

传统文化典籍导读⑥

唯識三十頌

导 读

主 编：谈锡永

导 读：李润生

中国书店





传统文化典籍导读

- 1/ 《杂阿舍经导读》
- 2/ 《异部宗轮论导读》
- 3/ 《大乘成业论导读》
- 4/ 《解深密经导读》
- 5/ 《阿弥陀经导读》
- 6/ 《唯识三十颂导读》
- 7/ 《唯识二十论导读》
- 8/ 《小品般若经论对读》（上）
- 9/ 《小品般若经论对读》（下）
- 10/ 《金刚经 心经导读》
- 11/ 《中论导读》（上）
- 12/ 《中论导读》（下）
- 13/ 《楞伽经导读》
- 14/ 《法华经导读》
- 15/ 《十地经导读》
- 16/ 《大般涅槃经导读》
- 17/ 《维摩诘经导读》
- 18/ 《菩提道次第略论》
- 19/ 《密续部总建立广释导读》
- 20/ 《四法宝鬘导读》
- 21/ 《因明入正理论导读》



ZWTS
2007
B94
txy

文
化
典
籍
导
读
6

唯識三十頌

导 读

主 编 : 谈锡永
导 读 : 李润生

中 国 书 局

图书在版编目 (CIP) 数据

传统文化典籍导读/谈锡永主编. —北京: 中国书店,
2006. 10

ISBN 7 - 80663 - 396 - 0

I. 传... II. 谈... III. 佛教 - 宗教经典 - 中国
IV. B94

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 119297 号

传统文化典籍导读

谈锡永 主编

责任编辑: 涧农

出版: 

地址: 北京市宣武区琉璃厂东街 115 号

邮编: 100050

发行: 全国新华书店经销

印刷: 北京柯蓝博泰印务有限责任公司

开本: 880 × 1230 1/32

版次: 2007 年 1 月第 1 版 2007 年 1 月第 1 次印刷

字数: 3110 千字

印张: 186

印数: 0001 - 2000

书号: ISBN 7 - 80663 - 396 - 0/B·130

定价: 358.00 元 (全 21 册)

敬告读者

本版书凡印装质量不合格者由本社调换,

当地新华书店售缺者可由本社邮购。

目 录

卷首语	(1)
总序	(2)
别序	(6)
自序	(11)
 第一篇 导读	 (1)
第一章 引论	(3)
第一节 作者与译者	(3)
一、作者	(3)
二、译音	(9)
第二节 撰作背景	(10)
一、判教	(10)
二、原始佛教思想与遗留问题	(12)
三、部派思想与遗留问题	(13)
四、大乘般若思想与影响	(16)
五、大乘瑜伽思想与本论的契机	(18)
第三节 本论的主旨、结构与内容概要	(22)
第四节 本论的历史地位、贡献与影响	(26)
第五节 本论的译本与注释	(31)
 第二篇 释正文	 (45)

甲一 明唯识相	(47)
乙一 略标	(47)
丙一 释难破执	(47)
丙二 标宗归识	(64)
丙三 彰能变体	(68)
乙二 广释	(74)
丙一 明能变相	(74)
丁一 明异熟能变	(74)
一、种子的体性	(79)
二、种子的由来	(82)
三、种子的类别	(85)
四、种子的熏习	(86)
丁二 明思量能变	(106)
丁三 明了境能变	(124)
丙二 正辨唯识	(167)
丙三 通释妨难	(175)
丁一 释违理难	(175)
丁二 释违教难	(188)
甲二 明唯识性	(237)
甲三 明唯识位	(246)
导读者简介	(294)
编辑委员简介	(295)

卷首语

近年对佛家经论有兴趣的人多,而能读佛家经论的人却少;演绎佛学的著作译作较多,而能引入导读、有系统的经论丛书则未见。此套丛书精选佛家经论若干种,小乘大乘,空宗有宗,显乘密乘,规模略具。

佛家经典,即使精心选注,也很难了解其经论大义,很可能仅得一偏之见。因此,便需要指导怎样去读经论,令读者直接领会经论的真义,“导读”之作遂生。

“导读”之作,除注释或讲解经论外,最重要的,还是指出一经一论的主要思想,以及产生这种思想的背景,同时交代其来龙去脉,即其启发承先的作用。读者循序而入,便当对佛学发展的脉络了然,亦能体会佛说一经的用意,菩萨演绎一论的用心所在。

总 序

九十年代初，拟出版一套能引导学人自行研读佛家经论的丛书，厘定经论二十种，初期完成《异部宗轮论》、《心经》、《四法宝鬘》三册，分摄小乘、大乘、密乘。

丛书编写历经十余年，并经多次严格修订，除订正误刊错字外，并补充资料内容，令其更能引导读者，于丛书中诸经论能融会贯通，及能旁及其余经论。

—

读佛家经论，困难的地方不在于名相，而实在于领略其旨趣。若不得其旨，则虽诵经终身，开卷终觉茫然。

经论有不同的旨趣，衍生成不同的宗派，实由于行者根器不同、修学不同之故。印度晚期，将此归纳为四宗部，而修学次第则分为九乘，这已成为藏传宁玛派的传统。若根据这传统来读经论，在领略经论意旨方面，会容易一些，也能深入一些。

本丛书的编辑，实亦根据此传统。且依古代论师的善巧方便，先依唯识抉择部派佛教的经论，再依中观应成派抉择唯识，最后则依了义大中观（如来藏）抉择应成派。

所以本丛书可视为桥梁，由此即能领略宁玛派九乘次第的基、道、果意趣。亦即由小乘的止观修学，依次第而至大圆满的修学，皆须知其基、道、果，然后始可修学。

二

依宁玛派的观点，一切经论实为了修学而建立，或说体性，此即为基；或说观修，此即为道；或说现证，此即为果。依龙树中观，以般若波罗蜜多体性为基，修观中道为道，其果即为现证般若；若依弥勒瑜伽行，则以法相为基，修观唯识为道，其果即是如来藏。前者为二转法轮的教法，后者则为三转法轮的教法。

因此，本丛书所收的经论，实为各修学次第的基。其重要性，亦即在于此。

指出这一点，非常重要。近代佛教学者接受了西方的治学方法，喜欢用“发展”这一观点来处理一个系统的学术，因此便将佛家经论视为一系列的“思想发展”。然而这样做，却实在非常不恰当。

佛陀当日教导弟子，依次第而教，因此开示的理论便亦依次第。但我们却不能说佛陀于教导“四谛”时不识“十二因缘”，于教导“十二因缘”时不识“中观”，于教导“中观”时不识“唯识”，于教导“唯识”时不识“如来藏”。因此，我们不能说这种种学说，实由“发展”而来，而非佛陀的次第说法。

是故各种不同的佛家见地，只有传播的先后差别，而非由一个思想发展成另一个思想。也可以这样说，有“佛家思想传播”的历史，而无“佛家思想发展”的历史。至于在传播方面，由于传法者的根器与修学各各有别，是故对法义可有不同的演绎，但这亦并非“发展”。

由是可知，佛家经论实为由上向下的建立，而非由下向上的发展。

由上向下建立理论，是为了修学的需要。所说证空性，如何去证空性呢？那就非依次第修学不可，那就需要由上向下建立各次第的基。盖至最上时，实无“空性”可证，唯现证“乐空无二”，这才是行人的“最后一着”。但若一开始即不唯说空性而说“乐空”，行人亦必无入手处。是故由“乐空”境界向下建立，如是于中观始有“四重缘起”的观修，于瑜伽行始有“离相四加行”的观修。

指出各次第的基，其旨趣所在，是这套丛书的基本观点。

三

理解佛家经论，宜由修学着眼。若离修学去理解，则生疑惑。

以《入楞伽经》为例。倘离修学，则会觉得其不纯，既非纯说“唯识”如《解深密经》等，亦非纯说“如来藏”如《如来藏经》等。笔者当年即持此疑，向敦珠无畏智尊者（Dudjom Rinpoche）请开示。尊者只答一句：“《楞伽》说菩萨的心识，但菩萨亦由凡夫起修，是故便亦说凡夫的心识。”笔者即因尊者这一句开示，才得叩开“如来藏”的大门，建立“了义大中观”见，亦即“智境唯藉识境而成显现”的“如来藏藏识”境界。

盖佛家一切法门，无非只是心理改造，由凡夫改造为圣者，即是法门建立的目的。是故释迦说“四谛”时，亦说“四谛十六行相”。所谓“行相”，便即是心的行相，也即是心理状态。

《楞伽》说“如来藏藏识”，即是“圣凡心理状态”的分

析。那实在是为实修作指导，而非建立一种思想。如是理解，即知《楞伽》并非不纯。同时亦可明白，当年达摩尊者何以只传四卷《楞伽》以印心。“印心”者，即是洞悉心理状态变化，而与修学的见地相印。

举此一例，即知经论不是纯理论的建立。

四

丛书于印行前，各导读者重新再次修订，力求此丛书能令修学者不堕入虚无，亦不偏执于宗义。虽非尽善，或可庶几。

乃为之颂曰：

文字原非障	实为修道基
所修亦不执	次第断毒尘
是故佛因位	喻为金刚心
顶礼诸圣众	洒我以甘霖

波錫社

别 序

“唯识”(vijñānāda)是大乘佛学的一支,陈那(Dignāga)以后,与“中观”(Madhyamaka)并立,成为大乘佛学的双足。在陈那以前,则是弥勒瑜伽行(Yogācāra)与中观并立。陈那论师发展佛家的因明,并以瑜伽行中“唯识”这一支作为立量的依据,由是即开创了“有相唯识”(sākāra-vijñānavāda)的“唯识今学”学派。本论即为该学派的基本论典。

大概来说,“般若”思想传播于公元前后,最早的《般若》经典于公元纪元前已开始出现,至公元二世纪顷,由龙树论师将之推上高峰。

大致与此同时,“如来藏”思想亦从属于“般若”而出现。依藏地密宗宁玛派(rNying ma)的说法(这亦是印度晚期论师的说法),密法修行于公元前已经存在。密乘“大圆满”(dbu ma chen po)法系的祖师是维摩诘(Vimalakīrti 异译:毗摩罗诘,意译:无垢称、净名),他是与释尊同时的人。然而当时因为学佛者的根器尚未能适应密法,所以持密的行人只秘密修法,此即所谓“不可思议法门”。在《般若》系列经典中,有一位很活跃的文殊师利菩萨(Mañju śrī,意译:妙吉祥),所弘扬的即是此一法门,是故密乘亦将文殊师利看成是专弘密法的菩萨。开始公开“大圆满”法门的祖师,是俱生喜金刚(dGa rab rdo rje),他出生于公元

五十五年,由此可见密法弘扬之早。汉地学者以为无上密乘至公元七世纪才出现,此说法实应重新刊定。

“大圆满”法的根(见地,观点),即是“如来藏”,关于这点,详见于本丛书《四法宝鬘》及《入楞伽经》的导读。至于“如来藏”思想的弘扬过程,则于《入楞伽经》导读中亦已有介绍。

“如来藏”思想本无异于“般若”。依照宁玛派的说法,中观所说的仍未为了义(究竟的真理),惟说“如来藏”始为了义,因此便称之为“大中观”(了义大中观),亦即为最深义、最真实究竟的般若中观。

至《入楞伽经》编集,“如来藏”思想已弘播至最高峰——却不是发展至最高峰,因为修“大圆满”的人早已具有《入楞伽经》的见地,如《维摩经》中的见地,以及俱生喜金刚所造的大圆满偈颂中的见地。然而先由低层次说法,最后才说到高层次的深法,是故便只能说是弘播的过程,而不能说为发展的过程。

在《入楞伽经》中,开始提到一些后来发展“唯识”的思想。如说“如来藏藏识”(tathgātagarbha-ālayavijñāna),此中的“藏识”便即是阿赖耶识(第八识),同时又提到许多与人类心理有关的概念,因此可以说,《入楞伽经》实在是“唯识”的先导。于“导读”中,对这点将有说明。

因此我们可以这样说,如果“般若”但有龙树(Nāgārjuna)的“缘起”(pratityasamutpāda),未必能发展出“唯识”,正因为“般若”中同时有“如来藏”思想,因此才把“唯识”催生出来。也即是说,若非有《入楞伽经》的思想,“唯识”便不可能由瑜伽行中独立出来。

这个说法，如今的“唯识今学”学人可能会不以为然，因为他们倾向于否定如来藏。忙于否定，就失去客观，不能了解“如来藏藏识”的建立。

其实，“如来藏藏识”的涵义，在《入楞伽经》中已经说得很清楚，即是“名为藏识之如来藏”，此语见于该经的梵本以及藏译，只不过汉译却未能译出这重意思，读者可参考拙著《入楞伽经梵本新译》。

什么叫做“名为藏识之如来藏”呢？

《入楞伽经》说的是“佛内自证智境界”，然而佛的智境无可说（一说出来立刻就成识境，因为只有识境才有语言文字），是故便惟有显现成为识境。对我们来说，这识境便即是“名为藏识”的境界了。

因此，“大中观”家便将此说为——智境惟藉识境而成显现，或者说——如来藏显现而成藏识。

唯识的建立，依据即在于此。人只能认识“显现”，是故瑜伽行便只能依据“唯识”，然后由观修瑜伽行而“转识成智”，这即是陈那论师立宗的依据。

只可惜，近代“唯识今学”学人只忙着发扬自己的宗义，连被称为“古学”的弥勒瑜伽行都被忽视，自然就根本不知道“如来藏藏识”是陈那开宗的根本。

藏密宁玛派不把“如来藏”和“藏识”看成是事物，是故根本便无须讨论其本体（本质、自性）。当我们的心识未受污染时，此“法尔”的心识（本来就有、自然而然的心识），姑名之为“如来藏”（佛内自证智境）；心识一旦受到污染，便名之为“藏识”（阿赖耶识、识境）。所以，“如来藏”与“藏识”，只是心识的两种相状，亦可以说是心识所起的两种功

能。约两种相状功能以名心识，则可称之为“如来藏藏识”（智境及其显现的识境）。

即是说，“如来藏藏识”无非只是心识境界的别名，而“如来藏”与“藏识”都非事物。

为什么要讨论到“藏识”呢？

因为光知道心识的“如来藏”状态，对实际修行实无益处。心识未受污染或不受污染，即是成佛的境界，可是，我们生下来吸第一口空气，立即便有“自我”的执着，甚至在母胎时已有“自我”的建立，由是即有贪、瞋、痴等烦恼污染，既已污染，心识已成“藏识”的相状，那我们又怎么办呢？

为此，“唯识”（vijñāptimātra）便专门分析心识的种种功能，以及由此功能所引发的种种现象，也可以说，基本上即是细致的心理分析。通过心理分析，使修行人认识到自己的一切心理作用，并且知道客观世界所呈现的万象，无非都由人类共同的心理作用所建立（是故犬类建立的客观世界，便不同于人类的建立），这样既可以对“空性”有所了解，亦可以对客观现象与主观心识有所了解。能了解自己的心理本质与功能，及其引发的现象，就可以针对着自己的内心来修行。因此，唯识家所说的“转识成智”，无非只是心理改造。

“如来藏”思想引发“唯识”，即是由理论进入实修，而“唯识”则是实修的理论。藏密无上密乘，将“唯识”视为生起次第的入门理论，原因即在于此。

本论为研习“唯识”必读的论著。

论中有一颂，说明“唯识性”，颂云——

此诸法胜义 亦即是真如
常如其性故 即唯识实性

读者对此颂应加留意，一切心理状态以及其功能的“胜义”(paramārtha)即是“真如”(bhūta-tathatā)，言“胜义”即是说其究竟，此乃就相与用而约其本体，这样一来，“唯识性”便与“如来藏藏识”相通了。能把握着这观点来研读本论，则对“般若”、“如来藏”、“唯识”三者，自能融会，而不视之为佛家的对立理论。同时亦不会将三种思想的传播，视为佛家思想的“发展”。

质实而言，这三系佛家思想且为一贯，“般若”说空边，“唯识”说有边，能知两边始能离两边，由是始能了知非空非有的“如来藏”。也正因此，宁玛派的教法便亦由“有边”起修，然后修“现空”(snang stong)，再作离空有二边的修习。所谓“即身成佛”，便即是“如来藏”的实证。

若能如是研读本论，则当有益于修持，且能对一切法门皆不生执着。此则可参考《现观庄严论》(Abhisamayālamkāra)中所说的四种加行道。

波錫社

二〇〇四年岁次甲申四月序

自序

印度佛家哲学，就显教言，不过空有两宗。“空宗”者，当以“般若中观”为代表；“有宗”者，当以“法相唯识”为代表。《唯识三十颂》便是“有宗”的基本要典。

我入“唯识”之门，固然有赖业师罗时宪先生的启迪，但过程也有些转折。一九五七年在教学实习中，初次接触《金刚般若波罗蜜经》，便给“明广大心”那一段文字所感动。所谓“所有一切众生之类，若卵生、若胎生、若湿生、若化生、若有色、若无色、若有想、若无想、若非有想非无想，我皆令人无余涅槃而灭度之。如是灭度无量、无数、无边众生，实无众生得灭度者。何以故？须菩提，若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，即非菩萨。”从此我领会到佛家境界之高、悲愿之大、胸襟之广，在我所接触的思想体系中，实无一宗一派能够与之伦比。可是那时的我，只能陶醉在那种“广大心”、“最胜心”、“至极心”、“无颠倒心”的意言境中，而实在无法了解佛家哲学的历史背景与整个思想体系。

如是者亦有年，我还找不到入佛的门径。其间虽然也曾阅读过一些入门作品，像张澄基的《佛学四讲》，最能引人入胜；也曾参加过一些经会，像中华佛教图书馆所办倣虚法师的“楞严讲座”，给我的印象最深。然而，究竟佛教何来？如何发展？宇宙、人生何来？如何才是归趣？如何

寻找？如何进入？如何证得？如何评价？这样一连串的问题，“上穷碧落下黄泉”，在缺乏名师启导的情况下，始终无法获得答案。

一九五九年，我进联合书院（夜校部）进修中国文史，听罗时宪老师《中国哲学史》的课，对《周易》产生浓厚兴趣。老师因势利导，教我阅读熊十力先生的《读经示要》，因而得以接触熊先生的“易学”。由是开始涉猎冯友兰、梁漱溟、钱穆、唐君毅等现代名家的思想著作，对佛家唯识理论却无缘接触。一九六一年转到珠海书院（日校）进修，随陈湛铨老师习《易经》，随严灵峰老师习《老子》，此外则自修《中庸》、《论语》。当时沉醉于中国哲学，在《大专》杂志上，发表了一些文章，把迷惑了多年的佛学，抛诸脑后。幸好，过不了多久，同学韬晦、绮年带给我喜讯，说罗时宪老师讲经说法，我便在课余之暇前往参听，因此得以明了《解深密经·分别瑜伽品》、《佛经选要》、《金刚经》、《心经》、《因明入正理论》等空、有二宗的不少基本要籍。自己也读了一些中、印佛教史，然后对佛教的思想面目，才能勾画出一个简单的轮廓。

一九六三年，我进新亚研究所，亲炙钱穆、潘重规、牟润孙、谢幼伟、唐君毅等文、史、哲的大家。可是我的佛学研究，仍要仰赖罗老师的教诲和指引。那时我才开始有系统地研习唯识。唐君毅老师赠我《唯识三论》和日人井上玄真的《唯识论讲话》，嘱我读吕澄先生的《佛教研究法》，以及蒋维乔、黄忏华、汤用彤、梁漱溟等有关佛家教史、教理的著作。罗老师告诉我研究唯识当从窥基《述记》入手。于是我把《唯识三十颂》、《成唯识论》、《唯识述记》对读，依

《述记》造科判，造札记，我又恐怕自己的理解有所偏差，未能达到“好而知其恶，恶而知其美”的平衡，因而无法深入观察唯识的全面。因此罗老师教我读援佛入儒、抨击佛教最为得力的熊十力先生的著作，于是又把《新唯识论》、《原儒》、《佛家名相通释》与窥基《述记》一起披读。如是者经年，我终于对唯识的思想体系获得较明确的掌握。一九六六年，我完成了《唯识种子学说研究》那篇毕业论文（初由唐君毅老师指导，后唐老师因眼疾到外国就医，改由谢幼伟老师指导，而罗时宪老师则任校外审查委员），以优异成绩获得通过。这是我对唯识研究的初步成果，也是各位老师对我的爱护、启发、教诲、指引的一点小小的回报。

一九七六年，罗时宪老师撰《成唯识论述记删注》，集唯识注疏的大成，计划出书十册。每册文稿初就，嘱姚继华先生校对原典。嘱我披读，就其浅深、繁简、得失提出意见，然后酌情增删资补，然后刊定印行。还不嫌我陋鄙，于第一册出版时，嘱我为之作序，老师对我的鼓励护念如此。可惜至今只能有四册付梓面世，未全竟功。

当我发表论文，出版著作，罗老师必定先睹为快。阅读后，必给我评价，指示得失优劣，提出改善建议，然后替我推介。惭愧的是：我的著述中，除《佛家业论辨析》外，多属“因明”、“量论”之作，鲜有及于“唯识”；但老师对我的喜悦，如常无异。

自八十年代中叶，罗老师常往还加、港两地。每当老师离港，则能仁研究所的课，例必嘱我别开讲题，接续讲授；然我所开的课，如《陈那量论》、《法称量论》、《因明入正理论研究》、《肇论研究》等，都未能与“唯识”产生直接关

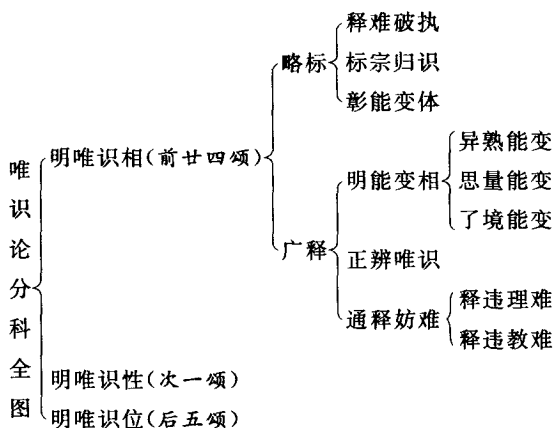
系，有负老师的苦心。

去秋罗老师因病返港，见我适从教育学院提早退休，嘱我接替多间院校教席。由于各院的要求，我在新亚研究所、新亚文商书院、法住文化学院等，都讲唯识，虽然浅深有别，而其旨趣无异。我因便整理讲义，都二十万言，成《唯识三十颂导读》一书，统摄唯识学派有关境、行、果的要义，固可作唯识研究的初阶，亦可作佛家思想探索的基石。无奈，书未成而老师即已往生。悲痛之中曾一度搁笔，惟念老师对我的护念和嘱咐，只好龟勉精进。终于不负厚望，全书赖以完成。可惜此书出版，得不到老师作为我的第一位读者，得不到老师给我的教正，给我推介，更得不到老师给我鼓励和带有惬心的欢颜。如今只可寄望此书，足以启发读者的正见，对佛法都能得到正解，从而发心、修行、证果。那么，就可以在每位读者的心中，重现罗时宪老师对我的喜悦与微笑。

李润生

一九九四年三月五日于香港山斋

附 唯识论分科全图



1. 释难破执……由假说我法、有种种相转。

2. 标宗归识……被依识所变。

3. 彰能变体……此能变唯三：谓异熟、思量及了别境识。

4. 异熟能变

- 三相门……初阿赖耶识，异熟，一切种。
- 所缘行相门……不可知执受、处、了。
- 心所相应门……常与触、作意、受、想、思相应。
- 五受相应门……唯舍受。
- 三性分别门……是无覆无记。
- 心所例同门……触等亦如是。
- 因果譬喻门……恒转如暴流。
- 伏断位次门……阿罗汉位舍。

5. 思量能变 { 举体出名门……次第第二能变，是识名末那。
所依门……依彼转。
所缘门……缘彼。
体性行相门……思量为性相。
心所相应门……四烦恼常俱，谓我痴、我见、我慢、我爱
及余触等俱。
三性分别门……有覆无记摄。
界系分别门……随所生所系。
起灭分位门……阿罗汉灭定，出世道无有。
6. 了境能变 { 能变差别门……次第第三能变，差别有六种。
自性行相门……了境为性相。
三性分别门……善不善俱非。
相应俱受门 { 列六位名…此心所遍行、别境、善、烦恼、随
烦恼、不定。
受俱分别…皆三受相应。
偏行…初遍行触等。
别境…次别境谓欲、胜解、念、定、慧，
所缘事不同。
善……善谓信、惭愧、无贪等三根，勤、
安、不放逸、行舍及不害。
重明六位 { 烦恼…烦恼谓贪、瞋、痴、慢、疑、恶见。
随惑…随烦恼谓忿、恨、覆、恼、嫉、慳、
诳、谄、害、骄；无惭及无愧，掉
举与惛沉、不信并懈怠、放逸及失
念、散乱、不正知。
不定…不定谓悔、眠、寻、伺、二各二。
所依门……依止根本识。
俱不俱转门……五识随缘现，或俱或不俱，如涛波依水。
起灭分位门……意识常现起，除生无想定，及无心二定，睡眠与闷绝。
7. 正辨唯识……是诸识转变，分别所分别，由此彼皆无，故一切唯识。

8. 释违理难 { 心法生起缘由……由一切种识，如是如是变，以展转力故，
彼彼分别生。
有情相续缘由……由诸业习气，二取习气俱，前异熟既尽，
复生余异熟。

9. 释违教难 { 三种自性 { 正辨 { 遍计所执性……由彼彼遍计，遍计种种物，
此遍计所执，自性无所有。
依他起性……依他起自性，分别缘所生。
圆成实性……圆成实于彼，常远离前性。
明不一不异……故此与依他，非异非不异，如无常等性。
明依圆前后……非不见此彼。
三种无性 { 总说……即依此三性，立彼三无性，
故佛密意说：一切法无性。
别明 { 相无性……初即相无性。
生无性……次无自然性。
胜义无性……后由远离前，所执我法性。

10. 明唯识性……此诸法胜义，亦即是真如，常如其性故，即唯识实性。

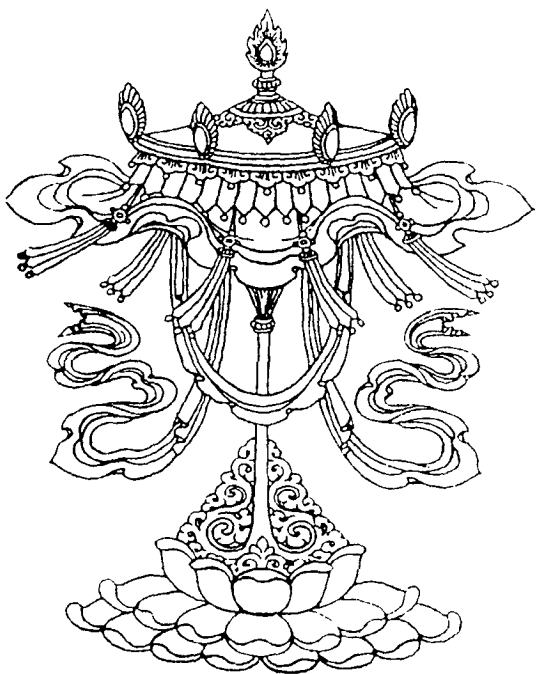
11. 明唯识位 { 资粮位……乃至未起识，求住唯识性，于二取随眠，
犹未能伏灭。
加行位……现前立少物，谓是唯识性，以有所得故，
非实住唯识。
通达位……若时于所缘，智都无所得，尔时住唯识，
离二取相故。
修习位……无得不思议，是出世间智，舍二
粗重故，便证得转依。
究竟位……此即无漏界，不思议善常，安乐
解脱身，大牟尼名法。

第

一

篇

导 读



第一章 引论

第一节 作者与译者

一、作者

《唯识三十颂》(Trim śikā-kārikā)的作者是世亲(Vasubandhu),也有翻作天亲的^①。他的确实年代,东西方学者还未达至共识。吕澄先生在他所撰《印度佛学源流略讲》一书中假定他是公元第五世纪的人^②,因为世亲跟他的兄长无著(Asaṅga)同属笈多(Gupta)王朝(320—500)后半期的人;无著大约生存于公元400年至470年,而世亲则生存于公元420年至500年^③。

有关世亲的生平事迹,汉文资料有真谛所译(作者不详)的《婆薮槃豆法师传》。[按:“婆薮槃豆”即 Vasubandhu 的音译;“婆薮”为天,指毗瑟纽天(Viṣṇu)、“槃豆”为亲,是宗亲义。古人常有向天求子、子以天名的习俗。又依普光《俱舍论记》所载,印度有天,俗号世亲,世人亲近供养、译为“天亲”,实谬。]此外还有玄奘所撰的《大唐西域记》中的卷四、卷五,慧立撰的《大慈恩寺三藏法师传》卷二、卷三;藏文资料主要有布顿(Bu ston)的《佛教史大宝藏论》(按:亦简称为《布顿佛教史》^④)和多罗那他的《印度佛教史》(按:简称《多氏佛教史》^⑤)。此等资料记载了不少神话和传说,彼此有共通的地方,也有分歧的地方。下文则

取其共通的及较少神秘色彩的资料,加以综合整理。

世亲是北印度健驮罗国(Gandhāra)富娄沙富罗(Purusa-pura,意译为“丈夫城”,在今 Peshawar 地方的人。他属婆罗门种姓(僧侣阶级),是国师侨尸迦(Kauśika)的次子。兄长是当时瑜伽学派(Yogācāra)始创者无著(Asaṅga)论师^⑥。兄弟二人早期都从说一切有部(Sarvāstivāda)出家。不过无著在有部出家不久,便转而皈依大乘,弘扬弥勒(Maitreya)的瑜伽之学。世亲在有部受持三藏,博学多闻,神力俊朗,无可为俦,戒行清高,难以相匹。

据说世亲论师在阿踰阇国(Ayodhyā,亦翻作“阿瑜陀”),师事佛陀蜜多罗(Buddhamitra,意译为“觉亲”)。那时有外道频阇诃婆娑,亦名自在黑(iśvara-kṛṣṇa),精研数论派(Sāṃkhya)的义理,著《僧佉论》(Sāṃkhya-kārikā),即《数论七十论》,亦名《金七十论》^⑦,来阿踰阇国,见国王秘柯罗秩多(Vikramāditya,即“超日王”),请求与佛教徒对辩,若堕负,当斩头相谢,佛教徒亦当如是。

时世亲论师与其他诸大法师,悉往他国,惟有世亲的老师佛陀蜜多罗在。他虽有很深的解悟,但年已老迈,神情味弱,辩说羸微,于广集大众之中,辞屈见败。外道因佛陀蜜多罗跟他同出婆罗门种姓,所以没有斩下他的头颅,只鞭挞其背,以显示自己的胜利。超日王赏了他三洛沙^⑧的黄金而去。后世亲论师回国,得闻其事,亟欲替老师一雪耻辱,无奈外道已死,对辩无从,在愤懑之余,造了《七十真实论》,大破外道的《僧佉论》,使它首尾瓦解,无一句得立。

世亲虽在说一切有部出家,但他的深邃阿毗达磨(Abhidharma,意译为“对法”)知识究竟是从哪里学来的,却有种种不同的说法^⑨。据说有部自从在迦腻色迦王(Kaṇiṣka)时代(约公元二世纪)编纂了《阿毗达磨大毗婆沙论》(Abhidharmamahāvibhāṣā)以后,便刻石立表,严格规定:为了防止大乘及其他部派对有部正法的污坏,不许《阿毗达磨大毗婆沙论》、《发智论》(Jñānaprasthāna)等著作流出国外,如要学习阿毗达磨,惟有到迦湿弥罗(Kaśmīra,汉文旧译为“罽宾”,是有部的根据地)去,而且学得阿毗达磨后也不得出国。

因此,阿踰阇国有一位名叫婆娑须拔陀罗(Bhasasubhadra)的法师,为了学习毗婆沙的义理,所以佯狂偷到迦湿弥罗去,常常杂在大众中听法,威仪乖失,言笑舛异;众人轻之,闻不齿录。经过十二年,听闻毗婆沙数遍,文义已熟,悉能诵持在心,再佯狂瞒过守护者的检问,潜回本国。还至本土,大事宣扬毗婆沙的义理,由此而世亲在阿踰阇国,也能精通毗婆沙,乃至十八部的各别论典(其中自然包括经量部 Sautrāntika 的义理)、各部不同的经典和戒律、外道六师的所有学说及一切辩论技巧。

世亲论师既已通达有部毗婆沙义,便为众人讲说,日造一颂,以赅摄一天所说义理,如是次第造六百余颂,尽摄毗婆沙要义,而无人能破,这便是《阿毗达磨俱舍论》(Abhidharmakośa)的本颂。《俱舍论本颂》完成后,世亲把它寄与迦湿弥罗诸毗婆沙师,他们读了大为欢喜,以为世亲把有部的正法广为弘扬;但本颂偈语玄深不能尽解,于是筹集黄金百斤,饷世亲,请作长行,解此偈义。

世亲论师如其所请,立说一切有部义,但于有缺点的地方,便以经量部义破之,不赞同处,则用“传”、“许”等字眼来加显示,正名为《阿毗达磨俱舍论》,所谓“俱舍”(ko śa),是“篋藏”义,以表本论是涵摄《发智》、《六足》及《大毗婆沙》诸论要义而成的。论成,寄与迦湿弥罗诸师,彼见所执义坏,各生忧苦^⑩。

时阿踰阇国超日王命太子婆罗祇底也(Balāditya,后即位为新日王),从世亲受戒,王妃亦出家为弟子。后太子登上王位,母子共请世亲留住阿踰阇国,以事供养。

那时候,世亲论师既遍通十八部义,妙解小乘义理,却又不信大乘,认为大乘非佛所说。他的兄长无著论师,住在丈夫城,既喜见其弟世亲聪敏过人,识解深广,赅通内外典籍,但又恐其造论破坏大乘,因遣使往阿踰阇国,告以病笃。世亲便即随使返丈夫城,与兄相见,谘问病源。无著答道:“我今心有重病,由汝而生。汝不信大乘,常生毁谤,以此恶业,必永沦恶道。我今愁苦,命将不全。”世亲听了,深为惊惧,即请长兄为解说大乘。无著为他略说大乘要义;世亲聪颖,实时悟知大乘学理过于小乘。于是遍学大乘义,深深体验到小乘为失,大乘为得,若无大乘则无三乘道果;忆昔毁谤大乘,不生信乐,深自咎责,忏悔先过,欲以割舌谢罪。无著劝止,说道:“汝设割千舌,亦不能灭此罪。汝舌能毁谤大乘,也能善用此舌以解说大乘。”世亲承教,自此广造大乘诸论,解释大乘经教^⑪。

前时世亲论师造《阿毗达磨俱舍论》,传到迦湿弥罗,诸毗婆沙师大为惊愤。那里有论师名为众贤(Saṃghabhadra),聪慧机敏,博达多闻,从小便得到人们的赞誉。他

对有部《毗婆沙论》有精辟深入的研究。当他读了世亲的《俱舍论》后,决心加以研寻,另造他论予以破斥,救毗婆沙义。于是苦心孤诣,认真钻研,经过十二年的努力,完成了二万五千颂的《俱舍论》,可说言深致远,穷幽洞微。对门人说:“以我逸才,持我正论,逐斥世亲,挫其锋,无令老叟独擅先名!”于是带了三四名俊彦学徒,持所著《论》,找世亲面共议决。当时世亲正在磤伽国(Takka)的奢羯罗城(śāgala),听闻消息,立即整装他往,不与对辩。

如是多时,众贤无法如愿。一天,他忽然感觉气力衰竭,自知不久人世,于是修书谢世亲说言:“如来寂灭,弟子部执,传其宗学,各擅专门,党同道,疾异部。愚以寡昧,猥承传习,览所制《阿毗达磨俱舍论》,破毗婆沙师大义;辄不量力,沉究弥年,作为此论(按:指《俱舍论》),扶正宗学。智小谋大,死其将至;菩萨宣扬微言,抑扬至理,不毁所执,得存遗文,斯为幸矣,死何悔哉!”众贤歿后,门人奉书,至世亲所。

世亲览书阅论,沉吟良久,对门人说:“众贤论师,聪敏后进,理虽不足,辞乃有余。我今欲破众贤之论,若指诸掌,顾以垂终之托,重其知难之辞,苟缘大义,存其宿志。况乎此论,发明我宗(按:指有部毗婆沙的宗义)!”遂将众贤的《俱舍论》改名为《顺正理论》^⑫,使它与众贤的另一著作《阿毗达磨藏显宗论》(Abhidharma-kośa-samaya-pradipikā)得以流传下来。

世亲论师有“千部论主”的美誉。凡他所造的论著,无不文义精妙,有见闻者,靡不信求,所以天竺及周围学大小乘的人,都以世亲所造为学本,而异部及外道论师闻世亲

名，莫不畏伏。世亲年届八十，才于阿踰阇国，舍命寿终。在修行上，他虽迹居凡地，还未见道而成圣者，但他的思想理论，已臻于难以思议的境界^⑨。世亲论师有丰富的著作，以汉译流传的名著，可分四大范畴，现加以撮要地胪列如下：

（一）小乘著述：不少著作已散佚，影响最大而现存的是《阿毗达磨俱舍论》。

（二）释大乘经：《金刚般若波罗蜜经论》

《十地经论》

《妙法莲华经优波提舍》

《无量寿经优波提舍》

《宝髻经四法优波提舍》

《涅槃经论》

《文殊师利问菩提经论》

《胜思惟梵天所问经论》

《转法轮经优波提舍》

（三）释大乘论：《辨中边论》（弥勒造颂）

《摄大乘论释》（无著造论）

《六门教授习定论》（无著造颂）

（四）专论著作：《唯识二十论》

《唯识三十颂》

《大乘成业论》

《佛性论》

《止观门论颂》

《大乘五蕴颂》

《大乘百法明门论》

《如实论》

《发菩提心论》

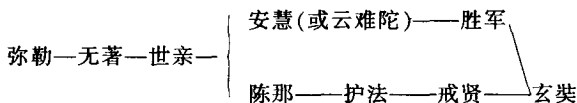
二、译音

《唯识三十颂》的汉文译者是唐·玄奘三藏法师，其详可见拙著《因明入正理论导读》的第一篇、第二章《本论的作者与译者》中所载文字。现只简述其重点如下：

玄奘俗姓陈，陈留人（今河南开封）。隋·开皇二十年（600）生，卒于唐·麟德元年（664）。玄奘自幼聪悟，从父潜心儒学；年十三在洛阳出家，习《摄大乘论》，年十九至二十八，往还于长安、川蜀之间，学《俱舍》、《发智》、《成实》诸论，再重习《摄大乘论》，深感“遍谒众师，备餐其说，详考其义，各擅宗途，验之圣典，亦隐显有异，莫知适从”。于是决心游学印度，以解所惑，并取《瑜伽师地论》，以释众疑。于是在贞观三年（629）踏上西游的征途。

抵印度摩揭陀国（Magadha）的那烂陀寺（Nālanda Monastery），师事戒贤论师（Śīlabhadra），先后学习《瑜伽师地论》、《显扬圣教论》、《中论》、《百论》等瑜伽及中观学派的要典，以及因明及部派的著作。如是前后五年。然后外游诸国，随习大小乘、因明、声明，乃至外道要籍。返回那烂陀寺，讲授《摄大乘论》。著《会中论》凡三千颂，以调和空、有二宗的评论。造《制恶见论》一千六百颂，降伏正量论师毁谤大乘的异说。行将返国，获戒日王（Harsa-vardhana）的礼遇，在曲女城（Kanyakubja，在今之 Kanauji）举办十八日无遮大会，公布《制恶见论》而无能破之者。

玄奘于贞观十九年(645)赍经像凡六百五十七部返抵长安。在弘福寺、玉华宫及慈恩寺先后翻出大小二乘、空有二宗、内外诸经典七十五部,共有一千三百三十五卷。其中于贞观二十三年(649)翻译出世亲论师的《唯识三十颂》,继续与高弟窥基法师,糅合十家注释,于显庆四年(659),完成《成唯识论》,建立唯识宗于中土。兹将瑜伽学派的传承至玄奘表列于后:



可见玄奘实为无著、世亲、陈那、护法的瑜伽学派的嫡传学者,故所译出的《唯识三十颂》,当比陈·真谛所翻的《转识论》为准确^⑩。

玄奘法师于龙朔三年(663)完成了六百卷的《大般若经》的翻译后,气力渐感不继,于麟德元年(664)卒于长安玉华宫。

第二节 撰作背景

一、判教

唯识宗有“三时判教”之说,如是世亲论师所撰《唯识三十颂》应与何时相应?按“三时判教”是窥基法师依据《解深密经·无自性相品》^⑪,把释迦说法的不同时代及所说经典的不同内容及性质,分为三个时期:

第一时教:释迦为发趣声闻乘(按:即小乘)者说“四谛”之理,以《阿含经》(Āgama)明“我空法有”之旨。如是

虽转正法轮,甚奇稀有,但是未了义,是诸净论安足处所,有上有容,是小乘之教。

第二时教:释迦为发趣大乘者说“诸法皆空”之理,如《般若经》(Prajñāpāramitā-sūtra)以隐密反面方式明“一切法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃”之旨。如是以隐密相转正法轮,虽是甚奇稀有,但亦是有上有容,犹未了义,是诸净论安足处所,属大乘空教。

第三时教:释迦为发趣一切乘者(按:指一切种姓的有情^⑩),说“中道”义理^⑪,如《华严经》(Āvatamsaka-sūtra)及《解深密经》(Samdhinirmocana-sūtra)等,以正面明确的方式,明“一切法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃、无自性性”之旨。如是以显了相转正法轮,甚奇稀有,无上无容,是真了义,非诸论净安足处所,是大乘中道教。

今世亲论师所撰《唯识三十颂》,非阐释佛家“我空法有”之旨,故不与“第一时教”相应,亦非以隐密的反面方式,阐释“一切法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃”的理论,故也不与“第二时教”相应。《唯识三十颂》惟以正面的、明确的、了义的方式,阐释“一切法皆无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅槃、无自性性”的中道义理,非诸论净安足处所,属大乘中道教,放应与“第三时教”相应。

按佛家思想,自从释迦建立基础理论以后,便针对某些特殊问题,朝着自我完善的理论方向,有所继承,有所发展。所以原始佛教不能不发展而成部派小乘佛教,小乘部派不能不发展而成大乘空宗,大乘空宗不能不发展而成大乘有宗,大乘空有两大显教不能不发展而成真言密教。而

世亲《唯识三十颂》，也在佛家思想的发展过程中，承担了一种重要使命，发挥着一些重要的作用。

二、原始佛教思想与遗留问题

原始佛教，基本上面对的是人生问题。释迦对人生作了深入的考察，理解到现实的人生是无常的、是苦的、是无我的，如《杂阿含经》(Samyuktāgama)第九经所说：

“尔时世尊告诸比丘：色无常，无常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。如是观者，名真实正观。如是受、想、行、识无常，无常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。如是观者，名真实观。”^⑧

佛家反对印度传统“婆罗门”(brāhmaṇa)的“神我”(atman)观念。于是把世人所执的灵魂或神我，加以谛观审察，发现所谓灵魂神我，不过是物质性及精神性的五组东西聚集而成，名为“五蕴”(pañca khandhā)，每一蕴都是无常的、招致痛苦的，都没有婆罗门所谓“妙乐所成我”所具的常一、妙乐的特性，因此“实我”非有，乃至凡一切存在“非实我所有”。但由此“五蕴”所聚集而成的“假我”那是存在的，因果相续地存在着；所谓人生就是这个假我生死相续的过程。这种生死相续的过程是无常的，是苦的，必须予以超越，而后得以解脱，于是建立了“四谛”(Catvāri-arya-satya)的理论：

四 谛	{	苦谛——世间的果(忧、悲、苦、恼的现实人生)
		集谛——世间的因(能招致现实人生的无明与业)
		灭谛——出世间果(消除一切烦恼的理想人生)
		道谛——出世间因(实践证入理想人生的方法)

如是“四谛”便构成了“世间”与“出世间”^⑨的两重因

果。佛家继承了印度传统“业感缘起”^②的“轮回”(saṃsāra)理论^③，于是建立“四谛”学说作为原始佛教的理论基础。那就是以“集”(“无明”与“业”)为因，招引“苦”(忧、悲、苦、恼的现实人生)为果，这是“生死流转”的因果关系；以“道”(修行实践“正见”、“正思维”、“正语”、“正业”、“正命”、“正精进”、“正念”、“正定”这“八正道”)为因，获致“灭”(消除一切烦恼的理想人生)为果，这是“还灭解脱”的因果关系。

原始佛教最关注的就是这“生死流转”与“还灭解脱”，于是依此苦、集、灭、道的两种因果，再建立“顺观”的与“逆观”的“十二因缘”(dvāda śāṅgapratitya-samutpāda)理论^④，兹恐繁不赘。然而由于佛家一方面承认有“流转”与“还灭”的现象，一方面又否定有“实我”、“神我”的存在，于是便产生了两种困难而有待来者加以解决的：其一是“五蕴”无常，则流转、“还灭”的主体是谁？其二是五蕴无常，则何种功能，当生命个体于今生完结后，能引起来生的生命，使“流转”得以进行？

三、部派思想与遗留问题

释迦入灭后一百五十年顷，由于戒律的诤论^⑤，佛教僧团开始分裂成保守的“上座部”(sthavira)及开明的“大众部”(Mahāsaṃghika)，后来还不断地分裂成十八部或二十部，史学家称之为“部派佛教”。“部派佛教”一方面尝试解决上述的两种困难，一方面在原始佛教的重视人生论的基础上，进而发展到宇宙论的领域去。于是使佛教具备境、行、果等全面的理论依据。

为解决“五蕴无常，则流转、还灭的主体是谁”的问题，部分学派建立了近乎“神我”的理论，如犍子部(Vātsīputriyāḥ)建立不可说的、非即蕴非离蕴的“补特伽罗”^④，化地部(Mahīśāsaka)建立“穷生死蕴”^⑤，如是乃至大众部的“根本识”、说假部(Prajñaptivādināḥ)的“有分识”等等，都是贯彻生死之间的生命主体，但由于理论尚未成熟，难免与外道所主张的“神我”相类，与原始佛教的“无我”精神无法一致，故仍未能彻底解决“谁是流转与还灭的主体”这个问题。

至于“引起来生生命的功能”问题，说一切有部(即萨婆多部, Sarvāstivāda)建立了“无表色”说，谓某一有情，今生造善业或恶业，都能产生一种无形无相的物质，名为“无表色”，以作为感引来生果报(未来生命)的功能。经量部(即经部, Sautrāntika)亦立“种子”(bija)之说，以明一切物质及精神的活动，都是由种子功能所引生的。但此等“无表色”与“种子”如何摄藏，如何起用？都缺乏完整合理的理论解说，所以未能彻底解决原始佛教所遗下来的“引起来生生命的功能”问题^⑥。

此外，小乘不同部派一致地把佛教的探索面，从人生的领域扩展到宇宙的领域去。如就境言，承继着原始佛教之把“五蕴”扩展到“十二处”、“十八界”^⑦，小乘把其中“法”(dharma)的概念不断扩大，而“法界”则可以作为统摄万有之词。于是运用分析方法，把“法”再分为不同范畴，如说一切有部把一切法分为五类，名之曰“五事”^⑧：

(一)色法(rūpa-dharma)：一切物质现象，如四大种(地、水、火、风)及四大种所造色(眼耳等五根、色声等五境

及无表色)。

(二)心法(citta-dharma):指认知的六种主要的精神活动,亦即眼等六种识,亦名“心王”。

(三)心所法(caitta-dharma):指附属于心法与心相应的各种心理活动,如受、想、思,乃至各种善、不善、无记(中性的)心理活动。

(四)心不相应法(citta-viprayukta-samskāra):指色法、心法及心所法之外的一切关系性之抽象概念,依色心活动的分位假立,如生、老、住、无常等法。

(五)无为法(asamskrta-dharma):上述四类诸法都是条件制约而存在的缘起法^⑧,名为“有为法”(samskrta-dharma),而非条件制约而本自存在的叫“无为法”,如虚空无为、非择灭无为及择灭无为。

而其他学派亦各有自己的分类。对诸法的假、实亦有净论,如生、老、住等“心不相应行法”有说为实,有说为假;过去、现在、未来诸法有说为法体三世恒存,有说为刹那生灭、过未无体……如是等等,净论不休,但比原始佛教却有进一步的发展。

又有关修行理论,有主“心性本净,客尘所染,净心解脱”,有主“心性本净(指净后则不再染),染心解脱”^⑨,乃至修行方法上的各种观想方法(如“五停心观”)^⑩。又于证果方面除讨论小乘所证的“四向四果”^⑪外,亦讨论佛果的问题:如诸佛世尊是否皆为出世,诸如来语是否皆转法轮,佛是否以一音说一切法,如是乃至佛有睡梦、佛无睡梦,如来色身是有边、是无边,诸佛寿量是有边、是无边……如是等等,诸派说法不同,但对大乘学理的建立,却产生了催化的

作用。

四、大乘般若思想与影响

到了公元前二世纪左右,受大众部思想的影响,以度一切有情、以实践慈悲本愿、以成佛为最终目的菩萨(bodhisattiva)精神开始流行。他们提出以布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若等六种“波罗蜜多”^③(pāramitā)为实践的途径。继而各种《般若经》纷纷出现。这种菩萨精神的思想,其实践与所依据的理论都较部派更为广大,所以自称为“大乘”(mahā-yāna),而贬低以前的佛教为“小乘”(hīna-yāna)。为了纠正部派(尤其是说一切有部)的执着“人空法有”,般若思想也发挥了一切法毕竟非实这种“一切皆空”的理论[“空”(śūnya)是不真实义]。于是矫枉过正,引出空有两种思想强烈对诤的情况。

到了公元第二世纪,南印度有龙树菩萨(Nāgārjuna),深感当时的佛教徒不执于有,便执于空,堕入二边,不能自拔,所以造《中论》(Madhyamakakārikā)与门人提婆(Āryadeva)等弘扬“中观学派”的“中道”(madhyamā-pratipad)精神和理论。龙树依原始佛教“缘起”的原理,说明一切法都是因缘和合所成,此名为“缘起”;一切事物既是“缘起”,便不能独立存在,说为“无自性”(没有事物的独立、永恒的自体)(niḥsvabhāvatā),“缘起无自性”说名为“空”。

缘起 = 无自性 = 空

如是《般若经》说“一切法空”、“毕竟空”并不是说一切事物都无所有,而是说一切事物都是缘起,都无自性而已,然它们还是宛然有象,如幻如化的,此名为“假施设有”、

“假名有”。因此，从“缘起”观念可以开成两面：一者，诸法缘起，则无自性、非自性有，是故“非有”；二者，诸法缘起因果相续，非自性无，是故“非无”。“非有”、“非无”，说名“中道”。所以《中论·观四谛品》有偈说言：

众因缘生法，我说即是空，

亦为是假名，亦是中道义。

未曾有一法，不从因缘生。

是故一切法，无不是空者。

“空”(非有)不离“假”(非无)，“假”不离“空”，说名“中道”；不着于“有”，不着于“无”，是名“中道”。如是一切法，不着二边，凡对立的二边，悉皆遮破，不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出，是名“中道”。这是从知识论的途径以入“诸法实相”(dharmatā)，这是“中观学派”的一种贡献。

犹有进者，从“空”的角度以观一切法，则一切事物都无自性，物与我皆假名有，固无自性，即构成物、我的一切色法、心法皆是无常，依因缘生，故亦无自性。如是乃至一切关系、一切抽象概念，如生如灭，如时间，如空间，如来如去，如是乃至一切“不相应行法”，都无自性（若执为实，必然产生思想上的矛盾）。如是乃至“无为法”相对“有为法”而存在，故亦空无自性。这是依“第一义谛”（亦名“真谛”，亦名“胜义谛”paramārtha-satya）来说。从“假”（假施设有、假名有）的角度以观一切法，则此世间的因缘所生诸法，非无因而生，亦非虚无，此是“世俗谛”(saṃvṛti-satya)。《中论》兼明此二谛。如是世俗谛实不离胜义谛，胜义谛不离世俗谛，只因能观者的层次不同，标准有异，而所说有所

区别而已。依真、俗二谛，可以对机说法，曾无滞碍了。此后，“二谛说”与“中道说”便成为大乘“真理观”和“实践观”的基本原理。

五、大乘瑜伽思想与本论的契机

“中观”学说虽然可以使人依“第一义谛”的标准，通过遣离一切二边的戏论(prapañca)，荡相显体，超越语言表现的终极，步步提升我们的智慧，以臻于极高明的境界，而谛证“诸法实相”，不过它对原始佛教所遗下的主要问题（一者，流转与还灭的主体为谁？二者，招引果报的功能为何？这是部派佛学所尝试解决而尚未能圆善解决的），般若学者与中观学者还没有加以解决，或无意加以解决。

再者中观的破一切法都是平观一切法的缘起无性，故非实有，而未能次第观察诸法非实之所由（即未能先观有情所执实我、实法为空，而再观构成此实我、实法的诸种心法及色法是空而非实，进而谛观诸法活动变化的关系是空而非实）。于是留下了一大片的思想空间，好让“瑜伽行派”这后之来者加以垦拓。

随着各种《般若经》之后，便是《法华经》(Saddharma-puṇḍarīka-sūtra)、《华严经》(Āvatamsaka-sūtra)等涉及化身佛及法身佛的经典出现。其中《华严经》更提出“三界唯心”的新说，所谓：

“心如工画师，画种种五阴（五蕴），一切世界中，无法而不造。如心佛亦尔，如佛众生然，心佛及众生，是三无差别。”^④

到了公元五世纪，一批有关“如来藏”(tathāgata-garb-

ha)的经典,如《涅槃经》(Mahā-parinirvāṇa-sūtra)、《胜鬘经》(Śrīmālāimhanāda-sūtra)等相继出现。这种在显识的底层下摄藏着各种染净功能的学说,却被后期的“唯识论者”(Vijñānavādin)或“瑜伽行派”所吸纳,衍化而成“阿赖耶”(ālaya)藏识的思想。

跟着又出现了《楞伽经》(Laṅkāvatārasūtra)。《楞伽》是从“如来藏”过渡到“法相唯识”学理的经典,因为经中已提五法、三自性、八识、二无我的唯识基本概念。所谓五法是:

(一)相:指因缘所生的色心诸法而有体相可被计执分别者。

(二)名:指显示各种色法和心法的种种名言概念。

(三)分别:指依可分别相的色心诸法而生起的虚妄分别或遍计分别(如执实我实法),此分别的自体亦为缘起的心法。

(四)正智:指对一切法能如实知了的智慧,亦即了知“真如”(bhūta-tathatā)的智慧。所谓如实知者,是指能知一切“相”与“分别”都是缘生无自性、无主宰、无有真实的作者、受者。

(五)真如:指正智如实观察一切诸法,不增不减地所以得以进入的无相、无分别的境界^⑤。

《楞伽》的“五法”有别于部派说一切有部所立的“五事”。有部把色法、心法、心所法、不相应行法、无为法平等排列而成“五事”。《楞伽》则以“相”、“名”、“分别”是凡夫所行境界,以“相”、“名”为所知,“分别”为能知;“正智”、“真如”为圣者所行境界,以“正智”为能知,“真如”为所知。

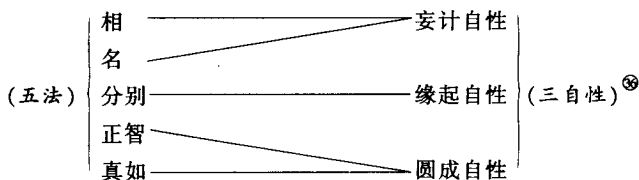
由凡入圣,有升进而步向真解脱义。《楞伽经》所言“三自性”者,是指:

(一)妄计自性:由“分别”、“名”与“相”而计执为实我、实法。此在《解深密经》中名为“遍计所执自性”。

(二)缘起自性:由所依的心法与所缘的现境、依缘和合而生起的一切存在。此在《解深密经》中名为“依他起自性”。

(三)圆成自性:于缘起法(缘起自性)上,起名事的计执则成“妄计自性”(遍计所执);离名事的计执相,不起分别,还其本来面目,即为“真如”。此真如离名事分别而显,而由“正智”自证所行,圆满成就,无所增减,是名“圆成自性”。在《解深密经》中名为“圆成实自性”。

如是把“中观”的“二谛”开成为“三自性”,则更能次第如实地反映出一切法的假、实情况,所以后来唯识宗把“真俗二谛”各开成四,而成为“四重二谛”,其实也是循这思路发展所致。如是“三自性”与前“五法”可以互相配合如下:



又《楞伽》所言“八识”者,是在原始佛教的“六识”之上,再寻其根源,发现还有涵摄一切成佛功能的“如来藏心”,亦名“阿赖耶”(ālaya)(第八识),以及在意识底层下的“意”(manas)(第七识)。“意”及“前六识”(眼、耳、鼻、舌、身、意识)为“七转识”,而“阿赖耶”则为“藏识”。至于“二无我”,即指“人无我”及“法无我”(人空、法空),与般若大

乘所说无别。

跟着有《密严经》(Ghana-vyūtha-sūtra)详释“阿赖耶识”(在《楞伽》说为“阿梨耶”);有《大乘阿毗达磨经》(Mahāyāna-abhidharma-sūtra)^⑧以“阿赖耶识”(即《楞伽》所谓“阿梨耶”)为“所知依”(“所知”是指一切法,即宇宙万有悉皆依心识而存在,于是发挥了《华严经》之“三世唯心造”的精神,而加以理论化)。

及至《解深密经》(Samdhinirmocana-sūtra)的出现,更加深入地、详尽地阐述了“假说自性”与“离言自性”的关系,对阿赖耶识也作了切实的补充,说此(第八)识有执持“种子”功能的摄藏作用,故名为“阿陀那”,但它却没有建立第七末那识。此外于“三自性”外更立“三无性”,以明空与有的关系。又于瑜伽修行的方法、修行的阶位及所证的佛果等等方面,都有详尽而创新的解说。于是,对“唯识的妙理”、“唯识的本相”、“唯识的观法”及“唯识的妙果”都有清晰演说。

此后弥勒的《瑜伽师地论》(Yogacārabhūmi)、《辨中边论》(Madhyānta-vibhāga),无著的《显扬圣教论》、《摄大乘论》(Mahāyāna-sāmparagraha)继续面世,对“八识”、“三自性”等概念有明晰的阐述。而《唯识三十颂》的作者世亲论师在未完成本论之前,已撰著了《大乘百法明门论》以明一切法不离识;又造了《大乘成业论》(Karmasiddhiprakaraṇa)以解决自原始佛教遗留下来而尚未能彻底解决的“流转还灭的主体”及“作业酬果的功能”这些基本的问题。

大乘佛教发展到这个阶段,一方面已能继承般若中观

学的缘起无自性的中道精神，一方面能运用说一切有部“阿毗达磨”的分析方法，构成一套以识心摄一切法的“唯识体系”；不过，唯识思想的精深理论，还是分别散布在不同经论之中，虽然无著的《摄大乘论》以及世亲、性空的释论，已是境、行、果兼赅的系统之作，但仍嫌其概括有余而简要不足，因而世亲晚年，以三十首偈颂（译成汉文，仅六百字），提纲挈领地统摄大乘有宗的一切法相唯识要义，而成为一部极其周密、极有系统、言简而意赅、为后出者开拓无限天地的可贵作品。

第三节 本论的主旨、结构与内容概要

窥基撰《成唯识论述记》，记中述《唯识三十颂》的宗趣有言：“天亲（世亲）菩萨为利有情，令法久住，依如上教（按：指“如来大悲，以甘露法，授彼令服，断妄狂心，弃执空有，证真了义，于《华严》等中，说一切法皆惟有识”），制三十颂，明唯识理，文义周圆，离于广略。”^⑧

可见世亲撰《唯识三十颂》的目的在“令法久住、利益有情”，因为不学凡夫，从无始时来，由于妄计分别，执离心识之外，有真实能取的实我，以及真实所取的实法。如来于第三时教，于《华严》、《楞伽》、《密严》、《解深密》等经典中，为说“一切唯识”的教法，令迷执者（于五种姓中，主要是为菩萨种姓及不定种姓有情）弃彼空执及彼有执，而能证入真实了义（彻底）的境界。但此等经教，甚深难了，所以世亲论师，造此《唯识三十颂》，以周圆的文义，阐释如来第三时的教法，令彼久住于娑婆世界，利益菩萨种姓的有

情,以及具有成佛种子的不定种姓有情^③。而《唯识三十颂》的主旨,就是以三十首偈颂^④说明“唯识教理”,所以《成唯识论》云:“今造此论,为于二空有迷谬者生正解故……令于唯识深妙理中,得如实解,故作斯论。”正是此义。^⑤

什么是“唯识”呢?窥基记言:“唯遮境有,执有者丧其真;识简心空,滞空者乖其实。所以晦斯空有,长溯二边;悟彼有空,高履中道。”^⑥“唯识”(vijñapti-mātratā)^⑦一词,有遮表两种意义:“唯”是“只有”义,“唯识”是“宇宙间只有心识所表的存在”,那就遮拔(否定)离心识外,有独立自主的客观外境的存在,所以窥基说“唯遮境有”,意显不同于外道及小乘有部的执有实境;同时也遮拔不善解空义者之“执心亦空无”,所以说“识简心空”,意显不同于大乘般若“一切法空”之说。

此从否定的遮诠而言,若从肯定的表诠而论,则宇宙万象中,惟有心识是存在的。何以说“外境非有、内识非无”?窥基解释说:“执外境是有”和“执内识是空”,便不能了解宇宙万有的真实情况;执境有者是增益执,执识无者是损减执,如此若非堕入一切有边,便将堕入一切无边,永远无从获得真正的解脱。只有“唯识学理”,显外境非有、内识非无;非有、非无,不落二边,是“中道”教^⑧。所以上文我们把《唯识三十颂》归到“三时”中的“第三时中道教”去,而有别于“第一时的有教”和“第二时的空教”,正是此意。

何以说“一切唯识”?世亲前时尝撰《大乘百法明门论》言:

“一切法者,略有五种:一者心法,二者心所有法,三者色法,四者心不相应行法,五者无为

法。一切最胜故，与此相应故，二所现影故，三分位差别故，四所显示故。”^⑧

首先，世亲把宇宙万有分成一百种事物，名为“百法”。此“百法”又可以五类来总摄它，此即心法、心所有法、色法、心不相应行法及无为法。如是五类百法摄一切法尽，更无其余。跟着世亲指出此五类法的相互关系：一者，心法是一切（有为）法中最为“殊胜”的（因为一切法不离心法）。二者，心所法是与心法相应而存在的（即不依心法，心所有法便不能起用）。三者，色法，那是心法和心所有法所显的影像及所知境而已（故《解深密经》有“我说识所缘，唯识所现故”的说法）。四者，心不相应行法，那是依心法、心所有法及色法（三者）起用时的分位（特殊情况）而假立的。五者，无为法，那是于心法、心所有法、色法、心不相应行法等四类法中，不着于相、无分别地而显示的。

如是五类法中，后之四类都不离第一类心法而被认知的，所以说“心法最为殊胜”。以此之故，护法系的“唯识今学”依“一切法不离心法”（“心”亦即“识”），以“不离”故，说名“唯识”，而不单依《解深密经》所谓“我说识所缘，唯识所现故”^⑨而立“唯识变现”的“唯识”义。

有关本论（即《唯识三十颂》）的内容与结构，窥基《述记》有言：“前二十四颂明唯识相，即是依他。第二十五颂明唯识性，即圆成实。后之五颂明唯识位，即十三住。”^⑩一般佛典的分科，多把经论分成三分，所谓：一、序分；二、正宗分；三、流通分。但《唯识三十颂》是世亲论师于晚年所造，没有长行，所以也没有序分及流通分^⑪，而只有正宗分。于此正宗分，可依唯识的相状、唯识的真实体性、唯识的修

行阶位分成三大部分：

唯识三十颂 { 前二十四颂——明唯识相
次一颂——明唯识性
后五颂——明唯识位

于唯识相、性、位中，又各可分成若干细目，今再表列如后：

唯 识 三 十 颂	{	明唯识相	{	略标	释难破执：第一颂首二句				
					标宗归识：第一颂第三句				
					彰能变体：第一颂第四句及第二颂第一、二句				
					{	广释	{	明能变相	异熟变相：第二颂第三句至第四颂第四句
									思量能变：第五、六、七颂
了境能变：第八至第十六颂									
正辨唯识：第十七颂									
{	通释妨难	{	释违理难：第十八、十九颂						
				释违教难：第二十至二十四颂					
{	明唯识性：第二十五颂	{	明唯识位	{	——资粮位：第二十六颂				
					——加行位：第二十七颂				
					——通达位：第二十八颂				
					——修习位：第二十九颂				
					——究竟位：第三十颂				

在《明唯识相》的二十四颂里，世亲论师先阐释世人所执的实我、实法，其体都无，不过由异熟、思量、了别境的三类能变识之所变现。继而把每一类能变识的名称、性相、所缘、心所相应、所属界系、伏断起灭等，给予详尽分析；跟着归结到境无心有，故立“一切唯识”的结论；最后通过违理难与违教难的解释，以显示心法生起的缘由，有情相续的缘由，并申明三自性与三无性的建立。于此，读者可以明了：有情的生命体的真相，所处世界的来源，有情的生

理、心理、认知和生死流转的各种活动之情况，乃至真理的评鉴等，如是实在统摄了唯识家对人生、宇宙及知识的看法。

在“明唯识性”的一首偈颂里，世亲论师阐述了真如是宇宙万有的最后实体，而八识三能变是实体所显现的作用而已。至于在《明唯识位》的五首偈颂里，世亲论师说明了在唯识的理论系统中，行者从发心、修行到证果的整个历程。若与境、行、果相配，则“唯识相”与“唯识性”在说明境，而“唯识位”在说明行、果。其详当于本书第二篇《释正文》中再作阐释。

