**《成唯識論》**

**護法等菩薩造**

**三藏法師玄奘奉　詔譯**

**成唯識論卷第一**

**稽首唯識性，（圓）滿(清淨者指佛）、（部）分清淨者（菩薩)；我今釋彼說(解釋佛、菩薩說的唯識道理)，利樂諸有情。**

**成唯識論的“成”意即誠、真實、最正確無誤之意。唯識性：即遍計所執性、依他起性、圓成實性，是真、俗二諦一切諸法本性，世間一切法都無法脫離此三自性的範圍/規律。除了佛外的有情，不論凡夫或聖人，只要有我、法執必然具有此三自性。諸佛也不離依他起與圓成實性。**

**# 說明造論宗旨**

**今造此論，為於（我、法）二空有迷、謬（全然不解、錯誤認知）者生正解故，生解為斷（所知、煩惱）二重障故。由我、法執二障俱生，若證（我、法）二空，彼障隨斷。斷障為得（大涅槃、大菩提）二勝果故。由斷續生煩惱障故，證真解脫（大涅槃）；由斷礙解所知障故，得大菩提。**

**真解脫：是擺脫一切繫縛、煩惱的一種精神境界，即是涅槃。大菩提，菩提是梵文Bodhi的音譯，意譯為覺。大菩提即佛果，無上正等正覺，此對小乘聲聞、緣覺而言，稱大菩提。或者真解脫就是指得大涅槃與大菩提。**

**又為開示謬執（有真實）我、法，（以及）迷唯識者，令達二空，於唯識理如實知故。復有迷謬唯識理者，或執外境如識非無，或執內識如境非有，或執諸識（作）用別（本）體同，或執離心無別心所（只有心，沒有心所）。為遮此等種種異執，令於唯識深妙理中得如實解，故作斯論。**

**1謬執我、法迷唯識者：指凡夫和外道。2執外境如識非無：小乘一切有部的觀點，他們執著經上說有色、心二法，也同心識一樣的非無。執內識如境非有：大乘中觀派（空宗）的某些看法。3執諸識用別體同：大乘有些派別（楞伽經）的觀點，認為諸識雖各有功用，但只有一個本體，不知識體有八個。4執離心無別心所：小乘經量部的觀點，他們執著經上「士夫三界染淨由心」之說，認為離開心法之外別無心所法。**

**第一、四的觀點是對唯識理的無知；第二、三的觀點是錯誤的認識。前二種的執著，與唯識之有識無境的主張有異；第三種的執著，與唯識之諸識各有體、用的主張不同；第四種的執著，與唯識的心王之外別有心所的主張有異。**

**# 論我法實無**

**“若唯有識，云何世間及諸聖教說有我法？”**

**唯識的主旨是說明心識之外，沒有實我、實法，這稱做「唯識無境」。有人質疑：「如果萬法唯識，識外無境，為何世人皆說有我、有法？即使佛教也說預流、一來等的我，以及四諦、五蘊等法。如果說有我相、法相，唯識義就不能成立；如果說萬法唯識，佛教就不該說我相、法相。所以唯識的說法，就有兩種相違的過失：一者，“世間相違過”。世人皆說有我有法，唯識說無我無法；二者，“聖教相違過”佛教中也說我相法相」。**

**頌曰：「由假（虛假的認識）說（有真實的）我、法（存在，由此）有種種相轉（生起），彼依識所變，此能變唯三，謂異熟、思量及了別境識。 」**

**論曰：世間、聖教說有我、法，但由假立，非實有性。我謂主宰（不依賴任何條件獨立起支配作用的主體），法謂軌持（事物自身的形相及其規律性）。彼二俱有種種相轉（現象產生）。我種種相，謂（凡夫認為的）有情、命者等，（以及佛教說的進入聖位的）預流、一來等；法種種相，（外道/世人所）謂實、德、業（物體、性質屬性、運動/作用）等，（以及佛教說的五）蘊、（十二）處、（十八）界等。“轉”謂隨緣施設有異（隨種種情況的差別，成立不同的分類/名稱，即假說。世人外道說的差別是隨著遍計而起；聖教所說的，是隨著依他起而立，所以安立的名相也有種種差別）。**

**凡夫認知的我、法是出於錯誤的認識，以為有真實“我”以及心外有實際存在種種法，即《述記》所說的“無體隨情假”。佛教的“我、法”是一種方便說，是為了度眾生而假設建立的概念，《述記》稱“有體施設假”，有體即依他起與圓成實。**

**我，梵名Atman，原意為呼吸，引伸為生命、自我等。是印度婆羅門教自四吠陀時代即使用的名詞。我有四義，1恆常存在（常）；2獨一個體，不是集合體（一）；3中心之所有主（主）；4支配一切（宰），所以稱我者，有常、一、主、宰之義。梵書時代，婆羅門教以梵為宇宙最高原理，以我為個人生命原理，故有「梵我一如」之說，此即佛教經典中所破的「神我」。本來「我」只是五蘊因緣和合的集合體，不是常一主宰的實體，故稱假我。我的種種相，有二：1為有情、命者等。我具色、心二法，起心動念，受愛著貪染，這叫做有情；色、心相續，生死無間，這叫做命者。等者，是說此外還有其它很多關於「我」的名相，如：士夫、作者、知者等，這是世間所說的種種我相。2聖教說的種種我相，如預流、一來等，預流，是斷三界見惑預入聖人之流的初果聖者；一來，是尚須來欲界受一次生，方斷三界思惑的二果聖者。 “等”是說此外還有三果、四果、緣覺等。**

**法者軌持之義，軌者「軌生物解」，持者「任持自性」。謂：「法謂軌持，軌者軌範，可生物解；持謂任持，不捨自相。」由見、聞、覺、知的作用，對於任何一事一物，都會於那事物上起一種見解，即是軌生物解；世間任何事物，皆有它特別的體性，人們對於它所起的見解，無論是對是錯，而它本身的體性，任運攝持，不失不變，即是任持自性。意即「法」所表示的事物有其一定的規範，法也就是宇宙萬有。以上是對第一句頌文的詮釋。法的種種名相也有二：1世間的種種法相，如婆羅門教六派哲學中，勝論派的實、德、業等。萬有的本體稱之為實，顯體之性稱之為德，體所起的作用稱之謂業。這是勝論六句義的前三句（勝論六句義，是勝論學者觀察世界各種「存在」，納之入六個範疇中。這六個範疇即是實、德、業、同、異、和合）；此外還有數論派的二十五諦。這是世間所說的種種法相。二者聖教所說的種種法相，如蘊、處、界等十善巧（蘊、處、界、緣起、處非處、根、世、諦、乘、有為無為），蘊者是色、受、想、行識的五蘊，處者是六根和六塵的十二處。界者是十二處再加六識成為十八界。這是聖教所說的世間法；此外還有出世間法如四聖諦、十二因緣、六度等。**

**“如是諸相，若由假說，依何得成？”**

**彼（我、法）相皆依識所轉變（生起的影像，）而假施設（成立）。“識”謂了別（了解辨別/粗看，只見鐘錶，名為「了」；細看時分，即是「別」），此中“識”言亦攝心所，（因心所和識）定相應故。“變”謂識體（自證分）轉似（生起似乎實在的見、相）二分，相、見俱依自證起故。依斯二分施設我、法（依能見一分，施設我相；所見一分，施設法相），彼二（我、法）離此（見、相二分）無所依故。**

**或復內識（生起時）轉似（有實在）外境。（或是由於）我、法（二執所起的虛妄）分別（形成的）熏習力（熏成的種子現行）故，諸識生時，（見相二分）變似（實在的）我、法。此我、法相雖在內識，而由（虛妄）分別（而導致）似外境現。諸有情類無始時來，緣此（似我、法影像，錯誤的）執為實我、實法，如患（病、作）夢者，患夢力故，心（中）似（有）種種外境相現，緣此（心中影像，虛妄）執為實有外境。**

**愚夫所計（認為心外的真）實我、實法都無所有，但隨妄情（虛妄的認識）而施設故（，這是遍計所執，所以）說之為假。內識所變似我、似法（的影像）雖（與識一樣實）有，而非（凡夫所認為的真）實我、法性（而是依他起的影像，不具有獨立性、主宰性），然似彼現，故說為假。**

**外境隨情而施設故（心外境非有而是由於虛妄分別得以形成），非有如識。內識必依因緣生故（體是實有，是依他起），非無如（遍計所執的心外）境。由此便遮增、減二執（否定了虛妄增加的心外境，也否定了沒有內識的兩種執著。心外）境依內識而假立故，唯世俗（才執著為）有；識是假境所依（的主體）事故，（不但世俗諦有）亦勝義有。（此處的勝義非第四勝義諦。真勝義離言絕思，不可說無亦不可說有。）**

**這是唯識的中道觀，否定了該否定的，如凡夫虛妄的執著有，以及惡取空錯誤的認為一切法皆空；但也肯定了該肯定的部分，即有內識的存在。所以不落入惡取空全面否定的錯誤；也不落入凡夫全面肯定的錯誤。唯識以四世俗諦與四勝義諦來詮釋其中道觀。此處所說的“勝義有”是指第一勝義諦的“體用顯現諦”，也就是第二世俗諦“隨事差別諦”，不是指所有的勝義諦。世俗諦即俗諦，指世間一切道理。勝義諦即真諦，指聖人所悟的真實道理。諦：因可用言語描繪形容故名為諦，或真理亦名為諦。**

**四俗諦：1世間世俗諦/假名無實諦，謂瓶、盆等凡夫以為實有，但其實只有假名而無實體，一切外境均屬此諦，因為外境都是心所起的影像，沒有真實主體，所以稱為假名無實諦。2道理世俗諦/隨事差別諦，謂蘊、處、界等，隨彼彼事立蘊處界等法。3證得世俗諦/證得安立諦，謂證得苦集滅道等理，有種種的道理，各有不同的區別，故名安立故。4勝義世俗諦/假名非安立諦，謂二空所顯之理，即真如。依假空門說為真性，由於真性是內證智境，不可言說，故名二空所顯真如。但假施設故，此前三種法皆可言說形容，所以是第四諦的假名施設。**

**勝義四者：1世間勝義諦/體用顯現諦，謂蘊處界等有實體性，勝過第一世俗諦，故名勝義。隨事差別，說名蘊處界等，故名顯現。2道理勝義諦/因果差別諦，謂苦、集等，知斷、證、修因果差別。勝過世俗道理，故名勝義。3證得勝義諦/依門顯實諦，謂二空理，勝過世俗，證得安立，故名勝義。依空能證以顯於實，故名依門。4勝義勝義諦/廢詮談旨諦，謂一實如，體妙離言已名勝義，過俗勝義復名勝義，故又名“勝義勝義諦”。俗諦中都無實體，假名安立，不名真，但名為俗。第四勝義不可施設，不可名俗，但名為真。**

**# 破外道我執**

**（外道小乘問：）“云何應知實無外境，唯有內識（變現）似外境生？”（答：識外）實我、實法不可得故。（此處小乘包括犢子部、正量部、和經量部等）**

**“如何實我不可得耶?”**

**（外道）諸所執我，略有三種：一（數論、勝論）執我（的本）體常周遍，量同虛空，隨處造業，受苦樂故。二者，（耆那教）執我其體雖常而量不定，隨身大小有卷舒故。三者，（獸主外道）執我體常至細，如一極微潛轉身中，作事業故。**

**“初且非理，所以者何？”執我常遍量同虛空，應不隨身受苦樂等。又常遍故，應無動轉，如何隨身能造諸業？又所執我，一切有情為同為異？若言同者，一作業時一切應作，一受果時一切應受，一得解脫時一切應解脫，便成大過。若言異者，諸有情我更相遍故，（諸有情的我）體應相雜。（諸眾生我體“量同虛空”，所以諸眾生的“我”必定在同處，因此）又一作業，一受果時，與一切我處無別故，應名一切所作、所受（一切眾生所造的業、所受的果）。若謂作、受各有所屬，無斯過者，理亦不然。業、果及身與諸我（本體）合，（說業、果）屬此（眾生）非彼（眾生），不應理故（因為一切眾生的我體“量同虛空，處所無別”）。一解脫時，一切應解脫，所修證法一切（眾生相雜的）我合故。**

**“中亦非理，所以者何？”我體常住（不變），不應隨身而有舒卷，既有舒卷，如橐籥風，應非常住。又我隨身（身體可解剖，我既隨身，故我）應可分析，如何可執我體（常）一耶？故彼所言，如童竪戲。**

**“後亦非理，所以者何？”我量至小，如一極微，如何能令大身遍動 ？若謂雖小而速巡身，如旋火輪似遍動者，則所執我非一非常，諸有往來非常一故。**

**我本是模糊的觀念，外道卻把“我”的觀念給理論化、具體化。“真實”應具有“恆常、普遍、單一、主宰”的性質，也就是說，“實我”具有“恆常周遍、普遍存在、純粹而不可分解剖析、獨立而不依賴任何條件的對身心起支配作用”上文之第一類是勝論和數論外道的觀點，但“我”經過推敲並無此“常、遍”的性質；二是尼犍子外道，又稱無慚外道的觀點，但“我”並無“常一”的性質；第三是獸主外道和遍出外道的觀點，其觀點的“我”並無“主宰”的性質，因為這種我要依賴旋轉而起作用。唯識的第八識，並非自我，因其是非斷非常。**

**# 破某些學派的我執**

**又所執我，復有三種：一者（凡夫認為）即（五）蘊，二者（數論認為）離蘊，三者（犢子部所執）與蘊非即非離。**

**初即蘊我，理且不然。我應如蘊，非常、一故（蘊有五種故非一）。又內諸色（蘊所成根身）定非實我，如外諸色（器世界），有質礙故（必可分解）。心（識蘊）、心所法（受、想蘊）亦非實我，不恒相續，待眾緣故。（其）餘行（不屬於心法部分的行蘊，是不相應行法）、餘色（色蘊的法處所攝色）亦非實我，如虛空等，非覺性故。**

**中離蘊我，理亦不然。應如虛空，無作、受故。**

**後俱非我，理亦不然。許依蘊立（同意我是依五蘊成立，但我）非即、離蘊，（那麼我就）應如瓶等（假法一樣，瓶依於色、香、味、觸等四塵而建立，瓶與四塵也是不即不離），非實我故。又（這種我）既不可說（是五蘊組成的）有為（法也不是非五蘊的）無為（法），亦應不可說是我（就是）非我。故彼所執實我不成。**

**第一觀點是凡夫的看法，以為“我”必是五蘊的全部或一部分；第二是數論外道觀點，認為“我”有獨立主體，存在五蘊外，這種“我”就如同虛空一般脫離物質和精神；第三是小乘犢子部、正量部的觀點，認為“我”依五蘊存在，但與五蘊不即不離，有獨立主體、非常非無常。這樣的“我”到底是屬有為法還是無為法？如是有為法，那就具有生住異滅的無常性，同於五蘊；如是無為法就無生住異滅，非由五蘊和合而成。他們說的“我”與五蘊不即不離，那就不是無為法也不是有為法，而是超出一切範疇。唯識說的真如等無為法，雖與五蘊不即不離，那只是說真如等是一切事物的真實本性，不離識獨立存在，不是實我實法，故無上述錯誤。**

**# 對我執的總結**

**又諸所執有我體，為有思慮，為無思慮？若有思慮，應是無常，非一切時有思慮故；若無思慮，應如虛空，不能作業，亦不受果。故所執我（無論有沒有思慮，有我體之）理俱不成。**

**又諸所執實有我體，為有作用，為無作用？若有作用，如手足等，應是無常；若無作用，如兔角等，應非實我。故所執我（無論有沒有作用），二俱不（能）成（立有真實我之理）。**

**又諸所執實有我體，為是“我見”所緣境不？若非“我見”所緣境者，汝等云何知實有我？若（我）是“我見”所緣境者，應“有我見”非顛倒攝，（因為我見能）如實知故。若爾，如何執有我者，所信至教，皆毀我見，稱讚無我，言無我見能證涅槃，執著我見沈淪生死。豈有邪見能證涅槃，正見翻令沈淪生死？**

**數論認為我有思慮，勝論認為沒有；耆那教認為我有作用，數論認為我沒有作用。如果有真實的我，它必是我見所認識的對象，那麼“有我”就不是錯誤的見解。佛教說的常樂我浄，其中的我只是一種假設，其本質就像真如等無為法，雖能被心識所認識，但非言語概念思維所能表達，所以也非真實我。**

**又諸我見（由妄想執著而起，）不（可能）緣實我，（因為）有所緣（的對象）故，如緣餘心（就如同其它能緣的心、心所一樣，只能認識自變的相分）。我見所緣定非實我，（而）是（我見自變的）所緣（境）故，如所餘法（一樣都是心、心所自變現的相分，非常一、非主宰）。是故我見不緣實我，但緣內識變現諸蘊，隨自妄情種種計度（而產生實我的假象）。**

**所餘法：色、聲、香、味、觸、法。從“能緣”的角度來看，心識只能認識自己所變現的相分，不能認識自心外的對象。所以“我見”也是一樣，只能認識自變的對象，不能認識自心外的一個恆常不變“真實我”。從“所緣”的角度來看，所有被認識的對象，都是由心、心所自所變現。所以我見所認識的對象，也必定是“我見”自身所變現的相分。即使不承認有相分，也必然得到相同的結論，結論就是：我們所能察覺見到的色、聲、香、味、觸、法都是變化無常，所以“我見”的對象必定也是變化無常，肯定不是“真實我”。**

**# 論我執的種類**

**然諸我執略有二種：一者俱生，二者分別。俱生我執，無始時來虛妄熏習（所成的第八識）內因力故，恒與身俱，不待邪教及邪分別，任運而轉，故名俱生。此復二種：一常相續，在第七識緣（取）第八識（見分），起（第七識）自心相（分，並將此相分）執為實我；二有間斷，在第六識，緣（第八）識所變五取蘊相，或總或別，起自心相（並將此相）執為實我。此二我執細故難斷。（其現行）後修道中，數數修習勝生空觀（漸漸制伏，其種子在成佛時）方能除滅。（第六識有間斷，所以這類俱生我執也有間斷）**

**分別我執：（除了依靠虛妄熏習所成的內因力）亦由現在外緣力故，非與身俱，要待邪教及邪分別然後方起，故名分別，唯在第六意識中有。此亦二種：一緣邪教所說（五）蘊相，起（第六識）自心相，分別計度，執為實我。二緣邪教所說我相，起自心相，分別計度執為實我。此二我執麤故易斷，初見道時觀一切法、生空（所顯）真如，即能除滅。（大乘觀一切我、法二空；二乘觀一切生空，悟真如之理，便能滅除。）**

**如是所說一切我執，（生起我執的）自心外（五）蘊或有或無；自心內蘊（自心生起我執的五蘊相分）一切皆有。是故我執皆緣無常五取蘊相妄執為我。然諸蘊相從緣生故，是如幻有，妄所執我，橫（偏執）計度故，決定非有。故契經說：“苾芻當知，世間沙門、婆羅門等所有我見，一切皆緣五取蘊起。”**

**我執只存在第六、七識中。第七識的我執是俱生我執，必有自心外蘊引起，就是第八識見分；第六識的我執可以是自心外的實體，如第八識變現的五根身，能引第六識生自心相並執為我，就是俱生我執，所以“有”自心外的實體。分別我執可以沒有自心外蘊，而由以前的經驗或抽象思維引發，這是第六識自心變現的內蘊。自心內蘊是指第六、第七識自己所變現的相分，所以不論是俱生我執還是分別我執都必定有“自心內蘊”。**

**（犢子部問：）“實我若無，云何得有憶識、誦習、恩怨等事？”（答：你們）所執實我，既常無變，後應如前，是事非有（誦習、恩怨等事如果先前沒有，以後就不該有）；前應如後，是事非無（後來才有的記憶、恩怨等事，以前就不該沒有）。以後與前，（我）體無別故。若謂我用前後變易，非我體者，理亦不然，用不離體，（作用也）應常有故；體不離用，（本體也該如其作用）應非常故。然諸有情各有本識（，無覆無記）一類相續，任持種子，（種子）與一切法更互為因，（現行法又）熏習（成新種子之）力故，得有如是憶識等事。故所設難於汝有失，非於我宗。**

**犢子部認為“我”能記憶。唯識認為上文記憶等事都由前六識的活動熏習第八識形成的相應種子，這些種子又現行，現行又熏成種子，如此反復，所以這些現象就能連續不斷，並不需要一個真實的“我”來完成；所以造業、受報、生死輪迴可自行不斷，不需要一個真實的“我”來執行。**

**（問：）“若無實我，誰能造業？誰受果耶？”（答：你們）所執實我既無變易，猶如虛空，如何可能造業受果？若有變易，應是無常。然諸有情心、心所法（是由第八識種子為）因（緣，借助其它三）緣（之）力故，相續無斷，造業受果，於理無違。**

**（問：）“我若實無，誰於生死輪迴諸趣？誰復厭苦求趣涅槃？”（答：）所執實我既無生滅，如何可說生死輪迴？常如虛空，非苦所惱，何為厭捨求趣涅槃？故彼所言，常為自害（自相矛盾）。然有情類（藉著五蘊假合之）身心相續（不斷的起各種）煩惱（與造）業力，輪迴諸趣，厭患苦故求趣涅槃。**

**由此故知，定無實我，但有諸識，無始時來，前滅後生，因果相續，由妄熏習似（有）我相現，愚者於中妄執為我。**

**# 破法執**

**（問：）“如何識外實有諸法不可得耶？”（答：）外道、餘乘所執外法，理非有故。**

**對我、法的提問方式不同，是因為“實我”識內外都無，所以問題是“如何實我不可得耶？”；而“法”識內可有實法的存在（實法非指真實法），而識外沒有法。這是因為內境是識所變，並不離識。唯識又將識內的“有法”分為：1 實法，單一成分、獨立存在，能起實際作用，由第八識種子生起，包括了大部分的色法，心法，心所法；2 假法，是指不能獨立存在，但有實際作用的事物。假法又可分為，聚集假、連續假、分位假，是依託實法而起；3 非實非假，指沒有實際作用，根本不存在的事物，如幻覺、空花、第二月等。非實非假是指不依託實法而起的法。以上是依世俗諦而言。如果依第三勝義諦來看，事物可以是依他起的實法，但變化無常，所以實法也非真實法，因為這是依據永恆不變、獨立存在、普遍存在來區分真與實的區別。**

**“外道所執，云何非有？”且數論者，執我是思，（能）受用薩埵、刺闍、答摩（勇健、塵坋、闇鈍三基本要素）所成（五）大等二十三法。然大等法三事合成，是實非假，現量所得（二十三種事物是三基本要素組成，是真實存在，不是虛無的假象，可以以現量方式認識）。**

**數論是古印度六派哲學之一，以數為度量諸法的根本，從數所起之論，名為數論。此學派立二十五諦，以明宇宙萬有開展的根本原理。其主要內容是二十五諦中大等二十三法。二十五諦分三部分，初為自性（即三要素），中間二十三法就是五大二十三法，最後是神我。二十五諦分別為：覺（自性本有常住，能生它物，而不從它生）、原質（或稱為非顯）、我慢，眼、耳、鼻、舌、皮膚（以上五種合稱為[五知根](http://zh.wikipedia.org/w/index.php?title=%E4%BA%94%E7%9F%A5%E6%A0%B9&action=edit&redlink=1" \t "_blank" \o "五知根 (頁面不存在))）手、口、足、生殖器、排泄器官（以上五種合稱為[五作根](http://zh.wikipedia.org/w/index.php?title=%E4%BA%94%E4%BD%9C%E6%A0%B9&action=edit&redlink=1" \t "_blank" \o "五作根 (頁面不存在))；五知根與五作根又合稱為[十根](http://zh.wikipedia.org/w/index.php?title=%E5%8D%81%E6%A0%B9&action=edit&redlink=1" \t "_blank" \o "十根 (頁面不存在))）、肉團心；聲、色、香、味、觸（以上五種合稱為[五根境](http://zh.wikipedia.org/w/index.php?title=%E4%BA%94%E6%A0%B9%E5%A2%83&action=edit&redlink=1" \t "_blank" \o "五根境 (頁面不存在))）地、水、火、風、空（以上五種合稱為[五大](http://zh.wikipedia.org/w/index.php?title=%E4%BA%94%E5%A4%A7&action=edit&redlink=1" \t "_blank" \o "五大 (頁面不存在))）、補盧沙（神我->神我的主體是思，當神我進行思維活動受用境界時，自性便產生大等二十三法，大等產生我慢，我慢生五唯（聲觸色香味），五唯生五大（空風火水地），五大生十一根（眼耳鼻舌身、語具、手、足、小便道、大便道、肉團心）。**

**數論哲學認為，神我是不動的，三基本要素是運動的。所以我不能動，“我”的主體是思。當“我”進行思維而受用境界時，就會使自性三基本要素生出二十三法。一切事物變化無常只是三基本要素/三自性的互相作用與活動的投影。三基本要素包圍了「我」使得個體靈魂受到束縛，只有當 “神我”悟得一切事物變化無常時，自性三要素就不再生起二十三法，擺脫了三基本要素的束縛實現解脫。也就是說，數論認為神我不能動，唯有捨棄有為法，專注於自我，通過認識自己的方法，才能從三德中解脫出來。**

**量就是尺度，或認識的意思。唯識認為有三種認識：現量，即是直覺認知，是感覺器官對事物直接反應，沒有思維概念加入的認識，是根、境相合時所成的“知”，此“知”是確定的，不可言喻，沒有謬誤，也稱“真現量”。一般說的現量是指真現量，是前五識、第八識的認知。除了“真現量”還有“似現量”。似現量：如錯覺、幻覺等的認識叫似現量。比如，由錯覺、幻覺所得之錯誤知識。如見煙，卻誤以為是霧；或於能緣之相，起分別心加以計度，然未能由外境相而契合實性。如見瓶、衣，而作瓶、衣解，不知瓶、衣乃和合之假法，非法之自相。與“似比量”合稱非量。似現量只在第六識有。**

**比量，已加入了邏輯思維的認知，主要是意識，但定中意識是現量；五俱意識認取的第一剎那是現量，之後就是比量。比量有真比量，還有似比量。似比量就是類似比量，而實則謬誤，即錯誤之推論。如誤以霧為煙而認為該處有火。**

**非量就是似現量和似比量的總稱，指錯誤的認知，就是遍計所執的起因。古印度各學派的邏輯學包括佛教都認為現量能認識實法，因為現量能認識的對象是現時，非過去、非未來；現處，非它處；明顯，沒有被其它事物遮障；真實，非錯覺、幻覺。由於具有這些特質，所以現量能認識實法。**

**“彼執非理。所以者何？”大等諸法多事成故，如軍、林等（都是集合而成），應假非實，如何可說現量得耶？**

**破數論第一層，和合而成之事物必是假法，不可能現量認知。如果二十三法是實法，那就不該是聚集假，不可能是由三個基本要素集合而成。**

**又大等法若是實有，應如本事（一樣，有獨立實自性），非三合成。薩埵等三（組成大等，則與大等必然性質相同，那它們）即大等故，應如大等亦三合成（故三要素也非真實，應該像它們所生成的二十三大等事物一樣）轉變非常，為例亦爾（反之亦然）。又三本事（既然能合成二十三種不同事物，三元素各自應該）各多功能，體亦應多，能、體一故。三體既遍（一切事物中），一處變時，餘亦應爾，體無別故。（一處事物的主體變化時，其他地方相同的事物也會變化，因為三要素的本體是無區別，但事實上其它地方相同樣事物並不一定變化，可見有真實的三要素組成萬法的這種觀點是錯誤的。）**

**許此三事體、相各別（既然你們認定三本事的體、相各自不同，那麼三元素各有各自的體、相，）如何和合共成一相？不應合時變為一相，（因合）與未合時體無別故（體恆不變，故三體只能是三相，不能合成一相）。若謂三事體異相同，便違己宗（說三要素各自的）體相是一。體應如相，冥然是一（只見一總相，見不到的主體也只能有一個）；（或說）相應如體，顯然有三（既有三主體，就該看到三相）。故不應言三（體）合成一（相，而是一體現一相，有三體必然就現三相）。**

**又三是別（各別部分），大等（二十三法）是總（合），總別一故（沒有不同），應非一、三（故不能說部分如所合成的總體只現一相，或說總體如其組成三要素有三相）。此三變（二十三）時，若不和合成一相者，應如未變（還是三相），如何現見是一色（總相）等？若三和合成一相者，應失本別相，（則三要素本）體亦應隨失。不可說三各有二相：一總，二別。總即別故（因本體恆不變，總相定是各別形相），總亦應三，如何見一？若謂三體各有三相（譬如薩埵兼具剌闍、答摩相），和雜難知，故見一者。既有三相，寧見為一（怎麼見到每個要素只現一相）？復如何知三事有異（三要素每個主體各有三相，如何知道三要素間的差別）？若彼（三要素）一一皆具三相，應一一事能成色等，何所闕少待三和合？體亦應各三，（因按數論的觀點）以體即相故。**

**破數論第二層，數論認為三本事有真實不變的主體，所以和合前後主體應該沒有不同。所以三個主體就該有三個相，不應合成一相，如果能合成一相，就表示三要素的本體改變了，那麼三要素就不可能是真實法。所以三本事也非真實，如果三本事是真實的，就會發生上述的矛盾。**

**又大等法皆三合成，展轉相望（相互之間）應無差別，是則因果、（五）唯量、諸大（五大）、諸根（十一根）差別皆不得成。若爾，一根應得一切境，或應一境一切根所得。世間現見情與非情，淨、穢等物，現、比量等皆應無異，便為大失。故彼所執（的真）實法不成，但是妄情計度為有。**

**這破數論的第三層，所以說一切事物不可能是三要素組成的，以及破三要素真實存在的觀點是錯誤的。唯量：聲、色、香、味、觸；諸大：地、水、火、風、空；諸根：眼、耳、鼻、舌、身、語具、手、足、大便道、 小便道、肉團心。二十三大組成的過程：自性生大；大生我慢；我慢生色、聲、香、味、觸五唯；五唯生地、水、火、風、空五大；五大生眼、耳、鼻、舌、身、語具、手、足、大便道、小便道、肉團心十一根。二十三法由薩埵、剌闍、答摩和合而成。**

**# 破勝論的法執**

**勝論所執：實等句義（範疇，大）多實有性，現量所得。**

**有六句義--實：地、水、火、風、空、時、方、我、意。德：色、聲、香、味、觸等24種性質。業：取、捨、屈、伸、行。大有：使實、德、業能存在的本體，大有在三者外獨立存在。同異：事物的共同性或相異性。和合句義：勝論認為在上述的範疇之外，另有一實、常法能和合上述各種事物，即和合句義。前五句義是真實法，現量所得，和合句義非現量可得。另外又可細分為十句義，就是六句義去掉大有，另外將同異分為同、異二，再加有能、無能、俱分、無說。前九是實法，無說屬非實法。**

**“彼執非理。所以者何？”諸句義中，且（說他們認為）常住者，若能生果應是無常，有作用故，如所生果；若不生果，應非離識實有（恆常）自性，（不能生果的事物，只是意識的想象，就）如兔角等。諸無常者，若有質礙便有方分，應可分析，如軍、林等非實有性；若無質礙，如心、心所，應非離此（心、心所外）有實自性。**

**勝論認為在各種句義中，有恆常不變的，也有變化無常的。如十句義中的同、異、和合、有能、無能、俱分是常；業屬無常；其餘三者實、德、無說有常、有無常。在常的範疇中有能生果的，如有能和“實句義”中地水火風的母極微，以及德句義中的十種。不能生果的有同、異、和合、無能、俱分，還有六句義中的大有與實句義中除地水火風外，其餘空、時、方、我、意五種。在變化無常的範疇中，具有質礙的：如實句義中地水火風的子極微；無質礙的，如德句義中其餘的十四種，以及業、和合、有能、無能、俱分、無說句義。勝論所執恆常不變的東西，不是可解析就是變化無常，根本不可能實有；其它不是根本沒有就是不離心識，所以並無心外存在的實法。**

**1實句九種，地、水、火、風、空、時、方、我、意。此中地、水、火、風四種能造極微常，能生果，所造的極微無常，亦能生果；空、時、方、我、意五種常而不能生果。2德句二十四種，為覺、樂（此二相當於心、心所）、苦、欲、瞋、勤勇、法、非法、行、離、彼性、此性、聲、香等十四種無常不能生果；色、味、觸、數、量、別性、合、重性、液性、潤等十種，或常能生果，或無常不能生果。3業句五種：取、捨、屈、伸、行等，都是無常而能生果的。其餘大有性、同異性、和合性等三句，都是常而不能生果的。諸句義中，除實句中的地、水、火、風、意五種是有質礙外，其餘都是無質礙的。**

**又彼所執地、水、火、風應非（屬於）有礙實句義攝，（因）身根所觸故，如堅、濕、煖、動（等性質，也是身根所能感受，因此四大也應屬於無實質的性質範疇。反過來說）即所執堅、濕、煖等應非無礙（的）德句義攝，身根所觸故，如（有質礙的）地、水、火、風。（能被觸摸的）地、水、火三對青色等（不能觸摸的顏色），俱眼所見，准此應責（由此也可對地、水、火跟顏色到底屬於“性質的範圍”還是“有質體的範圍”進行質疑）。故知無實地、水、火、風與堅、濕等各別有（真實）性，亦非眼見實（真實的）地、水、火。**

**勝論認為這些句義大都是真實的。但事實上，觸覺卻可以感知實質體跟性質；眼睛可看見屬於實體的地水火以及屬於性質的顏色，兩種不同範疇。如果依照勝論的說法，這些句義是心外存在的真實且有自性的東西，應該一個感覺器官不能同時感知兩種不同的範疇。上述的矛盾，顯然勝論的範疇分類有錯，他們以為上文的範疇是真實的。實際上，這六句義也是假立的，經不起邏輯上的推敲。**

**六句義中現量所得為前五句義；和合句義是比量所得。勝論認為六句義常住而能生果的，包括實句義中的地水火風極微，以及德句義的一部分；不能生果的：同、異、和合。十句義中無質礙者：德、業、和合、有能、無能、俱分、無說。**

**又彼所執實句義中有礙（的事物中恆）常者（四大極微，因）皆有礙故，如麤地等（有質礙的東西，就該像大地一樣可以分解，所以）應是無常。諸句義中，色根所取無質礙法（如堅、濕、煖、動）應皆有礙，（你們）許色根取故，如地、水、火、風（同樣能被色根取）。**

**實句義中有礙常者：地、水、火、風等極微。**

**又彼所執非實德等（沒有實體質礙的德以及其它無質礙的範疇），應非離識有（獨立的各）別自性，（因）非實（體）攝故，（離開“實體事物”，卻說“性質”真實而獨立存在，就）如石女（有）兒（子一樣荒謬）。非有實等（沒有“實體”的東西）應非離識有別自性，（既然它們）非（屬於）有（的範疇所）攝故，（就該）如空花等（虛妄想象沒有實質體的事物）。**

**勝論認為六句義的每一句義，都是心外真實且獨立存在之法，如性質、實體。性質獨立且有真實自性，“有”不屬於實的範疇，所以等於沒有；實句義也是獨立於“有範疇”，既然實句義不屬於有，所以也是不存在。勝論就是認為六或十個範疇之間各自獨立存在，所以才會出現種種矛盾。**

**彼所執“有”應離實（、德）等無別（獨立存在的）自性，許非無故（但他們認為“有/存在性”離開實、德等不是“沒有”，“存在性”就）如（他們所說的）實、德等（一樣真實獨立存在）。（存在性）若離實等，應非有性（不存在，但他們卻允）許（有性）異實等故，（那種既存在又獨立於實體事物之外的東西就）如畢竟無等。如（果）“有”（只是）非無，無別有性（不需另外有個“有性”使“有”存在，）如何實等有別有性（為何實、德、業等需要另外立一個“有性”使它們存在）？若離有法（如果離存在的事物）有別“有性”，應離無法有別無性。彼既不然，此云何爾？故彼有性，唯妄計度。**

**又彼所執實德業（的同異）性異（於）實德業（而獨立存在），理定不然，勿此（否則這個同異性）亦非實、德、業（的同異）性，（因其）異實等故，如德、業等（各有各自的範疇，獨立於實的範疇）。又應實等非實等攝，異實等性故（此外，實德業所顯現出種種相狀之同異應該不攝在實德業之中，因為他們說同異性是異於實德業外獨立存在範疇，就）如德、業、實等（有各自的範疇，彼此獨立）。地等諸性（質）對地等體（之關係），更相徵詰（加以質疑推理），准此應知（也會得出相同的結論）。如實性等無別實等性，實等亦應無別實性等（就如實德業的性質就體現在實德業之中，在實德業之外沒有獨立存在的性質，同樣的實德業之外也沒有獨立存在的同異性）。若離實等有實等（的同異）性，應離非實等有非實等（的同異）性。彼既不爾，此云何然？故（所謂真實獨立存在的）同異性，唯假施設。**

**又彼所執和合句義定非實有，（連他們自己都說和合）非（屬）有、實等諸（實）法攝故，如畢竟無。彼許實等現量所得，以理推徵尚非實有，況彼自許和合句義非現量得，而可實有？設執和合是現量境，由前理故，亦非實有。**

**勝論認為實等的五句義外，別有一個實在的第六句義，勝論外道以為在事物之外，有一個“和合句”能使實等五句義相屬而不相離，名「和合性」。還有真實獨立存在“大有”、“同異” 等性，使得事物能存在、有異同之相。實際上，離開實質的事物不可能有獨立存在的大有、同異、和合等真實自性，這三性必定存在事物本身之中。**

**然彼（說的）實等，非緣離識實有自體現量所得，許所知故（不是在識外有實體可以用現量的方式認識，因為他們說實、德等識外實法是所知的對象。“所知”是意識比量認識後的結果，不是現量所得，所以識外的實法就）如龜毛等（根本沒有）。又緣實（體事物的）智非緣離識實句自體現量智攝（能認識實句義的智，並非他們所說的能認識心外實體事物的現量智，而是比量認識的所知，此智）假合生（藉著很多條件而生起）故，如（就像緣取）德智等。廣說乃至緣和合智，非緣離識和合自體現量智攝，假合生（之智）故，如（緣）實智等。故勝論者實等句義，亦是隨情妄所施設。**

**勝論認為實等諸範疇是心外實有，而且能被現量認識。但從能認識的角度來看，能認識各種範疇的心智，是憑借各種條件生起而認識各種範疇。從被認識的角度來說，這些範疇只是意識的產物，非現量認識心外的對象，也非心外實有。**

**# 破一因論的法執**

**有執有一大自在天，體實、遍、常，能生諸法。**

**大自在天，佛經中說是欲界第六天。大自在天王有三目、八臂，騎白牛，執白拂，是統理世界的主人。祀大自在天的外道，執此天體是真實、遍滿、常住，能生一切法。**

**彼執非理，所以者何？ 若法能生，必非常故。諸非常者，必不遍故；諸不遍者，非真實故。（自在天）體既常遍，具諸功能，應一切處、時頓生一切法。待欲 （依賴願望） 或緣方能生者，違一因論（違反萬法由同一來源生起的論點）；或欲及緣亦應頓起，（因為生起）因常有故。**

**餘執有一大梵、時(間)、方、本際（萬法之初始際）、自然、虛空、（神）我等常住實有，具諸功能，生一切法。皆同此破。**

**破有造物主，時間、方位等等有開端、有起點、能生起萬法的根本的種種說法。**

**# 破聲論的法執**

**有餘偏執明論聲常（吠陀論認為聲音始終不變），能為定量（確定的依據標準，能）表詮諸法。有執一切聲（的主體）皆是常，待緣顯發（出聲音，發聲之後）方有詮表。**

**“彼俱非理，所以者何？”且明論（說人的言語）聲（常，能表詮諸法。）許能詮故，應非常住，如所餘聲（要等待緣才能生起，不是一切時都有）；餘聲亦應非（有）常聲體，如瓶、衣等，待眾緣故。**

**外道除以上十種外，還有兩種聲論外道。明論，即吠陀論。聲論認為聲音是“宇宙真實”的存在，人類語言是“宇宙真實”的表達。又可分為：聲生論，認為聲的主體本來不存在，待音響條件而生起，產生後稱為聲音，起後就永存不變，有始無終，可以做為一切法定量，主張聲是常住；聲顯論，認為聲的主體始終存在，只待音響條件而顯現，所以聲主體是始終存在，而聲音現象則變化無常。唯識認為，聲音不論是能詮的語言還是自然的聲響，都是依緣而生，生滅無常，不具有真實性。**

**「聲」與「音」最大的差別在於，「聲」是強調聲音的來源；「音」則是強調聲音的接受。《說文解字》對於「聲」與「音」的解釋是：「聲生於心，有節於外謂之音。」上文中“餘聲”是指言語之外的各種聲音，強調的是「音」；而經過心理認知有規律的聲音稱為「聲」。**

**# 破順世外道的法執**

**有外道執地、水、火、風極微實、常，能生麤色，所生麤色不越因量（所生麤果色不超越所組成之因極微的自性，麤色）雖是無常而體實有。彼亦非理，所以者何？所執極微若有方分，（即使）如蟻行等（那麼微細，也可解析），體應非實；若無方分，如心、心所，應不共聚生麤果色。既能生果，如彼所生（的麤果一樣無常，極微已經變成果，）如何可說極微常住？**

**順世外道主張唯物斷滅論，四大的基本元素組合身心，四大分散後一切歸無，無輪迴、無因果，提倡快樂主義。極微既然有真實的主體，就不該組成麤色，除非極微的主體變成麤色的主體，主體會改變就非真實。**

**又所生果不越因量（不超出組成極微自身的本體，則極微聚合的結果還是）應如極微，不名麤色，則此果色應非眼等色根所取，便違自執（的眼根能見麤色）。若謂果色量、德（是極微聚合之果的體積與明顯性結）合故，非麤似麤，色根能取。所執果色既同因量，應如極微，無麤德合（不應與明顯性結合）；或應極微亦（與）麤德合，如麤果色，（因為聚合成麤果的極微群與麤果的位置）處無別故。（所以不論多少極微聚合在一起還是極微，不可能看見）**

**若謂果色遍在自因（如果說果色普遍存在於因極微中），因（極微）非（只有）一（個）故，（所以果）可名麤者。則此果色（主）體應非一，（而是）如（各自對應的）所在因（極微，每個因極微的位置）處各別故；既爾，此果（就位在很多不同位置，所以）還不成麤，由此亦非色根所取。**

**若果多分（是由很多基本單位聚）合故成麤，（由很）多因極微合（成的基本單位）應非細（若說麤色是由很多的極微組成的各別基本單位聚合而成，就能成為可見的麤色。既然可看見，那麼組成麤色的基本單位就不該是微細境，本身）足成根境（因為看見麤色就等於看見基本單位），何用果為？既多分成（既然果色是很多極微組成的基本單位聚合而成），應非實有，則汝所執（麤色果有真實的本體）前後相違。**

**順世外道認為因與果都是真實有，且因與果的主體都是有礙實體。因為極微是真實的，所以聚合的極微不論數量多少，還是極微，不具麤果色。**

**又（你們說）果與因俱有質礙（俱有實體，故因與果）應（在）不同處，如二極微（在不同處）。若謂果、因（的主）體相受入，如沙受水，藥入鎔銅。誰（允）許沙、銅體受水、藥？或應離、變非一非常（或該說如果兩個主體能互相接受，就能互相分離；能相互進入對方，就會發生改變。可分離的就不是單一，可改變的就不是恒常）。**

**又麤色果體若是一，得一分（本體）時應得一切（本體），彼此一故（因為這部分物質的本體與其他部分的本體是同一個真實本體，照你們的理論就應該得到這樣的結果）彼應如此。不許，違（反你們麤果色本體是一的道）理；許，便違事（實）。故彼所執，進退不成，但是隨情虛妄計度。**

**如果極微和果都有真實不變的本體，二本體不可能相容，就產生上述矛盾。**

**# 總結破外道法執**

**然諸外道品類雖多，所執有法，不過四種。一執有法與有等性（一切事物本身與它們的大有性、同異性、和合性等種種）其體定一，如數論等（認為一切法都是三基本元素組成，諸法即三基本要素，三要素即諸法，因它們本體相同。）彼執非理，所以者何？勿一切法即有性故，（否則一切事物的本身就等同於它們具有的性質，）皆如有性（一切事物就是其性質，比如地水火風就是堅濕煖動，因為事物與其性質的主）體無差別，便違（不但違反他們所說薩埵、剌闍、答摩）三德、我等（諸實法本）體（相）異，亦違世間諸法差別。又若（顏）色等即色等（本體）性，色等應無青黃等異。**

**二執有法與有等性，其體定異，如勝論等。彼執非理。所以者何？勿一切法非有性故（一切事物就與其存在性剝離，沒有存在性的事物就）如已滅無，體不可得。便違（自宗）實等自體非無，亦違世間現見有物。又若色等非色等性（質，則顏色就）應如聲等，非眼等境。**

**三執有法與有等性，****亦一亦異，如無慚等。彼執非理，所以者何？一異同前一異過故。二相相違，體應別故。一異體同（相同與相異同在一體，則二者）俱不成故，勿一切法皆同一體，或應一異（亦一亦異這種概念）是假（立）非實，而執為實，理定不成。**

**無慚指的是無慚外道，就是耆那教，為公元前六至五世紀間，尼乾陀若提子所創立。因該教信徒修裸體苦行，不知羞慚，故佛教毀之為無慚。**

**四執有法與有等性，非一非異，如邪命等。彼執非理。所以者何？非一異執（與）同異一故（有相同的錯誤）。非一異言，為遮為表（是否定還是肯定）？若唯是表，應不雙非（應不是既肯定非一，同時又肯定非異）；若但是遮，應無所執；亦遮亦表，應互相違；非表非遮，應成戲論。又非一異，違世共知有一異物，亦違自宗，色等有法決定實有。是故彼言，唯矯（強辯）避過。諸有智者，勿謬許之。**

**佛教把把錯誤的言論統稱為“戲論”。《中觀論疏》說戲論有二：1愛論，對事物談貪愛所起之言論；2見論，對事物錯誤的見解所起之言論。**

**佛教雖也有非一非異的說法，但外道認為一切法有真實不變的主體，而且一切事物與其存在性、同異性等範疇具有不同真實主體，因此產生種種矛盾。而佛教的“非一非異”不同於外道的“諸法有真實性”，而是基於“諸法非實有性”、“諸法非心外實有”，其根本是“無執著”，了知一切法從緣所生、如幻不實，就能了悟中道，遠離斷常見、空、有等戲論；了知心外無法，法與法性如水與波，不變隨緣、隨緣不變，非一非異、亦一亦異。**

**# 破小乘心外有實法的法執**

**“餘乘所執離識實有色等諸法，如何非有？”彼所執（識外有真實的）色、不相應行及諸無為，理非有故。且所執色（有部所執的十一種色法），總有二種：一者有對（色），極微所成；二者無對，非極微成。**

**小乘說一切有部，建立五位七十五法，其中有為法七十二種，1色法十一種：為眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸、無表色。2心法一種。3心所有法四十六種，含遍大地法十種，為受、想、思、觸、欲、慧、念、作意、勝解、定；大善地法十種，為信、勤、捨、慚、愧、無貪、無瞋、不害、輕安、不放逸；大煩惱地法六種，為無明、放逸、懈怠、不信、昏沉、掉舉；大不善地法二種，無慚、無愧；小煩惱地法十種，為忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍。不定地法八種，為惡作、隨眠、尋、伺、貪、瞋、慢、疑；心不相應行法十四種，為得、非得、同分、無想果、無想定、滅盡定、命根、生相、住相、異相、滅相、名身、句身、文身；無為法三種，為虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為。**

**色法有十一種：五根、五境與法處所攝色。法處所攝色也稱無對色，是意識所認為的色法，不是四大所成。唯識認為極微就是法處所攝色的一種，只是為了破法執而成立的假說。唯識認為有對色和極微皆非心外有，但有對色是第八識相分內境，屬心內實法，非極微組成，而是由自種子直接生起。極微只是一種假設性的說法。此外，唯識還提出表色與非表色等。**

**# 破有對色的法執**

**彼有對色定非實有，能成極微非實有故。謂諸極微若有質礙，應如瓶等是假非實；若無質礙，應如非色，如何可集成瓶、衣等？**

**又諸極微若有方分，必可分析，便非實有；若無方分，則如非色，云何和合（成形且能）承光發影？日輪纔舉，照柱等時，東西兩邊，光影各現，承光發影，處既不同，所執極微定有方分。又若見、觸壁等物時，唯得此邊不得彼分。既和合物即諸極微，故此極微必有方分。又諸極微隨所住處，必有上下四方差別。不爾，便無共和集義，或相（重疊）涉入，應不成麤，由此極微定有方分。執有對色即諸極微（聚集而成），若無方分應無障隔，若爾，便非障礙有對。是故汝等所執極微，必有方分，有方分故，便可分析，定非實有。故有對色實有不成。**

**破小乘，證明合成有對色的極微非實有。**

**“（問：如果能成的極微及所成的對色都非實有，）五識豈無所依、緣（的）色（法）？”雖非無色，而是識變。謂識生時，內因緣力變似眼等（根）、色等（身、器世界）相現，即以此相為（五識的）所依、緣（身、器世界）。**

**說明五識所依的五根及所緣的色法。五根、五境是由第八識內各自種子生起變現，非心外有實法。**

**然眼等（淨色）根，非現量得（不能通過現量/直接方式得知，而是）以能發識，比（量/經過推斷）知是有。此（五淨色根）但功能，非（識）外（四大）所造。（心）外（存）有對色，理既不成，故應（淨色五根）但是內識變現，（能引）發眼等識，名眼等根，此為所依，生眼等識。（所以，五識沒有識外所依、所緣的色法，而是內識所變淨色根以及相分器世界為所依、所緣。）**

**此處五根是指淨色根，淨色根是真正起認識作用的所依，但其無形無相，只能通過比量/推測得到，屬識內實法，是第八識變現的相分。浮塵根是可被看見認識的身體五官。**

**此眼等識外（的親）所緣緣，理非有故。決定應許自識所變（的相分）為（親）所緣緣。謂能引生似自識者，汝執彼是此所緣緣。非但能生（識的事物就是所緣緣，還須帶相才行），勿因緣（、等無間緣、增上緣）等（不帶相的緣也能直接或間接引生識）亦名此識所緣緣故。破正量部認為只要能生識的就是“所緣緣”的說法。“緣”只是能生的條件，單只這一條件還不能成為所緣緣，必須還有“所緣”的條件，才能成為所緣緣。如種子、五淨色根雖有能生的作用，可做為一種“緣”，但無形無相，不能成為五識的“所緣緣”，還需有自變的相分做為“所緣”。親所緣緣就是識自所變的相分，屬於識的一部分，所以有“緣”的作用，成為自識直接認識的對象。故所緣緣必須具備二義：1 有體能生心，2 相能於心中現。**

**（經量部說：）眼等五識了色等時，但緣和合似彼相故（而非緣極微相，所以和合相可以做為五識的所緣境。答：這種說法有問題，並）非和合相（在）異諸極微（之外）有實自體。分析彼（和合相到不成和合）時，似彼（和合）相識定不生故。彼和合相既非實有，故不可說是五識緣（五識只緣實法），勿第二月等能生五識故。（否則，意識所想象出來的第二月幻象也可被認為是五識所認識的所緣境。）**

**破經量部認為有真實存在的極微和合成的相就可做為所緣緣。和合相是假法，不是心起時帶起的影像，因為沒心的作用，所以只能做為“所緣”，不具“緣”的作用，不能成為識的所緣緣。眼病所見第二月、空花等，只有意識認識，或是眼識能見到，而意識認為是實有。**

**（早期說一切有部認為，在和合位時各個極微可為五識的所緣緣。答：）非諸極微共和合位可與五識各作所緣，此識上無極微相故。（也）非諸極微（中含）有和合相，（因為）不和合時無此相故。非和合位與不合時此諸極微體相有異，故和合位如不合時，色等極微非五識境（都不是五識的所緣境）。**

**破極微在和合狀態能作所緣緣的觀點。極微不論聚不聚合或在任何狀態，都不可能為五識的所緣境，故也不能成為五識的所緣緣。**

**（後期說一切有部認為）有執色等一一極微，不和集時非五識境；共和集位，展轉相資有麤相生（由於和集相資的力量，導致集合位中的所有極微共同顯現一總體極微麤相，此麤相仍屬極微，所以是實法可）為此識境，彼（麤）相實有，為此（眼識）所緣。彼執不然，共和集位與未集時，（極微）體相一故，（所以如果合成）瓶、甌等物極微（數目相）等者（由於和集相資的力量相等，所以瓶甌應該看起來一樣，因為）緣彼相識應無別故。（但見兩者不同，可見得五識的所緣境非集合位中極微所現麤相。若因）共和集位（的作用，使瓶甌看起來不同，則瓶甌到底哪個是極微的相？故可證明麤相不是極微相。或者說共集合時，）一一極微各各應捨微圓相故。（但極微是真實法，怎會失去原本的圓相？可見得瓶甌看起來不同，不在於組成它們的極微，也不是輾轉相資的力量）。（若眼識認識的對象就是集合位中的極微相，則認識瓶、甌麤相的眼識應該也能看到極微。實際上）非（能認取瓶、甌的）麤相識（也能）緣（取極微的）細相境，勿餘境識緣餘境故（否則就會出現眼識也能認取聲、味等，或）一識應緣一切境故。許有極微，尚致此失，況無識外真實極微。由此定知，自識所變似色等相，為（親）所緣緣，見（分）託彼生，帶彼相（分，作為認識的對象）故。（自識見分托彼相分而生，還能帶彼相分而起，才可做所緣緣。）**

**後期一切有部認為，極微在集合時還保持了各自主體，因為有主體，所以是實法。因為極微能聚合在一起，所以有“能生”的作用，也就是有“緣”的作用。由於極微的聚集相資的力量，導致所有極微共現一整體麤相，可做為所緣，故有所緣緣的作用。小乘認為，極微非五識境，共集合時保持二相，1 本微圓相，2 新和集相。這種保持極微相的集合體可做所緣緣。**

**然識變時，隨量大小，頓現一相，非別變作眾多極微合成一物。為執麤色有實體者，佛說極微，令其除析，非謂諸色實有極微。諸瑜伽師以假想慧，於麤色相漸次除析，至不可析，假說極微。雖此極微猶有方分，而不可析，若更析之，便似空現，不名為色，故說極微是色邊際。由此應知，諸有對色皆識變現，非極微成。**

**# 破無對色及餘色法**

**餘無對色是此類故（無對色與有對色同屬色法之類），亦非實有。或無對故（沒有質礙），如心、心所，定非實色。諸有對色現有色相，以理推究，離識尚無，況無對色，現無色相而可說為真實色法？**

**無對色就是法處所攝色，有五種：1 極略色，如五根、五境、四大種等物質極微；2 極廻色，指空界明暗色的極微，廻色就是明暗色；3 受所引色，相當於無表色，有律儀無表、不律儀無表、非律儀非不律儀無表；4 遍計所起色，也稱影像色，意識所起的影像，有形有相但無作用；5 自在所生色，就是定果色，定力所變化的物質。唯識認為前四是假法，後一可以是實法，八地以上菩薩的定果色有物質作用。**

**“表（色）、無表色（心理活動）豈非實有？”（答：）此非實有，所以者何？且身表色，若是實有，以何為（實）性？若言是形，便非實有，可分析故，長等極微不可得故（長短等形狀分析到極微就是圓相，長等形狀就沒有了）。若言（身表色的實性）是動（作），亦非實有，纔生即滅，無動義故（動無“真實”的意義）。有為法滅不待因故，滅若待因，應非滅故（而是果/生起）。若言有色（若說有某種色法是身表色的本體），非顯 （色，如青黃等）、非形（色，如長短等，而是由）心所引生，能動手等，名身表業。理亦不然。此（身表業）若是動，義如前破；若（身表業）是動因（而不是心為動因，無意識的身體動作）應即風界（自然而然的運動），風無表示（這種運動是沒任何意義，）不應名表（業）。又觸不應通善惡性（觸法塵沒有善惡性，但身表業具善惡性，所以觸塵非身表業之實性），非顯（色的）香、味（塵）類（似於）觸應知（也不是身表業的本體）。故身表業定非實有（所以也不是身表色的本體）。**

**然（以）心為因（非以色為因），令識所變手等色相，生滅相續，轉趣餘方，似有動作，表示心（的作用）故，假名身表（色，並非心外，有一真實色法名身表色）。**

**小乘認為身表色是真實法，所以雖然“心所引生，能動手等”但心不是色法，所以身表業是身表色的本體，而不是心。表色相當於小乘的表業，其中的身表業相當於顯色、形色及表色三類色境中的表色。表色包括取、捨、伸、屈、行、住、坐、臥身體各種動作。一切有部認為，身表以形色為主體，語表以聲音為主體，無表以法處所攝色為主體，三者都是真實有。唯識認為，這些都非實有主體，“表”不是表明真實存在，只是表明心。以心為因，產生的動作語言，就有了善與惡。小乘雖說“心所引生”動作，但仍認為動作就是身表色的實體，以為色法是實有的，所以不對。**

**風界又稱風大。界，有性質、保持、差別的含義。風與其它三大能保持自相及所造色，故稱為風界。風以轉動為性，令物增長為業。俱舍論：“地水火風能持自相及所造色，故名為界。”**

**語表（語言表達）亦非實有聲性，一剎那聲無詮表故；多念相續，便非實故。（如果說）外有對色（是語表主體，外有對色的真實性）前已破故。然因心故（非由色法形成的口舌為因），識變似（口舌發）聲，生滅相續似有表示，假名語表。於理無違。**

**表既實無，無表寧實？然依思（心所種子增長位或現行產生的心）願善惡分限（區分），假立無表（色），理亦無違。謂此（無表色）或依（能）發勝身語善惡（的）思（心所的）種（子）增長位（假）立（散無表）；或依定中（能）止身語惡（的）現行思（心所假）立（定道戒無表）。故（無表色）是假有。**

**小乘認為無表是由四大而成，故屬色法，只是不具可見性。唯識認為是建立在思心所的種子及其現行上，故非有心外真實法，也非色法，只是由現行思心所發動，產生身、語業這些色法，所以假名色法。唯識將無表色分為兩種：1 定道戒無表，如定中思心所，此唯是善；2 散無表，有善有惡，文中的“身語善惡思種增長位立”即散無表。文中的“依”表明“無表色”是假法，其所依的“思種子”是實法；“勝思”是發動身語的思心所，是為了區別不引發身語的“無表色”之思；“增長位”是表明與前後狀態有別，表明在思善或惡時，種子增長，之前未增，之後不長。故散無表色是以思心所種子假立，非真實有，本來也不是色法，只是能發動身、語業等色相的活動，稱它為色法。無表有三種：律儀無表，不律儀無表，非律儀非不律儀無表。**

**“世尊經中說有三業，撥身、語業，豈不違經？”（答：）不撥為無（業），但言非色（法造業）。能動身（的）思（心所），說名身業（的本體）；能發語思，說名語業；審決（審慮、決定）二思，（與）意（識）相應故，作動意故，說名意業。起身、語（二）思，有所造作，說名為業，（也）是審、決（二）思所遊履故（到達的範圍，能）通生苦樂異熟果故，（所以不但名為業）亦名為道。故（十業道中，不但意識所起之意業貪、瞋、癡等後三業道以思為自性，）前七業道亦思為自性。或（者）身、語表由思發故，假說為業，思所履故，說名業道。由此應知，實無外色，唯有內識變似色生。（十惡業道：殺、盜、淫、妄、兩舌、惡口、綺語、貪、瞋、邪見。）**

**至此，完全否定了心外有法的觀點，並且點明了身口意業之善、惡根本就是思心所。三種思引發三業：一身業，作於身者；二口業，說於口者；三意業，思於意者，指與意識相應的思心所活動。唯識將此三業分為假、實二法，身語二業有假、有實之二種，意業唯為實法。屬身業的假法，是取捨屈伸等身表色，攝於色處之中；語業的假法，是音聲之屈曲能發動名、句、文的語表，攝於聲處。小乘認為前述都是為實法。**

**身、語、意三業實法部分，是與意識相應之思心所。思有四種：一審慮思，將發身語而先審慮的思心所，是遠方便。二決定思，起決定之心而即將要採取行動的思，是近方便。三動發勝思，正發身、語而動作善惡事的思心所。四剎那思，與身語俱轉。此中取第三現行的“動發勝思”為身、語善不善業之主體，取前審、決二思為意業之主體。**

**# 闡明不相應行法不離識**

**不相應行亦非實有。“所以者何？”得、非得等，非如色、心及諸心所體、相可得，（也）非異色、心及諸心所（之外，有）作用可得，由此故知定非實有。但依色（、心、心所）等（法不同狀態的）分位假立。此（不相應行法）定非異色、心、心所有實體用，如色、心等許蘊攝故（就像色、心大家都認同它們分屬色蘊、識蘊所攝一樣，不相應行法也是五蘊的一部分）；或（有些不相應行法是）心、心所及色、無為（法都）所不攝（的範圍）故，如畢竟無，定非實有；或（有些不相應行法是）餘實法所不攝故，如餘假法非實有體。**

**心不相應行法全名是“非色非心不相應行法”，即不屬色、心及心所法。小乘認為有十四種：得、非得、命根、眾同分、無想定、滅盡定、無想天、名身、句身、文身、生、住、異、滅。唯識認為有二十四種，一得，二命根，三眾同分，四異生性，五無想定，六滅盡定，七無想報，八名身，九句身，十文身，十一生，十二住，十三老，十四無常，十五流轉，十六定異，十七相應，十八勢速，十九次第，二十時，二十一方，二十二數，二十三和合性，二十四不和合性。唯識認為心不相應行是色、心、心所等三法的不同差別所顯出來的某種狀態，是屬假法。無有五種：未生無，已滅無，互相無，勝義無，畢竟無。**

**小乘七十五法中，行蘊有二，一是相應行，就是四十六個心所，因為它們同心王相應，故稱相應行；二是不相應行，就是十四個不與心王相應的行蘊，故稱不相應行。**

**# 破小乘執實有心不相應行法**

**（以下是依次破小乘十四個不相應行法。論主問：）“且彼如何知得、非得異色、心等有實體用？”（答：）契經說故。如說：“如是補特伽羅成就善惡，聖者成就十無學法。”又說：“異生不成就聖法，諸阿羅漢不成就煩惱。”成、不成言顯得、非得。**

**得與成就的差別：得，沒有的事物現在獲得就是“得”；成就，已經得到，不再失去。補特伽羅，譯為數取趣，數數輪迴於五趣之中，即異生。十無學法：一無學正見，二無學正思惟，三無學正語，四無學正業，五無學正命，六無學正勤，七無學正念，八無學正定，九無學正解脫，十無學正智。**

**經（只說成不成，）不說此異色、心等有實體用，為證不成。（經）亦說輪王成就七寶，豈即成就他身、非情（難道輪王就變出他身或物質）？若謂於寶有自在力（自由享受的力量，所以可）假說成就。於善惡法何不許然（那麼為何不允許把心識變現似有造善惡業假說為成就），而執實得？若謂七寶在現在故，可假說成，寧知所成善惡等法，離現在有？離現實法，理非有故。（即使現在無善惡法現行，）現在（也）必有善種等故。（是種子成就善、惡法，不是“得”成就善惡法。）**

**又得於法有何勝用？若言能起，應起無為（若說“得”能起一切法，那麼因為“得”也該可生起無為法）。一切非情（物因為沒有“得”）應永不起；未得、已失（的事物）應永不生。若（未得、已失的事物以）“俱生得”為因起者（所以還會再生起，則你們）所執二生（本生與隨生/有為生與無為生互為能所的作用）便為無用。又（如果存在）具善、惡、無記（的俱生）得者，善、惡、無記應頓現前，若待餘因，（那麼諸法藉著餘因才能生起，則）“得”便無用。若得於法是不失因，有情由此成就彼（各種法）故，諸可成法（就）不（能）離有情，若離有情實不可得（所以“得”不是存在的真實法）。故得於（諸）法，俱為無用。“得”實無故，“非得”亦無。**

**二生，《俱舍論》云：“生與生生”。復何所作？《阿毗曇毗婆沙》生等相中云：“一剎那中，生二法。一生法；二生生。”諸行有為，由四本相(生住異滅)本相有為；由四隨相(即生生住住異異滅滅)。凡有為法必具本生與隨生。有為法之生必有九法俱起。一是本法，以色為例：色之自體作用，使此色的自體作用生之法為本生相，使色之自體作用住之法為本住相，使色之自體作用異之法為本異相，使色之自體作用滅之法為本滅相（此為四本相亦曰四大相）。本生相不能自生，而有隨生相生本生相，乃至本滅相不能自滅，更有隨滅相滅本滅相。**

**然依有情可成（就的）諸法分位（區別），假立三種成就：一種子成就，二自在成就（數數熏習所成習慣力量/輔助現行的力量），三現行成就。翻此，假立不成就名。此（不成就）類雖多，而於三界見（道位）所斷種未永害（斷除）位，假立“非得”（名，也）名“異生性”，於諸聖法未成就故。**

**小乘認為“得”是一種真實的存在，是事物的成因。唯識認為“得”是假說，是由色、心、心所等所表現出的不同狀態。事物形成是由種子現行，現行又熏成新種子，或禪定的神通力也能變現各種事物。假立的三種成就：1 種子成就，就是煩惱種子、無記性種子、善種子未受損壞存在。機緣成熟時，能生起現行的狀態；2 自在成就，指憑藉加行力所生的善法種子，及工巧、變化、威儀無記心中一部分由加行力所形成的種子，此類種子能自在的生起現行，稱為自在成就；3 現行成就，指一切現行的事物。翻此三，假立“非得”。當“非得”指見所斷煩惱種子尚未斷除的狀態，就是唯識學所說的“凡夫性”。**

**“復如何知異色、心等有實同分（共性）？”契經說故。如契經說：“ 此天同分，（同生人趣，就是）此人同分，乃至廣說（凡聖一切有情）。”**

**此經不說異色、心等有實同分，為證不成。若（眾生有共）同智、言，因斯起故（所以證）知實有（同分）者，則草木等應有（依此真實的）同分（生起相同智慧、言語）。又於同分起同智言，（又因眾生的同智同言的“共同性”必需依託同分生起，則）同分復應有別同分（此眾生的同分中應可再細分成各別的同分做為依託分別生起同智、同語。如此分了再分，怎可說有一真實的同分）。彼既不爾，此云何然？若謂（同分）為因，起同事、欲（共同的行為和願望），知實有者，理亦不然。宿習為因，（就可）起同事、欲，何要別執有實同分？然依有情身心相似分位差別，假立同分。**

**同分可分為：1有情同分；2法同分二種。（1）有情同分，又作眾生同分，可分為二：A使一切有情眾生同等類似之同分，稱為無差別同分。B有情眾生隨著三界、九地、男、女、畜生等之分別，而各成一類，然於自類當中，卻具有共同之性質。此種各別之同分，稱為有差別同分。（2）法同分，指有情所依之五蘊、十二處、十八界等法，自類之法相似。如色法相互類似，左右眼相互類似之同分。**

**小乘認為眾生共性是真實存在。依此同分，眾生有同智、同語。但如果同分/共性是真實存在、有主體，則草木也可生起相同的智力和語言，而且也只能是一個同分；或生起同智是一種同性，生起同言是另外一種同分，如此就會有無數的“同分”。共性只是同類事物的共同屬性，是一種抽象概念，不可能是真實。**

**“復如何知異色、心等，有實命根？”契經說故。如契經說：“壽、煖、識三，應知命根說名為壽。”此經不說異色、心等，有實壽體，為證不成。又先已成（證明）色（身）不離識，應此離識無別命根。又若命根異識實有，應如受等(心所之類，雖附屬心王，但有自本體，異於心王。命根只是依異熟識成立的假名，若命根如心所異於異熟識有自本體，那就）非實命根。**

**“若爾，如何經說（有壽、煖、識）三法？”義別說三（法，但三者都同依異熟識成立，從不同的角度將異熟識區分成三。識的相分身根所攝色，即煖；識的異熟種子，即壽；識種現行，曰識。）如四正斷（只一勤心所，卻分為四法）。**

**四正斷又譯為四正勤，同樣是“正確地勤奮”而分成四個層面來說同一件事。1 斷斷：勤奮於已生惡令斷滅。2 律儀斷：勤奮於未生惡令不生。3 隨護斷：勤奮於未生善令生起。4 修斷：勤奮於已生善令增長。**

**（小乘問：）“住無心位（時，因沒有識，）壽、煖（也）應無。”（答：）豈不經說識不離身？“既爾，如何名無心位？”彼滅轉識，非阿賴耶。有此識因，後當廣說。此識足為（三）界、（六）趣、（四）生體，是遍恒續（的）異熟果故，無勞別執有實命根。然依親生此（依第八識中能直接生起異熟）識（的）種子，由業所引功能差別，住時決定（由先前所造業產生不同的種子，由此決定了一生壽命/一期異熟識的時間），假立命根。**

**唯識認為壽、煖、識是同一主體的三種現象。壽或命根就是異熟識，是由眾生前世業力決定。所以，壽命長短在入胎時，此生之異熟識的種子已經注定。故命根是依異熟識及其種子而假立，非離異熟識獨立存在的真實命根；煖是異熟識相分中的一種現象。**

**（問：）“復如何知（無想、滅盡）二無心定，（以及）無想（天的）異熟（果），異色、心等有實自性？”（小乘：）“若無實性，應不能遮心、心所法令不現起。”（答：）若無心位有別實法，異色、心等，能遮於心，名無心定，應無色（定） 時，有別實法，異色、心等，能礙於色，名無色定。彼既不爾，此云何然？又遮礙心，何須實法？如堤塘等，假亦能遮。**

**（所）謂（無心定就是）修定時，於定加行（輔助入定的修行中），厭患麤動心、心所故，發勝期願遮心、心所，令心、心所漸細漸微，微微心時（心理活動極其微弱的那種狀態現行時，能）熏異熟識，成極增上（生成極有效的）厭心等（慧、無貪）種，由此損伏（意識）心等種故，麤動心等暫不現行，依此分位（差別）假立二（無心）定。此種善故（這種“厭心”屬善，故此二）定亦名善。無想定前求無想果故，所熏成（貪愛）種招彼（無想）異熟識，依定麤動想等不行，於此分位（狀態）假立無想；依（此）異熟（識）立，得（無想天）異熟名。故此三法（二無心定及無想天）亦非實有。**

**無想、滅盡二無心定是依賴起“厭心”的慧及無貪種子，故不離識；無想天屬果報，依賴所得的異熟識建立名稱，所以也是不離識。三者都非心外真實有。**

**成唯識論卷第一終**

**護法等菩薩造**

**三藏法師玄奘奉　詔譯**

**成唯識論卷二**

**# 破生住異滅等心不相應行法實有**

**“復如何知諸有為相異色、心（、心所）等有實自性？”（答：）契經說故。如契經說：“有三有為之有為相，乃至廣說。”**

**三有為法：1現所知法，即色、心等法；2 現受用法，即日常生活中受用的一切；3 有作用法，如眼、耳等有作用的感官作用。**

**此經不說異色、心等有實自性，為證不成。非第六聲便表異體（並非“三有為之有為相”中的“之”字，就表示有為法本體與有為相不同）。色心之體即色心故（色心之主體非離色心，就表現在其現象中）。非能相（不是能表現事物現象之主）體定異所相（被表現的事相），勿堅相等異地等故。若有為相異所相體（異於有為相的主體），無為相（之主）體應異所相。又生等相（生住異滅等有為相），若（真實有，則四相主）體（就應同時）俱有，應一切時齊興作用。若（因四相）相違故，用不頓興，體亦相違，如何俱有？又住、異、滅（互不相容，三相的作）用不應俱（同時存在）。**

**梵文文法，表示名詞的變化，有八種語格，名八轉聲：一體聲、二業聲、三具聲、四為聲、五從聲、六屬聲、七依聲、八呼聲。第六聲，就是這八轉聲/轉折語中的第六屬聲，如名詞、代名詞等變成形容詞，例如，你的、我的、紅的…這裡是指“屬於”也就是文中的“之”。**

**能相（的生住異滅與）所相（的有為法，主）體俱本有，用亦應然（本來俱有，因為體、相）無別性故。若謂彼用更待因緣，（既然還需等待，那麼）所待因緣應非本有（則你們所執的生滅等四相真實主體本來存在的說法就相互矛盾，因為主體一直存在，現象就應該一直存在），又執生等便為無用（如果說要待因緣才有生滅，那你們執著的生滅相真實主體一直存在就沒有用）。所相恒有，而生等合（如果有為法主體本來就始終存在，只等生滅現象來合。那麼有為法和無為法的主體都始終存在，則）應無為法亦有生等（四相，有為、無為法都一直存在，）彼此異因不可得故。**

**又去、來世非現、非常，應似空花，非實有（主體）性。生名為有，寧在未來？滅名為無，（現在既不是無，滅）應非現在。滅若非無，生應非有。又滅違住，寧執同時？住不違生，何容異世（生、住都是“有”互不相違，可同時存在，怎會不同時？）故彼所執，進退非理。**

**對於生住異滅四相的看法，小乘認為：生相屬於未來，滅是屬於現在。唯識主張：生是屬於現在，滅是屬於過去。又，小乘認為住、滅可以同時，生、住相隔。**

**然有為法因緣力故，本無今有，暫有還無，表異無為，假立四相。本無今有，有位名生；生位暫停，即說為住；住別前後，復立異名；暫有還無，無時名滅。前三有故，同在現在；後一是無，故在過去。**

**“如何（滅是）“無”法與（為何滅屬於）有為相？”表此後無，為相何失（表示有為法最後必歸於無，所以將“無”歸類於有為法，有何不對？）生表有法先非有，滅表有法後是無，異表此（有為）法非凝然，住表此法暫有用。故此四相於有為法，雖俱名表，而表（現象）有異。此依剎那假立四相，一期（依此由生到滅的一段期間）分位亦得假立。初有名生，後無名滅，生已相似相續名住，即此相續轉變名異，是故四相皆是假立。**

**生滅四相只是物質現象（色法）與精神現象（心、心所法的）活動，只是在時間流動的情況下所表現出來的差別狀態，與色法、心法是不一不異的關係。不是小乘以為的，生住異滅等不相應行法在物質與精神現象外有真實主體。三有為法：1現所知法，即色、心等法；2 現受用法，即日常生活中受用的一切；3 有作用法，如眼、耳等有作用的感官作用。**

**# 破名句文三身等心不相應行法實有**

**（論主：）“復如何知異色、心等，有實詮表（的）名、句、文身？”（小乘：）“契經說故。如契經說，佛得希有名、句、文身。” （答：）此經不說異色、心等有實名等，為證不成。**

**顯體為名，如五蘊是用來顯色、心之體的名稱，兩個以上的名稱為名身。詮義為句，如五蘊皆空，是詮釋色、心非真實有的句義，句身即能表達完整意思的句子。字名為文。聚積為身，聚積兩個以上的名為名身，兩個以上的句為句身，兩個以上的字為文身。**

**若名、句、文異聲實有，（聲就失去表達意義的作用，則聲）應如（其它）色（香味觸）等，非實能詮。（若）謂聲能生名、句、文者，此聲必有音韻屈曲（抑揚頓挫），此（抑揚頓挫本身就）足能詮，何用（聲音之外獨立的）名等（來詮）？若謂聲上音韻屈曲即名句文，（此抑揚頓挫的名句文）異聲實有，（則）所見色上形量屈曲，應異色處別有實體。**

**若謂（語）聲上音韻屈曲如絃管聲，非能詮者（而需要另外真實獨立的名句文使得語聲的音韻屈曲具有能詮的作用，則）此（語聲）應如彼（絃管）聲，不別生名等。又誰說彼（絃管聲）定不能詮？（小乘：）“聲若能詮（如果僅靠聲音本身就能詮，而無需真實的名句文，則）風、鈴聲等應有詮用；（或者說）此（言語聲）應如彼（風鈴聲，沒有詮釋作用，也）不別生實名句文身。”（答：）若唯語聲能生名等（如果你們也承認只有言語聲才能產生有詮釋作用的名句文，而風、鈴聲不能），如何不許唯語能詮（而需另有獨立真實的名句文？小乘：）“何理定知能詮即語？”寧知異語別有能詮？語不異能詮，人天共了（知）。執能詮（的名句文）異語（實有），天愛（指愚人）非餘（人）。**

**然依語聲分位（狀態）差別，而假建立名句文身。名詮自性（諸法本身）；句詮（諸法）差別；文即是字，為（名、句）二所依（的基礎）。此三離聲雖無別體，而假實異（此三假法，聲是實法，故三者）亦不即聲。由此（差別產生）法、詞二無礙解（名句文屬法無礙；聲屬詞無礙），境有差別。聲與名等，（在）蘊、處、界攝亦各有異。且依此（佛）土，說名句文依聲假立，非謂一切，諸餘佛土亦（有）依光明、妙香味等，假立三故。**

**對事物的描述解釋本來就是語言的功能，名句文只是依語言建立的假法。名句文三者不即是聲，也不離聲。如果像小乘認為名句文等離聲有獨立真實的主體，就會導致上述的荒謬結果。聲與名句文四者可依蘊、處、界來區分。五蘊中，聲屬色蘊，名句文三者屬行蘊；十二處中，聲屬聲處，名句文三屬法處；十八界中，聲屬聲塵界，三屬法塵界。故名句文與聲有種種差別，但也不離聲。**

**四無礙：1 法無礙，善於以名句文來領悟、詮釋、表達事物；2 詞無礙，精通各種語言；3義無礙，通達名句文所包含的內容和意義；4 辯無礙，善於自在無礙的宣說正理。四無礙中，聲屬於詞無礙；其餘三者屬法無礙。**

**# 破隨眠是實有屬不相應行法**

**有執隨眠（煩惱種子）異心、心所，是不相應行蘊所攝。彼亦非理，（隨眠就）名貪等（煩惱）故，如現貪等（都屬心、心所法），非不相應。（既然稱為貪等隨眠，就如同現行貪等心所一樣與心相應，所以隨眠不是不相應行法。）**

**行蘊包括心不相應法，以及心相應法，就像心所與心王相應，不相應行法就是不相應行蘊。隨眠的意義，小乘眾說紛云。說一切有部認為，貪等煩惱就是隨眠，屬心相應法；大眾部、化地部認為現行煩惱稱為纏，熏成的煩惱種子為隨眠，隨眠/種子與心不相應；經部認為煩惱在活動狀態稱為纏，在眠伏狀態的種子稱為隨眠，與心非相應非不相應。**

**為破小乘認為隨眠屬不相應行法，唯識認為隨眠有兩種性質：1 是心、心所法，即隨眠就是第八識中煩惱種子，種子是第八識的功能，故種子屬於識蘊，屬於第八識心王；隨眠現行就是煩惱，屬心所。因此隨眠就是心、心所法。2 隨眠既然屬心、心所，故不是不相應行法，但隨眠畢竟是種子，也不能說就是相應行法，應該說是與心“非相應非不相應”，而不是不相應行法也不是心相應行。**

**執別有餘不相應行（是實法，按照）准前理趣，皆應遮止。**

**其餘十種不相應行法：流轉、定異、相應、勢速、次第、時、方、數、和合性、不和合性的執著，也可依照前面的道理駁斥。以上所破的不相應行法是實法的說法。小乘認為不相應行法是真實法，共十四種。唯識認為不相應行法是假法，共有二十四種。**

**# 論無為法非離識實有**

**（小乘執有三種無為：虛空、擇滅、非擇滅無為。）諸無為法離色、心等決定實有。理不可得。且定有法（必定存在的法，即有為法），略有三種：一現所知法（通過現量認識可知其存在的事物），如色、心等；二現（實中可）受用法，如瓶衣等。如是二法，世共知有，不待因成（無需證明就能成立）。三有作用法，如眼耳等，由彼彼用（淨色根雖無形相，但由於種種作用），證知是有。無為非世共知定有，又（無為法）無作用如眼耳等，設許有用，應是無常。故不可執無為定有。**

**然諸無為，所知性故（是由於人們心的了知作用所生起的一種法），或色、心等所顯（出的真實本）性故，如色、心等（法都不離識），不應執為離色心等（有）實無為性。**

**三種無為法：一是佛、菩薩所知的境界。二是斷我、法二執所證知的真如實性。三是由色、心等法所顯的一種狀態。皆非心外實有，都是內心的境界，所以是不能離開色、心等法之外，另有實在的無為法。**

**又虛空等（無為，如果有真實主體，則其主體）為一為多？若體是一，（則應）遍一切處，（這樣的）虛空（應能）容受色等法故，（但色等法主體不止一種，所以）隨能合法（的增多，虛空主）體應成多，（因為虛空主體若只有一個，）一所合處故，餘不合故。不爾，諸（色）法應互相遍（覆於彼此之中，因為在這種情況下，一切法的本體都與虛空主體相同）。若謂虛空不與法合，應非容受，如（同其）餘無為（像擇滅無為和非擇滅無為一樣不容受色法）。又色等中有虛空不？有應相雜（則虛空的主體與色等法的本體相雜，則虛空主體不應只有一個），無應不遍（色法中如果不容虛空，則虛空不應遍一切處。不遍一切就不該是真實法。）**

**（如果擇滅無為主體唯一，見所斷煩惱四部以及修所斷煩惱一部，五部九品煩惱中，任何）一部一品結法斷時，應得餘部餘品擇滅（斷了三界見惑時，三界思惑也一起斷。若非擇滅無為體只有一個），一法緣闕，得不生時，應於一切得非擇滅（而不生起萬法。所以）執彼體一，理應爾故（理上應得上述結果）。若體是多，便有品類，應如色等，非實無為。虛空又應非遍容受（虛空如果多體，則如色法非遍；如果虛空是一體，則非能容受萬法。）**

**結法，煩惱的異名，即繫縛之意，使眾生得不到解脫。迷於四諦之理的見惑四部，迷於事理的修惑一部，共為五部，每部有九品，由上上、上中、上下…下下共九品惑。按品類差別，分配於三界九地的見惑有八十八品，修惑有八十一品。擇滅無為，是以智慧簡擇的功力，斷除一切煩惱或法相所證得的滅諦。**

**八十八使，即見道所斷八十八煩惱。在欲界，迷苦諦為十根本；迷集、滅諦有七根本，貪、瞋、癡、慢、疑、邪見、見取。迷道諦有八，除身、邊二見，戒禁取親迷道諦故。見道時所斷迷欲界四諦煩惱，有三十二。色、無色界迷四諦者，無瞋。去其四，得二十八。三界共八十八。見道時，《俱舍》說前十五剎那心，斷凈八十八使。修所斷：欲界有貪、瞋、癡、慢四；色、無色界，無瞋有三；三界共十。修所斷惑雖只有十，然分八十一品。即欲界九品；色、無色界各為四地，每地又分為九。三界九地共八十一。一對治道起，斷其一品，品品別斷。欲界九品斷盡，方斷色界，色界斷盡，方斷無色。**

**餘部所執離心、心所實有（九種）無為，准前應破。**

**又諸無為許（公認）無因果故（非六因五果所得），應如兔角，非異心等有。然契經說有虛空等諸無為法，略有二種（情況）：一依識變，假施設有。謂曾聞說虛空等名，隨分別有虛空等相，數習力故（由於經常思量分別，以為真實有），心等生時，似虛空等無為相現。此所現相，前後相似，無有變易，假說為常。二依法性（諸法本性），假施設有。謂空、無我所顯真如，有無俱非，心言路絕，與一切法非一、異等，是（一切）法真理，故名法性（一切法的本性）；離諸障礙（真如對一切事無有障礙），故名虛空（無為）；由簡擇力滅諸雜染，究竟證會（真如），故名擇滅（無為）；不由擇力，本性清淨，或緣闕（使有為法不生起）所顯（的什麼都沒有的狀態），故名非擇滅（無為/真如）；（第四靜慮）苦樂受滅，故名不動（無為）；想受不行，名想受滅（無為）。此五皆依真如假立，真如亦是假施設名。遮撥（避免否定真如）為無，故說為有；遮執為有，故說為空；勿謂（真如）虛幻，故說為實；（代表真）理非妄倒，故名真如。不同餘宗，（他們認為）離色、心等有實常法名曰真如。故諸無為非定實有。**

**無為，有兩種情況：1法性，即一切法的真實本性，這類的無為法唯有證道者自證自知的內心境界；2 由識所變，即一般凡夫聽說過這種法，在自己意識中變現出類似形相，執著為真實有。不論是聖者所證的境界或是凡夫以為的無為法，都不可能是心識外真實存在。執著無為法是離識獨立存在的真實法，就會導致以上種種矛盾。唯識說有虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為、不動無為、想受滅無為、真如無為六種。真如無為是根本，前五無為是依真如無為假立。但真如無為並非離識實有，而是與一切法非即非離，包括在識裡。真如並非一切法，但也不離一切法，真如只是一切法的真實道理/絕對真理，或者說是一切法的真實本性。唯識所說的真如，不同於有的宗派特別強調的觀點，認為真如就是能生萬法的本體。**

**# 總結破法執**

**外道、餘乘所執諸法（色、不相應行、無為等法）異心、心所非實有性，是所取故（只是被心認識的對象。）如心、心所（的相分），能取彼覺，亦不緣彼，是能取故，如緣此覺（就像心、心所等一樣都在識內，能認識了知他人心的覺知心/或心外諸法，也不是直接認識他人的心/心外諸法，因為是自己能取的見分，只能認識自心變出的相分，就像認識自己內心的活動一樣。）**

**（不相應行、無為法都由心、心所生起的假法；雖）諸心、心所（是實法，但也是）依他起故，亦如幻事，非真實有。為遣妄執心、心所外實有境故，說唯有識。若執唯識真實有者，如執外境，亦是法執。**

**這段文字融合了空、有二宗的觀點，是玄奘大師對唯識學獨有的觀點。在第一勝義諦中可認為心、心所實有；但在第四勝義諦中，言語道斷、心行處滅，心、心所也不可認為實有。**

**# 論俱生法執與分別法執**

**然諸法執，略有二種：一者俱生，二者分別。**

**俱生法執，無始時來虛妄熏習內因力故，恒與身俱，不待邪教及邪分別，任運而轉，故名俱生。此復二種：一常相續，在第七識緣第八識（見分）起自心（的影像做為）相（分），執為實法；二有間斷，在第六識，緣（第八）識所變蘊、處、界相，或總或別（緣蘊處界）起自心相，執為實法。此二法執細故難斷，後十地中，數數修習勝法空觀方能除滅。**

**第七識的俱生我、法執都是第七識緣第八識見分起自心相而產生，則二執如何區別？把自心相分當做真實我，就是我執；把自心相當做真實法，就是第七識的法執。此法執無麤細差別，非漸次斷，而是成佛時一時頓斷。初至十地菩薩依然認為有眾生可度，有佛淨土/佛所變現的他受用土，比如成佛前一剎那的十地菩薩仍有“一切所知境極微細著愚”這些都是第六識的俱生法執。所以，第六識的俱生法執在菩薩十地中，依次漸斷。**

**分別法執，（除了虛妄熏習內因力外）亦由現在外緣力故，非與身俱，要待邪教及邪分別，然後方起，故名分別，唯在第六意識中有。此亦二種：一緣邪教所說蘊、處、界相，起（意識）自心相，分別計度，執為實法；二緣邪教所說（心外有真實諸法及其）自性等相，起自心相，分別計度，執為實法。此二法執麤故易斷，入初地時，觀一切法法空真如，即能除滅。**

**如是所說一切法執，（第六、七識的）自心外法或有或無，自心內法一切皆有。是故法執皆緣自心所現似（乎存在的）法，執為（真）實有。然似法相從緣生故，（雖是實法，但）是如幻有（非真實）。所執實法，妄計度故，決定非有。故世尊（在《解深密經》）說：“慈氏當知，諸識所緣，唯識所現，依他起性，如幻事等。”**

**第七識的法執是來自心外的第八識，故有心外法；第六識的法執可以是自心外的“有”如前五識感受的世界，或“無”如第六識自身的幻覺或由抽象思維引發的法。而自心內法是指第六、第七識自己所變現的相分。所以不論是俱生法執還是分別法執都必定有自心內法，因為識生起時，永遠有伴隨的相分，所以一定隨時都存在。**

**# 總結我、法二執的問題**

**如是外道、餘乘所執離識我、法皆非實有。故心、心所決定不用外色等法為（親）所緣緣，緣用必依實有體故（而心外的事物，並非自識變的實法，故非所緣境）。現在彼聚心、心所法，非此聚識親所緣緣（別的識及其心所以及所變現的法，不是此識與其心所的親所緣緣)，如非所緣（就像不能緣取的對象，因為屬於）他聚（識）攝故。同聚心所（本身以及所變相分）亦非（該識心王的）親所緣，自（他）體異故，如餘非所取（如其他人的心識不是自己心識能緣取的對象）。由此應知，實無外境，唯有內識似外境生。是故，（《厚嚴經》）契經伽他（偈）中說：“如愚所分別，外境實皆無，習氣擾濁心，故似彼（外境）而轉。”**

**心、心所只能認識自己所變現的相分，即親所緣緣。一切自心、心所之外的事物都不是自心能認識對象。在同一心識內，心所本身以及心所的相分也不是該心王的所緣對象，反之亦然。**

**有作是難：“若無離識實我、法者，假（說的我、法）亦應無。謂假必依真事、似事、共法（共同現象）而立。如有真火（才能說）有似火；人有猛赤法（猛烈的狀態跟赤紅的顏色），乃可假說此人為火。假說牛等，應知亦然。（真實）我、法若無，依何假說？無假說故，似（識所變似有真實法）亦不成，如何說心似外境轉？”（答：）彼難非理，離識我、法前已破故（可見依心外真實法才能成立假說是不對的。所以不論）依類、依實（才能成立）假說（某人像）火（、像牛）等，俱不成故。**

**勝論及犢子部認為，假說必依真實、相似的事物或者共法，假說才能成立。所以，必須有心外真實的我、法，心識才能現出相似的我、法。玄奘法師前文已經破了心外有真實法，所以真實的同異類及實句義也沒有。心外真實法既然沒有，心外存在的似事與共法也沒有，因此假說也不需要依靠心外真實法、似法、共法。“類”似法就是同異性。**

