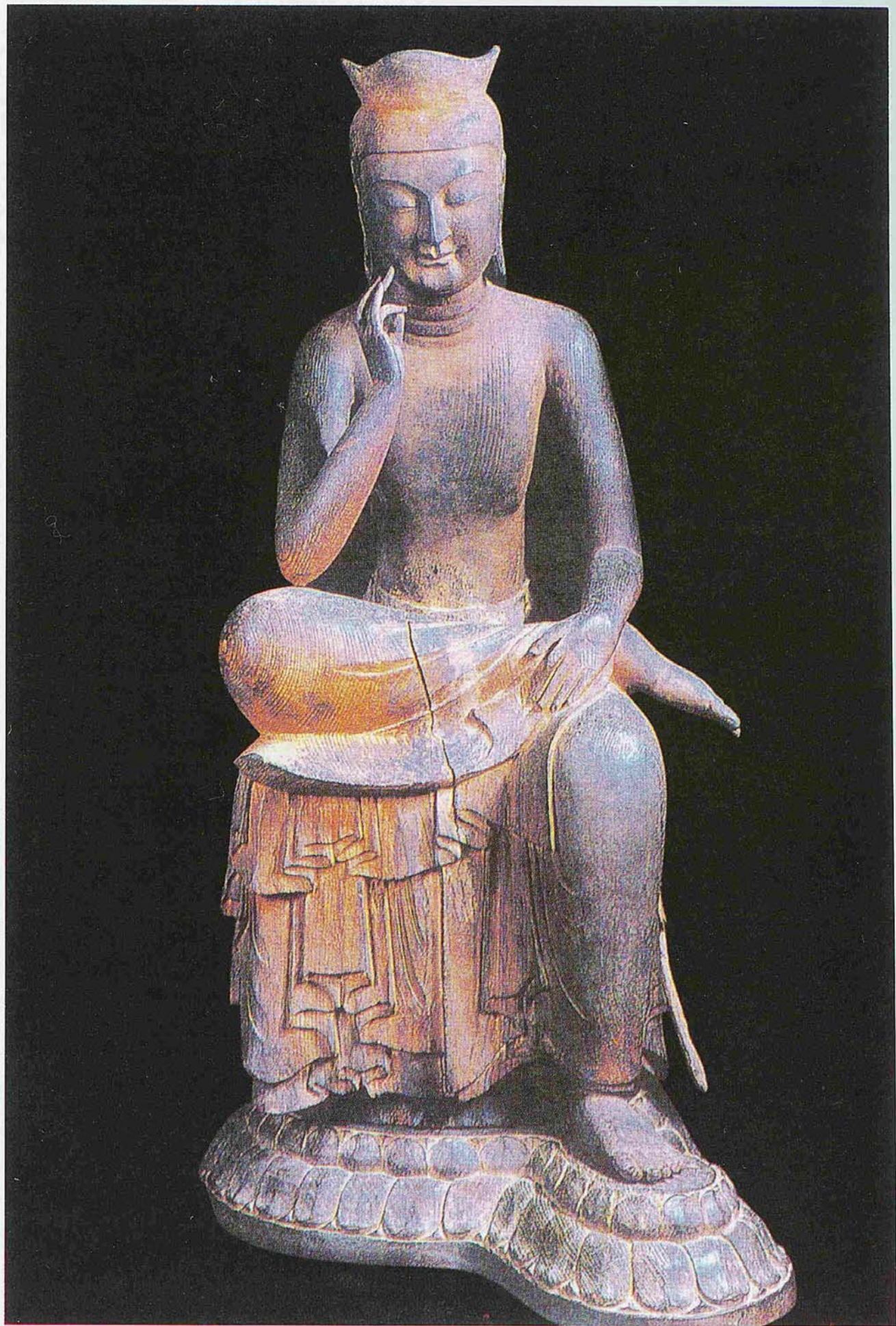


羅時憲先生撰

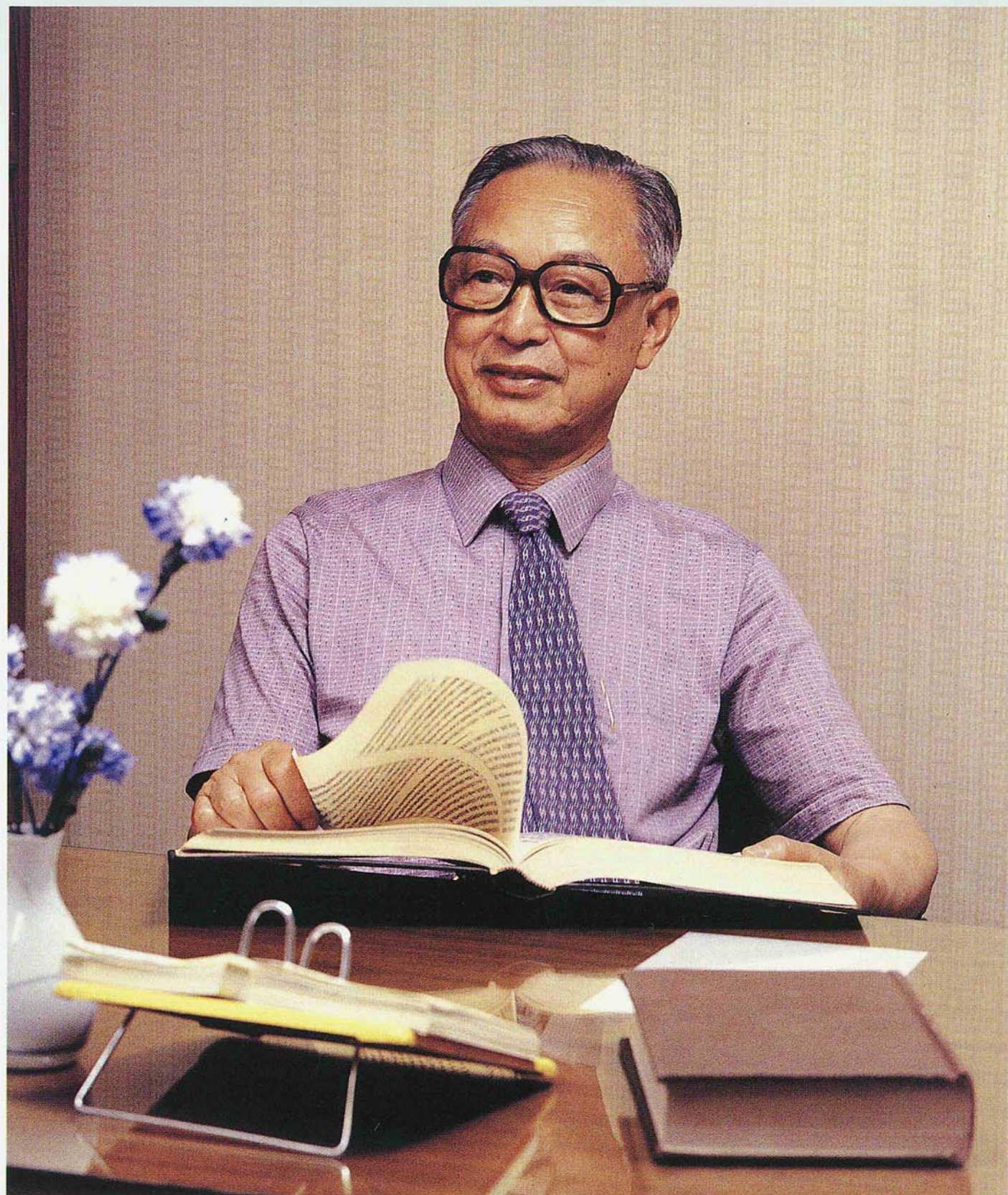
唯識方隅





彌勒菩薩





像遺生先（章孔）憲時羅



羅時憲先生撰

唯識方隅

羅時憲

# 目錄

序.....	一
重印《唯識方隅》序.....	五
（甲一）前導分三.....	一一
（乙一）三自性與空有.....	一一
（乙二）唯識一詞之意義.....	一二
（乙三）唯識學之源流分三.....	一三
（丙一）唯識學之淵源分四.....	一四
（丁一）所依經典出於雜藏.....	一四
（丁二）第七識之建立與解脫之關係.....	一六
（丁三）種子之建立與小乘經論之關係.....	一八
（丁四）第八識之建立與小乘之關係.....	一八
（丙二）唯識學發展之過程.....	二〇
（丙三）傳承.....	二四
（甲二）諸行分三.....	二五

(乙一) 現行分五.....	五二
(丙一) 諸行之共相分二.....	五二
(丁一) 無常.....	五二
(丁二) 無我.....	五四
(丙二) 八識總論分八.....	五五
(丁一) 八識名義.....	五六
(丁二) 八識所依根及緣境.....	五八
(丁三) 八識之三種分別.....	五九
(丁四) 八識之三量.....	六二
(丁五) 識變似境.....	六三
(丁六) 八識之心所分五.....	六五
(戊一) 識攝心所.....	六五
(戊二) 心所與心王相應.....	六六
(戊三) 心所有假有實分二.....	六七
(己二) 假實之界說.....	六七

(己二) 三種假法	六七
(戊四) 心所之名數	六八
(戊五) 心所俱起之情況	八三
(丁七) 心、心所之結構	八五
(丁八) 心、心所之性類	九二
(丙三) 阿賴耶識論分十二	九五
(丁一) 阿賴耶識建立之義據	九五
(丁二) 第八識之異名	九七
(丁三) 賴耶之三相	九八
(丁四) 賴耶之四分	九九
(丁五) 賴耶相應諸心所	一〇〇
(丁六) 賴耶緣境王所差別	一〇一
(丁七) 賴耶含藏自種子	一〇二
(丁八) 賴耶之性類分二	一〇三
(戊二) 賴耶是有漏性	一〇三
(戊二) 賴耶是無覆無記性	一〇三

(丁九)	賴耶恆轉如流……………	一〇三
(丁十)	賴耶是眾生與世界根本……………	一〇四
(丁十一)	第八識之轉依……………	一〇五
(丁十二)	賴耶斷時前七有漏識亦斷……………	一〇六
(丙四)	末那識論分八……………	一〇七
(丁一)	末那得名……………	一〇七
(丁二)	末那無始時來與賴耶俱起……………	一〇八
(丁三)	末那識建立之義據……………	一〇八
(丁四)	末那之所依……………	一〇九
(丁五)	末那以賴耶見分爲所緣……………	一一一
(丁六)	末那相應諸心所……………	一二二
(丁七)	末那之性類……………	一一四
(丁八)	末那伏斷分位……………	一一四
(丙五)	前六識論分七……………	一一五
(丁一)	前六識皆有間斷……………	一一五
(丁二)	前六識之差別……………	一一六



(丁三) 前六識之性類	一二〇
(丁四) 前六識相應諸心所	一二一
(丁五) 前六識之所依	一二四
(丁六) 前六識之現起分位分三	一二五
(戊一) 諸識現起所依之緣	一二五
(戊二) 諸識俱不俱起	一二六
(戊三) 六識於一時中緣境多少	一二八
(丁七) 前六識之五種心	一二八
(乙二) 種子分八	一三六
(丙一) 種子說建立之過程	一三六
(丙二) 種子之體性	一四一
(丙三) 種子之由來	一四五
(丙四) 種子之種類分二	一四七
(丁一) 有漏種子分四	一四七
(戊一) 有漏種子與第八識之關係	一四七
(戊二) 有漏種子之性類	一四八

(戊三) 有漏種子分二類	一四八
(戊四) 有漏種子分三類	一五一
(丁二) 無漏種子分四	一五三
(戊一) 無漏種子與賴耶之關係	一五三
(戊二) 無漏種子又分三種	一五四
(戊三) 智種與識種	一五四
(戊四) 眾生無漏種子之有無	一五四
(丙五) 種子與現行之因果關係分二	一五六
(丁一) 異時因果	一五六
(丁二) 同時因果	一五六
(丙六) 種子與第八識及所生果之關係分二	一五七
(丁一) 種子與第八識體之關係	一五八
(丁二) 種子與所生果之關係	一五八
(丙七) 種子之熏習分四	一五八
(丁一) 熏習之意義	一五八
(丁二) 所熏四義	一五九

(丁三) 能熏四義·····	一六〇
(丁四) 熏習之相狀分二·····	一六二
(戊一) 熏生分二·····	一六二
(己一) 見分種之熏生·····	一六二
(己二) 相分種及本質之熏生·····	一六三
(戊二) 熏長·····	一六四
(丙八) 種子釋難·····	一六五
(乙三) 緣生分二·····	一六七
(丙一) 辨緣分三·····	一六七
(丁一) 四緣·····	一六七
(丁二) 十因分三·····	一七二
(戊一) 十因之建立·····	一七二
(戊二) 十因攝爲二因·····	一七四
(戊三) 四緣十因相攝·····	一七六
(丁三) 四緣十因所感之果·····	一七七
(丙二) 辨生分三·····	一八二



(丁一) 種子現行之緣起關係分四	一八三
(戊一) 種子現行相望	一八三
(戊二) 現行與現行相望	一八三
(戊三) 現行望其所熏種子	一八四
(戊四) 同類種子相望	一八四
(丁二) 識變之道理分五	一八五
(戊一) 因能變與果能變	一八五
(戊二) 因緣變與分別變	一八六
(戊三) 三類境相	一八八
(戊四) 因緣變中之共變與不共變	一九〇
(戊五) 眾生各變宇宙萬象	一九二
(丁三) 十二緣生	一九四
(甲三) 真如分五	一九九
(乙一) 真如一名之意義	一九九
(乙二) 唯經論中對真如之解說	二〇〇
(乙三) 真如與諸行	二〇八

(乙四) 證真如之方法	一一二
(乙五) 證真如之勝利	一一三
(甲四) 解行分二	一一四
(乙一) 量論分五	一二四
(丙一) 序意	一二四
(丙二) 現量分五	一二六
(丁一) 何謂現量	一二六
(丁二) 現量之種類	一二八
(丁三) 現量所緣之境	一二一
(丁四) 現量之量果	一二一
(丁五) 似現量	一二一
(丙三) 爲自比量分六	一二二
(丁一) 何謂比量	一二二
(丁二) 比量之種類	一二三
(丁三) 比量之結構	一二三
(丁四) 比量所成立之宗分二	一二五

(戊一) 宗依與宗體（別宗與總宗）	一二五
(戊二) 前陳後陳之關係	一二七
(丁五) 比量所憑藉之因分四	一二八
(戊一) 同品與異品	一二八
(戊二) 九句因	一三〇
(戊三) 因有三相分三	一四〇
(己一) 同品定有	一四〇
(己二) 異品徧無	一四一
(己三) 徧是宗法	一四一
(戊四) 因之種類	一四三
(丁六) 顯示比量運作時歸納過程之喻分三	一四七
(戊一) 喻之意義	一四七
(戊二) 同法喻與異法喻	一四八
(戊三) 喻體與喻依	一四九
(丙四) 爲他比量分四	一五〇
(丁一) 爲他比量之兩種作用——能立、能破	一五〇



(丁二) 論辯之形勢 (自比量、他比量、共比量) .....	二五一
(丁三) 所用言詞之形式與分量分三 .....	二五三
(戊一) 表詮與遮詮 .....	二五三
(戊二) 全分與一分 .....	二五四
(戊三) 形式與分量之配合 .....	二五五
(丁四) 宗之決擇分二 .....	二五五
(戊一) 合理即立 .....	二五五
(戊二) 宗之特性 .....	二五六
(丙五) 似比量分三 .....	二五六
(丁一) 宗過分十 .....	二五六
(戊一) 宗過之種數 .....	二五七
(戊二) 現量相違 .....	二五七
(戊三) 比量相違 .....	二五七
(戊四) 自教相違 .....	二五八
(戊五) 世間相違 .....	二五八
(戊六) 自語相違 .....	二六〇

(戊七) 能別不極成	二六〇
(戊八) 有法不極成	二六一
(戊九) 俱不極成	二六二
(戊十) 相符極成	二六三
(丁二) 因過分十四	二六三
(戊一) 因過之種數	二六三
(戊二) 兩俱不成	二六五
(戊三) 隨一不成	二六六
(戊四) 猶豫不成	二六七
(戊五) 所依不成	二六八
(戊六) 共不定	二六九
(戊七) 不共不定	二七一
(戊八) 同品一分轉異品徧轉不定	二七二
(戊九) 異品一分轉同品徧轉不定	二七三
(戊十) 俱品一分轉不定	二七五
(戊十二) 相違決定	二七六

(戊十二)	能別自相相違	二七八
(戊十三)	有法自相相違	二八〇
(戊十四)	廢立	二八二
(丁三)	喻過分十	二八二
(戊一)	能立法不成	二八二
(戊二)	所立法不成	二八四
(戊三)	俱不成	二八五
(戊四)	無合	二八五
(戊五)	倒合	二八七
(戊六)	所立不遣	二八七
(戊七)	能立不遣	二八八
(戊八)	俱不遣	二八九
(戊九)	不離	二九〇
(戊十)	倒離	二九一
(乙二)	修行方法分三	二九二
(丙一)	修行之根機	二九二



(丙二) 修行歷程分五.....	二九四
(丁一) 資糧位.....	二九四
(丁二) 加行位.....	二九九
(丁三) 加行位.....	三〇〇
(丁四) 修習位.....	三〇二
(丁五) 究竟位.....	三〇三
(丙三) 修行之實踐分三.....	三〇五
(丁一) 菩薩學處.....	三〇五
(丁二) 習定.....	三〇五
(丁三) 五重唯識觀.....	三〇五

## 序

《唯識方隅》是吾師羅孔章先生寫給有志研尋佛家唯識學的一本極有深度的「入門著作」。全書共分四章：前導第一、諸行第二、真如第三、解行第四。目的在「辨說唯識要義，以曉初學」。本書〈前導〉與〈諸行〉兩章，早於一九六八年在《法相學會集刊》第一輯發表，使學人於唯識義海之中得其津渡。及後羅師《成唯識論述記刪注》分冊出版，並親為講演。那時除《刪注》外，其餘有分量而不失慈恩家法的參考書實不易得，故王聯章、劉萬然、張漢釗諸君子倡議重印《唯識方隅》。於是在一九七八年，本書上卷便以單行本的方式流行於世，對鑽研唯識學的人而言，自是一個極大的喜訊。

上卷〈前導〉一章，通過「三自性」的分析，辨解「空宗」與「有宗」的精神意趣，以統攝一切大乘教法。同時列舉兩宗的主要論籍，為欲探究空有兩輪的學人，提供了最基本的資料。「空宗」以遮作表，「有宗」即用以顯體；「空宗」亦名「中觀宗」，「有宗」亦名「唯識宗」。本書既以《唯識方隅》來命名，故〈前導〉的後半部，便詳述「唯識」的意義，以及「唯識學」的源流，即從教史角度，介紹「唯識學」的淵源、建立、承傳與發展。至於〈諸行〉一章，則分別從「唯識學」中有關心識的「現行」與「種子」一顯一隱的兩個途徑，剖

析現象界的生成和變化，如是乃至心識的內部結構、心王與心所的相應關係、業感緣起等等問題。其中不少的圖解與表解，更是羅師對唯識理論加以綜合與抉擇的心得，給與學人莫大的開導與啓示。

《唯識方隅》上卷流行了十多年，不少佛徒與學人亦賴此而得以窺見「唯識學」的奧義所在，對探研唯識學理獲致很大助力。於此期間，羅師致力於《成唯識論述記刪注》後數冊的撰著與《現觀莊嚴論略釋》、《瑜伽師地論纂釋》等等經論的著述，以致《唯識方隅》下卷尚未面世，因而學人對〈真如〉與〈解行〉兩章亦唯有引領等待。

今年羅師自加回港，於百忙中完成了〈真如〉與〈解行〉兩章，使《唯識方隅》一書，得以全部完成，聞者莫不雀躍稱慶。〈真如〉一章，是對待於〈諸行〉而作。因為諸行是用，真如是體，用不離體，體不離用，唯其證體，然後大用的勝利始可獲得，因此在〈諸行〉之後，別撰〈真如〉一章，以明真如的意義、體用的關係，乃至證會真如的方法和效益等。

佛家不尚空談，尤重實踐，所以在〈諸行〉與〈真如〉二章之後，撰述唯識學有關「知識論」與「實踐論」的〈解行〉一章。「解」是「量論」，屬「知識論」的範疇，「行」是「修持」，屬「實踐論」的範疇，昔者熊十力先生著《新唯識論》，祇及「境篇」，未成「量論」，所以多處嗟歎「量論未作」，引為畢生憾事。今羅師不但以輕盈的筆觸，撰述「量論」的奧義，且把陳那、法稱理論的精華，揉合成一個圓滿的佛家知識論體系。祇有掌握了這個體系，

然後立正破邪，得其軌範，因此法稱認為「知識是正確行為的先導」，這話實不我欺的！「知而不行，祇是未知」，所以羅師在「量論」之後，旋即介紹唯識家的修行理論，其中包括修行的根基、修行的歷程和修行的方法。使讀者可以依循正確的途徑，以達成知行合一、從聞思修到三摩地的修行證果之宗趣。

《唯識方隅》的〈前導〉、〈諸行〉、〈真如〉與〈解行〉等四章既成，則唯識思想在境、行、果三方面無不賅備，而撰述一氣呵成，不必再有上、下卷的分別。因此今次付印，把上卷的舊文與下卷的新作，合成完整的一部，由陳瓊瓏女士負責校對，金剛乘阿闍黎呂榮光先生捐資出版，分人以財，猶謂之惠，況玉成此法施功德，豈算數之所能及耶？讀此書者，思念此書的殊勝因緣與作者的慈悲心血，想必能發心精進，毋負厚望！

弟子李潤生敬序

公曆一九九一年七月四日



唯識方隅

羅時憲

## 重印《唯識方隅》序

大乘佛法思想的體系，近人太虛大師認為：可分作法性空慧、法相唯識及法界圓覺三宗，亦即中觀、瑜伽及如來藏三系。這就中國佛學的發展來說，固然可作上述的劃分。但若從印度大乘佛學思想的發展看，則正如唐義淨於《南海寄歸傳》中說：不外乎中觀與瑜伽兩大主流，如來藏的學說祇能視作大乘空有兩宗思想發展過程中，為解釋佛性存在問題而出現的探索時期的思想，而如來藏學說後來亦消融於瑜伽行派的學說中。此外，就思想的淵源說，大乘空有二宗均植根於阿含聖典，如來藏學說中的自性清淨心觀念卻非淵源於原始佛教。其說雖有建立佛性存在根據的誠意，但卻不免落入一元論的窠臼，未足以解釋現實人生的真相。不若瑜伽行派的賴耶緣起說，一方面說明人生染污的現象，同時亦建立眾生心識轉染成淨的依據。故此，大乘佛法思想的體系，實應以空有兩宗為主流。

從歷史發展的程序說，《解深密經》的三時判教正足反映中觀思想出現於大乘佛教的初期，據般若經的奧義，直探緣起性空的實相，故其學說在思想史上自有不可磨滅的價值。但中觀的教學方法著重排遣名相，掃盪情執，以顯諸法實相非語言文字所可描述，亦超越一切相對的思惟概念。它的優點固能不須憑藉繁瑣的哲學概念，而能直顯宇宙最究極的真理，但

卻往往非利根上智者不能領悟。末流所及，便容易墮於虛無主義，以至否定宗教道德的存在價值。這在晉隋間的譯典如竺法護譯的《濟諸方等學經》及毘尼多流支譯的《大乘方廣總持經》，以至唐賢的經論註疏中均時有論及。瑜伽學派的法相唯識說便是在這種思想背景中繼空宗而興起，一方面集部派中說一切有、經量等部精粹，疏解無我而有業感流轉的疑難；另一方面，以賴耶緣起、萬法唯識的理論，挽救大乘空宗末流惡取空者的弊端及如來藏學說的闕失。而就思想發展的必然軌跡來說，中觀學派開始著重平面的理智證驗，瑜伽學派則發展至立體的心識淨化要求。不但切合人生漸進的修養次第，同時亦兼顧到宗教思想發展中對理論與實踐不同層面滿足的必要。

中國法相唯識思想的傳述，前後有真諦、玄奘新舊二譯，而以玄奘的新譯最能顯明瑜伽行派的真義。玄奘的學系，直承印度護法、戒賢一系，與慈尊、無著、世親、陳那一脈相承。但奘師重於譯業，對唯識思想在中國的推廣弘揚，則功在窺基、慧沼、智周慈恩三祖。當時影響所及：南山道宣依據唯識義理，以思心所種子為戒體，建立「心法戒體論」，其四分律學因此凌駕於相州法礪、東塔懷素之上而獨盛於由中國。法藏賢首雖提倡華嚴五教以抗衡唯識的深密三時，但據近人呂澂考證，其判教及觀行的理論，卻頗有因襲唯識之嫌；及至清涼澄觀撰述《華嚴大疏》、《隨疏演義鈔》，對唯識義理的採撮更多，故論者以為其說與法藏已相逕庭。南北朝以來盛行的攝論師及俱舍師，由於玄奘重譯二論，糾正前代誤失，從此《俱

舍論》成爲唯識學者兼讀以明學統源流之書，《攝大乘論》則更成爲此宗學者入門的必修典籍；於是攝論、俱舍二師從此便併歸唯識一系。自西方淨土法門盛行以來，歷代各宗學者對彌陀淨土屬於報土還是化土的解說，頗有分歧，攝論師提倡「別時意說」，對彌陀淨土的弘揚打擊尤大，及至唐代唯識諸師，提倡彌陀淨土兼具報化二種，並以諸佛菩薩淨識淨種建立淨土加以解說，西方淨土法門的理論基礎纔得鞏固。此外，藏密黃教宗師喀巴所著的《菩提道次第論》中，盛弘止觀之學，其中頗多取材自《瑜伽師地論》，雖非受中土慈恩諸師的影響，但與唯識思想關係的密切，亦可見一斑。至於唯識思想對後代中國思想界影響的事例，亦俯拾即是：如晚明王夫之作《相宗絡索》，對唯識學說，頗有契會；清人龔自珍作《發大心文》，更引用因明三支比量；清末譚嗣同著《仁學》一書，涉及唯識義理尤多；近代樸學大師章太炎，更以唯識義理疏釋儒道諸家，所著《齊物論釋》、《諸子略說》最爲顯著；熊十力著《新唯識論》等書，以創立新儒學自居，但其淵源唯識甚爲明顯，難脫儒表佛裏之譏。凡此種種，皆可見唯識一宗於佛教內外，影響極爲深遠。歐陽竟無先生說：「學莫精於唯識」，實非虛語。

唯識學說能在中國哲學思想史上造成如此深遠的影響，玄奘、窺基等慈恩宗匠功不可沒。但近年卻有人以爲奘師對唯識典籍的翻譯有根本上的誤失，那就是認爲玄奘未能把唯識應作「唯表」的原義譯出。其理由是根據早年法國學

者萊維 (S.Lévi) 發現《唯識三十頌》安慧註釋的梵文本中對「唯識」一詞的用語是 *Vijñapti-mātra* 而非 *Vijñāna-mātra*。考 *Vijñapti* 爲 *Vijñāna* (識) 字的過去分詞，仍然具備「識」的含義，亦可作較豐富的解釋：如日人荻原雲來主編的《梵和大辭典》中即列顯現、表像、了別等多種含意。而唐賢諸師則多挾取其「了別」義，如窺基《成唯識論述記》卷一序中即說：「唯謂簡別，遮無外境，識謂能了，詮有內心。」其實，「顯現」義說明第八識相分的作用，「表像」義則說明前七識相分的作用，「了別」義正足以說明各識見分的作用，各種含義皆是就識上的不同作用而劃分。所謂攝境從心、捨末歸本，以「識」爲「了別」義，最能說明唯識思想的立場。且 *Vijñāna-mātra* 一詞含義頗豐，豈非「唯識」一詞最能概括。事實上，玄奘於其翻譯的《解深密經》〈分別瑜伽品〉及《攝大乘論》〈所知相分〉中不是明言「我說識所緣，唯識所現故。」可見玄奘對「識」具備顯現、表像等各種含義亦甚明瞭。況且「唯識」一詞亦非始創自玄奘，自菩提流支、真諦以至義淨諸大譯家均沿用不替。同時我們亦無從得知玄奘當時所據的梵本是用 *Vijñapti-mātra* 抑用 *Vijñāna-mātra* 一詞。此外，日本學者長澤實導在《瑜伽行思想與密教的研究》一書中，專章解釋 *Vijñapti* 與 *Vijñāna* 一字的含義，明言 *Vijñāna-mātra* 一詞之意爲「唯了別」。長澤氏曾



爲日本大正大學佛教學研究室主任教授，精研梵文，其說當有根據。而其他對唯識有研究而兼通梵文的日本著名學者如結城令聞、山口益、勝又俊教等均不敢輕言玄奘所譯「唯識」一詞有誤。可見以「唯識」一詞應用「唯表」的說法，實屬誤導，而假若以此試圖貶低慈恩一系對唯識思想的貢獻，更屬罔顧歷史事實，不負責任的做法。

唯識思想自慈恩諸師振興一時，於唐中葉以後，由於戰亂頻仍，典籍散失，教下諸家均以研究典籍爲主，缺乏安定的環境及完備的資料作爲研習的條件，不免衰落。沉璧千載，直至清末楊仁山取籍東瀛，重刻唐賢諸疏，唯識思想纔具備復興的契機。而近代弘揚唯識最有力的：南有歐陽漸，北有韓清淨，中有沙門太虛。（其中歐陽竟無、太虛均曾受學於楊仁山所創立的祇洹精舍。）而三人對唯識的研究均以慈恩諸疏爲依歸。業師 羅孔章先生早歲皈依太虛大師，親蒙指點汲取唐賢精義之道。爲學則私淑歐陽竟無先生，得支那內學院治學的真髓。而 羅師的重要著述如《能斷金剛般若波羅蜜多經纂釋》、《成唯識論述記刪注》均爛於排比古疏、抉擇精義，其嚴謹細緻處則又有異於歐陽氏及虛大師，而隱然得韓清淨氏之餘緒。故 羅師可謂集近代唯識學三大宗匠的粹粹，遠紹慈恩宗風，中興唯識學於嶺南的第一人。 先生治學嚴謹，

悲心度世，三十年來講學著書不輟，使研習唯識學者，蔚然成風。先生於授學過程中，深感唯識典籍浩瀚，名相繁多，初入門者每每望洋興歎，莫知所從。故特撰《唯識方隅》一書，使初學者有所依循。全書分前導、諸行、真如、解行四章，囊括唯識學基本要義，並敘其發展源流，條理分明，言簡意賅。自清末以來，唯識入門書籍雖多，以此書資料最爲完備、家法最爲純粹、抉擇最爲精當，是最理想的入門要津。前二章於十八年前初載於《法相學會集刊》第一輯，於八年前影印單行本流通，早已不敷應用。後二章因不便初學，迄未刊行，聞先生亦有意於日內整理成篇，以補完璧。但目前研習唯識學者日眾，亟需入門要籍以作南針，故特懇請先生俯允先將前二章略作修訂，重新排印，刊行上編，以便初學。並得普明佛學會諸友好襄助印務及校對事宜，各同門及教內善信發心隨喜，使是書得以順利重印流通。謹願以此印書功德迴向先生

健康長壽、福慧莊嚴、久住世間、嘉惠群生！

受業王聯章敬識

佛曆二五三零年八月

# 唯識方隅

羅時憲撰

本篇依四門解說唯識要義，以曉初學：一、前導，二、諸行，三、真如，四、解行。

（甲一）前導分三：乙一、三自性與空有，乙二、唯識一詞之意義，乙三、唯識學之源流。

## （乙一）三自性與空有

佛家大乘經典卷帙雖多，論其要義，不外空有兩輪。（『輪』是印度古代的武器。佛說法能摧破邪見，故以輪爲喻。）後人依此兩類經典而建立之大乘學，遂有空、有兩宗。

今先說空、有兩輪，次說空、有兩宗。

大乘經何以分空有兩輪？欲解答此問題，宜從三自性說起。（三自性亦稱三自相；梵語性、相二字互訓，自性就是本質，自相就是本身的狀態。）

依《解深密》、《楞伽》等經，一切法之本質或本身的狀態有三種：一、徧計所執自性，二、依他起自性，三、圓成實自性。茲先說一切法，再解釋三自性。

一切法者：《成唯識論》（以下簡稱《識論》）云：「法謂軌持。」法字含有二義，一是「軌」義，二是「持」義。軌是軌範；有自己的軌範，可令他生解，名軌。持謂任持；能任持其自相而不失，名持。凡具有此二義者，皆名為法。如筆有筆之軌範，始能使他人生起知解而知其為筆；又此筆必須能任持其自相而不失，否則忽而為筆，忽而為非筆，吾人便無從認識之矣。又如數學上之零，有零之軌範，及任持零之自相：故零亦是法。故法是一切事物之公名，不止任何現象可稱法，（如稱物質現象為色法，稱精神現象為心法等。）即宇宙實體亦稱為法（無為法）。故一切法者，乃宇宙萬有之總稱。

徧計所執者：謂能知之心對所知之境周徧計度，於無處執以為有，或於有處執以為無。自性者：性字在佛書中有多種意義，常用者有下述三義。一、是體義，質義；如呼宇宙實體曰法性（意為一切法之實體）、唯識實性，呼事物之本質曰自性（如說作意以警心為自性，想以取像為自性等）等是。二、是德性義，性類義，如言善性、不善性等是。三、性相二字互訓，如呼自相（自身的

狀態）亦爲自性是。今言自性，是本質（第一解）義，或本身狀態義（第三解）。若法無實體質，亦無實作用，祇由能知之心周徧計度而執爲實有者，名爲徧計所執自性；如黑夜見繩而執爲蛇，於五蘊和合的假體而執爲實我等是。此徧計所執之法，本不存在，說之爲空。（唯識家說「空」義，與中觀家有出入。關於中觀家說「空」字的意義，見下文所列舉《摩訶般若波羅蜜多經》第九會下。）

依他起自性者，即眾緣和合所生之法。「他」謂眾緣。若法，雖無一、常的（獨立而不分割之謂一，不變之謂常。）自性，然依眾緣和合而有相、用顯現，即此相、用之上而假說爲某法之自性；此種假說的自性，依仗他緣而有，非自然有，是爲依他起自性；如五根、五境及諸心、心所等是。此自性由眾緣所決定，無實自體，不可說空，故是幻有。

圓成實自性者，即是真如（真如謂宇宙實體，義見後）。圓爲圓滿，是周徧義；成謂成就，是恆常義；實謂真實，是不虛妄義。「圓」以簡別於自相（此指因明中前五識現量所取色、聲、香、味、觸之自相。）諸法自相，局限於一法之自體，不通於餘法，便非是圓。真如體性周徧，無處不在，無時不在，故說爲圓。「成」以簡別於生滅；生滅雖徧於萬象，然生滅之法是剎那剎那生滅



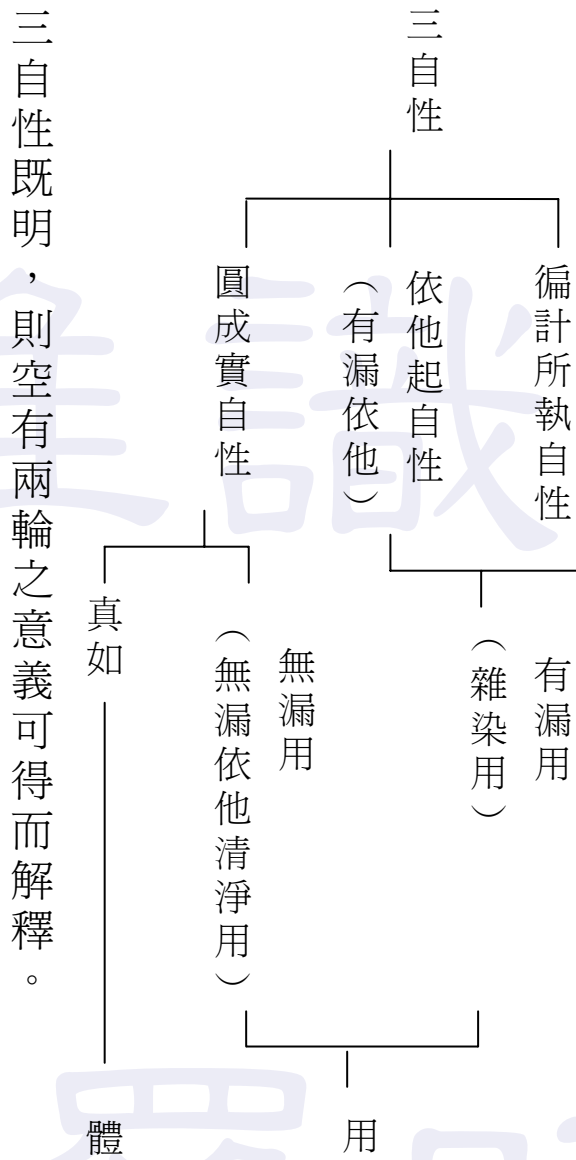
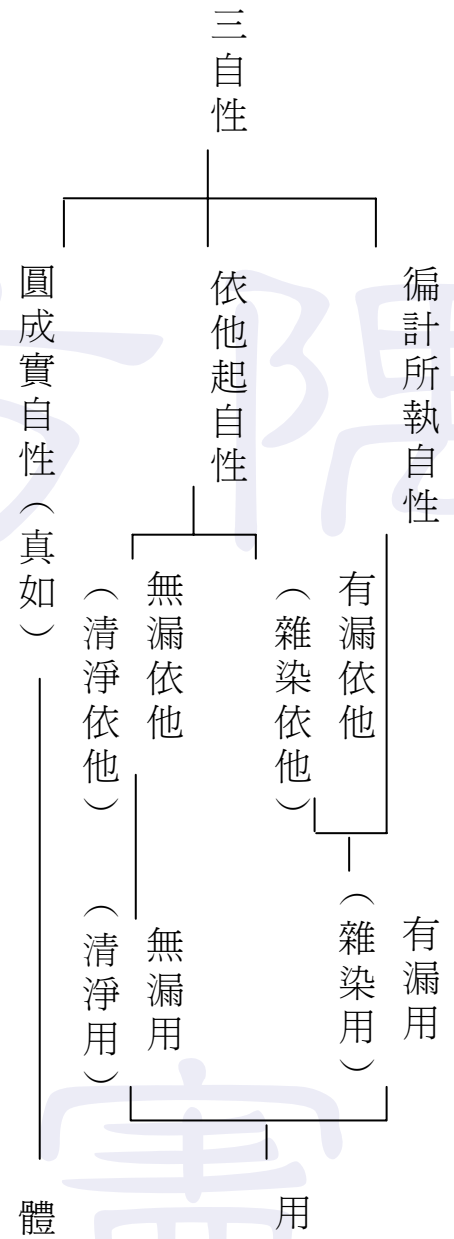
變化，非實在，不名成就。真如體恆常，不生不滅，故說爲成。「實」以簡別於我與虛空；世人所執之我，小乘所執之虛空，雖說是偏，是常，然不可證會，故是虛妄，即非真實。真如體性真實，是無分別智所證境界；故說爲實，即是實有。

此三自性之名義，上文已大略說明。次應分辨其德性。一切法各各有其德性。德者得也，即某物之所以得成爲某物的標誌。如白紙之所以得爲白紙者，以具有白德故；善人之所以得爲善人者，以具有善德故。佛家將一切法之德性，分爲有漏、無漏二種。漏是煩惱及煩惱種子之總稱（煩惱及種子義見後）。有漏一名具有三義：一、爲煩惱種子所隨逐，二、不能對治煩惱，三、與煩惱互相依倚而生。有漏亦名雜染，無漏亦名清淨。三自性之德性，徧計所執是有漏；依他起自性具有漏、無漏二種；圓成實自性唯是無漏。

若從體、用門解說三自性，則圓成實是體，即宇宙實體；依他起及徧計執是體上之用，即一切現象。

茲將三自性就德性及體用二門表攝如下：

諸經論中，亦有將無漏依他攝入圓成實自性者。如下：



三自性既明，則空有兩輪之意義可得而解釋。

依唯識義，圓成實性是无分別智所證境界，非語言所能詮表，亦非尋思所能把握；故不可說。於不可說之處而欲令眾生悟入，則非有方便善巧不可。何謂方便善巧？非究竟之謂方便，無過失之謂善巧。佛陀說法，力求以方便顯示究竟，而又無過失。此方便善巧之門有二，即是空、有兩輪。空輪破除徧計所執，以遮（否定）作表。有輪即用顯體，廣辨依他起性。所謂以遮作表者，謂意識徧徧計度，執染淨諸法，不如其分，（於無處而增益之，於有處而損減之，是謂不如其分。）遂成大病；故必遮破之，而後圓成實性方能顯露也。所謂即用顯體者，謂依他起性之法，有造作，有生滅，無一（獨立）常（固存）之自性，唯是實體上之用；體與用不相離，故得藉用以顯體也。（參考歐陽漸《唯識講義》一。）

修學大乘，須依據經典。茲列舉空、有兩輪主要經典如後。其不以義理為主者，如《稱讚淨土佛攝受經》、《阿彌陀經》等；或所說義理通乎兩輪者，如《法華經》、《大涅槃經》等，皆未列入。若有數種譯本，則取最佳者。經疏價值不大者不取。

空輪

《摩訶般若波羅蜜多經》六百卷

玄奘譯

本經是般若經之經集。般若經究有若干種，迄今無法確定。玄奘所譯之今本，是當時印度般若學者所編集而成（或以爲是玄奘所編，未可信）。全經共十六會（集會十六次）。首五會是根本般若經，其餘爲雜類，稱爲雜般若經。根本五會內容相似，僅文字詳略不同。可能於佛所說同一之教法因結集之人不同，而有詳略也。在首五會中，第一、第二會最齊備，故較重要。

第一會 梵本有十萬頌，漢譯四百卷，近四百萬字，占全經三分之二。全會大義：以六度涵攝境、行、果，復以一般若度涵攝六度，以明一切法之性空如幻。而境、行、果又各有所涵攝：境攝蘊、處、界、緣起，行攝菩提分、四靜慮、四無色定、八解脫、八勝處、九次第定、十處，果攝三身、四智、十力、四無畏、四無量、六神通、十八不共法、三十二相、八十隨好，皆極詳盡。慈氏作《現觀莊嚴論》，亦釋此會。

第二會 梵本二萬五千頌。前半談法性，後半說功德；皆就如幻義以顯說。十六會中，此會最勝，且廣略適中。世稱此會《大品般若》，龍猛作《大智度論》以釋之，慈氏《現觀莊嚴論》，亦以判釋此會爲主。在中國，西晉無羅叉共竺叔蘭譯之《放光般若經》、竺法護所譯之《光讚般若經》及姚秦鳩摩羅什譯之《摩訶般若經》皆與此會同本。

第三會 梵本一萬八千頌，內容與第二會開合不同。

第四會 梵本八千頌，內容與第二會相似，而陳義較略，故世稱《小品般若》。

慈氏《現觀莊嚴論》亦釋此會。在中國，第一個譯大乘經者為支婁迦讖，其所譯之《道行般若經》，即相當於此會，姚秦鳩摩羅什譯之《小品般若經》亦是此會。

第五會 梵本四千頌，較第四會內容相似而陳義更略。

第六會 《勝天王般若經》。此會有陳婆首月那之異譯。

第七會 《文殊般若經》。異譯有蕭梁時曼陀羅譯及僧伽婆羅譯，共二種，皆不重要。

第八會 《濡首分衛經》。異譯有劉宋釋翊公本，不重要。

第九會 此分分量最少，梵本祇三百頌。又名《能斷金剛般若波羅蜜多經》。有無著釋、世親釋、窺基贊述。別有羅時憲纂釋，可供初學閱讀。此分分量雖少，卻能涵攝根本般若之重要義理，故在印度及中國皆受人重視。內容二十七個主題總括全部般若經之要義。通過此二十七個主題，極易掌握般若之要點。般若諸經不外說明「性空幻有」之理。所謂「性空」，即是說一切現象都無實在的自體。但空非虛無，假有的現象依然存在，即所謂「幻有」是也。幻有含



有二重意思：（1）幻有並非無有，祇是對於實有而說其為非實在的；（2）幻有非憑空而現，須因緣（主因為因，條件名緣）聚合而後生起。所以般若思想是由一雙範疇——性空、幻有所構成，不能單執著某一方面。此經全部皆談「性空而幻有」之問題，經末以一頌總結一經之旨趣云：「諸和合所為，如星、翳、燈、幻、露、泡、夢、電、雲。應作如是觀。」異譯有（一）姚秦羅什，（二）元魏菩提流支，（三）陳真諦，（四）隋達摩笈多，（五）唐義淨本。

第十會 《般若理趣經》。有窺基述贊。

第十一會 佈施分。

第十二會 淨分。

第十三會 安忍分。

第十四會 精進分。

第十五會 靜慮分。

第十六會 般若分。

（以上參考歐陽漸《唯識講義》一及呂澂《印度佛學源流略講》第三講。

《了義般若波羅蜜多經》一卷

施護譯

《五十頌聖般若波羅蜜多經》一卷

施護譯

《帝釋般若波羅蜜多經》一卷

施護譯

以上三種皆《大般若經》附庸。

《般若波羅蜜多心經》一卷

玄奘譯

除經末一咒外，所有文句皆從大般若經摘出。文約義富。有姚秦羅什，宋施護多種譯本。

《思益梵天所問經》

羅什譯

此經於般若作補充，然亦重要。

此外有《仁王護國般若波羅蜜多經》二卷。此經或以爲僞託（見李翊灼《佛學僞書辯略》）。須待考證。

有論

《解深密經》五卷

玄奘譯

此經有四譯：一、元魏菩提流支譯，名《深密解脫經》。二、劉宋求那跋陀羅譯，名《相續解脫經》。三、陳真諦譯，名《解節經》。四、唐玄奘譯，

名《解深密經》。奘譯最佳。此經說境、行、果賅備，內容總有八品。除序品第一外，餘七品各辨一義，而以境、行、果攝之；第二、勝義諦相品，明勝義境；第三、心意識相品；第四、一切法相品；第五、無自性相品，此三品皆明世俗境；第六、分別瑜伽品；第七、地波羅蜜多品，此二品明行；第八、如來成所作事品，明果。以唯識爲中心，而兼融空、有。爲一極完善之大乘佛法概論。有宗所據經典雖有多部，然以此經特爲其本。有圓測疏及歐陽漸集注。前者被稱爲佛門至寶。

### 《入楞伽經》七卷

實叉難陀譯

經有三譯：劉宋求那跋陀羅譯，名《楞伽阿跋多羅寶經》。元魏菩提流支譯，名《入楞伽經》。唐實叉難陀譯，名《大乘入楞伽經》。唐譯較好。大乘有宗義理，分法相、唯識二門，此經談五法、三自性，是法相義之所本；談八識、二無我，是唯識義之所本。有歐陽漸疏決。

### 《華嚴經》八十卷

實叉難陀譯

本經有七處八會。中國譯本有東晉佛陀跋陀羅之六十卷及唐實叉難陀之八十卷本。後者內容較完備，有三十九品。原本究竟有多少卷，現已無法知悉。據傳說，本經有廣、中、略三種本子，中國所譯者是略本，猶有三萬六千頌。

云。東漢時支婁迦讖所譯之《兜沙經》（兜沙之義爲「十」，以經中所言者皆是十數之法故。）即後來大部中之序品（名號品）。經中說種種之十法，十方皆有佛刹，菩薩經歷六種十法階次（十住、十行、十無盡藏、十迴向、十地、十定。）乃得成佛。故本經所明者爲大乘行果，是空有兩宗言行果之所本。此外，西晉竺法護所譯《漸備一切智經》即此經之〈十地品〉。此品單行別名《十地經》。經中闡述菩薩如何入地、住地、出地及不斷勝進等問題。將十地與菩薩行之十度相配合。在第六地中更明示「唯心」思想。在小乘教中所避談之宇宙本質問題，本經皆有顯了的說明，即「三界所有，唯是一心」（唐譯《華嚴》三十七，〈十地品〉）是也。又佛家以十二有支總括人生一切現象，而本經則謂「十二有支皆依一心」（唐譯《華嚴》三十七，〈十地品〉）。如是，以唯心說明宇宙與人生之原理，爲後來大乘唯識宗義之依據。有澄觀之《華嚴疏鈔》，學者可披沙取金。

《密嚴經》三卷

地婆訶羅譯

或譯爲《厚嚴經》。談阿賴耶識；於境、行、果中，多說境義；爲唯識義之所本。

《菩薩藏經》二十卷

玄奘譯

即《大寶積經》之〈菩薩藏會〉，於大乘有輪大義，抉擇賅備，為法相義及唯識義之所本。

《佛地經》一卷

明佛地功德及種性義。有親光釋論。

《勝鬘經》一卷

菩提流支譯

即《大寶積經》之〈勝鬘夫人會〉。內容主要在談佛性，特別以如來藏為主題。此外並說三乘歸於一乘之義，有窺基述記。

《無上依經》二卷

真諦譯

與前經性質相似。

次說空、有兩宗。

龍猛（舊譯龍樹）、提婆，依《大般若》等經（空輪），造《智度》、《中觀》、《百論》等論，是為大乘空宗。以其空一切情見之封執以顯法性，故名空宗，亦名法性宗。法性者，宇宙之實體，即真如也。此宗又名中觀宗，則從龍猛之《中觀論》得名。

無著、世親，遠宗《深密》、《楞伽》等經（有輪），近承慈氏（彌勒）所



說《瑜伽師地論》（以後簡稱《瑜伽論》）等，以造《顯揚聖教論》（以後簡稱《顯揚論》）、《唯識三十頌》等，是為大乘有宗。以其建立種種法相，解釋宇宙、人生道理，有則說有，無則說無（有體有用名有，無體無用名無。）力矯空宗末流之弊，故名。但此宗說有，乃空後之有，不同上座部等執為定實的有；故不惟不背於《般若經》及龍猛說空本意，反順成之。又此宗辨析一切法相，令學者了知法相皆無自性，而見其為實體之顯現；及了知此無自性的法相，唯是諸識所變，而諸識即實體上之用故；故亦名法相宗。（相者，相狀，或體相義，法相，指現象界而言。）復有瑜伽宗、唯識宗等名，則從慈氏之《瑜伽論》及世親之《唯識三十頌》立名。

佛法入中國後，國人又建立天台宗、華嚴宗及禪宗等。天台宗出自龍猛、羅什系統，是空宗之支流；華嚴宗由地論、唯識演變而成，亦無著、世親之餘裔。禪宗初祖達摩教二祖慧可以《楞伽》印心，六祖說三身、四智及含藏識，則本諸唯識；五祖以《金剛般若經》教六祖，六祖又喜談般若，則源於空宗；至其不立文字，則出於空、有兩宗廢詮會旨及勝義離言之意；從任何角度言，皆不能越出空、有兩輪之範圍。

空、有兩宗重要論籍略如次表：

空宗論

《大智度論》一百卷 羅什譯

龍猛釋《大般若經》第二會（大品般若），引用經文而逐段加以解釋。內容博大精深。據傳此書前三十四卷對《大品般若》第一品之解釋全譯無缺，從第二品起，則僅擇要譯出。此書現僅存漢譯。近人有疑此書非龍樹所作者，然無確切之證據。

《中觀論》四卷 羅什譯

龍猛造頌，青目作釋。又簡稱《中論》。此論依《般若經》，以「八不」為中心，發揮性空緣起中道之理。性空則非有，緣起則非無，遠離有無二邊，故云中道也。小乘之論中祇破外道封執以顯中道實相（實相即實性）。並不同於否定一切之虛無主義。蓋有為是之因，為是之眾緣，即能幻生為是之法。故龍猛學說有破有立。然祇是以破為主，以破為立耳。書共二十七品，其中二十五品則以破他的方式出現。有吉藏疏。（凡言有某某疏等，多是陳義不謬，堪為依據者。下準此。）

《十二門論》一卷 羅什譯

本頌及釋皆龍猛造。是《中論》入門之書，破小乘偏執而顯自義。《中論》

二十七品，此論祇有十二門，十分精要。梵文原本至今尚未發現，現僅存印度國際大學一九五四年將漢譯還原之梵文本。有吉藏疏可讀。

以上為空宗根本論籍。

### 《百論》二卷

羅什譯

此書僅存漢譯。提婆造本論以破斥一切有所得的邪見。婆藪開士作釋。提婆之主要著作多以「百論」標題，如西藏現在譯本之《四百論》及玄奘所譯之《廣百論》及此論皆是。「百」者，梵文為 *śataka*，有「一百」及「破壞」二義。就形式言，頌數有百或百之倍數，不論句之長短，滿三十二字為一頌，乃計算字數之單位；就內容言，破壞異說；故多標「百論」也。今論有十品（原為二十品，譯者以為後十品無益此土，故闕而不傳），是用極簡略之素咀纜（非三藏中之經，同名而異實）寫成。今人以此論為《四百論》入門之作，猶龍猛《十二門論》為《中論》入門之作也。羅什譯本論時，連釋論一並翻譯。婆藪開士即世親（婆藪槃豆），一說別為一人，待考。其破斥方式為破而不立，於每一品中先設立一主題以代表邪說，然後加以駁斥。

### 《般若燈論》十五卷

波羅頗蜜多羅譯

清辨（分別明）釋龍猛《中觀頌》，較青目釋詳。辯難多準因明。借譯文不

暢，又無疏釋，使人卻步。

《掌珍論》一卷

玄奘譯

清辨破有宗護法之說。欲知空、有之爭，必讀此論。

大乘空宗自提婆以下，兩傳而至僧護。僧護門下有佛護、清辨二家。佛護破他，喜用難破，而不列舉因明論式，兩傳至月稱，祖述其說，後人稱爲隨應破派（隨其所應加以質難，迫使墮過）。清辨不然，立義與破他，悉準因明，後人稱爲自立量派。以上二論自立量派之重要著作。

《入中觀論》

法尊譯

月稱作此以釋《中觀》要義，後人視此爲月稱之代表作。其說入觀次第，切要無比。其破唯識處，多中有宗末流之弊，足爲警策。

此論是空宗隨應破派之重要著作。

《現觀莊嚴論略釋》

法尊譯

本頌慈氏造，釋《大般若經》第一、第二、第四會：以三智爲境、四加行爲行、法身爲果，共八事以綸貫經義，若網在綱；而八事中又各有所函攝，共攝七十義。使讀《大般若經》者由此能得其統緒。昔在印度，此頌爲大乘

空、有兩宗共依之聖典。其影響力遠在龍猛《大智度論》之上。釋論是譯者憑師說編譯。譯文頗艱澀。

《順中論》二卷

瞿曇般若流支譯

無著釋《中觀頌》八不之義。

《中觀釋論》九卷

惟淨譯

安慧依有宗義釋《中觀頌》密意。空宗清辨之徒不服，競生非難。空有之爭由此書引起。

《廣百論釋論》十卷

玄奘譯

聖天（即提婆）造本頌，護法依唯識義爲之作釋。論難全準因明。譯文極佳。

以上爲有宗學者釋《般若經》及釋空義之作。

有宗論

《瑜伽師地論》一百卷

玄奘譯

慈氏說，無著述。爲有宗一切義理及觀行之依據，博大精深，允爲宗極。論有五分：第一、《本地分》，以十七地明境、行、果，多談法相義。第二、



〈攝決擇分〉，決擇〈本地分〉中深隱要義，多談唯識。餘三分附庸而已。有窺基略纂、遁倫記，清素義演，韓清淨科記。

《顯揚聖教論》二十卷

玄奘譯

無著節略《瑜伽論》精義而成此論。總攝法相、唯識二門義。又論中詳釋空與無性，闡發現觀瑜伽，爲此宗止觀根本典籍。

《大莊嚴論》十三卷

波羅頗蜜多羅譯

慈氏本頌，世親釋論。爲〈瑜伽菩薩地〉之羽翼，獨被大乘，屬唯識義。

《辨中邊論》二卷

玄奘譯

慈氏本頌，世親釋論。由下三事應知本論之重要：一、空宗談中道，有宗亦談中道。空宗談中道以《中觀論》爲代表，有宗談中道則以此論爲代表。二、《中論》談中道，遮外道小乘之有執以顯實體，以遮作表。此論談中道，遮空宗末流之惡取空，以明體用之非無，亦遮亦表，三、此論法相賅備，始末井然，大小乘義兼備，爲法相學之根本。有窺基述記。異譯有陳真諦之《中邊分別論》。

