

法相學會集刊

第二輯

法相學會集刊

第二輯

目 錄

一 安慧「三十唯識釋」譯註（標宗品及異熟變現品）
霍韜晦

二 因明「相違決定」的批判
李潤生

三 諸家大手印比較研究（下）
劉銳之

四 譯經史事雜考
曹仕邦

五 談實相義（中譯）
林潤根譯

徹爾巴斯基著

羅時憲

六 英譯成唯識論序
韓清淨

七 瑜伽師地論科句披尋記彙編卷第一之續
韋達

章達

八 瑜伽師地論英譯（五識身相應地）
王煜

九 書評

①評介李華德譯註之「肇論」

②奘譯阿毘達磨俱舍論與徹爾巴斯基譯之比較

③Dignaga on Perception by Massaki Hattori

關泰和
荆山

安慧「三十唯識釋」譯註

一標宗品及異熟變現品

目 次

序論（寫作本論的旨趣）

本論

第一品 標宗——唯識主張的提出

① 識變現我、法相

② 破五識身所緣境

③ 破意識所緣境

④ 釋外妨難

⑤ 識變的種類

第二品 異熟變現

① 阿賴耶識所依自相

② 所緣

③ 心所相應

④ 三受、三性分別

⑤ 心所例同

⑥ 因果法喻

⑦ 伏斷位次

霍韜晦

譯註說明

一、原本：

本文翻譯所用原本，「三十唯識釋」(*Trinśikāvijñaptibhāṣya*)。取自法人萊維(Sylvain Lévi)校刊之「唯識經疏」(*Vijñaptimātratāsiddhi*) pp. 13—45，一九二五年，巴黎版。

二、校勘及參考資料：

- ① 西藏文「安慧造唯識三十論疏」，日人寺本婉雅校刊本，一九三〇年，京都版。署稱「藏本」。
 - ② 中文「安慧三十唯識釋畧抄」，呂澂譯抄。一九二六年，「內學」第三輯。署稱「呂譯」。
 - ③ 日文「三十頌了別釋」，日人荻原雲來譯。見「荻原雲來文集」pp. 628—677，一九三八年東京大正大學版。署稱「荻原譯」。
 - ④ 日文「唯識三十頌安慧釋」，日人宇井伯壽譯。一九五二年，東京龍波版。署稱「宇井譯」。
 - ⑤ 日文「唯識三十頌的原典解釋」，日人野澤靜證譯，並附譯律天(*Vinitadeva*)疏及譯註。一九五三年，京都法藏館版。署稱「野澤譯」。
 - ⑥ 唐譯「成唯識論」，支那內學院校刊之藏要本，民國十八年(一九二七)版。署稱「藏要本」。
 - ⑦ 瓶基「成唯識論述記」，普慧大藏經校本，一九五一年版。署稱「述記」。
- ### 三、譯文體例：
- ① 安慧釋梵文原文不分段，今依文義畧分章節，標題爲譯者所加。
 - ② 安慧釋中所引世親本頌，今仍用五言偈體譯。每偈四句，分爲A B C D四段，皆分別註明。另用語體文重譯一遍附於該偈之後，供讀者正確把握文義。
 - ③ 譯文中〔 〕內號的文字，係譯者爲暢達文義所加，梵本原文無。
 - ④ 譯文中()號，係譯者附上的說明文字，目的在輔助讀者對譯文的了解。
 - ⑤ 所有翻譯上、文字上、及與舊資料校勘比對上所發生的種種問題，由註文說明。

(1) 識變、現我法相

我法施設相，雖有種種生（註一二），（第一頌 a b）

（雖有種種我、法施設產生，實質上，）

〔此中文意若〕完整的說〔，應加簡別語〕：「在世間和聖教中」。

彼實識變現（註一三）。（第一頌 c）

（這都是依識的變現而來。）

〔此中「彼」（註一五）是〕連結〔上文的〕我、法施設。

二

施設諸我及諸法，名「我、法施設」。這也就是我的假安立和法的假安立。「種種」，即顯非一類：如諸我、壽者、生者、人類（註一六）、童蒙（註一七）等，都是我施設；蘊、處、界、色、受、想、行、識等，都是法施設（註一八）。這兩種施設，都祇是識的變現，並無實在的我和諸法。何以故？離識變現之外，我和諸法都不存在故。

三

（設問）此所謂「變現」是何義？

（答）卽以變異爲性。「亦即」在因剎那滅的同時，成就與因剎那相相異的果體（註一九），就是「變現」（註二〇）。此中由於對我等作分別的習氣增長，和對色等「法」作分別的習氣增長，從阿賴耶識中生起現似（註二一）我等分別和現似色等「法」分別。由於這種分別，於是把這些現似我等和現似色等「法」執如外有，乃至我等施設和色等法施設無始時來虛妄而起，

序論

一 爲了使「那些」對人、法二無我不了解和謬解的人，得解無顛倒的人、法二無我，造此三十唯識論（註一）。復次，人、法二無我的得解，是爲了斷除煩惱障和所知障。因爲貪等諸煩惱，是由我見產生，而人無我的趨悟（註二），即以對治有身見（註三）爲自性；因此，爲了斷除彼「有身見」而起現（註四），則一切煩惱皆斷。另一方面，法無我的認識，則以對治所知障爲自性，故所知障亦斷。煩惱障和所知障斷，爲得解脫，證一切智體（註五）。蓋諸煩惱是得解脫之障，因此在它們斷除的時候，解脫即「同時」獲得。至於所知障，則是在一切所知之中，妨礙正智起現的一種不染無知「法」（註六）。當它被斷滅時，正智乃能在一切所知的形相（註七）之中，無對（註八）無礙的產生，因此得證一切智體。

二 復次，或爲了向「那些」執有人、法「的存在」，而對「唯心」「義」不能如實了知的人，顯示人、法二無我，使之漸次悟入唯識果（註九），故造此論。

三

復次，或爲了遮遣某些人認爲所知「的對象」（註一〇）亦如識一樣是實有（註一一）；或認爲識也如所知一樣：「僅在世俗中有，而在勝義上無」的這兩種極端的說法，故造此論。

本論

第一品 標宗——唯識主張的提出

安慧「三十唯釋」譯註

「實質上」並無外在的我和外在的諸法（註二二）。譬如翳眼者見毛輪（註二三）等。「因此」言施設者，即是在彼處本來無有，而復假說它爲有。譬如「假說」「彼愚人是牛」（註二十四）。

四

如是，在識自相之中，及「識自相」之外，並無我及諸法；諸我、法等都是偏計所執，從勝義上說都不存在。因此，那種主張所知「的對象」亦如識一樣「是實有」（註二五）的一邊的說法，即不應認許。然而，若無依仗（註二六），則施設亦不能有。故必須把識的變現作爲一實事上的存有（註二七）來了解，即以此爲依，我、法施設產生。因此，若認爲識也如所知一樣，僅在世俗中有，而在勝義上無的這種說法，便不應理。因爲「識」在世俗中亦墮「無」過故；若無所依（註二八），即不與世俗相應故（註二九）。因此，「上述的」這兩種極端的說法，由於「它們」不和正理相應故，依阿奢黎（註三〇）所說，均應捨棄（註三一）。

五

如是，一切所知，都是以偏計所執自性爲性故，從實事言，都不存在；識卻是以緣生爲性（註三二），故應許有實體。至於識的緣生性已在「上文」「變現」一語中解說（註三三）。

（2）破五識身所緣境

一

（設問） 所謂外境無，而祇有識作境的行相生起，此事應如何了解（註三四）？

（答） 其實所謂外境，即是一能生似己（註三五）識的東西，這也就是識的所緣緣。但「它」卻不是「令識起現的」唯一

因，「因爲若許所緣緣是令識起現的唯一因，便」不應有等無間等緣的差別故（註三六）。

二

復次，五識身以和合爲所緣，有彼「和合」的行相故。但和合者，祇是各分（註三七）的結集，而非別有「一和合體」（註

三八）；因為分析各分時，此有和合行相的識亦不存在（註三九）。所以根本無有「一和合」外境，祇是識「由於戲論熏習力故（註四〇）」，「有和合的行相生」。

三

然而，這一所緣，卻不是「那種在」和合「狀態中」的極微（註四一），以諸極微非彼「識上的」行相故。因為在和合狀態（註四二）中的極微和未和合前「的極微」比較，體性並無任何增勝，所以在和合狀態中的極微，亦如未和合前「的極微」一樣，都不是「五識身」的所緣（註四三）。

四

不過，另外有人（註四四）認為：各個極微之間不待他相資（註四五）時，非根（註四六）所能取，但輾轉相資增成實事（註四七），根便能取。然而，在這種相資或不相資的狀態中，「極微」的體性並無差別，因此，究竟「它」是由根所能取，還是非根所能取？復次，若祇是把輾轉相資的極微作爲識境，則識上將不會現起瓶、壁等行相差別，因爲極微中無彼行相故。復次，識中所現似的「行相」與境的行相不同（註四八），亦不合理，成大過失（註四九）。

五

復次，諸極微亦如柱等，在勝義上即不存在，以有此方、彼方、和中間「的分別」故。若不許有此者，則極微中應無東、南、西、北等方向差別。依是，極微「的性質」亦如識一樣：無質礙和無方所，成爲過失（註五〇）。

六

如是，外境無故，祇有識作境的行相生起。應知如夢中的識（註五一）。

（3）破意識所緣境

受等「法境」，於過去、未來時亦不能生有彼「受等」行相的識，是已滅、未生「法」故。至於現在的「受等」，亦不能生

現在的「識」。蓋「受等」在生的分位中，「有受等行相的識」尚未存在；若在已生之後，則識亦已有它的行相生起。因此，「這已生的受等（註五二），」並無任何作用。故意識的起現，也是無所緣的（註五三）。

（4）釋外妨難

一
然而，外人（註五四）「難」云：若無實我實法時，則施設不應理。何以故？施設有三，隨一缺減即不成立故。「三者：」

真事、似真事之境，及兩者的共通性（註五五）。譬如真火、有似火的童子，和有它們兩者之間的共通性——赤紅性或猛烈性時，於是可作「童子是火」的施設。（答）在此所謂「童子是火」，是依類還是依「個別的」實法施設？然而，這兩種施設都不存在。此中且先就類而言，則共通的赤紅性或猛烈性，並不「在類中」存在。復次，當共通性無，而在童子之上不應理，成大過（註五六）失。（難）類中雖然彼法性（註五七），但由於赤紅性和猛烈性都與類不相離，因此可以在童子之上作類施設。（答）在類中無「彼法性」的情形下，而「說」赤紅性和猛烈性可在童子之上看到，則不相離性不應理。復次，從不相離性的觀點看，施設不成。「因為汝許」在童子之上的類「施設」亦實有故，如在火上的「類施設」（註五八）。因此，在童子之上作類施設不合理（註五九）。

二

至於實法的施設亦然，因為共通性不「在實法上」存在。這也就是說，作為火的屬性（註六〇），如猛烈性、赤紅性，在童子之上無。因為「在童子之上的屬性」與彼「火上的猛烈性、赤紅性」相異故。差別（註六一）者，即是繫屬於自身的東西。因此，火的屬性若無，則在童子之上作火的施設不應理。（設難）若說因為「在童子之上的屬性」與火的屬性相似，即使合理「，則如何？」？（答）誠然，作為火的屬性，如猛烈性、赤紅性，若與在童子之上的屬性，即猛烈性、赤紅性相似，則此設施合理；但不是在童子之上「作「童子是火」的施設」，因為火「體」與屬性的相似並無關係（註六二）。因此，實法的施設亦不應理（註六三）。

三

又眞事亦無，蓋彼自相超越一切智慮、言詮所行境界。這就是說，對於自性（註六四），祇能依智慮、言詮而以「彼」屬性相（註六五）活動，因為彼自相「畢竟」非「言詮所」能觸及故。否則，即有屬性無用過。何以故？離智慮、言詮之外，非更有其他方便以識別事物的自相故。因此，智慮、言詮若以自性的自相爲境，即不存在，故不可說眞事畢竟是有。如是乃至不依音聲繫屬，智慮、言詮亦無。如是能詮與所詮（註六六）無故，眞事畢竟非有。又此一切「法」都祇是似有（註六七），而非眞有。何以故？似有者假名，即於是處，有非實相生。又一切音聲在自性之上，都祇是以不實在的屬性相「差別」而轉，因此，眞有畢竟無。依此，彼作「若無實我實法，則施設不應理」的問難不應理（註六八）。

（5）識變的種類

未知識的變現有幾種，爲了顯示它的種類，故說：

此變又三種（註六九）：（第一頌 d）

（它的變現（註七〇）有三種：

依此「識的變現」，於是有我等施設和法施設。復次，此「變」又有因性和果性的不同。此中因變（註七一），即是阿賴耶識中的異熟和等流習氣增長。復次，果變（註七二）即是在宿業牽引成熟時，由於異熟習氣的活動，使阿賴耶識自餘衆同分中起現行；復由於等流習氣的活動，使諸轉識和染污意亦自阿賴耶識中起現行（註七三）。此中善、不善轉識，向阿賴耶識存放異熟習氣及等流習氣；無記「轉識」和染污意則祇「向阿賴耶識」存放等流習氣（註七四）。

二

前說三種變現，尙未被知，爲了顯示它的種類，故說：

名異熟、思量、及了別境者（註七五）。〔第二頌 a b〕

〔〔分別〕名爲異熟、思量、和了別境。〕

這三種變現，即「分別」名爲異熟，名爲思量，和名爲了別境。此中，由於善不善業的習氣成熟力故，像被牽引着一樣，果起現行，即「名」爲異熟。染污意常以思量爲性，故名爲思量。眼等識以色等境界各別現前（註七六）故，六種都是了別境（註七七）。

第二品 異熟變現

（1）阿賴耶識所依自相

彼〔阿賴耶識的〕自相若不廣釋，則不解了。茲爲次第顯示其所依自相，故說：

此中名藏識、異熟、一切種。（第二頌 c d）

（此中名爲阿賴耶識的，亦名爲異熟、和一切種。）

「此中」者，即指前所說的三種變現中。「名藏」者，指「彼識」有此阿賴耶識名。彼識即異熟變現。一切雜染法皆以此爲住處，故名阿賴耶。阿賴耶與住處爲同義語。復次，一切法以果的狀態而藏於彼處（註七八），攝持於彼處，或彼〔阿賴耶識〕以因的狀態而藏於一切法中，攝持於一切法中，故名阿賴耶（註七九）。「識」即是了別。「由於」一切界、趣、生、種（註八〇）之中的善、不善業是異熟性故，故識又「名爲異熟。是一切法種子的所依，故〔彼識又〕名爲一切種（註八一）。」

（2）所緣

若離轉識外別有阿賴耶識，則應說它的所緣或行相。何以故？識若無所緣或行相，則不應理故；亦非獨許彼〔識〕，可以無

所緣或行相故（註八二）。若爾，則應如何解釋？即「它的」所緣行相不可知。何以故？因爲阿賴耶識內以執受了別，外以有不可知行相的器「世界」了別，二類生起故（註八三）。

二

此中內執受者，即是遍計所執自性妄執習氣，及「諸」色根、根依處，及名（註八四）。由於它的所緣極微細，所以

彼有不可知：執受、處了別（註八五）。（第三頌 a b）

（彼「阿賴耶識」有執受「了別不可知」和處了別不可知。）

在彼「阿賴耶識」中，執受「了別」不可知，處了別亦不可知，這就是阿賴耶識有執受、處了別不可知。

〔頌文中的〕執受（upadib），即是執受（註八六）（upadānam）。復次，這「執受」就是對我等作分別的習氣和對色等法作分別的習氣。由有這些「習氣」，阿賴耶識把我等分別和色等分別，執受爲果法；所以這些我等分別、和色等分別習氣，即名爲「執受」。「由於」「彼在此處，此即是彼」的明晰的覺受行相不可知，所以說它有不可知的執受（註八七）。

復次，執受所依故，「亦」名爲「執受」。所依即是身（註八八），及「諸」色根、根依處、及名。復次，彼所執受，即是攝爲一體，使共安「危」，故名「執受」（註八九）。此在欲、色兩界，「各」有名、色二種執受。但在無色界，以離色故，色的異熟不現起，「因此」唯有名執受。然而，此時色「並非全無，而」祇是處於習氣的階段，即不是在異熟階段（註九〇）。復次，此執受亦不能有「是如此」的明晰的覺受，故說爲不可知。

三

處了別者，即是器世間處了別。彼亦以不明確的所緣行相而起現，故說爲不可知（註九一）。

四

何以說「此」識的所緣行相不可知（註九二）？蓋此與餘識論者「所說的」在滅盡定等位「所緣難知的說法」相同（註九三）

。然而，若說在滅盡定等位時，識是全無，則究竟難信（註九四）。與理相違，與經亦相違故（註九五）。

(3) 心所相應

已說「此中名藏識」，但識必與諸心所相應。故應說彼「識」與何種、及幾種心所相應？又與彼等是否於一切時相應？故說：

常與觸、作意、受、想、思俱起（註九六）。（第三頌 c d ）

（常時與觸、作意、受、想、思等「五心所」俱起。）

II

「常」者，指在阿賴耶識範圍所限內，與名爲觸、作意、受（vedanā）、想、思等五遍行法俱起。「頌文中的」受（vit）即是受（vedanā）。

III

此中觸者，即是在三者和合時，識別（註九七）根的變異，及有爲受作所依的作用（註九八）。根、境、識三，即是三者。彼「三者」以因法和果法的狀態，同時而住，是爲三者和合（註九九）。此時，根亦與之同時而有樂、苦等受隨順變異，〔復於此中〕識別似此樂等受用行相境者，就是觸（註一〇〇）。

復次，根由某種差別而成爲樂、苦等因，即此「差別」，就是它的變異。復次，觸也就是由似根的變異而接觸根，或被根所接觸，即說爲觸。因此，「觸」正是以識別境的變異作爲自體。這就說爲根的變異識別。作受的所依就是它的作用。何以故，如經中所說「受用樂時，以觸爲緣，能生樂受」，乃至廣說（註一〇一）。

IV

作意者，心的發動（註一〇二）。發動即是廻趣（註一〇三）：令心趣向所緣。復次，彼於所緣有持心的作用。而持心者，即

於此所緣數數引心。因此，它的作用，就是使心在相續中決定所緣，由此得說爲殊勝作意。但這「種殊勝的作用」卻不是念念有的。何以故？它的作用祇在每一剎那而在餘剎那中故（註一〇四）。

五

受者，以領納爲自性。復次，它是離開順、違二者行相而直接感受境的自性差別（註一〇五），遂有三種：樂、苦、和不苦不樂。然而，有人如是想：諸善（註一〇六）、不善業異熟果，人人由此而各別領納，故稱爲領納。此中樂的領納，即是諸善業的異熟果；苦的「領納」，即是諸不善「業的異熟果」；不苦不樂的「領納」，即是「善、不善」兩者的「業的異熟果」。復次，此中善不善業異熟，但指阿賴耶識。彼「阿賴耶識」祇與捨「受」相應，從勝義上說（註一〇七），即是善不善業異熟果。然而，苦、樂「受」却是從善不善業異熟生，故亦假說爲異熟（註一〇八）。

此中，樂的領納生後，不欲彼離，雖滅已復欲其和合而生；但苦的領納生後，欲彼離故，滅已不願它再和合。至於不苦不樂的「領納」生時，或滅已，兩者「離、合之欲」皆不生（註一〇九）。

六

想者，於境取相。境即是所緣。相是它的徵貌，亦即是青、黃等所緣安立（註一一〇）的根據。由取彼「像」，即可決定此是青而非黃（註一一一）。

七

思者，令心造作，驅使意活動。當它起時（存在時），就像鐵被磁力吸動一樣，心向所緣移動（註一一二）。

（4）三受、三性分別

受有三種：樂、苦和不苦不樂。法亦有四種：善、不善、無覆無記、和有覆無記。此處在阿賴耶識中但總說有受，於三受中未知是何受。同樣，此「阿賴耶識」是善或不善，是無覆無記、或有覆無記？亦未了知。故說：

（彼「阿賴耶識」在此中是捨受，又是無覆無記。）

（此是捨受，又無覆無記（註一一三）。（第四頌 a b）

「於此」者，指阿賴耶識，是議論中的對象故。在阿賴耶識中的受，唯是捨「受」，而非樂、非苦；以此二者有明確（註一）。

（四）的所緣行相故；復次，貪、瞋增故（註一二五）。

「又無覆無記」，也是「指」討論中的阿賴耶識。此中「無覆」一名，爲簡別有覆；「無記」一名，爲簡別善與不善。由意地客塵隨煩惱所不覆故，「說名」無覆。是異熟性故，對異熟不可記別善與不善，故是無記（註一二六）。

（5）心所例同

觸等亦如是。（第四頌c）

（觸等心所也是這樣。）

如上「所述」，阿賴耶識一向是異熟，所緣行相不可知，常與觸等俱起；又此中祇是捨受，和無覆無記。觸等亦復如是一向是異熟，所緣行相不可知，捨己之外，常與其他四「心所」及阿賴耶識俱起；又於此祇是捨受，和無覆無記，一如阿賴耶識。何以故？與異熟相應者，不可能是非異熟性故；與有不可知所緣行相「相應」者，亦不可能是有可知所緣行相故。餘處亦應如是說（註一二七）。

（6）因果法喻

復次，（設問）彼阿賴耶識是否同一不斷地在輪廻中隨轉，或相續「而轉」？（答）謂彼決非同一不斷而轉，剎那性故（註一二八）。若爾，如何？

彼轉如瀑流。（第四頌d）

（又，它的起現，就像是瀑流一般。）

「彼」者，指阿賴耶識。此中「流」（srotasā）即因、果無間斷地起現。「如」逝水的前後分續流不斷，故說爲「瀑流」。

(ogha)。這就是說，如瀑流牽引腐草、枯枝、牛糞而行一樣，阿賴耶識亦與福、非福不動業習氣俱起，牽觸、作意等成流，在輪迴中無間起現（註一—九）。

（七）伏斷位次

如是，彼（阿賴耶識）起現之流至何位時方轉捨？故說：

阿羅漢位捨。（第五頌 a）

（「修行」到阿羅漢的階段，它就轉捨了。）

然而，如何是成阿羅漢？與彼「阿羅漢位」相應故，名爲阿羅漢。復次，「彼」具有何者，得名爲阿羅漢？「謂」得盡智及無生智故。謂在彼位時，依止於阿賴耶識中的麤重斷滅無餘，故阿賴耶識得以轉捨。這就是阿羅漢位（註一—〇）。

——第一品完

譯 註..

（註 一）三十一唯識論，原文 *triṁśikāvijñapti-prakarana*，直譯是：「三十一識論」。其中 *vijñapti* 一字是表義，了別義。山口（益譯爲「記識」）（見山口（益譯註「中邊分別論釋疏」P.3及P.6註①））。今據全書意趣，仍譯「唯識」。

（註 二）「趨悟」*“avabodha”*或譯「覺悟」。

（註 三）「有身見」*“satkāyadrsti”*，音譯「薩迦耶見」，即是我見。

（註 四）「起現」*“pravarttamānaḥ”*，舊譯「轉」，即是指上文對人無我的覺悟的生起。字井、野澤譯爲「努力」，誤。述記曰：「我執爲」根，生諸煩惱。若不執我，無須惱故，證無我理，我見便除。由根斷故，枝條亦盡。此依見道及究竟位斷煩惱說。」（卷一，P.15。由此可知不能譯作「努力」；如說「努力」，則猶在加行位或修道位。

（註 五）「一切智體」*“sarvajñatvā”*，舊譯多署作「一切智」。

(註六)「不染無知」*aklistamajñānam*，印抄作「染污無知」，誤。佛地經論曰：「所知障者，於所知境不染無知，障一切智，不障涅槃。」(卷四P.17)同證。

(註七)「形相」“ākāra”，印譯本均譯作「種類」。

(註八)「無對」*āśakta*，亦譯「無著」或「無執著」。此中śakta，乃śak(能、克之義)的過去被動分詞(Pass Passive Part.)。

(註九)「漸次悟入唯識果」，原文是..“saphale vijñaptimātre'nupūrvya pravesa”。直譯是：「依有果的唯識，漸次悟入」。所謂「有果的唯識」律天註云：「識者，即離能取、所取的諸心心所。彼果即是歡喜地等。漸次悟入者，首先是依破有能取、所取的三十論以爲聞學方便，然後以正理思想，由破所取開始，歷四念住、乃至忍。數數修習：所取無故，能取亦無，於世第一法中便破能取。瑜伽行者如是而破所取、能取故，法界十二障，一一遠離，遂至歡喜地等。」(大意。參照野澤譯P.154)

(註10)「所知〔的對象〕」，原文“vijñeya”，直譯是「所識」，與「識」(vijñāna)相對，即是「境」義(ālambana)。

(註11)「實有」“dravya”，指有實體的存在。依唯識家義，即是有自種的意思。在用法上此與指實事的“vastu”不同，參照下文註117。

(註11)「裝譯」：「由假說我法，有種種相轉」。譯文作條件句，與原意畧有出入。其次，此中「施設」(upacāra)一字，即奘譯的「假說」。(註11)奘譯：「由假說我法，有種種相轉」。譯文作條件句，與原意畧有出入。其次，此中「施設」(upacāra)一字，即奘譯的「假說」。又「相」字是述記曰：「言施設者，安立異名，即假說義。此意顯示隨諸世間橫計種種我、法相故。」據此，施設、假說兩義互訓。又「相」字是增譯，原文無(參考次行語體文譯)。

增譯，原文無(參考次行語體文譯)。

(註11)「變現」“pariṇāma”，印譯本均譯作「轉變」。今據解深密經「識所緣唯識所現」語意，特譯作「變現」。

(註14)「依識的變現而來」，原文“vijñānapariṇāme”，第七轉聲。奘譯：「依識所變」。按：玄奘此處以「依字」譯第七轉聲(但第五頌中

「依彼轉緣彼」之「依」字，則別論)。

(註15)「彼」，句中主詞，原文省畧(梵文文法，主詞可涵在動詞的語尾變化中)。

(註16)「人類」“manuja”，或譯「意生」，即由“manu”而生。“manu”在古吠陀語中有「思想」之義，即用以代表人類。

(註17)「童蒙」“māṇava”，舊譯「孺童」，指少年婆羅門。字井疑此字乃 māṇava (人類)之誤(見字井譯P.6及P.190)。

(註18)本節解我、法施設，相當於成唯識論的：「論曰：世間、聖教說有我法，但由假立，非實有性。我謂主宰；法謂軌持。彼二俱有種種相轉。我種種相，謂有情、命者等，預流、一來等。法種種相，謂實、德、業等，蘊處、界等」一段(藏要本卷一·P.1)。

(註19)「果體」“kāryasyātma”，意即「所作的東西的自己」。

(註19)「此處解『識變』，蓋與成唯識論的「彼相皆依識所轉變而假施設」及「變謂識體轉似二分，相、見俱依自證起故」等文相當。述記卷一引安慧解，會說安慧是一分家義，即主張相見二分同種。今勘釋文，安慧並未使用此等名詞，亦未參加此項討論，顯見此一問題是

後起，非安慧時有。

(註111)「現似」“*nirbhāsa*”，名詞，或譯「顯現」。律天即逕以所取分(“*grāhyāniśa*”)釋之。

(註111)以上續解識變，蓋與成唯識論的「或復內識轉似外境，我法分別熏習力故，諸識生時變似我法。此我法相雖在內識而由分別似外境現，諸有情類無始時來緣此執爲實我實法，如患夢者患夢力故，心似種種外境相現，緣此執爲實有外境」一段(藏要本卷一，P.1)相當。述記卷一謂是難陀、親勝等說，即是二分家義[註115]。

(註111)翳眼者，即眼睛患有白內障，或視力不良的人(*timira*)。毛輪，髮毛結。荻原譯P.677註11)。

(註114)此從藏本譯。梵本作(*bāhīka*, *bāhīka*的第七囉聲)，荻原以為是居於印度北部的民族名，彼等多事粗重工作，故有此輕蔑語(參照荻原譯P.677註11)。

(註115)「實有」“*dravyatāṭa*”，原文缺，此從字井譯補。參照字井譯P.7又記正表P.54。

(註116)「無依仗」“*nirādhāra*”，原義「缺乏容器」，引申爲「無所支持」解。(“*ādhāra*”，容器，舊譯引申爲「能持」)。

(註117)「實事上的存有」“*vastuto'sti*”，此中「實事」(*vastu*)，指感官所經驗的事物，與實體的存在(*dravyatas*)不同。(參照上文註11)

(註118)「所依」，此處原文作*upādāna*，即是「執取」。

(註119)以上兩句，文辭簡畧，頗爲費解。律文註云：「所謂若無所依，即不與世俗相應故者，即是所依若無，即不成世俗，因爲世俗中必須假說依於某物，否則即無所限制，墮一切法可依於一切之過」(大意，參照野澤譯P.168)。據此，則安慧之破，非從勝義，世俗的對比上看，而是集中在「無所依即不與世俗相應」的命題上破。蓋難者否定有識變，而安慧則以爲有施設即須有所依，有所依即須方便建立識變。所謂假必依實，若否定識變，即無異否定所依，一切現象無從施設。

(註1110)「阿奢黎」“*ācārya*”，「師」義，這裏是指世親。

(註111)本段破兩邊執見，相當於成唯識論的「愚人所計實我、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。內識必依因緣生故，非無，如境。由此便遮增減二執」一段(藏要本卷一，P.1)。述記謂此文唯是難陀、護法說，無安慧解，有誤。

(註1111)「緣生性」“*pratītyasamutpannatva*”指藉因緣而生的狀態。亦譯「緣生相」。

(註1111)關於此句，律天註云：「所謂識的緣生性義，即是指上文『在剎那滅的同時，成就與因剎那相相異的果體』。」

(註1114)本問即成唯識論卷一的「云何應知實無外境，唯有內識似外境生」的問題，但此下，成唯識論即轉入廣破外執，先破實我，後破實法。

，內容發展不盡相同，述記所謂「多護法文」是也。但細勘各段，仍有樣安慧釋者，以下當隨文註出，以供參考。

(註三十五)「似已」“svabhāsa”，即似境相。據唯識宗，作所緣緣應有兩條件：一、能生識；二、識上必有似境之相。這裏是把兩條件合說。

(註三十六)本段即成唯識論卷一破所緣緣處。按成唯識論破所緣緣，先牒除正量部之外一般所共許的所緣緣義，然後別破正量部、經部、本薩婆

多、及新薩婆多部。其牒及破正量部一段云：「謂能引生似自識者，汝執彼是此所緣緣。非但能生，勿因緣等亦名此識所緣緣故。」

(藏要本P.6-7)述記註云：「正量不許具二義名緣，但能生識即是所緣，何假似自者。今難之云：以能生識故是所緣緣者，其因緣等應是所緣緣。等者等取等無間，增上緣等。」(卷一，P.113)

(註三十七)「各分」“avayava”，支分義。勘述記文，蓋即指經部的極微。依經部義，說極微實有、和合是假。故成唯識論破之，以假法無體，即不能作所緣。詳下。

(註三十八)「而非別有一和合體」，意即指和合非別有一和合的自體。(故從所緣緣的角度看，不能有「緣」的意義，蓋能爲「緣」者，必是有體法。此義，後來陳那在觀所緣緣論有詳細發揮。)

(註三十九)此句，律天註云：「若分析各分，此有和合行相的識不生。蓋結集狀態如有實自體，則分析各分時亦應有和合的行相生(今不爾，所以結集狀態非實有)。」(大意，參照野澤譯P.174)。又成唯識論破經部義云：「眼等五識了色時但緣和合，似彼相故。非和合相異諸極微有實自體，分析彼時似彼相識定不生故。彼和合相既非實有，故不可說是五識緣。」(藏要本卷一，P.7)此與律天解亦相一致。

(註四〇)此句，依律天註意補。見野澤譯 P.174。

(註四一)勘述記，此破本薩婆多。本薩婆多許在和合位中的極微有實體，故得作所緣緣。

(註四二)「狀態」“avasthā”，舊譯「位」。

(註四三)本段，成唯識論作：「非諸極微共和合位可與五識各作所緣，此識上無極微相故。非諸極微有和合相，不和合時無此相故。非和合位

與不合時此極微相體本有異。故和合位如不合時色等極微，非五識境。」(卷一，P.7)述記更有「量」，云：「極微和合時應無和合相，體即本極微故，如未和合時。」(卷二，P.116)均與安慧釋文相同。換言之，薩婆多之說，雖有「緣」義，但無「所緣」義。

(註四四)勘述記，此指新薩婆多。

(註四五)「相資」“apekṣa”原義「相觀待」之意，今依成唯識論譯。(字井譯爲「相俟」。)

(註四六)「根」“indriya”，指五識根，若用現代語亦可意譯爲「感官」(organs)。

(註四七)「增成實事」“bahavastu”，此字三日譯本均未明確譯出，(見荻原譯P.641，字井譯P.12，野澤譯P.176)。今按，“baha”源出**vābhā**，

