

法相學會集刊

第一輯

法相學會集刊

第一輯

目 錄

- 一、唯識方隅（前導）
羅時憲
- 二、唯識方隅（諸行）
羅時憲
- 三、相見同種、別種辨
霍韜晦
- 四、佛家業論辨析
李潤生
- 五、諸家大手印比較研究（上）
劉銳之
- 六、貪之研究
葉文熹
- 七、知識與實在（中譯）
林潤根
- 八、一切衆生是否皆有佛性（討論會記錄）
韓清淨
- 九、瑜伽師地論科句披尋記彙編卷第一
章達
- 十、成唯識論初段破我部分英譯
章達

唯識方隅（前導）

羅時憲

本篇依四門辨說唯識要義，以曉初學：一、前導，二、諸行，三、真如，四、解行。

（甲一）前導

（乙一）三自性與空有

佛家大乘經卷帙雖多，論其要義，不外空有兩輪。後人依此兩類經典而建立之大乘學，遂有空、有兩宗。

今先說空、有兩輪，次說空、有兩宗。

大乘經何以分空有兩輪？欲解答此問題，宜從三自性說起。（三自性亦稱三自相；梵語性、相二字互訓。）依解深密、楞伽等經，一切法之體相略有三種：一、徧計所執自性，二、依他起自性，三、圓成實自性。茲先說一切法，後釋三自性。

一切法者：成唯識論（以下簡稱識論）云：「法謂軌持」。法字具含二義，一是「軌」義，二是「持」義。軌是軌範；有軌範，可生他解，名軌。持謂任持；能任持其自相而不失，（自相即自身之體相，亦稱自性。）名持。具此二義者，皆名爲法。如筆有筆之軌範，始能使他人生起知解而知其爲筆；又此筆又必須能任持其自體相而不失，否則忽而爲筆，忽而爲非筆，吾人便無從認識之矣。又如數學上之零，有零之軌範，及任持零之自相；故零亦是法。故法是一切物事之公名，不止任何現象可稱爲法，（如稱物質現象爲色法，精神現象爲心法等。）即宇宙實體亦稱爲法（無爲法）。一切法者，乃宇宙萬有之總稱也。

徧計所執者：謂能緣心（緣是攀緣義。心識對境界所起之動作名緣。能攀緣境界的心，名能緣心。所攀緣的境界則名所緣境。）周徧計度，執以爲有。自性者：性字在佛書中有二義。一、是體義；如呼宇宙實體曰法性，（意爲一切法之實性）唯識實性，呼物事之自體曰自性（如言作意以警心爲自性，想以取像爲自性等）等是。二、是德性義，如言善性、不善性等是。今言自性，是自體義。若法無實體相，亦無實作用，祇由能緣心周徧計度而執爲實有者，名爲徧計所執自性；如黑夜見繩而執爲蛇，於五蘊和合的假體而執爲實我等是。

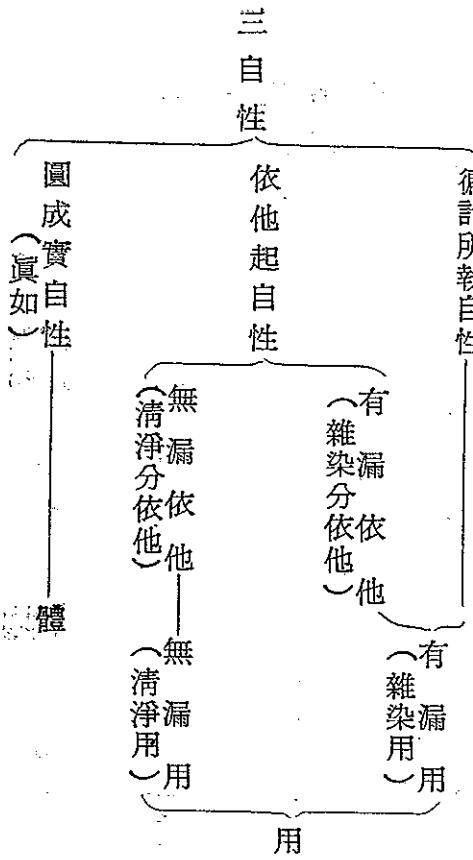
依他起自性者，即衆緣和合所生之法。「他」謂四緣（四緣義見後。）。若法，雖無一、常的（獨立而不可分割之謂一，不變之謂常。）自體，然依衆緣和合而有相、用顯現，即此相、用之上而假施設爲某法之自體；此種假施設的自體，依仗他緣而有

，非自然有，是爲依他起自性；如五根、五境及諸心、心所等是。

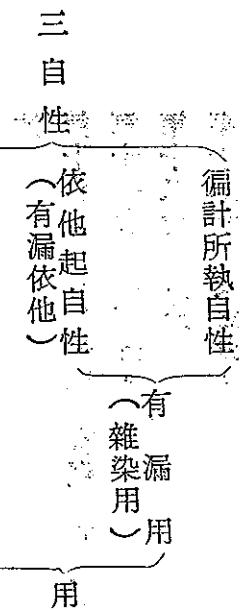
圓成實自性者，即是真如（真如謂宇宙實體，義見後。）。圓謂圓滿，是周徧義；成謂成就，是恒常義；實謂真實，是不虛妄義。圓簡（簡者簡別，有所遮也。）自相（此指因明中前五識現量所取色、聲、香、味、觸之自相。）；諸法自相，局於一法之自體，不通於餘法，便非是圓。真如體性周徧，無處不在；故說爲圓。成簡生滅；生滅雖徧於萬象，然生滅之法是剎那性，非實在故，不名成就。真如體性恒常，不生不滅；故說爲成。實簡我與虛空；外道所執之我，小乘所執之虛空，雖謂是徧，是常，然不可證會，故是虛妄，即非真實。真如體性真實，是無分別智所證境界；故說爲實。

此三自性之名義，上文已大略說明。次應分別其德性。一切法各各有其德性。德者得也，即某物之所以得成爲某物的標誌。如白紙之所以得爲白紙者，以具有白德故；善人之所以得爲善人者，以具有善德故。佛家將一切法之德性，分爲有漏、無漏二種。漏是煩惱及煩惱種子之總稱（煩惱及種子義見後）。有漏一名具含三義：一、爲煩惱種子所隨逐故，二、不能對治煩惱故，三、與煩惱互相依倚而生故。有漏亦名雜染，無漏亦名清淨。三自性之德性，偏計所執唯是有漏；依他起性具有漏、無漏二種；圓成實性唯是無漏。

若從體、用門辨三自性，則圓成實是體，即宇宙實體；依他起及偏計執是體上之用即宇宙萬象。



諸經論中，亦有將無漏依他攝入圓成者。如下：



三自性既明，則空有兩輪之意義可得而解釋。

圓成實性是無分別智所證境界，非語言所能詮表，亦非尋思所能把握；故不可說。於不可說之處而欲令衆生悟入，則非有方便善巧不可。何謂方便善巧？非究竟之謂方便，無過失之謂善巧。佛法之妙，即在以方便顯示究竟，而又無過失。此方便善巧之門有二，即是空有兩輪。空輪破除偏計，以遮作表。有輪即用顯體，廣辨依他。所謂以遮作表者，謂意識周偏計度，執染淨諸法，不如其分，（於無處而增益之，於有處而損減之，是謂不如其分。）遂成大病；故必遮破之，而後圓成實性方顯也。所謂即用以顯體者，謂依他起性之法，有造作，有生滅，無一（獨立）常（固存）之自性，唯是實體上之用；體與用不相離，故得藉此以顯彼也。（參考歐陽漸唯識講義一。）

修學大乘，必須依據經典。茲列舉空有兩輪主要經典如後。其不以義理爲主者，如稱讚淨土佛攝受經等；或所說義理通乎兩輪者，如法華經、大涅槃經等，皆未列入。（若有數種譯本，則取最佳者。經疏，價值不大者不取。）

空 輪

摩訶般若波羅蜜多經六百卷 玄奘譯

全經分十六會。第一、第二會最重要。

有 輪

解深密經五卷 玄奘譯

境、行、果彙備，爲一極完善之大乘佛法概論；以唯識爲中心，而兼融空有。有圓測疏及歐陽漸集注。

第一會 佔全經三分之二。全會大義，以六度攝境、行果，復以一般若攝六度，以明一切法如幻。而境、行果又各有所攝：境攝蘊、處、界、緣起，行攝菩提分、四靜慮、四無色定、八解脫、八勝處、九次第定，十處，果攝三身、四智、十力、四無畏、四無量、六神通、十八不共法、三十二相、八十隨好，皆極詳盡。慈氏作現觀莊嚴論，亦釋此會。

第二會 前半談法性，後半說功德；皆就如幻義以顯說。十六會中，此會最勝，且廣略適中。世稱此會爲大品般若，龍猛作智度論以釋之。慈氏現觀莊嚴論，亦釋此會。

第三會 與第二會開合不同。

第四會 陳義較略，世稱小品般若。慈氏現觀莊嚴論亦釋此會。

第五會 較第四會更略。

第六會 勝天王般若經。

第七會 文殊般若經。

第八會 濡首分衛經。

第九會 能斷金剛般若經。有無著釋、世親釋、窺基贊述。

第十會 般若理趣經。有窺基述讚。

第十一會 布施分。

第十二會 淨分。

第十三會 安忍分。

入楞伽經七卷 寶義難陀譯

大乘有宗義理，分法相、唯識二門。此經談五法、三自性，是法相義之所本；談八識、二無我，是唯識義之所本。有歐陽漸疏決。

華嚴經

明大乘行果，爲空、有兩宗言行、果之所本。又三界唯心義亦出此經，爲唯識義之所本。有澄觀之華嚴疏抄，學者可披沙取金。

密嚴經

談阿賴耶識；於境、行、果中，多說境義；爲唯識義之所本。

菩薩藏經

於大乘有輪大義，抉擇賅備，爲法相義及唯識義之所本。

佛地經

明佛地功德及種性義。有親光釋論。

勝鬘經

談種性義，爲上述主要諸經之附庸。

無上依經

同前。

第十四會 精進分。

第十五會 靜慮分。

第十六會 般若分。

仁王護國般若波羅蜜多經二卷 不空譯

大般若經附庸。有圓測疏。

了義般若波羅蜜多經一卷 施護譯

大般若經附庸。

五十頌聖般若波羅蜜多經一卷 施護譯

大般若經附庸。

帝釋般若波羅蜜多經一卷 施護譯

大般若經附庸。

般若波羅蜜多心經一卷 玄奘譯

次說空、有兩宗。

猛龍、（舊譯龍樹）提婆，依大般若等經，（空輪）造智度、中觀、百論等論，是爲大乘空宗。以其空一切情見之封執以顯法性，故名空宗，亦名法性宗。法性者，一切法之實體，即真如也。此宗又名中觀宗，則從龍猛之中觀論得名。

無著、世親，遠宗深密、楞伽等經，（有輪）近承慈氏（彌勒）所說瑜伽師地論（以後簡稱瑜伽論）等，以造顯揚聖教論（以後簡稱顯揚論）、唯識三十頌等，是爲大乘有宗。以其建立種種法相，解釋宇宙、人生道理，有則說有，無則說無（有體有用名有，無體無用名無。），力矯空宗末流之弊，故名。但此宗說有，乃空後之有，不同上座部等執爲定實的有；故不惟不背於般若經及龍猛說空本意，反順成之。又此宗辨析一切法相，令學者了知法相皆無自性，而見其爲實體之顯現；及了知此無自性的法相，唯是諸識所變，而諸識即實體上之用故；故亦名法相宗。（相者，一切法之相狀，或體相義，指宇宙萬象而言。）復有瑜伽宗、唯識宗等名，則從慈氏之瑜伽論及世親之唯識三十頌立名。

佛法入中國後，國人又建立天台宗、華嚴宗及禪宗。天台宗出自龍猛、羅什系統，是空宗之支流；華嚴宗由地論、唯識演變而成，亦無著、世親之餘裔。禪宗初祖達摩教二祖慧可以楞伽印心，六祖說三身、四智及含藏識，則本諸唯識；五祖以金剛般若

經教六祖，六祖又尙談般若，則源於空宗；至其不立文字，則出於空、有兩宗廢詮談旨及勝義離言之意。從任何角度言，皆不能越出空、有兩輪之範圍。

空、有兩宗重要論籍略如次表：

空宗論

大智度論一百卷 羅什譯

龍猛釋大般若經第二會，博大精深，爲空宗之宗極。
中觀論四卷 羅什譯

龍猛本頌，青目作釋。破封執以顯中道實相。（實相即實性）有吉藏疏。（凡言有某某疏等，多分陳義不謬，堪爲依據。下準此。）

十二門論一卷 羅什譯

本頌及釋皆龍猛造。

破封執而顯空理，精要無比。有吉藏疏。

以上爲空宗根本論籍。

般若燈論十五卷 波羅頗蜜多羅譯

清辨（分別明）釋龍猛中觀頌，較青目釋詳。辨難多準因明。惜譯文不暢，又無疏釋，使人卻步。

掌珍論一卷 玄奘譯

清辨破有宗護法之說。欲知空、有之爭，必讀此論。

大乘空宗自提婆以下，兩傳而至僧護。僧護門下有佛護、清辨二家之學。佛護破他，喜用難破，而不準因明，兩傳至月稱，祖述其說，後人稱爲隨應破派。清辨不然，立義與破他，悉準因明，後人稱爲自立量派。

有宗論

瑜伽師地論一百卷 玄奘譯

慈氏說，無著述。爲有宗一切義理及觀行之依據，博大精深，爲有宗之宗極。論有五分。第一、本地分，以十七地明境、行果，多談法相義。第二、攝決擇分，決擇本地分中深隱要義，多談唯識。

餘三分附庸而已。有窺基略纂、遁倫記，韓清淨科記。

顯揚聖教論二十卷 玄奘譯

無者節略瑜伽論精義而成此論。總攝法相、唯識二門義。又論中廣成空與無性，闡發觀瑜伽，爲此宗止觀根本典籍。

莊嚴論十三卷 波羅頗蜜多羅譯

慈氏本頌，世親釋論。爲瑜伽菩薩地之羽翼，獨被大乘，屬唯識義。

辨中邊論二卷 玄奘譯

慈氏本頌，世親釋論。由下三事應知本論之重要：一、空宗談中道，有宗亦談中道。空宗談中道以中觀論爲代表，有宗談中道則以此論爲代表。二、中論談中道，遮外小之有執以顯實體，以遮作表。此論談中道，遮惡取空，以明體用之非無，亦遮亦表。三、此論法相賅備，始末井然，

。以上二論是空宗清辨之學。

入中觀論 法尊譯

月稱作此以釋中觀要義，其說入觀次第，切要無比。其破唯識處，多中有宗未流之弊，足爲警策。

以上空宗月稱學。

現觀莊嚴論略釋 法尊譯

本頌慈氏造，釋大般若經第一、第二、第四會；以境、行、果綸貫經義，若網在綱；爲讀大般若經之指南。昔在印度，此頌爲大乘空、有兩宗共依之聖典。其影響力遠在龍猛大智度論之上。釋論是譯者憑師說編譯。

順中論二卷 瞿曇般若流支譯

無著釋中觀頌八不之義。

中觀釋論九卷 惟淨譯

安慧依有宗義釋中觀頌密意。空宗清辨之徒不服，競生非難。空有之爭由此書引起。

百論二卷 羅什譯

提婆造本頌以破外道。世親作釋。

廣百論釋論十卷 玄奘譯

聖天（即提婆）造本頌，護法依唯識義爲之作釋。論難全準因明。譯文極佳。

以上爲宗學者釋般若經及釋空義之作。

大小兼備，爲法相學之根據。有窺基述記。

阿毘達磨雜集論十六卷 玄奘譯

安慧糅無着集論及師子覺釋論爲一部。括瑜伽論一切法門，詮阿毘達磨經所有宗要，詳辨五蘊、十二處、十八界等法相；以蘊、處、界攝識，識與餘法平等排列；大、小齊被；屬法相義。有窺基述記。

五蘊論一卷 玄奘譯

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

攝大乘論三卷 玄奘譯

無著造論，授世親使作釋。以境、行、果二，攝大乘學盡。境中，建立賴耶爲所依知，三自相爲所知相。簡明貳備，無與比倫。然不被凡小，屬唯識義。世親釋外，復有無性釋，異義紛披，可資參考。

二十唯識論一卷 玄奘譯

世親造本頌，復自作釋。設七難，一一解答，以成立唯識。有窺基述記。

成唯識論十卷 玄奘譯

玄奘、窺基糅譯印土釋世親三十頌者十大家之文，而以護法爲南指，故題云護法等造。論引六種經、十一種論，以相、性、位三分成立唯識。一切不正義、不備義，入此更無安立餘地。博大精微，於斯觀止。唯識學至此，遂達極峯。窺基於參糅之餘，將玄奘所傳口義，參以己意，編爲述記。述記不盡之義，則別爲樞要、別鈔等書，以補充之。

。故欲通此論，必讀述記。

百法明門論一卷 玄奘譯

世親造。將瑜伽論本地分中所有名數，略爲百法。（其刪略原則，依無著之顯揚聖教論。）百法之中，又以識攝餘法，唯識獨尊，屬唯識義。有窺基解及曇曠義記等。

以上爲一本十支。瑜伽爲一本，餘九爲支，尙有分別瑜伽論一支，未譯。

成業論一卷 玄奘譯

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

現觀莊嚴論略釋四卷 法尊譯

此論代表有宗之般若學，餘見空宗論。
以上有宗主要論籍。

集量論釋略鈔 呂澂譯

陳那造本頌，並自作釋。呂澂譯本頌，並節譯釋論。識論會引頌文。讀此可知識體三分說之所本及陳那量論之概略。

觀所緣緣論一卷 玄奘譯

陳那造。立量破外所緣緣，並成立內所緣緣。有護法釋。（義淨譯。）

佛性論四卷 眞諦譯

世親造。明佛說一切衆生皆有佛性之所由等。
以上三種爲附庸。

(乙二) 唯識一詞之意義

「識」者，了別義，即是衆生所有的解了辨別之力。（此中所云衆生是指五蘊生滅相續之假體。）「唯」是遮遣之詞。成唯識論述記（以後簡稱識論述記）一云：「『唯』遮境有，執有者喪其實」。「遮境有」者，即是遮遣離識獨在的境。又云：「『識』簡心空，滯空者乖其實」。「簡心空」者，心是識之別名，即謂衆生之識，雖是無常之法，且待緣（展轉爲緣）始能生起，然不是無，故唯識一詞，祇遮離識獨在的世界，並不否定宇宙萬象及其實體之存在，但不離識而已。（參考百法明門論及識論七。）

(乙三) 唯識學之源流分三

(丙一) 源流分四

(丁一) 所依經典出於雜藏

唯識之學雖出自印度，而弘傳於東土，且集印度諸家之大成者，實爲唐代玄奘、窺基。（南朝真諦亦傳唯識古學，但義理組織未臻完密。）自慈氏、無著以迄窺基，歷時千年；其間聖賢輩出，著述豐富，往往前修未密，後出轉精。學人於研尋義理之先，對於此學之淵源、成立過程與師資相承，皆宜略知大概。

唯識學可從兩方面追溯其淵源：一所依之經典，二、所建立之法相。

先說所依經典。

小乘教法，於經、律、論三藏之外，復有雜藏。依玄奘大唐西域記所傳，佛既涅槃，大迦葉與長老千人，在畢鉢羅窟結集法藏，命阿難陀集素咀纏藏，（經藏）命優波離集毘奈耶藏，（律藏）迦葉自集阿毘達磨藏。（論藏）是爲上座結集。其不得預窟內結集之大衆數百千人，更於窟外結集，別爲素咀纏、毘奈耶、阿毘達磨、雜集、禁咒五藏。又現傳漢譯摩訶僧祇律是根本大衆部律（一說是根本上座部律），亦傳第一次結集時有雜藏。又現存漢譯一阿含經序品亦言有雜藏。綜合上述三種典籍觀之，則知根本大衆部確有雜藏，且成立甚早。（是否在第一次結集時誦出，則現時尚未能確立。）

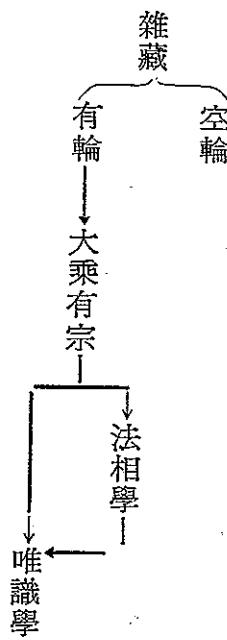
雜藏之內容如何？增一阿含經序品云：「契經一藏律二藏，阿毘曇經爲三藏。方等大乘義玄邃，及諸契經爲雜藏」。故知雜藏乃大乘經之所從出。然何以說雜藏是大乘經之所從出，而不言雜藏即大乘經耶？曰：雜藏結集之時，距佛涅槃不遠，所用文句必極簡樸，一如四阿含經；但今大乘經多有經後人藻飾渲染之處，故不可言雜藏即現時流行之大乘經。

存於雜藏中之「方廣大乘」教法，在佛滅後第六百年末之前已陸續分出，成爲單行本而流傳於世。故龍猛出（佛滅後第六年至第七百年間），得發見般若、華嚴等經，因以提倡大乘。但此種單行的大乘經，經後人渲染其文，闡發其義，不得說全是雜藏中之本來面目。（並非說其根本精神有所改變。參考釋印順大乘是佛說論。）

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

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

故唯識所依經典，源出於雜藏。其連接的關係，有如次表：

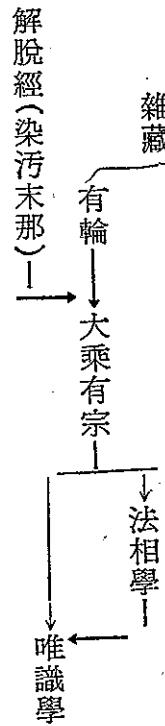


(丁二) 第七識之建立與解脫經之關係

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

小乘阿含經及論藏雖說有意根，但不說有第七末那識。小乘所謂意根，乃指無間已滅的前六識，能爲第六意識生起之所依者而言。如俱舍頌云：「由即六識身，無間滅名意，爲第六依故……。」從無建立第七識者。惟有一類四阿含所不攝之零落經本，稱爲解脫經。（解脫是零落而不攝入經藏之意，不可作涅槃解。）按大迦葉波結集佛遺教時，富婁那阿羅漢領五百比丘行乞南山窟一處，所謂五百結集，僅由少數長老把持，其事未必盡愜人意，而窟外別有大衆結集之說爲可信。不唯如此，除上座、大衆兩大規模結集外，尙可能有較小規模的結集。故富婁那之受持佛說，吾人不必硬指爲即大衆結集，而可設想爲規模較小的另一種結集也。故解脫經可能即上座、大衆兩處結集以外所結集之經典。識論述記說解脫經是大小乘共許之經。既得大小共許，必有來歷可稽。而解脫經於六識外別說有染污末那。識論會引此以證有第七識。故知慈氏、無著之說第七識，除本之深密、楞伽等經外，亦與解脫經有關係。

雜藏
空輪



(丁三) 種子之建立與小乘論藏之關係
次說種子。在慈氏說瑜伽論之前六百餘年，說一切有部之世友造品類足論，建立無表色，以說明因果流轉之理。（無表色義見後。）稍後，經量部正式建立種子義。大乘有宗成立初期，慈氏、無著始依大乘有輪經典，建立新種子說，規模已具；再經世親、護法等唯識諸師，加以補充，義乃周密。其於說一切有部及經量部舊說，有所抉擇，無可諱言。

雜藏
空輪

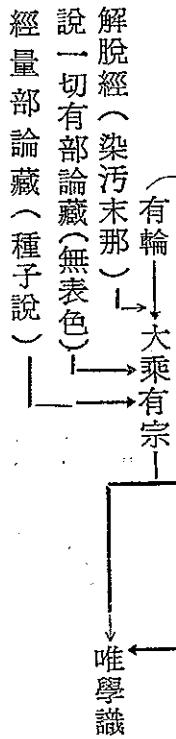
雜藏

空輪

法相學

↓

唯學識



(丁四) 第八識之建立與小乘經論之關係

次說阿賴耶識。小乘經、論中雖未正式建立賴耶，但類似賴耶之法相則早已建立。如：

大衆部經藏中說有根本識，能貫徹無始以來之生死流轉；唯識三十頌亦沿用其名，稱爲根本識。

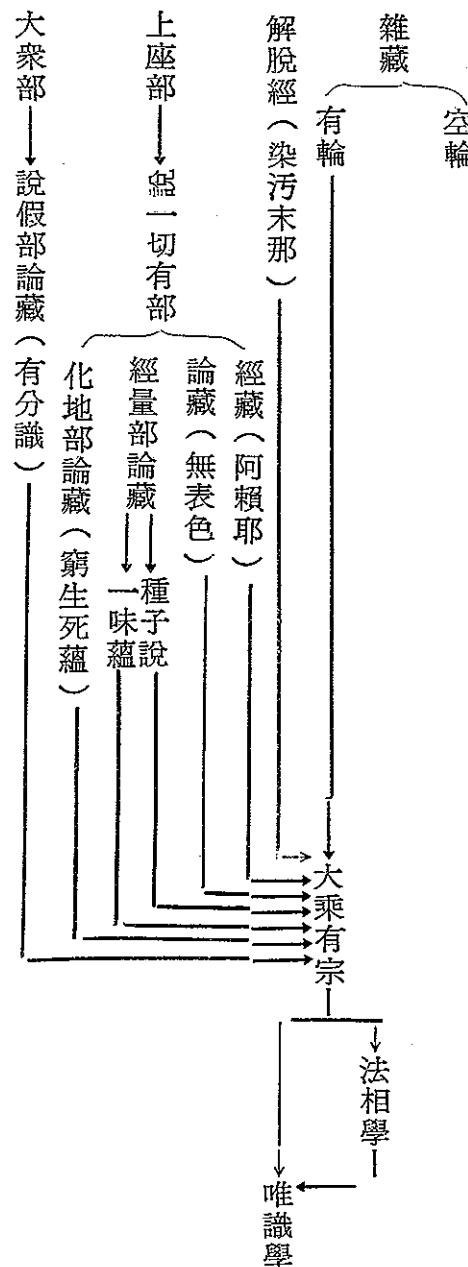
說一切有部（佛滅後第三百年中，從上座部分出。）經藏中有阿賴耶之名；無著以爲暗指阿賴耶識，（見攝大乘論一）識論亦論證此名應是暗指阿賴耶識方爲合理，（見識論二）今人則謂此阿賴耶名譯云窟宅，指衆生所住之世界而言；無著及識論所解，祇牽附以成己說而已。然無著及識論之說，於理亦無矛盾；蓋世尊本旨一方面否定衆生死後生命隨形骸俱盡之斷見，一方面又否定生命永恒不變之常見，則許有一個非斷非常的阿賴耶，至爲合理也。

說假部（佛滅後第二百年中，從大衆部分出。）論藏中立有分識以說明三有之因。分是因義。

化地部（從說一切有部分出。）論藏中建立一貫通三世之窮生死蘊。（以上皆見識論。）

經量部（佛滅後四百年中，從說一切有部分出。）立一味蘊。（見呂澂印度佛教史略。）

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



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

中道也。所謂有則說有者：有實體，有大用，故不應說一切都無；若實體、大用都無，便墮頑空，則宇宙、人生無由施設，而一切皆無之論亦不成立。無則說無者：謂宇宙實體上有生滅相續之大用；此大用，就其總相言，說爲萬象，（或一切行）就其別相言，則爲無數識系；（有漏識系名曰衆生；無漏識系，名之爲佛。）每一識系復由八個識聚合成；每一識聚又各分心王與心所；每一心王、心所又各析爲相、見等分；此無數相、見又由種子而生；種子能起現行，現行能熏種子；然則萬象中只有互相依存而剎那生滅的現象，決無獨立而固存的實我、實法；若執有定實的我、法，則是以無爲有；今說此諸識、心心所、相見、種現等等，本身既非實我、實法，而在此等現象之上亦無實我、實法可得，是謂無則說無。於有處不損減，於無處不增益，是名中道。如辨中邊頌首一頌即顯斯旨。茲簡釋之如下：（括弧內是釋文）

虛妄分別有，（「虛妄」者，不實義，變幻義。「分別」者，識之異名。此句言虛妄識是有。）於此二都無。（「二」者，謂實能取及實所取。能分別名能取，所分別名所取。於此虛妄識上只有似能取相及似所取相顯現，永無實能取、所取二相。）此中唯有空，（此句意謂此虛妄識用上但有離所取及能取之眞如。眞如是虛妄識之實體；眞如要以空爲門而得顯，故名空性，簡稱爲「空」，非空無義。）於彼亦有此。（於彼真如實體之上，亦但有此虛妄識用。此「有」字是不離之意。）故說一切法，（一切法者，謂有爲法及無爲法。有爲法即虛妄識，亦即諸行；以諸行唯是識故。無爲法即空性眞如。）非空、非不空。（由虛妄識用及其所依之空性體是有，故說非空。由無實所取、能取性故，說非不空。）有、無、及有故。（「故」字貫通上「有」、「無」、「有」三字，意即「有故，無故，及有故。」言「有故」者，謂虛妄識用是有故。）「無故」者，虛妄識上無實所取、能取二體性故。復言「有故」者，用中有體，體上有用，體、用不離也；此「有」字是互有，即不離之意。）是則契中道。

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



(丙三)傳承

佛滅後九百餘年，有論師名慈氏者，在中印度阿踰闍國講堂，爲其弟子無著等，依大乘有輪經典，講說佛法奧義。無著結集師說，成爲五部論典：一、瑜伽師地論，二、大乘莊嚴論，三、辨中邊論，四、分別瑜伽論，五、金剛般若論。無著承慈氏之教

，廣造諸論，以弘傳師說，是爲大乘有宗，或瑜伽宗。

然慈氏之學，廣大精微。就其廣大邊言，則瑜伽一論，普被五乘學人，令各依自乘法，修自行，得自乘果；（如聲聞乘人依論中所說聲聞乘法，修學聲聞乘人分內應修之行，得阿羅漢果等。）就其精微邊言，此論正被大乘學人，令於諸識之境、行、果，皆得善巧，勤修大乘行，證大菩提果。（參考歐陽漸瑜伽論序下。）無著推廣慈氏之意，於瑜伽一宗之學，特開二門：一、括瑜伽論一切法門，集阿毘達磨經所有宗要，詳辨五蘊、十二處、十八界等法相，造阿毘達磨集論，陳義廣，小大兼被，是爲法相學。二、括解深密、瑜伽法門，詮阿毘達磨經攝大乘一品宗要，造攝大乘論，說理精微，唯被大乘，是爲唯識學。然法相與唯識，只是一個體系中之兩門，並非分成兩個宗派。

無著弟子，今可考者二人。一爲其弟世親，二爲師子覺。無著以集論授師子覺，使之作釋，其功在於法相。世親於無著之學無所不受。所造五蘊論，堪稱古今最精簡之法相典籍。但其貢獻之最大者，則在唯識方面。彼初歸大乘。即受命爲攝大乘論作釋。後又造成業論，成立業種子義，使因果流轉之說從唯識學得有理論根據。晚年復滙集經、論奧義，造唯識三十頌，唯識學之體系，始卓然樹立。三十頌在唯識學上之重要，可用一譬喻以說明之：譬如建造大廈，慈氏說瑜伽論，猶如建立地基，世親造三十頌，猶如樹立骨架。十大論師之廣作疏釋，只是結磚傅土之工作而已。

世親弟子中，傳法相、唯識者有二大家。（法相與唯識，是學問之兩門，非人徒之兩部，故合言之。）一是安慧，二是陳那。安慧聞持極廣，著述亦多：於法相方面，曾將無著之集論與師子覺之釋論，糅合爲一；又造廣論以釋世親之五蘊論；並詳釋世親之俱舍論以爲大乘法相之附庸；法相之學遂達極峯。於唯識方面，曾造三十頌釋，爲唯識古學之宗，十大論師之一。安慧於弘揚自宗之外，又造中觀釋論，以自宗見地闡釋龍猛密意。其弟子有月官、德慧、（此德慧非十大論師之德慧。）增滿等。月官嘗在那爛陀寺與空宗大師月稱辯難，月稱主無自性義，月官主唯識義，彼此往復，歷時七年。月官弟子寶稱，亦有名於時。德慧會隨順安慧疏釋中論以破空宗之清辨。增滿弟子勝友，同時師事護法，兼傳安慧、護法兩家之學，亦疏釋三十頌，爲成唯識論十大論師之一。此爲安慧一系之傳承。

陳那傳世親唯識、因明之學，著因明正理門論，建立新因明；造集量論，變古來識體二分（相分、見分）說爲三分說（加自證分）；著述之多，不下百部。陳那弟子，今所知者有三人。一爲護法，唯識十大論師之首，爲世親以後最偉大之唯識學者。護法嘗著唯識三十頌釋，將無著世親以後諸家異義加以批判，一切不正義及不備義悉予破斥，一切正義悉予安立，遂集唯識學之大成。二爲自在軍，只知其爲法稱之師，他無可考。三爲商羯羅主，傳陳那因明之學，著有因明入正理論。護法門人可考者有親光、勝友、最勝子、智月、戒賢、玄鑒、法稱七人。親光作佛地經論，爲本宗談佛果之依據。勝友兼受業於安慧之弟子增滿，其事

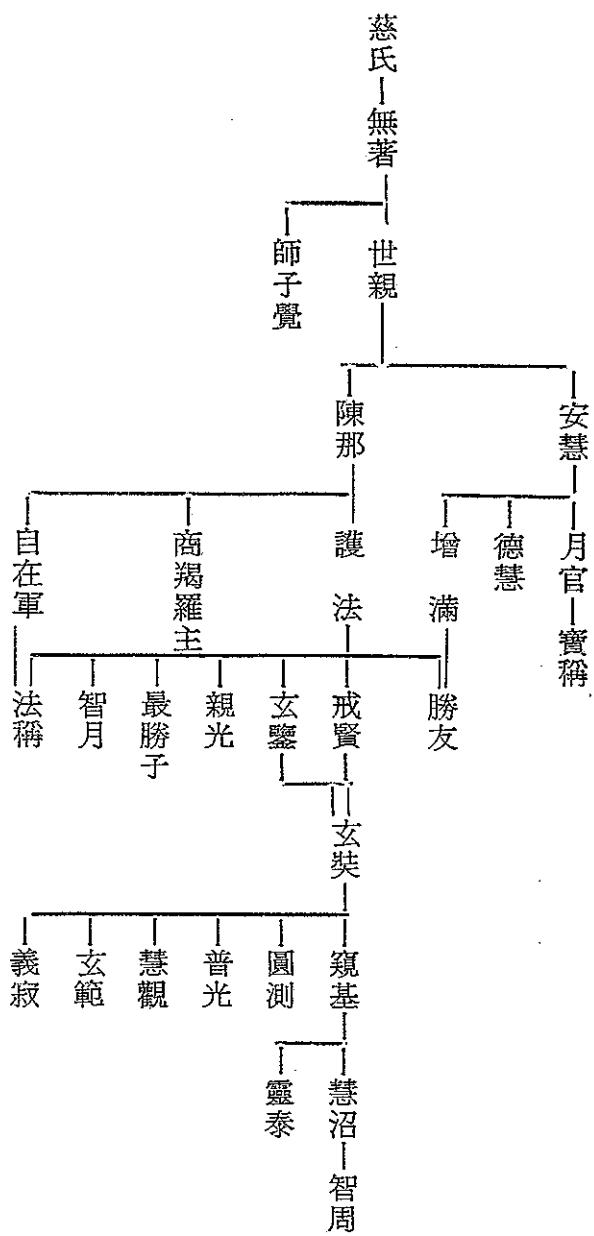
已見上文。最勝子曾造瑜伽論釋，亦十大論師之一。智月亦十大論師之一。戒賢主持那爛陀寺，在護法沒後，法稱興起之前，爲大乘有宗一大宗師。玄奘西遊印度，受學於戒賢，因此護法之學流傳於中國。玄鑒居士是護法晚年弟子，持有護法唯識三十頌釋草本，以授玄奘。法稱年齡小於戒賢，戒賢沒後始顯於世；曾爲陳那之集量論作釋，反復詳略凡有七論（量釋論、量決定論、正理一滯論、因論一滯論、觀相屬論、論議正理論、成他相續論。），於是唯識與因明之間，別有所謂量論。法稱之時，佛教內部派別紛歧，互相攻擊；外則商羯羅等重整印度教義，博得大量信衆；佛教日被凌迫；法稱沒後，其學亦成絕響。（法稱行誼略見呂澂西藏佛學原論引多氏印度佛教史，及英譯本俄人 Stcherbatsky 著佛教邏輯。）此爲陳那一系在印度之傳承。戒賢住世之末後數年，陳那系之玄奘，已返回中國，其翻譯及弘傳事業，如日麗中天，宗義之弘播，歷窺基、慧沼、智周三代而猶盛，流風餘韻直至會昌法難（唐武宗滅佛教）以後始衰。因緣之盛，誠非法稱所能比擬。

中土唐太宗貞觀年間，玄奘遊學印度，從戒賢受瑜伽奧義，又從玄靈居士得護法草本，歸國後盛弘唯識。先是世觀造三十頌，未及作釋而卒；印土爲之疏解者有十大家。於十家中，安慧直承世親，於訓釋言詞，最爲可信；護法系出陳那，立義之精密，往往超過前賢。玄奘與其弟子窺基，糅譯十家疏釋，於訓詁多依安慧（支那內學院師資將藏譯安慧三十頌釋校漢譯成唯識論，知其訓釋名相多同安慧。參考藏要本識論小注。），於義理之抉擇，則以護法爲指南，是曰「成唯識論」。故奘、基之學（亦可說是唐人之學，或中國唯識學。），實匯合陳那、安慧兩系學說而成一更周密之體系，而識論是西方唯識學之總結，東土唯識學之開宗。

玄奘門下人才衆多，傳唯識者有窺基、圓測、普光、慧觀、玄範、義寂，世稱六大家，而以基、測二人影響最大。窺基助玄奘糅譯成唯識論，親承指授，編爲述記；又別撰「唯識樞要」、「唯識料簡」、「唯識別鈔」，抒發己意，以爲羽翼；著作百部，至今猶存二十餘種；其爲陳那、護法一系之正宗，定無疑義。圓測所撰章疏，今祇存解深密經疏及心經疏二種。其識論疏早已散失，今存輯本十卷，（支那內學院輯。）書中所記玄奘口義，燦然可觀；但亦時申異見，遂成別派。其餘四家有關唯識之著作，悉已不存；今人雖下輯逸工夫，所得亦僅一鱗一爪。

窺基、圓測同出玄奘之門，二人見解大體相同；惟於玄奘所未楷定者，則難免出入。窺基講學於慈恩寺，其門下爲慈恩派；圓測是新羅國人，其門下爲新羅派。（派字是今人所加。）兩派學人，各據師說，稍有門戶之爭。窺基弟子以慧沼、靈泰爲著。慧沼作「唯識了義燈」，折衝禦侮，並楷定諸師異見，使慈恩學派得以光昌。靈泰作識論疏鈔，保存窺基口義。慧沼弟子智周，作「唯識演祕」，闡發述記未盡之義。自是以後，此學之傳承，便不可考。

茲綜合印度、中華兩方法相、識唯師資傳承，表之如下：



自唐武宗會昌法難以後，此宗漸衰，再經唐末、五代之不斷兵燹，慈恩、新羅及餘各家章疏，所存無幾。入宋以後，僅有延壽作宗鏡錄，於法相、唯識義尙能詮釋，但已無所建樹，祇用作宗門借鏡而已。（宗鏡二字即取此意。）

元末中國大亂，唐人章疏盡失，本宗殆無人修習。明代天台宗學者智旭，兼治法相、唯識；復有普泰、明昱，亦慕慈恩之風；三人皆有著述。惜唐疏不存，義無憑準；雖不免管中窺豹，只見一斑，然其態度之開明，與用功之勤，亦足欽敬。

清代末葉，有楊文會者，博習內典，特尚華嚴宗學。而彼宗澄觀所作華嚴鈔疏，時據唯識義闡釋經文。楊氏覺有探究唯識之須要。因隨曾紀澤出使倫敦，獲識日本佛教學者南條文雄，得其助力，從扶桑取回識論述記、因明大疏等書，雕板流通。楊氏臨終，囑其弟子歐陽漸、梅光羲，重弘法相唯識。同時有樸學家章炳麟、沙門太虛，稍後則有韓清淨，亦通此學。（此外尚有梁漱溟、周叔迦、呂澂、王恩洋等，其人或尙存於世，或生死未詳，故未論及。）此五人於法相、唯識之復興，各有貢獻。歐陽漸主持南京支那內學院，韓清淨創立三時學會於北平；皆欲遠紹那爛、慈恩學風，著述既多，弘傳亦廣，有「南歐北韓」之譽。歐撰瑜伽論序、唯識抉擇談、唯識講義、楞伽疏決及諸經論序，韓著十義量、集論別釋、瑜伽論科記，往往能言慈恩、新羅之所未言，能補唐賢之所未備，其價值非五代以後之內學論著所能比擬。歐陽漸弟子熊十力，初從師學，篤守唐人家法；後期思想轉變，

依附儒學以自建體系，於法相、唯識舊說保留一分外，雜取禪宗、空宗、天台、賢首、周易、老莊、宋明理學、進化論、創化論、辯證法等義趣，冶以一爐，以作新唯識論。蓋自大乘有宗學說始入中國，南北朝時此土即有地論、攝論兩宗成立，其義相已稍異於西方；唐代玄奘、窺基盛弘護法等之唯識今學之後，即有賢首、澄觀等成立華嚴宗與之抗衡；清末民初以後，法相唯識捲土重來，熊氏又建立新唯識學與之相抗；彼方弘傳印土學說，此則建立中土新宗，古今如是；熊氏之新論，殆時代之產兒耳。彼之新論，固可視為大乘有宗之新瀉也。

唯識方隅（諸行）

羅時憲

（甲二）諸行分三

（乙一）現行分五

（丙一）諸行之共相分二

（丁一）無常

諸行是一切有爲法之總稱。行者，遷流義，不固定義；有爲法纔生即滅，不稍息住，念念之間前滅後生，遷移流動；故說爲行。

一切行，不論其爲有漏或無漏，皆有兩種共相：一者無常，二者無我。

云何一切行皆無常？常字有兩義：一是相續義，二是不變義。雖有生滅變異，而連續不斷者，是相續常。若無生滅變異者，是不變常。諸行無常是無不變常，非無相續常也。如今日之某甲異於昨日之某甲；細析之，後剎那之某甲，亦必異於前剎那之某甲；而所謂某甲者，決非永恆不變之物事，祇是一串不固定的連續。某甲如是，某乙、某丙，乃至一切行（一切現象），皆剎那生滅。此事實，人人皆可體驗得之。是爲一切行無常。

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

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

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

（丁二）無我

云何一切行皆無我？言我者：識論云：「我謂主宰」。主宰意即一個有自在力的自體。印度古代除佛法及順世派（此派是唯物論者。）外，大體上皆執有我。其所執之我，通塗具有兩義，即「一」與「常」。「一」是獨立自存之義，「常」是固存不變之義。換言之，所謂我者，乃一獨立固存的實自體也。（自體即自性義。）佛家則謂諸行各各待衆緣而生起，依衆緣而存住；所依的衆緣轉變時，能依的諸行亦隨之變異；所依的衆緣壞滅時，能依的諸行亦隨而壞滅。以待衆緣故，無獨立自存之義，不可說一；以緣變則變，緣壞則壞故，且剎那生滅故，（剎那生滅義見前。）無固存不變之義，不可說常。既非一，又非常，便不可言有實自體。無實自體故，說之爲空。空故無我。

問：一切行既無我，云何一一色、（物質現象）心（精神現象）諸行皆森然羅列，而非空無？答：一切行雖無我，以依衆緣故，（仗因託緣）而得生起，而得存住；雖生起、存住，而無一刻不依他緣也。

問：諸經論皆言一切法無我，今祇言一切行無我，豈諸行之實體，所謂真如者，是有我耶？答：真如非思慮名言的意識所能把握；說之爲我，乃至說爲真如等等，亦墮名言；故不可擬爲我與非我。又實體不離大用；就體而言，本性寂靜，廓然無對，不可言不空；就用而言，萬象昭著，因果相待，不可言空；既不可言空與不空，云何可言有一、常的我？（若有一、常的我，便是不空。）又我與非我，相對爲言；真如無時不在，無處不在，無「非我」與之相對，故不言有我。由上義故，於真如亦說無我。

（丙二）八識總論分八

（丁一）八識之名義

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

一切衆生各各有八種識。如下表：

眼識

耳識

鼻識
前五識

舌識

身識

意識
亦稱第六識

末那識
亦稱第七識

前六識

前七轉識

阿賴耶識
亦稱第八識
根本識

識亦名心。心者，集起之義；積集種子，起現行故。亦名意。意者，思量之義，於境思慮度故。一切衆生皆有八種識，即一切衆生皆有八種心，或八種意。然此但寬泛言之。若嚴格言之，則唯第八阿賴耶識專名爲心；賴耶能積集諸行之種子，生起現行的諸行故。又唯第七末那識專名爲意；末那恒內緣賴耶爲境，思量不已，執爲自我故。（見瑜伽論六十四等。）

八識中，前五種皆依色根（物質造成之根，名色根。根義詳後。）而起現行，爲一類，稱爲前五識。前五識及第六識，同是隨根立名，合稱前六識。由具三義故，所以隨根立名：一、依根故；即依眼根之識、名眼識，乃至依意根之識名意識也。二、根所發故；即眼根所發之識名眼識，乃至意根所發之識名意識也。三、屬根故；即屬眼根之識名眼識，乃至屬意根之識名意識。（識論舉依、發、屬、助、如五義，今唯取前三。）若隨境立名，則前六識依次名色識、聲識、香識、味識、觸識，於理亦通。又前六識及末那識通名轉識。轉者，轉易。修行者於見道之後，（見道義詳後。）成佛之前，在定中入觀時，此前七識是無漏性，出觀後，仍是有漏性；性有轉易，故名轉識。其第八識，要待成佛之前金剛心時始轉成無漏，不名轉識；但名根本識，以第八是前七識之根本依故。（金剛心及根本依義見後。）

(丁二) 八識所依根及所緣境

八識各有其所依根及所緣境。根者，增上義，即勢用強盛之意。眼等根對其所發之識，有強盛的扶助力；如根強則所發之識亦強，根損則識力劣，根壞則識不得起等；故名爲根。眼識依眼根，攀緣色境。（攀緣者，知之義，簡稱緣；是動詞，與四緣之

緣字是名詞者有別。此中言色，是顏色之色，非質礙之色。）耳識依耳根，攀緣聲境。鼻識依鼻識，攀緣香境。（香臭）舌識依舌根，攀緣味境。（滋味）身識依身根，攀緣所觸境。（痛、癢、寒、熱、飢、渴等）前五識所依之根，皆是物質的；五蘊論等說根是一種「清淨色」，意即極微妙的物質。此種清淨色所造成之根，藏於根依處中，（根所住之處，名根依處；亦名扶根塵，是扶助五根之塵故；乃器世界之一部分也。）與根依處和合似一，而非世間所能現見，以有發生五識之功用，由果推因，比知是有耳。今人梁漱溟謂前五根即今所謂神經系，於理可然。（熊十力據安慧等五根各有自種，遇緣則生現行五根之義，謂梁說於小乘義可通，於大乘義不合。今按五根是大種所造，五根種子現起爲五根時，大種種子亦同時現行而成大種，此乃瑜伽正義；梁說於大乘義並不相違。參閱佛家名相通釋下。）意識、末那、賴耶三識所依之根，則爲非物質的。

第六意識，以第七末那識爲所依根，攀緣法境。此所謂法，乃過去、現在、未來、有爲、無爲等一切法也。通塗所謂思慮分別，皆是此識之作用。餘識祇緣現在法生了別用而已，此識則遍以一切過去、現在、未來法爲所緣境。言「意」者：謂此識以第七末那識爲所依根，末那識亦名爲「意」；（見前）從根立名，名爲意識。

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

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

（丁三）八識之三種分別

八識緣諸行時，有三種分別：一、自性分別，二、隨念分別，三、計度分別。

在解釋三種分別之前，應先辨「分別」一詞之意義。在佛典中，「分別」一詞，義別有四：一、對於事理，區分辨別而說明之，謂之分別；多作動詞用；如解深密經中第六品，析述修習瑜伽之方法與效果，名分別瑜伽品是。二、對於諸行之認識，謂之分別；多作名詞用；如自性等三種分別是。三、有漏心、心所名分別？作名詞用，如楞伽經相、名、分別、正智、如如五法中之分別是。四、計度（計較量度）名分別；作動詞或名詞用；如三種分別中之計度分別是。

自性分別者：自性即自相。（梵語性、相二詞互訓。）謂於現在諸行，不用憶念及推度等，能緣識親冥沒於所緣境之自體中，得其自相；（不緣共相。）是名自性分別。（自性之分別，依主釋。）如眼識緣青時，親冥青色自體中，得青之自相，而不計度此是青或非青，便是自性分別；與此眼識同時之五同緣意識，（五同緣意識詳後。）亦親冥青色自體，亦是自性分別。意識在

定中冥證影像時，亦是自性分別。又賴耶緣種子、根身、器界時，亦是自性分別。自性分別祇是一種冥證諸行境體之作用，非區分辦別之意，亦可說爲無知之知，或無分別之分別也。但根本智證眞如時，不名自性分別；以三種分別唯就諸行說故。自性分別於三量中即是現量。（三量詳後。）

隨念分別者：於過去所緣諸行，由憶念力，追憶而分別之，名隨念分別。（念是心所之一，能令心、心所回憶過去所緣之境。詳後。此種分別，隨念心所而起，故名隨念。）隨念分別唯第六意識有；以第八、第七及前五識，唯緣現在境，不能憶念故。

於三量中何量所攝，則有二說：說一通三量，一說不通現量；待詳。

計度分別者：計者，計慮。度者，量度。於過去、現在、未來三世中之不現見諸法，計慮量度而分別之，名爲計度分別。（此即思、慧兩心所之作用。）計度分別，於三量中，有時是比量；如於數目計算無誤，或比度時不違理則者是。有時是非量；如計算錯誤或與理則相違者是。前五識及賴耶唯任運緣境之自相，不能計慮量度，故無計度分別。第六意識思擣力勝，能緣三世境，故有計度分別。第七末那雖不緣過、未境，然於念念中緣賴耶之見分，審細思量，執爲自我，故有計度分別。

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

八識與三種分別及自共相相攝如次表：



(丁四) 八識之三量

八識緣境之作用名量。量有三種：一、現量，二、比量，三、非量。現量者：現謂現前、現在、顯現。量，原義爲量度，引申爲「知」之義。能緣心現在現前了知色、聲等顯現境時，離名言，（色、心、長、短、黑、白等乃至一切名句，皆是名言。）

種類等（依於名言，假立一法，貫通諸法，如立「色」之一法，貫通一切青、黃、赤、白等；是名種類。）所有分別，逼附所緣境之自體，而冥沒於其中；故名現量。比量者：比謂比類，量義同前；於不現前的色等境，藉已知境，類比量度而正知之；如見遠處有烟，知彼處有火；又見瓶等是所作性，知其無常；故名比量。非量者：似現量而實非現量，似比量而實非比量，即謬誤的知識；謂若有境，非可現知明白而照，亦非可比擬推度而知，或實無境體，非可量度，於非量處而起心量；如見杌爲人，覩見陽炎謂之爲水，又如於霧等妄謂爲烟，邪證有火；故名非量。八識中前，五識及第八識唯是現量，第七識唯是非量，第六識容有三量。如次表：



此中所說三量名義，取便引用而止。其詳見於下文量論。

(丁五) 識變似境

一切衆生各有八識。八識中，前五識皆向外追求；（此中謂「外」乃同一識聚中的內外之外。）其所追求之境，乃是五識各變似之。眼識變似色境，耳識變似聲境，鼻識變似香境，舌識變似味境，身識變似所觸境。言「變似」者，以諸識所緣之境，是自識之相分，（相分義詳後。）而此相分是自識之所變故，（變義詳後。）識之相分似是外物而實非外物故。前五識以第八識任運變現之相分爲本質，於自識上變似影像相分而緣之；前五識相分有如鏡面所現的影像，而本質則如所映之物體也。

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

等七末那識，一方面依賴耶爲根而得生，一方面又向內反緣賴耶，托賴耶爲本質，於本質之上，變似自我之相，而思量之不已。故此識唯向內攀緣；非如五識及意識變色、聲等境時，一若視爲外物而向之追求者。

第八阿賴耶識，其所緣境有三種：一者、種子，即能生起諸行之各別功能，（種子義詳後。）爲賴耶所攝持，而藏伏於賴耶之中，衆緣具時，則顯現而成爲萬象。以其爲賴耶所攝持，故說爲賴耶之所緣。（眼識緣色之作用爲見，耳識緣聲之作用爲聞，鼻識緣香之作用爲臭……賴耶緣種子之作用則爲攝持。）又種子祇是賴耶自體上的功能，而賴耶與種子以力，令起現行；故說賴耶能變種子。唯識家所謂變，自有嚴格的意義，非若變戲法之變也。其義詳後。二者、有根身，即五色根（視覺等五種神經。）及根依處，（根依處的色根所依住之處，亦名扶根塵，意即扶助五根之塵。）賴耶即攝持此以爲自體。三者、器世界，相當於世人所稱之自然界或物質宇宙。根身與器界皆是藏在賴耶中之種子所變現，而爲賴耶之所緣。根身、器界雖由其自種子所變，然以種子爲賴耶所攝持故，種子是賴耶自體上之功能故，賴耶與種子以力使得變故，根身器界非離賴耶而獨在故，故亦說爲賴耶所變。

（丁六）心所分六

（戊一）識攝心所

佛家談八識，並不將八識視爲八個單一的整體。每一個識皆是由一個心王（亦簡稱心。）與多個心所（心所義見後。）複合而成之一聚。故凡言識，便攝心所。

（戊二）心所與心王相應

心王是一個識聚之主，所以名王。心所者，心王上所有之各種作用，具名心所有法，簡稱心所。心所非即是心王，而各有其自體；以具三義故，得心所名。言三義者：一、恒依心王而起，（心王若不起，心所必不生。）二、與心王相應，（相應義見後。）三、繫屬於心王，（心王有自在力，是主，其數只一；心所隨心王勢力而起，是伴，其數有多；有伴無主，則成散漫；故以一統多，以伴屬主。）是爲三義。以其爲心王之佐伴，而與心王相應（注意相應二字）以取境，故名心所有法。境之相狀，有總有別。例如眼識聚緣色時，綠是境之總相，此綠色上有可意及不可意等別，是別相。心王於所緣境，唯取總相。心所不唯取境之總相，亦同時兼取其別相；以別相必依於總相，如可意及不可意之別相，必依於綠色之總相故。心王取總相，如畫師作畫，畫其輪廓。心所取總，如弟子填彩色時不離輪廓；心所取別相，如填彩色。

言相應者：謂具四義故，說名相應：一、時同，一聚相應心、心所必同剎那起，無有前後。二、所依同，謂一聚相應心、心所之所依根及等無間依（即等無間緣，義詳後。）必定同一。三、所緣相似，（相似而非同一。）一聚相應心、心所之所緣境必

相似，如心王、心所緣青色時，彼此各各變其青色之相分，此各各所變之青色相分，皆相似而無甚差異，但決非相同。四、自體各一，一聚相應心、心所，其體各一，非有多種；如一眼識心王不能同時與二個受心所相應是。

(戊三) 心所之假實分二

(己一) 假實之界說

法相、唯識家每談一法，必分別其爲假爲實。凡法之有自性者（即可看作一個獨立的物事者），便說爲實，如五根、五境及眼等八識是。但此所謂實，是依世俗諦而說。若就勝義諦言，則一切法相都非實有。凡法之無自性者，便說爲假。如龜毛、兔角，瓶、盆，方、圓等是。今說心所，亦應辨其假、實。

(己二) 三種假法

假法有三種：一、凡由意想所構，但有虛言，宇宙間絕無此物事者，名無體假；如龜毛、兔角等是。二、凡由衆多極微和合而成者，名和合假；如瓶、盆、地球等是。三、凡由色法（物質現象）或心、心所法之分位（分者，時分；位者，方位。分位一詞略當於世人所謂特殊情況。）上假立者，名分位假；如方、圓（此二者是色法分位），忿、放逸（此二者心所法分位）、生、老（此二者是色法及心、心所之分位。）等是。心所中之假法皆是分位假。

(戊四) 心所之名數

心所之數，諸論略有不同。茲據顯揚論，將心所分爲六類，而決擇其名數如左。

言六類者：一、徧行，二、別境，三、善，四、煩惱，五、隨煩惱。

第一類，徧行心所。徧行是周徧行起義。一切心王起時，必各有此類同性的¹心所與之相應；即一善心王起時，必有善性的徧行心所與之相應俱起；餘可準知。徧行心所之數有五：

一、作意，警覺應起的（衆緣已具，得現起的）同念同聚心、心所種子，令同起現行，爲自性；引現行心、心所，趣赴所緣之境，爲業用。此中言自性者，即自體義，非宇宙實體義。義已見前。業是功用或效用義。同聚心、心所未現起時，警之令起；既起以後，引之趣赴自所緣境。

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

三、受，領納順益、違損及非順非違境相，（境之相狀，名爲境相。）爲自性；生起貪愛，爲業用。可愛境相，名順益境相；不可愛境相，名違損境相。緣順益境，則生樂受；緣違損境，則生苦受；緣非順非違境，則生捨受（不苦不樂，說名爲捨。）

故受有三種差別。貪愛，即煩惱心所中之貪。樂受起時，能引貪起，於境耽著沈醉，不願離失。苦受起時，亦引貪起，欲其離失。（有將受分爲五者，太繁碎，不取。）

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

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

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

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

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

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

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

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

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

一、信，於實、德、能，深忍、樂、欲，自性清淨，復能清淨餘心、心所，爲自性；對治不信及樂求善法，爲業用。此信心所，就其所依之處不同，分爲三種：一、信有實，謂於真實事、理（於真諦中有實理，於俗諦中亦假施設種種事或理。）深信其

爲有而隨順忍可故（忍者，印也，認也。）二、信有德，謂於眞淨德，起深信而生喜樂故。三、信有能，謂於一切世間及出世間善法，信己及他能得、能成，而起希望故。（希望即欲。）言對治者，譬藥之對治疾病。

一、精進，亦名爲勤，於斷除惡事及修行善事，精勤策勵，勇悍爲自性；對治懈怠，成滿善事，爲業用。勇是勝進、策發之義。悍是堅牢、耐勞之義。

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

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

五、無貪，於諸順境（境者，包括衆生、物事、見解等。下無瞋等同。）無著，爲自性；對治貪著及能作衆善，爲業用。著者粘著、泥著之意；人心滯著於境，如物之爲膠所粘著，如馬足之爲泥塗所泥著也。此無貪非表無有貪心之消極名詞；乃表人心中有一種勢用，能順應於境，而無留滯，且有制治貪著令不得起之功用。下無瞋、無癡二名準此。

六、無瞋，於違逆境無恚，爲自性；對治瞋恚及能作衆善，爲業用。

七、無癡，於諸理、明解，爲自性；對治愚癡，能作衆善，爲業用。以上三種心所，生善之功用殊勝，一切善法皆以此三爲根本而得生，故名三善根。

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

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

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

十一、不害，亦名悲，即無瞋上於諸衆生不爲侵損迫惱之功用。此亦依瞋之分位假立，無別體。

以上十一個善心所中，信等八個有自體，不放逸等三個是分位假。顯揚論等所說善心所之名數如此。不放逸等三既無別體，

今廢之，存餘八種。如下表：

善心所	信
無貪	精進
無瞋	慚
無癡	慚
輕安	精進

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

一、貪，亦名愛，於諸順境染著，爲自性；（著義見前。）能障無貪及生衆苦，爲業用。（由愛染故，淪溺生死；故言生苦。）

二、瞋，於違逆境憎恚，爲自性；能障無瞋，及爲不安穩性惡行之所依，爲業用。

三、癡，亦名無明，亦名無知，於諸事理迷闇，爲自性；能障無癡，及爲一切雜染所依，爲業用。癡是一種迷闇的衝動；有漏人生，由此引致；由有癡故，起餘煩惱及隨煩惱，由煩惱故作業，由業故招後生；此煩惱、業、生，名三種雜染。以上三種心所，爲一切不善法之根本，故名三不善根。

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

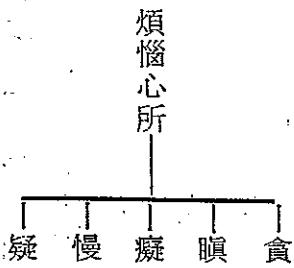
五、疑，於四諦道理猶豫，爲自性；能障不疑及善品，爲業用。四諦是佛家根本義理，故疑四諦，對修佛道而言，則爲煩惱

。又以猶豫故，善品不生，故說爲障善品也。此心所有義以慧爲體。然護法則謂別有自性。今按：疑有二種。第一種祇是猶豫不決，並無推求抉擇之作用，亦不引起故思業（有意義的行爲）者，此種疑，即護法所指別有自體之疑。第二種，乃尋思觀察而尙未判斷之分位；此種疑，則以徧行心所中之思及別境心所中之慧爲體，是分位假法。煩惱中之疑心所屬第一種，故以護法之說爲當。

六、惡見，亦名不正見，即染慧上於諸諦理顛倒推度之作用。此是慧與癡並起之分位假法，離慧、癡外無別自體。其行相有五種：（行是遊履義，相是體義或相狀義。心、心所皆有遊履於所緣境體上之作用，或有遊履於所緣境相狀上之作用。此種作用，名爲行相，即是心、心所之見分也。）（一）薩迦耶見；薩是移轉義，（移轉有不固定及可敗壞之意。）迦耶是和合積聚義，引申爲身義；於依他（他謂衆緣。）移轉之身，執爲我及我所，（我所，具云我之所有。）故名移轉身見。（經部師解作僞身見，說一切有部師解作有身見，今皆不取。）（二）邊執見，即於前所執之我上，復執爲常住不變，或執爲死後斷滅。（三）見取見，於餘諸見之中，隨執一見及其所依五蘊（即己身。）爲最殊勝，能得涅槃。取是堅執之義。（四）戒取見，於隨順諸見所制定之戒禁，及其所依五蘊，執爲最勝，能得涅槃。（五）邪見，謗無因果，（善行引樂果、惡行引苦果等。）謗無作用，（從此世往他世等作用。）謗無實事（世間有眞阿羅漢等實事。）等非餘四見（薩迦耶見、邊執見、見取見、戒取見名餘四見。或謂謗因、謗果、謗作用、謗實事名餘四見者非；參考靈泰識論疏鈔。）所攝諸餘邪執。

此六種煩惱，依現起之異致，各有俱生及分別二類。其行相深遠，與生俱有，不待思慮分別而後起者，名爲俱生煩惱。其行相麤顯，要待不正學說、不良風氣及自身謬妄思慮分別而後生者，名爲分別煩惱。貪、瞋、癡、慢四煩惱，各有俱生，分別二類。疑唯分別起。惡見中，薩迦耶見及邊執見，亦通俱生、分別；見取見、戒取見及邪見三，唯分別起。（參看識論述記三十六、三十七。）