《阿毗達磨雜集論》十六卷

玄奘譯

安慧糅無著《集論》及師子覺《釋論》爲一部。括《瑜伽論》一切法門，詮

《阿毗達磨經》所有宗要，詳辨五蘊、十二處、十八界等法相；以蘊、處、界攝識，識與餘法平等排列；大、小齊被；屬法相義。有窺基述記。

《五蘊論》一卷

玄奘譯

世親造。以五蘊攝識，諸法平等。爲法相入門之書。有安慧《廣五蘊論》（地婆訶羅譯）。

《攝大乘論》三卷

玄奘譯

無著造論，授世親使作釋（玄奘譯，十卷），以境、行、果三，攝大乘學盡。境中，建立賴耶爲所知依，三自相爲所知相。簡明賅備，無與倫比。然不被凡小，屬唯識義。世親釋外，復有無性釋（玄奘譯，十卷）異義紛披，可資參考。今人王恩洋撰之《攝大乘論疏》可讀。異譯有陳真諦之本論及世親釋論，又佛陀扇多譯之本論及隋達磨笈多譯之世親釋論。

《二十唯識論》一卷

玄奘譯

世親造本頌，復自作釋。設七難，一一解答，以成立唯識。有窺基述記。

《成唯識論》十卷

玄奘譯

玄奘、窺基糅譯印土釋世親《三十頌》者十大家之文，而以護法爲指南，故題云護法等造。論引六種經、十一種論，以相、性、位三分成立唯識。一切

不正義、不備義，入此更無安立餘地。博大精微，於斯觀止。唯識學至此，遂達極峰。窺基於參糅之餘，將玄奘所傳口義，參以己意，編爲《述記》。《述記》不盡之義，則別爲《樞要》、《別鈔》、《料簡》三書，以補充之。故欲通此論，必讀《述記》等書。

《百法明門論》一卷

玄奘譯

世親造。將《瑜伽論》〈本地分〉中所有名數，略爲百法（其刪略原則，依無著之《顯揚聖教論》）。百法之中，又以識貫餘法，唯識獨尊，屬唯識義。有窺基解及曇曠義記等。

以上爲一本十支。《瑜伽》爲一本，餘九爲支，尚有《分別瑜伽論》一支，末譯。

《成業論》一卷

玄奘譯

世親造。談業種子。有此論，然後種子義完備，而因果流轉之理得以解釋。又大小乘學人皆應持戒：戒有戒體；戒體之解釋亦應依據此論。

《現觀莊嚴論略釋》四卷

法尊譯

此論代表有宗之般若學，餘見空宗論。

以上有宗主要論籍。

《因明正理門論》一卷

玄奘譯

陳那革新因明，此論爲其最重要之著作。

《集量論釋略鈔》

呂澂譯

《集量論略解》

法尊編譯

陳那造集量頌，並自作釋。呂澂、法尊各譯本頌並節譯釋論（呂譯名《集量論釋略鈔》，法尊譯名《集量論略解》）。讀此可知知識體三分說之所本，及陳那量論之概略。二家譯文宜對讀。

《觀所緣緣論》一卷

玄奘譯

陳那造。立量破外所緣緣，並成立內所緣緣。有護法釋（義淨譯）。

《佛性論》四卷

真諦譯

世親造。明佛說一切眾生皆有佛性之所由等。

《因明入正理論》一卷

玄奘譯

陳那弟子商羯羅主紹述師說而著此論，作因明之階漸，爲正理之源由，有窺基疏可爲依據，復有軌疏可供參考。

以上六種爲附庸。

（乙二）唯識一詞之意義

「識」是了別義，即是眾生所有的瞭解辨別之力。「唯」是遮遣之詞。《成唯識論述記》（以後簡稱《識論述記》）一云：「『唯』遮境有，執有者喪其真。」「遮境有」者，即是否定離識獨在的境。又云：「『識』簡心空，滯空者乖其實。」「簡心空」者，「簡」是簡除，心是識之別名，即謂眾生之識，雖是無常之法，且待緣（展轉為緣）始能生起，然不是無。故唯識一詞，祇遮離識獨在的世界，並不否定宇宙萬象及其實體之存在，但不離識而已。（參考《百法明門論》及《識論》七）

又若單言「識」，在梵語有二字，一為 *Vijñāna*，乃眾生之了別力，即眼等八個識是。二為 *Vijñapti*，則具含「了別」及「顯現」兩義。今唯識之「識」字，乃 *Vijñapti* 而非 *Vijñāna*。而「唯識」一名梵語為 *Vijñapti-mātra*，則為「唯識顯現」之義也。（今人以為 *Vijñapti-mātra* 應譯「唯表」，而菩提流支、真諦、玄奘、義淨四位三藏法師皆誤譯為「唯識」者，此乃未經深思熟慮而輕下斷語者也。且如 *avijñapti-rūpa* 奘師譯為無表色；豈不知 *Vijñapti* 有「表」義耶。是知於此譯「識」，於彼譯「表」者，必有所抉擇也。）

（乙三）唯識學之源流分三：丙一、唯識學之淵源，丙二、唯識學發展之過程，丙三、傳承。



（丙一）唯識學之淵源分四：丁一、所依經典出於雜藏，丁二、第七識之建立

與解脫經之關係，丁三、種子之建立與小乘論藏之關係，丁四、第八識之建立與小乘經論之關係。

（丁一）所依經典出於雜藏

唯識學說雖有其獨特之處，但在其成立之過程中對其先行的學說（小乘經論）必有所繼承與抉擇。又此學雖出自印度，而弘傳於東土，且集印度諸家之大成者，實為唐代玄奘、窺基等人。（南朝真諦亦傳唯識古學，但義理組織未臻完密）。自慈氏、無著以迄窺基，歷時千年；其間聖賢輩出，著述豐富，往往前修未密，後出轉精。學人於研尋義理之先，對於此學之淵源、發展過程與師資相承，皆宜略知大概。

唯識學可從兩方面追溯其淵源：一、所依之經典，二、所建立之法相。

先說所依經典：

小乘教法，於經、律、論三藏之外，復有雜藏。依玄奘《大唐西域記》所傳，佛既涅槃，大迦葉與長老千人，在畢鉢羅窟結集法藏，命阿難陀集素咀纘藏（經藏），命優波離集毗奈耶藏（律藏），迦葉自集阿毗達磨藏（論藏），是為上座結集。其不得參預窟內結集之大眾數百千人，更於窟外結集，別為素

但纜、毗奈耶、阿毗達磨、雜集、禁咒五藏。又現傳漢譯《摩訶僧祇律》是根本大眾部律（一說是根本上座部律），亦傳第一次結集時有雜藏。又現存漢譯《增一阿含經》〈序品〉亦言有雜藏。綜合上述三種典籍觀之，則知根本大眾部確有雜藏，且成立甚早。（是否在第一次結集時誦出，則現時尙未能確定。）

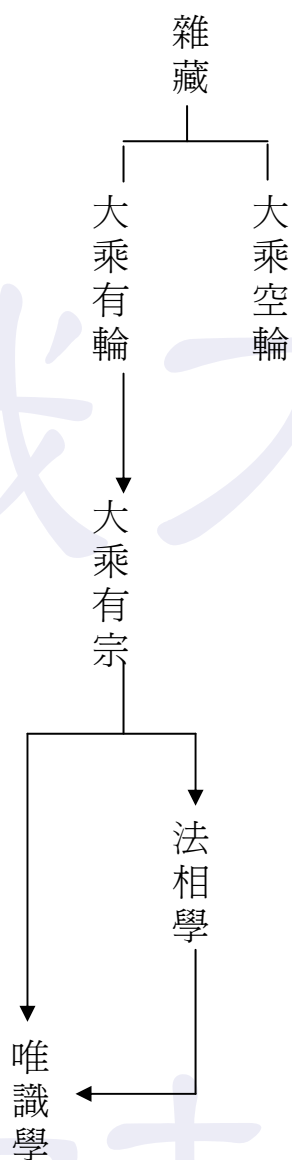
雜藏之內容如何：《增一阿含經》〈序品〉云：「契經一藏律二藏，阿毗曇經爲三藏。方等大乘義玄邃，及諸契經爲雜藏。」故知雜藏乃大乘經之所從出。然何以說雜藏是大乘經之所從出，而不言雜藏即大乘經耶？曰：雜藏結集之時，距佛涅槃不遠，所用文句必極簡樸，一如四《阿含經》；但今大乘經多有經後人藻飾渲染之處，故不可言雜藏即現時流行之大乘經。

存於雜藏中之「方廣大乘」教法，在佛滅後第六百年末之前已陸續分出，成爲單行本而流傳於世。故龍猛出（其活動在佛滅後第六百年至第七百年間），得發見《般若》、《華嚴》等經，因以提倡大乘。但此種單行的大乘經，經後人渲染其文，闡發其義，不得說全是雜藏中之本來面目。（並非說其根本精神有所改變。參考釋印順《大乘是佛說論》。）

單行的大乘經，依其內容略可分爲三類：第一類是前述之空輪經，第二類是前述之有輪經，第三類是義通空有或不說義理之經，姑名之曰方等經。

上三類大乘經中，空有兩輪在佛學史上發生極大作用。佛滅後第六百年至第七百年間，龍猛、提婆闡發空輪義趣，建立大乘空宗。至第九百年，慈氏、無著闡發有輪義趣，建立大乘有宗。無著復抉擇大乘有宗奧義，而造《攝大乘論》，唯識學之基礎於焉建立。

故唯識學所依經典，源出於雜藏。其連接的關係，有如次表：

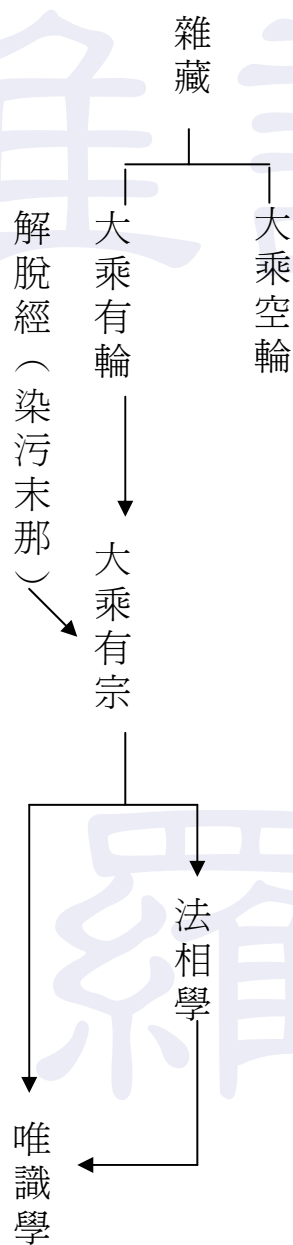


### (丁二) 第七識之建立與《解脫經》之關係

唯識家所建立之重要法相，如染污末那、阿賴耶識、種子等等，皆於小乘經論中有淵源可溯。茲先說染污末那，即第七識。

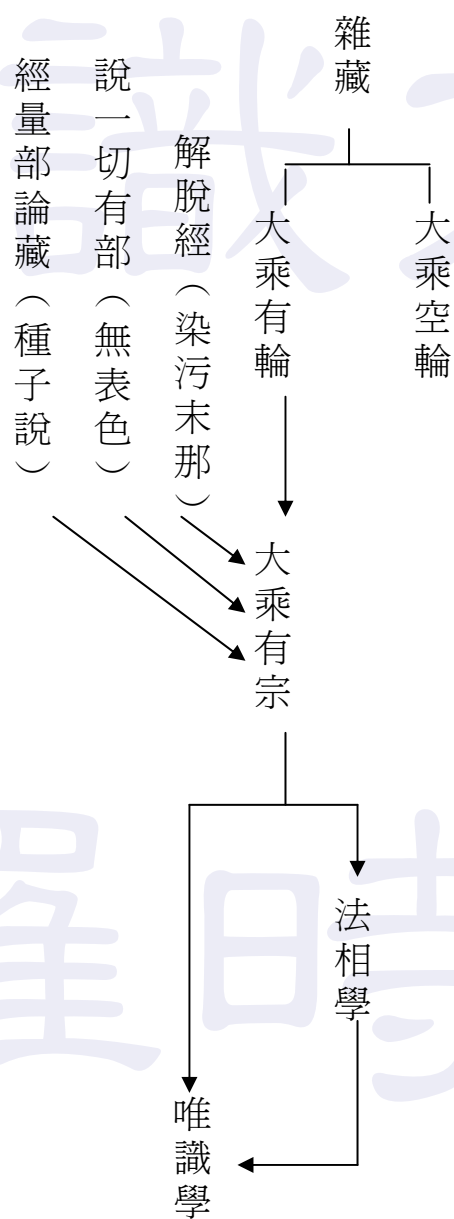
小乘《阿含經》及論藏雖說有意根，但不說有第七末那識。小乘所謂意根，多指無間已滅的前六識，能為第六意識生起之所依者而言。如《俱舍頌》云：

『由即六識身，無間滅名意，爲第六依故：：：。』從無建立第七識者。惟有一類四阿含所不攝之零落經本，稱爲《解脫經》。（解脫是零落而不攝入經藏之意，不可作涅槃解。）按大迦葉波結集佛遺教時，富婁那阿羅漢領五百比丘行乞南山；及聞迦葉波結集已了，富婁那曰：『諸德之結集佛法自是，然我從佛得聞之法亦當受持。』可見當時結集佛說者，不止畢鉢羅窟一處，所謂五百結集，僅由少數長老把持，其事未必盡愜人意，而窟外別有大眾結集之說爲可信。不唯如此，除上座、大眾兩個大規模結集外，尙可能有較小規模的結集。故富婁那之受持佛說，吾人不必硬指爲即大眾結集，而可設想爲規模較小的另一種結集也。故《解脫經》可能即上座、大眾兩處結集以外所結集之經典。《識論述記》說《解脫經》是大小乘共許之經。既得大小共許，必有來歷可稽。而《解脫經》於六識外別說有染污末那。《識論》曾引此以證有第七識。故知慈氏、無著之說第七識，除本之《深密》、《楞伽》等經外，亦與《解脫經》有關係。



（丁三）種子之建立與小乘論藏之關係

次說種子。在慈氏說《瑜伽論》之前六百餘年，說一切有部之世友造《品類足論》，建立無表色，以說明因果流轉之理。（無表色義見後。）稍後，經量部（佛滅後第四百年中，從說一切有部分出。）正式建立種子義。大乘有宗成立初期，慈氏、無著始依大乘有輪經典，建立新種子說，規模已具；再經世親、護法等唯識諸師，加以補充，義乃周密。其於說一切有部及經量部舊說，有所抉擇採用，無可諱言。



（丁四）第八識之建立與小乘經論之關係

次說阿賴耶識。小乘經、論中雖未正式說有賴耶，但類似賴耶之法相則早已建



立。如：大眾部經藏中說有根本識（見《攝論》上），能貫徹無始以來之生死流轉；《唯識三十頌》亦沿用其名，稱第八識為根本識。

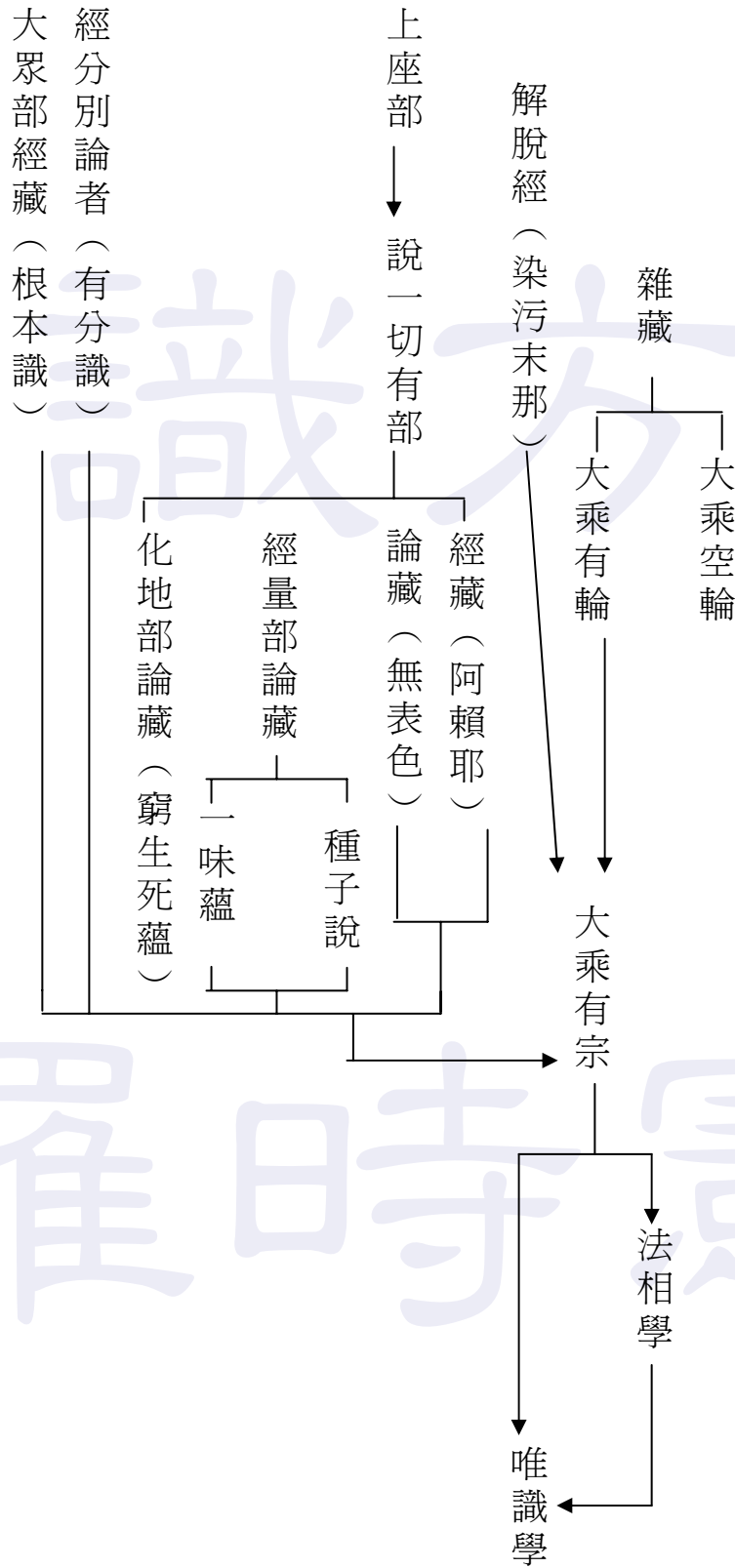
說一切有部（佛滅後第三百年中，從上座部分出。）經藏中有阿賴耶之名；無著以為暗指阿賴耶識（見《攝大乘論》一），《識論》亦論證此名應是暗指阿賴耶識方為合理（見《識論》一），今人則謂此阿賴耶名譯云窟宅，指眾生所住之世界而言；無著及《識論》所解，祇牽附以成己說而已。然無著及《識論》之說，於理亦無矛盾；蓋世尊本旨一方面否定眾生死後生命隨形骸俱盡之斷見，一方面又否定生命永恆不變之常見，則許有一個非斷非常的阿賴耶，至為合理也。

上座部論藏中立「有分識」以說明三有之因。「有」謂三有，「分」是因義。此識相續不斷，徧一切處，故能為三有之因。（見《攝論無性釋》二及《識論》三。）

化地部（從說一切有部分出。）論藏中建立一貫通三世之「窮生死蘊」（見《攝論》上。）此部將諸行分為三種，一是一念頃蘊（即剎那滅行）；二是一期生蘊（即從生至死相續者）；三是窮生死蘊，於一期生死之後，還復再生，直至最終解脫然後止，故名之曰窮生死蘊。（見《攝論無性釋》二。）

經量部（見前）立一味蘊。（見呂澂《印度佛教史略》。）

慈氏、無著等依有輪諸經以建立阿賴耶識，對此等法相，必曾加以抉擇（學說有所承受，並不等於不由實證得來。）故說阿賴耶識之建立，亦源於小乘經、論二藏。如下表：



（丙二）唯識學發展之過程

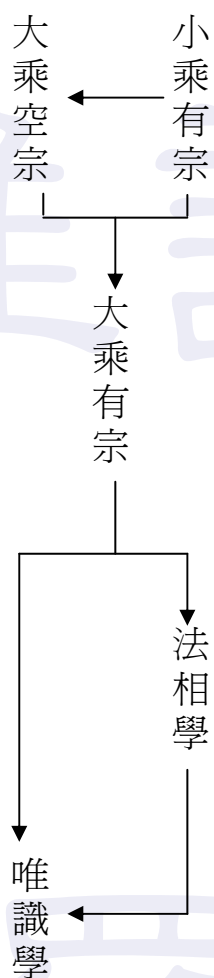
上文說唯識學源於小乘雜藏與論藏，乃就義理之本質言，若就學說發展之次第與其所採用之名相而言，則唯識學亦由小乘諸部宗義遞變而成。何以言之？小乘說有者，如上座部系統諸宗等，雖復部派互異，然其執有實物，或執有外物所由組成的極微則同。龍猛、提婆出，倡說空義以矯其弊，於是有大乘空宗。然龍猛說空，祇破小乘師等之把外物執爲定實，並非謂宇宙、人生、體、用都無。上座部等在佛教史上雖居正統地位，但因蔽於執有，反失世尊說教本意。龍猛談空，其說與大眾部系統諸宗之傾向空義者關係最深，在佛教史上雖非正統，但以其掃除一切封執，反深符世尊說教本旨。所以龍猛空義，不獨爲空宗後學所稟承，後來大乘有宗學者，對於龍猛空義，亦拳拳服膺，觀無著造《順中論》以釋龍猛「八不」，安慧造《中觀釋論》以釋龍猛密意可知。逮於空宗末流，不惟撥無萬象，竟亦撥無實體（後來清辨造《掌珍論》，說真性之無爲無有實性，便是一例），實乖龍猛本旨，故唯識家稱之爲惡取空。（不善了取空義，名惡取空。）慈氏、無著又矯其弊（但矯末流之弊），建立大乘有宗。大乘有之所以異於小乘有及惡取空者，以其有則說有，無則說無；既非如小乘上座部等執實之有，亦非如空宗末流惡取之空；故能遠離偏執，契合中道也。所謂有則說有者：有實體，有大用，故不應說一切都無；若實體、大用都無，

便墜頑空，則宇宙、人生無由施設，而一切皆無之論亦不成立。無則說無者：謂宇宙實體上有生滅相續之大用；此大用，就其總相言，說為萬象（或一切行），就其別相言，則為無數識系；（有漏識系名曰眾生；無漏識系，名之為佛。）每一識系復由八個識聚合成；每一識聚又各分心王與心所；每一心王、心所又各析為相、見等分；此無數相分、見分又由種子而生；種子能起現行，現行能熏種子；然而萬象中祇有互相依存而剎那生滅的現象，決無獨立而固存的實我、實法；若執有定實的我、法，則是以無為有；今說此諸識、心心所、相見、種現等等，本身既非實我、實法，而在此等現象之上亦無實我、實法可得，是謂無則說無。於有處不損減，於無處不增益，是名中道。如《辨中邊頌》首一頌即顯斯旨。茲簡釋之如下：（括弧內是釋文）

虛妄分別有（「虛妄」者，不實義，變幻義。「分別」者，識之異名。此句言虛妄識是有），於此二都無（「二」者，謂實能取及實所取。能分別名能取，所分別名所取。於此虛妄識上祇有似能取相及似所取相顯現：永無實能取、所取二相）。此中唯有空（此句意謂此虛妄識用上但有離所取及能取之真如。真如是虛妄識之實體；真如要以空為門而得顯，故名空性，簡稱為「空」，非空無義），於彼亦有此（於彼真如實體之上，亦但有此虛妄識

用。此『有』字是不離之意。故說一切法（一切法者，謂有爲法及無爲法。有爲法即虛妄識，亦即諸行；以諸行唯是識故。無爲法即空性真如），非空、非不空（由虛妄識用及其所依之空性體是有，故說非空。由無實所取、能取性故，說非不空）。有、無、及有故（一『故』字貫通上『有』、『無』、『有』三字，意即『有故、無故、及有故。』言『有故』者，謂虛妄識用是有故。『無故』者，虛妄識上無實所取、能取二體性故。復言『有故』者，用中有體，體上有用，體、用不離也；此『有』字是互有，即不離之意），是則契中道。

故慈氏、無著所說之有，乃空後之有，亦即透過龍猛所說空義之有；此乃如理如量而說，與小乘之執爲定實者不同。故就歷史發展之次第言，大乘有宗乃經過空宗洗禮後之新有宗；而唯識之學，則又抉擇大乘有宗義理而建立者。其關係如下圖：





（丙三）傳承

佛滅後九百餘年，有論師名慈氏（Maitreya）者，在中印度阿踰闍國（Ayodhya，阿踰陀）講堂，爲其弟子無著等，依大乘有輪經典，講說佛法奧義（參考釋印順《攝大乘論講記·懸論》）。無著結集師說，成爲五部論典：一、《瑜伽師地論》，二、《大乘莊嚴論》，三、《辨中邊論》，四、《分別瑜伽論》，五、《金剛般若論》。無著承慈氏之教，廣造諸論，以弘傳師說，是爲大乘有宗，或瑜伽宗。

然慈氏之學，廣大精微。就其廣大邊言，則《瑜伽》一論，普被五乘學人，令各依自乘法，修自分行，得自乘果（如聲聞乘人依論中所說聲聞乘法，修學聲聞乘人分內應修之行，得阿羅漢果等）；就其精微邊言，此論正被大乘學人，令於諸識之境、行、果，皆得善巧，勤修大乘法，證大菩提果。（參考歐陽漸《瑜伽論序》下。）無著推廣慈氏之意，於瑜伽一宗之學，特開二門：一、括《瑜伽論》一切法門，集《阿毗達磨經》所有宗要，詳辨五蘊、十二處、十八界等法相，造《阿毗達磨集論》，陳義賅廣，小大兼被，是爲法相學。二、括《解深密》、《瑜伽》法門，詮《阿毗達磨經》攝大乘一品宗要，造《攝大乘論》，說理精微，唯被大乘，是爲唯識學。然法相與唯識，祇是一個體系中之

兩門，並非分成兩個宗派。

無著弟子，今可考者二人。一爲其弟世親，二爲其弟師子覺。無著以《集論》授師子覺，使之作釋，其功在於法相。世親於無著之學無所不受。所造《五蘊論》，堪稱古今最精簡之法相典籍。但其貢獻之最大者，則在唯識方面。彼初歸大乘，即受命爲《攝大乘論》作釋。後又造《成業論》，成立業種子義，使因果流轉之說從唯識學得有理論根據。晚年復匯集經、論奧義，造《唯識三十頌》，唯識學之體系，始卓然樹立。《三十頌》在唯識學上之重要，可用一譬喻以說明之：譬如建造大廈，慈氏說《瑜伽論》，猶如建立地基，世親造《三十頌》，猶如樹立骨架。十大論師之廣作疏釋，祇是結磚傳土之工作而已。

世親弟子中，傳法相、唯識者有二大家。（法相與唯識，是學問之兩門，非人徒之兩派，故合言之。）一是安慧，二是陳那。安慧聞持極廣，著述亦多；於法相方面，曾將無著之《集論》與師子覺之《釋論》，糅合爲一；又造《廣論》以釋世親之《五蘊論》；並詳釋世親之《俱舍論》以爲大乘法相之附庸；法相之學遂達極峰。於唯識方面，曾造《三十頌釋》，爲唯識古學之宗，十大論師之一。安慧於弘揚自宗之外，又造《中觀釋論》，以自宗見地闡釋龍猛密意。其弟子有月官、德慧（此德慧非十大論師之德慧）、增滿、勝軍等。月官

嘗在那爛陀寺與空宗大師月稱辯難，月稱主無自性義，月官主唯識義，彼此往復，歷時七年。月官弟子寶稱，亦有名於時。德慧曾隨順安慧疏釋《中論》以破空宗之清辨。增滿弟子勝友，同時師事護法，兼傳安慧、護法兩家之學，亦疏釋《三十頌》，為《成唯識論》十大論師之一。此為安慧一系之傳承。

陳那傳世親唯識、因明之學，著《因明正理門論》，建立新因明；造《集量論》，變古來識體二分（相分、見分）說為三分說（加自證分）；著述之多，不下百部。陳那弟子，今所知者有三人。一為護法，唯識十大論師之首，為世親以後最偉大之唯識學者。護法嘗著《唯識三十頌釋》，將無著、世親以後諸家異義加以批判，一切不正義及不備義悉予破斥，一切正義悉予安立，遂集唯識學之大成。二為自在軍，祇知其為法稱之師，他無可考。三為商羯羅主，傳陳那因明之學，著有《因明入正理論》。護法門人可考者有親光、勝友、最勝子、智月、戒賢、玄鑒、法稱七人。親光作《佛地經論》，為本宗談佛果之依據。勝友兼受業於安慧之弟子增滿，其事已見上文。最勝子曾造《瑜伽論釋》，亦十大論師之一。智月亦十大論師之一。戒賢主持那爛陀寺，在護法歿後，法稱興起之前，為大乘有宗一大宗師。玄奘西遊印度，受學於戒賢，因此護法之學流傳於中國。玄鑒居士是護法晚年弟子，持有護法《唯識三十頌釋》草本，

以授玄奘。法稱年齡小於戒賢，戒賢歿後始顯於世；曾爲陳那之《集量論》作釋，反復詳略凡有七論（《釋量論》、《量決定論》、《正理一滴論》、《因論一滴論》、《觀相屬論》、《論議正理論》、《成他相續論》）。於是唯識與因明之間，別有所謂量論。法稱之時，佛教內部派別紛歧，互相攻擊；外則商羯羅等重整印度教義，博得大量信眾；佛教日被凌迫；法稱歿後，其學亦成絕響。（法稱行誼略見呂澂《西藏佛學原論》引多氏《印度佛教史》，及英譯本俄人 Stcherbatsky 著《佛教邏輯》。）此爲陳那一系在印度之傳承。戒賢住世之末後數年，陳那系之玄奘，已返回中國，其翻譯及弘傳事業，如日麗中天，宗義之弘播，歷窺基、慧沼、智周三代而猶盛，流風餘韻直至會昌法難（唐武宗滅佛教）以後始衰；因緣之盛，誠非法稱所能比擬。

中土唐太宗貞觀年間，玄奘遊學印度，從戒賢受瑜伽奧義，又從玄鑒居士得護法草本，歸國後盛弘唯識。先是世親造《三十頌》，未及作釋而卒；印土爲之疏解者有十大家。於十家中，安慧直承世親，於訓釋言詞，最爲可信；護法系出陳那，立義之精密，往往超過前賢。玄奘與其弟子窺基，糅譯十家疏釋，於訓詁多依安慧（支那內學院師資將藏譯安慧《三十頌釋》校漢譯《成唯識論》，知其訓釋名相多同安慧。參考《藏要》本《識論》小注。）於義理之抉擇，則

以護法爲指南，是日《成唯識論》。故奘、基之學（亦可說是唐人之學，或中國唯識學。）實匯合陳那、安慧兩系學說而成一更周密之體系，更進步之學說，而《識論》一書是西方唯識學之總結，東土唯識學之開宗。

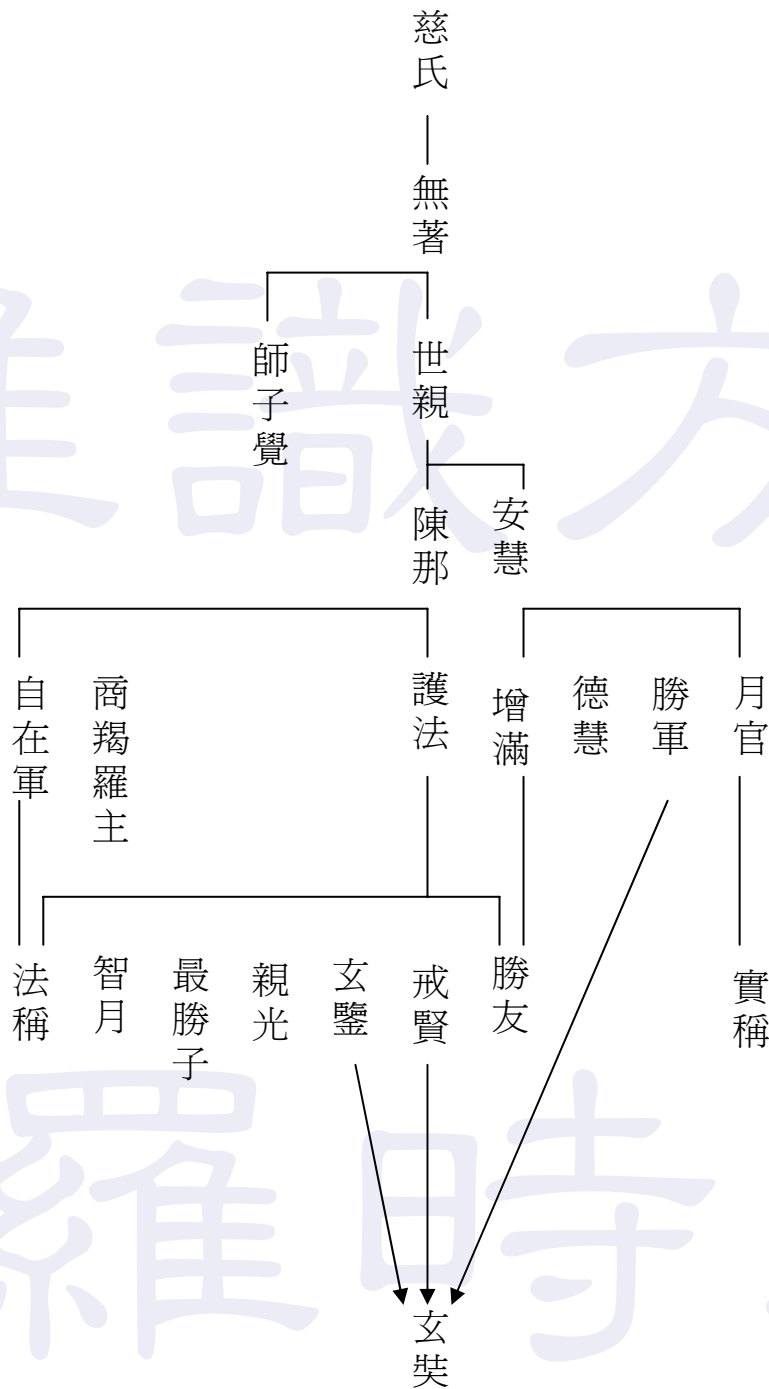
玄奘門下人才眾多，傳唯識者有窺基、圓測、普光、慧觀、玄範、義寂，世稱六大家，而以基、測二人影響最大。窺基助玄奘糅譯《成唯識論》，親承指授，編爲《述記》；又別撰《唯識樞要》、《唯識料簡》、《唯識別鈔》，抒發己意，以爲羽翼；著作百部，至今猶存二十餘種；其爲陳那、護法一系之正宗，定無疑義。圓測所撰章疏，今祇存《解深密經疏》及《心經疏》二種。其《識論疏》早已散失，今存輯本十卷，（支那內學院輯。）書中所記玄奘口義，燦然可觀；但亦時申異見，遂成別派。其餘四家有關於唯識之著作，悉已不存；今人雖下輯佚工夫，所得亦僅一麟半爪。

窺基、圓測同出玄奘之門，二人見解大體相同；惟於玄奘所未楷定者，則難免出入。窺基講學於慈恩寺，其門下爲慈恩派；圓測是新羅國人，其門下爲新羅派。（『派』字是今人所加。）兩派學人，各據師說，稍有門戶之爭。窺基弟子以慧沼、靈泰爲著。慧沼作《唯識了義燈》，折衝禦侮，共楷定諸師異見，使慈恩學派得以光昌。靈泰作《識論疏鈔》，保存窺基口義。慧沼弟子有

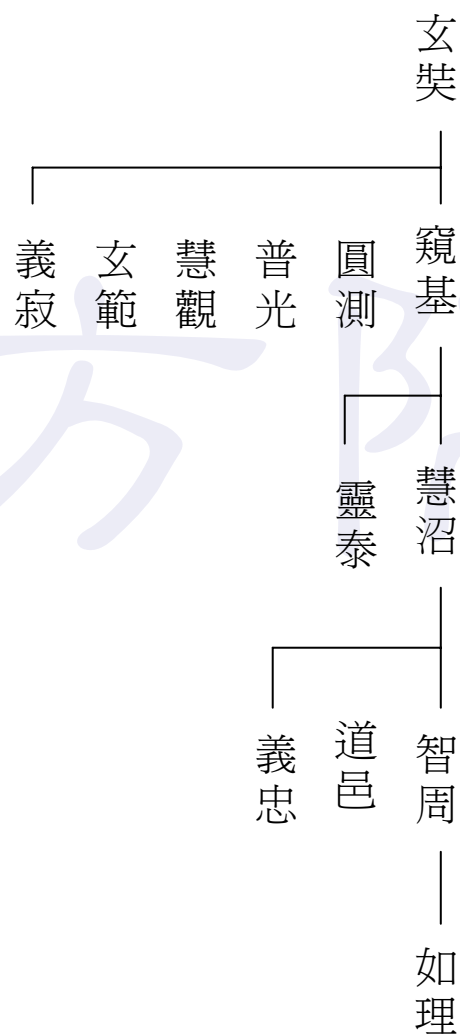


智周、道邑、義忠等，智周作《唯識演秘》，道邑作《唯識義蘊》闡發《述記》未盡之義。義忠作《唯識纂要》，今已不存。智周弟子如理，作《唯識義演》及《唯識演秘釋》，為慈恩派之後勁。自是以後，此學傳承，便不可考。

茲綜合印度、中華兩方法相、唯識師資傳承，表之如下：







自唐武宗會昌法難以後，此宗漸衰，再經唐末、五代之不斷兵燹，慈恩、新羅及餘各家章疏，所存無幾。入宋以後，僅有延壽作《宗鏡錄》，於法相、唯識義尚能詮釋，但已無所建樹，祇用作宗門借鏡而已。（「宗鏡」二字即取此意。）

元末中國大亂，唐人章疏盡失，本宗殆無人修習。明代天台宗學者智旭，兼治法相、唯識；復有普泰、明昱，亦慕慈恩之風；三子皆有著述。惜唐疏不存，義無憑準；雖不免管中窺豹，祇見一斑，然其態度之開明，與用功之勤，亦足欽敬。

清代末葉，有楊文會者，博習內典，特尙華嚴宗學。而彼宗澄觀所作《華嚴疏鈔》，時據唯識義闡釋經文。楊氏覺有探究唯識之需要。因隨曾紀澤出使倫敦，獲識日本佛教學者南條文雄，得其助力，從日本取回《識論述記》、《因明大疏》等書，雕板流通。楊氏臨終，囑其弟子歐陽漸、梅光羲，重弘法相唯識。同時有樸學家章炳麟、沙門太虛，稍後則有韓清淨，亦通此學。（此外尙有呂澂、梁漱溟、周叔迦、王恩洋等，其人或尙存於世，或生死未詳，故未論及。）此五人於法相、唯識之復興，各有貢獻。歐陽漸主持南京支那內學院，韓清淨創立三時學會於北平；皆欲遠紹那爛、慈恩學風，著述既多，弘傳亦廣，有「南歐北韓」之譽。歐撰《瑜伽論序》、《唯識抉擇談》、《唯識講義》、《楞伽疏決》及諸經論序，韓著《十義量》、《集論別釋》、《瑜伽論科記》，往往能言慈恩、新羅之所未言，能補唐賢之所未備，其價值非五代以後之內學論著所能比擬。歐陽漸弟子熊十力，初從師學，篤守唐人家法；後期思想轉變，依附儒學以自建體系，於法相、唯識舊說保留一分外，雜取禪宗、空宗、天台、賢首、周易、老莊、宋明理學、進化論、創化論、辯證法等義趣，冶以一爐，以作《新唯識論》。蓋自大乘有宗學說始入中國，南北朝時此土即有地論、攝論兩宗成立，其義相已稍異於西方；唐代玄奘、窺基盛弘護法等唯識今學之後，

即有賢首、澄觀等成立華嚴宗與之抗衡；清末民初以後，法相唯識捲土重來，熊氏又建立新唯識學與之相抗：彼方弘傳印土學說，此則建立中土新宗，古今如是；熊氏之新論，殆時代之產兒耳。彼之新論，固可視為大乘有宗之新瀉也。

（甲二）諸行分三：乙一、現行，乙二、種子，乙三、緣生。

（乙一）現行分五：丙一、諸行之共相，丙二、八識總論，丙三、阿賴耶識論，丙四、末那識論，丙五、前六識論。

（丙一）諸行之共相分二：丁一、無常，丁二、無我。

（丁一）無常

諸行是一切有爲法之總稱，相當於今人所謂現象界。行者，遷流義，不固定

義；有爲法纔生即滅，不稍息住，念念之間前滅後生，遷移流動；故說爲行。

一切行，不論其爲有漏性或無漏性，皆有兩種共相：一是無常，二是無我。

何故說一切行皆無常取？「常」字有兩義：一、相續義，二、不變義。雖有生滅變化，而連續不斷者，是相續常。若無生滅變化者，是不變常。諸行無常是無不變常，非無相續常也。如今日之某甲異於昨日之某甲；細析之，後剎

那之某甲，亦必異於前剎那之某甲；而所謂某甲者，決非永恆不變之物，祇是一串不固定的連續。某甲如是，某乙、某丙，乃至一切行（一切現象），皆剎那生滅。此事實，人人皆可體驗得之。是爲一切行無常。

問：一切行既無常，則宇宙萬象及人生云何而不斷滅？答：一切行雖無常，以因果轉變故，（因果轉變義詳後）萬象及人生得連續存在；雖連續存在而無一瞬不變也。

問：涅槃之體，不生不滅；修行人入涅槃後，便出離生死，則其人所有諸行，豈不皆滅耶？答：此須分兩方面說。一、就小乘人言之。涅槃即四諦中之滅諦。滅諦者，苦因（煩惱及業）滅，苦果（生死）亦滅；苦因、苦果皆是有漏法（有漏亦名雜染，非清淨故，非純善故；義詳後）；是則所滅者唯有漏法。小乘雖未說入涅槃後無漏功德仍然繼續，但並未說證涅槃後無漏諸行（即無漏有爲法。無漏功德亦是無漏有爲。）亦不存在。且涅槃可證；既可證，便非無，如色、聲、香、味等可證知者皆非無故。故就小乘教理觀察，不應斷言證涅槃後無漏諸行亦滅。二、大乘言涅槃，義別有四：即自性涅槃、有餘依涅槃、無餘依涅槃、無住處涅槃。自性涅槃者，諸法自然具有之真實體性，（即是真如。）本自寂靜不假他求，凡、聖所同具也。有餘依涅槃者，苦因已盡，而由過去業

因所感之殘餘所依身（苦果）猶在故。無餘依涅槃者，有漏苦果所依身滅，由煩惱與有漏業盡故，當來苦果亦不生；有漏生死從此出離也。此時，本有之自性涅槃全體顯現；然有體必有用，體不生不滅，用則猶是生生滅滅；惟有漏之用（苦因苦果）已滅，而無漏之用反流行不息；全體大用無所欠缺。故有餘依、無餘依二涅槃，皆就體邊言，非謂無大用也。無住涅槃者，雙就全體大用兩方面言。無住者，生死、涅槃兩俱不住。不住生死詮其體；諸佛所證涅槃，體即真如，不生不滅，其相寂然故；有漏生死永息滅故。不住涅槃顯其用；由涅槃體所顯現之用即大菩提（大菩提即四智心品，詳後），資用無邊，妙業無盡，廣利群生故；雖復生滅不已，然無一切障縛（障謂煩惱、所知二障，縛謂相縛及羴重縛），不同有漏生死故。故就大乘教理觀察，無漏諸行，永無盡期。諸有視涅槃為灰身滅智，淨行都無者，謬也。

（丁二）無我

何故說一切行皆無我？言『我』者：《識論》云：『我謂主宰。』主宰意即一個有自在力的自體。印度古代除佛法及順世派（唯物論者）外，大體上皆執有我。其所執之我，通塗具有兩義，即『一』與『常』。『一』是獨立自存之義，『常』是固存不變之義。換言之，所謂我者，乃一獨立固存的實自體也。



（真實的自我。）佛家則謂諸行各各待眾緣而生起，依眾緣而存在；所依的眾緣轉變時，能依的諸行亦隨之變異；所依的眾緣壞滅時，能依的諸行亦隨而壞滅；一切為眾緣所決定。以待眾緣故，無獨立自存之義，不可說『一』；以緣變則變，緣壞則壞故，且剎那生滅故，（剎那生滅義見前。）無固存不變之義，不可說常。既非一，又非常，便不可言有實自體。因其無實自體，故說之為空。空故無我。

問：一切行既無我，何故一一色（物質現象）、心（精神現象）諸行森然羅列，而非空無？答：一切行雖無我，以依眾緣故（仗因託緣），而得生起，而得存住；雖生起存住，而無一刻不依賴眾緣也。

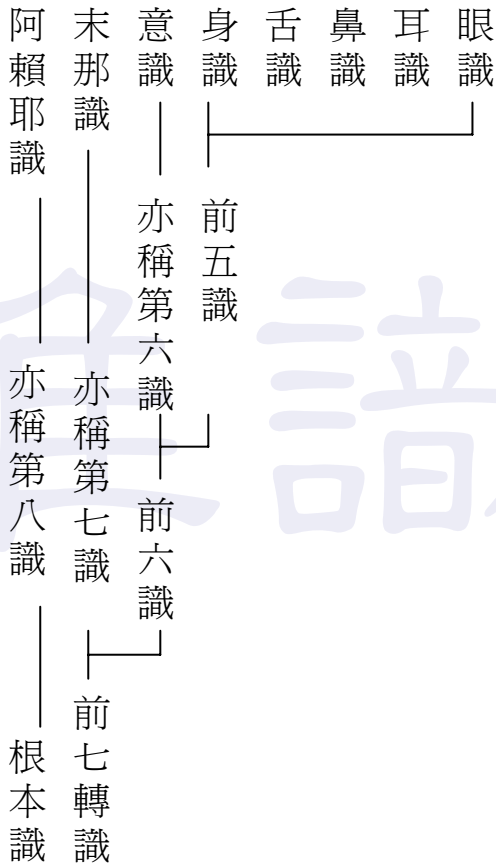
問：諸經論皆言一切法無我，今祇言一切行無我，豈諸行之實體，所謂真如者，是有我耶？答：真如非思慮名言的意識所能把捉；說之為我，乃至說為真如等等，亦隨名言；故不可擬為我與非我。又實體不離大用；就體而言，本性寂靜，廓然無對，不可言不空；就用而言，萬象昭著，因果相待，不可言空；既不可言空與不空，怎可說有一常的我？（若有一常的我，便是不空。）又我與非我，相對為言；真如無時不在，無處不在，無『非我』與之相對，故不言有我。由上義故，於真如亦說無我。



（丙二）八識總論分八：丁一、八識名義，丁二、八識所依根及所緣境，丁三、八識之三種分別，丁四、八識之三量，丁五、識變似境，丁六、八識之心所，丁七、心心所之結構，丁八、心心所之性類。

（丁一）八識名義

今說諸行，分現行、種子及緣生三方面說。先說現行。現行即一切色、心諸法之別名。言現行者：現是顯現義；色、心諸法從沈隱的種子而顯現故，說為顯現。行是遷流義，不固定義；色、心之生，不暫住息，念念之間前滅後生，遷移流動故（如物之遷，如水之流），說為遷流。若嚴格言之，現行者，亦識之別名（識義見前）；識從種子顯現故，一切色、心諸法皆是識故。一切眾生各有八種識。如下表。



識亦名心。心者，集起之義；積集種子，起現行故。亦名意。意者，思量之義，於境思慮量度故。一切眾生皆有八種識，即一切眾生皆有八種心，或八種意。然此但寬泛言之。若嚴格言之，則唯第八阿賴耶識專名為心；賴耶能積集諸行之種子，生起現行的諸行故。又唯第七末那識專名為意；末那恆內緣賴耶為境，思量不已，執為自我故。（見《瑜伽論》六十四等。）

八識中，前五種皆依色根（物質造成之根，名色根。根義詳後。）而起現行，為一類，稱為前五識。前五識及第六識，同是隨根立名，合稱前六識。由具三義故，所以隨根立名：一、依根故；即依眼根之識，名眼識，乃至依意根之識名意識也。二、根所發故；即眼根所發之識名眼識，乃至意根所發之識名意識也。三、屬根故；即屬眼根之識名眼識，乃至屬意根之識名意識。（《識論》舉依、發、屬、助、如五義；今唯取前三。）若隨境立名，則前六識依次名色識、聲識、香識、味識、觸識、法識（第六識能緣一切法），於理亦通。又前六識及末那識通名轉識。轉者，轉易。修行者於見道之後，（見道義詳後。）成佛之前，在定中入觀時，此前七識是無漏性，出觀後，仍是有漏性；性有轉易，故名轉識。其第八識，要待成佛之前金剛心時始轉成無漏，不名轉識；但名根本識，以第八是前七識之根本依故。（金剛心及根本依義見後。）

（丁二）八識所依根及所緣境

八識各有其所依根及所緣（緣是認識義，知義）境。根者，增上義，即勢用強盛之意。眼等根對其所發之識，有強盛的扶助力；如根強所發之識亦強，根損則識力劣，根壞則識不得起等；故名爲根。眼識依眼根，認識色境。（此中言色，是顏色之色，非指一切有質礙之色。）耳識依耳根，認識聲境。鼻識依鼻根，認識香境（香臭）。舌識依舌根，認識味境（滋味）。身識依身根，認識所觸境（痛、癢、寒、熱、饑、渴等）。前五識所依之根，皆是物質的；《五蘊論》等說根是一種『清淨色』，意即極微妙的物質。此種清淨色所造成之根，藏於根依處中（根所住之處，名根依處；亦名扶根塵，是扶助五根之塵故；乃器世界之一部分也），與根依處和合似一，而非普通眼識所能現見，以有發生五識之功用，由果推因，比知是有耳。（今人梁漱溟謂前五根即今所謂神經系，於理可然。熊十力據安慧等五根各有自種，遇緣則生現行五根之義，謂梁說於小乘義可通，於大乘義不合。今按五根是大種所造，五根種子現起爲五根後，分析五根亦成大種，此乃瑜伽正義；梁說於大乘義並不相違。參閱《佛家名相通釋》下。）意識、末那、賴耶三識所依之根，則爲非物質的。

第六意識，以第七末那識爲所依根，以一切法爲境。此所謂法，乃過去、

現在、未來、有爲、無爲等一切法也。通塗所謂思慮分別，皆是此識之作用。餘識祇緣現在法生了別用而已，此識則遍以一切過去、現在、未來法爲所緣境。言『意』者：謂此識以第七末那識爲所依根，末那識亦名爲『意』（見前）；從根立名，名爲意識。

第七末那識，以第八阿賴耶識爲所依根。阿賴耶識，從無始來任運相續，似一、似常，與世間所執的實我相似；故末那識轉緣賴耶（見分），分別計度，執爲自內我（自我及內我），堅牢不捨。第六意識，於睡眠、悶絕等位，或不現起。此識恆時審細思量，虛妄計度；故名末那。末那是梵語，義譯爲意；意是思量之義。所以用音譯者，爲簡別於第六識故。

第八阿賴耶識，乃生起其餘諸行之根本識。（賴耶亦是諸行之一。）此識能含藏諸行之種子，無始以來恆時現起，以末那爲所依根，以種子、有根身（有五根的身體）及器世界（眾生所住之物質世界，如器。）爲所緣之境。

### （丁三）八識之三種分別

八識緣（認識）諸行時，有三種分別：一、自性分別，二、隨念分別，三、計度分別。

在解釋三種分別之前，應先辨「分別」一詞之意義。在佛典中，「分別」一詞，義別有四：一、對於事物或義理，區分分別而說明之，謂之分別；多作動詞用；如《解深密經》之第六品，析述修習瑜伽之方法與效果，名〈分別瑜伽品〉是。二、對於境界之認識，謂之分別；多作名詞用；如自性等三種分別是。三、有漏心、心所名分別；作名詞用，如《楞伽經》相、名、分別、正智、如如五法中之分別是。四、計度（計較量度）名分別；作動詞或名詞用；如三種分別中之計度分別是。

自性分別者：自性即自相。（梵語性、相二詞互訓。）謂於現在諸行，不用憶念及推度等，能緣的識親冥沒於所緣境之自體中，得其自相（不緣共相）；是名自性分別（自性之分別，依主釋）。如眼識緣青時，親冥青色自體中，得青之自相，而不計度此是青或非青，便是自性分別；與此眼識同時之五同緣意識，（五同緣意識詳後。）亦親冥青色自體，亦是自性分別。意識在定中冥證影像時，亦是自性分別。又賴耶緣種子、根身、器界時，亦是自性分別。自性分別祇是一種冥證諸行境體之作用，非區分辨別之意，亦可說為無知之知，或無分別之分別也。但根本智證真如時，不名自性分別；以三種分別唯就諸行說故。自性分別，於量中屬於現量。（量義詳後。）

隨念分別者：於過去所緣諸境，由憶念力，追憶而分別之，名隨念分別。

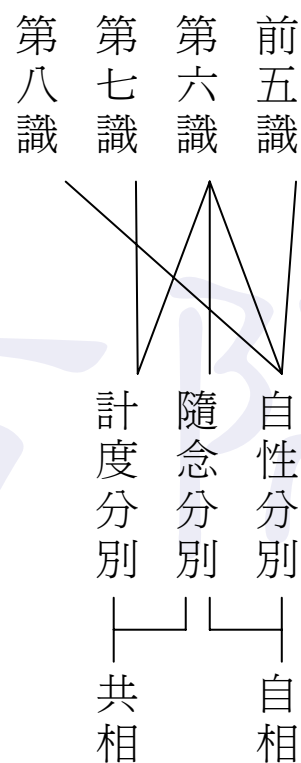
（念是心所之一，能令心、心所回憶過去所緣之境，詳後。此種分別，隨念心所而起，故名隨念。）隨念分別唯第六意識有；以第八、第七及前五識，唯緣現在境，不能憶念故。於量論中何量所攝，則有二說：一說通於現、比二量及非量，一說不通現量。

計度分別者：計者，計慮。度者，量度。於過去、現在、未來三世中之不現見諸法，計慮量度而分別之，名為計度分別。（此即思、慧兩心所之作用。）計度分別，有時是比量；如於數目計算無誤，或比度時不違理則是。有時是非量；如計算錯誤或與理則相違者是。前五識及賴耶唯任運緣境之自相，不能計慮量度，故無計度分別。第六意識思攬力勝，能緣三世境；故有計度分別。第七末那雖不緣過未境，然於念念中緣賴耶之見分，審細思量，執為自我，故有計度分別。

自性分別，唯分別諸行之自相（自相即自性），隨念分別通能分別諸行之自相、共相（一說唯緣諸行之共相）；計度分別唯分別諸法之共相。

八識與三種分別及自共相相攝如次表：





#### (丁四) 八識之三量

諸識緣境之作用有三種：一、現量，二、比量，三、非量。前二種是正確的知識，名正量，後一種是謬誤的知識，名非量。現量者：現謂現前、現在、顯現。量，原義為量度，引申為「知」之義。能認識的心現在、現前了知色、聲等顯現境時，離名言（色、心、長、短、黑、白等乃至一切名句，皆是名言。）種類等（依於名言，假立一法，貫通諸法，如立「色」之一法，貫通一切青、黃、赤、白等；是名種類。）所有分別，逼附所緣境之自體，而冥沒於其中；故名現量。比量者：比謂比類，量義同前；於不現前的色等境，藉已知境，比類量度而正知之；如見遠處有煙，知彼處有火；又見瓶等量所作性，知其無常；故名比量。非量者：似現量而實非現量，似比量而實非比量，即謬誤的知識；

謂若有境，非可現知明白而照，亦非可比擬推度而知，或實無境體，非可量度，於非量處而起心量；如見繩而以為蛇，覩見陽燄謂之為水，又如於霧等妄謂為煙，邪證有火；故名非量。八識中，前五識及第八識唯是現量，第六識容有三種。如次表：



此中所說量義，取便引用而止。其詳見於下文量論。

### (丁五) 識變似境

一切眾生各有八識。八識中，前五識皆向外追求；（此中謂『外』乃同一識聚中的內外之外。）其所追求之境，乃是五識各變似之。眼識變似色境，耳識變似聲境，鼻識變似香境，舌識變似味境，身識變似所觸境。言『變似』者，以諸識所緣之境，是自識之相分。（相分義詳後。）而此相分是自識之所變故（變義詳後），識之相分似是外物而實非外物故。前五識以第八識任運變現之

相分爲本質，於自識上變似影像相分而緣之；前五識相分有如鏡面所現的影像，而本質則如所映之物體也。

第六意識，能與前五識同時變似色、聲、香、味、觸境，復能獨起思構（五識不起時意識獨起），變似獨影境。獨影境者，謂所變境非如前五識所變色、聲、香、味、觸境之具本質故。如思惟義理時，意識中亦變似所思之相；此相無本質，唯有影像，故名獨影境（三境義詳後。）