第四节 本论的历史地位、贡献与影响

据窥基《成唯识论述记》所载^⑨，佛灭度后九百年间，世亲造《唯识三十颂》。那时世亲已届垂暮之年，所以未及撰著长行释论便辞世了。跟着为世亲本颂作释的前后有十大名家，他们是：亲胜、火辨、难陀、德慧、安慧、净月、护法、胜友、胜子、智月。他们注释本颂的同时，也各别提出自己的研究心得，如难陀便建立“唯识见、相二分说”和“种子新熏说”，对世亲的学说都有进一步的发挥，对唯识学理的发展作出了贡献。十大论师的撰作长行，注释本颂，也不是凭空杜撰，而是有经论作为依据的。他们所依的，总括来说，有“六经十一论”。六经是指：

（一）《解深密经》（有玄奘所译的五卷八品本，亦有菩提流支的《深密解脱经》，真谛的《佛说解节经》及求那跋陀罗的《相续解脱经》。）

(二)《华严经》(汉译有佛陀跋陀罗的六十卷本、实叉难陀的八十卷本及般若的四十卷本。)

(三)《如来出现功德庄严经》(此经中国未有传译。)

(四)《大乘阿毗达磨经》(此经中国未有传译,但在无著《大乘阿毗达磨集论》及《摄大乘论》中都有引文。)

(五)《楞伽经》(汉译有求那跋陀罗的《楞伽阿跋多罗宝经》四卷、菩提流支的《入楞伽经》十卷及实叉难陀的《大乘入楞伽经》七卷。)

(六)《厚严经》(未译,或云即唐·地婆迦罗所译的《大乘密严经》共三卷。)

如是六经,以《解深密经》最为重要。至于“十一论”,则可分为一本十支。“一本”者,是指《瑜伽师地论》,“十支”者,是指其余的十本论,兹开列如下:

(一)弥勒:《瑜伽师地论》(玄奘译,百卷,异译有真谛的《决定藏论》。)

(二)无著:《显扬圣教论》(玄奘译,二十卷,异译有真谛的《三无性论》。)

(三)弥勒:《大乘庄严论》(世亲造释论,波罗颇密多罗译,十三卷。)

(四)陈那:《集量论》(本有唐代义净译本,今佚。今人吕澄自藏文重译《集量论释略抄》、法尊译《集量论略解》。)

(五)无著:《摄大乘论》(释论有世亲本及无性本,皆玄奘译。本论三卷,释论各十卷。异译有真谛译本论及世亲的释论、佛陀扇多译本论、达磨笈多译释论。)

(六)世亲:《十地经论》(汉译有菩提流支本十二卷。)

(七)弥勒:《分别瑜伽论》(汉文未有译文。)

(八)陈那:《观所缘缘论》(汉译有玄奘本一卷。)

(九)世亲:《二十唯识论》(汉译有玄奘本一卷。异译有菩提流支的《大乘楞伽唯识论》及真谛的《大乘唯识论》。)

(十)弥勒:《辨中边论》(释论为世亲造。有玄奘本的汉译三卷。异译有真谛的《中边分别论》二卷。)

(十一)无著:《阿毗达磨集论》(有汉译玄奘本七卷。又本论由安慧糅释成《阿毗达磨杂集论》,玄奘译本共十六卷。)^⑤

此六经十一论是《成唯识论》的所依;《成唯识论》是糅合《唯识三十颂》十大释论而成,是中国唯识宗所依以立宗的最基本依据。故此六经十一论,亦是《唯识三十颂》各别释论之所依,也是中国唯识宗所依的主要经论。此外还有世亲的《大乘成业论》、《六门教授习定论》,亲光的《佛地经论》,商羯罗主的《因明入正理论》等,亦是研究唯识学不可或缺的著作及工具书类。又注释《唯识三十颂》的十大论师,由于年代的差别,可以略分为三期:

第一期:此期有亲胜(Bandhu śri)及火辨(Citrabhāna)二论师,皆与世亲同时。窥基《述记》说《唯识三十颂》发表之初,亲胜“先为略释,妙得作者之意。后德(指其余的九大论师^⑤),因而释焉”。火辨是居士身,道高僧侣,善文辞,深闲著述。

第二期:此期有德慧(Gunamati)、安慧(Sthiramati)、净月(śudha-candra)及难陀(Nanda,义译“欢喜”)。德慧稍早,次为安慧和净月,难陀稍晚。窥基《述记》说德慧是

安慧之师,在印度很有声誉,但未有详述其事迹。安慧依藏地所传是世亲四大弟子之一(其余是陈那、解脱军及德光)^⑧,尝造《俱舍论释》以破众贤的《舍论雹论》(即《顺正理论》),窥基《述记》也有此记载,并言安慧造《阿毗达磨杂集论》,南印度人,妙解因明,善穷内论,于唯识立“自证分”的一分说。净月则与安慧同时,尝造《胜义七十论释》(解释世亲的《胜义七十论》,世亲本论,作用在破外道的《金七十论》)及《集论释》(无著造《阿毗达磨集论》,前有师子觉释,后有净月释)。难陀是胜军居士(Jayasena)的老师,胜军又是玄奘的老师,所以玄奘跟难陀便有血脉相承的关系。难陀著作很多,其中以《瑜伽释》等为著,在唯识学中,他提出了“种子新熏说”。

第三期:此期有护法(Dharmapāla)、胜友(Viśeṣamitra)、胜子(Jinaputra)和智月(Jīnānacandra)。护法是南印度帝王之子(“帝王”疑是“帝臣”之误植,以《大唐西域记》及《慈恩寺三藏法师传》皆说护法是“大臣之子”),受学于陈那,尝主持那烂陀寺,弟子有戒贤、最胜子、胜友、智月等。护法于二十九岁离开那烂陀寺,到菩提伽耶(Buddha-gaya),修道禅观,年三十二而卒于大菩提寺。护法学问渊博,义解曦明,穷究大小乘教,世亲以后一人而已。主要著作有《成唯识宝生论》、《广百论释》、《唯识三十颂释》等。于唯识学,立“证自证分”,创“唯识四分说”及“种子本始并有说”等。至于胜友、胜子(即最胜子)及智月三位论师,都是护法的门人,或释瑜伽,或别注述,是“唯识今学”的中坚(安慧、难陀等的主张,称为“唯识古学”)。

唐·玄奘法师游学天竺(印度),于那烂陀寺师事戒贤

(护法的弟子),又从学于胜军(难陀的门人,或称安慧的门人),唯识今、古学的学统,总系于一身;且护法的《唯识三十颂择》孤本传于玄鉴居士,玄鉴传与玄奘。及后玄奘赅十家的论释,返回中土,显庆四年(659),准备把《唯识三十颂》的十家注释全部译出,并决定由神昉润色,嘉尚执笔,普光检文,窥基纂义。数日之后,窥基建议改用编纂办法,以护法本为基础,糅合十家而成一部。玄奘接纳他的建议,于是以理遣退神昉等三人,独委责于窥基。结果师弟二人完成了糅译的工作,出《成唯识论》十卷^⑨,建立“唯识宗”于中国。

又窥基于翻译的过程中,随受而记录所闻玄奘的口义,撰《成唯识论述记》二十卷。又自撰《唯识枢要》、《瑜伽论略纂》、《杂集论疏》、《百法论疏》、《因明大疏》、《大乘法苑义林章》等等著作,得“百部疏主”的美誉,更使世亲唯识之学,得以光大而弘扬于中土。

我们从上面所记述的历史事实,可以理解到世亲论师所撰的《唯识三十颂》,其贡献并不在于它对唯识理论有所突破、有所创新,而在于使“唯识之学”在佛学的发展上能奠定其历史地位。

《唯识三十颂》的地位是承先启后的。它一方面综合《华严》、《楞伽》、《解深密经》等诸经的要义,及弥勒、无著和他本人所著的《瑜伽师地》、《显扬》、《摄论》、《佛地》、《成业》、《广五蕴》、《百法明门》等诸论的精粹,构成这本具综合性的、完整性的、条理性的、历史意义的言简意赅的不朽名著,使得唯识之学,如网之有纲,如衣之有领,作出弥勒、无著、世亲时代有关唯识学理上的一个大总结。

另一方面,由于世亲自己没有为《唯识三十颂》撰著解释的长行,于是为后来的学者,留下了极大的研究空间,对唯识的理论,进行更深入、更精细的研究与探索,其中如安慧、难陀、陈那、护法等论师,对唯识学作知识论的分析,建立一分、二分、三分及四分之说,在形而上学中建立“种子本有说”、“种子新熏说”、“种子本始并有说”等。即使在中国,玄奘法师也深受其影响而在知识论上建立了性境、独影、带质等“三境说”。窥基在修行实践理论上,也建立了“五重唯识观”的完整体系。

可见在通过对《唯识三十颂》的研究、探索、注释工作的影响下,在印度、在汉、藏两地,都激发了唯识研究的热潮,在学理上开出了灿烂的花朵,结出了丰硕的果实;在组织上,于印度那烂陀寺建立了瑜伽行派,在中国慈恩寺建立了唯识宗。至于中国南山律宗以种子学说来阐释“戒体”问题,禅宗六祖以八识解释心性问题的,那亦未尝不可以说是受了本颂的间接影响呢。

第五节 本论的译本与注释

《唯识三十颂》是世亲(420—500)晚年的著作,唐·玄奘法师于贞观二十二年(648)在承福寺翻经院译出汉文本。自此梵文的原本便告散失。

直至本世纪初,法国学者莱维(Sylvain Lévi)发现了梵文本安慧(Sthiramati)的《唯识三十颂释论》,其中自然包括《唯识三十颂》的颂文,经过多年的整理校订,终于在1925年以天城体(deva-nāgarī)的梵本刊行^⑧,名为《唯识

论疏》(Vijñaptimātratāsiddhi)。虽然莱维氏所校的梵文是否即玄奘所依以翻成汉文的本子,至今还没有足够的资料来下结论,但原典的出现,已为今日研究唯识学者提供了难得的可靠资料以作依据。

莱维氏的梵本刊行不久,日本学者高楠顺次郎和荻原云来二人,分别完成了《和译安慧造唯识三十颂释论》^⑤。1952年日人宇井伯寿再作和译^⑥。

又由于安慧释论及后来的律天(亦名调伏天, Vinitadeva)的复注早已传到藏地^⑦,所以《唯识三十颂》早有藏文译本,其中有胜友等译《安慧三十论释》及《律天三十论疏》。

《唯识三十颂》除了梵本及藏文、汉文及日本译本外,也有法文本和英文本。法文本由 Le Vallée Poussin 出《唯识论疏》(Vijñaptimātratāsiddhi : La Siddhi de Huan-Tsang)^⑧,自然包括法译的颂文。至于英译本,前有香港韦达先生的《成唯识论》(Cheng Wei-shih Lun)的汉英对照本^⑨,后有瑞士裔美国学者安纳格(Stefan Anacker)撰《世亲七论》(Seven Works of Vasubandhu),其中包括《唯识三十颂》,是依据法人莱维氏所校梵本译出而成英译本的^⑩。

至于《唯识三十颂》的注释,主要现存的仍很丰富,兹胪列如下:

(一)《成唯识论》十卷:唐·玄奘、窥基糅合安慧、难陀、护法等十大论师的注释翻译而成。

(二)《成唯识论述记》二十卷:唐·窥基记述玄奘的口义而成,是注释《成唯识论》最权威的著作,自然对《唯识三十颂》也有所解释。

(三)《成唯识论掌中枢要》四卷:唐·窥基所撰,记述自己的研究心得。

(四)《成唯识了义灯》十三卷:唐·慧沼述,发扬乃师窥基的学说,详破圆测(著《成唯识论疏》十卷)及道证(著《成唯识论要集》十三卷)之说。

(五)《成唯识论演秘》十四卷:唐·智周撰,释窥基的《述记》。

(六)《成唯识论疏抄》十八卷:唐·灵泰所撰,亦是《述记》的疏解。

(七)《成唯识论义蕴》五卷:唐·道邑所撰,为疏解《述记》的著作。

(八)《成唯识论义演》二十六卷:唐·如理所撰,亦为疏解《述记》的著作。

(九)《唯识学记》八卷:唐·太贤撰,乃集窥基、圆测的要义而成。

(十)《唯识别钞》十卷:唐·窥基所撰,补充《述记》所未详。

(十一)《唯识料简》二卷:唐·窥基所撰,亦补充《述记》所未详^⑥。

(十二)《述记集成编》四十五卷:日人湛慧所辑。

(十三)《同学钞》四十八卷:日人良算筹集。

(十四)《泉钞》三十卷:日人善念撰。

(十五)《本文钞》四十五卷:日人藏俊集。

(十六)《唯识讲义》三卷:近人欧阳渐撰。

(十七)《唯识三十颂讲话》:日人井上玄真著、白湖无言译。

(十八)《唯识方隅》:罗时宪著。

(十九)《成唯识论述记删注》:罗时宪撰。

(二十)《安慧“三十唯识释”原典译注》:霍韬晦撰。

(二十一)《成唯识论, Cheng Wei-Shih Lun》汉英对照本:韦达英译。

【注释】

① Vasubandhu 一名,唐代以前,如鸠摩罗什和真谛,译为“天亲”,唐代以来,如玄奘和义净,则译作“世亲”。(按:罗什所译,是否为世亲的作品可疑。)

②《吕澄佛学论著选集》卷四、页 2198 至 2199,齐鲁书社版。

③依玄奘的《大唐西域记》及唐人注疏的传说,无著生于佛灭后九百年,而真谛一系所说则生于佛灭后一千一百年。不过佛灭年代计算各异,算起来也近于第五世纪。见吕澄先生所著的《印度佛学源流略讲》,见注②。又按 Ashok Kumar Chatterjee 所著 The Yogacara Idealism 一书,则认为世亲是公元四世纪的人,他是依 N. Peri 所著的“A propos de la date de Vasubandhu”(BEFEO, XI, 1911)一文而厘订的。在注文中,他还引述其他的推算,如 J. Takakusu(高楠顺次郎)早期推测世亲年代是公元 420 年至 500 年(JRAS, 1905),后期又把年代加以推前(JRAS, 1914),又如 Wogihara(荻原云来)在其著 Bodhisattvabhumi(《菩萨地》)中认为世亲年代是公元 390 年至 470 年,而无著是公元 375 年至 500 年(按:荻原云来把无著卒年反置于世亲之后,这不是没有依据的。如玄奘的《大唐西域记》卷五,有关“阿逾陀国”中,记无著在佛去世千

年诞生,其弟世亲先他而死,死后生睹史多天,即兜率天,化为仙人,乘虚下降,进庭向他敬礼。所以把世亲的年代,推算得后无著而生、早无著而死的结论),但在1921年,Wogihara(荻原云来)又把世亲推断为公元420年至500年,又H. Ui在Lanman Studies一书中,推定弥勒(Maitreya)的年代是公元270年至350年,无著是公元310年至390年,而世亲则是公元320年至400年(可见彼此未能达成一致意见,而差距约在一百年之间)。其详见The Yogacara Idealism,页36。

④布顿(Bu ston,1290—1322),生于元代,为藏地著名的史学家,所著的《布顿佛教史》,深得世界佛学界的推崇。汉文本由郭和卿译出,于1986年由民族出版社出版。

⑤多罗那他(Tāranātha,1575—1634),生于明代的藏传佛教学者,所著的《印度佛教史》,也是世界的权威著作,汉文本由张建木译出,于1988年由四川民族出版社出版。

⑥据真谛译《婆薮槃豆法师传》及玄奘著《大唐西域记》所载,侨尸迦共有三子,长子是无著、次子是世亲、三子是师子觉。分别见于《大正藏》卷五十、页188及卷五一、页896。

但据布顿的《佛教史大宝藏论》所载,则无著与世亲是同母异父的兄弟,而并没有提及三弟师子觉的事迹(多罗那他的《印度佛教史》从之)。藏文记载当时有女婆罗门名“明戒”(多氏载那女子名钵罗迦沙尸罗,梵文作Prakasasila)与王族男子生无著论师,后又与婆罗门男子结合而生世亲论师。分别见于《布顿佛教史》页134—5,《多氏佛教史》页121及128。

⑦陈·真谛法师有《金七十论》的汉译,收于《大正藏》卷五四。

⑧洛沙(laksā),即十万的数词。“三洛沙金”即三十万的金子;这里省略了量词,不知确实数量,惟表示很多黄金而已。

⑨玄奘弟子普光撰《俱舍论记》，说世亲论师“潜名数载，讨广说之教源”（按：意谓世亲改名换姓，潜到迦湿弥罗，偷学《阿毗达磨大毗婆沙论》）。见《大正藏》卷四一、页1。又唐·法宝撰《俱舍论疏》，设世亲先于有部出家，后学经量部，于有部义时怀取舍，更欲往迦湿弥罗国研微有部，考定是非；恐彼诸师情怀忌憚，遂改本名，潜往寻究，时经四载，有部三藏文义无遗，数以经量部异义难破有宗。时有罗汉，名塞速陀。唐言悟入，怪其神异，遂入定观，知是世亲，密告之曰：此部众中，有未离欲者，恐当致害，请速还本国。因即还归，制《俱舍论》。见《大正藏》卷四一、页457—458。但吕澄先生则认为这传说是为了抬高《俱舍论》的声誉，藉此取代《婆沙》地位而作的，故不可信，见吕撰《印度佛学源流略讲》第四章，收录于《吕澄佛学论著选集》第四辑，页2119—2120。藏地的《布顿佛教史》及《多氏佛教史》也略载世亲往迦湿弥罗学《毗婆沙》事，但说师事众贤（Samghabhadra），此与汉典大有出入。又汉典有关世亲生平较早的资料是陈·真谛所出的《婆薮槃豆法师传》，传中所记潜往偷学《毗婆沙》的不是世亲，而是婆娑须拔陀罗。见《大正藏》卷五十、页189。

⑩有关世亲撰著《俱舍论》的经过，法宝在《俱舍论疏》卷一中，有这样的一段传说：世亲因（悟入论师的劝告而）即归还（阿踰阇国），制此（俱舍）论颂，使人赍往迦湿弥罗国。时彼国王及诸僧众闻皆欢喜，严幢幡等，出境而迎，标颂于香象前后，引从至国。寻读，咸诵世亲弘我宗义。时彼悟入告众言曰：此非专弘有部宗也。颂置“传”、“说”，似为不信；其如不尔，请释即知。于是国王及诸僧众，发使往请……（世亲）论主受请为释本文，凡八千颂，还使记住，果如悟入之所言也。见《大正藏》卷四一、页458。

⑪有关世亲转学大乘的经过,玄奘的《大唐西域记》及藏传《布顿佛教史》及《多氏佛教史》等资料所述,跟真谛《婆薮槃豆法师传》颇有差异。如《大唐西域记》卷五所载:世亲菩萨自北印度至于此(阿逾陀国的无著讲堂故基西北四千余里的伽蓝),时无著菩萨命其门人令往迎候,至此伽蓝,遇而会见。无著弟子止户牖外,夜分之后,诵《十地经》(Daśabhūmika-sūtra)。世亲闻已,感悟追悔,甚深妙法,昔所未闻,诽谤之愆,源发于舌;舌为罪本,今宜除断。即执铍刀,欲自断舌,乃见无著住立告曰:“夫大乘教者,至真之理也,诸佛所赞,众圣攸宗。吾欲诲尔,尔今自悟,悟其时矣,何善如之!诸佛圣教,断舌非悔。昔以舌毁大乘,今以舌赞大乘,补过自新,犹为善矣;杜口绝言,其利安在?”作是语已,忽不复见。世亲承命,遂不断舌。旦诣无著,谘受大乘。于是研精覃思,制大乘论,凡百余部,并盛宣行。见《大正藏》卷五一、页896。

⑫见玄奘所撰《大唐西域记》卷四、《大正藏》卷五一、页891—892。

⑬现代考据学者,有认为著《俱舍论》的世亲与无著之弟的世亲,是同名异人。前者是说一切有部的论师,称新世亲;后者是瑜伽行派的论师,称古世亲。由于真谛译《婆薮槃豆法师传》把二人混合为一,因而引起历来的误会。其详可以参考 E. Frauwallner 的 *On the Date of the Buddhist Master of Law Vasubandhu*, Serie Orientale Roma III, 1951。但其余学者,却持异议,可参考 S. Anacker: *Seven Works of Vasubandhu*. P. 7—28。

⑭真谛所出的《转识论》,实即世亲所造的《唯识三十颂》,与玄奘所出者,是同书异译。

⑮见《解深密经》卷二、《大正藏》卷十六、页697。

⑩唯识宗依有情所具不同种姓分一切有情为五大类别：

一者，菩萨种姓有情；

二者，声闻种姓有情；

三者，缘觉种姓有情；

四者，不定种姓有情；

五者，无种姓有情。

如是名为“五种姓”(pañca-gotra)。见《入楞伽经》卷二、《解深密经》卷二及世亲的《佛性论》卷一等。

⑪唯识宗所言“中道”，如《辨中边论》所说，能取所取的遍计非有，虚妄分别的依他起，以及无分别的清静圆成实非无，非有非无，是谓“中道”；此与中观学派的离二边的非生非灭、非常非断，如是乃至非有非无等的“中道”不同。

⑫《杂阿含经》卷一，见《大正藏》卷二、页2。

⑬忧、悲、苦、恼的现实世界名曰“世间”，出离了忧、悲、苦、恼的现实世界名为“出世间”。

⑭“业”在梵语为 karma，指由“无明”(avidyā)所引致的一切善、不善的行为；以此为因而招引痛苦的人生，名曰“业感缘起”，即由“惑”、“业”为因为缘，而感招“苦”果。

⑮“轮回”是指每一生命个体(假我)随着“惑”(无明)与“业”为因，不断地招引各种的痛苦的不同生命形态为“果”的转变历程；彼生命形态有五，即天、人、饿鬼、地狱、畜生，名为“五趣”或“五道”。如是在五趣中流转不息，直至获得解脱，名为“轮回”，亦曰“生死流转”。

⑯逆观“十二因缘”是指：观人之所以有“老死”由于有“生”、“生”由于“有”、“有”由于“取”、“取”由于“爱”、“爱”由于“受”、“受”由于“触”、“触”由于“六入”、“六入”由于“名色”、“名色”由于“识”、“识”由于“行”、“行”由于有“无明”；此与四

谛中有“苦”果由于有“集”因相应。顺观“十二因缘”是指：观有情若“无明”灭则“行”灭、“行”灭则“识”灭、“识”灭则“名色”灭、“名色”灭则“六入”灭、“六入”灭则“触”灭、“触”灭则“受”灭、“受”灭则“爱”灭、“爱”灭则“取”灭、“取”灭则“有”灭、“有”灭则“生”灭、“生”灭则“老死”灭，如是与四谛中以“道”为因而生“灭”为果相应。

②③据《阿毗达磨大毗婆沙论》卷九十九及《异部宗轮论》(Samayabhedoparacanacakra)所载，当时僧侣对大天(Mahadeva)所提出的“五事”产生争执而起分裂。所谓“大天五事”即：

(一)余所诱(阿罗汉仍未脱情欲，会因梦中魔女引诱而遗精)

(二)无知(阿罗汉仍有“不染无知”，如不知自己所达的果位)

(三)犹豫(阿罗汉仍有不能判别是非的时候，名之为“处非处疑”)

(四)他令入(阿罗汉要由他人指点，然后才能修行证入果位)

(五)道因声故起(阿罗汉仍有痛苦，发出“苦哉”之声，但此有助于达至解脱)。

如是五事可以摄成一颂：“余所诱无知，犹豫他令入，道因声故起，是名真佛教。”见《大正藏》卷二七、页511及卷四九、页15。

②④补特伽罗(pudgala)，意译为“数取趣”，指有相续不断的我体，由造业感果而在五趣之中轮回不息。此我体与外道所主张别存于五蕴之外有常一的主宰者不相同。

②⑤化地部立三类蕴：其一是刹那生灭的“一念蕴”，其二是

持续一生的“一期生蕴”，其三是随着生死流转，从无间断，直到解脱生死然后舍离的“穷生死蕴”。

②⑥上述都是有佛家业论的问题，其详可参考拙著《佛家业论辨析》一文，见《法相学会集刊》第一辑。

②⑦十二处指内在感官的六种根（眼、耳、鼻、舌、身、意）及外在认知对象的六种境（色、声、香、味、触、法）。“处”（āyatana）是长养义，由眼根对色境而生眼识，由耳根对声境而生耳识，由鼻根对香境而生鼻识，由舌根对味境而生舌识，由身根对触境而生身识，由意根对法境而生意识。如是以“六种根”对“六种识”，说为“十八界”（aṣṭādaśa dhātavaḥ）。“界”是类别义。

②⑧见《阿毗达磨品类足论》的《五事品》，载于《大正藏》卷二六、页692—694。

②⑨缘起法在原始佛教本指“十二因缘法”的“此有故彼有，此生故彼生，此无故彼无，此灭故彼灭”的生命延续，而部派把它推展到一切有为法去。如指色法的生起，须藉因缘及增上缘二种；心法的生起，须仗因缘、等无间缘、所缘缘及增上缘等四种。

③⑩其详可参考吕澄先生的《印度佛学源流略讲》中的第二章《部派佛学》。

③⑪“五停心观”包括五种观想方法：一者，不净观以对治贪欲；二者，慈悲观以对治瞋恚；三者，缘起观以对治愚痴；四者，界分别观以对治我执；五者，数息观以对治散乱。其详见于《大毗婆沙论》卷四十、《俱舍论》卷二十二、《顺正理论》卷五十九等。

③⑫谓：预流向、预流果、一来向、一来果、不还向、不还果、阿罗汉向、阿罗汉果（亦名“无学果”），如是合成小乘修行的不

同阶位。其详见于《大毗婆沙论》卷四十六及五十四,《成实论》卷二、卷三,《顺正理论》卷六十一等。

③“般若”(prajñā)是观空的智慧,能观照诸法缘生、本无自在的实体、不取相不取非相的清净智慧。“波罗蜜多”(pāramitā)意译为到彼岸(正译为“彼岸到”),即由生死流转的此岸,过渡到还灭解脱的彼岸。此智慧能引导有情由生死的此岸过渡到解脱的彼岸去,说名“般若波罗蜜多”。

④见《大正藏》卷九、页 465。

⑤“五法”的阐释,见《入楞伽经》卷七的《五法门品》。《大正藏》卷十六、页 557。又可参考先师唐君毅先生所撰《中国哲学原论》的《原道篇》卷二、页 1056-1057。

⑥其详可参考吕澄先生的《入楞伽经讲记》,见《吕澄佛学论著选集》卷二、页 1257-1258。

⑦此经已佚,可从无著的《摄大乘论》及《阿毗达磨集论》所引有关此经的资料以窥见其大略。其详见吕澄的《印度佛学源流略讲》,刊于《吕澄佛学论著选集》卷四、页 2190-2191。

⑧见《大正藏》卷四三、页 230。

⑨有关五种姓的说法,见于前章。

⑩“偈颂”,梵文作 gāthā,是佛典撰作中的一种体裁,就是韵文,是相对于散文体裁的“长行”而立言的。“偈颂”的类别繁多,其中常见的有两行合共十六音节(即两句,每句八音节)的首卢迦(śloka)体。

⑪见《大正藏》卷三一、页 1。

⑫窥基《成唯识论述记》卷一,见《大正藏》卷四三、页 229。

⑬“唯识”(vijñapti-mātratā):“vijñapti”是从“心识”(vijñāna)一词转来,有“表别”义;“mātratā”是“唯”义;直译

则成“识唯”，不合汉文构词的习惯，故玄奘翻为“唯识”。吾友霍韬晦先生，在《安慧三十唯识释原典译注》一书中，依 vijñapti 有表别义，把“唯识”改译为“唯表”。又吕澄先生在《印度佛学源流略讲》第三章《初期大乘佛学》中，有这样的阐释：“vijñapti 一字，汉文常译作‘了’或‘表’（如表业、无表业）。vijñapti 这个字是由‘识’vijñāna 变化而来，是识的过去分词，不但是识义，且有‘识所表现出来的’意义。”由此可知“唯识”这个词语，实有“唯识所表”的含义。若单取“唯表”，省去“识”义，则使人产生“从何所表”的疑问，语意不大清晰，且不合构词习惯。依汉语的构词规律，“唯”字之后，多用名词性的词语，如“唯名”、“唯心”、“唯物”、“唯天可表”、“唯我独尊”等。今作“唯表”，“表”为“动词”，不合汉语习惯。因此把 vijñapti—mātratā 译为“唯表”，似尚有商榷余地。

④④说明唯识理论属“中道教”的，最重要而可依据者是弥勒造颂、世亲制长行作释的《辨中边论》。其中《辨相品》中有二偈颂云：“虚妄分别有，于此二都无；此中惟有空，于彼亦有此。故说一切法，非空非不空，有无及有故，是则契中道。”其详可读世亲以三自性作解释的长行文字，见《大正藏》卷三一、页 464。

④⑤见《大正藏》卷三一、页 855。五类法的解释，可参考本书第一章第二节中释“说一切有部”有关“五事”的文字。

④⑥见《解深密经·分别瑜伽品》，《大正藏》卷十六、页 698。

④⑦见《大正藏》卷四三、页 237。

④⑧窥基《述记》云：“此论本颂惟有正说。世亲菩萨临终时造，未为长行广释便卒，故无初二分文也。”见《大正藏》卷四三、页 232。

④⁹ 见《大正藏》卷四三、页 231-232。

⑤⁰ 其详可参考黄忏华的《佛教各宗大意》第一辑第二种《唯识宗大意》第一篇《绪论》中的第三章《此宗之典籍》。

⑥¹ 又十一论中，以《瑜伽师地论》为根本，可无诤言；十支的篇目，可有异说，如窥基《述记》，便有“唯识三十颂者，十支中之一支”的说法；所谓十支便指：一、《百法明门论》；二、《五蕴论》；三、《显扬圣教论》；四、《摄大乘论》；五、《阿毗达磨杂集论》；六、《辨中边论》；七、《二十唯识论》；八、《三十唯识论》；九、《大乘庄严论》；十、《分别瑜伽论》。可参考业师罗时宪先生撰《成唯识论述记删注》卷第一、页 4-5。

⑦² 见业师罗时宪先生撰《成唯识论述记删注》卷第一、页 57。见《布顿佛教史》（即《佛教史大宝藏论》）页 140-149。

⑧³ 关于窥基（公元 632 年至 682 年）糅合十家的说法，赞宁《宋高僧传》卷四有这样的记述：“奘所译《唯识论》，初与（神）昉、（嘉）尚、（普）光、（窥）基四人同受润色、执笔、检文、纂义。数朝之后，（窥）基求退焉。奘问之，对曰：‘夕梦金容，晨趋白马，虽得法门之糟粕，然失玄源之醇粹。某不愿立功于参糅，若意成一本，受责则有所归。’奘遂许之，以理遣三贤，独委于基。此乃量材授任也。时随受撰录所闻，讲周疏毕。无何西明寺（圆）测法师，亦俊朗之器，于唯识论讲场，得计于闾者，赂之以金，潜隐厥形，听寻联缀，亦疏通论旨，犹数座方毕，（圆）测于西明寺，鸣椎集僧，称讲此论。（窥）基闻之，惭居其后，不胜怅快。奘勉之曰：‘测公虽造疏，（但）未达因明。’遂为讲陈那之《（因明正理门）论》。（窥）基大善三支，纵横立破，述义命章，前无与比。”见《大正藏》卷五十、页 725-726。

⑨⁴ 法人莱维（Sylvain Lévi）的校订本刊于 Bibliothèque de L'École des Hautes Etudes, sciences historiques et

philologiques, Librairie Ancienne Honore Chempion, Paris, 1925, volume 241-245.

⑤⑤ 狄原云来和译初发表于《大正大学学报》第二辑,后收入《荻原云来文集》页 628-677,1938 年东京大正大学版。

⑤⑥ 宇井伯寿:《安慧、护法唯识三十颂释论》,1952 年,东京岩波书店出版。

⑤⑦ 律天的注释,藏本名常 Sum cu pa'i 'grel bshad。日人野泽静证有日译收于《世亲唯识之原典解明》,1953 年,京都法藏馆版。

至于藏文本的《安慧造唯识三十论疏》,有日人本婉雅氏版,名为《藏梵汉和对校安慧造唯识三十论疏》。

⑤⑧ La Vallée Poussin: Vijñaptimātratasiddhi : La Siddhi de Hsüan-Tsang, Paris, 1928.

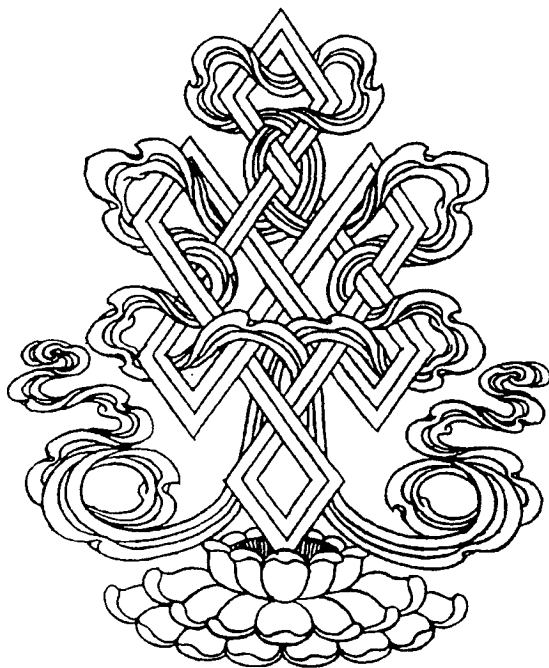
⑤⑨ 韦达先生的英译《成唯识论》,1973 年由“成唯识论出版委员会”出版。

⑥⑩ Stefan Anacker: Seven Works of Vasubandhu, 1984, Motilal Banarsidass 印度德里版。

⑥⑪ 以上皆唐代的著述。唐之后,唯识典籍散失。时至明代,唯识之学中兴,其中较为有名的著作也不少,如明显撰《俗理》、通润撰《集解》、王肯堂撰《证义》、广承撰《音义》、大真撰《合响》、大惠撰《自考》及智旭撰《观心法要》等等;但由于《述记》流传于日本,尚未请回(按:清光绪年间,杨仁山居士自日本将窥基《述记》取回中国,学人才有可靠的精要资料进行研究,唯识学理才得到真正的中兴),故在资料缺乏的情况下,明代的唯识著作,都欠深度,都乏精彩,因此注释书目,不能不把明代著作,予以割爱。

第 二 篇

释正文



甲一、明唯识相

乙一、略标

丙一、释难破执

【颂文】由假说我法，有种种相转^①。

(一)总说：如本书第一章《引论》中第三节《本论的主旨、结构、内容概要》所说，《唯识三十颂》的分科，全文可分三大部分：甲一、明唯识相；甲二、明唯识性；甲三、明唯识位。“明唯识相”中再分“略标”与“广说”。今此“略标”中，分“释难破执”、“标宗归识”与“彰能变体”三节。

今是第一节“释难破执”。世人多执着有客观的生命主体(实我)和客观被认知客体(实法)的存在，但论主世亲则认为那些所谓生命主体的“我”(ātman)和被认知客体的“法”(dharma)，都是世间或圣者所假说的、假施设的(upacāra)，并没有自己的体性，所以都不是真实的。那些“假说的我”和“假说的法”可有种种不同的“相状”呈现。

(二)释假说我和假说法：《成唯识论》卷一说言：“若唯有识，云何世间(世间上的俗人和学者)及(佛典中的)圣教(典籍)说有我、法？(上设外人发难，下释他们的质问。)论曰：世间、圣教说有我、法，但由假立，非实有性。我谓主宰，法谓轨持。”^②

世间、圣教所谓“我”者，是“主宰”者的意思，也就是所谓灵魂，所谓“神我”(puruṣa)，也就是每一有情所具有的生命个别主体；世人无知，执它为真实存在，执它为恒常存在，执它为独一的存在。圣者知它不是真实，是以语言概

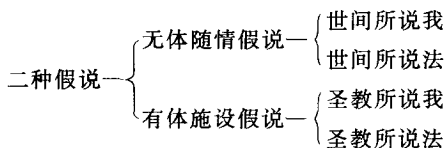
念施設安立、假立假说为“我”，所以名为“假说我”。

世间、圣教所谓“法”者，是“轨持”的意思。窥基《述记》说：“轨谓轨范，可生物解；持谓任持，不舍自相。”意思是说，此“法”可为众人以作轨范（典型标志，Norm^③），使众人易于理解，如眼睛能令众人产生“眼睛”的理解。“物”是众人义，所以说“轨谓轨范，可生物解”。又此“法”能保持自己的“自相”（特征）（使众人生解），所以说“持谓任持，不舍自相”。世人无知，执着“法”为实有，执山、河、房舍、衣物等一切法、一切被认知的客体事物，都是真实的、独立的存在。圣者知道它不是真实，是以语言施設安立、假立假说为“法”，所以名为“假说法”。

至于“假说”中的“假”，窥基《述记》说有两种：一者是“无体随情假”，二者是“有体施設假”。世人及外道^④所执实有灵魂、神我的“我”与山、河、器物的“法”，此等所执的实我、实法，并没有真实的灵魂客体、真实的器物客体与之对应，所以说它们是“无体”的。此等所执的实我、实法，虽然没有对应的自体，但它们也有生起的方式，那就是它们随着能执的心识之缘虑活动而加以概念法所产生的，它们既随着人们的虚妄情执而来，所以说名“随情”。今结合“无体”和“随情”二义，说世人及外道所执的实我、实法，其实是“无体随情假”的“假我”、“假法”。既名之为“我”、名之为“法”，则必有所言说；以言说来表达“无体随情”的“假我”、“假法”，便成为“无体随情”的“假说我”、“假说法”了。

至于佛陀、菩萨诸圣者，为了普度有情，为起言论，断染取净，引生正见，也得要随顺世人的言辞，假为立名，说为我、法，则圣者所假立的我、法，是有所对应的自性的，如

圣教^⑤所说“如是我闻”的“我”，是指“五蕴和合”的假体。世人所执常、一、主宰的“我”虽无体，然圣教所指的“五蕴”之“我”是以“五蕴”的离言自性为自体的。所以圣者所建立的“我”与“法”是有体性的，说名“有体”，但此“我”与“法”要藉名言假立的，说名“施設”。合而言之，圣者以言说表达其所要表达的“有体施設”的“假我”、假法”，便成为“有体施設”的“假说我”、“假说法”了。兹以表解统说如后：



(三)释假说我的种种相：《成唯识论》说言：“(假说)我种种相，谓有情、命者等，预流、一来等。……‘转’谓随缘施設有。”^⑥不论世间或圣教，都会随着不同情况，施設、安立^⑦种种不同的“假说我”。如世间随着种种分别妄执，假说施設种种“生命主体”的名称，如称之为“我”，称之为“有情”、“命者”。就“生命主体”之有“主宰”性，所以世间便施設为“我”；就“生命主体”之对“五蕴假我体”产生“爱着”，便施設为“有情”^⑧；就“生命主体”之有“色心相续”^⑨，便施設为“命者”。此外还有其他种种的名称，如所谓：生者、寿者、数取趣、士夫、作者、受者、知者、见者、天、阿修罗、地狱、饿鬼、畜生、牛、马、虫、鸟等等，不一而足。

又诸圣教，为了化度有情，就其修行证得境界的高下，以此为缘，施布种种名词，设立种种文字，如把证得小乘初、二、三、四果的有情，施設为预流(srota-āpanna，旧译为“须陀洹”)、一来(sakrd-āgāmin，旧译为“斯陀含”)、不还

(anāgāmin, 旧译为“阿那含”)、无学(arhat, 旧译为“阿罗汉”)⑩。又把大乘修行、证果的十三类有情,分别就其层次的高低,分别施设为“十三住圣”,即所谓:种性住、胜解行住、初地、二地、三地、四地、五地、六地、七地、八地、九地、十地及佛地⑪等十三类有情。如是所谓“有情”、“命者”乃至“佛陀”等有关“生命主体”的名称,便是为“假说我”所施设的种种相。

(四)释假说法的种种相:《成唯识论》说言:“(假说)法种种相,谓实、德、业等,蕴、处、界等。”⑫世间、圣教除了施设我种种相之外,也会随着不同情况,施设法种种相。如世间凡夫随着种种分别妄执,施设山、河、大地,乃至瓶、盆、器物;外道学者,有胜论师(胜论,音译为吠世史迦,梵文作 Vai śeṣika)把宇宙万有施设为六大范畴,即“六句义”,一者是实(dravya),二者是德(guṇa),三者是业(karma),四者是有(sāmāya,也译为“大有”、“有性”、“同”等),五者同异(vi śeṣa,也译为“异”),六者和合(samavāya)⑬。“实”为万有的实质(substance),它包括:地、水、火、风、空、时(时间)、方(空间)、我(按:若依本论把所施设者分为“我”及“法”两大范畴,则此“我”自然应归类到上述所谓“假说我”的范畴里去)、意(思维)等九大类别。“德”是指实质上所涵摄的属性(attributes),其中包括色、味、香、触、数、量、别性、合、离、彼性、此性、觉、乐、苦、欲、嗔、勤勇、重性、液性、润、行(活动之性)、法(合理)、非法(不合理)、声等二十四种⑭。“业”指万象中所有的动作、运动和作用(activities),它包括取、舍、屈、伸、行(指行活动的本身,不同于“德”句中的行,彼行指活动之性)。“有”(大有)指万

有的最大共通性，以万有同此有故，亦由此“有”能使实德业一一不无。此“有”的原理为一，不必细分。“同异”（异）指万有之间的差异性；物与物间之所以有异，是此“同异”的原理使其相异。“和合”是指“实”与“德”（如水与液性）、能与所（如文与义）、全体及部分（如人体与四肢）的相属关系；实、德、业、有、同异间的相属不离者，皆由此“和合”原理使其如此。学者所计执的“法种种相”，除上述胜论的“六句”外，还有数论（Sāṃkhya）所计的“二十五谛”^⑤，今恐繁从略。

至于圣教，亦以化度有情，使其断染得净，引生正见为缘，而施设法种种相，如论文所说的蕴、处、界等。“蕴”（skandha）是积聚（cumulate, aggregate）义。“五蕴”（pañca-skandha），由“色”（rūpa）、“受”（vedanā）、“想”（saṃjñā）、“行”（saṃkāra）、“识”（vijñāna）等五组积聚体和合而成一个生命体。色蕴是指地、水、火、风等物质所构成的五根躯体。受蕴是指生命假体的各种苦、乐、舍（不苦不乐）的主观感受。想蕴是指生命假体接触客境时的各种取像作用。行蕴是指生命假体发施动作时的各种意念作用。识蕴是指生命假体认知客观世界与反观内心世界的各种了别作用，其中再分眼、耳、鼻、舌、身、意等六识。如是“色蕴”属于物质性的“色法”，其余“想”等四蕴则属于精神性的“心法”。

圣教所施设的“法”，除了以“五蕴”来分析有情的生命假体外，还以“十二处”（āyatana）来分析有情的认知活动。“处”（āyatana）是生义，即由六根对向六境而生起六识。“六根”是指：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根；“六境”是

指色境、声境、香境、味境、触境、法境。若把“六根”、“六境”、“六识”合起来便成“十八界”(astāda śa dhātavaḥ)。“界”(dhātu)是因义,谓十八界为诸法(一切事物)之因,那就是以眼根对色境而生眼识,以耳根对声境而生耳识,以鼻根对香境而生鼻识,以舌根对味境而生舌识,以身根对触境而生身识,以意根对法境而生意识,如是能知的六种根、所知的六种境、了别活动的六种识,便统摄了宇宙(诸法)之全部,由此故说“十八界”是诸法之因。

圣教所施设的法种种相,还有“十二因缘”(dvāda śa āṅgapratītya-samutpāda)中的无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死等十二类法,及“四圣谛”(satya)中的苦、集、灭、道等四种法,如是等等不胜枚举。

上文所举的山、河、瓶、盆、实、德、业、有、同异、和合、色、受、想、行、识、苦、集、灭、道等等,正是世间及圣教所施设“假说法”中的种种相。

(五)破实我执:唯识学者继承大乘般若思想,只能接受“假说我”、“假说法”的存在,而绝对不能接受“实我”、“实法”的存在。这是唯识家的思想有异于小乘有部的“人空法有”主张,而坚持大乘“我法二空”的精神。所以《成唯识论》有详破小乘与外道的章节,其文甚繁,这里只能选录其中较为简明而扼要的若干论证,以见唯识家对“我法二空”的观点。下面先述“破实我执”的梗概。

《成唯识论》说言:“诸所执我略有三种:一者,执我体常、周遍、量同虚空,随处造业,受苦乐故。二者,执我其体虽常,而量不定,随身大小有卷舒故。三者,执我体常,至细如一极微,潜转身中,作事业故。”^⑩《成唯识论》把外道的

“我执”分为三种形态：第一种形态以数论(śamkhyā)为代表，执有实我，其体常住，周遍存在于(天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、畜生)诸趣之中，而其质量与虚空相同，遍于十方的空间。但此所执实我，能于所在之处，造各种业，有各种苦乐感受。第二种形态以耆那派(Jaina)为代表，执我体虽是常住，但质量不定，依随肉身躯体的大小而有卷舒变化。第三种形态是以兽主外道(Pāśupata)为代表，执我体常住，至细如一极微(paramāṇu)^⑧，但它却潜藏于躯体之中作出种种不同的活动。如是世间一切我执，都不出上述的三种形态；若能把这三种形态，一一加以遮破，则一切实我的执着都不能成立。

先破第一种我执。《成唯识论》说言：“初且非理。所以者何？执我常、遍、量同虚空，应不随身受苦、乐等。又常、遍故，应无动转，如何随身能造诸业？……”^⑨这方面的质难，可以开成两个比量(推理)以破斥外执：

其一，宗：你所执的我，应不能随身有苦、乐等感受。

因：许所执的我是常故，是遍故。

喻：若许是常，若许是遍，则不能随身受苦、乐等，如你所认可的虚空。

其二，宗：你所执的我，应不能随身造诸业^⑩。

因：许所执的我是常故，是遍故，无动转故。

喻：若许是常、是遍、无动转者，则不能随身造诸业，如你所认可的虚空。

如是若执有常、遍、量同虚空的实我，则此实我便不能随身有苦、乐的感受，不能随身造诸种业。所以这种形态的我执是自相矛盾的，不能成立的，于理是不可得的。

中破第二种我执。《成唯识论》说言：“中亦非理，所以者何？我体常住，不应随身而有舒卷。既有舒卷，如囊钥风，应非常住。又我随身应可分析。如何执我体一耶？故彼所言，如童竖戏。”^⑩这方面的破斥，也可开成四个比量：

其一，宗：你所执的我，应不能随身大小而有舒卷变化。

因：许所执的我是常住故。

喻：若许常住，则不能有随身大小而舒卷变化，如你所认可的虚空。

其二，宗：你所执的我，应非常住。

因：许所执的我，有舒卷变化故。

喻：若许有舒卷变化，则非常住，如囊钥风。

其三，宗：你所执的我，应可以分析。

因：许是随身舒卷故。

喻：若许随身舒卷，则可以分析，如随身的影。

其四，宗：你所执的我，非是实一。

因：（依上比量推证）为可分析故。

喻：若可分析，则非实一，如瓶盆等。

如是由四比量，证成若执有常住我体，则此我体必不能随身大小而有舒卷变化；若有舒卷变化，则非常住，及应可分析；若可分析，则彼执我体，必非实一。由此证见持此形态的我执（即我体是常，其量不定，随身大小舒卷），是自相矛盾的，那么所执的一个常住、独一的我体，便有如孩童的堆沙游戏，不能成立。

后破第三种我执。《成唯识论》说言：“后亦非理，所以

者何？我量至小如一极微，如何能令大身遍动？若谓虽小而速巡身如旋火轮，似遍动者，则所执我非一、非常；诸有往来非常、一故。”^④这方面的难破，可开成若干比量：

其一，宗：你所执的我，于一刹那应不能令大身躯周遍活动。

因：许是极小故。

喻：若是极小，则不能于一刹那令大身躯周遍活动，如你所认许的极微。

设彼转救说：“我体虽不能一刹那顷即遍动身，但可次第转动，如旋火轮一般，迅速往来，于理无违。”此种救执，也不应理，可再分二量加以难破：

其二，宗：你所执的我，应非常住。

因：许有往来故。

喻：若有往来，则非常住，如火轮等。

其三，宗：你所执的我，应非实一。

因：许有往来故。

喻：若有往来，则非实一，如火轮等。

如是若执有至小如极微的我体，则此我体便不能潜转身中，令身躯活动作业。若谓此我体在身中往来转动，如火轮般，则此我体，定不是常，定不是一。那么，常、一的实我便无从成立，都应破舍。此外《成唯识论》还就“即蕴我”、“离蕴我”、“非即蕴、非离蕴我”加以遮破，今恐繁从略^⑤。

（六）破实法执：《成唯识论》所破实法的计执，极为全面。而所破的对象，于外道有数论师、胜论师、声论师、摩醯首罗论师（Mahe śvara，即大自在天论师）、吠陀（Veda）

计者、時計者、方计者、本际计者、自然计者、虚空计者、我能生计者、无惭计者，乃至顺世外道(Lokāyata)等，合计九十五种。于小乘中，有说一切有部、经量部、正量部、化地部、一说部、说出世部、鸡胤部等，如是上座与大众等部执，都是遮破的对象。其间内容过繁，不宜一一论述，因此在下文中，于外道诸论，惟取破顺世外道的那部分来加以介绍；于小乘中，则从内容来分，惟取破色法、破不相应行法、破无为法等三个主要部分，则诸部执有关联的，一并于此予以难破。

顺世外道有如一般世间俗人，认为有离心识而独立存在的身、心诸法；而此等的身、心诸法是依永恒的地、水、火、风极微(原子)为体而合成的，所以容是无常，但为实有。有情死后，身、心诸法还归地、水、火、风等四大极微。如是身、心诸法(粗色)皆从现在众缘而生，非由前世来，亦不往后世去。身、心诸法的质量，与组成它们的极微之质量相等。如《成唯识论》所载：“有外道(顺世外道)执地、水、火、风极微实、常，能生粗色(色身诸法)；所生粗色不越(能生极微)因量，虽是无常，而体实有。”^②

要破顺世外道的实法计执，可分两面着手：一者，先破能生的四大父母极微；二者，再破所生的粗色(身、心诸法)。今《成唯识论》先破四大父母极微：“所执极微若有方分(占有空间)，如蚁行等，体应非实；若无方分，如心、心所，应不共聚生粗色^③；既能生果，如彼所生，如何可说极微常住？”从论文可见破顺世外道的四大父母极微，可从三方面进行：第一设地、水、火、风四大父母极微是占有空间的(有方分)，则可以推出它们体非实有，量云：

宗：你所执的地、水、火、风等四大父母极微，体应非实。

因：有方分故（占有空间）。

喻：若有方分，则体非实，如蚁行（蚁所组成的行列）等。

现象界一切事物，若不是占有空间（有方分），便是不占空间（无方分），占不占空间（有方分及无方分）统摄一切情况，统摄事物存在的形态，二者必居其一，更无其余。于上面论证，设四大极微若占空间（有方分），则推出极微非实有。今于第二步骤设地、水、火、风四大父母极微不占空间（无方分），可再考察其是否自圆其说。考察的结果是：

宗：你所执的地、水、火、风等四大父母极微，应不共聚生粗果色。

因：无方分故（不占空间）。

喻：若无方分，则不能共聚生粗果色，如心、心所。

如是通过比量论证，四大极微若不占空间（无方分），则不能聚集而生起现象界的一切物质性的东西（粗果色，如山河大地、屋宇器物等），此与顺世外道所执“四大极微能生粗色”的主张相违；又前已证得四大极微若占空间（有方分），则不是实有，此又与顺世外道所执“四大极微，体是实有”的主张相违。那么，四大极微或占空间（有方分）或不占空间（无方分），二者必居其一，更无其余。如此推知所执极微，或是非实，或不能聚生粗果色，二者必居其一，使顺世外道的极微理论没法自圆其说。再者，彼执极微常住，亦不应理，这是推证的第三步骤，量云：

宗：你所执的地、水、火、风等四大父母极微应非常住。

因：许能生果故。

喻：若能生果，见非常住，如所生的子微（子微是由父母极微所组合而成的，而子微亦能组合而成现象界的事物粗色，是无常法，即子微亦是所生，亦是能生，故可为喻）。

通过上述的三个比量，我们证得顺世外道所执“有极微实法，常住而能生粗色”这主张是不能成立的，何则？已证见彼四大极微体非常住，体或非实，或不能共聚而生粗果色故。

上文已破能生的极微，今当辨破所生的粗色。辨破粗色中，先就所执“所生之果不越因量”为依据，论证极微生果，不名粗色；后破“所生之果体是实有”执，如《成唯识论》云：“又所生果不越因量，应如极微，不名粗色。则此果色应非眼等色根所取，便违自执。……（粗色）既多分成，应非实有，则汝所执前后相违。”^⑧先就“所生之果不越因量”破，可分成二比量：

其一，宗：你执四大极微所生的果色（极微所组成的一切物象），应不名粗色。

因：许与能生四大极微等量故（即所生果色与能生极微，其量相等，亦即所谓“不越因量”）。

喻：若与能生四大极微等量，则不名为粗色，如所执四大极微的本身^⑨。

其二，宗：你所执的果色，应非眼等诸根所取境。

因：许与能生四大极微等量故。

喻：若与能生四大极微等量，则非眼等诸根所取境，如所执四大极微的本身。

意谓一切物象粗色，若与能生四大极微等量（不越因

量),则如四大极微的本身(四大极微,顺世外道不名之为“粗色”,亦不认为是眼根、耳根等五根的所取境,极微细故),不应说名“粗色”,亦不得为“眼等五根之所取境”,如是与顺世外道的主张相违。又粗色既由众生极微所组合而成(即“多分所成”),故亦不应执为实有,如比量言:

宗:你所执的粗色应非实有。

因:许由多分所成故。

喻:若由多分所成,则非实有,如军、林等^②。

如是顺世外道所执实法,无论是能生的四大极微,或是所生的一切物象,其体都非实有,故彼法执,俱是妄情计度所致,不能成立^③。

上面辨破顺世外道所持法执,以例破一切其余外道诸派的执着。下文将就佛家小乘所执的色法、不相应行法、无为法进行质难。

如《成唯识论》云:“余乘所执离识实有色等诸法,如何非有?(答言:)彼所执色(法)、不相应行(法)及诸无为(法),理非有故。且所执色(法)总有两种:一者,有对,极微所成;二者,无对,非极微所成。彼有对色定非实有,能成极微非实有故。谓诸极微若有质碍,应如瓶等,是假非实。若无质碍,应如非色,如何可集成瓶、衣等。……余无对色是此类故,亦非实有。或无对故,如心、心所,定非实色^④。……”

为破所执实有色法(rupa-dharma),先把色法(有物质性的事物)分为有对碍的及无对碍的两大组别。有对碍的色法(有对色),彼执为极微所成;无对碍的色法(无对色),彼执为非极微所成。于此先总明有对碍的色法(有对色)

定非实有；因能成彼有对法的极微，依前所破外道之中，已证明不是实有，今此有对色既许是由极微所成，故当应知亦不是实有。但此是总非，未成正量，所以下文再分别从有质碍、无质碍两个角度重破诸极微，如量所说：

第一，设有质碍破：

宗：诸极微应是假非实。

因：许有质碍故。

喻：若有质碍，则是假非实，如瓶盆等。

第二，设无质碍破：

宗：你的极微不能集成瓶、衣等物。

因：许无质碍故。

喻：若无质碍，则不能集成瓶、衣等物，譬如心、心所等非色等法（不是物质性的东西）。

如是诸极微若非有质碍，便是无质碍，二者必当其一。若有质碍，则极微是假非实（按：小乘多执极微是有质碍的）；若无质碍，则极微不能集成瓶、衣等物。如此证成诸极微或是非实，或不能集成瓶、衣等物，则彼所执便有相违。如是能成极微若非实有，则所成实有的有对色法便不成立。所执实有极微若不能集成瓶、衣等一切世间器物，而瓶、衣等一切世间器物又确许其存在，则所执实有极微也失去作用，不能成立；再进而可知能成实有的极微既不成立，则依彼所成实有的有对色法也自然不有。

以上难破有对色法，下当难破无对色法。所谓无对色法是指“法处所摄色”，它包括：（1）极略色（以假想慧分析五根、五境令至极微）；（2）极迥色（以假想慧分析迥阔的虚空，令至极细的空间）；（3）受所引色（受戒时所引发的无表

色);(4)遍计所起色(意识起遍计所执时所显现的五根、五境等影像);(5)定所生自在色(由定力所变现的色声等境像)。如是五种无对色法,小乘人执为实有,今以二量难破如下:

其一,宗:你所执的实有无对色,定非实有。

因:许是色法所摄故,色种类故。

喻:若是色法所摄,色种类者,则定非实有,如有对色。

其二,宗:你所执的实有无对色,定非实色。

因:许是无对碍故。

喻:若是无对碍,则定非实色,如心、心所等。

上面总破一切色法,若执实有,则无论是有对色或无对色,俱不能成立^⑨。下文辨破“不相应行法”,如《成唯识论》云:“不相应行(法)亦非实有。所以者何?得、非得等非如色、心及诸心所体、相可得。非异色、心及诸心所作用可得。由此故知定非实有,但依色等分位假立。”^⑩

所谓“不相应行法”(viprayukta-samskāra)是指依色法、心法等分位假立的关系概念,如“说一切有部”所立的“不相应行法”有十四种,即:得、非得、同分、无想、无想定、灭尽定、命根、生、住、异、灭、文身、名身、句身。如是等“不相应行法”,彼执为实有。今分体、用两方面加以辨破:

其一,从体性破:

宗:你所执“得”、“非得”等不相应行法,定非实有。

因:非如色法、心法及心所有法等现量、比量有体性可得故。

喻:若非现量、比量有体性可得,则非实有,如毕竟无。

其二,从作用破:

宗：你所执“得”、“非得”等不相应行法，定非实有。

因：非异色法、心法、心所有法等现量、比量有作用可得故。

喻：若非现量、比量有作用可得，则非实有，如毕竟无。

如是“不相应行法”无论现量、比量都不能证知其有实际的体性和作用，故不是实有，惟依色法、心法假立而已。

《成唯识论》于辨破实有的“色法”和“不相应行法”之后，更进而遮破“无为法”，如彼论云：“诸无为法离色（法）、心（法）等决定实有，理不可得。且定有法略有三种：（1）现所知法，如色（法）、心（法）等。（2）现受用法，如瓶、衣等。如是二法世共知有，不待因成。（3）有作用法，如耳（根）、眼（根）等，由彼彼用，证知是有。无为（法）非世共知定有，又无作用如眼（根）、耳（根）等，设许有用，应是无常。故不可执无为定有。然诸无为（法），所知性故，或色（法）心（法）等所显性故，如色（法）心（法）等，不应执为离色（法）、心（法）等实无为性。”^②

所谓“无为法”（*asamskrta-dharma*）是指不由众缘和合而生的事物，如“说一切有部”所执为实有的择灭无为、非择灭无为及处空无为^③。此三无为法，彼有部执为离色法、心法而真实存在^④，所以论文首先指出彼执有离色、心等法而真实存在的无为法，于理是不能成立的，因为世间认许定有之法不外三种：

（一）现量所知法，如色、声、香、味、触等色法和各种心、心所法。

（二）世间现见而可受用法，如瓶、衣等非现量所得的假施設诸法。（上述“现所知法”和“现受用法”是世间共许

其有，不需再以比量来加证成。)

(三) 有作用法，如眼根、耳根等五色根等。(此法不是世人现量所共知，而需要通过即用显体的比量，证知其有——由根对境，有显识的作用，有用必有体，故知诸根的存在。)

今彼执的“无为法”，既不如色、心等“现所知法”和瓶、衣等“现受用法”是世间共许定有之法，也不如眼、耳等五根“有作用法”，可以即用以显体，比量证知其存在，所以总说“诸无为法离色、心等决定实有，理不可得”。假若小乘设救“无为法”亦有作用，这也不能建立“无为法”是常住永恒の実法，如量破云：

宗：你所执的无为法应非无为，而是无常法。

因：许有作用故。

喻：若有作用，则非无为，是无常法，如眼、耳等根。

跟着《成唯识论》更以比量总破“无为法”，可分二量如下：

其一，宗：你所执诸无为法，不应离色、心等法有实无为体性。

因：许是所知性故(能为认知对境)。

喻：若是所知，则不应离色、心等法有实无为体性，如色法、心法等。

其二，宗：你所执诸无为法，不应离色、心等法有实无为体性。

因：许是色、心等法所显性故。

喻：若是色、心等法所显性者，则不应离色、心等法有实无为体性，如色、心等法。

上来于破实法执中，分别遮破了“色法”、“不相应行法”及“无为法”。然而于“说一切有部”的“五事”当中，却没有难破“心法”(citta-dharma)及“心所法”(caitta-dharma)。推其原因，唯识学派(又名“瑜伽行派”)遮破外道小乘的“或执外境如识非无”(如说一切有部)，亦破空宗的“或执内识如境非有”(如大乘空宗的清辨思想)，把一切法都总摄到“心法”去(“心所法”是隶属于心法而与之相应)，故不予遮破。不过唯识学派也不执“心法”及“心所法”为实有，所谓“若执为实，如同法执”^⑧，所以不必另文遮破。

丙二、标宗归识

【颂文】彼依识所变^⑨。

(一)总说：前文已申明世俗、小乘所执实我、实法，其体非有，依理言之，都不能成立。这里惟随世间种种分别横计等缘，假施设为我、为法，亦随诸圣教安立证得等缘，假施设为我、为法。此假施设的我相和法相，亦于前文一一加以解说。今设有外人质问：“如是诸(假说我、假说法)相，若由假说，依何得成？”，为答此问，《唯识三十颂》有言：“彼依识所变。”^⑩

此问“彼”字，指“彼相”，即“彼世间、圣教所说我(种种)相、法(种种)相”。所谓“依识所变”，《述记》云：“(彼假说我、假说法之种种相)依内识之所转变，谓种子识变为现行识，现行识变为种子及见(分)、相分，故名为变；依此(种子识)所变而假施设为我、法相。”^⑪那就是说：第八阿赖耶识(ālaya)中所含藏的种子功能(bīja)，由潜藏状态转变为显现状态，即现行为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末

那识(manas)及阿赖耶识的自证分。而此现行八识的“自证分”，一方面可以再熏习为更强的新熏种子，一方面又转变为“见分”和“相分”。依此“见分”及“相分”，世间、圣教便假施设为种种我相及种种法相。

(二)别释识变：《成唯识论》对“识变”的含义和情况有清晰的说明。说言：“彼(假我、假法诸)相，皆依识所转变而假施設。‘识’谓了别；此中‘识’言亦摄心所，定相应故。‘变’谓识体转似二分，相(分)、见(分)俱依自证(分)起故。依斯(见、相)二分施設我法，彼(我、法)二(者)离此(见分、相分)无所依故。或复内识转似外境。我法分别熏习力故，诸识生时，变似我、法。此我、法相虽在内识，而由分别，似外境现。诸有情类无始时来，缘此(相分、见分)执为实我、实法。如患、梦者，患、梦力故，心似种种外境相现，缘此(患、梦之境)执为实有外境。……外境随情而施設故，非有如识；内识必依因缘(种子)生故，非无如境。由此便遮增、减二执。境依内识而假立故，惟世俗有；识是假境所依事故，亦胜义有。”^⑨

颂文说一切假我、假法诸相，都是“依识所变”而来，非实有自性，惟假施設有。此间所谓“识”，是“了别”的意思，它包括眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识及阿赖耶识等心王，也包括受、想、行等五十一心所。概括地说，八识都有了境作用(有境现前，能明照之曰“了”；取其分际体相曰“别”)。而心所有法，如受、想等，要与心王相应始能生起的，也有了别作用，所以也是“识”之所摄。所谓“变”是指诸心王、心所的“自证分”识体显现为“见分”及“相分”^⑩。所有“自证分”、“见分”及“相分”都是由第八阿

赖耶识中的“种子”功能所现行而有。“自证分”必与能知的“见分”同一种子所现行；然能知的“见分”与所知的“相分”，则或是同种，或是别种。

如眼根接触树叶的“青境”（本质境）而生眼识，此眼识自体的“自证分”由阿赖耶识中的种子所生，以此为缘，一方面显现为能知的“见分”，一方面为强烈增上缘，牵引阿赖耶识中的似彼“青境”的种子（只是似“青境”，而不是“青境”的自身），现行而成所知的“相分”影像（如是“相分”与“见分”是别种所生）。由此“见分”了知“相分”的影像，因而产生眼识的认知“青境”（本质境）的作用。

此“相分”是“见分”的亲所取境，成为眼识的“亲所缘缘”^④，而树叶所显的“青境”（本质境）本身，则是第八阿赖耶识中的色法种子所变，是阿赖耶识的“相分”（本质境），非眼识的直接取境，只是眼识的间接认知对象，所以只成为眼识的“疏所缘缘”而已。

上文是“见分”与“相分”别种所生时的“识变”情况，即识体（自证分）转似（见、相）二分的情况。至于“见分”与“相分”同种时，则由识体（自证分）直接转似“见分”及“相分”而生，如一蜗牛变似二角，如是识体（自证分）与能知的“见分”及所知的“相分”（影像）是由同一种子所生；“见分”、“相分”离识体的“自证分”更无独立体性，只是识体（自证分）的作用而已。如梦中意识所见树叶的“青境”（影像），纯粹是阿赖耶识中所摄藏意识种子所现行，此意识种子现行为识体的“自证分”，由此“自证分”再开成能知的“见分”及所知的“相分”（影像）；而由“见分”以“相分”为“亲所缘缘”而直接认知它（别无“疏所缘缘”），于是产生梦