此類心所，若廢假存實，祇餘五種，如下表：



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

一、忿，對現在所接觸之不饒益境而起憤怒。此依瞋之分位假立。不饒益境者，謂令已極不悅事。

二、恨，於先時所忿怒之事，後時懷怨不捨。亦依瞋之分位假立。

三、惱，追憶先時忿恨之境，復觸現前不如意事，心中便起暴熱、狠戾。（囂暴、躁熱，凶狠、毒戾。）亦依瞋之分位假立；由忿而恨，由恨而惱，瞋相轉深也。

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

五、誑，爲獲財利或名譽，本無德而詐現有德。亦貪及癡之一分，理由準前。

六、詔，爲取他意或藏已失，曲順時宜，詐現恭順。亦貪及癡之一分；由貪名利及愚痴，始作曲順時宜事故。

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

八、害，於諸衆生，心無悲愍，損害逼惱。亦瞋之一分。

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

十、慳，於自所有學識或資財，不能惠施，祕藏惜惜。亦貪之一分。

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

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

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

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

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

十六、惛沈，令心、心所於境無堪任，爲自性；能障輕安及障觀，爲業用。無堪任者，謂惛沈沈重，無所堪能任受。惛沈之自性是惛沈沈重，亦能影響其相應心、心所，令無堪任也。言「觀」者，梵語毘鉢舍那，此譯爲觀，謂觀察事理。又此心所與癡有別：癡於境迷暗，正障無癡，而非薈重；惛沈於境薈重，正障輕安，而非迷暗。故不同。

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

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

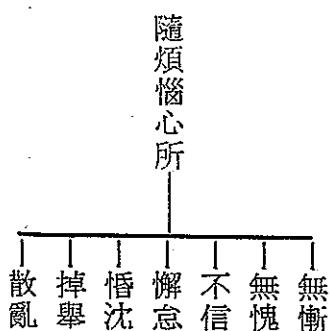
十九、不正知，於所觀境謬解。此亦依慧及癡相應之分位上假立。

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

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

二十隨煩惱，皆通俱生、分別二類。

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



第六類，不定心所。此類心所，非如善心所之決定是善性，煩惱、隨煩惱心所之決定是染性；非如徧行心所之決定與一切心王相應；（更有餘義，今姑不述。）故名不定。依顯揚論等，其數有四：

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

二、悔，亦名惡作，於先時所作或先時所未作之業，追悔，爲自性；障止，爲業用。悔通善等三性。如悔先時不作善，此悔是善性；悔先時不作惡，此悔是不善性；悔先時所未作事屬無記性者，此悔即無記性。悔能令心不安，故能障止。依識論，此心所有別體。今人熊十力謂悔依別境心所之念及慧假立。（參閱佛家名相通釋上。）今按念能追憶先所已作或未作業，慧能於先所已作或未作之業辨其是非，皆是悔之因，非即是悔；應從識論。

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

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

以上四個不定心所，二實二假；今廢假取實，則不定心所唯有睡眠及悔二者而已。

不定心所——睡眠

惡作

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

心所法	徧行五	作意、觸、受、想、思。
	別境五	欲、勝解、念、三摩地、慧。
	善八	信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安。
	煩惱五	貪、瞋、癡、慢、疑。
	隨煩惱七	無慚、無愧、不信、懈怠、惛沈、掉舉、散亂。
	不定二	睡眠、悔。

（戊五）心所俱起之分位

在同一識聚中，心所與心所之間，有互相影響之作用；或一個心所起時，與他心所相應而俱起；或此一心所起時，妨礙他心

所令不得生。茲依窺基識論樞要之意，（依其意而不盡同，學人可自參對。）將三十二個心所相應俱起之分位，列表如左。

(丁七) 心、心所之結構

識是了別。旣言了別，即有能了、所了。然此能、所之分，乃依吾人心智所施設；事實上，有所了之處，即有能了，有能了之處，即有所了；不可分成兩截。故今言識之結構，祇是理論上施設而已。施設即安立，亦即建立。施設不同虛構；如地理學家於地球上施設經緯線，天文學家於天體運行之現象上施設軌道等，皆於學理上有其依據。此有一分說、二分說、三分說、四分說之分。

二分說是最原始之說，大乘有輪經中已有其義。如厚嚴經云：「一切唯有覺，所覺義皆無，能覺、所覺分，各自然而轉。」

(識論二引。)解深密經分別瑜伽品云：「此中無有少法能見少法。然即此心如是生時，即有如是影像顯現」。又云：「我說識所緣唯識所現故」。無著造攝大乘論，始依之建立相、見二分。識論十師中，持此說者有親勝、德慧、難陀、淨月四家。彼等在理論上將每一個心王或心所析爲二分。一曰相分。相者，相狀義。一個心或心所起現行時，必帶有所緣相狀。(帶者，不離之義。)如眼識起時，必帶青、黃等相狀；耳識起時，必帶高、低、強、弱等聲音之相狀；鼻識起時，必帶香臭等相狀；舌識起時，必帶甘、辛等相狀；身識起時，必帶堅、濕等相狀；意識起時，必帶色、心等相狀；末那常帶自我之相狀；賴耶常帶種子、根身、器界之相狀。此所帶之相狀，名爲相分。二曰見分，見者，見照義，心、心所能照了其所帶之相狀，名見。此能見之作用，名爲見分。見分是能緣，相分是所緣。合能緣、所緣二分而成一個心或心所。二分說建立之經過如是。

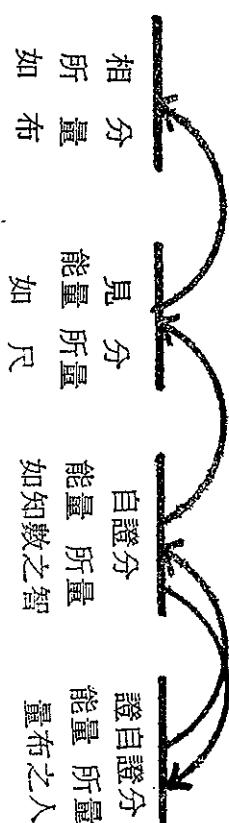
問：心、心所現行時，何以必帶有所緣相狀及具有能緣相狀耶？答：心、心所現行時必帶有所緣相者，其理由有：一、若緣青之心不帶有青之相狀，則無以異於不緣青之心。彼不緣青之心不帶青之相狀，吾人不說彼能緣青；今緣青之心既不帶青之相狀，何以獨能緣青？此中有量云：汝緣青時之心實不能緣青，(宗)汝許不帶有所緣相故，(因)如餘不緣青時之心。(喻)故知不帶有所緣相狀之心、心所，必不能緣此所緣之境。(參考識論二及述記。)二、緣青之心與緣聲、香、味等心，同是不帶有青之相狀，則何以此一能緣青，餘則不能緣青？量云：汝緣聲、香、味等之心亦應能緣青，(宗)許不帶有所緣相故，(因)如緣青之心。(喻)故知不帶有所緣相狀之心、心所，應不能緣此所緣之境。(參考識論二及述記。)三、若心不帶有青之相狀而可以緣青，則除青外餘一切法(如紅、黃等色及聲、香等境)亦得爲專緣青時之心所緣，以同是無青之相狀故。量云：除青外餘一切法亦應爲此專緣青時之心所緣，(宗)汝許無所緣相故，(因)如汝現所專緣之青。故知所緣之相狀，必爲能緣之心所帶有。(以上說心、心所必帶有所緣相之理。)心、心所現行時所以必具能緣相者，其理易知。此中有二量，以反證心、心所定有能緣相：一、云若心、心所無能緣相狀，應非能緣，(宗)無能緣相狀故，(因)如虛空等。(喻)二云，汝虛空等應是能緣，(宗)無能緣相狀故，(因)如心、心所。(喻)(參考識論二及述記。)

三分說是陳那所建立。識論十師之火辨亦主此說。陳那將無著、世親以來之二分說再加擴展，將原來之見分剖析爲二：其向外之作用，仍沿用見分之名，而縮小其意義；其自己證知之內作用，(即證知「外緣之結果」)則別立爲第三分，名自證分。證者，證知；謂非由比度，而親自證知「見分緣相分之結果」也。自證分是相、見二用所依之自體，故亦名自體分。(能依名用，所依名體。)

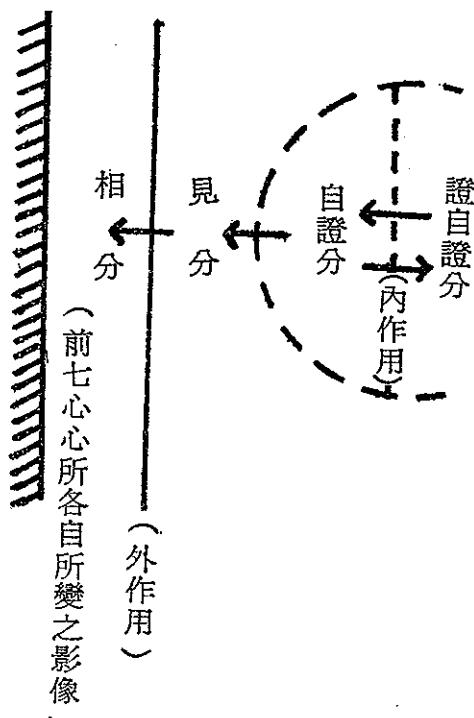
問：何故須建立自證分？答：此有三義：一者，相、見二分，功用既殊；設無一共所依之自體，則此條然各別之二法，如何能相調協？

此中有量云：汝眼識見分應不能緣相分色，（宗）許與相分色條然各別故，（因）如餘識見分。（喻）二者，若未曾緣之境，必不能憶。見分心昔現在時，曾不自緣。既過去已，如何能憶此已滅之見分心；以不會被緣故。唯見分心昔現在時，有自證分緣之，即以一分心緣另一分心，則無過失。有量云：過去不會被緣之心，今時應不能被憶，（宗）不會被緣故，（因）如不會被緣之色。（喻）故知能被憶念之心，必會被緣，而當時緣此心者，今時應不能被憶，（宗）不會被緣故，（因）如不會被緣分也。三、能量量所量時，若無量果，則不成爲量。如以尺量布時，布是所量，尺是能量，解數之智，名爲量果；若無解數之智，空移尺度，不辨短長，云何成量？見分緣相分時，相分是所量，見分是能量，亦必有量果。有量云：心、心所見分之緣，相分必有量果，（宗）是能量量所量故，（因）如尺之量布等。（喻）由上三義，故陳那造集量論時，乃建立自證分，一方面作爲相、見二分所依之體，一方面又爲所量、能量之量果，而後念心憶前念心之理亦得以說明。（參考識論二及述記）

四分說是護法所建。護法將陳那之三分說加以擴展，除相、見、自證三分外，別立第四分，名證自證分；此即能證知自證分者。四分說又將陳那所立自證分析而爲二：證知見分者，名自證分；（狹義的）自己證知之內作用，名證自證分。此中有兩個譬喻，以顯示四分之作用：（一）心、心所之取境，如用尺量布。相分爲所量，喻如布；見分爲能量，喻如尺；自證分爲量果，喻如知所量長短之智；證自證分又爲自證分之量果，喻如能證明量度結果正確之人。然能證明此人之有無誤證，又不外以尺量布而知其長短也；故能證知第四分者，又不外是第三分。是則第三分與第四分，乃互相證知之內部作用，無更立第五分之必要。以圖表之如下。



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



本質（第八識中種子所變）

問：陳那之三分說，能量、所量、量果三者具備，便可成量；何須護法更立第四分耶？答：立第四分之義據有二：一、見分與自證分，皆是心分，且同有能緣之用；何以見分須有別一心分（自證分）證之，而自證分獨不爾？量云：自識分應別有能證之心分證之，（宗）心分攝故，（因）猶如見分。（喻）或返此難見分云：汝見分應無別能證之心分證之，（宗）心分攝故，（因）如汝自證分。（喻）二、見分與自證分，皆是能量；何以見分得有第三分（自證分）爲其量果，而自證分獨不須別一心分爲其量果？量云：自證分應有量果，（宗）能量攝故，（因）猶如見分。（喻）彼若教言，我之見分得返爲第三分之量果者；此不應理。何以故？以自證分之證知見分，唯是現量，無比、非量；而見分之緣相分，有時非量攝故。故不應言見分爲第三分之量果。由此，理須建立第四證自證分。第三、第四，互爲量果，不須更立第五心分，無無窮過。

此四分與三量相攝，則相分不能量度，故不屬於三量。見分之量，隨識而異：前五識之見分，唯是現量；第六識之見分，通於三量；（此就有漏第六識言。）第七識之見分，唯是非量；（亦就有漏第七識言。）第八識之見分，唯是現量。自證分及證自證分，皆唯現量。（參考識論一及述記。）

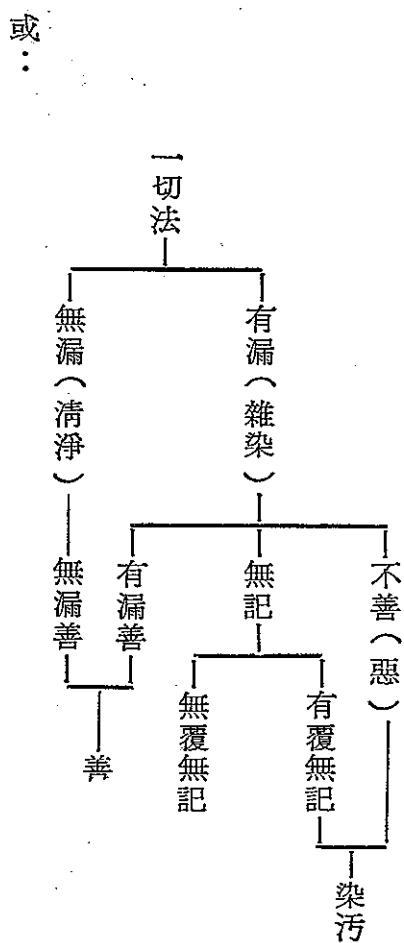
四說中除一分說外，皆將每一識之心王剖析，依次析爲二分乃至四分。依同理，每一識之相應心所，亦可析爲二分乃至四

分；每一心所四分之量，亦準心王。

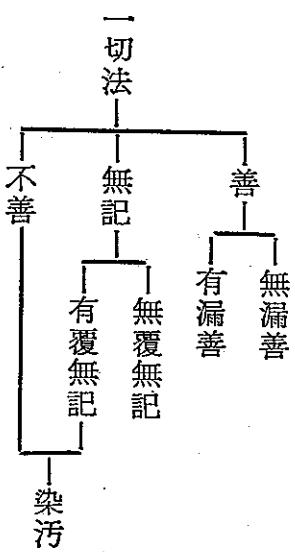
又此諸說，開合不同，取義有別；然應以二分說爲基本；因後二分是從見分析出，且與見分同一種子生故。

(丁八) 心、心所之德性

佛家將一切法分爲有漏、無漏二種。(見前)有漏法中又有善、(有漏善)不善、(惡)無記三類。能招可愛果者，名善。能招不可愛果者，名不善。不能招可愛及不可愛果者，名無記。記是誌別；既不能招可愛及不可愛果，故不可誌別其善惡也。無記性中，復分有覆無記與無覆無記。覆有覆障及覆蔽二義。能障無漏道，令不得生起，是覆障義。(無漏道指無漏有爲法，尤特指無漏智。此無漏有爲法，於四諦中道諦所攝，故稱爲道；非道理之謂。)能蔽自心，令不明淨，是覆蔽義。無障礙隱蔽之作用者名爲無覆。一切法之德性表攝如下：



或：



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

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

上文上述諸心所中，徧行、別境、不定此三類心所俱通善、不善、無記三性。例如與賴耶相應之觸，性同賴耶，唯是無覆無記性；與末那相應之觸，性同末那，唯是有覆無記性；與前六識中任一識相應之觸，各各與其心王同性，如善性之意識，其相應之觸必是善性，不善性之意識，其相應之觸亦必是不善性等。由是應知，觸體非一，實有多數，或是善性，或是不善性，或是無記性；隨其所應，各與其同性的身王相應。觸如是，餘四徧行、五別境、二不定皆可準知。

善心所，唯是善性。

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

（丙三）阿賴耶識論分十二

（丁一）阿賴耶識建立之義據

每一衆生各具八識，每一識各有若干心所，每一心或心所各析爲相、見二分等。一切心及一切心所，總括而言，只是無數相分、見分而已。（自證分及證自證分攝入見分中。）而此無數相分、見分，各各從自種子而生。（種子義詳後。一部分相分與見分同種子生；一部分相分別有種子，不與見分同種。）由種子各別故，從種子所生起之相分、見分，遂各自成一單體。然則所謂一個衆生者，只是一聚種子或一聚相、見耳。此一聚種子或相、見爲是散沙一盤，都無統攝耶？抑有一種勢力統攝之耶？唯識家就諸行觀察，以爲相、見之排列，極有條理，甚且可以數學解析之；相、見之生起，又極有秩序，甚且可從數理以推究其因果。彼等復從定中體驗，覺此千條萬緒的相、見及其種子，有一種生生不息的力以統攝之。此力並非永恒不變的主宰，而是與諸種子、諸相、見每一剎那俱生俱滅之連續，名之曰阿賴耶識。（此識有衆多名稱，詳後。）阿賴耶識即建立以說明此力量者。此識之所由建立，在理論上則有二義：

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

二、爲前七現行識作根本依故——一切現行相、見，若唯任其散漫而無有統攝，於理論上亦說不通。故建立賴耶，爲前七識或一切相、見作根本依。根本依者，謂前七識通依此識爲根本故。賴耶爲前七識之根本依，可從總、別兩方面觀察：（一）總合前七識言之，前七識諸相、見，各各有自種子爲因，故得生；本非賴耶所親生。然諸種子皆藏伏賴耶中故，又諸種子是賴耶之相分故，故說賴耶爲前七識作根本依。（二）自前七識各別言之，前五識各各依其自色根而得生，而五色根由賴耶所執受而始有用，亦爲賴耶之相分；故前五識得云以賴耶爲根本依。第六意識以末那爲根而得生，而末那又以現行賴耶爲根而後得生，故第六識得云以賴耶爲根本依。第七末那識以賴耶爲根而得生，「依」義更爲明顯。識論等說賴耶爲根本依，其義在此。

（丁二）第八識之異名

諸經論於第八識一體之上，隨其所具種種差別義相，而立多名。

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

二名種子識，以能攝持諸行種子，令不失故。

三名異熟識。此識是能招引生死諸善、惡業之異熟果故。（業及異熟果義見後。）

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

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

六名根本識。謂前七識通依此識爲根本故。（依是仗託之義，非親生之意。）

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

八名心。義已見前。

此外尙有多名，以無關弘旨，從略。

(丁三) 賴耶之三相

阿賴耶識有三相：(義相之相，非體相之相。)一者，因相，謂賴耶能藏一切種子，由此種子能生諸現行法，故說賴耶爲諸現行法之因；即由此義，說爲賴耶之因相。(依此義相，說賴耶爲一切種子識。)二者，果相，謂賴耶受熏而爲一切種子所藏之處，即以能熏之一切現行相、見爲因，而說此受熏之賴耶爲果；即由此義，說爲賴耶之果相。(依此義相，說賴耶爲異熟識。)三者、自相，謂賴耶之自體，能包攝因、果二相，而爲此二相之所依；故因、果二相祇是自體上之別義；自謂自體，相謂義相。此義相所以顯示賴耶自體，故名自相。(參考識論述記十二。)

(丁四) 賴耶之四分

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

(丁五) 賴耶相應諸心所

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

問：云何此識不與別境等心所相應耶？答：互相違故。欲，希求冀望所好樂境；此識則任運而起，無所希望。勝解，印持「曾爲猶豫而今得決定」之境；此識瞢昧，不能印持。念，唯記憶曾所習境；此識昧劣，不能明記。定，能令心專注所觀之境；此識任運剎那別緣。慧，能簡擇所觀境之是非善惡；此識微昧，不能簡擇。故賴耶不與五別境心所相應。此識是無覆無記性故，與善及煩惱皆不相應。不定心所通於三性，非定無覆無記；故與此識亦不相應。

(丁六) 賴耶緣境王所差別

賴耶及其心所皆緣種子、有根身及器世界三者爲境，然有親疏之不同。茲分別述之。

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

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

三、緣器世界——器世界即大種（猶云元素）及大種所造色（猶云由元素所造成之物質，簡稱造色。）之在身體外者，是賴耶中大種種子及造色種子各別所變；如眼識緣紅色時，紅色中之大種種子起現行而變爲大種，紅色之種子起現行而變爲紅色；此二種現行皆爲眼識之所緣。（疏所緣。近人熊十力則謂大種不爲眼等五識所緣，唯爲第八識所緣；見所著唯識概論。然此說經呂澂等辨其非理，見內學第二輯。）此外大種及所造色亦爲賴耶所親緣，以是賴耶之相分故。然此外大種及所造色不爲賴耶心所所取，以非依賴耶心所自體，亦非心所執受故。故賴耶心所之緣器世界，亦須別變影像而緣之。

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

（丁七）賴耶含藏自種子

一切行從賴耶自體中所藏之自種子而生，賴耶亦不例外，從其所藏之自種而生。（此中「生」字，非由甲物事生出乙物事，如母生子之謂，乃由潛隱的功能成爲顯現的物象之謂。）賴耶雖從自種子生，卻與種子互爲能所，因果同時。云何互爲能所？從一方面言，賴耶之自種子爲能生，而賴耶爲其自種子之所生。從另一方面言，賴耶自種子及前七識之種子，皆爲賴耶現識之所藏，而賴耶則爲能藏。故賴耶與其自種子互爲能所。

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

（丁八）賴耶之德性分二

（戊一）賴耶是有漏性

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

（戊二）賴耶是無覆無記性

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

（丁九）賴耶恒轉如流

賴耶是宇宙與生命之根本，雖一類相續，常無間斷，而非常住；雖念念生滅，前後變易，而非斷滅。何以故？若是常住，則堅密而不能受諸法之熏習。然此識無始時來，前因滅，後果生，念念生滅，前後變異故，能受諸法之熏習，故非常住。若是斷滅，則不能持諸法種子令不失壞。然此識無始時來，一類相續，無間斷故，能持諸法種子，故非斷滅。以非斷故，說之爲「恒」。以非常故，說之爲「轉」。此識同時具此「恒」、「轉」兩義，猶如暴流，不捨晝夜，前水引後，後水續前，前後變異，中無間斷。

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

(丁十) 賴耶是衆生與世界根本
阿賴耶識中藏有眼等五色根種子，此種子起現行而生眼等五根；復藏有色等五境種子，此種子之一分現行而生扶根塵；（根所依處，略當於世人所謂肉體。）復藏有前七轉識種子，此種子起現行而生前七識。故賴耶是衆生個體生起之根本。

阿賴耶識中藏有色等五境種子，此種子之一分現行而生器世界。故賴耶是器世界之根本。

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

本段所說義趣，參考顯揚論十七。

(丁十一) 第八識之轉依

賴耶雖含藏一切有漏、無漏種子，而賴耶自身則是有漏；故無漏種子不得發現。故吾人之生命，只是有漏種子所生之賴耶而已。然第八識分有漏、無漏二種。衆生自無始有生以來，其第八識唯從有漏種子所生，名之曰賴耶。此賴耶非可寶貴之物，乃生死流轉之根本也。衆生以是故，應發求菩提之願，（菩提者，覺義。）發心小者，但求證取一個寂然無生命之無餘涅槃，（日本學者木村泰賢則謂無餘涅槃非全無生命之空寂，見所著原始佛教思想論。）修行八正道，漸斷賴耶中有漏種子，速則一生，遲則數十世，有漏種子斷盡，即賴耶亦俱斷；以其所從生之有漏種子已斷故；爾時便入無餘涅槃。若心願大者，積劫修行自利利之行

漸斷賴耶中有漏種子，漸漸發現寄存於賴耶中之無漏種子。久之，有漏種子斷盡，即賴耶亦俱斷。（理由同前。）但賴耶雖斷，而非第八識斷。蓋有漏種斷盡時，賴耶即斷；斯時寄存於賴耶中之無漏種子發現，無漏第八識種子生無漏第八識。此新起現行之無漏第八識，不可復名之以賴耶；以不復爲第七識所執藏故；但名無垢識而已。此無垢識，則永無可斷。故有漏種與賴耶斷時，只是捨有漏第八識，無漏第八識，所謂轉依是也。言轉依者，謂轉捨有漏第八識，而轉得無漏第八識。前後第八識雖相續，而後者與前者確非一體；前後種子性類異故。

（丁十二）賴耶斷時前七有漏識亦斷

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

（丙四）末那識論分五

（丁一）末那得名

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

云何言第七識以思量義特勝故獨名爲意耶？由二義故。一、恒思量義。末那恒時（念念相續名恒。）攀緣賴耶，起思量用，堅執爲內在的自我；此即恒思量義。二、審思量義。末那攀緣賴耶，起計度分別，堅着我相；「審」是計度分別之義。第八識雖恒思量，而非是審；以無計度分別故。第六識雖審思量，而非是恒；以有間斷故。前五識雖能思量，而非恒非審；以有間斷，又無計度分別故。唯此末那，具備兩義，能恒審思量；故獨名爲意。

（丁三）末那無始時來與賴耶俱起

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

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

（丁二）末那識建立之義據

小乘只說六識，不談第七、第八。大乘解深密經等始建立第八識，同時亦立第七末那識。末那識之所由建立，其義據有三：

一、由與第六意識爲根故。（義見前後文。）

二、衆生恒有微細我執及微細無明現行故。此微細我執及微細無明，（此無明名曰恒行不共無明；以無始以來恒時現行，有障無漏智之勝用，如是勝用非前六識所共有故。）乃衆生不能轉凡爲聖之根本；又此我執及無明，恒時現行，必非與前六相應之我執與無明，以前六識有間斷故；故立末那以作所依之心王。由有末那恒起我執及無明故，外令前六識恒成有漏，內令第八識不得轉成無漏。所謂外令六識成有漏者：謂由末那恒起我執及無明故，末那爲根而生意識，意識亦成有漏；（根能影響識，如根不健全則識不明了是。）有漏意識導令前五識亦成有漏故。所謂內令第八不得轉成無漏者：由有漏前七識恒現行，常熏有漏相、見種子入第八識中故，障礙第八識中無漏種子，令不得發現；有漏第八識不斷，無漏第八識便不得起也。

（丁四）末那之所依

依者，仗託義。識之生起，須有所仗託。此所仗託者，名爲所依。

諸識皆有三種所依：

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

二、俱有依，亦名增上緣依。言俱有者，謂每一識之根，如眼識所依之眼根，乃至賴耶所依之末那是。此所依根與識俱時存在，故名俱有。言增上者於識有扶助力，令能生起，故名增上。一切識及心所，若無所依根，定不得起，故此俱有依，要具三義：一者，有力；謂於識生起有扶助力。二者，親；謂能直接影響於識，三者，內；謂在衆生身體之內。

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

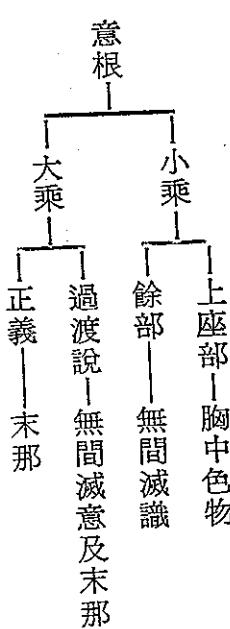
第七識，以賴耶所攝藏之末那自種子爲因緣依，以現行賴耶爲俱有依，以前剎那之自識爲開導依。

——俱有依——阿賴耶識
末那所依——因緣依——末那自種子
——開導依——前念自識

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

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

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



(丁五) 末那以賴耶見分爲所緣

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

一、難陀等謂末那緣第八識之心王執爲我，緣其心所執我爲所；以心所不離識故。（意即心王、心所不相離，故緣心王時亦必兼緣心所。）

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

三、安慧等謂末那緣現行賴耶執爲我，緣賴耶種子執爲我所；種子、現行皆名識故。

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

諸說中，以護法之說爲勝。末那所以不緣賴耶心所者，以我相是一，而心所有多故。所以不緣賴耶相分者，以彼相分有根身、器界、種子三類別，非是一故。所以不緣其自證分及證自證分者，以自證分等唯是見分之內作用，與見分同一種子生故；作用微細難知故。（參考述記二十五。）

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

(丁六) 末那相應諸心所

依識論，末那恒與十八心所相應，即我癡、我見、我慢、我愛四煩惱，觸等五徧行，惛沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念

、散亂、不正知八隨煩惱，及別境中之慧。然此十心所中，我見即別境中慧心所之妄執有我者，放逸、失念、不正知三種唯依餘心所之分位假立，（義已說見前）；今並廢之。故末那唯與下列十四種心所相應：

（一）觸等五徧行——以一切識起定有此五心所相應故。

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

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

（四）隨煩惱中之惛沈、掉舉、不信、懈怠、散亂五——因末那性是染污，而此五隨煩惱徧與染心相應故。
由於我癡、我見、我慢、我愛四心所恒與末那相應故，內令第八識煩擾渾濁，不得轉成無漏，外令前六識恒成有漏。遂使衆生恒起我執，生死流轉，不能出離。（義已見前。）

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

（丁五）末那之德性

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

（丁）末那伏斷分位

末那在下述三種分位中暫時被壓伏或永被銷滅：

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

那之暫滅位。

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

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

（丙五）前六識論分七

（丁一）前六識皆有間斷

前六識與第八、第七不同。第八、第七恒時現行；前六識則有不現行時，如極重睡眠及死亡時，前六識便不行。又前六識皆緣麤顯境而起了別。故自古以來，談唯識者，常將前六識合爲一類。

（丁二）前六識之差別

前六識中，前五識爲一類，第六意識又自爲一類。所以然者，由於：

- 一、前五識俱依色根（色根者，猶言物質造成的根。）意識非依色根（意識以末那爲根，末那非色故。）
- 二、前五識唯緣色境。（此「色境」非狹義的青、黃、赤、白等色，而是廣義的，即物質造成之境，包括色、聲、香、味、觸五境，及法處所攝色。）意識能緣色境及非色境。
- 三、前五識唯緣現在境。意識能徧緣過去、現在、未來三世境。
- 四、前五識行相偏局，謂眼色唯了別色，（狹義之色）不了別餘聲、香等境，乃至身識唯了別觸，不了別餘色、聲等境。意識行相周遍，能遍了一切法。

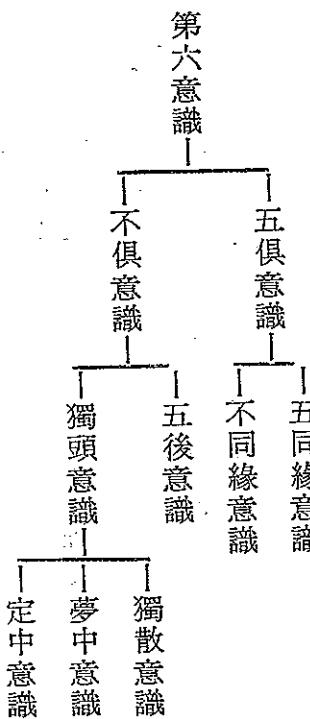
五、前五識唯現量。意識則通三量。

- 六、前五識有間斷。意識在人世中除（1）入無想定，（無想定者：謂諸外道，以想爲生死之因，欲解脫生死，便須滅想。於是假想以滅想，即先作意，起出離生死之想；觀此想如病、如癱、如箭，無想是寂靜微妙；於定中加功而行，厭患此想故，令此心想漸細漸微；由此，厭患想之心薰成種子；用此種子損伏心想種子，令前六識不起。此等心上分位，名無想定。）（2）入滅盡定，（滅盡定者：謂小乘人，由厭患驅動心、心所故，便起作意，止息此想，令心、心所漸細漸微；心漸細時，薰成厭心種子，入第八識中；此厭心種子之勢力，能損伏前六識及染污末那識。即依此等心分位上，立滅盡定之名。）（3）無心睡眠，（極重的睡眠，前六識通不現行，故名。）（4）無心悶絕，（極重的悶絕，前六識

亦不現行，故名。）四種情形外，常起現行。（於此四種情形外，再加無想報一種，名爲五位無心。）

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

五俱意識有三種功用：一、能助前五識令起故；前五識之分別力微劣，要由意識引導，方能起了境用；若無意識與俱，五識定不生；譬如師導弟子解義，解義雖由弟子，而必藉師之引導也。二、於所緣色等五境，能明了深取其相故；五識與意識俱則能生起，意識與五識俱亦更明了；二者相依，分明證境也。（現量證境。）三、能引後念尋求意識，（即五心中尋求心之意識。五心見後。）起思慮故；若無五俱意識，則後念意識應不能追尋前念五識所取境相，以五識與意識體各別故。如眼俱意識與眼識同緣青境時，唯是現量。（五同緣意識。）但眼俱意識起時，即有功用，能引後念「五後意識」令起。（五後意識見後。）五後意識起時，即於前念所證青境，而起追憶尋求，謂此是何色耶？是青色抑赤、白等色耶？或此是衣青抑花青耶？如是等。五俱意識起時，即得與五識俱起。然今據未得自在者言。）如下表：



不俱意識又再分爲五後意識及獨頭意識二種。若雖不與前五識俱起，然非截然與前五識相離，而在前五識緣境後相續現行者，名五後意識。不與前五識俱起而孤獨現起者，名獨頭意識。獨頭意識中又細分爲三種：凡單獨生起，追憶往事，預想將來，或比較推度種種事理者，名獨散意識（獨者，簡別五俱位，散簡定位。）在夢中現起者名夢中意識（此實是獨散意識，因其行相昧略，異於寤時，故別立此名。）在色、無色界一切定中，前五識不現行時，緣當前境之意識，名定中意識。（已得自在者之定中意識，亦得與五識俱起。然今據未得自在者言。）如下表：

五俱意識中，五同緣意識，於三量中定是現量；緣現在、現前、顯現境故。不同緣意識，雖與五識同起，卻是別變影像而起籌度，故非現量，通比量或非量。（如眼睛現見青色而緣青之自相時，同時並起之意識卻緣青之共相，則此意識之量是比量。如眼識現見青色而緣青之自相時，同時並起之意識卻誤以爲蛇，而緣蛇之共相，則爲非量。）不俱意識中，五後意識必非現量，以不緣現在、現前、顯現境故；通比量及非量。（如眼識先見彼處有煙，意識後斷彼處有火，是比量。如眼識先見彼處有煙，意識後斷彼處有鬼神，則是非量。）獨散意識及夢中意識，亦定非現量，通比量及非量。定中意識，必是現量；以定心湛澈，行相深細，能緣冥會所緣，渾然爲一，不須籌度故。表攝如下：

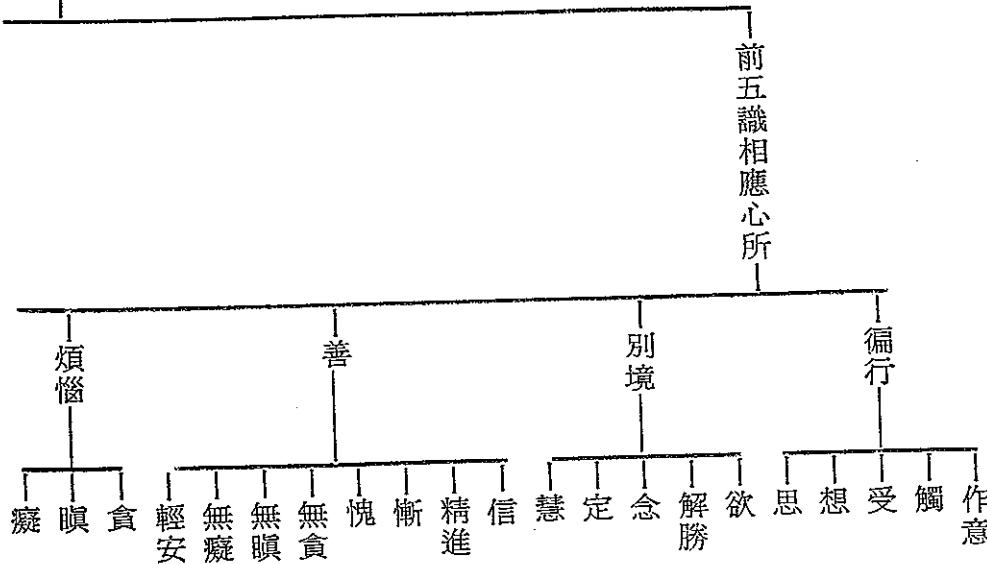
感識種類		五同緣意識		不司緣意識		五後意識		獨散意識		夢中意識		定中意識	
量	別	現	比非	量	量量	量	比非	量	量量	量	比非	量	現

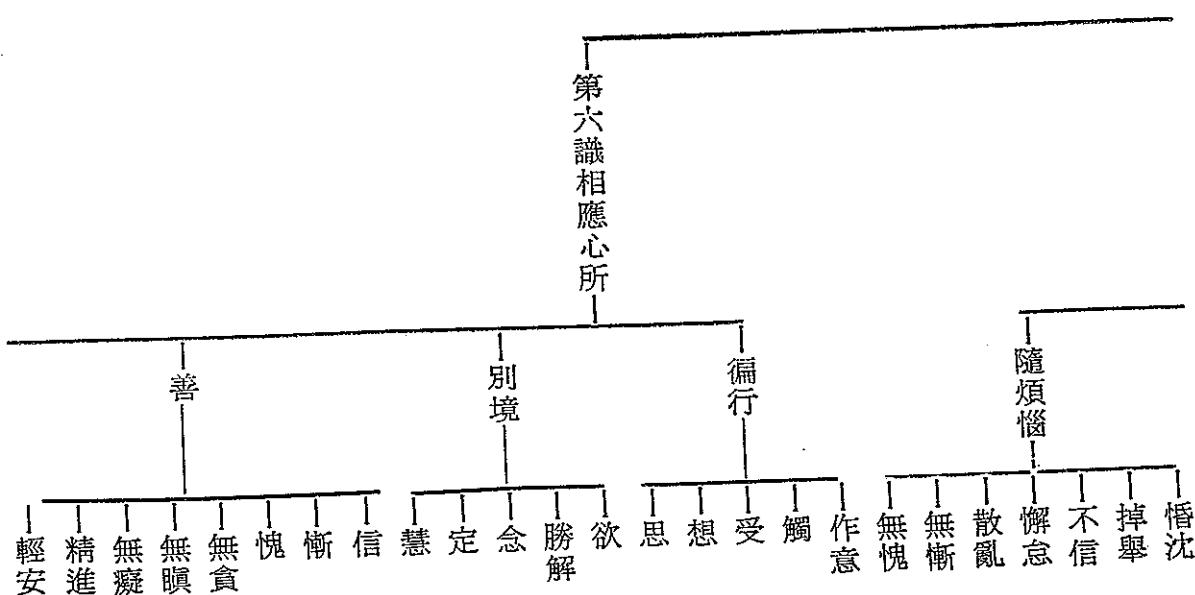
(丁三) 前六識之德性
前六識皆通善、不善、無記三性。與善心所相應者，屬善性。與無慚、無愧相應者，屬不善性。既不與善心所相應，亦不與無慚等相應者，屬無記性。前六識中，意識是作意分別之識，故自成三性。前五識是任運生起之識，故其屬於何性必由意識引導，即與前五識俱起之意識屬於某性，則前五爲其所引導，亦屬某性。故第六意識之是善是惡等，是自力的；前五識之善惡等，是他力的。以上所言，亦就衆生分上說。若轉依後，則有漏前六識已斷，其前六識唯是無漏。

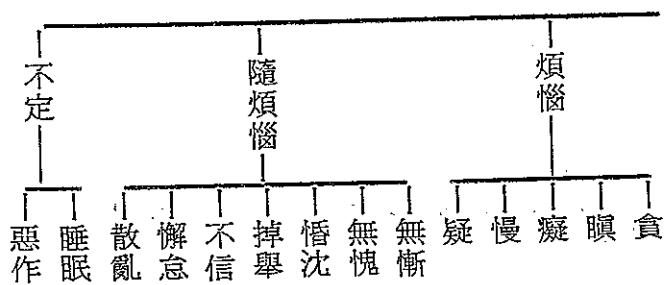
(丁四) 前六識相應諸心所

前五識之心所，舊說有三十四個，即徧行五，別境五，善十一，煩惱中貪、瞋、癡三，隨煩惱中惛沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知、無慚、無愧十。今去假存實，則前五識之心所，計有徧行五，別境五，善中信、精進、慚、愧、無

貪、無瞋、無癡、輕安八，煩惱中貪、瞋、癡三，隨煩惱中惛沈，掉舉、不信、懈怠、散亂，（此五名大隨煩惱，即與染心俱起之隨煩惱，有覆無記及不善心生時，必相應故。）無慚、無愧，（此二名中隨煩惱，即與不善心俱起之隨煩惱，一切不善心起時，必相應故。）七，共二十八個。第六意識，通與一切心所相應。茲將前六識之心所，去假存實，表之如下：







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

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

(丁五)前六識之所依

前六識各以賴耶所藏之自種子爲因緣依，各以自根爲俱有依，各以前念自識爲開導依。如次表：

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

(丁六) 前六識之現起分位分三

(戊一) 諸識現起所依之緣

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

識名	眼識	耳識	鼻識	舌識	身識	意識	俱有依	因緣依	開導依
眼根	耳根	鼻根	舌根	身根	那	末	俱有依	因緣依	開導依
眼識種子	耳識種子	鼻識種子	舌識種子	身識種子	意識種子	意識	俱有依	因緣依	開導依
前念眼識	前念耳識	前念鼻識	前念舌識	前念身識	前念意識	前念意識	俱有依	因緣依	開導依
前念眼識	前念耳識	前念鼻識	前念舌識	前念身識	前念意識	前念意識	俱有依	因緣依	開導依

若加等無間緣，則前表中八識上各添一緣。

(戊二) 諸識俱不俱起

前五識要待多緣和合，方起現行；故由生緣之具或不具，有時一識獨起，有時二識乃至五識同時並起；如波濤依水，或一浪起，或多浪起。然前五識中不論一識起或多識起，必有第六意識與之俱起；以第六識是前五識之分別依故。總合八識言之，則任何時分必有二識俱起，即第七、第八是。除無心位外（無心位見前），至少有三識俱起，即第六、第七、第八是。前五識中若有一識起時，至少有四識俱起。乃至前五識起時，則八個識俱起。如下表。

諸識俱起分位	俱	起	諸	識	名	俱起識數
無心位						
前六識中唯意 識現起	第八	第七				
前五識中一識 現起	第八	第七	第六			
前五識中二識 現起	第八	第七	第六	第五	第四	2
前五識中三識 現起	第八	第七	第六	第五	第四	3
前五識中四識 現起	第八	第七	第六	第五	第四	4
前五識俱起	第八	第七	第六	第五	第四	5
前五識全	第八	第七	第六	第五	第四	6
(戊三) 六識於一時中緣境多少	8	7	6	5	4	2

前六識緣境，於一剎那中，多少不定。如一眼識，或於一剎那間，唯取一類色境，如唯取青色境。或於一剎那間，頓取種種

色境，如並取青、黃、赤、白等。眼識緣色如是，耳識緣聲，鼻識緣香，舌識緣味，身識緣觸，意識緣一切法，亦復如是。（參考瑜伽論五十一。）

（丁七）前六識之五種心

瑜伽論等說前六識總有五種心：（注意：非謂每一個識皆有五心。）一、率爾心，二、尋求心，三、決定心，四、染淨心，五、等流心。

率爾心是前六識第一剎那緣境時之分位。此時能緣心（見分）忽然墮在所緣境（相分）中，故亦名率爾墮心。如眼識初見青時，名率爾心；五同緣意識先未緣此境，今初同起，亦名率爾心。六識緣境皆有此心。此心唯一剎那，第二剎那以後即名尋求心，以非初墮境故。率爾心於三性中，必屬無記性。（此就有漏位說。）於三量中，前五識之率爾心，皆唯現量；第六意識之率爾心，若在五同緣意識，唯現量；不同緣意識及五後意識，皆無率爾心，（以在第二剎那以後始起故。）不須論；在獨散意識及夢中意識，則或爲比量或是非量；定中意識，唯是現量。

尋求心者：尋謂思尋，求謂追求。前率爾心所墮之境雖已謝滅，但由熏習力，有似前之境生起，意識等（有時唯第六識，有時兼有前五識。）緣此現境，思尋推求，欲了知此是何等境。如眼識於第一剎那起率爾心見青色後，第二剎那，意識即起尋求，而欲了知彼是何色；此時意識與欲心所相應；旋即有念心所生，令意識重現前所會見之色，與今時之色相比擬，求其同異。故真尋求心，唯在第六意識中有，（不同緣意識或五後意識）但以意識尋求心起時，前五識亦往往並起；此時之前五識，已非率爾墮境，而是廣續活動，故不名率爾心，而隨其同時俱起之意識（不同緣意識）名尋求心；其實起尋求作用者是意識，非前五識，而前五識尋求心之行相，與其率爾心之行相實無有異，以前五識祇任運生起，無推尋計度之力故。（即以此故，瑜伽論說尋求心唯在意識中有。又即以此故，唐人亦有說前五識之率爾心通多剎那起者。）據此，則前六識皆得有尋求心。尋求未知之境，一剎那未必即了；故尋求之後，復更尋求，便通多剎那矣。於三性中，尋求心亦屬無記性。（此就有漏位說。）於三量中，前五識之尋求心唯是現量。第六意識之尋求心，若在散位，通比量及非量；若在定中，一說唯現量，以定心湛澈，隨緣何境皆明證故；一說求心唯是現量。第六意識之尋求心，若在散位，通比量及非量故。

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

。於三量中，前五識之決定心，唯現量；第六識之決定心，若在散位，通比量及非量；若在定中，唯現量。

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

等流心者：等是相似義，流者出義；從彼所出，與彼相似，故名等流。（見識論述記九。）染淨心成已，第二剎那以後心，由前染淨心所引，或善或染似前而起，名等流心。如見青色生染心已，即此染心，由熏習力，剎那那剎連續，前後相似。（熏習義詳後。）此等流心，前六識皆有。等流心起已，後剎那若逢異緣，（如爲他境所引，便是異緣。）即創觀新境，又成率爾，前念等流心便不相續，僅一剎那；若無異緣，則等流心便多剎那相續而起；故等流心，容多剎那延續。（容者，不定之謂。）即此等流，或是善性等流，或是惡性，或無記性；故通三性。（此就有漏位說，若無漏位，唯有善等流耳。）於三量中，前五識等流心，唯是現量，第六識等流心，散位通三量，定位則唯現量。

今試綜合五心，舉例明之。如某甲出門忽見一人，當此之時，眼識及意識（五同緣意識）皆率爾墮境，名率爾心。第二剎那，意識（不同緣意識）即起思尋推求，覺此人似曾相識，究爲何人，如是經多剎那，是意識（不同緣意識）之尋求心；與意識同時，眼識亦容起活動，唯無自分別力，祇隨意識亦名尋求心耳；是即眼識之尋求心。尋思復尋思，最後了知此人是少時之同學，且某一次游泳遇險時，得彼拯救而得不死；此時意識有所決，是意識（不同緣意識）之決定心；眼識此時亦容起活動，唯無自分別力，祇隨意識亦名決定心，此即眼識之決定心。決定心起已，經一剎那或多剎那，次後意識（不同緣意識）對於此人感戴恩德，生起善意，是意識之染淨心；眼識若同時亦起活動，則此眼識爲意識所引導而成善性，此即眼識之染淨心。染淨心起後，若某甲不爲異境所吸引，則其善意，能多剎那延續，是即意識及眼識之等流心。如下圖：

前五	率爾	尋求……	決定……	染淨	等流……
意識	率爾	尋求……	決定……	染淨	等流……
一剎那	多剎那	容多剎那	一剎那	容多剎那	

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

耳識 「諸」字 率爾
意識 「諸」字 率爾
第二剎那已後，耳識不現行。（假定「諸」字聲已謝，又未聞「行」字聲。）唯意識現行，推尋「諸」字所指是何物，有尋求起，容多剎那相續。如下圖：

耳識 「諸」字 無
意識 「諸」字 尋求

聞「行」字時，耳識及意識中，各有率爾心現。如下圖：

耳識 「諸」字 無
「行」字 率爾

意識 「諸」字 無
「行」字 率爾

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

耳識 「諸」字 無
「行」字 率爾

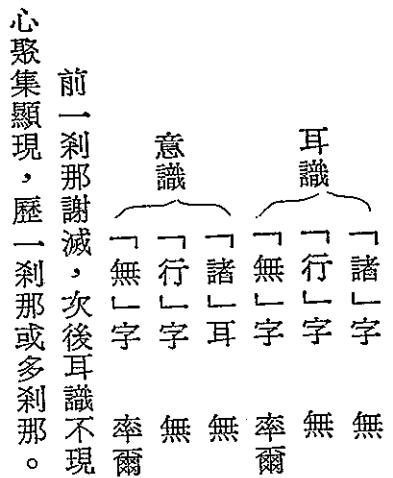
意識 「諸」字 無
「行」字 尋求

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

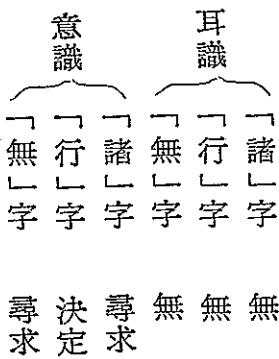
耳識 「諸」字 無
「行」字 尋求

意識 「諸」字 無
「行」字 決定

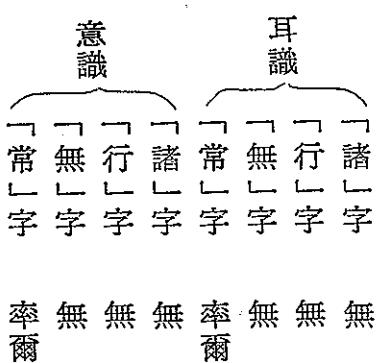
聞「無」字時，耳識及意識各有率爾心顯現，唯一剎那。如下圖：



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

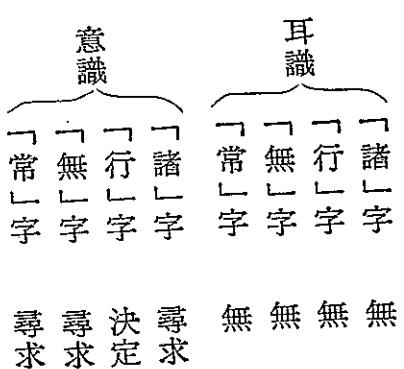


聞「常」字時，耳識及意識中，準前又各有率爾心顯現，歷一剎那。如下圖：

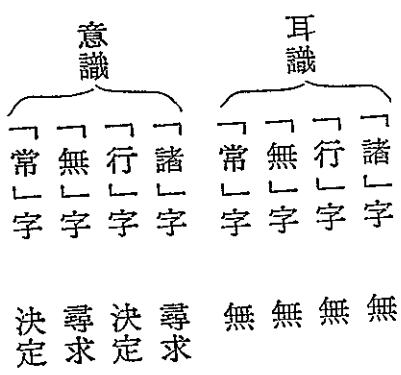


前一剎那謝滅，次後耳識不現行。（假定「常」字聲亦已謝滅。）唯意識現行，準前乃有多心同時聚集顯現，歷一剎那或多

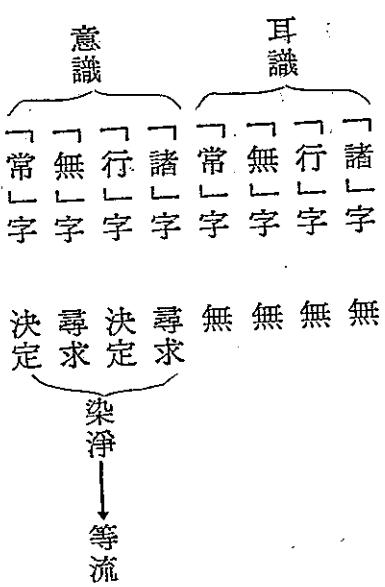
剎那。如下圖：



經前一歷程之後，於全句意義遂得決定。此時耳識不現行。（假定「常」字聲亦已謝滅。）唯意識現行，準前亦有多心同時聚集顯現，歷一剎那或多剎那。如下圖：



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



上文對於五心之解說，已示方隅，其間或與前賢稍異；學人如欲必依古說，可讀窺基法苑義林章二及雜集述記一等書。

(乙二) 種子分八

(丙一) 種子之建立

種子是第八識自體分（自證分）中所具有能起現行之力。以其能起現行，有似於稻、麥等種之能生芽葉；從譬喻立名，名爲種子。若從其自體立名，則名之曰功能。（功者功用，能者能力。）從其得由現識熏令得生或熏令增長，則稱之以習氣。每一種子各是一個生生不已之力。每一衆生之第八識自體分中，皆積集無量種子，由第八識之見分攝持之，而形成一個生生不息的大流。在此大流中，每一種子遇衆緣具備則起現行。當其現行時，或相挾帶，（見分挾帶相分而俱起。）或相資助，（在一剎那中，第八識中種子起現行，現行復熏第八識而生新種子；舊種、現行、新種三法，展轉相依。又種子望種子、種子望現行、現行望現行，皆得爲增上緣，有相資之義。）遂形成森然的宇宙。種子無盡，宇宙亦無盡。故種子一現行，即攝全宇宙，無小不攝大，亦無一處不攝法界也。（參考歐陽漸唯識講義上。）又種子名相之所由建立，乃欲說明現行生起之因或本質，並非將現行法剖析後

，發現別有一種實物，名爲種子；亦非隱於現行法之後，而爲現行法作根荄。（參考瑜伽論五十二。）

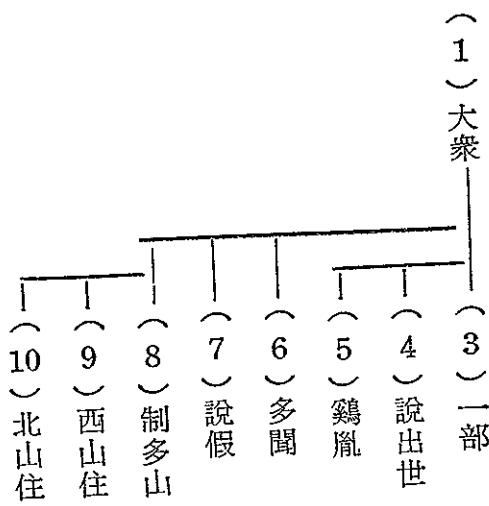
大、小乘諸宗中，有建立種子義者，如小乘之經量部及大乘有宗是。有不建立種子義者，如小乘大衆部系統諸宗及大乘空宗是。亦有不用種子之名，而建立一類似種子之法相者，如小乘說一切有部之建立無表色是。

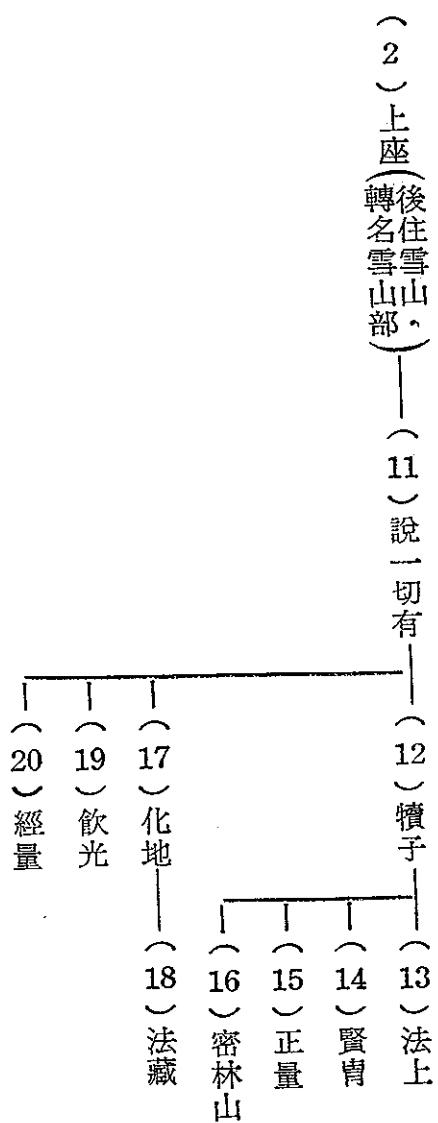
種子義之所由建立，可從義理及敎史兩方面說明：

一、義理方面。因果流轉乃佛家大、小乘通義。然衆生造業之後，其業已成過去，云何能感引未來果報？其答案則謂衆生形體雖盡，而業力猶存。但此不隨形盡之業力，又以何方式而存在耶？若說業力以顯現的方式而存在，則此業力應可見聞覺知；而

實不然；故說業力是顯現的存在，不應道理。若說業力是以潛隱的方式而存在，則業力祇是感果的功能，非種子而何？所以種子義之建立，是勢所必至。在種子義成立之前，有一過渡階段，即「無表色說」是也。在佛滅後第三百年末，說一切有部之世友論師造品類足論，始建立無表色，以說明因果流轉道理：謂衆生造作善惡業時，能擊發一種「將來必能感果的原因」於身內，是名無表色。此無表色，雖無形無象，無所表示令他知曉，然是實有法體。此說對於因果流轉之理，似可說通。但新問題又隨之而生，即無表色依於何處而存在耶？一個衆生造業所生之無表色，何故不與他衆生造業所生之無色表相混，而致因果混亂耶？對此兩問題，說一切有部學者則無圓滿解答。至佛滅後第四百年，經量部成立以後，彼宗學者始建立種子義，有「色、心互持種子」之說：謂色法（物質現象）種子爲心法（精神現象）之所攝持，心法種子爲色法之所攝持。經量部對於上述兩問題似能齷齪予解答，而立義亦較說一切有部爲精密。但色法有斷滅，（如身死後，色便斷滅。）如何能持種子？又如何能將心種子遞傳之來世？此又令人難於解索。直至佛滅後九百餘年，慈氏在瑜伽論中說種子七義，無著造攝論復將七義省併而爲六義，（種子六義見後。）於是種子之說大備，不獨因因果流轉得以解釋，即於諸行之緣起，亦得以說明。

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





此中大衆部首先弘揚般若等大乘經典，並主張「法無去來」，即於三世法中唯說現在法及無爲法有，過去、未來法無。說假部，主張「現通假實」，除否定過去、未來法外，於現在法中又分別十八界、十二處是假，唯五蘊是實。說出世部，主張「俗妄真實」，即於現在之五蘊中又分別世俗是假，勝義是實。一說部主張「諸法但名」，即謂世俗、勝義法皆是假名，而無實體。多聞部，即於現在之五蘊中又分別世俗是假，勝義是實。一說部主張「諸法但名」，即謂世俗、勝義法皆是假名，而無實體。多聞部，之祠皮衣羅漢，則重弘大衆部昔所弘傳之大乘義。總之，屬大衆部系統諸宗，多側重體邊，在理論發展上逐漸有否定諸行，而說空義之傾向，遙多於表，其立義與大乘空宗相銜接，在佛學史上爲大乘空宗之前導。此諸部及大乘空宗，皆不重在說明諸行，故不須建立種子。至於上座部系統諸宗，則說一切有部立無表色，爲種子說之前驅；經量部主「色心互持種子」，是爲小乘之種子說。慈氏之種子七義，是大乘種子說之依據；無著之種子六義，是大乘種子說之決擇；世親之成業論出，是大乘種子說之完成；至於護法，本新並建，大乘種子說，遂義無餘蘊。於此應知，種子之建立與不建立，由於路向不同所致。其著重體邊者，則破封執以顯實體，故不立種子。其著重用邊者，則即大用以顯實體，故建立種子。如下表：



小乘——大衆部(法無去來)——說假部(現通假實)——說出世部(俗妄真實)——大乘空宗(不立種子，側重體邊)

(丙二)種子之體性
瑜伽論建立七義以釋因緣。(因緣即是種子。)攝論及識論省併之爲六義以顯種子之體性。其開合之處，略如下表：

- 一、常法不能爲因
- 二、無常法已生未滅時與他性爲因
- 三、無常法已生未滅時與後念自性爲因
- 四、必得餘緣
- 五、須成變異
- 六、與功能相應
- 七、必相稱相順
- 一、剎那滅
- 二、果俱有
- 三、恒隨轉
- 五、待衆緣
- 四、性決定
- 六、引自果

今述種子之體相，略以七義。若闕其一，則不成種子。（有漏、無漏種皆具七義。）

一、種子有實自體。假實之界說，前於論心所中已說。故此所謂有實自體，祇是就俗諦說，與真如之爲一切法實體者不同。

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

三、種子生現因果同時。種子之生現行也，非種子先滅，現行後生；而是種子正當生滅轉變之分位，衆緣若備，則能爲因生現行果。故種子（因）與其所生之現行（果），俱時存在，而於同一衆生身中和合相應。（言和合相應者，謂種與現定俱不離也。蓋種子是現行之內蘊勢用或本質，現行是種力之顯現相狀；兩者非一非異；故云俱時存在也。此義一方面顯種子與現行是一體。）外道執大自在天生一切衆生等，（大自在天是因，衆生是果；大自在天在衆生身外，便非和合相應。）皆在遮破之列。此義即瑜伽之「無常法已生未滅時與他性爲因」及攝論之「果俱有」義。（熊十力佛家名相通釋下謂此義顯種子與果法不爲一體者，

誤也。如說光爲因而照爲果，光與照同時有，豈光與照不爲一體耶？）

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

五、種子決定生起同性現行，現行亦決定熏生同性種子。此中性字，乃德性義。種子德性分有漏、無漏二類。有漏性中，復分以三：曰有漏善，（非純善。）曰惡，曰無記。無漏性唯純乎善。（此是純善，是真實善。）一切種子，有是有漏性，有是無漏性。有漏種子所生現行，決定是有漏法。無漏種子所生現行，決定是無漏法。然則凡聖迥別，衆生之世界是穢，聖者之世界是淨；以聖者能伏滅第八識中有漏種子，令無漏種子現行，而衆生則不爾故。（衆生不能斷除有漏種子，即一向唯有漏種子現行，而無漏種子恒隱而不現。）在有漏種子中，善種（有漏善）決定起善（有漏善）現行，惡種決定起惡現行，無記種亦然。以上就種子起現行而言。現行所熏成之種子，亦隨其能熏的現行之無漏、有漏、善、不善、無記等性，各別決定。此義一方面顯種子德性各別，一方面遮種子能與異性現行爲因。由此義故，小乘有部等說善法等與惡、無記等爲同類因，應在遮破之列。此義即瑜伽論「與功能相應。及攝論「性決定」義。

六、種子要待衆緣和合方生現行。雖有種子爲因緣，猶不能孤起；必待增上等緣和合，方生現行。此義一方面顯種子待緣生果，一方面遮不待衆緣可以生果，或緣恆具有。由此義故，外道執大梵等一因生一切果，及小乘有部執緣體恆有，皆在遮破之列。此即瑜伽論中「必得餘緣」、「須成變異」二義，及攝論之「待衆緣」義。