第七末那識，一方面依賴耶爲根而得生，一方面又向內反緣賴耶，托賴耶爲本質，於本質之上，變似自我之相，而思量之不已。故此識唯向內緣；非如五識及意識變色、聲等境時，一若視爲外物而向之追求者。

第八阿賴耶識所緣之境有三種：一者、種子，即能生起諸行之各別功能（種子義詳後），爲賴耶所攝持，而藏伏於賴耶之中，眾緣具時，則顯現而成爲萬象。以其爲賴耶所攝持，故說爲賴耶之所緣。（眼識緣色之作用爲見，耳識緣聲之作用爲聞，鼻識緣香之作用爲嗅……賴耶緣種子之作用則爲攝持。）又種子祇是賴耶自體上的功能，而賴耶與種子以力，令起現行；故說賴耶能變種子。唯識家所謂變，自有嚴格的意義，非若變戲法之變也。其義詳後。二者、有根身，即五色根（眼等五種由物質造成之根）及根依處（根依處即色根所依住之

處，亦名扶根塵，意即扶助五根之塵），賴耶即攝持此以爲自體。三者、器世界，相當於世人所稱之物質宇宙。根身與器界皆是藏在賴耶中之種子所變現，而爲賴耶之所緣。根身、器界雖由其自種子所變，然以種子爲賴耶所攝持故，種子是賴耶自體上之功能故，賴耶與種子以力使得變故，根身、器界非離賴耶而獨在故，故亦說爲賴耶所變。

（丁六）八識之心所分五：戊一、識攝心所，戊二、心所與心王相應，戊三、心所有假有實，戊四、心所之名數，戊五、心所俱起之情況

#### （戊一）識攝心所

識與心所之分，是從禪定中觀察出來。在原始佛教中，禪觀是最重要之修行法。四念住等菩提分法，皆在定中修習。部派佛教興起，屬於上座系之部派如說一切有部等，亦皆重視禪觀。大乘瑜伽宗與上座系關係特深，又以修瑜伽行見稱，故於禪觀尤爲注重。彼等修禪定時，並非祇是繫心不動，亦從定中對心性加以觀察、研究，分析極爲細緻。彼等發覺吾人不唯有八個識，而此八識並非八個單一的整體。每一個識皆是由一個心王（亦簡稱心。）與多個心所（心所義見後。）復合而成之一眾。故凡言識，便攝心所。

（戊二）心所與心王相應

心王是一個識聚之主，所以名王。心所者，心王上所有的各種附屬作用，名為心所有法，簡稱心所。心所非即是心王，而各有其自體；以具三義故，得心所名。言三義者：一、恆依心王而起（心王若不起，心所必不生），二、與心王相應，（相應義見後。）三、繫屬於心王（心王有自在力，是主，其數祇一；心所隨心王勢力而起，是伴，其數有多；有伴無主，則成散漫；故以一統多，以伴屬主），是為三義。以其為心王之佐伴，而與心王相應以取境，故名「心所有法」。境之相狀，有總有別。例如眼識聚緣綠色時，綠是境之總相，此綠色上有悅意及不悅意等別，是別相。心王於所緣境，祇取總相。心所不祇取境之總相，亦同時兼取其別相；以別相必依於總相，如悅意及不悅意之別相，必依於綠色之總相故。心王取總相，如畫師作畫，畫其輪廓。心所取別相，如弟子填彩色時不離輪廓。

言相應者：謂具四義故，說名相應：一、時同，一聚相應心、心所必同剎那起，無有前後。二、所依同，謂一聚相應心、心所之所依根及等無間依（即等

無間緣，義詳後）必定同一。三、所緣相似（相似而非同一），一聚相應心、心所之所緣必相似，如心王、心所緣青色時，彼此各各變其青色之相分，此各所變之青色相分，皆相似而無甚差異，但決非相同。四、自體各一，一聚相應心、心所，其體各一，非有多種；如一眼識心王不能同時與二個受心所相應是。

（戊三）心所有假有實分二：己一、假實之界說，己二、三種假法。

（己一）假實之界說

法相、唯識家每談一法，必分別其為假為實。凡法之有自性者（即可看作一個獨立的物事者），便說為實，如五根、五境及眼識等八識是。但此所謂實，是依世俗諦而說。若說勝義諦言，則一切法相都非實有。凡法之無自性者，便說為假。如龜毛、兔角，瓶、盆、方、圓等是。今說心所，亦應辨其假、實。各心所何者是假，何者是實，將於「心所之名數」段逐一說明。

（己二）三種假法

假法有三種：一、凡由意想所構，但有虛言，宇宙間絕無此物事者，名無體假；如龜毛、兔角等是。二、由眾多極微和合而成者，名和合假；如瓶、盆、地球等是。三、凡由色法（物質現象）或心、心所法之分位（分者，時分；位



者，方位。分位一詞略當於世人所謂特殊情況。）上假立者，名分位假；如方、圓（此二者是色法分位），忿、放逸（此二者心所法分位）、生、老（此二者是色法及心、心所之分位。）等是。心所中之假法皆是分位假。

#### （戊四）心所之名數

心所之數，諸論略有不同。（心、心所等皆是用來表示某種事象的符號。既是符號，則是隨宜安立之假名，諸論各隨所宜，所立名數便有出入。）茲據《顯揚論》，將心所分爲六類，而抉擇其名數如左：

言六類者：一、徧行，二、別境，三、善，四、煩惱，五、隨煩惱，六、不定。

第一類，徧行心所。徧行是周徧行起義。一切心王起時，必各有同性類的徧行心所與之相應；即一善心王起，必有善性的徧行心所與之相應俱起；餘可準知。徧行心所之數有五：

一、作意，警覺應起的（眾緣已具，得現起的）同剎那同聚心、心所種子，令同起現行，爲自性；引現行心、心所，趣赴所緣之境，爲業用。此中言自性者，即自體或本質之義。業用是功用或效用義。同聚心、心所未現起時，警之

令起；既起以後，引之趣赴自所緣境。

二、觸，順生一切心、心所，令相和合，同觸前境，爲自性；作意、想、思等（等者，等餘一切心所。）生起之所依止，爲業用。設無此觸，則心、心所各有自體，便各獨立，步驟不一，如何能互相調協，共趣一境。

三、受，領納順益、違損及非順非違境相，（境之相狀，名爲境相。）爲自性；生起貪愛，爲業用。可愛境相，名順益境相；不可愛境相，名違損境相。緣順益境，則生樂受；緣違損境，則生苦受；緣非順非違境，則生捨受（不苦不樂，說名爲捨。）故受有三種差別。貪愛，即煩惱心所中之貪。樂受起時，能引貪起，於境耽著沈醉，不願離失。苦受起時，亦引貪起，欲其離失。（有將受分爲五者，太繁碎，不取。）

四、想，於境界取其像貌，爲自性；施設種種名言，爲業用。（施設名言，就意識之想言之。）

五、思，令心及餘心所起善、惡等之造作，爲自性；於善、惡等事，驅役心及餘心所，爲業用。

第二類，別境心所。此類心所，非如徧行心所之一切時恆起，乃緣各別不同之境界而始有之；境各差別，非能通緣一切境，故名別境。其數有五：

一、欲，於所樂境，希求冀望，爲自性，作精勤生起之所依止，爲業用。此中「所樂境」，是欲所緣之別境；於非所樂之境，必不起希望故。故欲是緣別境而起，非是徧行。以下四心所之爲別境而非徧行，理可準知。「希求冀望」是欲之自性，「精勤生起」之所依，就善欲而言。若不善欲，應言爲懈怠生起之所依，以於惡事而策勵者，懈怠攝故。

二、勝解，於決定境，印解任持，爲自性；不可以他緣引誘改轉，爲業用。此中「決定境」者，謂非猶豫之境。「印解任持」者，如緣青時，印持此是青，非餘色；又如緣義理時，印持此義如是，非不如是等。然此所謂「決定」，所謂「印持」，皆就當念（當念，謂當此心所生起之頃。）對境毫不猶豫而印持之；至於未印解前有所懷疑（此時勝解未起。）及印解後又改變思慮（此時勝解又隱沒。）則非此所論。（參考熊十力《佛家名相通釋》上。）言「不可以他緣引誘改轉」者，亦就當念而說。

三、念，於曾習境，令心、心所明記不忘，爲自性；作定生起之所依止，爲業用。念即世俗所云記憶。曾習境者，謂前六識過去所曾緣之境。過去前六識心、心所取境時，熏發習氣於賴耶中；由憶念力，喚起舊習，令第六意識心、心所，於曾習境明記不忘。爲定生起所依者，謂前後剎那相續憶念同一類境，

心不流散，便能引定令生。

四、三摩地，此譯等持，或譯爲定。於所觀察境，前後剎那平等持心，令心專注不散，爲自性；作智生起之所依止，爲業用。

五、慧，於所觀察境，簡擇其是非，分別其善惡等，爲自性；斷疑爲業用。此就慧中之殊勝者，說有斷疑之用；非一切慧皆能斷疑；思惟義理時，雖未斷疑，亦有慧故。又此心所中，有與癡相應者，是染污性，不惟不能如理簡擇，如理分別，反爲顛倒推求，起顛倒見。諸論即於此染慧及癡俱起之分位上，立爲惡見。（亦名不正見。詳後。）

第三類，善心所。此類心所，於自於他能爲順益，故名爲善。心王生時，若有此類心所與之相應俱起，則其心王亦是善性。依《顯揚論》等，其數有十一：

一、信，於實、德、能，深忍、樂、欲，自性清淨，復能清淨餘心、心所，爲自性；對治不信及樂求善法，爲業用。此信心所，就其所依之處不同，分爲三種：一、信有實，謂於真實事、理（於真諦中有實理，於俗諦中亦假施設種種事或理。）深信其爲有而隨順忍可故（忍者，印也，認也。）二、信有德，謂於真淨德，起深信而生喜樂故。三、信有能，謂於一切世間及出世間善法，

信己及他能得、能成，而起希望故（希望即欲。）言對治者，譬藥之對治疾病。

二、精進，亦名為勤，於斷除惡事及修行善事，精勤策勵，勇悍為自性。對治懈怠，成滿善事，為業用。勇是勝進、策發之義。悍是堅牢、耐勞之義。

三、慚，依尊貴自身及聞正法而發生之增上力，崇敬賢德、尊重善法，為自性；對治無慚及止息惡行，為業用。增上力者，謂有殊勝威力，能扶助他法或阻抑他法也。善法者，謂正理及正義等是。如說，『我如是身，解如是法，敢作不合理、正義之事耶？』

四、愧，依世間（世間清議）訶責暴人及厭棄惡法之增上力，輕惡人而不親，拒惡事而不作，為自性；對治無愧及止息惡行，為業用。

五、無貪，於諸順境（境者，包括眾生、物事、見解等。下無瞋等同。）無著，為自性；對治貪著及能作眾善，為業用。著者黏著、泥著之意；人心滯著於境，如物之為膠所黏著，如馬足之為泥塗所泥著也。此無貪非表無有貪心之消極名詞；乃表人心中有一種勢用，能順應於境，而無留滯，且有制治貪著令不得起之功用。下無瞋、無癡二名準此。

六、無瞋，亦名慈，於違逆境無恚，為自性；對治瞋恚及能作眾善，為業用。

七、無癡，於諸理、事明解，為自性；對治愚痴，能作眾善，為業用。

以上三種心所，生善之功用殊勝，一切善法皆以此三為根本而得生，故名三善根。

八、輕安，令身、心遠離羸重，適悅安樂，於善法堪任修持，為自性；對治昏沈，轉捨染濁身心，轉得清淨身心，為業用。此心所唯與定心俱起，羸重者，謂一切染污法；（即不善法及有覆無記法。）此能令人身心羸重故。遠離者，羸重不起也。

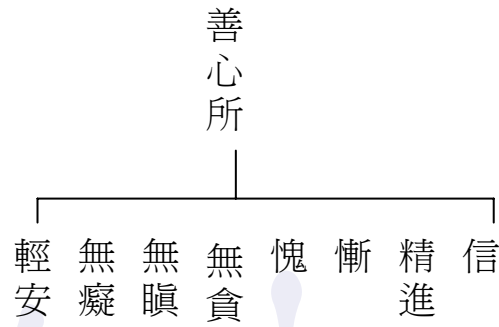
九、不放逸，即精進及無貪、無瞋、無癡四法，於所應斷的惡法，能防令不起，於所應修的善法，能修令增長之功用。又此心所既是精進等四法上之功用，故是分位假法，非別有自體。

十、行捨，即精進、無貪、無瞋、無癡四法，令心不流於掉舉，不陷於昏沈，始而平等，（離沈、掉故，名平等。）繼而正直，（離染名正直。）後而無功用住（不須防檢。）之功用。此心所亦依精進等四法之分位假立，無別體。為欲別於受蘊中的捨受，故名行捨；即行蘊中之捨。

十一、不害，亦名悲，即無瞋上於諸眾生不為侵損迫惱之功用。此亦依無瞋之分位假立，無別體。



以上十一個善心所中，信等八個有自體，不放逸等三個是分位假。《顯揚論》等所說善心所之名數如此。不放逸等三既無別體，今廢之，存餘八種。如下表：



第四類，煩惱心所。能煩擾惱亂眾生身心，令沈溺生死，不得解脫，故名煩惱。以其能引生後一類隨煩惱心所故，亦名根本煩惱。其數有六：

一、貪，亦名愛，於諸順境染著，為自性；能障無貪及生眾苦，為業用。（由愛染故，淪溺生死；故言生苦。）

二、瞋，於違逆境憎恚，為自性；能障無瞋，及為不安穩性惡行之所依，為業用。

三、癡，亦名無明，亦名無知，於諸事理迷闇，爲自性；能障無癡，及爲一切雜染所依，爲業用。癡是一種迷闇的衝動；有漏人生，由此引致；由有癡故，起餘煩惱及隨煩惱，由煩惱故作業，由業故招後生；此煩惱、業、生，名三種雜染。

以上三種心所，爲一切不善法之根本，故名三不善根。

四、慢，恃己所長，於他眾生心生高舉，爲自性；能障不慢，及生眾苦，爲業用。慢之種類有七：（一）慢（狹義的慢），謂於劣者計己爲勝；於與己等者，計己與之等。（二）過慢，謂於等己者，計己爲勝；於勝己者，計己與之等。（三）慢過慢，謂於勝己者反計己勝。（四）我慢，謂於五蘊所成身心，而起我見（見義詳後）因之自恃高舉。（五）增上慢，謂於所未證得之勝德，謂已證得；或僅得少分而自謂得其全。（六）卑慢。於他多分勝己者，而謂己僅少分不及。（七）邪慢，己實無德而謂己有德。此七皆是『令心高舉』，祇是分位不同，開爲七耳。

五、疑，於四諦等道理猶豫，爲自性；能障不疑及善品，爲業用。四諦是佛家根本義理，故疑四諦，對修佛道而言，則爲煩惱。又以猶豫故，善品不生，故說爲障善品也。此心所有義以慧爲體。然護法則謂別有自性。今按：疑有二

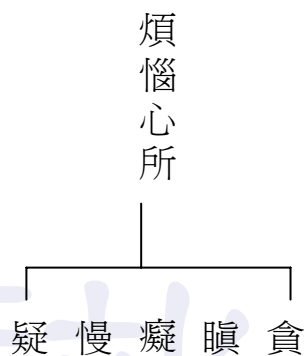
種。第一種祇是猶豫不決，並無推求抉擇之作用，亦不引起故思業（有意義的行爲）者，此種疑，即護法所指別有自體之疑。第二種，乃尋思觀察而尚未判斷之分位：此種疑，則以徧行心所中之思及別境心所中之慧爲體，是分位假法。煩惱中之疑心所屬第一種，故以護法之說爲當。

六、惡見，亦名不正見，即染慧上於諸諦理顛倒推度之作用。此是慧與癡並起之分位假法，離慧、癡外無別自體。其行相有五種：行相之（一）薩迦耶見，薩是移轉義（移轉有不固定及可敗壞之意。）迦耶是和合積聚義，引申爲身義；於依他（他謂眾緣。）移轉之身，執爲我及我所（我所，具云我之所由有。）故名移轉身見。（經部師解作僞身見，說一切有部師解作有身見，今皆不取。（二）邊執見，即於前所執之我上，復執爲常住不變，或執爲死後斷滅。（三）見取見，於餘諸見之中，隨執一見及其所依五蘊（即己身）爲最殊勝，能得涅槃。取是堅執之意。（四）戒取見，於隨順諸見所制定之戒禁，及其所依五蘊，執爲最勝，能得涅槃。（五）邪見，謗無因果，（善行引樂果、惡行引苦果等。）謗無作用，（從此世往他世等作用。）謗無實事（世間有真阿羅漢等實事。）等非餘四見（薩迦耶見、邊執見、見取見、戒取見名餘四見。或謂謗因、謗果、謗作用、謗實事名餘四見者非；參考靈泰《識論疏鈔》。）

所攝諸餘邪執。

此六種煩惱，依現起之異致，各有俱生及分別二類。其行相深遠，與生俱有，不待思慮分別而後起者，名為俱生煩惱。其行相麤顯，要待不正學說、不良風氣及自身謬妄思慮分別而後生者，名為分別煩惱。貪、瞋、癡、慢四煩惱，各有俱生、分別二類。疑唯分別起。惡見中，薩迦耶見及邊執見，亦通俱生、分別；見取見、戒取見及邪見三，唯分別起。（參看《識論述記》三十六、三十七。）

此類心所，若廢假存實，祇餘五種，如下表：



第五類，隨煩惱心所。此類心所，由煩惱心所引生，隨根本煩惱而起，故名隨煩惱。依《顯揚》等論，其數有二十。

一、忿，對現在所接觸之不饒益境而起憤怒。此依瞋之分位假立。不饒益境者，謂令己不愉悅事。

二、恨，於先時所忿怒之事，後時懷怨不捨。亦依瞋之分位假立。

三、惱，追憶先時忿恨之境，復觸現前不如意事，心中便起暴熱、狠戾。

（囂暴、躁熱、凶狠、毒戾。）亦依瞋之分位假立；由忿而恨，由恨而惱，瞋相轉深也。

四、覆，恐失財利或名譽，隱藏自所作罪。此依貪及癡兩心所之分位假立；恐失利譽是貪，隱其不善是癡故。

五、誑，爲獲財利或名譽，本無德而詐現有德。亦貪及癡之一分，理由準前。

六、諂，爲取他意或藏己失，曲順時宜，詐現恭順。亦貪及癡之一分；由貪名利及愚癡，始作曲順時宜事故。

七、憍，於自己所有之盛事，（如高貴種族、美貌、強壯、聰明、財富、權勢等。）深生貪著，昏迷傲逸。此亦貪之分位。

八、害，於諸眾生，心無悲愍，損害逼惱。亦瞋之一分。

九、嫉，殉自身之名利，於他所有功德、名譽、恭敬、利養等，媚嫉不耐。亦是瞋之一分。

十、慳，於自所有學識或資財，不能惠施，秘藏吝惜。亦貪之一分。

十一、無慚，不顧自身及所學正法，輕賢德而不尊，拒善法而不從，爲自性；能障礙慚及生長惡行，爲業用。（參閱前慚心所條。）

十二、無愧，不顧世間之訶厭，崇敬暴人，尊敬惡法，爲自性；能障礙愧及生長惡行，爲業用。（參閱前愧心所條。）

十三、不信，與信相反，於實、德、能不忍，不樂，不欲，自性渾濁，復能渾濁餘心、心所，爲自性；能障淨信及爲懈怠所依，爲業用。（參閱前信心所條。）

十四、懈怠，與精進相反，於斷除惡事及修行善事中懶惰，爲自性；能障精進及增長染法，爲業用。設於染事而策勤者，亦名懈怠；退失善法故。

十五、放逸，與不放逸相反，不能防染，不能修淨，縱恣蕩逸。由懈怠與貪、瞋、癡有此作用，故是此三之分位，非別有自體。

十六、惛沈，令心、心所於境無堪任，爲自性；能障輕安及障觀，爲業用。無堪任者，謂惛懵沈重，無所堪能任受。惛沈之自性是惛懵沈重，亦能影響其相應心、心所，令無堪任也。言『觀』者，梵語毗鉢舍那，此譯爲觀，謂觀察事理。又此心所與癡有別：癡於境迷暗，正障無癡，而非懵重；惛沈於境懵重，



正障輕安，而非迷暗，故不同。

十七、掉舉，令心、心所於境不寂靜，爲自性；能障行捨及障止，爲業用。不寂靜者，謂囂浮動盪。掉舉自性囂動，亦能影響其相應心、心所，令不寂靜也。言『止』者，梵語奢摩他，此譯爲止；是凝攝其心，止息妄念之意。

十八、失念，與念相反，於所緣境不能明記。此以念及癡各一分爲體。按失念之所以列入隨煩惱者，以念與癡相應，遂成染性；且爲散亂所依故。念爲定依；失念與之相反，爲散亂依。

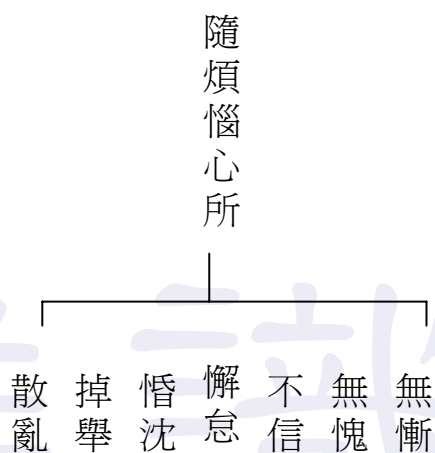
十九、不正知，於所觀境謬解。此亦依慧及癡相應之分位上假立。

二十、散亂，與三摩地相反，令心、心所於所緣境流移蕩逸（逸脫），爲自性；能障正定及爲惡慧所依，爲業用。散亂自性流蕩，亦能影響相應心、心所，令其流蕩。此與掉舉有別：掉舉能令心、心所於一境起多種解，散亂能令心、心所數數更易其所緣境，不能自止。

此二十隨煩惱，又別爲三類：由忿至慳，凡十種，各別起故，名小隨煩惱。無慚、無愧二，一切不善心起時，皆有此二與之俱起故，名中隨煩惱。由不信至散亂，凡八種，一切染心（不善及有覆無記皆名染污，簡稱爲染。）起時，皆有此八與俱起故，名大隨煩惱。

二十隨煩惱，皆通俱生、分別二類。

又此二十隨煩惱中，忿、恨、惱、害、嫉五者，皆瞋之分位；覆、誑、諂、僞、慳五者，皆貪之分位；失念是念及癡俱起之分位；不正知是慧及癡俱起之分位；放逸是貪、瞋、癡及懈怠之分位。（有時由貪、癡、懈怠三法相應而成放逸，有時由瞋、癡、懈怠三法相應而成放逸；貪與瞋必不相應，以體相違故。）故此十三個心所，唯是根本煩惱上之分位假法，無別自體，今廢之。其無慚、無愧、不信、懈怠、昏沈、掉舉、散亂等七，別有自體，（體相之體，非實體之體。）皆是實有，（相、用非無，依世俗諦說爲實有，與真如不同。）故不可廢。綜合上文，表之如下：



第六類，不定心所。此類心所，非如善心所之決定是善性，煩惱、隨煩惱

心所之決定是染性；非如徧行心所之決定與一切心王相應；（更有餘義，今姑不述。）故名不定。依《顯揚論》等，其數有四：

一、睡眠，令身不自在，心極闇昧、輕略，爲自性；障觀，爲業用。身無力用，名不自在。心無觀察之用，名爲闇昧。行相疏簡，名爲輕略。此乃入睡前之心作用，而非生理上的睡眠狀態；亦非是夢，以夢是獨頭意識之分位故。睡眠心所一說是依徧行之思及想之分位假立，一說別有自體。今用後說。

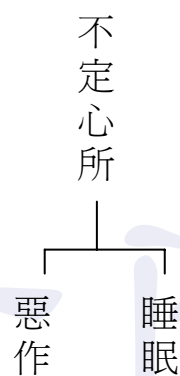
二、悔，亦名惡作，於先時所作或先時所未作之業，追悔，爲自性；障止，爲業用。悔通善等三性。如悔先時不作善，此悔是善性；悔先時不作惡，此悔是不善性；悔先時所未作事屬無記性者，此悔即無記性。悔能令心不安，故能障止。依《識論》，此心所有別體。今人熊十力謂悔依別境心所之念及慧假立。

（參閱《佛家名相通釋》上。）今按念能追憶先所已作或未作業，慧能於先所已作或未作之業辨其是非，皆是悔之因，非即是悔；應從《識論》。

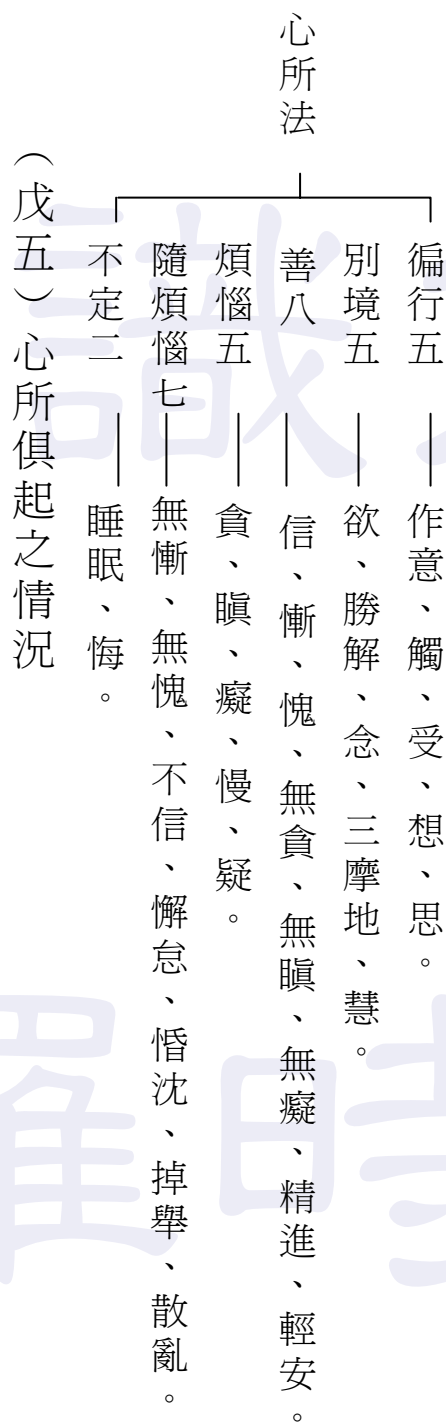
三、尋，由思與慧，於事或理不深推度，思之作用強而慧之作用弱時，名尋。故尋是依思及慧各一分上假立。

四、伺，由思與慧，於事或理能深推度，思之作用弱而慧之作用強時，名伺。亦依思及慧之分位假立。

以上四個不定心所，二實二假；今廢假取實，則不定心所唯有睡眠及悔二者而已。



綜括上文，五十一心所中，有假有實。實者有自種子，（種子義見後。）假者唯於他實法之分位上假立其名。今攝假以從實：廢除假法，實得三十二種，如下表：



在同一識聚中，心所與心所之間，有互相影響之作用；或一個心所起時，與別個心所相應而俱起；或此一心所起時，妨礙彼一心所令不得生。茲依窺基《識論樞要》之意，（依其意而不盡同，學人可自參對。）將三十二個心所間必俱起之情況，列表如左：

善								境 別					行 徧					種 類	心 所
輕安	無癡	無瞋	無貪	愧	慚	精進	信	慧	慧	定	勝解	欲	思	想	受	觸	作意	名 稱	心 所
作意、觸、受、想、思、信、精進、慚、愧、無貪、無瞋、無癡	作意、觸、受、想、思、信、精進、慚、愧、無貪、無瞋、無癡	作意、觸、受、想、思、信、精進、慚、愧、無貪、無瞋、無癡	作意、觸、受、想、思、信、精進、慚、愧、無貪、無瞋、無癡	作意、觸、受、想、思、信、精進、慚、愧、無貪、無瞋、無癡	作意、觸、受、想、思、信、精進、慚、愧、無貪、無瞋、無癡	作意、觸、受、想、思、信、精進、慚、愧、無貪、無瞋、無癡	作意、觸、受、想、思、精進、慚、愧、無貪、無瞋、無癡	作意、觸、受、想、思	作意、觸、受、想、思	作意、觸、受、想、思	作意、觸、受、想、思	作意、觸、受、想、思	作意、觸、受、想、思	作意、觸、受、想、思	作意、觸、受、想、思	作意、觸、受、想、思	觸、受、想、思	相應心所名稱	
十三	十二	十二	十二	十二	十二	十二	十二	六	六	六	六	六	五	五	五	五	五	心所數	必與俱起

定 不		隨 煩 惱								煩 惱				種 類	心 所
悔	睡眠	散亂	掉舉	惛沈	懈怠	不信	無愧	無慚	癡	瞋	疑	慢	貪	名稱	心 所
作意、觸、受、想、思	作意、觸、受、想、思	作意、觸、受、想、思、癡、不信、懈怠、惛沈、掉舉	作意、觸、受、想、思、癡、不信、懈怠、散亂	作意、觸、受、想、思、癡、不信、懈怠、掉舉、散亂	作意、觸、受、想、思、癡、不信、惛沈、掉舉、散亂	作意、觸、受、想、思、癡、不信、惛沈、掉舉、散亂	無愧、作意、觸、受、想、思、癡、不信、掉舉、惛沈、不信、懈怠、散亂	無愧、作意、觸、受、想、思、癡、不信、掉舉、惛沈、不信、懈怠、散亂	作意、觸、受、想、思、癡、掉舉、惛沈、不信、懈怠、散亂	作意、觸、受、想、思、癡、掉舉、惛沈、不信、懈怠、散亂	作意、觸、受、想、思、癡、掉舉、惛沈、不信、懈怠、散亂	作意、觸、受、想、思、癡、掉舉、惛沈、不信、懈怠、散亂	作意、觸、受、想、思、癡、掉舉、惛沈、不信、懈怠、散亂	相應心所名稱	必與俱起 心所數
六	六	十一	十一	十一	十一	十一	十三	十三	十一	十四	十二	十二	十二		

(丁七) 心、心所之結構

識之意義是了別。既言了別，即有能了、所了。然此能、所之分，祇是理論施設；事實上，有所了之處，即有能了，有能了之處，即有所了；不可分成兩截。故今言識之結構，亦是理論上施設而已。（施設即安立，亦即建立。施



設不同虛構；如地理學家於地球上施設經緯線，天文學家於天體運行之現象上施設軌道等，皆於學理上有其依據。）此有一分說、二分說、三分說、四分說之分。

一分說據云出於安慧。持此說者以爲將一識（或心所）分割爲所知（相分）與能知（見分）祇是妄執（徧計所執性），其實每一個識（或心所）皆是渾然一體，故實無相分、見分，唯有一自體分（自證分或識體）。今按若執實有劃然的二分，誠是妄執。但若不執二分爲實有自性，而知其爲一個識（或心所）起現行時所變現之能、所二相，則非妄執矣。

二分說是最原始之說，大乘有輪經中已有其義。如《厚嚴經》云：『一切唯有覺，所覺義皆無，能覺、所覺分，各自然而轉。』（《識論》二引。）《解深密經·分別瑜伽品》云：『此中無有少法能見少法。然即此心如是生時，即有如是影像顯現。』又云：『我說識所緣，唯識所現故。』無著造《攝大乘論》，始依之建立相、見二分。《識論》十師中，持此說者有親勝、德慧、難陀、淨月四家。彼等在理論上將每一個心王或心所析爲二分。一曰相分。相者，相狀義。一個心或心所起現行時，必帶有所緣相狀。（帶者，不離之義。）如眼識起時，必帶青、黃等相狀；耳識起時，必帶高、低、強、弱等聲音之相狀；鼻

識起時，必帶香、臭等相狀；舌識起時，必帶甘、辛等相狀；身識起時，必帶堅、濕等相狀；意識起時，必帶色、心等相狀；末那常帶自我之相狀；賴耶常帶種子、根身、器界之相狀。此所帶之相狀，名為相分。二曰見分，見者，見照義，心、心所能照了其所帶之相狀，名見。此能見之作用，名為見分。見分是能緣，相分是所緣。合能緣、所緣二分而成一個心或心所。二分說建立之經過如是。

問：心、心所現行時，何以必帶有所緣相狀及具有能緣相狀耶？答：心、心所現行時必帶有所緣相者，其理由有：一、若緣青之心不帶有青之相狀，則無以異於不緣青之心。彼不緣青之心不帶青之相狀，吾人不說彼能緣青；今緣青之心既不帶青之相狀，何以獨能緣青？此中有量云：汝緣青時之心實不能緣青（宗），汝許不帶有所緣相故（因），如餘不緣青時之心（喻）。故知不帶有所緣相狀之心、心所，必不能緣此所緣之境。（參考《識論》二及《述記》。）

二、緣青之心與緣聲、香、味等心，同是不帶有青之相狀，則何以此一能緣青，餘則不能緣青？量云：汝緣聲、香、味等之心亦應能緣青（宗），許不帶有所緣相故（因），如緣青之心（喻）。故知不帶有所緣相狀之心、心所，應不能緣此所緣之境。（參考《識論》二及《述記》。）

三、若心不帶有青之相狀而

可以緣青，則除青外餘一切法（如紅、黃等色及聲、香等境）亦得為專緣青時之心所緣，以同是無青之相狀故。量云：除青外餘一切法亦應為此專緣青時之心所緣（宗），汝許無所緣相故（因），如汝現所專緣之青（喻）。故知所緣之相狀，必為能緣之心所帶有。（以上說心、心所必帶有所緣相之理。）心、心所現行時所以必具能緣相者，其理易知。此中有二量，以反證心、心所定有能緣相：一云，若心、心所無能緣相狀，應非能緣（宗），無能緣相狀故（因），如虛空等（喻）。二云，汝虛空等應是能緣（宗），無能緣相狀故（因），如心、心所（喻）。（參考《識論》二及《述記》。）

三分說是陳那所建立。《識論》十師之火辨亦主此說。陳那將無著、世親以來之二分說再加擴展，將原來之見分割析為二：其向外之作用，仍沿用見分之名，而縮小其意義；其自己證知之內作用，（即證知『外緣之結果』）則別立為第三分，名自證分。證者，證知；謂非由比度，而親自證知『見分緣相分之結果』也。自證分是相、見二用所依之自體，故亦名自體。（能依名用，所依名體。）

問：何故須建立自證分？答：此有三義：一者，相、見二分，功用既殊；設無一共所依之自體，則此條然各別之二法，如何能相調協？此中有量云：汝

眼識見分應不能緣相分色（宗），許與相分色條然各別故（因），如餘識見分（喻）。二者，若未曾緣之境，必不能憶。見分心昔現在時，曾不自緣。既過去已，如何能憶此已滅之見分心；以不曾被緣故。唯見分心昔現在時，有自證分緣之，即以一分心緣另一分心，則無過失。有量云：過去不曾被緣之心，今時應不能被憶（宗），不曾被緣故（因），如不曾被緣之色（喻）。故知能被憶念之心，必曾被緣，而當時緣此心者，即自證分也。三者，能量量所量時，若無量果，則不成爲量。如以尺量布時，布是所量，尺是能量，解數之智，名爲量果；若無解數之智，空移尺度，不辨短長，云何成量？見分緣相分時，相分是所量，見分是能量，亦必有量果。有量云：心、心所見分之緣相分必有量果（宗），是能量量所量故（因），如尺之量布等（喻）。由上之義，故陳那造《集量論》時，乃建立自證分。一方面作爲相、見二分所依之體，一方面又爲所量、能量之量果，而後念心憶前念心之理亦得以說明。（參考《識論》二及《述記》。）

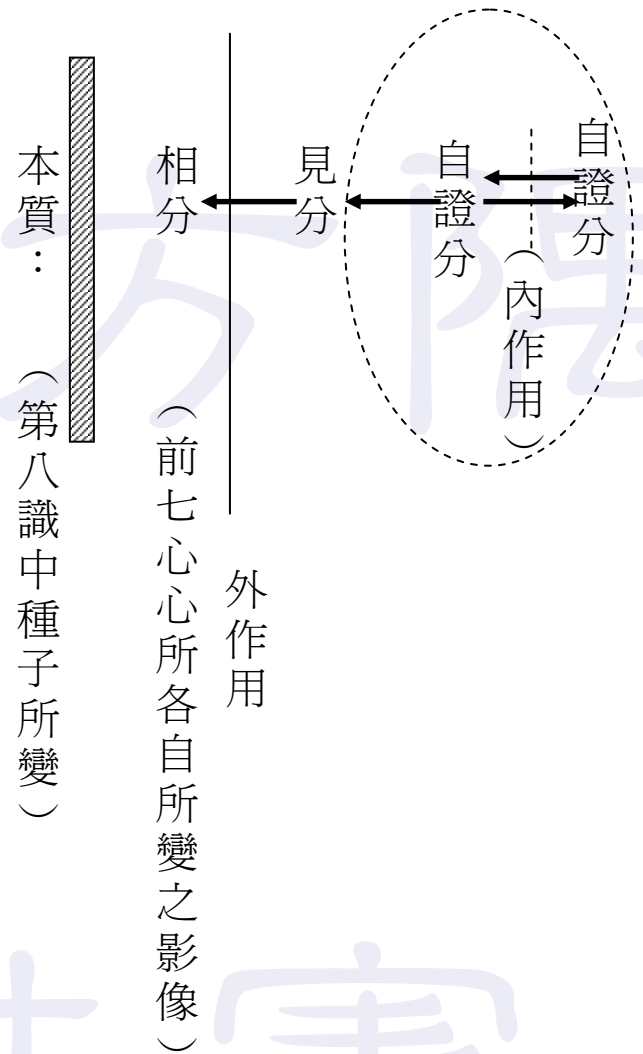
四分說是護法所建立。護法將陳那之三分說加以擴展，除相、見、自證三分外，別立第四分，名證自證分；此即能證知自證分者。四分說又將陳那所立自證分析而爲二；證知見分者，名自證分（狹義的）；自己證知之內作用，名

證自證分。此中有兩個譬喻，以顯示四分之作用：（一）心、心所之取境，如用尺量布。相分爲所量，喻如布；見分爲能量，喻如尺；自證分爲量果，喻如所知量長短之智；證自證分又爲自證分之量果，喻如能證明量度結果正確之人。然能證明此人之有無誤證，又不外以尺量布而知其長短也；故能證知第四分者，又不外是第三分。是則第三分與第四分，乃互相證知之內部作用，無更立第五分之必要。

以圖表之如下：



（二）相分如鏡面上之影像，見分如將此影像映現之作用，自證分如鏡面，證自證分如鏡底，而本質則如照鏡之人。（本質義詳下。）如下圖：



問：陳那之三分說，能量、所量、量果三者具備，便可成量；何須護法更立第四分耶？答：立第四分之義據有二：一、見分與自證分，皆是心分，且同有能緣之用；何以見分須有別一心分（自證分）證之，而自證分獨不爾？量云：自證分應別有能證之心分證之（宗），心分攝故（因），猶如見分（喻）。或返此難見分云：汝見分應無別能證之心分證之（宗），心分攝故（因），如汝自證分（喻）。二、見分與自證分，皆是能量；何以見分得有第三分（自證分）為其量果，而自證分獨不須別一心分為其量果？量云：自證分應有量果（宗），



能量攝故（因），猶如見分（喻）。彼若救言，我之見分得返爲第三分之量果者；此不應理。何以故？以自證分之證知見分，唯是現量，無比、非量；而見分之緣相分，有時非量攝故。故不應言見分爲第三分之量果。由此理，須建立第四證自證分。第三、第四，互爲量果，不須更立第五心分，無無窮過。

此四分與三量相攝，則相分不能量度，故不屬於三量。見分之量，隨識而異：前五識之見分，唯是現量；第六識之見分，通於三量；（此就有漏第六識言。）第七識之見分，唯是非量；（亦就有漏第七識言。）第八識之見分，唯是現量。自證分及證自證分，皆唯現量。（參考《識論》二及《述記》。）

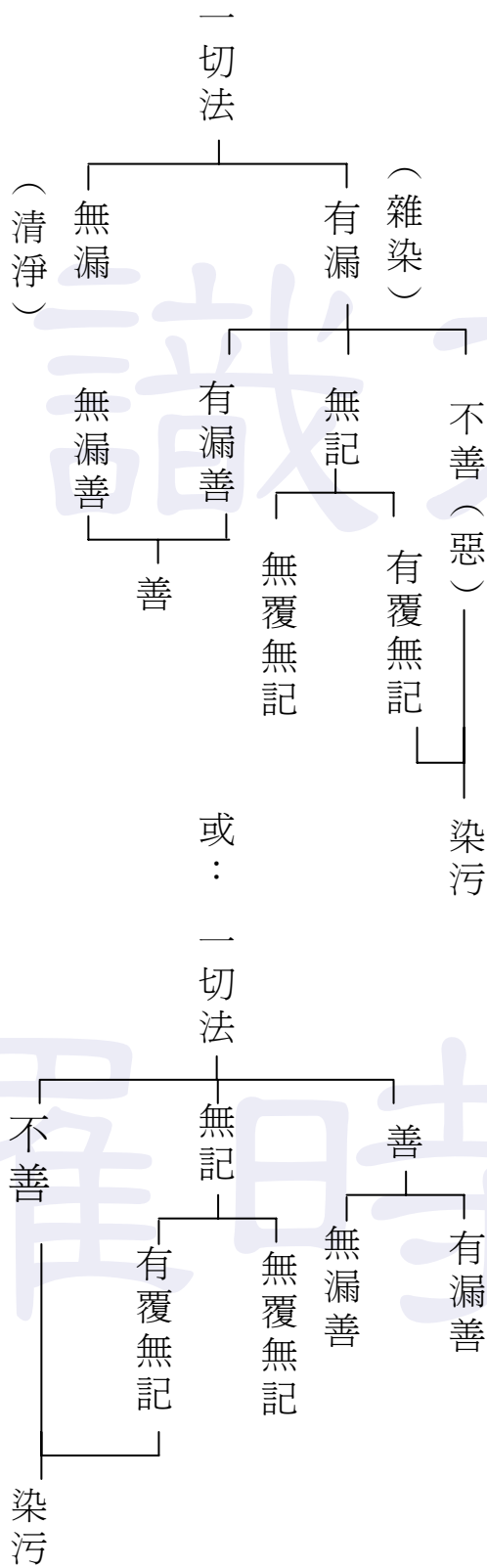
四說中除一分說外，皆將每一識之心王剖析，依次析爲二分乃至四分。依同理，每一識之相應心所，亦可析爲二分及至四分；每一心所四分之量，亦準心王。

又此諸說，開合不同，取義有別；然應以二分說爲基本；因後二分是從見分析出，且與見分同一種子生故。

（丁八）心、心所之性類

佛家將一切法分爲有漏、無漏二種。（見前）有漏法中又有善（有漏善）、

不善（惡）、無記三類。能招可愛果者，名善。能招不可愛果者，名不善。不能招可愛及不可愛果者，名無記。記是誌別；既不能招可愛及不可愛果，故不可誌別其善惡也。無記性中，復分有覆無記無覆無記。覆有覆障及覆蔽二義。能障無漏道，令不得生起，是覆障義。（無漏道指無漏有爲法，尤特指無漏智。此無漏有爲法，於四諦中道諦所攝，故稱爲道；非道理之謂。）能蔽自心，令不明淨，是覆蔽義。無障礙隱蔽之作用者名爲無覆。一切法之性類表攝如下：



眾生之心、心所，亦有如是之不同性類。凡夫從無始以來，有漏心、心所一向現行，縱有無漏心、心所種子隱存於心中，亦不得流露；須從有漏善法下工夫，用力既久，積集有漏善法既多，即以有漏善爲增上緣（增上緣義見後）引發無漏心、心所，使之現行。初次現行時，是爲見道。見道以後，不斷培養無漏心、心所，使對治有漏心、心所，終於無漏流行，有漏淨盡，則名爲佛。故就凡夫言，唯有有漏心、心所現行；見道後始有無漏心、心所發現；成佛以後，心、心所始全是無漏。

八識中，賴耶是無覆無記性，末那是有覆無記性，前六識各各俱通善、惡、無記三性。將於下文說明之。

上文所述諸心所中，徧行、別境、不定三類心所俱通善、不善、無記三性。例如與賴耶相應之觸，性同賴耶，唯是無覆無記性；與末那相應之觸，性同末那，唯是有覆無記性；與前六識中任一識相應之觸，各各與其心王同性，如善性之意識，其相應之觸必是善性，不善性之意識，其相應之觸亦必是不善性等。由是應知，觸體非一，實有多數，或是善性，或是不善性，或無記性；隨其所應，各與其同性的心王相應。觸如是，餘四徧行、五別境、二不定皆可準知。善心所，唯是善性。

煩惱、隨煩惱心所之與末那相應者，是有覆無記性。此等心所，雖能障礙聖道，隱蔽自心，成有覆義；然以任運而起、非籌度故，行相深隱、非麤猛故，是無記法。煩惱、隨煩惱心所之與第六意識相應者，籌度力強故，行相麤猛故，皆是不善性。其與前五識相應者，任運起故，非籌度故，由意識所導引故，通不善及有覆無記性。（有說亦通三性，理必不然；以煩惱及隨煩惱，體是染法，無通善及無覆無記之理故。）

（丙三）阿賴耶識論分十二：丁一、阿賴耶識建立之義據，丁二、第八識之異名，丁三、賴耶之三相，丁四、賴耶之四分，丁五、賴耶相應諸心所，丁六、賴耶緣境王所差別，丁七、賴耶含藏自種子，丁八、賴耶之性類，丁九、賴耶恆轉如流，丁十、賴耶是眾生與世界根本，丁十一、第八識之轉依，丁十二、賴耶斷時前七有漏識亦斷。

（丁一）阿賴耶識建立之義據

每一眾生各具八識，每一識各有若干心所，每一心或心所各析為相、見二分等。一切心及一切心所，總括而言，祇是無數相分、見分而已。（自證分及證自證分攝入見分中。）而此無數相分、見分，各各從自種子而生。（種子義

詳後。一部份相分與見分同種子生；一部份相分別有種子，不與見分同種。）由種子各別故，從種子所生起之相、見分，遂各自成一單體。然則所謂一個眾生者，祇是一堆種子或一堆相分、見分耳。此一堆種子或相分、見分爲是散沙一盤，都無統攝耶？抑有一種勢力統攝之耶？唯識家就諸行觀察，以爲相分、見分之排列，極有條理，甚且可以數學解析之；相分、見分之生起，又極有秩序，甚且可從數理以推究其因果。彼等復從定中體驗，覺此千條萬緒的相、見及其種子，有一種生生不息的力以統攝之。此力並非永恆不變的主宰，而是與諸種子、諸相、見每一刹那俱生俱滅之連續，名之曰阿賴耶識。（此識有眾多名稱，詳後。）阿賴耶識即建立以說明此力量者。此識之所由建立，在理論上則有二義：

一、含藏一切種子故——一切現行相、見，非無因而得起；故建立『種子』以爲現行之因。然種子是個別的，其數無量，故建立阿賴耶識，爲種子所藏之處。阿賴耶者，藏義，處義；是一切種子所藏處故。

二、爲前七現行識作根本依故——一切現行相、見，若祇任其散漫而無有統攝，於理論上亦說不通。故建立賴耶，爲前七識或一切相、見作根本依。根本依者，謂前七識通依此識爲根本故。賴耶爲前七識之根本依，可從總、別兩

方面觀察：（一）總合前七識言之，前七識諸相、見，各各有自種子爲因，故得生；本非賴耶所親生。然諸種子皆藏伏賴耶中故，又諸種子是賴耶之相分故，故說賴耶爲前七識作根本依。（二）自前七識各別言之，前五識各各依其自色根而得生，而五色根由賴耶所執受而始有用，亦爲賴耶之相分；故前五識得云以賴耶爲根本依。第六意識以末那爲根而得生，而末那又以現行賴耶爲根而後得生，故第六識得云以賴耶爲根本依。第七末那識以賴耶爲根而得生，『依』義更爲明顯。《識論》等說賴耶爲根本依，其義在此。

#### （丁二）第八識之異名

諸經論於第八識一體之上，隨其所具種種差別義相，而立多名。

一名阿賴耶識。阿賴耶者，藏義。故亦翻爲藏識。藏有三義：一、能藏義；此識能攝藏一切有漏諸種子故。即依此義，說此識是能藏，種子是所藏。二、所藏義；一切有漏種子隱藏於此識自體（即自證分）中故。即依此義，說種子是能藏，此識是所藏。三、執藏義；第七末那識堅執此識爲自內我，（自我及內我）藏護不捨故。雖有三藏義，正取執藏。

二名種子識。以能攝持諸行種子，令不失故。

三名異熟識。此識是能招引生死諸善、惡業之異熟果故。（業及異熟果義



見後。）

四名阿陀那識。梵語阿陀那，譯爲執持。謂能執持一切種子，及執受有根身故。（言執受者：執爲自體，持令不壞，名執；領以爲境，能生覺受，名受。）

五名所知依。所應可知，故名所知，即是一切有漏、無漏諸有爲法。依是因義。賴耶是一切有爲法之因故，能引一切有爲法故。

六名根本識。謂前七識通依此識爲根本故。（依是仗託之義，非親生之意。）

七名無垢識。舊譯名阿摩羅識。第八識捨有漏、得無漏，此後有漏種子無餘斷盡，唯有無漏種子現行不息；此時之第八識，自體純淨，復不爲有漏前七識所蔽覆，名無垢識。第八識有有漏、無漏二種。從有漏種子生者，是有漏第八識。從無漏種子生者，是無漏第八識，即名無垢識。有立此識爲第九識者，謬也。

八名心。義已見前。

此外尚有多名，以無關弘旨，從略。

（丁三）賴耶之三相

阿賴耶識有三相：（義相之相，非體相之相。）一者，因相，謂賴耶能藏一切種子，由此種子能生諸現行法，故說賴耶爲諸現行法之因；即由此義，說爲賴耶之因相。（依此義相，說賴耶爲一切種子識。）二者，果相，謂賴耶受熏而爲一切種子所藏之處，即以能熏之一切現行相、見爲因，而說此受熏之賴耶爲果；即由此義，說爲賴耶之果相。（依此義相，說賴耶爲異熟識。）三者，自相，謂賴耶之自體，能包攝因、果二相，而爲此二相之所依；故因、果二相祇是自體上之別義；自謂自體，相謂義相。此義相所以顯示賴耶自體，故名自相。（參考《識論述記》十二。）

#### （丁四）賴耶之四分

一切心、心所皆可析爲二分乃至四分，賴耶亦不例外。賴耶能變現種子、根身、器界而緣之；此能緣之作用爲賴耶之見分；其所變之種子、根身、器界，爲賴耶之相分。吾人復可從理論上將一見分析爲三分，而建立相、見、自證、證自證四分。唯其見分之活動狀況，深沉微細；其相分中之五淨色根及諸種子，亦極微細；其相分中之器世界，其量難測；故《識論》用誇大的語氣說賴耶之所緣（相分）及行相（見分）皆不可知。

（丁五）賴耶相應諸心所

賴耶無始時來，乃至成佛之前，唯與觸、作意、受、想、思五心所相應；以此五是徧行心所故。既轉依後，其無漏第八識（即無垢識）有幾心所相應，則《識論》說除五徧行外，尚有別境五，善十一，共二十一心所相應。然此是成佛後事，非吾人所能體驗。

問：賴耶何故與作意相應？答：警覺心種及引心趣境故。問：何故與觸相應？答：調協諸心所及與境相調適故。問：何故與受相應？答：賴耶非機械，不麻木故。問：何故與想相應？答：能取境者必取像故。問：何故與思相應？答：能為有目的之行爲及能作適應環境之行爲故。（參考英人祖德（Joad）著《物質生命與價值》上一三頁。）問：何故此識不與別境等心所相應耶？答：互相違故。欲，希求冀望所好樂境；此識則任運而起，無所希望。勝解，印持『曾為猶豫而今得決定』之境；此識瞢昧，不能印持。念，唯記憶曾所習境；此識昧劣，不能明記。定，能令心專注所觀之境；此識任運剎那別緣。慧，能簡擇所觀境之是非善惡；此識微昧，不能簡擇。故賴耶不與五別境心所相應。此識是無覆無記性故，與善及煩惱皆不相應。不定心所通於三性，非定無覆無記；故與此識亦不相應。

（丁六）賴耶緣境王所差別

賴耶及其心所皆緣種子、有根身及器世界三者爲境，然有親疏之不同。茲分別述之。

一、緣種子——種子依賴耶心王自體（即自證分），非依心所自體。故賴耶見分得親緣種子，即以種子爲其相分（親所緣緣），不須別變影像而緣之；心所緣種子，則不能親緣，必須以種子爲本質，別變影像爲相分而親緣此影像。

二、緣有根身——有根身爲賴耶心王所執受，（言執受者：執是攝義、持義；執爲自體，持令不壞故。受是領義、覺義；領以爲境，能生覺受故。）非爲心所所執受。故賴耶見分得親緣有根身，即以根身爲其相分（親所緣緣），不須別變影像而緣之；心所緣有根身，則不能親緣，必須以賴耶所執受之有根身爲本質，別變影像爲相分而親緣此影像。

三、緣器世界——器世界即大種（猶云元素）及大種所造色（猶云由元素所成之物質，簡稱造色。）之在身體外者，是賴耶中大種種子及造色種子各別所變；如眼識緣紅色時，紅色中之大種種子起現行而變爲大種，紅色之種子起現行而變爲紅色；此二種現行皆爲眼識之所緣。（疏所緣。近人熊十力則謂大種不爲眼等五識所緣，唯爲第八識所緣；見所著《唯識概論》。然此說經呂澂

等辨其非理，見《內學》第二輯。）此外大種及所造色亦爲賴耶所親緣，以是賴耶之相分故。然此外大種及所造色不爲賴耶心所所親取，以非依賴耶心所自體，亦非心所所執受故。故賴耶心所之緣器世界，亦須別變影像而緣之。

故賴耶之緣種子、根身、器界，皆親取之。賴耶心所之緣種子、根身、器界，皆不得親取也。

### （丁七）賴耶含藏自種子

一切行從賴耶自體中所藏之自種子而生，賴耶亦不例外，從其所藏之自種而生。（此中『生』字，非由甲物事生出乙物事，如母生子之謂，乃由潛隱的功能成爲顯現的物象之謂。）賴耶雖從自種子生，卻與種子互爲能所，因果同時。云何互爲能所？從一方面言，賴耶之自種子爲能生，而賴耶爲其自種子之所生。從別一方面言，賴耶自種子及前七識之種子，皆爲賴耶現識之所藏，而賴耶則爲能藏。故賴耶與其自種子互爲能所。

云何因果同時？賴耶自種子能生賴耶，名因。賴耶是其自種子之所生，名果。同時者，於同刹那中，因果並在，非因先果後故。以因果同時故，賴耶得含藏其自種子。如賴耶先在，種子後生，即因果不同時，便不可說含藏其自種子。

（丁八）賴耶之性類分二：戊一、賴耶是有漏性，戊二、賴耶是無覆無記性。

（戊一）賴耶是有漏性

種子之性類，分有漏、無漏二種。種子所生之現行，性從其種。故有漏種子所生現行，定是有漏性；無漏種子所生現行，定是無漏性。賴耶唯從有漏種子生，故賴耶性是有漏。

（戊二）賴耶是無覆無記性

賴耶是善、惡法之所共依；若是善性，應不為惡法所依；若是惡性，應不為善法所依；互相違故。又此識是所熏之處（熏義見後）；若是善性或惡性，如極香、極臭之物，應不受熏。故賴耶是有漏性中之無覆無記性攝。

（丁九）賴耶恆轉如流

賴耶是宇宙與生命之根本，雖一類相續，常無間斷，而非常住；雖念念生滅，前後變易，而非斷滅。何以故？若是常住，則堅密而不能受諸法之熏習。然此識無始時來，前因滅，後果生，念念生滅，前後變異故，能受諸法之熏習，故非常住。若是斷滅，則不能持諸法種子令不失壞。然此識無始時來，一類相



續，無間斷故，能持諸法種子，故非斷滅。以非斷故，說之爲『恆』。以非常故，說之爲『轉』。此識同時具此『恆』、『轉』兩義，猶如暴流，不捨晝夜，前水引後，後水續前，前後變異，中無間斷。

