

序 論

一

為了使那些對人、法二無我不了解和謬解的人，得解無顛倒的人、法二無我，造此「三十唯識論」¹。復次，人、法二無我的解，是為了斷除煩惱〔障〕和所知障。為甚麼這樣呢？因為貪等諸煩惱，由我見產生，而人無我的開悟，即以對治有身見為其自性²，因此，〔這種〕為了斷除彼〔有身見〕而起現的活動³，可斷一切煩惱。另一方面，法無我的認識，則以對治所知障為其自性，因此〔當法無我義了解，〕所知障亦斷。復次，煩惱〔障〕和所知障斷，為得解脫，成一切智境⁴。蓋諸煩惱是得解脫之障，因此在它們斷除的時候，解脫即〔同時〕獲得。至於所知障，則是在一切所知之中妨礙正智起現的一種不染無知〔法〕⁵；它斷滅時，正智乃能在一切所知的形相之中，無對⁶無礙的產生，因此得成一切智境。

二

復次，或為了向那些執有人、法〔的存在〕，而對「唯心」⁷〔義〕不能如實了知的人，顯示人、法二無我，使之漸次悟入唯識果⁸，故造此論。

三

復次，成為了遮遣某些人認為所知〔的對象〕⁹亦如識一樣是實有¹⁰，或認為識也如所知一樣：「僅世俗中有，而在勝義上無」的這兩種極端的說法，故造此論¹¹。

註：

¹「三十唯識論」，原文 trimśkavijñapti-prakarana，直譯是「三十表論」，「唯」字無。今考慮及歷史文化問題，書名暫仍譯為「唯識論」（參看註 8 及下文第一品一・一註 3）。

² 「自性」，此仿玄奘譯法。原文是「對治」一詞 (pratipakṣa) 加上抽象名詞語尾-tva，蓋指對治者或對治狀態。

³ 「起現的活動」，原文 pravartamaṇaḥ，乃動詞語根√ vṛt 之現分詞；舊譯「轉」。宇井、野澤譯為「努力」，其意甚善，唯義有距離。考述記云：

「我執為根，生諸煩惱；若不執我，無煩惱故，證無我理，我見便除。由根斷故，枝條亦盡。此依見道及究竟位斷煩惱說。」（卷一、頁一五）由此可見，這是一種智慧之呈現，故譯為「起現的活動」較妥。

⁴ 「成一切智境」，原文 sarvajñātvadhigama，即成就或到達一切智 (sarvajña) 的狀態。「境」字乃據原文抽象名詞語尾 - tva 增譯。若依唐人句法，亦可譯為「證一切智體」。

⁵ 「不染無知」，原文 aklistamajñānam，呂抄作「染污無知」，誤。此語明有一否定詞 a- 置於前，且考佛地經論云：「所知障者，於所知境不染無知，障一切智，不障涅槃。」（大正藏卷二六、頁三一〇下）可證。

⁶ 「無對」，原文 aśakta，直譯是「無能」之義，目的在描述正智 (jñāna) 的性質。蓋正智不同於一般的經驗心識：經驗心識有所取，而正智無所取。故就此義言，正智即非為一有所取的「能者」。今參取此義，譯為「無對」。

⁷ 「唯心」，原文 cittamātra。此處不用「唯識」 (vijñaptimātra) 而用「唯心」，蓋從止觀實踐上說。參看次註引文。

⁸ 「漸次悟入唯識果」，原文 saphale vijñaptimātre' nupūrvēnapraveśa，直譯是：「依有果的唯識，漸次悟入。」此中言「唯識」而能有果，在義理上必須經一轉折 纔能明白。蓋「唯識」 (vijñaptimātra) 的意義最初並不表「唯心」，因為「識」字 (vijñapti) 在這裏的用法是「表」義，即有所表之境，而不是指心識 (vijñāna)。世親著本頌的意思，即在把我們的所知世界收歸為「表」的世界，而「表」是從識 (vijñapti) 的轉化而來 (此義後詳)；所以所知世界的存在並無獨立性，識纔是存在有之根，由此言「唯表」之義遂進而為言「唯心」之義，同時這一觀念亦成為唯識宗人從事修持實踐的理論根據。所以律天 (Vinī tadeva) 註此句云：「識者，即離所取、能取之諸心、心所。彼果即歡喜地等。使之漸次悟入者，首先是依破有所取、能取的三十論以為聞學方便，然後以正理思惟，由破所取開始，歷四念住、及至於忍，數數修習。由破所取；所取無故，能取亦無；於世第一法中便破能取 (譯者按：以上言止觀階位及其升進)。

瑜伽行者如是而破所取、能取故，法界之障，一一遠離，遂至歡喜地等。」(大意，參看野澤譯頁一五四)

⁹「所知」(vijñeya)，與「識」(vijñāna)相對，即是境義；依本論下文，亦即 vijñapti。

¹⁰「實有」，原文 drava，指有實體的存在；亦即中土唯識家所言之「有體施設」之義(參看下文第一品第一節註8)。此與實事上之有(vastu)不同。實事上有祇可說為一現象上之有，或一物事上的、物理上的有(參看第一品一·四註18)。

¹¹以上三段，言造論旨趣，約略與「成唯識論」首段之三解相當。彼論云：「今造此論，為於二空有迷謬者生正解故。生解為斷二重障故。由我、法執二障具生，若證二空，彼障隨斷。斷障為得二勝果故：由斷續生煩惱障故證真解脫，由斷礙解所知障故得大菩提。(以上一解)又為開示謬執我、法，迷唯識者，令達二空，於唯識理如實知故。(以上二解)復有迷謬唯識理者，或執外境如識非無，或執內識如境非有；或執諸識用別體同；或執離心無別心所。為遮此等種種異執，令於唯識深妙理中得如實解，故作斯論。(以上三解)(卷一、頁一)今勘安慧釋文，三解均有參取安慧義處，述記作者僅指出第一解糅安慧釋，餘未言。

本 論
第 一 分 識轉化論
第一品 標宗

一 識轉化為我、法相

一．一

我法施設相¹，雖有種種現²；（第一頌 A、B）

〔世間上〕誠然有種種「我」、「法」的施設呈現，不過，）

〔此中文意，若〕完整的說〔應加簡別語，以表明這是〕：「在世間和聖教中」。

彼實識轉化³（第一頌 C）

（這〔些施設〕都是在識的轉化之中⁴。）

〔此中「彼」⁵是〕連結〔上文的〕我、法施設。

一．二

施設諸我及諸法，名「我、法施設」。這也就是「我」的假安立和「法」的假安立。「種種」，即顯非一類：如諸我、命者、生者、人⁶、童蒙⁷等，都是「我施設」；蘊、處、界、色、受、想、行、識等，都是「法施設」⁸。這兩種施設，都祇是識的轉化，並無實在的我和諸法⁹。為什麼呢？因為離識轉化之外，我和諸法即不存在故。

一．三

（設）此可謂「轉化」是何義？

（答）即以變異為性。〔亦即〕在因剎那滅的同時，成就與因剎那相相異的果體¹⁰，就是「轉化」¹¹。此中由於〔無始時來〕對我等作分別的習氣增長，和對色等〔法〕作分別的習氣增長，從阿賴耶識中生起我等影像和色等影

像分別¹²。由於這種分別，於是把這些我等影像和色等影像執如如外有，乃至我等施設和色等法施設無始時來虛妄而起，〔實質上〕並無外在的我和〔外在的〕諸法¹³。譬如翳眼者見毛輪¹⁴等。〔因此〕言施設者，即是在彼處本來無有，而復假說它為有。譬如〔假說〕「彼愚人是牛」¹⁵。

一・四

如是，在識自相之中，及〔識自相〕之外，並無我、法。諸我、法都是遍計所執，從勝義上說都不存在。因此，〔那種主張〕「所知〔的對象〕亦如識一樣是實有¹⁶」的一邊的說法，即不應認可。然而，若無依仗¹⁷，則施設亦不能有，故必須把識的轉化作為一實事上的有¹⁸來了解；即以此〔轉化〕為依，我、法施設產生。因此，若認為「識也如所知一樣，僅在世俗中有，而在勝義上無」的這種說法，便不應理。因為〔識〕在世俗中亦墮「無」過故¹⁹；若無所取²⁰，世俗即不相應故²¹。由是，〔上述〕這兩種一邊的說法，以不應理故，依阿奢黎²²所說，均應捨棄²³。

一・五

如是，一切所知，都是〔存在於〕遍計所執自性的狀態²⁴；從實事言，都不存在²⁵。識却是緣生法²⁶，故應許有實體²⁷。至於識的緣生法，已在〔上文〕「轉化」一語中解示²⁸。

註：

¹此句「相」字增譯，原文無。「施設」（upacāra），玄奘譯為「假說」，似易使人誤會為虛假之義，以為我、法都是自畢竟空無中生出。考世親之意，並不否認有種種客體之存有事呈現，而祇是反對有與「我」、「法」等觀念相對應之獨立客體之存在而已。換言之，我法觀念雖是一種識心之執，但仍是依於所呈現之存有事而施設的，故今譯為「設施」，以見其有為所憑藉之狀態。復次，述記云：「言施設者，安立異名，即假說義。此意顯示隨諸世間橫計種種我、法等緣施設我、法。」（卷一、頁二九）由此可見，施設、假說兩義本無異致。

²以上兩句，奘譯為：「由假說我法，有種種相轉」，譯文作條件句，極易使人錯覺以「以說我法」為因，「有種種相轉」為果，（述記即解作「因由之義」）。今按：「施設」一詞，是句中主語（*up-acarah, Nom. Sg.*），「現」是自動詞（*pravartate, Ā. 3rd Sg.*），因此全句是以一種肯定語氣，說這些施設狀態的我、法相，有種種的呈現，而不是說因為「假說」之故纔呈現。至於它們如何呈現，則是下句的問題。

³「識轉化」，原文 *viññānapariṇāma*，舊譯「識變」、「識所變」、或「識轉變」，似均未能表達出這原是指一種存在狀態的轉換的意義，反而增添了一重識為真、境為妄的對列色彩，今按：*pariṇāma*），一詞，最先用者為數論（*Sāṃhkyā*）。數論言「物原轉化」（*prakṛtipariṇāma*），認為宇宙萬有都是從「物原」（*prakṛti*），舊譯「自性」轉出。物原是本，但萬有亦非虛妄，兩者雖有先後之序，而實可通貫為一。依文獻所傳，世親在未學大乘佛教之前，曾學數論，且為「金七十論」作釋（述記卷一、頁六四）。若據真諦譯之「婆藪槃豆法師傳」，則謂世親著「七十真實論」以破數論（述記卷四、頁二〇三亦有相類似之言）。由此可見，世親思想當與數論有密切關係，影響所及，使其沿用了 *pariṇāma* 此語來解釋種種我、法相的生起。為了相應世親原義，故今譯為「識轉化」（關於此義，真諦之古譯似較貼近。真諦譯之轉識論云：「此等識能迴轉造作無量諸法，或轉作根，或轉作塵，或轉作我．．．如是種種不同，唯識所作。」（大正藏卷三三、頁六二下）可證）。

⁴此語原文 *viññānapariṇāme*，乃於格語尾（*Loc.Sg.*），目的在顯示一範圍意義，把這些施設狀態之我，法相全部攝收入識轉化的範圍。所以「唯識」的意義，正是要以「識」（*viññāna*）來統攝一切法。奘譯為「此依識所變」，便落在識、境對列的意味上，與原意略有距離。

⁵「彼」，句中主詞，原文省略（梵文文法，主詞可涵在動詞的語尾變化中）。

⁶「人」，原文 *manuja*，亦譯「意生」，即由 *manu* 而生。*manu* 在古吠陀語中有「思想」之義，故用以指人。

⁷「童蒙」（*māṇava*），舊譯「儒童」（即「摩納縛迦」*māṇavaka*），指少年婆羅門。字井疑此字乃「*māṇava*」（人類）之誤（見字井譯頁六及頁一九〇）。

⁸以上解我、法施設。成唯識論的釋譯是：「論曰：世間、聖教說有我法，但由假立，非實有性。我謂主宰，法謂軌持。彼二俱有種種相轉。我種種相，謂有情、命者等，預流、一來等；法種種相，謂實、德、業等，蘊、處、界等。」(卷一、頁一)依述記解，則先釋「假」有兩種：一、無體隨情假、二、有體施設假；然後指出內識所變之似我、似法，為「有體強設義」，即是依他法(卷一、頁二三及三七)。此對奘譯「假說」一詞有進一步之分解及規定，使讀者對世親原義之了解極有幫助，但亦容易因「假」字之義通有體、無體兩端而滋生誤解及使義理繁瑣化。今觀安慧解，則較簡樸。

⁹此中所謂「實在」的意思，原文 mukhya，即「本來」義，或「本自有」義。

¹⁰此中意趣，即以前一剎那識之活動為因，後一剎那之呈現為果。蓋識能轉化出種種我、法相之內容，必須以前一剎那之展現為根據，否則即不能說明其之所以如此呈現之理(參看下文第六品一·二)。如是再從前一剎那往上溯，即不能建立一起始觀念，所以下文說這是由於從無始時來對我、法作分別的習氣增長的緣故。

¹¹此處解「轉化」，即成唯識論解「識變」一段。成唯識論云：「彼相皆依識所轉變而假施設……變，謂識體轉似二分，相、見俱依自證起故。依斯二分施設我、法，彼二離此無所依故。」(卷一、頁一)此一解釋，無異將識轉化劃分能所，再二分化為相、見二分。義雖嚴緊，然亦失之質實。由此遂再追問此二分產生之根據，屬同種出抑異種出，更有一分家、二分家、三分家、乃至四分家等各種主張。述記且謂安慧是一分家義，即是主張相見同種者。其說如下：「安惠解云：變，謂識體轉似二分。二分體無，偏計所執。除佛以外，菩薩以還，諸識自體即自證分。由不證實，有法執故，似二分起；即計所執，似依他有。二分體無，如自證分相貌亦有，以無似有。即三性心皆有法執，八識自體皆似二分；如依手巾變似兔頭，幻生二耳；二耳體無，依手巾起。……問：此二體無，識體如何轉似二分？答：相見俱依自證起故；由識自體虛妄習故，不如實故，有惑執故，無明俱故，轉似二分。二分即是相及見分，依識體起；由體妄故，變似二分，二分說依自證而起。若無識體，二分亦無；故二分起，由識而有。(問：)既有自體及此二分，依何分上假說我、法？答：依斯二分施設我、法；依此相、見計所執上世間、聖教說為我、法。此相、見之中說為

我、法；彼我、法二，離此相、見無所依故，故依所執相、見二分施設我、法。」卷一、頁三二）但今查對安慧釋文，並未發現安慧使用相分、見分、自證分等名詞，亦無上述一段之議論。因此把安慧列為一分家的看法很可能是後人總結此一問題的討論時加上去的。不過，若從內容上推尋，則後人有這樣的看法亦自有據。見次兩條說明。

¹²「影像」，原文 *nirbhāsa*，指一種不真實的、模擬的顯現。「分別」(*vikalpa*)則是一種執，亦即心識的作用。在這種作用之下，上述的影像遂被取着為外有，並形成「習氣」(*vāsanā*)。習氣即是一種潛勢力，能使這種分別活動繼續下去。所以推原究始，律天解釋「影像」，即以「所取分」(*grāhyāṃśā*)釋之。「所」與「能」對，這樣，相、見二分的意義就很容易產生出來，後人以二分家義釋識轉化是可理解的。

¹³以上一段，在文字上反而接近成唯識論解「識變」的第二解。其說如下：「或復內識轉似外境，我、法分別熏習力故，諸識生時變似我、法。此我、法相雖在內識，而由分別似外境現。諸有情類無始時來緣此，執為實我、實法，如患夢者患夢力故，心似種種外境相現，緣此執為實有外境。」(卷一、頁一)但述記却以為這是難陀、親勝的二分家說(卷一、頁三四)。今按：安慧義若予以分解，是可通於二分家說的，這點，我們在前註已指出；但最後仍歸之於識轉化而消解我、法影像，則不能列為二分家說，故述記列之為一分家，也許根據在此。但述記在解「諸識生時變似我法」一句時，另舉安慧的說法如下：「安慧解云：變似我、法總有二解：一者世間、聖教皆是計所執。世間依此八識所變總無之上，第六、七識起執於我；除第七識，餘之七識起執於法，不許未那有法執故。如是總說執為我、法。種種別相熏習力故，八識生時變似於法，六、七似我……又解：諸識生時變似我、法者、即自證分上有似我、法之相。體變為相，但依他性；依此堅執為我、法者方是二分，其似我，法者不名二分。以下約喻依他性有，故識所變似我、似法是識自體。」(卷一、頁三五)以上兩解，述記跟着料簡云：「雖有二解，後解難知，前解為勝。」(同上)今勘安慧釋文，則明與第二解近，故述記之批評未當。

¹⁴「翳眼者」，原文 *taimirikasa* (Gen.Sg.)，指眼睛患有白內障、或視力不良的人。「毛輪」(*keśaṇḍuka*)，髮毛結。

¹⁵「愚人」，此從藏文譯。梵文作‘bāhika’，荻原以為這是居住於印度北部的民族名；彼等多事粗重工作，故有此輕蔑語（見荻原譯頁六七七，註二）。

¹⁶「實有」(dravyataḥ)，原文缺，此從字井說補。見字井譯頁七、及訂正表頁五四。

¹⁷「無依仗」，原文 nirādhārasya (Gen.Sg.)，及「無所安置者」或「無所容受處」之意，由表示否定意義之字頭 nir-與表示「容器」或「依持」義之 ādhāra 合成。

¹⁸「實事上的有」，原文 vastuto'sti，即指一事實世界上之有，或物事上的有。此「有」是不能抽空者，因此亦有一真實義。所以從這些地方看來，唯識家所言之存有世界，雖為識之轉化，但不能類同於幻夢；我、法施設的產生、是有所依仗的。從另一方面看，亦祇有先承認了這一層的實在意義，然後纔可以進言它的存在有依據——體 (dravya) 及存有狀態，此即下文第五段中所說。

¹⁹此句意思，目的在成立反對意見以駁斥上文的「惡取空者」(即撥識為無者)的批評。對方的批評可排成因明論式如下：

宗：識在勝義上無，

因：於世俗中有故；

喻：如所知。

今安慧之意，則以為若如是，則識在世俗中亦無。所以論難的焦點已經由對方的宗支移至因支。這一相違式便是：

宗：識非世俗有 (或「識在世俗中無」)。

理由見註 21。

²⁰「所取」，原文 upādāna，即是「執受」。

²¹本句是承前宗立因，重點在對「世俗」意義的釐清。依論主之見，所謂「世俗」者，即是一相關世界，亦是一限定世界。世俗知識否則即不可解。所以律天解此句云：「所謂「若無所取，世俗即不相應」者，即是所取若無，則不成世俗。蓋〔世俗中〕必須施設說依於某物，否則即無限定，墮一切可依一切之過。」(大意，參看野澤譯頁一六八)據此，則安慧續出的論式便是：

因：〔識〕無所取 (所依) 故。

異喻：如所知。(意者所知為世俗有，所知亦有所依)

²²「阿奢黎」(ācārya)，「師」義。這裏是指頌文作者世親。

²³本段破增、減二執以成立唯識轉化義，與成唯論識論之跋法極相似。其說如下：「愚夫所計實我、似法，雖有而非實我法性，然似彼現，故說為假。內識所變似我、似法，雖有而非實我法性，然似彼現，故說為假。外境隨情而施設故，非有；如識。內識必依因生故，非無；如境。由此便遮增減二執。」(卷一、頁一)述記謂此文「唯是難陀、護法二說，無安惠解」(卷一、頁三七)，有誤。

²⁴「遍計所執自性」(parikalpitasvabhāva)，蓋指一種由識心的分別活動所執取的存在，如種種我、法觀念便是。所以一切知識，都可以說是處於此種存有狀態中(parikalpitasvabhāvatva)。關於此義，詳解見下文第七品一·一。

²⁵此句即表我、法觀念非一真實之存有。參看註 18。

²⁶「緣生法」(pratītyasamutpannatva)，即「緣生性」，指識之轉化層。由於此層存在有須「仗因託緣」(詳解見下文第七品)而展現，所以其存在狀態為「依他」的，又名「依他起自性」(paratantrasvabhāva)。

²⁷此處由緣生法為一真實之有進而提出「體」(dravya)的觀念。「體」是存有依據(ground)，緣生法則可以說是客觀之存有事。參看註 18。

²⁸本敍總結「識轉化」之義，指出我、法觀念之存有層與識轉化之存有層不在同一層次；前者為分別心所執取之對象，後者則是緣生法。成唯識論無。

二 破五識所緣境

二·一

(設問)所謂外境無，而識即為境的行相行起，此事如何可解¹？

(答)其實所謂外境，即是一能引生似已識²的東西，這也就是識的所緣緣。不過，〔所緣緣〕却不是〔令識起現的〕唯一的能作因³，〔因為若許所緣緣是唯一的能作因，便〕不應有等無間等緣⁴的差別故⁵。

二·二

復次，〔有云：〕五識身⁶以和合為所緣，有彼〔和合〕行相故。（破）但和合為物祇是支分⁷的結集，而非別有〔一和合體⁸的〕存在；因為分解各支分時，此有和合行相的識便無⁹。所以根本無有〔一真實的和合〕外境，祇是識〔由戲論熏習力故¹⁰〕，有和合行相生¹¹。

二・三

復次，這一所緣，亦不是〔那種在〕和合〔狀態中〕的極微¹²，以諸極微非彼〔識上的〕行相故。因為在和合狀態¹³中的極微和未和合前〔的極微〕比較，體性並無任何增勝，所以在和合狀態中的極微，亦如未和合前〔的極微〕一樣，都不是〔五識身的〕所緣¹⁴。

二・四

不過，另外有人¹⁵認為：各個極微之間互不相資¹⁶時，根所能取¹⁷，但輾轉相資增成實事¹⁸，根便能取。（破）然而，在這種相資或不目資的狀態中，〔極微〕的體性並伙任何增勝，因此究竟〔它們〕是可以為根所能取、還是非根所能取？復次，若祇是把輾轉相資的極微作為識境，則識上將不會現起瓶、壁等行相差別，因為極微中無彼行相故。復，次識中的影像與境的行相不同¹⁹，亦不合理，成大過失²⁰。

二・五

復次，諸極微亦如柱等，至勝義上即不存在，以有此方、彼方和中間的分位故。若不許有此〔分別〕者，則極微中應無東、南、西、北等方向差別。依是，極微〔的狀態〕亦如識一樣：無質礙、無方所²¹，成為過失²²。

二・六

如是，外境無故，〔祇有〕識即為境的行相生起，應知如夢中的識²³。

註：

¹本問實即成唯識論所提出的「云何應知實無外境，唯有內識似外境生」（卷一、頁一）的問題。成唯識論先答以「實我、實法不可得故」；然後即

廣破外執，先破實我，後破實法，內容發展與安慧譯文不同，故述記謂為「多護法文」（卷一、頁四十）是也。至於安慧釋，則將外境分為五識身所緣、意識所緣，然後一一對破。脈絡有異，所以比較起來，無成唯識論之破法相當，唯內容較簡。以下當隨文註明。

²「似已識」(svabhāsavijñāna)，即似境相之識。據陳那觀所緣緣論的分析，作所緣緣應有兩條件：一、能生識，二、識上必有似境之相（參看大正藏卷三一、頁八八八及述記卷二、頁一一三引文）。安慧時雖未有如此清楚分解，但據此言，意思已備。

³能作因「kāraṇa」，此一概念原出有，部指凡對果法的生起有扶助力者，均得名之；是一最廣義的因。從此一標準看，所緣緣雖能引生識，但其他諸緣亦具備這一條件，所以不能獨得能作因義。

⁴「等」者，等取因緣、增上緣。理由見上註。

⁵以上一段，與成唯識論破所緣緣處之正量部說相當。按成唯識論破法執至後半時始專破色法，先將各種執實有色的說法分成兩項：

一、有對色，二、無對色；然後把所緣緣置於有對色下而分四家：正量、經部、古薩婆多，及新薩多。此中即第一家。論云：「此眼等識外所緣緣理非有故，決定應許自識所變為所緣緣。謂能引生似自識者，汝執彼是此所緣緣。非但能生，勿因緣等亦名此識所緣緣故。」（卷一、頁六至七）述記註云：「正量不許具二義名緣，但能生識即是所緣，何假似自者。今難之云：以能生識故是所緣緣者，其因緣等應是所緣緣。」（卷二、頁一一三）

⁶「五識身」(pancavijñanakayah)，指眼、耳、鼻、舌、身等五個識。

「身」(kaya)，聚集義，即文法上之眾數(plural)。

⁷「支分」，原文 avayava，勘成唯識，論蓋指經部的極微。經部主張極微實有，和合是假，故唯識論破之，以假法無體，即無「緣」義。此與安慧之破法相同，詳下。

⁸「而非別有〔一和合體〕」，意調和合非別有一和合自體。依所緣緣的標準，無體即不能引生識（見註 2），故祇可有「所緣」義，而不能有「緣義」。

⁹此句意調，若和合有實自體，則分解各極微時亦應有和合行相生；今既不然，可見和合非實有。參看註 11 成唯識論文。

¹⁰此中意義，依律天註釋補。參看野澤譯頁一七四。

¹¹以上一段，即成唯識論續破經部有對色處：「眼等五識了色時但緣和合，似彼相故。非和合相異諸極微有實自體；分析彼時，似彼相識定不生起。彼和合相既非實有，故不可說是五識緣。」(卷一、頁七)

¹²此處破本薩婆多。依述記說，本薩婆多許和合位中之極微麤相有實自體，故得為「緣」。

¹³「狀態」，原文 *avasthā*，舊譯「位」，即「階段」、「位置」義。

¹⁴以下一般，成唯識論的糅譯為：「非諸極微共和合位可與五識各作所緣，此識上無極微相故；非諸極微有和合相，不合時無此相故。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。」(卷一、頁七)述記亦有一量，云：「極微和合時應無和合相，體即本極微故，如未和合時。」(卷二、頁一一六)皆與安慧釋文一。取其要言之，即本薩婆多之說，雖有「緣」義，但無「所緣」義也。

¹⁵勘述記，此指新薩婆多，即眾賢論師云云。

¹⁶「相資」，原文 *apekṣa*，乃「看取」、「觀待」之意；其上文為 *anyanir*，直譯為「不待他」。今依成唯識論譯法，譯為「互不相資」。藏要編者謂無安慧說(卷一頁七)，誤。

¹⁷「根」(*indriya*)，指五識根。根的作用在發識，以完成一認知活動，故根亦取對象。近人常以感官比之。

¹⁸「增成實事」，原文 *bahavastu*，考各日譯本似均未留意此字(見荻原譯頁六四一、宇井譯頁一二、野澤譯頁一七六)。今按‘baha’源出語根 $\sqrt{\text{bahi}}$ ，乃「增加」之意，‘vastu’即「實事」。

¹⁹此句原文為 *anyanirbhāsasya vijñānāsyānyākāro viṣayo*，由於原文中有兩‘anya’ (別的、不同的)，致各日譯本之譯法均未達意。如野澤譯為：「識中所顯現者為不同之物，境亦為不同之形相」(頁一七六)，即費解。蓋此中所論及者乃承上文之義，指出對方勢必導至識中所現出的影像與境之行相不同，而成矛盾。述記量云：「緣大瓶等識應即緣極微之心，彼彼執所緣即極微故，如緣極微心。」(卷二、頁一一八至一一九)可證。

²⁰以上破新薩婆多，即成唯識論的「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，為此識境，彼相實有，為此所緣。彼執不然。共和集位與未集時體相一故；瓶、甌等物，極微等者，緣彼相識應無別故；共和集位一一極微各各應捨微相故；非麤相識緣細相識緣細相境、勿餘境識緣餘境故；一識應緣一切境故。」(卷一、頁七)在此文中，成唯識論共舉出五項理由，安慧則僅舉出三項，無第三、第五(讀者可覆按，不贅)。復次，以上四段文字，述記調為順次破正量、經部、本薩婆多及新薩婆多(參着註5)，但安慧未明言，律天疏亦未明言。若從義理上看，則安慧可以說祇是順所緣緣的意義破而畧有一邏輯的分解。如先破單具能生義的所緣緣，續破單具所緣(對象)義的所緣緣；再進而檢討一般所緣境之存有性格：如為極微性者則無所緣義，如有所緣義者則非極微性。此即後兩段所說。由是，一切執有色等外境者均破，固不必問其學派也。

²¹「方所」，原文 *adeśasthatva*，直譯為「無場所住處」。

²²若依成唯識論，此段即破有對色中之能成極微，編排在前四家之前。原文如下：「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，必可更析，便非實有；若無方分，則如非色，云何和合承光發影？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；或相涉入，應不成麤。由此極微定有方分。執有對色即諸極微，若無方分塵無障隔，若爾便非障礙有對。」(卷一、頁六)今與安慧釋文相較，義雖詳盡而大旨則一，蓋承安慧義而精論之。

²³此結上文。勘成唯識論在廣破色法之後，亦有結云：「由此應知實無外色，唯有內識變似色生。」(卷一、頁一二)

三 破意識所緣境

受等〔法境〕，於過去、未來時亦不能引生有彼〔受等〕行相的識，是已滅、未生〔法〕故。至於現在的〔受等〕，亦不能引生現在的〔識〕。蓋〔受等〕在生的分位¹中，〔有受等行相的識〕尚無故；若在已生之後，則識亦

己以其行相起現。因此〔這已生的受等²〕並無任何作用。是以意識的生起，也是無所緣的³。

註：

¹「分位」(avasthā)，階段義。

²荻原、宇井則以為是指「識」(見荻原譯頁六四二，宇井譯頁一六)。

³本節破受等法境，即是意識所緣。原文簡畧，不易見其脈絡。今據律天，疏謂此段是在破五識所緣境後，住而破意識所緣，即是受等法境。等者等取想、行。由此可見，安慧是依傳統五蘊之分類以破心外之一切法。但後期唯識家如成唯識論所言，則依五位百法之分類以破法境，故該論在破色法之後，即接着破不相應行法、無為法，最後心、心所法，值得注意。因此，安慧此處以三時分割的方法以破受，成唯識論無。

四 釋外人妨難

四·一

然而，外人¹〔難〕，云：若無實我、實法時，則施設不應理。何以故？施設有三依，隨一缺減即不成立故。〔三依者〕真事²似真實內境、及兩者的共通性³。譬如有真火、有似火的童子、和有它們兩者之間的共通性——赤紅性或猛烈性時，於是可以有「童子是火」的施設。(答)在此所謂「童子是火」的施設，是依類⁴還是依實⁵而行？不過，〔無論是依類是依實，〕這兩種施設都不成立。此中且先就類而言：共通的赤紅性或猛烈性並〔不在類火〕中存在⁶；當共通性無，而在童子身上作類施設，即不合理，成大過失⁷。(難)類〔火〕中雖無彼法⁸，但由於赤紅性和猛烈性與類〔火〕不相離，因此可以童子身上作類施設。(答)在類〔火〕中無〔彼法〕的情形下，而〔說〕赤紅性和猛烈性可在童子身上看到，則不相離性不應理⁹。復次，〔如說與赤紅性、猛烈性〕不相離，則亦無施設；以在童子身上的類〔火〕亦實有故，如真火〔上的煩火〕

¹⁰。由此可知，在童子身上作類施設不合理¹¹。

四・二

依實的施設亦然，因為〔此中〕並無共通的性質¹²存在。作為火的屬性，如猛烈性、赤紅性，在童子身上無。因為〔童子身上的屬性〕與彼〔火上的猛烈性、赤紅性〕相異故。〔一切〕差別¹³，都是繫屬於其所依¹⁴。因此，火的屬性若無，則在童子身上作火的施設不應理。(難)如說〔童子身上的屬性〕與火的屬性相似，如猛烈性、赤紅性，若與在童子身上的屬性，即猛烈性、則此施設合理¹⁵。但不是在童子身上〔作「童子是火」的施設〕。因為火〔實之自身〕與屬性的相似並無關係¹⁶。因此，依實的施設亦不合理¹⁷。

四・三

復次，真事亦無。因為彼自相超越一切思慮、言詮境界。有關存在主體¹⁸的了解¹⁹，祇能依思慮、言詮而以〔彼〕屬性相²⁰展現，因為彼自相〔畢竟〕非〔思慮、言詮〕所能觸及故。若不如此，即有屬性無意義過。為甚麼呢？因為離思慮、言詮之外，再無其他的方便以識別事物之自相故。因此，若以存在主體之自相為境，則思慮、言詮無，所以亦不可說真事畢竟是有。如是，乃至不依音聲繫屬，思慮、言詮亦無。如是能詮與所詮²¹無故，真事畢竟非有。復次，此一切〔有〕都祇是似有²²而非真有。為甚麼呢？因為似有者假名，即以此為依，彼以〔種種〕不實在相生。復次，一切音聲於存在主體而言，都祇是以不實在的實性相〔差別〕而轉，因此，真事畢竟非有。〔由此可知〕此中彼作「若無實我、實法，則施設不應理」的問難不應理²³。

註：

¹外人，勘述記，說指吠世師 (Vaiśeṣika)，即是勝論學派。

²「真事」，原 mukhyapadārtha，乃「真實的句義」之意。勝論學派對存有事進行分解，其最後所得，即分別歸入若干存有範疇；此等範疇即名為「句義」(padārtha)。「mukhya」，本寬有的意思，今依成唯識論譯法，譯為「真事」。