即增加之意。‘vastu’即「實事」。

(註四八) 本句，原文“anyanirbhāsasya viññānasyānyākāro viśayo”，荻原譯爲：「有相貌的識和有行相的境互異」(荻原譯P.642)；宇井譯爲：「有別行相的境與在有現似的識中」(宇井譯P.13)；野澤則譯爲：「在識中顯現的東西是不同的東西，境也是不同的形相」(P.176)。三譯均未達意。勘律天疏云：「在識中所現似者，若爲瓶等麤相，則細相（指極微）非緣麤相之識境；若許細相爲境，則成大過失」(大意，參照野澤譯P.177)。由此可見這是承上文進而論及識中現似者與境行相不一致的問題。述記量云：「緣大瓶等識應即緣極微之心，彼執所緣即極微故，如緣極微心」(卷一，P.118—119)，可證。

(註四九) 以上破新薩婆多，相當於唯識論卷一的「有執色等一一極微不和集時非五識境，共和集位展轉相資有麤相生，爲此識境。彼相實有爲此所緣。彼執不然。共和集位與未集時體相一故，瓶甌等物極微等者緣彼相識應無別，共和集位一一極微各各應捨微圓相故，非麤相識緣細相境勿餘境識緣餘境故，一識應緣一切境故」一段，又藏要成唯識論編者注，謂安慧釋此段無和集及相資之說(見藏要本卷1，P.7)，有誤。

(註五〇) 本節破色法中障礙有對的能成極微(經部、及薩婆多執)，先破有礙、無礙；後破有方所、無方所。相當於成唯識論卷一的「彼有對色定非實有，能成極微非實有故。謂諸極微，若有質礙應如瓶等是假非實，若無質礙應如非色，如何可集成瓶衣等。又謂極微若有方分必可分析便非實有。若無方分則如非色，云何和合」(藏要本P.6)一段。勘護法廣百論釋卷一，大旨亦同。可知此是護法而非安慧說。

(註五一) 此結上文。勘成唯識論在廣破色法之後，亦有結云：「由此應知實無外色，唯有內識變似色生。」(藏要本卷1 P.12)

(註五二) 萩原，宇井譯爲「識上」。

(註五三) 本節破受等法境，即是意識所緣，由於原文簡畧，讀者難得其意。今據律天疏，謂此段是在破五識身所緣之後，進而破意識所緣，即是受等法境(等者等取想、行)。受通過、未、現三時，安慧一一別破。然而，依成唯識論，受是徧行心所，通與八識相應，安慧何以獨取「受」以代表意識所緣？雖然，安慧所說的「受」，可能不是就心所上說，而是指它所代表的法境上說。但若八識皆有此法境時，則安慧的說法仍有問題。所以成唯識論在破色法之後，即接着破不相應行法，而不是破「受」，值得注意。

(註五四) 「外」，勘述記，指吠世師，即是勝論學派。

(註五五) 據成唯識論編者注，譯安慧解云：「若無共法之人而假說如類，此不應理」(卷1，P.12)與安慧原文，畧有出入。

(註五七) 指赤紅性和猛烈性兩共通性。

(註五八)此中意說，如承認有與類不相離的共通性，則在火上實有者，在童子之上亦應實有。如是，即無須施設。

(註五九)本節相當於成唯識論的「釋外妨難，重淨三句」的第一段：「有作是難，若無離識實我實法者，假亦應無，謂假必依真事、似事、共法而立。如有真火、似火人、有猛赤法，乃可假說此人爲火，假說牛等應知亦然。我法若無依何假說，無假說故似亦不成，如何說彼似外境轉。彼難非理，離識我法前已破故，依類依實假說火等俱不成故。依類假說理且不成，猛赤等德非類有故，若無共德而假說彼，應亦於水等假說火等名。若謂猛等雖非類德而不相離故可假說，此亦不然。人類、猛等現見亦有互相離故。類既無德，又互相離，然有於人假說火等，故知假說不依類成。」(藏要本卷一，P.12)

(註六〇)「屬性」“*guṇa*”，舊譯「德」。

(註六一)「差別」“*viveka*”，即是屬性義。

(註六二)此中意說，屬性與屬性可以施設相似，但屬性與實法則不可施設相似。

(註六三)本節續破似事、共法、即依實不成一段。相當於成唯識論的「依實假說，理亦不成，猛赤等德非共有故。謂猛赤等在火在人，其體各別，所依異故，無共假說，有過同前。若謂人火德相似，故可假說者，理亦不然。說火在人，非在德故。由此假說不依實我。」(藏要本卷一，P.12—13)述記注後一難云：「世間但說人似於火，不說德似火。德似火時，應當猛似猛，赤似赤。德是實家德，可依假說。今不在德，唯在於人，乃言假依實說，此即便依假人說實火故。若說火在德，德是實德，以德相似，名火依實。既說火在人，應人相似名爲火，不說火依實。」(卷一，P.192)即是安慧義。

(註六四)「自性」“*pradhāna*”，此即事物之自己，即是「自體」義。此與上文的「自相」(svarūpa)意義上相通。不過在名詞的訓釋上，「自性」較強調「體」邊，「自相」較強調「相」邊，即是自性之「相」，名爲「自相」。

(註六五)「屬性相」“*guṇarūpa*”，野澤譯爲「屬性的相貌」，宇井則譯爲「第一義相」。其實，這是指事物自己所有的屬性，用因明的說法，即是「體」與「義」的關係(亦即是邏輯中的主謂命題)。體與義的關係，即是特殊與普遍的關係，故自性即是自相，屬性差別相即是共相。成唯識論所謂：「假智，詮不得自相，唯於諸法共相而轉」(藏要本卷一，P.13)是也(參看上註)。

(註六六)「能詮」“*abhidhāna*”，依律天疏謂即聲音等；「所詮」(abhidhēya)，謂即類、實法等。
(註六七)「似有」“*gaṇa*”，直譯是「從屬的〔有〕」(宇井譯爲「第一義的東西」)，其實亦即是指共相，今從成唯識論譯爲「似有」(見下注)。

(註六八)本節相當於成唯識論破外等設許真事及小乘共許真事一段。原文云：「然假智詮必依聲起，聲不及處此便不轉，能詮所詮俱非自相。故知假說不依真事，由此但依似事而轉。似謂增益非實有相，聲依增益似相而轉，故不可說假必依真。是故彼難不應正理。」(藏要

本卷一，P.13)

(註六九)奘譯「此能變唯三」，原文「唯」字無。

(註七〇)「變現」“paripāma”二字，玄奘亦譯爲「能變」，述記曰：「以變現名能變故」(卷一，P.200)，(又參考上文註一三)

(註七一)「因變」“hetuparipāma”，成唯識論譯「因能變」。(參見前註)

(註七二)「果變」“phalapariṇāma”，奘譯「果能變」。

(註七三)本節相當於成唯識論釋「能變」一段，但却與述記的解釋距離甚大。成唯識論曰：「能變有二種。一因能變，謂第八識中等流異熟二因習氣，等流習氣由七識中善惡無記熏令生長。二果能變，謂前二種習氣力故，有八識生，現種種相。等流習氣爲因緣故，八識體相差別而生，名等流果，果似因故。異熟習氣爲增上緣，感第八識酬引業力恒相續故，立異熟名。感前六識酬滿業者，從異熟起，名異熟生，不名異熟，有間斷故。即前異熟及異熟生，名異熟果，果異因故。(藏要本，卷一，P.13)而述記解即取「二因習氣」四字，釋因能變，遂說因能變即是種子。又取「二種習氣力故，有八識生」一句，釋果能變，遂說果能變即自證分。今疑窺基所釋果能變一段非成唯識論原意。論明下：「二種習氣力故，有八識生」，此即指總報。下文曰：「八識體相差別而生」，此明指別報。合總報與別報爲異熟果，此亦即安慧所謂「果變」之義。其次，安慧之所謂「因變」，似指現行熏習作增上緣之義，與成唯識論之因能變義亦不同。此前後期學說變化之跡，後人尙須詳究。

(註七四)此段即前註所引：「等流習氣由七識中善惡無記熏令生長，異熟習氣由六識中有漏善惡熏令生長」兩句。

(註七五)奘譯此句爲「了別境識」。今按原文爲(viṣayasya)，即(viṣaya)的第六轉聲(genitive)，(識)字省略。

(註七六)「現前」“avabhāṣṭava”，名詞，指現前的狀態。藏要成唯識論編著者 ābhāṣṭava (卷一，P.13)有誤。但據此可見唯識宗「了別」

(vijñapti，即是「識」或「表」)的意義。

(註七七)本節約畧相當於成唯識論的：「能變識類則唯三：一謂異熟，即第八識，多異熟性故。二謂思量，即第七識，恆審思量故。三謂了境，即前六識，了境相處故。及言顯六合爲一種。」下段方云：「異熟習氣爲增上緣，感第八識酬引業力恒相續故立異熟名。」(藏要本卷一，P.13)與安慧釋次序畧有顛倒。

(註七八)「藏於彼處」“ālīyante”，直譯「被藏」，由ā·√lī·yante pl. passive 合成，藏要成唯識論編著以爲此字是 upanibandha，有誤。今按

upanibandha 吻訛文之攝持義(upanibhadhyante upa·ni·√bandh)之 pl. passive 合成)。然律天疏曰：「被藏，即是被攝持。」(參見野澤譯P.203)則此兩字固有相通處。

(註七九)以上解「藏」義，與成唯識論及述記的說法不同。成唯識論說「藏」有三義：能藏、所藏、依窺基解，

能藏就是能藏種子，是爲阿賴耶識因相；所藏就是爲諸雜染法作所依，是爲阿賴耶識果相。如此解法，顯與安慧「互藏」之義不合。

(註八〇)「種」“jāti”亦譯「種姓」。

(註八一)本節相當於成唯識論解初能變識三相(自相、因相、果相)段。原文云：「此識具有能藏、所藏、執藏義故，謂與雜染互爲緣故，有情執爲自內我故。此即顯示初能變識所有自相。攝持因果爲自相故。此識自相分位雖多，藏識過重是故偏說。此是能引諸界、趣、生善不善業異熟果故，說名異熟。離此，命根衆同分等恆時相續勝異熟果不可得故。此即顯示初能變識所有果相。此識果相雖多位多種，異熟寬不共，故偏說之。此能持諸法種子令不失故，名一切種。離此，餘法能偏持諸法種子不可得故。此即顯示初能變識所有因相。此識因相雖有多種，持種不共，是故偏說。」(藏要本卷二，P.13)

(註八二)據律天疏，此反駁成究竟論者，蓋成究竟論者以爲阿賴耶識可以獨無所緣。(參照野澤譯P.205)

(註八三)此處與成唯識論解「不可知」義有異，詳下註八五。

(註八四)此段，即成唯識論之「執受有二」，謂諸種子及有根身，諸種子者謂諸相名分別習氣，有根身者謂諸色根及根依處。」(藏要本卷二，P.17)等文。但安慧更許阿賴耶識之內執受，即是「遍計所執自性妄執習氣」，此即述記所謂：「安慧等說有漏八識皆能遍計而起於執，即以此文爲證。」蓋護法義，不許第八識有法執。然而，若勘瑜伽師地論，安慧之釋亦有所據。瑜伽論第五十一卷云：「云何建立所緣轉相，謂若畧說阿賴耶識，由於二種所緣境轉：一由了別內執受故，二由了別外無分別器相故。了別內執受者，謂能了別遍計所執自性妄執習氣，及諸色根、根所依處。」(大正藏卷三十，P.580上)此外，論記亦引玄奘之言曰：「西方二釋：一云、三性心皆有法執……亦名遍計所執。第二解：一切有漏善等心種皆名遍計所執習氣……」(大正藏卷42 P.596中)

(註八五)舊譯：「不可知執受、處、了，常與觸」與梵文句子不合。又成唯識論釋云：「了謂了別，即是行相，識以了別爲行相故。處謂處所，即器世間，是諸有情所依處故。執受有二，謂諸種子及有根身。」(卷二，P.17)如是，即析爲三種。即把「了」字獨立起來。下文又解「不可知」云：「不可知者，謂此行相極微細故，難可了知；或此所緣內執受境亦微細故，名不可知。」(藏要本卷二，P.20)今按安慧梵本，只是說：執受了別不可知，及處了別不可知。前註八四引瑜伽論亦說阿賴耶識有二種所緣境。此豈玄奘之失歟？又，據述記釋此段，謂安慧唯立識自證分，無見相分。(卷二P.23)今勘安慧釋文，無此語。但由此可證安慧時尚無見、相等問題。參看上文頁註110。

(註八六)「〔頌文中的〕執受「即是執受」，原文upādanam upādih。按此兩字其實同義，頌文用(upādih)是受偈頌體字數所限的緣故。

(註八七)本段，參看前註八四、八五「執受有二」中的種子一段。

(註八八)「身」“ātmabhāvah”，原義「自體」。此據述記「依止名身」(卷二，P.21)語意譯。

(註八九) 勸成唯識論釋執受一段，亦作：「此二皆是識所執受，攝爲自體同安危故。」(藏要本卷二，P.17)

(註九〇) 上文所引的瑜伽師地論卷五十一，亦云：「若在無色唯有習氣執受了別。」(大正藏卷三〇，P.580上)，又成唯識論亦云：「在欲、色界具三所緣，無色界中緣有漏種，厭離色故無業果色，有定果色於理無違，彼識亦緣此色爲境。」(藏要本卷二，P.19)

(註九一) 本段，即成唯識論的「外器世間量雖測故，名不可知。」據藏要編者注，說此句釋安慧解，並引安慧解云：「外器界之了別，行相所緣無盡，故云不可知。」(卷二，P.20) 今勘梵本，此解有誤。梵文 “aparicchinnālambanākara” 是「所緣行相不明確」之意，編者誤爲「無盡」。(按・aparicchinnā 一作，由 pari・✓ chid 引出，有「斷截」、「分齊」之義，編者或因此而誤爲「無盡」。)

(註九二) 據律天疏，此答經部師難。述記亦作此說。

(註九三) 「餘識論者」，指經部及薩婆多部。經部許滅盡定中有識，但行相難知。

(註九四) 此答薩婆多，蓋薩婆多認爲滅定中無識。

(註九五) 律天疏云：「若在彼分位中，識是全無，則出定時，識如何生起？」故說爲不合理。(參照野澤譯 P.212) 又以上對經部等師問難與成唯識論：「云何是識取所緣境行相難知？」(答) 如滅定中不離身識，應信爲有。然必應許滅定有識，有情攝故，如有心時。無想等位，當知亦爾」一段相當。(藏要本卷二，P.20)

(註九六) 「俱起」“anvitam”舊譯「相應」。此字原義指兩者相伴而行，與上文之「相應」(samprayukta) 不同，故改從今譯。

(註九七) 「識別」“pariccheda”，舊譯「分別」。成唯識論云：「觸似彼起，故名分別。」(藏要本卷二，P.20 參看註一〇〇) 「分別根之變異」，述記釋云：「三和位引觸起時，根變異力勝餘二種，故集論等但說分別根之變異，不說分別識境變異。」(卷二，P.55) 並參考次註。

(註九八) 安慧此解，與集論似。集論云：「何等爲觸。謂依三和合諸根變異分別爲體，受所依爲業。」(大正，卷三一，P.664上) 成唯識論亦云：「根變異力引觸起時勝彼識境，故集論等但說分別根之變異。」(藏要本卷三，P.20)

(註九九) 「因和果的狀態，同時而住，是爲三者和合」一句，律天疏未有詳釋，然述記云：「由二義，觸名三和：一依彼生，彼卽根等，是觸之因，依三和故亦名三和……二、令彼合，彼亦根等，卽觸之果，謂觸能令根等三法，合爲依取所生了別。此三和合由觸故然，故說觸能和合三法。」(卷三，P.54)

(註一〇〇) 以上一段，茲引成唯識論比較如下。成唯識論云：「觸謂三和分別變異令心心所觸境爲性，受想思等所依爲業。謂根境識更相隨順故名三和。觸依彼生令彼和合故說爲彼。三和合位皆有順生心所功能說名變異，觸似彼起故名分別。……既似順起心所功能，故以受等所依爲業。」(藏要本卷三，P.20)

(註101)「本節續解「觸」，成唯識論無。蓋安慧釋宗集論，只就根之變異論，不說「此三之上皆有順生一切心所功能作用」（述記語卷11，P.54）。

(註101)「發動」“*ābhoga*”，亦譯「警覺」。

(註101)「迴趣」“*ābhujana*”原義是被拗曲、或屈折的意思。

(註104)安慧解作意，亦據集論。成唯識論在「有義」中加以引述，而不贊同。論曰：「有說令心迴趣異境或於一境持心令住故名作意，彼俱非理，應非偏行，不異定故。」（藏要本卷三，P.21）據述記解：「集論文意亦非盡理。下破之云：不異定故，定行相亦能持心住境故。此師亦可應非遍行，若散亂心行相無故……由雜集論（師指安慧）不解集論，約此行相以爲真理，故今破之。」（卷三，P.60）今按：成唯識論所說之第二點，即「於一境持心令住」處，此亦即安慧所謂「殊勝作意」。考律天疏，此蓋指定中作意（野澤譯P.218），而非定心所。所以說：「祇在每一剎那而在餘剎那中」，意即在此。關於此義，慧沼了義燈中亦有討論，茲不詳引。

(註105)此句文義極費解。勘成唯識論，批評正理論師有二種受：一、境界受，謂領所緣；二、自性受，謂領俱觸。正理論師認爲：「唯自性受是受自相，以境界受共餘相故。」但論主認爲：「境界受非共餘相，領順等相定屬已者名境界受，不共餘故。」（藏要本卷三，P.21）由此分析，安慧之義蓋即正理論師義。

P.21)由此分析，安慧之義蓋即正理論師義。

(註106)「善」“*śubha*”，原義爲白色，亦譯「清淨」。

(註107)從勝義上說(*paramārthaḥ*)，依律天疏，即是從實義上說(*bhūtārthatāḥ*)。參看下注引雜集論文。

(註108)本段所謂「有人如是想」，律天疏無文，但却與安慧雜集論極相似。雜集論曰：「（問），受蘊何相？（答），領納相是受相，謂由受故領納種種淨不淨業所得異熟。若清淨業受樂異熟，不清淨業受苦異熟，淨不淨業受不苦不樂異熟。所以者何？由淨不淨業感得異熟阿賴耶識，恆與捨受相應，唯此捨受是實異熟體。苦樂兩受從異熟生故，假說名異熟。」（大正卷三1，P.695下）

(註109)此段，即成唯識論的「起愛爲業，能起合、離、非一欲故」（藏要本卷三，P.21）一句。述記解云：「謂於樂受，未得希合；已得復有不乖離欲。於苦未得有不合欲，已得之中有乖離欲。欲者欲求，即通三性。」（卷三，P.61）

(註110)「安立」“*vivasthā*”，舊譯「分齊」。字井譯爲「決定」。今按此字原有各別安住之義，諸義皆可通。現據述記：「作此分齊而取共相，名爲安立」（卷三，P.64）】義譯。

(註111)成唯識論曰：「想謂於境取像爲性，施設種種名言爲業，謂要安立境分齊相方能隨起種種名言。」（藏要本卷三，P.21）此與安慧釋最不相同之點，在「施設種種名言爲業」上。但此義顯有問題，故述記已有「第八識如何起名」之問題。依窺基之意：「此業但是意俱之想，餘識俱想不起名故。」（卷三，P.64）

(註一一一) 成唯識論此處釋安慧釋云：「思謂令心造作爲性，於善品等役心爲業，謂能取境正因等相驅役自心令造善等。」（藏要本卷三，P.21）

(註一一三) 「又無覆無記」一句，受中文五言體限制，省去主詞。原文是：「彼又無覆無記。」（參看語體文譯）。

(註一一四) 「明確」“paricchanna”，依述記：即是「明」，義（即譯作「間斷」，誤。內學第二輯 P.125）。述記云：「極不明了是捨受相，若苦、樂受必明了故。」又云：「不能分別違、順境相，取中容境是捨受相，若是餘受取順、違境故。」（卷二，P.66）

(註一一五) 「貪、瞋隨增故」，即成唯識論「起愛爲業」之意。

(註一一六) 本節相當於成唯識論之：「此識唯是無覆無記，異熟性故……覆謂染法，障聖道故；又能蔽心令不淨故。此識非染，故名無覆」一段。（藏要本卷三，P.22）

(註一一七) 本節，安慧以五門例同，成唯識論則有三性例同、五門例同、六門例同等多種。成唯識論云：「觸等亦如是者，謂如阿賴耶識唯是無覆無記性攝，觸作意受想思亦爾，諸相應法必同性故。又觸等五如阿賴耶亦是異熟，所緣行相俱不可知，緣三種境，五法相應，無覆無記，故說觸等亦如是言。有義（據述記，指是難陀等師）觸等如阿賴耶，亦是異熟及一切種，廣說乃至無覆無記，亦如是言，無簡別故。」（藏要本卷三，P.22）

(註一一八) 此一問答，成唯識論作：「（問）阿賴耶識爲斷、爲常？（答）非斷非常，以恒轉故。恒，謂此識無始時來一類相續，常無間斷；……轉，謂此識無始時來念念生滅前後變異。」（藏要本卷三，P.22）

(註一一九) 本節相當於成唯識論解阿賴耶識有恒、轉二相的譬喻：「『恒』即遮斷，『轉』表非常，猶如暴流，因果法爾。如暴流水非斷非常，相續長時有所漂溺；此識亦爾，從無始來生滅相續，非常非斷，漂溺有情令不出離。又如暴流，雖風等擊起諸波浪而流不斷，此識亦爾，雖遇衆緣起眼識等而恒相續。又如暴流，漂水上魚草等物隨流不捨，此識亦爾，興內習氣外觸等法恒相隨轉。」（藏要本卷三，P.22）

(註一一〇) 據成唯識論對阿羅漢位的解釋就是：「謂諸聖者斷煩惱障究竟盡時名阿羅漢，爾時此識煩惱纏重永遠離故說之爲捨。」與安慧頗近。但成唯識論以下廣辯阿羅漢捨的問題，安慧無文。（藏要本卷三，P.23）

因明「相違決定」的批判

李潤生

一、歷史的回顧

- 1)、法稱廢「相違決定」的理論依據
- 2)、對法稱所持理論的商榷
- 3)、「相違決定」廢立的抉擇

本文的目的，在對法稱之廢「相違決定」作客觀而合理的批判，進而探求「相違決定」與因明傳統精神的關係，終而抉擇「相違決定」的廢立，並提出有關「相違決定」的真偽勝負審定方法。

文分四節：首節簡述因明各期的發展脈絡；次節敘各期論師對「相違決定」廢立的態度，並對法稱廢除此過的論據作分析性的闡釋；第三節分別從知識的可靠性與三支的邏輯結構兩種角度，論證法稱廢除「相違決定」所持理論的能否成立；末節依因明的精神，抉擇「相違決定」的不可廢棄，並介紹「真值審定法」以取代古師舊規，庶幾使因明之學，得以步入現代化學術之坦途。

一、歷史的回顧

「佛家邏輯」（註一）或稱「因明」（Hetu-vidya）（註二），或稱「量論」（Pramana）（註三），或稱「正理」（Nyaya

因明「相違決定」的批判

) (註四)，其源出於印度之「正理派」(the Nyaya School)，其學理之演進，凡歷三期(註五)：

一者、前期因明(公元六世紀前)：此期論師，以龍樹(Nagarjuna)、無著(Asanga)及世親(Vasubandhu)為主。重要著作，有龍樹的「方便心論」與「迴諍論」，無著在其所述「瑜伽師地論」及所著「顯揚聖教論」中談「七因明」，世親的「論軌」(註六)、「論式」及「如實論反質難品」(註七)。大抵此期因明，沿襲「正理派」的舊說，於論式則舉「五支」(註八)，於知識則立「三量」(註九)。雖世親有廢「五支」而成「三支」的肇制，但於理論則未成體系(註十)，故窺基的「因明大疏」有「爰暨世親，咸陳軌式，雖綱紀已列，而幽致未分，故使賓主對揚，猶疑立破之則」的評議(註十一)。

二者、中期因明(公元六至七世紀)：此期論師，以陳那(Dignaga)為主帥，以商羯羅王(Sankara-svamin)為輔翼。陳那是世親的弟子，著作繁富，義淨於「南海寄歸內法傳」中，謂其著作，共有八論(註十二)，此中前有「因明正理門論」(Nyaya-mukha)，後有「集量論」(Pramana-samuccaya)(註十三)，尤稱劃時代之作，陳那對「因明」的貢獻良多，如嚴格判定「因三相」的規格(註十四)，立「九句因」的料簡(註十五)，而且更把古師「五支」論式修正而成「三支」(註十六)，又把「三量」的知識類別統攝為「現、比二量」(註十七)。於是「佛家邏輯」才得以理論化和系統化，因而構成一個具有獨特性的思維方法之體系。陳那弟子，有商羯羅主，著「因明入正理論」(Nyaya-pravesa)，以「二悟八義」闡釋乃師前期之學(註十八)。

三者、後期因明(公元七世紀後)：此期亦可稱為「法稱系因明」，蓋從此期主要論師法稱(Dharmakirti)而得名(註十九)。法稱是陳那的再傳弟子，著有七論(註二十)，就中以「量評釋論」(Pramana-vartika)(或稱「大論」)和「正理方隅」(Nyaya-bindu)(或稱「小論」)最為重要(註二十一)。法稱論師不獨遜承乃祖陳那之學，而且有所發揮，有所修補，有所創制。如把「比量」嚴格劃分為「否定判斷的」與「肯定判斷的」兩類，又把「因」劃分為「不可得因」、「自性因」及「果性因」三種。然後以「不可得因」，依「矛盾律」，使一個「否定判斷的比量」得以完成；以「自性因」，依「同一律」，或以「果性同」，依「因果律」，使一個「肯定判斷的比量」得以完成(註二十二)，於是使思維方法獲得一種認識論的理論根據，這都是比前人進步的一面。此外，法稱更改變陳那三支論式的次序：於「爲自比量」則先宗後因，喻文從畧(註二十三)；於「爲他比量」則先喻後因，宗文從畧(註二十四)，這都是此期「因明」獨特之處。法稱沒後，天主菩提(Devendra-buddhi)、法上(Dharmottara)及慧作護(Prajnaakara Gupta)等諸賢繼踵，分成訓詁、哲理

、教理三大派別（註二十六），波瀾壯觀，於印度思想史中亦能大放異彩。

一、法稱廢「相違決定」的理論依據

於前文有關「佛家邏輯」發展史畧的回顧中，我們得知「因明」之學，誠非一時或一人的創作，而是經過不斷演變、不斷革新、而漸成體系。此體系的發展，至法稱而始趨完成，構成最後的形式。但這並非意味著「法稱系因明」已成爲圓滿無間的體系，雖然他在理論與形式上都取得了不少輝煌的成就，給予學術界以偉大的貢獻，不過，在廢立之中，也有不少值得商榷之處，就中以廢「相違決定」尤爲一個顯明的例證（註二十七）。

「相違決定」是「爲他比量」（註二十八）中「似因」所屬的「不定過」（註二十九）的一種，自陳那建立「三支比量」的新形式後，一直爲因明學者承認爲不可忽畧而常應警惕的一類過失，是以在現存的「中期因明」之典籍中，如陳那的「集量論」與「因明正理門論」，商羯羅主的「因明入正理論」等，都有明確而嚴肅的討論。故「集量論」云：

「若不共及共，又相違決定，是諸一切法，於彼爲疑因。」（註三十）

「相違決定」所以爲「疑因」而成「不定過」者，因爲它可以藉兩個不同的「因」而得證成兩個相違的「宗」，而每一個「因」的自身，對其所證的「宗」卻是「三相決定」所致。如「集量論釋」云：

「此中具猶豫決定二相者，互生疑惑，不審是何，是『相違決定』。」（註三十一）

爲解說方便，今依「因明入正理論」所舉例證，予以說明。彼論云：

「相違決定者，如立宗言：『聲是無常，所作性故，譬如瓶等。』有立：『聲常，所聞性故，譬如聲性。』此二皆是猶預因故，俱名不定。」（註三十二）

意思是說：今有「勝論師」與「聲生論師」兩派學人對辯（註三十三），立三支「爲他比量」如下：

- (i) 宗：聲是無常。
- (ii) 因：所作性故。
- (iii) 喻：（若是所作，見彼無常），譬如瓶等；
（若彼是常，見非所作，譬如虛空。）

因明「相違決定」的批判

如是的論證，能立的因，固然是三相具足（註三十四），本無過患，即使是所立的宗，以及同喻異喻，於體於依，都符軌式，俱全無缺，所以，藉「所作性」因，證成「聲是無常」宗，孤立在這「爲他比量」的自身來看，確是「決定」無誤。然而，「聲生論師」卻不甘墮負，詭譎地別舉一因，予以有力的反駁，論云：

(i) 宗：聲是常住。

(ii) 因：所聞性故。

(iii) 比喻：（若是所聞，見彼是常），譬如聲性；

（若彼無常，見非所聞，譬如瓶等。）

「聲生論師」這個「爲他比量」，在我們局外者看來，雖有矯立詭辯之嫌，但從論式的本身考證，則仍是「三支具足」、「三相具足」，離餘一切過患，是以孤立在這論式的自身結構而論，亦屬「決定」無誤。可是前後所立的兩個結論——一個是「聲是無常」，另一個是「聲是常住」——卻是彼此「相違」，實不相容，於是疑惑生起，無法產生悟他的效用，所以陳那把這種過失，歸到「不定因過」的範疇去，名曰「相違決定」（三十五）。陳那弟子有商羯羅主，撰「因明入正理論」，仍因師說，於「不定因過」之中，保留「相違決定」條，但至法稱，重振因明，便不稟故則，別開蹊徑，廢除「相違決定」，其所持理論，可見諸「正理方隅」，該論有云：

「昔者不定中，有相違決定，云何於此間，廢畧而不立？蓋於比量中，無從生起故。以比量建立，所依唯有三：謂因果隨逐、或自性同一、或彼不可得，捨此更無餘；於此所依中，相違實不有。彼相違決定，依陳那所說，謂是似比量，立二相違法。然彼似比量，但於教理中，所論唯玄義，然後始可得，以言教爲依，非依實法故。此過所生起，申諸派祖師，以彼彼分別，分別諸實法，彼錯亂分別，與實相相違。若一切比量，以現量爲依，於因果隨逐，或自性同一，或不可得因，無相違決定。」（註三十六）

法稱的廢除「相違決定」，吾人可以透過上述文字而洞察其理論依據之所在，今試從正反兩面申說如下：

從正面言之，法稱可從其獨創的因明理論體系而推斷「相違決定」無可能。何則？蓋依法稱體系，作爲「比量」之「因」，不外三種：一者、「不可得因」，二者、「自性因」，三者、「果性因」（註三十七）。依「不可得因」，吾人可以構成「否定的比量」，例如：

(i) 宗：此間沒有花瓶的存在。

(ii) 因：雖然現見因緣悉皆具足，而仍不得見故。

依「自性因」或「果性因」，吾人可以構成「肯定的比量」，例如：

(i) 宗：此是樹。

(ii) 因：是無憂樹故。

此量是依「自性因」立，「樹」與「無憂樹」在這「比量」中所指的是「同一體性」故。又如：

(i) 宗：此有火。

(ii) 因：以有煙故。

此量依「果性因」立，「火」與「煙」各有「自性」，但彼此卻有「因果隨逐」的關係。

法稱認為一切「比量」，不論為自為他，嚴格說來，只有遮詮與表詮二類，此外更無其餘。遮詮的是「否定的比量」，唯依「不可得因」始得建立；表詮的是「肯定的比量」，或依「自性因」，或依「果性因」，才得建立，此外亦無其餘：故知上述的「因三類」是統攝一切能作「比量」的正因。如是一切比量，能以現量為基礎，或依「不可得因」，或依「自性因」的「自性同一」關係，或依「果性因」的「因果隨逐」關係來建立，則絕對沒有「相違決定」的發生。換而言之，二量之「相違」，必有其一（或俱二量）不依上述之「因三類」妄為建立，如前面「聲論」所立的

(i) 宗：聲是常住。

(ii) 因：所聞性故。

(iii) 比喻：譬如聲性。

此「比量」所依的因，既非「自性」，亦非「果性」（按：「所聞性」與「常住」，在現量的基礎上，是沒有「因果隨逐」關係的），亦非「不可得」，於是便與「勝論」所立的

(i) 宗：聲是無常。

(ii) 因：所作性故。

(iii) 比喻：譬如瓶等。

構成「相違」（按：「勝論」此量是依「果性因」建立的，因為「所作性」與「無常性」具有「因果隨逐」的關係）。

從反面言之，法稱認為：若建立比量，不以「因三類」爲依，而反依各宗派的自教理論，所談的亦是脫離經驗的「玄義」，便難免有「相違決定」之虞。「聲論」與「勝論」所立的一量，其構成「相違決定」的關鍵，正由本宗的自教承認有常住而可聞的「聲性」的存在（註三十八）。如是的「聲性」，根本無法從現量以證知其存在，僅憑兩宗的自教，錯亂分別所生，與實法實相相違，只不過是獨斷論中的玄談而已，接受了這種教理玄談以爲「比量」依據，於是便有「相違決定」的產生。法稱主張一切「比量」依「因三類」立，摒棄獨斷的玄談，「相違決定」，即無立足的餘地。