問：賴耶既非常住，則何以本宗典籍又說賴耶、末那是『恆行』識耶？答：恆行者，謂其恆時現行，無有間斷，如人雖死，而此二識不隨形骸俱亡。佛家用『恆』字，有其二義：一、相續恆，如賴耶、末那是。二、不變恆，如真如是。此用前義，相續不斷名恆，非永恆不變名恆也。但此祇就眾生分上說；若至成佛，則第八、第七兩識，皆捨染得淨，即賴耶、末那亦不行矣。又『恆行』一詞，乃對前六識而言。前六識有不現行時，名『不恆行』識。如極重睡眠及死亡時，：六識皆不現行。（但六識種子自藏伏賴耶中。）賴耶是前七識之根本依，宇宙、人生由此建立；由有賴耶，根身、器界方得有故。故賴耶是恆行識，無有斷絕。

（丁十）賴耶是眾生與世界根本

阿賴耶識中藏有眼等五色根種子，此種子起現行而生眼等五根：復藏有色等五境種子，此種子之一部分現行而生扶根塵；（根所依處，略當於世人所謂

肉體。〕復藏有前七轉識種子，此種子起現行而生前七識。故賴耶是眾生個體生起之根本。

阿賴耶識中藏有色等五境種子，此種子之一部分現行而生器世界。故賴耶是器世界之根本。

一切眾生，各有一阿賴耶識現行。眾生無量，即阿賴耶識亦無量。此無量數之阿賴耶識，同是真如體上之用，同是第八識類，同在一處而互相周徧，同是貫徹過去、現在、未來三世；體、類、處、時四者皆同，非無展轉相資之義，即彼賴耶與此賴耶得互相扶助而生起。（互爲增上緣）。故賴耶是一切眾生互相生起之根本。

本段所說義趣，參考《顯揚論》十七。

### （丁十一）第八識之轉依

賴耶雖含藏一切有漏、無漏種子，而賴耶自身卻是有漏；故無漏種子不得發現。故吾人之生命，祇是有漏種子所生之賴耶而已。然第八識分有漏、無漏二種。眾生自無始有生以來，其第八識唯從有漏種子所生，名之曰賴耶。此賴耶非可寶貴之物，乃生死流轉之根本也。眾生以是故，應發求菩提之願，（菩

提者，覺義。〕發心小者，但求證取一個寂然無生命之無餘涅槃，（日本學者木村泰賢則謂無餘涅槃非全無生命之空寂，見所著《原始佛教思想論》。）修行八正道，漸斷賴耶中有漏種子，速則一生，遲則數十世，有漏種子斷盡，即賴耶亦俱斷；以其所從生之有漏種子已斷故；爾時便入無餘涅槃。若心願大者，積劫修行自利利他之行，漸斷賴耶中有漏種子，漸漸發現寄存於賴耶中之無漏種子。久之，有漏種子斷盡，即賴耶亦俱斷。（理由同前。）但賴耶雖斷，而非第八識斷。蓋有漏種子斷盡時，賴耶即斷；斯時寄存於賴耶中之無漏種子發現，無漏第八識種子生無漏第八識。此新起現行之無漏第八識，不可復名之以賴耶；以不復爲第七識所執藏故；但名無垢識而已。此無垢識，則永無可斷。故有漏種與賴耶斷時，祇是捨有漏第八識，非捨無漏第八識，所謂轉依是也。言轉依者，謂轉捨有漏第八識，而轉得無漏第八識。前後第八識雖相續，而後者與前者確非一體；前後種子性類異故。

（丁十二）賴耶斷時前七有漏識亦斷

當賴耶自種子與賴耶並斷時，其前七有漏識之種子與由此有漏種所生之有漏前七識，皆先時或同時斷。但前七無漏種子生無漏前七識。廣如《識論》等說。

（丙四）末那識論分八：丁一、末那得名，丁二、末那無始時來與賴耶俱起，

丁三、末那識建立之義據，丁四、末那之所依，丁五、末那以賴耶見分爲所緣，丁六、末那相應諸心所，丁七、末那之性類，丁八、末那伏斷分位。

（丁一）末那得名

第七識名末那。末那是梵語，義譯爲『意』。意者，思量義。前已言之，八個識皆得名心，名意，名識。若就其獨特之作用言，則唯第八以『集起』義特勝，故獨名心；第七以『思量』義特勝，故獨名意；前六識以『了別』義特勝，故名爲識。

云何言第七識以思量義特勝故獨名爲意耶？由二義故。一、恆思量義。末那恆時（念念相續名恆。）攀緣賴耶，起思量用，堅執爲內在的自我；此即恆思量義。二、審思量義。末那攀緣賴耶，起計度分別，堅著我相；『審』是計度分別之義。第八識雖恆思量，而非是審；以無計度分別故。第六識雖審思量，而非是恆；以有間斷故。前五識雖能思量，而非恆非審；以有間斷，又無計度分別故。唯此末那，具備兩義，能恆審思量；故獨名爲意。

（丁二）末那無始時來與賴耶俱起

賴耶以第七末那識爲所依根。賴耶自無始時來（由無始之始以來）至轉依之前剎那，無斷絕時，第八地以後，識體不變，但不名賴耶，以不爲第七識所執故；故其所依根——末那識——亦應恆時現起；否則賴耶便有中斷之時。又末那恆緣賴耶執爲自我；所緣既不斷絕，則末那緣之而起我執，此我執亦得不斷絕。故《識論》等謂末那無始時來與賴耶俱起常恆相續，以賴耶之見分爲本質，自於識上別變相分而緣之，思量爲我而堅執不捨。

問：末那緣賴耶，何不親緣之，而必別變相分耶？答：八識各各獨立，故每一識之所緣，皆其自變之相。故末那緣賴耶，亦須變相。

（丁三）末那識建立之義據

小乘祇說六識，不談第七、第八。大乘《解深密經》等始建立第八識，《解脫經》及《瑜伽論》等亦立第七末那識。末那識之所由建立，其義據有二：

一、由與第六意識爲根故。（義見前後文。）

二、眾生恆有微細我執及微細無明現行故。此微細我執及微細無明，（此無明名曰恆行不共無明；以無始以來恆時現行，有障無漏智之勝用，而此種勝用非前六識所共有故。）乃眾生不能轉凡爲聖之根本；又此我執及無明，恆時

現行，必非與前六相應之我執與無明，以前六識有間斷故；故立末那以作所依之心王。由有末那恆起我執及無明故，外令前六識恆成有漏，內令第八識不得轉成無漏。所謂外令六識成有漏者：謂由末那恆起我執及無明故，末那自身是染污性；末那爲根而生意識，意識亦成有漏（根能影響識，如根不健全則識不明了是。）有漏意識導令前五識亦成有漏故。所謂內令第八不得轉成無漏者：由有漏前七識恆現行，常熏有漏相、見種子入第八識中故，障礙第八識中無漏種子，令不得發現；有漏第八識不斷，無漏第八識便不得起也。

（丁四）末那之所依

依是仗托義。識之生起，須有所仗托。此所仗托者，名爲所依。諸識皆有三種所依：

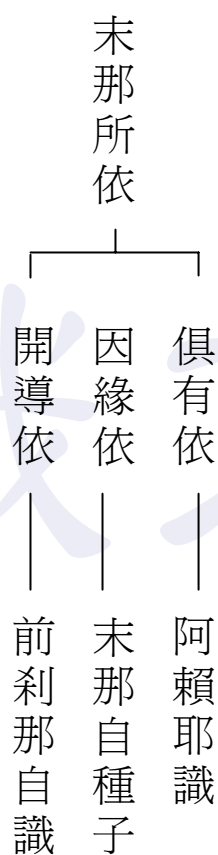
一、因緣依，亦名種子依，即諸識之各自種子；現行名果，能生現行之種子名因緣故。

二、俱有依，亦名增上緣依。言俱有者，謂每一識之根，如眼識所依之眼根，乃至賴耶所依之末那是。此所依之根與識俱時存在，故名俱有。言『增上』



者：於識有扶助力，令能生起，故名增上。一切識及心所，若無所依根，定不起，故此俱有依，要具三義：一者，有力；謂於識生起有扶助力。二者，親；謂能直接影響於識。三者，內；謂在眾生身體之內。

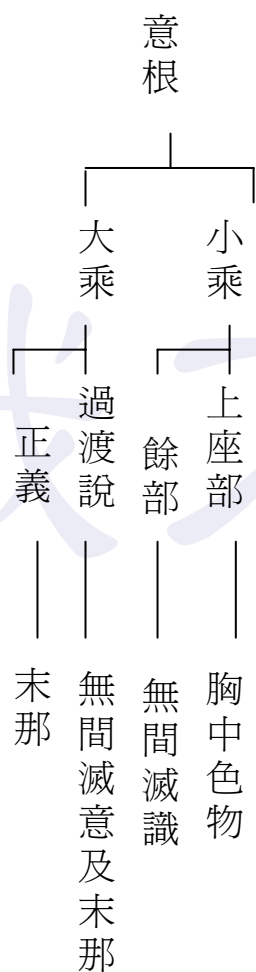
三、開導依，亦名等無間依，謂開避處所並引後念心、心所令起之前念心。每一類識在一剎那中不得二體並起，故必待前剎那識滅，讓出其現行之位置，後念識方得起。言『等無間』者，是前後等齊，中無間隔之意。



問：賴耶之所依又爲何？答：賴耶以末那爲俱有依，以賴耶自種子爲因緣依，以前剎那自識爲開導依。

問：晚近研究生理學及醫學者，已證明人類之腦神經對於心意作用有大影響力；何故不言腦神經爲意識之俱有依，而必曰末那爲意識之俱有依耶？答：佛家言意根者有四說。一、小乘上座部以胸中色物（即心臟）爲意根。此雖不

及今人言腦神經者之精，但以意識所依根爲物質的則同。二、小乘餘部以無間滅識爲意根。（參考《俱舍論，分別根品》。）三、《攝大乘論》除無間滅識外，復建立末那識，於是意根有二，即無間滅意及末那。四、《識論》等始肯定意根唯是末那。今依《識論》，唯以末那爲意根；腦神經雖非根，然是重要增上緣；無間滅識是開導依，但非是根；《攝大乘論》兼取二種意根者，由小乘至大乘之過渡時期學說也。



（丁五）末那以賴耶見分爲所緣

末那一切時緣阿賴耶識，自慈氏以來，都無異說。但末那緣賴耶，爲唯緣其心王，抑兼緣其心所？爲唯緣其見分，抑兼緣其相分？爲唯緣其現行識，抑兼緣其種子？則答案頗不一致。

一、難陀等謂末那緣第八識之心王執爲我，緣其心所執爲我所；以心所不

離識故。（意即心王、心所不相離，故緣心王時亦必兼緣心所。）

二、火辨等謂末那緣第八識之見分執爲我，緣其相分執爲我所；相、見二分俱以一識爲體故。

三、安慧等謂末那緣現行賴耶執爲我，緣賴耶種子執爲我所；種子、現行皆名識故。

四、護法總非前說，謂末那但緣賴耶見分，執爲自內我；以賴耶無始時來一類相續，似常、似一、恆與一切行爲所依，有主宰義故；見分變境，作用顯著，似於我故。

諸說中，以護法之說爲勝。末那所以不緣賴耶心所者，以我相是一，而心所有多故。所以不緣賴耶相分者，以彼相分有根身、器界、種子三類別，非是一故。所以不緣其自證分及證自證分者，以自證分等唯是見分之內作用，與見分同一種子生故；作用微細難知故。（參考《述記》二十五。）

問：末那惟恆審思量我相，不緣別相耶？答：在有漏位，末那恆審思量我相；初見道後，末那亦審思無我相；故末那名，通有、無漏。

（丁六）末那相應諸心所

依《識論》，末那恆與十八心所相應，即我癡、我見、我慢、我愛四煩惱，觸等五徧行，昏沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知八隨煩惱，及別境中之慧。然此十八心所中，我見即別境中慧心所之妄執有我者，放逸、失念、不正知三種唯依餘心所之分位假立（義已見前）；今並廢之。故末那唯與下列十四種心所相應；

（一）觸等五徧行——以一切識起定有此五心所相應故。

（二）別境中慧——此慧俱生恆續，唯緣賴耶之見分，妄執爲我，不緣他事，故名我見，又名薩迦耶見。

（三）煩惱中之貪癡慢三——此貪，唯於所執之我，深生耽著，不貪別事，故名我愛。（愛是貪之別名。）此癡，迷無我理，與我見相應，故名我癡。此慢，恃所執之我，而倨傲高舉，故名我慢。

（四）隨煩惱中之昏沈、掉舉、不信、懈怠、散亂五——因末那性是染污，而此五隨煩惱徧與染心相應故。

由於我癡、我見、我慢、我愛四心所恆與末那相應故，內令第八識煩擾渾濁，不得轉成無漏，外令前六識恆成有漏。遂使眾生恆起我執，生死流轉，不

能出離。（義已見前。）

問：何故此識與餘心所不相應耶？答：欲，唯希望未遂合事，此識任運緣遂合境，無所希望；故不與欲相應。勝解，印持先所疑事及前未曾了解之事，此識從無始來恆決定計我，無須印持；故無勝解。念，唯記憶曾所習事，此識恆緣現所受境，不須追憶；故無有念。定，唯繫心專注一境，此識任運唯緣賴耶見分，執爲自我，無須繫心，亦不緣異境；故無有定。善心所，體非染污，末那是染污性（有覆無記性與不善性皆屬染污性）；故不與善心所相應。愛著我故，瞋不得生；故無有瞋。由見審決，疑無容起；故無有疑。無慚、無愧唯是不善；此識無記，故無彼二與之相應。惡作，追悔先所造業；此識任運恆緣現境，非悔先業；故無惡作與之相應。睡眠，必依身心濃重惛昧外眾緣力（外眾緣力謂疾病或涼風等），有時暫起；此識無始一類相續，向內執我，不假外緣；故無睡眠與之相應。

（丁七）末那之性類

末那於善等三性中屬有覆無記性，以此識相應之我癡、我見、我慢、我愛是染污法故。此就有漏位言。若成佛後，則有漏末那已斷，無漏末那恆時現行。

（丁八）末那伏斷分位

末那在下述三種分位中暫時被壓伏或永被銷滅：

一、根本（無分別）無漏智及後得無漏智現行時。與此識相應之我癡、我見、我慢、我愛，任運生故，極微細故，非有漏智所能伏滅。但三乘無漏智則有伏滅之力。即生空無漏智與人我執相違，法空無漏智與法我執相違；生空無漏智（不論其為根本或後得）現行時，生我執即伏滅；法空無漏智（不論根本或後得）現行時，法我執即伏滅。故此位能暫伏滅染污末那之現行，是末那之暫滅位。

二、滅定。滅定是生空無漏智或法空無漏智之等流果（等流果義見後），是極寂靜之無漏定故，亦無染污末那現行。故此位亦是末那之暫滅位。

三、三乘無學果及佛。與末那相應之煩惱極微細故，須至二乘有學最後心或菩薩十地滿心時，金剛無間道無漏智現前，頓斷其種子，分別證得無學果及佛果。故此位是染污末那之永滅位。

（丙五）前六識論分七：丁一、前六識皆有間斷，丁二、前六識之差別，丁三、前六識之性類，丁四、前六識相應諸心所，丁五、前六識之所依，丁六、前六識之現起分位，丁七、前六識之五種心。

（丁一）前六識皆有間斷



前六識與第八、第七不同。第八、第七恆時現行；前六識則有不現行時，如極重睡眠及死亡時，前六識便不行。又前六識皆緣麤顯境而起。故自古以來，談唯識者，常將前六識合爲一類。

（丁二）前六識之差別

前六識中，前五識爲一類，第六意識又自爲一類。所以然者，由於：

一、前五識俱依色根（色根者，猶言物質造成的根。）意識非依色根（意識以末那爲根，末那非色故。）

二、前五識唯色境。（此『色境』非狹義的青、黃、赤、白等色，而是廣義的，即物質造成之境，包括色、聲、香、味、觸五境，及法處所攝色。）意識能徧緣色境及非色境。

三、前五識唯緣現在境。意識能徧緣過去、現在、未來三世境。

四、前五識識行相徧徧，謂眼識唯了別色（狹義之色），不了別餘聲、香等

境，乃至身識唯了別觸，不了別餘色、聲等境。意識行相周遍，能遍了一切法。

五、前五識唯現量。意識則通三量。

六、前五識有間斷。意識在人世中除（1）入無想定（無想定者：謂諸外

道，以想爲生死之因，欲解脫生死，便須滅想。於是假想以滅想，即先作意，起出離生死之想；觀此想如病、如癰、如箭，無想是寂靜微妙；於定中加功而行，厭患此想故，令此心想漸細漸微；由此，厭患想之心熏成種子；因此種子損伏心想種子，令前六識不起。此等心上分位，名無想定。（2）入滅盡定（滅盡定者：謂小乘人，由厭患麤動心、心所故，便起作意，止息此想，令心、心所漸細漸微；心漸細時，熏成厭心種子，入第八識中；此厭心種子之勢力，能損伏前六識及染污末那識。即依此等心分位上，立滅盡定之名。）（3）無心睡眠（極重的睡眠，前六識通不現行，故名。）（4）無心悶絕（極重的悶絕，前六識亦不現行，故名。）四種情形外，常起現行。（於此四種情形外，再加無想報一種，名爲五位無心。）

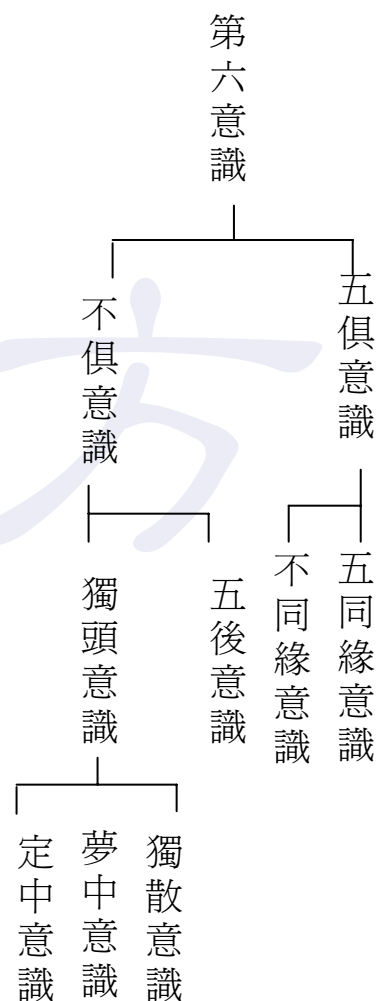
意識依其分位之不同，可分爲二種：一、五俱意識。（亦稱明了意識。）謂前五識起時，定有意識與之俱起；如眼識起時，必有意識同時生起，乃至身識起時，亦必有意識俱起；此與前五識俱起之意識，名五俱意識。二、不俱意識，即不與前五識俱起而單獨發生之意識。

五俱意識有三種功用；一、能助前五識令起故；前五識之分別力微劣，要由意識引導，方能起了境用；若無意識與俱，五識定不生；譬如師導弟子解義，

解義雖由弟子，而必藉師之引導也。二、於所緣色等五境，能明了深取其相故；五識與意識俱則能生起，意識與五識俱亦更明了；一者相依，分明證境也。（現量證境。）三、能引後念尋求意識（即五心中尋求心之意識。五心見後。）起思慮故；若無五俱意識，則後念意識應不能追尋前念五識所取境相，以五識與意識體各別故。如眼俱意識與眼識同緣青境時，唯是現量。（五同緣意識）。但眼俱意識起時，即有功用，能引後念『五後意識』令起。（五後意識見後。）五後意識起時，即於前念所證青境，而起追憶尋求，謂此是何色耶？是青色抑赤、白等色耶？或此是衣青抑花青耶？如是等。五俱意識可細分爲五同緣意識及不同緣意識二種。與前五識同緣一境者，名五同緣意識。若不與五識同緣一境而別緣異境者，名不同緣意識。

不俱意識又再分爲五後意識及獨頭意識二種。若雖不與前五識俱起，然非截然與前五識相離，而在前五識緣境後相續現行者，名五後意識。不與前五識俱起而孤獨現起者，名獨頭意識。獨頭意識中又細分爲三種：凡單獨生起，追憶往事，預想將來，或比較推度種種事理者，名獨散意識（獨者，簡別五俱位，散簡定位。）在夢中現起者名夢中意識（此實是獨散意識，因其行相昧略，異於寤時，故別立此名。）在色、無色界一切定中，前五識不現行時，緣當前境

之意識，名定中意識。（已得自在者之定中意識，亦得與五識俱起。然今據未得自在者言。）如下表：



五俱意識中，五同緣意識，於三量中定是現量：緣現在、現前、顯現境故。不同緣意識，雖與五識同起，卻是別變影像而起籌度，故非現量，通比量或非量。（如眼睛現見青色而緣青之自相時，同時並起之意識卻緣青之共相，則此意識之量是比量。如眼識現見青色而緣青之自相時，同時並起之意識卻誤以為蛇，而緣蛇之共相，則為非量。）不俱意識中，五後意識必非現量，以不緣現在、現前、顯現境故；通比量及非量。（如眼識先見彼處有煙，意識後斷彼處有火，是比量。如眼識先見彼處有煙，意識後斷彼處有鬼神，則是非量。）獨散意識及夢中意識，亦定非現量，通比量及非量。定中意識，必是現量；以定

心湛澹，行相深細，能緣冥會所緣，渾然爲一，不須籌度故。表攝如下：

意識 種類	意識
五同緣	意識
不同緣	意識
五後	意識
獨散	意識
夢中	意識
定中	意識
現量	現量
非比量	非比量
非比量	非比量
非比量	非比量
非比量	非比量
現量	現量

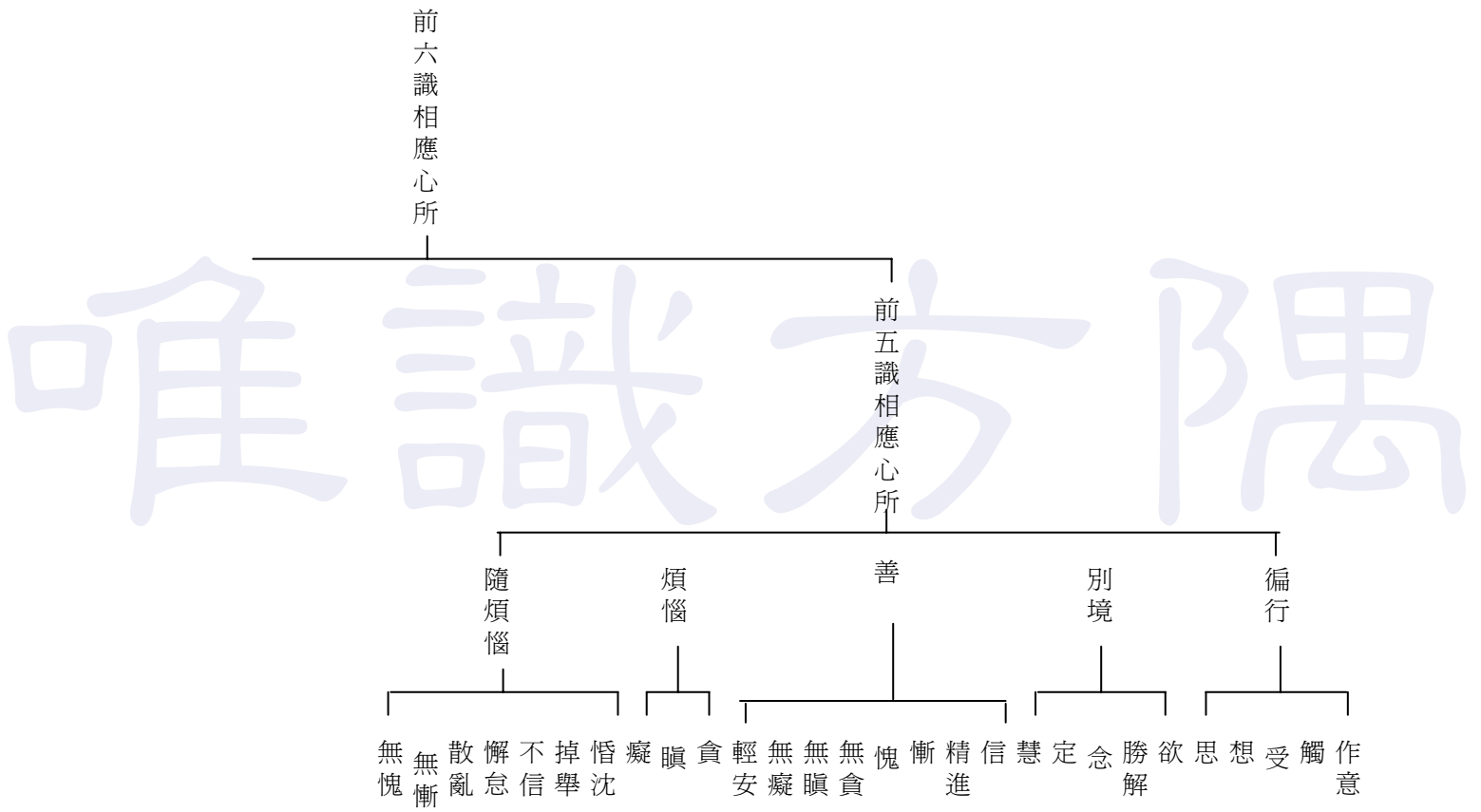
### （丁三）前六識之性類

前六識皆通善、不善、無記三性。與善心所相應者，屬善性。與無慚、無愧相應者，屬不善性。既不與善心所相應，亦不與無慚等相應者，屬無記性。前六識中，意識是作意分別之識，故自成三性。前五識是任運生起之識，故其屬於何性必由意識引導，即與前五識俱起之意識屬於某性，則前五爲其所引導，亦屬某性。故第六意識之是善是惡等，是自力的；前五識之善惡等，是他力的。以上所言，亦就眾生分上說。若成佛後，則有漏前六識已斷，其前六識唯是無漏。

（丁四）前六識相應諸心所

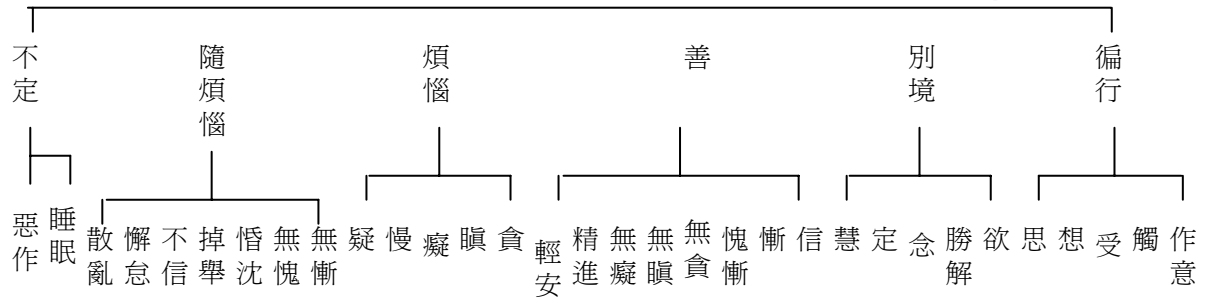
前五識之心所，舊說有三十四個，即徧行五，別境五，善十一，煩惱中貪、瞋、癡三，隨煩惱中昏沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知、無慚、無愧十。今去假存實，則前五識之心所，計有徧行五，別境五，善中信、精進、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、輕安八，煩惱中貪、瞋、癡三，隨煩惱中昏沈、掉舉、不信、懈怠、散亂（此五名大隨煩惱，即與染心俱起之隨煩惱，有覆無記及不善心生時，必相應故。）、無慚、無愧（此二名中隨煩惱，即與不善心俱起之隨煩惱，一切不善心起時，必相應故。）七，共二十八個。第六意識，通與一切心所相應。茲將前六識之心所，去假存實，表之如下：





羅時憲

第六識相應心所



又前六識相應之受，由於前六識有間斷及有轉變故，苦、樂、捨三種受得更互而起；故前六識皆與三受相應，即遇順情境時起樂受，遇違情境時起苦受，遇非順非違境時起捨受。

問：前五識何故不與餘心所相應？答：煩惱心所中之慢及疑，必由隨念、計度二種分別方起；前五識無此二種分別，故無慢、疑相應。不定心所中之惡作、睡眠，要由強思加行方起，非任運生故，故非相應。

### （丁五）前六識之所依

前六識各以賴耶所藏之自種子為因緣依，各以自根為俱有依，各以前念自識為開導依。如次表：

識名	俱有依	因緣依	開導依
眼識	眼根	眼識種子	前念眼識
耳識	耳根	耳識種子	前念耳識
鼻識	鼻根	鼻識種子	前念鼻識

識名	舌識	身識	意識
俱有依	舌根	身根	末那
因緣依	舌識種子	身識種子	意識種子
開導依	前念舌識	前念身識	前念意識

（丁六）前六識之現起分位分三：戊一、諸識現起所依之緣，戊二、諸識俱不俱起，戊三、六識於一時中緣境多少。

（戊一）諸識現起所依之緣

一切識起現行，皆藉多緣（條件）。緣有九種：（一）空，謂空隙；（二）明，謂光明；（三）根，即俱有依；（四）境，謂所緣之境；（五）作意，謂作意心所；（六）根本依，謂現行的第八識；（七）染淨依，謂第七識；（八）分別依，謂第六識；（九）因緣依，謂自種子。前八爲外緣，後一爲內緣。諸識現行必依內緣；惟所須外緣多寡不一。如次表：

若加等無間緣，則前表中八識上各添一緣。  
（戊二）諸識俱不俱起

第八識	第七識	意識	身識	舌識	鼻識	耳識	眼識	識
種子	種子	種子	種子	種子	種子	種子	種子	所藉眾緣
根（第七）	根（第八）	根（第七）	根（身）	根（舌）	根（鼻）	根（耳）	根（眼）	
境（種、根、器）	境（第八見分）	境（一切法）	境（觸）	境（味）	境（香）	境（聲）	境（色）	
作意	作意	作意	作意	作意	作意	作意	作意	
		根本依	根本依	根本依	根本依	根本依	根本依	
			染淨依	染淨依	染淨依	染淨依	染淨依	
			分別依	分別依	分別依	分別依	分別依	
						空	空	
							明	
四	四	五	七	七	七	八	九	緣數

前五識要待多緣和合，方起現行；故由生緣之具或不具，有時一識獨起，有時二識乃至五識同時並起；如波濤依水，或一浪起，或多浪起。然前五識中不論一識起或多識起，必有第六意識與之俱起；以第六識是前五識之分別依故。

總合八識言之，則任何時分必有二識俱起，即第七、第八是。除無心位外（無心位見前），至少有三識俱起，即第六、第七、第八是。前五識中若有一識起時，至少有四識俱起。乃至前五識起時，則八個識俱起。如下表：

諸識俱起分位	俱起諸識名	俱起識數
無心位	第八，第七	2
前六識中唯意識現起	第八，第七，第六	3
前五識中一識現起	第八，第七，第六，前五識中一識	4
前五識中二識現起	第八，第七，第六，前五識中二識	5
前五識中三識現起	第八，第七，第六，前五識中三識	6
前五識中四識現起	第八，第七，第六，前五識中四識	7
前五識俱起	第八，第七，第六，前五識全	8



（戊三）六識於一時中緣境多少

前六識緣境，於一剎那中，多少不定。如一眼識，或於一剎那間，唯取一類色境，如唯取青色境。或於一剎那間，頓取種種色境，如並取青、黃、赤、白等。眼識緣色如是，耳識緣聲，鼻識緣香，舌識緣味，身識緣觸，意識緣一切法，亦復如是。（參考《瑜伽論》五十一。）

（丁七）前六識之五種心

《瑜伽論》等辨說前六識諸心生起次第，總有五種心：（注意：非謂每一個識皆有五心。）一、率爾心，二、尋求心，三、決定心，四、染淨心，五、等流心。

率爾心是前六識見分第一剎那緣境時之分位。此時能緣的見分忽然墮在所緣境（相分）中，故亦名率爾墮心。如眼識見分初見青時，名率爾心；五同緣意識之見分先未緣此境，今初同起，亦名率爾心。六識之見分緣境皆有此心。此心唯一剎那，第二剎那以後即名尋求心，以非初墮境故。率爾心於三性中，必是無記性。（此就有漏位說。）於三量中，前五識見分之率爾心，皆唯現量；第六意識見分之率爾心，若在五同緣意識，唯現量；不同緣意識及五後意識，

皆無率爾心（以在第二剎那以後始起故。）不須論；在獨散意識及夢中意識，則有率爾心或爲比量或是非量；定中意識，唯是現量。

尋求心者：尋謂思尋，求謂追求。前率爾心所墮之境唯已謝滅，但由熏習力，有似前之境生起，意識等之見分（有時唯第六識，有時兼有前五識。）緣此現境，思尋推求，欲了知此是何等境。如眼識見分於第一剎那起率爾心見青色後，第二剎那，意識見分即起尋求，而欲了知彼是何色；此時意識與欲心所相應；旋即有念心所生，令意識重現前所曾見之色，與今時之色相比擬，求其同異。故真尋求心，唯在第六意識中有（不同緣意識或五後意識），但以意識尋求心起時，前五識亦往往並起；此時之前五識，已非率爾墮境，而是賡續活動，故不名率爾心，而隨其同時俱起之意識（不同緣意識）名尋求心；其實起尋求作用者是意識，非前五識，而前五識尋求心之行相，與其率爾心之行相實無有異，以前五識祇任運生起，無推尋計度之力故。（即以此故，《瑜伽論》說尋求心唯在意識中有。又即以此故，唐人亦有說前五識之率爾心通多剎那起者。）據此，則前六識皆得有尋求心。尋求未知之境，一剎那未必即了；故尋求之後，復更尋求，便通多剎那矣。於三性中，尋求心亦屬無記性。（此就有漏位說。）於三量中，前五識之尋求心唯是現量。第六意識之尋求心，若在散

位，通比量及非量；若在定中，一說唯現量，以定心湛澈，隨緣何境皆明證故；一說亦得有比量，定中修觀起思擇時，有比量故。

決定心者：決者決斷，定者印定。尋求心過後，由前剎那熏習力故，有似前境生，意識等見分緣之，決斷印定此是何境。如見青色之尋求心過後，決斷印定此是青色，非是餘色。真決定心唯在第六識（不同緣意識或五後意識）；但以意識之決定心起時，前五識亦多並起（非必定起。）此時之前五識，準尋求心，亦隨其俱起之意識（不同緣意識）名決定心。故決定心亦通前六識有。決定心亦許多剎那相續生起；雖已決定此是何境，未必即於次念起染淨心故。於三性中，決定心屬無記性；於境未住善、惡故。於三量中，前五識之決定心，唯現量；第六識之決定心，若在散位，通比量及非量；若在定中，唯現量。

染淨心者：染染謂染污，即不善性及有覆無記性；淨謂淨潔（淨潔並不等於無漏。）即善性及無覆無記性。前決定心既已了知所緣是何境界，此位之識方成染淨。如見青者決定所見是青色後，隨對此色起善、不善或無記之心。此染淨心，前六識皆有。且皆唯一剎那，以第二剎那後便是等流心故；舊說染淨心通多剎那者，實不應理。既有染淨，自通三性。於三量中，前五識染淨心唯現量，第六識散位通三量，定中則唯現量。

等流心者：等是相似義，流者出義；從彼所出，與彼相似，故名等流。（見

《識論述記》九。）染淨心成已，第二剎那以後心，由前染淨心所引，或善或染似前而起，名等流心。如見青色生染心已，即此染心，由熏習力，剎那剎那連續，前後相似。（熏習義詳後。）此等流心，前六識皆有。等流心起已，後剎那若逢異緣（如爲他境所引，便是異緣。）即創觀新境，又成率爾，前念等流心便不相續，僅一剎那；若無異緣，則等流心便多剎那相續而起；故等流心，容多剎那延續（容者，不定之謂。）即此等流，或是善性等流，或是惡性，或無記性；故通三性（此就有漏位說，若無漏位，唯有善等流耳。）於三量中，前五識等流心，唯是現量；第六識等流心，散位通三量，定位則唯現量。

今試綜合五心，舉例明之。如某甲出門忽見一人，當此之時，眼識及意識（五同緣意識）皆率爾墮境，名率爾心。第二剎那，意識（不同緣意識）即起思尋推求，覺此人似曾相識，究爲何人，如是經多剎那，是意識（不同緣意識）之尋求心；與意識同時，眼識亦容起活動，唯無自分別力，祇隨意識亦名尋求心耳；是即眼識之尋求心。尋思復尋思，最後了知此人是少時之同學，且某一次游泳遇險時，得彼拯救而不死；此時意識有所決定，是意識（不同緣意識）

之決定心；眼識此時亦容起活動，唯無自分別力，祇隨意識亦名決定心，此即眼識之決定心。決定心起已，經一剎那或多剎那，次後意識（不同緣意識）對於此人感戴恩德，生起善意，是意識之染淨心；眼識若同時並起活動，則此眼識為意識所引導而成善性，此即眼識之染淨心。染淨心起後，若某甲不為異境所吸引，則其善意，能多剎那延續，是即意識及眼識之等流心。如下圖：

### 前五識

率爾

尋求：

決定：

染淨

等流：

### 意識

率爾

尋求：

決定：

染淨

等流：

一剎那

多剎那

容多剎那

一剎那

容多剎那

上文所舉例甚簡單。但五心相續之相狀，有時卻甚複雜。茲再舉一例，以備參考。如人聞說『諸行無常』，第一剎那聞『諸』字時，在耳識及意識中各有率爾心。如下圖：

### 耳識

『諸』字

率爾

### 意識

『諸』字

率爾

第二剎那已後，耳識不現行。（假定『諸』字聲已謝），又未聞『行』字聲。）唯意識現行，推尋『諸』字所指是何物，有尋求起，容多剎那相續。如

下圖：



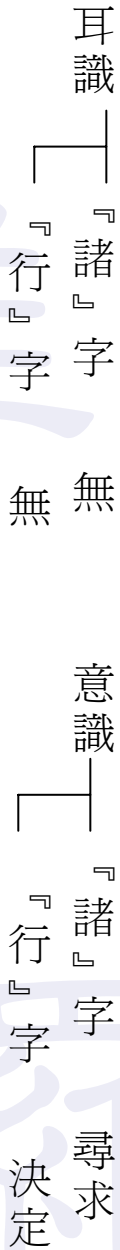
聞『行』字時，耳識及意識中，各有率爾心現。如下圖：



此剎那謝滅後，經一剎那或多剎那，耳識不現行。（假定『行』字聲已謝，『無』字聲未至。）唯意識現行，由念心所之力，前所熏習之『諸』字尋求心，及『行』字之尋求心，同時聚集顯現。如下圖：



次後，意識中『行』字上乃有決定心顯現，歷一剎那或多剎那。此時耳識及意識之相狀。如下圖：



聞『無』字時，耳識及意識各有率爾心顯現，唯一剎那。如下圖：

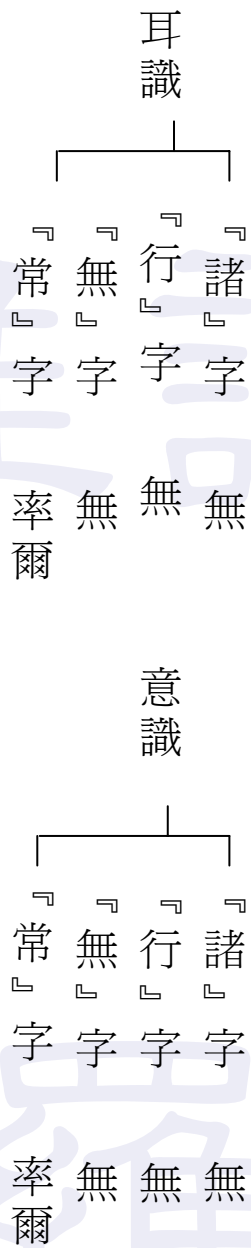


前一剎那謝滅，次後耳識不現行。（假定『無』字聲已謝，『常』字聲未至。）唯意識現行，準前道理，又有決定心及尋求心聚集顯現，歷一剎那或多剎那。如下圖：

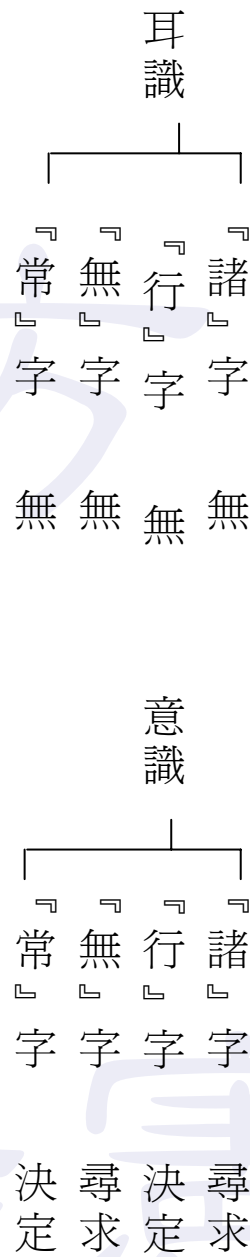


圖：

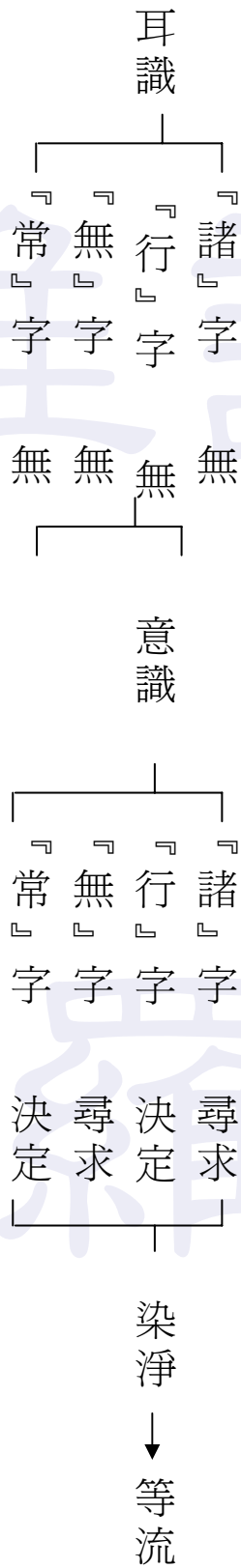
聞『常』字時，耳識及意識中，準前又各有率爾心顯現，歷一剎那。如下



前一剎那謝滅，次後耳識不現行。（假定『常』字聲亦已謝滅。）唯意識現行，準前乃有多心同時聚集顯現，歷一剎那或多剎那。如下圖：



此時全句意識悉得明了，聞者之識方有染淨可言，即前此所起之三種心，唯無記性，不通善惡也。聞者於解了全句意義之後，其識若有煩惱相應，即成染心；若無煩惱相應，即是淨心。此染淨心，唯一剎那；次剎那以後，便名等流心，容多剎那連續生起。此染淨心及等流心，仍準前理，每剎那聚集顯現。如下圖：



上文對於五心之解說，已示方隅，其間或與前賢稍異；學人如欲必依古說，可讀窺基《法苑義林章》二及《雜集述記》一等。

（乙二）種子分八：丙一、種子說建立之過程，丙二、種子之體性，丙三、種子之由來，丙四、種子之種類，丙五、種子與現行之因果關係，丙六、種子與第八識及所生果之關係，丙七、種子之熏習，丙八、種子釋難。

#### （丙一）種子說建立過程

種子是第八識自體分（自證分）中所具有能起現行之力。以其能起現行，有似於稻、麥等種之能生芽葉；從譬喻立名，名為種子。若從其自體立名，則名之曰功能。（功者功用，能者能力。）從其得由現識熏令得生或增長，則稱之以習氣。每一種子各是一個生生不已之力。每一眾生之第八識自體分中，皆積集無量種子，由第八識之見分攝持之，而形成一個生生不息的大流。在此大流中，每一種子遇眾緣具備則起現行。當其現行時，或相挾帶（見分挾帶相分而俱起。）或相資助（在一剎那中，第八識中種子起現行，現行復熏第八識而生新種子；舊種、現行、新種三法，展轉相依。又種子望種子、種子望現行、

現行望現行，皆得爲增上緣，有相資之義。）遂形成森然的宇宙。種子無盡，宇宙亦無盡。故種子一現行，即攝全宇宙，無小不攝大，亦無一處不攝法界也。（參考歐陽漸《唯識講義》上。）又種子名相之所由建立，乃欲說明現行生起之因或本質，並非將現行法剖析後，發現別有一種實物，名爲種子；亦非隱於現行法之後，而爲現行法作根荖。（參考《瑜伽論》五十二。）

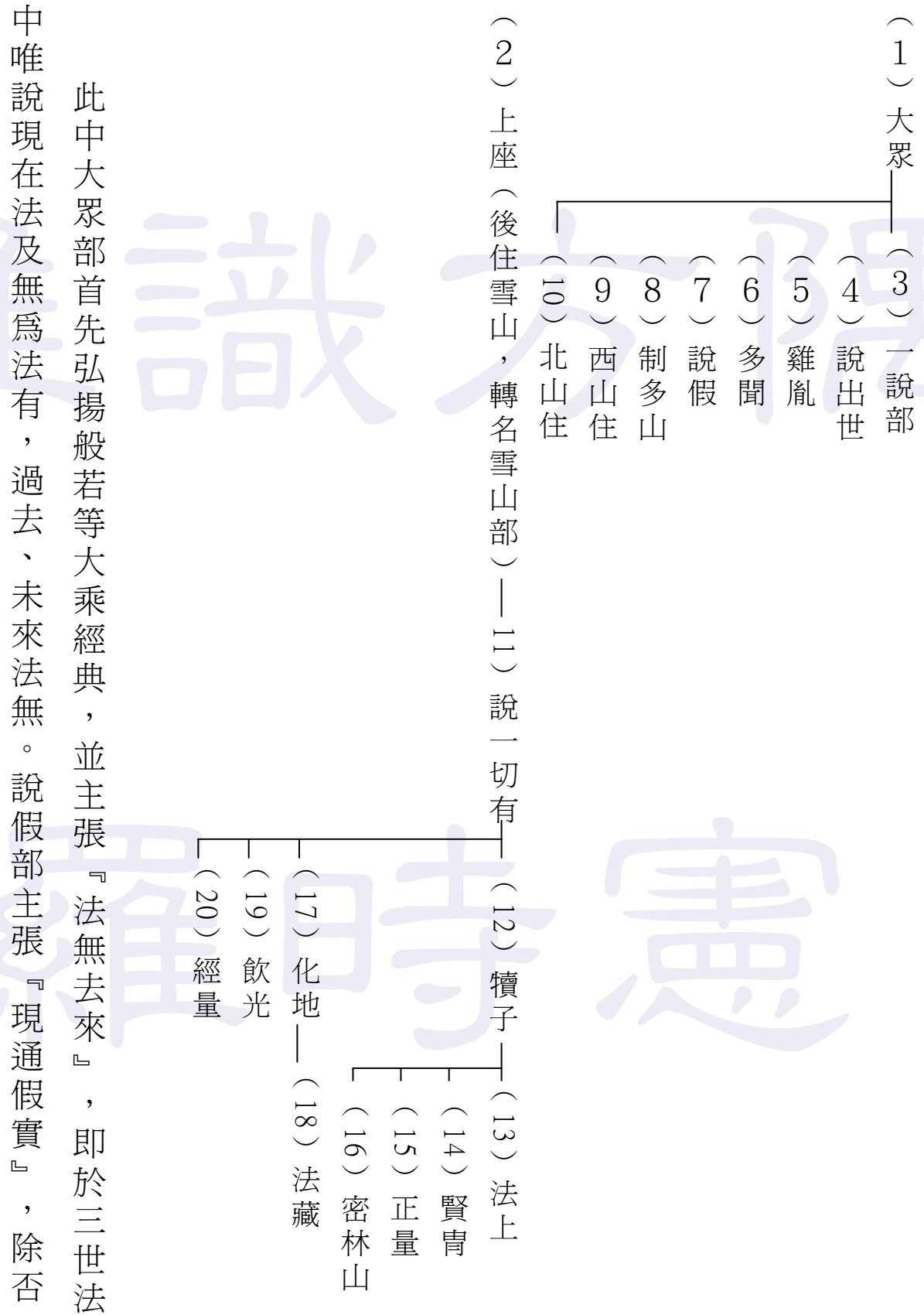
大、小乘諸宗中，有建立種子義者，一如小乘之經量部及大乘有宗是。有不建立種子義者，如小乘大眾部系統諸宗及大乘空宗是。亦有不用種子之名，而建立一類似種子之法相者，如小乘說一切有部之建立無表色是。

種子義之所由建立，可從義理及教史兩方面說明：

一、義理方面。因果流轉乃佛家大、小乘通義。然眾生造業之後，其業已成過去，如何能感引未來果報？其答案則謂眾生形體雖盡，而業力猶存。但此不隨形盡之業力，又以何方式而存在耶？若說業力以顯現的方式而存在，則此業力應可見聞覺知；而實不然；故說業力是顯現的存在，不應道理。若說業力是以潛隱的方式而存在，則業力祇是感果的功能，非種子而何？所以種子業之建立，是勢所必至。在種子義成立之前，有一過渡階段，即『無表色說』是也。在佛滅後第三百年末，說一切有部之世友論師造《品類足論》，始建立無表色，

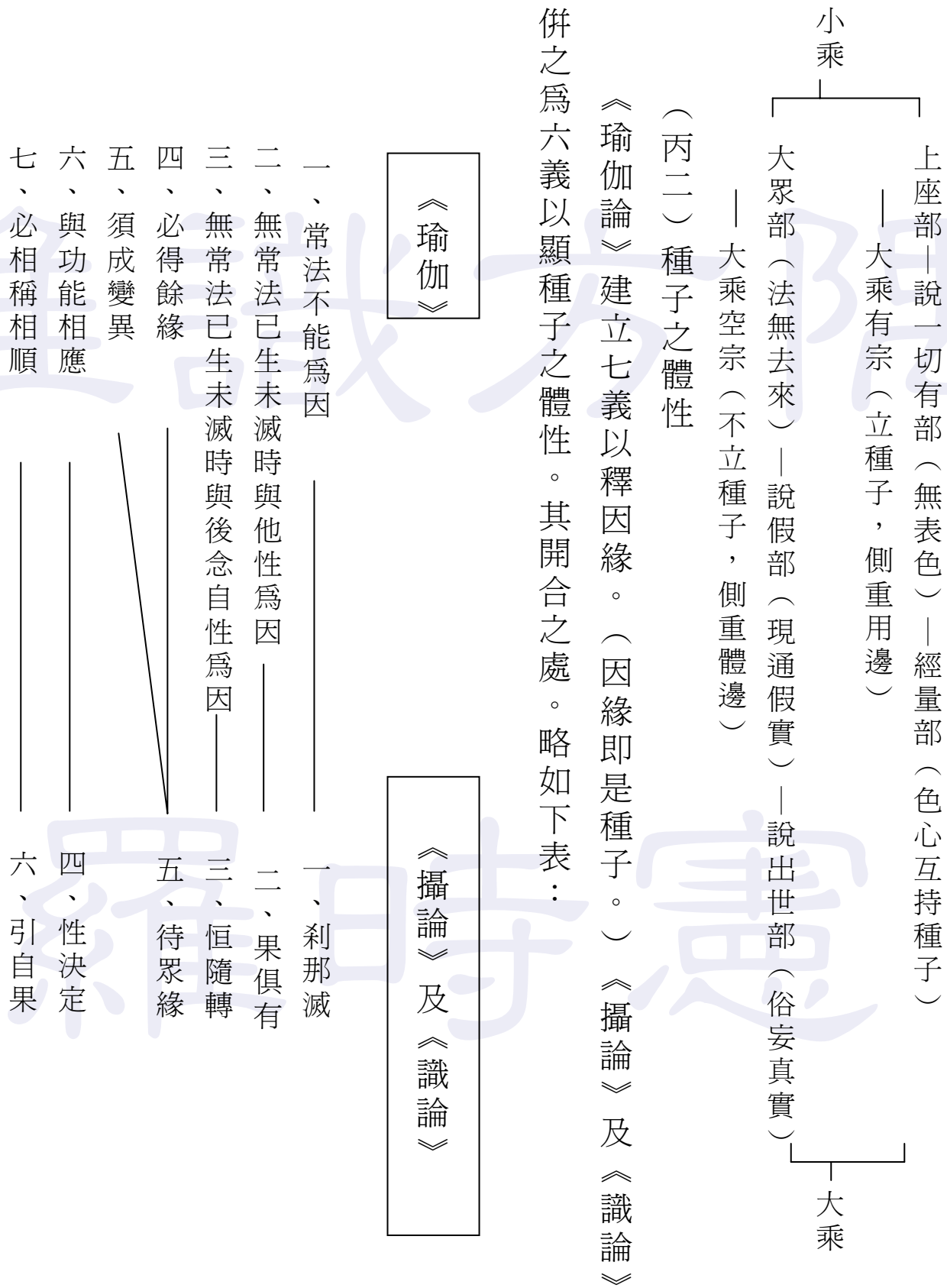
以說明因果流轉道理：謂眾生造作善惡業時，能擊發一種『將來必能感果的原因』於身內，是名無表色。此無表色，雖無形無象，無所表示令他知曉，然是實有法體。此說對於因果流轉之理，似可說通。但新問題又隨之而生，即無表色依於何處而存在耶？一個眾生造業所生之無表色，何故不與他眾生造業所生之無表色相混，而致因果混亂耶？對此兩問題，說一切有部學者則無圓滿解答。至佛滅後第四百年，經量部成立以後，彼宗學者始建立種子義，有『色心互持種子』之說：謂色法（物質現象）種子為心法（精神現象）之所攝持，心法種子為色法之所攝持。經量部對於上述兩問題似能羈予解答，而立義亦較說一切有部為精密。但色法有斷滅（如身死後，色便斷滅。）如何能持種子？又如何能將心種子遞傳之來世？此又令人難於解索。直至佛滅後九百餘年，慈氏在《瑜伽論》中說種子七義，無著造《攝論》復將七義省併而為六義（種子六義見後。）於是種子之說大備，不獨因果流轉得以解釋，即於諸行之緣起，亦得以說明。

二、教史方面。佛滅後約百餘年，佛教教團中因保守派與發展派意見之衝突，分裂為上座部與大眾部。自此至佛滅後第二百年滿之百數十年間，再從大眾部分出八部，本末合計共有九部。佛滅後第三百年初至第四百年初，上座部又分出十部，本末合計共十一部。今表其分裂之次第如下：





定過去、未來法外，於現在法中又分別十八界、十二處是假，唯五蘊是實。說出世部，主張『俗妄真實』，即於現在之五蘊中又分別世俗是假，勝義是實。一說部主張『諸法但名』，即謂世俗、勝義法皆是假名，而無實體。多聞部之祠皮衣羅漢，則重弘大眾部昔所弘傳之大乘義。總之，屬大眾部系統諸宗，多側重體邊，在理論發展上逐漸有否定諸行，而說空義之傾向，遮多於表，其立義與大乘空宗相銜接，在佛學史上為大乘空宗之前導。此諸部及大乘空宗，皆不重在說明諸行，故不須建立種子。至於上座部系統諸宗，則說一切有部立無表色，為種子說之前驅；經量部主『色心互持種子』，是為小乘之種子說。慈氏之種子七義，是大乘種子說之依據；無著之種子六義，是大乘種子說之抉擇；世親之《成業論》出，是大乘種子說之完成；至於護法，本新並建，大乘種子說，遂義無餘蘊。於此應知，種子之建立與不建立，由於路向不同所致。其著重體邊者，則破封執以顯實體，故不立種子。其著重用邊者，則即大用以顯實體，故建立種子。如下表：



今述種子之體相，略以七義。若闕其一，則不成種子。（有漏、無漏種皆具七義。）

一、種子有實自體。假實之界說，前於論心所中已說。故此所謂有實自體，祇是就俗諦說，與真如之爲一切法實體者不同。此義一方面顯種子於三自性中屬依他起性，一方面遮徧計所執無體之法不得爲種子。（《瑜伽》、《攝論》皆不說此義。今依《識論》二補。）

二、種子剎那生滅。種子雖有實體、但非常住，而是剎那生、滅。每一種子之自體才生，無間即滅。（生與滅同一剎那，非生已暫住才滅，故云無間即滅。）種子若無生滅，則常住之法，如何能生果？既有生滅，則將其生滅相狀審細分析。非析至每一剎那生滅不可。故說每一種子之自體，皆剎那剎那前滅後生，相續不斷。此義一方面顯種子是生滅無常之法，一方面遮常住之法得爲種子。由此義故，小乘大眾部等之立無爲緣起，正量部之立長期四相，大乘一師之以真如爲諸法因，數論派之以自性、神我爲諸法因等，皆在遮破之列。此義即《瑜伽論》『常法不能爲因』及《攝論》之剎那滅義。