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

具此七義者，唯第八識中生果功能，故名此功能爲種子。至於穀麥等外種，從內識中麥等種子生，實是現行，唯依世俗假立

種子之名，非唯識家義理上所建立之種子。

(丙三) 種子之由來

慈氏在瑜伽論中已談及種子之由來。謂菩薩之種姓（種姓一語指能證無上菩提之種子）有二種：一、本性住種姓，二、習所成種姓。本性住種姓是從無始世展轉傳來，本然存在。習所成種姓是由串習善根所得。（見論二十一及三十五。）無著、世親都無異見。世親沒後，諸師始興評論，凡有三說：

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

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

三、本有始起並有說——由上二說互相乖競，至護法，始依瑜伽論意而折衷之，謂種子所由來，有是法爾本有者，亦有由新熏始起者。於是種子有本、新二類。無始時來，第八識中，法爾具有生起一切相、見之功能，是爲本有種子，亦名本性住種。又無始時來，從種子生起之一切相、見，再熏習其氣分於賴耶中，成爲彼識後時生起現行之功能，是爲新熏（始起）種子，亦名習所成種。若無本有種，則無始創生之現行，便成無因。若無新熏種，則現行起時，無復有習氣續流，亦不應理。故本有、新熏，二皆成立。

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

(丙四) 種子之種類分二

(丁一) 有漏種子分四

(戊一) 有漏種子與第八識之關係

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

（戊二）有漏種子之三性
有漏種子，就其爲有漏第八識所攝持而言，即隨有漏第八，名無覆無記性。（種子隱而未現，無善惡可言。）若就種子自體言，則本有種法爾具備善、惡、無記三類；（諸行中既有三類現行法，即應有三類功能。）新熏種之由善法熏令生長者屬善性，由不善法熏令生長者屬不善性，由無記法熏令生長者屬無記性。

（戊三）有漏種子分二類

有漏種子復分二類：一、名言種子，二業種子。

名言種子者，即能生起一切相分、見分之各別功能；以依二種名言而熏習生長，故名。名言種子復分爲二：一、表義名言種子，二、顯境名言種子。表義名言者：表謂詮顯。義者境相。（法相典籍義字多訓爲境。）名言一詞，亦賅句、文；（印度文字用字母構成。文即字母，名是由字母組成之詞類，句是由詞類組成之語句。）詮顯諸法，名之功用殊勝，總說爲名。名、句、文乃依聲上音韻屈曲假立，用以詮顯諸法。故表義名言者，（包括自發名言及聞他人所發名言。）即是能詮顯種種境相之名、句、文也。第六意識緣此表義名言而熏生之種子，名曰名言種子。即意識見分取境時，一方面熏生見分新種子於賴耶中。另一方面，若此意識是五俱意識外之散心意識，則其見分隨名變現色、心，善、惡，有覆、無覆等相分而緣之；此相分既無所仗之本質，亦非別有種子，故但隨見分熏成自見分種子，不能別熏成相分種。（相分與見分同種。）若此意識是定中意識，則其見分亦隨名變現相分；此相分不論有無本質，必不與見分同種子，是現量所證之性境，故得藉見分之力，而熏生相分種子於賴耶識中。（相分與見分別種。）如是者名爲表義名言種子，意即藉表義名言而熏生之種子也。（以表義名言爲增上緣而熏生。）然能緣名言、能發名言，謂能了境之前七識心、心所見分。前七心、心所見分了自境時，不依能詮之名言，亦能熏成種子；此類種子謂之顯境名言種子。即前七識心、心所之見分了別諸境時，一方面熏生自見分種子於賴耶中；另一方面，此見分心又變（因緣變或分別變）彼諸境之相分於心前，熏彼相分種子於賴耶中。此乃依心、心所見分了境之作用而熏成種子，實不依名言；所以名爲名言種子者，見分雖非名言，然能顯了所緣之境，有似於名言之能詮顯諸法；故就譬喻立名，名此等見分爲顯境名言。意即依顯境名言所熏成之種子也。依表義名言而熏成種子。唯第六識有之。依顯境名言而熏成種子，則通前七識皆有之，以了境作用通於前七識故。至於第八識，則不能自熏，但能受餘識之熏而已。

業種子者。業是造作義。由意識造作善惡等業所熏生之種子，名業種子。意識相應之思心所，依身、語、意三，造作善、惡等業，熏自思種子於第八識中。此思心所種子，有二種功用：一、能生自現行；就此方面言，仍名爲名言種子，不名爲業種子。二、能助他無記名言種子，令起現行；就此方面言，則名爲業種子，不名爲名言種子。以無記性之名言種子作用微弱羸劣，非有資助，不能自起現行，必待作用強烈之善性或惡性業種子爲增上緣，始能生自現果。故善惡之業種子，不惟能生自現行，（爲因緣。）且有助他無記種子令生現行（爲增上緣）之功用。就其生自果邊，仍名名言種子。就其助他生果邊，立業種子名。故業種子體即名言種子。就其助他生果邊，立業種子名。故業種子體即名言種子。就其爲業種子邊言，受果有盡現行，現行起時復熏新種，新種遇緣，又能生現也。故一思種子具有二相：一、有受盡相，二、無受盡相。又名言種子，通八識聚諸心、心所，且通善、惡、無記三性。業種子，局於第六識之思心所，且局於善、惡二性；以此思心所造作力勝，能驅役心、心所，令作善、惡業故；無記性者，勢力微弱羸劣，無助他之功用故。

```

graph TD
    A[漏種子] --> B[本有]
    A --> C[名言種子]
    B --> D[新熏]
    B --> E[業種子]
    C --> F[顯境名言種子]
    C --> G[表義名言種子]
  
```

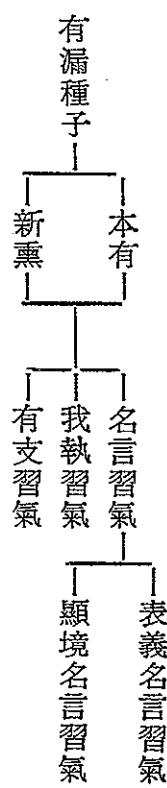
(戊四)有漏種子又分三類。上文分有漏種子爲二類。亦有將有漏種分爲三類者，即：一、名言習氣，二、我執習氣，三、業習氣。習氣是種子別名。言習氣者，習謂熏習，氣者氣分；雖無形相，而勢用非無，故名之以氣分。由現行熏習，得此氣分，故名習氣。即現行識起時，其餘勢續流不斷，即此不斷的勢流，謂之習氣。諸有爲法現行時，能熏其氣分（續流的餘勢），投入第八識中，成爲此識後時生起現行之勢用，故名種子曰習氣。即種子之名，望所生現行而立；習氣之名，望能熏的現行而立；名異而體實同。

我執習氣，詳第六章令諸衆生自他差別，故別立我執習氣之名。此亦是前段所說名言種子之一分。
有漏支習氣，（亦名異熟習氣）即業種子。有，謂三有。支者，因義，分義。故有支者，三有之因。有漏
善，即能招可愛果（善趣）之業種子；二、不善，即能招非可愛果（惡趣）之業種子。由此二種有漏支
五十一

，即能招異熟果之增上緣也。言異熟者，由善惡因（業）所引生總別二報無記果也。

我執習氣及有支習氣，非離名言習氣而別有體性，但以所取義邊不同，故別立稱號。

若依此分類，則有漏種子之差別，略如下表：



(丁二) 無漏種子分四

(戊一) 無漏種子與賴耶之關係

能得三乘道之衆生，法爾有能生無漏現行之功能，是爲無漏種子。此類種子自性清淨，與賴耶性別；（賴耶是有漏，故別。）但無始以來，依附在賴耶自體分之上，前滅後生，展轉傳來，以至於今。無漏種雖依附於賴耶，然不爲賴耶之所緣，即不爲賴耶之相分。何以故？由（一）無漏能對治有漏，有漏見分弱，無漏種子強，心弱境強，故不得緣。（見瑜伽倫記五十二。）（二）賴耶以末那爲根；末那未轉依時，有人、法二執；賴耶受其影響，而成雜染，爲相縛所縛；（爲境相所束縛，不得自在。）若緣無漏，即無相縛；故知不緣。（見瑜伽倫記五十二。）古師中有謂賴耶亦緣無漏種者，然非正義。

(戊二) 無漏種子又分三種
無漏種子可分三種：一、生空無漏種子，即能生三乘道無漏法之種子。二、法空無漏種子。三、俱空無漏種子，即能生菩薩及佛果無漏法之種子。

(戊三) 智種與識種

不論生空無漏種、法空無漏種或俱空無漏種，皆有智種與識種之分。有漏位識強智弱；在一個識聚中，以識爲主，智（別境中之慧。）只爲其相應法之一。無漏位中，智強識弱；在一個智聚中，正智是主，淨識及餘淨心所則爲其相應法。正智與淨識、淨心所各有其自種子。（見佛地論三。）

(戊四) 衆生無漏種子之有無

大乘有宗學者皆以瑜伽論爲至教量，（至極之言教，堪爲定量者，名至教量。至教量唯對自宗乃得爲量。）此論聲聞地以五義建立種姓義，謂一切衆生法爾有五種種姓：一、聲聞種姓，二、獨覺種姓，三、佛種姓，四、不定種姓，五、無種姓。爾後西

方之法護、東土之窺基，復廣成其說。（護法說見識論，窺基說見所著法華玄讚。）

一、聲聞種姓。有漏勢力強盛，只能斷除其煩惱障種子，所知障種子畢竟不能斷除；不能由自己悟道，須聞諸佛說法，依教修行，克證無學果者。（煩惱障、所知障及無學果俱見後。）就證得無漏果邊言，此屬下根。

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

三、佛種姓。此類衆生，無漏勢力最强盛，能畢竟對治一切有漏種子，令永不得生。此屬上根，直趣佛果。

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

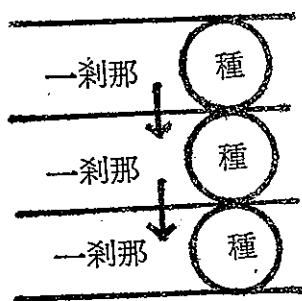
五、無種姓。亦名闡提。（音譯）有漏勢力最强，其煩惱障及所知障畢竟不能對治；不證無學果，亦不能成佛；但能修行有漏善法，於人天中享受樂果。

詳五姓之說，乃純就用邊，非就實體邊言。蓋體則無別，一切衆生、一切諸佛，同一真如性故。用乃萬殊；雜染、清淨，有障、無障，分障、全障，相依建立，有畢竟無障之佛，亦得有畢竟有障之闡提故。（一切有爲法皆相依相待而建立。）五種種姓，乃依有障、無障建立，非依無漏種子之有無。雖有無種姓人，苟能建立老安少懷之社會以處之，已得無漏果之聖者，不捨衆生，爲之師友以教導扶掖之，亦復何害？

（丙五）種子與現行之因果關係分二

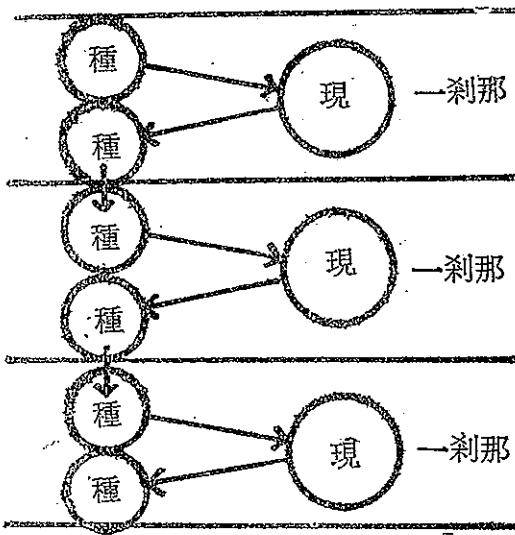
（丁一）異時因果

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



(丁二) 同時因果

隱藏在第八識中之每一種子，緣不具時，祇是前滅後生，自類相續；若遇衆緣具備，則能生起各自現行；是名種生子現行。所生起之現行中，有強盛勢用者，於生起之剎那，熏其習氣於第八識自體中，成爲新熏種子；是名現行熏種子。在一剎那中，本有種子生起現行，現行復熏成新種子；本有種、現行及新熏種三法，展轉相依，構成二重因果；如炷生焰，焰生燒炷，同時更互；又如蘆束，互相支持，同時不倒。是謂「三法展轉，因果同時」。三法者，一、本有種，二、現行，三、新熏種也。以圖表之如後。



(丙六) 種子與第八識及所生果之關係分二

(丁一) 種子與第八識體之關係

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

(丁二) 種子與所生果之關係

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

(丙七)種子之熏習分四

(丁一)熏習之意義

熏是擊發義，習是數數義。前七識聚之心、心所起現行時，其勢用強盛者，則於生起之剎那，能數數擊發第八識，（擊者，打擊義。發者，發生及興發義。）植其氣分（續流不絕的勢用）於第八自體分中，而發生新種子，並使本有種子受興發而增長；此數數擊發之歷程，有似於花熏芭藤；故名熏習。（芭藤即胡蘿。印度人用以製油。其製法，先雜以花，令花熏其香氣於芭藤，芭藤受持其香，然後榨取之，便成香油。此以芭藤喻所熏之賴耶，以花喻前七現行識，香氣喻熏生之種子。）

(丁二)所熏四義

無著於攝論中首立所熏四義。謂此四義全真，乃可成爲所熏：

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

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

三、可熏性。可熏者，謂體性虛疏不實，能有容受。此遮第八識相應五徧行心所及眞如。心所之行相局於一邊，如作意但能警心，思但能造作，局於此則礙彼，故非虛疏，不能受熏。眞如體性恒常不變，故非不實，亦不受熏。唯第八識心王，體性虛疏不實，能有容受，故能所受。

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

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

(丁三)能熏四義

識論更立能熏四義。謂若法全具下述四義，方可爲能熏：

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

二、有勝用。有生滅之法復有勝用，方能熏種。言勝用者，有二義：（一）能緣勝用，（二）強盛勝用。能緣勝用，即心、心所見分之取境作用。此遮色法。色法乃第八識中本質種子及前五識相分種子所生之現行；此現行要由見分種子挾帶迫附之以俱起；第八識中本質種子之現行，乃由前五見分變帶仗託之以俱生；二者皆無能緣勝用；故前五相分及本質之熏習，須待見分緣之始熏，不能自熏。強盛勝用，謂善及染汚性。此遮第八識及前六識中極微劣無記心、心所。（不由第六意識作意籌度而任運起者，名極微劣。）第八識及前六中極微劣無記心、心所，雖有能緣用，而不能熏，但強盛心、心所託之變相而熏其種。色法可有強盛勝用，但不能緣慮。極劣無記心、心所，有能緣勝用，但無強盛勝用。故皆非能熏。

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

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

唯因位中同身、同剎那之七轉識心、心所（前七心、心所見分能自熏種，相分及所仗本質則藉見分之能緣力而熏成種。）之有勝用者，具此四義，可是能熏。

（丁四）熏習之相狀分二

（戊一）熏生分二

（己一）見分種之熏生

熏習有二種：一者、熏生，二者熏長。由熏習故，令第八識自體分中，生成新種子，名曰熏生。由熏習故，令第八自體分中本有種子之性類相同者，（如善性之望善性，染汚性之望染汚性是。）亦受其興發而增强長盛，名曰熏長。茲先談熏生，次談熏長。
熏生者：前七識聚心、心所之自體分爲能熏，第八識之自體分爲所熏。自體分之種子起現行時，有外緣之作用，此作用別以見分名之；自體分與見分同一種子而生。故自體分如非屬於極劣無記性者，則具能熏四義，而能熏其習氣於第八識中，成爲前七心、心所自體分新種子，爲後時各自體分生起之因。若將四分攝而爲二，則自證分攝入見分，即見分是能熏。故亦得言諸現行見分熏生各自見分種子；如眼識見分熏生自眼識見分種，眼識之受心所見分熏生自受心所見分種，不生他種；餘應準知。此乃見分種子熏生之相狀，注疏家稱爲見熏分。

又現行見分熏生新種，現行爲因緣，（因緣義見後。）新種子爲果。

依前理，能熏者唯自證分或見分。相分及本質皆不能自熏成種，以無能緣勝用故。（能熏四義中「有勝用之義不具。」）相分

及本質雖不能自熏，然得仗託見分之力，而熏其自種於第八識中；換言之，即見分熏時，其所帶之相分及本質亦隨之而熏生新種也。相分種及本質種熏生之相狀，較見分爲複雜，茲分三類說明之：

一、相分與見分同一種子而無所仗之本質者（相、見同種義見後。）相分既無別種，故相隨見攝，唯熏生見分種，不別生相

分種；如獨散意識緣龜毛等時，龜毛等相分唯由見分之計度分別力變起，亦無所仗之龜毛等本質。

二、相分與見分同一種子而有所仗之本質者。（此與舊說略異。）當見分熏生新種時，相隨見攝，亦不別熏生相分種，其爲見分所帶、爲相分所仗之本質，則仗見分之力，得熏生本質種子。如末那識緣賴耶之見分執爲自我，其「自我」相分與見分同種，見分所帶之青相分及青本質亦於同剎那熏生各自新種子。眼識如是，眼識之心所及前五識中餘四識之心、心所，皆應例知。

又現行相分及本質熏生新種，現行爲因緣，新種子爲果。（等流果。義見後。）

（戊二）熏長

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

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

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

（丙八）種子釋難

問：種子爲能生，現行爲所生。近人熊十力評論種子說，謂種子是隱於現行之後，而爲現行作根源，故種子與現行是二物。（見所著新唯識論。）其說然否？答：每一種子是一勢用。衆緣不具時，此勢用爲第八識所攝持，念念等流，以潛隱的狀態而存在；此時但名種子，並無現行。衆緣若具，則此勢用便有顯現行起之相用，此時，就勢用本質言，仍名爲種子；就勢用顯現行起之相用言，名爲現行。雖在言說上，或在義邊上，種之與現，是一能一所，互相對待；實則現行爲種子體上之用；體之與用，豈

能說爲二物！種子與所生果（現行）不一不異，識論二早有明言，熊氏，此言，攻人之所已遮，殆智者之失歟。

問：唯識家以種子爲現象之因。而所謂種子，卻是個別的，多至無量數。豈不相當於西洋本體論上之多元論耶？（見熊十力新唯識論。）答：由二義故，不可說爲多元論。一、每一衆生之種子雖無量數，但統之以賴耶；諸種子不離一賴耶現識而存在故。

二、一切衆生阿賴耶識中所含藏之種子，（包括賴耶自種子。）皆是真如實體上之用；真如非多故。

問：種子分有漏、無漏二類，豈非善、惡二元論耶？（參閱熊十力新唯識論。）答：此中有三義應知。一、瑜伽論謂衆生分五種種姓，（聲聞種姓、獨覺種姓、佛種姓、不定種姓、無種姓）前四種姓衆生皆能證無漏果，對治有漏種子；此時有漏尙滅，況有惡耶？二、善、惡種子只是實體上之用，諸行所攝，屬現象界，不可說爲「元」。三、真如實體可說爲「元」，然真如離言說相，不可言善、惡。

問：唯識宗以有漏種所生之賴耶爲衆生之根本；就衆生分上說，則無始以來唯是有漏現行；如是，得無有性惡論之傾向耶？

問：種子能生一切現行，何不說子是一切現行之實體耶？答：不可。何以故？以三義故：（一）種子亦有由熏習生者（唯本

（參閱熊十力新唯識論。）答：（一）賴耶雖是有漏性，亦含藏惡性種子，但其本身是無覆無記性。（二）賴耶所藏有漏種子中，亦有一部分是善性（有漏善）。（三）衆生之賴耶識中亦有無漏種子依附；雖未發現，而體非無。（四）賴耶之實體即是真如，是無漏性。以是四義，故不應云有性惡論之傾向。

問：種子能生一切現行，何不說子是一切現行之實體耶？答：不可。何以故？以三義故：（一）種子是以現行爲因而生；若許種子是實體者，豈現行可生實體耶？（二）所謂實體，爲有義不能成立，如識論二說。此類新熏種子是以現行爲因而生；若許種子是實體者，豈現行可生實體耶？（二）所謂實體，爲有生滅？爲無生滅？若許實體無生滅者，則種子是剎那生滅之法，不足以當實體之名。若許實體亦有生滅，則一切有生滅之現行

法，原可互相依倚而存在，復建立種子及實體之名，豈非畫蛇添足？（三）由上義故，（第二義）種子與實體同被否定；而一切現行各各從緣生故，都無自體；無自體故，虛假不實；而「一切現行虛假不實」之理亦是虛假不實，以是虛假不實之現行心所緣境故，如餘現行之法。如是便墮「一切唯虛假論」。持此論者，能自敗壞一切善行，亦能敗壞他人善行，不流於頹廢，便流爲狂妄。（參考大論三十六真實義品。）

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

（乙二）緣生分二

（丙一）辨緣分三

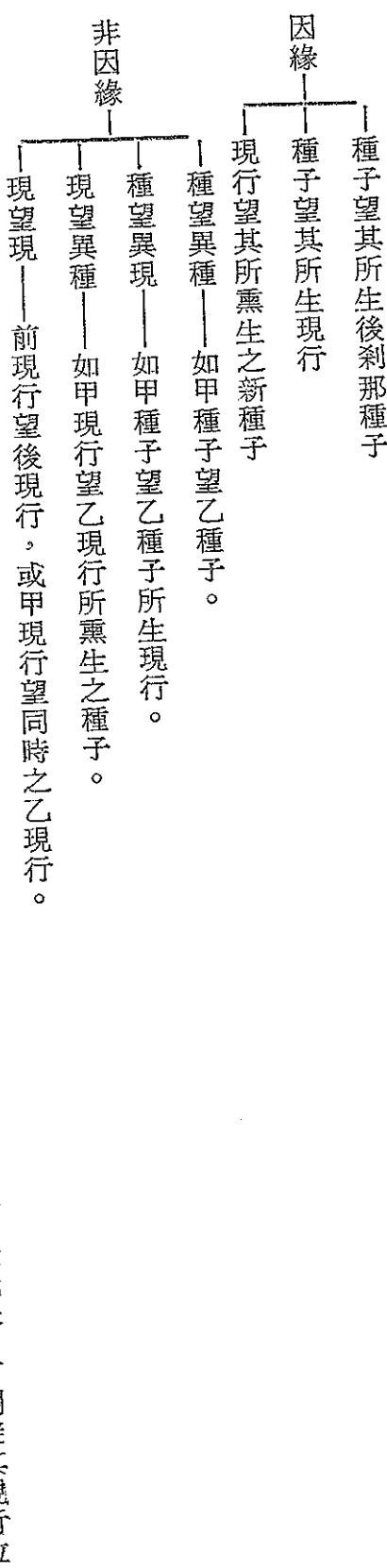
（丁一）四緣

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

所謂衆緣者，其體不外現行與種子。唯識家依種與現，種與種，現與現間相待之關係，施設爲四緣。

一、因緣——因緣者，以其親生自果，故稱爲因；即此因；即又是四緣之一，故亦名緣。（自餘諸緣，便非親能生果；但於作用者：以（一）能親生後剎那自類種子故。第八識中種子（不論其爲有漏種或無漏種，相分種或見分種），前後剎那自類相生相似相續，即前剎那種子生後剎那自類種子。前剎那種子，爲後剎那自類種子之因緣。如前剎那眼識見分種子滅已，即能引生後剎那眼識見分種子，而前後剎那中間，無有間隙；此前剎那之眼識見分種爲後剎那眼識見分種之因緣；餘準此。（二）能生剎那自類現行故。藏於第八識中之種子，衆緣具時，能生各自現行；（若緣不具而可以現行，則應一切種恒時同起現行，便不合理。）種子望其所生現行，爲因緣；如眼識見分種子，生起同剎那眼識自見分現行時，種子爲現行之因緣。言現行有能熏之作用者：現在法之有強盛勢用者，（不論有漏或無漏，相分或見分。）於生起之剎那，熏第八識，生自類種子；現行望其所熏生之種子，爲因緣。（參考識論述記四十四。）綜上所言，則因緣唯有三種，即（一）前剎那種子望其所生後剎那種子，（因果異時。）（二）種子望其所生現行，（因果同時。）（三）現行望其所熏生之新種子。（因果同時。）此三皆能親生自果，故是因緣。

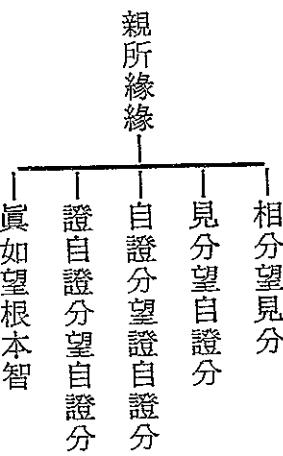
若異此者，不名因緣。



二、等無間緣——前一個現行識聚，（心王及其同時現行之心所合名一識聚。）望其自類無間之後念識聚，有開避其現行位

，導引令生之作用。故前念識聚爲後念自類識聚之等無間緣；如前念之眼識聚爲後念眼識聚之等無間緣。所以名「等無間」者：以前心後心，體用齊等，（前後念之心王及各種心所於同一剎那中，各唯一個，名體齊等。前後念之心王及各心所，一一齊引後念心、心所令起，名用齊等）。而中無間隔故。祇須中無間隔，自類識聚前後相望，雖經百年，猶有開導之用，得爲等無間緣。

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



疏所緣緣者，與見分相離，然能爲本質，引起親所慮託之相分。此即他衆生之識所變及自身中別識所變，仗爲本質者是。言「疏」者，爲相分所間隔故。於此，有一事學人應當了解，即見分生時，必「帶」所緣境之「相」而生是。言帶相者，「帶」與「相」各有二義：一、「帶」者「挾帶」，「相」者「體相」；即見分逼附境體（即親所緣緣之體），挾帶其體相而緣之，如鉗取物，體不相離。二、「帶」者「變帶」，「相」者「相狀」；即見分變帶一似彼本質之相狀——即相分——而親緣此似質之相，如攝影者觀見攝影機鏡中之像，見分與本質相離。

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

以上四緣中，初因緣，依種子及現行立；餘三緣，唯依現行立。每一見分識生時，必須具四緣；每一相分境生時，但須因緣增上二緣便足。無有一法從一緣生者；除無爲法外，亦無有法不待緣而生起。惟其建立四緣，故緣生義得以成立。若孤因（即一緣可以生果）則無緣生義。無緣生義，則應一時可頓生一切法；以不待衆緣故。若一時可頓生一切法，則人類未有文字之前應已

有原子發電廠；而事實不然。故無孤因可以生果之理，而緣生義成。由緣生義成故，便遮兩種邪計。何謂兩種邪計？一是不平等因計，二是自然外道之論。言不平等因計者：如建立大自在天等，爲萬有之因。即此因體，超出於萬有之上。故云不平等。作是計者，名不平等因計。孤因既不能生果，則不平等因自亦不能成立。言自然外道之論者：云萬物自然而生，不待衆緣，其過與不平等因計正同。

(丁二)十因分三

(戊一)十因之建立

瑜伽、唯識等論於四緣之上，別建立十因。

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

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

(三)牽引因——種子未成熟位，即未爲貪愛等煩惱所潤時，但能牽引遠果。依此未潤種子立牽引因。此依因緣建立。(今辨此因與古說稍有出入，學人宜讀瑜伽論三十八及識論八。)

(四)生起因——種子已成熟位，即已爲貪愛等所潤時，能生起近果。依此已潤種子立生起因。此依因建立。(今辨此因亦與前人稍異。學人宜讀瑜伽論三十八及識論八。)

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

成辦三界有漏諸法。第六爲疏緣，能助無漏因緣成辦無漏有爲法。此因依等無間、所緣、增上三緣建立。

(六)引發因——無記、染、善、現、種諸行，各能引起同類勝行，或能引得無爲法。依此諸行立引發因。此依因緣及增上緣立。

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

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

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

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

(戊二)十因攝爲二因

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

隨說因——方便因
觀待因——方便因

牽引因——能生因（能生現行之種子）

生起因——能生因（能生現行之種子）

攝受因——方便因

引發因——能生因（能生現行之種子，能生種子之現行）
——方便因

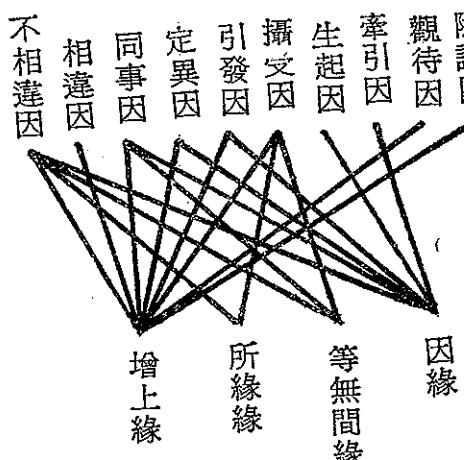
定異因——能生因（能生現行之種子，能生種子之現行）
 ——方便因

同事因——能生因（能生現行之種子，能生種子之現行）
 ——方便因

相違因——方便因
不相違因——方便因

（戊三）四緣十因相攝
能生因（能生現行之種子，能生種子之現行）

十因中，牽引生起二因是能生因，於四緣中是因緣。引發、定異、同事、不相違四因各有一分是能生因，即各有一分是因緣。攝受因全是於方便因，而方便因攝等無間等後三緣，然則攝受因又是後三緣中之何緣耶？抑兼攝後三緣。以攝受因依六處建立（見次前段（2）），其中第一處是心、心所等無間緣，第二處是所緣緣，餘四處皆增上緣故。引發、定異二因中之另一分方便因，全是增上緣攝。同事不相違二因中之另一分方便因，等無間、所緣、增上三緣所攝。其餘隨說、觀待、相違三因，皆是增上緣攝。（本段所說，亦與前人稍異。）表之如次：



(丁三) 四緣十因所感之果

四緣及十因所感引者名果。果有五種：一、異熟果，二、等流果，三、離繫果，四土用果，五、增上果。

一、異熟果。由業種子爲增上緣所感之果，名異熟果。業種子各隨其能熏之現行因力，或是有漏善性，或是惡性；唯所感之異熟果，則唯是無記性。即果望因，異類而熟，（性類異故。）故名異熟。（識論述記二，異熟有三義：一、異時而熟，謂因先果後，果之成熟，與因異時故；二、異類而熟，因是善惡業種，果是無記性之異熟果，因果性類異故；三、變異而熟，由因變異果方成熟故。今取異類而熟。）此果報體（異熟果）有二：一、總果報體，二、別果報體。此二性皆無記。總報即第八識中名言種子所變之器界與根身。器界與根身皆是第八識之相分，能變器界、根身之種子亦是第八識之相分；故說總報體即第八識。所以名總報者，以第八識相續不斷，遍於欲、色、無色三界，是果之主，（言「主」者，謂此果報由其所藏之種子所變生。）能通與前七識聚一切相、見爲所依故。由第八識所藏能生器界、根身之名言種子法爾各別，故所生之器界、根身，亦有三界五趣差別。器界亦名依報，即山河大地星球等是，是衆生依住處故。雖衆生共依，實則各自變起，和合似一。根身亦名正報，即人畜等身體。合依報與正報，名爲總報。別報是前六識以第八所變之總報（器界、根身）爲本質，而各別變起之相分。此種相分，即前六識見分所緣之器界與根身；是爲別報。別報既是前六識之相分，故說別報體即前六識。所以名別報者，因前六識有間斷，不遍三界，以非是主，又受報各別不同故也。總、別果報，雖以名言種子爲因緣而生，然名言種子勢力羸劣，不能獨力自生現果，必藉勢力強盛之善惡業種子爲增上緣，給予資助，始起現行。（若不待增上緣而可以生果，則應一切時頓生一切果，便不合理。）能引總報之業，名爲引業。能引別報之業，名爲滿業。是故名總、別業爲異熟果者，乃對業種子增上緣立名。若對名言種親因緣，則應名之以等流果。業種子資助親因緣名言種子，對於總、別報，只爲疏緣。於此稱業種子爲異熟因，名總、別報爲異熟果。此異熟果，乃四緣中增上緣之果也。第八總果體名真異熟。前六別報果體從第八異熟識而生，亦是無記性，故名異熟生。合真異熟及異熟生，名異熟果。

異熟果——真異熟……總報……第八所變根身、器界……引業種子所感

——異熟生……別報……前六所變根身、器界……滿業種子所感

問：異熟果必是業種子之所感耶？答：異熟果必是業種子之所感，但業種子之功用則不限於感異熟果；以業種子除感總報根身、器界及別報根身器界外，亦能爲他無記心、心所相、見分種子作增上緣，（如爲第八識見分及無記前六識之見分等生起作增上緣是。）令起現行故。蓋此等名言種子勢力微劣，不能無助而生現也。問：何故第七識非異熟生？答：第七識非由業種感生故；此識在因位（衆生位）中唯是染性（有覆無記及不善合名染性。），在果位（佛位）中唯是無漏，非勢力羸劣之無記性故。

二、等流果。由種子、現行所生自果，或自同類所引起勝法，名等流果。「等流果」一名有二解：（一）「等」是同義，「流」是類義；同類因之果，名等流果（等流之果，依主釋）。〔二〕「等」即類同，「流」謂生引；同類因所引生之果，名等流果；（等流即果，是持業釋）。此等流果又分二種：（一）因緣所生自果，（此中所云因緣，即四緣中之因緣，通現行與種子，義見四緣段。）名等流果。如善、惡、無記，相分、見分種子爲因緣，生起後剎那自類種子；此後剎那自類種子，望前剎那種子爲等流果。又如種子生起自類現行，此現行望其自種子爲等流果。又如現行熏生自種子。此種子望其能熏之現行名等流果。即於種所生種，種所生現，現所熏種，立等流果名。（二）自一類法所引之同類勝法，如下品善法所引中品善法，中品善法所引上品善法，亦名等流果。善法如是，惡法及無記法可準知。（古人有於與先業相似之果法，亦稱之爲等流果者，如先作殺生等業，後得短命果報等。此實是增上果；依相似義，假名等流果耳。）問：等流果是名言種子所生，一名言種子能生多個等流果否？答：一
名言種子得多次生等流果，但非同時生；以名言種生果無窮故。（參見前說名言種及業種文。）問：多名言種子能生一等流果耶？答：許多體類、性類相同之名言種子，（如一眼識見分種，是體類相同；如一惡性之眼識見分種，望他惡性之眼識見分種則體類、性類皆同。）若勢力齊等，俱逢緣合，亦得同時共生一等流果；譬如一麥中有多少極微，可許同生一芽等果，非一
微各自生果故。（見成業論及識論述記十八。）由此，於同一剎那中，許多善性眼識見分種子得共生一善性眼識見分果；眼識見分如是，眼識相分亦然；眼識如是，餘識及心所亦然。

三、離繫果。由無漏智斷障所證顯之無爲法，名離繫果。離者遠離，即斷滅義。繫者繫縛，即煩惱是。由煩惱障繫縛衆生，恒處生死，不得解脫。由斷彼故，便證涅槃。離繫之果，名離繫果。（依主釋。）此中「斷障」一詞有二釋：一釋，唯斷煩惱障；所知障非繫法故。二釋，亦通所知障，斷所知障得自在故；或聲聞唯斷煩惱障，佛並斷所知障，無上涅槃要由二空所顯得故。

此果以無爲法爲體。無爲常住，不由斷障所生起，唯由智力所證顯。不同有爲法之因果。

四、士用果。作者假作具所成辦之事業，名士用果。士謂士夫，即能作者。用謂作用，即能作者之作用。士夫作用所得之果，名士用果。士用果有二：一、人士用，即士夫是「假者」義（五蘊所成之假體，名爲假者）。如農夫是一個假者，此假者藉農作爲作具，而成辦稼穡，此稼穡便是農夫假者作用所得之士用果。他如商人藉貿易而獲之財利，畫家藉繪事而作成之圖畫等，皆名士用果。二、法士用，即士夫是「實法」義（有實作用之事物，名爲實法）。如作意心所是一實法，此實法有發動心、心所種子之作用，故能令其現行取境，此「現行取境」事，便是作意心所作用所得之士用果。

五、增上果。除上四果外，餘一切所得果名增上果。增上一名，具有二義：一、與力義，二、不障義。是增上法所生或所顯之果，故名。如眼識是眼根之增上果；乃至意識是意根之增上果等。前四種果中，異熟、等流、士用三種唯有爲法，離繫果唯

是無爲法，此果則通乎有漏、無漏、有爲、無爲。一切有爲法（不論其爲有漏、無漏），由不障礙因，自體得生，是增上果。無爲法（唯是無漏）由正智而得顯，亦是增上果。雖前四果亦由餘法之增上力所生起或證顯，而今第五，除彼取餘。

此五果中，異熟果，四緣中增上緣得；十因中牽引、生起、定異、同事、不相違因得。等流果，四緣中因緣得；十因中攝受、引發、定異、生起、引發、定異、同事、不相違因得。（一說增上緣及攝受因亦得。）離繫果，四緣中增上緣得；十因中攝受、引發、定異、同事、不相違因得。土用果，四緣中增上緣得；十因中觀待、攝受、同事、不相違因得。（一說四緣中因緣、等無間緣，十因中牽引、生起、引發、定異因亦得。）增上果，四緣、十因一切容得。

（丙二）辨生分三

（丁一）種子現行之緣起關係分四

一切行皆由種子與現行互爲因緣而生起，其因果之關係有四：

（戊一）種子現行相望

第八識中種子，望能緣種子之心、心所，爲三種緣，一、因緣，二、所緣緣，三、增上緣；望其他爲二種緣，一、因緣，二、增上緣。爲因緣者，以一切有爲法，皆由其自種子所變現故。爲所緣緣，義可知。爲增上緣者，種子於現行法之生起，能助與力，如根種子助識種子，作意種子助識種子，令起現行，是增上緣故；又雖無助力，但不爲障，如異種子望異現行等，亦是增上緣故。

（戊二）現行與現行相望

現行與現行相望之因果關係有六門：

- 一、自他有情相望，爲所緣緣及增上緣，一衆生得託質變似他衆生身故。
- 二、自身八識聚相望，定爲增上緣；或能與助力，或不爲障故。不定爲所緣緣；唯第八識望第七識，第七識望第六識，前五識望第六識，皆爲所緣緣，餘不爾故。
- 三、自識前後剎那相望，若第六識，有等無間緣、所緣緣、增上緣義。其他，但爲等無間緣及增上緣，不爲所緣緣；第六以外諸識，唯緣現在，不緣過去故。
- 四、在同一識聚中相應心、心所彼此相望，互爲增上緣。相應法所仗質同，不相緣故，不爲所緣緣。
- 五、心、心所各自相分望見分，爲所緣緣及增上緣。
- 六、見分望自證分，及自證分與證自證分相望，俱爲所緣緣及增上緣。見分望相分，及自證分望見分，唯爲增上緣。

緣。

(戊三) 現行望其所熏種子

現行望其所熏生之種子，爲因緣及增上緣；望非所熏生種子，唯爲增上緣。

(戊四) 同類種子相望

種子望自親所生種，爲因緣及增上緣；望非自親所生種，爲增上緣。

(丁二) 識變之道理分五

(戊一) 因能變與果能變

一切現行相分、見分，皆是識所轉變。（轉是生起義，轉變即變生。）有所變即有能變，以能與所恒相待故。能變有二重：一、因能變，二、果能變。（見識論二及述記十二。）

因能變有三解：

一、因能變唯目種子。因，謂賴耶所攝持之種子，不論其爲名言種子或業種子，相分種子或自體分種子，皆有能生果之功能，名因。此因種子，能變生心、心所之自體分、（自體分與見分同一種子而生，故自體分種子即見分種子。）相分，（別

有種子之相分）及能變生後剎那之自類種子，故名能變。（因即能變，持業釋。）此解全依識論。
二、因能變通種現。窺基於識論述記十二中別出己見，以爲種子爲因變生現行固是因能變，現行爲因而熏生種子亦應是因能變。此解於理可通，然攝法太廣；以依此解，則一切行皆是因能變，安立因能變名反無用故。此解雖出自窺基，然慧沼作了義燈，已棄不用。
三、因能變唯目自體分種——近人熊十力於所著佛家名相通釋下云：「因變，即種子爲因，而生識體。果變，即由識體現起相見二分。……如眼識心王自證分，從其自種而生；故說彼自種爲因能變。即此心王自證分上，現起相、見二分；便說此心王自證分，爲果能變。……」熊氏此說，於相見同種家可通，於相見別種家說不通。何以故？以相分種子既不屬因能變，亦不屬果能變故。熊氏既許有一分相分別有種子，而又不說此種子是因能變，可見其攝義不周也。

故三說中，以第一說爲勝。

果能變者：果，謂一切現行心、心所之自體分。自體分以自種子爲因而得生，故望因而名果。此現行果（自體分）於生起之

剎那，即轉變爲相、見二分；故復名此自體分爲能變。（果即能變，亦持業釋。）通塗所云「識變」，乃合因能變及果能變而言。此因能變及果能變，本非二事，亦非異時。以是同一識聚之心、心所種子，

輾轉爲增上緣而起現行故；即自體分以種子爲因而得生，自體分從種而生之剎那，同時即變生相、見二分；若相分別有種者，則由自體分種挾相種而俱起，仍得說是自體分之所變也。

(戊一) 因緣變及分別變

果能變中之自體分轉變爲相、見二分。而見分以相分爲所緣境。相分是一種影像。與此影像相對之外界存在，則名爲本質。(此所謂外，乃指同一衆生中甲識與乙識間之內外，非指離識獨在之外界。)一分影像(相分)有所託之本質，一分影像則無其本質。

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

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

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

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

(戊三) 三類境相

上文既明由因緣變及分別變而產生三類相分；今當再論此三類境相(相分)。

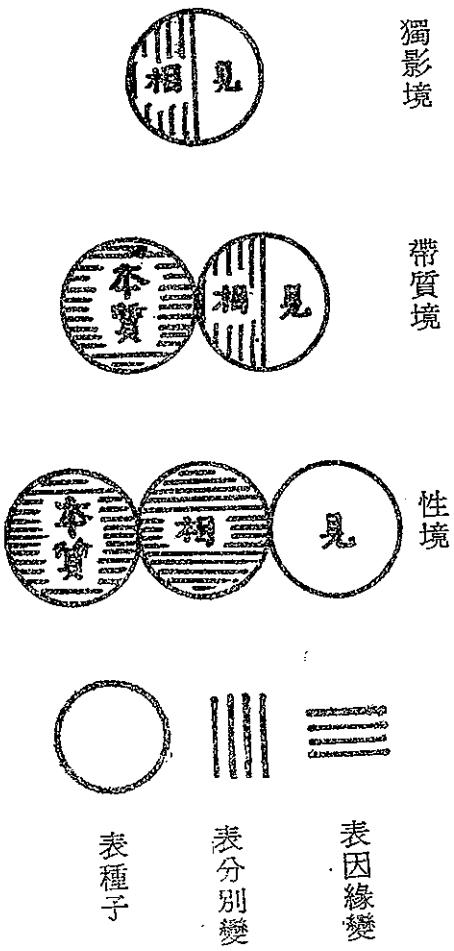
一、性境：性是實義。此境從各別自種子生，有實體、實用，能緣見分不謬，實稱境之自相而緣之；故名性境。如前五識及五同緣意識見分所緣之色等五境，及賴耶見分所緣之三種境(種、根、器)是。

二、獨影境：此境與能緣見分同一種子而生，無實體、實用，是能緣見分由分別力所獨變之影像，(相分)無所仗之本質；故名獨影境。

三、帶質境：此境亦與見分同一種子而生，但有實本質，(有增上力，能起相分)然能緣見分緣境之時，雖帶(帶似之義)本質，但依自分別力，變現異相的影像(相分)而緣之；此影像不稱本質(似而不稱)之自相；故名帶質境。如末那見分緣賴耶見

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

下圖明三境生時與見分種子同異之情形：



下表說明三境與二種變及三量之關係。

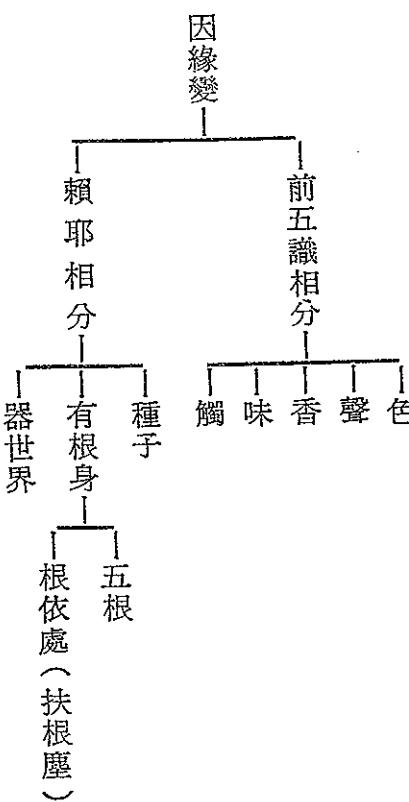
境	變	何量得
性境	因緣變	現量
獨影境	分別變	現、比、非量
帶質境	分別變(實) 因緣變(假)	非量

(戊四) 因緣變中之共變與不共變

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

因緣變有二種：一、共變，二、不共變。

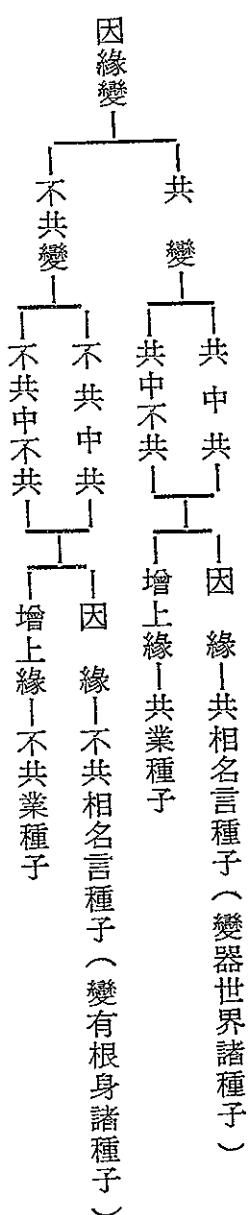
吾人已知，前五識之相分及賴耶之相分，皆由因緣變而產生；賴耶之相分又分種子、有根身（身體）及器世界（物質世界，如山河大地及諸天體是。）三種。有根身又包含二物，即五根及根依處（根依處爲五根之扶助，亦名扶根塵。）。



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

共、不共變中，總分爲四：

- 一、共中共，即共相種子所變，又共受用；如各類衆生共變山河等，又共受用之。
- 二、共中不共，即共相種子所變，而不共受用；如自己田宅、衣服等，餘人不能受用。
- 三、不共中共，即不共相種子所變，而共受用。如扶根塵等，自識所變，他衆生識託質似似而受用之；故有少分他受用義。
- 四、不共中不共，即不共相種子所變，而不共受用。如淨色根等，自識所變，爲自識所依；故唯自受用。



(戊五) 衆生各變宇宙萬象

藏於賴耶中之共相及不共相種子，變現而成有根身及器世界。而賴耶非衆生所共有，乃每一衆生各有一賴耶。因此，衆生各自唯識，各自變起宇宙萬象。所謂共變，非多衆生共變一器世界而共同受用。乃各自變現一器世界而受用之。然各衆生之共業相似，所感之器世界亦相似；自他互爲增上緣，互爲本質，令自他共受用，故名共變耳。其實各衆生所變器界，一一各別，而相狀相似，同在一處，互不相礙；如甲之世界與乙、丙等之世界，同在一處；譬如千燈之光，各各徧滿於一室，多光似一，而光光各相似，同在一處，互不相礙。但學人於此，切勿誤解，以爲此是多元論，以無數衆生共一真如體故。

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

(丁三) 十二緣生

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

佛家爲欲說明衆生生死流轉現象，及說明有漏人生之緣起，將惑、業、苦開爲十二支，是爲十二緣生，亦名十二緣起，亦名十二有支。緣是依藉義。後支藉前支爲緣而得生，故名緣起。此十二緣生，依「世」而建立；有「三世二重因果」及「二世一重因果」兩說。前說是小乘說一切有部義，後說是唯識家義。在佛學中二說各有其地位。然二說

比較，則後說之理論較爲周密。茲依識論述記，述二世一重因果義：

痴心所皆包在內。此痴復通取種子及由其種子所起之現行。

三、識枝。即由前文所引發、能親生當來真異熟果之名言種子。

四、名色支。即除前支當來第八識名言種子及除後所說六處、觸、受三支種子外，所有能生飢異熟無非色四蘊（受、想、行、識）。一種子。「色」即色蘊種子。

、行、諭三蘊少分」之名言種子。

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

，故應除去。）

支，皆是能生異熟果之名言種子。此五種種子，藉行支中業種子爲增上緣，而起現行。

八、愛支。即與第六諸相應之十品貪心用，得至六種一三三三
於賴耶中。業種子爲增上緣，引發識等五支之名言種子，決定當來所生之善、惡趣。此時識等五支唯是種子，未起現行；以此期異熟果猶未終結故。要待命終時及中有沒時，（中有者，前段異熟果已盡，後段異熟果未起之中間存在。）業種子及名言種子已爲貪等煩惱所滋潤，（貪等煩惱現行時，熏生貪等煩惱新種，同時薰發彼行支業種及識支有漏名言種，使之增長，名爲滋潤。）然後業種子之威勢更强，發動名言種子；名言種子受雙重助力，（業種子之引發力及貪等煩惱之滋潤力）又有空位可以出現，遂起現行。譬如穀、麥等種子，藏於地中，有土壤，肥料以保養之，亦須雨水滋潤，始能勾萌甲坼。能爲潤緣，使此業種子盡其增上功用，並使此名言種子能生起現行者，即命終時對於自身及境界所起下品貪等煩惱。能作潤緣之煩惱不止是貪，而以貪爲最勝，故以貪爲代表。即於此下品貪愛，立爲愛支。此支亦通取現行及其所薰之種子。

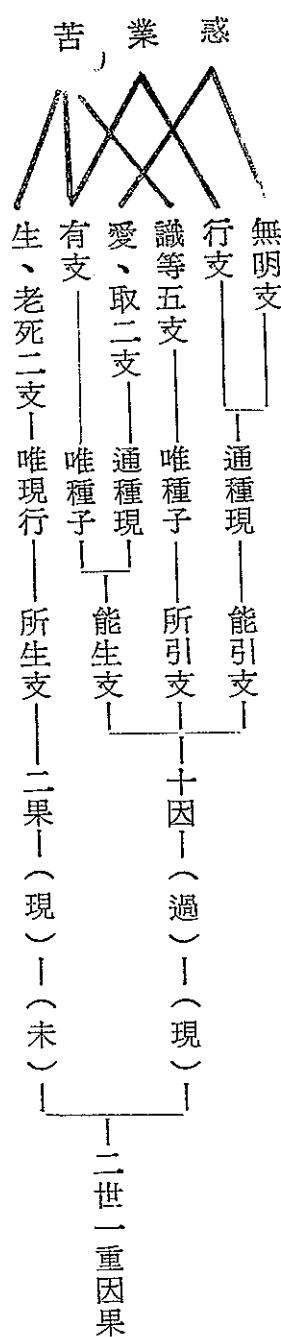
九、取支。即前所說第十一論標題一品之用，即行、識、名色、六處、觸、受六支，爲愛、取所滋潤故，決定能感當來苦果，即行支業種子能感異熟果十、有支。即前所說行、識、名色、六處、觸、受六支，爲愛、取所滋潤故，決定能感當來苦果，即行支業種子能感異熟果

十一、生支。前期生命終了，（從中有初托母胎之剎那起）會被愛、取所滋潤之識、名色、六處、觸、受五支種子遂起現行餘五支名言種子能感等流果。於此已被滋潤之六支種子上，立爲有支。

，即後期五蘊生起，直至此現行果衰變之前，在此現行果上總立爲生支。

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

十二支中，識、名色、六處、觸、受五支，是生及老死二支之種子；生及老死合爲一期生命。在此一期生命中又起無明，無明又能發業，（新行支）業又能資助苦果種子，（新識等五支）苦果種子爲貪等煩惱所潤，（新愛、取二支）又決定能感未來苦果（新有支）。未來苦果現行期中又爲後一期生命之歷程（新老死支）。衆生從無始來之因果流轉相狀如此。又十二支中，無明支及行支，能引發識等五支，決定當來所生的善、惡趣；然以此期生命未終故，識等五支未得潤緣故，此五支尙未能生現行；故無明及行二支名能引支。識等五支名所引支。愛、取、有三支，能生當來果，（生及老死）故名能生支。生及老死二支，對前三支名所生支。又十二支中，前十支是因，後二支是果。十因、二果定不同世：過去世十因，感現在世二果；現在世十因，引當來世二果。故十二支中，必包兩世；但因果關係，則祇有一重；是爲二世一重因果。表之如下：



此十二支，在理論上，前支爲後支生起所依藉：由有生故，便有老死；由有有故，（行等六支種子爲貪等煩惱所潤）便得有生；由有取故，（意識相應貪等煩惱相續現起，終至引起上品貪等煩惱，起滋潤作用）便得有有；由有愛故，（意識相應下品貪等煩惱起滋潤作用，復能引發上品貪等煩惱。）便得有受；由有受故，（受以生起貪愛爲業用。）便得有愛；由有觸故，（觸爲受生起之所依。）便得有觸；由有名色，（由有能造大種現行，色根種子始現行故；此中意根是名中已滅謝無間六識故。）便有六處；由有識故，（要有第八識從種現起，作所依止，名色種子始現行故。）便有名色；由有行故，（業及業種子）便得有識；由有無明，（發業惑）便得有行。此乃理論上之次序；事實上則可以數支同時並存，不分先後，如識等五支是。

相見同種、別種辨

霍韜晦

前言

- 一 問題的產生
- 二 討論的範圍
- 三 極端的相見同種說及別種說的錯誤
- 四 相見種應隨其所應而或同或別
- 五 結語

前言

相見同種、別種的問題，在早四十年前，中國佛學界已經有過一次激烈的爭論。當時主張同種的是景昌極，主張別種的是繆鳳林。景昌極所持的理由，是認為「惟實一分」可以「令人直入不二法門」，「深入唯識觀境」（註一）；而繆鳳林則宗護法義，以「相別有種，於理爲勝」（註二），於是兩家反覆辯難，唐大圓、太虛法師等諸人亦相繼捲入漩渦。其實這一問題，在唯識家的理論系統中，本無辯難必要，因為同種別種各依八識而異，執一識而論其同別，則訟爲唐捐。以下，本文即試就唯識家義，以說明這一問題。

註一：語見景昌極哲學論文集頁一九一、二九〇。

註二：大正藏卷四三頁二四一。

一 問題的產生

相見同種、別種的問題，是佛家知識哲學中的根本問題，也是唯識家立宗的命脈所在。從知識哲學的觀點看來：相分是所知，見分是能知；相分亦名所緣境，見分亦名能緣心。能緣心緣所緣境，見分行於相分，於是構成知識。然而，能緣心如何緣緣境？見分與相分之間，彼此的關係如何？這就觸到問題的核心了。

按照唯識家的觀點，不許有一客觀性的，或有一能離開我們能知心的外在世界的存在，所以施設「相分」一名，以代表我們所認識的世界：無窮盡的宇宙之中，大地山河，波光雲影，分析起來，都只是此片片千差萬別的相分而已。相分從何處來？依唯識家的回答，就是：識所變故。解深密經云：

「識所緣唯識所現。」「註一」

這句話是唯識家立宗的根本原則：人所認識的外境，只是自己主觀的「識」所變現；離開了識，無所謂有外境。外境即是相分，所以相分也就是識所變。但問題來到這裏，並未解決，我們仍須追問：識又如何變現外境？依據成唯識論的解釋，則謂：

「變謂識體轉似二分：相見俱依自證起故。」「註二」

識體即識的自證分，在未起現行的時候就是種子。原來唯識家建立種子學說，認為一切有爲法（現象）的生起都必有其所自，由果推因，於是建立一種具有能生宇宙萬法的功能的，精神性的單位，這就是種子；這些種子悉藏於阿賴耶識中，待緣而起現行；所以諸識緣境，其實只是諸識自種起現行的結果。但當種子起現行的時候，如何即能構成我們所認識的相分？對這一問題的回答，唯識家就有歧義了。雖然成唯識論明說「相見俱依自證起」，但相見如何俱依自證？在印度的古大乘師，就有兩種不同的說法：

第一說是認為種子在起現行的時候，即同時開爲體、用三分：第一分相分，即所緣境；第二分見分，即能緣心；能緣與所緣

註一：大正藏卷一六頁六九八。

註二：大正藏卷三一頁一。

從體用的觀點上說都是用，用不能無體，於是別爲此相分與見分而說有一所依之體，這就是第三分自證分。正因爲自證分是見分與相分所依之體，所以自證分亦名自體分；而相分與見分也者，即此自體分上的兩用而已；捨自體分外，無別實有（唯識家談實有，多指有自種之實有）相見，以體用是非一非異故。所以嚴格說來，只有一分，只有識體是實有，這就是相見同種說。主張這一說的，據窺基「註一」成唯識論述記（以下簡稱述記）稱，是安慧等人「註二」。

第二說是護法論師「註三」站在第一說的理論上加以修改：認爲相分應該別有種子；當識種起現行的時候，便轉相分種，似相而生。但問題是：相分既然亦有其自種，那如何可以解釋「識所緣唯識所現」的道理呢？答：「不離識故，由識變時相方生故。」「註四」這就是相見別種說。

以上兩說，誰是誰非，關係到唯識家立宗的根本。從表面上觀察，前一說似乎是更接近解深密經的「識所緣唯識所現」的道理，但後一說在唯識學史上所佔的勢力卻較大：玄奘、窺基一系的學者，似乎均贊成別種家說，如窺基在述記中引兩家義解釋「識變」的問題時，就附言了他的主張：

「許有相見二體性者，說相見種或同或異。若同種者，即一識體轉似二分作用而生，如一蠅牛變生二角；此說影像相見，離識體更無別性。若言相見各別種者，見是自體義用分之（晦按：本句疑爲「自體分之義用」之誤）故離識體更無別種；即一識體轉似見分別用而生；識爲所依，轉相分種，似相而起，以作用別、性各不同，故相別種，於理爲勝。」「註五」

這一段文字，在後世引起極大的爭論。從表面上看：「故相別種，於理爲勝」的斷語似乎是窺基的意見，但述記下文又言：「上來總是護法解訖」，則此段文字似乎又全是引錄護法的見解；但何以護法一人而同時兼有同種、別種兩說，而且又自爲判斷「故相別種，於理爲勝」呢？於理恐不可通。近人景昌極氏以爲「許有相見二體性者」之「者」字，係頓詞，而非代名詞，蓋先述自

註一：窺基（公元六三二——六八二），玄奘弟子。

註二：參看述記卷一，大正藏卷四三頁二四一。安慧（Sthiramati），公元第五世紀，印度十大論師之一。

註三：護法（Dharmapala），公元第六世紀，印度十大論師之一。

註四：大正藏卷四三頁二四一。

註五：同註四。

已之主張，然後分疏二說以明之也「註一」。愚意以爲此釋誠然是可以備爲一說，但純從文句上判得失，終非探本之論，由同種、別種的主張而引起的問題，足以影響整個唯識理論系統的構造，誰是誰非，在理論的組織推演上，是有着它必然的途徑的。因此，站在本文的立場，不擬對這些問題加以解答，而祇是從唯識的理論系統上，正面檢討同種、別種兩說是否可能成立的問題，並希望由此而能獲致一貫許的結論。

二 討論的範圍

相見同種、別種說各自發展的結果，又分裂成許多派別。據慧沼「註二」成唯識論了義燈（以下簡稱了義燈）所統計，共有四家不同的說法：

第一家可以稱爲三法同種家，主張三法均同一種子生。三法者：一、本質相分（亦名本質），二、影像相分（亦名影像），三、見分。

第二家可以稱爲兩法同種家，主張兩法同一種子生。兩法：指識種所變現的相分與見分，不包括本質。

第三家可以稱爲極端的別種家，認爲八識之相分均於見分之外而別有相分種子，無一識能夠例外。

第四家可以稱爲折衷的同種家，或折衷的別種家，認爲八識之中，各識的相見二分種子應隨其所應而或同或別。比如第六意識緣龜毛、兔角；龜毛、兔角都不是實有東西，都是無體法，所以第六意識緣龜毛、兔角之相，即此龜毛、兔角之相便是與見分同一種生。至於前五識緣色等境，色等境是有體法，故應有其自種，這便是相別有種；此相種但於

註一：景昌極哲學論文集頁三一五。但假定此「一」字正是人稱代詞，或代名詞，則「說相見種或同或異」便是此別種家中之兩義。換言之，窺基所許之別種家義並非說全部別種，而是在某種情形下爲別，某種情形下爲同，而近乎一折中之義。若果此，則正與本文之結論同，詳本文第四節。

註二：慧沼，窺基弟子。

見分種起時，隨見分種而生。如是，八識之中由於所緣境的假實不同，相見二分便應有同種與不同種之別〔註一〕。

以上四家說法，了義燈並未說明何家由何人所主張，但依唯識的理論系統，則以第四家爲合理，所病者是其文辭曖昧，理由未周而已。今本文即擬從正面討論相見同種、別種兩說是否可能成立的問題，以證明第四家義是在一理論系統的周密構造下的一必然的結果，並由此而淘汰前三家說法。

在開始討論本題之前，我們應先依據題目以劃清本題所能討論的範圍，同時對相分和見分的定義，下一界說，以免在討論的過程中產生歧義。首先，「見分」一辭比較簡單：在佛家經論中，見分代表能緣心，這是共許的說法。雖然，在討論到知識的內部結構時，此能緣心中，又有多重的能所關係〔註二〕，但在對外緣境的情形而言，見分即能緣心，這是無問題的。其次，「相分」一名便比較複雜：在佛家經論中，相分有時指本質相分，同時指影像相分，所以第一個本文所要解決的問題是：本題所討論的相分是指本質相分還是影像相分？或是兩者兼指呢？我的答案是：本題所討論的相分的內容祇能是限於影像相分而言，理由如下：

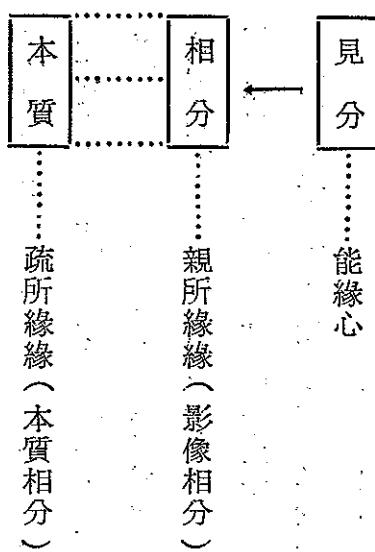
第一，本質相分與見分其體性相離，所以必然是別種。本質相分是什麼呢？依唯識家說，本質相分即疏所緣緣。唯識家認爲：種子之所以能夠起現行，除了種子是必須具備的條件，名爲「因緣」〔註三〕之外（從邏輯上說，此條件爲充足而又必要條件），尚須具備三緣：等無間緣、所緣緣、增上緣，合稱「四緣」。其中等無間緣指種子現行的前後剎那之間的關係：前一剎那的現行爲後一剎那現行作開導依；所緣緣指種子起而緣境時對境的憑藉；增上緣則泛指一切能有助於種子起現行的必要條件。在這三緣中，等無間緣與增上緣與本題的討論無關，從略；此刻我們所要討論的，是所緣緣的問題。首先，所緣緣有兩種：一、親所緣緣，二、疏所緣緣。何謂親？何謂疏？親疏之間如何劃分？依唯識家的解釋：諸識所親緣的相分，名親所緣緣（即影像相分）。如眼識相分，爲眼識見分所親緣，即名爲眼識之親所緣緣；耳識相分，爲耳識見分所親緣，即名爲耳識之親所緣緣；其餘諸識均依此類推。然而，若干親所緣緣的產生，又必須仗質（即本質相分），此質望見分而言，即名疏所緣緣。佛家不許心外有法，所