中见“青境”的认知活动。这是“见分”与“相分”同种时的“识变”(即“识体转似二分”)的情况。

前述的一切假施設我的种种相,及假施設法的种种相,都是依识体(自证分)所转似的“见分”、“相分”而有;此“见分”、“相分”是缘生法,非是全无,又不如真如实体的实有体性,所以名为“似有”。至于所施設的我、法种种相,离识的“见分”、“相分”更无体性,以假依实,故说名假我、假法,说名假施設我、假施設法,说名假说我、假说法。如是假我、假法离识的“见分”、“相分”便无所依,所以说名“唯识”,不离于识故,识所变现故。^④

如是于八个识所变现的“见分”及“相分”之上,第七末那识执第八阿赖耶识的“见分”为实我,第六意识执阿赖耶识“相分”中的根身为实我,又执诸识的“见分”、“相分”为实法。至于第八阿赖耶识及眼等前五识,或说有执,或说无执^⑤,未成定论,然窥基则以护法所主的无执为正义;如是依护法等说,八识生时,变现“见分”、“相分”,第七识执为实我(执取阿赖耶识“见分”为“实我”,“我执”亦“法执”一分),第六识执为实我、实法,并数数熏习(激发名“熏”,数数名“习”),成为更强的妄执势用,无始时来,依此熏习的分别势用,于八识生起“见分”、“相分”时,便不期然变似内在的实我和外在的实法。

或有问言:此我、法诸相所依的“见分”、“相分”,本是内识(自证分)之所变现,为何在感觉上,此我、法诸相却似外境显现?唯识家认为:这是由于各种有情,于无始时来,因本具盲目冲动的无明愚痴势用的影响,攀缘诸识所变现的“见分”、“相分”而执为实我、实法。犹如一位患了黄疸

病的人，由于眼根受了损伤，所以对向青境，也见为黄色。又如睡梦中人，由梦者的颠倒攀缘力量，把睡眠时意识所起的内在影像（相分）执着为客观外在的真事真物。今诸凡夫执诸识所变的“见分”、“相分”为客观外在之境的实我、实法，理亦无违。以此《成唯识论》援引《厚严经》一首偈颂，以说明凡夫妄情计执识变的“见分”、“相分”为实我、实法的客观外境：

如愚所分别，外境实皆无；

习气扰浊心，故似彼而转。

同时再引《厚严经》另一偈颂，以说明圣者为度诸有情，遣彼我、法二执，故依识变的“见分”、“相分”，假施設我、法的名称：

为对遣愚夫，所执实我法，

故于识所变，假说我法名^④。

丙三、彰能变体

【颂文】此能变惟三^⑤，谓：异熟、思量，及了别境识^⑥。

（一）总说：上文说一切假说我、假说法的种种相，都不过依识所变而得安立；今更阐释此“识变”（能变）究有多少品类。故颂文说言：（惟）有三类，其一是“异熟能变”，其二是“思量能变”，其三是“了境能变”。此正彰显能变体的类别。

（二）释异熟能变：“识变”可分成三类。第一类名为“异熟”（vipāka）（能变）。《成唯识论》云：“识所变相虽无量种，而能变类别惟三。一谓异熟，即第八识，多异熟性故。”^⑦可见“异熟能变”即第八阿赖耶识，赖耶本来是摄藏

一切种子的，亦名“种子识”，亦名“藏识”，何以于此叫它做“异熟”呢？因为它具有多重的异熟含义：一者，变异而熟，谓有情造不同的善、恶业，熏习成业习气（种子），如是积累一期生的业习气（种子）以至于成熟；当此生完结时，此积累而成熟的业习气（种子）作增上缘为因，牵引来生的新生命为果，此果报便是新的阿赖耶识（新的赖耶所变现的根身和器界，异过去的赖耶所变现的不同），故新赖耶名“异熟果”，由业习气（种子）变异而成，具变异而熟的含义。二者，异时而熟，谓造善、恶业为因在先，酬引新异熟为果在后，因果不同时，故从果以望因，有异时而熟的含义。三者，异类而熟，先前造业，是善性或恶性，后所酬得的新异熟果，惟是无记性（非善、非恶的中性），从果望因，性类不同，故具异类而熟的含义。如是阿赖耶识既具有变异而熟、异时而熟及异类而熟等多重异熟含义，故亦名为“异熟识”或“异熟能变”。

（三）释思量能变：三能变中的第二类是思量能变。《成唯识论》云：“二谓思量，即第七识，恒审思量故。”^⑧“思量”（cintā）即是第七末那识，（思谓思虑，量谓量度）此末那识，恒常地、深明地思量计度第八阿赖耶识的“见分”，妄执为自内我。此种特性为“异熟”、“了别境”等两种能变所无。今把恒审思量的有无开成四句（“恒”谓相续不断，“审”谓深明审虑）：

恒而不审——第八阿赖耶，此异熟识的活动虽恒常不断，但却缺乏深明审虑作用。

恒审思量——第七末那识，无始时来，恒常审虑、思量赖耶见分为实我。

审而非恒——第六意识，此识虽能审虑，但却有间断，缺乏恒常不断的特性。

非恒非审——眼等前五识，彼等心识的活动既非恒常，亦没有深明审虑作用。

由此可见“恒审思量”唯第七末那可以当之，故名末那识为“思量能变”^⑨。

(四)释了境能变：第三能变名为“了别境”(即“境之了别”义)，亦名“了境能变”，是指眼识、耳识、鼻识、舌识、身识及意识(概言之名为“前六识”)。如《成唯识论》云：“三谓了境，即前六识，了境相粗故。”“了别”(vijñapti)是指心识对境，具有诠辨知悉的作用。“了别”有粗细之分。“微细的了别”通于一切识，如前文所言“识谓了别”即是此意；而“粗显的了别”则是前六识所独具。所以唯识家把前六识合名“了别境”，亦言“了境能变”^⑩。

(五)别解能变义：又据《成唯识论》及窥基《述记》所载，“识变”的“变”，有“转变”及“变现”两义。“转变”是指第八阿赖耶识所摄持的种子起现行，故种子有“转变”义，名“因能变”；“变现”是指识体“自证分”变现为“见分”及“相分”，故八识“自证分”的识体有“变现”义，名“果能变”。

依此含义，“识变”便有“因能变(hetu-pariṇāma)”及“果能变(phala-pariṇāma)”，如《成唯识论》云：“能变有二种：一因能变，谓第八识中(之)等流、异熟二因习气。等流习气，由(前)七识中善、恶、无记(种子现行的活动)熏令生长；异熟习气，由(前)六识中有漏善、恶(种子现行的活动)熏令生长。二果能变，谓前(等流、异熟)二种习

气力故，有八识生，现种种相。等流习气为因缘故，八识体相差别而生，名等流果，果似因故。异熟习气为增上缘，感第八识，酬引业力恒相续故；感前六识，酬满业者，从异熟起，名异熟生，不名异熟，有间断故。即前异熟及异熟生，名异熟果，果异因故。此中且说我爱执藏，持杂染种，能变果识；名为异熟，非谓一切。”^⑩如是依“转变”及“变现”二义，把“能变”的分类表列如下：

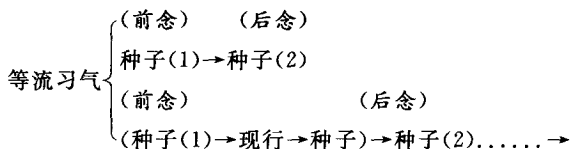
能变	{	(依“转识”义)因能变	{	等流习气(前七识所熏种子)
				异熟习气(前六识善、恶业所熏种子)
		(依“变现”义)果能变	八识自证分	

下文将把“能变”依其作用分类，加以阐述：

(一)因能变：“因”是“种子”义；“因能变”便是第八阿赖耶识中所摄持的一切种子。此等种子无始时来都曾现行，现行又再熏习而成习气种子(新熏种子)^⑪，所以都名为“习气”(vāsanā)。(习气是新熏种子的异名，以彼是现行熏习的气分，遇缘又可现行为诸法故。)

如是“因能变”有“转变”作用：一者，转变为八识同类现行；二者，转生后时八识自类种子；三者，引生异熟果报。以种子为因，能生如是三果，故把摄持于第八阿赖耶识中的种子称为“因能变”。又此“因能变”，亦可依其或亲、或疏生起“所变”，再有“等流习气”(niṣyanda-vāsanā)及“异熟习气”(vipāka-vāsanā)的区别。

种子习气中能亲生所变自果的，说名“等流习气”，所生自果有二：一是种子不在现行状态，可以前种生后种，刹那相续；一是种子起现行，现行再熏自类种子，如是种子、现行、熏种三法因果同时。两种情状，表列如下：



“等流习气”的“等”字是相似义，“流”字是流类（类别）义，“习气”是熏习所得的“新熏种子”义。谓摄持于第八阿赖耶识中的第七末那识种子及眼等前六识种子，或前念种子为因，亲生后念种子为果，或种子为因，亲生现行为果，现行再为因，复生种子为果。前念为因的种子若是善性，则所生为果的同时之现行及所熏新种，或所生后念自类种子，皆是善性；若因为恶性，则果亦恶性。因为无记性，则果亦无记性——如是因与果性类相同，同性质（善、恶或无记）种子是彼同性质果法的生因，果与因为同类，所以称此类种子为“等流习气”。

又由于第八阿赖耶识不能熏习，非能熏体，故“等流习气”，若非依有覆无记的第七末那识熏习所成，便是依有善、恶、无记三性的眼等前六识熏习所成^③。此外“等流习气”，也名为“名言种子”^④。等流习气为亲因缘，现行为八识的（自证分）差别体相，名为“等流果”。

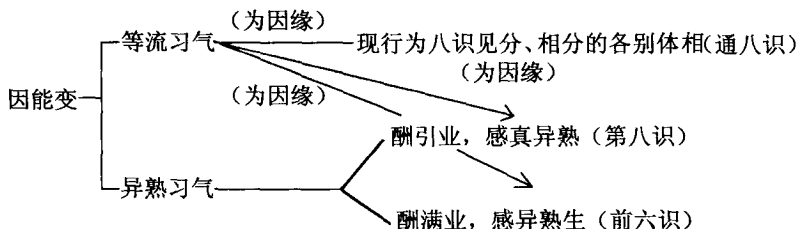
至于“因能变”中的“异熟习气”是指那些为增上缘、酬引“异熟果”的“思心所”活动之新熏种子功能，亦名为“业种子”。“异熟习气”只限于与第六意识相应的“思心所”种子，以“思心所”发动身业、语业及意业，产生善、恶的活动，熏习“思”种子于第八阿赖耶识中。

此类种子有两种功用：其一是能亲生思心所的现行，此仍名为“等流习气”或“名言种子”。其二是激发第八阿赖耶识无覆无记性的“等流习气”（即“名言种子”），生起新

的一期生恒相续的阿赖耶识，即“异熟习气”作增上缘，以酬引业力，感生赖耶“真异熟”果。同时又激发眼等前六识的无记性的“等流习气”（即无记性的“名言种子”），生起新的一期生中间断而起的眼等前六识，即“异熟习气”作增上缘，以酬满业力，感生前六识为“异熟生”（依从“真异熟”而生故。）“真异熟”及“异熟生”合成“异熟果”。

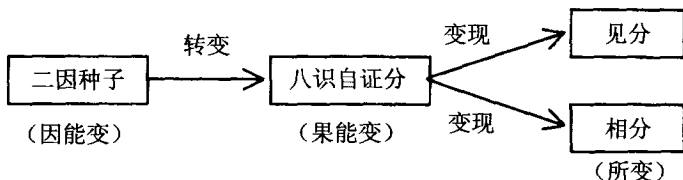
无记种子作用微弱羸劣，须藉“异熟习气”的激动作增上缘，然后能现行。“异熟习气”有善性或恶性，但所酬引的“异熟果”却是无记性，合乎异类而熟、异时而熟及变异而熟的含义，所以名善“异熟习气”。此“异熟习气”之体即是“等流习气”，不过就其作增上缘的特殊作用，别立“异熟习气”的名称。

“异熟习气”酬果后的作用便消失，故名“有受尽相”，但同体的“等流习气”生现行时，可再熏种，又再现行，其作用无有穷尽，故名“无受尽相”。现把“等流习气”与“异熟习气”的作用差别表列如下：



（二）果能变：那就是由“因能变”中的“等流习气”及“异熟习气”所引生现行的八个心识的“自证分”（亦名“自体分”）。八识非一，所以“果能变”的体相也有种种差别。“等流习气”为因缘，“异熟习气”为增上缘（除第

七末那识，以彼识“自证分”不必由“异熟习气”酬引而得，非异熟果报，彼只由“等流习气”为因缘所生故），而转变为八识的“自证分”。彼二种习气是因，此“自证分”是果，“自证分”又能变现为“见分”、“相分”，如是“八识自证分”既具果义，亦具能变义，故说名“果能变”。今以表解显示如下：



如是“等流习气”及“异熟习气”的“二因种子”(因能变)转变为“八识自证分”；“八识自证分”(果能变)又变现为八识的“见分”及“相分”，依此“见分”、“相分”假施设为我，为法。那么，宇宙一切现象即如是建立。而前文所述“异熟能变”、“思量能变”及“了境能变”(简名三能变识)，皆由“因能变”中的“二因种子”所生，所以非“因能变”摄；而彼“三能变识”，由“自证分”(果)能再变现为各别的“见分”、“相分”，具“变现”义，应是“果能变”摄。

乙二、广释

丙一、明能变相

丁一、明异熟能变

【颂文】初阿赖耶识^⑤、异熟、一切种。不可知执受^⑥、处、了^⑦。常与触、作意、受、想、思相应^⑧。惟舍受，是无覆无记。触等亦如是。恒转如暴流，阿罗汉位舍。

(一)总说:《唯识三十颂》可分成甲一、甲二、甲三共三部。甲一、《明唯识相》,共有二十四颂。《明唯识相》中分二:一是《略标》,上文已释,合占一颂半;二是《广释》,共占二十二颂半。此《广释》中再分《明能变相》、《正辨唯识》及《通释妨难》三段。而《明能变相》别开成三:即《明异熟能变》、《明思量能变》及《明了境能变》等三章。本章正是《明异熟能变》,有二颂半。

窥基《述记》把《明异熟能变》一章,分成八段十义,如下表所析:

八 段	颂 文	十 义
1. 三相门	初阿赖耶识、	1. 自相门
	异熟	2. 果相门
	一切种。	3. 因相门
2. 所缘行相门	不可知执受、处	4. 所缘门
	(不可知)了。	5. 行相门
3. 心所相应门	常与触、作意、受、相、思相应。	6. 相应门
4. 五受相应门	(相应)唯舍受。	7. 五受门
5. 三性分别门	是无覆无记。	8. 三性门
6. 心所例同门	触等亦如是。	
7. 因果譬喻门	恒转如暴流。	9. 因果门
8. 伏断位次门	阿罗汉位舍。	10. 伏断门

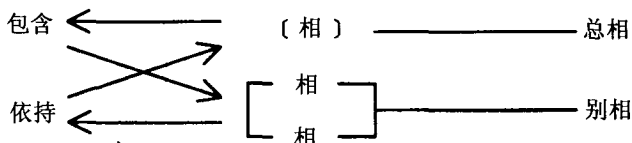
下文把上表的 6“心所例同门”归到 5“三性门”一起来处理,所以将以“三相”、“所缘”、“心所”、“五受”、“三性”、“因果”及“伏断”等七段予以阐释。

(二)释赖耶三相:前依“果能变”,把“能变识”分为三类:今颂言“初阿赖耶识、异熟、一切种”这两句,就是阐释初能变识的“自相”、“果相”和“因相”(此中的“相”是“义相”,指承担的特殊意义,非“体相”)。《成唯识论》解释初能变识的“自相”云:“初能变识,大小乘教,名阿赖耶。此识具有能藏、所藏、执藏义故。谓(此识)与杂染(有漏法)互为缘故,有情执为自内我故,此即显示初能变识所有自相,摄持因果为自相故。此识自相分位虽多,藏识过重,是故偏说。”^⑤“阿赖耶(识)”(ālaya)就是初能变识的“自相”,“自相”即是自体义。

“阿赖耶”是梵语,有“藏”的意义,所以梵、藏本都作为“藏识”(ālaya),它具有“能藏”、“所藏”及“我爱执藏”三种意义^⑥。所谓“能藏”者,是指“阿赖耶识”能摄持前七识的杂染有漏法的种子功能;识能藏种,说名“能藏”,此是从识以望种立名。又前七识诸杂染有漏法现行时,能熏习种子于阿赖耶识中,故从种以望识,识便是“所藏”,阿赖耶识既为前七识杂染诸法所熏所依,故说名“所藏”。又此阿赖耶识(的“见分”)为杂染有漏的第七末那识所执藏以为自内我,所以亦有“我爱执藏”的意义。“我爱执藏”是“爱着执取为我之处”,“藏”字于此宜作“处”解。

于初能变(第八)识,以“阿赖耶”藏识为“自相”,以“种子”为“因相”,以“异熟”为“果相”。“自相”是总相,能摄(按:是包含义)“因相”及“果相”;“因相”及“果相”是别相,需要依持“自相”而存在——离“别”无“总”,离“总”无“别”,“总”为别所依持,别为总所包含,今试图解如下:

所以《成唯识论》说“(阿赖耶·藏识)摄持因(种子)、



果(异熟)为自相”。又窥基《述记》认为初能变的第八识，由凡夫至圣果，可有三种不同的存在形态，名之为三位。

一者，我爱执藏位。在此位的第八识名为“阿赖耶识”，它被第七末那识执为自内我。当有情修行至菩萨第八地及小乘人证得无学果时，由于不再执它为我，所以他们的第八识不再名为“阿赖耶识”。

二者，善恶业果位。在此位的第八识名为“异熟识”，为前六识善、恶业所招引而成“真异熟果”故。有情到了佛果阶位，第八识是纯善无漏，不是善、恶业之所招引者，所以不名为“异熟识”。

三者，相续执持位^⑥。在此位的第八识名为“阿陀那识”，它摄持个别有情生命的一切色、心、染、净种子功能以及五根身，使之相续而不失坏地存在下去。此位的“阿陀那识”，从无始以至于成佛后，其摄持作用无有改变，所以一切有情的第八识，都可名为“阿陀那识”。

此第八识的三种分位，以“阿赖耶识”(即“我爱执藏位”)被执为实我，过失最为严重^⑦，所以单取“阿赖耶识”以名初能变识的“自相”。

至于第八识(初能变)的“果相”名为“异熟(识)”(vipāka)。《成唯识论》云：“此(初能变识)是能引诸界趣生善、不善业异熟果故，说名异熟。离此，命根、众同分等恒时相续胜异熟果不可得故。此即显示初能变识所有果相。此识果相虽多位多种，异熟宽、不共，故偏说之。”^⑧

第八识以“异熟识”为“果相”，因为此识是能引生三界（欲界、色界、无色界）、六趣（天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、畜生）、四生（卵生、胎生、湿生、化生）的善业及恶业所感得的“异熟”果报。若离本识，便没有所谓“命根”（寿命）、“众同分”、（于一期生中，成为某一类别的“众生”）等恒时（无间）、相续（非常）的（殊）胜果（报）可得。本识的果相可有多位，如前所谓“我爱执藏位”、“善恶业果位”及“相续执持位”等三分位。于此三位中，“异熟识”通于“我爱执藏位”及“善恶业果位”，比较宽容，所以用“异熟识”来命名本识的“果位”。

又本识通“等流果”、“士用果”、“增上果”及“异熟果”，不通“离系果”。所以说“此识果相（有）多种”^⑧。于所通四果中，“等流果”、“士用果”、“增上果”亦可通余法，是第八识与其他事物所共有，惟“异熟果”义，则不共于他法，是本识所独有，所以本识的“果相”独以“异熟”来命名。

至于第八识（初能变）的“因相”名为“一切种（子识）”（sarva-bīja-vijñāna）。《成唯识论》云：“此（初能变识）能执持诸法种子，令不失故，名一切种。离此，余法能遍执诸法种子不可得故。此即显示初能变识所有因相。此识因相虽有多种，持种不共是故偏说。”^⑨现行的第八识能摄持一切诸法（包括本识及他识）的种子功能，而不散失，以此为因，能生起一切诸法为果，即本识所摄种子是诸法生起之因，离此本识，便没有能够周遍摄持诸法种子的存在体，所以便把本识的“因相”名为“一切种（子识）”。

本识也有多种“因相”，如“相应因”、“俱有因”、“同类因”、“能作因”、“持种因”等^⑩。于本识所通的众因之中，

“相应因”、“俱有因”、“同类因”、“能作因”等亦通他法，惟“持种因”则不共通他法，是本识所独有，所以独以“一切种子识”来命名本识的“因相”。

上文经已阐释初能变识的“自相”(名“阿赖耶识”)、“果相”(名“异熟识”)、“因相”(名“一切种子识”)；今因“种子”是诸法生起的亲因，内容较为复杂，而对唯识理论体系的建立又极为重要，所以下文将分别以“种子的体性”、“种子的由来”、“种子的类别”及“种子的熏习”等四大段，作进一步的剖释。

一、种子的体性

《成唯识论》把“种子”界定为“本识中亲生自果功能差别”^⑥。那就是说：种子是摄藏在阿赖耶识中的、能亲生一切染、净、善、不善、无记色、心诸法自果的功能差别。此等种子与第八阿赖耶识是非一、非异的，因为阿赖耶识是识自体(“自证分”或“自体分”)，而种子是“相分”，由“自证分”之体，起“见分”与“相分”之用；体与用非一、非异，种子与赖耶亦然。又种子是因，能生起赖耶的“自证分”(包括“见分”)现行成果；因与果非一、非异，则种子与赖耶亦非一、非异。

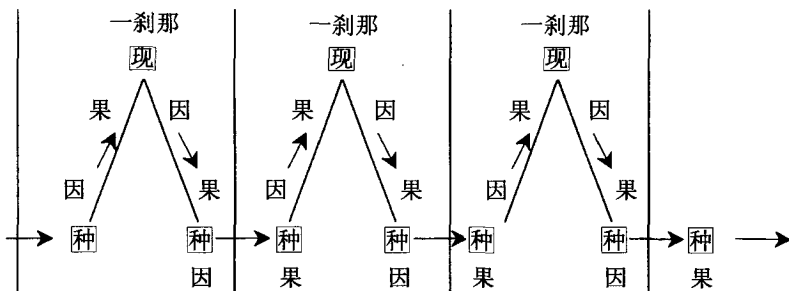
种子既能生起一切色、心诸法，就“世俗谛”言，是实法而非假法，有体有用故，非如瓶、盆是假施設故。种子可有“有漏种子”和“无漏种子”之别。有漏种子是杂染法，与赖耶异熟识体性类相同，为赖耶相分，为赖耶所摄藏；但无漏种子是清净纯善之法，不与赖耶异熟识体同一性类，非赖耶相分，只寄存于赖耶识中。如是无漏种子未能现行、未

能熏习时，寄存赖耶之中，前念、后念同类等流而刹那生灭；在熏习位（即见道前，由闻思修熏令增长），则无漏种在赖耶中，日益强盛，待诸缘具足，始能现行，至究竟位，销毁一切有漏种子，生起无漏庵摩罗识(amala-vijñāna)，取代赖耶及异熟识，摄持一切无漏种子。

又种子具备何种特性，始能作诸法的亲生功能？《摄大乘论颂》云：“刹那灭俱有，恒随转应知，决定待众缘，惟能引自果。”^⑧《成唯识论》依彼建立“种子六义”^⑨：

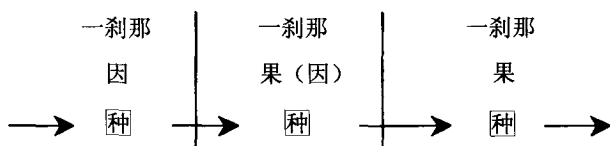
一者，刹那灭。赖耶识中所持的种子，是刹那才生即灭，因为它们都是有为法，有变化，有功用，能生诸法，不像无为法（如虚空、如真如等）常住不变，没有功用，不能生起诸法。此遮常法，无生灭者不得为种子功能。

二者，果俱有。种子与所生的自类现行果法，是同时和合存在（如光与明同时存在），现行再生种子也是同时和合存在，所谓种生现，现熏种，“三法展转，因果同时，如炷生焰，焰生焦炷”（熏种后，种再生种，才是因果异时）图解如下^⑩：



此是种子生现行、现行生种子的情况，正显示种子与现行诸法，只是一体上的隐与显的分别状态。种子在隐的功能状态，是本质，是内蕴势用；现行则在功能的显现状态，是本质上的作用，二者不是截然的两种自体。若种子

不在现行的显现状态，惟被摄持于赖耶识中，亦以刹那生灭、种生种的隐藏状态存在；那时，前种与后种，是两个不同自体，所以种生种是异时的，如图所示：



种子与现行俱时而有，此遮经量部执因果定不同时，及外道执大自在天于众生身外能生一切有情，同时并显示与现行异体异时存在者，不得为种子。种子与现行不是异体，并同时有，所以种子可作现行的亲生功能。至于主张种子生种子定是异时，目的在遮止于一刹那有无穷的一切法出现的谬误，因为种生种同时，种子之体便无穷；而种子又与现行同时，则一刹那顷，便有一切法生起，此不应理。

三者，恒随转。此指种子在赖耶摄持的情况下，是前后刹那，前种灭，后自类相似种子生，一类相续存在下去，直至究竟位成佛前一刹那，被强烈无漏智销毁对治而止。此简别前七识及色法，因为第七末那识有转易（于十地中，生空智及法空智起时，末那便不执赖耶为实我），前六识及色法（如色蕴）有间断，不符合“恒随转”义，不得作为种子。

四者，性决定。指种子决定能生同性（有漏、无漏、善、恶、无记）现行，现行亦决定能熏同性种子，如是有漏种惟生有漏现行，无漏种惟生无漏现行，于有漏中，善种惟生善现行，恶种惟生恶现行，无记种惟生无记现行。至于现行的熏种，也是依有漏、无漏、善、恶、无记的性类各别决定。

此遮拨有部所执善法等能与恶、无记法等为同类因，有亲生的因缘作用；即能生异性现行的，不得为种子，惟性类各别，各自生起同性类现行的，才得为种子功能。

五者，待众缘。有为法不会孤起，必待众缘。种子也是有为法，所以种子的现行，也必待增上缘和合。此遮外道执大梵天等能不待缘生一切法，及小乘有部执缘体恒有。彼所执不待缘能生一切果者及恒有生果之体，既不符合“待众缘”的条件，所以不能成为种子功能。

六者，引自果。种子各别生自类现行，不相杂乱。如眼识种子惟生眼识现行，不生余识；眼识为见相别种，则眼识见分种（包括自证分）惟生见分现行，不生相分；相分种惟生相分，不生见分。其余各识及相应心所，亦由各别种子生起各别现行，色种惟生色法现行；心种惟生心法现行。如是千万诸法，惟由各别千万自种所生，千差万别，各个独立，而非混然一体。此遮外道执一因生一切果及小乘执色心互为因缘；故彼所执的生一切果的大自在天及互为因缘的色心诸法，不符引自果义，不得作为种子功能。

不能具备上述的“六义”者，都没有做现行果法亲因缘的种子之资格。比如谷麦的种子，识所变现，惟可作芽之增上缘，非亲生因缘，亦不具种子功能的资格。真能完全具备上述“六义”的，只有潜伏在各别有情的第八识中之能生各种现象功能的种子而已。

二、种子的由来

种子从何而来？唯识诸师各有不同说法，总结起来，

可成三派：

一者是“惟本有说”、二者是“惟新熏说”、三者是“本始并有说”。本来在弥勒《瑜伽师地论》中，已指出能证无上菩提的种子功能可有二种：一是“本性住种姓”、二是“习所成种姓”（按：种姓是“种子”义）。本性住种姓是从无始展转传来，本然存在，这是“本有说”之所本；习所成种姓是惯习善根所得，这是“新熏说”所本；兼采本性住种姓及习所成种姓，这是“本始并有说”所本。兹把三说简述如下：

（一）惟本有说：护月等主张一切有漏、无漏种子，皆本性有，不从熏习所生，而经论说种子有熏习者，不过是指由熏习力，固有种子势用得到增长，并不是成就新种。这是说种子本然存在，非别有因，使之存在。

（二）惟新熏说：难陀主张一切有漏、无漏种子，皆由无始时来，现行熏习所生。能熏的前七识现行，固由种子所生，但生现行时即能熏发一种势用，投入所熏的阿赖耶识之中而潜藏之，此余势用名为习气，此即新熏种子（亦名“始起种”），此新熏种子后时复能为因，亲生各别自类现行。如是能熏、所熏俱无始时存在，所以说种子惟由熏生。

（三）本始并有说：护法依《瑜伽师地论》有二种姓说（“本性住种姓”是本有种；“习所成种姓”是新熏种，亦名始有种），折衷“惟本有说”及“惟新熏说”，认为种子的由来，有的是本有的（本有种），有的是新熏的（新熏种，亦名始有种）。因为若惟本有，则前七识不应与阿赖耶为因缘性（即前七识的现行便不能熏种于赖耶，赖耶也不具“所藏”意

义),今既主张赖耶有所藏义,接受前七识的熏习,即必然有新熏种子,如是则种子不应惟是本有。又若种子惟是始起新熏,则凡夫虽经修行实践,他的第一次体证真如的无漏智慧终不能生起,因为缺乏亲生自果的无漏种子作为因缘故,试成比量如下:

宗:汝初无漏法应不得生。

因:无因缘故。

喻:若无因缘,法不得生,如兔角等。

今既认为有情(有无漏种姓者)初无漏法,众缘和合时定可得生,则种子必非唯是新熏始起,定有本有种子功能,以为始创性的现行(按:第一次的现行,理应包括有漏法及无漏法)。如是若无本有种,则无始创性的现行,若无新熏种,则无等流习气,二皆不应道理,故知种子应有本有及新熏(始起)二类。无始时来,第八识中,法尔具有本有种子,能生一切有漏、无漏诸法;又无始时来,前七识一切见、相现行后,再熏习其气分于赖耶中,成为习气新熏(始起)种子,待缘成为后时生起现行的功能。所以护法“本始并有说”才是合理。

或有疑问:初生无漏法,既是本有种,何以又得通名“习气”(“习气”有“新熏种子”的意义)?答言:有漏善种现行时,除了(作因缘)能熏生新的有漏善种于赖耶中(熏生新种,名为“习气”),同时也作增上缘能熏长潜伏在赖耶中还未曾现行的无漏善种(此无漏善种,未尝现行,是本有种,非新熏种),令其长养增盛,待众缘具足和合,然后初次现行;从熏长义^⑧,本有种子亦得名为“习气”;一切种子,通名习气,于理无违。

三、种子的类别

种子可依不同原则，有种种的分类，如依凡圣的差异，有“有漏种子”和“无漏种子”的区别：

种子—— $\begin{cases} \text{有漏种子} \\ \text{无漏种子} \end{cases}$

世间凡夫位一切活动，必与各种烦恼结合（因第七末那恒执第八识为自内我故），所以所熏成种亦带杂染性，说名“有漏种子”^②。若由修行实践，于见道位，无执的、不受烦恼杂染影响的正智现行，此清净的正智，乃至声闻、缘觉、如来三圣道所有的一切色、心活动，都由纯善清净种子之所变现，故此等种子，名为“无漏种子”。

又有漏种子，依其所起的作用来分类，有“名言种子”及“业种子”两种，即上文释“因能变”中所说的“等流习气”及“异熟习气”^③。“名言种子”，又再分成“表义名言种子”（第六意识缘名、句、文时所熏生，有诠表意义的见分与相分种子），以及“显境名言种子”（即前七识了境时所熏生的“见分”及“相分”种子）。于名言种子中，第六、第七识见分执我、我所所熏生的种子，别名为“我执习气”；此“我执习气”，是先天的叫“俱生我执习气”，是后天的叫“分别我执习气”。又“业种子”别名“有支习气”，是能酬引三有之因故^④。如有漏种子的再分类，可以表解如下：

有漏种子—— $\begin{cases} \text{名言种子}——\begin{cases} \text{表义名言习气} \\ \text{显境名言习气} \\ \text{我执习气} \end{cases} \\ \text{业种子}——(\text{亦名})\text{有支习气} \end{cases}$

又唯识家就有情所具种子功能的差异，把一切有情分成五类，即所谓“五种种姓”：

其一，声闻种姓：此类众生，有漏势力强盛，只能断除赖耶所藏的烦恼障种子，毕竟不能断除所知障种子^⑥。此类有情不能由自己悟道，需闻诸佛说法，依教修行，终证无学果。就证得无漏果边言。此属下根。

其二，独觉种姓：此类有情，资质较利，不需听闻佛法，亦能断烦恼障种子，亦能悟道，证无学果，余同声闻种姓。此属中根。

其三，佛种姓：此类有情，无漏势力最为强盛，能毕竟对治一切有漏种子（包括烦恼障种及所知障种），令永不生起；直趣佛果，此必上根。

其四，不定种姓：此类有情，于上述三种姓中，所具不只一种种姓，如：（1）具备声闻、独觉二种种姓；（2）具声闻及佛二种种姓；（3）具独觉及佛二种种姓；（4）具声闻、独觉及佛三种种姓。后三类有情，其无漏种子随缘发现，许先证二乘小果，然后回心向大，得成佛道。

其五，无种姓：亦名一阐提，此类有情，有漏势力最为强大，其烦恼障及所知障毕竟不能对治；不能证无学果，亦不能证佛果，只能修行有漏善法，于人天中享受乐果。

四、种子的熏习

如前所述，种子亦名“习气”；“习气”是熏习所成种子，可知熏习是一切种子共通的作用。熏是激发义，习是数数义。即是说，当前七识聚的心、心所起现行时，其势用强盛者，则于生起同时，能数数激发第八阿赖耶识，植其气分于赖耶自证分中，而发生新种子，并使本有同类善种受兴发的增长，如此历程，名为熏习。

然则诸法之中，何法具能熏条件？何法具所熏条件？《成唯识论》把其所熏资格的四项条件名为“所熏四义”^⑧，兹简述如下：

一者，坚住性。只有那些始终一类、相续不断、能够摄持种子功能的存在体，才有所熏的可能。因此在八识之中，前七识的相分、见分都有变易，非一类相续，都不是所熏；第八阿赖耶识的相分，如种子、根身、器世界（色法），亦有变易，亦非所熏；只有第八赖耶的自证分（亦名自体分），无始以来，至究竟位，在对治前，前后相续，恒转如流，才具坚住性，是所熏体。

二者，无记性。所熏之体，应是（无覆）无记性，因为善法、恶法，其性强烈，如沉麝、蒜韭等，不能受熏，如极聪明、极顽劣者，亦不受熏。于八识中，第七是有覆无记，前六或善、或恶、或无记，皆含染污性，不能受熏；成佛后的第八识是纯善法，亦不能受熏。所以惟成佛前的第八识，属无覆无记，性类平等，无所违逆，能容习气，是所熏体。

三者，可熏性。所熏之体，其性应是虚疏不实的，方能有所容受。此简别与第八识相应的遍行心所（即：触、作意、受、想、思）及真如实体。心所行相局于一边，如“作意”但能警心，“思”但能造作，局于此，则碍于彼，体非虚疏，故不受熏；真如体性，恒常不变，惟是实法，亦不受熏。惟第八识自证分（亦名自体分），体性虚疏不实，能容习气，是所熏体。

四者，与能熏共和合性：所熏之体，必需与能熏体同时、同处、不即、不离。此遮前后刹那的赖耶自识及他身的阿赖耶识。因为前后刹那的自阿赖耶，与现刹那前七识能

熏体的存在不同时，无有关系，能熏所熏缺和合性，故不能受熏；他身的赖耶与自身的前七识能熏体不同处，无有关系，能熏所熏亦不和合，故亦不能受熏。只有自身的现在刹那的第八识，与同时的前七识能熏体，同时、同处、非一（识体不同）、非离（前七识皆第八识所摄持的种子所变），和合相应，能为所熏体。

一切法中，惟有第八识的自证分（亦名自体分）具备坚住性、无记性、可熏性及与能熏共和合性等四种条件，符合所熏的资格，是真正的所熏体。至于能熏体亦应具备四种条件，名为“能熏四义”：

一者，有生灭。有生灭变化的诸法，才能有作用；有作用才能熏生新种，才能熏长旧种，令其势用增盛。故能熏者必是生灭法。此遮无为法，因为无为法（如虚空，如真如）前后不变，无熏生、熏长作用，故非能熏之法。

二者，有胜用。能生之法，除了有生灭外，亦必需是有（殊）胜（作）用的，能引习气，才是能熏；所谓“胜用”是指（1）能缘胜用；（2）强盛胜用。“能缘胜用”，即心、心所的见分之有取境作用。此遮色法，因色法是由第八识中的本质种子所现行的，及由前五识相分种子所现行的，并没有能缘取境胜用，所以非能熏体。“强盛胜用”，此指善性、恶性及有覆无记性；此遮第八识及前六识的极微劣的无记性心、心所法，因彼心、心所法，势力羸劣，不具“强盛胜用”，所以非能熏体。

三者，有增减。有生灭、有胜用外，还要有增减变化，摄植习气，方是能熏。此遮佛果，因为佛果的四智心品（请大圆镜智相应心品、平等性智相应心品、妙观察智相应心

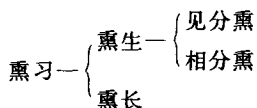
品、成所作智相应心品，此四智心品，即成佛时的八识）是圆满纯善之法，无增无减，故非能熏；若是能熏，佛果便有胜有劣，非是圆满了。

四者，与所熏和合而转。除上述三条件外，能熏必需与所熏为同时、同处、不即、不离，和合相应，才是能熏。此遮他身及刹那前后的能熏体，与所熏非同时、同处，无和合义，故非能熏。

如是能具备“有生灭”、“有胜用”、“有增减”、“与所熏和合而转”这四个条件的，惟有在未成佛前同身、同刹那的前七转识，及彼相应心所法是能熏体，彼自证分（亦名自体分、兼涵见分）能熏自种，相分及所仗的本质，则藉见分的能熏力，亦熏成种子，一并被摄藏于所熏的第八阿赖耶识的自证分中。

此能熏体，即前七转识的心、心所，要现行时才能产生能熏作用。心、心所法现行须藉四缘：一者是因缘，谓亲生心、心所法的种子功能^⑦。二者等无间缘，谓前念的心、心所是后念心、心所的开导依，此开导作用名为等无间缘。三者所缘缘，谓心、心所见分所缘之处，即其对境；此亦有二：其一是亲所缘缘，指见分所亲缘的相分，其二是疏所缘缘，指与见分相离、然能为本质、引生亲所虑托之相分的本质境，此即他身有情识及自身别识所变而可仗托为本质者^⑧。四者增上缘，强盛殊胜的辅助作用。使一法得以生起者，为该法的顺益增上缘；使一法不能生起者，是该法的违损增上缘。如是心、心所法的每一“见分”，必需四缘（因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘）具足始能生起；每一“相分”必需具备因缘及增上缘，始得生起。

现行前七识的心、心所，有熏习作用。熏习有二种：一是熏生，二是熏长。而熏生之中，又可分为见分熏及相分熏。今表列如下：



所谓“熏生”，是指前七识聚的心、心所的自证分（亦名自体分，涵包见分、证自证分，是同种故）现行为能熏，以第八识自证分（亦名自体分）为所熏，生成新种子，藏赖耶中。所谓“见分熏”者，是指此自证分（即自体分）的种子现行时，有能缘作用的，名为“见分”（见分与自证分同种），能熏其习气于第八识中，成为前七识心、心所自证分（即自体分）的新种子，以为后时各自证分（即自体分）生起的因缘。因自证分、见分及证自证分为同一种子，则自证分等可得摄入见分，而说见分是能熏，亦得说诸现行见分熏生各自见分种子，称为“见分熏”。

至于相分及本质，皆不能自熏种子于第八阿赖耶识中，以无能缘的殊胜作用故（于“能熏四义”中，不具“有胜用”义），但当见分熏种时，得仗托它的能熏力，使其所带的相分及本质，亦随之而熏生新种于赖耶中，此名为“相分熏”。情况有三：一者，相分与见分同种而无仗本质者（如独散意识缘兔角时），相分既无自种，惟自见分所摄，则惟熏生见分种，不别生相分种。二者，相分与见分同种而有所仗本质者（如末那缘赖耶见分，执为实我），当见分熏生新种时，相分同摄于见分中，不别熏生相分种，但所仗的本质，则依仗见分能熏之力，得熏生本质种子。三者，相分与见分分别种而有所仗的本质者（如

眼识缘青境时),当见分熏生自新种时,相分与本质得仗见分的能熏力,亦各熏其种子于赖耶中,以为后时相分及本质现行的因缘^⑧。

上述见分熏见分种时,现行见分作因缘新熏见分种子为果;而现行的相分及本质亦为因缘,而新熏的相分种及本质种为果。但当见分及相分熏生新种的同时,亦由此熏习力作增上缘,兴发第八阿赖耶识中那些性类相同的本有种子(如强烈有漏善种的熏习,亦可兴发阿赖中本有而未尝现行的无漏善种,性类相同故),令其势用增长,此名“熏长”。但性类相违的种子,不但未能增长其势力,反而使之受到损害,如当无漏种子熏生时,余无漏种子亦受其兴发而增长(此名“熏长”),但有漏种子的势用反因而减弱。

(三)释赖耶的所缘及行相:《唯识三十颂》所谓“不可知执受、处、了”这句话,《述记》说是用以解释阿赖耶识的所缘境(ālam-bana)和能缘行相(ākāra)的^⑨。那就是说:阿赖耶有三种不可知:一者是所缘的“执受”(upādi)(种子和有根身)不可知,二者是所缘的“处”(sthāna)(器世间)不可知,三者是能缘行相的“了”(vijñapti)(了别作用)不可知。何以不可知呢?《成唯识论》说言:“不可知者,谓此(赖耶)行相极微细故,难可了知,或此所缘,内执受境,亦微细故,外器世间,量难测故,名不可知。”^⑩但前注^⑨所述,《安慧释论》只说有两种不可知,即一者“执受表别不可知”、二者“处表别不可知”。不过“执受”与“处”同是“所缘境”,“表别”作用意近于“了”(别),同指“能缘行相”;把“所缘境”结合“能缘行相”,以见赖耶的整个活动极微细不可了知。这

当然不错，然而为了解上的方便，先分析赖耶的“能缘活动”，再分析其“所缘境”，最后会归于“能缘其所缘境的行相之不可了知”，可能这是较具条理的阐释次第，故今从之。

《成唯识论》云：“此（阿赖耶）识行相、所缘云何？谓‘不可知执受、处、了’。‘了’谓了别，即是行相，识以了别为行相故。‘处’谓处所，即器世间，是诸有情所依处故。‘执受’有二：谓诸种子及有根身。诸种子者，谓诸相、名、分别习气。有根身者，谓诸色根及根依处。此二皆是识所执受，摄为自体，同安危故。‘执受’及‘处’，俱是所缘，阿赖耶识因缘力故，自体生时，内变（现）为种及有根身，外变（现）为器（世间）。即以所变（现）为自所缘，行相（见分）仗之而得起故。”^⑧

“了”是“了别”（认知）的意思，谓对自所缘境，有认知分别作用。一切识都有“了别”作用，阿赖耶既是识，当然也有了别作用，不过极其微细，难于了知罢了，所以《述记》说它恒而不审；这种恒而不审的了别作用，就是赖耶的见分。见分生时必有对境，那就是相分；赖耶的相分有三，即种子、有根身及器世间。赖耶见分缘自所变现^⑨的种子、有根身及器世间，而有微细不审的了别，这便是赖耶的行相了。

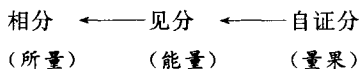
一切心、心所的起用，就其内在结构而言，可分为若干部分。但唯识家对此却有不同主张，大概可有四种说法：

一者，一分说。《述记》认为那是安慧所主张的^⑩，把心识分成能知的“见分”及所知的“相分”，只是无始来妄

执熏习的结果。其实每一心识(包括心所)皆浑然一体,故实无“见分”、“相分”,惟有一“自体分”,那便是一分说。“自体分”为依他起性,而“见分”、“相分”为遍计所执性。

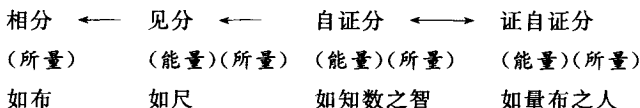
二者,二分说。这是心识内在结构的最原始说法,如《解深密经·分别瑜伽品》云:“此中无有少法能见少法。然即此心如是生时,即有如是影像显现。”又云:“我说识所缘,唯识所现故。”后无著造《摄大乘论》,便正式建立相分、见分的二分说。注释《唯识三十颂》的十大论师中,有亲胜、德慧、难陀、净月四家便采用二分说。那就是说:心识生起时,必有能缘“见分”与彼带起的所缘“相分”一并出现,否则心识即无法产生了别作用^⑥。如是于三自性中,见、相二分俱是依他起自性所摄。

三者,三分说。这是陈那所主张,火辨亦有同一主张,即将原有见、相二分中的“见分”扩而为二:一是向外能缘“相分”的作用,名为“见分”(狭义之名);二者是向内自证的作用,名为“自证分”。“相分”如所量的布,“见分”如能量的尺,“自证分”如所量得的数目(解教之智,量果),即亲自证知“见分缘相分之结果”,图解如下:



为何于“见分”、“相分”之外,别立“自证分”?其一,不立“自证分”,“见分”、“相分”便无所依的体,以“自证分”为识的自体故。其二,不立自证分,便无量果,以“自证分”为量果故。其三,不立“自证分”,便对所曾生起的心识活动无所记忆,有赖“自证分”作量果以为记忆的依据故。

四者，四分说。此是护法所立。护法把陈那的三分说加以扩充，于相分、见分、自证分之外，别立第四分，名为“证自证分”。以“证自证分”证知“自证分”故。如是“相分”犹如所量的布，“见分”犹如能量的尺，“自证分”犹如能知所量长短的智慧，“证自证分”犹如能证明量度结果正确无误的人，而能量智慧又可向内反证能证之人有无误证，所以不必再立第五分。今图解如下：



何以于三分之外，须别立第四“证自证分”？一者，“相分”须藉“见分”以证知它，“见分”须藉“自证分”以证知它，故“自证分”也须藉“证自证分”以证知它，而“自证分”也可向内反过来证知“证自证分”，不必再立第五，也无无穷过。二者，能量必有所量，所以能量的“自证分”，须藉“证自证分”的建立，然后才可成为所量（以“证自证分”为能量故）；“证自证分”又可反过来作为“自证分”的所量，不必再立第五分。这样心识起用时的内部结构便得圆满^⑧。

上述的四种说法，以心识的四分说法最为圆满，故护法四分说可作正义。今第八阿赖耶识既是心识，它亦应具足“相分”、“见分”、“自证分”及“证自证分”等四分。本节所论述的赖耶“能缘行相”，即是第二“见分”；“了不可知”即指“赖耶见分行相极为微细，故不可知”。

阿赖耶识的所缘“相分”，《唯识三十颂》说为“执受”和“处”。“执受”有二：一是种子，二是有根身。“种子”是指诸识熏在赖耶中的一切相、名、分别习气（种子）^⑨，此惟指

有漏的善、不善、无记种子，不包括无漏种子；因为无漏善种惟是纯善，不与无覆无记的赖耶相应，与赖耶没有体用关系，只可寄存于赖耶中，但不得作为赖耶的相分（无漏种虽非赖耶所缘，但寄存于此识而不相离，不离于识，不违唯识义）。

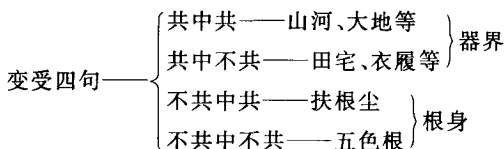
“有根身”包括眼根、耳根、鼻根、舌根、身根等“五色根”及此五根所依的“根依处”（即色身或扶根尘），此由摄持于赖耶中的种子为因缘所生，由有情自己的业种子（异熟习气）作增上缘所酬引而来的（先现行成地、水、火、风四大种，再由四大种构成诸根及扶根尘或色身）。

如是赖耶自证分（即自体分）现行，以所摄持的有漏种子及有根身为其所缘相分，为彼见分所执受（执持彼等，摄为自体，能起觉受，共安危等，名为“执受”）。所以“执受”别开为种子及有根身。

除此以外，赖耶并以“处”为所缘相分。“处”便是有情所处的器世间，即由有情自识的种子为因缘，由自他共业种子（异熟习气）为增上缘，而酬引变现的地、水、火、风四大种^⑧子元素，再由四大种子元素构成山河、田宅等似外在于识身的物质世界。

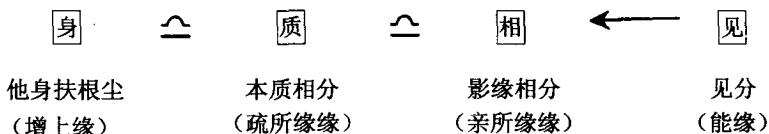
赖耶的相分—	{	执受（似内在）—	{	自所摄持的种子
				自所变现的根身
		处（似外在）——	共所变现的器界	

如是赖耶相分之中，根身和器界都属异熟果报，由自业或共业所酬引。自业所引为自相种（自业种子为增上缘）所自变，共业所引为共相种（共业种子为增上缘）所共变，而受用亦有“自受用”与“共受用”的分别。那么，自变、共变、自受、共受，可以组成四句：



“共中共”，是指由众多有情共同业力所共变、而共同受用的东西，如山河、如大地等。“共中不共”，是指由共业所变、而不是共同受用的东西，如田宅、如衣履，虽是共变，但有各别的所有权，有所有权者才能受用。上述所说的山河、大地、田宅、衣履，虽说是共变，但也只不过由一一有情的同类相似能感引异熟的“业种子”作为增上缘，在同一相似的空间上，由他们的“名言种子”各变各的器世界，不过由共业增上的互相资助之下，所变的器世界（山河、大地等）互相涉入，互相杂住，互不相碍，如千灯一室，众灯共明，互相交遍，看似是一。

又“不共中共”，是指由自业所变、而又可以共同受用的东西，如各别有情的扶根尘（色身）便是；此扶根尘，虽自业所变，自所受用，但与彼有缘的有情亦可托彼扶根尘的助缘（增上缘），自己赖耶所藏的名言种子变起眼等识的本质相分，眼等识的自种变起眼等识的相分、见分而攀缘之，因而有情亦可以认知别人的扶根尘（色身），图解如下：



由此义故，此土的有漏凡夫，亦能认知佛陀无漏纯善的清净色身（彼色身是无漏，而凡夫托质变相的本质相分、影像相分及能缘见分，皆是有漏，于理无违）。

“不共中不共”，是指由自业所变、自身所受用的东西，如五色根；此五色根，是有情自己意识的所缘境，不与其他有情共通变现及共通受用。

在有漏位欲界及色界^⑧的有情，他们的第八阿赖耶识，亲缘有漏“种子”、“根身”、“器界”为相分，不变起影像相分，不缘无体法、心、心所法、无为法等。在无色界的有情，他们的第八阿赖耶识，唯亲缘有漏种子为相分，不缘物质性的根身及器世界。至于在无漏位的诸佛，他们的第八识（庵摩罗识）亦兼缘于无体法、心、心所法及无为法等影像，因为佛智是遍缘一切法的。

第八阿赖耶的见分作用，深细难知；相分的内执受境（种子及根身），微细难知；相分的外器世间，其量难测。因此《唯识三十颂》说言：“不可知执受、处、了。”即指赖耶的“能缘见分，缘所缘相分的执受及处时，其间的活动情状是难于知晓的”。

（四）释赖耶的相应心所：一切心识的生起，必有心所（caitta）与之相应，阿赖耶识亦不例外，所以《唯识三十颂》说言：“（阿赖耶）常与触、作意、受、想、思相应。”而《成唯识论》阐述说：“阿赖耶识，无始时来，乃至未转（依位，即未成佛位）^⑨，于一切位，恒与此（触、作意、受、想、思）五心所相应。以（此五心所）是遍行心所^⑩摄故。”^⑪

唯识家认为每个识并不是单一体，而是由一个心王与若干个心所合成一聚的心识活动。第八识聚中以阿赖耶识为心王，而相应的触、作意、受、想、思等五为心所。“心王”是一组织聚的主体，它惟取所缘境的总相；心王

上所有的各别作用，俱名“心所有法”，简称“心所”；心所于所缘境，除取总相外，兼取别相（如眼识聚缘“青境”时，“青”是总相，眼识心王及诸相应心所俱缘之；“青”上的“可乐”或“不可乐”境，便是别相，是相应的“受心所”所缘）。心所是各有自体的，与心王有别，但必需符合下列的条件：

1. 恒依心王而起：心王不起，心所必不生。

2. 与心王相应：相应有四义，其一是“同时间”，一聚相应心、心所，必同刹那起，无有前后；其二是“同所依”，一聚相应心、心所，必有相同的所依根及等无间依（即等无间缘）；其三是“所缘相似”（但非同一），一聚相应的心、心所之所缘境，定必相似，如心王、心所缘“青”时，彼此各别变现其“青色”的相分而缘之，此等各别所变的相分无甚差异，但决非相同；其四是“自体各一”，一聚相应的心王、心所，其体各一（指“自证分”，即“自体分”），同一时间，一个心王只能与一个心所相应。触等五心所，亦依此四义，与赖耶心王相应。

3. 系属于心王：一心识聚中，以心王为主，其数是一、心所唯随属于心王而起用，是心王的伴属，其数有多；有伴无主，即成散漫，故以一个心王统属众多的心所。

如是从属于第八阿赖耶心王的五个相应的心所，亦必需符合上述的三个条件的。此五心所是指触、作意、受、相、思，其体用简述如下：

（1）触（sparśa）：《成唯识论》云：“触谓三和分别变异，令心、心所触境为性，受、想、思等所依为业。”^⑧触心所是与根、境、识三和合一起生起的，以俱有故，说“触”是依根、

境、识三和合所引生的，但也可说以“触”心所为缘，引生根、境、识三者和合一起为果^⑤。这就是“触”与“根、境、识三和合”相互关系。“分别变异”是指“触”与余心所的关系：“分别”是领似义，谓“触”似根、境、识而生起；“变异”是转变义，谓“触”于“根、境、识未和合”时，并没有顺生余心所，使其有触于境的功能。到了“根、境、识和合”时，便有顺生余心所、使其有触于境的功能。那就是说：当“触”似“根、境、识和合”生起时，便有随生余心所使触于境的功能。

什么是“触”的直接作用呢？《成唯识论》解释说：“和合一切心及心所，令用触境，是触自性。”设没有触心所，则心王与心所各个离散，不能同缘一境；今“触”心所，能顺生一切心、心所，令相和合，同时接触一境，那就是“触”的自性（按：“自性”可解作直接作用，以作用为体性故）。什么是“触”的间接作用呢？《成唯识论》解释说：“既似顺起心所功能，故以受（想、思等）所依为业。”（按：“业”可解作间接作用）以“触”为依，作增上缘，使受、想、思等其余心所得以生起^⑥。

（2）作意（manasi-kāra）：《成唯识论》云：“作意谓能警心为性，于所缘境，引心为业。谓此警觉应起心种，引令趣境，故名作意。虽此（作意）亦能引起心所，心是主故，但说引心。”^⑦由此可见“作意”的自性（直接作用）是警觉那些同时同聚而应起的心王、心所种子，使其同起现行。“作意”的业用（间接作用）是作增上缘，引领现行的心、心所趣向所缘自境。所以《述记》说“作意”有两种功用：一者是“令心未起（者），正起”，二者是“令心起已，趣境”。

(3)受(vedanā):《成唯识论》云:“受请领纳顺、违、俱非境相为性,起爱为业,能起合、离、非二欲故。”^⑧“受”就是于所缘之境能起苦、乐、舍三种感受,即五蕴中的“受蕴”。“受”的自性(直接作用),是对可爱境相(可爱的所缘境之相状名为“顺益境相”),生起乐受;对不可爱相境(违损境相),生起苦受;对非可爱非不可爱境相(非顺非违境相),生起不苦不乐的舍受。

至于“受”心所的业用(间接作用)是:以“受”为增上缘,引令“爱”(贪爱,即烦恼心所中的“贪”心所)生起;当乐受生时,能引贪爱生起,于所缘境贪着不离(未得,则起希合之欲,已得,则起不离之欲);当苦受生时,亦引贪起,欲其离去(未得,则起不合之欲,已得,则起乖离之欲);当舍受生时,则引非爱非不爱、非欲合、非欲离的贪着。“受”能起“爱”,即“十二缘起”的“以‘受’为缘而有‘爱’”义。

(4)想(samjñā):《成唯识论》云:“想谓于境取像为性,施設种种名言为业,谓要安立境分齐相,方能随起种种名言。”^⑨“想”心所即五蕴中“想蕴”,它的自性(直接作用)是于所缘境上,取其像貌,安立种种分齐界限。它的业用(间接作用)是指第六意识在取得所缘境的像貌,安立界限,以此为增上缘,随后建立种种的名言概念;如取各别具体的“青”境的像貌自相之后,安立施建一抽象的“青”之名言概念^⑩。

(5)思(cetanā):《成唯识论》云:“思谓令心造作为性,于善品等役心为业。”^⑪“思”心所即五蕴中的“行蕴”,它的自性(直接作用)是令心、心所产生种种善、恶、无记的造作活动。“思”的业用(间接作用)是以此为增上缘,于所缘的

种种善、恶、无记境上，驱使心、心所完成种种善、恶、无记的行为。

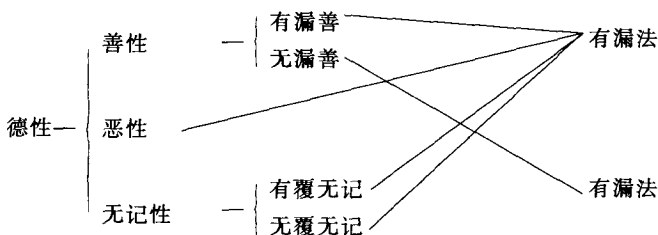
如是上述的触、作意、受、想、思等五心品，一切八识心王起用的时候，必定与彼同起相应，所以名为“遍行心品”，周遍起行故。今第八阿赖耶识，惟与此五种心所相应，而不与其余的心所相应。若成佛后，则第八识亦兼与其余的别境及善心所相应。

(五)释与赖耶相应的觉受：《唯识三十颂》说“(与赖耶)相应惟舍受。”于苦、乐、舍三受之中，何以第八阿赖耶识惟与舍受(upekṣā)相应，而不与苦、乐等受相应？《成唯识论》有这样的解释：“此识行相极不明了，不能分别违顺境相，微细一类相续而转，是故惟与舍受相应。”^⑩其间阐述赖耶惟与舍受相应有五种缘由：其一是赖耶的行相极不明了，故惟舍受，因为苦受、乐受必明了故。其二是赖耶不能分别顺益境及违损境，能分别顺益境才有乐受，能分别违损才有苦受，今不能分别，故惟有舍受。其三是赖耶行相极为微细，故惟有舍受，若是苦、乐二受，行相必需粗显故。其四是赖耶行相是平静一类的，故惟舍受，若是苦、乐二受，必有起伏跳动故。其五是赖耶行相是相续不断的，所以唯是舍受，若是苦、乐二受，必有间断故。

此外，又由于赖耶是真异熟果，由过去善、恶因所酬引，不更待现在缘而已得的无记果报，故惟舍受，若是苦、乐二受，只是异熟生(前六识)，要待现在缘才得起故。又赖耶恒常被第七末那识执为自内我，故惟舍受；若与苦、乐二受相应，便有转变，则非常一，第七末那便不会执彼为我了。依上述七种理由，可以推证于三受之中，赖耶惟与舍

受相应^⑩。

(六)释赖耶的德性:《唯识三十颂》云:“(此赖耶)是无覆无记,(与本识相应的)触等(五心所法)亦(复)如是。”一切法的德性有三,即“善性”、“恶性”及“无记性”^⑪。而“无记性”又再分为“有覆无记性”及“无覆无记性”两种^⑫。于是一切法的德性,也可开为善、恶、有覆无记及无覆无记等四大类别。恶与无记皆惟有漏,而善则有有漏、无漏二类,今表列如下:



此阿赖耶识惟是“无覆无记”(anivṛtāvya-kṛta),何谓“无覆无记”?所谓“覆”者,是指染法障碍圣道,又能蔽心,令不清净。今赖耶不是染法,不障圣道,亦不蔽心,故是“无覆”。所谓“记”者,是指有善、恶,有可爱、非爱果,及殊胜自体可予记别的意思;今赖耶既非善法,亦非恶法,故名“无记”。合“无覆”、“无记”两种德性,说“阿赖耶识”是“无覆无记”性摄。

何以唯是无覆无记非余?《成唯识论》云:“此识惟是无覆无记,异熟性故。异熟若是善、染污(有覆、恶性)者,流转(生死轮回),还灭(涅槃解脱),应不得成。又此识是善染依故;若(此识是)善染者(则能依与所依)互相违故,应不与(善、染)二(法)俱作所依。又此识是所熏故;若(此识是)善、染者,如极香臭,应不受熏;(若)无熏习故,染、净

因果俱不成立。故此唯是无覆无记。”^⑩

第八阿赖耶识所以是“无覆无记”，而非是他性，共有三种理据：

一者，此识是异熟果体。异熟若是纯善，则恒相续地唯生善法，不生恶法，生死流转，便不可能；异熟若是纯恶，则恒相续地唯生恶法，不生善法，还灭涅槃，便不可能。今赖耶是流转还灭的所依体，所以唯是无覆无记法。

二者，此识是善法及染法（恶法和有覆无记法）的所依。因为前七转识，或为善，或为恶，或为无记；而前六识的生起，必以现行第八识作根本依，而第七末那识生起时，除以第八识的见分为所缘缘外，还以现行第八识为根，为俱有依。诸法都不能以德性相违者作所依，所以善法不能以不善的染法为所依，不善法也不能以善法为所依。若赖耶为善法，则一切染法便不能以赖耶为所依；若赖耶为染法，则一切善法不能以赖耶为所依。只有赖耶为不善、不染的“无覆无记”法，则一切善、染识法才能以彼为所依止，因为无覆无记法，纯是中性，不与善法或染法相违故。

三者，此识是所熏体。依上文所述“所熏四义”中，作所熏体必需是无记性的，因为善性法及染性（有覆无记性及恶性）法，如极香、极臭的东西，是不能受熏的。今赖耶既能接受前七转识的善法、恶法、有覆无记性法之所熏习，所以必然是无覆无记的，否则熏习便不可能。假使熏习不成，便无一切染净种子；若无种子，便不能生起诸识一切染净的色、心果法，所以论说：“无熏习故，染净因果俱不成立。”

依上述三种理据，可以肯定阿赖耶识必是无覆无记

性。不特赖耶本识心王是无覆无记性，而与本识心王相应的触、作意、受、想、思等五种遍行心所法，也例同赖耶，是无覆无记性，因为诸相应法必同性类故。

（七）释赖耶的因果譬喻：第八阿赖耶识，前后因果相续，非常非断，所以《唯识三十颂》以“恒转如暴流”来譬喻它。什么是“恒转”呢？《成唯识论》阐释说：“‘恒’谓此识无始时来，一类相续，常无间断，是（三）界^⑧、（五）趣^⑨、（四）生^⑩施設本故，性坚持种，令不失故。‘转’谓此识无始时来，念念生灭，前后变异，因灭果生，非常（非）一故，可为（七）转识熏成种故。”^⑪“恒转”是描述第八阿赖耶识的因果变化情况，而可作为建立宇宙及生命的根本。

“恒”有二义：一是一类，二是相续。由于赖耶的活动无始时来，是恒常一类的，所以各别有情可以赖耶为依止，以胎生、卵生、湿生、化生各别受生方式，或在欲界，或在色界，或在无色界，或以人，或以天，或以地狱，或以饿鬼，或以畜生的生命形态而得以生存。由于赖耶的活动相续不断，所以各别有情所具的一切色、心种子功能，能被摄持于赖耶之中而不失坏，待众缘和合时，可以现行起用，作为有情生命中的一切物质活动及精神活动的原动力。

又“转”是因果生灭义；因为赖耶惟一类相续，但不是寂然不起变化的，相反地，赖耶于无始时来，念念生灭，前后变易，因灭果生，非一非常，所以能受前七转识诸法之所熏习，作为生命一切色、心活动的生起亲因。

如是“恒”则非断^⑫，“转”则非常，阿赖耶识的因果相续活动是非常、非断的，所以说名“恒转”。由“恒转”之故，阿赖耶识能够受熏，能够持种，能够接受果报，而成有漏凡夫

流转生死的生命主体。

这种“恒转”情况，怎样譬喻它才为切当呢？《成唯识论》说：“恒言遮断，转表非常，犹如瀑流，因果法尔。如瀑流水，非断非常，相续长时，有所漂溺；此识亦尔，从无始来，生灭相续，非常非断，令不出离。”^⑩世亲论师以“瀑流”来譬喻阿赖耶识，无始时来，刹那生灭，直到究竟解脱，果生非断，因灭非常，非断非常，是缘起理。何以瀑流可以为喻？因为瀑流急水，不舍昼夜，前水引后水，后水续前水，前后变异，中无间断，与赖耶恒转的情况相似。且如瀑流之能漂溺有情生命，而阿赖耶识也能任持烦恼诸业，漂溺有情于生死海中，使不能出离生死，解脱自在，故得为喻。

（八）释赖耶的伏断位次：阿赖耶识虽然是有情生命与宇宙的依止，但它却恒转如瀑流，无始时来漂溺有情于生死苦海之中，所以须要通过修行实践，才可以出离生死，自在解脱，因此只要不是“无种姓”有情，他的阿赖耶识便有伏断的可能。赖耶的伏断位次如何？《唯识三十颂》言：“阿罗汉位舍”。修行者到达阿罗汉位，断除一切烦恼障，第七末那识不再与我痴、我见、我慢、我爱等烦恼相应，不再执取第八阿赖耶识为自内我，如是此识的烦恼粗重^⑪永远舍离，有漏赖耶自体的“我爱执藏位”不复存在，因此转化而成污净无漏的第八识^⑫。