三、種子生現因果同時。種子之生現行也，非種子先滅，現行後生；而是種子正當生滅轉變之分位，眾緣若備，則能爲因生現行果。故種子（因）與其

所生之現行（果），俱時存在，而於同一眾生身中和合相應。（言和合相應者，謂種與現行俱不離也。蓋種子是現行之內蘊勢用或本質，現行是種子之顯現相狀；兩者非一非異；故云俱時存在也。此義一方面顯種子與現行是一體一用，（參考歐陽漸《唯識抉擇談》。）一方面遮種子生現因果異時。由此義故，小乘經量部等執因果定不同時（因在先，果在後。）外道執大自在天生一切眾生等（大自在天是因，眾生是果；大自在天在眾生身外，便非和合相應。）皆在遮破之列。此義即《瑜伽》之『無常法已生未滅時與他性爲因』及《攝論》之『果俱有』義。（熊十力《佛家名相通釋》下謂此義顯種子與果法不爲一體者，誤也。如說光爲因而照爲果，光與照同時有，豈光與照不爲一體耶？）

四、種子前滅後生，相似相續。第一剎那種子滅已，第二剎那，有似前性，隨即生起；而前後剎那中間，非有少微間隙。故未得對治，其性前後相似，相續無斷。此義一方面顯種子在未得對治之時，餘勢不絕，一方面遮有轉易間斷之法得爲種子。由此義故，前六識有間斷，第七識有轉易，色法不恆（如身死已便斷滅故），皆不得爲種子，亦不能攝持種子；故應建立賴耶。此即《瑜伽論》『無常法已生未滅時與後念自性爲因』，及《攝論》之『恆隨轉』義。（轉者，生義。後似於前，隨前而生，故名隨轉。）

五、種子決定生起同性現行，現行亦決定熏生同性種子。此中『性』字，乃性類義。種子性類分有漏、無漏二類。有漏性中，復分以三：曰有漏善（非純善。）曰惡，曰無記。無漏性唯純乎善。（此是純善，是真實善。）一切種子，有是有漏性，有是無漏性。有漏種子所生現行，決定是有漏法。無漏種子所生現行，決定是無漏法。然則凡聖迴別，眾生之世界是穢，聖者之世界是淨；以聖者能伏滅第八識中有漏種子，令無漏種子現行，而眾生則不爾故。（眾生不能斷除有漏種子，即一向唯有漏種子現行，而無漏種子恆隱而不現。）在有漏種子中，善種（有漏善）決定起善（有漏善）現行，惡種決定起惡現行，無記種亦然。以上就種子起現行而言。現行所熏成之種子，亦隨其能熏的現行之無漏、有漏、善、不善、無記等性，各別決定。此義一方面顯種子性類各別，一方面遮種子能與異性現行為因。由此義故，小乘有部等說善法等與惡、無記等為同類因，應在遮破之列。此義即《瑜伽論》『與功能相應』及《攝論》『性決定』義。

六、種子要待眾緣和合方生現行。雖有種子為因緣，猶不能孤起；必待增上緣和合，方生現行。此義一方面顯種子待緣生果，一方面遮不待眾緣可以生果，或緣恆具有。由此義故，外道執大梵等一因生一切果，及小乘有部執緣

體恆有，皆在遮破之列。此即《瑜伽論》中『必得餘緣』、『須成變異』二義，及《攝論》之『待眾緣』義。

七、種子生自現行，各各不亂。眼識種子親生眼識現行，決不生耳識等其他現行：譬如豆子不生麻、麥。眼識種子如是，耳識種子乃至賴耶種子，皆可例知。識之種子如是，一一心所之種子亦然，即眼識諸心所之種子，各各生自現行。眼識心所如是，耳識心所種子乃至賴耶心所，皆可例知。析言之，如識之見分與相分是各別有種，則更應言眼識相分（色）種子生自現行，及眼識見分種子生自現行。眼識心所相、見二分種子，各生自現行可知。眼識種子如是，耳識種子乃至賴耶種子，各各生自現行，皆應類推。種子既各生自現行，故不可說種子是渾一的整體。因種子差別故，而其所生之現行，亦千條萬緒，各各獨立，所謂『法相釐然不亂』是也。此義一方面顯色法、心法、或相分、見分之種子各別；一方面遮一因生一切果。由此義故，小乘有部等執色、心互為因緣，及通塗所謂一元論者，皆在遮破之列。

具此七義者，唯第八識中能親生自果的功能，故名此功能為種子。至於穀麥等外種，從內識中穀、麥等種子生，實是現行，唯依世俗假立種子之名，非唯識家義理上所建立之種子。



（丙三）種子之由來

慈氏在《瑜伽論》中已談及種子之由來。謂菩薩之種姓（指能證無上菩提之種子）有二種：一、本性住種姓，二、習所成種姓。本性住種姓是從無始世展轉傳來，本然存在。習所成種姓是由串習善根所得。（見論二十一及三十五。）無著、世親都無異見。世親歿後，諸師始興諍論，凡有三說：

一、唯本有說——護月等，謂一切有漏、無漏種子，皆是無始時來法爾本有，不從熏生。法爾本有者，即是本然存在，不可更詰其由來。易言之，即不可謂種子更有因也。由種子是本有故，非從熏習新生。

二、唯新熏說——難陀謂一切種子皆由無始現行熏習而生。由熏生故，非本來具有。其說以爲前七識皆爲能熏（熏者，熏發。）如眼識之相、見二分從種子生起時，便能熏發一種勢力，投入賴耶之中，是謂能熏。眼識如是，乃至第七末那識皆可例知。第八賴耶則是所熏；由第八爲前七所熏故。即一切前七識所熏發者賴耶皆受持之也。前七一切相、見，各各從自種起時，皆有餘勢續生，是名習氣，以熏入賴耶中而潛藏之，遂成爲一種新勢力，復能爲因，生起後時一切相、見。此潛伏賴耶中之新勢力，即名新熏種，又名始起種。

三、本有始起並有說——由上二說互相乖競，至護法，始依《瑜伽論》意

而折衷之，謂種子所由來，有是法爾本有者，亦有由新熏始起者。於是種子有本、新二類。無始時來，第八識中，法爾具有生起一切相、見之功能，是爲本有種子，亦名本性住種。又無始時來，從種子生起之一切相、見，再熏習其氣分於賴耶中，成爲彼識後時生起現行之功能，是爲新熏（始起）種子，亦名習所成種。若無本有種，則無始創生之現行，便成無因。若無新熏種，則現行起時，無復有習氣續流，亦不應理。故本有、新熏，二皆成立。

上三說中，護法本、新並建，折衷至當。由本有義成立故，見道最初剎那現起之無漏智，得以創生現行。由新熏義成立故，現行識能熏新種。此新種者，實即現行識之餘勢不絕者，所謂習氣是也。而現行識熏生新種時，藏伏賴耶中一切本有種之性類相同者，亦同時受其熏發而增長。（性類同者，如有漏現行，與本有種之有漏者是。）故本有種子亦受現行識所生習氣之影響。因此，一切種子，無論爲新熏抑爲本有，通得名之習氣。

（丙四）種子之種類分二：丁一、有漏種子，丁二、無漏種子。

（丁一）有漏種子分四：戊一、有漏種子與第八識之關係，戊二、有漏種子之性類，戊三、有漏種子分二類，戊四、有漏種子又分三類。

（戊一）有漏種子與第八識之關係

種子依其德性分爲有漏、無漏二類。一切有漏種子，依於有漏第八識自體中；種子爲能依，第八識爲所依。又種子爲第八識見分之所緣，是第八識之相分；相、見皆依自證。由是故說，有漏種子離有漏第八識無別體。（所依爲體，能依爲用。）

（戊二）有漏種子之性類

有漏種子，就其爲有漏第八識所攝持而言，即隨有漏第八，名無覆無記性。（種子隱而未現，無善惡可言。）若就種子自體言，則本有種法爾具備善、惡、無記三類（諸行中既有三類現行法，即應有三類功能。）新熏種之由善法熏令生長者屬善性，由不善法熏令生長者屬不善性，由無記法熏令生長者屬無記性。

（戊三）有漏種子分二類

有漏種子復分二類：一、名言種子，二、業種子。

名言種子者，即能生起一切相分、見分之各別功能；以依名言而熏習生長，故名。名言種子復分爲二：一、表義名言種子，二、顯境名言種子。表義名言者：表謂詮顯。義者境相。（法相典籍『義』字多訓爲境。）名言一詞，亦賅句、文；（印度文字用字母構成。文即字母，名是由字母組成之詞類，句是由

詞類組成之語句。〕詮顯諸法，名之功用殊勝，總說爲名。名、句、文乃依聲上音韻屈曲假立，用以詮顯諸法。故表義名言者（包括自發名言及聞他人所發名言。）即是能詮顯種種境相之名、句、文也。第六意識緣此表義名言而熏生之種子，名曰名言種子。即意識見分取境時，一方面熏生見分新種子於賴耶中，另一方面，若此意識是五俱意識外之散心意識，則其見分隨名變現色、心、善、惡、有覆、無覆等相分而緣之；此相分既無所仗之本質，亦非別有種子，故但隨見分熏成自見分種子，不能別熏成相分種。（相分與見分同種。）若此意識是定中意識，則其見分亦隨名變現相分；此相分不論有無本質，必不與見分同種子，是現量所證之性境，故得藉見分之力，而熏生相分種子於賴耶識中。（相分與見分別種。）如是者名爲表義名言種子，意即藉表義名言而熏生之種子也。（以表義名言爲增上緣而熏生。）然能緣名言、能發名言，必資尋伺，（尋伺見上心所文。）尋伺唯第六意識有，故表義名言種子，唯是意識心、心所相、見種子之一分也。顯境名言者，謂能了境之前七識心、心所見分。前七心、心所見分了自境時，不依能詮之名言，亦能熏成種子；此類種子謂之顯境名言種子。即前七識心、心所之見分了別諸境時，一方面熏生自見分種子於賴耶中；另一方面，此見分心又變（因緣變或分別變）彼諸境之相分於心前，熏彼相分

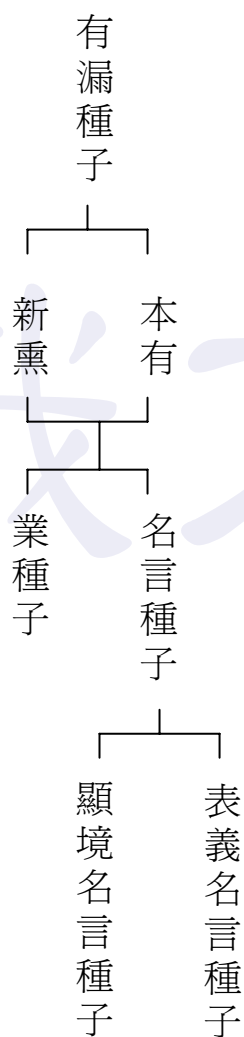
種子於賴耶中。此乃依心、心所見分了境之作用而熏成種子，實不依名言；所以名為名言種子者，見分雖非名言，然能顯了所緣之境，有似於名言之能詮顯諸法；故就譬喻立名，名此等見分爲顯境名言。意即依顯境名言所熏成之種子也。依表義名言而熏成種子，唯第六識有之。依顯境名言而熏成種子，則通前七識皆有之，以了境作用通於前七識故。至於第八識，則不能自熏，但能受餘識之熏而已。

業種子者：業是造作義。由意識造作善惡等業所熏生之種子，名業種子。意識相應之思心所，依身、語、意三，造作善、惡等業，熏自思種子於第八識中，此思心所種子，有二種功用：一、能生自現行；就此方面言，仍名為名言種子，不名為業種子。二、能助他無記名言種子，令起現行。就此方面言，則名為業種子，不名為名言種子。以無記性之名言種子作用微弱羸劣，非有資助，不能自起現行，必待作用強烈之善性或惡性業種子爲增上緣，始能生自現果。故善惡之業種子，不惟能生自現行（爲因緣。）且有助他無記種子令生現行（爲增上緣）之功用。就其生自果邊，仍名名言種子。就其助他生果邊，立業種子名。故業種子體即名言種子。其體雖一，而功用有別；即一思種子上有望自、望他二功用故。又同一思種子，就其爲業種子邊言，受果有盡，即感一次異熟



果已，後不再感。就其爲名言種子邊言，生果無窮，以其體恆隨轉（隨轉義見前種子七義。）每一遇緣，便起現行，現行起時復熏新種，新種遇緣，又能生現也。故一思種子具有二相：一、有受盡相，二、無受盡相。又名言種子，通八識聚諸心、心所，且通善、惡、無記三性。業種子，偏於第六識之思心所，且偏於善、惡二性；以此思心所造作力勝，能驅役心、心所，令作善、惡業故；無記性者，勢力微弱羸劣，無助他之功用故。

有漏種子之差別，如下表：



（戊四）有漏種子又分三類

上文分有漏種子爲二類。亦有將有漏種子分爲三類者，即：一、名言習氣，二、我執習氣，三、業習氣。習氣是種子別名。言習氣者：習謂熏習，氣者氣分；雖無形相，而勢用非無，故名之以氣分。由現行熏習，得此氣分，故名習氣。即現行識起時，其餘勢續流不斷，即此不斷的勢流，謂之習氣。諸有爲法現行時，能熏其氣分（續流的餘勢）投入第八識中，成爲此識後時生起現行之



勢用，故名種子曰習氣。即種子之名，望所生現行而立；習氣之名，望能熏的現行而立；名異而體實同。

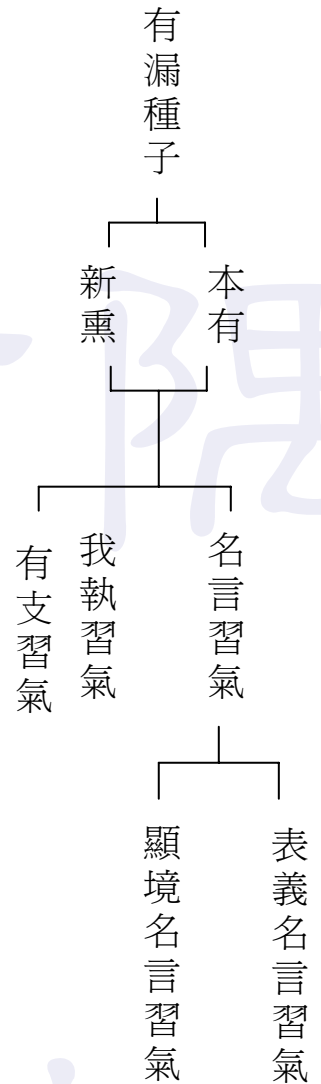
名言習氣（亦名等流習氣），即前述名言種子之一分。準前義亦可分爲表義名言習氣，及顯境名言習氣二種。

我執習氣，謂第六、第七兩識見分執我、我所所熏種子。我執有二：一、俱生我執，二、分別我執。由此二我執所熏種子，令諸眾生自他差別，故別立我執習氣之名。此亦是前段所說名言種子之一部分。

有支習氣（亦名異熟習氣），即業種子。有，謂三有。支者，因義，分義。故有支者，三有之因。有支習氣有二：一、有漏善，即能招可愛果（善趣）之業種子；二、不善，即能招非可愛果（惡趣）之業種子。由此二種有支種子，令異熟果善、惡趣別，即能招異熟果之增上緣也。言異熟者，由善惡因（業）所引生總別二報無記果也。

我執習氣及有支習氣，非離名言習氣而別有體性，但以所取義邊不同，故別立稱號。

若依此分類，則有漏種子之差別，略如下表：



（丁二）無漏種子分四：戊一、無漏種子與賴耶之關係，戊二、無漏種子又分三種，戊三、智種與識種，戊四、眾生無漏種子之有無。

#### （戊一）無漏種子與賴耶之關係

能得三乘道之眾生，法爾有能生無漏現行之功能，是為無漏種子。此類種子自性清淨，與賴耶性別（賴耶是有漏，故別。）但無始以來，依附在賴耶自體分之上，前滅後生，展轉傳來，以至於今。無漏種雖依附於賴耶，然不為賴耶之所緣，即不為賴耶之相分。何以故？由（一）無漏能對治有漏，有漏見分弱，無漏種子強，心弱境強，故不得緣。（見《瑜伽倫記》五十二。）（二）賴耶以末那為根；末那未轉依時，有人、法二執；賴耶受其影響，而成雜染，為相縛所縛（為境相所束縛，不得自在。）若緣無漏，即無相縛；故知不緣。（見《瑜伽倫記》五十二。）古師中有謂賴耶亦緣無漏種者，然非正義。

（戊二）無漏種子又分三種

無漏種子可分三種：一、生空無漏種子，即能生三乘道無漏法之種子。二、法空無漏種子。三、俱空無漏種子，即能生菩薩及佛果無漏法之種子。

（戊三）智種與識種

不論生空無漏種、法空無漏種或俱空無漏種，皆有智種與識種之分。有漏位識強智弱；在一個識聚中，以識為主，智（別境中之慧。）祇為其相應法之一。無漏位中，智強識弱；在一個智聚中，正智是主，淨識及餘淨心所則為其相應法。正智與淨識、淨心所各有其自種子。（見《佛地論》三）

（戊四）眾生無漏種子之有無

大乘有宗學者皆以《瑜伽論》為至教量（至極之言教，堪為定量者，名至教量。至教量唯對自宗乃得為量。）此論聲聞地以五義建立種姓義，謂一切眾生法爾有五種種姓：一、聲聞種姓，二、獨覺種姓，三、佛種姓，四、不定種姓，五、無種姓。爾後西方之護法、東土之窺基，復廣成其說。（護法說見《識論》，窺基說見所著《法華玄讚》。）

一、聲聞種姓。有漏勢力強盛，祇能斷除其煩惱障種子，所知障種子畢竟

不能斷除：不能由自己悟道，須聞諸佛說法，依教修行，克證無學果者。（煩惱障、所知障及無學果俱見後。就證得無漏果邊言，此屬下根。

二、獨覺種姓。資質較利，不須聽聞佛說，亦能悟道，證無學果。餘同聲聞種姓。此屬中根。

三、佛種姓。此類眾生，無漏勢力最強盛，能畢竟對治一切有漏種子，令永不得生。此屬上根，直趣佛果。

四、不定種姓。此類眾生，或（一）具備聲聞、獨覺二種種姓，或（二）具聲聞及佛二種種姓，或（三）具獨覺及佛二種種姓，或（四）具聲聞、獨覺及佛三種種姓。既具二種或三種種姓，即屬下、中根或兼下、中、上根。其無漏種子隨緣發現，許先證小果，然後迴心向大，得成佛道。

五、無種姓。亦名闍提（音譯）。有漏勢力最強，其煩惱障及所知障畢竟不能對治；不證無學果，亦不能成佛；但能修行有漏善法，於人天中享受樂果。

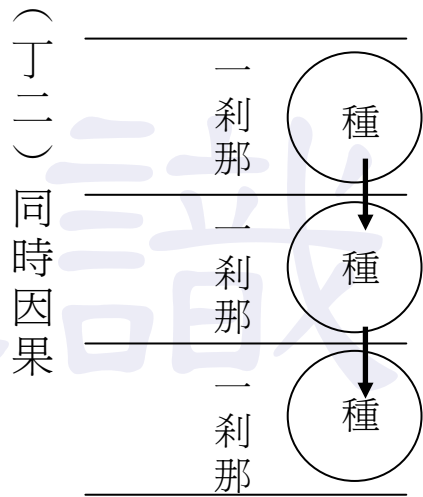
詳五姓之說，乃純就用邊，非就實體邊言。蓋體則無別，一切眾生，一切諸佛，同一真如性故。用乃萬殊；雜染、清淨，有障、無障，分障、全障，相依建立，有畢竟無障之佛，亦得有畢竟有障之闍提故。（一切有為法皆相依相待而建立。）五種種姓，乃依有障、無障建立，非依無漏種子之有無。雖有無

種姓人，苟能建立老安少懷之社會以處之，已得無漏果之聖者，不捨眾生，爲之師友以教導扶掖之，亦復何害？

（丙五）種子與現行之因果關係分二：丁一、異時因果，丁二、同時因果。

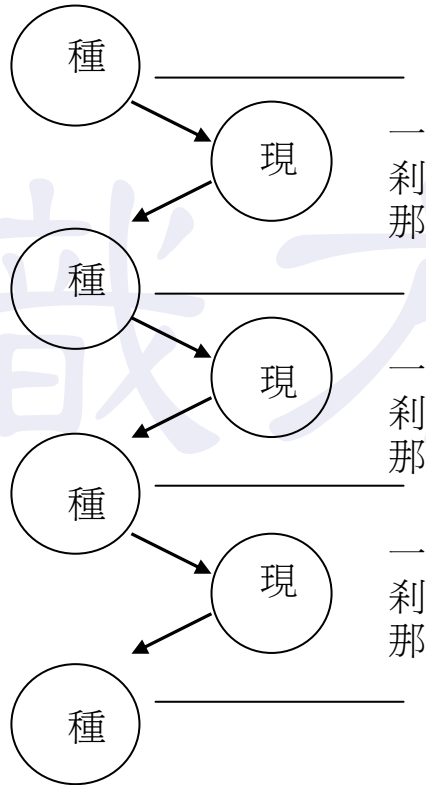
（丁一）異時因果

一切種子，無始時來，藏伏於第八識中，前剎那種子，生後剎那種子，前滅後生，相似相續，猶如川流，不捨晝夜；是爲種子生種子。種子生種子，前剎那種子爲因，後剎那種子爲果，是因先果後。如後圖：



隱藏在第八識中之每一種子，緣不具時，祇是前滅後生，自類相續；若遇眾緣具備，則能生起各自現行；是名種子生現行。所生起之現行中，有強盛勢

用者，於生起之剎那，熏其習氣於第八識自體中，成為新熏種子；是名現行熏種子。在一剎那中，本有種子生起現行，現行復熏成新種子；本有種、現行及新熏種三法，展轉相依，構成二重因果；如炷生焰，焰生焦炷，同時更互；又如蘆束，互相支持，同時不倒。是謂『三法展轉，因果同時』。三法者，一、本有種，二、現行，三、新熏種也。以圖表之如後：



(丙六) 種子與第八識及所生果之關係分二：丁一、種子與第八識體之關係，丁二、種子與所生果之關係。



（丁一）種子與第八識體之關係

種子與第八識，有非一非異之關係。一切種子是第八識自體上之用（功能），而第八識是此用所依之體。體用有別，故非一。雖然，用者所依體上之用，體者用所依之體；體用不相離，故又非異。唯識家談體用，從兩邊說：一是攝用歸體，故不可說異；一是體用別論，故不可云一。

（丁二）種子與所生果之關係

種子與其所生現行果法，亦有非一非異之關係。現行（果）是種子（因）之顯現相狀，是用；種子（因）是現行（果）之本質，是體。既是一體一用，故亦非一非異。

（丙七）種子之熏習分四：丁一、熏習之意義，丁二、所熏四義，丁三、能熏四義，丁四、熏習之相狀。

（丁一）熏習之意義

熏是擊發義，習是數數義。前七識聚之心、心所起現行時，其勢用強盛者，則於生起之刹那，能數數擊發第八識，（擊者，打擊義。發者，發生及興發義。）植其氣分（續流不絕的勢用）於第八自體分中，而發生新種子，並使本

有種子受興發而增長此數數擊發之歷程，有似於花熏苴勝；故名熏習。（苴勝即胡麻。印度人用以製油。其製法，先雜以花，令花熏其香氣於苴勝，苴勝受持其香，然後榨取之，便成香油。此以苴勝喻所熏之賴耶，以花喻前七現行識，香氣喻熏生之種子。）

（丁二）所熏四義

無著於《攝論》中首立所熏四義。謂此四義全具，乃可成爲所熏：

一、堅住性。堅住者，始終一類，相續不斷也。此遮前七轉識。前七相見有變易轉移，不能攝持種子，故不能爲所熏。第八識從無始來，以至被對治之前（從無始之始，至究竟之終。）唯一類無覆無記性，恆轉如流，前後相續；故得爲所熏。

二、無記性。此遮善性及染污性（不善及有覆無記皆名染污。）之法。善、染之法，其性強烈，如極香、臭，互不相容，故不能受熏。第八識性は無覆無記，於善、染法皆不違拒，能容習氣，可是所熏。由此比知，第八識轉依以後，以純善故，不能受熏。

三、可熏性。可熏者，謂體性虛疏不實，能有容受。此遮第八識相應五偏

行心所及真如。心所之行相局於一邊，如作意但能警心，思但能造作，局於此則礙彼，故非虛疏，不能受熏。真如體性恆常不變，故非不實，亦不受熏。唯第八識心王，體性虛疏不實，能有容受，故能爲所熏。

四、與能熏共和合性。所熏須與能熏同時、同處，不即、不離。若不同時、同處，則無關係，不可以言和合。若彼物即此物，亦不可言和合。若二物相離，並非和合。此遮自識前後剎那及他身之識。自識前後剎那不同時，他身識非同處，無和合義，故不能爲所熏。自身現在之第八識，與能熏法同時、同處，和合相應，故能爲所熏。

具上四義者，唯因位（即未成佛時）同身、同剎那之第八識心王而已。然雖第八心王，亦其自體分，始是受熏之處；以能受熏習是第八識體上之義用故。（義用猶云屬性。）若將四分攝而爲二，則以見分爲所熏之處。

### （丁三）能熏四義

《識論》更立能熏四義。謂若法全具下述四義，方可爲能熏：

一、有生滅。有生滅變化，方有作用。有作用，方能熏生新種，或熏舊種令其增長。此遮無爲法，前後不變，無生長用，故非能熏之法。

二、有勝用。有生滅之法復有勝用，方能熏種。言勝用者，有二義：（一）能緣勝用，（二）強盛勝用。能緣勝用，即心、心所見分之取境作用。此遮色法。色法乃第八識中本質種子及前五識相分種子所生之現行；此現行要由見分種子挾帶迫附之以俱起；第八識中本質種子之現行，乃由前五識見分變帶仗託之以俱生；二者皆無能緣勝用；故前五識相分及本質之熏習，須待見分緣之始熏，不能自熏。強盛勝用，謂善及染污性。此遮第八識及前六識中極微劣無記心、心所。（不由第六意識作意籌度而任運起者，名極微劣。）第八識及前六識中極微劣無記心、心所，雖有能緣用，而不能熏，但強盛心、心所託之變相而熏其種。色法可有強盛勝用，但不能緣慮。極劣無記心、心所，有能緣勝用，但無強盛勝用。故皆非能熏。

三、有增減。有生滅、有勝用之法，又須高下不定，可增可減者，方能熏種。此遮佛果。佛果四智心品等，（四智心品乃成佛後之八識，義見後明解行文。）既是圓滿善法，無高下增減，故不能熏習。

四、與所熏和合而轉。有生滅、有勝用、可增減之法，復須與所熏同時、同處、和合相應，方是能熏。餘同所熏第四義。

唯因位中同身、同剎那之七轉識心、心所（前七心、心所見分能自熏種，

相分及所仗本質則藉見分之能緣力而熏成種。之有勝用者，具此四義，可是能熏。

（丁四）熏習之相狀分二：戊一、熏生，戊二、熏長

（戊一）熏生分二：己一、見分種之熏生，己二、相分種及本質種之熏生。

（己一）見分種之熏生

熏習有二種：一者、熏生，二者、熏長。由熏習故，令第八識自體分中，生成新種子，名曰熏生。由熏習故，令第八自體分中本有種子之性類相同者，（如善性之望善性，染污性之望染污性是。）亦受其興發而增強長盛，名曰熏長。茲先談熏生，次談熏長。

熏生者：前七識聚心、心所之自體分爲能熏，第八識之自體分爲所熏。自體分之種子起現行時，有向外慮緣之作用，此作用別以見分名之；自體分與見分同一種子而生。故自體分如非屬於極劣無記性者，則具能熏四義，而能熏其習氣於第八識中，成爲前七心、心所自體分新種子，爲後時各自體分生起之因。若將四分攝而爲二，則自證分攝入見分，即見分是能熏。故亦得言諸現行見分

熏生各自見分種子；如眼識見分熏生自眼識見分種，眼識之受心所見分熏生自受心所見分種，不生他種；餘應準知。此乃見分種子熏生之相狀也。

又現行見分熏生新種，現行為因緣（因緣義見後。）新種子為果。

### （己二）相分種及本質種之熏生

依前理，能熏者唯自證分或見分。相分及本質皆不能自熏成種，以無能緣勝用故。（能熏四義中『有勝用』之義不具。）相分及本質雖不能自熏，然得仗託見分之力，而熏其自種於第八識中；換言之，即見分熏時，其所帶之相分及本質亦隨之而熏生新種也。相分種及本質種熏生之相狀，較見分為復雜，茲分二類說明之：

一、相分與見分同一種子而無所仗之本質者（相、見同種義見後。）相分既無別種，故相隨見攝，唯熏生見分種，不別生相分種；如獨散意識緣龜毛等相分唯由見分之計度分別力變起，亦無所仗之龜毛等本質。

二、相分與見分不同種子而有所仗之本質者。（相、見別種義見後。）當見分熏生新種時，相分得見分之資助（為彼所帶，名得彼資助。）亦熏其種子於第八識中，為後時相分現行之因緣。其為相分所依託，及為見分間接所帶之



本質（凡相、見別種者則其相分必有所託之本質），得見分之資助，同時亦熏其種子於第八識中，爲後時本質現行之因緣。如眼識見分緣青時，眼識見分熏生見分種子，見分所帶之青相分及青本質亦於同剎那熏生各自新種子。眼識如是，眼識之心所及前五識中餘四識之心、心所，皆應例知。

又現行相分及本質熏生新種，現行爲因緣，新種子爲果。（等流果。義見後。）

### （戊二）熏長

當見分及相分熏生新種子之同時，亦由此熏習力，而興發第八識中性類相同之本有種子，令其增長。然熏長之作用，祇就性類相同之種子而言；若性類相違之種子，則不唯不因此而增長，且受其損害；如當一無漏種熏生時，餘無漏種受其興發而增長，但有漏種子之勢力反因是而減弱。

又現行見分等熏發其本有同類種而令其增長時，此現行見分等爲增上緣，本有同類種之增長爲果。（土用果及增上果。土用果等義見後。）

又復應知，本有種子由熏習故而得增長，乃其自體勢用增強長盛，非有新物滲入或加進於其自體之上也。

（丙八）種子釋難

問：種子爲能生，現行爲所生。近人熊十力評論種子說，謂種子是隱於現行之後，而爲現行作根源，故種子與現行是二物。（見所著《新唯識論》。）其說然否？答：每一種子是一勢用。眾緣不具時，此勢用爲第八識所攝持，念念等流，以潛隱的狀態而存在；此時但名種子，並無現行。眾緣若具，則此勢用便有顯現行起之相用，此時，就勢用本質言，仍名爲種子；就勢用顯現行起之相用言，名爲現行。雖有言說上，或在義邊上，種之與現，是一能一所，互相對待；實則現行爲種子體上之用；體之與用，豈能說爲二物！種子與所生果（現行）不一不異，《識論》二早有明言，熊氏此言，攻人之所已遮，殆智者之失歟。

問：唯識家以種子爲現象之因。而所謂種子，卻是個別的，多至無量數。豈不相當於西洋本體論上之多元論耶？（見熊十力《新唯識論》。）答：由二義故，不可說爲多元論。一、每一眾生之種子雖無量數，但統之以賴耶；諸種子不離一賴耶識而存在故。二、一切眾生阿賴耶識中所含藏之種子，（包括賴耶自種子。）皆是真如實體上之用；真如非多故。

問：種子分有漏、無漏二類，豈非善、惡二元論耶？（參閱熊十力《新唯

識論》。

答：此中有三義應知。一、《瑜伽論》謂眾生分五種種姓（聲聞種姓、獨覺種姓、佛種姓、不定種姓、無種姓），前四種姓眾生皆能證無漏果，對治有漏種子；此時有漏尚滅，況有惡耶？二、善、惡種子祇是實體上之用，諸行所攝，屬現象界，不可說為『元』。三、真如實體可說為『元』，然真如離言說相，不可言善惡。

問：唯識宗以有漏種所生之賴耶為眾生之根本；就眾生分上說，則無始以來唯是有漏現行；如是，得無有性惡論之傾向耶？（參閱熊十力《新唯識論》。）

答：（一）賴耶雖是有漏性，亦含藏惡性種子，但其本身是無覆無記性。（二）賴耶所藏有漏種子中，亦有一部分是善性（有漏善）。（三）眾生之賴耶識中亦有無漏種子依附；雖未發現，而體非無。（四）賴耶之實體即是真如，是無漏性。以是四義，故不應云有性惡論之傾向。

問：種子能生一切現行，何不說種子是一切現行之實體耶？答：不可。何以故？以三義故：（一）種子亦有由熏習生者（唯本有義不能成立，如《識論》二說。）此類新熏種子是以現行為因而生；若許種子是實體者，豈現行可生實體耶？（二）所謂實體，為有生滅？為無生滅？若許實體無生滅者，則種子是

剎那生滅之法，不足以當實體之名。若許實體亦有生滅，則一切有生滅之現行法，原可互相依倚而存在，復建立種子及實體之名，豈非畫蛇添足？（三）由上義故，（第二義），種子與實體同被否定；而一切現行各各從緣生故，都無自體；無自體故，虛假不實；而『一切現行虛假不實』之理亦是虛假不實，以是虛假不實之現行心所緣境故，如餘現行之法。如是便墮『一切唯虛假論』。持此論者，能自敗壞一切善行，亦能敗壞他人善行，不流於頹廢，便流為狂妄。（參考《大論》三十六《真實義品》。）

問：種子為是色法（猶云物質現象），為是心法？答：種子是色法及心法所由生起之力，故種子非色法，亦非心法。（參考歐陽漸《唯識講義》。）

（乙三）緣生分二：丙一、辨緣，丙二、辨生。

（丙一）辨緣分三：丁一、四緣，丁二、十因，丁三、四緣十因所感之果。

（丁一）四緣

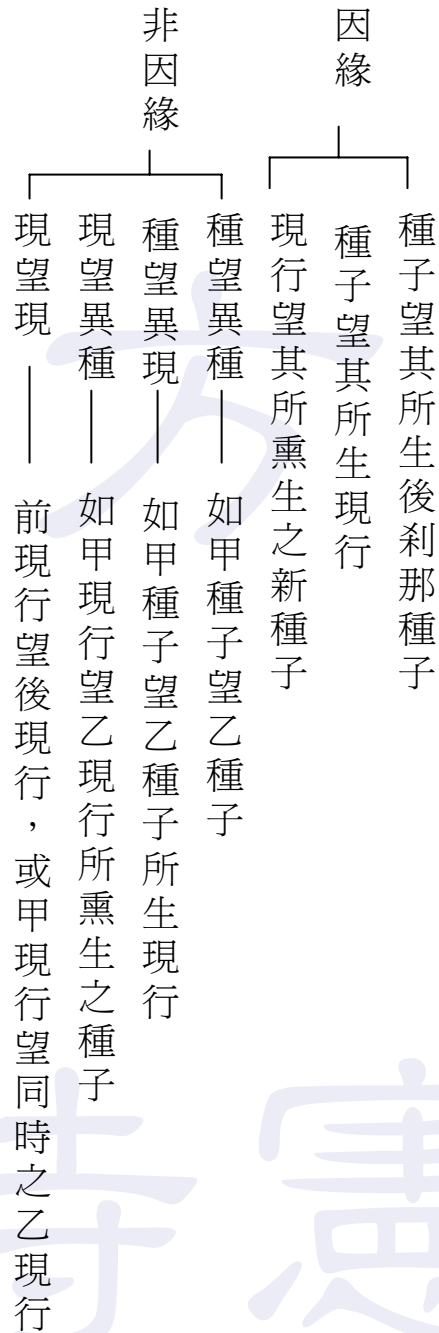
一切行皆無實我。既無實我，則此假事如何成立？曰：依眾緣而成立。緣又依緣，展轉相依，重重無盡。故宇宙萬象祇是一個無盡的緣生網耳。今述緣生之相狀。

所謂眾緣者，其體不外現行與種子。唯識家依種與現，種與種，現與現間

相待之關係，施設爲四緣。

一、因緣——因緣者，以其親生自果，故稱爲因；即此因又是四緣之一，故亦名緣。（自餘諸緣，便非親能生果；但於果有扶助或影響之功用而已。）因緣之體有二：一、種子，二、現行。種子有能生之作用，現行有能熏之作用。言種子有能生之作用者：以（一）能親生後剎那自類種子故。第八識中種子（不論其爲有漏種或無漏種，相分種或見分種），前後剎那自類相生，相似相續，即前剎那種子生後剎那自類種子。前剎那種子，爲後剎那自類種子之因緣。如前剎那眼識見分種子滅已，即能引生後剎那眼識見分種子，而前後剎那中間，無有間隙；此前剎那之眼識見分種爲後剎那眼識見分種之因緣；餘準此。（二）能生同剎那自類現行故。藏於第八識中之種子，眾緣具時，能生各自現行；（若緣不具而可以現行，則應一切種恆時同起現行，便不合理。）種子望其所生現行，爲因緣；如眼識見分種子，生起同剎那眼識自見分現行時，種子爲現行之因緣。言現行有能熏之作用者：現在法之有強盛勢用者，（不論有漏或無漏，相分或見分。）於生起之剎那，熏第八識，生自類種子；現行望其所熏生之種子，爲因緣。（參考《識論述記》四十四。）綜上所言，則因緣唯有三種，即（一）前剎那種子望其所生後剎那種子，（因果異時。）（二）種子望其所生

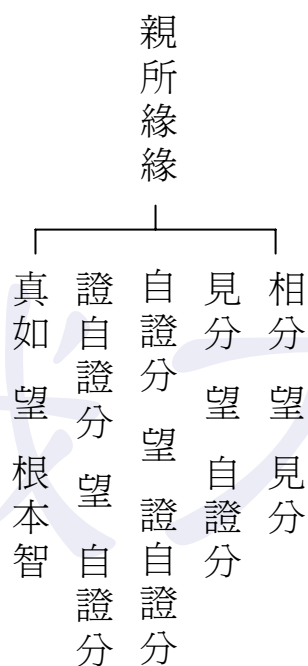
現行，（因果同時。）（三）現行望其所熏生之新種子。（因果同時。）此三皆能親生自果，故是因緣。若異此者，不名因緣。



二、第無間緣——前一個現行識聚（心王及其同時現行之心所合名一識聚。）望其自類無間之一後念識聚，有開避其現行位，導引令生之作用。故前念識聚為後念自類識聚之等無間緣；如前念之眼識聚為後念眼識聚之等無間緣。所以名『等無間』者：以前心後心，體用齊等（前後念之心王及各種心所於同一剎那中，各唯一個，名體齊等。前後念之心王及各心所，一一齊引後念心、心所令起，名用齊等），而中無間隔故。祇須中無間隔，自類識聚前後相望，雖經百年，猶有開導之用，得為等無間緣。



三、所緣緣——所緣者，謂心、心所見分所緣之處（此第一個『緣』字作攀緣或緣慮解），即對境。此所緣境，又有令見分託之而生之功用，故復名緣。即所緣為緣，名所緣緣。所緣緣，有親所緣緣與疏所緣緣二種：親所緣緣者，與見分不相離，親為所慮所託，如相分之於見分，更無餘分間隔，乃至見分及證自證分之於自證分，自證分之於證自證分，又如真如之於根本智，皆是親所緣緣。



疏所緣緣者，與見分相離，然能為本質，引起親所慮託之相分。此即他眾生之識所變及自身中別識所變，仗為本質者是。言『疏』者，為相分所間隔故。於此，有一事學人應當了解，即見分生時，必『帶』所緣境之『相』而生是。言帶相者，『帶』與『相』各有二義：一、『帶』者『挾帶』，『相』者『體相』；即見分逼附境體（即親所緣緣之體），挾帶其體相而緣之，如鉗取物，體不相離。二、『帶』者『變帶』，『相』者『相狀』；即見分變帶一似彼本

質之相狀——即相分——而親緣此似質之相，如攝影者觀見攝影機鏡中之像，見分與本質相離。

四、增上緣——增上者，強盛殊勝之義。若甲法有強盛殊勝勢用，對乙法能作順益或違損者，甲法為乙法之增上緣。言順益者，謂助令生起或助令增長。言違損者，謂礙不令起或起已令壞。以甲法能令乙法之或生或滅增加勝進，故名增上緣。如水土與禾作順增上緣，霜雹與禾作違增上緣是。

以上四緣中，初因緣，依種子及現行立；餘三緣，唯依現行立。每一見分識生時，必須具四緣；每一相分境生時，但須因緣增上二緣便足。無有一法從一緣生者；除無為法外，亦無有法不待緣而生起。惟其建立四緣，故緣生義得以成立。若孤因（即一緣可以生果）則無緣生義。無緣生義，則應一時可頓生一切法；以不待眾緣故。若一時可頓生一切法，則人類未有文字之前應已有原子發電廠；而事實不然。故無孤因可以生果之理，而緣生義成。由緣生義故，便遮兩種邪計。何謂兩種邪計？一是不平等因計，二是自然外道之論。言不平等因計者：如建立大自在天等，為萬有之因。即此因體，超出於萬有之上，故云不平等。作是計者，名不平等因計。孤因既不能生果，則不平等因自亦不能成立。言自然外道之論者：云萬物自然而生，不待眾緣，其過與不平等因計正

同。

（丁二）十因分三：戊一、十因之建立，戊二、十因攝爲二因，戊三、四緣十因相攝。

（戊一）十因之建立

《瑜伽》、《唯識》等論於四緣之上，別建立十因。

（一）隨說因——人類制假名以表事物。約定俗成之後，聞說種種名者，由意識中之想心所取其像貌。能取像故，方能發語。依此語言，便能於所見、所聞、所覺、所知之事物，有所詮表，說種種義。就此點言，能說之語爲所說事物之因，名隨說因。此因於增上緣建立，能說是所說之增上緣故。

（二）觀待因——觀者，對也。待者，藉也。謂觀待此法，令彼法或生或住、或成、或得。即凡能爲甲法生、住等助緣之乙、丙、丁等法，皆是甲法之觀待因。如觀待手故，有執持業；觀待足故，有往來業等。此亦於增上緣建立。

（三）牽引因——種子未成熟位，即未爲貪愛等煩惱所潤時，但能牽引遠果。依此未潤種子立牽引因。此依因緣建立。

（四）生起因——種子已成熟位，即已爲貪愛等所潤時，能生起近果。依此已潤種子立生起因。此依因緣建立。

（五）攝受因——諸現行法，雖由其自種子所生，然所餘諸緣，展轉相助，和合似一，助成種子勢力，共辦於果，即共同攝受果法，故名攝受因。此攝受因，依六處建立：（1）心、心所之等無間緣。（即等無間緣望其所生果爲攝受因。）（2）心、心所之所緣緣。（即所緣緣望其所生果爲攝受因。）（3）心、心所之所依根。（即根望所生果爲攝受因。）（4）作業（如造種種宮室，器物等）時，作具（作業之工具如斫斧等）之作用（如斫斧等有斫伐之用），即除種生現、種生種、現生種及親作現緣，餘一切疏助現緣，能成辦種種事業者，如土壤、水分之於穀芽是。（即作具之作用爲此種種事業之攝受因。）（5）作業時，能作者之作用，即能成辦事業之親作現緣；如眼根之於眼識，種穀者之於穀芽是。（即作者爲所作事業之攝受因。）（6）一切無漏正見；即無漏正見除能引生自種方面屬於因緣外，（因緣非攝受因。）他方面復於相應法（無漏有爲俱生法）能助，於後無漏有爲法能引，於無爲法能證。（即無漏正見爲所助俱生無漏有爲法、所引之後時無漏有爲法及所證無爲法之攝受因。）前五爲疏緣，能助有漏因緣，成辦三界有漏諸法。第六爲疏緣，能助無漏因緣成辦無漏有爲法。此因依等無間、所緣、增上三緣建立。

（六）引發因——無記、染、善、現、種諸行，各能引起同類勝行，或能

引得無爲法。依此諸行立引發因。此依因緣及增上緣立。

（七）定異因——有爲法於自果有能起或能證（謂於有爲，因能起果；若於無爲，因能證果。）之差別勢力。即三界一切有漏法，各能生自界等果（自界法與自界爲因，自界中又自性與自性爲因，自性中又色與色爲因，色中又內色與內色爲因，外色與外色爲因，如是等。）又三乘種子，各能得自乘有爲、無爲果。依此能起自果及能證自果之有爲法，立定異因。諸法因果相稱，不雜亂故，名爲定異。此依因緣及增上緣立。

（八）同事因——從觀待因至定異因，此六種因，有和合力，同辦一事，即共令一果或生、或住、或成、或得。故將六因總攝爲一，立爲同事因。此因徧依四緣建立。

（九）相違因——若此法於彼法之生、住、成、得事中，能爲障礙，則立此法爲彼法之相違因。如霜雹之望禾稼，煩惱之望涅槃，真見之望有漏生死等，各是相違因（此依增上緣建立。）

（十）不相違因——翻上相違因，於一法之生、住、成、得不相障礙之餘一切法，以不違彼法之生等事故，即立此諸法爲彼法之不相違因。（此因徧依四緣建立。）

（戊二）十因攝爲二因

前述之四緣中，第一類因緣，是諸法親因，辦生自果，故亦名能生因；餘三緣是所藉之外緣，能扶助親因，使能辦果，故亦名方便因。十因中有兼含能生及方便者，有純爲方便因者。（本節所述與前人略異。）茲表之如下：

隨說因	方便因
觀待因	方便因
牽引因	能生因（能生現行之種子）
生起因	能生因（能生現行之種子）
攝受因	方便因
引發因	能生因（能生現行之種子，能生種子之現行）
定異因	能生因（能生現行之種子，能生種子之現行）
同事因	方便因
同事因	能生因（能生現行之種子，能生種子之現行）
相違因	方便因

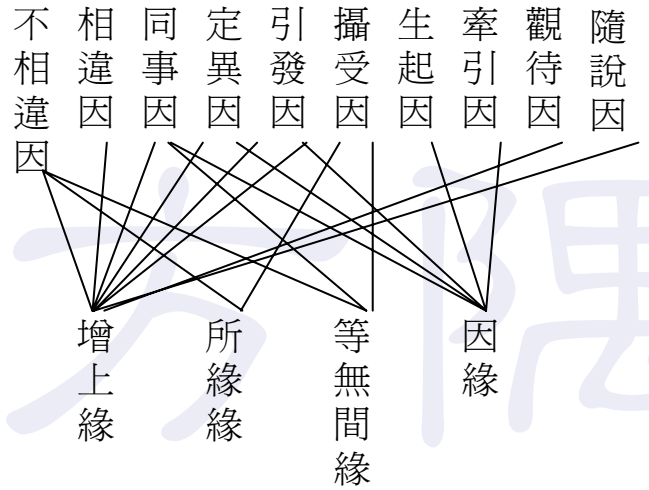


不相違因

能生因（能生現行之種子，能生種子之現行）  
方便因

（戊三）四緣十因相攝

謂十因中，牽引、生起二因是能生因，於四緣中是因緣。引發、定異、同事、不相違四因各有一分是能生因，即各有一分是因緣。攝受因全是方便因，而方便因攝等無間等後三緣，然則攝受因又是後三緣中之何緣耶？抑兼具三緣耶？曰：兼攝後三緣。以攝受因依六處建立（見於前段（五）），其中第一處是心、心所等無間緣，第二處是所緣緣，餘四處皆增上緣故。引發、定異二因中之另一分方便因，全是增上緣攝。同事、不相違二因中之另一分方便因，等無間、所緣、增上三緣所攝。其餘隨說、觀待、相違三因，皆是增上緣攝。（本段所說，亦與前人稍異。）表之如次：



(丁三) 四緣十因所感之果

四緣及十因所感引者名果。果有五種：一、異熟果，二、等流果，三、離繫果，四、士用果，五、增上果。

一、異熟果。由業種子為增上緣所感之果，名異熟果。業種子各隨其能熏之現行因力，或是有漏善性，或是惡性；唯所感之異熟果，則唯是無記性。即果望因，異類而熟（性類異故），故名異熟。（《識論述記》二，異熟有三義：（1）異時而熟，謂因先果後，果之成熟，與因異時故；（2）異類而熟，因

是善惡業種，果是無記性之異熟果，因果性類異故；（3）變異而熟，由因變異，果方成熟故。今取異類而熟。）此果報體（異熟果）有二：（1）總果報體，（2）別果報體。此二性皆無記。總報即第八識中名言種子所變之器界與根身。器界與根身皆是第八識之相分，能變器界、根身之種子亦是第八識之相分；故說總報體即第八識。所以名總報者，以第八識相續不斷，遍於欲、色、無色三界，是果之主，（言『主』者，謂此果報由其所藏之種子所變生。）能通與前七識聚之一切相、見爲所依故。由第八識所藏能生器界、根身之名言種子法爾各別，故所生之器界、根身，亦有三界五趣差別。器界亦名依報，即山河大地星球等是，是眾生依住處故。雖眾生共依，實則各自變起，和合似一。根身亦名正報，即人畜等身體。合依報與正報，名爲總報。別報是前六識以第八所變之總報（器界、根身）爲本質，而各別變起之相分。此種相分，即前六識見分所緣之器界與根身；是爲別報。別報既是前六識之相分，故說別報體即前六識。所以名別報者，因前六識有間斷，不遍三界，以非是主，又受報各別不同故也。總別果報，雖以名言種子爲因緣而生，然名言種子勢力羸劣，不能獨力自生現果，必藉勢力強盛之善惡業種子爲增上緣，給予資助，始能現行。（若不待增上緣而可以生果，則應一切時頓生一切果，便不合理。）能引總報

之業，名爲引業。能引別報之業，名爲滿業。是故名總、別報爲異熟果者，乃對業種子增上緣立名。若對名言種親因緣，則應名之以等流果。業

種子資助親因緣名言種子，對於總、別報，祇爲疏緣。於此稱業種子爲異熟因，名總、別報爲異熟果。此異熟果，乃四緣中增上緣之果也。第八總果體名真異熟。前六別報果體從第八異熟識而生，亦是無記性，故名異熟生。合真異熟及異熟生，名異熟果。

異熟果——真異熟——總報——第八所變根身、器界——引業種子所感

「異熟生——別報——前六所變根身、器界——滿業種子所感

問：異熟果必是業種子之所感耶？答：異熟果必是業種子之所感，但業種子之功用則不限於感異熟果；以業種子除感總報根身、器界及別報根身、器界外，亦能爲他無記心、心所相、見分種子作增上緣（如爲第八識見分及無記前六識之見分等生起作增上緣是。）令起現行故。蓋此等名言種子勢力微劣，不能無助而生現也。

問：何故第七識非異熟生？答：第七識非由業種感生故；此識在因位（眾生位）中唯是染性（有覆無記及不善合名染性。）在果位（佛位）中唯是無漏，非勢力羸劣之無記性故。

二、等流果。由種子、現行所生自果，或自同類所引起勝法，名等流果。『等流果』一名有二解：（一）『等』是同義，『流』是類義；同類因之果，名等流果（等流之果，依主釋）。（二）『等』即類同，『流』謂生引；同類因所引生之果，名等流果（等流即果，是持業釋）。此等流果又分二種：（一）因緣所生自果（此中所云因緣，即四緣中之因緣，通現行與種子，義見四緣段。）名等流果。如善、惡、無記，相分、見分種子為因緣，生起後剎那自類種子；此後剎那自類種子，望前剎那種子為等流果。又如種子生起自類現行，此現行望其自種子為等流果。又如現行熏生自種子。此種子望其能熏之現行名等流果。即於種所生種，種所生現，現所熏種，立等流名。（二）自一類法所引之同類勝法，如下品善法所引中品善法，中品善法所引上品善法，亦名等流果。善法如是，惡法及無記法可準知。（古人有於與先業相似之果法，亦稱之為等流果者，如先作殺生等業，後得短命果報等。此實是增上果；依相似義。假名等流果耳。）問：等流果是名言種子所生，一名言種子能生多個等流果否？答：一名言種子得多次生等流果，但非同時生；以名言種生果無窮故。（參見前說名言種及業種文。）問：多名言種子能生一等流果耶？答：許多體類、性類相同之名言種子，（如一眼識見分種望他眼識見分種，是體類相同；如一惡性之眼

識見分種望他惡性之眼識見分種則體類、性類皆同。）若勢力齊等，俱逢緣合，亦得同時共生一等流果；譬如一麥中有多極微，可許同生一芽等果，非一一極微各自生果故。（見《成業論》及《識論述記》十八。）由此，於同一剎那中，許多善性眼識見分種子得共生一善性眼識見分果；眼識見分如是，眼識相分亦然；眼識如是，餘識及心所亦然。

三、離繫果。由無漏智斷障所證顯之無爲法，名離繫果。離者遠離，即斷滅義。繫者繫縛，即煩惱是。由煩惱障繫縛眾生，恆處生死，不得解脫。由斷彼故，便證涅槃。離繫之果，名離繫果（依主釋）。此中『斷障』一詞有二釋：一釋，唯斷煩惱障；所知障非繫縛法故。二釋，亦通所知障，斷所知障得自在故；或聲聞唯斷煩惱障，佛並斷所知障，無上涅槃要由二空所顯得故。此果以無爲法爲體。無爲常住，不由斷障所生起，唯由智力所證顯。不同有爲法之因果。

四、士用果。作者假作具所成辦之事業，名士用果。士謂士夫，即能作者。用謂作用，即能作者之作用。士夫作用所得之果，名士用果。士用果有二（1）人士用，即士夫是『假者』義（五蘊所成之假體，名爲假者。）如農夫是一個假者，此假者藉農作爲作具，而成辦稼穡，此稼穡便是農夫假者作用所得之士



用果。他如商人藉貿易而獲之財利，畫家藉繪事而作成之圖畫等，皆名士用果。  
(2) 法士用，即士夫是『實法』義（有實作用主事物，名為實法）。如作意心所是一實法，此實法有發動心、心所種子之作用，故能令其現行取境，此『現行取境』事，便是作意心所作用所得之士用果。

五、增上果。除上四果外，餘一切所得果名增上果。增上一名，具有二義：  
(1) 與力義，(2) 不障義。是增上法所生或所顯之果，故名。如眼識是眼根之增上果；乃至意識是意根之增上果等。前四種果中，異熟、等流、士用三種唯是有為法，離繫果唯是無為法，此果則通乎有漏、無漏、有為、無為。一切有為法（不論其為有漏、無漏），由不障礙因，自體得生，是增上果。無為法（唯是無漏）由正智而得顯，亦是增上果。雖前四果亦由餘法之增上力所生起或證顯，而今第五，除彼取餘。

此五果中，異熟果，四緣中增上緣得；十因中牽引、生起、定異、同事、不相違因得。等流果，四緣中因緣得；十因中牽引、生起、引發、定異、同事、不相違因得。（一說增上緣及攝受因亦得。）離繫果，四緣中增上緣得；十因中攝受、引發、定異、同事、不相違因得。士用果，四緣中增上緣得；十因中觀待、攝受、同事、不相違因得。（一說四緣中因緣、等無間緣，十因中牽引、

生起、引發、定異因亦得。）增上果，四緣、十因一切容得。

（丙二）辨生分三：丁一、種子現行之緣起關係，丁二、識變之道理。丁三、十二緣生。

（丁一）種子現行之緣起關係分四：戊一、種子現行相望，戊二、現行與現行相望，戊三、現行望其所熏種子，戊四、同類種子相望。

一切行皆由種子與現行互為因緣而生起，其因果之關係有四：

（戊一）種子現行相望

第八識中種子，望能緣種子之心、心所，為三種緣，一、因緣，二、所緣緣，三、增上緣；望其他為二種緣，一、因緣，二、增上緣。為因緣者，以一切有為法，皆由其自種子所變現故。為所緣緣，義可知。為增上緣者，種子於現行法之生起，能助與力，如根種子助識種子，作意種子助識種子，令起現行，是增上緣故；又雖無助力，但不為障，如異種子望異現行等，亦是增上緣故。