**依類（類似性/即依同異性中的“共同性”成立）假說，理且不成。猛、赤等德非類有故（猛是活動，赤是顏色，兩種性質的關係不是因“類”而有）。若無共德，而假說彼（如果沒有類似關係的兩種性質，卻能拿來成立假說，所以）應亦（可）於水等假說火等名。若謂猛等雖非類德而不相離（如果說猛、赤雖不是類似的關係，但二者卻不相離/如火都有類似的猛、赤），故可假說（見到猛烈動作就可假說有猛烈動作的事物就一定是赤色，所以這種假說還是與類似性有關）。此亦不然，人類、猛等現見亦有互相離故（從人的類似性來看，同樣是人，有的人有猛烈的動作跟赤色的皮膚，或只有猛烈的動作卻無赤紅皮膚，或只有赤紅的皮膚，或二者皆無。所以類似性與猛赤也是可相離/意即猛赤可以完全沒關係）。類既無德，又互相離（類似的範疇既然不包括性質，還可與猛、赤等性質互相分離），然有於（然而卻可以依性質將）人假說火等，故知假說不依類成。**

**這段文字是依照勝論的理論，來論證成立假說不需依靠類似的事物。此處的“類”是指“同異性”中的“共同性”；“德”是指“性質”。勝論認為，“德”跟“同異”都是各自獨立存在的真實主體，所以會得出“德非類有”以及“類既無德，又互相離”的結論。猛、赤都屬於火的“性質”，“同異性”既然不包含“性質”，所以依猛、赤的性質做出人像火的假說，就不是依“類似性/共同性”建立的假說。因此，假說成立並不需要“依類假說”。此外，以人為例，人跟人都是屬於“同異性”的“同性”，但有的人有猛烈的動作跟赤色的皮膚，有的人只有一種，有人二者全無。所以也可說“同異性”與“德”是可以互相分離。**

**依實（物體的）假說，理亦不成。猛、赤等德（人的猛赤與火的猛赤）非共有故，謂猛、赤等在火（或）在人，其體各別，所依（個體相）異故，無共（同所依的“物體”卻還能成立）假說，有過同前（文的“依類假說”，所以“依實成立假說”的理論是錯誤的）。若謂人、火德（如果說在人與在火的猛、赤性質）相似故，可假說者，理亦不然。說火在人，非在德故（假說“某人像火”中的“火”是指人，不是性質。依勝論的理論，只能是“人與火對比”或者“猛赤與猛赤對比”，不能說“人的猛赤與火的猛赤相似”）。由此（可知）假說（的成立）不（需）依實（體）成。**

**依勝論“實”的理論，人的猛赤與火的猛赤性要成為共法，猛赤性必須是“實法”而且人與火必需是同一個實體，意思就是，同一個猛赤德，必須一部分在火，一部分在人，才可成為共法。但事實上，人與火是不同的實體，所以說人的猛赤與火的猛赤是不能成為共法。如果說人與火的性質相似，在通常意義上是能成立，但勝論認為“實、德”都是真實而各自獨立存在的範疇，所以如果“人的猛赤”這句話成立，則實與德就混合一起，這便違反了勝論自己六句義對實、德是各自獨立且真實的定義。只能說，實物對比實物、性質對比性質，不能說此實物的性質對比其它實物的性質直。例如，猛烈與猛烈相似，赤紅與赤紅相似，人與火相似，雖然拿人的性質與火的性質直接比較是大眾所認同的方式，但是違反了勝論的理論。所以，實物（人）與實物（火）比較時，不能因為兩者的某些性質相似，就直接得出“人與火相似”的結論。**

**又假必依真事立者，亦不應理。真謂自相（只能用現量來認識），假智及詮俱非境故（假智只能推理、分別，假智與詮釋都無法以事物的本體為認識對象）。謂假智、詮不得自相，唯於諸法共相而轉（生起），亦非離此（共相）有別方便，施設（能將）自相（變）為假（智）所依。然假智、詮必依聲起，聲不及處此便不轉，（故）能詮、所詮俱非自相。故知假說不依真事。由此（假說）但依似（乎實在的）事而轉（生起），似（乎實在的事）謂增益（無中生有增加出來的影像），非實有相。聲依增益似相而轉（語言描述是依著增加出來似乎存在的影像而生起），故不可說假必依真。是故彼難不應正理。**

**此處的“真”不是指勝論所說識外“實”體，前已破故，是指事物的自相，即自身不依任何事物、獨立存在的真實相狀；共相是指事物的共同性。前五識是現量認識，故眼見紅色時，是顏色影像；意識是比量認識，只能認識共相，屬於假智，所以語言也只能描述顏色的共相，不是自相，所以說火，不能觸及火的自相，故嘴巴不被火燒。所以概念或語言說出的事物，也不能依真實。**

**然（我、法是）依識變，（為了）對遣妄執真實我、法，說假似言（也可以假說有似乎實在的我、法等名稱）。由此《厚嚴》契經伽他中說：“為對遣愚夫所執實我、法，故於識所變，假說我、法名。”**

**唯識學的假說，是依識所變現的見、相二分，為破世人對真實我、法的執著而成立假說。不同於外道、小乘的假說要依心外真實事物、相似事物、共法成立。**

**# 闡明三類能變識**

**識所變相（現象），雖無量種，而能變識類別唯三：一謂異熟（識），即第八識，（第八識大）多（以）異熟性（顯現）故（，因為除佛之外，所有有情都有異熟識）；二謂思量（思慮度量），即第七識，恒審思量（有我、法）故；三謂了境，即前六識，了境相麤故（分辨明顯的對象，別於了細境之七、八二識）。（頌中的）“及”言顯（前）六合為一種（能變識）。**

**異熟識，舊譯為果報識。異熟攝有三義：1異時熟，即有情所造作的善惡業，由造業到受報，要經過相當的時間，或隔生而熟，或二三到百千生而熟，由造業到受果的時間不同，曰異時而熟。如樹結果，由開花到果熟，要經過一段時間，即異時而熟。2變異熟，有情造業到受果，因望於果、種子望現行產生變異，曰變異熟。3異類熟，有情造作善惡諸業，善業感樂果，惡業感苦果，而苦樂之果非善非惡，是無記性，此無記之果對善惡之因，是異類而熟。如江河溪澗之水，性質各異，但流入大海，皆同一味。**

**第八識的思量，恆而非審的；第六識的思量，審而非恆的思量；前五識的思量，非恆非審。第七識的思量，有漏時恆審思量「我」；無漏時恆審思量「無我」。**

**此三皆名能變識者，能變有二種：一因能變，謂第八識中等流、異熟二因習氣。等流習氣由（前）七識中善惡無記（的現行）熏（第八識）令（相應種子）生、長；異熟習氣由（前）六識中有漏善惡（現行）熏令生長。****二果能變，謂前二種習氣力故，有八（個）識生，現（證自證分、自證分、見、相分起色、心等）種種相。（由）等流習氣為因緣故，（有）八（個）識體、相（狀）差別而生，名等流果，果似因故。異熟習氣為增上緣（輔助力量），感（而生出這輩子的）第八識，酬引業力（使得“引業”所引發主要果報的力量/即生在六道某一道並維持該生命現象）恒相續故，立異熟（識之）名；感前六識，酬滿業者（使得“滿業”產生各自的種種果報。前六識）從異熟（識）起，名異熟生，不名異熟，有間斷故。即前異熟及異熟生名「異熟果」，果異因故。此（頌）中且說（那個）我愛執藏、持雜染種、能變（現出）果（報的）識名為異熟，非謂一切（識都是異熟）。**

**等流習氣，又稱名言習氣或名言種子；異熟習氣，即業習氣或業種子。以等流種子為因，業習氣為輔助力量，能生起現行識以及一切事物。以異熟種子/業種子為增上緣，幫助等流種子生起來世的異熟識及前六識。第七識由等流種子起，不需要業種子的助力即可生起。八個識的主體，即各自的自證分，由於是由種子生起，故名為果；它們又能變現相分和見分，故名能變。異熟習氣，感異熟果的習氣，由前六識善、惡現行熏第八識而令種子新生或成長。異熟種子將來所感之果異於善惡二性，為無記性，故名異熟習氣。**

**引業，指能帶來主要果報，即總報的業，引導眾生往生到哪一道。滿業，異熟種子感招前六識，為酬答各別眾生的善惡果報，而圓滿其在六趣中應得的果，如身體強弱、壽命長短、貧富貴賤等各別果報。這種“酬滿業者”，因為是間斷的從異熟識生起，故名“異熟生”而不名“異熟”。因能變，即能起現行的種子，就是由種子生起的一切法，包括八個識；果能變，即八個識的主體/自證分，它們是由種子生起，所以是果；但它們又能變現見分及相分，所以也是能變。**

**# 第八識的性質與表現狀態**

**雖已略說能變三名，而未廣辯能變三相。且初能變，其相云何？**

**頌曰：“初阿賴耶識，（也稱）異熟（識或）一切種（識）。（凡夫）不可知（它的）執受、處、了（知。執受、處是相分，了知是見分），常與觸、作意、受、想、思，（與阿賴耶識）相應唯捨受，是無覆無記，觸等亦如是（觸等五遍行和阿賴耶一樣，也是無覆無記性）。恒轉（永遠不斷的生起、轉變）如瀑流，阿羅漢位捨。”**

**此頌可分為十部分：1自相：初阿賴耶識；2果相：異熟；3因相：一切種；4所緣：不可知執受、處；5行相：了；6心所相應：常與觸、作意、受、想、思；7五受相應：相應唯捨受；8三性分別：是無覆無記；9因果譬喻：恆轉如瀑流；10伏斷位：阿羅漢位捨。**

**（依第八識的因相、果相、自相建立名稱 ）（1依自相建立阿賴耶）論曰：初能變識，大小乘教名阿賴耶（藏之義），此識具有能藏、所藏、執藏義故。謂與雜染（的前七識之種、現一切有漏法）互為緣故，有情執為自內我故。此（這些特點）即顯示初能變識所有自相，攝持因果為自相故。此識自相（的各種）分位（表現狀態）雖多，藏初過重（藏的過失最重），是故偏（重）說（第八識的自相名阿賴耶）。**

**能藏、所藏：阿賴耶識能保持一切有漏種子，故是能藏，種子為所藏；現行有漏法在阿賴耶識中熏成自類新種，則有漏法是能藏，阿賴耶識是所藏。執藏：阿賴耶識始終被第七識執為自我，就是執藏之意。以愛著我故，又名「我愛執藏」。阿賴耶識以保持因果為自性和表現狀態。能藏是因，所藏是果。其本性除了自相，還包含因相及果相二別相；自相是總，各別包含了因相與果相，因相及果相二別相依持自相之總相，就是阿賴耶識的表現狀態，所以說是「攝持因果」。阿賴耶在證果時最先捨。**

**（2依果相建立異熟。）此（識）是能引（有情往生）諸界、趣，生善、不善業異熟果故，說名（果相就是）異熟。離此（異熟識），命根、眾同分等恒時相續勝異熟果不可得故，此即顯示初能變識所有果相。此識果相雖多位、多種（此識做為果的表現，雖有許多形態跟種類，但）異熟（果含義最）寬、不共（其它三果可通用於其它事物），故偏說之（偏重以上這些特性，所以第八識的果相故稱為異熟識）。**

**根據果相，第八識稱為異熟識是最恰當。第八識可以分為三位，1我愛執藏位，包括凡夫、有學到七地菩薩，指阿賴耶識；2善惡業果位，包括凡夫、有學、無學到成佛前的十地菩薩；3相續執持位，從凡夫到佛位，指阿陀那識。因為我愛執藏位就包括在善惡因果位之中，所以阿賴耶識就包含在異熟識內，因此異熟識包含範圍最廣。也可以分為五位，即異生位、二乘有學位、無學位、十地菩薩位，故稱多位。第八識具有離繫果以外的四果，即異熟果、等流果、士用果、增上果，即上文中的“多種”。其它三果，等流果、增上果、士用果，可以通用於其它事物，而異熟識只能用於第八識，這就是上文中“不共”的義涵。**

**異熟原譯成果報，玄奘法師譯為異熟，是由過去善惡業得的總報，投生諸趣，不同於別報，別報只是異熟生。異熟有三義：1 異時熟，由因到果必隔世而熟；2 變異熟，由因至果必經變異而熟，如殺業而墮地獄，地獄果報成熟時，殺業熏成的種子已變異消失而不存在，即殺業種子變異消失而地獄果報成熟；3 異類熟，果報與造業的性質不同，造業有善惡無記性，而果報只是無記性。**

**（3依因相建立一切種。）此能執持諸法種子令不失故，名一切種（識）。離此，餘法能遍執持諸法種子不可得故。此（“一切種”的名稱）即顯示初能變識所有因相（做為因的一切狀態）。此識因相雖有多種（一切種識通六因中的四因/十因中的八因，此識因相有同類因、俱有因、相應因、能作因，而獨有的）持種（特性與前七識）不共，是故偏說（偏重此特性，故說為一切種識）。**

**初能變識體相雖多，略說唯有（自相、果相、因相）如是三相。**

**六因，因是指能引生結果的原因。部派佛教之說一切有部，認為因有六種：1能作因，又名所作因、隨造因，即某事物生時，凡一切不對其發生阻礙作用之事物，皆為此事物之能作因，其範圍至廣。2 俱有因，又作共有因、共生因，為俱有果之因，即輾轉相生同時互為因果者。又稱共因，是指心與心所更相佐助，如兄弟同生互相成濟。3同類因，又作自分因、自種因，是指過去與現在之一切有漏法，以同類相似之法為因，故稱同類因，如善法為善法之因，乃至無記法為無記法之因。4 相應因，是指識生時，心及心所必同時相應而起，相互依存，二者同時具足、同所依、同所緣、同行相、同時、同事等等，故稱相應因。另外，相應因必定為俱有因，而俱有因未必即是相應因，故須於俱有因之外，別立此相應因。可謂俱有因是依互為果之義而成立，相應因是依互為因之義而成立。5 遍行因，又稱一切遍行因，是指能遍行於一切染污法之煩惱而言，此遍行因有心所中之十一遍行（即迷於苦諦十惑/根本煩惱中之身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見、疑、無明，及迷於集諦中之邪見、見取見、疑、無明。）此十一者為一切煩惱之生因，遍生一切惑。6 異熟因，又稱作報因，乃指能招致三世苦樂果報之善惡業因，這些善惡業因能招善惡之果，因果異類而熟，故其因稱為異熟因，其果稱異熟果。十因的八因是：觀待因、牽引因、生起因、攝受因、引發因、定異因、同事因、不相違因。**

**五果，果是指因緣而生、因緣而報的結果，又稱果報。佛教認為，六因得五果。果報的種類有五種：1異熟果，自六因中之異熟因而來。即以惡業招來世三惡道之苦果，以善業招來世人天之樂果。苦樂果之性，皆為無記，與造業之善與惡之性異。按煩惱的程度以及動機的大小而分為上中下三品。所謂上品惡業是指貪瞋癡極其粗重，並且長期積累，就會墮地獄；造中品惡業會投身餓鬼；積累下品惡業則轉為旁生。或指依上中下品的善業和惡業將會轉入三善趣和三惡趣。多病的人，從病本身而言，不斷的病痛是感受等流果；從人身而言，是異熟果。從二者的法相看，等流果與異熟果並非交織在一起。2 等流果，自六因中之同類因與遍行因而來。又作依果、習果。依前之善心而轉生後之善行，依前之惡心而益生後之惡業，依前之無記而生後之無記，等於果性由因性而流來者。3 增上果，自能作因而來。即助因而生增上緣，依增上緣所得的結果。又指能作因所得的結果，即依助業之增上力所生的結果，亦即藉業餘勢而顯現的結果。又能作因與增上果有寬窄之別。4 士用果，自俱有因、同類因而來。又作士夫果、功用果。謂由士夫之作用所得之果，例如穀麥等對諸農夫名士用果。“士”謂“士夫”，指人，“用”謂作用，指造作，此謂人使用工具所造作之各類事情，是指俱有因、同類因所引起之果，因其力強，故稱為士用果。《成唯識論述記》卷八本依此而謂其義有二，即：A.就人而言，此力用乃依有情而生；如農夫之於米麥，商賈之於理財，皆依彼士夫之力而成諸事業。B 就法而言，諸法之生乃因諸作具而有；如農夫因稼而成熟，商賈因貨而獲利，作者假諸作具而成就之事業，其果廣通一切有為法。《俱舍論》所謂由俱有因、相應因之作用所得之果，亦相當於今所說之士用果。5離繫果，依涅槃之道力而證之者。涅槃離一切之繫縛，故云離繫。此法常住，非自六因而生者，唯以道力而證顯，故雖與以果之名，非對於六因之因體。**

**# 闡釋種子含義**

**一切種相，應更分別。此中何法名為種子？謂本識中親生自果功能差別。此（種子）與本識及所生果，不一不異，體用、因果（的道）理應爾故（識是主體，種子是功用；種子是因，所生是果，理應不一不異。種與識、果）雖非一異，而（種）是實有（因為是生起諸法的實際原因）。假法如無（譬如生住異滅種種現象，雖與有為法不一不異，但無實性，所以假法不能生果，就像根本沒有），非因緣（性）故。**

**種子與第八識，及所生果，非一非異。識是體，種子是用，體是體，用是用，所以非一；但體是用之本體，用是體之作用，體不離用，用不離體，所以非異。種與現行，種子是因，現行是果；因是因，果是果，所以非一；但因是此果之因，果是此因之果，所以非異。體、用，因、果的關係，理應如此。**

**（問：）“此（種子）與（所生）諸法，既非一異，（那就如同有為法與生住異滅不一不異一樣，種子）應如瓶等是假非實。”（答：）若爾，（如果非一非異的法都是假法的話，那麼真如與一切法也是非一非異）真如應是假有，許則便無真勝義諦。然諸種子唯依世俗說為實有，不同真如（不離真俗二諦）。種子雖依第八識體，而是此識相分非餘（見分、自證分、證自證分等心法。此識）見分恒取此（種子）為境故。**

**如果依四層世俗諦與四層勝義諦的說法，種子既屬世俗也屬勝義諦，屬道理世俗也屬世間勝義/即第二世俗與第一勝義。但為了表示與真如不同，所以有的地方將種子歸類在世俗諦，非勝義諦。如果依《瑜伽師地論》將勝義諦理解為非安立諦，而非四層義諦的分類，則勝義諦與世俗諦截然分開，依此二諦，則真如屬勝義諦，種子屬世俗諦，或者真如在真俗二諦都是真。非安立諦指真如之體性，離名字之相，離心緣之相，寂滅無為。安立諦如果是指真如之相狀，則有苦集滅道種種義理差別。**

**諸有漏種與異熟識，體無別故，（都是）無記性攝。（但產生種子的）因、（種所生的現行）果俱有善（惡、無記）等性故，（所以種子）亦名善等（三性）。諸無漏種非異熟識性（無記性）所攝故，因果俱是善性攝故，唯名為善。“若爾，何故（瑜伽師地論）《決擇分》說：“二十二根，一切皆有異熟種子，皆異熟生？”（二十二根的種子而後三無漏根）雖名異熟而非無記，（因它們的主體非異熟性/無記性，只是）依（附於）異熟（識）故名異熟種。（問：如果它們依託的異熟識是無記性，它們也應是無記性。答：它們是）異性相依（的關係），如眼等識（五識有善、惡、無記性不同於五根的無記性，卻依附之）。或無漏種由熏習力轉變成熟，（也可）立異熟名，（但清淨種屬善性）非無記性所攝異熟。**

**善種生善果、惡因生惡果，是一種方便說，從生起現行/果的角度，指等流種子可方便的說有善、惡、無記性，而異熟果是無記性。依四分說，種子是第八識所變現之相分，屬第八識一部分，其主體與第八識無別，所以有漏種子本質是無記性，其主體與異熟識主體無別。無漏種子屬善性，故與異熟識主體不同，只是依附於此識。**

**根，此處取“能生”之意，是促進增上作用的根本，故稱為“根”。二十二根：五淨色根，眼、耳、鼻、舌、身；男女二根；命根；意根；五受根，憂、喜、苦、樂、捨；五善根，信、精進、念、定、慧；三無漏根，未知當知根、已知根、具知根。**

**# 闡釋種子來源**

**（有三種說法，1護月認為）此中有義：一切種子，皆本性有（本來就有），不從熏生，由熏習力但可增長。如《無盡意》契經說：“一切有情無始時來有種種界，如惡叉聚（如金剛子三果同一蒂，落地聚一處，譬喻惑、業、苦三者互相關連），法爾而有。”界即（種子別名，各類）種子差別名故。又《阿毗達摩經》契經說：“（種子是）無始時來界，一切法等依（之而起）。”「界」是因（種子）義。《瑜伽》亦說：“諸種子體，無始時來性雖本有，而由染、淨新所熏發（染淨業新的熏習而加強或發起現行）。諸有情類，無始時來，若（能）般涅槃法者，（因為他們）一切種子皆悉具足；不般涅槃法者，便闕（聲聞、緣覺、佛）三種菩提種子。”如是等文，誠證非一。又諸有情，既說本有五種性別故，應定有法爾（如是的）種子，不由熏生。又《瑜伽》說：“地獄成就三無漏根，是（指）種非現（行），又從無始展轉傳來，法爾所得，本性住（原有的種）性。”由此等證，無漏種子法爾本有，不從熏生；有漏亦應法爾有種，由熏增長，不別熏生。如是建立，因果不亂。**

**種子從何而來呢？在十大論師中，有護月、難陀、護法三家不同的主張。護月論師等，認為一切種子，無論有漏、無漏都是本來就有的，並不是現行熏習而生。經論上雖然也說由熏習而有，但那是指增長而言。**

**大乘二種性：本性住種姓、習所成種性。五種性：聲聞、緣覺、如來、不定、一闡提種性。/三無漏根：1未知當知，又作未知欲知根。屬見道位，此位之人無始以來未明了四諦真理，欲知彼真如諦理，遂修習地前方便之解行，故稱未知欲知根。2已知根，又作知根，屬修道位。即已知四諦真理，但為斷除迷事之惑，進而觀四諦之理，清楚了知四諦之境，故稱已知根。3具知根，又作知已根、無知根。乃具有洞知四諦理並知道自己已經知道四諦理，以其已斷諸煩惱，一切所作具辦，故其九根稱為具知根。又此位已得盡智、無生智，唯無學果之人有此智。三無漏根即以意、喜、樂、捨、信、勤、念、定、慧等九根為本體。**

**（2難陀的主張）有義：種子皆熏故生，所熏（成的種子）、能熏（的事物）俱無始（來就一直存）有，故諸種子無始成就。種子既是習氣異名，習氣必由熏習而有，如麻（布的）香氣（由）花熏故生。如《多界經》契經說：“諸有情心（是）染淨諸法所熏習故，（所以心是）無量種子之所積集（處）。”《攝大乘》論說：“內種定有熏習，外（器世界穀麥等）種熏習或有或無。”又名言（、我執、有支習氣）等三種熏習，總攝一切有漏法種，彼三既由熏習而有，故有漏種必藉熏生。無漏種生亦由熏習，《攝大乘論》說：“聞熏習，（即）聞淨法界等流正法而熏起故，是出世心種子性故。”**

**名言習氣，又稱等流種子，是直接產生各種事物的因緣；我執習氣，產生我執的種子。玄奘法師認為我執是身、邊二見所起，是遍計所執，不是種子生起；有支習氣即異熟種子或稱為業種子，輔助生起來世善惡果報的種子。三種熏習也可是：名言熏習、色識熏習（色境熏習）、煩惱熏習。**

**有情本來種姓差別，不由無漏種子有無，但依有障、無障建立。如《瑜伽》說：“於真如境，若有畢竟（不可斷的）二障種者，立為不般涅槃法性。若有畢竟所知障種非煩惱者，一分立為聲聞種性，一分立為獨覺種性。若無畢竟二障種者，即立彼為如來種性。”故知，本來種性差別依（有無畢竟二）障建立，非無漏種。（前文）所說（地獄眾生）成就無漏種言，（是說即使本來沒有無漏種，但）依當（將來聞思修的熏習也）可生（起），非已有體。**

**（3）有義（論主觀點）：種子各有二類：一者本有，謂無始來異熟識中法爾而有，（法爾而有的種子是能）生蘊、處、界功能差別。世尊依此說：“諸有情無始時來有種種界，如惡叉聚，法爾而有。”餘所引證，廣說如初（詳述如第一種說法），此即名為「本性住種」。二者始起，謂無始來，數數現行熏習而有，世尊以此說：“有情心，染淨諸法所熏習故，（所以有情心中有）無量種子之所積集。”諸論亦說，染淨種子由染淨法熏習故生。（這些由熏習而新生的種子，）此即名為「習所成種」。**

**（駁護月種子本有說：）若唯本有，（前七）轉識不應與阿賴耶（互）為因緣性，如《阿毗達摩》契經說：“諸法於識藏，識於法亦爾，更互為果性，亦常為因性。”此頌意言，阿賴耶識與諸轉識，於一切時，展轉相生，互為因果。《攝大乘》說：“阿賴耶識與雜染法，互為因緣，如炷與焰，展轉生燒（燈芯生火，火燒燈芯，相互循環）；又如束蘆，互相依住（如種與現，相依成立，不可單起）。唯依此二（第八識中種子與現行交互相生，才能）建立因緣，所餘因緣不可得故。”若諸種子不由熏生，如何轉識與阿賴耶有因緣義？非熏令（種子成）長（就）可名因緣，勿（否則）善惡業（或其所熏成的業種子就可）與異熟果為因緣故（業種子不是異熟果報的因緣，而是增上緣）。又諸聖教說有種子由熏習生，皆違彼（種子本有說的教）義，故唯本有，理教相違。**

**（駁難陀種子始起說。）若唯始起（如果種子都是熏習而生），有為無漏無因緣故，應不得生。有漏（行）不應為無漏種，勿無漏種生有漏故。許，應諸佛有漏復生，善等（事）應為不善等種。**

**有為無漏的種子，如果不是本有，就應當永不生起。因為凡夫一直是凡夫，無論怎麼熏習，都是有漏。即使是最勝的世第一法，終究是有漏，它只能在加行位中做為初入無漏的增上緣，不能做無漏種子的因緣。如果有漏行可熏成無漏種，那無漏種也可生有漏現行。**

**（分別論者主張無法爾種子，因此玄奘法師也順便破其主張。）分別論者雖作是說：“（凡夫的）心性本淨，（只是生滅去來的）客塵煩惱所染污故，名為雜染，離煩惱時轉成無漏。故無漏法非無因生。”而心性（本淨）言，彼說何義？若說空理，空非心因（如果說“本來清淨”是指空理，但空始終沒有變化，不可能是心生起活動之因緣，空是恆常不變的法，）常法定非諸法種子，以體前後無轉變故（所以不可能生起心理活動）。若即說（空就是）心（的本體），應同數論，（大等二十三法等有漏）相雖轉變，而（自性、神我的本）體常一。**

**（如果說“心性本淨”成立的話，則）惡、無記心又應是善（，因為惡、無記心的本體也應該是“本來清淨”的無漏法，則惡、無記心與善心的本體就無差別）。許，則（惡、無記心）應與信等（善心）相應；不許，（則惡、無記心體）便應非善心體，尚不名善，況是（清淨）無漏？有漏善心既稱雜染，如惡心等，性（本來就）非（清淨）無漏，故（有漏善）不應與無漏為因，勿善惡等互為因故。若有漏心性是（本來清淨）無漏，應無漏心性（也可以）是有漏，（如果允許有漏心性“本來清淨”，卻不允許無漏心的本性是染污，那麼是根據什麼成立這種差別待遇？）差別因緣不可得故。又異生心（性）若是（本來清淨）無漏，則異生位（應該也會有）無漏現行（的時候，那麼凡夫也）應名聖者。若異生心性雖無漏，而（現出的表）相有染，不名無漏，無斯過者，則（凡夫）心種子亦（應是）非無漏（才會起有漏行），何故汝論說：“有異生（不能表現無漏行，）唯得成就無漏種子（而無有漏種）？”種子現行性相同故（要知道種子與現行的本性應與表現出來的現象是相同的）。**

**然（《勝鬘經》）契經說“心性淨者”，（是）說心空（之）理所顯真如，真如是心真實性故；或說心體非煩惱（性）故，（所以）名（心）性本淨。非有漏心（的本）性是無漏，故名本淨。**

**分別論：指小乘大眾部、一說部、說出世部、雞胤部。**

**由此應信，有諸有情無始時來有無漏種，不由熏習，法爾成就。（在）後（來見道位中的）勝進位熏令（無漏種）增長，無漏法起（就是）以此（無漏種）為因；無漏（法）起時，復熏成種（如此種生現，現熏種，更相熏生）。有漏法種，類此應知。**

**諸聖教中，雖說內種定有熏習，而不定說一切種子皆熏故生，寧全撥無本有種子？然本有種亦由熏習令其增盛，方能得果，故說內種定有熏習。**

**其「聞熏習」非唯（熏成新的）有漏（種子），聞正法時，亦熏本有無漏種子，令漸增盛，展轉乃至生出世心，故亦說此名「聞熏習」。聞熏習中，有漏性者是修所斷，（它們能）感勝異熟（果），為出世法勝增上緣；（聞熏習所熏而增勝的）無漏性者非所斷攝，與出世法正為因緣。此（出世法的真）正因緣微隱難了，有寄麤顯勝增上緣 （有些佛典藉助明顯的有漏善種這類增上緣，）方便說為出世心種。（然而出世心的正因緣，還是本有的無漏種。）**

**依（煩惱、所知二）障建立種姓別者，意顯無漏種子有無。謂若全無無漏種者，彼二障種永不可害，即立彼為非涅槃法（種）；若唯有二乘無漏種者，彼所知障種永不可害，一分立為聲聞種姓，一分立為獨覺種姓；若亦有佛無漏種者，彼二障種俱可永害，即立彼為如來種姓。故由無漏種子有無，障有可斷不可斷義。然無漏種微隱難知，故約彼（麤顯的二）障（彰）顯（種）性差別。不爾（如果不是因為有沒有無漏種，）彼障有何別因，而有可害不可害者？若謂法爾有此（二）障（差）別，（則為何本來就有）無漏法種寧不許然？若本全無無漏法種，則諸聖道永不得生，誰當能害二障種子？而（怎麼能）說依障立種姓別？既彼聖道必無生義，說當可生（聖道）亦定非理。然諸聖教處處說有本有種子，皆違彼（你們的教）義。故唯始起，理教相違。由此應知，諸法種子各有本有、始起二類。**

**無為無漏法是指真如、涅槃等不生不滅法，非種子生起。真如只是指一切事物本的真實道理，所以一切法都不離真如。真如、涅槃非種子生起，屬滅諦。有為無漏法，屬道諦，雖是無漏，但與苦、集等有漏法都是由種子生起，生起之事物必定歸滅。有為無漏種子必定是本有的，因眾生的心一直是污染的，不可能熏成無漏種。心性本來清淨，依唯識的觀點，屬無為無漏，非種子生起，是不生不滅，指悟了真如之理後的內證境界。**

**依“種子唯新熏”的理論，五種性差別是源於二障種子之有無。玄奘法師認為五種性的差別，不是由於二障種子的有無，而是有沒有本有的有為無漏種子。一闡提就是缺少了有為無漏種子，所以無法成道。無為無漏法中的“本來自性清淨涅槃”也就是“佛性”不是由種子所起，是一切眾生都共同具有，所以一闡提也有佛性。**

**佛教中“真如緣起”的說法，認為“真如能生無明，無明能熏真如”。所以，即使眾生本來沒有無漏種，也可以新熏而有，因此不論是“本有”或是“新熏”就沒什麼不同。由此得出“一切眾生皆有佛性，皆可成佛”的結論。從唯識的角度而言，這樣的理論就等同於“一切有漏、無漏種本自具足”或者“種子皆熏故生，所熏、能熏俱無始有”。意思是，種子都是熏習而生，所熏成的種子以及能熏的法，從無始來就一直存在。**

**# 闡釋種子的特徵**

**然種子義（種子的特徵）略有六種：一剎那滅，謂體纔生，無間必滅（沒有“住”的階段，但）有勝功力，方成種子。此遮常法（可做種子，比如無為法）常無轉變，不可說有能生用故。**

**二果俱有（種與果同時存在），謂與所生現行果法俱現和合，方成種子。此遮（經量部種子與現行）前後及定相離。現、種異類，（但）互不相違，一身俱時（能生與所生同時存在，種子與現行）有能（相互）生用，非如種子（與種子）自類相生，前後相違，必不俱有。雖因與果（的關係），有俱（同時存在，如種、現共存）、不俱（不同時存在，自類的前、後種子），而現在時可有（做為生起果的）因用（，才能稱為種子）；未生、已滅（的種子，現在都）無自體故（故無因的作用）。依（據能）生（起）現果（的因才能）立種子名，不依引生自類（的因）名種（立種子名），故但應說（種）與果俱有。**

**為何只有種子生現行的異類因果是俱時，而種子引種子不同時？答：種子生現行，現行亦熏種子，而所生的種子，不立即生果，所以不失為因緣，故許俱時。種子引種子，如果前後種子是俱時，則一剎那便有兩個種子。現在時沒有做為因的作用，不能成為種子，只能稱為種類。現，包括：顯現、現在、現有等含義。顯現，區別於不能顯現之法；現在，區別於過去、未來；現有，是實法，區別於假法。**

**三恒隨轉（始終不斷的生起），謂要長時（同）一類（性質）相續至究竟（現行）位，方成種子。此遮（前七）轉識（能保存種子的可能。第七識由有漏變無漏的）轉易、（前六識有）間斷，與種子法不相應故（不能持種）。此顯種子自類相生（並持續不斷）。**

**“一類相續” 是說種子自身同一類性質相續不斷、不變，直到究竟現行為止。**

**四性決定（確定），謂隨因力生善惡等功能決定，方成種子。此遮餘部（說一切有部），執異性因生異性果有因緣義（否定此類性質的因生彼類性質的果也符合因果的說法）。**

**善種子生善果、惡種子生惡果，是指善、惡心種子現行時的果位狀態，但種子處於伏眠的狀態時，屬無覆無記性非善惡性，故能藏於無覆無記性的第八識中。不論種子屬何性質，異熟果都是無記性。一切有部認為，善、惡、無記等為同類因，有因緣義。**

**五待眾緣，謂此要待自、眾緣合（方能生果，且）功能殊勝（顯著），方成種子。此遮外道執自然因，不待眾緣恒頓（永遠立刻）生果；或遮餘部（說一切有部），緣恒非無（生果的條件永遠不缺）。顯所待緣非恒有性，故種於果非恒頓生。**

**第八識的種子數量無數，所以有極多可能出現的現行果，但要待自、眾緣具足才能生起現行，而不是能隨時立刻生現行。故真正的成為現行的，只有少數的一部分。****自緣是指因緣；眾緣是指等無間緣、增上緣、所緣緣等三緣。**

**六引自果，謂於別別（種種）色、心等（各自的因使得色、心等）果各各引生，方成種子。此遮外道執唯一因生一切果；或遮餘部（說一切有部）執色、心等（種子可）互為因緣。**

**一切有部主張色蘊是產生受、想、行、識蘊的原因；受、想、行、識蘊也是生起色蘊的原因。**

**唯（第八）本識中功能差別，具斯六義（的功能才能）成種，非餘（法有此含義）。外穀麥等識所變故（是屬色法），假立種名，非實種子。此種（生果的）勢力（有兩種：1）生近正果（的因），名曰生因；（2）引遠殘果（的因），令不頓絕，即名引因。**

**內種的近正果是指由種子所引生的一期之身，種子的勢力延伸到恰好生起的果結束；外種的近正果是指芽、莖之類。引因：引遠殘果的因，是指種子的勢力延續未來，使得殘敗之果，不會馬上就頓時滅絕。遠殘果，又作殘果，遠果，指引因所引得之結果，如屍骸、枯木等，俱屬遠果。此屍骸、枯木等，於枯死後猶未頓絕，即由引因之力所致。內種子及外種子等能生近果者，稱為生起因。**

**在十二有支中，對於能引支（無明、行）、所引支（識、名色、六處、觸、受）等七支而言，與愛、取、有等（能生支）間隔較近，能生支即是前七支的近果；對生、老死二果（所生支）間隔較遠，即為前七支的遠果。又對於生、老死二果而言，愛、取、有三支為生起因，能引支與所引支則為牽引因。另有一說，謂近果與遠果相對，正果與殘果相對。即由識種子生識支後，再生名色支，識支為近果，名色支為遠果；又種子生現在之身，稱為正果，引死後之枯喪屍骸，則為殘果。**

**內種必由熏習生、長，親能生果，（四緣中）是因緣性。（穀麥等）外種（只是八識色法相分，它們的）熏習或有或無，為增上緣辦所生果（外種等色法對於因緣生起果，可做增上緣），必以內種（做）為彼（生起外種的）因緣，（它們）是（所有同地眾生的）共相種所生果故。**

**# 闡釋熏習的含義**

**“依何等義立熏習名？”所熏、能熏，各具四義，令種（新）生、（增）長，故名熏習。**

**“何等名為所熏四義？”**

**一堅住性。若法始終一類（同性質）相續（不斷），能持習氣，乃是所熏。此遮（前七）轉識及聲、風等，性（質）不堅住（的色、轉識），故非所熏。**

**二無記性。若法平等，無所違逆，能容習氣，乃是所熏。此遮善、染勢力強盛無所容納，故非所熏。由此，如來第八淨識（沒有可熏性，）唯帶（純善）舊種，非新受熏。**

**三可熏性。若法自在（獨立存在），性非堅密，能受習氣，乃是所熏。此遮（第八識的）心所及無為法，（心所非獨立是）依他、（無為法）堅密，故非所熏。**

**四與能熏共和合性。若與能熏同時同處，不即不離，乃是所熏。此遮他身（否定了此人的第八識可被他人的前七識所熏，以及自己）剎那前後（後起的七轉識是前起的七轉識所熏的對象，這兩種情況）無和合義，故非所熏。**

**唯異熟識具此四義，可是所熏，非（第八識的）心所等。**

**“何等名為能熏四義？”**

**一有生滅。若法非常，能有作用，（能）生、長習氣乃是能熏。此遮無為，前後不變，無生長（習氣之）用，故非能熏。**

**二有勝用（顯著作用)。若有生滅，（並使種子）勢力增盛，能引（增強或新生）習氣，乃是能熏。此遮異熟心、心所等，勢力羸劣，故非能熏。**

**三有增減。若有勝用（並且）可增（強）可減（弱），攝植習氣（能保持培植種子），乃是能熏。此遮佛果，圓滿善法，無增無減，故非能熏。彼若能熏，便非圓滿，前後佛果應有勝劣。**

**四與所熏和合而轉。若與所熏同時同處，不即不離，乃是能熏。此遮他身（的前七識能熏此身第八識，自己）剎那前後（而起的能熏、所熏），無（不即不離的）和合義，故非能熏。**

**唯七轉識及彼心所，有勝勢用而增減者，具此四義，可是能熏。**

**如是能熏（的前七識及其心所）與所熏識（中的種子）俱生俱滅，熏習義成，令所熏（識）中種子生長，如熏苣蕂（胡麻），故名熏習。能熏（的前七）識等從種生時，即能為因，復熏成種。三法展轉，因果同時，如炷（燈芯）生焰，焰生焦炷（火焰又燒燈芯），亦如蘆束，更互相依。因果俱時，理不傾動。**

**能熏（的現行熏而）生種，種起現行，如俱有因得士用果；種子前後自類相生，如同類因引等流果。此二（因）於果，是因緣性。除此，餘法皆非因緣，設名因緣，應知假說。**

**是謂略說一切種相。（第八識之相略說有：自相阿賴耶識，果相異熟，因相一切種。）**

**俱有因：指同時、同處生起相互依存的條件、對於結果起同一作用的原因。如三束蘆葦相依而立，三束蘆葦即互為俱有因；士用果，人利用工具造作產生的結果，士就是人/有情的意思。同類因：也稱為自種因，與果善惡性質相似的因；等流果，與因的性質同類的果//六因五果：能作因、俱有因、同類因、相應因、遍行因與異熟因。六因能產生的結果，分為五果，即異熟果（異熟因之果）；等流果（同類因、遍行因所得之果）；增上果（能作因之果）；士用果（俱有因、同類因之果）；離繫果（由證而得，非因起）。**

**除了無為法外，還有四種法不是能熏，即相分、不相應行法、第八識及其心所。這是跟能熏的第二特徵有關。能熏第二特徵是 “有勝用” 包括 1 能緣勢用，就是能認識的作用。色法是第八識相分，沒有能緣勢用，不能認識，故其熏習是“相分熏”非“能緣熏” 故色法本身不能熏，必須藉著心心所的認識作用/能緣作用，才能熏成種子完成相分熏。2 強盛勝用，依此條件，異熟識的心所，除了非所熏（否則五遍行加異熟識就熏成六個種子）也非能熏。異熟識雖有認識作用，但太微弱無強盛勝用，所以該識及其心所和前六識的異熟生部分也不能熏。心不相應行法，前二種作用都沒，故不能熏。//能做為因緣的只有種子和現行，其因緣的表現就是：現行熏成種子，種子起現行，種子引生新種子等三種。**

**# 闡釋第八識的行相和所緣**

**此識行相（活動）、所緣云何？謂不可（了）知（的）執受、處、了。了謂了別，即是行相，識以了別為行相故（了別就是識的現行活動）。**

**「不可知執、受、處、了，常與觸、作意、受、想、思、相應，相應唯捨受。」這四句頌文中包括了不可知執、受、處的所緣；「了」是行相；「常與觸，作意、受、想、思相應」是心所相應；「相應唯捨受」是三受相應。**

**《述記》指出識的行相有三種表現：1 見分即行相，在識的四分中，見分即是了別，所以見分就是識的行相。2 了別即行相，了別就是見分，所以了別就是識的行相；3 行於境相，境相可以是指對象的本體或/和對象的相貌。按前者，行相可包括無分別智，因其能證知事物的本體；按後者，則不包括此無分別智，因無分別智不認識事物的相貌，後得智可認識事物相貌。故行相就是見分對事物本體以及形相的認識作用。**

**處謂處所，即器世間，是諸有情所依處故；執受有二，謂諸種子及有根身。諸種子者，謂諸相、名、分別習氣（能生起相、名稱、心、心所的功能）。有根身者，謂諸色根（淨色五根與浮塵根）及根依處（根所依的身體，因具有諸根稱為有根身）。此二皆是識所執受，（並被）攝為（此識的）自體，同安危故。執受（的種子、根身）及處俱是所緣。阿賴耶識因緣力故，自體生時，內變為種及有根身，外變為器，即以所變（的對象）為自所緣，行相（識的活動）仗之而得起故。**

**種子是指第八識中，能生起可被詮述的現象、詮的名稱以及能分別的心、心所等一切法之功能。執受，即保持與感受。執為攝義、持義；受為領納、覺知之義，攝為自體之內，執令不壞，共安危故。第八識執種子、有根身為自體；受，就是將事物作為自己認識對象並令生起心理活動，共領納，故稱為執受。阿賴耶識的執受就是種子及有根身；處指器世界。完全符合此執受四義者，只是有根身，所以有的論認為種子不是執受對象。《大毗婆沙論》認為器世界只包括欲界及色界，達色究竟天，不包括無色界。**

**迷悟五法：相、名、分別、正智、真如，前三法即迷之一切現象，一切前三法的種子就是有漏種。無漏種子非阿賴耶識所執受，而是由一切種識或清淨的第八識所執受。**

**（識二分說）此中了者，謂異熟識於自所緣有了別用，此了別用，見分所攝。然有漏識自體生時，皆似（有）所緣、能緣相現，彼相應（的心所）法應知亦爾（心所自體生時，也如同心王有所緣、能緣相現）。似所緣相說名相分，似能緣相說名見分。若心、心所無所緣相，應不能緣自所緣境，或應一一（各自心、心所）能緣一切，（因無所緣相，故）自境如餘，餘如自故。若心、心所無能緣相，應不能緣，如虛空等，或虛空等亦是能緣。故心、心所必有（見、相分）二相。如《厚嚴經》契經說： “一切唯有覺（是實有，因為有見、相二分必然起覺知作用），所覺義皆無（所覺知外境實際是不存在的/外境是遍計所執所起）；能覺所覺（的見相二）分，各自然而轉（能覺所覺二者都是依見相二分各自自然生起，不需因緣和合起）。”**

**這是對正量部（安慧）認為識只有自證分的 “一分說” 的駁斥。一分說只立自證分，見分、相分都是遍計所執。難陀、親勝等認為心識有能緣、所緣，即見相二分，認為如果沒有相分，有認識能力也沒用。**

**（識三分說）執有離識所緣境者，彼說外境是所緣，相分名行相（相分就是心、心所的活動），見分名事，是心、心所（各）自體相故。心與心所同所依（根、所）緣（同一對象，故它們的）行相相似，事雖數等，而相各異（心、心所的的主體有多種，雖然它們的主體都稱為見分，然而表現活動各不相同，就像）識（與）受想等（心所的表現活動行）相各別故（識是了別，受是領納，想是取境）。**

**事與理相對，真如是理，因緣和合的有為法名事，此處認為識主體就是見分，而見分是仗因托緣生起，故名事。**

**（通）達無離識所緣境者，則說：相分是所緣，見分名行相（心、心所的活動），相、見所依（的）自體名事，即自證分（識自體能證知見分所經歷境）。此（自證分）若無者，應不自憶心、心所法，如不曾更境，必不能憶故。心與心所同所依根，所緣相似（如眼識心王、心所同依眼根，所變相分相似，但）行相各別，（識的行相是）了別、（受等心所的行相是）領納等，作用各異故。事雖數等（心與心所本體雖有多種，但它們主體都稱自證分，然）而（它們行）相各異，（因為）識、受等體有差別故（心王與心所有不同的主體/自證分）。**

**然心、心所一一生時，以理推徵各有三分，所量、能量、量果別故，相、見必有所依體故。如《集量論》伽他（頌）中說 ：“似境相（是）所量，能取相（的見分，以及）自證（分）即能量及（量）果，此三體無別（都是自證分）。”**

**能量：能認識的主體；所量：被認識的對象；量果：認識的結果。三分說認為自證分是識的主體，其作用就是確定見分的結果。如見紅色知是紅色，聽狗吠不會當貓叫，能證知見分能量的結果。心和心所的現行主要的就是見分的活動，所以識主體的確認作用也就是對見分活動結果的“自證”，此分稱“自證分”。“二分說”有能量、所量少了量果。以心量境，好像以尺量物，物是所量，尺是能量，量知之數即是量果。**

**（識四分說）又心、心所若細分別，應有四分。三分如前，復有第四證自證分。此若無者，誰證第三？心分既同（心與心所的見分、自證分既然同是能量，必有量果，所以）應皆（被）證故，（如果自證分沒法被證，）又自證分應無有（量）果，諸能量者必有（量）果故。不應見分是第三（自證分的量）果，（因）見分或（有）時非量（錯誤的認識）攝故，由此見分不（能）證第三。證自體者，必現量故（能證明自證分者，必定是現量認識，所以必定有證自證分來證其能量以得到量果）。**

**此四分中，前二是（似外境，故名）外，後二是（內證，故名）內。初唯（是）所緣，後三通二（可為能緣及所緣）。謂第二分但緣第一，或量、非量（正確或錯誤的認識），或現或比（量，直覺認知或邏輯推理）。第三能緣第二、第四。證自證分唯緣第三，非第二者，以無用故。第三、第四皆現量攝。**

**故心、心所四分合成，（就已）具（備了完整的）所、能緣（體系），無（建立）無窮（“分”之）過，非即非離（四分不同，故非即；雖不同，但同屬一個心或心所，故非離），唯識理成。**

**護法的四分說，其理由就是：自證分也需要被證，自證分也有能量，故需要第四分，而自證分與證自證分可相互證明並互為量果，因為它們都是現量認識，故無需再加上無窮個“分”。第八識相分的根身、器世界與其它三分明顯不同，但也不脫離第八識，故四分唯識理成。**

**是故《厚嚴經》契經伽他中說：“眾生心二性，（由於被這）內、外一切分（的）所取能取纏，見種種差別。”此頌意說：眾生心性（是內二分及外）二分合成，若內若外，皆有所取、能取纏縛。見有種種，或量、非量，或現或比（量），多分差別。此中“見”者是見分故。**

**# 總結心識行相即見分**

**如是四分或攝為三，第四攝入自證分故。或攝為二，後三俱是能緣性故，皆見分攝，此言見者（這裡說的“見”，指的）是能緣義。或攝為一，（四分）體無別故（都是心）。如《入楞伽》伽他中說：“由自心執著，心似外境轉，彼所見非有，是故說唯心。”如是處處說唯一心，此一心言亦攝心所。故識行相即是了別，了別即是識之見分（識自體以了別為行相，行相就是見分）。**

**# 闡釋第八識的執、受、處**

**（三十頌中）所言“處”者，謂異熟識由“共相種”成熟力故，變似色等器世間相，即（第八識內，根身之）外（能造四）大種及所造色（等五塵及）。雖諸有情所變各別，而相相似，處所無異，如眾燈明各遍似一。**

**外大種及所造色，指本識中變為器世間外境的種子稱外大種，有地水火風四大。物質世界稱為所造，因其是根身之外處，不是有情，故名為外，但並不是心外實法。地、水、火、風等四大為能造之因，以諸色法為所造之果，其因與果之間具有五種關係：1生因，由四大種能生起諸色法，譬如母之生子。2依因，所造之色法既生，則隨逐於大種之後，譬如弟子之依於師。3立因，任持四大種所造之色法，譬如大地之任持萬物。4持因，以力持之故，使所造之色可相繼不斷絕，譬如食物之持續身命。5養因，增長四大種所造之色法，譬如雨露之長養草木。此五因於六因之中，為有能作因所攝；於四緣之中，則為因緣所攝。**

**共相，謂由多人共業所感，如山河大地等，同地一切有情所變，雖各自變現，然同在一處而不相障礙，如眾多之燈明，共在一室而不相障礙。不共相，謂由自己所變現而僅為一己所用者，如吾人眼、耳、鼻、舌等五根。共與不共二相又可各分為二：1共中共，如山河、大地等，一切有情皆可共同受用。2共中不共，如自己之田宅、器物等，不與人共用者；又若非同一趣之有情，則受用亦不同，如同樣之水，人見是水，而餓鬼見之則為猛火、膿血等物。3不共中不共，如淨色五根/勝義根，僅由自識變現而自身受用，不與他人共用；又於諸根諸識之間不相混雜，如眼識僅依眼根，乃至身識僅依身根，歷歷分明，毫不混同，故為不共。4不共中共，如五根之扶塵根，自己扶塵根能見之境，他人亦得緣他根而見之，以受用相同而稱為共。**

**“誰異熟識變為此相？”**

**（月藏認為）有義：一切（眾生）。所以者何？如《立世經》契經說：“一切有情業（種子做為）增上（緣之）力，共所起故。”**

**（難陀主張）有義：若爾（如果是一切有情業增上力共所起故，那麼）諸佛菩薩（也）應實變為此雜穢土，諸異生等應實變為他方（世界與）此（世）界（以及佛菩薩的）諸淨妙土。又諸聖者厭離有色，生無色界（之後）必不下生，變為此土復何所用？是故（應由）現居及當生（將來生）者，彼異熟識變為此界。經依少分（眾生，假）說一切言，（實由）諸業同者皆共變故。**

**有義（論主觀點）：若爾，器將壞時，既無現居及當生者，誰異熟識變為此界？又諸異生厭離有色，生無色界現無色身，（但將來要生色或欲界，）預變為土，此復何用？（無色界眾生）設有色身，（但）與異地器麤細懸隔，不相依持，此變為彼亦何所益？然所變土，本為色身依持受用，故若於身可有持用便變為彼。由是，設生他方自地（如果眾生往同一地的他方世界，因屬同一地，故）彼識亦得變為此土。故器世界將壞、初成，雖無有情而亦現有。此說一切（眾生）共受用（的世界）者，若（各）別受用（的世界也）准此（道理）應知（對身有持用就變出，如雖同在一處）鬼、人、天等（前六識的持用不同所變的世界各不相同，因此）所見異故。**

**所造色：五浮塵根、五境、法處所攝色。三界九地眾生各變各的自地之此方、他方一切世界。能造色即四大種，與所造色都是現行，由各自的種子生起。能造色是所造色的增上緣，說四大種生起色法，只是方便說。四大種有五種因力引生所造色：1 生因：造色種要由四大種的生起來引起現行；2 依因：所造色所占的空間就是四大種生起時所佔的空間，自己沒法佔據別的空間；3 立因：四大種變化時，所造色也跟著變；4 持因：所造色的連續存在，是由四大種攝持的力量；5 養因：由於大種等滋養，所造色增長。**

**（第八識所執：種子、根身。）諸種子者，謂異熟識所持一切有漏法種，此識性攝（同是無覆無記），故是（該識的）所緣。無漏法種雖依附此識，而非此（異熟識）性攝，故非（異熟識的）所緣。雖非所緣而不相離，如真如性（與此識不相離），不違唯識（理）。**

**有根身者，謂異熟識“不共相種”成熟力故，變似（淨）色根及根依處，即（各自身）內（四）大種及所造色。（還）有（一種）“共相種”成熟力故，於他身處亦變（現）似彼（他人色身），不爾，應無受用他（身）義。此中（1 安慧認為）有義：（除了變現他人扶塵根）亦變似（他人淨色）根。《辯中邊》說：“（變現）似自、他身五根現故。”（2）有義（論主觀點）：唯能變似依處（他人的色身/五浮塵根，不能變他人淨色根），他（人淨色）根於己非所用故。“似自、他身五根現者”（只是）說自、他識各自變義（有情的色身，是由自識與他識共同變現，但還是各變各的。因能變現他人身，）故（他人往）生他地或般涅槃，彼餘尸骸猶見相續。**

**共業不共業，有四種情況：1共中共業：如自然界山河大地，為有情所共享者。2共中不共業：人類社會有主的田宅，為所有人所獨享者。3不共中共業：即個人身體外根的浮塵根，這雖是個人所獨有，但他人如夫妻者亦可共同享用者。4不共中不共業：個人身體內根的勝義根，只供自己所用。**

**前來且說業力所變外器、內身、界、地差別。若定等力所變器、身，界、地自他則不決定（定力等可變自地的，也可變出他地的根、身、器。定力）所變身、器多恒相續；變聲、光等多分（大多是）暫時，隨現緣力擊發起故。略說此識所變（相分）境者（共三種），謂有漏種、十有色處（五根加五境）及墮法處所現實色（定果色）。**

**“定力等”還包括了神通力、大願力、善法力。法處為十二處之一，是意根所對之境。法處所攝色共有五種：1極略色，即極微之色法；乃分析色聲香味觸等四境、眼耳鼻舌身等五根或地水火風等四大種，舉凡一切具有質礙性之實色而令至物質的最小單位「極微」。2極迥色，又作自礙色；即分析空界色、明、暗等不具質礙性之顯色而令至極微。3受所引色，即無表色；乃依身、口發動之善惡二業，而生於身內之無形色法，為一種不能表現於外之現象，例如由持戒所引起的一種防非止惡之精神作用；由於被視為是身內地水火風四大所造，故列入色法。4遍計所起色，意識緣五根、五境，產生周遍計度、虛妄分別之作用，而在心內所變現之影像色法，例如空中花、水中月、鏡中像等，皆攝於此色法中；此類色法，僅具有影像而並無所依托之自體本質。5定自在所生色，又作定所生色、定所引色、勝定果色、定果色、自在所生色；即指由禪定力所變現之色聲香味等境；此類色法係以勝定力於一切色變現自在，故稱定自在所生色。定果色的相分境，不論凡、聖都是依種子所生的因緣變，不是隨順能緣的見分之分別心生起之分別變。又此類色法都是從種子生起，通於凡聖所變，然凡聖所變現者有假實之別，若由凡夫之禪定力所變現者，為假色，不能實用；若由八地以上之聖者，憑威德之勝定力，能變現為可實用之實在色法，例如變土砂而成金銀魚米，可令有情眾生受用之。**

**又以大乘唯識之看法而言，上述五色中，前四色均屬假色，惟第五色通於假實，而以聖者所變現者為實色，此以聖者之威德勝定乃為一種無漏定，由無漏定所變現之色法即為實色；然若以小乘說一切有部等之觀點而言，則如極略色、極迥色，乃至受所引色等，皆為具有實體之實色。**

**“何故此識不能變似心、心所（、心不相應行、無為法）等為所緣耶？”有漏識變（的相分），略有二種：一隨因緣（種子）勢力故變；二隨（六、七識）分別勢力故變。初必有用（前一種除了是被認識的對象，還必有實際作用），後但為（無質礙的所緣）境。異熟識變（的所緣境），但隨因緣（只能是由種子生起），所變色等必有實用。若變心等（相分做為所緣境）便無實用，相分（種生起的）心等不能緣故（因為相分沒有認識作用。既然前七識及其心所非第八識相分，為何變現？）須彼實用，別從此生（必須有實際作用的才變現，前七識由第八識中別於相分的他類種子起）。（異熟識）變無為等，亦無實用，故異熟識不緣心（、心所、無為法）等。（但）至無漏位，勝慧相應，雖無分別而澄淨故，設無實用亦現彼影。不爾，諸佛應非遍知（智）。**

**能變有“因緣變”及“分別變”。異熟識的變現事物，只能是由種子所變現，故屬因緣變，不是分別變。兩者的差別是：自證分生起時，有見分和相分共同生起，這是分別變。見分與自證分必是同體生起，而相分和自證分可以是同體，也可以不同體生起而是由其它種子生起。因緣變，是指相分和自證分由不同種子生；分別變，指相、見、自證分同一體，也就是自證分的種子現行時，同時生起見分，由見分的了別作用而起的相分。如第六識思考過去、未來、幻想的對象，此時的相分沒有自己的種子，完全依見分的分別力生起，沒有實體，所以此種自證分、見分、相分等 “三分”是同種生起。這種由自證分變現的方式為“分別變”。**

**第七識在認取第八識的見分起“我執相分”，雖第八識見分實際存在，但“我執相分”並非真的是第八識的見分，而是第七識自身的見分虛妄計度而起的相分，這也屬於沒有種子的“分別變”。如果自證分在生起時，相分不是由見分生起，而是由相分自己的種子生起，這就是“因緣變”。第八識、前五識及五俱意識所生起的相分，都屬“因緣變”，有實體、有實際作用。**

**不論是“因緣變”或是“分別變”一概稱為“自證分變”。為何由種子生起之“因緣變”的相分不稱“自種變”，而說是自證分變？答：譬如五根、五境、器世界都有自己的種子，但一律稱為第八識所變現。因為1 根身、器世界等一切有漏種子不能離識獨立存在，都是第八識所變，存在第八識中；2 根身器等有漏種子作為識的相分，自己並不能生起現行，而是自證分生起時，由自證分種子夾帶一起生起。**

**故有漏位，此異熟識但緣器、身及有漏種。在欲、色界具（有器、身、有漏種）三所緣；無色界中（只）緣有漏種，厭離色故，無業果色，（但）有定果色（所變的器、身。所以在無色界的異熟識也可以有三所緣，）於理無違，彼識亦緣此（定力產生的）色為境。**

**（頌中說的）“不可知”者，謂此（識能緣的見分）行相極微細故，難可了知；或此（識）所緣（的）內執受境（種子與淨色根）亦微細故；外器世間量（大）難測故，（也可）名不可知。**

**“云何是（第八）識取所緣境（的見分）行相難知？”如滅定中不離身識（行相太微細而不可知，但）應信為有。然必應許滅定（中）有識，（因為入定者還是）有情攝故，如有心時（一樣）。無想等位，當知亦爾（不論心理活動有多麼細微）。**

**成唯識論卷第二終**

**成唯識論卷第三**

**護法等菩薩造**

**三藏法師玄奘奉　詔譯**

**# 第八識的相應心所**

**此識與幾心所相應？常與觸、作意、受、想、思相應。阿賴耶識無始時來乃至未轉（成佛），於一切位恒與此五心所相應，以是遍行心所攝故。**

**遍行的意思是這種心理活動普遍的存在，具有“四一切”的特性。其含義是，1 一切性：與善、惡、無記性同時存在；2 一切地：五遍行存在三界九地，或色、無色界的有尋有伺地，有尋無伺地，無尋無伺地；3 一切時：存在於有漏、無漏心生起一切時都有五遍行；4 一切俱：指遍行心與八個識總是同時活動。佛的第八識除了五遍行、五別境還能與善十一相應。**

**觸謂三和，（具有）分別、變異（的功能），令心、心所觸境為（自）性，受想思等所依為業（觸的作用就是讓受想思依之而起）。謂根境識更相隨順，故名三和，觸依彼（根境識三和而）生，（所生的觸又）令彼（三）和合，故說（觸）為彼三和合位。（根境識在未和合前，或在種子狀態沒有生起其它心所的功能，但在和合狀態時，三者各自）皆有順生（觸）心所功能，說（三和）名變異。觸似彼（變異/三和）起（，並使其它心所依觸生起），故名分別。根（的）變異力引觸起時，勝彼識、境（的變異力），故《集論》等但說分別（是）根之變異。**

**和合一切心及心所，令同觸境，是觸自性。（觸）既似順（著三和合而生，並有）起（其餘）心所功能，故以（成為）受（想思）等所依為業。《起盡經》說：“受、想、行蘊一切皆以觸為緣（而起）故。”由斯，故說識、觸、受等，因二、三、四和合而生（根、境二和合生識；根、境，識三和合生觸；根、境、識、觸四和合生受想思等心所）。《瑜伽》但說（觸）與受想思為所依者（，而不說觸是行蘊的所依，因為）思於行蘊為主勝故，舉此攝餘（思是行蘊中主要部分，因其作用強大，單舉出思心所就能概括行蘊其餘的心理活動）。《集論》等說（觸）為受（所）依者，以觸生受，近而勝故。（也就是）謂觸所取（是否）可意等相與受所取（是否）順益等相，極相鄰近（相似），引發勝故（觸引發受的作用強大）。**

**（破小乘經量部的主張，認為觸是根、境、識三和合所成假法。）然觸自性（觸有自己獨立的特性，）是實非假。（在）六六法中（屬於）心所性故，是（四）食攝故，能為（其餘心所生起的）緣故，如受等（心所一樣，具有實自）性，非即三和（不是根境識三和合產生之聚合假象）。**

**文中的“是實非假”，是說觸心所與受心所一樣，都是由自己的種子生起，是屬於“實法”，不是根境識三和合聚合的假象存在。六六法：六識、六觸、六受、六想、六思、六愛。是由眼、耳、鼻、舌、身、意等六，一一各自對應到根、塵、識、觸、受、愛等六，共得到前述三十六法，因此稱為六六法。**

**唯識在分別假、實法是依據該法有無獨立性，或者說由種子生起的就是實法，依附他法或是依附其它種子而生起的事物就是為假法。八個識都是實法，心所有實有假。唯識學中大部分的心所，一般心理學也有，而觸心所是唯識學獨有，其作用就是使得根境識和合，這就是變異；進而生起識及其它心所，這就是分別。如果無觸心所就沒有三和合，根、境就不能生起識。**

**作意謂能警心為性，於所緣境（吸）引心為業（令心警覺是作意的特性，引起心對所緣境的注意是其作用）。謂此警覺應起心種（使應生起的心種子警覺而起現行，）引令趣境，故名作意。雖此亦能引起心所，（但）心是主故（心所依附於心），但說引心。有說令心迴趣（轉移到）異境，或於一境持心令住，故名作意。彼俱非理，（如果作意是令心到處轉移，則心不轉移時就無作意，所以作意）應非遍行（而且其它心所也可令心轉移；若後者正確，則）不異定（心所）故。**

**受謂領納（感受）順、違、俱非（三）境相為性，起愛為業，能起合、離、非二（三種）欲故。**

**有作是說，受有二種：一「境界受」，謂領（感受）所緣（境）；二「自性受」，謂領俱觸（感受與受同起的觸）。唯自性受是受自相（受自己本來的樣子），以境界受共餘相故（因境界受的所緣境也可以被其它心、心所共同緣取，所以境界受已受染雜）。彼說非理，受定不緣（取）俱生觸故。若似觸生（若認為受是接著觸生起，以觸為因生相似之果/受，故受感覺觸）名領觸者，似因之果應皆受性（那麼一切與因相似的果，應該都該帶有受的特性）。又（觸）既（然是）受（的生起）因，（觸）應名因受，（為）何名自性（受）？若謂如王食諸國邑（如果說受與觸的關係就像國王有權能吃全國各地生產的糧食一樣，所以）受能領（納）觸所生受（的自）體，名自性受。理亦不然，違自所執“不自證（心與心所不能自己感受自己）”故。若不捨自性，名自性受，應一切法皆是受（的）自性（因一切法都不會捨自己本性）。故彼所說，但誘嬰兒。然境界受非共餘相，（能）領順等相定屬己者（必是受自己的功能），名境界受不共餘故（稱為“境界受”，只是說明“受”不與其它心、心所相互干擾）。**

**受心所在心理學屬情緒、感情體驗，和前六識形成苦樂捨三種，或苦憂喜樂捨五種感受；和第七、第八識只形成不苦不樂的捨受。**

**想謂於境取（其形）像為性，施設（用以建立）種種名（稱、語）言為業。謂要安立境分齊相（要先劃分境界的異同相），方能隨起種種名、言。**

**想心所與前六識形成的認識，可分為：感覺、知覺、表象及概念。想心所，依時間可分為：當前想、過去未來想。依語言有：1 隨覺想，能用語言來表達的想；2 言說隨眠想，不能用語言來表達的想，如嬰兒、動物。當前想與前五識形成感覺，當前想和五同緣意識或五不同緣意識形成知覺。過去未來想及言說隨眠想各自與獨散意識形成各自不同的表象；隨覺想和獨散意識形成概念。想心所與第八識形成現量認識。只有與第六識共起的想心所，可以用語言來種種表達，其餘七識無此能。**

**思謂令心造作為性，於善（惡、無記）品等役心為業。謂能取境正（、邪、非正非邪的情況做為）因等相，（來）驅役自心令造善（、惡、無記業）等。**

**思心所相當於心理學的意志或意向。與第六識共起之思心所是有目的、有計劃、明確的心理作用，相當於意志；與前五識共起的思心所相當於意向。與第七、八共起的，非心理學範疇。**

**此五既是遍行所攝，故與藏識決定相應。其遍行相，後當廣釋。此觸等五與異熟識行相（活動狀況）雖異，而時、依同，所緣、事等（時同、所依同，所緣境與主體相似），故名相應。**

**識與五遍行相應，因為“時、依同，所緣、事等”指生起時同。依同是俱有依及等無間緣依同。“等”等同、相似之意，“所緣等”指遍行心所與異熟識雖各有各自相分，但相分相似，因它們的疏所緣緣相同，都是同一地其他眾生所變身、器。“事等”心王、心所各有各的主體，彼此相似，但作用並不相同，識是了別，心所除了能了別，還各有不同作用，譬如，觸的作用是使根境識和合。**

**（第八識與受的關係：）此識行相極不明了，不能分別違、順境相，微細、（同）一類（無覆無記）相續而轉（苦樂定有間斷），是故唯與捨受相應。又此（識）相應（之）受唯是（真）異熟，隨先引業轉（因異熟識是由前世的引業招感而起，故其相應受也是業所感而起），不待現緣（不依現在的助緣生起），任（自然而然順著前世的）善惡業勢力轉（生起）故，（故）唯是捨受。苦樂二受是異熟生，非真異熟，（要）待現緣故，非（與）此（識）相應。又由（於）此識（的見分）常無轉變，（所以）有情（末那識依之而變現的自相分常無轉變，才可被有情永）恒執為自內我。（同理，第八識）若與苦樂二受相應，便有轉變，寧執為我？故此但與捨受相應。**

**（說一切有部：）“若爾（只與捨受相應），如何此識亦是惡業（所感招之）異熟？”（答：）既許善業能招捨受，此（惡業）亦應然。捨受不違苦樂品故，如無記法善惡俱招。（所以異熟識雖只與捨受相應，但也可以是善惡業所感招的。）**

**（說一切有部：）“如何此識非別境等（及其它）心所相應？”（答：此識行相與它們）互相違故。謂欲（是）希望，所樂事轉（依希望觀察或得到的事物生起），此識任運，無所希望；勝解印持決定事（對認識的事物加以確定）轉，此識瞢昧無所印持（確認）；念唯明記曾習事轉，此識昧劣不能明記；定能令心專注一境，此識任運剎那別緣；慧唯簡擇（判別過失、功）德等事轉，此識微昧不能簡擇。故此不與別境相應。此識唯是異熟性故，善染污等（心所）亦不相應。惡作等四（不定中的）無記性者，有間斷故，定非（與）異熟（識相應）。**

**# 第八識屬性**

**“法有四種（性），謂善、不善、有覆無記、無覆無記。阿賴耶識何法攝耶？”此識唯是無覆無記（的）異熟性故。異熟若是善、染污者，流轉（諸趣與）還（歸寂）滅應不得成。又此識是善、染依故，若（是純）善、染者，（因）互相違故，應不與（善、染）二俱作所依；又此識是所熏性故，若（是純）善、染者，如極香、臭，應不受熏。無熏習故，染淨因果俱不成立，故此唯是無覆無記。覆謂染法，障聖道故，又能蔽心令不淨故。此識非染，故名無覆。記謂善惡，（使有情）有愛、非愛果（報）及（各自）殊勝自體可記別（區別）故。此非善惡，故名無記。**

**如果第八識有善或惡性，那麼善道眾生的第八識屬善性，不會起惡行，故永不生惡道。反之亦然。善又分為世俗善跟勝義善，世俗善屬有為法，粗糙可見；勝義善即涅槃、真如等安穩寂靜無為法。無記法也分為世俗無記跟勝義無記。流、轉、還、滅即對應於集諦、苦諦、道諦、滅諦。**

**（頌中的）「觸等亦如是」者（有四種觀點），（1）謂如阿賴耶識，唯是無覆無記性攝，（其心所）觸、作意、受、想、思亦爾，諸相應法必同性故。**

**（2）又觸等五，如阿賴耶，亦是（真）異熟，所緣、行相俱不可知，（同）緣三種境（種子、根身、器，）五法相應（任何一遍行心所皆與異熟識及其他四個遍行心所相應，共五法，都是）無覆無記。故說「觸等亦如是」言。**

**（3）有義：觸等如阿賴耶，亦是（等同）異熟（識）及一切種（識），廣說乃至無覆無記（等性質都與心王相同）。“亦如是”言（是說觸等五偏行與異熟識）無簡別故。**

**（4）彼說非理（指第三種說法）。“所以者何？”觸等（只能）依識（而起），不自在故，如貪、信等（心所），不能受熏，如何同識（一樣）能持種子？又若觸等亦能受熏，應一有情有六種（受熏）體，若爾，果起從何種生？理不應言從六種起，未見多種生一芽故。若說果生唯從一種，則餘五種便為無用，亦不可說（六個種子）次第生果，（因為）熏習同時，勢力（相）等故。又不可說六果頓生，勿一有情一剎那頃，六（個）眼識等俱時生故。**

**（對方：）“誰言觸等亦能受熏、持諸種子？”（論主：）“不爾，（你們）如何（說）觸等如識（一樣完全相同，也）名一切種（識）？”（對方：）“謂觸等五有似種相（心王有種子為相分，而觸等心所具有一種與本識種子對應的類似種子做為相分，所以也可）名一切種，（因）觸等與識所緣（對象同）等故（若觸等不緣似種子，便有與本識所緣境不同的過失）。無色（界眾生的）觸等（心所必定）有（相分作為）所緣故（，所以也定有類似種子的相分來做為所緣，因為心、心所）親所緣緣定應有故。此似種相不（能做）為因緣生現（行）識等，如觸等上似眼根等，非識所依（譬如在觸等五心所上顯現類似眼根的相分，眼識也不能依之而起），亦如似火無能燒用。”**

**彼救非理。觸等所緣似種等相，後“執受、處（、了）”（頌中這句之後才提“觸等亦如是”，這表示觸等與“執受”無關，五遍與第八識的關係，必須在“執受”這句話之後，）方應（才應拿來）與識而相例（做比較）故（。所以你們說有“觸等所緣似種相”做為觸等執受的所緣境，是錯誤的）。由此前（句）說“一切種”言，定目（為能）受熏、能持種義（的是第八識，不是五遍行）。不爾，（前句的“一切種”已包括了似種，後句的執受、處又說似種，那）本頌有重（復）言（的過）失。又彼所說“亦如是”言無簡別故（你們以為頌的意思是說五遍與第八識完全相同，故可）咸相例者，定不成證。勿觸等五亦能了別（心所不能了別），觸等亦（與識相同可）與觸等相應（但自己不能與自己相應）。由此故知，“亦如是”者，隨所應說（應是根據五偏行的無覆無記而說），非謂一切（不是說五遍行與第八識性質完全相同）。**

**頌中的“觸等亦如是”表五遍行與第八識性質有相同處。但到底哪些部分相同？上文中提出四種觀點：1 第一種觀點，認為心、心所都是無覆無記性；2 第二種觀點，認為有五種性質相同：無覆無記、異熟、行相不可知、同緣種子根身器三境、五法相應/指任何一五遍心所都與異熟識以及其餘四個心所相應；3 第三種說法，認為五遍與阿賴耶識有六種性質相同。除了上述五種性質相同外，五遍和阿賴耶識一樣，也稱“一切種”，故上述的五性外加“一切種”性，共六種性質相同；4 第四種說法，認為五遍行心所與異熟識同樣具有“一切種”性的說法是錯誤的。但在成佛“斷捨位”時，觸等五遍行與清淨識性質相同，所以，一共六種性質相同。**

**上文中“隨所應說”這句話包含的範圍，除了包括了第二觀點所說的五種性質相同，還包括“斷捨隨所應”時，沒有異熟性，五遍行心所變成善性與清淨識相同。**

**# 論第八識斷、常性**

**“阿賴耶識為斷為常？”非斷非常，以恒、轉故。恒謂此識無始時來，（無覆無記）一類相續常無間斷，是界、趣、（四）生施設（能成立的根）本故，性堅（能）持種令不失故。轉，謂此識無始時來，念念生滅，前後變異，因滅果生，非常、一故，可為（前七）轉識熏成種故。恒言遮斷（否定有間斷），轉表非常，猶如瀑流，因果法爾。如瀑流水，非斷非常，相續長時，有所漂溺。此識亦爾，從無始來生滅相續，非常非斷，漂溺有情令不出離。又如瀑流，雖風等擊起諸波浪，而流不斷；此識亦爾，雖遇眾緣起眼識等，而恒相續。又如瀑流，漂水下上，魚草等物隨流不捨（離水）；此識亦爾，與內習氣（種子），外觸等（五遍行心所）法，恒相隨轉。如是法喻，意顯此識無始因果非斷常義；謂此識性，無始時來，剎那剎那，果生因滅，果生故非斷，因滅故非常，非斷非常是緣起（正）理。故說此識恒轉如流。**

**如果第八識是恆常不變，那麼就有一個真實的我，佛教的“無我”就不成立。如果第八識識會斷，那麼就沒有一個輪迴的主體，輪迴說就無法成立。第八識既是恆常的，而且是剎那剎那的變化，所以可以成為輪迴的主體。**

**四種緣起思想。華嚴宗之教理係以「緣起」為主，而於所判立五教之中，除頓教外，分別各說一緣起，即：小乘教說業感緣起，大乘始教說賴耶緣起，大乘終教說如來藏緣起，圓教說法界緣起，而頓教因為無相離言之宗，不更涉教相之教，故無緣起之說。**

**1業感緣起，謂惑、業、苦三道輾轉輪迴而因果相續。因「惑」為心之病，「業」為身之惡，「苦」為生死之果報；以心之病為緣而造身之惡，由身之惡為因而感生死之果；如此惑、業、苦三道輾轉，互為因果，故稱業感緣起。所謂三世因果、十二因緣觀即由此而來。**

**2賴耶緣起，即業感緣起之所緣而生者。阿賴耶，梵語 ālaya 意譯為「藏」，乃「種子」之義；意即微細不可知之藏識，為一切有情之根本所依；而一切千差萬別之現象皆為此識所執持之種子所現行，此稱「種子生現行」，於此同時，彼種子所現行之萬法，又於藏識中新熏成種子，此稱「現行熏種子」。故知由本有種子、現行、新熏種子等三法之輾轉相生。賴耶緣起，謂由藏識所執持之種子遇緣生現行，次由現行法熏種子於藏識中，而後遇緣，則種子再生現行，自現行再熏種子，如此經由種子、現行、新熏種子三法輾轉輪迴、互為因果而無窮始終。**

**3如來藏緣起，又作真如緣起，即賴耶緣起之所緣而生者。謂眾生之生死流轉、還滅涅槃，皆依含真如之如來藏佛性。即一味平等之真如，乃為無始無終不增不減之實體，為染淨之緣所驅而生種種法。其實體有真如門、生滅門二義。就真如門而言，如來藏乃一味平等之體；就生滅門而言，如來藏由染緣而現六道，由淨緣而出四聖。蓋以「真如之體」為因，「因緣之用」為緣，而生「生滅之相」。由此三法而得生滅之果，即現行之賴耶識。**

**4法界緣起，由如來藏體為真如，若更有所生即非真如，如是一切萬法皆由如來藏變現者，則論其萬法互相融通，可為同一緣起，此即稱法界緣起，緣起之義理即窮極於此，此為華嚴宗之特色。具體而言，法界緣起即謂法界之事法，無論有為無為、色心依現在、過去、未來等，盡成同一緣起，而無任何單獨存在者，故以一法成一切法，以一切法起一法。就諸法之勢力而言，具有一法與一切法相入之義；就諸法之體性而言，具有一相多相之義。華嚴宗以此相入相之義，闡釋法界萬有相融無礙之極理。**

**（正量部）“過去、未來既非實有，（第八識）非常可爾，非斷如何（可行？第八識有）斷豈得成緣起正理？” （反問：）“過去、未來若是實有，可許非斷，如何（是）非常？常亦不成緣起正理。”（正量部：） “豈斥他過，己義便成？”（答：）“若不摧邪，難以顯正。前因滅位後果即生，如秤兩頭低昂時等（同時）。如是因果相續如流，何（需）假去來方成非斷？”**

**（對方：）“（如果過去未來非實，則）因現有位，後果（還）未生，因是誰因？果現有時，前因已滅，果是誰果？既無因果，誰（什麼）離斷、常？”（反問：如果過去未來實有）“若有因時，已有後果，果既本有，何待前因？因義既無，果義寧有？無因無果，豈離斷常？”**

**（對方：）“因果義成，依法作用（雖過去未來有本體，但因果意義得以成立，要靠諸法現行來彰顯，而非本體。現在有因的存在，果雖還沒生，但因的意義既然成立，果的意義必然也成立。）故所詰難，非預我宗。”（論主：未來果的本）體既本有，用亦應然（體、用必然同時俱在）。（對方：體、用雖本有，但要待緣才能生果。論主：因果之體、用既是本來就有，）所待因緣亦（應）本有故（，或者說因果道理得以成立不需要因緣）。由斯，汝義因果定無（你們這種說法，因果道理上是說不通）。應信大乘緣起正理，謂此正理深妙離言，因果等言皆假施設。觀現在法有引後用，（便推測未來果的相狀，以此果相）假立當果，對說現因（對應這假立的未來果說現在事是因）；觀現在法，有酬前相（回報過去的造作，便推斷過去造作的事相，依此事相）假立曾因，對說現果（對應這假立的過去因，說現在事是果報）。假謂現識似彼相現（因果假說得以成立，是依現在識所變現的相而建立過去因和未來果）。如是因果，理趣顯然，遠離二邊，契會中道。諸有智者，應順修學。**

**依於現在識緣現法的時候，觀其所從生，在識上變現一種過去非因似因，及現法非果似果的假相；觀從其所生，在識上變現一種未來非果似果，及現法非因似因的假相。如是因果假說，依心而起。非心外實有因果。**

**有餘部（大眾、雞胤部）說：雖無去來，而有（真實）因果恒相續義。謂現在法極迅速者，（不論多快，）猶有初後生滅二時，生時酬（繼承了前）因，（因）滅時引（生後）果，時雖有二，而體是一。前因正滅，後果正生，體、相雖殊而俱是有。如是因果非（你們唯識認為因果是）假施設，然離斷常，又無前難（因果同體，就沒有因是誰因，果是誰果的矛盾）。誰有智者，捨此信餘？**

**彼有虛言，都無實義。何容一念（之中）而有二時？生、滅相違，寧同現在？滅若現在，生應未來。有故名生，既是現在，無故名滅，寧非過去？滅若非無，生應非有，生既現有，滅應現無。又二相違，如何體一？非苦樂等見有是事（沒見過苦樂同體的事）。生滅若一（體），時應無二，生滅若異寧說體同？故生滅時，俱現在有，同依一體，理必不成。**

**經部師等（所說的）因果相續理亦不成，（因）彼不許有阿賴耶識能持種故。由此應信大乘所說因果相續緣起正理。**

**經部師對因果的看法雖然同於大乘，但他們執著色心二法的功用就是種子，不承認有阿賴耶識攝持種子。所以這因果相續的道理也不能成立。**

**小乘認為因果是心外客觀的事實，故因果都有各自的真實主體。因此要成立因果關係，就必須有時間上的前後，過去未來事物都有實體，依時間前後因滅果生，因果道理由此成立。唯識認為過去未來之事沒有實體，因果關係只是假立的名稱，不是通過時間先後表現，是根據當前事物假立因果名稱，意即觀察當下之法，本身就繼承了過去因也將生起未來果並，相續不斷，因此諸法本身既是因也是果，所以因果就同時體現在同一事物之中。種子生現行，現行熏成新種子，種、現互為因果，換言之，種子與現行各自本身既是因也是果，這就是唯識所說的因果同時，成立因果之說完全根據心內活動，無需心外客觀存在的真實法，也無需依間前後建立，而是由識所變現的當下之法相本身，就可以成立因果之理。**

**# 論第八識轉捨次第**

**“此（阿賴耶）識無始恒轉如流，乃至何位當究竟捨？”阿羅漢位方究竟捨，謂諸聖者斷煩惱障究竟盡時，名阿羅漢。爾時，此識煩惱（種子與）麤重永遠離故，說之為捨。**

**（此識何時捨？/什麼是不退菩薩？有三種說法）（1）此中所說阿羅漢者，通攝三乘無學果位，皆已永害煩惱賊故（殺賊），應受世間妙供養故（應供），永不復受分段生故（不生）。云何知然？《決擇分》說：“諸阿羅漢、獨覺、如來皆不成就阿賴耶故。”《集論》復說：“若諸菩薩得菩提時，頓斷煩惱及所知障，成阿羅漢及如來故。”（問：）若爾，菩薩煩惱種子未永斷盡，非阿羅漢，應皆成就阿賴耶識，何故即彼《決擇分》說：“不退菩薩亦不成就阿賴耶識？”（答：）彼說二乘無學果位，迴心趣向大菩提者，必不退起煩惱障故，趣菩提故，即復轉名不退菩薩。彼不成就阿賴耶識，即攝在此阿羅漢中。故彼論文，不違此義。**

**成就，為「得」之一種，即是已得到而且相續不失之意。這是說一切有部的教義。俱舍論卷四載，「成就」與「獲」均屬於「得」之一種。未得、已失而現在得到，稱為獲；已得而相續不斷，則稱為成就。得與成就之差別有「未得而得名得，已得而得名成就」、「初得而得名得，得已不斷名成就」等七說。上文所說的成就，就是指繼續稱為阿賴耶識；不成就，即不再稱為阿賴耶識。**

**（2護法認為：）又不動地已上菩薩，一切煩惱永不行故，法駛流中任運轉故（在諸法生滅流中自在無礙的行動），能諸行中起諸（修）行故，剎那剎那轉增進故，此位方名不退菩薩。然此菩薩，雖未斷盡異熟識中煩惱種子，而緣此識我見、愛等（的第七識），不復執藏（識）為自內我，由斯（其第八識）永捨阿賴耶名，故說不成阿賴耶識。此亦說彼名阿羅漢。**

**（3難陀認為：）有義：初地已上菩薩，已證（我、法）二空所顯理故，已得二種殊勝智故，已斷分別（煩惱、所知）二重障故。能（在每）一行中起諸（修）行故，雖為利益（眾生）起諸煩惱，而彼不作煩惱過失，故此亦名不退菩薩。然此菩薩雖未斷盡俱生煩惱，而緣此識所有分別我見、愛等不復執藏為自內我，由斯亦捨阿賴耶名，故說不成阿賴耶識。此（三十頌）亦說彼名阿羅漢。故《集論》中作如是說：“十地（中的每地）菩薩雖未永斷一切煩惱，然此煩惱猶如（被）咒藥所伏諸毒，不起一切煩惱過失。一切地中，如阿羅漢已斷煩惱，故亦說彼名阿羅漢。”**

**（駁斥難陀之說）彼說非理。七地已（結束）前，猶有俱生我見、愛等執藏此識為自內我，如何（可說）已捨阿賴耶名？若彼分別我見、愛等（已斷，第七識）不復執藏（識為自內我），說名為捨，則預流等諸有學位（也斷了分別我執），亦應已捨阿賴耶名。許便違害諸論所說。**

**（對方反駁：）“地上菩薩所起煩惱，皆由正知（因斷了部分修所斷所知障），不為過失。非預流等（二乘前三學位）得有斯事，寧可以彼例此菩薩？”（答：）彼（菩薩前）六識中所起煩惱，雖由正知，不為過失，而（他們）第七識有漏心位任運現行執藏此識（為自內我），寧不與彼預流等同？由此故知彼說非理。**

**然阿羅漢斷此識中煩惱、麤重究竟盡故，不復執藏阿賴耶識為自內我，由斯永失阿賴耶名，說之為捨（我愛執藏），非捨一切第八識體。勿阿羅漢無識持種，爾時便入無餘涅槃。**

**阿羅漢是“應”的意思，指 1 應斷：已斷除一切應斷之煩惱；2 應供：一切功德已圓滿，應受人天供養；3 應不受，滅除生死惑業，應永不受分段生死。具此三含義之三乘無學為阿羅漢、辟支佛與大乘的佛。《瑜伽師地論》說不退菩薩也斷了阿賴耶識，是指行不退以上的菩薩。不退菩薩有四種，1 信不退，十信中之第六心；2 證不退，初地以上；3 行不退，迴小向大的阿羅漢或八地以上，即此論偏重認可的不退菩薩；4 煩惱不退，指三乘無學。**

**斷除阿賴耶性的只有二乘無學廻小向大的漸悟菩薩，是屬於煩惱不退。初地到七地的菩薩，第七識仍有俱生我見、我愛，其第七識還是執著第八識為自內我，屬有漏，故不能捨棄阿賴耶，即我愛執藏之意，不是指能藏、所藏之意。八地以上，俱生煩惱種子已經完全伏住，第七識的我見、我愛不再現行生起，不再執藏第八識為我，已捨棄阿賴耶性。此處所說的捨棄阿賴耶，是指捨棄我愛執藏的性質，不是指捨棄能藏、所藏。**

**然第八識，雖諸有情皆悉成就，而隨義別立種種名（七種）。謂或名心，由種種法熏習種子所積集故；或名阿陀那，執持種子及諸色根令不壞故；或名所知依，能與染、淨（、無記）所知（一切）諸法為依止故；或名種子識，能遍任持世、出世間諸種子故。此等諸名通一切位（以上四種名稱，從凡夫到佛的一切有漏、無漏位都可使用）。**

**或名阿賴耶，攝藏一切雜染品法（種子），令不失故，我見、愛等執藏（此識）以為自內我故。此名唯在異生、有學，非（三乘）無學位（及行）不退菩薩，有雜染法（及）執藏義故。**

**或名異熟識，能引（導）生死，（是）善、不善業（的）異熟果故。此名唯在異生、二乘、諸菩薩位，非如來地猶有異熟無記法故。**

**或名無垢識（舊譯庵摩羅識，第九識），最極清淨，諸無漏法所依止故。此名唯在如來地有，菩薩、二乘及異生位持有漏種，可受熏習，未得善淨第八識故。如《如來功德莊嚴經》契經說：“如來無垢識是淨無漏界，解脫一切障，圓鏡智相應。”**

**阿賴耶名，過失（最）重故，（在證道過程中）最初捨故，此《三十頌》中偏說（偏重說明）。異熟識體，菩薩將得菩提時捨；聲聞、獨覺入無餘依涅槃時捨。無垢識體無有捨時，（能）利樂有情無盡時故。心等通故，隨義應說（第八識的七種名稱，心、阿陀那、所知依、種子識等四通一切位；後三名稱，由二障之伏斷而分別成立，隨不同含義使用不同名稱）。**

**然第八識總有二位。一有漏位，（無覆）無記性攝，唯與觸等五法相應，但緣前說執、受、處境；二無漏位，（異熟性已除）唯善性攝，與二十一心所相應，謂遍行、別境各五、善十一。（五偏行）與一切心恒相應故；（無漏識的“欲”）常樂證知（永遠樂於弄清楚）所觀境故；（勝解）於所觀境恒印持故（始終能確定）；（念心所）於曾受境恒明記故；（常與“定”相應，所以）世尊無有不定心故；一切法常（做正確）決擇故（與清淨慧相應）；（與）極淨信等（善十一）常相應故，無染污故（所以不與根本煩惱及隨煩惱相應），無散動故（所以不與四不定心相應）。此（清淨識）亦唯與捨受相應，任運、恒時、平等轉（無差的生起）故；（無垢識）以一切法為所緣境，（因）鏡智（能）遍緣一切法故。**

**# 論證有第八識**

**（1以大乘經典五種教導證有第八識）“云何應知此第八識，離眼等識有別自體？”聖教、（理論推導而得的）正理為定量（判定標準）故。**

**謂有《大乘阿毘達磨契經》中說 :“（第八識是）無始時來界（一切法的因），一切法（平）等依；由此有諸趣，及涅槃證得。”**

**此第八識自性微細，故以作用而顯示之（主體）。頌中初半顯第八識為（一切法的）因緣用，後半顯與流轉（生死）、還滅作依持用。界是“因”義，即種子識無始時來展轉相續，親生諸法，故名為因。依是緣義，即“執持識”無始時來與一切法（平）等為依止，故名為緣。（稱為執持識是）謂能執持諸種子故（並）與現行法為所依故，即變為彼及為彼依。變為彼者，謂（種子）變為器及有根身。**