三、對法稱所持理論的商榷

法稱論究「相違決定」產生之由，以及制定「比量」立因的原則，防止「相違決定」的出現，這在「因明」發展的歷程中，確有其歷史上的價值存在。不過，就純學理的角度來作衡量，則我們又覺察到法稱對廢除「相違決定」所持的理論未嘗不有商榷的餘地。因爲從現代學術的標準來探討「因明」，則「因明」所研究的範圍，實包括我們所謂「邏輯」與「知識論」兩門學問，而我們覺得上述法稱廢「相違決定」，所持的理論，多從「知識論」的角度立論，因而忽略了對三支的反省；即使就「知識論」來說，也有不少可議之處。試讓我們分別從「知識論」與「邏輯結構」兩個觀點來作分析：

就「知識論」的觀點而論，法稱把「比量」之「因」分成「自性」、「果性」與「不可得因」三類，而更無其餘，這本來便有欠妥處。其實一切知識，如要以言說來表達，則必須構成判斷，然後始有真假對錯可言。從歸納所得，我們得知一切判斷若非是「分析的」（analytical），便是「綜合的」（synthetical），而作爲推理思維的命題，不論是前提或結論，於兩種判斷中必居其一，比如說「若是無憂樹，則見彼是樹」，或「若彼非樹，則見非無憂樹」，這便是「分析性的判斷」，運用在「比量」之上，則可成爲法稱所謂「自性因」，以「樹」與「無憂樹」有「同一自性」，例如：

(i) 宗「一」：此是樹。（此是表詮的宗，屬肯定的比量）

(ii) 因：是無憂樹故。

(iii) 喻：若是無憂樹，則見彼是樹。

(i) 宗[一]：此非無憂樹。（此是遮詮的宗，屬否定的比量）

(ii) 因：非是樹故。

(iii) 喻：若彼非樹，則見非無憂樹。

由此可見運用分析性的「自性因」，不但可以構成肯定的比量，亦得以有效地構成否定的比量，於是法稱於「自性因」與「果性因」外，別立「不可得因」以證成「遮詮的宗」，便失卻了理論的依據。再如「若彼有煙，見彼有火」，或「若彼無火，見彼無煙」，這便是「綜合性的判斷」，運用在「比量」之上，則可成爲法稱所謂的「果性因」，以「煙」與「火」有「因果隨逐」之性故，例如：

(i) 宗[一]：此有火。（此表詮宗，屬肯定比量）

(ii) 因：以有煙故。

(iii) 喻：若彼有煙，見彼無火。

(i) 宗[一]：此無煙。（此遮詮宗，屬肯定比量）

(ii) 因：以無火故。

(iii) 喻：若彼無火，見彼無煙。

於此亦見運用綜合性的「果性因」，非但可構成肯定的比量，亦得有效地構成否定的比量，而法稱用以證成「遮詮的宗」的「不可得因」，嚴格說來不過是綜合性的「果性因」的一個次類（subclass）而已（註三十九）；況且法稱分「不可得因」爲「一大類」，大多是聯系到「自性因」及「果性因」去，如所謂「自性不可得因」、「果不可得因」、「自性相違可得因」、「果相違可得因」等（註四十），故知離「自性」與「果性」外而別立「不可得因」，實無必然的需要（註四十一）。

如是「自性因」和「果性因」既足構成一切「比量」，而又能把「不可得因」統攝進去，則我們現在所要進行的，便是對「從「自性因」或「果性因」所構成的三相決定的「比量」，是否足以免除「相違決定」的過失」這問題的審定，而可以把「不可得因」畧而不論。

假定「三相之因」果足以有效地（validly）和必然地（necessarily）證成「宗」，則運用「自性因」所構成的「比量」，在同一學術或思想體系中，一般來說是可以避免有「相違決定」發生的，因爲「自性同一」的關係，如「若彼是無憂樹，則見彼是

樹」，根本就是約定俗成的一個植物學分類的設準（postulate），在同一共許的體系中，自應有同一共許的設準，自可以從「此是無憂樹」這命題（因）中，分析出「此是樹」的結論（宗），以「樹」此概念可自「無憂樹」彼概念分析而得故；換言之，在「爲他比量」中，苟已承認「此是無憂樹」，則必得承認「此是樹」（註四十二），除非別依另一體系的設準，始有構成「相違之宗」的可能，果真如是，則「相違量」的本身，亦將不得寫成「三相決定」，因爲所依設準不共許，便難免有「隨一不成」之虞。「相違量」既非「三相決定」，則「相違決定」即無從成立（註四十三）。

如上述推論無誤，則依法稱所規定的「自性因」來建構「比量」，可免於「相違決定」的過失，這種說法大概可以成立。至於依「果性因」以建構「比量」是否亦能產生同一的圓美效果？這種審定的工作，正是我們現在所得要進行的了。

如上文所述，「果性因」是藉綜合的判斷以構成「因果隨逐」的關係，此種關係不是約定俗成的設準，而是透過客觀經驗，觀察歸納所得；以是經驗的知識故，是歸納所得故（註四十四），如是的綜合判斷，實無法確保其必然無誤，比如說「若其有煙，見彼有火」這判斷，根本無法確定其必然是真，無法確保其必無例外的存在，因爲在無限的空間及無限的時間中，實無從作出全幅性而絕無遺漏的歸納（*a complete induction*）。作爲「能立」的「因」既非必然的真，則其「所立」的「宗」亦無從肯定必然無誤，也就是說：運用「果性因」所建構的「比量」，實無從確保其足以免除「相違決定」的過失。比如有A、B二君，自少居住在一處具有一個大氣壓力（760mm. of mercury）的地方，突然到一處氣壓力極低（設100mm. of mercury的壓力）的地區生活，假若他倆文化水準太差，便會對水沸的問題產生「相違決定」的「爲他比量」，例如：

(A君立) 宗：此壺之水未沸。

因：未達攝氏溫度一百度故。

(B君立) 宗：此壺之水已沸。
因：有白煙可見而沸騰之聲可聞故。

喻：若有白煙可見而沸騰之聲可聞者，則見水已沸，如我們以前所經驗的一切水已沸的情況。
喻：若有白煙可見而沸騰之聲可聞者，則見水已沸，如我們以前所經驗的一切水已沸的情況。
依他們過去的經驗，這兩個「果性因」都是共許「三相具足」的，共許「三相決定」的，結果推衍所得竟成兩個「相違宗」（註四十五）。此無他，「果性因」必仗經驗，經驗無有窮盡，故亦無必然的規律可隨，此其一；「因果隨逐關係」是衆多關係彼此

相連，而非一因一果獨立存在者，如今所舉的水沸、未沸，實非僅僅與溫度產生關係，亦與「白煙」、「聲響」產生關係，更重要者，厥為「氣獻」與「水的純度」等所產生的關係，此其二；「因果隨逐關係」的了知，是受著認知者的知識廣度與深度等等限制，故有相對的真，概然性的真，而無絕對的真及必然性的真可言，此其三。有此數端，吾人可得一肯定的結論，那就是：除非我們所運用的「果性因」全部皆從全幅歸納所得，若不然，便不能抹煞「相違決定」的可能性。

總括來說：法稱所持廢除「相違決定」的理論——即「若一切比量，以現量為依，於因果隨逐，或自性同，或不可得因，無相違決定。」——在表面看來頗有道理，但經我們在上文進一步分析下，可以判定為無法成立的。

上文的解析工作大概是依知識論的角度探研者，為要徹底明瞭「相違決定」所以產生的原由所在，我們認為有從「三支比量」的「邏輯結構」(Logical structure)予以分析的必要。佛家「因明」的「三支結構」，近人多以為除卻少許差異外(如排列的次第，標舉喻依等)，大致可說與傳統邏輯的「三段論法」(the syllogism of Aristotelian Logic)完全相同(註四十六)，表解如下：

(因明三支作法)

- (i) 聲是無常(宗)
- (ii) 所作性故(因)
- (iii) 若是所作，見彼無常

譬如瓶等(喻)

(邏輯三段論法)

- (i) 一切所作的都是無常(大前提)
- (ii) 聲是所作的(小前提)
- (iii) 故聲是無常(結論)

然而，在我們研究所得，這種說法似乎有欠清晰而近於僥倖之弊。在「三段論法」的邏輯結構中，上的「AAA」格式可用「量化邏輯」(Quantificational Logic)分析如下(註四十七)：

- (x) $\cdot f x \supset g x$ (一切所作的都是無常)
- (x) $\cdot h x \supset f x$ (聲是所作的)
- (x) $\cdot h x \supset g x$ (聲是無常)

如是「三段論法」可構成一個有效的論式：

$$(x) \cdot f x \supset g x : (x) \cdot h x \supset f x : \supset (x) \cdot h x \supset g x$$

因明「相違決定」的批判

因「三段論法」所運用的都是「定語命題」(Categorical propositions)，而於此大小前提均肯定其爲「真」，所構成的論式，在形式上亦肯定其爲「有效」(a valid formula)，故其「結論」亦應可信其爲「真」(註四十八)，表列如下：

$$\frac{\frac{(\mathbf{x}) \cdot f_{\mathbf{x}} \supset g_{\mathbf{x}}}{1} \quad | \quad : \quad | \quad (\mathbf{x}) \cdot h_{\mathbf{x}} \supset f_{\mathbf{x}}}{: \supset \cdot \quad | \quad 1} \quad | \quad (\mathbf{x}) \cdot h_{\mathbf{x}} \supset g_{\mathbf{x}} \quad (1)$$

在「因明三支作法」中，雖然我們亦可借用

$$(\mathbf{x}) \cdot f_{\mathbf{x}} \supset g_{\mathbf{x}} : (\mathbf{x}) \cdot h_{\mathbf{x}} \supset f_{\mathbf{x}} : \supset \cdot (\mathbf{x}) \cdot h_{\mathbf{x}} \supset g_{\mathbf{x}}$$

這有效形式來作分析，同時立敵雙方（就爲他比量）亦可同意「聲是所作」爲真，即

$$(\mathbf{x}) \cdot h_{\mathbf{x}} \supset f_{\mathbf{x}} \text{ 的「真值」} = 1$$

但「若是所作，見彼無常」這「喻體」卻是歸納所得，即

$$\therefore \left\{ \begin{array}{l} f_a \supset g_a \cdot f_b \supset g_b \cdot \dots \cdot f_n \supset g_n \\ \sim g_a \supset \sim f_a \cdot \sim g_b \supset \sim f_b \cdot \dots \cdot \sim g_n \supset \sim f_n \end{array} \right\} \therefore (\mathbf{x}) \cdot f_{\mathbf{x}} \supset g_{\mathbf{x}}$$

但這種歸納並非「全幅歸納」，因爲「有聲是所作，尚無法歸納其爲無常，抑其是常」（在「爲自比量」，不知其是常否；在「爲他比量」，未共許其是常抑無常：故在歸納過程中，必須剔除此項），故在窺基「大疏」中，有「剔除有法」之論（註四十九）。「聲」既從「常」與「無常」中剔除出來，則

$$(i) (\mathbf{x}) \cdot f_{\mathbf{x}} \supset g_{\mathbf{x}} \text{ 的「真值」} = 1$$

$$(ii) (\mathbf{x}) \cdot f_{\mathbf{x}} \supset g_{\mathbf{x}} \text{ 的「真值」} = 0 \text{ (註五十)}$$

皆不能成立。而「若是所作，見彼無常」的「真值」(Truth-value)，以「剔除有法」故，應爲

$$\frac{\text{因同兼宗同品}}{\text{因同品}} \times 100\%$$

在經驗中，「所作」謂「因匪品」，與「所作而是無常」謂「因匪兼宗匪品」爲無限量，故：

$$(\mathbf{x}) \cdot f_{\mathbf{x}} \supset g_{\mathbf{x}} \text{ 的「真值」} = \frac{\infty - 1}{\infty} \times 100\%$$

$$\cong 100\% \quad | \quad 1 \quad (註五十一)$$

「若是所作，見彼無常」的「真值」雖是「 $\frac{1}{2}1$ 」，但究竟不是「1」，故依「多值邏輯」的推論，其「宗」（於此是「聲是無常」）亦無等于「1」的必然性（註五十二），表列如下：

$(x) \cdot f_x \supset g_x$:	$(x) \cdot h_x \supset f_x$:	$U \cdot$	$(x) \cdot h_x \supset g_x$
$\frac{8-1}{8} \times 100\%$:	$\frac{8-1}{8} \times 100\%$:	1	$(\frac{8-1}{8} \times 100\%)$
(體)		(因)			(宗)

「聲是無常」的「真值」既祇及於「 $\frac{8-1}{8} \times 100\%$ 」，則它便遺漏出「 $1 - \frac{8-1}{8} \times 100\%$ 」的機會（概率）使其為「假」，也就是說「聲是常」這「相違的宗」便具有「 $1 - \frac{8-1}{8} \times 100\%$ 」的機會（概率）使其成為「決定」，而「相違決定」在「因明三支作法」中，依「邏輯結構」言，可以證成其有存在的可能性（註五十三）。在法稱時代，邏輯之學尚未有高度的發展，故未及察此，後學亦自當不作苛求。

四、相違決定廢立的抉擇

我們在上節對法稱廢「相違決定」的理論，經已分別從「知識論」與「邏輯結構」兩個角度予以分析，予以批判；分析與批判的結論是：依「正理方隅」所見有關法稱廢「相違決定」所持的理論，在陳那、商羯羅、乃至法稱的因明體系中，是肯定地不能成立的。若果真要廢除「相違決定」，則我們有需要替「法稱因明」作若干的修正；其重要的項目包括：

- (i) 不論為自、為他比量都採喻、因、宗的次第。
 - (ii) 對「因」的「同法」、「異法」的勘定，必須包括「有法」的自身。
 - (iii) 因支唯依「自性因」，不依餘類。
- 如是修正之後，「法稱因明」便變成一個不能用作辯論、不能探求新知的「形式邏輯體系」(a formal logic system)；如是

修正的結果，「法稱因明」便從因明的傳統精神失落了去，而與西方邏輯體系滙流（按：法稱之更動三支的次第與主張廢除「相違決定」等，正反映出法稱的因明思想，確有此種傾向，然尚未成熟而已）。不過，西方邏輯的發展，現正如日方中，各種體系，各種學理，如闡闡之宮，千門萬戶，如海瀾之水，目不暇給；如今學步邯鄲，自失精神，而強爲附驥，對人類文化固無補益，對一個自成體系之學，亦失其依循的正路。然則因明的傳統精神爲何？舉其大者，可有數端：

(i) 因明是一種歸納與演繹的綜合方法，透過此種方法，我們可以有效地獲取新知。

(ii) 因明非但求取推理歷程的「有效性」(Validity)，亦兼求取推理結論的「真確性」(Truth)。

(iii) 因明除自悟外，亦兼悟他，故應成爲一種辯論的合理形式。

如此精神，自亦與西方形式邏輯異趣；而此等精神之保持，正由於因明在「同、異法」中「剔除有法」之故。爲補救「剔除有法」後所引起的弊病，必須施設「相違決定過」，以收防閑之效。「因過」既立「相違決定」，則在「爲自比量」，如何判斷其真偽，於「爲他比量」，如何審訂其勝負（註五十四）？這正是我們面臨的一個重要課題。作者以爲古師與陳那的解決方法（註十五）都欠嚴格，因而敢提出「真值審定法」，以爲修正，或作補充。今重舉第二節有關「勝論」與「聲論」彼此論譯的「相違決定」的「爲他比量」以爲說明：

(i) 宗：聲是無常。

(ii) 因：所作性故。

(iii) 喻：若是所作，見彼無常，譬如瓶等。

此量爲「勝論」對「聲論」所立，本身是「三相決定」，今定名爲「前量」。

(i) 宗：聲是常住。

(ii) 因：所聞性故。

(iii) 喻：若是所聞，見彼是常，譬如聲性。

此量爲「聲論」對「勝論」所立，本身亦是「三相決定」，今定名爲「後量」。「前量」和「後量」二宗相違，故成「相違決定」，其解決步驟如下：

(一) 審定「前量」所得的「真值」：

(ii) 因的「真值」是「1」。

(ii) 論體的「真值」是「 $\frac{\infty - 1}{\infty} \times 100\%$ 」(註五十六)

(iii) 求取「宗」的「真值」..

$$\begin{array}{c|c|c|c} \hline (x) \cdot fx \supset gx & : & (x) \cdot hx \supset fx & : \\ \hline \frac{8-1}{8} \times 100\% & | & \frac{\infty - 1}{\infty} \times 100\% & | \\ \hline & (論體) & & (因) \\ \hline \end{array}$$

(宗)

(iv) 決定「宗」的「真值」是「 $\frac{\infty - 1}{\infty} \times 100\%$ 」

(i) 決定「後量」所得的「真值」..

(i) 因的「真值」是「1」

(ii) 論體的「真值」是「 $\frac{2-1}{2} \times 100\%$ 」(註五十六)

(iii) 求取「宗」的「真值」..

$$\begin{array}{c|c|c|c} \hline (x) \cdot fx \supset gx & : & (x) \cdot hx \supset fx & : \\ \hline 50\% & | & 50\% & | \\ \hline & (論體) & & (因) \\ \hline \end{array}$$

(宗)

(iv) 決定「宗」的「真值」是「50%」。

(iii) 比較「前量」與「後量」的「宗」的「真值」..

$$\therefore \frac{8-1}{8} \times 100\% > 50\%$$

∴ 「聲是無常」的「真值」>「聲是常住」的「真值」。

因明「相違決定」的批評

(四) 審決：「勝論」所立的「前量」勝，而「聲論」所立的「後量」負。

此種「真值審定法」，除可應用在「爲他比量」之外，亦可應用在「爲自比量」，它固然可以用作解決「相違決定」所引起的問題，亦可以用作釐定某一個獨立「比量」的「可靠性」(reliability)，今以題旨所限，只得從畧(註五十八)。然而，在審定兩個「相違決定」的真偽或勝負的歷程中，可能發現前後二量的「宗支」都具有相同或極爲相近的「真值」，如是應如何處理？今當別作補充。如在「自比量」，作出「相違決定」如下：

- (i) 「前」宗：壺水已沸，
- (ii) 因：有白煙可見、騰聲可聞故。
- (iii) 喻：有白煙可見、騰聲可聞者，見彼已沸，如前經驗。
- (i) 「後」宗：壺水未沸，
- (ii) 因：未達 100°C 游度故。
- (iii) 喻：未達 100°C 游度者，見彼未沸，如前經驗。

經過「真值的審定」後，我們發覺「前宗」與「後宗」的「真值」都將會是「 $\frac{8-1}{8} \times 100\%$ 」，如是我們得知在現有的知識的範圍中，我們尚無法確知「決定水沸的所有有效因素」，這便促使我們作進一步的觀察，實驗，和作種種的研究，結果發現「水沸」的現象，除與「白煙」、「騰聲」有關聯外，並與「溫度」、「氣體本身的性質」都有或正或反的關聯，依彼此關聯而可以制定一個適當的公式予以解析。那就是以「前量」爲「正」，以「後量」爲「反」，而經研究而獲取「新知」爲「合」；達到「合」的階段，則上述「相違二宗」的真偽，亦隨而得以判決。由此我們發現：因明保持「相違決定」，非特可以發揚因明的上述各種獨特精神，且亦與現代的「辯證法」(dialectics)不謀而合。

註釋

註一：「佛家邏輯」一詞，不必與西方邏輯(Logic)爲同義。西方邏輯之研究範圍，從廣義言，包括形式邏輯與科學方法(亦名歸納法)；就狹義言，則唯是演繹法之研究。至於「佛家邏輯」則包括「現量」(感官經驗)與「比量」(思想推理)，而後者又有「爲自比量」和「爲他比量」之別。故知「佛家邏輯」，其內容較西方邏輯爲寬，足以兼攝西方哲學之所謂「知識論」(Epistemology)、「歸納法」(

Induction) 跟「演繹法」(Deduction)，亦涉及吾人之所謂「辯論術」(Polemics)。今爲行文上之方便，故借用「邏輯」一詞。

註1：「因明」(Hetu-Vidya)一詞，始見於「地持經」，經云：「菩薩求法，當於何求？當於一切五明處求。」五明者，謂：聲明、工巧明、

醫方明、因明及內明。此後「瑜伽師地論」，於卷十五，述七因明，無著(Asanga)「顯揚聖教論」等予以重敘。後陳那(Dignaga)又

「因明正理門論」與商羯羅主(Sankara-svamin)「因明入正理論」，都以「因明」一詞以名「佛家邏輯」之學。

註2：陳那晚年，著「集量論」(Pramana-samuccaya)，法稱(Dharmakirti)著「量評釋論」(Pramana-vartika)等，則以「量論」(Pramana)

mana)一詞以名「佛家邏輯」之學。

註四：法稱著「正理方隅」(Nyaya-bindu)，班上(Dharmottara)爲之作「正理方隅釋」(Nyaya-bindu-tika)，皆屬「佛家邏輯」之作，故亦得以「正理」(Nyaya)一詞以名其學。

註五：「因明」學統，依中國所傳經籍而論，當以陳那爲界，陳那以前爲「古學」，自陳那始爲「今學」，於是「因明」學統，唯分「古因明」與「新因明」二期。此實由於後起的「法稱因明」之著作未有傳譯之故。若合法稱一系，「因明」學統，應分三期，其詳如下文所述。

註六：「論軌」一書，據呂澂先生考訂，謂即是西藏所譯的「解釋道理論」，見呂先生「佛家邏輯」一文(載於「現代佛學」一九五四年二月號)。

註七：舊說謂「如實論反質難品」是世親的著作，但據呂澂先生考證，謂此即是「成質難論」，屬陳那「集量論」所破異義五家中的一大家，「集量論」頌文曰「成難非師作」，釋文曰，「成質難論者非規範師世親之作」(見「內學」第四輯，頁五六至五七)。

註八：熊十力著「因明大疏刪注」疏古師五支：

宗…聲是無常。

因…所作性故。

同喻…猶如瓶等，於瓶見是常住與所作。

合…聲亦如是，是所作性。

故聲無常。

異喻…猶如空等，於空見是常住與所作。

合…聲不如是，是所作性。

結…故聲無常。(見該書頁三十五)

註九：「二量」謂：現量、比量與至教量。「因明入正理論疏」卷一，頁十六至十七，舉古師三量至六量之說，可資參考。

因明「相違決定」的批判

又有關此時佛家的「因明」與「正理派」的理論孰為進步一問題，呂澂先生依龍樹的著「中論」，善用辯證方法，故推知龍樹在思惟方法上的發展，已經超過「正理」階段，到達了辯證範圍。（見「現代佛學」一九五四年二月號）。

註十：「因明入正理論疏」（簡稱「大疏」，後同）卷一、頁十一云：「世親菩薩論軌等說能立有三：一宗、一因、三喻。」

註十一：見「大疏」卷一、頁二。

註十二：義淨所載「陳那八論」是：觀三世論、觀總相論、觀境論、因門論、似因門論、理門論、取事施設論與集量論（見大正藏卷五四、頁二二〇）。然依日人山田龍城的「梵語佛典の諸文獻」所載，則現存作品，凡有九論，其詳見該書頁一四零。

註十三：按Masaaki Hattori在「Dignaga, On Perception」一書的序文中所說，「集量論」是陳那最後期的作品（見該書頁三）。註十四：「因之三相」謂是「遍是宗法性」、「同品定有性」和「異品遍無性」，其詳可參考陳那的「因明正理門論」（大正藏卷三十一）及「集量論」（內學第四輯有呂澂先生所編譯的「集量論釋畧抄」或日人北川秀則所著的「インド古典論理學の研究」中的第一部「集量論の文獻的研究」頁九四至一〇一）。

註十五：「九句因」的料簡，固有窺基「大疏」（卷三）可資參考，而呂澂先生作「因輪論圖解」，條析陳那「因輪決擇論」（Fjetu-cakra-hamaru）「三相」、「九句」之理（見內學第四輯）。

註十六：「三支」謂宗、因、喻三個命題，如立：

宗：彼山有火。

因：以有烟故。

喻：若彼有烟，見彼有火，如灶。若彼無火，見彼無烟，如水。

註十七：陳那以「現量」與「比量」把宇宙一切知識統攝殆盡，他解析云：「所量唯有自相、共相，更無其餘；當知以自相爲境者是現，共相爲境者是比。」（見呂澂先生的「集量論釋畧抄」，現量品第一，內學第四輯）。

註十八：「二悟」謂自悟、悟他；「八義」謂能立、似能立、能破、似能破、現量、似現量、比量和似比量（其詳見窺基「大疏」卷一、頁八至十）。

註十九：法稱之學：對中國古師頗爲陌生，唐賢之中，只有義淨於其「南海寄歸內法傳」裏有「法稱重顯因明」的記載，而法稱系因明一切論著的漢譯，迄今仍付闕如，唯有於梵、藏、英、日等本得之。一九五四年，呂澂先生在「現代佛學」撰「佛家邏輯」，對法稱因明之學，頗有詳盡的介紹。

註二十：法稱所著的七論，是：

1.量詮釋論 (Pramana-vartika)

2.量決定論 (Pramana-viniscaya)

3.正理方隅 (Nyaya-bindu)

4.因論一滯論 (Hetubindu)

5.觀相屬論 (Sambandha-pariksa)

6.論議正理論 (Codana-prakarana)

7.成他相續論 (Santanantara-siddhi)

(此依Th. Stcherbatsky所著的Buddhist Logic註文釋出)

註1[十一]「量詮釋論」只有藏文譜本，收於「Tanjur集」中，「正理方隅」即梵、藏一本俱全，並有Th. Stcherbatsky的英譯（收在Buddhist Logic, Vol. 2中）和渡邊照宏的和譯（收在「智山學報」中，但用「爲他比量品第三十八節」，未竟全功而罷筆）。

註1[十二]「比量」的所依可表列如左：

的一——依「不可得因」，運用「矛盾律」(Law of contradiction)

出量
否定——依「自性因」，運用「同一律」(Law of Identity)
肯定的——依「果性因」，運用「因果律」(Law of Causation)

註1[十三]「爲他比量」舉例如左：

宗：此是樹
因：是菩提樹故。

註1[十四]「爲他比量」舉例如左：

喻：有烟之處則有火，如灶，
因：此間有烟。

註1[十五]「法稱廢「爲他比量」中有關「相違決定」、「不共不定」、「有法自相相違」等項，見「正理方隅」中的「爲他比量品」，並可參考本文註廿七。

註1[十六]有關「法稱系因明」後期派別的分類，本文依 Th. Stcherbatsky, Buddhist Logic, Vol. 1 註論所載（頁三九至四七）。

註二十七：陳那、商羯羅主與法稱三位論師，對「爲他比量」中的宗、因、喻三支的出過，各有差別，今表列比較如下：

因								似								宗								似								陳那									
俱品一分轉				異品一分轉				同品一分轉				異品遍轉				同品遍轉				俱品				自世語				自間相				比教相				現量相				陳那	
不	共	隨	兩	隨	兩	兩	兩	俱	一	俱	俱	猶	猶	顛	顛	豫	豫	倒	倒	自	世	自	比	現																	
俱	品	一	分	轉	異	品	遍	轉	不	定	不	定	不	定	豫	豫	倒	倒	相	相	相	相	相	違	違	違	違	違	違	違											
同	同	同	同					所	猶	隨	兩	相	俱	所	能	同	同	同	同	商	羯	羅	主																		
上	上	上	上					依	豫	一	俱	符	不	別	別	同	同	同	同	同	上	上	上	上	上	上	上	上	上	上											
成	成	成	成					不	不	不	極	不	不	不	不	成	成	成	成	成	成	成	成	成	成	成	成	成	成	成											
同	同	同		同	法	同	同	同	同							同	同	同	同	法	稱																				
上	上	上		上	不	上	上	上	上							上	上	上	上																						
					成																																				

喻	似	
倒不俱能所 <small>附</small> 不立立 離離 遣不不 遣遣	倒無俱所能 立立法 合合 成不成	法差別相 法自相 法相 相違定 相違
同同同同 上上上上	同同同同 上上上上	同同同同 上上上上
不兩俱能所 說立猶豫 離不遣	同同同同 上上上上	同品遍無異品遍有 同品遍無異品分有

註二十八：「因明」的比量，分「爲自比量」與「爲他比量」兩種。「爲自比量」爲研究者本身探求新知的一種推理思維方法，「爲他比量」則爲要開悟他人而列舉論證的一種推理的形式。

註一十九：自陳那始，比量分作三支，即宗，因、喻三個命題。正確無誤的宗支，說爲「正宗」，有過失的說爲「似宗」，無誤的因曰「正因」，有過的因曰「似因」，無誤的喻曰「正喻」，有過的喻曰「似喻」。

「似因」分三類：一者「不成過」，二者「不定過」，三者「相違過」。「似因三過」與「因三相」可以相配如下：

「不成過」：不能滿足「同品定有性」的條件，或「異品遍無性」的條件。

「不定過」：不能滿足「同品定有性」及「異品遍無性」的條件。

「相違過」：不能滿足「同品定有性」的條件；但不兼違。

註三十：見呂澂的「集量論釋畧抄」，內學第四輯，頁三一。

註三十一：內學第四輯，頁三〇。

註三十二：商羯羅王「因明入正理論」，（簡稱「入論」，下同）。

註三十三：此依鏡基「大疏」卷六，頁二二至二八。按「勝論」（*Vaisesika*）主張「聲是無常的產物」，但又主張有「永恆的聲性的存在」，「勝論」的「聲性」是「六句義」中的「同異性」（按「六句義」謂實、德、業、大有、同異、和合等六類的宇宙實體）。「聲生論」則主張「聲是待緣而生，生已常住」；「聲生論」是外道「彌曼差派」（*Puarra Minansa*）中的一種支派。

註三十四：見前註十四。蓋「聲是所性」，立敵共許，故符合第一相的「遍是宗法性」。「瓶是無常，瓶亦是所作」，故符合第二相的「同品定有性」。「一切如虛空等常住的東西，都非所作」，故符合了第三相的「異品遍無性」，所以說：以「所作性」因來證成「聲是無常」這個宗，是「三相決定」的。

註三十五：如佛家對聲生論者立「聲是無常」，所作性故，譬如瓶等」則無犯「相違決定過」之虞，因爲聲生論不能立「聲常，所聞性故，如聲性」來對佛家對辯，蓋佛家不承認有「可聞的『聲性』」的存在。

又對「相違決定過」的判定，古師有「如殺遲暮，後不爲勝」之說（見「大疏」卷六頁二四），陳那則以「現教力」（意謂「依現量而成立的教理」）爲斷，故神泰「理門述記」說：「衛世（按：即勝論，從音譯）所立無常者，是以現比教力勝故。謂一現量力，世間現見聲是間斷，有不聞時；一比量教，『所作性』是『比量教力』，故勝。聲論唯『比量教』，故劣也。」（卷三）。

註三十六：此段論文是作者依「正理方壁」 Th. Stcherbatovsky 英文本翻出。至於英文的譯文，可參看 Th. Stcherbatovsky 所著的 Buddhist Logic,

又法稱於論述「相違決定」生起之由的後面，還自舉一「相違決定」的新例來加說明，讀者亦可參考，今恐繁瑣，故未翻出。

註三十七：「正理方隅」、「爲自比量品」[1]。〔三〕相之因者，差別唯有三，謂不可得因，自性及果性」。原Buddhist Logic, Volume Two, Pages 60—68。

註三十八：「聲性」一詞，在「聲論」的「比量」中，其作用是「同喻」，而非是「因」，但它却是「所聞性因」的唯一的「同喻」，若缺少了這立敵共許的「聲性」，則「聲論」所立的「比量」便犯了「不共不定過」，既有過則無所決定，無所決定則「相違決定」不成。故知「聲性」與「所聞性」都負起了證成「聲是常住」宗的責任。

註三十九：法稱常舉下例以說明「不可得因」：

宗：此間無瓶。

因：雖現見因緣俱已具足而仍不可得見故。

其喻體可申說爲：「若現見因緣俱已俱足而仍不可得見瓶者，則此瓶即不存在」。這喻體是從平日現量觀察反省得來，蓋平日當「瓶子存在，而現見因緣（如適量的光線與適應的距離等）俱已俱足」時，則「必得見此瓶」；如是「見」的活動與「瓶」的存在實具「因果隨逐」的關係，故說此「不可得因」應歸攝到「果性因」去（或「自性因」去），不應自爲一類。今再以符號分析，以見其關係所在：

$$\therefore p \cdot q \cdot r \dots \dots n \rightarrow t$$
$$\therefore \sim t \cdot (\sim q \cdot \sim r \dots \dots \sim n)$$

此中的「 p 」解釋爲「此間有瓶」，「 $\sim p$ 」、「 q 」……「 n 」解釋爲此俱各種能見因緣；「 t 」解釋爲「此間得見瓶子」。

註四十：見法稱「正理方隅」的「爲自比量品」，第三十一至四十一節。Buddhist Logic, Volume Two, pages 86—99。呂激先生的「佛家邏輯」亦有簡述，見「現代佛學」一九五四年三月號。

註四一：法稱強調「否定比量」的意義，精審地解析其思維推理的歷程，在因明發展史上，實發前人所未發，自當是一項偉大的貢獻，但可惜離「自性」與「果性」而別立「不可得因」這獨立的一類，則使現代學人不能無異議。

註四二：這個以「自性因」構成的「比量」，以其結論可直接由前提分析而得故，故新知的攫取，可說是全無補助的，今只論「相違決定」問題，故彼枝葉，只得從畧。

註四三：「自性因」屬分析性的判斷故，一般說來，最宜運用在「演繹體系」（Deductive System）的推理（Reasoning）中，如純數學（Pure Logic）的推論，則可謂之為「相違決定」的批判。

Mathematics）與形式邏輯（Formal Logic），便是最佳的例子。因為在這些「演繹體系」中，所應用的是（一）始基概念（Primitive ideas）、（二）界說（Definitions）、（三）公設（Postulates）、（四）推衍規律（Rules for making derivations）。（五）依上述而推得的各種定理（theorems），而實無需依仗經驗界的知識。如是所得到一個「演繹體系」，其間的設準必須符合下列三個理想，其一最「一致性」（consistency），其二是「獨立性」（independence），其三是「完備性」（completeness）。是故一個「演繹體系」的本質，亦必須是一致的（consistent），即最一致，即一切「矛盾結論」（contradictory conclusions）細不會在同一的系統中推衍出來。既不得有矛盾結論，故「粗淺決定」即無立足餘地。（以上的論據，散見於現代西方的邏輯典籍，如 A. Tarski 著「Introduction to Logic」，R. Carnap 著「Introduction to Symbolic Logic and Its Applications」及近人 Ambrose Lazerowitz 著「Fundamentals of Symbolic Logic」等，均有詳盡的論述）。

註四四：歸納有二種，一是「全幅歸納」（complete induction），一是「非全幅歸納」（incomplete induction）。「全幅歸納」所得的知識具「必然性」（with certainty），「非全幅歸納」的知識具「概然性」（with possibility）。依前者爲前提以推論，則結論亦具「必然性」，例如：

前提：臺中三人皆是罪犯，

而 A 君正是三人之一；

結論：故 A 君亦是罪犯。

依後者爲前提以進行推論，則結論只具「概然性」而不具「必然性」，如：

前提：凡人必有死，

而 A 君是人；

結論：故 A 君必有死。

「A 君必有死」之所以不具必然性者，以「凡人必有死」這前提非是「全幅歸納」所得故。（按 S. Russell 著「History of Western Philosophy」，在評亞理士多德的三段論式（the syllogism of Aristotle）時，亦有類似的申說，見該書頁 109 至 110）。

註四五：嚴格說來，水沸也者，是指水蒸氣的壓力與外在壓力相等的情況。如純水（Pure water）在汞 760mm 的壓力下，其沸點即 100°C ..