如何是“阿罗汉位”（The stage of arhatship）？《成唯识论》作释云：“谓诸圣者，断烦恼障，究竟尽时，名阿罗汉（arhat）。……此中所说阿罗汉者，通摄三乘无学果位，皆已永害烦恼故，应受世间妙供养故，永不复受分段生（死）故。云何知然？《决择分》说：“诸阿罗汉、独觉、如来皆不

成就阿赖耶识故。”^⑩

若有情能够永远断除一切我执的烦恼种子功能，使第七识不再起我痴、我见、我慢、我爱，不再执第八阿赖耶识为自内我，第八识中的“我爱执藏”位不复存在，第八识不再名为“阿赖耶”。（按：“阿赖耶”的得名，由第七识执彼为我而来；今第七识既无我执烦恼，既不执第八识为自内我，“阿赖耶”之名称也不能成立，说为伏断，非无第八识体，只无“阿赖耶”之名，而改称为“无垢识”而已。）如是有情，名“阿罗汉”（arhat）。

阿罗汉具有三种含义：其一是“应断”义：永断一切三界烦恼故，亦名杀贼；其二是“应供”义：应受世间妙供养故；其三是“应不受”义：永不复受一期生果报的“分段生死”故，亦名无生。由阿罗汉具上三义，不必学道修行然后解脱生死，所以亦名“无学果”。

得“阿罗汉”或“无学果”的，通三乘有情：一者，小乘声闻学人所修得的最极果位，名阿罗汉；二者，小乘缘觉学人，修得“辟支佛”的最极果位，亦名阿罗汉；三者，大乘第八地以上菩萨，烦恼永不现行故，无漏任运相续故，第七识不再执第八识为自内我故，亦得名阿罗汉。如是上述的三乘圣者，各自的第八识，都不为第七识所执取，不再有“我爱执藏”义，所以不再名为“阿赖耶”，说名已舍阿赖耶识，不复为恒转的赖耶，以漂溺其生命于生死苦海之中故^⑪。

丁二、明思量能变

【颂文】次第二能变^⑫，是识名末那^⑬。

依彼转缘彼。思量为性相^⑩。

四烦恼常俱^⑪，谓我痴、我见，

并^⑫我慢、我爱，及余触等俱^⑬。

有覆无记摄。随所生所系^⑭。

阿罗汉、灭定^⑮，出世道无有。

(一)总说：这是广释《明能变相》中的第二大段。因为“能变”之体有三，即“异熟能变”、“思量能变”及“了境能变”。我们于上文已详释第一“异熟能变”，今当续释第二“思量能变”。此中共有三颂(即《唯识三十颂》中的第五、六、七颂)，窥基《述记》分之为八段十义，如下表所析：

八 段	颂 文	十 义
1. 举体出名门	次第二能变，是识名末那	1. 标聚门
2. 所依门	依彼转。	2. 所依门
3. 所缘门	缘彼。	3. 所缘门
4. 体性行相门 ^⑯	思量为性	4. 体性门
	(思量为)相。	5. 行相门
5. 心所相应门	四烦恼常俱； 谓我痴、我见，并我慢、我爱	6. 染俱门
	及余触等俱。	7. 相应门
6. 三性分别门	有覆无记摄。	8. 三性门
7. 界系分别门	随所生所系。	9. 界系门
8. 起灭分位门	阿罗汉、灭定，出世道无有。	10. 隐显门

下文将依“释名”、“所依”、“所缘”、“体性”、“相应”、“德性”、“界系”及“伏断”等八段分别予以阐释。

(二)释末那的名义:《唯识三十颂》言“次第二能变,是识名末那”。《成唯识论》释云:“次初异熟能变后,应辩思量能变识相。是识圣教别名末那,恒审思量,胜余识故。”^⑧上章已详释初能变异熟识,本章则继续分辨第二能变“末那识”的特性。

第二能变体即第七识,此识名为“末那”(manas)。末那是梵文音译,义译为“意”,“意”是“思量”义。一切识皆得名为“心”、名为“意”、名为“识”,但第八阿赖耶识(就其果位亦名“异熟识”)以“集起”义特胜(此中“心”是“集起”义),所以第八识独以“心”名。“识”是“了别”义,前六识“了别”义特胜,故以“识”名。“意”是“思量”义,第七识“思量”义特胜,故独以“意”名;而“末那”既是“意”的音译,所以第七识也名为“末那识”,或简称为“末那”。

诸识都有思量作用,何以言第七识的“思量”义特胜?由于第七末那识具备“恒、审思量”义。(1)恒思量义:末那念念相续,恒常思量(执取)第八赖耶见分为自内我体。(2)审思量义:末那缘赖耶,起计度分别(“审”是审虑计度义),坚着我相。至于第八识,虽恒思量,而非是审,无计度故;第六识,虽审思量,而非是恒,有间断故;若前五识,虽能思量,非恒非审,有间断而无计度故。独第七末那识,具备“恒思量”及“审思量”两义,得名为“意”,音译为“末那”^⑨。

(三)释末那的所依:一切心、心所法生起时,必有它的所依。末那是第七识,自然亦有所依。末那的所依为何?《唯识三十颂》说:“依彼(第八阿赖耶识)(而流)转。”《成唯识论》作释云:“‘依彼转’者,显此(末那的)所依。

‘彼’谓即前初能变识(即“赖耶”,亦即“藏识”),圣(教)说此识依藏识故。有义此‘意’(末那识)以彼(赖耶)识种而为所依,非彼现(行)识;此(种子赖耶)无间断,不假现(行)识为俱有依,方得生故。有义此‘意’(末那识)以彼(赖耶)识种及彼(赖耶)现(行)识俱为所依,(因为彼末那识)虽无间断,而有转易,名转识故^⑭,必假现(行)识为俱有依,方得生故。‘转’谓流转^⑮,显示此(末那)识恒依彼(赖耶)识取所缘故。”^⑯

由此可见末那识的生起,必需以第八赖耶为所依根,因为赖耶无始时来至转依前,恒转相续,无有间断(前六识则有间断),而末那亦无间断,所以在八识中,末那唯以赖耶为依。但末那的依赖耶,究竟是依现行赖耶,抑或是种子赖耶,则颇有诤论。

据《述记》所载,难陀主张依种子赖耶,因赖耶的种子是无间相续的,可为无间末那的所依;但护法则认为末那以阿赖耶的现行识兼其种子为所依(按:赖耶以种子为其相分之一,故举其现行,即包括其种子),因为末那识是有变易的(按:见道时,由染转净,见道后出走,但生我执未除,亦会由净转染);彼识既有变易,必需依彼具殊胜力的现行赖耶才能生起(种子赖耶,势力不如现行的殊胜故)。且现行的赖耶,因灭果生,前后相续,恒转如瀑流,当亦无有间断,可作无间的末那之所依。于理护法为胜,当以护法之说为正义。

又一切心识(包括心所法)的生起,必需有三种所依。“依”是仗托义。

1. 因缘依:亦名种子依。诸识必需依自识的种子才能

现行。现行名果，能生现行的种子名因，因是亲生自果的因缘。故一切识依自种子生，自识种子便成为因缘依。若不依自因缘，一切法皆不得生。

2. 俱有依：亦名增上缘依，亦是每一心识的所依“根”。如眼识所依的“眼根”，便是眼识的俱有依，耳识所依的“耳根”，便是耳识的俱有依，如是乃至意识依“末那”为根，“末那”是意识的俱有依；赖耶亦依“末那”为根，“末那”也是赖耶的俱有依。如上文所述，“末那”依“赖耶”为根，“赖耶”便成为“末那”的“俱有依”。此所依根与识俱时而有（存在），故名“俱有依”。此所依根于识有扶助力，令能生起，故名“增上缘依”。

具何种条件才能成“所依”？有三条件：一是决定义，请能依生时，所依要决定起用（此简前六识，彼等不能成为末那的所依，非决定现行故）。二是有境义，谓所依须有所缘境（此简种子）。三是为主义，谓所依须有自在用（此简心所）。四取自所缘义，谓成所依的，它的能依必要有所取境（故赖耶不作种子的所依，因为作能依的种子不取境故）。今赖耶四义俱足，能作末那的所依。

3. 开导依：亦名等无间依。每一类心识，在一刹那中，不得二体并起，所以必需有待前念识灭，让其现行位置给后念心识，则后念心识才得生起。如是前念识能引导后念识，令彼生起，则前念识是后念识的“开导依”。又前念与后念之间，平等交接，无有间隔，故亦名“等无间依”。

如是末那亦应有其所依，即是“因缘依”、“俱有依”及“开导依”。今表列如下^⑨：

末那的所依	{	因缘依——末那的自识种子
		俱有依——现行阿赖耶识
		开导依——前念的现行末那识

(四)释末那的所缘：一切识皆有所缘境，末那为第七识，其所缘境相为何？《唯识三十颂》言“缘彼（阿赖耶识）”。《瑜伽》、《显扬》等，都说末那缘藏识（即第八“阿赖耶识”），此皆极成，无所诤论。然而赖耶心聚，有心王、心所，有见分、相分，有现行、种子，则末那所缘究是那一分？所说却不一致，概言之可有四说：

1. 难陀等说末那缘第八赖耶的心王，执彼为我；缘其心所，执为我所，以诸心所不离识故。

2. 火辨等说末那缘第八赖耶的见分，执彼为我；缘其相分，执为我所，以相分、见分俱以识为体故。

3. 安慧等说末那缘现行的第八赖耶；执彼为我；缘赖耶的种子，执为我所，以种子是识的功能，非实有物（种子现行皆名为识），不违圣教故^⑩。

4. 护法主张末那只缘赖耶的现行见分，执彼为自内我。以赖耶无始时来，一类相续，似常一故；恒与一切诸法为所依，有主宰义故；见分变境，作用显着，似于我故。

诸说之中，《成唯识论》抉择护法之说为正义。所以者何？我相是一，心所有多，故末那不应缘赖耶的相应心所为我，彼心所是多故。赖耶的相分有三，即种子、有根身、器世间，是多非一，故末那不应缘赖耶相分为我。又赖耶自识的种子（非指相分种子），恒常现行，与现行同一识体，不应别执为我所。且末那具我执见（萨迦耶见），任运一类相续而生，不容分别执为我，执为我所，因此难陀、火辨、安慧等说，皆非了义。

又何以末那不缘赖耶的“自证分”及“证自证分”？以彼二分惟是“见分”的内在作用，与“见分”同种所生，而作用微细难知，故末那不缘“自证分”及“证自证分”，惟缘第八阿赖耶识的现行“见分”^⑧。

（五）释末那的体性：依玄奘所译《唯识三十颂》，末那识以“思量为性相”。“性”是指末那的“自性”，即识体（识的自体），《述记》谓指末那的“自证分”；“相”是“行相”，即指识心“行境之相”（识心的活动情况，能知攀缘所知的情况），《述记》谓指末那的“见分”。那就是说“末那”以“思量（执取第八赖耶见分为实我）为自性”，亦“复用彼（思量）为行相”。由于末那的体性（自性）难知，所以用行相（思量第八赖耶为自内我）来彰显末那的自性；因此末那既以“思想”为“自性”，亦复以“思想”为“行相”。

不过，若依真谛所译的《转识论》，本颂的语句是“（末那）以执着为体”，《藏要》本校勘梵、藏二本，亦言“（末那）以思量为自体（ātman）”，而并没有“行相”之义。“（末那以）思量为性相”中的“相”字（是“行相”义），可能是玄奘增译，或是后期护法等释论的新义；然而，用窥基所谓“（末那）体性难知，以行相显，其实思量但是行相”来解释“何以思量是末那的体性，亦是末那的行相”的疑惑，于理而言，亦是可以接纳的。

如是“思量”一词，既可以阐释为第七末那识的“名称”，亦可以陈述末那的“行相”，同时兼而可以显示末那的“体性”。又在未转依有漏位，末那恒审思量，执第八阿赖耶识的见分为自内我；初见道后，于无漏位，末那亦恒审思量“无我之相”。故“思量为性相”的涵义，是通有漏位及无

漏位的。

(六)释末那的相应心所：第七末那识与哪些心所相应？《唯识三十颂》言：“(末那恒与)四烦恼常俱(相应)。谓我痴、我见，并我慢、我爱，及余触等俱。”那就是说，从无始来，乃至未转依位，有情的末那识恒常地、无间断地，与四种根本烦恼相应，即我痴(ātmamoha)、我见(ātma-dr̥sti)、我慢(ātma-māna)、我爱(ātma-sneha)；由于末那恒与此四种根本烦恼相应，所以当末那缘第八阿赖耶识见分时，便执彼见分为自内实我。

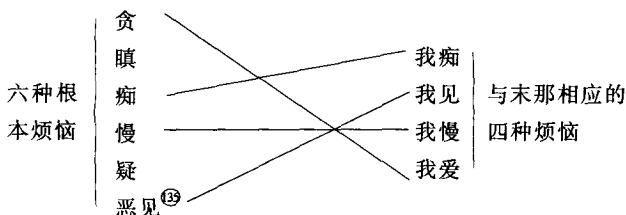
除此四种根本烦恼外，末那亦与触、作意、受、想、思等五种遍行心所相应，因为一切心识现行，必需与此五心所相应，诸家共许末那必与(四烦恼、五遍行等)九种心所相应。但依护法正义，此末那亦与“别境心所”中的“慧”心所相应，此慧恒常相续，惟缘赖耶见分，妄执为我，故名我见，又名“萨迦耶见”。

此外末那是染污性，染法必与遍染随烦恼相应(大随烦恼)，所以末那也与“随烦恼心所”中的八种心所相应，此指昏沉、掉举、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知^⑧。由于与末那相应的不只四种烦恼心所，所以说言“及余触等俱”。今把与末那相应的十八种心所，分类表列如下：

与末那相应 的十八心所	{	四根本烦恼—我痴、我见、我慢、我爱
		五遍行心所—触、作意、受、想、思
		一别境心所—慧
		八随烦恼—昏沉、掉举、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、 不正知

如是与末那相应的第一组心所(四根本烦恼)是怎样的？《成唯识论》说：“我痴者，谓无明，愚于我相，迷无我

理，故名我痴。我见者，谓我执，于非我法，妄计为我，故名我见。我慢者，谓倨傲，恃所执我，令心高举，故名我慢。我爱者，谓我贪，于所执我，深生耽着，故名我爱。”^⑩依《成唯识论》所说，根本烦恼有六，即贪、瞋、痴（无明）、慢、疑、恶见，而与末那相应的四种烦恼，即是其中的一部分，今表列如下：



由此可见，“我痴”是“痴”（亦名“无明”）的一分。依《成唯识论》所分析，“痴”心所“于诸事迷暗为性（按：性是体性，指直接作用），能障无痴，一切杂染所依为业（按：业是业用，指间接作用）。”^⑫，与末那相应的“痴”，于“无我之理”有所迷暗，愚昧地错认赖耶见分为“有我之相”，所以名为“我痴”。“诸烦恼生，必由痴故”，此末那相应的四烦恼中，把“我痴”放在第一位。

与末那相应的第二种烦恼为“我见”，那是“恶见”的一分。依《成唯识论》分析，“恶见”“于诸谛理，颠倒推度，染慧为性；能障善见，招苦为业”。“恶见”既是以“染慧为性”，故“恶见”离“慧”与“痴”心所，别无自体，是分位假立。“恶见”的直接作用是对诸谛理，作出颠倒错误的推度。它的差别作用共有五种：一是“萨迦耶见”（satkāya-dr̥ṣṭi）（亦名“坏身见”、“萨”有移转义、可败坏义，“迦耶”是和合积聚义，引申为身义），即于五蕴的假我积聚体，执为我及我所。

今与末那相应的“我见”，即是“萨迦耶见”，但却于非我法的赖耶见分之上，妄执为实有的自内我。二是“边执见”(anta-grāha-dr̥ṣi)，即于前所执的我法之上，再执为常住不变(此为“常见”)，或执死后断灭(此为“断”见)。三是“邪见”(mithyā-dr̥ṣi)，谓谤因果、作用、实事等(按：“因果”者，指善行引乐果，恶行引苦果。“作用”者，如指由此世往他世的作用。“实事”者，指世间有阿罗汉等事实)。四是“见取见”(dr̥ṣṭiparāmarśa)，谓于余诸见之中，随执一种见及其所依五蕴为最殊胜，能得涅槃者；“取”是坚执之义。五是“戒禁取见”(śīla-vrata-parāmarśa)，谓于随顺诸见所制定的戒禁及其所依的五蕴最为殊胜，能得涅槃者。如是“我见”便是“恶见”中的第一种。

与末那相应的第三种烦恼为“我慢”，是“慢”(mana)心所的一分。依《成唯识论》分析，“慢”以“恃己于他高举为性；能障不慢，生苦为业”。“慢”也有多种分类，若依七类分别，则有：(1)“慢”(狭义的慢)，谓他人比自己较劣的，计执自己殊胜；与自己相等的，计执自己也与他相等。(2)“过慢”，谓与自己相等的，计执自己殊胜；比自己优胜的，计执与自己相等。(3)“慢过慢”，谓比自己优胜的，反而计执自己比他殊胜。(4)“我慢”，谓于五蕴所成的身心，而起我见，因之而自恃，傲慢高举。今与末那相应的“我慢”心所，便是此类，它于自所缘的赖耶见分，而起我见，并因之而产生倨傲，恃所执我，令心高举。(5)“增上慢”，谓于尚未证得的果德，说已证得；或仅得少分，却说已证其全分。(6)“卑慢”，谓当他人实比自己优胜，却说自己仅有少许不及。(7)“邪慢”，谓于自己实是无德，而说有德。如是七种

“慢”心所，都是“令心高举”，只是分位不同，因而开成七类。而与末那相应的“我慢”，也是其中的一种。

与末那相应的第四种烦恼，名为“我爱”，是“贪”（rāga）烦恼的一分。此间的“爱”不指“慈”、“悲”，而是“贪”义。依《成唯识论》，贪亦名为“爱”，于诸顺境染着为性，能障无贪及生众苦为业。与末那相应的“我爱”，就是于末那缘赖耶见分为自内我时，对此所执的自我，深生耽着，沉溺不舍。

如是“我痴”、“我见”、“我慢”、“我爱”四种根本烦恼，恒常与第七末那识相伴生起，向内能令第八阿赖耶识烦扰浑浊，不得转成无漏。向外则令前六识亦恒常有漏，所以说末那是前五识的“染净依”，是第六识的所依“根”。由于末那与此四烦恼相应，使有情生死流转，不能出离。

第二组与末那相应的心所是触、作意、受、想、思那五个遍行心所。一切心识活动，必需与遍行心所相应，第八阿赖耶如是，第七末那也如是。至于触等五遍行心所的体性和业用，已于上一章阐述初能变时予以阐释，故今不赘。不过此中的“受”心所却有三种情态：一是苦受，二是乐受，三是舍受。与末那相应的究是何种？有说末那与喜受（乐受的一种）相应，恒内执我生喜爱故；有说与忧（苦受的一种）、喜、乐、舍四受相应，生恶趣有忧受故，生人天等有喜受故，得第三禅有乐受故，得第四禅有舍受相应故。但依《成唯识论》的正义，则认为第七末那识惟与“舍受”相应。一者，末那从无始来，任运一类相续，应不能与忧、善、苦、乐等有变异的诸受相应；二者，末那恒与赖耶相应，赖耶恒与“舍受”相应，故末那也

应同于赖耶，惟与“舍受”相应。

第三类与末那相应的是“慧”(prajñā)心所(五别境心所之一)。所谓“慧”者，“于所观境，简择为性；断疑为业。”此就“慧”之殊胜者而言，说有断疑作用，但并非一切“慧”皆能断疑；只谓思维义理的时候，虽未断疑，亦有慧相应。若此“慧”与“痴”相应，便成染污性，不但不能如理简择，如理断疑，反而颠倒推求，起颠倒见。与末那相应的“慧”便是这样的一种染污“慧”，影响末那，误执赖耶为实我，产生“我见”。

第四类与末那相应的是八随烦恼心所，即是昏沉、掉举、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知等八遍染心所法。彼等的性相别释如下：

昏沉(styāna)：令心于境无堪任为性，能障轻安、毗钵舍那(障观)为业。末那与彼相应，故不能正观无我理。

掉举(auddhatya)：令心于境不寂静为性；能障奢摩他(障止)为业。末那与彼相应，故不能止息妄念，不能与无我理契应。

不信(aśraddhya)：于实(真实事理)、于德(三宝净德)、于能(能成善法)，不忍(认)、(不)乐欲，令心(如)秽(物)为性；能障净信，惰依为业。由末那与不信相应，故不能信受无我之理。

懈怠(kausidya)：于善、恶品修断中(修善、断恶)，懒惰为性，能障精进，增染为业。由末那与懈怠相应，故不能断除我执。

放逸(pramāda)：于染、净品，不能防修(防染、修净)，纵荡为性，障不放逸，增恶损善所依为业。由末那与放逸

相应，故纵荡于我慢，不能体认无我。

失念(*musīta-smṛtītā*)：于所缘不能明记为性，能障正念，散乱所依为业。由末那与失念相应，故不能正念赖耶为无我境。

散乱(*viksepa*)：于诸所缘，令心流荡为性，能障正定，恶慧所依为业。由末那与散乱相应，故不能定缘无我之境。

不正知(*a-samprajanya*)：于所缘境，谬解为性，能障正知，毁犯为业。由末那与不正知相应，故于缘赖耶为境时，不能正知彼境实非有我。

上述失念、散乱、不正知等三随烦恼心所，是其他心所的分位假立，都无自体，其详可参考本章注^⑨。以上八种遍染心所(大随烦恼)，是一切染污心识现行时，悉遍相应的；今末那既是染心(有四烦恼相应故)，所以也必然与惛沉等八种遍染心所相应。

第七末那识，若在有漏位，未转依前，恒与上述的四烦恼心所、五遍行心所、慧别境心所，及八随烦恼心所，合共十八种心所法相应。若在已转依位，成佛果后，当与五遍行(触、作意、受、想、思)、五别境(欲、胜解、念、定、慧)、十一善心所(信、精进、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、轻安、不放逸、不舍、不害)等合共二十一种心所相应，一如第八无垢识无异。

(七)释末那的德性：在善、恶、有覆无记、无覆无记四种德性之中，第七末那识是何性所摄？《唯识三十颂》云：是“有覆无记性”所摄。何以故？《成唯识论》作出以下的解释，彼云：“此意(末那)相应四烦恼等，是染法故，障碍圣道。隐蔽自心，说名有覆，非善不善，故名无记。……若已

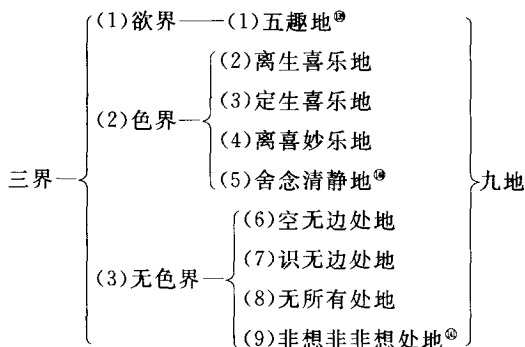
转依，惟是善性。”^⑩

在有漏位，未转依前，第七末那识既非善性，亦非恶性，是“无记”性摄。但此末那，无始时来，恒与我痴、我见、我慢、我爱彼四种根本烦恼相应，使末那变成染污之法，障蔽圣道，不能起无漏智以体证真如，隐蔽自心，不得清净以出离生死，属“有覆”摄。如是结合两种特性，末那便成“有覆无记性”(nivr̥tāvyākṛta)所摄。

在无漏位，当成佛后，第七末那识由于已断我痴、我见、我慢、我爱，乃至一切有漏相应诸法，所以纯是“无漏善性”所摄。

(八)释末那的界系分别：《唯识三十颂》说第七末那识，是“随所生所系”的，那就是说：末那随着所生何界，则受该界的烦恼所系缚，随着所生何地，则受该地的烦恼所系缚，所以《成唯识论》说：“随彼(末那)所生，彼地所系。谓生欲界，末那相应心所，即(受)欲界(烦恼之所)系(缚)，乃至有顶，应知亦然。……为彼地诸烦恼等之所系缚，名彼所系。若已转依，即非所系。”^⑪

所谓“界”，就是指有漏凡夫所生“三界九地”的处所，表列如下：



如是有情生“欲界·五趣地”时，他的第八阿赖耶识自然变现“欲界·五趣地”的自根身及共有的器世界以为“相分”，所以他的赖耶自然系属于“欲界·五趣地”；而他的第七染污末那识，一方面以赖耶为俱有依，一方面攀缘赖耶“见分”而执为自内我。于是如同赖耶，亦系属于“欲界·五趣地”，并受着“欲界·五趣地”烦恼之所紧缚。若生“色界·离生喜乐地”，则彼染污末那及其相应心所，便系属于“色界·离生喜乐地”，并受“色界·离生喜乐地”烦恼之所系缚。如是乃至生于“有顶”的“无色界·非想非非想处地”。则彼染污末那及其相应心所，便系属于“无色界·非想非非想处地”，并受“无色界·非想非非想处地”烦恼之所系缚。那就名为“随所生所系”。那么，所谓“系”者，实有二义：一是“系属”义，一是“系缚”义^⑩。

若有情通过修行实践，已得转依，已证佛果，则他的赖耶不再受“三界九地”的果报（即不再受生于“三界九地”），伏断“三界九地”的一切烦恼，所以他的第七识便不再系属于“三界九地”之中，亦不受“三界九地”烦恼之所系缚。

（九）释末那的伏断位次：第七末那识在有漏位，恒与我痴、我见、我慢、我爱等四根本烦恼及与惛沉、掉举等八随烦恼相应，所以恒执第八识见分为实我，故有我执，有我执者必有法执^⑪，既有我执、法执，便成染污法。因此，染污末那必需伏断，障圣道故。《唯识三十颂》说末那的伏断云：“（此末那识，于）阿罗汉（位）、灭（尽）定（位）、出世道（位）无有。”

所谓“无有”，实有两义：一是暂伏与末那相应的俱生

我执或兼法执的种子势用,使不得现行;一是永断与末那相应的俱生我执或兼法执的种子及其现行。暂伏与永断的位次有三,即:阿罗汉位、灭尽定位、出世道位。此三位中,若顺其伏断的次第,应先排“出世道”,中举“灭尽定”,后列“阿罗汉”。今把染污末那的伏断情况,依其次第,顺释如下:

1. 出世道位(The state of lokottara-mārga):《成唯识论》云:“谓染污意(末那识)无始时来,微细一类任运而转,诸有漏道不能伏灭,三乘圣道(见道及以后证真如的智慧)有(暂),伏灭义,真无我解违我执故。后得(智)无漏现在前时,是彼(圣道真无我解的)等流,亦违此意(末那识)。真无我解(根本智)及后所得(的后得智)俱无漏故,名出世道。”^④

与染污末那相应的我痴、我见、我慢、我爱等四烦恼心所,无始时来,微细一类相续,自然而然地任运生起,所以任何世间有漏^⑤的智慧,都不能把它们暂伏,更不能加以永断。直到三乘的修行者,到了初见道证真如的时候(其义后详),无漏观智的“根本智”及“后得智”^⑥现行(此名“出世道”;“无漏”名“出世”,“观智”名“道”),此等烦恼才得暂伏,但不能永断,是俱生的烦恼,非“见道位”所断故。

何以“出世道”能暂伏末那相应烦恼呢?因为声闻、缘觉乘的修行者,到了“见道位”,“人我空”的出世无漏智(亦名“生空智”)现行,此智(无论“根本智”或“后得智”皆)与“人我执”相违,所似末那识中的“人我执”实时暂伏;当大乘修行者,到了“见道位”,“法我空”的出世无

漏智(亦名“法空智”)亦同时现行,此智(无论“根本智”或“后得智”皆)与“法我执”相违,所以末那识中的“法我执”实时暂伏^⑧。因此,三乘的“出世道位”是末那的“暂伏位”^⑨。

2. 灭尽定位(The state of nirodha-samāpatti):《成唯识论》云:“灭(尽)定既是圣道(“生空智”及“法空智”)等流,极寂静故,此(污染末那相应的烦恼)亦非有。”^⑩彼“灭尽定”亦名“灭受想定”,简名“灭定”。三乘圣者于“见道位”后,若厌患粗识,修行证入此想、受、意识不现行的“无心定”,名为“灭尽定”。此定是“生空无漏智”或“法空无漏智”的等流同类果,是极寂静的无漏定,所以与染污末那相违。故入此定,则与末那相应的一切烦恼即不能现行,所以“灭尽定位”也是末那的“暂伏位”,但不是“永断位”。

3. 阿罗汉位(The state of arhatship):依《成唯识论》所说,染污末那相应的我执、法执,虽在“出世道位”及“灭尽定位”暂时降伏,不得现行,但由于未能永断,所以当自出世圣道起已,或从灭尽定出定时,彼相应的染污我执及法执种子得以再次现行,直到三乘的阿罗汉位(即是得“无学果”),才能获得永远断除,故《成唯识论》说言:“此染污意(末那)相应烦恼,是俱生故,非见所断;是染污故,非非所断(按:必需予以断除)。极微细故,所有种子与有顶地(无色界·非想非非想处地)下下烦恼^⑪,一时顿断,势力等故,金刚喻定现在前时,顿断此种,成阿罗汉;故无学位,永不复起。”^⑫

与染污末那相应的是俱生烦恼,非见道位所能立断,

但彼等是染污法障碍无漏果，所以又不能不加以断灭；由于彼烦恼活动极为微细，必需到有学位最后心的金刚喻定无间道中，由无漏智现前时，把末那相应的一切染污俱生烦恼种子，连同有顶位“无色界·非想非非想处地”的最微细下下品烦恼种子，一时顿然永断；断彼种故，染污末那便永不现行，而修行者便证入“阿罗汉果”。

证入阿罗汉果阶位，大、小乘颇有不同。小乘的声闻、缘觉有情在未证得第四果前的金刚喻定无间道中，一时顿断与末那相应的“人我执”（亦名“生我执”）的一切种子功能，才证入阿罗汉果，以“人我执”障小乘无学果故。至于大乘菩萨，则在第十地成佛前的金刚喻定无间道中，一时顿断与末那相应的“人我执”（亦名“生我执”）及“法我执”的一切种子功能，才能证入圆满佛果，以“人我执”（成烦恼障）及“法我执”（成所知障）俱障大乘佛果故^⑮。如是在“阿罗汉位”，小乘圣者之与末那相应的“人我执”种子功能永断，永不现行；大乘圣者（佛陀）之与末那相应的“人我执”及“法我执”种子功能永断，永不现行。是故名“阿罗汉位”为“永断位”。

如上所述，染污末那在“出世道位”及“灭尽定位”暂不现行，从定起时，还有活动；到了“阿罗汉位”，染污末那才得永断。不过，所断所销毁的只是与末那相应的“人我执”或兼“法我执”的种子能力，而非恒审思量的末那识自体^⑯。所以，即使在究竟位成佛后，无漏清净的第七末那识仍然在活动着的。因此，从凡夫到圣者的不同阶位中，末那的活动可有不同的情况，名之为“末那三种位次”：

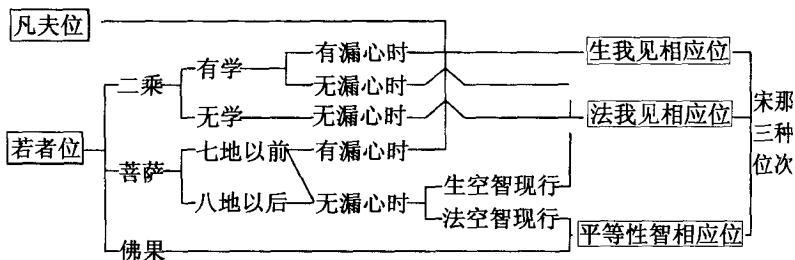
一者，生我见相应位。“生我见”即是“人我执”，那就

是指“与人我执相应的末那识”。一切凡夫、二乘有学、七地已前菩萨有漏心起用时(此除二乘无学回小向大者),他们的末那识,都是此位所摄。

二者,法我见相应位。“法我见”即是“法我执”,那就是指“与法我执相应的末那识”(末那缘赖耶而起法我执)。一切凡夫、一切二乘,乃至菩萨“法空智”未现前时,他们的末那识,都是此位所摄。

三者,平等性智相应位。当大乘菩萨在见道位及修道位,真见道中,平等性智起现行,根本智缘真如,或相见道中,平等性智现行,后得智或缘第八,或缘似真如相,如是一切“人我执”及“法我执”都不现行,则说第七末那识正处“平等性智相应位”。又如在佛位,一切“人我执”及“法我执”俱已永断,则第七末那相应的平等性智恒时现行,缘第八无垢识、真如及一切有为法,真、俗一切诸法悉皆平等,则第七末那识永处“平等性智相应位”。

末那三位与凡、圣相配如下表所列:



丁三、明了境能变

【颂文】次第三能变,差别有六种^⑧,

了境为性相^⑨。善、不善、俱非。

此心所遍行,别境、善、烦恼、

随烦恼、不定^⑮，皆三受相应。
 初遍行触等^⑯。次别境谓欲^⑰，
 胜解、念、定、慧，所缘事不同^⑱。
 善谓信、惭、愧、无贪等三根^⑲、
 勤、安、不放逸、行舍及不害^⑳。
 烦恼谓贪、瞋、痴、慢、疑、恶见^㉑。
 随烦恼谓忿、恨、覆、恼、嫉、慳^㉒、
 诳、谄与害、骄^㉓、无惭及无愧、
 掉举与惛沉、不信并懈怠、
 放逸及失念、散乱不正知。
 不定谓悔、眠^㉔、寻、伺二各二。
 依止根本识^㉕，五识随缘现，
 或俱或不俱，如涛波依水。
 意识常现起，除生无想天^㉖，
 及无心二定、睡眠与闷绝。

(一)总说:这是广释《明能变相》中的第三大段。因为“能变”之体有三,即:“异熟能变”、“思量能变”及“了境能变”。我们于上文已详释第一“异熟能变”及第二“思量能变”,今当继续阐释第三“了境能变”。此中共有九颂(即《唯识三十颂》中的第八至第十六颂),窥基《述记》分之为七段九义。如下表所析:

下文将依“差别”、“体性”、“性德”、“相应”、“所依”、“俱转”、“起灭”等七段分别予以阐释。

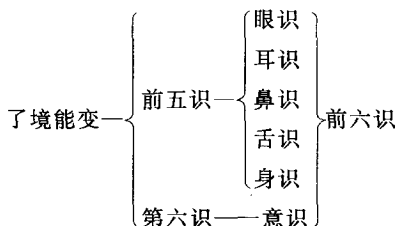
(二)绎前六识的差别:三能变中,第一“异熟能变”只指第八识,第八识虽有种种名号(如“阿赖耶识”、“异熟识”、“一切种子识”、“无垢识”、“庵摩罗识”等等,不一而

七 段		颂 文		九 义	
1. 能变差别门		次第三能变,差别有六种。		1. 体别门	
2. 自性行相门		了境为性		2. 自性门	
		(了境为)相。		3. 行相门	
3. 三性分别门		善、不善、俱非。		4. 三性门	
4. 相应门	a. 列六位	此心所:遍行、别境、善、烦恼、随烦恼、不定。		5. 相应门	
	b. 受俱	皆三受相应		6. 受俱门	
	c. 释六位	1. 遍行	初遍行触等		(相应门)
		2. 别境	次别境谓欲、胜解、念、定、慧、所缘事不同		
		3. 善	善谓信、惭、愧、无贪等三根、勤、安、不放逸、行舍及不害。		
		4. 烦恼(本惑)	烦恼谓贪、瞋、痴、慢、疑、恶见。		
		5. 随烦恼(随惑)	随烦恼谓忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、与害、骄、无惭及无愧、掉举与昏沉、不信并懈怠、放逸及失念、散乱、不正知。		
		6. 不定	不定谓悔、眠、寻、伺二各二。		
5. 所依门		依止根本识。		7. 所依门	
6. 俱转不俱转门		五识随缘现,或俱或不俱,如涛波依水。		8. 俱转门	
7. 起灭分位门		意识常现起,除生无想天,及无心二定,睡眠与闷绝。		9. 起灭门	

足),但终究只是一个“藏识”,却没有差别的分类。第二“思量能变”也只指第七识,第七识虽有种种位次(如“生我见相应位”、“法我见相应位”及“平等性智相应位”),但终

究只是一个“思量识”，也没有差别的分类。可是第三“了境能变”，虽以“了境”为共通的特性，俱识体却是多而非一，所以《唯识三十颂》云：“次第三能变，差别有六种。”《成唯识论》阐释云：“次中思量能变后，应辩了境能变识相，此识差别总有六种。随六根境，种类异故。谓名眼识，乃至意识。随根立名，具五义故。五谓依、发、属、助、如根。”^⑧

“了境能变”不是一识，而是前六识的总名，即是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识及意识。此六识由于性质的差异，又可分成两类^⑨：



前六识各有自己所依的根，各有各别所缘的境，不相淆混。今把六识所依的六根及所缘的六境，表列如下：

识	眼识	耳识	鼻识	舌识	身识	意识
根	眼根	耳根	鼻根	舌根	身根	意根(末那识)
境	色境	声境	香境	味境	触境	法境

如是以眼根为依，缘色境而生眼识；以耳根为依，缘声境而生耳识；以鼻根为依，缘香境而生鼻识；以舌根为依，缘味境而生舌识；以身根为依，缘触境而生身识；以意根为依，缘法境而生意识。“法境”的范围最宽，除色、声、香、味、触等五可作所缘境外，其余一切所知对象皆属“法境”；概而言之，包括过去、现在、未来一切存在及不存在的事物、名相，都可作意识的所缘对境。

上述的第六识，既可“随境”而立名，亦可“随根”而立名。若随根立名，则可有眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识等六种名目；以第一识随眼根立名，故称为“眼识”，如是乃至第六识随意根（即是末那识）立名，故称为“意识”。若随境而立名，则可有下列的名目：

前六识 (了境能变)	{	第一识——色识
		第二识——声识
		第三识——香识
		第四识——味识
		第五识——触识
		第六识——法识

那就是说：第一识依色境立名，故称“色识”；第二识依声境立名，故称“声识”；如是乃至第六识依法境立名，故称“法识”。不过，唯识家一般不采“随境立名”的命名方式，因为到了无漏位时^⑤，五识可以互相通缘色、声、香、味、触等五种境^⑥，则“色识”亦缘声等境，“声识”亦缘色等境，命名便失去了意义；若随根立名，则无相滥之失，因为依根有五种意义（所谓“五义”）：

一者，依义。识依于根，然后得以生起，然后得以缘境。如“眼识”必需依于眼根（不共依）然后可以生起现行，攀缘色境，所以名为眼识，依眼根而起的识故；如是乃至第六识必需依于意根（末那识为不共依的意根），然后可以生起现行，攀缘法境，所以名为意识，依意根而起的识故。

二者，发义。识必依根而引发，若根有变异，识必依根而产生变异。如患近视的，眼根产生变异，视觉不正常，则眼识所认知色境亦不正常。如是意识由意根（末那）而引

发，末那有漏，意识亦必有漏，由相缚而不能解脱^⑩；若末那无漏，则意识亦必为无漏而得清净。

三者，属义。“属”是“随逐”义，即识的种子必需随逐根的种子而得生起。如意识以末那识为根，故意识种子必随末那种子而现行，即末那种子生现行时，意识种子随彼力故，才能生起，若末那种子不起现行，意识种子亦无由得起现行；眼识种子之随逐眼根种子而起现行亦是如此。根种是识种的生起依、引发依，而不是染净依或根本依。

四者，助义。此指不但“根”可影响“识”，“识”亦可以影响“根”，因为“根”必需与“识”配合，然后有领受作用，如是“识”有损益，也影响到“根”也有损益。如第六意识成为无漏时，作为“意根”的第七意识亦会损坏有漏而转成无漏。又如眼识见太阳时，亦会损于眼根。

五者，如义。此指“识”如于“根”的意思。举例说：眼根是“有情数”(sattvākhyā)^⑪(即：眼根是有情自体的一部分)，则眼识亦如眼根，也成为“有情数”(即：眼识亦成为有情自体的一部分)。又如：第七末那识(意根)是内法所摄，则第六意识，亦如意根，也成为内法所摄。

如是依上述根识关系的“五义”，识依于根，识是根之所发，识属于根，识助于根，识如于根，彼此有极为密切的关系，根对所发的识有极强盛的增上势用，有极强盛的扶助力，根强则所发之识亦强，根弱则所发之识亦弱，根损则识力损，根坏则识不起。所以识依根而立名^⑫，如是前六识之间，便无相滥的过失。

(三)释前六识的体性：前六识(第三能变)以何为自

性？以何为活动行相？《唯识三十颂》云：“了境为性相。”此间所言“性、相”者，是指“自性”（自体）及“行相”。《成唯识论》阐释说：“了境为性、相者，双显六识自性（及）行相。（此六）识以了境为自性故，即复用彼为行相故。由斯兼释所立别名。能了别境名为识故。”^⑩

即用以显体，所以说前六转识以“了境”为“自性”，亦以“了境”为活动的行相。“了境”是指能够了别粗显的境相。如眼识能“见”诸色境，耳识能“闻”诸声境，鼻识能“嗅”诸香境，舌识能“尝”诸味境，身识能“觉”诸触境，意识能“知”诸法境。此六转识上的“见”、“闻”、“嗅”、“尝”、“觉”、“知”诸境的“了境活动”，便是六识的行相。即此“了境活动”说为六转识的自性（自体），以六识自体无形无相，唯有以活动作用为自性自体，故以“了境”为行相，亦兼以了境为自性故。

又唯识家把一切诸识分为“心”、“意”、“识”三大类，而前六识但名为“识”，不名为“心”，亦不名为“意”。其故何在？

所谓“心”是集起义。惟第八阿赖耶识有摄持集起一切种子的功能，彼种子功能缘具时则会现行起用，可名为“心”，具“心”的别名；其余诸识不具摄持集起种子的作用，都不得名之为“心”。

所谓“意”是思量义。惟第七末那识有恒审思想的作用，可名为“意”；余识或“恒而不审”，或“审而不恒”，或“不恒不审”，所以不得“意”的别名。

所谓“识”是了境义。惟前六转识有了别各自粗相显著境界的作用，可名为“识”；余识虽有微弱的了别作用，但

不粗显，所以皆不具“识”的别名。

(四)释前六识的德性：第一异熟能变具“无覆无记”的德性，第二思量能变具“有覆无记”的德性，今第三了境能变(前六识)所具的德性为何？《唯识三十颂》云：“善、不善、俱非。”《成唯识论》阐释说：“此六转识何性摄耶？谓善、不善、俱非性摄。俱非者，谓无记，非善不善，故名俱非。能为此世、他世顺益，故名为善；人天乐果，虽于此世能为顺益，非于他世，故不名善。能为此世、他世违损，故名不善；恶趣苦果，虽于此世能为违损，非于他世，故非不善。于善不善益损义中，不可记别，故名无记。此六转识，若与信等十一相应，是善性摄；与无惭等十法相应，不善性摄；俱不相应，无记性摄。”^⑧

前六转识是通善性(ku śāla)、不善性(即恶性，aku śāla)及俱非(无记性，avyākṛta)的。所谓“俱非”是指既非善，亦非不善(非恶)，不能以善、恶加以记别的“中性”德性，所以“俱非”亦名“无记”，无可记别致。

怎样才是善性呢？《成唯识论》界定说言：“能为此世、他世顺益，故名为善。”那么，能够酬引今世及未来世的顺益福报(可乐果)的行为，就是善的行为。但所招得的人、天乐果(顺益福报)的本身，却不是善的，只属无记性摄^⑨，因为善业必可酬引他世福报，而彼人、天乐果却只能顺益今世，不能于他世酬引福报，故不能称之为善。

怎样才是不善(恶性)呢？《成唯识论》界定说言：“能为此世、他世违损，故名不善(恶性)。”那么，能够酬引今世及未来世的违损的非福报应(不可乐果)的行为，就是不善(恶性)的行为。但所招得的恶趣苦果(违损的非福果报)

的本身，却不是不善（恶性）的，只属无记性摄，因为不善（恶）业必可酬引他世非福果报，今彼恶趣苦果的自身，只能违越今世，却不能于他世酬引非福果报，故不能称之为不善（恶性）。

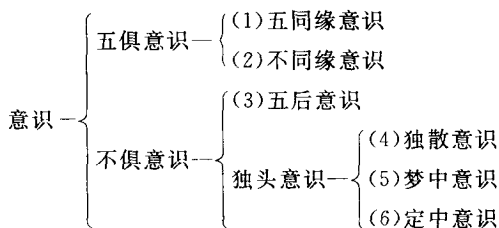
怎样才是无记呢？《成唯识论》界定说言：“于善、不善益损义中，不可记别，故名无记。”那就是说：凡于今世及他世，既不可酬引顺益福报，亦不能酬引违损的非福果报之行为，都是无记的行为。不可记别是善是恶，不可记别得福报或得苦果，故称之为无记。

如是前六转识，当它们与十一种善心所中任何一法相应时，它们的活动便是善性所摄；彼十一种善心所是指：信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、勤（精进）、轻安、不放逸、行舍、不害，其体性业用，当于下文再加详述。

当此前六转识，不与善心所相应，而转与十种“根本烦恼或随烦恼”心所中任何一法相应时，它们的活动便是不善（恶性）所摄。依《述记》所载彼十种不善心所是指：无惭、无愧、瞋、忿、恨、覆、恼、嫉、悭、害^⑧，其体性业用，亦当于下文再加详述。

当此前六转识，既不与信等十一种善心所相应，亦不与无惭等十种根本烦恼及随烦恼相应（而只与触等五遍行心所、欲等五别境心所，及悔等四不定心所相应时），它们的活动既不是善，亦非不善，所以称为无记性摄。

前六转识中的意识，可以独自生起，也可以和前五识中的任何一识俱起，亦可与五识中的二识乃至五识俱时生起，因为意识可有各种的生起情况，也有种种的分位差别，如下表所列：



所谓“五俱意识”是指与眼等前五识俱起的意识。因为前五识的分别力微劣，要由意识引导，才能产生了境作用；无意识俱起，前五识必不得生。彼“五俱意识”可分两种：(1)五同缘意识，谓与前五识俱起而同缘一境，如眼识缘青境，意识亦取青境，不起分别，明了境相。(2)不同缘意识，谓虽与前五识俱起，但不与五识同缘一境，而别缘异境。

另一类意识是不与前五识俱起的，名为“不俱意识”。此中再分为二：一者是“五后意识”，谓“五俱意识”生起时，即有功用，触引后念“五后意识”，起追忆寻求等作用。二者是“独头意识”，此类意识不与前五识俱起，惟孤独现起的。“独头意识”又可细分为三：(1)独散意识，此种意识单独生起，追忆往事，预想将来，或比较推度种种事理，此种思维活动不在禅定中进行，惟在散心进行，所以称为独散意识。(2)梦中意识，指梦中现起的意识活动。(3)定中意识，谓在色界、无色界一切禅定中，前五识不现行时^⑨，缘当前境的意识活动^⑩。

如是前六转识中的第六意识，无论是在五同缘意识位，或在不同缘意识、五后意识、独散意识、梦中意识及定中意识等位，应可通于善性、不善(恶)性及无记性。而眼等前五识是任运生起的，必与五俱意识俱起。俱起的意识

若是善性，则前五识亦善性摄；俱起的意识若是恶性，则前五识亦恶性摄；俱起的意识若是无记，则前五识亦无记性摄。所以意识的是善是恶，由自力决定。前五识的善恶，则由他力（俱起的五俱意识）所决定。此就未成佛前而言；若在佛位，则一切有漏法皆已尽断，故前六识，惟是无漏的善性活动。

如是前六转识的善、恶、无记三性，能够各别生起，此无疑义，但六识三性，能否同时俱起，却有诤论。在《成唯识论》，开成“三性不俱转说”及“三性俱转说”两派主张。

其一，“三性不俱转说”：此派主张前五识不能同时俱生，即同一刹那，眼识生时，耳等余识定不生起，如是乃至身识生时，眼等余识定不生起，而所起识的德性，又必与俱生意识相同。如是在一念之间，唯有前五识中某一识与意识同性俱起，意识是善，彼识亦善，意识不善，彼亦不善，所以三性俱起，实不可能。又前六识，同以外境为所缘对象，若三性俱起，则善性与恶性，彼此定必相违，故三性不能俱转。又前五识必由意识所引导，俱时而起，同缘一外境；彼五识的善性、恶性等，随顺俱起意识的善、染德性而得决定。那么，若许五识三性同时俱行，则与彼俱起的意识亦应同时共有三性；同时同识而有善、恶三性，这是绝不可能的，因为善性与恶性，定必相违，不会在同时同一心识出现。依于上述种种道理，成立“三性不俱转起之说”。

其二，“三性俱转说”：此是护法所主张，认为眼等前五识是可以同时俱起的，因而有“三性俱转”的可能，如《成唯识论》所载：“率尔等流，眼等五识，或多或少，容俱起故，五

识与(五俱)意(识),虽定俱生,而善性等不必同故。……故《瑜伽师地论》说:‘若遇声缘从(禅)定(出定)起者,与(禅)定相应(之)意识俱转,余耳识生。’非惟彼(禅)定相应(之)意识能取此声,(耳识亦能取声)。若不尔者,于此音声,不领受故,不应出定。非取声时,即便出定;领受声已,若有希望,后时方出(定)。在(禅)定(位之)耳识,率尔闻声,理应非善(无记性摄),未转依者,率尔堕心,定无记故,由此诚证五俱意识非定与(前)五(识)善等性同。诸处但言五俱意识亦缘五境,不说同性。……若(前)五识中三性俱转,意(识)随(彼境之强者而有)偏(专)注(者),(则)与彼(五识)性同;无偏(专)注者,便无记性。故六转识三性俱容。”^⑩今依上述文意,分别从(甲)“五心例证”及(乙)“出定例证”这两个实况,试作出详尽的阐释。

1. 五心例证:前六识的认知活动,总的来说,可以总合为五个阶段,《瑜伽师地论》等名之为“五心”: (1)率尔心; (2)寻求心; (3)决定心; (4)染净心; (5)等流心。举例说,当眼识的认知“青境”,其历程可有五心:眼识初次接触“青境”时,名“率尔心”;“五同缘意识”先未缘此“青境”而今初缘之,亦是“率尔心”。此“率尔心”惟一刹那,于三性中,属无记性。

随后“不同缘意识”便起寻求,思寻推求此是何色,名“寻求心”,可多刹那。真“寻求心”惟在意识,但此时眼识亦往往并起,有赓续活动,率尔的作用已经完成,不能再名为“率尔心”,惟有随其同时俱起的“不同缘意识”名“寻求心”,然其活动行相,实与“率尔心”无异。不过,此心可经历多个刹那。此“寻求心”在三性中,亦皆无记性摄。

“不同缘意识”的寻求活动有所决定，印定其为“青境”无疑，此名“决定心”；许有多个刹那，未必随起次念的“染净心”故。真正的“决定心”惟在意识，但此时的眼识亦多并起，亦随其俱起的“不同缘意识”名“决定心”。此“决定心”在三性中，亦无记性摄。

如是眼识及与俱起的“不同缘意识”对“青境”有所决定后，随而对彼“青境”起善、不善或无记之心，名“染净心”（“染”谓染污，即不善及有覆无记；“净”谓净洁，即善性及无覆无记）。此“染净心”，六识皆有，惟一刹那（按：第二刹那名“等流心”），通善、不善、无记三性。

眼识及“不同缘意识”既缘“青境”，产生通三性的“染净心”（如依前例，于“青境”可生不善的寻求心），此时，由熏习力，刹那相续活动下去，前后相似，名“等流心”（按：“等”是相似义，“流”是流出；后心从前心平等相似地而流出，说名“等流”）。此“等流心”前六识皆有，可容有多刹那（若另触境，此“等流心”便即终止），亦可仅一刹那。于三性中，或是善性、或是不善，或无记性摄。前五识的五心与意识的五心，可以表解如下：

六 识	一刹那	多刹那	多刹那	一刹那	多刹那
前五识	率尔	寻求……	决定……	染净	等流……
意 识	率尔	寻求……	决定……	染净	等流……

若当眼识于所缘“青境”起不善的“等流心”时，更闻说法的善声，则耳识此时生起而缘于“声境”，“五俱意识”亦从“青境”转而改缘“声境”，于是耳识与意识可历“率尔”、“寻求”、“决定”、“染净”、“等流”等五心。此耳识及俱起的意识是善性摄，而此时眼识缘“青境”仍是不善的“等流心”

摄。如是“善性”与“不善性”(恶性)可以同时俱起,所以护法依此道理,主张“三性俱起说”。今把善心与不善心俱起的例子,表列如下:

心识差别	五心差别
眼识——率…寻…决…染…等…	等…等…等…等…等(不善)
意识——率…寻…决…染…等…	率…寻…决…染…等
耳识——	率…寻…决…染…等(善)

又当眼识缘“青境”产生“不善”的“等流心”,及耳识缘“声境”产生“善性”的“等流心”时,若有“香境”现前,鼻识及意识缘之,实时产生“无记”的“率尔心”——如是就在此刻,意识与眼识、耳识、鼻识等四识俱起,而“善性”、“不善性”、“无记性”等三性俱起。依此例证,六识三性俱转,于理无违。

2. 出定例证:修行人于定中,依善性的经教作观时,此时能观的意识亦善性摄;若至等持,定心湛澄,行相深细,能缘冥会所缘,浑然为一,此时的“定中意识”产生善性等流心。多刹那后,若闻击磬之声,耳识及同缘意识俱起而攀缘之,便会警觉而得出定。当耳识缘“声境”率尔心生时,此却是无记;与耳识俱起的“同缘意识”亦缘“声境”,亦生“率尔心”,亦无记性摄。那时还未出走,必需待耳识及意识对彼“声境”有所领受后,再经寻求、决定等心起时,然后才会出定。那么,当闻声时,“定中意识”仍是“善性”所摄,而耳识及“同缘意识”在“率尔心”阶位,则成为“无记”。如是初闻击磬之声而还未出走的时候,意识及耳识俱起,

善性及无记性心一起存在。如是于理,善性可与无记性俱转,则亦可推知不善亦得与无记于六识同时生起,乃至善、不善、无记三性之六识,亦得同时生起。护法的“六识三性俱转说”也得到确实例证的支持,所以成为《成唯识论》的正义^⑨。

当前五识中三性心俱起时,五俱意识亦应与之俱起,那么,当时的意识当属何性所摄?护法认为“意随偏注,与彼同性;无偏注者,便无记性”。那就是说:与五识俱起的意识若有强境为其偏(独专)注而攀缘的,则此意识必与其俱起的前五识有着相同的善性或恶性;若无强境为其偏(独专)注而攀缘的,则此意识惟是无记性。与前五识的善、不善性不相违故,所以“三性不俱转说”所举“意识三性相违难”不能成立。

依上述出定前闻击磬之音的情况来作分辨,这时的意识并无偏(独专)注的攀缘强境,故不必随同缘的耳识率尔心为无记,而在定中的意识唯是善性所摄^⑩,所以这时的意识活动,在三性之中,应属善性所摄。由此证成六识之中,三性俱容,于理无违。

(五)释前六识的相应心所:前六转识与一切心所相应。心所共分六大品类,说名“六位心所”。如《唯识三十颂》所云:“此心所偏行、别境、善、烦恼、随烦恼、不定。”今把前六识相应心所的六大品类,表列如下:

- | | | |
|--------|---|--------------------------|
| 六位心所—— | { | (1)遍行心所(sarvatraga)(五种) |
| | | (2)别境心所(viniyata)(五种) |
| | | (3)善心所(ku śla)(十一种) |
| | | (4)烦恼心所(kle śa)(六种) |
| | | (5)随烦恼心所(upakle śa)(二十种) |
| | | (6)不定心所(aniyatā)(四种) |

遍行心所是一切心识活动定必相应的心所，共有五种；别境心所是缘各别特殊境相而起相应的心所，亦有五种；善心所是惟善心活动相应的心所，共有十一种；烦恼心所是与根本烦恼心识活动相应的心所，共有六种；随烦恼心所是烦恼心所的等流（同类）活动，合二十种；不定心所是指那些善、染等皆不定的心所活动，亦有四种。总而言之，与前六种识相应的“六位心所”共有五十一一种，合称“六位五十一一种心所”。

又《唯识三十颂》谓前六转识“皆三受相应”。《成唯识论》阐述说：“此六转识，易脱不定，故皆容与三受相应，皆领顺违，非一相故。领顺境相，适悦身心，说名乐受；领违境相，逼迫身心，说名苦受；领中容境相，于身于心，非逼非悦，名不苦乐受。”^⑧那就是说：前六转识，容可与乐、苦、舍三受相应。原因有二：一者，此六转识“易脱不定”（有间断故，容易改变，不定一性所摄），由能转变故，有时生起欣悦的“乐受”，有时生起忧戚的“苦受”，有时生起非欣非戚的“舍受”。二者，此六识缘境时，容易托境领纳顺、违、非顺非违的境相。于是领纳顺境时，生起“乐受”（因为“领顺境相，适悦身心，说名乐受”）；于领纳违境时，生起“苦受”（因为“领违境相，逼迫身心，说名苦受”）；于领纳非顺非违境相时，生起“舍受”（因为“领中容境相^⑨，于身于心，非逼非脱，名不苦乐受”，“不苦乐受”，即是“舍受”）^⑩。

又此三受，于六转识中，是同时俱起的，抑不同时分别生起的？此有两说，即（1）三受不俱转说，（2）三受俱转说，分述如下：

（一）三受不俱转说：主张六识三受不俱者认为：前六

识是同缘外境的，既是同缘，则三受不能并起；若是并起，则对同一外境，可有乐受与苦受一并领纳。乐与苦相违，彼不应理。又“五俱意识”与前五识相应，所缘相同；若五识苦、乐、舍三受俱转，则同缘的“五俱意识”，亦三受俱转。那么，苦、乐、舍三受同于一识中生起。苦、乐相违，此不应理。依彼二因，于六识中，三受不能俱转。

（二）三受俱转说：主张六识中三受容可俱转的认为：前六识可以同时领纳顺境、违境及中容（非顺非违）的对境，所以三受可以同时存在。又“五俱意识”不一定与俱起的前五识有着同一的感受，因为只有五俱意识偏（独地）（专）注一强境时，它才与所俱生的前五识生起相同的苦受或乐受，若不偏（独地）（专）注一强境时，它便与舍受相应。所以并无“三受不俱转说”者所说“同一意识，有三受俱转”的困难。因此六转识之中，“三受容可俱转说”便得成立。

又在佛果的自在位，与前六识相应的唯是纯无漏的乐受及舍受^⑧，因为诸佛已断一切忧、苦事故，没有苦受与彼相应。

上文已经阐述前六转识与何类心所法相应及于三受中与何受相应。下文将就与六识相应的五十一种心所^⑨，依六类分别，予以说明如下：

第一类，遍行心所（sarvatraga）：前六转识缘具生时，常与五种遍行心所相应。何者遍行？《唯识三十颂》言：“初遍行触等。”“等”字等取“作意”、“受”、“想”、“思”等四种心所。那就是说前六识一如第八阿赖耶识及第七末那，常与触、作意、受、想、思等五遍行心所相应。彼五心所的体性及业用，已于《丁一、明异熟能变》中，详加阐释，读者

可翻阅参考。

“遍行”是周遍行起的意思。一切八识现行时，必有触等五遍行心所与之俱起。何以故？因为心识生起时，必需根、境、识三者和合，彼等和合由“触”心所生，由“触”而有；若无“触”心所，则余心、心所法便不能协调同步共趣一境。而“作意”心所，则能警心，引领心识，令趣自境；若无“作意”，则心不缘境。既缘境已，则由“受”心所，领纳或顺、或违、或中容（舍受）境，令心识产生欣悦的乐受、或忧戚的苦受、或非欣非戚的舍受；若无“受”心所生起，则不能领纳诸顺违等境。既有所缘境，则由“想”心所缘取对境的大、小、青、黄等影像的分际；若无“想”心所，便不能缘取影像分际，不能建构概念。并在此时，由“思”心所的作用，令心及余心所取正因相以造善业，取邪因相以造恶等业；若无“思”心所，便不能驱心以作出善、恶、无记等行为。由此证知一切心识生时，必有触等五心所与之俱起，所以名此触、作意、受、想、思等五心所为“遍行心所”。其余诸心所，非定与一切心识俱起，所以不得名为“遍行心所”。

又此触等五遍行心所，于一切处（善、恶、无记三性之处）与诸识相应；于一切地（三界九地）与诸识相应；于一切时，与一切心识俱生^⑧。如是触等五心所，与上述的“四一切”相应，得名“遍行心所”。

第二类，别境心所（viniyata）：与前六转识相应的是“别境心所”，如《唯识三十颂》所云：“次别境谓欲、胜解、念、定、慧，所缘事不同。”此“别境心所”，并非如前“遍行心所”那样能于一切时恒常现起，而是由缘各别不同境界而始得生；由于不能通缘一切境，故名“别境心所”。与前六

转识相应的“别境心所”有五，即“欲”、“胜解”、“念”、“定”、“慧”，兹分述如下：

(一)“欲”(chanda)心所：“于所乐境，希望为性；勤依为业。”^⑨那就是说：“欲”心所以“所乐境”为所缘，产生希求冀望的直接作用，即以“希求冀望”的作用为“欲”的自性。“欲”可与善、不善、无记境相应。若与善相应，则此“欲”是“善欲”。“善欲”能引起“勤”心所(亦名“精进”)起用，所以说“勤依为业”，“业”是业用义，即间接增上作用。又若“欲”与不善相应，成“不善欲”，彼是“懈怠”生起的所依，以策励造作恶事，是“懈怠”摄故。若对所缘境，识心自然而然地任运而转，则无欲求，故“欲”心所亦不生起。由于“欲”心所须缘“可乐境”而生，无“可乐境”不能生起，所以是“别境心所”，非“遍行心所”。

(二)“胜解”(adhimoksa)心所：“于决定境，印转为性，不可引转为业。”彼“胜解”心所，以“决定境”为所缘，于“决定境”产生印解任持的直接作用为其自性。如缘“青境”，印定此是青色，不是余色；如缘“诸行无常”，印定彼是无常，而非是常，当念决定，无有犹豫，若有犹豫，“胜解”不生。有此“胜解”，便不可以被他缘引诱而有改变，所以说以“不可引转”的间接作用为业用。

(三)“念”(smṛti)心所：“于曾习境，令心明记不忘为性；定依为业。”彼“念”心所，以“曾习境”(前六识于过去曾经有攀缘经验的境相)为所缘境。于曾习境产生明记不忘的直接作用，为“念”的自性。“念”即今人所谓“记忆”。因为过去前六识的心、心所取境时，熏发习气于赖耶之中；由忆念力，唤起旧习，令第六意识于曾习境明记不忘，所以产

生记忆。又由于“念”心所的作用，前后刹那相续忆念同一类境；心不流散，能间接引令“定”心所生起，所以说“念”以“定依为业”。

（四）“定”（samādhi）心所：“于所观境，令心专注不散为性，智依为业。”此“定”心所，亦译为“等持”，或为“三摩地”。“定”以“所观境”为所缘。于“所观境”，产生平等持心、令心专注不散的直接作用为自性。又以“定”为增上缘，令有抉择智慧生起为间接业用。

（五）“慧”（prajñā）心所：“于所观境，简择为性；断疑为业。”此“慧”心所，亦以“所观境”为所缘。于此所缘的“所观境”上，产生简择是非、分别善恶的直接作用以为自性；“慧”的殊胜者，并能引发断疑的间接业用，若非殊胜，则无彼业用。又若“慧”心所与“痴”相应时，便成染污性，不但不能如理简择，如理分别，反为颠倒推求，起颠倒见；诸论即于此“染污慧”与“痴”俱起的分位之上，假立为“恶见”的“烦恼心所”。

上述的五别境心所中，“欲”以“所乐境”为所缘，“胜解”以“决定境”为所缘，“念”以“曾习境”为所缘，“定”与“慧”则以“所观境”为所缘，所以《唯识三十颂》以“所缘事不同”一语来指出“别境心所”的特色。以“欲”等五心所的“所缘事不同”，所以名之为“别境心所”。

又此“欲”等五别境心所，于“四一切”中，与善、恶等“一切处”及三界九地的“一切地”相应，而非于“一切时”与“一切”识心“俱”生^⑧。

第三类，善心所（kuśāla）：此类心所与善心俱，于自于他能为顺益，故名“善心所”。如《唯识三十颂》云：“善谓

信、惭、愧、无贪(无瞋、无痴)等三根、勤、安、不放逸、行舍及不害。”可见“善心所”共有十一类。当心王生时,若与此十一类心所中的任何一种相应俱起,则彼心王亦是善性,心所亦然。兹分别阐释如下:

(一)“信”(śraddhā)心所:“于实、德、能、深忍、乐、欲,心净为性;对治不信,乐善为业。”此“信”心所,依三种境(一者是“实”,指真谛、俗谛的真理;二者是“德”,指佛、法、僧的三宝净德;三者是“能”,指于世间、出世间善法,于自于他,能得能成),产生三种作用:

1. 信有实^⑧——谓于诸法的真实事理,深信其为有,因而随信忍认、印可。

2. 信有德——谓于三宝真实净德,深信其为有,因而生起欢喜、欲乐。

3. 信有能——谓于一切世间及出世间善法,深信自己及他人皆有力量,能得、能成,因而产生希求冀望。

如是“信”心所,于诸法实理,于三宝净德,于能成善行,深为信忍^⑨、乐欲,使识心清净等直接作用以为自性,以对治“不信”及产生爱乐证修世、出世善法等间接作用以为业用。

(二)“惭”(hri)心所:“依自法力,崇重贤善为性;对治无惭,止息恶行为业。”那就是说:“惭”心所是依自尊的增上力及听闻正法的增上力,产生崇敬贤德、尊重善法的作用以为自性。由“惭”心所的现行,间接地能对治“无惭”(使“无惭”彼根本烦恼不能现行)及止息恶行为其间接业用。

