者，是（指）彼（四智所）依止（的自性身就是）彼实性故。自性法身虽有真实无边功德，而无为故，不可说为色、心等物（，而是）四智品中真实功德。镜智所起常、遍色身，摄（属于）自受用。

平等智品所现佛身，摄（属于）他受用。成事智品所现随类种种身相，摄变化身。《大乘庄严论》说圆镜智是（佛的自）受用，佛转诸转识得（到的）受用故。虽转藏识亦得（自）受用，然（前文已经）说转彼（藏识）显（自性）法身故，（故）于得受用（的这个意义上，不再说“转藏识得”，故）略不说之。又说法身无生无灭，唯证因得，非色、心等，圆镜智品（由种子生起，又有相应的色、心）与此（自性身含义）相违。若（镜智）非（属自）受用（身），属何身摄？又（各种）受用身（都）摄（在）佛不共有为实德，故四智品实有（对应的）色心皆（是佛的自）受用摄。

又他受用及变化身，皆为化他方便示现，故不可说（他受用身及变化身所表现的智慧是真）实智为体。虽说（他受用、变化身只是）化身，（但也是佛的实）智殊胜摄而似

智现，或（二身所现的智慧由实）智所起，假说智名，体实非智。但说平等、成所作智，能现（他）受用（身及）三业化身，不说（此）二身即是二智，故此二智（也属佛的）自受用摄。

佛的他受用身及变化身所表现的智慧不是平等性智与成所作智，而是此二真实智所变现出的二身所表现的智慧。所以经纶上说：他受用身、变化身所显现的智慧是平等性智、成所作智，那只是一种假说。

然变化身及他受用，虽无真实心及心所，而（由平等性智及成所作智所变现似）有化现（的）心、心所法。无上觉者神力难思，故能化现无形质（无实体的心、心所）法，若不尔者，云何如来（变化身显）现贪、瞋等？久已断故，云何声闻及傍生等，知如来心？如来实心，等觉菩萨尚不知故。由此《涅槃》经说：“（如来变）化无量类（化身），皆令有心。”《佛地经》又说：“如来成所作智化作（身口意）三业（“意”就表示变似有心）。”又（《解深密经》）说：“（如来的）变化（身）有依他（起的）心，（就是以）依他（起成所作智之）实心（为本，而有种种似心的）相分现故。”虽《解深密经》说变化（身）无（六）根、心等，而（这是）依（佛以外其）余（有情所变的化身而）说，不依如来（的化身）。又（佛以外的众生所）化色根、心、心所法无根等用，故不说有。

如是三身，虽皆具足无边功德，而各有异。谓自性身唯有真实、常（非生灭法）、乐（寂灭安稳）、我（得大自在）、净（解脱染污），离诸杂染，众善所依（的）无为功德，无色、心等差别相用。自受用身具无量种妙色、心等真实功德。若他受用及变化身，唯具无边似（有）色、心等利乐他用（变）化相功德。

佛自性身就是清净法界，具无为功德。四智都是有为功德，能变出色法、心法，四智属于佛的自受用。四智与三身对应关系：大圆镜智对应自受用身；平等性智对应他受用身；成所作智对应变化身。自受用身的本体就是大圆镜智，或是大圆镜智的表现；他受用身及变化身以及其所表现的智慧，并非真正的平等性智和成所作智，只是以此二智为本，变现出似有智慧，这两种智慧仅是为了众生的需要而现，只是为了让众生能感知佛的存在并了解佛的教导，而变现的色身、心智。

又自性身，正自利摄，寂静安乐，无动作故，亦兼利他，（因可作）为增上缘，令诸有情得利乐故，又与受用（身）及变化身为所依止，故俱利摄。自受用身，唯属自利；若他受用及变化身，唯属利他，为他现故。

又自性身依（止）法性土，虽此身、土（本）体无差别，而（身）属佛、（土属）法，（身即是）相（，土代表了法）性（，所以身、土还是有）异故。此佛身、土俱非色摄，虽不可说形量小大，然随事相，其量无边，譬如虚空，遍一切处。

自性身属相，是无量功德、受用身、变化身所依之本“体”，故名“身”。法就是所证得之理，道理不但能诠释自性，并涵盖了自性在内，所以法就是承载了自性的“土”。自性身、土非物质性，二者都是无量无边。