³「共通性」，原 *sāḍṛṣya*，及「共見」之意；玄奘譯為「共法」。

⁴「類」，原 *jāti*「生」義、「同類」義。依勝論學派，「同類」不是一種觀念，而是一種存有，乃六句義之一，稱為 '*sāmānya*'（同）。兩物能成一類，即因為此兩種物中有「同」的存在。

⁵「實」，原文 *dravya*，一般的用法，是指實體。在勝論學派中，則把實體收為九種（九實：地、水、火、風、空、時、方、我、意），而成一「實」句義。

⁶依勝論學派對存有事物的分類法，赤紅性與猛烈性都是屬性，應屬「德」(*guṇa*)句義。「德」總有二十四種，而「同」句義中無「德」，因此說赤紅性和猛烈性不在類火中存在。（雖然，從二十四德的標準上看，赤紅性可說是色德，但猛烈性祇是「火上猛利之氣」(誦記語，卷二、頁一九〇)，是否可獨立為一「德」，勝論未言。)

⁷此中意趣，蓋調在童子身上的祇是類火，類火不能有「德」，即不能有真火之赤紅性與猛烈性，是以不能作類施設。

⁸「彼法」(*traddharmatva*)，指赤紅性和猛烈性這兩種性質(注意原文有抽象名詞尾-*tva*)。

⁹這一句的意思的說：一方面承認類火中無赤紅性和猛烈性(此即顯示相離義)，一方面又說在童子身上有赤紅性和猛烈性，此即矛盾。蓋在童子身上者為類火故。復次，依勝論學派，「不相離性」(*avinābhāvitva*)的意義亦可能是「和合」(*samavāya*)句義，此說明火與赤紅性、猛烈性為一內在的、緊密的結合，故不可分。關於此點，安慧未清楚批評，成唯識論則有指出：「人、類、猛等現見亦有互相離故。」見註 11。

¹⁰此中意趣，若承認有與類不相離的法性，則在火上實有者，在童子之上亦應實有。如是即無須施設。

¹¹以上一段，即相當於成唯識論的「釋外妨難，重淨三句」中的第一段：「有作是難：若無離識實我、法者，假亦應無。謂假必依真事、共法串立。如有真火、有似火人、有猛、赤法，乃可假說此人為火。假說牛等，應知亦然。我、法若無，依何假說？無假說故，似亦不成，如何說心似外境轉？彼難非理。離識我、法，前已破故，依類、依實假說火等，俱不成故。依類假

說，理且不成，猛、赤等，德非類有故。若無共德而假說彼，應亦於水等假說火等名。若謂猛烈等雖非類德，而不相離，故可假說彼。此亦不然。人、類、猛等現見亦有互相離故。類既無德，又互相離，然有於人假說火等，故知假說不依類成。」(卷二、頁一二)

¹²「共通的性質」，原文 *sāmānyadharma*，即勝論之「同法」。參看註 4。

¹³「差別」，原文 *viśeṣa*，即勝論的「異」句義。依勝論解，凡兩法有不同之性，即因其有此「異」之存在。無「同」即有「異」，上文既指出在火與童子之間並無「同法」，即暗示其有「異性」的存在

¹⁴「所依」，原文作「自所依」(*svāśraya*)，即該存有體的自身，一切屬性(差別)都以此為依止。

¹⁵此中意思，即許屬性與屬性間施設相似。述記所謂「猛似猛，赤似赤」(卷一、頁一九二)，但這顯非勝論師之欲主張。

¹⁶本段原來所討論之施設，是依「實」說，而不是依「德」說，故不可從「德」之相似以言「實」之相似。相反，「德」隨「實」轉，若兩「實」不同類(無同法)，即無法施設。

¹⁷本段續破依實施設，即成唯識論的：「依實假說，理亦不，成猛、赤等德非共有故；謂猛、赤等在火、在人，其體各別，所依異故。無共假說，有過同前。若謂人、火德相似，故可假說者，理亦不然，說火在人、不在德故。由此假說不依實成。」(卷二、頁一二)

¹⁸「在有主體」，原 *pradhān*；此處之意義，即指存有自身，與 *svabhāva*，*svarūpa* 相通。不過在名詞訓釋上，「自性」(*svabhāva*)較強調體邊；「自相」(*svarūpa*)較強調相邊。性、相實可互訓。

¹⁹此句之翻譯，乃據原文之格形(*pradhāne*)。

²⁰「屬性相」，原文 *gunarūpa*，直譯為「第二義之相」(字井即如此譯)。其實，這是指事物的性質。我們對事物的了解，是必須通過它的性質的；化為語言，就是邏輯中的主謂命題。這主謂命題的底子，因明中亦有分析，就是體與義、自性與差別的關係。此中自性即自相，指存有自身，非思慮可及；差別即共相，「共」者，可通於他，即是概念境界。參看註 23。

²¹「能詮」(abhidhāna),依律天疏,即音聲等;「所詮」(abhidheya),即類、實等。

²²「似有」,原文 gaṇa,即第二義之有,從屬之有。其實亦即是指共相。今從成唯識論譯法譯為「似有」。見下註。

²³本段即是成唯識論中續破外道、小乘共許之真事。原文云:「又假必依真事立者,亦不應理。真謂自相,假智及詮俱非境故。謂假智、詮不得自相,唯於諸法共相而轉。亦非離此有別方便施設自相為假所依。然假智詮必依聲起,聲不及,此便不轉。能詮、所詮俱非自相,故知假說不依真事,由此但依似事而轉。似謂增益,非實有相;聲依增益似相而轉,故不可說假必依真。是故彼難不應正理。」(卷二、頁一三)

五 識轉化種類

五·一

未知識的轉化有幾種,為顯示它的種類,故說:

此轉化有三¹: (第一頌 D)

(然而²,這種轉化有三種:)

依此〔識的轉化〕,於是有我等施設和法〔等〕施設。復次,此〔識轉化〕又有因性和果性的不同。此中因〔性〕轉化³,即是阿賴耶識中異熟〔習氣〕和等流習氣的增長。果〔性〕轉化⁴,則是在宿業牽引圓滿⁵時,由於異熟習氣的活動,使阿賴耶識自餘眾同分⁶中生;復由於等流習氣的活動,使諸轉識及染污意亦自阿賴耶識中〔差別而〕生⁷。此中善、不善轉識,向阿賴耶識存放異熟習氣及等流習氣;無記〔轉識〕和染污意,則祇〔向阿賴耶識〕存放等流習氣⁸。

五·二

前說三種轉化〔的內容〕，尚未被知，為顯示它的差別，故說：

名異熟、思量、及境之表別⁹。（第二頌 A、B）

（〔分別〕名為異熟〔轉化〕、思量〔轉化〕、和境之表別〔轉化〕¹⁰。）

這三種轉化，即〔分別〕名為異熟〔轉化〕、名為思量〔轉化〕、和名為境之表別〔轉化〕。此中，由於善、不善業習氣的成熟力故，果一若牽引而生，即〔名〕為異熟。染污意常以思量為性，故名為思量。色等境¹¹各別顯現¹²故，眼等六識都是境之表別¹³。

註：

¹本句玄奘譯為「此能變唯三」，勘原文「唯」字無。其次，「轉化」(pariṇāma)玄奘譯為「能變」，此即把識轉化之存有層理解為識自身，不合世親原意。蓋世親在這裏的目的是承上文把識轉化的存有層分解為三種，而並非識有三種。雖然，所不離能，識轉化之存有層最後亦須歸原於識以見其存在的性格，但言有分齊，此處尚未就識之結構上講。玄奘的譯法，把注意力導向能變方面，以致成唯識論提示此句，亦說：「識所變相雖無量種，而能變識類別唯三。」(卷二、頁一三)此即未能注視世親原來所提出的問題。

²此詞依原文之連接詞‘ca’譯。頌文受字數限制畧去。

³「因〔性〕轉化」，原文 hetupariṇāma，奘譯「因能變」。

⁴「果〔性〕轉化」，原文 phalapariṇāma，奘譯「果能變」。以上兩名的譯法，玄奘均從能邊看。

⁵「宿業牽引圓滿」，指過去業所牽引之異熟果受用已盡的意思。依述記解，異熟果中有總報、有別報；總先生，然後引別報滿之，此即「牽引圓滿」，所謂「引如作模，滿如填綵」(卷二、頁二〇三)是也。

⁶「眾同分」(nikāyasabhāga)，指各存有體彼此相類似的狀態。或「分」者因義，即吾人能認識同類事物（眾生或法）的客觀根據。這裏的意思是說，

當宿業所牽引之異熟果盡，能感召後世之業種（即異熟種子）成熟，於是使阿賴耶識在某一界趣或某一類眾生中以總報的形態出現。

⁷以上解釋因性轉化、果性轉化，相當於成唯識論中釋「能變」一段，但却與述記的疏釋距離甚大。成唯識論云：「能變有二種：一、因能變，謂第八識中等流、異熟二因習氣。等流習氣由七識中善、惡、無記熏令生長；異熟習氣由六識中有漏善、惡熏令生長。二、果能變，謂前二種習氣力故，有八識生，現種種相。等流習氣為因緣故，八識體相差別而生，名等流果；果似因故。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。即前異熟及異熟生，名異熟果，果異因故。」（卷二、頁一三）述記解釋這一段文字時，首先截取「二因習氣」四字，釋因能變，謂因能變即是種子；又擴展「因」的意義，引申至現行（由種子變生）亦屬因能變。其次截取「前二種習氣力故，有八識生」一句，釋果能變，謂此句意義即指自證分變生相、見二分；蓋自證分由前二因習氣生，所以是果云云（參看述記卷三，頁一九九至二〇一；又近代學者熊十力所著之佛家名相通釋卷下，頁三六至三九）。今按：述記此解除以種子釋因能變一義外，其餘均不合原文。其中慧沼之了義燈已指出「現熏種不名因變」（大正藏卷四三、頁七一六），但關於果能變義則始終未有學者批評。今據安慧釋，顯見果能變並非指自證分變現相、見二分。安慧時代尚無自證分之名（參看上文第一品第一節註 11），但因性轉化、果性轉化之觀念已有，可見其原義別有所指。後人不察，信述記說，遂更滋生誤解。如熊十力先生亦以為以「種子為識因，此第一種能變；識自體上有現起似能、所緣用，此第二種能變。」遂進而主張「本唯一事，義說二變」（前引書，頁三七），這是不妥當的。細檢安慧釋和成唯識論，它們之所以把轉化作因性、果性二分，理由是基於對生命的因果現象、亦即業與存在的因果關係作解析。解析結果，從因位上看，有異熟因、有同類因；從果位上看，即分別有異熟果、等流果。異熟因即是業種子，亦名異熟習氣，它所感召之果，即名異熟果，取其必須經過性質的變化纔能成熟的意思（述記有三解，可參看）。這異熟果即釋文下文所說的「使阿賴耶識自眾同分中生」及即成唯識論中所說的「感第八識酬引業力恆相續故，立異熟名」。至於同類因即是名言種子，亦名等流習氣，它所感召的果，即名等流果，取其因果相等以相續的意思。一切存有當下都是以此等流習氣為因以轉出。所以言轉

化，這等流習氣纔是親因，業種子須經變異而熟，便祇能作增上緣。以上這兩種因果關係，述記在解釋的時候都大體不誤，問題是並不以這兩種關係來解釋因能變、果能變。現在我們對照安慧釋文，可知所謂因性轉化，即是從因位上看，這樣就有兩種自身居於原因狀態中的轉化，這就是等流、異熟二因習氣之增長情形；所謂果性轉化，即是從果位上看，此二習氣已至果性階段的轉化，二熟習氣成就總報，即阿賴耶識；等流習氣成就別報，即「異熟生」，這就是成唯識論的異熟果轉化和等流果轉化。

⁸這兩句即前註引成唯識論的「等流習氣由七識中善、惡、無記熏令生長；異熟習氣由六識中有漏善、惡熏令生長」兩句。

⁹「境之表別」(vijñaptirviśayasya)，奘譯「了別境識」。此中「識」子原文無，而 **vijñapti** 一字，玄奘譯為「了別」，亦易引起誤解。因為 **vijñapti** 一字，原來是有所表或有所呈顯的意思，由表示「知」(to know)的意義的語根 $\sqrt{jñā}$ 採取使役結構之名詞形 (jñapti)，再加上表示「分離」或「別異」(apart different)意義字頭 vi-合組而成，意思就是指一個自身具有某種內容而使他人得以知知的呈現。據法蘭克林·愛瑞頓(Franklin Edgerton)所編的佛教混用梵文辭典的解釋，就是‘making known’，玄奘在別處即譯為「表」，如「表色」(vijñapti-rūpa)，「無表色」(a-vijñapti-rūpa)。「表」即呈顯義，俱舍論解為「表示令他了知」(大正藏卷二九、頁三上)；但如此即涵有內容義，否則不足以成為他人知覺的對象。所以，若沿這一思路看，則玄奘譯為「了別」的意思亦可以接受。此即是說：從這個自身具有某種內容的呈現的特殊性(別)上看，它可以成就我們的知覺活動(了)，因為它自身是一個對象(境)。但是，這一個思，成唯識論沒有表達出來，它解釋「了別」的時候，反而導致了誤解意。它說：

「三謂了境，即前六識，了境相麤故。」(卷二、頁一三)這就把 **vijñapti** 是境的意義轉為是識 (**vijñāna**)的意義。玄奘如此了解，與他解釋「轉化」觀念總是從能邊看的思路有關；在未有原來對照的情形下，他的誤譯一直影響了中國學者對唯識觀念的了解，識 (**vijñāna**)境 (**vijñapti**)不分。窺基作述記，就認定了「了別」是一種主體指向對象的活動，於是以「能緣境」的意義來解釋(參看述記卷二、頁一九八)，而且這種解釋在許多地方都引述到。但事實上，**vijñapti** 是境而不是識的指向作用，所以在這裏我們將之譯為「表別」，一來是承玄奘在他

處譯「表」之意，二來是藉此境的表別性，來說明境 (梵文作 vijñaptirviśayasya，直譯是「境之表別」，即以表別的性质來界定境)。

¹⁰ 此句譯法，對三種轉化都補入「轉化」二字，是承文意加入。因為這種種存有，都是從識 (vijñana) 的狀態轉化出來的。問題是一般經驗對象，即通過感官活動所收攝的存有祇相當於「表別」一層，世親在這裏指出尚有思量轉化、異熟轉化兩層，這就使得存有的結構複雜化。此中分別，將在後文次第展示。

¹¹ 「色等境」，等取聲、香、味、觸、法；即眼、耳、鼻、舌、身、意所分別收攝的對象。

¹² 「顯現」原文 avabhāsatva，即呈現在前的狀態。藏要成唯識論編者謂原文為 ābhāsa (卷二、頁一三)，誤。但據此可印證所謂「唯表別」(vijñaptimātra)之義。

¹³ 以上一段，即成唯識論的：「識所變相雖無量種，而能變識類別唯三：一謂異熟，即第八識，多異熟性故；二謂思量，即第七識，恆審思量故；三謂了境，即前六識，了境相麤故」(卷二、頁一三)一段。但成唯識論將此段置於討論因能變、果能變之前，與安慧釋次序倒置。

第二品 異 熟 轉 化

一 阿賴耶識自身的存在狀態

一． 一

彼〔阿賴耶識的〕自相若不廣釋，則不解了。茲為次第顯示其自相，故說：

此中名藏識¹，異熟、一切種。（第二頌 C、D）

（在這〔三種轉化〕之中〔能帶起異熟轉化的，是〕名為阿賴耶的識³，〔它〕處於異熟的狀態⁴，〔同時〕擁有一切種子。）

「此中」者，即指在前所說的三種轉化中。名「藏」(ālaya)者，即〔彼識〕有此阿賴耶識名。彼識即是異熟轉化。復次，一切雜染法種子皆以此為住處，所以名為阿賴耶。「阿賴耶」與「住處」是同義語。復次，〔亦由於阿賴耶識與一切法為因，〕一切法以果的狀態而藏於彼處⁵、繫屬於彼處；或彼以因的狀態而藏於一切法中、繫屬於一切法中，所以名為阿賴耶⁶。「識」即識別⁷。一切界、趣、生、種⁸〔的眾生〕，都是善、不善業的異熟位故，所以名為異熟⁹。為一切種子之所依，所以名為有一切種子¹⁰。

註：

¹「名藏識」，原文 ālayākhyam vijñānam, 意即「名為阿賴耶之識」。「阿賴耶」(ālaya)是「藏」或「庫藏」之義，今為適應偈體字數，故採意譯。

²以上兩句，據傳統解釋，是分別說明阿賴耶識的自相(藏)、果相(異熟)、和因相(一切種)。今則全括入阿賴耶識自相一觀念中。以「以相」即是指其自身的存在狀態，在這樣的觀點下，「藏」、「異熟」、「一切種」都不過是說明它的存在狀態而已。至於此三義的解釋，則分別見下文。

³此句譯法，係依文意補充。蓋上文已經指出：一切存有都不外是三種識的轉化，但這三種轉化畢竟如何轉出？自須推原到識的存在狀態與內部結構上來解決，由此我們纔可以了解這三種存有的不同的性質。所以說明識目的即在說明轉化，此中能所兩層之界域亦須分清楚，未可一下連在一起說。

⁴本句原文僅得 vipākaḥ 一字，語尾作主格形式 (Nom. Sg.)，依文句的考察，應為上文「識」字的補語；意即指這個名為阿賴耶的識是異熟性的。字并譯以為「異熟」方是全句主語，意思變成：「此中異熟，即是被名為阿賴耶的識，亦即有一切種子者。」(頁二三)今按字并此一譯法雖然在文脉上頗能順接上文，亦於梵文之用例上有據字并譯頁 (一九五以下有說明)，未指出阿賴耶識何以名為異熟的道理，而且亦與安慧及成唯識論的釋文不合，故未可從；然可附為參考。

⁵「藏於彼處」，此字之動詞為 ālīyante (ā · $\sqrt{\text{Li-}}$, passive, 3rd. pl.)，即「被藏」。藏要編者以為此字是 upanibandha (卷二、頁一三)，誤。今按：upanibandha 在意思上即下文之「繫屬」義，唯下文之原文為動詞形式 upanibadhayante (upa · ni · $\sqrt{\text{bandh-}}$, passive, 3rd. pl.)。不過，律天疏云：「被藏，即是被繫屬。」(參看野澤譯頁二〇三)，則此兩字之用法固可相通。

⁶以上釋「阿賴耶」名，安慧先以「住處」(sthāna)釋之。由「住處」觀念，於是引出阿賴耶識為一切法的本原的「因相」，也就是成唯識論所說的「能藏」義。按：成唯識論以三義解「藏」，原文云：「此識具有能藏、所藏、執藏義故；謂與雜染互為緣故，有情執為自內我故。此即顯示初能變識所有自相。攝持因果為自相故，此識自相分位雖多，藏識過重是故偏說。」(卷二、頁一三)今按：安慧解可通於能藏、所藏義，但無執藏義；述記則以執藏義為正解，可見此義後出。

⁷「識別」，原文 vijānāti，指主體之識別活動，亦即指向對象的分別活動，這原是識 (vijñāna) 的性格。成唯識論譯為「識謂了別」(卷一、頁一)，意思相同，但却與「了別境識」的「了別」(vijñapti)相混(參看第一品第五節註 9)。

⁸「種」，原文 jāti，「生」義、「同類」義，這裏是指「種姓」，或某一類存在狀態相同的眾生。其次，上文之界、趣、生，即指三界、六趣、四生，都是生命存在的種種不同的形態。

⁹此處解釋阿賴耶識何以名為異熟，即成唯識論之「此是能引諸界趣生善不善業異熟果故，說名異熟」(卷二、頁一三)一句。述記解云：「此意說是總業之果，明是總報，故名異熟。」(卷二、頁二〇七)

¹⁰「有一切種子」，原文 sarvabījakam，即指阿賴耶識為一擁有一切種子之存在。成唯識論的譯法為：「以能執持諸法種子令不失故，名一切種。」(卷二、頁一三)據述記解，即是阿賴耶識因相(參看卷二、頁二〇八)。

二 阿賴耶識的轉化與分別活動

二．一

若離〔諸〕轉識別有阿賴耶識，則應說它的所緣或行相。為甚麼呢？因為識若無所緣或行相則不應理故；亦非獨許彼〔識〕可以無所緣或行相故¹。若爾，則如何？〔此〕即所緣〔或〕行相不可知。理由是甚麼呢？因為阿賴耶識〔的轉化〕有兩種呈現：內是執受表別，外是不可知行相的器〔世間〕表別²。

此中內執受者，即是遍計所執自性妄執習氣、及〔諸〕色根、根依處、及名³。

二．二

它的所緣極微細，所以：

彼⁴有不可知：執受、處表別⁵。(第三頌 A、B)

(其次⁶，這〔阿賴耶識〕有〔兩種〕不可知的表別：〔就是〕執受〔表別〕和處〔表別〕。)

於其間有不可知之執受〔表別〕及不可知之處表別者，即為彼阿賴耶識有不可知之執受、處表別。

〔頌文中的〕執受 (upādīḥ)，即是「執受」(upādanam)⁷。復次，這〔執受〕就是對我等作分別的習氣和對色等法作分別的習氣。因為它〔們〕的存在，遂由阿賴耶識把我等分別色等分別執受為果法，所以這〔些〕我等分別、和色等分別習氣，即名為執受⁸。〔由於〕「彼在此處，此即是彼」的明晰的覺受行相不可知，所以說它有不可知之執受⁹。

彼次，執受所依故，〔亦〕名為執受。所依即是身¹⁰，及〔諸〕色根、根依處、及名。復次，與彼執受合為一體，使共安〔危〕，故名執受¹¹。此在欲、色兩界，〔各〕有名、色兩種執受。但在無色界，以離色故，色的異熟不起現，〔因此〕唯有名執受。然而，此時色〔並非全無，而〕祇是處於習氣狀態，即不在異熟狀態¹²。復次，此執受亦不能有「是如此」的明晰的覺受，故說為不可知。

二・三

處表別者，即是器世間處表別。彼亦以不明確的所緣〔或〕行相起現，故說為不可知¹³。

二・四

何以〔說此〕識有不明確的所緣〔或〕行相¹⁴？因為這與其他的識論者¹⁵〔所主張的〕在滅盡定等位〔的說法〕相同。但若以為在滅盡定等位時識是全無，則究竟難信¹⁶。與理相違，與經亦相違故¹⁷。

註：

¹阿賴耶識在佛家思想史上，如此用法是後出的觀念，部派佛教一向祇說六識(眼、耳、鼻、舌、身、意)；這些識僅在經驗層面活動，無法解釋生命的一貫性，所以唯識宗建立一持種受熏的阿賴耶識以作說明：以阿賴耶識為所依，然後諸識得生(所以在這一意義下，前六識與後來加進的染污意或第七末那識都稱為「轉識」。「轉」是活動義、生起義)。現在的問題是阿賴耶識既亦是「識」，則應有「識」的特性，言之亦須有其此即指向對象、收攝對象的分別活動，換「所緣」或「行相」，所以有此段所提出的問題。

²以上安慧先解答阿賴耶識對其對象的分別活動的結果為不可知；不可知是不明確、不清楚的意思，所以雖起「執」(分別活動)而無量果；換言之不能有認知意義(此義後詳)。為什麼這樣說呢？安慧在這裏未清楚說明，他提供的答案，是改從阿賴耶識的轉化上看。上文說過，一切存有，包括種種施設狀態的我、法現象，都是識的轉化，而擔負這一功能的，歸結到最後也就是阿賴耶

識，因為阿賴耶識擁有一切種子，同時亦為一切雜染法的所依。用現代觀念看，阿賴耶識就是現象的本源或依據 (ground)。所以在道理上它要創生現象，至少須轉化出兩類現象來：一是個體生命的存在 (我)，二是客觀世界的存在 (法)。然而從另一面看，唯識家對存有的態度，是要把一般實在論者主張客體可以獨立自存的觀念去除，而把存有收歸為「表」或「表別」(vijñapti)。所以在這種設定之下，所謂阿賴耶識創生現象，即是說阿賴耶識須轉化出這兩種表別來。這意思，在前期唯識家的說法中亦有流露。如瑜伽師地論卷五十一，亦云阿賴耶識有兩種所緣轉化。原文云：「云何建立所緣轉相？謂若畧說阿賴耶識，由於二種所緣境轉；一由於別內執受故，二由於別外無分別器相故。」(大正藏卷三〇、頁五八〇上)這講法與安慧基本上一致。

³此處解釋「執受」，即成唯識論的「執受有二：謂諸種子及有根身。諸種子者，謂諸相、名分別習氣；有根身者謂諸色根及根依處。」(卷二、頁一七)比較起來，大體無別。但依窺基解，則有明顯分歧。窺基強調執受是指「一切有漏善等諸法種子」，即此種子，便是阿賴耶識的所緣(參看述記卷三、頁二〇至二二)。所以若順窺基思路，很容易便會產生阿賴耶識轉化為一切種子的觀念(傳統唯識家即以賴耶緣種子、有根身、器世間等三境作釋，又說賴耶見分可以親取前二者而不須別變影像而緣之。此即無異將賴耶與種子從一能所的關係上分隔，各為一獨立之存在，失世親轉化義)。在這裏我們必須先辨明阿賴耶識與種子的關係。據上節，阿賴耶識是一擁有一切種子之存在(sarvabījakam)，則阿賴耶識與種子便是一內部關係的問題，亦是一內部結構的問題，如果把種子看作是從阿賴耶識轉出，則在理論上仍然不能解答何以由一(阿賴耶識)而能轉出多的問題。因為若許此「一」能轉出多，則問題還須推原到此「一」的內部結構上來解決。所以祇有承認種子自身就是因，在此之前更無別的存在可以轉化成為種子。阿賴耶識與種子的關係是一整體性的關係，我們不可把種子從阿賴耶識中抽離出來；離開諸種子，亦無一獨立的阿賴耶識；種子就是阿賴耶識的內容，種子能量的總和就是阿賴耶識的能量，所以我們不可把種子看作是從阿賴耶識轉化出來的第二序的存在。(這種情形與數論的物原和三德的關係相似，三德即物原，而非由物原轉化。參看拙稿「數論哲學研究」，新亞書院學術年刊第十六期)由此可知，窺基以種子屬諸執受表別是不妥當的，應非世親原意。不過，若依成唯識論，則所謂所執受的種子，是指「相、名分別習氣」(見上文

引)，以「分別習氣」來界定此中所說的種子，這却與安慧的「遍計所執自性妄執習氣」的講法相通。我們首先要注意的是，這裏所說的「妄執習氣」(abhiniveśavāsanā)，指的是一種主體（識）上的分別作用，它雖能呈顯對象(亦得說為轉出對象)，但却是一種識心之執；所以對象的存在，是一種分別作用下的存在(即所謂「執」之存在)，這也就是「遍計所執自性」(parikalpitasvabhāva)。依安慧想法，阿賴耶識雖為存有之根，但仍是識，識即有「識」的特性，這就是它的分別作用，所以阿賴耶識亦應有它的所緣或行相。述記云：「安惠等說有漏八識皆能遍計而起於執，即以此文為證。」(卷三、頁二〇)現在對照起來，這一傳說是對的(至於窺基的批評、安慧的說法對不對，則是另一回事)。所以安慧在這裏說明阿賴耶識的轉化時，即加上轉化出「遍計所執自性妄執習氣」一項(按：瑜伽師地論亦說：「了別內執受者，謂能了別遍計所執自性妄執習氣，及諸色根、根依處。」(見前引書頁數)由此可見安慧說亦有所本)。其次，我們尚須留意安慧使用「習氣」(vāsanā)一概念。「習氣」，即種子轉化為存有後再還熏回來的氣分(勢用)，這樣後時的轉化纔有根據。所以若單從轉化活動上說，則習氣亦即是種子；但若從習氣和種子兩名的分立上說，則習氣的產生必須經前時阿賴耶識的活動，所以在分齊上，它是屬於存有世界的相續邊，而非原始之種子屬於阿賴耶識自身之內部(雖然，從存有之相續往上反溯，不一定能得此事實上之原始之賴耶結構，但此超越的結構却是解釋存有生起時所必須)，所以我們最初所提出來的問題，即阿賴耶識不能轉化為一切種子的理由，安慧不必答辯。

⁴「彼」，指阿賴耶識，此依原文‘tat’字譯。奘譯省畧。

⁵以上兩句，玄奘譯為句半；「不可知執受、處、了。」而且是把這種不可知的情形析為三種：執受、處、了。成唯識論進一步將前二者稱為「所緣」(ālambana)，後一稱為「行相」(ākāra)(參看註13引文)，與世親原頌及安慧釋文的距離極大。根據我們上文對世親的了解，存有有兩種：一是個體生命的存在，二是客觀世界的存在，所以在這一格局下，阿賴耶識必須轉化出這兩種存有來，否則無以對應這兩種存有的區分。由此可見安慧在上文的解釋，說阿賴耶識內以執受表別、外以器世間表別而呈現是對的，不知玄奘何以分割為三種？而且把所緣與行相分開？此中唯一的解釋，可能是「行相」概念的意義分歧所致。按：所緣和行相，在一意義上說，都是指境，而且都是偏重於為分別

心所對的意義，不過「所緣」的意思較為明顯，而「行相」則較為含混。依原文 ‘ākāra’，蓋指呈現出來的相狀或姿態，此字的構成是由表示「接近」意義的字頭 ā-與表示「造作」意義的語根√kr 合成，因此依原義看，即有一逼近客體而呈現其相狀的意義。玄奘可能即因此而把它理解為取境活動，以致在成唯識論中把「不可知執受、處、了」的「了」義，解為：「此中『了』者」，謂異熟識於自所緣有了別用」（見註 13 引文）窺基據此，即把「行相」說為見分，以見分即是主體的取境活動故，於是由此主阿賴耶識的「相」（執受及處）、「見」（了）二分都不可知（參看述記卷三、頁一八以下）。雖然，窺基亦知「行境之相狀，名為行相」，但認為本是「行於境相，名為行相」（同上），所以仍取為識的了別活動解。但這顯然是一項錯誤。因為頌文中的「了」並不指了別活動，而是「表別」（vijñapti），即指識轉化的存有境；譯為「了別」祇是玄奘的譯法，解為識的取境活動更是玄奘一系的特殊意思。不過後一點問題還不大，因為「行相」一概念依我們上文所解，即是分別心所呈顯的境相，這與分別心的活動究竟分不開。問題是在這裏頌文祇說到阿賴耶識的轉化有兩種，而不是三種；識對境相所起的分別活動亦不可與識轉化的存有層相混。總之，在這裏我們須先依識轉化的觀念來了解阿賴耶識的轉化，然後再依阿賴耶識亦是識的意思來了解它的取境；前者是客觀上的存有關係，後者是識上發出來的分別活動。玄奘把它們並列在一起是不妥當的。至於「行相」一概念的歧義的解釋，除了此處所涉及的活動義外，尚涉及自陳那以後所建立的影像相分義，且待他處再詳。

⁶此詞依文之連接詞 ‘ca’譯，頌文受字數限制省略。

⁷‘upādiḥ’, upādānam’兩字同義，梵文偈體選用前者是由於音節 (syllables) 數目的限制。

⁸以上初解「執受」，就文字看，安慧這種以阿賴耶識有執受我等分別、色等分別的作用來解釋這些習氣亦名為執受的做法，極易使人誤解，以為阿賴耶識別有一種力用執持這些習氣。此恐非世親原意。參看下文註 11 的說明。

⁹阿賴耶識不能有明確的行相，此即回答了上文從識的觀點來看阿賴耶識的分別活動的問題。換言之，安慧並不否認阿賴耶識有分別活動，他祇是說它活動後所呈顯出來的相狀不可知。也許就是因為這一點，所以述記批評他主張

「有漏八識皆能遍計而起執。」成唯識論則認為阿賴耶識的「行相極微細故」，所以「難可了知」(見註 13 引文)。若依我們的見解，則認為這一問題的解決，應從大處着眼，這就是阿賴耶識的功能應和前七識的功能分開，否則不必建立這種多重轉化的講法。前七識是經驗心識，因此應有強烈的分別作用以呈顯對象，並成就知識。但阿賴耶識是存有之根，因此在認知方面，祇須說其有消極性的覺受即可，不必說其有積極的力量以起執。所以「微細」的意思，即是說它的分別活動握不着對象的內容；或雖有內容，但亦已超越出一般經驗心識所能及的範圍。兩方皆可，安慧與成唯識論的解釋都可以相通。

¹⁰「身」(ātmabhavaḥ)，原義「自體」，或「自我之存在」，今依述記「依止名身」(卷三、頁二一)的語意譯。

¹¹此處再解「執受」，與成唯識論的解釋基本上相同(參看註 13 引文)，但亦正如上文所說，頗易使人誤會以為阿賴耶識別有一種力用以執持諸色根及根依處(傳統即如此解)。阿賴耶識是否有此力用以執持諸分別習氣及根身？今暫不辨(讀者請參看註 3)，但如假定其有，亦不可單從這一方面的存有上說。因為一切存有均自阿賴耶識轉化，同時其習氣亦為阿賴耶識所藏，所以若阿賴耶識執持一方存有(執受表別)的種子，則同時亦當執受別一方存有(器世間表別)的種子，這樣何以僅前者獨得「執受」之名？由此可見，「執受」實不能從阿賴耶識的執持作用上解。我們認為：依世親在上文的思路，是把我、法現象分別收為兩種表別，則這兩種表別在存有性格上即各自代了我、法。世親把前者稱為「執受」，後者稱為「處」或「器」，是應當涵示了這兩者的距離的。所以，在這二分的觀念下，「執受」應當是指一個主體性的存在(以代表「我」體；梵文「執受」(upādāna)原來的意思就是指「攝取」、「獲得」、「領受」等活動(述記則將「執受」一詞作拆字解，說：「執是攝義、持義；受是領義、覺義」(卷三、頁一八)，未免拘執)，所以這已經設定了一個主體的存在。簡言之，「執受」就是個體生命的呈現。(附記：述記解「執受」，亦曾引瑜伽師地論卷五十三說：「執受有二：一、若識依執，名有執受，謂識所託安危事同……二、以此為依，能生諸受，此義即顯執令不壞能生覺受。」又問：「外器界既以為境，何非執受？」答：「非是相近、不執為自體故；與識相遠、不為依故，故非執受。」(卷三、頁一九)其理雖未盡，但已畧顯「執受」應從個體生命上解。但傳統疏家均未注意。)