在汞 100mm 的壓力下，其沸點是 51°C 。今例中所舉的情況，正由其外在壓力少於汞 760mm 的壓力之故。
註四六：如陳大齊著「印度理則學」（現代國民基本知識叢書，中華文化版），有云：「因明的三支作法和邏輯的三段論法，除了些小小的差別而外，可以說是完全相同的……」並作表列的分析，今本文轉載。（該書頁十九）

註四七：除傳統邏輯（亞理士多德的體系）外，現代的（西洋）邏輯已分別成立各種不同的體系，如「命題邏輯」（Propositional Logic）、「量化邏輯」（Quantificational Logic）、「多值邏輯」（Many-valued Logic）、「模態邏輯」（Modal Logic）等，今為母說之方便，暫時借用「量化邏輯」的方法。

註四八：爲行文方便，以「 \neg 」代「真」，以「○」代「假」，及「 $n\%$ 」代「真假之間的各種『真價』」（Truth-value），如「25%」、「 $\frac{\infty - 1}{\infty}$ %」等。

註四九：見「因明大疏」論「回法」、「異法」處，卷四首。法稱因明，未見有「剔除有法」之說，但依本段分析之理論，法稱對此說亦無從反證。

註五十：一個「條件式命題」（a conditional statement）的真值」（truth-value），作者施設爲..

$$(x) \cdot Ax \supset Bx \text{ 的真值} = \frac{Ax \text{ 的量}}{Bx \text{ 的量}} \times 100 \%$$

註五一：出中的「 ∞ 」代「無限類的數量」，而「1」代「齊類的數量」。

註五二：依現代「多值邏輯」涵蘊式的「真值」，可以表列如下..

B	0 %	10 %	10 n %	1
D	1	1	10	1
A	0	0	0	n
	n	n	n	1

故知在一個有效的涵蘊式中（其值是1），如「A」與 $n\%$ ，與「B」或是「1」或「 $n\%$ 」，無等於「1」的必然性。在因明比量中，不許「能立不定而所立決定」事，故今於「1」與「 $n\%$ 」間取最低值，（認取 $n\%$ ）。 \vdash 回。

註五三：「相違決定」亦可依「因明三支的必然性與概然性」來作分析，在這方面的理論，可參考拙著「論佛家邏輯的必然性與概然性」（「中國學人」第一期）

註五四：自陳那始，佛家「因明」之學，都把「相違決定」立於「爲他比量」過失之列，而「爲自比量」之所不攝，但愚見以爲「爲自比量」亦應設立「相違決定」，然後才可確保「自比量」所得的知識是「真確無誤」。

註五五：詳見註三五。

註五六：見前節「求真值法」，即：

因明「看違決定」的批判

$$(x) \cdot f_x \supset g_x \text{的「真值」} = \frac{(f_x \cdot g_x) \text{的事例}}{f_x \text{的事例}} \times 100\%$$

「若是所作，見彼無常」的「真值」 = $\frac{\text{因同兼宗同品}}{\text{因同品}} \times 100\% = \frac{\infty - 1}{\infty} \times 100\%$
並參看註四八及五十。

註五七：以「所謂性」指惟有「靜」和「靜性」二類，但「靜是常性」未得決定，故..

$$\text{「若是所聞，見彼是常」的「真值」} = \frac{\text{因同而兼宗同品}}{\text{因同品}} \times 100\%$$

$$= \frac{2 - 1}{2} \times 100\%$$

$$= 50\%$$

註五八：作者深信，依「真值審定法」，因明的精神、意義、邏輯結構、可靠性、必然性、概然性、以及其他現存的問題，都可以獲徹底的解決。

諸家大手印比較研究（下）

劉銳之

第十二章 四瑜伽分析

第一節 指 示

大手印正行：爲專一、離戲、一味、無修等四瑜伽，貢噶上師指示云：凡諸密乘咒道次第，以及修求諸到彼岸之法；乃至繁多契經調伏，性宗相宗，諸多派別支分，論教談理，落於分別者，皆非光明大手印也，因其耽於多所分別，即未免執着，不獨顯教爲然，即在密宗生起圓滿諸般次第，及修氣脈明點諸法，若落分別執着，非僅不見光明大手印；且一有實執，即爲光明大手印之障礙，不得顯現光明，又以分別執着障光明大手印故，以爲守三昧耶，而實爲破三昧耶。故惟永離分別，總不作意，如水生波，自流自息，及一切法本不可住，本無可緣之勝諦，心一起於分別，即於知此分別爲無實質自性以爲修，同樣，一起於善，即於知此善無自性，一起於惡，即於知此惡無自性，乃至一切貪瞋等毒，即於知其皆無自性以爲修，如是毒藥轉成醍醐，煩惱即是菩提，不起修整，然又絕無散亂，以守護自心；能如是無住無緣，任運而不違越自心，明淨本體者，即是同於手執明燈，照破黑闇，即是善能守護三昧耶。又分別執着，豈惟違犯三昧耶，簡直亦未爲隨順於一切法教蘊故，惟永離分別執着，以無所住而生其心者，方能是徹三藏一切教義真諦而無餘也，如頌有云：

離諸作意與實執，亦勿修氣縛自心，自心無整如乳嬰，隨自明體心作主。

妄念起觀其自性，應知水波二無異，離諸實執勿住邊，則見諸法蘊勝義。

是故初修業者，應即修於無修之瑜伽。此有四支：（一）專一、（二）離戲、（三）一味、（四）無修。能離一切分別與邊際，

不住常斷一切之戲論，唯依第一了義光明大手印之無修，而得任運安住於自心本明淨體上者，即可脫輪迴之牢獄，而契入菩提。僅能一剎那而如是定者，亦可燒盡無始以來所積之重罪，若能徹底明見此本心體之妙明淨性，即成佛道，決無疑也。故此光明大手印誠爲教乘中第一殊勝了義之最大明燈，其有未信者，真愚人也。（註一）

第二節 內 容

四瑜伽之內容，分別敘述：專一瑜伽分爲有所依，與無所緣依；有所依者則分：依無氣息與依有氣息之二。依無氣息又分：依雜染木石與依如來身語意三清淨相焉；依有氣息又分：依金剛誦，與依寶瓶氣也。無所緣依者，則分卒然生已立即斷除，與隨所顯現不加整治，及建立方便要義爲三：其方便要義有四：曰如婆羅門燃線，曰如柴蔓斷，曰如嬰兒觀佛殿，曰如象體被刺等是也。

若離戲瑜伽分斷住動之根與識持勝觀及修離戲瑜伽爲三，其修離戲瑜伽有三：曰約三時觀察，曰約有無觀察，曰約一異觀察也。

若一味瑜伽祇分睡夢喻，水冰喻，水波喻之三。

若無修瑜伽則每所分也。（註二）

第三節 分 品

四瑜伽之分品，若專一瑜伽，以具樂覺受明空三摩地，初難定，後漸漸能定，此名下品專一瑜伽。有時無意入定而竟能定，定且堅固住於明體，此名中品專一瑜伽。入定出定，行止坐臥，晝夜一如，常住明體，如海無波，此名上品專一瑜伽。

若離戲瑜伽，以通達心之體性，已離生滅戲論，但未離執空、定解、覺受三貪着，且於輪迴涅槃，尚有希求畏懼之心，是名

註一：參看恆河大手印直講。

註二：參看祝拔宗大手印。

下名離戲瑜伽。縱能清淨執空、定解、覺受之貪着，但於所顯境相，尚起希求畏懼之感，未能斷除減損或增益等，是名中品離戲瑜伽。於所顯輪迴涅槃一切法，執空、定解之執着，已得解脫，並離希畏之心，斷除增損，是名上品離戲瑜伽。

若一味瑜伽，以分別意念所顯，內外一切通達，法爾明體一味，雖然仍有決信一味之執，是名下品一味瑜伽。決信一味之執既淨，無能所對待，無內外分別，心境不一，正智現前，是名中品一味瑜伽。多證一，一顯多，一切平等，本體寂滅，是名上品一味瑜伽。

若無修瑜伽，以無須強定，及修無念；所顯一切，無非明體大手印；但有時尚微有如幻如化之執，是名下品無修瑜伽。如幻如化之執既淨，晝夜恆住於無修上，續繰不斷，唯後顯時，微細相續識尚未斷盡，是名中品無修瑜伽。微細相續識，皆轉成智慧，是名上品無修瑜伽。（註一）

第四節 檢 別

四瑜伽之是否究竟圓滿，其檢別有六：

- (一) 見體性未見？ (二) 力圓未圓？ (三) 於妄念上定顯未顯？
- (四) 生功德未生？ (五) 播色身種未播（註二） (六) 於俗諦上決信未決信？
- 以上六檢別，所有專一、離戲、一味、三瑜伽均屬相同。惟無修瑜伽則於（五）改爲：「利生事業成就未成就？」（六）改爲：「俗諦上自在未自在？」而已，餘四均同。（註三）

第十三章 大手印之勝行

大手印之修行，詮理表事，均已演述詳盡，爲應有盡有，悉舉所知起見，特再將勝行縷述焉：

註一：參看大手印導引顯明本體四瑜伽。

註二：原註以化報二身爲色身，所謂播色身種者，謂福慧二資糧已圓也。

註三：參看大手印導引顯明本體四瑜伽。

第一節 出於了義海心要

凡五勝行，於一切時，不越本有法性空相。故名手印。此上更無可覓所謂佛智，故名大也。

第一目 普賢行

普賢行者，謂不離觀之覺受，於四行道，妄念悉如雪落熱石，不假對治，於法性上，俱時息寂自行散失。

第二目 密行

密行者，謂爲上增益，而行密行，於寒林或獨樹等處，具手印母行之。

第三目 明禁行

明禁行者，謂赤體六種嚴飾，偕手印母，經行聚落。

第四目 聚行

聚行者，謂往大市鎮商場，或賤業家，作譖舞等，若起稱譏侮打蹴等，如林火熾延，以爲善行及三摩地助伴。

第五目 勝御方行

勝御方行者，謂彼成助伴，乃作勝御方行，滌淨無明。服毒亦轉甘露，故勝御食；有漏氣滅，故勝御氣；輪寂一切，悉無偏頗，故勝御方；無取捨故，行達究竟。

第二節 出於大手印講義

大手印講義（註一）之勝行，雖名稱未盡相同，而開示極爲扼要，畧云：「見到修行體性（註二）之後，當修持道之法，（

註一：此係從貢噶上師開示撮要摘錄者。

註二：此即見道位

註三：此即修道位

註三）謂從得定散合一以後，而習勝行之時，應持勝行爲道。言勝行者，密宗見道中，分爲有戲論之二十一空行，無戲論之五空行，最極無戲論之三行或分爲普賢行、秘密行、明禁行、資糧行、尊勝行等，然此中所說要不違出家學處。此普賢行、無戲論行、及尊勝行（註一）修時，當於山頂或凶地，或尸陀林，或獨樹下，或四道交叉處，禁語，修古薩里供養法，全不起無間心，行同受傷之鹿。隨遇何境，都無畏懼，行如獅子。不着一切，行同空風。心不依一切，行如虛空。無破立，無取捨，行如瘋狂。」

（註二）

第十四章 大手印之修持時間

當前一念，其停住之時間，隨起隨滅，實難說爲現有。其實與未來之念，性不相離，以未來念起，即成現在故。與過去之念，亦不能分離，以現在消滅成爲過去故。是以現在與過去、未來三時，不可分別。大手印觀察三時，以爲禪觀，意在使行者證悟過、現、未、三時，無二無別；並使了知塵世時間之謬悞，以時間正如其他一切生滅法純爲幻化故。

大手印對時之觀察，當知過去之念已滅，未來之念猶未出生，自屬無體，當前之念，亦不能確認其爲現在，依是觀察，久之自能了悟一切生滅性，不異三時之性，薩羅哈大師於悟證生滅時，三者自性皆空時，有偈云：「生之於色，如空雙遮，色若遣離，當何云生，無始來時，性本無生，荷師顯示，妙諦今證。」

了義海心要，有於時去邪念，而增益者；謂想某時期，我應現證菩提，或欲經行阿僧祇等，皆屬不宜，致要於大手印補特迦羅須了三時平等。過去、現在、未來等三時分別，唯是稚愚計執，過去已逝無成，彼前現在亦曾爲未來故，如是現在未來，亦同是例。且大手印尙現（註三）卽座上當證得故也。是以須了三時無有異成，而爲平等，現證如是瑜伽行者，大劫剎那，剎那大劫，互爲加持，因平等性力故，若爲異者，不應如是故，是故應如是了證三時無時者。

註一：尊勝行卽最極無戲論行

註二：行如瘋狂爲普顛行，而非普賢行，可參看大乘要道密集內之道果延暉集。

註三：卽崇尚現量，不尚空談也。

以上三者均是大手印對時之認識，若大手印之修持時間，究以何者為宜，則有下列二者之開示。

貢噶上師定散晝夜合修法（註一）開示云：「由一切時中定散合修，出定有時散亂，但以正念攝持，即能了知其實。如是晝夜亦當合修，睡時及夢中修為最上。不能，當於醒後修為真實。在五六日中，專注此定，不起餘相及作意。次休息一日，再連修七日，或十日，復休息一日，其證悟真實之心，雖未能偏於一整日，亦應六時間雜而修，此法為甘波巴增進露觀真實之法門，又名普遍教授。餘法多年乃證之功德，依此法於數日中，即能圓滿。」

大善解功德主大師開示（註二）云：「恆常及暫一切時，舊識法身認知之。」貢噶上師註解云：「無論何時心有起伏等，只以一法對治，不可於各各妄念，各各作調伏對治。故惟認識上面直指見宗一種，則一切盡攝也。」

第十五章 大手印之修身

本來佛教對於身之概念，觀為不淨，為臭皮囊，視為無足輕重；更以身為苦本，捨之亦作等閒，似無修身之必要。然而借幻所以修真，顯宗不廢，若密乘則身心兼修，且有「身調則脉調，脉調則氣調，氣調則心調」之口訣，故大手印對修身亦頗重視，茲分為四節以說明之：

第一節 七支坐法

七支坐法，為大手印之不共加行，必須刻意研求，庶免無基厚墉之弊，故將諸家各說，分別臚列，不厭求詳，以作比較研究。

祝拔宗大手印，引大日如來現證菩提經云：「端身金剛跏趺坐，心注唯一大手印。」謂雙足金剛跏趺坐，手等持定印置臍下，脊椎直豎，兩肩平張，頸曲領壓喉結，舌抵上顎，通則識隨根轉，別以眼根易轉，故須不動不瞬不顧，直視幅量，寬如牛軛，此名大日如來七支坐法。約作業門，立靜慮五法，謂以跏趺坐為令下出氣；兩手定印置臍下為令平住氣；脊直肩張為令偏行氣；頸曲壓喉為令上行氣；舌抵上顎及適宜視量，為令命根氣，悉能攝入中脉。以五種業氣入中脉故，即成無分別智，此名身寂，或

註一：參看大手印講義撮要。

註二：參看推擊三要訣。

身不動，或身住自然；身要必如上述，否則過患叢生。身傾右，雖覺受明相，不久即失，反增瞋恚。傾左，雖覺受樂相，不久即失，反增貪欲。前俯，雖覺受心不散亂，不久即失，反增痴愚，且與人交，易生疑惑，心不歡喜並有妨於命根氣；以此氣通心，前俯則脊椎曲，能令氣不舒暢故，後仰，雖覺受空相，易落頑空，反增驕慢，且使念念遷流，永難能定，身之重要如此，行者應知。口吐濁氣，乃至禁語，名口寂，或口不動，或口住自然，濁氣以九節風除之，爲初學者調氣方便；次應禁語，氣息出入，任其自然，心於過去不追，未來不引，不計有所爲而爲，勿視空爲空無，於現在根塵觸對，勿起任何是非分別，心住於內，不爲境遷，如乳足嬰兒，安恬而住，雖一剎那，不容散亂。

貢噶上師大手印講義開示云：「加行者正行之基也，基礎不固，不啻於堅冰上建築樓台，無論如何莊嚴，一旦日出冰消，終歸傾倒，行者亦然，加行未備，縱修得神通妙用，不知出離，與外道共，功力消失，仍然輪迴；故宜先修加行，安奠法基，幸勿輕忽。且加行爲求身口意三寂，身寂如大日如來，現證菩提經說，此經屬行事部，大日爲一切佛之身金剛，以爲身要，易得加被故，應如大日如來七支坐法，其五種作業，各具功用：

(一) 跛趺坐：爲令下行氣(註一)易入中脉，除嫉煩惱，修忿怒母，暖相易生，不爲諸障所損，令地氣易入中脉。

(二) 等持印置臍下：爲令平住氣(註二)易入中脉，除瞋煩惱，令火熾盛，可解七萬二千脉結，修忿怒母，易得定樂，令風氣或水氣，易入中脉。

(三) 脊直肩張：爲令偏行氣(註三)易入中脉，除痴煩惱，可除修氣之病，不爲四大之風氣所損，令地氣易入中脉。

(四) 領壓喉結：爲令上行氣(註四)易入中脉，除貪煩惱。令兩頸動脈緩引，心念易停，心停則妄念息，無分別慧易生，令火氣易入中脉。

(五) 舌抵上顎，適宜視量：爲令命根氣息入中脉，除慢煩惱，觀想易明，令風氣收入中脉，識依眼轉，以眼較他根易動故，特注重適宜視量兩旁之幅，寬爲牛軛，約二尺許，前距鼻端四指，向下斜視爲度。

註一：下行氣主大小便或名下出氣。

註二：平住氣卽命門相火，主消化者。

註三：偏行氣主行住坐臥一切動作。

註四：上行氣主出入氣息，音聲歌唱。

以上爲身五支，加以口吐濁氣之口寂，及心於過去不追，未來不引之心寂二支，是爲七支。

五氣以命根氣爲主，具此氣而餘四氣方生，有持續壽命之功用，人之死也，以命根氣斷故，醫方明謂命根氣住頂，內明有謂住脊中，上通於頂者，有謂住於心者，有謂住於中脉者，種種異說。據大法寶王第三之抉擇，則以中脉卽命根，命根卽中脉，中脉清淨爲所依，命根爲能依，命根相續爲所依，餘氣爲能依。命根爲色蘊，中脉如大日。命根如妄念，中脉如本覺也。

以上五氣悉爲不淨業氣，能令齊入中脉，卽成無分別智，一切業氣，凡二萬一千六百，身依七支坐法，如寶庫之門，已得固鎖，盜不能侵。古德三世智云：「如能正身，其餘功德，自然隨起。」蓋身儀合法，則拙火易起，甘露易生，自能引發無上大樂。其由業氣引動之妄念，不勞對治之力，可得無分別定，本覺正智，於是乎現。以身調則脈調，脈調則氣調，氣調則心調，心調則氣不外散，易於專一而住，其他利益如調和四大，却病延年，消除風疾，健康身體，氣與脉通，力量增大，向之不勝者，今亦能矣，此初修止者之要門也；詳如密集金剛續中說。此外尚有五要爲：

(一) 身直如矢，腹不現紋，中脉直左右二脉之氣易入其中，各脉亦因以舒，結亦因以解也。

(二) 喉曲如勾，兩頸之脉動如魚腮，開合不停，從此引生無限分別，曲則能塞脈道，俾妄念減少，本智易生也。

(三) 腿夾如織，身穩不爲一切魔鬼羅刹所擾，文佛成道時，卽依此坐也。

(四) 修帶繫體，如式纏繞，鬆緊合度，長短適宜，能令七支坐法，身自得其正也。

(五) 坐以線毡(註一)用適體棉心綫毡，坐抵肛門，俾下出氣不散，趨入中脉，速生暖樂相也。

至尊馬爾巴云：「此五要門，誠爲最殊勝不共口授之無上密訣也，昔五百仙人，久修靜慮難止，有猿猴曾學辟支佛坐法，安住山中，仙人見而效之，遂生定力，以身不調直，易落沉掉故。」

貢噶上師復開示云：「初修大手印學習定者，時勿過久，久則易生沉掉，難於前進，感無興趣而起厭倦，反爲障滯。故宜時促數多，一小時約修三次爲度，後漸隨力增多，依六法引生光明大手印。譬爲遠客初至某地，本擬常住，卽以未曾慣習之法，規束迫之，必使客心不安，仍返故里，修大手印者，亦復如是。甫至其門，正欲前進，卽令強除不知制伏之妄念，必使行者生畏，依然故我，故先以緩進舒之。」上師之婆心苦口，不厭諄諄，讀者其曲體而實習之。

了義海心要云：「身作毘盧遮那七法。七法者：足作跏趺，二手等持，置於臍下，約四指處，肘伸勿曲，肩胛如鷺翅展，頸

如鈎曲，領壓喉結，脊椎伸直如矢，目凝鼻端四指前空，勿瞬勿顧，雙唇輕合，齒畧未闔。舌抵上顎，坐於舒適墊上。「五靜慮法者，向上人云：「身要凡五：如矢直，如鈎曲，如織交，如鏈鎖，如繫絞是。」如矢直者，爲脊如矢伸直，譬如扳矢令直，應向反方猛彎方直，如是腰椎前挺，小腹三皺，令隱爲度。其須如此者，三脉住於自處，阿瓦都底直伸故，脉結解脫，氣易趣入中脉。如鈎曲者，頸畧作意自然鈎曲。須如此者，爲遮左右二脉之如魚張口，而致氣與念紛馳故，無念生起。如織交者，足踝相加。其須如此者，等同金剛跏趺坐故，不受中折。如鏈鎖者，以金剛結或禪帶等，由膝內縛。須如此者，爲令身要無失誤故。如繫絞者，臀下置衣包，緊抵下門。其須如此者，爲令氣脉由會合已，暖樂速生，如是爲五身要。」

第二節 金剛誦

金剛誦者：謂身安住已，心緣出入息，勿起餘現行，數由一及二，乃至二萬一千六百數，如此內外行息，一一可得明晰。每一呼一吸爲一次，專心緣數，一二三四五，乃至二萬一千六百，勿令外馳。初修者，每日以四座爲度，第一座僅數呼吸二十一次，第二座可增至三四十次，第三座數較前畧增，第四座隨力多數。如是漸增，心不散亂，專緣氣息，漸次增上，數至二萬一千六百。於此數中，若感疲乏，可暫停數，以事休息，其所謂明晰者，必數畢全數不亂，若有錯誤又從頭再數，此爲密乘數息觀也。

此後觀盡其所有出入之息，是否周徧全身，抑或僅趨一部，應於呼吸間，令心隨息出入，由此即可明晰息之性相。復次，繼修隨息，觀息出至何處，入至何處。吸時觀息距鼻端一肘，乃至五肘，由鼻而入，經喉而心，而臍下至密處，並徧四肢，普及一切身體。若覺僅至身中一部，當即矯正，呼時觀息仍出至距鼻端前一肘，乃至五肘而止。如此心隨呼吸，出入自然，即可明了息之遠近長短之性相矣，此爲密乘隨息觀也。此後氣與心合，由鼻至臍下，應觀其出進住之自性如何。觀住時應觀住於何處。入則由鼻至臍而住，出則由臍至鼻而出。又觀住者是否由臍徧住全身，若僅住臍，仍爲粗觀，必觀徧住全身，方爲細觀。由此熟習，即能心與氣合而住，此爲密乘修氣之止也（註一）。此後可見各氣各色及其長短，復觀五大種各不混雜，即能知內外行息增減之量；其法係觀氣自頂及踵，徧及全身，有無損益，決不宜過增過減，所出之氣，緩冷是否得中，如此觀察，即能見地、水、火、風、空

註一：修氣之止，止卽住也。

、五大種五氣之色，及長短之量，地氣色黃，水白，火紅，風綠，空藍。地氣見於鼻端前十二指，水十三指，火十四指，風十五指，空十六指。乃至五欲、五蘊、五煩惱、一切色心等法，悉由此而生。以一息中具足五大五色，各不混亂，即知內外行息，出入量之增減。而五大之出入行息亦因以知之，或出增入減，或入增出減。以普通人年齡推之：二三十歲者出少入多，五六十歲者出多入少，故由一晝夜大換氣十二次計之，每次於一千八百中，兩鼻出入氣息長短，可驗福禍、壽夭、智愚、氣運之消失，此爲密乘修氣之觀也。（註一）由是氣外出變爲白色字（註二）內進變爲藍色字，住則變爲紅色字。出氣變白色字爲身金剛，進氣變藍色字爲意金剛，氣住變紅色字爲語金剛。由此轉出入息悉成三字，以通解遍身脉結之氣，盡令漸次入中脉矣。觀^唵三字，出進住爲正轉變業氣之要門，前四（註三）皆爲金剛誦之方便。三字觀法次第，各派傳承所說不同：有謂晝則^唵，夜則^嘛，均無不可。如是修習，內外行息，漸次變成三字，業氣變成智氣矣，此爲密乘修還之方便也。（註四）由此內外行息，即可漸次至停滅也，由上修持力，支脉解而中脉開，業氣盡而智氣現，自性清淨，將從此顯，此爲密乘修淨之方便也。以此金剛誦之一法，不獨將六妙門包容淨盡，且能解支脉而開中脉，淨業氣而現智氣，其殊勝可想而知矣。（註五）

第三節 寶瓶氣

寶瓶氣者：謂三出濁氣已，上氣由鼻端徐徐吸入，下氣微向上提，盡力忍而持之，故金剛誦屬柔氣，寶瓶氣雖屬剛氣，但其中又有剛柔之別。今之所述者，則屬剛中之柔。其法爲行者自觀成本尊身相，三脉四輪具足，先以九節風（註六）除濁氣已，隨

註一：修氣之觀，近於尋思。

註二：爲西藏梵文，音喻，阿，吽。

註三：前四，指數息，隨息、修止、修觀、四種方便也。

註四：修還即轉變也。

註五：參看祝拔宗大手印。

註六：左手無名指伸按左鼻，由右鼻吸三次。復如是，由左鼻亦吸三次，兩鼻同吸三次。但於每一吸後，應竭力呼出，名九節風，或作接佛風。

以吸滿消失矢四法行之，吸謂上氣由鼻吸之，漸次下壓至臍下四指處，同時下氣上提，亦至臍下四指處，如函蓋相扣，氣藏其中，如空瓶然，力挺下腹，持之久住，此之謂滿，於此持氣時間，初以三十六節爲標準（註一）不及者亦可，漸至七十二，如能滿至一百零八，才稱合度，不可過勞，善自審度。持至忍不能忍時，氣應消散，而消散又分內消、外消二種：內消者觀氣入中脉，而至於心，業氣即變爲光明智氣。外消者，則觀氣徧全身，由毛孔出，此後如放矢，直衝於頂，而由鼻出，此名衝頂矢氣。但每修此法只宜射頂一次，餘次可觀直由鼻出，此名自性矢氣。至下氣上提，初學者不宜用氣太過，恐生大小便之障，內消甚難，先修外消，衝頂不宜多者，恐遷識也。地藏五十輪經云：「此心極難調伏者，由氣與心所緣異」，如氣息停滅，則由心緣境所引妄念，亦當盡絕也。心如人，氣如馬，人與馬分，心與馬異，人乘未調之馬，任其奔馳，心乘未調之氣，除其紛沓，欲令循途趨道難矣。經云：「心安則身安，心調則氣調。」欲心調而身安者，先在調氣，氣不停，心亦不停，停心須兼停氣，必使心與氣合，則世出世乃至佛果一切功德，皆可由此證得也。夫人之呼吸，一晝夜大換氣十二次，每次一千八百息，共計二萬一千六百，換氣盡，則心緣境爲氣所引之妄念，亦隨之而盡。氣化虹光，神氣妙用，自然顯現，世出世功德，悉備於此。（註二）

寶瓶氣有謂爲緣於壺形，所謂緣壺形者，應用力吐出內部濁氣，務使盡絕，分三步行之：（一）自鼻孔，徐徐吸入外氣。（二）氣入後觀想成爲壺形。（三）使氣留住，以能持久爲度。至所謂心者，恆隨息出入，念念轉變，以不能離息專其所司故，甚難控制。今依如是修法，可以調伏，不復倚息起伏。蓋通常一念所佔時間，等於一息。息轉變時，念亦隨變，心之調伏，本爲難事，以依本節教法，不斷修習故，當可成就，爾時心即不再隨息而轉矣。世人竭盡所能，以保持想念之不變，而息之轉變，通常能造成想念之若干，或少分變易，或竟使另起新念以代之。是以緣壺形修法之目的，即在於修心，使離息而獨立，縱有想念起落，亦不爲所影響。蓋心之造像，純因激盪而起，激盪既平，想念自止，心亦臻於本來如如之境，關於心息之互相倚託，印度奧義書言之詳矣。（註三）

註一：以手於左右膝及額，各拍加一鳴指，爲一節。

註二：參看祝拔宗大手印。

註三：參看涅槃道大手印瑜伽法要，此書係由美國伊文思·溫慈博士譯英，張蓮苦提譯漢。

第四節 明點氣脈諸要門

明點氣脈諸要門，實爲密宗修身之要訣，而爲契合大手印之極則。氣脈兩要門，其方便則爲依金剛誦，與寶瓶氣，其究竟則爲淨業氣而變智氣，解支脉而開中脉。詳見上文，不再贅述。若明點要門，其方便依奢摩他之系心云：

(一)爲上系：觀於自心四瓣白蓮臍中，白色明點，猶若水銀，晶瑩圓潤，大若豌豆，於內持氣與氣外呼，同時想彼明點，由梵穴出高住虛空界中，身要視姿，向上緊舉，提起心明。心明緊張，長久觀之，此名大梵髻嚴三摩地，是爲向上持心三摩地中加行之最良者。

(二)爲下系：於自心際四瓣黑蓮，面向下方，其臍黑色明點，量如豆子，或大小隨意。若蛛絲系，由密處外出，次第緩徐下墜達若許由旬際，沉沉而住，心專一住之，緊閉穀道，身要視姿，逐妨下降，此名地下行三摩地。

(三)爲更番瑜伽：適應自量，心高則抑，低沉則揚，更番觀修。

此二觀緣，故專一三摩地生起。(註一)謹錄恆河大手印三頌，以殿此章。

劣慧異生未堪善安住

可於明點氣脈諸要門

以多支分方便攝持心

調令任運安住於明體

若依業印增現空樂明

須知加持雙運之福智

導自頂輪緩降不可洩

漸提令遍全身一切輪

絕離貪故空樂明方顯

長命黑髮相飽滿如月

光彩煥發力大如獅子

願共速得安住勝成故

此大手印極心要口訣

具堪能種衆生恒受持

其境界如何，讀者可細心繾繹，故不必強作解釋，至同頭上安頭，致原意反晦也。

作者於此，有不能已於言者，厥有二焉，謹分述如下：

註一：參看了義海大手印心要。

(一) 詮理文字，人人可讀而知之，若表事者，則非徒揣摩可得，觀夫世智方面，運斤大匠，製錦良工，非從師若干年，未由奏技，世法且爾，況出世法乎，故密宗首重傳承者此也。甚至世間拳法，刊印成書，指不勝屈。然而學者得此，不能依樣葫蘆，必須親炙明師，始有心得，否則非徒無益，害且隨之。矧上列所述四節，畧而未詳，若謬然彷行，不獨貽害，且犯密宗戒律。倘讀者有志此道，盼即親近修持有素之善知識，而學習之，其成就當無可限量。語云：臨淵羨魚，不如退而結網。生死事大，無常迅速，故不應怠慢。而密宗修身對年齡且有限制，非盡人可以研求，有志者其勿忽諸，有厚望焉！