**為彼依者，謂與（七）轉識作所依止。以能執受五色根故，（五識由五根起，故說）眼等五識依之而轉（依第八識生起。第八識）又與末那為依止故，（第六識依第七識起，故說）第六意識依之而轉（生起）。末那、意識（都屬）轉識攝故（意識以末那，末那以第八識為俱有依，）如眼等識（一樣必須）依俱有（依的五）根。第八理應是識性故（也需要俱有依），亦以第七為俱有依（因第七識常存，前六有間斷）。（以上就）是謂此識（做）為因緣（的作）用。**

**（頌中的）“由此有”者，由（於）有此識；“有諸趣”者，有善惡趣。謂由有此第八識故，執持一切順流轉法（的因緣），令諸有情流轉生死。雖惑（煩惱）、業、（四）生皆是流轉，而（六）趣是果，勝故偏說（六趣的果相極明顯，故頌偏重用“諸趣”來代表流轉）。或諸趣言，通能、所趣諸趣（能向六趣的煩惱與身口意三業以及所有輔助條件都是所要往生的諸趣之）資具，亦得趣名。諸惑、業、生皆依此識，是與流轉作依持用。**

**順流轉法是指順應生死流轉的有漏種子。《述記》：現行的染法名為流轉，生起染法的種子名順流轉。**

**（頌中的）“及涅槃證得”者，由有此識，故有涅槃證得。謂由有此第八識故，執持一切順還滅法（的因緣），令修行者證得涅槃。（對這句有三種看法：）此（頌）中但說能證得道，（因為）涅槃不依此識有故；或此（頌）但說所證涅槃，（因為那）是修行者（真）正所求故；或此雙說涅槃與道俱是還滅品類攝故。謂“涅槃”言顯所證（得寂）滅，後（句）“證得”言顯能得（能證滅的）道（諦）。由能斷道斷所（應）斷（的）惑，究竟盡位，證得涅槃。能所斷證（能斷之道、所證之滅）皆依此識，（故此識）是與還滅作依持用。**

**又此頌中，初句（無始時來界）顯示此識自性無始恒有，後三顯與雜染、清淨二法，（或）總（或）別為所依止。雜染法者謂苦、集諦，即所（趣的苦諦/四生）、能趣（的集諦/惑、業），（苦與集諦各自對應四）生及業、惑。清淨法者，謂滅、道諦，即所（證的滅諦）、能證（的道諦），（即）涅槃及道。彼二（染凈法）皆依此識而有。依（前七）轉識等，理不成故。**

**第二句「一切法等依」，是顯示為染、淨二法的總所依止；第三句「由此有諸趣」，是顯示為染法的別所依止；第四句「及涅槃證得」，是顯示為淨法的別所依止。**

**或復（可解釋為：）初句顯此識體無始相續，後三顯（此第八識）與三種自性為所依止。（三自性）謂依他起（對應“一切法等依”，因為現行的有漏、無漏法，依因緣而起）、遍計所執（對應“由此有諸趣”，因諸趣都由遍計所執的我、法而起）、圓成實性（對應“及涅槃證得” 因為無漏淨法，就是圓成實性），如次應知。今此頌中諸所說義，離第八識皆不得有。**

**（第二種證明：）即彼《大乘阿毘達磨經》經中復作是說:“由攝藏諸法一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示。”由此本識具諸種子，故能攝藏諸雜染法，依斯建立阿賴耶名，非如（數論認為殊）勝（的自）性轉為大等（二十三法）。種子與果體非一故，能依、所依俱（能依的諸法與所依的識、種子有）生滅故，（阿賴耶識）與雜染法（及其種子）互相攝藏（互為能藏和所藏），亦為有情執藏為我，（由於有能藏、所藏、執藏三種意義）故說此識名阿賴耶。已入見道諸菩薩眾得真現觀（現觀智諦現觀），名為勝者，彼能證解阿賴耶識，故我世尊正為（入聖位菩薩）開示（唯識理）。或諸菩薩皆名勝者，雖見道前未能證解阿賴耶識，而能信解，求彼轉依（成清凈識），故亦為說。非諸（前七）轉識有如是義。**

**（依教第三種證明：）《解深密經》亦作是說：“阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚（不理解阿賴耶的凡夫與二乘）不開演，恐彼分別（而將此識）執為我。”**

**（阿陀那譯為執持）以能執持諸法種子及能執受色根、（及色根的）依處（指身體），亦能執取結生（的中有身流轉六道，使生命之本、中、後有身）相續（不斷），故說此識名阿陀那。無（佛種）性有情不能窮底，故說甚深；趣寂種性（定性二乘）不能通達，故名甚細；是一切法真實種子，（遇）緣擊（發）便生（諸）轉識波浪，恒無間斷，猶如瀑流。“凡”即無性，“愚”即趣寂。恐彼於此起分別執，墮諸惡趣，障生聖道，故我世尊不為開演。唯第八識有如是相。**

**（依教第四種證明：）《入楞伽經》亦作是說：“如海遇風緣，起種種波浪，（產生）現前作用轉，無有間斷時。藏識海亦然，境等風所擊，恒起諸識浪，現前作用轉。”**

**眼等諸識（有間斷），無如大海恒相續轉，起諸識浪，故知別有第八識性。此等無量大乘經中，皆別說有此第八識。諸大乘經，皆順（同意）無我，違數取趣（否定有我）；棄背流轉，趣向還滅；讚佛、法、僧，毀諸外道；表（肯定）蘊（處、界）等法，遮（外道所說的）勝性等。樂大乘者，許（都承認大乘經典）能顯示無顛倒理，契經攝故，如《增壹》等，至教量攝（都屬至尊的佛所教導）。**

**數取趣：“我”的異名；或譯稱補特伽羅特、人、眾生。**

**又聖慈氏以七種因證大乘經真是佛說。一先不記故。若大乘經佛滅度後，有餘為壞正法故說，何故世尊非如當起諸可怖事先預記別？二本俱行故。大、小乘教本來俱行，寧知大乘獨非佛說？三非餘境故。大乘所說，廣大甚深，非外道等思量境界，彼經論中曾所未說，設為彼說，亦不信受，故大乘經非“非佛說”。四應極成故。若謂大乘是餘佛說，非今佛語，則大乘教是佛所說，其理極成。五有、無有故。若（承認）有大乘，即應信此諸大乘教是佛所說，離此大乘不可得故；若無大乘，聲聞乘教亦應非有，以離大乘決定無有得成佛義，誰出於世說聲聞乘？故聲聞乘是佛所說，非大乘教（而卻認為大乘非佛說），不應正理。六能對治故。依大乘經勤修行者，皆能引得無分別智，能正對治一切煩惱，故應信此是佛所說。七義異文故。大乘所說意趣甚深，不可隨文而取其義（隨文解字而是了解文字後面的意義，不能斷章取義），便生誹謗，謂非佛語。是故大乘真是佛說，如《莊嚴論》頌此義言：“先不記俱行，非餘所行境，極成有無有，對治異文故。”**

**（依教第五種證明：依小乘）餘部經中，（佛）亦密意說阿賴耶識（另外）有別自性。謂大眾部阿笈摩中(阿笈摩：漢譯為聖教，包含經、律、論，這裡是指阿含經，佛）密意說此名「根本識」，是眼識等所依止故，譬如樹根是莖（葉）等本，非眼等識有如是義。上坐部經（以及）分別論者，俱密意說此名「有分識」。有謂三有（三界），分是因義，唯此（第八識）恒遍為三有因。**

**化地部說此名「窮生死蘊」。離第八識（則五蘊中）無別蘊法窮生死際無間斷時。謂無色界諸色間斷；無想天等（六識）餘心等滅；不相應行離色、心等無別自體，（這些道理都）已極成故。唯此（第八）識名「窮生死蘊」。**

**說一切有部《增壹阿含經》中，亦密意說此名阿賴耶，謂愛阿賴耶（總）、樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿賴耶（分別對應過去、現在、未來）。謂阿賴耶識是貪總別三世境故（指此識的全部或有情過去、現在、未來各別貪愛的對象，建）立此四名。有情執為真自內我，乃至（只要執為我）未斷，恒生愛著，故阿賴耶識是真愛著處，不應執餘五取蘊等（包括五蘊等七類：）謂生一向苦受處者，於餘五取蘊不生愛著，彼恒厭逆餘五取蘊，念我何時當捨此命、此眾同分、此苦身心，令我自在受快樂故；五欲亦非真愛著處，謂離欲者，於五妙欲雖不貪著，而愛我故；樂受亦非真愛著處，謂離第三靜慮染者，（四禪）雖厭樂受而愛我故；身見亦非真愛著處，謂非無學信無我者，雖於身見不生貪著，而於內我猶生愛故；轉識等亦非真愛著處，謂非無學（的）求滅心者，雖厭轉識等，而愛我故；色身亦非真愛著處，離色染者（無色界）雖厭色身，而愛我故；不相應行離色、心等無別自體，是故亦非真愛著處。異生、有學起我愛時，雖於餘蘊有愛、非愛，而於此識，我愛定生，故唯此是真愛著處。由是彼（經）說阿賴耶名，定唯（一定只為了）顯此阿賴耶識。**

**# 由十種理論論證有第八識**

**（1由持種心證有）已引聖教，當顯正理。謂契經說：“雜染、清淨諸法種子之所集起，故名為心。”若無此識，彼持種心不應有故。謂諸轉識在滅定等，有間斷故；根、境、作意、善等（三性）類別易脫起故（間斷地生起），如電光等，不堅住故，非可熏習，不能持種，非染淨種所集起心。此識一類（持種識必須是無覆無記、捨受、性質相同）、恒無間斷，如苣蕂等堅住可熏（穩定而可被熏，才能）契當彼經所說心義。若不許有能持種心，非但違經亦違正理。謂（如果說沒有這能持種的識，則）諸所起染淨品法無所熏故，不熏成種則應所起（的一切諸法、生死涅槃）唐捐其功。染淨起時，既無因種（既無做為因的種子），應同外道執自然生。色、不相應非心性故（不具心的性質），如聲光等，理非（能被）染、淨內（心、心所）法所熏，豈能持種？又彼（色法、不相應行）離識無實自性，寧可執為內種依止？（與前六）轉識相應諸心所法，如識（一樣有）間斷，易脫起故，不自在故（不獨立存在），非心（王體）性故，不能持種亦不受熏。故（知在前六識心、心所外的一個）持種心，理應別有。**

**唯識的論證方式是：先以經文證明有一持種心，再論述其它諸法無持種作用來證明一定有第八識的存在來受熏、持種。**

**（經部）有說：“六識無始時來，依根、境等前後分位（差別而生起），事雖轉變而類無別，是所熏習（六識性質雖有善惡無記的轉變，而生起六識各自所依的根、境等類別並沒有改變，所以眼識是眼識，意識是意識。這些六識各自的類別就是各自識所熏習的對象），能持種子。由斯，染淨因果皆成，何要執有第八識性？”**

**經部認為·：內六根是所熏性，六識透過六根、六塵自己相同的類別輾轉互相熏，前念藉著相同類別熏成後念。但類別是不相應行法，不是實法，如果沒有第八識，且認為類別是實法可持種，則就會產生前六個識只能由自己的前一自識熏成下一自識的結果，如前一意識的熏習存在意識的類別中；前一眼識的熏習存在眼識的類別中。如此就會產生下列種種矛盾。**

**（依假實破彼類別說：）彼言無義，所以者何？執類（別）是實，則同外道。許（承認識）類是假，便無勝用，應不能持內法實種。**

**（以五點破經部論。1依三性破彼類論：）又（所）執（六）識類，何性所攝？若是善惡，應不受熏，許有記故（已有特定性），猶如擇滅（無為，不能再受善、染諸法熏習）；若（六識類別）是無記，（起）善惡心時無“無記心，”此（時，無記性的）類（別）應斷，非事善惡類可無記（非主體是善惡性，類別卻屬無記性），別類必同別事性故（類別必有其各自所屬的主體，即善類識或事物，其體性必是善；惡類亦然）。**

**（2依六識間斷破彼論：）又無心位，此（六識）類定無，既有間斷，性非堅住，如何可執持種、受熏？**

**（3依凡聖六識同破彼論：）又阿羅漢或異生心，（他們的六）識類同故，（故阿羅漢的六識也）應為諸染（所熏，凡夫六識也應受）無漏法熏，許便有失。**

**（4依根、法相同破彼論：）又眼等根或所餘法（心所法）與眼等識（的關係，如果用）根、法（的）類（別來說，可各自分成）同（類。以根來分類，則前一識就是後一識的根，即小乘說的次第滅根，那麼根與識應屬同類；如果以法來分類，則心所與心法同屬法類，則六識的根類、法類就與識相同。因此根、法）應（該都可）互相（受）熏，然汝不許（六根、心所法能受熏），故不應執（六）識類（能）受熏。**

**（5依六識前後二念破彼論：）又六識身，（無論是）若事若類，前後二念既不俱（同時）有，如隔（開的）念者，非（能）互相熏，能熏所熏必俱時故。（有）執唯六識俱時轉者（與意識同起的前五識可做能熏，第六識是所熏），由前理趣（第六識有間斷、有善惡，故非所熏），既非所熏，故彼亦無能持種義。**

**以上是破小乘認為六識能受熏的觀點。1 認為六識雖間斷，但類別是實法，是穩定的，可受熏持種。此種觀點同於外道，非佛教應該認同的觀點。因為將六識分類成六種類別，分類/眾同分本身是屬不相應行法，不是實法，而是抽象的概念。2 從六識的類別與性質來看，識有善惡無記性，故不能受熏；有間斷，故不能持種。3 小乘否認有七、八識，認為前一識是後一識的根。如此根、識與就屬於同一類，故能相互受熏；另外，依據小乘的觀點，就會得到色法、心法、心所法、不相應行法等都屬於“法”類，所以彼此也能相互受熏的結論。但即使是小乘也不承認根、境、識能互相受熏。此處的論證就是說明六識不能自識前後受熏，前五識也不能熏第六識。**

**有執“色、心（前後）自類無間（的生起），前為後種，因果義立。故先所說（有第八識），為證不成。”（答：）彼執非理，（前後識不同時起，）無熏習故。謂彼自類既無熏習，如何可執前為後種？又（生無色界，色已）間斷者，（以後）應不更生（色質）。二乘無學應無後蘊（殘骸，如果說凡夫在）死位（的）色、心（可做）為後（死後色蘊的）種故（有殘骸，但阿羅漢入滅不是死位，沒有色、心活動，就不該有殘骸）。亦不應執色、心展轉互為種（子，相互而）生，轉識、色等非所熏習，前已說故。**

**有說：“（過去、現在、未來）三世諸法皆（本來實）有，因果感赴無不皆成（因能感果，果能赴因，諸法現行），何勞執有能持種識？然經說心為種子者，（這只表示心）起染淨法，勢用強故。（所以不需要心來持種）”彼說非理。過去未來非常非現（非恆常非現在有），如空花等，非實有故，又無作用，不可執為（有）因緣性故。若無能持染淨種識，一切因果皆不得成。**

**繼續強調善惡不能受熏；間斷心不能持種；色法不能受熏、不能持種；過去未來沒有實體不能受熏持種。**

**（清辯的無相大乘）有執大乘遣（破一切）相（之）空理為究竟（理）者，（彼）依「似比量」（錯誤思維所得之認知，他們）撥無此識及一切法，彼特違害前所引經。（他們認為依）智斷（惑）、證修、染淨因果皆執非實，成大邪見。外道毀謗染淨因果，亦不謂全無（因果），但執非（完全屬）實故。若一切法皆非實有，菩薩不應為捨生死，精勤修集菩提資糧。誰有智者為除幻敵，求石女兒用為軍旅？故應信有能持種心，依之建立染淨因果，彼心即是此第八識。**

**空宗的“性空”之理，認為“一切法無自性”，不承認有第八識。空宗認為，如果依世俗諦，六識與外境，說有都有；依勝義諦，說空都空。所以沒有必要有個第八識來執持一切法。但唯識認定必須有第八識，而且必定確實存在。**

**（2由異熟心證有）又契經說：“有異熟心（是由前世）善惡業感（招而起的總果報）。”若無此識，彼異熟心不應有故。謂眼等識有間斷故，非一切時（都能做為）是業果故，如電光等，非異熟心。異熟不應斷已更續，彼命根等（依異熟識假立之壽命、五根都）無斯事故（，何況是異熟識本身）。眼等六識（中，由滿）業（種子）所感（招而起的那部分）者，猶如聲等，非恒續故，是異熟生，非真異熟。定應許有真異熟心，酬牽引業，遍（三界、六道）而無斷，變為身、器作有情（所）依，身、器離心，理非有故。（問：命根也是連續存在，也可為有情的依存處，何需第八識？答：命根等）不相應法無實體故，諸轉識等非恒有故（都不能為眾生的依存處）。若無此心，誰變身、器？復依何法恒立有情（的依託）？**

**又在定中，或不在定，有別思慮，（或）無思慮時，（按）理有眾多身（體感）受生起。此（多種感受）若無者，不應（出定）後時身有怡適，或復勞損（等感受）。若不恒有真異熟心（保持各種身受，入定前後）彼位如何有此（不同的）身受？（所以）非佛（眾生）起餘善（惡）心等位（就如同生起不同的受），必應現起真異熟心（才能生起善惡心）。（佛沒有異熟心，）如許起彼（異熟心）時，（那就）非佛（而是）有情故。由是（眾生）恒有真異熟心，彼心即是此第八識。**

**這是先用經典證明異熟心是存在的，再來推論第八識的存在。前六識是異熟生，有間斷，非眾生真依處。命根雖無間斷，是真異熟但非有實體，是異熟識的分位假，也非眾生真依處。真異熟，是第八識一期生命的總報果體，又稱異熟識。唯識宗以第八識總報之果體，稱異熟或真異熟；由此異熟識所生的前六識就是別報之果，稱為異熟生。成唯識論卷二：“異熟習氣為增上緣，感第八識，酬引業力，恆相續故，立異熟名；感前六識，酬滿業者，從異熟起，名異熟生。不名異熟，有間斷故。”真異熟具有三義：1業果，乃前業所感果報之義。2不斷，乃一期相續不斷絕。3遍三界，即三界遍在之義。第七識具有不斷、遍三界二義，然缺業果之義；又第六識之異熟生具有業果、遍三界二義，然缺不斷之義；前五識之異熟生僅具業果，但缺少不斷、遍三界二義，故皆非真異熟；唯第八識具備此三義，故得名真異熟。**

**（3由生死流轉證有）又契經說有情流轉五趣、四生，若無此（異熟）識，彼趣、生（主）體不應有故。謂（趣生主體定）要實有、恒（相續）、遍（三界九地）、無雜（在某一生命形態不混雜其它生命形態），彼法（才）可立（為真）正實趣、生（主體）。非異熟法（的）趣、生（表現）雜亂，住此（趣）起餘趣、生法故。諸異熟（生的）色，及五識中業所感（的那部分五識）者（雖不雜亂，但）不遍趣、生，無色界中全無彼故。諸生得善（與生俱來的善）及意識中業所感（得的那部分第六識）者，雖遍趣、生（三界九地），起無雜亂，而不恒有。不相應行無實自體，（因此）皆不可立正實趣生（主體）。**

**唯異熟心及彼心所實、恒、遍、無雜，是正實趣生。此（異熟）心若無，生無色界起善等位應非趣、生（所攝，而是聖人。因為此時，再沒有地方可生起煩惱）。設許趣、生攝諸（一切）有漏（眾生，假如無異熟識儲存有漏種，則有學聖人）生無色界起無漏心（時），（那時）應非趣生（而是無學聖人），便違正理。勿有前過及有此失，故唯（有承認）異熟法是正實趣生。由是如來非趣生攝，佛無異熟無記法故，亦非（三）界攝，非有漏故，（因為）世尊已捨苦、集諦故，諸戲論種已永斷故。正實趣、生，既唯異熟心及心所，彼心、心所離第八識理不得成，故知別有此第八識。**

**以上是由三界、五趣、四生證有第八識。在三界輪迴要具四條件：1有實體。假法不能為趣、生主體，因趣、生實有，是業所感。不相應行法不與色、心相應，無實體故，不能成為正實趣、生的總報果；2周遍三界九地，由業感所生的異熟生色，包括五色根及香味觸，不遍三界、五趣、四生。如無色界完全沒有各種異熟色；異熟生心主要指五識中由業所感召的那一部分，如異熟所生的苦、樂、捨三受。鼻、舌識只欲界有，眼耳身識只在欲界和色界初禪有；3一期生命中持續不斷，無間斷法才可成為趣、生之體。而前世修行感得今世與生俱起的一切善法，及業感所生的意識雖不亂且遍三界，但有間斷；4無雜亂，在某一界、某一趣、某一生不會生起其他界、趣、生的事物，非真異熟的事物有些也可以是雜亂的，如第六識可任意想象三界九地的東西。故以上皆不能作為趣生的主體，只有真異熟的第八識符合上四條件。五趣就是六趣，有些地方將阿修羅歸為天道。**

**（4由有執受證有）又契經說：“有色根身是有執受。”（根身能維持不壞，就該有能維持根身的主體，）若無此識，彼能執受（的主體）不應有故。謂五色根及彼依處，唯現在（這一）世是有執受，彼定由有能執受心（來執行）。唯異熟心，先業所引（的果報主體），非善染等（性質，無覆無記）一類能遍（三界九地，在此生中）相續執受有色根身。眼等轉識無如是義，此言意顯眼等轉識，皆無一類能遍、相續執受自內有色根身，（但並）非顯能執受唯異熟心，勿諸佛（無漏）色身無執受故。然能執受有漏色身唯異熟心，故作是說。**

**謂諸轉識（要有）現緣（才能）起故，如聲、風等。彼善染等（有善惡性的前六識是遇緣而起，緣缺不生），非（先）業引（生的果報）故（非真異熟），如非擇滅（無為，緣缺有為法就不生起，即非擇滅無為。因為）異熟生者非（真）異熟故，非（為三界九地）遍依故，不相續故，如電光等，不能執受有漏色身。（提到）諸心識言亦攝心所，定相應故，如唯識言（必定也包含了心所，二者必定同起）。非諸色根、不相應行可能執受有色根身，（不相應行）無所緣故，如虛空等。故應別有能執受心，彼心即是此第八識（及其心所）。**

**由執受證有第八識。根身被第八識執受，保持不壞，並依著第八識生起覺受。唯有異熟識在一期生命中，是真異熟，是先業種子所感生，具有無覆無記性、普遍存在三界九地、無間斷等三種特性，故符合“能執受”的要求。一期生命結束後，雖因種子引遠殘果的作用而變現殘骸，但第八識不再執持身體使其具感受能力。異熟生的六識是指由業感所生的六種分別功能，屬無覆無記、不遍三界九地、有間斷。五扶塵根、命根、煖、眾同分等法，因為無心識的認識作用，故不能執受身體。問：為何一定要有覺知的“識”做為執受根身的載體？答：如果由無覺知的事物執持根身，則根身不應有覺知。**

**（5由壽、煖、識證有）又契經說：“壽煖識三更互依持，（三者）得相續住（存在）。”若無此識，能持壽煖令久住（的）識不應有故。謂諸轉識有間有轉（所以必然不是經中所說的識），如聲風等，無恒持用，不可立為持壽煖（之）識。唯異熟識無間無轉，猶如壽煖，有恒持用，故可立為持壽煖（之）識。經說三法更互依持，而壽與煖一類相續，唯（執持）識不然，豈符正理？**

**（問：）“雖說三法更互依持，而（卻允）許唯煖不遍三界，何不許識獨有間轉？”此（種質疑）於前（述之）理非（能使其成）為過難。（前說之意是）謂若是處，具有三法無間、轉（變）者，（則它們就）可恒相持，不爾，（如果不是同時存在）便無恒相持（之）用。前（文）以此理顯三法中所說（唯第八）識（有恆遍三界的性質）言，非詮轉識（有恆續、遍的性質）。舉煖不遍，豈壞（第八識恆遍三界的）前理？故前所說（三法更互依持），其理極成。又三法中，壽煖二種既唯有漏，故知彼識如壽與煖，定非無漏。（如無此識保持壽煖，則有學聖人）生無色界，起無漏心（意識，那時雖無色、煖，尚有壽命），爾時何識能持彼（有漏）壽？由此故知，有異熟識一類恒遍，能持壽煖，彼識即是此第八識。**

**這是以保持壽命及煖來證明第八識的存在，無色界眾生無身體，故無體溫，但壽還存在。**

**（6由受生及命終心證有）又契經說：“諸有情類，受生、命終必住散心，非無心、（非入）定。”若無此識，生死時，心不應有故。謂生死時，身心惛昧，如睡無夢，極悶絕時，明了（六）轉識必不現起。又此（生死）位中，六種轉識行相、所緣不可知故，如無心位，必不現行。六種轉識行相、所緣，有必可知，如餘時故（所以在生死位，六轉識必定沒有）。（但一定有）真異熟識極微細故，行相、所緣俱不可了；是引業果，一期相續恒無轉變；（生死時，此異熟識就）是散（心）、（是）有心，名生死心，不違正理。**

**（不承認有第八識的人）有說：“五識此（生）位定無。意識取境（有三因），或因五識，或因他教，或（以入）定為因。生位（時以上）諸因既不可得，故受生位意識亦無。”（答：）若爾，有情生無色界（第一剎那定無意識），後時意識應永不生（因無色界無上述三因）。定心必由（獨）散意識引，五識、他教彼界必無，引定（的獨）散心無由起故。若謂彼定由串習力，（生無色界以）後（一段）時（間後，無色定）率爾能現在前，（則為何在）彼初生時，（無色定）寧不現起？又欲、色界初受生時，（與）串習（力相應的）意識亦應現起。若由惛昧，（意識）初未現前，此即前（所說的原）因（一樣，因為有第八識保持意識種子），何勞別說？**

**這是用生死心來證明第八識存在。大乘有些教派認為第六識要由五識、他教或入定才能生起，生死時三條件不足，故沒有第六識。唯識認為，生死時沒有第六識是因為昏昧，不是因為上述的三條件，否則就會出現上文中的矛盾的情況。譬如往生無色界，第一剎那沒有意識，那兒也沒有五識、他教，按理說無色定應該永不生起，因為沒有引導入定的獨散意識。但如果有異熟識，則初生率爾之後，意識就能由異熟識中的自類種子生起，引導入定。**

**有餘部（上座部）執生死等位，別有一類微細意識，行相、所緣俱不可了，應知即是此第八識。極成意識不如是故（大家公認的意識，無論多麼微細都是可以了知，異於不可了知的第八識。）**

**又將死時，由善惡業，下上身分冷觸漸起，若無此識，彼事不成。（六）轉識不能執受身故，眼等五識各別依故（前四不能感知全身），或不行故（身識雖可感知全身，但有時不現行）；第六意識不（一定都）住身故（也可向外活動、所緣）境不定故（、不）遍寄身中、（不）恒相續故，不應冷觸由彼漸生。唯異熟心，由先業力，恒遍相續，執受身（體各部）分，捨執受處冷觸便生，（因）壽煖識三不相離故。冷觸起處即是非（有）情，雖變亦緣而不執受（冷觸雖是第八識變現，也是其所緣境，但身體冷掉的部分不再為此識所執受）。故知定有此第八識。**

**（7由識與名色的關係證有）又契經說：“識緣名色，名色緣識。如是二法展轉相依，譬如蘆束俱時而轉（同時生起）。”若無此識，彼（名色所依）識自體不應有故。謂彼經中自作是釋：“名謂非色（蘊的其它）四蘊，色謂羯邏藍（胞胎）等。”此（名色）二與識相依而住，如二蘆束更互為緣，恒俱時轉，不相捨離。眼等（六）轉識攝在（名色的）“名”中，此（第八）識若無，說誰為識？亦不可說名中識蘊謂五識身，識謂第六，（因在）羯邏藍時無五識故（則“名”就不存在），又諸轉識有間轉故，無力恒時執持名色，寧說（第六識）恒與名色為緣？故彼識言顯第八識。**

**由名色與識的關係證明有第八識。按唯識“名”中的識藴也包括了第六識，入胎最初一剎那，除了沒有前五識也沒第六識，那麼“名”中的識藴是什麼？《述記》說是第七識，之後第六識生起，此時也包括第六識；後來五根具足五識產生，這時也包括五識。**

**成唯識論卷第三終**

**成唯識論卷第四**

**護法等菩薩造**

**三藏法師玄奘奉　詔譯**

**（8由四食證有）又《四食經》契經說：“一切有情皆依食住（生存）。”若無此識，彼“識食”體不應有故。**

**謂契經說食有四種。一者「段食」，（食物形狀與性質）變壞為相（表現狀態）。謂欲界繫香、味、觸三，於變壞時能為食事。由此色處（色界以上）非段食攝，以變壞時，(對)色（界眾生）無用故。**

**段食，段是形段，以消化變壞為相。欲界有情以段食資養身命，食物含有香氣、滋味，及冷、煖、堅、軟的觸塵。色塵非段食攝，因是眼識所緣境，不能飽腹，但色蘊有質礙屬段食攝。**

**二者「觸食」，觸境為相。謂（眾生）有漏觸（心所）纔取（剛接觸到）境時，攝受喜（樂、捨）等（感受，資養身心）能為食事（能達進食的作用）。此觸雖與諸識相應，屬六識者（與前六識相應的觸進）食義偏勝，觸麤顯境（因為接觸到明顯的對象），攝（感）受喜、樂及順益捨（受），資養勝故（資養作用明顯）。**

**三「意思食」（以意識的思心所活動達到進食目的，此種進食以）希望為相（表現方式）。謂有漏思與欲（心所）俱轉，希（望得）可愛境能為食事（以達到進食作用）。此思雖與諸識相應，屬（第）六識者（思心所）食義偏勝，（因）意識於境（產生）希望（的作用比其它識強）勝故。**

**四者「識食」（第八識的進食方式），執持為相（執持就是進食的表現方式）。謂有漏識由段、觸、思（食）勢力增長，能為食事。此識（食）雖通諸識自體，而第八識食義偏勝（第八識進食的意義最大），一類（無記）相續，執持勝故（第八識的進食方式就是對身、命的執著）。**

**由是《集論》說：此四食（可分類為）五處、（或）十一界攝。此四能持有情身命，令不壞斷，故名為食。段食唯於欲界有用；觸、意思食雖遍三界，而依識轉，（所以）隨（六）識（生起的觸食、思食，會因六識的有無而）有無。（第八識起觸、思恆有，沒有“有無”的問題。）**

**五蘊中，段食屬色蘊。觸、思食屬行蘊，觸食指前六識接觸六塵時所產生的愉快感受為食事；思食是指用意識的欲望與思慮來滋養；識食屬識蘊，對身、命的執持就是第八識的進食方式。**

**五處：段食屬十二處其中的香、味、觸三處；觸、思食物屬法處，觸、思不是眼等六根處也不屬色等前五處，所以必是法處/行蘊；識食屬意處。十一界：段食屬香、味、觸三境界；觸、思食屬法境界；識食屬意根界與六識界等七界。**

**眼等轉識有間有轉，非遍恒時能持身命（不能為識食）。謂無心定、睡眠、悶絕、無想天中有間斷故（不能為識食）。設有心位，（六轉識）隨所依（根）、緣、（善惡無記）性、（三）界、（九）地等（差別）有轉易故，於持身命非遍非恒（不能為識食）。諸有執無第八識者，依何等食？經作是言：“一切有情皆依食住。”非（以）無心位、過去、未來識等為食，彼非現（非）常，如空花等，無體用故，設有體用，（也）非現在攝，如虛空等，非食性故。亦不可說（引導）入定心等（有食性，可）與無心位有情為食，住無心時，彼（引導入定心/意識心）已滅故，過去（識）非食（性）已極成故。又不可說無想定（、滅盡定）等不相應行即為彼食，段等四食所不攝故，不相應法非實有故。**

**（上座部）有執滅定等猶有第六識，於彼有情能為食事。彼執非理，後當廣破。又彼應說（明）生上二界無漏心時（色、無色界起無漏第六識），以何為食？無漏識等破壞（一切）有（漏法）故，於彼身命不可為食。亦不可執無漏識中有有漏種能為彼食，無漏識等猶如涅槃，不能執持有漏種故。復不可說，上界有情（起無漏心時，以）身、命相持即互為食，四食不攝彼身命故。（如果身命相互為食，無色界）又無色無身，命無能持故。（若言該界眾生以眾同分為食，但）眾同分等（不相應行）無實體故（不能為識食）。由此定知，異諸轉識有異熟識，一類恒遍，執持身命令不壞斷。世尊依此（識），故作是言：“ 一切有情皆依食住。”**

**唯依（五）取蘊建立有情。佛無有漏（五蘊），非有情攝，（為何也要進食？）說（佛）為有情（也要）依食住者，當知皆依（佛）示現（的化身）而說。既異熟識是勝食性，彼識即是此第八識。**

**觸、思食要依識而起，依前六識的觸、思食有間斷。識食如果是依前六識，就會有間斷，則色界、無色界眾生可能在某段時間內，四食全無，那麼就違背佛經“一切有情皆依食住”的說法。故第八識是一切眾生識食的主體。**

**（9由滅盡定證有）又契經說：“住滅定者，身語心行（活動）無不皆滅，而壽不滅，亦不離煖，根無變壞，識不離身。”若無此識，住滅定者不離身識不應有故。謂眼等（六）識行相麤動，於所緣境起必勞慮（反復思慮）。厭患彼故，暫求止息，漸次伏除至都（滅）盡 位，依此位立住滅定者。故此定中，彼（六）識皆滅，若不許有微細一類恒遍執持壽等識在，依何而說識不離身？若謂後時彼（六）識還起，如隔日瘧，名不離身，是則不應說心行滅。識與想等（遍行）起滅同故，（同樣的，如果定中無識，）壽、煖、諸根應亦如識（同滅），便成大過（因為壽、煖在一期生命中是不會生滅的，）。故應許（第八）識，如壽煖等，實不離身。**

**又此位中，若全無識，應如瓦礫，非有情數，豈得說為住滅定者？又異熟識此位若無，誰能執持諸根、壽、煖？（若）無執持（識）故，（三者）皆應壞滅，猶如死屍，便無壽等。既爾，（出定）後識必不還生，（那麼）說不離身，彼何所屬？諸異熟識捨此身已，離識餘身無重生故。**

**又若此（滅盡定）位無持種識，後（來的）識無種，如何得生？過去、未來、不相應法非實有體，已極成故。諸色等法離識皆無，（彼等能）受熏、持種亦已遮故。然滅定等無心位中，如有心位，定實有識，具根壽煖，（屬）有情攝故。由斯理趣，住滅定者，決定有識實不離身。**

**以佛經說滅盡定中還有識存在，來證明有第八識。如果定中無第八識，則入滅盡定者即非眾生。**

**（從三個方面破滅盡定中有第六識的說法：1）若謂此（滅盡定）位有第六識名不離身，亦不應理。此定亦名無心定故，若無五識（但有意識，就可以）名無心者，應一切定皆名無心，（二禪及以上）諸定皆無五識身故。意識攝在六轉識中，如五識身，滅定非有。或（與）此位（同在的）識行相、所緣（微細）不可知故，如壽煖等，（那麼此位的識就）非第六識。若此位有行相、所緣可知識者，（就）應如餘（有心）位（一樣），非此位攝。（滅盡定）本為止息行相、所緣可了知識，入此定故。**

**（2）又若此位有第六識，彼（相應）心所法為有為無？若有心所，經不應言住此定者心行皆滅，又不應名滅受想定。**

**（經量部：）“此定加行但厭受想，故此定中唯受想滅（不滅其他心所）。受想二法資助心強，諸心所中獨名心行，說心行滅何所相違？”（答：若如此，）無想定中應唯想滅，但厭想故，然汝不許。既唯受想資助心強，此二滅時心（及其它心所）亦應滅。（心所此處等同心行。）**

**（對方：）“如身行滅而身猶在，寧要責心令同（心）行滅？”（答：）若爾，語行尋伺（明顯及微細的推理活動）滅時，語應不滅，而非（你們）所許（但卻允許心行滅而心不滅。）然行與法（活動對應其主體）有遍（普遍相隨與）非遍。遍行（普遍相隨的活動）滅時，法（主體）定隨滅；非遍行滅，法或猶在。非遍行者謂入出息，見息滅時身猶在故。尋伺於語是遍行攝，彼若滅時語定無故。受想於心亦遍行攝，許如思等（都是公認的）大地法故。受想滅時心定隨滅，如何可說彼滅心在？又許思等是大地法，滅受想時彼亦應滅。**

**（對方：）“既爾，信等此位亦無”。（答：是的，信等心所也沒有。並）非遍行滅，餘（心、心所還）可在故，如何可言有餘心所？既許思等此（滅盡定）位非無，受想應然，（都是）大地法故。又此定中，若有思等，亦應有觸，餘心所法無不皆依觸力生故。若許有觸，亦應有受，觸緣受故；既許有受，想亦應生，（受、想）不相離故。**

**大地法：是指與善、惡、無記的心都相應並必定共同生起心所。大地法相應的心所，唯識認為是五遍行；說一切有部認為受、想、思、觸、欲、慧、念、作意、勝解、三摩地/定；經量部認為只有受、想、思。**

**大乘廣五蘊論：云何尋？謂思、慧差別，意言尋求，令心麤相分別為性。意言者，謂是意識，是中或依思或依慧而起。分別麤相者，謂尋求瓶、衣、車、乘等之麤相。樂觸、苦觸等所依為業。云何伺？謂思、慧差別，意言伺察，令心細相分別為性。細相者，謂於瓶、衣等分別細相成不成等差別之義。**

**（對方：）“如（十二因緣的）受緣愛，非一切受皆能起愛。故觸緣受，非一切觸皆能生受。由斯所難（你的責難）其理不成。”（答：）彼救不然，有差別故。謂佛自簡（別不同的“愛”說：）唯無明（起的）觸所生諸受為緣（才能）生愛，曾無有處簡觸生受（佛不曾區分受是由哪種觸所生），故若有觸必有受生，受與想俱，其理決定。或應（滅盡定）如餘位，受想亦不滅，（因為你們）執此位中有思等故。許便違害心行滅言，亦不得成滅受想定。**

**若無心所，（第六）識亦應無，不見餘心離心所故，餘（五識的）遍行滅，（心）法隨滅故。（如果有心而無遍行心所，）受等應非大地法，（若無相應心所，）此識應非（心）相應法故。許（如果認可意識非相應法，）則（意識）應無所依（的根、所）緣等，如色（聲、香、味、觸）等法，亦非心故。**

**又契經《十問經》說：“意法為緣，生於意識，（根境識）三和合（生）觸。與觸俱起，有受想思。”若此（滅盡）定中有意識者，三和合故必應有觸，觸既定與受想思俱，如何有識而無心所？若謂餘時（非滅盡定時），三和有力成觸生觸，能起受等，由此（入）定前厭患心所，故在定位三（和合）事無能，不成生觸，亦無受等。若爾（如果因為是定前厭患心所），應名滅心所定，如何但說滅受想耶？若謂厭時，唯厭受想，此二滅故，心所皆滅，依前所厭以立定名。既爾，此（定）中心亦應滅，所厭俱故（因心王與所厭的對象同在），如餘心所（五遍行其餘的心所與所厭的心所共存亡）。不爾，如何（滅受想定也）名無心定？**

**（3）又此定位（中如果有）意識，（則此意識）是何（性質）？不應是染或無記性，（因為）諸善定中無此事故。餘染、無記心必有（相應）心所故，不應厭（離麤動的滅盡定這種）善（反而生）起染等故，非求寂靜翻起散故。若謂（滅盡定中的意識）是善，（則必定是）相應善故，（且）應（與）無貪等善根相應。（因為）此心不應是自性善或勝義善，違自宗故（自性善本身就是善，如三善根；聖義善就是涅槃，意識）非善根等及涅槃故；若謂此心是等起善（等起即同性質的前後善識，由）加行善根所引發故，理亦不然，違自宗故，（滅盡定中意識如果能起善心，就應該）如（同非入定時的）餘善心，非等起（善）故，（因在非入定時，）善心（之後）無間（也可能）起三性心（善、惡或無記，所以滅盡定中的善心不是加行善），如何善心由前（一意識）等起？故（若定中意識）心是善，（定）由相應力（而起）。 既爾，（定中善）必（定是）與善根相應（的相應善，既有善根）寧說此（定中意識）心獨無心所？故無心所，（意識）心亦應無（，所以滅盡定中也不可能有相應善）。如是推徵，眼等（六）轉識於滅定位非不離身，故契經言不離身者，彼識即是此第八識。入滅定時，不為止息此極寂靜執持識故。無想等位，類此應知。**

**自性善：如慚、愧與無貪、瞋、癡等三善根之心所。其本身就是善，不需任何條件。相應善：指與自性善相應而起之善心所法，如信、勤、不害、行捨、不放逸等。滅盡定中沒有五種自性善，所以必然沒有相應善。等起善：由加行而使得自性善與相應善之等流善性持續生起。在非定中的善意識不是等起善，因前一念或後一念可能是善、惡或無記。勝義善：如擇滅、涅槃等純善。第六識本身一定不是自性善或勝義善，而是伴隨同起的善惡心所，決定了第六識的善惡性，所以意識的善是相應善。滅盡定中無自性善，故無相應善，也非等起善。**

**（10由染、淨法延續之因證有）又契經《無垢稱經》說：“心雜染故，有情雜染；心清淨故，有情清淨。”若無此識，彼染淨心不應有故。謂染淨法以（第八識）心為本，因心而生，依心住故。心受彼（染凈法）熏，持彼種故。**

**然雜染法略有三種：煩惱、業、果，種類別故。若無此識持煩惱種，界地往還（流轉），（在）無染心（的色、無色界）後（投生欲界，）諸煩惱起皆應無因，餘法不能持彼種故，過去未來非實有故（是假法不能持種，所以就無往生欲界煩惱種子）。若諸煩惱無因而生，則無三乘學、無學果、諸已斷者皆應起故。若無此識持業、果種（子），界地往還，異類法後（往生不同地後，該地）諸業、果起亦應無因（而生，第八識外）餘種、餘因前已遮故。若諸業、果無因而生，入無餘依涅槃界已，三界業、果還復應生，煩惱亦應無因生故。**

**又（如無第八識，則）“行緣識（三業為緣生起識）”應不得成。（如果此處的“緣”是指熏習），轉識受熏前已遮故（，所以“識”一定指第八識。如果“緣”是指招感，因你們不承認有第八識，而）結生染識（投生時的染污意識）非行感故，（因此）應說名色行為緣故（，但行在前世，名色在今世，二者）時分懸隔，（行與名色應）無緣義故。此（種行緣識）不成故，後（來的十二因緣）亦不成。**

**問難：結生染識，就是中陰身的意識，此染意識雖非“行”感招，但經量部認為名色中包含了識蘊，此名中的識可由“行”感招，所以說“行緣識”沒錯。答：那你們該說行緣名色，非行緣識。行與名色不同世，第六識在轉世時有分隔中斷，故如果沒有第八識儲存種子，前世的行與今世的名色中的識蘊/意識之間就沒什麼關係了。結生，即生死輪迴之間，藉著中有身而投生與母胎。說一切有部認為結生染識不是現行所招，名色中有異熟識，是由行所招。**

**（以上論述雜染種由第八識攝持。現論）諸清淨法亦有三種：世、出世道、斷果（斷障的果位）別故。若無此識持世、出世清淨道種，異類（污染）心後，起彼淨法皆應無因，所執（能起清淨的）餘因前已破故。若二淨道無因而生，入無餘依涅槃界已，彼二淨道還復應生，所依（根身）亦應無因生故。又出世道初不應生，無法持彼法爾種故。有漏類別非彼（清淨道的）因故，無因而生非釋種故。（最）初（的無漏）不生故，後（來的出世道）亦不生，是則應無三乘道果。**

**若無此識持煩惱種，轉依斷果（轉依而得到斷障的果位）亦不得成。謂（無漏）道起時，現行煩惱及彼種子俱非有故，染淨二心不俱起故，（與）道相應心不持彼（煩惱）種，（染凈）自性相違，如涅槃（不能持煩惱種）故。去、來（心以及得聖道的） “得”等（不相應行法）非實有故（不能持種），餘法持種理不成故。（若無此識）既無所斷（的二障種），能斷（煩惱的出世道）亦無，依誰由誰（什麼）而立斷果？若由（出世）道力，後惑不生立斷果者（以後的煩惱不再生起來成立斷煩惱的果位），則初道起（時立即）應成無學，後諸煩惱皆已無因，永不生故。**

**許有此識一切皆成，唯此能持染淨種故。證此識有，理趣無邊，恐厭繁文，略述綱要。別有此識，教理顯然，諸有智人應深信受。**

**以上是第八識存在的第十種推論。種子的形成與保持，需要有能受熏持種的識。如果沒有第八識，一切凈染法都是無因而生，不符合佛教的因果之理。**

**論第七識**

**如是已說初能變相。第二能變，其相云何？**

**頌曰：“次第二能變，是識名末那。依彼轉緣彼（依第八識生，並以其為所緣），思量為性相（本性與活動）。四煩惱常俱，謂我癡、我見，并我慢、我愛，及餘觸等（十八心所）俱。有覆無記攝，隨（異熟識）所生（之）所（在而）繫（在該處），阿羅漢、滅定、出世道無有。**

**1名稱來源：次第二能變，是識名末那。2所依：依彼轉。3所緣：緣彼。4體性、行相：思量為性、相。5相應心所：四煩惱常俱，謂我癡我見，並我慢我愛/染心所，及餘觸等俱/恆相應心所。6三性分別：有覆無記攝。7界繫分別：隨所生所繫。8起滅位：阿羅漢滅定，出世道無有。我癡，即不懂無我的道理；我見，即我執，相當於身見。**

**# 第七識名稱**

**論曰：次初異熟能變識後，應辯“思量能變識”相。是識，聖教別名末那，恒審思量（不斷的審察、判斷決定、區分）勝餘識故。（問：）“此名何異第六意識？”（答：）此持業釋（以其作用來解釋成立名稱的根據），如藏識名，（末那）識即“意”故。彼依主釋（意識是根據其所依托的主體“意”來命名），如眼識等（也是依眼等五根來立名）。（第六意）識異意故，然諸聖教恐此濫彼（六、七識名稱混肴），故於第七但立意名；又標“意”名為簡心、識積集、了別（區別於第八識的積集作用，及前六識的了別作用，末那識積集、了別的作用）劣餘識故；或欲顯此（末那識）與彼意識為（直接）近所依，故但名意。**

**第七識是以意為本體，並以意為作用，屬於「持業釋」。第六意識依托意根為主而起，屬於「依主釋」，就像依眼根所發的識名叫眼識一樣。所依的「意」是第七識，能依的識是第六識。**

**第七識主要性質就是“恆審思量”。染污的第七識以第八識的見分為疏所緣緣，變現自心相分，並執為“實我”及“實法”，並永遠“審思量”有我、有法的境界；轉清淨後，永遠“審思量”無我、無法的境界。審即清楚的審察，思就是判斷決定，量就是區別度量。第七識與第八識都是超出人們的感知。同樣是連續不斷，但第八識恆而不審的思量，第六識審而不恆，前五識非恆非審。第七識的現行就是永遠不斷“審思量”的活動。第七識做為識，也有相應的心所，但不同於第八識的無覆無記性，主要是有煩惱心所以及隨煩惱心所相隨，所以第七識是染污性/有覆無記性。**

**# 第七識之所依**

**（頌中的）“依彼轉”者，顯此（末那識）所依（對象）。“彼”謂即前初能變識，聖說此識依藏識故。有義：此意以彼識種（第八識中生起第七識的種子）而為所依，非彼現（行）識，此（末那識）無間斷，不（需）假現（行第八）識為俱有依方得生故。有義（論主觀點）：此意以彼識（中生起自識的）種及彼現識俱為所依（種子為因緣依，第八識為俱有依，第七識）雖無間斷而有轉易（轉染成淨，故）名轉識故，必假現（行第八）識為俱有依方得生故。（頌中的）“轉”謂流轉（連續生起），顯示此識恒依彼（第八）識，（並）取（第八識見分為疏）所緣故。**

**# 心、心所三種所依**

**諸心、心所皆有所依（對象）。然彼所依，總有三種：一「因緣依」，謂（各）自種子，諸有為法皆託此依，離自因緣必不生故。二「增上緣依」，謂內六處（六根），諸心、心所皆託此依，離俱有根（依，心、心所）必不轉故。三「等無間緣依」，謂前滅意（同類識前一念心、心所），諸心、心所皆託此依，離開導根必不起故。唯心、心所具（有這）三所依，名「有所依」，非所餘法（色、不相應行、無為法等法不一定有此“ 三所依”）。**

**內六處：就是內六根，即五根加意根。1因緣依，即生起識的種子，也稱種子依。前七識由第八識內自種所生，即因緣依；2 增上緣依，也稱俱有所依或俱有根，指六根或內六處。現行第八識為第七識的增上緣依，也是前七識的根本所依；3等無間緣依，指同類識的前一剎那心、心所。同一識內的不同心所之間可互為等無間緣。而開導依是等無間緣的一部分，有開拓引導之意。只有心王能做開導依，心所不行。色法只有因緣依；無心定，只有因緣依及等無間緣依；無為法，則三依俱無。所以都不得名為「有所依」。**

**（1）初「種子依」。（難陀）有作是說：要種滅已，現果方生。無種已生（是）《集論》說故，種與芽等不俱有故。有義（論主觀點）：彼說為證不成。彼（《雜集論》）依（種子）引生後（一剎那自類）種說故，種（滅）生芽等非勝義故，種滅芽生非極成故。（因與果如）焰炷同時，互為因故。然種自類（相生）因果不俱（時），種現（他類）相生決定（同時）俱有。**

**故《瑜伽》說：“無常法（可以）與他性為因，亦與後念自性為因，（這就）是因緣義。”自性言顯種子自類前為後因，他性言顯種與現行互為因義。《攝大乘論》亦作是說：“藏識染法互為因緣，猶如束蘆，俱時而有。”又說：“種子與果必俱（同時）。”故種子依定非前後，設有處說種果前後，應知皆是隨轉理門（隨機方便的說法）。如是八識及諸心所定各別有（自己的）種子所依。**

**因緣依就是種子依，專指種子產生果現行，不是種子引生自類種子。因果是同時發生，種子生自類種子是前後發生。“他性”是指種子是無記性，現行果報雖也是無記性，但卻由善惡業所熏成的業種子為增上緣所起，所以可方便說為善惡果報。因此種子與果性質也可說是不同。**

**（2）次俱有依（增上緣依，有四種說法：1 難陀）有作是說：眼等五識（以同俱）意識為依。此（五識）現起時必有彼（意識同起）故，無別眼（根）等為俱有依，眼等五根即種子故。《二十唯識》伽他中言：“（五）識從自種生，似（有）境相而轉；為成內、外處，佛說彼為十（即五根、五塵）。”彼頌意說，世尊為成十二處，故說五識種為眼等根，五識相分為色等境，故眼等根即五識種。《觀所緣論》亦作是說：“識上（能起）色（等五識的）功能，名五根應（是合）理（的）；功能與境色（種子與認識外境的色等五識），無始互為因。”彼頌意言，異熟識上能生眼等色識（的）種子，名“色功能”（也）說為五根，無別眼等（根）。種與色（等五）識常互為因，能熏（的色識）與種遞為因故。第七、八識無別此依，（它們）恒相續轉，自力勝故（不需俱有依）。第六意識別有此（俱有/增上緣）依，要託末那而得起故。**

**這是難陀的觀點，認為意識是五識的俱有依；五色根只是生起五識的種子，所以五根不是五識的俱有依。五識可以依根立名，即眼耳鼻舌身識；也可依境立名，即色聲香味觸識。第七、第八識沒有俱有依。**

**（2 安慧）有義：彼說（與佛）理教（有九種）相違。（1）若五色根即五識種，十八界種應成雜亂。然十八界各別有種，諸聖教中處處說故。（2）又五識種各有能生相、見分（的差）異，為執何等名眼等根（如果五識種就是五根，則哪部分的種子是五根）？若見分種（是五根，則五根）應識蘊攝；若相分種（是五根），應外處攝，便違聖教眼等五根皆是色蘊內處所攝。（3）又若五根即五識種，五根應是五識因緣，（佛典）不應說為增上緣攝。（4）又鼻、舌根即二識種，則應鼻舌（二根應該與鼻舌二識一樣）唯欲界繫，或應二識（也與鼻舌二根一樣）通色界繫，許便俱與聖教相違；眼、耳、身根即三識種，二地、五地為難亦然（眼耳身識種子到底是不是眼耳身三根，不論以二地還是用五地來質疑，依然難以解釋）。（5）又五識種既通善惡（安慧觀點），應五色根非唯無記；（6）又五識種無執受攝（安慧個人觀點），五根亦應非有執受。（7）又五色根若五識種，應意識種即是末那，彼以五根為同法故（末那和五根性質同屬“根”，所以末那也是種子非現行識）；（8）又《瑜伽論》說眼等識皆具三依（種子依、俱有依、開導依），若五色根即五識種，依但應二（應該只有二所依）。（9）又諸聖教說眼等根皆通現、種，執唯是種，便與一切聖教相違。**

**據《對法論》說鼻、舌兩根在欲、色二界都有，但鼻、舌識唯欲界有；二、三、四禪只有五根沒有五識。二地即欲界五趣雜居地及初禪離生喜樂地；五地即前二地加上定生喜樂地、離喜妙樂地、捨念清淨地。**

**如果五根就是五識種，那麼種子依與俱有依就合二為一，剩下兩種依。上文是安慧的觀點。文中“執受”，不同部派有不同看法，安慧認為種子無執受，五根有執受。護法和玄奘法師認為種子與根身都有執受，都是第八識的執受的對象。此外，安慧認為五識種子通善惡性；玄奘法師認為，不論善惡業，其熏成的種子與第八識性同樣都是無記性。**

**有避如前所說過難，朋附彼執，復轉救言：“異熟識中能感五識增上（的）業種，名五色根，非作因緣生五識（的名言）種，妙符二頌，善順《瑜伽》。”（這種補救的說法，還是認為五根是種子，但不是做為因緣直接生起五識的名言種子，而是做為增上緣感招五識的業種子就是五根。所以就符合了《瑜伽師地論》所說“眼等識皆具三依。”）**

**業，就是造作之義；“業種子”，又稱業習氣、異熟習氣、有支習氣、有分熏種子、有受盡相種子，略稱業種。即第六識善惡思心所引起前六識造作有漏善、惡業，熏習藏識所成之種子，具有幫助其他羸劣無記名言種子生起現行之功能。八個識心、心所法中，唯第六識之思心所的造作，能熏成業種子以及熏成自識的思心所種子。此思心所造作所熏成的種子有二種功能，一是能使自思心所現行，能生現行的思心所種子，是思心所之親因緣；二為能助其他羸劣名言無記種子生起現行之功能，助生他果之功能者，稱為“業種子”，業種子對他果非親因緣，只是增上緣。**

**第八識於三性中，是為極劣無記之識體，能生之名言種子亦為羸劣無記之種子，自己無力生果。業種子就是輔助第八識贏劣無記之名言種子現行，決定其當來三界六趣之果，以及有情各別的業果報。業種子雖與名言種子同一體（都與第八識同一體，同是無覆無記性），然就自他而言，其用各別，故別立業種。名言/等流種子的現行通於八識且通於三性，業種子方便說有善惡二性，其實是無記性，只有第六識之思心所的造作能熏成業種子。又思心所熏習而成的種子兼名言、業種之二功能，其他心、心所法惟熏成名言種子之功能而已。**

**名言種子，又稱為名言熏習、等流習氣，是為現行一切善惡諸法之親因種子。乃至由色種生色法，由心、心所種生心、心所法等，藏於第八識，為一切諸法之親因者。名為名言者有二：1表義名言：A用自己的名言而詮顯色、心之諸法，於自心中顯出彼諸法之相分，而熏彼諸法種子於阿賴耶識；B聞他人之名言所詮色心之法，於自心中反現其相分，以熏彼種子於本識。因以名言為介，成此種子之新熏，故稱為名言種子。2顯境名言：不需藉著能詮之言語而熏習之。一切心、心所緣諸境時，亦反現其諸境之影像於自心中，以熏其種子於本識。如此依心、心所緣境而熏成種子者，亦名“名言種子”。名為名言者，因為以心、心所緣境時，能緣之心了顯所對之境，恰如名言詮顯諸法之體義，因此名為“顯境名言”。此中，表義名言限於第六識，以名言緣名言唯為第六識相應之尋伺力。第二種之顯境名言，通於七個識，以了知所緣境的心、心所法而熏成種子，通一切心、心所。但第八識為所熏處，自無能熏之用。**

**彼有虛言，都無實義。（有十種錯誤：1若能輔助五識種子生起的業種子就是五根，但做為五根的業種子有善惡性/安慧個人觀點，則）應五色根非無記故；（2）又彼（五根）應非唯有執受（也有沒執受的部分。身口意中只有身有執受，所以口、意造作所熏成的業種子無執受/安慧觀點）；（3五根也非）唯色蘊攝（業通身口意，但意業種子不屬色蘊）；（4也非）唯內處故（有身口意三業，故所熏成的業種能輔助色、聲、法生起。色、聲屬外，法屬內，故五根應通內外）。（5）鼻舌（根）唯應欲界繫故（因鼻舌識的業種子只欲界有，）三根不應五地繫故（眼耳身三識相應的業種子只在前二地有）；（6）感意識（生起的）業（種子）應末那故；（7）眼等（根）不應通現、種故。（8業包括意業，如果五根就是業種子，）又應眼等（五根）非（全是）色根故；（9）又若五識皆業（種）所感（而起的現行），則應一向無記性攝（異熟果是無記性，非善惡性，則惡）善等五識（就不應是業種子所感招，）既非業（種）感（招而起，那麼善惡的五識）應無眼等（業種子做）為俱有依（的五根）。故彼所言，非為善救；（10）又諸聖教處處皆說阿賴耶識變似（五）色根及根依處（身體）、器世間等，如何汝等撥無色根？許眼等識變似色等（五境，卻）不許眼等（五色根是）藏識所變。如斯迷謬，深違教理。**

**五根在欲界、色界五地都有。但鼻、舌二識業唯欲界有，眼、耳、身三識業唯在前二地，後三地無五識。如果業種就是五根，則鼻、舌識就應與五根一樣五地都有。或者說眼、耳、身三根不該五地都有，應該同三識一樣唯前二地有。**

**（《觀所緣緣論》）然伽他說，種子（或色）功能名五根者，為破離識實有色根。於（第八）識所變似眼根等，以有發生五識用故，（識藉根生起，識也是由種子生起，二者有相似之處，所以《二十唯識頌》、《觀所緣緣論》）假名（五根是五識）種子及色（識）功能，非謂色根即識（種子或）業種。**

**補救仍認為五根是種子，但非作為因緣的五識名言種子，而是作為增上緣的業種子。這種補救也有矛盾。安慧的理由是：身口意業種有善惡，五根就不該完全是無記性，口、意的善惡業種無執受（註：這兩點是不正確的。因為業種子與第八識同是無記性；口、意業的種子同樣被第八識執受的）；此外，以五根之業種子輔助生起的現行通身口意及色、聲、法（身口意各自對應色、聲、法），故五根應通內外，不全屬內也不全屬外，這就違反佛經說的五淨色根只在內。**

**又（與五識同）緣五境（的）明了意識，應以五識為俱有依，以彼必與五識俱故。若彼（意識）不依眼等識者，彼應不與五識為依，彼此相依勢力等故。又第七識雖無間斷，而見（修、證）道等既有轉易，應如六識有俱有依，不爾，彼應非轉識攝，便違聖教轉識有七。故應許彼有俱有依，此即現行第八識攝。如《瑜伽》說：“有藏識故，得有末那；（以）末那為依，意識得轉。”彼論意言：（以）現行藏識為依止故，得有末那，非由彼種（不是由於自種子為俱有依而生末那識）。不爾，（如果是以種子為俱有依而起，）應說：有藏識故，（識中有意識種子為增上緣，）意識得轉（，無需說意識依託末那生起）。由此彼說（五識種子或能輔助五識現行的業種子就是五根；以及末那識無俱有依的兩種說法，）理教相違。**

**是故應言：前五轉識一一定有二俱有依，謂五色根（與）同時意識。第六轉識決定恒有一俱有依，謂第七識；若與五識俱時起者，亦以五識為俱有依。第七轉識決定唯有一俱有依，謂第八識。唯第八識，恒無轉變，自能立故，無俱有依。**

**第二種觀點有部分正確，如現行末那識以第八識為俱有依；有不正確之處，如意識以五識為俱有依，第八識沒有俱有依。**

**唯識將意識分為四種。據成唯識論卷五、卷七，即：1明了意識，此識與眼、耳等前五識同時俱起，對於外境之好惡、長短、方圓等，一一皆能明了分別而取境，故此識稱為五識之明了依，又稱分別依。2定中意識，此識係與一切定心相應之意識，亦即獨緣定境而不與眼、耳等五識同緣，故無一切塵境作對境。3獨散意識，為不與五識俱起之散亂意識，即不與五識同起，散亂紛雜而遍計諸法，或緣空花、水月等諸色相，或緣過去、現在、未來一切諸法，然其狀態，既非處禪定之中，亦非屬夢境。4夢中意識，為不對諸塵而於夢中見種種境界之意識，此係由心王變現而產生諸相之精神作用。四種意識中，明了意識與五識俱起，故又稱五俱意識，略稱五俱；後三識則不與五識俱起，故皆稱為獨頭意識，略稱獨頭。於宗鏡錄卷四十九，將此三識稱為散位獨頭、定中獨頭、夢中獨頭。**

**（3淨月說法）有義：此說猶未盡（闡明道）理。第八（識）類（同於）餘（識），既同識性，如何不許有俱有依？第七、八識既恒俱轉，更互為依，斯有何失？許現起識以種為依，識種亦應許依現識，（因為）能熏（的前七識與所熏的）異熟（識）為（種子）生、長、住（的所）依，識種離彼（能熏的前七識。則）不生、長；（離所熏的異熟識，則不）住故。**

**又異熟識有色界中（欲、色界），能執持身，（並）依（附諸）色根轉（生起）。如契經《楞伽經》說：“阿賴耶識業風所飄，遍依諸根，恒相續轉。”《瑜伽》亦說：“眼等六識各（有各）別依故，不能執受有色根身。”若異熟識不遍依止有色諸根，應如六識，非能執受（根身），或所立因有不定失（或對異熟識之論證，有模糊不清的過失。或不遍依的六識也能執受，那麼《瑜伽》說的「各別依」，就不一定是不能執受根身的原因了，這便犯了因明學上不確定的過失。）**

**是故藏識，若現起者定有一依，謂第七識，在有色界亦依（五）色根。若識種子定有一依，謂異熟識，初熏習位（除依異熟識外）亦依能熏。（其）餘（各識的俱有依）如前說。**

**第三種說法是淨月的觀點，除了第七、八識相互為俱有依是正確的，其餘的只是淨月的觀點。**

**（4）有義（論主觀點）：前說皆不應理。未（明）了“所依”與“依”（的區）別故。“依”謂一切有生滅法，仗因託緣而得生住，諸所仗託皆說為“依”，如王與臣互相依等（關係）。若法（具有）決定、有境、為主、令心心所取自所緣（的四種條件），乃是“所依”，即內六處 （若有一法與另外法必定共同存在、有所緣境、能自主、能令心與心所認取各自的所緣境，此法乃是另外法的“所依”，那就是內六根）。餘非有境、定為主故（其餘的法，沒有共同的所緣境，也不一定能自主，故非“所依”）。此（所依）但如王，非如臣等。故諸聖教，唯心、心所名 “有所依”，非色等法（有“所依”，因為色等法）無所緣故；但說心所（只能以）心為所依，不說心所為（其）心（王）所依，彼（心所）非（能自）主故。然有處說“依”為“所依，或“所依”為“依”，皆隨（權）宜假說。**

**前文中，是把因緣依、增上緣依、等無間緣依的三種依，通通說成諸心、心所的“所依”。此處確定內六處才是真正的所依。因此前文只是權宜之說。**

**由此五識俱有所依定有四種，謂五色根、六、七、八識，隨闕一種必不轉故。（五根是）同境（所依）、（第六識是）分別（所依）、（第七識是）染淨（所依）、（第八識是）根本（所依）。所依別故，聖教唯說（俱有）依（是）五根者，以不共故（因五根非五識與其它識的共同所依）；又（五根、五識）必同（對一）境，近相順故（近而直接相應，所以只立五根為五識的俱有依）。**

**第六意識俱有所依，唯有二種，謂七、八識，隨闕一種必不轉故。雖五識俱取境明了，而（五識）不定有，故非所依。聖教唯說依第七者，（因意識不論）染淨（都）依（第七識）故，（二者）同（屬）轉識攝，近相順故。**

**第七意識俱有所依，但有一種，謂第八識，藏識若無，定不轉故。如伽他（頌）說：“阿賴耶為依，故有末那轉，依止心（第八識）及意（第七識）餘轉識得生。”**

**阿賴耶識俱有所依亦但一種，謂第七識，彼識若無，定不轉故。論說藏識恒與末那俱時轉故，又說藏識恒依「染污」，此即末那。而說（阿羅漢、滅盡定、出世道）三位無末那者，依有覆說（污染末那而言，非無第七識），如言四位（阿羅漢、緣覺、八地以上菩薩、佛）無阿賴耶，非無第八，此亦應爾（依染污末那而說無末那識）。**

**雖有色界（的第八識）亦依五根，而（五根）不定有（無色界沒有，故）非“所依”攝。（五）識種不能現取（認識）自境，（故）可有依義而無“所依”。心所（的）“所依”隨識應說，復各加自相應之心（隨各自相應的心王為所依，以及它們各自所依心王的所依）。若作是說，妙符理教。**

**第四種是護法的觀點。“仗因托緣”唯識認為萬法定要“依”四緣而生。“依”的定義寬鬆，而“所依”定義嚴格，須符合四個條件。1 決定，所依與能依必需同時存在。所以意識不以前五識為所依，因為前五識不一定隨意識同時存在故；第八識不以五根為所依，無色界無五根而第八識依然存在；第七、八識不以前六識為所依，因前六識有間斷故；種子不以現行為所依，因無現行時，種子依然存在；心不以心所為所依，因為除了遍行心所，其它心所不是時時都存在。2 有境，即有所緣的對象。色法、不相應行法、種子、無為法都不能認識事物，故非所依。3 為主，即能獨立自主起作用，而不是依附的作用。故一切心所法都不是所依。4 令心心所取自所緣，就是使心、心所認識自己的對象。種子不能以第八識為所依，因種子不能緣取。此處將“所依”比喻成王，是指以一種部分相似的說法而言，畢竟這裡只討論增上緣，而非因緣。**

**五根和五識緣取同樣對象，故為同境所依；五識只有模糊的現量認識，故須共存的意識清晰分辨，故意識為五識的分別所依；五識本身不產生執著，因第七識的污染而成有漏，第七識清淨，則五識轉成無漏，故為五識之染淨所依；第八識是五識的根本所依。種子不是所依，所以也不是俱有依；心所不能獨立，故其俱有依是其相應的心王，加上其心王的俱有所依。**

**（3）後開導依（有三種觀點：1難陀）有義：五識自他（類識）前後不相續故，必第六識所引生故，唯第六識為開導依。第六意識自相續故，（可由自身引生）亦由五識所引生故，以前六識為開導依。第七、八識自相續故，不假他識所引生故，但以自類（識）為開導依。**

**（2安慧）有義：前說未有究理。且前五識未自在位（或）遇非勝境（沒吸引力的境），可如（前）所說（的五識前後不連續）。若自在位，如諸佛等，於境自在，諸根互用，任運決定（自然而然的確定所緣境。恆緣於此稱為任運；再無疑問故名決定，直接起決定心），不假尋求（無所不知故名不假尋求等心），彼五識身寧不相續？**

**等流五識既為決定（心與）染淨（心後，由意識的）作意勢力引生，（能）專注所緣未能捨頃，如何不許（五識在一段時間內）多念相續？故《瑜伽》說：“決定心（起）後，方有染淨（心起），此後乃有等流眼識善不善轉，而彼（等流眼識等）不由自（己的）分別力（起，而是由意識的作意引起），乃至此（時，引起等流眼識的）意（識也只專注與眼識相同的所緣境，）不趣餘境。經爾所時，眼意二識，或善或染，（各自）相續而轉。如眼識生乃至身識，應知亦爾。”彼（論之）意定顯經爾所時（等流眼識生起後），眼意二識俱相續轉。既（起等流）眼識時非無意識，故非二識互相（交替開導）續生。**

**不同於難陀的五識前後念之間必須有意識介入，形成五識、意識互相交替，使得五識能間斷的持續生起。安慧認為五識與意識可以同時存在，如在等流心之後五識、遇到巨大吸引力的所緣境或自在位時，都可自類開導；但沒吸引力的外境時，是由意識開導。**

**唯識認為心取境時，有五階段的活動：1 率爾心，觸境剎那所起之心；2 尋求心，對所緣境進行認識之心；3 決定心，對所緣確定之心；4 染淨心，對所緣起喜、厭而生的染、淨之心； 5 等流心，連續生起，性質相同的認識所緣境之心。第六識具備以上五種心；前五識無尋求心；第七識無率爾心與尋求心；第八識無染凈心及尋求心。第八識之率爾心是指眾生剛出生剎那之心。**

**若增盛（有巨大吸引力的）境相續現前，逼奪身心不能暫捨，時五識身理必相續，如熱地獄、戲忘天等。故《瑜伽》言：“若此六識為彼（後一）六識等無間緣，即施設此名為意根。（可知六識是各自引生）”若五識前後（之間）定唯有意識，彼論應言：“若此一（意）識為彼（後）六識等無間緣”，或彼應言：“若此六識為彼（後）一（意）識等無間緣。 ”既不如是，故知五識有相續義。五識起時，必有意識（同起），能引後念意識令起，（所以意識）何假五識為開導依？**

**戲忘天，又作戲忘念天、遊戲忘念天。此界天眾因耽著於戲樂，而忘失正念，由彼處退沒，故稱戲忘念天；或謂此天為三十三天，或夜摩天；或為欲界六天中上之四天，諸說不一。**

**無心睡眠、悶絕（極重昏迷）等位，意識斷已後復起時，藏識、末那既恒相續，亦應與彼（意識）為開導依。若彼（意識）用前自類開導（不需七、八識開導），五識自類何不許然？此既不然，彼云何爾？（五識既不以自己前一識為開導依，第六識怎麼可以？）**

**平等性智相應末那，初起必由（我空/二空的）第六意識（引生），亦應用彼為開導依。圓鏡智俱第八淨識，初必（清淨）六七（識）方便引生；又異熟心依染污意（第七識），或依悲願相應（的意識）善心；既爾，必應許第八識亦以六七為開導依。由此，彼言都未究理。**

**應說五識（在）前六識內，隨用（任）何（自類或第六）識為開導依；第六意識用前自類或第七、八為開導依；第七末那用前自類或第六識為開導依；阿陀那識用前自類及第六、七為開導依，皆不違理，由前說（的道理）故。**

**以上是安慧的觀點。**

**（3）有義（論主觀點）：此說亦不應理。開導依者，謂有（實際存在）、緣法（緣取諸法）、為主（有自主性）、能作等無間緣（等四種條件），此於後（一剎那）生心、心所法（有）開、避、引導（等作用）名開導依，此但屬心（王），非心所（、色、不相應行法、無為法）等。**

**若此（識）與彼（識）無俱起義，（就）說此於彼有開導力，（那麼）一身八識既容俱起，如何異類（識可）為開導依？若許（異類識）為（開導）依，（八識）應不俱起，便同異部（小乘有部的理論六識）心不並生。又一身中諸識俱起，多少不定，若（不論同起的識之數量有多少，不同識之間都）容互作等無間緣，（如果這種錯誤說法都能成立，）色等應爾（那麼色與心等法之間可互做為等無間緣的說法也能成立，這）便違聖說等無間緣唯心、心所。然《攝大乘》說色亦容有等無間緣者，是縱奪言（先順從再否定的說法）。謂假縱小乘色、心前後有等無間緣，奪因緣故（既然色、心前後是等無間緣，那麼色、心前後就不是因緣。藉著同意小乘說色、心前後有等無間緣的關係，奪了他們說色、心前後有因緣關係的理由）。不爾（如果《攝大乘》所說的不是縱奪言，而是同意色、心等不同類間可做等無間緣，那等無間緣的）“等”言應成無用（。如果“等”不是指同類，而是指前後剎那所起的識數目相等，但前後剎那的心識數目不見得相等，）若謂“等”言非遮（前後生起的識數目）多少（必須相同，）但表同類，便違汝執異類識作等無間緣。**

**小乘否認有第八識，只承認有前六識。所以前一念心為後一念的因緣，意即前一剎那的色、心，可為後一剎那色、心的因緣，既然是因緣，就不可能是等無間緣；反之，前後念的色、心，如果是等無間緣，就不可能是因緣。大乘為撥斥色、心前後互為因緣的執著，故有此縱奪言，假縱小乘色、心前後有等無間緣，奪去因緣的意義。實際上，色、心法之間也沒有有等無間緣。**

**如果《攝大乘論》認同小乘說法，色、心可互做等無間緣，而不是縱奪言，那麼“等”代表什麼？如果是指“同類”，則等無間緣的“等”就失去意義，因為色、心不是同類。如果認同異類識可以同時存在，而“等” 僅表示前後生起識的數目必需相等，但同時生起的識前後數目變化不定，所以“等”就不是“數目”。況且同起諸識，因為同時存在，也不能互做等無間緣，必須是前後生起的識才符合等無間緣的定義。因此等無間緣的“等”不是數目，而是指“同類”。既然是同類，那麼色、心異類可互做等無間緣的說法就不成立。同理，異類識之間也不能做等無間緣。**

**是故八識各唯（以）自類為開導依，深契教理，自類必無俱起義故。心所此（開導）依應隨（相應的）識說。（問：心王和心所也是同時起，應不互做等無間緣，答：）雖心、心所異類並生，而互相應，和合似一，定俱（同）生滅，事業必同（心王及多種心所和合似一，所依、生滅相同，必定共同運作）。一（識被）開導時，餘（相應心所）亦（被）開導，故展轉作（前一聚心的心所也可間接做後一聚心的心王、心所的）等無間緣。諸識（之間）不然，不應（以心王、心所）為例。然諸心所（間與依同一心王的其它心所有等無間緣，卻）非開導依，（因對）於（自）所引生（的後起心所而言，並）無（能作）主義故。**

**心王與自心所間有五個條件：相應、和合似一、俱生滅、事業同、開導同。相應即：同依、時、事、處。異類識間不具此五條件，故不能互做等無間緣。**

**若心、心所（的）等無間緣，各唯自類（才有，那麼善心所與染污心所就不能互做等無間緣，則）第七、八識初（由污染、無記）轉依（清淨）時，相應信等（善心所）此（等無間）緣便闕，則違聖說諸心、心所皆四緣生。（所以善、惡、無記心之間可互做等無間緣。）**

**無心睡眠、悶絕等位，意識雖斷，而後起時，彼開導依即（斷）前自類。間斷五識應知亦然。無自類心於中為隔（前後識之間沒有自類識生起成為阻隔，無論間斷多久都可）名「無間」故。彼先（識）滅時，已於今識為開導故，何煩異類為開導依？然聖教中說前六識互相引起，或第七、八依六、七（識）生，皆依殊勝增上緣說，非等無間，故不相違。《瑜伽論》說：“若此識無間諸識決定生，（就）說此（諸識）為彼（諸識的）等無間緣。”又“此六識”為“彼六識”等無間緣，即施設此名意根者（即將“此六識”方便的稱為意根），言總意別（這句話所說的“此六識”和“彼六識”像在說六識總體情況，但實際上是說六識各自的“前一識”和“後一識”，所以和我們的說法）亦不相違。故（識是由）自類（做開導）依，深契教理。**

**以上是護法的觀點。其觀點認為，開導依必須具有四個條件。前二條件，有/實法、緣法，否定了心不相應行及色法可做開導依；第三條件，為主，否定心所能獨立做開導依。八個識都是以自己前一識為自己後一識的開導依；心所是其相應的識被開導時，隨識而被開導。**

**傍論已了，應辯正論（正文）。此（第二）能變識雖具三所依，而“依彼轉”言但顯前二（因緣依和俱有依）。為顯此識（的所）依、緣同故（第七識的因緣依、俱有依和所緣都是第八識），又前二依有勝用故，或（又說了）開導依易了知故（使人更易理解第七識。或因開導依容易了解，所以頌略而不說）。**

**第七識以第八識中自種為因緣依，以第八識的現行為增上緣依/俱有依，以第八識的見分為所緣緣。**

**# 論第七識之所緣**

**如是已說此識所依。所緣云何？謂即（頌中的）“緣彼”，“彼”謂即前（述）此（第七識）所依識，聖說此識緣藏識故。**

**（1難陀）有義：此意緣彼（藏）識體及相應法（五遍行心所）。《瑜伽師地》論說：“末那（與）我（執）、我所執恒相應故。”謂（末那）緣彼（第八識）體及相應法，如次（將它們）執為我及我所。然諸心所不離識故，如唯識言（雖只說了識，但也包括相應心所），無違教失。**

**（2火辨）有義：彼說理不應然，（佛典）曾無處言（第七識）緣（第八識的）觸等（五遍行）故。應言此意但緣彼識見及相分，如次執為我及我所。相、見俱以識為體故，不違聖說。**

**（3安慧）有義：此說亦不應理。（相分中的）五色根、境非識蘊故（而是色蘊，若五色根、五境是第七識的所緣境，則此識）應同五識亦緣外故，（第七識）應如意識緣（取五識的）共境故，應生無色（界）者不執我所故，厭色生彼不變色故（無色根、境可執，也就沒有我所執）。應說此意但緣藏識及彼種子，如次執為我及我所，以種即是彼識功能，非實有物，不違聖教。**

**（4）有義（論主觀點）：前說皆不應理。（因為第七識只認識心法，而）色等、種子非識蘊故，（前一觀點說種子非實有物，但）論說種子是實有故，假應如無，非因緣故（如果種子是假法，那就像根本沒有的事物，不能做因緣）。又此識俱薩迦耶見任運一類恒相續生，何容別執有我、我所（此識的身見永恆連續的生起，怎能同時容下“我”及“我所”兩種執著？就像）無一心中有斷、常等二境別執俱轉義故。亦不應說（我、我所）二執前後（生起），此無始來一味轉故（因為第七識無始來都以同一狀態的連續生起）。**

**應知此意但緣藏識見分，非餘（種子、相分、心所）。彼（藏識見分）無始來一類相續，似常一故，（第八識）恒與諸法為所依故。此（第七識）唯執彼為自內我。（論中是）乘語勢故，（而）說“我所”言。或此（第七識）執彼（見分）是“我之我”，故於一（我）見義說（我、我所）二言。若作是說，善順教理。（經中）多處唯言有我見故，（因）我、我所執不俱起故。**

**乘語勢，譬如：說軍為軍隊，國為國家，都是乘著語勢而說的，並不是軍外有隊，國外有家。《述記》認為：“我之我” 1前我是指意識執著五蘊所起之我，後一我是指第七識所執第八識見分所起之我；2 前我是前念我，後我是後念；3 前念我是體，後念我是用。**

**未轉依（清淨）位（前，第七識）唯緣藏識；既轉依已，亦緣真如及餘（一切）諸法，平等性智證得十種平等性故，知諸有情勝解差別，示現種種佛影像故。此（瑜伽論）中且說未轉依時，故但說此緣彼藏識。悟迷通局（各種識的功能，迷時有局限，悟時通達一切），理應爾故。無我、（有）我境遍、不遍故（無我或有我執決定了第七識的功能是遍一切或不遍）。**

**十種平等性：1諸相增上喜愛，平等性故；2一切領受緣起，平等性故；3遠離異相非相，平等性故；4宏濟大慈，平等性故；5無待大悲，平等性故；6隨諸有情所樂示現，平等性故；7一切有情敬愛所說，平等性故；8實踐寂靜皆同一味，平等性故；9世間諸法苦樂皆同一味，平等性故；10修殖無量功德究竟，平等性故。**

**“如何此識緣自所依（的識）？”如有後識即緣前意（就像後一意識生起，可緣取前一意識；前一意識對後一意識既是“所依”也是“所緣”）彼既極成，此亦何咎？（所以說，第八識既是第七識的“所依”也是“所緣”。）**

**# 論第七識之自性與行相**

**頌言“思量為性相”者，雙顯此識自性、行相。意以思量為自性故，即復用彼（思量）為行相故，由斯兼釋所立（之）別名（末那），（因）能“審思量”名末那故。未轉依位，恒審思量所執“我”相；已轉依位，亦審思量“無我”相故（末那名稱，有漏、無漏通用）。**

**自性有二義：1 指本性或體性；2 相對於共性是指自己的特性。**

**# 論第七識之相應心所**

**“此意相應有幾心所？”且與四種煩惱常俱。此（三十頌）中“俱”言顯相應（之）義，謂從無始至未轉依，此意任運恒緣藏識，與四根本煩惱相應。其四者何？謂我癡、我見并我慢、我愛，是名四種。**

**我癡者謂無明，愚於我相（被我相愚弄），迷無我理，故名我癡。我見者謂我執，於非我法妄計為我，故名我見。我慢者謂倨傲，（依）恃所執（的）“我”令心高舉，故名我慢。我愛者謂我貪，於所執“我”深生耽著，故名我愛。“并”表慢、愛有見、慢俱（見、慢；愛與見、慢可共存。故愛、見、慢三者能共存），遮餘部執（見慢愛）無相應義。此四（根本煩惱）常起，擾濁內心（末那識），令外（門活動的六）轉識恒成雜染。有情由此（擾濁雜染）生死輪迴不能出離，故名煩惱。**

**“彼有十種（根本煩惱），此何唯四？”（因為）****有我見故，餘見不生，（所有的見都由慧心所引起）無一心中有二慧故。（問：）“如何此識要有我見？”二取（見取、戒禁取見）、邪見但（由意識）分別生（起的分別煩惱，不與第七識相應），唯見所斷；（與）此（末那識）俱煩惱，唯是俱生，修所斷故。我所（見）、邊見依我見生（非依二見生我見，）此（識）相應（我）見不依彼（二見）起（，第七識）恒內執有我，故要有“我見”（有我見故，餘見不生）。由見審決（由見的審查確定有“我”的存在，故）疑無容起。愛著我故，瞋不得生。故此識俱煩惱唯四。**

**十根本煩惱中之薩迦耶見即身見，我見及我所見都屬於薩迦耶見，就是我執及我所執。**

**（問：）“見、慢、愛三如何俱起？”（答：）行相無違，俱起何失？（問：）《瑜伽論》說：“貪令心（卑）下，慢令心（高）舉，寧不相違？”分別（煩惱的愛、慢不相應）、俱生（煩惱的愛、慢可相應）；（對）外境（時，二者不同起）、內境（時，二者可同起）；所陵、所恃（蔑視別人，二者不同起；對自己，二者可同起）；麤、細有殊（愛、慢麤顯的現行不同時起；微細的可同時起）。故彼此文義無乖返。（第七識的貪、慢，在俱生、緣內、自恃可俱起。）**

**# 論第七識四根本煩惱外之其餘相應心所**

**“此意（相應）心所，唯有四耶？”不爾，（頌中說）“及餘觸等俱”故。（1）有義：此意心所唯九，前四（煩惱）及餘觸等五法，即觸、作意、受、想與思，意與遍行定相應故。前說觸等（五遍行與）異熟識俱，恐（人們）謂同前（末那識之五遍與異熟識之五遍相同）亦是無覆（無記），顯此異彼，故置餘言。及是（合）集義，前四後五合（集為九）與末那恒相應故。**

**“此意何故，無（其）餘心所？”謂欲（是）希望（得到）未遂合事，此識任運緣遂合境（此境即我，故）無所希望，故無有欲。勝解印持曾未定境（勝解是確定掌握了以前不確定的境），此識無始恒緣定事，無所印持，故無勝解。念唯記憶曾所習事，此識恒緣現（在）所受境，無所記憶，故無有念。定唯繫心專注一境，此識任運剎那別緣，既不專一，故無有定。慧即我見，故不（重複）別說。**

**善是淨故，非此識俱。隨煩惱生，必依（根本）煩惱前後分位差別建立（不全正確的觀點），此識恒與四煩惱俱，前後一類（相同），分位無（差）別，故此識俱無隨煩惱。惡作追悔先所造業，此識任運恒緣現境，非悔先業故無惡作。睡眠必依身心重昧，外眾緣力，有時暫起，此識無始一類內執，不假外緣，故彼非有。尋伺俱依（意識）外門而轉，（尋）淺（伺）深推度（後）麤細發言，此識唯依（藏識）內門而轉，一類執我，故非彼俱。**

**（2）有義：彼釋“餘”義非理。（他們以為“餘”是代表第七識的五遍行是“有覆”，不同於第八識無覆的五遍行，但）頌別說此（識）有覆攝故（故“餘”不是指“有覆”）。又闕意（頌又沒提到與末那識）俱隨煩惱故，（但根本）煩惱必與隨煩惱俱，故此“餘”言顯隨煩惱。**

**（與第七識相應之隨煩惱有四種看法：）此中有義：（有）五隨煩惱遍與一切染心相應，如《集論》說：“惛沈、掉舉、不信、懈怠、放逸，於一切染污品中恒共相應。”若離無堪任性等（五），染污性成無是處故。煩惱起時心既染污，故染心位必有彼五。煩惱若起，必由無堪任（惛沈）、囂動（掉舉）、不信、懈怠、放逸故。掉舉雖遍一切染心，而貪位增（最強），但說貪分（假說是貪的分位，就）如眠與悔雖遍（善、惡、無記）三性心，而癡位增，但說（眠、悔）為癡分。**

**雖餘處（指《瑜伽師地論》）說，有隨煩惱，或六或十，遍諸染心，而彼俱依別義說遍（都是依各別情況假說遍染），非彼（六或十）實遍一切染心。謂依二十隨煩惱中，解通麤細、無記、不善，通障定慧，相顯說六（依二十隨煩惱來解釋，要滿足遍一切污染心的條件，必須通麤顯與微細的心理活動、通有覆無記性以及不善性、通障定、慧。這種隨煩惱共有六種）。依二十二隨煩惱中，解通麤細（以及不善、有覆無記）二性說十（種隨煩惱遍諸染心）。故此彼說（所以我說五遍一切染心，與彼論說六或十遍染心，）非互相違。**

**依二十隨煩惱，十小隨只通粗麤相；無慚無愧中隨煩，只通不善，不通無記。惛沉、掉舉兩大隨煩惱，掉舉只障定，惛沉只障慧。唯有不信、懈怠、放逸、忘念、不正知、散亂，六大隨煩，遍通麤細，無記、不善及障定、慧。依二十二隨煩惱，二十隨煩惱再加邪欲和勝解，合為二十二。除掉只通麤相及不善性的十二個中、小隨煩惱外，其餘的十大隨煩惱，遍通麤、細及不善、無記二性。可見得說六或十遍染心，都是依據各別情況，不是說這六或十隨煩惱，都能遍及一切染心。所以與我們說的五大隨遍諸染心，並不相違。**

**然此意俱心所十五，謂前九法（四根本、五遍行），五隨煩惱，并別境慧。我見雖是別境慧攝，（但我見是染污性，而慧通三性，因）而五十一心所法中義有差別，故開為二。**

**（問：）“何緣此意無（其）餘心所？”（答：）謂忿等十（小隨）行相麤動，此識審細，故非彼俱。無慚、無愧唯是不善，此（識有覆）無記故，非彼相應。散亂令心馳流外境，此恒內執一類境生，不外馳流，故彼非有。不正知者，謂起外門身語意行違越軌則，此（識）唯內執，故非彼俱（，也沒有失念）。無餘心所，義如前說（，所以只有十五個相應心所）。**

**（B）有義：應說六隨煩惱遍與一切染心相應。《瑜伽論》說：“不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、惡慧（不正知等六與前七識）一切染心皆相應故。 ”（前三隨煩遍染心，前文已說明，後三為何也遍染心？答：）忘念、散亂、惡慧若無，心必不能起諸煩惱。（心）要緣曾受境界種類，（前六識才能）發起忘念及邪簡擇，方起貪等諸煩惱故。煩惱起時心必流蕩，皆由於（對）境起散亂故。惛沈、掉舉行相互違，（故）非諸染心皆能遍起。《集》論說五（種隨煩惱）法遍染心者，（因為它們滿足了）解通麤細、違唯善法、（是）純隨煩惱、通（惡、有覆無記）二性（四種條件）故。說十（隨煩惱）遍（諸染心）言，義如前說（其道理就像前文所說的一樣）。**

**《集論》說五隨煩惱遍染心，是因為只有這五法滿足下列條件：1行相遍通粗細，故除去唯通粗相的十小隨；2唯違善法，有五大隨煩惱：即不信翻信，懈怠翻精進，惛沈****翻輕安，掉舉返行捨，放逸翻不放逸來；不包括散亂，因****散亂所障之定通三****性；不唯違善，有忘念、惡慧、邪欲、邪勝解，隨****彼所翻都是別境心所，別境心所可通三性，所以不是唯違善法。因此必需除去散亂、失念、不正知；3純隨煩惱，故要除去名為隨惑的四不定，以及十根本煩惱；4通不善、無記二法，故減去唯通不善的無慚、無愧。B 觀點認為，遍染心的煩惱並不一定要符合以上四條件。**

**然此意俱心所十九，謂前九法、六隨煩惱并念、定、慧及加惛沈。此別說念，（在忘念之外又別加念心所，因忘念以念心所也以癡為主體，所以忘念和念還是不同，還是需有念心所。）准前慧釋（對慧的解釋與前述相同）。并有定者，（因定是）“專注一類”（與第七識）所執“我”境曾不捨故。加惛沈者，謂此識俱（在的）無明尤重，心惛沈故。無掉舉者，此（與惛沈）相違故。無餘心所，如上應知。**

**（C）有義：復說十隨煩惱遍與一切染心相應。《瑜伽論》說：“放逸、掉舉、惛沈、不信、懈怠、邪欲、邪勝解、邪念、散亂、不正知，此十（於）一切染污心起（時），通一切處（屬）三界繫故。”若無邪欲、邪勝解時，心必不能起諸煩惱，於所受境要樂合（或）離，印持事相（可不可愛），方起貪等諸（根本）煩惱故。（問：勝解和疑相違，如何都與一切染心相應？）諸疑理者，於色等事必無猶豫（對道理產生疑惑者，必定對有關的事物等已經確定），故疑相應亦有（部分）勝解。於所緣事亦猶豫者，（屬）非煩惱（性的）疑，如疑人杌（疑樹樁為人，對所緣境還沒確定，此種非煩惱的疑沒有勝解）。餘處不說此（邪欲與邪勝解）二遍（染心）者，（因為）緣非愛事、疑相應心邪欲、勝解（緣不可愛事的邪欲，以及與疑心相應事的邪勝解，）非麤顯（煩惱）故（不說，但不是沒有，只是行相微細，所以二者還是遍染心）。餘互有無（其餘心所是有是無），義如前（兩家所）說。**