註一：參看大正藏卷四三頁六七七。

註二：依護法義，能知與所知之間的關係可以析爲四分：相分、見分、自證分、證自證分。自證分與證自證分均隨見分攝。

註三：此從狹義；廣義之因緣指衆緣。

以把世界析成一大束無量無數的相分，這在上文已經說明，現在必須進一步指出的是：這些相分都是第八識的相分，而爲前六識現行時所仗之質。當我們認識外境的時候，前五識（眼、耳、鼻、舌、身）及部分第六識（如五俱意）便需要託質變相；以第八識的相分爲質（這就是疏所緣緣），變起相分（這就是親所緣緣），一疏一親，各守界限。茲作圖明之如後：



在此圖中，箭頭代表能緣的作用，虛線表示相分產生的憑藉。這樣，我們便可以發覺：親、疏所緣緣的判別，全在於與它們與能緣心的關係上。成唯識論云：

「若與能緣體不相離，是見分等內所慮託，應知彼是親所緣緣；若與能緣體雖相離，爲質能起內所慮託，應知彼是疏所緣緣。」（註一）

這一段文字，最值得我們注意的是：「與能緣體不相離」及「與能緣體雖相離」兩句。「能緣體即見分，親所緣緣與能緣體不相離，而疏所緣緣卻與能緣體相離，可見本質相分與見分根本不可能同一種生；因爲從體與種的關係上說，凡同體者必同種；同種者亦必同體，以體性是一故。今本質相分與見分既不同體，那末，此刻我們再來討論本質相分與見分是否同種，別種的問題，是不必要的。所以，對於本題來說，相分一辭不必包括本質相分在內。

第二、倘從相反的方面來考察，我們不妨考慮本質相分與見分在理論上是否有可能同種的問題。如果它們同種，那末所可能造成的不外是兩種情形：一是三法同種：本質、影像、見分，同一種生（此即慧沼了義燈中所述四家中的第一家）；二是質與見

同種，影像別種。然而這兩種情形是否可以成立？依第一種：即無異是說見分能夠同時親緣本質及影像，如此何須有本質及影像之別「註一」？而且三法同種，如眼識緣色境；眼識見分、眼色相分，及第八識相分竟然是諸識自種均同一種子生；耳識緣聲境；耳識見分、耳識相分，及第八識相分又同一種子生，依此類推的結果，第八識相分竟然是諸識自種所合生的了。現在姑且不問這種合生是否可能，但這樣的第八識相分在存在上已經毫無意義；唯識家的三能變識的相互關係固然被破壞，即諸行的生起亦將無從解釋了。再從知識哲學的立場看：本質、影像、見分如果是同一種子生，便也無法解釋知識何以會有錯誤的問題。因為依傳統的說法，見分的能力只能及於影像相。至於本質相分雖是影像相產生的憑藉，但因為其體與能緣心相離，所以即非見分所能親知。能知的能力有了限制，若干錯誤的知識於焉產生。但如果三法同種，見分也就能行於本質了，這樣，知識何以還會有錯誤呢？這是三法同種家所不能解釋的，所以，三法同種的說法不能成立。至於第二種情形：質與見同種，影像別種，這一說法就更難成立。因為質與見同種，影像別種，那麼見分是行於影像還是行於本質呢？這已是一個不易解答的問題：如果說見分行於影像卻又與質同種，其理不可通；如果說見分可以直接行於本質，則需影像相分何用？所以，這一說的難通，顯然易見。

以上，經過正、反兩面的討論，我們可以確知：本質相分與見分根本不可能同種。這樣，所謂相見同種、別種的問題，在質（本質相分）、相（影像相分）、見（見分）三者的相互關係中，質與見是否同種、別種的問題已經不必討論了；換言之，慧沼了義燈中所舉的四家義我們已經淘汰了第一家。剩下來的問題就只能是就影像相分與見分的關係上來討論。以下，本文使用相分一辭，就單指影像相分而言。

- 相分與見分的內容既經確定，現在我們再看看它們在八識中所可能構成的同種與別種的關係，而這些關係不外四種：
- 一、相分、見分各別有種；
 - 二、相分、見分同一種子；
 - 三、相分、見分有同種有別種；
 - 四、相分、見分既不同種亦不別種。

註一：近人頗有懷疑唯識家親、疏所緣緣及三境之說爲非者，如景昌極是。詳景氏哲學論文集乙部。但親、疏所緣緣廢後，所引起之諸問題，如三能變識之相互關係，共自相等應如何解釋，景氏則未言。

這四種關係，除第四種爲無討論價值之外，其他三種均有予以討論的必要。此三種亦即相當於慧沼了義燈中的第二、三、四家說法。以下，本文即逐次討論這些關係，以見其何者能夠成立或何者不能成立。

三 極端的相見同種說及別種說的錯誤

上述三種可能，現在我們先討論第一種：相分、見分同一種子，也就是相見同種說的情形：

如本文第一節所述，相見同種說是站在體用的觀點上認爲相見二分都只是識體上的用，故不能離識體而獨存。蓋相分如果別有種子，如何可以解釋「識所緣唯識所現」的道理呢？而且相分既然是名之爲「分」，即顯其爲分位假法，於依他法中，無實可執，所以如何可以說相分別有種子？述記引述安慧義云：

「變謂識體轉似二分，二分體無，偏計所執。除佛外，菩薩以還，諸識自體即自證分，由不證實，有法執故，似二分起，即計所執，似依他有；二分體無，如自證分相貌亦有，以無似有，即三性心皆有法執。八識自體，皆似二分，如依手巾，變似於兔，幻生二耳，二耳體無，依手巾起……問：此二體無，識體如何轉似二分？答：相、見俱依自證起故，由識自體虛妄習故，不如實故，或有執故，無明俱故；轉似二分，二分即是相及見分，依識體起，由體妄故變似二分，二分說依自證而起；若無識體，二分亦無；故二分起，由識體有。」「註一」

這一說法從唯識的本義上說，不能算錯，問題是：第一、把八個識（眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶）混爲一談，以爲八個識的能力都是一樣，這是未經深入研究的說法；第二、這種純從主觀方面看所知境，把所知境視爲純粹是諸識自所變的東西，但隨見分而攝，這也未免是忽略了所知境的性質的。所以，這兩項錯誤，便成爲同種家義的致命傷。

其次，我們再討論相分與見分各別有種的說法。

依述記所引之別種家義，是認爲相分與見分有兩點不能混同：第一是作用不同：相分是所知境，見分是能知心；相分無緣慮

見分有緣慮，一能一所，作用不同，所以應各別有種。第二是體性不同：相分是色等實塵，有質礙義，依他法中，有其實體；見分則只是自體分上的義用，即「一識體轉似見分別用而生」，無質礙義，所以相見應不同種〔註一〕。至於問：相別有種，何名識變？也就是說：如何解釋「識所緣唯識所現」的道理？則別種家的回答是：「不離識故，由識變時相方生故。」換言之，別種家把「不離」的意義分為兩種：一是同種的不離，如自證分與見分；二是別種的不離，如相分與見分；如此，二分雖不同種，但仍無礙於其為不離的意義〔註二〕。

上述相見別種說的兩項理由，其中第一項以能所用別而說別種是不合理的。因為在識的內部結構中，見分、自證分、證自證分彼此所組成的也是能所關係，但卻未聞因此而有四分別種的說法；相反，正因為彼此是能所關係所以說同種，可見以此來支持相見別種說是錯誤的。其次，第二項理由，因為能夠從所知境的性質上舉出相見二分的區別所在，持論比較堅強，不易摧破，但可惜亦犯了與同種家把八識都混為一談的毛病，致自招過失。正如慧沼所謂此師犯了「假法種失」〔註三〕；所謂「假法種失」，即是說有若干所知境（如第六意識處於獨散狀態時所起之思構之境），本屬於無體法，但因為主張相見別種，於是都要變成有體法了。就因為這種過失，所以相見別種說亦有其為難的地方。

以上兩說，各走極端，因此都各有其無可轉圜的弱點，由此，第三說便不得不起而折中，主張相見應有同種及不同種了。

四 相見種應隨其所應而或同或別

表面看來，第三說主張相見種在八識之中應有同有別是折中上述兩家義理，但實質上此說與上兩說有其根本相異之點：依上文所述，同種家是站在識的立場上看境，而說境是識（見分）所變；別種家則是從境的立場上有識，而說境與識異。他們都有一

註一：此二即述記「以作用別、性各不同，故相別種，於理為勝」之句，見上第三頁。

註二：相分與見分之性質不同，依唐賢所說，除了體性之外，尚有數端，詳見下文註一一頁。

註三：了義燈，大正藏卷四三頁六七七。

個共同的錯誤：就是把八識的識與境的性質混爲一談，而第三家之所以不能同於前兩家，即在乎此。他們視八識爲一，而第三家則視爲二；這也就是說：第三家認爲八識之間的能知能力各有其限制，而這種限制之所以產生，則是由於它們各有不同的所知境。依他們的分析，八識之間的所知境可別爲兩大類：一類是自相，一類是共相。陳那〔註一〕集量論釋云：

「所量唯有自相、共相，更無其餘。」〔註二〕

所量就是所知，佛家以量代表知識，而認爲量有兩種：現量、比量。何以僅此二量？就是因爲一切所知境不外是分爲自相、共相兩大類的緣故。集量論釋續云：

「當知以自相爲境者是現；共相爲境者是比。」〔註三〕

因明正理門論亦云：

「故唯此二量，由此能了自共相故；非離此二別有所量，爲了知彼更立餘量。」〔註四〕

由此可見，佛家對知識的分類就是植基於對所知境的分類上。但所知境既分爲兩類，則對此兩類所知境應如何了解？依佛家所說，所謂自相，即諸法自體；所謂共相，即「但於諸法增益相狀」。而諸法自體者，借用西方哲學名詞，可名爲物之自身(*Thing in itself*)，但西方之 *Thing in itself* 是 *objective*，可離吾人之能知心而獨存；在佛家，則諸法之自體爲識種所變現，故仍是 *subjective*，此物之自身雖可爲吾人所知，如眼識緣色，但這種緣的作用卻是超絕言詮，不起分別的（此即現量）；至於共相，則是我們的分別心（第六意識）對諸法所起的分別活動，如見火而名之曰「火」，這個「火」的概念本身無體，而只是在火的自相上加以增益。因爲火的自體本離名言，不可言說，今爲之安立名言，施設概念，所以說這是一種「增益」（此即比量）。窺基因明入正理論疏云：

「此之共相，但於諸法增益相狀，故是無體，同名句詮所依共相；若諸現量所緣自相，即不帶名言，冥證法體，彼即有體，

註一：陳那(Dignaga)第六世紀，新因明的創立者，護法之師。

註二：支那內學院內學第四輯本論頁六。

註三：同註二。

註四：大正義卷三三頁三。

即法性故。」「註一」

有體者，依唯識家義，即是從實種生，無體就是假法，稱爲無體假，如龜毛、兔角；或依實法上分位假立，稱爲分位假，如名句文身。由此我們可以對自相、共相得到一個明確的區別了：所謂自相，即是指有其自種的相分境；所謂共相，即是指無其自種的相分境。換言之，相分一名應有兩解：一是體相義，二是相狀義：體相之相名爲自相，相狀之相名爲共相。「註二」。

第三家的說法就是根據這一點，首先肯定了共相只是假法，本身無體，所以絕不可能有其自種；共相既無自種，則其所依必然是與他分同體而無疑；而此他分，當然也就是見分，因爲識以自所變爲自所緣，早已是唯識家的通義，所以，凡以共相爲境者必然是與見分同種，由此可以得到決定。這樣，就把前兩家爭論莫決的相見同種，別種的問題，解決掉了一半，剩下來的，就只須再追問以自相爲境者是否亦與見分同種或別種了。

依陳那量論，凡以自相爲境者必然是現量，以能得境之自相故。但在唯識的理論系統中，能得自相的，不一定就與境同種，如前五識現量；但亦不一定與境別種，如自證分現量，及第八識心所現量等。這其中的原因，是和相見二分的體性有關的。誠如相見同種家所說，相分與見分有兩點不能混同：一，作用不同，二、體性不同。作用不同的說法殊不足取，這在上文已經給以批評，但體性不同卻是在若干心、心所的相見二分中所不能否認的事實。其實何止體性不同，依晚期唯識家的分析，相分與見分之間，如果是現量的關係，則有四點不同，所謂「四不隨」是也。慧沼了義燈云：

「一不隨能緣同善、染性；二不從能緣同一界繫；三不隨能緣同一種生；四不隨能緣是異熟。」「註三」

就因爲這些不同（即使是除了第三點），所以相分與見分絕不可能是同一種生。不過，在若干種情形下，尤其是在識的內部結構上說，能知的心、心所雖然是以自相爲境，但因爲與相分的體性相同，所以相見二分仍然是同一種生，例如自證分緣見分，或證自證分緣自證分等。以上這兩種同種，別種的情形，有如下表：

註一：大正藏卷四四頁一三八。

註二：參改成唯識論述記卷第七，大正藏卷四三頁五〇〇。

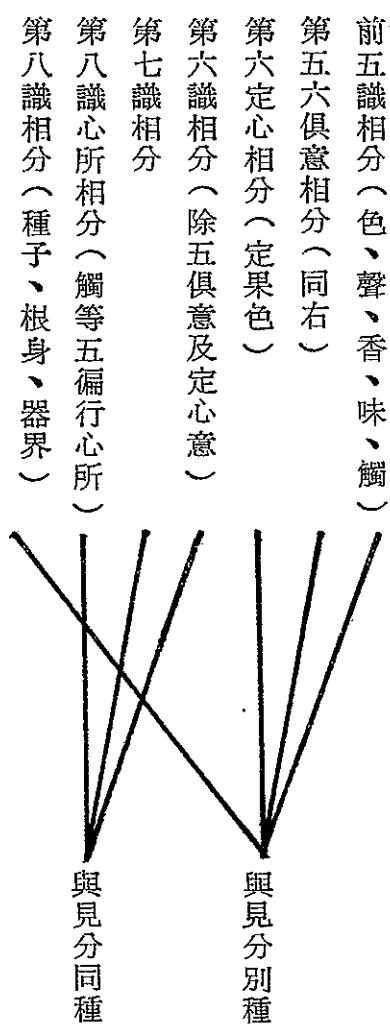
註三：大正藏卷四三頁六七八。

相見同種、別種辨

現量（了自相境）——與相分別種

比量（了共相境）——與相分別種

這就是說，比量境必與見分同種，但現量卻由於體性有同有異的緣故，其種亦與見分或同或別。再根據這一標準，我們回頭審查八識心，心所的能知能力，何者能了自相境，何者能了共相境，便可以給予不同的分類：如前五識，五俱意識，定中意識，及第八識等，都能夠現量取境，而且相見二分體性有別，所以相別有種；第六獨散意識，比量取境，所以相見同種；至於第七識，非量攝故，境不稱質（註一），也是相見同種；其他第八識心所等，雖然是現量取境，但相見二分體性不別，所以也是相見同種。茲表列如下：



討論到這裏，相見同種，別種的問題，似乎是可以完結了；至少，這種透過對八識的所知境的分類，而肯定八識之間的相見

註一：第七識攝屬因緣變還是分別變，古師頗有爭論。近人熊十力以爲第七識相分一分由見生，一分由本質（第八識）起，見佛家名相通釋三境條。但此說容有討論，擬別寫一文辨之。今暫以第七識攝屬分別變。

二分有同種、有不同種的說法，已經獲得肯定。但是，話再說回來，這一說由於承認了八識之間的相見二分有同種有不同種的分別，於是關於「識變」的問題竟然又成爲後世論師的諍論焦點。上文說，唯識家的立宗本義是「識所緣唯識所現」。但這種「現」是如何「現」起來的呢？依唯識家舊說，這是由能緣心所「變帶」而出的。陳那觀所緣緣論云：

「外境雖無，而有內色似外顯現，爲所緣緣；許眼等識帶彼相起及從彼生，具二義故。」「註一」

原來在陳那之前，小乘教義以爲外境可以被我們的能緣心所緣，而非由我們的能緣心所變現；陳那建設大乘量論，首先確立諸識緣境的範圍，只能是限於諸識所變帶的相分，而此相分，即由識自種所帶起及所變生，這就是所謂「變帶」。但在陳那之後，有小乘正量部論師般若毘多攻擊變帶之說道：

「無分別智，不似真如相起，應非所緣緣。」「註二」

在般若毘多的意思，蓋認爲唯識家主張把在能緣心上變似所緣之相，名爲相分，然則在見道時，無分別智起，冥證真如，此真如是否亦由無分別智所變帶而生？如果是，則此所證之真如是無分別智的一部分，而非真正的諸法實相，所以說，真正的諸法實相對於無分別智，應無作所緣緣的意義。般若毘多此難，站在知識哲學的立場，本無多大意義，蓋知，止於其所不知，我們能知能効的活動，應守界限；諸識緣境，各止於它們的相分，陳那的說法是合理的。但從佛家的宗教立場上說，必須許吾人之正智可以直證真如，冥證法體，如此方能成就其出世間的趨向，所以般若毘多此難，竟使唯識家一時間束手無策，十二年來，無人作答，直到後來玄奘遊學印度，方創「挾帶」一義以補充陳那變帶之說。述記敍述玄奘量云：

「汝不解我義，帶者是挾帶義，相者體相，非相狀義。謂正智等生時，挾帶真如之體相起，與真如不一不異，非相非非相。」「註三」

玄奘此量是否能破般若毘多之難，今姑且不論，但據此，可以說是對「識變」這一問題提出了新的解釋：當見分起而緣境時，即由見分種挾帶相分種而生。其實，這一說法，與其說是玄奘自創，毋寧說爲玄奘靈活運用了相別有種的見解的結果：因相見同種

註一・大正藏卷三一頁八八八。

註二・大正藏卷四三頁五〇〇。

註三・同註二。

而說變帶，因相見別種而說挾帶，而上文所謂「不離識故，由識變時相方生故」的相別有種說至此也得到了合理的解釋。

能緣心變現外境時，既有挾帶與變帶之分，於是唯識家更進一步明確地宣稱：一切識變亦有兩種：挾帶而出的相分境，相別有種，稱爲因緣變；變帶而出的相分境，相見同種，稱爲分別變。成唯識論云：

「有漏識變，略有二種：一、隨因緣勢力故變，二、隨分別勢力故變。初必有用，後但爲境。異熟識變，但隨因緣，所變聲等必有實用；若變心等便無實用，相分心等不能緣故。」〔註一〕

有實用者，即有實體的意思。窺基釋云：

「由能緣心，但運有力，彼所變相，從實體生，名因緣變；若能緣心不任運起而無勝力，所變之相非實體生，名分別變。初必有用，無無用者；後但爲境，當情現故。」〔註二〕

由此可見，因緣變是相別有種，分別變是相見同種，於是「識變」一義，圓滿無缺，而唯識的理論體系，至此亦益見其周密堅嚴了。

五 結語

通過上文的討論，我們可以發覺：主張相見種在八識之中應有同別有的理論，並非是隨便折中同種家義或別種家義，而是因爲這一說法，有其量論上的根據：由承認所知之境的性質不外是自共二相起，於是到現比二量的構成，有體無體，挾帶與變帶：因緣變與分別變，都要跟着承認了，可見這第三家說法，在唯識的理論系統上的確有其不可動搖的地方，今人忽視此一方面的理由，而輕論同種，別種的得失，縱有見地，亦恐非唯識諸師之所許也，因草本文，以就正於仁者云爾。

註一：大正藏卷三二頁一一。

註二：大正藏卷四三頁三二六。

佛家業論辨析

李潤生

弁言

讀佛家經籍，覺佛家精神究在生死之與解脫，生死、解脫之道，決定於業。然「諸行無常，諸法無我」，則作業的所依爲何？感果的功能爲何？作業與感果如何相應？於此等問題，小乘部派但有紛爭，都無定論。及世親「大乘成業論」面世，然後折衷於唯識。然唯識所言發業之思的「名言種子」與感果的「業種子」其體用關係如何？「業種子」之感果在「現行狀態」抑在「種子狀態」？披翻經論，未審其詳。故不自揆，撰述此篇，依佛家業論遞演之源流（見第一、二章），辨義析理，闡述作業所依，感果功能與彼此相應的基本理論（見第三、四兩章）；並從理、教二途，詳論業種子體同於名言種，以遙契唐賢本意（見第五章前半部），且推申其義，以證成業種感果，不唯在現行之當念，亦應在種子的狀態（見第五章後半部），幸以就正於有道。

一 佛家「業論」的思想淵源

佛家哲學，在印度思想發展史中，雖與唯物論(Materialism)及耆那教義(Jainism)等同以革新者的姿態出現於當世〔註1〕，然革新諸派之中，無論承認印度傳統的吠陀(Vedic)價值，如尼耶(The Nyaya School)，瑜伽(The Yoga School)諸派，或不承認吠陀的價值，如耆那、佛家諸派，祇除唯物論者外，均有肯定「三世因果」及「生死輪迴」說的同一特徵；是以自釋迦往世演教說法而還，以迄小乘部派與中觀、唯識二宗的相繼踵武的一千五百年的佛家思想發展當中，諸家各派，對知識的論說容有不同，對宇宙的解釋容有差別，對人生的意義容有分歧看法，但對「厭患生死」、「殷求解脫」的中心精神仍能保持著一貫的態度，而「生死」與「解脫」之間，都一直以「業」(Karma)的理論以爲貫穿，這固然是一般宗教的一種共同的特質，但亦不能不承認是佛家哲學在反傳統的革新姿態上對印度傳統文化的一點別具色彩的保留。

原來印度文化有文獻可徵者始肇於「四吠陀」(The Four Vedas)〔註2〕。「四吠陀」者可稱爲印度宗教的源泉，獨惜唯能以優美的詩篇來表達對宇宙諸神的一種虔敬與讚嘆的真摯情感，然未含深遠的哲學意味，於讚歌中，雖涵育「業」的思想形態，但仍缺乏統體的理論。逮「奧義書時代」(The Period of Upanisads)〔註3〕，亞利安人(Aryans)在生活上已從游牧方式轉化爲農業方式，在思想上已從「吠陀」形式的教條主義解放出來，於是不期然地產生了豐饒的玄學遐想，而印度傳統文化中有關「業」的理論，即可從「奧義書」(Upanisads)中得到啓發，以作後期諸派的「業論」依據。

從今存的布列哈陀奧義書(Brihadaranyaka Upanishad)中所載雅古納瓦半(Yajnavalkya)與馬德麗(Maitreya)夫婦分別時

註1・Radhakrishnan 氏在其所著「印度哲學」(Indian Philosophy)一書中把唯物論派、耆那派及佛家等同歸印度哲學發展中的「史詩時期」(the Epic Period)去，「史詩時期」據攷即從公元前七百年至公元一千年間(見原書第一輯第117—1171頁)。

註2・據前書序論所作印度哲學的分期，Radhakrishnan 氏把「四吠陀」歸到公元前一千五百年至公元前六百年中的「吠時陀代」(the Vedic Period)去(見原書第一輯第五十七頁)。

註3・廢文開編譯之「印度三大聖典」中的自序謂「奧義書時代」約自公元前七百年至五百年頃(原書第一一頁)。

有關「輪迴」和「解脫」的那一段對話裏，可以反映佛家「業論」的思想淵源〔註一〕。下面是他們對話片斷的節錄：

雅吉納瓦卡說：『馬德麗，我確定出家了。真的讓你和迦雅尼（Katyayani、雅吉納瓦卡的另一位妻子）分派財產吧。』

馬德麗說：『我的丈夫，請告訴我，假使這整個大地充滿着財富都屬於我，我會因此而不死嗎？還是仍要死的？』

雅吉納瓦卡：『不、你可以得到富人的生活，但是因富有而生不死的希望是空的。』

馬德麗：『那不能使我不死的東西我可以用牠做什麼呢？請把你所知道（不死）的道理清楚地告訴我吧！』

雅吉納瓦卡：『老實說，你愛你的丈夫，不是因丈夫的親愛；只因你愛自我，所以丈夫是親愛的。（妻子、兒子、財富等亦然）……』

自我確是不滅的，有不能毀滅的本性的。……當一個人這樣臨終時……他的智（Vidya）和業（Karma）以及他前生的智（Purvaprajna）都執着他。有如一條尺蠖到達一張葉子的末稍後又接近另一張葉子遷移過去，自我也這樣擺脫肉體離卻無智（經驗世界）行近另一世界遷移過去。……這自我或成祖先，或成甘陀婆，或為諸神，或為生主，或為梵，或為其他有情（衆生）。這自我確實是梵，由認識、意識、生氣、視、土、水、風、以太（空）、光（火）與非光、慾與非慾、怒與非怒、法與非法以及其他一切組合而成。依照一個人的動作和言行，他成為這、成為那，因此他的來生是：一個善業的人成為善，一個惡業的人成為惡，由淨行而得淨，由黑行而得黑。……一個人完全由慾所組成。……因慾而有意志，因意志而有業，而有業則有果。……但如果一個人無慾……那末當人死了他的元神不到別處去而成為梵。』（布列哈陀奧義書第四篇第四五章）

可見印人的求「不死」，實在是求「不生」；梁漱溟先生謂佛家「非怕死、實怕活」〔註二〕，誠屬的論。因為印度的言「死」不是從有返無的歷程，而是從此世界遷移到另一世界的歷程，猶尺蠖之從此葉到彼葉的歷程。遷移的自體謂之「自我」，「自我」不滅，質同於「梵」（Brahman、宇宙清淨的一元實體，〔註三〕），故能成其輪迴流轉之事；遷移的因謂之「業」（Karma）

註一・見摩文開編譯之「印度三大聖典」頁五三至頁五八。

註二・梁漱溟之東西文化及其哲學頁一〇四。

註三・見印度三大聖典第二編奧義書「我就是梵」一節。摩文開編譯，頁六〇。

「業」者即「自我」所幹出的具倫理價值之或善或惡的言行，此「業」的屬善屬惡由「意志」所決定，而此「意志」則由「自我」的「慾」所引發，故由「慾」而生「意志」，由「意志」而作「業」，由「業」而酬果；遷移之「果」爲何？此謂之「來生」，在彼「來生」當中，「自我」或爲祖先，或爲甘陀婆……皆由前生所作「業」的善惡所決定：「善業的人成爲善」（善報），「惡業的人成爲惡」（惡報），而前生能修行「無慾淨行」則此「自我」復歸於「梵」，了結生死，得大解脫，這便構成奧義書的「業」的理論。

奧義書的業的理論可說是一種玄學上的樸素的「自然因果律」。所以者何？善業與善報之間的因果關係，以及惡業與惡報之間的因果關係，純然是一種自然規律，其間固無他力足以改變此善惡因果的自然反應，亦無須依賴一造物主居中參與，以判別善惡、司理賞罰之事。如是在玄學之上，應用此「自然因果律」，奧義書對當時流行的「三世因果」、「輪迴」與「解脫」之說便獲得理論上的依據；換言之即肯定了生命的延續，此生命的延續非僅是薪盡火傳的精神生命的延續，亦非僅爲生物學上類的生命迴」之說，一如其他後起的印度學派，析理辨義，更爲精審，然其思想宗趣，實皆導原於此。

二 原始佛學的「業感緣起」說

逮公元前第六世紀中葉，佛教勃興，以革新派的姿態流播於印度，對當時印土的傳統思想多所破斥，其中以樹立「無我論」以與傳統的「神我論」相對壘尤具特色。蓋奧義書所謂輪迴生死的「自我」（如上文所引）根本就屬於是一是常的、與靈魂相似的「神我」（註一）。佛家雖承認有輪迴之事，而不肯承認有一常的「自我」以輪迴於三世之中，亦不肯承認有永恒的「神我」以解脫而復歸於梵（絕對本體），相反地，佛家卻以「我執」爲輪迴生死的一種因素，是故釋迦於四阿含經中，處處申「無我」義，如雜阿含經云：

註一：印度哲學除唯物論者與佛教等少數派系外，如吠檀多、數論、瑜伽、尼耶也等皆許有一常不變的「神我」，故佛家典籍中有百論之

破神品，成唯識論之破外小等以因明辨證的方法，來駁斥「神我」的理論。

若諸沙門、婆羅門見有我者，一切皆於此五受陰（即五蘊）見我。諸沙門、婆羅門見色是我、異我，我在色，色在我；見受、想、行、識是我，識異我，我在識，識在我。愚痴無聞凡夫，以無明故，見色是我、異我相在，言我真實不捨。（註一）釋迦分析愚夫所執「自我」不外二途，一為物質、一為精神，故「我」者實乃由「五蘊」（「蘊」是聚義，「色」屬物質性，「受、想、行、識」屬精神性）和合所聚而成的假體而已，多而非一故，變而非常故，非一非常，焉得名實？再者，所謂物質的「色蘊」本身亦由四大元素所成，謂「四大種」，如中阿含經言：

云何色盛陰（即色蘊）？謂有色彼一切四大及四大造。……云何四大，謂地界、水、火、風界。……是無常法、盡法、衰法、變易之法。……〔註二〕

如是構成「我」體物質一面的「色蘊」既是非一非常的「四大種」之所聚，構成「我」體精神一面的亦由變幻無常的受、想、行、識等心理活動之所成：故一常的「實我」無有，而佛家之所謂「業」，所謂「輪迴」，不外是一組合的物質性的元素，配合各種瞬息萬變的精神作用，而產生各種非常非斷的相續活動而已，然非如傳統學派所謂有一「自我」居中流轉。此乃佛家論「業」與傳統學派迥然異趣的地方。

復次，此由「五蘊」所聚成的「假我」以何因緣得於三世之中輪迴不已？吾人得見於原始佛教典籍中，可從「四聖諦」與「十二緣起」的兩重角度，分別予以解釋。今先論「四聖諦」義。如中阿含說：

云何爲四？謂苦聖諦、苦習（即集聖諦）、苦滅（即滅聖諦）、苦滅道聖諦（即道聖諦）。〔註三〕

「四聖諦」中的「苦、集、滅、道」的細目意義云何？
彼云何名爲苦諦？所謂苦諦者：生苦、老苦、病苦、死苦、憂悲惱苦、怨憎會苦，恩愛別離苦，所欲不得苦，取要言之五盛陰苦、是謂名爲苦諦。

所謂習諦者，愛與欲相應，心恒染著，是謂名爲苦習諦。

註一：雜阿含經卷第二，大正藏第二冊頁一〇。

註二：中阿含跡喻經、大正藏第一冊頁四六四至四六六。

註三：中阿含、象跡經、大正藏第一冊頁四六四。

云何爲苦習盡諦（即滅聖諦）？所謂盡諦者，欲愛永盡無餘，不復更造。

云何名爲苦出要諦（即道聖諦）？所謂苦出要者，謂賢聖八品道，所謂正見、正治、正語、正行、正命、正方便，正念，正三昧，是謂名爲苦出要諦。」〔註一〕

「苦諦」者，是流轉輪廻的人生苦果；「集諦」者，是流轉輪廻的人生苦因；「滅諦」者，是煩惱寂滅的人生樂果；「道諦」者，是煩惱寂滅的人生樂因。如是一切三苦、八苦、流轉生死苦海而不能自拔者，要皆由煩惱與業所積集爲因而感招得來，所謂由「愛與欲相應，心恒染著」故。何者爲「愛與欲相應」？「謂身惡行、口惡行、意惡行」〔行即是業。註二〕謂「貪欲蓋、恚蓋、睡眠蓋、調戲蓋、疑蓋」〔註三〕，「若有此五蓋、便有畜生、餓鬼、地獄之分」〔註四〕。修不殺、不盜諸十善行，雖得生天，然猶與愛、欲相應，亦無由得離此生死苦海。故知福非福報之輪迴流轉皆衆生之煩惱（如五蓋）與業（身、口、意）所自招來，於此可見原始佛家的「業論」，實與奧義書所謂「因慾而有意志，因意志而有業，而有業則有果」（見第一節引文）的思想一脈相承。至於解脫之道，原始佛家主張修「賢聖八品道」而得「欲愛永盡」的「涅槃」境界，此亦與奧義書之由「無慾」而復歸於「梵」的論說同出一轍。故原始佛學的談生死與解脫，除「自我」與「假我」的觀點相左之外，其他的一切主要理論，無一不見其有相契相符的印度文化傳承的痕迹所在。

原始佛學即以「緣起」說明一切「有爲法」（現象界）的生滅無常；所謂「緣起」義者，阿含經說：「此有故彼有，此起故彼起」〔註五〕「此」是因，「彼」是果，故一切「有爲法」必須仗因託緣然後呈現，吾人於釋「四聖諦」中已見其端緒，今以「十二緣起」闡析生死，當更會其條理。「十二緣起」者，如長阿含云：

生是老死緣，有是生緣，取是有緣，愛是取緣，受是愛緣，觸是受緣，六入是觸緣，名色是六入緣，

註一・增一阿含經、卷第十七、大正藏第二冊頁六三一。

註二・增一阿含經、卷第十二、大正藏第二冊頁六〇四。

註三・增一阿含經卷第二十四、大正藏第二冊頁六七四。

註四・同右。

註五・增一阿含經卷第四十三、大正藏第一冊頁七八〇。

識是名色緣，行是識緣，癡是行緣。「註一」

換言之，即以「癡」（無明）爲緣而有「行」（業）；以「業」爲緣而有「識」；以「識」爲緣而有「名色」；以「名色」爲緣而有「六入」；以「六入」爲緣而有「觸」；以「觸」爲緣而有「受」，以「受」爲緣而有「愛」；以「愛」爲緣而有「取」；以「取」爲緣而有「有」；以「有」爲緣而有「生」；以「生」爲緣而有「老死」。由是彼此因果相成而生死之理論已立。今先明辨各支涵義：

彼云何無明（即長阿含所謂癡）？若不知前際，不知後際……不知業、不知報、不知業報……癡闇無明大冥，是名無明。
云何爲行：行有三種，身行、口行、意行。

云何爲識？謂六識身：眼識身、耳識身、鼻識身、舌識身、身識身、意識身。

云何名？謂四無色陰（即非物質性的四蘊），受陰、想陰、行陰、識陰；云何色？謂四大，四大所造色（即五蘊中的色蘊）——此色及前所說名，是爲「名色」。

云何爲六入處？謂六內入處：眼入處，耳入處，鼻入處，舌入處，身入處，意入處。

云何爲觸？謂六觸身：眼觸身……意觸身。

云何爲爲受？謂三受：苦受、樂受、不苦不樂受。

云何爲愛？謂三愛：欲愛、色愛、無色愛。

云何爲取？四取：欲取、見取、戒取、我取。

云何爲有？三有：欲有、色有、無色有。（即三種世界：有性欲的世界，有物質的世界，非物質的世界）

云何爲生？若彼衆生，彼身種類，一生超越和合出生，得陰界，得入處，得命根，是名爲生。

云何爲老？若髮白露頂，皮緩根熟，支弱背僂，垂頭呻吟……是名爲老；云何爲死？彼衆生，彼種類，沒遷移身壞壽盡，火離命滅，捨陰時到，是名爲死。——此死及前說老，是名「老死」。「註十二」

註一：長阿含、大緣方便經、大正藏第一冊頁六十。

註二：雜阿含第十二卷，大正藏第一冊頁八五。

依「十二緣起」的嚴密相因的理論，衆生之所以有老死者，唯其有生，而今生之所自起，在有前生的一切以愛取等輾轉爲緣的煩惱和業，而一切煩惱與業又無始時來植根於無明的大癡闇中；由此無明的推動，則今生又作種種善不善業，起種種愛取煩惱，而引招來生的痛苦的人生，如是生死流轉，不能或已。賢聖深體「十二緣起」之理，了悟生死之苦皆緣起於煩惱和業，而煩惱與業，本在無明，故剷草必須除其根，出離生死，首去無明。故經常言：

若無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六處滅，六處滅則更樂（觸）滅，更樂滅則覺（受）滅，覺滅則愛滅，愛滅則受（取）滅，受滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死滅。〔註一〕

若要斷滅「無明」，須賴修行梵行，如中阿含經言：「若欲斷無明，當修四念處……四正斷、四如意足、四禪、五根、五力、七覺支、八支聖道、十一切處、十無覺法。」〔註二〕此等梵行，猶「四聖諦」中的「道諦」，無明滅的境界，猶「四聖諦」中的「滅諦」，至於由「無明」而有「行」，乃至而有「生」與「老死」，循環無已，此即「苦」、「集」二諦的另一種詳盡而系統化的闡明而已。至於「十二緣起說」的強調「無明」與「行」爲生死因，亦與「集聖諦」中的對「愛、欲相應」的強調，以及奧義書中的對「慾」、「意志」和「業」的強調，有著同一的思想淵源，對「業感緣起」有著同的意義，而從不同的角度，用不同的方式表達出來。然而，原始佛學在「業論」中，建立「無我說」以取代了奧義書的「自我流轉說」，於印度哲學的發展歷程言，確是一種進步思想的表現。

三 部派學者對「業感」問題的評論

前言未密，後出轉精，釋迦住世之日，雖在四阿含經中，揭示「無我」的正理，遮破「實我」的邪執，然以「假我」配「業感」之說，其間尚有不少枝末疑難懸而未決，有待後之來者以資補其義。原始佛學，許每一衆生今世的「煩惱」與「業」，依

註一：中阿含說處經、大正藏第一冊頁五六一。

註二：中阿含例經、大正藏第一冊頁八〇五至八〇七。

「五蘊假我」而作，來世的「福、非福報」，依「五蘊假我」而感，但此「五蘊」假體於一期生（一世）後復由聚而散，如何可作「感果」之依？此其可疑者一。今生由「五蘊假我」所作的業，以何等功能足以聚而不散，以作來生之用？此其可疑者二。原始佛學既不許有一常的「自我」以作業感果，而代之以「五蘊」假體，但此「五蘊」體起伏聚散而非常住，以何因緣足以決定每一衆生的諸業與果皆自作自受，而非自作他受，亦非他作自受，或自作共受，或共作自受？此其可疑者三。凡此數端都是毘曇部派學者所交相研鑽，競立新義，而掀起諍論者。

自釋迦滅度後，更百餘年，佛教學者以「大天五事」（註一）分爲上座、大衆二部。此後幾百年中，上座、大衆二部，亦各自分別流出新派，前後合計共二十部（註二），對佛陀原始教法，解釋日益分歧，對「業論」的見解固亦互相乖角，諍議紛紜。如解釋第一疑難，有犢子部、經量部等之對「勝義補特伽羅」的建立；解第二疑難，有「說一切有部」之對「無表色」、「三世實有」及經量部的對「色心互持說」的建立；至於集前人的思想與學理的大成，而徹底解決第一、第二、第三的難題者，則有待於公元第五世紀無著與世親二位論師之對「法相唯識學」的建立。今依各派思想發展的時間順序，先論述有部的「無表色」的理論。

原始佛學以「業感緣起」來解釋生死之說，但由於作業與感果的不同時，遂有「異時因果」思想的產生，爲要申明此業感的異時因果的可能性（即上文的第二疑難），說一切有部（簡稱有部）就建立「無表色」的學說。所謂「無表色」者，是「五法」之中「色法」的一支類。原來四阿含經以「五蘊」立「無我」義，而有部則以「五法」總攝宇宙萬有，「五蘊」亦爲其中的外延。「立法」云何？阿毘達磨品類足論言：

有五法：一色、二心、三心所法、四心不相應行、五無爲。（註三）

「五蘊」中的「色蘊」即「五法」中的「色法」；「五蘊」中的「受、想、行、識四蘊」類同於「五法」中的「心法、心所法、

註一：「大天五事」謂「餘所誘、無知、猶預、他令入、道因聲故起」，見阿毘達磨大毘婆沙論卷第九十九、大正藏卷第二十七，頁五一。

註二：二十部的教理概要見唐玄奘所譯的「異部宗輪論」及窺基「異部宗輪論述記」等書。至於其流出的體系及年代，有梁啟超所著「佛

學研究十八篇」中的「讀異部宗輪論述記」所列二十部表解可資參考，茲不贅述。

註三：阿毘達磨品類足論卷一，大正藏卷第二十六，頁六九三。

心不相應行法」，而「無爲法」者，殆部派學者的創建；然「色法」在內容言之，實比「色蘊」具更豐富的涵義，如品類是論云：

色云何？謂諸所有色，一切四大種及四大種所造色。四大種者，謂地界、水界、火界、風界；所造色者，謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色（指顏色）、聲、香、味、所觸一分，及無表色。「註一」

此有部所立的「無表色」是四阿含經所未說的。所謂「無表」，如俱舍所釋，是「非表示令他了知」之義〔註二〕，即非吾人的感官所知對象，蓋有部據所宗經典，分物質爲三類：一、可見有對色，二、不可見有對色，三、不可見無對色（對，是對礙義），如阿毘達磨大毘婆沙論云：

如契經說，色有三攝：一切色，有色有見有對，有色無見有對，有色無見無對。若無無表色者，則應無有三種建立，無第三故。「註三」

故「有部」立「無表色」以補充第三類物質（即無見無對的物質）的「份子」的缺乏。此以「四大種子所造」的「無表色」何從生起？大毘婆沙論云：

若諸聖者，生無色界，此中聖者住胎臘時，不能起表，前生表業已失，但成就靜慮無漏無表。
若諸聖者，生無色界者，學成就無表，無學成就無學無表。

謂生欲界、住律儀，不得別解脫律儀，現在身表，亦得此無表，或先有此表不失，亦得此無表。此中現有身表，亦得此無表者，謂以殷重信、或猛利纏發表，亦得此無表。「註四」

依佛家義，衆生的存在，可有三種形態：一、欲界，即以有性欲、有形質的形態而存在；二、色界、即以無性欲、有形質的形態而存在；三、無色界、即以無性欲、無形質的形態而存在（此即上節十二緣起中的「三有」）。如是生無色界衆生，雖有思業（即意業），然無形質，則不能有思所作（身業、口業），如何作業感果？故有部學者，解彼質難，謂無色界，由「靜慮無漏無表色」

註一：阿毘達磨品類足論卷第一、大正藏卷第二十六、頁六九三。

註二：阿毘達磨俱舍論卷第一、大正藏卷二十九、頁三。

註三：阿毘達磨大毘婆沙論卷第一百二十二、大正藏卷二十七、頁六三四。

註四：同前書，頁六三五。

之所感生，而住無色界，「有學」、「無學」聖者，所造諸業，亦以「無表色」的形式予以保存。至於欲界衆生，由住律儀（即受戒）的表業，而得隨心轉爲「無表色」（即戒體）；同一道理，住不律儀（非戒）的屠夫等衆，作屠羊、宰豬諸「不律儀」的表業，亦得隨心轉爲「無表色」。如此「無表色」，無見無對故，其體相得於三界、三世中存在而無礙，以感招當來的果報。「無表色」是有爲法，應是無常，如何可於過去，現在，未來俱得存在？蓋有部學者主張「三世」差別，唯依作用之生滅而假立，若就有爲法的體言，本是「三世實有」。如阿毘達磨大毘婆沙論云：

謂有爲法，未有作用名未來，正有作用名現在，作用已滅名過去。「註一」

又如異部宗輪論云：

……謂一切有部諸法有者，皆二所攝：一、名，二、色；過去、未來，體亦實有（現在法爲有，諸派共許，故省略不贅。）「註二」

故有部學者世友言：「故諸行無來，亦無有去。」「註三」故「無表色」之體固是三世恒存，即其作用，亦可貫串於未來，如大毘婆沙論云：

諸有依業，發起律儀，及不律儀，非二無表，初剎那頃，表、無表色，與及餘能造大種現在俱滅，滅至第二剎那以後，表及大種俱在過去，諸無表色，有在過去，有在未來，有在現在。「註四」

「無表色」以能於未來產生作用，故因果然後可能。如有部論證「三世實有」云：

又已謝業，有當來果故，謂若實無過未體者，善惡二業當果應無，非果生時有現因在。「註五」

四阿含經中的「業感緣起」唯指生死輪迴的五蘊假體，然有部的「業感緣起」則該攝「有情世間」與「器世間」（即人生和世

註一・阿毘達磨大毘婆沙論卷第七十六，大正藏卷第二十七，頁三九三。

註二・異部宗輪論，大正藏卷第四十九，頁十五。

註三・同註二十七。

註四・阿毘達磨大毘婆沙論卷第貳三十二，大正藏卷第二十七，頁六八四。

註五・阿毘達磨俱舍論卷二十，大正藏卷第二十九，頁一〇四。

界），如俱舍論云：

……有情世間及器世間各多差別，如是差別由誰而生？頌曰：『世別由業生，思及思所作；思即是意業，所作謂身語。』論曰：非由一主先覺而生，但由有情業差別起。……以諸有情……若造雜業，感內身形，於九殞門，常流不淨……諸天衆等，造純淨業，故彼所招二事（有情世間及器世間）俱妙。「註一」能感當來果報的行為，於四阿含經中，分爲身、語、意三種，至一切有部則總攝爲二類：一爲思業，即「三業」中的「意業」；二爲思所作業，即「三業」中的「身業」及「語業」。此思業純是內部思惟的精神活動，故惟是無表，至於思所作業，則有部謂其兼涵「表」與「無表」兩類，如俱舍頌言：

此身語二業，俱表無表性。「註二」

如是有部依「一切法三世實有」義，立「無表色」，使「表業」的作用過去後，而依「表業」俱生的「無表色」保留下來，嗣該有情於一期生終結時，能感招來生的各種人生與世界的果報（唯以無表色體無對礙，可感無形質的無色界的世界上人生）。依此道理，則過去的善不善「業」，以「無表色」爲媒介，而得感招當來福非福果，然後「業感緣起」中「異時因果」的學說，遂得以一種革新理論的支持，使佛家「業感」之研究別開途徑。

可是有部所建立的「三世實有」與「無表色」說，卻遭逢不少異部的強烈反對，其中尤以在釋迦滅度後四百年初從說一切有部流出的「經量部」爲甚。蓋「經量部」較晚出，一面依經藏爲正量，一面從極微演進成「種子說」，此外又依犢子部義立「勝義補特伽羅」說，對「業感」的解釋，別開新局面，而堪與有部相颉颃。彼派力主「無表色」非實，而「無表業」者，實即是思業，如俱舍論引經量部言：

若業依身，立爲身業，謂能種種運動身思，依身門行，故名身業，語業，意業，隨其所應，立差別名，當知亦爾。若爾（業即是思），何故契經中說有二種業，一者思業，二者思已業，此二何異？謂前加行起「思惟思」，我當應爲如是如

註一・阿毘達磨俱舍論卷二十、大正藏卷第二十九、頁六十七。
註二・同右。

是所應作事，名爲思業；既思惟已，起「作事思」，隨前所思。作所作事，動身發語，名思已業。「註一」

契經的「思業」，經量部釋爲「思惟思」；「思已業」，經量部則釋爲「作事思」。「思惟思」是一切善不善行爲的事前籌劃與決定的意識活動；「作事思」是對一切善不善行爲的推動的與身、語相應的意識活動。唯決策與推動的意識活動纔有善、惡的倫理價值，而被動的身、語言能的活動的本身、實無善不善的意義，故從動機論出發以論辨善、惡的本質，唯在決策與推動的意識方面，是以經量部主張「業即是思」，無實「身表業」與「語表業」。身、語的「表業」既無，彼等的「無表業」亦理應非有；「無表業」非有，「無表色」云何建立？故依經量部的見解，「無表」不過是起思差別之名，如彼所言：

起思差別，名爲無表……此應名爲隨心轉業，如是無表，心俱轉故……審決勝思，動發勝思所引生故，設許有表，亦待如前所說思力，以性鈍故。「註二」

如必要給「無表業」以一種確定的地位，則經量部祇可說它是「思業」的部分而已，因爲有部所謂的「無表業」是隨意識活動而起，從決策與推動的思惟力而引伸出來，至於「表業」經量部祇能承認它是羸鈍的思惟力而已。如是不論是身、口、意的「表業」或「無表業」，經量部一概把它們歸到「思業」的範圍去。爲要解釋此「思業」的因果的可能性，經量部揚棄了有部的「無表色」說，而別立「種子學說」。經量部是否對「種子學說」已成立一完善系統，於現存典籍中雖乏徵信，然從毘婆沙之評論，或可窺見其對「種子」所賦予的意義的端倪。如俱舍論記云：

『此中何法名爲種子者？』說一切有部問。

『謂名與色至生果功能者。』經部答。

言名色者謂四蘊，色謂色蘊。彼宗種子薰名及色，謂名、色中於生自果。所有種子相續不斷名『展轉』，特生身果名『鄰近』，鄰近果也。無間取果名『功能』，正起功能也。此三皆是種子異名。「註三」

有部所立的「無表色」是「四大種」所造，故屬物質性，「色蘊」所攝。依正理而言，思業是精神的活動，以何爲因而可以引生註一・阿毘達磨俱舍論卷二十、大正藏卷二十九、頁六十八。

註二・同右。

註三・俱舍論記卷第四（唐、普光述），大正藏卷第四十一，頁八七。

物質性的「無表色」而作當來感果的功能，有部實難自圓其說。至於經量部所立的「種子」則是名（精神活動）與色（物質）的大種」的自身，即是色的「種子」，如此「種子」的外延確此「無表色」爲大。經量部的「種子」，一如有部的「無表色」，是長期相續不斷，乃至親生自果，故就其行相之不同，而有「展轉」、「鄰近」、及「功能」等名稱的差別。有部「無表色」依「表業」而起，而經量部的有關業的「種子」依「思業」的「熏習」而成，故有「思業能熏成種」之說（註一）。即由善不善業的殊勝現行的「思」的勢力，熏成種子，常依附心，以感招未來新的宇宙與人生。此間之所謂「心」或指經量部所執的一一有情所謂即無始來展轉和合一味而轉，即細意識會不間斷，此具四蘊）（註二）。要之此所熏業種子常依存於一相續不斷的微細體中，以感招來生業果，如是建立另一學說以解釋異時因果的疑難。

有部的「無表色」與經量部的「種子」說各成自己的理論系統，對欲界與色界有情的「業感」問題，尚無嚴重的衝突，至於未來心，心所法，令暫不起，謂之「無想」……如壞江河，此法一向，是無熟果」（註三）；此一實物似指「無表色」，一向相經量部於此不滿有部「寶物遮心」的含糊概念，又不愜意以「前心」爲「後心」的「等無間緣」之說，蓋「前心」謝滅已久，或可爲「後心」的等無間緣然，實無由生起後心的活動，因而立「色心持種」的學說。如俱舍論云：

有餘師言（據俱舍論普光記，此指經量部）：如生無色，色久時斷，如何於後色復得生？彼生定應由心非色；如是出（無）

註一：俱舍論卷第十三，大正藏卷第四十一，頁二〇五。

註二：異部宗輪論，大正藏卷第四十九，頁十七，及窺基異部宗輪論述記卷下，頁二十五及二十六。（單行本）

註三：阿毘達磨俱舍論第五，大正藏卷第二十九，頁二十四。

註四：同上，大正藏卷二十九，頁二十五。

想定，心亦應然，由有根身，非由心起。故彼先代諸軌範師咸言：『二法互爲種子。』二者，謂心、有根身。〔註一〕依唐普光的俱舍論記之意，謂經量部論師以爲衆生之生「無色界」（無形質），而能於來生復生於「欲界」或「色界」（有形質）者，以於「無色界」時，物質非全斷絕，而以種子的形態，攝持於心中，隱伏不現而已，及再生「欲、色二界」，心中的「色種」再得現起此有形質的世界。至於生「無想、滅盡」二定則反是；即於二定中，一切思惟的功能，以種子形態，攝持隱伏於定中的五根身內而不現行，及出定時，此「心種」從五根身（物質性）再得現起其思惟作用。如是心可持物質性的色種，五根身亦可持思惟性的心種，是謂「色心互持」。依此學說，「三界」與「業感」間的疑難，亦獲得若干程度的解決。

有部的「無表色」乃至經量部的「種子」說都能在解釋「作業」、「能感」、「所感」的「異時因果」疑難上表現其貢獻。至於諸業依誰而作？此果依誰而感？彼依與此依是同是異？（即本節開端所列舉的第一疑難。）此等問題在奧義書的思想體係中，皆不成立，以許有「自我」從此世界移轉至另一世界，以爲作業與感果的同一所依故。至原始佛學，以五蘊假體辨「無我」義，五蘊聚散無常，則作業所依，與受果所依，如何使其同一？苟不同一，則善業善報與惡業惡報的倫理因果意義何由建立？故迄釋迦滅度後三百年中，有犢子部從說一切有部流出，建立「非即蘊」、「非離蘊」的「補特伽羅」（我體），以作諸法「從前世轉至後世」的所依，如異部宗輪論云：

其犢子部本宗同義：謂補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊界處假設名。……諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特蘊羅可說有移轉。〔註二〕

依窺基異部宗輪論述記義〔註三〕，犢子部的「非即蘊離蘊」的「補特伽羅」，「謂實有我非有爲無爲，然與蘊不即不離」。佛所謂「無我」者，依彼宗義，謂「即蘊、離蘊」的「我體」而已。正由此「我」的不滅，故諸法（定必包括業的能感當果的功能在內）「能從前世至後世」，「法不離我」故。如是爲要解決業感所依的疑難，無怪乎犢子部終要離悖佛學一貫的「無我」的主張，

註一・阿毘達磨俱舍論第五、大正藏卷第二十九、頁二十五。

註二・異部宗輪論、大正藏卷第四十九、頁十五。

註三・異部宗輪論述記卷下，頁十三至十四（江西刻經處版）。

而回到奧義書中的「自我」爲作業與感果的同一所依的理論中去。〔註一〕

再過百年，而經量部出，一面立「種子」「色心互持」說，一面立「一味蘊」及「勝義補特伽羅」，則對業感所依的問題上，繼犢子部後提出相近的解釋，如異部宗輪論云：

其經量部本宗同義：謂說諸蘊有從前世轉至後世立說轉名。……有根邊蘊、有一味蘊。……執有勝義補特伽羅，餘所執多同說一切有部。〔註二〕

依窺基異部宗輪論述記義，「一味蘊」者，「即細意識，會不間斷，此具四蘊，……生死根本」；「根邊蘊」者，「同諸宗所說五蘊」，此「間斷五蘊之法」是生死根本的一味蘊的「末起故」，名「根邊蘊」；「勝義補特伽羅」者，「即實我」，「但是微細不可施設」〔註三〕。可見經量部所主張的「生死根本」不是「五蘊假體」，以有間斷，不能從前世以轉至後世故；「生死根本」是會不間斷的「一味蘊」這「細意識」，及「勝義補特伽羅」這「實我」。「一味蘊」者略同於奧義書中的「慾」與四阿含經中的「無明」，後來的唯識宗的「末那識」似亦從中得到啓發；「勝義補特伽羅」，則與奧義書的「自我」極爲相像。如是一切業依「一味蘊」及「勝義補特伽羅」而作，復熏成種子（見上文釋經量部的種子義），與彼俱轉，及一期生終結時，此等業種，亦以彼「一味蘊」及「勝義補特伽羅」爲依，感引應得的福非福果。

四 世親唯識學的「業感」原理

犢子部與經量部的承認有「實我」的「勝義補特伽羅」，似是佛學發展史上的一道倒流，但從解決業感的所依這問題的觀點

註一：犢子部主「補特伽羅」的「非即蘊」、「非離蘊」義，窺基述記僅謂其「非有爲無爲」，而無詳盡的疏解。究竟犢子部的「補特伽羅」是否即奧義書中的「自我」？設不然，則其間的差別何在？於此遮而不表的詮釋中，實無由得其真正的思想意趣。

註二：異部宗輪論，大正藏卷第四十八、頁十五。

註三：異部宗輪論述記，卷下，頁二十五至二十六。

上看，在唯識哲學未興之前，審其用心，則對犢子與經量二部之失，實不忍以「佛家叛徒」的罪名加諸其身，況經量部對「種子」、「一味蘊」與「勝義補特伽羅」的建立，未嘗不可說是唯識宗的「種子」、「末那識」與「阿賴那識」等理論的先驅。

「唯識種子」學說始肇於無著（公元五世紀），統體於世親（無著弟），光大而過密於十大論師（公元五至六世紀）。世親所著的「大乘成業論」出，則「業感」上主要的疑難（如上節所列舉的三端），即可涣然而冰釋。依婆薮槃豆法師傳所載〔註一〕，世親於「有部」出家，偏通十八部義，妙解小乘，後回心向大，悉得通達；故能集諸家的大成，為一代之大宗。彼對「有部」、「經量部」的「業感」理論，俱不愜意，於遮破之餘，自立新義，定佛家「業論」的正宗，茲分述如下。

有漏人生不論生三善趣或三惡趣，都是身、語、意三業所感，自四阿含始，處處經中，莫不符契，但三業的真正義蘊，則諸家各派，各執一說。至於有部對三業的解說，有如大乘成業論所言：

有說身所造業故名身業，語即是業故名語業。此二皆用表與無表為其自性。意相應業故名意業，此業但以思為自性。〔註二〕世親對三業見解，宗化地與經量等部，以「業即是思，無身語、業」。故對有部所執有實有之有表、無表的身語業，俱予破斥，今綜合其意於左：

若謂身之形色為身表業，則身表業不能成立，因身之形色離極微的積聚外並無實體，即諸顯色於諸方面安布的不同而起長等覺，如樹蟻等行列而已。若謂身表業以行動為性，則身表業亦不能成立，因諸有為法纔生即滅（有部亦許一切行皆剎那滅，見異部宗輪論），故無行動，表業何有？若謂別有一法、以心差別為因、依手足等而起，而此法能作手足等物異方（不同空間）生因，是名行動，亦名身業，色處所攝，則此身表業亦不成立，以不許眼見，如何名「表」？如何知此實有？何異於風界之動？若體若用，俱不成立。如是從諸角度觀察思擇，都無實身表業可得；身業既無，語業亦可例破。

有部論業惑，在表業之外，更立無表，謂「法處攝律儀色等」，世親以五量破之：如有無表色離表業而發，則於欲界、無表色應隨心而存在，若於色界無心位時（即無想、滅盡二定），心不起故，應無「無表」，其不應理者一。無表業唯善、惡二種，則

註一：婆薮槃豆法師傳，大正藏卷五十，頁一八八。

註二：大乘成業論，大正藏卷第三十一。頁七八一。

應無有無記身業，此違經教，此不應理者二。彼執無表色是定相續，則於一剎那頃，不能起善身業，常有惡無表相應故，亦不能起惡身業，常有善身業相應故，此不應理者三。彼說色業（應包括有表無表）於命終時必皆捨棄，如是無表亦當有捨，則如何由感當來愛非愛果，此不應理者四。彼宗過、現、未三世實有，此無表色應衆緣俱備，何不當下引果，而待當來，此不應理者五。由此五因，有部的無表色遂無立足的餘地。

世親破有部身、語表業及無表色後，兼破經量部「色心承種」義，大乘成業論引彼計執：

有作是說：依附色根種子力，故心還起，以能生心、心所種子依二相續，謂心相續、色根相續。〔註一〕

經量部謂有情入無想、滅盡二定時，一切心理活動俱皆沉沒，而心與心所的活動功能，成種子狀態而潛伏於根身的色種中；及出定時，一切心理活動固從心種而生，而心種亦得從所潛伏的根身的色種而起，如何一法可從二種子相續而得生起？故世親批判如下：

如何一心、心所法，從二種子相續而生，不見芽等從種生法，有如是事，可藉多緣生於一果，無從二種有一果生。〔註二〕
於世間法中，一芽不能從二種生，何以心法獨可從心，色二種相續生？既無同喻，理何由立？如是對解決業感異時因果的疑難，有部及經量部都不能提出圓滿的答案。至於解釋業感的所依之間題，犢子部的「非即蘊，非離蘊」的「補特伽羅」與經量部的「勝義補特伽羅」的建立，極有奧義書真實「自我」的傾向，誠非以「無我」論爲一貫精神的佛家所能接納。唯識學者爲要使「業感」有圓滿而通密的理論，故得綜合與修訂諸家之說，以成其法相唯識的「唯心論」的體系。

對三業的解釋，世親與經量部都主張「業即是思」的理論。然思有三種：一審慮思、二決定思、三發動思。（此與經量部的「思惟思」與「作事思」相仿，而更趨精微。）若思能動身，即說爲身業，語業準知，除此餘思，名爲意業。故三業的倫理價值，不在所表現於外的官能活動，而其意義唯在審慮、決定、與發動此官能活動的內在的意識中的意志活動。至於作業感果，因果異時的可能性，世親採「種子熏習」說以爲辨釋，如大乘成業論云：

註一：大乘成業論，大正藏卷第三十一、頁七八一。

註二：同上，頁七八三。

故離彼計身語二業所引別法，但應由思差別作用，熏心相續，令起功能（即種子），由此功能，轉變差別，當來世果，差別而生。如紫礦汁，染拘椽花，相續轉變，至結果時，其飄色赤，內法熏習，應知亦爾。
〔註一〕

如世親義，一切善、惡等業，無非由思的審慮，思的決定，與思的發動，而後表現爲身、語的行爲。如是不同的思的現行後，熏習而成一一不同的種子功能，此功能種子依存於心（指阿賴耶識，後詳），剎那剎那，與心俱生俱滅，相續不斷，如是轉變的熏習功能，於當來世，感愛非愛的異熟果報。

世親的「種子熏習」與前節所述的經量部的「種子熏習」，

在種子自身的涵義上無大差別，而世親主「種子熏習」而無「色心互持」的負累者，其原因在唯識宗於「種子」與所依的「心」（阿賴耶識）之間，建立其精密而微妙的關係有以致之。

蓋世親在大乘成業論中，把「心」分爲二大類：

一、集起心——無量種子所集起處，即阿賴耶識。

二、種種心——所緣行相差別而轉，即餘心、心所。

爲要解釋生「無想天」及「無色界」而後復能再起心、色的原理，世親以爲生「無想天」，種種心雖停止其活動，而集起心則無刻不在活動之中，故一切心種色種俱可以「阿賴耶識」此「集起心」以爲所依，藏於其中而無過患，及於後時，出「無想天」，心種亦能從「集起心」復起活動，生心、心所諸法。同一理趣，生「無色界」時，一切色種可藏於所依的「集起心」中，物二元論」轉到「唯心一元論」去，從原始佛學的「業感緣起」轉到唯識的「賴耶緣起」去。此外更立「末那識」以顯示有情無識」爲作業與感果的所依，則上述「業感」的第一、第二疑難，遂得以周全與合理的解答。

所以謂「阿賴耶識」爲作業感果的所依者，因「阿賴耶識」不但能攝持一切業種，以爲酬感當來果報的功能，且今世所作一切善不善業的功能亦由此而得現行，產生作用，如瑜伽師地論云：