(二) 修身雖非究竟，但爲卽身成就所必須之方便，密宗成就之祖師，其修持如何，茲不贅述。祇將本師釋迦牟尼佛之修身經過，不嫌詞費，畧記以供學者參考。如大藏經根本說一切有部毘奈耶破僧事卷第四有云：「菩薩（註一）於樹下，端身而坐，以舌柱脣，兩齒相合，善調氣息，攝住其心，令人摧伏壓捺考責，於諸毛孔，皆悉流汗，猶如猛士，搦一弱人，拉摺壓捺，復惱彼情，其人當卽遍體流汗，菩薩伏其身心亦復如是。因此轉加精進，曾不暫捨，得輕安身。獲無障礙，調直其心，無有疑惑。菩薩如是，作極苦苦不樂苦，雖受衆苦，其心猶自不能安於正定。爾時菩薩復作是念：我今不如閉塞諸根，不令放逸，使不喘動，寂然而住。於是先攝其氣，不令出入。由氣不出故，氣上衝頂，菩薩因遂頂痛，猶如力士，以諸鐵嘴，斷弱人頂。菩薩爾時轉加精進，不起退心，由是得輕安身。隨順所修，其心轉定，無有疑惑。如是種種，自強考責，忍受極苦，苦苦，及不樂苦，於其心中會不暫捨，而猶不得入於正定。何以故？由從多生所薰習故，菩薩復作是念：我今應當轉加勤固，閉塞諸根，令氣內擁入於禪定。作是念已，便閉其氣，不令喘息，其氣復從頂下，衝於耳根，氣滿於耳，猶如積氣，聚排袋口，受如是種種諸苦，乃至不能入於正定。何以故？由久遠時所薰習故！菩薩復作是念，我當倍加精進，內攝其氣，令身脹滿，而入禪定。閉其口鼻，令氣悉斷，氣既不出，卻下入腹，五臟皆滿，其腹便脹如滿排袋。復加功用，輕安其身，隨順所修，其心專定，無有疑惑。菩薩如是受種種苦受，其心猶不入於正定，由從多時染薰習故。菩薩復作是念：我今倍加入脹滿定，入此定已，擁閉其氣，其氣復上衝頂，其頂結痛，猶如力士，以其繩索勒縛羸弱人頭頂，悉皆脹滿，菩薩受如是等最極苦已，乃至不能得於正定。何以故？由多時薰習故！菩薩復作是念：我今應當倍加功用，入脹滿定，入其定已，其氣脹滿，其脹結痛，如屠牛人，以其利刀，刺於牛腹，菩薩受如是苦受，乃至不能獲於正定。何以故？由多時染薰習故！菩薩復作是念：我今應當倍加精進，入脹滿定，既入定已，閉塞口鼻

註一：菩薩指釋迦牟尼佛也。

，其氣脹滿，周遍身體，其身盛熱，猶二力士執羸弱人，納於猛火，菩薩如是受種種苦受，乃至不得於正定。菩薩復作是念：我今不如斷諸飲食……（中畧）……遂取小豆、大豆、及牽牛子，煮汁少喫，於是菩薩身體肢節，皆悉萎瘦無肉，如八十歲女人，肢節枯憔。菩薩羸瘦，亦復如是。爾時菩薩由少食故，頭頂疼枯，又復酸腫，如未熟蓏子，摘去其蔓，日見萎憔，菩薩頭頂，亦復如是。菩薩於是轉加精進，得輕安身，隨所念修，受種種苦受，乃至心不能獲入於正定。菩薩爾時以少食故，眼睛却入，猶如被人挑去，如井中見星，菩薩眼睛亦復如是。菩薩於是復倍精進，受諸苦受，乃至不獲入於正定。何以故？由從多時所薰習故！正定。由從多時所薰習故，菩薩以少食故，脊骨羸屈，猶如箜篌，欲起則伏，欲坐仰倒，欲端腰立，上下不隨，菩薩困頓，乃至於是。以手摩身，諸毛隨落，菩薩復作是念，今我所行非正智，非正見，不能至無上菩提。……（中畧）……是時菩薩以發勤策不息，輕安身體，未曾休廢。習續正念，意無疑慮，專心於定，住三摩地。」由此可知修身爲修正定得三摩地之方便，但非究竟。故非降伏，調順其心，不能至於正覺，讀者勿專修外而遺內，致成貳犢而還珠，斯可矣。

第十六章 大手印之覺受

大手印對於覺受，本來秘不示人，如麥哇跋大師開示（註一）云：「雖證廣大離邊法性義，乃至未固秘密自證德，所有覺受應密不示人」，概可想見，但爲令學人易於鑒別故，特選錄以備參考。
覺受者，以了達總相義利，凝現於心，名爲覺受，由聞思而起修，於總相綜合義利，觀一切法無我，心一境性，而感種種領納，以比量推知之，如煥、頂、忍、世第一之加行，屬於專一瑜伽也。（註二）
禪定覺受繫屬者，不墮一邊，離諸識認，以名言句，無所宣說，覺受相續，而不繼絕，離於外相，世間八法，而無出定入定，斯乃覺受禪定周備也。（註三）

註一：麥哇跋大師，似是馬爾巴大師之異譯。參看所造之朵哈藏論明行不離大印三昧耶頌。

註二：參看祝拔宗大手印。

註三：參看大手印纂集心之義類要門。

覺受之辨別方便有二：一爲從湛定、靈慧、及定慧無分別，以辨別之；一爲從樂明無念，以辨別之。

第一節 湛定靈慧、及定慧無分別之覺受

第一目 湛定

湛定分爲外湛定及內湛定者二：

外湛定有六：即五煩惱及與總集共成六種也。

內湛定有五：即如象值鉤，如冷風斷續，如海結冰，如君子醉，如龜在銅器等，然此湛定總行相者，即調柔攝集也。

第二目 靈慧

靈慧分爲外靈慧及內靈慧者二：

外靈慧有五：卽了境如幻化，了境從心現，了境卽空性，了境是妄念，諸境率爾見等也。

內靈慧有五：卽如暗室燈，如空中電，如日出時，如日照雪山，如虛空舉邊等，然此靈慧總行相者，寬曠明顯也。

第三目 定慧無分別

湛定、靈慧無分別覺受有六：卽如寶至金洲，如鹽投水中，如鐵匠所煅洞赤鐵圓，如金與黃色，如錫與碧色，如螺與白色等，然此定慧無分別總行相者，定之與慧互圓融也。（註一）

第二節 樂明無念覺受

貢噶上師開示云：覺受者，謂辨知樂明無念也，然此三境所現，皆不可執，所謂離執卽體，爲最殊勝之口訣。（註二）

覺受中可分爲止境、觀境、實證三者，（註三）唯實證爲非歧途，觀境且不可著，止境更無論矣。（註四）

註一：參看祝拔宗大手印。

註二：參看祝拔宗大手印。

註三：止境卽知，觀境卽妄曉，實證卽明體露也。

註四：參看大手印講義撮要。

第一目 樂

樂境界中，有周身遇樂者。或雖遇寒熱，亦唯感受樂，或不覺身心之存否，唯喜歡樂笑等，或内心踴躍、舒適、安怡、或樂至不知晝夜。（註一）

樂之身安樂者，初雜煩惱，繼無煩惱。其樂徧於全身一切，終至雖觸寒熱等，亦舒生樂。心之樂者，心滿意足，心離一切苦痛，心識歡喜明澄朗然，以及不知爲何而澄然喜生，由此想念：現在既已毫無煩惱，則已爲聖者，於是無故嬉笑，或感銘師恩，自覺最幸。常欲捨諸世間一切事業，毫無需求，唯對作佛法事等心多起，欲作嬉舞，無故欲自言語歌唱。時或生起雖作觀修及法事，而無意樂。又想自己無有禪修，善於遺忘，而空無所有，以爲煩惱似若增大。心識唯重於昏沉掉舉，悉無所憶。有時心欲啼哭，自似無有禪修等想者。（註二）

第二目 明

明境界中，有覺內心澄淨者，或明見一切境相，或暗夜見一切遠近物，或見光明等相，或知他心事。

於明覺受，爲五門（註三）明份心持之微，目境如見烟、螢火、陽燄、燈、月、日、火光、明點、光圈、及虹等外，即使閉目，亦能明見。多見六趣色、聲、香、味、觸等，且嘗受之。若意之明份，則一切取捨念頭生起，雖心明源奔馳，然知適應緣起，故能澄明惺朗，無有惛眠，以爲自知一切諸法等想，多所生起也。（註四）

第三目 無念

無念境界中，有能見色空諸相者。或覺一切皆空，或明見萬境無自性，或見身境皆空者，或生空相之定解者。（註五）

其無念者，初、則心任所之即持，繼、則粗妄念沒失，住於置處，終、則作念行一切寂滅想，味嘗是等。若起貪著我慢，所謂受後證失，故須斷是貪著，誠如大德口訣所云：「夏季地上無不生，瑜伽覺受萬相現」也。覺受現相無定，著彼不應理故。所

註一：參看大手印講義撮要。

註二：參看了義海大手印心要。

註三：五門即五根門頭也。

註四：參看了義海大手印必要。

註五：參看大手印講義撮要。

謂「於何有著彼亦棄」，此皆護持之善巧者。由護持故，如口訣云：「諸法爲一切身故，功德完備越思故，明體後隨體性故，許爲諸善護法身。」（註一）

第四目 護持善巧

護持覺受善巧者，樂明無念覺受隨現，勿起貪著，毫勿沾染善念惡念無記念之玷，而依念頭之力，令覺受生者，謂之依念得覺受，故須離覺受之著，反是謂之受後證失。故勿著於覺受而善巧護之。至覺受與證之別，畧有不同，覺受者不出意份，故不堅固。譬如陣陣雲間日光，樂、明、無念，三者，有時齊現，有時一現，時或俱無，故須於彼勿著，而加以護持。意垢澄已，證方現出，又若領受境與有境爲二，是爲覺受。無境而現則爲證。心領受爲覺受，心自現於彼體性中爲證。領受境之影像爲覺受，現前了識自相，達殊異義爲證。至於修者自心，及於禪修樂、明、無念、空等，若有所修或所嘗受，則爲覺受，修者與禪修，二者不二，非爲作意及悟解，而現前認識者爲證。（註二）

覺受須時修時息，不求時長，祇求次數多，似流水不停，此爲善護持者。（註三）

覺受固須善於護持，尤須勤於觀察，使勿錯誤，故於樂、明、無念、三境、如生味著，當以勝觀遣除之。偏樂著於輕安，必墮欲界。偏明無分晝夜，常見光明，且具有他心等通，著之必落色界。偏於無念如坐虛空，覺無質礙，必落無色界。故須三者平等保持，善以勝觀，去其偏頗。故凡於定中覺受相，有所著者，必落三界無疑。但可著之境，比比皆是，茲舉其三，其大畧也，讀者宜深切注意焉。（註四）

第二節 四瑜伽之覺受

四瑜伽之覺受於第十二章第三節畧說梗概，但於道展轉之經行相，上下界限，及現證道相等，未及詳說，於此順道詮之，教

註一：參看了義海大手印心要。

註二：參看了義海大手印心要。

註三：參看大手印講義撮要。

註四：參看祝拔宗大手印。

敕傳承列祖語云：「覺受與證有淆誤處，特分別詮說，勿誤受證二者爲一，是爲至要。」

(一) 專一瑜伽：以心識明澄爲體，若有高下，尙爲覺受不固，若高下微則稍佳，唯是專一，爲覺受而非證。

(二) 離戲瑜伽：由內微知無生，以爲此卽師所授生矣，而識自心，彼爲覺受，若心識彼自朗晃，了自無有自性爲證。

(三) 一味瑜伽：若覺自身外顯自心，三者均無自性矣，如此是爲覺受。外此境界之顯，均若鏡中之影，雖各各顯，平等一了爲證。

(四) 無修瑜伽：若有誠然無有所修與能修之想，是爲覺受。若心識彼自，俱時了得，而自離能修所修爲證。(註一)

復次關於大手印覺受之生起及其行相，自以大巴彌陀銘得哩幹師所集之新譯大手印不共義配教要門所述爲詳要，特錄以殿本章之後，而供學人參考。要門畧云：「一切時中頂想上師，融入身中，不應捨離。若如是住，生樂、明、無念。若樂增盛，卽發狂亂，應減身力。若明增盛，心多散亂，縱蕩而住。若無念力大，卽生昏沉掉舉心而住。若著於樂，卽生欲界。若著於明，卽生色界。若著於無念，卽生於無色界。此三均等而無所取著，是真正道。然樂是定根，切須依仗能增盛緣。明是本定，離諸妄念，而應住於無念。眞空無念，卽是定之行相，無作意住。此三均等，是一味故，不可闕一。其定心盛時，六識斷絕，而不覺於出入之息，亦不聞聲。卽相似有過錯謬之定，應棄捨之。餘有失定有其多種，准別文知。六識歷然，覺知有身聲、不爲礙於樂、明、無念、亦無作意了知之心。如是禪定，猶如初月，漸漸增盛而無罣礙、此即便是無失之定。」

第十七章 大手印之過患與對治

大手印之過患，各本所說，不一而足。其對治方便，或有或無，茲分十一節以敘述之。應有盡有，應無盡無，不敢一詞妄贊也。

第一節 十二種失道

註一：參看了義海大手印心要。

見解失道有三：（甲）忻求明滿，則失其道。

（乙）疑怖輪迴，則失其道。

（丙）於一切法平等之理，若起二解則失其道。

第二目 定之失道

定之失道有三：（甲）味著湛定，則失其道。

（乙）談說鑒慧，則失其道。

（丙）憎惡妄念，則失其道。

第三目 行之失道

行之失道有三：（甲）了悟之人，行未悟行，則失其道。

（乙）未了悟人，行了悟行，則失其道。

（丙）若行取捨二種之相，則失其道。

第四目 果之失道

果之失道有三：（甲）不了輪迴即是圓寂，則失其道。

（乙）不了五毒煩惱，即是本智，則失其道。

（丙）若不了解自心卽佛，則失其道。（註一）

第二節 三 悅

於禪定所生冥寂之相起執着故，致有三悞。防止之法：行者之心靈進展，應指向體驗之超世正見境界。（註二）其所謂三悞

註一：參看大乘要道密集大手印十二種失道要門。

註二：超世正見者，實相也，證入之後，幻妄不起，與禪定之際迥不相同也。

者：

(一) 於觀察念與念之遷流起執著。

(二) 於如是觀察所起反映起執著。

(三) 於心之寂靜境起執著。

行者於三悞中，堅著一悞，習以爲常，進修即無可能。行者中有執著於心之寂靜之境者，而以修習健身瑜伽行者爲尤甚。設無大智上師護持，不求前進，往往迷惘愈增，悞爲得道。以有如是之原由，則爲上師者之責，不僅在於教義上之闡示，且應將修道種種陷失，以及未成就前，中途必將經歷前六根識上之幻象等，深深印入門徒之心也。(註一)

第二節 障礙

障礙謂於所現相違之境(註二)以能知心遣除之，起念與本明相違時，應知妄念卽法身，於空性相違時，應以現空雙融遣除之。

執怨對爲實有，頗障正智，應知愛憎冤親，悉由迷惑所起。現境現心亦然。如海起波，終歸於海，如空起雲，終歸於空。如是觀察，自能遣除，如執空爲頑空者，以明緣起濟之，又如妄境誘惑，須善辨別，例如瞋現大力鬼，乾闥婆等類，貪現女魔、龍屬等類，慢現琰魔等類，嫉現藥叉等類，痴現地神等類，畧言如此，可類推之。

密勒日巴大師一日座中正緣境時，有魔來擾，即說偈曰：「獅子雪山不畏寒，魚居水中不畏濁，鳥飛空中不畏墮，自明本性何所畏，畏者何堪住山洞。」然則魔亦如如自性歟。(註三)

註一：參看涅槃道大手印瑜伽法要。

註二：怨懟亦由心生。

註三：參看祝拔宗契合俱生大手印。

第四節 四 失 途

第一目 空性失於所治之體

空性失於所治之體者，謂於離一異之應理等，及夥多阿含應理，氾作聞思，由假名門，謂彼爲所謂勝義，或所謂大手印，或所謂實住相。思且觀修一切法爲無自性之空性，上師授教訣已，令觀修時，亦謂與我前所了者何異，無善無惡，不分皂白。至謂一切無非法身或空性法，有何可修，作是意已，遂捨輒之。而心不趣前教理上，禪定覺受致不生者，謂之空性失於所治之體。

第二目 失於印契

失於印契者：由身語門作一有爲之善已，乃思我現在應觀修無爲甚深空性之義，俾入三輪清淨之界。及於一切白法著實執相之對治，以教理等度量，以善觀察，著落無成，或於實有非空，以「許列打」及「所拔瓦」（註一）等真言，作令無成已，觀空，或以三輪清淨之慧持之，作爲自性無成。初、緣實有，有爲具相，次、以自性無成，印契爲空，以空印契顯已，觀修生起次第等之觀修。繼、以空印契彼，觀想趣成空等者，謂之空性失於印契。是以勿強斷除此顯爲空。不遮此顯，即彼顯時，即空大顯故。置於所謂顯空無分，無有自性雙融，是故空性印契，初、失於彼有相，善以空性無緣之印印契。後、失於頑鈍印契。觀受失已而作意願，及慧小於顯心，以法身彌補。此三以觀對治本面厭離匡策修持，與夫護持平常心識，則遣除矣。

第三目 失於對治

失於對治者：三毒等惡念生時，緣是不淨，奪解脫命。應以空性摧壞，而將諸煩惱作意，斷作空性已，觀其無成。又上師授示口訣，自己畧微證得空性，以作對治。斷煩惱及妄念等已，而思得勝義諦，或如佛之最勝，於念對治觀修無念等者，謂之空性失於對治。是以勿作斷除煩惱妄念，而另求佛。勿分優劣能損所損等偏頗。云何爲現與顯於彼無整放置，是故空性之於對治，初失、爲欲以另一空性，摧毀另一煩惱。後失、如鉤勾然。於妄念對治，觀修空性，向內勾召。此二以觀所斷本面，及隨現離慾觀之，則去之矣。

第四目 失道

註一：觀空真言有二，其起首句一爲許列打，一爲所拔瓦。

失道者，唯欲依空性證一切道，無意於方便份，及於空性，道果不二者，乃思我現觀修空性，以彼作道。後再求得三身五智佛果。我觀修空性，以求十地五道四瑜伽等果，謂之空性失道，應斷遣之，是以若了自心，彼即法身，一切諸法本來任運已成四身五智，故無庸再求佛陀，而須住於大平等性上。空性於道，初失、欲觀修空性已，方求法身。後失、隨現不能就修，而經作意之意匠觀修，二者以知輪寂平等，斷貪矯作則去。

如是於體、印契、對治、及道勿失。而於自生任成平等性大樂上，住於等持。問曰：若爾，此四失途空性、作意、觀修，於任何際，均不宜歟？曰：否！初修業者，若不作意觀修，所謂一切諸法，體性空寂，則禪子等怖空性已，不得入故。依教理等次第，方便委婉誘導，修亦無違。如是觀修業惑對治，以彼作道，及於具戲等，亦以離戲印契已、而觀修，以次會習亦可，究竟終當捨之。是故初業與轉最勝根者所修，初即各異，此若成年食物，不適該提然也。要之，順應補特迦羅根慧次第觀修爲要。終於四失途勿失，無有顛倒現證見之實相，當爲增益之最勝者，此等爲斷見之四失途而增益者，是爲毘鉢舍那之增益。（註一）

第五節 歧 途

斷除禪修歧途而增益者。

第一目 樂重

樂、明、無念、三覺受中，樂受重者，勿庸各別有漏無漏之樂，總於彼樂以慧觀察。

第二目 眞實貪著

觀修彼己，若眞實貪著，則致歧入欲界，由欲界貪欲所重縛故，但即於彼貪著歧途，亦不生於欲界二十處類中十惡趣故。

第三目 著明

如是若於明照覺受，專一有著，則將歧入色界十七處類。

第四目 著無念

如是雖著無念，亦當歧入無色四無邊處。

第五目 著空

於彼若以爲諸法離一切形色邊中，故似虛空，以慧分別一切諸法，猶若虛空。於彼實持貪着，則至歧入空無邊處。

第六目 著識

又因佛說：「唯佛子等三界唯心」故，以爲一切諸法，唯識或心，唯於此真實著爲諦實，則生識無邊處。

第七目 著無

如是以爲任何無成，著之亦當歧入無所有處。

第八目 著非有非無

以爲非有非無著彼勝持，則生非想非非想處。

第九目 著樂、明、無念

是以此等樂、明、無念覺受於其中之較重者，或均等者，於彼味受，宜離貪著，以觀本面去之。

第十目 著偏空

又若離大悲等善巧方便，著於偏空，則行歧入下乘，須斷除之，所謂「地獄於菩提，非作永久障，聲聞、獨覺等，永障得菩提」故。由是善巧於便，觀修大慈大悲及菩提心去之。

第十一目 白法不以慧持

外若以慧增益方便，若於施等一切白法，不以三輪無緣之慧持之，則不轉成無漏，故須以彼持之。

第十二目 具慧度

如是方便善巧，且具慧度，謂之方便增益智慧。

第十三目 悲空雙運

偏空歧入劣乘，利生之波不大，偏悲利他亦微，故須悲空雙運，互相增益。

第十四目 以觀增益止

無觀偏止，唯世間道，觀生則入解脫道故，應以觀增益止。

第十五目 以止增益觀

又若無止，則觀之用，不得圓滿，神通神變等德不現，止愈善則以次增大觀力，具衆功德故亦須以止增益觀。

第十六目 增益平凡

四瑜伽之去障增益，所說頗多，爲免繁冗，茲特從畧，若求詳盡可閱他書，蓋諸古德導引各書，亦有說之者。唯止及觀，專一瑜伽，則以覺受增益覺受。離戲瑜伽，則以了證空性，於顯鍊用已，而以覺受增益所證。一味瑜伽，則以證平等性，以悲鍊用已，以證增益所證。一切行道，鍊用而三門勿滯留於平常，所作悉轉成善之一如，增益平凡而爲功德。

第十七目 於本元坦蕩上無整放置

惑、苦、中折、過失之諸實有，隨其現出，離諸其捨，觀本面已，由取過失爲功德，凶兆轉爲祥門以增益。當彼善行低弱之時，於彼強猛疾病煩惱，雖觀未能即成自之善行，應於彼上堅持久住，則當漸次鬆散已，於低弱禪受空淨頓散無迹。若諸善行優者，自然不滅，赤裸朗朗，自化空矣。由此可知，應如上說：於本元坦蕩之上，無整放置。（註一）

第六節 除 障

第一目 除病障

除病障者：一切病攝於風膽痰，主修止三摩地以去風病，至於觀義，賾勉行持，以去痰膽病。或又以痰地之病，應依毘鉢舍那氣明無分之風力以去之，膽風動之諸病，以止須彌壓伏。又一切病，悉爲寒熱所成，故以止之清涼水，能息火之自性熱，以觀之日光，能令水之自性寒乾涸。或又熱等生時，細審彼病體性，形生住逝形色等，確了其無自性，唯念增益外，毫無成爲空性之自性。若因習氣力強，仍未能去，則應思維「受此病惱，衆生無量。惟願彼等病苦，於我成熟，代其受苦，是等有情，痛苦悉離」。慶幸得病等力作與取爲觀緣，則病亦可齊於四身上，蓋以各種顯現爲化身，明覺爲報身，空爲體性身，彼三平等一味爲法身。或又以病無生爲法身，無住爲報身，無滅爲化身，自性空爲體性身，引於四身以行持之。如是究源，以病無實成，及作畸修與取爲觀緣而廢庇病，與夫齊於四身與智遊戲。觀其本面瑜伽之三種去病。要約言之，應如郭滄波世尊所說：

當身權病時

爲宿世於他

捶蹴異熟熟

令惡業盡者

於病勿延醫

於魔勿禳解

須齋病於道

爲法主師說

註一：參看了義海大手印心要。

故毋視病過 淨障生功德 能增益了證 病生最可慶
應如斯行持 又頻頻觀想 受我如此病 有情誠堪憐
願我以此病 淨除等虛空 有情病苦盡 數數發此願
後於病凝觀 形與色等病 賚有毫無成 任運成空性
知是自解脫 一又當時病 衷誠禱師主 加持取作道
加持離遮求 加持作友伴 如是猛禱求 一又凝觀病
彼病前無成 後又有何成 鬱置無成上 痘現爲法身
如是行持，倘仍未去，則依世諦服藥，及去障五橛口訣，以氣療等口訣行持。

第二日 除魔障

除魔障者：猶如古德口訣所說：

自心即是障 自心亦名魔 諸魔由念起 故應斷妄念

彼顯爲魔者，亦由自之妄念，或心幻變而起，故應確了彼卽自心，亦齋彼心於明空離執，或四身上，而觀彼魔卽四身以去之。

第三日 除三摩地障

除三摩地障者：禪病不多，沉掉二攝。故沉則勵行轉掉，掉則求轉沉方便，修習令離沉掉二者之心，安住本位。或又依上師瑜伽門，以去沉掉，沉時觀想頂住上師阿彌陀佛，身紅色，傳承列祖諸佛菩薩沁入，敬信懸誠貫注力禱，上師放光無量沁融入已。時、行道、穢、異熟四種沉因，悉行盪淨。上師化光沁入已故，自身成光團相，徧照一切刹土，彼光亦復消於虛空，洞然置於惺鬆心明之上，則去之矣。掉則觀想心內四瓣蓮中，上師金剛薩埵，身藍色。四瓣蓮上，毘盧遮那等，身色亦藍。各由本部勇父空行，佛菩薩等圍繞，諸尊心放藍光，射貫師光，如張氈帳索然。明觀方隅一切，以光牽張，等持住於大手印上。要之，沉掉依身要心要而淨故，善具身要爲要，或又沉掉隨起，觀彼體性，無整放下，善能去之。又若身樂份小，則觀上師爲無量光，明小則觀不動，無念份小，則觀毘盧遮那，隨宜祈求，則諸障去，功德增上矣。死時亦卽以死作道伴，勿於趣執貪著冀慮，與明空合，則死亦成道伴焉。（註一）

註一：參看了義海大手印心要。

第七節 四種失真（註一）

第一目 所知失真

所知失真者：（甲）由不了知空有無別，具足一切勝行之要點，謂全無功德過失，即是無實體之空性，此乃輕毀善惡，當體失真。（乙）雖能了知俱行之體性，乃善惡宣說，但不能切實證悟，此爲現前失真。

第二目 修道失真

修道失真者：（甲）由不了知道果無別，自然具足，而謂修道之後別有餘果。此卽當體失真。（乙）雖能真修，而不能信賴，希求更有過上之法可修，此爲現前失真。

第三目 對治失真

對治失真者：（甲）由不了知能治所治無別，所斷即是能治，強執別有所斷之煩惱，與能斷之修行，而別修對治，此卽當體失真。（乙）有分別散亂，或遇違緣，雖破彼後，而復修治，此爲現前失真。

第四目 印證失真

印證失真者：（甲）由不了知智慧與方便無別，一切諸法，皆本然性，而於有所得印證爲無性，此卽當體失真。（乙）不知修即是道，而於修後追憶爲修，或想先多聞，後再深修，此卽現前失真。（註二）

第八節 六種持道

由於以下數門，將一切惡相，持爲修道，於真實義，增進正德，亦名昧等。（註三）

第一目 持分別爲道

註一：參看貢噶上師開示，四失真，即決斷歧途之口授。

註二：參看大手印講義撮要。

註三：此六種持道，雖非過患，但可以作對治，故特錄之，以實本章，且備行者之參考。

持分別爲道者：非觀察分別之自性，抉擇無性。又非以正念隨逐分別而修，是乃了知分別之體性，即於此了知上，作爲修行自性而住，初覺不安，稍加策勵，持以爲道。

第二目 持煩惱爲道

持煩惱爲道者：有時當故思煩惱之境，令其增長，隨了知已，不破不隨轉，即於煩惱心，不加改造，明了寬緩而住，於痴煩惱在重眠之心上，令心不改而修，此即令睡眠成光明方便也。

第三目 持鬼神爲道

持鬼神爲道者：不破不隨轉，即於恐怖，令心不改，明顯寬坦而住，若已制伏其變化，則可觀成較彼更爲恐怖之景象，如前而修。

第四目 持苦爲道

持苦爲道者：總說生死爲苦，別說一切有情苦。起大悲心於彼不加造作，明顯寬坦而住。即於定中，普緣一切有情，修慈悲大菩提心，廣發弘願。

第五目 持病爲道

持病爲道者：緣明顯之病痛，作爲修行自性，尋求此病者痛者，借能所之參，以破能所。

第六目 持死爲道

持死爲道者：若能如上修習，臨命終時，依攝收次第，任觀何境，即能了知，不起恐怖及立破之心，如此得子母光明相會。

(註一)

第九節 明修行之道

第一目 境滅或不明顯

唯以住心爲主，如湖口結冰，六識之境，滅而不現，或雖未滅而不明顯，前者過失甚大，後者亦是呆修。

註一：參看大手印講義撮要。

第二目 境相不覺了

對境相明不明，全不覺了。唯無念而住，此墮無記。

第三目 心念無觀分任持

前念分別已滅，後念未生之中心殫然而住，若無觀分任持，其過極大。

第四目 修行飢荒

雖有觀分任持，然覺惟此更無大手印，亦是修行之飢荒也。

第五目 失正義

惟以樂明無念爲修，無觀分所任持亦非修，與修有觀分任持，以爲遮止一切現境之門，或即不遮而覺如寇敵，仍失正義。

第六目 執無實

以凡所顯境，皆不離無實之執而爲修，是執無實。

第七目 落舍行

有以無念中一切境，不立不破，仍落舍行。

第八目 偏執

以惟內心明了，不及無分別爲修者。此雖於分別滅息後，修明了無可取著，若謂定須無別，仍屬偏執。

第九目 不能任運放緩

專注正知正念，令內心空明爲修者，此雖爲修，然於廣大之念力，不能任運放緩，失之舉也。（註一）

第十節 破四邊執

哥羅阿闍梨，破見、修、行、果之四邊執，分偈頌以明之。

第一目 破見

世人以我慢 引種種教理 謂悟入空性 無悟亦無入
空性復空性 無生生非有 一切皆虛妄 變爲無堅實
若分別謂證 非證乃分別 復生大疾苦

第二目 破修

分別錯中錯 境入俱不成 無常幻無實 故彼爲歧途
若心取彼境 則失自在性（註一） 依修如來明妃等 諸曼陀羅亦失壞

第三目 破行

有功力便誤 捨取卽苦邊 第四目 破果
法性如虛空 欲得至究竟 如愚求空邊 欲得究竟味
如鹿逐陽燄 本來卽佛陀 更求佛便誤（註二）

第十一節 念 呶

至尊密勒日巴大手印開示云：若煩惱妄念熾盛發生時，必須猛提正念，厲聲一呸，使還安住於明體上，成爲助道之勝緣也。椎擊三要訣勝法有云：「離境安閑頓住時，陡然斥心呼一「呸」。……（中畧）……所現樂明數數除，猛施方便般若字」。貢噶上師傳授時開示云：故當遭離貪著如是等功力境，頓然安住，方可現出赤裸了澈自性本元體。當是之時，急促猛烈，厲聲呼一「呸」字，卽能頓斷妄想之流，息滅粗妄心所，如是住定，是爲最要。……（中畧）……又若恆久護持，如是認識見宗自相

註一：自在性者，無波浪之自性也。

註二：參看朵哈藏論。

光明之境。初學者，有由樂、明、無念、諸功力，遮蓋本元自面，常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。如篤哈語錄頌云：「瑜伽修習頻除妙，泉水湧湧激流妙」，即此義也。

復次云何除法：謂將生樂、明之力，及現喜樂愉快等相時，要力念方使能攝之𠂇，與般若能斷之𠂇，二者相合𠂇字（註一）猛然從上落下，即破壞貪著之功力（註二）之皮壳矣。（註三）

第十八章 大手印之道地

道謂五道，地爲十地。專一瑜伽上中下三品，屬資糧加行二道；離戲瑜伽上中下三品，配見道之初地至七地；一味瑜伽上中下三品，配修道八地至九地；無修瑜伽上中下三品，屬十地至十三地；此後方至究竟道之最上無修瑜伽，即四身佛之圓滿果位也。（註四）