（戊二）現行與現行相望

現行與現行相望之因果關係有六門：

- 一、自他有情相望，為所緣緣及增上緣，一眾生得託質變似他眾生身故。
- 二、自身八識聚相望，定為增上緣；或能與助力，或不為障故。不定為所

緣緣；唯第八識望第七識，第七識望第六識，前五識望第六識，皆爲所緣緣，餘不爾故。

三、自識前後剎那相望，若第六識，有等無間緣、所緣緣、增上緣義。其他，但爲等無間緣及增上緣，不爲所緣緣；第六以外諸識，唯緣現在，不緣過去故。

四、在同一識聚中相應心、心所彼此相望，互爲增上緣。相應法所仗質同，不相緣故，不爲所緣緣。

五、心、心所各自相分望見分，爲所緣緣及增上緣。

六、見分望自證分，及自證分與證自證分相望，俱爲所緣緣及增上緣。見分望相分，及自證分望見分，唯爲增上緣。

以上六門係就有漏現行八識而言。若無漏八識聚自他相望，則皆爲所緣緣及增上緣；以無漏識能遍緣故；但見分不爲相分所緣。

（戊三）現行望其所熏種子，

現行望其所熏生之種子，爲因緣及增上緣；望非所熏生種子，唯爲增上緣。

（戊四）同類種子相望

種子望自親所生種，爲因緣及增上緣；望非自親所生種，爲增上緣。

（丁二）識變之道理分五：戊一、因能變與果能變，戊二、因緣變及分別

變，戊三、三類境相，戊四、因緣變中之共變與不共變，戊

五、眾生各變宇宙萬象。

（戊一）因能變與果能變

一切現行的相分、見分，皆是識所轉變。（轉是生起義，轉變即變生。）

有所變即有能變，以能與所恆相待故。能變有二種：一、因能變，二、果能變。

（見《識論》二及《述記》十二。）

因能變有三解：

一、因能變唯自種子。因，謂賴耶所攝持之種子，不論其為名言種子或業種子，相分種子或自體分種子，皆有能生果之功能，名因。此因種子，能變生心、心所之自體分（自體分與見分同一種子而生，故自體分種子即見分種子。）、相分（別有種子之相分），及能變生後剎那之自類種子，故名能變。（因即能變，持業釋。）此解全依《識論》。

二、因能變通種子及現行。窺基於《識論述記》十二中別出己見，以為種子為因變生現行固是因能變，現行為因而熏生種子亦應是因能變。此解於理可通，然攝法太廣；以依此解，則一切行皆是因能變，安立因能變名反無用故。

此解雖出自窺基，然慧沼作《了義燈》，已棄不用。

三、因能變唯自體分種——近人熊十力於所著《佛家名相通釋》下云：『因變，即種子爲因，而生識體。果變，即由識體現起相、見二分。……如眼識心王自證分，從其自種而生；故說彼自種爲因能變。即此心王自證分上，現起相、見二分；便說此心王自證分，爲果能變。……』熊氏此說，於相見同種家可通，於相見別種家說不通。何以故？以相分種子既不屬因能變，亦不屬果能變故。熊氏既許有一分相分別有種子，而又不說此種子是因能變，可見其攝義不周也。故三說中，以第一說爲勝。

果能變者：果，謂一切現行心、心所之自體分。自體分以自種子爲因而得生，故望因而名果。此現行果（自體分）於生起之刹那，即轉變爲相、見二分；故復名此自體分爲能變。（果即能變，亦持業釋。）

通塗所云『識變』，乃合因能變及果能變而言，此因能變及果能變，本非二事，亦非異時。以是同一識聚之心、心所種子，展轉爲增上緣而起現行故；即自體分以種子爲因而得生，自體分從種而生之刹那，同時即變生相、見二分；若相分別有種者，則由自體分種子挾相分種子而俱起，仍得說是自體分之所變也。

（戊二）因緣變及分別變

果能變中之自體分轉變爲相、見二分。而見分以相分爲所緣境。相分是一種影像。與此影像相對之外界存在，則名爲本質。（此所謂外，乃指同一眾生中甲識與乙識間之內外，非指離識獨在之外界。）一部分影像（相分）有所託之本質，一部分影像則無其本質。

又二分中，見分是自體分之用（義用屬性），自體分與見分同一種子而生。相分則不然，有與見分同種生者，亦有與見分不同種（別種）生者。故有漏諸識自體分變生相分時，有因緣變及分別變二種。

因緣變者，謂若相分不由能緣見分之計度分別力變現，唯由自種子（因緣）變生；如前五識及五同緣意識，所緣之色等五境及第八識所緣之種子、根身、器界是。此種相分以先業爲增上緣，名言種子爲因緣而變現。有實體相，有實作用，名爲性境。（性是實義。）

分別變者，謂若相分無別能生之自種子，唯由見分之計度分別力而變現。此種相分復分爲二：一、無所託之本質，是爲獨影境，如第六意識所思惟之義理是。二、帶有所託之本質，但此相分不稱本質自相；如第七末那識緣賴耶時，託賴耶爲本質而變起我相是。



問：相分之屬因緣變者，既自有其種子，何故不言自種所變而說爲由自體分所變耶？答：自體分種子變生自體分時，自體分種親挾相分種子而俱起。相種既被挾帶而起，故言相分爲自體分之所變。

（戌三）三類境相

上文既明由因緣變及分別變而產生三類相分；今當再論此三類境相（相分）。

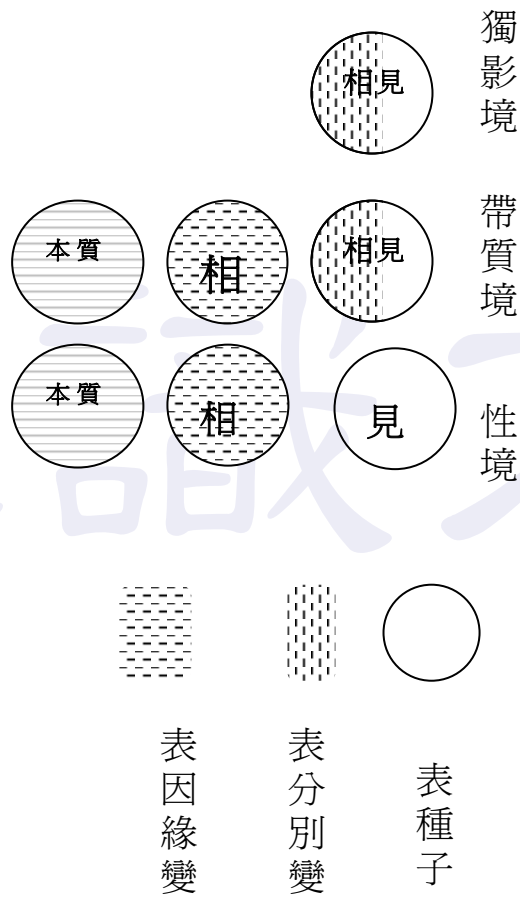
一、性境：性是實義。此境從各別自種子生，有實體、實用，能緣見分不謬，實稱境之自相而緣之；故名性境。如前五識及五同緣意識見分所緣之色等五境，及賴耶見分所緣之三種境（種、根、器）是。

二、獨影境：此境與能緣見分同一種子而生，無實體、實用，是能緣見分由分別力所獨變之影像（相分），無所仗之本質；故名獨影境。如五不同緣意識、五後意識、獨散意識、夢中意識之相分是。

三、帶質境：此境亦與見分同一種子生，但有實本質（有增上力，能起相分），然能緣見分緣境之時，雖帶（帶似之義）本質，且變現似本質而別有種子之相分，但依自分別力，別變現異相的影像（第二重相分）而緣之；此影像不稱本質（似而不稱）之自相；故名帶質境。如末那見分緣賴耶見分時，於有

自種子而又稱本質的相分上，別變『我』（自我）相而緣之；此『我』相是帶質境。又如獨散意識見分緣第八相（五根、五境等）、見時，亦是帶質境。（舊說謂帶質境是由見分種及本質種合生帶質境者，一、以此境要由本質之增上力始起故，二、能熏成本質種於賴耶中故，假說亦由質種所生（間接生起），非真二種合生一雜物也。見《內學》第二輯熊十力著〈境相章編者按語〉。）

下圖明三境生時與見分種子同異之情形：



下表說明三境與二種變及三量之關係：

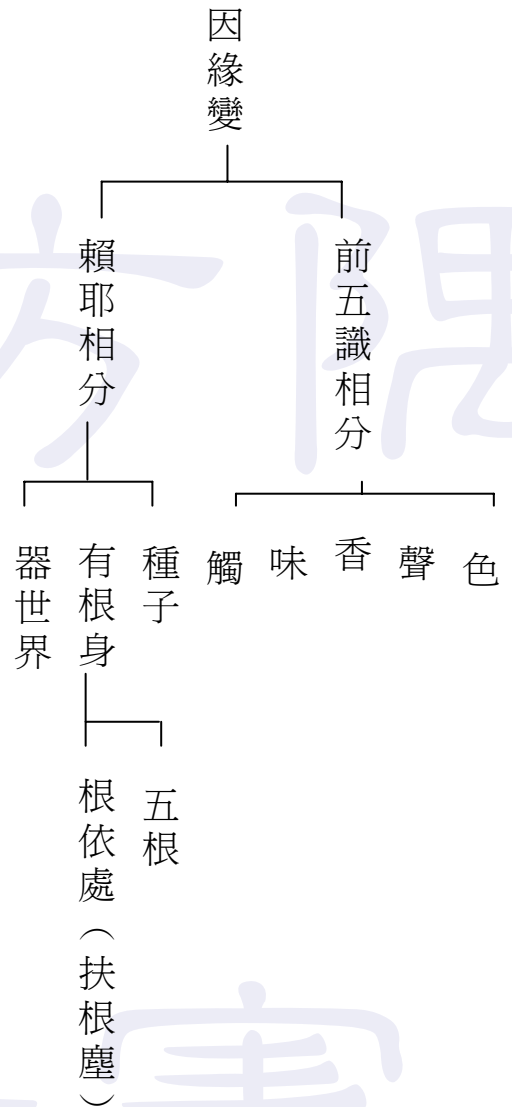
境	獨影境	帶質境	性境
變	分別變	分別變 因緣變	因緣變
何量得	比、非量	非量	現量

（戊四）因緣變中之共變與不共變

所謂識變似境者，不外因緣變及分別變。分別變簡單易了，唯因緣變則較復雜而難明。今特論因緣變。

因緣變有二種：一、共變，二、不共變。

吾人已知，前五識之相分及賴耶之相分，皆由因緣變而產生；賴耶之相分又分種子，有根身（身體）及器世界（物質世界，如山河大地及諸天體是。）三種。有根身又包含二物，即五根及根依處（根依處為五根之扶助，亦名扶根塵）。



能變起前五識相分之名言種子，有共相種與不共相種兩類。能生自他共用之現行果者，名共相種子；能生自他不共受用之現行果者，名不共相種子。此兩種名言種子，必藉善惡業種子為增上緣，始能生起自現行果。業又有二：一、若其所熏成之業種子有增上力，能扶助『變器世界諸名言種子』起現行者，名為共業。二、若其所熏成業種子有增上力，能扶助『變有根身諸名言種子』起現行者，名為不共業。共相種子，由共業種為增上緣，而起現行，名為共變。不共相種子，由不共業種子為增上緣，而起現行，名不共變。器世界之成立，由於共變；有根身之成立，由於不共變。

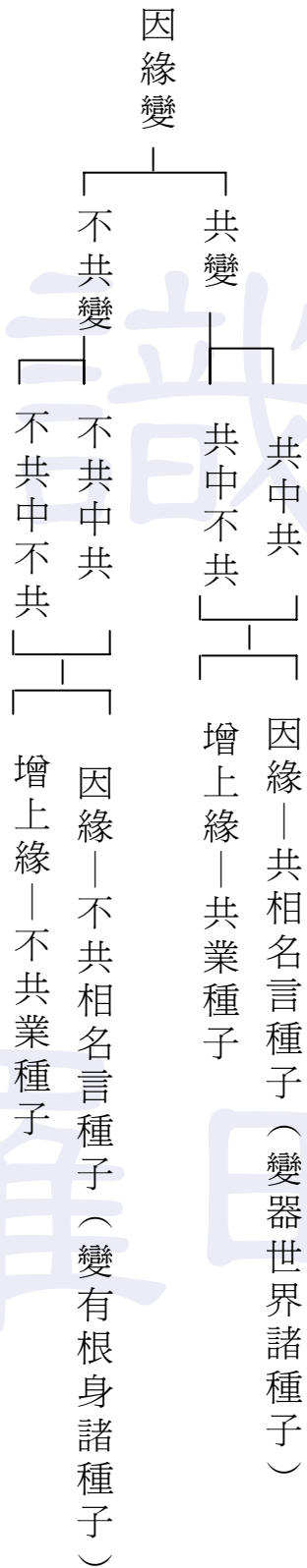
共、不共變中，總分爲四：

一、中共共，即共相種子所變，又共受用；如各類眾生共變山河等，又共受用之。

二、中共不共，即共相種子所變，而不共受用；如自己田宅、衣服等，餘人不能受用。

三、不中共共，即不共相種子所變，而共受用。如扶根塵等，自識所變，他眾生識託質變似而受用之；故有少分他受用義。

四、不中共不共，即不共相種子所變，而不共受用。如淨色根等，自識所變，爲自識所依；故唯自受用。



（戊五）眾生各變宇宙萬象

藏於賴耶中之共相及不共相種子，變現而成有根身及器世界。而賴耶非眾

生所共有，乃每一眾生各有一賴耶。因此，眾生各自唯識，各自變起宇宙萬象。所謂共變，非多眾生共變一器世界而共同受用；乃各自變現一器世界而受用之。然各眾生之共業相似，所感之器世界亦相似；自他互為增上緣，互為本質，令自他共受用，故名共變耳。其實各眾生所變器界，一一各別，而相狀相似，同在一處，互不相礙；如甲之世界與乙、丙等之世界，同在一處；譬如千燈之光，各各徧滿於一室，多光似一，而光光各別，光雖各別，而互不相礙。但學人於此，切勿誤解，以為此是多元論，以無數眾生共一真如體故。

問：唯識許眾生各變自世界；眾生於自所變之世界外，為尚有所知，抑別無所知？若別無所知，則是唯我論，如何得知眾生各變一世界？若尚有所知，即是識外有境，云何得言唯識？答：他眾生識所變者，自識亦得託之為本質，由賴耶中共相或不共相名言種子變似之，如他眾生之根依處（扶根塵）亦由自第八識託他所變者為質而變似之；即他世界中之事物，緣具備時，亦得映入自世界之內。故雖非直接感知他世界中物事，而不墮入唯我論中。又唯識不言自識所變世界之外，無他識所變世界。所謂唯識者，乃人人各自唯識。對於他識所變之世界，緣具時，託質自變則知之，不變則不知；當知之時，境由自變，非離自識獨在，故得名唯識。



### （丁三）十二緣生

眾生由煩惱爲增上緣，而造作善、惡業，熏生業種，藏伏第八識中，念念等流，展轉相資，以漸成熟。如值前異熟果方盡，則此已成熟之業種，復能爲增上緣，感生後異熟果。此煩惱、業、果三者，皆是雜染法（雜染者，有漏之異名。）依次名爲煩惱雜染、業雜染、生雜染；有漏人生，由此建立。此三雜染，亦簡稱爲惑、業及苦。

佛家爲欲說明眾生生死流轉現象，及說明有漏人生之緣起，將惑、業、苦開爲十二支，是爲十二緣生，亦名十二緣起，亦名十二有支。緣是依藉義。後支藉前支爲緣而得生，故名緣生；前支爲緣而後支得起，故名緣起。此十二緣生，依『世』而建立；有『三世二重因果』及『二世一重因果』兩說。前說是小乘說一切有部義，後說是唯識家義。在佛學中二說各有其地位。然二說比較，則後說之理論較爲周密。茲依《識論述記》，述二世一重因果義：

一、無明支。無明即癡，乃煩惱心所之一。本支祇取與第六意識相應之癡，而能爲增上緣，發動有漏善、惡業者；並非一切癡心所皆包在內。此癡復通取種子及由其種子所起之現行。

二、行支。即前支所發動之有漏善、惡業。此業以第六識相應之思心所爲

體，亦通取現行與其所熏生之業種子。

三、識支。即由前支所引發、能親生當來真異熟果之名言種子。

四、名色支。即除前支當來第八識名言種子及除後所說六處、觸、受三支種子外，所有能生餘異熟無記五蘊（即想蘊全，色、行、識三蘊少分）之名言種子。『名』是五蘊中非色四蘊（受、想、行、識。）種子。『色』即色蘊種子。

五、六處支。即第八識中親生當來眼等六根之名言種子。

六、觸支。即第八識中所含藏、親生當來第八識等相應異熟無記觸之名言種子。（第七識相應觸是有覆性，非異熟無覆無記，故應除去。）

七、受支。即第八識中所含藏、親生當來第八識等異熟無記受之名言種子。

（同前觸支道理，應除第七識相應受。）以上五支，皆是能生異熟果之名言種子。此五種種子，藉行支中業種子為增上緣，待命終時及中有沒時，遂起現行。

八、愛支。即與第六識相應之下品貪心所。行支之種子是業種子，識等五支之種子是名言種子。此業種子及名言種子俱藏伏於賴耶中。業種子為增上緣，引發識等五支之名言種子，決定當來所生之善、惡趣。此時識等五支唯是種子，未起現行；以此期異熟果猶未終結故。要待命終時及中有沒時（中有者，前段

異熟果已盡，後段異熟果未起之中間存在。）業種子及名言種子已爲貪等煩惱所滋潤，（貪等煩惱現行時，熏生貪等煩惱新種，同時熏發彼行支業種及識支有漏名言種，使之增長，名爲滋潤。）然後業種子之威勢更強，發動名言種子；名言種子受雙重助力（業種子之引發力及貪等煩惱之滋潤力），又有空位可以出現，遂起現行。譬如穀、麥等種子，藏於地中，有土壤、肥料以保養之，亦須雨水滋潤，始能勾萌甲坼。能爲潤緣，使此業種子盡其增上功用，並使此名言種子能生起現行者，即命終時對於自身及境界所起下品貪等煩惱。能作潤緣之煩惱不止是貪，而以貪爲最勝，故以貪爲代表。即於此下品貪愛，立爲愛支。此支亦通取現行及其所熏之種子。

九、取支。即前所說第六識相應上品貪心所，及其餘一切煩惱，立爲取支。此亦通取現行及其所熏之種子。

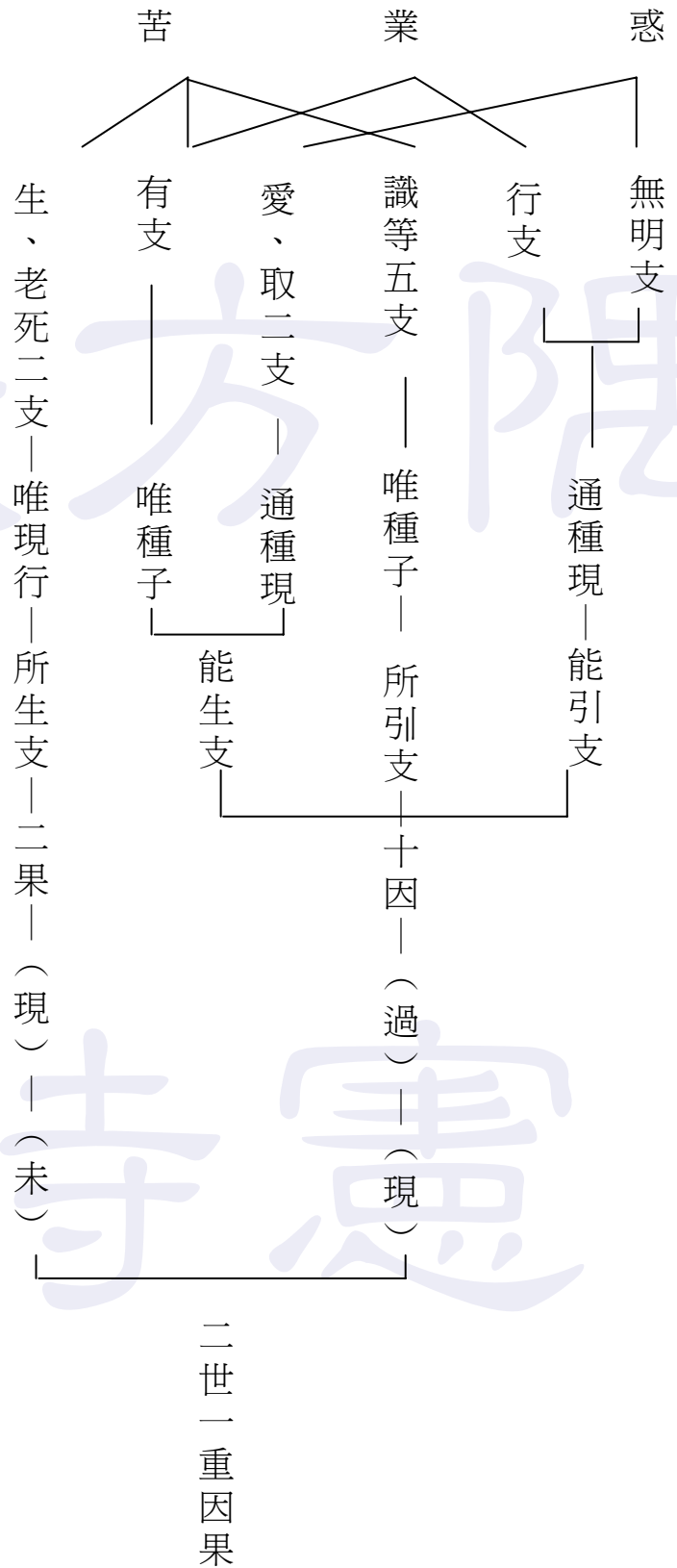
十、有支。即前所說行、識、名色、六處、觸、受六支，爲愛、取所滋潤故，決定能感當來苦果，即行支業種子能感異熟果，餘五支名言種子能感等流果。於此已被滋潤之六支種子上，立爲有支。

十一、生支。前期生命終了（從中有初托母胎之剎那起），曾被愛、取所滋潤之識、名色、六處、觸、受五支種子遂起現行，即後期五蘊生起，直至此

現行果衰變之前，在此現行果上總立爲生支。

十二、老死支。後期五蘊現行果衰變名老，滅壞名死。即從此五蘊現行果衰變已後至命終分位，總立爲老死支。

十二支中，識、名色、六處、觸、受五支，是生及老死二支之種子；生及老死二支，即前識等五支之現行。生及老死合爲一期生命。在此一期生命中又起無明，無明又能發業（新行支），業又能資助苦果種子（新識等五支），苦果種子爲貪等煩惱所潤（新愛、取二支），又決定能感未來苦果（新有支）。未來苦果現行期中又爲後一期生命之歷程（新老死支）。眾生復無始來之因果流轉相狀如此。又十二支中，無明支及行支，能引發識等五支，決定當來所生的善、惡趣；然以此期生命未終故，識等五支未得潤緣故，此五支尙未能生現行；故無明及行二支名能引支，識等五支名所引支。愛、取、有三支，能生當來果（生及老死），故名能生支。生及老死二支，對前三支名所生支。又十二支中，前十支是因，後二支是果。十因、二果定不同世：過去世十因，感現在世二果；現在世十因，引當來世二果。故十二支中，必包兩世；但因果關係，則祇有一重；是爲世一重因果。表之如下：



此十二支，在理論上，前支爲後支生起所依藉：由有生故，便有老死；由有有故，（行等六支種子爲貪等煩惱所潤）便得有生；由有取故，（意識相應貪等煩惱相續現起，終至引起上品貪等煩惱，起滋潤作用）便得有有；由有愛故，（意識相應下品貪等煩惱起滋潤作用，復能引發上品貪等煩惱。）便得有取；由有受故，（受以生起貪愛爲業用。）便得有愛；由有觸故，（觸爲受生起之所依。）便得有受；由有六處，（先有六根現行：六識心、心所始得現行。）

便得有觸；由有名色，（由有能造大種現行，色根種子始現行故；此中意根是名中已滅謝無間六識故。）便有三處；由有識故，（要有第八識從種現起，作所依止，名色種子始現行故。）便有名色；由有行故，（業及業種子）便得有識；由有無明，（發業惑）便得有行。此乃理論上之次序；事實上則可以數支同時並存，不分先後，如識等五支是。

（甲三）真如分五：乙一、真如一名之意義，乙二、唯識經論對真如之解說，乙三、真如與識行，乙四、證真如之方法，乙五、證真如之勝利。

#### （乙一）真如一名之意義

真如是梵語 *Bhūtatahata* 之譯名。此字含有「真實」及「如常（不變）」之義，故譯為真如。宇宙實體真實而常在，故名之以真如。如《識論》二云：

「『真』謂真實，顯非虛妄（按「虛妄」是不實在之意）。『如』謂如常，表無變易。謂此真實，於一切法常如其性；故曰真如。」在大乘經論中，真如有種種異名：或名法界；界是因義，是一切聖法所依之因故（見《辨中邊論》上、《集論》）、《佛地經論》七等）。或名法性；性是體義，是一切法之實體故。或名空性（簡稱空）；由緣此故，能令一切雜染事悉皆空寂故（見



《雜集論》二)。或名空無我性或二空無我性；由修習二空無我觀，

滅我、我所執而證得故（見《佛地經論》七）。或名唯識性；是依他起識之真實體性故（見《識論》八）。或名圓成實性；周徧（圓）恆常（成），體非虛妄故（見《識論》八）。此外復有實相（見《涅槃經》四十），如來藏（見《楞伽經》四、《勝鬘經》、《大般若經》第十會等），佛性（見《涅槃經》四十七、《華嚴經》三十九及《佛性論》），法身（見《佛地經論》七等）等，皆各據一義而立名，恐煩不述。

真如之名，大乘經中雖多有之，然在小乘經卻絕少出現。蓋佛在小乘經中不喜談形而上問題，故對於宇宙實體之真如亦不談及。漢譯《雜阿含經》二十有一「以一乘道淨眾生，離憂悲，越苦惱，得真如法」數語，或即據此以爲小乘經亦談真如。但今人勘同經巴利文本，知此「得真如法」一語巴利文爲"*nāyassaadhigamaya nibbānassa racckikiriya*va"，乃「爲得真理，爲證涅槃」之意；故不可據以爲證也。

（乙二）唯識經論中對真如之解說

真如是宇宙實體，而一切有爲法（諸行，現象界）皆是此實體上之用。雖

然用不離體，但不可隨指一用即說爲體。換言之，牛屎、馬尿皆不離真如，卻不可說嗅到牛屎、馬尿便是證觸真如。以此之故，說真如即諸行或真如離諸行皆爲有過。即以此故，諸經論多謂真如爲不可說，或謂真如離言說相（有離言語之義相）。復次。因吾人所說者皆是語言，語言之外表是聲音，內容則是名相（概念）；而聲音、名相是有爲法，非真如。故經論中所說者皆名相；名相與其所指之實際，畢竟非一物也。茲摘錄唯識宗經論中對於真如之描述數則，以見一斑。

在引述之前有須說明者，即經論中言真如，有廣義狹義之別。從廣義言，（一）一切實事實理皆名真如；（二）各種高下不同之淨智所體驗到的境界，皆具真實性故，皆名真如。從狹義言，則唯宇宙實體名爲真如。

其屬廣義中之第（一）義者，如《瑜伽論》七十七引《解深密經》云：

『如所有性者，謂即一切染淨法中所有真如。是名此中如所有性。此復七種：一者、流轉真如，謂一切行無先後性；二者、相真如，謂一切法補特伽羅無我性及法無我性；三者、了別真如，謂一切行唯是識性；四者、安立真如，謂我所說諸苦聖諦；五者、邪行真如，謂我所說諸集聖諦；六者、清淨真如，謂我所說諸滅聖諦；七者、正行真如，謂我所說諸道聖諦。當知此中

由流轉真如、安立真如、邪行真如故，一切有情平等平等；由相真如、了別真如故，一切諸法平等平等；由清淨真如故，一切聲聞菩提、獨覺菩提、阿耨多羅三藐三菩提平等平等；由正行真如故，聽聞正法，緣總境界勝奢摩他、毗鉢舍那所攝受慧平等平等。』

《佛地經論》及《識論》有相似之解說且較為明晰。茲為令讀者易於了解起見，依《佛地》及《識論》將七真如義解釋如下；

一、流轉真如——諸行由無始世來因果相續流轉之真相（真實狀況）。  
二、相真如——亦名實相真如。由二空（二無我）觀智所顯露之『一切法真實體性』，即宇宙實體。

三、了別真如——亦名唯識真如。一切染淨諸行唯識所現之真相（或真實道理）。

四、安立真如——一切有漏法皆苦之真相（或真實道理）。

五、邪行真如——煩惱及業能招苦果之真相（或真實道理）。

六、清淨真如——滅諦之真相（或真實狀況，或真實道理）。

七、正行真如——道諦之真相（或真實狀況，或真實道理）。

其屬於廣義中之第（二）義，即將高下不同之淨智境界名以真如者，如《佛

地經論》七云：

『或說九種，謂九品道除九品障所顯真如。』

九品道出於《瑜伽論》卷一百。『道』即智之別名。九品道各有所斷之煩惱（障），煩惱斷後各有所顯之境界。此九種境界，依《佛地經論》，皆名為真如。茲依《瑜伽論》將九品道及其所斷之煩惱排列如後：

- 一、世間道 能證世間諸煩惱斷之智。
- 二、出世道 能證究竟諸煩惱斷之智。
- 三、加行道 為斷煩惱，勤修加行時之智。
- 四、無間道 正斷煩惱時之智。
- 五、解脫道 斷煩惱後，無間心得解脫之智。
- 六、勝進道 解脫道後發起更勝加行時之智。
- 七、下品道 能對治麤顯煩惱之智。
- 八、中品道 能對治中品煩惱之智。
- 九、上品道 能對治微細煩惱之智。

狹義（嚴格的意義）之真如，則唯自宇宙實體（亦即眾生之本來面目），此乃由人、法二空智所發露，所證會，而非一切名言、議論之所能把握者也。

《瑜伽論》七十二云：

「何等爲真如？謂法無我所顯，聖智所行；非一切言談安足處事。」

此以三義詮釋真如：一、法無我（之觀智）所顯，二、聖（無漏）智之所行，三、非言談安足之處。世親之《五蘊論》云：

「云何真如？謂諸法法性，法無我性。」

此中「諸法法性」即是宇宙實體；「法無我性」者，觀一切法無我（空）之智所顯之實體也。「性」是體義。

然此實體何以名爲真如耶？《辨中邊論》上云：

「……即此中說所知空性（按空性是真如別名），由無變異，說爲真如。真性常如，無轉易故。」

《阿毗達磨集論》二亦云：

「何故真如說名真如？由彼自性無變異故。由一切時無我實性無改轉故，說無變異。」

上述兩論又指出真如之自性（本質）無有變異。（學人須注意，《集論》祇說真如之自性無變異，並未說自性上之用亦無變異。）

《識論》九云：

「『真』謂真實，顯非虛妄。『如』謂如常，表無變易。謂此真實於一切位常如其性，故曰真如。即是湛然不虛妄義。」

同論二又云：

「真如亦是假施設名。遮撥爲無，故說爲有。遮執爲有，故說爲空。勿謂虛幻，故說爲實。理非妄倒，故名真如。不同餘宗離色心等有實、常法名曰真如。」

同論十又云：

「十真如者：一、徧行真如；謂此真如，二空所顯，無有一法而不在故。二、最勝真如；謂此真如，具無邊德，於一切法最爲勝故。……五、類無別真如，謂此真如，非如眼等類有異故。六、無染淨真如，謂此真如本性無染，亦不可說後方淨故。……八、不增減真如，謂此真如，離增減執，不隨染淨有增減故。」

《識論》於前文所述諸義之外，又加八義：一、真如乃真實存在的（非虛妄）；二、真如非超色、心等現象之外而存在；三、真如亦是假設的名言，其遮執的意味大於詮表；四、真如無處不在，真如無時不在；五、真如非頑固之物，其自體上具無邊德用；六、真如無種類差別；七、真如本性無染無淨；八、



真如不隨眾生之染淨而有增減。

綜合上引諸論，則知真如者可從十一義以理解之：

- 一、真如是法無我之觀智所顯。（上引《瑜伽論》七十二）。
  - 二、真如是有漏聖智所行之境。（全上）。
  - 三、真如非言談安足之處（全上）。
  - 四、真如是宇宙實體（上引《五蘊論》）。
  - 五、真如之自性不變（上引《辨中邊論》上及《集論》二等）。
  - 六、真如真實存在（上引《識論》九）。
  - 七、真如非離色、心等現象而存在（上引《識論》二）。
  - 八、真如一語亦是假立的名言（上引《識論》二）。
  - 九、真如一語遮執之意義大於詮表（上引《識論》二）。
  - 十、真如無乎不在（上引《識論》十）。
  - 十一、真如體上具無邊德用（上引《識論》十）。
- 此外，復有從八種遣相門以顯真如者。如《佛地經論》七云：
- 『或說八種，謂不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不去八遣相門所顯真如。』此乃依龍猛之《中觀論》而說也。

問：真如不可說，而汝以排比名言、文字考據之方法以談真如，寧非戲論（禪家云『一落言詮成戲論』）？答曰：此有二意：一、本書旨在曉諭初學，初學者豈能一下擺脫名相！若無名句文字，何所憑依？故『不離文字，依了義經』乃吾人教學之原則也。二、本書謹遵慈氏家法。慈氏之學，『以施設名相始，以排遣名相終』（章太炎：〈述學〉，見章氏《國學講習會會刊》），其善巧方便，於諸宗中爲『不可復加也』（亦章氏語）。

問：言『真如非言談安足之處』，其義如何？答：佛家以爲凡是言論談說所能立足之處皆是名言（概念），而名言祇是諸行（有爲法，現象界）之一部分，非真正的真如。當吾人由名言去擬想真如之時，佛家稱爲『思惟真如』，不由名言而由無分別智去證觸真如之時，稱爲『觀（現觀、直觀）真如』。《瑜伽論》七十三以四句分別如下：

『有思惟真如，非觀真如——謂以分別所攝（屬於概念的知識）如理作意，思惟真如；但見真如相，不見實真如。乃至未至正通達位（見道階段），及通達後作意思惟安立真如（真如之概念）。』

有觀真如，非思惟真如——謂通達真如（見道）時，由勝義故思惟其相。有思惟真如，亦觀真如——謂通達後，相續思惟非安立真如（真實真如）。

有不思惟真如，亦不觀真如——謂離如理所引作意思惟諸相。」

（乙三） 真如與諸行

前節曾說，真如與諸行不可說『即』，不可說『離』。此是唯識家對『體（實體）用（現象）』關係之解說。唯其『不即』，故不可執一現象便說爲體，而須有實證之方。唯其不離，故不可離現實（諸行）以求玄理（真如）。如何實證，將於解行篇中談之。其『不即不離』之義，諸經中數數說及。如《般若心經》云：『色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識亦復如是。』此明五蘊諸行與空性有不即不離之關係也。其解說體用不即不離最明切者莫如《解深密經，勝義諦相品》，經云：『善清淨慧：如螺貝上鮮白色性，不易施設與彼螺貝一相、異相。如螺貝上鮮白色性，金上黃色亦復如是。如箜篌聲上美妙曲性，不易施設與箜篌聲一相、異相。如黑沈上有妙香性，不易施設與彼黑沈一相、異相。如胡椒上辛猛利性，不易施設與彼胡椒一相、異相。又如貪上不寂靜相及雜染相，不易施設此與彼貪一相、異相。如於貪上，於瞋、癡上當知亦爾。如是善清淨慧！勝義諦相（按勝義諦在此處指真如而言。『相』字作屬性、或相狀解。）不可施設與諸行相一相、異相……』

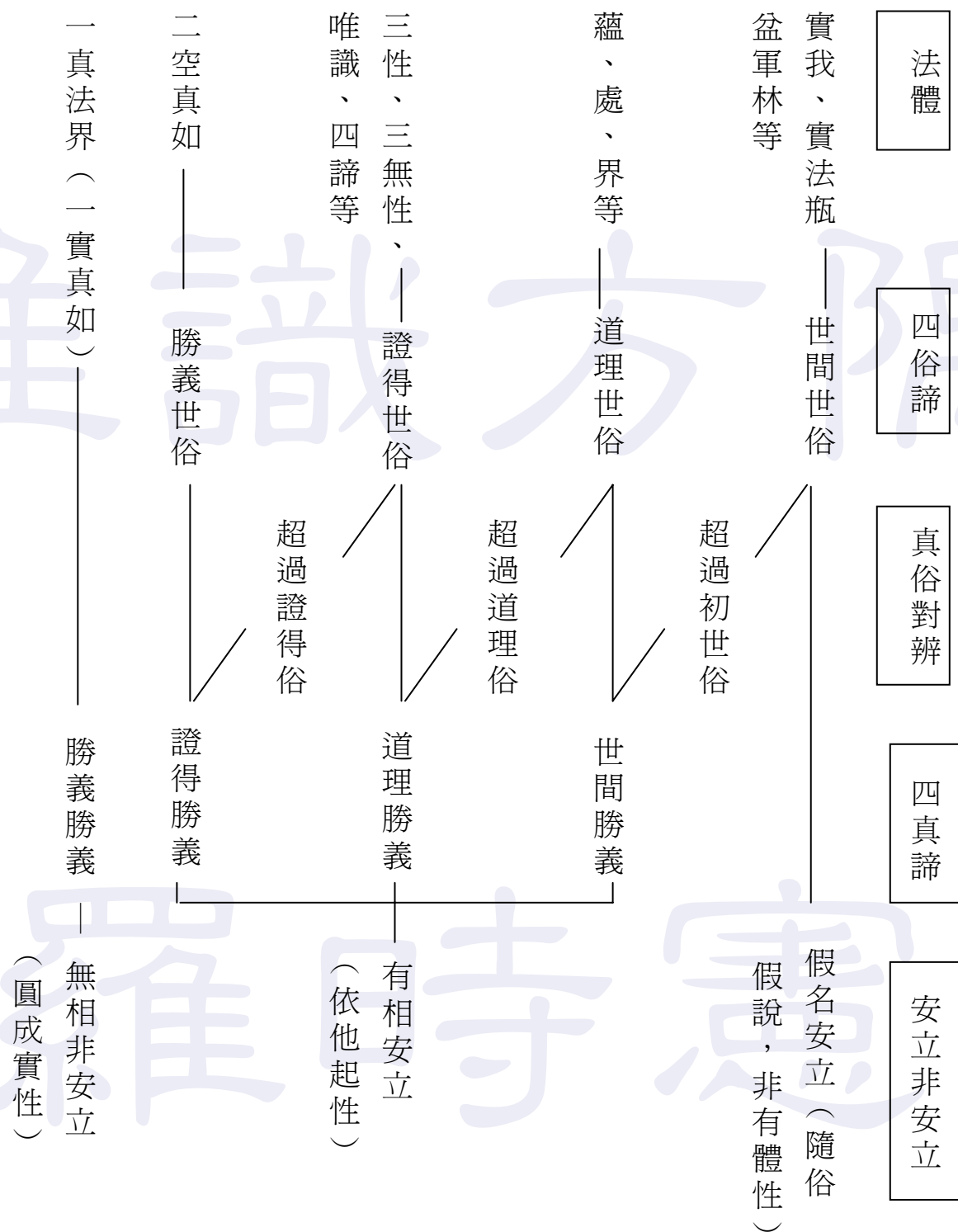
何故體、用有不即不離之關係耶？唯識家以爲，同一宇宙也，以有名相分

別之智識（有漏識）觀之，則唯覩其遷流變化之幻相，而其實相爲幻相所隱覆，此所得者謂之世俗諦，即諸行也。若以超越名相分別之智慧（無漏無分別智）洞察之，則能把捉其實體，故稱之爲勝義諦（勝謂勝智，義解作境。勝智所知之境，名爲勝義）。於同一宇宙，由用以觀察之智慧不同，而所得之境有別。於同一現實的宇宙加以觀察，所得之境不離此現實的宇宙，故不離；由所用之智慧不同，而所得之境有異，故不即也。

然復應知，真如是勝義諦，而勝義諦卻不限於真如。學人試於窺基大師所立之四重二諦加以了解，則省卻許多繁詞，而義易可知矣。

四重二諦者：謂世俗諦與勝義諦各有四重而不相離。世俗諦四重者：（一）世間世俗（世間即世俗，持業釋，下三世俗準此），世人所執之實我實法是也。二；道理世俗，五蘊、十二處、十八界等名相之施設及理論之推尋也。（三）證得世俗，四諦、十二緣起、三性、三無性等聖者依其體驗之所得而施設言教以示人者也。（四）勝義世俗，一空所顯之真如實體也。勝義諦四重者：（一）世間勝義（世間之勝義，依主釋，下三勝義準此），即第二世俗，較世間世俗爲勝之境義也。（二）道理勝義，即第三世俗，較道理世俗爲勝之境義也。（三）證得勝義，即第四世俗，較證得世俗爲勝之境義也。（四）勝義勝義，此乃離

言真如，強名之曰一真法界（『一』是絕待之義，『真』是不虛妄義，『法』指宇宙萬象，『界』是實體。世俗、勝義共有八重，束爲四重相對：（一）無與有對，初俗是無，實我，實法體性無故；從第二俗之三科等至第四真之一真法界爲有，依他、圓成二性之體性是有故。（二）事與理對，於前有體法論之，三科等是事，是理上之事故；從四諦至一真法界是理，是事上之理故。（三）淺與深對，於前理中開之，四諦等理爲淺，二空及一真法界爲深。（四）詮與旨對，於前深理中開之，二空真如是詮（能詮的名言），寄二無我（即二空）之名言以詮顯法性故；一真法界爲旨，心、言俱絕，真指法性故。且以青色爲喻。若執實有青色，即是初俗；其如幻的青色，是第二俗，第一真；其中空、無常、無我之理，是第三俗，第二真；其理中二無我真如是第四俗，第三真；於真如中，除遣能詮的名言，體會所指之實體，是第四真。自餘諸法準此可知。第一世俗，有名無體，是俗中之極劣，無可超過，假名安立，唯俗而非真。第四勝義，體妙離言，不可施設，是真中之最勝，超過一切，唯真而非俗。俗之後三諦，真之前三諦，亦真亦俗。今表其大要如次：





#### （乙四）證真如之方法

經論中談證真如之方法甚多，扼要言之，有兩方面：一應遠離者（應避免的），二應修習者。前者如《瑜伽論》六十二云：

『：有二種遠離，能令速疾通達真如，謂於行處遠離憤鬧，及於住處離惡尋思。』其應修習者，如《佛地論》七云：

『：或說二種，謂生空無我，法空無我。真如實非空無我性；離分別故，絕戲論故。但由修習空無我觀，滅障真如我、我所執，而證得故；名空無我。』

佛典中言『修習』者，有時汎指修行一切善法；有時則指修習止觀，即於定中將所學得之理，與一切所知之事物相結合，反覆觀察，至於心安理得而後止；此種情況在意識中經多次顯現，達到純熟地步，名爲修習。今言修習，即此種定中之修習。又所謂定中者，通塗繫指由初靜慮至第四靜慮而言，若身心尚未獲得輕安，則未可以云入定也。修行人修習人法二空觀極純熟時，所觀之理（空無我性）在意識前明白顯現，有如五根之直觸五境，遠離名言（概念）種類等分別，能知之智與所知之境冥然無別，名爲『證得』。

（乙五）證真如之勝利

證真如有何好處？諸經論中多有言之。作者於此雖心嚮往而未能實驗，謹類引經論數則於後，以備參考。

證真如後其清淨識能現身土。如《識論》十云：

『謂若證得此真如已，現相、現土俱自在故。』

此即是說，證得真如之後，其清淨識能自在變現受用身、變化身，受用土及變化土。

（二）三乘果位聖人所有妙法皆因證得真如而後生起，如《集論》一云：

『何故真如名為法界？一切聲聞、獨覺、諸佛妙法所依相故。』

意即聲聞、獨覺及佛所有妙法皆因證得真如而後生起。

（三）證真如已方證依他起性。如《識論》八云：

『非不證見此圓成實（真如），而能見彼依他起性。未達徧計所執性空，不如實知依他有故。無分別智證真如已，後得智中方能了達依他起性如幻事等。雖無始來，心、心所法已能緣自相、見分等，而我、法執恆俱行故，不如實知眾緣所引自心、心所虛妄變現，猶如幻事、陽焰、夢境、鏡像、光影、谷響、水月、變化所成，非有似有。依為是義，故有頌言：『非不見真如，而能了諸』

行皆如幻事等，雖有而非真』。

至於生空無我、法空無我之理如何漸次悟入，將於『（甲四）解行』段中詳述之。

（甲四）解行分二：乙一、量論，乙二、修行方法。

（乙一）量論分五：丙一、序意，丙二、現量，丙三、爲自比量，丙四、爲他比量。丙五、似比量。

### （丙一）序意

諸識對於境界之了解，有正確的與謬誤的二種；正確者吾人稱之爲『量』，（有時將求得了解之方法亦稱爲量。）其謬誤的了解則名『非量』。討論獲得正確了解之方法，名爲『量論』。佛家量論，舊稱因明。因明之學『原唯佛說，文廣義散，備在眾經』（窺基《因明大疏》語）。其在外宗，則有關量論之學說通稱『正理』（後時佛家亦用此名）。約在公元第一二世紀時，正理思想在印度頓然開展，構成正理學派。佛家受其影響，小乘說一切有部之法救論師亦著《論議門論》（見呂澂著《佛家邏輯》，已後簡稱《呂著》），爲佛家因明著作之濫觴。此時大乘空宗思想經已流行，龍猛論師對正理學說不唯不加接受，且作《迴諍論》及《廣破論》以破之（見《呂著》）。蓋龍猛教人擺脫一切封

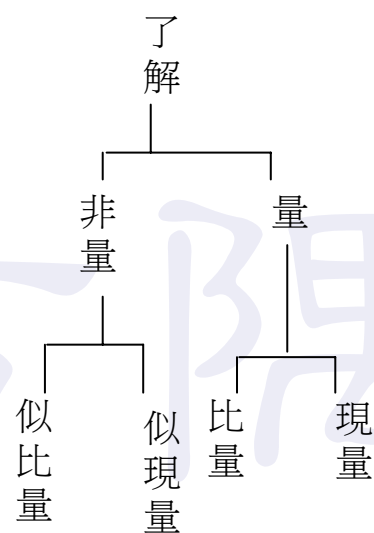
執，而正理卻著重名相之推求，此於察事辯理固甚有用，若滯於名相而欲把捉形上的實體，則不可能。說者謂龍猛之學，其精妙處在此，其缺點亦在此，非無由也。其後大乘有宗興起，於俗諦中不排名相。慈氏於其所說《瑜伽論》中將大乘學人所研求之學問分爲五種『明處』（學問），其中之『因明處』（簡稱因明），乃總合佛家自宗及正理學派有關察事辯理之方法組織而成（考《瑜伽論》十五、三十八等及《呂著》）。『因明』之名，亦始於此。世親繼之，著《論軌》、《論式》，然後佛家因明，乃有具體而專門之著述。世親弟子陳那，決擇內外宗古師學說以改革因明，早時著《因明正理門論》，創標新旨；晚年復總集自身創見，權衡本宗舊說及他宗異義，而著《集量論》，遂集此學之大成。而量論一名，在佛家中自此流行，陳那門下，治此學者各有偏到，略爲兩系：其一，淵源於《正理門論》，對論證方面特加發揮，其人則自在軍、商羯羅主也。陳那之《正理門論》及商羯羅主所作之《因明入正理論》（以後簡稱《入論》）經玄奘翻成漢文，中國之治唯識者皆研習之。玄奘弟子窺基作《因明入正理論疏》，於論所未詳者多所補充，爲國人治因明之圭臬，稱爲《大疏》。另一系，淵源於《集量論》，對思惟邏輯特加留意，而以法稱爲巨擘。法稱者，相傳爲陳那再傳弟子，而出於護法之門，然以其時考之，有可疑也。

法稱所著書，可靠者七種（見義淨《南海寄歸傳》），稱為『七支』。其中之《正理滴論》，最為精簡。因其梵文原本具在，研究者多集中於此。現有藏、俄、德、英、法、日、中七種不同文字之翻譯。單就中文而言，已有三種譯本。影響之大，可以概見。今時談量論者應以陳那為宗，決擇商羯羅主、窺基、法稱諸家之說，旁及西方邏輯，不徒驚新說，庶乎得之。世有動輒詆毀唐賢，而專以歐人、日人之論為典據者，陋甚。今談量論，祇以陳那、商羯羅主、法稱及唐賢之學說為依據，而略示方隅耳。

（丙二）現量分五：丁一、何謂現量，丁二、現量之種類，丁三、現量所緣之境，丁四、現量之量果，丁五、似理量。

（丁一）何謂現量

量有二種：一曰現量，二曰比量。非量亦有二種：一曰似現量，二曰似比量。今先談現量。



《瑜伽論》八及十五以三義明現量：一、緣非不現見境界（按即無別物障礙的現在境），二、緣非已思、應思境界（按即非過去、未來境），三、非錯亂境界。《雜集論》十六以兩義明現量：一、緣非不現前境（按此即合《瑜伽論》之第一、第二兩義爲一義），二、無迷亂境（全《瑜伽》之第三義）。逮及陳那，著《因明正理門論》及《集量論》，乃綜合《瑜伽論》之三義而以『離分別』之純粹感覺（或純經驗）爲現量。何以謂陳那之說是綜合《瑜伽》三義爾耶？夫非不現見者必是現在、現前之境，唯緣現在、現前之境始得有離分別之純粹感覺，而分別之起又必由念力與過去之境發生聯想而後起者。既是現在、現前之境，則亦非過去、未來矣。至於非錯亂境界一義，今人（不留意《瑜伽》者）以爲出於法稱之所補充，其實非也。但法稱解說較明晰耳。依法稱，錯亂有四種：第一種爲翳眩（此名出《瑜伽》），如眼有翳障，見有空華、或見毛



狀、輪狀等相，夫『空華、毛、輪』實由名言分別而有，若不分別爲『華』、爲『輪』，固現量也。猶之人見水中月影，如不分別爲月，而以純粹感覺覺其影像，便與以攝影機攝其影像相似，此時寧非現量耶？故曰：此種錯亂之起，以有分別也。第二種爲速旋（《瑜伽》名形錯亂），如於旋轉之火焰，見以爲輪等；此其錯亂，在於有輪之分別；若無分別，則刹那刹那唯有一幅一幅之光像，寧有火輪之想。故曰：此種錯亂，由有分別耳。第三種爲乘舟（《瑜伽》屬業錯亂），如乘船而見河岸移動等；此其錯亂在於將連續諸刹那中河岸位置之不同作比較分別而謂其動，其實於每一刹那中皆無有動；又以岸爲標準固得言船動，若以船爲標準則亦得言岸動。故此種錯亂，亦由於有分別也。第四種爲惑亂（與《瑜伽》略異），由生熱病而見種種幻像等，此則由意識分別所起，非由眼見；以幻像實不存在故。今謂陳那之說已極恰當；非錯亂境（即《瑜伽》之『無迷亂境』）一義，陳那已捨，今亦不取。

（丁二）現量之種類

現量有四種：一、五識現量（或稱色根現量），二、意識現量（或稱意根現量），三、自證現量，四、瑜伽現量。

五識現量者：謂若眼等五種色根不壞，色等五境隨應現前，如無違緣，無

間即有作意心所現起，發動眼等五識與第六意識同時而生。五識中若祇一識之緣具備，則一識生，乃至五識之緣具備，則五識皆生。此眼識等緣境之時，遠離名言種類等分別，各自親冥境之自性；且與五識中餘識之間不相聯繫，故是現量。此即以五根爲所依器官而起之五種純粹感覺也。（參考《瑜伽論》一、《入論》及《正理滴論》及《呂著》。）

意識現量者：謂當眼等五識隨其所應現行之時，必有意識同時生起。此時意識率爾墮境，未起分別故是現量。以其所緣境之相狀與五識所緣者極相似，故又名『五同緣意識』。五同緣意識現量唯一刹那存在，一刹那後便有尋求心起而生名言、種類等種種分別，落入比量或非量矣。至於第二刹那以後（即意識落入比量或非量以後）五識現量還存在否，此則不定。（此段所說與《正理滴論》異，與唐賢所說同。）

自證現量者：即心、心所之自證分。當心、心所緣境之同時，亦自知自己正在緣境。如眼識見色而有悅樂之感受（樂受）時，眼識不唯見色而已，同時亦自知是見。受心所感到悅樂之同時，亦自知是悅樂。有如燈光照物，同時亦能自照。此種自知的作用（對自身的了解），雖從後來的記憶上推想而知（推想須藉名言），但在當時（正在見時或覺悅樂等時）必曾有過。此種自知作用

生起時，必無名言等分別，故是現量。是名自證現量。（參見《正理滴論》及《呂著》。）

瑜伽現量者：此亦名定心現量。『瑜伽』乃觀行或止觀之別名。修觀行者平時以比量智認識真實道理（如經論中所說無常、無我等道理），進而學習瑜伽（止觀）。先須調身，調息，調心。漸得身心輕安。如是者名為修『止』。輕安之生起，由微而著，及其至也，全身無復粗重之覺；心則明明了了，堪任觀察事理。如是者名為修止成就，亦名入於正定（靜慮）。即此修止成就為基礎，進而修『觀』。修觀時，通常將從前由比量智所認識之道理（如無常、無我等）與所見、所聞、所覺、所知之事物相結合（如色、聲、香、味、觸等五境一一皆是無常，凡所說者皆是聲、名、句、文，一切名言皆假施設，一切受皆不離苦等等）於定中在意識上反覆顯現。如是者名為修『觀』。止與觀遞次修習，不斷勝進（觀智愈修而愈明了）至極純熟之階段，定心澄澈（止），覺慧明了（觀），止觀雙運，便有現量智生，疇昔所觀之道理，與事物相結合的情境，在意識上明白顯現，與五識現量無異。所以名現量者，以此時之智唯緣現在、現前之境，不藉名言，遠離分別，直契境之自相故也。此現量智已生起之情形，吾人名之曰實證。（參考《解深密經·分別瑜伽品》、《入論》、《正

理滴論》及《呂著》。

（丁三）現量所緣之境

諸識所緣境界之相狀有二種：一者、自相，二者、共相。

自相者，境界本身之相狀，離名言而存在，有能令人生識（或生起表象）之作用，舉例言之，如眼耳二根與色聲二境相對時，必有遠近之距離，隨距離之遠近而眼、耳二識中所現之影像便有大小、明昧之差異。此種差異的影像，全由境界自身所決定，非由吾人之識所決定，名為自相。若異此者，吾人用有分別之意識，不論其距離之遠近，抽取所緣色、聲二境之共通性，而自構成色、聲之影像；此則唯名言，與境界本身為二事，名為共相。

現量唯以自相為所緣之境。（見《集量論》及《正理滴論》等。）  
其共相者，則為比量及非量之所緣。

（丁四）現量之量果

『量』之作用猶如以尺量布，離布則不可說為量布。故『量』之作用，必帶境（或說帶境界之影像）而起，蓋離所量之境（或說離所緣境界之影像），則量之動作無所施也。故所帶之境（相分）實是構成現量智之一部分。既有境，

若於此境如實而量知之（見分）；此『量知』即現量智之作用，量知而能『如實』，便是現智之效果或結果（自證分）；故即此現量智便是現量之果也。亦可說言，現量智由三部份構成，一是境（相分），二是量之作用（見分），三是量果（自證分）；此三者之劃分祇是名言上之假說，事實上，三者是同一刹那現起而不可分離之一物。（參考《集量論》、《入論》、《正理滴論》及《呂著》。）

#### （丁五）似現量

若雖以自相爲境，而有分別，則不成現量，名似現量。然似現量不能視爲比量，由似現量仍以自相爲境，而比量則以共相爲境故。

（丙三）爲自比量分六：丁一、何謂比量，丁二、比量之種類，丁三、比量之結構，丁四、比量所成立之宗，丁五、比量所憑藉之因，丁六、顯示比量運作時歸納過程之喻。

#### （丁一）何謂比量（比量之體性）

現量是由直接經驗得來之正知；比量則不然，乃依據已知經驗比知（推度）未知事物之正知，屬於間接的知識。既曰間接，必有媒介；此所憑藉之媒介，名之曰因（理由）。由有此因，即可由已知事物通於未知之事物。如是之因必

須具備三種表徵，名曰『三相』。故又可說：比量者，由具備三相之因，於所比度之事物所生之正智。至於比量之果，亦如現量智然，此比量智之本身即是其量果也。（參考《理門》、《入論》及《滴論》。）

#### （丁二）比量之種類

比量有二種：一、以自悟爲目的者，名『爲自比量』。二、以悟他爲目的者，名『爲他比量』。兩類比量之本質，皆是第六意識上名言（概念，有分別意識之相分）之排列；此種排列作用，謂之『思惟』。如意識上作此思惟：『人是生物；以是動物故；若是動物，必是生物，如猴子等；若非生物，必非動物，如金屬等。』此一節思維，祇是『人』、『是』、『生物』等幾個名言之排列而已。故爲自比量是意識之思惟，爲他比量則是發表思惟之語言也。（人思惟時聲帶亦常有振動，但以振動甚微，不爲他人所覺，故不能謂之語言耳。）