註一：大乘成業論、大正藏卷第三十一、頁七八三。

阿賴耶識是一切雜染根本……是有情世間生起根本……亦是器世間生起根本……能持一切法種，於現在世是苦諦體，亦是未來苦諦生因，又是現在集諦生因。〔註一〕

此「阿賴耶識」既是前生所作一切業的果報體（苦諦體），於是感招得一切應得的可愛與非可愛等的根身器界，又是來生所受果報的生起遠因（苦諦生因），以今生能起種種煩惱，造種種業故（集諦生因）。如是「阿賴耶識」是「有漏」（與煩惱相應）人生與世界的根本。即在未得解脫之前，上窮無始，下究無終，此「阿賴耶識」便是各自有情的一個完整的宇宙。苟如是，則與「奧義書」的「自我」，及犢子部、經量部的「勝義補特伽羅」何異？

就各自衆生的作業與因果的同一（相對言）所依言，唯識家的「阿賴耶識」與奧義書的「自我」及經量部等的「勝義補特伽羅」似無甚大的差別，但就唯識家所施設的「阿賴耶識」的內部結構審諦觀察，則吾人當知「阿賴耶識」與「自我」等迥然有異。如上引奧義書言：「當一個人這樣臨終時……有如一條尺蠖到達一張葉子的末稍後又接近另一張葉子遷移過去，自我也這樣擺脫肉體離卻無智（經驗世界）行近另一世界遷移過去。」（見第一節引文）故彼之所謂生死者，實乃一不變的「自我」從一世界轉到另一世界的過程。行為、果報與自我的本身實在是三種分割的、不同體的事物；但唯識宗的「阿賴耶識」則絕非一不變不滅的個體，以「剎那滅」故，「轉依」位捨故〔註二〕。依如實義言，「阿賴耶識」不過是衆生每一單位的功能總匯而已，剖將下來，唯有剎那剎那、生滅不已的或隱或現的功能「種子」，惟其中有一現行無間生滅能攝持一切種子的功能，說是「阿賴耶識」的「見分種」（今就見相別種說），愚夫無知，執爲「內自我法」；故衆多的「種子」其體較實，一切法「親生自果功能差別」故；「阿賴耶識」是假體，蓋其見分、相分俱是種子，離彼種子功能，「阿賴耶識」便歸烏有。如是種子、阿賴耶識及現行的一切法便具有「不一不異」的微妙關係，如成唯識論云：

此中何法名爲種子？謂本識（即阿賴耶識）中親生自果功能差別。此與本識及所生果，不一不異。體用、因果、理應爾故。

註一：瑜伽師地論卷五十一，大正藏卷第三十，頁三八一。

註二：成唯識論在「種子六義」中謂「種子，剎那滅」，而「阿賴耶識」亦由「種子」現行而產生活動，故亦應「剎那生滅」，不過「阿賴耶識」所須的因緣恒時具足，故能無間現起，直至小乘的「阿羅漢位」及大乘十地「金剛心」起，始予斷捨。

〔註一〕

窺基述記謂「本識是體、種子是用；種子是因，所生是果」〔註一〕。意謂種子能生宇宙萬象的用是從所依藏的阿賴耶識體（能攝持一切種子的阿賴耶識見分與所攝持的一切現行及潛伏的種子（相分）構成一阿賴耶識的假體）而得現起，阿賴耶是體，種子是用，體與用不一不異。種子現行是一切有爲法之因，一切有爲法是種子現行的果，因與果不一不異，有爲法現行已，即熏成種藏於阿賴耶識中，現行是因，所熏種子是果；如是因果，亦是不一不二。由此故知，吾人的作善不善業，都是阿賴耶識所藏的種子的現行而生意志的活動，此未嘗不是阿賴耶識內部結構所起的變化，及熏業種，再藏本識，阿賴耶識內部結構又起變化，至一期生終結，業種感生一新的「異熟果報」，此阿賴耶識的內部再起一大變化：如是作業、熏種、感招果報，無一不是阿賴耶識自身內部所起的不同變化所產生，與奧義書的「自我」本身不起變化，唯遷移於此世界與彼世界之間大異其趣，故作者對俄人學者Th.scherbat sky 評「阿賴耶識」爲「掩飾下的靈魂」實不敢苟同〔註三〕。吾人未嘗不可承認阿賴耶識是衆生各自作業與感果的所依的一個假體，但作業與感果全是此假體的內部結構的不斷變化，由變化的不斷，故作業時的阿賴耶識與感果時的阿賴耶識實相似而不相同，「同一律」在唯識家實難建立！故「阿賴耶識」不是「自我」，不是「勝義補特伽羅」，唯是衆生各自單位的總合功能（包括隱伏與現行的種子）的一貫非斷非常的假體；由種子的能隱能現，故無前說「五蘊假我」在業論中之失。且作業與感果同是阿賴耶識的內部變化，故第一節所舉的第三疑難（以何因緣足以決定每一衆生的諸業與果皆自作自受？）遂可迎刃而解。所以者何？如自作業而他受果，則自業所熏的種子必須能爲他人的「阿賴耶識」所攝藏然後可，必須離自他的「阿賴耶識」別有可遷移法往還於自他「阿賴耶識」之中然後可，以無能藏他種的攝藏體則不能感他業的異熟果故，無離識別有的可遷移法則雖有自「阿賴耶」亦不能攝持他種故。今唯識家力主無離識的種子，而作業、熏種、感果俱是自「阿賴耶識」所自起的一貫相續不斷的內部變化，離自「阿賴耶識」則無業可造、無種可熏、無果可報；作業、熏種及感果與他人的「阿賴耶識」根本不能發

註一・成唯識論卷一，大正藏卷三十一，頁八。

註二・成唯識論述記卷十三，頁一。（金陵版）

註三・Th. Scherbat sky 在所著 Buddhist Logic 中處處評阿賴耶識爲「A Soul in Disguise」。

生直接的關係。如是自他「阿賴耶識」，既不相通、亦不相礙。唯是調然各別，各自成就其作業感果之事，故「自作他受」，無有是處；「自作他受」不能成立，則「他作自受」與「共作自受」等疑難的遮破，自可不言而喻。

五 唯識體系中的「業論」商榷

佛學家自阿含經始，一直遙承奧義書的業感精神，千年之間，不斷修正其學理，嚴密其體系，至無著、世親立唯識之說，建立「種子熏習義」，以說明作業與受報的異時因果的歷程，施設「阿賴耶識」體，以解決作業與受報的所依而能避免有「實我」之失，然後佛家的業感理論始得完備，而諸派的乖謬始得冰釋。嗣後十大論師繼軌，於唯識學多所發明，但「業論」在唯識學的體系中，亦有一二端尚堪商榷者，今試辨析如下：

唯識家從不同的角度，把「種子」功能分成不同的類別，如依種子在現行狀態中的倫理性質，可有「善」、「惡」、「無記」之分，從種子之是否與煩惱相應言，可有「有漏」、「無漏」之別；從其始原著眼，種子有「本有」與「新熏」二種；從其精神傾向或物質傾向分別，種子有「色」、「心」兩類；至於依種子現行所引的作用差異而言，則或分爲二，謂「名言種」與「業種」，或分爲三，謂「名言習氣」（習氣即種子之別名）、「我執習氣」及「有支習氣」，或細分爲四，謂「引發差別」、「異熟差別」、「緣相差別」與「相貌差別」（註一）。在種子的各種不同分類當中，以依種子現行所引作用差異的分類與佛家的「業感」學說最有密切的關係；今就言說方便，姑從「名言種」與「業種」的二分法言之，成唯識論云：

因能變（種子別名）謂第八識（即阿賴耶識）中等流、異熟二因習氣（習氣亦種子的別名）。等流習氣，由七識「眼、耳、鼻、舌、身、意及末那識」中善、惡、無記熏令生長；異熟習氣，由六識（意識）中有漏善、惡熏令生長。（註二）

註一：種子的各種分類，散見唯識家所宗的六經十一論，其中尤以瑜伽師地論及玄奘翻譯的「成唯識論」最爲詳盡。至於「引發差別」等

四類差別，則見無著的攝大乘論本卷上，大正藏卷三十一、頁一二七。

註二：成唯識論卷二，大正藏卷三十一、頁七。

依窺基成唯識論述記所說，「等流習氣」即「名言種子」〔註一〕，而「異熟習氣」是「業種子」。此二類種子的功用差別何在？窺基說：

前等流因（名言種），是因緣種，其所生果，即通八識種；此異熟因（即業種）、增上緣種，即是「有分熏習種子」（即能酬引三有分別的異熟果報的種子）。〔註二〕

如是「名言種」即是親生一切活動的「因緣」，而「業種」卻是能酬來生異熟報的「增上緣」。唯識家認爲色法生起，須仗「因緣」與「增上緣」；心法生起，須仗「因緣」、「所緣緣」、「等無間緣」及「增上緣」〔註三〕，就中以「因緣」與「增上緣」最爲重要。「因緣」者是一切活動的基本因素；「增上緣」者，是一切活動的助成因素；「因緣」是主、即「種子」，「增上緣」是輔，指相順及不相違的其他一切法。離「因緣」與「增上緣」則任何活動（不論精神的或物質的）皆不能生起，此乃唯識家的「緣生」義。何以謂「名言種」即親生一切活動的「因緣」？成唯識論有云：

名言習氣，謂有爲法各別親種。

名言有二：一、表義名言，即能詮義，音聲差別；二、顯境名言，即能了境心心所法。隨二名言所熏成種，作有爲法各別因緣。〔註四〕

「表義名言」本唯第六識能緣能發的各種聲音名言概念，但唯識宗是「唯名論者」（Nominalists），故心隨其名，而變似五蘊三性等而熏成種。因名起種、名名言種。是以從引伸義言之，「表義名言習氣」即一切能生起物質活動的色種，如色、聲、香等所知境。從本義言，「顯境名言」是一切七識見分等心；從引伸義言，「顯境名言習氣」即一切能親生精神活動的「心種」，如是「名言種」則總攝一切能生起物質活動和精神活動的功能，而經論說爲「有爲法各別親種」、「能生八識的因緣」等。

何以謂「業種」是「增上緣種」？成唯識論云：

註一：唯識述記卷十二、頁十一、金陵版。

註二：同右。

註三：瑜伽師地論卷三，大正藏卷三十、頁二九二。

註四：成唯識論卷八，大正藏卷三十一、頁四三，至於二類名言的詳細差別可參攷述記卷第四十七。

諸業謂福、非福、不動；即有漏善、不善思業。此（業）雖纔起，無間即滅，無義能招當異熟果。而熏本識，起自功能，即此功能，說爲習氣（種子）……如是習氣，展轉相續，至成熟時，招異熟果，勝增上緣。（註一）

依論所說，造善、不善業已，旋即熏成「業種」，藏自阿賴耶識中，以俟後時，作殊勝的增上緣，感生當來的愛非愛果。如是二種，雖依其或作「因緣」、或「增上緣」的功用差別而作分類，但諦審經論，似許於「名言種子」之外，別有「業種子」，即「業種子」體是離「名言種子」體而獨立存在。依正理推之，此實不應道理，所以者何？如前所引經論，「業即是思」，「思」即是意識相應的「思心所法」，以「造作爲性」，「於善品等、役心爲業」，即今人所謂「意志」義。思造業已，熏種藏於阿賴耶識，作當來感果的增上緣，說名「業種」。換言之，「業種」之生，從「思種」現行所熏；「思」是「心所法」，「心所法」是「名言種」現行所生。依鏈鎖的推理，則自可得「業種是名言種現行所熏而生」的結論。以「言名種」（指思種）爲因緣而有「現行」（指造業），以「現行」（指造業）爲因緣而有「業種」（如上文所引，業熏種子，藏於阿賴耶識中），三法展轉，因果同時，原是同一功能（名言種爲三法中的第一因）的連續一貫作用的變貌而已。如是前「思」的「名言種」與後所熏的「業種」既是同一功能的變貌，從「種子六義」中的「恒隨轉」和「性決定」言（註二），不易施設離「思」的「名言種」體，別有「業種」的存在，惟可施設「業種」是前「思」的「名言種」的展轉相續，以「業種是名言種現行所熏生」故。

依上述理趣，吾人更須追問：業種本身是否亦同時爲名言種？這就是說：「思」的「名言種」現行（造業）後熏得「業種」，此所熏的種子除展轉相續，成至熟時，作勝增上緣，招異熟果外，於未熟及已熟時，亦是否可作因緣，現行造業？此問題可分成四句：

一、「思」現行所熏成的種子唯可做當來作業因緣。

二、「思」現行所熏成的種子唯可作增上緣、感當來果。

三、「思」現行所熏成的種子，既不可作因緣以現行造業，亦不可作增上緣以感當來果。

註一：成唯識論卷八，大正藏卷三十一，頁四三。

註二：成唯識論卷二，大正藏卷三十一，頁九。

四、「思」現行所熏成的種子，既可作因緣以於當來現行造業，亦可作增上緣以感當來果報。

依佛家傳統學說，自四阿含乃至唯識宗所據經論，無不共許作業於後時有招異熟果報的功能（如前面所引成唯識論文），故第一句不能成立。依成唯識論，種子有六種特性（種子六義），其中釋「恒隨轉」義，「謂要長時一類相續，至究竟位，方成種子」，「註一」；則「思」現行所熏成種，其於後時，乃至未入究竟位，未為伏斷以前，其功能當亦一類相續，待緣即起，重行作業，故第二句不能成立。合第一論據和第二論據，「思」現行所熏成種，藏阿賴耶識中，若衆緣和合，當可作後時現行造業的因緣，亦可感招當來果報，作殊勝的增上緣，此正合第四句義，第四句與第三句相違（在邏輯上言，此為大反對，不相容關係，祇可同假，不能同真），故第三句自亦不能成立。造業的是因緣，感果的是增上緣，從其因緣作用，名「名言種」，從其殊勝增上緣作用，名「業種子」，今「思」現行所熏成種，既可作「因緣」，又可作「增上緣」，故知是「名言種」，同時亦是「業種」；實無由離「名言種」體而有「業種」在，以「名言種」是「有爲法各別親種」故，離「有爲法」則無感招三有之事故。

「業種子」體，即「思」現行所熏成的「名言種」，其於後時，固可作殊勝增上緣，感當來果報，亦可待緣，作「思」因緣，重行造業，唯此類種子，在業感的理論上，感果增上功能最為突出，故依此特殊作用，於「名言種」外，別立「業種」之名，若就體言，「業種」之於「名言種」本非二類，此義甚明，不須重贅。至於「業種」感果行相若何，亦頗有商榷的餘地。

法不孤起，必待衆緣（心法生起，須待四緣，色法生起，須待二緣，已如上述），故輪迴生死的有爲法，亦必有其所依的基本條件；此等條件爲何？一曰因緣，謂能生起根身器界的「名言種」；二曰增上緣，範圍甚廣，其中以一期生中所作一切善、不善業所熏成的「業種子」最為殊勝而不可或缺，如唯識三十論頌云：

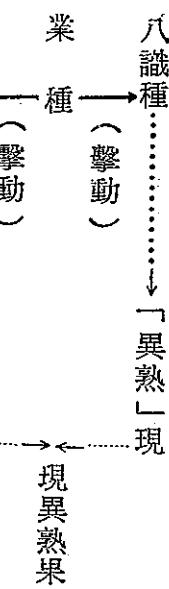
由諸業習氣（習氣即種子義，現行薰習所得，故名），二取習氣俱（即名言種子），前異熟既盡，復生餘異熟。（註二）此謂「前前生業」所感的「異熟果」（今世的生命）盡時，以業種爲感異熟果的疏緣（勝增上緣），以名言種爲因緣，遂能酬引「後後生業異熟果」（來世的生命）（註三）。如是生死輪迴，唯是一系列種子功能，於衆緣和合之下，如是起伏，如是顯隱，如是

註一：成唯識論卷二、大正藏卷第三十一、頁九。

註二：唯識三十論頌，大正藏卷三十一，頁六一。

註三：釋文依窺基成唯識論述記卷四十七，頁一至七，金陵版。

生滅，離此起伏、顯隱、生滅無常的一大種子聚，根本無生死輪迴，此與奧義書所說的有一「自我」於中遷移者異趣，而能遙契釋迦的「業無我義」。至於「業種」以何方式作增上緣？「名言種」亦以何方式作因緣？有歐陽竟無先的「果種」表如左：



(並附註云：兩相遇而成現，現見、顯現之謂。如名言種不爲業感，但得等流果。) (註一)

「異熟」者，即「真異熟」，謂阿賴耶識所變起的三界（欲、色、無色界）中的何界及六趣（天、人乃至畜生）中的何趣的總報，此由八識種子（指名言種），賴業種的擊動的殊勝增上緣，而得現行，「異熟生」者，指六識所變的福、非福的各種別報，此由潛藏於阿賴耶識中的前六識種子（指名言種），在業種的擊動的殊勝增上緣下，而得現行。如是合「真異熟」及「異熟生」的現行，爲異熟果報的酬引，亦即生死輪迴義（註二）。

至於「業種」酬引異熟果報，究於一時完成，抑於多時完成？「業種」擊動阿賴耶識種，生所應生的界、趣總報，應於一時完成，以不能生此界趣，而同時又未生此界趣故。「業種」擊動前六識種，生福非福的別報，可不同時，以前六識起伏無常，時有間斷，福與非福，諸多差別，相繼現行，可無乖悖。故「業種」作殊勝增上緣，能於一時，酬引異熟總報，亦於多時，酬引異熟別報。

種子的存在，依唯識家義，可有兩種狀態；一爲潛能的隱伏狀態；一爲現行的顯現狀態。「名言種」的生起「真異熟」的總報和「異熟生」的別報，俱在現行，理教調然，無容諍論；「業種」作異熟果生起的殊勝增上緣，究在潛伏的種子狀態？抑在顯

註一：歐陽先生著唯識講義，呂澂先生筆記卷二，頁二十七。

註二：歐陽竟無先生所謂「業種」有一「擊動」作用者，乃譬喻爲說，非真有一力量加諸別法之中而強迫其活動義。實以「業種」作勝增上緣，供給「名言種」以極有利的條件，可以發揮其潛能，假說爲「擊動」。

現的現行狀態？經論未詳，似應析辨。如前所論，「業種子」體即「名言種」，從「思」的「名言種」現行熏習所得故，就其作用「因緣」與「增上緣」的功用差別，始分二類。若「業種」酬果，唯在現行狀態，依理與教，則發生種種困難。所以者何？現行者以種子爲因緣，生現行果，以現行爲因緣，熏種子爲果，三法展轉，因果同時。今謂「業種」現行，即此「業種」，一面爲因緣（以本身是名言種）作善、不善業，復熏成種，一面爲增上緣，酬引異熟果報。如是一面酬果，一面又作新的、同類的善、不善業，則異熟果將無盡，因同時現行的同類業，亦熏成同類種子，藏阿賴耶識，以於後時，酬同類果報，如是果報展轉，無有竟時，與論所謂「雖一取種（名言種）受果無窮，而業習氣受果有盡」的意義乖角〔註一〕。依唯識宗的理論，名言種作因緣，是一類相續，恒時隨轉，至究竟位；至於業種作增上緣，酬果以後，增上作用即已消失，故攝大乘論云：

復有有受盡相、無受盡相。有受盡相者，謂已成熟異熟果善不善種子；無受盡相者，謂名言熏習種子。〔註二〕

無性釋論，對「業種」的「有受盡相」義，別有詳析：

有受盡相，謂已成熟異熟果等者，善惡種子既已熟已，不可重熟，受用盡故。猶如種子既生芽已，不可重生。〔註三〕設許「業種」酬果，唯在現行，由作業感果同類展轉無有窮盡（如是名言種作因緣，固無受盡，業種作增上緣，亦無受盡），既違經教，亦失去業感的倫理學上的意義，故不應理。如是「業種」，不唯在現行狀態中酬果，亦應於種子（隱伏於阿賴耶識中）狀態酬果，以酬引者，作增上緣義，非作因緣現行義；雖於經驗界中，作增上緣者，多爲現行諸法（如光之作視覺的增上緣，光必爲現見、顯現、現在之法），然依唯識典籍，種子本身亦可作「增上緣」，如成唯識論云：

本識（即阿賴耶識）中種，容作三緣，生現分別，除等無間，謂各親種，是彼因緣；爲所緣緣於能緣者；若種於彼，有能動力，或不障礙，是增上緣。〔註四〕

窺基述記釋種子爲現行法的「增上緣」云：

註一：成唯識論卷九、大正藏卷三十一、頁四三。

註二：攝大乘論本、卷上、大正藏卷三十一、頁一三七。

註三：攝大乘論無性釋、卷四、大正藏卷三十一、頁三九八。

註四：成唯識論卷八、大正藏卷三十一、頁四二。

謂有種子，於現行法，能與助力，如根種於識種，作意種於識等二；又雖無助力，但不爲障，如異識種子望異現行等，皆是增上緣。〔註一〕

非特種子對現行法可作增上緣，且種子對自類或他類種子，亦有助成增上的勢用，見成唯識論：

種望親種，亦具二緣（因緣及增上緣），於非親種，亦但增上。〔註二〕

如是種子雖攝藏於阿賴耶識之中，處潛伏的狀態之下，然對現行的心，心所諸法，及未現行的自類親種或他類的非親種，質諸唯識經教，無不肯定其有「增上緣」的作用；即驗諸受戒者，於受戒已，熏諸戒體（即「思」現行所熏成種），藏第八識（在隱伏狀態），仍可發揮其防閒杜漸的「增上緣」功效。且業種酬引異熟生的別報時，吾人可以直覺思種可不現行，亦能完成其事。同一理趣，吾人亦不難施設：於今世中，「思」現行已，熏諸種子，藏阿賴耶，俟此生既終，此「思」熏習的各種善、不善種子，即在種子的潛伏狀態中，隨其所應，如是如是「綜合」而成一種殊勝的「增上」作用，能於一時，給予阿賴耶識種（名言種）以基本的優越條件，生起其所應生起的某界某趣的總報，亦以殊勝「增上力」支持其繼續現行，直至「業種」的增上勢用「受盡」乃止；亦於多時，相繼給予前六識種（名言種）以基本的優越條件，分別現行其所應現行的福與非福的別報，並以殊勝「增上力」支持其繼續現行，直至「受盡」其所應「受盡」乃止。

或有難言：業種既可於種子狀態而有酬引果報的增上作用，但種子的藏於阿賴耶識，唯是念念等流相續地存在著，以因緣（前念種是後念種的因緣）與增上緣（現行的所藏第八識體及其他同類異類的種子等）俱時常備，則異熟果應同時而熟，何假異時？此假異時，汝不應理。

作者試引經教，答彼質難，以證立說無謬，成唯識論云：

由感餘生業等種熟，前異熟果受用盡時，彼別能生異熟果。〔註三〕

故知後時異熟果報的生起與否，必須視乎兩種相反增上能的互力相牽制情況而定。此兩種相反的增上力爲何？其一、以能感餘生

註一・成唯識論述記、卷四十六、頁十二、金陵版。

註二・成唯識論卷八、大正藏卷三十一、頁四二。

註三・成唯識論卷九、大正藏卷三十一、頁四三

的業種爲正力增上；其二，以正感今生的業種爲負力增上（即反作用），一力如秤之兩頭，此上而彼落，然有一辯證的傾向，即正感今生的業種必由盛強而漸趨於衰弱，至於能感餘生的業種卻由弱而轉強，直至前生異熟果的受用殆盡（以業種有受盡相，見前），此生所作諸業的增上力積聚強盛（佛家以「成熟」此名詞來表示其強盛至一決定階段），足以有助吾人的生命發起一種偌巨變化時，則可以感生另一界趣的新生命，此正是頌文「前異熟既盡，復生餘異熟」之意。「前異熟未盡」，則雖俱足能感當來果報的「業種子」，實亦無由真正發揮其增上作用，以被正感今生的負力增上的業種所牽制故。由是推徵，於教與理，彼所質難，都不成立。

佛家遙承奧義書中業感原理，而變其精神，立「無我義」，於論據上，頗有困難，故千年之間，異部學者，交相諍議，資補缺漏，於是「無表色」與「業是思」立，「色心互持」說與「勝義補特伽羅」說起，都唯乖角，終無定論。迄無著、世親，唯識法相大盛於印土，提倡種子阿賴耶的唯心論學說，然後解決佛家的「無我觀的業感理論」的主要疑難。三世輪迴的果報，在玄學上始得以理論上的依據。至於站在知識論的立場上，審論「業感」的存上的真偽問題〔註一〕，與乎造業是否依自由意志？何業受報？何業不受報？何以唯一「思」心所現行的熏習種子才可感果非餘？如此等等枝末問題，諸有志者，自可審思，不擬於此間重爲贅說。

註一：在推論的「比量」上，殊難肯定或否定「業感」的存在，此亦法稱派的新因明所以不推論玄學題問的原因所在，但在直覺的「現量」上，聖者得六神通中的「宿命通」者，可以現見其存在。此等神秘問題，作者不擬於此哲學論文中論辨之。

諸家大手印比較研究（上）

劉銳之

第一章 大手印之命名與攝義

大手印之名，在顯教雖亦有之，然真正堪稱爲大手印者，則依薩迦（註一）大德貢迦爾蔣楚所云：「非經密乘第四灌頂（註二）所授之大手印，則不能稱之爲大手印。」（註三）

大手印在梵文則爲「嘛哈穆德囉烏巴得夏」蓋以四種語中，梵爲天語。故凡由天竺傳譯入西藏之佛典，多將梵文名稱首標其上，用以表示尊崇之意。梵文「嘛哈」譯義爲「大」，「穆德囉」譯義爲「印」，「烏巴得夏」譯義爲「口訣」。在藏文譯義則爲「大手印口授」。然於譯名，「大印」中加入「手」字者？爲尊重佛典之意。此「手」字，爲尊稱佛之手，表佛之如所有與盡所有，及二無分別，空樂智慧。「印」者，亦表佛之二無分別智。而此智爲最上，最要，且最密，猶如印符，又如印契，謂一切輪迴涅槃之法，無一一契合於佛之如妙智，更無一法，能超越此智以外者。「大」者簡小而言。其所稱口訣或口授，則表其言簡意賅，具涵深理，且便口誦心記也。（註四）

大手印明點續（註五）云：「手」爲諸法空性智。手喻空智，凡所執持，悉爲手之功能。凡所顯現，即是空之妙用。「印」喻印記，決定義也。由空所現諸法，決定不出乎空。輪王敕令，自本法理，以印印之，誰能超越。生死涅槃，本來是空，以覺覺大成就者。

註一・薩迦爲西藏後藏之地名，義爲灰地。約於一千一百八十餘年前，初祖昆君卓王，繼甯瑪派（義爲舊派，漢俗稱爲紅教，是西藏金剛乘初祖蓮花生大士所創者。）之後，弘揚於藏土，漢俗稱爲花教。而格魯派（義爲新派，漢俗稱爲黃教。）初祖宗喀巴大士之上師，亦屬此派之大成就者。

註二・密乘之學習，必須請求具德上師，爲之灌頂，灌頂有四級：第一灌爲瓶灌頂，可修生起次第。第二灌爲秘密灌頂；及第三灌爲智慧灌頂，可修圓滿次第。第四灌爲名詞灌頂，可修大圓滿。

註三・註四・參看恒河大手印。

註五・顯教名經，密乘名續，以其能相續取義。

之，莫非正智。「大」者，謂更無深廣殊勝，有過於此。而綜合諸法，唯此爲最高無上，故名大手印。

如此，已略得其要，而古來大德對大手印之詮釋甚多，稍引之以備參考比較。

達波尊者云：「於彼手者，顯有輪寂一切，證由法性無生上無違越者爲手。顯有一切，不逾本元義故爲印。了證法性即自解脫，故爲大。」

向尊者云：「所謂大手印者，以無違越義爲手印，廣大故謂之大。譬如輪王聖旨，御璽，藩邦臣屬，莫或違越，如是由大手印無生上，輪寂諸法，亦莫違越，是等自性，即彼大手印無生故，方廣故名爲大。」

烏仗巴大師云：「顯有一切諸法之造作者，不外此故，謂之手印。彼上更無可覓善爲法身，故謂之大。」

吉羊空居尊者云：「界智雙融，是爲手義。輪回即於自處解脫，是爲印義。如是雙融之無上智，是爲大義。」

世尊不動蓮足云：「彼之手印者，輪寂諸法悉莫違越，故爲手印。譬如轉輪聖王旨璽，小邦臣屬莫違越然。大者超越羯，法，三昧（註一），或無較此大自在故，爲大。」

密勒日巴尊者云：「手者爲畏敬義，爲諸佛等尊手。印者雙融而從彼無違越之義。所謂大者，餘諸手印，悉爲權宜，有可逾越，此爲究竟，孰莫違逾，故爲最勝之義。」

大手印空點續云：「諦聽大手印佛母，大手印者大祕密，離詮無盡及無生，一切具色而離色，無色爲色最勝主，離諸粗細等一切，是爲難測之自性。」

世尊楊公巴云：「於彼大手印字義，淵源梵文『摩訶母陀羅』；意示不逾不分不空。彼又顯有輪寂一切諸法，皆由本地。本地毫無折扣，色無轉變，三時無時，不逾俱生智。故爲手印。此外或於此上無餘，他故爲大。但又總就剎那心識上言；妄念一湧，當生起時，於彼妄念，勿作遮求。楚楚妄念，彼自即爲俱生智之正體，不關已證與否，從彼不逾越故爲手印。彼妄念外，所謂智或佛意無可覓處故大。」

關於經續及上師口訣所示，不勝枚舉，此上祇得擇其攝義簡易明顯，與概括詳盡者，略列一二，以備舉一反三焉。（註二）
基本上所引，則大手印之命名，與其所攝之義，雖已詳盡，然亦不過依文解義耳。實則大手印所攝之義，在乎認識自己，一心

註一：密乘稱手印有四：爲三昧耶手印、法手印、羯摩手印，及大手印，詳見第一章。羯摩義爲事業。

註二：參看《義海大手印》。

具足三身，不假外求，不須搖鈴打鼓，甚至作意念咒修觀。如世尊楊公已開示所云：「大手印者，師無可示，徒無可悟，覺受無可污染，定見無可雜亂，見修行無可分，根道果無可裂，如是於此顯有輪寂一切諸法，勿作任何遺立、束縛、解脫、對治、矯整，就自識得而自解脫，此之謂大手印。」說得何等赤裸、痛快，可謂一語道盡。既然如此，又何必再爲詞費？但爲應詢問，祇就管中所窺，稍作比較而已。

第二章 大手印之分類

第一節 實住大手印

密乘所稱手印有四：曰三昧耶手印，法手印，羯摩手印，及大手印；三昧耶手印等，恐煩不述。而大手印亦有三焉：曰實住大手印，空樂大手印，及光明大手印。本書所作比較者，爲光明大手印，而實住大手印與空樂二者，亦並一述。

實住大手印者：謂住於實相，與因乘（註一）無住中道共，而冠之以大字，稱爲大中道者；由龍樹傳提婆，提婆傳月稱，遞傳至麥渣巴。不依八不中道觀，而以口傳密訣，得證空智。故有大中道之名，與大手印相類也。

實住大手印，所以異於光明大手印者，以此屬因乘，不須經過灌頂，唯依口訣。光明大手印，則屬果乘第四部；（註二）必經灌頂，方可口傳，所證空智，亦有共不共之別。

第二節 空樂大手印

空樂大手印者，謂依三昧耶手印，法手印，羯摩手印等三種手印之方便，發生大樂。即於此樂，自證當體即空，故所得爲果

註一：密乘以顯教之般若乘爲因乘，密乘之金剛乘爲果乘，以其所修而別。

註二：密乘分四部，（或稱四續）事部、行部、瑜伽部、無上瑜伽部，（或簡稱無上部）第三者爲下三部，無上部稱爲第四部。

乘不共之共。

空樂大手印，所以異於光明大手印者：以空樂依喻而證正智，光明依義而證正智。故空樂爲能表喻智，稱喻光明；光明爲所表義智，稱義光明。空樂必依三手印，光明可由上師口授，不執能所令得加被，頓時顯露。

第二節 光明大手印

光明大手印者：屬於密乘之無上瑜伽部，必須經過灌頂，始許學習。此又分二

第一目 漸悟

漸悟：爲一般能受持大手印者，先令具足四級灌頂，漸漸以導引之。

第二目 聰證

頓證：爲特別利根，上師以心灌頂，並於定中加被之，俾彈指即悟。

甘波巴大師（註一）爲廣事導引攝受弟子故，說有二種，謂于具普通根性者，令由菩提道次第，漸次趣入大手印，此謂由中論等學而漸入者，名爲寶住大手印。但于具較勝上根性者，令依密法，得受灌頂，修習氣脉明點六法（註二）等道，以了達取證於本覺智，契合於大手印，（註三）然此二者，尙非上上。若最上之大手印，則無須乎灌頂等修，但當恭敬禮拜，承事親近於其上師，或僅觀於上師微妙身相，即能立得證悟。如此由於無上恭敬順信之心力，以依止於上師，更不假外物言詮，而能究竟了悟，以證取之大手印，方是大手印之最勝義心傳也（註四）是故上師觀察弟子根機成熟，一鳴指間，令其通達法爾，即是真正之大手印。（註五）

註一：甘波巴大師爲噶爾派（漢俗稱爲白教）第四代祖師密勒日巴大師之弟子。

註二：六法謂修丹田火、幻化身、夢幻、光明、中有、頗哇等法，屬第二灌之秘密灌頂。參看大幻化網導引法。

註三：即空樂大手印。

註四：即光明大手印。

註五：參看恆河大手印。

古德口訣云：「不修不整不散亂」者，即真正光明大手印之最上法門，不必如中論等宗，依多門觀察而始得之。蓋光明大手印非依於觀察故，彼依多門觀察之中論等道而修習者，原非上上之大印也。

須知上師者，本已具備無上之加持力，得其無上加持故，不假方便修整等，立即證得真寶法爾。所謂真寶法爾，即是真正光明之大手印也。

古德又有云：「彼多方觀察者，爲班智達派（註一）之方法；若無修而修者，爲古薩里派（註二）之方法也。」

查所稱班智達與古薩里，雖均云派；實則爲大手印中講習與實修之分類。故仍列入本章，而不置於第三章也。

綜上所述，手印之類分爲四，大手印之類分爲三。在大手印三類之中，本書祇作光明大手印之比較。而在光明大手印之攝受弟子，又分爲具普通根性，及最上根性二類。在修持方面，則分講習與實修二類。依本章對大手印之分類，可得粗淺之輪廓矣。若對大手印內容言詮之分類，則以世尊楊公巴開示，爲最明顯而詳盡，故又錄之以爲本章大德開示之殿。其開示云：「所謂大手印，有云手爲顯，印爲空，大者雙融。彼爲法手印語，非大手印語。一切明空之語，悉三昧耶手印語。一切空樂之語，悉羯磨手印語。大手印者，大梵志薩羅哈所說，離三緣，超四喜，絕光明故。大手印者，不依樂緣，不依明緣，不依無念緣，故離三緣。」（註三）

瑜伽母續中，主說空樂大手印。方便續中，主說照空大手印。又旨在自性實相，爲實住大手印，旨在依彼能證空樂雙融以證，爲空樂大手印。（註四）

第三章 大手印之傳承與派別

大手印之傳承，依各本所述，各異其說，然其大略約有如下諸端。

註一：班智達者，譯義爲智者，或爲大師，即所謂講習派也。

註二：古薩里者，譯義爲行乞，或爲頭陀，即所謂實修派也。

註三：參看了義海大手印。

註四：照空與明空，均光明大手印之異說也。

第一節 薩羅哈大師

大手印法要之源出印度之藏土傳說，實由大德薩羅哈大師，再傳龍樹菩薩及其弟子，一脈相傳，純用口授，迨噶朱（註一）之馬爾巴尊者，自西藏遠赴印度，尋求名師，印度大德那洛巴尊者，即以此法傳之，那學大手印教法於諦洛巴尊者，諦按噶朱派傳述係無上佛金剛持尊（註二）所心授。馬爾巴傳密勒日巴，密岩居苦行多載，行腳十方，以淹通大手印瑜伽，遂擅神通變化，故噶朱派教徒之所以或爲實修瑜伽派，密勒日巴於其兩大卓越門徒甘波巴、及雷冲外，據傳會造就精熟瑜伽之弟子八人，而奉行其遺教之聖徒，爲數之衆，幾如天空閃耀之星座，其不遠塵世者，亦如地球上之沙粒，無從計算。至男女信士之修行者，尤不可勝數，甘波巴繼密勒日巴尊者，爲噶朱派世間上師之第三祖，嗣後白教上師，計自馬爾巴尊者起，輾轉傳承至第二十四代爲大手印教法之撰述者白蓮花祖師，與第五世達賴喇嘛同時，入滅於公元一六八〇年，大手印教法，由彼再傳隱修諾布上師，繼續不絕（註三）

第二節 阿底峽尊者

阿底峽尊者（註四）於公元一〇三八年，自印入藏，力自宣說大手印哲理，在瑜伽學之重要性，遂爲藏中第一導師，以後世代相傳，以至現代之經過，至可徵信也。（註五）

註一：噶朱二字，義爲敎敎傳承，以其純用口授也。此派以那洛巴尊者，爲藏土初祖，那雖印度人，曾到西藏故。俗又以此派爲白衣傳教，稱之爲白敎；白衣者，居士也。

註二：顯教主無始，密乘却不然，以金剛持爲原始佛，亦作阿達爾瑪佛，漢譯爲普賢王如來。

註三：參看涅槃道大手印。

註四：尊者又名燃燈智，印度人，入西藏而後，弘法著作，二者兼之，爲當代第一導師，所著最普及者，爲菩提道矩論；其後宗喀巴大士之菩提道次第論，是依之而著述，爲藏土必讀之書，流傳至今。

註五：同註三。

第二節 無垢光尊者

椎擊三要訣勝法頌云：「敬禮無比大悲主，具恩根本上師前，見宗廣大無有量，定即智悲之光明，行即如來之苗芽。」註云，本頌第三句，係指大手印法門之初祖無垢光尊者，別號廣大無量。第四句，指二祖智悲光尊者，第五句指三祖無畏佛芽。

第四節 文殊知識

前頌又云：「勝喜金剛遺囑教，三種傳承之心印。」註云，此三要開示椎擊三句義，爲化身勝喜金剛入涅槃時，由天空中，示與上師文殊知識，文殊知識上師即契合祖心，印成無二無別之要門，而傳出承之，後分爲三：（一）於如是方便要義，了解妙要之遍智法王祖師，即身現證一切本淨法門之密意，而得妙覺圓滿如來心印之傳承。（二）於持明無畏後，示現智慧身，以持明表示，攝受及傳授與無畏洲祖師。（三）於吾等具恩根本上師，以口語耳傳方便，直指即見法爾現量，即現在所住之衆生功德主（註一）

第五節 諦洛巴祖師

恒河大手印之口授，則爲無上成就諦洛巴祖師，在恒河畔，向其弟子已得善巧成就噶舉派班智達那洛巴尊者，釋十二苦行之究竟，而特面授者，一名金剛大手印二十八頌，嗣爲西藏大譯師人稱之爲聲明王者，馬爾巴尊者，親承那祖之傳承，並親承口授此大手印之傳承，那洛巴祖師在印度爲六大善巧門，已得成就者之一，降伏外道，於佛教性相二宗，研究甚精，但於靜坐心不能寧，乃遍尋求安心法門，欲專依止成就大德，聞諦洛巴祖師之名，日日尋訪，一日至僧伽道場，忽見諦祖作瘋狂狀，在烤火房中，即甚奇之，以爲必是諦祖，時諦祖示現神通，以火燒魚而食，一鳴指間，吐魚復活，又一鳴指間，魚騰空而去，那祖大敬之，雖他僧謂爲瘋狂無義，而已獨於諦祖前，具至極無比最大之淨信敬順心，且具不可思議之苦行難行，如傳所述，小大之死難，凡二十四次，今但舉其一次，一日者，師徒二人同處於高大房屋之頂端，諦祖忽自語曰，若有弟子，於其上師真具信順者，當躍此屋下，那

註一：此係指現存之具德上師。

祖聞言，都無猶疑，一躍而下，肢節俱碎，幾死，而諦祖徐下，呼詢曰，痛乎，那祖曰，甚痛，諦祖即以手撫之，體還如故，導至恒河畔，爲說大手印焉。

第六節 金剛空行母

祝拔宗大手印，對其傳承，及其派別，陳述尤詳。如所稱「其傳承由印度薩羅哈、龍樹、諦洛巴、那諾巴等以來，唯以口耳授受，傳至西藏，自甘波巴觀衆生機，方有記載，此後派別繁多，義同文異」又稱：「口授者，普稱爲噶朱派，亦稱爲白教，以金剛持口授諦洛巴，此後如那諾巴，馬爾巴，密勒日巴，甘波巴，代代相傳，悉爲口耳傳授，初諦洛巴當未得金剛持印可，後方親蒙賜予四種不共祕訣，稱爲遠派傳承，其第一種爲大手印，由金剛持，金剛空行母，金剛手，薩羅哈，龍樹、提婆，月稱，馬當格，歷代相續，以至諦洛巴，其第二種爲忿怒母（註一）之事業手印及法手印，第三種爲睡夢、及光明。第四種爲中有及轉識等各傳承，與本文無關，恐繁不錄。」

第七節 金剛手

前書對傳承及派別，尚有其另一傳述，其第一種爲幻化，轉識大手印不共傳承。第二種爲大幻化，睡夢不共傳承，及第四種爲喜金剛忿怒母，不共傳承。均與本文無關，恐繁不錄。而第三種則由金剛持，金剛手，忠弼兮魯噶，弼喇邦茲喇，那雅巴，以至諦洛巴，爲母續之勝樂金剛，金剛空行母海，那茹六法等，光明大手印不共傳承。

由上所說，可知大手印之派別，有以其教派之不同而分，有以其傳承各異而分，有以其類別不同而分，有以其攝機高下而分，後二者可參閱第二章，茲不復贅。

然綜合而說，則以諦洛巴親承金剛持傳授，當爲了義，遞傳而至甘波巴、柏摩竹巴、領歷巴，以至白蓮祖師，法乳一貫，滴滙相續，傳統無系，雖傳承派別傳說之不一，而此說則較爲正確也。

註一：此係第二級秘密灌頂後，所修六法中之第一種法，有稱之爲拙火，或丹田火，且有稱爲亥母。參看大幻化網導引法。

第四章 大手印之造者傳授者與譯者

大手印之傳承，派別既已分述清晰。然歷代祖師，其有著作流傳，數頗可觀，以或爲印度文，遂譯爲西藏文，與漢文。或逕爲藏文，而譯成漢文，此所以有造者與譯者之分。且密宗首重傳承，故傳授者，尤爲重要。下列大手印四十餘種，僅就作者傳承所得，然自維業深障重，聞法無多，對於浩如烟海之大手印法門，難免有管豹一斑，墨一漏萬之咎也。

密宗之傳漢土，實肇始於唐代，善無畏，金剛智，不空三藏弘揚譯述，一時稱盛，然於四部密宗中，祇由事密而行密，而瑜伽密而已（註一），無上密則未及譯述，遞遭唐武禁止之厄（註二），是以終唐之世，尙無大手印之名也，漢土雖禁，而西藏則興盛非常，及至元代，聘喇嘛爲國師，無上密乘，始見於漢土，故有大乘要道密集之印行，而集中大手印，數凡二十，皆大巴彌怛銘得哩幹師所集者也。自是而後，密宗又復浸衰，降及清朝，更非貴胄王孫，未由親學，蓋已成禁臠矣。

清室既亡，厲禁自解，密宗之學習，始及民間，然對無上密乘，自須循序以進，不能躐等以升也，多傑覺拔尊者，首將生起次第譯成密乘法海，凡百八法。諾那呼圖克圖以對漢土有緣，特將無上密乘普傳漢土，盡攝諸報，然對大手印未及傳授，遽般涅槃，故以弟子悉付貢噶呼圖克圖攝受，而大手印因此得弘揚焉。

附各大手印造者，傳授者譯者一覽表

名稱	造者與傳授者	譯者	備考
新譯大手印不共義配教要門	果海密嚴寺玄照國師沙門惠賢傳	果海密嚴寺沙門惠幢譯	
新譯大手印頓入要門	果海密嚴寺玄照國師沙門惠賢傳	果海密嚴寺沙門惠幢譯	
大手印赤引定要門	果海密嚴寺玄照國師沙門惠賢傳	果海密嚴寺沙門惠幢譯	
大手印伽陀支要門	果海密嚴寺玄照國師沙門惠賢傳	果海密嚴寺沙門惠幢譯	

註一：日本空海和尚，又名弘法大師，到唐請法，惠果大師，即以全部已譯述之法傳之，亦延至瑜伽密也。

註二：佛法厄於三武，時值唐武宗毀法，參看中國佛教史。

大手印靜慮八法

大手印九喻九法要門

大手印除遣增益損減要門

於大手印十二種失道要門

大手印湛定鑒慧覺受要門

大手印八鏡要門

大手印九種光明要門

大手印修習人九法

大手印十三種法喻

大手印修習行人九種留難

大手印頓入真智一決要門

大手印頓入要門

新譯大手印金瓔珞等四種要門

大手印纂集心之義類要門

杂哈八藏大手印明顯口授

八 杂哈藏論
得羅跋大師造（註二）

法尊譯

法尊譯

果海密嚴寺玄照國師沙門惠賢傳

薩羅哈大師造

果海密嚴寺玄照國師沙門惠賢傳

法尊譯

果海密嚴寺玄照國師沙門惠賢傳

果海密嚴寺沙門惠幢譯

果海密嚴寺玄照國師沙門惠賢傳

果海密嚴寺沙門惠賢傳

註一：以上二十種，均係大巴彌怛銘得哩幹師所集。

註二：按「麥哇跋」似係「馬爾巴」尊者之異譯。

註三：按「得羅跋」似係「諦洛巴」尊者之異譯。

朵哈藏論

哥羅阿闍黎造

法尊譯

大見修行果之朵哈歌辭

薩羅哈大師造

馬爾巴與密勒日巴譯藏 法尊譯漢

手大印教授（註一）

諦洛巴大師造

（註一）

印略明正見論

那洛巴大師造

（註三）

大印略文

密勒日巴大師造

（註四）

涅槃道大手印瑜伽法要

白蓮花祖師造

光明心譯

祝拔宗契合俱生大手印導引

白蓮花上師造 貢噶上師傳授

滿空譯

大手印講義撮要

班禪大師造

法尊譯

班禪大師三印

貢噶上師傳授

未詳

大手印口訣

貢噶上師造

法尊譯

大手印提示

貢噶上師造

法尊譯

大手印成佛六要

貢噶上師造

法尊譯

大手印十二種失道

貢噶上師造

法尊譯

大手印修持之教授

貢噶上師造

法尊譯

至尊密勒日巴大手印開示

貢噶上師傳授

法尊譯

俱生契合深導了義海心要

阿逸多法自在大師造 貢噶上師傳授

法尊譯

大手印願文

大寶法王自生金剛造 貢噶上師傳授

法尊譯

註一·即「恆河大手印」

註二·另附「椎擊三要訣勝法。」

註三·八大手印·均係貢噶上師傳授。

註四·此書係由藏德喀齊達瓦桑杜喇嘛譯成英文。美國伊文思溫慈佐譯。

註五·又名放事業光。

大手印加行所攝上師相應金剛亥母合修念誦略軌

至尊自在法王大師造 貢噶上師傳授

景戒光譯

(註一)

大手印導引顯明本體四瑜伽

甘波巴大師造 貢噶上師傳授

釋滿空 陳圓白等譯

第五章 大手印在密乘之位置

顯教有藏，通，別，圓之化法四教，頓，漸，祕密，不定之化儀四教；而密乘亦有事、行、瑜伽、無上之四部，及瓶、密，智慧，名詞四灌頂之分；學習須先判教，但欲判教，宜先勝解密義，及其根器之成因。

第一節 密義畧釋

顯教爲化身佛釋迦牟尼如來所說，密乘則爲報身毘盧遮那諸如來所說；由是修持成就，有三大阿僧祇劫，與即身成佛之異。然所謂密者，固爲衆生之自密，舍此而外，依義略釋，約有十端：（註二）

第一目 尊貴密

尊者以諸曼荼羅（註三）如帝王宮殿不可盡人遊觀。貴者密符印契，如傳國璽，不可凡人皆持。故見爲密！

第二目 微細密

法界緣起，種子相續，三輪各各不思議用，及三業互用，如是如是，細微細微。世人不知！而密宗則詳示修學方規，漸令開曉，以常人粗心缺學，不善了知，故以爲密。

第三目 普偏密

註一：亦名趣入最勝聖道乘法，西藏悉底教曰大師集。

註二：密義從一至八，係宗喀巴大士所示；參看顯密修行次第科頌。竊以爲意有未盡，爰仿華嚴經義，補足爲十，自難免狗尾續貂之謬矣。

註三：曼荼羅印度語，義爲壇城，西藏經續，多有喜用印語者，余則逕譯爲壇城。

真如道理，普能含攝，偏入無間，圓裏十方，貫澈三世；如大白傘蓋（註一），即是一切性空，法界、法性、不虛妄性、不變異性、平等性、離生性、法定、法住、實際、虛空界、不思議界、無爲、菩提道，名異體同，凡夫日用而不自覺，密宗則處處指引，故說爲密。

第四目 隱顯密

如一法上，法法具足，此顯彼隱，此隱彼顯，衆生顧此失彼，不觀隱微，執此一端，故見爲密，不知顯是密之顯，密是顯之密，有則雙存，無則並遣，若不知顯，則不了密之性相，若不知密，則不悉顯之作用。故密固密，顯亦密，顯固顯，密亦顯，以不知故，均覺爲密。

第五目 總持密

隨舉一法，持一切法，無不具足，如發心功德，萬善齊張，阿字義門，諸惡盡滅，乃至戒定慧道度攝等行，闡思修法境行果事，無量諸法，攝於一法之上，功用齊起，無不圓具，此惟善習者能知，故稱爲密。

第六目 發心密

由其了解上說圓頓境義，並知修持次第力用之法，深明發心成佛因果，理事一貫之義相作用，而起發菩提心之次第修行，有異乎平常斷惑證真之力用，超越時間，因果同時，如是發菩提心之用，世人不知，或知而不信，或行不如法，故稱爲密。

第七目 次第密

次第者，方便善巧之謂，云何善巧，由理事圓融諸法齊修，而不紛亂，並能興各各相應，同時具足之微妙次第作用，以得諸善巧故，能二智速圓，二障易除，果道立成，有進無退，魔不能擾，庸常莫知，故稱爲密，而其次第之善巧，又分爲五。

甲、境善巧 謂了知上說「普偏」，「隱顯」，「總持」，「發心」，「次第」五種密義，故稱爲境之善巧。

乙、對治善巧 又分能治與所治之善巧，茲分別說明之：（子）能治善巧：——即斷惑之作用殊妙，由其信解、皈依、發心、教乘次第力故（註二），得深厚之加持故，信解自心不思議力故，信解業不思議因果力故，信解法界

註一：大白傘蓋菩薩名，爲釋迦佛化身，其所以此爲名者，表示普偏攝一切也。

註二：如三十七道品等。

緣起力故，（丑）所治善巧——即能治能知細微惑故，諸障不障故，衆魔不擾故，遣除退惰別具方便故，困苦愚昧能解救故，由能治力強，諸惑猶點雪入爐，惑不我害故，方便衆多，難除之習氣易除故，能令智等資糧，速得圓滿。

丙、時劫善巧 時屬假法，無起無盡，中間不住，三世無從安立，論云，無方距果遠，果近善方便，成佛時劫遠近，視方便如何耳。

丁、資糧善巧 謂由善對治二空易證解方便故（註一）福資易成。

戊、師資善巧 謂求如量師，得法流甘露，滋養慧身，得有形無形之攝護，不墮邪險，指示道途之曲直險易，無迂迴遲緩，不入疑怖之林，穩速至家故。

第八目 無知密

不解密義認同妖術，不親知識，妄評是非，顯密異轍而觀，執此以謗彼，劣慧愚迷，故見爲密。

第九目 蓋藏密

如有美酒，封之愈固，則其味愈香，密法亦然，如固守三昧耶，其覺受愈速，成就愈大，故宜於密。

第十目 慎重密

左傳有云：「子有美錦，而不使學者製焉，」又云：「猶未能操刀，而使自割也，其傷實多，」密法亦然，非機妄說，過患殊多，故金剛乘十四根本墮中有云：「於未成熟諸有情，宣說密法第七墮」而未成熟諸有情中，分爲資糧未成熟，儀軌圓滿未成熟，由退失緣未成熟，尤以於密宗無有信心，謂爲因未成熟焉，此諸補特迦羅心，不能容受，反成過失等所應祕密諸法者，都應隱密，否則甚至貽人謗法口實，反令之墮金剛地獄，不惟誤己，且以誤人，爲慈悲故，不得不密。

第二節 密乘根器鑄成之法

古德云：人身難得，佛法難聞，況即身成佛之密法乎。而密乘根器鑄成之法約分六端，（一）具足修持發願行之菩提心，

(二)具足守護菩薩戒行，(三)學習完全次第深修之般若教理。(四)學習完全次第廣行之般若教理。(五)分證或全證得空理而生之密乘信願。(六)分證或全證得加持而生之密乘信願。(註一)

第三節 大手印之位置

大手印在密宗之位置，係無上密乘才有之，略如前章所述，蓋以密宗分爲四部，曰事部，曰行部，曰瑜伽部（三者統稱爲下三部密宗）曰無上瑜伽部（註二），而無上部中復分爲三，曰生起次第，曰圓滿次第，曰大圓滿（註三）若大手印則在大圓滿才有所之也，故貢噶呼圖克圖傳授之大圓滿中心要講授錄，所示修法，則爲「且卻」與「妥噶」，「且卻」漢譯爲「立斷」，「妥噶」漢譯爲「頓超」，蓋能「立斷」煩惱，才能「頓超」菩提，實一而二，二而一，互相融攝，皆大手印也。

若無上密部之任何本尊儀軌，其次第均先於行者對面空中觀成本尊，名曰對生，後於自身觀空後，觀成本尊，名曰自生，均生起次第也，又於行者自身心內觀成本尊咒輪與種子字，復於生法宮中觀明點，再觀種字放光，召請智尊降臨融入，再由種字放光，上供諸佛下度衆生（註四），均圓滿次第也，復次，一切器世間，攝入情世間，而情世間，復攝入自身。自身攝入咒輪，咒輪攝入種字，種字攝入那打（註五），那打無緣，即住此定，此即所謂大手印定也，大手印者成佛之基，其在密宗之位置，亦可想見。

大手印對於密乘，應守祕密之義，容或有所差別，不必全都固守，然對密器鑄成之必須條件，固缺一不可也。

大手印定之境界，及其證量，作者庸陋，覺受毫無，更未敢未證謂證。未修謂修，自違戒律。謹將貢噶上師大圓滿三寶總集大手印定中，下一頌所云：「彼又如虹如水泡，無緣寬坦任運中，本性明體母子會，得見元始普賢佛。」恭錄於此，以與學習者共習之。

註一：參看比丘能海輯譯之宗喀巴大士顯密修行次第科頌。文凡十頌，闡述綦詳，恐繁不錄。茲祇特譯其要，約畧錄之。

註二：參看宗喀巴大師造密宗道次第廣論

註三：參看大幻化網導引法

註四：種子字放光召請，降臨融入，上供，下施，復次漸加收攝，名隨察漸收。

註五：那打西藏語，義爲細線。攝入那打者，表面由多攝一，與由廣攝微也。

第六章 大手印與禪宗之比較

禪宗初祖，雖遠肇於西天，而實宏揚於中土，曰如來禪，曰祖師禪，燦然大備，黃金時代，是在唐朝，一花五葉，枝枝挺秀，千數百年來，成就大德，不可勝數，故與漢土法緣，實已固結不解者。

大手印之與禪宗，其相同之點，約爲十之七八，然其比較差異，亦有數端。

禪宗參悟而後，依師印證，大手印則祈請上師，觀想融入自心而外，一依密咒道以求加持，一依般若道，以求開悟，故郭滄波尊者有云：概括大手印義，不外乎是首在祈請上師，繼師心融於己，師心自心，如水入水渾合，而於彼上，置心於本來處，勿作禪定生否冀慮，心如何住，便如何置，勿觀空，勿執實放下，於無所緣，莫雜企求，安適明朗，欲心放下，無有所緣，不動放下，心勿內攝，曠縱放下，勿爲心覓多事，復於任何離執，洞然放下，此其大同小異者一也。

禪宗須參話頭，認識本來面目，貴乎頓悟，不須頭上安頭，大手印則按步就班，見修行果，有次第可循，亦許漸趨，其進度在禪宗則單提向上，迨至黑桶底脱落，頓見光明，大手印則由專一瑜伽，而離戲瑜伽，而一味瑜伽，而無修瑜伽，始契至道，此其大同小異者二也。

禪宗直指人心，不假方便，然其公案，多機鋒語，若非上上利根，無法悟入，大手印則有加行，正行，結歸，甚至有七支坐及拳法等修身善巧方便，故能三根普攝，此其大同小異者三也。

至其均須明了自心，與悟入後，必須保住或守護，及其所證之果，皆爲即身成就，則禪宗之與大手印，彼此均同之也。

尤有進者，大手印之四瑜伽，乃爲循序專修於大手印者所說，然西藏大多數之中觀見宗，其究竟，亦不過觀求一切法之體性真寶空義，此心之體性，自在所觀察之內，今則修我之心體本妙明淨，既爲本妙明淨，更何須觀其爲有爲無，空與不空乎，若於見空未獲印證，雖修亦無保住之境，故當以印證見空爲首要，然後印證自住之智慧，是即住自本性，令心如河流，任運自然而住，觀照時及一切時，皆如是故，雖有起伏，亦不作成立與遮遣，即得法身之自相，若心起時，即知凡所起妄念與煩惱，即是法身智慧相，其自性，亦即是法身本體光明之真寶，知此者，即名本體住之光明。由於上師直指自性光明之見宗，能熟識其自相，便名行道之光明，若能任運於此二無分別之體與道兩光明之自相，即是光明母子相會也。如是之境，若能恒久護持固佳，但初學者，

有由樂明無念諸功力，遙蓋本元自面，當揭去此等功力之皮壳，則自性之相，方可赤裸呈出，是爲智慧由內明朗者也，揭去之法云何，謂將生樂明之力，及現喜樂愉快等相時，要力念方便能攝之處，與般若能斷之處，二者相合之處（註一）字，猛然從上放下，即能萬緣放下，但即保持本妙明淨之常照體性，自不應更有何者之分別觀察，是故大手印，乃大圓滿勝慧法門中，最極殊勝之以心修心上上善巧方便，實與禪宗有別也。

第七章 大手印之願文

大手印之譯述，依作者搜集，已有四十餘種之多，限於篇幅，未能一一加以比較，若選擇鈔錄，既恐顧此失彼，又感當前珠玉，心眩目迷，罔知取捨，惟有提取內容，分章敘述，較爲適當而已。

若大手印願文，則爲元代大寶法王，自生金剛，讓蔣多傑所造，文內包含發願、聞、思、修、根、道、果、見、行、修諸端，已將大手印要義，闡述殆遍，較爲完備，且爲初學者所應發之願文，故特全文錄出，倘學者能日讀三遍，列爲常課，實大手印入門，所不可少之善巧方便也。

附大手印願文

自生金剛造

張澄基譯

上師本尊壇城諸聖衆	十方三世諸佛及佛子	悲念於我於我所發願	助令如意成就祈加持
我及無邊有情之所有	離三輪垢身心清淨業	如彼雪山清溪所流水	願皆趨入四身佛海中
乃至未得如此果位時	所有一切生生世世中	不聞罪業苦惱之名號	願常受用善樂之法海
具信智慧精進及暇滿	遇善知識得口授心要	如法修持無諸中斷障	願受法樂生生世世中
聞聖理量無知障解脫	思維口授永滅諸疑闇	修生光明如量證實相	三種智慧顯現願增長
離斷常邊二諦根之義	離增減邊殊勝道資糧	離輪涅邊二利之果勝	於彼無錯謬法願常遇
淨體明空雙運之體性	能淨金剛瑜伽大手印	所淨忽爾迷亂之諸垢	願證淨果離垢之法身

註一：西藏文音呸，有立斷之作用。

於體離諸增益是定見
一切諸法爲心所變現
從本來有自現迷爲境
一切非有諸佛亦不有
即此云者誰亦難描畫
由不知此流轉輪廻海
顯現是心空者亦是心
不爲作意修觀所垢病
粗細妄念波浪自寂靜
數數觀察無可觀心時
觀察於境見心不見境
此離意者即是大手印
無貪著故大樂續不斷
貪著善妙覺受自解脫
衆生自性雖常爲佛性
難忍悲用未滅起悲時
由修所生眼等諸神通
十方佛陀佛子大悲力
守護於彼無散爲修要
心本無心心之體性空
由無明故執自明爲我
一切非無輪涅衆根因
非此云者誰亦難遮除
若證此性離此無佛陀
明達是心迷亂亦是心
亦離世間散亂纏繞風
無亂心之河流自然住
宛然洞見無可見之義
觀察於心心無體性空
此離邊者即是大中道
無執相故光明離遮障
此攝一切亦名大圓滿
超於意識任運無分別
取捨得失平常心原無
願證離戲法性之義諦
於諸苦痛無邊有情衆
此離錯謬最勝雙運道
圓滿佛陀勝法諸大願
所有一切清淨善業力
一切修中此爲最勝修
空而無滅無所不顯現
由二執故流轉於諸有
非違非順雙運中觀道
此離意識法性之無爲
一切是此非此皆無有
生者是心滅者亦是心
無整安住本體於自然
亦離昏沉掉舉之泥垢
永斷是耶非耶之疑念
願得堅固不動禪定海
願自證知無謬自面目
願證光明心體之實相
願得決信知一知一切
願無間修離勤之修持
願證離戲法性之義諦
願常生起難忍大悲心
願不離此晝夜恒修觀
究竟圓成清淨願成佛
願得如法任運而成就

古德云：「根道果三，說一切佛法盡。」大手印當然不能例外。故有主說根道果者，則各有彼之大手印。喻如銀鑄鑄石，從

第八章 根大手印

析出銀及以造鑄像等，與道果三大手印相似也。（註一）

所謂根大手印者，即一切衆生之本心體性，與佛無別，平等平等，元本清淨常住。雖忽然不覺而起無明，然其真心體性，仍自明淨，縱在六道輪迴，終仍不增不減。此妙明淨性之本體，有時稱之爲本覺如來，普賢王如來，本清淨見等，名異實同，即此一心，是即根本大手印也。舊派有說：以此普賢如來爲元始佛（註二）無庸積集資糧，淨除業障（註三）如彼海水，因風掀動，而生波浪。若更加以攬動，則更無寧息澄清之時，又如空中，雲霧雖起，當其散去，空淨自見。雲霧遮空，空性仍在，毫未減損。若吾人之心，本無明淨之體性者，則以任何方便，不能淨之，以心本具妙明淨體故，斯可以方便，拂去背覺合塵之妄念，而得背塵合覺，以成佛也。（註四）