四瑜伽各三品共十二品，若與道配合，則下品專一爲資糧道。中品專一，覺受似若明空，若以念持，則川流至，不持彼亦間來，爲加行道。謂之暖頂，成爲生起見道。離戲之智火前兆及又前此無有明顯，此則法性之明顯稍生，而覺受淨已萌動了證故也。上品覺受，常繫一切念頭，沁入彼上，不分晝夜，明空如虛空然現出，以爲已達無修等想生起。彼爲加行道忍，及法勝於法性之明顯，既得堅固彼已，及勝習於世間道，所生一切現觀，成最勝者。而於見道，離戲之證生起，現前趨向之故也。以此而得資糧道四三十二，加行道順抉擇分四等。

離戲者：被上之覺受，毀壞且護持之，虔誠祈禱上師，於所現上，置於離執無整上故。專一、覺受彼清淨已，離戲出現，彼現無間，即得見道。了證一切法，離生住滅，以爲一切功德基依，而生殊異歡喜，故名初極歡喜地。是故一得下品離戲無間，謂

註一：𠂇字，爲𠂇字（帕）𠂇字（扎）兩字母相合而成。舊譯爲潑叱兩音，今作「呸」音。

註二：此節前段爲破煩惱障，與以前十節將母同，後段爲破所知障，過患極微，而對治亦極高矣。

註三：參看恆河大手印。

註四：參看祝拔宗契合俱生大手印。

得見道。彼又以證諸法離戲，離煩惱修斷垢故，得修道二無垢地。心離生滅，本來已具，依師加持之光，而現證故，謂爲得發光三地。於彼離根之證，出生佛之一切功德，成就利生，故得所謂悳慧四地。以彼空悲雙融了證，鍊淨諸難淨者習氣垢故，得名難行五地。上品離戲，以增上之證，輪迴涅槃二者，無生現行故，得所謂現行六地。

繼自他輪寂一切和爲一味之下品一味，於續生起，及以彼雙融證，遠離著於偏空之二乘地。或由遠行令與唯一經行道八地聯繫故，得遠行七地。中品斷執持根，於續生時，彼一切二法，悉現爲本元自明，不爲執異之想所動，故得所謂不動八地。上品一味，後顯現爲虛幻，彼若於續生起，於彼雙融之證嫓習，修生之功德具備已，四無礙解等功德善聚，一切出生，故得所謂善慧九地。

繼證離能修所修之下品無修，於續生時，佛一切大功德，如雲佈起，故首得所謂法雲十地。中品無頓握任運已成本位，所知障根本清淨，遂得十地內之所謂流盡不共道。剎那不識無念體性之取惡處垢，及一切所斷悉斷，所證全證，子母光明合一之上品無修。若於續生，則得究竟道十一普光地圓滿佛位矣。

若約與地配合，三專一爲資糧道與加行道。離戲三者，爲七菩提分見道，初歡喜地。一味爲修道，八聖道分九地。無修爲究竟道，十一普光地，亦有如是配合說也。（註一）

註一：參看了義海大手印心要。

譯經史事雜考

曹仕邦

- 一、譯經初期華人對梵文性質的認識
- 二、「靈鷲山」與「鷲峯」
- 三、譯場嚴格要求參譯人員通習梵文的時代
- 四、三宗祖師同在一譯場和他們間的離合
- 五、釋贊寧在「不空傳論」中所諷刺的對象
- 六、譯經史料中所記佛牙的形狀

一、譯經初期華人對梵文性質的認識

兩種不同文化發生接觸後，最先碰到的是彼此語文結構不同的問題，而從感到迷惑以至漸漸了解是要經歷好一段時期的。從中國譯經史料中所記載華人初期對梵文性質的認識，就是一個很好的例子。

最早記載華人對梵文結構的認識的書，是梁代釋僧祐所編集的出三藏記集一書，其書卷一梵漢譯經音義同異記畧云：

昔造書之主，凡有三人，長者名梵，其書右行。次曰佉樓，其書左行。少者蒼頡，其書下行。梵及佉樓居于天竺，黃（帝）史蒼頡在於中夏。梵、佉樓取法於淨天，蒼頡因華於鳥跡，文畫誠異，傳理則同矣。（中畧）胡字一音，不得成語，必餘言句足，然後義成，譯人傳意，豈不艱哉？又梵書製字，有半字滿字，所以名「半字」者，義未具足，故字體半偏，猶

漢文「月」字虧其傍也。所以名「滿字」者，理既究竟，故字體圓滿，猶漢文「日」字盈其形也。故半字惡義，以譬煩惱。」「諸」字兩合，卽滿（字）之例也，「言」字單立，卽半（字）之類也。半字雖單，爲字根本，緣有半字，得成滿字。僧祐所言，可以分爲如下兩點論之。

(一) 祐公指出天竺與中土文字書寫方法之不同，天竺的「梵書」和「佉樓書」是由右至左或由左至右橫寫，而中國文字（蒼頡書）由上至下縱寫。關於外國文字橫寫一事，並非他最先指出，史記大宛列傳已有「安息（國）畫草旁行，以爲書記」的記載，而「旁行」據裴駟集解引漢書音義的解釋爲：「橫行爲書記」。至於天竺文字是否如他所言的早於中夏，非本文所欲論，而他說創造天竺文字的「梵」與「佉樓」爲「長」爲「次」，稱創造中國文字的「蒼頡」爲「少者」，則多少帶着宗教的感情作用，故意抬高印度的文化地位。

(二) 祐公稱「胡字一音不得成語」，需要「必餘言句足，然後義成」，並且梵文有「半字」和「滿字」，而「半字」是「義未具足」的字，要跟別的「半字」配合成「滿字」纔有字義。他這番話，初看不明所指，細談之後，纔明白這是華人對拼音文字的初步認識。

何以言之，因爲梵文的「半字」是字的根本，然而它單獨存在（即所謂「單立」）時不特並無意義，而且「一音不能成語」，必須跟其他配合起來纔是音義俱足的「滿字」，這都是拼音文字的字母（Alphabet）的特性。梵文之爲拼音文字，玄奘三藏撰的大唐西域記中有較具體的說明，其卷二畧云：

天竺之稱，今從正音，宜云印度。詳其文字，梵天所製，原始垂則，四十七言，遇物合成，隨事轉用。
奘公稱梵文的原始字只四十七個，而可以隨時在不同需要和不同對象下自由配合來表達意義，不是拼音文字的「字母」，哪有這個方便！

而僧祐何以使用上述的話來描寫拼音文字的特性呢？原來中國方塊字的特性，是每個字是一獨立單位，各有自己的形、音、義，而且每一字都是單音。傳統使用這種文字的華人，自然用自己的概念去了解西方傳來的新文字。梵文字母是有形有音而無義，因此說它是個「一音不得成語」的「半字」。又由於中國向來沒有「字母」這一概念，故他雖然把梵文的「字」分析爲「半字」和「滿字」，而解釋它跟華文的不同，也只好用漢字中的「諸」字作爲「滿字」的例子，再把它所包含的「言」字與「者」字

兩組成單位拆開作為「半字」的例子。然而，華文的「言」和「者」兩個字，是各有自己的形、音、義，跟梵文字母（半字）依然不同，不過在當時已找不出更好的說明方法了。

出三藏記集是公元六世紀初期的作品，而中國譯經事業始於三世紀末期的漢代桓、靈之際，經過二百多年與印度文化接觸，而華人對外來文字的認識依然如此。

二、「靈鷲山」與「鷲峰」

佛祖修行之地 Grdhrakuta 在中國許多佛經中被譯作「靈鷲山」，而這名字一直被廣泛的沿用至今日。然而，唐代玄奘三藏在他所譯的千卷佛經中，凡遇此地名一律譯作「鷲峯」。開元釋教錄作者釋智昇便會據這一點來考證一部題為「三藏法師玄奘譯」的「要行捨身經」是偽書，開元錄卷十八偽妄亂真錄載其考證之辭曰：

僞經初云：王舍城靈鷲山者。靈鷲山名古譯經有，奘法師譯皆曰鷲峯，今言靈鷲，一偽彰也。

這是以奘公譯經慣例來證明。陳寅恪先生西夏文孔雀明王經考釋序（刊史語所集刊二本四分）一文指出：

玄奘譯經，悉改新名，而以六朝舊譯爲謬誤。

寅恪先生說玄奘視六朝所譯爲「謬誤」，那麼「靈鷲山」這名字是否譯錯了呢？關於這問題，應當從這座山得名之故加以探討。

最先記載這座山的遊記，是晉宋之際釋法顯的佛國記，畧云：

到王舍新城，出城南四里南向入谷，至五山裏，五山周圍狀若城郭，即是舊城。又谷搏山東南上十五里到耆闍崛山（Grdhrakuta），未至頭三里有石窟南向，佛本於此坐禪，西北三十步復有一石窟，阿難於中坐禪。天魔波旬化作鷲鳥，住窟前恐阿難，佛以神足力隔石舒手摩阿難肩，怖即得止。鳥跡手孔今悉存，故曰鷲鷲窟山。

據顯公所記，山的得名，原來由於天魔化爲鷲鳥恐嚇佛弟子阿難，想破壞他的修行，而終爲佛祖的神通所敗。鷲鳥既然爲天魔所化，則何「靈」之有？大抵玄奘以前的翻經大德認爲此山既屬釋尊修行之所，故助一「靈」字以尊敬，意爲「靈」的「鷲山」。

而奘公以爲如此則他人容易將「靈鷲」兩字連讀，誤鷲鳥爲靈鳥，故譯作「鷲峯」以免引起誤解。從這個例子，知道玄奘譯經確能窮究名相的本源，無怪陳寅恪先生說他「視六朝舊譯爲謬誤」了。

三、譯間嚴格要求參譯人員通習梵文的時代

一九六三年仕邦發表「論中國佛教譯場之譯經方式與程序」一文（刊新亞學報五卷二期），考知自漢末以迄北宋初前後近九百年間「譯場」集體翻譯方式的制度演變和分工效能，發現古代翻譯有一特殊現象，就是參加譯場的成員並無嚴格的語文要求，不通梵文固然可以，不懂中文也未嘗不可，只要有合乎翻譯需要的一技之長，便歡迎參加這功德無量的文化事業。原因是除非「主譯」是通習梵文的華人或曉講漢語的西僧外，差不多譯場中經常設置一位稱為「傳語」的人員負責溝通中印語文的工作。撰寫該論文的時候，由於未能接觸到保存於「宋藏遺珍」中的譯經史料，而不知道譯場發展至宋代，參譯人員是要先受梵文訓練的。今謹將此事補論如下：

大中祥符法寶錄卷三畧云：

太平興國八年十月，譯成經五卷，詔以其經入藏頒行。（主譯）天息災因奏曰：臣等竊見教法東流，歷朝翻譯，宣傳佛語經院先令攻習梵字，後令精窮梵義，所貴成就梵學，繼續翻宣。上可之，乃詔殿頭高品王文壽於左右街僧司，集京城出家童子五百人以選之，得惟淨等五十人。是月，左街僧錄神曜引惟淨等於崇政殿，上令各誦所習經文，仍諭以勵力勤習，用副精選，即日並送譯經院受學。八月，詔以譯經院爲傳法院。天息災之所以考慮到後繼無人；主張精選出家童子自幼予以梵文訓練以作接班人的原因，可以分兩方面來講。第一是宋代的譯經事業出於帝王獨力支撑的興福事業，並不受到佛教界的普遍支持。同書同卷畧云：

左街僧錄神曜等及諸義學僧咸以爲譯場久廢，傳譯至難。時義學僧執所譯經，天息災等持其梵本，華梵對釋，義理昭然。由是神曜等及義學僧百人列表上言，稱今之所翻，與古譯合。

佛祖統紀卷四十三法運通塞志畧云：

時左街僧錄神曜等言，譯場久廢，傳譯至難，天息災等即持梵文，先翻梵義，以華文證之，曜衆乃服。

兩條史料所記是同一件事，從上述的記載，知道興立譯場之初，連政府委任以管理僧尼的僧錄神曜也對譯經能否實行感到懷疑，結果要天息災等與一羣反對者分別持梵、華經本，當場相對解釋以為定奪，纔贏得神曜等百多人的信服。由這件事，已明白訓練

接班人的重要了。

其次，自東晉以迄隋唐，是中國佛教發達的黃金時代，即時翻譯事業所以能持續不衰，其中一個主要原因是不斷有印度或西域的高僧和居士東來弘法，故隨時可就地找到譯場所需要的人才。而到了宋代，天竺佛教已衰落（參陳觀勝先生 *Buddhism in China : A Historical Survey* 一書頁二九九——三〇〇，普林斯敦大學出版），西僧來華者漸稀，故天息災纔有中印「方域懸阻，或遇梵僧有闕」的考慮。

天息災等的考慮是有遠見的，因為由他們的建議而被選受訓的惟淨（前引大中祥符錄特別標示他的名字）後來果然堪當大任。景祐新修法寶錄卷九畧云：

天聖五年十二月起譯論一部十八卷，至八年四月譯成全部。三藏沙門惟淨、法護譯，沙門文一筆受，沙門簡長綴文，沙門法凝、禪定、令操、善慈、惠真、遇榮、鑒玉、志純、鑒深、清才、慧濤、潛政證義，樞密副使刑部侍郎夏竦潤文，入內內侍省內侍高品陳文一監譯。

宋仁宗天聖五年（一〇二七）去太宗太平興國八年（九八三）四十五年，而天息災訓練出來的華僧惟淨已經充當主譯了。同時由於參譯人選都受過梵文的訓練，故宋代譯場一直未設置「傳語」之員。

四、三宗祖師同在一譯場和他們間的離合

在中國翻譯史上，唐代玄奘三藏所主持的譯場可說是人才最鼎盛的一次，從學術方面說，奘公助手中有續高僧傳、大唐內典錄、廣弘明集等的作者釋道宣，大慈恩寺三藏法師傳的作者釋慧立，替奘公執筆寫大唐西域記的釋辯機，古今譯經圖紀的作者釋靜邁和一切經音義的作者釋玄應。上述那些典籍，都是佛教以外從事史學、目錄學、思想史和文字學研究的學人們經常接觸的寶貴資料。從宗教本身來說，譯場中會合了三位佛教宗派的祖師，除了玄奘本身是法相宗的祖師外，他的助手中還有華嚴宗的祖師釋法藏和律宗的祖師釋道宣。

然而由於羣雄萃會，人事糾紛難免，大抵緣於「一山不能藏二虎」的關係，這三位祖師未能始終合作，華嚴宗祖師的離開譯場，史有明文，宋高僧傳卷五法藏傳畧云：

釋法藏，字賢首，姓康，康居人也。薄遊長安，尋應名僧義學之選。屬奘師譯經，始預其間，後因筆受，證義，潤文見識不同，而出譯場。華嚴一宗，推藏爲第三祖。

除了華嚴三祖之外，南山律宗的道宣祖師似乎也是很早便離開譯場，因爲開元釋教錄卷八載玄奘所譯諸經，於每經名下均載譯出起迄日期和主要助手名字，而關乎道宣的僅有如下一條：

大菩薩藏經二十卷，貞觀十九年五月二日於西京（長安）弘福寺翻經院譯，至九月二日。沙門智證筆受，道宣證文。

按貞觀十九年爲玄奘得到唐太宗資助建立譯場的一年（見大慈恩寺三藏法師傳卷六），道宣除了在本年幫忙翻譯了一部佛經外，以後不再見他的名字或事迹出現於有關奘公譯場的史料中。本來參譯人員的離合，不一定關乎人事糾紛，而且據道宣所撰續高僧傳卷五玄奘傳中對奘公的評語爲：

余以闇昧，濫霑斯席（指參加譯場），聽言觀行，名實相守，虔虔不懈，專思法務，不倨不諂，行藏適時，吐味幽奇，辯似乎對奘公相當傾倒，但從那提三藏被排擠一事，則可能透露出宣公對玄奘感情的另一面。

那提被排擠之事，見道宣所著同書同卷那提傳，畧云：

那提三藏，此言福生，中印度人，搜集大小乘經律論五百餘夾，合一千五百餘部，以永徽六年創達京師，有敕令於慈恩（寺）安置。時玄奘法師，當途翻譯，聲華騰蔚，無由克彰，掩抑蕭條。既不蒙引，反充給使。顯慶元年，敕往崑崙諸國採取異藥，龍翔三年返舊寺，所賚諸經，並爲（玄）奘將北出，意欲翻度，莫有依憑。余自博訪大夏行人，云：那提三藏，乃龍樹之門人，所解無相，與奘碩返。夫以抱麟之歎，代有斯蹤，知人難哉，千齡罕遇，嗚呼惜哉！

那提所以被排擠之故，據梁任公先生認爲傳中稱「所解無相，與奘碩返」的「碩返」二字義即「大反」，由於那提的宗派爲法性宗，與玄奘的法相宗宗派不合，故爲所掩而不克自美，並指摘「奘師妨賢遏學，亦不得謂非盛德之累」（見佛學研究十八篇中的「佛典之翻譯」一文）。而道宣對那提三藏遭時不遇，連携來梵夾亦被捲走，深致不平之歎。此外，宣公還替那提所譯的兩部佛經作序，這兩篇序也是提公在華譯經較詳細的史料，爰引之以見：

大藏經集部一、頁六九七有道宣撰師子莊嚴王菩薩請問經序，畧云：

龍朔三年冬十月，有天竺三藏，厥號那提，挾道開萌，來遊天府，皇上重法，隆禮真人。南海諸藩，遠陳貢職，備述神藥

惟（那）提能致，具表上聞，需然下遣。將事首途，出斯奧典，輒以所聞序之云爾。

同書同部、頁六九八亦有宣公撰離垢慧菩薩所問禮佛法經序，畧云：

泊龍朔二年，有天竺三藏，厥號那提，統括六異之宗，窮微四圍之典，來儀帝里，降厚禮於慈恩，將歸飛於海表，以此經羣聖之發軫，凡衆之初心，乃出流布，傳於道俗。遂於繕寫，所在通之。恐未悉其由來，故因叙其緣致云爾。

從這兩篇序，知道那提奉唐高宗敕命往南海採藥之前，曾譯了一些佛經，也知道宣公不特怕他的譯經事迹爲人所忽畧而撰文爲之表揚，而且自後一序文中「降厚禮於慈恩，將歸飛於海表」一句話，頗有暗示那提雖然禮下於慈恩寺的玄奘，而最後仍被擣走之意。

據上述史料，顯出道宣對那提三藏的懷才被抑深致同情與不平之慨。則宣公在這件事情上是跟玄奘站在對立的地位的。奘公既有「妨賢遏學」之垢，而道宣是個著作等身的人，當兩雄同處譯場中共事之時，能否相處融洽？頗成疑問。雖然宣公何以離開譯場史無明文，但從他在開譯之初的貞觀十九年（六四五）一露面後不再出現，而在十九年後的龍朔三年（六六三）站在與玄奘對立的地位去同情被奘公排擠的那提，則這位律宗祖師可能在同一原因下步華嚴祖師的後塵而離開譯場的。

五、釋贊寧在「不空傳論」中所諷刺的對象

數年前撰寫「中國佛教史傳與目錄源出律學沙門之探討」一文時，會引用宋高僧傳卷一的「不空傳論」並加解釋，以說明作者釋贊寧的史學精神。最近檢舊文重讀，發現寧公似乎還別有所指。爲了方便論述，謹先援引宋高僧傳不空傳和刊載於新亞學報七卷二期頁一三九的管見，不空傳畧云：

系曰：傳教令輪者，東夏以金剛智爲始祖，不空爲二祖，慧朗爲三祖，以下宗承，所損益可知也。自後分歧派別，咸曰傳瑜珈大教，多則多矣，而少驗者何？亦猶羽嘉生應龍，應龍生鳳凰，鳳凰已降，生庶鳥矣。欲無變革，其可得乎？
仕邦當時對贊寧這番話的解釋爲：

此條對研究宗教史甚重要，蓋一般宗教發展之通例，必先世神通多驗，近世每難見其效。此緣先世傳聞難稽，近世則耳目相接，若不能先具備此一知識，不足以治宗教史也。然寧公本身爲宗教家，對此事難以言傳，因利用中國神話中之應龍鳳

鳳等爲說，以該譜方式解說密宗神通自三祖已下之少有靈驗。寧公能不著迷信範疇，頗具史家風度。

現在把上述問題再提出討論，並非要否定當時的論點，因爲那是治宗教史的一項基本知識，而贊寧所論確有提示此種知識的作用。然而寧公稱密宗僧人「多則多矣，而少驗者何？」又說三祖慧朗以下的密宗都是「庶鳥」，似乎他對所接觸到的密教僧人深致不滿。

何以寧公對密宗發此諷刺之言？後來得讀冉雲華先生“Buddhist Relations Between India and Sung China”一文（刊芝加哥大學出版的 History of Religions 六卷一、二期），文中論及宋代所譯經典大部份是密教經典，而當時諸宗僧人對新譯佛經是探杯葛態度，不感興趣的（見該文下篇頁一四〇和一四二），始恍然於寧公諷刺之故。因爲宋太宗於唐憲宗朝罷譯的一百五十年後重新興立譯場時，贊寧不特目覩其事，並且在宋高僧傳卷三譯經篇中記載了當時情形，畧云：

朝廷罷譯，事自唐憲宗元和五年，至於周朝，相望可一百五十許歲，此道寂然。迨我皇帝，臨大寶之五載，有河中府傳顯密教沙門法進，請西域三藏法天譯經於蒲津，州府官表進，上覽大悅，各賜紫衣，因敕造譯經院於太平興國寺之西偏，續敕搜購天下梵夾，有梵僧法護、施護同參其務，左街僧錄智照、大師慧溫證義，又詔滄州三藏道圓證梵字，慎選兩街義解沙門志顯綴文，令遵、法定、清沼筆受，慎鑒、道真、知遜、法雲、慧超、慧達、可瓌、善祐、可支證義、論次、綴文。

使臣劉素、高品王文壽監護。禮部郎中張洎、光祿卿湯悅次文、潤色。進校量壽命經、善惡報應經，善見變化、金曜童子、甘露鼓等經。有命授三藏天息災、法天、施護師號外試鴻臚少卿，賜廄馬等。筆受、證義諸沙門各賜紫衣，並帛有差。

從贊寧這段記載，知道宋太宗對譯經沙門天息災等的賞賜十分優渥，而據冉雲華先生所考，知道自唐代以來便盤據宮廷的華嚴宗、法相宗、和南山律宗僧人爲保本身既得利益，對外籍僧人和新譯經典採取抗拒態度（見所著下篇頁一三六至一三八）。而贊寧身世據王禹偁小畜集卷二十左街僧錄通惠大師文集序稱：

大師法名贊寧，習四分律，通南山律。太平興國三年。太宗召對滋福殿，賜紫方袍，尋改師號曰通惠。八年，詔修大宋高僧傳，聽歸杭州舊寺，成三十卷。居無何，徵歸京師。

寧公既然是個受帝王親幸而賜紫衣的和尚，又是個盤據宮廷的南山律宗，則他對這羣密教梵僧（按，天息災、施護等所譯經典現存於大藏經密教部四冊中）的備受榮寵，心裏有所不甘，也是很自然的心理反應，則他借不空傳論來譏諷密宗僧人是一羣法術「少驗」的「庶鳥」，亦可知其故了。

六、譯經史料中所記佛牙形狀

曩讀陳援菴先生「法獻佛牙隱現記」一文，知道劉宋時法獻律師從于闐國請回來的一枚佛牙千五百年來流傳至今仍供養於北京廣濟寺舍利閣中，並且曾兩次出國巡迴展覽。可惜的是這枚佛牙沒有經過香港，使善信們緣悭一面。而且刊載援菴先生那篇文章的學報「文史」第一輯（中華書局一九六二年十月出版）在香港也僅有幾部，不是一般人有機會讀到的。

不過，佛牙雖然沒有機會讓香港人看到，然而佛牙的形狀，卻在譯經史料中有詳細的描述，爰引之以供關心佛教聖迹的人士參考。開元釋教錄卷六畧云：

沙門達摩摩提，齊言法意，西域人。以（齊）武帝永明八年庚午，爲沙門法獻於揚都瓦官寺譯提婆達多品等二部。初（法）獻以宋元徽三年遊歷西域，於于闐國得經梵本並及佛牙。至齊永明中，佛牙安置鍾山上定林寺。隋文（帝）仁壽三年，勅送東禪定寺供養，其東禪定寺即今大莊嚴寺也。

作者釋智昇又在「佛牙安置鍾山上定林寺」句下注曰：

佛牙長可三寸，圍亦如之，色帶黃白，其端窄凸若今印文，而溫潤光潔，頗類珠玉。

智昇形容佛牙是長濶都大約「三寸」，而且頂端「窄凸若今印文」，則佛牙應該是一枚臼齒。陳援菴先生的論文沒有描寫佛牙的形狀，亦未附照片，現在昇公這段記載，正好補其不足。

然而智昇所記的佛牙是否即保存至今的佛牙？因爲陳援菴先生文中並未列用上述史料，很可能陳先生認爲這段史料不可靠而未加採用。不過據陳文所考，隋唐間「牙遂一直在長安莊嚴寺安置」，而智昇稱「東禪定寺即今大莊嚴寺也」，是佛牙安置的地點互相融合。智昇據宋高僧傳載是「唐京兆西崇福寺」的僧人，唐代的京兆即長安，故昇公是能親見佛牙形狀而加以描述的人。假使古代載籍所記的佛牙形狀與現今保存者不同，則是另一問題了。

——一九七〇年於南洋大學

談 實 相 義

林潤根譯

本書譯自徹爾巴斯基①著「佛家邏輯」第一冊第二卷第四章。

本文作者所談的實相，實非佛家經論所談的定中境界所證的實相，而是現象界中能顯一認識對象的剎那實相。他主要是根據佛教著名的因明學家法稱法上的觀點來申說的，並兼採印度六派哲學，西方康德哲學的資料來作比較。

定中所證的實相，雖屬第一義，但在哲學的範疇裏，仍是形上學。本文所談的「實相」，是從認識方面說的，故應屬知識論的領域。雖然，作者的標題Ultimate Reality，係西方哲學術語，使人看來有形上學的感覺，但它的真義却並非如此。本書名爲「佛家邏輯」，對形學上的問題不會如此專題處理。

本文作者才智過人，爲四十年前世界有名之佛教學者，下筆取材極博，舉凡大、小乘六師外道，六派哲學，和歐西各學派，均詳爲引述。譯者限於所學，恐有錯誤，尚希讀者指正。

目 錄

- 1、什麼是實相義。
- 2、絕對的自相就是實相。
- 3、實相是不可說的。
- 4、實相能生明晰影像。
- 5、實相必有作用。
- 6、單子與極微。
- 7、實相是肯定義。
- 8、反對者的論調。
- 9、實相觀念的演變。
- 10、與佛家觀點相同的歐西學派。

一、什麼是實相義

佛家的邏輯學者在本書的導論及前兩章裏，對解決實相的問題，經已提出了十分明確的態度。積極言之，凡真實者都有作用；消極言之，凡真實者，都無分別。分別就是思構義，是想像義，也就是我們理解的工作。非思構才是實相。通常所說經驗的事物，只不過是在感覺的底層上，由我們思構與想像所得的一個綜合體而已。只有「實相」纔能絕對的純感覺的事物相應。雖然，這實相與經驗的事物混然，但我們一定要把感覺與想像的元素分別開來，以便在我們的認知上，對何者屬於純實相，何者屬於純理性，有個清晰的判斷。經此劃分後，則在我們思想上所能認知的，在我們名言中所能表達的，只有思構所成的那部份而已。也就是說，我們所能認知的，只有在「實相」之上思構所得的影像，而非「真相」的自身。

這不可說的「實相」，雖然是不可說，但在無可奈何中，爲着幫助理解這問題起見，這裏重複地作個說明，或許不會大謬的吧。

①純一的「實境」（接：指實相）——純感覺中所認知的對象，是在純被動的感覺中所認知的對象——有別於那些由心識主動地構思所得的對象。

②在三界（in all the three worlds）中，②如是的每一「實境」都是獨一的，都是絕對分離的——即與宇宙一切的其他境物全無聯繫。

③（世間有一極成的）規律，那就是境物與境之間，有相同處，亦有相異處；可是對實相來說，卻是一個例外，因爲實相與其他任何境物都是絕對相異，全不相同的。

④實相在空間上，不是廣延性；在時間上，沒有持續性。雖然，當我們與一未知境接觸時，可以產生不定的感覺，這感覺是受時空所規限的，但這規限已經是心識的分別作用，把境物規限在思構的空間和想象的時間之中。

⑤純一的「實境」是剎那的實相③（it is the point instant of reality）這實相與剎那前事物的相狀和剎那後的相狀，不能獲得一些間聯。它是極小的時間，與事物的持續相狀不同。

⑥它是不可分的④（it is indivisible），沒有部份的，是究竟的單一體（it is the ultimate simple）。

⑦它是純一的存在（it is pure existence）。

⑧它是純一的實相（it is pure reality）。

⑨它就是物的自性，因它是絕對地「在己」存在的。

⑩它就是自相，是絕對的具體而特殊的自相。

⑪它是有作用的，是純粹的功能而非他。

⑫這實相對識心分別具有刺激作用以思構影像，創作觀念。

⑬它是非經驗的，而是超經驗的。

⑭它是不可說的（it is unutterable）。

它到底是些什麼呢？有物或是無物呢？它是「某物」而且只是「某物」，是「非我所知」的「某物」。這是未知的實質，而非虛無；（it is an x, it is not a zero）最少，可能與數學上的「○」相似，在正負之間的一個域限。這就是實相。它甚至是存在的實相，是存在最後真實的因。除此別無其他的真實可得，一切其他的真，均托此而生，一境物若不與感官連繫，不與有可感覺的真實連繫，便是一純幻象，或只是一個名相，或是一形而上學的事物。實相與感覺的存在同義，與自相反物的自性同義。這種觀念、共相及思構分別相違。

一、絕對的自相就是實相

一切可被認知的境物，均可分爲共相和自相——或稱總相和別個體自性。

只有絕對的自相，纔是真實的境物；共相不是真實的境物，故非實境，而只是一名相而已。

與此相似的學說是「基林柯琴^⑤（Guillaume d'Occam）時代開始的邏輯學者的主張——他們主張「唯有物的個體自性纔是存在的」。此種學說可從佛家邏輯中獲得特別的支持。

對於自相和共相的分別，佛家邏輯學者要比西方經院派學者來得徹底得多。例如一人，一牛，一瓶等等，就不是自相，自相只是可攝受的、可感知的、剎那生起的、有作用的真實，而共相是依此剎那自相，由心識思構所成的總相影像而已。有而且只有這可感知的剎那體才是真實的自相，只有它才是最後的真實，才是物的自性。佛家說^⑥，「經驗界中所了知自相，實非最後的真實」。能燃燒的火，能烹調功用的火，才是真火；這就是說：燃燒和烹調是真實的。但是「火的概念」，我們分別地藉此以應

用到一切的「火」、一切能燃燒的和能烹調的「火」，這就表徵著「火」的共相，而全非真實。這「共相的火」，既不能燃燒，亦不能烹調，而只是一個能被了知的影像而已。

印度的實在論者，把真實的存在，可以名言表達者，假定爲三重：

(1) 一個名言可以表達一個體自相。

(2) 一個名言可以表達一個類，或一形式。

(3) 一個名言只可表達一個抽象的一般概念。

前兩重所說，與佛家的自相相應，但依佛家的觀點，這其實卻非自相，正因爲「尼耶也學者」(Naiyayiks) 所主張的「自相」是可以名言來表達的。以佛家的觀點看，能用名言來表達的便是共相；自相則非名言所能表達，因爲它是最後的自相，是物的自性。

至於自相和共相的界限，可以互爲否定，彼此界定的：

- (1) 一是「真實」，一是「非真實」；
- (2) 一是「有功用」，一是「無功用」；
- (3) 一是「非思構所成」，一是「思構所成」；
- (4) 一是「非假施設」的，一是「假施設」的；
- (5) 一是「非想像」的，一是「想像」的；
- (6) 一是「不可了知」的，一是「可了知」的；
- (7) 一是「不可說」的，一是「可說」的；
- (8) 一以自性爲本質，一以總相爲本質；
- (9) 一是斷除一切外延者，一是涵攝外延者；
- (10) 一是獨一的，一是非獨一的；
- (11) 在時空上，「不可以重現」、「可以重現」；
- (12) 一是純一的，一是組合的；