**此觀點認為，對於理的疑，有煩惱性，因對所緣的對象已經完全掌握，故有勝解；對所緣的事物不確定而產生的疑，這種疑不是煩惱性的疑，沒有勝解。**

**此意（相應的）心所有二十四，謂前九法、十隨煩惱加別境五，准前理釋。無餘心所如上應知。**

**(D)有義（論主觀點）：前說皆未盡理。且疑他世為有為無（這種事也不能確定），於彼（事起的疑也是煩惱性，這種疑）有何欲、勝解相？（故邪欲、邪勝解不遍染心。破C觀點邪欲、邪勝解遍染心。）**

**（破B觀點說惛沉、掉舉相違，不遍染心，但）煩惱起位，若無惛沈，應不定有無堪任性。掉舉若無，應無囂動，便如善等，非染污位（故二者必遍染污心）。（破A觀點說散亂、忘念、不正知不遍染心：）若染心中無散亂者，應非流蕩，非染污心。若無失念、不正知者，如何能起煩惱現前？故染污心決定皆與八隨煩惱相應而生，謂惛沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、不正知。忘念、不正知，（若以）念（為主體的忘念）、慧為（主體）性者（的不正知，則）不遍染心，非諸染心皆緣曾受（的經驗，或緣）有簡擇故；若以無明（癡心所）為自性者（的忘念與不正知，則）遍染心起，由前說故（因癡心所遍染心）。**

**然此意俱心所十八，謂前九法、八隨煩惱并別境慧（心所）。無餘心所及論三文（《集論》與《瑜伽師地論》中提到的三段文字），准前應釋。若作是說，不違理教。**

**所以與第七識共存的心所有十八個：四根本、五遍行、八大隨及別境慧。對疑的看法，第三種觀點認為，對理有疑屬煩惱性，因為對事相已經有勝解；對事有疑，可以沒有勝解，則無煩惱性。第四種觀點認為，即使對事相有疑也可是煩惱性，如對疑他世有沒有，也有煩惱性，但此種疑並不需要勝解或欲，故邪欲及邪勝解不遍染心。佛教的疑主要是對是否有三世、作用、因果、諸諦、實有等心存懷疑。**

**成唯識論卷第四終**

**成唯識論卷第五**

**護法等菩薩造**

**三藏法師玄奘奉　詔譯**

**# 與第七識相應的受心所**

**“此染污意，何受相應？”（有三種觀點）**

**有義：此俱唯有喜受，恒內執我生喜愛故。（2）有義：不然。（上述成立的話）應許喜受乃至有頂（喜受達非想非非想天），違聖言故。應說此意四受相應（除了苦受）。謂生惡趣，憂受相應，緣不善業所引果故；生人、欲天、初、二靜慮，喜受相應，緣“有喜地”善業果故；第三靜慮樂受相應，緣“有樂地”善業果故；第四靜慮乃至有頂，捨受相應，緣“唯捨地”善業果故。**

**此觀點錯誤的以為第七識如前六識一樣，也是業報所起，故有種種不同的受。有喜地：初禪離憂、二禪離苦，但有喜受。有樂地：指三禪離喜有樂。唯捨地：從四禪到非想非非想，唯捨受。**

**（3）有義（論主觀點）：彼說亦不應理。此無始來，任運一類緣內執我，恒無轉易，與變異受不相應故。又此末那與前藏識（意）義有異（之處）者，皆別說之（佛典都另有詳細說明）。若四受俱，亦應別說，既不別說，定與彼（藏識的受相）同。故此相應，唯有捨受。**

**第三觀點認為第七識永恆不變的執持第八識見分為自我，不與任何有變化的受相應，故唯捨受。**

**未轉依位與前所說（的十八種）心所相應。已轉依位，唯二十一心所俱起，謂遍行、別境各五、善十一，如第八識。已轉依位，唯捨受俱，任運轉故，恒於所緣（境起）平等轉故（清淨第七識永恆的與所緣境平等的生起）。**

**以上是對第七識相應心所的結論，在非佛位有十八種相應心所；佛位有二十一種相應心所。沒有四不定心所，因為四不定善惡不定。**

**# 論第七識與其相應心所的屬性**

**“末那（與其）心所，何性所攝？”有覆無記所攝，非餘（善、惡、無覆無記，因）此意相應四煩惱等是染法故。（能）障礙聖道、隱蔽自心說名有覆；（第七識的煩惱屬）非善、（非）不善（因為第七識不造業），故名無記。（既是煩惱，為何非不善？答：）如上（色、無色）二界，諸煩惱等定力攝藏，是無記攝。（與）此（識）俱染法（煩惱），所依（心王）細故、任運轉故，亦無記攝。若已轉依，唯是善性。**

**第八識因無相應煩惱心所，故屬無覆；第七識相應的，有根本煩惱及隨煩惱，能障聖道，能隱蔽自心，故有覆。但第七識與其相應煩惱極其微細，能自然而然的生起，如同色界、無色界的煩惱被定力所伏，故也屬無記，非不善**

**# 論第七識所繫之界地**

**“末那（及其）心所何地繫耶？”隨彼所生，彼（就被該）地所繫。謂生欲界，現行末那（與）相應心所，即欲界繫；乃至（生在）有頂，應知亦然。任運恒緣自地藏識，執為內我，非他地（藏識）故。若起彼地異熟藏識現在前者，名（往）生彼地。染污末那緣彼（異熟識）執（為）我，即繫屬彼（地），名彼所繫；或為彼地諸煩惱等之所繫縛，名（被）彼所繫。若已轉依，即非所繫。**

**# 論染污第七識之制伏與斷滅**

**“此染污意無始相續，何位永斷或暫斷耶？”阿羅漢、滅定、出世道無有。阿羅漢者，總顯三乘無學果位，此位染意種及現行俱永斷滅，故說無有；學位（中的學人入）滅定、出世道中（起無漏觀）俱暫伏滅，故說無有。謂染污意，無始時來，微細一類任運而轉，諸有漏道（的修法）不能伏滅；三乘聖道有伏滅義，（因）真無我解違我執故；後得無漏（智/觀）現在前時，是彼（真無我見的）等流，亦違此意。真無我解（二空智）及後所得（智/我空智）俱無漏故，名出世道。滅定既是聖道等流，極寂靜故，此亦非有。（但有學聖人）由未永斷此（染污）種子故，從滅盡定、聖道起已，此復現行，乃至未（證）滅（道前）。然此染意相應煩惱，是俱生故，非見所斷；是染污故，（故）非「非所斷」；（與末那相應的煩惱）極微細故，所有種子與有頂地下下（最微細的）煩惱（種子一起在證無學位時，）一時頓斷，（末那識煩惱與非想非非想最微細煩惱的）勢力等故。金剛喻定（金剛三昧）現在前時，頓斷此種成阿羅漢，故無學位（與此識相應的煩惱）永不復起。二乘無學迴趣大乘，從初發心至未成佛，雖實是菩薩亦名阿羅漢，應義等故（二個名稱意義相同，故）不別說之。**

**出世道是指根本無分別智與後得無分別智。後得智：根本無分別智後而產生的一種對一切法認識的智慧。煩惱從上上、上中到下中、下下煩惱共九種，三界九地共八十一品。寂靜：沒有煩惱為“寂”，沒有苦患為“靜”。身寂靜即辭親割愛，居於靜處，一切身惡行都不作；心寂靜：滅貪瞋癡，使心不作一切惡行。**

**# 論有無清淨末那識**

**此中（1安慧）有義：末那唯有煩惱障俱，聖教皆言（阿羅漢、滅盡定、出世道）三位無故，《顯揚聖教論》又說（與）四惑恒相應故，《攝大乘論》又說為識雜染依故（前六識的染污所依）。**

**《對法論》說阿羅漢、滅盡定、出世道三位無。此觀點認為沒有清淨末那識。**

**（2）有義（論主觀點）：彼說教理相違。出世末那，《解脫》經說有故。無染意識，如有染時，定有俱生不共依（的意根）故。《瑜伽師地》論說：“藏識決定恒與一識俱轉，所謂末那；意識起時，則二俱轉，所謂意識及與末那；若五識中隨起一識，則三俱轉；乃至或時頓起五識，則七俱轉。”若住滅定無第七識，爾時藏識應無識俱（同在），便非“恒定一識俱轉”。住聖道時，若無第七，爾時藏識應（只與意識）一識俱，如何可言：“若起意識，爾時藏識定二俱轉？”《顯揚論》說：“末那恒與四煩惱相應”（那是指染污末那。）或翻彼相應恃舉為行，或平等行（如果不承認有清淨末那，那也可以反過來說，與末那相應之我慢等四惑是道行，或四惑就是平等性智的本性/道行），故知此意通染、不染。若由《瑜伽師地》論說阿羅漢位無染意故，便無第七，應由（該）論說阿羅漢位捨賴耶故，便無第八。彼既不爾，此云何然？又諸論（《莊嚴經論》和《攝大乘論》都）言，轉第七識得平等智，彼如餘智，定有所依相應淨識。此（清淨末那）識無者，彼智應無，非離所依有能依故。不可說彼（平等性智）依六轉識（因前六有間斷），許佛（因為佛的平等性智）恒行，如（大圓）鏡智故。**

**又無學位若無第七識，彼第八識應無俱有依，然必有此依，如（其）餘識性故。又如未證補特伽羅（人）無我者，彼我執恒行；亦應未證法無我者，法我執恒行。此識若無，彼（人、法我執）依何識？非依第八，彼無慧故（不起我見）。由此應信，二乘聖道、滅定、無學此（第七）識恒行，彼未證得法無我故。又諸論中，以五同法（五識以五根為俱有依，來）證有第七為第六（識俱有）依。聖道起時及無學位，若無第七為第六依，所立宗因（宗-有第七識；因-為第六識之所依的這種命題與理論）便俱有失，或應五識亦無有依。（若）五（識）恒有依，（第）六亦應爾。**

**是故定有無染污意，於上（阿羅漢、滅盡定、出世道）三位恒起現前。（頌）言彼無有者，依染意說，如說（聲聞、緣覺、八地菩薩、佛）四位無阿賴耶，非無第八，此（識）亦應爾。**

**此觀點認為，染污末那斷除後，定有清淨末那識，否則清淨第六識、第八識及平等性智也就沒有俱有依。**

**# 論由凡夫至成佛與第七識相應慧心所的三個層次**

**此意（第七識）差別，略有三種。一補特伽羅我見相應，二法我見相應，三平等性智相應。初通一切異生相續（不斷），二乘有學、七地以前一類菩薩（在）有漏心位，彼（第七識）緣阿賴耶識起補特伽羅我見（俱生我執）；次通一切異生、聲聞、獨覺相續（不斷），一切菩薩法空智果不現前位，彼緣異熟識（見分）起法我見（俱生法執）；後通一切如來相續、菩薩見道及修道中法空智果現在前位。彼（佛）緣無垢（識，菩薩緣）異熟識等起平等性智。**

**補特伽羅我見起位，彼法我見亦必現前，我執必依法執而起，如夜迷杌等（錯認樹樁）方謂人等故。（人）我、法（我）二見，用雖有別而不相違，同依一慧，如眼識等，體雖是一而有了別青等多（種顏色的作）用，不相違故，此（人、法我見）亦應然。**

**凡夫以為一切事、物、現象皆有實體，是為法我。《攝大乘論釋》卷十︰「凡夫性無明是初地障，此無明即是身見。身見有二種︰一因，二果。法我執是因，人我執是果。因即凡夫性，迷法無我故稱無明。二乘但能除果，不能斷因，若不斷此無明則不得入初地。」計人實有，是為「人我」，計法為實，是為「法我」。《攝大乘論釋》卷十一︰「先於十解已通達人無我，今於初地又通達法無我。」《大乘起信論》謂，我見有人我見、法我見二種，二乘已證人無我，但尚見有五蘊生滅法，怖畏生死，妄取涅槃，是為法我見。**

**二乘有學聖道、滅定現在前時，頓悟菩薩於修道位、有學漸悟（廻小向大的二乘有學）生空智果現在前時，皆唯起法執，我執已伏故。二乘無學及此漸悟（廻小向大的二乘無學）法空智果不現前時，亦唯起法執，我執已斷故。八地以上一切菩薩，所有我執皆永不行，或已永斷，或永伏故，法空智果不現前時，猶起法執，（因為我空智和法執）不相違故。如契經《解深密經》說：“八地以上，一切煩惱不復現行，唯有（俱生法執）所依（的）所知障在。”此（經說的）所知障是現（行）非種。不爾，（如果經說的所知障非現行而是種子，則經也會說）煩惱亦應在故（不會只說“唯有所依所知障在。”）。**

**法執俱意（與末那共存的法執）於二乘等雖名不染，於諸菩薩亦名為染，障彼智故，由此亦名有覆無記。於二乘等，說名無覆，不障彼智故。（四無記中，末那）是異熟生（無記）攝，（因此識是）從異熟識恒時生故，名異熟生，非（由善、惡業所生的）異熟果。此名通故（此異熟生名是個廣泛的通稱），如增上緣，（凡其）餘不攝者皆（納）入此攝。（因此，不能歸類於其它三種無記性的通通歸入異熟生無記）。**

**頓悟菩薩是指修菩薩道行者，在見道位時立斷分別煩惱及分別所知障。第七識雖也稱為異熟生無記，但與前六識的異熟生無記還是不同。異熟生的前六識，由異熟種子招感而起，是由前世的滿業種子招感；第七識是由等流種子生起，與業力無關。第七識稱為異熟生，只是因為依附異熟識生起，而且無法歸類於其它三種無記。四無記：異熟生無記、威儀無記、變化無記、工巧無記。**

**# 論第七識存在的證據**

**“云何應知此第七識離眼等（六）識有別自體？”聖教（有二、）正理（有六）為定量故。**

**# 依經文證明**

**謂薄伽梵處處經（《解深密經》及《楞伽經》）中說心、意、識三種別義。集（種子、）起（現象）名心；思量名意；了別名識，是三（各自）別義。如是三義雖通八（個）識，而隨勝顯（的作用各有偏重）。第八名心，集諸法種，起諸法故；第七名意，緣藏識等，恒審思量為我等故；餘六名識，於六別境麤動（的）、間斷（的）了別轉故。如《入楞伽》伽他中說：“藏識說名心，思量性名意，能了諸境相是說名為識。”**

**前文中，緣藏識等的“等”表在有漏位第七識緣第八識；無漏的第七識能緣第八識和真如；在佛位能緣取一切法。故七、八二識是永不間斷存在的識。**

**又大乘經處處別說有第七識，故此別有（第七識存在）。諸大乘經是至教量（最權威的衡量標準），前已廣說，故不重成（重新證明。大小乘共承認的）《解脫經》中亦別說有此第七識，如彼頌言：“染污意恒時（與）諸惑俱生滅，若解脫諸惑，非曾非當有（這些煩惱不但現在沒有，過去、未來都沒有，過、未無自性故）。”彼經自釋此頌義言：“有染污意，從無始來與四煩惱恒俱生滅，謂我見、我愛及我慢、我癡。對治道生，斷煩惱已，此意從彼便得解脫。爾時此意相應煩惱，非唯現無亦無過、未，過去未來無自性故。”如是等教，諸部皆有，恐厭廣文，故不繁述。**

**四種對治：對，即敵對；治，即攻治。即以無漏智對治煩惱，依其位次之前後而有四種之別。據俱舍論卷二十一、阿毘達磨雜集論卷九等所載，即：(一)厭患對治，又作厭壞對治、伏對治，即加行道。謂眾生見欲界生死之苦、煩惱惑業之集，深生厭惡而起大加行，修於聖道以對治苦、集。(二)斷對治，謂眾生了知一切煩惱惑業能招生死之苦，故修無間道，緣四諦理以斷除惑業。(三)持對治，謂從無間道之後，入於解脫道，再緣四諦，能攝持所斷之煩惱，不令更起。(四)遠分對治，謂從解脫道之後，入於勝進道，再緣四諦，令所斷之惑永遠乖離。**

**# 以佛理論證有第七識**

**（1以不共無明證有第七識）已引聖教，當顯正理。謂契經《緣起經》說：“不共無明，微細恒行，覆蔽真實。”若無此識，彼（不共無明）應非有。謂諸異生於一切分，恒起「迷理不共無明」，覆真實義，障聖慧眼。如伽他說：“真義心當生（無漏心將要生時，有一法）常能為障礙，俱行一切分（此法凡夫一切位一切時都存在），謂不共無明。”是故契經說：“異生類恒處長夜，無明所盲，惛醉纏心，曾無醒覺。”若異生位有暫不起此無明時，便違經義。（說）俱異生位（的）迷理無明有（時現）行、（有時）不行，不應理故。（說）此（迷理不共無明）依六識，皆不得成，應此（六識有）間斷，彼（無明）恒染故。許有末那，便無此失。**

**恆行不共無明是與第七末那識相應之無明/癡心所。此無明乃一切凡夫無始時來相續不斷，與我見、我愛、我慢三大惑相應，能障礙真義智。此無明不可能依託前六、第八識，因為第八識沒有煩惱心所。**

**十五種無明：一根本無明，由無始之際，一念不覺而長夜昏迷，不了真理，能生一切煩惱者。二枝末無明，心、心所相應而起，有貪瞋慢疑見等之煩惱者名之。三共無明，一切結使共同造作一切諸業者名之。結使即一切煩惱，能纏縛驅使入於生死也。四不共無明，唯第七識之無明，妄起染污，能障蔽無漏之聖法而恆無間斷者名之。五相應無明，第七識中，恆與貪癡見慢四惑相應而起者名之。六不相應無明，不緣麤顯之境、不與餘識相應者名之。七迷理無明，即根本無明，障中道之理，使其不能顯發者名之。八迷事無明，見、思煩惱障蔽，於生死之事不能出離者名之。九獨頭無明，妄覺之心，不緣外境，孤立生起，生已增廣者名之。十俱行無明，心所之法，與心常相隨逐，曾不捨離者名之。十一覆業無明，一切之結使，覆蔽諸業，使人不知，恐失名譽利養恭敬等者名之。十二發業無明，以貪疑我見慢等，悉能發生一切惡業者而名之。十三種子、子時無明，種子者藏識，子時者子刻也。子時為十二時之首，隱喻藏識為諸識之首，故以為喻。染習種子藏於此識中而未發顯者名之。十四行業果無明，以十二因緣中無明，行，愛，取，有之五者煩惱為業因，其他七者為苦果而名。十五惑無明，以名俱生分別及根本隨煩惱等之惑。“俱生分别”者，謂最初入胎一念之識，與形俱生，即有分别也。“根本隨煩惱”者，即前根本無明也。）**

**“染意恒與四惑相應，此俱無明何名不共？”（與此識相應的其它三惑不稱“不共”，為何只有共存在的無明/癡心所稱為“不共”？）**

**有義：（與）此（識）俱我見、慢、愛非根本煩惱，（只有我癡是根本煩惱，所以稱）名不共何失？**

**此觀點認為與第七識相應的四煩惱中只有癡心所是根本煩惱，其餘都是隨煩惱，故將此無明稱不共。**

**（2）有義：彼說理教相違，（佛典說的）純隨煩惱中，不說此（見、慢、愛）三故（非隨煩惱）；此三（屬）六、十（根本）煩惱攝故。處處皆說染污末那與四煩惱恒相應故，應說四中無明是主，雖（與其它）三俱起，亦（還是）名不共。從無始際（使眾生）恒內惛迷，曾不省察，（是以）癡（為）增上故。（問：）“此（識）俱見（慢、愛）等（所以也）應名相應，若為主時（是否也）應名不共？”如無明故，許亦無失。（它們如果起主要作用時，也可稱“不共”）**

**此觀點認為相應的四煩惱中，我癡是起主要作用的，故將此無明稱不共。**

**（3）有義（論主觀點）：此癡名不共者，如不共佛法（唯佛法獨有一樣，這種無明也）唯此識有故（稱不共）。（對方：）“若爾，（與）餘識相應煩惱，此（第七）識中無，（也）應名不共。”（答：）依殊勝（作用的意）義立不共名，非互所無皆名不共。謂（與）第七識相應無明，無始恒行，障真義智，如是勝用餘識所無，唯此識有，故名“不共。”**

**此觀點認為此種無明唯第七識獨有，其餘六識都無，且在四煩惱中，障礙真義智癡心所起特殊作用，故稱不共。**

**（對方：）“既爾，此（識）俱（起之其它）三（煩惱）亦應名不共。”（答：）無明是主，獨得此名。或許餘三（在起主要作用時），亦名不共。對餘癡故，且說無明（相對其它識的癡心所，第七識癡心所障礙真義智的作用是其它識所沒有的，所以只有第七識的無明稱為“不共”）。**

**不共無明總有二種：一，恒行不共（唯第七識有），餘識所無；二，獨行不共，此識非有（唯意識有）。故《瑜伽》說：“（意識俱）無明有二，若貪等俱者，名相應無明；非貪等俱者，名獨行（不共）無明（分為主獨行、非主獨行不共無明）。”是主獨行，唯見所斷。如契經《緣起經》說：“諸聖有學，（主獨行）不共無明已永斷故，不造新業。”非主獨行（不共無明除了見所斷）亦修所斷，（其與）忿等（十小隨相應，）皆通見、修所斷故。**

**獨行不共無明，指與第六識相應，然與貪等根本煩惱不相應而獨行之無明。獨行不共無明復依與忿恨等隨煩惱，有俱起、不俱起之別。與小隨煩惱不俱起者，而與中二、大八二種隨煩惱俱起，稱為主獨行不共無明，隱中二大八之體用，獨顯無明己之體用，見道位斷；與小隨煩惱俱起者，稱為非主獨行不共無明，小隨惑之體用顯，無明之體用隱，通見、修二道斷。**

**（第七識的）恒行不共，餘部所無（只有大乘有此說法）；獨行不共，此彼俱有。**

**（2.由意識的起源證有第七識 ）又契經說：“眼、色為緣，生於眼識，廣說乃至意、法為緣，生於意識。”若無此（第七）識，彼意（識）非有。謂如五識必有眼等（根，做為）增上不共俱有所依。意識既是六識中攝，理應許有如是所依，此（第七）識若無，彼（意識不共俱有所）依寧有？不可說色為彼（意識）所依，意（根）非色故，（若意識以色根為俱有所依，）意識應無隨念、計度二分別故。亦不可說五識無有“俱有所依”，彼（五識）與五根俱時而轉，如牙影故。又（五）識與根既必（對應）同境，如心、心所決定俱時（共存）。**

**由此理趣，極成意識，如眼等識，必有不共（俱有所依），顯自名（稱出）處。等無間不攝增上所依（等無間的前一意識不是後一意識的俱有所依，只有做為增上緣的意根才是意識的俱有依），極成六識隨一攝故（眾所公認的六識，每一識必屬各自的一根攝）。**

**破經量部的主張：認為五根是前一念的五識，能起後念的五識，所以五識沒有俱有依；他們也認為第六識的意根，是依前一念無間滅的意識生起後念的意識。此觀點認為，因為意識有思維分別的作用，所以意根不該是物質性的色根。小乘認為前一意識就是後一意識的意根。但唯識認為前一意識只是後一意識的等無間緣，非俱有依，因前、後意識不同時存在，不能成為俱有依。意識有隨念、計度分別，所以同起的俱有依一定非物質性，也非前一意識，應該就是第七識。**

**小乘《俱舍論》認為有三種分別：自性分別，尋心所為主體；計度分別，慧心所為主體；隨念分別，以念心所為主體。意識有三種分別，五識只有自性分別，故認為前五識無分別，第六識有分別。唯識認為，尋伺只與第六識相應，非前五識，故五識也無自性分別。自性分別，就是不運用比較、推測等方法，直觀客觀的覺知事物。此自性分別又可名為任運分別。隨念分別，是對於過去的事物追憶、懷念的心理作用。其所以名為隨念，因其隨逐明記不忘的念心所。計度分別，對過去、現在、未來三世不現見之諸法，構思分別的作用。現量，就是不分別，但所謂“不分別”，只是沒有隨念、計度二種分別，並非沒有自性分別。**

**（3. 以思量之名稱證有第七識）又契經說，思量名意，若無此識，彼（思量名意）應非有。謂若意識現在前時等無間意（若現在意識無間之前一意識，就是意根，但前識）已滅非有，過去、未來理非（實）有故，彼（前一意識現在的）思量用定不得成。既爾，如何說名為意（根）？若謂假說（若依現在意識有思量作用，假說前一意識就是意根），理亦不然，（前一意識已不存在，）無正思量（的作用），假依何立？若謂現在曾有思量（前一意識當下雖已不存在，但曾經有過思量，所以可成為現在意識的根，但）爾時（的意識還是只能）名（意）識，寧說為意（根）？故知別有第七末那，恒審思量，正名為意。已滅（前一意識）依此（末那根），假立意（根之）名。**

**小乘只承認六個識，認為心、意、識三位一體。所以，說一切有部認為過去心就是“意”；經部認為過去、未來心有實體。唯識認為過去、未來在現在都不存在，故無實體。因此不論以現在意識假設過去意識是意根，或是以過去意識有思量來證明過去心是意根，都不能成立。所以，經說的“思量名意”是指第七識。**

**（4.以兩種定的不同證有第七識）又契經說：“無想、滅定，染意若無，彼（二定）應無別。”謂彼二定俱滅六識及彼心所，體數無異（二定滅掉前六識心、心所的主體與數目沒有不同）。若無染意於二定中一有一無（的差別，無想有，滅定無），彼二何別？若謂（二定的）加行、界地、（所）依等有差別者（故有染、淨差別）。理亦不然，彼差別因由此（意根）有故，此若無者，彼（差別）因亦無。是故定應別有此意。**

**《集論》言，此二定有五種差別。1 所依別，無想是依外道所說邪教而修；滅盡是依佛所說正教而修。2 自體別，無想定體是有漏；滅盡定體無漏。3 假立別，無想定是依有覆無記的第七識所認取的阿賴耶識而假立；滅盡定是依非染污的第七識所認取的異熟識而假立。 4 作意別，無想定是以永遠出離的作意為加行；滅盡定是以暫時止息的作意為加行。5 界地別，無想定是色界捨念清淨地；滅盡定是以無色界非想非非想地入定，卻非屬於該地。唯識認為有這五種差別，在於有沒有染污第七識的存在。**

**（5.由無想定有染污證有第七識）又契經說：“無想有情一期生（命）中，（前六識）心、心所滅。”若無此識，彼應無染。謂彼長時無六轉識，若無此意，我執便無，非於餘處有具縛者（除第七識外，沒有其它處能束縛眾生。若）一期生中都無我執，彼無我執應如涅槃，便非聖賢同所訶厭。**

**（小乘有部：）“初後有故無如是失（無想天眾生初、後時有我執，中雖不起，故無如同涅槃的錯誤）”。（答：）中間長時無故有過。（因為凡夫的我執不可能中斷。對方：）“去、來有（我執）故，無如是失（雖然中間不起我執，但不是沒有我執，所以沒有如同得涅槃的過失。）”（答：）“彼（去、來的我執）非現、常，（等於）無故，有過。”（對方：去、來的我執，現在雖然沒有，但有“得”的緣故，故我執能再起。答：）所得無故，能得亦無（過去“所得”的時間已不存在，故能得隨著消失；沒有能得，我執不應再起）。（大眾部：此天有我執隨眠/種子，屬不相應行法，在無想天形成我執，所以有我執。答：）不相應法，前已遮破。（對方：此天眾生雖我執不現行，但藏識有我執種子，所以沒錯。答：如無末那，則）藏識（也）無故（那麼我執種子藏在哪？沒有藏識）熏習亦無，餘法受熏，已辯非理。故應別有染污末那，於無想天恒起我執，由斯賢聖同訶厭彼。**

**無想天眾生已無前六識及其心所，我執必從第七識來。此外，也駁斥了無想天眾生沒有我執的各種說法。**

**（6以有漏心的存在證有第七識）又契經說：“異生善、染、無記心時，恒帶我執。”若無此識，彼（我執）不應有。謂異生類（在上述）三性心時，雖外起諸業而內恒執我，由執我故，令六識中所起施等（善）不能亡相。故《瑜伽》說：“染污末那為（前六）識依止，彼未滅時，相了別縛（對事相的認識了別就會受到束縛），不得解脫；（染污）末那滅已，相縛解脫。”言相縛者，謂於境相不能了達如幻事等。由斯見分（被）相分所拘，不得自在，故名相縛（被相分所束縛）。依如是義，（《阿毗達磨經》）有伽他言：“如是染污意是識之所依，此（染污）意未滅時，（前六）識縛終不脫。”**

**又善、無覆無記心時，若無我執應非有漏，（因兩種心在）自相續中，六識煩惱與彼善（、無記）等不俱起故；去、來緣縛（若說現在善等受到過去、未來煩惱所縛，）理非有故，非由他惑成有漏故，勿由他解成無漏故。（過去、未來無有，對現在沒任何影響，就像聖人不會因為他人的煩惱而成有漏，否則，凡夫也可由於聖者的見解而成無漏。）**

**又不可說別有（煩惱）隨眠是不相應（行法所攝，不斷的）現（行）相續起，由斯（使）善（、無覆無記）等成有漏法，彼（不相應行）非實有（故不能儲存種子），已極成故，亦不可說從有漏種生彼善等，故成有漏。彼種（非煩惱所生，因善一直是善，）先無因可成有漏故。非由漏種彼（善等）成有漏，勿（有）學無漏心亦成有漏故（因有學還有煩惱種子）。雖由煩惱（也能）引施等業，而（煩惱與善）不俱起（。善心起時，煩惱已過），故非有漏正因（所以煩惱不是使善成為有漏的原因），以“有漏”言，表漏俱故（有漏表示與煩惱同時存在）。又無記業非煩惱引（起），彼復如何得成有漏？然諸有漏（是）由與自身現行煩惱俱生俱滅，互相增益，方成有漏，由此熏成有漏法種，後時現起，有漏義（得）成。異生既然（如此），有學亦爾。無學有漏雖非漏俱（無學的有漏行雖不與煩惱同起），而從先時有漏種起，故成有漏，於理無違。**

**由有末那恒起我執，令善等法有漏義成。此意若無，彼（善等成為有漏）定非有。故知別有此第七識。證有此識理趣甚多，隨《攝大乘》略述六種，諸有智者，應隨信學。然有經中說（只有）六識者，應知彼是隨轉理門（方便法），或隨所依六根說六，而識類別實有八種。**

**此觀點認為，使善心成為有漏的原因，不是煩惱種子，也不是由六識的煩惱種子生起，更不是善心種子本身就帶著有漏/煩惱性，而是與第七識現行煩惱共存。在善性六識現行時，與六識相應的根本煩惱和隨煩惱都不現行。此時，現行的煩惱是與第七識相應的根本煩惱和隨煩惱，也就是染污的第七識使得善心的六識變得有漏。所以如果沒有染污的第七識，一切善心、善行就不可能有漏。**

**論前六識**

**如是已說第二能變，第三能變，其相云何？”頌曰：“次第三能變，差別有六種，了境為性相（本性與現行活動，可為）善、不善、俱非（非善非不善性）”**

**#論六識名稱的來源**

**論曰：次中思量能變識後，應辯「了境能變識」相。此識差別總有六種，隨六根、境種類異故，謂名眼識乃至意識。隨根立名具五義故，五謂依、發、屬、助、如根（識依根命名、由各自的根引發、屬各自的根/即識種子依根而起現行、根對各自的識是輔助的作用/增上緣、識如根同屬眾生所有/如眼根等屬於有情，故眼識等也屬有情）。**

**雖六識身皆依（第七）意轉，然隨不共（所依這一條件，將第六識）立意識名，如五識身（各有一根為各自的不共所依，故）無相濫過；或唯依意，故名意識。（問：第八識也依託第七識，是否也可稱為“意識”？第七識依託第八識，也可叫做“心”？答：這裡只）辯（明意）識得名（的根據），心、意非例（第八識稱為心、第七識稱為意的理由前文已經說明，不可拿來與成立意識名稱做為例子）。或（六識也可）名色（聲、香、味、觸）識乃至法識，隨境立名，順識義故，謂於六境了別名識（順著識能了別六境的意義而立識名。問：前五識的所緣也是法，為何只有第六識稱為法識？）色等五識唯了色等（各自的所緣境），法識通能了一切法。或（意識）能了別法（塵），獨得法識名。故六識名，無相濫失。**

**此後（第二種命名是）隨境立六識名，依五色根未自在（位而）說；若得自在，諸根互用，一根發識緣一切境（因此，隨境立識名就無意義）。但可隨根（立名才）無相濫失。《莊嚴論》說：“如來五根一一皆於五境轉者（起作用）”（此論）且依麤顯同類（五）境說（，卻沒說如來五根的每一根皆能緣一切法）。《佛地經》說：“成所作智決擇有情心行差別，起（身口意）三業（教）化，作四記等（四種不同的回答）。”若（成所作智）不遍緣（一切，就）無此能故。（四記：一向記、分別記、反詰記、捨置記）**

**第二種名稱，以境立識的名稱，成佛之後就不適用了，因佛五根互用，任何一根都能認識不同的所緣境。所以六識大多以根立名，而非以境立名。四記即：1 一向記，就是正面肯定的方式回答，又稱決定答；2 分別記，即根據提問者的意思區分，根據場合的回答，也叫解意答；3 反問記，即以反問的方式回答；4 捨置記，就是對不應回答的問題，保持沉默。**

**然六轉識所依、所緣，麤顯極成（明顯而眾所周知），故此（頌）不說（六識的所依、所緣）。前（文）隨義便已說（明了六識的）所依，此（六識）所緣境義便當說（將會說明）。**

**# 論六識的性質與現行活動**

**次言“了境為性相”者，雙顯六識自性、行相。識以了境為自性故，即復用彼（了境）為行相故，由斯兼釋（心、意、識中的“識”）所立別名，能了別境名為識故。如契經說：“眼識云何？謂依眼根了別諸色；廣說乃至意識云何？謂依意根了別諸法。”彼經且說（只說了）不共所依（的六根與）未轉依位見分所了。餘所依、了（其餘的共同所依、自證分與證自證分的了別以及已轉依位的情況），如前已說（的一樣）。**

**六根就是六識各自的不共所依/俱有依，第六識的不共所依是第七識。如以“共所依”而言，前六識都以第七識為所依，前七識也都依第八識為共所依。上文所說的“性、相”是根據見分說的，如果根據自證分，“性”是指六識的本體“自證分”，“相”即識的活動，就是見分。見分也是自證分的所緣，故“了境為性相”，其中的“了”也包括了自證分與證自證分的能了。**

**# 論六識的屬性**

**此六轉識，何性攝耶？謂善、不善、俱非性攝。俱非者謂無記，非善（非）不善，故名俱非。能為此世、他世順益，故名為善；人天樂果雖於此世能為順益，非於他世，故不名善。能為此世、他世違損，故名不善；惡趣苦果雖於此世能為違損，非於他世，故非不善（只是無記果報）。於善、不善，益損義中，不可記（分）別，故名無記。**

**此六轉識，若與信等十一相應，是善性攝；與無慚（無愧、忿、恨、惱、嫉、害、覆、慳、瞋）等十法相應，不善性攝；俱不相應，無記性攝。**

**《雜集論》認為，善有十三種，自性善，相屬善，隨逐善，發起善，第一義善，生得善，方便善，現前供養善，饒益善，引攝善，對治善，寂靜善，等流善。不善有十二種，自性不善，相屬不善，隨逐不善，發起不善，第一義不善，生得不善，方便不善，現前供養不善，損害不善，引攝不善，所治不善，障礙不善。**

**無慚等十法：中隨煩惱無慚、無愧，小隨煩惱忿、恨、惱、覆、嫉、慳、害，及根本煩惱的瞋共為十法，皆不善性攝。八大隨煩惱與誑、諂、憍三小隨，以及貪、癡、慢、疑、惡見五根本煩惱，通不善及有覆無記攝。貪、慢不與中隨煩惱同起者，全是有覆無記攝。**

**意識有善、不善及無覆、有覆二無記性。善惡無記的屬性只限定在因，即造作善、惡、無記的身口意業，不但此世可能得果報，也可帶到來世。有情投生在善或惡道，屬引業果報，各自各別的果報屬滿業果。兩種果報受盡不再帶到未來，是無記性，屬異熟果。**

**# 六識三性是否同起**

**（l） 有義：六識三性不俱，同外門轉（六識都向外活動、三性）互相違故。五識必由意識導引，（與意識）俱生、同境（而）成善、染故。若許五識三性俱行，意識爾時應通三性，便違正理，故定不俱。《瑜伽》等說：藏識一時與轉識相應三性俱起者，彼依多念，如說一心，非一（念）生滅，（說多念是一心與佛典）無相違過。**

**（2）有義（論主觀點）：六識三性容俱。率爾（心是無記）、等流（心可為三性中任何一種。此二心可同時起，因）眼等五識或多或少，容俱起故。（所以可三性同起：如無記率爾眼識，等流善耳識，等流不善身識）。五識與意（識）雖定俱生，而善（惡）性等不必同故，前（一觀點）所設難於此唐捐。故《瑜伽》說：“若（人）遇聲緣從定起者，與定相應（的善）意識俱轉（的還有）餘耳識生。非唯彼定相應意識能取此聲，若不爾者（若無耳識，定中意識）於此音聲不領受故，不應出定。非取聲時即便出定，（意識）領受聲已，若有希望（出定），後時方出。”在定耳識率爾聞聲，理應非善，未轉依者（的）率爾墮心定無記故。由此誠證，五俱意識非定與五（識的）善等（三）性同。（經中）諸處但言五俱意識亦緣五境，不說（與五識）同性。《雜集論》說等引位（定）中五識無者，依多分（大多數情況）說。**

**《瑜伽師地論》說，未轉依的有情之五心中，前三心率爾、尋求、決定心是無記性。多分有兩種情況：1以時間論，在定中的耳識，不過是大部分時間不起，還有部分時間是生起的。2以五識而論，定中但有耳識，其餘四識都沒有，初禪也有耳識。**

**若五識中三性俱轉，意（識）隨偏（重於五識的某一識而專）注，（那時意識就）與彼（識）性同。無偏注者便無記性，故六轉識三性容俱。得自在位唯善性攝，佛色、心等道諦攝故，已永滅除戲論種故。**

**五俱意識和五識間可三性共存。獨散意識因不與五識共存，就沒有三性是否共存的問題。道諦即滅苦達涅槃的修行方法與理論，即八正道：正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。戲論，即錯誤有無益的言論，有1愛論，由貪愛所起之言論；2見論，固執於錯誤的見解。**

**# 論六識相應心所**

**六識與幾心所相應？**

**頌曰：“此心所遍行、別境、善、煩惱、隨煩惱、不定，（六識）皆三受相應（苦、樂、捨）。”**

**論曰：此六轉識總與六位心所相應，謂遍行等。（諸心所）恒依心起，與心相應，繫屬於心，故名心所，如屬我物立“我所”名。心於所緣，唯取總相；心所於彼（，除總相外）亦取（各自的）別相，助成心事得心所名。如畫師資（助手，畫師）作模，（助手）填彩。故《瑜伽》說：“識能了別事之總相，作意了此（識）所未了相，即諸心所所取別相（局部相）。觸能了此（所緣境是否）可意（、不可意、俱非）等相；受能了此（相及其所）攝（各種感）受等（各別）相；想能了此（總相及局部的差別，是起）言說（的）因相；思能了此（善、惡、無記各類的）正因（、邪因、俱相違因）等相。故作意等（諸法）名心所法。“此”表心所亦緣總相。**

**觸與受心所之所緣相似。想心所是言說因的一部分，因為想可認識事物的類別，而產生言語。除了正因外，因還包括了邪因、俱相違因，即非正非邪因。**

**餘處（《辯中邊論》）復說：“（除了認識總相，）欲亦能了可樂事相，勝解亦了決定（確定的）事相，念亦能了串習（熟悉習慣的）事相，定、慧亦了得失等相。（五遍、五別都能取總相和別相）由此於境起善、染等（五十一）諸心所法，皆於所緣兼取（總相和）別相。”**

**唯識與心理學不同之處，是把心理活動分成心和心所。把心所從心理活動分立出來並賦予獨立主體。心所不光是附屬心而已，是不可缺少的心理因素，心、心所共同完成心理活動。識的功能雖只是了別，但無論如何，心理活動一定有心所共同運作，心理活動不是只有純粹的了別，還有感情活動。**

**雖諸心所名義無異（都叫心所），而有六位種類差別，謂遍行有五，別境亦五，善有十一，煩惱有六，隨煩惱有二十，不定有四，如是六位，合五十一。（遍行）一切心中定可得故；緣（各）別（境時）別境而得生故；（善心所）唯善心中可得生故；（煩惱本）性是根本煩惱攝故；（隨煩惱）唯是（根本）煩惱等流性故；（不定）於善染等皆不定故。然《瑜伽論》合六為五，煩惱、隨煩惱俱是染故（合為同類）。復以四“一切”辯五（類心所的）差別，謂（根據善、惡、無記）一切性及（三界九地或尋伺三等一切）地、（無始時來凡有心理活動的一切）時、（是否與一切識）俱。五（類心所）中遍行具四一切；別境唯有初、二“一切”；善唯有一，謂一切地；染（煩惱）四皆無；不定唯一，謂一切性。由此五位種類差別。**

**唯識認為，識本身沒有善不善的不同，而是心所善不善的作用使其變為善或不善。第七識雖有四根本煩惱及八大煩惱相隨，但太微細，只是有覆無記，非不善性而是染污性。前六識善、惡、無記三性都有。**

**四一切：1一切性：瑜伽師地論作一切處，即三性之處。即能遍入善、不善、無記三性。2一切地：即能遍入三界九地各位階，依心之狀態而出入一切地，三界者欲界、色界、無色界等三；九地者五趣雜居地（欲界）、離生喜樂地（初禪）、定生喜樂地（二禪）、離喜妙樂地（三禪）、捨念清淨地（四禪）、空無邊處地、識無邊處地、無所有處地、非想非非想處地（後四地屬無色界）。或指有尋有伺地、無尋唯伺地、無尋無伺地等三地。3一切時：指有心理活動的一切時，必相續無間之法。4一切俱：指必定與其他法同時並生之法；如觸生時，其餘四者必定同時生起。**

**# 論六識受之關係**

**（與三種受心所之關係）此六轉識易、脫不定（轉變、中斷變化不定），故（六識）皆容與三受相應，皆領順、違、非二相故。領順境相，適悅身心，說名樂受；領違境相，逼迫身心，說名苦受；領中容境相，於身於心，非逼非悅，名不苦樂受。**

**如是三受或各分二（類。與）五識相應說名身受，（除了依各自的識外，也）別依身故；（只與）意識相應，說名心受，唯依心故。又三皆通有漏、無漏，苦受亦由（修）無漏（道）起故。或各分三，謂見所斷、修所斷、非所斷；又學、無學、非二為三。**

**非所斷是指有為無漏法及無為無漏法，它們非修道位所斷除的對象。非學非無學是指凡夫。苦根就是苦受，因苦受對貪等染法種子的現行有幫助作用，故也稱“根”。見所斷的三受是與分別煩惱相應的受心所；修所斷的三受是與俱生煩惱相應的受心所；非所斷的三受是指與無漏相應的受心所。非學非無學相應的三受屬見所斷；有學相應的三受是修所斷的三受；無學相應的三受即非所斷。**

**或（可）總分（為）四，謂善、不善、有覆、無覆二無記（相應的三）受。有義：三受容各分四（可各自對應四性，分成上述四類的苦樂捨受。為何無記也與三受相應？因為與）五識俱起任運（俱生）貪癡（，以及意識在）純苦趣中任運（而起的）煩惱（但）不（引）發業者是（有覆）無記故，彼（二者）皆容與苦根相應（前者在非苦趣還可與樂、捨相應。根就是受，苦根就是苦受，二十二根之一。）《瑜伽論》說：“若任運生一切煩惱（俱生煩惱），皆於三受現行可得。若通一切（六）識身（的煩惱）者，遍與一切根（一切受）相應；不通一切識身（的煩惱）者，意地一切根（只與意識的受）相應。”《雜集論》說：“若欲界繫任運煩惱（且能）發惡行者，亦是不善；所餘（不起惡業及色、無色界任運而起的煩惱）皆是有覆無記。”故知三受各容有四（善、不善及二無記性的四種性相應）。**

**上文並沒討論無覆無記的六識與三受的關係，但工巧無記跟威儀無記都無覆無記，且都在前六識，故無覆無記應可與苦樂捨三受相應。善、不善、有覆無記也可以與三受相應。因為第八識沒有煩惱心所，所以文中“通一切識身者”，如果是包括前七識，通一切識的俱生煩惱有貪、癡、大八，但第七識只有捨受相應，所以“通一切識身者”應該是指前六識，則有俱生煩惱的中二、大八、貪、瞋、癡等與一切受相應。一切根即一切的感受，包括苦、樂、喜、憂、捨。不通一切識的俱生煩惱，有十小隨、疑、慢、見，只能與意識的受相應，大致上包括喜、憂、捨。在三禪中，意識喜受變為樂受；在無間地獄，意識憂受變為苦受。上述的善、不善、有覆無記跟無覆無記性等，可將不善、有覆無記合併成“染污性”的三種受。**

**（與五種受的關係）或（受）總分（為）五，謂苦、樂、憂、喜、捨。三（受）中苦、樂各分二者：逼悅身心，相各異故（使身感受逼迫的稱為“苦”，心受為“憂”；使身感到愉悅的稱為“樂”，心受為“喜”），由無分別、有分別故（對苦樂不細分，則有三受；細分則有五），尤重、輕微有差別故（重的感受稱為苦、樂，輕的為憂、喜）。不苦不樂不分二者，（因對身心）非逼非悅，（感受）相無異故，（程度上）無分別故，平等轉故。**

**諸適悅受（與）五識相應，恒名為樂。意識相應，若在欲界、初（靜慮以及）二靜慮（的）近分（定）名喜，但悅心故；若在初、二靜慮根本（定中，）名樂（也可）名喜，（因為）悅身心故；若在第三靜慮近分（定及）根本（定中已無五識，意識感受）名樂，（因）安靜尤重，無分別故。**

**諸逼迫受（與）五識相應，恒名為苦。意識俱者，（1）有義：唯憂，逼迫心故。諸聖教說，意地慼（意識的悲切）受名憂根故。《瑜伽論》說：“生地獄中諸有情類，異熟（識）無間有異熟生（五識的）苦、（意識的）憂相續。”又說：“地獄尋伺憂俱（尋伺只在意識有，故意識只與憂共存），一（部）分鬼趣、傍生亦爾。”故知意地尤重慼受，尚名為憂，況餘輕者（怎能稱為苦？）**

**（2）有義：（論主觀點：意識的逼迫感）通（苦憂）二。人天中者，恒名為憂，非尤重故；傍生、鬼界（有的）名憂（有的）名苦，雜受、純受有輕重故（混雜的逼迫感為“憂”，純粹的稱為“苦”）。奈落迦（地獄）中，唯名為苦，純（逼迫）受尤重，無（輕重）分別故。 《瑜伽論》說：“若任運生（的）一切煩惱，皆於三受現行可得（沒說憂受，故慼受定是苦），廣說（詳細解說）如前。”又說：“俱生薩迦耶（身）見唯無記性。”彼邊執見應知亦爾（無記性，故與）此（二見同）俱（的）苦受非憂根攝，（而且）論說憂根非無記故。**

**（問：地獄中除了與前六識俱生煩惱同起的的受是苦受，還有那些受？答：）又《瑜伽》說：“地獄諸根（受），餘三現行定不成就，純苦鬼界、傍生亦爾。”餘三定是樂、喜、憂根，以彼（眾生）必成現行捨（與苦受）故。（對方：）“豈不客捨彼定不成（難道該論不是說前六識的捨受在地獄一定不現行）？”（答：）寧知彼文唯說客受？應不說彼定成意根（怎知道該論文說的只是前六識的受？如果論中只說前六識的受，則該論不該說地獄眾生定有現行意根，因為如果不承認有第七識，那麼意根必定是指第六識。但）彼六客識有時無故（因此地獄眾生有時就無意根。所以該論怎麼能說必定有現行的意根？如果該論說的意根是指第七識，而說受時卻只提六識的受，這就不合理。因為）不應彼論（說受時）唯說客受，（而說識時，卻）通說意根（第七識），無異因故（沒有特別原因只說六識的受，不說七、八識的受）。又若彼論依客受說（如果該論說的受專指前六識的受，所以地獄沒有捨受），如何（該論）說彼（地獄）定成八根？（前七是五根、意根、命根，則第八根是什麼）？若謂五識不相續故（而苦只在五根有，故第八根非苦根，所以你們）定說憂根為第八者。（但憂只意識有，在）死生悶絕（無意識情況下），寧有憂根？有執苦根為第八者，亦同此破。設執一（男女根）形為第八者，理亦不然，（地獄道男女）形不定（有）故，彼惡業招，容無（男女）形故。彼由惡業令五根門恒受苦故，定成眼等（五根），必有一（男女）形於彼何用？非於無間大地獄中，可有希求婬欲事故。由斯第八定是捨根，第七、八識捨相應故。如極樂地（三禪），意悅名樂，無有喜根，故極苦處，意（識感到壓）迫名苦，無有憂根。故餘三言，定憂、喜、樂。**

**兩家的論點，是對《瑜伽論》說：「地獄定成八根，餘三定不成就」這句話的分歧。前一觀點認為：地獄定成八根，第七根是意根，第八根是憂根；在地獄定不成的餘三是樂根、喜根、捨根。而護法主張：第八根是捨根，定不成餘三是樂根、喜根、憂根。“定成”是指一定有且不間斷。捨根在「定成八根」之中。**

**餘處說彼（地獄）有等流樂，應知彼依隨轉理說，或彼通說（包括了）餘雜受處。（無間地獄）無異熟樂，名純苦故。然諸聖教（說），意（識）地慼受名憂根者，依多分（非純苦地獄的其他多數的情況）說，或隨轉門，無相違過。**

**《瑜伽論》說：“生地獄中諸有情類，異熟（識）無間有異熟生苦、憂相續。”又說：“地獄尋伺憂俱，一分鬼趣、傍生亦爾”者，亦依隨轉門。又彼苦根意識俱者，是（與）餘（五道眾生意識的）憂（同）類，假說為（地獄眾生的）憂。或彼苦根損身心故，雖苦根攝，而亦名憂，如（二禪）近分（定的）喜益身心故，雖是喜根而亦名樂，《顯揚論》等具顯此義。然未至地（初禪未到地）定無樂根，說彼（初禪未到地定）唯有十一根故（十一根：五根、意根、命根、苦、憂、喜、捨根）。由此應知，意（識）地慼受，純受苦處亦苦根攝。**

**此等聖教，差別多門，恐文增廣，故不繁述。**

**第二種觀點認為，與意識相應的壓迫感在無間地獄只有苦受，故在此地獄不現行的是喜、樂、憂受；捨受定有，因第七、八識唯與捨受相應，所以地獄眾生定有捨受。上述的等流樂是方便說，其實是異熟樂，如有間地獄、餓鬼、畜生等，非純苦處。客識就是前六識；主識即第八識。**

**（三受是否能共存？）（1）有義：六識三受不俱，皆外門轉（向外活動、三受）互相違故。五俱意識同（緣）五（識）所緣，五（識若）三受俱，意（識）亦應爾，便違正理，故必不俱。《瑜伽》等說：藏識一時與（諸）轉識（共起，有）相應三受俱起者，彼（一時）依多念（而說），如說一心，非一生滅，無相違過。**

**（2）有義：（論主觀點）六識三受容俱，順、違、中境容俱受故；意（識）不定與五（識）受同故，（因為意識）於偏注境起一受故，無偏注者便起捨故，由斯六識三受容俱。得自在位，（六識）唯樂、喜、捨，諸佛已斷憂苦事故。**

**六識三種受共存與善、不善、無記三性能共存的道理是一樣的。**

**# 六識相應心所**

|  |  |
| --- | --- |
| |  | | --- | |  | |
| **八識心王** | **數目** | **相應心所法** | | | | | | | | **八識規頌** |
| **前五識：眼耳鼻舌身識** | **三十四** | **遍行五** | **別境五** | **善十一** | **根本煩惱貪瞋癡** |  | **中隨煩惱**  **二** | **大隨煩惱八** |  | **遍行別境善十一中二大八貪瞋癡** |
| **第六識：**  **意識** | **五十一** | **遍行五** | **別境五** | **善十一** | **根本煩惱六** | **小隨煩惱十** | **中隨煩惱**  **二** | **大隨煩惱八** | **不定四** | **相應心所五十一** |
| **第七識：**  **末那識** | **十八** | **遍行五** | **別境**  **慧** |  | **根本煩惱四貪癡慢見** |  |  | **大隨煩惱八** |  | **八大遍行別境慧，貪癡我見慢相隨** |
| **第八識：**  **阿賴耶識** | **五** | **遍行五** |  |  |  |  |  |  |  | **性唯無覆五遍行** |

**前所略摽（出）六位心所，今應廣顯（詳細說明）彼差別相。**

**且初、二位（心所）其相云何？**

**頌曰：“初遍行觸等，次別境謂欲、勝解、念、定、慧，（各自）所緣事不同。”**

**六識之遍行心所**

**論曰：六位中，初遍行心所即觸等五，如前廣說。“此遍行相，云何應知？”由教及理為定量（衡量標準）故。**

**此中教者，如契經《阿含經》言：“眼色為緣（眼根為增上緣，色境為所緣緣），生於眼識，（根境識）三和合（生）觸。與觸俱生有受、想、思。”乃至廣說，由斯觸等四是遍行。又契經《象跡喻經》說：“若根不壞，境界現前，作意正起，方能生識。”餘經《起盡經》復言：“若復於此作意，即（能）於此（境）了別（了別就是識）；若於此了別，即（是）於此（境）作意。”是故此二（識與作意）恒共和合。乃至廣說，由此作意亦是遍行。此等聖教，誠證非一。**

**（前已引教為證，現從理論上說。）理謂識起必有（根境識）三和，彼（三和）定生觸，（三和也）必由觸有；若無觸者，心、心所法應不和合（共）觸一境故。作意引心令趣自（所緣）境，此（作意）若無者，心應無故。受能領納順、違、中境，令心等起歡、慼、捨相。無心起時，無隨一故（無心就無任何一種受出現）。想能安立自境分齊（確立各種境的同異差別），若心起時，無此想者，應不能取境分齊相。思令心取正（邪）因等相，造作善（惡）等，無心起位，無此隨一（無思則無善、惡、無記心），故必有思。由此證知，觸等五法心起必有，故是遍行。餘非遍行，義至當說（到了該闡明意義時，將會解說）。**

**六識相應別境心所**

**次別境者，謂欲至慧，所緣境事多分（多數）不同。於六位（心法）中，次初說故。**

**別境心所是指在特定情況下才起的心理活動，如在所樂境起欲、決定境起勝解、曾習境起念、所觀境起定、慧。**

**云何為欲？於所樂境，（生）希望為性，勤依為業（努力追求是其作用）。**

**（於所樂境，有三種看法：1）有義：所樂謂可欣境，於可欣事，欲見聞等，有希望故。（問：）於可厭事，希彼不合，望彼別離，豈非有欲？（答：）此但求彼不合（或）離時可欣自體（只求不遇到或離開討厭的事時產生歡喜），非（期求）可厭事。故於可厭及中容境，一向無欲；緣可欣事，若不希望（得到），亦無欲起。**

**（2）有義：所樂謂所求境，於可欣、厭求合、離等，有希望故。於中容境，一向無欲。緣欣、厭事，若不希求，亦無欲起。**

**（3）有義（論主觀點）：所樂謂欲觀（察的）境，於一切事欲觀察者，有希望故；若不欲觀，隨因境勢任運緣者（如果不在意的對象，隨順所緣境自然而然的帶過），即全無欲。由斯理趣，欲非遍行。**

**有（部）說：“要由（能引起）希望（的所緣）境（之）力，諸心、心所方取所緣，故經說欲為諸法本。”（答：）彼說不然。心等取境，由作意故；諸聖教（都）說“作意現前能生識”故，曾無處說“由欲能生心、心所”故。如說“諸法（以）愛為根本”，豈心、心所皆由愛生？故說“欲為諸法本”者，說（由）欲（的力量）所起一切事業；或說善欲能發正勤，由彼（正勤）助成一切善事。故論說此勤依（欲而起）為業。（欲是有選擇性，故非遍行，是別境。）**

**云何勝解？於決定（已確定的）境，印持（確認把握）為性，不可引轉為業（不會受其他因素影響而改變，是其作用）。謂邪、正等教理（的）證（知）力，於所取境審、決、印、持（分析、判斷、確定、把握，形成既定的觀念），由此異緣不能引轉。故猶豫境勝解全無；非審決心亦無勝解，由斯勝解非遍行攝。**

**有（部）說：“心（、心所）等取自境時（都）無拘礙故，（故）皆有勝解（何需審決印持？所以勝解是遍行）。”（答：）彼說非理。所以者何？能不（成為障）礙者，即諸法故（，但諸法非心，不能勝解，故“能不礙”非勝解）；所不（障）礙者，即（是）心等故（不是勝解，心心所的內容也不光是勝解，故“所不礙”也不單是勝解。如果說是由於勝解，使得心、心所的生起無礙，那也不正確，因為能）勝發起（心、心所）者（是六）根（與）作意故（不是勝解）。若由此故，彼勝發起，此應復待餘（如果說由於勝解，使根與作意得以生起識，但因為勝解的生起還需待其它條件，所以）便有無窮（條件的過）失。**

**勝解本身就需要一些條件才能生起，如心王、其它心所所確認的對象以及審、決、印、持等條件，而那些生起的條件還需要另外條件才能生起，引發生起勝解的條件還需有其它條件才能生起，條件還需其它條件，如此往前推，就會有無窮無盡的過失。勝解類似於心理學的理解，但唯識的勝解還包含了五識，理解只在意識有。“能不礙”就是心、心所所緣的一切事物，事物不能成為勝解；“所不礙”包括了一切心、心所，不是特定的某種心、心所，因此“所不礙”也不單是勝解。**

**云何為念？於曾習境，令心明記，不忘為性，定依為業（禪定依之生起，是其作用）。謂數憶持曾所受境，令不忘失，（使念心所無礙的生起，）能引定故。於曾未受體、類（未曾感受過的事物或名稱）境中，全不起念。設曾所受，不能明記，念亦不生。故念必非遍行所攝。有（部）說：心起必有念俱，（以前的念心所）能為後時憶念（後來生起回憶的原）因故（，故念為遍行）。彼說非理，勿於後時有癡、信等，（以）前亦（必定）有（癡、信等）故。（其實，只要以）前（經驗過的）心、心所或想勢力，（其中任一種都）足為後時（回）憶（過去事物的）念（心所生起的原）因故。**

**念心所本身並不是記憶而是回憶，是能令過去的經驗在第八識中所熏習成的種子現行，從而令心對於熟悉的事物明記或者回憶過去。念心所不是遍行法，就如同癡、信等其它非遍行心所一樣。癡、信的現行並不需要依以前曾經發生過的癡、信為原因，只要條件足夠就可生起。同理，回憶過去的事也不需依靠以前的念心所而生起。以前沒有的念心所，只要有過的經驗，現在也可以生起念心所，所以念心所不是遍行心所。以前有過的經驗，即使沒有過去的念心所，也可以由現在其它的心、心所或想的力量，引發當前念心所生起，並對過去的經驗進行回憶。此外，對於過去的經驗如果不能明記，念心所也沒法生起，因此念心所必然不是遍行心所，否則就會產生類似“勿於後時有癡、信等，前亦有癡、信等故”這種不合理的結果。**

**云何為定？於所觀境，令心專注不散為性，智依為業（智依之生起就是定的作用）。謂觀（功）德、（過）失、俱非境中，由定令心專注不散，依斯便有決擇智生。“心專注”言顯所欲（要停）住即便能住，非唯（停在）一境；不爾，見道（時）歷觀諸諦（苦集滅道十六觀心），前後（所緣）境別，應無等持（定）。若不繫心（於）專注境位，便無定起，故（定）非遍行。**

**有（正理部）說：“爾時（某時/任何時候）亦有定起，但相微隱（所以定是遍行）。”（答：你們）應說誠言（果真如此，那麼定的作用是什麼？）若定能令心（心所、根、境）等和合，同趣一境，故是遍行，理亦不然，（這）是觸（的作）用故。若謂此定令剎那頃心不易（所）緣，故遍行攝，亦不應理，一剎那心自於所緣（本來就）無（變）易義故。若言由定（令）心取所緣，故遍行攝，彼亦非理，（是）作意令心取所緣故。**

**有（經量部）說：此定（主）體即是心，經說（定）為心學，（經又說，定就是）“心一境性”故。彼非誠證，依定攝心，令心一境，（所以經）說彼言故。根、力、覺支、道支等攝（定屬三十七道品解脫道的五根之定根、五力之定力、七覺支之定覺支、八聖道支之正定分所攝），如念、慧等（，定心所有自己的主體），非即心故。**

**定分為七種：1三摩呬多/等引，梵語 samāhita，譯為等引。等，即遠離心之浮躁、沈（掉舉、惛沈）而保持平衡，乃身心俱安之狀態；引，乃由自力引起（發生功德）之意。能修此定，則離諸煩惱，引發勝妙功德。等引通於有心、無心二定，但不通於散位。2三摩地/等持、三昧，梵語 samādhi，譯為等持，又作正心行處。能修此定，心則端直，安住一境而不動，即心平等攝持之意。通於定心、散心，但僅限於有心位，而不通於無心，為定之本體。3三摩鉢底/等至，梵語 samāpatti，譯為等至。謂能修此定，正受現前，大發光明，輕快殊勝，處染而不染，無有退轉，即已至身心平等之意。僅通於有心、無心二定，不通於散心位，為定之自相。4馱那演那/靜慮，梵語 dhyāna，譯為靜慮，或以音略譯作禪。謂澄神審慮，專思寂想，即鎮靜念慮（分別）之意，通於有心、無心、有漏、無漏，但限於色界之定，不通於無色定。5質多翳迦阿羯羅多/心一境性，梵語 cittaikāgratā，譯為心一境性。謂攝心一境，策勵正勤而修習，即將心集中於一對象之意，為定之自性。6奢摩他/止、正受，梵語 śamatha，譯為止、正受。謂止息諸根惡不善法，能滅一切散亂煩惱，即離邪亂之想念，止心寂靜之意，僅限於有心之淨定。7現法樂住，梵語 drsta-dharma-sukha-vihāra。謂修習禪定，離一切妄想，身心寂滅，現受法喜之樂而安住不動，即於現在世經由淨定、無漏定等享受定之法樂，限於色界之四根本定。**

**云何為慧？於所觀境，簡擇（判斷區別）為性，斷疑為業（作用）。謂觀德、失、俱非境中，由慧推求，得決定（確定）故。於非觀境、愚昧心中，無簡擇故，非遍行攝。有（部）說：“（於非觀境、愚昧心中）爾時亦有慧起，但相微隱。”（論主：）“天愛寧知？”（對方答：）“《對法》說（慧）為大地法故。”（論主：小乘）諸部《對法》展轉相違（相互矛盾），汝等如何執為定量（的標準）？唯觸等五，經說遍行；說（有）十（種大地法）非經，不應固執。然欲等五（別境）非觸等故，定非遍行，（五遍、五別的差異，就）如信、貪等（的差異一樣，完全不同）。**

**小乘的大地法相當於大乘的遍行。大地法，俱舍論頌云：受想思觸欲，慧念與作意，勝解三摩地，遍於一切心。 慧心所是幫助意識對非當前的事物分析判斷；尋、伺心所是輔助意識對當前事物的分析推理。清淨慧是智的主體；染污慧是各種錯誤認知邪見的主體。作用明確的勝慧可斷疑，不明確的慧可與疑共存。昧晦、不明顯的心無慧心所，如第八識行相隱晦。《對法》就是部派佛教的《對法藏》。**

**# 五別境能否共起？**

**（1）有義：此五定互相資，隨一起時，必有餘四（共起）。**

**（2）有義（論主觀點）：不定。《瑜伽》說：“此（五別境於）四一切中，無後二故。”又說：“此五緣（欲緣希望觀察的、勝解緣確定的、念緣已熟悉的、定慧所觀察的）四境生，（但）所緣（境與）能緣（的心）非定俱故。”**

**四一切：1 一切性：指善惡無記等三性。瑜伽師地論作一切處，即三性之處。2一切地，指有尋有伺地、無尋唯伺地、無尋無伺地等三地，也可是三界九地。3 一切時，指自無始以來，有心、有漏、無漏一切時，必相續無間之法。4 一切俱，指必定與其他法同時並生之法；如觸生時，其餘四者必定同時生起。**

**應說此五，或（有）時起一。謂於所樂唯起希望，或於決定唯起印解，或於曾習唯起憶念，或於所觀唯起專注。謂愚昧類（的人）為止散心，雖專注所緣，而不能簡擇，世（人）共知彼有定無慧。彼加行位少有聞思，故說等持緣所觀境（所以他們說定的所緣境即是所觀境/專注一境）；或依多分故說是言（或根據大概情況說定是專注一境，然而定不見得是心一境性，）如戲忘天（眾生）專注一境（時也會）起貪、瞋等，（這類定，就是）有定無慧。諸如是等，其類實繁。或於所觀（境）唯起簡擇（慧），謂不專注，馳散（亂的）推求。（所以定、慧可同起或不同起。）**

**或（對境）時起二。謂於所樂、決定境中，起欲、勝解。於所樂、曾習境中起欲及念。如是乃至於所觀境起定及慧。合有十（種情況）二（心所同起）。**

**一者於所樂、決定境中，生起欲和勝解。二者於所樂、曾習境中，生起欲和念。三者於所樂及所觀境中，生起欲和定。四者於所樂及所觀境中，生起欲和慧。五者對決定及曾習境，生起勝解和念。六者對決定及所觀境，生起勝解和定。七者對決定及所觀境，生起勝解和慧。八者對曾習及所觀境，生起念和定。九者對曾習及所觀境，生起念和慧。十者對所觀境，生起定及慧，合有十個二。**

**或時起三。謂於所樂、決定、曾習起欲、解、念；如是乃至於曾、所觀，起念、定、慧。合有十（種情況）三（心所同起）。**

**或時起四。謂於所樂、決定、曾習、所觀境中，起前四種；如是乃至於定、曾習、所觀境中，起後四種。合有五（種情況）四（心所同起）。**

**或時起五。謂於所樂、決定、曾習、所觀境中具起五種（心所）；如是於四（境）起欲等五。總、別（五心共起有一種情況，生起一到四種心所有三十種）合有三十一句（種情況）。**

**或有心位，五（別境）皆不起，如非（上述）四境、率爾墮心及藏識俱（起的心所），此類非一（五別境都不起的情況不止一種）。**

**第七、八識，此別境五隨（轉依或未轉依）位有無（而定），如前已說。第六意識諸位容俱（五別境生起，無論）依轉、未轉皆不遮故（在轉依位，五別隨時全部共起）。**

**# 五別境與前五識的關係**

**（1）有義：五識此五（別境）皆無。（因五識）緣已得境，無希望故；不能審決，無印持故；恒取新境，無追憶故；自性散動，無專注故；不能推度，無簡擇故。**

**（2）有義（論主觀點）：五識容有此五。雖於境無增上（強烈）希望，而有微劣樂境義故；於境雖無增上審決，而有微劣印境義故；雖無明記曾習境體，而有微劣念（記憶）境類故；雖不作意繫念一境，而有微劣專注義故，遮等引故（五識有微弱專注，不是修定所得的高度專注/等引，所以）說性散動，非遮等持（不否定五識有等持/等持通定、散二心），故容有定。雖於所緣不能推度，而有微劣簡擇義故，由此聖教說眼、耳通是（與）眼、耳識相應智性，餘三（識）准此（與眼、耳通的道理相通，說五識）有慧無失。**

**（五識在）未自在位，此五（別境或有）或無；得自在時，此五定有。（因為佛）樂觀諸境，欲無減故；印境勝解，常無減故；憶習曾受，念無減故，又佛五識緣（過去、現在、未來）三世故；如來無有不定心故（永在定中）；（佛）五識皆有作事智故（有慧心所）。**

**# 五別境與受的關係**

**“此別境五，何受相應？”（1）有義：欲（有）三，除憂、苦受，以彼二境非所樂故。餘四通四（受），唯除苦受（因為苦受只與五識相應），以審決等（勝解、念、定、慧四心所）五識無故。**

**（2）有義（論主觀點）：一切（別境與）五受相應。《瑜伽師地》論說：“憂根於無上法（因）思慕（產生）愁慼，求欲證故（欲與憂相應）。”純受苦處，希求解脫（欲與苦相應），意（識）有苦根（受），前已說故。論說貪愛（與）憂苦相應，（與）此貪愛俱必有欲故。苦根既有意識相應，審決等四（其餘四別境與）苦俱何咎？又（與）五識俱，亦有微細印境等四，義如前說。由斯欲等（五別境與）五受相應。**

**此五（別境）復依性、界、學等（善、惡、無記三，欲界、色界、無色界三，無學、有學、非學三），諸門分別，如理應思。**

**成唯識論卷五終**

**成唯識論卷第六**

**護法等菩薩造**

**三藏法師玄奘奉　詔譯**

**與六識相應的善心所**

**已說遍行、別境二位，善位心所，其相云何？**

**頌曰：“善謂信慚愧，無貪等三（善）根，勤安不放逸，行捨及不害。”**

**論曰：唯（與）善心俱名善心所。謂信、慚等，定有十一。**

**唯識定義善有“順益/有益”和“順理/合理”二義，包括了對此世、來世有益的各種有漏、無漏的心理與行為。又將善分成四類：1 自性善，即善的本身，如無貪、瞋、癡及慚、愧等；2 相應善，與自性善相應生起，俱有同等性質的心理；3 等起善，由自性善和相應善所起之善的身、語業；4 勝義善，指無為涅槃。善心所，一切有部認為有十種，正理部認為有十二，正量部認為有十三；大乘唯識認為有十一種。**

**云何為信？於實、德、能，深忍樂欲（對於真實道理、清淨功德、能成聖道，深信認可並樂於求證，使）心（清）淨為性，對治不信，樂善（法）為業。然信差別，略有三種：一信實有，謂於諸法實事理中，深信忍故；二信有德，謂於三寶真淨德中，深信樂（於求證）故；三信有能（成聖道），謂於一切世、出世善，深信（它們）有力，能得（樂果、）能成（聖道，因而生）起希望故。由斯對治不信彼心，愛樂證修世、出世善。**

**（對方：）“忍謂勝解，此即信因；樂欲（求證）謂欲，即是信（的結）果（，信應該是勝解、欲共起的假法。如果你們說信是實法，那麼請明）確陳此信，自相是何？”（答：）豈不適言，“心淨”為（其本）性？ ” （對方：）“此猶未了彼心淨言。若淨即心（的本身，信就）應非心所。若令心淨，慚等何別？（信與其餘的善心所對）心俱淨法，為難亦然（所有的善都能使心清淨，那麼信與其它善心所有何差別？）。” （答：）此（信的自）性（就是）澄清，能淨心（、心所）等，以心勝故（因心王為主且作用強於心所，所以）立心淨名，如水清珠能清濁水。慚等（其它善心所）雖善，（但）非（以能）淨（化）為（自）相。此（信以能）淨為相，無濫彼失（沒有跟其它善心所混淆的過失）。又諸染法各別有（自）相，唯有不信自相（就是）渾濁，復能渾濁餘心、心所，如極穢物，自穢穢他。信正翻彼，故（能）淨（化）為相。**

**有說：“信者愛、樂為相。”（若此，信）應通（善、惡、無記）三性，體應即欲（心所）；又應苦集（二諦沒有愛樂，應）非信所緣。有執信者“隨順為相”（果真如此，則信）應通三性，（體應）即勝解、欲；若印順者（確定後而順應，體）即勝解故；若樂順者（樂而順從，體）即是欲故。離彼（勝解、欲）二體（就）無“順”（的狀）相故。由此應知，（使）心（、心所清）淨是信（自性，不是欲與勝解）。**

**這種說法認為，信是由欲、勝解所引起的，所以先有欲與/或勝解才有信，信是假法，是欲、勝解二者，或是二者中之一種的分位假。玄奘法師認為，信不是假法而是實法，是由自己的種子生起。先有信才會發起欲去追求真理，以達到對真理的勝解。對方倒因為果。**

**云何為慚？依自（或善）法力，崇重賢善（崇敬賢者、尊重善法）為性；對治無慚、止息惡行為業。謂依自、法尊貴增上（起自重及尊重善法，以此為助力）崇重賢善，羞恥過（失罪）惡，對治無慚，息諸惡行。**

**云何為愧？依世間（輿論、法律等）力，輕拒暴惡為性（排斥兇暴、拒絕惡行），對治無愧，止息惡行為業。謂依世間訶厭增上（怕被世人呵斥厭惡，以此為助力）輕拒暴惡、羞恥過罪，對治無愧，息諸惡業。**

**羞恥過惡是（慚愧）二（者共）通相，故諸聖教假說（羞恥）為（二者本）體。若執羞恥為二（各）別（的自）相，應慚與愧體無差別，則此二法定不相應（自己和自己不可能相應），非受、想等有此義故（不可能有兩個相同的“受”或兩個相同的“想”同起）。若待自他立二別者（如果二者本體同是羞恥過惡，但以慚是對己、愧是對外來區別，需要通過區分才能存在的事）應非實有，（若說慚愧非實法）便違聖教。若許慚、愧實而別起（卻不同起），復違（《瑜伽論》）論說（除輕安外，）十遍善心（十善心所在起善心時都能同時生起）。**

**（對方：）“崇重、輕拒若二別相（崇重善法、輕拒暴惡若是慚、愧各自的實性，二者不同所以）所緣（境）有異，（因此慚愧）應不俱生。（慚愧不論是各有獨立的實體，或是共同以羞恥為實體的假法，都不能同起，）二（種說法過）失既同，何乃偏責（為何只指責我們的說）？”（答：）誰言二法所緣有異？（問：）“不爾如何？”（答：）善心起時，（無論）隨緣何境，皆有崇重善及輕拒惡義，故慚與愧俱遍善心，所緣無別。**

**（對方：）“豈不我說（羞恥過惡是慚愧二者的本體）亦有此義？”（答：）汝執慚、愧自相既同，何理能遮（反駁）前所設難？然聖教說顧自、他者（佛教說的專指藉著自己或外在力量，與你們的說法不同），自法名自（自己或善法力量稱為“自願的”），世間（力量）名他（被動的）；或即此中崇拒善惡，於己益損（慚自發的對己善行有增益作用；愧受到外在規範而對己惡行有減少的作用），名自、他故。**

**提問者認為，羞恥過惡是實法，慚與愧是羞恥過惡表現出的一體兩面，是其分位假。唯識認為，慚與愧都是實法，羞恥過惡只是兩者對內、外表現出來的一種心理狀態，是假法。對方顛倒了因果次序。慚是依靠自己的或善法的力量；愧是利用外在的力量。唯識認為二者並非相互依賴彼此而成立，二者都是實法，各有獨立的作用。**

**# 論善心所的三善根**

**（頌中說）無貪等者，“等”（指）無瞋、癡。此三名（善）根，生善（作用最）勝故；（於）三不善根，近（最直接的）對治故。**

**云何無貪？於有、有具（三界、以及與三界有關的一切，對三界）無著為性；對治貪著，作善為業。**

**云何無瞋？於苦、苦具（三界苦、與得苦果有關的一切及原因），無恚（憎恨）為性；對治瞋恚，作善為業。**

**（問：無貪、無瞋所緣不同，怎能共起？答：）善心起時，隨緣（任）何境，皆於有（、有具，苦、苦具）等無著、無恚。（無貪、無瞋是依個人）觀“有等”（的態度而建）立，非（定）要緣彼，如前慚愧觀善惡立。故此（無貪、無瞋）二種，俱遍善心。**

**云何無癡？於諸理、事明解為性，對治愚癡，作善為業。**

**（1）有義：無癡即慧為性。《集論》說：“此（無癡以對果）報、（佛）教、（修）證、智（四者的）決擇為體，（次第對應）生得、聞、思、修（等四種）所生慧，如次皆是（以）決擇（為自）性故。”此（無癡）雖即慧，（但）為顯（此無癡對）善品（增長）有勝功能，如煩惱（中之惡）見（也是以慧為體，但其對煩惱增長有勝功能），故復別說。**

**（2）有義（論主觀點）：無癡非即是慧，別有自性，正對（治）無明，如無貪、瞋（對治貪、瞋，三者皆）善根攝故。《瑜伽師地》論說“（佛的）大悲無瞋、癡攝，非（慧）根攝故。”若彼無癡以慧為性，大悲如力（大悲就該如十力）等應（屬二十二根中）慧等根攝（而非無瞋、癡所攝）。又若無癡無別自性，（應）如（不放逸、行捨、）不害等，應非實物，便違論說十一善中（不放逸、行捨、不害）三世俗有（是為假法無實自性），餘皆是實。然《集論》說慧為（無癡的主）體者，（是）舉彼（無癡與上文四慧的）因果（關係），顯此（無癡能對真理清楚的理解是其）自性，如以忍、樂（來）表信自體，理必應爾。以貪瞋癡（屬於）六識相應正煩惱攝，起惡（力量）勝故，立（為）不善根，（要）斷彼必由通、別（的方法來）對治。通（斷三煩惱通用之法）唯善慧，（個）別（方法）即三（善）根。由此無癡必應別有（實性）。**

**產生貪的原因，不只是有漏業、煩惱等，也包括無漏法，如對成佛、涅槃之貪。產生苦的因也包括無漏法，如對道、滅諦不信者，也會憎恨，因而生苦。無貪、瞋、癡稱為三善根是因 1近對治，直接對治貪瞋癡；2 生善勝，無貪不起執著，無瞋不起憎恨，無癡不起迷惑，成為生起善法的最勝所依。其餘善法雖能生善，但無特別殊勝義，故不稱善根。**

**勤謂精進，於善惡品，修（善）、斷（惡）事中，勇悍為性，對治懈怠，（圓）滿善（行）為業。勇表（向善）勝進，簡（別於）諸染法；悍表精純，簡淨無記（能區別清淨與無覆無記的差別）；即顯（出）精進唯善性攝。**

**此相差別，略有五種。所謂被甲、加行、無下、無退、無足，即經所說有勢、有勤、有勇、堅猛、不捨善軛（精進），如次應知。此五別者（這五精進又可有四種分類），（1）謂初發心（修行精進）、自分（基本修行精進）、勝進（圓滿後繼續修行精進）；自分行中（又分上、中、下）三品別故（共五種）。（2）或（可分為）初發心、長時、無間、慇重、無餘修（精進五種）差別故。（3）或資糧（加行、見道、修道、究竟）等五道別故；（究竟道為何還要精進？）二乘究竟道欣大菩提故，諸佛究竟道樂利樂他故（所以還要精進）。（4）或（遠加行、近加行）二加行、無間、解脫、勝進（精進等差）別故。**

**安謂輕安，遠離（身心）麤重，調暢身心，堪任（修行的壓力）為性；對治惛沈，轉（粗重）依（輕安）為業。謂此（輕安能）伏除能障定法，令所依止（的身心）轉安適故。**

**麤重包括種子和無堪任性。此處是指無堪任性，這類麤重可分為， 1 有漏麤重，二障種子所引起的無堪任性；2 煩惱麤重，惛沉所引起的無堪任性。故此，輕安也分兩種：1 有漏輕安，能除煩惱麤重；2無漏輕安，能除有漏麤重**

**# 論善心所之三個假法**

**不放逸者，（依）精進、三（善）根，於所（應）斷、修，防修（防惡修善）為性；對治放逸，成滿一切世、出世間善事為業。謂即（依精進及三善根）四法，於斷、修事皆能防修，名不放逸，非（離四法）別有體，（與四法）無異相故；於防惡事、修善事中，離四功能無別用故（不放逸本身並無獨立的功用)。雖信、慚等亦有此能，而方（比較）彼四，勢用微劣，（因它們）非（三善）根（生善法力量不如三善根）、遍策（遍策作用不如精進），故非此（不放逸所）依。**

**（問:） “豈不防修（就）是此（不放逸的體）相、用？” （答：）防修何異精進、三根（的相用）？（若）彼（四法沒有防惡修善的作用，還）要待此（不放逸生起）方有作用，（既然）此（不放逸還）應復待餘（因才能生起，餘因必然也需依託其它條件才能生起，）便有無窮失。**

**（問：）“勤唯（起）遍策（作用，三善）根但為（善法所）依，如何說彼（四法）有防修用？”（答：那麼）汝（說的）防修用，其相云何？若（防修是起）普（遍）依持（善法的作用），即無貪等（三）；若（是起）遍策、錄（規範作用），不異精進。（所以）止惡進善，即總四法（全體的作用）。（就像能）令不散亂，應是等持（定）；令（心、心所）同取境，與觸何別？令不忘失，即應是念。如是推尋，不放逸用離無貪等竟不可得，故不放逸定無別體。**

**“云何行捨（此捨於五蘊中，行蘊所攝，故稱行捨）？”（靠）精進、三根令心平等、正直、無功用住為性，對治掉舉，（令心寂）靜（安）住為業。謂即四法，令心遠離掉舉等障，靜住名捨。平等、正直、無功用住，初、中、後位辯捨差別（平等、正直、無功用三個名稱是用來分辨行捨初、中、後三位程度差別）。由不放逸，先除雜染（心行，行）捨復令心寂靜而住。此（行捨）無別體，如不放逸，離彼四法，無相用故。能令寂靜，即四法故；所令寂靜，即心（、心所）等故。**

**行捨三階段：1 平等，是捨棄一切對立狀態；2 正直，捨棄一切污染；3 無功用住，指心無造作，坦然安住。**

**云何不害？於諸有情不為損惱，無瞋為性，能對治害，悲愍為業。謂即無瞋，於有情所不為損惱，假名不害。（兩者差別是）無瞋翻對斷物命瞋，不害正違損惱物害。無瞋與樂（給與快樂），不害拔（除痛）苦，是謂此二麤相差別。理實無瞋實有自體，不害依彼（無瞋）一分假立，為顯慈（無瞋）、悲（不害）二相別故。利樂有情，彼（無瞋與不害）二（作用）勝故。**

**有說：“不害非即無瞋，別有自體，謂賢善性。”（反問：）此（賢善之）相云何？（如果）謂不損惱，無瞋亦爾，寧別有性？謂於有情，不為損惱，慈悲賢善是無瞋故。**

**# 論為何只立十一個善心所**

**（依兩種方法立：1頌中的）“及”顯十一義別心所（十一外還有其它善心所），謂欣、厭等善心所法。雖（與善十一）義有別，說種種名，而體無異，故不別立。欣謂（與）欲俱（的）無瞋一分，於所欣境不憎恚故；不忿、恨、惱、嫉等亦然，隨應正翻瞋一分故。厭謂（與）慧俱（的）無貪一分，於所厭境不染著故；不慳、憍等，當知亦然，隨應正翻貪一分故。不覆、誑、諂，（是）無貪、（無）癡一分，隨應正翻貪、癡一分故。有義：不覆唯無癡一分，無處說覆亦貪一分故（不完善的看法）。**

**（不慢有三種看法）（1）有義：不慢，信一分攝。謂若信彼，不慢彼故。（2）有義：不慢，捨一分攝，心平等者，不高慢故。（3）有義：不慢，慚一分攝，若崇重彼，不慢彼故。**

**（不疑有三種看法）（1）有義：不疑即信所攝，謂若信彼，無猶豫故。（2）有義：不疑即正勝解，以決定者無猶豫故。（3）有義：不疑即正慧攝，以正見者，無猶豫故。**

**不散亂體即正定攝。正見，正知俱善慧攝。不忘念者即是正念。悔、眠、尋、伺通染、不染（善、不善、有覆無記、無覆無記），如觸、欲等，無別翻對（沒有相反的心所）。**

**（第二種方法。問：）“何緣諸染所翻（過來的）善中，有別建立（心所），有不爾者？”（答：）相用別者（煩惱翻過來所成的善心所顯現的狀態與作用是獨立的，即煩惱中的實法），便別立之；餘善不然（其它翻過來和已有的善心所相狀與作用沒區別者，就不再立），故不應責。又諸染法遍六識者，（其作用）勝故翻之，別立善法。慢（、疑、五惡見）等、忿等（九小隨）唯（與）意識俱（故不翻立善心所）。害雖亦然（雖只與意識共存），而數（常）現起，損惱他故，障無上乘勝因（的大）悲故，為了知彼增上過失，翻立不害。失念、散亂及不正知，翻入別境（心所的念、定、慧，故）善中不說。**

**（問：）“染淨相翻，淨寧少染？”淨勝（清淨心作用殊勝）染劣，（以）少敵多故。又解理通（了，就一通百通），說多同體（許多清淨心主體相同）；（染心令人）迷情事局，隨相分多（所以煩惱根據現象多種差別就必須建立許多心所）。故於染淨，不應齊責（要它們有同樣數量）。**

**建立一個善心所的理由：1 根據是否是有獨立作用的實法，有獨立作用就立；沒有，就不立。除了不放逸、行捨、不害，雖無實體的假法，但此三對修行有特別意義；2 根據煩惱心的相反所建立，如能普遍存在六識的煩惱，就反過來建立善心所；如果沒有普遍性就不立，如慢、疑、惡見、九小隨除害等十二煩惱只與第六識相應，所以不立；3 如果煩惱心翻過來已有相應的心所就不建立，如失念、散亂、不正知翻過來即是念、定、慧，就不必再建立善心所**

**# 論善十一的種種性質**

**（1假實性）此十一法，三是假有，謂不放逸、捨及不害，義如前說；餘八實有，相用別故（它們各自的相狀與作用都獨立存在）。**

**（2 普遍性）（1）有義：十一（中）四遍善心，精進、三根遍善品故（善心起時必有此四），餘七不定。推尋事理未決定時，不生信故。慚、愧同類，依處各別（依靠的力量不同），隨起一時，第二無故。要（以）世間道斷煩惱（現行）時，（才）有輕安故。不放逸、捨，無漏道時方得起故。悲愍有情時，乃有不害故。《瑜伽師地論》論說：“十一六位（善十一在六種情況）中起。謂決定位，有信相應；止息染時，有慚愧起，顧自他故（要看是依自己還是靠外在力量）；於善（心）品位，有精進、三根；世間道時，有輕安起；於出世道，有捨、不放逸；攝眾生時，有不害故。”**

**《集論》六卷四頁云：云何世間道？謂世間初靜慮，第二靜慮，第三靜慮，第四靜慮，空無邊處，識無邊處，無所有處，非想非非想處。**

**（2）有義（論主觀點）：彼說未為應理。推尋事（物真）理未決定心，信若不生，（則追求真理的心）應非是善，如染心等，無淨信故。慚愧類異，依別（所依力量雖不同，但所緣）境同，俱遍善心，前已說故。若出世道輕安不生，應此（出世道）覺支（就）非無漏故。若世間道無捨、不放逸，應非（能保持）寂靜、防惡修善故，又應不伏掉（舉）、放逸故；有漏善心既具四法（勤、三善根），如出世道，（世間道也）應有（行捨及不放逸）二故。善心起時，皆不損物，違能損法，有不害故。論說六位起十一者，依彼彼增，作此此說故（《瑜伽論》說的六位起十一的意思，只是說在某些情況使得某些善心所的作用增強，根據那些特定情況，所以《瑜伽論》才這麼說），故彼（上述）所說，定非應理。**

**六位起十一是依增上緣而說，在決定位有信生起，在止息染法的時候有慚或愧生起，由自己的力量使慚生起，由他人的力量使愧生起。在善位時有精進和三善根，在世間道時有輕安生起，在出世間道有捨和不放逸，當對眾生憐愍的時候，有不害的生起。**

**應說信等十一法中，十遍善心，輕安不遍，要在定位方有輕安調暢身心，餘位無故。（《瑜伽》）《決擇分》說：“十善心所，定、不定地皆遍善心；定地心中，增輕安故。”**

**(有關輕安)（1）有義：（未到地定）定加行亦得定地名，彼（定加行中）亦微有調暢義故。由斯欲界亦有輕安，不爾，便違（《瑜伽》）《本地分》說 “信等十一，通一切地。”**

**（2）有義（論主觀點）：輕安唯在定有，由定滋養，（身心才）有調暢故。《瑜伽師地》論說：“欲界諸心、心所，由闕輕安，名不定（沒有定之）地。”說一切地有十一者，（只）通有尋伺等三地皆有故（初禪有尋有伺地、二禪近分是無尋有伺地、二禪及以上的無尋無伺地）。**

**（3 與識共存性）此十一種，前已具說第七、八識隨（轉依或未轉依）位（而）有無；第六識中定位（中，十一）皆具；若非定位，唯闕輕安。（1）有義：五識唯有十種，（因五識）自性散動，無輕安故。（2）有義（論主觀點）：五識亦有輕安，定所引（的）善（五識）者，亦有調暢故；（佛）成所作智俱（相應的五識），必有輕安故。**