佛心不二智，聖者所證而現前之因，三界輪回體之自性，與一切法本有實相俱生智，實徧一切。我等有情，下超草端微蟲，上至佛陀諸有心續中，莫不具足，無有善惡大小等之清淨自性，即彼是也。依未證實住法身之住相，遂生涅槃輪回。即證得時，亦不外此因時離戲法性顯有輪寂一切之創作者，故宜假名之爲手印。以此上更無有善巧謂法身可尋求，故宜假名之爲大也。一切有情，心具彼性，雖本住於顯空，明空，樂空無分，離生住滅有無諸戲論邊。三身五智自性。任運已成，故宜假名之爲根也。徒以俱生無明之力，不識本來面目，猶如闔中示物也。實相超越言思知詮，離識持故，猶如於火與空，不能書寫也。離境有境，能明所明，故不識知，猶如目不見目也。以無示彼上師故不識知，猶如王子雜微賤中也，以成一界故不識知，猶如龍腦轉成毒藥也。彼體即明，剎那邪解，顛倒計執，故不識知，猶如誤繩爲蛇也。是以由偏計無明，不識自明彼性，故無我謂我，無自言自，無戲而戲。遂依三毒等等起，積業之異熟，各各生起，而落輪回，殊可惜也。此大手印之根，本有常隨，竟不確悉。不明自之真容，而流轉生死。則以太近故不識知也。諸小慧者，以爲佛陀，必是相好莊嚴，由於自卑，意不切信。或以既爲法身，當非似此之平常心，則以太易故不識知也。念網散亂，緣未認持之過，未能離無散亂憶念，鬆心自然。則以太深奧故不識知也。（註五）

註一・參看了義海大手印。

註二・普賢如來，爲普賢王如來之簡稱。是元始佛。亦即根元之義。

註三・即無須頭上安頭之意也。

註四・參看恆河大手印。

註五・同註一

根大手印中，復應分爲如何住，顛倒之故，及如何通達者三，茲將薩羅哈大師口授，分節錄之。

第一節 明如何住

明如何住頌云：「故凡所顯皆法身，一切衆生即佛陀。」

第二節 明顛倒之故

明有情不達此性故顛倒，頌云：「衆生專造無義苦，有被內心差別迷。置主於家向外覓，有執影像爲實境，棄捨根本翦枝末，如是所作終不悟。」

第三節 明如何通達

明修行者應如何通達，頌云：「觀其性時亦無見，離能所見不可說。即不可說誰能解，於此本性善修持，爾時我所通達者，即便住入汝心中。」（註一）

第九章 道大手印

根大手印，既已了解，由是即須斷滅無明，而斷除方便，於上師教訣，與行持次第等，生起精進。此謂道大手印。

貢噶上師開示云：「所謂道大手印者，恭敬信順於上師，而得聞於法。由聞而如理思維，得決定之正知見，又如理修行之，是即道大手印也。」（註二）

註一：參看朵哈八藏大手印明顯口授。

註二：參看恆河大手印講義。

如是本來，因即法身。現證方便，即上所說教訣次第，及修持際現前覺受。故如師口訣行持，忽然垢都淨已，自亦識得心無自性，而令嫾習，此能證方便，三藏四續所說頗多。然此教敕傳承寶宗，一切深道，悉集在敬信上師。四灌頂二次第說：亦唯於敬信中備，應當知之。

大手印之道，有分爲心性大手印與顯有大手印者。本元實住，大手印智，離一切邊，自續具有。於此謂之心性大手印。顯有輪寂之一切法，綽然證現爲一大智濤，於此謂之顯有大手印。此二行持法則，具見各導引次第，此中不詳。然行持中，復應分爲見、修、行三門者，如達波尊者開示云：「心明離執如虛空，不墮方所是爲見。自明自照心如鏡，無有明暗是爲修。心坦無整如嬰兒，離諸遮求是爲行。又如教敕傳承祖說，拔惹瓦所闡明者中云：「凝觀是爲見，於彼不散修，常行是爲行。見脫理趣縛，修脫心執縛，行脫取捨縛。」（註一）

所有歷代祖師大手印之證示，均在道大手印中。即如八大手印，亦不離此開示。如法華經所謂我佛以一大事因緣，出現於世者也。文繁不能備錄，祇將薩羅哈大師口授，擇要錄之。（註二）

第一節 見

第一目 辨見（註三）

辨見頌云：「以莫散心觀自心，若能自知自本性，諸相自脫大樂中，散心亦皆成大印。」

第二目 明了達見之相

明了達見之相頌云：「如人尋求虛空界，無中無邊亦無見，如是尋求心與法，亦不得極微塵許。尋求心亦不可得，如是無見即是見。」

第三目 明見無改變

明見無改變頌云：「如海船上放鴿飛，遍繞諸方仍落船。如是以心觀分別，終歸最初心本性。」

註一・參看了義海大手印。

註二・參看朵哈八藏大手印明顯口授。

註三・以修大手印道。首須明見，但欲明見，須先辨認清晰。

第二節 修

第一目 明無可修

明大手印無可修頌云：「本清淨心勿造作，勿取勿捨住本然。未通達者無可修，達者亦無能所修。」

第二目 明不離無修

明不離無修之義，即爲最勝修頌云：「若於三世不作意，離邊安住本性中，護此即名善修習，不須持息勿繫意，心無造作如兒童，倘起覺念即觀彼，如水與波無差異。」

第三目 明本性即道

明解三輪之識，其本性即大印道頌云：「不可作意大印中，無少可修故無修，不離無修即勝修，無二俱生大樂味，如水注水無二味。」

第二節 行

第一目 明行無定方

明大手印行無定方頌云：「然瑜伽心無有二，一性一亦不可得，種種行相無根本，猶如瘋狂無定事，無作之行如孩童。」

第二目 明行不被緣染

明如是行，不被緣染頌云：「心如蓮花從泥生而無垢穢所能染。受用飲食及欲樂，或使身心極熱惱，如是種種諸行相，亦本無染無縛脫。」

第三目 明利他之行

明由離著悲心，而行利益他之行頌云：「住於自行無定中，若見愚痴苦衆生，由哀愍力而哀泣，修自他換行利他。觀其實義離三緣，如夢如幻非真實。」

道大手印，分爲見、修、行者三，上列諸頌，說之甚詳。柏竹大師長行所示，尤見深入淺出，語重心長，學人讀之，更覺

簡明動人。茲並錄出，以殿此章。略云：「能修之補特迦羅（一）所具定見，須如鷲翔騰空。蓋以見若具而不定，則苦樂難易起時，即已忘見。重病忘見，死時忘見。當其處境優逸，日坐厚裯，宴安醉酒，心廣體胖。見早已置腦後。猶復伸手向空，而說本來是佛，不假修成，一切皆空。此僅口見，無少許益。即所謂口頭禪也。是故須具定見，苦樂病等於已生時，須憶見之實相，能免纏縛，而得自在。若其具見實相未足，須悟須證，爲能悟證，須就上師，以大敬信，依教訣寶。故須如鷲騰空時，據地藉勢，扶搖而上，及其逕上飛翔之目的地，不勞重翶矣。（二）修持應勿間斷，須如巧婦爲炊。蓋以一般人於師傍人前，往往頻作瑣屑懃勇，等持座多。但於煩惱三毒不稍制伏，妄念繁增，心轉粗暴，與凡夫俗子，迄無少異。故須外似無修，而常觀自心，勿爲煩惱貪瞋之所自在，念憶白方，力勤無散。若就因乘所說：謂如憶念知，說爲三學之依或因，時恒越彼，是修不斷，故如巧婦爲炊也。（三）所行率勢而生，須如老牛放溺。夫所行最上，莫如敬信上師。又依禁行，且勿於衆前獨處，而有分別。平時恒常所行，若平衡然。行止率勢而生，一切所行，均以饑益有情爲要。所謂率勢而生者，蓋以若率惡行，則趣凡夫自類相續。故須率勢力作供養三寶等善行，身口意業，悉趣於法，所作善根，悉以回向利等虛空如母衆生焉。尤以閒居必慎其獨，莫於人前自詡精進，如拭曼達羅（註一）及禮拜等，一似豚尾頻搖，毫無精進。故須恒常一貫力修，應似老牛便溺，初不猛急，後不斷弱。」（註二）

第十章 果大手印

諸法實有不滅，而即顯現，依自性空，從彼空之住相，顯盡所有一切有法。悉於此外無成且不二故，由二執與冀慮之輪回解脫，證達究竟，證得具力與無畏等衆生功德大手印之義，具有三身五智事業功德主體。證達究竟無修，脫一切障，盡證所證離報熟等功德，現前無餘，此之謂果大手印。（註三）

所謂果大手印者，由聞思修之結果，一旦豁然，究竟通達，證得本覺妙智時，是即果大手印也。（註四）

註一：曼達羅簡稱曼達，義爲寶盤；係將身外一切寶物。悉以供獻。最簡者爲七供，即須彌山、四大部洲、日、及月是；最完備者爲三十七供，恐繁不錄。可參看大幻化網導引法。

註二：參看了義海大手印。

註三：參看恒河大手印。

若言果道，此必聖凡上下涅槃生死，皆能無希求，無所住，真正無上之隨緣不變，不變隨緣。察而恒照，照而恆寂，等同諸佛，方是果也。復次學道行人，心馳緣觀，真體不得露現。必善巧於離觀而觀，離緣而緣，離修而修，是爲善巧觀修。又必無住而住，方爲善住。無逝而逝，方爲善逝。無成而成，方爲圓成。無證而證，方爲實證，必如此者，方是大圓滿菩提佛道，亦即果大手印也。（註一）

故果大手印，以體性空爲法身，自性明照爲報身，不滅而顯萬象爲化身，此從三身上說也。以空彼爲法界體性智，明照彼爲大圓鏡智，彼二平勻而住爲平等性智，彼二無清而各住爲妙觀察智，是等無整而任運成爲成所作智。此從五智上說也。（註二）

大手印之果，已從上列各說，闡述詳盡。而薩羅哈大師口授，分爲三頌，開示更爲明顯，並列示焉。（註三）

第一節 明無果可得

明大手印決定無果可得頌云：「無可作意大手印，有何果報可希求，希求之心本不生，何有可斷可得法？」

第二節 明欲得果即是顛倒

明大手印既決定無果可得，如欲得果？即是顛倒。頌云：「如鹿被熱所逼惱，奔趨馳逐陽燄水，愚夫被欲所逼惱，盡力追求果反遠。」

第三節 明無所得乃名得金剛持

明果都無所得，乃名得金剛持。頌云：「清淨體性本不生，此中亦無少差殊，計執分別意於法界淨，假名說爲金剛持。」

註一：參看恒河大手印。

註二：參看了義海大手印。

註三：參看朵哈八藏大手印明顯口授。

第十一章 大手印導引次第

本來所有大手印之修持方便，已於道大手印，敍述甚詳。然彼章所述，所以詮理。若表事方面，尙付缺如。爲求理事圓融，故有下列各章之作。使學者既信而解，更因此而起修，而實證，則區區之本願也。惟大手印必須遵守密宗條件，及須上師教訣。具詳前章，幸參閱之，可無庸再贅。

第一節 伽陁支要門（註一）

第一目 漸入儀

甲 加行

修習行人，於寂靜適意宮內，軟穩席上，端身正坐。先誦四皈依三遍，然後發願云：爲利法界有情，欲證究竟正覺，我修大手印定。既發願已，於自頂上，應想上師；此師即與三世明滿。及本尊佛，一體不二，光明自性。即觀想已融入自身，或想不現亦得。然後自身於一念頃，如雲起長空，魚躍深淵，頓起如幻本佛之慢。由爲修此加行因故，獲得報身也。

乙 正行

子 離於欣厭

離於欣厭者：想法身時，上不欣求諸佛正覺，下不厭離輪廻怖畏也。

丑 意不修整

意不修整者：眞實法身，由昔成故，離於修整。是以身不修整諸務皆遣。語不修整，不妄談論，意不修整，心無所住也。

寅 無緣之界

無緣之界者：於大手印理緣念之心，離於緣念，不依諸相；如薩得羅光爾烏，空中作巢，而不依於山石林木也。

註一：係密勒日巴大師弟子律精喇嘛所造，關於大手印之修習次第者。

卯 無念之體

無念之體者：有體無體，一切苦樂，俱不思念，即是樂也。樂即無念，樂即明照，明照即是無念之樂。即此樂明無念，無別異故，名爲無念也。

辰 不亂而住

不亂而住者：即於前樂無念空理，而不散亂。隨力想念而應住之。由爲修此正行因故，果證法身也。

丙 結歸

出定時，而作是念，承此所修真空禪定善根力故。我及法界一切有情，速願證得無上菩提。廻向既已，觀一切法，如幻如夢，任意而住。由爲修此結歸因故，果獲化身，斯乃漸後頓入儀也。

第二目 頓入儀

頓入者：想念正行五種之理，而不修於加行結歸，此名頓入儀也。

第三目 開示

律精喇嘛並設爲問答以開示：問曰：頓入之人，並不宗尚加行結歸耶？答曰：非不宗尚。於大手印從一念因，加行不歎，正行無緣，結歸非着。不歎者：身、語、意三不起精慤也。無緣者，即超意也。非著者，於諸覺受，不應執着也。問曰：於一切法，了達方勝，而得成佛，今於此中，還具己否？答曰：具有此義，加行結歸，即屬方便。其正行者，即屬勝慧，福智二足，願行菩提，增長究竟，准前應知。又身語意中，歸依發願，是語自性。頂想上師，起本佛慢，是身自性。想正行理，是意自性。問曰：此中還具見定行果否？答曰：悉具有之，第一屬見，第二第三屬定，第四屬果，第五屬行。於中定者，切須明顯時促數多，方爲善也。

第二節 祝拔宗大手印

從上要門所示，加行則表事多於詮理，正行則詮理多於表事，若結歸祇須回向，可不必論。然觀於答問，則知正行爲對漸入頓入，兩皆普攝，利根者如理思維，即修即證，故不須繁瑣修儀。但爲漸入者，依儀起修方便，敬將白蓮上師所造祝拔宗大手印科判大綱，約略述之。

第一目 加行

甲 共加行

共加行者：爲思維暇滿，觀無常，怖輪迴苦，及知黑白業。（註一）

乙 不共加行

不共加行者：爲皈依，發菩提心，修金剛薩埵，（註二）供曼達，修上師相應行法，及七支坐法。（註三）

第二目 正行（註四）

甲 共受同持

共同受持分二：初，爲得定之根本，求受持勝止，修習專一瑜伽。二，爲抉擇住與動之根本，求識持勝觀，修習離戲瑜伽。

乙 不共修持

不共修持分二：初，所顯諸法與心，等同一味，名爲一味瑜伽。二，抉擇諸法，本具俱生正智，名爲無修瑜伽。

第三目 結歸

結歸分三：初，爲指示認識大手印，（註五）二，觀察障礙與錯誤及過失，三，辨別覺受及知與證。

註一：參看大幻化網導引法

註二：修金剛薩埵，係觀修百字明，以除業障者。

註三：七支坐法，屬修身部份，詳見第十五章。

註四：即四瑜伽，詳見第十二章。

註五：認識云者：謂於根上起抉擇，於道上起修持，於覺受詳細辨別，及分別道地之暖相也。

貪之研究

葉文意

- (一) 異名
- (二) 自性
- (三) 業用
- (四) 異熟
- (五) 分位
- (六) 對治

本文研究對象，是佛家之貪心所，故闡述只以貪心所爲範圍。內容以釋尊及印度古德之言論爲資料。有關貪之間題，散見各大小乘經論，今就增一阿含經、中阿含經、長阿含經、雜阿含經、六足論、發智論、阿毘達磨大毘婆沙論、俱舍論、瑜伽師地論、大智度論，旁及其他大乘經教，抉擇有關貪心所資料的犖犖著者；而剔除其中隱晦，煩瑣的論記，條分縷析，作六項目；以申述貪的異名、自性、業用、異熟、分位及斷除法等，並引上述經論以爲銓述。

阿含經、六足論、發智論、阿毘達磨大毘婆沙論、俱舍論等小乘經論，不論成立時期先後，或以僧團公開的形式結集，或在教史上會發生重大的影響，最足依據。至於瑜伽師地論及大智度論同爲大乘瓔寶。前者是彌勒所說，爲大乘有宗的根本，後者是龍樹解釋，爲大乘空宗所依。兩者各長凡一百卷，內容繁富，精義紛披，而且兩論師均共許爲地上菩薩，凡所闡釋，當屬信而有徵。貪心所之行相，有情及聖衆的心所分位等，均微細難知，筆者不慧，未敢以凡測聖，故徵引經論以資證明。

(一) 異名

貪的異名有多種，其所以異者，純就貪之業用強弱及性質差別而建立。各種經論對貪的異名施設大同小異，以見諸瑜伽師地論者爲最煩瑣，亦較隱晦。茲擇錄其顯著而具代表性者如后。瑜伽師地論八十六云：

貪異名者：亦名爲喜，亦名爲貪，亦名爲顧，亦名爲欣，亦名爲欲，亦名爲昵，亦名爲樂，亦名爲藏，亦名爲護，亦名爲著，亦名爲希，亦名爲耽，亦名爲愛，亦名爲染，亦名爲渴。

同論八十三又云：

所言取者，謂諸欲貪，亦名爲取。

文六十一云：

復次經言：汝等長夜增羯吒斯，恆受血滴。何等爲羯吒斯耶？所謂貪愛。貪愛之言，與「羯吒斯」名差別也。按見俱舍論光記九：羯吒斯，此云貪愛，亦名血鑊。此蓋音譯也。八十八又云：「愛說名烟，何以故？……愛猶如烟，令心擾亂不得安隱，是故名烟。」

見諸大智度論者有如下四種。論九十二云：

破菩薩六波羅蜜法，慳貪等皆名爲麤。

論二十二云：

諸煩惱若屬見，若屬愛，是名熱。

若是貪戀禪定喜樂，而違背禪定最高原則——捨，則此種味著情況，另有名稱：

論三十七云：

味者：初得禪定，一心愛樂，是爲味。

其餘貪的特別名稱，見諸論者尚有大毘婆沙論三十八云：

諸煩惱中，更無第二煩惱繫縛有情，久處生死如貪愛者，故說爲結。

又論三十七云：

有心變壞，彼心非過去，謂未來現在貪恚相應心，彼心但由理變壞，故名變壞心。

又論一一七云：

貪名爲濁。復次，濁者是鄙下義，世間並謂多貪欲者，名爲鄙濁。

綜合上述大小乘論藏，貪的主要異名有如下各種：貪、喜、顧、欣、欲、昵、樂、藏、護、著、希、耽、愛、染、渴、取、羯吒斯、烟、麤、熱、味、結、變壞心、濁。均大小乘共許。

(二) 自性

凡法相，或具體，或抽象，均各有其與別不同之特性，此特性爲構成整體概念或輪廓之主要因素，佛家名之曰自性，即是定義。成唯識論云：「但住自分，名爲自性。」者便是。

甲、總相

貪之總相純就體相而言。瑜伽師地論八十四云：

貪者：謂於受用，喜樂堅著故。

八十九又云：

於諸境界，深起耽著，說名爲貪。

又顯揚一云：

貪者：謂於五取蘊，愛樂、覆藏，保著爲體。

又法蘊足論八云：

謂於欲境、諸貪、等貪、執藏、防護、堅著、愛樂、迷悶、耽嗜、偏耽嗜、內縛、希求、耽湎、苦集、貪類、貪生、總名爲貪。

所謂「諸貪」、「等貪」，即是欲、愛、非法貪、五欲、惡欲、慳貪、姪貪等。皆同體異名。

綜合言之，於內及外可愛境界，具佔有慾，存有沉醉、迷戀、希望、追求的意味，取得後，據爲己有，不肯捨離。以三界愛爲體，能生衆苦。是貪之自性。

乙、別相

衆生與生俱來已有貪欲存在。然其德性則可分爲無記性及惡性二種。

1 無記性

無記即是非善非惡，無所記別的意思。成唯識論五云：「於善不善益損義中，不可記別，故名無記。」以人來說：自嬰兒時代即有渴愛表現。例如：飢思食，渴思飲，求人愛撫等。此種表現無所謂善惡，只是生存有所需求表現而已。

2 惡性

佛家謂貪欲是痛苦根源。屬不善性攝。衆生被佔有慾驅策，渴愛熾盛，往往無力抗拒誘惑，又復與無明俱起，愚昧無知；更有姪貪爲貪欲類中上首，不只帶來現前煩惱，而且感引後期生命，流轉無窮，障礙菩提、涅槃。（見顯揚一）又能引生十五種無義。（見瑜伽師地論六十七）故佛家視貪欲爲三毒之首。長阿含經八云：

諸比丘，如來說三惡法，謂三不善根。一者貪欲，二者瞋恚，三者痴。

又雜阿含經九云：

貪欲、瞋恚、痴，世間之三毒。
又大智度論三十七云：

煩惱類中，貪爲上首。

故貪屬不善性，如成唯識論五云：「能爲此世他世違損故名不善。」由此應知，屬染污性之貪，如姪貪、慳貪、惡貪、非法貪等都屬不善根攝。

貪應非善性攝。以貪不與善心所相應故。據成唯識論義：「能爲此世他世順益，方名爲善。」（見論五）遍觀貪的業用，無與無明爲伴，及與無慚、無愧、昏沉、掉舉等相應，而十一善心所不與焉。故貪不應屬善法。且世尊屢言貪爲三毒之一，應斷令滅。雜阿含經四云：

今善男子，善所供養三火，應斷令滅，何等爲三？謂貪欲火，瞋恚火，愚痴火。
又大毘婆沙論三十八云：

諸煩惱中，更無第二煩惱繫縛有情，久處生死如貪愛者，故說爲結。

其餘長阿含經八、雜阿含經九、大智度論三十七等均如是云。故貪不應屬善法攝。

至於經論中常見之善欲，乃別有所指，蓋謂五別境心所之一「欲」心所者是，而非即爲貪異名之欲。欲心所容或由貪愛牽引起用，然決不能相應。因爲如瑜伽師地論九十二云：

此愛於所造業異熟生時能爲助伴。又由希求可愛境界增上力故修行善行身語意業，由此爲因得生善趣。此中可愛諸異熟果

故染污愛不應爲善性攝。

唯欲與貪二心所同以希望爲體，故有時不免易於混淆，其差別處，當爲文別釋。

（三）業用

貪欲性能猛利，微細難斷難知。當遇到可愛、可意、可樂的境遇，每能挾掖無明並起現行，狼狽爲奸，享受一時刺激或短暫快感。又因與無明互相助伴，乃不厭生死，不取涅槃。貪及其類聚——愛、欲等輾轉增盛，即世現行，又作來世等流因，待緣出現，承前繼後，生死相續，流轉世間，成爲痛苦本源。間有智者覺悟貪欲非善法，欲求解脫，無奈染污日久，積重難返，有如嬰兒，雖被乳母撻打欺凌，但因依倚供乳，悲楚之餘，仍戀著乳母爲活。其情可悲，其愚可憫。茲引述數則經論，有關研討貪愛之業用者如次。

(按染污愛其業用與貪類同。如大乘義章二云：「愛染名貪。」又瑜伽論記七上云：「貪之與愛，名別體同。」故以下所引之愛業無異貪業。)

甲、造作四種業（分別緣起初勝法門經之說）

愛是集諦攝，因愛能造作四種業故。一者：此愛於其自體及境界之苦受、樂受、不苦不樂受中，能作貪執繫縛之業。二者：此愛能作發起諸取之業。三者：此愛能作令先所引之諸行成爲有業。四者：此愛能作死後之續生業故。（見卷八）

乙、具六種偏行義（雜集論之說）

(一)事偏行：謂偏行於一切已得，未得之自身及境界事生起。於已得自身起愛，於未得自身起後有愛；於已得境界起喜貪俱行愛，於未得境界起希樂愛。

(二)位偏行：謂偏行於苦�性，壞苦性，行苦性三位生起。甲，於已得之苦苦性位起別離愛；於未得苦苦性位起不和合愛。乙，於已得壞苦性位起戀執愛；於未得壞苦性位起希求愛。丙，於行苦性位與不苦不樂受相應，起愚痴愛。此位以阿賴耶識最勝。

(三)世偏行：謂偏行於三世中生起。於過去世起憶戀愛，於未來世起希樂行愛，於現在世起貪著愛。

(四)界偏行：謂偏行於欲界、色界、無色界。

(五)求偏行：謂貪愛偏求欲、有、邪梵行故。由欲求力，不脫欲界，招欲界苦。由有求力，不脫二界，招色界，無色界苦。由邪梵行求力，故不脫生死，三界流轉。

(六)種偏行：謂有無有愛。偏行於斷見、常見中。

同論四又云：

愛有二種業：一、引諸有情流轉生死。二、與取作緣。引諸有情流轉生死者：由彼勢力，生死流轉，無斷絕故。與取作緣者：愛味求欲爲門，於欲等中，貪欲增故。（見卷六）

丙、引生七種煩惱（瑜伽之說一）

愛結未斷衆生略有七種由貪欲引起煩惱：

- 一、隨念煩惱：衆生串習住不正念，恆常隨念先前所受用可愛境界，希望追求，令心馳流散壞。
- 二、不自在煩惱：衆生雖強力抑制渴想，但宿世已習染，故貪念總是蠢蠢欲動，欣樂追求。
- 三、境界煩惱：由現在順境樂受極莊嚴之故，衆生隨逐美妙色相，心意煩亂，因此發生希望、追求，而生貪愛。
- 四、熱惱所予煩惱：衆生追戀過去，耽著現在，希望將來，心意恒常圍着貪欲圈套，宿世如是，現世如是，來世如是。貪欲輾轉增盛，顛連困頓，熱惱熾然，身心不樂。

五、善趣相應煩惱：天趣、人趣耽着五欲享受，沉醉留連，恣意玩樂，誤解善趣乃最高無上境界，渾忘菩提涅槃事業。

六、惡趣相應煩惱：地獄、餓鬼、畜生三惡趣衆生，先世由強烈貪欲力量，引致作殺、盜、淫、妄、酒等罪惡行爲而墮落，衆苦逼迫。

七、諸見相應煩惱：衆生被貪欲作祟，復被無明，疑惑，瞋恨等煩惱交相煎熬，矇昧無知，不善了解諸法實相，促使薩迦耶見、邊執見、邪見、見取、戒禁取雜然生起，長久沉淪生死。（見瑜伽師地論十八）

丁、能生無義業用（瑜伽之說二）

瑜伽師地論六十七謂貪欲能生十五種無義業用：

云何此愛生時，普能發起十五無義？一、令隨眠堅固。二、由纏故，染惱一切心心所。三、令心相續，於所緣境，顛倒而轉。四、發起取所攝所緣煩惱。五、能安立自類相續。六、能隨順生起未生惡不善法。七、能隨順已生惡不善法。令其增廣。八、能障礙未生善法，令不得生。九、能障礙已生善法，令不得往，不忘倍增，長益廣大。十、令行惡行故，結集一切諸惡趣苦。十一、希求後有故，結集生老病死等苦。十二、能令有情，怖畏涅槃。十三、能令有情，愛樂生死邪執所有功法勝利。十四、如於生死，於境界亦爾。十五、能令有情，思爲自害，思爲害他。廣說如經。

茲把每項引述如下：

1 令隨眠堅固

隨眠是種子未現行時的稱謂，潛藏於阿賴耶識，行相微細難知。貪欲現行作祟，不論何時何地，能令一切有漏煩惱隨之而起。當受用快樂時，沉醉，愛著，不忍遽捨，故契經云：「於樂受有貪隨眠故。」於苦惱逼迫境界，則渴望解脫捨離。處捨受時，則構成經驗，習慣。此等感受盤踞心田，現行薰習，種子等流引生，隨眠乃堅固如金城湯池，牢不可破。

2 染惱一切心心所

纏是煩惱種子現行時的稱謂，業用頑強。貪纏必與無明偕行，並影響其他心心所，相應而起。例如：愛境順意時，愛欲與無明、見、慢等心所相應，喜樂無極，不知行苦將至。受用者未契會無常、苦、空法理，卻求長駐樂境。若所求失意，此際貪與瞋心所相應結合；痴、慢、疑、見等心所亦紛然現起，依倚爲奸，愛恨交煎，心神淒苦，永無已時。若爲貪慾而行殺業，則頓時有十二支相應。如大毘婆沙論二十三云：

尊者設摩達多說曰：一剎那頃，有十二支，如起貪心，害衆生命，此相應痴是無明，此相應思是行，此相應心是識，起有表業必有俱時。名色諸根共相伴助即是名色及與六處，此相應觸是觸，此相應受是受，貪即是愛。

3 令心於境顛倒而轉

三界與菩提涅槃異道相違，衆生習處其中，顛倒而住。於攀緣色、聲、香、味、觸諸五欲境之際，心隨境轉，從事追求、執藏、守護，乃作善業，作惡業；或樂受，或苦受。戀執世間及愛樂色身，於是五蘊相續，流轉三界。瑜伽師地論九十所云，可以爲證。

未離欲者，於妙五欲，愛爲依故，喜樂諍競，貪愛耽染著安足處，於恩於怨，諸有情所，一切愛恚著安足處，廣大品類能引境界，順樂。順苦，所求、所尋、所貪、可愛，所有三世著安足處。

4 發起取所攝所餘煩惱

見諸瑜伽師地論八十三云：「謂諸欲貪，亦名爲取。」又大智度論九十一云：「愛等諸煩惱，小者未能起業故，名爲愛；增長能起業故，名爲取。」故取即爲貪異名，貪屬意業，發起身業時即爲取。取有五種：取、見取、欲取、戒禁取、我語取。當貪欲熾盛，有所行動時，呼羣嘯黨，五取及欲貪，愛等煩惱同類，蠭起助伴，患得患失，飽受煎熬。

5 能安立自類相續

種子本具恒隨轉義，乃種子自類相續，自類引生。貪愛習氣亦然。有與殺、盜、淫、妄等相應之惡貪，有與色、聲、香、味、觸相應之五欲，有與財、色、名、食、睡相應之欲貪。都自類相續，等流引生，綿綿無盡。如尊者阿難與摩登伽女相遇，女愛戀不已，隨逐觀瞻，不能捨離。世尊啓示大眾：此女過去五百世中，常作阿難妻室，今世雖缺緣不成配偶，但由貪染自類習氣相續，故相逢道中，便起欲尋，隨逐不捨。此義見諸大毘婆沙論十八者。衆生自無始時來，習染貪欲已深，薰習現行，銖積寸累，聚成貪欲淵藪，由來已久矣！

6 能隨順生起未生惡法

惡不善法者：即殺、盜、淫、妄等過患。貪欲遇緣起用，多行不義。瑜伽師地論六十研討此點；頗多精義。摘錄其內容如下：

子、貪所生殺業

貪欲熾盛時，無明、瞋、邪見蠭起助伴，意識喪失控制、迷惘中弄成殺機。例如爲鑿口腹之慾，屠宰牲畜，或爲謀財害命，或爲職守而行殺戮，或爲戰爭而荼毒生靈。總之，以佔有爲動機者，當屬此類。白居易詩云：「一般愛魚心各異，我來施食爾垂鉤。」前者施食以慈悲爲體，後者垂鉤以惡貪爲體，亦屬貪所生殺業。入楞伽經六云：

我觀衆生，從無始來，食肉習故，貪著肉味，更相殺害，遠離賢聖，受生死苦。……

又瑜伽師地論六云：

如世尊言。殺有三種。謂貪瞋痴之所生起乃至邪見亦復如是。此差別義云何應知？若爲血肉等殺害衆生，或作是心殺害彼己當奪財物，或受他雇，或爲報恩，或友所攝，或希爲友，或爲衣食奉王教命而行殺害，或有謂彼能爲襄損，或有謂彼能障財利而行殺害。如利衰毀譽稱譏苦樂，隨其所應當知亦爾。如是一切，名貪所生殺生業道。

丑、貪所生盜業

心懷饕餮者類多操守不廉，佔有慾特別旺盛，希冀自己利益增廣，或覬覦他人財富，故常引生盜業。同論六十亦有談及：若於他財食饕餮而取，是不與取貪欲所生。或受他雇而行劫盜，或恩所攝，或祈後恩，或爲衣食奉王教命，或爲稱譽，或爲安樂而行劫盜，如是一切不與取業，皆生所貪。

寅、貪所生淫業

貪欲品類中以淫欲過患最大。瑜伽師地論九云：

姪欲所生煩惱，性多上品。

雜集論四云：

愛有二種業：一引諸有情流轉生死……由彼勢力，生死流轉，無斷絕故。

淫貪的可怖畏純因引攝有情生死延續，因爲有情行淫，衆緣具備時，會與十二有支相應：所謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死，而創造自己後世生命，及能作其他有情結生相續之增上緣。有三種情形令有情入胎。一父母淫欲交會，二母體康健，三有緣中陰身在場，三者和合，中陰乃得入胎。阿毘達磨大毘婆沙論四十八云：

如契經說：「三事合故得入母胎：一者父母，俱有染心，二者其母，無病值時，三者健達縛正現在前。爾時健達縛，愛、恚二心，展轉正現在前，方得結生故。結生義是身繫義。」

又同論六十云：

唯愛與恚，令「有」相續。

此可證明淫愛交會，令中有延續。而男中有入胎時，貪愛母體，瞋恚其父；女中有入胎時，貪愛父體，瞋恚其母。隨順顛倒境界，安住母胎。同卷云：

依無倒想說正知言，謂諸有情，多起倒想，而入母胎。男入胎時，於母起愛，於父起恚。女入胎時，於父起愛，於母起恚，謂彼與己，有順違故。

由於姪貪起惑作如此惡業，故姪貪煩惱位居上首。

卯、貪所生妄語、綺語業

有情心有所慕，欲謀奪資財、利養、色欲及名譽等，爲貪欲策動，說種種妄語，因環境而異，或巧言令色，或胡說謊言，或居中離間，或陰謀中傷。作盡諸多無義妄言，冀遂不軌企圖。如瑜伽師地論六十二云：

若爲利養而說妄語，或怖畏他損己財物，或爲稱譽或爲安樂而說妄語，如是一切，名貪所生妄語業道。

若爲戲樂而行綺語，或爲顯己是聰叡者而行綺語。或爲財利稱譽安樂而行綺語，名貪所生綺語業道。

辰、貪所生欲邪行業

被貪縛纏的衆生，利慾薰心，爲非作歹，或打家劫舍，或行騙度日，奸淫邪盜，巧取豪奪，無惡不作。只求滿足慾望。如瑜伽師地論六十二云：

若有見聞不應行事，便不如理分別取相，遂貪欲纏之所纏縛而行非法，名貪所生欲邪行業。或受他雇竊行媒嫁，由此方便行所不行，彼更獲得貪欲所生欲邪行業。

或欲攝受朋友知識，或爲衣食承主教命，或爲存活希求財穀金銀珍寶而行邪行。如是一切，名貪所生欲邪行业。

巳、貪所生貪欲業

貪欲過份發展，不喜足心理越大，覬覦財物、資具、色欲、鮮衣美食、名位利祿等，貪多務得；或修道者慕名好譽，未得謂得，未證謂證；或希冀往生欲界天享樂等；或其他一切非份慾望者皆屬此項。如瑜伽師地論六十二云：

若有於他非怨有情，財物資具先取其相，希望追求增上力故，起如是心幾彼所有願當屬我，又從貪愛而生貪愛。名貪所生貪欲業道。

又如同論五十九云：

若於家主起如是欲：云何我當同於家主，領諸僕使隨欲所作，是名貪欲。又起是欲，即彼家主所有父母、妻子、奴婢及諸作使，廣說乃至七攝受事、十資身事謂飲食等，皆當屬我。

又起是欲：云何令他知我少欲，知足遠離，勇猛精進，安住正念，寂定聰慧，諸漏永盡，施戒多聞。

又起是欲：云何令他供養於我，謂諸國王乃至商主，若苾芻、苾芻尼、鄖波索迦、鄖波斯迦等，皆當恭敬尊重承事供養於我。

又起是欲：云何令我當得利養：衣服、飲食、諸坐臥具、病緣醫藥及資生具。

又起是欲：云何令我當生天上天妙五欲以爲遊戲。

又起是欲：云何令我當生魯達羅世界，毗瑟笯世界，人中希有衆同分中，乃至令我當生他化自在衆同分中。又起是欲：云何令我乃至當得父母、妻子、奴婢、作使、朋友、宰官、親戚、兄弟同梵行等所有資產，如是一切，皆名貪欲業道所攝。

午、瞋所生貪欲業

由於與仇家結怨，始懷恨憎惱，起意奪取對方財物，或破壞敵人所有，冀快意一時。如瑜伽師地論六十云：

若於他財不計爲好，但煩惱事增上力故起如是心，凡彼所有皆當屬我，又從瞋恚而生貪愛，名瞋所生貪欲業道。

未、痴所生貪欲業

貪欲起業用，必與痴偕行，易言之，痴與貪欲狼狽爲奸，蒙蔽衆生，作無邊事業，而痴中之尤者，據瑜伽師地論六十則認爲祈禱楚天賜福是也。如

若作是計，諸有欲求魯達羅天毗瑟笯天釋梵世主衆妙世界，注心多住，獲大福祐，作如是意注心多住，名痴所生貪欲業道。而一般佞佛求三世福樂而不及菩提涅槃大道者，亦同愚痴一例。據龍樹菩薩義，該類愚痴衆生得投生邊地果報。以缺乏智慧之故。原文載大智度論二十九。

申、貪所生瞋恚業

斤斤於利益計較，或因財失義，結怨交惡，瞋恨厭惡，濁世衆生，最多此業。瑜伽師地論六十曾言及此：

若爲財利稱譽安樂，於他有情起損害心，非於彼所生怨憎想，謂彼長夜是我等怨，又從貪愛而生瞋恚，名貪所生瞋恚業道。以上九項皆屬生起未生惡法。

7 能隨順已生惡法

衆生習染舊業，積重難返，於所犯已生惡法不能出離。於精進無發起欲，於煩惱有染著欲，於所犯有起犯欲，於惡作無除遣欲，於等持無引發欲。於是泥足深陷，覆轍重蹈，隨順生起。情況類似（6），不贅。

8 能障礙未生善法令不生

衆生長時在貪、瞋、痴意念周旋，等流因相續恒轉，意念是貪、瞋、痴惡法；業用是殺、盜、淫、妄等邪行，異熟果亦受惡報，如此，障礙重重，則縱然有五戒，十善種子存在，以缺乏增上緣，頗難現行作用，至於戒定慧等菩提資糧，則更多妨阻，無力出現。一定要強烈善緣引發，然後撥雲霧見青天，善法方可生起。

9 能障礙已生善法，令不得住等

阿賴耶識本具足含藏五戒、十善、八正道、六度等善法功能，但貪欲起現行，境界令人沉醉、膩著，難於醒覺，捨離，故善法受障礙，乏緣生起，但令惡法隨順倍增，長益廣大。

10 結習一切諸惡趣苦
貪欲有如惡魔，誘人入彀，而行惡法，上述 6 生起惡不善法，7 隨順已生惡不善法，8 障礙未生善法，9 障礙已生善法。已包括一切十惡五逆，惡法等流引生惡因，異熟報非可愛果。墮入餓鬼趣，畜生趣及地獄趣，受苦受難。增一阿含經五卷言提婆達兜事蹟，可爲殷鑑。

提婆達兜愚痴，貪著利養，起染著心，作五逆惡，身壞命終，入地獄中。所以然者？利養心重，敗人善本，令人不到安隱。

又據增一阿含經五云：

諸比丘財物染著，甚爲難捨，令人墮墮三惡道中，不能得至無爲之處。

又雜集論六云：

謂三界貪……謂有此者，不厭三界。由此展轉，不善現行，善不現行。於何位結？謂於後世苦果生位。

11 結集生、者、病、死等苦

貪欲引令生死流轉，「生死不斷絕，皆由貪欲故。」（中阿含經四十六）因爲有情爲無明所盲，貪愛所繫，希求中有延續以享受一切世間法，滿足塵世生活需求，此顛倒妄想，起惑作業，依業感苦樂，更依苦樂起惑作業。輪迴不息。於苦境求解脫，於樂境望耽著，苦苦追求，盼望。「發起後有愛非愛業，由所起業，滋長力故，於五趣生死中苦果生，苦果生已，有老死等苦，謂內身變異，所引老死苦，及境界變異，所引憂歎苦，熱惱之苦。」（瑜伽師地論十）如是住於三世及境界希求，乃善惡交作，結集生、老、病、死大苦聚。

12 怖畏涅槃

三界爲供給物欲、情欲、利欲之處，故求在三界長住，或求五欲逸樂，或耽禪味，不希求解脫，因證涅槃便斷滅五蘊色身，如是將不能享受貪欲所生逸樂。故怖畏涅槃。如中阿含經三十八云：

欲第一法作障礙，作覆蓋，作盲無目，能滅智慧，唐自疲勞，不得涅槃。

又瑜伽師地論八十八云：

於涅槃分別自體，未變壞故。起怖畏行相，如是行相差別轉時，於愛樂聖教，及愛樂涅槃，能爲障礙。

13 愛樂生死

有情迷戀貪欲，有如被繩索繫縛，缺乏自主力量，又愚痴無慧，顛倒妄想，不捨輪迴，不厭三界，樂生死而不疲，是以仙道之法，長生之術及人天福樂，乃爲芸芸衆生樂於修學，蓋藉生死長途以遂享受世間意圖之故。因爲「先所未斷一切貪愛，由數習故，轉更增長。」而彼等「非聰慧補特伽羅欲令如是後有小樹，復加滋茂，以貪愛水，而恒灌溉。……能感當來取所得果，漸次圓滿。」（瑜伽師地論九十三）又如雜集論六云：

愛結所繫故，不厭三界。

14 愛樂境界

色、聲、香、味、觸五欲境界，是有情生活所依。有情無始時來生於斯，長於斯，老於斯，早已習染安處，而貪纏作祟，牽引有情戀執五欲，流連忘返，乃長囿於欲鎖情枷，背棄菩提涅槃遠矣。

15 自害他害

見諸雜阿含經四云：

若貪火不斷不滅者，自害害他，自他俱害，現法得罪，後世得罪，現法後世得罪，緣彼而生心法。

貪纏愛樂邪執驅役，身心勞累，焦灼熾然，現生苦交煎，來世受惡報異熟，苦惱重重。如大毘婆沙論四十四云：

如有一類起貪纏故，身勞心勞，身燒心燒，身熱心熱，身焦心焦。復由此緣，當受長夜非愛非樂，非喜非悅諸異熟果。

佛言：「一切唯心造」。攀緣惡報苦果，則依報感引得之色身，國土及受用等，莫不染穢。有情曠劫沉淪，不知爲病，於出世間法言，更一無是處。無利於己，無益於人，遇患無窮。

綜觀貪欲生起之無義惡業，勢用猛烈，徧一切時，一切處，一切行等依存。然有情愚痴無慧，不論精神慰藉，或物質期求，都饕餮無厭。故縱或宿植福本，現世豐饒，無所匱乏。然飽鑿之餘，亦感空虛苦惱。以貪魔作祟，心無喜足故。「不知足者，雖富而貧。……常爲五欲所牽。」（佛遺教經）識是之故，物質、金錢、愛情、名位等，決無助於取得永恒福樂。

茲摘錄世尊言教一則，以見貪欲過患，並爲是章殿後。（見中阿含經二十五）

摩訶男！云何欲患？摩訶男，族姓者子，隨其技術以自存活，或作田業，或行治生，或以學書，或明算術，或知工數，或巧刻印，或作文章，或造手筆，或曉經書，或作勇將，或奉事王。彼寒時則寒，熱時則熱，飢渴疲勞，蚊蟲所蟄，作如是業求圖錢財。摩訶男，此族姓子，如是方便，作如是行，作如是求，若不得錢財者，便生憂苦愁慼，懊惱心則生痴，作如是說：「唐作唐苦，所求無果。」摩訶男，彼族姓子如是方便，作如是行，作如是求，若得錢財者，彼便愛惜，守護密藏，所以者何？我此財物，莫令王奪，賊劫火燒，腐壞亡失，出財無利，或作諸業而不成就，彼作如是守護密藏，若使王奪

賊劫，火燒腐壞，亡失，彼便生憂苦愁惑，懊惱心則生痴。作如是說：「若有長夜所可愛念者，彼則亡失。」摩訶男！如是現法苦陰，因欲緣欲，以欲爲本。

摩訶男！復次衆生，因欲緣欲，以欲爲本，故母共子諍，子共母諍，父子兄弟姊妹親族，展轉共諍，彼旣如是共鬪諍已，母說子惡，子說母惡，父子兄弟、姊妹親族，更相說惡，況復他人？摩訶男！是謂現法苦陰，因欲緣因，以欲爲本。

摩訶男，復次衆生，因欲緣欲，以欲爲本，故王王共諍，梵志梵志共諍，居士居士共諍，民共諍，國國共諍。彼因鬪諍共相憎故，以種種器杖，轉相加害，或以拳權，石擲，或以杖打刀斫。彼當鬪時，或死或怖，受極重苦。摩訶男！是謂現法苦陰，因欲緣欲，以欲爲本。

摩訶男！復次衆生，因欲緣欲，以欲爲本，故著鎧，被袍，持矟弓箭，或執刀盾人，入在軍陣，或以象鬪，或馬或車，或以步軍，或以男女鬪，彼當鬪時，或死或怖，受極重苦。摩訶男，是謂現法苦陰，因欲緣欲，以欲爲本。

摩訶男，復次衆生，因欲緣欲，以欲爲本，故著鎧，被袍，持矟弓箭，或執刀盾，往奪他國，攻城破塢，共相格戰，打鼓吹角，高聲呼喚，或以椎打，或以脰戟，或以利輪，或以箭射，或亂下石，或以大弩，或以融銅珠子洒之。彼當鬪時，或死或怖，受極重苦。摩訶男，是謂現法苦陰，因欲緣欲，以欲爲本。

摩訶男！復次衆生，因欲緣欲，以欲爲本，故著鎧被袍，持矟弓箭，或執刀盾，入村，入邑，入國，入城，穿牆發藏，劫奪財物，斷截王路，或至他巷，壞村害邑，滅國破城，於中或爲王人所捉，種種拷治，截手截足，或截手足，截耳截鼻，或截耳鼻，或齦齶割，拔鬚拔髮，或拔鬚髮，或著檻中，衣裹火燒，或以沙壅，草纏，火炳，或內鐵驢腹中，或著鐵豬口中，或置鐵虎口中燒，或安銅釜中，或著鐵釜中煮，或段段截，或利叉刺，或鐵鈎鉤，或臥鐵床，以沸油澆，或坐鐵臼，以鐵杵搗，或龍蛇蟄，或以鞭鞭，或以杖過，或以棒打，或生貫高標上，或梟其首。彼在其中，或死或怖，受極重苦。摩訶男，是謂現法苦陰，因欲緣欲，以欲爲本。

摩訶男！復次衆生因欲緣，以欲爲本，故行身惡行，行口意惡行，彼於後時時，疾病著床，或坐臥地，以苦逼身，受極重苦，不可愛樂，彼若有身惡行，口意惡行，彼臨終時，在前覆障，猶日將沒，大出崗側影障覆地，如是彼若有身惡行，口意惡行，在前覆障，彼作是念：「我本惡行在前覆我，我本不作福業，多作惡業，若使有人作惡兇暴，唯爲罪，不作福，不行善，無所畏，無所依，無所歸，隨生處者，我必生彼，從是有悔，悔者不善死，無福命終。」摩訶男，是謂現法苦陰，因欲緣欲，以欲爲本。

摩訶男！復次衆生因欲緣欲，以欲爲本，故行身惡行，行口意惡行，彼因身口意惡行，故因此緣，此身壞命終，必至惡處

，生地獄中。摩訶男，是謂後世苦陰，因欲緣欲，以欲爲本。

摩訶男？是故當知欲，一向無樂，無量苦患，多聞聖弟子，不見如真者，彼爲欲所覆，不得捨樂，及無上息，摩訶男，如是彼多聞聖弟子，因欲退轉。

(四) 異熟

1 淫貪之果

淫貪有情，果熟果醜劣，縱生善趣，只能投生欲天以下，因上界已斷淫欲故。若淫貪熾盛者，異熟果尤極不圓滿，來世感得雀、鴿、鴛鴦等禽鳥等報。地藏經四云：

若遇邪姪者，說雀、鴿、鴛鴦報。

又大毘婆沙論五十云：

欲貪隨眠，若習若修，若多所作，當生雀、鴿、鴛鴦等中。

又大智度論三十七云：

姪貪多故，常受胞胎，又作姪鳥。

2 慳貪之果

慳貪者吝嗇成性，不能惠施賙濟，故不能感引廣大財富，且得惡趣異熟；縱或得生人間，亦貧窮卑賤。如大智度論三十七云：

慳心不善，能墮餓畜貧窮中。

若整個社會習於慳吝者，則感應得天災人禍，經論屢常言及：如增一阿含經二十六之生滿梵志與世尊對話中云：

是時生滿梵志白世尊言：「云何瞿曇有何因緣？有何宿行？使此人民之類，有盡有滅，有減少者，本爲城郭今日已壞，本有人民，今日丘荒。」世尊告曰：「梵志欲知，由此人民，所行非法故，使本有城郭，今日磨滅，本有人民，今日丘荒，皆由生民慳貪結縛，習行愛欲之所致，故使風以不時，雨以不時，所種根栽，不得長大，其中人民，死者盈路。梵志當知：由此因緣，使國毀壞，民不熾盛。」

又大智度論九十二云：

慳貪多故，則水旱不調。

(五) 分位

甲、異生之貪

古印度自四吠陀時代，已把世間施設爲欲界、色界、無色界。後來釋尊弘法，並無重新建立三界系統，只就衆生耳熟能詳的舊三界觀略作更完備的安排及解釋而已。關於三界有情貪的分位，如大毘婆沙論一一七云：「問：貪在何處？答：在欲界，乃至非想，非非想處。」有情迷於貪著及其他煩惱，故往返於三界，不能解脫。

1 欲界有情

欲界有情之欲望較其他二界麤重，尤以淫欲、食欲、生存欲及名位欲爲然。故立欲界名。俱舍光記三曰：「欲界欲勝，故但言欲。」大毘婆沙論一九三云：

若處有色、段食、婬愛相應，立欲界。

俱舍論八把欲界處所開列如下：

六種欲天：（一）四天王衆天，（二）三十三天，（三）夜摩天，（四）覩史多天，（五）樂變化天，（六）他化自在天。
八種地獄：（一）等活地獄，（二）黑繩地獄，（三）衆苦地獄，（四）號叫地獄，（五）大叫地獄，（六）炎熱地獄，（七）大熱地獄，（八）無間地獄。

四種大洲：（一）南瞻部洲，（二）東勝神洲，（三）西牛賀洲，（四）北俱盧洲。

一處餓鬼。

以上欲界共二十種處所，是五趣衆生駐足地方。

餓鬼渴求飲食，得則貪著受用，不得則追求。

傍生愚痴渴愛，極爲麤重。

地獄極苦，有情渴想出離，其餘的貪類則不相應。無間地獄有情長時苦惱逼迫，更無機會行淫。（見成唯識論五義。）

以人趣而言：有一類人的貪欲特別強烈。無間地期待、追求。依瑜伽師地論二十六：此類人巧言令色，脣肩詭笑，態度卑鄙，急功近利，舉枉錯直，對世事堅牢執著，深心愛重，增長所有貪愛；後有愛、資財愛等。求得便染著，不遂則瞋惱，患得患失，憂傷痛悔，欲燄熾然，引生諸苦；名之曰重貪欲性補特伽羅。另一類人則淡泊喜足，宿世已厭離五欲，不希求富貴，事功及情欲等麤重，而於學問、藝術及禪定等精神修養，尚有微妙愛悅。名之曰薄塵性補特伽羅。

至於欲界天有情貪的分位，據經論記載，欲界天人物美妙，生活奢華，境界富麗，非人間所可比擬。瑜伽師地論四、五均言之甚詳，以文繁不錄。然有情生此者多耽著，留戀，不忍捨離，不求解脫。如大智度論七十九云：

欲界天著淨妙五欲，心則狂惑不能行。

又同論五十六云：

諸天雖發無上道心，五情利，五欲妙，染著深故。視東忘西，不能求般若。

又同論六十五云：

諸天著二種樂，欲樂、定樂，不能勤苦書持般若波羅蜜。

又同論九十九云：

諸天常受五欲故，妨廢求道。

2 色界有情

顯揚一云：

色界，謂已離欲地雜衆煩惱諸蘊差別。

是以該處有情已離欲界之淫欲、食欲。大毘婆沙論一一七云：

色、無色界無女男根，無淫愛故。

又同論一九三云：

有色、段食、淫欲不相應，立色界名。

大智度論二十云：

斷姪欲天皆名爲梵，說梵皆攝色界。

色界尚有殊妙之宮室，國土及有情色身，有形礙，有變壞，故名色界。依俱舍論八：欲界之上，有十七處，其器世界及有情，總名色界。其十七處之分屬如下：

第一靜慮·梵衆天、梵輔天、大梵天。

第二靜慮·少光天、無量光天、極光淨天。

第三靜慮·少淨天、無量淨天、遍淨天。

第四靜慮·無雲天、福生天、廣果天、無煩天、無熱天、善現天、善見天、色究竟天。

色界有情已無麁重，深樂禪悅，味著定中輕安喜樂，常生無想天中，其上品修者，所感色身，甚爲清淨威光赫奕，形色廣大，又到究竟，最極清淨，必無中夭，窮滿壽量，後方殞沒。（見瑜伽師地論五十三）故色界有情貪戀味著，樂此不疲，不能超越。

。如大智度論五十六云：

色界諸天，雖先聞法發心，以味著禪定深故，不能求般若。

3 無色界有情

無色界有情已無淫欲、食欲等現起。顯揚一云：「無色界，謂離色，欲地雜衆煩惱諸蘊差別。」該處亦無器世界，無一切形礙，變壞色法。據俱舍論八云：

異熟生差別有四：一空無邊處，二識無邊處，三無所有處，四非想非非想處。
此界有情長住禪定，貪著禪悅爲究竟，不求超脫，不求般若。

乙、聖者之貪

諸煩惱中，貪愛爲首。若斷貪愛，其餘煩惱便易斷除。佛云：「若斷一法，我保汝得須陀洹果，一法謂貪。」（增一阿含經十八）依大毘婆沙論義，小乘有學，無學位之差別，視離貪愛程度爲準則。記得無漏道未離貪愛者，尚有可學，可斷，爲有學果。記得無漏道已離貪愛者，無有可學，可斷，爲無學果。論七十七云：

若相續中，未離貪愛，有無漏道得，而學斷貪愛，是愛義。若相續中，已離貪愛，而有無漏道得，不學斷貪愛，已學斷故，是無學義。

1 小乘有學果

修行者証無漏道後，處有學階位，有三種程序：1初果，即預流果，又名須陀洹。2二果，即一來果，又名斯陀含。3三果，即不還果，又名阿那含。略述各果位貪的概況如下：

子、預流果一來果之貪

修行者見道後，名預流果。深証利養、口腹、淫貪諸欲過患，更克欲絕惑，防微杜漸，戒絕異性接觸動情的舉止。此際，道基尙淺，尙執樂涅槃歸趣。如入楞伽經四云：

大慧白佛言：世尊說衆多貪，須陀洹離何等貪？佛告大慧：須陀洹遠離與女人和合，不爲現在樂，種未來苦因；遠離打、撋、嗚、抱、眄、視。……須陀洹遠離如是等貪，非離涅槃貪。
但預流果聖者之俱生我執未斷，貪習氣蠢蠢欲動，於色、聲、香、味、觸五欲染愛，有時不期然流露。大毘婆沙論一〇四云：
預流，一來獨未斷盡，容有現前。……彼雖於境，知苦不淨，而無始來，串習煩惱，燒然身心，熱痛所逼，不覺於境，而起染愛。

又瑜伽師地論九十一亦謂：

諸有學……由慧劣故及由貪等未永斷故，若遇勝妙境界現前時時忘念。……是故有學補特伽羅仍有所作。

惟聖者飽歷修行，頓時警覺，於是：「預流一來於五欲境起染愛時，於彼起苦不淨想。」（大毘婆沙論一〇四）「諸有學……現行煩惱所逼迫時，則能方便住厭逆想，及過患想。」（瑜伽師地論九十二），以調御意識，對治煩惱現行。

丑、不還果

大毘婆沙論三云：

無爲不還果者：謂於此中五順下分結永斷，及彼種類結法永斷，是名無爲不還果。

又瑜伽師地論亦謂：

當於進趣離欲愛時，便能獲得住不還果。

不還果聖者已斷盡欲界煩惱：淫欲、食欲及名利欲等，無須往返欲界受業報，只住於色界、無色界。

上述三種果位是聲聞乘聖果的差別。修道至不還果，已完成學道階段，是有學位的最高峯了。本節所述者只及三種果位貪心所的概況，不旁及其他心所，故不贅。

2 小乘無學

聲聞乘常用五句偈判定阿羅漢果：「生死永盡，梵行已行，所作已辦，不受後有，如實知之。」既然是「生死永盡，不受後有。」則必定斷盡發業潤生的貪煩惱。「所作已辦」的「所作」，根據大毘婆沙論解釋，是無明與愛，二者清楚了結則是「已辦」。又瑜伽師地論九十二云無學弟子：

於諸境界起厭逆想，又於涅槃見寂靜德，如是速能安住於捨，由此因緣，一剎那頃失念所作雜染汚心，亦不得起。

無爲阿羅漢果者：謂於此中貪瞋痴等，一切煩惱，皆已永斷，超一切趣，斷一切道，三火永靜，度四暴流，惰逸永離，煥渴永息，窟宅永破，無上究竟，無上寂寞，無上愛盡，離滅涅槃，是名無爲阿羅漢果。

3 大乘菩薩

大乘修行者發菩提心後，如法修學，於見道後，已斷淫欲，食欲等麤顯煩惱，了知諸法如幻，如佛地經論二釋「菩薩德大有九種，其中第五爲無染大」云：「菩薩於一切所攝受事知不堅實，心不貪求，即能摧伏一切魔怨。」但仍有染愛心。如瑜伽師地論七十九云：

已入大地菩薩，有四微細難可遍知，難可除斷諸隨煩惱，彼諸菩薩應遍了知，當正除斷。何等爲四？一者法愛。……三者味著等至。

又同論七十八云：

於第三地有二愚痴，一者欲貪愚痴。

又云：

於第四地有二愚痴，一者等至愛愚痴，二者法愛愚痴，及彼麁重爲所對治。

菩薩求菩提，具足自利利他大願，利益有情，精進勇猛，所緣平等，其悲愍世間之情，愛念衆生之想，不免有所樂著；此皆成佛之前暫留煩惱，但此種煩惱爲智所御，猶如毒物爲藥所制，而不爲害。如大智度論二十一云：

行慈心時，愛衆生如兒子，願與樂，出慈三昧故，見衆生受種種故，發深愛心，憐愍衆心，令得深樂，譬如父母雖常愛子，若得急病，是時愛心轉重，菩薩亦如是。

又同論五十三云：

菩薩善修大悲心故，於一切衆生乃至怨讐，同意愛念，是大悲果報利益之具，都無所惜，持內外所有，盡與衆生。又同論九十九云：

又以深悲心愛念衆生，雖受種種苦惱，不必爲難，譬如慈母愛子，雖爲子受勤苦不淨，不以爲惡。

4 菩薩享受五欲

生活所需者，不外衣、食、住、行等物質資具，聲色之娛乃至情欲發洩及精神慰藉，均屬五欲範圍。貪戀五欲，常使衆生墮落，或迷不知返。故世尊有五欲如怨家，如火坑，如瘡，如牢獄等說。佛弟子奉爲圭臬，矢志不渝。惟契經並無明確否定五欲存在價值，亦無啓示必須揚棄，只言五欲享用宜適中，勿過份貪求而已。大乘人對五欲享用應作如下料簡：

一、因持五戒十善而得生人天趣衆生，法爾能感福報，故善趣衆生於豐饒之物質生活，實難絕對摒除，若能如法受用五欲福報，應無罪過。尤以天趣爲然。又五欲福報爲菩薩宿世善行之異熟果。菩薩已了知諸欲過患，厭離五欲，雖得亦不耽染，但爲衆生故示受。如大般若經四云：

菩薩爲饒益有情，方便善巧示受五欲；有如幻師玩弄幻術，明知虛妄不實，於中自恣共相娛樂。

又釋尊降生印度，示現迦毘羅衛國王子，未出家前，享盡人間五欲快樂，亦是其例。又大智度論九十三云：

是菩薩作是願：我作佛時，盡行四禪，乃至三十七道品，如是福報故，雖受五欲，不能爲妨。

一、大乘人生淨土者，不耽染五欲，觀現前殊勝境界，如幻如化故，如大智度論九十三云：

淨佛國土有二種衆生，若出家若在家，在家者雖受五欲無罪，亦無所妨。如兜率陀諸天，及鬱單越人，雖受五欲不起重罪。

三、菩薩濟世度人，四攝中有同事攝，故普願衆生與自身同享五欲之樂。
四、貧窮易令根機淺薄衆生造作偷盜、貪污、劫奪、殺害等業。菩薩慈悲，故願衆生有五欲享受；以車馬、服用、飲食、宮室等物質布施、濟度，飽饜衆生需求。如此則：

若人五欲具足，則所欲隨意，則不行十不善，菩薩國土衆生，豐樂自恣，無所乏少，則無衆惡；但有愛、慢等軟結使。

上來四種料簡，見大智度論九十三，故知大乘佛教對於五欲並未絕對摒除，而菩薩示用五欲，亦無大過。但此只就在家菩薩而言，非謂出家菩薩。見同卷云：

雖受五欲，而不妨道，乃佛爲白衣故說。

5 菩薩多投生欲界

菩薩於三界中，多願投生欲界，化度有情。大智度論九十一云：

菩薩多生欲界，何以故？以無色界中無形故，不可教化。色界中多昧著禪定樂，無厭惡心故難化。亦不生欲天。所以者何？著妙五欲多故難化。

又同論七十九云：

三惡道中，苦罪多故，不得行深般若。

故菩薩選擇人間：「在人中世世以四事攝衆生故，作轉輪聖王。」（同論九十一）以饒益有情。

同時就修行言，三界五趣中，以人趣最殊勝，此趣苦樂參半，有情覺悟之餘，有機會學道求証，故契經云：「人有三事，勝於諸天。一勇猛、二憶念、三梵行。」（大婆毘沙論一七二）又大智度論六十五亦云：