¹² 此處蓋指個體生命在欲界、色界、和無色界的存在情形。在前二者，阿賴耶識轉化出名、色兩種執受，在無色界，依理唯有名執受；但無色界中，由定力可呈顯一切色境，則色之習氣仍在。瑜伽師地論云：「若在無色，唯有習氣執受了別。」(大正藏卷三〇、頁五八〇上)成唯識論亦云：「在欲、色界具三所緣，無色界中緣有漏種，厭離色故，無業果色；有定果色於理無違。彼識亦緣此色為境。」(卷二、頁一九)可證。

¹³ 以上三段，與成唯識論比較，仍有許多地方相近，茲錄之以見異同：「此識行相、所緣云何？謂不可知執受、處、了。「了」謂了別，即是行相；識以了別為行相故。「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；有根身者，謂諸色根及根依處。此二怕是識所執受；攝為自體、同安危故。執受及處，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，即以所變為自所緣，行相仗之而得起故……(中畧，主要為識轉化時四分說之討論，安慧無)「不可知」者，謂此行相極微細故，難可了知；或此緣內執受境亦微細故，外器世間量難測故，名不可知。」(卷二、頁一七至二〇)復次，關於最後一句，藏要編者亦指出其糅集安慧解，並引安慧之言云：「外器界之了別，行相所緣無盡，故云不可知。」(同上)今勘梵本，「所緣無盡」一語恐為「不明確」(aparicchinna)一字之誤譯。

¹⁴ 據律天疏，此問目的在答經部之難。述記亦作是說，蓋經部、薩婆多等不信有阿賴耶識。若行相難知，即證明無有識的存在。

¹⁵ 此指經部。經部許滅盡定中有識（即細意識，經部亦名之為一味蘊），但活動之情形難知，因此安慧取為同喻。(參看述記卷三、頁五二)

¹⁶ 以上答薩婆多。薩婆多不許定中有識，故安慧駁之。律天疏云：「若於彼分位中，識是全無，則出定時，識如何生起？」（參看野澤頁二一二）

¹⁷ 本段，即成唯識論的「云何識取所緣境行相難知？如滅定中不離身識，應信為有。然必應許滅定有識。有情攝故，如有心時。無想等位當知亦爾。」（卷二、頁二〇）一段。

三 阿賴耶識的相應心所

三・一

已說「此中名藏識」，但識必與諸心所¹相應，故應說彼〔識〕與何種及幾種心所相應？又是否與它們一切時皆相應？故說：

常與觸、作意、受、想、思俱起²。(第三頌 C、D)

(〔它又〕常與觸、作意、受、想、思〔等五心所〕一起活動。)

三・二

「常」者，隨阿賴耶識的存在而與彼等名為觸、作意，受、想、思之五遍行法俱起。〔頌文中的〕「受」(Vit) 即是受 (vedanā)。

三・三

此中「觸」者，即是在三者和合時，根起識別變異³；〔它的〕作用就是為「受」作所依⁴。根、境、識三，即是三者。此〔三者〕是因法，亦是果法，同處而住，是為三者和合⁵。當其〔和合〕時，根即隨順苦、樂等受而起變異，由此而有與境相似之樂等受用行相之識別，這就是觸⁶。

復次，根由其〔行相〕差別而成樂、苦等因，這〔差別〕就是它的變異⁷。復次，觸〔亦可以說是〕以相似於〔境〕的根的變異〔行相〕來接觸根，或為根所接觸，故說為觸。因此，這正是以識別境之變異為其自性，故說為根的識別變異。〔復次，〕它的作用就是作受的所依。何以故？如經云「受用樂時，以觸為緣，能生樂受」，乃至廣說⁸。

三・四

「作意」者，心的發動⁹。發動即是迴趣，令心趣向所緣。復次，彼於所緣有持心的作用。而持心者，即於此所緣數數引心。因此，它的作用，就是使心在相續中決定所緣。但這〔作用〕是從作意的特殊〔義〕上說的，並非念念皆有。為甚麼呢？因為〔一般而言，〕它的作用祇在每一剎那而祇在餘剎那中故¹⁰。

三·五

「受」者，以領納為自性。復次，它是直接感受順適、違逆、及離此兩者之境之自體，由此差別，遂有三種：樂、苦、和不苦不樂¹¹。然而，有人如是想：領納者，即是〔人人〕各別領受諸善、不善業異熟果。此中諸善業異熟果，〔名〕為樂的領納；諸不善〔業異熟果，名〕為苦的領納；〔善、不善〕兩者〔的業異熟果，名〕為不苦不樂〔的領納〕¹²。復次，此中善、不善業異熟果，但指阿賴耶識。彼〔阿賴耶識〕祇與捨〔受〕相應，從勝義上說¹³，即是諸善、不善業異熟果。但是，樂〔受〕、苦〔受〕，却是從善、不善業之異熟生，因此亦得假說為異熟¹⁴。

〔復次，〕此中樂的領納生後，不欲〔彼〕離，滅已復有望其再和合之欲生；但苦的領納生後，則欲〔彼〕離，滅已亦無望其再和合之想。至於不苦不樂的〔領納〕生時，或滅已，〔離、合〕兩者〔之欲〕皆不生¹⁵。

三·六

「想」者，於境取像¹⁶。境是所緣，像是它的差別¹⁷，亦即是青、黃等所緣的安立根據。由取彼〔像〕，即可決定此是青而非黃¹⁸。

三·七

「思」者，令心造作，驅使意¹⁹活動。當它起時，心就像鐵被磁力吸動一樣，向所緣移動²⁰。

註：

¹「心所」，原文 *caitta*，別作 *caitasika*，意思就是屬於心(*citta*)的東西，所以譯為「心所有法」(在這一從屬關係下，心亦名「心王」)；「心所」祇是簡稱。由於它們都從屬於心，所以在存有上，祇能算是次一序的存在，而且不能離開心而單獨活動。為什麼會有這許多心所呢？原來依佛家想法，主體與對象之間，除了認識關係外，還有感情和意欲的問題，這就是一般所說的心理反應；而且有時也不一定是對對象的反應，而是發自主體的創造活動，於是有種種的表現。佛家站在經驗立場，把這些心理反應和活動作分解，於是就安立了種種的心所名字。這種做法，在部派佛教時已很流行，如俱舍論即說有四十六

心所；至世親時，即把這些心所確定為五類（或六類）五十一目（詳細說明見第九頌至第十四頌），現先列其名字如下：

- 一、遍行心所（五）：觸、作意、受、想、思；
- 二、別境心所（五）：欲、勝解、念、定、慧；
- 三、善心所（十一）：信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、勤、輕安、不放逸、行捨、不害；
- 四、煩惱心所：（六）：貪、瞋、癡、慢、疑、惡見；
- 五、隨煩惱心所（二十四）：忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、諂、憍、害、無慚、無愧、昏沉、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知、悔、眠、尋、伺。（最後四目世親在五蘊論及百法明門論中再別開為一組，稱為不定心所。玄奘譯成唯識論時，即據此立為六位，但三十頌原文無此劃分。見下文第四品、二。）

從上面的分類，我們可以看出：世親是希望通過它們的存在來說明主體方面的一切活動都有內在根源，不止心理反應與對對象的認識，更重要的是人的善惡行為的說明，如善心所與煩惱心所的對立，即為人的上升與下降提供根據。人可以自我提升，亦可以自我沉淪，由此可以點明人心（自我抉擇）的重要。這一點，是原始佛教以來的精義。

²本句說明阿賴耶識活動時的相應心所。由於各個識的功能有別，因此它們所分別統率的心所亦有不同。依上文所說，阿賴耶識的主要功能不在認知方面，但它仍是識，因此它亦具有一切識所具有的特性，這就是它對對象的指向活動和攝收活動；這些活動經分解之後，就是遍行心所所造成的幾種情形。所以遍行心所所代表的，正是一切主體（心識）攝收外境時所必然經歷的五種心理狀態；凡言取境，即攝此五步，所以當然為一切心識所有，而「遍行」的意義，亦應從處了解（參着原文安慧解「常」段及下文第四品二·一解遍行心所段）。其次，「俱起」一詞，原文 *anvitam*，直譯是「隨行」；此即表明上述的五心所活動，都跟隨着阿賴耶識的活動而起：當阿賴耶識轉化為客體，隨即有此五心所出現，所以是「遍行」。

³「識別變異」，原文 *vikāra paricchedaḥ*，意思是指根起變化(*vikāra*)，割截出對象的內容(*paricchedaḥ*)，按此字由表示「周遍意義的字頭 *pari*-與表示

「割截」意義的語根 $\sqrt{\text{chid}}$ 組合變化而成。玄奘將此字譯為「分別」，述記則說「分別即是領似異名」，又舉例說：「如子似父」（卷三、頁五四），由此可見其意義。今改譯為「識別」，以免與識的分別活動混淆。

⁴安慧此解，與集論相似。集論云：「何等為觸？謂依三和合諸根變異分別為體，受所依為業。」（大正藏卷三一、頁六六四上）成唯識論亦云：「根變異力引觸起時勝彼識境，故集論等但說分別根之變異。」（卷三、頁二〇）今按：成唯識論與安慧釋之最大不同，在安慧釋所說的識別變異，是識別境，即變似與境相似之受用行相（見下文），但成唯識論則說是根、境、識三，「皆有順生心所功能」（見下文），但成唯識論則說是根、境、識三，「皆有順生心所功能」（見註6），所以觸能「領似彼三」（述記，卷三、頁五四）。

⁵三者和合之義，安慧未詳言，律天疏亦未釋，然述記云：「由二義，觸名三和；一、依彼生，彼即根等，是觸之因，依三和故，亦名三和……二、令彼合，彼亦根等，即觸之果，謂觸能令根等三法合為依取所生了別。此三和合由觸故然，故說觸能和合之法。」（卷三、頁五四）此即安慧所謂「是因法、亦是果法」之註腳。

⁶以上一段，茲引成唯識論比較如下：「觸謂三和分別變異，念心、心所觸境為性，受、想、思等所依為業。謂根、境、境識更相隨順，故名三和。觸依彼起，故名分別。……和合一切心及心所，令同觸境，是觸自性。既似順起心所功能，故以受等所依為業。」（卷三、頁二〇）

⁷以上是由根之變異以說識別（即對象內容的割截），現在是由所領取內容之不同以說變異，由此可見這兩種活動是同時時而有，而且是互為因果。

⁸以上一段續解「觸」，成唯識論無。其實「觸」是主客發生關係時的第一步，所以對境的内容有所識別或領取，但這種識別或領取是未分明的，所以纔由此帶出受、想、思的活動來。

⁹「發動」，原文 *ābhoga*，舊譯「警覺」。警覺者，述記譯云：「警應生心之種可起趣境……有二功力」：一者令心未起正起；二者令心起已趣境。」（卷三、頁五九）由此可見，作意主要是一種發動能力，在主客尚未接觸之前，使心、心所趨赴外境。其次，根據此義，作意的活動應在觸之前，頌文將之排列在後，可能是音律的緣故（按：百法明門論即將作意排列在前，窺基謂

此二心所各有所勝，因此亦可以各據一義而互為先後云云。見述記卷三、頁六〇至六一）。

¹⁰ 安慧解作意，亦據集論。成唯識論在「有說」中加以引述而不贊同。其全文如下：「作意謂能警心為性，於所緣境引心為業。謂此警覺應起心種，引令趣境，故名作意……有說令心迴趣異境，或於一境持心令住，故名作意。彼俱非理，應非徧行，不異定故。」（卷三、頁二一）述記解云：「集論文意亦非盡理。下破之云：不異定故；定行相亦能持心住境故。此師亦可，應非徧行；若散亂心，行相無故。……由雜集師（指安慧）不解集論，約此行相以為真理，故今破之。」（卷三、頁六〇）今按：成唯識論與述記之破，主要是認為安慧以「於一境持心令住」的意思來解作意，即無異為定（別境心所之一）行相，因為定亦能「持心住境」。後來慧沼之了義燈亦就此意反覆說明（大正卷四四、頁七二七）。但是，若細審安慧，則此說充量祇能相當於安慧解作意的第二義，亦即是作意的特殊義；依律天解，亦即是指定中作意（野澤譯，頁二一八）（亦不是定心所）。因此安慧在下句中已表明不是念念皆有。

¹¹ 「不苦不樂」，即是捨受；「捨」是雙遣苦樂的意思。又，以上所解，自領納客體的作用上看「受」的特性，與成唯識論一致（參看卷三、頁二一）。若從認識的程序上看，則「受」應該是主客接觸後所引生的東西，所以應排在「觸」之後。

¹² 以上一段介紹「有人如是想」的內容，據西藏文本是至此止。但若對照雜集論，則應延至本段完。參看註 14 引文。

¹³ 此所謂「勝義上說」(paramārthataḥ),依律天疏，即是「實義上說」(bhūtārthataḥ)，意即從道理上或實事上說是如此。

¹⁴ 以上敘述「有人如是想」的主張，與安慧的另一著作雜集論的說法極為接近。雜集論的說法如下：「問：受蘊何相？答：領納相是受相。謂由受故，領納種種淨、不淨業所得異熟。若清淨業受樂異熟，不清淨業受苦異熟，淨、不淨業受不苦不樂異熟。所以者何？由淨、不淨業感得異熟阿賴耶識，恆與捨受相應；唯此捨受是實異熟體。苦、樂兩受從異熟生故，假說名異熟。」（大正藏卷三一、頁六九五下）（按：此中「清淨」一詞，梵文 śubha，亦譯為「善」）從這一段文字看來，則安慧所引述的「有人」，實在他是自己的見解。不過，安慧這樣的解釋是否符合世親想法？尚有疑問。因為依我們在上文的

分析，遍行心所所代表的，是主體攝收外境時所必然經歷的五步歷程，則受的呈現便不能從善惡活動的因果關係來說明。也許安慧所注意的，是阿賴耶識為什麼祇與捨受相應的問題，於是希望通過「因通善惡、果唯無記」的異熟關係（參看下文四·一註5至7）來解釋。但是這一解釋祇能說明阿賴耶識的存在德性，却不宜拿來說明識的取境活動。關於此義，在下文談到阿賴耶識的覺受行相及存在德性時再詳。

¹⁵ 此段，即成唯識論的「起愛為業，能起合、離、非二欲故」（卷三、頁二一）。述記解云：「謂於樂受，未得希合；已得，復有不乖離欲。於苦未得，有不合欲，已得之中，有乖離欲。欲者欣求，即通三性。」（卷三、頁六一）今按：成唯識論與述記的解釋，是從一般性的受上說，並未考慮及阿賴耶識的受的特殊性格（解其他各相應心所亦然），所以纔有下第四段的補充。

¹⁶ 「於境取像」，這是繼「觸」及「受」之後進一步對對象所呈現的具體內容（像，*nimitta*）的把握及收攝。「觸」祇是識別及領似外境，「受」是感覺，但對對象的內容和分齊尚未決定；「想」即進一步把對象置定下來而收攝之（這頗近於西方哲學中所說的象表作用）。所以這一步很重要，因為從認識的歷程上想，必先如此然後纔可以對對象施設名言概念。

¹⁷ 「差別」（*viśeṣa*），即境自身的特殊性，亦即境所呈顯的內容、分齊。

¹⁸ 以上一段解釋與成唯識論最大不同之點，是安慧並未提及「想」的作用可以施設名言。成唯識論云：「想謂於境取像為性，施設種種名言為業。謂要安立境分齊相方能隨起種種名言。」（卷三、頁二一）本來，從概念產生的程序上說，成唯識論此中末句的講法是對的，但問題是概念的產生是否由「想」來負責（即由「想」來建構）？因為概念的構造需要一個有建構能力的心識來擔當，依理，這應屬諸意識，而不是靠「想」心所。「想」的活動，依上文說，是提供一外在的憑依，因此這祇能是意識構作概念時的客觀根據；何況此刻是討論阿賴耶識，依八識所分負的功能上看，阿賴耶識根本不須提供名言。所以儘管成唯識論如此說，述記仍然指出：「此業（指起名言之業）但是意俱之想，餘識俱想不起名故。」又說：「第八識如何起名？由此故知此業不遍。」（卷三、頁六四）這就證明了安慧未提及施設名言是有道理的。

¹⁹ 「意」（*manas*），在這裏即是心識，而非特指意（第六識）。

²⁰「思」(cetanā)，在原始佛教中屬諸行蘊，通過「思」的活動，人的善惡行為產生，因此向以「造作」之義釋思。世親將之列於受、想活動之後而並為遍行心所之一，大概是想說明人由知覺對象到轉化為行動的歷程；這也就是人對知覺對象後的反應。這頗似於今日心理學所說的反射弧(reflex are)，由知覺神經通過反射弧傳導至運動神經時，有心力(psychical energy)發出。這是行動的來源，也是意志的下達。所以成唯識論說「思」是：「調念心造作為性，於善品等役心為業。調能取境正因等相、驅役自心令造善等。」(卷三、頁二一)與安慧的解釋大體一致。

四 阿賴耶識的覺受行相與存在德性

四·一

受有三種：樂、苦、和不苦不樂。法亦四種：善、不善、無覆無記、和有覆無記。此處於阿賴耶識但總言有受，在三受中未知是何受？同樣，它是善或不善？是無覆無記抑有覆無記？亦未了知。故說：

於此是捨受，又無覆無記¹。觸等亦如是²。（第四頌 A、B、C）

（在〔三受中〕這〔阿賴耶識〕是捨受；其次，它³是處於無覆無記的狀態。觸等〔五心所的情形〕也是一樣。）

「於此」者，指阿賴耶識，是議論中之對象故。在阿賴耶識中的受，唯是捨〔受〕；而非樂、非苦，以此二者均有明確的⁴所緣行相故。復次，貪、瞋隨增故⁵。

「又無覆無記」，也是〔指〕討論中的阿賴耶識。此中說為「無覆」者，為簡別有覆；說為「無記」者，為簡別善與不善。由意地客塵隨煩惱所不覆故，即為「無覆」⁶。是異熟性故，對異熟不可記別善與不善，所以「無記」⁷。

四·二

如上〔所述〕，阿賴耶識一向是異熟、所緣行相不可知、常與觸等〔五心所〕俱起，又此中祇是捨受、和無覆無記。觸等〔五心所〕亦復如是一向是

異熟、所緣行相不可知，除已之外，常與其他的四〔心所〕及阿賴耶識俱起，又它們都祇有捨受，和無覆無記，一如阿賴耶識。為甚麼呢？因為與異熟相應的，不可能是非異熟性故；與有不可知之所緣行相〔相應〕的，亦不可能是有可知之所緣行相故。其餘的〔情形〕亦應如是說⁸。

註：

¹此兩句英譯僅得八字，即「唯捨受，是無覆無記」，連同上文第三頌，合計恰少梵文原頌一句。這種調動可能是為了遷就下文五言偈體的翻譯，但其實並非必須。此點至下文與英譯對照即明。

²此句在文義上是處理阿賴耶識的相應心所的問題，本來可以另開一節。但內容則連貫於上文而無新義，故今合為一段解釋。

³「它」，指阿賴耶識，乃句中主語；頌文受字數限制省畧。

⁴「明確的」，原文 *parichinna*，即是「明了」義，與上文「識別」(*pariccheda*)一字同語根（呂抄譯作「間斷」，誤。見內學第三輯頁一二五）。述記云：「極不明了是捨受相，若苦、樂受必明了故」又云：「不能分別違、順境相，取中容境是捨受相。」可證。

⁵「貪、瞋增故」，即成唯識論說「受」的作用是「起愛為業」（參看前段註15）的意思。其次，本段安慧解釋阿賴耶識的覺受行相，內容其實已為上文所涵。根據本品上文二·二節解釋阿賴耶識的分別活動時，已說明阿賴耶識雖有取境，但對其對象的分別行相不可知，因此一般的覺受雖有樂、苦、捨三種，但順其分別活動來說便祇有捨受可得。這是因為阿賴耶識作為識的性格是如此，我們從它的主要功能着眼，不必要求它有很強的分別能力，所以安慧在這裏的解釋是對的。但是，跟着在第三節中，安慧解釋阿賴耶識的相應心所「受」時，却改從阿賴耶識的存在性格上着眼，認為阿賴耶識（包括其所轉化的世界）的存在是異熟性的；凡異熟性，其自身即無善惡可講，因此阿賴耶識所領納的便祇有捨受。為什麼異熟性的識祇可以有捨受？此義且待次下兩註中再詳。不過這一解釋既然是從存有的性質上說，即不是主體上的覺受義。安慧把這兩段文字分隔，初看可能不發生問題；成唯識論則把這兩理由並列，說：「此識行相極不明了，不能分別違、順境相，微細一類相續而轉，是故唯與捨受相

應。又此相應受唯是異熟，隨先引業轉，不待現緣；任善、惡業勢力轉故，唯是捨受。」(卷三、頁二一)這就很明顯地重複了安慧的錯誤。

⁶以上解釋「無覆」。「覆」，梵文 *nivṛta*，原來是「逆轉」、「退轉」的意思。成唯識論即解為「覆調染法，障聖道故，又能蔽心令不淨故」(卷三、頁二二)。由於阿賴耶識自身不是染性，對成佛之道不構成障礙，所以從這一方面來規定它是「無覆」。今安慧的解釋，是從它不為意地客塵煩惱所覆來說，意思即有距離。安慧似乎尚未進至就阿賴耶識自身的存在德性(存在價值性。按：印度人的思想，一般都是存在與價值不分，即視存在所在之處即同時為價值之所在之處)上來說，固然，把煩惱視為外來的東西(客塵)，此中即可以有一涵義：阿賴耶識是一非煩惱性的存在；但亦可以說：阿賴耶識自身清淨。這就分別與成唯識論及早期大乘經典如來藏自性清淨心之說相通。

⁷此處續解「無記」。「記」(*vyākṛta*)是「記別」、「招引」、「標誌」之義。成唯識論云：「記調善、惡，有愛、非愛果及殊勝自體可記別故。」(卷三、頁二二)由此可見，這是指存有自身的德性問題。如是善、惡性者，即稱為「有記」；如非善惡性者，便是「無記」。但是這種善、惡、無記性的分別，亦可從其所招致的果上說。例如經驗上的善、惡、活動，將來必分別招致可或不可愛果，這就是記別果的活動。現在阿賴耶識之所以是「無記」，主要的理由，安慧說，是因為它是自身已處於異熟狀態(即異熟性)。它之所以如此呈現，祇是為了酬報前業。酬報前業，從另一角度看，也就是從前的善惡活動至今已成熟，須轉化為現實的存在。所以「異熟」的意義，一是指轉化，使前通於後；二是指成熟，使前所記別者實現。即就其實現一義說，則亦可以說是其先前的善惡活動已得一消解轉化，所以異熟是一種果；如果要繼續轉化，即非有待於新業的加入不可。由此可知，異熟自身是不能記別果的，這就是它被稱為「無記」的道理。「無記」成為阿賴耶識的存在德性。不過，若依成唯識論，則另外還舉出兩項理由：一是善染依，二是所熏性。「善染依」者，即指阿賴耶識同時作善、染法的所依，它對善法的收容固然無排拒，即對染法的進入亦無排拒。因為從業的因果關係上想，一個人可以向上提升、亦可以向下沉淪，兩下貫通，完全看你自已如何活動。善、惡業均能進入，均能影響生命的存在形態，則這個作為能容受善、惡業的阿賴耶識的自身必然是無色彩的，非善惡性的，否則業與輪迴的關係就不能建立起來。所以成唯識論說：「若善、

染者，互相違故，應不與二俱作所依。」（同上）其次，由業能夠進入，能夠影響生命的方向，這就涉及「所熏性」的問題。「所熏」即是說阿賴耶識能夠接受善惡活動的影響，如衣被花熏而染有香氣；一切善惡活動過後，都會在阿賴耶識留下新熏種子，以待其增長成熟。這一點很重要，因為阿賴耶識如果不能受熏，則從修行成佛的理想看來，人便不可能實現，因為人已失去轉化的可能。所以阿賴耶識的「所熏性」，即是人的可轉化性；人可轉化向善，亦可轉化向惡，全憑中間的熏習關係過轉。唯識宗就是希望通過這一關係來談人的努力。所以成唯識論說：「無熏習故，染淨因果俱不成立」（同上），而熏習能夠進行，即已經設定了阿賴耶識的存在是無記性的。

⁸此段說明與阿賴耶識俱起的五遍行心所的存在狀態與活動情形都和阿賴耶識一樣。因為既然「俱起」（相應），即不可能有異。成唯識論及述記嘗據「亦如是」一語而引述多家資料，分析各心所可以有多少種「如是」以例同阿賴耶識，似無必要。因為這些說明祇是順識的意義說，在唯識系統中並無實質意義（參看成唯識論卷三、頁二二；述記卷三、頁七二至七九）。

五 阿賴耶識的相續與轉捨

五·一

復次，（設問）彼阿賴耶識是否同一不異地隨輪迴而起現？或相續〔而起現〕？（答）彼決非同一不異地起現，剎那性故¹。若爾，如何？

彼²轉如瀑流³（第四頌 D）

（還有⁴，它就像瀑流一樣地起現〔，前後不斷〕。）

「彼」者，指阿賴耶識。此中「流」（Srotsā）者，即因果無間斷地起現。〔如〕水的滙集，前後段不斷，故說為瀑流（ogha）。這就是說，如瀑流牽引腐草、枯枝、牛糞等〔物〕前行一樣，阿賴耶識亦與福、非福、不動業⁵習氣俱起，牽引觸、作意等〔心所〕成流，在輪迴中無間起現⁶。

五·二

若如此，彼〔阿賴耶識〕起現之流至何位時方轉捨⁷？

阿羅漢位⁸捨。(第五頌 A)

(到阿羅漢的階段，它就轉捨了⁹。)

然而，如何是阿羅漢位？謂有彼〔法〕故，名為阿羅漢。復次，有何法故名阿羅漢？〔謂〕得盡智及無生智故¹⁰。蓋在彼位時，依止於阿賴耶識中之麤重已斷滅無餘，所以阿賴耶識得以轉捨。這就是阿羅漢位¹¹。

註：

¹此一問答，目的在去除阿賴耶識為一不變的存在的觀念，以免眾生執此識為自我。成唯識論則提出「恆轉」二字以作說明，但意思仍與安慧同。其說如下：「（問）阿賴耶識為斷、為常？（答）非斷、非常，以恆轉故。恆，謂此識無始時來一類相續、常無間斷……轉，謂此識無始時來念念生滅，前後變異。」（卷三、頁二二）

²「彼」，句中主詞，英譯省畧；今依原文補。

³「瀑流」，原文 *srotasaugha*，乃 *srotasā*（流動之狀態 *srotas* 之 *Inst.Sg.*）與 *ogha*（急流）兩字的複合詞。玄奘將此句譯為「恆轉如瀑流」，「恆」字於原典無據，可能是取 *srotasā* 一字意譯（參看宇井譯頁二〇二之批評）。

⁴此詞依原文之連接詞 'ca' 譯。

⁵據佛家業論，能招引欲界善果的稱為福業（即善業），招引欲界惡界的稱為非福業（即惡業），最後能招引色界、無色界善果的稱為不動業（取其果報不會改動之意，由實踐不同的禪定而得）。

⁶以上一段，以瀑流的前後不斷來解釋阿賴耶識的轉化活動，目的在點示人的輪迴問題。所謂「前異熟既盡，復生餘異熟」（下文第十九頌），一切法前因後果，相續而生，如是即無窮。從阿賴耶識的存在上說，阿賴耶識自身雖

然已酬答了前時的善惡業而為一異熟體，但它同時又受當前的善惡行為所熏而須再受將來的異熟報，所以它的因果關係不能止截。安慧在這裏即以逝水牽引草木同流為喻，說明阿賴耶識亦連同其各種性質之業習氣一起翻滾，而這也就是生命的輪迴情形。所以依唯識宗的觀念，阿賴耶識雖不是自我，但却是輪迴主體，所謂「去後來先作主公」（玄奘著八識規矩頌語），即成為一般人所說的自我的化名詞。按佛家自原始佛教的時代起便已經破「我」而被稱為「無我論者」（*nairātmyavādin*），但佛定所破之我，其實祇是訴諸經驗律則：經驗界是一個變動的世界，因此如何可以有一個獨立不變的我體？所以祇可就經驗現象的延續性一面來建立一「假我」、或一「緣起我」（參看拙著原始佛教無我觀念之探討，新亞書院學術年刊第十五期）。而「假我」、「緣起我」，即是說通過一些所憑藉的現象來說我，或依佛家的分解，通過一緣起的序列來說我；而「緣起的序列」，亦即是作業受果的因果關係的解明，所以這也就是從作業受果的因果關係中說我。到了唯識宗時代，緣起歷程改造為賴耶轉化的思想，作業受果變成了阿賴耶識的相續，於是一個新的「自我」觀念形成。正如成唯識論所說，阿賴耶識是「界、趣、生施設本」（卷三、頁二二），則一切個體問題、自我問題和輪迴問題，都可以從此中獲得解釋。

⁷「轉捨」，原文 *vyāvṛtti*，舊譯「捨」；今據宇井譯改。

⁸「阿羅漢位」，原文 *arhatva*，亦可解釋為成阿羅漢之狀態。

⁹此句若依原文直譯，應為：「它的轉捨，是成在阿羅漢的時候。」

(*tasya vyāvṛttirarhatve*)

¹⁰「盡智」(*kṣayajñāna*)，指已盡知四諦之智(即知苦、斷集、證滅、修道等智)。「無生智」(*anutpādayajñāna*)，則是在盡智之上，知此中更無有可知者之智，乃部派佛教中實踐修行之最高智慧。

¹¹此段談阿賴耶識的轉捨，即是生命價值的轉換問題，也是理想生命的成就問題。為什麼呢？因為阿賴耶識畢竟是與煩惱習氣、分別習氣相結合的識，言些習氣與阿賴耶識一起翻滾，使阿賴耶識成為「有漏」(*sāsrava*)，

「漏」是流溢的意思，與 *srotasā* 同一語根，引申作煩惱的流動）。從成佛的理想上說，這些煩惱習氣、妄執習氣總須化盡；當它們化盡之後，阿賴耶識即成為「無漏」(*anāsrava*)狀態，與先前的情形大異。所以，無着在攝大乘論中即稱之為「無垢識」(*amala-vijñāna*)，成唯識論則強調此是「鏡智」(*ādarśa-jñāna*)。

由此可見，轉捨有兩義：一是指阿賴耶識舊有結構的解體，二是指新的智體代之而起現行（活動），作為理想人生及其世界的根本依據。不過，問題是：阿賴耶識到什麼時候纔能轉捨？世親認為應至阿羅漢階段。阿羅漢（arhat）在原始佛教時代，原是解脫者的尊稱，與「佛陀」是同義詞。「佛陀」是從得正覺方面說，阿羅漢則主要是從已滅絕煩惱、不再入輪迴方面說，兩者的位格是一致的。但是，到大乘佛教時代，阿羅漢的地位漸次於佛，因為大乘佛特重佛的慈悲精神，垂教眾生，使眾生最後亦得成佛，這樣便與原來祇強調解脫境界的阿羅漢不免有所距離。不過這一距離應如何規定，亦很難說。大概世親把阿賴耶識的轉捨定在阿羅漢位，亦不一定表示此與佛位有何距離，因為真正的轉捨總須待至無垢識起，這也就是佛位。所以成唯識論引集論文，亦以為轉捨時頓斷煩惱障及所知障，即得阿羅漢及如來（卷三、頁二四）。述記更指出：安慧的雜集論亦有這樣的主張（卷三、頁九二）。今考雜集的確雖有此說（見大正藏卷三一、頁七六三下），但亦並非阿羅漢與佛之階位全不分（見同書頁七六一至七六二），不過未如成唯識論引護法等人的說法以十地配分之清楚而已。總之，現在我們結合各家的疏文看來，世親最初解轉捨，是側重煩惱滅盡一義，所以纔以阿羅漢作標準，但由於煩惱滅盡即涉及理想人格的成就問題，於是與佛的觀飲相連；後來再由於十地觀念的影響，阿羅漢遂被安排於七至八地之間，於是使得此句的解釋趣於複雜。例如護法的說法是：修行者到了八地（不動地）以後，其煩惱習氣雖未全滅，但已經全部在無漏無分別智的控制之下，不能活動，於是第七識再無法執阿賴耶識為自我，而其修行活動亦不會再退轉（稱為「不退菩薩」。所以護法認為：阿賴耶識的名目自此即可捨棄（見成唯識論卷三、頁二四，又述記卷三、頁九三至九五）。至於阿羅漢和佛的區別，護法認為除了在修行進境上相距三地之外，還有斷障的分別：阿羅漢祇斷煩惱障，不斷所知障，佛則兼斷二障。這一點安慧也承認（見第二十九、三十兩頌釋文），問題是未考慮到為他們安排詳細的距離而已。若依我們的見解，則以為如果把阿賴耶識的轉捨拘限於阿羅漢位的原文而將之排在第八地的話，亦祇能算是一方便說。以上，安慧釋異熟轉化至此止。成唯識論此下以教理詳證有阿賴耶識的存在，安慧釋全缺。