**（4 與受相應性）“此善十一，何受相應？”十（善與）五（種受）相應；（輕安這）一（善心所）除憂苦，（憂、苦）有逼迫受，無調暢故。**

**（5 與別境的相應性）此（善十一）與別境皆得相應，信等、欲等不相違故。**

**（6 善惡性）十一唯善。**

**（7 界地屬性）輕安非欲（界有），餘（十善心）通三界。**

**（8 學位屬性）皆學等三（善十一在有學位、無學位、非學非無學位都有）。**

**（9 所斷性）非見所斷。《瑜伽論》說：“信等六根（信、精進、念、定、慧及未知當知根），唯修所斷，非見所斷。”**

**餘門分別（善十一的其它性質差別，可依前的分析）如理應思。如是已說善位心所。**

**# 論根本煩惱**

**“煩惱心所，其相云何？”**

**頌曰：“煩惱謂貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。”**

**論曰：此貪等六，性是根本煩惱攝故，得煩惱名。**

**此六是一切煩惱的根本，能引生隨煩惱，故稱根本煩惱，擾亂眾生身心，使眾生無法出離生死。**

**云何為貪？於有、有具（三界、與三界中一切法相關事物/能生三有之因，）染著為性，能障無貪，生苦為業。謂（貪是）由愛力（執）取（五）蘊（而）生（苦）故。**

**云何為瞋？於苦、苦具（苦與一切與苦有關的事物及原因，生起）憎恚為性；能障無瞋，（起）不安隱性，惡行所依為業。謂瞋必令身心熱惱，起諸惡業，不善性故。**

**云何為癡？於諸理、事迷闇為性；能障無癡，一切雜染（心、心所）所依為業。謂由無明起疑、邪見、貪等煩惱、隨煩惱、（各種）業，能招後生（來世）雜染法故。**

**云何為慢？恃己（所長傲慢）於他，高舉為性；能障不慢，生苦為業。謂若（人）有慢，於（三寶功）德、有德（之人），心不謙下，由此生死輪轉無窮，受諸苦故。此慢差別有七、九種，謂於三品我、德、處生（就是將我、我的德行、我的處境與人相比，在不如、相同、高於他人等三種情況下產生傲慢）。一切皆通見、修所斷。聖位（俱生）我慢既得現行，慢類由斯（俱生我慢）起亦無（造惡業的過）失。**

**貪使人產生執著；瞋使人憎恨；癡使人迷於事相，不明真理。七慢：1.慢，對不如己者或與己相等者；2.過慢，認為勝過與己相等者，與勝過己者相等；3.慢過慢，認為自己勝過比自己優秀者；4.我慢，在五蘊中，處處執著我與我所，使心高舉；5.增上慢，對自己未證得的果，認為已證得；6.卑慢，對於聖德者，自認只差一點；7.邪慢，自己無功德卻認為自己有功德。九慢是小乘的分類，是將慢、過慢、卑慢各自再細分為三種，共九種。九種慢是：一者我勝慢，二者我等慢，三者我劣慢，四者有勝我慢，五者有等我慢，六者有劣我慢，七者無勝我慢，八者無等我慢，九者無劣我慢。**

**云何為疑？於諸諦理，猶豫為性，能障不疑（及其它）善品（心所）為業。謂猶豫者，（使）善不生故。（1安慧）有義：此疑以慧為體，猶豫（必有）簡擇，說為疑故。（梵文中）毘助末底（就）是疑義故。末底（與）般若（的意）義無異故（，都是慧的別名）。**

**“毘助末底”是疑的意思，而末底、般若都是慧的別名，所以就認為疑與慧主體相同。“毘”就是種種因素；“末底”就是慧的別名。“毘助末底”的意思就是能輔助慧的種種條件，所以就錯誤的以為疑和慧的主體是同一個。**

**（2）有義（論主觀點）：此疑別有自體，令慧（猶豫）不決，非即慧故。《瑜伽論》說：“六煩惱中，“見”世俗有，即（染）慧分（位）故；餘是實有，別有性故（所以疑不是慧）”。“毘助末底”（如果因為經說疑是能幫助慧的種種因素，你們就）執慧為疑，（經說）“毘助若南”（加一毗字，則）智應（成）為識。（上述兩個名詞的）界（定）由（於多了“毘”字的）助力，（意）義便轉變。是故此疑非慧為體。**

**智不同於識，識是心王，智是慧心所。“若南”漢文的意思即是智，而“毘助若南”漢文詞意就是識。不能因為“毘助若南”是識，所以就錯誤的認為能智與識主體相同。**

**云何惡見？於諸諦理顛倒推度，染慧為性；能障善見，招苦為業。謂惡見者，多受苦故。此見行相差別有五：**

**一薩迦耶見（身），謂於五取蘊執我、（進而產生）我所，（成）一切（邪）見趣所依為業。此（身）見差別，有二十句、六十五等（我和五蘊的關係有二十種；我、我所與五蘊的關係有六十五種，這些關係是）分別起（的煩惱）攝。**

**薩迦耶是積聚之意，即積聚四大五蘊假名為身，依此產生我、我所。身見有俱生與分別兩種。第七識的我執，以及第六識認知的五取蘊而產生的我見或身見都屬於俱生我執；錯誤的教義與思維分析所產生的我執，屬分別我執。此處二十、六十五種觀點是與分別我執有關。二十句有四種觀點，以色蘊為例，其餘類推：1 我大色小，我超出物質；2 色大我小，我在色中；3 我即是色；4 我不是色。依此每個蘊各四種，五蘊共二十。**

**六十五種關係是，由五蘊中取一蘊為我，即第一句“色即是我，如主”，其它四蘊為我所。我所四蘊又各有三句，分別是瓔珞、童僕、器，共十二種加上我就有十三，五蘊各有十三，共六十五。第一句為「色即是我，如主」；第二句為「我有色，如瓔珞」；第三句為「色即是我所，如僮僕」；第四句為「我在色中，如器」**

**二邊執見，謂即於彼（所執“我”）隨執斷、常（二見），障處中行、出離為業（障非斷非常中道觀以及出離生死的正見為其作用）。此見差別，諸見趣中，有執前際四遍常論、（四種前際）一分常論，及計（推測）後際有想十六（種論，以及）無想、俱非（非有想非無想）各有八論，七（種）斷滅論等，分別趣攝（都屬分別煩惱）。**

**前際四遍常論：一、由下品宿命通，能憶前際二十成壞劫自他生死相續，便執我與世間，一切俱常。二、由中品宿命通，能憶前際四十成壞劫生死相續，便執我與世間俱常。三、由上品宿命通，能憶八十成壞劫生死相續。便執我與世間俱常。四、由天眼通，見一切有情死此生彼，諸蘊相續，便執我與世間俱常。這四種，執三界俱常，所以叫做遍常。**

**前際一分常論：一、有從梵天結束生命而生此世間者，得宿命通，執梵天是常，我是無常。二、執梵王所說：四大種是常，心是無常。三、有從戲忘天結束生命生此世間，得宿命通，執彼天是常，我是無常。四、從意憤天結束生命生此世間，得宿命通，執彼天是常，我是無常。這四種，但執梵天、大等是常，所以叫做一分常論。以上八見四遍常論和四一分常論，都是依過去所起的分別，所以說為前際。**

**後際有想十六論：一、我有色，死後有想。二、我無色，死後有想。三、我亦有色亦無色，死後有想。四、我非有色非無色，死後有想。五、執我有邊，死後有想。六、執我無邊，死後有想。七、執我亦有邊亦無邊，死後有想。八、執我非有邊非無邊，死後有想。九、我有一想。十、我有種種想。十一、我有少想。十二、我有無量想。十三、我純有樂，死後有想。十四、我純有苦，死後有想。十五、我純有苦有樂，死後有想。十六、我純無苦無樂，死後有想。**

**後際無想八論：一、我有色，死後無想。二、我無色，死後無想。三、執我亦有色亦無色，死後無想。四、執我非有色非無色，死後無想。五、執我有邊，死後無想。六、執我無邊，死後無想。七、執我亦有邊亦無邊，死後無想。八、執我非有邊非無邊，死後無想。**

**後際俱非八論：一、執我有色，死後非有想非無想。二、執我無色，死後非有想非無想。三、執我亦有色亦無色，死後非有想非無想。四、執我非有色非無色，死後非有想非無想。五、執我有邊，死後非有想非無想。六、執我無邊，死後非有想非無想。七、執我亦有邊亦無邊，死後非有想非無想。八、執我非有邊非無邊，死後非有想非無想。**

**後際七種斷滅論：認為死後斷滅，已無思想，不再轉生。包括以下七種：一、我有色，死後斷滅。二、我欲界天，死後斷滅。三、我色界天，死後斷滅。四、我空無邊處，死後斷滅。五、我識無邊處，死後斷滅。六、我無所有處，死後斷滅。七、我非想非非想處，死後斷滅。以上有想、無想、俱非、斷滅等三十九見，都是依未來所起的分別，所以說為後際。**

**三邪見（錯誤的見解），謂謗（有）因果、（善惡有報的）作用、（有聖道存在的）實事及非（其它）四見（之）諸餘（錯誤見解都包括在）邪執，如（說）增上緣，（其）名（稱、意）義（包含廣泛普）遍故。此（邪）見差別，（存在）諸（惡）見趣中，有執前際二無因論，四有邊（無邊論）等，不死矯亂，及計後際五現涅槃，或計自在、世主、（帝）釋、梵及餘物類常恒不（變）易，或計自在等是一切物（的原）因，或有橫計諸邪解脫（固執地執著錯誤的解脫方法），或有妄執非道為道，諸如是等，皆邪見攝。**

**前際二無因論：一、從無想天下生的人，雖然得宿命通，而回憶不起出無想心以前的生死成壞，便執世間一切都是無因而起。二、由於尋伺虛妄的推求，但能記憶今身之所更事，而不能憶及前身所更事，便執一切都是無因而起。**

**四有邊論：一、由於天眼通的力量，能見到下自無間地獄，上至第四禪天，便執世界上下為有邊。二、由於天眼通的力量，能憶邊傍無有邊際，乃生起無邊之想。三、由天眼通的力量，能憶世界上下有邊，傍佈無邊，便起亦有邊亦無邊之想。四、由天眼通的力量，能憶壞劫分位，便起非有邊非無邊之想。這四有邊論，因為不計我見斷常，所以邊見不攝，而屬於邪見所攝了。**

**四不死矯亂：一、無知矯亂，有一種無知外道，不肯回答別人提出的問題，他們認為唯有這樣不說盡天意，死後便能生天。二、諂曲矯亂：有一種諂曲外道，故作神秘的不將自己修證的淨天告訴別人，認為這樣死後可以生天。三、恐怖矯亂：有一種心懷恐怖的外道，為了掩飾自己的無知，對別人所問的問題隨便解答，認為這樣死後可以生天。四、愚戇矯亂：有一種愚戇外道，不回答別人的問題，只是反詰，隨人家答什麼他都認為是正確的，認為這樣死後可以生天。這四種人，因為迷信生天不死，才亂說一通。所以聖教毀之謂「不死矯亂」。**

**五現涅槃：外道對涅槃有五種錯誤的認知：一、認為現在欲界所享受的色、聲、香、味、觸五欲就是涅槃。二、厭惡五欲，以現住入初定便認為是涅槃。三、厭離尋、伺，以現住入第二定便認為是涅槃。四、厭離第二定的喜受，以現住第三定便認為是涅槃。五、厭離第三定的樂受，以現住第四定便認為是涅槃。因為執著於這五種現法涅槃，對於過去來說，是從後際生起的妄見，故稱後際五現涅槃。**

**四見取（見），謂於諸見及所依蘊（諸見中任取一見以及此見所依的五蘊中一或多蘊），執為最勝，能得清淨，一切鬥諍所依為業。（《阿毘達磨俱舍論》卷十九：「於劣謂勝，名為見取。有漏名劣，聖所斷故。執劣為勝，總名見取。理實應立『見等取』名，略去等言，但名見取。」）**

**五戒禁取，謂於隨順諸（邪）見（而受）戒禁及（其）所依蘊，執為最勝，能得清淨，無利勤苦所依為業。然有處說：“執為最勝，名為見取（見）；執能得淨，名戒（禁）取者，是影略說或隨轉門（是簡略或權宜的說法）。不爾，如何非滅計（為寂）滅（並執為最勝）、非道計（為正）道（並執能得淨，以上兩種見解，佛典都）說為邪見，（而）非（見、戒禁）二取攝。”**

**見取見使人執著某種錯誤理論，這種執著引起無數的鬥爭；戒禁取見使人採取錯誤的修行方式，故二者都屬惡見。見取與戒禁取，二者都是執為最勝、執能得淨。如果將執為最勝、執能得清淨二執分開，則各自都屬邪見，非見、戒禁二取攝。**

**# 論根本煩惱的各種性質**

**（1 煩惱屬性）如是總（六煩惱，可細分）別（為）十煩惱中，（貪、瞋、癡、慢、身、邊見）六通俱生及分別起，任運、思察（分別）俱得生故。疑後三見（疑、邪見、見取、戒禁取）唯分別起，要由惡友或邪教力（或）自審思察，方得生故。**

**邊執見中，通俱生者（是斷見或常見？1）有義：唯斷（見是俱生煩惱，）常見相麤，惡友等力方引生故（屬分別煩惱）。《瑜伽》等說：“何（種）邊執見是俱生耶？謂斷見攝。學現觀者起如是怖：今者我，我何所在耶？”故禽獸等若遇違緣，皆恐我斷而起驚怖。**

**（2）有義（論主觀點）：彼論依麤相說，理實俱生亦通常見。謂禽獸等執我常存，熾然聚集長時資具。故《顯揚聖教論》等諸論皆說：“於五取蘊執斷計常，或是俱生或分別起。”**

**（2 煩惱相應性）“此十煩惱，誰幾（哪些是）相應？”貪與瞋、疑定不俱起。愛、憎二境必不同（在）故；於境（疑而）不決，無染（沒有煩惱）著故（不起貪）。貪與慢（相應或不相應，與）見或得相應。所愛、所陵（凌辱）境非一故，說不俱起；所（貪）染、所恃境可同故（對象都是自己），說得相應。於五見境皆可愛故，（故）貪與五見相應無失。**

**瞋與慢、疑（或不俱起）或得俱起，所瞋、所恃境非一故，說不相應；所蔑、所憎境可同故，說得俱起。初猶豫時，未憎彼故，說不俱起；久思不決便憤發故，說得相應。疑順、違事，（而起不起瞋）隨應亦爾。瞋與（見取、戒禁取）二取必不相應，執為勝道，不憎彼故。此與三見（身、邊、邪），或得相應（或不相應），於有樂蘊起身常見，不生憎故，說不相應；於有苦蘊起身常見，生憎恚故，說得俱起。斷見翻此，說瞋有無。邪見誹撥惡事、好事（無因果報），如次說瞋，或無或有（認為惡行不得惡果就不瞋，善行不得善果就會瞋）。**

**慢於（所緣）境（已確）定，疑則不然，故慢與疑無相應義。慢與五見皆容俱起，（現）行相展轉不相違故；然（慢）與斷見必不俱生，執我（將）斷時，無陵、恃故；（慢）與身、邪見（的）一分亦爾（不俱，如苦蘊的一分身見，和撥無因果的一分邪見）。**

**疑（就是）不審決，與見相違，故疑與見定不俱起。**

**五見（彼此之間）展轉必不相應，非一心中有多慧故（一念中不可能有多種見解/多個慧心所同時存在）。**

**癡與九種（煩惱）皆定相應，諸煩惱生，必由癡故。**

**1貪與瞋、疑不相應；與慢，或相應或不相應；與癡、五見都相應。2瞋與貪、見取、戒禁取見不相應；與慢、疑、身見、邊執見、邪見，或相應或不相應；與癡相應。3慢與疑及斷見不相應；與癡、除斷見外餘五見相應；與貪、瞋或相應、或不相應。4疑與貪、慢、五惡見不相應；與瞋或相應或不相應；與癡相應。5五惡見彼此之間以及疑不相應；慢與除了斷見之外的其它五見相應，瞋與見取、戒禁取不相應，餘三見或相應或不相應；與貪、癡相應。6癡與其餘九煩惱都相應。**

**（3 與諸識相應性）“此十煩惱何識相應？”藏識全無；末那有四（貪、癡、慢、見）；意識具十；五識唯三，謂貪、瞋、癡。（因五識是現量認識，）無分別故（無法生起慢、疑、見），由稱量故（比較衡量後才能）起慢（、疑、五惡見）等故。**

**（4 與諸受相應性）“此十煩惱何受相應？”貪瞋癡三，（不論）俱生、分別，一切容與五受相應。貪會違緣，（生）憂苦俱故；瞋遇順境，喜樂俱（起）故。**

**貪瞋癡與前六識都相應，所以意識起貪而同起的五識可以是苦受；或貪求不得，意識也會起憂受。意識起瞋，而同起前五十可以是樂受；見到厭的人，而知其即將離開，也會起喜受。**

**（慢與受的關係）（1）有義：俱生、分別起慢，容與非苦四受相應，（即使純苦趣眾生也會自）恃（由）苦（所生下）劣（五）蘊（而起慢，此慢與）憂相應故。（2）有義（論主觀點）：俱生（慢）亦苦俱起，（因）意（識也）有苦受，前已說故。分別慢等純苦趣無，彼無邪師、邪教等故；然彼（俱生慢）不造引惡趣業，要分別起（的慢才）能發彼（往生惡道業）故。**

**分別、俱生貪瞋癡都與五受相應。俱生慢與五受相應，分別慢與除苦四受相應。第一種看法，認為意識只有憂受，所以純苦處眾生也沒有苦受。第二種觀點，認為純苦處眾生意識俱生煩惱之受是苦受而非憂受。**

**疑、後三見容四受俱（除了苦。疑與喜怎能同起？）欲（界眾生）疑（將來）無苦等亦喜受俱故。（見取與戒禁取是認為某種見解最好能得解脫，怎會與憂同起？）二取若緣（接受了與）憂俱見等，爾時得與憂相應故。（欲界之邪見定與喜、憂相應。）**

**疑、邪見、見取見、戒禁取見只在第六識有，所以可與除苦外的四受相應。**

**（身、邊見與受的關係1）有義：俱生身、邊二見，但與喜、樂、捨受相應。（此二見）非五識俱（故無苦、）唯無記故（無憂受）。分別（身、邊）二見，（無苦受）容四受俱。（為何與憂共存？因意識）執苦俱（五）蘊為我、我所常（恆不斷故生憂），斷見翻此（正好與此相反，執樂俱我、我所將斷也）與憂相應故。（2）有義（論主觀點 ）：二見若俱生者，（喜樂捨外）亦苦受俱。（因在）純受苦處緣極苦（五）蘊，（意識與）苦相應故。《瑜伽師地》論說：俱生一切煩惱，皆於（樂苦捨）三受現行可得，廣說如前。餘如前說（分別起的二見，如上所說，四受相應）。**

**俱生身、邊二見可與除憂外四受相應；分別身、邊二見可與除苦外四受相應。**

**此依實義（以上是依實際情況所做的解釋）。隨麤相者（大略的說），貪、慢、四見（身、邊、見取、戒禁取與）樂、喜、捨俱；瞋唯苦、憂、捨受俱起；癡與五受皆得相應；邪見及疑，四俱除苦。（與）貪、癡俱樂，通下四地（欲、初禪、二禪、三禪）。（與）餘七（慢、疑、五見）俱樂，除欲（去欲界，只）通三（初、二、三禪，因與意識俱起之樂，不通欲界，欲界樂唯前五識有）；疑、獨行癡欲（界）唯憂、捨（，因欲界意識沒有苦受以及定生的喜、樂）；餘受（及）俱起（煩惱，運用）如（上之）理應（可得）知。**

**獨行癡：與第六識相應的無明，也稱獨行不共無明。**

**（5 與別境心所相應性）“此（十）與別境幾互相應？”貪、瞋、癡、慢，容五（別境）俱起。（為何定也能與這四煩惱相應？因為用此四煩惱）專注一境（也能）得有（粗淺的）定故。疑及五見各容四俱，疑除勝解，不決定故（疑與欲、念、定、慧相應）；（五）見非慧俱（起，因其自性就是慧，）不異慧故（只與欲、勝解、念、定相應）。**

**（6 善惡性）“此十煩惱，何性所攝？”瞋唯不善，損自他故；餘九通二（不善、有覆無記）。（色、無色界）上二界者，唯（有覆）無記攝，（不善性煩惱現行被）定所伏故；若欲界繫（的十煩惱，）分別起者，唯不善攝，發惡行故；若是俱生（且）發惡行者，亦不善攝，損自他故；餘（俱生但不發惡行的煩惱屬有覆）無記攝，（因太微）細、不障善、非極（度）損惱自他處故。當知俱生身、邊二見，唯無記攝，不發惡業，雖數（常）現起，不障善故。**

**（7 所屬界地）“此十煩惱，何界繫耶？”瞋唯在欲（界），餘（九）通三界。生在下地，未離下染，上地煩惱不現在前，要得彼（上）地根本定者，彼地煩惱容現前故。謂（修習）有漏道（之定，）雖不能伏分別起惑及細俱生（煩惱現行），而能伏除俱生麤惑（現行），漸次證得上（地）根本定。彼（俱生麤惑）但迷事（而起，使人被現象迷惑），依外門轉（依外緣起向外活動）、散亂麤動、（直接）正障定故。得彼定已，彼（上）地分別、俱生諸惑皆容現前（，同時脫離了下地煩惱）。**

**為何有漏道只伏俱生麤惑（修所斷惑），而不伏分別惑（見所斷惑）？因為修道所伏的俱生麤惑，但由迷事而起，緣外塵轉，散亂粗動，能障定故。有漏道力弱，分別起惑強大，弱故不能伏強。但有漏道能伏俱生貪、瞋以及隨之而起的隨煩惱。**

**生在上地，下地諸惑分別、俱生皆容現起，（如有人）生第四定（色界命終時，起）中有（身，在此身）中者，由（於）謗解脫（道，起下地邪見，因而往）生地獄故。身在上地將生下時，（會）起下（地）潤生俱生愛故，而言生上不起下者（煩惱），依多分說，或隨轉門。**

**下地煩惱（十根本煩惱）亦緣上地，《瑜伽》等說：“欲界繫貪（也會）求上地生，（貪）味上定故。”既說（有人）瞋恚憎嫉滅、道（諦），亦應（有人）憎嫉（脫）離欲（界）地故（瞋也能攀緣上地而起）。總緣（身心內外三界）諸行，執（為）我、我所（的身見、認為它們或）斷（或）常（的邊見以及）慢者，得（也能攀）緣上（地而起）故。餘（癡、疑、邪見、見取見、戒禁取見）五（也能）緣上（而起），其理極成。而有處言貪、瞋、慢等不緣上者，（是、）依麤相說，或依別緣（或依特別情況，譬如把身體當做我，這種身見及邊見就不攀緣上地），不見世間（有人會）執他地法為“我”等故。邊見必依身見起故（所以這種邊見也不會攀緣上地）。**

**上地煩惱亦緣下地，說生上者，於下有情，恃己（有）勝德而陵（蔑視）彼故。總緣（三界）諸行，執我、我所（認為它們或）斷（或）常（與）愛者，（也）得緣下故。（上地的）疑（及）後三見，（是否緣下地，可）如理應思（，也可緣下地）。而說上或不緣下者，彼依多分，或別緣說。（上地無瞋，故此不說。）**

**通三界的煩惱有四種情況：1 下地起上地煩惱，要得上地根本定才會起；2 上地也能生起下地分別、俱生煩惱；3 下地煩惱攀緣上地，下地十種煩惱都能攀緣上地生起；4 上地煩惱攀緣下地生起，上地除了瞋之外的九種煩惱都能攀緣下地生起，因為上地瞋不起現行。**

**（8 學位屬性）“此十煩惱，學等何攝？”非（有）學、無學（有學沒有分別煩惱，無學沒有煩惱），彼唯善故，（只在非學非無學/凡夫有十煩惱。）**

**（9 所斷性）“此十煩惱，何所斷耶？”非「非所斷」，彼（非所斷是）非染故。（十煩惱）分別起者，唯見所斷，麤易斷故；若俱生者，唯修所斷，細難斷故。見所斷十，實俱（在見道時）頓斷，以真見道總緣諦故（全部了解四諦真理）。**

**（10 與四諦的關係）然迷諦相，有總有別（全不解或部分不解四諦）。總謂十種（煩惱）皆迷四諦，苦、集是彼（十煩惱）因依處故，滅、道是彼怖畏處故。別謂（各）別迷四諦相起，（身、邊見）二唯迷苦，（餘）八通迷四。身、邊二見唯（在已得的）果（報/身體）處起，別空非我（故二見與空、無我相違），屬苦諦故。謂疑（與身、邊、邪）三見親迷苦理（對苦諦直接不解）；（見、戒禁）二取（由於）執彼三見（中某一見，以此見而接受了）戒禁及所依蘊為（最）勝、能（得清）淨。（對）於自、他見（解）及彼眷屬，如次隨應起貪、恚、慢（對己見解貪，對他人及其同派的見解生瞋、慢，故二取見及貪、瞋、慢是對苦諦間接的不解/因為是通過其它三見對苦諦認知，所以是間接）。相應無明與九同迷（對苦諦有直接或間接迷惑。與親迷諦理的惑相應，則親迷；與疏迷諦理的煩惱相應，則疏迷）；不共無明親迷苦理，（所以不共無明也與）疑及邪見親迷集（、滅、道）等；二取（與）貪（瞋、慢）等，准苦應知（如同對苦的解釋，對餘三諦也是間接不解）。然瞋（除了對四諦間接不解）亦能親迷滅、道，由怖畏彼（二），生憎嫉故。迷諦親疏麤相如是（十煩惱對四諦直接或間接的迷惑大概的情況就是這樣）。**

**1親迷苦理：不共無明、疑、身、邊、邪三見；2間接迷苦理：貪、瞋、慢、見取見、戒禁取見。3親迷四諦理：不共無明、疑、邪見；4間接迷苦集滅道理：貪、瞋、慢、見取見、戒禁取見。5相應無明隨其所相應的根本煩惱是否直接或間接迷於苦理，而決定其是親迷或間接迷苦理。6 瞋對四諦理間接不解，對滅、道理也可以是直接不解。7 身、邊二見唯是親迷苦理，因為只在果報身起。**

**不與根本煩惱相應，獨起之無明，謂獨頭無明、獨行無明、不共無明。不共無明為二：1恆行不共無明：與第七末那識相應之無明。此無明乃一切凡夫無始以來相續不斷者，與我見、我愛、我慢三大惑相應，能障礙真義智。2獨行不共無明：與第六意識相應但與貪等根本煩惱不相應的無明。獨行不共無明復依與忿恨等十小隨煩惱，有俱起、不俱起之別，與小隨煩惱不俱起但與中二、大八俱起者，稱為主獨行不共無明；與小隨煩惱俱起者，稱為非主獨行不共無明。與根本煩惱相應而起的無明，謂之相應無明。**

**委細（更精確的）說者：貪、瞋、慢三，（若是與分別起的五）見、疑俱生，隨應如彼（如同前說，在見道位斷；修道位已無二取見、邪見、疑，其餘）俱生（身、邊）二見及彼相應愛、慢、無明（瞋不與二見共起），雖迷苦諦，（但）細難斷故，修道方斷；瞋、餘愛（不與二見相應的貪、慢、相應無明）等迷別事生（只迷於事境而生，非迷諦理所生），不違（見道位時對四）諦（的現）觀，故修所斷。**

**（11 其餘性質）雖諸煩惱皆有相分，而所仗（本）質（即疏所緣緣），或有或無，名緣有事（煩惱）、（緣）無事煩惱。彼（諸煩惱的）親所緣雖皆有漏，而所仗質（除了有漏）亦通無漏，名緣有漏（煩惱）、（緣）無漏煩惱。緣自地者，（所生的）相分似（本）質，名緣分別所起事境；緣滅、道諦及他地者，（所生）相分與質不相似故，名緣分別所起名境。餘（各）門分別，如理應思。**

**十煩惱現行所依的本質，即疏所緣緣。此緣可有可無，分別名為緣有事煩惱，緣無事煩惱。十煩惱相分生起的本質，可有漏可無漏，分別名為緣有漏煩惱、緣無漏煩惱。如對滅、道諦起疑、邪見、癡及相應而起的瞋、慢等，其相分/親所緣緣有漏，所依本質/疏所緣緣無漏。**

**十煩惱之相分與本質或相似或不相似，分別為：緣分別所起事境，緣分別所起名境。“事”即是有實體之事物，“名”就是概念名稱。自地之本質就是由自己第八識變的，包括器世界、根身、種子等，所以稱為“事境”。滅、道諦、他地等非自變現，而是藉著名稱得知，故稱為“名境”。由第六識變現的親所緣緣，如果其疏所緣緣是“事境”，則第六識的親所緣緣與本質相似，即是“緣分別所起事境”。滅、道、他地等非自己第八識所變現的相分，與自第六識的相分沒有直接關係，所以這種“本質/疏所緣緣”與第六識的親所緣緣不相似，稱為“緣分別所起名境”。**

**# 論隨煩惱**

**已說根本六煩惱相，諸隨煩惱其相云何？**

**頌曰：“隨煩惱謂，忿恨覆惱嫉慳誑諂與害憍，無慚及無愧，掉舉與惛沈，不信并懈怠，放逸及失念，散亂不正知。”**

**論曰：（隨煩惱）唯是（根本）煩惱分位差別（或是與根本煩惱有）等流性故，名隨煩惱。此二十種，類別有三：謂忿等十各別起故，名小隨煩惱；無慚等二遍不善（心）故，名中隨煩惱；掉舉等八遍染心故，名大隨煩惱。**

**染是指不善與有覆無記性。根據根本煩惱建立的隨煩惱，屬假法有十三種：十小隨、放逸、失念、不正知；其餘七種是根本煩惱的等流性煩惱，屬實法。這七種隨煩惱雖與根本煩惱各有體性，但隨根本煩惱同起，所以也稱隨煩惱。**

**# 論十小隨煩惱**

**云何為忿？依對現前不饒益境，憤（怒）發為性；能障不忿，執仗（兵器/打鬥）為業。謂（心）懷忿者，多發暴惡身表業故（肢體動作）。此即瞋恚一分為體，離瞋無別忿相、用故。**

**云何為恨？由忿為先（導，心）懷惡不捨，（與人）結怨為性；能障不恨，熱惱（焦躁）為業。謂（心）結恨者，不能含忍（隱忍），恒熱惱故。此亦瞋恚一分為體，離瞋無別恨相、用故。**

**云何為覆？於自作罪，恐失利譽，隱藏為性；能障不覆，悔惱為業。謂（隱）覆罪者，後必悔惱，（心）不安隱故。（覆的主體有兩種看法）（1）有義：此覆癡一分攝，《瑜伽師地》論唯說：“此癡一分故。”不懼當（來）苦（果而）覆自罪故。（2）有義（論主觀點）：此覆貪、癡一分攝，（除了不懼將來苦果）亦恐失利譽覆自罪故。論據麤顯（情況），唯說癡分，如說掉舉是貪（一部）分故， 然《瑜伽師地論》說掉舉遍諸染心，不可執為唯是貪（的）分（位假）。**

**云何為惱？（心已有）忿、恨為先，追（憶或）觸（景生情引發）暴熱狠戾為性；能障不惱，蛆螫為業（傷害折磨他人是其作用）。謂追往惡，（或）觸現違緣，心便佷戾，多發囂暴凶鄙麤言，蛆螫他故。此亦瞋恚一分為體，離瞋無別惱相、用故。**

**云何為嫉？徇（求）自名利，不耐他榮，妒忌為性；能障不嫉，憂慼為業。謂嫉妒者，聞見他榮，深懷憂慼，不安隱故。此亦瞋恚一分為體，離瞋無別嫉相、用故。**

**云何為慳？耽著財、法，不能惠捨，祕（藏）吝（嗇）為性；能障不慳，鄙畜（積蓄）為業。謂慳吝者，心多****鄙澀（淺薄窄小），畜積財法，不能捨故。此即貪愛一分為體，離貪無別慳相、用故。**

**云何為誑？為獲利譽，矯現有德，詭詐（狡猾矯詐）為性；能障不誑，邪命（不正當的謀生方式）為業。謂矯誑者，心懷異謀，多現不（誠）實、邪命（不正當的）事故。此即貪、癡一分為體，離二無別誑相、用故。**

**云何為諂？為網（蒙蔽）他故，矯設異儀（故意表現出奉承的舉止言行），險曲（虛偽不正直）為性；能障不諂（的正確）教誨為業。謂諂曲（曲意逢迎）者，為網冒他（籠絡或蒙蔽他人），曲順時宜（曲意順從迎合時宜），矯設方便，為取他意或藏己失，不（聽）任師友正教誨故。此亦貪、癡一分為體，離二無別諂相、用故。**

**云何為害？於諸有情，心無悲愍，損惱為性；能障不害，逼（迫）惱（害）為業。謂有害（人之心）者，逼惱他故。此亦瞋恚一分為體，離瞋無別害相、用故。瞋、害別相准善應說（瞋與害的區別，可參照善心所的慈悲來說明。無瞋名慈，不害名悲）。**

**云何為憍（驕傲）？於自盛事（成功的事），深生染著，（陶）醉（驕）傲為性；能障不憍，染（心/煩惱）依（之）為業。謂憍醉者，生長一切雜染法故。此亦貪愛一分為體，離貪無別憍相、用故。**

**十小隨是根據貪、瞋、癡假立的。依瞋假立有：忿、恨、惱、嫉、害；依貪假立有：慳、憍；依貪、癡假立有：覆、誑、諂。**

**# 論二中隨煩惱**

**云何無慚？不顧自（重與善）法，輕拒賢善（輕蔑賢者拒絕善法）為性；能障礙慚，生長惡行為業。謂於自（重與善）法無所顧者，輕拒賢善，不恥過惡，障慚，生長諸惡行故。**

**云何無愧？不顧世間（道德、輿論、法律等），崇重暴惡為性；能障礙愧，生長惡行為業。謂於世間無所顧者，崇重暴惡，不恥過罪，障愧，生長諸惡行故。**

**不恥過惡是（無慚、無愧）二通相，故諸聖教假說為（無慚無愧的主）體。若執不恥為二別相（如果不恥過惡同是二者各自的主體），則應此二體無差別，由斯二法應不俱生，非受、想等有此義故（非受、想以及其它心所能自己與自己同時存在，能同時起的心所，它們的主體必不相同）。若待自他（若本體相同，但無慚是自緣而起，無愧是由於他緣而起，兩者比對才能成）立二（者區）別者，（則二者）應非實有，（說無慚、愧非實有）便違聖教。若許此二（各為）實（法）而別起（不能同起），復違論說（無慚、無愧）俱遍惡心。不善心時，（無論）隨緣何境，皆有輕拒善及崇重惡義，故此二法俱遍惡心，所緣不異，無別起（沒有不同時起的過）失。然諸聖教說“不顧自他”者，自法名自（自願的），世間名他（道德法律是被動的）。或即此中拒善崇惡，於己（惡行有增）益（作用，於己善法有）損，名自他故。而論說（二者）為貪等（根本煩惱的）分（位）者，是彼等流（與貪等根本煩惱有相似性），非即彼性（貪等煩惱不是無慚無愧的本體）。**

**# 論八大隨煩惱**

**云何掉舉？令心於境不寂靜為性；能障行捨、奢摩他（定）為業。**

**（掉舉主體有三種看法）（1）有義：掉舉貪一分攝，《瑜伽師地》論唯說此是貪分故，此由憶昔樂事生故。（2）有義：掉舉非唯貪攝，論說掉舉遍染心故。又掉舉相謂不寂靜，說（不寂靜）是煩惱共相攝故，掉舉離此（不寂靜）無別相故。雖（掉舉）依一切煩惱假立，而貪位增，（假）說為貪分。**

**（3）有義（論主觀點：）掉舉別有自性，遍諸染心，如不信等。非說他分，體便非實（並非假說掉舉是其它煩惱的分位，就認為掉舉無實體），勿不信等亦假有故。而《瑜伽師地》論說（掉舉）為（非實法的）世俗有者，如睡眠等，隨他相說（就像說睡眠等實法是假立一樣，只是根據掉舉某些分位狀態而說無實體）。掉舉別相（自己的樣子）謂即囂動，令俱生（同起的心、心所）法不寂靜故。若離（其它）煩惱無別此（實有的掉舉）相，不應別說（掉舉能）障奢摩他。故不寂靜非此（掉舉的）別相（，而是包括掉舉在內的一切煩惱都能引起的共同現象）。**

**前兩觀點認為掉舉是假法，第一種看法認為掉舉是貪的分位假。第二觀點認為掉舉不只是依貪假立，掉舉是不寂靜，而不寂靜是一切煩惱共相，所以掉舉是依一切煩惱假立。第三觀點認為掉舉是實法，其表現狀態就是囂動、躁動、心理亢奮使得同起的心、心所不寂靜，然而不寂靜是所有煩惱都能引起的結果。**

**云何惛沈？令心於境無堪任（能力）為性，能障輕安、毘缽舍那（觀）為業。**

**(1) 有義：惛沈，癡一分攝，論唯說此是癡分故，（因）惛昧沈重是癡相故。（2） 有義：惛沈非但癡攝，謂無堪任是惛沈相，一切煩惱皆（能使心）無堪任，離此（一切煩惱）無別惛沈相故。雖（惛沈是）依一切煩惱假立，而癡相增（盛），但說癡分。**

**(3) 有義（論主觀點）：****惛沈別有自性，雖名癡分而是 （癡的）等流，如不信等（是實法），非即癡攝。隨他相說名世俗有（只是隨惛沉所展現某種類似癡的情況，說惛沉是世俗有的假法。實際上惛沉）如睡眠等是實有性。惛沈別相謂即瞢重（昏昧沉重），令俱生（的心、心所）法無堪任故。若離煩惱無別（沒有實法的）惛沈相，不應別說（惛沈）障毘缽舍那，故無堪任非此（惛沈個）別相（而一切煩惱之共相）。此與癡相有差別者，謂癡於境迷闇（無知不解）為相，正障無癡，而非瞢重。惛沈（是使人對）於境瞢重為相，正障輕安，而非迷闇。**

**前一觀點認為惛沉是癡的一部分；第二觀點認為惛沉是一切煩惱共同的分位假法。第三觀點認為惛沉是實法，懵重是惛沉的自相，無堪任是所有煩惱共相，不是惛沉的自相。**

**云何不信？於實（真理）、（清淨功）德、能（證聖道）不忍樂欲（不認可，不樂、不欲追求）；（使）心穢為性，能障淨信，惰依為業（懶惰依之產生，是其作用），謂不信者多懈怠故。不信三相翻信（的三種相而成）應知。然諸染法（都能使心渾濁，但）各有別相，唯此不信自相（就是）渾濁，復能渾濁餘心、心所，如極穢物，自穢穢他，是故說此（不信是使）心（污）穢為性。由不信故，（所以對）於實、德、能不忍樂欲，非別有性。若於餘事（染污或無記性等事，起）邪忍樂欲，（那只）是（與）此（不信是）因果（關係），非此（不信的）自性。**

**不忍、樂、欲非不信的自相，而是不信的結果。產生忍樂欲的狀態在很多情況下都有，例如對無記性事起忍樂欲，其主體是欲和勝解心所；對污染事起忍樂欲，其主體是欲心所，非不信心所，與不信是因果關係。由於不信，才會對染污事起忍、樂、欲，所以是因果關係。**

**云何懈怠？於善、惡品修、斷（修善斷惡的）事中懶惰為性；能障精進，增染為業。謂懈怠者，滋長染故。於諸染事而策勤（追求）者，亦名懈怠，退善法故。於無記事而策勤者，於諸善品無進退故，（其主體）是欲、勝解，非別有性，如於無記忍可樂欲，非淨非染，（精進或懈怠，）無信、不信。**

**云何放逸？於染、淨品（的事）不能防、修，縱蕩（放縱流蕩）為性；障不放逸，（成為）增惡損善（的）所依為業。謂由懈怠及貪瞋癡，不能防修染淨品法，總名放逸，非別有體。雖慢、疑等亦有此能，而方彼四（與懈怠、貪、瞋、癡比較），勢用微劣。（上四種能）障三善根（及）遍策法故。推究此（放逸自）相，如不放逸（可參考不放逸）。**

**放逸、懈怠兩者的差別，在於懈怠是實法，放逸是依懈怠貪瞋癡等四法假立。積極作惡也屬懈怠，因會使善法退步。對於非善非惡的事，不論做與不做都與懈怠無關。**

**云何失念？於諸所緣不能明記為性。能障正念，散亂所依業（成為散亂的所依是其作用）。謂失念者，心散亂故。**

**（1）有義：失念，念一分攝，《對法論》說是煩惱相應（的）念故。（2）有義：失念，癡一分攝，《瑜伽》說此是癡分故，癡令（心）念失，故名失念。（3）有義（論主觀點）：失念（癡與念）俱一分攝，由前二文影略說故（是簡略的說法）。論復說此（失念是）遍染心故。**

**云何散亂？於諸所緣（境），令心流蕩為性。能障正定，惡慧所依為業。謂散亂者（能）發惡慧故。**

**（散亂的主體1）有義：散亂，癡一分攝，《瑜伽》說此是癡分故。（2）有義：散亂，貪、瞋、癡攝，《集論》（、《五蘊論》）等說是三（者的一部）分故。《瑜伽師地論》說癡分者，遍染心故。謂貪、瞋、癡令心流蕩勝餘法故，說為散亂。**

**（3）有義（論主觀點）：散亂別有自體。（論）說三（者的一部）分者，（指散亂）是彼等流，如無慚等（屬實法），非即彼（三所）攝。（論是）隨他相（散亂的某種狀態）說，名（假說散亂是非實法的）世俗有。散亂別相謂即躁擾，令俱生（心與心所）法皆流蕩故。若（散亂）離彼三無別自體，不應別說（散亂能）障三摩地。**

**“掉舉、散亂二（作）用何別？”彼（掉舉）令易解（同一所緣境心不斷的變換想法或理解），此（散亂）令易緣（令心不斷的變換所緣境）。雖一剎那（心的理）解、（所）緣無（變）易，而於相續（心念中）有易義故。**

**染污心時，由掉、亂力，常應念念易解易緣。（問：為何心也能專注？答：）或由念（、定）等力所制伏，如繫猿猴，（二者）有暫時（伏）住。故掉與亂俱遍染心。**

**云何不正知？於所觀境，謬解為性；能障正知，毀犯（正見戒律）為業。謂不正知者，多所毀犯故。**

**（不正知的主體）（1）有義：不正知，慧一分攝，說是（與）煩惱相應慧故。（2）有義：不正知，癡一分攝，《瑜伽》說此是癡分故，令知不正，名不正知。（3）有義（論主觀點）：不正知，（慧、癡）俱一分攝，由前二文影略說故。論復說此（不正知）遍染心故（必是慧、癡都攝）。**

**八大煩惱中，放逸、失念、不正知三是假法。**

**# 論為何只立二十種隨煩惱**

**（頌中說的）“與、并、及”言，顯隨煩惱非唯二十（種），《雜事經》等說：貪等（有）多種隨煩惱故。隨煩惱名（稱）亦攝（在）煩惱（中，因為隨煩惱）是前（根本）煩惱等流性故，（卻不是根本煩惱，而是與根本）煩惱同類（的其）餘染污法，但（所以只能）名隨煩惱，（因）非（根本）煩惱攝故。**

**（本論）唯說二十隨煩惱者，（根據）謂非（根本）煩惱、唯染、麤（顯等三特性建立）故。（不在）此（二十中的其）餘染法，或此（隨煩惱）故分位，或此等流，皆此（二十）所攝，隨其類別，如理應知。**

**隨煩惱不止二十種，本論依三條件建立隨煩惱：1 非根本煩惱攝，故不包括六根本煩惱；2 唯污染性，故無邪欲、邪勝解及四不定，因為這些心所雖有“隨”的特性，但善惡不定；3 明顯生起，因為麤動，故不包括趣向、前行等微細“隨”心行。**

**# 論隨煩惱性質**

**（1 假實性）如是二十隨煩惱中，小十、大三（放逸、失念、不正知）定是假有；無慚、無愧、不信、懈怠定是實有，（不論是依佛）教（還是道）理（都）成故。掉舉、惛沈、散亂三種，有義：是假；有義（論主觀點）：是實，所引理教如前應知。**

**（2 俱生、分別屬性）二十皆通俱生、分別，隨（分別、俱生）二（類根本）煩惱勢力起故。**

**（3 諸隨煩惱相應性）此二十中，小十展轉定不俱起，互相違故，行相麤猛，各為主故。中二（與）一切不善心俱，隨應皆得（與）小、大俱起。《瑜伽師地》論說大八遍諸染心，展轉（與）小、中皆容俱起。有處說（大八中只有）六遍染心者，惛、掉增時（兩者）不俱起故。有處但說（只有惛沉、掉舉、不信、懈怠、放逸）五遍染（心）者，以惛、掉等（五大隨）違唯善故（《集論》****認為只有惛沉、掉舉、不信、懈怠、放逸與善性心所相違。失念和不正知，有癡分攝也有非癡分攝，散亂有時也為定力所伏，三者都不是唯違善法。所以但說五法是俱遍染心）。**

**《集論》認為微細的惛沉、掉舉也可俱起，麤重的不可。《瑜伽師地論》認為忘念以念為主體的那部分以及不正知以慧心所為主的那一部分，不遍污染心；但以癡為主體的那一部分忘念及不正知遍染心，所以二者也遍染心。散亂有自主體，煩惱起時心必流蕩，所以散亂是遍染心，但被定力制伏時，不遍染心。所以此三大隨煩惱非遍染心，因此《集論》說只有五大隨煩惱遍染心。玄奘法師認為共有八大隨煩惱遍諸染心。**

**（4 與諸識的相應性）此（二十）唯染故，非（與無覆無記的）第八（識）俱。第七識中，唯有大八，取捨差別如上（文所說）應知。第六識俱容有一切。小十麤猛，五識中無；中、大相通，五識容有。**

**（5 與諸受相應性）由斯（由於與前六識都相應，所以）中、大（與）五受（都）相應。（小隨與受的關係）（1）有義：小十除（諂、誑、憍）三，忿等（七只在欲界有）唯喜、憂、捨三受相應；諂、誑、憍三（三界都有，色界意識有樂），四俱除苦。**

**（2）有義（論主觀點）：忿等（七）四俱除樂；諂、誑、憍三，五受俱起，意（識）有苦受，前已說故。此（二十與）受俱相，如（解釋根本）煩惱說（的一樣），實義如是。若隨麤相（分別煩惱），忿、恨、惱、嫉、害（與）憂、捨俱；覆、慳（與）喜、捨；餘三增樂（諂誑憍與喜、樂、捨。三禪純樂，色界有諂誑憍，無慳、覆。根據）中大隨（的）麤（相，中、大與五受都相應），亦如實義。**

**（6 與別境心所相應性）如是二十與別境五，皆容俱起，不相違故。染念、染慧（失念與不正知）雖非念、慧俱（起），而癡分者（由癡產生的那一部的失念與不正知）亦得（與念、慧）相應故。（念的所緣境是過去，忿的對象是現在，兩者如何相應？答：）念亦緣現曾習類境（念也可緣取與過去相似的現在境），忿亦得緣剎那過去（境），故忿與念亦得相應。（定與散亂相違，如何共存？）染定起時，心亦躁擾，故亂與定相應無失。**

**（7 與根本煩惱相應性）中二、大八（與）十（根本）煩惱俱。小十定非（與）見、疑俱起，此（小十）相麤動，彼審細故。忿（恨、惱、嫉、害）等五法，容慢、癡俱，非（與）貪、恚並（起，此五法）是瞋分故。慳（與）癡、慢俱，非（與）貪、瞋並，（因慳）是貪分故。憍唯癡俱，（憍）與慢解別（作用不同，憍是自戀，慢緣自他而起，憍）是貪分故。覆、誑與諂，（與）貪、癡、慢俱，行相無違，（它們是）貪、癡分故。**

**憍與慢的差別：憍的對象是自己，染著自己的色、心等法，使得自心高舉。慢的對象除了自己，也可以是他人，與別人比較，抬高自己，蔑視他人。故說“憍與慢解別”。覆、誑是貪癡共起的分位假，所以來自貪的部分與癡共存；來自癡的部分與貪共存。**

**（8 隨煩惱屬性）（除諂、誑、憍外的）小七、中二唯不善攝。（諂、誑、憍）小三（與）大八，（除不善性）亦通（有覆）無記。**

**（9 界地屬性）小七中二唯欲界攝（欲界有二十）。誑、諂欲、色（界都有諂、誑、憍與大八）。餘（憍和大八）通三界。生在下地，容起上（地的八大與諂、誑、憍）十一，（因沉）耽（於）定，（所以）於他起（上地的）憍、誑、諂故（三者就是貪與貪、癡的分位，相應於沉耽於定）。若生上地，（也可）起下（地的中二與和大八）後十，（因為）邪見、愛俱容起彼（由邪見故，臨命終時謗無涅槃，起下地中二，將往生下地時也因起下地貪愛而生起下地大八，因八大遍諸染心）故。小十，生上（地眾生）無由起下（地小十），非正潤生及謗滅故（因為小隨不是用來滋潤下地生命的貪愛，也不是做為毀謗滅諦的邪見。）**

**中二大八下亦（可攀）緣上（地而起，）上緣貪等（因中二大八可隨著攀緣上地的貪、瞋等根本煩惱）相應起（自地的中二大八）故。（1）有義：小十下不緣上，（因）行相麤（顯只能就）近（生起），不遠取故。（2）有義：嫉（、憍）等亦得緣上，（因為對）於勝地法生嫉等故。大八、諂、誑上亦緣下，（上地的八大可與上地對）下（地的慢，）緣慢等相應起故；梵（天對）於（欲界）釋子起諂、誑故。憍（上地）不緣下，（因下地）非（上地眾生）所恃（為己的對象）故。**

**與根本煩惱一樣，隨煩惱也可下地起上地煩惱，上地起下地煩惱；下地煩惱緣上地，上地煩惱緣下地。隨煩惱上、下地的關係，可對照根本煩惱上下地的關係。**

**（10 學位屬性）二十皆非學（沒有分別煩惱）、無學攝，此（隨煩惱）但是染，彼唯淨故。**

**（11 所斷位屬性）後十（中二大八）唯通見、修所斷（不是非所斷，因中二大八）與（俱生、分別）二煩惱相應起故。見所斷者（的隨煩惱），隨迷諦相，或總或別（與根本）煩惱俱生，故隨所應，皆通四諦（見所斷的隨煩惱是隨著全部或部分不明四諦的根本煩惱共同生起，所以它們是隨著相應的見所斷根本煩惱，見道時一起斷）。迷諦親疏等，皆如煩惱說（隨煩惱對四諦的迷惑是直接或間接，都如其相應的根本煩惱一樣。根本煩惱直接迷，隨煩惱亦直接迷；間接也同理）。**

**前十（小隨），（1）有義：唯修所斷，（因它們）緣麤事境任運（而）生故。（2）有義（論主觀點）：亦通見、修所斷，（因它們）依（俱生、分別）二煩惱勢力起故。（人們會）緣他（人或自己的邪）見等生忿等故（，所以也屬分別煩惱）。見所斷者，隨所應、緣總別惑力，皆通四諦（見所斷的十小隨是隨著與其相應的、所緣的全部或部分的根本煩惱之力而起，因此它們也都是見道位觀四諦所要斷的對象）。（十小隨是間接還是直接不明四諦？有二觀點）此中有義：忿等但緣迷諦惑（小十隨對四諦的迷惑，是緣不解四諦的根本煩惱間接而）生，非親迷諦，（因其）行相麤淺，不深取故。有義（論主認為）：嫉等（七小隨）亦親迷諦，（譬如）於滅、道等生嫉等故。**

**忿等十應隨其相應的根本煩惱親迷惑疏迷而直接或間接迷四諦理。《成唯識論述記新編》說：嫉等亦親迷諦，“嫉等”是指除了覆、諂、誑之外的其它七小隨，滅、道勝法不能諂、誑，故無諂、誑。（我個人認為：覆是貪、癡分位，癡既親迷四諦，故覆應也親迷四諦理）。有處說：嫉、害、惱、慳、憍親迷諦理。但慳、憍是貪的分位，貪是間接迷四諦理，因此慳、憍不該親迷諦理。但如果不願法布施是慳，而知曉正法而自我陶醉是憍，則慳、憍也可說是親迷四諦。以上兩種說法，個人暫時持保留態度。**

**1親迷苦理：疑、身、邊、邪三見、不共無明；2間接迷苦理：貪、瞋、慢、見取見、戒禁取見。3相應無明隨其所相應的根本煩惱是否直接或間接迷於苦理，而決定其是親迷或間接迷苦理。4迷於集、減、道三諦的煩惱，除去身、邊二見外，只有八種。親迷集、滅、道理：疑、邪見、不共無明；5間接迷集、滅、道理：貪、瞋、慢、見取見、戒禁取見。6 瞋對四諦理間接不解，對滅、道理也可以是直接不解。**

**（12 攀緣對象）然忿等十但緣有事（實有的事物），要記本質（要依託疏所緣緣）方得生故。（中二大八可以依託本質/疏所緣緣，也可以依名稱概念等無實體的事而起）。（二十隨煩惱）緣有漏（或無漏）等，准（照）上（文所說與它們相應的根本煩惱相同）應知。**

**二十隨煩惱的親所緣緣雖是有漏，但其依託的本質，即疏所緣緣，卻可為有漏或無漏。**

**成唯識論卷第六終**

**成唯識論卷第七**

**護法等菩薩造**

**三藏法師玄奘奉　詔譯**

**# 論不定心所**

**已說二十隨煩惱相。不定有四，其相云何？**

**頌曰：“不定謂悔眠、尋伺二各二（兩類，每類各有兩種與染、不染二性）。”**

**論曰：悔眠尋伺於善染等皆不定故，非如觸等定遍（八個識）心故，非如欲等定遍（三界九）地故，立不定名。**

**四不定心所有三種特性：性不定：通善、惡、無記三性。識不遍：只在第六識有。界不遍：悔眠只在欲界有，尋伺在欲界，色界初禪有。**

**# 解釋悔和眠**

**悔謂惡作，（厭）惡所作業，追悔為性；障止（入定）為業。此即於（已經發生的）果假立（為造成後悔的原）因名，先惡所作業，後方追悔故；悔先不作（某事），亦惡所攝如追悔言：我先不作如是事業，是我惡作。**

**眠謂睡眠，令身不自在（活動），昧略為性（使心昏昧微弱，）障觀（照）為業。謂睡眠位，身不自在，心極闇劣，一門轉故（只有意識能起）。昧簡在定（昏昧不同於定中的清明），略別寤時（心的作用微弱別於醒時散心位六識都能活動，昧略顯示）令顯睡眠非無（自）體、用。有（些論說依五）無心位假立此名，（但眠並非無心，而是）如餘（五）蓋、（十）纏（一樣，是心所與）心相應故。**

**蓋，即能覆蓋障礙定與慧的因素。五蓋：一貪欲蓋、二瞋恚蓋、三睡眠蓋、四掉悔蓋、五疑法。纏，能束縛眾生使得眾生無法解脫的因素。十纏：一無慚、二無愧、三嫉、四慳、五悔、六睡眠、七掉舉、八昏沈、九瞋忿、十覆。**

**（有關悔、眠的主體）（1）有義：此二唯癡為體，（《瑜伽師地論》）說（是）隨煩惱及癡分（位假）故。（2）有義：不然，亦通善故。應說此二，（若是污）染（的，則以）癡為體，（若是清）淨即無癡（為體）。論依染分，說（此二是）隨煩惱及癡分攝。（3）有義：此說亦不應理（，二者也可以是無記性），無記非癡、無癡性故。應說惡作，思慧（各一部分）為體，（因悔是已經）明了思（考後，抉）擇所作業故；睡眠合用思想（各一部分）為體，（眠中能）思想種種夢境相故。《瑜伽師地》論俱說（悔，眠）為（非實法的）世俗有故。彼（二如屬）染污者是癡等流，（就）如（將）不信等說為癡分。**

**（4）有義（論主認為）：彼說理亦不然，非思、慧、想（有能）纏彼性故（而是眠、悔有能纏之性。故悔非污染思與慧一分，眠也非污染思與想一分，）應說此二各別有（主）體，與餘心所行相（有）別故。（論只是）隨（悔、眠顯現的）癡相說，（故）名世俗有。**

**# 解釋尋伺**

**尋謂尋求，令心匆遽，於意、言境麤轉（令意識快速活動，使意識和語言在自身的所緣境上麤顯的生起）為性。伺謂伺察（仔細觀察），令心匆遽，於意言境細轉（令心快速活動，使意識和語言在自身的所緣境上深度細密的生起）為性。此二俱以安、不安住身心分位所依為業（尋伺的作用，就是使二者成為身心安住或不安住兩種狀態的所依），並用思、慧一分為體（思的尋伺細緩，心得安住；慧的尋伺匆遽，心不安住）。於意（識、語）言（的所緣）境，不深推度（的尋）及深推度（的伺，是尋伺二者意）義類（差）別故。若離思慧，尋伺二種體類差別不可得故。**

**尋謂尋求，即淺顯的推度；伺謂伺察，即深層的推度。兩者與意識共同形成了判斷、推理等思維活動。慧心所的功能也是分析、判斷、推理。慧與尋伺的差別在於尋伺與意識共成自性分別，即對當前事判斷推理；慧與意識形成計度分別，對過去、未來事判斷推理，而非對當前的事物；念與意識形成隨念分別，對過去熟悉事之記憶分別。**

**小乘《俱舍論》認為自性分別是以尋心所為主體；計度分別是以獨散意識的慧心所為主體；如果和定中意識或獨散意識相應的念心所就是隨念分別。小乘認為五識有自性分別，但沒有其它兩種分別，所以也可以認為五識無分別；而第六識有以上三種分別，所以意識有分別的作用。大乘認為尋伺只在意識中有，所以五識沒有自性分別。三種分別的差異在於，自性分別屬現在，隨念分別屬過去，計度分別包含了過去、未來。**

**有些論認為思心所全不判斷推理，或輕度判斷推理。如《述記》卷七說“不深推度名尋，深推度名伺。.....又不深推度名思，深名惠/慧。”故依據《成唯識論述記》的說法，尋心所是以思為主體，而伺心所是以慧為主體。但思心所的主要功能是意志活動，能判斷推理的主體還是慧心所。《述記》卷七說“此有二義，一者謂思全不推度，名不深推度；二云思雖不如慧有深推度，亦淺推度故。”因此，思心所雖說能判斷推理，但不是主要功能。故能推度的，尤其深推度的是慧心所。判斷推理雖都是慧與尋伺功能，但慧心所還是起主要作用。依據這種說法，所以也可以說，尋伺不推度時以思心所為主體，推度時以慧心所為主體。**

**“二各二”者（三種說法），（1）有義：尋伺各有染淨二類差別。（2）有義：此釋不應正理，悔眠亦有染淨二故。應說（悔眠、尋伺二類）如前諸染心所，有是（根本）煩惱（性也有）隨煩惱性。此二（類）各有不善、（有覆）無記，或復各有纏（現行煩惱）及隨眠。（3）有義（論主觀點）：彼釋亦不應理，（因頌中說了）不定四後，（ 才）有此（二各二）言故。應言二者，顯（然有）二種二。 一謂悔眠，二謂尋伺。此二（類各自包含）二種（心所，悔跟眠；尋跟伺。所以每一）種類各別（有二），故（第）一（個）二言顯二（個）二種。此（兩組心所又）各有二（種性質），謂染、不染；非如善、染，各（類）唯一（種性質）故。或唯簡染（或為了與污染心所區別，不定心所除了染還包括不染），故說此言。有（些佛典對染污部分的四不定）亦說（它們）為隨煩惱故，（但）為顯不定（之）義（而不將他們歸入隨煩惱，因為還包括了不染，與唯染不同，而）說二各二言，故置此言，深為有用。**

**二各二，就是說眠悔尋伺分為兩類，每一類又分兩種心所，或者說每一類又有染污與不染污的兩種性質。此外，二各二也是為了強調四不定必定有善惡無記三性，而非隨煩惱，用以闡明有些佛典說它們是隨煩惱，只是一種方便說。**

**# 論不定心所性質**

**（1 假實性）四中，尋伺定是假有，思慧合成，聖所說故。悔眠（1）有義：亦是假有，《瑜伽》說為世俗有故。（2）有義（論主觀點）：此二是實物有，唯後二種（尋伺）說假有故。（說悔眠是）世俗有言，（是）隨他相說，非顯前二定是假有。又如內種，體雖是實，而論亦說（種子是無實法的）世俗有故。**

**（2 彼此間的關係）四中，尋伺定不相應（不同起），體類是同（都是思、慧），麤細異故。（既不能同起，為何有“有尋有伺地”？因為）依於尋伺（的）有染、離染，立三地別（有尋有伺、無尋唯伺、無尋無伺），不依彼種（類是否同時）現起有無，故無雜亂。（尋或伺）俱與前二（悔眠）容互相應（同起）。前二（悔眠之間）亦有互相應義。**

**（3 與諸識相應性）四皆不與第七、八俱，義如前說。悔眠唯與第六識俱，非五（識）法故。（1）有義：尋伺（除與意識共存）亦五識俱，《瑜伽師地》論說五識有尋伺故；又說尋伺即七分別，謂有相等（七種分別）。《雜集》復言（七分別中的）「任運分別」謂五識故。**

**七分別：1有相分別：謂於過去所受之義，諸根成熟而善於名言者所起之分別。2無相分別：謂隨過去所引者，及嬰兒等，不善於名言者所起之分別。3任運分別：謂於現前之境界，隨境之勢力，自然任運而轉者所起之分別。4尋求分別：謂觀察尋求諸法所起之分別。5伺察分別：謂於已所尋求、已所觀察者，復加以伺察安立所起之分別。6染汙分別：謂因顧戀過去，希樂未來，執著現在所起之分別。與煩惱、隨煩惱中任何一法相應所起之分別，如恚分別、害分別，皆屬染汙分別。7不染汙分別：例如善、無記等法即屬之。謂出離分別、無恚分別、無害分別，或與信等任何一善法相應所起之分別；或屬無記分別，如威儀路、工巧處及各種變化所起之分別。**

**（2）有義（論主觀點）：尋伺唯意識俱，《瑜伽師地》論說尋求、伺察等法，皆是意識不共法故；又說尋伺憂喜相應，曾不說與苦樂俱故（所以不與五識相應。對方：論也沒說與捨受相應。答：）捨受遍（在）故，可不待說。（問：前面說過意識有苦樂受，尋伺）何緣不說與苦樂俱？雖初靜慮有意（識）地樂，而不離喜，總說喜名；雖純苦處有意地苦，而似憂故，總說為憂。又說尋伺以名身（名詞、概念）等義為所緣（境），非五識身（可）以名身等義為（所緣）境故。然《瑜伽師地論》說五識有尋伺者，顯（示尋伺大）多由彼（五識引）起，非說（與）彼相應。**

**《雜集》所言「任運分別」謂五識者，彼與《瑜伽》所說（的七）分別，義各有異。彼說任運（分別）即是五識，《瑜伽》說此（任運分別）是（與）五識俱（起的）分別意識相應（之）尋伺。故彼《雜集》所引（說法），為證不成。由此五識定無尋伺。**

**（4 與諸受相應性）（1）有義：惡作憂、捨相應，唯慼行轉，通無記故（只以憂或無記的相狀顯現）。睡眠喜、憂、捨受俱起，（眠）行通歡、慼、中庸轉故。尋伺（與）憂、喜、捨、樂相應，初靜慮中（可與）意（識）樂俱故。（2）有義（論主觀點）：此四亦苦受俱，（因）純苦趣中（亦與）意苦俱故。**

**悔與憂、苦、捨相應；眠與喜、憂、苦、捨相應，眠唯在欲界，故無樂受；尋伺與五受都相應。**

**（5 與別境心所相應性）四皆容與五別境俱，（二者現）行相、所緣（境）不相違故。**

**（6 與善心所相應性）悔、眠但與十善容俱（除輕安），此（悔眠）唯在欲（界），無輕安故。尋伺容與十一善俱，初靜慮中，（有）輕安俱故。**

**（7 與根本煩惱相應性）悔但容與無明相應，此（悔）行相麤，（俱生）貪等（餘煩惱現行）細故（不相應。但悔可緣分別煩惱的貪、瞋、邪見起。）睡眠、尋伺十煩惱俱，此彼展轉不相違故。**

**（8 與隨煩惱相應性）悔與中、大隨惑容俱（中、大遍不善、染心故），非忿等十，（十小隨）各為主故。睡眠、尋伺二十容俱。眠等位中，皆（能）起彼故。**

**（9 善惡屬性）此四皆通善等三性，於無記業亦（能）追悔故。（四不定與善的關係）（1）有義：初二（悔眠）唯生得善，（因悔）行相麤鄙及（眠行相）昧略故（非加行善）。後二（尋伺除生得善）亦通加行善攝，（由）聞（思修）所成（善法）等，（都）有尋伺故。（2）有義（論主觀點）：初二亦加行善，聞思位中（也可能）有悔、眠故。**

**善的分類法多種，此處依七善分類：1 生得善；2 加行善，有聞、思、修善；3 學善，學位學人所起之善；4 無學善；5 勝義善，指涅槃。七善即是將加行善分成聞。思、修善，共七種。**

**後三（眠、尋、伺）皆通染、淨無記（有覆、無覆無記）。惡作非染（無記而是淨無記），解麤猛故（理解的對象明顯強烈。於淨）四無記中，悔唯中二（無記/威儀無記和工巧無記），行相麤猛，非定（引生，也非異熟）果故（，非能變無記也非異熟無記）。眠除第四（能變無記，因為眠）非定引生（，但通其它三種無記），異熟生（的意識）心亦得眠故。尋伺除初（異熟無記外，通三無記），彼（異熟生無記心/如前五識，理）解（力）微劣，不能尋察名等義故。**

**染無記就是有覆無記；淨無記就是無覆無記，共四種：1 異熟無記，是業力所致異熟生的六識心；2 威儀無記，又叫威儀路心，支配身體各種動作的心；3 工巧無記，也稱工巧處心，掌握各種技藝的心；4 能變無記，也稱能變化心，在定中變化種種現象的心。**

**（10 界地屬性）惡作、睡眠唯欲界有；尋伺在欲及初靜慮，餘界地法皆妙靜故（無四不定）。悔、眠生上（地）必不現起。尋伺上下亦起下上（初禪眾生可生欲界尋伺，下地眾生也會生上地尋伺），（因）下（或）上（地）尋伺能緣上（或）下（地對象）。**

**（悔、眠上下地關係）（1）有義：（欲界眾生的）悔、眠不能緣上，行相麤近（悔有局限性，眠）極昧略故。（2）有義（論主觀點）：此二亦緣上境。有邪見者悔修定故，夢能普緣所更事故（也能夢見曾入定的經驗）。**

**（11 學位屬性）悔非無學（有，證三果阿那含）離欲（界便）捨故。睡眠、尋、伺皆通三種（學位）。求解脫者（所作）有為善法，皆名（有）學故；學究竟者有為善法，皆（名）無學故。**

**此處有學是指初、二果，此二位還有悔；三果就沒有悔，因為三果不再回到欲界。**

**（12 所斷位）悔、眠唯通見、修所斷，（二者）亦（可由）邪見等勢力起故（故見所斷。悔眠）非無漏道親所引生故（所以不是非所斷，是修所斷；悔）亦非如憂，（迴小向大的憂）深求解脫故（屬非所斷，而悔是見、修所斷）。（見、修道位未斷的眠）若已斷故，（故此時的眠）名非所斷，則無學眠非所斷攝。**

**尋、伺、眠都能攀緣有實體跟無實體的境，悔只能緣有實體境。**

**尋、伺雖非真無漏道，而能引彼（無漏道），從彼（無漏也能）引生（尋伺），故通見、修、非所斷攝。（有關非所斷尋伺的性質）（1）有義：尋、伺非所斷者，於五法中（相、名、分別、正智、真如），唯“分別”攝，《瑜伽》說彼（尋伺就）是“分別”故。（2）有義（論主觀點）：此二亦正智攝，《顯揚聖教論》說正思惟是無漏故，彼（正思維）能令心尋求（伺察）等故；又說彼（正思維）是言說因故。（在）未究竟位，於（渡眾生的）藥、病等未能遍知，（所以運用）後得智中為他說法，必假尋伺，非如佛地無功用（而）說，故此（尋伺）二種亦通無漏。雖說尋伺必是分別，而不定說（尋伺）唯屬（五法中）第三（的有漏分別），後得正智中（除了有漏）亦有（無漏的）分別故。**

**名即於現象界所立之假名；相指有為法各自因緣而生，呈各種不同現象；分別乃是藉由名、相二法生起的分別心；正智為契合真如之智慧，同樣有分別跟產生言語的作用。**

**餘門（四不定其餘的性質）准上，如理應思。**

**# 論心所與心的關係**

**（問：）“如是六位諸心所法，為離心體有別自性？為即是心分位差別？”（答：）設爾（即使如此）何失？（實則）二俱有過。若（心所）離心體有別自性，如何聖教說唯有識？又如何（只）說心（能）遠（行）、獨行？（又怎麼說眾生）染淨由心？士夫六界（為何只說眾生有地、水、火、風、空、識等六界組成，而不說心所？）《莊嚴論》說（法）復云何通？如彼（論）頌言：“許心似（有染淨）二（種心）現，如是（出現）似貪等（染心），或似於信等（清淨心），無別染、善（心所）法。”**

**若（心所）即是心分位差別，如何聖教說（心所與）心相應？ 他性相應，非自性故（不同主體才能相應，自己不能與自己相應）。又如何說心與心所俱時而起，如日與光？《瑜伽論》（的）說（法）復云何通？彼（論）說心所非即心故。如彼頌言：“（若心所就是心，則）五種 （蘊）性不成，（如果這是正確的，則受、想、行三蘊就與識蘊無別，這就犯了心所是心的）分位差過失，（若是如此，心與心所生起的）因緣無別故，與聖教相違。”**

**應說（心所）離心有別自性，（但）以心（作用）勝故，（故只）說唯識等。心所依心勢力生故，說似（有）彼（心所）現，非彼即心。又識心言，亦攝心所，（二者）恒相應故。（所以說）唯識等言及現似（有）彼（心所的兩種觀點），皆無有失。此依世俗（諦，說心所別有自體），若依勝義，心所與心非離非即（心所非離心，但也不是心）。諸識（八識）相望，應知亦然（是非即非離）。是謂大乘真俗（二諦融通的）妙理。**

**依第二世俗諦，即第一勝義諦，心所有獨立自體；依第二勝義諦，心王是因，心所是果，因與果不即不離；依第三勝義諦，八個識也不即不離，何況是心所？心所必然跟心王不即不離；依第四勝義諦則一切言語心行都滅，心、心所沒有離不離的問題。**

**# 論六識的所依**

**已說六識心所相應，云何應知現起分位（六識現行與差別）？**

**頌曰：“依止根本識，五識隨（眾）緣（和合）現，或俱或不俱（起），如濤波依水。意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕。 ”**

**論曰：根本識者，（即）阿陀那識，染淨諸識生（起的）根本故。（頌中）“依止”者，謂前六轉識以根本識為共（所依）、親依（即各識自種子/因緣依）。**

**五識者謂前五轉識，種類相似（它們俱依色根、俱緣現境、俱有間斷），故總（合一起）說之。（頌中的）“隨緣現”言顯（五識）非（經）常起；“緣”謂作意、根、境等緣，謂五識身，內依本識，外隨作意、五根、境等眾緣和合方得現前，由此（眾緣的多少，五識）或俱或不俱起。外緣（和）合者，有頓（時和合，也有）漸（漸和合）故，（五識生起）如水（起）濤波，隨緣多少（而起多起少）。此等法喻，廣說如經。**

**眼識現起要俱九緣：根緣、境緣、作意緣、空緣、明緣、分別依緣第六識、染淨依緣第七識、根本依緣第八識、因緣依的種子。耳識生起不需光明，只需八緣；鼻、舌、身三識不要明緣，空緣，只需七都緣。**

**由五轉識行相麤動，所籍眾緣時多不俱，故起時少，不起時多。第六意識雖亦麤動，而所籍緣無時不具，（但）由違緣（現）故，有時不起。第七、八識行相微細，所籍眾緣一切時有，故無緣礙令總不行（此二識無障緣使它們不現行）。又五識身不能思慮，唯外門轉，起籍多緣，故斷時多，現行時少。第六意識自能思慮，內外門轉（都能起，）不籍多緣，唯除五位（不起），常能現起，故斷時少，現起時多，由斯不說此（意識）“隨緣現。”**

**# 論意識不起的五種狀態**

**（1 無想天）五位者何？生無想（天、無想定、滅盡定、悶絕、極重眠）等。無想天者，謂修彼定，厭麤想力，生彼天中，（此天）違（所有）不恒行心及心所（即前六識，以）想（心所）滅為首，名無想天，故六轉識於彼皆斷。（無想天是第四禪九天的第四天）**

**（無想天中有無六識的看法）（1）有義：彼天常無六識，聖教說彼無轉識故，說彼唯有（十二）有（支的）色支故（而沒有名支），又說彼為無心地故。（2）有義：彼天將命終位，要起轉識然後命終，彼必起（往生）下（地）潤生愛故。《瑜伽論》 說：“（彼眾生命終最）後想（心所）生已，是諸有情從彼沒故。 ”然說彼無轉識等者，依長時說，非謂全無。（3）有義（論主觀點）：（初）生時亦有轉識，彼中有（身時，）必起（該天的）潤生煩惱故（，所以最初該有轉識），如餘本有初（就像往生到其它色界天，無想天最初的本有身也）必有轉識故。《瑜伽論》說：“若生於彼，唯入（定）不起（六識）。其想若生，（就）從彼沒故。”彼本有（身）初，若無轉識（然後止住轉識），如何名入（定）？先有後無，乃名入（無心定）故。《決擇分》言：“所有生得心、心所滅，（才可）名無想故。”此言意顯彼本有（身）初，有異熟生轉識暫起，宿（由過去修無想定的）因緣力，後不復生，由斯引起異熟無記（果的一種）分位差別，說名無想，如（修）善引生（的無想和滅盡）二定（都）名善。不爾，（要不是無想天與滅盡定的）轉識一切不行，如何可言“ 唯生得（只有生起的心、心所都）滅？”故彼初（生）位（定有）轉識暫起。**

**彼天唯在第四靜慮，（四禪以）下想麤動，難可斷故，（四禪以）上無（容）無想異熟（果之）處故。即能引發無想定（的）思（心所，使心造業，業）能感彼天異熟果故。**

**（2 無想定）（頌中所說的）“及無心二定”者，謂無想、滅盡定俱無六識，故名無心。**

**無想定者，謂有異生（已）伏（三禪）遍淨（天的俱生）貪，未伏上染（四禪的貪）。（修習此定是）由出離（三界）想（的）作意為先（導），令“不恒行心、心所”滅。（此定以）想滅為首，立無想名，令身安和，故亦名定。**

**修習此定，品別有三：下品修者（修的）現法必退，（退後）不能速疾還引（恢復）現前；（死）後生彼天，不甚光淨，形色廣大，定當中夭。中品修者，現不必（定）退，設退速疾還引現前；後生彼天，雖甚光淨，形色廣大，而不最極，雖（可能）有中夭而不決定。上品修者，現必不退；後生彼天，最極光淨，形色廣大，必無中夭，窮滿壽量，後方殞沒。**

**此定唯屬第四靜慮，又唯是善，彼（修行的果報）所引（生）故。（無想定在四禪以）下、上地（都）無，（理）由（如）前說故。（此定在）四業（受報中）通三，除順現受（業）。**

**1順現受業：此生造業此生即受報；2 順生受業：此生造業來生受報；3順後受業：此生造業於後數生或千百生後才受報；4不定受業：謂所造作之善惡業，因其勢力微弱，尚無法決定會不會受報或將於何世受果報。順現受業是以勇猛心作善惡業，現世招報；順生受業是以上品心作造業，來生受報；順後受業是以中品心作善惡業，後第三生乃至千生受報；不定受業是以下品心造業，由於業力微弱，所以何時受報不確定，也可能不受報（可通過懺悔清除）。無想天受報遲速與所作業有關，無想天下品修行，可有後三種受業的方式；中品修行有順生、順後受業兩種方式；上品修行必得順生受業。**

**（無想定在何處生起？）（1）有義：此定唯欲界起，由（聽聞）諸外道說（教之）力起故（只有在欲界可聽聞外道說法，且）人中慧解極猛利故。（2）有義（論主觀點）：（在）欲界先修習已（成），後生色界（無論任何地，都）能引（此定）現前，除無想天，（已經入定不能再起無想定，其餘諸色界天乃）至（色）究竟（天都能起無想定）故。此由厭想（心所活動），欣彼（無想而招感的異熟）果（而）入，故唯有漏，非聖所起。**

**（3 滅盡定）滅盡定者，謂有無學或有學聖，已伏或離（無色界中第三）無所有（處天的俱生）貪，上（非想非非想的）貪不定。由止息想（的）作意為先，令不恒行（心、心所與）恒行染污心、心所滅，立滅盡名，令身安和，故亦名定。由偏厭受、想亦名滅彼定（滅受想定）。**

**修習此定，品別有三。下品修者，現法必退，不能速疾還引現前；中品修者，現不必退，設退速疾還引現前；上品修者，畢竟不退。**

**此定初修，必依有頂“遊觀無漏”為加行入（修此定第一次必定要依靠非想非非想定的「非無分別智無漏心」為輔助來入定。九）次第定中，（滅盡定）最居後故，雖屬有頂（非想非非想定）而無漏攝。若修此定已得自在，餘地心後（在非想非非想定外的其它欲、色、無色界等七地中任何一地都能入，此定）亦得現前。（滅盡定）雖屬道諦而是非學、非無學攝，（因為只是相）似涅槃故。（不是真涅槃所以不屬於無學；因為是似涅槃，所以不屬於有學，有學無涅槃故。）**

**此定初起，唯在人中，佛及弟子說力起故，人中慧解極猛利故。（如果在人中已修成，）後上（色、無色）二界亦得現前，《鄔陀夷經》（說意成天能入滅盡定）是此誠證，（不僅色界稱意成天）無色亦名意成天故。於（有）藏識教（理）未信受者，若生無色，不起此定，恐無色，心（會）成斷滅故；已信（唯識理者）生彼，（定）亦得現前，知有藏識不斷滅故。**

**《鄔陀夷經》說：「超段食，隨受一處意成天身，便能出入此定」。無色界也是超越段食，唯有意識存在的「意成天」，所以無色界，也可以入滅盡定。此定是三果及以上的聖人，及七地與以上菩薩所證入的定。八地以上的菩薩，能自由出入此定。**

**（滅盡定與見所斷煩惱的關係：）要斷三界見所斷惑（的聖人）方起此定，異生不能伏滅有頂心、心所（的現行與種子）故。此定微妙，要證（我或法）二空（根本無分別智並要由）隨（後而起的相）應後得（智）所引發故。**

**（滅盡定與修所斷煩惱的關係）（1）有義：（九地中）下八地修所斷惑中，要全斷欲（界煩惱），餘（七地煩惱的現行和種子或）伏或斷，然後方能初起此定，（因為）欲界惑種（不善、有覆無記）二性（種類）繁雜，障定強故。（故佛典）唯說不還、三乘無學及諸菩薩得此定故。彼（聖人）隨所應生（欲界以）上八地（任何一處），皆得後起（此定）。（2）有義（論主認為）：（三界九地中）要斷下之四地修所斷惑，餘（有頂以下四地煩惱現行與種子或）伏或斷，然後方能初起此定，（因為與）變異受俱（喜、樂、憂、苦等有變化的受共存的）煩惱種子，障定強故。彼（斷下四地煩惱的聖人）隨所應生上五地，皆得後起。**

**（問：）“若伏下惑（五到八地的煩惱）能起此（滅盡）定，後不斷退（後來也沒斷這四地的煩惱，定力也沒退步，而往）生上地者，豈生上已，卻斷下惑？”（即使生上地再）斷（下地煩惱）亦無失，如生上者斷下末那得生惑故（如生到上地才證無學的不還聖者也是後來才斷與末那識俱生的下地煩惱種）。然不還者對治力強，正潤生位（時）不（需）起（上地貪愛）煩惱，但由（上地愛）惑種潤上地生。雖（不還聖人）所伏惑，有（的會）退（而現行、有的）不退，而無伏下（不論退與不退，都沒有你們認為一定要伏下地煩惱種後才能）生上地義，故無生上卻斷下（地煩惱的過）失。**

**要入滅盡定，見所斷煩惱，不論是現行或種子都必須斷除，而修所斷煩惱種子與現行必須斷欲界到三禪四地，才能起滅盡定。有關“生上地斷下惑”的問題，三果聖人可依靠貪愛種子潤生上地，不需依靠貪愛的現行來潤生而往生上地。故“伏下生上”以及“生上斷下惑種”都不是過失，但提問者認為要伏或斷下地煩惱才能生起上地煩惱，藉此才能往生上地。**

**若諸菩薩先二乘位已得滅定，後迴心者，一切位中能起此定。若不爾者（還沒修成滅盡定就迴小向大的菩薩），或有（的菩薩）乃至七地滿心，方能永伏一切煩惱（現行，此時）雖未永斷欲界修（所斷）惑，而如已斷，（也）能起此定，（《顯揚論》）論說已入遠地菩薩（七地），方能現起滅盡定故。（也）有從初地即能永伏一切煩惱（迴小向大的不還聖人），如阿羅漢，彼十地中皆（能）起此定，（所以有的）經說菩薩前六地中亦能現起滅盡定故。**

**（4 無心位與睡眠和悶絕的關係）無心睡眠與悶絕者，謂有極重睡眠、悶絕（嚴重昏迷），令前六識皆不現行。疲極等緣所引身位，（彼）違前六識，故名極重睡眠。此睡眠時，雖無彼（眠心所主）體，而由彼（眠心所引起，且）似彼，故假說彼名。風、熱等緣所引身位亦違六識，故名極重悶絕，或此（極重悶絕，雖不覺有觸，但由寒、熱等觸塵所引起，所以）俱是觸處少分（二者都是身根、觸塵的某種分位狀態）。除斯五位，意識恒起。**

**無心睡眠不同於眠心所，它只是一種狀態，而無實體。生死以及嚴重昏迷都可歸入悶絕，此時也沒有意識。**

**（問：）“正死、生時亦無意識，何故但說五位不行？”有義：死生 (就包括在頌中的)“及、與”言顯（有七位無意識）。（論主觀點） “ 彼說非理，所以者何？”（佛典中）但說六時名無心故，謂前五位及無餘依（涅槃）。應說死生即悶絕攝，彼是最極悶絕位故。說“及、與”言，顯五無雜（顯然是說無心位只有五種，清楚無誤。頌不說六種）此顯（五位）六識斷已，後時依本識中自種還（再）起，由此不說入無餘依。**

**此五位中，異生有四，除在滅定；聖唯後三（滅盡定、無心睡眠、悶絕），於中如來、自在菩薩唯得存一（滅盡定，他們）無睡、悶故。**

**# 論八識之間的共起與相應**

**是故八識，一切有情心（第八識）與末那二恒俱轉；若起第六，則三俱轉；餘（五識）隨緣合起一至五，則四俱轉乃至八俱。是謂略說識俱轉義。**

**（一問：）“若一有情多識俱轉，如何說彼（只）是一有情？”（答：）若立有情依識多少，汝無心位應非有情。又（如果有情）他（地）分心現在前位，如何可說（該有情還屬）自（地）分有情？然立有情，依命根數或異熟識，俱不違理，彼（二無論在有心或無心位）俱恒時唯有一故 。**

**（二問：）“一身唯一等無間緣，如何俱時有多識轉？”（答：按照你們提問的邏輯，你們）既許此一（等無間緣能）引多心所（起），寧不許此（等無間緣）能引多心？又誰（規）定言此緣唯一（只有一個）？說多識俱者，（就是允）許此緣多故。又欲一時取多境者，多境現前，寧不頓取？（多個識同時認取多個所緣境時，）諸根、境等和合力齊（一起作用，認為幾個）識前後生（而非同起就）不應理故。又心所性雖無差別（都是心所），而（有六）類別者，（既允）許多（個不同的心所）俱生，寧不許心（識多個）異類俱起？又如浪、像依一（水、鏡）起多，故依一心（依一第八識，遇多緣同起，也能生起）多識俱轉。又若不許意（識）與五（識）俱取彼所緣，（意識）應不明了（當前之境，只能）如散意識緣久滅故（已經消失的境）。**

**（三問：）“如何五俱，唯一意識（能）於色等境，（同時）取一或多？”（答：）如眼等（五）識，各於自境取一或多，此亦何失？相、見（分都同時）俱有種種相（起）故。**

**見的種種相是指，見分、自證分、證自證分。**

**（四問：）“何故諸識同類不俱（如二眼識不同時起）？”（答：）於自所緣，若可了者，一（個識就）已能了，（多）餘無用故。（問：）“若爾，五識已了自境，何用俱起意識（來）了（別）為（何）？”（答：）五俱意識助五令起，非專為了（別）五識所緣。又（意識）於彼（五識）所緣能明了（所）取（境），異於眼等識（五識是直覺認識，意識是了別分辨，作用不同/見、相分不同），故非無用。由此聖教說彼意識名有分別，五識不爾。**

**（五問：）“多識俱轉，（為）何不相應？”（各識）非（緣）同境故，（意識與前五識緣同境，為何不相應？答：）設（即使緣取）同境者，彼此所依（的根）、體（自證分）、數（心所）異故，如五根、識（五根各自不同、五識之間也）互不相應。**

**《俱舍論》說“所依、所緣、行相、時及主體等五事平等，稱為相應。” 上文的意思是說，五識依託的對象、認識得對象、現行活動、生起的時間以及本體都不同，所以不相應。但心王與自己的心所，就符合上述五種條件，所以可以相應。**

**# 論八識彼此關係**

**八識（各）自（本）性，不可言定（同）一，（因各自的）行相、所依、（所）緣、（及）相應（的心所）異故，又（前五識任）一滅時，餘不（定）滅故；（前七識都各自）能（熏）、所熏（的種子）等，相各異故。（但各自主體）亦非定異，經說八識（的關係）如水波等（第八似水，前七似波，水與波）無差別故。（若必）定異（則）應非（有）因果（關係）性故，（八識關係）如幻事等，無定（相同或相異）性故。**

**如前所說（八個）識差別相，依理世俗（諦說有），非真勝義；真勝義中，心言絕故。如《楞伽經》伽他說：“心、意、識八種，俗故（依世俗諦八識各自）相有別；真（義諦）故相無別，（能）相、所相無故。”**

**第四勝義****諦中，八個識不能說有也不能說無。但在較低層次的真諦中，八識非一非異，因八個識間存在因果關係：諸轉識是由第八識種子生起，諸轉識現行又熏成第八識中自己的種子。**

**# 論一切唯識所變**

**依唯識理論解釋緣起、生死相續、三自性、三無性。即是以第八識中，心、心所的種子作為因緣，以現行的識及心所與它們的相分作為等無間緣、所緣緣、增上緣，就能使心、心所等心理活動不斷地生起，永無休止。生死相續的原因是由第八識中的業種子為增上緣，使得名言種子相續不斷的現行熏習，就能使眾生生死不斷。三自性與三無性也不離識，是心、心所及其相分、見分都是依他起性；將依他起的相、見分，虛妄錯誤的執著為真實我、法，就是遍計所執；如果對依他起事物如實認知，不增不減，直接認識色、心諸法，就是圓成實性。**

**已廣分別三能變（識的現行）相為自所變（的見、相）二分所依。（問：）“云何應知依識所變（的一切）假說我、法，非（離識）別實有，由斯一切（法中）唯有識（是實際存在）耶？”**

**頌曰：“是諸識轉變，分別、所分別，由此彼（心外實我實法）皆無，故一切唯識。”**

**論曰：“是諸識”者，謂前所說三能變識及彼心所，皆能變似（各自的）見、相二分，立“轉變”名。所變見分，說名分別，能取相故；所變相分，名所分別，見所取（的對象）故。由此正理，彼（所執）實我、法，離識所變皆定非有，（因為）離能、所取無別物故，非有實物離（見、相分）二相故。是故一切有為、無為（法），若實若假皆不離識。（唯識的）“唯”言為遮離識實物，非（否定）不離識、心所（的見、相）法等（的存在）。**

**或轉變者，謂諸內識轉（而生出）似我、法（等）外境相現。此能轉變即（心與心所，）名“分別”，（以）虛妄分別為自性故，（能轉變）謂即三界心及心所。此（心、心所）所執境名“所分別”，即所妄執實我、法性。由此分別（的識）變似（有）外境，假（說為）我、法相。彼“所分別”（的）實我、法性，決定皆無，前引教理，已廣破故。是故一切皆唯有識，虛妄分別（的識是實）有（，此理）極成故（完全成立）。“唯”（表示）既不遮不離識（的諸）法，故真（如）、空（性）等（雖不是能分別，也不是所分別，但）亦是（識內的）有性。由斯遠離增、減二邊，唯識義成，契會中道。**

**前一種觀點認為，心、心所的自證分變出見分、相分。眾生將見、相分執為真實我、法。第二種觀點認為，心、心所本身就是分別作用，能直接認識自己變出來的相分，眾生將這些幻像/相分執為真實我、法等外境。這是從不同角度來闡明唯識的道理。**

**# 唯識理論成立的根據**

**（問：）“由何教理，唯識義成？”（答：）豈不已說？（對方：）“ 雖說（但）未（說明）了，非破他義，己義便成，應更（明）礭陳（述），成此教理。”**

**（1 根據經論）如契經《華嚴經》說：“三界唯心。”《解深密經》又說：“所緣（的對象）唯識所現。”《楞伽經》又說：“諸法皆不離心。”《無垢經》又說：“有情隨心垢淨（而成垢淨的有情）。”《大乘阿毗達摩經》又說：“成就四智菩薩，能隨（時）悟入唯識無境（之理。此四智為：）一「相違識相智」，謂於一處，鬼、人、天等隨業差別所見（境）各異。境若實有，此云何成？二「無所緣識智」，謂緣過、未、夢境像等非實有境，識現可得（彼境）。彼境既無（不實際存在），餘亦應爾（其餘的境界也不是）。三「自應無倒智」，謂愚夫智若得實境，彼應自然成無顛倒，不由功用應得解脫。四「隨三智轉智」：（三智指）一「隨自在者智轉智」，謂已證得心自在者，隨（心所）欲轉變（上下各）地（境界）等皆成（八地菩薩可隨意把山河大地變成金銀琉璃世界）。境若實有，如何可變？二「隨觀察者智轉智」，謂（已）得勝定（的）修法觀者，隨觀一境，（都能見到無常、苦、空、無我以及與此境有關的）眾相現前。境若是實，寧隨心轉？三「隨無分別智轉智」，謂起證實無分別智（時），一切境相皆不現前。境若是實，何容不現？菩薩成就四智者，於唯識理決定悟入。”又《厚嚴經》伽他說：“心、意、識所緣（境），皆非離（八個識有各別的）自性，故我說一切唯有識無（其）餘（法）。”此等聖教，誠證非一。**