閻浮提人能精進書持受學，正憶念。如經說閻浮提人，以三因緣，勝諸天及鬱單越人，一者能斷淫欲，二者強識念力，三者能精勤勇猛。

而欲界天中，兜率天亦爲菩薩樂生，因該處有彌勒菩薩教化，能行般若。

至於佛亦教人修行念天者，（見增一阿含經四十二）則因一類衆生，平日行持十善，異熟果應生欲天，雖然與解脫背道而馳，亦勝於墮落三惡趣。大智度論二十二云：

聲聞法中說念欲界天，摩訶衍中說念一切三界天。行者未得道時，或心著人間五欲，以是故，佛說念天。若能斷淫欲，則生上二界天中，若不能斷淫欲，生六欲天中。

因爲欲天及色界、無色界亦有勝妙清淨五欲，適合不入涅槃之衆生投生。故佛對機勸說而已，如同卷云：

佛雖不欲令人更生受五欲，有衆生不住入涅槃，爲是衆生故說念天，如國王子在高危處立，不可救護，欲自投地，王使人敷厚綿褥，墮則不死，差於墮地故。

(六) 對治

貪居三毒之首。其業用猛利及過患，廣說如前。今應講求對治之法。

斷除貪欲法門之見諸經論者，或總對治，如不淨觀是；或別對治，如布施對治慳貪等是。通對治中最普通者爲少欲知足、作意思維、無常想、觀想佛像、念正法、十念、四意止、遊心四禪、不淨觀等。

1 少欲知足

佛制：比丘、比丘尼守獨身戒，捨離淫愛，衣、食、住，敷具等生活資具力求簡樸，少欲知足，以對治貪欲。如增一阿含經四十六云：

是故跋提婆羅，當念少欲知足，無起貪想，與諸亂念。

又俱舍論二十二云：

能於衣服等三事及有無有愛隨所得中，能生喜足，謂之聖種。

法蘊足論二、又大毘婆沙論一八一均如是說。

於衣服受用對治，應「四聖種比丘、比丘尼者，得麤素衣而知止足。」又如集異門論六云：

有苾芻，隨得衣服，便生喜足，讚歎喜足。……於受用時，能見過患，正知出離。彼由隨得衣服喜足。

瑜伽師地論則認爲：「斷除多衣貪故，但持三衣；爲欲斷除於諸衣服輒觸貪故，但持毳衣；爲欲斷除於諸衣服二妙貪故，持糞掃衣。」（見二十五）

對治飲食貪：亦心生喜足，不縱口腹之慾，節制食量，受一食法。一食亦不過飽。如大般若經六十八云：

節量者略說：隨所能食，三分留一分，則身輕安穩，易消無患，於身無損，則行道無廢。

飲用以清水爲宜，過午不飲漿蜜，因爲「過中飲漿，則心生樂著，求種種漿，果漿蜜漿等，求欲無厭，不能一心修習善法。」（見同卷）

亦有「於飲食中修厭逆想。」者（見二十）又云：「爲欲斷除美食貪故，常期乞食，次第乞食。爲欲斷除多食貪故，但一座食，先止後食。」（見二十五）

對治屋宇食：遠離華堂廣廈，如同卷云：

爲欲斷除屋宇貪故，常居樹下，向迴露塚間。」又爲妨止受俗世家室影響道心，如同卷云：「爲斷除淫泆貪故，常住塚間。」

對治敷具貪，則不坐臥高廣大床，並受用諸富麗資具。如同卷云：

爲欲斷除倚樂，臥樂貪故，常期端坐。爲欲斷除敷具貪故，處如常坐。

總之：出家衆於衣服等愛要如大毘婆沙論一八一云：

一、不樂聞他談得利養。二、不樂親近貪美食人。三、所畜資具，少而清淨，不生染著。四、於諸利養，得與不得，不生愛憎。

知足之法，即是富樂安穩之處。居士生活亦應以樸素簡單爲宜。

2 作意思維

貪欲靈動時，作意思維可以對治。瑜伽師地論十七提及貪生已由五因緣而得寂靜，其中四點爲作意思維。

云何欲貪生已由是寂靜？謂五因故？一由作意思維不淨，二由作意思惟於苦，三由作意思維無我，四由繫念多修厭離。

又同論九十二云：

復次，有諸比丘，爲離欲貪，勤修方便。由正修習，加行道故，伏諸煩惱。作是思維：我於諸欲，爲有欲貪，而不覺了？

爲無有耶？乃以淨相，作意思維，於未斷，方得決定，觀察作意，爲依止故，尋求貪欲生起處所，如實了知憶念分別，是諸煩惱勝安是處。

又阿毘達磨大毘婆沙論十，分四點研討斷滅貪欲法門。頗多精義。茲引錄於後：

云何爲令已生惡不善法，斷故正勝？謂有苾芻，爲斷已生貪欲蓋故，如理思惟：彼貪欲蓋，多諸過患，謂是不善法是下賤者，信解受持，佛及弟子，賢貴善士，共所呵厭，能爲自害，能爲他害，能爲俱害，能滅智慧，能疑彼類，能障涅槃，受持彼法，不生通慧，不引菩提，不證涅槃，如是思惟，發勤精進，勇健勢猛，熾盛難制，勵意不息，此道名爲：能令已生諸貪欲蓋，求斷正勝，彼於此道生已，修習，多修習故，便斷已生諸貪欲蓋。……復有苾芻，爲斷已生貪欲蓋故，如理思惟，出家功德，如是出家是真善法，是尊勝者信解受持，佛及弟子賢貴善士，共所

欣讚，不爲自害，不爲他害。不爲俱害，增長智慧，不礙彼類，不障涅槃，能生通慧能引菩提，能證涅槃，如是思惟，發勤精進，廣說乃至勵意不息，此道名爲能令已生諸貪欲蓋，求斷正勝，彼於此道生已，修習，多修習故，便斷已生諸貪欲蓋，起欲，乃至策心，持心皆如前說。

復有苾芻，爲斷已生貪欲蓋故，如理思惟，彼貪欲蓋，如病如癰，如箭惱害，無常苦空，非我轉動，勞倦羸篤，是失壞法，迅速不停，衰耗非桓，不可保信，是變壞法，如是思惟，發勤精進，廣說乃至勵意不息，此道名爲能令已生諸貪欲蓋，求斷正勝，彼於此道生已，修習，多修習故，便斷已生諸貪欲蓋，起欲乃至策心，持心，皆如前說。

復有苾芻，爲斷已生諸貪欲蓋，如理思惟，滅爲寂靜，道能出離，如是思惟，發勤精進，廣說乃至勵意不息，此道名爲能令已生諸貪欲蓋求斷正勝。彼於此道生已，修習，多修習故，便斷已生諸貪欲蓋。

3 作無常想

恒常修習無常想亦可對治貪欲。增一阿含經三十一云：

爾時世尊告諸比丘：「汝等當思維無常想，已思維無常想，廣布無常想，盡斷欲界愛，色界無色界愛。亦斷無明惱慢，猶如以火焚燒草木，永盡無餘，亦無遺跡，此亦如是，若修無常想，盡斷欲愛，色愛，無色愛，無明惱慢永無有餘。」

所以然者，比丘當修無常想時，而無欲心，彼已無欲心，便能分別法，思惟其義，無有愁憂苦惱，彼已思惟法義，則無愚惑。

於財物，生命固當修無常想，於享受五欲樂境時亦應作如是觀。如尊者舍梨子答世尊云：

若諸梵行來問我言：「尊者舍利子，云何知，云何見，於三覺中無樂欲者？」世尊：「我聞此已，當如是答：諸賢！謂此三覺，無常法、苦法、滅法。無常法，即是苦，見苦已，便於三覺，無樂欲著。（見中阿含經五）

恒常如是觀照，當能捨離樂受，何況苦受及不苦不樂受。

4 觀想佛像

觀想佛陀莊嚴的法相，思惟佛陀清淨的功德，衆生自有一番慚愧，一番懺悔，見賢思齊，勇猛精進，以佛陀爲楷模。如是念念相續，煩惱無緣生起，積累功深，觀想純熟，欲念自然淡泊。此法最適合一般人修習。增一阿含經二云：

世尊告曰：「若諸比丘，正身正意，結跏趺坐，繫念在前，無有他想，專精念佛，觀如來形，未曾離目，已不離目，便念如來功德；如來體者：金剛所成，十力具足，四無所畏，在衆勇健，如來顏貌，端正無雙，視之無厭，戒德成就，猶如金剛

，而不可毀，清淨無瑕，亦如琉璃，如來三昧，未始有滅，已息永寂，而無他念惱慢強梁，諸情慳憚，欲意恚想，愚惑之心，猶豫慢結，皆悉除盡。

5 念正法

正法即是世尊教誡解脫纏縛，認登菩提彼岸之正法。小乘以八正道爲寶筏，大乘以六波蜜爲橋樑，念念思維正法，止惡行善，再無養暇起欲想及其他煩惱，正念代替妄念，心機澄明，獲諸善功德，與根本正智相應，漸趣涅槃。如增一阿含經二云：佛告之曰，若有比丘正身正意，結跏趺坐，繫念在前，無有他想，專精念法，除諸欲愛，無有塵勞，渴愛之心，永不復興。夫正法者，於欲至無欲，離諸結、縛，諸蓋之病，此法猶如衆香之氣，無有瑕疵亂想之念，是謂比丘修行法念者，便有名譽，成大果報，諸善普具。得甘露味，至無爲處，便成神通，除諸亂想，逮沙門果，自致涅槃，是故諸比丘，常當思惟，不離法念，便當獲此諸善功德。

6 四念住

增一阿含經五云：

聞如是，一時佛在舍衛國，祇樹給孤獨園，爾時世尊告諸比丘：有一大道，淨衆生行，除去愁憂，無有諸惱，得大智慧，成泥涅槃證，所謂當滅五蓋，思惟四意止。

四意止即四念住，是小乘最普遍的修行方法。其修法過程有四：（一）觀身不淨，（二）觀受是苦，（三）觀心無常，（四）觀法無我。若能恒恆時修習四念住，當令意志明淨，貪等煩惱不生。法蘊足論五，大毘婆沙論一八七，俱舍論二十三，及瑜伽師地論二十八均研討四念止法門甚詳，茲以文繁未錄。

增一阿含經四十二云：⁷ 十念——念佛、念法、念比丘僧、念戒、念施、念天、念止觀、念安般、念身、念死。

聞如是，一時佛在舍衛國，祇樹給孤獨園，爾時世尊告諸比丘：有十念，廣分別修行，盡欲斷愛，色愛，無色愛，惱慢無明。云何爲十？所謂念佛，念法，念比丘僧，念戒，念施，念天，念止觀，念安般，念身，念死；是謂比丘，有衆生修行此十念者，盡斷欲愛，色愛，無色愛，一切無明惱慢皆悉除盡，如是比丘當作是學，爾時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。衆生心意攀緣十念，念念住於正法，爲對治貪欲的殊勝法門。茲將十念逐一釋義如後：

子、念佛：

集異門足論十六云：

云何佛隨念？答：如世尊說：苾芻當知，有聖弟子，於世尊所，以如是相，隨念諸佛。謂此世尊，是如來阿羅漢，廣說乃

至佛薄伽梵，若聖弟子，以如是相，隨念諸佛，見爲根本智證相應；諸念、隨念、別念、憶念、念性、隨念性、別念性、不忘性、不忘法性、心明記性，是名佛隨念。

念佛與前文所述觀佛像法相通，爲對治貪欲良方。

丑、念法

即前述第五種念正法。

寅、念比丘僧

比丘義爲乞士，外乞衣食活身，藉挫磨驕慢煩惱，內乞智慧養性，以增益菩提資糧。遠離俗務修清淨行，樂趣寂滅，爲俗世福田。比丘僧有此功德，念念以之爲境，明了勝解，當能對治貪欲。

卯、念戒

攝大乘論二云：「又能息滅惡戒、惡趣；及能取得善趣等持；故名爲戒。」守持戒律，能開衆善之門，諸貪是染污法，故念念住於戒律，即與淨法相應，當能對治貪欲。

辰、念施

攝大乘論二云：「又能破裂慳吝，貧窮；及能引得廣大財位，福德資糧；故名爲施。」布施是對治慳貪最殊勝之法門。大智度論九十一云：「慳者爲說布施法。」又十一云：「於所施物中不惜，故除慳。」不論財物、法施、無畏施都以衆生爲對象，心無偏黨，施則能捨，能捨則淡薄，故以施爲念，對治貪欲。

巳、念天

集異門足論十六云：「云何天隨念？答：如世尊說：『苾芻當知；有聖弟子，以如是相，隨念諸天。謂有四大王衆天，有三十三天，有夜摩天，有覩臾多天，有樂變化天，有他化自在天。若有成就無倒想戒聞捨慧者；從此捨命，得生彼天。……若聖弟子，以如是相，隨念諸天，見爲根本證智相應，諸念、隨念、別念、憶念、念性、隨性念、別念性、不忘性、不忘法性、心明記性，是名天隨念。』欲界天是修善者投生處，覩臾多天更是當來下生彌勒佛的淨土，大善知識及菩薩之衆不可稱量。色界四禪天是修禪者遊履之所，五淨居天爲大菩薩聚居天，所以修天道仍屬世間法；但在衆生而言，生天不失爲妙法。所以亦應念天，因念天而生善止惡故。

午、念止觀

瑜伽師地論三十一云：「云何爲止？謂九相心住，能念其心，無相無分別，寂靜極寂靜觀者。謂於如所聞思法中，正修行時

，由緣三摩地影像境作意故；得安三摩地故；簡擇諸法。」

貪欲作祟，躁動不安，由宿世習氣薰染致形成生理上需求，而起惑，而作業，而顛倒輪迴。是故世尊殷重垂誠自淨其意，自淨其八云：「以禪定因緣故，破散亂心，離五欲罪樂。」可以爲證。又解深密經更明顯謂：

此奢摩他，毗鉢舍那，於初地中，對治惡趣煩惱業生雜染障。第二地中，對治微細悞犯現行障。第三地中，對治欲貪障。奢摩他即止，毗鉢舍那即觀，止觀雙運，可以對治貪愛。

未、念安般

安般：據安般守意經云：「安名出息，般名入息。」安那新譯云安那波那。據慧琳音義二十六云：「阿那波那，此云數息觀。如是綿綿密密，心依於息，息依於心，則無他緣，唯隨於息，記物分明，令勿忘失。能令心中之渴想思慮，悉滅無餘。」

念身有兩種意義。

一、念身乃四大和合所成，脆弱不堅，瞬息無常將至，四大分散，諸根不利，神識散渙，故應深自警惕，勤求正法，遠離貪欲。二、念身不淨，即是四念住的觀身不淨。

西、念死

衆生應當自念：死亡是生命最後歸趣，永離恩愛，爲一切衆生所畏，所惡，卻無人過得此最後關頭。我也如是，不久當面臨死亡，同木石一般，無知無覺，豈不可憫；有如牛羊見死者，不能覺悟，唯知逃逸，豈不可憐。我既得人身，但如不求道，徒然有智慧，而放逸怠情，與牛羊何異？三惡道衆生，苦惱交煎，雖欲求道而不可得。我應警惕，勤求不死法門，不應貪著五欲。如此常常修念，自然諸情淡泊，貪欲不起。

8 遊心四禪

增一阿含經二十云：

其有比丘行此先苦而後樂之法，必應沙門後得果報之樂。云何爲四？

若有比丘勤於此法，無欲惡法，念得喜安，遊心初禪，是謂初得沙門之樂。

復次，有覺有觀，息内心喜，專精一意，無覺無觀，念得喜安，遊於二禪，是謂得第二沙門之樂。

復次無念，遊心於護，恒自覺知，覺身有樂，諸賢聖所希望者，護念樂，遊心三禪，是謂獲第三沙門之樂。

復次，苦樂已盡，先無有憂惑之患，無苦無樂，護念清淨，遊心四禪，是謂有此四沙門之樂。

復次，比丘，若有比丘行此先苦，後獲沙門四樂之報，斷三內結，成須陀洹不退轉法，必致滅度。

復次，比丘，若永斷此三結，姪怒痴縛，成斯陀含，來至此世，必盡苦際。

法蘊足論三云：

爲斷已生貪欲蓋故，持心修習八支聖道，所謂正見乃至正定，彼於此道持心修習，多修習故，便斷已生諸貪欲蓋。

八正道者，是正見、正言、正思、正業、正命、正勤、正念、正定。是小乘的重要道品，恒常修習，當能斷滅貪欲。

10 瑜伽師地論二十云：

「修不可愛樂想」

「於第四所作，有世間種種樂欲貪愛……亦有四種修習對治……四於一切世間修不可愛樂想。

11 慈

仁慈心起，欲令衆生安樂，拔除衆生匱乏苦惱。如大智度論二十二云：

慈名心數法，能除心中憤濁，所謂瞋恨，慳貪等煩惱，譬如淨水珠著濁水中，水即清。

增一阿含經六云：

貪欲病者，用不淨治。

不淨觀除通治一切貪欲，兼可特別對治姪貪。

貪的類聚中，姪貪過患最烈。瑜伽師地論九云：「姪欲所生煩惱，性多上品。」因爲姪欲能夠發業潤生，直接引起後期生命

，不能斷滅，不能解脫之故。對治姪貪有多種方法，而以不淨觀最爲普遍。如大毘婆沙論八十三云：

修不淨觀對治姪貪。

又瑜伽師地論二十云：

謂在家位中，於諸妻室，有姪欲相應貪。……修不淨想。

又大智度論十二云：

姪重者，爲說不淨觀。

不淨觀是以無貪爲自性。（見大毘婆沙論四十）其法是修觀者凝神靜慮，或緣自己，或緣他身，偏觀頭顱、骨骼、心、肝、脾、肺、腎、大小便、血液、汗水、呼吸氣息、熱力等；摩頂放踵，渝肌浹髓，靡不周遍，全都是堆堆新陳代謝的物質組織，逐漸趨向衰老，死亡。至於外形，則頭髮、皮膚、指甲，以致整個軀體，亦莫不是層垢堆積，異味難聞。在修觀者看來：色身全無可喜、可樂、可愛、可慕乃至追求的價值。一旦命終，神識離散，空餘軀殼。從前姿容妙曼，肌理豐盈，只落得形骸枯槁，青澀脹脹；或者委歸黃土，被蛆蟲腐蝕，穿皮露骨，或者陳屍郊野，被禽獸噉噬，身首異處，支離破碎，爲世人所怖畏，一期活潑受無非官能刺激，我身實在是藏污納垢的工具而已，衆生亦如是，色相實無足戀慕，無足依恃，此觀想過程，是爲不淨觀。

修觀者由於心不散亂，不流蕩，專注偏緣不淨境界，明了勝解，心意調適，乃漸次把姪貪減弱，而厭倦，而捨離，而伏滅，而斷除；而次第兼斷其他煩惱。

不淨觀之對治效能極大，既可消散情欲渴想，又可通對治一切貪欲。如大毘婆沙論八十三云：

修不淨觀對治姪欲貪。……復次修不淨觀，對治顯色貪。……復次修不淨觀，對治細觸貪。……復次修不淨觀對治形貌貪。

又俱舍論二十二云：

若緣骨鎖，修不淨觀，通能對治如是四貪。以骨鎖中，無四貪境。

按四貪爲：顯色貪、形色貪、妙觸貪、供奉貪。

又大智度論二十一云：

九想爲遮未得禪定，爲姪欲所覆故。死想多除威儀語言愛。脢脹想、壞想、噉想、散想，多除形容愛。血塗想、青瘀想、膿爛想，多除色愛。骨想、燒想，多除細滑愛。九想除雜愛，及所著人愛。噉想、散想、骨想，偏除人愛。噉殘離散白骨中不見有人可著。

世尊屢屢讚歎不淨觀法門。（見中阿含經三十四）（增一阿含經六，又二十七）惟契經所載多半言簡意賅，容或當時世尊說

教對象均是禪悅深妙之比丘大德，於不淨觀已耳熟能詳，無庸諄諄啓迪。因記載簡略，不免流於隱晦，未若菩薩造論之闡釋詳盡。大毗婆沙論、俱舍論、瑜伽師地論、大智度論均有研討。大毘婆沙論專緣對面念及五現見等至，俱舍論（二十二）注重骨鎖不

淨觀；瑜伽師地論（三十）則以六事尋思毘鉢舍那爲依據，大智度論（二十一，又四十八）以九想爲中心。其餘法蘊足論五等亦有詳說，足供學人參考。論中各種不淨觀修法，或詳或略，都可以互相引用，攝入一切或者修習部份亦可。總之，貴乎斂心於一境，觀照時清楚明了，次第徧緣，即如法修學。茲擇錄契經一則，以見行者之一斑。

是時尊者阿難，即時前進，以右手摩多耆奢頭，爾時即說此偈：「念佛無貪欲，度彼欲難陀，觀天現地獄，制意離五趣。」是時多耆奢聞尊者阿難語已，便作是說：「止，止。」阿難俱乞食訖，還至世尊所。是時彼女人，遙見多耆奢便笑。時多耆奢遙見女人笑，便生此想念：「汝今形體骨立皮纏，亦如畫瓶，內盛不淨，誑惑世人，令發亂想。」爾時尊者多耆奢觀彼女人，從頭至足，此形體中，有何可貪？三十六物皆悉不淨。今此諸物爲從何生？是時尊者多耆奢復作是念：我今觀他形，爲不如自觀身中，此欲爲從何生？爲從地種生耶？水火風種生耶？設從地種生，地種堅強，不可沮壞。設從水種生，水種極軟，不可護持。設從火種生，火種不可護持。設從風種生，風種無形，而不可護持。」（增一阿含經廿七）

甲、調御意識

意識直接影響身業及口業。故調御意識或控制妄念，實爲對治姪貪法門。阿含經有如是一段記錄：「沙門姪心熾盛，思欲自斷其根。佛言：『意自不調，斷根何益。』沙門乃調御意識，得須陀洹果。」修行者控制妄念，疏導情欲昇華，心靈明淨，欲想缺緣，姪貪暫時伏斷。

乙、遠離誘惑

「不見可欲，其心不動。」受當前環境或異性誘惑，意念散亂、衝動，姪心蕩漾，乃起姪行，以求發洩。故修行者遠離貪欲誘惑，尤其遠離異性，守獨身戒，以禪悅爲樂。瑜伽師地論九十一云：

姪貪對治，能令姪貪未生不生，已生尋斷。……者。

丙、密護一切根門

按此點在同論廿六研究詳甚，惟頗煩瑣，茲以文繁不錄。所謂密護諸根門者：不令母邑摩觸身故，名善護身，於諸母邑，不觀、不聽、不憶念故，名善守根。設見、設聞、設隨憶念，即能長時攝受正念，以猛利慧，深見過故，名善住念。（見同論九十一）瑜伽師地論十七曾作如是對治：修行者甫遇異性，正想接近，立刻控攝眼、耳、鼻、舌、身、意六根；作意思維：我和對方的軀體，都是五蘊和合而成，都無實我，實法存在，既然一切如夢如幻，又誰是能受用者？誰是所受用者？諸行無常，諸法無我，姪行只是官能一時刺激而已。修行者常常如是觀照，遠離誘惑，則姪心淡薄，貪種子雖未能頓時永斷，亦可防範現行。

知識與實在

林潤根譯

本文譯自Th.Scherbatky^①著的Buddhist Logic vol.One,Part 1.Reality and Knowledge Dover Publication Inc.

1. 佛家邏輯的範圍與目的。
2. 什麼是知識的源由。
3. 認識和再認識。
4. 真理的驗證。
5. 實在論者與佛家對經驗的看法。
6. 實在的兩義。
7. 知識源由的二重特性。
8. 認識的限制——獨斷說和批判說。

1. 佛家邏輯的範圍與目的

「人類一切成功的作爲，必須以正確的知識爲先導，因此，我們就要對正確的知識加以研究」^②。法稱^③用這句話來給他的邏輯學的範圍與目的下一定義。同時，他的著述亦以研究這問題爲對象。人類的目的或是正面的，或是反面的，或是所欲的，或

①・察爾巴斯基，從事研究佛家知識，邏輯，凡二十餘年，著有佛家邏輯，其重點在知識論及直接由梵文翻譯法稱着的正理方隅和法上的註疏。此外並著有佛家的涅槃概念。（THE CONCEPTION OF BUDDHIST NIRVANA）

②・NB, translation, P.I.（見正理方隅譯文第1頁）。

③・陳那的再傳弟子。

是非所欲的。有目的的行爲在取得所欲的，而逃避非所欲願的。正確的認識就是成功的認識，就是說，這認識將會引起我們的決定或判斷（*resolve or judgment*），而我們的決定或判斷，又將引起我們的行爲。至於有些認識，引導我們走入歧途，給予衆生確知識的反面。疑惑又分爲二類，有時它根本不是知識，只是完全的疑惑，因它根本沒有決定和沒有判斷的意義，這疑惑不會引起任何有意義的行爲。另一疑惑，含有積極的期望或消極的憂慮成份時，疑惑就和正確的知識一樣，可引起判斷和行爲，例如：一農夫對收穫的好壞沒有把握，但他一定期望有好收穫，因此就產生積極的行爲；又例如該農夫的妻子，憂慮有緣門托砵的僧人到訪時得要將本來預備供應他人的食物來供養僧人，因此又產生消極的行爲，將鍋子放在灶上，但她仍希望托砵僧人不會來。

照法稱（*Dharmakirtti*）上文的定義，和現代心理學所承認的定義，沒有多大距離，心理學是研究心理活動的科學，而心理活動的特性是指：「對未來目的之追求，和對達成彼目的之手段的選擇」^①（*Pursuance of future ends and the choice of means for their attainment*）佛家邏輯的範圍，祇限於對能起認識作用的心理活動的研究，對正確和錯誤的研究，及對人類知識的研究。關於內心情緒的本質，非佛家邏輯研究的範圍。在知識活動的嚴格定義來研究，就會推論出每一認識都必然含有情緒成份，或是愛好的，或是憎厭的，雖然這成份有時是極微細的，這問題在佛家的知識論中有着巨大的重要性，因所謂自我（*an ego*）的本質，在佛家看來，就是部分的情緒作用。關於各種情緒的詳細研究，及對它的道德價值的詳細衡量，是屬於佛家其他學理的探討，而不在本文範圍之內。

本書^②的導論說過，佛家邏輯是反對全部懷疑論體系而立論的。這類懷疑論徹底懷疑人類的全部知識，把它貶斥爲一堆無法解決的矛盾。因此佛家邏輯所關心的根本問題，是我們知識的可靠性，就是說，走的一切成功的行爲之前的那些精神現象的可靠性。它探討我們知識的源由，感覺，促起（反射）作用，概念，判斷，推理，及包括詳細的論式（三支作法）和邏輯謬誤的理論系統。然後直接觸到認識對象的真實性，和思想概念的效能。但隨之而引起了一系列問題：什麼是實在？什麼是思想？它們怎樣聯繫？什麼是純粹的實在和純粹的思想？什麼是因果性的效能？

① W. JAMES, PSYCHOLOGY, I. 8 (1890) (見威廉占姆士著的心理學)。

② 指佛家邏輯。

意識的潛在部分，非本文討論的範圍。佛家邏輯的職責只是研究推論的和論辯的思想，就是說，只研究那些可以產生有意義行爲的確定源由的認識。對於本能和動物思想撇開不談。動物思想所以不談，因它或多或少總是本能的，直接的，彷彿不由自主地隨着外在的刺激而產生的，其中是否有因果關係存在，則不得而知。初生嬰孩和一般動物都有天賦的感覺和本能，這不過是出生前的綜合體，他們還未具備推理思想的能力呢。

法上^①（Dhartmottara）對於這問題，用下面的語句來述已見：「正確的知識有二，一是本能的，即直接引起正確的行爲。一是推理，即引導我們的注意力走向成功的行爲的可能目的。關於這些知識，此間只研究後一種，就是能激起有意義的行爲之前，但卻不是在此行爲的形式上直接表現出來的。當我們獲得正確知識時，一定憶起過去已知的事物，由回憶激起意志，由意志產生行爲，由行爲而達目的。所以，知識並非達到目的之直接因素。雖然，這意義的行爲是直接表現出來的，而當下就達到目的，在這情形，知識只是本能的，而不須要分析」^②

因此，佛家邏輯要分析的是我們推理的思想。這題目的主要部份有三：

一、討論關於知識的源由

二、知識的形式

三、知識在語文中的表達

這題目又可名爲感覺，推理，和三支作法。但同時又可把感性作爲我們對外在世界最初的知识源由，把理性作爲產生這知識形式的源由，把三支作法作爲認識過程中語意表達的全部。這樣。佛家邏輯既包括知識論，又包括形式邏輯了。

2. 什麼是知識的源由

明白佛家邏輯的範圍與目的，那麼，正確知識的源由的定義問題，就自然解決了。正確知識的源由就是「非矛盾的經驗」

① 法稱的再傳弟子。

② NBT, translation, P. 9—10 (見正理方隅疏(正理譯文第九—十頁))

①。(uncontradicted experience) 在日常生活中，若我們所說的話合理，在經驗上也證明沒有錯誤，就稱為正確知識的源由。科學亦如是，任何認識，只要在經驗中沒有矛盾，我們就稱它為正確知識的源由，或簡稱為正確知識，因為正確知識不是別的，而是一種足以引導成功而有意義行為的因。在正確知識引導下，我們就會產生行為和到達目的。就是說，我們能達到行為的著力點，這著力點就是產生效能的實在的基點。達到這基點的行為，就是成功的有意義的行為。這樣，知識的邏輯和它的效能就聯繫建立起來了。「正確的知識就是有效果的知識」。②

事實上說，知識的源由的意義就是知識的起因，知識的起因有二：

一是創作性的

二是傳授性的

從（物理的）因果的意義說，有創作性的起因，能激發人們產生相應的行為。傳授性的起因，只能使人益智，而不強迫人們產生行為，因此，它只是（心理的）因果關係。

在對正確知識所下的這個定義，首先足以引起我們注意的就是它的表面相似的特性。正確知識就是日常生活的正確知識，而非認識絕對的知識，亦非認識事物實相的知識，也非認識有情世界的實在或不實在的知識。普通人的日常生活，用感官對事物有所覺知，他們相信這些事物和感官之間必有聯繫存在。有時，他們覺得有一表徵，知道遠遠的角落裏隱藏着一些他們想得到的事物，他們又相信表徵與隱藏的事物之間必有聯繫存在，因而產生行為，且能達到目的。法上說：「普通人所追求的，正是具備邏輯必然性的知識，同時，亦是科學所要探討的知識」。③

這種實在論的傾向，很自然會令人期待產生一種實在論的邏輯體系。的確，月稱④（Candrakirti）會用下列的語句來表達他個人對佛家邏輯的見解，他說：「關於我們知識的源由和相應的對象，我們僅能對日常生活中所發生的事物給予科學的描述。而

①..Pramanam avisavadi, cp. NBT, P.3.5. 見正理方隅疏文第三頁，第五行）。

②..NBT, P. 14. 21, p:pi:kñ jñna m pramanam (見正理方隅疏文第十四頁，第二十一行)

③..Idid, P.3. 15.

④..提婆的四傳弟子。

正理學派 (*Naiyayikas*) (實在論者亦是) 在邏輯學是拙劣的，他們對邏輯的程序會下過錯誤的定義，而我們只是糾正他們的錯誤而已」。①月稱又說：「如果正理學派和佛家邏輯沒有什麼分別的話，那麼，我們的工作就白費了」。但事實並非如此，佛家在邏輯上的改造工作實際在樸素實在論 (*Naive Realism*) 之後，發現另一世界。正如其所自行展示出來的這一個認識批判學說的世界。若以月稱的觀點與極端懷疑論比較，佛家邏輯很像實在論的體系，但和正理學派相比，佛家邏輯顯然是屬於批判和破邪顯正的學說。由於對我們日常認識所發生的事物有更深的了解，引致佛家在實在經驗的背後，建立起另一超經驗存在的源由，使這世界中的一切事物，還歸它們的本來面目。關於最後實在 (*Ultimate Reality*)，照月稱看法，只能在神祕的定中直覺才能認識②。因此，他除了日常生活樸素邏輯 (*Simple logic*) 外，其他一切的邏輯完全斥為無用。陳那 (*Dignaga*) 的觀點與月稱顯有不同，他的邏輯體系，在能產生效能的實在基礎上，建立了穩固的地位，不過這裏所說的實在和樸素實在論所相信的實在，是絕對不同的，關於這問題，在下文的分析中，即可知曉。

3. 認識和再認識

除了非矛盾的經驗為正確認識的特性外，還有另一特性，這就是指認識必須是一個新的認識，即對尚未認識過的事物的新認識，亦即是第一個剎那的認識，是剎那最初的警覺，是認識之火初被燃點時的第一道閃光。持續的認識就是再認識，它只是緊接着第一道閃光的警覺後的一連串剎那的認識。這情況在認識過程雖然存在，但不能作為另一知識的源由。關於這問題，陳那會提出問題：「何以故」 (*What is that?*)，他自己回答：「為無止境故」。③(because there would be no limit) 換句話說，如果把每一認識都看作正確知識的源由，那麼，知識的源由就永無止境。例如：記憶，愛慕，憎恨等等，都是已知的事物的認識，因此不能作為知識的源由。我們心識所能認識的範圍，應以當下感覺到的第一個剎那為限。這剎那之後，如何構成事物的形

① Cp. CANDRAKIRTI, Madhy. vitti, p. 53, 14H, translation in my NIR-VANA, P. 140 (見佛家涅槃的概念第10回頁)

② Ibid, (my NIRVANA) P.44 H. (見佛家涅槃的概念第四十回頁)

③ Pr Sancce, I. 3. (見集量論I.3)

式或表像，就屬於智力的綜合活動。這種形式或表像的結構，是由有創作性的想像力所產生的，故不能作爲認識的源由，它只是再認識，而非認識。

彌漫差學派 (Mimamsakas)

對於知識的源由的問題，亦有同樣的定義，就是知識的源由是對尚未被認識的事物的認識，但他們承認有持續的認識對象與持續的認識活動。因在剎那相續之中，認識對象一如認識的活動，雖然顯示出不同時間的特性，但在實質來說，它們都是同一，都是持續的。正理學派把正確的知識源由規定爲：「在能產生認識活動的衆因中，最優越的因，才是知識的源由」。(the predominant among all causes producing cognition) ① 例如感官知覺，推理等等都是。這定義都預先假定有各種持續的和固定的因，持續的認識活動，具體的一般概念，以及在靜止狀態的事物，這事物一定具有一般性的特點和個別性的特點，這些特點，可以從綜合記憶中構成一混合認識，通過感官來加以理解。但佛家只承認是剎那的相續，是一連串一個剎那永遠是感覺的剎那，它能引起智力的活動，這活動又依據它的本身的規律將持續的剎那構成一綜合體。正理學派所主張的具體的一般概念，在外在的世界裏，與這綜合體是絕不相容的。假若某一事物是從感性而獲知的，則第一個剎那是感覺，繼之而起的是一明顯的表像；假若某一事物要透過另一表徵然後從理性獲知的話，則此表徵亦能產生第一剎那的警覺，這剎那之後，隨之而起的便是表徵的明顯表像，以及與之緊緊相聯的某一事物的模糊表像。但在這兩種情況中，只有感覺的第一剎那，才能構成正確知識的源由，即非矛盾經驗的源由。

我們不能假想，事物的過去或未來的剎那存在中，能產生刺激作用，而只有現在的剎那能當下產生刺激作用。因此，所謂認識，即新的認識，而非再認識，認識只是一剎那，這剎那就是知識的真正源由，亦可說達到所知對象的最後實在的知識源由。

4. 真理的驗証

既然說經驗就是真理的唯一驗證，就自然引起一問題：是否產生知識的因，同時產生它的可靠性；或這因只能產生知識，

① ·Sadhakafamam jnanaaya karanam pramanam.

至於它的可靠性是否應由隨後的精神活動所產生呢？

彌曼差學派首先注視這問題，希望通過這問題來建立他們經典的絕對權威。這問題在印度具有四種解答，且在不同學派之間經常引起爭論。依彌曼差學派的觀點，一切知識本來就是正確的知識，它本身是可靠的，因為它是知識，而非謬誤。但例外的情況下，它可成爲謬誤的：一是它被另一更有力的認識所左右，一是產生知識的因被證明是有缺點的，例如色盲對顏色的錯認便是一個例。他們所立的原理是，知識本身是正確的和可靠的。它的謬誤只能在精神活動後，才能產生。伽瑪拉薩那^① (Kamalasila) 說：「爲建立經典的權威，彌曼尼耶 (Jaiminiyas) 主張一切知識的源由，在一般來說，它的本身都是正確的，謬誤只是由其他外在因素所產生的」^②。

佛家的觀點，剛與此相反。他們說知識的可靠性不能從本身來決定，在實質上，它不但不可靠，而且還是謬誤的呢。它的可靠性只有經過隨後的心理活動而驗證出來。知識的有效性便是正確知識的試金石。正確的知識是有效果的知識，透過相符經驗的驗證，真理才能確立。因此他們所定的規律是：知識的可靠性定要加其他的因素才能產生，至於單獨經驗的本身，仍是不可靠的。

正理學派主張知識本身無所謂正確或不正確。在隨後的心理活動，才有正確與謬誤之別。經驗是真理的驗證，同時，亦是謬誤的驗證。因此，他們所定的規律是，真理和謬誤都不是由能引起認識的因所產生的，而是由其他因素或隨後的經驗所產生的。

最後，談到耆那學派 (Jainas) 的理論。依照他們的不確定性以及對每一本質的辯證因素的一貫概念，他們主張知識的本身，

同時是正確的，又同時是謬誤的，而不須用任何隨後的經驗來驗證它。因為知識一定在某些程度是正確的，同樣，在某些程度的謬誤的。

佛家強調地主張一觀念生起時，就肯定它是真實或與真實相符是不對的。因為在這時候，此等觀念與非此等觀念之間的聯繫，還沒有可能成爲一種必然性。在這情況下，認識絕對是不可靠的。只能在觀念生起後，考驗過生起觀念的源由是否正確，同時，是否和經驗相符，並確知它是有效果的，在這情況下，我們才可說這是真理，同時，依這規律，可以駁斥一切認爲這不是真理的言論。關於語文表達的問題，就必須研究這表達者是否可靠。例如吠陀 (Veda) 經典就沒有可靠的表達者，因為它的來源據說

① 法上的再傳弟子。

② TSP P. 745 1.

是非人所述的，而是永恒的。但在它的經典中，有過這樣的語句，「樹木都坐下來拜祭。或，石頭啊！聽着吧！」^①（“the trees are sitting in sacrificial session” or “hear ye! O stones”）這樣的語句，只有瘋子才說得出來。同時很明顯的告訴我們，表達這語句的人是不大可靠的，並且顯而易見，所謂權威的經典，通過經驗上的驗證，根本上就沒有什麼權威^②的了。

5. 實在論者和佛家對經驗的看法

佛家雖然認為我們知識的主要源由在經驗，這觀點與實在論者是一致的。但對於怎樣去了解經驗這問題，他們的觀點是相反的。依照印度的實在論者如彌曼差，勝論（Vaisesikas）和正理學派的看法，知識的活動和知識的內容是有些不同的。此等學派認為，認識的活動，一如其他的每一種活動，必然與動作者、對象、工具和進行的方式聯繫着。例如：當森林中一棵樹被伐木者砍倒時，伐木者就是動作者，這棵樹就是對象，斧頭就是工具，斧頭砍樹時的一起一落就是進行的方式。動作的結果，就是一棵樹被砍下。又例如：當一片顏色被某人認識時，他的靈魂或自我（Soul or Ego），就是動作者，顏色就是對象，視覺就是工具，一道光線從眼睛走到對象上去，掌握着它的形狀，再把這形狀折回傳遞給靈魂或自我知道，這就是進行的方式。這一切進行中，視覺是最主要的，因為認識的特性是由它決定的，所以它被稱為感官知識的源由，而它的成就，在實在論者言，就是正確的認識。

佛家對怎樣去了解經驗的問題，是主張互為因果的緣起說，對於以行動與認識的相符性為基礎，而建立的整個理論結構，都加以推翻及駁斥。照佛家的觀點，一切純是心識的幻相，其中有能感作用，有感官，有表像，和他們的功能性的互為所依的作用。佛家主張沒有自我，沒有感性的工具作用，沒有可掌握的對象，更沒有攝取形狀帶回來給靈魂的事。只有感覺與概念，和二者之間的和諧互依性。因此我們可以推測，在某一知識的範圍內，個別事物的概念就是我們知識的源由。同時這概念就是源由所產生的結果。這樣，源由和結果實際是同一的事實。在任何情況下，概念是決定我們知識的特性的最有力因素。但它並不是像實在論所說的那種工具。「因為所知對象與表像之間的聯繫，與表像的本身，是一而非二，不過在不同的角度看以爲有二。我們又

① Sastra-dipika by Parthasarathimisra P. 77.
② 同上。

可假想，這種對象與表像之間的聯繫，是我們認識的一種源由，同時亦是一種結果」^①。

用這推測來觀察知識的源由及它的內容，二者之間的差別，只是觀點的差別，而非本質上的差別。因此，結論就是，知識的源由就是知識的結果，反之亦然。

對於這有趣的理論，在下一章討論感官世界的實在時，還要再談。目前只要指出實在論者和佛家對於經驗的不同看法就夠了。實在論者認為經驗就是真實的交互作用，而佛家則認為經驗是心識幻相的互為緣起的功能而已。

6. 實在的兩義

在陳那和法稱的學派中，對存在（Existence）或實在（Reality）的定義，一如對知識的定義一樣，是最值得注意的。存在與實在是同義語，兩者的定義都是指最後實在（Ultimate Reality），存在，真實存在，最後存在，只是一種實際效能，而非別的。凡具有因果性的效能的就是實在。凡不具因果性的效能的就是不實在。而只是虛構。所謂效能，係以物理的因果關係為第一義。存在，實在，事與物等名詞，都是虛構的反義語。每一思想的結構，不論是絕對的虛構或有創作性的虛構，都是虛構，而非最後實在。

能燃燒的火，能燒飯的火，就是真火，它的存在就是具物質性的效能的存在，它能促起對火的清晰表像。這表像的清晰程度，又和物質性的火的本身之遠近成正比。即使遙遠的火，小到只有一剎那的閃光，只要它是真火，及視覺所能攀緣，它仍能促起清晰的表像。如果只是想像火能燃燒，能燒飯，能發光，但沒有真火生起，這「火」是不真實的。它只能產生模糊的，抽象的，及概括的表像而已。不管想像力如何強大，也無法促起像真火一般的清晰表像。它的模糊程度和想像力的強弱成反比，而非與它的遠近成正比。只在這剎那的當下才是真實的，一切事物的過去和未來都是不真實的。每一個想像的、不現見的、心理的、觀念的、概括的東西，每一種共相，不論此共相是具體的或抽象的，都是不真實。最後實在只有物質性的功能的當前剎那。離開這條件，都是不真實的。

① cp. the remarks in NBT, I. 20-21 and vol. II. Appendix IX.

除了這最後或直接實在外，還有另一實在，即間接的實在，或可以說是第二位的實在，或轉借得來的實在 (a borrowed reality)，當一真實存在的表像與外在實在的某點取得客觀性的同一時，這表像亦可歸屬真實之列。從這特別的觀點看，所知對象可以分為真實物和非真實物，真屬性和假屬性。所謂真實物，「母牛」可以為例；非真實物，依佛家之說，「上帝」，「靈魂」，甚而實質——即勝論學派所主張的原始無分別的實質 (the primordial undifferentiated Matter of the Sankhyas) 均可為例。真屬虛構如果連間接的實在也不能獲致，則那些虛構就是絕對的不實在。只是無意義的囁語而已。例如，「空花」，(the flower in the sky) 「海市蜃樓」 (fata morgana in the desert) 「兔角」，(the horns on the head of a hare) 和「石女的兒子」，(the son of a barren woman) 等等都是。

上述這類事物絕對是幻想的，囁語的，沒有一些客觀真實性。和它們相反，就是絕對的真實，其間沒有一點想像性。在這兩者之間，我們還有一個半想像的世界，這世界雖然包括虛構的想像，但它是建立在客觀實在的堅固基礎上的。這就是現象世界，(phenomenal world) 因此，我們就有兩類想像，一是純粹的想像，一是與實在相混的想像；實在亦有兩類，一是純粹的實在，一是與想像相混的實在。純粹的實在只是剎那間的事，在時空方面都沒有確定的位置，在質量方面也沒有任何感覺，這就是最後實在或純粹實在。(It is ultimate or pure reality) 與想像相混的實在是由與客觀事物相符的表像所構成的，這類實在，我們給與時空方面的正確位置，以及在質量方面的各種可感性和抽象性的形態，這就是現象的或經驗的實在^①。(It is phenomena, or empirical reality)

這就是佛家邏輯學家的兩類實在，一類是最後或絕對的實在，可從純感官知覺反映得知，一是條件的或經驗的實在，可從與客觀事物相符的表像反映得知。

非矛盾經驗，是與間接實在相聯繫的，雖然在最後實在的本身觀點看，這經驗只是幻覺。(an illusion) 甚至一種正確的推理，其本身雖是正確，但依最後實在的觀點看，它仍是幻覺。因為它的所謂正確唯是間接的而非直接的。

7. 知識源由的二重特性

上文所述的實在有二重特性，一是直接的，最後或超經驗的（ultimate or transcendental）實在，一是間接的或經驗的實在，同樣，知識的源由亦有二，一是直接的，一是間接的。直接知識的源由是認識最後的實在，間接知識的源由是認識條件的實在。因此，「感覺」就是直接知識的源由，「概念」就是間接知識的源由。前者是由被動反射出來的，後者是由條件反射出來。嚴格來說，後者實非反射所得，因為它是自發所構成的，（Spontaneous construction）或是概念的，它本非被動的，但為方便說，它只可勉強稱為受限制的反射。前者是可以執持着事物的，而後者則為同一事物生起取像作用。這裏應特別說明，佛家對執持（Grasping）的看法，並非如實在論者或神人同形論者（anthropomorphic）的看法一樣，因為佛家是不承認有真正的執持，只承認因果的一般觀念，感覺與事物互相依存的關係。執持這名詞，只用來表達認識的第一剎那與所知執持事物的表像的隨後結構間的區別而已。一剎那的內容是獨特的，任何事物的內容都無法與它相似，因此它是無法表達的，無法闡述的，因為最後實在是不可說的，每一表象，每一名稱常與統攝着時間，空間，與種種質量的綜合體相應。這綜合體是思構所成的綜合體，而構成這綜合體的心理活動，就不是被動的反射。

法上談到實在的兩類特性時，同時又談到知識源由的兩重特性。他說：「認識的對象確分為二，一是最初（Prima facie）不起分別的認識，一是確實的認識（definitively realized）。前者是第一剎那直接顯現的實在相狀；後者是一種清晰統覺中對認識對象所構成的形式。直接的感覺和清晰的思構究竟是兩回事。那些由感覺當下認識的唯是一剎那的事；那些由清晰思構所認識的是一連串的剎那的事，其間以某些感覺為思構的基礎」①。

印度哲學的每一派別，對知識的源由，功用和特性都有他們各自的學說。如上文所說的實在論者只承認感官知覺是知識的源由。而智力和感覺並無原則上的不同，因為智力不過是生理的活動情況和物質的產物而已。（because it is nothing but a product of matter, a physiological process）其他一切學派，最少承認兩類不同的知識源由，即感官知覺和推理。勝論學派就是承認為兩

類源由。數論學派承認這兩類外，再加一類「語言的證明」，(verbal testimony)包括神的啓示。(including revelation)正理拉卡」⁽¹⁾ (Caraka)的弟子們，把知識源由加到十一類之多，其中「必然」(probability)亦作為一類獨立的知識源由。

從陳那的時代起，佛家和勝論學派在知識源由的觀點上，都承認有兩類，知覺和推理，至於「語言的證明」和「類比推理」都包括在推理之內。涵蘊只不過是同一事實的不同說法吧了。佛家和勝論學派雖然同樣承認有兩類不同的知識源由，但對他們的定義和特性卻有差別。此正是樸素實在論和批判論在認識學說上的距離和區別之所在。這差別，就是陳那建立他的整個學說體系下的基石之一，我們在下文還有機會詳述，現在不妨先談談佛家對兩類認識的差別，這是一種根本的，實在的，基而正如我們在視覺範圍內，經由視覺認識是火，實在論者言這是感官知覺的一種情況而已。又例如：當火在視覺範圍外生起時，而沒有烟，但火的存在卻可間接地認識出來，這就是推理的認識。在佛家看，兩舉例中，都有一分是感覺，一分是推理。後者所說的感覺的核心和一分由思構所成的表像，因此，一分是感覺的，一分是理解的。事物的本身 (the thing itself) 是由感覺所認識的。至於它的關係和特性是由想像智力的一種功能所構成的。感覺所認識的是事物的本身，是純粹的，而不包括事物的一切關係和它源由差別之外，還有另一實在的，即最後實在或超經驗的差別。這差別使這兩類源由中的每一源由，都有它本身的對象、功能，或重疊 (‘duplication’) 的學說，被稱為「不混合的」(‘unmixed’) 或「固定的」(‘Settled’) 學說。這學說認定每一源由都接的推理來認識。如果從經驗的觀點看，佛家的學說才可以恰當地被稱為「混合的」(‘mixture’) 純粹，不混合的情況是找不到的，如果分別開這兩類的知識源由，我們必須超實際經驗，超一切可察覺的意識和下意識的智力活

(1) 彌曼差學派論師之一。

動，而建立一種超經驗的差別。這差別，雖然我們不能直接知悉，但非矛盾的最後實在，會必然地迫使我們承認。從這意義看，這是兩類知識源由間的「固定」限際的學說。在我們解釋陳那哲學的整個學理中，未嘗不可說是這基本原理的開展。至於學說的細則，這裏不擬討論，目前只談它的大概。

這學說的知識源由有二，就是說界限分明的認識有二：

一是最後實在的反射。

二是構成表像的功能，在這表像中，這最後實在得以於現象世界裏顯現出來。

此外還有另一意義，這意義可以不談最後實在。從現象的觀點看，認識有兩類源由或方法，就是感覺與推理。感覺就是清晰明瞭對事物的直接認識，推理就是模糊的或抽象的透過事物的表徵的間接認識，例如：火在我們的視線內生起，就是直接認識，這是感覺。若我們只見烟，而推知有火，就是間接認識，就是推理。在這兩種情況中，同時都含有感性的核心和思構所成的表像；不過在前一情況裏，直接認識的功能是主要的，表像是明顯的，在後一情況裏，理性的功能是主要的，表像是模糊的和抽象的。

佛家邏輯在經驗觀點上，就用這兩類認識的源由，來處理形式邏輯的。

8. 認識的限制——獨斷說和批判說

上文所述的一切，可以證明佛家哲學確有批判的和反獨斷的傾向。印度和其他國家一樣，哲學的開始，是對整個宇宙以半詩意的和幻想的描述。在它的早期，對事物的存在問題，總是充滿着獨斷的議論。在奧義書（Upanishads）時代，印度哲學就是有這傾向。早期佛學，為着要反對一元論的傾向，（monistic tendency）顯出批判的精神，把存在剖示為，心，物，力（Matter, Mind and Forces）三種元素而成的多元論體系（Pluralistic system）。在後期佛學裏，這種批判精神繼續發展成為邏輯學和認識論的體系（System of logic and epistemology），而代替了早期的本體論和心理學。（ontology and psychology）他們放棄獨斷推理的方法，轉用邏輯推理來研究認識的範圍和源由。我們已知源由有二，亦知規範不能超經驗，亦知經驗只限於感官經驗。關於超感官的，超經驗的事物，在經驗世界裏我們都無法認識的。

老實說，我們是具有非感官知識源由的。這就是理性，但這源由是非直接的，非獨立的，亦不能超感官經驗。因此一切超感覺的事物，由於它們所在的空間與時間，它們所具有的可感的質與量都不可得，所以是無法認識的。這樣，一切形而上學就完結了，因為它們是無法確知的。我們的理性，或有創造性的取像，盡可能在超感官的領域中，建立種種學說，但所有這些被建立的學說，都是論辯的，這就是說，都是自相矛盾的。我們知道，只有非矛盾才是對真實與真理的最後驗證。

歷史學家對「佛陀偏知」(Buddha's Omnidiscience)的獨斷學說，被強調為辯論的不能不大表震驚，因為佛陀偏知在佛家的宗教學說上，是建立得非常鞏固的；然而有關這所知對象，我們卻不能用肯定的或否定的方法來確定出甚麼東西來。對勝論學派的「共相實有」(Reality of the universals)的獨斷學說亦然。它是論辯的，因為他們所引用來支持它的客觀實在的理由，恰好給那些支持它的不實在的同等力量的理由所抵消呢。

我們在法上的著述中，找出下列極有特性的論證^①，他說：「當一類推理和它所依據的邏輯結構，如被人不經思索而信奉^②，「但有些問題是適合這推理的。例如·形而上學的^④(超感官的問題便是)，這些問題既不能作直接觀察，又不能作正確推論，如勝論學派的「共相實有」的學說。從這些問題研究，只會增長獨斷式的論辯……」^⑤

「學說的倡導者，往往對事物的真實性有所誤解，而得出自相矛盾的結果……」他強調：如果我們的論證是建立在真實事物的正確觀察，則所得的真實性，是當一事物的必然相續，或必然互依存在或一不定事物的不存在的情況獲得建立時，此間實無矛盾的餘地。要使事實建立起邏輯理由，不是隨便安排的，而是依據它的真實性建立的。如依真實事物的真實條件所建立的互依存在的事實，相續的事實，或不存在的事實，這樣，沒有可能是矛盾的」。「一個建立的事實是一個最後真實的事實。一種正確建

①..NBT, P. 81. 19 ff (text) translation P. 223 ff.

②..agama-siddha

③..avastu-darsana

④..atindriya

⑤..NBT, P. 81. 19 ff (text) translation P. 223 ff.

立的事實是不會闖入幻覺的領域的……。這事實非建立在虛幻中，而是建立在真實的本身上」^①。

加瑪拉薩那（Kanalasila）^②對這問題，有驚人妙句，他說：「佛陀本人在答覆他的弟子時，說過這些話，『比丘們啊！一切不可爲了尊敬我，就相信我的話。應該讓博學的學者來檢驗，如金匠檢驗黃金一樣，以三種方法，用火，用分裂法，用試金石來說研究我所說的話』。佛陀說，知識的究竟源由有二，那就是構成感官知覺和推理的根本原理。他暗示用這三種方法來研究他所說的話。如用感官知覺來研究等於用火，因爲都是直接的證明。用推理來研究就等於用試金石，因爲都是間接的證明。最後實在的研究就是非矛盾的研究，等於用分裂的方法，不過，這是屬於推理方法之二，而非第三類知識源由。與此相應的認識對象亦有三，即當下現見的，不現見的，和超經驗的^③；一如直接用火來試金，用試金石來試金，與用分裂的方法來試金。因此，佛陀對經驗的論題有正確的解釋，我們亦應由理性來了解它，而不應直接相信經文」^④。

超經驗的事，首先應談及如「業和究竟解脫」，（Moral duty and final deliverance）亦即「業的規律和涅槃」。（the Laws of karma and of nirvana）這些學說雖非經驗所知，但它們並不是矛盾的，故佛家經論的啓示，是可接納的。

雖然業和究竟解脫不能在經驗上建立，但以業的規律來作規範這現象世界進展的主力，以究竟解脫的規律來作這進展的最終目的，這是佛家對整個存在的主張。然它們卻非辯證的，非矛盾的，非時間，空間和質量所能決定的，它們是非經驗的，而是超經驗的實在，這實在卻是批判的認識論所必須假定的。

此外，儘管我們的知識限於可能的經驗範圍，但我們必須把經驗知識的本身和可能性的先天條件（a priori conditions of its possibility）區別清楚。感覺和理性這兩類知識源由的區別是截然不同的，足以引致純粹的感覺，純粹的所知對象和純粹的理性

①..NBT., P. 81 19 ff. (text) translation P. 223 ff.

②..In his Nyaya-bindu-purva-paksa-sanksipti Tanjur Mda, vol. 112 the passage quoted begins fol. 114 a 8 of the Peking edition, cp.

TSP, P. 12. 19.

③..pratyaksa paroksha and atyanta-paroksha.

④..savikalpa-pranana-bhave srad-dad.hanah pravartante.