(三)“愧”(apatrāya)心所:“依世间力,轻拒暴恶为性;

对治无愧，止息恶行为业。”此间的“愧”与前面的“惭”都是羞耻过恶的心理活动，常常俱起，不过“惭”依“自尊心”，此“愧”则依“世间力”。那就是说，“愧”依着世间诃责力、社会非议力、法律裁制力等厌离恶法的增上势力，产生轻视恶人而不亲、严拒恶事而不作的直接作用为其自性。由“愧”的生起，足以发挥对治“无愧”及息诸恶行的间接业用。

（四）“无贪”(alobha)心所：“于有(及)有具，无著为性；对治贪着，作善为业。”那就是说，彼“无贪”心所，于欲界、色界、无色界的“三有之果”^⑧，无所贪着，对于惑、业及器世界这些的有具(《述记》：“有具”是指“能生三有之因”，是三有的资具)，如是乃至对有关众生、物事、见解等一切顺境，亦无所贪着，这种能顺应于境而无所留滞的直接积极行为作用，就是“无贪”的自性，能够对治“贪”心所，令不得起，及作诸善法，是“无贪”的间接业用。

（五）“无瞋”(adevsa)心所：“于苦(及)苦具，无恚为性；对治瞋恚，作善为业。”那就是说，于苦苦、坏苦、行苦等“三苦”，以及由此“三苦”所生的一切水、火、怨、害等的“苦具”，如是乃至一切违逆不适的境界，都能产生无所瞋恚、怨恚的直接积极作用，这便是“无瞋”的自性。“无瞋”生时，产生对治瞋恚及作诸善法的作用，为其间接的业用。

（六）“无痴”(amoha)心所：“于诸理事，明解为性；对治愚痴，作善为业。”对于道理、事相，能够明白了解，这种积极的直接作用，就是“无痴”的自性。能够对治“愚痴”，作诸善法，这就是“无痴”的间接业用。

如是上述所说“无贪”、“无瞋”、“无痴”等三种心所，有生善的殊胜功用，所以一切善法皆以彼三为根本而得生起，故名为“三善根”，亦即《唯识三十颂》所谓“无贪等三根”，等字等取“无瞋”及“无痴”。

(七)“勤”(vīrya)心所：“勤谓精进，于善恶品修断事中，勇捍为性；对治懈怠，满善为业。”对于修行善事及断除恶事，能策励精勤，勇捍胜进，这种直接的作用就是“勤”的自性。能够对治懈怠，成就圆满善事，就是“勤”的间接业用。

(八)“轻安”(prasrabdhi)心所：“安谓轻安，远离粗重，调畅身心，堪任为性；对治惛沉，转依为业。”颂文所谓“安”就是指“轻安”，能令身、心远离粗重，调畅轻快，适悦安乐，因此于善法能够堪任修持，这种直接的作用就是“轻安”的自性^⑧。对治惛沉，转舍染浊身心，转得清净身心(即名“转依”)，这就是“轻安”的间接业用。“轻安”心所，惟在禅定之中，与“定”心相应俱起，于散心不可得，故非与一切善心相应。

(九)“不放逸”(apramāda)心所：“精进(及)三(善)根，于所断修，防修为性；对治放逸，成满一切世出世间善事为业。”此心所是从“精进”、“无贪”、“无瞋”、“无痴”等四种善心所的功用上，分位假立，非别有体。即“精进”及“无贪等三善根”，于应断的恶法，能加防止，令不生起；于应修的善法，能加修行，令其增长。如是依精进等四心所的防恶修善的直接作用，假立为“不放逸”的自性。由此而使一切善事成就圆满，便是“不放逸”的间接业用。

(十)“行舍”(upekṣā)心所：“精进(及)三(善)根，令心

平等正直、无功用住为性；对治掉举，静住为业。”此“行舍”心所，亦是“精进”、“无贪”、“无瞋”、“无痴”等四心所的分位假立，无别自体。谓此“精进”等四心所法，使内心离于掉举与昏沉，始而产生平等的活动作用，继而离染而得正直，后而不须防检地无功用而住。即彼“精进”等四法的特殊作用，假立为“行舍”的自性。又此心所生时，能够对治“掉举”，使内心寂静而住，便是“行舍”的间接业用。又此心所，有别于“五蕴”中“受蕴”的“舍受”，名为“行舍”，指是“行蕴”中的“舍”义，非“受蕴”中的“舍”义。

（十一）“不害”（ahimsā）心所：“于诸有情，不为损恼，无瞋为性；能对治害，悲愍为业。”此心所亦名为“悲”，是依“无瞋”的分位假立，非别有体。谓“无瞋”善根起用，于诸有情众生，不加迫恼侵害，依此直接作用，假立为“不害”的自性。又此心所生时能够对治“害”心所，使悲愍起用，这便是“不害”的间接业用。

如是“信”等十一种“善心所”，八种是有自体的，三种是无体的分位假立法，表列如下：

善心所	(1) 信	有体法
	(2) 惭	
	(3) 愧	
	(4) 无贪	
	(5) 无瞋	
	(6) 无痴	
	(7) 勤(精进)	
	(8) 安(轻安)	
	(9) 不放逸(依精进、无贪、无瞋、无痴假立)	无体法
	(10) 行舍(依精进、无贪、无瞋、无痴假立)	
	(11) 不害(依无瞋假立)	

又此十一种“善心所”，于“四一切”中，惟于“一切地”（三界九地）相应。以是善性，不与不善等相应，故非“一切处”；又有间断故，非“一切时”与诸识“俱生”，所以亦非与“一切时”、“一切俱”相应。

第四类，烦恼心所(kleśa)：《唯识三十颂》云：“烦恼谓贪、瞋、痴、慢、疑、恶见。”可见“烦恼”心所共有六种，分别是“贪”、“瞋”、“痴”、“慢”、“疑”及“恶见”；它们的自性和业用，已于《丁二、明思量能变》中予以详尽的分析和说明，读者可自行参考，今惟把《成唯识论》所下的定义摘录和浅释如下：

（一）“贪”(rāga)心所：“于有(及)有具，染着为性；能障无贪，生苦为业。”谓于“三有”及惑、业、器世界这些“有具”(产生“三有”的资具)，乃至诸法产生染着，这就是“贪”的自性。能障“无贪”善心的产生，反而引生“五取蕴”的“苦果”，为“贪”的间接业用。

（二）“瞋”(pratigha)心所：“于苦(及)苦具，憎恚为性，能障无瞋，不安隐性，恶行所依为业。”谓对“苦苦”、“坏苦”、“行苦”等“三苦”，及由此“三苦”所生的水、火、怨、害等一切“苦具”乃至一切违逆境相，产生憎恚的直接作用，这便是“瞋”的自性。能障“无瞋”善心，引至身心不得安稳，成为恶行的所依，这就是“瞋”的间接业用。

（三）“痴”(moha)心所：“于诸理事，迷暗为性；能障无痴，一切杂染所依为业。”痴是一种迷暗的冲动，亦名“无明”；迷于一切事理，为“痴”的自性。能障“无痴”善心的生起，及引生种种烦恼、随烦恼，由烦恼作种种业，由业招引一切有漏的后世生命(烦恼、业、生，名为“三种杂染”)，这

便是“痴”的间接作用。

以上“贪”、“瞋”、“痴”三种根本烦恼心所，为一切不善法的根本，所以名为“三不善根”。

(四)“慢”(mana)心所：“云何为慢？恃己于他高举为性；能障不慢、生苦为业。”“慢”心所以恃己所长，于他有情心生高举傲慢的行为，以为自性。能够妨碍“不慢”的产生，及由此引起生死轮回，受诸苦恼，以为“慢”的间接业用。其中又分(1)慢、(2)过慢、(3)慢过慢、(4)我慢、(5)增上慢、(6)卑慢、(7)邪慢等七种类别。其详可参考《丁二、明思量能变》有关“我慢”中所阐说。

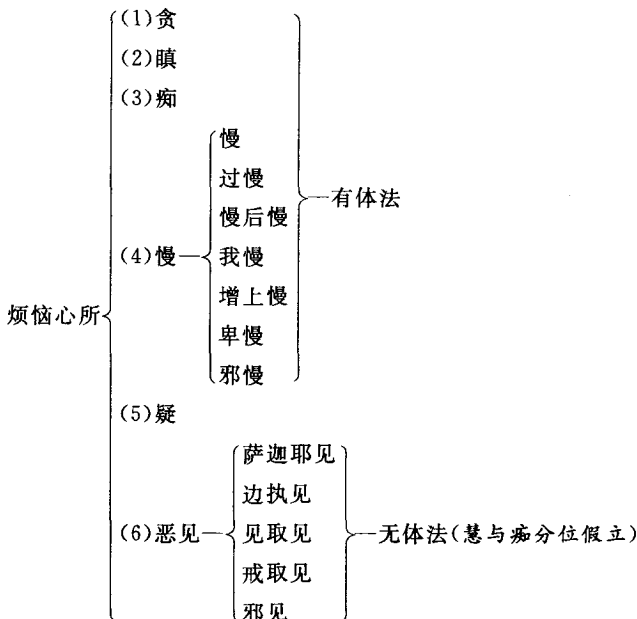
(五)“疑”(vicikitsā)心所：“于诸谛理，犹豫为性；能障不疑、善品为业。”于“四谛”道理(佛家根本义理)，乃至对任何事理，犹豫疑惑，为“疑”的自性。能障不疑，使善品不生，这便是“疑”的间接业用。

(六)“恶见”(mithyā-dr̥ṣṭi)心所：“于诸谛理，颠倒推度，染慧为性；能障善见，招苦为业。”此心所亦名“不正见”，即由染慧所起业用，在诸谛理上，颠倒推度，以为自性。能障善见(善慧)的生起，招引苦恼的人生为间接的业用。“恶见”亦无自体，唯依“慧”与“痴”并起时的分位假立。其类别可有五类：(1)萨迦耶见；(2)边执见；(3)见取见；(4)戒取见；(5)邪见，其详已见《丁二、明思量能变》“我见”中所说。

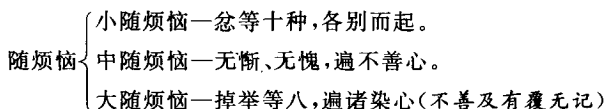
如是“烦恼心所”的分类及假实，如下表所列：

“烦恼心所”中的贪、瞋、痴、慢、疑及五恶见(即萨迦耶见、边执见、见取见、戒取见、邪见)等十种，合称为“十根本烦恼”。此“十根本烦恼”，惟是不善性摄，故非一切处相

应，亦非遍与三界九地相应（如“瞋”于色界及无色界不生，唯于欲界有），亦非于一切时与诸识相应（如赖耶识即不与十根本烦恼相应），故于“四一切”中，全皆不具。



第五类，随烦恼心所(upalakṣaṇa)：《唯识三十颂》云：“随烦恼谓忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄与害、骄，无惭及无愧，掉举与昏沉，不信并懈怠，放逸及失念、散乱、不正知。”依《成唯识论》所说，“随烦恼心所”是“烦恼心所”的等流引生，随着“烦恼心所”而起，是“烦恼心所”的分位差别，所以名为“随烦恼”^⑧。“随烦恼”共有二十种，可分为三大类别：



今把二十种“随烦恼”的自性和业用阐述如下：

(一)“忿”(krodha)心所：“依对现前不饶益境，愤发为性；能障不忿，执杖为业。”此谓对现前所接触的不饶益境（令己极不愉悦境，包括人与事），心生愤怒，为“忿”的直接作用自性。由此而障碍不忿的生起，引致手执刀杖，击打他人（亦有恶言），为其间接的业用。此“忿”心所本无自体，唯依“瞋”烦恼心所分位假立。

(二)“恨”(upanāha)心所：“由忿为先，怀恶不舍，结怨为性；能障不恨，热恼为业。”此“恨”由前“忿”心所引生，于不饶益境，于事于人，怀恨不舍、结怨为其自性。由此不能容忍，恒生热恼，为“恨”的间接业用。此“恨”亦无自体，惟是“瞋”的一分假立。

(三)“覆”(mrakṣa)心所：“于自作罪，恐失利誉，隐藏为性；能障不覆，悔恼为业。”先前做了有过失的行为，恐怕由此而有损于自己的利益名誉，因而把罪过隐藏起来，这是“覆”的自性业用。由此障碍不覆，及事后大生悔恼，为“覆”的间接业用。此亦无体，惟依“贪”、“痴”的心所分位假立。

(四)“恼”(pradāśa)心所：“忿恨为先，追触暴热、狠戾为性；能障不恼，蛆螫为业。”由于追忆前时忿恨之境，加上接触眼前不如意之事，内心产生暴热、狠戾（瞋暴、躁热、凶狠、毒戾）的心理状态，这便是“恼”的自性作用。由此而障碍不恼，对人发出如蛆如螫一般的凶鄙粗言，这便是“恼”的间接业用。此“恼”心所亦无自体，惟是“瞋”心所的分位假立，由忿起恨，由恨生恼，是“瞋”心辗转加深的表现。

(五)“嫉”(irsyā)心所：“殉自名利，不耐他荣，妒忌为性；能障不嫉，忧戚为业。”因为欲求自己的名利，若见他人有功德、名誉、繁荣、昌盛，深生嫉妒，那便是“嫉”的自性作用。由此障碍不嫉，心生忧戚，无有欢欣，这便是“嫉”的间接业用。此“嫉”心所本无自体，惟是“瞋”的一分假立。

(六)“悭”(mātsarya)心所：“耽着财法，不能惠舍，秘吝为性；能障不悭，鄙吝为业。”对于自己的钱财、知识、心生贪着，只知秘密吝蓄，不能惠施于人，这是“悭”的自性作用。由此障碍不悭，产生鄙吝心理，把财物、知识储蓄起来，这便是“悭”的业用。此“悭”无体，唯是“贪”心所一分假立。

(七)“诳”(māyā)心所：“为获利誉，矫现有德，诡诈为性；能障不诳，邪命为业。”那就是说：为了获取金钱和名誉，不惜本是无德而诈现有德，作出诡诈行为，这便是“诳”的自性作用。由此而障碍不诳，进而作出邪命行为，这便是“诳”的间接业用。此“诳”心所亦无自体，唯是“贪”与“痴”的一分假立。

(八)“谄”(śāthya)心所：“为罔他故，矫设异仪，险曲为性；能障不谄(及)教诲为业。”为了取悦他人，或藏己失，曲顺时宜，故作矫饰，诈现恭顺。此种险曲的活动便是“谄”的自性作用。由此而障碍不谄，不接受师友的正确教诲，这便是“谄”的间接业用。此“谄”心所，本无自体，唯依“贪”与“痴”的一分假立。

(九)“害”(vihimsā)心所：“于诸有情：心无悲愍，损恼为性；能障不害，逼恼为业。”对诸有情，非但心无悲

慳，而且损害逼恼，这是“害”的自性作用。由此障碍“不害”（悲）的生起，作出迫害他人的行为，这便是“害”的间接业用。此“害”心理，亦无自体，唯是“瞋”心所的分位假立。

（十）“骄”（mada）心所：“于自盛事，深生染着，醉傲为性；能障不骄，染依为业。”对于自己的优越（如知识、财富、聪明、智慧、权势、美貌等等），深为染着，产生陶醉高傲的心理，这便是“骄”的自性作用。由此而障碍不骄的生起，一切染污诸法，亦依此而起，这便是“骄”的间接业用。此“骄”心所本无自体，惟依“贪”心所的分位假立。

如是上述十法，名“小随烦恼”，势用猛厉，各别而起。活动范围受到局限，故名“小随烦恼”；彼等心所惟与第六意识相应，不与前五识俱起。至于下面“无惭”、“无愧”此二“中随烦恼”及“掉举”、“昏沉”等八“大随烦恼”（此八在上章《丁二、明思量能变》相应心所中，经已阐述），今且摘录定义，浅释如下：

（十一）“无惭”（āhrikya）心所：“不顾自法，轻拒贤善为性；能障碍惭，生长恶行为业。”与“惭”相反，不顾自尊，亦不顾惮正当教法，轻蔑贤德，排拒善法，这便是“无惭”的自性作用。由此障碍“惭”的生起，作诸恶行，便是“无惭”的间接业用。

（十二）“无愧”（anapatrāpya）心所：“不顾世间，崇重暴恶为性；能障碍愧，生长恶行为业。”与“愧”相反，不顾世间的诃责、社会的非议、法律的裁制，崇敬暴徒，尊重恶法，这便是无愧的自性作用。由此而障碍“愧”的生起，作诸恶行，便是“无愧”的间接业用。

上述“无惭”、“无愧”两种心所，一切不善心生时，皆与彼俱起相应，活动范围较“小随烦恼”为广，故名“中随烦恼”。不同于“小随烦恼”，彼等都是自体用，是有体法。

(十三)“掉举”(auddhatya)心所：“令心于境，不寂静为性；能障行舍(及)奢摩他为业。”令心、心所于境跳动不安，不能平静安稳，此为“掉举”的自性作用。由此而障碍“行舍”及“奢摩他”(止)的生起，为其间接业用。

(十四)“惛沉”(styāna)心所：“令心于境，无堪任为性；能障轻安(及)毗钵舍那为业。”令心、心所惛暗沉重，于境无所堪任，此为“惛沉”的自性作用。由此而障碍“轻安”及“毗钵舍那”(观)的生起，为其间接业用。

(十五)“不信”(ā śraddhya)心所：“于实、德、能，不忍乐欲，心秽为性；能障净信，情依为业。”与“信”相反，于真实事理、三宝净德及能成善法，不忍(认)，不乐欲，自心浑浊，亦能浑浊余心，为“不信”的自性作用。由此而障碍“净信”的生起，为“懈怠”的所依，为其间接的业用。

(十六)“懈怠”(kausīdya)心所：“于善恶品修断事中，懒惰为性；能障精进，增染为业。”此与“精进”相反，对修行善行、断除恶事，懒惰为其自性作用；由此能障“精进”，并使染法增长，为其间接业用。

(十七)“放逸”(pramada)心所：“于染净品，不能防修，纵荡为性；障不放逸，增恶损善所依为业。”与“不放逸”相反，此“放逸”心所，不能防染修净，纵恣荡逸，为其自性作用。由此而障“不放逸”，为增恶损善的所依，为其间接业用。此“放逸”心所，非别有体，惟由“懈怠”、“贪”、“瞋”、

“痴”四法的分位假立。

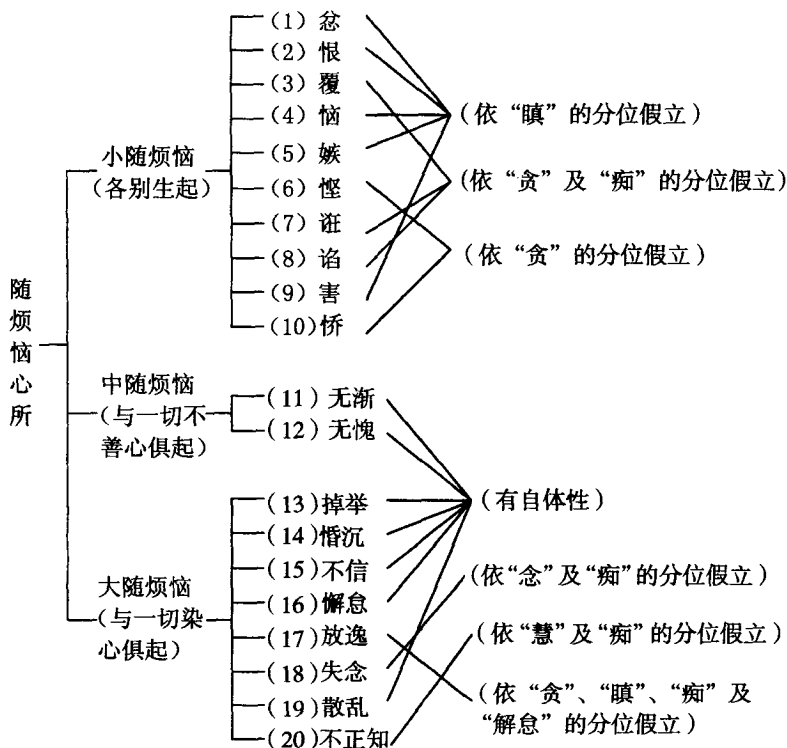
(十八)“失念”(musita-smṛtitā)心所：“于诸所缘，不能明记为性；能障正念，散乱所依为业。”与“念”相反，“失念”是对曾认知的对境，不能明记，为其自性作用。由此而能障碍正确的记忆，于修禅定时，此“失念”为产生散乱之所依（“定”由“念”生，今既失念，故生散乱），这是“失念”的间接业用。此“失念”心所无自体性，惟依“念”与“痴”二法分位假立。又此“失念”既依“痴”立，遂成染性，得为“随烦恼”所摄。

(十九)“散乱”(vikṣepa)心所：“于诸所缘，令心流荡为性；能障正定，恶慧所依为业。”与“定”相反，“散乱”于所缘境，令心流移荡逸，不能集中，为其自性作用。由此能障正定，为恶慧所依，为“散乱”的间接业用。“散乱”与“掉举”有异：“掉举”能令心于一境相中，起多种解释；“散乱”能令心数数更易其所缘境而不自止。此“散乱”是别有体，有自体性及其业用。

(二十)“不正知”(a-samprajanya)心所：“于所观境，谬解为性；能障正知，毁犯为业。”令知不正，名不正知。彼于所观察的对境，产生错谬的了解，为其自性作用。由此而障碍正知，于人、于事、于理，往往产生毁犯的行为，此为“不正知”的间接业用。彼无自体，惟是依“慧”及“痴”相应的分位假立。

如是八“大随烦恼”中，“掉举”、“昏沉”、“不信”、“懈怠”、“散乱”等五，是有自体的；其余“放逸”、“失念”、“不正知”等三，则无自体，由别心所分位假立。又“大随烦恼”心所，于一切染污心（不善及有覆无记）生时，皆与彼俱起，活

动范围较广，故名“大随烦恼”。如下表所列：



又此二十种“随烦恼心所”，或是不善心摄，或有覆无记心摄，故于“四一切”中，不能与“一切处”相应；彼“随烦恼”不遍三界九地，故亦不能与“一切地”相应；又彼等心所不能于一切时与一切心识俱起，故亦不能与“一切时”、“一切俱”相应。因此彼二十“随烦恼心所”，于“四一切”中，全皆不具。

第六类，不定心所(aniyata)：《唯识三十颂》云：“不定谓悔、眠、寻、伺二各二。”可见“不定心所”共有四种，那就是“悔”、“眠”、“寻”、“伺”。兹分述如下：

(一)“悔”(kaukrtya)心所：“悔谓恶作，恶所作业，追悔为性，障止为业。”此“悔”心所，亦名“恶作”，即“追悔”的意思，所以“追悔”便是“悔”的基本作用，亦是“悔”的自性，那就是说：对以前所作的事情，心生追悔，或对自己于前时没有做某一事情，亦会心生追悔。由追悔的扰动，有碍内心的安宁，导致不能入定，这便是“悔”的间接业用。若追悔前时所做恶事，此是善法；若追悔前时不作善事，此亦是善；若追悔前时所作善事或不作恶事，此则不善。由此“悔”心所，可以为善，可以不善，故“不定”心所所摄。

(二)“眠”(middha)心所：“眠谓睡眠，令身不自在，昧略为性；障观为业。”此“眠”心所，谓睡眠前的心理作用，非生理状态。由“眠”的作用，令身体不能自存，没有力用，心极暗昧，疏简轻略，缺乏观察力量，此为“眠”的自性。由此障碍，观慧不起，是“眠”的间接业用。

(三)“寻”(vitarka)心所：“寻谓寻求，令心息遽，于意言境，粗转为性。……以安不安住身心分位所依为业。”此间的“寻”与下面的“伺”心所都是推求的心理活动。只是有浅深、强弱的差别而已。“寻”是“寻求”的意思，即于意识所行境界（意言境），若事若理，产生一种较为粗浅的、较弱的推度及探求的作用，内心显现一种迫急、息遽的状态，这就是“寻”的自性。由此能引致身心安住（若“寻”而有所得时），或引致身不安住（若“寻”而无所获得时）的情况，此为“寻”的间接业用。此“寻”心所本自无体，唯以“思”及“慧”的分位假立，思强、慧弱，是名为“寻”。

(四)“伺”(vicara)心所：“伺谓伺察，令人息遽，于意言境，细转为性……以安不安住身心分位所依为业。”此“伺”的作用同于“寻”心所，只是较为深细，慧力较为强盛而已；即于意识所行境界(意言境)，若事若理，产生一种较为深细、慧力较为强盛的推度与探求的作用，亦能于内心显现迫急息遽的状态，这就是“伺”的自性。由此伺而有得，于身于心，引致安住情况；伺而无所，于身于心，引致不能安住情况。这便是“伺”的间接业用。此“伺”心所亦无自体，惟依“思”及“慧”一分假立，思弱、慧强，是名为“伺”。

如是“悔”、“眠”、“寻”、“伺”四个“不定心所”，二为有体，二为无体，兹表列如下：

不定心所	{	(1)悔	}——有自体性
		(2)眠	
	{	(3)寻	}——“思”、“慧”一分假立
		(4)伺	

如是“不定”四心所，可以分成两对：“悔”与“眠”是第一对，有自体性，通于染净，故名“不定”；“寻”与“伺”是第二对，皆“思”与“慧”的分位假立，亦通于染净(善与不善)，亦“不定”摄。由此二对心所，皆通染、净二法，故颂云“二各二”；即谓“悔”、“眠”与“寻”、“伺”此二对心所，皆通染净(善与不善)二性，故得“不定心所”之名。

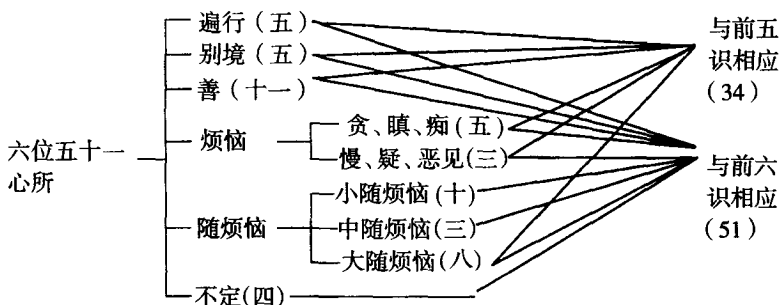
又于“四一切”中，此“不定”四心所于善性、不善性、无记性中有，所以具“一切处”，但不是于“一切地”、“一切时”、“一切俱”而生起，所以不具余三“一切”。

如是已述与前六识相应的“六位五十一心所”，但其中有十九种是本无自体，由他实法分位假立的，所以实有体

性的唯有三十二种心所，兹依六位分列如下：

有体心所法	遍行(五):触、作意、受、想、思。
	别境(五):欲、胜解、念、定、慧。
	善(八):信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、精进、轻安。
	烦恼(五):贪、瞋、痴、慢、疑。
	随烦恼(七):无惭、无愧、不信、懈怠、昏沉、掉举、散乱。
	不定(二):悔、眠。

又此“六位五十一心所”非全部与前六识相应。今分别表列如下：



(六)释前六识的所依：凡心、心所法的生起，必有三种依：一是“因缘依”，二是“俱有依”，三是“开导依”。今此“第三能变”的前六转识以何为依据？《唯识三十颂》云：“依止根本识。”而《成唯识论》作释云：“‘根本识’者，阿陀那识。染净诸识生根本故。‘依止’者，谓前六识以‘根本识’为共亲依。”^⑩那就是说，前六转识必需以“根本识”为“共亲依”，然后可以生起。所谓“根本识”，就是第八识，此识能“执持”种子，故从无始来以至成佛后，通名“阿陀那识”，若就凡夫的“我爱执藏位”言，即名为“阿赖耶识”。

何以第八识是一，而可以成为前六转识的三种所依

(“因缘依”、“俱有依”及“开导依”)呢? 为答此问,应先分别前六转识的三种所依是什么,然后再加讨论。

前六转识的所依——
 { 因缘依——自识种子
 { 俱有依——不共依的自根
 { 开导依——前念自识

前六转识的三种所依,亦可各别分析,细列如下:

识名	眼识	耳识	鼻识	舌识	身识	意识
因缘依	眼识种子	耳识种子	鼻识种子	舌识种子	身识种子	意识种子
俱有依	眼根	耳根	鼻根	舌根	身根	意根
开导依	前念眼识	前念耳识	前念鼻识	前念舌识	前念身识	前念意识

如是就前六转识的“因缘依”言,眼等五识及第六意识皆以自识的“种子功能”为亲生自果的“因缘”;此等“种子”都是第八识(名“阿赖耶识”或“阿陀那识”)的所缘相分,就前六转识共同依止第八识“种子”为亲生自果的“因缘”这角度来看,得说前六转识以现行的第八识为“共亲依”。

又眼识以“眼根”为“俱有依”,乃至身识以“身根”为“俱有依”。此等“眼根”、“耳根”、“鼻根”、“舌根”及“身识”都是第八识的相分所缘境,故就前五识各别依第八识的“色根”为“俱有依”这角度来看,可说前五识以现行的第八识为“根本依”。同时第六识亦以第七末那识为“根”,为“俱有依”;彼末那识则以现行的第八识为“根”,为不共的“俱有依”。所以也可间接地说:第六意识以现行的第八识为“根本共依”。

又前六转识皆以前念自识为“开导依”。此等六识的

自识皆由第八识的“种子功能”所现行。此等“种子功能”是现行第八识的所缘相分。故从间接角度来看，亦可说前六转识以现行第八识（可名“阿赖耶识”或“阿陀那识”）为“根本依”。

总而言之，前六转识以第八识的“种子功能”为“因缘依”，以现行第八识的“色根”为俱有依（唯第六意识则以第八识种子功能所变的第七末那为“俱有依”，而彼第七末那复以现行第八识作为“俱有依”）。又前六转识并以第八识的“种子功能”变现的前念自识为“开导依”。因前六转识的三种依，皆不离第八根本识（亦名“阿赖耶识”或“阿陀那识”），所以颂言“依止根本识”。

（七）释前六识的俱转与不俱转情况：如是“第三能变”的前六转识，是六识俱起的呢，抑不俱起的呢？《唯识三十颂》说：“五识随缘现，或俱或不俱；如涛波依水。”按第六意识有“五俱意识”可与前五识俱起，亦有“不俱意识”可以不与五识俱起，如前已说。至于前五识的本身，亦有俱起与不俱起的可能。何则？《成唯识论》云：“……（前五转识）‘随缘现’言，显非常起；‘缘’谓作意、根、境等缘。谓五识身、内依本识，外随作意（及）五根境等，众缘和合，方得现前。由此或俱或不俱起。外缘和合者有顿渐故。如水涛波，随缘多少，此等法喻，广说如经。”^⑧

任何心识能否生起，由彼生起的缘是否和合俱足而决定。众缘俱足，识便生起，缘不俱足，识不生起。所谓“缘”是指“作意心所”、“所依根”、“所缘境”等。今把八识所须的不同众缘（生起条件）如下表所列^⑨：

识名	所藉众缘									所藉缘数
眼识	眼识种子	眼根	色境	作意	根本依 ^⑧	染净依 ^⑨	分别依 ^⑩	空	明	九
耳识	耳识种子	耳根	声境	作意	根本依	染净依	分别依	空		八
鼻识	鼻识种子	鼻根	香境	作意	根本依	染净依	分别依			七
舌识	舌识种子	舌根	味境	作意	根本依	染净依	分别依			七
身识	身识种子	身根	触境	作意	根本依	染净依	分别依			七
意识	意识种子	意根 ^⑪	法境 ^⑫	作意	根本依					五
第七识	第七识种子	根 (第八识)	境 (第八见分)	作意						四
第八识	第八识种子	根 (第七识)	境 (种、根、器)	作意						四

从上表分析可知,“意识”生起所需的条件(缘)有五种,即自识种子、意根(末那识)、法境、作意心所及根本依(阿赖耶识),远比眼识等五识为少(眼识须藉九缘,耳识须藉八缘,鼻识、舌识、身识各藉七缘)^⑬。因此除了生无想天等五种情况(无心五位)外,一般都在现行状态中。眼识则不然,它须藉自识种子、眼根、色境、作意心所、根本依(赖耶)、染净依(末那),分别依(意识)、适当空隙(空)、适当光度(明)等九种条件具足时,始能生起;耳识较佳,少了适当光度(明)那一条件^⑭,但也要八种条件具足始得生起;鼻识、舌识、身识等三,不须适当空隙(空),但也须藉七种条件具足才能生起。因此,条件多了,它们一般都不能恒常现行 207。至于第七末那识及第八藏识,它们所需条件最少(只藉四缘),所以能够恒常一类相续地现行。

如是除第六意识,藉缘较少,一般可与前五识俱起外,

其余眼等五识能否俱起，完全取决于它们所需的“内缘”（自识种子）及“外缘”（余自根、自境等缘）是否顿时和合具足。如五识自种、请根、诸境、作意、根本依（赖耶）、染净依（末那）、分别依（意识）、空隙、光明一切“内缘”、“外缘”一时顿然具足和合，则眼等五识与意识（作“分别依”）可以俱起。若不是顿时具足，而是渐次具足，那么，有时一识独起，有时二识俱转，有时三识俱转，有时四识俱转，有时五识俱转了。

所以五识能否俱转，主要由“外缘”是顿时具足或渐次随缘多少和合所决定。譬如风吹波涌，一种风起，则一波出现，多种风起，则或有千涛万波俱时涌现，所以颂言：“五识随缘现，或俱或不俱，如涛波依水。”阿赖耶识摄执诸识一切种子功能，譬如海水，五识的现行犹如波涛，五识所藉的众缘犹如各种不同的风。不同的风（喻诸缘）顿时具足，则不同的波涛（喻五识）顿时俱转，不同的风（喻诸缘）渐次生起，则不同的波涛（喻五识）便渐次出现；五识的俱转或不俱转，正犹如此喻。

至于诸识的俱起情况，可以参考下表：

俱起识数	俱起诸识名	诸识俱起分位
二	第八、第七	无心位
三	第八、第七、第六	前六识中唯意识现起
四	第八、第七、第六、前五识中现行的一识	前五识中一识现起
五	第八、第七、第六、前五识中现行的二识	前五识中二识现起
六	第八、第七、第六、前五识中现行的三识	前五识中三识现起
七	第八、第七、第六、前五识中现行的四识	前五识中四识现起
八	第八、第七、第六、前五识全	前五识中五识现起

由上表可见在“无心位”^⑧，第六意识及眼等前五识虽不现起，俱第七末那识及第八藏识，从无始时来也是一类相续地现行的，所以在每一有情的生命中，至少也有第七、八两识是恒时俱起的。至于不在“无心位”，虽然眼等前五识未必现行，但第六意识、第七末那识及第八识是现起的，所以至少有三识俱起。又在前五识中，若有一识起时，则第六、第七、第八识必与之俱起，即至少有四识俱起。如是乃至前五识全部现起时，则有情生命中的八个识亦全部俱起，其详参考上表可知。

(八)释第六意识的起灭情况：在上节述前六识的俱转与不俱转情况中，已说明全部八个识的生起条件，亦即显示前六转识的一般起灭情况。即九缘俱足，眼识生起，九缘不具足，眼识便不生起（暂时伏灭）；八缘具足，耳识生起，不具足，耳识不起；如是乃至五缘具足，意识生起，不具足，意识不起。不过在某些特殊情况，意识所依的五缘虽或具足，而意识仍可能不起^⑨，所以必需于此加以讨论。

《唯识三十颂》有云：“意识常现起，除生无想天，及无心二定，睡眠与闷绝。”意思是说：意识在一般情况，是五缘具足的，所以相对而言，是恒常现起的（这是“意识起灭”情况中的“起位”^⑩），但在下列情况（遇着意识违缘时），意识便不能现行（这便是“意识起灭”情况中的“灭位”，即“暂时伏灭位”，非是灭断，只是“暂时间断不起”而已）。一者生无想天、二者入无想定、三者入灭尽定、四者在无心睡眠时、五者在无心闷绝时。意识不起，则前五识亦不起。兹分述如下：

1. 生无想天(Asamjñisattvāh):《成唯识论》言:“无想天者,谓修彼(无想)定,厌粗想力,生彼天中。违‘不恒行心及心所’,想灭为首,名无想天,故六转识,于彼皆灭。”^②彼“无想天”是由先修“无想定”(asamjñi-samāpatti),死后由彼定的厌粗想力,所引而得生的,属色界的第四禅天。生此天的有情,寿命可达五百劫,于此五百劫中,只有色身,想心都不现行,因此前六识的心、心所全部中断,所以是意识生起的“违缘”。因为意识属“不恒行心”(无间断者如赖耶、末那名“恒行心”;有间断者名“不恒行心”),修“无想定”者,厌离粗想,与意识的“不恒行心、心所”相违,故意识乃至全部前六识俱不现行,只有第八赖耶及第七末那仍然俱转。由于“无想天”是修“无想定”所得的异熟果报,所以又名“无想果”、“无想异熟”、“无想事”、“无想报”等,皆无实自体,属“不相应行法”。生“无想天”者,寿终之时,再生心想,而堕欲界。

2. 入无想定(asamjñi-samāpatti):是凡夫所修的最高级的禅定,属第四禅,但仍有漏。如《成唯识论》云:“无想定者,谓有异生(凡夫),伏(第三禅天的)遍净食,未伏(第四禅)上(贪)染,由出离(生死)想作意为先,令不恒行心、心所灭;想灭为首,立无想名,令身安和,故亦名定。”^③印度外道,以想为生死之因,欲解脱生死,便须灭想,于是运用“以想灭想”的方法,首先作意,起出离生死之想;再观此想如病、如痛,无想才是寂静微妙。如是厌离此想,令此心想渐细渐微,熏成厌想种子功能,损伏前六识心想功能,于是能令前六识的心王、心所俱不现行,使身安和,故依心上分位,假立名为“无想定”,于“五法”中,属“不相应行法”

所摄。由修习“无想定”为因，可于来生获得转生“无想天”的果报。

3. 入灭尽定(nirodha-sampātti):《成唯识论》阐释说:“灭尽定者,谓有无学或(已证不还果之)有学圣(者),已伏或离无所有贪,上贪不定,由止息想作意为先,令不恒行(及)恒行染污心、心所灭,立灭尽名,令身安和,故亦名定。”^⑧灭尽定是小乘圣者所修的无漏定。小乘已证阿罗汉的无学圣者,或已证不还果的有学圣者,他们或伏或离无色界中“无所有处地贪”的烦恼,而“非想非非想处地贪”的烦恼种子却有无不定,由于厌患粗动心、心所的缘故,便起作意,止息心想活动,令前六识的心、心所渐细渐微,熏成种子于第八识中,损伏“不恒行心”前六识心王、心所及“恒行心”第七末那识的我痴、我见、我慢、我爱的染行心所,使不现行(前六识名“不恒行心”,第七识名“恒行心”),能令身体安和,于此等心识的分位假立,名“灭尽定”;此于“五法”中,“不相应行法”所摄。又由于在此定的“加行位”中,厌离“受”、“想”等心识活动,故亦名“灭受想定”^⑨。

此“灭尽定”及前所说的“无想定”,均能止息第六意识的活动,所以同名“无心定”,合称“无心二定”。

4. 无心睡眠(middha):《成唯识论》云:“无心睡眠……谓极重睡眠,……令前六识皆不现行。疲极等缘所引身位,违前六识,故名极重睡眠。此睡眠时,虽无彼(睡眠心所之)体(与之俱起),而由彼(无心睡眠)似(有)彼(睡眠心所之时的情况)故,假说彼名。”^⑩此“无心睡眠”不是“不定睡眠心所”(若是“睡眠心所”便不是在“无心位”,而是在“有心位”,因“睡眠心所”必随意识而起故)。此“无心睡

眠”是由身体极度羸弱、疲倦等缘所引起，使身体沉重、思维暗昧，似睡眠心所现起情况。此与六识生起条件相违，所以在此情况下，前六识的心与心所，俱不现行。由意识不现行故，名“无心睡眠”。

5. 无心闷绝(mūrcchā):《成唯识论》云:“(无心)闷绝者,谓有极重……闷绝,令前六识皆不现行。风热等缘所引身位,亦违六识,故名极重闷绝。”^④“无心闷绝”是极重的闷绝(即昏厥);此由受风、受热,乃至受惊或因失血过度等等为缘,而引致昏厥的情况;于此情况,有违六识的生起,故前六识的一切心、心所俱不现行,即此名为“无心闷绝”。

于上述“生无想天”、“入无想定”、“入灭尽定”、“在无心睡眠位”及“在无心闷绝位”(合称“无心五位”),第六意识的心、心所俱不现行,由意识不现行故,眼等前五识也不现行(按:前五识必待“五俱意识”俱起,然后现前)。除此“无心五位”,第六意识常时现起,故颂云:“意识常现起,除生无想天,及无心二定,睡眠与闷绝。”

丙二、正办唯识

【颂文】是诸识转变,分别所分别^⑤。

由此彼^⑥皆无,故一切唯识^⑦。

(一)总说。在“释文”《甲一、明唯识相》中,我们已在上文交代一切“假说我”、“假说法”的“种种相”。此等“我、法诸相”唯是依“异熟能变”、“思量能变”及“了境能变”等八种识而施設假立。跟着我们详尽地阐述了“八识三能变”的全部内容与作用,这便是《乙二、广释》三节中的第一节《丙一、明能变相》。既明“三能变相”,今当作一总结,把

一切“我”、一切“法”归结到“唯识”去,说明“一切法不离识”,这便是《乙二、广释》中的第二节《丙二、正辨唯识》。于第十七颂“正辨唯识”中,我们将分两段来处理:一、正释,二、广辨。

(二)正释。设有问言:“云何应知识所变假说我、法非别实有,由斯一切唯有识耶?”为答此询问,《成唯识论》云:“颂曰:‘是诸识转变,分别所分别,由此彼皆无,故一切唯识。’论曰:‘是诸识’者,谓前所说‘三能变识’及彼心所,皆能变似见、相二分,立转变名。所变‘见分’,说名‘分别’,能取相故;所变‘相分’,名‘所分别’,见所取故。由此正理,彼实我、法,离识所变,皆定非有;离能、所依,无别物故,非有实物离(能取、所取)二相故。是故一切有为、无为,若实、若假,皆不离识。”^②

所谓“诸识转变”,是指“异熟能变”的“阿赖耶识”、“思量能变”的“末那识”、“了境能变”的眼、耳、鼻、舌、身、意等“前六转识”的转变活动。此等“八识三能变”的心王、心所的转变活动,变似“见分”和“相分”。即由诸识(及其心所)所变似的“见分”,说名“分别”;所变似的“相分”说明“所分别”^③。“分别”是诸识的“能取相”(能知作用),即是诸识及其相应心所的“见分”;“所分别”是诸识的“所取相”(所知作用),即是诸识及其相应心所的“相分”,是“见分”的亲所缘(所取)境故。“见分”与“相分”都是诸识及其相应心所的“自体分”(即“自证分”)之所变现,所谓“变谓识体转似二分,相、见但依自证起故”。

世间所执的实法,如眼所见色,是眼识的“相分”;耳所闻的声,是耳识的“相分”;鼻所嗅的“香”,是鼻识的“相

分”；舌所尝的“味”，是舌识的“相分”；身所觉的“触”，是身识的“相分”；意所知的“法”（如山、河、田、宅、瓶、盆、衣、履等），其本质是第八阿赖耶识的“相分”，其名言概念则是第六意识的“相分”。至于所执的实我，则是由第七末那攀缘第八阿赖耶识“见分”时的所缘“相分”。而能知活动的“见”、“闻”、“嗅”、“尝”、“觉”、“知”等等“诸法”（此等能知活动，亦是“法”的一种），则是“八识三能变”的“见分”。由是若离“能取相”的“（能）分别”之“见分”，及“所取相”的“所分别”之“相分”，则世间一切我、一切法（能知活动及所知对境）皆不可得。

颂文“由此彼皆无，故一切唯识”中的“此”字，指上文“诸识自证分（自体分）变似‘见分’及‘相分’之理。”“彼”字则指“所分别”的实我、实法。由诸识自体分转变为“见分”及“相分”亦名为“分别”^⑩，由此诸识分别，变似外境的假我种种相，及假法种种相（由“见分”及“相分”所变，其详见上段），则彼所分别的实我、实法，离“三能变识”决定皆无，故颂文说：“由此彼皆无”。如是一切所知境，若有为法，若无为法，若实法（如心、心所等），若假法（如所执实我、实法），都不是子虚乌有而来，而是“诸识转变见相二分”所显现，非离识有别实物，以一切法皆不离识故，颂说“故一切唯识”——“唯识”是“一切法不离识”义。

（三）广辨。《成唯识论》在“正释唯识”之后，更以九问九答，广辨“唯识正理”，于教于理，成立无违。

第一，答“唯识所困难”。设有问言：“你们的‘唯识学理’，依何种经教、何种理趣而得成立？”答言：“依六种经及四种比量（推理）而得成就。”何谓六经？

- 1.《华严经·十地品》云：“三界唯心。”
- 2.《解深密经》云：“识所缘唯识所现。”
- 3.《楞伽经》云：“诸法皆不离心。”
- 4.《维摩经》云：“有情随心垢净。”
- 5.《阿毗达磨经》云：“成就四智，菩萨能悟入唯识无境等。”

6.《厚严经》云：“心意识所缘，皆非离（识）自性，故我说一切，唯有识无余。”

如是《华严》、《解深密》、《楞伽》、《维摩》、《阿毗达磨》及《厚严》六种大乘经，皆说“唯识”理趣，故知“唯识正理”是有圣教以作依据的，不是弥勒、无著、世亲三大论师所杜撰的。

“唯识正理”的建立，除有经教为依据外，还有四比量的支持：

第一比量：

宗：极成眼等五识，不亲缘离自识的色等境^②。

因：五识随一所摄故。

喻：若五识随一所摄，见不亲缘离自识的色等境，如耳识等^②。

第二比量：

宗：余识（正指意识，兼指第七、第八识）不亲缘离自识之诸法境。

因：以是识故。

喻：若彼是识，见彼不亲缘离自识之诸法境，如眼识等^②。

如上二比量已经证明每一有情所具有八个识（八识三

能变)惟亲缘各别自识的所对境,而不能亲缘自识以外的任何法体,以契合“心外无境”的“唯识”义。以下二比量,继续彰显“离心无境”的义理:

第三比量:

宗:此六识亲所缘缘,定非离此六识。

因:相、见二分中随一摄故。

喻:若是相、见二分中随一所摄,则见非离此六识,如彼能缘的见分^⑧。

第四比量:

宗:一切自识亲所缘境,决定不离自能缘心及心所。

因:以是所缘法故。

喻:若是所缘法,见不离自能缘心及心所,如相应法(《述记》:即心、心所)。

上述二比量,经已证成一切自识亲所缘境,均不离自能缘的心、心所,即显境不离识”的“唯识真义”。《成唯识论》作总结说:“比等正理,诚证非一,故于唯识应深信受:我法非有,空(性与八)识(及心所)非无。离有离无,故契中道。”并引弥勒《辨中边论》二颂作结^⑨:

虚妄分别有,于此二都无,
此中唯有空,于彼亦有此。
故说一切法,非空非不空;
有无及有故,是则契中道^⑨。

第二,答“世事乖宗难”。外人设难:“若如唯识家所主张,唯有内识,变似外境,则有四种困难:(1)何以外境(如终南山)在一定的空间出现?(2)何以外境(如太阳)在一定的时间出现?(3)何以外境(如终南山)的存在,不由一

有情所决定，而由诸有情共同决定？（4）何以外境（如太阳、终南山）各有作用？”为解彼疑惑，唯识家可作出下列的解答：

（一）即使在梦中认知不实的梦境时，梦中所见的村、园、男、女，亦只于似决定的空间而出现，而非于一切空间而存在。故终南山非心外实境，亦可于一决定的空间出现，于理无违。

（二）又于梦中，村、园、男、女的假境，亦只在一决定的时间出现，而非于一切时间出现。故太阳不实的假体，亦能于一定时间出现，于理无违。

（三）又如饿鬼，共业所引，同于清溪之处，共见脓河假体，多饿鬼共见，非惟一鬼独见。则诸有情，由共业故，同见一终南山假体，于理无违（经部及外道，皆信鬼见脓河，故得为喻）。

（四）又如梦中，虽无交媾实境实事，但亦可有损精失血的作用。故太阳非实，亦得有取暖发光的作用，于理无违^⑨。

第三，答“圣教相违难”。有质难言：“若云唯有内识，实无离识的外境，何以释尊于圣教中，说有‘十二处’？”唯识家答彼质难说：依诸识所变的眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、意处（上为内六处）、色处、声处、香处、味处、触处、法处（上为外六处）（合称“十二处”），经说为“十二处”，并非说有离识心外，别有眼等、色等的实在的“十二处”，故不违经。又释尊为引导二乘根性有情，悟入“生无我”（即“生空”）的正理，证得二乘之果，所以密意说“十二处”的胜利（好处），非谓识心之外有实“十二处”。又为使有菩萨根性

的有情悟入“法无我”(即“法空”)的正理,体会离识无境,证得圆成佛果,所以宣说“唯识之教”^②。

第四,答“唯识成空难”。设有难言:“为使有情,除彼我执,说十二处,彼处非实;今汝为除彼法执,故说‘唯识’,则此‘唯识之教’体亦成空,不应当有。”唯识家答彼质难说:不然。依识所变而妄执的实法,理不可得,说为“法空”,但并不是说根本智及后得智所证的“唯识实性”亦空,说为“法空”。依他的诸识及圆成的“唯识实性”不是空无。此识若无,便无俗谛;真俗相依,俗谛若无,真谛当亦非有,如是拨无二谛,便是“恶取空”,诸佛说为不可救治者。由此应知识心于俗谛是有,真如识性,于真谛非无。

第五,答“色相非心难”。设有外难:“若色、声等物质现象,亦以识为自体,何以色等之相,有形碍地相续存在?”答彼难言:因有情众,无始以来,妄识熏习,由彼势力,于有情自识所起相分,似心外有形碍的色等相状,相续生起,执为心外实境。

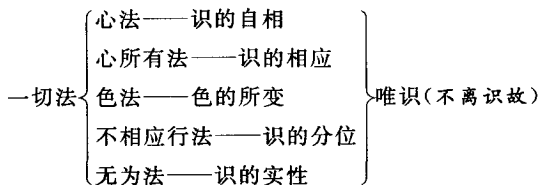
第六,答“现量为宗难”。设有难言:“色等外境,分明是现量证得,怎可说之为无?”唯识家答彼难云:眼识之缘色境,耳识之缘声境,乃至身识之缘触境,都是如实不起分别而缘之,并不执为外境。“五后意识”于前五识及“五俱意识”之后生起,才起分别,妄生外想,执色等境离识外在实有。

第七,答“梦觉相违难”。设有质难:“若谓色、声等境,于梦中不知非实,必于觉醒之时,才知不离识有。何故我们于白天觉醒之时,于色等境,仍不知其离识非有?”为答

彼难，唯识家云：凡夫于白天醒时，仍不在真觉位，仍在生死长夜之中，故不知色、声等境，非实外有，离识心实无有体。若至无漏真觉之时，必能进忆生死梦境，觉知是梦，所见色等梦境，离识非有。

第八，答“外取他心难”。设有外难：“既谓不能认知心外之境，则他人的心识在自心之外有体，岂非‘他心智’^⑧亦不能攀缘它？若能缘他心，便非‘唯识’。”答彼难云：他人心识的活动，在自心外，虽不能亲缘，但自己的“他心智”，可以彼心识为疏所缘缘而加以攀缘，托彼心识活动，于自识另起影像相分为亲所缘缘而攀缘之，于理不违“唯识”之义。

第九，答“异境非唯难”。外有设难：“既许于自心之外，还有他心（别人的心识），如是许有异境，怎能说是‘唯识’？”唯识家答辩云：“唯识”只说一切法不离识，并非说只有自己一人的心识，而不许有别人的心识。十方世界，无边有情，若圣若凡，各有自己的八识、六位心所、心与心所所变现的见分、相分，以及彼空理所显的“真如空性”，它们都是存在的，只不过都不离识而已。每一有情所缘的一切法，可以概括成五大类，（1）心法；（2）心所有法；（3）色法；（4）不相应行法；（5）无为法。此等五法，依世亲《百法明门论》的分析，都不离识^⑨，今表解如下：



故知一切法，或是“识的自相（自体）”，或是“识的相

应”，或是“识的所变”，或是“识的分位”，或是“识的实性”，一切法不离于识，故说“唯识”。

丙三、通释妨难

丁一、释违理难

【颂文】由一切种识^㉔，如是如是变，

以展转力故^㉕，彼彼分别生。

由诸业习气^㉖，二取习气俱，

前异熟既尽，复生余异熟^㉗。

(一)总说。于《明唯识相》中，分成《略标》及《广释》两大部分。我们已经在上文交代了《略标》中的三大段(即《释难破执》、《标宗归识》及《彰能变体》)，也交代了《广释》三大段中的第一、第二大段(即《明能变相》及《正辨唯识》)。此间我们正要交代《广释》三大段中的第三大段，名为《通释妨难》。于此《通释妨难》中，再分为二：一者《释违理难》、二者《释违教难》。本节《释违理难》分二：第十八颂解答外人“唯识无外缘，由何生起种种分别”难，那就是“释心法生起缘由”；第十九颂则解答“有内识而无外缘，由何有情生死相续”难，那就是“释有情相续缘由”。今把“心法生起”及“有情相续”的缘由，分别阐释如下：

(二)释心法生起缘由。设有外人质言：“若唯有识，都无外缘，由何而生种种分别？”“分别”是指能生种种妄虚分别的有漏现行“心、心所”法。因为心、心所法，必需有诸缘相助，然后可以生起活动。凡夫执着必需有外在的诸缘：心、心所法才能生起；今唯识家不许有心外之境，如是便无

诸缘，心、心所法如何可以生起？所以外人作出上述的质难。《唯识三十颂》答彼难言：“由一切种识，如是如是变，以展转力故，彼彼分别生。”未释颂义前，先释若干个基本名言概念：

一切种识——在本识（阿赖耶）中能生自果的各种“种子功能”；彼“种子功能”是生起一切心法、色法的亲因。

如是如是变——本识中的“种子功能”，由于获得八个现行识的相互作用以为助缘，因而产生各种各样的转变作用（即变现为各种色、心诸法）；“变”指“转变”，“如是如是”指能变的“种子功能”众多非一。

展转力——此指现行八识及彼相应相分、见分的辗转相互之影响力，此辗转相互影响的增上力作为助缘，使“种子功能”作为亲因，生起一切心法及色法。

彼彼分别——由种子作亲因，及现行八识与彼相应相分、见分作助缘所生起的各种不同心识活动。“分别”于此指心及心所法。

颂意是说：虽然没有离识独立存在的外境作为心法生起的助缘，但仍可由本识（阿赖耶）中的一切众多的种子功能如是作为亲因，及现行八种识及彼相应之相分、见分的辗转增上力作为助缘，如是当因与缘都和合具足时，一切心法及心所有法都可以由此而生起，所以彼“心法生起难”实不应理。故《成唯识论》云：“虽无外缘，由本识中有一切种（子）转变差别，及现行八种识等展转力故，彼彼分别（心及心所）而亦得生。何假外缘，方起（心及心所）分别？”^⑧为要详尽地阐述心识的缘生情况（名为“缘生相”），《成唯识

论》开成“四缘”以加说明。心识生起，必具“四缘”。何等为四？所谓“因缘”、“等无间缘”、“所缘缘”及“增上缘”。兹概述如下：

1. 因缘(hetu-pratyaya)有为法中“亲办自果”的功能名“因”，能协助诸法生起名“缘”；合此二义，名为“因缘”。“因缘”之体有二：一是“种子”，二是“现行”。它们作为“因缘”的情况有三：

因缘——	{	(1) 种子对其所生的后念种子
		(2) 种子对其所生的现行
		(3) 现行对其所熏生的新种子

在第一种情况，每一有情的第八识(阿赖耶)中的种子(有漏、无漏、相分种或见分种)，未起现行时，都是前后刹那(前念、后念)自类相生，即“前念种子”亲生“后念种子”(异时因果)。“前念种子”便是“后念种子”生起的因缘。

在第二种情况，每一有情的第八识(阿赖耶)中的种子，当能生起现行的条件具足时，便会生起八个识的色、心活动(此等物质性及精神性的活动现象名为“现行”)，如是在同一刹那中，“种子”亲自生起“现行”(同时因果)。“同念种子”是“同念现行”生起的因缘。

在第三种情况，当上述种子生起现行的同时，那现行法中有强盛势用的亦能生新种子于有情的自第八识(阿赖耶)中。“现行”亲自熏生“新种子”亦是同时因果，彼“现行”是生“新种子”的因缘。

如是每一有情的自识中的“种子”及有强盛势用的“现行”，便是亲生一切色、心活动的“因缘”，不必假藉心外实境才能产生一切物质性或精神性的活动，所以“唯识”之

说,于理无违,彼难不立。

2. 等无间缘(samanantara-pratyaya)——于八个识中(包括相应的心所),每一个“前念(刹那)现行识聚”(一心王及其相应心所为一“识聚”,如前念的现行眼识及其相应心所),对于它的自类“后念(刹那)现行识聚”(如后念的现行眼识及其相应心所),产生一种自类的、无有间隔的、体用齐等的^⑨开导引生的作用。依此作用,说“前念现行识聚”是同类“后念现行识聚”的“等无间缘”。

前念的心王及其相应心所,能开导引生体用齐等的后念的心王及其相应心所,使之续起,而中间并无间隔(纸须中无间隔,自类识聚前后相望,虽经百年,犹有开导作用),得为“等无间缘”;若前念识聚消灭之后,不留位置与后念同类识聚,则后念同类识聚便不能生起。如是“前念现行识聚”有无间开导作用故,得为同类“后念现行识聚”的生起条件(具“助缘”义),而前后念的识聚又是体用齐等,所以“前念识聚”名为同类“后念识聚”的“等无间缘”^⑩。

此“等无间缘”的作用,惟是心王及其相应心所的识心活动,不是由外境所决定,所以“唯识无境”之说,于理无违,彼难不能成立。

3. 所缘缘(ālambana-pratyaya)——心识(心王及心所)生起时,必有所虑所托的所知对境,此所知对境名为“所缘”。若无此“所缘”,则心识则不能生起,所以“所缘”亦有“助缘”作用,助成心识的生起。合“所缘”及“助缘”二义,名心识的所知对境为“所缘缘”。“所缘缘”有两种:一

是“亲所缘缘”，二是“疏所缘缘”，兹表列如下：

所缘缘	{	亲所缘缘——	(1) 相分对见分
			(2) 见分对自证分
			(3) 自证分对证自证分
			(4) 证自证分对自证分
			(5) 真如对根本智
	{	疏所缘缘——	(1) 他身所变
			(2) 自身别识所变

“亲所缘缘”是心识内部的所知境，能知与所知俱不离心识的“自体分”（即“自证分”），如识体转似“见”、“相”二分。“见分”是能知，“相分”是所知，所以“相分”是“见分”的“亲所缘缘”，亲为“见分”所虑所托，更无余分的间隔故；于“四分说”中，“见分”亦为“自证分”的“亲所缘缘”，“自证分”为“证自证分”的“亲所缘缘”，“证自证分”复为“自证分”的“亲所缘缘”。又于无为法中，修行者于定中以无分别的“根本智”冥证“真如实性”时，“真如”便是“根本智”的“亲所缘缘”。

窥基《述记》云：“正智等生时，挟带真如之体相起，与真如不一不异，非相非非相。”^⑧“真如”不是心识所变现的，而是心识的自体；当“根本智”（亦名“正智”）现行时，“根本智”的“见分”挟带“真如”这“无相之相”（后者之“相”是“体相”之“相”，非“相状”之“相”）与之俱起；彼“见分”为能缘，以“真如”为“所缘缘”而攀缘之。

“疏所缘缘”是与“自证分”相离的（“见分”与“自证分”同种，所以亦与“见分”相离），但能作为本质，引起亲所知缘虑的相分。如缘自身中的别识所变境（如眼识缘阿赖耶识所变现的色、声等境，此等境是“疏所缘缘”，能作为本

质,引起亲所缘虑的色等相分),彼别识所变境,仗为本质境时,便是“疏所缘缘”;又如缘其他有情的识所变之境时(如缘他人所变的根身时,彼根身(色境)是“疏所缘缘”,能作为本质,引起自阿赖耶识亲所缘虑的色等相分,此赖耶相分亦作眼识的“疏所缘缘”,引生眼识“相分”),彼所变境是“疏所缘缘”。所谓“疏”者,指为“相分”所间隔,不能为“见分”所直接亲缘。

4. 增上缘(adhipati-pratyaya)——“增上”是强盛殊胜义。若甲法有强盛殊胜势用,对乙法能作顺益或违损者,则甲法便是乙法的“增上缘”。“顺益”是指助令生起现行或助令(种子)增长义;“违损”是指碍令不起,或起已令坏义。如适当距离及适当光度等(其体是多),可以作为“眼识”生起的顺益“增上缘”助令“眼识”生起;“惭”心所现行,可以作为“无惭”心所生起的违损“增上缘”,令彼不能生起。“因缘”、“等无间缘”及“所缘缘”虽亦有“增上缘”的作用,为免重复,今都不取,惟取余法有强盛势用,可作顺益或违损者为“增上缘”。

每一见分识生起时,必需具备上述四缘;每一相分境生起时,必需具备“因缘”及“增上缘”。如上所见此等诸缘,都是不离有情八个识而存在,则外人以“若唯识无境,则心法不生”的质难,实不应理,不能成立。

(三)释有情相续缘由:外人会问:“你们唯识家虽有内识,而无离识的外缘,有情如何造业感果,使个体生命可以生死相续?”^⑩为解答这个“有情相续”的质难,《唯识三十颂》答言:“由诸业习气,二取习气俱,前异熟既尽,复生余异熟。”未解颂文,先释术语:

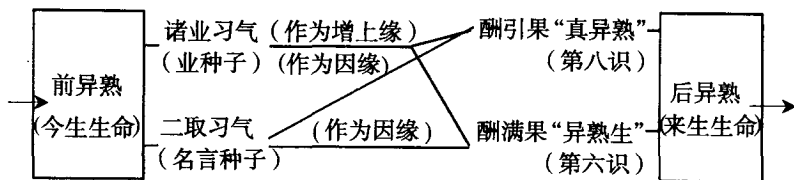
诸业习气——即“业种子”。由身、语、意所造的有漏善业、不善业及不动业（指定中的善业，能定生色界或无色界，不会遇缘转变，故云“不动”）。由此等善、不善“思心所”所发动的诸业，熏成种子气分，名为“诸业习气”，亦即“业种子”，藏阿赖耶识中，待成熟时，能感引新生命，或生善趣的福报，或生恶趣的非福报。

二取习气——即“名言种子”^④。由前七识所起“见分”及“相分”，此二分所熏习而成的种子，名曰“二取习气”；“见分”为能取，“相分”为所取故。此“二取习气”能现行为“五蕴”色、心诸法。

前异熟——前生诸业所感的“异熟果”（即前时的生命及世界）。

余异熟——诸业所感后生的“异熟果”（即后时的生命及世界）。

如是今生所造的善业、不善业（以意识相应的“思心所”为主），熏习种子，积累摄藏于自第八识赖耶之中，成为“诸业习气”（业种子）。待今生的生命（“前异熟”）完结时，此“诸业习气”成熟为强烈的增上缘，一起配合赖耶中所藏的“名言种子”（“二取习气”）为亲因缘，酬引来生的生命总报（“余异熟”）。此“新生命”包括新的“根身”及“器世界”（即第八识的新“相分”，名曰“酬引果”，得“真异熟”），及酬引来生中的别报（即“余异熟”中的“酬满果”，得“异熟生”，也就是前六识于一生中的福、非福报）。此所谓“前异熟既尽，复生余异熟”；凡夫有情的有漏生命，就是这样生生死死的相续下去，名曰“分段生死”^⑤，表解如下：



彼“诸业习气”感“异熟果”后，它们的作用便会消失，不再感果，此名“有受尽相”；至于“二取习气”变现为新的“根身”及“器世界”后，仍可熏习成种子，于第八识中恒随转地存在下去，名为“无受尽相”；因为“二取习气”只是与“诸业习气”俱起，而协助“诸业习气”招感新的“异熟果”而已，其本身主要作用在变现新的“五蕴”，不在招“异熟果”。

有情相续的原动力是“诸业习气”及“二取习气”。“诸业习气”是诸心识相应的“思心所”的种子功能；“二取习气”则是第八识的“相分”及前六识的“相分”与“见分”种子功能。一切种子功能不离识，但由彼功能可使有情生死轮转，相续不断，何假外缘方能成就“有情相续活动”？故彼难言“虽有内识，而无外缘，则有情无由生死相续”，实不应理。所以《成唯识论》总结颂意云：“此颂意说：由业（种子）（及）二取（名言种子），生死轮回，皆不离识心、心所法为彼（体）性故。”^{②③}

除从“诸业习气”及“二取习气”两种功能，阐释有情的生死相续不离识外，《成唯识论》还依“十二有支”（亦即原始佛教所谓“十二因缘”）再加说明。此即以“无明”为缘而有“行”，以“行”为缘而有“识”，以“识”为缘而有“名色”，以“名色”为缘而有“六处”，以“六处”为缘而有“触”，以“触”为缘而有“受”，以“受”为缘而有“爱”，以“爱”为缘而有

“取”，以“取”为缘而有“有”，以“有”为缘而有“生”，以“生”为缘而有“老死”。兹依窥基《述记》^⑧略释“十二有支”的名相如下：

1. 无明支：以与意识相应的“痴”心所为体，以彼（包括“痴”的种子及现行）为增上缘，能发动有漏善、不善的身、语、意业。

2. 行支：以与意识相应的“思”心所为体，即前“无明”支所引发的有漏善、不善的身业、语业、意业。此通现行三业及彼所熏成的种子功能（即“诸业习气”，亦名“业种子”）。