**（2 根據四種推理）（1如）極成眼等識，五隨一故，如餘（五識不論哪一識，都如其它四識一樣），不親緣離自色（聲、香、味、觸）等。（2）餘識（六、七、八識也屬）識故，如眼識等，亦不親緣離自（變現的）諸法。（3）此（諸識）親所緣定非離此（自識），二隨一故（因為見分與相分二者都屬同一識，故相分）如彼（識）能緣（的見分，二者都不離識，缺一不可）。（4一切）所緣法故（是心與心所見分的認識對象），如（與心、心所的）相應法（一樣），決定不離心及心所。此等正理誠證非一。故於唯識，應深信受。**

**（真實存在心外的）我、法非有，空識（被認為空幻的識）非無，離有離無，故契中道。（彌勒）慈尊依此說二頌言：“虛妄分別（的識是實）有，於此（識所生的我、法）二（相，實際上）都無；此中唯有空（此我、法二相只是空幻的影像），於彼亦有此（在空幻的我、法二相中也包含了實有的心）。故說一切法（都包括在）非空（的心、心所以及）非不空（的我、法二相）；有無及有故（否定了不存在的我、法相，並承認存在實有的心、心所），是則契中道。”此頌且依染（污的）依他（起）說，理實亦有淨分依他（起）。**

**上二頌言也可以這麼解釋：“虛妄分別有（由於心識的虛妄分別，使得我、法相生起，實際上）於此二（相）都無；此中唯有空（此我、法等一切相的本性是空），於彼亦有此（在這空性中也顯現出實際存在的心）。故說（有為、無為）一切法，非空（也）非不空；有無及有故（有能分別的心，沒有我與心外境），是則契中道。”**

**此處說一切法“不離識”而非“就是識”，因為：1無為法不同於有為法，其主體非心、心所，只能說不離識；2 認識他心時，因為他心主體不是自心，只能是自心的疏所緣緣，不是自心認識的對象，所以還需自心藉由他心為疏所緣緣，變現親所緣緣來認識。所以在認識過程中也說不離自心。沒有心外的法相，但心內的法相可以是有；而我相不論心內心外都沒有。**

**# 唯識理論與實際經驗的矛盾**

**（問：）“若唯內識似外境起，寧見世間（有）情、非情物，處、時、身、用，定、不定轉（處所確定、時候確定、眾生身不確定、作用不確定/詳見下文解釋）”（答：一切法）如夢境等，應釋此疑。**

**這是小乘提出的問題，即處定、時定、身不定、作用不定。1 處定。山在南邊，識不能使它在北，所以不是唯識。唯識以夢境回答，說夢中山在南邊，夢中北看時，山還在南邊；醒時認為山在心外，夢中時難道山在夢外；2 時定。看山時識生起，山存在，不看山時看山的眼識消失，山還在，所以醒時不是唯識。回答同上；3 身不定。眼病人看物起幻影，可說是唯識，無病之人所見物都同，應是真實，故不是唯識。唯識回答，人見水是水，惡鬼見水是膿，所以人的見一切難道真實存在？4 作用不定。眼病人幻覺之物，無真實作用，可說是唯識；無病人所見之物有實際作用，故非唯識；夢中飲食無作用，可以是唯識，醒時之飲食有作用，非唯識；海市蜃樓無實用，可說是唯識，磚土城墻有實用，非唯識。唯識的回答是，夢中飲食無作用，但夢中驚嚇雖是夢，卻有身出冷汗的實用。**

**# 論唯識理與教義的差異之處**

**（問：）“（既然心外無法，）何緣世尊說十二處？”（答：十二處是）依識所變，非（離識）別實有。（世尊）為（教人）入我空，說六二法（十二處），如（為了）遮斷見說續有情（連續）；為（使人）入法空，復說唯識，令（人）知外法亦非有故。**

**# 論唯識理論非空**

**（問：）“此唯識性豈不亦空？不爾，如何（解釋）？”（答：識的本性）非（遍計）所執（的對象）故。謂（把）依識變（的一切影像，虛）妄執（為心外）實法，理不可得，（故）說為法空，（而）非無離言（的）正智所證唯識（實）性故，說為法空。此（諸）識若無，便無俗諦，俗諦無故，真諦亦無，真俗相依而建立故。撥無（真俗）二諦是惡取空，諸佛說為不可治者。應知諸法有空、（有）不空，由此慈尊說前二頌。**

**識所變的一切，不能執為真實法，故名空。但諸識是依他起的本體，依世俗諦故名有，雖是世俗諦，也不能認為無，因如果沒有世俗諦就沒有勝義諦，即使在最高勝義諦，諸識的本體也不能說沒有，只能說無法用言語概念來表示。**

**# 論物質與唯識理論的關係**

**“（問：）若諸色處亦（以）識為體，何緣乃似（有）色相顯現，（且保持同）一類堅住相續而轉？”（答：）名言熏習（因為無始來的虛妄思維認為心外的物質有堅固、穩定、連續的性質熏習成種子）勢力起故，（可）與染淨法為依處故。謂此（色處）若無，應無顛倒，便無雜染（煩惱、業）亦無淨法，是故諸識亦（變現）似（有）色現。如《攝大乘論》有頌言：“亂相及亂體，應許為色識及與非色識（被顛倒執著的對象以及能顛倒執著的諸識。色識就是被認取的諸色，即亂相，不是眼識；非色識就是能取相的諸識，即亂體），若無餘亦無（如無被顛倒執著的亂相，就沒有能顛倒執著的亂體）。”**

**《大毘婆沙論》：色處有二十種，謂：青、黃、赤、白，長、短、方、圓，高、下、正、不正，雲、烟、塵、霧，影、光、明、闇。有說：色處有二十一，謂：前二十，及空。《述記》解釋：色識不是眼識，這裡是指諸色，因諸色是識的相分，為識的一部分，故以色識名之。色識即是亂相，相作因解，即是以色為因，心生顛倒。除了名言熏習之外，眾生的業力也導致為何心識可以變出堅硬的固態物質。如墻可擋住人畜等，但對鬼神而言，則非堅硬之物質，無法擋住鬼神通行。**

**# 論外境現量性與唯識理論的關係**

**（問：）“色等外境分明現證（可用五識直接證知），現量所得，寧撥為無？”（答：）現量證時，（那時）不執為外，後意（識）分別，（才）妄生外想。故現量境言是（識）自（己的）相分，（因為是）識所變故，亦說為有。意識所執外實色等，（是虛）妄計（度所以才）有故，說彼為無。又色等境，非色（但）似（實在的）色，非外似外，如夢（中的）所緣（境），不可執為是實外色。**

**五識對五境是現量認識，現量的認識應該是實法，但五境只是五識的相分，五識並不將它們當外境。第六識將自變的相分當外境，因為意識的認識不是現量而是虛妄計度。**

**# 論凡夫如在夢中**

**（問：）“若覺時（所見）色（等境）皆如夢境，不離識者。（為何）如從夢覺，知彼唯心（夢中所見都只是心理作用），何故覺（醒）時，於自色境不知（是）唯識（所變）？”（答：凡夫醒時）如夢未覺，不能自知，要至覺時方能追覺，（真）覺時境色應知亦爾。未真覺位不能自知，至真覺時亦能追覺。未得真覺恒處夢中，故佛說為生死長夜，由斯未（明）了色境（都是）唯識（所變）。**

**# 認識他心不違反唯識理論**

**（問：）“外色實無，可（說）非（有）內識（以外的）境。他心實有，寧非自所緣？”（答：）誰說（認識）他心非自識境？但不說彼（心）是（自心）親所緣。謂識生時（在認識他心時，在自心中有類似他心的相分生起，此相分）無實（際）作用，非如手等親執外物、日等舒光親照外境，但如鏡等似外境現，名了他心，非親能了（他心）。親所了者，謂自（心）所變（境界）。故《解深密》契經言：“無有少法能取餘法（沒有任何辦法能認識自心以外諸法），但識生時，（有）似彼（法）相（分由自識變）現，名取彼物。”如緣他心、色等亦爾。**

**認識他心，是以他心為疏所緣緣，變現自心的親所緣緣來認識。器世界是第八識變現的相分，為五識的疏所緣緣，以此為本質變現五識自己親所緣緣，認識他心道理相同。**

**# 解釋唯識含義**

**（問：）“既有異境（異於自心外的其它眾生心的存在），何名唯識？ ”奇哉固執？觸處（不動腦子）生疑。豈唯識教但說一識？（問：）“不爾如何？”汝應諦聽，若唯一識，寧有十方凡聖、尊卑、因果等別？誰為誰說（法）？何法（可求？）何（人）求（法）？故唯識言，有深意趣。“識”言總顯一切有情各有八識、六位心所、所變相見、分位差別（不相應行法）及彼空理所顯真如。（上述所說的是指八個）識自相故、（六位心所法與）識相應故，（見相）二（分識）所變故、（心不相應行法是由心、心所、色等）三分位故、（真如是前）四（類的真）實性故。如是諸法皆不離識，總立識名。“唯”言但遮愚夫所執定離諸識實有色等。若如是（了）知唯識教意，便能無倒，善備資糧，速入法空，證無上覺，救拔含識生死輪迴，非全撥無（的）惡取空者，違背教理，能成是事。故定應信一切唯識。**

**唯識不是說只有識存在，還有心所、見分、相分、色法、不相應行法、無為法、真如等。唯識的意思是說上述的一切不離識，否定識外有識可認知的實法，不否定有不離識的實法。唯識學將法分成五類：1心法，即八個識，就是識的本身；2心所法五十一個，與識相應之法；3色法，指五根、五境、法處所攝色共十一種，是識所變現；4不相應行法二十四，是以心法、心所法、色法為基礎所建立的假法；5無為法六種，真如是上述前四類法的真實道理。這五法都不離識，這就是唯識的涵義。前三法簡略的歸為實法，但細分有假有實。**

**# 論識如何生起**

**（問：）“若唯有識，都無外緣，由何而生種種分別？”**

**頌曰：“由一切種識（種子狀態的識為因），如是如是變（而生起種種心、心所法），以展轉力故（以這些現行識及其所變的種種見、相分相互為緣），彼彼分別生（故種種能的心、心所得以生起）。”**

**論曰：一切種識，謂本識中能生自果（的種種）功能差別。此（功能差別）生等流、異熟、士用、增上果，故名一切種，除離繫（果）者。（離繫果）非種生故，彼雖可證，而非種果，要現起（無漏）道，斷結得故，（無漏清淨種子對離繫果而言，）有展轉義（有間接生起之義，離繫果）非此（處）所說（的內容）。此說（的是）能生分別（的心、心所）種故。（此類種子以）此識為體，故立（種）識名，種離本識無別（體）性故。種識二言，簡非種識（為了區別於非種子的現行識）。有識（已現行的識即）非種，種（子）非（現行）識故。又（前句說的）種識言（種子狀態的識），顯識中種，非持種識，後當說故。**

**五果，果是指因緣而生、因緣而報的結果，又稱果報。佛教認為，六因得五果。果報的種類有五種：**

**1異熟果，自六因中之異熟因而來。即以惡業招來世三惡道之苦果，以善業招來世人天之樂果。苦、樂果報皆為無記性，與造業時有善惡性不同。按煩惱的程度以及動機的大小而分為上中下三品。上品惡業是指極粗重煩惱所造，且長期積累，將來墮地獄；造中品惡業會投身餓鬼；積累下品惡業則轉為傍生。或指依上中下品的善業和惡業將會轉入三善趣和三惡趣。多病的人，從病本身而言，不斷的病痛是感受等流果；從人身而言，是異熟果，二者交織在一起。但從二者的法相看，等流果與異熟果並非交織在一起。**

**2 等流果，自六因中之同類因與遍行因而來。又稱為依果、習果。依前之善心而轉生後之善行，依前之惡心而益生後之惡業，依前之無記而生後之無記，等於果性由因性而流來者。**

**3 增上果，自能作因而來。即助因而生增上緣，依增上緣所得的結果。又指能作因所得的結果，即依助業之增上力所生的結果，亦即藉造業之外的勢力而顯現的結果。又能作因與增上果有寬窄之別。**

**4 士用果，自俱有因、同類因而來。又作士夫果、功用果。謂由士夫之作用所得之果，例如穀麥等對諸農夫名士用果。“士”謂“士夫”，指人，“用”謂作用，指造作，此謂人使用工具所造作之各類事情，是指俱有因、同類因所引起之果，因其力強，故稱為士用果。《成唯識論述記》卷八本依此而謂其義有二，即：A.就人而言，此力用乃依有情而生；如農夫之於米麥，商賈之於理財，皆依彼士夫之力而成諸事業。B 就法而言，諸法之生乃因諸作具而有；如農夫因稼而成熟，商賈因貨而獲利，作者假諸作具而成就之事業，其果廣通一切有為法。《俱舍論》所謂由俱有因、相應因之作用所得之果，亦相當於今所說之士用果。**

**5離繫果，依涅槃之道力而證之者。涅槃離一切之繫縛，故云離繫。此法常住，非自六因而生者，唯以道力而證顯，故雖與以果之名，非對於六因之因體。**

**此識中種（得到等無間、所緣緣、增上緣等）餘緣助故，即便（從種子位）如是如是轉變（成現行），謂從生位轉至熟時，（為）顯變（現行的）種（子很）多，（故頌）重言“如是”。（所）謂 “一切種”攝三（類）熏習（成種、）共（相種）、不共（相種）等（全部）識種盡故。**

**一切種：三熏習種子；共相種子，眾生共業所感；不共相種子，別業所感，自受用。三熏習成種：由現行氣分熏習所成，稱為習氣。即：(一)名言習氣，即名言熏習所成種，又稱為等流種子，是一切有為法各自親因緣種子，為前七識現行熏成的種子，有詮顯自義、了別境界之功能；依之熏習成生起自身五蘊，器世界、有漏、有為、自他、善惡等諸法之種子。復分為二：1表義名言，能詮釋各種義理差別；2顯境名言，能了別境界之心、心所法。(二)我執習氣。由我執熏習而成，令有情等起自他差別，形成我執種子。復分為二：1俱生我執，通於六、七二識，除二乘無學、八地以上之菩薩、如來以外，餘皆有此熏習；2分別我執，唯限於第六識，係於異生所生起者/唯識認為我執是遍計所執所起，沒有我執種子。(三)有支習氣，乃依有支熏習所成之善惡業種。即以與第六識之思心所相應的善惡業熏成的異熟無記之業種子，為當來善惡果生起之增上緣。復分為二：1有漏善，能招可愛果報之業者。2諸不善，能招非愛果報之業者。**

**“展轉力者”，謂八（個）現（行）識及彼相應（心所）、相、見分等，彼皆互有相助力故。（頌最後一句的“分別”）即現識等（及其心所），總名“分別”，虛妄分別為自性故。（由於）分別類多故言“彼彼”。**

**此頌意說：雖無外緣，由本識中有一切種（子不同的）轉變差別，及以現行八種識（與其相應心所和它們的見、相二分）等展轉（相互影響）力故，彼彼分別而亦得生，何假外緣方起分別？諸淨法起應知亦然，（以）淨種（及其）現行為緣生故。**

**唯識認為，一切法包括心法、心所法、色法、見、相二分的產生，都有其因和緣。因就是種子，緣就是不離識的心所、色法、見、相、不相應行法、有為法等。因緣和合便產生了一切法。**

**# 論四種緣**

**（前）所說種、現（相互為）緣生（起種種能）分別（的心、心所並由其生起種種法），云何應知（一切法都是）此（種子、現行相互為）緣（所）生相？**

**緣且有四：一因緣，謂有為法（中能）親辦自果（者）。此（因緣）體有二：一種子，二現行。種子者，謂本識中（生起）善、染、無記、諸界、地等（的）功能差別，（此功能也）能引（生）次後（下一個）自類功能，及起同時自類現（行）果。此唯望彼（這些功能只對於自所引生後來自類功能以及同時的現行果），是因緣性。現行者，謂（前）七轉識及彼相應（心所，及心、心所）所變相、見、性（善、惡、無記性的事物）、界、地等。除佛果善、（四無記中）極劣無記（的異熟無記生心外），餘（皆能）熏本識生自類種，此唯望彼（這些能熏對於自類種子）是因緣性。（問：為何能熏的現行識中不包括第八識？答：如果）第八心品（也是能熏，則）無所熏故。（問：與第八識相應的心所應可做為能熏，因有第八識做為所熏。）非簡所依獨能熏故（答：並非第八識的心所不同於所依的第八識，就是能熏，因為心所沒有獨立自主性；第八識能做為所熏，是因有獨立的主體性）。（問：為何第六識中的異熟無記生心不能熏？答：因為它們）極微（弱。問：為何佛的第八識不能為所熏？答：佛果極）圓故，（故）不熏成種。**

**不能熏的心、心所有：第八識、第八識心所、極微弱的異熟生心、極圓滿的清淨第八識。**

**現行同類（轉識，前後之間）展轉相望，皆非因緣，（因為都由各）自種生故（而非前識生後識）。一切異類（現行轉識之間）展轉相望，亦非因緣，不親生故（因為不能直接的生起對方）。有說異類、同類現行，展轉相望為因緣者，應知假說或隨轉門。有（的佛典）唯說種是因緣性，彼依（種子的因緣作用比現行熏成種子更明）顯勝，（這是）非盡理（的）說（法，因為）聖說（現行七）轉識與阿賴耶，展轉相望，為因緣故（相互之間可做為因緣關係）。**

**二等無間緣，謂八現（行）識及彼心所，前聚於後（聚識）自類無間，（勢力平）等而開導，令彼（後來自類心、心所）定生。多（個）同類種（識）俱時轉（生起）故，（各識之間）如不相應（事），非此緣攝，由斯八識（之間）非互為（等無間）緣。心所與心雖恒俱轉，而相應故，和合似一，不可施設離別殊異（沒法將它們分離，）故（前一聚心與後一聚同類心，不論它們的善惡無記性或心所數目是否前後相同，都）得互作等無間緣。入無餘（涅槃前的最後一）心，最極微劣，無開導用，又無當起等無間法，故非此緣。云何知然？《瑜伽師地》論有誠說（明確說法）：“若此識（及其心所）等無間（令）彼（下一）識等決定生，即說此是彼（識）等無間緣故。”**

**心所不能獨立的做開導依，而是依附於心，與心王組成“聚”，共同被前一“聚”開導，或開導下一“聚”。等無間緣的“等”表示前一聚與後一聚識是同類，所以八個識也只能自類做自類的等無間緣及開導依。心所也不能成為心王的等無間緣，而是依附著心王成為“一聚”心。前一聚心不論屬於何種性質，都可以做為下一聚不論是善心、惡心、無記心的等無間緣。例如，前一聚善心可為後一聚惡心的等無間緣。因此，等無間緣與開導依都只能存在同類的前後“一聚心”，而不能將心王、心所拆開來看。**

**即依此義，應作是說：阿陀那識（在）三界九地，皆容互作等無間緣，下、上（地眾生）死生相（續，此第八識都能）開（導後來識）等故。有漏（第八識聚）無間有無漏（第八識聚）生；無漏（第八識聚）定無生有漏者，（因大圓）鏡智起已必無斷故。善（無漏第八識）與（有漏的）無記（第八識）相望亦然（也同有漏引無漏；無漏不能做為無記第八識之等無間緣）。**

**（問：）“此（有漏第八識在）何界（最）後（的有漏心能）引生無漏（第八識）？”（答：）或從色界或欲界（最）後（一念有漏心之後）。謂諸異生求佛果者，定（是從）色界（最）後引生無漏（第八識，）彼必生在淨居天上大自在宮，得菩提故。二乘迴趣大菩提者，定（在）欲界後引生無漏，（因色界沒法迴小向大，為了）迴趣（大菩提而）留身，唯欲界故；彼雖（身在欲界）必往大自在宮方得成佛，而本願力所留生身是（在）欲界故。**

**有義（論主觀點）：色界亦有聲聞迴趣大乘願留身者，既與教理俱不相違，是故聲聞第八無漏（識在）色界（最後有漏）心後亦得現前。然（往生到）五淨居（天的二乘，就再）無迴趣者，（因此）經不說彼發大心故。**

**阿陀那識及清淨第八識，無論何時何地都能作下一識聚的等無間緣；有漏第八可作下一有漏或無漏第八識聚的等無間緣；無漏第八不能作下一有漏的第八識聚等無間緣。**

**第七轉識，三界九地亦容互作等無間緣，（因）隨第八識生處（而）繫（在該處）故。有漏、無漏（的第七識）容互相生，（菩薩）十地位中（二者）得相引（生）故。善與無記（第七識間），相望亦然。於無記中，染與不染（末那）亦相開導，生空智果前後位中（有覆、無覆無記的第七識間也）得相引故。此欲、色界，有漏（末那）得與無漏（第七識互作等無間緣）相生，（但）非無色界（有這種事），地上菩薩不生彼（無色界）故。**

**第六轉識，三界九地有漏、無漏，善、不善等，各容互作等無間緣。（在往生某地的）潤生位等，（善、不善第六識）更相引故。（最）初起無漏（第六識），唯色界（的最）後（一念，因能起第六識的暖、頂、忍、世第一法等四種）決擇分善（加行）唯色界（能起）故。**

**不論有漏、無漏、善、不善的第六、七識聚自識可互相作為自識的等無間緣。**

**眼、耳、身識二界二地（通欲界五趣雜居地與色界的離生喜樂地）；鼻、舌兩識一界一地（只在欲界五趣雜居地。五識各以）自類互作等無間緣，善（惡、無記的五識，各自同性間）等相望，應知亦爾。**

**（有漏與無漏五識的關係）（1）有義：五識有漏、無漏，自類互作等無間緣，未成佛時容互起故。（2）有義（論主觀點）：無漏（五識只能在）有漏（五識滅除）後起，非（證）無漏後容起有漏，（因）無漏五識非佛無故。彼（非佛眾生的）五色根定有漏故，（因）是異熟識相分攝故（所以有漏五根必起有漏五識）。（問：為何有漏五根不能生無漏五識？因為）有漏（五根與無漏五識的根、境）不共，（識）必（由）俱同（所緣）境（的）根（生起，所以有漏五根）發無漏識，理不相應故。（無漏五識與有漏五根）此二於（所緣）境明昧異故。（問：無漏第六識也能依託有漏意根生起，為何無漏五識不能依託有漏五根生起？答：因為六、七識的所緣境不同，但五識與五根所緣境相同。）**

**清淨五識之等無間緣與清淨的第八識相同，只能由有漏狀態作無漏狀態的等無間緣，無漏前識五以及第八識，不能做為有漏之前五和第八識得等無間緣，因為只有成佛才有清淨的五識與第八識。**

**三所緣緣（所緣即認取的對象，第三字緣即生起的條件）。謂若“有法”是（心、心所變現出的影像，並由心、心所）帶（著該影像一起生起，是心、心所自）己（的）相（分，成為）心或相應所慮、所託（心、心所所認識、所依託的對象，就是所緣緣。即所緣本身成為使心、心所產生認識作用的條件即所緣緣。）**

**所緣緣有二含義：1 所緣，即被認識的對象，“帶己相”就是成為所緣的條件；2 緣，使心、心所生起的條件。“有法”就是某事物，《述記》認為“有法”即是“有體法”屬實法，但也可包括某些假法，只要不是遍計所執的事物就可做為所緣緣，而遍計所執是非實非假法，沒有主體，故不能做為心、心所生起的“緣”。遍計所執境不能生起心心所，而是由心、心所無中生有的生起遍計所執境。**

**“帶己相”包括變現出自己的相分，相分顯現在能緣的心、心所上，成為認識的對象，即“帶己相”。也就是說所緣本身也能成為心、心所生起所需的條件之一，就是所緣緣。但認識真如時，或自證分認取見分與證自證分時，即是夾帶體相，沒有變現出相分。**

**此（所緣緣主）體有二：一親、二疏。若（此所緣）與能緣（主）體不相離，是見分（自證分、證自證分、心、心所）等內（在的）所慮、託，應知彼是親所緣緣。若與能緣體雖相離，（但可）為（外）質能起（使心、心所能變出自己的相分，成為心、心所）內所慮、託，應知彼是疏所緣緣。親所緣緣，能緣（心起時）皆有，（因）離內所慮、託，（能緣心）必不生故。疏所緣緣，能緣（心、心所生起時，疏所緣緣或無）或有，離外所慮、託（的疏所緣緣，能緣的心、心所）亦得生故。**

**自識變的有法，名內所慮，如見分緣相分；自證分緣見分、證自證分；證自證分緣自證分；見分緣無為法、真如等，上述四種情況，因都不離識，所以稱為所慮、託。除了相分能作親所緣緣，見分、自證分、證自證分及真如都可作親所緣緣；能緣包括了見分、自證分、證自證分；“體不相離”也包括了“變帶”帶著自識所變的相分一起生起；“夾帶”不變相分而夾帶所緣生起，如根本無分別智夾帶真如而起。疏所緣緣與能緣不同體，所以必需是實法，如自識外其它識所變現物，如第八識變現的器世界就是五識的疏所緣緣，或其他眾生的識，或他人第八識所變現物都是疏所緣緣。意識認識幻覺之物，屬非實非假法，根據唯識的說法，所緣緣必須是“有法”，也就是實法。所以幻覺的影像有“所緣”的含義，但沒有“緣”的之義，因此幻覺影像以及遍計所執境都不屬所緣緣。**

**（論第八識有無疏所緣緣：）第八心品，（1）有義：唯有親所緣緣，（因異熟識及其心所只）隨業因力任運變故。（2）有義：亦定有疏所緣緣，要仗他（心）變（現做為外）質，自（第八識）方變（自親所緣緣）故。（3）有義（論主觀點）：二說俱不應理。自他身土可互受用，他所變（身土）者（可）為自（心憑藉的外）質故（，所以第八識有疏所緣緣。第一觀點不完整。但）自（識）種於他無受用理，他變為此（故由他人的種子為疏所緣緣而生起自己親所緣緣的種子）不應理故（。如果種子可用他人種子為疏所緣緣，則諸有情的種子皆平等，但實際上）非諸有情（的）種（子）皆（平）等（且數量相同）故（，各自第八識的種子及淨色根生起不需疏所緣緣；身土沒有疏所緣緣也可自變現，如佛身土，故第二觀點認為必有疏所緣緣也不盡理）。應說此（第八識心）品疏所緣緣，一切位中有無不定。**

**第七心品，未轉依位是（與第八識）俱生故，必仗（第八識的見分為）外質（才能變現自己的相分），故亦定有疏所緣緣；已轉依位，此非定有，（此時第七識）緣真如（、空、過去、未來）等無外質故。**

**第六心品行相猛利，於一切位能自在轉，所仗外質或有或無（，所以）疏所緣緣有無不定。**

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

**八個識都有親所緣緣。疏所緣緣，第八識在成佛後，有無不定；在未轉依位，眾生的身體與器世界是共同變現的，所以自識在變身體和器世界，也可以依託他人對自己身體的變現，以及他人變現的器世界，故有疏所緣緣。而淨色根與種子等相分境，完全屬於自己所變，故無疏所緣緣。成佛後，第八識能認取一切法，故有疏所緣緣，也能緣取無為法及過去未來事，所以又沒有疏所緣緣。與第八識相應之五遍行心所，因完全依賴心王，故定有疏所緣緣。成佛之後，五識疏所緣緣有無不定。**

**四增上緣，謂若有法有勝勢用，能於餘法或順或違。雖前三緣亦是（有）增上（作用），而今第四除彼（三緣，）取餘（下的一切緣，這是）為顯諸緣（作用）差別相故。此順、違用於四處轉（表現於四方面），生、住、成（就世間法）、得（證道）四事別故。**

**（雖）然增上用隨事雖多，而勝顯者唯二十二，應知即是二十二根。前五色根以本識（的種子）等所變眼等淨色（根）為（體）性。男女二根（屬）身根所攝，故即以彼（身根）少分為性。命根但依本識親種（而起的）分位假立，非別有（獨立自）性。意根總以八（個）識為性。五受根如（其各別相）應（的苦、樂、憂、喜、捨）各自受為性。信（精進、念、定、慧）等五（善）根，即以（善心所的）信（、精進）等及（五別境的）善念（、善慧、善定）等而為自性。**

**能作為增上緣的事物極多，唯識學以二十二根為主要內容；增上緣其必有三個條件：1 有法，除遍計所執外，假法、實法都有，但以實法為最主要；2 有勝勢用，對結果有顯著的作用；3 能於餘法或順或違，故不同於等無間緣只能順起，遇違則等無間緣不起。順、違變現的四方面：1 生，事物的產生；2 住，事物連續保持穩定；3 成，世間事物的成功、成就；4 得，就是證得聖道，即無為法的證得。**

**未知當知根體，位有三種（修行五位中，三位有此根）。一根本位，謂在見道（位前十五心中），除（了最）後（第十六心的這一）剎那，無所未知可當知故（此時沒什麼該知道而不知道的）。二加行位，謂煖、頂、忍、世第一法，近能引發根本位（的無分別智）故。三資糧位，謂從為得（四聖）諦現觀故，發起決定（追求最）勝善法欲（開始），乃至（還）未得「順決擇分（即加行位）」所有善根，名資糧位，能遠資生根本位故（間接幫助見道位）。於此三位信（精進、念、定、慧）等五根、意、喜、樂、捨（共九根）為此根（未知當知根的本體）性。（在資糧、）加行等位，（由）於（對以）後勝法求證（心切，也會產生）愁慼，亦有憂根，（憂根）非（真）正善根，故多不說（所以只有九根，非十根。四無色界）前三無色有此（未知當知）根者，（因）有（一類）勝見道（人，依色界四禪而證無漏，但也）傍修（無色定而）得（前三無色定）故。或二乘位迴趣大者，為證法空，（初）地前亦起（未知當知根/未證法空故）；九地所攝生空無漏（對二乘人來說，他們在九地所證得我空無漏，包含了解脫道的未知當知根、已知根、具知根，但）彼（三根）皆（屬於）菩薩此（未知當知）根攝故。菩薩見道（時前十五心），亦有此（未知當知）根，但（一般只）說地前（有未知當知根，不說見道位有），以時促故（見道位時間很短）。**

**聖諦現觀：謂於見道位，以無漏智觀四聖諦之境。即見道時（相見道）起苦集滅道之法忍、法智、類忍、類智等十六心。現見分明等同之境，稱為現觀。俱舍論卷二十三：「世第一無間，即緣欲界苦，生無漏法忍，忍次生法智，次緣餘界苦，生類忍、類智；緣集滅道諦，各生四種忍、智亦然。如是十六心，名聖諦現觀，此總有三種，謂見、緣、事。」**

**聖諦現觀有見現觀、緣現觀、事現觀三種：（1）以無漏慧於四諦之境現見分明，稱為見現觀。（2）以無漏慧及與此慧相應之心、心所共同緣四諦之境，稱為緣現觀。（3）無漏智慧及與之相應之心、心所及無表色，並生、住、異、滅等不相應法，共同對四諦能作知、斷、證、修等事業，稱為事現觀。**

**《述記》：“九地者，色六界，三無色”，九地包括色界其中的六地（色界哪六地？）個人認為九地應該是欲界、初禪未到地、色界四地和無色界前三地，空無邊處定、識無邊處定、無所有處定。見道位十六剎那：諦現觀四聖諦成八忍八智十六心，正斷三界見惑：（1）苦法智忍、苦法智，苦類智忍、苦類智。（苦諦）/（2） 集法智忍、集法智，集類智忍、集類智。（集諦）/（3） 滅法智忍、滅法智，滅類智忍、滅類智。（滅諦）/（4） 道法智忍、道法智，道類智忍、道類智。（道諦）**

**始從見道最後剎那，乃至金剛喻定，所有信等無漏九根（五善根、意、喜、樂、捨），皆是已知根性。未離欲（界）者，於上（求）解脫求證愁慼，亦有憂根，（但）非正善根，故多不說。**

**諸無學位無漏九根，一切皆是具知根性。**

**有頂（非想非非想天）雖有「遊觀無漏」（沒斷煩惱的無漏狀態，是入滅盡定的前心），而不明利，非（屬於）後三根（所攝）。**

**二十二根自性如是，諸餘門義，如論應知。（其餘的含義如《瑜伽師地論》所說的一樣）**

**《[大毘婆沙論](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%A4%A7%E6%AF%98%E5%A9%86%E6%B2%99%E8%AB%96" \t "_blank" \o "大毘婆沙論)》記載了二十二根的施設及依據：**

**五根：[眼](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E7%9C%BC" \t "_blank" \o "眼)，[耳](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%80%B3" \t "_blank" \o "耳)、[鼻](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%BC%BB" \t "_blank" \o "鼻)、[舌](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%88%8C" \t "_blank" \o "舌)、[身](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%BA%AB" \t "_blank" \o "身)根：皆於四處增上，一、莊嚴自身，二、導養自身，三、為識等依，四、作不共事。**

**意根：於二處增上，一、能[續後有](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E7%B5%90%E7%94%9F" \t "_blank" \o "結生)，二、[自在](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%87%AA%E5%9C%A8" \t "_blank" \o "自在)**[**隨轉**](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%9A%A8%E8%BD%89)**。能續後有者，如說：「識若不託母胎，名色得成羯邏藍不？不也，世尊。」自在隨轉者，如說：「世間心所引，亦為心所勞，心若於彼生，皆自在隨轉。」有說：意根於染淨品增上，如說：「心雜染故，有情雜染，心清淨故，有情清淨。」**

**男女二根：於二處增上，一、[有情](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%9C%89%E6%83%85" \t "_blank" \o "有情)異，二、分別異。有情異者，由此二根，令諸有情[男](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E7%94%B7%E6%80%A7" \t "_blank" \o "男性)**[**女**](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%A5%B3%E6%80%A7)**類別。分別異者，由此二根，形相、言音、乳房等別。謂：劫初時，無女男差別，於是處少造色生，便有男女體類，狀貌、顯形、言音、衣著、飲食、受用差別。有說：此二於染淨品增上。**

[**命根**](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%91%BD%E6%A0%B9)**：於二處增上，一、令說有根，二、令根不斷。命根若在，可說有根，及令諸根[相續](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E7%9B%B8%E7%BA%8C" \t "_blank" \o "相續)住故。有說：命根於四處勝，一、續[眾同分](https://zh.wikipedia.org/w/index.php?title=%E7%9C%BE%E5%90%8C%E5%88%86&action=edit&redlink=1" \t "_blank" \o "眾同分（页面不存在）)，二、持眾同分，三、護養眾同分，四、令眾同分不斷。**

[**五受根**](https://zh.wikipedia.org/w/index.php?title=%E4%BA%94%E5%8F%97%E6%A0%B9&action=edit&redlink=1)**：於[雜染](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%9B%9C%E6%9F%93" \t "_blank" \o "雜染)品增上，以諸有情，由受勢力，四方追求。**

**信等[五根](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%BA%94%E6%A0%B9" \t "_blank" \o "五根)：於[清淨](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%B8%85%E5%87%80" \t "_blank" \o "清净)品增上。如說：「信生能歸趣，越放逸流海，精進能除苦，慧能得清淨。」又說：「我聖弟子，具信伊師迦，能捨不善，修習善法。」又佛告慶喜：「精進能得菩提。」又說：「我聖弟子，具精進力，捨不善法，修習善法。」又說：「念能遍行，防護一切，我聖弟子，具念防護，捨不善法，修習善法。」又說：「定是正道，不定是邪道，定心得解脫，非不定心，定心能知諸蘊生滅。」又說：「我聖弟子，具三定鬘，能離不善，修於善法。」又說：「慧為世間上，能順趣決擇，能正知諸法，能盡老死苦。」又說：「一切法中，慧為最上。」又說：「姊妹，我聖弟子，能以慧刀斷諸結縛隨眠纏垢。」又說：「我聖弟子，具慧垣牆，能障惡法，增長善法。」**

**未知當知根：於未見諦，而見諦增上。為三無漏根之一，意、樂、喜、捨、信、精進、念、定、慧等九根在見道位，欲知未知之苦、集、滅、道四諦之理。在十六心中，此根只通前十五心。**

**已知根：於已見諦，除煩惱過增上。意、樂、喜、捨、信、勤、念、定、慧九根，屬修道位，雖已知四諦之理，但為除餘煩惱，於四諦之理還需一再了知。**

**具知根：於已除煩惱過，得[現法樂住](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E7%8F%BE%E6%B3%95%E6%A8%82%E4%BD%8F" \t "_blank" \o "現法樂住)增上。屬無學道，意等九根已了知四諦之理，具有其知，故稱具知。**

[**http://www.mahabodhi.org/yoga/cb/C57-01.htm**](http://www.mahabodhi.org/yoga/cb/C57-01.htm)

**成唯識論卷第七**

**成唯識論卷第八**

**護法等菩薩造**

**三藏法師玄奘奉　詔譯**

**# 論四緣依十五種依托處成立十種生起萬法的因**

**如是四緣，依十五處（意）義差別故，立為十因（分別成立十種生起諸法的原因）。云何此（十因是如何）依十五處立？**

**唯識以四緣來總括一切萬法生起的原因，而佛門中也有以十因、十五處來總括萬法生起之因。玄奘法師根據四緣與十因、十五處都是生起萬法之因，而建立了它們彼此之間的關係，如下：**

**一「語依處」謂法、名想所起語性（由諸法及名稱所產生的想，藉此想生起言語來形容描述諸法及名稱，）即依此（法、名之“想”來建立語依）處，（並根據此語依處成）立「隨說因」。謂依此語（言），隨見聞等說（出）諸義故，此即能說（的語言做）為所說（諸法、名稱的）因（就是隨說因）。有論《集論》說此（隨說因就）是名、想見，由如名字取相執著（藉著名稱、形象而成為固定的見解，並依這些見解產生種種不可改變的執著，由此執著）隨起（各種言）說故。若依彼（《集論》之）說，便顯此因（名想見）是語依處。**

**此即以能說之語言為所描述之事的因，屬增上緣。名想見，比如見到杯子的形象與聽聞了名稱，由此對杯子名稱與形象建立不可改變的見解，藉著對這種不同事物固定見解的執著，隨之產生了言語。**

**二「領受依處」，謂所觀待能、所受性（領受依處就是能受、所受所依賴的主體），即依此處立「觀待因」。謂觀待此（依賴這些事物）令彼諸事或生或住或成或得。此（諸事物）是彼（諸事物）觀待因。（觀待此法，能令彼所領受的諸事，或生起、或安住、或成就、或獲得。）**

**觀待因有三種解釋。《瑜伽師地論》：觀待此故，此為因故，於彼彼事，若求若取，此名彼觀待因。如觀待手故，手為因故，有執持業。觀待足故，足為因故，有往來業。觀待節故，節為因故，有屈申業。觀待飢渴故，飢渴為因故，於諸飲食，若求若取。隨如是等無量道理，應當了知觀待因相。根據《成唯識論》的解釋：領就是領納；受就是攝受。能受、所受俱名領納，能受是受心所，所受是除種子外一切事物。依領納/領受依處建立觀待因。此因及依賴某些事產生另外一些事，屬增上緣。觀待因是間接的所依賴，非直接。直接所依賴的增上緣是引發因跟牽引因。觀待因包括了能受、所受。此能、所有四種關係：1能受為因，所受是果；先欲食故，後方進食；2所受為因，能受為果；先對境故，方感受境之好壞；3能受為因，能受是果，由二禪喜樂而感受三禪樂；4所受是因，所受是果；如吹冷風而有潮濕感覺。**

**三「習氣依處」，謂（第八識）內、外（在世界的）種未成熟位，即依此處立「牽引因」，謂（種子）能牽引遠（將來）自果故。**

**此因即以種子未成熟狀態做為未來果的因，因為種子能牽引將來的果，屬因緣。**

**四「有潤種子依處」，謂內、外種已成熟位（已潤生），即依此處立「生起因」，謂能生起（將）近自果故。**

**此因即以成熟種子做為即將生起果的因，屬因緣。**

**五「無間滅依處」，謂心、心所（的）等無間緣。六「境界依處」，謂心、心所所緣緣。七「根依處」，謂心、心所所依六根。八「作用依處」，謂於所作業，作具（的）作用（如舟車有裝載作用，農具有耕耘收獲的作用）。即除種子（外，其）餘助現（行的）緣（惟除種子生現行、現行熏種子的親因緣外，其餘的一切疏所緣、助緣都屬作用依處）。九「士用依處」，謂於所作業，作者（的）作用（造作行為中，能生起動作的依靠。如農人勤於耕耘，行者勤於修道。）即除種子，餘作現緣（起現行或動作的實際條件都是士用依處） 。十「真實見依處」，謂無漏見，除引（生有為無漏法的）自種（外），於（無為）無漏法能助引（導得）證。總依此六立「攝受因」，謂攝受（前）五（處），辦有漏法；具攝受六，（包括成）辦無漏故。**

**第五攝受因即幫助種子現行的六個依處為因，屬等無間緣、所緣緣、增上緣。**

**十一「隨順依處」，謂無記、染、善（的）現（行及）種（子等）諸行，能隨順（或加強）同類勝品諸法，即依此（類諸行）處立「引發因」。謂能引起同類勝行（使作用更強的同類事物生起），及能引得無為法故。（隨順善性種子的現行間接的證得無為法。如欲界善法能與三界善法及無漏為因；色界善法能與色、無色界善法及無漏為因；無色界善法能與無色界善法及無漏為因。）**

**第六因即能使功能更強的同類事物更加強或由種子狀態生現行的原因，屬因緣、增上緣。**

**十二「差別功能依處」，謂有為法（的種子）各於自果有能起、（能）證（的）差別勢力。即依此處立「定異因」，謂各（自的種子）能生（三界中各）自界等果，及各（自種子）能（證）得（三乘中各）自乘（的）果故。（種子有能生自果和證得無為的差別勢力，此差別勢力，即差別功能依處。）**

**第七因即是以生出各種果的各自種子為因，屬因緣、增上緣。**

**十三「和合依處」，謂從領受（依處）乃至差別功能依處，於所生、住、成、得（的）果中有和合力（即是和合依處），即依此處立「同事因」。謂從觀待乃至定異（因），皆同生等（生起、形成、成就、證得某）一事業故。**

**第八因即以能產生共同事物的因素為因，屬四緣都有。**

**十四「障礙依處」，謂於生住成得事中能障礙法，即依此處立「相違因」。謂彼能違生等事故。**

**第九因即對事物生起有障礙作用的因素為因，屬增上緣。**

**十五「不障礙依處」，謂於生住成得事中不障礙法，即依此處立「不相違因」。謂彼不違生等事故。**

**第十因屬四緣都有。**

**# 論二因及十因的關係**

**如是十因，二因所攝：一能生，二方便。**

**（二因與十因的關係）（1）瑜伽師地論《菩薩地》說：“牽引種子、生起種子名能生因；所餘諸因，方便因攝。”此說牽引、生起、引發、定異、同事、不相違中諸因緣種，（在）未成熟位名牽引種，已成熟位名生起種。彼六因中諸因緣種，皆攝在此（牽引、生起因）二位中故。雖有（能）現起（的就）是能生因，如（六因之）四因中（也有能）生自（果的）種者，而多間斷，此略不說（四因是能生因）；或（能）親辦（自）果亦立種名，如說現行穀麥等種（屬器世界中的色法，是能生穀麥植物的因也稱為種子）。（上文的）“所餘因”謂初（隨說因）、二（觀待因）、五（攝受因）、九（相違因）及六因中非因緣法（的其餘三緣），皆是生、熟因緣種（之）餘故，總說為方便因攝。非此（生、熟）二種唯屬彼（牽引、生起）二因，（六因之）餘四因中（也）有因緣種故。非唯彼（十因中餘）八名所餘因，彼（牽引、生起）二因亦有非因緣種故（如業種子）。**

**十因中每一因都有能生因，而《瑜伽師地論》簡略的把能生因作用微弱或者常間斷的部分刪掉，只列出牽引、生起因兩類種子為能生因。但玄奘法師認為，只要有能生作用/因緣作用的，不論現行或種子都可列入能生因。因此十因中每一種都可能帶有能生因以及方便因，即使是純種子的牽引因與生起因中也帶有非能生因的業種子，而業種子即屬方便因。上文中所說的“四因中生自種者”是指六因中的引發因、定異因、同事因、不相違因。**

**（2）《有尋等地》說：“生起因是能生因，餘方便攝。”此文意說：（能生）六因中現、種（凡）是（屬）因緣者，皆名生起因，能親生起自類果故；此所餘因，皆方便攝。非此生起（因）唯屬彼因（這裡說的能生因，不只包括生起因而已，六因中其）餘五因中（也）有因緣故。非唯彼九（因）名所餘因，彼生起因中有非因緣故（如業種子）。或《菩薩地》所說牽引、生起種子，即彼（牽引、生起）二因；所餘諸因，即彼餘八。雖二因內有非能生因（如業種子），而因緣種（作用強）勝，顯故偏說。雖餘（八）因內（也）有非方便因（即因緣），而增上（作用）者多，顯故偏說（它們是方便因）。《有尋等地》說生起因是能生因，餘方便者。生起即是彼（十因中之）生起因，餘因應知即彼餘九。雖生起中有非因緣種，而（已潤種子）去果近親顯故偏說（直接生果作用明顯，故說屬能生因）。雖牽引中亦有因緣種（但這些種子還沒被潤生，即種子生種子），而去果遠，親隱故不說（直接生果的作用不顯，故不說屬能生因）；餘（九因屬）方便攝，准上（按照上述說法）應知。**

**這一觀點只將生起因當成能生因，其餘皆方便因，此觀點較前一觀點更為簡略，易為大眾所認同。**

**# 論四緣與十五處十因二因的關係**

**所說四緣，依何處立？復如何攝十因、二因？《瑜伽師地》論說：“因緣依種子（依處）立；依無間滅（依處）立等無間（緣）；依境界（依處）立所緣（緣）；依所餘（依處）立增上（緣）。”此中種子（依處有兩種看法）（1）即是三（習氣依處）、四（有潤種子依處）、十一（隨順依處）、十二（差別功能依處）、十三（和合依處）、十五（不障礙依處）。六依處中，因緣（屬）種攝；雖現四處（雖現行的其餘四處）亦有因緣，而多間斷，此（《瑜伽師地論》省）略不說；（其餘依處）亦能親辦自果（的事物都假立為種子），如外（界）麥等（雖非真種子，但）亦立種名。（2）或種子言，唯屬第四（有潤種子依處中的種子。該處相對於其它依處的種子與所生果的關係）親疏隱顯，取捨如前（文所說進行分析）。**

**因緣可依：1 依種子而立，故有六依處；2 依有潤種子依處立，故只一處。外器世界中的麥、穀的種子，依唯識道理不是種子，而是色法種子所變現的相分，但對於生芽似乎有因果關係，所以也假立為種子。其實芽也不是麥、穀種子生起，而是第八識色法種子變現。**

**言無間滅、境界處者（也有兩種觀點）（1）應知（二處）總顯（等無間、所緣）二緣依處，非唯五、六（依處有此二緣，其）餘依處中亦有中間二緣義故。（2）或唯五、六（依處有此二緣），餘處雖有而少隱故，略不說之。**

**增上緣依處是其它三緣依處之外其餘依處。**

**（2 四緣與二因關係）《瑜伽師地》論說：“因緣（屬）能生因攝，增上緣性即方便因，中間二緣（等無間、所緣緣是）攝受因攝。”雖方便（因）內（也）具後三緣而增上多，故此偏說（它屬增上緣。攝受因外的其）餘因亦有中間二緣，然攝受中（這二緣）顯故偏說。初能生（因所）攝（的範圍），進退如前（說六因或二因的分法）。**

**從二因來說，因緣是能生因，其餘三緣是方便因攝。如果對方便因再作細分，等無間緣與所緣緣屬方便因中的攝受因，而增上緣是等無間緣、所緣緣二緣之外的其餘因都屬方便因。**

**# 論五果與十因、四緣、十五依處的關係**

**“所說因緣，必應有果。此果有幾？依何處得？”果有五種。一者異熟，謂（前六識所作）有漏善及不善法所招自相續（的異熟識和）異熟生無記（的滿業果報）。二者等流，謂（先前所）習善（、惡、非善非惡）等所引同類（的諸法），或似先業（的）後果隨轉。三者離繫，謂無漏道斷（二）障，所證善無為法。四者士用，謂諸作者，假諸作具，所辦事業（或者說是“因”藉助各種“緣”而生各種果）。五者增上，謂除前四，餘所得果。**

**1 異熟果，包括真異熟的異熟識和異熟生的前六識；2 等流果有二：“習善等所引同類”，即“真等流果”是指前世習善或惡，後世也同習善惡；“似先業後果隨轉”即“似等流果”實際是異熟果，是指前世不殺生，今世得長命果報；3 離繫果，實非因緣生，無為法是不生不滅，但離繫果也是有由淨種間接引導證得之意義，故本論將其歸入因緣所生果。**

**《瑜伽》等說：“習氣依處得異熟果，隨順依處得等流果，真見依處得離繫果，士用依處得士用果，所餘依處得增上果。”（對此說法，有兩種看法）**

**（1）習氣處言，顯諸依處（能）感異熟果一切功能（不僅是習氣依處一種）。隨順處言，顯諸依處引等流果一切功能。真見處言，顯諸依處（能）證離繫果一切功能。士用處言，顯諸依處（能）招士用果一切功能。所餘處言，顯諸（所有的）依處得增上果一切功能（並非僅是其餘十一依處而已）。不爾，（對十五處的說法，）便應（範圍定得）太寬（，名稱定義得）太狹。**

**（2）或習氣者唯屬第三（習氣依處），雖異熟因餘處亦有，此（習氣依）處亦有非異熟因，而異熟因去果相遠，習氣亦爾（未成熟的種子與果相去很遠，二者有共同性），故此偏說（異熟因依習氣依處）。隨順唯屬第十一處（隨順依處），雖等流果餘處亦得，此處亦得非等流果，而此（引發）因招（感同類）勝行相（的作用明）顯，隨順（依處）亦爾，故偏說之（依隨順依處得等流果）。真見處言唯詮第十，雖證離繫餘處亦能，此處亦能得非離繫，而此證離繫相顯故偏說。士用處言唯詮第九，雖士用果餘處亦招，此處亦能招增上等（果），而名相顯（而此依處的名稱與果的名稱相同），是故偏說（依士用依處得士用果）。所餘（依處）唯屬餘十一處，雖十一處亦得餘果，招增上果餘處亦能，而此十一多招增上（果），餘已顯餘（但其餘四種依處已經用來表示其它四種果了），故此偏說（餘十一依處得增上果）。**

**如是即說，此五果中，若異熟果（與十因、四緣的關係，是由）牽引、生起、定異、同事、不相違因（得）增上緣（的輔助而）得。若等流果（由）牽引、生起、攝受（需因緣）、引發、定異、同事、不相違因（由於）初（因緣及）後（增上）緣得。若離繫果，攝受、引發、定異、同事、不相違因（得到）增上緣（輔助而）得。若士用果，（1）有義：觀待、攝受、同事、不相違因（與）增上緣得。（2）有義（論主觀點）：觀待、牽引、生起、攝受、引發、定異、同事、不相違因，（得到）除所緣緣（外的其）餘三緣（輔助而）得。若增上果，十因四緣一切容得。（前兩段五果的依處，對應第三段的因。如習氣依處所顯的諸依處，即習氣、有潤、差別功能、和合、不障礙等依處對應牽引、生起、定異、同事、不相違因。）**

**傍論已了，應辯正論。**

**# 闡明種子、現行、八識彼此之間與四緣關係**

**（1種子對現行：）本識中種容作三緣生（起）現（行的）分別（心、心所），除等無間。謂（八個識與其心所）各（有）親種，是彼因緣；（種子做）為所緣緣，（是相對）於能緣（的第八識見分）者；若種於彼（各類心、心所的生起）有能助力或不障礙，是增上緣。（種子對於）生（起清）淨現行（識的作用），應知亦爾（也是同樣的三緣）。**

**（2現行對現行：）現起分別（的同一識間），展轉相望，容作三緣，無因緣故。謂有情類自他（自識與他人識之間）展轉容作（增上、疏所緣）二緣，除等無間。自八識聚（各識之間）展轉相望，定有增上緣，必無等無間。（八個識之間做為疏）所緣緣義，或無或有。八於（前）七有（可為疏所緣緣）；（前）七於八無（不能做疏所緣緣），餘七非（第）八（生起）所仗質故。第七於（前）六，五無一有（非前五識，是第六識的疏所緣緣）；餘六於彼（第七），一切皆無（疏所緣緣義）。第六於（前）五無（疏所緣緣義），餘五於彼（第六）有，五識唯託第八相（分起）故（非依託第六、七識起，故不以第六、七識為疏所緣緣）。**

**（3）自類（識）前後，第六（識前後）容三（緣，除因緣）；餘（七）除（無因緣外，還要去掉）所緣，（因它們緣）取現境故（而非前一自識）。（如果陳那《觀所緣緣論》）許五（識）後（識）見（分能）緣前（一識）相（分）者（的觀點是正確的話，則）五、七前後（識，就同第六識）亦有三緣。前七於八，所緣容有（前七現行識不能做為第八識的疏所緣緣，但前七）能熏成彼（八識中七個識各自的）相、見種（成為第八識的親所緣緣）故（從熏習的角度而言，前七對第八識某種意義上也有做為疏所緣緣的意思）。**

**陳那認為，前五識現行相分可作為能熏，熏習成後五識相分種子而現行，如此前五識相分熏成的種子之現行就能引發後識見分，故後五識帶有前五識相分的形相，故前五識相分可作後五識見分的所緣緣。根據這種說法，第七識前識也可作後識所緣緣，前七識也可做第八識所緣緣。陳那這一段論述，應該歸到前段現行對現行中。**

**同聚異體（心王與自己的心所之間）展轉相望（兩種看法：1無所緣緣，）唯有增上，（心所不能做心王的等無間緣，而是前一聚心與後一聚心；）諸相應（的心、心所）法（生起）所仗質同（疏所緣緣，彼此）不相緣故（不能做所緣緣）；或依見分說（同聚心王、心所之見分彼此互）不相緣。（2有所緣緣，）依相分說，有相緣義，謂諸相分（可）互為（所仗的外）質（疏所緣緣而生）起（各自的親所緣緣），如識中種（是第八識的相分，但可）為觸等（心所生起自）相（分所依賴的外）質（疏所緣緣）。不爾，（生）無色（界，）彼（第八識的五遍行）應無境（可緣取而無法生起）故；設許（無色界）變（出定果）色（相分，做為所緣緣，那麼第八識的五遍行不但緣此定果色為疏所緣緣）亦定緣（生起定果色的）種（子為疏所緣緣），勿見分境不同質故（否則第八識見分及其心所見分的所緣境就不相同。）**

**前一種觀點在前七識是成立的，但第八識則不成立；第二種觀點補足了前觀點的缺失。定果色，又稱定所生色、定所引色、勝定果色、自在所生色；即指由禪定力所變現之色聲香味等境；此類色法係以勝定力於一切色變現自在，故稱定自在所生色。又此類色法通於凡聖所變，然凡聖所變現者有假實之別，若由凡夫之禪定力所變現者，為假色/不是假法，不能實用；若由八地以上之聖者，能變現有實際作用的定果色，如變土砂而成金銀琉璃，可令有情眾生真實受用。此定果色的相分境不論凡聖所變，都是依種子所生的實法，不是隨順能緣的見分之分別心生起。**

**（4與見分）同體相分（與見分同一個自證分生起的相分可）為（其）見（分的增上、所緣）二緣；見分於彼（相分），但有增上。見與自證相望亦爾（見分可為自證的所緣、增上二緣，自證可做為見分的增上緣）。餘二（自證與證自證）展轉俱（可為對方）作二緣。此中（做為見分增上、所緣二緣的相分）不依種（子狀態的）相分說，但說現起（的相分）互為緣故（，因種子除了是相分外還可作因緣）。**

**（5）淨八識（心、心所）聚，自他（每個識聚與其它識聚之間）展轉皆有所緣，（因在此位，任一心王及心所都）能遍緣（一切法）故。唯除見分非相所緣，相分理無能緣用故。**

**（問：）“既（然）現（行的）分別（心是）緣種（子）現（行而）生，種亦理應緣現、種起。現、種於種（子）能作幾緣？”（答：）種必不由中二 （等無間及所緣）緣起，（因要）待心、心所（生起後，才）立彼（等無間、所緣緣）二故。現（行心與心所）於（自所熏成的）親種，具作（因緣、增上緣）二緣；與非親種，但為增上。種望親種，亦具（因緣、增上）二緣；於非親種，亦但增上。**

**依斯內識互為（各種）緣（而）起，（由此）分別（心、心所生起的各種）因果（關係）理教皆成。所執外緣，設有無用，況違理教，何固執為？雖“分別”言，總顯三界心及心所，而隨勝者（隨其特別作用），諸聖教中多門顯示。或說為二（染、淨識）、三（業識、轉識、現識）、四（業識、轉識、現識、智）、五（業識、轉識、現識、智、相續識）等。如（《瑜伽師地論》與）餘論中具廣分別（詳細分辨說明）。**

**不離識的一切法可相互為緣，故無需外緣。有四種相互為緣的情況：1 種子對現行，除去等無間緣，種子是自己現行之因緣；是第八識見分的所緣緣；是其它種子與現行的增上緣。2 現行對現行。自己與他人的心、心所可互作增上緣和疏所緣緣，沒有等無間緣與因緣。自身的八個識，不同識聚之間，心、心所現行可互作增上緣，不能作等無間緣及因緣；能否作疏所緣緣則不定，第八識可作前七識疏所緣緣；前五識及第七識可作第六識疏所緣緣。第六識前一識對後一識，可有等無間緣、所緣緣、增上緣；其餘識自識前一識與後一識只有等無間緣跟增上緣，其餘七個識只能現量認識當下，只有第六識能認取過去事。同一聚識中，識與自己的心所可互作增上緣，如果根據相分，識與心所能互作疏所緣緣。同一識中，相分對見分、見分對自證分、自證分與證自證分相互間，能做增上緣和所緣緣；見分對相分，自證分對見分，只能作增上緣。3種子對種子，前種為後種的因緣和增上緣；非同類的種子只作增上緣。4 現行對其所熏成的種子，可作因緣和增上緣，對於不是自己熏成的種子作增上緣。5 無漏八識聚，每一聚彼此間的心、心所都能做增上緣和所緣緣，但見分不做相分所緣緣。**

**# 論有情生死相續的原因**

**“雖有內識而無外緣，由何有情生死相續？”**

**頌曰：“由諸業習氣，（以及）二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熟。”**

**（這問題有四種說法：1）論曰：諸業謂福、非福、不動，即有漏善、不善思（心所所造）業。業之眷屬（業有關的一切事物）亦立業名，（因它們也）同招引、滿（二業的）異熟果故。此（造業）雖纔起無間即滅，無義能招當（來）異熟果，（然）而（能）熏本識，起自功能，即此功能說為習氣，是（造）業（的）氣分熏習所成，簡曾、現（別於過去、現在正在造）業，故名習氣。如是習氣展轉相續，至成熟時招異熟果。此顯（習氣是）當（來異熟）果勝增上緣。**

**相、見，名色（五蘊/名即四蘊，色是色蘊）、心及心所、本、末（第八、前七識），彼（諸事中之能取、所）取皆“二取”攝。彼（二取）所熏發，親能生彼本識上功能，名二取習氣。此（二取習氣）顯（然能生）來世異熟果、心及彼相應（心所的）諸因緣種。（頌中的）“俱”謂業種、二取種俱（共同存在。業種）是疏（緣，即間接的緣/增上緣）、親緣（是二取種，直接生現行的緣，即因緣。兩者有）互相助義。業（種雖是疏緣，但）招生（果報的作用明）顯，故頌先說。**

**（頌中的）“前異熟”者，謂前前生（前生或前無數生，由）業（力所招感的）異熟果；“餘異熟”者，謂後後生業異熟果。雖二取種受果（生起的果報）無窮，而業習氣受果有盡。由（於）異熟果（是無記性，不同於造業有善、不善）性別（且要等到後世才成熟，故）難招；（為何二取種所生果無窮？因其所生）等流、增上（果，因與果）性同易感（果，且有些等流現行，熏成的種子立刻又現行，如連續的五識及第七識，故二取種所生之果無窮）。由感餘生（感招來生）業等種熟，前（、前前世熏成的業種所感招今生的）異熟果受用盡時，復別能生餘異熟果（又再生起來世的異熟果），由斯生死輪轉無窮，何假外緣方得相續？**

**此頌意說：由業、二取（種子起）生死輪迴，（二類種）皆不離識，（故）心、心所法為彼（生死的本）性故。**

**此觀點認為：以善、不善、無記業的種子為增上緣；以能、所取的二取種子（等流種子）為因緣，使得生生世世各個不同的異熟果連續不斷生起，不需藉助心外諸法。所以，不是心外的事物使得有情生死連續不斷。**

**（2）復次，生死相續由諸習氣，然諸習氣總有三種：**

**一名言習氣，謂（生起各種）有為法各別親種。名言有二：一****表義名言，即能詮義（的）音聲差別（如名稱、概念）；二顯境名言，即（除去相分，）能（顯）了境（之）心、心所法。隨二名言所熏成種，作有為法各別因緣。**

**二我執習氣，謂虛妄執我、我所種。我執有二：一俱生我執，即修所斷我、我所執；二分別我執，即見所斷我、我所執。隨二我執所熏成種，令有情等（生起）自他差別。**

**三有支習氣，謂招三界異熟業種。有支有二：一有漏善，即是能招可愛果業；二諸不善，即是能招非愛果業。隨二有支所熏成種，令異熟果（有）善惡趣別。**

**應知我執（及）有支習氣（為增上緣）於（做為因緣的名言種子所生起的種種）差別果是增上緣。此頌所言“業習氣”者，應知即是有支習氣；“二取習氣”應知即是我執、名言二種習氣，取我、我所，及取名言而熏成故，皆說名“取”。“俱”等餘文，義如前釋。**

**有即三有指三界。支即是因；有支意思就是三界之因。第二觀點認為有支習氣就是業習氣，但並不包括非善非不善的無記業，不同於第一觀點的業習氣包括了無記業。名言習氣和我執習氣就是二取習氣。三習氣中，名言習氣起因緣作用；我執與有支二習氣是增上緣。由於因緣與增上緣相互作用，使眾生生死不斷。此觀點認為有我、我所的種子，但唯識認為我、我所執不是由種子生起，而是身、邊二見所起的遍計所執。名言習氣的表義名言，其中聲音的高低起伏那部分屬色法，不能熏成種子，因為能熏的四個條件中有一條是有勝用，包括能緣勝用跟強盛勝用。色法不能緣，所以沒有勝用。表義名言的種子是由第六識熏習而成，《述記》言：“然因名故，心隨其名，變似五蘊、三性熏習成種。因名起種，故名名言種。”顯境名言就是前七識及其心所，它們本身雖非名言，但能顯所了境，所了境就是名言詮釋之境，故將它們叫做顯境名言。**

**（3）復次，生死相續（之因）由惑、業、苦。發業、潤生煩惱（引發造業的煩惱，以分別煩惱為主，也通俱生煩惱；滋潤新生命的煩惱，以第六識相應之俱生貪愛為主。此二煩惱）名惑；能感後有（能感後世生命所造）諸業名業，業所引生眾苦名苦。惑、業、苦種皆名習氣。前（惑、業）二習氣與生死苦為增上緣，助生苦故。第三（苦）習氣望生死苦能作因緣，親生苦故。頌（說的）三習氣，如應當知。惑、苦名（二）取，（惑是）能（取）、（苦是）所取故。取是（執）著義，業不得（取/執著之）名。“俱”等餘文，義如前釋。此惑、業、苦，應知總攝十二有支，謂從無明乃至老死，如論廣釋。**

**此觀點認為，生死輪迴的原因就是惑、業、苦，三者就是十二有支。二取即惑、苦；惑是能取，苦是所取。惑、業是輪迴的增上緣；苦種子是因緣。與第二觀點比較，惑的作用相當於我執習氣；業的作用相當於有支習氣；苦的作用相當於名言習氣。**

**闡明惑業苦與十二支的關係**

**然十二支，略攝為四：一能引支，謂無明、行，（行）能引（熏習成）識（、名色、六處、觸、受）等五果（的）種（子）故。此中無明唯取能發正感後世（果報所造的）善惡業者，即彼（無明）所發（動而造業）乃名為行。由此，一切順現受業、別助當業（今生造業今生就受報的業，及各別輔助生起來生果報所造的業）皆非行支。**

**此處所說的無明，只取能感招後世之善、惡總業果者，即未來生的異熟識以及名色、六處、觸、受。這種無明所發起的造作，就是 “行”。那些不能發業或各別助感業報的無明，則非此處所說的無明。**

**二所引支，謂本識內親生當來異熟果（所）攝（的）識（、名色、六處、觸、受）等五（支的）種(子)，是前（無明、行）二支所引發故。此（五支）中（的）識種謂本識（中生起來世異熟識的）因。除後三因（，以及部分識種子/指引業種子），餘因（剩餘的種子，即五蘊種子）皆是名色種攝。後之三因，如名次第，即後三（支的）種。或名色種總攝五因，於中隨勝（用，在名色種子中分別建）立餘四（支）種。（如同前述，）六處與識總別（總體與各別的關係）亦然（六處與識也如名色種一樣，可以總攝六處，別攝內六根、外六塵、生六識；識是總，分別建立名色、六處、觸、受四種。）**

**能引支就是無明、行，能引出下一期生命，分別屬惑、業，所引出的是行所熏成的識等五支的種子。無明及行的現行及種子，都屬於能引支，能引未來的果報體。所引的果報體，是在造業時，同時在第八識中熏成來生果報體的識、名、色、六入、觸、受五支種子。這些都還在種子狀態，還未感招果報，所以屬牽引因。牽引因包括能引支及所引支。名色包括識、六處、觸、受之外餘下的種子，也包括了五蘊種子。名色中的名包括五蘊中之受、想、行、識四蘊，色即色蘊。六處種就是內六根的種子。六處即內六根、外六境、六識的匯總之處。十二因緣中之六入就是六根。入為涉入之義，六根六境互涉入而生六識，故名六處。處為所依之義，六根、六境為生起六識所依之處，故名處。**

**《集論》說識（支）亦是能引，（因為該論將第八）識中（引、滿）業種（子）名識支故，（引業種能招感來生異熟識，滿業能感來生名色等餘四支，因此將識支歸入能引支；而將未來親生）異熟識（的等流）種（子歸入）名色攝故。《緣起》經說識支通能、所引，（因為該經將）業種（以及親生異熟）識（之等流）種俱名識故，（而親生異熟）識（的種子及業種）是名色（生起之所）依，非（屬於）名色攝故（，因此識支通能引、所引）。**

**《集論》將種子狀態的識支歸到能引支，因該論將引、滿業種子歸到識支，而將親生異熟識的種子歸到名色支。引業種子能引而感招將來異熟識的生起，而滿業種子能感招將來名色等四支生起，所以識支可歸於能引支。《緣起經》將引業、滿業種子以及親生異熟識之名言種子通通納入識支，識支不屬於名色支，但又是生起名色等所引支的所依，因此既是能引，也通所引。業種子又稱業習氣、異熟習氣、有支習氣、有分熏種子、有受盡相種子，略稱業種，即第六識善惡思心所造業熏成之種子，有幫助其他羸劣無記之種子生起現行之功能。八識心、心所法中，唯第六識相應之思心所能造作善惡業，能熏成業種子也自熏成第六識思心所種子。因此，思心所熏成的種子有二種功能：一為自生第六識思心所之現行之功能；二為助長其他羸劣無記之種子生起現行之功能。能生現行之功能者，稱為名言種子；有輔助其他種子現行之功能者，稱為業種子，對現行果非親因緣故。第八識於三性中，為極劣無記之識體，故做為因緣的名言種子亦為羸劣無記之種子，自己無力生果。業種子即資助第八識無記之名言種子現行，決定將來三界五趣之果。**

**（問：五支種子是前後熏習，還是同時？）識等五種由業熏發，雖實同時，而依主伴（識支是主，餘四是伴）、總別（名色是總體，後三是部分）、勝劣（六處作用強大，觸、受微弱）、因果（觸是因，受是果。五支有這些）相異，故諸聖教假說（五支有）前後。或依當來現（行）起（時之）分位有次第故，說有前後。由斯，識等（五）亦說（有前後次序是指）現行（而非種子，因為在）因時定無現行義故。復由此說生引同時（已潤生之種子與所引生的果同時，雖五支同時受熏成種子，但卻不同時現行，因為種子現行還需潤生，而種子已）潤、未潤（生的）時（間）必不俱故。**

**五支次第生起如下：識緣名色，名是受想行識蘊，色就是色蘊，意思就是：五蘊種子跟隨著識種子現行而現行；名色緣六處，就是眼耳鼻舌身意六根，六根的種子跟隨著名色種子現行而現行；六處緣觸，有了六根就會有接觸境界時，就是觸種子隨逐六根種子現行而現行；觸緣受，有觸就一定有感受，這是受種子跟隨著觸種子現行而現行。**

**三能生支，謂愛、取、有，（直接）近生當來（的）生、老死故。（所引支的受種子現行時，有兩種受：內異熟受及外境界受。）謂緣（感受內異熟識時，由）「迷內異熟果愚（即十二支的無明，引）」發正能招後有諸業（由此愚引起造作能感招來生果報之業，以此造作）為緣引發（熏成）親生當來生、老死位（的識、名色、六入、觸、受）五果種已。復依「迷外增上果愚」，緣境界受發起貪愛，緣愛復生欲（、見、戒禁、我語）等四取。愛、取合潤能引業種及所引因（合潤做增上緣的業種及做為因緣的五支種現行），轉名為有，（因為業種與五支種）俱能（生起）近有、後有（中有或來生、下下生或者以後無數來世某生之）果故。有處唯說業種名有，（因為）此（引、滿業種）能正感異熟果（即來生的異熟識與異熟生）故。復有唯說（識等）五種（子）名有，（因為是）親生當來識等（現行五支的）種故。**

**近有到底是來生，還是中有身，或是當前本有身下一段時間的存在？玄奘法師沒有確切說明，似乎哪種解釋都合理，但根據後文，近有應該是指中有或者是下一生。愛、取、有是能生支，屬生起因。來世生命的生起，是由今生熏成的識、名色、六入、觸、受種子於將死時，依 “迷外增上果愚”在接觸外境界時，起強烈的貪愛現行，由貪愛而生起“取”。愛、取合潤，令來生的行、識、名色、六入、觸、受種子現行，而成後世的生命果報體，稱為有。所引支的五支種子起現行即是生、老死。**

**四取：1欲取，即於欲界煩惱中，除五見外，執取其餘之貪、瞋、慢、無明、疑及十纏。就是以色、聲、香、味、觸五欲為執著對象生起的愛，四諦修道五部各有五貪、五瞋、五慢、五無明，四諦各有一疑，合為二十四。加上十纏，共有三十四事。2見取，即執取五見中之身、邊、邪、見取等四見，再配於三界之四諦，計有三十事。以三界苦諦之下各有身、邊、邪、見取等四見；集、滅、道等三諦則各有邪見、見取見等二見。3戒禁取，即執著非正因、非正道為正因、正道，於三界之苦、道二諦中皆各有此見，計有六事。此戒禁見使修行者由此而誑惑，妄計自餓等法為生天之道；使出家眾執著可愛之境，而捨離清淨道。或如外道之妄計牛、狗等戒，故於五見之中，唯獨別立此一見。4我語取，即緣一切內身所起之我執，亦即執取色界、無色界之貪、慢、無明、疑等四煩惱，再配於色、無色二界中四諦修道之五部，計有十貪、十慢、十無明、八疑等三十八事。綜合上記之四取，總成一零八事，稱為四取百八事。**

**四所生支，謂生、老死，是愛、取、有近所生故。謂從中有（身）至本有（身）中，（只要還）未衰變來，皆生支攝；諸衰變位總名為老；身壞命終乃名為死。**

**唯識認為所引支的五支都是種子非現行，所引五支種現行的表現狀態就是生、老死。有情於死時，現行的受能引起能生支，能生支就是愛、取、有，能引發來世的新生命。有是假法，由愛、取共同潤生而起，即行、識、名色、六處、觸、受等六支種子共同現行的狀態。前十支是因，後二支是果，即生、老死。生、老死屬假法，由現行的識、名色、六處、觸、受所成的分位假。唯識的因果是二世一重因果，不同於小乘的三世兩重因果。小乘只承認六個識，認為五支是從入胎到幼年時期，即識支是入胎第一剎那，第二剎那到六根尚未完備階段是名色，六根完備將出胎為六入，出胎後只有觸覺，不別苦樂，之後漸長而漸知苦樂則是受。**

**（為何老死同立一支？）老非定有，附死立支。“病何非支？”不遍（三界九地、不）定故。老雖不定（有），遍故立支。諸界趣生，除中夭者，將終皆有衰朽行故。**

**“名色不遍，何故立支？”定（遍）故立支。胎、卵、濕生者，六處未滿（時無前六識），定有名色故（此時名即第七識）。又名色支亦是遍有，有色（界眾生）化生（最）初受生位，雖具五根而未有用，爾時未（可）名六處支（只能稱名色支）故。初生無色，雖定有意根而（意識）不明了，（此時）未（可）名意處（意識）故（只有名色存在，故名色支是普遍存在）。由斯《瑜伽師地》論說：“十二有支一切（或任）一（支的一部）分，上二界（都）有。”**

**“愛非遍有，寧別立支？生惡趣者，不愛彼故。”定（有）故別立。（只要）不求無有（解脫生死），生善趣者，定有愛故。（即使）不還（果聖人）潤生（時），愛雖不起，然如彼取（支的我語取，）定有（愛）種（做為不還果聖人潤生的助力）故。又愛亦遍生惡趣者，於（對於第七識所）現我境亦有愛故；依無希求惡趣身愛，《緣起》經說非有，非彼全無。**

**即使是生在惡道，也有愛支，即第七識緣第八識見分所起自心相分的愛執，即第七識的俱生我執。**

**“何緣所生（支只）立生、老死，（而）所引（支）別立識等五支？”因位難知差別相故，（只好）依當（來產生的）果位，別立五支（的因）。謂續（新）生（命）時（識最先生起，是由於）因識相顯（最先現行）；次（六）根未滿，名色相增；次根滿時，六處明盛，依斯發觸，因觸起受，爾時乃名受果究竟（該受的果報完成/受現行完成）。依此果位，立因為五。果位易了差別相故，總立（生、老死）二支，以顯（生/行苦、老/壞苦、死/苦苦）三苦。然所生果，若在未來，為（使人對三苦）生厭故說生、老死；若至現在（的果），為令（人）了知分位（各階段）相生（之理），說識等五。**

**“何緣發業（者只）總立無明，（而）潤業位中別立愛、取？”雖諸煩惱皆能發、潤（業），而發（起造）業位無明力增（強），以（無明）具十一殊勝事故，謂所緣等（十一種殊勝的作用普遍存在一切心位），廣如《緣起》經說。於潤業位愛力偏增，說愛如水能沃潤故，要數溉灌方生有芽，且依初、後（依潤業位前後狀態）分（立）愛、取二（由愛潤業，隨即產生執取，故立二支。在發業位，造業發生後）無重（來再引）發義，（故只）立一無明。雖取支中攝諸煩惱，而愛潤（生作用）勝（過取），說是愛增。**

**發業立無明一支，因發業階段無明力量強大；潤業立愛、取二支，因為先由愛潤業之後，再執取，故立二支。無明發業作用增盛，以具十一殊勝顯故：1）所緣殊勝，遍緣善、染品法故，即無明遍存在眾生的一切心中。2）行相殊勝，隱覆真實，顯現虛妄以為行相故。3）因緣殊勝，普於惑、業生雜染，能作因緣根本依處故。4）等起殊勝，能發起能引、所引、能生、所生緣起法故。5）轉異殊勝，即此無明能轉作四種無明緣：a隨眠轉異無明，b纏縛轉異無明，c相應轉異無明，d不共轉異無明。6）邪行殊勝，於諸諦中能發起增益、損減二種邪行故。7）相狀殊勝，無明有二種相：a微細自相，體性微隱難知。b遍於愛、非愛、俱非境界共相轉故。8）作業殊勝，無明略有二種所作事業：a普能造作一切流轉所依事業。b普能造作一切寂止能障事業故。9）障礙殊勝，障礙慧根勝法，及聞所成智等廣法故。勝法即四菩提法，廣法即真如，遍一切法故。10）隨縛殊勝，三界中乃至有頂有情，無明隨眠隨縛，未缺未滅故。11）對治殊勝，二種妙智所對治故。即少分無量法界智聲聞獨覺，和全分無量法界智菩薩佛。**

**(十二支只能與自地其它支互做為緣，還是也能與他地的支互作為緣？答：) 諸緣起支皆依自地。（但十二中的）有（支）所發（的）行，（也可）依他（地）無明，如下無明發上地行。不爾，初伏下地染者所起上（地）定，應非行支，（因）彼（時上）地無明猶未起故。**

**一般而言，是受界地的限制，但有支中名色中識蘊所起無明所發行或不是感招來生異熟果的行，並不完全受限，如欲界無明所起的修行，可引發上地定。上地無明不能引發下地“行”。**

**“從上、下地（往）生下、上者，彼緣何（地的）受而起愛支？”彼愛（除了緣現居地受）亦緣當（往）生地受，若現、若種（不論是依著往生地的受而起愛現行，或者不還果聖人緣往生地的受而得到愛種子的助力往生，都）於理無違。**

**（十二支是同世，還是異世？）此十二支，十因（與）二果定不同世。（十）因中前七（支）與愛、取、有，或異（世）或同。若（生、老死）二、（愛、取、有）三、（餘）七，（這三類）各（類自身必）定同世。如是十二，一重因果足顯輪轉及離斷常。施設兩重實為無用，或應過此便致無窮。**

**唯識認為十二因緣用二世一重因果即可表明，是依種子的熏習來展開。前十支是因，後二支是果，十二支同屬一重因果。無明、行、識、名色、六入、觸、受，前二分屬惑、業，後五是苦種，前七支是牽引因，同屬一生。愛、取、有三可與前七支同一生，也可不同一生。唯識大致上認為無明到有屬同世，而生、老死屬來生，所以是二世一重因果。如果是順生受業，則今生的無明發行所熏成的識等五支種子，今生將死時，起愛、取，愛取合潤今生熏習成的所引支五類種子，招感而起下一期的生命。故於順生受業，前七支與愛、取、有屬同世。於順後受業，則今生熏成的所引五支種子，要到受果報的前一世，才起愛、取潤生，故前七與愛、取、有定是異世。此三支屬生起因。愛、取現行就是惑，有即是行與識等五支現行，屬業；生、老死就是苦，屬異熟果，即識等五支的現行。二世一重因果，雖是二世，但前十因是過去，後二果是現在；或前十因是現在，後二果是來世。所以因果還是貫通三世，建立輪迴。十因是破常見，常則無需有因；二果是破斷見，斷則無果。十因又分成二種，牽引因與生起因。還沒成熟的種子屬牽引因。即將感得果報的種子，稱為生起因，例如由愛、取、有三支生起下一期生命。**

**三世兩重因果：無明、行是過去世；從識到有是現在世；生、老死是未來世。從無明到受，是屬一重因果，即無明、行對應過去的惑、業，就是因；識、名色、六處、觸、受五支是現在苦果。從愛到老死，是屬二重因果，即以愛、取現在的惑以及“有”現在的業為因，招未來世的生、老死等苦為未來果。如是建立三世兩重因果。**

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| **二世一重因果** | | | | | | | | | | | | | | | |
| **唯識宗** |  | |  | | **十二支** | | **能引所引能生所生** | **種現狀態** | | **惑業苦** | | **因/果** | | |  |
| **過去世** | | **現在世** | | **無明** | | **能引支** | **種子/現行**  **現行** | | **惑** | | **牽引因** | | **因** | **一重因果** |
| **行** | | **業** | |
| **識** | | **所引支** | **種子** | | **苦** | |
| **名色** | |
| **六入** | |
| **觸** | |
| **受** | |
| **愛** | | **能生支** | **種子/現行**  **種子正潤** | | **惑** | | **生起因** | |
| **取** | |
| **有** | | **現行** | | **業** | |
| **現在世** | | **未來世** | | **生** | | **所生支** | **現行** | | **苦** | | **異熟果** | | **果** |
| **老死** | |
| **三世二重因果** | | | | | | | | | | | | | | | |
| **俱捨宗及餘** | | **三世** | | **十二支** | | **惑業苦** | | | **過現未** | | **因果** | | **二重因果** | | |
| **過去世** | | **無明** | | **過去惑** | | | **過去二因** | | **因** | | **第一重因果** | | |
| **行** | | **過去業** | | |
| **現在世** | | **識** | | **現在苦** | | | **現在五果** | | **果** | |
| **名色** | |
| **六入** | |
| **觸** | |
| **受** | |
| **愛** | | **現在惑** | | | **現在三因** | | **因** | | **第二重因果** | | |
| **取** | |
| **有** | | **現在業** | | |
| **未來世** | | **生** | | **未來苦** | | | **未來二果** | | **果** | |
| **老死** | |
|  | |  | |  | |  | | |  | |  | |  | | |

**此十二支義門別者（意義上有十五種差別）：**

**（1）九實三假。已潤六支合為有故（已潤生的行、識、名色、六處、觸、受等現行合稱為有，所以有支是假法），即識等五（支現行時有生、異、滅）三相位別，名生（、老死）等故（生、老死支也是假立）。**

**（2）五是一事（有五支是各自單一主體），謂無明、識、觸、受、愛五，餘非一事。**

**無明支是以癡心所為主體，識支以第八識中種子為主體，餘三支各以觸心所、受心所、貪心所等種子為主體，以此類推。其餘支不是單一主體，如“行”，身、口、意業包含了色法及心法。名色也包括了色法跟心法；六處也涵蓋了色法、心法。**

**（3）（無明、愛、取）三唯是染，煩惱性故。（識、名色、六處、觸、受、生、老死）七唯不染，（它們只是）異熟果故。（但這）七（支現行的）分位中容起染故，假說通（染、不染）二。餘通二種（剩下的行支通善、惡，不通無記，無記不感果故；有支通善、惡、無記性，因有支包含了行等六支。行支有善、惡性，識等五支為無覆無記性。所以說“餘通二種”。）**

**（4）無明、愛、取，說名獨相，不與餘支相交雜故。餘（九）是雜相。**

**餘九支中，生、老死是識等五支的分位假；有支是行支加上識等五支的分位假，故是雜相。**

**（5）六唯非色（法，是心法），謂無明、識、觸、受、愛、取，餘通二種。**

**（6）（十二支）皆是有漏，唯有為攝，無漏（與）無為非（十二）有支故。**

**（7）無明、愛、取唯通不善、有覆無記；行唯善、惡；有通善、惡、無覆無記；餘七（識等五支及生、老死二支，都是異熟果，）唯是無覆無記，（但這）七（支現行時的）分位中亦起善、染。**

**（8）（十二支）雖皆通三界，有分有全（色、無色界每一支都有一部分；欲界十二支都完整）。**

**（9）上地行支能伏下地（一切支，下地行支）即麤、苦（、障，上地行支即靜、妙、離）等六種行相。有求上生（的欲望）而起彼（伏下界煩惱的修行，就是上地行支）。**

**上地觀下地十二支為粗、苦、障；下觀上為靜、妙、離。**

**（10）（十二支）一切皆唯非（是有）學（已斷分別所斷的十二支）、無學。聖者所起有漏善業，（是依託無漏智之）明為緣故，違（十二）有支故，非有支攝。由此應知，聖必不造感後有業，於後苦果不迷（不）求故。（三果聖人以有漏與無漏法）雜修（第四）靜慮（，這種有漏修法難道不是行支？若是行支，聖人便造後有的業；若不是行支，為何是有漏？答：雜修靜慮，以無漏法）資下故業（幫助先前所行的有漏業/定，即使反復如此雜修，聖者也沒有造有漏業，那只為了除去四禪無煩天以下的煩惱的一種方法，以求往）生淨居等（五天，所以說聖人雜修，不屬於行支，不感招後有）於理無違。**

**浄居五天：四禪九天之後五天，即無煩天、無熱天、善見天、善現天、色究竟天。據《俱舍論》卷二十四載：由雜修五品，可感生於五淨居。五品指雜修第四靜慮之五品，即：1下品，謂雜修第四靜慮者，初起多念無漏，次起多念有漏，後復起多念無漏，如此旋還，後復漸減，至三心現前，便得靜慮成備。2中品，即六心現前。3上品，即九心現前。4上勝品，即十二心現前。5上極品，即十五心現前。如是五品雜修靜慮，可次第感無煩、無熱、善見、善現、色究竟之五淨居。同論又舉出關於能感之力的兩種說法，即：A以無漏勢力熏修有漏，而感生於五淨居。B由信、進、念、定、慧等五根，次第增上，以感生於五淨居。**

**（11）（十二支何時斷除？）（1）有義：無明唯見所斷，要迷（四）諦理，（才）能發行故，聖必不造（新的）後有業故。愛、取二支唯修所斷，（彼二）貪求當（來）有而潤生（命）故；（三界中）九種命終心（起時都與）俱生愛俱故。餘九（支）皆通見、修所斷。**

**九種命終心：欲界命終時，或起欲界心，或色界心，或無色界心。以此類推其它二界。**

**命終心俱生愛有三種：1境界愛，謂臨終時，對眷屬、擁有的事物起深重之愛。2自體愛，臨終時，對自體身命所起之惜愛。3當生愛，臨終時，對將來生處所起之愛。此三種愛為一切有情善、惡受身之根本。若愛欲未斷，則命欲盡時，心生愁惱，眾苦相逼，必生此三愛。潤生時以境界愛與自體愛為助潤生，以當生愛為正潤生，此即潤未來生之緣。故知境界愛與自體愛為助潤生，當生愛為正潤生。故《成唯識論了義燈》卷五末：「臨終有心，必定起愛。。。潤中有，起自體愛；潤生有，起境界愛。以於死有，不見中有，謂我無有，起自體愛；於中有位，見生處，故起境界愛。」**

**（2）有義（論主觀點）：一切皆通二斷。《瑜伽師地》論說“預流果已斷一切一分有支（十二支一切支的一部分，但）無全斷者”故。若無明支唯見所斷，寧說預流無全斷者？若愛、取支唯修所斷，寧說彼已斷一切支一分？又說：“全（三）界一切煩惱，皆能（使有情）結生（某一界）。往（生）惡趣行，唯分別起煩惱能發。”不言潤生（的愛、取）唯修所斷，（也沒說）諸感後有行皆見所斷發（人、天果報之業行也通修所斷）。由此故知，無明、愛、取三支亦通見、修所斷。然無明支正發行者（主要引發造作後有業的那部分無明），唯見所斷；助者（輔助造後有業的那部分無明，見或修所斷）不定。愛、取二支正潤生者，唯修所斷；助（潤生）者不定。**

**（何為斷義？）又（一切）染污法（都屬）自性應斷，（因）對治（道）起時，彼永斷故。一切有漏不染污法（有漏善、無覆無記），非性應斷，（因它們）不違（無漏）道故。然（斷）有二義（才）說之為斷：一“離縛”故，謂斷緣彼、雜彼（斷除由有漏善、無覆無記等法所起的煩惱，或與它們混雜共起的）煩惱；二“不生”故，謂斷彼依（彼法所依之因），令永不起。依離縛斷，說有漏善（及）無覆無記，唯修所斷。依不生斷，說諸惡趣、無想定等，唯見所斷。說十二支通二斷者，於前諸斷，如應當知。（《瑜伽》等論說十二有支通二斷者，於前諸斷中如無明、愛、取通見、修二斷，亦通自性斷。其餘見、修所斷的染污者，通自性斷：不染污者，通離縛、不生二斷。）**

**斷也可分成四斷：1 自性斷，是指根本煩惱、隨煩惱及諸不善業，它們本性污染，故應斷；2 相應斷，與煩惱共起的有漏識。因有漏識本身非污染，所以煩惱斷，有漏識就斷，故名相應斷；3 離縛斷，斷緣、雜一切有漏善及無覆無記事的煩惱；4 不生斷，斷除生惡趣、無想天、無想定的因。前二合為一便是三種斷。**

**離縛斷（修所斷）：即斷緣彼煩惱與雜彼煩惱。緣彼煩惱：即隨轉識所起之有漏善法而同起的煩惱。斷彼煩惱時，就是“斷緣彼煩惱”，因此有漏善法也不再生起，而非直接斷除有漏善法，名“離縛斷”。雜彼煩惱：所起之善法由於煩惱的干擾而成有漏，如前六識所起的善法，由於第七識的煩惱而成為有漏的，此即“雜彼煩惱”。斷第七識的煩惱時，此名“斷雜彼煩惱”，使得六識之有漏善法不再生起，名“離縛斷”。**

**不生斷（見所斷）：一斷彼因依，令果不生。如三惡趣果所依之因就是見惑；見惑因斷，則惡趣果永不生。二斷彼果依，令因不起。如三惡趣的別業果報，即惡趣眾生各自的前六識，而六識能起見惑，所以見惑既是三惡道之因也是果，做為果的見惑斷除，則因永不起，永不墮三惡道。**

**十二支隨其染污、不染污性，與斷的關係如下：1無明、愛、取三支全屬染污法，見、修所斷，是自性斷，通不生、離縛斷。其餘九支有染、不染的部分：2行支、有支通見、修所斷，其污染部分屬自性斷，非污染部分通離縛斷、不生斷；3其餘七支本體非染污，所以只屬離縛斷與不生斷。初、二果有學斷欲界各支的一部分，故不墮三惡道和女人身；三果有學欲界各支全斷，色界、無色界斷多少不定；四果聖人三界十二支全斷。**

**（12 除了受與老死，餘）十樂、捨俱，受不與受共相應故；老死位中，多分（大多）無樂及容（前六識的）捨故。十一（支與）苦俱，非受俱故（沒有受，自己不能與自己相應。）**

**（13三苦差別，除了老死）十一少分壞苦所攝，老死位中多無樂受，依樂（受消失）立壞（苦，老死既然多無樂受），故不說之（不說老死有壞苦）。十二少分苦苦所攝，（因為）一切支中有苦受故。十二全分行苦所攝，（因為）諸有漏法皆行苦故；依捨受說，十一少分（屬行苦攝），除老死支，如壞苦說（就像老死位無樂受，說老死不屬壞苦一樣，老死位無捨受，故不屬於行苦），實義如是。諸聖教中，隨彼（十二在某情況下某）相增（強而有不同的說法，故）所說不定。**