今明爲自比量，六事述其要義；義有未盡，則於爲他比量中述之。

#### （丁三）比量之結構

當吾人進行比度之時，其途徑有二：（一）先假設一個結論，然後用歸納法以證成之，（二）依已知之原理，以比知個別之事物。不論由第一種或第二種途徑，其比量之構成，最低限度必須具足宗、因、喻三支。如依第一種途徑



得比量云：

人是有死之物，（宗）

是生物故。（因）

（喻） 同喻：若是生物，見皆是有死之物，如牛等。

異喻：若是無死之物，必不是生物，如金屬等。

又如依第二種途徑得比量云：

同喻：若是生物，見皆是有死之物，如牛等。

異喻：若是無死之物，必不是生物，如金屬等。

今人是生物，（因）

故人是有死之物。（宗）

以上兩個比量，皆由三部份構成，即宗、因、喻三支。所謂『宗』，是所尊崇，所要成立之主張（參考窺基《因明大疏》）。『因』是支持此主張之理由。所謂『喻』，乃就吾人知識範圍內所求得之證據，足以證明『因』之無誤者。喻有二種：一、同法喻（簡稱同喻），即用義類相同之事物，以爲例證；二、異法喻（簡稱異喻），即用義類不同之事物以爲例證。有關宗、因、喻三支之細節，於下文依次述之。

（丁四）比量所成立之宗分二：戊一、宗依與宗體，戊二、前陳後陳之關係。

（戊一）宗依與宗體（別宗與總宗）

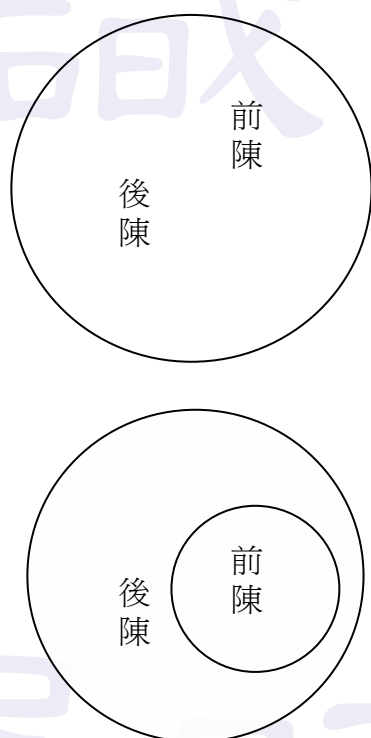
宗支由前、後兩端及綴合此兩端之連繫辭構成。有一端是指稱所比事物之言辭，其另一端則是對於所比事物有所陳述之言辭。如說『人是會死之物』，『人』是指稱事物之言辭；『會死之物』是對於『人』有所述說之言辭。指所比事物之一端，吾人稱之曰前陳；另一端，吾人稱之曰後陳。連繫前、後兩端之『是』或『非』等連繫辭在無傷宗支之意義時，可以省略。從『由此兩端而表現為一個敘述句』之觀點觀之，則前陳即是主語（Subject），後陳即是謂語（敘述語，Predicate）。前陳、後陳是構成宗支之材料；當其各各分離，不相連合時，各被稱為『宗依』，又名『別宗』。當吾人用連繫辭將前、後陳加以連綴後，則成為整體的宗，名為『宗體』，又名『總宗』。普通所謂『宗』（宗支），乃指宗體而言。吾人所欲證成者乃宗體而非宗依。

宗依與宗體之異點，宗依與宗體不同之處有二：（一）相離、不相離之異。

宗依乃前陳、後陳互相分離時之稱謂，如以圖表示之，可寫成：



宗體則是前陳、後陳兩相結合後（兩個集之間的關係）之稱謂，如以圖表示之，可有兩種情形：

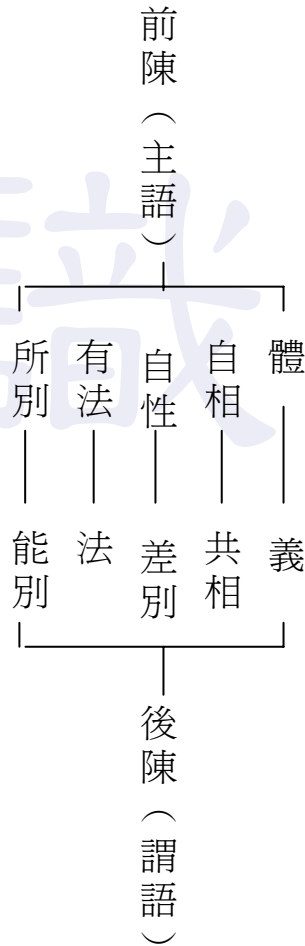


（二）極成、未極成之異。『極成』者，至極成就也。在爲自比量中作『已許成就』解。在爲他比量中則作『立敵共許』解。吾人比度之目的，在知宗體之

真偽，而不在宗依。如設立『人是會死之物』為宗時，所欲知者不在『人』及『會死之物』之有無，而是『人是會死之物』之是否正確。宗依必須為已極成存在之物。如『人』及『會死之物』非已極成（已許其存在）之物，則無從建立宗體。而宗體又必須為未知之事。若宗體而是已知之事，則亦何勞再加比度耶！

（戊二）前陳後陳之關係

如欲證成『人是會死之物』宗時，『人』與『會死之物』之關係凡有五重。今先列表於下再加以說明：



第一重關係，前陳是體，後陳是義。體指事物之自身，義指此事物所屬之義類（或所有之屬性）。第二重關係，前陳是自相，後陳是共相。前陳所指述者是特殊的事物，後陳所指述者為一普遍義理或共通性。即就特殊與普遍之意

義上，說爲自相、共相。如在『人是會死之物』宗中，『會死之物』不惟是人，獅子、虎、豹等一切動物無不遍有；故前者名自相，後者名共相。第三重關係，前陳爲自性，後陳爲差別。『性』是『體』義，自性即自體。差別則是自體所屬之種類差別。如說『人是會死之物』，此『會死之物』之名言（概念）即表示人所屬之種類，說明人是會死之物，有別於不會死之物。故自性差別二名，乃用以顯示前後陳間之歸類作用者也。第四重關係，前陳爲有法，後陳爲法。此處『法』字指屬性言。『有法』是具有此屬性之事物。如在『人是會死之物』宗中，『人』有『會死之物』之屬性。第五重關係，前陳是所差別，簡稱所別；後陳是能差別，簡稱能別。『差別』一詞，在此作動詞用，是修飾或限制之意。

（丁五）比量所憑藉之因分四：戊一、同品與異品，戊二、九句因，戊三、因有三相，戊四、因之種類。

（戊一）同品與異品

比量是從已知之事，比度出未知之事，比度之方法須憑理由；此理由名『因』。

判別因之正、不正，在古代量論（因明）中有九句因，陳那重詳因明，將

九句因加以簡化而成爲『同品定有性』及『異品徧無性』，再增一『徧是宗法性』，是爲因之三相。今先述九句因。

在說明九句因之前，應先將同品、異品兩名略爲解釋。同品、異品各分爲

二：同品分爲宗同品及因同品，異品亦分爲宗異品及因異品。茲分別解釋如下。

（一）宗同品 義類均等名『同』。『品』謂品類，將義類均等的事物攝

爲一聚，名『品』。即今時集合論（Set theory）之『集（Set）』也。除有法外，

凡與宗中能別義類相同之事物集爲一品，名曰宗同品。如立宗云：『人是會死之物』，則除人類外，舉世上之事物，就其『會死』這一點上是義類相同者，如蛇、鼠、魚、蝦等等，集爲一聚，名宗同品。（學人須注意：同品是一聚義類相同之物，而非指其義類。如說『聲是無常』宗，其宗同品是具有『無常』義類之事物，而非『無常』一義類。關於宗同品，有一事須當注意，即『剔除有法』是也。所謂剔除有法者，謂不許將有法算入宗同品內。如立『人是會死之物』宗，宗同品中必須將『人』剔除。其所以如此者，理由有三：（1）比量之法，目的在以因喻證成宗體，如已知宗同品『會死之物』中已包含『人』在內，則何須以比量證成，是爲徒勞無功失。（2）宗同品本用以充歸納之資料，依此資料以尋求一普遍原理，以證明宗體之正確。今若以會死之『人』爲



宗同品，作歸納資料，復用此資料上所求得之普遍原理，轉以證成宗體『人是會死之物』，是為循環論證失。故宗同品中須將有法剔除。（3）若在為他比量，宗體必須違他順自。如立『聲是無常之物』宗，就立論者言，聲是宗同品，就敵論者言，聲是宗異品。立者徵集宗同品時，若將聲歸諸宗同品則敵者必不同意，且亦違反違他順自之原則，故宗同品必須剔除有法，依同理宗異品亦須將有法剔除。）

（二）因同品 將凡與因義類均等之事物概括之為一聚（一個集），名曰因同品。如立『人是會死之物』宗，以『是動物故』為因，以『若是動物，見皆會死；如獅、虎等』為同喻，『若不會死者皆非動物，如虛空等』為異喻，則凡屬動物之類皆為因同品。因同品常簡稱為『因』。

（三）宗異品 凡宗同品以外之事物，概稱之為宗異品。宗異品亦須剔除有法。如『人是會死之物』宗，則凡非會死之物皆為宗異品。又宗異品與宗同品相應，並應剔除有法。

（四）因異品 凡不屬因同品義類之事物，皆為因異品。

（戊二）九句因

九句因者，網羅因同品（以後簡稱為『因』）對宗同品、宗異品之關係，

而將之分爲九個範疇，並指出比量所用之因合於某個範疇者爲正因，餘則爲似因（不正因，邪因）也。『句』即範疇。

先就因與宗同品之關係，括爲三句，即（一）全部宗同品皆是因同品，此句名『同品有』；（二）全部宗同品中皆非因同品，此句名『同品非有』；（三）宗同品中一部份是因同品，另一部份非因同品，名『同品有非有』。次就因與宗異品之關係，亦有三種（一）『異品有』，（二）『異品非有』，（三）『異品有非有』。此兩個三句互相配合，三三相乘，共有九句。現將九句因之名稱及正似列舉如下，然後依次加以解釋。

第一句，同品有異品有（宗同品宗異品全是因同品）……………不定

第二句，同品有異品非有（宗同品全是因同品，宗異品中全無因同品）……………

……………正因

第三句，同品有異品有非有（宗同品全是因同品，宗異品中有一部份是因同品）……………不定

第四句，同品非有異品有（宗同品全非因同品，宗異品全是因同品）……………相違

第五句，同品非有異品非有（宗同品、宗異品皆無因同品）……………不定

第六句，同品非有異品有非有（宗同品中全無因同品，宗異品中有一部份是因同品）……………相違

第七句，同品有非有異品有（宗同品中一部份是因同品，宗異品全是因同品）……………不定

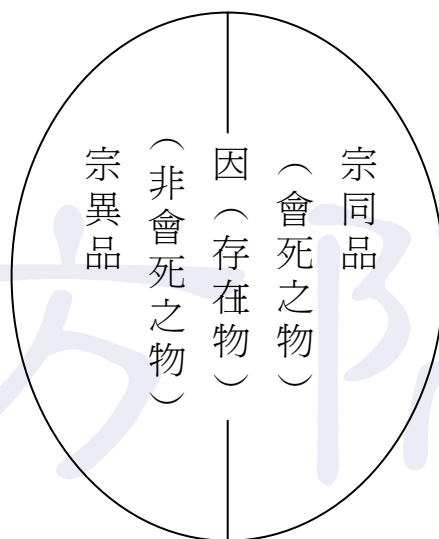
第八句，同品有非有異品非有（宗同品中有一部份是因同品，宗異品中全無因同品）……………正因

第九句，同品有非有異品有非有（宗同品、宗異品俱有一部份是因同品）……………不定

上述九句因中，僅第二句及第八句是正因，其餘七句或有不定過（不能決定所立宗支之是否正確），或有相違過（不僅不能成立宗支，反能成立相反的宗義），皆屬似因。

今將九句因各以圖例解釋於下。

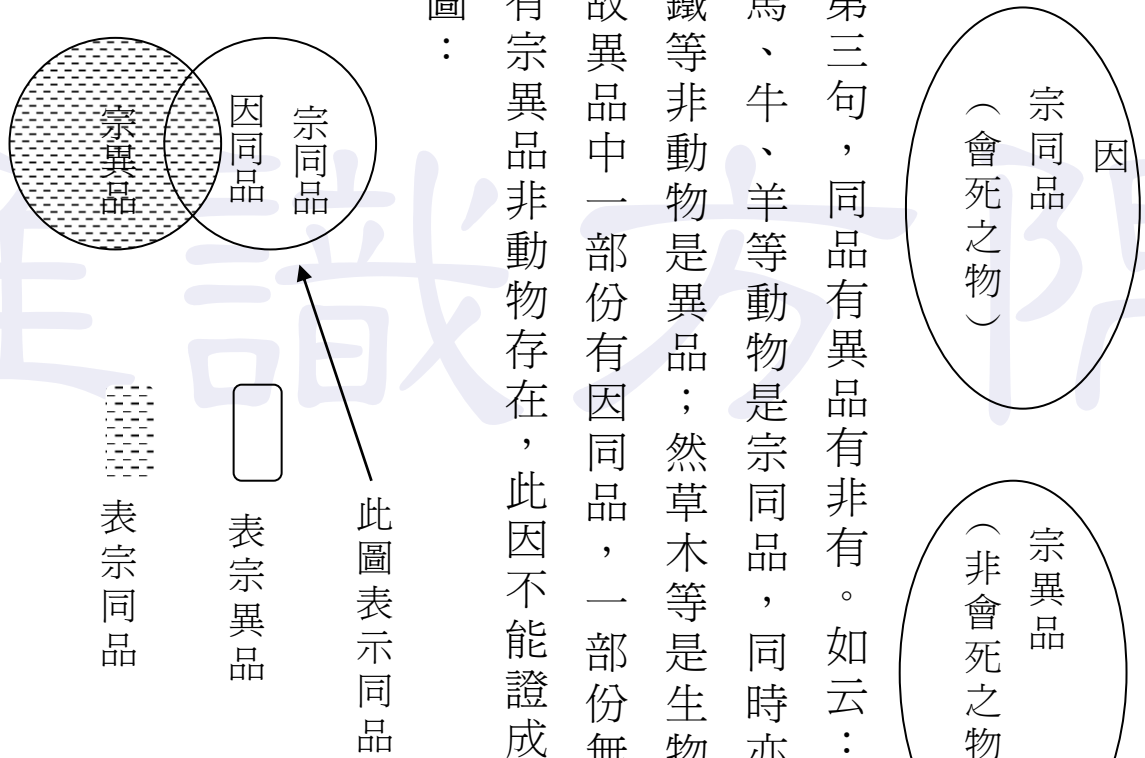
第一句，同品有異品有。如云：人是有死之物（宗），存在物故（因）。犬、馬、牛、羊等有死之物為宗同品，又皆是存在之物，故同品有。金、銀、銅、鐵等非有死之物為宗異品，祇是存在之物，故異品亦有。以圖表之如下：



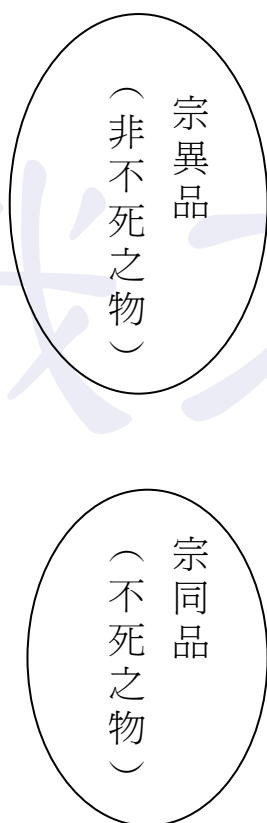
圖中以圓表示因。宗同品（犬馬等）、宗異品（金銀等）中皆有此因。『人』爲如犬、馬等是存在物故而是有死之物耶？爲如金、銀等是存在物故而非有死之物耶？故此因是似因，有不定過。

第二句，同品有異品非有。如云：人是有死之物（宗），是生物故（因）。犬、馬、羊等本爲宗同品，又皆是生物，故同品有。金、銀、銅、鐵等爲宗異品，同時亦皆非生物。在吾人知識之範圍內，曾未見有『非有死之物』而是生物者；故異品非有。故『動物』之因能決定證成『人是會死之物』，故是正因。如下圖：

第三句，同品有異品有非有。如云：人是動物（宗），是生物故（因）。犬、馬、牛、羊等動物是宗同品，同時亦是生物，即是因同品；故同品有。草木銅鐵等非動物是異品；然草木等是生物，即因同品；銅鐵等非生物，是因異品；故異品中一部份有因同品，一部份無因同品；故異品有非有。因同品生物中既有宗異品非動物存在，此因不能證成人之必是動物，故是似因，有不定過。如下圖：



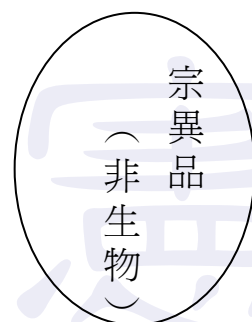
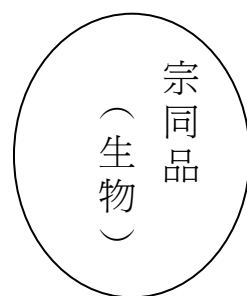
第四句，同品非有異品有。如云：人是不死之物（宗），是生物故（因）。金、銀、銅、鐵等不死之物是宗同品，然皆非生物；故同品非有。牛、羊、草、木等非不死之物是宗異品，然皆是生物；故異品有。此因與宗同品、宗異品間之關係，適與第二句『同品有異品非有』相反，適足以證成『人是會死之物』；故是似因，反能證成相違之宗。如下圖：



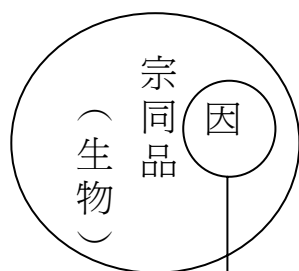
第五句，同品非有異品非有。如云：人是生物（宗），是理性動物故（因）。牛、羊、草、木等宗同品中無一物是有理性之動物，故同品非有。金、銀、銅、鐵等宗異品中更無一是有理性之動物，故異品亦非有。此因與宗同品、宗異品皆無關係，如何能證人之爲生物或非生物，故是似因，有不定過。因明是求知之法，重視經驗，要從經驗中，用歸納法合同去異以求知，故運作時須剔除有



法，自與西方演繹邏輯不盡相同。今人往往批評因明剔除有法為遜於西方邏輯之處，此則智者見智，吾則寧取陳那矣。如下圖：



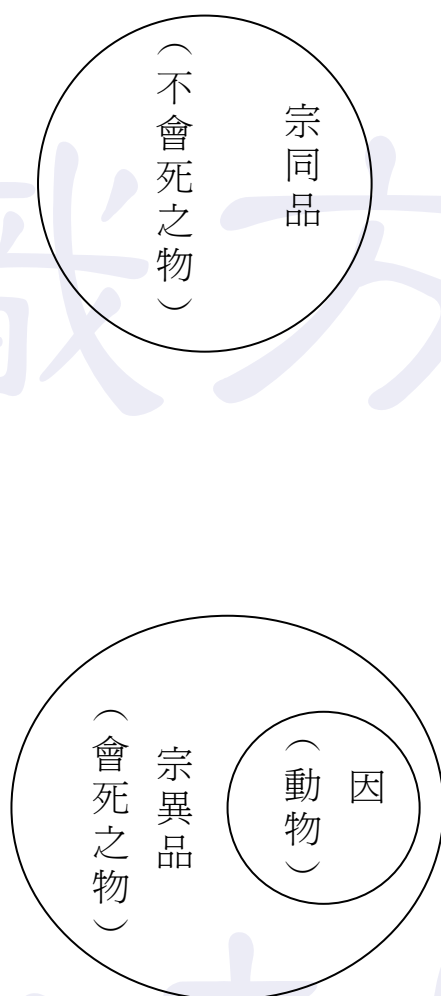
若依西方演繹邏輯，不剔除有法，則此因為正因。然早已許人是理性動物，而後者又是生物，何須立量以求新知！別如下圖：



同品 (理性動物)

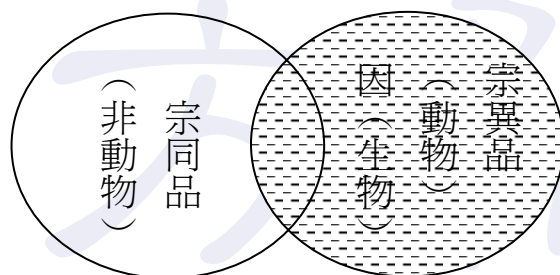
第六句，同品非有異品有非有。如云：人是不會死之物（宗），是動物故

（因）。金、銀、銅、鐵等不會死之物是宗同品，而宗同品中全無動物；故同品非有。牛、羊、草、木等非不會死之物是宗異品，宗異品中牛羊等是動物，草、木等非動物；故異品有非有。此因不唯不足以證成人之不會死，反足以證成人之必會死，故是似因，有相違過。如下圖：



第七句，同品有非有異品有。如云：人非動物（宗），是生物故（因）。金、銀、草、木等是宗同品；宗同品中草、木等是生物，金銀等非生物；故同品有非有。牛、羊等動物是宗異品，宗異品中全是生物；故異品有。因同品生物之中既有動物及非動物，故此因不足以證成人之非動物，而是似因，有不定

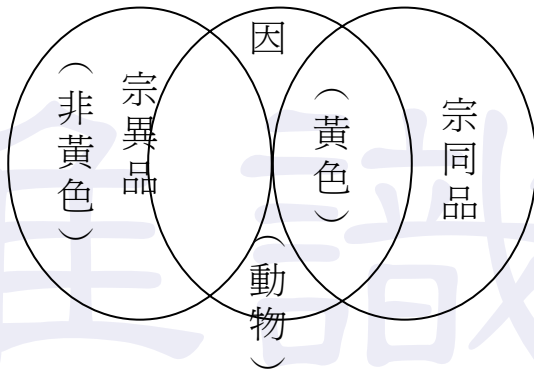
過。如下圖：



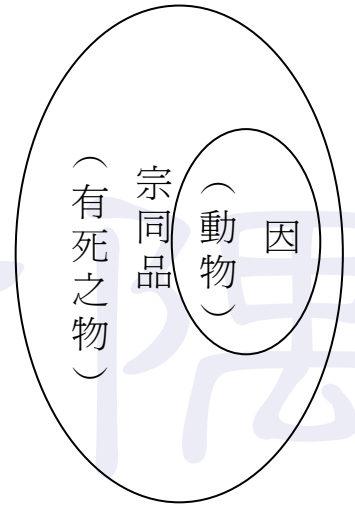
表宗異品

此圖表示因同品

第八句，同品有非有異品非有。如云：人是有死之物（宗），是動物故（因）。牛、羊、草、木等有死之物是宗同品；宗同品中之牛、羊等是動物，草、木等則非動物；故宗同品中一部份有此因，另一部份無此因；故同品有非有。金銀銅鐵等非有死之物是宗異品；宗異品中全無此因，故異品非有。此『動物』因能決定證人之有死，故是正因。如下圖：



第九句，同品有非有異品有非有。如云：人是黃色之物（宗），是動物故（因）。宗同品中之黃牛、黃馬等黃色之物有此因，黃花、黃金等黃色之物無此因；故同品有非有。宗異品中白兔、黑狗等有此因，紅花、綠玉等無此因；故異品有非有。『動物』之因既有黃與非黃，人雖是動物，如何能決定其色是黃；故是似因，有不定過。如下圖：



當吾人從事思辯之時，舉因以成宗，將各種可能之因，就其與宗同品、宗異品之關係，括爲九句，而檢察其孰正孰似，此乃古代量論中之比量方法也。

九句因中唯第二句及第八句爲正因，有力證成宗支；餘七句或無決定證成之力，或反得相違之果；故名似因。

（戊三）因有三相分三：己一、同品定有，己二、異品徧無，己三、徧是宗法。

（己一）同品定有

九句因中，第二句及第八句皆爲正因。吾人先就其因與宗同品之關係觀察。第二句『同品有』，即宗同品全部是因同品，祇須宗異品全無因同品，則凡屬因同品之事物皆是宗同品也。第八句『同品有非有』，即宗同品中有一部份是因同品，亦祇須宗異品中全無因同品，則凡屬因同品之事物皆是宗同品也。故知一個正因、其因同品必須同時是宗同品；易語言之，即是宗同品定須有一部份是因同品（留意『定』字）。此之謂『同品定有』。一個正因必具有此一相（徵）。相者表徵，即從形式上及性質上所表現的特徵。此相顯示因與宗同品有相合之關係。

（已二）異品徧無

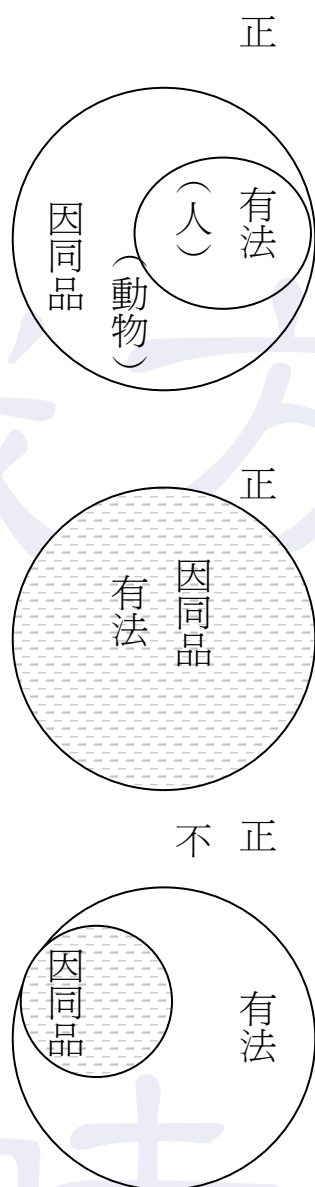
一個正因不唯與宗同品有相合的關係，同時與宗異品亦必完全相離，即全部宗異品中無一個是因同品者。此之謂『異品徧無』。一個正因除『同品定有』之外，切須同時又具異品徧無之相。試觀九句因中具有『同品定有』相者有第一、第二、第三、第七、第八、第九句，共六句，皆具同品定有之相，然而唯第二、第八兩句得為正因者，則以第二、第八兩句之因與宗異品完全相離，即宗異品中全無因同品，亦即具有『異品徧無』之相也。其餘四句之所以不得為正因者，皆因其宗異品中具有因同品也。

（已三）徧是宗法（有法必須全是因同品）

『同品定有』與『異品徧無』二相已將因與宗同品、宗異品相合相離之關係明確顯示。唯此因與宗中有法之關係如何，則古人似未有所論定。因喻所以成宗，而宗之主體則為有法；故比量之所比者是有法，宗支祇是對有法有所述說之句子而已。故若其因與有法全無關係，即使同品定有異品徧無，亦不能成為正因。如說『中國人是亞洲人（宗），印度人故（因）』。此因，同品有非有，異品非有；『同品定有』、『異品徧無』二相雖已具備；然中國人非印度



人，故此因不能證成中國人之爲亞洲人。以此之故，陳那又在同品定有、異品徧無二相之外，復增補『徧是宗法』一相。此中『宗法』二字，意即『宗中有法所屬之義類』。如言『人是有死之物（宗），是動物故（因）』。動物是『人』所屬之義類，即人必須是動物，亦即是『有法必須徧是因同品』方可。以圖表之如下：



上文談論因之三相，由九句因說起，故先談同品定有、異品徧無，然後及於徧是宗法。但以（一）比量所比之事物是有法，（二）有法全包在因同品中，（三）因是有法所屬之義類；故三相中徧是宗法一相與有法關係最爲密切，若無此相則餘二相無從談起，以是之故，三相之排列，第一是徧是宗法，第二是

同品定有，第三是異品徧無。

（戊四）因之種類

《因明大疏》將因分爲生因、了因二種。立論者作爲他比量時，陳述理由證成所立之宗，使他人明了，此理由有生起他人正智之功用，名爲生因。他人因此而悟正理，此了悟名爲了因。此種分類，唯適用於爲他比量；在爲自比量中無生了相對之事，在爲他比量中亦無大效用，今不取。

《正理滴論》謂具足三相之因唯有三種：一、不可得因，二、自性因，三、果性因。其餘諸因，皆是似因，以不具三相故。此種分類，通於爲自爲他二種比量；今取之。

不可得因者：如有比量云：『此人身上無黃金（宗），於一公尺內以測金儀器測之而無反應故（因）』。若人身上有黃金，則在一公尺內測之儀器上必有反應。今無反應，則可斷其非有金矣。又如比量云：『此處無瓶（宗），在可現見之距離與光度中而無瓶相可得故』。

自性因者：當因同品之本身是宗同品之一部份時，其因名自性因。如立宗云：『此物是樹』，因云：『是楊柳故』。其因同品『楊柳』之自性，包含在

宗同品『樹』之中，故名自性因。又如立宗云：『識非實有』，因云：『境與識隨一所攝故』，及昔奘師在印度辯論大會中所立之真唯識量等亦是自性因。（關於真唯識量，呂徵先生所著《因明入正理論講解》之附錄中有詳盡之解說。）此種因在形式上絕對正確，但當據以歸納、論證之資料有新的發現時往往須加修正或放棄。

果性因者：若因同品之出現全由宗同品之出現所引起者，則其因為果性因。如立宗云：『此山有火』，因云：『以有煙故』。煙是有火之結果。此乃由果以推知其原因也。又如立宗云：『某甲未盡為子之道』，因云：『其老父衣食無著故』等，皆是果性因也。

宗之性質有表詮、遮詮二種。若所立之宗是表示有法與法相合者（即肯定句子），名為表詮宗；若所立之宗是表示有法與法相離者（即否定句子），則名為遮詮宗。不可得因唯用於遮詮宗，自性因及果性因則唯用於表詮宗也。

當吾人運用不可得因以建立遮詮宗時，對於所遮之法必須曾有經驗，從經驗中察知有如是之條件則必有所遮之法出現，今條件已具而不見有所遮之法出現，然後可以遮之，說其非有。由於時間、空間不同或情勢轉變，對於該種條件之是否具備無從確定者，不可得因之運用徒勞無功。

不可得因，依其運用方式之不同，可區別爲十一種：

第一式，自性不可得因。『不可得』謂認識不到。反之，『可得』謂可認識到，此爲不可得因之總相。如云：此處無煙（宗），煙可認識之條件皆已具足而煙不可得故。

第二式，與果性因相聯繫，而有果不可得因，如云：『此處無火（宗），以無煙故（因）』。有火必有煙，煙是火之果。

第三式，與自性因相聯繫，而有能遍不可得因。如云：『此處無楊柳

（宗），以無樹故（因）』。樹爲上位概念，範圍廣，包含楊柳之全部，是能遍；楊柳是下位概念，範圍狹，遍爲樹所包含，是所遍。今能遍之樹既無，則所遍之楊柳亦無矣。

第四式，與自性因相違反而有自性相違可得因。如云：『此室中無冷觸

（宗），以有高度之暖氣故（因）』；高度之暖氣與冷觸之自性相違。

第五式，與果性相聯繫，而有相違果可得因。如云：此山谷中天氣無寒冷（宗），以桃花早開故（因）。桃花早開乃寒冷自性相違法天氣溫暖之果，桃花早開必由於天氣溫暖故。

第六式，與果性因相聯繫，又有『果相違可得因』。如云：此室中無有引

致冷觸之因存在（宗），以有適度之煖氣故（因）。此中『煖氣』與『引冷觸之因』之果一冷觸）相違。

第七式，與自性因相聯繫，又有『能遍相違可得因』。如云：『此室中無冰覺（宗），以有適度之煖氣故（因）。』『冰覺』是冷觸中之一種，而冷觸則有多種；故冷觸是能遍而冰覺是所遍。今『有煖氣』因與冷觸相違，有煖氣則無冷觸，能遍之冷觸既無，則所遍之冰覺亦無矣。

第八式，將果性因之因果關係倒轉，不由果比因，而由因比果，則成為『因性不可得因』。如云：『此處無煙（宗），以無火故（因）。』火是煙之因；今既無火可得，則亦必無煙矣。

第九式，因相違法可得因。如云：『此人無顫慄（宗），以近烈火故（因）。』顫慄之因是冷覺；今與烈火相鄰，則無冷覺，烈火與顫慄之因『冷覺』相違。

第十式，因相違果可得因。如云：『此人無冷覺所生之顫慄（宗），以有煙故（因）。』冷覺為顫慄之因，火與冷覺相違（有火即無顫慄），煙是火之果（因相違法之果）。

以上十式不可得因取自法稱之《正理滴論》。《滴論》舉十一種不可得因，

其第六式原文述義曖昧（參考霍韜晦《佛家邏輯研究》注二六據梶山雄一說），今不取。

（丁六）顯示比量運作時歸納過程之喻分三：戊一、喻之意義，戊二、同法喻與異法喻，戊三、喻體與喻依。

（戊一）喻之意義

三支比量中之第三支爲喻（通塗如此。其實置於第一、第二皆無不可）。量論中所謂『喻』，並不等於普通所謂譬喻。普通所謂譬喻，祇舉出一個相類似之事物以比擬別一個事物，使人易於了解而已。此種譬喻並無證成宗支之力。如說『光陰如白駒過隙』，即不能以『白駒過隙』以證明光陰之易逝。同理，說『人生如朝露』，亦不能用朝露以證明人生之短暫。量論中之喻，乃徵引實例以顯示歸納之過程。『喻』之梵文原字爲 *Dṛṣṭānta*，義譯爲『見邊』，意即所知之範圍，或經驗之極限。在所知之範圍或經驗之極限中，無論何種情況下皆是如此而無例外之事件或關係，名爲見邊（以後稱之爲喻）。將此見邊在意識中或語言上構成句子，乃成喻支。當吾人從事推比時所依之見邊如屬無誤，自可據此以證成宗義。



（戊二）同法喻與異法喻

佛家量論，先運用因三相中『同品定有』、『異品徧無』二相從事歸納推理，然後將所得的原理之正反兩方面以言陳顯示，並舉實例加以證明，名喻。原理有兩方面，故喻亦有二種，一者、同喻（或稱同法喻），二者、異喻（或稱異法喻）。同喻顯示因同品與宗同品有不相離的關係，即凡是因同品必同時是宗同品。異喻顯示宗異品與因同品必定相離，即凡是宗異品必同時非因同品。如比量云：

聲是無常，（宗）

所作性故。（因）

若是所作，見皆是無常，如瓶等。（同喻）

若非無常，見皆非所作，如虛空等。（異喻）

上例中，因同品『所作性』之事物決定是宗同品『無常』之事物；所舉以爲證之事物瓶等，一方面是因同品，一方面又是宗同品。宗異品『非無常』之事物決定非因同品『所作性』之事物；所舉以爲證之事物虛空等，一方面非宗同品，一方面又非因同品也。

（戊三）喻體與喻依

不論同喻或異喻，皆各包涵兩部份：（一）喻體，（二）喻依。喻體顯示從所知範圍中歸納出之普徧原理，喻依是歸納所依據之事物。就同喻方面言，前節所舉之例中，『若是所作，見皆是無常』是同喻體；顯示宗同品中決定有因同品，即同品定有之原理。『瓶等』是同喻依，即建立此原理所依據之事物。就異喻方面，前節所舉例中『若非無常，見皆非所作』是異喻體；顯示宗異品中全無因同品，即異品徧無之原理。『虛空等』是異喻依，即此異喻體建立所依據之事物。同、異喻依所包涵之事物不能一一枚舉，各以『等』字概之。

佛家教人，從事比度時，應先具有所持之理由即『因』是，然後依據已知之事物，從正、反兩方面加以觀察；就正面言，若宗同品中定有因同品（或凡因同品必是宗同品）；就反面言，若宗異品中全無因同品，則其所知為正確。而顯示此正反兩方面之情況者，則為同喻體及異喻體。同異喻體有其普徧法式。同喻體之普徧法式曰『一切因同品必是宗同品』，異喻體之普徧法式則曰『一切宗異品必非因同品』。此普徧法式包涵兩條規律：（一）同喻體必須為表詮句，異喻體必須為遮詮句。（二）同喻體之結構必須先因後宗，即因同品居前，宗同品居後；異喻之結構，必須先宗後因，即宗異品居前，因異品居後。

同異喻依亦各有一條規律，即（一）同喻依必須是宗同品兼因同品。如說『人是生物（宗），是動物故（因）』，其同喻云：『若是動物，見皆是生物，如獅子等。』此中同喻依『獅子』，即是生物（宗同品），亦是動物（因同品）。若改以花草為同喻體，則花草雖是生物，與人之是否生物，究無關係；不足以證明人之為生物也。又如說『人是動物（宗），是生物故（因）』，同喻云：『若是生物，見皆動物，如花草等』。此中同喻依『花草』，雖是生物（因同品），然非動物，喻非其類，何足以證明人之是否動物？故同喻依必須同時是宗同品兼因同品。（二）異喻依必須是宗異品兼因異品（或非因同品）。如說『人是生物（宗），是動物故（因）』，其異喻云：『若非生物，見皆非動物，如銅鐵等。』此中異喻依『銅鐵等』。一方面必須非生物，另方面必須非動物，其理思之可知。

（丙四）為他比量分四：丁一、為他比量之兩種作用，丁二、論辯之形勢，丁三、所用言辭之性質與分量，丁四、宗之決擇。

（丁一）為他比量之兩種作用——能立、能破

為他比量之目的在於曉悟他人，曉悟他時不外將自比量以無過失之言詞宣

示之而已。爲他比量有二種：一爲樹立正義，一爲破斥謬說。前者名爲能立，後者名爲能破（能破有二類：一爲立量以破他，一爲指摘他人所立比量之過失而不自立量。前者屬爲他比量；後者既不立量，非此所論）。若能立、能破而有過失，則分別名似能立及似能破。

（丁二）論辯之形勢（自比量、他比量、共比量）

施用爲他比量時，或爲立敵相形之勢，或爲自固吾圉，或爲進攻他人，或則依據雙方共許之事以立論；於是在形勢上分爲自比量、他比量、共比量三種。

一、自比量（自守的論法）——若立量者以唯爲立者所許而對方所不許之事項以組成論式，祇求自守，不能用以攻他者，名爲自比量。凡自比量須加適當之簡別語。如云：

宗：我所說之甲是乙

因：許是丙故。

喻：許如子、丑等。

量中，宗上之『我所說』，因喻上之『許』，名簡別語。宗中若不加簡別語，在宗便有所別不極成過，在因便有隨一不成過，在喻便有俱不成過。

二、他比量（進攻的論法）——若立量者以一種與己方無關而為對方所許之事項，立量以指斥對方時，其論式名他比量。他比量亦須加適當之簡別語。如云：

宗：汝所說之甲是乙。

因：許是丙故。

喻：許如子、丑等。

量中如不加簡別語，在宗便有所別不極成過，在因有隨一不成過，在喻有俱不成過。

三、共比量（對諍的論法）——若用立敵共許的事項以組成論式，以論辯是非者，名為共比量。無須加簡別語。如云：

宗：佛之肉體是無常之物，

因：是父母所生故。

喻：如孔子等之肉體。

上述三種比量中，自比量祇可自固吾圉，悟他之用極弱，如有鬼論者對無鬼論者立量云：『我所許之鬼是有形體之物，自許可見故，如一切器皿。』形式上雖無過失，但必不為敵者之所信受。他比量以他人之矛攻他人之盾，唯足

以破他而不能立義，但立有悟他之用。如有鬼論者許鬼是有形而無影之物，今破之云：汝所執之鬼應有影，汝許有形故，如人等。唯共比量能破他邪智，樹立正理，最爲殊勝。又自比量雖可以自衛於一時，隨又須另申正理以別立量或防他進迫也，故不得已時始可用之。

自、他、共三種比量之分別，可從兩方面言之：（一）在實質上，有法、能別、因、喻皆極成者，爲共比量；其全部或一部分爲自許或他許而非共許者，則是自比量或他比量。（二）在形式上，有『自許』簡別語者爲自比量，有『汝執』等簡別語者爲他比量。

（丁三）所用言詞之形式與分量分三：戊一、表詮與遮詮，戊二、全分與一分，戊三、形式與分量之配合。

#### （戊一）表詮與遮詮

爲他比量之宗支含有前後兩端，即『有法』與『能別』。宗支之形式，有表示前後兩端相合者，亦有表示前後兩端相離者。前者名爲表詮（肯定）宗，後者名遮詮（否定）宗。表詮與遮詮之形式不祇宗支有之，因、喻亦有；今則著重宗支，因、喻二支之表詮或遮詮，須配合宗支而運用之（若因及喻不犯後



述諸過，則其運用自然適當，如今不須詳論）。因此，在一比量中，宗支是表詮者，則其比量爲表詮式，如：

宗 聲是無常，

因 所作性故。

喻 若是所作，見皆無常，如瓶等。

如宗支是遮詮者，則其比量爲遮詮式，如：

宗 草木非有情識之物，

因 非動物故。

喻 若非動物，見非有情識之物，如瓦石等。

剋實論之，表詮遮詮祇是宗支言語形式上之區分；其作用在於『若是遮詮宗，則比度時可用不可得因以證成所立宗義。』而表詮宗則否。除此之外，在爲自比量，祇須有三相具足之因，便可成宗，在爲他比量，則有法、能別及因之三相是否極成，又有世間相違等過又須留意耳。

（戊二）全分與一分

在言語之分量上，有表示後端偏於前端之全部者，亦有表示後端祇通於前

端之一部分者。所立之宗如屬於前一類，則稱爲『全分宗』，『凡S是P』形式之宗是；如屬於後一類，則稱爲『一分宗』，如『有S是P』形式之宗是。全分、

一分雖不限於宗支，然通常是就宗支而說。

若宗是全分宗，其因、喻必須與宗前端之全分有關；若宗是一分宗，其因、喻亦必須與宗前端之一分有關。

#### （戊三）形式與分量之配合

將表詮、遮詮與全分、一分相配合，則宗之狀貌共有四種

- （1）表詮全分宗（可以『凡S是P』表示之）。
  - （2）表詮一分宗（可以『有S是P』表示之）。
  - （3）遮詮全分宗（可以『凡S非P』表示之）。
  - （4）遮詮一分宗（可以『有S非P』表示之）。
- （丁四）宗之決擇分二：戊一、合理即立，戊二、宗之特性。

#### （戊一）合理即立

在爲他比量中，宗體有四種：（1）徧所許宗，即人皆認許，無諍論餘地之宗；如說『聲是所聞』等是。明智之人必無立此種宗之理。（2）先業稟宗，

即是將本宗先代所傳宗義對同宗派人所立之宗；如耶教徒對耶教徒立『世界是神所創造』等，彼此間無可爭論之處。（3）傍憑義宗（亦稱傍準義宗），此是立者不將所欲立之宗義說出，祇用別事暗示其可以同時成立；如說『聲無常』，而意在顯示『聲是無我』等。此一類宗，不循言語之正軌明白說出，祇用別事而作暗示，亦非言語之正軌。（4）不顧論宗，但隨立者認為合理便即提出，不顧慮其他因素，此即以理為宗。為他比量於上述三種宗中，惟應取第四種；以前三種皆無辯論之價值故。

#### （戊二）宗之特性

在為他比量中，所有宗體皆具有一特性，即是『違他順自』。前節所舉四種宗中，第一、第二兩種因缺此特性而遭淘汰，其第三種則因違反言語正軌而見棄。惟不顧論宗而具此特性者方得用為宗也。

（丙五）似比量分三：丁一、宗過，丁二、因過，丁三、喻過。

（丁一）宗過分十：戊一、宗過之種數，戊二、現量相違，戊三、比量相違，戊四、自教相違，戊五、世間相違，戊六、自語相違，戊七、能別不極成，戊八、有法不極成，戊九、俱不極成，戊十、相符極成。

（戊一）宗過之種數

宗過有九種：（一）現量相違，（二）比量相違，（三）自教相違，（四）世間相違，（五）自語相違，（六）能別不極成，（七）所別不極成，（八）俱不極成，以上名三不極成，（九）相符極成。前五種名『五相違』，是陳那所立，出於《理門論》，次三種名『三不極成』，並相符極成共四種，是天主所增補，見於《入論》。又九種過中，六、七、八，是宗依過，餘是宗體過。

（戊二）現量相違

所立之宗與現量所知之事實相違反，如說『聲非所聞』，或說『蛇有腳』等是。然此中所謂現量，乃立敵共許之現量。如不共許者，則不屬此範疇也。

現量相違有全分相違與一分相違之分。上所舉兩宗是全分相違。如說『蛇與鼠皆是有腳之物』或『色與聲皆非所聞』，則是一分相違。

（戊三）比量相違

比量籍因以成宗，故宗與因必須相順。若所用之因不唯不能成立此宗，反能成立相反之宗，如是者名為比量相違。如說『瓶是常（宗）』，所作性故（因），此因不唯不能成立『聲常』，反可以成立聲無常，又如說：『人是

不死之物（宗），是生物也（因）；其因反能成立『人是會死之物』之宗。比量相違亦有全分一分別。上舉兩宗皆是全分相違。如說：『木石皆是不死之物（宗），以無生命故（因）。』石是不死之物，木則非是，故是一分相違。

#### （戊四）自教相違

『自教』者，立論者自己學派之主張及自己個人原來之主張。若所立宗與此等主張相違，則將自陷相矛盾之境，此類宗名曰自教相違宗。如勝論師原本主張聲是無常，今立『聲是常』宗，便是自教相違。又如佛教本主張『諸行無常』，今若立宗言『諸行是常』，亦犯自教相違。

自教相違亦有全分一分別。本節前舉兩宗皆是全分自教相違。如佛教徒立宗云：『諸行及涅槃皆是常住之法』宗，則犯一分自教相違，以佛家主張諸行是無常故。

#### （戊五）世間相違

立論者立宗必在一定之地區。而所立之宗違反當地之風俗習慣及眾人共信之傳說，便有『世間相違』之過。例如印度古代有一外道，將人頂骨串成飾物，

人皆以爲不淨。此外道乃立比量；『人頂骨淨，眾生分故，猶如螺貝。』其宗即犯世間相違（此量之因、喻亦有過，然非今所論。）又如古人皆信太陽每日皆從東方升起西方沒，而有人立宗說『太陽不從東方昇西方沒』，亦犯世間相違，而爲社會人士所斥責。

在爲他比量中，立宗以違他順自爲定則，世間相違宗豈非違他順自乎？何故又說爲似宗耶？此又不然。違他順自乃對敵論者說，世間相違則對立論者所處的社會而言。二者表面相似而實不同。

若彼此對辯而欲避免世間相違過失，可加『簡別語』。如古代印度人普遍相信月中之陰影是兔，而立論者欲從科學之立場否定月中有兔而避免世間相違之過，則應云：『從科學觀點看月中無兔』，有『從科學觀點』一簡別語，則不惟無世間相違之過，且能引導敵者檢查立論者研究之結果加以批評也。

世間相違亦有全分、一分之別。如前說『月中無兔』，是全分世間相違。答說：『日、月中皆無兔』，則是一分相違也。

前已言之，三支之排列有二種方式：（一）歸納式，即先宗，次因，又次爲喻；（二）演繹式，即先喻，次因，又次爲宗。運用歸納式時，通塗祇說出同異喻依便可；喻體可以省略，蓋既舉喻依，則喻體便可想像而得也。唯喻依



則不能省，以是所依之事實故。

（戊六）自語相違

立論者所立宗前後矛盾，名曰自語相違。凡立宗，前後陳必須依順，當說『S是P』時，P必須依順S而為S所屬主義類，如說『聲是無常』、『白馬是馬』等。如有人說：『我母是石女』（不能生育之女子），或『一切言皆是妄』等，則後陳便非前陳所屬之義類而與前陳相反，而犯自語相違。前宗既說『我母』，明知是有子女之人，再說是『石女』，便又許其不能生育，便是自相矛盾。後宗『一切言皆是妄』，若許此『一切言皆是妄』之言不妄，則『一切言』中有一分不妄，便違有法『一切』之言，而有一分自語相違之過。

陳那所說五種過失，其著處在指出組成後之宗有（一）違反事實，或（二）違反理論，或（三）違反自己學說，或（四）違反世間信仰，或（五）違反自己言語等五種矛盾，與宗之組織無關。下所述天主所指出之四種過失，則是指明宗支組織上之過失。

（戊七）能別不極成

『能別』即宗之後陳。立論者所立宗之後陳必須立敵共許。若後陳不共許，

便是能別不極成。如佛弟子對數論師立『聲是壞滅』，就犯此過。因數論師認為一切事物皆由自性轉變而來，『有』可轉變為無，『無』可轉變為有，有轉變而無壞滅，即世上無有『壞滅』一事。故聲祇有轉變，但不壞滅。故此宗犯能別不極成過。又如一神論者對佛教徒立『萬物是獨一的真神所造』，亦犯此過；以佛教徒不許有神所造之物故。

能別不極成亦有全分、一分之別。上所舉兩宗皆是全分能別不極成。如有人立『癩癩出於鬼祟及神志不清』宗，則為一分能別不極成也。

此種不極成之能別，若加簡別語，便可避免有過。

（戊八）有法不極成（亦名所別不極成）

立論者所立宗之有法亦應為立敵所共許。如不共許，即犯有法不極成過。如數論師對佛教徒立『我是思』宗，有法『我』，佛家不許，故犯『有法不極成』過。又如耶教徒對唯物論者立『真神之審判是公平正直的』宗，唯物論人不許有真神之審判，故亦犯有法不極成過。

有法不極成亦有全分、一分之別。上舉兩例俱是全分所別不極成。其一分所別不極成者，如一信鬼之人對一不信鬼者立宗云：『人與鬼皆是實在之物』，

有法中一分『人』是立敵共許，另一分『鬼』則非共許，故犯一分有法不極成過。

（戊九）俱不極成

俱不極成者，有法與能別俱不為立敵所共許，即一個宗而兼有前述兩種過失者。如勝論師對佛教徒立『我是諸德和合之因緣』宗，有法之『我』及『和合因緣』之能別皆非佛家所許，故犯俱不極成之過。何以故？勝論宗將六個句義（範疇）統攝宇宙萬有：一、實（實質），二、德（屬性），三、業（作用），四、大有（能令萬物不無之原理），五、同異（能令萬物有同有異之原理），六、和合（能令萬物和合之原理）。其中之『和合』句能使『德』中之覺、樂、苦、欲、瞋、勤、勇、法、非法等九種德與實中之『我』相和合。但必須有『我』然後『和合』始能令此諸德與『我』合；故我是和合之因緣（原因）。佛家既反對有我，亦反對有和合之因緣（佛家雖說因緣，但義與此別）也。如一信有靈魂及信有天國之人對唯物論者立『善人之靈魂死後將歸天國』宗，亦犯俱不極成。

俱不極成亦有全分一分之分。前舉兩例皆是全分俱不極成。一分俱不極成者：例如一信有齊天大聖及信當時佛祖仍在靈山之人對一歷史家說：『齊天大

聖及玄奘法師皆是唐朝人且曾於當時朝見佛祖』；有法之一分『齊天大聖』及能別之一分『於當時朝見佛祖』皆非歷史家所許有，便是俱不極成。

（戊十）相符極成

相符極成是關於宗體之過失。在爲他比量中，宗依必須共許，但宗體則必須不共許。若宗體而立敵共許，便非對敵申宗。故所立之宗而立敵雙方承認，便犯相符極成之過。如說『聲是所聞』是。又如一佛教徒對一講辯證法唯物論者說：『世界上一切現象皆不斷變化』，亦犯相符極成。

（丁二）因過分十四：戊一、因過之種類，戊二、兩俱不成，戊三、隨一不成，戊四、猶豫不成，戊五、所依不成，戊六、共不定，戊七、不共不定，戊八、同品一分轉異品徧轉不定，戊九、異品一分轉同品徧轉不定，戊十、俱品一分轉不定，戊十一、相違決定，戊十二、能別自相相違，戊十三、有法自相相違，戊十四、廢立。

（戊一）因過之種類

因過有十四種，區分爲三群：（一）由違反因三相中之『徧是宗法』產生四種不成過，（二）由違反因三相中之『同品定有』或『異品徧無』而產生六

種不定過，（三）於三相中之『同品定有』及『異品徧無』並皆違反而產生四種相違過。

在下述論式中

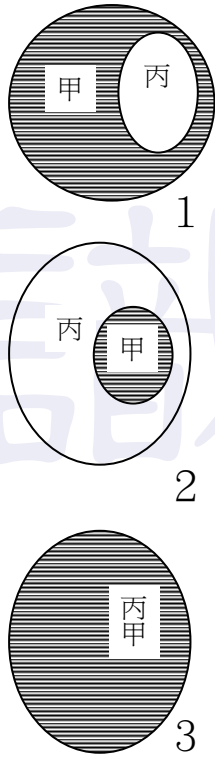
甲是乙（宗）

是丙故（因）

『是丙故』是因。若此因與有法甲全無關係，或祇有一部分關係，則此因違反三相中之徧是宗法一相，而不能成立彼宗，其過失名為『不成』。

在上述論式中，『丙』與有法『甲』之關係總有五種：

（一）因『丙』為有法『甲』之一部，如圖1；

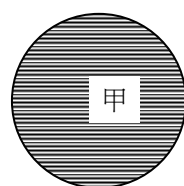
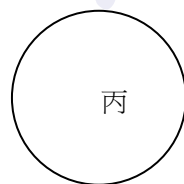
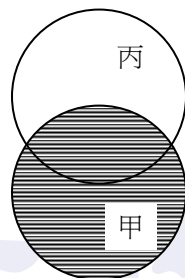


（二）有法『甲』為因『丙』之一部，如圖2；

（三）『因』丙與有法『甲』完全等同，如圖3；

（四）因『丙』與有法『甲』有一部份相合，如圖4；

4



5

(五) 因『丙』與有法『甲』全無關係，如圖5；

在上五種情形中，唯第(二)、第(三)種情形之因具備『徧是宗法』之條件；其餘三種皆因不具此相而不能令『甲是乙』之宗成立。

不定及相違兩類因過，將於稍後論之。

(戊二) 兩俱不成

兩俱不成者：立、敵兩方皆不認為該因遍於有法，亦即有法非因同品（立敵兩方皆不認為此因屬於上節第(二)及第(三)兩種情形，如說：

聲是無常，（宗）……（1）

眼所見故。（因）

立敵兩方皆不許聲音可用眼見，故此因全不遍於有法。又如說：



人爲萬物之靈，（宗）……………（2）  
能飛翔空中故。（因）

又如說：

聲是無常，（宗）……………（3）皆是兩俱不成。  
眼所見耳所聞故。（因）

兩俱不成過有全分、一分之別。如上所舉第（1）、（2）例，即是全分兩俱不成，第（3）例即一分兩俱不成。

（戊三）隨一不成

隨一不成是對於因之是否周徧於有法，立、敵所見不同之似因。或則立者認爲不周徧，或則敵者以爲不周徧，皆屬隨一不成。前者名自隨一不成，後者名爲他隨一不成。如勝論師對聲顯論立量云：

聲是無常，（宗）

所作性故。（因）

聲顯論不許聲由造作而生，故是隨一不成。

又如唯物論者對基督教徒立量云：

惡人將呻吟於未來之苦惱，（宗）

受神罰故。（因）

唯物論者不許有神，故『神罰』之因，是自隨一不成。此例如屬基督教徒所立，則對唯物論者有他隨一不成過。

隨一不成亦有全分、一分之別。如性善論者對性惡論者云：

人性應任其自然發展，（宗）

以是善故。（因）

此是全分他隨一不成。如為對主張人性中有善又有惡者立此量，則是一分他隨一不成。餘可類推。

（戊四）猶豫不成

猶豫不成者：猶豫即疑惑。為所陳之因是否遍於有法尙未能確定，則此因不能盡其成立宗義之任務而有過。此過名曰猶豫不成。如人遠見有物上昇，為雲、為霧、為塵、為煙，尙未判定，而貿貿然說

彼處有火，（宗）

以有煙故。（因）

此即犯猶豫不成之過。

（戊五）所依不成

因明中之因應是宗中有法之屬性。屬性必依附於事物之上。故因為能依，有法為所依。如立論者所立量中之有法非極成之有法，則其因便有『所依不成』之過。換言之，即當所立宗有『有法不極成』過時，因同時有『所依不成』之過。如勝論師將宇宙萬有分為六個範疇，名六句義：一、實（實質），二、德（屬性），三、業（作用），四、大有，五、同異，六、和合，實句義中有地、水、火、風、空、時、方、我、意，共九種。德句義中有色、味、香、觸、數、量、別性、合、離、聲……等共二十四種。勝論師認為二十四種德中之數、量、別性、合、離、聲等六德須依實句義中之空句（虛空）乃可存在，即虛空為數等六種德之所依。故立量云：