自受用身还依自（受用）土，谓（自受用土是）圆镜智相应（的清）净识（所变）。由昔所修自利无漏纯净佛土因缘成熟，从初成佛尽未来际，相续变为纯净佛土，周圆无际，众宝庄严。自受用身常依而住，如净土量，身量亦尔，诸根相好一一无边，无限善根所引生故。（生起自受用身的）功德智慧既非色法（所以也没法说身量大小），虽不可说（自受用身有确定的）形量大小，而依所证及所依（自性身遍一切处，因此自受用）身亦可说言遍一切处。

自受用身、土是诸佛所变的色法，而其所依的自性身（清净法界）无量无边，故自受用身也可以说是无量无边，但诸佛自受用身互不妨碍。

他受用身亦依自（己的受用）土，谓（此土是）平等智（相应之）大慈悲力（藉）由昔所修利他无漏纯净佛土因缘成熟，随住十地菩萨所宜，变为净土，或小或大，或劣或胜，前后改转，他受用身依之（他受用土）而住，能依身量亦无定限（依所度的对象而定）。

他受用身土，也是诸佛所变，有物质相，大小有限。他受用身应是平等性智藉由清净第八识中自己的种子生起，也可理解为清净第七识慧心所的相分。（以下只是个人看法，仅供参考：）他受用土是借

着大慈悲力的辅助，由自己的种子变现而生起，是清净第七识的相分。换言之，他受用土就是平等性智相应之清净第七识心王的相分，此相分是藉大慈悲力以及过去修行功德之辅助所变出。

若变化身依变化土，谓成事智（相应的）大慈悲力（藉）由昔所修利他无漏净秽佛土因缘成熟，随未登地有情所宜，化为佛土，或净或秽，或小或大，前后改转，佛变化身依之而住，能依身量亦无定限。

自性身土，一切如来同所证故，体无差别。自受用身及所依土，虽一切佛各变不同，而皆无边，不相障碍。余二身土，随诸如来所化有情，有共、不共。所化共者，同处同时，诸佛各变为身为土，形状相似，不相障碍，展转相杂为（重迭合一做为共同度化的众生之）增上缘，令所化（众）生自识变现，谓（不见有诸佛身土的差别，以为只）于一土有一佛身，为现神通说法饶益。于不共（同度化）者，唯一佛变（的身、土）。诸有情类，无始时来，种性法尔，更相系属，或多（众生）属一（佛教化），或一（众生）属多（佛教化），故所化（众）生有共、不共。不尔（如果佛度化众生方式不是如前所说），多佛久住世间，各事劬劳，实为无益，（不论是那种情况，都只看到一佛出现，因）一佛（就）能益一切生故。

此诸（佛三）身、土，若净若秽，（如果是从）无漏识上所变现者，（身土就）同能变（现的）识（一样）俱（是）善无漏，纯善无漏因缘所生，是道谛摄，非苦集故。（能变现）蕴等（的）识（与所变现之蕴处界）相不必皆同，（因为除了佛自受用身土外，其余或净或秽的身、土相，也要依托其他众生有漏识变现的有漏蕴、处、界）三法因缘杂引生故。

有漏识上所变现（的蕴处界）者，同能变识（性质一样）皆是有漏，（因为）纯从有漏因缘所生，是苦集摄，非灭道故。善（、恶、无记）等（转）识（所变之）相（，其性质也）不必皆同，（有情的心可善、恶、无记）三性因缘（混）杂引生故（如恶性的眼识可与善性的耳识、无记的意识同时生起。同理，识所变的）蕴（处界）等（有）同（有）异（。因此由佛、菩萨、二乘、异生共变的蕴处界也是善、恶、无记有同有异的混杂在一起），类此应

知。不尔（如果不承认上述的说法，那么也）应（该接受）无五（蕴）、十二（处、十八界）等（种种法的存在）。（但有五蕴、十二处、十八界种种法的存在是大家共同承认的事实。所以佛变化身、土必定与菩萨、二乘、异生混杂共同生起。）

阐释见、相分之虚实性建立唯识理

（看法有三）（1）然相（、见）分等（是）依识变现（出的幻象与虚妄分别，见相二分）非如识性（有主体，识是属）依他（起）中（的）实（法）。不尔（如果不是这样的话），唯识理应不成，（因为允）许识内（见分以及相分）境（与识）俱实有故。