**（14）（十二支）皆苦諦攝，取（五）蘊（為自）性故。（其中無明、行、愛、取、有）五亦集諦攝，（因為行支與有支以造）業、（餘三支以）煩惱（為自）性故。**

**（15）諸支相望，增上（緣）定有；餘之三緣，有無不定。《緣起》契經依定（有的增上緣），唯說有一。愛望於取，有望於生，有因緣義。若說識支（當做）是業種者，行望於識，亦作因緣。餘支相望，無因緣義。而《集論》說，無明望行有因緣者，依無明時（共存的）業習氣說（此業習氣是指生起造業的種子，也就是思心所的種子，不是造業所熏成的異熟種子。因為思心所與）無明俱（同時現行）故，假說無明（現行就是行支），實是行種（實際上行支是由自思心所現行，與無明種子無因緣性）。《瑜伽論》說諸支相望無因緣者，（是）依現（行的）愛、取（說愛取無因緣，）唯業（種的）有說（與生無因緣，不是根據生起有支現行的六支種子而說，業種只能做增上緣）。無明望行，愛望於取，生望老死，有餘（等無間、所緣緣）二緣。有望於生，受望於愛（受是愛的所緣緣），無等無間，有所緣緣。餘支相望，二俱非有（只有增上緣）。此中且依鄰近、順次、不相雜亂、實緣起（真實的生起關係而）說。（若）異此（上述的關係）相望，（則相互之間）為（何種）緣不定（就沒定論/沒法說），諸聰慧者，如理應思。**

**上文《集論》說的“業習氣”是指生起造業的種子（行支種子），也就是思心所的種子或稱為“思業種子”，不是平常所說的，由造業所熏成的異熟種子。或者，業習氣就是指造業所熏成的種子，業種子是增上緣，有助於無明的生起，由無明而產生造作，所以把無明種子現行假說成行支（造業）。**

**無明-等無間緣、增上緣、所緣緣、（《集論》說有因緣）行-因緣（識當業種時）、增上緣-識-增上緣-名色-增上緣-六入-增上緣-觸-增上緣-受-增上緣、所緣緣-愛-因緣、等無間緣、增上緣、所緣緣-取-增上緣-有-因緣、增上緣、所緣緣-生-等無間緣、增上緣、所緣緣-老死**

**惑、業、苦三（如何）攝十二者？無明、愛、取是惑所攝；行（支全部）、有（支的）一分是業所攝；（餘）七（和）有（支的）一分是苦所攝。有處說業全攝有者（有支全都屬業），應知彼依業有說故（造業的那部分的有支非種子，即行支，因有支種還包括了所引五支的種子）。有處說識（是）業所攝者，彼說（是將感招異熟識的）業種（子視）為識支故（非親生識的因緣種）。惑、業所招（其餘七支的果報），獨名苦者，唯苦諦攝，（這麼說是）為（使眾）生厭（離）故。由惑、業、苦即十二支，故此能令生死相續。**

**惑，就是煩惱，即無明、愛、取三支是屬於煩惱。業，就是行全部及有支一部分。苦，即業所感招的果報，包括識、名色、六入、觸、受等五及生、老死都屬苦。生與老死的內容就是識、名色、六入、觸、受等五支種子的現行，只是現象不同，所以苦就是識、名色、六入、觸、受、生、老死七支。所謂：「無明愛取三煩惱，行有二支屬業道，從識至受并生死，七事同名一苦道。」**

**（4 生死相續第四種說法）復次，生死相續由（識）內因、緣（而起），不待外緣，故唯有識。因謂（造作）有漏、無漏二業正感生死，故說為因；緣謂煩惱、所知二障助感生死，故說為緣。所以者何？生死有二：一分段生死，謂（造作）諸有漏善、不善業（為因），由煩惱障（為）緣助勢力，所感三（界明顯）麤異熟果。身命短長隨因緣力，有（確）定齊限，故名分段。二不思議變易生死，謂諸無漏有分別（的後得智所造之）業（，並）由所知障緣助勢力，所感殊勝細異熟果；由悲願力改轉身命，（使身命）無定齊限，故名變易；（由）無漏定、願（力）正所資感，妙用難測，名不思議；或名意成身，隨意願成故。如《勝鬘》契經說：“如取（煩惱障）為緣，有漏業（為）因，續後有者，而生三有（生在三界）；如是（以）無明習地（所知障）為緣，無漏業（為）因，有阿羅漢、獨覺、已得自在菩薩（八地以上），生三種意成身，亦名變化身。”（由）無漏定力轉令（此意成身）異（於）本（來身），如變化故。如有《顯揚聖教》論說：“聲聞無學永盡後有（業報身），云何能證無上菩提？依變化身證無上覺，非業報身。”故不違理。**

**此觀點認為：依識的內因、內緣就足以使生死相續。內因就是有漏、無漏業，內緣就是煩惱障、所知障。由內因緣感分段生死與變異生死。“無明習地” 即是“無明住地”為五住地惑之一，出自《勝鬘經》。五住地惑：1 見一處住地，即見道位所斷三界煩惱；2 欲愛住地，即修道位所斷欲界煩惱；3 色愛住地，即的修道位所斷色界煩惱；4 有愛住地，即修道位所斷無色界煩惱；5 無明住地，即三界的一切無明，是一切煩惱根本。聖者的意成身是以無明住地為緣，即是三界的無明為緣，因為三界眾生為無明所纏縛，聖人欲度眾生，故其意成身要與眾生相似。變異生死屬有漏的異熟果。**

**（問：）“若所知障助無漏業，能感（變易）生死，二乘定性應不永入無餘涅槃，如諸異生拘（於）煩惱故。如何道諦實能感苦（招來生死苦？）”（答：）“誰言（真）實感（招了變異生死）？”（問：）“不爾，如何（如果變易生死不是業感招而來，那又是怎麼來的）？”（答：）無漏定、願資（助能生果的）有漏業，令所得果相續長時，展轉增勝，假說名感（招）。如是（如同有漏業）感時（需由煩惱障為助緣；無漏定、願需）由所知障為緣助力，非（無漏定、願）獨能感（招）。然所知障，（對二乘人而言）不障解脫，（因所知障）無能發業、潤生用故。（菩薩為）何用資感生死苦為？自證菩提，利樂他故。謂不定性獨覺、聲聞及得自在大願菩薩，已永斷、伏煩惱障故，無容復受當（來）分段身，恐廢長時修菩薩行，遂以無漏勝定、願力，如延壽法，資（助保持生起）現（在）身（的業）因，令彼（業因）長時（存在）與（生）果不絕。數數如是定、願資助乃至證得無上菩提。**

**此處，提問者以為，所知障所感招變易生死的方式與煩惱障感招分段生死的方式相同。分段生死是由煩惱障“感招”生生世世，一段一段不同身、命的異熟果。而變易生死是由無漏的定、願，或以所知障為助緣，不停的資助業因，使其生起的果報身永不斷絕，不同於分段生死那種一次次“感招而來”的意義。所以變易生死的“感招”只是一種假說。變異生死由兩種方式：1以無漏定、願資助有漏業，令所得之業報分段身長時不斷；2以所知障資助無漏有分別業/即後得智所起之業，並依無漏定，以無漏的定力或願力變化出來的意成身，此身為心念所變，異於果報身，改轉身命令變化身住時無定期限。**

**“（既以無漏定、願為資助）彼復何須所知障助？”既未圓證無相大悲，（如果）不執菩提、有情實有，無由發起猛利悲願。又所知障障大菩提，為永斷除，留身久住。又所知障為有漏（法所）依，此障若無，彼（有漏法）定非有，故於身住有大助力。若所留身（是由）有漏定、願所資助者，（屬）分段身攝，二乘、異生所知境故；無漏定、願所資助者，變易身攝，非彼（有學、鈍性二乘與凡夫所知）境故。由此應知，變易生死性是有漏，（因為所留身是）異熟果攝，於無漏業是增上果。有聖教中說（變易身）為無漏出三界者，（是）隨（無漏業及無漏定、願這些）助因說。**

**迴小向大的二乘聖人由於沒有斷或伏所知障，所以資助身體持續的定、願力是有漏的，因此他們的所留身是屬分段生死身攝。八地以前的菩薩，由於沒有制伏意識的俱生所知障及第七識的俱生煩惱、所知二障，所以他們的定、願力也屬分段身攝。**

**頌中所言“諸業習氣”即前所說（有漏、無漏）二業種子；“二取習氣”即前所說二障種子，俱執著故（二障的特點都是執著故稱為二取）。（頌中的）俱等餘文，義如前釋。（頌中的“俱”後的文字：“前異熟既盡，復生餘異熟”就是“等餘文”的意義，都與前三種解釋相同。）**

**變易生死，雖無分段前後異熟別盡別生（結束了又生新異熟識），而（由無漏的定、願力）數資助（也會）前後改轉（比如定、願變得更深廣），亦有前（異熟）盡餘（異熟）復生義。**

**雖亦由現（行的有漏、無漏二業和二障導致）生死相續，而（二業二障不一定現行，但它們的）種定有，頌偏說之（所以頌說的“由諸業習氣，二取習氣俱”就是偏指種子）。或為顯示真異熟（的）因、果（就是種子與異熟識）皆不離本識，故（頌）不說現（行，只說種子）。現異熟因不即與果（現在的異熟種子並不立即感招果報。前六識也屬異熟果，為何頌不說前盡後生？答：六）轉識（有）間斷，非（真）異熟故（而是異熟生，故頌不說）。**

**前中後（過去現在未來）際生死輪迴，不待外緣，既由內識。淨法相續應知亦然，謂無始來，依附本識有無漏種，由轉識等數數熏（習引）發，漸漸增勝，乃至究竟得成佛時，轉捨本來雜染識種，轉得始起清淨種識，任持一切功德種子，由本願力，盡未來際起諸妙用，相續無窮。由此應知，唯有內識。**

**此處闡明，不論是生死連續還是清淨現象的相續不斷，都不需外緣，只靠內識。唯識道理成立。**

**# 論三自性**

**（問：）“若唯有識，何故世尊處處經中說有三（自）性？”（答：“並不是說有三自性，便非唯識。）應知三性亦不離識。”**

**“所以者何？” 頌曰：“由彼彼遍計（由種種能推測想像的心，）遍計（出）種種物；此遍計所執（在推測想像出來的事物，虛妄執著為真實存在，此種種妄執為實的事物其）自性（根本）無所有。依他起自性，分別緣所生（識藉由四緣生起種種法）。圓成實（是）於彼（依他起性上），常遠離前（遍計所執）性，故此與依他，非異非不異，如無常（、生滅）等性（與一切有為法非一非異），非不見此彼（沒有見到圓成實性，就見不到依他起性）。”**

**佛教有三自性、三無性之說。如果真是唯識所說的“唯識無境”，怎麼會有三自性？如果不是“唯識無境”，那麼心外就應有實法存在，怎麼會有三無性？答：三自性也不離識、三無性只是依三自性建立的假說。**

**（對此頌，有兩種看法：1）論曰：周遍計度（心、心所能全面的、無所不在的推測想像出一切事物），故名“遍計”（，而心、心所）品類眾多說為“彼彼”。謂能遍計（就是）虛妄分別，即由彼彼（種種心、心所的）虛妄分別，遍計（出）種種所遍計物，謂所妄執（五）蘊、（十二）處、（十八）界等若法、若我自性、差別（妄執蘊、處、界等種種法、我的自性及差別實有）。此（能遍計）所妄執（我、法等事物的）自性、差別總名“遍計所執自性。”如是（我、法的）自性都無所有，理教推徵不可得故。**

**此觀點認為，能遍計的心、心所，所遍計的對象就是遍計所執，換言之，即虛妄分別心、心所認識的對象通通是遍計所執。頌的前四句只說了能遍計與所遍計，第一句是能遍計，二三四句是所遍計，也就是遍計所執。由於能遍計的虛妄分別，所以誤認五蘊、十二處、十八界等所現的我、法等等事物都有真實的自性與差別。**

**（2）或（頌）初句顯能遍計識，第二句示所遍計境，（頌）後半方申遍計所執若我、若法自性（皆）非有，（前文）已廣顯彼（我、法）不可得故。**

**第二種觀點認為，頌中的第一句是能遍計，第二句是所遍計，第三四句是遍計所執。能遍計所認識的對象又分為：所遍計境、遍計所執境。所遍計境是實法，是心、心所自變現的相分，即親所緣緣。親所緣緣由於是自心依著緣而生起，故稱依他起。對於所遍計的事物起種種錯誤的認識與執著才是遍計所執，屬非實非假法，如空花、陽焰等。遍計所執雖是能遍計之心、心所的所緣境，但不是心、心所自所變現的相分，故非所緣緣。**

**初能遍計自性云何？**

**（1）有義：八（個）識及諸心所，（凡）有漏攝（的心、心所）者皆能遍計，（因為它們都以）虛妄分別為自性故，皆似（有）所取、能取（的顯）現故。（第八識也有能取所取，也是能遍計，如《瑜伽師地論》）說阿賴耶以遍計所執自性（，虛）妄執（著）種（子）為所緣（境）故。（所以八個識都有遍計所執。）**

**這一種觀點認為，只要是有能取、所取，或者能虛妄分別的有漏心、心所，就是能遍計。所以八個識都是能遍計，都有遍計所執。**

**（2）有義（論主觀點）：第六、第七（及其）心品（能）執我、法者，是能遍計（。第八識及前五識都沒有我、法二執，所以不是能遍計。《攝大乘論》）唯說意、識能遍計故，意及意識名意、識故，（第七識能）計度（，第六識能計度與）分別（，二者都是）能遍計故。（第八、前五非能遍計，雖然它們有很微弱的思量推測作用，然而能）執我、法者，必是慧故（，第八識無慧心所故無我、法二執；前五識的慧心所太弱，故二執的力量可忽略。並非一切有漏的心和心所都是能遍計，能遍計的識必定是具有明顯的我、法執）。二執必與無明俱故，不說無明（具）有善性故。癡、無癡等不相應故（癡就是無明，與無癡等善心所不能共存；）不見有執（著卻能）導（入）空智故，執有、執無不俱起故。（此外，有執著的心必有能熏之力，）曾無有執（著卻）非能熏故。有漏心等不證實故，（所以）一切（有漏心）皆名虛妄分別，雖似所取、能取相現，而非一切（有漏心都是）能遍計攝，勿無漏心亦有執故（。如果說有能取、所取的作用就是能遍計，那麼無漏的後得智也有能、所取，也該是能遍計），如來後得（智）應有執故。《佛地》經說佛智現身土等，種種影像，如鏡等故，若無（能）緣（作）用，應非智等。《瑜伽師地論》雖說藏識緣（取）遍計種，而不說唯（而不是說只要能緣就是能遍計），故非誠證。由斯理趣，唯於第六、第七心品有能遍計。（能遍計）識品雖（只）二，而（由能遍計的心產生的遍計所執種類卻）有二三四五六七八九十等遍計不同，故言“彼彼”。**

**此觀點認為，除了有能取、所取以及有漏的虛妄分別外，還必須具有我、法二執的心，才能成為“能遍計”。所以只有第六及第七識才是能遍計，第八識與前五識不是能遍計。除上所說的十種遍計，還有十一、十二，乃至無量的遍計。總而言之，隨著依他起的事物有多少，遍計執也就有多少。《瑜伽師地論》卷七十四說：“遍計所執自性有幾種？隨於依他自性中，施設建立自性差別所有分量，即如其量，遍計所執自性亦爾。是故當知遍計執自性無量差別”。問：如果有漏都帶有執著，那麼加行智也是有漏也有法執，怎能導入空智？答：加行智最後一心不是有漏心。**

**二種遍計：就是《攝大乘論》所說的自性計與差別計。如該論說：“遍計所執亦有二種：一者，自性遍計所執故，二者，差別遍計所執故，由此故名遍計所執。”《攝論講記》解釋說：“一、自性遍計所執，就是遍計諸法的一一自性，如色聲等。二、差別遍計所執，就是遍計色聲諸法的差別不同的義用，像色聲等的無常義、苦義、空義等。自性遍計，執諸法的自相為真實；差別遍計，執諸法的共相為真。由遍計諸法的自性及差別，所以有兩種遍計所執自性”。《瑜伽師地論》卷七十三說：“云何遍計中自性？謂有二種：一、無差別；二、有差別。無差別者，謂遍計一切法所有名；有差別者，謂遍計名，此名為受，此名為想，此名為行，此名為識。如是等類無量無數差別法中各各別名。復次，遍計所執自性執，當知略有二種：一、加行執；二、名施設執。加行執當知復有五種：一貪愛加行故；二瞋恚加行故；三合會加行故；四別離加行故；五舍隨與加行故。名施設執當知復有二種：一非文字所作；二文字所作。非文字所作者，謂執此為何物？云何此物？此物是何？此物云何？文字所作者，謂執此為此物，此物如是，或色乃至或識，或有為或無為，或常或無常，或善或不善或無記，如是等”。《瑜伽師地論》卷七十四又說二種：“又於依他起自性中，當知有二種遍計所執自性執：一者，隨覺；二者，串習氣隨眠”。**

**三種遍計者：有說一我、二法、三用的三種；有說一自性、二隨念、三計度分別的三種。《對法論》第二說：“自性分別者，謂於現在所受諸行自相行分別；隨念分別者，謂於昔曾受諸行追念行分別；計度分別者，謂於去來今不現見事思構行分別”。有關我、法、用的三種遍計，在《瑜伽師地論》卷七十三說：“或依境中體用差別，開體令用分之為三，謂我、法、用體用相隨。”**

**四種遍計者：就是一計自性；二計差別；三計所取；四計能取。《瑜伽師地論》卷七十三：“1謂計三科諸法自性，名計自性；2謂計色等一切諸法有見、無見、無漏、漏等一切差別種種道理，名計差別；3謂計色等一切諸法，是彼各各三界、三性、漏、無漏等心心所取，名計所取；4謂計色等能取色等及計心心所取諸法，名計能取”。《攝論》說四遍計，除了自性計、差別計的兩種，更加有覺計、無覺計的二種。無性後二計說：“善名言者，謂自意趣在語前，行領解具足，故名有覺；與此相違說外無覺。”世親攝論釋後二計說：“善名言者，謂解名言，不善名言者，謂牛羊等。雖有分別，然於文字不能解了”。**

**五種遍計者：《攝論·所知相品》云：“如是遍計復有五種：一、依名遍計義自性，謂如是名有如是義：二、依義遍計名自性，謂如是義有如是名；三、依名遍計名自性，謂遍計度未了義名；四、依義遍計義自性，謂遍計度未了名義；五、依二遍計二自性，謂遍計度此名此義如是體性”。印順法師的《攝論講記》解釋說：一、依名遍計義自性，聽到某一不知意義的名字，就去推度那名下所詮的義是什麽，以為如是名有如是義，這叫依名遍計義自性。二、依義遍計名自性，現見某一義相，不知它的名字，就去推想那義的能詮名是直麽，以為如是義有如是名，這叫信義遍計名自性。三、依名遍計名自性，依已經了解所詮義的名，遍計度未了義的名，如聽見一譯名，譬如說阿賴耶，根本不知它的意義，現在用我國習知的名字去譯它，說阿賴耶就是藏，依藏名去計度阿賴耶名，這樣的遍計，叫依名遍計名自性。四、依義遍計義自性，依已知名稱的義，遍計度未了名的義。如初見電燈，不知它是什麽東西，見它能放光，知放光是燈名的所詮義，因此，以燈義去推度這電燈，這叫依義遍計義自性。五、依二遍計二自性，就是以已了義的名，及已了名的義，推求未了知的名義，或因名而推想到義，或因義而推想到名，遍計度此名此義，如是體性，這叫依二遍二自性。**

**六種遍計者：《顯揚聖教論》卷十六云：“由有六種遍計差別故，遍計所執自性亦有六種。何等名為六種遍計？一、自性遍計，謂遍計色等實有自相；二、差別遍計，謂遍計色等決定實有有色無色，有見無見等諸差別相；三、覺悟遍計，謂善名言者所有遍計(如成年人能用言語表達所認識的，叫做善名言的覺悟遍計)；四、隨眠遍計，謂不善名言者所有遍計(如嬰兒的咿呀，及牛羊等不能以言語傳達它的意境，叫不善名言的隨眠遍計)；五、加行遍計，此復五種(就是前說的貪愛加行等的五種)；六、名遍計，此復二種：一文字所起；二非文字所起者。非文字所起者，如有計執此為何物？云何此物？此物是何？此物云何？文字所起者，中有計執此為此物，此物如是，或色乃至識，或有為或無為，或常或無常，或善或不善或無記，如是等”**

**七種遍計者：就是七種分別，如前曾經說過的有相分別、無相分別、任運分別、尋求分別、伺察分別、染汙分別、不染汙分別。**

**八種遍計者：《顯揚聖教論》卷十六云：“八種分別能生三事：一分別戲論所依緣事；二見我慢事；三貪瞋癡事。八種分別者：一自性分別，謂於色等想事，分別色等所有自性；二差別分別，謂即於色等想事起諸分別，此有色此無色，此有見此無見，此有對此無對，如是等無量差別，以自性分別為依處故，分別種種差別之義；三總執分別，謂即於色等想事所立我及有情、命者、生者等假想施設所引分別，由於積聚多法總執為因分別轉故；又於舍、軍、林等及於飲食、衣、乘等想事，所立舍等假想施設所引尋思；四我分別，謂若事有漏有取，長時數習我執所眾，由數習邪執自見處事為緣所起虛妄分別；五我所分別，謂若事有漏有取，長時數習我所執所聚，由數習邪執自見處事為緣所起虛妄分別；六愛分別，謂緣凈妙可意事境分別；七不愛分別，謂緣不凈妙不可意事境分別；八愛不愛俱相違分別，謂緣凈不凈可意不可意俱離事境分別。如是略說有二種，謂分別自體及分別所依所緣事”。**

**九種遍計者：就是指的九結：一、愛結；二、恚結；三、慢結；四、無明結；五、疑結；六、見結；七、取結；八、慳結；九、嫉結。結是煩惱的別名，以此九種皆能繫結眾生於生死中不得出離，所以名結。**

**十種遍計者：《攝論》所說的十種分別：“總攝一切分別略有十種：一根本分別，謂阿賴耶識(賴耶是一切種子識，以虛妄分別為自性。一方面它本身是虛妄分別，另一方面它又是一切分別的根本，為一切分別生起的依止。)；二緣相分別，謂色等識(色等一切法為緣而生顛倒分別，是能分別的所緣相，它本身是虛妄分別為自性，是識的一分；並且依色等相而生起分別，所以名為緣相分別)；三顯相分別，謂眼識等並所依識(這是眼識等的六識，並六識所依的染意識。這七轉識能顯了境相，它是能分別，又因之而起分別，所以名為顯相分別)；四緣相變異分別，謂老等變異，樂受等變異，貪等變異，逼害時節代謝等變異，捺洛迦等諸趣變異，及欲界等諸界變異(這是由緣相分別的變異轉動而產生的分別。如老病死等等變異。因這種種的變異而引起分別，叫做緣相變異分別)；五顯相變異分別，謂即如前所說變異所有變異(這是在識及所依止的顯相分別上，因如上所說的種種變異，而起的所有一切的變異，如因根有利鈍而識有明昧的變異，這叫顯相變異分別。這兩者就是因一切法“現”變異而生的分別。根本分別微細不可知，所以不說根本變異分別)；六他引分別，謂聞非正法類及聞正法類分別(這是因從他聽聞非正法類及聞正法類而引起的分別)；七不如理分別，謂諸外道聞非正法類分別(外道們聽聞那些非正法類，而於其中生起的不稱正理的妄分別)；八如理分別，謂正法中聞正法類分別(正法中的佛弟子，聽聞種種如理的正法類，引生正見的分別。這三者，他引分別是總，如理不如理是別，是依分別生起的思想學說的邪而分別，不像前四、五兩種是有情俱生的分別)；九執著分別，謂不如理作意類，薩迦耶見為本，六十二見趣相應分別(是不如理作意類的薩迦耶“身”見為本，而起的六十二見趣相應的分別，是小乘所對治的對象。以我見為主體，引起六十二種各別的意見，所以叫見趣。六十二見，以五蘊三世來分別：如說色是我，我有色，色屬我，我在色中；第一句是我見，後三句是我所見。色蘊有四句，受想行識四蘊也各有四句，總成二十句。再約三世相乘，過去二十句，現在二十句，未來二十句，成六十句；加上根本的身異命異“常見”、身一命一“斷見”的二種，合成六十二見)；十散動分別(這是大乘菩薩不共所對治的十種分別。散是散亂，動是流動；因這散動分別為障礙，使無分別智不得現前，使我們不見諸法的真實性。《般若經》中說的無分別智，就是對治這散動分別的)。謂諸菩薩十種分別：一無相散動；二有相散動；三增益散動；四損減散動；五一性散動；六異性散動；七自性散動；八差別散動；九如名取義散動；十如義取名散動。為對治此十種散動，一切般若波羅蜜多中說無分別智。如是所治能治，應知具攝般若波羅蜜多義。”**

**“次所遍計（的）自性云何？”《攝大乘》說（所遍計的自性就）是依他起（性，因為是能）遍計心（、心所）等（的）所緣緣故。（問：）“圓成實性寧非彼（能遍計的所緣）境？”（答：）真非妄執所緣境故，依展轉說（間接的說法）亦所遍計。遍計所執（的對象）雖是彼（能遍計之所緣）境，（但由於不是實法，故）而非（能作為）所緣緣，故非所遍計。**

**此觀點認為並非八個識都是能遍計，只有具有我、法二執的第六、七識是能遍計。遍計有四種：1 遍而非計，指無漏識（佛）以及有漏善識（即菩薩及聲聞與緣覺的異熟識），它們普遍的認識事物但不計度不執著；2 計而非遍，指有漏第七識，不對一切事物計度，只將第八識的見分計度為“我”；3 亦計亦遍，指有漏第六識能對一切事物周遍計度；4 非遍非計，指有漏的五識及第八識。**

**“遍計所執，其相云何？與依他起，復有何別？”**

**（1）有義：三界心及心所，由無始來虛妄熏習，雖各（自的主）體一而似二（分）生，謂見、相分即能、所取。如是二分，情有理無（現象上有，正理上無），此（能、所二）相說為遍計所執。（見、相分）二所依體（就是識/自證分，屬）實（法，由種子）託緣生（起），此（識體的自）性非無，名依他起，（是能）虛妄分別（的識，從種子狀態藉著）緣所生故。云何知然？諸聖教說：虛妄分別是依他起，（能、所）二取名為遍計所執。**

**此觀點認為，自證分是由種子託緣而起，故是依他起，相分及見分都是由識/自證分所變現的，故無實自性，屬遍計所執。**

**（2）有義（論主觀點）：一切（有漏、無漏）心及心所，（以及）由熏習力所變（現的見、相）二分，從（自己的種子藉著）緣生故，亦（是）依他起。遍計（所執）依斯（見、相二分），妄執定實（我、法的）有無、（諸法的）一異、俱不俱等，（對）此二（我、法的種種執著為真實）方名遍計所執。諸聖教說：唯量（只有識存在）、唯二（只存在識所變的見、相二分）、唯種種（只有識所變的種種相分），皆名依他起故；又相（、見、自證分、證自證分）等四法、十一識等，論皆說為依他起攝故。不爾，無漏後得智品（的見、相）二分，應名遍計所執（非依他起）。許（如果同意無漏的見、相二分是遍計所執，那麼）應聖智不緣彼（見、相分）生，緣彼（見相二分而起的後得）智品應非道諦；不許（****如果不同意無漏的見相二分是遍計所執），應知有漏（見相二分）亦爾（也是依他起而非遍計執）。**

**十一識：1身識，指眼等五根。2身者識，即染污識。3受者識，又作能受識，指意根，即第八、七、六後三識。4應受識，又作彼所受識或塵識，指色等六塵。5正受識，又作彼能受識或用識，即眼識等能緣之六識界。6世識，生死相續不斷絕之識。7數識，一乃至無數算計量度之識。8處識，又作器識，即四大、五塵等之器世間。9言說識，即依於見聞覺知之一切言說。10自他差別識，又作自他異識，即自身他身依止之差別，有地獄、人、天等六趣之異。11善惡兩道生死識，即一切生死不離善惡兩道。〔攝大乘論本卷中、梁譯攝大乘論釋卷五、唐譯攝大乘論釋卷四〕**

**又若（見、相）二分是遍計所執（，則見分應不能緣，而相分）應如兔角（、空花）等，非所緣緣（所緣緣是實法），（而）遍計所執（境本）體非有故；又應二分不（能）熏成種，後識等生應無二分；又諸習氣是（第八識）相分攝，（如果二分是遍計所執，）豈“非有法（的種子相分）能作因緣？”若（依眾）緣所生（的識）內相、見分非依他起，二所依體（自證分），例亦應然（也非依他起，而是遍計所執，因自證分也是依眾緣而生），無異因故。由斯理趣，眾緣所生心、心所體及相、見分，有漏、無漏皆依他起，依他眾緣而得起故。**

**這是安慧和護法的觀點，認為見分、相分也是依他起，只是對依他起的事物產生錯誤的認識與執著，以為有實我以及心外實法，這種執著就是遍計所執。護法認為，見分和自證分是同源，而相分、見分、自證分可以是同源或不同。同源相分即親所缘缘；不同源相分即疏所緣緣。上文中的“相等四法”，也可解釋為相、名、分別、正智，但這種說法存在爭議，因為相、名也可以是遍計所執。**

**# 論遍計所執、依他起與圓成實相互的關係**

**頌言“分別緣所生”者，應知且說染（污那部）分依他；淨分依他（除了分別緣所生）亦（包括了）圓成故。或諸染淨心、心所法皆名分別，能緣、慮故，是則一切染、淨依他皆是此（頌）中（所說的）依他起攝（都與圓成實不一不異）。**

**（我、法）二空所顯圓滿成就、諸法實性，名圓成實。顯此遍常，體非虛謬，簡（別於）自、共相、虛空、我等。無漏有為（法，具有）離（顛）倒（虛妄的真實義、得）究竟（斷一切染法的成就義）、勝用周遍（法界的圓滿義。因為無漏有為法具有此三種意義，所以）亦得此（圓成實）名。然今頌中說初（頌初句說的圓成實是指無漏無為，）非後（句的無漏有為），此即於彼依他起上，常遠離前遍計所執，二空所顯真如為性。（如果依上文第一種觀點的看法，那麼頌所）說“於彼”言，顯圓成實與依他起（的識主體）不即不離；“常遠離”言顯妄所執能、所取性，理恒非有（表示圓成實常遠離由虛妄分別而誤認為有的能、所取性，因為見相二分，道理上根本沒有）；“前”言義顯不空依他（“前”表能生起虛妄見相二分的識主體是依他起，其性不空）；“性”顯（我、法）二空非（頌中所指的）圓成實，（而是二空所顯真如，）真如離有、離無性故。由前理故（不論依前文哪個觀點），此圓成實與彼依他起，非異非不異。異，應真如非彼（依他起的）實性；不異，此（圓成實）性應是無常，（如果圓成實與依他起）彼此（不異，則二者）俱應淨（或俱）非淨境，則本（無分別智與）後（得）智（作）用應無別。**

**“云何（圓成實與依他起）二性非異非一？”如彼無常、無我等性，無常等性與（諸）行等（一切有為）法，異（則）應彼（諸行/有為）法非無常等；不異，此（無常）應非彼（諸行之）共相（而是有為法本身）。由斯喻顯此圓成實與彼依他非一非異，法與法性（諸法本身與其本性的關係）理必應然；勝義、世俗相待有故（勝義之圓成實與世俗的依他起，其關係也是如此，二者相依而存在，缺一不可。）**

**（頌第四句頌“非不見此彼”即）非不證見此圓成實，而能見彼依他起性；未（通）達遍計所執性（本）空，不如實知依他（性）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（自證分緣見分及證自證分，證自證分緣自證分。）而（由於）我、法執恒俱行（永遠同時活動）故，不（能）如實知眾緣所引自心、心所虛妄變現（的事物），猶如幻事、陽焰、夢境、鏡像、光影、谷響、水月（都是）變化所成，非有似有。依如是義，故有頌言：“非不見真如，而能了諸行皆如幻事等，雖有而非真。”**

**此（頌）中意說，（遍計所執、依他起、圓成實）三種自性皆不遠離心、心所法。（頌的意思是）謂心、心所及所變現（的一切法，皆）眾緣（和合）生故，（所以）如幻事等，非有似有，誑惑愚夫，一切皆名依他起性。愚夫於此橫執我、法（的）有無、一異、俱不俱等（錯誤的計度而無中生有之事物，）如空花等性、相（本性與現象）都無，一切皆名遍計所執。（在）依他起上，（了達）彼所妄執我、法俱空，此（二）空所顯識等（及所變現諸法的）真（實本）性，名圓成實。是故此三不離心等。**

**三自性不離心的意思，是心的各種作用、變化都是依他起。圓成實及遍計所執都是依靠依他起建立的，於依他起上無中生有而虛妄執著，就是遍計所執；在依他起上，遠離虛妄執著的遍計所執，如實所見，知諸法皆是依他起，即此圓成實性。**

**色法依因緣、增上緣起；心法依四緣等而起，故色、心一切法都是依他起性。圓成實性就是依他起事物的真實本性，所以依他起與圓成實性不一不異。遍計所執性就是在依他起上虛妄的增加出不存在的事物，並執為真實有。如果能證得二空所顯真如，並除去這些執著，這就是圓成實性。因色法、心法都不離自心、心所，故三自性也不離自心。**

**# 論三自性與無為、真如、四諦、四真實、五事、五相、六法的關係**

**“虛空、擇滅、非擇滅（、不動、想受滅、真如六種無為）等，何性攝耶？”三（自性）皆容攝。心等變似虛空等（六種無為）相，隨心（而）生故，依他起攝。愚夫於中妄執（離心）實有，此即遍計所執性攝。若（明了這些無為法都是）於（二空所顯）真如（上，藉著概念、名稱）假施設有虛空等（六無為）義，圓成實攝。（若依有漏、無漏心說依他起，則）有漏心等定屬依他（但不定有圓成實，因有漏心還包括了遍計所執）；無漏心等，容二性攝，眾緣生故，攝屬依他，無顛倒故，圓成實攝。**

**“如是三性與七真如，云何相攝？”七真如者，一流轉真如，謂有為法（生滅）流轉實性；二實相真如，謂（人、法）二無我所顯實性；三唯識真如，謂染、淨法唯識實性；四安立真如，謂苦（諦的）實性；五邪行真如，謂（能招感諸苦的）集實性；六清淨真如，謂（證得涅槃）滅實性；七正行真如，謂道實性（三無漏學之實性）。此七實性，圓成實攝，（它們是）根本、後得二智境故（實相、唯識、清淨三真如是根本智境，其餘的四真如是後得智境。如果）隨（現行）相攝者（來分類），流轉、苦、集三（種真如），前二性攝，妄執雜染故。餘四皆是圓成實攝。**

**“三性六法，相攝云何？”彼六法中皆具三性。色、受、想、行、識及（六種）無為，皆有（可被）妄執（為真實法，屬遍計所執；都從）緣生（屬依他起；都有所依的真）理故（屬圓成實）。**

**“三性五事（相、名稱、分別、正智、真如），相攝云何？”諸聖教說，相攝不定（三性與五事相互關係不確定）。謂或有處（《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》）說：依他起攝彼相、名、分別、正智，圓成實性攝彼真如，遍計所執不攝五事。彼說有漏心、心所法變似所詮（被表達的事物），說名為相；似能詮現，施設為名；能變（現的）心（、心所）等，立為分別；無漏心等離戲論故，但總名正智，不說（正智是有漏的）能、所詮。（前）四從緣生，皆依他攝。**

**或復有處《辯中邊論》說：依他起攝相、分別；遍計所執唯攝彼名；正智、真如圓成實攝。彼說有漏心及心所（的）相分名（為）相，餘（見分、自證分、證自證分）名分別。遍計所執都無體故，為顯非有（名稱只是為了用來表達，而非有實有體），假說為名。（正智、真如）二無倒故，圓成實攝。**

**或有處《楞伽經》說：依他起性唯攝分別；遍計所執攝彼相、名；正智、真如圓成實攝。彼說有漏心及心所（的）相、見分等，總名分別，虛妄分別為自性故。遍計所執（的）能詮、所詮隨情（況的不同，假）立為名、相二事。**

**此處所說五事中的“相” 並不是心所變的“相分”，而是由能詮名稱所描述表達種種事物。相分與見分兩者必定要相互依賴才能存在，缺一不可。分別的作用也必藉著見相二分才能成立。**

**復有處《攝大乘論》說：名屬依他起性；（對名稱所代表的意）義屬遍計所執，彼（就是）說有漏心、心所法、相、見分等（一切法，本來沒什麼意思，但可藉）由名勢力成所遍計（安個名稱成為可分別計度的對象），故說為名（是依他起/依著事物而起種種名稱）。遍計所執，（即）隨名（稱起種種）橫計（胡思亂想，這些胡思亂想之）體實非有，假立義名。**

**諸聖教中所說五事，文雖有異，而義無違。然初（第一種）所說，不相雜亂，如《瑜伽論》廣說應知（是最好的說法）。**

**“又聖教中說有五相（所詮相、能詮相、二相屬相、執著相、不執著相），此與三性相攝云何？”所詮、能詮各具三性，謂妄所計（能詮的名稱、所詮的意義）屬初性攝；相、名、分別隨其所（相）應（的）所詮、能詮（而建立），屬依他起；真如，正智隨其所應所詮、能詮，屬圓成實，（因）後得（智起時也）變似能詮相故。二相屬相唯初性攝，妄執（所詮的意）義（與能詮的）名（稱必）定相屬故。彼執著相唯依他起，（是）虛妄分別（的識以及識所變相分）為自性故。不執著相唯圓成實，無漏智等為自性故。**

**二相屬相，二就是能詮、所詮，“相屬”即相關聯。意思是執著的認為：被詮釋的事物本身和能詮的名稱必定相互關聯。名和相各一部分屬能詮，一部分屬所詮；名本身是能詮，但也需要被詮釋；相本身是所詮，但名也是屬於相的一類，故相也一部分是能詮。能詮、所詮與三性的關係：1 純屬虛妄計度的能、所詮：非心、心所以及其所變相分，屬遍計所執，此種能、所不依實體而起，如妄執能詮的名稱以及所詮的意義；2 與部分的相、名和全部的心、心所/即與分別相應的能、所詮相，屬依他起；3與正智、真如相應的能、所詮，屬圓成實性。真如完全屬所詮相，正智一部分屬能詮，一部分屬所詮相，因為運用後得智分析、說法時部分是所詮、部分是能詮。**

**“又聖教中說四真實（世間所成真實、道理所成真實、煩惱障淨智所行真實、所知障淨智所行真實），與此三性相攝云何？”（《瑜伽師地論》說）世間、道理所成真實，依他起攝，（因為是相、名、分別）三事攝故。（煩惱、所知）二障淨智所行真實，圓成實攝，（正智、真如）二事攝故。《辯中邊論》說：“初（世間所成）真實唯初性攝，（是凡夫）共所執故。第二真實通屬三性，理通執（屬遍計所執及染依他起）、無執（屬淨依他起及圓成實，分別屬）雜染、清淨（法）故。後二真實，唯屬第三。”**

**上二論的差別，由於《瑜伽論》說的世間所成真實是指有主體的法，即由種子生起的法，故屬依他起；後《辯中邊論》是依無體的世間所成真實即名，故屬遍計所執。前者說的道理真實，是根據凡夫而言；後者通凡、聖而說。**

**四種真實，一者是世間所成真實，就是一切世間事物，由名言決定自他差別。二者是道理所成真實，就是由思擇決定所行、所知之事，以證成的道理。三者是煩惱障淨智所行真實，就是解脫了煩惱障，是四諦三無漏根所行的真實。四者是所知障淨智所行真實，就是解脫了所知障，依一切法空觀智所行的真實。**

**“三性、四諦相攝云何？”四中一一皆具三性。且苦諦中，無常（、苦、空、無我）等四各有三性。無常三者：一無性無常（無實體的無常），性常無故（屬遍計執）；二起盡無常，有（為法）生滅故（屬依他起）；三垢淨無常，（從染污到清淨）位轉變故（屬圓成實）。苦有三者：一所取苦，我法二執所依、取（的五蘊形成的苦）故（是遍計執）；二事相苦，（行苦、苦苦、壞苦）三苦相故（是依種種條件起，屬依他起）；三和合苦，（真如與有漏法的）苦相合故（屬圓成實）。空有三者：一無性空，（遍計執的事物自）性非有故；二異性空，（依他起的自性有，）與妄所執自性（遍計所執的空）異故；三自性空，（指圓成實性以我、法）二空所顯（真如）為自性故。無我（與）三者（關係）：一無相無我，（遍計執的）我相（之主體）無故；二異相無我，（依他起的五蘊有）與妄所執（的）我相（無，）異故；三自相無我，（圓成實性以人、法）無我所顯（真如）為自相故。**

**苦苦（Suffering of Pain）：有情之[五蘊](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%BA%94%E8%95%B4" \t "_blank" \o "五蕴)身心，本來即苦，再加上飢渴、疾病、風雨、寒熱、刀杖等眾緣而生的苦，苦上加苦，故名苦苦。《阿毘達磨集異門足論》卷五：「復次，苦苦性云何？答諸身所有，由苦苦故苦。所以者何？依身生起老、病、死等種種苦故。」欲界諸境逼迫，苦中復苦，故苦苦相對於欲界。**

**壞苦（Suffering of Change）：諸可意樂之法，生時為樂，壞時逼惱身心之苦，名壞苦。《[阿毘達磨集異門足論](https://zh.wikipedia.org/w/index.php?title=%E9%98%BF%E6%AF%98%E9%81%94%E7%A3%A8%E9%9B%86%E7%95%B0%E9%96%80%E8%B6%B3%E8%AB%96&action=edit&redlink=1" \t "_blank" \o "阿毘達磨集異門足論（页面不存在）)》卷五：「壞苦性云何？答：如世尊說可意朋友、可意眷屬、可意境界，若變壞時、若遭毀謗凌蔑等時，發生愁歎憂苦悲惱，彼於爾時由壞苦故苦。」對一切貪愛的人事物、自己的身體與一切美好感覺無法恆久持有，終將因物事變化因緣散滅而失去，因而感受到痛苦，不能體會萬法皆空反而貪著一切，面臨失去時即受壞苦。身體會衰老死亡，即是再好的享受也是片刻即逝不能常有，世間一切事物都會滅壞，故稱壞苦。色界天人受禪味之樂，但報盡還於五道受生死苦，故云壞苦相對於色界。**

**行苦（Pervasive Suffering）：「行」是[無常](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%97%A0%E5%B8%B8_(%E4%BD%9B%E6%95%99)" \t "_blank" \o "无常 (佛教))，無一時一刻安住之義。除可意不可意的法以外，所剩下的捨受法，是眾多緣所造，生、住、異、滅，令身心感到逼惱，就叫行苦；色身的存在，本身就是行苦。身心在世間不能隨意常樂安住，因受惡業在六道中往返流離，不得脫出是一種行苦；亦因身心不能調伏，時時貪樂避禍而在時空中來去顛沛，常常擔憂亦是行苦。無色界中無質礙、無苦樂境界，但有漏心識仍然是苦，故行苦相對於無色界就是有漏的心識。**

**集諦三者：一習氣集，謂遍計所執自性（所）執（著的種種）習氣，執彼習氣（根據被執著的種子）假立彼（種種習氣）名；二等起集，謂（造）業（與）煩惱（從種子狀態現行都是依他起）。三未離繫集，謂（還）未離（二）障（的）真如（屬圓成實）。**

**滅諦三者：一自性滅，（遍計執的）自性不生故；二二取滅，謂（依他起的）擇滅（智使能、所）二取不生故；三本性滅（我法二滅所顯出的真實本性），謂真如故（屬圓成實性）。**

**道諦三者：一遍知道，能知（什麼是）遍計所執故；二永斷道，能斷（對）依他起（的事物之虛妄執著）故；三作證道，能證圓成實故。然遍知道亦通後二。**

**（苦諦的苦、空、無常、無我及集諦、滅諦、道諦）七（種，每種分）三（類，各類與）三性（的關係），如次配釋。今於此中，所配三（自）性，或假或實，如理應知。**

**“（空解脫門、無願解脫門、無相解脫門）三解脫門所行境界與此三性相攝云何？”理實皆通（三自性），隨相各一（從現象來說每個解脫門對應一個自性。即）空、無願、（無）相，如次（對應遍計所執、依他起、圓成實三自性）應知。緣此（三解脫門）復生三無生忍，一本性無生忍（認可遍計所執的一切事物本性全無），二自然無生忍（認可諸法皆依他起，非自然生），三惑苦無生忍（證圓成實時，惑、業、苦永不再起）。如次此三是彼（三解脫門所得的）境（界）故。**

**空解脫門，就是觀一切法空，能了知遍計所執是空；無願解脫門，對依他起的事物無所願求；無相解脫門，觀一切法相差別相了不可得，即對三界一切無所願求，證得圓成實性。由三解脫門形成三無生忍/無生法忍。真如實相理體遠離生滅，稱無生法；真智安住此理體不動成為無生法忍，三種無生法忍也是依三自性建立。關係如下：1本性無生忍，即菩薩觀遍計所執的一切事物全無本體；2 自然無生忍，菩薩觀一切事物皆因緣生；3 惑苦無生忍，即菩薩證知一切法本性為真如法性，安住於無為，不與一切雜染法相應。**

**“此三云何攝彼（真、俗）二諦？”應知世俗具此三種，勝義唯是圓成實性。世俗有三：一假世俗（只有假名，沒有實體，即遍計所執，屬第一世間世俗諦/假名無實諦）；二行世俗（有實體，但隨緣生滅之事物故名之為行，即依他起，屬第二道理世俗/隨事差別諦以及第三證得世俗/方便安立諦）；三顯了世俗（遠離了遍計所執之後所顯真如，即圓成實，屬第四勝義世俗/假名非安立谛），如次應知即此（對應）三性。勝義有三：一義勝義（第四勝義勝義諦），謂真如（就是最殊）勝之義故；二得勝義（第三證得勝義諦），謂涅槃勝即（最殊勝的果就是證得涅槃的意）義故；三行勝義，謂聖道（之智與行，以知苦、斷集、證滅、修道之法為最殊）勝為義故。（此三勝義，不論任何情況都）無變無倒，隨其所應，故皆攝在圓成實性。**

**“如是三性何智所行？”遍計所執都非智所行，以無自性（因為遍計所執的對象無實體性，）非所緣緣故，愚夫執有，聖者達（知道是）無，亦得說為凡、聖智境。依他起性，（凡夫、聖人智）二智所行（的境界）。圓成實性，唯聖智境。**

**“此三性中幾假幾實？”遍計所執，妄安立故，可說為假，無體、相故，非假非實。依他起性，有實有假。（心、心所的）聚集、相續、分位性故（成立聚集、相續、分位三種假法），說為假有；心、心所、色（都）從緣生，故說為實有。（為何三類假法依實法成立？）若無實法，假法亦無，假依實因而施設故。圓成實性，唯是實有，不依他緣而施設故。**

**“此三（自性）為異為不異耶？”應說俱非（非異非不異），無別體故（三性沒有不同的主體，都是心，故非異）；妄執、緣起、真義（三者有）別故（非不異）。如是三性（意）義（種）類無邊，恐厭繁文略示綱要。**

**三自性沒有不同的主體，都是心、心所。遍計所執性，就是在依他起的影像上，虛妄增加出來的事物並執著的以為真實。圓成實性就是依他起性的真實的本性。但虛妄執著、緣起法、真如三者卻又不相同，故三自性非異非不異。**

**成唯識論卷第八**

**成唯識論卷第九**

**護法等菩薩造**

**三藏法師玄奘奉　詔譯**

**# 闡釋三無性**

**“若有三性，如何世尊說一切法皆無自性？”**

**頌曰：“即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。初即（依遍計執立）相無性，次（根據依他起立）無自然性（就是生無性）。後由遠離前（遍計）所執我、法（有真實）性，此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性（依圓成實建立勝義無性）。”**

**此處即三十頌的第二十三、二十四及二十五句。唯識三十頌的前二十四頌論唯識相，也就是“世俗諦”，第二十五頌是闡述“唯識性”，就是“勝義諦”。**

**論曰：即依此前所說三性，立彼後說三種無性，謂即相、生、勝義無性。故佛密意說一切法皆無自性，非性全無，說密意言顯非了義。謂後二性雖體非無，而有愚夫於彼增益，妄執實有我、法自性，此即名為遍計所執。為除此執，故佛世尊於（依他起及圓成實的）有及（遍計執的）無，總說無性。**

**“云何依此（三自性）而立彼三（無性）？” 謂依此初遍計所執，立相無性，由此（遍計所執的）體相畢竟非有，如空華故。依次依他立生無性，此（依他起的事物）如幻事，（是）託眾緣生（，如幻影一般空）無（。執著依他起的幻事真實有，就）如妄執（根本沒有的）自然性（生起一切法一樣）故，假說無性，（依他起事物雖如幻，但）非性全無（依他起性是實有）。依後圓成實立勝義無性，謂即勝義，由遠離前遍計所執我、法性故（因為這種境界無法描述形容，因此）假說無性，非性全無。如太虛空，雖遍眾色，而是眾色無性所顯（勝義無性就如虛空一樣，虛空能普遍容受一切色法，因為依他起的眾色如幻，才能為虛空容受，故虛空之空性必由色法彰顯。譬如圓成實雖有自性，但卻要在依他起上，如實了知依他起自性有，才能顯圓成實自性有）。雖依他起非勝義故，（但圓成實性卻要藉依他起彰顯，所以依他起）亦得說為勝義無性，而濫第二（但怕生無性與勝義無性混肴），故此不說（依他起是勝義無性）。（生無性：緣起的事物如幻影無自性，而非依他起無自性。）**

**相無性：相無性是一種假說，指遍計所執是無中生有的事物，沒有主體，所以稱為相無性，只要未斷我、法二執，就必然有遍計所執。生無性：依他起所生的事物隨緣生起，變化如幻，故無性；但能生的心、心所，由種子所起，屬於實法故有自性。所以生無性就是說，眾緣所生之事物無自性，但能生的心、心所並非無性，所以如果將所生影像和能生的心集合在一起看，那麼“生無性”就是假說。頌中的“次無自然性”，是說一切有為法皆是緣生，不是自然而有，沒有毫無來由自然而生起事物。勝義無性是指圓成實性遠離遍計所執性以及空、有二性，非語言概念所能描述的境界，故稱“無性”但真如本性（真理）並非沒有，所以“勝義無性”也是假說。**

**此（圓成實/勝義無）性即是諸法勝義（最高的道理），是一切法勝義諦故。然勝義諦，略有四種：一世間勝義，謂蘊、處、界等；二道理勝義，謂苦等四諦；三證得勝義，謂二空（所顯）真如；四勝義勝義，謂一真法界。此（頌）中（說的）勝義，依最後（勝義勝義諦）說，是最勝道所行義（證道後所得的道理）故。為簡前三，故（頌）作是說：“此諸法勝義，亦即是真如。”真謂真實，顯非虛妄；如謂如常，表無變易（不包括無漏有為法）。謂此真實於一切位常如其性，故曰真如，即是湛然不虛妄義。（亦即是真如的）“亦”言顯此（真如）復有多名，謂名“法界”及“實際”等。如餘論中，隨義廣釋。**

**與此四勝義諦對應的有四世俗諦：世間世俗、道理世俗、證得世俗、勝義世俗。第二、三、四世俗對應第一、二、三勝義諦。第一世俗諦是真世俗，第四勝義諦是真勝義，如此就保持了真俗二諦的分界。其中後三世俗、前三勝義重疊，因此保持了成佛前修行過程中真諦與俗諦並存的事實。如此，很多問題既能從世俗角度來解釋又能從勝義上說明。第四勝義諦是言語道斷，心行處滅。上文說勝義勝義是一真法界，但這裡又說勝義無性是真如，按理說真如是第三勝義，這種矛盾是涉及世俗諦和勝義諦的區分。第一世俗諦與第一勝義諦的區別在於世俗諦是假法，第一勝義諦是實法；第二世俗諦及以上的世俗諦均屬實法，第二世俗諦與第二勝義諦的區別，在於事法與理法；第三世俗諦與第三勝義諦的區別，在於理淺、理深；第四世俗諦就是第三勝義諦真如，和第四勝義諦一真法界的區別，在於依詮與廢詮。這就是說，真如還可以言語表達，而一真法界已無言語可表達。所以，勝義無性就是第四勝義諦，無法詮釋，只能依可詮的真如來勉強表示，所以真如經常用來表示一真法界。因此，本論說真如也名“法界、實際”，此處的一真法界就是真如。**

**一世間世俗諦，又名「****有名無實諦」。如瓶衣軍林等之假法，即是隱覆真理世俗之法，故曰世間，是凡夫認為真實者，故曰世俗。二道理世俗諦，又名「隨事差別諦」，五蘊十二處十八界等種種差別之法。一一法門順於各自道理，故曰道理世俗；事相差別顯而易見，故名世俗。三證得世俗諦，又名「方便安立諦」。以佛之方便安立“知斷證修”之四諦法，是為行人證悟之法，故曰證得；因果之相狀，分明可知，故名世俗。四勝義世俗諦，又名「假名非安立諦」。二空真如也（空我而得之我空真如，空法而得之法空真如），是離諸相（即非安立之義），是聖智所覺境界，故云勝義，但尚以假名安立，體非離言，故名世俗。**

**勝義之四諦者：一世間勝義，又名「體用顯現諦」。事相麤顯，猶可破壞，故曰世間，為聖者所知，勝於第一世俗諦，故名勝義。二道理勝義，又名「因果差別諦」。即第三世俗諦的苦集滅道四諦，知斷證修的因果差別的道理，所以名為道理，是無漏智的境界，勝於前第二俗，故名勝義。三證得勝義諦，又名「依門顯實諦」即第四世俗諦的二空真如。依聖智詮空而顯真理/闡明遍計所執性本虛妄空無而顯出真理，故曰證得，凡愚不測之境界，勝於前第三世俗，故名勝義。四勝義勝義諦，又名「廢詮談旨諦」即一真法界，妙體離言，超一切法相，故曰勝義。為聖智之內智，勝於前第四俗，故復曰勝義。**

**此（圓成實）性即是唯識實性。謂唯識性略有二種：一者虛妄，謂（依他起上所起的）遍計所執；二者真實，謂（依他起上遠離遍計所執所顯）圓成實性。為簡（別遍計所執的）虛妄（性），說（圓成實性就是唯識）實性言。（唯識性）復有二性：一者世俗（性），謂依他起；二者勝義，謂圓成實。為簡世俗（性），故說（圓成）實性。**

**勝義無性是依圓成實自性假立，就是唯識實性。說唯識性是“實”，因為不同於虛妄的遍計所執性；說圓成實是勝義諦，因為不同於世俗依他起的事物生滅變化。**

**三（首）頌總顯諸契經中說“無性”言，非極了義。諸有智者不應依之，總撥諸法都無自性。**

**# 論唯識學修行次第**

**如是所成唯識相、性，誰於幾位？（什麼樣的人？要經過幾個階段？）如何悟入？謂（五種不同種性中）具大乘二種姓者，略於（大概經過）五位，漸次悟入。**

**“何謂大乘二種種姓？”一本性住種姓，謂無始來依附本識法爾所得無漏法因（種子，非經由熏習得到）。二習所成種姓，謂聞法界（的真理）等流法已，聞所成等熏習所成（這是指不定種姓聞大乘法而修習大乘）。要具大乘此二種姓，方能漸次悟入唯識。**

**五種姓：1 聲聞乘定性；2 獨覺乘定性；3 如來乘定性；4 不定種性；5 無種性。不定種性也需聞熏習成佛之道，才能修習佛道。**

**“何謂悟入唯識五位？”一資糧位，謂修大乘（法中的）順解脫分（十住、十行、十迴向結束前）。二加行位，謂修大乘順決擇分。三通達位，謂諸菩薩所住見道（通達我法二空見真如）。四修習位，謂諸菩薩所住修道。五究竟位（永斷煩惱、所知二障），謂住無上正等菩提。**

**唯識學將修行分成五階段：1 資糧位，積聚修行資糧，修六或十種波羅蜜多；2 加行位，為求見道的修行階段，主要是修煖、頂、忍，世第一法；3 通達位，即見道位，此階段生起的根本無分別智能認識唯識性，無分別智之後生起的後得智能認識唯識相；4 修道位，為求圓滿而繼續修道，此階段修十勝行、斷十重障、證十真如；5 究竟位，即成佛，證得大菩提和大涅槃二轉依果。**

**“云何漸次悟入唯識？”謂諸菩薩於（唯）識相、性，資糧位中能深信解；在加行位，能漸伏除所取、能取，引發真見；在通達位，如實通達（唯識實性）；修習位中，如所見理，數數修習（，引起根本、後得二智）伏斷餘障；至究竟位，出障圓（滿）明（淨），能盡未來化有情類，復令悟入唯識相、性。**

**修行五位共三大阿僧祇劫。資糧位與加行位為第一大阿僧祇劫；通達位到七地終為第二大阿僧祇劫；八地初到十地終為第三大阿僧祇劫。初地道七地圓滿必需反復的修習加行，引生根本無分別智伏斷餘障；八地以上俱生煩惱永伏，長時住我空智，已達無功用行，無需修加行，只需起法空智。**

**# 論資糧位**

**“初資糧位，其相云何？”**

**頌曰：“乃至未起識（直到未生起加行位的順抉擇識前，還未）求（得安）住唯識性，於（能、所）二取隨眠，猶未能伏滅。”**

**論曰：從發深固大菩提心，乃至未起順決擇識，（為了）求（得）住唯識真勝義性，齊此（之前）皆是資糧位攝。（菩薩）為趣無上正等菩提，修習種種勝資糧故；為有情故，勤求解脫，由此亦名順解脫分。**

**菩薩五十二學位：十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺。唯識將十信納入十住的初住位，發心住；等覺歸入十地圓滿成就之時，共四十一位。資糧位占四十一位中的前三十位。**

**此位菩薩依（如來所說正法的）因（力）、善友（緣力、求無上菩提的）作意（力、聚集）資糧（力等）四勝力故，於唯識義雖深信解，而未能了能、所取空，多住外門修菩薩行，故於二取所引隨眠，猶未有能伏滅功力，令彼不起二取現行。**

**1依多聞熏習，如來所說法界等流之無漏教法，以為「因力」。 2依已得逢事無量諸佛出現於世，以為「緣力」。   3依一向決定勝解大乘無漏教法，非諸惡友所能動壞，以為「作意力」。 4依已善積集諸善根，善修福智資糧，以為「資糧力」。**

**此“二取”言，顯二取取，（就是）執取能取、所取（有實）性故。二取習氣名彼（二取）隨眠，隨逐有情眠伏藏識，或隨（逐有情使其）增（長）過（失，使有情昏昧如睡眠）故名隨眠。（二取隨眠）即是所知、煩惱障種。**

**煩惱障者，謂執遍計所執（有真）實我，（以）薩迦耶見（我見）而為上首百二十八根本煩惱及彼等流（同類）諸隨煩惱，此皆擾惱有情身心，能障涅槃，名煩惱障。**

**百二十八根本煩惱：前五個根本煩惱加上五惡見，共為十個；各與苦集滅道四諦配合，成四十個，乘以三界，成為一百二十個；上界的四禪、四空處無瞋，減去八個，剩一百十二個，是為見所斷惑/分別煩惱。加上修所斷惑/俱生煩惱，欲界貪、瞋、癡、慢、身見、邊見；色界、無色界沒有瞋，但有其餘五個煩惱，共十六個，十六加一百十二共為一百二十八個見、修所斷煩惱。**

**所知障者，謂執遍計所執（有）實法，（以）薩迦耶見而為上首（的五）見、疑、無明、愛、恚、慢等（“等”表隨煩惱，它們能）覆所知境（的）無顛倒性，能障菩提，名所知障。此所知障，決定不與異熟識俱，彼（識）微劣故，不與無明、慧相應故（無明迷暗，慧能計度，第八識無）；法空智品與（異熟識可以）俱起故（因第八識沒有所知障）。（前）七轉識內，隨其所應（的煩惱、隨煩惱心所）或少或多（，一一各與所知障對應），如煩惱（障）說。眼等五識無（計度）分別故，法見、（慢、）疑等（七必）定不（與五識）相應。（其）餘（五識所具有的法中二、大八、貪、瞋、癡等對應之分別所知障是）由意（識）力皆容引起（而在見、修道位斷）。此障但與不善、無記二心相應（不與善相應），《瑜伽師地》論說無明唯通不善、無記性故，癡、無癡等不相應故。（所知障包括無明，而無明非善法，法執不與無癡等善相應。）**

**煩惱障中，此（所知）障必有，彼（煩惱障）定用此為所依故。體雖無異，而用有別（煩惱障執著“實我”；所知障執著“實法”）。故二（障）隨眠，隨（修）聖道（的作）用，有勝有劣（法空觀能斷二障種；我空觀只能斷煩惱障種），斷惑前後（有別）。**

**其實煩惱障就是所知障的一體兩面，只是作用不同，煩惱障執實我，所知障執實法。故八個識中，每個識各有多少煩惱障，就有多少與煩惱障相對的所知障。如第七識有四根本煩惱、八大隨煩惱，就有與其相同數量相應的所知障。前五識有三個根本煩惱與十個隨煩惱；第六識所有的煩惱全都有。它們的所知障也與煩惱障數目相等。**

**此（所知障）於無覆無記性中，是異熟生（無記。異熟無記覆所知境、障菩提勢用強大)，非餘三種。彼威儀（、工巧、變化無記）等勢用薄弱，非（能）覆所知、（非）障菩提故。此名無覆，望二乘說，若望菩薩，亦是有覆。**

**“若所知障有（惡）見、疑等，如何此（所知障）種，《勝鬘》契經說為無明住地？”無明增（強所知障）故，（故所知障）總名無明，非無見等（及其它對應的煩惱）。如煩惱（障）種，（只）立見一處（住地煩惱）、欲（愛住地煩惱）、色（愛住地煩惱）、有愛（住地煩惱等）四住地名，豈彼（煩惱障）更無慢、無明（、疑、瞋）等？**

**1見一處住地，之身見等三界之見惑，入見道時斷於一處，故曰見一處； 2欲愛住地，欲界之煩惱中，除見與無明者。其中愛著之咎重，故表愛之名；3 色愛住地，色界之煩惱中，除見與無明者。其中愛著之咎最重，故獨表愛之名；4 有愛住地，無色界之煩惱中，除見與無明者。其中愛著之咎最重，故表愛之名。有愛中之 “有” 是生死之義，無色界之愛於生死果報，為愛著最終者，故名有愛；5無明住地，三界一切之無明也，無明為癡闇之心體，無慧明者，是為一切煩惱根本，故別立一住。**

**如是（煩惱、所知）二障，分別起者，見所斷攝；任運起者，修所斷攝。二乘但能斷煩惱障，菩薩俱斷。永斷二種，唯（修菩薩）聖道能；（暫）伏二（障）現行，通有漏道（在初地前就能做到）。**

**菩薩住此資糧位中，（由分別所起）二麤（障）現行，雖有伏者，而於細者及二隨眠，止觀力微，未能伏滅。此（資糧）位（菩薩雖）未證唯識真如，（但未證真如的三賢菩薩）依勝解力修諸勝行，應知亦是解行地攝。**

**《攝大乘論》將菩薩修行分位四地：勝解行地、見地、修地、無學地。故資糧位與加行位都是勝解行地。**

**“所修勝行，其相云何？”略有二種：謂福及智。諸勝行中，（以）慧（心所）為性者，皆名為智，餘名為福。且依六種波羅蜜多，（此六每一種）通相皆（含福、智）二，別相前五說為福德，第六智慧。或復前三唯福德攝，後一唯智，餘通二種。**

**復有二種，謂利自他，所修勝行隨意樂力，一切皆通自他利行。依別相說，六（種）到彼岸、（三十七道品/七）菩提分等，自利行攝；（佈施、愛語、利行、同事）四種攝事，（慈、悲、喜、捨）四無量等，一切皆是利他行攝。如是等行差別無邊，皆是此（資糧位）中所修勝行。**

**1布施攝（dāna-sajgraha），又作布施攝事、布施隨攝方便、惠施。隨攝方便，即以無所施之心施受真理（法施）與施捨財物（財施）。謂若有眾生樂財，則布施財；若樂法，則布施法，令起親愛之心而依附菩薩受道。2愛語攝（priya-vādita-sajgraha），又作能攝方便愛語攝事、愛語攝方便、愛言、愛語。謂依眾生之根性而善言慰喻，令起親愛之心而依附菩薩受道。3利行攝（artha-caryā-sajgraha），又作利行攝事、利益攝、令入方便、度方便、利人、利益。謂行身口意善行，利益眾生，令生親愛之心而受道。4同事攝（samānārthatā-sajgraha），又作同事攝事、同事隨順方便、隨轉方便、隨順方便、同利、同行、等利、等與。謂親近眾生同其苦樂，並以法眼見眾生根性而隨其所樂分形示現，令其同霑利益，因而入道。**

**此位二障雖未伏除，修勝行時有三退屈，而能三事練磨其心，於所證修勇猛不退。一聞無上正等菩提廣大深遠，心便退屈，引他已證大菩提者，練磨自心，勇猛不退。二聞施等波羅蜜多甚難可修，心便退屈，省己意樂能（力所及）修施等，練磨自心，勇猛不退。三聞諸佛圓滿轉依極難可證，心便退屈，引他麤善（的因就已能得妙果），況己妙因，練磨自心，勇猛不退。由斯三事，練磨其心，堅固熾然，修諸勝行。**

**# 論加行位**

**次加行位，其相云何？**

**頌曰：“（修加行道時，）現前立少物（獲得少許境界，就）謂是唯識性；以有所得故，非實住唯識。”**

**論曰：菩薩先於初無數劫善備福德、智慧資糧，（修習）順解脫分既圓滿已，為入見道住唯識（實）性，復修加行伏除（分別）二取，（加行即）謂煖、頂、忍、世第一法。此四總名順決擇分，（因）順（著這些方法就能）趣真實決擇分故。（由於已接）近見道故，立加行名，非前資糧無加行義。**

**煖等四法依四尋思、四如實智（的）初、後位立（依初四尋思立煖、頂二位；依後四如實智立忍、世第一法）。四尋思者，尋思名、義（以及其）自性、差別，假有實無（分析觀察能表達的名稱、所表達的意義、二者的本性、二者的差別等四。名稱是依他起，是假有也可是實法；意義屬遍計所執，必定實無。四尋思只觀察所取的名等四離識非有）。如實遍知此四離識（非有，）及（能認識它們的）識（也）非有，名如實智。名、義相異，故別尋求（所以要分開來尋思）；二（者的自性、）二（者的差別有）相同（之處），故合思察。**

**尋思：即分析觀察。四尋思、四如實智是加行位修行功課，針對名、義、二者自性、二者差別進行觀察。觀察名等四法的本質（假立或實有）。即還未確定四法本質之前，猶在尋求思察。如實智是尋思之後，所起的確認無誤之智，確定了名等四者皆是假立。四如實智所印可觀察分析之後所得的結論。如實智是表示即將生起根本無分別智之前，捨離想、名、言說等的心理表現。**

**四尋思，據瑜伽師地論卷三十六所說：**

**1名尋思。即推求諸法的名字，皆悉不實。名，能詮之義，指色、心等一切法的名稱。謂菩薩於名唯見名，觀察名稱只是隨情安立，名稱無實性，故稱名尋思。**

**2義尋思。又稱為事尋思。義，指依名而詮，為所詮之事物，就是所詮。謂菩薩於事唯見事，即觀察被安上名字的事物，只觀事物本身不觀察名稱。故稱事/義尋思。**

**3自性假立尋思。又作自性施設求，謂菩薩於自性假立唯見自性假立，故有此稱。即不管是名稱的自性或事物的自性，其獨立性皆不可得。諸法自性，是指色、心等一切法各自的本性。是說明事物和名稱的關係，事物被安上大家共同認定的名稱，一般人透過這些名稱，產生對事物自性的認識。現在觀察通過這些名稱來認識事物的自性，這種自性是假立的，只建立在事物共同概念上所成立的名稱，與事物本身無關，是假立而成的。**

**4差別假立尋思。又作差別施設求，即推求諸法名稱或事物間的差別相，亦惟假立，悉皆不實。是由於不同名稱的關係，產生種種名、句、文諸法的差別，如常、無常、可見、不可見等諸法差別。謂菩薩於種種差別，唯見差別只是依種種名稱及事物假立。故有此稱。**

**四如實智就是於四尋思上進一步觀察，得到如實了知事物的智慧。《瑜伽師地論》卷36〈真實義品〉：**

**1名尋思所引如實智：是於觀察名稱只是名稱之後，進一步推察****。《瑜伽師地論》：「若於一切色等想事，不假建立色等名者，無有能於色等想事，起色等想。若無有想，則無有能起增益執。若無有執，則無言說」，意思是，於事上不安立名稱，就不會起想，不起想就不會虛妄執著而起遍計所執，如果沒有遍計所執就能如實了知事物本身，不需借助語言概念來表達。謂諸菩薩於名尋思唯有名已，即於此名如實了知。謂如是名，為如是義，於事假立。為令世間起想、起見、起言說故。若於一切色等想事，不假建立色等名者；無有能於色等想事，起色等想。若無有想，則無有能起增益執。若無有執；則無言說。若能如是如實了知；是名名尋思所引如實智。**

**2事/義尋思所引如實智：就是於觀察事只是事之後，進一步推察。《瑜伽師地論》：「觀見一切色等想事，性離言說、不可言說」能如實了知一切事物的本身是離言語、概念，是名事尋思所引如實智。**

**3自性假立尋思所引如實智：於尋思自性是假立之後，進一步如《瑜伽師地論》所說：「如實通達了知色等想事中，所有自性假立，非彼事自性而似彼事自性顯現。又能了知彼事自性猶如變化、影像、響應、光影、水月、焰水、夢幻，相似顯現而非彼體。」意思是通達名稱、事物的自性，不是事的自性，只是好像事物有自性，能了知事物的自性是如幻如化。謂諸菩薩尋思自性唯是假立，如實通達了知色等想事中所有自性都是假立，非彼事有自性，而似彼事自性顯現。又能了知彼事自性猶如變化、影像、嚮應、光影、水月、焰、水、夢、幻，相似顯現而非彼體。若能如實了知最甚深義所行境界，是名自性假立尋思所引如實智。**

**4差別假立尋思所引如實智：於尋思差別是假立之後，如。《瑜伽師地論》說：「如實通達了知色等想事中，差別假立不二之義，謂彼諸事非有性、非無性。可言說，性不成實，故非有性；離言說，性實成立，故非無性。」即如實了知一切事物，分成有無二邊，是由差別假立，事物本性離有無二邊，不可說有也不可說無。即如實了知諸法差別之可言說性、離言說性。無法言說的部分，即勝義諦，沒有成立色等之諸法差別；可言說部分，即世俗諦，則有色等之諸法差別，故知真、俗乃相依不二者。能如是如實了知此真俗相依不二之義，稱為差別假立尋思所引如實智。**

**依「明得定」，發下（較淺的）尋思，觀無所取，立為煖位。謂此位中，創觀（開始觀察）所取名（、義，名與義的自性、差別）等四法，皆自心變，假施設有，實不可得。（此時）初獲慧日（現）前（的）行相故，立「明得」名。即此（階段）所獲道火（無漏慧之）前相，故亦名煖。**

**依「明增定」，發上（深入的）尋思，觀無所取，立為頂位。謂此位中，重（復）觀所取名等四法，皆自心變，假施設有，實不可得。（此時道火光）明相轉盛，故名「明增」。尋思位（達）極（致），故復名“頂”。**

**依「印順定」，發下如實智，於無所取（這個觀察結果），決定印持（完全確定）；無能取中，亦順樂忍（對於能取也無，能接受認可）。既無實境離能取識，寧有實識離所取境？所取、能取相待（成）立故。印、順、忍（下忍確定無所取、中忍接受無能取、上忍確定能取也無）時，（這一階段三種忍）總立為“忍”。印前順後（先確定前一觀察結果，再接受了下一觀察的結果），立「印順名」；忍（認可被觀察的）境、（能認識的）識（皆）空，故亦名忍。**

**依「無間定」，發上如實智，印二取（皆）空，立世第一法。謂前上忍（忍最後階段起時）唯印能取空（不能同時印證所取亦空）。今世第一法，二空雙印，從此無間必入見道，故立無間名（與見道位前後無間，故名無間定）。異生法中，此最勝故，名世第一法。**

**如是煖、頂依能取識觀所取空。下忍起時，印境空相；中忍轉位，（認可了）於能取識如境是空，順樂忍可；上忍起位印能取空；世第一法雙印空相。**

**加行位就是加功用行，是十迴向的滿心位，是相對於資糧位的正行，雖然資糧位也有加行。兩位的差別，在於前者主要是累積見道資糧，而後者純粹為了見道所作的用功。真實抉擇分，指見道時生起的出世間無漏無分別智。煖、頂即四尋思；下、中、上忍以及世第一法即四如實智。**

**（四種情況）皆帶（空或有相/能、所取之）相故，未能證實，故說菩薩此四位中，猶於現前安立少物，（卻以為）謂是唯識真勝義性，（因）以彼空、有二相未除，帶相觀心，有所得故，非實安住真唯識理，彼（空、有二）相滅已方實安住。依如是義，故有頌言：“菩薩於定位，觀影（像）唯是心（所變，以上是煖位）。義相（指所取相）既滅除，審觀唯（是）自想（所起，此是頂位）。如是（安）住內心 ，（確定證）知所取非有（此即下忍），次能取亦無（此即中、上忍，最）後觸（知能、所二取都）無所得（就是世第一法）。”**

**此加行位，未遣相縛（還沒排除有、無二相對心的束縛），於麤重縛（二取/二障種子之束縛）亦未能斷，唯能伏除分別二取（煩惱、所知障現行，此二取）違見道故。於俱生（二取的現行）者及二（者的）隨眠，（在加行位還是）有漏觀心，有所得故，有分別故，未全伏除（俱生二取現行），全未能滅（分別、俱生二取種子）。**

**“未遣相縛”《述記》說是“現行”；麤重是“種子。”二取就是所知障、煩惱障。**

**此位菩薩於安立諦（苦、集、滅、道四聖諦理）、非安立諦，俱學（習）觀察，為引（生）當來二種見故（相見道、真見道），及伏分別二種障故。非安立諦是正所觀（真如本身/為入二空真如性，非安立諦是此位菩薩主要觀照對象），非如二乘唯觀安立（諦。菩薩觀安立諦，是為了要起相見道，為調伏二乘的方便之故。）**

**菩薩起此煖等善根，雖方便時（說）通諸靜慮（都能起加行），而依第四（禪定）方得成滿，（因為要依）託（四禪這）最勝依（方能）入見道故；（加行四位）唯依欲界善趣身起，餘（生命形態）慧、厭心非殊勝故。此位亦是解行地攝，未證唯識真勝義故。**

**加行位有四種性質：1 所達境界，因為還有所得，未真證得唯識實性；2 所伏所斷，制伏了分別二障現行，俱生二障現行未完全制伏，分別、俱生二障種子都未斷除；3 所觀境，安立諦及非安立諦都要觀照。安立諦，指對真如所作的種種分別、種種表達，後得智所攝。非安立諦也稱非安立真如，指寂靜無為的真如本性，根本無分別智所攝清淨。4 所依處，加行位只能在欲界善趣身起，指天、人道。《攝大乘論》將菩薩道分為四階段：勝解行地、見地、修地、無學地。資糧位及加行位都屬勝解行地。**

**# 論通達見道位**

**次通達位，其相云何？**

**頌曰：“若（在某）時於所緣（境，無分別）智都無所得，爾時（就是安）住唯識（性），離二取相故。”**

**論曰：若時菩薩於所緣境（無所得，）無分別智都無所（緣境可）得，不取種種戲論相故，爾時乃名實住唯識真勝義性，即證真如。（無分別）智與真如平等平等，俱離能取、所取相故。（虛妄的）能、所取相俱是分別，有所得心（就是）戲論（的表）現故。**

**（頌中“智都無所得”的智，即無分別智與見、相分的關係，有三種觀點）（1）有義：此智二分俱無，（頌）說（離二取相，因此）無所取、能取相故。（2）有義：此智相、見俱有。（智生時要）帶彼（真如）相起，（才能）名緣彼故，若無彼相（分而）名緣彼者，應（認識/緣）色智等（也）名（認識）聲等智（，所以無分別智應有相分）。若無見分，應不能緣，寧可說為緣真如智？勿真如性亦名能緣，故應許此定有見分。（3）有義（論主觀點）：此智見有相無。（佛典）說（無分別智）無相（可）取，（只表示無分別智）不取相故（不是沒有見分）。雖有見分，而無分別，（頌雖）說非能取，非取全無；雖無相分，而可說此（智）帶（真）如相起，（因為根本無分別智）不離（真）如故。如自證分緣見分時，不變（現見分）而緣，此亦應爾。變而緣者，便非親證，（如果變出相分而緣，則無分別智就）如後得智，應有分別。故應許此有見無相。**

**加行無間（定之後生起此智。）此智生時，體會真如，名通達位。初照（見真）理故，亦名見道。**

**此階段/見道位就是初地的入心位，是修道位的開始。修道位的每一地都有入心、住心跟滿心三位。無分別智證真如時，不起任何形象，所以也稱“無所得”**

**# 論真見道**

**然此見道，略說有二：一真見道，謂即所說無分別智，實證（我、法）二空所顯真理，實斷二障分別隨眠。雖多剎那事方究竟，而相等故（整個過程狀態相同），總說（真見道整個過程是）一心（完成）。有義：此中（證）二空（斷）二障，（是）漸證漸斷，以有淺深麤細異故（我空淺，法空深；煩惱障麤，所知障細）。有義（論主觀點）：此中二空、二障，頓證、頓斷，由意樂力有堪能故（大菩提的意願力有這種能力）。**

**斷障證道可分四階段：1 加行道，根本修行前的準備功課；2無間道，證二空真理，斷除分別煩惱障、分別所知障的種子；3解脫道，滅除麤重；4勝進道，使二、三過程圓滿。修道位的十位中，菩薩八地以前，每地都有這四階段。**

**# 論三種相見道**

**（1三心相見道）二相見道，此復有二：一觀「非安立諦（真如/真如的無差別性）」，有三品心（下、中、上。初起之智，力量薄弱，故稱“軟”；次起之智，勝於前者，劣於後者，故名為“中”；後起之智，勝於前二，名之為“上”）。一「內遣有情假緣智」，能除軟品分別隨眠（下品心：向內觀察破除眾生妄執有實我的智慧，此智能斷粗顯的分別煩惱障）；二「內遣諸法假緣智」，能除中品分別隨眠（中品心：向內觀察破除妄執諸法實有的智慧，此智能斷分別法執/所知障）；三「遍遣一切有情諸法假緣智」（上品心：觀察自他一切眾生、一切法，破除眾生妄執有實我、實法的智慧，）能除一切分別隨眠。前二名法智，各別緣故（針對各別的對象）；第三名類智，總合緣故。法（模仿）真見道二空（智的）見分（各）自所斷（的二）障，無間、解脫別總（即模仿真見道之無間道時各別緣我、法並分別斷此二執，以及真見道之解脫道總合緣分別二執並除其麤重，依此）建立（三品心），名相見道。有義：此三是真見道，以相見道緣（觀察）四諦故。有義（論主觀點）：此三是相見道，以真見道不（能分）別緣（取）故。**

|  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| **三心相見道 /後得智** | | | | | |
| **內遣有情假緣智（下品智）** | **我空智/法智─模仿我空智見分** | **粗** | **1斷分別起煩惱障** | **無間道** | **仿真見道** |
| **內遣諸法假緣智（中品智）** | **法空智/法智─模仿法空智見分** | **中** | **2斷分別起所知障 3斷二障麤重** |
| **內遣一切有情諸法假緣智（上品智）** | **二空智/類智─模仿二空智見分** | **細** | **解脫道** |

**相見道，“相”即類似之意，模仿真見道相建立的。三心相見道是從非安立諦的角度建立相見道。前二之下、中品心是斷除分別我、法二執即分別煩惱、所知障種子；第三上品心是總體斷除二障種子所帶來的麤重。這與真見道的無間道證真如、斷二障種子及解脫道斷麤重的情況類似，故稱相見道。**

**（2兩類十六心相見道）二緣「安立諦（即四諦真如所顯的種種相狀）」有十六心。此復有二：一者依觀所取（被觀察的四諦真如與）能取（的正智，分）別立“法、類”十六種心。謂於苦諦（成立）有四種心：一苦法智忍（斷惑之智），謂觀三界苦諦真如，正斷三界（見惑，即）見苦（諦真如時）所斷二十八種分別（二障）隨眠（仿真見道中無間道之見分）；二苦法智，謂（苦法智）忍（後）無間（生起苦法智，再次）觀前（三界苦諦）真如，證前所斷煩惱（而獲得）解脫（仿真見道之解脫道的見分）；三苦類智忍，謂（苦法）智（後）無間，無漏慧生，於法（智）忍（和法）智各別內（心印）證，言後（來的一切）聖法，皆是此（類智忍的同）類（，仿真見道之無間道的自證分）。四苦類智，謂此（類智忍後）無間，無漏智生，審定印可苦類智忍（仿真見道之解脫道的自證分）。如於苦諦有四種心，集、滅、道諦應知亦爾（各四種心）。此十六心，八觀真如，八觀正智。（模仿真見道之）無間、解脫（道中的）見（分和）自證分（的）差別建立，名相見道。**

**這一種十六心相見道，即是從安立諦的角度建立相見道。第一類十六心是根據觀四諦的正智而建立。其中法智忍與法智是直接觀察四諦真如；類智忍和類智是印證前法智忍、法智觀四諦而生起的智慧。此相見道與真見道相似之處，在於觀四諦的四種法智忍都效仿真見道的無間道之見分分別建立；四種法智都效法真見道的解脫道見分而建；四種類智忍都效法真見道的無間道之自證分而建立；四種類智都效仿真見道的解脫道之自證分別建立。二十八種分別隨眠：欲界十根本煩惱；色、無色界各九種根本煩惱，上二界無瞋。共二十八。**

|  |  |
| --- | --- |
| **相見道**  **四諦各有** | **法智忍 ─ 效法真見道中無間道的見分/初觀真如，斷分別二障** |
| **法　智 ─ 效法真見道中解脫道的見分/再觀真如理，斷麤重，證前所斷，得解脫** |
| **類智忍 ─ 效法真見道中無間道的自證分/初觀法忍、智，證前二智之所證** |
| **類　智 ─ 效法真見道中解脫道的自證分/再觀類智忍所觀二智，證類智忍之所證** |

**二者依觀下（欲界與）上（色界、無色界的四）諦境，別立（有別於前所成立的）法、類十六種心，謂觀現前（的欲界與）不現前（的色、無色）界苦等四諦，各有二心：一現觀忍；二現觀智。如其所應（這二心與現前、不現前的四諦相應，共十六心），法真見道無間、解脫（道的）見分觀（四）諦（相），斷見所斷百一十二分別隨眠，名相見道。**

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| **十六心** | **現前欲界四諦** | **觀欲界四諦真如** | **現觀忍 ─ 法真見道之無間道見分** |
| **觀欲界四諦真如** | **現觀智 ─ 法真見道之解脫道見分** |
| **上二界四諦** | **觀上二界四諦真如** | **現觀忍 ─ 法真見道之無間道見分** |
| **觀上二界四諦真如** | **現觀智 ─ 法真見道之解脫道見分** |

**第二類十六心是根據下欲界和上色界、無色界二界的四諦分別建立。下、上界之個別四諦共八種情況，每種情況有兩種心：現觀忍和現觀智，總合十六心。現觀忍是效仿真見道的無間道之見分；現觀智是效仿真見道之解脫道的見分建立。百一十二分別隨眠：觀四諦時，每一諦都有二十八種隨眠，四諦共一百十二。兩種十六心的差別，即前十六心細觀理，後十六心麤觀事，所以沒必要效法自證分。**

**（3九心相見道）若依廣布聖教道理，說相見道有九種心，此即依前（述）緣安立諦（法、類）二（類心的）十六種（心，以及）止（心）、觀（心分）別（建）立。謂法、類品忍、智合說（法智忍、法智合為一種觀心，觀四諦真如；類智忍、類智合為一種觀心，觀正智。對四諦與正智的觀察，）各有四觀，即為八（種觀）心，（與）八（觀心各別）相應（的八個）止總說為一（種止心，止觀合起來共有九種心）。雖見道中，止觀雙運，而於見（道的含）義，觀順非止（隨順觀察時就不是止）。故此觀、止開合不同（類）。由此九心，名相見道。**

**九心相見道是依照觀安立諦的法、類等忍、智等十六心相見道建立的簡化版，只是弘法的一種方便說，故言“若依廣布聖教道理”。**

**諸相見道，（是）依真（見道而）假說。（在）世第一法（後，真見道）無間而生及（同時）斷隨眠；（相見道）非實如是（非如真見道斷隨眠，因為相見道是）真見道後，方得生故。非安立後（才能）起安立故（證真如後方起後得智，）分別隨眠真（見道時）已斷故。前真見道證唯識性，後相見道證唯識相。二（種見道）中初（真見道作用殊）勝，故頌偏說。前真見道，根本智攝；後相見道，後得智攝。**

**“諸後得智有（見、相）二分耶？”（1）有義：俱無，（已）離二取故。（2）有義：此智見有相無，《瑜伽師地論》說此智品有分別故，聖智皆能親照境故，（但）不執著故，說離二取。（3）有義（論主觀點）：此智二分俱有，《瑜伽師地論》說此（智）思惟（的對象是）似真如相，不見真實真如性故；又《攝大乘論》說此智分別諸法自、共相等，觀諸有情根性差別而為說故；又《佛地經》說此智現身土等，為諸有情說正法故。若不變現似（有）色、聲等，寧有現身說法等事？（如果說）轉色蘊依（就）不現色者，（那麼）轉四蘊依應無受（想行識）等（四蘊。但五蘊是不會消失的，即使成佛還有無漏五蘊）。又若此智不變似境（為所緣境，則五境就如）離自體法應非所緣。（如果非自心所變的境相卻還能緣取，則）緣色等時（也）應緣聲等。又緣無法等（如意識緣過去、未來等現在根本沒有的事物，如果不變出自心相分）應無所緣緣，彼（過、未之事物）體非實，無（法做所緣）緣用故，由斯後智二分俱有。**

**真見道和相見道的差別在於，真見道只有見分；相見道見、相二分都有。相見道後得智不能直接認識真如，而是變現出“似真如相”，認識世、出世間法時，都必須變現相分。**

**“此二見道與六現觀，相攝云何？”六現觀者，一「思現觀」，謂最上品喜受相應（的）思所成慧，此能觀察諸法共相，引生煖等（四加行）。加行道中觀察諸法，此（思所成慧在見道前的作）用最猛，偏立（特別立為）現觀。煖等（四法）不能廣分別（諸）法，又未證（真）理，故（思現觀）非（真正的）現觀。二「信現觀」，謂緣三寶、世、出世間（功德等事）決定淨信。此助現觀，令不退轉，立現觀名。三「戒現觀」，謂無漏戒（與無漏道共起的戒，能清）除破戒垢，令觀增明，亦名現觀。四「現觀智諦現觀」，謂一切種緣非安立根本****、後得無分別智（就是建立在非安立諦基礎上一切種類的根本無分別智與後得無分別智的現觀）。五「現觀邊智諦現觀」，謂現觀智諦現觀後，諸緣安立“世出世智（後得無分別智）”。六「****究竟現觀」，謂盡（斷二障所生）智等究竟位（中的一切）智。**

**現觀在此當做“智”。**

**此真見道攝彼第四現觀少分（根本無分別智）；此相見道攝彼第四、第五（現觀）少分（後得無分別智）。彼第二、三雖（與）此（二見道）俱起，而非（二見道）自性（只是輔助作用），故不相攝（於真、相兩種見道位）。**

**菩薩得此二見道時，生如來家，住極喜地，善達法界，得諸平等（得一切有情、一切菩薩、一切如來三種平等心），常生諸佛大集會中，於多百門（知識、道理）已得自在，自知不久證大菩提，能盡未來利樂一切。**

**現觀，意即直接清楚的理解，就是智慧，直接明了事物真相。真見道包括了第四現觀的根本無分別智那部分，不包括後得無分別智那部分。相見道包括第四現觀後得智那一部分和第五現觀世、出世間智的那一部分。**

# **後得智梵語 prstha-labdha-jñāna。又作無分別後智、後得無分別智。無分別智之一。與「根本無分別智」（根本智）相對。即根本無分別智後所得之智。蓋此智乃根本智所引，能了達依他如幻之境，故稱如量智、權智、俗智。又根本智為非能分別、非所分別，此智則為所分別、能分別。於十波羅蜜中，與後之方便善巧等四波羅蜜相配。據無性攝大乘論釋卷八載，此智可別為五種：(1)通達思擇，於真決定，於真現觀，故稱通達；由後得智思擇如是所得通達，即於中自內審察此事如是，故稱通達思擇。(2)隨念思擇，謂於後時隨念通達，念言「我曾通達是事」，故稱隨念思擇。(3)安立思擇，謂從此出，如所通達為他宣說，故稱安立思擇。(4)和合思擇，謂以總相觀緣一切法，由此觀故進趣轉依，或轉依已，重起此觀，故稱和合思擇。(5)如意思擇，謂智現前，隨所思惟，一切如意，如令地等變成金等，故稱如意思擇。又此智與斷道有關，瑜伽師地論卷五十五：「後智思惟所緣故，令彼所斷（根本智斷），更不復起。又前智能進趣修道中出世斷道，第二智（後智）能進趣世、出世斷道，無有純世間道能永害隨眠。」〔唐譯攝大乘論釋卷八、佛地經論卷三、成唯識論卷十〕**

**# 論修習位**

**次修習位，其相云何？**

**頌曰：“無（所）得（與）不思議，是出世間智，（常修習此出世間智就能）捨二（障種子）麤重故，便證得轉依。”**

**論曰：菩薩從前見道起已，為斷餘障證得轉依，復數修習無分別智。此智遠離所取、能取故說“無得”及“不思議”。或離戲論（遠離遍計所執等本來就沒有的事物），說為“無得”；妙用難測，名“不思議”。是出世間無分別智，（能）斷世間（的根本）故，名出世間。二取隨眠（煩惱、所知障）是世間本，唯此（根本無分別智）能斷，獨得出名。或出世名依二義立，謂（出世的意思即本）體（是）無漏及證真如，此智具斯二種義故，獨名出世，餘智不然。即十地中無分別智，數修此（智）故，捨二麤重。二障種子立麤重名，性無堪任（能力低弱），違細輕故，令彼永滅，故說為捨。此能捨彼二麤重故，便能證得廣大轉依。**