(13) 一不可分別的，一可分別的；

(14) 一超經驗者，一經驗中的事物；

(15) 其一的本質，不與他物共有，其一的本質，則可與他物共有；

(16) 一外在的，一內在的；⑦

(17) 一真，一假。

(18) 一非辯證的，一辯證的；

(19) 一實，一虛；

(20) 一無相狀，一有相狀；

(21) 一物的自性，一物的現象。

如是存在者是自相義，或如「萊布尼茲」^⑧ (Leibniz) 所說：「存在者就是單一的存在義」，那就是萊氏之所謂「單子」(Monad)。

三、實相是不可說的

想像或思構，以嚴格的定義說，就是可以名相來表達的某物；則顯而易見，所謂「實相」者，或純真實者，必與思構所成者相違，必非言語文字所能表達。如是「實相」，既非思構所成，於時、空上，無分位可立，於性質言，亦無特徵可表，故不可說；因為「實相」除足以生起有待確定的感覺外，其中實有可表故。如眼識見是一片清晰的藍色，我們必能在這識上，分別生起兩種截然不同的事實。在第一剎那一種感覺生起，這是產生一新認知的剎那。於此我們已能感覺藍色，但仍不能明確了知其為藍色。因為能生感覺的剎那眼識的本身，實不可能對藍色境賦與任何明確的分別。因此，要明確了知藍色境實應倚仗與彼關聯的理性語義表達出來。物的自性，具獨一性，永不能配以名相，以不可說故。名言概念，常指多剎那的假體；單剎那的「實相」則不可說的。如是的「反照」(按指感覺)，嚴格局限於剎那客觀實相中，故不容許任何概念性的明確判斷，亦不容許任何名言的表達。我們說「實相」——即物的自性——不可想像，不可言說，其意思是說：此「實相」不能倚藉具一致性的邏輯方法來認知它。

，依此意思，我們可以說：「物的自性」是不可知的。

四、實相能生明晰影像

此外，實相別具另一特性，那就是與現前的眼識功能結合，生起效果。這效果就是它產生感覺，而清晰的影像亦隨之而起；然而，當實相沒有現前之時，他們只能透過憶念或名言概念，而生起一模糊的影像而已。換言之^⑨，「影像清晰的程度，依境物位置遠近，成反比而產生變化。」(the degree of vividness changes in an inverse ratio to the distance at which the object is situated)。這明顯而簡單的事實——即現前和接近眼識的境物，能生清晰的影像，遙遠或沒有現前的境物，生起矇朧或模糊的影像——對「剎那存有論」(the theory of Instantaneous Being)，給予新論據以資解釋。依彼主張，我們於每一剎那中都有一新境物產生。同一實境不能於此剎那中生起清晰影像，而於彼剎那中則生起一模糊影像。因為這便成爲一種矛盾，因爲這簡直是說：同一剎那可生兩個相異的影像。實在論者則認爲「清晰」和「模糊」，只對能知而言，而非在所知而說。同一的觀察者，對同一的境物，於不同時間，可生起不同的印象，或在同一時間，不同的觀察者，對同一的境物，亦可生起不同的了知。實在論者又說：因爲影像後於感覺而起，而非先於感覺而生，此等影像與外在的實體相應，而非於不同實相之上，由主觀的創作所得。

感官影像的「清晰」，實與抽象思想或記憶表上的「清晰」有別。「韋加士必達米狄」^⑩(Vacaspatimisra)會把「我們所以能生起具廣延性物體的影像之原由」這問題的有趣爭論，記錄起來。依佛家的論據，這影像是由思構或抽象的思維而成，因此是虛妄的。至於實相，則不包含具持續性和廣延性的物體，而只有剎那的感覺，構成連串的事素(a string of events)而已。然後由我們的思維推度，透過綜合的程序，把這些剎那的感覺積累下來，而構出一個「統一的影像」，這只是心識思構所得的累積體而非他。實在論者反駁這個主張，認爲這樣的一個「統一影像」，是永不能如此生起。因此，他們主張確有具廣延性的物體存在，而且可由感官直接了知。爲着支持他的觀點，他們還借引述佛家的有關「現象的清晰性」的學說。他們引用「法稱」^⑪學說，然後說「若具廣延性的物體是思構所得，它就永不能生起任何清晰的影像，因爲，思構(或抽象觀念的思維)，不能對境物生起清晰的影像」。佛家對這問題答覆如下：「(具廣延性的物體)並無直接的清晰的影像，因爲具廣延性的物體的影像，實由思構所成，因此模糊的、抽象的共相而已。當然，間接的清晰的影像，可由感覺同時生起，但這個「清晰」的影像，只屬於感官的本質。我們知道，觀念的抽象思維，或能生起影像的感官未開始工作時，清晰的反射，只有一個剎那，這剎那體既不具廣延性，

亦不具持續性。這些論據又非實在論者所能接納，因為據佛家主張，「具廣延性的物體」，非感覺所能了知，而只有在感覺直接了知的情況下，才有清晰的影像生起。」

關於這問題，「悉的那先那」^⑫，和「加瑪那悉難」^⑬亦有所詭辯。從其著作中，有下列結論可得：

「一清晰影像和一非清晰或模糊的影像，是不同的境物，不同類別。其不同處，有如眼識之於鼻識一樣。因此，如名言概念，只是一模糊的共相，則它至少與實體（即實相）無關——彼實體唯在純感覺中反射出來。若有一人，他的四肢，有一被火灼傷感受出來，而只藉名言所行了知的熱力則不可以，因為名詞只能引起對「火」的一般模糊概念而已。」

影像的模糊性，不是程度上的問題，而是一切心識思構所得的一種內在特性，因為思構所得者永不能具體清晰地把握實體的緣故。

五、實相必有作用

法稱說^⑭「感官現量所認知的境物，就是這境物的自相本質」。依他的解釋，所謂「自相本質」，就是指那能生起清晰影像義。影像不是清晰就是模糊。只有境物的「自相本質」現前，才能生起清晰影像。我們甚至不能說這就是影像，因為，（當時）我們仍不能認知它的相狀，它只是知一清晰的感覺；當這感覺過後，然後有一清晰明亮的影像起而代之。這清晰明亮的影像，就是由我心識分別，在那感覺啟導下，思構所得的成果——所謂感覺是指由境物所生的刺激。但影像是內在的，是由外在實相的「剎那體」所引發的主觀構作而已。這實相與境物絕不相似，而只是刺激我們智力的因。依我們研究所得的佛家因果學說，可以明證因與果不必相似。

問題又因此而生，為什麼在純感覺中只有自相纔是唯一的所知對象，而自相本質又不與影像相似呢？我們是否真的不能信服，當現見火時，外在現前的「火」，一如我們內在影像所顯示的「火」而無異？法稱說，「不能，因為外在世界中，只有自相本質，以只有它才是實相故。」所以者何？法稱說，「因為只有自相本質才有效用，真實的本質就是它的能生效用。所謂真實者，我們所理解的只是而無法超過唯一事實——那就是它的「有作用性」；至於影像便不是有效用的了」。所謂火者，並不是現前的具有固定形態與廣延的烈焰，而只是剎那的熱能，其餘都是思構想像而已。所謂瓶者，亦非現存於思構中，具有固定顏色、形態

、具有可觸和持久性的的一個廣延體，而只是有效用的剎那體之所顯現而已，其餘都是思構所得者。如澆水之事，真實的並非澆水的一般圖像，而是澆水這特殊事實。

當一棍打斷了一條腿，真實的只是「被打斷」那個事實，至於「棍」，「打」和「腿子」都是我們的想像，以便對「被打斷」這事實作一解釋，因為它們是廣延的，普遍的和想像的，真實者只是上述剎那的自相。

外在的真實，只是一種力的功能而能刺激起影像，而非任何廣延物體，非材料，非物質，而只是功能。我們所得外物的影像，是由外在的有效用的真實所產生的結果。

是故「實相」是有作用的，一切外在世界的本質只是功能而已。(Thus reality is dynamic, all the elements of the external world are mere forces)。

六、單子與極微

如是最後的自相，就是無限小的外在實相（按即實體），則它與外在的另一實相「極微」，究有何種連繫？在前文我們對佛家的「物質論」¹⁵ (theory of Matter) 已有提及。據彼主張：一切物質體都由分子組成，而每一分子最小由藏八類極微合成。它們可分作四科基本的和四種次要的。基本的極微是，地，水，火，風，次要的極微是，色，聲，味，觸。次要的極微是半透明的。每一次要的極微均需四個極微來作支持，這樣，不能發聲的物體之每一分子實際含有二十個極微，若能發聲的，則再需加進「聲」這次要的極微，這樣每一分子便別含九類或廿五個極微了。這些極微都物別的，最顯著是「非不可分別性」，佛家極力反對勝論¹⁶ (Vaisesikas) 假設極微爲「不可分割」的：是絕對的堅硬體，他們要問：若兩原子是連結時，是一端連結呢，或全部連結呢？若謂全部連結，則整個世界便成爲單一個極微而已。若謂只是一端連結，則每一極微最小要被六個其他極微所包圍——上，下，四方各一，因此，每一極微最小便有六個部份。復次，這些極微還有另一特質，那就是它們並非某些有實質體的自相。地極微，並非有實質以顯其堅性，火極微並非有實質以顯其緩性。所謂火極微者，只是熱的功能而非他。風極微亦只是動力的功能而已。地極微是一種「抵抗力」，水極微是一種「收攝力」。「色」(rupa) 這一詞，透過奇妙的訓釋，不作「實質」釋，而只作剎那生滅觀。若把極微再加以分析，則一切個體所含藏的是同一的分子。一物體之顯現爲火，另一物體顯現爲水，顯現爲金屬等，這並非由於某種有關元素在分量上具優越性，而是由於增上力故。因此我們可以說，佛家的（色法）「物質論」，是依作

用立的。這學說原出於「法有我無宗」^⑯ (*Sarvāstivādins*)，後轉爲「唯識宗」的學說。這學說是反對「數論」^⑰ (*Sankhya*) 的「機械論」說，因爲他們假定有遍一切處的物質（名曰、自性），又設有「變易」的統一原則（接：指「大」……「心平等根」等廿三諦）而經驗世界的一切流轉、變化，如是乃至一切類別，無不依彼而作解釋。

至於「勝論」(*Vaisesikas*) 的「極微說」，數論學派與佛家均反對。因爲他們把極微分爲四類，都是具有本原性、特殊性和真實性的。這些極微並具有一種創造力，因爲依照勝論的經典裏所載的複雜的法則，可以產生特殊性的分子和更高度的聚合。

佛家以「作用」來界定「實相」，以「變動」來解說「因果」，而佛家的「物質論」又完全與他們的「實相論」及「因果說」相符合。是故最後的實相是「有作用」的，只是純粹「作用」的存在；通過它，我們的感官，對外在的真實可以有所感受。

法上說『「實相」一詞，我們可以把它應用到任何事物去，只要那事物被檢證爲能力作用所生起者。』依據這個理由，因此，有作用的行爲被認爲是直接的所知境，而非思構所成的幻象。反過來說，真知的所對境，也就是產生有作用的行爲。是故，真實唯是自相，即單一的剎那作用，物的自性，而非思構所得一般經驗界的境物。

七、實相是肯定義

實相亦具「肯定」義，或稱爲「肯定的本質」。法上說，「肯定者，（指否定的反面）是『物』，」，「而『物』與『實相』同義。」「『實相』者，即是最後的『自相』。」或稱爲物的自性。

爲要透過判斷來認知事物——即透過思維作用，特別指在一個邏輯體系中，它的主要原則在對真實與思構作根本的差別時——我們必須注意：在佛家邏輯學者來說，認知的基本活動，是在肯定，而不在概念的構思。因此，「肯定」和「所肯定者」無異，「概念」與「所概念」者，「了知」和「所了知」（如是也至），知的活動作與知的內容，都無差別。「牛的概念」，被認作爲與「這是牛」此一判斷同義。在這個判斷裏，肯定的本質包涵著「眼色現前」義——而此眼識是由剎那的外在真實所引起的，這眼識刺激起智力，因而綜合構思成「牛」的概念。但在「空花」這個判斷中，則沒有真實的肯定存在，因爲離幻象幻覺外，並無與其相應的眼識生起。在「牛」與「花」的概念中，並無「肯定的本質」之存在，這「肯定的本質」唯在一剎那的感覺裏，直接由外在的真實反映得之。依此理趣，「真實」者，是肯定義。即使在一個否定的判斷裏，比方，「這處沒有瓶子」，雖然，這

是一個否定形式，他仍是含着一個肯定的，因爲，它指引我們對向眼識境故。概念可能獲致高度清晰和明瞭的景象，但在這概念這判斷，可能是多餘的和重複的了；又「這牛不存在」這判斷，則可能涵攝着一個矛盾。然而，一特殊的感覺，這剎那體，卻是存在的。我們不能說「存在是存在的」，不然便要犯重複之病；我們又不能說「存在是不存在的」，不然，便要犯矛盾的過失。由此可見佛教亦如西方學者，碰到「本體論證的有效性」這同一問題，關於這問題，西方理性學派和他的反對者已經作了長時期的爭論。從一個清晰明確的概念，我們不能推論出「真實」來。相反的，清晰和明確的概念，正足以證明它是思構所成者，因此道理，所謂「肯定」或「肯定的本質」者，就是「物的自性」。

八、反對者的論調

佛家對「物的自性」的學說，會受外道各宗派猛烈的抨擊。同時，在佛家諸宗之內，亦很自然地受到中觀派 (Madhyamikas) 的攻擊。這是無可避免之事，因爲此宗可說是佛家的批判主義者。對於「中觀派」，其「空一切法」的理論，工作比較容易。他們不獨對有限、無限，可分、不可分等概念，認爲是辯證和矛盾的，甚至所有概念，絕對無例外地，都是相對的，都是矛盾的，所以都非真實的。佛教邏輯家的「物的自性」，被解釋爲事物的本身，以它的自性爲它的特性。若這關係是真實，則便無異於「刀之自割」。但「物的自性」(之說)是邏輯的，因此，就是辯證的和不真實的。

耆那¹⁵ (Jains) 學派攻擊「物的自性」學說，他們的論證，在方法上，跟「中觀派」並無本質的不同，然而，他們卻藉此以求達到另一目的。依他們的學說，相對性 (Relativity) 的意義，並非說一切相對事物都非真實，而是指它們同時是真實的和相對的。真實的自性，不單只是邏輯的，而且是辯證的。「真實」在同一時間裏是常，亦是無常，是有限亦是無限，是自相亦是共相。吾人必須默許，這種矛盾是蘊藏在真實自性的本質中。

依佛學的諍論，物的自性，是遠離一切共相，而指真實和絕對的自相。這種諍論是難以獲得耆那派的擁護的。因爲他們主張所有事物於同一時間，自相和共相，一齊出現。在「物的自性」的觀念裏，包含着所有的事物，這就是共相。再者，每一自相，均有異於其他一切自相，它便具有「他性」義 (Otherness)，這「他性」是屬於心識了解的範疇之事。物的自性所假定的「純粹

性」(purity) 只是幻影而已。有如其他的邏輯觀念一樣，這是辯證的，是自相和共相同時的。這種特性與其真實無干的，因為，耆那學派主張真實的本身是辯證的呢。

有一位耆那哲者，名爲「阿紹里」^{②0}(Ahrika)，他在哲學的史學家中是有名望的，據說他會沿此路線進行評論。他主張，所有事物，在同一時間內，有同有異，同的是共相，異的是自相。在一切存在的事物中，若有一事一物，被認爲是絕對的殊相者，則它便非相對的，而是與其他存在物絕對相異，如是，它便成爲不存在的，成爲空的，簡直與空花無異。從另一角度看，若它不包含差異，則將與一切其他事物合而爲一，因此，萬殊的現象便成爲不可能。因此主張宇宙的實體必然是唯一者，這根本是一種謬誤；其實，它是常具雙重特性的：它是存在的，同時是非存在的，是動的同時是靜的，是自相同時是共相。真實的本質是辯證的，具雙重特性的。佛家對耆那學派的主張，有下列的答覆和質難：

「若自相和共相是同一的，則它們便會合而爲一，既合而爲一，雙重特性即不存在。若自相與共相，是非同一的，此間便有差異，這就有兩種「真實」的存在，宇宙的實體亦不具雙重特性。」

「若（吾人）假定實體是一，而只有它的狀態或特質是有差異者，則問題又要生起：這特質是真實的，抑是幻有的呢？若說是幻有的。佛家則不與爭論。但耆那學派是認爲特質是真實的，而真實的特質又不可能是矛盾者，因爲宇宙實體恒常是一故。」

「若一物可作爲他物，則它將會喪失本身的同一性，而轉變成爲他物。除了神經錯亂者外，沒有人能否定邏輯的矛盾律，而我們真知，依此定律，最後自性的實相，或自相只限於物的自性之理纔得建立。」

九、實相觀念的演變

所有印度哲學體系，都在同一時期宣揚救世學說，因此，對實相的觀點問題，有兩重看法。

① 實相是生命演變的因素——輪迴流轉，(Samsara)。

或：

② 生命演變的最後終結——究竟涅槃，(Nirvana)。

依數論學派的主張，輪迴流轉的元素，可有「內塵」^{②1}三種(three kinds of infra-atomic Reals)它們在不同的排列下，創出萬物，同時在一中心力量感應下——這力量稱之爲業(Karma)——產生不斷的流轉變化，而涅槃者，則是這流轉變化的終

結。

早期正理^㉒(Nyaya)和勝論學派，則以四種極微作為究竟的原素，此等極微在業力感應下生起宇宙萬有，產生流轉變化。在涅槃的境界中，這流轉歷程停頓便成爲是永久的寂滅。因爲（至此）則意識滅盡，宇宙的流轉停息。在後期的正理——勝論學派的理論中，涅槃或寂靜，仍具一永久神秘意義，即恒時處於一勝義的止觀境界。

在小乘佛學的理論中，上述數論的三類內塵和勝論的四種極微，給三種極微或功能所取代了；涅槃的境界，仍以爲是無意識的，這是業力作用停息後的一種永久寂滅的境界。

在早期佛家大乘思想中，業力被認爲是一種「無明力」(Force of Illusion)，而涅槃的境界是「黃金爲地，七寶爲池」的，這境界是破除無明後才能顯現的。這種論調，「吠檀多」^㉓(Vedānta)學派是接受的。

後期大乘以最後實相爲物的自性，在業力感應下，識心分別，迷執能所構成宇宙萬象。不起分別，能所兩忘，即是涅槃。涅槃者，不可說，離能所，具寂靜三身四智的永恒境界。

是以，物的自性，它是外境，從一的方面看，是知識生起之最後原因；從另一方面看，它是能所兩忘、最後絕對的剎那實相。

「珍納菩提」^㉔(Jinendrabuddhi)說：就在絕對的真實或物的自性立場說，能與所是無分別的，不過被我們的俱生無明所困擾，才有分別——我們透過所構思的能所分別，只能認知它的間接相貌而已。

自相本體的觀念，在小乘佛學中經已出現，這是指每一一切法都是絕對的自在者。此期以有體法爲中心觀念，所謂「法」者，「執持自性」義。(“bearer of its own essence”)關於這個觀念，此期思想跟後期有很多方面的分歧。於本期中，「真實」和「虛妄」間，還沒有定下一條確切分明的界線；有體法，有色（物質性的存在）心（精神性的存在）之別，或分爲物理，精神功能三類，同時二者都是平等真實的。他們並不以「功用」來界定真實。所有的注視均集中如何辨別虛妄之上：一切由和合體，都是虛妄不實。如是對物質性的「色法」分析成精微的功能，對精神性的「心法」作爲「互爲外在」觀。因此，心與物的諍論，幾乎平息，因爲兩者均只是功能而已。

小乘各派，對以「剎那體」來界定「本體」一事，雖有不同的諍論，爲每一宗派都有自己的一組「法」作爲本體，但這種差異並沒有本質上的分別。

把一切法分爲「偏計所執性」、「依他起性」與「圓成實性」三類——這種分類構成了早期的唯識學派的特色——已經涵攝着「真實」和「虛妄」間的一個清晰的界限。

法稱論師對這問題，在他的論說裏，給以最後而清楚的定義：真實就是有作用義，而與所有虛妄假法相違。如是「真實」便

與「無體法」、「虛妄假法」及一切思構所成的「共相」相違。

後期的吠檀多學派，採用佛家之說，認爲宇宙對絕對存在，就是物的自性，此「自性」可藉感覺得之。因對境物的差別，係由判斷分別所認識，若沒有這分別的認識，就沒有個別的境物，（只有全體或絕對，因此，吠檀多學派要安立：可以透過感覺），對純存在「梵」有所了知。

十、與佛家觀點相同的歐西學派

在批判態度之下，佛家對實相的概念，概言之，約有以下的特徵：

- ① 實相是：絕對的自相，
- ② 純存在，
- ③ 在流轉中的一剎那體，
- ④ 是唯一的和非連結的
- ⑤ 是有作用的，非廣延性的非持續性的。
- ⑥ 具有能力，對心識產生增上作用，因而生起相應的影像，
- ⑦ 對影像給以明確性。
- ⑧ 構成判斷的肯定力，
- ⑨ 是物的自性，不可說的和不可思議的。

有關實相義，二千多年來在哲學的研討上，諸家各派，有時相輔而行，有時彼此重複，他們從同一的論證開始，有時全部地或局部地，推得同一的結論，有時推得非常不同的結論，但在這問題上，迄今仍未作出最後的結論。

佛家邏輯對實相的意義，稱爲「本質」，('own Essence') 這本質在某一定程度上說，實與亞里士多德的第一要素相符。它之

表述爲 HOC ALIQUID 實與 Kinced idem 一詞相符契，透過它「本質」的意義便可解釋出來。在佛學上說，「本質」是絕對的無關聯者，以是物的自性故。但亞里士多德對「要素是否亦有關聯」此問題，仍是猶豫不決。大概他以爲「第二要素」可有關聯，「第一要素」則無關聯。他承認在推斷這問題上是有疑惑的和有困難的。然而印度學派則決定地否認「本質」，有彼此關聯的可能。

然而在亞里士多德的「要素」義中，最具特色的就是一方面他認爲「要素」是「Unum et Idem Numero」，一方面它又透過轉變可能使自身交替地接受矛盾的轉變。我們可見，這點若與佛學比較，顯有不同。在亞氏的學說裏，每一轉變，就是要素的轉變。再者，他假定有十類本質，而佛家則只肯定只有一種，一切他類，均非本質，只有以本質爲依，這一切他類才有「借來的真實」，而成間接的本質。關於這點，亞氏似亦承認，因爲絕對言之，只有第一要素才是唯一的本質。正如佛家所說，本質，就是實。

一切他類所不可缺的主體，或是一切他類的「托質者」²⁵ (Substratum)。

關於真實，存在，本體，本質等等概念，許多哲學家已創出無數的學說，透過多方面的比較後，我們覺得應止於萊布尼茲的「單子論」上，因爲「單子論」與佛家實相義有較多相同之處。有關反對一元論、機械論和原子論方面，我們經已注意到萊氏和法稱有相同處。

有關「真實是作用」的學說，萊布尼茲否定：

- ① 斯賓諾莎的一元論，
- ② 笛卡兒的機械論，
- ③ 最後實相是不可分割的原子論。

法稱所否定的有：

- ① 中觀宗和吠檀多的一元論，
- ② 數論的機械論——這學派認爲自然的一切轉變，乃由一種活動的永恒物質所散佈的不同情況所致。
- ③ 勝論的極微說。

「本質」一如單子都是有作用的和剎那生滅的。萊氏說：「運動是相續的事物，它不比時間有較多的存在，因爲它的組成部分永不能一起存在。在另一面說，力或作用，則在每一剎那中，有完全的存在，所以它一定是一些純正和真實的存在。」

最有趣的就是萊氏對「真實的學說」，絕對否定「持續」，「廣延」與「流動」的真實性，而所持的理由，恰與佛家相合，那就是因為它們均不能在一剎那完全存在故。萊氏又說：「本質者，不應被想像為純要素而全無活動者。其實，活動就是本質的要素。」這就是與佛家要義，「存在就是作用」，「就是真實作用」，完全吻合。最值得注意的類似之處，就是「以單子為純粹的強度焦點，或為（作用的）單位，每一單位必須與其他絕無關連，每一單子不能影響其他單子或生起轉變。」是以，我們知道佛家對這論調亦是一樣；因他們雖然主張「真實」只是功能作用，但它不能真實地生起任何事物，而是無為的。佛家與萊氏的類似論據，於此為止。因為單子，正如亞里士多德的「第一要素」，就是「實現的功能」（An Entelechy），就是靈魂。在佛家來說，它只是剎那的顯現體而已。

其他哲學家，有主張所經驗的偶然真實有異於超越不可知的最後真實，此間從畧不贅。這裏只注視康德的論據，因為他不只對佛家有相同的觀點和相似的爭辯，同時對整個的觀念都非常相似，將可注視者分列如下：

① 康德與陳那²²（Dignaga）同樣認為我們有而且只有兩種知識的源由，而這兩種知識是根本不同的。

② 雖然在理論上，兩種知識源由確有不同，但在經驗上是混然的；究竟，它們的不同，確是非經驗的，而是超越的。

③ 所有其他的歐西學派，均認為清晰明確的思想，足以為「真實」的保證。他們認為只由現象感觀顯現的僅是混昧的認識；由理解或理性（出發）則宇宙的實相，作為事物的真實自體，可被清晰地了知出來。在康德的「批判思想期」中，他把二者的關係倒轉過來；主張清晰明瞭的認識，只是對現象而言，但「那些在現象中與感觀相應者，則成為一切境物的超越體——即為物的自性。」如前所述，依據佛家所主張，「物的自性」是由純感觀所認識的。清晰明確的所知境，只是客觀化的影像而已。

④ 康德認為「物的自性」是不可知的，我們不能在感觀影像中獲得表徵，這（可說）是認識的極限。佛家也說，實相是不能由我們的認識獲知的。

⑤ 康德說：雖然如此，但「物的自性」是存在的，是有作用的，因為它不是甚麼？只是感官能感受外在實體的緣由所在。法稱說，究竟的自相，就是究竟實相，因為只有它才有作用的。

⑥ 這裏有雙重的真實和雙重的因果關係，也就是「物之自性」的究竟「實相——因果」關係，和經驗界的間接「實相——因果」關係。而「物的自性」不過是究竟「實相——因果」此事實的自身。佛家此等充分精密的論據，引致康德學說的注釋家不少的困惑，因為他認為真實乃由「綜合的範疇所構成的」，因此「物之自性」

是一種實體，但卻不是「究竟實體」而是具廣延性和持續性的實體。

康德的「物的自性」和法稱的「本質說」，基本上的差別是：法稱爲「本質」與剎那實體是明確同一者，是剎那的感觀相應者。印度學派（按：指法稱說）以「本質」是剎那體，離一切綜合思構作用，非經驗所行境界，故是越超知識的。在另一方面，康德強調：「在現象中，與感觀相應的，就是越超的「物的自性」。這特徵，與印度學派所說的第一要素完全吻合。另一差別是：佛家以「物的自性」與「純存在」爲完全同一者。此間所用「存在」一詞。不作賓詞解，不作範疇解，而作有謂語的共同主辭解。佛家運用「究竟實相」概念，使與邏輯應用發生關係；如是「究竟實相」亦即所有判斷的「最後主辭」，順此得知，「究竟實相」亦是一切「推論」的「最後主辭」。

康德的「物的自性」和佛家的「本質」之另一重要差別是：在每一經驗的自我後面，康德假定有一內在的「物的自性」的存在，一如他所假定的在外在的物象底層下有一外在「物的自性」的存在。由此可見，康德假定有兩種「物的自性」存在着，互相輝映。這種說法與佛家大異其趣。佛家所說的「本質」，就是外在的「物的自性」，是絕對自性，與一切關係斷絕。相應而起的內在境物是純感觀的，與一切思構斷絕。但純感觀與相應而起的純境物，並不是兩種事物而存在着平等的真實性，而是究竟實相，透過同一的思構作用，一分爲二所得的主體和客體，而那思構作用正是整個的經驗世界的構劃者，恒常運用二分法及辯證法以進行工作。只在邏輯層面上外在的本質才是究竟實相。既然所有哲學，到最後都趨向於一元化，則在越超邏輯層面之上，有一個主客兩忘的究竟的絕對。如法稱所說，此絕對體之爲物，既不可知，亦不可說，換而言之，它距離經驗知識很遠，而比較接近於外在實相之不可知的剎那體，它是究竟的絕對，不過如法身佛的被人格化而已。（personified as Buddha in his Cosmical Body）。

佛家的「物的自性」作爲「純感覺」說，實較康德學派所說的，畧爲接近於經驗境界，康德在批判「物的自性」裏，是反對半經驗論的，因爲根據他的學說「物的自性」是超越的。（不過）作爲單一的剎那體而觀，此佛家所說的「物之自性」也是很難說是經驗論的。

佛家對此有部份諍論，使我們憶記「海爾巴特」^②（Herbart）之說，因爲，佛家以「存在」與「肯定的要素」是同一者，此與「海爾巴特」所說相似。在海氏而言，存在的定義被解釋爲「絕對的安置」（absolute positing），或「承認有些東西在思想中不能被否定者。「存在」的要素，就是對否定的排除。「存在」的概念，就是一種「安置」，只是對某些物象的簡單「安置」而已。他說：物象是要被安置的，如遇有懷疑，則可全部消失。可是，它們並沒有消失。對某些物象的「安置」仍然遺下來，

只不過它被轉變了，它被轉變到跟從前相異的某些物象去。共相的性質，被懷疑所犧牲了，至於已被「安置」的物象（自相），則有所不同，因為，它是不可知的。」這「絕對的安置」，在我們不知不覺間被容於每一純感覺中，沒有人相信「空無」（Nothing）是存在的有體法，因為這是顯而易見的。「存在」的特徵，就是究竟的單一性。「存在」與「否定」是不相容的。依海氏之理論把「純存在」與「實體的感覺中心」同一起來，而「實體」的特徵是不可知的境物，是單一體，亦即是絕對的自相，是不容否定的肯定之要素，它與「質」（quality）是對立的，亦即與共相對立，因為於共相的自身是無所肯定的，是可懷疑的，亦即是既可肯定又可否定的——所有這一切的諍論，都與佛家思想極為相似，誠使吾人驚訝不已。

依佛家的理論，把「究竟實相」比作「獨一的差別體」，把心識的工作，比作「數學的籌算」，這部分的主張，在西方哲學史上，是不難找到並行不悖的理論者。在後期康德學派的哲學家中，有一位名為「所羅門美望」^⑦（Solomon Maimon）的，他的「感覺中的差別說」（“Differentials of Sensibility”）頗負盛名。他說，「境物的獨一差別體，是純直覺的所知境，而從彼構思所得的物象才是現象界的境物。」

註：

①徹爾巴斯基（stcherbatsky），近代佛教學者，生平介紹見本集刊第一輯。

②trailokya—vyavrtta

③ksana=svalaksana.

④an—auayavini=niramsa.

⑤「基林柯琴」，法國冉尼羅哲學家

⑥adhyavasiyamanam svalaksanam na

paramarthasat, cp. Tatp., p. 341. 26.