第 三 品 思 量 轉 化

一 染污意的活動與存在性格

一．一

異熟轉化已廣分別，今說第二種名為思量的轉化，即所謂「依彼起」等。此中如眼等識以眼等〔根〕為所依¹，復以色等〔境〕為所緣，已是共許〔的事實〕，但染污意²的所依和所緣尚未共許。然而，識若無待³於所依及所緣，則不應理，所以，為說明染污意的所依及所緣，並顯示（其）語義，故說：

依彼起、緣彼，是識名為意⁴。思量為自性⁵。（第五頌B、C、D）

（以這〔阿賴耶識〕為所依、再以這〔阿賴耶識〕為所緣，如此而起現〔轉化〕的，就是那名為「意」的識。〔它的〕特性⁶便是思量。）

一．二

所謂「依彼起」者，「彼」一詞指阿賴耶識。這也就是說，阿賴耶識是彼〔染污意的〕習氣的所依，所以〔染污意〕依彼起；〔而「起」，是相續地生起的意思⁷。復次，或阿賴耶識於某界、某地中異熟，彼染污意亦〔隨之而繫屬於該地界、該地中起，所以〔說為〕依彼起⁸。

一．三

「緣彼」者，即以〔彼〕阿賴耶識為所緣。由與有身見等〔煩惱心所〕相應故，遂執阿賴耶識以為我、及我所⁹。（問）何以（染污意）從其所依之心生，又復以此〔心〕即是所緣而有？（答）正如那些不承認〔有染污意〕的人，取某一分位之心為意識生起的所依¹⁰，又復以彼〔心〕為所緣一樣¹¹。

一．四

「是識名為意」者，「意」是名，亦是稱號，即指此以彼阿賴耶識為所依、復以〔阿賴耶識〕為所緣而起現的識名為意，由此與阿賴耶識及轉識遂有區分¹²。復次，此〔識〕之自相如何？謂以思量為其特性。如是，以思量為性故，自語詞釋的規則上看，即名為「意」¹³。

註：

¹「所依」(āśritya)一概念，依成唯識論的分析，有三種用法：一因緣依，即阿賴耶識中之自種子；二增上緣依，即眼根等內六處；三等無間緣依，即前剎那滅意（參看卷四、頁三五以下）。安慧時代則尚未如此分解。所以若從成唯識論的標準看，則安慧下文之論證便有問題，因為「所依」的意義有歧義。參看註8。

²「污染意」，此處原文用屬格形式，即 *kliṣṭasya manasaḥ* (Gen.Sg.)，但亦常常寫作 *kliṣṭa manas*，意即污染了的意識。意識而有污染，這一觀念主要是出自無著的攝大乘論（瑜伽師地論亦有提及）。因為傳統的用法，「識」(*viñāṇa*)較偏重於向外取境之義，所以在這一規定下，意識的作用主要是與前五識俱起以綜合前五識所收攝的影像、並進而提出名言以安立一「法境」；換言之，意識是一建構性的認識主體，通過它的活動，我們纔能產生知識（雖然從佛家的終極立場上看，這種知識並不可貴，它祇是一種虛妄分別、一種執）。現在即就意識這種綜合並構作一法境的能力來說，它的存在的性格，就是「思量」(*manana*，或譯為「思惟」)。無着認為：這種思量活動若在「我癡」等煩惱心所的影響下，它的方向就不是向外取境，而是虛構出一「自我」的觀念來，所以這是一個被煩惱心所染污了的意識，即稱為「染污意」，以與前一個向外取境的意識分開（參看攝大乘論卷上論所知依處，大正藏卷三一、頁一三三下）。後來玄奘糅譯成唯識論，即據後期唯識家義進一步把染污意列為第七識，並從音譯為「末那」(*manas*)；一方面又借梵文複合詞的訓釋法說末那識是持業釋，「識即意故」，第六意識則是依主釋，「識異意故」（卷四、頁三五），於是徹底分裂為二。其實若從末那識的建立經過上看，則與第六意識在存有上應為一體。今安慧沿用染污意之名，可見其思想上仍不脫早期唯識家色彩。

³「無待」，原文 *nirapekṣa*，亦譯「不相待」或「不相資」。

⁴以上兩句，奘譯倒置，作：「是識名末那，依彼轉、緣彼」，又於其前另加「次第二能變」一句。今按「次第二能變」原在第八頌，奘譯將之抽前，是為了方便漢譯在形式上的整齊；由此再進一步影響及下面兩句的排列。讀者參看次行語體文譯即明。其次，原文「名為意」(*manonāma*)，玄奘音譯為「名末那」，理由見註2，不贅。

⁵「思量為自性」，奘譯作「思量為性相」。影響所及，成唯識論遂分別從自性、行相兩方面解釋。但此句原文實僅得一複合詞：*mananāṭmakam*，即指一以思量為其性質的存在物；「行相」純為增益之詞。

⁶「特性」，此依原文 *ātmakam* 一詞譯。參看前註解釋。

⁷所謂「相續地生起」，依律天疏。即是「剎那剎那、輾轉而生」（參看野澤譯、頁二三三）。又此中「起字」，梵文 *pravartate*，奘譯「轉」。成唯識論釋云：「轉謂流轉」（卷四、頁三五）；述記則以拆字法進一步界定流轉之義說：「流是相續義，轉是起義」（卷四、頁二〇一）。在訓釋方法上雖有問題，但意思與安慧一致。

⁸以上釋染污意之所依。據成唯識論，先將此所依析為種子依（因緣依）、俱有依（增上緣依）、和開導依（等無間緣依）三種，然後在種子依中，舉難陀、護法二說；俱有依中，舉難陀、安慧、淨月、護法四說；最後開導依中，亦有難陀、安慧、護法三說。如在俱有依中，認為安慧主張第七識應以第八識為俱有依（淨月、護法皆表同意，但安慧不許第八識有俱有依，淨月、護法則為第八識安立一俱有依而諍論）。在開導依中，認為安慧主張第七識應以第六意識為開導依（以上所言參看成唯識論卷四、頁三六至三八，又述記卷四、頁二一五至卷五、頁七）。但現在對勘安慧釋原文，這些說法可謂全無根據。安慧固然未使用俱有依、開導依之名，更談不上他提出什麼主張；反而在種子依中，成唯識論未舉安慧說法，却與安慧釋文更近。

⁹以上釋染污意之所緣，成唯識論舉四家說法：難陀、火辨、安慧、護法。其引安慧之言曰：「此意但緣藏識及彼種子，如次執為我及我所。」（卷四、頁三九）今按：實不必言及種子，因為種子即阿賴耶識的內容，阿賴耶識是一整體性的存在，故說但以賴耶為所取之對象即可，如是即與安慧原釋一致。但若從阿賴耶識自始即處於一轉化流中之一面言，則所謂整體性的存在已

伸展至全法界，亦難成為一所執的對象，所以護法即承此意說第七識但以賴耶的見分為緣，如此方能維持一「相續似常一」(卷四、頁三九)的狀態。但見分在存有上如何與相分分開？亦是問題。所以若不在名相中求解，則安慧總說染污意以賴耶為所緣，目的蓋在顯示一向內執取的意義，由此說明自我觀念的構成，其思路仍可接受。

¹⁰意識以其前念為所依，此即成唯識論中所謂「開導依」的意義。律天亦以等無間緣一義解釋(野澤譯，頁二三四)。但安慧未明言。

¹¹此番問答，成唯識論別譯如下：「(問)如何此識緣自所依？(答)如有後識即緣前意。彼既極成，此亦何咎？」(卷四、頁四〇)述記釋云：「如第六識緣前等無間緣意，既是所依，亦是所緣。大小二乘既共許此，第七緣第八亦即依之，有何過也？」(卷五、頁二〇)但述記並未明言此一問答依安慧義說。

¹²「轉識 (pravṛtti-vijñāna)」，傳統的解釋是指前七識，包括末那在內，因為前七識都是以阿賴耶識為所依而分別起現的識。因此，安慧在這裏特別點明染污意與阿賴耶識及轉識不同，值得注意。染污意與阿賴耶識不同，其理甚顯；染污意與諸轉識不同，推尋其文意，則大概是指它向內取境的性格，與前六識的活動方向有異。成唯識論云：「是識聖教別名末那，恆審思量勝餘識故。」又說：「又標意名，為簡心、識，積集、了別，劣餘識故。」(卷四、頁三五)也是強調它的特殊的取境活動。

¹³「思量」(manana)和「意」(manas)在梵文上都是同一語源，由表示「思考」意義的語根 \sqrt{man} 所分別構成。前者是思考活動(行為)，後者是思考主體(行為者)。由活動以界定主體，所以「意」的得名，是從其能有此思量活動上說。攝大乘論世親釋云：「又訓釋詞故，所以者何？能思量故，說名為意。」(大正藏卷三一、頁三二六上)可見此義安慧是受世親影響。

二 染污意的相應心所與存在德性

二・一

彼〔染污意〕以識為其自相，因此必與諸心所相應。然而，此尚未了知。〔為顯示〕彼與何等心所及在何時¹相應故說：

四煩惱常俱，皆有覆無記²。（第六頌 A、B）

（〔它〕常常和屬於有覆無記性的四煩惱〔心所〕一起活動³。）

蓋心所有兩種：煩惱及其餘⁴。為簡別其餘，故說煩惱。復次，煩惱有六種⁵，但並非與它們〔全部〕相應，故說「四」。「俱」者，即是相應。復次，煩惱又〔可以在性質上分為〕兩種：不善及有覆無記。為差別不善，故說有覆無記。為甚麼呢？因為不善〔性質的煩惱〕不可與有覆〔無記之〕識相應⁶。蓋「有覆」，即是處於染污的狀態；而「無記」，即不作善與不善的記別。「常」，是一切時；〔意思是說〕在彼〔染污意〕所在之處，都和這些〔煩惱〕相應⁷。

二・二

〔以上〕已總顯〔染污意的相應心所〕，但各別的〔內容〕尚未了知，故各別宣說如下：

謂我見，我癡，及我慢，我愛⁸。（第六頌 C、D）

（這就是：我見、我癡、我慢、我愛。）

於諸取蘊中見有我，即為「我見」；就是有身見的意思。「癡」是無知；於我無知，便是「我癡」。「我慢」者，於我境〔心生〕高慢；就是自負⁹的意思。「我愛」者，於我起愛；就是喜愛自己的意思。此中，由對阿賴耶識自相迷闇的緣故，於阿賴耶識有我見產生；由見有我，心自高舉，此即我慢。當此三者存在，「我」即被虛構為一實而對之起貪著，這就是我愛¹⁰。復次，〔頌〕曰：

無明及我見，我慢並我愛。

意為此四染，思量是其相。

然此染污意，常作顛倒想，

於善、無記心，常為我執因¹¹。

二・三

事實上，這些

我癡等煩惱，如意屬九地¹²。

不過，此處祇是總述，〔畢竟染污意〕唯與屬於自地〔的煩惱〕相應？或亦與屬於他地〔的煩惱〕相應？仍未了知，故說：

同生處¹³，（第七頌 A 上）

（〔還有，〕和同一生處〔的煩惱〕¹⁴，）

〔生處〕，即所生之處。「同」¹⁵者，不論何界、何地，唯與屬於其所生之界或地〔的煩惱〕相應，而不與屬於他界或他地〔的煩惱相應〕¹⁶。

二・四

復次，（問）〔染污意〕是否唯與四煩惱相應？（答）否。故說：

及餘觸等¹⁷。（第七頌 A 下、B 上）

（及其他的觸等〔心所相應〕。）

〔句末應〕接續說「相應」。〔此中〕「及」字，是總合義。「觸等」者，指與觸、作意、受、想、思等。為甚麼呢？因為此五法是遍行〔心所〕故，與一切識〔定〕相應。復次，它們亦難與屬於其所生之處〔的煩惱〕相應，而不與屬於他界、〔他〕地〔的煩惱相應〕。復次，或言「餘」者，是為了簡別與根本識相應的心所。為甚麼呢？因為根本識中的觸等都是無覆無記，但在染污意中的〔心所〕，則正如其〔所依的〕意一樣，是有覆無記的¹⁸。

註：

¹據原文，此處共有三問：何者（katama）、幾許（kiyat）、及何時（kiyantam kalam）。今約為二。

²「皆有覆無記」一句，玄奘譯為「有覆無記攝」，並置於下文「及餘觸等俱」一句之後。玄奘之調動，自有其理，此至第七頌 B 上句自明。今據原文

合置於此。其實〔有覆無記〕是形容詞，用以限制及表明下文所列出的四煩惱及其他與染污意相應的心所的性質。參看次行語體文譯及註 17。

³「一起活動」，此據原文「俱」(sahitam)字譯。但就全句之文意言，此字應下貫至第七頌 B 上句。參看註 17 釋文。

⁴「其餘」，原文 tadanye (Loc.Sg.)，即指在彼煩惱心所以外的心所，如遍行心所，別境心所、善心所等。

⁵即貪、瞋、癡、慢、疑、惡見等六心所。

⁶此中意趣，蓋謂染污意是無記，因此不可與不善性質的煩惱相應。律天即持此說（參看野澤譯、頁二三八）。

⁷以上一段解釋「有覆無記」，已涉及染污意相應心所有的存在德性問題。成唯識論亦有相類似的講法，如下：「末那心所何性所攝？有覆無記所攝，非餘。此意相應四煩惱等是染法故，障礙聖道，隱蔽自心，說名有覆。非善、不善，故名無記。如上二界諸煩惱等，定力攝藏，是無記攝。此俱染法所依細故，任運轉故，亦無記攝。」（卷五、頁四三）述記認為：此段文字雖是討論心所，實亦及於末那識；因為心體與心所相應，所以「舉相應染以顯心體」（卷五、頁四七）。了義燈即據此意，說：「疏有二解……初舉『所』顯『王』……次顯由『王』，『所』成有覆。」（大正藏卷四三、頁七四五下）由此可見，由相應心所的性質影響所及，末那識自身最後亦成有覆。此義，安慧雖未明言，但觀其行文，似亦如此主張。其次，關於「有覆」的意義，正如成唯識論所說，是「障礙聖道」及「隱蔽自心」，這從四煩惱的意義，梵文作 kleśa，是苦惱、心被干擾的意思，由表示污染活動的語根√Kliś 構成。所以，在這一意義下，煩惱所表現的就是一種對心的污染作用；這也就是「有覆」。但是，心被污染不一定就是行為上的惡；祇要煩惱的種子一天未除，心中仍然是有覆，但這却並不等於人不作善行。善與不善的意義是要從活動上看的，通過活動（業）的善惡性，於是解釋生命的上升與沉淪。唯識論解釋善惡三性云：「能為此世、他世順益，故名為善……能為此世、他世違損，故名不善……於善、不善損益義中、不可記別，故名無記。」（卷五、頁四八）由此看來，「無記」最重要的意義，是在於它不能招致異熟果（此與上文解釋阿賴耶識是「無覆無記」的「無記」義相一致。參看第二品四·一註 7）。所以，安慧在這裏的解釋：「無記者，即不作善與不善的記別」，意思實尚未透徹。若依成唯

識論及述記解，則以為與末那識相應的四煩惱與經驗表層的善、惡活動應不在同一層次。在經驗表層的活動，由前六識發出，是有善惡三性的，但末那識並不冒上表層，它祇是使這些善惡三性的活動染上自我色彩（所謂「所依細故，任運轉故，亦無記攝」）。另一個意思是：由於末那識通善惡三性活動，所以是「無記」（此義見於述記之「不障善故，徧三性故，亦無記攝」。見述記卷五、頁四六）。總之，綜合說來，染污意雖然是一被染污的存在，但由於它祇是隨善惡業而轉，它自己不負引生異熟果的責任，所以是「無記」。

⁸以上這四煩惱的排列，若據奘譯，則以我癡為首，可能是考慮到無明較為根本。

⁹「自負」，原文 *asmimāna*，與「我慢」(*ātmamāna*)實為同義詞。

¹⁰此處重釋四煩惱並將之安排成一因果關係，歸結至無明為本。藏要本編者謂安慧釋三惑皆依我見而起（卷四、頁四〇），誤。

¹¹以上兩偈出處不明，不似為安慧自作。第一頌即釋文之重頌，無新意；第二頌則指出污染意常虛構出「我」的觀念，使善、無記心亦成染污。此意，成唯識論在舉出種種道理證明有染污意的存在時亦有引及：「由有末那恆起我執，令善等法有漏義成。此意若無，彼定非有，故知別有此第七識。」

（卷五、頁四七）亦未說明此是安慧義。又據真諦譯之攝大乘論，亦云：「復次，一切時中起我執，遍善、惡、無記心中。若不如此，但惡心與我執等相應故，我及我所此或得行，於善、無記中則不得行；若立二心同時生無此過失，若立與第六識相應行有此過失。」（大正藏卷三一、頁一一四中）則此義可能出於無着，安慧蓋受無着影響。

¹²這兩句偈文的意思是說，我癡等四煩惱，就像染污意一樣通貫於九地（欲界、色界四禪、無色界四處）。

¹³此三字之原文是：*yatrajastanmayain*。指染污意所生之處（界或地）與屬於該處〔的煩惱相應〕。參看次行語體文譯。玄奘譯為「隨所生所繫」。

¹⁴此中「和」字，據原文具格 (*Instrumental case*)語尾譯。

¹⁵「同」，即原文 '*tanmaya*'之譯。原義是指屬於彼處、或與彼處同一的東西（煩惱）。

¹⁶以上一段，即成唯識論釋「隨所生所繫」處；「末那心所何地繫耶？隨彼所生、彼地所繫。謂生欲界，現行末那相應心所即欲界繫；乃至有頂，應

知亦然。任運恆緣自地藏識執為內我，非他地故。若起彼地異熟藏識現在前者，名生彼地，染污末那緣彼為執我，即繫屬彼，名彼所繫。或為彼地諸煩惱等之所繫縛，名彼所繫。」（卷五、頁四三）

¹⁷此處「餘觸等」(anyaiḥ sparśādyaiḥ)三字，與前句「同生處」一樣，原文均作具格。據宇井指出，這是由於與第六頌中「俱」(samhitam)字連用的關係，依規定必須如此（宇井譯，頁二〇九）。所以，自梵文的脈絡言，句子應從第六頌起，至此處方完結。茲以語體文重譯如下（如此長句，偈體極難表現恰當）：

〔它〕常常和屬於有覆無記性的四煩惱心所，這就是：我見、我癡、我慢、我愛，和同一生處的煩惱、及其他的觸等心所一起活動。比較起來，玄奘的譯法變動頗多。他的譯法是：「四煩惱常俱，謂我癡我見，並我慢我愛，及餘觸等俱；有覆無記攝，隨所生所繫。」文意顯然不如原文緊湊。

¹⁸以上總述染污意的相應心所，除四煩惱外，尚有五遍行，即共九心所。成唯識論則舉五家說法，其第一家亦主九心所，如下：「有義：此意心所唯九，前四及餘觸等五法，即觸、作意、受、想、與思，意與遍行定相應故。前說觸等異熟識俱，恐謂同前，亦是無覆，顯此異彼，故置「餘」言。「及」是集義，前四後五合與末那恆相應故。」（卷四、頁四〇）與安慧釋文可謂完全一致。其次，成唯識論在相應心所之後，即進言染污意的覺受行相，舉三家說法，而歸結於與賴耶一樣唯有捨受。但安慧釋無文，僅在下文結語中提到（第四品末結語）。

三 染污意的斷滅

三・一

若彼污染意於善、染污、及無記的分位中，〔一直如此〕無差別地起現，則它不會有止息；若無止息，則從何而得解脫？〔不得解脫即陷於無解脫過，因此，〕如何方不陷於無解脫過？（答）即不陷入〔該〕過。所以：

羅漢中、（第七頌 B 下）

滅定、出世道，三者均無有¹。（第七頌 C、D）

(到成阿羅漢的時候²，它³就沒有了。其次，在滅盡定和出世間道中，〔它〕亦不存在。)

首先，由於阿羅漢中的煩惱已斷滅餘，所以染污意根本不存在。為甚麼呢？因為這正如有頂〔天〕⁴中修所斷的煩惱⁵一樣，在得阿羅漢的時候，由無間道〔的作用〕而全部斷除。所以，此〔染污意〕亦與其餘的煩惱一樣，在阿羅漢位中決定非有。

〔其次，〕諸離無所有處而得滅盡定的不還者，由道力⁶而得滅盡定故，亦如道一樣，〔染污意唯〕於滅盡定的分位中消失。然而，〔修行者〕若從滅盡〔定〕起，則〔染污意〕亦再從阿賴耶識生。

至於「出世道無有」⁷，〔此中〕「出世」一語，為簡別世間。為甚麼呢？因為染污意僅在世間道中起現；而無我見者，以對治我見為自性，所以在出世道中〔染污意〕不得生。能對治與所對治二者不相並，所以在出世道中彼〔染污意〕消失。但是，〔修行者〕從彼〔出世道〕起時，〔染污意〕亦再從阿賴耶識生⁸。

三·二

此即次轉化⁹。（第八頌 A）

（這就是第二種轉化。）

〔如上第二轉化〕已被標顯及解釋，作結。

註：

¹此處據原文譯為兩句半，受字數影響，意義略有距離（參看次行語體文譯）。玄奘譯為「阿羅漢、滅定出世道無有」，字數較少，這是因為玄奘在第七頌前半中譯「隨所生所繫」一句字數增多了的關係（參看前段註 17）。

²此句依原文 *arhataḥ* (Gen.Sg.) 譯。

³「它」（*tat*），原文句中主詞，偈體受字數限制畧去。

⁴「有頂天」（*bhāvāgrīka*），無色界中四天之最高者，亦即非想非非想處。

⁵煩惱依修行階位之進境而先後斷除，由此說有兩類煩惱：一、見所斷（亦名見惑、分別惑），指人的虛妄分別，或對不正確道理的執取，由見道智起，即可將這些分別性的煩惱斷除。二、修所斷（亦名修惑、俱生惑），指一

些無始時來隱伏在生命中的煩惱，不待思慮而自然起活動，埋根極深，必須通過長期的修行始能將之伏滅。染污意中的相應煩惱即屬於此類，所以必須修行至無間道（按：無間道的解釋，大乘和小乘不同。有部以為無間道中尚有惑得，唯識宗則以為此時已斷惑種。見述記卷十、頁一三四）時方全部斷滅。

⁶「道力」，即定力。這裏是指由修無所有處的禪定而獲得而更進以達於滅盡定的力量。據說由修滅盡定，即可生有頂天。

⁷此句原文與第七頌 D 句同，今依玄奘譯法引用。

⁸此上敘述染污意的斷滅，認為染污意祇有在到達阿羅漢位時纔完全斷滅，但在滅盡定和出世間道中，它祇是被對治而不起現，出定之後染污意又再存在。這一講法，與成唯識論基本上一致：「（問）此染污意無始相續，何位永斷或暫斷耶？（答）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。學位滅定、出世道中俱暫伏滅，故說無有。謂染污意無始時來，微細一類任運而轉，諸有漏道不能伏滅，三乘聖道有伏滅義，真無我解違我執故；後得無漏現在前時，是彼等流，亦違此意。真無我解及後所得俱無漏故，名出世道。滅定既是聖道等流，極寂靜故，此亦非有。由未永斷此種子故，從滅盡定、聖道起已，此復現行乃至未滅。然此染意相應煩惱是俱生故，非見所斷；是染污故，非非所斷；極微細故，所有種子與有頂地下煩惱一時頓斷；勢力等故，金剛喻定現在前時，頓斷此種成阿羅漢。」（卷五、頁四三）但述記並未明言此是據安慧義說。反之，成唯識論文，却另引一段安慧說法，認為安慧主張末那無體，而祇是與「煩惱障俱」，與「四惑恆相應」，所以在阿羅漢等位煩惱被對治時，此染污意之意義即不存在。但護法却認為：在此三位中雖無染污，但不可無末那識之自體，否則轉識成智時，將無出世末那。為了反對安慧的說法，護法於是廣引經論作證，更從道理上反覆說明非有一獨立的末那識存在不可（卷五、頁四四以下）。今勘安慧釋文，成唯識論的這番議論，從安慧立場上看並不矛盾，因此可以理解為這是後人據安慧的意思引申。蓋安慧使用染污意一名，即暗示了它在存有上和意識同體，而不必分裂為二物（參看本品一·一註 2）。

⁹此句原為結語，玄奘將之置於第五頌首句。

第四品 境之表別轉化

一 六識的收攝活動與存在德性

一．一

第二轉化之後，應說第三轉化。故說：

第三於六境，能收攝者¹是。（第八頌 B、C）

（〔能帶起〕第三種轉化〔的〕，就是那能收攝六種境的〔識〕。）

〔此中文意，若〕完整的說〔，應云〕：第三種識轉化。「六」者，六種類〔對象〕，即色、聲、香、味、觸、法〔等〕自性境。「收攝」者，則是取〔或〕知覺的意思²。

一．二

復次，此〔等識〕³是善、不善、或無記？〔尚未了知，〕故說：

善、不善、俱非。（第八頌 D）

（〔它們〕都通向善、不善、和俱非。）

〔它們〕是善、是不善、是俱非亦即無記。〔蓋它們〕若與無貪、無瞋、無癡相應、即是善；若與貪、瞋、癡相應，即是不善；若與善、不善均不相應，即是俱非 — 即非善、亦非不善的意思⁴。

註：

¹此處玄奘譯作三句：「次第三能變，差別有六種，了境為性相。」明顯指出有六識，原文則但說有收攝六種境之物，且用單數。其次，「為性相」三字增譯，這恐怕是譯者受後期唯識家處理識的問題時必分別從自性、行相兩方面看的影響（譯染污意時已是如此，見第三品一．一註 5）

²「收攝」，原文 *upalabdhiḥ*，玄奘譯為「了別」（有時在其他地方則譯為「得」）。成唯識論云：「隨境立名，順識義故，謂於六境了別名識。」

（卷五、頁四七）玄奘在第二頌 B 句中把「境之表別」譯作「了別境識」，似乎也是以此為理由。但如此即混淆了此兩名的界綫，因為第二頌中的「了別」原文是 vijñapti，應該譯為「表別」的（參看第一品五・二註 9）。

³原文為單數，即‘sa’。

⁴以上一段，成唯識論糝譯如下：「此六轉識何性攝耶？調善、不善、俱非性攝。俱非者，調無記：非善、不善，故名俱非。能為此世、他世順益，故名為善……能為此世、他世違損，故名不善……於善、不善益損義中，不可記別，故名無記。此六轉識，若與信等十一相應，是善性攝；與無慚等十法相應，不善性攝；俱不相應，無記性攝。」（卷五、頁四八）

二 六識的相應心所

二・一

復次，彼與何者心所相應？或與彼相應的心所有幾？〔尚未了知，〕故說：

彼與諸遍行、別境、善心所、煩惱、隨煩惱、三受共相應¹。（第九頌）

（它〔們〕²和各個遍行、別境、善心所相應，亦同樣和煩惱、隨煩惱〔心所〕，及三種覺受〔行相相應〕。）

此處遍行〔之名〕已被標舉，但〔內容〕尚未知。為顯示彼，故說：

最初是觸等³。（第十頌 A 上）

（首先〔要說明的〕，是觸等〔五遍行心所〕。）

最先被說明，所以是「最初」；〔這〕也就是遍行的意思。為甚麼這樣說呢？因為「常與觸、作意、受、想、思俱起」（第三頌 C、D）是最先被說及的，由於觸在這些〔遍行心所。〕中居最先，所以說「觸等」。復次，這些觸、作意等五法，隨一切心〔的活動〕而行，故名遍行。因為它們在阿賴耶識、染污意、和諸轉識中都無差別地起現。

二・二

關於別境〔心所〕，則說：

別境⁴者謂欲、勝解、念、定、慧⁵。（第十頌 A 下、B、C）

（別境〔心所〕是欲、勝解、念、和⁶定、慧。）

於特殊〔之境〕，決定為性，故名「別境」。因為這些境僅為特殊〔之呈現〕而非一切。

此中「欲」者，即對所愛樂的事物的希望。所謂對所愛樂的事物的希望，即顯示對之有一決定境，而於不愛樂者無欲故。於見、聞等所作境中構想為實事，此即愛樂；對之而起見、聞的希求，就是欲。復次，它有給予精進作發起〔活動〕的所依的作用⁷。

「勝解」者，對已決定的事物如其所如的印持狀態。〔此中〕「決定」一語，為遮不決定；或由聖教、或由正理，於〔所知〕事無疑，即為決定。不論由何種行相，於中決定，〔如〕由無常、苦等行相，即如彼行相〔起〕。在心中將其事審決：此是如此，而非如彼，如是而印持，即名勝解。復次，它有不可移奪的作用⁸。為甚麼呢？勝解為主時，自己〔所建立〕的主張敵論者不能奪故。

「念」者，於曾習之事不忘失，〔這〕也就是心的明記性。曾習事者，指前所領受〔的事〕。由對所緣的攝受不失壞為因，所以不忘失。對前所攝取的事屢屢憶念〔其〕所緣〔或〕行相，〔這〕就是明記性。明記性即是明記⁹。復次，它有不散亂的作用。〔所謂〕不散亂的作用，是指明記所緣時，心不於其他所緣或其他行相起散亂故¹⁰。

「定」者，於所觀事心一境性。所觀事者，即從功德或過患兩方面〔觀〕¹¹。一境性者，即一所緣。〔復次，它的〕作用就是給予智作所依，心入定時有如實遍智故¹²。

「慧」者，即是般若（prajña）。彼亦於同一所觀事中，作〔其為〕如理、不如理建立、或為俱非¹³的簡擇。簡擇者即是作判分。如於雜亂的自、共相諸法¹⁴，正或邪〔等〕，區別覺了。〔此中〕如理者即是合理〔的意思〕；這也就是指聖教、比量、和現量。由此三種正理所生，即為如理建立。〔復次，〕這也就是聞所成、思所成、和修所成。此中以聖言為量而得解悟者為聞所成，由如理思惟而生者為思所成，由定而生者為修所成。〔復次，〕不如理者，指非聖教、似比量、和邪念定。由此〔三種〕不如理所生，即為不如理建立。〔復次，〕由俱生而得及由世間習俗〔而得〕的知識¹⁵，則非如理建立，亦非不如理建立¹⁶。復次，這〔慧〕有斷疑的作用，斷疑者，即由般若判分諸法，由此而得決定¹⁷。

〔以上〕此五法互相分離而起現，如勝解所在之處，其他〔四心所〕即決定不會有。於〔其餘的〕一切亦應如是說¹⁸。

二・三

別境已說，今應續論在其後被標舉的各善〔心所〕。故說：

善調信、慚、愧、（第十頌D）

無貪等三根、勤、安、不放逸、與彼俱¹⁹不害²⁰。（第十一頌A、B、C上）

（其次²¹，信、慚、愧、無貪等三、精進、輕安、不放逸、和與不放逸一起的〔行捨〕、〔還有〕不害〔等〕，〔這些〕都是善「心所」。）

〔此中文意，若〕完整的說，〔應云：〕彼十一法。此中「信」者，即對業果、〔四〕諦、和〔三〕寶的信受，〔同時〕亦指心的清淨〔狀態〕和願望。為甚麼呢？因為信分三種起現：（一）對有德或無德的實事²²，有信受行相；（二）對有德的實事有清淨行相；（三）對有能證得〔滅諦〕及生起〔道諦〕的實事²³，有願望行相。〔復次，〕心的清淨，蓋指一種與心的混濁相違的狀態，所以若與這種〔狀態〕相應，煩惱、隨煩惱的污垢和混濁便會遠離。

所以心得信時，即得清淨，這就名為心清淨。復次，它有給予欲作所依的作用²⁴。

「慚」者，取自己或法作增上力，以受非議為恥²⁵。由於作惡被善人呵責，而且是不可愛異熟，所以〔作惡〕即是受非議。由此非議，心意消沉，以已作或未作〔之事〕為恥，這就是慚。復次，它有給予防止惡行作所依的作用²⁶。

「愧」者，取世間作增上力，以受非議為恥。為甚麼呢？因為這〔種行為〕在世間被呵責，又知我有如此行為可被呵責，畏惡名等故，以之為恥。復次，它亦有給予防止惡行作所依的作用²⁷。

「無貪」者，即貪的對治者。貪的得名，是指對〔生命〕存在和存在資具²⁸的執着和希求；而無貪是它的對治者，所以即是對存在和存在資具的無執和棄捨。復次，它有給予惡行的不起作所依的作用。

「無瞋」者，即瞋的對治者，也就是慈。蓋瞋對眾生、苦、和〔一切〕有苦的諸法〔起〕憎惱，無瞋以對治瞋為其自性。所以對眾生、苦、和〔一切〕有苦的諸法不〔起〕憎惱。復次，它亦有給予惡行的不起作所依的作用。

「無癡」者，即癡的對治者。〔對事理〕不如實正解，就是癡；對業果、〔四〕諦、〔三〕寶，都無智見。由於無癡以對治癡為其自性，所以對說之相同的業果、〔四〕諦、〔三〕寶，能如實正解。復次，它亦有給予惡行的不起作所依的作用²⁹。

「精進」（勤）者，即懈怠的對治者；也就是心向善〔道〕，而不是向染污的奮進狀態。若向染污偏嗜，則〔必〕受呵斥，所以即是懈怠。復次，它有使善品圓滿成就的作用³⁰。

「輕安」者，即羶重的對治者；也就是身心的調順狀態³¹。羶重是身心的不調順，亦即指各種雜染法種子〔的活動而言〕。當它〔們〕離開時，輕安纔能實有。此中身的調順（身輕安），是指身在自利³²的過程中由此所生起的輕快狀態；而心的調順（心輕安），則是指〔在禪定中〕與正確作意相應時一種能引生順適與輕快〔狀態〕的特殊的心所法。與之相應時，心即於所緣〔順適而輕快地〕起現，所以說它為心的調順。