3. 识支：惟取“阿赖耶识”中能亲生当来的“真异熟果”的“名言种子”。此等“名言种子”是由“行支”的“诸业习气”及其现行所引发的。

4. 名色支：“名”是能生未来无记五蕴中的受蕴、想蕴、行蕴、识蕴的种子；“色”是能生无记的色蕴种子。此能生上述第三支（即“识支”）的“名言种子”，亦除能生下面所述第五、六、七支（即“六处支”、“触支”及受支）的“名言种子”。

5. 六处支：即第八阿赖耶识中能亲生当来内六处（即眼根、耳根、鼻根、舌根、身根）的“名言种子”。

6. 触支：即第八阿赖耶识中能亲生未来异熟无记之“触”心所的“名言种子”，此除能生第七识相应“触”的种子，以彼是“有覆无记”，非“异熟无覆无记”性故。

7. 受支：即第八阿赖耶识中能亲生未来异熟无记之“受”心所的“名言种子”，此亦除能生第七识相应“受”的种子，理如“触支”所述。

上述“识”、“名色”、“六处”、“触”及“受”等五支，皆是能生“异熟果”的“名言种子”。此五种种子功能，藉“行支”中的“诸业习气”（即“业种子”）为增上缘所激发，而当来可起现行。

8. 爱支：惟取与第六意识相应的下品“贪”心所为体。此亦兼摄其他能滋润前六支“名言种子”及“业种子”的下品烦恼，但以“贪”为最胜，故以“贪”为代表。此通现行及所熏种子⁹⁸。

9. 取支：即与第六意识相应的上品“贪”心所及其余一切烦恼。此亦通现行及所熏种子。前“爱支”及此“取支”名为“润生惑”，以能滋润前“行支”的“业种子”及“识”等五支的“名言种子”，使其当来能酬善、恶趣的新“异熟果”故。

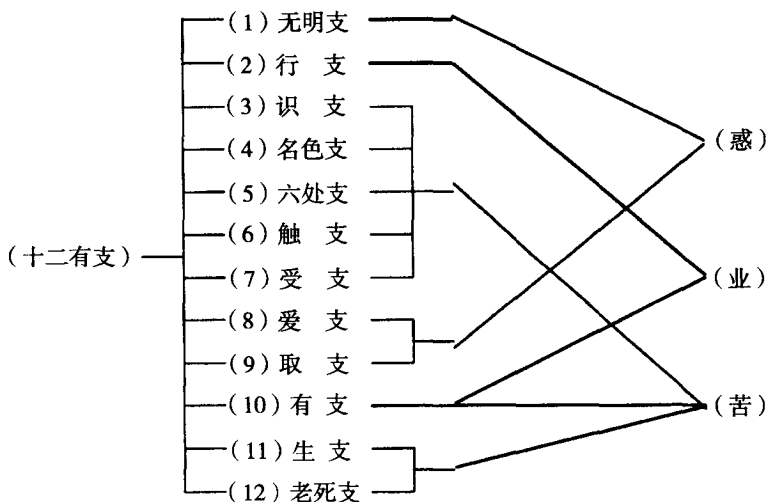
10. 有支：即前所说“行”、“识”、“名色”、“六处”、“触”、“受”等六支（体即“业种子”及“名言种子”），受“爱”、“取”二支的烦恼的滋润故，决定能感当来之善、恶趣的“苦果”。于此已被滋润的“行”、“识”等六支的“业种子”及“名言种子”之上，立为“有支”，即能决定生“三有”中的何地、何趣的种子功能。

11. 生支：前期生命终结时，在“有支”受“爱”、“取”滋润的“业种子”作增上缘的影响下，曾被“爱”、“取”等烦恼所滋润的“识”、“名色”、“六处”、“触”、“受”等五支“名言种子”（即“有支”中的“名言种子”）现行，以此为因缘，后期的“五蕴”生命得以生起。从“中有”入胎，至此现行果衰变之前，总立为“生支”。

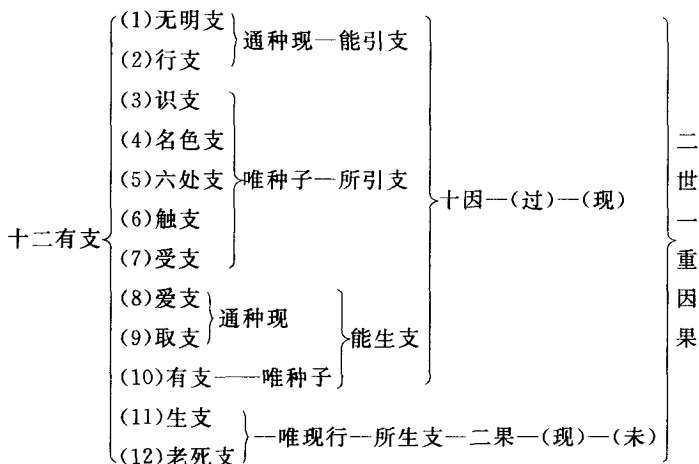
12. 老死支：后期五蕴现行果衰变名“老”，灭坏名

“死”。从后期五蕴现行果衰变至命终的一段生命，总立为“老死支”。

如是“十二有支”(dvāda śāṅgaprātitya-samutpāda)可以“惑”(kle śa)、“业”(karman)、“苦”(duḥkha)加以统摄，以说明有情生死流转的现象。“惑”是烦恼，亦名为“烦恼杂染”(“杂染”是有漏义，“杂染法”就是“有漏法”)。“业”是意识相应的“思”心所活动，成就善、不善的身、语、意之业，此包括现行和所熏成的“业种子”，“业”亦名为“业杂染”。“苦”是指有漏生命的“苦果”，亦名为“生杂染”。由“惑”(烦恼杂染)以发“业”^⑧，由“业”(业杂染)以感“苦果”(生杂染)。如是“惑”、“业”、“苦”与“十二有支”相配如下：



又依《成唯识论》，“十二有支”又可以统摄为“能引支”、“所引支”、“能生支”及“所生支”等四支，构成唯识家所建立的“二世一重因果”义，兹先表列如下：



一者，“能引支”。此指“无明”及“行”二支。此通种子和现行的“无明”与“行”（“无明”为“惑”，“行”为“业”。“惑”能发“业”，“业”有引发未来生命的功能）。彼二支能引发“识”、“名色”、“六处”、“触”、“受”等五支的“名言种子”，决定当来所生善趣、恶趣，故说“无明”与“行”二支是“能引支”。

二者，“所引支”。此指“识”、“名色”、“六处”、“触”、“受”等五支的“名言种子”；此等种子为“能引支”引所发，摄藏于第八赖耶识中，以作当来生“异熟果”（未来生命）的亲因，是“苦谛”所摄。故此“识”等五支名“所引支”。此“所引支”的种子，由于此期生命还未终结，也未得“爱”、“取”的滋润，故仍未能现行。

三者，“能生支”。指“爱”、“取”二支的现行及种子（彼“惑”所摄）及“有支”的种子（彼“业”所摄），能生当来“异熟果”（即后面的“生支”及“老死支”），故“爱”、“取”、“有”三支，名为“能生支”。“爱”与“取”俱是贪等烦恼（只有下品

与上品的差别),能滋润“行支”的“业种子”及“识”等五支的“名言种子”;此受“爱”、“取”所滋润的“行”及“识”等六支的“业种子”及“名言种子”(名为“有支”)便成为决定能生“异熟果”的潜在功能,所以“爱”、“取”、“有”三支名曰“能生支”。

四者,“所生支”。此指“生支”及“老死支”的现行(彼是“苦谛”所摄)。彼“生”及“老死”二支是由前述“能生支”(受滋润了的“业种子”及“名言种子”)所引生故,是新生命(即新的“异熟果”)的现行,得名为“所生支”。

如是四支中的“能引支”(“无明”与“行”的种子与现行)、“所生支”(“识”等五支的种子)、“能生支”(“受”、“取”二支的种子与现行,及“有支”的种子)合共为“过去十因”;彼“所生支”(即“生”与“老死”二支的现行新“异熟果”),是“现在二果”;结合名为“二世一重因果”(“过去”与“现在”是“二世”;“十因”与“二果”是“一重因果”)。

但在今世的生命之中,又有“无明支”的“惑”以引“行支”的“业”,成就新的“能引支”;彼“能引支”又能引新的“所引支”(即新的“识”等五支种子);彼“行支”的“业种子”及“识”等五支的“名言种子”亦会受“爱支”及“取支”所滋润,而成“有支”,于是产生新的“能生支”,以生新的“所生支”(即未来世新的“生支”及“老死支”)。于是亦由“现在十因”(“能引支”二因、“所引支”五因、“能生支”三因,合之为十),得“未来二果”(“所引支”的“生支”及“老死支”二果),于是又构成“现在”与“未来”生命间的“二世一重因果”(“现在”与“未来”是“二世”;“十因”与“二果”为“一重因果”)^②。

于是依此推论，向上无始，向下未得解脱生死前亦无终；无始无终，有情生命，不必凭借外缘，亦可生死流转，相续不断；而彼“虽有内识而无外缘，由何有情生死相续”的问题，便可迎刃而解，彼难非理。

丁二、释违教难

【颂文】由彼彼遍计，遍计种种物^⑧；
此遍计所执，自性无所有^⑨。
依他起自性^⑩分别，缘所生。
圆成实于彼^⑪，常远离前性。
故此与彼他，非异非不异，
如无常等性^⑫，非不见此彼^⑬。
即依此三性，立彼三无性，
故佛密意说^⑭，一切法无性；
初即相无性，次无自然性，
后由远离前，所执我法性^⑮。

（一）总说。在《明唯识相》的第三大段《通释妨难》中，分为两节：第一节是《丁一、释违理难》，已于上文作出交代；第二节是《丁二、释违教难》，正是现在所要处理的。本节《释违教难》中，再可分成前后两半节：前半节共有三颂（即第二十、二十一及二十二颂），释“无境三自性不成”难；后半节共有二颂（即第二十三、二十四颂），释“三自性三无性相违”难。今于下文把两释难分别作出阐述：

（二）释无境三自性不成难。设有小乘或外道这样质难：“如你们唯识家所说，唯有内识，都无离识的外境，何故世尊于处处经中，说有三自性？（按：三自性是指遍计

所执自性、依他起自性、圆成实自性)”唯识家可就“三自性”皆不离识作答,如《唯识三十颂》云:“由彼彼遍计,遍计种种物;此遍计所执,自性无所有。依他起自性,分别缘所生。圆成实于彼,常远离前性。故此与依他,非异非不异,如无常等性,非不见此彼。”下文分成若干小目说明其义。

1. 释遍计所执自性(parikalpita-svabhāva)——大乘经典,如《解深密经》等,把宇宙一切的存在体与非存在体分成三大类,名为“三种自性”(“性”是“体”义,“自性”即是“自体”),即“遍计所执自性”、“依他起自性”及“圆成实自性”。今先释“遍计所执自性”。《成唯识论》指出:“周遍计度”名为“遍计”^⑧,如凡夫妄情,周遍计度有实我、实法的存在。周遍计度所执的实我、实法,若体若用,于现量、比量或圣教量,都不能证明其实际存在,所以是假非实。彼“遍计所执自性”既无自体,如何得以构成?《成唯识论》分别从“能遍计”及“所遍计”两个角度来加以说明。

颂文“由彼彼遍计”是从“能遍计”来说的。“虚妄分别”的心、心所活动,是能够“周遍计度”的妄情分别,在八个识中,此是第七染污末那及第六意识的活动^⑨。(彼二“能遍计”的活动,品类众多,故名“彼彼”,因为在“三种分别”中,“遍计”就是“计度分别”,是“思”与“慧”的心所作用,第八及前五识都不与“慧”相应,所以没有“遍计”的作用。)

颂文“遍计种种物”是从遍计的“行相”以显“所遍计”是什么。“种种物”是“所遍计”,即于“五蕴”、“十二处”、“十八界”等法之上,由“能遍计”的第六意识执为

“实我”、“实法”，又于“第八赖耶的见分”之上，由“能遍计”的第七染污末那识执为“实我”。彼“实我”、“实法”是“所遍计”。

如是所执的种种“实我”、“实法”，总名为“遍计所执自性”。此等第六、七识妄情所执的“遍计所执自性”的“自体”，“理教推征，不可得故”，都是无所有的“无体随情假法”，所以《唯识三十颂》云：“此遍计所执，自性（自体）无所有。”由此可知“三自性”中的“遍计所执自性”只是心识虚妄分别的“假法”，绝非离识别有自己的外在体性可得。

2. 释依他起自性（para-tantra-svabhāva）——所谓“依他起”，是指“依（其他的）众缘而得（生）起”的意思。即一切依“因缘”、“等无间缘”、“所缘缘”及“增上缘”等“四缘”（按：其义见前节）所生起的“心法”，以及依“因缘”及“增上缘”等“二缘”所生起的“色法”，都是“依他起自性”所摄。所以颂文说言：“依他起自性，分别缘所生。”

什么是“分别”？《成唯识论》云：“诸染净心、心所法皆名分别。”^⑨那就是说，无论是有漏的凡夫，或是无漏的圣者，他们缘生的八个识（心王），以及相应的一切“心所”及“见分”、“相分”的活动（此活动即缘生的一切“心法”及“色法”），都是“依他起自性”所摄，是存在的“有体法”。所以《成唯识论》云：“诸染、净心、心所法，皆名‘分别’，能缘虑故；是则一切染、净依他，皆是此中‘依他起（自性）’摄。”^⑩

依《成唯识论》及窥基《述记》所载，论师对“遍计”、“依他”的分野颇有歧见。如《述记》言：“此（安慧）师意：惟‘自证分’是‘依他’有；所取、能取（的）‘见（分）’、‘相（分）’二

分是‘(遍)计所执’。如龟毛等,是无(体)法故。”^⑧那就是说八个识的“自证分”才是“依他起自性”所摄,由“自证分”开成的“见分”和“相分”,以是“能取”、“所取”故,则属“遍计所执自性”所摄。

护法的见解不同;他说:“一切心及心所,由熏习力所变(见、相)二分,从缘生故,亦‘依他起’;遍计(分别力)依斯(二分)妄执(为)定实有、(定实)无、(与‘自证分’定为)一、(定为)异、(定)俱、(定)不俱等,此(见、相)二(分),方名‘遍计所执’。”《成唯识论》以护法为正义,故主张一切心识的‘见分’与‘相分’,若不起实有、实无、实一、实异、实相应、实不相应等妄执,仍是“依他起自性”所摄,若起妄执便成“遍计所执自性”。如是“依他起自性”非离心实有自体,所以前述的“无境”的质难,对“依他起自性”来说,是不能成立的。

3. 释圆成实自性(pariniṣpanna-svabhāva)——二空所显的圆满、成就的“诸法实性”(即“一切法的实体”),名“圆成实(自性)”。如颂文所谓“圆成实于彼,常远离前性”。“彼”指“依他起自性”;“前性”是指“遍计所执自性”。那就是说:“圆成实自性”,即于彼“依他起自性”之上,常远离前述的“遍计所执自性”,以“人我空”及“法我空”为手段,所显示出来的“真如实体”——宇宙真体^⑨。所以“圆成实自性”实非离“依他起自性”而别有体性。它所以名“圆成实”是有三重意义的:

一者,“圆满义”。“圆成实”的“圆”字是“圆满”义、“遍”义。“依他”诸法是局限于“自相”的法体,不遍一切法;“真如实性”则圆满周遍于一切“有为法”,所以唯“真如

实性”具备“圆满”义。

二者，“成就义”。“成”字是“成就”义、是“常”义。“依他”诸法，生灭无常，不能于一切时恒常成就（共相诸法，如无常、空、无我等亦然）；“真如实性”则恒常成就，无生无灭，无有变异，所以唯“真如实性”具备“成就”义。

三者，“真实义”。“实”字是“真实”义、“非虚谬”义。“真如实性”简别于小乘“虚空”及外道的“神我”等，彼是“虚谬”的，而惟“真如实性”才是“真实”的。

“真如实性”虽与“依他起自性”其体非即非离，但只有它才具备“圆满”、“成就”、“真实”三义，所以得名为“圆成实自性”；“依他起自性”虽同是实有体性，但不具“圆满”、“成就”二义，不得名为“圆成实自性”。

此“圆成实自性”与“依他起自性”有体用的关系，非常密切，如颂文所言：“故此与依他，非异非不异，如无常等性，非不见此彼。”

“圆成”与“依他”^⑤非异。若二者是异（截然无关的异体，则作为“圆成”的“真如实体”便不能成为“依他”（心、色诸缘生法）的所依实性。今“圆成”既作“依他”的所依实体，故“圆成”与“依他”非异。

若“圆成”与“依他”二者不异（绝对为同一的存在），则作为“依他”的心、色诸缘生法便一如“圆成”实体，成为常法，成为净法；而“圆成”亦如“依他”，成为无常法，成为亦净亦染法。今既不尔，故此“圆成”与“依他”非不异。

由此故知“圆成”与“依他”，依理而言，应是“非异非不异”，如“无常”、“无我”等性。彼“无常”、“无我”等性与诸行即“依他”是“非异非不异”的。若“无常”的性质是离“诸

行”而实异，则“诸行”便非无常；若“无我”的性质是离“诸行”而实异，则“诸行”亦非无我。若“无常”、“无我”等性与“诸行”是不异的，则“无常”、“无我”等“共相”即不成为“共相”，而与“诸行”成为同一的“自相”了，彼不应理，故知“无常”等性与“诸行”（“依他”）是“非异非不异”的；依此比喻，“圆成”与“依他”只是一体一用，具备“非异非不异”的关系。

有情如何可以证知“圆成实自性”与“依他起自性”的真相？《唯识三十颂》言：“非不见此彼。”意思是说：非不（证）见此“圆成”而可以（证）见彼“依他”的存在。何则？修行者必需通过修行，破除一切“遍计”的“我执”及“法执”，然后可以生起“无分别”的“根本智”，证知“二空所显”的“圆成实自性”（真如）的存在。“无分别”的“根本智”证“圆成”之后，“有分别”的“后得智”再起，了达“依他起自性”的如幻如化。所以《成唯识论》说：“非不证见圆成实，而能见彼依他起性；未达遍计所执性空，不如实知他有故。”因为“我（执）、法执恒俱行故，不如实知众缘所引自心、心所虚妄变现”。^⑧跟着重引《厚严经》的颂文以为佐证：

非不见真如，而能了诸行，

皆如幻事等，虽有而非真。

如是《唯识三十颂》中的上述三颂，明确说明“遍计”、“依他”、“圆成”等“三种自性”，皆不远离心、心所法；谓心、心所法及彼所变现的诸法，由众缘和合所生，如幻事般，非有似有，名“依他起自性”；愚夫于“依他”之上，横执为“实我”、“实法”、“实一”、“实异”、“实有”、“实无”、“实俱”、“实不俱”等，如空花等，性相都无，一切皆名“遍计所执自性”。

若于“依他”之上，空彼所执“遍计”的“实我”、“实法”等等邪执，此二空所显识等真实自性，名曰“圆成实自性”。如是“圆成”、“依他”与“遍计”三者，实亦“非异非不异”，惟不离识而独立存在。因此经论圣教，不必假藉外境然后可以成立“三种自性”的学说。“无境三自性不能成立”的质难，本身实不应理，故不能成立。

(三)释三无性难：已释“立三自性不违唯识”义后，外人再次设难言：若有“三自性”，何以世尊于般若等圣教中，说“一切法皆无自性”^⑧？《唯识三十颂》答言：“即依此三性，立彼三无性，故佛密意说，一切法无性：初即相无性，次无自然性，后由远离前，所执我法性。”唯识家解释说：“三无性”即“相无性”、“生无性”及“胜义无性”。彼“相无性”是依“遍计所执自性”而建立的，“生无性”是依“依他起自性”而建立的，“胜义无性”是依“圆成实自性”而建立的；世尊于“三自性”之上，建立“三无性”，所以密意方便说言：“一切法无自性”，实非一切法自性全无。“三无性”说，分述如下：

1. 释相无性(lakṣaṇa-niḥsvabhāvatā)：“相无性”亦名“相无自性”。“相无性”是依“三自性”中的“遍计所执自性”而施設安立的。“相”是“性”义，即“体性”义。因“遍计”的“体性”有如“空花”，毕竟非有，所以说名“相无性”（无体性故）；非离妄情遍执的“遍计所执自性”外，别有“相无性”可得。

2. 释生无性(utpatti-niḥsvabhāvtā)：“生无性”亦即名“生无自性”及“无自然性”。“生无性”是依“三自性”中的“依他起自性”而施設安立的。“生”有二义，一是“缘生”

义,二是“自然而生”义。因如幻如化的“依他起自性”是“众缘和合所生”,而非是不待众缘的“自然而生”,所以施设说名“生无性”;于此“生无性”,为恐凡夫起妄情执着,故假说为“无性”,其实一如所本的“依他”,非体性全无^⑧。又由于“生无性”意为“没有自然而生的自性”,所以颂文说名“无自然性”(按:指“无自然而生之自性”义)。又非离如幻的“依他起自性”外,别有“生无性”的自体可得。

3. 释胜义无性(paramārtha-niḥsvabhāvtā):“胜义无性”亦名“胜义无自性”。“胜义”是“殊胜的所知境”义,因为“胜义无性”体即“真如实性”,是圣者无漏的“无分别根本智”所认知的“殊胜境”,所以名为“胜义无胜”;“无”是无有“遍计所执”的“实我”、“实法”的执着,非谓“胜义无性”的“自体”或“自性”亦是虚无;所以颂文说“后(胜义无性)(是)由远离前(遍计)所执(实)我、(实)法(所显的)(自)性。”彼“胜义无性”是依“三自性”中的“圆成实自性”而施设安立的。“圆成实自性”是于有体法的“依他起自性”之上,通过二空(无“实我执”、无“实法执”为手段)所显的“真如实体”,犹如“处空”是于“无众色法”情况所显的自体,由远离“遍计所执”的“实我”、“实法”的邪执,假说为“无”,非“自性”是虚无所有。

如是得见“三无性”与“三自性”,其体相同,其真假与“有体”、“无体”亦相同,今试表列如下:

《三自性》	《三无性》	《假实差别》
遍计所执自性	相无性	一无体假法
依他起自性	生无性	一有为有体实法
圆成实自性	胜义无性	一无为有体实法

圣教于“三自性”上,施设安立“三无性”的名相;于“三

无性”上，释迦世尊在《般若经》中，以“非了义”的“秘密意趣”，说“一切法皆无自性”，即“诸法皆空”；从“了义”说，“空”只是“无自性”义，非虚无所有义。“相无性”虽无有体，实是假有，但“生无性”却是缘生有体之法，是“有为实法”；“胜义无性”更是“宇宙真体”，是“无为实法”。故“生无性”及“胜义无性”其体非无，但愚夫于彼二法之上，起增益执，妄执为“有别自性的实我”及“有别自性的实法”，于是成为“遍计所执自性”。

为除此执，故释迦世尊，于无体的“遍计所执自性”及有体的“依他起自性”和“圆成实自性”之上，总说“一切法皆无自性”，非谓三法，其体性都是全无。由此外人所设“若有三性，如何世尊说一切法皆无自性”的质难，则可迎刃而解。

又若有问：“《般若经》中说‘诸法皆空’；‘诸法皆空’，即是‘三无自性’，云何可说‘只唯有识’？”唯识家也可依上述方式予以解答。即是说：“三无自性”是依“三自性”立。“三自性”已如上所释皆不离识而别有体，故“三无自性”亦不离识，故彼难非理，而“唯识体系”实可成立。

【注释】

① 本书中的颂文，依《藏要》本，取其详校梵、藏版本故。《藏要》本颂，所校梵本依法人莱维氏(Sylvain Lévi)1925年巴黎版的 Vijnaptimātrāsiddhi 页 13—45；所校藏本则依 Sum cu pa'i tshig le'ur byas pa 曲尼版丹珠经解部，ci 字函 1 页至 3 页上。

又《藏要》校注云：梵藏本此上句说为“我法之假设”，无此“由”字；下句亦无“相”字。霍韬晦于《安慧“三十唯识释”原典译注》（下简《霍译安慧释》）译为“我法施設相，虽有种种现。”

②见《大正藏》卷三一，页1。

③韦达把“轨范”译为“Norm”，见韦撰《成唯识论——汉英对照》，页8。

④外道”是指佛教以外的其他印度哲学或宗教派别，如婆罗门、顺世外道、胜论、数论等。

⑤“圣教”是指佛陀、菩萨诸圣者的言教，此等言教，后写成文字（初时的圣教是口传的）便成“佛典”。

⑥同注②。

⑦“假说”、“假设”、“施設”、“安立”等都是同义词；那就是通过意识，把心识中的意像建构而成种种名言概念，这样的建构活动，说名“假说”，说名“施設”，说名“安立”等。

⑧“有情”(sattva)一词，旧译为“众生”。“有情”有多义，一者，“情”是“体性”义，指“五蕴”、“十二处”等的“法体”；诸贤圣如实了知“生命主体”(我体)只有此“五蕴”等的“体性”，更无其余所谓真实的灵魂、神我，所以叫“生命主体”为“有情”。二者，“情”是“爱”义，于“五蕴假我体”能生爱着，故名“有情”。三者，“情”是“生”义，谓“生命主体”或胎生，或卵生，或湿生，或化生，由有“生”故，名为“有情”（上依圣教释“有情”义，下面则就世俗来作解释）。四者，“情”是“识”义，“生命主体”具有“心识”活动，故名“有情”，如是依此义则“有情”只包括动物而不能包括植物，植物虽有生命，却没有“情识”故。

⑨生命主体由五蕴和合而成。五蕴中的“色蕴”是物质性的“色法”，故名为“色”，余“受”、“想”、“行”、“识”四蕴是精神方面的“心法”，故名为“心”。如是“五蕴”由“色”、“心”二法所

成,前期生命完结,引生后一期的生命,如是“生命”相续不断,故说名“色心相续”。

⑩ 见道的初果名为“预流”,意谓参预于圣者之流(类),已证“四圣谛”之理,已断除欲界见所断一切烦恼,得无漏清净智故。若已断除欲界九品修所断烦恼中的前六品,名为“一来”,以只需要一度生于天界,再来人间,便可入般涅槃(parinirvāṇa)故。若已断除欲界九品修所断烦恼中的后三品,名为“不还”,以不必再返欲界受生故。若已断除一切欲界(已于前阶段断)、色界、无色界的烦恼者,名为“无学”(阿罗汉),已超出三界,无法可学,得证般涅槃故。若就大乘,则分别以初地、第八地、第十地及佛地为“四果”。

⑪“种性住”有情,谓有大菩提成佛种子功能而尚未发心趣向菩萨乘的有情。“胜解行住”是指由发心以至证悟真如(谓之“见道”)之前的有情。“初地”至“十地”,指见道后至成佛前的有情,依其修行证果的高下,分为十个阶段。“佛地”是指已证诸佛境界的有情。

⑫ 见注②。

⑬ 胜论学派是印度古代六家哲学之一,传说由喁露迦(Ulūka)立“六句义”(公元前二世纪开始结集)所创。其后到了公元第六世纪,有慧月(Maticandra)论师于六句义之上,再加四句,便成“十句义”。他所扩展而成的十句是:实、德、业、有、同异、和合、有能(使实德业能生自果的原理)、无能(使实德业除生自果处,不生余果的原理)、俱分(使一法望余法有同有异的原理)及无说(什么事物都不存在)。可参考黄忏华的《印度哲学史纲》(页67—84)及罗时宪先生的《成唯识论述记删注》第二册,页74—95。

⑭ 不是每一种实都全具此二十四德,如“地”句(指坚硬性

的实质),可具有色、香、味、触四种德,又如“我”实,可具觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇、行、法、非法等九种德。

⑮“数论”亦是印度古代六家哲学之一。它立神我(puruṣa)与自性(prakṛti)二元论,再由自性转变为大(mahat)、我慢(ātma-māna)、五唯(tanmātra,即色、声、香、味、触)、五知根(buddhindriya,即耳、皮、眼、舌、鼻)、五作根(karmendriyāṇi,即舌、手、足、男女、大遗)、心根(mana)及五大(pañca mahā-bhūtāni,即空、风、火、水、地)。可参考黄忏华的《印度哲学史纲》(页46—61)及罗时宪先生的《成唯识论述记删注》第二册,页36—73。

⑯文见《大正藏》卷三一,页1。按《藏要》校注言:此下广破我执,安慧释均无文,勘《广百论释》(护法所造)卷二、卷三,文义略同,则此段应是护法之说。

⑰极微,近似科学家所言原子(Atoms),谓物质被分析至极小不可再分的单位,如是邻于虚空,所以旧译为“邻虚”。

⑱见注⑯。能破多端,今取其较重要的两种论证,余者从略。

19“业”(karma)指善、不善、无记(中性、非善非不善)的行为。佛家常把业分为三类,即身业、口业及意业。

20 见注⑯。

⑳见注⑯。

㉑可参考《成唯识论》卷一及罗时宪先生的《成唯识论述记删注》卷第一,页195—223。其难破可略举如下:

一、破“即蕴我”:宗:你所执即蕴的我应非常住。

因:许即是五蕴故。

喻:若即五蕴,则非常住,如五蕴体性的本身。

二、破“离蕴我”:宗:你所执离蕴的我,应无作、无受。

因：许蕴不摄故（离蕴，故蕴所不摄）。

喻：若蕴不摄，则无作、无受，如虚空等。

三、破“非即蕴非离蕴我”（具非我）：

宗：你所执的非即蕴非离蕴的我，应非实我。

因：许依蕴立非即蕴、非离蕴故。

喻：若依蕴立非即蕴、非离蕴者，则非实我，如瓶盆等。

②③见《大正藏》卷三一，页3。

②④《广百论释》卷二云：“四大种和合为我及身、心等内、外诸法。”可见心和心所有法，顺世外道认为是由极微所造。

②⑤见注②③。

②⑥依此亦可反难极微应是粗色：

宗：所执极微，应是粗色。

因：与粗色等量故。

喻：若与粗色等量，则是粗色，如粗果色。

②⑦“军、林”是指军队及树林。军队是由众多的士兵所组成，离士兵并无军队，故军队体非实有；树林是由众多的树木所组成，离树木并无树林，故树林体非实有。

②⑧破顺世外道中，除破能生四大及所生粗色外，《成唯识论》并有“合破能生四大及子微”一节，较为次要，故今从略。

②⑨见《大正藏》卷三一，页4。

③⑩《成唯识论》及窥基《述记》本有“双破有对、无对二色”一大段，如是别破表色、无表色等，今恐繁从略。

③⑪见《大正藏》卷三一、页5。

于中有别破诸部派所执众同分、命根、二无心定、生、住、异、灭、名、句、文等，今恐繁惟取总破，余破可参考罗时宪先生《成唯识论述记删注》卷第三，页68—214。

③⑫见《大正藏》卷三一、页6。

于中有别破诸部所执，今恐繁从略。

③③所谓“择灭无为”，是指由智慧的简择能力，把无明烦恼断除，证得本来恒存的真理，此种真理名为“择灭无为”。又若于现象界，某些事物出现的众缘（条件）不具备时，则此事物毕竟不生，不生当然亦不灭，此便不可名为“有为法”，此不生不灭之法，非由简择智慧所能决定，所以名为“非择灭无为”。第三，“虚空无为”，则以无障碍为性，因为虚空无有边际，真空寂灭，离一切障，它不障他法，亦不为他法所障，非缘生而独自在，故名“虚空无为”。

③④大乘的真如亦是无为法，但与一切色法、心法不即不离，不异不一，所以不同于有部的三种无为，不入遮破之列。

③⑤《成唯识论》云：“若执唯识真实有者，如执外境，亦是法执。”见《大正藏》卷三一，页6。

③⑥“所变”一词，“所”字是增译，按《藏要》校勘梵藏本子，此句中的“所变”及下句的“能变”都用 parināma 一词，是“转变”义，并无“能”、“所”之字。所以陈·真谛《转识论》译为“识转有二种，一转为众生，二转为法。一切所缘不出此二。此二实无，但是识转作二相貌也”。可见真谛把“所变”只译为“转”。

又“识所变”一词组，梵文作 vijñana-parināma，真谛译为“识转”，《霍译安慧释》译为“识转化”（见原书页20）。

③⑦《成唯识论》云：“如是诸相，若由假说，依何得成？（答云：）彼相皆依识所转变而假施設。”见《大正藏》卷三一，页1。

③⑧见《大正藏》卷四三，页240。

③⑨见《大正藏》卷三一，页1。

④④陈那把心识开成三分，即：自证各、见分、相分。“自证分”是识体，由此“自证分”再开成能了别的“见分”及所了别的

“相分”。

④①“所缘”是认知的对象义。认知对象有直接、间接之分。直接的认知对象名为“亲所缘”；间接的认知对象名为“疏所缘”，有“所缘”然后有认知产生，所以“所缘”也成为认知活动产生的助缘（增上缘），故直接的认知对象也叫“亲所缘缘”；间接的认知对象也叫“疏所缘缘”。

④②依窥基《述记》，此“识变”可有三种诠释：一者，依安慧解，“识变”谓识体转似（见、相）二分，二分无体，是遍计所执；除佛以外，诸识自体，即自证分，由不证实，有法执故，似（见、相）二分起。二分体无，如依手中，变似于兔，幻生二耳。于是唯“自证分”为依他有，“见、相二分”是遍计所执。二者，依护法解，“识体转似二分”，此识体的“自证分”及所变现的“见分”、“相分”，具是依他有，非是遍计，“见、相二分”是“自证分”所起的作用，即用显体，不能说无（又护法于“自证分”之上更立“证自证分”，便成四分说）。三者，依难陀、亲胜等说，识变唯是“内识转似外境”，“内识”即是识的“见分”，“似外境”即是识的“相分”。离“见分”、“相分”不再建立“自证分”（更未如护法于陈那三分之外，更立“证自证分”）。于是识体的内部结构，依《述记》所述，有四派不同主张：

一分说：安慧主张“自证分”才是识的自体。

二分说：难陀主张识体唯是“见分”及“相分”。

三分说：陈那主张识体“自证分”开成“见分”及“相分”，合成三分。

四分说：护法在陈那三分说的基础之上，更立“证自证分”；此“证自证分”足以证知“自证分”的了知无误，而“自证分”则向前证知“见分”的活动，向后又反证“证自证分”的活动。如是四分，彼此关连而趋于完善。现以简图表达如下：

相分←见分←自证分←—证自证分

其详可参考《大正藏》卷四三,页241—242。

④③ 依窥基《述记》所载,难陀、护法等认为无始时来第六、七识计执实我、实法,而第八及前五识则并无计执。但安慧则主张所有八个识都有执着。见《大正藏》卷四三,页242。

④④ 见《大正藏》卷三一,页7。

④⑤ 《藏要》校勘梵、藏二本,“唯”字作“又”。《霍译安慧释》把这句译为“此转化有三”。又“能变”的“能”字,也是增译。

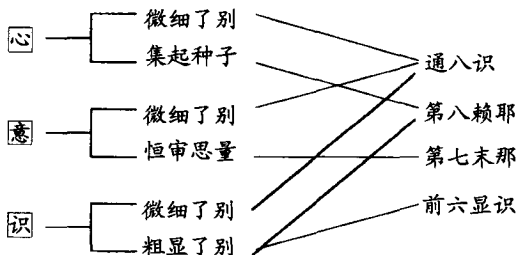
④⑥ 《藏要》校勘梵、藏本,谓“了别境识”一词,为增字译法,本无“识”字,而作“境之了别”(vijñapti)。

④⑦ 见《大正藏》卷三一,页7。

④⑧ 同见注④⑦。

④⑨ 同见注④⑦。

⑤① 唯识家把心识分为三组,所谓:集起名心,思量名意,了境名识。今以简表以区别如下:



⑤① 同见注④⑦。

⑤② 种子有新熏、本有之别。一般有漏(与烦恼结合的)种子都曾现行,现行又再熏习成新的种子,故名“新熏种子”。至于能证真如本体的功能及圣者一切果德的功能,都是清净的(不与烦恼结合的),是无漏种子,在凡夫位都未尝现行,只寄存于第八阿赖耶识中,逐渐熏长,未曾熏生,故名

“本有种子”。

⑤③八识的生起，都依“等流习气”(种子)，但第八阿赖耶识却不能熏习，那么阿赖耶识如何能生起现行？由于第七末那识执阿赖耶识的“见分”为实我，故赖耶“见分”(“自证分”亦与“见分”同种)得仗末那“见分”之力，熏生赖耶“见分”种子，为后时赖耶“见分”(“自证分”相同)生起之因；至于赖耶“相分”中的变现根身、器界的本质境(如眼识所缘的“青境”本质境，不是眼识的“相分”，是疏所缘故)，由前五识“见分”之所挟带，亦与“见分”同时熏生各自新种子，为后时根身、器界生起的亲因。其详语参考罗时宪先生的《唯识方隅·诸行篇》页57，载于《法相学会集刊》第一辑。

⑤④“等流习气”亦名“名言种子”。“名言”有二种：一是“表义名言”，一是“显境名言”。“名言”一词，是指名(梵文由字母构成的“词汇”)、句(由“词汇”构成的“语句”)、文(能构成“词汇”的“字母”——即表达元音或辅音的“音素”)，此等名、句、文是依声上音韵的屈曲变化詮表诸法。故“表义名言”即是能詮表种种境相的名、句、文，第六意识缘此“表义名言”而熏成的“见分”及“相分”种子(“见分”与“相分”，随其所应，或同种，或别种)，此等种子说名“表义名言种子”，意谓以“表义名言”为增上缘而熏生的种子，此唯是第六意识的心，心所见分、相分种子的一部分。至于“显境名言”者谓能了境的前七识之心、心所“见分”；此等“见分”虽非名言，然能显了所缘之境，好象名言之能詮显诸法一般，依譬喻立名，叫前七识的“见分”为“显境名言”；由“显境名言”(前七识的“见分”)了自境时，不必依能詮的名言，一方面熏生自“见分”种子，一方面又熏生“相分”种子(此指“见、相别种”，若是“见、相同种”，则“相分”与“见分”同熏一种)，如是所熏的种子名为“显境名言种子”。合

“表义名言种子”及“显境名言种子”，总名“名言种子”。今表列如下：

名言种子上	{	表义名言种子—第六识缘名、句、文所熏生的
		“见分”、“相分”种子。
		显境名言种子—前七识了境时所熏生的“见
		分”、“相分”种子。

⑤⑤ 据《藏要》校梵、藏本，此句作“此中名藏识”。

⑤⑥ 据《藏要》所校，本句的句首有“彼”字。又下文中的“舍受”句、“无覆”句、“恒转”句及“阿罗汉”句，均有“彼”字以牒上文藏识。

又“不可知”等言连下面的“处了”，分为二句。自“常与触”至“相应”又为二句，合成第三颂。

⑤⑦《霍译安慧释》，把“了”字释为“表明”，把《成唯识论》的“三种不可知”（即“执受不可知”、“处不可知”及“了不可知”）分析为“二种不可知”（即“执受表别”及“处表别”的不可知）。不过 S. Anacker“的梵文英译，仍作三种不可知，同于《成唯识论》”。

⑤⑧《霍译安慧释》，把“相应”译为“俱起”，梵文作 anvītam，即“常与触、作意、受、想、思俱起”。

⑤⑨ 见《大正藏》卷三一，页 7。

⑥⑩ 依《藏要》注释及《霍译安慧释》，“藏”字可通于能藏、所藏义，但无“执藏”义。《述记》以“执藏”为正解，可能是后出义。

⑥⑪ 此间“执持”一词，于理应是“摄持”义，以“阿陀那识”摄持种子与有根身故。

⑥⑫ 可见“阿赖耶识”不是好东西，有情的修行目标，要把有漏的“阿赖耶识”销毁，而成就一清净纯善的第八识，名为“庵摩罗识”（amala-vijñāna），这便是“转依”义，后详。

⑥③同见注59。

⑥④种子生现行，现行生种子，成自同类所引生的诸法，名“等流果”，因果同类故；第八识亦由种子所生，故具“等流果”义。作者（喻如士夫）以作具（喻如以农具为作用）而所成办的果法（喻如农产品），名“士用果”，由作者（士夫）、作具（作用）而得果故；第八识由前六识善、恶所感，本识自种所现（有“士用”义），故具“士用果”义。由增上法（一切助缘）所生或所显的果法，名为“增上果”，如眼识需藉眼根为增上然后得生，故眼识是眼根的“增上果”；第八识亦需依第七识为根，以种子、根身、器界为境，作意为助缘等，而后得生，故具“增上果”。本识具“异熟果”可知。由无漏智慧断障（烦恼障，或及所知障）所证得的无为法，名“离系果”（烦恼名系，离系有断除烦恼义）。本识在凡夫位还未断除烦恼障，亦未断所知障，故未具“离系果”义。由此可知第八识于凡夫位，在五果之中，具有“异熟果”、“等流果”、“士用果”及“增上果”义，但不具有“离系果”义。

⑥⑤同见注⑤⑨。

⑥⑥部派中的说一切有部，把众缘开为六因：一者，相应因，谓各种认知都需藉心和心所合作才能实现，它们同时生起，同一根（所依），同一所缘，同一行相（分别活动），相应而存在，彼此相望，名“相应因”；今第八识亦同时与触、作意、受、想、思这五个心所相应，故有“相应因”义。二者，俱有因，谓同时而起的种种法，互相依存，对于生果有着同一作用，如心与心所，随心而转的身业、语业或不相应行，并起的地、水、火、风四大种等，彼此相望，名“俱有因”；今第八识之与种子，第八识与余识，均有互相依存，同生作用故，具“俱有因”义。三者，同类因，过去的善性法，对现在或未来同一

界系的善性法，现在的善性法，乃至凡前生的善、不善等法，望后生的善、不善等同类法，性类相同故，可作“同类因”；今前念的第八识对后念的第八识，有“同类因”义，前后性类相同故。四者，遍行因，指一些烦恼法，带有普遍生起后果染法的因性，（此是从不善法的“同类因”中区别出来），名“遍行因”；今第八识是无覆无记性摄，不生不善法，故无“遍行因”义。五者，异熟因，指前时的善、不善法感招后时的无记果法，名为“异熟因”；今第八识不是善、不善法，不能异时、异类、变异地感招异熟果，所以不具“异熟因”义。六者，能作因，凡有助缘作用的，或消极地不障果法生起的，除法体外，都是“能作因”，于四种缘中，除“因缘”外，其余的“等无间缘”、“所缘缘”、“增上缘”都是“能作因”所摄；今第八识现行，对诸法有依持作用，所以具“能作因”义。如是于此六因中，第八识具“相应因”、“俱有因”、“同类因”及“能作因”义，而不具有“遍行因”及“异熟因”义。此外第八识具有持种的特殊作用，即具独特的“持种因”义；此“持种因”，于六因之中，是“能作因”摄，“能作因”宽，“持种因”狭故。

⑥⑦ 见《大正藏》卷三一，页 8。

⑥⑧ 见《大正藏》卷三一，页 135。

⑥⑨ 见《大正藏》卷三一，页 9。

⑦⑩ 图解参考罗时宪先生的《唯识方隅·诸行篇》、《法相学会集刊》第一辑、页 53、54。

⑦⑪ 如是所谓“熏习”实有二义，一者是熏生义，指种子（新熏种）现行后，还能熏生新种子（习气）于阿赖耶识中；一者是熏长义，谓有漏善种现行，除再熏有漏善种于阿赖耶识外，还能影响潜伏在赖耶中的无漏本有善种（本有种），使之长养增盛，继续以种生种形态潜藏于赖耶中，待缘具时，才

得现行。

⑦②有漏种子是第八阿赖耶识的相分，由赖耶见分所摄持，以赖耶自证分为体。赖耶属无记性（非善、非不善性），故种子在其潜隐功能而未起现行时，亦应从属于赖耶自证分，亦“无记性”摄。但种子现行（由隐而显）时，现行或是善性，或是恶性，或无记性，则种子亦同其所生自类现行的性类，或是善性，或是恶性，或无记性，性决定而无所变易。

⑦③“名言种子”即“等流习气”，“业种子”即“异熟习气”；习气是种子的异名，种子经熏习所生所长，名为习气。其详已见前文，故今不赘。

⑦④“有”是三有，即“欲有”（欲界）、“色有”（色界）、“无色有”（无色界）等三种生命存在的境界；“支”是因义。“业种子”（“异熟习气”）是能酬引来生成生欲有、或生色有、或生无色有之因，即“业种子”是“三有之因”，所以名为“有支习气”。

⑦⑤烦恼障：指以我执为上首的一组心理活动，能障有情，使不能证大涅槃果；所知障：指以法执为上首的一组心理活动，能障有情，使不能证得大菩提果。

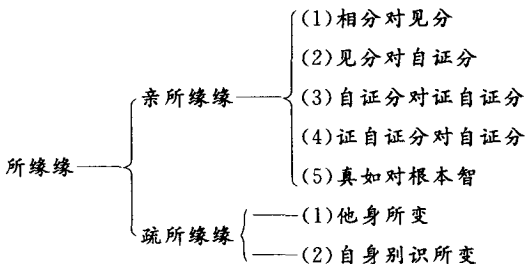
⑦⑥同见注⑥⑨。

⑦⑦除种子是现行的因缘外，现行熏种子时，现行也是新熏种的因缘。此外，种子以潜能状态被摄持在赖耶中，自类等流生灭，前种生后种，前种也是后种的因缘。如是因缘的全部涵义可以表列如下：

因缘——	{	种子望其所生同时的现行
	{	种子望其所生后一刹那的种子
	{	现行望其所熏生同时的新种子

⑦⑧“所缘”亦名之为“所缘缘”，因为“所缘”除为“见分”的缘虑对境外（对境是“所缘”义），同时亦有令“见分”生起的作用，依此义“所缘”亦有增上作用（增上作用名为“缘”，“缘”是

助缘义)。合“对境”及“增上”两种作用,所知境便有“所缘缘”的名称。又所缘缘的各种形态,可以表列如下:



⑦⑨ 其详可参考罗时宪先生《唯识方隅·诸行篇》、刊《法相学会集刊》第一辑。

⑧⑩ “所缘境”即是识的“相分”。“能缘行相”即是心识能够攀缘了别所缘相分的作用,那就是“见分”;“行相”是“行境之相状”义。

⑧⑪ 见《大正藏》卷三一,页11。

⑧⑫ 见《大正藏》卷三一,页10。

⑧⑬ 如上所述,识变有两种,一是因能变,谓种子“转变”为诸识的现行(自证分);一是果能变,谓诸识自证分“变现”为见分、相分。此中赖耶相分的种子、有根身及器世间(山、河、大地、房舍等),是果能变之所“变现”,而非因能变之所“转变”,以彼三类相分,各有自体,非赖耶自证分自种所转变故,由自证分变现见分而加以缘虑了别而已。

⑧⑭ 据《霍译安慧释》,安慧释文未见使用见分、相分、自证分等名词,把安慧列为一分说者,可能是后人总结后加的结论,非安慧有明确一分的主张。

⑧⑮ 若无自识所变“相分”:心识即无缘虑作用,如量云:

宗:汝缘青时的心识,实不能缘青境。

因:汝许不带有缘青的所缘相(意指相分)故。

喻：如余不缘青时的心识。

⑧“见分”与“自证分”可互为能量、所量，何必别立“证自证分”？以“自证分”唯是现量，而“见分”（之缘相分）有时是非量（如第七末那缘第八见分，便执为自内我，此为非量），故须藉“证自证分”以证“自证分”为现量，“自证分”反证“证自证分”亦是现量，则无谬误。

⑨《楞伽经》把一切法分为相（所詮的事相）、名（能詮的名言）、分别（妄计的识心活动）、正智（体证真如的无漏智慧）、真如（宇宙实体）。今言“相、名、分别习气”，显然是指能现行为事相本质种子、名言种子及能起分别的诸识自体分的一切有漏种子，而不包括无漏的种子功能。

⑩“业”有共业、自业之分。共业是有情所造共通类同相似的诸业行为，所熏成种便是共业种子，即共相种，彼能酬引共同果报；自业是各别有情所造各别而非共通的诸业行为，所熏成种便是自业种子，即自相种，彼能酬引各别自果。

⑪佛家把凡夫有漏位的生命形态分为三类：一者是欲界，即有情欲的有情；二者是色界，指没有情欲而生在物质世界的有情；三者是无色界，指既无情欲，亦无物质活动，而只有精神活动的有情。

三界(三有)	—	{	欲界(欲有)
		{	色界(色有)
		{	无色界(无色有)

⑫唯识家把有情的修行历程，分作五个阶段，即：(1)资粮位，(2)加行位，(3)见道位，(4)修道位，(5)究竟位。此中“未转”即未达究竟位“转依”（转八识而成四智，后详）之前的存在情况。

⑬“心所”分为六种：(1)遍行心所（一切心识现行，必与遍

行心所相应，所谓“遍行”，是与诸心识周遍行起，相应起作用），(2)别境心所，(3)善心所，(4)烦恼心所，(5)随烦恼心所，(6)不定心所。后详。

⑨② 同见注⑧①。

⑨③ 同见注⑧①。

⑨④ 由此之故，经量部惟以根、境、识三者和合（若不和合，识的认知作用即不能产生）名为触，无有自己的体性，名“三和成触”；但唯识家则肯定“能”有自己的体性的，如《成唯识论》言：“然触自性，是实非假。”同见注⑧①。

⑨⑤《成唯识论》引《起尽经》以证明受、想等心，依触为助缘而得生起，如彼经云：“受、想、行蕴，一切皆以触为缘故。”所以《述记》说言：“受、（想、行等）依根、境、识、触四法和合生。”见《大正藏》卷四三，页229。

⑨⑥ 同见注⑧①。

⑨⑦ 同见注⑧①。

⑨⑧ 同见注⑧①。

⑨⑨ 第八阿赖耶识聚，惟取自相境的像貌，但不会施設名言概念。此间所指的业用，唯就意识聚的活动而言。

⑩⑩ 同见注⑧①。

⑩⑪ 见《大正藏》卷三一，页11至12。

⑩⑫ 受有三种，即苦受、乐受、舍受。但亦可分为五种，即苦、忧、乐、喜、舍。于五受中，赖耶亦惟与舍受相应，不与苦受、忧受、乐受、喜受相应——苦与乐是与前五识相应的身受；忧与喜，则是与第六意识相应的心受；而舍受则与一切识相应。

⑩⑬ “无记”是非善、非恶，不可记别的中性。

⑩⑭ 所谓“有覆无记”者，是指那些会覆障圣道无漏智、荫

蔽真如心及八识心,使之不得清淨的无记法,如第七末那识便是。“无覆无记”者,是指那些不但无感果之用,而且不会障碍圣道、也不会荫蔽于心的无记法,如第八阿赖耶识,虽般若正智现行时,仍然如常活动。

⑩⁹ 见同注⑩¹。

⑩⁶ 三界即欲界、色界、无色界,见注⑧⁹。

⑩⁷ 五趣是指有情流转生死的五种生存形态,即人、天、地狱、饿鬼、畜生。再加上阿修罗即成六道轮回的六道。

⑩⁸ 四生是胎生、卵生、湿生、化生。

⑩⁹ 见《大正藏》卷三一,页12。

⑩¹⁰ 赖耶所谓“非断”是相对于前六识常有间断来说。若修行至阿罗汉位,赖耶亦要伏断,而清淨的第八庵摩罗识将取而代之。

⑩¹¹ 同见注⑩¹⁰。

⑩¹² 烦恼种子亦名“粗重”。

⑩¹³ 小乘声闻种姓有情,得阿罗汉果,而入无余依涅槃的,便不再有第八识,无论是清淨的或是杂染的。

⑩¹⁴ 见《大正藏》卷三一,页13。

⑩¹⁵ 颂文所说“阿罗汉位舍”,此中“舍”言,惟指“舍阿赖耶识之名”,不舍第八识的识体,因其持种的功能恒不变故。至于第八识的“异熟识体”(从其感受果报得名),则大乘第十地菩萨于究竟位金刚心将得大菩提时方得舍弃,至于声闻、缘觉,则入无余依涅槃时才得舍弃。又大乘诸佛的“无垢识体”无有舍时,利乐有情,无尽时故。

⑩¹⁶ 依《藏要》校勘梵、藏二本,此句应在“出世道无有”之后。

⑩¹⁷ 依《藏要》校勘,此句与下句(即“依彼转缘彼”)彼此先

后倒置。依梵、藏二本，应作“依彼转缘彼，是识名末那”。

又《霍译安慧释》载安慧把“末那”(manas)释为染污意(Klistamanas)。所以霍译“末那”为“意”，以“意”与“意识”为同体故。

⑪⑧ 依《藏要》校勘，梵、藏本原云“自体”(ātman)；《转识论》亦云“以执着为体”，无此“相”字，今译增文。

⑪⑨ 依《藏要》校勘，此句在梵、藏本是与“有覆无记摄”连在一起，即是“四烦恼常俱，有覆无记摄”。

⑪⑩ 依《藏要》校勘，此中无“并”字。又第六颂至此句讫。

⑪⑪ 依《藏要》校勘，此中无“俱”字。

⑪⑫ 依《藏要》校勘，梵、藏本此句在“及余触等俱”之前，即作“随所生所系，及余触等俱”。

⑪⑬ 依《藏要》校勘，梵、藏本云“灭尽”等至“无”，为第七颂的第三句。

⑪⑭ “思量为性相”句中“性相”一词，依前注⑪⑧既为“自体”(ātman)义，则标为“体性门”已足够，不必别开“行相门”，本义并无“行相”的意思。

⑪⑮ 见《大正藏》卷三一，页19。

⑪⑯ 第七“末那”识名“意”与第六“意识”如何区别？一者，“末那”名“意”，“意”即是识(在梵文的“声明学”中，名为“持业释”。即“意”就是此“识”的业用，如第八“藏识”，“藏”就是此“识”的业用)；第六识名“意识”，是“意”之识(在“声明学”中，名为“依主释”，“意识”是依“意根”而得名之“识”，如“眼识”是依“眼根”而得名之“识”)。二者，“末那”便是“意根”，是第六意识所依的根；“末那”是所依，“意识”是能依。今为恐怕产生不必要的混淆，别名第七识为“末那”识(不用“意”的义译，而取“末那”音译)；别名第六识为“意识”。又第七末那不名为

“心”，因为它不具备积集（集起）种子的思义。末那不名为“识”，因为它的了别作用较前六识为劣故。

⑫⑦ 此云凡夫的末那恒染，但见道时，此识不与我痴、我见、我慢、我爱等四种我执烦恼相应，所以转而为善，但出观时，俱生的我执再起，复转为染。由于有此转易，说名“转识”。前六识依末那的善、染转易亦有所转变，所以也名“转识”，于是前七识便有“七转识”的名称。

⑫⑧ “流”有相续不断，有如流水义；“转”有生起义。于是“流转”有相续生起的含义。

⑫⑨ 同见注⑫⑤。

⑫⑩ 末那的所依已表列如上，今为阅读上的方便，分别把“赖耶”、“意识”及“前五识”的所依，分别表列如下：

赖耶的所依	{ 因缘依：赖耶自识种子 俱有依：现行末那识 开导依：前念的现行赖耶
意识的所依	{ 因缘依：意识自识种子 俱有依：现行末那识 开导依：前念的现行意识
前五识的所依	{ 因缘依：五识的各别种子 俱有依：各别所依根（如：眼识依眼根） 开导依：前念的现行自识（如：前念眼识为后念眼识的开导依）

⑫⑪ 依《霍译安慧释》，只言“（意）（即末那）执阿赖耶识以为我及我所，却没有言及种子。”见该书页64。

⑫⑫ 依上述有关末那的所依与所缘的阐释，可见一切心、心所的生起，必需具备“因缘”、“等无间缘”、“所缘缘”及“增上缘”，今总结如下：

- 四缘 { (1) 因缘—一生起心识(包括心所)的自种子功能
 (2) 等无间缘—前念无间的现行自识(及相应心所)
 (3) 所缘缘—自识(及相应心所)的所缘境
 (4) 增上缘—一切助成自识(及相应心所)生起的
 正面积条件的存在出现及妨碍
 识心生起的负面条件之不存在。

⑬ 此八随烦恼心所中的“放逸”、“失念”、“不正知”等三种,唯依余心所的分位假立,(放逸依懈怠、贪、瞋、痴假立,失念依念、痴假立。不正知依慧、痴假立),没有自己的体性,所以《成唯识论》有说:末那与五随烦恼相应,即昏沉、掉举、不信、懈怠、散乱。连同前说的四根本烦恼(即我痴、我见、我慢、我爱)、五遍行(即触、作意、受、想、思)及别境中的慧心所,如是末那便与十五种心所相应。

⑭ 见《大正藏》,卷三一,页22。

⑮ “恶见”又可再分为“身见”、“边见”、“邪见”、“见取见”及“戒禁取见”等五。其中的“身见”,即是与末那相应的“我见”。

⑯ 见《大正藏》,卷三一,页31。余释“贪”等烦恼,皆载此卷之中。

⑰ 见《大正藏》,卷三一,页23。

⑱ 同见注⑬。

⑲ “五趣”指:天、人、地狱、饿鬼、畜生等“五道”,连“阿修罗”则成“六道”。

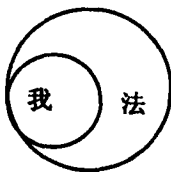
⑳ 色界四地,即指四禅。

㉑ “非想非非想处地”名为“有顶”,即是“三有之顶”(按:“三有”即“欲界”、“色界”、“无色界”的“三界”),即“三界”中的最高境界。又“空无边处”等四地,又名为“四空”。

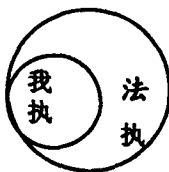
㉒ 初能变阿赖耶识及第二能变末那识,必系属于所生的

“界”、“地”，而受该“界”、“地”烦恼之所系缚，此名“界系”。然而第三能变的前六识，由于通于善、恶、无记三性，不定属于何界何地，故《成唯识论》并没有专辟一门予以讨论。

④③“法”即一切事物，范围最宽，涵摄长广；“我”指事物中有主宰性者，范围较狭，二者的关系，有如图解1：



图解1



图解2



图解3

执有实法，名为“法执”（亦名“法我执”，“我”是实有的主体自性义，执事物有实在的主体自性）。执有实我，名为“我执”（亦名“生我执”，“生”是“有情”义，执着有实在的有情主体）。就范围言，“法执”较宽，“我执”较狭（图解2）。

“法执”可涵摄“我执”，“我执”不能涵摄“法执”。有“我执”必有“法执”，有“法执”不必有“我执”。

破“法执”的智慧名“法空智”，破“我执”的智慧名“生空智”。因此破“法执”必全破“我执”，破“我执”不必全破“法执”，故“法空智”为宽，而“生空智”为狭，如图解3

即有“法空智”必有“生空智”，兼破“我执”、“法执”故。有“生空智”（只破“我执”，不必破“法执”），（故）不必有“法空智”。

④④ 同见注④③。

④⑤ 与世间相应的名“有漏”，与出世间相应的名“无漏”。

④⑥ 此“根本智”即《成唯识论》所谓“真无我解”，而“后得智”即“真无我解”的等流同类，二者皆有暂伏四种根本烦恼的力量。

⑭能伏“法我执”即同时能伏“人我执”，前者较宽，后者较狭故，请参考注⑭。

⑮即《成唯识论》所说的“暂灭位”，“灭”字恐误为“永断”义，故用“伏”字，称“暂伏位”。

⑯同见注⑰。

⑰唯识家把每一地的烦恼，由粗到细，分为九品，即：上上、上中、上下；中上、中中、中下；下上、下中、下下。上上品烦恼最粗，较易伏断；下下品烦恼最细，最难伏断。如是“欲界·五趣地”的烦恼分成九品，乃至有顶位的“无色界·非想非非想处地”的烦恼也分成九品；彼下下品是有漏有情烦恼中最微、最细、最难伏断的，须与末那相应的烦恼一起销毁。

⑱同见注⑰。

⑲彼“人我执”所成“烦恼障”，障碍大涅槃；彼“法我执”成“所知障”，障碍大菩提。“圆满佛果”便是“大涅槃”及“大菩提”（其义后详），所以“人我执”及“法我执”亦当俱断。小乘阿罗汉唯证“涅槃”果，不证“大菩提”，故唯断“人我执”便可以，不必断“法我执”。若小乘已证阿罗汉而回小向大者，亦须修行到究竟位前，一时顿断“法我执”种子功能，始得成佛。

⑳据《成唯识论》及《述记》所载，十大论师中，安慧主张于“出世道”及“灭尽定”所暂伏的是染污末那的自体，于“阿罗汉位”所永断的也是染污末那的自体，离染污末那更无第七识。末那相应的烦恼唯是“我执”。而护法则主张所暂伏及所永断的只是与末那相应的“人我执”或兼“法我执”的种子功能，而非末那识的自体；第七末那识的自体于佛位仍存在，转化为“平等性智相应心品”，思量一切法平等，活动无有竟尽之

时。护法又主张与染污末那相应的烦恼,除了“人我执”外,兼有“法我执”。此二话中,玄奘、窥基取护法之说为正义。

⑮④《藏要》校勘梵、藏本,此三句云:“第三六种境,能缘虑者是。”《霍译安慧释》则译作“第三于六境,能收摄者是”。可见玄奘增文改译(“能变”、“差别”皆增译),文义反觉明晰畅达。

⑮⑤《藏要》勘梵、藏本,“为性相”为增译。此三句,真谛《转识论》译作“第三尘识者,识转似尘,更成六种”。

⑮⑥依《藏要》勘梵、藏二本,“六位心所”中,缺“不定”的名字。真谛《转识论》亦无“不定”,因“悔、眠、寻、伺”等四“不定心所”归到“随烦恼”心所去。”《霍译安慧释》注文推想:“此可能是后期唯识家,据世亲别着《五蕴论》及《百法明门论》等之分类所加。”见该书页92,注①。

⑮⑦依《藏要》校梵、藏本,无“遍行”二字,今译增文。

⑮⑧依《藏要》所校,无“次”字。

⑮⑨依《霍译安慧释》及 Stefan Anacker 所作英译《唯识三十颂》,皆无“所缘事不同”句。此亦是增译。霍韬晦推想:“此句的增添,不会是传本问题。……可能是因为下文随烦恼的翻译,中文名字不如梵文冗长,所以多出了空位。”见《霍译安慧释》页92,注⑤。

⑮⑩依《藏要》所校梵、藏本,无此“根”字。

⑮⑪依《藏要》所校梵、藏本,“不放逸、行舍”原作“不放逸俱”,所以《霍译安慧释》翻成“不放逸、与彼俱”。玄奘把“俱”或“与彼俱”译为“行舍”,虽不切原文,但文意更为清晰。按:世亲在《大乘百法明门论》中,亦把“行舍”列入“善心所”内。至于 Stefan Anacker 的《唯识三十颂》英译,则根本没有提及“俱”或“行舍”;他把与玄奘相应的语句(“勤、安、不放逸、行舍

及不害”)翻成“vigor tranquility, carefulness, and nonharming”。(见 Seven Works of Vasubandhu, p. 187)

①62 依《藏要》所校梵、藏本,“恶见”一词,无“恶”字,只云“痴、慢、见、疑”。今“恶见”是增字译法。

①63 依《藏要》所校梵、藏本,“慳”字之下有“俱”字。

①64 依《藏要》所校梵、藏本,“诳”与“谄”应倒置;“谄”应属上句。

①65 依《藏要》所校梵、藏本,无“不定”名目。按:世亲的《大乘百法明门论》,亦有“不定心所”的分类,玄奘可能依彼论而予以补译。

又“悔”字,原文为“恶作”。按:世亲的《大乘百法明门论》亦作“恶作”(kaukrtya),是“恶其所作”意,“悔”与彼同义。

①66 依《藏要》所校梵、藏本,此句原意是“五等于本识”,今玄奘改译。

①67 依《霍译安慧释》,“无想天”原作“无想果”(asamjñika),而不是“无想有情天”(Asamjñisattvāh)

①68 见《大正藏》卷三一,页 26。

①69 业师罗时宪先生在《唯识方隅·诸行篇》中列举五种原因,说明前五识为一类,第六意识又应自为一类:

一者,前五识俱依色根(物质的根),意识非依色根(以末那为依,末那非物质性)。

二者,前五识惟缘色境(物质性的对境),而意识能遍缘色境及非色境(一切心理活动及概念俱非物质性对境,故名“非色境”)。

三者,前五识惟缘现在境,而意识则遍缘过去、现在、未来三世境。

四者,前五识惟缘自境(如眼识惟缘色境,耳识唯缘声境,

鼻识惟缘香境,舌识惟缘味境,身识惟缘触境),而意识则行相周遍,遍缘一切境(按:文字稍有修改)。

五者,前五识唯现量,而意识则通现量、比量及非量。

六者,前五识有间断,而意识则除下列五种情况外,常时现行:(1)入无想定;(2)生无想定;(3)入灭尽定;(4)无心睡眠;(5)无心闷绝(昏倒)。

①70“无漏位”指无漏智生起时的阶位,此有三说:一是佛位,成所作智相应心品现前时,五识可以互用,通缘一切境。一是初地菩萨,后得智引生五识,于净土等中现神通事,五识通缘五境。三者第八地以后菩萨,烦恼不行,纯无漏起,引生五识,可以互缘。见《述记》、《大正藏》卷四三,页417。

①71《成唯识论》云:“若得自在,诸根互用;一根发识,缘一切境。”同见注①69。

①72 由于染污末那有人我执及法我执,意识亦受彼影响,当缘时,受境相之所缠缚,不得自在,所谓“境相能缚心,名相了别缚”。见《述记》、《大正藏》卷四三,页414。

①73“有情数”是指有情之类;此相对于“非有情数”而言。如于六趣流转的众生属“有情数”(有情之类),而山河、大地、草木则属“非有情数”(非有情之类)。今文中说眼根是“有情数”,则指眼根是隶属于有情之类,非属“非有情”之类。