一六

的假定。這都是非經驗所能知的，而又非矛盾的，甚至可以說是我們全部知識不可少的先天條件，如果沒有它，知識可能全部崩潰。因此，形而上和超經驗的事物又必須區別清楚。前者不論在空間的位置，時間的存在，質量所有的，都無法確知，而後者和前者相反，因為我們在點滴的知識裏，都知它們存在的，同時，它們是一般可能性的經驗知識所必備條件，但它們的本身不能以感覺的表像顯示出來，正如法上所說①：『是知識所不能攀緣的』。("unattainable by knowledge") 形而上或超經驗的事物，都是思構所成的概念，因此，都是幻覺的，辯証的和矛盾的。但是，超經驗或先天性的事物，例如：「究竟的殊相」(ultimate particular) 與究竟事物的本身，(the ultimateness as it is in itself) 不只是真實，同時就是實在的本身，雖然在概念中無法取像，因它的本身就是非概念的。關於這些問題的進一步研究，我們在下面數章中還得再談。

一切衆生是否皆有佛性

鄧綺年筆記

——第一次佛學研究討論會記錄

甲 定義

一、何謂衆生？

李潤生：衆生者，即補特伽羅是也，蓋指有情識之個體，簡言「有情」。
羅時憲：依聖言量，有情之分類，包括胎生、卵生、濕生、化生，此應注意。

二、何謂佛性？

章達：佛性者，蓋指如來智慧覺性是也。
羅時憲：此言用也，其體即真如。

鷗船晦：按世親佛性論將佛性分爲「住自性」及「引出性」兩種，又云依住自性而說法身，因引出性而說應身、化身。此言最足以證明佛性兼貳體用兩方面之意義。

林潤根：余意以爲就本題言，單從佛性之用邊討論已足夠。而此所謂如來智慧覺性者，在唯識家言，即考究其是否具有成佛之種子，亦即所謂大菩提種子是也。

一切衆生是否皆有佛性

三、何謂「有」？

林潤根：有者，具與不具之謂。於此吾人似應先檢討唯識家傳統中之兩說：一、無漏種子本有說；二、無漏種子新熏說。

霍韜晦：對此兩說，古師早有定論。依大論、攝論及成唯識論等，本有說及新熏說均不能成立，而以本新合用說爲正義。蓋無本有不能見道，無新熏則無漏功德無以爲繼。故本題之討論可理解爲：如諸衆生可成佛，則必先本來具有此成佛之功能。此即大菩提種子，但問題是：是否一切衆生皆本來具有此成佛之功能？

羅時憲：功能者，爲便於理解起見，不妨釋爲當下所存在的一種可成佛的能力。

乙 正面理由的陳述

一、現量之根據

霍時憲：如欲以現量證明一切衆生皆有佛性，此爲不可能者，至少，座上諸君皆無此能力也。瑜伽師地論明言：現量證知種姓有無，乃諸佛之事，故本題不能就現量上討論。

二、比量之根據

霍韜晦：「一切衆生皆有佛性」，在邏輯言，此爲一無法證明的普遍命題；若依因明論式，則因法難舉，且亦未見，故此宗體不能爲真能立。

三、聖言量之根據

韋達：如華嚴經云：「一切衆生皆有如來智慧德性。」

李潤生：如金剛經云：「所有一切衆生之類，若卵生，若胎生，若濕生，若化生，若有色，若無色，若有想，若無想，若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。」

羅時憲：此引似有未當。蓋世尊此言，乃宣示其積極之救世精神而已，並非明言一切衆生皆有成佛之功能也。換言之，佛之救世精神爲一事，而衆生有無成佛之功能則又爲一事也。

李潤生：如涅槃經云：「一切衆生定得阿耨多羅三藐三菩提故，是故我說一切衆生悉有佛性。」

韋達：有佛性，乃有阿耨多羅三藐三菩提，今既言衆生定能得此阿耨多羅三藐三菩提，則亦必有佛性可知，此由果推因之法也。

丙 反面理由的陳述

一、現量之根據

（不能討論，理由如前）

二、比量之根據

李潤生：窺基唯識樞要卷一有量云：

所說無姓，決定應有（宗）

有無二姓隨一攝故（因）

如有姓者（喻）

此中無姓，即指無成佛種子之衆生，如此量成立，則衆生並非全有佛性明矣。

林潤根：此量式蓋將聖言量作比量推理，似有未當。

羅時憲：如聖言量爲共許之義，則可將之作比量推理，非爲過也。

韋達：有成佛種子與無成佛種子皆出自聖言量，此則如何可下結論？

一切衆生是否皆有佛性

羅時憲：正面之說無比量支持，反面則有窺基舉出比量，故不同也。

姚繼華：或自說教方面言之，釋迦言一切衆生皆有佛性是方便說，用意蓋在鼓勵衆生努力修行；但依理而言，則有「無種姓」衆

生之設立，較爲了義可取。

霍韜晦：余亦同意此說。蓋義理有其方面與層次之不同，說教之態度與說理之態度實未可混爲一談也。

三、聖言量

李潤生：如入楞伽經云：「佛告大慧有五種姓證法：一、聲聞乘姓；二、辟支佛乘姓；三、如來乘姓；四、不定乘姓；五者無姓。」

又如善戒經云：「無種姓人雖復發心，勤行精進，終不能得無上菩提。」彼經又云：「無種姓人但以人天善根而成就之。」

姚繼華：涅槃經亦云：「善男子，若說一切衆生定有佛姓，是人名爲謗佛法僧；若說一切定無佛性，此人亦名謗佛法僧。」又云：此皆足證有無種姓衆生之存在也。

「譬如病人有其三種：一者若遇良醫妙藥及以不遇，必當得差；二者若遇即差，不遇不差；三者遇與不遇，要不可差。」此中第三者即是無姓衆生是也。

羅時憲：此一問題經同人討論至此，已趨明白，依世親佛性論對佛性之定義，吾人可得結論如下：

就體言：一切衆生皆有佛性；
就用言：一分衆生可無佛性。

今本題之討論既係就用邊而言，故結論即爲有一部分衆生可無佛性。至於華嚴經等聖言量言一切衆生皆有佛性者，吾人可理解爲此乃世尊說教時之對機演說，義理之層次縱有不同，但道仍一貫也。

丁 質疑與答辯

梁隱盦：佛性究竟指何方面而言？

羅時憲：就體言指眞如，就用言指成佛之功能，即大菩提種子。

姚繼華：涅槃經云：「若說一切衆生定有佛性，是人名爲謗佛法僧；若說一切定無佛性，此人亦名謗佛法僧。」何也？

A：一切衆生皆有佛性……假

E：一切衆生皆無佛性……假

I：一分衆生具有佛性……真

結論：

O：一分衆生可無佛性……真

林潤根：對此問題，余仍有疑：蓋從用邊而言，固誠如經論所言一分衆生可無佛性，但何故此部分衆生不能有佛性？

韋達：余亦同意林君此問，蓋此即無異承認衆生爲不平等也。

羅時憲：平等一義，非如此解釋。如成佛有先後，亦不可謂之平等也。此一問題關鍵不在此，而係一邏輯上之分類問題，在理論

上吾人既承認有成佛種子之衆生爲一類，則亦必有一位置以容納無成佛種子之衆生也。

霍韜晦：余意以爲此問題倘判爲四句即可瞭然：

1. 有漏種，亦有無漏種者——此即一般衆生
2. 無漏種，亦無無漏種者——此無結論
3. 有漏種，而無無漏種者——此即佛
4. 無漏種，而有無漏種者——此即無漏種衆生

於此可見無漏種衆生爲一必然之次類。至於屬於此一類之衆生，數量如何？則未易言。蓋類與分子尙爲兩事，有此一類，未必有此一類之分子，此即邏輯上所謂「空類」是也（然無漏種衆生是否屬於空類，此則非吾人今之所論）。今人每懼聞無漏種衆生之說，以爲此乃佛家精神不平等之表現，實誤解分類之意義也。

一切衆生是否皆有佛性

戊 結論

羅時憲：本題討論至此，吾人可得結論如下：

一、佛性一詞，如指眞如，則一切衆生皆有佛性。

二、佛性一詞，如指成佛的功能，則有一分衆生可無佛性；至於事實上是否真有此一類衆生？數目若干？此則非吾人之所能知。

其次，余尤欲爲諸君進一言者：唯識家廣談大用，即用以顯體，是以大乘菩薩有無住涅槃。蓋有無種姓之衆生，即有不入涅槃之菩薩；必如此然後義乃圓滿，而佛家之積極救世之精神亦然後得之而顯也。

瑜伽師地論科披尋記彙編卷第一（五識身相應地）

彌勒菩薩說 唐三藏沙門玄奘奉詔譯 韓清淨科記 三時學會彙編

本地分

本地分者：略說此論，總有五分。瑜伽師地論釋云：一本地分、略廣分別十七地義。二攝決擇分、略攝決擇十七地中深隱要義。三攝釋分、略攝解釋諸經儀則。四攝異門分、略攝經中所有諸法名義差別。五攝事分、略攝三藏衆要事義。今依最初本地分中所顯十七地義，隨文略釋。當知此中教導理趣，應是分別法相摩怛理迦所攝；爲瑜伽師之所依止。望餘四分此爲根本；得本地名。餘明所攝，略攝一切。解釋此故。

甲一、本地分二

乙一、略辨地名二

丙一、徵

云何瑜伽師地？

丙二、辨三

丁一、標

謂十七地。

丁二、徵

何等十七？

丁三、列二

戊一、溫陀南

喻陀南曰：

五識相應、意，有尋伺等三，三摩地俱、非，有心、無心地，聞、思、修、所立，如是具三乘，有依、及無依，是名十七地。

喻陀南者：此云集施。以少畧言集合多法，施諸學者令易受持；故名集施。此從瑜伽略纂釋名。

三摩地俱非者：三摩地名，此云等持，通說欲界及在定地諸心心所；今此唯顯定地心一境性，任運相續無散亂轉，名三摩地。於定地中有多差別相應而轉。謂得三摩地、三摩地圓滿、三摩地自在。是故名俱。與此相違，非三摩地。下長行中說三摩呴多地，非三摩呴多地，名雖有別，義實無異。三摩呴多、此云等引。唯說定心。是無悔歡喜安樂所引故。爲簡欲界諸心心所，故易此名。

聞修思所立如是具三乘者：立、謂成立。謂由多聞思修、善自成立諸勝解相。聲聞獨覺及諸菩薩、皆依此三爲正方便、方能證得自應得義；由是故說聞修思所立如是具三乘。然復當知此如是言、唯顯聞思修相方便決定；非三乘中都無差別。下自地中隨應廣說。其義當知。

戊二、長行

一者、五識身相應地。二者、意地。三者、有尋有伺地。四者、無尋唯伺地。五者、無尋無伺地。六者、三摩呴多地。七者、非三摩呴多地。八者、有心地。九者、無心地。十者、聞所成地。十一者、思所成地。十二者、修所成地。十三者、聲聞地。十四者、獨覺地。十五者、菩薩地。十六者、有餘依地。十七者、無餘依地。如是略說十七、名爲瑜伽師地。

一者五識身相應地等者：至當釋文，茲不先述。

乙二、別廣地攝十四

丙一、五識身相應地二

丁一、徵

本地分中五識身相應地第一

云何五識身相應地？

五識身相應地者：如下自釋總有五種說名相應。謂自性、所依、所緣、助伴、作業。當知此中俱有而轉，是相應義。若法

自性可得，及與餘法同時流轉有諸業用，如是一切總名相應。與此相違，名不相應。如假有法，唯假有想，都無自性所依所緣助伴作業可得。是故名心不相應法。此相應義，翻釋應知。

丁二、釋二

戊一、略辨二

己一、名相應地

謂五識身自性、彼所依、彼所緣、彼所伴、彼作業、如是總名五識身相應地。

己二、名五識身

何等名爲五識身耶？所謂眼識、耳識、鼻識、舌識、身識。

戊二、廣顯二

己一、別辨五相五

庚一、眼識攝五

辛一、自性

云何眼識自性？謂依眼、了別色。

謂依眼了別色者：此釋眼識自性得名。眼根爲依；故名爲眼。能了別色；復名爲識。簡餘不共，說此自相名爲自性。

壬一、別舉三依三

癸一、俱有依

彼所依者：俱有依、謂眼。

彼所依者等者：此中總說眼識有三所依。一、俱有依。謂眼。由與眼識俱時流轉；能與眼識爲增上緣。爲顯損益共同，此依最勝；不共餘識，名俱有依。所以者何？於異熟中，眼根相續恒無間斷。由此義故，成爲所依。即此爲依，眼識得生；眼若壞時，眼識不起。由是應知此與眼識損益共同，成俱有依。

癸二、等無間依

等無間依、謂意。

二、等無間依。謂意。此即眼識無間滅者，名之爲意。即過去識之異名。由前剎那眼識滅已，後自類識無間得生；是故名爲等無間依。前後自類諸心心所、有善不善無記等種種差別無間滅生。謂善心無間滅，或善心生，或不善心生，或無記心生。如是不善無記心無間滅、各有三種心生，當知亦爾。諸餘差別，繁不具述。以要言之，前自類識種種差別纔生滅已，中無間隔後有類識種種差別相續而生；前後諸心或爲同分，或爲異分，非一類起，非有間起，非俱時起，依此安立等無間名。

癸三、種子依

種子依、謂即此一切種子執受所依異熟所攝阿賴耶識。

三、種子依。謂即此一切種子執受所依異熟所攝阿賴耶識。攝大乘論說有頌言：由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶；勝者我開示。由是當知阿賴耶義是攝藏義。長行釋云：一切有生雜染品法，於此攝藏爲果性故。又即此識於彼攝藏爲因性故。是故說名阿賴耶識。或諸有情攝藏此識爲自我故。是故說名阿賴耶識。今於此中說種子依體即阿賴耶識。爲顯此識、能與眼識爲其生因；是故說言一切種子。此即攝大乘論說於彼攝藏爲因性義。又顯此識受彼眼識雜染熏習、能持彼種是故說言執受所依異熟所攝。此即攝大乘論說於此攝藏爲果性義。由是當知此種子法，望生現行說名爲因；望由熏習轉說名果。如是因果，皆依阿賴耶識而得建立；是故阿賴耶識名種子依。如說眼識，所餘諸識，道理亦爾。隨其所應。下皆準知。復次阿賴耶識與能熏法同時同處不即不離；成是所熏。是故說言執受所依。執受諸根和合轉故。又性堅住，一類相續，能持習氣；唯是無記，無所違逆、能容習氣。具此二義，成是所熏。是故說言異熟所攝。唯先業引任運起故。

壬三、略釋二依二

癸一、標列

如是畧說二種所依。謂色、非色。

如是略說二種所依等者：前說所依，具有三種；今攝彼類，故略說二。一、色所攝，二、非色攝。如五蘊中，初蘊色攝；餘非色攝。此亦如是。

癸二、隨釋二

子一、辨類

眼是色。餘、非色。

於所依中，眼爲俱有依，色蘊所攝；意爲等無間依，阿賴耶識爲種子依，皆非色蘊所攝。由是故說眼是色；餘非色。爲顯

有色無色法類差別；是故略說二種所依。

子二、出體三

丑一、眼

眼謂四大種所造眼識所依淨色、無見有對。

眼謂四大種所造眼識所依淨色無見有對者·眼是其名，色是其體。眼名云何？屢觀衆色，觀而復捨，故名爲眼。如下意地
眼謂四大種所造眼識所依淨色無見有對者·眼是其名，色是其體。眼名云何？當知眼根爲彼所攝。此有多別，爲顯界攝、是故說言四大種所造。地水火風、名四大種；
釋。（陵本三卷十五頁）色體云何？當知眼根爲彼所攝。此有多別，爲顯界攝、是故說言四大種所造。地水火風、名四大種；
色香味觸及與身眼名此所造。爲顯相攝，是故說言眼識所依淨色。皆如決擇分說。（陵本五十四卷八頁）爲顯類攝，是故說言
無見有對，亦如決擇分釋。（陵本六十五卷九頁）

丑二、意

意謂眼識無間過去識。

意謂眼識無間過去識者·謂此剎那眼識現行，於所行境有所了別，是名爲識。若識滅已無所了別，應不名識。唯可假說名
過去識。然由中無間隔，不障現識相繼而生；此過去識，轉名爲意。能與現識爲依止故。即依此義，得此意名。

丑三、一切種子識

一切種子識、謂無始時來樂著戲論熏習爲因所生一切種子異熟識。

一切種子識等者·此釋前說種子所依。當知即是阿賴耶識。非離阿賴耶識別有一切種子識。前後二文，或廣或略·更互影
顯、義乃圓滿。前文唯說一切種子，而未具言彼種子因；此文唯說是異熟識，而未具言執受所依。由此二文前後影顯，成種子
依；義得圓滿。雖有釋言阿賴耶識非即種子識，然非此意。以此唯釋種子依故。攝大乘釋阿賴耶識，依攝藏義、顯因果別·亦
依種子差別說故。由是當知此一切種子識，即是前說阿賴耶識。約阿賴耶識位說，名異熟識，說名一切種子識，於教於理無相
違失。復次阿賴耶識，先業所引變異成熟；隨所生處，於自體中能持三界餘體種子。由是說言一切種子異熟識。此一切種，且
說有漏；不說無漏。是故更說無始時來戲論熏習爲其生因。云何戲論；謂執我者三際俱行，謂我爲有或謂爲無。又於諸法執有

實性，或謂爲異，或謂不異。如是語言，皆由不正思惟虛妄分別之所發起；能引無義，不能引義。是故說彼名爲戲論。如是戲論，無始時來愛樂味著；故名樂著。長時串習；故名薰習。依此薰習，彼種得生。是即所謂名言種子。言異熟者：由業現行，彼種得生；彼種生已，漸次變異乃至成熟。是即所謂業種子。由此名言及業種子，於現法中能生現行；現行生已，還薰彼種。如是展轉更互爲因，成就流轉不息道理。爲顯此義、是故言一切種子異熟識。

辛三、所緣二

壬一、出體

彼所緣者：謂色、有見有對。

謂色有見有對者：此中有見、由五種相建立差別。謂顯色故；形色故；表色故；眼境界故；眼識所緣故；有對、亦由五相建立差別。一、各據別處而安住故；二、於餘色聚容受往來等業爲障礙故；三、爲手足塊刀杖等所觸便變壞故；四、一切皆爲諸清淨色之所取故；五、一切皆爲依清淨色識所緣故，如下決擇分釋。（陵本六十五卷九頁）

壬二、辨類二

癸一、標多種

此復多種。

癸二、略攝三三二

子一、顯形等三三一

丑一、標列

略說有三，謂顯色、形色、表色。

謂顯色形色表色等者：如文自釋、略有三義。第一義、出體性，第二義、明安立，第三義、顯差別。隨文可知。

丑二、隨釋二

寅一、別辨相三

卯一、第一義三

辰一、顯色

顯色者、謂青黃赤白光影明闇雲煙塵霧及空一顯色。

空一顯色者：謂世間成時、諸有清淨第一最勝精妙性者，成蘇迷盧山。此山成已，四寶爲體。所謂金銀頗底琉璃。繞蘇迷盧成七金山及四大洲。謂南瞻部、東毗提訶洲、西瞿陀尼洲、北拘盧洲。如是四洲面蘇迷盧；隨一空中寶色顯現。如瞻部洲上所見色，即琉璃寶之所顯現。餘隨所應，當知亦爾。由是故名空一顯色。

辰二、形色

形色者、謂長短方圓麤細正不正高下色。

辰三、表色

表色者、謂取捨屈伸行住、坐臥、如是等色。

卯二、第二義三

辰一、顯色

又顯色者、謂若色顯了、眼識所行。

若色顯了眼識所行者：此釋顯色得名所以。謂青黃赤白乃至空一顯色，彼彼體性隨一現前、有大威勢、映蔽餘色令不顯現；唯自所現，能生眼識成所行性。是故名爲眼識所行。

辰二、形色

形色者、謂若色積集長短等分別相。

若色積集長短等分別相者：此釋形色得名所以，積集而有、唯假非實、是故說言是分別相。

辰三、表色

表色者、謂即此積集色、生滅相續，由變異因、於先生處不復重生，轉於異處或無間、或有間、或近、或遠、差別生。或即於此處變異生。是名表色。

即此積集色生滅相續等者：此釋表色得名所以，然此表色，唯約身業爲論。有見攝故，色身形相有長短等種種差別，名積集色。由業異熟剎那流轉；生滅滅生，無間無斷。是名生滅相續。由造作思變異爲先，於彼後時身變異轉。是故此說由變異因。身變異時、有其方所示現差別。或轉趣餘方，或住此方處、隨心示現取捨屈伸行住坐臥等相。此示現相，於其方所或無間

或有間或近或遠非一類起；名變異生。如是變異，以思爲因；能表示思故名表色。

卯三、第三義三

辰一、顯色

又顯色者、謂光明等差別。

謂光明等差別者：此中差別，唯說光明及與影闇雲煙塵霧及空一顯色；故置等言。不說青黃赤白，以此四種、是色自相；餘光明等是自相中所有差別故。唯顯差別，是此所說。是故略無青黃赤白。

辰二、形色

形色者、謂長短等積集差別。

辰三、表色

表色、謂業用爲依轉動差別。

業用爲依轉動差別者：前說由變異因，即此業用爲依。前說取捨屈伸行住坐臥等、即此轉動差別。

寅二、釋異名

如是一切顯形表色、是眼所行、眼境界、眼識所行、眼識境界、意識所緣，名之差別。

是眼所行眼境界等者：謂一切色若正現前，名眼所行。如是眼識所行，意識所行，當知亦爾。此所行性、略有六種。一、由所依處故；二、由自性故；三、由方故；四、由時故；五、由全分或一分故。如下決擇分釋。（陵本五十四卷二十二頁）若一切色或正現前，或已現前，或當現前，名眼境界。如是眼識境界，意識境界，當知亦爾。爲所領取，名彼境界。若一切色正現在前，能生眼識成所了別，是名眼識所緣。如是意識所緣，當知亦爾。然已現前當現前色，亦爲意識所緣；與眼識別。其義應知。

子二、好惡等三

又即此色、復有三種。謂若好顯色、若惡顯色、若俱異顯色、似色顯現。

若好顯色者：此中三種好惡俱異，唯說顯色；不說形表。當知形表，依顯色有；非離顯色別有形表。攝舉所依、略不具說。非由不說謂彼爲無。如集論中亦說三種。謂妙不妙俱相違色。更無分別，唯顯色故。復次好惡等色，非實有性；唯是自心

偏計所起。由是說言似色顯現。此約意識所緣，說有三種差別；不通所餘眼所行等。

辛四、助伴三

壬一、出體

彼助伴者：謂彼俱有相應諸心所有法。所謂作意、觸、受、想、思、及餘眼識俱有相應諸心所有法。

謂彼俱有相應諸心所有法等者：謂彼眼識與諸心所有法俱時流轉、同生住滅、於一所作更互相應；是名俱有相應。即由此義，心所有法得助伴名。心所有法，衆多非一。所謂作意觸受想思、此五名爲徧行心法。諸識生時徧俱起故。復有所餘不徧行法、隨其所應與彼眼識俱有相應。說名爲餘。

壬二、辨相

又彼諸法、同一所緣、非一行相，俱有相應一一而轉。

又彼諸法一所緣等者：此說同行相應。謂心心所緣展轉同行故。此同行相應、復有多義。謂他性相應，非己性；不相違相應，非相違；同時相應，非異時；同分界地相應，非異分界地。（如集論三卷九頁說）如心心所相應道理，如是諸心所法更互相應，當知亦爾。由分界地相應非異分界地故、說彼諸法同一所緣。然於一所緣境、有其種種行相差別而轉；由是復說非一行相。由同時相應非異時故、說彼諸法俱有而轉。由不相違相應非相違故、說彼諸法相應而轉。由他性相應非己性故，說彼諸法一一而轉。

壬三、釋因

又彼一切、各各從自種子而生。

又彼一切各各從自種子而生者：如說眼識以阿賴耶識爲自種子依，如是諸心所法、當知亦爾。爲顯此義說彼一切從自種生。又彼諸法一一而轉、當知自種各各差別。

辛五、作業二

壬一、略標

彼作業者：當知有六種。

彼作業者當知有六種者：眼識作業、有三差別。一、了別業。此開爲四。二、隨轉業。此攝有三。三、取果業。依此差

別、或開或合、故成六種。

壬二、別列二

癸一、初四了別業攝二

子一、初業

謂唯了別自境所緣、是名初業。

唯了別自境所緣者：如說一切顯形表色亦是眼識境界眼識所緣名之差別、除意識外不共餘識；是名自境所緣。此了別業、不同意識偏緣一切自他境界；故置唯言。

子二、餘業

唯了別自相。唯了別現在。唯一剎那了別。

唯了別自相等者：如彼意識、了別自相共相；眼識不爾、唯了別自相。又彼意識、了別去來今世、眼識不爾，唯了別現在。又彼意識剎那了別、或相續了別；眼識不爾、唯一剎那了別。非五識身有二剎那相隨俱生義故。如下意地釋（陵本三卷六頁）

癸二、後二隨轉等業攝二

子一、標

復有二業。

子二、列二

丑一、隨轉業

謂隨意識轉、隨善染轉、隨發業轉。

丑二、取果業

又復能取愛非愛果、是第六業。

復有二業等者：此說二業、即隨轉業及取果業。隨轉業中復開爲三。一、隨意識轉；二、隨善染轉；三、隨發業轉。眼識轉時、由染汙及善意識力所引故、從此無間有染汙法或善法生。由此道理說彼眼識、隨意識轉、隨善染轉。如下意地釋。（陵

本三卷六頁）又由意識能發善不善業、彼亦隨轉；由是復說隨發業轉。取果業中、於人天趣有善業異熟生眼。如是差別、從業所生；是名能取愛非愛果。

庚二、耳識攝四

辛一、自性

云何耳識自性？謂依耳、了別聲。

耳識自性等者：此中自性及彼所依、隨應當知如前分別。鼻舌身識、下皆準釋。

辛二、所依二

壬一、舉依三

癸一、俱有依

彼所依者、俱有依、謂耳。

癸二、等無間依

等無間依、謂意。

癸三、種子依

種子依、謂一切種子阿賴耶識。

壬二、出體二

癸一、耳

耳謂四大種所造耳識所依淨色、無見有對。

意及種子、如前分別。

辛三、所緣二

壬一、出體性

彼所緣者、謂聲、無見有對。

壬二、辨種類二

癸一、出多種

此復多種。如螺貝聲、大小鼓聲、歌聲、諸音樂聲、俳戲叫聲、女聲、男聲、風林等聲、明了聲、不明了聲、有義聲、無義聲。

、下中上聲、江河等聲、鬪諍誼雜聲、受持演說聲、論議決擇聲。如是等類、有衆多聲。
如螺貝聲至有衆多聲者：此中螺貝乃至俳戲叫聲十種聲攝；女聲男聲風林等聲，七種聲攝。等言、等取叢聲。明了聲不明了聲、二種聲攝。即了義聲不了義聲。有義聲無義聲、八種聲攝。四聖言聲、名有義聲；四非聖言聲、名無義聲。下中上聲江河等聲、此亦七種聲攝。下惡趣聲、是名下聲；中人趣聲、是名中聲；上天趣聲是名上聲，江河等者：等取鳥聲獸聲。鬪諍誼雜聲乃至論議決擇聲、六種聲攝，如下自釋，（陵本三卷十二頁）

癸二、略三種二

子一、初三種二

丑一、標列

此略三種。謂因執受大種聲、因不執受大種聲、因執受不執受大種聲。

因執受大種聲等者：地水火風、名四大種。此爲依因偏生造色、得大種名。今依大種有三差別；是故建立成三種聲。謂若大種內身所攝，爲阿賴耶識之所執受；是名執受大種。以此爲因，聲現前起、名因執受大種聲。若諸大種外器所攝、不爲阿賴耶識之所執受；是名不執受大種。以此爲因，聲現前起，名因不執受大種聲。若以執受不執受二種大種爲因之所生聲、名因執受不執受大種聲。如下自釋。

丑二、料簡

初唯內緣聲。次、唯外緣聲。後、內外緣聲。

初唯內緣聲者：謂如鬪諍誼雜聲等。次唯外緣聲者：謂如風林聲等，後內外緣聲等者：謂如螺貝聲等。

子二、後三種

此復三種、謂可意聲、不可意聲、俱相違聲。

謂可意聲等者：此亦唯說意識所緣，如前眼識所分別義。鼻舌身識三所緣相、皆應準知。

壬三、釋異名二

癸一、約根識辨

又復聲者、謂鳴音詞吼表彰語等差別之名。

癸二、約根識辨

是耳所行、耳境界、耳識所行、耳識境界、耳識所緣、意識所行、意識境界、意識所緣。

辛四、助伴及業

助伴、及業、如眼識應知。

庚三、鼻識攝四

辛一、自性

云何鼻識自性？謂依鼻、了別香。

辛二、所依二

壬一、舉依三

癸一、俱有依

彼所依者、俱有依、謂鼻。

癸二、等無間依

等無間依、謂意。

癸三、種子依

種子依、謂一切種子阿賴耶識。

壬二、出體二

癸一、鼻

鼻、謂四大種所造鼻識所依淨色、無見有對。

癸二、意等

意、及種子、如前分別。

辛三、所緣三

壬一、出體性

彼所緣者、謂香、無見有對。

壬二、辨種類三

癸一、標

此復多種。

癸二、列

謂好香、惡香、平等香、鼻所嗅知根莖華葉果實之香。

鼻所嗅知根莖華葉果香者、此顯五種香攝。謂根香莖香葉香華香果香。如下意地說。(陵本三卷十三頁)

癸三、結

如是等類、有衆多香。

壬三、釋異名二

癸一、約彼相辨

又香者、謂鼻所聞、鼻所取、鼻所嗅等差別之名。

癸二、約根識辨

是鼻所行、鼻境界、鼻識所行、鼻識境界、鼻識所緣、意識所行、意識境界、意識所緣。

辛四、助伴及業

助伴、及業、如前應知。

庚四、舌識攝四

辛一、自性

云何舌識自性？謂依舌、了別味。

辛二、所依二

壬一、舉依三

癸一、俱有依

彼所依者：俱有依、謂舌。

癸二、等無間依
等無間依，謂意。

癸三、種子依

種子依、謂一切種子阿賴耶識。

壬二、出體二

癸一、舌

舌謂四大種所造舌識所依淨色、無見有對。

癸二、意等

意、及種子、如前分別。

辛三、所緣三

壬一、出體性

彼所緣者：謂味、無見有對，

壬二、辨種類二

癸一、標

此復多種。

癸二、列

謂苦、酢、辛、甘、鹹、淡、可意、不可意、若捨處所、舌所嘗。

可意不可意若捨處所舌所嘗者：此顯所緣三種差別。非可意非不可意名捨處所。於此處所不生貪恚、住無記故。

壬三、釋異名二

癸一、約彼相辨

又味者、謂應嘗、應吞、應噉、應飲、應舐、應吮、應受用，如是等差別之名。

是舌所行、舌境界、舌識所行、舌識境界、舌識所緣、意識所行、意識境界、意識所緣。

辛四、助伴及業

助伴、及業、如前應知。

庚五、身識攝四

辛一、自性

云何身識自性？謂依身、了別觸。

辛二、所依二

壬一、舉依三

癸一、俱有依

彼所依者，俱有依、謂身。

癸二、等無間依

等無間依、謂意。

癸三、種子依

種子依、謂一切種子阿賴耶識。

壬二、出體二

癸一、身

身謂四大種所造身識所依淨色、無見有對。

癸二、意等

意、及種子、如前分別。

辛三、所緣二

壬一、出體性

彼所緣者、謂觸、無見有對。

壬二、辨種類二

癸一、多種

此復多種。謂地、水、火、風、輕性、重性、滑性、澀性、冷、飢、渴、飽、力、劣、緩、急、病、老、死、癢、悶、黏、疲、息、軟、怯、勇、如是等類、有衆多觸。

地水火風乃至怯勇者：此中所觸、初四大種是實有性；所餘造色輕性重性乃至怯勇、當知即於大種分位假施設有，下決擇分廣釋其相。（陵本五十四卷八頁）

癸二、三種

此復三種。謂好觸、惡觸、捨處所觸、身所觸。

壬三、釋異名二

癸一、約彼相辨

又觸者、謂所摩、所緣、若鞭、若軟、若動、若暖、如是等差別之名。

癸二、約根識辨

是身所行、身境界、身識所行、身識境界、身識所緣、意識所行、意識境界、意識所緣。

辛四、助伴及業

助伴、及業、如前應知。

己二、總顯相應二

庚一、料簡識生二

辛一、生因緣二

壬一、舉眼識二

癸一、簡不生

復次雖眼不壞、色現在前，能生作意，若不正起，所生眼識必不得生。

癸二、顯得生

要眼不壞、色現在前，能生作意正復現起，所生眼識方乃得生。

壬二、例餘識

如眼識生，乃至身識、應知亦爾。

雖眼不壞至應知亦爾者：此中諸義，如下意地釋。（陵本三卷五頁）

辛二、生隨轉二

壬一、舉眼識二

癸一、初三心三

子一、標

復次由眼識生、三心可得。

癸一、列

如其次第，謂率爾心、尋求心、決定心。

子三、釋

初、是眼識。二、在意識。

癸二、後二心二

子一、染淨心

決定心後、方有染淨。

子二、流等

此後乃有等流眼識善不善轉。而彼不由自分別力，乃至此意不趣餘境，經爾所時、眼意一識、或善或染、相續而轉。

壬二、例餘識

如眼識生，乃至身識、應知亦爾。

由眼識生三心可得至應知亦爾者：眼識生已、從此無間、必意識生；從此無間、或時散亂、或耳識生，或五識中隨一識生。若不散亂、必定意識中第二決定心生。此中且約意識生無散亂爲論；是故說言由眼識生、三心可得。初一剎那、名率爾心、此是眼識；次二剎那，名尋求心及決定心。當知若意識生或時散亂、則不定爾。顯非決定、置可得言。由彼意識起尋求心或決定心，隨爾所時分別境界；以後乃有染汙或善法生。由是此言決定心後方有染淨。即由染汙及善意識力所引故。從此無間、於眼識中染汙及善法生。是故此言此後乃有等流眼識善不善轉。然彼眼識善不善轉、唯由意識分別所引、是故此言不由自分別力。自唯隨境勢力任運而轉、無分別故。即此剎那、名染淨心。從此以後乃至此意不趣餘境、眼意二識或善或染相續而轉。即此剎那、名等流心。如眼識生，餘識亦爾。如下意地釋。（陵本三卷六頁）

庚二、喻所依等二

辛一、如行旅喻

復次應觀五識所依、如往餘方者所乘。所餘、如所爲事。助伴，如同侶。業、如自功能。

辛二、如居家喻

復有差別。應觀五識所依、如居家者家。所緣、如所受用。助伴、如僕使等。業、如作用。

應觀五識所依等者：此中爲顯五識有其自性、乃至作業和合而轉名相應義。故舉二喻示其差別。如文可知。

（編者按）韓清淨先生乃民國初年研究法相唯識學之名學者，有「南歐北韓」之譽（南歐陽竟無）。本文即爲其闡釋瑜伽要義之巨著，其已見之於基纂、倫記者，氏皆不採，故十之八九皆爲氏之研究心得也。惜當時僅由北平三時學會油印百餘部，未廣流通，今謹爲之轉載，逐期刊布，以饗學人。



Hence we conclude that positively there is no real Atman; that there are only various consciousnesses which, from time without beginning, have followed one another, the subsequent arising with the disappearance of the antecedent, and thus a continuous series of causes and effects (karmic seeds — actual dharmas — karmic seeds) is formed; and that, by the perfuming energy (*vasana*) of false thinking, an image of a pseudo-Atman (of the likeness of an Atman) arises in consciousness, and it is this pseudo-Atman that the ignorant take to be a real Atman.

(Chapter on Atman-clinging concluded)

由此故知定無實我，但有諸識無始時來前滅後生因果相續，由妄熏習似我相現，愚者於中妄執爲我。

(破我章竟)

Correct explanation of memory, etc.

The truth is that each sentient being has a fundamental consciousness (*Mulavijnana*), which evolves in a homogeneous and continuous series and which carries the "seeds" or "germs" (*bijas*) of all dharmas. This fundamental consciousness and the dharmas act as reciprocal causes on one another, and because the "perfuming" energy (*vasana*) of the dharmas imprints its essence permanently in the *Alayavijnana* in the form of "seeds" or *Bijas*, memory, cognition, etc., arise in manifestation, the *Bijas* evolving as actual dharmas which in turn produce *Bijas* in the *Alaya*. Hence, the point raised about memory, etc., indicates that there are faults in your Atman theory, not in our doctrine of consciousness.

(2) If there is no real Atman, by whom is an act accomplished? By whom are the fruits of action received and tasted?

Since your Atman is, by definition, immutable, like space, how can it act and taste the fruits of action? If it acts and tastes, that is, if it varies, it is not permanent.

Correct explanation of action, etc.

The truth is that, by virtue of the force of causes and conditions, the mind and mental properties (*citta-caittas*) of each sentient being flow in a continuous uninterrupted series, resulting in the accomplishment of acts and the tasting of their fruits. This explanation is logical.

If there is really no Atman, who is going from one state of existence (*gati*) to another in "cycles of birth and death" (*samsara*)? Again, who is it that is disgusted with suffering and seeks to attain Nirvana?

Since your real Atman is free from birth and destruction, how can you speak of "cycles of birth and death"? Since your Atman is as eternal as space, it cannot be tormented by suffering: how, then, can it be disgusted with suffering, expel suffering and seek the attainment of Nirvana?

Hence, all the objections you have raised turn against your own Atman theory.

Correct explanation of Samsara and Nirvana

The truth is that each sentient being is a continuous physical and mental series which, by the force of vexing passions (*klesas*) and impure acts, turns from one state of existence (*gati*) to another in cycles of transmigration. Tormented by suffering and disgusted with it, he seeks the attainment of Nirvana.

然諸有情各有本識，一類相續任持種子，與一切法更互爲因，

熏習力故得有如是憶識等事。故所設難於汝有失，非於我宗。

若無實我，誰能造業，誰受果耶？

所執實我旣無變易，猶如虛空，如何可能造業受果？若有

變易，應是無常。

然諸有情心心所法因緣力故相續無斷，受果於理無違。

我若實無，誰於生死輪迴諸趣？誰復厭苦求趣涅槃？

所執實我旣無生滅，如何可說生死輪迴？常如虛空非苦所惱，

何爲厭捨求趣涅槃，故彼所言常爲自害。

然有情類身心相續，煩惱業力輪迴諸趣，厭患苦故求趣涅槃。

Let us therefore conclude that all Atman-clingings take as their object the impermanent five "tenacious aggregates" (*Upadanaskandhas*) which are an internal image (*nimittabhaga*) of the mind, and falsely cling to it as a real Atman.

These five aggregate-images, arising as they do from causes and conditions (*pratyaya*), exist as illusory phenomena only. As for the Atman which is merely a false interpretation of the aggregates, (like the interpretation of magic), it certainly has no real existence whatsoever.

This is why the Sutra says: "Know ye, O Bhiksus, that all beliefs in the Atman (*satkayadrsti*) of the Brahmins and Sramanas are only produced because of the five Upadanaskandhas."

5 Refutation of objections

(1) If a real Atman does not exist, how do you explain memory, perception of objects, reading of books, meditation on texts, favours, hatred, etc.?

Since the so-called real Atman is eternal and immutable, its post-manifestation state should be the same as its pre-manifestation state;¹ then memory, cognition, etc., which were non-existent in the latter, should be non-existent also in the former. Inversely, since its pre-manifestation state should be the same as its post-manifestation state, memory, cognition, etc., which exist in the latter, should have existed also in the former. These are the two logical conclusions of your Atman-theory and neither of them explains memory, etc., satisfactorily since you hold that there is no difference between the two states in question.

If it is said, as a rejoinder, that the activity (*yung, karitra*) of the Atman is variable, but that its substance (*t'i, svabhava*) is immutable, the reply is that this theory is just as illogical. Since the activity is not separable from the substance, it (the activity) should also be constant (i.e., unchangeable). Inversely, since the substance is not separable from the activity, it (the substance) should not be permanent.

1. Philosophers of the Samkhya School believe in an Atman which manifests itself as 23 dharmas, the Mahat, the Ahamkara, etc., which are constituted by the union of the three Gunas, namely, *sattva, rajas, tamas*.

是故我執皆緣無常五取蘊相妄執爲我。

然諸蘊相從緣生故是如幻有，妄所執我橫計度故決定非有。

故契經說，茲芻當知世間沙門婆羅門等所有我見一切皆緣五取蘊起。

假設外徵釋諸妨難

實我若無，如何得有憶識誦習恩怨等事？

所執實我既常無變，後應如前，是事非有。

前應如後，是事非無，以後與前體無別故。

若謂我用前後變易非我體者，理亦不然。

用不離體應常有故，體不離用應非常故。

The second kind is at times interrupted and pertains to the sixth consciousness or Manovijnana which, directing itself to the five "tenacious aggregates" (*upadana-skandhas*) that are evolved from consciousness, sometimes *in toto*, sometime separately, produces out of them an individualized mental image to which it clings as a real Atman.

These two kinds of innate Atman-clinging, being subtle, are difficult to cut off. It is only later, in the Path of Meditation and Self-cultivation (*Bhavanamarga*), that a Bodhisattva, by practising repeatedly the "eminent contemplation of the voidness of individuality" (*pudgalasunyata*), is able finally to annihilate them.

(2) As for the Atman-clinging which results from mental discrimination, it derives from the force of external factors and so is not innate in the individual. It must wait for false teachings or discriminations before it can arise. That is why the term "mental discrimination" is applied to it. It pertains exclusively to the sixth consciousness or Manovijnana.

This Atman-clinging is also of two kinds:

The first pertains to the sixth consciousness, Manovijnana, which, taking as its object the aggregates spoken of in one school of false teaching, produces within itself an individualized image to which, as a result of discrimination and speculation, it clings as though it were some real Atman.

The second kind pertains also to the sixth consciousness, Manovijnana, which, taking as object the various Atman-concepts or characteristics as defined in one school of false teaching, produces within itself an individualized image to which, through discrimination and speculation, it clings as to some real Atman.

These two kinds of Atman-clinging are crude and, consequently, easy to get rid of. When an ascetic attains the first stage of the Path of Insight into Transcendent Truth (*Darsanamarga*), he can finally annihilate them by contemplating the "Bhutatathata (Suchness) of the voidness of all individualities and dharmas" (*sarvadharma-pudgalasunyatabhatatathata*).

General conclusion

In examining the various Atman-clingings and their objects, we find that, in certain cases but not in all, Atman-clinging has as its object "aggregates" external to the mind; while in all cases it is the "aggregates" within the mind that form the point of support for Atman-clinging.

二有閒斷，在第六識緣識所變五取蘊相或總或別起自心相執爲

實我。

此二我執細故難斷，後修道中數數修習勝生空觀方能除滅。

分別我執亦由現在外緣力故，非與身俱。

要待邪教及邪分別然後方起故名分別。

唯在第六意識中有。

此亦二種。

一緣邪教所說蘊相起自心相分別計度執爲實我。

二緣邪教所說我相起自心相分別計度執爲實我。

此二我執麤故易斷，初見道時觀一切法生空真如卽能除滅。

如是所說一切我執，自心外蘊或有或無。

自心內蘊一切皆有。

(2) Against the the Vatsiputriyas

Is the substance of the real Atman conceived by the various schools an object of "Atmadrsti" (Self-belief or Atman-view) or not? If it is not, how do the advocates of the theory know that an Atman really exists? If it is, then there should be an "Atmadrsti" that does not involve any perversion, for that would be knowledge of what really is. In that case, how is it that the perfectly true doctrines believed in by those holding the theory of the Atman all denounce Atmadrsti and exalt its absence, declaring that he who is free from Atmadrsti will attain Nirvana while he who clings to it will be engulfed in the sea of birth and death (*samsara*, transmigration)? How can it be that an erroneous view (*mithyadrsti*) leads to Nirvana and a correct view (*samyagdrsti*), on the contrary, leads to wallowing in the sea of birth and death (transmigration)?

Furthermore, the various Atman-views (Atmadrsti) actually do not take the real Atman as an object, because it has objects which are not itself, just as the mind takes other things (such as external matter) as objects. The object of Atmadrsti is certainly not the real Atman, because it (Atmadrsti) is an object perceivable like other dharmas.

We consider therefore that "Atmadrsti" does not take the real Atman as an object; that it takes as objects only the Skandhas evolved by inner consciousness; and that, in accordance with the erroneous opinions of each individual, it interprets these Skandhas as the diverse forms of Atman.

4. Cessation of Atman-Clinging (Atmagrahavibhanga)

Atman-clinging are, generally speaking, of two kinds:—(1) that which is innate (*sahaja*) and (2) that which results from mental discrimination (*vikalpita*).

(1) The innate Atman-clinging is perpetually present in the individual, owing to the internal causal influence of a false perfuming (*vasana*) which has been going on since the beginningless past. Thus, without depending on external false teachings or discriminations, it spontaneously operates. That is why it is called innate.

This Atman-clinging, however, is again subdivided into two kinds:

The first is constant and continuous, and pertains to the seventh consciousness or Manas, which, directing itself to the eighth consciousness or Alayavijnana, produces from this an individualized mental image to which it clings as a real Atman.

又諸所執實有我體爲是我見所緣境不？

若非我見所緣境者，汝等云何知實有我？

若是我見所緣境者，應有我見非顛倒攝，如實知故。

若爾，如何執有我者所信之教皆毀我見稱讚無我？

言無我見能證涅槃，執著我見沈淪生死。

豈有邪見能證涅槃，正見翻令沈淪生死？

又諸我見不緣實我，有所緣故，如緣餘心。

我見所緣定非實我，是所緣故，如所餘法。

是故我見不緣實我，但緣內識變現諸蘊隨自妄情種種計度。

我執伏斷位次

然諸我執畧有二種。

一者俱生，二者分別。

俱生我執無始時來虛妄熏習內因力故恆與身俱，

不待邪教及邪分別任運而轉故名俱生。

此復二種。

一常相續，在第七識緣第八識起自心相執爲實我。

(4) The other "conditioned" Samskaras, that is to say, the *viprayuktasamskaras*, and the *rupa* of Avijnapti are not the real Atman either, for, like empty space, they are without intelligence.

The second theory

The second theory (held by the Samkhyas, etc.) that the Atman is separate from the Skandhas is no less illogical, for the Atman would then be like empty space, which neither acts nor receives fruits of action.

The third theory

The las theory (held by the Vatsiputriyas) that the Atman is neither identical with nor separate from the Skandhas is also contrary to reason. This theory admits that the Atman is established on the Skandhas but is neither identical with nor separate from them. In this case the Atman would not be a real Atman at all; it is merely "existence in name" like a vase [which, depending on clay for its construction, is neither clay nor separate from clay].

Further, since it is impossible to say whether the so-called Atman is produced by causes (i.e., "conditioned", *samskrita*) or not so produced (i.e., "unconditioned", *asamskrita*), it should also be impossible to say whether it is an Atman or not.

Therefore the real Atman conceived by this theory cannot be established.

3. General Refutation

(1) Against the heterodox schools

Is the Atman, grasped as a real entity by the various heterodox schools, possessed of cogitation or not? If it is, it would not be eternal, because it does not cogitate all the time. If it is not, then it would be like empty space, which neither acts nor receives fruits of action. Therefore, on the basis of reason, the Atman so conceived cannot be established.

Again, does this substance of the real Atman conceived by the various schools perform any function or not? If it does, it would be like hands and feet and would not be eternal. If it does not, it would be like the illusory horns of a hare [things that exist in imagination only] and would not be a real Atman.

Therefore, in either case, the Atman which they conceive cannot be established.

餘行餘色亦非實我，如虛空等，非覺性故。

〔述記：心所法外餘行外處及無表色亦非實我，非覺性故，如虛空等。〕

〔述記義演：外處者，即外五塵。如前破色蘊但約內色，今破不相應行兼破外色及無表色，即法處所攝色也。〕

中離蘊我理亦不然，應如虛空無作受故。

〔述記：破僧俗等也。〕

後俱非我理亦不然，

許依蘊立非卽離蘊，應如瓶等非實我故。

〔述記：破犢子等也。〕

又既不可說有爲無爲，亦應不可說是我非我。

故彼所執實我不成。

總破

又諸所執實有我體爲有思慮，爲無思慮？

若有思慮，應是無常，非一切時有思慮故。

若無思慮，應如虛空，不能作業亦不受果。

故所執我理俱不成。

又諸所執實有我體爲有作用，爲無作用？

若有作用，如手足等，應是無常。

若無作用，如兔角等，應非實我。故所執我二俱不成。

plane of the Rupa World and measures sixteen thousand yoginas)?

If it is argued that although small, it goes rapidly through the body, like a fire-brand of an *alatacakra* (whirling torch) so that the whole body seems to move, then the Atman so conceived is neither one nor eternal, for what comes and goes is neither eternal nor one.

2. Atman theory: from another point of view

From another point of view, that of the Buddhist doctrine of Skandhas (aggregates),¹ the Atman may also be conceived in three ways:

The first theory holds that the Atman is identical with the Skandhas (aggregates), (namely, material form, sensation, conception, predisposition, and consciousness).

The second theory holds that it is separate from the Skandhas.

The third theory holds that it is neither identical with nor separate from the Skandhas.

Refutation

The first theory

(1) To say that the Atman is identical with the Skandhas is contrary to reason, for, were it identical, it would, like the Skandhas, be neither eternal nor unique.

(2) Besides, internal matter (*rupa*), that is to say, the five sense organs, is surely not the Atman, for it is corporeal, having extension and resistance, like external matter. (This refers to the Rupaskandha² of the five Skandhas).

(3) Furthermore, the mind and its associated activities (*citta* and *caittas*: Vedanaskandha, sensation; Samjnaskandha, conception; Vijnanaskandha, consciousness; and part of Samskaraskandha, pre-disposition) are not the real Atman either, for they do not continue in an uninterrupted series; their manifestation depends on various causes and conditions (*hetupratyaya*).

1. The five Skandhas or aggregates, i.e., the components of an intelligent being, especially a human being, are: (1) *rupa*, material form, the physical form related to the five organs of sense; (2) *vedana*, reception, sensation, feeling, the functioning of the mind or senses in connection with affairs and things; (3) *samjna*, conception or thought, the functioning of mind in distinguishing; (4) *samskara*, predisposition, the functioning of mind in its processes regarding like and dislike, good and evil, etc.; (5) *vijnana*, consciousness, mental faculty in regard to perception and cognition, discrimination of affairs and things. The first is said to be physical, the other four mental qualities; (2), (3), and (4) are associated with mental functioning; (5) is associated with the faculty or nature of the mind.

2. *Rupa* refers to form, colour, appearance, phenomenon, etc.

若謂雖小而速巡身如旋火輪，似徧動者。

則所執我非一非常，諸有往來非常一故。

又所執我復有三種。

一者卽蘊。

二者離蘊。

三者與蘊非卽非離。

初卽蘊我理且不然，我應如蘊非常一故。

又內諸色定非實我，如外諸色有質礙故。

心心所法亦非實我，不恆相續待衆緣故。

〔述記：前破心所卽行蘊少分，行蘊少分中不相應行既與心所別，故應別破之。〕

Refutation

The first theory is contrary to reason. Why?

If it is held that the so-called Atman is eternal and universal, and as extensive as empty space, it should not enjoy happiness or suffer sorrow along with the body.

Again, since it is eternal and universal, it should be motionless. Being motionless, how can it perform individual acts along with the body of an individual?

Furthermore, is the Atman so conceived common to all sentient beings or has each a separate Atman? If it is common, then, when one individual being acts or receives the fruits of action or attains emancipation, all individual beings should at the same time do the same. What a great mistake! If it is different and separate, the Atmans of all sentient beings would universally penetrate one another (since, being universal, all of them are omnipresent): then the substance of all Atmans would be mixed together. Besides, since all Atmans would abide in the same field, the acts of one individual being or the fruits of his action should likewise be the acts or fruits of all beings. To argue that actions and fruits belong to each being separately and that there would be no mistake such as that just described, would be no less contrary to reason, because actions, fruits and body are identified with all Atmans, and it is unreasonable for them to belong to one Atman and not to another.

From this it follows that when one being attains emancipation, all other beings should also attain it, for the Dharma (Truth) practised and realized is identical with all Atmans.

The second theory is also contrary to reason. Why?

If the substance of the Atman is eternal and immutable, it cannot expand or contract with the size of the body in which it is. Were it to expand and contract like the air in a bag or pipe, it is never in the same state.

Furthermore, if the Atman follows the body in its expanding and contracting, it should be divisible. How, then, can it be held that the substance of the Atman is one?

What this school teaches is like child's play.

The last theory is also contrary to reason. Why?

Since the Atman is infinitesimal like an atom, how can it, at one moment, set in motion the whole big body [of the Deva that extends throughout the highest

別破

初且非理。所以者何？

執我常徧量同虛空，應不隨身受苦樂等。

又常徧故應無動轉，如何隨身能造諸業？

又所執我一切有情爲同爲異？

若言同者，一作業時一切應作，一受果時一切應受，

一得解脫時一切應解脫，便成大過。

若言異者，諸有情我更相徧故，體應相雜。

又一作業一受果時與一切我處無別故，應名一切所作所受。

若謂作受各有所屬無斯過者，理亦不然。

業果及身與諸我合，屬此非彼不應理故。

一解脫時一切應解脫，所修證法一切我合故。

中亦非理。所以者何？

我體常住，不應隨身而有舒卷。

既有舒卷，如橐籥風，應非常住。

又我隨身應可分析，如何可執我體一耶？

故彼所言如童豎戲。

後亦非理。所以者何？

我量至小如一極微，如何能令大身徧動？

〔述記：如何小我一剎那中能令色究竟天萬六千由旬大身動轉？〕

consciousness itself as non-existent, thus reducing everything to voidness or emptiness.

Since external objects are mere conventional constructions arising from internal consciousness, they exist purely from a worldly point of view. On the other hand, inasmuch as consciousness is the essential basis out of which false appearances of an external world arise, it is existent in real truth.

5. Objection answered

How do we know that in reality there is no external sphere of objects, but only internal consciousness which brings forth what seem to be real external spheres of objects?

Because the existence of a real Atman or real dharmas cannot be affirmed beyond doubt.

Let us now examine, in proper sequence, the different ways of conceiving Atman and dharmas.

ATMAGRAHA

(ATMAN-CLINGING)

Belief in the Reality of the Atman

Why is it impossible to establish the existence of a real Atman?

1. Theories of the Atman held by various heterodox schools may be reduced to three kinds.

(1) The Samkhyas and the Vaisesikas hold that the substance of the Atman is eternal, universal, and as extensive as empty space. It acts everywhere and, as a consequence, enjoys happiness or suffers sorrow.

(2) The Nirgranthas, the Jains, etc., hold that, although the substance of the Atman is eternal, its extension is indeterminate, because it expands and contracts according as the body is large or small (just as a piece of leather stretches when it is wet and shrinks when dried in the sun).

(3) The Pasupatas (Animal-Lord worshippers), Purivrajakas (recluses), etc., hold that the substance of the Atman is eternal but infinitesimal like an atom, lying deep and moving around within the body and performing acts of all kinds.

境依內識而假立故唯世俗有，識是假境所依事故亦勝義有。

云何應知實無外境唯有內識似外境生？

實我實法不可得故。

我執

如何實我不可得耶？

諸所執我畧有三種。

一者執我體常周徧量同虛空。

〔述記：此謂數論勝論等計，即是僧侶吠世史迦義。〕

隨處造業受苦樂故。

二者執我其體雖常而量不定。

隨身大小有卷舒故。

〔述記：如一牛皮日乾水漬，日炙便卷，水濕便舒。此即無慚之類計也。謂尼虔子，今言呢犍陀。〕

三者執我體常至細如一極微。

潛轉身中作事業故。

〔述記：謂有外道名播輸鉢多，翻爲獸主。復有外道名波利喩囉拘迦，翻爲偏出，偏能出離諸俗世間，即是出家外道之類。〕

division called the "self-corroboratory division" (*samvittibhaga*) which constitutes their "essential substance". It is on the basis of these two functional divisions that Atman and dharmas are established, for they have no other.

Second answer: according to Nanda, Bandhusri, etc.

Evolution of consciousness means also that the inner consciousness develops into what seems to be an external sphere of objects. By virtue of the "perfuming" energy (*vasana*) deposited in the mind by wrong concepts (*vikalpa*) of Atman-dharmas, the consciousnesses, on becoming active, develop into the similitude of Atman and dharmas. Although phenomena of Atman and dharmas lie within the consciousness, yet, because of wrong mental discrimination, they are taken to be external objects. That is why all sentient beings, since the beginningless past, have conceived them as real Atman and dharmas.

The Dream Analogy

The case is like that of a man in a dream, who, under the influence of this dream, in which his mind manifests what seem to be external objects of all sorts, believes that these images are real external objects.

The two truths: relative and absolute

What the ignorant imagine to be a "real" Atman and "real" dharmas are devoid of all objective existence. They are simply established in this way in accordance with their erroneous opinions and conceptions. Hence we say that they are false (i.e., relative truths).

Thus the seeming Atman and the seeming dharmas which evolve out of internal consciousness, although (in one way) they do exist, do not have the substance of a real Atman and real dharmas, despite their verisimilitude. This, then, is the reason for calling them false.

In other words, what we take to be external objects are the result of our erroneous notions, and do not "exist" in the same way as consciousness does; (that is to say, external objects are illusory (*parikalpita*).) On the other hand, internal consciousness, born by reason of causes and conditions, and responsible for the appearance of external objects, is not, in its essential nature, non-existent in the same way as are external objects; (it is *paratantra*). Thus we exclude the two heterodox doctrines, namely, that which clings to the additional reality of objects apart from the mind and that which, because it wrongly believes in "voidness", sets aside

或復內識轉似外境。

我法分別熏習力故，諸識生時變似我法。

〔述記：即是難陀親勝等義。〕

此我法相雖在內識，而由分別似外境現。

諸有情類無始時來緣此執爲實我實法。

夢喻

如患夢者患夢力故心似種種外境相現。

緣此執爲實有外境。

世俗諦及勝義諦

愚夫所計實我實法都無所有。

但隨妄情而施設故說之爲假。

內識所變似我似法雖有而非實我法性。

然似彼現故說爲假。

外境隨情而施設故，非有如識。

〔述記：徧計所執心外實境由隨妄情施設爲假，體實都無，非與依他內識相似。〕

內識必依因緣生故，非無如境。

〔述記：由內識體是依他故，必依種子因緣所生，非體是無如徧計境。〕

由此便遮增減二執。

〔述記：由此內識體性非無，心外我法體性非有，便遮外計離心之境實有增執，及遮邪見惡取空者撥識亦無損減空執。即離空有說唯識教。有心外法輪迴生死，覺知一心生死永棄可謂無上處中道理。〕

The Treatise says:

1. Both the world and the Scriptures state that Atman and dharmas exist, but, in point of fact, they have no reality of their own, being mere subjective constructions based on false ideas. "Atman" implies ownership or lordship or controlling power, while "dharma" implies norm-support (i.e., a model or something that clings to its nature as something particular.)

The idea of Atman and dharmas may assume many forms with specific characteristics. For example, Atman may assume the forms of *sattva* (sentient beings), of *jiva* (living things), etc., or of *srotaapanna* (disciples who have "entered the stream" of holy living), of *sakrdragamin* (those in their penultimate return to mortality), etc. On the other hand, dharmas may appear in the form of *dravya* (substance), *gunas* (qualities), *karman* (actions), etc., or *skandhas* (aggregates), *ayatanas* (sense-spheres), *dhatus* (planes of existence), etc.

(In the original Sanskrit stanza) the word *pravartate* (arising) signifies that different structures assumed by Atman and dharmas are produced in accordance with their causes and conditions.

2 Objection: Question and answer

If such various phenomena of Atman and dharmas are mere subjective elaborations, what is their real foundation? What is their *raison d'être*?

They are the result of the evolution and manifestation of consciousness (*vijnana-parinama*). As such they are subjective and conventional elaborations.

3. Consciousness defined

The word consciousness means perception and mental discrimination, i.e., of "external things"; in the present treatise it is understood as the mind and its associated activities (*citta* and *caittas*), as the latter are necessarily associated with consciousness.

4. Evolution of Consciousness

What is meant by "the evolution of consciousness"? There are two theories.

First answer: according to Dharmapala and Sthiramati "Evolution" (*parinama*) indicates that what essentially constitutes consciousness (that is to say, its substance, the *saṃvittibhaga*), when it is born, manifests itself under two seeming aspects or divisions (*bhagas*), namely, the image-aspect and the perception-aspect, i.e., the object perceived (or perceived division) and the perceiving faculty (or perceiving division) (*nimittabhaga* and *darsanabhaga*). These divisions arise out of a third

論曰：

世間聖教說有我法但由假立，非實有性。

我謂主宰，法謂軌持。

〔述記：軌謂軌範可生物解，持謂任持不捨自相。〕

彼二俱有種種相轉。

我種種相謂有情命者等，

預流一來等。

法種種相謂實德業等，蘊處界等。

轉謂隨緣施設有異。

問徵

如是諸相若由假說，依何得成？

彼相皆依識所轉變而假施設。

別解識及變二字

識謂了別。

此中識言亦攝心所。定相應故。

變謂識體轉似二分。

〔述記：護法等云，謂諸識體即自證分，轉似相見二分而生。〕

相見俱依自證起故。

依斯二分施設我法，彼二離此無所依故。

BELIEF IN THE EXISTENCE OF
REAL ATMAN AND REAL DHARMAS
ATMAGRAHA AND DHARMAGRAHA

If consciousness alone exists, and nothing apart from it, why is it that both the world and the sacred teachings state that Atman and dharmas exist?

The Stanza says:

1. NOTIONS OF ATMAN AND DHARMAS DO NOT IMPLY A REAL ATMAN AND REAL DHARMAS, BUT ARE MERE CONVENTIONAL CONSTRUCTIONS (PRODUCED BY NUMEROUS CAUSES) AND, AS SUCH, ARE FALSE AND IMAGINARY.

BECAUSE OF THIS, ALL KINDS OF PHENOMENA ARE EVOLVED.

THE PHENOMENA OF ATMAN AND DHARMAS ARE (ALL MENTAL REPRESENTATIONS) BASED ON THE EVOLUTION AND TRANSFORMATION OF CONSCIOUSNESS.

CONSCIOUSNESSES CAPABLE OF UNFOLDING OR MANIFESTING THEMSELVES MAY BE GROUPED UNDER THREE MAIN CATEGORIES:

- 2A. (1) THE CONSCIOUSNESS WHOSE FRUITS (RETRIBUTION) MATURE AT VARYING TIMES (i.e., THE EIGHTH CONSCIOUSNESS OR ALAYAVIJNANA; (2) THAT OF COGITATION OR DELIBERATION (i.e., THE SEVENTH CONSCIOUSNESS OR MANASVIJNANA); AND (3) THAT WHICH PERCEIVES AND DISCRIMINATES SPHERES OF OBJECTS (i.e., THE SIXTH CONSCIOUSNESS OR MANOVIJNANA (SENSE-CENTRE CONSCIOUSNESS) AND THE FIVE SENSE CONSCIOUSNESSES).

依教廣成

明唯識相

我執法執

若唯有識云何世間及諸聖教說有我法？

頌曰：

由假說我法，有種種相轉，

彼依識所變，此能變唯三，

謂異熟思量，及了別境識。

2. (According to Citrabhanu and others). — The Trimsika was composed to instruct those who erroneously admitted the reality of Atman and dharmas, misapprehended the Doctrine of Vijnaptimatra (Mere-Consciousness), or could not assimilate the truth that “nothing exists apart from Consciousness” (Vijnana), and thus enable them to penetrate the two Voids and know the true principles of Vijnaptimatra.

3. (According to Dharmapala). — The Trimsika was composed to refute the diverse false views held by various scholars about Vijnaptimatra, and to enable them to reach a true understanding of its profound and wonderful teaching. The following categories of scholars have misunderstood or are ignorant of its principles:

- (1) Scholars who consider that external objects exist in the same way as consciousness exists, — in other words, that both outer objects and inner consciousness are co-existent [as do the Sarvastivadins];
- (2) Those who consider that internal consciousness is non-existent in the same way as external objects are non-existent — in other words, that inner consciousness and outer objects are both non-existent [as do Master Bhavaviveka and others];
- (3) Those who consider that the various consciousnesses are all of one and the same substance despite the variety of their activities [as do a certain class of Mahayana Bodhisattvas];
- (4) Those who consider that, apart from mind (*citta* or *vijnana* and three of its mental properties, sensation, conception, and volition), there exist no other associated mental properties (*caittas*) [as do the Sautrantikas].

又爲開示謬執我法迷唯識者令達二空。於唯識理如實知故。

〔述記：火辨等意明論主令達二空悟唯識性所以造論。〕

復有迷謬唯識理者。

〔述記：護法等明造本論破諸邪執顯唯識理。〕

或執外境如識非無。

〔述記：薩婆多等。〕

或執內識如境非有。

〔述記：即學中百清辨等師。〕

或執諸識用別體同。

〔述記：即大乘中一類菩薩。〕

或執離心無別心所。

〔述記：經部師說佛說五蘊，故離心外唯有三心所一受二想三思。〕

爲遮此等種種異執，

令於唯識深妙理中得如實解，故作斯論。

THE PURPOSE OF THE TREATISE

1. [According to Sthiramati].—Vasubandhu wrote the *Trimsika* (Thirty Stanzas) for those who misunderstood or made nothing of the Doctrine of the two Sunyatas or Voids,¹ in order that they might acquire a correct understanding of it.² A correct understanding of this doctrine is essential if one is to cut off the two heavy *avaranas* or barriers (i.e., (1) *klesavarana*, the barrier of vexing passions which obstructs one's way to Nirvana or true deliverance, and (2) *jneyavarana*, which impedes Mahabodhi or Supreme Enlightenment).³ Both these *avaranas* are due to a belief in the subjective existence of the Atman or individual ego (*atmagraha*, Atman-clinging) and to a belief in the objective existence of dharmas or external things (*dharma-graha*, dharma-clinging). If the two Sunyatas are realized, both barriers will be lifted.⁴ The sundering of the two barriers has for excellent fruits the attainments of true deliverance or Nirvana and of Supreme Enlightenment or Mahabodhi.⁵ The former is the result of cutting away the barrier of vexing passions which cause rebirth, while the latter is the result of cutting away the barrier which hinders Absolute Knowledge.⁶

-
1. The two Sunyatas are: *pudgalasunyata*, voidness of Atman or ego, and *dharma-sunyata*, voidness of all dharmas or external things.
 2. This corresponds to the first two of the five stages of the Path leading to Vijnaptimatrata, namely, the stage of moral provisioning (*sambharavastha*) and the stage of intensified effort (*prayogavastha*).
 3. This corresponds to the third stage of the Path, namely, the stage of unimpeded penetrating understanding (*prativedhavastha* or *darsanamarga*).
 4. This corresponds to the fourth stage of the Path, namely, the stage of exercising cultivation (*bhavanavastha* or *bhavanamarga*).
 5. This corresponds to the fifth (i.e., the last) stage of the Path, namely, the stage of final attainment or ultimate realization (*nisthavastha*).
 6. This corresponds to the moment of Vajropamasamadhi or diamond meditation, that of the Bodhisattva, characterized by firm, indestructible knowledge, penetrating all reality, and attained after all remains of illusion have been cut off.

造論意旨

今造此論爲於二空有迷謬者生正解故。1

[述記：安慧等欲顯論主爲令生解斷障得果所以造論。]

生解爲斷二重障故。2

由我法執二障具生，若證二空，彼障隨斷。3

斷障爲得二勝果故。

由斷續生煩惱障故證真解脫，由斷礙解所知障故得大菩提。4

1. 述記：生正解故者，入見道前資糧加行二位之時………此即第一加行位也。

2. 述記：此即第二通達位也。

3. 述記：此即第三修習位也。

4. 述記：斷障爲得二勝果故者，顯金剛心斷煩惱障證真解脫，斷所知障得菩提故，此即第四究竟位也。

STANZA OF HOMAGE

I pay homage to the Beings that are either completely or partially purified by Vijnaptimatrata.

For the welfare and happiness of all sentient beings I now explain what Vasubandhu has said in his Treatise in Thirty Stanzas on Vijnaptimatrata.

本 頌

稽首唯識性， 滿分清淨者，
我今釋彼說， 利樂諸有情。

VIJNAPTIMATRATASIDDHI SASTRA
CH'ENG WEI-SHIH LUN

成 唯 識 論

OR

THE TREATISE ON THE ESTABLISHMENT OF
THE DOCTRINE OF MERE-CONSCIOUSNESS

By

Dharmapala and Nine Other Sastra-Masters

Compiled and Translated from Sanskrit

By

Hsüan Tsang (玄奘)

Tripitaka-Master of the T'ang Dynasty

Translated from the Chinese Version

By

Wei Tat (韋達), M.A., F.R.S.A.

Academician (The China Academy)



佛曆二九九五年（公元一九六八）十月出版

法相學會集刊 · 第一輯

定價：港幣拾元美金貳元

出版者 香港佛教法相學會

地址：九龍窩打老道一〇八號B二樓

編輯者 法相集刊編輯委員會

THE DHARMA LAKSANA BUDDHIST INSTITUTE

BUDDHIST JOURNAL

Vol. I.

October, 1968

Contents

Articles:

- Some Aspects of the Doctrine of Mere-Consciousness (Introduction) Lo Shi-hin
Some Aspects of the Doctrine of Mere-Consciousness (The Phenomenal World) Lo Shi-hin
The Perceiving Division and the Perceived Division *Darsanabhaga* and *Nimittabhaga* of Consciousness—Are their Memory Seeds (*Bijas*) the same or different? Fok Tou-hui
An Explanation of the Buddhist Theory of Karma Lee Yun-sang
A Comparative Study of the Mahamudra of Various Mantrayana Schools Lau Yui-chi
Covetousness as an Associated Activity of Mind Ip Man-yi
Reality and Knowledge Th. Stcherbatsky
Translated into Chinese by Lam Yun-kan
Are all Sentient Beings possessed of the Buddha-Nature?
(Record of Discussion Group)
The Compilation of A Study on the Yogacarya-bhumi Sastra, with Sentence Analysis (Part I) Han Ching-chin
Vijnaptimatratasiddhi Sastra
(Ch'eng Wei-Shih Lun) Hsuan Tsang
Translated into English by Wei Tat

Published by

The Dharmalaksana Buddhist Institute
108, Waterloo Road, 2nd Floor, Flat-B, Kowloon
Hong Kong