復次，身輕安者，應知此是身中殊勝之觸，由喜所引發。如經言：「心歡喜時，身成輕安」³³。〔復次，〕由此〔心所〕之力而轉換所依故，它有把煩惱障除遣無餘的作用³⁴。

「與〔彼〕不放逸俱」者，即與不放逸共起〔的心所〕，名「與不放逸俱」。（問）這畢竟是什麼？（答）即是捨。（又問）為什麼是它呢？（答）因為〔捨〕一向是善性；復次，此處以解釋所有的善〔心所〕為主題故；亦非如信等有直接的說明故；若非此其他的善〔心所〕不可得故；可知〔這〕正是捨。

此中，〔不放逸〕者，即放逸的對治者。由無貪乃至精進，都是不放逸。因為它們都是以無貪為依，而修習能對治這〔些不善〕的諸善法，及斷諸不善法，所以這些無貪等即是不放逸。亦因此，正是放逸的對治者，以與放逸相反故。復次，它有圓滿世間、和出世間福德的作用³⁵。

「捨」者，即心的平等性、心的正直性、和心的無功用性。由此三句，捨的初、中、後位已被顯示。此中，心不平等，是指昏沉或掉舉；由於它〔們〕已不在〔當前顯現〕，〔此〕即〔進入〕初〔位〕心的平等性。順次，心無造作、無勉力地進入禪定，如所應平等而起，這就心的正直性。然而，在此位中，由於修習未久，尚有昏沉、掉舉的怖畏伴隨，直到修習增進之後，所對治者遠離，於是這些怖畏不再有。此時，在對治昏沉、掉舉之因法方面，功用〔亦〕不起，所以即〔至〕無功用位，〔這〕就是心的無功用性。復次，此〔捨心所〕有給予一切煩惱、隨煩惱作無〔活動〕餘地的所依的作用³⁶。

「不害」者，即害的對治者。由殺、縛等〔事，是損害眾生，所以〕，於諸眾生不損惱，即是不害；也就是於諸眾生起悲。悲（*karuṇā*），〔自語源上解釋，〕即妨害福（*kam ruṇaddhi*）。福（*kam*）即是樂（*sukham*），所以也就是妨害樂的意思。為什麼呢？因為有悲者苦別人之所苦故。復次，這〔悲〕有不損惱〔他人〕的作用³⁷。

二・四

已說十一善；然而，〔在第九頌中〕煩惱〔心所〕是在其後被標舉，所以〔現在〕即以它們為主題而說之：

煩惱貪、瞋、癡，更有³⁸慢、見、疑³⁹。（第十一頌C下、D，第十二頌A）
（煩惱〔心所〕是貪、瞋、癡，慢、見、和疑。）

「貪、瞋、癡」者，即是貪、和瞋、和癡。

此中「貪」者，即對〔生命〕存在和受用的耽著和希求。復次，它有生苦的作用。苦，在這裡是指各種取蘊；它們〔分別〕由欲、色、和無色〔等三界〕的愛力生起。因此，貪的作用即被說為生苦⁴⁰。

「瞋」者，憎惱眾生；即對眾生心中冷酷。若為此所魅，即思欲對諸眾生有殺、縛等不利益〔事〕。復次，它有給予不安穩住和惡行作所依的作用。〔此中〕安穩即是樂；與之相偕而住，就是安穩住。而不安穩住，就是無安穩住，也就是與苦相俱的意思。由於憎惱心起時，憂亦必〔同時〕現行，所以心內惱亂；而〔身〕隨心故，身亦惱亂，對於一切威儀路⁴¹便會〔構成〕苦和障礙；〔這也〕就是不安穩住。復次，有瞋恚心時，更無何種惡行可遠，所以說瞋有給予不安穩住和惡行作所依的作用⁴²。

「癡」者，是對〔為了說明〕惡趣、善趣、和涅槃而安立的各種道理、及它們之間的無顛倒的因果關係的無知。復次，它有給予雜染〔法〕的生起作所依的作用。此中雜染有煩惱、業、和生三種自體。它的生起是以前前的雜染

為因，而得後後的雜染體。〔所謂〕給予雜染〔法〕的生起作所依的作用者，即因為唯有愚癡〔人〕，由〔其〕邪智、疑、和貪等煩惱〔的活動〕，而有後有的業、生〔雜染〕起；但不愚癡者則非〔如此〕故⁴³。

「慢」者，事實上一切稱為慢者全以有身見為所依而起現。復次，它的特質就是心的高舉。為什麼這樣說呢？因為〔它〕把我及我所，在諸蘊之上加以增益，說：「這是我，這是我所。」把自己從各個特殊方面高舉起來，認為〔自己〕比他人增勝。復次，它有給予不尊重和苦的生起作所依的作用⁴⁴。〔此中〕不尊重者，即對諸師長及有德的人傲慢，身、語二者均不謙遜。復次，苦的生起者，這裡是指後有（他生）的生起。

復次，它〔這種〕心的高舉，從自性方面看雖無差別，但〔造成這種〕心的高舉的原因，却可分為七種。如慢及過慢等。

〔此中〕與在家族、智力、財產等方面的較劣者比，而說我之家族、智力、財產更勝，由此而有的心的高舉；或與在家族等方面的相等者比，而說我亦如是相等，由此而有的心的高舉，就是慢。

〔復次，〕過慢：與在家族、智力、財產等方面的相等者比，而說我在施、戒、勇力等方面更勝；或與在家族、學問等方面的較優者比，而說我在智力、財產方面與之相等，這〔種心的高舉，〕就是過慢。

〔復次，〕與在家族、智力、財產方面的較優者比，而竟說我在家族、智力、財產方面更勝，由此而有的心的高舉，就是慢過慢。

〔復次，〕我慢：於離我、及我所之五取蘊中妄執為我、及我所，由此而有的心的高舉就是我慢。

〔復次，〕增上慢：於高〔層次〕的殊勝的證悟，未得，而說我已得，由此而有的心的高舉，就是增上慢。

〔復次，〕卑慢：與在家族、學問等方面非常殊勝的〔人〕比較，而說自己在家族、學問等方面〔僅〕少分不及，由此而有的心的高舉，就是卑慢。

〔復次，〕邪慢：有無德者〔自〕謂：「我是有德者」，由此而有心的高舉，就是邪慢。為什麼呢？因為無德即是毀戒等〔行為〕。當這些〔行為〕仍然存在，他便是一無德者。所以若說：「我是有德者」，但與此〔言相應〕的施、戒等〔德〕却無，則汝雖自認為有德，以無實事故，即被說為邪慢⁴⁵。

「見」者，〔此名〕雖是總說，但由於〔這裡〕是以煩惱為主題，所以在性質上屬於煩惱的〔見〕只有五種。〔換言之，〕也就是繫屬於有身見等諸見，而不是指世間的正見和無漏〔見〕。雖然，這些〔見〕從染污、和有計度行相上說是沒有差別，但由於〔它們的〕所緣行相有不同，所以彼此仍有差別。此中，有身見者，即於五取蘊〔起〕我、我所見。邊執見者，即於此相同的五取蘊上，執有我，及我所；復於此執而起斷或常見。邪見者，由某一邪見而損減因、或果⁴⁶、或所作、或毀謗實有之事，這在一切見中是惡性故，所以說為邪見。見取者，把五取蘊〔視〕為最上、最善、第一、及殊勝之見。戒禁取者，把五取蘊〔視〕為清淨、解脫、及出離之見⁴⁷。

「疑」者，即對業果、〔四〕諦、〔三〕寶的猶豫。是耶？是否？種種慧〔起〕，便是猶豫。復次，此與般若（慧心所），應被說為全不同類⁴⁸。

二·五

已說六煩惱；然而，〔在第九頌中〕隨煩惱〔心所〕是在其後被標舉，所以今應說之。故說：

復次隨煩惱：忿與恨與覆，惱、嫉、與慳、誑，（第十二頌 B、C、D）

諂與憍與害，無慚及無愧，昏沉與掉舉，不信並懈怠⁴⁹。放逸及失念，散亂不正知，悔、眠與尋、伺。二二各二種⁵⁰。（第十三、十四頌）

（此外，忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、諂、僞、害、無慚、無愧、昏沉、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知、悔、眠、尋、伺〔等，這些〕都是隨煩惱〔心所〕。在〔最後的〕兩對〔心所〕中則各有〔染污和不染污〕兩種情形。）

此中，〔忿〕者，指遇到當前的不饒益事時心的憤怒。復次，由於它以憤怒為自性，所以與瞋並無區別。不過，由於它是在瞋的特殊分位上假立，所以屬瞋的一分。〔而〕遇到當前的不饒益事時心的憤怒者，〔這是說它〕對於有情或不是有情的對象，有給予鞭杖等〔行為〕作所依的作用，所以施設為忿⁵¹。

「恨」者，怨的相續。由彼對我作此不饒益事，於是繼忿之後，以怨為自體的憎惡〔心，緊隨〕不捨、相續而起，就是恨。復次，它有給予不寬容作所依的作用。不寬容者，對於不饒益事不能忍受，而且渴望報復。它和忿一樣，也是在瞋的特殊分位上假立，因此應知〔這〕不過是施設有⁵²。

「覆」者，隱蔽自己的過錯。當〔那些〕希望利益他的教誨者，在離開欲、瞋、和怖畏等的情形下、為〔督促〕他而詰問他道：「此處汝嘗如是作耶？」〔由於〕屬癡一分故，隱蔽過錯，〔不予承認，〕這就是覆。為什麼呢？因為屬癡一分故，所以覆有隱蔽行相。復次，它有給予悔恨和不安穩住作所依的作用。法爾隱蔽過錯者，必生悔恨；而悔恨又必與憂相應，所以成不安隱住⁵³。

「惱」者，以粗言螫害。粗言者，粗暴的惡言；螫害（*dāśita*）者，對弱點施以打擊的一種〔齧食〕狀態。齧食（*dāśi*），即習慣上以齒咬動（*dāśana*）。此一〔表示〕狀態的語尾（-ta）與其原義一致⁵⁴，所以以粗言螫害，即〔如以齒齧食一樣，〕由粗言而咬動。復次，它雖以忿，恨為先，但〔亦〕以心的憤怒為自性，所以亦僅屬瞋的一分，而非有實體之存在⁵⁵。復次，它有生惡語言行的作用；〔此外〕又有不安穩住的作用，因為若與有此〔惱心所〕的人共住〔易生〕苦故⁵⁶。

「嫉」者，對別人的成就，心的妒忌。〔那些〕財利與名聲的貪着者，以屬瞋的一分故，見別人的財利，名聲、家族、儀規、和學識等殊勝功德，不能忍受，心生妒忌，就是嫉。妒忌者，指充滿自己全身的怨怒。〔復次，〕由於〔嫉〕與憂相應，又以彼〔憂〕為先，成不安穩住，所以說〔它〕有憂和不安穩住的作用⁵⁷。

「慳」者，與施相違，即心的吝惜狀態。所得之物，不論由法、或財、或技術而成，即依供養及攝益〔他人〕之願，而不問〔對方〕欲不欲取，均與之，即是施。當此〔慳〕有時，施即無故，所以說為與彼相違。〔那些〕財利與名聲的貪着者，以屬貪的一分故，於生活資財心生吝惜，不欲施捨，即是慳。復次，它有給予無厭足作所依的作用。復次，無厭足者，應知即是由慳之故，對不必要的資財的蓄積⁵⁸。

「誑」者，欺瞞他人，〔虛假〕顯現不真實境事。〔那些〕財利與名聲的貪着者，由於意圖欺瞞他人，於是把〔原來〕所住的戒等意義，作不同的開顯。復次，由於它和貪、癡相伴，以開顯各種不真實功德，所以即是在這兩者的集結之上假立。正如忿等〔心所〕一樣，唯施設有，而不是實體有。〔復次，〕它有給予邪命⁵⁹作所依的作用⁶⁰。

「諂」者，執取隱蔽自己的過失以為方便，〔亦〕即心的扭曲。隱蔽自己的過失以為方便者，〔目的〕即見惑亂他人。復次，由此而展轉遷移，以造成散蔓和含混⁶¹。所以，諂與覆不同；因為彼〔覆〕只是隱蔽確定〔的事情〕，而不是以音聲〔惑亂他人〕。復次，由於此〔諂〕與貪、癡〔相伴〕，〔那些〕財利與名、聲的貪着者即以之為方便，為隱蔽自己的過失、惑亂他人而起現。〔復次，此諂亦〕唯於此二者（貪、癡）之上而假立。它並且有妨害得正教誨的作用。得正教誨者，〔可以〕如理作意，〔諂〕即成為它的障礙

⁶²。

「僞」者，對自己的成就的染着和喜躍，〔亦〕即心的倨傲。自己的成就者，指〔自己的〕家族、健康、少壯、勢力、容顏、富貴、智慧、識見〔等〕優越事。喜躍者，是一種特殊之喜。由此特殊之喜，心〔狂放〕不能自主。因為這〔些優越事〕皆以自己為依，而有成功⁶³，所以說此為心的倨傲。復次，它有給予一切煩惱、隨煩惱作所依的作用⁶⁴。

「害」者，損惱眾生。由種種殺、縛、打、嚇等〔行為〕，以傷害眾生，就是害。諸眾生由此而被損惱；由〔種種〕殺、縛等〔行為〕而生憂、苦，所以說〔害〕即是損惱一切眾生。復次，以屬瞋的一分故，它對於眾生並無悲憫，心處於冷酷狀態，所以說害有損惱眾生的作用⁶⁵。

「無慚」者，對自己的過錯不以為恥；認為那種行為雖是我所作，但並無不當，不以過錯為恥，這就是無慚。即是為慚所對治的存在。

「無愧」者，對他人的非議不以為恥。這〔種〕與世間、聖教相違〔的事〕，雖知是由我所作，但不以這種惡行為恥。它為愧所對治，所以是無愧。

復次，此二亦有給予⁶⁶一切煩惱、隨煩惱作助援的作用。貪、瞋、癡原是生一切不善果之因，在〔這些〕品類中，貪、瞋不俱起，所以〔此二〕但隨其所應而施設，〔自身〕決不是獨立的存在⁶⁷。

「惛沉」者，心不調順，也就是重鈍（*staimitya*）的狀態。不活動（*stimita*）的樣子就是重鈍⁶⁸。若與此相應，心便會闇昧和不活動，對於所緣無能了知。復次，它〔亦〕有給予一切煩惱、隨煩惱作助援的作用。又由於〔它〕是在癡一分上假立，所以僅屬癡的一分，而非別有所存⁶⁹。

「掉舉」者，心不寂靜。因為寂靜即是「止」（奢摩他 *śamatha*）〔今〕與之相違，即是不寂靜。復次，它是隨順貪而〔使行者〕對過去的歡笑、喜樂、嬉戲等〔事〕加以追憶，所以這是心不寂靜之因，有妨害「止」的作用⁷⁰。

「不信」者，指對業果、〔四〕諦、和〔三〕寶的不信受，為信所對治。為什麼呢？因為信是對實有之事、實有之德、和實有之能順次〔起〕信受、清淨、和願望〔行相〕⁷¹。不信正與之相反，對實有之事、實有之德、和實有之能無信受、無清淨、亦無願望。〔復次，它〕有給予懈怠作所依的作用。因為不信者無加行欲，所以有給予懈怠作所依的作用⁷²。

「懈怠」者，對善〔行〕心不奮進，為勤所對治。於身、語、意善業，耽於睡眠〔或〕側卧的快樂，心無奮進；屬癡一分。復次，它有妨害善品加行的作用⁷³。

「放逸」者，由貪、瞋、癡、懈怠〔四者結合〕，使心不能自貪、瞋、癡、煩惱〔之羈絆中〕而得護持，亦不能修習能對治彼之善法，即於這些貪、瞋、癡、懈怠上假立放逸。復次，它有給予不善增長和善〔品〕減退作所依的作用⁷⁴。

「失念」者，即有染污之念。染污，是與煩惱相應的狀態。復次，它有給予散亂作所依作用⁷⁵。

「散亂」者，屬貪、瞋、癡的一部分；也就是心的流散。由此心作種種投射，就是散亂。以貪、瞋、癡故，心由禪定境向外投射；即在這些〔貪、瞋、癡〕上假立散亂。復次，它有妨害厭離〔世俗〕的作用⁷⁶。

「不正知」者，即與煩惱相應之慧。由於它〔的存在〕，於進退〔往來〕之際，對身、語、心的活動不能正知起現；因為對應作、不應作無知故。復次，它有給予罪行作所依的作用⁷⁷。

「惡作」（悔）者，心的追悔。自責所作，即惡其所作（*kukṛtaṃ*）；它的狀態（抽象名詞）就是惡作（*kaukṛtayaṃ*）。在這裡惡作其實即對所惡作境

心的懊惱，因為〔這裡〕以心所為主題故。復次，它有妨害心的安住的作用⁷⁸。

「睡眠」者，心不自主而起的簡昧狀態。起，即對所緣起現。心在此〔起現〕中不自主而起，就是睡眠。或者，對身、心缺乏撐持能力，心不自在，由此而起，就是睡眠。簡昧者，即心不隨眼等根門起現。復次，它是在癡的一分上假立，所以屬癡的一分，並有給予輕畧所應作事作所依的作用⁷⁹。

「尋」者，尋求意言，是一種特殊的思與慧。尋求者，即〔追問〕「此是何？」的推究行相的起現。意言，即意識的語言。〔意識的〕語言亦如〔一般用法的〕語言。語言就是對境的記述。特殊的思與慧者，思以發動心為其自性，而慧則有對功德、過失的辨別行相；由此〔兩者隨一〕之力，心〔均〕得起現。所以，尋有時是在心、思二者之上假立，有時是在慧、心二者之上〔假立〕，此二依次即分別為不推度及推度分位。復次，尋或僅於思、慧二者之上假立，由此〔二者〕之力，心如是而活動故。〔復次，〕此〔尋〕僅屬心之粗性。粗性即是粗顯性，只有事物的尋求行相故。

復次，此理趣亦〔同樣〕見之於「伺」。為什麼呢？因為伺亦以特殊的思與慧為其自性，以伺察意言，對前〔人〕已通達的「彼是此」〔的道理〕加以推究故。因此，即說為心的細性。復次，這兩〔心所〕均有給予安穩及不安穩住作所依的作用。而且，這兩〔心所雖同以思、慧為體，但〕以粗、細不同而建立故，即造成別異⁸⁰。

〔頌文中〕「二二各二種」者，二與二即是兩二。復次，它們便是惡作、睡眠之二與尋、伺之二。這四法又各有染污與不染污兩種。此中，作善而不作不善，心中懊悔，這就是染污性的惡作。若不作善〔而作不善，心中懊悔〕，這就是不染污的惡作。復次，睡眠亦通染污心，若與染污心相應，即成染污；在另一方面，則通不染污心，若與不染污心相應，便是不染污。〔復次，〕有欲、惡意、害等〔相伴〕之尋，有染污；出家等之尋，不染污。如

是，以損害他人為方便之伺，有染污；以攝持他人為方便之伺，不染污。此中，唯有染污的惡作、睡眠、尋、伺、是隨煩惱，其他〔不染污的〕不是⁸¹。

註：

¹此頌與奘譯最大之不同，是奘譯在隨煩惱之後，增「不定」兩字，成六位心所。今勘梵文無，真諦譯之轉識論亦無，因此可能是後期唯識家，據世親別著五蘊論、及百法明門論等之分類所加。參看註 50 及 81。

²「它」，原文為單數，即 *asau*。

³此句玄奘譯為：「初遍行觸等」，勘原文「遍行」兩字無。

⁴「別境」，頌文在此處用 *niyatāḥ* (Nom. pl.) 一字，與釋文所用的 *viniyata* 不同。*niyatāḥ* 是決定義，安慧即以之界定別境心所的活動性質（見釋文）。頌文取此字以代替 *viniyata*，是為了音節上的限制。

⁵在這兩句之下，玄奘還增添了一句：「所緣事不同」，今勘梵文無。通觀三十頌中對心所的處理，都祇是列舉名字，很少加以說明的，所以此句的增添，不會是傳本的問題。比較合理的推想，可能是因為下文隨煩惱的翻譯，中文名字不如梵文冗長，所以多出了空位。

⁶「和」，原文作「俱」(*saha*)，即與下文的定、慧俱。

⁷此處解「欲」，與成唯識論距離較遠，而與據傳為安慧造的大乘廣五蘊論距離較近。成唯識論在解釋欲是「於所樂境希望為性、勤依為業」之後，即以「有義」對安慧說加以稱引。如下：「有義：所樂謂可欣境，於可欣事欲見聞等有希望故。」（卷五、頁五一）然廣五蘊論云：「云何欲？謂於可愛樂事，希望為性。愛樂事者，所謂可愛見聞等事，是願愛、希求之義。能與精進所依為業。」（大正藏卷三一、頁八五一下）但據野澤言，則謂漢譯廣五蘊論脫落甚多，尚未能曲盡安慧原義云云（見野澤譯、頁二五六）。

⁸在意義上，勝解之解釋與成唯識論無殊。但在行文上則更接近廣五蘊論。彼論云：「云何勝解？謂於決定境，如所了知，印可為性。決定境者，謂於五蘊等，如世親說 … 如是決定。或如諸法所住自相，謂即如是而生決定。言決定者，即印持義。餘無引轉為業。此增勝故，餘所不能引。」（同上）。

⁹「明記性即是明記」，據原文 *abhilapanamevābhilapanatā* 譯。此中「明記性」（*abhilapanatā*）一字有抽象名詞語尾 *-ta*，指明記的狀態。

¹⁰對於念的明記性，成唯識論與廣五蘊論均有指出，但對於念的作用，成唯識論則說是「定依為業 …… 能引定故」（卷五、頁五二），此即稍異。

¹¹「觀」字據西藏譯補。又成唯識論云：「謂觀得失」，可證。

¹²廣五蘊論亦強調定是「於所觀事心一境性」（大正藏卷三一、頁八五一至八五二），但成唯識論則認為定是「於所觀境令心專注不散為性，而「心專注言，顯所欲住，即便能住，非唯一境。」（卷五、頁五二）似是批評安慧，但述記未註明。

¹³「俱非」，原文 *anyathā*，本為「其他」之意。今據下文之文意譯。

¹⁴自、共二相是境的兩種存在形態，安慧在此泛指一切法。若據陳那（*Dignaga*，約與安慧同時或稍後），則認為這兩種境已窮盡一切法，所以量亦祇有現、比兩種。安慧用法似尚非其義。

¹⁵「俱生而得」（*upapattiprātilambhika*），據律天解，即由生而得，亦即指俱生起之物，如俱生起慧。其次，「世間習俗」（*lukikavyavahāra*），律天則以為是買賣等世間交易活動（見野澤譯、頁二六一至二六二）。

¹⁶此即指「俱非」。參看註 13。

¹⁷以上釋慧，在行文上亦與廣五蘊論接近：「云何慧？謂即於彼，擇法為性。或如理所引，或不如理所引，或俱非所引。即於彼者，謂所觀事。擇法者，謂於諸法自相、共相，由慧簡擇，得決定故。如理所引者，謂佛弟子；不如理所引者，謂諸外道；俱非所引者，謂餘眾生。斷疑為業。慧能簡擇，於諸法中得決定故。」（大正藏卷三一、頁八五二上）復次，安慧以「般若」（*prajña*）釋慧，此「般若」並非用以指成佛智慧之般若，而只是一般之「智慧」義。參看下文註 48。

¹⁸成唯識論在逐一介紹別境心所的活動之後，亦有一段長文討論別境心所的生起是否互相分離的問題。由此引兩說：一、並生說，二、獨生、並生不定說。其第一說云：「有義：此五定互相資，隨一起時必有餘四。」（卷五、頁五二）述記認為這是安慧義（卷六、頁一三二）。今勘安慧釋文，可謂完全誤解，因為安慧明說「此五法互相分離而起現」。這種情形正如述記下文解釋獨生義時說：「此欲等五緣四境時，或時起一：於所樂境唯起於欲，境非串習故

無念起，境不決定故無勝解，非所觀境故無定、慧。此所樂境既如是簡，次餘三境準此可知。」（卷六、頁一三三）但是，述記雖能如此解釋獨生，却並不表示窺基贊成此說。他實在是附和成唯識論的獨、並不定說，所以述記下文即隨論文詳列這五心所的組合活動，以見它們亦可以俱起。就形態而論，這的確是表現了一個綜合、批判的態度，較之安慧是進了一步。不過，成唯識論之所以如此不厭求詳的討論別境心所的俱生問題，自思想史的觀點看，這是承自部派的心所理論所致。因為在阿毘達磨論書之中，別境心所和遍行心所都是屬於十大地法，即都可以俱生，所以唯識家建立別境心所，首先即須論證這五法何以不是遍行的問題。這一點，安慧釋文無，蓋安慧釋文較為簡單直截，但成唯識論欲承前而有所說明，結果便產生了或獨或並的綜合性講法。

¹⁹「與彼俱」，若依原文直譯是「與彼不放逸俱」（sāpramādikā）。換言之，此中有兩心所：一、不放逸，二、與不放逸一起的心所。但後者畢竟是什麼呢？依釋文顯示，即是「行捨」（或「捨」），所以玄奘即直截了當地將之譯為「行捨」，而與下文的「不害」合為一句，而成：「行捨及不害」。

²⁰此中四句譯法，除最後一句外，與奘譯一致。若依梵文，則「善」之總名在後，各心所之列舉在前。見次行語體文譯。

²¹此詞依頌文‘atha’一字譯。

²²此句依律天解，即不管有德、無德，重要是對實有之事的信受（野澤譯、頁二六五）。從上下文看來，此釋合理。成唯識論亦但云「信實有」，可證。

²³本句中「滅諦」及「道諦」兩詞，據野澤譯補。據野澤自註：兩詞均曾參考藏文之五蘊論釋（即廣五蘊論）。見野澤譯頁二六六。然漢譯廣五蘊論本無。

²⁴成唯識論譯「信」云：「云何為信？謂於實、德、能，深忍樂欲，心淨為性，對治不信，樂善為業。然信差別畧有三種：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故；三、信有能，謂於一切世、出世善，深信有力能得、能成，起希望故。……此信澄清，能淨心等；以心勝故，立心淨名。如水清珠能清濁水……又諸染法，各別有相、唯有不信，自相渾濁，復能渾濁餘心、心所。如極穢物，自穢穢他。信正翻彼，故淨為相。」（卷六、頁五四）以上所引，均與安慧釋文相涉。

²⁵此中增上之義，指一種向上力，由對自己的自愛及對法的尊重而生。述記解云：「調於自身生自尊愛增上，於法生貴重增上，二種力故，崇賢重善，羞恥過惡。」（卷六、頁一四四）

²⁶安慧解慚，亦較接近廣五蘊論。彼論云：「云何慚？調自增上及法增上於所作罪，羞恥為性。罪調過失，智者所厭患故。羞恥者，調不作眾罪，防息惡行所依為業。」（大正藏卷三一、頁八五二上）此外，恐亦受顯揚聖教論影響。見述記引文，不贅。

²⁷廣五蘊論云：「云何愧？調他增上（按顯揚譯為「於世增上」）於所作罪羞恥為性。他增上者，調怖畏責罰，及議論等所有罪失，羞恥於他。業如慚說。」（同上）

²⁸「存在和存在資具」，原文 *bhave bhavopakarāṇeṣu* (Loc. Pl.)，舊譯「有、有具」，語意較隱晦。

²⁹以上解無貪等三根，行文亦與廣五蘊論接近。彼論云：「云何無貪？調貪對治，令深厭患無著為性。調於諸有、及有資具染著，為貪。彼之對治，說為無貪。此即於有、及有資具無染著義，遍知生死諸過失故，名為厭患。惡行不起所依為業。云何無瞋？調瞋對治，以慈為性。調於眾生不損害義。業如無貪說。云何無癡？調癡對治，如實正行為性。如實者，略謂四聖諦，廣謂十二緣起，於彼加行，是正知義。業亦如無貪說。」（大正藏卷三一、頁八五二上、中）不過，成唯識論在無癡之後，更有一段討論無癡是否即慧的問題，諸論均無。

³⁰此解仍近廣五蘊論，但亦與成唯識論一致。成唯識論云：「勤謂精進，於善、惡品修、斷事中勇悍為性，對治懈怠，滿善為業。」（卷六、頁五五）但成唯識論又謂「此相差別畧有五種，所謂被甲、加行、無下、無退、無足。」則安慧未言。

³¹「調順狀態」（*karmanṃyatā*），奘譯「堪任性」。然窺基以「離重名、調暢名安」解輕安，則顯據此義。

³²「自利」，原文此字本為 *svakārya*，即自所作。今從字井校訂改為 *svakārtha*，即以自己為（修行的）目的，故譯如上。

³³此中意趣，蓋調輕安既是心所法，何以又有身輕安？安慧於此引經文作答，以為這是身隨心轉，歸結到底還是心的問題。所以藏譯五蘊論釋，則直以

身輕安不是心所，但在心所的主題下附帶說之而已（野澤譯、頁二七三）。不過這一段文字，漢譯廣五蘊論無。但若參看世親早年之著述俱舍論，則已有廢除身輕安的想法（大正藏卷二九、頁一九）。

³⁴ 以上一段解釋輕安，是諸論中較為詳細的。成唯識論和漢譯廣五蘊論都沒有提到身、心輕安的分法。此義宜究之於諸部派論典。

³⁵ 成唯識論和廣五蘊論都指出由無貪乃至精進都是不放逸，並對治放逸。所以成唯識論認為不放逸無體：「調即四法於斷、修事皆能防、修名不放逸。非別有體，無異相故。於防惡事、修善事中，離四功能無別用故。」（卷六、頁五五）。

³⁶ 若依成唯識論及廣五蘊論，捨亦是從精進三根來，此處未言。廣五蘊論云：「云何捨？調依如是無貪、無瞋，乃至精進，獲得心平等性、心正直性、心無功用性。」（大正藏卷三一、頁八五二中）成唯識論云：「云何行捨？精進三根令心平等、正直、無功用住為性，對治掉舉，靜住為業。調即四法令心遠離掉舉等障，靜住名捨。」因此，成唯識論認為捨也是「無別體，如不放逸，離彼四法無相用故；能令寂靜即四法故。」（卷六、頁五六）

³⁷ 「不害」的解釋，安慧從語源上說，此非他論所有。一般是以「於眾生不損惱」一義解，所以成唯識論即據此主張不害其實即是無瞋，所以亦非別有自體。跟着，成唯識論為善心所作結云：「此十一法，三是假有，調不放逸、捨、及不害，義如前說。餘八實有，相用別故。」（卷六、頁五六）此外，成唯識論亦有一段討論善心所的俱生問題，安慧均從畧。

³⁸ 此依原文連接詞‘ca’譯。

³⁹ 此此兩句奘譯作「煩惱調貪瞋，癡慢疑惡見」，把「癡」移為下句，又將「惡見」置於最末（「惡」字增譯，原文無），今悉依原文改列（參看次行語體文譯）。

⁴⁰ 以上釋貪，大體上與成唯識論的「云何為貪？於有、有具染著為性，能障無貪，生苦為業；調由愛力，取蘊生故」（卷六、頁五七）一致。但亦與廣五蘊論相近。茲不○引。

⁴¹ 「威儀路」，指行、住、坐、卧等日常生活的動作表現皆須守種種法。這種合法的表現就是「威儀」。

⁴²成唯識論釋瞋，強調「於苦、苦具憎恚為性」，但安慧則強調是對眾生的憎惱，廣五蘊論亦然（大正藏卷三一、頁八五二中）。

⁴³「癡」即無明。安慧此釋頗為詳盡。成唯識論僅云：「云何為癡？於理事迷闇為性，能障無癡，一切雜染所依為業。謂由無明起疑、邪見、貪等煩惱、隨煩惱業，能招後生雜染法故。」（卷六、頁五七）

⁴⁴對「慢」的解釋，成唯識論亦較簡潔：「云何為慢？恃己、於他高舉為性，能障不慢，生苦為業。謂若有慢，於德、有德，心不謙下，由此生死輪轉無窮，受諸苦故。」（同上）

⁴⁵以上七慢，廣五蘊論亦有解釋：「慢有七種，謂慢、過慢、過過慢、我慢、增上慢、卑慢、邪慢。云何慢？謂於劣計己勝；或於等計己等，如是心高舉為性。云何過慢？謂於等計己勝，或於勝計己等，如是心高舉為性。云何過過慢？謂於勝計己勝，如是心高舉為性。云何我慢？謂於五取蘊，隨計為我，或為我所，如是心高舉為性。云何增上慢？謂未得增上殊勝所證之法，謂我已得，如是心高舉為性。……云何卑慢？謂於多分殊勝，計己少分下劣，如是心高舉為性。云何邪慢？謂實無德，計己有德，如是心高舉為性。」（大正藏卷三一、頁八五二中、下）述記亦說七慢、九慢，其前者說法與此亦大體相同。（卷六、頁一七三）

⁴⁶此中所謂由某一邪見而損減因、或果，據律天解，因指布施等善、惡行，果即是異熟果（野澤譯、頁二九〇）

⁴⁷以上釋「見」。由於「見」通善惡、正邪，所以玄奘特增一「惡」字來標顯和限制它。成唯識論云：「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，謂於五取蘊執我、我所，一切見趣所依為業……二、邊執見，謂即於彼隨執斷、常，障處中行、出離為業……三、邪見，謂謗因果、作用、實事，及非四見、諸餘邪執，如增上緣，名義徧故……四、見取，謂於諸見及所依蘊，執為最勝，能得清淨，一切鬥爭所依為業；五、戒禁取，謂於隨順諸見戒禁及所依蘊，執為最勝，能得清淨，無利勤苦所依為業。」（卷六、頁五八至五九）內容似較安慧完整。