①74 识依于根而立名,惟从“不共依”,不从“共依”。如“眼识”以第六意识为分别依,以第七末那为染净依,以第八赖耶为根本依,以眼根为俱有依;其中的意识、末那、赖耶是共依,耳识、鼻识、舌识、身识亦依于意识、末那、赖耶故;眼根为不共依,惟眼识之所依,耳识等俱不依故——因此彼识惟依眼根不共依而名为“眼识”,不依意识等共依而立其他

名号。

①75 同见注①68。

①76 同见注①68。

①77 善因能生福报的无记果，不能生善果；若善因产生“善果”，“善果”亦得为因，复生后来的“善果”，果则无穷；有限因，生无穷（无限）果，不应道理，故彼果必属无记。

①78 上述十法，《成唯识论》并无明文，今依窥基《述记》列出。《述记》云：“不善中十，惟不善故，谓瞋及忿等七，除谄、诳、骄，取无惭愧，故成十也。”见《大正藏》卷四三，页418。

①79 若在佛位，定中意识亦得与五识俱起。今惟依凡夫位而言。

①80 其详可参考罗时宪先生撰《唯识方隅·诸行篇》、《法相学会集刊》第一辑。

①81 同见注①68。

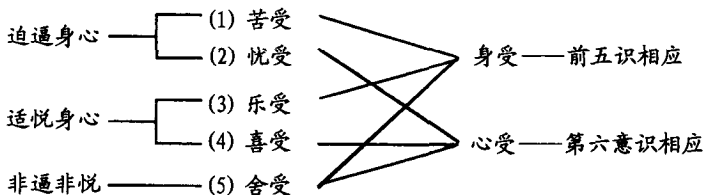
①82 此例证依一般出定情况改写。若依窥基《述记》，阐述容有不同，如彼记云：昔者有修行人名大目连在弥猴池侧，坐入“无所有处定”。忽然有象哮吼，猿猴戏声，即便出定。萨婆多师（有部论师）主张出定后才能闻声，而唯识家则主张：若不闻声，则不知出定。若修行者遇声为缘而从定起，是由于遇声时，耳识与定相应的意识一同生转而得闻声言，所以才有“遇声缘从定而起”的可能。其说明见《大正藏》卷四三，页419—420。

①83 窥基《述记》说言：意识引五识俱生后，意识随所偏注境强者，同于五识之性，如在定中的意识，惟是善性，不同耳识率而心是无记。若兼缘诸处，于五识无偏注的，便是无记性属，因为无记性与五识的善、恶等性不相违故。见《大正藏》卷四三，页419—420。

①84 见《大正藏》卷三一，页 27。

①85 “中容境相”即非苦、非乐的所缘对境。

①86 “三受”之中，亦可开成为五。“乐受”于心（意识）名为善受，于身（前五识）仍称乐受；“苦受”于心（意识）名为忧受，于身（前五识）仍称苦受；至于“舍”受，于心于身，俱无顺违，故不必细分，兹表列如下：



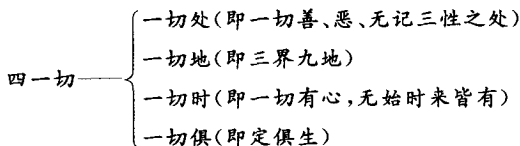
①87 约就五受说，则佛惟与无漏喜受、乐受及舍受相应，不与有漏的苦受、忧受相应。

①88 如前章所释，所谓心所，依三种义而得名：

1. 恒依心（王）而起
2. 与心（王）相应
3. 系属于心（王）

如属我物，立我所名；心所隶属于心，故名“心所有法”，简称“心所”。

①89 此四种一切，《述记》名为“四一切”，表列如下：



①90 此间所引文字，俱依《成唯识论》，以后对心所的定义亦然。见《大正藏》卷三一，页 28。

①91 此五遍行心所，有说必能俱起，有说必不能俱起。若依《成唯识论》的正义，应说：“此五（遍行心品）或时起一（种），谓

于所乐(境)惟起希望,或于决(境)惟起印持,或于曾习(境)惟起忆念,或于所观(境)惟起专注,谓愚昧类,为止散心,虽专注所缘而不能简择,世共知彼有定无慧。……或于所观(境)惟起简择,谓不专注,驰散推求。或时起二(种),谓于所乐(境)、决定境中,起欲、胜解。……或时起三,谓于所乐、决定、曾习(境)起欲、胜解、念。……或时起四,谓于所乐、决定、曾习、所观境中,起前四种。……或时起五,谓于所乐、决定、曾习、所观境中,俱起(欲、胜解、念、定、慧)五种(心所)。”见《大正藏》卷三一,页28。

①92 原文为“信实有”,今为与第二、三类“信德”、“信有能”有着同一语文结构,故作修改,但其义不变。

①93 “忍”是印可义;“忍”即前“别境心所”中的“胜解”,彼“胜解”是“信”心所生起的因。“乐欲”即“别境心所”中的“欲”心所,彼“欲”是“信”心所的果。

①94 “三有”即是“欲界”、“色界”、“无色界”(亦名“欲有”、“色有”、“无色有”)的三种生命存在形态。

①95 使身体调畅堪任的或名为“身轻安”;能令内心调畅堪任的或名为“心轻安”;但“轻安”是心所,应指“心轻安”而足以影响于身,使令调畅堪任。

①96 见《大正藏》卷三一,页33。

①97 见《大正藏》卷三一,页37。

①98 同上。

①99 下列表解是自罗时宪先生的《唯识方隅·诸行篇》修改而成。见《法相学会集刊》第一辑。

②00 “根本依”指第八识:前转六识起时,必与第八识俱转,以第八识为“根本依”故。

②01 “染净依”指第七识:前五识起时,必与第七识俱转,以

第七识净，则前五识净，第七识染，则前六识染，以第七识为“染净依”故。

②②“分别依”指第六意识：前五识生时，第六意识中的“五俱意识”必俱转，意识分别力胜，故以意识为“分别依”。

②③“意根”即第七识。

②④“法境”是指一切有为法、无为法、色法、心法、心所法、不相应行法、现在法、过去法、未来法等。

②⑤若加前念自识为“开导依”，则眼识须藉十缘，耳项藉九缘，鼻、舌、身三识须藉八缘，意识须藉六缘，第七、八识须藉五缘然后可以生起。

②⑥此外种、根、境都有改变——耳识依“耳识种子”、“耳根”及“声境”，不同于眼识所依的种、根、境。鼻识、舌识、身识依例可知。

②⑦同参考注⑬。

②⑧“无心位”指意识不现行的五种情况(五位)：(1)生无想天，(2)入无想定，(3)入灭尽定，(4)在无心睡眠时，(5)在无心闷绝时(上述“五位”其详见后)。

②⑨如前所述，意识种子、意根(末那)、一切法境，作意心所及根本依(赖耶)等五是意识生起的“顺缘”。而“生无想天”、“入无心二定”、“睡眠与闷绝”，是意识生起的“违缘”；有此“违缘”中的任何一种现前时，意识便会暂时中断。

②⑩对前五识不常现起，而意识较常现起，乃至第七、八识一类相续的原因，《成唯识论》有所说明：

一者，由五转识行相粗动，所藉众缘时多不具，故起时少，不起时多。

二者，第六意识虽亦组动，而所藉缘无时不具，(只)由违缘故，有时不起。

三者,第七、八识行相微细,所藉众缘一切时有,故无缘碍令总不行。

四者,前五识身,不能思虑,惟外门转(即惟缘色、声等外境),起藉多缘,故断时多,现行时少。

五者,第六意识,自能思虑,内外门转(既缘色等外境,亦缘内在心法理性),不藉多缘,惟除五位,常能现起,故断时少,现起时多。

②¹¹ 同见注①⁹⁷。

②¹² 同见注①⁹⁷。

②¹³ 同见注①⁹⁷。

②¹⁴ “灭尽定”与“无想定”的分别有四:

1. 灭尽定是圣者所证;无想定是外道及凡夫所修。

2. 灭尽定是无漏定;无想定是有漏定。

3. 灭尽定似涅槃境界,不感三界生死果报;无想定则感色界“无想天”的果报。

4. 灭尽定能灭(使暂时止息)前六识的心、心所,及第七识的染污心所;无想定惟暂伏前六识的心、心所,第七染污末那仍然现行。

②¹⁵ 见《大正藏》卷三一,页38。

②¹⁶ 同注②¹⁴。

②¹⁷ 依《安慧释论》的梵、藏本,“分别”就是“识转变”,所以 Stefan Anacker 的“英译本”译作“*This transformation of consciousness is a discrimination.*”(汉译便成“此识转变,是为分别”)。见 *Seven Works of Vasubandhu* p. 187. Mofilal Banarsidass 版。《霍译安慧释》作“识转化分别”。

②¹⁸ 依《藏要》校梵、藏二本,此“彼”字在前句“所分别”的前面:意云:“彼所分别,由此非有。”故《霍译安慧释》第二句作

“彼皆所分别”，但第三句又同于奘译（即“由此彼皆无”）。Stefan Anacker 英文译作 “as it is discriminated, it does not exist”（汉译便成“彼是所分别，故彼即非有”）。

②19 依《藏要》校梵、藏本，“故”字作“由此”。故 Stefan Anacker 英文译作 “and so everything is perception-only”（汉译便成“由此一切皆惟识”）。《霍译安慧释》把“惟识”译作“惟表”，故把此颂末句，译作“故一切惟表”。

②20 见《大正藏》卷三一，页 38。

②21 若依《安慧释论》的梵、藏本载，“分别”是指“识转变”，“所分别”则指“器、我、蕴、处、界”等的“我”与“法”。见《霍译安慧释》页 111。

②22 《成唯识论》云：“由此‘分别’，变似外境假我、法相。”故“此”字指“分别”，而“分别”就是“变似外境”的“诸识的自证分（即“自体分”）”的活动，由“诸识自证分”转变为“见分”、“相分”故。

此以“识变”解“分别”，跟前文以“见分”解“分别”不同。《成唯识论》前文言“三能变识及彼心所，皆能变似‘见’、‘相’二分，立转变名；‘所变见分’说名‘分别’，能取相故；‘所变相分’名‘所分别’，见所取故。由‘此’‘正理’，彼实我（实）法，离识所变，皆非定有”。可见“分别”是“见分”，而“此”字，则指“诸识变似‘见分’、‘相分’之理”，而非单指“见分”的“分别”。

如是“分别”一词，一指“见分”，一指“识变”；而“此”字，前指“识变见、相二分之理”，后指“分别”（此间的“分别”已作“识变”解，非指“见分”解）。此种诠释上的差异，可能是《成唯识论》所据诸家的阐释不同所致。（按：此“分别”指“虚妄分别”的“识转变”是安慧义；以“分别”指“见分”，可能是护法义。）

②③“眼等五识”指眼识、耳识、鼻识、舌识、身识。“色等境”指：色、声、香、味、触等五境。此比量所成立的宗，意指：“极成的五识、各亲缘其自识所变的境。”即“眼识”惟缘其所自变的“色境”，“耳识”惟缘其所自变的“声境”，“鼻识”惟缘其所自变的“香境”，“舌识”惟缘其所自变的“味境”，“身识”惟缘其所自变的“触境”。今从反面综合主宗，言：“极成眼等五识，不亲缘离自识之色等境。”

②④ 此比量可以依眼等五识分成五比量来建立，如依眼识立：

宗：极成眼识，不亲缘离眼识之色境。

因：五识随一摄故。

喻：若是五识随一所摄，见不缘离眼识之色境，如耳识等（按：“耳识”不缘“离眼识之色境”，“鼻识”乃至“身识”皆如是，故得为“喻依”）。

又依耳识可立：

宗：极成耳识，不亲缘离耳识之声境。

因：五识随一摄故。

喻：若是五识随一所摄，见不缘离耳识之声境，如眼、鼻等识。

依同一形式的推理，可以证成“极成鼻识，不亲缘离鼻识之香境”、“极成舌识，不亲缘离舌识之味境”，“极成身识，不亲缘离身识的触识”。

②⑤ 此正立“意识不亲缘离自识之法境”，意许则兼立“末那不亲缘离自识之法境（此“法境”是指在末那相分中的赖耶见分影像）”及“赖耶不亲离自识之法境（此“法境”是指自识的种子、根身、器界）。如是可开成三比量：

宗：意识不亲缘离自识之法境。

因：以是识故。

喻：若彼是识，见彼不亲缘离自识之法境，如眼等五识。

亦可再就末那立：

宗：我末那识不亲缘离自识之法境。

因：许是识故。

喻：若彼是识，见彼不亲缘离自识之法境，如眼等五识。

最后亦可就赖耶立：

宗：我阿赖耶识，不亲缘离自识之法境。

因：许是识故。

喻：若彼是识，见彼不亲缘离自识之法境，如眼等五识。

综合上述之量而成下比量：

宗：余识不亲缘离自识之法境。

因：以是识故。

喻：若彼是识，见彼不亲缘离自识之诸法境，如眼等五识。

②26 小乘惟许六个识，故本量就前六识的共许范围立量，不得以“末那”、“赖耶”的“见分”、“相分”为“异品”（彼二分可离六识而存在），所以不违“异品遍无”的因第三相。

②27 见《大正藏》卷三一，页39。

②28 此二颂，句解如下：

“虚妄分别有”：“分别”是心识义；凡夫三界虚妄的心识是存在的，是“依他”故。

“于此二都无”：“二”指实能取、实所取义；凡夫所执实能取的“实我”和实所取的“实法”是不存在的，是“遍计”故。

“于此惟有空”：“此”指“虚妄分别”的心识，“空”指“真如空性”；于虚妄分别心识之中，唯有“真如空性”是存在的，是“圆成”故。

“于彼亦有此”：“彼”指“真如空性”；于彼“真如空性”中亦

存在着此处虚妄分别的心识，一切法以真如为体故。

“故说一切法”：“一切法”包括一切有为法及无为法。

“非空非不空”：有为法是“虚妄分别”心识所变现，从俗谛言，故非空（无）；无为法即“虚妄分别”心识所显的“真如空性”，从真谛言，亦非空（无）。至于一切法上执有实能取的“我”及实所取的“法”，则无论从真谛或俗谛言之，皆是非有，故说“非不空”。

“有无及有故”：于一切法上，俗谛依他的虚妄心识是存在的，故言“有”；实执能取的实我与实执所取的实法，是不存在的，故言“无”；与心识互为体用的真谛真如空性亦是存在的，故亦言“有”。

“是则契中道”：如是于一切法中，实能取我与实所取法非有；虚妄分别的心识及真如空性非无。“非有”、“非无”，故契合“中道”。

㉔ 上述的问难及辩解，亦见于世亲论师的《唯识二十论》中：

难颂云：“若识无实境，则处时决定，相续不决定，作用不应成。”

解颂云：“处时定如梦，身不定如鬼，同见脓河等，如梦损有用。”

见《大正藏》卷三一，页74。

又拙著《唯识二十论导读》亦有详述，可资参考。

㉕ 亦见《唯识二十论》，如彼颂云：

“识从自种生，似境相而转，为成内外处，佛说彼为十。”

“十二处”中，除意处及法处，说之为“十色处”。

“依此教能入，数取趣无我。所执法无我，复依余教入。”

“余教”指“惟识之教”。引文同见注㉔。

②31 “他心智”(para-citta-jñāna):指能认知他人心理活动的智慧。远离欲界惑而得色界的根本禅定以上的修行者,可发此智。

②32 世亲《大乘百法明门论》云:“一切法者,略有五种:一者心法、二者心所有法、三者色法、四者不相应行法、五者无为法。一切最胜故,与此相应故,二所现影故,三分位差别故,四所显示故。”见《大正藏》卷三一,页855。

②33 依《藏要》校梵、藏本,并无“由”字,意谓“一切种者识”。《霍译安慧释》翻作“识有一切种”。

②34 依《藏要》校梵、藏本,本颂的第二句与第三句应互调,即“以展转力(故),如是如是变”。而“故”属第四句,文意更显。

②35 依《藏要》校梵、藏本,“由”字为增译。《霍译安慧释》以“诸业习气”为“主格”,“二取习气”为“具格”,故把此颂的首二句译成“诸业习气与二取习气俱”。

②36 依《藏要》校梵、藏本,句末有“彼”字,意谓“异熟识”是“彼藏识”(“彼”指“藏识”故),今译省略。是以《霍译安慧释》把本颂的第三、四句翻作“前异熟尽时,余异熟彼生”。

②37 见《大正藏》卷三一,页40。

②38 前念每一识聚(心王及其相应心所)惟能开导引生后念同类一识聚,其量相等,名为“体齐等”;前后念的识聚(心王及其相应心所),一一皆能开导引生后念识聚,就能开导作用此点而言,其质相等,名为“用齐等”。合“体”、“用”二义,名为“体用齐等”。

②39 “等无间缘”共有三义:一者“等”义,前后念识聚“体用齐等”;二“无间”义,前念识聚与后念识聚“无有间隔”,三者“缘”义,前意识聚能为“助缘”,开导引生后意识聚。此皆就一

心王及其相应心所的现行言，非就种子而言。

②⑩《大正藏》卷四三、页500。惟识古师认为心识缘色等境时，由能缘心（见分）变带此色等之“相”（状）而攀缘之，谓之“带相”。以此理故“正量部”师般若球多造《谤大乘论》（“带相”之说）云：“无分别智不（变）似‘真如相’起，（真如）应非所缘缘。”玄奘法师于戒日王为设曲女城十八日无遮大会中，造《制恶见论》破般若球多之论云：“汝不解我义。带者是挟带义。相者体相，非相状义。谓正智等生时，挟带真如之体相起，与真如非一非异，非相非非相。”使惟识正理，更趋圆满。

于此可见“带相”之说有二义。一者是见分“变带”所缘境的“相状”（即“相分”）而攀缘之，如眼识起时，必“变带”似色境的青、黄等“相状”而缘之；耳识起时，必“变带”似声境的高、低、强、弱等“相状”而缘之；如是乃至意识带色、心等“相状”，末那带自我的“相状”，赖耶带种子、根身、器界的相状而缘之。二者是见分“挟带”为所缘缘的“体相”而攀缘之，如无分别“根本智”的见分生起时，必“挟带”“真如”“体相”而缘之。兹表列“带相”二义如下：

带相	{	见分“变带”所缘的“相状”（相分）以为“所缘缘”
		见分“挟带”所缘的“体相”以为“所缘缘”

吾友霍韬晦先生依“相见同种”释“变带相状”义，依“相见别种”释“挟带体相”义，与上文举例有所不同，于理亦可成立，可资参考。见霍著《相见同种、别种辨》一文，刊《法相学会集刊》第一辑。

②⑪ 外人执有情能缘心外的实境，起贪、瞋、痴等烦恼，造种种的善、不善业，感福、非福的果报。今惟识家不许有“心外实境”，则如何造业感果？故有此问。

②⑫ 有关“名言种子”有“表义名言”及“显境名言”二种，其

详宜参考《丁一、明异熟能变》有关种子一节的注文。

②43 生死有二种：一是“分段生死”，二是“变易生死”。“分段生死”是凡夫一期生（即“一世”）完结时，以诸有漏业及烦恼障为增上缘，以“名言种子”为亲因缘，产生三界的新生命，其寿命长短受业力所限制。“变易生死”是圣者以诸无漏的有分别业及所知障为增上缘，以“名言种子”为亲因缘，感招三界以外、无寿命定限的生命；此由悲愿、定力所转变而有的“变化身”，故曰“变易生死”。

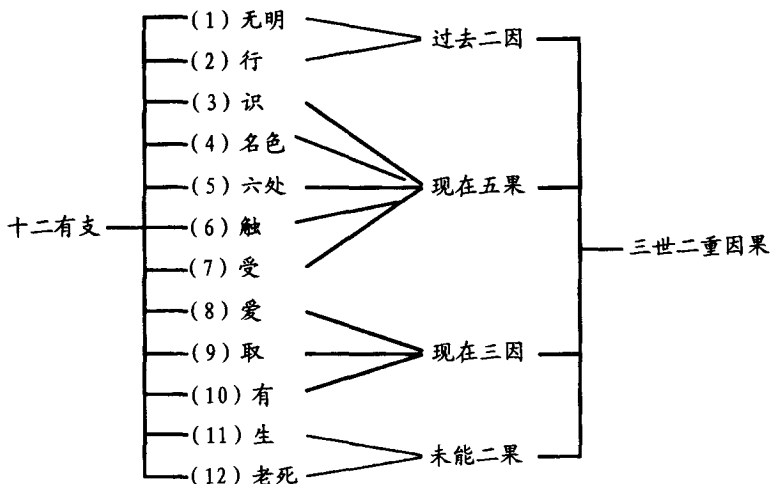
②44 《大正藏》卷三一，页 43。

②45 《大正藏》卷四三，页 518—520。

②46 前“行支”的“业种子”及“识”等五支的“名言种子”俱摄藏于赖耶中（“业种子”当来可为增上缘，引发识等五支的“名言种子”，酬引所生的善、恶趣）。彼“名言种子”还未起现行，因此期（今生）的异熟果尚未终结，要待命终时及“中有”（亦名“中阴身”，即前段“异熟果”已尽、后段“异熟果”未起时的“中间存在生命”）没时，“业种子”及“名言种子”已为“贪”等烦恼所滋润（名为“润生”）始能俱起现行，酬引来生的新“异熟果”。其详可参考罗时宪先生的《唯识方隅·诸行篇》，见《法相学会集刊第一辑》，页 72。

②47 “惑”即烦恼，除能发业外，亦能滋润“业种子”及“名言种子”以酬引“异熟果”。

②48 惟识家依“十二有支”（亦名“十二支”、“十二因缘”），立“二世一重因果”义，与小乘有部所立的“三世二重因果”义稍异。“二世一重因果”与“三世二重因果”，是“十二因缘”或“业感缘起”的两种基本解释，而各有其地位；不过，论者以为惟识家“二世一重因果”义理论较为周密。今附小乘有部“三世二重因果”表解如下，以供读者参考。



②49 依《藏要》校勘梵、藏二本，“遍计”作“分别”，前后二句皆然；故《霍译安慧释》二句作“由彼彼分别，种种物分别”。

②50 依《藏要》校勘，梵、藏本“自性”属上句，“无所有”自为一句，即“此遍计所执自性，无所有”。

②51 依《藏要》校勘，梵、藏本“依他起自性分别”成一句，下面“缘所生”自成一句。

②52 依《藏要》校勘，梵、藏本无“实”字。

②53 依《藏要》校勘，梵、藏本此句之末，有“说”字，即“如无常等性说”。

②54 依《藏要》校勘，梵、藏本此句意云：“不见(此)则不见彼。”《霍译安慧释》则作“此隐时彼隐”，文句稍异。Steven Anacker 的英译本作 “when one isn't seen, the others is”，同于《藏要》校注。

②55 依《藏要》所校，此三句梵、藏本意作：“即以三种自性之三无自性性，密意而说……”《霍译安慧释》作：“于此三自性，即有三无性。密意故说言……”

②56 依《藏要》所校，梵、藏二本以“初即相无性，次无自然性”为一颂，缺“后由远离前，所执我法性”二句。但《霍译安慧释》及 Steven Anacker 的英译，则末句分别添译为“复有圆成者，彼亦无自性”及“the third is absence of own-being”。

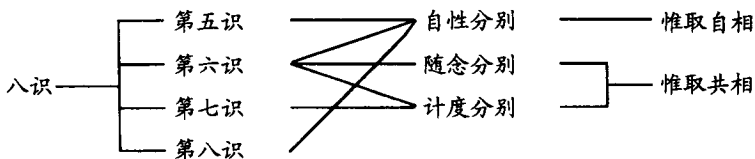
②57 见《大正藏》卷三一，页 45。

②58 安慧认为八个识都是能遍计者，护法认为后天的“分别我执”及“分别法执”，惟第六意识有之，先天的“俱生我执”及“俱生法执”则第七染污末那及第六意识有之，前五识及第八阿赖耶识是没有遍计所执的，因为于“三种分别”中，没有“计度分别”故。所谓“三种分别”（“分别”是“认知”义）是指：

（1）自性分别：“自性”是“自相”义。谓能缘识亲缘现在的自所缘境而得其“自相”（不取“共相”），是名“自性分别”（认知“境”的“自相”），此是现量，非是“遍计”，如“眼识”缘“青境”（“五俱意识”亦然），“赖耶”缘“种子”、“根身”、“器界”时，亦是“自性分别”。但“末那”缘“赖耶见分”执为“自内我”是“计度分别”，不是“自性分别”，不缘“赖耶见分”的“自相”故，非现量故，是“非量”故。

（2）随念分别：心识由忆念力，缘过去境，追忆而起分别（认知），名“随念分别”，此惟意识有。

（3）计度分别：“计度”是“计虑”、“量度”义。谓心识于过去、现在、未来三世不现见法中，计虑量度而分别（认知）之，名为“计度分别”。此是“思”与“慧”心所的作用，于八识中，惟第六意识及第七污染末那有此作用，能执诸识的“见分”、“相分”为“实我”、“实法”。兹把八个识与“三种分别”的关系表列如下：



②59 此有二说，一说只有“虚妄分别”的有漏心王及心所，才是“依他起自性”，此惟指“染分依他”，不摄无漏心王及心所，不摄“净分依他”；“净分依他”是“圆成实自性”所摄。一说“依他起自性”兼摄“染分依他”和“净分依他”。今取较宽的后说。

②60 见《大正藏》卷三一，页 46。

②61 见《大正藏》卷四三，页 543。

但按《霍译安慧释》并无此等文字。霍韬晦先生认为“是出于后人的推论，因为安慧时代尚无见、相的分别存在问题”。见《霍译安慧释》页 132，注文 15。

②62 此“真如实体”是无为法的本体界，是一切有为法的现象界（亦名为“诸行”）所依以存在的真实永恒不变的实体，无论心法、色法（包括：心法、心所法、色法、不相应行法）均得要依“真如实体”然后才得存在。不过“真如”之名，有宽有狭，《解深密经》所说的“七真如”，是从较宽的广义立名，包括“一切实事理”义及“宇宙实体义”，兹分述如下：

1 流转真如——诸行无始时来因果相续的真实状况。此指实况。

2 相真如——由二空观智所显的“一切法真实体性”。此指宇宙实体，亦名“实相真如”。

3 了别真如——一切染净诸法惟识所现的真实状况。此指真理。

4 安立真如——一切有漏法皆能导引痛苦人生的真相。

此指真理。

5 邪行真如——烦恼及业能招苦果的真相。此指真理。

6 清净真如——“灭谛”的真相。此指真理。

7 正行真如——“道谛”的真相。此指真理。

依理，此“七真如”中，惟“相真如”（即“实相真如”）才是“圆成实自性”这“宇宙实体”，其余六种所显的“实性”才是“圆成实自性”，无分别正智的对境故；若依其为“实况”、“真理”而言，则是“依他起自性”所摄，体即“分别缘所生”故；说若于“七真如”之上起执，执为“实法”，便成“遍计所执自性”，妄执为实故。

②63 “圆成”是“圆成实自性”的省略语；“依他”是“依他起自性”的省略语。乃至“遍计”是“遍计所执自性”的省略语。一切惟识典籍都是如此，下文不赘。

②64 见《大正藏》卷三一，页46。下面所引《厚严经》的偈颂，同于此见。

②65 “一切法皆无自性”，即《般若经》所谓“诸法皆空”；“无自性”即“空”义。

②66 依“中观”所说，“诸法缘生故不无”，因为既是众缘和合所生之法，即是有体有用，有异于“龟毛”、“兔角”、“空花”的全假的事物，所以说为“非体性全无”。

甲二、明唯识性

【颂文】此诸法胜义，亦即是真如，
常如其性故，即唯识实性^⑧。

(一)总设：《唯识三十颂》可分析为三大部分，甲一、《明唯识相》，即前二十四颂；甲二、《明唯识性》，即第二十五颂；甲三、《明唯识位》，即后五颂。上文经已阐明甲一、《明唯识相》义，今当申述“明唯识性”的理趣。此中亦分为三门论述：一者，“明唯识实性的意义”；二者，“明唯识实性的别名”；三者，“明唯识实性与诸行的关系”。

(二)明唯识实性的意义：上文“明唯识相”，目的在使有情破除有“外在实境”(即对“实我”、“实法”等“遍计所执”)的执着，所以于“依他起自性”的诸法之上，申明“一切法不离识”的相状，此便是“唯识相”(按：此“相”是“相状”义)，此“唯识相”是有生灭、有变易的千差万别的相状，而不是“不生、不灭、无相、平等一味”的“宇宙实体”。能作为“依他起诸识的所依实体”应名“唯识性”(不是“唯识相”)，即是不生、不灭、无相、平等一味、圆满、成就、真实的“圆成实自性”，亦即是“二空所显”的“胜义无性”(按：“无性”者，即“空性”，空“我执”、“法执”所显现的“实性”故)，亦即是“真如实性”。故《唯识三十颂》云：“此诸法胜义，亦即是真如；常如其性故，即唯识实性。”

颂中的“此”字，指上文所说的“胜义无性”，亦即“三自性”中的“圆成实自性”。此“圆成实自性”是诸行(“依他起”的一切现象诸法)的殊胜所依体，是“胜义谛”所摄，即

“宇宙实体”，亦名为“真如”(bhūta-tathatā)。所谓真者，是“真实”义，显非虚妄(按：彼“遍计所执”便是虚妄，“真如”简彼)；“如”者，是“如常”义，表无变易(按：彼“依他起”的诸行是变易法，“真如”简彼)。此“胜义无性”或“圆成实自性”是真实的，非虚妄的，于一切位“常如其性”的、非变易的，湛然不虚的，所以名为“真如”^⑧。

如是“真如”，亦即是“唯识实性”。那就是说，体即“圆成实自性”的“真如”，亦即是“依他起自性”的一切心、心所法(按：一切法不离心识，故名“唯识”)所依的最后真实体性。依《成唯识论》所载，“唯识性”(即“唯识之体”)有两种分类：一是“真妄相对”分类，二是“真俗相对”(即是“胜义”与“世俗”相对)分类。

依“真妄相对”分类，“唯识性”可以表解如下：

唯识性—— $\begin{cases} (1) \text{虚妄唯识性——遍计所执自性} \\ (2) \text{真实唯识性——圆成实自性} \end{cases}$

“虚妄唯识性”是“唯识性”的一种，而不是“唯识实性”，因为“不真实”故，是“遍计所执”的“相无性”假体故，不能称之为“实”。能称为“实性”的是“真实唯识性”，是“圆满”、“成就”、“真实”的“圆成实自性”故。

依“真俗相对”分类，“唯识性”可以表解如下：

唯识性—— $\begin{cases} (1) \text{世俗唯识性——依他起自性} \\ (2) \text{胜义唯识性——圆成实自性} \end{cases}$

“世俗唯识性”是“唯识性”的一种，而不是“唯识实性”，因为体即“依他起”，有生、有灭故，非“常如其性”能作诸行的真实所依故。只有“胜义唯识性”的“圆成实自性”，不生、不灭，“常如其性”，能作诸行的真实所依，才是“唯识实性”。

“唯识实性”，强调了“实”义，所以于“三自性”中，简别了虚妄的“遍计所执自性”，又简别了生灭无常、不能作一切诸行的真实所依的“依他起自性”，而唯以“圆成实自性”来命名“唯识实性”。

(三)明唯识实性的别名：“唯识实性”即是“真如”，亦即是“三自性”中的“圆成实自性”、“三无性”中的“胜义无自性”(亦名“胜义无自性性”)。此外在大乘诸经论中，还有很多名称，亦是“唯识实性”的别名。故《成唯识论》说言：“此(唯识实性之‘真如’体)复有多名，谓名‘法界’及‘实际’等。”^②窥基《述记》依《对法》谓有七种^③，兹分述如下：

1. 真如——在常如其性(无有改变)的法体上，不起我执、法执，便是“真如实性”。

2. 无我性——在常如其性(无有改变)的法体上，离一切“我执”及“我所执”，便是二空所显的“无我性”。

3. 空性——在常如其性(无有改变)的法体上，由离一切“人我执”及“法我执”，使一切杂染归于空寂，彼法体名为“空性”。

4. 无相——在常如其性(无有改变)的法体上，般若智起，于是一切色、声、香、味，乃至菩提诸相，皆归于寂灭，名为“无相”。

5. 实际——在常如其性(无有改变)的法体上，离一切颠倒执着，彼是究竟无倒智所缘体，名为“实际”。

6. 胜义——在常如其性(无有改变)的法体上，为“圣者”(即无漏根本智)所行之境，名为“胜义”。“义”是“境”义。

7. 法界——彼常如其性(无有改变)的法体，是三乘妙

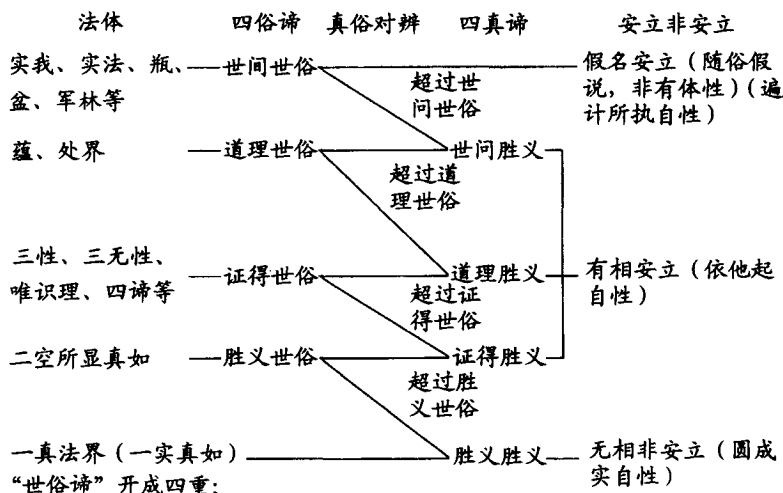
法的所依体(其实应为一一切诸法的所依体),名为“法界”。“界”是“因”义,诸法所依之因故。

如是“无我性”(或“二空无我性”)、“空性”、“无相”(或“无相之相”)、“实际”、“胜义”、“法界”,都与“真如”同义,只不过是不同角度建立不同名相而已。如是乃至“唯识实性”、“实相”、“如来藏”、“佛性”、“法身”等,都是“宇宙实体”此“真如”的异名,其体即是“三自性”的“圆成实自性”、“三无性”中的“胜义无自性”,其义见前,恐繁不赘。

(四)明唯识实性与诸行的关系:颂文“此诸法胜义,亦即是真如”,正显示“唯识实性”(即“真如”)与“诸行”的关系。唯识家说“真如”与“诸行”是“不即不离”的。说“不离”,以“真如”是“体”,“诸行”是用。“体”不离“用”,“用”不离“体”;“体”是“用”中之“体”,“用”是“体”中之“用”;离“用”无“体”,离“体”无“用”。所以“体”与“用”不是截然的二物,故“真如”与“诸行”的关系“不离”。说“不即”,以“真如”是“体”,“诸行”是“用”;“体”不即“用”,“用”不即“体”。不可说“诸行”的“用”便是“真如”“实体”;“真如实体”必有一修证的功夫然后可以冥会,“用”则未必有此需要。所以“体”与“用”不是浑然无所辨别,故“真如”与“诸行”的关系“不即”。

唯识家认为同一宇宙的存在,若以有名相分别的“有漏心识”来观察它,则只能认知其迁流变化的现象,即是“依他起”的“诸行”,所得的真实名为“世俗谛”(按:“谛”是“真实”义)。若以超越名相的“无漏无分别智慧”以观照它,则可以冥证其恒常、不变而遍一切处的最后实体,即是“圆成实”的“真如”,亦即“唯识实性”,所得的真实名为“胜

义谛”(按:即是“圣智所认知的殊胜境”)。如是“真如”与“诸行”既有“不即不离”的关系,则“世俗谛”与“胜义谛”亦应有“不即不离”的关系。由“不即不离”故,唐贤窥基便把“世俗”与“胜义”各开成四重,因而构成“世俗”、“胜义”不即不离的“四重三谛”。为理解上的方便,先录“四重二谛”的表解^⑧,然后再加以简述如下:



“世俗谛”开成四重:

第一是“世间世俗”。对“世间法”如“实我”、“实法”、“瓶”、“盆”、“军林”等的认知,是属于“世俗谛”所摄,所以名为“世间世俗”(“世间”即“世俗”,于“六离合释”中属“持业释”)。此“世间世俗”的“法体”既指世人所执的“实我”、“实法”,都是随俗假说,非有真实自体,所以亦名“假名安立谛”(但有安立假说的“名言概念”,而无实体),在“三自性”中,即属“遍计所执自性”。

第二是“证得世俗”。对“五蕴”、“十二处”、“十八界”

等“道理”(理论)的认知,包括名相的施設及理论的推寻,属“世俗谛”所摄,所以名为“道理世俗”(“道理”即“世俗”义)。此中的“蕴”、“处”、“界”等虽是假安立的“名言概念”,但却以“缘生法”为对境,非如“世间世俗”般“体相全无”,所以是“有相安立”的“有体法”,较初“世间世俗”为胜,于“三自性”中,即“依他起自性”所摄。

第三是“证得世俗”。彼“三自性”、“三无性”、“唯识理”、“四谛”等“有相安立境”,是圣者依其体证所得而施設言教以开示有情的,亦属“世俗谛”所摄,所以名为“证得世俗”(“证得”即“世俗”义)。彼“三自性”等是圣者体证之境,比“道理世俗”的“蕴”、“处”、“界”等理论之境为胜,但仍是“有相安立”,于“三自性”中,“依他起自性”所摄。

第四是“胜义世俗”。以“二空所显”的“真如实性”为法体;此“真如”体即是“胜义无性”之境,有可证的真实体,但仍赖名言概念来加表达以示人,所以虽较“证得世俗”为胜(按:“证得世俗”兼摄体用,此“胜义世俗”纯就体边为言),仍是“有相安立谛”的“依他起自性”所摄。

至于“胜义谛”亦开成四重:

一者,“世间胜义”:体即“道理世俗”,较“世间世俗”为胜,所以名为“世间胜义”(“世间”之“胜义”,在“六离合释”中,属“依主释”),它是较“世间世俗”为胜的“胜义谛”。因为同样以“蕴”、“处”、“界”(名为“三科”)为法体,所以属“有相安立”的“依他起自性”所摄。

二者,“道理胜义”:体即“证得世俗”,较“道理世俗”为胜,所以名为“道理胜义”(较“道理世俗”为胜之“胜义谛”)。因为以可以言表的“三自性”等为法体,故属“有相

安立”的“依他起自性”所摄。

三者，“证得胜义”：体即“胜义世俗”，较“证得世俗”为胜，故名“证得胜义”（较“证得世俗”为胜之“胜义谛”）。因为以可以言表的“二空真如”为法体，所以仍属“有相安立”的“依他起自性”所摄。

四者，“胜义胜义”：体是“一真法界”。“一”是绝对义，“真”非虚妄义，“法”指“宇宙万象”义，“界”乃“实体”义。此“一真法界”，是离言绝虑，由“无漏无分别”的正智所观照体证的“宇宙万象的绝对、真实不虚之实体”，也就是“宇宙实体”、“依他起自性”所依的“绝对实体”，即“圆成实自性”，非语言概念所行境界，远较“胜义世俗”为殊胜，故名“胜义胜义”（意指：较“胜义世俗”为胜之“胜义谛”）。此“胜义胜义”的法体“一真法界”（或名“一实真如”）的自体，是“无相”的（“无漏无分别正智”或名“般若智”的所缘境是离一切相的，故名“无相”），非语言概念所安立施设的，所以亦名“无相非安立谛”。与第三胜义相较，彼第三胜义（即“证得胜义”）之法体是“二空真如”，仍需以“二空”的名言，以诠显“真如”的法性；此第四胜义（即“胜义胜义”）之法体是“一真法界”；心言俱绝，直指法性，所以亦名“无相非安立”的“废詮谈旨諦”。于“三自性”中，即是“圆成实自性”。

于上述的“四重二谛”中，第一世俗（名为“世间世俗”），惟有假名，无有实体，譬如兔角，体用全无，一切实我、实法由妄情执着所生，即“遍计所执自性”，惟俗非真，俗中之极劣者。

“世俗后三谛”与“胜义前三谛”（即“道理世俗”、“证得

世俗”、“胜义世俗”、“世间胜义”、“道理胜义”及“证得胜义”),亦是俗谛,亦是真谛,亦事亦理(“蕴”、“处”、“界”为“事”;“四谛”、“二空”等为理),有浅有深(“四谛”之理为浅,“二空”之理为深),皆是有体之法,但仍有相,仍待“名言”安立以为诠表,非离言的“宇宙实体”,故即“依他起自性”。

至于第四胜义(名为“胜义胜义”)是“宇宙实体”,是“依他起自性”的“所依实体”,体妙离言,不可施設,是惟真非俗,是“胜义谛”中的最为殊胜者,法体即是“圆成实自性”。

此“圆成实自性”即“胜义无性”,即“唯识实性”,即“四重二谛”中的“胜义胜义”,是一切诸行(即“依他起自性”)的所依,是“宇宙实体”,名曰“真如”,与诸行依“体”、“用”关系,是“不一不异”的,是“诸法”中最为殊胜的,所以颂文有“此诸法胜义,亦即是真如”的说法。而《成唯识论》也说:“此(‘唯识实性’,即‘圆成实自性’)即是‘诸法(中的)胜义’,是一切法(的)‘胜义谛’故。然‘胜义谛’,略有四种:

1. 世间胜义,谓蕴、处、界等;
2. 道理胜义,谓苦等四谛;
3. 证得胜义,谓二空真如;
4. 胜义胜义,谓一真法界。

此中‘(诸法)胜义’,依最后(的一种胜义——即‘胜义胜义’立)说,是最胜道(无漏无分别根本智)所行(境)义故。”^⑧故知“唯识实性”,于“四重二谛”中,唯指“胜义胜义”,而非余谛。

【注释】

②67 依《藏要》所校勘梵、藏本《安慧释》，此颂是解释“三无性”中的“胜义无性”的。原文只有“常如其性故，即唯识实性”两句。今译增加前面“此诸法胜义，亦即是真如”两句，以明“唯识性”，未详所据。

又“真如”一词，原作“如性”，今增“真”字。

《霍译安慧释》，此颂作“常如此有故，彼即惟表性”。

②68 颂文以“常如其性故”释“真如”的意义，所谓“此诸法胜义，亦即是真如，常如其性故”。《成唯识论》云：“真谓真实，显非虚妄；如谓如常，表无变易。谓此真实，于一切位常如其性，故曰真如，即是湛然不虚妄义。”见《大正藏》卷三一，页48。

②69 见《大正藏》卷三一，页48。

②70 见《大正藏》卷四三，页555。

②71 此表参考罗时宪先生的《成唯识论述记删注》（卷一，页165）及《唯识方隅》（页106）而制成。

②72 见注②69。

甲三、明唯识位

【颂文】乃至未起识，求住唯识性^㉔。

于二取随眠，犹未能伏灭。

现前立少物^㉕，谓是唯识性；

以有所得故，非实住唯识^㉖。

若时于所缘，智都无所得；

尔时住唯识^㉗，离二取相故。

无得不思议^㉘，是出世间智，

舍二粗重故，便证得转依^㉙。

此即无漏界，不思议、善、常^㉚，

安乐解脱身，大牟尼名法^㉛。

(一)总说：《唯识三十颂》分为甲一、《明唯识相》(前二十四颂)，甲二、《明唯识性》(第二十五颂)，甲三、《明唯识位》(后五颂)三大部分。上文已交代了“明唯识相”及“明唯识性”两部；今则阐述“明唯识位”。“唯识位”就是依“唯识理论”进行修行实践、直至获得究竟佛果的“修行阶位”；阶位有五：即“资粮位”、“加行位”、“通达位”、“修习位”及“究竟位”。下文就依此五位，分别加以阐释。此“唯识五位”就是“瑜伽行派”的“瑜伽实践论”的纲要，所以《霍译安慧释》把此部分标题为《第三分·瑜伽实践》^㉜。

(二)修瑜伽行的条件及阶位：在未阐述“唯识五位”前，应先了解何种众生有条件通过修行实践，悟入“唯识实性”，终究成就佛果。《成唯识论》指出需具“大乘二种性”的有情，才可以于“唯识五位”中，渐次悟入。所谓“大乘二

种性”是指：

1. 本性住种姓^⑧：那是指具“菩萨种姓”的有情，及“不定种姓”[(1)兼具菩萨种姓及声闻种姓，(2)兼具菩萨种姓及独觉种姓，(3)兼具菩萨、声闻及独觉种姓]的有情^⑨，在他们的阿赖耶识中，无始时来，寄存着法尔所得的成佛无漏种子功能。这些功能名为“本性住种姓”，即“本有无漏种子”。

2. 习所成种姓：具有“本性住种姓”的有情，由于听闻正法，修习正行，熏习成有漏的“闻所成慧”及“思所成慧”种子；由熏习力故、使寄存于阿赖耶识中的“本性住种姓”（简称“本有无漏种子”）势力增长（名为“熏长”），此等已熏长的“本性住种姓”，说名“习所成种姓”。

如是要具有大乘“本性住种姓”及“习所成种姓”此二种姓的有情，才有条件渐次悟入“唯识五位”。所谓“五位”是指：

(1) 资粮位——由初发心至十回向^⑩，修习大乘顺解脱分^⑪。

(2) 加行位——修习大乘顺决择分^⑫，即暖、顶、忍、世第一法的“四善根”^⑬（“资粮位”及“加行位”共历第一个“无量劫”^⑭的时间）。

(3) 通达位——谓诸菩萨最初证入“真如”（圆成实自性）的修行阶段（亦名“见道位”）。

(4) 修习位——谓诸菩萨从“见道”以迄“成佛”这一段修习阶位（亦名“修道位”）。（从“见道”迄修习位的“第八地”历第二个“无量劫”；从“第八地”至“究竟位”历第三个“无量劫”。）

(5)究竟位——谓证得无上正等菩提的佛果(自“修习位·金刚心无间位”之后,直至尽未来际,皆“究竟位”摄)。

如是具大乘“本性住种姓”及“习所成种姓”的有情,经“唯识五位”的实践修习历程,至究竟位,便可证得“大涅槃”与“大菩提”的佛果,但他的无漏生命是继续相续下去的,普渡众生,无边功德,尽未来际,无有竟时。

(三)释资粮位(sambhāravastha):“资粮位”是“唯识五位”中的第一位,其相如何?《唯识三十颂》说言:“乃至未起识,求住唯识性;于二取随眠,犹未能伏灭。”下文将就“资粮位”的“定义”、“修行条件”、“修行内容”、“修行效果”等四种角度进行探索:

1. 资粮位的定义——《成唯识论》说:“(众生)从发深固‘大菩提心’乃至未起‘顺决择识’,求住‘唯识真胜义性’,齐此皆是‘资粮位’摄。”^⑨那就是说:凡夫有情从初发“大菩提心”起,修行实践,直至生起“顺决择识”前,这段修行阶位名为“资粮位”。

发“大菩提心”就是指修行者信解唯识道理,发起自利而利他的大愿,如《瑜伽师地论》(卷三五)所载:“愿我决定当证无上正等菩提,能作有情一切义利,毕竟安处究竟涅槃,及以如来广大智中。”^⑩此时虽然未能生起“顺决择识”中“暖”、“顶”、“忍”、“世第一法”等“四加行智”^⑪,但发心趣向“无上菩提”,求证“唯识真胜义性”(真如),即颂文所谓“乃至未起识,求住唯识性”(按:“未起识”,指未能生起“暖”等四加行智的心识,即“顺决择识”;“住”是“能观智,住于(证)所观境”;“唯识性”是指“唯识真胜义性”,亦即

“唯识实性”，亦即“圆成实自性”、“胜义无性”、“真如”等），于是修集“福德”及“智慧”两种资粮（按：“资粮”是“资益身心，以趣向菩提法身的食粮”义），所以名此段的修行阶位为“资粮位”。

2. 修行条件——修行者要进入“资粮位”必需具备两个条件：一者，他一定是具有“大乘种姓”的有情，具大乘成佛的先天种子功能；在“五种姓”中，他或属“菩萨种姓”，或属“不定种姓”中的“声闻兼菩萨种姓”、“独觉兼菩萨种姓”、“声闻、独觉兼菩萨种姓”有情。二者，他具慈悲、智慧，外逢良师、益友，得闻正法，思流转生死的可厌，愍含识有情之多艰，于是“为有情故，勤求解脱”，发心修行，才得进入“资粮位”。

3. 修行内容——修行者于发“大菩提心”后，历“十住”、“十行”、“十回向”三阶段。修行的内容是“六度”，即是“布施”、“持戒”、“忍辱”、“精进”、“禅定”、“般若”等“六波罗蜜多”（pāramitā）。如是修学六度，虽未达到殊胜境界，但心坚住，无所动转，故名“十住”。及渐趣殊胜，于佛教授，都能如教修行，说名“十行”。及所修六度、四摄^⑤等行，与一切有情平等共有，不作他求，全都回向“无上正等菩提”，说名“十回向”。如是所需“十住”、“十行”、“十回向”俱得圆满，则可以超越“资粮位”而进于第二“加行位”。

4. 修行效果——此位的修行者，依“因力”、“善友力”、“作意力”及“资粮力”等四种殊胜力量，使自己对“唯识义理”深生信解，这是本位所得的修行效果，所以本位亦名“胜解行地”。所谓“四种胜力”是指：

一者，“因力”：此指修行者无始时来，依附寄存于第八阿赖耶中法尔本具的“大乘成佛种子功能”，名为“本性住种姓”；亦指由“多闻熏习、如理作意”后天熏习所得的“习所成种姓”。简别二乘种姓及无种姓。

二者，“善友力”：此指逢事无量诸佛。简别恶友诸违缘。

三者，“作意力”：此指遇恶友等运缘时，能依“决定胜解”而起作意，不为倾动破坏自己的修行。此犹藉“作意力”以除去违缘，未能任运自然，故简别“任运心”。

四者，“资粮力”：此指已能积集诸善根福德及智慧的资粮，而简别下劣资粮。

由此“四种胜力”，对“唯识道理”，能深信解；但由于多住散心修行，禅定功夫犹未到家，于是上观力微，只能暂伏“粗分别”的“二障现行”（按：由信仰邪教所引起的“烦恼障”及“所知障”的分别现行）。但是对于因邪思维所引起的“细分别”之“二障现行”，则还不能加以暂伏；至于“二障种子”，不论是后天“粗分别”的，或“细分别”的，或先天“俱生”的，自然也没有能力加以销毁。因此颂文说言：“于二取随眠，犹未能伏灭。”

所谓“二取随眠”，即是“烦恼障种子”及“所知障种子”^⑨。何则？“二取”是“执有实能取”（此是“烦恼障”）及“执有实所取”（此是“所知障”）；此“二取”的执着现行时，熏成种子摄藏于第八阿赖耶识之中，名为“二取习气”，亦名“二取随眠”——彼“二取”新熏种子，随逐有情，眠伏在第八阿赖耶识（即“藏识”）中，故“二取习气”亦名“二取随眠”。

由于此位的修行者，多处散心，止观的力量微劣，既不能把“俱生”的及“细分别”的二障现行暂伏，更不能把“烦恼障种子”及“所知障种子”予以永久销灭，使永不现行，所以《唯识三十颂》有“于二取随眠，犹未能伏灭”之说。

(四)释加行位(prayogarastha)：“加行位”是“唯识五位”中的第二位。修行者于前“资粮位”中，修行“十住”、“十行”、“十回向”圆满时(亦即“顺解脱分”圆满时)，便转入“加行位”。《唯识三十颂》记述本位的情况言：“现前立少物，谓是唯识性，以有所得故，非实住唯识。”以下将分“定义”、“内容”、“效果”三门加以阐述：

1. 加行位的定义——修行者在“资粮位”的无数劫中，贮藏相当的“福德资粮”及“智慧资粮”，“顺解脱分”的善根已得满足，为了进入“见道”，住于(证得)“唯识实性”，所以于止观中，特别加功修行“暖”、“顶”、“忍”、“世第一法”等四位的观法(此四总名“顺决择分”)，以期伏除“二取随眠”。就其为“见道”、证“唯识实性”作准备，于止观等法加功修行言，所以名此修行阶段为“加行位”。

2. 修行内容——本位的修行内容主要分“止”(śamatha)和“观”(vipaśyanā)两大部分。“止”在止息其心，心住一境；此位的“止”，在第四静虑(即“第四禅”)，别开为“明得定”、“明增定”、“印顺定”、“无间定”等四种静虑。此位所修的“观”，能增长无漏智慧。“观”亦有四类，即“下品寻思”、“上品寻思”、“下品如实智”、“上品如实智”(总名为“四寻思”及“四如实智”^⑧)。如是“止”与“观”配合，可有“暖”、“顶”、“忍”、“世第一法”四位，今表列如下：

	四位	所依定	能观智	观相
加行位	暖位	一明得定	一下品寻思	} 观所取空
	顶位	一明增定	一上品寻思	
	忍位	一印顺定	一下品如实智	{ 下忍—印所取空
				{ 中忍—观能取空
				{ 上忍—印能取空
	世第一法位	一无间定	一上品如实智	一双印二取空

一者，暖位——修行者依“明得定”^⑧发“下品寻思”，谛观考察凡夫遍计所执之境，其能诠之“名”与所诠之“义”，乃至彼“名”、彼“义”的“自性”与“差别”，此所取境，皆自心所变，惟依心、心所法之所现起，体用都无，惟假施设有，故实不可得，说之为空。此位的修行者初获“无漏智”的“前行相状”，犹如钻木取火，尚未得火，先有暖气。“暖”便成为“火”的“前行相状”，因名此阶段的“观所取空”的加行为“暖位”。

二者，顶位——修行者进于此位，依“明增定”^⑨，发“上品寻思”，重观“所取境空”（即“所取境”的“名”、“义”、“自性”、“差别”）皆自心变，假施设有，实不可得。由此有漏寻思，已登极位，故名为“顶位”。譬如钻木取火，虽未有火，而热气上腾，距生“无漏智火”所去不远。

三者，忍位——修行者进于此位，依“印顺定”^⑩，发“下品如实智”，先于“所取境空”，决定印持，说名“下忍”（按：“忍”是“印忍”义、“决定无疑”义）。次于“能取（之）识（亦）空”的真理，亦顺乐忍可，说名“中忍”。复次，于“能取空”，不仅忍可，进而再加印持，说名“上忍”。如是于此位，运用“下品如实习”，能先后印持忍可“所取之境”与“能取之识”，其体皆空，所以名此位为“忍位”，譬如钻木取火，虽未

生火，但烟已发出。

四者，世第一法位——修行者进于此位，依“无间定”^⑤，发“上品如实智”，同时双印“所取境空”及“能取识空”。前“忍位”中的“上忍”观智，只能印持“能取识空”，今能“双印（所取、能取）二空”，虽彼观智仍属有漏，但在凡夫的世间法中，最为殊胜，最为第一，所以名此修行阶位为“世第一法”；犹于钻木取火，虽未有焰火流出（“焰火”以喻“初见道”时，冥证“真如实性”的“无漏智”），但由此无间，必有猛焰发生。

如是初于“暖位”，依“明得定”，发“下品寻思”，观“所取空”；次于“顶位”，依“明增定”，发“上品寻思”，重观“所取空”；复次于“忍位”，依印顺定，发“下品如实智”先印持“所取空”，中顺观“能取空”，后印持“能取空”；最后于“世第一法位”中，依“无间定”，发“上品如实智”，双印“二取空”。由此可以无间地进入“见道位”。这便是“见道”前，在“加行位”中，加功修行止、观的全部内容^⑥。

3. 修行效果——在“加行位”中，修行者能够观察、印持一切固定实有的“所取”是不存在的，一切不变实在的“能取”亦不存在，甚至可以双印实在的“所取”、“能取”俱不存在，达至“双印二取空”的境界；但此位的观智仍未能冥证“真如实体”（亦名“唯识实性”），（只能在观心之上，浮现“真如之相”）（因本位的“四寻思”及“四如实智”都是“带相观”，而非“无相观”）以为此“相”便是“唯识实性”（即“真如”），所以颂文说“现前立少物（真如之相），谓是唯识（实）性”，由于还须安立“真如之相”，所以带相的观智，犹需以“真如之相”为所凭依，是“有所得”的观智，以“有所得”故，

以“相”为凭依故，还不能冥证“无相”的“真如实体”（即“唯识实性”），因此《唯识三十颂》说言：“以有所得故，非实住（冥证）唯识（实性）”。由此仍属“胜解行地”摄。

又此位的修行者，通过上述的止、观实践，能够把由后天“分别起”的“烦恼障”及“所知障”彼二障的现行，无论是“粗分别”的或“细分别”的，都已全部伏除，使由邪教分别而起及由邪思惟分别而起的“分别二障”悉不现行；但由先天引起的“俱生二障”的现行仍不能全部降伏；至于“分别二障”及“但生二障”的种子功能（“二取随眠”），自然也还没有销毁。

又此位的修行者，虽已空除“所取执相”及“能取执相”，但“依他之相”仍然存在。因为一切“有漏善”、“无记”、“不善”等心、心所活动，皆有“分别相分”，此“相”能束缚“见分”，不得自在，名为“相缚”；今此位的观智既未离相，故“相缚”仍未遣除。又“烦恼习气”（即“烦恼障种子”，亦名“烦恼障随眠”）摄藏于阿赖耶识中，会产生增上作用，使身心不安稳、无堪任、不自在，所以名为“粗重缚”；此位的修行者，于“所知障”及“烦恼障”的“二取随眠”还没有销毁断除，所以彼“粗重缚”亦未能断^⑧。

（五）释通达位（prativedhavastha）：此修行阶位亦名“见道位”。修行者超越“加行位”中的“世第一法”后，便进入“通达位”这个修行的第三阶位。《唯识三十颂》描述“通达位”的情况言：“若时于所缘，智都无所得；尔时住唯识，离二取相故。”下文将分“定义”、“历程”及“效果”三门加以阐述：

1. 通达位的定义——《成唯识论》释“通达位”或“见

道位”的名称说：“加行无间，此智生时，体会真如，名‘通达位’；初照理故，亦名‘见道’。”^⑩那就是说：修行者在“加行位”的“世第一法”修行圆满时，无漏无分别智体无间地初次现行，现量体证“唯识实性”之“真如实体”，名为“通达”；“通达”即“体会”的意思。由此而名此修行阶段为“通达位”。又在此位，修行者能初次见照“四圣谛”之真理，亦名“见道”，“道”是“真理”义，故此位亦名“见道位”。

2. 见道的历程——前“加行位”的观智活动是以“真如之相”为所缘境，但到了“见道位”，则以“唯识实性”（即“真如实体”）为冥证的所缘境；彼“唯识实性”（即“真如”），其体微妙，离一切种种戏论相，离一切名言分别相，是“无漏无分别正智”的所缘境界。所以颂文说“若时于所缘，智都无所得”；“无所得”指“无漏无分别正智”是“不取相”的（“无所得”是“无任何相状可得”义）。

此时“正智”缘“真如”而无所得的时候，只是“无漏无分别正智”住于（冥证）“真如实体”（即“唯识实性”），远离一切“能取执相”，亦远离一切“所取执相”，“智”与“真如”一切平等平等，所以颂言：“尔时住（冥证）唯识（实性）（亦即‘真如’），离二取相故。”

此能缘的“无漏无分别正智”其实是无漏意识的活动。此无漏意识的生起，有没有“见分”和“相分”的呢？《成唯识论》说有三种主张：其一主张“见、相俱无”，其二主张“见、相俱有”；其三主张“见有相无”。此中“见有相无”（“见分有”、“相分无”）为正义。何则？“正智”冥证“真如”是“无所得”的，不取“相”的；既不取相，故无“相分”，但心

识起,不能没有能缘“见分”;所以“见分”是有;“见分”生时,挟带“真如”“无相之相”而缘之。所以《成唯识论》说:“虽无‘相分’,而可说此(‘见分’)带(真)如(无相之)相(生)起,不离(真)故,如‘自证分’缘‘见分’时,不变而缘,此(‘见分’缘‘真如’)亦应尔(如此)。”^⑧

此“通达位”的过程,细分可有“真见道”及“相见道”两个历程,现分述如下:

前、真见道(Tattvadar śanamārga):颂文所说“若时于所缘,智都无所得:尔时住唯识,离二取相故”,便是对“真见道”情况的描述。“真见道”时的能缘智是无漏的无分别“根本智”,所缘的境是“真实的”、“离虚妄的”、“常如其性的”、“二空所显的”“真如实体”(即“唯识实性”),以其“真”而“非妄”,所以名此历程为“真见道”。

如是“根本智”冥证“真如”之时,是先要断除“烦恼障”及“所智障”的“分别随眠”(种子)的,亦要暂伏彼“俱生种子”,使不现行,然后才能“无寻思分别”地、“离名言概念”地、“无诸相可得”地迫附于“真如”自体,平等平等如实而冥证之。如是有两步骤:

其一,无间道:断分别所起的“烦恼障”及“所知障”种子。暂伏俱生存在的“烦恼障”及“所知障”种子,使不现行。此活动是从“加行位”无间而生,所以名“无间道”。

其二,解脱道:由断“分别二障”的种子及现行,伏“俱生二障”的种子,令不现行,离一切“相缚”及粗分别二障的“粗重缚”,而立即冥体“二空所显”的“真如实体”,获得真正的自在,故名为“解脱道”。

彼“无间道”及“解脱道”虽是两种活动,但连接出现;

又每一“道”起时，虽历多刹那事方究竟，但前后相等似相续，总说“一心”。所以“真见道”名为“一心见道”。

后、相见道(lakṣaṇa-darśana-mārga)：“真见道”完毕后，无分别的“根本智”沉没；代之而起的是有概念的“后得智”。“后得智”是有分别的，有名言概念的，有相可得。此智起时，由与其俱起的“念”心所之助力，足以现似前“真见道”的情况，并建构名言概念以显示之，以作将来悟他之用。所以此“相见道”，并非冥证“真如”，只是效法(模仿)“真见道”中的“人我空”及“法我空”的“根本智”之“见分”活动，效法它如何断伏“烦恼障”和“所知障”，而得“无间道”及“解脱道”，证入“真如实性”；以有“相分”与“见分”俱起，以仿效“真见道”的行相，故名为“相见道”。此“相见道”再分“三心见道”及“十六心见道”两个阶段：

其一，“三心相见道”——此是“相见道”的前一阶段活动。由有分别的无漏“后得智”效法(模仿)“根本智”冥证“真如”时的情状，而变起“相分”以次第把它显示出来；以“真如”是“非安立”施设的，故名为“观非安立谛”。步骤有三：一者，内遣有情假；彼“内遣有情假”的“能缘智”，能把“软品(初起智所断的)分别随眠”(即“分别而起的人我执的烦恼障种子”)予以销毁；二者，内遣诸法假；彼“内遣诸法假”的“能缘智”，能把“中品分别随眠”(即“分别而起的法我执的所知障种子”)予以销毁；三者，遍遣一切有情诸法假；彼“能遍遣一切有情诸法假”的“能缘智”，能把“一切分别随眠”(即“一切分别而起的‘烦恼障’及‘所知障’种子”)予以彻底销毁。如是三个“相见道行相”可以与“无间道”、“解脱道”相配合如下：

- | | |
|-------------------------|------|
| (1)无间道一起“遣有情假”的能缘智 | } 三心 |
| (2)无间道一起“遣诸法假”的能缘智 | |
| (3)解脱道一起“遍遣一切有情诸法假”的能缘智 | |

如是通过“遣有情假”、“遣诸法假”及“遍遣一切有情诸法假”的三种“能缘智”的活动，修行者便能冥证“真如实体”，所以说名“三心相见道”^⑧。

其二，“十六心相见道”——此是“相见道”的后一阶段的活动，紧接“三心相见道”而来，由有分别的无漏“后得智”，缘所观的“四谛境”及“能观四谛境之智”，变起相分，建立名言，次第加以分别，以便说法利生。为方便阅读，先列出有关名相的定义，后列出“八心观真如”、“八心观正智”的表解如下：

(1)苦法智忍——解脱苦谛的经教名为“苦法”。“智”是前加行道缘“苦法”的智慧，“忍”是忍印前“苦法智”的无漏慧。依“苦谛教法”起观，能断除由见道时苦谛所应断的各种分别烦恼种子，断一分烦恼即证一分解脱，名“苦谛真如”。如是效法“真见道”中“无间道”观“苦谛真如”的“见分”活动^⑨，名为“苦法智忍”的“相见道”活动。

(2)苦法智——能缘“苦谛真如”的无漏智慧，名为“苦法智”。如是效法“真见道”中“解脱道”观“苦谛真如”而证解脱的“见分”活动，名“苦法智”的“相见道”活动^⑩。

(3)苦类智忍——缘前“苦法智忍”的无漏慧，名为“苦类智忍”。如是效法“真见道”中“无间道”观“苦谛真如”的“自证分”活动（“自证分”惟缘“观苦谛真如的见分”，即以“能缘智”为对境，非以“真如”为对境），名为“苦类智忍”的“相见道”活动^⑪。“类”是“同类”义，此能观“见分”的“自证分”，望彼“见分”为同类故，即“苦类智忍”是“苦法智忍”的

同类；“苦类智”是“苦法智”的同类。

(4)苦类智——缘前“苦法智”的无漏智慧，名“苦类智”。如是效法“真见道”中“解脱道”观“苦谛真如”而证解脱的“自证分”活动(“自证分”以“能缘见分”为对境)，名为“苦类智”的“相见道”活动。