**（廣大轉依的）“依”謂所依，即依他起，（其根本就是第八識可）與染、淨法為所依故。“染”謂虛妄遍計所執，“淨”謂真實圓成實性。“轉”謂（染、淨）二分轉捨（染）、轉得（淨）。由數修習無分別智，斷本識中二障麤重，故能轉捨依他起上遍計所執（的染污），及能轉得依他起中圓成實性（清淨），由轉煩惱得大涅槃，轉所知障證無上覺。成立唯識，意為有情證得如斯二轉依果。**

**（也有另一種解釋：）或“依”即是唯識真如（是）生死、涅槃之所依故。愚夫顛倒，迷此真如，故無始來受生死苦；聖者離倒，悟此真如，便得涅槃，畢究安樂。由數修習無分別智，斷本識中二障麤重，故能轉滅依（真）如（的）生死，及能轉證依（真）如（的）涅槃，此即真如離雜染性。（唯識真）如雖性淨而相雜染，故離染時假說新（得到清）淨，即此新淨說為轉依，（是）修習位中斷障證得（之果）。雖於此（修習）位亦得菩提，而（得菩提）非此中頌意所顯，頌意但顯轉（得）唯識（真如）性。二乘滿位，名解脫身；在大牟尼（果中）名法身故。**

**第一種說法，從依他起的角度，討論轉依；第二種說法，不是依他起，而是從唯識真如討論。兩種“轉依”都不是在修道位得到，而是在修道圓滿的究竟位終證得。為何真如“性淨而相雜染？” 答：真如不生不滅，只是事物的“真實道理”。既然真如不生起相，就沒有“性淨而相雜染”的問題。**

**# 闡釋修道十位**

**“云何證得二種轉依？”謂十地中，修十勝行（修證之因），斷十重障（修所斷法），證十真如（修行之果），二種轉依由斯證得。**

**言十地者：一極喜地，初獲聖性，具證二空，能益自他，生大喜故；二離垢地，具淨尸羅（戒律清淨），遠離能起微細毀犯（戒的）煩惱垢故；三發光地，成就勝定、大法、總持（成就了殊勝教法以及法、義、咒、忍四種總持法門），能發無邊妙慧光故；四焰慧地，安住最勝菩提分法，燒煩惱薪，慧焰增故；五極難勝地，真俗兩智行相互違，合令相應（融通），極難勝故；六現前地，住（通達）緣起智，引無分別最勝般若，令現前故；七遠行地，至無相住、（到達有）功用（行的）後邊，（超）出過世間（道以及）二乘道故；八不動地，（我空）無分別智任運相續，相用（一切現象和活動產生的）煩惱不能動故；九善慧地，成就微妙（法、義、詞、辯才/樂說）四無礙解，能遍十方（世界）善說法故；十法雲地，（此菩薩）大法智（如）雲含眾德水，蔽一切如（虛）空（般的二障）麤重，（大智）充滿法身故。**

**總持，為梵語陀羅尼。持善不失，持惡不使起之義，以念與定慧為體。菩薩所修之念定慧具此功德也。法總持、義總持、咒總持、忍總持。法總持又名聞總持，即對佛的教法聞持不忘；義總持是對諸法的義理總持不失；咒總持是菩薩依定起咒，持咒神驗，袪除眾生的災患；忍總持是菩薩憑著實智，忍可保持法的實相而不忘失。**

**如是十地，總攝有為、無為（一切）功德以為自性，與所（有）修行為（最）勝依持，令得生長，故名為“地”。（有為功德，是能證的正智；無為功德，是所證的真如。）**

**十地的區分依據：1 有為無為功德；2 能證的法空智對所證之真如的明、昧、圓滿區分。八地以上就屬大菩薩。**

**# 釋十波羅蜜多勝行**

**十勝行者，即是十種波羅蜜多。施有三種，謂財施、無畏施、法施。戒有三種，謂律儀戒（嚴守戒律儀，防止過失）、攝善法戒（保持應修、應證的一切善法）、饒益有情戒。忍有三種，謂耐怨害忍、安受苦忍（對各種人為的傷害、自然災害及老病死等一切苦難，皆能安然忍受）、諦察法忍（諦觀諸法真理，心無妄動）。精進有三種，謂被甲精進（修波羅密多，如勇士身被堅甲，沒有怯弱）、攝善精進、利樂（自他）精進。靜慮有三種，謂安住靜慮（遠離煩惱妄想，身心輕安，最寂靜故）、引發靜慮（由靜慮所引發的神通妙用）、辦事靜慮（利益眾生所行之事）。般若有三種，謂生空無分別慧、法空無分別慧、俱空無分別慧。方便善巧有二種，謂迴向方便善巧（行六度時，將所集善法功德迴向一切有情。大智攝）、拔濟方便善巧（於生死中拔濟有情，使之出離。大悲攝）。願有二種，謂求菩提願、利樂他願（願度無量眾生）。力有二種，謂思擇力（知所當行、不當行）、修習力（修習當行之法）。智有二種，謂受用法樂智（由六度所成得之妙智，變化種種自受用法樂）、成熟有情智。**

**第六般若波羅蜜屬根本無分別智；後四屬後得智。**

**此十（波羅密多的本）性者，施以無貪及彼所起（身口意）三業為（自）性。戒以受學菩薩戒時（生起身口意）三業為性。忍以無瞋、精進、審慧（善於觀察與抉擇的慧）及彼（三）所起三業為性。精進以勤及彼所起三業為性。靜慮但以等持（定）為性。後五皆以（七覺支中的）擇法（覺支）為性，《瑜伽師地論》說（般若波羅蜜）是根本（無分別智，後四種勝行屬）後得智故。有義：第八（願行是）以欲、勝解及信為性（不是智慧，因發大）願（都）以此三為自性故。此說（十勝行的）自性，若并眷屬（修行內容），一一皆以一切俱行（共同起的）功德為性。**

**七覺支1 憶念覺支，心中明白，常念禪定與智慧；2 擇法覺支，依智慧能選擇真法，捨棄惡法；3 精進覺支，精進勤奮學習正法而不懈怠；4 喜悅覺支，得正法而產生的喜悅；5 輕安覺支，又作猗覺支，指身心感到輕快安穩；6 禪定覺支，進入禪定而心不散亂；7 等捨覺支，心無偏頗，不執著而保持平衡。**

**此十（勝行）相者（是如何建立？），要（有）七（種）“最勝”之所攝受，方可建立波羅蜜多。一「安住最勝」，謂要安住菩薩種性。二「依止最勝」，謂要依止大菩提心。三「意樂最勝」，謂要悲愍一切有情（為最勝意樂）。四「事業最勝」，謂要具行一切（自利利他的）事勝。五「巧便最勝」，謂要（有）無相智（了達一切法如幻，而遠離執著之智/波羅密多）所攝受。六「迴向最勝」，謂要迴向無上菩提。七「清淨最勝」，謂要不為二障（所）間雜。若非此七所攝受者，所行施等非到彼岸。由斯，施等十對（應於）波羅蜜多，一一皆（對）應四句分別（四種關係來分別：一施而非度，二度而非施，三亦施亦度，四非施非度。）**

**四句分別：1.布施但非波羅密多，即不與七最勝相應而布施；2非布施但是波羅密多，如隨喜他人布施/如持戒而具七最勝；3.是布施也是波羅密多，即與七最勝相應之布施；4.非布施非波羅密多，如隨喜他人，但不與七最勝相應**

**此（波羅密多為何）但有十（種），不增減者？ 謂十地中對治十障，證十真如，無增減故。**

**十真如： 1遍行真如，為我法二空所顯，一切法無所不在，故名遍行；2最勝真如，具足無邊之德，於一切法為最勝，故名最勝；3 勝流真如，所流之教法極為殊勝，故名勝流；4無攝受真如，無所繫屬，非我執等之所依、所取，故名無攝受；5 無別真如，無差別之類，非如眼等之有異類，故名無別；6無染淨真如，本性無染，非修行後方為淨，故名無染；7 法無別真如，雖多數法種種安立，而體無別異，故名法無別；8不增減真如，離增減之執，非隨淨染而有增減，故名不增減。又名“相土自在所依真如”，以若證得此真如已，現身相現國土自在故也；9 智自在所依真如，若證得此真如已，則於無礙解得自在，故名；10業自在等所依真如，若證得此真如已，則於一切神通之作業陀羅尼、定門皆得自在，故名。**

**復次前六不增減者（理由有六種：1）為除（慳吝、犯戒、瞋恚、懈怠、散亂、惡慧）六種（與道）相違障故，（2）漸次修行諸佛法故，（3）漸次成熟諸有情故。此如餘論廣說應知。（4）又施（、持戒、忍辱）等三，（稱為）增上生道，（因為三者能）感大財、（感戒）體及眷屬故（所以稱為增上生道）。精進（、禪定、般若）等三，（稱為）決定勝道，（因為三者，精進）能伏煩惱、（禪定）成熟有情及（智慧成就）佛法故。諸菩薩道，唯有此二（增上生道和決定勝道）。（5）又前三種，饒益有情，（如何饒益？）施彼資財、（持戒）不損惱彼、（忍辱）堪忍彼惱而饒益故。精進等三對治煩惱，（菩薩）雖未伏滅（煩惱），而能精勤修對治彼；諸善加行（之禪定、智慧能）永伏、永滅諸煩惱故。（6）又由施等（三）不住涅槃（故菩薩能盡未來際利樂一切有情/大悲，）及由後三（菩薩）不住生死（/大智。菩薩）為（了證得不住涅槃、不住生死的）無住處涅槃資糧。由此（修六波羅蜜，）前六不增不減。**

**前六波羅蜜多不增不減的理由有如下六種：1要除滅慳吝、犯戒、瞋恚、懈怠、散亂、惡慧這六種相違障故，所以有六度的建立。2前四度是不散動的因，第五度是不散動的成熟，第六度得如實之智。如是漸次修行諸佛法故，故需成立六波羅蜜。3施能攝受，戒能不害惱，忍能耐苦不退，勤能策勵不懈，定能使未定得定，慧能使定者解脫。菩薩為如是漸次成熟一切有情故，故需建立六波羅蜜。以上這三種，都如《攝大乘論》等所說。4菩薩道唯依二道成就，增上生道與決定勝道。施感大財，戒感戒體，忍感眷屬，故名增上生道。精進是伏除煩惱的方便，靜慮是成熟有情的方便，智慧是成熟佛法的方便，故名決定勝道。成就諸菩薩道唯有此二，缺一不可，所以才有六度的建立。5前三波羅蜜多，饒益有情；後三波羅蜜多，對治煩惱。諸菩薩道，亦唯有此二，缺一不行。故需六波羅蜜。6由施等三，故不住涅槃；而由後三，故不住生死。諸菩薩道，亦唯依此二，缺一不可，故建立六波羅蜜。**

**後唯四者，為助前六（波羅蜜行），令修滿足，（也是）不增減故。方便善巧助施等三，願助精進，（如理作意，以勝解）力助靜慮，智助般若，令修滿故。如《解深密》廣說應知。**

**十次第者，謂由前前引發後後（由前一種修行引發後一種修行），及由後後持淨前前（由後一種修行淨化前一種修行）。又前前麤，後後細故，易難修習次第如是。（解）釋（菩薩道修習位）總（名為波羅蜜多）、別名（布施等十），如餘處說（如《解深密經》和《攝大乘論》所說）。**

**此十修者，有五種修（行的原則）。一依止任持修（即保持不散義），二依止作意修，三依止意樂修，四依止方便修，五依止自在修。依此五修，修習十種波羅蜜多皆得圓滿，如《集論》等廣說其相。**

**依止任持修，謂依止於菩薩種性的因力、殊勝自體的果力、上求下化的願力、簡擇的慧力，來保持對波羅密多所修的正行。依止因力修，謂由種性力，決定成何果位；依止報修，謂菩薩的殊勝體力於波羅蜜多修習正行；依止願修，由本願力於波羅蜜多修習上求下化正行；依止簡擇力修，謂由簡擇慧力，修波羅密多之正行。**

**依止作意修，依止與諸波羅蜜多相應的教法。於已得功德深起愛味，見他人行六度深生隨喜。於自他當來的勝品度行，深生願樂來修習波羅密多。即1 依止勝解作意修，謂於一切波羅蜜多相應經教有深勝解；2 依止愛味作意修，謂於已得波羅蜜多，見勝功德起深愛味；3 依止隨喜作意修，謂於一切世界、一切有情所行施等六波羅蜜多深生隨喜；4 依止憙樂作意修，謂於自、他當來勝品波羅蜜多深生願樂。**

**依止意樂修，依止對於大慈大悲無厭足的歡喜心，來修習波羅密多。復有六種：1 無厭意樂，即布施永不厭倦；2 廣大意樂，布施永不間斷；3 歡喜意樂，即對受布施的眾生生大歡喜；4 恩德意樂，即行布施時，認為眾生對己有恩，幫助自己成大菩提；5 無染意樂，即布施時，不求眾生報恩或將來得福報；6 善好意樂，布施所得福報施與眾生，迴向共成無上菩提，修諸波羅蜜多。**

**依止方便修，就是以無分別智觀察三輪清淨故，不執有所度人相、能度的我相、波羅密多的法相。由此方便一切作意所修諸行速成滿故。“三輪”即修行中的能行、所行與行修。以布施為例，不見有施者、不見有受布施者，不見有布施的行為和布施之物。以持戒為例，不見有浄戒，不見有惡戒，不見有持浄戒者。**

**依止自在修，為求依止於如來的自在身、自在行、自在說法，而修波羅密多。有三種：1 身自在，謂諸如來自性身和受用身；2 行自在，謂諸如來變化身，由此能示現一切有情一切種同法行故；3 說自在，謂能宣說六波羅蜜多一切種差別，無有滯礙故。**

**此十攝者，謂十（種修行）一一皆攝一切波羅蜜多，互相順故（彼此不相違）。依修前行而引後者，前攝於後，必待前故（前行包括在後行中，因後者必依賴前者才能生起）；後不攝（在）前（行中），不待後故（因為前者不需依賴後者生起。如果）依修後行（保）持淨（化）前者，後攝於前，持淨前故（後行包括在前行中，因後者能淨化前者）；前不攝後，非持淨故（前行不包括在後行中，因為前者不能淨化後行）。若依純、雜而修習者，展轉相望，應作四句（四種關係：是純非雜、是雜非純、亦純亦雜、非純非雜。前二句是純修一行，後二句是諸行雜修）。**

**1 是純非雜，如初地純修佈施，不修餘九故；2 是雜非純，通修餘行故；3 亦純亦雜，正修布施，兼修餘行故。如初地修施、二地持戒、三地忍辱，乃至十地修智，餘非不修，但隨力隨分故；4 非純非雜，即依別行門，不修此十勝行故。**

**此（波羅密多）實有十，而說六者，應知後四第六所攝，開（展）為十者。第六唯攝無分別智，後四皆是後得智攝，（因為此四能）緣世俗故。此十（波羅密多修行所得之）果者，有漏有四（異熟、等流、士用、增上果），除離繫果；無漏有四（等流、離繫、士用、增上），除異熟果。而有處說具五果者，或（那是以有漏與無漏兩種修行）互相資（助），或二（種修行果）合說。**

**十與（戒、定、慧）三學互相攝（關係）者。戒學有三：一律儀戒，謂正遠離所應離法；二攝善法戒，謂正修證應修證法；三饒益有情戒，謂正利樂一切有情。此（戒學）與二乘有共（殺盜淫妄等性戒，大小乘所同受持）、不共（酒等遮戒，性雖非罪而能引罪，故佛特為遮止，菩薩不與二乘共持），甚深廣大，如餘處說（如《攝大乘論》說）。**

**定學有四：一大乘光明定，謂此能（引）發照（見明）了大乘理、教、行、果（的）智光明故；二集福王定，謂此（定能得）自在，（能）集無邊福，如王勢力，無等雙故；三賢守定，謂此能守世、出世間賢善法故；四健行定，謂佛、菩薩大健有情之所行（定）故。此四（定的）所緣、對治（的對象）、堪能（功能）、引發（的因素）、作業，如餘處說（如《攝大乘論》說）。**

**慧學有三：一加行無分別慧，二根本無分別慧，三後得無分別慧。此三（慧的）自性、所依、（生起的）因緣、所緣、（現）行等，如餘處說（《攝大乘論》說。）如是三慧（與菩薩修行五位的關係），初、二位中，（慧）種具有（上述）三（類），現（行）唯加行（慧）。於通達位，現二種三（現行有根本無、後得無分別慧二，慧種子有上述三類），見道位中無加行（慧現行）故。於修習位，七地已（結束）前，若種若現，俱通三種；八地以去，現（行有根本、後得無分別慧）二，種（有）三，無功用道違加行故（，所以從八地開始）所有進趣皆用後得（智來引起根本無分別慧，因八地以上的）無漏觀中（，後得無分別智）任運起故（，所以不起加行道）。究竟位中，現種俱二（後兩種慧），加行現、種俱已捨故。**

**無分別智，又作無分別心，指捨離主觀、客觀之相而達平等之真實智慧。即菩薩見道時，離能取、所取，起我、法二空，得根本無分別智，證一切法之真理。亦即遠離世俗之名、義、概念等虛妄分別，能如實認識唯識真如。此智屬出世間智與無漏智，為佛智之相應心品。**

**無分別智有加行、根本、後得三種：1加行無分別智，又作加行智，即四尋思、四如實智，乃斷分別二障之前行。2根本無分別智，即正證之慧，又稱為出世無分別智、根本智，乃道之體。3後得無分別智，是出觀起用之慧，屬後得智，乃道之果。另據成唯識論卷十，根本無分別智與後得無分別智屬同一種智，惟作用不同，後得智依根本智不離真理，根本無分別智則靠後得智才能於世俗諦中彰顯。**

**若（以三學與十波羅蜜多的）自性（相）攝（關係來說），戒唯攝戒（修行）；定攝靜慮；慧攝後五（修行）。若并助伴（輔助關係，每一學與十）皆具相攝。若隨（作）用攝，戒攝前三，（布施是戒）資糧、（持戒是戒）自體、（忍辱是戒）眷屬性故；定攝靜慮；慧攝後五。精進三（學都）攝，（精進能全面）遍（鞭）策三故。若隨（明）顯（的關係）攝，戒攝前四，前三如前（所說）及（精進）守護（戒）故；定攝靜慮；慧攝後五。**

**此十位（波羅蜜多）者，（菩薩修行）五位皆具，（但）修習位中，其相最顯。然初、二位（的）頓悟菩薩（十修行）種（子）通二種（有漏、無漏），現唯有漏；漸悟菩薩，若種若現俱通二種，已（證）得生空無漏觀故。通達位中，種通（有、無漏）二種，現唯無漏。於修習位，七地已前，種、現俱通有漏、無漏；八地以去，種通二種，現唯無漏。究竟位中，若現若種，俱唯無漏。**

**此十因位（修行），有三種名。一名遠波羅蜜多，謂初無數劫，爾時施等勢力尚微，被煩惱伏，未能伏彼，由斯煩惱不覺現行。二名近波羅蜜多，謂第二無數劫，爾時施等勢力漸增，非（被）煩惱伏，而能伏彼，由斯煩惱故意方行（要由以前意識的習慣力量才生起）。三名大波羅蜜多，謂第三無數劫，爾時施等勢力轉增，能畢竟伏一切煩惱，由斯煩惱永不現行，猶有所知（障）微細現、種及煩惱種（未斷除），故未究竟。**

**此十（所代表的意）義類，差別無邊，恐厭繁文，略示綱要。十（波羅蜜行）於十地，雖實皆修，而隨（品位）相增，地地（都會偏重於）修（某）一（種）。雖十地行有無量（修行法）門，而皆攝在十到彼岸。**

**# 闡釋十重障**

**十重障者：一「異生性障」，謂二障中分別起者，依彼（二障）種（子的存在）立異生性故。二乘見道現在前時，唯斷（分別煩惱障）一種，名得聖性。菩薩見道現在前時，具斷二（障）種（子），名得聖性。（無間道、解脫道）二真見道現在前時，彼（分別）二障種（子）必不成就，猶明與闇定不俱生，如秤兩頭低昂時等，諸相違法，理必應然。是故（凡、聖）二性無俱成失（同時存在的過失）。**

**異生性障是依二障的有無而建立，有二障種子的有情就是異生（凡夫），沒有就是聖人。前文提到：“二乘見道現在前時，唯斷一種。”這似乎表示，在二乘見道生起時，異生性障還在，這豈不是說二乘有同時是凡夫也是聖人的過失？答：無失。二乘解脫道，唯依分別煩惱一種障建立異生性，而菩薩道是依分別二障種子成立異生性。菩薩真見道現在前時，同時斷除二障種子。因此，二乘沒有凡、聖二性同時存在的過失。**

**“（唯識認為）無間道時已無惑種，（既已無惑種）何用復起解脫道為？”（起無間道期待）斷惑（，起解脫道期待）證滅，期（待）心別故。（起解脫道是）為捨彼品麤重性故，無間道時雖（已）無惑種，而未捨彼（惑種帶來的）無堪任性，為捨此（無堪任性）故，起解脫道，及證此品（見道位的）擇滅無為。**

**雖見道生（時，不但斷異生性障）亦斷（往生）惡趣諸業、果等，而今且（只）說（斷了）能起（往生惡道的）煩惱（而不提往生惡道之業、果，因為煩惱）是（造業和果報的）根本故。由斯，初地說斷二（種）愚及彼麤重：一「執著我法愚」即是此中異生性障；二「惡趣雜染愚」，即是（往生）惡趣諸業、果等（業與果雖不是愚，但業是由愚所起的造作，果是由愚感招，故惡趣業果）應知（也屬）愚品，總說為愚，後（文中凡提是到業、果都）准此釋。或彼（見道位所斷之障）唯說（與）利、鈍（使）障品俱起二愚。（如執著我法愚，是與利障俱起的愚；惡趣雜染愚，是與鈍障俱起的愚）**

**五利使障：身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見。「使」為煩惱之異名。五利使能迷惑正見，皆起於對「理」之不解或錯誤認識，即“迷理無明”，其性極猛利，故總稱五利使。五鈍使障：貪、瞋、癡、慢、疑。此十能使有情流轉於三界，故稱「使」，五鈍使是五種迷於「事」而起之惑，即“迷事無明。”**

**彼“麤重”言顯彼二（愚的）種（子），或二（愚）所起（的）無堪任性（非現非種），如（《瑜伽論》說）入二（禪）定說斷苦根，（苦根就是苦受在初禪定中已斷，在第二定再說斷彼苦根麤重，這裏所斷的是無堪任性）所斷苦根，雖非現、種，而名麤重，此亦應然。後“麤重” 言，例此（種子或無堪任性）應釋。**

**雖初地所斷實通（分別煩惱、所知）二障，而異生性障（在此）意取所知（障）。（《攝大乘論》）說十無明（對二乘來說）非染污故，（因為此十）無明即是（菩薩十地要斷的）十障品（及障所導致的兩種）愚。二乘亦能斷煩惱障，彼（煩惱障）是（菩薩）共（二乘都要斷）故，非此（論）所說（的十重障）。又十無明（可解釋成十重障中非煩惱性的無明，此類無明對二乘來說是）不染污者，唯依十地修（行）所（要）斷（的那部分無明而）說。**

**凡夫性障在初地見道位斷。此處是根據最初斷除的凡夫性障就是分別二障種子而說，但異生性障在此，是指分別所知障，所以可以說入初地大致是斷分別所知障的現行、種子及麤重。此後每地所斷的都指俱生所知障的現行、種子、麤重，以及制伏俱生煩惱的現行。見道位所斷的分別二障種子，是指無間道斷分別二障種子，解脫道斷前種子所導致的麤重/無堪任性。種子性的麤重是指二愚的種子；非種子性的麤重是指二愚種子所引起的無堪任性。此處說解脫道所斷的麤重是指後一種，無堪任性。**

**雖此（修道）位中亦伏（俱生）煩惱（現行及）斷彼（煩惱帶來的）麤重，而非（此修道位真）正意（義，因）不斷（俱生）隨眠，故此不說（斷俱生煩惱障）。理實初地修道位中，亦斷俱生所知一分，然今且說（登地時）最初斷（的分別所知障所，不說斷修所斷俱生所知障）者。後九地斷（的俱生所知障所起二愚，都是在最初進入每一地時斷盡），准此應知（。然而入地後，每一地的）住、滿地中，時既淹久，理應進斷所應斷障（既已經過了很久的時間，理應隨著時間推移，一部分一部分的斷，一直到進入下一地同時，斷盡上一地剩餘的所知障），不爾（入心、住心、滿心）三時道應無別。故說菩薩得（到六現觀中的四、五）現觀已，復於十地修道位中，唯修永滅所知障道，留煩惱障助願受生，非如二乘速趣圓寂。故修道位不斷煩惱，將成佛時方頓斷故。**

**見道位時是斷分別煩惱、所知二障的現行、種子及麤重/無堪任性；登初地後，每一地都斷一部分俱生所知障的現行、種子、麤重。俱生煩惱障，每地都制伏一部分現行以及斷煩惱所帶來的麤重，而不斷煩惱種子，八地以上制伏一切俱生煩惱障現行，俱生煩惱的種子至金剛喻定的無間道時斷除。**

**二「邪行障」，謂所知障中俱生一分，及彼所起誤犯三（身口意）業。彼障二地極淨尸羅，入二地時，便能永斷。由斯，二地說（已）斷二愚及彼麤重：一微細誤犯愚，即是此中俱生（所知障）一分；二種種業趣愚，即彼（邪行障）所起誤犯三業，或（種種業趣愚也稱為）唯起業不了業愚（只造業而不了解業的愚）。**

**三「闇鈍障」，謂所知障中俱生一分，令所聞思修法忘失。彼障三地勝定、總持（對佛法的把握、記憶、保持），及彼（定）所發殊勝（聞思修）三慧，入三地時，便能永斷。由斯，三地說斷二愚及彼麤重：一「欲貪愚」，即是此（闇鈍障）中能障勝定及修慧者，彼（愚）昔多與欲貪俱故，名欲貪愚，今得勝定及修所成（慧），彼（愚）既永斷，（與彼愚俱起的）欲貪（現行）隨伏，此（欲貪）無始來依彼（愚）轉故。二「圓滿聞持陀羅尼愚」，即是此（闇鈍障）中能障（學習）總持（陀羅尼的）聞、思慧者。**

**三地斷除了二地的闇鈍障及其所導致的二愚之後而入，得殊勝的定以及殊勝的聞思修所成慧。**

**四「微細煩惱現行障」，謂所知障中俱生一分。（此障屬）第六識俱（生）身見等攝，最下品（最微細）故，不作意緣故（自然而然的生起），遠隨（無始時來隨第六識不斷的）現行故，說名“微細”。彼障四地菩提分法，入四地時便能永斷。彼（障）昔多與第六識中任運而生（的）執我見等（煩惱）同體起故，說（此所知障也得）煩惱名。今四地中，既得無漏菩提分法（無漏三十七道品），彼（障）便永滅，此（意識相應的煩惱與俱生）我見等亦永不行。初、二、三地行施、戒、修相同（於）世間（因在前三地不能伏意識俱生我見及煩惱）；四地修得（無漏）菩提分法，方名出世，故能永害二身見等（第六識俱生的身、邊見與煩惱）。**

**四地斷除去三地的微細煩惱現行障，制伏了第六識的俱生身、邊見以及煩惱，使得第六識的俱生我執永不現行。因此，四地以上才有出世/無漏的波羅蜜多行以及無漏的三十七道品。四地前的菩薩行同於世間波羅蜜多行。**

**“寧知此（身見等微細煩惱是）與第六識俱（而非第七識）？”（答：與）第七識俱執（的）我見等，與無漏道性相違故，八地以去方永不行，七地已來猶得現起，（能）與（第七識其）餘煩惱為依持故。此（第六識的我執見）麤彼（第七識的我見）細，伏有前後，故此（四地所伏身見等）但與第六相應。身見“等”言，亦攝無始所知障攝定愛（對定的貪）、法愛。彼定、法愛三地尚增，入四地時方能永斷，（因）菩提分法特違彼故。由斯，四地說斷二愚及彼麤重：一「等至愛愚」，即是此中定愛俱者（愚與麤重）；二「法愛愚」，即是此中法愛俱者。（由於）所知障（所）攝二愚斷故，（第六識的俱生）煩惱（障與定、法）二愛（的所知障）亦永不（現）行。**

**五「於下乘般涅槃障」，謂所知障中俱生一分。令厭生死，樂趣涅槃，同下二乘厭苦欣滅。彼障五地無差別道，入五地時便能永斷。由斯五地說斷二愚及彼麤重：一「純作意背生死愚」，即是此中厭生死者。二「純作意向涅槃愚」，即是此中樂涅槃者。**

**六「麤相現行障」，謂所知障中俱生一分。執有染、淨麤相現行，彼障六地無染淨道，入六地時便能永斷。由斯六地說斷二愚及彼麤重：一「現觀察行流轉愚」，即是此中執有染者，（觀見有）諸行流轉（生滅，屬）染分攝故。二「相多現行愚」，即是此中執有淨者，取淨相故。相觀多行（經常住有相觀中），未能多時住無相觀。**

**七「細相現行障」，謂所知障中俱生一分。執有生滅細相現行。彼障七地妙無相道，入七地時便能永斷。由斯七地說斷二愚及彼麤重：一「細相現行愚」，即是此中執有生者，猶取流轉細生相故；二「純作意求無相愚」，即是此中執有滅者，尚取還（歸寂）滅細滅相故，純於“無相”作意勤求，未能（於無相）空中起有（的殊）勝行（所以不能變現身土）。**

**八「無相中作加行障」，謂所知障中俱生一分，令無相觀不任運起。前之五地，有相觀多，無相觀少；於第六地，有相觀少，無相觀多；第七地中，純無相觀，雖恒相續而有加行。由（於）無相中有加行故，（故）未能任運現（化身）相及（國）土。如是加行，障八地中無功用道，故若得入第八地時，便能永斷。彼（障）永斷故，得（四種自在中的分別、剎土）二自在。由斯八地說斷二愚及彼麤重：一「於無相作功用愚」；二「於相自在愚」，（此二愚）令（菩薩）於相中不自在故，此（相不但包括化身）亦攝（國）土相一分故。八地以上，純無漏道任運起故，三界煩惱永不現行，（只有）第七識中細所知障猶可現起，（所知障的現行與）生空智果不違彼故。**

**四種自在：《大乘壯嚴經論》卷五：“一得分別自在，住於菩薩第八不動地即捨一切功用之行得無功用法，於一切法遠離一切分別之想而得自在。二得剎土自在，菩薩住於不動地深心清淨，於諸剎土亦得清淨得出生自在。三得智自在，菩薩住於第九善慧地，得無礙之智慧演說諸法，稱於理而得自在。四得業自在，菩薩住於第十法雲地，於諸煩惱業縛悉能通達，更無障礙也。”**

**九「利他中不欲行障」，謂所知障中俱生一分，令於利樂有情事中不欲勤行，樂修己利。彼障九地（義、法、詞、辯）四無礙解，入九地時便能永斷。由斯九地說斷二愚及彼麤重：一「於無量所說法、無量名句字、後後慧辯陀羅尼自在愚」。於無量所說法陀羅尼自在者，謂義無礙解，即於所詮總持（所解釋的義理上）自在（無礙），於一（個意）義中現一切義故（一切眾生都能理解）；於無量名句字陀羅尼自在者，謂法無礙解，即於能詮總持自在（能無礙的運用能詮的名句字），於一名、句、字中現一切名、句、字故；於後後慧辯陀羅尼自在者，謂詞無礙解，即於（語）言（聲）音展轉（為有情）訓釋總持自在，於一音聲中現一切音聲故。二「辯才自在愚」，辯才自在者，謂辯無礙解，善達（善於把握）機宜，巧為（眾生解）說故。（此二）愚能障（上述）此四種自在，皆是此中第九障攝。**

**十「於諸法中未得自在障」，謂所知障中俱生一分，（菩薩雖得四無礙解，然此障）令於諸法不得自在。彼障十地大法智雲及（此智）所含藏（的種種功德，與）所起（神通）事業，入十地時，便能永斷。由斯十地說斷二愚及彼麤重：一「大神通愚」，即是此中障所起（神通）事業者；二「悟入微細祕密愚」，即是此中障大法智雲及所含藏（的功德）者。**

**此（十）地於法雖得自在，而有餘障，未（能）名最極（圓滿）。謂有俱生微所知障，及有任運煩惱障種，金剛喻定現在前時，彼皆頓斷，入如來地。由斯佛地說斷二愚及彼麤重：一「於一切所知境極微細著愚」，即是此中微所知障；二「極微細礙愚」，即是此中一切任運煩惱障種。故《集論》說：“得菩提時，頓斷煩惱及所知障，成阿羅漢，及成如來，證大涅槃大菩提故。”**

**斷由所知障而起的二愚及其麤重，是每地菩薩的修行，從該地的住心/勝進道開始斷直到滿心位，進入下一地的入心位斷盡前一地的二愚以及麤重，解脫上一地的束縛。在金剛喻定屬無間道，斷盡一切俱生煩惱、所知障種；在解脫道斷盡麤重、劣無漏、有漏善等。**

**成唯識論卷第九**

**成唯識論卷第十**

**護法等菩薩造**

**三藏法師玄奘奉　詔譯**

**此十一障，二障所攝。煩惱障中見所斷種，於極喜地見道初斷，彼障現（行）起地前已伏。修所斷種，（成佛前之）金剛喻定（之無間道）現在前時，一切頓斷；彼障現起地前漸伏，初地以上能頓伏盡，令永不行，如阿羅漢。由故意力（意識及末那以前習慣的力量），前七地中雖暫現起，而不為失，八地以上畢竟不行。（第六識俱生煩惱障，登四地便永不現行；第七識俱生煩惱，登八地便永不現行。）**

**所知障中見所斷種，於極喜地見道初斷，彼障現起地前已伏。修所斷種，於十地中漸次斷滅，金剛喻定（之無間道）現在前時，方永斷盡；彼障現起，地前漸伏，乃至十地方永伏盡。八地以上，六識俱（生所知障）者不復現行，（因為第六識起）無漏觀心及（其結）果（意識我法二空所起之根本無分別智）相續（不斷），能違彼故；第七俱者猶可現行，（第七識）法空智果起位方伏（，結果就是第七識生起根本無分別智，因而伏住此識的俱生所知障現行）；前五轉識（的所知障）設未轉依，（被）無漏（第六識）伏故，障不現起。**

**“六識俱者不復現行，無漏觀心及果相續，”表示八地菩薩第六識所起二空根本無分別智的無漏觀永遠不斷的任運生起，所以與第六識的俱生煩惱障、所知障不再現行。 “無漏觀心及果相續” 句中的“果”，《述記》說是指滅盡定與相應的後得智。前五識的俱生所知障，《述記》說：“此五識俱，若所知障，地地分斷，能障地故。五識俱者，設是後地所能斷者，於前地中亦能伏之，現行麤於種子，違於道故。…又八地已去，五識俱者，雖不得對治，由第六俱無漏伏故，令不現起，七地以前，猶能現起。”**

**雖於修道十地位中，皆不斷滅煩惱障種，而彼麤重（煩惱障種所引起的無堪能性）亦漸斷滅。由斯故說，二障麤重一一皆有三位斷義（入初地、八地、佛地三位之解脫道）。雖諸位中皆斷麤重，而（上述）三位顯，是故偏說。**

**《瑜伽論》說：“煩惱、所知二障的麤重，一一都有三位斷義”。斷煩惱障麤重的三位是；一者極喜地，一切惡趣諸煩惱所有麤重皆悉永斷，故上、中品煩惱皆不現行。二者決定位，於無加行、無功用、無相中，一切能障清淨無生法忍所有諸煩惱品麤重，皆悉永斷，斷下品煩惱，故一切煩惱永不現行。三者金剛位，永斷三品煩惱習氣麤重。斷所知障的三位是：一即見道位；二即不動地位；三即佛地位。問：若煩惱麤重不屬種子，豈非地地皆斷，何以但說三位？答：雖十地中，地地皆斷麤重，而三位特顯，如無漏觀心之初起、無間、圓滿，故偏說三位斷，而不說地地皆斷。**

**“斷二障種，漸頓云何？”第七識俱煩惱障種，三乘將得無學果時，一剎那中三界頓斷；所知障種，將成佛時，一剎那中一切頓斷，（因為第七識的俱生所知障）任運內起，無麤細（之別）故。**

**餘六識俱煩惱障種，見所斷者，三乘見位真見道中，一切頓斷；修所斷者，隨其所應，一類二乘，三界九地（中，將與六識俱生煩惱障種每一地分為九品，每地九品）一一漸次九品別斷；一類二乘，三界九地（麤、中、細障種各自）合為一聚（，再分為）九品別斷。菩薩要起金剛喻定，一剎那中三界頓斷。所知障種，初地初心頓斷一切見所斷者；修所斷者，後於十地修道位中漸次而斷，乃至正起金剛喻定一剎那中，方皆斷盡，（因為與前六識俱生所知障能）通緣內外麤、細境生（，故而）品類差別有眾多故（所以無法一時斷盡）。**

**一類漸次得果的鈍根二乘人，在三界九地的八十一品煩惱，必須一地一地，每一地的煩惱各分九品而一個一個漸次別斷。有一類利根二乘，能將三界九地八十一品煩惱合為一聚，再分上、中、下各九品一一別斷。換言之，二乘當中又分鈍根與利根兩種。鈍根二乘斷俱生煩惱障種，三界九地每一地有九品，預流果斷欲界思惑至第五品名不還向；斷第六品名一來果，因為還有三品欲界餘惑未斷，所以還要來人間一次。斷至八品，名不還向；斷盡九品，名不還果，到此階段欲界惑即斷盡，不再來人間，所以名為不還果，然後往生在淨居天，繼續用功斷其餘八地的九品惑（共七十二品）。斷至第七十一品惑時，名為阿羅漢向；斷盡最後一品則名阿羅漢果。**

**利根二乘行者，將三界九地的八十一品（九地每地各有九品）的修所斷惑，分類成麤、種細三類，每類有分上中下三種。九種類各依自種類合為一聚共有九品，也就是說九地中每一地的上上品共九個合為一聚而斷、九個上中品合為一聚而斷、九個上下品和為一聚而斷………乃至九個下下品合為一聚而斷，共有九個九品，每個九品各自合為一聚而斷。此種斷法，在斷了欲界六品修所斷煩惱同時，也斷了色界、無色界六品煩惱，所以不可稱為斯陀含（一來果）。斷完欲界第九品煩惱時也同時斷完三界所有修所斷煩惱，直接跳過阿那含（不還果），因此可從預流果直達無學果，跳越了中間的二果與三果。見《大乘阿毘達磨雜集論》卷十三：“預流補特伽羅，此有二種，一漸出離，二頓出離。漸出離者，如前廣說。 頓出離者，謂入諦現觀已，依止未至定發出世間道，頓斷三界一切煩惱， 品品別斷，唯立二果，謂預流果、阿羅漢果。品品別斷者，謂先頓斷欲、 色、無色界，修道所斷，上上品隨眠，如是乃至軟軟品。頓斷三界者，如 見道所斷，非如世間道界地漸次品品別斷。”**

**第六識的所知障，《述記》說；“第六識者，準此（前五識）應知，亦地地斷，亦能伏故。” 第七識的俱生所知障，《述記》說：“第七識俱，金剛方斷，於十地中，有伏有起。”**

**二乘根鈍，漸斷（九品修所斷煩惱）障時，必各別起無間、解脫（道）；（而在起）加行、勝進（道時，）或別或總（其中的步驟可以分開進行，或合起來一次進行）。菩薩利根，（在）漸斷障位，非要別起無間、解脫，剎那剎那能斷證故，加行（、無間、解脫、勝進道）等四，剎那剎那前後相望，皆容具有。**

**二乘在斷修所斷煩惱障時，先起一加行再依次起無間道斷一品惑、解脫道、勝進道，然後出觀；之後，再起第二次加行、無間、解脫、勝進，然後出觀。如此分九次進行，此為各別起。另外，也可以起一加行後，入無間斷一品惑再起解脫道，然後又起無間道斷第二品惑再如解脫道，如是五次斷五品惑，再入一勝進道後出觀。剩餘四品惑如前步驟依次各起一加行、四無間、四無間、一勝進。所以前文說；“必各別起無間、解脫；加行、勝進或別或總。”**

**1 見所斷二障之現行，在****資糧位一部分一部分漸伏，在加行位全部制伏；其種子在見道位之無間道斷除，其麤重（無堪任性）在解脫道斷除。2 與意識相應的俱生煩惱障：其現行，加行位漸伏，見道位頓伏，雖已伏但還可現行，四地後永伏；其種子在金剛喻定的無間道斷除，其麤重在十地中漸漸斷除，在佛地永斷。3 與第七識相應的俱生煩惱障：其現行，初地以上漸伏，八地以上永伏；其種子在金剛喻定之無間道頓斷；其麤重，佛道永捨。4 與第六識相應的俱生所知障：其現行，加行位至七地漸伏，八地永伏；其種子，十地中漸斷，金剛喻定無間道斷盡；其麤重，地地漸除，佛道永除。5與第七識相應之俱生所知障：其現行，十地中或現起或制伏，起金剛喻定前永伏；其種子，金剛喻定的無間道頓斷；其麤重，成佛金剛喻定之解脫道永捨。此第七識所知障在八地以上還能現行，這是取決於第七識的法空無漏觀心及其果是否現行有關。**

**無漏觀心，是指人、法二空所起根本無分別智。八地以上，第六的二空無漏心相續不斷，第七識我空智可相續不斷，但其法空智有時會斷。我空無漏觀智只是無漏觀心的粗觀，不能制伏微細法執，故第七識的俱生所知障還會現行。**

**# 闡釋十真如**

**十真如者：一「遍行真如」，謂此真如二空所顯，（遍法界）無有一法而不在故（見道位入初地所顯）；二「最勝真如」，謂此真如具無邊（功）德，於一切法最為勝故（二離垢地菩薩遠離微細遮罪煩惱垢之所顯）；三「勝流真如」，謂此真如所流教法，於餘教法極為勝故（三發光地菩薩成就總持大法、勝定所顯真如）；四「無攝受真如」，謂此真如無所繫屬，非我執等所依、取故（四焰慧地菩薩斷了微細煩惱現行障所顯真如）；五「類無別真如」，此真如類無差別，非如眼等類有異故（五極難勝地菩薩合真俗二觀，無生死、涅槃差別所證真如）；六「無染淨真如」，謂此真如本性無染，亦不可說（證佛果）後方淨故（六現前地菩薩觀一切法無染淨之智所顯真如）；七「法無別真如」，謂此真如雖多教法、種種安立，而（本身）無異故（七遠行地菩薩離生滅細相現行所顯真如）；八「不增減真如」，謂此（八不動地菩薩於）真如離增、減執，不隨淨染有增減故，即此亦名「相、土自在所依真如」，謂若證得此真如已，現（化身）相、現（國）土俱自在故；九「智自在所依真如」，（九善慧地菩薩）謂若證得此真如已，於（四）無礙解得自在故；十「業自在等所依真如」，（十法雲地菩薩）謂若證得此真如已，普於一切神通、（一切）作業、（一切）總持、（一切）定門皆自在故。**

**1遍行真如：初極喜地菩薩，初獲聖性，證得二空所顯真實如理，遍法界無一法沒有真如。2最勝真如：二離垢地菩薩，具淨尸羅，遠離微細毀犯煩惱塵垢所證真如，具無邊莊嚴功德，在一切法中最為超勝。 3勝流真如：三發光地菩薩，成就總持、大法、勝定所顯真如，能發無邊妙慧光故，從此真如流出的教法，望其餘教法，極為殊勝。4無攝受真如：四焰慧地菩薩，燒煩惱薪、慧焰增故，安住最勝菩提分法，伏第六識微細煩惱現行障所顯真如。無所繫屬，非我執、我慢、我愛、無明、邊見、我所見等所依、取。5類無別真如：五極難勝地菩薩，合真俗二智，令真俗二諦不相違，極難勝故，無生死、涅槃差別之所證，此真如無差別之類，非如眼等之有異類，故名無別。6無染淨真如：六現前地菩薩，住緣起智觀，引無分別最勝般若，斷能障無染淨道的麤相現行障，得此無染淨智所顯真如，煩惱相用不能動故。知真如本性清淨。7法無別真如：七遠行地菩薩，至無相住與有功用行後邊，斷障礙無相智之生滅細相現行所顯真如，雖證此真如有勝義法界、實相等多種教法安立，而此真如體實無異。 8不增減真如：八不動地菩薩，我空無分別智任運相續，相用（一切現象與活動）煩惱不能動故，於無功用道中離了增、減二執，不著清淨而起增執、不著斷染而起減執。即此離增減執，亦名相土自在所依真如。證此真如，現相現土任運自在。 9智自在所依真如：九善慧地菩薩，證得此真如已，能於四無礙解，獲善說法要自在，能遍十方善說正法，成就利他行。 10業自在等所依真如：十法雲地菩薩，證此真如已，大法智雲含眾德水，蔽一切如空麤重，充滿法身故。遍於利樂有情的一切神通作業、陀羅尼的總持、三摩地勝定自在無礙。**

**雖真如性實無差別，而隨（每一地菩薩的殊）勝（功）德假立十種。雖初地中已達一切（真如），而能證行猶未圓滿，為令圓滿，（一地一地）後後建立（不同真如名稱）。**

**# 闡釋轉依義**

**如是菩薩於十地中，勇猛修行十種勝行，斷十重障，證十真如，於二轉依便能證得。**

**轉依位別略有六種：一損力益能轉，謂初（資糧）、二（加行）位，由習（聞思修得）勝解，及慚愧（力）故，損本識中染種勢力，益本識內淨種功能，雖未斷（二）障種實證轉依，而漸伏（分別二障）現行，亦名為轉；**

**二通達轉，謂通達位，由見道力通達真如，斷分別生二障、麤重，證得一分真實轉依；**

**三修習轉，謂修習位，由數修習十地行故，漸斷俱生二障麤重，漸次證得真實轉依。《攝大乘》中說：“通達轉（通達位後所起的轉依）在前六地，有、無相觀通達真俗（有相觀通達俗諦，無相觀通達真諦），間雜現前，令真、非真現、不現故（真/無相觀，非真/有相觀；真現行時非真不現）。”（《瑜伽論》）說：“修習轉在（七到十）後四地，（因）純無相觀長時現前，勇猛修習斷餘麤重，多令非真不顯現故。” （從有相觀轉成無相觀所以名修習轉。）**

**四果圓滿轉，謂究竟位，由三大劫阿僧企耶修集無邊難行勝行，金剛喻定現在前時，永斷本來一切麤重，頓證佛果圓滿轉依，窮未來際利樂無盡；**

**五下劣轉，謂二乘位專求自利，厭苦欣寂，唯能通達生空真如，斷煩惱種，證真擇滅，無勝堪能，名下劣轉；**

**六廣大轉，謂大乘位，為利他故，趣大菩提，生死、涅槃俱無欣厭，具能通達二空真如，雙斷所知、煩惱障種，頓證無上菩提、涅槃，有勝堪能，名廣大轉。此（頌）中意說，廣大轉依捨二麤重而證得故。**

**前四轉是根據修行五位區分，後二是根據大小乘區分。**

**# 釋四種轉依**

**轉依義別略有四種：**

**（1）一能轉道。此復有二：一能伏道，謂伏二障隨眠勢力，令不引起二障現行。此（能伏道）通有漏、無漏二道，（可以是）加行、根本、後得三智，隨其所應，漸（或）頓伏彼（二障）；二能斷道，謂能永斷二障隨眠，此道定非有漏（道及）加行（智所能辦成。）有漏（智是）曾（經所）習（，屬第六識，或是對）相（的）執（著）所引（並受第七識煩惱影響，）未泯相故；加行（還在）趣求所證（真如與）所引（發根本智），未成辦故。**

**《瑜伽》說：“染污末那為識依止，彼未滅時，相了別縛，不得解脫；末那滅已，相縛解脫。”**

**（何智能斷障？）（1）有義：根本無分別智親證二空所顯真理，（此智）無境相故，能斷隨眠。後得（智）不然，故非（能）斷道。（2）有義（論主觀點）：後得無分別智雖不親證二空真理，無力能斷「迷理隨眠（迷四諦理的無明種子）」，而於安立（真如的種種相狀）、非安立（真如）相，明了現前，無倒證故，亦能永斷「迷事隨眠（不解事相的無明種子）」，故《瑜伽》說 “修道位中有出世斷道（即根本無分別智，）世出世斷道（後得無分別智），無純世間道（有漏道及加行道）能永害隨眠，（有漏、加行）是曾習故、（是對）相（的）執（著）引故。” 由斯理趣，諸見所斷及修所斷「迷理隨眠」，唯有根本無分別智，親證理故能正斷彼；餘修所斷「迷事隨眠」，根本、後得俱能正斷。**

**雖說後得無分別智業也能斷“迷事隨眠”，但《述記》中說：“問：何故論中說修習位唯取無分別智，不說餘法？答：即從所緣能斷道說，緣者藉也，即修習位從所（憑）藉（的）無分別智能斷惑故。所以此位偏說無分別智，不說餘法，或（無分別智）所緣者即是真如也。既對所緣真如，即說能緣（的）無分別智斷惑之道為修習位。” 這段文字所說的“無分別智”既然所緣的對象是真如，那麼此“無分別智”應該是“根本無分別智”。由此可見，菩薩修行的次第中，斷二障種子或是斷迷理、迷事二隨眠，還是以根本無分別智為主，而以後得無分別智為輔助。此外，在《成唯識論》卷九在解釋了“根本無分別智”之後也提到：“ 菩薩從前見道起已，為斷餘障證得轉依，復數修習無分別智。此智遠離所取、能取故說“無得”及“不思議”。或離戲論，說為“無得”；妙用難測，名“不思議”，是出世間無分別智。” 出世間無分別智/出世斷道就是“根本無分別智”。後得無分別智稱為“世出世斷道”。**

**（2）二所轉依。此復有二：一持種依，謂本識，由此（識）能持染淨法種，與染淨法俱為所依，（修習）聖道轉令捨染得淨（，故名所轉依）。餘（心、心所等都屬）依他起性，雖亦是依，而不能持種，故此不說（為所轉依）；二迷悟依，謂真如，由此（真如）能作迷悟根本，諸染淨法依之（而）得生，聖道轉（生起）令捨染得淨。餘（可做迷悟依的事，皆依他起）雖亦作迷悟法依，而非根本，故此不說。**

**真如本性不論是不垢不淨或是其它說法，原本都是無法轉變、無法說明，真如只是一切法的真理，但由於斷除所有迷惑之後，可悟出一切事物的真實道理，所以假說真如也是清淨。**

**（3）三所轉捨，此復有二：一所斷捨，謂二障種。真無間道現在前時，障（與對）治相違，彼便斷滅，永不成就，說之為捨。彼種斷故，不復現行妄執我、法，所執我、法不對妄情（見下解釋），亦說為捨，由此（所斷捨也）名捨遍計所執。二所棄捨，謂（二障外，其）餘有漏（種）、劣無漏種。金剛喻定現在前時，引極圓明純淨本識，非彼依故，皆永棄捨。彼種捨已，現有漏法及劣無漏畢竟不生，既永不生，亦說為捨。由此（所棄捨）名捨生死（及）劣法。**

**實我、實法本無，但對妄情，非有似有。真無間道現在前時，妄情種斷，所執我、法不對妄情，無由生起，亦說為捨。**

**（何時捨棄？）（1）有義：所餘有漏法種及劣無漏（種子），金剛喻定（的無間道）現在前時，皆已棄捨，與二障種俱時捨故。（2）有義（論主觀點）：爾時猶未捨彼（有漏法種及劣無漏），與無間道不相違故，（如果此時已捨劣無漏種、有漏善種與二障種所起麤重，）菩薩應無（變易）生死法故，此位應無所熏識（異熟識）故，住無間道應名佛故，後解脫道應無用故。由此應知，餘有漏等，解脫道起方棄捨之，第八淨識非彼依故。**

**餘有漏法指有漏善種、無記事物（異熟識）種、部分異熟生事物（如有漏五根）；劣無漏即十地菩薩的無漏智，但不如佛之圓滿智慧，故稱劣無漏。俱生二障種子在金剛喻定的無間道斷除，又名捨遍計所執；所棄捨的對象就是有漏善以及劣無漏，此二在金剛喻定解脫道/成佛時捨棄。**

**（4）四所轉得，此復有二：一所顯得，謂大涅槃（與小乘唯斷煩惱的寂滅不同）。此雖本來自性清淨，而由客障覆令不顯，真聖道生，斷彼障故，令其相顯，名得涅槃，此（大涅槃）依真如離（二）障施設（的狀態，並非有個涅槃相），故體即是清淨法界。**

**清淨法界屬第四勝義諦，本是言語道斷，無法言說，所以只能用第三勝義的真如來勉強解釋。**

**1能轉道，證悟轉依之智；即制伏煩惱、所知障種子現行的能伏道：包括有漏的加行智，及無漏的加行、根本、後得智；能斷道：能斷二障種子，即根本、後得二無漏智。2所轉依，轉依之所依：持種依就是保持染淨法種子的第八識；迷悟依為迷悟法所依的真如。3所轉捨，指所應轉捨者：所斷捨的二障種子，及所棄捨之其餘有漏法和劣無漏種。4所轉得，即所顯得之大涅槃（四涅槃中之後三種），及所生得之大菩提。**

**涅槃義別，略有四種：一本來自性清淨涅槃，謂一切法相真如理。雖有客染而本性淨，具無數量微妙功德，無生無滅，湛（然寂靜）若虛空，一切有情平等共有，與一切法不一不異，離一切相、一切分別，尋思路絕，名言道斷，唯真聖者自內所證，其性本寂，故名涅槃；二有餘依涅槃，謂即真如出煩惱障（出離煩惱障所顯真如）。雖有微苦所依未滅而（煩惱）障永寂，故名涅槃；三無餘依涅槃，謂即真如出生死苦。煩惱既盡，餘依（身體）亦滅，眾苦永寂，故名涅槃；四無住處涅槃，謂即真如（脫）出所知障，（具有）大悲、般若（大智）常所輔翼，由斯，（大智故）不住生死、（大悲故，不住）涅槃，利樂有情窮未來際，（妙）用而（體）常寂，故名涅槃。**

**涅槃就是真如的別名之一：一本來自性清淨涅槃，謂一切法相真如理；二有餘依涅槃，謂即真如出煩惱障；三無餘依涅槃，謂即真如出生死苦，顯依真理無餘涅槃；此位唯有清淨真如；四無住處涅槃，謂即真如出所知障。有餘依的“依”是指身體。二乘斷煩惱障，還未斷除身體，故名“有餘依”。第三種涅槃是二乘人煩惱與身體雙斷所入涅槃，大乘不入。第四種涅槃是煩惱、所知二障具斷。“無住”就是不住生死，不住涅槃。**

**一切有情皆有初一；二乘無學容有前三；唯我世尊，可言具四。**

**“如何善逝有有餘依？”雖無實依而現似有。或（佛）苦依（已）盡，說（是）無餘依，（但有）非苦（的無漏五蘊身做為所）依在，（所以）說有餘依，是故世尊可言具四（種涅槃）。**

**“若聲聞等有無餘依，如何有處設彼非有？”有處《勝鬘經》說彼都無涅槃，豈有餘依彼亦非有？然聲聞等身、智在時，有所知障，苦依未盡，圓寂義隱，說無涅槃，非彼實無煩惱障盡所顯真理（的）有餘涅槃。爾時未證無餘圓寂，故亦說彼無無餘依，非彼後時滅身智已無苦依盡無餘涅槃。或說二乘無涅槃者，依無住處（涅槃說），不依前三。**

**又說彼無無餘依者，依不定性二乘而說。彼纔證得有餘涅槃，決定迴心求無上覺，由定、願力留身久住，非如一類（二乘）入無餘依。謂有二乘深樂圓寂，得生空觀，親證（我空）真如，永滅感生煩惱障盡（之後，所）顯依真理（的）有餘涅槃，彼能感生煩惱盡故，後有（生命的）異熟無由更生，現（行）苦所依任運滅位。餘有為法（包括所知障）既無所依，與彼苦依同時頓捨，顯依真理無餘涅槃。爾時雖無二乘身智，而由彼證，可說彼有（無餘依涅槃）。此位唯有清淨真如，離（一切）相湛然寂滅安樂，依斯說彼與佛無差，但無菩提利樂他業，故復說彼與佛有異。**

**“諸所知障既不感生（死），如何斷彼得無住處（涅槃）？”彼（雖不感生死，但）能隱覆法空真如，令不發生大悲、般若，窮未來際利樂有情。故斷彼時顯法空理，此理即是無住涅槃，令於（涅槃、生死）二邊俱不住故。**

**“若所知障亦障涅槃，如何斷彼不得擇滅（無為）？”擇滅離縛，彼（所知障）非縛故（屬非擇滅）。“既爾，斷彼寧得涅槃？”非諸涅槃皆擇滅攝。不爾，性淨（本來自性清淨涅槃，因為不屬擇滅無為，所以此涅槃）應非涅槃。能縛有情住生死者，斷此說得擇滅無為。諸所知障不感生死，非如煩惱能縛有情，故斷彼時不得擇滅。然斷彼故，法空理顯，此理相寂（靜，所以也可）說為涅槃，非此涅槃（以）擇滅為性。故四圓寂（四種涅槃在）諸無為中，初、後即真如（無為，屬非擇滅無為），中二擇滅（無為）攝。**

**（問：）“若唯斷縛得擇滅（無為）者，不動（與滅受想）等二（無為），四（無為）中誰攝？”（答：）非擇滅攝，《顯揚聖教論》說（此二無為只是）暫離（煩惱束縛）故。擇滅無為唯究竟滅，（除了擇滅無為外，還）有非擇滅，非永滅故（是緣缺不生。）或無住處（涅槃）亦擇滅攝，（因為此涅槃是依靠法空智）由真擇力滅（所知）障得故。擇滅有二：一滅縛得，謂斷感生煩惱得者；二滅障得，謂斷除（二）障而證得者。故四圓寂，（與）諸無為（的關係）中，初一（自性清淨涅槃）即真如（無為），後三皆擇滅。不動（、滅受想）等二，暫伏滅者，非擇滅攝。究竟滅者，擇滅所攝。**

**六種無為中，不動無為和想受滅無為，可納入非擇滅無為而成四無為，即真如無為、虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為。本來自性清淨涅槃可以是真如無為或非擇滅無為；有餘依、無餘依涅槃屬擇滅無為；無住處涅槃，依不同角度可屬真如無為、非擇滅無為或擇滅無為。**

**“既所知障亦障涅槃，如何但說是菩提障？”說煩惱障但障涅槃，豈彼不能為菩提障？應知聖教依勝用說，理實（二障）俱能通障（菩提、涅槃）二果。**

**如是所說四涅槃中，唯後三種名所顯得。**

**（釋所生得）二所生得，謂大菩提。此雖本來有能生（的大菩提）種，而所知障礙故不生，由聖道力斷彼障故，令從種起名得菩提。起已相續窮未來際，此即四智（及其）相應心品（包括心王、心所、見分、相分、種子等）。**

**菩提和涅槃不同在於，菩提是由種子生起，故名所生得。不能成佛的眾生是因為沒有大菩提種子。一闡提及二乘定性就是沒有大菩提種子，而非沒有涅槃。涅槃不是種子所生，是不生不滅，本來如是。大菩提和大涅槃相同之處，是兩者都是斷障而顯現。“智相應心品”與“識相應心品”也有不同。有漏的識和心所，識是主，心所是附屬於心王，此時的智是清淨慧心所，故識強智弱；成佛時，慧心所完全清淨，智強識弱，這時慧心所（智）變為主，清淨識和其餘心所與之相應。**

**云何四智相應心品？**

**一大圓鏡智（及其）相應心品，謂此心品離諸（虛妄）分別，所緣、行相微細難知，不妄不愚（無誤清晰的顯現）一切境相。（其）性、相清淨，離諸雜染，純淨圓德（的）現（行與）種（子之所）依持。能現能生身、土（與其它三）智影（像），無間無斷，窮未來際，如大圓鏡現眾色像。**

**二平等性智相應心品，謂此心品觀一切法，自、他有情悉皆平等，大慈悲等恒共相應，隨諸有情所樂，示現（他）受用身、土影像差別；（是）妙觀察智（的）不共所依；無住涅槃（依）之所建立，一味相續窮未來際。**

**三妙觀察智相應心品，謂此心品善觀諸法自相、共相，無礙而轉，攝觀無量總持、定門及所發生功德珍寶，於大眾會能現無邊作用差別，皆得自在，雨大法雨，斷一切疑，令諸有情皆獲利樂。**

**四成所作智相應心品，謂此心品為欲利樂諸有情故，普於十方示現種種變化（身口意）三業，成（就）本願力所應作事。**

**如是四智相應心品，雖（每一智）各定有二十二法（各自相應的清淨識、五遍、五別、善十一心所。二十二法中）能變（之心、心所與）所變（相分的）種、現俱生，而智用增（慧心所作用最強），以智名顯（來表示）。故此四品，總攝佛地一切有為功德皆盡。**

**此（四智心品是）轉有漏八七六五識相應品如次而得。智雖非識，而依識轉，識為主故，說轉識得（智）。又有漏位，智劣識強；無漏位中，智強識劣。為勸有情依智捨識，故說轉八識而得此四智。**

**（何時生起）大圓鏡智相應心品，（1）有義：菩薩金剛喻定（無間道）現在前時，即初現起，異熟識種與極微細所知障種俱時捨故，若圓鏡智爾時未起，便無能持淨種（的第八）識故。（2）有義（論主觀點）：此品解脫道時初成佛故，乃得初起，異熟識種（與劣無漏種、有漏種），金剛喻定（無間道）現在前時猶未頓捨，與無間道不相違故，非障（礙）有漏、劣無漏法，但與佛果定相違故。金剛喻定（的無間道時，如果）無所熏識，無漏（法）不（再）增（強，那時就）應成佛故。由斯此（大圓鏡智心）品，從初成佛盡未來際相續不斷，持無漏種令不失故。**

**平等性智相應心品，菩薩見道初現前位，違（我、法）二執故，方得初起。後十地中，（俱生二）執未斷故，有漏等位，（此智）或有間斷。法雲地後（成佛後），與淨第八（識）相依相續，盡未來際（不間斷）。**

**妙觀察智相應心品（，有生空觀品與法空觀品的分別。）生空觀品，二乘見（道）位亦得初起，此後展轉至無學位；或（修大乘）至菩薩解行地終或至上位（從加行位終見道位開始及以上的學位，）若非（在）有漏（心），或無心時（指滅盡定，）皆容現起。（此智的）法空觀品，菩薩見位方得初起，此後展轉乃至上位（十地），若非有漏（心、或只起）生空智果（而不起法空智時）、或無心時，皆容現起（法空觀相應的妙觀察智）。**

**成所作智相應心品，（1）有義：菩薩修道位中，（第六識相應）後得（智）引故，亦得初起。（2）有義（論主觀點）：成佛方得初起，以十地中，依異熟識所變眼等（五根、五識）非無漏故；有漏（五識必定具有）不共、必俱、同境（的有漏五）根，（有漏五根）發無漏識，理不相應故。（無漏五識與有漏五識）此二於（所緣）境，明昧異故。由斯此品要得成佛（後），依無漏根方容現起，而數間斷，作意起故。**

**此四種性（四智種子）雖皆本有，而要熏發方得現行。（在）因位（需一再的熏習而）漸增（強，證）佛果（時，熏習）圓滿（而現行，現行後）不增不減，盡未來際。但從（原有）種生，不熏成種，勿前佛德勝後佛故。**

**大圓鏡智相應心品（的所緣境 ：1）有義：但緣真如為境，是無分別（智），非後得智，（大圓鏡智的）行相、所緣不可知故。（2）有義（論主觀點）：此品緣一切法。《莊嚴論》說：“大圓鏡智於一切境，不愚迷故。”《佛地經》說：“如來智鏡諸處、境、識（如鏡子一樣，可使根、境、識十八界）眾像現故。”又此（智）決定緣無漏種及身、土等諸影像故。（鏡智）行、緣微細，說不可知，如阿賴耶（行相、所緣微細不可知，鏡智）亦緣俗故。緣真如故，是無分別（智）；緣餘境故，後得智攝。（二智）其體是一，隨用分二，（明）了（世）俗（是）由（於）證真（如）故，說為後得。餘（同）一（本體作用）分二（的智慧都）准此應知。**

**平等性智相應心品（的所緣境：1）有義：但緣第八淨識，如染第七緣藏識故。（2）有義：但緣真如為境，緣一切法（的）平等性故（，諸法平等性就是真如）。（3）有義（論主觀點）：遍緣真、俗為境。《佛地經》說：“平等性智，證得十種平等性故。” 《莊嚴論》說：“緣諸有情自、他平等，隨他勝解（他人的理解力），示現無邊佛影像故。”由斯此品通緣真俗，（根本無分別及後得）二智所攝，於理無違。**

**平等性智由十種相圓滿功德來成就：（1）證得諸相增上喜愛平等，（2）證得一切領受緣起平等，（3）證得遠離異相平等，（4）弘濟大慈平等，（5）無待大悲平等，（6）隨諸眾生所樂示現平等，（7）一切眾生敬愛所說平等，（8）世間寂靜皆同一味平等，（9）世間諸法苦樂一味平等，（10）修植無量功德究竟平等。**

**妙觀察智相應心品，緣一切法自相、共相，皆無障礙，（根本無分別及後得）二智所攝。**

**成所作智相應心品，（1）有義：但緣五種現（量）境，《莊嚴論》說：“如來五根，一一皆於五境轉故。”（2）有義（論主觀點）：此品亦能遍緣三世諸法，不違正理。《佛地經》說：“成所作智，起作三業諸變化事，決擇有情心行差別，領受去、來、現在等義。”若不遍緣，無此能故。然此心品隨意樂力，或緣一法或二或多。《大乘莊嚴經論》且說五根於五境轉，不言唯（在五境）爾，故不相違。隨作意生，緣事相境，起（教）化業故，後得智攝。**

**前三智包括了根本無分別智與後得智，故能認取真俗二諦，就是真如和世間一切法。成所作智雖屬後得智，不能直接證二空所顯真理，但對真如的無差別性及真如的種種顯現也能認識。**

**此四心品雖皆遍能緣一切法，而（作）用有異。謂鏡智（與相應的淨第八識）品，（變）現自受用身、淨土相，（能）持無漏種。平等智品，現他受用身、淨土相。成事智品，能現變化身及（淨穢國）土相。觀察智品，觀察自他功能過失，雨大法雨，破諸疑網，利樂有情。如是等門，差別多種。**

**此四心品，名所生得。此所生得（的四種心品）總名菩提，（菩提）及前（所顯得之）涅槃名所轉得。**

**雖轉依（含）義，總有四種（能轉道、所轉依、所轉捨、所轉得），而今但取（所顯得的大涅槃、所生得的大菩提）二所轉得，（因為）頌說“證得轉依”言故。**

**此修習位，（只）說能證得（的含義），非已證得，因位攝故（菩薩十地修行屬於因位）。**

**# 論究竟位**

**“後究竟位，其相云何？”**

**頌曰：“此即無漏界，不思議善常（超越了思維和言語能表達的範圍、純善、永遠存在、無逼迫苦惱的）安樂解脫身，大牟尼名法（稱為大牟尼或法身）。”**

**論曰：前修習位所得轉依（果），應知即是究竟位相。（頌中的）“此”謂此前（大涅槃、大菩提）二轉依果，即是究竟無漏界攝。（此界）諸漏永盡，非漏隨增，性淨圓明，故名無漏。「界」是藏義，此（究竟無漏界）中含容無邊希有大功德故（涅槃含藏無為功德，菩提含藏有為功德。）或（界）是因義，（因依此界之大菩提）能生五乘世、出世間利樂事故。**

**五乘：人、天、聲聞、辟支、菩薩。**

**“清淨法界（涅槃/真如）可唯無漏攝，四智心品（從種子生起，）如何唯（是）無漏？”（四智心品）道諦攝故，（是佛的有為功德，故）唯無漏攝。謂佛功德及身、土等，皆是無漏種性所生，有漏法種已永捨故，雖有示現作生死身、（造）業、（起）煩惱等，似苦、集諦而實無漏道諦所攝。**

**“《集論》等說，（十八界除了意界、法界、意識界外，其餘）十五界等唯是有漏。（既然佛已全無有漏，那麼）如來豈無五根、五識、五外界等？”**

**（1）有義：如來功德身土，甚深微妙，非有非無，離諸分別，絕諸戲論，非界、處等法門所攝，故與彼（《集論》之）說理不相違。**

**（2）有義：如來五根、五境，妙定生故，法界色攝；非佛（有情的）五識雖依此（五根、五境）變（而生起）。然麤細異，（非佛所變的五境麤，是有漏的十五界攝；佛變現的五境細，是法界攝）非五境攝。如來五識（也）非五識界，《無垢稱》經說佛心恒在定故；《對法》論說五識性散亂故。（故佛清淨五識不屬於五識界。）**

**（問：如果佛五識非五識界攝，那麼）“成所作智何識相應？”（答：與）第六相應，（佛的清淨意識能針對未等地菩薩、二乘、異生）起（種種身土，隨機教）化用故。（追問：）“與觀察智性有何別？”彼（妙觀察智）觀諸法自、共相等，此（成所作智）唯起（身土、教）化，故有差別。（再問：）“此二智品（既然同是清淨第六識，）應不並生，（同）一類二識不俱起故。”（答：）許不並起，於理無違（而是起一智時另一智不起，也就是）同體用分。（即使二智）俱（起）亦非失（因為起一智時，就可同時觀察並教化）。或（者說，成所作智）與第七淨識相應，（即第七淨識）依眼等根緣色等境（而生起，所以成所作智只是）是平等智作用差別。謂淨第七起他受用身、土相（教化地上菩薩）者，平等（性智）品攝；起變化（身土，教化凡夫、二乘）者，成事品攝。（問：）“豈不此（成所作智）品攝（於已轉依）五識得？”（答：）非轉彼（五識）得（此智，就認為成所作智的本）體即是彼（五識），如轉生死言得涅槃，不可（認為）涅槃同生死攝，是故於此不應為難。**

**（3）有義（論主觀點）：如來功德身、土如應攝在（五）蘊、（十二）處、（十八）界中，彼（蘊、處、界）三皆通有漏、無漏。《集論》等說十五界等唯有漏者，彼依二乘（、菩薩）麤淺境說，非說一切（十五界都是有漏）。謂（佛除外，其）餘（眾生）成就（的）十八界中，唯有後三（意界、法界、意識界通有漏，也）通無漏攝。佛成就者，雖皆無漏，而非二乘所知境攝。然餘處《大般若經》說佛功德等非（蘊處）界等者，不同二乘劣智所知界等相故，理必應爾。**

**所以者何？（佛典）說有為法皆蘊攝故，（也）說一切法（不論有漏、無漏都屬於）界、處攝故。（如果佛不在十八界內，則有十九界。說有）十九界等，聖所遮故。若（認為滅）絕戲論便非界等，（則頌）亦不應說：即無漏“界”，善、常、安樂、解脫身等。又處處說轉無常蘊獲得常蘊，界、處亦然，寧說如來非蘊、處、界？故言（佛）非（屬於蘊處界）者，是密意說。又說五識性散亂者，（是）說餘（眾生所）成（五識）者，非佛所成。故佛身中十八界等，皆悉具足而純無漏。**

**（以下是講頌文中“不思議、善、常、安樂” 1不思議：）此轉依果（大涅槃、大菩提）又不思議，超過尋思言議道故，微妙甚深，自內證故，非諸世間（能）喻、所喻故。**

**（2善）此（二轉依果）又是善，（清淨）白法性故。清淨法界（涅槃），遠離生滅，極安隱故；（菩提）四智心品，妙用無方，極巧便故。二種（果）皆有順益相故，違不善故，俱說為善。（問：）“《對法》論說（十二）處等，（五根、香、味、觸）八唯無記（。如果佛都是善性的，那麼）如來豈無五根、（香味觸）三境？”此中三（種解）釋廣說如前（對有漏十五界的解釋）。一切如來身、土等法皆滅、道（諦）攝，故唯是善，聖說滅、道唯善性故，說佛土等非苦集故。佛識所變有漏、不善、無記相等，皆從無漏善種所生，無漏善攝。**

**五淨色根與香、味、觸三塵都是無記性，不能造業。有情可通過色、聲二塵造善、惡、無記業。**

**（3常）此（二轉依果）又是常，無盡期故。（涅槃）清淨法界，無生無滅，性無變易，故說為常；（菩提）四智心品，所依（的真如涅槃是恆）常故，（生起後永不再失去，）無斷盡故，亦說為常。（但四智是有為法，所以）非自性常，從因生故，生者歸滅一向記故（一定都是這樣），不見色、心非無常故。然四智品由本願力，所化有情無盡期故，窮未來際無斷無盡（所以也可說是常）。**

**（4安樂）此又（二轉依果是）安樂，無逼惱故。（大涅槃）清淨法界，眾相寂靜，故名安樂；（大菩提）四智心品永離惱害，故名安樂。此二自性皆無逼惱，及能安樂一切有情，故二轉依俱名安樂。**

**大涅槃屬自性常，即本性是不生不滅、無始無終的“常”；大菩提的四智從種子生，非“自性常”，應有生滅，屬無常。但從別的角度，也可說是“常”：1 不斷常，此四智生起後，永不斷；2 無盡常，生起後，永不滅；3 所依常，依靠的真如是自性常，以及佛的願力也是永不斷。故四智永不滅 。**

**# 闡釋佛身土**

**二乘所得二轉依果，唯永遠離煩惱障縛，無殊勝法故但名解脫身（不名法身）。大覺世尊成就無上寂默法故，名大牟尼。此牟尼尊所得二果，永離二障，（除了名解脫身）亦名法身，（法身具）無量無邊（十）力、（四）無畏等大功德法所莊嚴故，（為何稱之為法身？因具有）體、依、聚（三種意）義，總說名身。故此法身（包括了涅槃、四智）五法為性，非（僅是涅槃的清）淨法界（就可以）獨名法身，二轉依果皆此（法身）攝故。**

**法身之名，即依有情的身體的特徵成立的名稱。如我們這個肉身，就是“體”；身體由手腳、軀體、五官集合而成，即是“聚”；我們的思想、行為必需依靠身體而產生，就是“依”的意思。佛的解脫身又稱法身。以涅槃和四智五法為本身，即是“體”。集合了涅槃與四智，這是“聚”的意思；無量無邊大功德以及涅槃、四智為所依而生起，這是“依”義。二乘沒有大菩提，也沒有大功德，所以不是法身，只是解脫身。**

**如是法身（可細分為）有三相別：一自性身，謂諸如來真淨法界，（是）受用、變化（身）平等所依，離（一切）相寂然，（言語道斷）絕諸戲論，具無邊際真常功德，是一切法平等實性。即此自性（身）亦名法身（的本體/清淨法界，是受用身、變化身等）大功德法所依止故。**

**二受用身，此有二種：一自受用，謂諸如來三無數劫修集無量福慧資糧，所起無邊真實功德及極圓、淨、常、遍（之）色身，相續湛然，盡未來際，恒自受用廣大法樂；二他受用，謂諸如來由平等智示現微妙淨功德身，居純淨土為住十地諸菩薩眾現大神通，轉正法輪，（解）決眾疑網，令彼受用大乘法樂。合此二種，名受用身。**

**三變化身，謂諸如來由成事智變現無量隨類化身，居淨、穢土為未登地諸菩薩眾、二乘、異生，稱彼機宜，現（神）通說法，令各獲得諸利樂事。**

**法身包含了自性身、受用身及變化身。自性身幾近於法身，是法身的本體涅槃或真如。報身相當於自受用身；應身相當於他受用身；變化身有時結合應身稱應化身，即應眾生需要而顯現的變化身。**

**以（涅槃與四智）五法性（來）攝三身者，（1）有義：初（真如/涅槃）、二（大圓鏡智）攝（在）自性身，《佛地》經說真如是法身故；《攝大乘》論說：“轉去阿賴耶識得自性身。”（而大）圓鏡智品（就是）轉去藏識而證得故。中（平等性、妙觀察）二智品攝（於他）受用身，（因為《大乘莊嚴論》）說：“平等智，於純淨土為諸菩薩現佛身故；說觀察智，大集會中說法斷疑，現自在故；說轉諸轉識得受用身故。”後一智品攝變化身，（《大乘莊嚴論》）說成事智，於十方土現無量種難思化故。又（四）智殊勝（的作用）具攝（在）三身，故知三身皆有實智。**

**此觀點認為，自性身包括了清淨法界（涅槃/真如）及大圓鏡智；他受用身包括了平等性智、妙觀察智；變化身涵攝成所作智。前文說：“轉諸轉識得受用身”，然諸轉識包括了全部前七識，所以此觀點將變化身也歸入他受用身之內，並不仔細區分轉什麼識得什麼智。**

**（2）有義（論主觀點）：初一（涅槃/真如含）攝自性身，（自性身不包括鏡智，佛典）說自性身本性常故（大圓鏡智由種子生起）；說佛（自性）法身無生滅故，（鏡智有生無滅）；說（自性身是由）證（道之）因得，非生因（得）故（而鏡智是生因得，由無漏種起）；又說（自性）法身諸佛共有，遍一切法，猶若虛空，無相無為，非色、心故（而大圓鏡智是有為法）。然說轉去藏識得（自性身）者，（因為）謂由轉滅第八識中二障麤重（後所）顯（的自性）法身故。（將四）智殊勝（功德）中（之有為功德）說（為）法身者，是（指）彼（四智所）依止（的自性身就是）彼實性故。自性法身雖有真實無邊功德，而無為故，不可說為色、心等物（，而是）四智品中真實功德。鏡智所起常、遍色身，攝（屬於）自受用。**

**平等智品所現佛身，攝（屬於）他受用。成事智品所現隨類種種身相，攝變化身。《大乘莊嚴論》說圓鏡智是（佛的自）受用，佛轉諸轉識得（到的）受用故。雖轉藏識亦得（自）受用，然（前文已經）說轉彼（藏識）顯（自性）法身故，（故）於得受用（的這個意義上，不再說“轉藏識得”，故）略不說之。又說法身無生無滅，唯證因得，非色、心等，圓鏡智品（由種子生起，又有相應的色、心）與此（自性身含義）相違。若（鏡智）非（屬自）受用（身），屬何身攝？又（各種）受用身（都）攝（在）佛不共有為實德，故四智品實有（對應的）色心皆（是佛的自）受用攝。**

**又他受用及變化身，皆為化他方便示現，故不可說（他受用身及變化身所表現的智慧是真）實智為體。雖說（他受用、變化身只是）化身，（但也是佛的實）智殊勝攝而似智現，或（二身所現的智慧由實）智所起，假說智名，體實非智。但說平等、成所作智，能現（他）受用（身及）三業化身，不說（此）二身即是二智，故此二智（也屬佛的）自受用攝。**

**佛的他受用身及變化身所表現的智慧不是平等性智與成所作智，而是此二真實智所變現出的二身所表現的智慧。所以經綸上說：他受用身、變化身所顯現的智慧是平等性智、成所作智，那只是一種假說。**

**然變化身及他受用，雖無真實心及心所，而（由平等性智及成所作智所變現似）有化現（的）心、心所法。無上覺者神力難思，故能化現無形質（無實體的心、心所）法，若不爾者，云何如來（變化身顯）現貪、瞋等？久已斷故，云何聲聞及傍生等，知如來心？如來實心，等覺菩薩尚不知故。由此《涅槃》經說：“（如來變）化無量類（化身），皆令有心。”《佛地經》又說：“如來成所作智化作（身口意）三業（“意”就表示變似有心）。” 又（《解深密經》）說：“（如來的）變化（身）有依他（起的）心，（就是以）依他（起成所作智之）實心（為本，而有種種似心的）相分現故。”雖《解深密經》說變化（身）無（六）根、心等，而（這是）依（佛以外其）餘（有情所變的化身而）說，不依如來（的化身）。又（佛以外的眾生所）化色根、心、心所法無根等用，故不說有。**

**如是三身，雖皆具足無邊功德，而各有異。謂自性身唯有真實、常（非生滅法）、樂（寂滅安穩）、我（得大自在）、淨（解脫染污），離諸雜染，眾善所依（的）無為功德，無色、心等差別相用。自受用身具無量種妙色、心等真實功德。若他受用及變化身，唯具無邊似（有）色、心等利樂他用（變）化相功德。**

**佛自性身就是清淨法界，具無為功德。四智都是有為功德，能變出色法、心法，四智屬於佛的自受用。四智與三身對應關係：大圓鏡智對應自受用身；平等性智對應他受用身；成所作智對應變化身。自受用身的本體就是大圓鏡智，或是大圓鏡智的表現；他受用身及變化身以及其所表現的智慧，並非真正的平等性智和成所作智，只是以此二智為本，變現出似有智慧，這兩種智慧僅是為了眾生的需要而現，只是為了讓眾生能感知佛的存在並了解佛的教導，而變現的色身、心智。**

**又自性身，正自利攝，寂靜安樂，無動作故，亦兼利他，（因可作）為增上緣，令諸有情得利樂故，又與受用（身）及變化身為所依止，故俱利攝。自受用身，唯屬自利；若他受用及變化身，唯屬利他，為他現故。**

**又自性身依（止）法性土，雖此身、土（本）體無差別，而（身）屬佛、（土屬）法，（身即是）相（，土代表了法）性（，所以身、土還是有）異故。此佛身、土俱非色攝，雖不可說形量小大，然隨事相，其量無邊，譬如虛空，遍一切處。**

**自性身屬相，是無量功德、受用身、變化身所依之本“體”，故名“身”。法就是所證得之理，道理不但能詮釋自性，並涵蓋了自性在內，所以法就是承載了自性的“土”。自性身、土非物質性，二者都是無量無邊。**

**自受用身還依自（受用）土，謂（自受用土是）圓鏡智相應（的清）淨識（所變）。由昔所修自利無漏純淨佛土因緣成熟，從初成佛盡未來際，相續變為純淨佛土，周圓無際，眾寶莊嚴。自受用身常依而住，如淨土量，身量亦爾，諸根相好一一無邊，無限善根所引生故。（生起自受用身的）功德智慧既非色法（所以也沒法說身量大小），雖不可說（自受用身有確定的）形量大小，而依所證及所依（自性身遍一切處，因此自受用）身亦可說言遍一切處。**

**自受用身、土是諸佛所變的色法，而其所依的自性身（清淨法界）無量無邊，故自受用身也可以說是無量無邊，但諸佛自受用身互不妨礙。**

**他受用身亦依自（己的受用）土，謂（此土是）平等智（相應之）大慈悲力（藉）由昔所修利他無漏純淨佛土因緣成熟，隨住十地菩薩所宜，變為淨土，或小或大，或劣或勝，前後改轉，他受用身依之（他受用土）而住，能依身量亦無定限（依所度的對象而定）。**

**他受用身土，也是諸佛所變，有物質相，大小有限。他受用身應是平等性智藉由清淨第八識中自己的種子生起，也可理解為清淨第七識慧心所的相分。（以下只是個人看法，僅供參考：）他受用土是藉著大慈悲力的輔助，由自己的種子變現而生起，是清淨第七識的相分。換言之，他受用土就是平等性智相應之清淨第七識心王的相分，此相分是藉大慈悲力以及過去修行功德之輔助所變出。**

**若變化身依變化土，謂成事智（相應的）大慈悲力（藉）由昔所修利他無漏淨穢佛土因緣成熟，隨未登地有情所宜，化為佛土，或淨或穢，或小或大，前後改轉，佛變化身依之而住，能依身量亦無定限。**

**自性身土，一切如來同所證故，體無差別。自受用身及所依土，雖一切佛各變不同，而皆無邊，不相障礙。餘二身土，隨諸如來所化有情，有共、不共。所化共者，同處同時，諸佛各變為身為土，形狀相似，不相障礙，展轉相雜為（重疊合一做為共同度化的眾生之）增上緣，令所化（眾）生自識變現，謂（不見有諸佛身土的差別，以為只）於一土有一佛身，為現神通說法饒益。於不共（同度化）者，唯一佛變（的身、土）。諸有情類，無始時來，種性法爾，更相繫屬，或多（眾生）屬一（佛教化），或一（眾生）屬多（佛教化），故所化（眾）生有共、不共。不爾（如果佛度化眾生方式不是如前所說），多佛久住世間，各事劬勞，實為無益，（不論是那種情況，都只看到一佛出現，因）一佛（就）能益一切生故。**

**此諸（佛三）身、土，若淨若穢，（如果是從）無漏識上所變現者，（身土就）同能變（現的）識（一樣）俱（是）善無漏，純善無漏因緣所生，是道諦攝，非苦集故。（能變現）蘊等（的）識（與所變現之蘊處界）相不必皆同，（因為除了佛自受用身土外，其餘或淨或穢的身、土相，也要依託其他眾生有漏識變現的有漏蘊、處、界）三法因緣雜引生故。**

**有漏識上所變現（的蘊處界）者，同能變識（性質一樣）皆是有漏，（因為）純從有漏因緣所生，是苦集攝，非滅道故。善（、惡、無記）等（轉）識（所變之）相（，其性質也）不必皆同，（有情的心可善、惡、無記）三性因緣（混）雜引生故（如惡性的眼識可與善性的耳識、無記的意識同時生起。同理，識所變的）蘊（處界）等（有）同（有）異（。因此由佛、菩薩、二乘、異生共變的蘊處界也是善、惡、無記有同有異的混雜在一起），類此應知。不爾（如果不承認上述的說法，那麼也）應（該接受）無五（蘊）、十二（處、十八界）等（種種法的存在）。（但有五蘊、十二處、十八界種種法的存在是大家共同承認的事實。所以佛變化身、土必定與菩薩、二乘、異生混雜共同生起。）**

**# 闡釋見、相分之虛實性建立唯識理**

**（看法有三）（1）然相（、見）分等（是）依識變現（出的幻象與虛妄分別，見相二分）非如識性（有主體，識是屬）依他（起）中（的）實（法）。不爾（如果不是這樣的話），唯識理應不成，（因為允）許識內（見分以及相分）境（與識）俱實有故。**

**第一種觀點認為見、相分都由識所起的虛妄分別與幻影，非由種子生起。意思即是：相分是識變現的幻影，而見分也是識所變，是用來認識幻影的虛妄分別，故見、相二分都屬虛妄不實之法。而識是由種子生起，所以是依他起有主體的實法。如果變現的相分境是實法，那麼稱“唯境”也行，不一定稱“唯識”。**

**這種看法也可以除去見分，解釋為：有種種不同的相分，都是由識生起，是不實的虛幻的影像。識本身既是能變也是見分（能分別），認識自己所變的虛幻影像。**

**（2）或識、相、見等（三者都是）從緣生，俱依他起，（故其）虛實如識（的主體自證分一樣都是實有）。（唯識的）唯言（只）遣外，不遮內境（實有），不爾（如果見分也是虛妄，虛妄的見分怎麼能認識真如？或者說）真如亦應非實。 （問：）“（如果）內境與識既並非虛，如何但言唯識非境（只說“唯識”而不說“唯境”）？”（答：）識唯內有，境（除了內有）亦通外，恐濫外故（怕識的內境與識外境混肴），但言唯識。或諸愚夫迷執於（外）境，起煩惱業，生死沈淪，不解觀心勤求出離，哀愍彼故，說唯識言，令自觀心，解脫生死，（故說“唯識”）非謂內境如外（境一樣）都無。**

**第二種觀點認為見、相分如識的自證分都是實有。如果見、相分都是虛妄，那麼真如應該也該是虛假；或者說，如果見分也是虛妄非實法，作為虛妄的見分是不可能認識真如。**

**（3）或（證自證分、自證分、見、）相分等，皆（以）識為（本）性，由熏習力，似（有自證分、證自證分、見、相等）多分生，（問：如果是這樣，那麼非熏習生的真如，就不是唯識性，答：）真如亦是識之實性，故除識（本）性（外），無別有法。此中識言，亦說心所，心與心所定相應故。**

**此觀點是一分說，認為只有識存在，真如也包括在識內，即識的本性。而識所現的證自證分、自證分、見、相四分由熏習力而生起，四分本身不存在，只是識的作用。真如的存在，是因它就是識的真實本性。**

**此論（以唯識相、唯識性、唯識位/即修行五位）三（部）分成立唯識，是故說為《成唯識論》；亦說此論名《淨唯識》，顯唯識理極明淨故。此本論名《唯識三十》，由三十頌顯唯識理，乃得圓滿（解說），非增減故（無需再三十頌上再做增減）**

**已依聖教及正理，分別唯識性、相（之）義，所獲功德施群生，願共速登無上覺。**

**《觀心法要》將此處三種觀點解釋為“五重唯識觀”一為“遣虛存實識觀”，“虛”指外境唯遍計所執虛妄起無有體用，情有理無故，應正遣空；“實”是心內諸法，為依他與圓成性，體實而非無，應正存有；二為“捨濫留純識觀”，“濫”指相分，即依他起的內境與遍計所執性的外境，內外都是所緣境，恐怕混淆而捨棄所緣的內境相分“濫”；“純”是後見分、自證分、證自證分三分，即能緣心，以後三分來代表唯識道理。事理皆不離識，但是言唯識不言唯境，是因為識唯內有，境亦通外，恐濫外故，所以只言唯識；三是“攝末歸本識觀”，“末”是說見相二分；“本”指自證分。自證分是體；見、相分二分是用，俱依識有，離識本體末必無故，是故攝末歸本，依自證分來分析唯識理，名曰唯識；四是“隱劣顯勝識”，“劣”指心所；“勝”是指心王。說心及心所俱能變現，以心王勝而心所劣，隱劣顯勝，名為唯識；五為“遣相證性識觀”，“相”指自證分，依勝義諦，八識的自證分也是依他起；“性”即本體，我法二空所顯真如。或說捨遍計所執性所顯圓成實性，因此，此觀也要捨棄依他起的事相，指依圓成實性來證明唯識。意即是說，識之名稱，所表具有事理兩相，事為相用，遣而不取，理為性體，應求作證，遣事證理，名曰唯識。**

**成唯識論卷第十**