虛空實有，（宗）

德所依故。（因）

此量對承認有虛空其物之學派或無過失。但對於不承認虛空為實有之『無空論』者如經部等，則犯有法不極成之過。有法不極成，則因無所依而有『所依不成』

過。又如有鬼論者對無鬼論者立量云・

鬼是實有之物，（宗）

有形體故。（因）

依同理，亦犯所依不成過。

以上四過，皆由違反因三相中之『徧是宗法』一相而生。

（戊六）共不定

不定過有六種。其中前五種是由於違反因三相中『同品定有』及『異品徧無』任一相而生。茲先論前五種。

因與宗同品必須具有關係，同時與宗異品必須全無關係（參考前述九句因）。設不如此，所用之因於宗同品固有關係，而同時於宗異品亦有關係（違反『異品徧無』相）；或於宗異品固無關係，而同時於宗同品亦無關係（違反『同品定有』相）；則此因可成此宗，亦可成彼相反之宗，或此宗彼宗俱不能成立。故名不定。

前五不定過者：（一）共不定，（二）不共不定，（三）同品一分轉異品徧轉不定，（四）異品一分轉同品徧轉不定，（五）俱品一分轉不定。

共不定即是九句因中之第一句，『同品有異品有』違反因三相中之『異品徧無』一相。宗同品及宗異品共有此因，故稱爲共。如有人立量云：

聲是常住之物，（宗）

是認識之對象故。（因）

如虛空等（同喻），如瓶等。（異喻）

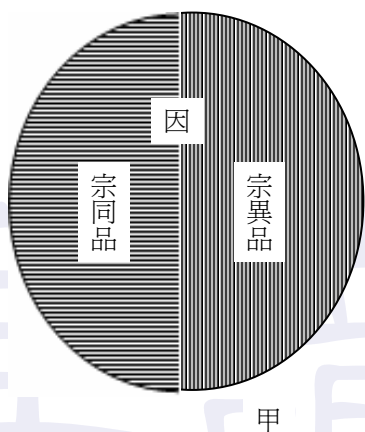
又如說言：

鯨是哺乳類，（宗）

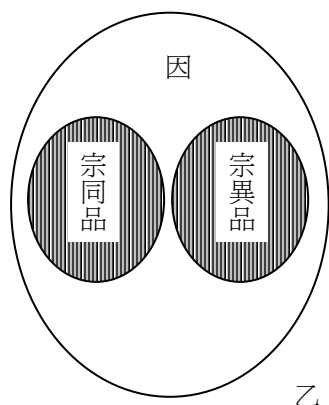
是動物故。（因）

如人等（同喻），如蚯蚓等。（異喻）

上述二比量中一切宗同品及宗異品皆有此因；皆如下甲或乙圖：



甲



乙

（戊七）不共不定

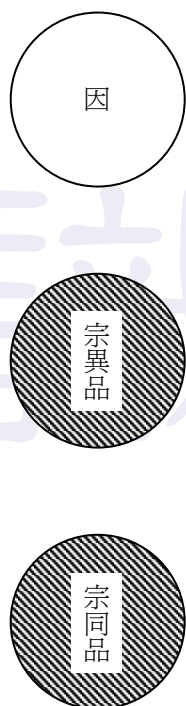
不共不定是九句因中之第五句，『同品非有異品非有』，違反因三相中之『同品定有』一相。宗同品及宗異品皆無此因，故名不共。如立量云：

聲是常住之物，（宗）

所聞性故。（因）

如虛空等（同喻），如瓶等。（異喻）

除聲以外，宗同品及宗異品中皆無所聞之物，故『所聞性』因與宗同品、宗異品皆不相通，此因之能否成宗，便在不可知之數；故曰不共不定。如下圖：



又如量云：

人是生物，（宗）



是理性動物故。（因）

如獸類等（同喻），如礦物等。（異喻）

亦犯同一過失。

（戊八）同品一分轉異品徧轉不定

同品一分轉異品徧轉（簡稱『同分異全』。『轉』是『具有』之意）。

即是九句因中之第七句，『同品有非有異品有』，亦是違反因三相中之『異品徧無』一相。宗同品之一部份具有此因，似可證成宗義；然宗異品之全部皆有此因，似又證成其相反之宗，故有不定之過。如立量云：

內聲（人身所發出的含有意義的聲）非勤勇無間所發，（宗）

無常性故。（因）

如電空等（同喻），如瓶等。（異喻）

宗同品中電等具有『無常性』因，空等無『無常性』因；故是同品一分轉。

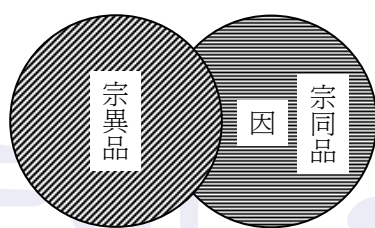
宗異品之瓶等卻全部具無常性，故是異品徧轉。所比之內聲爲如瓶等是無常性故，而是勤勇無間所發耶？爲如電等是無常性故，而非勤勇無間所發耶？莫能證實，故是不定。

又如量云：

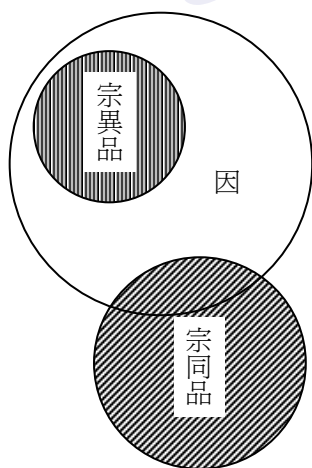
人非動物，（宗）  
是生物故。（因）

如草木土石等（同喻），如鳥獸等。（異喻）

宗同品中之草木等是生物，土石等非生物，故同品一分轉；宗異品鳥獸等全是生物，故異品徧轉。



甲



乙

（戊九）異品一分轉同品徧轉不定

異品一分轉同品徧轉（簡稱異分同全）是九句因中之第三句，『同品有異品有非有』，亦違反因三相中之『異品徧無』相，宗同品全具有因，似可證成

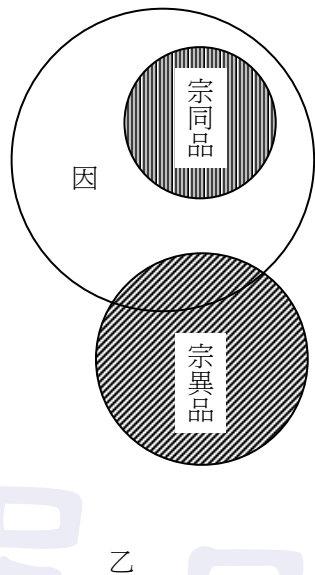
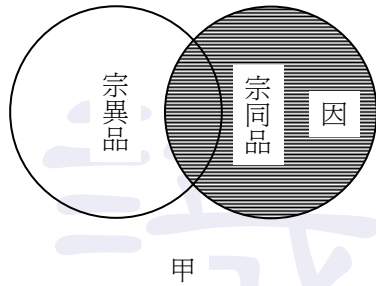
宗義；然宗異品中有一部份亦具此因，又似可證成其相反之宗，故爲不定，與前過同。如立量云：

聲是勤勇無間所發之物，（宗）

以是無常之物故。（因）

如瓶等（同喻），如電、虛空等。（異喻）

上比量中，所有宗同品中具有有因，故名同品徧轉。宗異品中如電等是無常之物，虛空等則非無常之物，故名異品一分轉。如圖甲或乙：



又如比量云：

人是動物，（宗）

是生物故。(因)

如牛羊等(同喻)，如草、石等。(異喻)

亦犯此過。

(戊十)俱品一分轉不定

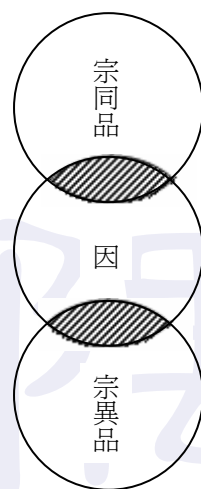
俱品一分轉相當於九句因中之第九句，『同品有非有異品有非有』，違反因三相中之『異品徧無性』相，宗同品、宗異品各有一部份是因同品。如立量云：

聲是常住之物，(宗)

無質礙故。(因)

如虛空、極微等(同喻)，如瓶、樂等。(異喻)

宗同品中一部份如虛空等無質礙，另一部分極微等有質礙，故同品一分有此因轉。宗異品中一部份如瓶等有質礙，另一部份如樂等無質礙，故異品一分有此因轉。同品、異品合名俱品也。其關係如下圖：



又如量云：

人是黃色之物，（宗）

是動物故。（因）

如黃牛、黃花等（同喻），如白石、白羊等。（異喻）

其因亦犯此過。

（戊十一）相違決定

前五種不定過皆在九句因中，相違決定過則與九句因無關。立者主張『甲是乙』成，敵者主張『甲非乙』，兩宗相違，而立敵所舉之因各具三相在其比量內，皆能決定立宗義；換言之，即是兩因各自決定成立相違之宗；故名相違決定。如說聲無常之勝論師對聲常住論之聲生論師立比量云：

聲是無常之物，（宗）

所作性故。（因）

如瓶等。（同喻）（異喻惟作止濫之用，可缺）。

上述比量中所舉之因，具備三相，全無過失。然聲生師及勝論師共許現實的可聞的聲音之中別有『聲性』（聲音與聲音間性質相同及與其他事物性質相異之特性。）又共許此聲性是可聞而常住；即立敵兩家皆許聲性可聞而常住，惟立者說聲音是無常，敵者則說聲音是常，故聲生師針對勝論師而立量云：

聲是常住之物，（宗）

所聞性故。（因）

如聲性。（同喻）

此量與勝論對辯時三相無缺，決定能成所立之宗。（用以對佛家等則爲有過，以佛家不許於聲音之外別有常住之聲性故。）

在發生如是立敵矛盾時，應以世間現量斷其是非。上二相違量中，依世間現量明明以勝論師爲勝也。若在同教派中而起爭論，則以教義爲標準也。若現量與教義皆不能決，則宜以同喻依多少爲標準，同喻依多者爲勝。如有一立量云：

虞舜非賢人，（宗）

是瞽叟（舜之父，有惡德）之子故。（因）

如象（舜之弟，有惡行。）（同喻），如禹、湯、文王、武王等。（異



喻)

此量三相無缺。另一人作相違量云：

虞舜是賢人，(宗)

仁民愛物故。(因)

如禹、湯、文王、武王等(同喻)，如桀、紂等。(異喻)

或立相違量云：

虞舜是賢人，(宗)

是大孝故。(因)

如閔子騫、曾參等(同喻)，如楊廣等。(異喻)

前後三量相較，則後二量爲勝也。

然相違決定，在爲他比量中容或有之，在爲自比量中則不存在也。(以上

參考陳大齊《印度理則學》及呂澂《因明入正理論講解》。)

(戊十二) 能別自相相違(法自相相違)

立論者所舉之因若缺少『同品定有』及『異品徧無』二相，則不惟不能成立所欲成立之宗，反能成立相反之宗；如是之因，名相違因。(前舉之不定過，祇於此二相中隨缺一相，今則二相俱缺)。

相違有二：一、能別自相相違，二、有法自相相違。

於解釋相違過之前，須先瞭解『自相』及『差別』兩名詞在此處之特殊意義與前此所指者不同。此處所謂『自相』，是指一名詞表面所陳述之意義；所謂『差別』，乃指表面意義以外立者人意中所暗含藏之意義。前者為言上所陳，後者乃意中所許。有法及能別各有言陳的自相及意許的差別。

能別自相相違（原名法自相相違。能別亦名為『法』。本書為統一用語，一向稱為能別），即是所用之因非正因，不能成立己宗，反足以成立與己宗之能別之自相相違之宗，相當於九句因中第四句同品非有異品有，或第六句同品非有異品有非有。

如聲生論者立量云：

聲是常住之物，（宗）

所作性故（或勤勇無間所發性故）。（因）

如虛空等（同喻），如瓶等。（異喻）

『所作性』或『勤勇無間所發性』因在宗同品虛空等中無，在宗異品中有，違反因之『同品定有』及『異品徧無』二相。立論者之言陳本欲成立聲常，而其因反足以成立聲是無常之物，故此因是『能別自相相違』之因也。又如人立量

云：

人是不死之物，（宗）

是生物故。（因）

如土石等（同喻），如鳥獸草木等。（異喻）

亦同犯能別自相相違過。

（戊十三）有法自相相違

有法自相相違者：所用之因與自所欲立宗之自相（言陳）相違反之過失。

如勝論祖師鵠鷄對弟子五頂立三比量云：

（一）有性非實（宗）

有一實故（因）

如同異性（同喻）

（二）有性非德（宗）

有一德故（因）

如同異德（同喻）

（三）有性非業（宗）

有一非業（因）

如同異性。（同喻）

此三比量合書爲一，則爲：有性非實，非德，非業（宗），有一實故，有德、業故（因），如同異性。勝論宗將宇宙萬有納入六句義範疇中：一、實，謂實質。二、德，謂屬性。三、業，謂作用。四、有性（或大有），謂令人知實、德、業存在之原因（注意：勝論師以『有性』爲實、德、業之外獨立之物。若無有性則吾人不能知有實、德、業之存在。又此有性以一一實、一一德、一一業爲所依，故吾人知有一一實、一一德、一一業之存在。）五、同異性，謂令人知萬物有同有異之原因。六、和合，謂令實、德、業、有性、同異性在同一對象上不分離之原因。此六句義中，有性使人產生『有』之瞭解，而同異性使人產生『同異』之瞭解；然二者皆有一一實、一一德、一一業爲所依而非實、非德、非業；此爲二者共同之點。故鵠鷗得引同異性爲同喻以證有性之非實也。此三比量，勝論師以爲三相具足，可以無過。然其因（有一實故，有德業故）除能成立有性非實、非德、非業之外，復可成立『有性非有性』。因此佛家立量破之云：

汝所言之有性非有性，（宗）

有一實故，有德、業故。（因）

如同異性。（同喻）

（戊十四）廢立

《因明入正理論》等中，相違因共有四種，即除法自相相違及能別自相相違之外，別有法差別相違及有法差別相違二種。然有法與能別必須立敵共許，祇須此二者之自相義能成立，則不須追究其差別義之問題。差別義為自相義之所涵攝，若立敵雙方對於自相之差別發生歧見，則祇在兩種情形有之：（一）自相本非立敵共許，（二）自相本已共許而問題之發生不在此因，而須向另一問題研討。故法稱廢此二。今從之。

（丁三）喻過分十：戊一、能立法不成，戊二、所立法不成，戊三、俱不成，戊四、無合，戊五、倒合，戊六、所立不遣，戊七、能立不遣，戊八、俱不遣，戊九、不離，戊十、倒離。

（戊一）能立法不成（喻過第一種）

喻過有十種：一、能立法不成，二、所立法不成，三、俱不成，四、無合，五、倒合，六、所立不遣，七、能立不遣，八、俱不遣，九、不離，十、倒離。前五種為同喻過，後五種為異喻過。

能立法不成者：『能立』指因而言；以『因』是所立宗之能立，又是宗之

法（徧是宗法，法謂屬性。）故名『能立法』。『能立不成』，即言其同喻依不具有爲因之義。同喻依助因以成立宗，故必須同時是因同品及宗同品。若所舉之同喻依祇是宗同品而非因同品，則不能收助因成宗之效，故爲過也。如聲論師對勝論師立比量云：

聲是是常住之物，（宗）

無質礙故。（因）

若無質礙，見彼是常，猶如極微。（同喻）

聲論師執聲是常，而勝論則認爲聲是無常。聲論師立『無質礙』因；此因立敵兩方共許。然聲論以『極微』爲同喻依。極微者，古代印度多數學派（包括聲論及勝論）所共許之物質最小單位，是常住而有質礙之物。今以極微爲同喻依；極微是常住，是宗同品；極微有質礙，非因同品。故此喻依有『能立不成』之過。

又如有人立比量云：

人是有死之物，（宗）

是動物故。（因）

若是動物，皆是有死之物；如草木等。（同喻）



此量中之同喻依『草木』是宗同品，但非因同品，有過同前量。

（戊二）所立法不成（喻過第二種）

所立法不成者：宗是『所立』。宗中之後陳是宗中之法，名『所立法』。同喻依必具有為宗中法之義（屬性），即必須是宗同品。若所舉之同喻依雖是因同品，卻非宗同品，則為有過；其過名為『所立法不成』。如聲論師對勝論師立比量云：

聲是常住之物，（宗）

無質礙故。（因）

若無質礙，見彼是常；如覺。（同喻）

『覺』是心、心所法之總名。『覺』無質礙，具有能立法之義，是因同品。然『覺』非常住之物，故不具所立法『常住』之義，非宗同品。故以覺為同喻依，便有『所立法不成』之過。

又如有人立比量云：

人是黃色之物，（宗）

是動物故。（因）

若是動物，見皆黃色之物；如白羊等。（同喻）

白羊是因同品，但非宗同品，故此喻依有過同前。

戊三）俱不成（喻過第三種）

俱不成者：即其同喻既是能立法不成，又是所立法不成也。然俱不成復有二種：（一）有體俱不成，（二）無體俱不成。有體俱不成者，所舉之同喻依既非宗同品，亦非因同品，而立敵共許其存在。如云：

聲是常住之物，（宗）

無質礙故。（因）

若無質礙，見彼是常；猶如瓶等。（同喻）

瓶等既非無質礙之因同品，又非常住之宗同品，故有俱不成過。

又如人立量云：

人是生物，（宗）

是動物故。（因）

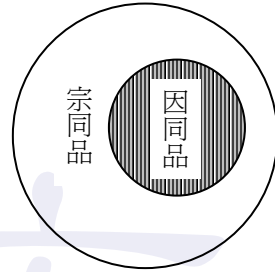
若是動物，見皆是生物；如土石等。（同喻）

同喻依『土石』既非動物，亦非生物，犯俱不成過。

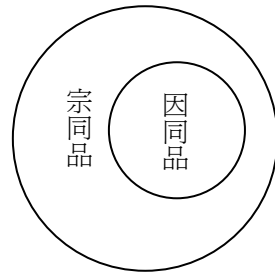
（戊四）無合（喻過第四種）

前三過皆同喻依之謬誤，後二過則是同喻體之謬誤。後二過之一為『無

合』。無合者：其同喻體因同品與宗同品並列而未能表出二者屬著不離之關係也。蓋凡因同品必須是宗同品（剔除有法後），如下甲圖或乙圖：



甲圖



乙圖

若祇並列因同品、宗同品，則不能表上述二圖之關係。如有量云：

聲是無常之物，（宗）

所作性故。（因）

如於瓶見所作性及無常之物。（同喻）

此量之喻體祇將所作性與無常物並舉而一若無關係者，均犯『無合』之過。正確之喻體應與『若是所作，見皆無常』，必如此方能表出上兩圖之關係也。

又如量云：

人是生物，（宗）

是動物故。(因)

如於牛見動物與生物。(同喻)

此量之同喻體，有過同前。

(戊五) 倒合 (喻過第五種)

因同品與宗同品之關係爲『因同品必須全是宗同品』(剔除有法)，如上節(戊四)中甲、乙二圖，故用言詞表示，則應爲『若是因同品，見皆是宗同品』；即因同品在前，宗同品在後，如說：『若是所作性，見彼是無常之物』，方合次序。今若顛倒其次序，而說『若是無常之物，見彼是所作性』，即爲倒合。

又如量云：

人是生物，(宗)

是動物故。(因)

若是生物，見皆是動物。(同喻)

同前有無合過。

(戊六) 所立不遣 (喻過第六種)

所立不遣者：『所立』，『所立法』之略稱。『遣』謂遮遣，離開或排斥之義。異喻依應同時是宗異品及因異品。今所立法不遣，異喻依祇是因異品而非宗異品，故犯所立法不遣之過。如立量云：

聲是常住之物，（宗）

無質礙故。（因）

諸非常住之物，見彼質礙；如極微。（異喻）

異喻依『極微』有質礙，是因異品，與能立法『無質礙』遠離，可成立；然極微是常，是宗同品，與所立法不離，故犯所立不遣之過。

又如量云：

人是生物，（宗）

是動物故。（因）

凡非生物，見非動物，如松柏等。（異喻）

有過同前量。

（戊七）能立不遣（喻過第七種）

能立不遣者：『能立』是『能立法』之簡稱。若異喻依祇是宗異品而非因

異品，即異喻依不能離能立法，而犯『能立不遣』之過。如聲論師對勝論師立量云：

聲是常住之物，（宗）

無質礙故。（因）

諸非常住之物，見彼質礙；如業。（異喻）

聲論、勝論共許業非常住之物，業是宗異品。但兩方皆不許業有質礙，故業非因異品，故此異喻依——業——有『能立不遣』之過。

又如人立量云：

人是黃色之物，（宗）

是動物故。（因）

若非黃色之物，見皆非動物；如白羊等。（異喻）

量中喻依白羊等非黃色之物，是宗異品；白羊是動物，非因異品；故是能立不遣。

（戊八）俱不遣（喻過第八種）

俱不遣者：若異喻依既非宗異品，亦非因異品，與異喻依所須之條件全相



違反，即兼具所立不遣與能立不遣二過。如聲論師對薩婆多部（佛教小乘有宗）立量云：

聲是常住之物，（宗）

無質礙故。（因）

若非常住之物，見彼質礙；如虛空。（異喻）

薩婆多許虛空常住，且無質礙。故此異喻依『虛空』，既非宗異品，亦非因異品，有俱不遣過。

又如人立量云：

人是生物，（宗）

是動物故。（因）

若不是生物，見皆非動物，如牛等。（異喻）

『牛』既是宗同品，又是因同品，故同前有俱不遣過。

（戊九）不離（喻過第九種）

前三過皆異喻依之過失。此及下一過則是異喻體之過失。

不離者：異喻體之職務在於分離宗異品與因同品，以示無宗同品處決定無

因同品。若祇雙舉宗因二種異品而不明示其關係，則爲有過，過名『不離』。如聲論師對薩婆多立量云：

聲是常住之物，（宗）

無質礙故。（因）

如瓶，見無常物與有質礙性。（異喻）

又如人立量云：

人是生物，（宗）

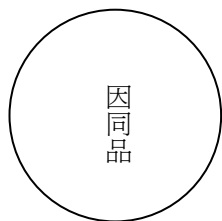
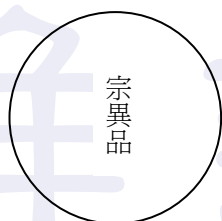
是動物故。（因）

如土石等，若非生物非動物。（異喻）

亦犯不離之過。

（戊十）倒離

宗異品與因同品之關係爲『宗異品必須全非因同品』，如圖：



若用言詞表示，應爲『若是宗異品，見皆非因同品』，且宗異品在前，因同品在後；如說：

聲是無常之物，（宗）

所作性故。（因）

若非無常之物，見非所作性，如虛空等。（異喻）

量中之異喻方合次序。今若顛倒其次序，而說『若非所作性，見彼非無常之物』，則爲倒離。

又如量云：

人是生物，（宗）

是動物故。（因）

若非動物，見非生物，如土石等。（異喻）

亦同此過。

（乙二）修行方法分三：丙一、修行之根機，丙二、修行歷程，丙三、五重唯識觀。

（丙一）修行之根機——大乘二種種性

修行人要具大乘二種種性方能於五位中漸次修行，證得佛果。

一切有情，無始時來，本然有五種性，（一）聲聞種性，（二）獨覺種性，（三）菩薩種性，（四）不定種性，（五）無種性。聲聞種性人生命中唯具有證得阿羅漢果之生空無漏智種子。獨覺種性人唯具證獨覺果之生空無漏智種子。此二種性之有情，唯斷煩惱障，證生空真如，各得自乘之果。菩薩種性人唯具證佛果之生法二空無漏種子。此種性有情，兼斷煩惱、所知二障，證二空真如。不定種性人有四類別：（一）具菩薩、聲聞二性，（二）具菩薩、獨覺二性，（三）具聲聞、獨覺二性，（四）具聲聞、獨覺、菩薩三性。無性有情不具三乘無漏種子，唯有有漏種子，不能斷煩惱、所知二障，但修世間善業，受人、天有漏果報。

言大乘二種種性者，在上述五種種性中，一屬菩薩種性及不定種性之一部份有情（除去「（三）具聲聞獨覺二性」者），無始以來具有證得佛果之本有無漏種子，而未遇善友為說正法，乃至未發大菩提心，是名本性住種性。既發心後，多聞正法，修習佛果因行，熏習有漏聞、思、修慧，由熏習力，令彼本有無漏種子勢力增長，是名習所成種性。具此本性住及習所成二種種性者，乃能於五位中修行證果也。

習所成種性菩薩復有二種：一者、直往菩薩，第八識中唯有菩薩法爾無漏種子，不須先修聲聞、獨覺乘行，直入大乘行位。二者迴入菩薩，無始以來第八識中兼具聲聞、獨覺無漏種子，故先修二乘行，證聲聞、獨覺果，然後迴心向大始入大乘初位。

（丙二）修行歷程分五：丁一、資糧位，丁二、加行位，丁三、通達位，丁四、修習位，丁五、究竟位。

#### （丁一）資糧位

從初發菩提心起，至煖等四加行智生起之前，名資糧位。言資糧者，意謂資益身心之糧食。此位菩薩，信解唯識道理，發求大菩提之心，謂趣無上菩提，具修福、智二種資糧，故名資糧位。言福智者：六度、四攝、四無量等中之以慧爲性者名智，餘皆名福。有大乘種性之人，內具慈悲、智慧，外逢良師益友，始聞正法，思流轉之可厭，愍含識之多艱，便能發起求大菩提之願，名曰發心。言『發心』者，具含四義：（一）廣大心；請一切眾生之類，若卵生，若胎生，若濕生，若化生，我皆令入無餘涅槃而滅度之。（二）至極心；如有眾生未入無餘涅槃，我終不停止化度工作。（三）最勝心；令諸眾生皆入無餘涅槃，而

非其他之滿足。(四)無顛倒心；菩薩雖度無量眾生，而知無實眾生得滅度。

(見《能斷金剛般若經》)。又此發心，非泛爾起念，後便停息；其界限由資糧位開始乃至佛地，恆時發起，依修行者修養之淺深，發心之相有二十二種：

(一)與欲心所相應之發心，是最初最淺之發心，爲一切淨法之所依處，猶如大地，能承載生長萬物。

(二)與意樂相應之發心，乃至得大菩提而不改變，猶如純金。言『意樂』者，以信、欲、勝解三法爲體。乃比欲更強的意志。

(三)與增上(強烈的)意樂相應之發心，能增長一切善法，猶如新月。新月祇一彎光線，但能逐日增長至於盈滿也。

以上三者依次爲資糧位下、中、上品之發心。

(四)與大菩提隨順加行相應之發心，能燒障礙菩提之薪柴，猶如猛火。此爲加行位之發心。

(五)與布施相應之發心，能滿足眾生心願，猶如寶藏。初地發心。

(六)與持戒相應之發心，是一切功德之生源，猶如寶源(寶礦)。第二地發心。

(七)與安忍相應之發心，雖遇不如意境而不爲所擾亂，猶如大海。第三



地發心。

（八）與精進相應之發心，邪魔外道不能破壞，猶如金剛。第四地發心。

（九）與靜慮相應之發心，散亂（心所）所不能動，猶如山王。第五地發心。

（十）與般若相應之發心，能除二障（所知障、煩惱障）重病，猶如良藥。第六地發心。

（十一）與方便相應之發心，不捨利他，猶如善友。第七地發心。

（十二）與大願相應之發心，如願成辦，猶如如意寶珠。第八地發心。

（十三）與力相應之發心，能成熟所化有情，猶如日輪，照耀大地，令萬物生長成熟。第九地發心。

（十四）與妙智相應之發心，能以愛語調伏所化有情，猶如歌聲。第十地發心。

般若波羅蜜多有廣狹二義。廣義的般若波羅蜜多包括根本智與後得智，狹義的則唯指根本智。上文第六地與般若相應之發心是指狹義的般若根本智。由第七地方便相應之發心至第十地妙智相應之發心，專指後得智。根本智無名言（概念），後得智有名言。無名言則不能發語，故說法度生必藉後得智。《現

觀莊嚴論》依《解深密》，將後得分爲方便、大願、力、妙智四波羅蜜多。

(十五) 神通相應之發心，勢力無礙，能隨意自在，猶如國王。

(十六) 二資糧（福德智慧二資糧）相應之發心，具足無量福德、智慧資糧，猶如倉庫。

(十七) 三十七菩提分相應之發心，三世諸佛皆行此道，猶如大路。

(十八) 悲及毘鉢舍那相應之發心，由大悲故，不滯涅槃，由具能觀之智慧故，不墮生死，猶如車乘（二馬所引的車）。

(十九) 總持辯才相應之發心。總持即陀羅尼之意譯，能憶持一切諸法相，及能持明咒以加持眾生，並與辯才相應，猶如泉。

以上五種皆屬第八、第九、第十、三清淨地之發心。

(二十) 四法唄陀南相應之發心。唄陀南意譯爲攝頌；又譯爲集施頌，謂集合諸法，施諸眾生也。四唄陀南謂：（一）諸行無常，（二）諸法無我，（三）涅槃寂靜，（四）有漏皆苦。發揚眾生解脫生死之妙音，猶如雅音。此是佛地之發心。

(二十一) 唯一共道相應之發心。三世諸佛唯一共道，謂爲饒益眾生說般若波羅蜜多，等無有異，猶如河流，同一味水性也。

（二十二）法身相應之發心，能示現住知足天及從彼處下生人間，猶如大雲。

以上三種爲佛地之發心。

以上二十二種發心，其界限爲後後必兼前前；非說有後一種發心便捨棄前一種也。

此位菩薩，於發菩提心後，歷十住、十行、十迴向三階段，乃於十迴向之滿心之際轉入加行位。言十住者：十乃圓滿之數。住者立也。謂創始修行，信心堅固，學修六度，雖未殊勝，然心極堅住，無動轉也。十行者：行謂進趣。修行六波羅蜜多，漸趣殊勝，於佛所說種種教授，盡能如說行也。十迴向者：謂所修六度，四攝等行，與一切有情平等共有，不作他求，全都迴向無上正等菩提也。古人往往將十住等之『十』字配以十事，今謂所修之行何止十事，硬配十事反嫌煩瑣；今簡釋之如上。

又復應知，此位菩薩，由四種力，已能深信唯識道理。所謂四種力者：（一）因力，謂具大乘種性；（二）善友力，謂已逢事無量諸佛；（三）作意力，謂已得一向決定勝解；（四）資糧力，謂已善集諸善根等。然以多住散心修福智行，止觀力微，祇能暫伏一分分別二障現行（因信邪教所起分別二障），於另

一分由自邪思惟所起分別二障現行猶未能伏，對於二障種子更談不上消滅。

### （丁二）加行位

菩薩於十迴向滿心之時，轉入加行位。言加行者，謂資糧已具，將入見道，乃於止觀中加功修行也。此位中之『止』皆第四靜慮。此位中之『觀』智，則有煖、頂、忍、世第一法四位。且初煖位者：依明得定，發下品尋思，觀凡夫能徧計心執爲定實之所取境空。此所取境皆從虛妄心、心所法之所現起，體用都無，故皆空也。『明得定』者，乃從第四靜慮中別開此名，謂在此定中初得唯識無境智明，故以名也。此位菩薩，初得無漏智火之『前相』，猶如鑽木取火，煖爲『前相』，故其觀智名爲煖也。次頂位者：依明增定，發上品尋思，重觀所取境空。明相轉增，故名『明增』，仍是第四靜慮中別開之定名也。『頂』是極義，居上位義；有漏尋思，至此已登峰造極；故名爲頂。譬猶鑽木取火，熱氣上騰，無漏智火出不遠矣。次忍位者：依印順定，發下品如實智，先於所取境空決定印持；次於能取識空，亦順樂忍可；次復印持能取識空。菩薩在此位中，印前所取無，順後能取無，及印能取無，故其定名印順定。『忍』者：印可，認知之義。此位之觀智，能先後印可認知境識皆空，故名忍也。譬猶鑽

木取火，煙已發矣。次世第一法：依無間定，發上品如實智，雙印所取境及能取識空。從此無間，必入見道，故名其定曰無間定。此位觀智雖仍有漏，然於世間法，最勝、第一，故名世第一法。猶如鑽木取火，無燄之火欸然流出；此火無間，發生猛燄，則喻見道時最初現行之無漏智也。

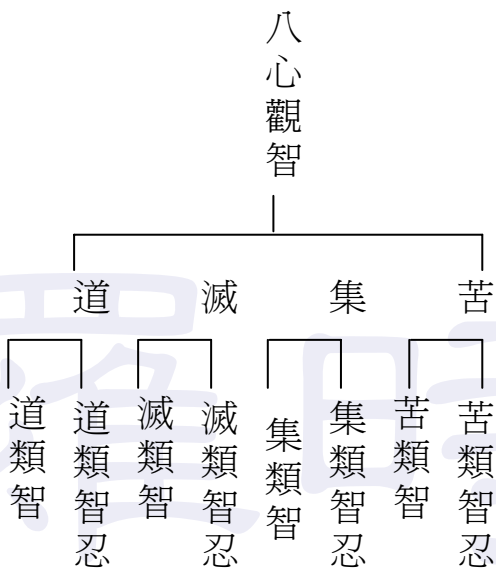
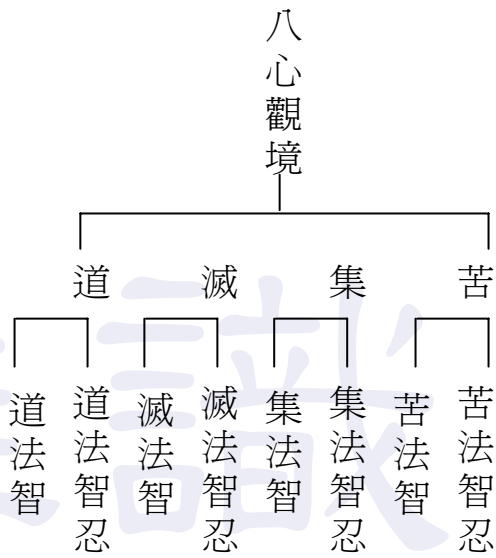
### （丁三）通達位

世第一法無間，無漏智現前，現證真如，故名通達。菩薩入此位時，能伏第六識相應俱生煩惱障現行；永斷分別二障種子。

見道有兩重：（一）真見道，（二）相見道。真見道者：體離虛妄，故名爲真。真見道時之無漏智名根本智。根本智起時，迫附於真如自體，能證之智與所證真如打成一片，無尋思分別，無名言（概念），無諸相貌可得。此智初出現時，先斷分別所起二障種子，及暫伏俱生二障種子令不現行，名無間道（與加行位無間而生）；隨即證得由斷伏二障而顯現的真如自體，名解脫道。前後二道連接出現；又每一道起時雖歷多剎那事方究竟，但以前後相似相續；故名『一心見道』。

真見道後，根本智沉沒，代而起者爲後得智。後得智有分別，有名言（概

念），有相貌可得，名相見道。此智起時，由與其俱起之念心所之助力，現似真見道時之情況而模倣之，復用言說模倣其事將以悟他；非真證理，祇是模倣；名相見道。相見道有兩階段；初模倣根本智實證真如時之狀態而變起相分以次第表現之。（一）內遣有情假，（二）內遣諸法假，（三）徧遣有情諸法假。以前後續起有三，故名『三心見道』。三心相見道之後，又繼之以十六心相見道，緣所觀四諦境及能觀四諦境之智，變起相分，次第加以分別，以便說法利他，如次表：



上表中，依後得智觀所取境及能取智別列法、類各八種心，共十六種心。



初，苦諦有四心：苦法智忍，觀三界苦諦爲境，斷迷苦諦之分別煩惱。『苦法』者：解說苦諦之經教。『智忍』及『智』者：修慧中之屬無漏性者，能斷煩惱；斷一分煩惱便證一分解脫；斷煩惱之階段名無間道，證解脫之階段名解脫道；表中『忍』指無間道，『智』指解脫道，『法忍』仿真見道中無間道之見分，『法智』仿真見道中解脫道之見分，『類忍』仿無間道之自證分，『類智』仿解脫道之自證分也。

#### （丁四）修習位

十地中第一極喜地有入、住、出三心。初入地心位爲通達位，已如上說。從初地住心起至成佛前之金剛無間心止，此一極長之階段，總名修習位。菩薩於見道時已斷分別起二障種子，證唯識性（真如）。爲斷俱生起二障種子及其習氣（此中『習氣』二字作『所生之影響』解），證得菩提、涅槃二種轉依，復數數修習無分別智（根本智），故名修習位，亦名修道。此位菩薩，經歷十地，修十波羅蜜多，斷十重障，證十真如，如《解深密經》〈地波羅蜜多品〉說。今以其所修、所斷境界距離吾人尙遠，而吾人現前所亟須者則爲積集初級福、智資糧、學習止觀、速入初地，故於修習、究竟二位中事，暫不詳述也。

（丁五）究竟位

菩薩於第十地滿時，金剛無間道生起：永斷二障種子；至解脫道，捨餘有漏及劣無漏種子，證四智菩提及四涅槃果，即斷煩惱障得涅槃，斷所知障得菩提；此二果又名二種轉依（轉煩惱障得大涅槃，轉所知障證無上覺。見《識論》十）。

言四智菩提者，體即無漏八識，約用分爲四種心品。

（一）大圓鏡智相應心品，此轉有漏第八識聚所得，攝持一切無漏種子，能現佛果依正二報及餘種種色像，窮未來際，如大圓鏡影現眾色。（二）平等性智相應心品，此轉有漏第七識聚所得，無有我執，觀自他有情平等，能隨十地菩薩所樂示現他受用身、土。（三）妙觀察智相應心品，此轉有漏第六識聚所得，善能觀察諸法自相、共相，攝藏無量陀羅尼門、三摩地門，於大眾會中能起神通，轉大法輪，斷一切疑等。（四）成所作智相應心品，此轉有漏前五識聚所得，爲欲利樂地前菩薩及二乘、凡夫等，徧於一切世界，示現種種化業，成就本願力所應作事。以上四智中，妙觀、平等二智，通達、修習二位菩薩皆有一分證得。四智具足，名大菩提，唯究竟位，即佛果位。

四涅槃者，涅槃體即真如，但從四個角度觀之，則有四涅槃之說，並非有

四個涅槃，涅槃是一，角度不同則有四。從修養之不同，乃有四級也。（一）自性涅槃——自性謂本然而有。眾生生命與宇宙萬物皆真如所顯現，故諸佛與眾生皆同一體，乃至無情物亦同一真如體。（二）有餘依涅槃——依者，精神所依的身體。身體是精神所依住處，故有餘依即小乘人修四諦，從知苦、斷集、修道、證滅，由初果乃至四果，成阿羅漢。此時本有的自性涅槃顯現，名證涅槃。雖已證涅槃，卻仍然有一殘餘身體存在。就此情況下，稱此自性涅槃為有餘依涅槃。直至此殘身入滅之前，仍名有餘依涅槃。此身體因前世業報而殘存，仍有微苦，唯入定至第四禪時才無苦受。（三）無餘依涅槃——在此殘餘的身體滅後，個人的生命不復存在，唯有永恆的宇宙本質。就此情況，稱為無餘依涅槃。小乘有兩種人，一種為定性小乘，修行至阿羅漢果位後入無餘依涅槃而融歸法性。另外一種則入有餘依涅槃，直至肉身老死後，依願力再起另一身體以修成佛之因，依山林修行，利用宿命通，觀與何眾生有緣，又以他心通觀察有緣眾生此時所處以救其苦等等，由此而修功德。此等阿羅漢雖能入無餘依涅槃而不入，迴心轉向大乘。（四）無住處涅槃——既不住於眾生有煩惱的有漏生死，又不住於無餘依涅槃，故稱為無住處涅槃。此類人即是大乘菩薩，他既不入涅槃，以救眾生苦為主而修行，由初地至十地，具圓滿功德而證大菩提，

雖能入涅槃而不住於涅槃。以上四種涅槃中，凡夫與二乘有學，具初一；不定性二乘無學，有前二；定性二乘無學，有前三；直往菩薩，有第一、第四。具足此四種涅槃者，惟究竟位佛果。

（丙三）修行之實踐分三：丁一菩薩學處，丁二、習定，丁三、五重唯識觀。

（丁一）菩薩學處（校者按：原書闕略，羅先生未及補回，祇留科判。）

（丁二）習定

欲求成佛，須藉無漏慧業。然無漏慧要從止觀中培養出來。學人欲學修止，可隨取《念安般經》，世親之《六門教授習定論》，宗喀巴之《菩提道次第廣論》等依之修習便得。

（丁三）五重唯識觀

至於學習修唯識觀，則總括經論要義而次第節目詳明者，莫有過於窺基之『五重唯識觀』者。茲將其所著《心經幽贊》上卷中有關於修觀一段節錄於下，借作本書之結論。

『今詳聖教所說唯識，雖無量種，不過五重：（一）遣虛存實。觀徧計所執唯虛妄起，都無體用，應正遣除；觀依他、圓成諸法體實，二智境界，應存

爲有。如有頌言：『名事互爲客，其性應尋思。於二亦當推，唯量及唯假。實智觀無義，唯有分別三。彼無故此無，是則入三性。』遣者空觀，對破有執。存者有觀，對遣空執。今觀空、有，而遣有、空；有、空若無，亦無空、有；以彼空、有相待觀成，純有純空，誰之空、有。故欲證入離言法性，皆須依此方便而入。非謂空、有皆即決定，證真觀位非有非空；法無分別，難思議故。說要觀空方證真者，謂即觀彼徧計所執我、法空故，入於真性；真體非空。此『唯識』言，既遮所執；若執實有諸識可唯，既是所執，亦應除遣。諸處所言一切唯識，二諦、三性、三無性、三解脫門、二無生忍、四悉檀、四嚧陀南、四尋思、四如實智、五忍觀等，皆此觀攝。（二）捨濫留純。雖觀事理皆不離識，然此內識有境、有心。心起必託境界生故，但識言唯，不言唯境。識唯內有，境亦通外；恐濫外故，但言唯識。又識愚夫迷執於境，起煩惱、業，生死沉淪，不解觀心勤求出離；哀愍彼故，說『唯識』言，令自觀心，解脫生死；非謂內境如外都無。由境有濫，捨不稱唯；心體既純，留說唯識。故契經說：『心意識所緣，皆非離自性。故我說一切，唯有識無餘。』餘經復說三界唯心，制一處等，皆此觀攝。（三）攝末歸本。心內所取境界顯然，內能取心作用亦爾。此之二法，俱依識有；離識體本，末法必無。《三十頌》言：『由假說我



法，有種種相轉；彼依識所變。此能變唯三。』《成唯識》說：『變謂識體轉似二分，相、見俱依自證起故。』《解深密》說：『諸識所緣唯識所現。』攝相見末，歸識本故。所說理、事，真、俗觀等，多皆此觀。（四）隱劣顯勝。心及心所俱能變現。但說唯心，非唯心所。心王體勝，所劣依王。隱劣不彰，唯顯勝法。故慈氏說：『許心似二現。如是似貪等，或似於信等；無別染善法。』無垢稱言，隨心垢淨等。皆此觀攝。（五）遣相證性。識言所表，具有理，事。事爲相、用，遣而不取；理爲性體，應求作證。故有頌言：『於繩起蛇覺，見繩了義無，證見彼分時，知如蛇智亂。』餘經說心自性清淨，諸法、賢聖皆即真如；依他相識根本性故。又說一諦、一乘、一依、佛性、法身、如來藏、空、真如、無相、不生不滅、不二法門、無諸分別、離言觀等，皆此觀攝。如是所說空、有，境、心，用、體，所、王，事、理五種，從麤至細，展轉相推，唯識妙理，總攝一切，以聞、思、修所成妙慧而爲觀體，明了簡擇，非生得善。若欲界觀，唯有聞、思；色界觀中，通聞、修慧；無色界觀，但修無餘；無漏觀修，義通前二。此諸唯識，從初發意四十心中，聽聞思惟，但深信解，隨所遇境依教思量，令彼觀心漸漸增勝，未能修位觀二取空；雖少入修，猶非正勝。於加行位，四等持中起四尋思，審觀所取若名若義，自性、差別，假有實無，



起如實智，於能取識，遍知非有。故聖慈尊教授頌言：『菩薩於定位，觀影唯是心。義想既滅除，審觀唯自想。如是住內心，知所取非有；次能取亦無。後觸無所得。』此位菩薩雖得修觀，猶帶相故，未能證實。通達位中，無分別智於所緣境都無所得，理智既冥，心境玄會，有、空之相，時不現前，唯識真理方名證得。故本頌言：『若時於所緣，智都無所得；爾時住唯識，離二取相故。』證真識已，起後得智，方證俗識。《厚嚴經》言：『非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真。』至此位中，名達法界，住極喜地，生如來家，自知不久成無上覺。於修習位，修有差別：初四地中，真、俗唯識各各別證；於第五地，方少合觀，然極用功，未常任運；至第七地，觀真、俗識，雖得長時，而有加行；八地已上，無勉勵修，任運空中起有勝行，至究竟位，雖更不修，念念具能緣真俗識。』

索引

一劃

一分說.....一六、五四、二一〇

一切有為法.....五二

一切行.....五二

一切無漏正見.....一七三

一味蘊.....四〇

一念頃蘊.....三九

一期生蘊.....三九

了因.....二四三

了別.....二〇七

了別真如.....二〇二

二分說.....八六

二世一重因果.....一九四

二空無我性.....二〇〇

八不.....二〇五

十二有支.....一九四

十二緣生.....一九四

十二緣起.....一九四

十大論師.....四六

十六心相見道.....三〇一

十因.....一七二

十住.....二九八

十迴向.....二九八

三劃

三不善根.....二七五

三不極成.....二七五

三分說.....二八八

三心見道.....三〇一

三世二重因果.....一九四

三自性.....一一一

三自相.....一一一

三相.....二二三

三時學會.....五二

三善根.....七三

三種雜染.....七五

三摩地.....七一

下品道.....二〇三

上品道.....二〇三

士用果.....一八一

大菩提.....三〇三

大圓鏡智相應心品.....三〇三

大隨煩惱.....二八〇

已許成就.....二二六

四劃

不可得因.....二四三

不平等因.....一七一

不正見.....七六

不正知.....八〇

不共相.....一九一

不共變.....一九一

不即.....二〇八

不即不離.....二〇八

不定心所.....八一

不定種姓.....一五四

不放逸.....七三

不信.....七九

不思惟真如.....二〇八

不恆行.....一〇四

不相違因.....一七四

不俱意識.....一一七

不害.....八〇

不善.....九三

不善根.....七五

不饒益境.....七七

不顧論宗.....二五六

不變.....五二

不變恆.....一〇四

中品道.....二〇三

中道.....四一

中道實相.....二五

中觀宗.....二五

五同緣意識.....一〇八

五色根.....一〇八

五後意識.....一〇八

五相違識.....二五七

五重唯識觀.....三〇五

五俱意識.....一一七

五識現量.....二一八

六處支.....一九五

分位.....三九

分位假.....六六

分別.....六六

分別煩惱.....六〇

分別變.....一四九

化地部.....一八七

幻有.....一九

引自果.....一四一

引發因.....一七三

引業.....一七九

心王.....五五

心所.....五七

心所有法.....六六

名言習氣	一五二	名言種子	一四八	因一九	一八五	因力	二二二	因同品	二二四	因明處	二九八	因果轉變	二三〇	因相	二一五	因能變	五三	因異品	九九	因緣	一八五	因緣依	二三〇	因緣變	一六八	妄執	一〇九	如所有性	一四九	宇宙實體	一八七	安立真如	二〇一	安慧	一八七	成	二〇二	成所作智相應心品	四四五	有分識	一三	有支	三〇三	有支	一五二	有支習氣	二四	有生滅	一九六	有自性	一五二	有身見	一六〇	有受盡相	六七	有法自相相違	七六	有為法	一五一	有根身	二七九	有勝用	四三	有漏	五九	有漏淨盡	六一	有漏善	一四	有漏善	九四	有漏善	九四	有漏善	九二	有漏善	一四四
------	-----	------	-----	-----	-----	----	-----	-----	-----	-----	-----	------	-----	----	-----	-----	----	-----	----	----	-----	-----	-----	-----	-----	----	-----	------	-----	------	-----	------	-----	----	-----	---	-----	----------	-----	-----	----	----	-----	----	-----	------	----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	------	----	--------	----	-----	-----	-----	-----	-----	----	----	----	------	----	-----	----	-----	----	-----	----	-----	----	-----	-----

有漏種子	一〇三
有漏識系	一四二
有增減	一六一
有輪	一六
有餘依涅槃	三〇四
有覆無記	八〇
有體有用	二四
老死支	一九七
自	九九
自分行	四四
自在軍	四六
自性	一一、六〇、二二八
自性分別	六〇
自性因	二四三
自性涅槃	三〇四
自相一一	九九、二二一、二七九
自乘果	四四
自乘法	四四
自證分	八八
自證現量	二一九
自類相生	一六八
自體分	八六
自體各一	六七
至極心	二九四
色	五五
色根	五七
行支	五五
行捨	五五
行捨	一九四
七劃	七三
位	六八
住	二九八
佛性	二〇〇
佛果位	三〇三

佛種姓	一五四
伺	八二
似比量	二一六
似所取	四二
似能取	四二
似現量	二一六
作意	二九八
作意力	二九八
作業時	一七三
別宗	二二五
別果報體	一七八
別境心所	六九
即用顯體	一六
含藏一切種子	九六
妙觀察智相應心品	三〇三
希望	七二
忍	七一、二九九
戒取見	七六
戒賢	四六
我所	七六
我執習氣	一五二
我愛	一三
我慢	一三
我癡	一三
扶根塵	一〇四
求	二九
決定心	一三〇
決定境	七〇
見分	八七
見取見	七六

見道	九四
見邊	二四七
邪行真如	二〇二
邪見	七六
邪慢	七五
八劃	四六
那爛陀寺	四六
依他起自性	九八、一〇九
依他	七六
依他起自性	一三
依根	五七
依報	一七八
兩輪	一一
卑慢	七五
取支	一九六
受支	一〇一
受支	六九、九八
周徧	一三五
始起種	一四六
孤因	一七一
宗	二二四
宗同品	二二九
宗依	二二五
宗法	二四二
宗異品	二三〇
宗鏡	二五〇
宗體	二二五
定	七一
定中意識	一三〇
定心現量	一一九
定異因	一七四
念	七〇
念	七七







十二劃

傍準義宗	傍憑義宗	最勝心	勝進	勝進道	勝義世俗	勝義勝義	勝解	喻支	尋求心	尋求意識	惡作	惡見	惡取空	悲	惱	散亂	智	曾習境	滋潤	無分別智	無功用住	無自性	無住處涅槃	無受盡相	無始之始	無明	無明支	
二五五	二五六	二九四	二〇九	二〇三	二〇九	二〇九	二〇七	二二四	一二八	一二八	九三	八二	七六	七一	七三	七八	二九四	三〇二	一九六	二四	一四	七三	六七	三〇四	一五一	一〇八	一七五	一九四

無知	無表色	無垢識	無為法	無記性	無記性	無恚	無貪	無著	無量果	無間定	無間滅識	無間道	無想定	無愧	無過失	無漏功德	無漏有為法	無漏性	無漏種子	無漏諸行	無種姓	無瞋	無餘依涅槃	無覆	無覆無記性	無癡	無顛倒心	無體	無體無用	發	發心	等持	等流心	
三八	一三八	九八	四三	九三	一五九	七二	七二	四九	八九	三〇〇	一一一	三〇二	一一六	七九	一六	五三	五三	一四四	一〇三	五三	一五四	七二	三〇四	九三	一四八	七三	二九五	一四二	二四	一五八	二九四	一八〇	七一	一三一

等流果	等流習氣	等無間依	善巧	善友力	善法	善提	著	虛妄	量果	量知	量論	開導依	集起	順世派	順益境相	順益境相	勤	圓成實性	圓成實性	圓測	圓滿	嫉	愚痴	意樂	意識現量	慈氏	慈恩寺
一八〇	一五二	一一〇	一九八	二九八	七二	一〇五	七二	四二	二一四	二二二	二二二	一一〇	一〇七	一〇七	一七四	六九	七二	一三	一〇三	四八	一三	七八	七三	五九	二九	七二	四四
一八〇	一五二	一一〇	一九八	二九八	七二	一〇五	七二	四二	二一四	二二二	二二二	一一〇	一〇七	一〇七	一七四	六九	七二	一三	一〇三	四八	一三	七八	七三	五九	二九	七二	四四

慈恩派	六八
想	六九
愛	七四
愛支	一九五
愧	七二
新有宗	四三
新熏種	一三六
新羅派	一四六
業	一五〇
業用	一五〇
業種子	一五二
業雜染	一九四
極成	二一六
極微	四一
減定	一五
煩惱心所	七四
煩惱雜染	一九四
煖位	二九
瑜伽	二〇
瑜伽現量	二〇
經量部	三八
義	一四八
解脫經	二〇九
解脫道	三〇二
資糧力	二九八
道	二〇三
道理世俗	二〇九
道理勝義	二〇九
違損	一七一
違損境相	六九
過慢	七五
十四劃	七二

境相	六九
夢中意識	一八
實	一四
實性	六七
實所取	二五
實相	二〇
實能取	四二
實德能	七一
實證	二〇
慢	七五
慢過慢	七五
漏	一四
滿業	一七九
疑	七五
睡眠	八二
福	二九四
種子	一三六
種子依	一五二
種子識	一六五
精進	九七
與力義	七二
與所熏共和合性	一八二
與能熏共和合性	一六〇
誑	七八
輕安	七三
遠離	七三
遣相證性	三〇七
遣虛存實	三〇五
慳	七九
熏生	一五八
熏長	一六二
熏習	一五九

十五劃	七二
增上力	七五
增上慢	七一
增上緣	一〇九
增上緣依	一〇七
增長	一〇七
審思量	一〇七
廣心	二九四
德性	七一
慧	七一
樂受	六九
歐陽漸	二一
瞋	七四
瞋恚	七二
窮生死蘊	三九
緣	一九
緣生	一九四
緣起	一九四
諸行	四三
諸法法性	二〇四
諂	七八
輪	一六
遮詮宗	參閱
橋	七八
十六劃	五九
器世界	六五
器界	七八
懈怠	七八
獨散意識	一八八
獨影境	六四

獨頭意識	一八
獨覺種姓	一五
窺基	四八
親所緣緣	一七〇
謂語	二二五
隨念分別	六一
隨煩惱心所	七七
隨說因	一七二
隨應破派	二七
隨轉	一四三
靜慮	二二〇
龍猛	二三
龍樹	二三

十七劃

擊	一五八
總宗	二二五
總果報體	一七八
總報	一七八
聲聞種姓	一五四
隱劣顯勝	三〇七

十八劃

斷疑	七一
簡心空	三三
舊種	一三六
藏要	四七

藏識	九七
薩迦耶見	七六
薩迦耶見	一一三
覆障	七八
覆障	九三
覆障	九三
轉依	一八五
轉識	三〇三
轉變	一八五
離繫果	一八一
離染	一八一
雜藏	一八一
雜藏	一八一
雙範疇	一九

十九劃

癡	七五
繫	一八一
識支	三三
識系	一九五
識聚	四二
識變	四二
識體	一八五
證自證分	八八
證涅槃	三八

證得世俗	二〇九
證得勝義	二〇九
邊執見	七六

二十劃

觸六九	一九五
觸支	一九五
屬根	三七
攝末歸本	四六
護法	四六

二十三劃

變似	六三
變現相分	一四九
變異而熟	一七八
顯現	一三八
顯境名言種子	一四二

二十五劃

觀待因	二二〇
觀真如	一七二
觀真如	二〇七
三十三劃	七三
麤重	七三

公元二〇〇五年七月（網上版 第一版）

# 《唯識方隅》

撰述者： 羅時憲

出版者： 佛教法相學會

香港九龍旺角白布街2-24號

藝興大廈10字樓 13室

電話：(852)-2771-8161

THE DHARMALAKSHANA BUDDHIST INSTITUTE

2-24 PAK PO STREET, 10/F, ROOM13

MONG KOKKOWLOON, HONG KONG

PHONE : (852)-2771-8161

國際書號： 962-644-064-5

網址 . . . [www.dhalbi.org](http://www.dhalbi.org)

版權所有 作者保留

未經同意 不得翻印

# INTRODUCTION TO YOGĀCĀRA BUDDHISM

BY PROFESSOR SHI-HIN LO

THE DHARMALAKṢAṆA BUDDHIST INSTITUTE

HONG KONG

2004