⁴⁸成唯識論先解「疑」云：「云何為疑？於諸諦理猶豫為性，能障不疑善品為業；謂猶豫者善不生故。」然後評別家義云：「有義；此疑以慧為體，

猶豫簡擇說為疑故。毘助末底是欸義故；末底、般若，義無異故。」（卷六、頁五八）今按：此似批評安慧。蓋安慧雖亦認為疑與般若（*prajña*）不同，但解猶豫云：「種種慧〔起〕，便是猶豫」（*vividhā matirvimatiḥ*），此中「猶豫」一詞，便是成唯識論所說的「毘助末底」（*vimatiḥ*），「末底」（*matiḥ*）的意思便是慧。所以述記解云：「於慧上加毘字助之，毘（*vi-*）是種種義，即指種種慧也……故知疑體即慧。」（卷六、頁一七四）但是，成唯識論認為：不能以名辭的構造關係來代表體性關係，正如 *jñāna*（智）和 *vijñāna*（識）一樣，語根和語幹都相同，但增一字頭 *vi-* 意義即全變。此即：「毘助若南（*jñāna*），智應為識，界（語根）由助力，義便轉變，是故此疑非慧為體。」（同上）其次，以上六煩惱，成唯識論在逐一疏解之後，即綜合討論到俱起和與識、受、界繫等相應問題，安慧釋文無。

⁴⁹由第十二頌起，偈體譯文即無法與原文逐句對等，一來是因為文字調動，例如「隨煩惱」之總名原文置於最末，即在第十四頌尋、伺之後，今順應上文習慣，移譯於前；二來這裡多是心所名，原有文些音節頗長，譯成中文後僅得一兩字，於是無法在長度上對應。現在的補救辦法，是在譯文中增加連接詞（奘譯亦然）。經如此調動、增譯的結果，原文第十三頌中尚有放逸、失念兩心所名須移在第十四頌中譯出。

⁵⁰最後兩句奘譯為：「不定調悔、眠、尋、伺。二各二」，意思本來與此同，但却確立了不定心所的名稱。原文「隨煩惱」一名在尋、伺之後，所以即統括了以上的二十四法。但跟着說「二二各二種」，目的即在補充說明最後的兩對心所在性質上可有二種，這就有不定的意義，所以玄奘翻譯時，便逕以不定心所一名來代替。不過，若根據其他資料綜合來看，則不定心所一名亦不一定是玄奘據內容所加，亦可能是佛教傳統的分類。因為部派佛教中，已有不定心所，如俱舍論即以為有八法。世親另外兩本著述：五蘊論和百法明門論亦同樣有不定心所。所以三十頌中雖未明列，可能是受字數限制的結果，亦可能是隨順瑜伽師地論的講法（瑜伽以此四為隨煩惱），不一定不立；只是影響所及，安慧亦未明言而已。（但廣五蘊論則明言有之）。

⁵¹成唯識論云：「云何為忿？依對現前不饒益境憤發為性，能障不忿，執仗為業；謂懷忿者多發暴惡身表業故。此即瞋恚一分為體，離瞋無別忿相用故。」（卷六、頁六一）大體一致。

⁵²成唯識論云：「云何為恨？由忿為先，懷惡不捨、結怨為性。能障不恨、熱惱為業；謂結恨者不能含忍，恆熱惱故。此亦瞋恚一分為體，離瞋無別恨相用故。」（同上）亦大體一致。

⁵³以上解「覆」，在行文上較接近廣五蘊論：「云何覆？謂於過失隱藏為性；謂藏隱罪故，他正教誨時，不能發露，是癡之分。能與追悔，不安隱住所依為業。」（大正藏卷三一、頁八五三中）不過，成唯識論認為此覆雖有人主張是癡一分，但究實而言，應該是「貪、癡一分攝，亦恐失利、譽，覆自罪故。」（卷六、頁六一）

⁵⁴即指 *dāśita* 與其原義 *dāśi* 一致。又，此數字，皆從表示齧食意義的語根 *√āś* 變來。

⁵⁵此據藏本譯。梵文原作 *bhidyate*（區別），句意即成：非在實體上有別。今易為 *vidyate*（存在）。

⁵⁶成唯識論釋惱云：「云何為惱？忿恨為先，追觸暴熱很（狠）戾為性，能障不惱，蛆螫為業；謂追往惡觸現違緣，心便很戾多發囂暴，凶鄙麤言蛆螫他故。此亦瞋恚一分為體，離瞋無別惱相用故。」（卷六、頁六一）此雖未從語源上釋，但內容一致。

⁵⁷廣五蘊論云：「云何嫉？謂於他盛事，心妬為性；為名利故，於他盛事不堪忍耐，妬忌心生，自住憂苦所依為業。」（大正藏卷三一、頁八五三中）亦畧近本文。

⁵⁸廣五蘊論云：「云何慳？謂施相違，心吝為性；謂於財等生吝惜故，不能惠施，如是為慳。心遍執著利養眾具，是貪之分，與無厭足所依為業。無厭足者，由慳吝故，非所用物，猶恒積聚。」（同上）內容亦幾一致。

⁵⁹「邪命」（*ajīva*），指不正當的生活。據藏譯五蘊論釋，則強調邪命在此處的用法是指：「由身語之詐偽而得來卧具等〔物質〕生活，不從精進而得者生活。」（參看野澤譯、頁三〇〇）

⁶⁰成唯識論云：「云何為誑？為獲利、譽，矯現有德，詭詐為性，能障不誑，邪命為業；謂矯誑者心懷異謀，多現不實邪命事故。此即貪、癡一分為體，離二無別誑相用故。」內容亦畧近。

⁶¹據律天疏，所謂「展轉遷移」（*anyenānyat pratisaran*），即「有所問時以別事答」；「散蔓」（*vikṣipati*），即變更話題；「含混」（*aparispṛuṭa*，亦譯「不明瞭」），即語焉不詳之意。（參看野澤譯、頁三〇一）

⁶²廣五蘊論云：「云何諂？謂矯設方便，隱已過惡，心曲為性。謂於名利有所計著，是貪、癡分，障正教誨為業。復由有罪，不自如實發露歸懺，不任教授。」（大正藏卷三一、頁八五三中、下）大旨亦同，唯文字較簡。

⁶³「成功」，原 *pariyāta*，其結構形式為表示「施與」意義之語根 $\sqrt{dā}$ 的過去被動分詞與字頭 *pari*・*ā*-合成。字井即據此譯為「被取去」，野澤則譯為「被執持」，似皆不達原意。今據佛蘭克林・愛瑞頓（Franklin Edgerton）的佛教混用梵語辭典（*Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*），謂此字有 *masters, overcomes* 之意，故譯如上。

⁶⁴成唯識論將「憍」置「害」之後，次序畧異。其釋「憍」云：「云何為憍？於自盛事深生染著，醉傲為性，能障不憍，染依為業；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。」（卷六、頁六一）今勘安慧釋文，則未指出憍以貪一分假立；廣五蘊論則有說明。

⁶⁵安慧對「害」的解釋，與「忿」幾一致。忿強調內心的憤怒，害是發出傷害行為的心理根據，二者似有先後。廣五蘊論云：「云何害？謂於眾生損惱為性，是瞋之分。損惱者，謂加鞭、杖等。即此所依為業。」（大正藏卷三一、頁八五三下）語較簡潔。

⁶⁶「給予」（*dana*）一詞，原文脫落，今據藏本及參考下文釋「惛沉」一段之文字補。

⁶⁷「無慚」、「無愧」，成唯識論說前者是「不顧自法」，後者是「不顧世間」，最後都是「生長惡行」，與安慧釋文旨亦同。其次，問及此二是一特殊對象境抑是一普遍境的問題，成唯識論以為此二「是二通相」（即普遍境），因為不論「隨緣何境」都是會有這種心態的（卷六、頁六二）。俱舍論以此二為「二大不善地法」，恐怕亦是這一理由。今安慧亦以為此二不過是在貪、瞋、癡的活動上假立而已。

⁶⁸此句亦可以譯為：「不活動的抽象名詞就是重鈍。」蓋‘bhāva’一詞，除表狀態、關係之意外，從語言觀點看，就是抽象名詞。不過從行文看，則顯非此義。

⁶⁹成唯識論以惛沉在掉舉之後，同時其釋惛沉亦與安慧異：「云何惛沉？令心於境無堪任為性，能障輕安、毘鉢舍那為業。」（卷六、頁六二）此即強調對禪定進行的妨礙，安慧未言。但下文又云：「惛沉別相謂即瞢重，令俱生法無堪任故。」述記解云：「瞢謂○瞢，即是惛義；重謂沉重，即是沈義。」（卷六、頁二二〇）雖是拆字法，但與安慧釋同，推想此為惛沉之原義。

⁷⁰成唯識論亦云：「云何掉舉？令心於境不寂靜為性，能障行捨、奢摩他為業。」（卷六、頁六二）與安慧釋同。

⁷¹上文釋「信」的活動有三種行相，此處即與之對照着說。讀者請覆按上文。

⁷²成唯識論云：「云何不信？於實、德、能，不忍樂欲，心穢為性；能障淨信、愜依為業。謂不信者多懈怠故。」（同上）內容較簡。

⁷³成唯識論認為，「懈怠」固然是「於善、惡品修、斷事中懶墮為性，能障精進」，但還有「增染為業」，因為「於諸染事而策勤者亦名懈怠、退善法故」（同上）。就文字看，此點安慧似未言。但若對照上文安慧釋精進處，則「增染」正是懈怠的作用。

⁷⁴此解與廣五蘊論一致。彼論云：「云何放逸？謂依貪、瞋、癡、懈怠故，於諸煩惱心不防護，於諸善品不能修習為性，不善增長，善法退失所依為業。」（大正藏卷三一、頁八五三下）

⁷⁵成唯識論與漢譯廣五蘊論均有明確指出：失念是於所緣「不能明記為性」，安慧於此雖未提及，但據藏譯五蘊論釋，則以為「有染污之念」，即對善蒙昧；又上文釋念心所時，已說明念是「心的明記性」，所以亦可以一致。其次，成唯識論對失念的存在體性提出討論，舉三說：一、念一分說，二、癡一分說，三、念、癡俱各一分說。今按：安慧似是第一家義。

⁷⁶散亂的性質，諸論都說它是「令心流蕩」（成唯識論）或「令心、心法流散」（廣五蘊論），但在業用上，成唯識論則說是「能障正定、惡慧所依」，而非「能障離欲」（廣五蘊論）。其次，對於散亂的存在分位，成唯識

論亦舉三家解釋：一、癡一分說，二、貪、瞋、癡俱各一分說，三、別有體說。今安慧顯屬第二家義。

⁷⁷安慧此解同廣五蘊論。彼論云：「云何不正知？謂於煩惱相應慧，能起不正身、語、意行為性，違犯律行所依為業。謂於去、來等不正觀察故。而不能知應作、不應作，致犯律儀。」（大正藏卷三一、頁八五四）其次，成唯識論對於不正知的存在分位，亦有三師說：一、慧一分說，二、癡一分說，三、俱一分說。安慧顯屬第一師義。又：若依成唯識論，隨煩惱之解釋至不正知止，共為二十。其中又分三類：一、小隨煩惱，由忿至害，共十心所；二、中隨煩惱，包括無慚、無愧兩個；三、大隨煩惱，即掉舉以下八心所。但安慧無此劃分。

⁷⁸成唯識論云：「悔謂惡作，惡所作業，追悔為性，障止為業。」（卷七、頁六五）此即安慧之義。但其下文又云：「此即於果假立因名，先惡所作業，後方追悔故。」（同上）此則安慧未言。

⁷⁹成唯識論云：「眠謂睡眠，令身不自在，昧畧為性，障觀為業。謂睡眠位身不自在，心極闇劣，一門轉故。」（卷七、頁六五）內容亦大畧相同。下文討論悔、眠的存在分位，總列四說：一、均以癡為體；二、應分染善兩類說，前者以癡為體，後者以無癡為體；三、惡作以思、慧兩心所為體，睡眠以思、想兩心所為體；四、各別有體。安慧蓋屬第一家義（據藏譯五蘊論釋，惡作屬癡一分。見野澤譯、頁三一四）

⁸⁰安慧釋尋、伺，較成唯識論及廣五蘊論詳盡。成唯識論云：「尋謂尋求，令心忽遽於意言境麤轉為性；伺謂伺察，令心忽遽於意言境細轉為性。此二俱以安不安住身心分位所依為業。並用思、慧一分为體，於意言境不深推度及深推度義類別故；若離思、慧，尋、伺二種體類差別不可得故。」（卷七、頁六五）廣五蘊論在行文上更接近本譯。此處不欲多所重複，從畧。

⁸¹成唯識論解「二各二」（dvaye dvidhā）時，舉三釋，其第三釋據述記說，即是安慧義，今勘果然。述記解云：「初一『二』者，顯二種『二』：一、悔、眠二；二、尋、伺二。何以知者？梵言特縛炎（按即 dvayam）、特縛曳（按即 dvaye）別。其特縛炎但名為二，即一名身中目一種二。泛言二也，即是一種二。今梵本言特縛曳者，即二名身中目二種二義故。今一種二言，顯二種二，與前特縛炎別。不爾，有何別因一種二言目二種二？聲嚶別

故。」（卷七、頁八）今按 dvaye 是梵文「二」字（dvaya，中性名詞）的雙數主格（Nom. Du.），所以「二名身中目二種二義」；若一種二，便是 dvayam（Nom. Sg.）。這種文法觀念，中文極難譯出，所以述記費如許唇舌，仍然解不清楚。今譯為「二二」或「兩對」，便較明白，即共有四法。然後，再在這兩組法中，又各有二種，成唯識論所謂「各有二，調染、不染、非如善、染各唯一故。」（卷七、頁六五）這一解釋，與安慧義完全相同。所以，從這些地方看來，安慧自己雖未另闢不定心所之名，可能只是因為別的原因，或只是順頌文的意思解，並非有意遺漏或不贊成的（參看註 50）。

三 三種轉化小結

此中、色、聲等六種〔境〕的收攝，隨其所應而與遍行，別境，善、煩惱、隨煩惱〔等〕一切心所相應。如是有三受，即復與樂、苦、及不苦不樂三種受相應，因為在喜、憂、捨位色等〔境〕中，此〔受〕生起故。復次，〔這六種收攝，又〕有善、不善、無記。

然而，阿賴耶識則唯與五遍行相應而不與其他〔相應〕，又唯捨受，及無覆無記。染污意則與五遍行及我癡等四煩惱〔相應〕，亦唯捨受，及有覆無記¹。

註：

¹自釋文之結構言，此段結語包括三種轉化，應獨立在第四品外。以內容簡畧，不過為牒述前文，故附於此，不再別開一品。

第五品 諸識起現

一 五識起現

一．一

現擬考慮下列〔問題〕：〔假設〕眼等五識的所緣緣同時現前，是否自阿賴耶識中亦只有一〔識〕生起，而非二〔識〕、亦非多〔識生起〕？正如有一類人¹認為：非二〔識〕、亦非多〔識〕同時〔生起〕，因為等無間緣無故，唯有一識生；復次，在一識中亦不能取多等無間緣故。或〔有人認為〕不定：若只有一緣現前，便只有一〔識〕生，如是若有二或多緣現前，便有〔二或多識〕生。故說：

依於根本識²，五識隨緣現：或俱、或不俱，如濤波依水。（第十五頌）

（五識在根本識中隨緣而起：或同時或不同時，就像水上的波濤〔的生起情形〕一樣。）

「五」者，指與彼隨行意識相伴的眼等五識。由於阿賴耶識是眼等五識種子的所依，〔五識種子〕由此而起故；復次，在諸趣中取生³故，所以稱為「根本識」⁴。「隨緣現」者當各個不同的緣現前，即分別有不同的〔識〕決定現起。〔現起，〕即是得自體〔的意思〕。「或俱或不俱」者，指同時或次第〔生〕。「如濤波依水」者，是對諸轉識從阿賴耶識中同時或不同時生起的譬喻。如〔經〕云：

「廣慧，譬如大水流動時，若有〔能使〕一波生起之緣現前，唯一波生；若有〔能使〕二、或三、或多波生起之緣現前，〔便有二波〕乃至多波生。然而，此水之流動奔流不斷，而不知有盡。如是，廣慧，如彼大水，阿賴耶識即是依止、即是住處；若有〔能使〕一眼識生起之緣現前，唯一眼識生；若有〔能使〕二、或三、或五識生起之緣現前，即於一時乃至有五〔識〕生。」於此有偈云：

阿陀那識甚深細，一切種子如暴流；

我於愚夫不開演，莫使分別⁵執為我⁶。

一・二

另一方面，〔若說〕等無間緣如識的所緣緣那樣各別決定，則不能認許，因為一切識生時，一切識均可以為其等無間緣。因此，所緣緣現前時，即使是由一等無間緣〔引導〕有二或多識生起亦不相違⁷。

復次，等無間緣雖無各別決定、「但若主張」在五〔識的〕所緣緣現前時，仍唯一〔識〕生，而非五〔識生〕，此說是否有理由⁸？因此，當所緣真有時，應許五〔識〕亦生⁹。

註：

¹ 據律天註，此指經量部等師，認為不能同時生兩個以上的識，因為等無間緣只能引一識故。（參看野澤譯、頁三二三）

² 此句玄奘譯為「依止根本識」，這是據釋文意義譯，即以阿賴耶識為依（*awraya*）。但原文為於格形式：*mūlavijñāne*（*Loc. Sg.*），故譯作「依於」較合。

³ 「取生」，原文 *janmopādāna*，即在六趣之中執持其生，（亦名受生 *upapatti*）由此以形成其下期生命之活動。「取」（*upādāna*）即是執持的意思。

⁴ 成唯識論認為根本識不宜通過阿賴耶識的觀念解，故只說：「根本識者阿陀那識，染淨諸識生根本故。」（卷七、頁六七）述記解云：「言阿賴耶者，位便局故。」（卷七、頁三一）這就是說，阿賴耶識之名，偏重染法根本，所以不若阿陀那識可以兼攬淨法。此與安慧釋立場異。安慧只是順上文阿賴耶識一觀念解。其次，根本識的得名，成唯識論說是：「謂前六轉識以根本識為共親依」（同上），安慧亦云：「阿賴耶識是眼等五識種子的所依」，則二說共通。不過成唯識論更解何以此中不包括第七識之故，此則非安慧所有。蓋安慧時代第七識是否獨立為一識以言其存在，尚有問題（參看上文第三品第一節註2）。

⁵ 「莫使分別」，奘譯「恐彼分別」。今按此語原文為 *mohaiva*，可能是由 *mā · ūha · eva* 三字組成，故改譯如上。（宇井易原文為 *māhaiva*，亦費解，不從。）

⁶以上一段經文，蓋引自解深密經之心意識相品，唯畧有刪節。茲附玄奘譯文比對如下：

「廣慧，譬如大暴水流，若有一浪生緣現前，唯一浪轉；若二、若多浪生緣現前，有多浪轉。然此暴水自類恆流，無斷無盡……如是，廣慧，由似暴流，阿陀那識為依止、為建立故。若於爾時有一眼識生緣現前，即於此時一眼識轉；若於爾時乃至有五識身生緣現前，即於此時五識身轉……爾時世尊欲重宣此義而說頌言：阿陀那識甚深細，一切種子如暴流；我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。」（大正藏卷一六、頁六九二）

⁷據律天疏，前段引解深密經是教證，此段是理證。按成唯識論在釋諸識起現之後，亦有一段藉外人難及由一等無間緣而引多識生起的問題。原文如下：「（問）一身唯一等無間緣，如何俱時有多識轉？（答）既許此一引多心所，寧不許此能引多心？又誰定言此緣唯一？說多識俱者，許此緣多故。」（卷七、頁七〇）此即與安慧釋不同。

⁸這是從反面論證五識可以俱生，以與前段照應。成唯識論亦有相類似的返難：「又欲一時取多境者，多境現前寧不頓取？諸根、境等和合力齊，識前後生不應理故。」（同上）

⁹以上言五識起現，安慧的重點，始終在五識是否可以俱生的問題；若據成唯識論，則先着重對「隨緣」一義的了解，然後方及於俱生的問題（即註7、8所引），恰為安慧所畧。茲引如下：「五識者，謂前五轉識種類相似，故總說之。隨緣現言，顯非常起。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。由此或俱或不俱起，外緣合者有頓、漸故。如水濤波，隨緣多少。」（卷七、頁六七）因此，述記即承此意，進一步分解各識生起時所須的緣的數目。例如說肉眼具九緣：空、明、根、境、作意、根本依（第八識）、染淨依（第七識）、分別依（第六識）、因緣依（種子）等（參看卷七、頁三二）。

二 意識起現

二．一

現應說次項〔問題〕：即意識是否與眼等識俱起？或不與〔眼等識俱起〕？或全無〔眼等識而起〕？故說：

意識常現起，除却無想果¹、二定、無心之睡眠與悶絕。（第十六頌）

（意識是恒常生起的，只有無想果、和〔無想、滅盡〕兩種定，還有無心狀態的睡眠與悶絕〔等五種情形〕例外。）

「常」者，即一切時；〔不論其〕與眼等識俱或不俱的意思。〔今〕在此通則中取例外，故說：「除却無想果、二定、無心之睡眠與悶絕。」

此中，「無想果」者，即生於無想有情天中〔的眾生〕，〔在此位中，〕其心、心所法〔的活動〕已經息滅²。

「二定」者，指無想定和滅盡定。此中無想定者，指已離第三禪貪、而尚未離上〔地〕貪〔的修行者〕，由以出離想³為先的作意〔的活動〕，使意識及其相應心所息滅，這就稱為無想定。而滅，即是由此〔修習活動〕而滅〔的意思〕。復次，這〔滅〕也就是相應於意識的現行的滅。〔它〕是所依⁴的特殊分位。復次，此定由心的無間〔延續〕而使餘心的生起相違，由此而得所依，故說為定。〔至於〕滅盡定者，指已離無所有處貪〔的修行者〕，由以寂住想⁵為先的作意〔的活動〕，使一起相應的意識和染污意滅。和無想定一樣，這也是在所依的特殊分位上施設⁶。

「無心之睡眠」者，由於所依〔之身體〕為熟睡所累，在這段期間內意識不起，所以稱為無心。「無心之悶絕」者，因突然的打擊，或因風、熱、痰失調⁷，身體不均衡，於是有違意識的生起，即於此施設為無心之悶絕⁸。

除此五位，此外的一切階位應知均有意識生起。

二．二

如上所述，在無想果等〔情形〕中，意識已滅，何以離開此〔等情形〕時，〔意識〕又再生起？因為彼〔修行者〕無有死故⁹，所以它再從阿賴耶識生。為什麼呢？因為這〔阿賴耶識〕擁有一切種子故。

註：

¹此句玄奘譯為「除生無想天」，與原文畧有距離。原文只是說除却無想果〔的狀態〕（*āsaṃjñikādṛte*），而不是生於無想天（*asaṃjñīsattva-deva*，無想有情天）。但若從意義上說，則亦可以說是相通。因為修行者若得生於無想天，是他修行無想定而引致的果報。

²據述記，無想天的生往，是因為有「諸外道以想為生死之因，今偏厭之……想滅為首。」（卷七、頁三五）這即是說，無想天的境界，是從修習一種以去除「想」為目的的禪定（無想定）而達到的。據說，當時有外道相信這即是最高的悟境，但從佛教看來，不過是第四禪中的廣果天而已。所以成唯識論描述這種境界云：「修彼定，厭麤想力生彼天中，違不恆行心及心所，想滅為首，名無想天。」（卷七、頁六八）所謂「麤想」，即前六識想（言下之意，即尚有七、八細想在）；「不恆行心」，即前六識心。所以述記解，即明白指出：「顯六轉識滅全不行，非如七、八，無不行故。」（同上）

³「出離想」（*niḥsaraṇasaṃjñā*），即厭離想，希望自「想」中出離。述記釋云：「修唯厭背想作意，於所生起種種想中厭背而住；唯謂無想寂靜微妙於無想中持心而住。如是漸次離諸所緣，心便寂滅。」（卷七、頁四一）

⁴「所依」（*āśraya*），此處蓋指生命的所依、有情的所依而言；亦即生命在修行實踐中的一種特殊情態。但「所依」一詞，有時亦指身體，或生命的存在體。終極而言，則指阿賴耶識。

⁵「寂住想」（*śāntaviharasaṃjñā*），成唯識論譯作「止息想」，即希望通過「想」能徹底止息作意的活動，而入於一「無心寂靜」的禪定境界（述記卷七、頁四四）。據說，由修此定，可生於無色界中最高的有頂天。

⁶無想定和滅盡定依安慧的解釋都是止滅意識活動，但無想定並不包括滅染污意（參看上文第三品第三節）。對此，成唯識論的解釋亦同。成唯識論云：「滅盡定者，謂有無學或有學聖，已伏或離無所有貪，上貪不定，由止息想作意為先，令不恆行、恆行染污心、心所滅，立滅盡名。」（卷七、頁六九）此中「恆行染污心」，即染污意。

⁷「風、熱、痰」（*vāta-pitta-śleṣma*），這可能是當時一般印度人的講法，認為身體內有三種重要的液質，彼此互相調和。這就是風（精力、氣息）、熱（胆汁）、痰（黏液）。見金七十論（大正藏卷五四、頁一二四）

五)。但成唯識論及述記均未言此義，在行文中反有導人誤以為此三者是外緣之義。如述記引大論第一云：「由風、熱、痰等他咒術、神力所引，瀉過量出血故。」（卷七、頁五五）

⁸成唯識論解睡眠與悶絕云：「疲極等緣所引，身位違前六識故，名極重睡眠……風熱等緣所引，身位亦違六識故，名極重悶絕。」（卷七、頁六九）

⁹成唯識論設問云：「正死生時亦無意識，何故但說五位不行？」答：「應說死生即悶絕攝，彼是最極悶絕位故。」（卷七、頁七〇）

第二分 唯表別論

第六品 一切唯表別

一切唯表別的證成

一 • 一

〔在第一頌中〕所提出的於識轉化上施設我、法、又〔說〕這〔種轉化〕有三種，〔到第十六頌為止〕三種都已經詳細說明。現在，為了證成我、法施設的起現¹唯是識的轉化，而不是在識轉化外別有諸我或諸法的這種主張，故說：

識轉化分別²。彼皆所分別。由此³彼皆無，故一切唯表⁴。（第十七頌）

（這⁵識的轉化就是分別。那些〔我、法〕都是所分別。因此，它們〔其實〕是沒有的，這一切都不過是一種表別狀態的存在⁶。）

在此〔論〕中前述的三種轉化，即是這裡〔所說〕的「分別」。〔換言之，能〕增益境相⁷的三界心、心所，就被稱為分別。如〔論〕云：

虛妄分別，即三界心，心所⁸。

依是，阿賴耶識、染污意、轉識，連同〔它們的〕相應〔心所〕，均以分別為自性〔，由此〕三種分別，於是一切所分別的器、我、蘊、處、界、色、聲等物事，都不是實有。

這種識的轉化，就稱為分別：因為所緣不是實有的緣故⁹。

一 • 二

復次，彼所緣不是實有，此事如何得知？其實，一法〔能夠成為所緣，〕祇有在它的能作因已經具足，並在無相違〔因〕的情形下，它纔生起，而非〔因為有〕別的〔原因〕¹⁰。但另一方面，對於〔那些〕幻像、乾闥婆城¹¹、夢、翳眼〔之影〕等不真實的所緣、識亦生起。所以，若說識須與〔真實的〕所緣結合而生，如是，實有的幻等境無故，識應不起。由此，〔我們認為，〕識是從前〔一剎那〕已滅的同類識生，而不是從外境〔生〕¹²；因為彼〔外境〕不存在時，〔識〕仍起現故。復次，即使境不異，但諸知覺者〔對之〕仍然有彼此相違的知覺，因此〔若主張知

覺是從外境生，則〕於一物中有多個彼此相違的自體不合理。所以，分別的所緣由於以增益為其自性，應知不是實有¹³。

一 • 三

以上，〔對於所緣的〕增益邊（邊）已先予以破斥；〔現在〕欲破除損減邊，故說：「故一切唯表」。〔此中，〕「故」者，是由此〔之意〕；即由此一以轉化為自性的分別而有所分別。所以這〔些所分別的法〕是沒有的，因為〔外〕境無故，即一切唯表。「一切」，指三界內之法及無為法。「唯」字是為簡別在此以上（以外）的境。「-ka」字則是為了補足〔頌文中第四句的〕字數¹⁴。

註：

¹「起現」，原文作 *prajñāpyate*，乃施設之義，今勘藏本及據第一頌「我法施設相，許有種種現」之義，改為 *pravartate*（起現）。

²此句玄奘譯為「是諸識轉變」，「分別」兩字則移下句。今按原文 *vijñānapariṇāmo'yaṁ vikalpo*，皆作主格，此即說明「分別」（*vikalpo*）一詞作「識轉化」一詞的補語，故應譯作：「識轉化者即是分別。」（參看次行語體文譯）

³「由此」，指上句「彼皆所分別」（參看下文一·三段解），成唯識論引護法義解作「由此正理」（述記、卷七、頁六五），意思即有不同。

⁴合以上三句，方為一完整句。此中前後兩「彼」字，依原文兩個關係代名詞（*yad.....tan.....*）譯，所以所論調的對象是同一的（參考次行語體文譯）。玄奘的譯法，由於把前句的「分別」兩字移下，於是影響了後人的詮解，見註 8。

⁵此字依原文 *ayaṁ* 譯；即奘譯「是」字。

⁶「存在」兩字，據原文「唯表」一詞之語尾 *-ka* 譯。按「唯表」，即 *vijñaptimātra*，在第四句中由於尚差一音節方足字數，故世親補入 *-ka* 字成為 *vijñaptimātrakam*。由於 *-ka* 有表示所屬的意思，因此亦可以譯為「東西」或「者」。不過若自義理上看，則不必拘泥，以陷於語言之網。

⁷「增益境相」（*adhyāropitārthākārāḥ*），「增益」（*adhyāropita*）的原意是在上面增大，由 *adhyā-* 和表示「生長」、「增大」意義的語根 $\sqrt{\text{ruh}}$ 的使役狀態合成，因此可引申為「虛假」、「虛構」的意思。「增益境相」，即說明了這一所緣境是虛假地思構出來的，並非為客觀獨立的存在。

⁸此蓋引自辯中邊論。原文云：「虛妄分別差別相者，即是欲界、色界、無色界諸心、心所。」（大正藏卷三一、頁四六五上）

⁹以上解「分別」，安慧主要是通過識轉化的觀念解。本來，在用法上，這兩個概念應有區分。依上文註解，分別是主體對客體進行收攝的活動，這種收攝的結果，最後即虛構出客體的形相來以成執，所以它的意義主要是從認識關係上說；但轉化則是說明客體的存有，都是從識轉化出，所以在這裏所表達的是存有關係。由於識兼具這兩方面的意義（參看上文第二品第二節註 3-5），所以安慧從一最廣的角度說識轉化就是分別：識為它自己的分別活動提供對象。不過問題是：分別活動是向外收攝的，所以在這一作用下，純從這一方面想，識的轉化層便會分裂為二：一是能知心識的存在，二是所知對象的存在；這也就是成唯識論見、相二分的由來。所以成唯識論解此頌文云：「是諸識者，謂所說三能變識及彼心所，皆能變似見、相二分，立轉變名。所變見分，說名分別，能取相故；所變相分，名所分別，見所取故。由此正理，彼實我、法離識所變皆定非有；離能、所取無別物故；非有實物離二相故。」（卷七、頁七〇至七一）這樣的解釋，便與安慧有距離而與護法解識變的觀念較近（參看成唯識論卷一、頁一，又本書第一品第一節註 11）。依安慧意，是不必通過能、所的二分來說明我、法不落這兩範疇下，而祇須緊隨頌文（自然，這裏涉及對頌文的了解問題，玄奘的翻譯亦可能是受護法影響。此問題甚複雜，今暫置之不論），把經驗上的一切法都列為識的分別作用下的存在（即所分別），而最後歸之於識所提供（識轉化），所以我、法不是實有。比較起來，安慧這一解釋較為簡樸，且亦可能較接近唯識的原義。護法則發揮了他的分析能力，使問題步法緊嚴，但亦可能趨於質實複雜。此外，很奇怪的是，成唯識論中引有一段據說是難陀的見解，但却與安慧說幾乎是完全一致的，如下：「或轉變者謂諸內識轉似我、法外境相現。此能轉變即名分別，虛妄分別為自性故，謂即三界心及心所。此所執境名所分別，即所妄執實我、法性。由此分別變似外境假我、法相，彼所分別實我、法性決定皆無。」（卷七、頁七一）此外，述記亦引述一段資料謂是安慧說，但却全採後期唯識家的名詞，與今釋文不合。茲亦引錄如下：「安慧解云：何名轉變？謂是三識自體皆能變似見、相二分。識自體分名為轉變。轉變者變現義，即識自體現似二相，實非二相，其實二相即所執故。即徧計所執，似依他有，理實無也。或轉變者是變異義，謂一識體變異為見相二分用起也。」（卷七、頁六四）