第一种观点认为见、相分都由识所起的虚妄分别与幻影，非由种子生起。意思即是：相分是识变现的幻影，而见分也是识所变，是用来认识幻影的虚妄分别，故见、相二分都属虚妄不实之法。而识是由种子生起，所以是依他起有主体的实法。如果变现的相分境是实法，那么称“唯境”也行，不一定称“唯识”。

这种看法也可以除去见分，解释为：有种种不同的相分，都是由识生起，是不实的虚幻的影像。识本身既是能变也是见分（能分别），认识自己所变的虚幻影像。

（2）或识、相、见等（三者都是）从缘生，俱依他起，（故其）虚实如识（的主体自证分一样都是实有）。（唯识的）唯言（只）遣外，不遮内境（实有），不尔（如果见分也是虚妄，虚妄的见分怎么能认识真如？或者说）真如亦应非实。（问：）“（如果）内境与识既并非虚，如何但言唯识非境（只说“唯识”而不说“唯境”）？”（答：）识唯内有，境（除了内有）亦通外，恐滥外故（怕识的内境与识外境混淆），但言唯识。或诸愚夫迷执于（外）境，起烦恼业，生死沈沦，不解观心勤求出离，哀愍彼故，说唯识言，令自观心，解脱生死，（故说“唯识”）非谓内境如外（境一样）都无。

第二种观点认为见、相分知识的自证分都是实有。如果见、相分都是虚妄，那么真如应该也该是虚假；或者说，如果见分也是虚妄非实法，作为虚妄的见分是不可能认识真如。

(3) 或 (证自证分、自证分、见、) 相分等，皆 (以) 识为 (本) 性，由熏习力，似 (有自证分、证自证分、见、相等) 多分生， (问：如果是这样，那么非熏习生的真如，就不是唯识性，答：) 真如亦是识之实性，故除识 (本) 性 (外)，无别有法。此中识言，亦说心所，心与心所定相应故。

此观点是一分说，认为只有识存在，真如也包括在识内，即识的本性。而识所现的证自证分、自证分、见、相四分由熏习力而生起，四分本身不存在，只是识的作用。真如的存在，是因它就是识的真实本性。

此论 (以唯识相、唯识性、唯识位/即修行五位) 三 (部) 分成立唯识，是故说为《成唯识论》；亦说此论名《净唯识》，显唯识理极明净故。此本论名《唯识三十》，由三十颂显唯识理，乃得圆满 (解说)，非增减故 (无需再三十颂上再做增减)

已依圣教及正理，分别唯识性、相 (之) 义，所获功德施群生，愿共速登无上觉。

《观心法要》将此处三种观点解释为“五重唯识观”一为“遣虚存实识观”，“虚”指外境唯遍计所执虚妄起无有体用，情有理无故，应正遣空；“实”是心内诸法，为依他与圆成性，体实而非无，应正存有；二为“舍滥留纯识观”，“滥”指相分，即依他起的内境与遍计所执性的外境，内外都是所缘境，恐怕混淆而舍弃所缘的内境相分“滥”；“纯”是后见分、自证分、证自证分三分，即能缘心，以后三分来代表唯识道理。事理皆不离识，但是言唯识不言唯境，是因为识唯内有，境亦通外，恐滥外故，所以只言唯识；三是“摄末归本识观”，“末”是说见相二分；“本”指自证分。自证分是体；见、相分二分是用，俱依识有，离识本体未必无故，是故摄末归本，依自证分来分析唯识理，名曰唯识；四是“隐劣显胜识”，“劣”指心所；“胜”是指心王。说心及心所俱能变现，以心王胜而心所劣，隐劣显胜，名为唯识；五为“遣相证性识观”，“相”指自证分，依胜义谛，八识的自证分也是依他起；“性”即本体，我法二空所显真如。或说舍遍计所执性所显圆成实性，因此，此观也要舍弃依他起的事相，指依圆成实性来证明唯识。意即是说，识之名称，所表具有事理两相，事为相用，遣而不取，理为性体，应求作证，遣事证理，名曰唯识。

成唯识论卷十终