(5)集法智忍——效法“真见道”中“无间道”观“集谛真如”与破惑的“见分”活动。

(6)集法忍——效法“真见道”中“解脱道”观“集谛真如”而证解脱的“见分”活动。

(7)集类智忍——效法“真见道”中“无间道”观“集谛真如”的“自证分”活动。

(8)集类智——效法“真见道”中“解脱道”观“集谛真如”的“自证分”活动。

(9)灭法智忍——效法“真见道”中“无间道”观“灭谛真如”及破惑的“见分”活动。

(10)灭法智——效法“真见道”中“解脱道”观“灭谛真如”而证解脱的“见分”活动。

(11)灭类智忍——效法“真见道”中“无间道”观“灭谛真如”的“自证分”活动。

(12)灭类智——效法“真见道”中“解脱道”观“灭谛真如”的“自证分”活动。

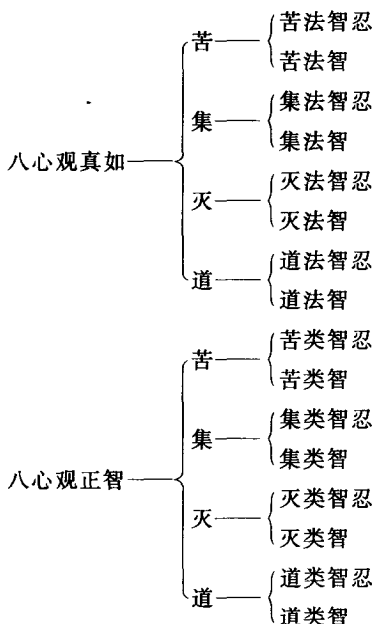
(13)道法智忍——效法“真见道”中“无间道”观“道谛真如”及破惑的“见分”活动。

(14)道法智——效法“真见道”中“解脱道”观“道谛真如”而证解脱的“见分”活动。

(15)道类智忍——效法“真见道”中“无间道”观“道谛

真如”的“自证分”活动。

(16)道类智——效法“真见道”中“解脱道”观“道谛真如”的“自证分”活动。



如是“十六心相见道”，施設名言，效法“真见道”中的“见分”及“自证分”的“行相”，以有安立故，名为“缘安立谛十六心相见道”。在此“十六心”中，观“苦”、“集”、“灭”、“道”等四谛的活动各有四心，其情况可略述如下：

一者，观“苦谛”有四心。其一，以“苦法智忍”效法“真见道·无间道”的“见分”活动，即依“苦谛教法”起观，断“见(道时)苦(谛)所(应)断(的)二十八种分别随眠(种子)”，初步证入“苦谛真如”。其二，以“苦法智”效法“真见道·无间道”的“见分”活动，即重证“苦谛真如”而得解脱。其三、以“苦类智忍”效法“真见道·解脱道”

的“自证分”活动，即重证“见分”的断惑障及观照“苦谛真如”的情况。其四，以“苦类智”效法“真见道·解脱道”的“自证分”活动，即重证“见分”之证“苦谛真如”而得解脱的情况。如是“二心观真如、二心观正智”的活动，名为“观苦谛四心”。

二者，观“集谛”亦有四心。其一，以“集法智忍”效法“真见道·无间道”的“见分”活动，即依“集谛教法”起观，断“见（道时）集（谛）所（应）断（的）二十八种分别随眠（种子）”，证入“集谛真如”。其二，以“集法智”效法“真见道·解脱道”的“见分”活动，即重证“集谛真如”而得解脱。其三，以“集类智忍”效法“真见道·无间道”的“自证分”活动，即重证“见分”的断惑障及观照“集谛真如”的情况。其四，以“集类智”效法“真见道·解脱道”的“自证分”活动，即重证“见分”之证“集谛真如”而得解脱的情况。如是“二心观真如、二心观正智”的活动，名为“观集谛四心”。

三者，观“灭谛”亦有四心。其一，以“灭法智忍”效法“真见道·无间道”的“见分”活动，即依“灭谛教法”起观，断“见灭所（应）断二十八种分别随眠”，证入“灭谛真如”。其二，以“灭法智”效法“真见道·解脱道”的“见分”活动，即重证“灭谛真如”而得解脱。其三，以“灭类智忍”效法“真见道·无间道”的“自证分”活动，即重证“见分”的断惑障及观照灭谛真如的情况。其四，以“灭类智”效法“真见道·解脱道”的“自证分”活动，即重证“见分”之证“灭谛真如”而得解脱的情况。如是“二心观真如、二心观正智”的活动，名为“观灭谛四心”。

四者，观“道谛”亦有四心。其一，以“道法智忍”效法“真见道·无间道”的“见分”活动，即依“道谛教法”起观，断“见道所（应）断二十八种分别随眠”，证入“道谛真如”。其二，以“道法智”效法“真见道·解脱道”的“见分”活动，即重证“道谛真如”而得解脱。其三，以“道类智忍”效法“真见道·无间道”的“自证分”活动，即重证“见分”的断惑障及观照“道谛真如”的情况。其四，以“灭类智”效法“真见道·解脱道”的“自证分”活动，即重证“见分”之证“道谛真如”而得解脱的情况。如是“二心观真如、二心观正智”的活动，名为“观道谛四心”。

合“苦”、“集”、“灭”、“道”等四谛的各别四心活动，便构成了“十六心相见道”的整个历程。再总合“三心相见道”及“十六心相见道”的活动，便构成了“见道位”（即“通达位”）中的“相见道”的整个历程。如是结合“真见道”及“相见道”，便完成了修行者“见道位”（即“通达位”）的整个修行阶段。

3. 修行效果——修行者在“通达位”的最大成就是无始时来的第一次冥证“真如实体”，即证得“唯识实性”，由凡夫位而进于“圣者”位，登上“十地”中的“初位”。在“通达位”前，虽尝发“大菩提心”，由于尚未“见道”，只名“地前菩萨”；今已证“真如”、入“圣者”行列，则成为“地上菩萨”，此是本位的第一效果。

复次，修行者于“无间道”，彻底断除一切“分别所起的二障随眠”（即断“分别所起的烦恼障及所知障种子”），使“分别二障”永不能现行。而且在“见道”时，彼先天无始时来的“俱生二障”，亦由“根本智”所伏，不得现行，障“见道”故。不过彼“俱生二障”的种子功能，虽被暂伏，不能现行，

但仍未加以销毁，所以“见道”后出定时，彼“俱生二障”仍得现行，有待“修道位”中，渐次伏断。

《成唯识论》把修行者在“通达位”所得功德，总结来说：“菩萨得此（真见道及相见道）二（种）见道时，生如来家，住极喜地，善达法界，得（一切有情、菩萨、如来）诸平等；常生诸佛大集合中，于多百门，已得自在，自知不久证大菩提，能尽未来利乐一切。”^⑧

（六）释修习位（bhāvanā-mārga）：修行者住“通达位”，其实已经进入“修习位”；“修习位”是修瑜伽行的第四阶段。《唯识三十颂》描述本位的情况说：“无得不思议，是出世间智；舍二粗重故，便证得转依。”兹依“定义”、“内容”、“效果”三门分述如下：

1. 修习位的定义——修行者从住“通达位”见道开始，直至成佛前的金刚无间心止，此极长的修行阶段，总名为“修习位”，亦名为“修道位”。何则？修行者在前“见道”时，虽已断除“分别二障种子”，证得“唯识实性”（真如），但其余的“俱生二障现行”，于“见道”后，还会生起，而彼“俱生二障种子”更未断除。故于此“修习位”中，为了断除“俱生二障种子”及其“习气”（此指“二障所产生的影响”，不取“新熏种子”义），同时为了证得“大菩提”及“大涅槃”两种“转依”，于是数数修习无漏“无分别智”，所以这修行阶段，名为“修习位”。

颂文“无得不思议，是出世间智”二句，指出本位所修习的智慧是“出世间智”；“出世间智”就是无漏的“无分别智”，此智慧断世间的“二取随眠”（即“烦恼障”及“所知障”的种子，亦总名“二障种子”），所以名“出世间智”。此智具

有“无得(及)不思議”两种特点。此“无分别出世间智”远离“遍计所执”的“所取”、“能取”的惑障,而没有“取相”可得,说名“无得”(此是“无取相可得”义);又此“无分别出世间智”妙用难测,说名“不思議”。

又由于数数修习“无分别出世间智”,经历“十地”,修“十波罗蜜多”,断“十重障”,证“十真如”,断舍“二粗重”(按:“烦恼障”与“所知障”的种子及彼二障影响的“习气”,总名为“二粗重”,性无堪任故;令彼“二粗重”永灭,说名为“舍”);由舍“二粗重”故,最终可以在“究竟位”中,证得“大菩提”及“大涅槃”两种“转依”,所以颂言“舍二粗重故,便证得转依”——这便是正显本位的最终果德。

2. 修行内容——《成唯识论》说:“如是菩萨,于十地中,勇猛修行十种胜行、断十重障、证十真如,于二转依便能证得。”^②在“修习位”中,修行需历十个阶位(名为“十地”^③),修行、断障、证真如,最终(于“究竟位”中)证得“大涅槃”及“大菩提”。今把修行内容表解如下:

十地名称	所修胜行	所断十障	所证十真如
一、极喜地	布施	异生性障	遍行真如
二、离垢地	持戒	邪行障	最胜真如
三、发光地	忍辱	暗钝障	胜流真如
四、焰慧地	精进	微细烦恼现行障	无摄受真如
五、极难胜地	静虑	于下乘般涅槃障	类无别真如
六、现前地	般若	粗相现行障	无染净真如
七、远行地	方便善巧	细相现行障	法无别真如
八、不动地	愿	无相中作加行障	不增减真如
九、善慧地	力	利他中不欲行障	智自在所依真如
十、法云地	智	于诸法中未得自在障	业自在等依真如

今依上表排列的顺序，把每一地所修的胜行、所断的障碍、所证的真如，简述如下：

第一，极喜地(pramuditā-bhūmi)修行者住初地(名“极喜地”)，修一切“六度”、“四摄”等善法。其中以修“十种波罗蜜多”中的“布施波罗蜜多”最为圆满。“布施”包括“财施”(以财物资助他身)、“无畏施”(以精神资益他心)及“法施”(以一切教法资益他人的善根)。由于此地的修行者，能断除“异生性障”(此谓彼能断除分别所生的“烦恼障”及“所知障”种子，名断“异生性障”；凡夫不能断彼“分别二障种子”，便是异生凡夫，今彼于“见道·无间道”中，断彼“分别二障种子”便成“圣者”)。此“异生性障”包括“执着我法愚”及“恶趣杂染愚”^⑧，以及彼“二愚”所引起身心“无堪任性”的“粗重”；由此能伏“人我执”及“法我执”，亦不会造诸杂染行为而得“恶趣业果”。

由断“异生性障”故，证入“遍行真如”，此“真如”非离“唯识实性”的“真如”而别有体，只不过彼内破“人我执”及“法我执”之“二空所显”、无有法而不以彼为所依体，故名“遍行真如”。如是修行者初证真如，登圣者之位，俱证二空，能益自他，生大欢喜，所以名此阶位为“极喜地”。

第二，离垢地(vimalā-bhūmi)——于此位中，修行“持戒波罗蜜多”最为圆满(亦修“十善”)。“戒”有三种：谓“律仪戒”(遵守别解脱戒条，任持善法)、“摄善法戒”(任持成佛善法，作菩提之因)及“饶益有情戒”(资益一切有情，任持大悲)。修行者入此位时，能断除“邪行障”(彼是“俱生所知障”中的一分，及由彼障所引起的误犯戒律的“三业”行为)。彼障包括“微细误犯愚”与“种种业趣愚”及彼“二

愚”所引致身心“无堪任性”的“粗重”。由彼“二愚”及彼“粗重”，能障第二地的圆满净戒，故必需断除。由此而证入“最胜真如”；谓此“真如”具无边功德庄严，于一切法最为殊胜，故名“最胜真如”。由于修行者于此地的戒行最为清静，远离能起“微细毁犯烦恼垢”，名此修行阶位为“离垢地”。

第三，发光地（prabhākari-bhūmi）——修行者于此地中，修行“忍波罗蜜多”最为圆满（亦修殊胜的禅定）；此中包括“耐怨害忍”（忍受别人对己的怨害）、“安受苦忍”（能安受诸苦）及“谛察法忍”（能耐心研习佛法）。入此位时，修行者须断除“暗钝障”（彼障是“俱生所知障”的一分，能令所闻之法有所忘失，所思之法有所忘失，所修之法有所忘失；彼障能障“发光地”的胜定、陀罗尼《总持一切教法》及所发“闻”、“思”、“修”的“三慧”，故入地时便须永断）。彼“暗钝障”包括“欲贪愚”、“圆满闻持陀罗尼（总持）愚”及彼“二愚”所引致的“粗重”。由断彼“暗钝障”故，得以证入“胜流真如”；以此“真如”所流出的教法，与其余教法相比，极为殊胜，故名“胜流真如”。又修行者于此地成就“胜定大法总持”（于胜定中，能总持掌握一切殊胜教法，不使忘失，说名“陀罗尼”），能发无边的妙慧光，所以名此修行阶位为“发光地”。

第四，焰慧地（arcismati-bhūmi）——修行者于此地修行“精进波罗蜜多”最为圆满（亦善修“三十七道品”，精通三乘教法）。此中包括“被甲精进”（发勇猛、自利利他的大誓愿）、“摄善精进”（摄诸善法，精进修习）及“利乐精进”（利乐一切有情，心不疲倦）。于入地时，能断“微细烦恼现

行障”(彼是“俱生所知障”中的一分,是第六意识所执下品微弱的迷执“身见”等)。彼包括“等至爱愚”(“等至”是“定”义;与“爱着禅定”俱的愚痴,名“等至爱愚”)及“法爱愚”(与“爱着教法”俱的愚痴),以及彼“三障”所引致的“粗重”。由断彼“微细烦恼现行障”,证得“无摄受真如”;谓彼“真如”无所系属,不再为“我执”等所依取,故名“无摄受真如”。修行者于此地中,精勤修习最殊胜的“三十七菩提分法”^④,销毁烦恼柴薪,使慧焰增盛,所以名此修行阶位为“焰慧地”。

第五,极难胜地(sudurjayā-bhūmi)——修行者于此地中,修习“静虑波罗蜜多”最为圆满,此中包括“安住静虑”(安住法乐、无所厌倦的禅定)、“引发静虑”(能引发“六种神通”^⑤的禅定)及“办事静虑”(能办利乐有情诸事的禅定)。修行者于入地时,能断“于下乘般涅槃障”(此障是“俱生所知障”中的一分,令厌生死,乐趣涅槃);此障包括“纯作意背生死愚”(一向作意厌离生死的愚痴)及“纯作意向涅槃愚”(一向作意乐涅槃的愚痴),以及由此“二障”所引致的“粗重”。由断“于下乘般涅槃障”故,能证入“类无别真如”;谓此“真如”非如眼等有异类分别,故称“类无别真如”。

又修行者于此地中,由于不断修证般若智的缘故,可以于一念之间,“无分别智”(观空)与“有分别智”(观有)同时生起,使行相本来相违的真(无分别智)俗(有分别智)并起相应,极为难得而殊胜,所以名此修行阶位为“极难胜地”。

第六,现前地(abhimukhī-bhūmi)——修行者于此地

中,修习“般若波罗蜜多”最为圆满(此指“般若智”中的“根本智”最为圆满,而非指“后得智”最为圆满,于后地修行,渐始圆满故)。此中包括“三种般若”,谓“生空无分别慧”、“法空无分别慧”,及“(生、法)俱空无分别慧”。于进入第六地时,修行者能断“粗相现行障”,此障是“俱生所知障”中的一分,执有染净流转还灭的粗相;包括“现观察行流转愚”(执有苦集染的“粗相流转”)及“相多现行愚”(执有灭道净的“粗相还灭”,故“后得智有相观的现行者多”,而“根本智无相观的现行者少”,所以说名“相多现行愚”);除断二愚外,亦断二愚所引致的“粗重”。由断此“粗相现行障”故,能证入无染净真如”,以彼“真如”本性“无染”,亦不可说断染后方得“净”故。修行者于此位中,观“十二缘起”,住“缘起智”无染净故,引发最殊胜的无分别般若胜智(此指“根本智”),令其现前,所以名此地为“现前地”。

第七,远行地(dūramgamā-bhūmi)——修行者于此地,修行“般若后得智”中的“方便善巧”(波罗蜜多)而得圆满;此“方便善巧”可有二种:一是“回向方便善巧”(按:以前修行“六波罗蜜多”所集善根,能共诸有情,回向求证无上正等菩提,所以此“回向”即是“般若”);一是“拔济方便善巧”(按:成熟有情、拔济有情,即是“大悲”。)又于进入第七地时,修行者能断“细相现行障”;此障是“俱生所知障”的一部分,执有生灭(流转及还灭)的细相现行;此中包括“细相现行愚”(按:执有“生者”,即仍执有流转生死微细之相);以及“纯作意求无相之愚”(按:执有“灭者”,即仍执有“还灭”微细之相),而惟纯勤求“无相”作意,而未能于“无相空理”之中,起殊胜的观行,故名“纯作意求无相之愚”。

除断彼“二愚”外，亦兼断由此“二愚”所引致的“粗重”。

又由于断此“细相现行障”故，证得“法无别真如”，谓依此“真如”虽可安立种种众多的教法，而其所依之体实无异别。修行者在本位，于“无相观”（冥真俗二谛，合根本后得二智），虽不为一切相所能动摇，然犹须有少许“功用”（加功）然后可以现行，名为“至无相住功用后边”，但此已远超世间及二乘道，故名此修行阶位为“远行地”。

第八，不动地（*acalā-bhūmi*）——修行者在此位中，修习“般若后得智”的“二种愿”（愿波罗蜜多）：一是“求菩提愿”，二是“利乐他愿”，于此“二种愿”而得圆满。于进入本地之前，修行者能断“无相中作加行障”；此是“俱生所知障”的一分，令“无相观”不能任运（自然）生起（按：前之五地，“有相观”多，“无相观”少；于第六地，“有相观”少，“无相观”多；第七地中，“纯无相观”虽恒相续，而需有加行）。由“无相观”有加行故，未能任运显现“相自在”^④及“土自在”^⑤；如是那种“无相中作加行障”能障碍第八地的“无功用道”（智）的生起，因此在得入第八地时，便须永断彼障，得“相自在”及“土自在”。彼障包括：“于无相作功用愚”及“于相自在愚”（彼令于“相”及“土”俱不自在），以及彼“二愚”所引致的“粗重”。

由断彼障及“粗重”故，八地以上的修行活动，便纯无漏，任运生起，欲界、色界及无色界等“三有”烦恼永不现行，证得“不增减真如”；谓此“真如”离增减执，不随净染有增减故，即此亦名“相土自在所依真如”，以证得此“真如”后，现相现土，俱自在故。由修行者于此位中，彼“无分别智”不须加行，任运相续，彼一切相用烦恼（以不再生起故）

不能予以动摇,所以名此修行阶位为“不动地”。

第九,善慧地(sādhumatī-bhūmi)——修行者在此位中,修习“般若后得智”中的“二种力”(力波罗蜜多),即“思择力”及“修习力”,而得圆满;由此“二种力”,令前所修的“六波罗蜜多”,能够无间现行。于进入此地之时,能断“利他中不欲行障”;此障是“俱生所知障”的一分,令于利乐有情事中,不欲勤行,而乐修己利,彼障第九地“四无碍解”^⑨的修得,所以入地时必需予以永断;此障包括“于无量所说法、无量名句字(文)、后后慧辩陀罗尼自在愚”、“辩才自在愚”及由彼“二愚”所引致的“粗重”——于“四无碍解”中,前愚分别障“义无碍解”、“法无碍解”及“辞无碍解”;后愚则障“辩无碍解”。

由断彼障故,得证入“智自在所依真如”;谓证得此“真如”已,于“四无碍解”便得自在。所谓:一者,“法无碍解自在”(亦名“于无量名句字陀罗尼自在”),即能于一名句中,现一切名句字;二者,“义无碍解自在”(亦名“于无量所说法陀罗尼自在”),即能于一义中,现一切义;三者,“辞无碍解自在”(亦名“于后后慧辩陀罗尼自在”),即能于一音声,现一切音声;四者“辩无碍解自在”(亦名“辩才自在”),即能善达机宜,巧为辩说。如是成就微妙“四无碍解”,能遍十方,善说教法,所以名此修行阶位为“善慧地”。

第十,法云地(dharmameghā-bhūmi)修行者于此位中,能修习“般若后得智”中的“二种智”(智波罗蜜多):一者“受用法乐智”(按:由“般若波罗蜜多无分别智”,成立“后得智”,再由此“后得智”成立前“六波罗蜜多”,受用法乐,了施、戒等饶益有情,名之为“受用法乐智”);二者“成

熟有情智”。（按：由“般若波罗蜜多无分别智”，成立“后得智”，再由此“后得智”成立前“六波罗蜜多”，成熟有情，说彼“后得智”为“成熟有情智”。）

又修行者于入第十地时，断除“于诸法中未得自在障”。此障是“俱生所知障”中的一分，能令诸法不得自在，包括“大神通愚”、“悟入微细秘密愚”及彼“二愚”所引致的“粗重”。彼“大神通愚”障碍所起的事业而不得自在；“悟入微细秘密愚”则障碍“大法智云”及所含藏“众德水”（按：一切法共相境智，譬如大云，故名“大法智云”；彼智所含藏的“陀罗尼”《一切法摄持》及“三摩地”《定》，犹如净水，名“众德水”），以致不得自在，故入此地时一切应断。由断彼障故，得以证入“业自在等所依真如”；谓若证得如此“真如”已，普于一切神通、作业、总持、定门，皆得自在。如是修行者于此位中，由“大法智云”含“众德水”，荫蔽一切，如是空除粗重，充满法身，所以名此修行阶位为“法云地”。

3. 修行效果——在修习位的行者，为要在“究竟位”中证得“大菩提”及“大涅槃”二种转依，所以数数修习“般若智慧”，经历“十地”，修“十波罗蜜多”（除施、戒、忍、勤、定、慧等“六波罗蜜多”外，兼修“方便善巧”、“二种愿”、“二种力”及“二种智”等“般若后得智慧”），能断“十重障”，证得“十真如”，这都是本位的修行效果，其释已如上面“修行内容”所记述。

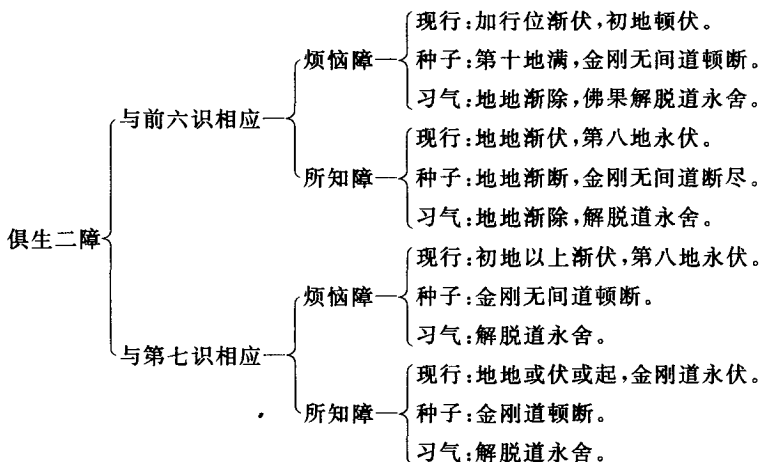
概而言之，断俱生“所知障”及“烦恼障”彼“二障种子”是“修习位”的基本任务。因为“烦恼障”可障“大涅槃”，“所知障”能障“大菩提”；有彼“二障种子”，则终无法证得“转依”，无从证得“佛果”。“二障”有“分别”与“俱生”之

别。“分别二障种子”已于入“通达位”时，一时顿断，不再现行；而“俱生二障种子”于入“通达位”时，只能暂伏，种子未断，故出定时，彼“俱生二障”还得现行，故必需于“修习位”的“十地”之历程中，地地渐断其“俱生二障种子”。直至第十地最后心的“金刚喻定”现在前时，把一切“俱生微细所知障及一切任运烦恼障种”二愚及彼“粗重”，顿时断除，然后入“如来地”（佛地）。所谓“二愚”是指：

一者，“于一切所知境极微细着愚”，即是极其微细的所余“俱生所知障种子”。

二者，“极微细碍愚”，即是一切极微细任运生起的“但生烦恼障种子”。

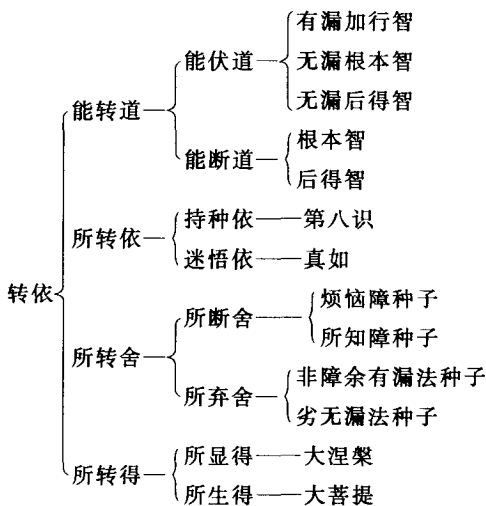
故如《集论》所说：“得菩提时，顿断（所余）烦恼（障）及所知障（种子），成阿罗汉及成如来，证大涅槃、大菩提故。”如是在“金刚喻定”前后所伏断的“俱生二障”，请参考下表^⑩：



如是修行者于“修习位”地地伏断“俱生二障种子”，至

第十地金刚喻地断“于一切所知境极微细着愚”(即“俱生微所知障种”)与“极微细碍愚”(即“一切任运烦恼障种”)及彼“粗重”,进入“佛地”的“究竟位”,证得“大菩提”及“大涅槃”二种“转依”,所以颂文说:“舍二粗重故,便证得转依。”由此可知“证得转依”的“佛果”是下一阶位“究竟位”之事;而证“转依”的准备功夫,则是本阶位“修习位”(仍在“因位”,非在“果位”)的任务。所以于此应对“转依”的涵义有个交代。

“转依”(āśraya-parāvṛtti),分析起来,可有四重意义:一者是“能转道”,二者是“所转依”,三者是“所转舍”,四者是“所转得”,如下表所列:



“能转道”是智慧,能推动整个“转依的活动”。“转依活动”的对象,主要是“第八识”及“真如”,这名为“所转依”。通过“转依活动”,可以断舍“二障种子”及弃舍“非障的有漏种”及“羸劣的无漏种子”,此名“所转舍”。

由“转舍”故，得“大涅槃”及“大菩提”二种究竟最极果报，名为“所转得”，这是“转依活动”的最终结果。兹分述如下：

其一，“能转道”：“道”是“智慧”；由此智慧所起的作用，推动整个“转依活动”的进行。所以，可以说：“能转道”是“转依活动之因”。此“转依活动之因”有两类：第一类是“能伏二障的智慧”名“能伏道”。此又分三：一者是“有漏的加行智”。这就是八地前，“根本、后得二无漏智”未起时的有漏善智；此有漏智慧渐伏“所知障”及“烦恼障”的作用，使定中的无漏智慧得以生起。二者是“无漏的般若根本智”、三者是“无漏的般若后得智”；此二无漏智慧，在定中始能生起（先起根本智，后起后得智），彼能顿伏“所知障”及“烦恼障”。

“能转道”（即“转依活动之因”）的第二类是“能断二障的智慧”，名为“能断道”；此又分二：一者是“无漏的根本智”，二者是“无漏的后得智”。一切“见所断”及“修所断”^⑧的“迷理随眠”^⑨，由“无漏的根本智”所断除；一切其余“修所断”的“迷事随眠”^⑩，则由“无漏的根本智”及“无漏的后得智”所分别断除。所以“能伏道”及“能断道”是转有情生命境界的真正推动力，舍此等智慧，“转依活动”便不能进行。

其二，“所转依”：“转依活动”必有其转依对象（即“改变对象”）。彼对象有二：一者是“第八识”，名为“持种依”；二者是“真如”，名为“迷悟依”。“第八识”名“持种依”，因为“第八识”是“藏识”，能摄持一切染、净诸法的种子功能，是一切染、净诸法的所依止。“能转道”（智慧）的任务，就

是“转舍”染法的所依，而要“转得”圆满的纯善法的所依；那就是“转舍”有漏的“第八识”（名“阿赖耶识”）；“转得”纯善无漏的“第八识”（名“庵摩罗识”或“大圆镜智相应心品”）。

“转依”的第二对象（“真如”）名为“迷悟依”；因为凡夫“迷真如”故生染法，通过修行“（证）悟真如”，净法得生，所以“真如”也可作迷悟的所依，故说名“迷悟依”。此间以“真如”为“所转依”之一，并非谓对“真如”的自身有所改变，而是对“真如”的认知体证有所改变；那就是去除“二障”，改变对“真如”的迷执，而得到至极圆满的证悟，那便是“大涅槃”的极果，一切圆满净法由此得生。

其三，“所转舍”：“转依活动”有“消极的破坏”与“积极的建立”两方面。消极的破坏”，名“所转舍”；“积极的建立”名为“所转得”。“所转舍”的对象有二类：第一是“所断舍”的“烦恼障种子”及“所知障种子”；如是地地断除“二障种子”，直至一切“遍计所执”的“实我”、“实法”皆得伏灭，因而最终证得“大涅槃”及“大菩提”的“所依”。第二是“所弃舍”的“非障涅槃、菩提二果的余有漏法种”（此包括“有漏善法”及“无记法”及其种子），以及“劣无漏法种子”（此指“十地”中所生现行及此种类的中下品的无漏种子；彼非最上品的纯善无漏种，不符圆满的佛果要求，所以亦应舍弃）。如是“所弃舍”的“非障余有漏法种子”及“劣无漏法种子”，于第十地金刚喻定现在前时，引极圆满纯净的本识（第八识），不再摄持彼等非圆满的种子功能，故得加以弃舍。

其四，“所转得”：于“转依活动”的历程中，既从“消极

破除”“所断舍”的“二障种子”及“所弃舍”的“非障余有漏法种子”与“劣无漏法种子”(按:合“所断舍”及“所弃舍”名为“所转舍”),其详见上节;于是在“积极建立”方面,便同时证得“所显得”的“大涅槃”与“所生得”的“大菩提”。此“大涅槃”与“大菩提”合称“所转得”,亦名“二种转依”,即“转依活动”的最终目标与成果。获“所转得”的“大涅槃”与“大菩提”,便成佛果,亦即“转依活动”大功告成,已经达到理想人生的最高、最圆满的归趣。这是“修行五位”中的“究竟位”的境界,而不是“第四修习位”的境界。“修习位”的工作,只为达至那最高境界而完成一切所应完成的准备工作而已。

(七)释“究竟位”(parāyaṇa):“究竟位”是修行的最后阶位,即达到成佛那圆满的阶位,也就是“佛的果位”。《唯识三十颂》以最后的一首颂来描写“佛的果位”说:“此即无漏界,不思议善常,安乐解脱身,大牟尼名法。”下文分“定义”、“胜德”、“大涅槃”、“大菩提”、“三身、三土”等五段予以阐述:

1. 定义:《成唯识论》云:“前修习位所得转依,应知即是究竟位相。”^⑧修行者在前“修习位”中,经十地修行圆满,至第十地金刚心无间道起,永断“烦恼障种”及“所知障种”,至解脱道,永舍“余有漏善及无记法种”与“劣无漏法种”,证得“大涅槃”及“大菩提”这“二转依果”,自此成佛以至尽未来际,是名“究竟位”。言“究竟者”,显示此位超过前“资粮”、“加行”、“通达”、“修习”等四位,亦超越小乘果位而达圆满境界。《唯识三十颂》言:“此即无漏界。”此中“此”字,是指本位所得的“大涅槃”及“大菩提”这“二转依

果”。此二“转依果”便是“究竟无漏界摄”。“诸漏永尽，非漏随增，性净圆明，故名无漏；界是藏义，此中含（藏）无边希有大功德故”^②。

由此可知有情修行，达“究竟位”，证得“大涅槃”及“大菩提”那“二转依”的“佛果”，则其生命含藏无边希有大功德，成就世间、出世间的利乐有情事；由于永断一切有漏“二障种子”，所以“二种转依”的“佛果”纯是“圆明无漏”境界，故颂说：“此即无漏界。”

2. 胜德：修行者达“究竟位”、得“大涅槃”及“大菩提”那“二种转依”的“佛果”时，即具备四种殊胜的德性，说名“四种胜德”，如颂文所言“不思议、善、常、安乐”等四。兹述如下：

一者，不思议——“大涅槃”及“大菩提”彼“二种转依”的“佛果”，是甚深微妙、超越寻思言议的自内证所行境界，非一切世间譬喻所能比况，所以名为“不思议”。

二者，善——“佛果”中的“大涅槃”是“清净法界”的“真如实体”，远离生灭，极其安稳，故说名为“善”。“佛果”中的“大菩提”，妙用无方，普渡一切有情，极为善巧方便，故说名“善”。如是“大涅槃”及“大菩提”彼“二种转依”的“佛果”，有为无为，俱有顺益之相，与不善相违，所以“佛果”为“纯善”。

三者，常——“佛果”中的“大涅槃”是“清净法界”的“真如实体”，无生无灭，性无变易，故说为“常”。“佛果”中的“大菩提”，虽有生灭，但常住于“真如”而为所依，无有断尽，故亦名“常”；又此“大菩提”，由本愿力，所化有情，无有尽期，穷未来际，无断无尽，故名为“常”。

四者，安乐——“佛果”中的“大涅槃”，是“清净法界”的“真如实体”，其相寂静，无有逼恼，故名“安乐”。“佛果”中的“大菩提”，亦离一切恼害，亦能安乐一切有情，故名“安乐”。

如是大觉世尊，成就“不思议”、“善”、“常”、“安乐”的“佛果”，得“解脱身”：此“解脱身”（vimuktī-skandha）超胜于二乘的“解脱身”，名之为“大牟尼法身”（mahāmama-dharma-kāya）。所以《唯识三十颂》言：“解脱身大牟尼名法。”（意即是“佛的‘解脱身’名为‘大牟尼法身’义”。）

因为二乘中“声闻乘”修行者的究竟果是“阿罗汉”；“独觉乘”修行者的究竟果是“辟支佛”。彼二果唯永远离“烦恼障”，但未永远离“所知障”，故虽证得“转依”的“解脱身”，离生死流转，但不得无边的庄严的“十力”、“四无畏”^⑧等殊胜功德法，所以不名“大牟尼法身”。“大牟尼”是“无上寂默”的意思。大乘世尊，既永断“烦恼障”及“所知障”，故能成就“十力”、“四无畏”等一切无边殊胜功德法；由彼殊胜功德法所庄严，达到最胜无上寂默境界，所以名为证得“大牟尼法身”。——此“法身”是“大涅槃”及“大菩提”那“二种转依”及“佛果”的总名，其详当于下文记述。

3. “大涅槃”（mahā-parinirvāṇa）——“佛果”便是“大涅槃”及“大菩提”那“二种转依”。今先述“大涅槃”的含义。“大涅槃”是修行者于“转依活动”中，断“烦恼障”所显得的“自性清净法界”，即清净的“真如实体”。“自性清净法界”虽为一切有情及宇宙的共同“实体”，但由客障所覆，令不得显，凡夫未能证得，至真圣道生时，断彼覆障，令其

相显，名得“涅槃”(nirvāṇa)。

“涅槃”可分为四种(从四个角度观之，可分四种，非体有四)：

一者，“本来自性清净大涅槃”：简称“自性涅槃”。此是“一切法相真如理”，即诸行万象所依的“绝对本体”，一切有情之所共有，惟由客障所覆，凡夫未能证得。但彼“真如实体”，虽有客染，然本性清净，具无量微妙功德，无生无灭，湛若虚空，与一切法不一不异，离一切相，离一切分别，寻思路绝，名言道断，唯真圣者自内所证，其性本寂，故名“涅槃”。

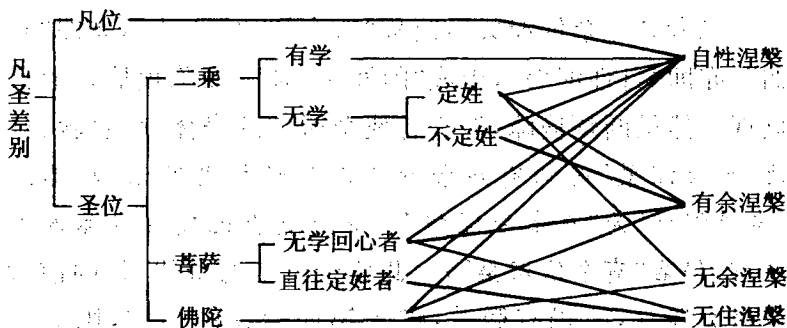
二者，“有余依涅槃”：简称“有余涅槃”。其体亦即“真如”，亦即“自性涅槃”，于成“阿罗汉”时^⑤，断除烦恼障而得显现。然虽断烦恼障，但仍有残余所依的身体存在(按：证此“自性涅槃”时仍有残余身体以为精神之所依，故名此“自性涅槃”为“有余依涅槃”。如是直至此残余身体入灭之前，仍名“有余依涅槃”)。此残余所依的身体，是因前世业报而残存，故仍有微苦，惟入第四静虑的禅定，则无苦受。住“有余依涅槃”，虽有微苦，但烦恼障永寂，所以得名“涅槃”。

三者，“无余依涅槃”：简称“无余涅槃”。其体亦是“自性涅槃”的“真如实体”，不过是由“断生死苦果”而得显现。也就是说，得“有余依涅槃”的圣者，当其残余身体灭后，个人生命不复存在，惟有永恒的宇宙本质——真如实体^⑥。如是既无残余所依的身体，亦无丝毫的烦恼障覆，而永处于“自性清净”的境界，故名得“无余依涅槃”。

四者，“无住处涅槃”：简称“无住涅槃”。其体亦是“自

性涅槃”的“真如实体”；此“真如”是由“断除所知障”之所显现。证此涅槃，即有“大悲”及“般若智慧”常所辅翼。有“大悲”故，不住于“无余依涅槃”，而能利乐有情，穷未来际；有“般若大智”故，不滞于“生死流转”，而能脱离迷境，常处“自性清静”的寂默境界。如是“不住生死流转”，亦“不住无余涅槃”，而“利乐有情，用而常寂”，故名入“无住处涅槃”。

上述“四种涅槃”，其体都是“真如实体”，不过从不同的义用差别立名。至于所证何种涅槃，凡圣之间，自然亦有分别，今表解如下^⑧：



依表可见：凡位有情及“二乘有学”皆有“自性涅槃”。“二乘无学”，定姓者有“自性涅槃”、“有余涅槃”及“无余涅槃”等三；不定姓（而有菩萨种姓而未入地）者，由于要回心向大，不入“无余涅槃”，故得“自性涅槃”及“有余涅槃”。“地上菩萨”，由“无学”回心向大者，则有“自性涅槃”、“有余涅槃”及“无住涅槃”；直往定姓者，由于未达“究竟位”，故只得“自性涅槃”及“无住涅槃”。惟入“究竟位”的佛陀如来，证得“转依佛果”，然后“四种涅槃”圆满具足（能入“无余涅槃”，但不住于“无余涅槃”）。如是具足“四种涅槃”。

槃”，名为证得“二转依果”中的“大涅槃”。

4. 大菩提(Mahābodhi)：“大菩提”是修行者于“转依活动”中，断“所知障”，转舍“有漏八识”而生得的“无漏八识”，其体即是“无漏智”；所以得“大菩提”就是转“有漏八识”而成“无漏四智相应心品”，简称为“转识成智”，无漏善种生起“菩提四智”，起已相续，利乐有情，穷未来际。“菩提四智”者，就是“大圆镜智相应心品”、“平等性智相应心品”、“妙观察智相应心品”及“成所作智相应心品”，兹分述如下：

一者，“大圆镜智相应心品”：此由转“有漏第八识及其相应心所聚”所得；摄持一切最上殊胜“无漏种子”，离诸分别，性相清净，能现“佛果”的“正报”（如“自受用身”、“自受用土”）及“依报”（依“自受用身”、“自受用土”相应的一切所受用诸法）、余三智功德，乃至一切余种种物质影像等。离诸杂染，纯净圆明，无间无断，穷未来际，如大圆镜，现众色像，故名“大圆镜智相应心品”。

二者，“平等性智相应心品”：此由转“有漏第七识及其相应心所聚”所得。由舍弃有我执的“染污第七识”，于是“无漏智”能观“一切诸法”及“一切有情”，于自于他，悉皆平等。由大慈大悲等善心恒共相应，能随着有情所乐，示现种种“他受用身”、“他受用土”的影像，是“妙观察智”的不共所依；“无住处涅槃”亦依此而得建立，一味相续，穷未来际。由此智成就一切平等，故名“平等性智相应心品”

三者，“妙观察智相应心品”：此由转“有漏第六意识及其相应心所聚”所得；能善观诸法的“自相”、“共相”，摄藏无量“陀罗尼门”（诸法总持之门）及“三摩地门”（一切禅定

之门)；能发如“十力”、“四无畏”等功德珍宝；于大众会中，能现种种无边神通作用，皆得自在转“大法轮”(说法)，断一切疑，穷未来际，令诸有情皆获利乐。以其妙观一切法，故名“妙观察智相应心品”。

四者，“成所作智相应心品”：此由转“有漏前五识及其相应心所聚”所得；为欲利乐地前菩萨、二乘、凡夫等，遍于一切十方世界，示现种种“变化身”、“变化土”及变化身、语、意三业；穷未来际，成就本愿所应作的一切事业，所以名为“成所作智相应心品”。

如是所述“菩提四智”，其中的“平等性智”及“妙观察智”二者，在“通达位”及“修习位”中，也有一部分可以证得；但“大圆镜智”及“成所作智”等二相应心品，则唯有在成佛的“究竟位”方能证得^⑤。修行者证得全部“菩提四智”，说名证得“二转依果”中的“大菩提”佛果。

5. “三身、三土”：修行者达“究竟地”，便可通过“转依活动”，转得“大涅槃”及“大菩提”这最殊胜、最圆满、最理想的“佛果”；这个“佛果”，总名为“大牟尼法身”^⑥，如是“法身”有三相分别，即“自性身”、“受用身”及“变化身”。兹分述如下：

一者，自性身(svābhāvika-dharma-kāya)：亦名为“法身”(按：此是狭义的“法身”，不同于兼摄“三身”的广义“法身”)。这是诸佛如来所共同证得的“真净法界”，是一切“受用身”、“受用土”、“变化身”、“变化土”等，乃至一切“大圆镜智”、“平等性智”、“妙观察智”、“成所作智”等无边功德诸法所依的“真如实体”。凡夫为惑障所覆，所以自性不显；大觉世尊永断惑障，恒常证得，其相寂然。

二者，受用身(sambhaga-kāya)：此有二种：其一是“自受用身”，其二是“他受用身”。

“自受用身”者，是诸如来于“三无量劫”中，修集无量福德、智慧资粮，于是得以成就无边真实功德，以及感得极其圆满清静、其体无边的庄严色身，名为“自受用身”。此色身由“大圆镜智”所变，湛然相续，尽未来际，恒自受用广大法乐。

“他受用身”，是诸如来各自从“平等性智”所示现；此色身具微妙纯净功德，居纯净土，为住十地“修习位”的有情圣者，现大神通，转正法轮(说法)，断彼疑惛，令彼得以受用大乘法乐。

三者，变化身(nirmāṇa-kāya)：诸如来各从其“成所作智”，随各有情的机缘品类，示现种种的“变化身”，或居净土，或居秽土，为未达“通达位”(即未登地、未证“真如”的有情)诸菩萨众、二乘异生(凡夫)，切合彼等机宜，现种种神通，说种种教法，令彼都能获得种种利乐。

又诸佛的“三身”，又各有所应依的佛土(净土)。佛土有三：

一者，法性土：此是“自性身”的所依。“自性身”与“法性土”，体无差别，即是“真如实性”；此土不是物质世界，不可说其形量小大，只是随一切事相，其量无边，譬如虚空，遍一切处。

二者，受用土：此又分二，一者“自受用土”，二者“他受用土”。“自受用土”为“自受用身”的所依净土。此土由于过去三大“无量劫”修行自利无漏纯净佛土的善根，因缘成熟，至“究竟位”，由“大圆镜智”之所变现，周圆无际，众宝

庄严，相续不断，尽未来际。

至于“他受用土”，则为“他受用身”所依净土。此土由过去所修利他无漏纯净土的善根，因缘成熟，由“平等性智”的大慈悲力，随着初地至第十地菩萨的机缘所宜，变现净土，或小或大，或劣或胜，前后改变。

三者，变化土：此为“变化身”之所依止，由“成所作智”的大慈悲力之所变现。此由往昔修利他无漏净秽佛力的善根，因缘成熟，至“究竟位”，随着未登地有情（凡夫）之所宜，化为佛土，或净或秽，或大或小，前后改变。

如是“三身”、“三土”中，“自性身”及“法性土”，体即“真如实体”，与“四种涅槃”的所依体无异，可由“大涅槃”加以统摄。“自受用身”、“自受用土”、“他受用身”、“他受用土”、“变化身”及“变化土”，皆由“菩提四智”之所变现，可由“大菩提”加以统摄。故知佛之“三身”、“三土”，不离“大涅槃”与“大菩提”，是纯善、清静、圆满佛果的具体表现。

【注释】

②73 依《藏要》校勘梵、藏本，本颂首二句是“乃至唯识性，识未住彼时”，《转识论》作“若人修道慧，未住此唯识义者”；皆无“求住”的意思，今译增文。

②74 依《藏要》校勘梵、藏本，此句应属第三句。《转识论》作：“若谓但唯有识，现前起此执”。今译改文。《霍译安慧释》本颂云：“谓是唯表别，然有所得故，现前立少物，实未住唯表。”

②75 依《藏要》勘梵、藏本，“唯识”一词，作“唯彼”(tam-matra)、(de-ni tsam-pa)。

②76 依《藏要》勘梵、藏本，本颂首三句意云：“若时于所缘，识亦无所得，尔时则住于唯识性。”所谓“所缘”，即前之以“唯识”为“所缘”。《转识论》作：“若智者不更缘此境”；释云：“‘此境’即此‘唯识境’是也。”今译改“识”为“智”。

②77 依《藏要》勘梵、藏本，此句意云“此无心无得”，转识论同。《霍译安慧释》亦作“彼无心、无得，是出世间智”。

②78 依《藏要》勘梵、藏本，此句应与前句互调，即“便证得转依，舍二粗重故”。

②79 依《藏要》勘梵、藏本，此中“常”字，原文作“坚定”(dhruvah)，有“坚固”、“坚稳”、“不动摇”诸义。《安慧释》以“常住”(nitya)来解释；玄奘可能依安慧释义，转译为“常”。Steven Anacker 的英译把“dhruvah”译成“Constant Ground”。

②80 依《藏要》勘梵、藏本，此句作“名大牟尼之法”，今译倒文。《霍译安慧释》作“名大牟尼法”；Steven Anacker 的英译本作“the liberation-body called the Dharma-body of the Sage”。

②81 见《霍译安慧释》页 141。

②82 依窥基《述记》，“性”是“体”义；“姓”是“类”义。但据行文的脉络意义推知，“姓”与“性”同义；“种姓”即“种性”、“种子”义。“本性住种姓”即“本性住种性”，是“本有无漏种子”义；“习所成种姓”即“习所成种性”，是经熏长后的“无漏种子”。

②83 如前所述，唯识家把一切有情依能否解脱生死及解脱的方式，分成五大类：

1. 声闻种性——有成为小乘阿罗汉潜能的有情。

2. 独觉种性——有成为小乘辟支佛潜能的有情。

3. 菩萨种性——有大乘成佛潜能的有情。

4. 不定种性——此有四种：

(1) 具声闻、菩萨二种性的有情。

(2) 具独觉、菩萨二种性的有情。

(3) 具声闻、独觉二种性的有情。

(4) 具声闻、独觉、菩萨三种性的有情。

5. 无种性——全不具声闻、独觉、或菩萨种性的有情，永不能断惑解脱，只能修行世间善业，受人、天有漏果报。

②84“初发心”是指有情初发“大菩提心”，其发心的内容如《金刚经》所述“谓一切众生之类，若卵生，若胎生，若湿生，若化生……我皆令入无余涅槃而灭度之”。那就是发愿要：在自，成就“大涅槃”、“大菩提”的佛果；在他，则普渡一切有情，使彼亦得证果，解脱生死。所谓“十回向”者，指“资粮位”的修行者，从“发心”后，所经“十住”、“十行”、“十回向”的三个阶段中的最后一个阶段。“十”是“圆满之数”。兹把三个阶段分述如下：

1. 十住——创始修行，信心坚固，学修六度（即：“布施”、“持戒”、“忍辱”、“精进”、“禅定”、“般若”等“六波罗蜜多”）；虽未殊胜，然心极坚住，无所动摇，说名“十住”。“住”是“立”义。

2. 十行——修行“六波罗蜜多”，渐趣殊胜，于佛所教授，尽能如致而行，说名“十行”。“行”是“近趣”义。

3. 十回向——所修“六波罗蜜多”、“四摄”（谓：“布施”、“爱语”、“利行”、“同事”）等善行，与一切有情平等共有，不作他求，而全部回向“无上正等菩提”的佛果（即以成佛为修行的目的）。

②85“大乘顺解脱分”：窥基《述记》说：“顺彼解脱之分，名‘顺解脱分’（‘分’读作‘份’，是‘因’义）；此依利他为因，为度有情乃求解脱。”显浅地说：在“资粮位”修行的有情，他勤修福德、智慧一切善行，目的在求普度有情，因而勤求解脱涅槃的果。于是以此位的修行为因，可以将将来达至自、他获到解脱涅槃的果德。如是修行是“顺益（将来）解脱涅槃得以成佛之因”，说名“大乘顺解脱分”。

②86 顺抉择令：“抉择”是无漏智；以此无漏智足以决定简择（体证）真如实性（即“见道”而不疑），故此“无漏智”名为“抉择”。“分”是“因”义。以此位的修行（指“暖”、“顶”、“忍”、“世第一法”等四种加行），是顺趣被抉择（体证）真如实性之因，所以名此位为“顺抉择分”。

②87 依“暖”、“顶”、“忍”、“世第一法”勤加修行为基础（即“根”义），可得体证真如（即是“见道”）的效果。故名此“暖”等四种加行，为“四善根”。

②88“无量劫”：指一段极为长久的时，非岁月之所能量度的，亦名“阿僧祇劫”（asankhya）。

②89 见《大正藏》卷三一，页48。

②90 见《大正藏》卷三〇，页480。

②91“四加行智”即是“暖”、“顶”、“忍”、“世第一法”，亦即是“顺抉择识”（按：“暖”等四加行，亦名“顺抉择分”，故“四加行智”，即能生起“顺抉择分”的心识，名为“顺抉择识”）。亦即颂文中“乃至未起识”中的“识”义。

②92 见注②84。

②93“烦恼障”者，谓执“遍计所执实我”的“萨迦耶见”（我执）而为上首的一百二十八种“根本烦恼”及彼等流的诸“随烦恼”。（窥基《述记》谓见所断欲界的“根本烦恼”有四十种，色

界三十六种，无色界三十六种，修所断的根本烦恼有十六种，合共一百二十八种）此等“烦恼”既能乱有情的身心，更能障碍“大涅槃”（解脱）的证得，故名为“烦恼障”。此障所熏成的种子，名为“烦恼障种子”。

“所知障”者，谓执“遍计所执实法”的“萨迦耶见”（法执）而为上首的“见”、“疑”、“无明”、“爱”（贪一分）、“恚”（瞋一分）、“慢”等烦恼，彼等能覆所知境的无颠倒性，更能障碍“大菩提”（大觉）的证得，故名“所知障”。此障所熏成的种子，名为“所知障种子”。

②94 所谓“四寻思”者，是指以“观智”寻思所取的境不外“名”（能诠名言）、“义”（所诠事象）、“自性”（“名”与“义”的体性）、“差别”（“名”与“义”的相用）等四法，彼等都是“假名无实”的。此是“暖”及“顶”二位的所观法，唯观“所取”无。所谓“四如实智”者，是指所修的“观智”能如实遍知“名”、“义”、“自性”、“差别”此四者都是识所变现，离识非有。此是“忍”与“世第一法”二位的能观智；除观“所取”无外，兼观“能取”亦无。

②95 “明得定”是“第四静虑”（第四禅）中的一种；于此定中，初得“唯识无境”的智慧；“智慧”亦名为“明”，所以名此定为“明得定”，取其“初得‘唯识无境’之‘明’”意义。

②96 “明增定”者，是指观“唯识无境”的智慧（名为“明”）渐转增盛，故名此定为“明增定”。

②97 “印顺定”者，是指修行者于此定中，能起智慧印前“所取无”，顺后“能取无”，复加印忍此“能取无”，所以名之为“印顺定”，取其“印前顺后”之意。

②98 “无间定”者，是指修行者于此定中，能无所间隔地必入“见道”，冥证“真如实性”（即“唯识实性”），故名此定为“无间定”。

②99 《成唯识论》录《瑜伽论》颂一首以总结“四加行”言：“菩

萨于定位,观影唯是心(指暖位);义相既灭除,审观惟自想(指顶位)。如是住内心,知所取非有(指下忍位),次能取亦无(指中忍位、上忍位及世第一法位),后触无所得(指未来的见道位)。”

③00 “相缚”惟约“现行”的影响而言;“粗重缚”则就“种子”的影响而说。

③01 见《大正藏》卷三一,页50。

③02 见《大正藏》卷三一,页49—50。

③03 依此“三心见道”,欧阳竟无先生在《唯识抉译谈》中,别立“三心真见道”说。他说:“释‘真见道’,有‘一心’、‘三心’二家之言。‘一心真见道’者,谓‘根本智’实证‘二空真理’,实断‘分别烦恼、所知二障’,虽多刹那事方究竟,而前后相等,不妨总说一心。‘三心真见道’者,谓由三方面缘遣一切有情等假:一则内遣有情假,二则内遣诸法假,三则遍遣一切有情诸法假。以是前后续起有三,是皆以‘根本无分别智’为其体。”他又说:“于此亦有歧说,谓真是一心,相见三心。十六心者,以三心别缘人法,同于安立,故亦说之为相见,斯说也,《唯识》从之,吾今不从。何以故?三心遣假,泯诸分别,不过次第总别有异,而与相见所缘四谛无关;故以真见一心、三心,相见十六心,为尽理也。”俱见《欧阳大师遗集》,页1368,台湾新文丰出版社出版。按:“一心真见道”,是依“二空二障顿证顿断”而立(《述记》言:“前加行时,意乐俱断,故入观位,不别为三。”)至于“三心真见道”,固依“三心相见道”反映而得,但亦依《成唯识论》所谓“有义:此中二空二障,渐证渐断,以有浅深、粗细异故”而得建立。

③04 所谓“苦谛真如”者,是指通过谛观“苦谛之理”而证入“真如”的意思,即“七真如”中所谓“安立真如”,非谓离“真如

实体”之外，别有“苦谛真如”。而下文所言“集谛真如”，意谓谛观“集谛之理”而证入“真如”（即“邪行真如”）；“灭谛真如”，意谓谛观“灭谛之理”而证入“真如”（即“清净真如”）；“道谛真如”，意谓谛观“道谛之理”而证入“真如”（即“正行真如”）。又“无间道”的“见分”活动，虽亦有证“真如”的作用，但火候未熟，主要在于破执及销毁二障种子。到了“解脱道”才能得到真正解脱，圆满实证“真如实性”。所以“无间道”主要在“断惑”，“解脱道”在“证真”。

④05 前“法智忍”的作用主要在“观”、在“断惑”，以在“无间道”故；此“法智”有重证“真如”作用（前“法智忍”虽亦能证“真如”，但欠火候），故“法智”的主要作用在“证”、在“解脱”，在“解脱道”故。

④06 由此可知前“法智忍”及“法智”以“四谛境”及“四谛所证真如”为所知对象；而此“类智忍”及“类智”以“能观的智——见分”为所知对象，所以说它效法“自证分”。故“法智忍”及“法智”唯“外观所缘”，效法“见分”故；而此“类智忍”及“类智”唯内观，重观“能缘之智”，效法“自证分”故。

④07 同见注④01。

④08 见《大正藏》卷三一，页54。

④09 粗略言之，“十地”是指“修行的十个阶位”，但《成唯识论》所下的定义是：“与所修行为胜依持，令得生长，故名为地。”窥基《述记》补充说：以“地”为依持，故修行、真如、正智皆能生长，故名为“地”。

④10 此等“愚”，在《解深密经》名为“愚痴”，即“执着补特伽罗及法愚痴”、“恶趣杂染愚痴”等。见《大正藏》卷十六，页704。

④11 “三十七菩提分法”（bodhi-pāksika），为修行智慧、进入

涅槃境界的三十七种方法。谓(1)四念处:观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我。(2)四正勤:已生恶令永断、未生恶令不生、未生善令生、已生善令增长。(3)四如意足:欲如意足、精进如意足、念如意足、思惟如意足。(4)五根:信根、精进根、念根、定根、慧根。(5)五力:信力、精进力、念力、定力、慧力。(6)七觉支:择法觉支、精进觉支、喜觉支、除觉支、舍觉支、定觉支、念觉支。(7)八正道:正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。

③12 六种神通:谓天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神足通、漏尽通。

③13 “相自在”:随欲能现任何相状,如金、银等。

③14 “土自在”:随欲能现大、小土等。

③15 此指:1.法无碍解自在——了知一切法句。

2.义无碍解自在——通达一切义理。

3.辞无碍解自在——分别一切言辞。

4.辩无碍解自在——遍于十方,随其所宜,自在辩说。

③16 此指二障种子现行所引起的“影响”,而非指二障的“新熏种子”。此表下同。

又此“俱生二障伏断表”是参考井上玄真所著的《唯识三十论讲话》而制订。

③17 “见道位”(即“通达位”)时所应断除的“二障种子”,名为“见所断”的“随眠”;“修道位”(即“修习位”)中所应地地断除的“二障种子”,名为“修所断”的“随眠”。

③18 妨碍证会“真如”的“二障种子”名为“迷理随眠”。

③19 妨碍对事理的认知的“二障种子”名为“迷理随眠”。

③20 见《大正藏》卷三一,页57。

③21 这都是《成唯识论》解“究竟无漏”义的文字。同见前注。

③22 “十力”是指如来佛陀的十种智力：一者是“处非处智力”（如来对一切因果果报，审实能知）。二者是“自业智力”（如来对一切有情的三世业缘果报，皆悉遍知）。三者是“静虑解脱等持等至智力”（如来于诸禅定，自在无碍，深浅次第如实遍知）。四者是“诸根胜劣智力”（如来对一切有情的根性胜劣、得果大小，皆悉遍知）。五者是“种种胜解智力”（如来对一切有情的种种欲乐、善恶不同，如实遍知）。六者是“种种界智力”（如来对一切有情种种界分不同，谓种子随眠的不同，如实遍知）。七者是“遍趣行智力”（如来对有情于六道有漏行所至处，乃至涅槃无漏行所得的果，如实遍知）。八者是“宿住随念智力”（如来对有情的种种宿命，一劫乃至百千万劫，姓名饮食、苦乐寿命，如实遍知）。九者是“死生智力”（如来藉天眼如实了知有情生死之时与来生之善恶趣，乃至美丑、贫富等业缘）。十者是“漏尽智力”（如来于一切惑及余习气分，永断不生）。所谓“四无畏”，是指佛陀如来的四种无所畏。一者是“正等觉无畏”（如来于诸法皆能觉知，住于正见，无所屈伏，具无所怖畏的自性）。二者是“漏尽无畏”（如来断尽一切烦恼，而无外难的怖畏）。三者是“障法无畏”（如来阐示修行障碍之法，并对任何非难皆无所怖畏）。四者是“出苦道无畏”（如来宣说出离之道而无所怖畏）。

③23 “声闻乘”与“独觉乘”的修行者，证第四果（即“无学果”）时，名为“阿罗汉”；“菩萨乘”的修行者，入“究竟位”，亦得名“阿罗汉”。

③24 定性的“阿罗汉”及“辟支佛”，死后便无“残余所依身体”，即入“无余依涅槃”；但有“菩萨种姓”的“不定姓”之“阿罗

汉”及“辟支佛”，入“有余依涅槃”，直至肉身老死后，依愿力再起另一身体，修成佛果；所以虽能入“无余依涅槃”，而发愿不入“无余依涅槃”，名为“回心向大”——是“回心转向大乘”的意思。

⑤②⑤ 此表依窥基《述记》所制订，见《大正藏》卷四三，页596。

⑤②⑥《六祖坛经·机缘品》所谓“五八六七果因转”即是此意。《坛经》意言：修行者在“因位”中（按：未成佛为在“因位”），亦能“转第六识为妙观察智”及“转第七识为平等性智”；但只有在“果位”中（按：已成佛始名在“果位”），方能“转前五识为成所作智”及“转第八识为大圆镜智”。

⑤②⑦《成唯识论》云：“此牟尼尊所得（大涅槃、大菩提）二果：永离二障，亦名法身。”见《大正藏》卷三一，页57。

导读者简介

李润生,原籍广东中山,1936年出生,在香港接受教育,先后毕业于葛量洪师范学院、珠海书院及新亚研究所。从事教育工作凡三十余年,曾任罗富国教育学院、葛量洪教育学院、新亚文商书院、新亚研究所、能仁研究所讲师。对中国语言学、文学,佛家唯识学、中观学、因明学等都有研究。著作有《僧肇》(世界哲学家丛书之一)、《因明入正理论导读》、《唯识三十颂导读》、《唯识二十论导读》及《中论导读》、《中论析义》、《正理滴论解义》、《大乘成业论疏释》等。历年学术论文有《禅宗对教育的启示》、《佛教的时代意义》、《佛家业论辨析》、《佛家逻辑的必然性与概然性》、《因明相违决定的批判》、《因明现量相违的探讨》、《法称因明三因说的探讨》等,分别发表于各大专学报或丛刊。

编辑委员简介

主编

谈锡永 笔名王亭之。广东南海人。童年随长辈习东密，十二岁入道家西派之门，旋即对佛典产生浓厚兴趣，至二十八岁时学习藏地密宗，于三十八岁时，得宁玛派金刚阿闍梨位。1986年由香港移居夏威夷，1993年移居加拿大。

早期佛学著述，收录于张曼涛编《现代佛教学术丛刊》；近期著作多发表于《内明》杂志及《慧炬》杂志，并结集为《大中观论集》，通俗佛学著述结集为《谈锡永作品集》。主编《佛家经论导读丛书》并负责《金刚经》、《四法宝鬘》、《楞伽经》及《密续部总建立广释》之导读。

所译经论有《入楞伽经》、《四法宝鬘》（龙青巴著）、《密续部总建立广释》（克主杰著）、《大圆满心性休息》及《大圆满心性休息三住三善导引菩提妙道》（龙青巴著）、《宝性论》（弥勒著，无著释）、《辨法法性论》（弥勒造、世亲释）、《六中有自解脱导引》（事业洲岩传）、《决定宝灯》（不败尊者造）、《吉祥金刚萨埵意成就》（伏藏主洲岩传）等。且据敦珠法王传授《大圆满心髓修习明灯》，注疏《大圆满禅定休息》。

编辑委员

冯公夏 广东人，生于1903年，爱好中国文学，尤喜《易经》。1937年学修密法。1956年往尼泊尔参加佛教大会，顺道游览印度佛陀圣迹，又访问瑜伽大师施化难陀，1973年再往印度访问军徒利瑜伽大师告比奇理士那。生平所学，宗教

与科学并重，务求实证，排除臆测与盲信，近年拟由量子学说之研究，将形而下与形而上世界之隔膜突破，天人合一，印证佛学色空不异与不生不灭真理。

罗时宪 1914年生，广东顺德人。毕业于中山大学中国语言文学系及研究院中国语言文学部。曾任中山大学教授。先后主讲大小乘佛学、佛典翻译文学等科目。

罗氏广习天台、唯识、中观之学。早年著作有《大乘掌中论略疏》、《唯识学之源流》、《唐五代之法难与中国佛教》。讲授《隋唐佛学》、《成唯识论》、《解深密经》、《金刚经》、《因明入正理论》等。1962年主编《佛经选要》。1965年出版《法相学会集刊》。1984年移居加拿大，弘扬法相般若，使唯识、法相之学说，远播至北美。

除上所记早年著作外，另《能断金刚般若波罗蜜多经纂释》、《成唯识论述记删注》、《唯识方隅》、《瑜伽师地论纂释》、《解深密经测疏节要》等，后结集为《罗时宪先生全集》。1993年冬逝世。

李润生 原籍广东中山，1936年生，在香港接受教育，先后毕业于葛量洪师范学院、珠海书院及新亚研究所。从事教育工作凡三十余年，曾任葛量洪教育学院讲师。对中国语言学、文学、佛家唯识学、因明学等都有研究。近作有《僧肇》（世界哲学家丛书之一）。历年学术论著有《禅宗对教育的启示》、《佛教的时代意义》、《佛家业论辨析》、《佛家逻辑的必然性与概然性》、《因明相违决定的批判》、《因明现量相违的探讨》、《法称因明三因说的探讨》等，分别发表于各大专学报或佛学丛刊。

修订版编辑委员

邵颂雄 祖籍广东番禺，1972年生，后移居加拿大，并随谈锡永先生学习佛家经论及佛典翻译，为多伦多大学宗教研究系博士，现任教于多伦多大学东亚研究系及宗教研究系。

黄华生 广东台山人，1955年出生，香港大学建筑系博士，任教于香港大学建筑系，亦为香港西方寺建筑设计顾问，负责筹设计西方寺重建工程，为资深建筑师。

九十年代，跟随谈锡永学习宁玛派。2003年，于夏威夷“文学与人文学国际会议”发表宁玛派“四重缘起”学说。现亦于香港大学佛学中心任教佛学硕士课程。

沈卫荣 1962年生。1979年入南京大学历史系学习，获历史学学士、硕士学位，后留校任教。自1990年入联邦德国波昂大学（Bonn University）中亚语言文化研究所学习，攻读藏学博士学位，并辅修比较宗教学与汉学。1998年获该大学中亚语言文化学博士学位。自1998年起，参与汉译宁玛派经典计划；1999年至2000年为哈佛大学梵文印度研究系访问学者；2002年至2004年为京都大学访问学者；2006年始任中国人民大学国学院特聘教授。出版有《一世达赖喇嘛传》、Leben und Bedeutung des ersten Dalai lama dGe'dun grub pa dpal bzang po (1391—1474) 等专著，以及有关藏地历史、宗教研究的论文三十多篇。