這也許是因為窺基認定了安慧是一分家義，所以纔有這樣的傳言吧（參看第一品第一節註 11）。

¹⁰ 此中意趣，蓋在說明一法的生起，皆受其前時心識活動牽引，而與外境無關，所以下文說這是由其同類識生。其次，這也說明了一法的生起，均各有其特殊條件，所以法與法之間不會相混，亦不會錯亂。這是安慧解釋「識轉化」的重要觀念，由此可見其立場是更接近於主觀觀念論，而與成唯識論承認有「疏所緣」不同。此意詳論之且俟異日。

¹¹ 「乾闥婆城」，原文 *gandharvanagara*，據說乾闥婆神（天龍八部之一，以香為食，又名尋香；一說乃司雅樂之神，此蓋與吠陀之頌讚有關），能於空中幻化城市，經典中遂多取為假有、不實在事物的譬喻。

¹² 此義宜參看第一品一・三段及註 10。

¹³ 以上一段破所緣以歸唯表，在意義上相當於成唯識論後文所解答的唯識九難，不過在內容上不同。唯識九難可能是由護法組織，大部分均取自唯識二十論；也許是因為這一點，所以安慧纔不擬重複吧。

¹⁴ 此句意思見註 6。又，以上一段自唯表立場說雙離增、減二執，以履中道，與成唯識論的一段結文相同，但如依述記解，則有異。成唯識論云：「是故一切皆唯有識，虛妄分別有極成故。唯既不遮、不離識法，故真空等亦是有性。由斯遠離增減二邊，唯識義成，契會中道。」（卷七、頁七一）述記解云：「無心外法故，除增益邊；有虛妄心等故，離損減邊。」（卷七、頁六七）這就把成唯識論句中的「識」字理解為心識，而不是表別境了。

二 各種分別的生起

若一切〔存在〕都祇是唯表別的狀態，無外在的作者和作具¹，則〔識的〕各種分別如何在不受〔外力〕支配。〔及〕在無作具的情形下，自根本識中起現？故說：

識有一切種²。以相互力故，如是如是轉³，彼彼分別生。（第十八頌）

（〔阿賴耶〕識其實是一擁有一切種子的存在。由於〔它和各轉識〕彼此的相互影響力，於是〔識的〕轉化就如此如此地進行，因此有各種各樣的分別生起。）

此中,「有一切種」者,即有能生一切法的功能隨伴,故名。「識」,指阿賴耶識。然而,〔因為〕亦有無一切種子的識存在⁴,所以須說明為「有一切種」⁵。〔復次。〕離識外亦有人妄執「勝性」第〔一類的存在〕有一切種子⁶,〔為簡除之,〕故說為「識」。或復次,於一語中〔主詞意義〕雖有不定,但能別、所別〔成一命題而〕顯現故,此即無過失⁷。

「以相互力故,如是如是轉」者,與前一分位的狀態相異,就是「轉(化)」。
「如是如是」者,意思是說已至一能無間生起各種分別的功能分位。「以相互力」者,一方面是指眼等識的活動(起現),增長自身的功能即成為有殊勝功能的阿賴耶識的轉化之因;另一方面,此阿賴耶識的轉化,又成為眼等識〔活動〕之因。如是相互作用,兩皆生起⁸。所以各種各樣的分別〔能够〕自阿賴耶識中不受外〔力〕支配,非一而起⁹。

註:

¹ 作具 (karaṇa), 造作活動時所須的工具或手段。有時亦指感官。這裏是一般用法。

² 此句英譯:「由一切種識」,「由」字增譯。原文實為一獨立句子: sarvabījaṃ hi vijñānam, 在此句子中, 識 (vijñānam) 與擁有一切種子者 (sarvabījaṃ) 同格, 因此應譯為: 識其實是有一切種子的存在 (參看次行語體文譯)。

³ 以上兩句, 恰與英譯倒置。按原文: pariṇāmastathā tathā yātyanyonyavaśād, 在位置上的確是「如是如是轉」在前, 但依原義之因果關係審察, 則以先提因文氣較順, 故今易之如上。其次, 「相互力」 (anyonyavaśa), 玄奘譯為「展轉力」, 今不從。蓋「展轉」之意, 兼貫時、空兩方面, 而常識用法則更重時間義, 但若自內文看來, 則純為一空間的對待關係, 故譯為「相互力」較妥。此義, 宇井譯中亦有指出, 見彼著頁二三三。

⁴ 依律天, 此指諸轉識 (見野澤譯、頁三四一)。又成唯識解「種識」云:「種識二言簡非種識, 有識非種, 種非識故。」(卷七、頁七三) 意思亦同。蓋「有識非種」, 即指轉識, 而「種非識」, 則指數論「物原」一類存有。

⁵此句強調阿賴耶識是一擁有一切種子的存在，這樣纔可以成為種種分別生起的根據，因為真正能生者是種子。成唯識論亦有此義：「又種識言，顯識中種，非持種識……此識中種，餘緣助故，即使如是如是轉變。」（同上）

⁶這裏主要是批評數論。數論立「物原」（prakṛti，舊譯「自性」），即所謂「勝性」（pradhāna）。物原由三德所成，畧似賴耶擁有一切種子的關係，故安慧特別點明物原為客體而不是「識」的意義以破之（關於數論學說，參看拙著「數學哲學研究」，「新亞書院學術年刊」第十六期）。至於賴耶與種子之關係應如何了解，請參閱上文第二品、第二節註3，此處不贅。

⁷此中意趣，蓋謂「識」之一詞意義雖有不定，但由主詞（所別）、賓詞（能別）結合而成一命題時，意義即告明確。今頌文者句即如此：以「識」為主詞，復以「有一切種子者」為賓詞而限定之，這就不會有誤解。（按：能別、所別，皆因明用語。）

⁸唯識論解「展轉力」云：「展轉力者，謂八現識及彼相應相、見分等，彼皆互有相助助力故。」（卷七、頁七三）述記因此說這是「現行為緣生分別」（卷七、頁九〇），此即與安慧釋異。安慧解「相互力」，是以諸轉識與阿賴耶識的相互活動言：由阿賴耶識，諸轉識起，亦即種種分別生；由諸轉識的活動，於是還熏阿賴耶識中的功能，使其繼續轉化。意思簡潔明確，與成唯識論上文言「三法展轉，因果同時」的熏習義相通。從解決問題的方向上看，這應是唯識宗建立賴耶緣起的初意。

⁹本節敘述各種分別的生起，蓋承自上文無實所緣的問題來。因為若無所緣，則一切我、法分別如何次第起現？此中畢竟誰是作者？即成疑問。所以成唯識論在本頌起始時亦問：「若唯有識（按：即唯表）都無外緣，由何而生種種分別？」其意相同。經下文解答之後，成唯識論最後由現行相助助力而歸諸緣生法的分解，廣列四緣：因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣；又進一步在所緣緣中分親、疏，理論系統的組織極為細密。此則安慧全缺。安慧僅至阿賴耶識與諸轉識的相互作用力而止。

三 生命的相續

三 • 一

以上,於現在生中〔諸〕轉識如何自阿賴耶識中生起的情形已說,今當顯示在唯表別的狀態之下,現在生滅盡時,未來生如何受生¹。故說:

諸業習氣與 二取習氣俱²。前異熟盡時³,餘異熟彼生⁴。(第十九頌)

(各種業習氣和二取習氣在一起〔相互作用〕,當前異熟果〔受用〕盡時,即有那另一異熟狀態〔的阿賴耶識〕生。)

「業」,即〔造作〕福、非福、不動〔業〕⁵的思〔心所〕。通過它的活動,向阿賴耶識存放功能,〔目的〕即在生轉未來自體;這〔功能〕就是業習氣。「二取」者,即對所取的執取和對能取的執取。此中,完全離開識而在自己的相續狀態⁶中執有所取的存在,就是對所取的執取。復次,此〔所取〕由識而得解、得知、得取的這種決定,就是能取的執取。由前時生起的所取及能取的執取牽引,向未來生起同類的所取、能取的執取種子,就是二取習氣。

此中,由業習氣不同,趣⁷有種種差別,故自體〔亦〕有不同。〔這〕正如〔草木的〕種子不同,而有種種的芽〔生起〕一樣。然而,一切業習氣各別牽引其自體生現時,須知二取習氣即為其活動的助力。譬如芽生時之水等。如是,即說明了業習氣〔的活動〕不是孤獨的,由二取習氣資助,異熟生起。故說:「二取習氣俱」⁸。

「前異熟盡時,餘異熟彼生」者。即由前生所積集的業,在今生起現為異熟,至此已盡;即〔已至〕牽引時間的最後位。〔這時〕業習氣和二取習氣一起,由已被受用的異熟,隨力生起其餘〔另一〕異熟的「彼」,也就是阿賴耶識⁹。因為離阿賴耶識外,其餘的異熟並不存在故。

〔復次,〕「前異熟盡時」,由此即斷常邊;「餘異熟生」,即〔遮〕斷邊¹⁰。

三•二

眼等識外別有阿賴耶識。唯有它纔是擁有一切種子的存在,而不是眼等識。這是甚麼緣故呢?由教與理(兩方面都可以證明)。〔首先,〕世尊在阿毘達磨經中說:

無始時來界,一切法所依¹¹; 彼有時趣有¹²,或¹³涅槃證得。

復次，〔理證者，〕若無阿賴耶識，則輪迴的流轉、或還滅，即不合理。此中，輪迴的流轉，即是在眾同分中結縛受生；還滅，則是指有餘依和無餘依的涅槃界。

對此〔問題〕，若〔說〕在阿賴耶識外〔別有一物〕以行為緣而有識，不合理；但若以行為緣而無識，則輪迴流轉亦無。阿賴耶識不被認許時，則受生之識或由行熏成的六識身〔何者方〕為以行為緣而被分別¹⁴？此中，不能以這些行作為受生時的識的緣性，因為它們已經謝滅許久。復次，已滅者無，無即不能為緣。所以，受生之識以行為緣不合理。

復次，受生時亦有名色，而不是獨有〔受生之〕識。此中，若〔說〕祇有〔受生之〕識是以行為緣而名色不爾，這是否有道理？因此應說名色以行為緣而不是〔受生之〕識〔以行為緣〕。

〔若說〕名色以他識¹⁵為緣，則何故〔這樣說〕？若這是指後時的〔名色〕，則這〔後時的名色〕比起受生時的名色自體有何增勝而使它唯以識為緣，而前時的〔名色〕不爾？或前時的〔可以〕以行為緣，而後時的則否？是故，以行為緣唯有名色，何須分別有受生時〔以行為緣〕的識支？所以，受生之識以行為緣不合理。

復次¹⁶，由行所熏成的六識身，以行為緣而有〔六〕識，亦不合理。理由是甚麼呢？因為〔六〕識不能把異熟習氣或等流習氣存放在自體中，〔這〕與〔它們〕自體上的作用相違故¹⁷。後起的〔六識〕亦不能〔存放這些習氣〕，因為那時候它〔們〕尚未生起，未生起者即非實有。而前時已生的〔六識〕亦不能〔存放這些習氣〕，因為那時候〔它們〕已經謝滅。

復次，在無心和滅盡定等位，由行所熏習的心亦不能再起。於是以識為緣，名色不有；〔因為名色不有，〕六處不有。如是乃至以生為緣，老死亦無。由此，輪迴流轉亦歸虛有。

由此道理，無明為緣而有行，復以行為緣而有識，此〔識〕即〔為行〕所熏習的阿賴耶識。在受生時，以之為緣，於是有名色。祇有如此處理方無過¹⁸。

〔同樣，〕輪迴的還滅若無阿賴耶識亦不合理。因為輪迴的根源在業和煩惱，在這兩者之中煩惱是主因；之所以如此，是因為由煩惱的增上力，業有牽引後有的功能，其他情形就不是〔這樣〕。如是，業所牽引的後有，亦唯因煩惱的增上力而生後有，而不是因為其他。所以，煩惱是輪迴流轉的主因，所以〔它們〕纔是根本。

因此，這些〔煩惱〕斷滅時，輪迴即止息，而不是別的情形。但是，若無阿賴耶識，則這斷滅不合理。復次，如何不合理？〔今且先難：〕煩惱被斷滅時，是在現行狀態抑在種子狀態？此中，若是在現行狀態被斷，則這絕不能同意¹⁹。〔若於種子狀態被斷²⁰，則〕此中於斷道上住的人²¹亦不能把種子狀態〔的煩惱〕完全斷除。為甚麼呢？因為煩惱種子須在其所在之處由其對治者〔將之〕斷除，而〔汝〕於能對治之外，更不許有少法於其時存在故²²。復次，若許與煩惱種子相連結者即是能對治心，由於它和煩惱種子相連結，所以根本不能成為它的對治者²³。由此，煩惱種子未斷除的人，輪迴的還滅不可能〔實現〕。

因此，必須許有阿賴耶識以執持由在它以外的識及〔和這些識〕俱起的煩惱、隨煩惱所熏習的自種的增長。復次，當習氣得生，煩惱、隨煩惱從心中、亦即從相續轉化差別中隨力起現；它們以阿賴耶識為住處，〔它們的〕種子即由和它〔們〕共在的煩惱對治道除去。復次。當它〔們〕被除去時，煩惱不再從它〔們〕的所依中生起，即證得有餘依涅槃。復次，當前生業所牽引的生〔報〕滅盡，由此不再在後世受生，即〔證得〕無餘依涅槃界。為甚麼呢？因為這時候業雖繼續存在，但煩惱已斷，在缺乏助力因〔同事因〕的情形下，後有即無能生現。

如是，有阿賴耶識的存在，即有輪迴的流轉和還滅。其他的〔識〕不然。因此，離眼等識外，必然別有阿賴耶識。它正是一切種子所伴隨的存在，而不是眼等識。

〔這一說法〕應被認許。然而，詳細論究，則須依五蘊論而了知²⁴。

註：

¹成唯識論亦有難云：「雖有內識而無外緣，有何有情生死相續？」（卷八、頁七九）與此畧同。

²以上兩句，奘譯為：「由諸業習氣，二取習氣俱。」今按「諸業習氣」（*karmaṇo vāsanā*）原文作主格，「二取習氣」（*grāhadvaya vāsanayā*）作具格（*Inst. Sg.*），因改譯如上。

³「前異熟盡時」，此依原文 *kṣīṇe pūrvavipāke*（*Loc. Sg.*）譯。奘譯為：「前異熟既盡。」

⁴此句玄奘譯為「復生餘異熟」。今按原文句末有「彼」（tat）字，即指出「餘異熟」即是彼阿賴耶識，故特補入此字（意義參看次行語體文譯，又註9）。

⁵參看第二品第五節註5。

⁶「自己的相續狀態」，指自己個體生命的存在。唯識家接受有部的剎那觀念，認為一切存在都是剎那性的，所以稱為「相續」（samtana）。

⁷「趣」（gati），即輪迴的種種類別，如天、人、餓鬼、畜生之類。「趣」原來是「前往」的意思，即引申作輪迴的方向與類別。

⁸以上一段，敘述業習氣與二取習氣相互合作而生果，比較籠統；與成唯識論言業種子與名言種子（即異熟習氣與等流習氣），前者為增上緣，後者為因緣，以感生異熟果及等流果之義，精密程度遠遜。由此可見，安慧時代之唯識學尚屬草創階段，故有待後人修補。此等證據在本書中隨處可見。

⁹此句之原文為：“karmavāsanā grāhadvaya vāsanāśahitā upabhuktādvipākād anyadvipākam tadevālayavijñānam janayanti”可見頌文中此一「彼」字之意義，乃指阿賴耶識言。

¹⁰以上一段，從兩種習氣的相俱活動來解釋生命的相續，成唯識論亦大體相同。茲引如下：「諸業謂福、非福、不動，即有漏善、不善思業。業之眷屬亦立業名，同招引、滿異熟果故。此雖纔起，無間即滅，無義能招當異熟果，而熏本識起自功能，即此功能說名習氣。是業氣分熏習所成；簡曾現業，故名習氣。如是習氣展轉相續至成熟時招異熟果。此顯當果勝增上緣。相見、名色、心及心所、本末，彼取皆二取攝。彼所熏發親能生彼本識上功能，名二取習氣。此顯來世異熟果心及彼相應諸因緣種。俱，謂業種、二取種俱，是疏、親緣互相助義。業招生顯，故頌先說。前異熟者，謂前前生業異熟果；餘異熟者，謂後後生業異熟果。雖二取種受果無窮，而業習氣受果有盡。由異熟果性別難招，等流增上性同易感。由感餘生業等種熟，前異熟果受用盡時，復別能生餘異熟果，由斯生死輪轉無窮，何假外緣方得相續。此頌

意說由業、二取，生死輪迴皆不離識，心、心所法為彼性故。」（卷八、頁七九）這一段文字，基本上祇是隨頌文解，所以與安慧釋畧近。但下文成唯識論重新分解這種生死相續的情形，先分別習氣的種類和作用，然後藉十二有支來說明生死相續的過程極詳。成唯識論的解釋，即所謂兩世一重因果（與部派之三世兩重因果異），以前十支為過去因，以末二支為現在果，可能是護法的創見。因為這並未見之於安慧釋，亦不見於無着、世親著述（述記謂世親造十二因緣論亦言三際，但非三世，可證），而義理精嚴，述記於文末作結云：「後諸講者準此應說。」（卷八、頁二〇四）可見其抱負。今安慧下文雖亦言十二因緣，但却把重點轉移到證明阿賴耶識的存在上去，對於本段的主要論題，反而未能扣緊。

¹¹「所依」，玄奘譯為「等依」，若從原文上看，此「等」字亦可不譯，因為原文 *samāśraya* 是由字頭 *sam-* 與「所依」（*āśraya*）一字結合，玄奘以「等」字譯 *sam*，已十分習慣，如「等持」（*samādhi*）、「等無間」（*sam-anantara*）之類，但 *sam* 不能全譯作「等」，有時它是「共」義、「同」義、或「全」義，有時則僅是加強語氣，今 *samāśraya* 即屬後者，玄奘譯為「等依」，引致成識論解為「與一切法等為依止」，即屬蛇足。

¹²此句玄奘譯為：「由此有諸趣」，從梵文上看有奪格（*Ab. Sg.*）意味，但原文實為於格（*Loc. Sg.*）。即：*tasmin sati gatiḥ sarvā*。意思是「它有時，一切趣有」。

¹³「或」，此據原文 *vā* 字譯。玄奘譯為「及」，雖畧異（梵文「及」字，多用 *ca*），意思亦通，但若連同上句解，輪迴流轉的「諸趣」與「涅槃證得」意義互相排斥，故此以譯為「或」較合。

¹⁴此中意趣，據律天解，前者是有部義，後者是經部義（見野澤譯、頁三五二）。蓋自原始佛教以來，以無明為緣而有行，以行為緣而有識，以至以生為緣而有老死的這十二因緣的系列已成公論，問題是對此十二支的確解。此中關於以行為緣而有識的問題，由於部派時代尚無阿賴耶識作根本依的概念，因此對於「識」的了解，有部認為這裏是指受生之識，經部則認為是指六識身。這種分別是否正確，安慧在這裏先提出質詢，然後在下文給予破斥。

¹⁵ 「他識」(anyavijñāna), 依下文, 即在受生識之後的識。因為順上文思路, 有部可能同意受生時的名色不以識為緣, 而以行為緣, 但是這樣即違反了當時以識為緣而有名色的公論。為了調和這一困難, 有部便提出後時的名色方以識為緣, 而這一識也不是受生識。安慧即進而否定這種講法。其次, 在文句上, 野澤認為此中 **anya** (他)一字應與 **vijñāna** (識)字分開, 因為它所修飾的名詞是「名色」。全句即改易為: 「以識為緣, 如何有他名色?」(野澤譯、頁三四七, 及三五七註¹)但安慧下文已暗示前時名色與後時名色的自體並無增勝, 因此「他名色」一概念極費解。今唯列其說以供參考。

¹⁶ 「復次」, 原文為 *va*, 即「或者」。蓋其上文已結束對有部的批評, 以下轉言經部。

¹⁷ 六識的作用, 為向外收攝六境, 而非存藏習氣, 所以安慧作此語。

¹⁸ 此處總結對有部、經部的批評, 轉出阿賴耶識的概念, 頗近於成唯識論上文之持種證和滅定證。由此可見其重點已不在於說明生命的相續, 而在證明有阿賴耶識的存在。

¹⁹ 據律天解, 瑜伽行者入定時, 諸煩惱如何能現起? 所以不能在現行中斷除之云。參看野澤譯頁三五五。

²⁰ 此句亦依律天疏意補入。字井譯由於斷句錯誤, 把下句「此中於斷道上住的人」(*tatra prahāṇamārgasthayinām*) 改為「彼〔煩惱〕於斷道上住故」(*tatra prahāṇamārgasthitatvāt*)而移置於前文之末, 實無理由(見字井譯頁一二五至一二六)。

²¹ 「斷道上住的人」, 即瑜伽行者。他們住於斷煩惱道中故, 以實踐斷除煩惱的活動其存在的狀態故。

²² 此即暗示須有一能持煩惱種之阿賴耶識的存在。

²³ 此中意趣, 蓋謂若無阿賴耶識, 則全部煩惱種子的活動與能對治此煩惱之心均全落在同一平面, 彼此相結, 一起活動, 則此時時與煩惱種子相結而動之心如何能對

治煩惱種子? 律天所謂「以垢洗垢」, 故不合理。至於阿賴耶識中能夠兼持善、染種子, 及有漏、無漏種子, 則純為「住處」之義, 而非活動層面之意義, 問題不同。

²⁴ 此指安慧自己的另一著述廣五蘊論, 律天已明言。總結本段, 安慧大體上是依所引的阿毗達磨經頌順文解, 歸結在證明有阿賴耶識的存在, 然後方能說明生命之流轉與還滅。成唯識論亦曾引及此頌(按無着之攝論已先引用), 但却是列為上文言阿賴耶識時之教證(卷三、頁二五), 不同安慧將之歸入言生命相續的問題中。

第七品 違經難解

一 對三自性不成難的解答

一 • 一

(難)若這〔一切〕都不過是唯表的狀態,如何與經不相違,蓋經中說有三種存在¹:遍計所執〔自性〕、依他起〔自性〕、和圓成〔自性〕²。(答)不相違。因為三自性正是於此唯表別中建立。如何〔建立〕?故說:

由彼彼分別,種種物分別³。此遍計所執自性,無所有⁴。(第二十頌)

(由各種各樣的分別活動,於是有各種各樣的物事被分別出來,其實⁵,這〔些物事〕都不過是一種遍計所執的存在,它〔們〕是沒有的。)

由內外種種所分別的物事而顯示〔識的〕分別活動的無限,故說「由彼彼分別」。「種種物分別」者,由內或外,乃至佛法,都是〔所分別的範圍〕。「此遍計所執自性」者,即申述其中理由。「彼無所有」⁶者,所有作為分別對象之物事,其存在性無故。即非〔真〕有。所以,這〔些〕物事,都祇是遍計所執的存在,而不是繫屬於因、緣的存在。為甚麼這樣說呢?因為對於一物事,或它無時,〔我們〕都可以看到有許多彼此相違的分別生起⁷。若一物事,或它無時,有多於一的自性不合理。

因此,這一切都不過是唯分別〔而有〕,它〔所分別〕的對象就是遍計所執的狀態(rupa)。所以經中亦說:「復次,須菩提,如諸凡夫、異生執,諸法實不有。」⁸

一 • 二

在遍計所執之後,應說依他起自性,故說:

依他起自性分別;緣所生⁹。(第二十一頌 A、B)

(然而¹⁰,依他起的存在即是分別;〔它〕從緣而生。)

在這裏，「分別」的意思是指依他起自體¹¹，而「緣所生」，則是用以說明依他起〔這〕一言詮產生的根據。

此中「分別」¹²，依善、不善、無記的不同而有差別，即是三界心、心所。如〔論〕言：

虛妄分別，即三界心、心所。¹³

〔復次，「依他起」者〕由依於各種他因、及緣〔而起〕，故名依他起。〔依，〕¹⁴即是使生起的意思。乃至說為非關自體，由其他的因、緣繫約而生¹⁵。

一 • 三

已說依他起，圓成如何？故說：

圓成性即彼¹⁶，常遠離前性。(第二十一頌 C、D)

(至於圓成狀態〔的存在〕，即是這〔依他起的存在〕與前面的〔遍計所執的存在〕永遠遠離的情形。)

不變異的圓滿成就，就是「圓成」。「彼」，是指依他起〔自性〕；「前」是指遍計所執〔自性〕。在這〔自體為依他起的存在的〕分別〔活動〕之上，有所取、能取的關係存在，就是遍計所執〔自性〕。為甚麼這樣說呢？因為在這分別〔活動〕之上，所取、能取之體性無而有〔所取、能取的〕執取，所以稱為遍計所執〔自性〕。於依他〔自性〕中，一切時永遠與這種所取、能取畢竟遠離的狀態，就是圓成自性¹⁷。

一 • 四

故此與依他，非異非不異。(第二十二頌 A、B)

(正因為這一緣故，它和依他起〔的存在〕既非有異，亦非不異。)

「故此〔與依他〕非〔異〕」者，是說〔這種〕永遠與遍計所執自性遠離的依他起〔的狀態〕就是圓成〔自性〕。復次，〔這種〕遠離的狀態即是法性。法性¹⁸與法異、或不異，都不合理，而圓成即是依他起的法性。所以應該明白圓成與依他起〔的存在〕非異非不異。因為若圓成與依他起〔的存在〕有異，則依他起將成遍計所執〔的對象〕而非空¹⁹；若不異，則圓成〔自性〕將不成清淨所緣，如依他起〔自性〕一樣以雜染〔法〕為自體故²⁰。同樣，〔反過來〕，依他起〔自性〕亦

可以不以雜染〔法〕為自體,因為與圓成〔自性〕不異;如〔已實現的〕圓成〔自性〕一樣。

如無常等性。(第二十二頌 C)

(〔這種情形,〕應說²¹正如無常等狀態〔與諸行的關係〕一樣〔,也是非異非不異的〕。)

〔此中文意,若〕完整地說〔,應續云〕:「非異非不異」。例如:無常性、苦性、和無我性,即與諸行等非異非不異。蓋無常性若與諸行異,則諸行為常;若不異,則諸行便成壞滅無的狀態,就像無常性一樣。於苦性等亦應如是說。

一•五

若依他起〔的在在是一種〕遠離所取、能取的狀態,則它如何可被攝取?或者,〔若〕不能攝取,則其存在如何可被了知?故說:

此隱時彼隱²²。(第二十二頌 D)

(當這〔圓成自性〕不被見時,那麼那〔依他起自性〕亦不被見。)

「此隱時」者,指圓成自性〔不被見〕時;「彼隱」者指依他起自性〔亦不被見〕。〔本來,〕圓成自性應由無分別的出世間智所證;〔今說〕不被見時,即是指尚在未通達、〔或〕未現證時。〔至於〕依他起〔自性〕則應由在此之後所獲得的清得世間智²³所了達,所以亦非由其他的智所攝取。由此道理;圓成〔自性〕不被見時,依他起〔自性亦〕不被見。然而,若說〔依他起自性〕亦不由在出世間智之後所獲得的智證見則不然,如「悟入無分別陀羅尼」中說:「由彼後得智,即見一切諸法與幻象、陽炎、夢、迴響、水月、變化〔等現象〕等同。」在這裏「諸法」的意思,即為依他起〔自性〕所攝²⁴。

復次,圓成〔自性〕如虛空,而證智一味²⁵,如〔前陀羅尼〕所說:「由無分別智,即是一切諸法等同虛空。」蓋見〔一切〕依他起之諸法唯是真如狀態故。

註:

¹ 這是指解深密經把一切法分解為三自性的講法 (見該經之一切法相品)。三自性是舊譯, 今為了說明此傳統所使用之「自性」(svabhāva) 一詞之意義即是代表一種存在形態, 故特譯為三種存在。若從語源上說, 則 svabhāva 可訓為「自己的存在」, 由表示「自己的」意義的字頭 sva- 與表示「存有」意義的名詞 bhāva (按: 此字由存有動詞√bhū-ā 變成, 相當於英文的 being, existing)所合成, 所以譯為「存在」亦無不妥。

² 「圓成」, 原文 pariniṣpanna, 即是圓滿成就或完全成就的意思, 舊譯「圓成實」; 「實」字是玄奘添加, 目的大概是想強調圓成自性與前兩種自性不同, 圓成自性是諸法實性。述記解云: 「一、圓滿, 二、成就, 三、法實性, 具此三義, 名圓成實。」(卷五、頁一七) 但是, 若從原語的涵義方面看, 則「實」字的添加, 似非必須。因為圓成是一種自性, 即是一種實在 (存在), 經論既已明言自性有三種, 即是說存在的層次有區分; 再以圓成的意義來規定, 即表示了這種存在是終極的, 故今決定僅譯為圓成。(附說: 依他起自性之「起」字, 本來原語 paratantra 中亦無, 增一「起」字亦可能滋生誤解。但經論之原意既以這種存在為依他而有 (參看註 9), 則亦可以說是涵一「起」義, 故今仍從舊譯。)

³ 此兩句玄奘譯為: 「由彼彼遍計, 遍計種種物」, 意思畧同, 不過原文「物」(vastu)字為主語, 而非賓詞。其次, 句中「遍計」一詞, 梵文實為「分別」(vikalpa), 上文第十七頌已見, 「遍計」是 parikalpa, 在字形結構上畧異(pari- 是周遍義, 即所謂「周遍計度」), 所以玄奘在這裏把 vikalpa 譯為「遍計」, 態度似不夠緊嚴。但實質上, 此兩詞在用法上有時是可以一致的, 因為都是指心識的分別活動。雖然, 分別不一定起執 (如自性分別), 心識的活動亦可以從存有方面看 (參看次頌以分別釋依他起自性), 但在本頌, 「分別」沒有這些歧義, 「分別」就是指「遍計」, 則是沒有問題的, 因為本頌目的就是要說明遍計所執自性的構成, 所以玄奘逕以「遍計」一詞來代替 (此外, 還有一可能, 就是梵文原頌要節省音節以適應八音節一句的字數, 所以用 vikalpa 來取代 parikalpa)。不過依我們的看法, 翻譯有時須忠實於其原語, 概念的解釋是另一回事, 故今仍按其原義譯出。

⁴此兩句與玄奘的譯法相同,但傳統疏家的斷句有異。一般的斷法,是將「自性」攝屬下句,以為「自性無所有」(成唯識論引第一師說法,即解作「如自性都無所有,理、教推徵不可得故」,可證)。其實原文句中之主詞上句是「此」(asau),下句是「彼」(sa);「自性」一詞攝屬上句,即指這些物事都不過是一種遍計所執的存在,所以纔引出下句「彼無所有」。不過由於五言偈體的限制,「彼」字不得不刪去吧了,參看次行語體文譯即瞭然。

⁵此詞據原文`eva'一詞譯。

⁶本句即頌文第四句。原文翻譯時,「彼」字畧。參看註4的說明。

⁷此句意趣,據律天解:例如於身之一物,即有味、欲等種種差別;又如眼前雖無虎,但聞虎來時,勇者起戰意,而他人則起怖畏。這就是彼此相違云云(野澤譯、頁三六〇)。所以安慧下文續言:若不許這些都是一種執取的存在,則一物之中便會有許多自性,即不合理。這種思考方式,與上文言一切唯表別時的論證相同(參看第六品一・二)。

⁸以上一段解釋遍計所執自性,成唯識論的說明亦大體相似:「周遍計度,故名遍計。品類眾多,說為彼彼,謂能遍計虛妄分別。即由彼彼虛妄分別,遍計種種所遍計物,謂所妄執蘊、處、界等若法、若我自性差別。此所妄執自性差別,總名遍計所執自性。如自性都無所有,理、教推徵不可得故。」(卷八、頁八四)

⁹此兩句亦同奘譯,但斷句不同。成唯識論以「分別」攝屬下句,解云:「頌言『分別緣所生』者,應知且說染分依他。」(卷八、頁八五)述記進一步說:「染分依他,謂分別法,因緣所生雜染諸法名為分別,依他因緣之所生故;或染依他為分別緣之所生故。」(卷九、頁一七)此即以「分別緣」合論,有違原文(雖然意思可曲折會通)。今按原文中「依他起自性」(paratantrasvabhāvas)和「分別」(vikalpaḥ)都是主格,換言之即以後者為補語,所以句子應至「分別」止(參看次行語體文譯)。

¹⁰ 此詞據原文連接詞`tu'譯。原文有此詞,即增強遍計所執自性與依他起自性之聯繫,所以成唯識論解此兩句,先敘其遍計所執的關係(卷八、頁八四至八五),再獨立解依他起自身的意義,是有道理的。

¹¹ 依他起的意思其實亦即是心識的轉化活動依他(他因、他緣)而起,所以這主要是解釋存有關係。從這一角度看,依他起的自體(原文用 *svarūpa*)便是心識(按:*svarūpa* 有本質義、本性義,一般譯為「自相」)。安慧下文跟着用三界心、心所來解釋是對的。但由此亦可以看出:這裡所用的「分別」一詞的意義,與前頌不相同。前頌是言心識對客體之執,由此提供(虛構)出種種的我、法存在的概念,但此處則着重指出:這種「執」的活動亦有一存有關係為其底子,否則不會起執;這就是心識的轉化活動,一切心、心所自身轉化為客體的存有,現在即依這種轉化的存有關係而言「分別」,同時也就是指前頌所言的分別活動的存有性格。所以說依他起自性就是分別。再說直截一點,遍計所執自性所表示的存在是識心分別作用下的存在,這是一種虛構的存在,一切法但依識的思構活動而立;但依他起自性却是一種實在的存有,是心識自身依外緣的帶動而轉化,所以這不能說是虛構的存在。這兩層存在一虛一實,但却祇有一個存有主體----心識,所以若落於存有上說,便祇有一層,這就是依他起自性即是分別的意義。

¹² 原文用「遍計」(*parikalapah*),今依頌文改為「分別」。此中微意,參看前註及第十七頌譯法。

¹³ 參看第六品一•一。

¹⁴ 「依」字據律天疏補(野澤譯、頁三六二)。

¹⁵ 以上一段解釋依他起自性,由於涉及與遍計所執的關係,成唯識論先有一段討論遍計所執的性質,引安慧義云:「有義:八識及諸心所有漏攝者,皆能遍計;虛妄分別為自性故;皆似所取、能取現故。」(卷八、頁八四)又云:「有義:三界心及心所,由無始來虛妄熏習,雖各體一而似二生。謂見、相分,即能、所取。如是二分,情有理無,此相說為遍計所執。二所依體,實託緣生,此性非無,名依他起;虛

妄分別緣所生故。云何知然？諸聖教說虛妄分別是依他起，二取名為遍計所執。」(頁八五) 這一段話，很明顯地是出於後人的推論，因為安慧時代尚無見、相分的分別存在問題(即所謂同種、別種之爭)，亦無八識間分別活動與轉化活動的輕重考察，所以言心識，即同時有它的分別義和轉化義，所以後人纔會說他主張「有漏八識皆能遍計」(參看第二品第二節註3)。至於心、心所與二分的假實問題，則是依據他對遍計所執自性和依他起自相的存有性格的看法推演出來的(參看本節註10)。

¹⁶ 此句舊譯為：「圓成實於彼」，意思亦通，但原文「彼」(tasya)字作屬格，翻譯時可作主格處理，意思是說這依他起自性永遠與遍計所執自性相離的狀態就是圓成實，故改為今譯。

¹⁷ 以上一段解釋圓成自性。成唯識論云：「二空所顯圓滿成就諸法實性，名圓成實……此即於彼依他起上常遠離前遍計所執、二空所顯真如為性。說『於彼』言，顯圓成實與依他起不即不離；『常遠離』言，顯妄所執能、所取性，理恆非有。『前』言顯不空依他；『性』顯二空非圓成實，真如離有、離無性故。」(卷八、頁八五)意思亦大體一致。

¹⁸ 此二字原文脫落，依西藏譯補。

¹⁹ 此中意趣，蓋先設定圓成自性遠遍計所執，因此若依他與圓成有異，便會成為遍計所執的存在，能取、所取不空。

²⁰ 此承上文意，若依他起自性變成遍計所執的存在，而圓成又與依他不異，則圓成亦成執之對象，而為雜染法。

²¹ 此據原文`vacyo'譯。頌文受字數限制，無法譯出。

²² 此句玄奘譯為：「非不見此彼」，極費解。其實此句之原意是：「此不被見時，彼亦不被見。」(nādr̥ṣṭe'smin sa dṛśyate)由於字數限制，故改譯如上。

²³即「後得智」。

²⁴以上一段說明對依他起自性的證見須以先證見圓成自性為條件。成唯識論的解釋是：「非不證見此圓成實而能見彼依他起性，未達遍所執性空，不如實知依他有故。無分別智證真如已，後得智中方能了達依他起性如幻事等。」為甚麼呢？成唯識論亦有進一步之說明：「雖無始來心、心所法已能緣自相、見分等，而我、法執恆俱行故，不如實知眾緣所引自心、心所，虛妄變現，猶如幻事、陽炎、夢境、鏡像、光影、谷響、水月、變化所成，非有似有。依如是義，故有頌言：『非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真』。」（卷八、頁八五）此段說明，較之安慧更為明晰。

²⁵虛空與一味都是無差別的意思，所謂無相即是一相，一相即是無相，當證入圓成自性時，智境與圓成自性在本質上是同一的。

二 對三無性不成難的解答

二 • 一

（難）若依他起〔自性〕即是一有實質的存在¹，如何經中說一切法皆無自性、不生不滅？（答）〔此〕不相違。為甚麼呢？

於此三自性，即有三無性²。密意故說言，一切法無性³。（第二十三頌）（在這三種存在中，即〔分別〕有三種無體狀態的存在⁴。所以〔經典中〕意義深長地⁵宣說一切法都是無自性的。）

為使知自性祇有三種，並無第四，所以以數顯示。〔此中，依他起是有實質的存在，或可稱為自性，其餘兩者何以亦稱自性？這是因為〕⁶各若以其自相之呈顯而存在，所以〔三者都〕稱為「自性」。「三無性」是：相無自性性，生無自性性、和勝義無自性性。「一切法」者，即〔分別〕由遍計所執、依他起、和圓成所構成的存在。

。

二 • 二

今於此三種自性，何種〔自性相應〕有何種無自性性？為說明之，故說：

初由相故無⁷；次非自身有⁸。復有圓成者，彼亦無自性⁹。(第二十四頌)

(最初的〔遍計所執的存在，〕從相上看，便是無自性；其次的〔依他起的存在，〕因為它不是由自身生成〔、所以亦無自性〕。〔至於〕後一的〔圓成狀態的存在，本身〕就是無自性的狀態。)

此諸法勝義，亦即是真如¹⁰。(第二十五頌 A、B)

(而且¹¹它是一切法中最高的理境，因此它¹²也就是真如。)

「初」者，指遍計所執自性。復次，從相上看，它正是無自性的存在。它的相由想像〔施設概念〕而有，〔如〕色以變壞為相，受以領納為相等。因此，〔這些遍計所執的存在，〕固有的形相 (sva-rūpa) 無故，一如空華；從固有的形相上看，正是無自性的存在。「次」指依他起自性。它不是由自身生成，而是像幻象一樣，依〔幻術師、咒語等〕他緣而起。因此，如所現見那樣的生起此中是沒有的，所以在這裏稱為生無自性性¹³。「此諸法勝義，亦即是真如」者，〔此〕中「勝」實即出世間智，以是無上故。它〔所證悟〕的理境 (arthah) 就是勝義 (paramarthah)。或復次，如虛空之遍一切處，即以〔此〕一味義¹⁵及無垢、不變異義，稱圓成自性為「勝義」。此圓成自性，於一切依他起所成之法中，即是勝義，以是彼〔依他起法〕之法性故。因此，圓成自性即勝義無自性性；圓成以無〔遍計所執的存在〕為其存在(自性)故¹⁵。

註：

¹「有實質的存在」，原文 *dravya*，若依傳統唯識家之義亦可譯為「有體法」(參看第一品第一節註 8 及 26)，但「體」之觀念異解極多，為免與下文之「真如」、「法性」混淆，故今改譯如上。

²此兩句玄奘譯為「即依此三性，立彼三無性」，理路上似以三無性為後立，以對消三自性者。但若按原文，則是說這三自性若從另一面看，便是三無性，有與無都是論調同一存在。

³此兩句玄奘譯為「故佛密意說，一切法無性」，今勘原文「佛」字無，乃玄奘所加。蓋三自性、三無性的觀念都是出自解深密經，則玄奘據之冠以佛說亦無不可。

「密意」，成唯識論的解釋是：「顯非了義」（卷九、頁八八）。這一解釋，對後世的影響極大，相宗輕性宗，心裡的根據可說在此。但此字之原文 *saṃdhāya*，本有秘密、隱藏之義（與解深密經之「深密」*saṃdhi* 同語根），所以亦可能是指一種深藏的真理。解深密經無自性相品云：「我今請問如來斯義，惟願如來哀愍解釋，說一切法皆無自性、無生無滅，本來寂靜，自性涅槃所有密意。」（大正藏卷一六、頁六九四上）今本頌之典據既在解深密經，則其涵義亦應隨同。故不應以「不了義」解。

⁴「三種無體狀態的存在」，即原文「三種無自性性」（三無性 *travidhām niḥsvabhātām*）的語體譯。

⁵即「密意」，參看註 3。

⁶以上括弧中文字，據律天疏意補，見野澤譯、頁三七四。若據成唯識論，則以為「後二性雖體無非，而有愚夫於彼增益妄執實有我、法自性，此即名為遍計所執」（卷九、頁八八），意思畧異，蓋已與圓成自性合論。

⁷此句玄奘譯為「初即相無性」，成唯識論解為：「由此體相畢竟非有，如空華故」（卷九、頁八八），這樣在行文上即有把「相無」兩字合解之嫌。今按此句之原文較長，達十二音節（一句半）：「*prathamo lakṣaṇenaiva niḥsvabhāvo*」，將之濃縮為五字，自難翻譯，所以原來「無」是指「無自性」之存在一義不能收進。其次，文中「相」（*lakṣaṇa*）字，原文用具格（*lakṣaṇena*），意思是指這種無自性的存在是自一固有的「相」上要求；所以解深密經對相無自性性（按後一「性」字即存在之狀態義，餘二性亦同）的解釋是：「此由假名安立為相，非由自相安立為相。」（大正藏卷一六、頁六九）但譯為「相無自性性」後，此義即不容易表達。望讀者注意（參看次行語體文譯）。

⁸此句玄奘譯為：「次無自然性」。此中「自然」之原文為 *svayam*，即「自身」之意。所以「自然性」（*svayambhāva*）不是指自然的狀態，或物理的狀態，而是指一切法自己生成，或自己而然的意思。祇有這樣解釋，「自然性」的觀念纔可以與「依他」對列，故今改譯為「自身有」。

⁹以上兩句若據原文則僅得一句（前半頌之原文較長佔去四分三）：「*aparā niḥsvabhāvātā*」，直譯就是「次無自性性」。由於原文並未明指這是第三種無自

性,所以近代學者多將之理解為第二種無自性(如荻原、宇井;野澤);安慧譯文中亦語焉不詳,故不易確解。不過,若考慮及與下文第二十五頌的關聯,則在語氣上第二十四頌是應該完全解盡三無性的,所以玄奘的翻譯,即逕取第二十一頌語意,添補成:「後由遠離前,所執我法性」。看來,玄奘的理解是對的,不過所添補的內容太多,難與原文對應,故今僅按行文酌加,以符翻譯之意。至於原頌涵義,五言偈體不能曲盡,請參看次行語體文譯法。(宇井有文詳論此句應攝屬第二種無自性,見宇井譯,頁二四四至二四五,今雖不從,但亦可供參考。)

¹⁰ 此兩句從玄奘譯,不過原文上下句之間有關係詞'yatas'連結因此亦可譯為有因果之義(見次行語體文譯)。

¹¹ 此據原文連接詞'ca'譯。

¹² 「它」,據原文'sah'譯,頌文省畧。

¹³ 據此段譯法,則所謂「生無自性性」之「生」義,亦如「相無自性性」的「相」字意思一樣,是指這種無自性的存在,從其「生」上決定;即因為其「生」須待他緣,所以無自性。成唯識論解作:「無如妄執自然性故,假說無性,非性全無。」(卷九、頁八八)着眼點在虛假義上,即把依他起自性假說為無性,而不是將之理解為生無自性的存在。

¹⁴ 見上一節一・五,註25。

¹⁵ 以上別解三無性,相當於成唯識論的:「云何依此而立彼三?謂依此初遍計所執,立相無性;由此體相畢竟非有,如空華故。依次依他立生無性,此如幻事託眾緣生,無如妄執自然性故,假說無性,非性全無。依後圓成實之勝義無性,謂即勝義由遠離前遍計所執我、法性故,假說無性,非性全無;如太虛空雖遍眾色,而是眾色無性所顯。……此性即是諸法勝義,是一切法勝義諦故。然勝義諦畧有四種……此中勝義依最後說,是最勝道所行義故……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；謂此真實於一切位常如其性，故曰：真如，即是湛然不虛妄義。」（卷九、頁八八）中間一段對勝義諦的分解，為安慧所無。

三 附說圓成異名及對唯表別狀態的現觀

三・一

復次，是否唯「勝義」一詞可以詮解圓成？答：不是的。然則如何？〔頌云：〕

「彼亦即是真如」¹，由「亦」字，即〔說明了它〕不是單獨以真如一概念來詮解。然則如何？〔應知〕乃至一切屬於法界的同義詞，亦可以以之詮解。

常如此有故²（第二十五頌 C）（因為〔它〕永遠³都是這樣存在。）

〔這〕就是真如。為甚麼這樣說呢？因為〔不論〕在凡夫、有學、〔或〕無學的分位中，一切時〔它〕都是如此存在，沒有變異，所以稱為「真如」⁴。

三・二

復次，是否如真如一樣，祇有圓成〔自性〕纔是唯表別狀態的存在（唯表別性）⁵？

抑〔尚有〕別的東西是唯表別狀態的存在？故說：

彼即唯表性。（第二十五頌 D）（它就是唯表別狀態。）

因為對極清淨相開悟的緣故，如〔偈〕云：

心於名中住，爾時唯見彼；由名中住故，於表所得斷。

修習相續行，觸證無得界；一切障解脫，爾時得自在。

即〔如是〕由此「彼即唯表性」一語而說現觀。

註：

¹此即 B 句頌文，參看前節註 12。

²此句玄奘譯為「常如其性故」。成唯識論以上之從屬上文，作為對前句頌文的解釋，故說：「謂此真實於一切位常如其性，故曰真如。」（參看前段註 15）引文）但安慧則以為此句是別解圓成自性的異名，因此在行文上他是先指出所有屬於法界的同義詞，都可以拿來詮解圓成自性，然後再說明它為甚麼稱為真如的道理，也就

是為甚麼可以用種種概念來詮解的原因，次序上恰與成唯識論倒置。蓋成唯識論亦有一段提及真如異名的，但却是安排在上文之後，如下：「『亦』言顯此復有多名，謂名法界、及實際等，如餘論中隨義廣釋。」（同上）由此可見雙方重點不同。

³「永遠」，原文為「一切時」（sarvakālam），即一切階位（參看下安慧解），玄奘譯為「常」。

⁴成唯識論對「真如」採拆字解，此即上文所引之「真謂真實，顯非虛妄；如謂如常，表無變易」。今勘安慧解，即知這是把'tathatā'的存在義與無變化義分別譯出合成。若據原文 tathata 之義，採嚴格譯法，實祇能譯為「如性」，即如此存在的狀態。

⁵「唯表別狀態的存在」（vijñaptimātratā），玄奘譯為「唯識性」。

⁶此句玄奘譯為「即唯識實性」。這樣的譯法，問題不在省畧主詞「彼」，而是增一「實」字以描述這種唯表別的狀態。此中微意，正如成唯識論解釋：「此性即是唯識實性，謂唯識性畧有二種：一者虛妄，謂遍計所執；二者真實，謂圓成實性。為簡虛妄，說簡世俗，故說實性。」（卷九、頁八八）由此可見，這是一種對列的方法，即故意把圓成與遍計所執對列起來，以構成真妄關係，又將圓成與依他起對列，以構成相性關係（依述記語），於是得出此實性、實體意義。玄奘這樣喜歡使用「實」字，如圓成實性、唯識實性，可能是受護法影響。護法思路，前面已多次提及，是長於組織，成唯識論隨處都可以看到他對問題的分解能力。對於三性關係，他以真妄、性相對列，目的即在顯體，所以傳統疏家對於唯識三十頌的組織（科判），亦以為前二十四頌是明唯識相，第二十五頌是明唯識性。必須承認，這樣的分解是清楚的，但却很容易造成三性壁壘。尤其是後二性的相、性分裂，更難會通，所以近代學者批評唯識家是二重本體，即緣於對此關係誤解而來。護法的語言，不能不負一點責任。其實依世親原頌，祇要我們對識轉化的世界（依他起的存在）不加以分別心的執取，就是圓成自性，也就是唯表別狀態的存在；世間上並非另有一獨立的真如。

⁷以上兩偈出典不明。據律天解,這是敘述瑜伽行者對圓成自性悟入的歷程。第一首第一、二句是指行者在歷煖、頂分位之後,已至於忍位,所以說「心於名中住」;此時由於所取之相已遠離,所以但見名(即表別境)。第三、四句指已進於世第一法分位,對表別境的攝取活動已放棄。第二頌即續說由修習之力進至見道位,通達法界,識的分別活動停止,更無所得;於是由此再續至勝進道,自一切障中解脫,獲大自在(參照野澤譯、頁三八二)。這樣的現觀歷程,目的即在支持最高的真實,就是唯表別狀態的存在。此與下文第三分所說的修行階位原則上一致。

第三分 瑜伽實踐

第八品 瑜伽實踐

一 瑜伽實踐的第一階段

若這〔一切〕都不過是唯表別的存在,何以〔世間尚有〕以眼、耳、鼻、舌、身〔等識〕來〔分別〕攝取色、聲、香、味、觸〔等境的現象產生〕¹?故說:

乃至唯表性,識未安住時²,彼二取隨眠³,猶未能伏滅⁴。(第二十六頌)

(〔由初發心修行,〕乃至識尚未能安住於唯表別的狀態,在這一階段中,二取隨眠〔的活動〕還在繼續。)

復次,或者正如〔前第十九頌〕所說:「諸業習氣與二取習氣俱;前異熟既盡,復生餘異熟。」據此,則如何有斷及不斷?所以廣說為:「乃至唯表性,識未安住時。」〔此〕即〔表明〕到此階段為止,識尚未能安住於名為唯表別狀態的心法性⁵中;而且相反,〔它〕是行於所取與能取的所得中。「二取」者,即對所取的執取和對能取的執取。它的隨眠,就是為了生起未來二取而置存於阿賴耶識中的種子。瑜伽行者〔實踐時,〕心中若對〔本來〕無二相的唯表別狀態不能安住,則在此階段中,所取、能取隨眠不止息;〔這也〕就是未被斷除的意思。復次,此中所說,亦即顯示若對外界的所得不斷除,則對內在的所得亦不會斷除。所以,〔一般〕人便會這樣想:「我以眼等〔識〕取色等〔境界〕。」⁶

註:

¹此中意趣,蓋謂唯表別的存在遠離能取、所取,則一切法中何以尚有主客存在的二分?或何以會有人自以為取得客體的種種境界?由此乃引起頌文的解答。

²此兩句玄奘譯為:「乃至未起識,求住唯識性」,意思亦通。惟原文「識」作主語,即指識尚未至住於唯識性(唯表性)的分位,故須改成今譯,此義始顯。

³此句玄奘譯為「於二取隨眠」,今勘原文,二取隨眠為主語,置一「於」字在其上不當。若以為「於」字是原頌關係詞組 yāvat.....tāvat 的意譯,則上文「乃

至……時」已顯此義，不須重複。因見呂澂畧抄譯此句，增一「彼」字以加強語氣（頁二五），今從之（參看語體文譯）。

⁴「伏滅」，此從玄奘譯法，但原文為 *vinivartate*，本義為「止息」。

⁵「心法性」(*cittadharmatā*)，即心的存在狀態，一切表別境的存在最後皆歸原於此，故名。

⁶以上一段，成唯識論亦有相類似的講法，如下：「從發深固大菩提心，乃至未起順決擇識求住唯識真勝義性，齊此皆是資糧位攝。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。此位菩薩依因、善友、作意、資糧四勝力故，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。此二取言，顯二取取：執取能取、所取性故。二取習氣名彼隨眠，隨逐有情，眠伏藏識，或隨增過，故名隨眠，即是所知、煩惱障種。」（卷九、頁八九）此中最明顯的分別，是成唯識論以此階段為資糧位，並列為入唯識五位的第一位。安慧則無五位之說，亦無完整的五位之名（參看下文第四節）；而且自行文看，似乎僅得四階段。由此可見，五位之說非三十頌之原始義。若再以世親的另一著作三性論 (*Trisvabhāva*)來比較，最後的四頌也祇是說及如何自所取的捨離而捨棄能取，最後以見唯識無境的狀態，歷程正與此三十頌中所說者一致。不過，五位之說却亦並非無據，事實上當時安慧同時代（或以前）的經論已討論極多，如無着的大乘莊嚴經論已提及集大聚位、通達分位、見道位、修道位、和究竟位等五位，真諦譯之攝論釋亦有願樂行地、見道、修道、和究竟道等四位，即安慧自己疏解的大乘阿毗達磨雜集論，亦有資糧道、方便道、見道、修道、和究竟道等五道，所以亦不能說安慧不知；而成唯識論的五位說法，不過是順古而已。

二 第二階段

今應(續)說次事：由遠離境而得唯心，是否即可住於心法性中？答：不是的。然則如何？

謂是唯表別，然有所得故；現前立少物¹，實未住唯表²。(第二十七頌)

(若說這就是唯表別狀態，但由於〔在禪定中〕仍然有所得，在面前現起一些相狀，即未〔真〕住於唯表別境界。)

復次，或有增上慢人，僅由聽聞〔經教〕，即思惟：「我已於清淨唯表別中住。」為除被執，故說「謂是唯表別，然有所得故」等。〔此中〕「唯表別」者，即遠離境，外境不有。如是，「有所得故」者，即有執取故，有〔觀念或意想〕描畫故的意思。「現前」者，即面前；「立」，指如所聞以意〔建立〕。〔復次，〕

由於瑜伽行的所緣有多種類，所以說為「少分」。〔例如：〕或〔觀〕骨鎖、或〔觀〕青瘀、或〔觀〕膿血、或〔觀〕蟲咬、或〔觀〕腫脹。「未住唯彼」者，即對唯表別狀態³的所得未斷⁴。

註：

¹ 以上三句，奘譯次序倒置，作：「現前立少物，謂是唯識性，以有所得故。」如此倒置，推測是為了行文順暢的關係，蓋連同下句「非實住唯識」一起讀，即覺其渾然天成，實勝於據原文直譯。今為存真，特保留其原文句式，以便學者研究。

² 「唯表」，此語若據原文 *tanmātre* (Loc. Sg.)，應譯為「唯彼」，但意思其實是指 *vijñaptimātra*，由於頌文受音節限制，故用「彼」*tan* 字代。今即從其原意，並仿玄奘句法，譯為「唯表」。其次，譯文「實」字，原文無，亦從奘譯增。

³ 「唯表別狀態」，原文為 *vijñana*，今據律天疏及文義改為 *vijñaptimātra*。

⁴ 本節，成唯識論以為是說加行位，主要目的是伏滅二取，在禪定階位中即是煖、頂、忍、世第一法。為甚麼稱為加行呢？成唯識論云：「近見道故，立加行名」；又說：「如是煖、頂，依能取識，觀所取空，下忍起時，印境空相。中忍轉位，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。皆帶相故，未能證實；故說菩薩此四位中，猶於現前安立少物，謂是唯識真勝義性。以彼空有二相未除，帶相觀心有所得故，非實安住真唯識理。彼相滅已，方實安住。」(卷九、頁九〇至九一) 比較起來，成唯識論對禪定觀法有較清楚之描述，而非徒解文義。

三 第三階段

然而,〔畢竟〕至何時方能斷除對客體的執取¹而安住於唯心法性中?故說:
若智²於所緣,全然無所得,爾時住唯表³,無二取相故⁴。(第二十八頌)
(當智對於所攝取的對象,全然無所得的時候,這時便是安住於唯表別的狀態中。
因為所執取的〔對象〕沒有時,能執取它的〔主體〕也不會有⁵。)

當〔修行實踐到達〕那一階段,智⁶對於〔經典所說的〕教說、教誡、或自然〔世界〕有的色、聲等所緣,都置於心外,〔這〕就是「無所得」;〔亦〕即不見、不取、不執。但却並非如盲人,因為證見如實境故。到這時候,即斷除對客體的執取,而安住於自心法性中。

正說此中道理,故云:「無二取相故」。〔這〕即是說:所取有時,能取亦有;但所取無時,〔能取亦〕無。〔因為〕所取無時,能取無亦可被知,而不是單〔了〕所取無。

如是,〔即有〕所緣與能緣各各平等的無分別出世間智生,對所取、能取起執的睡眠便被斷除,成就心正住於自心法性中〔的境界〕⁷。

註:

¹對客體的執取,原文 vijñānagrahasya (G. Sg.), 即指識所取的東西。

²「智」,原文作「識」(vijñāna),然藏譯本作「智」(jñāna)。今按:若作識,則於音節不合,全句已超逾八音節之數;其次若自意義言,能取客體之主體,亦即有對對象的分別能力的,方名識,此中既言雙離能所,即非一般之分別主體,故應為智。奘譯亦作智,可證。

³「唯表」,頌原作 vijñānamātratve (Loc. Sg.), 故玄奘譯「唯識」,今據律天疏及本書立場,改為 vijñaptimātratve。

⁴本頌譯法，大體上仍從奘譯。茲錄奘譯如下：「若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。」此中第二句，原文有副詞 *eva*，表「完全」之義，今即據增。奘譯第四句，與原文距離最遠，意譯成分最多，但受五言字數限制，無法改動。參看次註。

⁵此處據原頌第四句譯。原文為： *grāhyābhāve tadagrāhāt*，即是此意。玄奘譯為「離二取相故」，是一種變通譯法。其實在這裏所說的是一種先遣客體、後遣主體的止觀實踐法，由此而至雙離能所的「無所得」境界。參看下文安慧釋即瞭然。

⁶「智」，原文亦作「識」(*vijñāna*)，今從頌文改。

⁷以上一段，成唯識論以為敘述通達位境界。其說如下：「爾時乃名實住唯識真勝義性，即證真如。智與真如平等平等，俱離能取、所取相故；能、所取相俱是分別有所得心，戲論現故。」(卷九、頁九一)成唯識論下文，更詳述見道之內容、能所(見相)關係、分位差別(真見道與相見道)等，安慧釋無。

四 最高階段

如是，若心於唯表別狀態已然安住，則此時應如何表示？故說：

彼無心、無得¹，是出世間智。所依得轉換，捨二麤重故²。(第二十九頌)

(它沒有〔能知之〕心，亦無〔對所知之境的〕所得，這³就是一種超越於世間的智慧。〔有漏生命的〕存在依據〔在這時候〕即得到轉換，因為〔他〕已經捨棄了兩種麤重。)

此即無漏界、不思議、善、常、安樂、解脫身；名大牟尼法⁴。(第三十頌)

(這就是無漏界、不思議、善、和堅穩；⁵這⁶就是安樂、解脫身。這〔也〕就是名為大牟尼的〔最高的〕存在。)

此處，由此二頌，即顯示諸悟入唯表別狀態之瑜伽行者，由見道開始，而勝進〔道〕，〔終〕得果〔位〕圓滿⁷。此中，由能執取之心無故，及由對所執取之境

之所得無故,所以〔說〕:「彼無心、無得」。由不相應,所以〔它〕在世間不現行。復次,是無分別狀態故,所以由世間超出,故說:「是出世間智」。為使知此智有無間轉換所依〔的可能〕,故說:「所依得轉換」。在這裡,所依是指有一切種子的阿賴耶識。它的轉換,即是在羶重、異熟、和二〔取〕習氣的存在斷滅時,有調順⁸、法身、和無二智的繼起。復次,此轉依由斷除何物而得?故說:「捨二羶重故」。「二」者,指煩惱障羶重和所知障羶重。「羶重」,即是所依的不調順的狀態;這也就是煩惱;所知二障種子。復次,此轉依一方面對聲聞等〔人〕,由捨離〔其自身的〕羶重而得,這就是所謂「解脫身」;另一方面對菩薩,由捨離〔其自身的〕羶重而得,此即名為「大牟尼法」。由〔修行者自身所具的〕二障差別,故說轉依有有上的和無上的〔兩種〕。於此有偈云:
阿陀那識中,應知有二障:煩惱、一切種、於二有二縛⁹。

「二」者,聲聞、菩薩為二。前者有煩惱種子;後者有二障種子。由滅除彼〔二障種子〕故,即至一切智者位¹⁰。

〔復次,〕「此即無漏界」者,由轉依而成,此即說為無漏界,以無羶重故,離一切漏故,所以說它是無漏。〔復次,〕是聖法因¹¹,故名界。為甚麼呢?因為「界」一詞,在這裡是「因」義。

「不思議」者,則因為〔它〕不是思慮境界;是〔聖者〕自內證故;亦無〔可〕譬喻故¹²。

「善」,則因為〔它〕是清淨所緣,平和安穩,又由無漏法所成¹³。

「常」,則因為〔它〕是常住,〔並且〕永遠無盡¹⁴。

「樂」則因為〔它〕是常。蓋無常即苦,而此是常,所以為樂¹⁵。

〔最後,〕由斷煩惱障故,於諸聲聞中得解脫身。即此轉依相,〔於菩薩中〕亦名為「大牟尼法」。由〔十〕地、〔十〕波羅密等的修習,斷除煩惱、所知二障,轉依得現行,即說為大牟尼法身¹⁶。〔諸佛、菩薩,雖〕不捨輪迴,而不為彼雜染,於一切法得自在,所以說為法身¹⁷。「大牟尼」者,即是與最高的寂默相應,所以佛世尊名為大牟尼。

註:

¹ 此句玄奘譯為「無得不思議」，成唯識論即據此解為「離戲論說為無得，妙用難測名不思議」(卷九、頁九三)。今勘原文，「不思議」實是「無心」(acitta)之誤，即不起分別活動心，故下文跟着說「無得」(anupalambha)，即無所得。此外，真諦之轉識論亦如此譯(「無所得非心非境」，見大正藏卷三一、頁六三)，可證。不知玄奘何以譯為不思議？蓋第三十頌亦有不思議(acintyaḥ)一詞，未免重複。

² 以上兩句，玄奘譯為「捨二羴重故，便證得轉依」，次序恰倒置。又原文無「證得」一詞；至於「轉依」者，原文直譯是「所依之轉換」(āśrayasya parāvṛtṭiḥ)，今即據譯。

³ 原頌第二句有主詞「彼」(tat)，漢譯畧去。

⁴ 此頌大體上從奘譯，唯第四句奘譯作「大牟尼名法」，未免拘守原文：“dharmākhyo’yaṁ mahāmuneḥ”之次序，不合漢語詞序。

⁵ 「堅穩」，玄奘譯為「常」，但原文 dhruvaḥ 是堅固、不搖動之義，所以在釋文中，安慧以「常住」(nitya)解釋。(參看註 14)今於頌文中仍依其意趣譯為「常」，但在此處則改譯為堅穩以供參考。

⁶ 原頌有主語「彼」(asau)，又下句亦有主語「此」(ayaṁ)。今均據補。

⁷ 此處安慧似亦承認有見道、修道(勝進道)、和究竟道等三位(參看上文第一節註 6)，不過意趣仍在最後果位，所以二頌合言；非如成唯識論先將第二十九頌列為修習位。

⁸ 「調順」，原文 karmanyatā，亦譯「堪任性」，蓋取「調暢身心，堪任為性」(成唯識論語，卷六、頁五五；又本書第四品二三註 31)之義，即是一種對治羴重後的調順狀態。今即譯為調順，其義較顯。

⁹此頌原出無着所著之六門教授習定論(按:安慧引無着之言甚多,此可注意),義淨之譯法如下:

「應知執受識,是二障體性。惑種一切種,由能縛二人。」(大正藏卷三一、頁七七四中)世親解云:「應知執受識是二障體性,識者即是阿賴耶識,執受者是依止義,謂是煩惱、所知二障體性。此復云何?惑種即是煩惱障自性,一切種即是所知障自性。又一切種者,即是二障種子能縛二人:煩惱障種子能縛聲聞,一切種子能縛菩薩,由與聲聞、菩薩為繫縛故。」(大正藏卷三一、頁七七四中)今安慧亦是如此說。

¹⁰成唯識論說轉依位別有六種,其最末兩種為:「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,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。此中意說廣大轉依,捨二羶重而證得故。」(卷十、頁一〇一)此即有類於安慧的有上、無上兩種轉依。但安慧言詞簡單,未及成唯識論更於其中廣分十地,由修十勝行、斷十重障、證十真如以說菩薩之修道歷程,又於轉依位中,詳辨其能轉、能斷之道,及所轉之依、與所得之大涅槃、大菩提境界。經此分析,二乘與菩薩即界分釐然。

¹¹「聖法因」(āryadharmahetutva),即指此轉依境界能成就聖者之意。成唯識論云:「界是藏義,此中含容無邊希有大功德故;或是因義,能生五乘世、出世間利樂事故。」(卷十、頁一〇五)可證。

¹²成唯識論云:「此轉依果又不思議,超過尋思、言議道故;微妙甚深自內證故;非諸世間喻所喻故。」(卷十、頁一〇六)與安慧釋同。述記指出:此三義亦見諸攝論、顯揚論、瑜伽論,可知乃當時之共說。

¹³成唯識論云:「此又是善,白法性故;清淨法界、遠離生滅、極安隱故;四智心品妙用無方極巧便故,二種皆有順益性故;違不善故,俱說為善。」(同上)此與安慧說亦大體一致。

¹⁴成唯識論云：「此又是常，無盡期故；清淨法界，無生無滅，性無變易，故說為常。」(同上)此即安慧說，述記稱之為「自性常」(卷十、頁一九六)。但成唯識論續云：「四智心品所依常故，無斷盡故，亦說為常。非自性常，從因生故；生者歸滅，一向記故；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。」(同上)此即「相續常」(述記，同上)，是護法所特重之義。

¹⁵成唯識論云：「此又安樂，無逼惱故。清淨法界眾相寂靜，故名安樂；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。」(同上)此與安慧以常說樂之思路異。然述記云：「又有漏法皆是行苦，逼迫性故，增煩惱故，故非安樂。」(卷十、頁一九六)此則畧近安慧說。今按：安慧以無常說苦，乃原始佛教以來之通義；若以煩惱說苦，則不過為心理意義耳。

¹⁶成唯識論亦云：「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。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，亦名法身，無量無邊力無畏等大功德法所莊嚴故。」(同上)

¹⁷成唯識論於此復分解為三相：「如是法身有三相別：一、自性身……二、受用身……三、他受用(身)」，並詳論其關係，安慧釋無。