⑦按：「皿相」非內識思構所得，故以「外在」，「共相」由內識思構所成，故以「內在」。

⑧萊布尼茲，德國哲學家（1646—1716）

⑨此指正理一滴論，法上疏。

- ⑩「韋加士必達米狄」，係因明學家法上的後繼者，他對因明有極大貢獻，於十一世紀時在印度極為煊赫。
- ⑪「法稱」，佛家一位新邏輯學家，約公元七世紀。
- ⑫實在論的論師。
- ⑬全上。
- ⑭見「正理一滴論」第十二頁，十三頁。
- ⑮物質論，是佛家的諸法體義。
- ⑯勝論，印度六派哲學之一。
- ⑰法有我無宗，係屬小乘上座部。
- ⑱數論，印度六派哲家之一。
- ⑲「耆那」，係印度「六師外道」之一，其教理與早期佛家思想相近。
- ⑳「阿訖里」，(Ahrika)，一個姓，意譯「無慚」，翻閱中文佛典，未見用無慚作姓，故音譯如上。此音譯為中文佛典通用之姓。
- ㉑內塵，梵文*guna*，作者英譯為 *infra-atomic Reals*，而在註裏寫上梵文 *guna*，故譯內塵。
- ㉒印度六派哲學之一，精於邏輯學。
- ㉓「吠檀多」，印度六派哲學之一。
- ㉔「珍納菩提」，係因明學家，陳那論師著的「集量論」，係其注疏。
- ㉕「托質者」，在亞里士多德學說裏，解為本質的支持者。
- ㉖陳那，係佛家因明學家。
- ㉗海爾巴特，德國大哲學家，對邏輯、心理有重大貢獻。
- ㉘「所羅門美望」，德國哲學家和心理學家。

英譯成唯識論序

羅時憲

或有問於余曰：兼善之重譯成唯識論，吾子實贊成之。其文雅而達，能讀者衆；又聞兼善將以餘年，翻傳十七地論，且已成數卷矣；世之能讀英語者，將隨所應得聞慈氏、世親之教，誠法門之鴻烈也。雖然，法相、唯識，大乘始教，通、別教耳。今兼善爲利有情，令法久住，不先立乎其大者，乃捨圓、頓之實義，而弘五姓之權宗，詎非輕重倒置乎？余應之曰：子獨不聞佛法以方便爲究竟耶？法本離言，佛巧施設，所謂以俗而說眞也。如言取義，滯於一隅，權且不知，實於何有！若因指見月，則三藏十二分教，皆如語也，實語也。維摩經云：「佛以一音演說法，衆生各各隨所解。」小根之人聞大乘經，頓根菩薩聞四諦法，都謂世尊開示自乘教義；惟不定姓人，歷有、空、中次第漸悟，始謂世尊說教三時義別。是以本質唯是一音，影像隨乘自變。教既唯一，何始、何別，何實、何權？羅什三藏立一音教，竟無居士謂教一乘三，沙門太虛標八宗平等，最爲善巧；誰有智者而不宗之！

問者復曰：瑜伽法數六百有餘，世親畧錄，猶存一百；治此學者，耽玩名相，疲於思辨，加行既缺，白首無功；奈何奈何？應之曰：本宗觀行法門，燦然大備；吾子知解非劣，何爲出此武斷之言！今當爲子畧陳五事殊勝，令知不可以末流之弊而掩一宗之美也。此宗西土名瑜伽行派——瑜伽者，觀行也——以實修觀行爲其所長，辨析法相，祇爲修觀之助，一也。無著祖慈氏以立宗，（慈氏爲一瑜伽行者，無著之師，有學說流傳於世，不可視爲神話中人），後此諸師皆奉其言爲宗極，或釋其頌文，或籀其義理；觀護法衡量衆說，悉依大論，玄奘受業那爛，三聽瑜伽，窺基著述繁忙，日誦菩薩戒本，可以思矣。惜現觀莊嚴一論，奘淨諸師竟未翻傳，遂使此土慈氏學中獨缺般若，於名相之執，乏排遣之功。今蕃本重譯流通，此宗學人境界更寬，觀行要約，性相互融，精髓充實（太虛大師謂「得斯論而般若之眉目朗，瑜伽之精髓充」），將不曰法相宗、唯識宗等，而曰慈氏宗、慈氏學矣。若此者，義理精微，觀深行廣，實際顯現，功不唐捐，二也。法相、天台、華嚴，號稱教下三家。天台喜言實相，實相豈離般若？今本宗有現觀莊嚴，由此以溝通天台，去其矛盾，將相得而益彰，息諍論於千載。華賢尙談緣起，談緣起者不出緣生如幻與唯心所現二途。觀其義理，蓋於後者爲近。故清涼疏鈔華嚴，取資唯識；而四法界、六相、十玄門諸義，又必以唯識解之，方

不落玄學窠臼。是則慈氏學有融貫台賢二宗之利，三也。當今民智大開，一切行持軌則，苟無實證爲依，必須理無矛盾。有唯識爲義據，淨土宗乃不同於神話，秘密宗有異於事火咒龍；四也。言戒律者，首重戒體。自古釋戒體者，或言是色，或言非色非心；至道宣律師，依唯識義，謂受戒時所熏思種子以爲戒體，然後說乃周圓。是則本宗能予律宗以理論依據，五也。

問者復曰：此宗典籍浩繁，文義深奧，諸師異解，或復紛歧，使初學者望洋向若；亦有精實省要之書，堪爲入德之門者乎？應之曰：昔慈氏探大小三藏要義，而說大乘婆沙，名曰瑜伽師地；無著集瑜伽精實而作顯揚聖教、攝大乘、阿毘達磨集論。世親論師又採摩訶衍中唯識要義，以造三十伽陀，所謂「集千訓於一言」者也。自爾十師輩出，疏釋聯翩，各據一端，義難偏勝；玄奘、窺基，折中十家之說，奉護法爲指南，去盡繁言，具存精實，是曰成唯識論。吾子之所欲求者，其即此乎！書成付梓，問序於余；爲省構思，因次是語，以附簡末。

羅時憲

一九七三年三月廿日法相學
會研究室。

(編者按：韋達先生之英譯成唯識論已在印刷中，定本年十二月中出版。)

瑜伽師地論科句彙編卷第一之續(本地分中意地第二之一)

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

丙二、意地二

丁一、結前生後

已說五識身相應地。云何意地?

丁二、正廣分別二

戊一、正明意相二

己一、標列

此亦五相應知。謂身性故，彼所依故，彼所緣故，彼助伴故，彼非業故。

云何意地等者：此云意地，攝一切識。依思量義。轉得意名。如說意處具攝諸識，此亦如是，總名意地。然此不說意相應者，隨應當知此相應相，偏說意識；不說一切。下所依中。當廣其義。

己二、隨釋五

庚一、自性三

辛一、徵

云何意自性？

壬一、列

謂心、意、識。

云何意自性謂心意識者：此三差別，如下自釋。然非一一不通一切。約勝功能，故差別說。問：五識相應，前文已顯；何故此中復更宣說？答：五識麤顯，前已別說；然意未盡。今意地攝。如下廣釋色聚心心所品，非不兼說五識相應。由是當知此云意地，攝一切識。

辛三、釋三

壬一、心

心，謂一切種子所隨依止性，所隨所附依止性，體能執受。異熟所攝、阿賴耶識。

心謂一切種子所隨依止性等者：積集名心。體即阿賴耶識。由阿賴耶積集諸法一切種子，依此義故，偏得心名。一切種子畧有二別。一、一切一切，二、少分一切。一切一切者：謂漏無漏諸法種子皆悉具足。少分一切者：謂唯有漏諸法種子。如下釋言：此一切種子識，若般涅槃法者一切種子皆悉具足；不般涅槃法者便闕三種菩提種子。此中一切，應如是知。隨阿賴耶之所生處。自體之中皆爲餘體有漏種子之所隨逐；是故欲界自體中亦有色無色界一切種子。如是色界自體中，亦有欲無色界一切種子。無色界自體中，亦有欲色界一切種子。如下自說。（陵本三卷一頁）由是此言所隨依止性。亦爲般涅槃法無漏種子之所依附。由是此言依附依止性。攝大乘說此是出世心種子性。隨在一種所依轉處，寄在異熟識中，與彼和合俱轉猶如水乳。此與阿賴耶識相違；非阿賴耶識所攝。是故阿賴耶識雖是彼依止性；然但依附隨彼俱轉，是名所隨依附依止性。如是二種所依止性，當知其體即是阿賴耶識。由彼執受所依。說彼爲能執愛，由彼唯先業引，說名異熟所攝。具有此義，方成一切種子所隨依止性。所隨依附依止性。是故作如是說。

壬二、意

意，謂恒行意，及六識身無間滅意。

意謂恒行意及六識身無間滅意者：思量名意，前已畧說。恒審思量，名恒行意。體即末那。思量義務，偏得意名。又爲依止，亦名爲意。體即無間過去識，是名無間滅意。以理而言，心意具有，如成唯識廣辯其相。今約麤顯，唯號六識。所謂眼識乃至意識，名六識身無間滅意。

壬三、識

識、謂現前了別所緣境界。

識謂現前了別所緣境界者：了別名識，義通一切。然前六識了別義顯，偏得此名。若彼境界能生於識，如是境界方成所緣，是名所緣境界。彼能緣心於此了別正現行時，名爲現前，此名爲識。若人過去及在未來，皆不名識，不現前故。爲簡此義，故作是說。

庚二、所依二

辛一、等無間依

彼所依者：等無間依、謂意。

辛二、種子依

種子依、謂如前說一切種子阿賴耶識。

彼所依者等者：前自性中舉心意識，顯此意地徧通一切，今此所依及下所緣助伴作業，理亦應通一切識有。然此論中唯說前六識身，不說心意有相應義。如下有言，此中顯由五法六識身差別轉，乃至廣說，可爲證明。由是當知此所說義，是隱密說，非是了義。是故於此所依及下所緣助伴作業，皆唯偏約意識爲論。如文自顯。復次，此作依中，不說意識有俱有依，然理非無。成唯識說，彼俱有依即末那識。今畧不說。此亦同前不更分別心意道理應知。

庚三、所緣二

辛一、通緣一切

彼所緣者：謂一切法、如其所應。

彼所緣者謂一切法等者：此中所緣、唯約意識、已如前說。今於此中畧別爲二。一、共五識。二、不共五識。總此二種名一切法。在五識中，隨自所緣或名爲色，或名聲香味觸。今此意識、於彼一切皆能徧緣，轉得法名，如說法處法界，此亦如是。然復當知於共所緣，非定俱起，隨眼識俱，則緣色境。乃至隨身識俱，則緣觸境。或復五識同時俱起，則一切境皆爲所緣。抉擇分說：若於爾時一眼識轉，即於此時唯有一分別意識與眼識同行轉，若於爾時二三四五諸識身轉，即於此時唯有一分別意識與五識身同行轉。由是此說如其所應。

辛二、別緣不共

若不共者，所緣即受想行蘊、無爲、無見無對色，六內處，及一切種子。

若不共者至一切種子者：此說不共五識所緣，畧有五別。一、受想行蘊。二、無爲。三、無見無對色。四、六內處。五、一切種子。由彼意識徧能了別自相共相、及變相緣有無假實等法。是故畧說五不共法，此中唯說受想行蘊。不說識蘊。於六內處意處攝故。無爲有八。謂虛空，非擇滅。擇滅，善不善無記法，真如、不動、想受滅，如下自列。（陵本三卷十四頁）唯有爲滅之所顯故。名爲無爲。無見無對色。有五相別。一、因緣故。二、據處所故。三、顯現故。四、無變異故。五、所緣故。下決擇分，廣釋其相。（陵本六十五卷十頁）此色蘊中一分所攝，自心分別之所起故。十二處中眼處乃至意處，名六內處。諸法種子，名一種。如是等類，皆爲意識之所緣境。或現量緣、或變相起、不與五識俱轉，故名不共。

庚四、助伴三

辛一、出體性

彼助伴者：謂作意。觸、受、想、思、欲、勝解、念，三摩地、慧、信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、捨、不害、貪、恚、無明、慢、見、疑、忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、無慚、無愧、昏沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、邪欲、邪勝解、忘念、散亂、不正知，惡作、睡眠、尋、伺，如是等輩，俱有相應心所有法，是名助伴。

彼助伴者等者：此中作意觸受想思，是名徧行心所。徧一切處、一切地、一切時、一切生故。欲、勝解、念、三摩地、慧、是名別境心所。於各別境隨順生故。信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、捨、不害，名善心所。由對治染差別轉故。貪、瞋、無門、慢、見、疑，是名根本煩惱心所。所餘煩惱、從此生故。忿、恨、覆、惱、乃至睡眠、尋伺、名隨煩惱心所。此隨根本煩惱生故。隨應當知。是彼分故，彼品類故，彼等流故。如是等類一一差別，決擇分中廣釋其相。（陵本五十五卷二頁）此諸心所。如其所應。與彼意識俱有相應。故名助伴。

辛二、釋俱有

同一所緣、不同一行相，一時俱有一一而轉，各自種子所生。

同一所緣等者：如前眼識助伴中解。

辛三、釋相應

更互相應有行相、有所緣、有所依。

有行相有所緣有所依者：此顯心心所法諸差別名。由心心所於一所緣、作無量種差別行相轉故，名有行相，由有所取。此方得生，若無所取，則不生故，名有所緣。由一種類託衆所依差別轉故，名有所依。雖有爲法無無依者，然非此中所說依義。唯恒所依爲此量故。如下決擇分說。（陵本五十五卷四頁）

庚五、作業二

辛一、約通相辨四

壬一、能了別二

癸一、初業

彼作業者：謂能了別自境所緣，是名初業。

謂能了別自境所緣：此中自境，謂一切法。若共五識不共五識一切皆爲意識之所緣故。得此境名。

癸二、餘業

復能了別自相共相。

復能了別自相共相者：謂於有法了知有相，於有相中復有自相共相差別。自相有法畧有三種。一、勝義相有，二、相狀相有，三、現在相有。共相有法，亦有五種。一、種類共相，二、成所作共相，三、一切行共相，四、一切有漏共相，五、一切法共相。思所成地廣釋其相（陵本十六卷二頁）由彼意識，於此一切能善思擇，名能了別自相共相。

復能了別去來今世。

復能了別去來今世者：若諸果法已謝滅相，名過去世。有因未生相，名未來世。已生未滅相，名現在世。又諸種子不離法故，如前說法亦有三世建立差別。如下自說。（陵本三卷七頁）

復剎那了別，或相續了別。

復剎那了別或相續了別者：謂如意識尋求心生時，或散亂不相續起，是名剎那了別。若不散亂決定心生。由是分別引發染淨，是名相續了別。

壬二、能發業

復爲轉隨轉、發淨不淨一切法業。

復爲轉隨轉，發淨不淨一切法業者：由彼意識有分別力，善染心所相應俱起。不同五識唯爲隨轉。剎那變異，名之爲轉。相似相續，名爲隨轉。由是總說發淨不淨一切法業。

壬三、能取果

復能取愛非愛果。

復能取愛非愛果者：此中果言，謂異熟果。有愛非愛二種差別。生人天趣，是名愛果；若有惡趣，名非愛果。由意識力、有諸欲取、或諸見取、或戒禁取、或我語取、卽由諸取能生三界苦果。是名能取愛非愛果。

壬四、能引發一切識

復能引餘識身。又能爲因，發起等流識身。

復能引餘識身乃至發起等流識身者：若五識生、意識爲先、是名意識引餘識身。又或五識生已、意識方生。如說五識率爾心後，意識尋求決定心生。復由尋求決定二意識故、分別境界、從此無間染淨心起。以此爲因，引令五識亦有染污及善法生，相續等流，名等流心，如是道理，前已引釋。是名發起等流識身。

辛二、約最勝辨二

又諸意識、望餘識身有勝作業。

望餘識身有勝作業者：前說作業，與五識身雖有不共、總畧而言，亦有六種。攝、今於總畧更廣宣說有勝作業。五識昧劣，不名爲勝。意識明利，獨得勝名。由此勝故、作業亦勝，名勝作業。
謂分別所緣，審慮所緣，若醉，若狂，若夢，若覺，若悶，若醒，若能發起身業語業，若能離欲，若離欲退，若斷善根，若死，若生等。

若死若生等者：此中等言、等取外分若壞若成。如下自說。

壬二、隨釋十五

癸一、分別所緣三

子一、徵

云何分別所緣？

子二、釋二

丑一、標列

由七種分別、謂有相分別，無相分別，任運分別，尋求分別，伺察分別，染污分別，不染污分別。

丑二、隨釋七

寅一、有相分別

有相分別者：謂於先所受義，諸根成熟善名言者，所起分別。

有相分別者等者：此有二種。一、於先所受義所分別。如於五識率爾心後尋求決定二意識生、分別五識彼彼境界。二、諸根成熟善名言者所起分別。謂從少年位以去乃至老位、是名諸根成熟。於此位中有力有能了名言義，是謂善名言。

寅二、無相分別

無相分別者：謂隨先所引，及嬰兒等不善名言者，所有分別。

無相分別者等者：此亦二種。一、隨先所引所有分別。如染淨心等流心是。二、嬰兒等不善名言者所有分別。此言嬰孩童子位中，無有功能了名言義是謂不善名言者。嬰孩位者，謂乃至未能遊行嬉戲。童子位者，謂能爲彼事。如下自釋。（陵本二卷十九頁）

寅三、任運分別

任運分別者：謂於現前境界、隨境勢力任運而轉、所有分別。

任運分別者等者：謂彼境界或極廣大、或極可意、現在前時，心若於彼已極串習、已極諳悉，便即剎那剎那相續而生，是名隨境勢力任運而轉。此通定地不定地說。雖五識身亦有如是相轉。然非此說，由釋意識勝作業故。

寅四、尋求分別

尋求分別者：謂於諸法、觀察尋求所起分別。

寅五、伺察分別。

伺察分別者：謂於已尋求、已所觀察，伺察安立所起分別。

伺察安立所起分別者：謂於諸法既尋求已、既觀察已、如安立復審觀察、是名伺察安立所起分別。前說隨尋思行，此說隨伺察行、由是建立二種差別。

寅六、染污分別二

卯一、約貪煩惱辨

染污分別者：謂於過去顧戀俱行、於未來希樂俱行。於現在耽著俱行、所有分別。

若欲分別、若恚分別、若害分別、或隨與一煩惱相應所起分別。

卯二、約一切煩惱辨

染污分別者等者：此有二文：一、約三世貪染差別爲論。若於諸可愛事緣過去相、名顧戀俱行。緣未來相、名希樂俱行。緣現在相、名耽著俱行。二、約三界染惱差別爲論。若欲若恚若害分別，唯欲界繫。隨一煩惱或隨煩惱相應所起分別、通三界繫。如是總名染污分別。

寅七、不染污分別二

卯一、標列

不染污分別者：若善、若無記。

卯二、隨釋二

辰一、善分別

謂出離分別、無恚分別、無害分別、或隨與一信等善法相應。

辰二、無記分別

或威儀路、工巧處、及諸變化、所有分別。

如是等類、名分別所緣。

不染污分別等者：此有二種。一善，二無記。謂出離分別、乃至或隨與一信善法相應所有分別、是名爲善。此中出離分別、謂出離欲。餘文易知。若成儀路工巧處及諸變化有所分別、是名無記。當知威儀工巧。亦有染善可得。若依伎樂以染污心發起

子三、結

威儀、是染污性。若依寂靜，即是善性。若依染著發起工巧、是染污性。若善加行所起工巧，即是善性。又變化心，亦有善性可得。如諸菩薩爲引導他，或爲利益諸有情故而起變化，當知是善。此無染污。如下決擇分釋。（陵本五十五卷十三頁）今於此中唯取無覆無記性者所有分別。名爲不染污分別。諸無記法總說有四：謂異熟生、威儀路、工巧處、變化心。今於此中不說異熟生者，彼唯業引、非分別故。

二云何審慮所緣？

癸二、審慮所緣四

子一、徵

子二、列

謂如理所引，不如理所引，非如理非不如理所引。

子三、釋三

丑一、如理所引二

寅一、釋二

卯一、依離諸見辨二

辰一、不增益

如理所引者：謂不增益非真實有如四顛倒。謂於無常常倒，於苦樂倒，於不淨淨倒，於無我我倒。

謂於無常常倒者：謂諸愚夫於所知事不如實如。故於諸行無常、剎那無常、起常顛倒。於有漏苦、起樂顛倒。於六不淨、起淨顛倒。六不淨者：一、朽穢不淨，二、苦惱不淨，三、下劣不淨，四、觀待不淨，五、煩惱不淨，六、速壞不淨。如下聲聞地釋。（陵本二十六卷二十頁）於二無我、起我顛倒。二無我者。一、補特伽羅無我。二、法無我。

辰二、不損減

亦不損減諸真實有如諸邪見。謂無施與等諸邪見行。

謂無施與等諸邪見行者：此中邪見、謗無施與，謗無愛養。謗無祠祀、乃至廣說。謗世間無真阿羅漢。如是等類，皆此所說。是故言等。如下有尋有伺地說。（陵本八卷十四頁）

卯二、依得二智辨二

辰一、法住智

或法住智、如實了知諸所知事。

或法住智如實了知諸所知事者：如佛施設開示無倒而知名法住智。如下有尋有伺地說。（陵本十卷十七頁）所知事者，謂或不淨、或慈愍、或緣性緣起、或界差別，或阿那波那念，或蘊善巧、或界善巧。或處善巧、或緣起善巧、或處非處善巧、或下地麤性、或上地靜性、或苦諦、集諦、滅諦、道諦，是名所知事。如下聲聞地說。（陵本二十六卷十四頁）於如是等能正解了，是名如實了知。

辰一、出世智

或善清淨出世間智、如實覺知所知諸法。

寅二、結

如是名爲如理所引。

或善清淨出世間智如實覺所知諸法者：出世間智、住有學位、名爲清淨、住無學位、名善清淨。此於所知諸法能證真實，是名如實覺知。此中覺者：於實有義差別說故。如下攝異門分釋。（如本論八十三卷十二頁釋）云何名爲所知諸法、謂畧有五。顯揚頌云：心、心所有、色、不相應、無爲、如是五法、總攝一切所應可知。是故名爲所知諸法。

丑二、不如理所引

與此相違，當知不如理所引。

與此相違當知不如理所引者：翻前所說二種如理所引。由是總言與此相違。

丑三、非如理非不如理所引

非如理非不如理所引者：謂依無記慧審察諸法。

依無記慧審察諸法者：如以無記心發起威儀工巧等事，要以無記慧審察爲先，方能成辦彼彼所作，是名依無記慧審察諸法。

如是名爲審慮所緣。

癸三、醉

元何酸？謂由依止性羸劣故，

謂由依止性羸劣故者：此中依止，所謂意根、體性羸劣、不堪遞務，故致惑亂。此亦名酸。彼差別故。或不習飲故，或極數飲故，或過量飲故，便致醉亂。

癸四、狂

云何狂？謂由先業所引，或由諸界錯亂，

或由諸界錯亂者：地冰火風。名爲諸界。不平等起，是名錯亂。
或由驚怖失志，或由打觸末摩，

或由打觸末摩者：謂於身中有異肢節，是名末摩。若水火風隨一增勝，觸彼末摩，因此便生增上苦受。從斯不久遂致命終。（如俱舍論十卷十八頁說）是名解肢節死。除天、那落迦、所餘生處、一切皆有。如下自釋。（如本論一卷十五頁說）今此不說水火及風觸末摩苦。唯依外分地大挿打說觸末摩。此發顛牲不遂致死，故作是說。

或由鬼魅所著，而發癲狂。

或由鬼魅所著者：謂由鬼魅嬈亂其心，令意根壞，故發顛狂。當知此由散亂所作、非餘，如下決擇分說。（如本論五十四卷二十一頁說）

癸五、夢

云何夢？謂由依止羸劣或由疲倦過失，或由食所沈重，

或由食所沈重者：謂由極多食故，如極重担鎮壓其身，令身沈重，乃至廣說令心數爲惛沈睡眠之所纏繞、於睡眠時有多惡夢，於應起時不能恬寤。由是此言所沈重，如下聲聞地說。（如本論二十三卷十四頁說）
或由於闇相作意思惟，

或由於闇相作意思惟者：此中闇相，謂心惛昧。此若生時，無所堪能，是故睡眠必定皆起。如下三摩呬多地說。（如本論十一卷四頁說）

或由休息一切事業，或由串習睡眠，或由他所引發，如由搖扇、或由明咒、或由於藥、或由威神，而發昏夢。

或由他所引發等者：如由搖扇乃至至威神，皆說由他引發差別。威力神通，是名威神。餘如文知。

癸六、覺

云何覺？謂睡增者、不勝疲極故、有所作者、要期睡故，或他所引，從夢而覺。

有所作者要期睡故者：謂如說言思惟起想巧便而臥，先以精進策勵其心，然後寢臥。於寢臥時，時時覺寤如林野鹿，不應一切縱放其心，隨順趣向臨人睡眠，乃至廣說一切當知。如下聲聞地說。（如本論二十四卷七頁說）

癸七、悶

云何悶？謂由風熱亂故，

謂由風熱亂故者：此說風界火界錯亂，故致悶絕。

或由捶打故，或由瀉故，如過量轉痢、及出血；

如過量轉痢及出血者；此釋由瀉差別應知。

或由極勤勞而致悶絕。

癸八、醒

云何醒？謂於悶已而復出離。

癸九、發起身業語業

云何發起身業語業？

發起身業語業者：此中畧顯四種次第，如下文說一一可知。

謂由發身語業智前行故，

發身語業智前行者：此中智言，謂審處思。審處未來，非現見境相應之慧、名爲智故。如下攝事分說。（如本論八十六卷九頁說）此最初起、故名前行。

次欲生故，

次欲生者：審慮無間，起決定定思。樂所作欲俱有轉故，是名欲生。

次 功用起故，

次功用起者：此中功用，謂動發思。此有染污及善差別。勢力增上，得功用名。

次隨順功爲先，身語業風轉故，從此發起身業語業。

身語業風轉者：入息出息、是名爲風。要依身心，此方得轉、由業所引、故名業風。業風轉故發起身語能成所作，由是說言身語業風。

癸十、離欲

云何離欲？

云何離欲者：此中離欲、隨應當知世出世別。離欲因緣。總有四種。初唯出世、餘通三種。
謂隨順離欲根成熟故，

隨順離欲根成熟者：謂住種姓補特伽羅、由四因緣從前際來長時流轉不般涅槃。一、生無暇故。二、放逸過故。三、邪解行故。四、有障過故。無彼因緣、爾時方能善根成熟，漸次乃至得般涅槃。如下修所成地釋。（陵本二十卷二頁）此中善根、謂出世種姓。即以種姓爲依爲住。能獲信戒聞捨慧功德法，故名善根。轉上轉勝轉復微妙、名將成熟。乃至獲得最後有身、謂住於此得般涅槃、或能趣入正性離生，名已成熟。如下聲聞地說。（陵本二十一卷十七頁）由根成熟。方能證彼、是故說名隨順離欲。

從他獲得隨順教誨故，

從他獲得隨順教誨者：謂初修業者始修業時。從普通達修瑜伽師聽聞教誨、由是因緣，於修作意如應安立，隨所安立能修行，乃至觸證心一境性。
遠離彼障故，

遠離彼障者：障畧有三。一、加行障，二、遠離障，三、寂靜障。若此諸障不合不會、說名遠離。如下聲聞地釋。陵本二十五卷十一頁）

方便正修無倒思惟故，

方便正修無倒思惟者：謂出離欲畧有四種所緣境事，一者、偏滿所緣境事，二者、淨行所緣境事，三者、善巧所緣境事。

四者，淨惑所緣境事。於此四種境事勤修觀行。隨應解了所知境界，如實無倒能偏了知。由是因緣能淨煩惱究竟解脫。方能離欲。

癸十一、離欲退

云何離欲退？

云何離欲退者：此之因緣、總畧有五。如下自說。通世出世，翻前應知。
謂性輒根故，

性輒根者：謂是鈍根下劣欲解故。

新修善品者，數數思惟彼行狀相故。

新修善品者數數思惟彼行狀相者：此中善品、謂定地中心心所法。最初修學補特伽羅、名新修善品者。要於彼定諸行相狀數數思惟。方能入初靜慮、或所餘定。由是因緣，未能證入諸無漏定。未證無漏故、或從離欲退。何以故，由於諸色乃至識法，未能思惟如病如癱等行、於有爲法、未能心生厭惡怖畏制伏，於甘露界未能繫念思惟故。此中行狀相者，行謂麤行靜行。如其所緣作種種行而人定故。狀謂臨入諸定便有諸定相狀先起，由是狀故、了知不久當入如是相定。相謂所緣及因緣相。所緣相者、謂分別體。由緣此故，能入諸定、因緣相者、謂定資糧。由此因緣、能入諸定。如下三摩呬多地說。（如本論十三卷三頁說）

受行順退法故，

受行順退法者：謂入靜慮或所餘定、於喜於樂於勝功德不堪忍故，從靜慮退。如如暫入諸定差別、如是如是還復退失。乃至未善調練諸根。是名順退分定。如下三摩呬多地說。（陵本十二卷三頁）又修定者從初靜慮還退出已。於諸靜慮不復樂入亦不思惟此行狀相、於所得定隨念愛味，不能上進。當知此定成退劣分。如下三摩呬多地說。（陵本十三卷六頁）此中於喜於樂於勝功德不能堪忍，及於所得定隨念愛味、是名受行順退分法應知。

煩惱所障故，

煩惱所障者：謂由煩惱不能自拔、障得涅槃故。

惡友所攝故，

惡友所攝者：由五種相建立惡友。一、無羞恥，二、有邪見，三、有懈怠，四、有邪行，五、性怯劣。如下決擇分說。（陵本六十四卷十七頁）由爲彼攝，引導無義，是故能令從離欲退。

從離欲退。

癸十二、斷善根二

子一、徵

云何斷善根？

子二、釋二

丑一、辨由

謂利根者、成就上品諸惡意樂現行法故，

成就上品諸惡意樂現行法者：樂欲所相應煩惱數現行故名現行法。令墮惡趣、故名爲惡。行相猛利故上品攝。由彼種子未被永害、得成就名。

得隨順彼惡友故，

得隨順彼惡友者：信順惡友。惡思所思、惡說所說、惡作所作故。

彼邪見纏極重圓滿到究竟故。

彼邪見纏極重圓滿到究竟者：於無施與無愛養無祠祀等所說義、自心生起決定勝解、名邪見纏。最極厚重上品所攝。故名極重。乃至少分未能損減，故名圓滿。摧伏善法，不爲善法之所摧伏、名到究竟。

彼於一切惡現行中，得無畏故，無哀愍故，能斷善根。

彼於一切惡現行中等者：謂於一切身語惡不善業諸現行中，無有厭惡心生歡喜、不見少分所有過患。是故無畏。於他有情樂爲損害、名無哀愍。

丑二、料簡二

寅一、舉一切

此中種子、亦名善根。無貪瞋等，亦名善根。

寅二、簡所取

但由安立現行善根相違相續，名斷善根。非由永拔彼種子故。

此中種子亦善根等者：謂於先世所習善因，此名種子。由此種子、於現法善能爲增上、故名善根。然非此說。唯取無貪無瞋無癡諸現行法。名爲善根。若遇違緣、令不相續、名斷善根。非由永斷彼善種子、名斷義故。

癸十三、續善根

云何續善根？謂由性利根故，見親朋友修福業故，詣善丈夫聞正法故，因生猶豫，證決定故，還續善根。

因生猶豫決定者：謂於邪法心生猶豫爲先因故，後於正法生起正見而證決定，由是因緣還續善根。復次，此中善根若斷若續補特伽羅及其因緣、有多種別。如來成就無上根勝劣智力、於其先世善不善因所習成根、隨其所應實了知。又於現法染淨門轉生起當來染淨諸法，亦隨所應如實了知，如下攝事分說說。（陵本九十七卷十七頁）

癸十四、死生二

子一、別辨死生二

丑一、死二

寅一、徵

云何死？

寅二、釋二

卯一、死類差別二

辰一、畧二

巳一、致死因緣二

午一、總標舉

得由壽量極故而便致死。

謂由壽量極故而致死者：此中且說一種致死因緣；隨應當知有多差別。瞻部洲人、或時壽命廣無有量，或時短促、壽量不定。所餘生處、壽量決定。又瞻部洲人十歲時壽、名爲少壽。傍生一分亦名少壽。極至十日十夜壽星量可得故。非想非非想處

受生有情、名爲多壽。經於八萬大劫數故。如下決擇分說。(陵本五十二卷十頁)若諸如來菩薩阿羅漢等，於壽行中延促自在無壽量極；名出離死。故此不說。

午二、別分別二

未一、列三種

此復三種：謂壽盡故，福盡故，不避不平等故。

當知亦是時非時死。

巳二、將命終心

或由善心，或不善心，或無記心。

辰二、廣二

巳一、死因緣攝二

午一、時死

云何壽盡故死？猶如有隨感壽量滿盡故死，此名時死。

午二、非時死二

未一、別辨二種二

申一、福盡死

云何福盡故死？猶如有一資具闕故死。

申二、不避不平等死二

酉一、徵

酉二、釋二

戌一、舉說

云何不避不平等故死？

如世尊說：九因九緣、未盡壽量而死。

如世尊說九因九緣未盡壽量而死者：九種差別、如下當釋。望義不同，各說有九；非由各說其事有別。何以故？即此九事、順益義是因義；建立義是緣義故。

戌二、辨類

何等爲九？謂食無度量，

食無度量者：食有四種。一段食、二觸食、三意思食、四識食，此中食無度量乃至不近醫藥，當知唯約段食爲論。若食極少令身飢羸、或復極多、令出入息來往艱難、如是說名食無度量。

食所不宜，

食所不宜者：謂食所食不能安隱消變增長安樂故。

不消復食，

不消復食者：謂由所食不平和故、於其身中不消而住。若更重食其不消病、或生身中種種疾病。是名不消復食。

生而不吐，

生而不吐者：謂食所食若能發起身中種種苦受，應速吐棄、令於當來苦不更生。如聲聞地於食知量中說。爲令新受當不更生、受諸飲食。其義正同。與此相違。當知名爲生而不吐。

熟而持之，

熟而持之者：謂由過去食不知量、食所非宜，不消而食，由是因緣，於其身中生起種種身諸疾病。如是疾病熟變所生、此名爲持、若不息除、此名爲持。亦如聲聞地說，爲斷故受受諸飲食。翻此應知。

不近醫藥，

不近醫藥者：謂爲息除飲食所生身諸疾病、應宜習近種種良醫所說饒益所宜隨順醫藥、方能除斷已生疾病。如下聲聞地說。（陵本二十三卷十六頁）不近醫藥、翻此應知。

不知於己若損若益，

不知於己若損若益者：當知此通四食爲論。如說段食，若受用已安隱消變增長喜樂、是名爲益。與此相違，是名爲損。由

攝益義是食義故。如是所餘觸食乃至識食隨其所損益亦爾。

非時、非量、行非梵行，

非時非量行非梵行者：謂穢下時、或有病時，行非梵行、是名非時。過量而非、名爲非量。是中量者、極至於五、此外一切皆名過量。如下決擇分說。（陵本十九卷十六頁）

未二、總結得名

此名非時死。

巳二、命終心攝三

午一、畧顯三心二

未一、善不善心死三

申一、約善惡法辨二

酉一、善心死二

戌一、徵

云何善心死？

戌二、釋三

亥一、舉因緣

猶如有一將命終時，自憶先時所習善法，或復由他令彼憶念。

亥一、明隨轉

由此因緣，爾時信等善法、現行於心，乃至麤想現行。

了像明利，是名麤想。

亥三、辨捨位三

天一、標

若細想行時，善心即捨，唯住無記心。

所以者何？

彼於爾時，於曾習善，亦不能憶。他亦不能令彼憶念。

任運惛昧、是名細想。

云何不善心死？

酉二、不善心死二

戌一、徵

成二、釋三

亥一、舉因緣

猶如有一命將欲終，自憶先時串習惡法。或復由他令彼憶念。

彼於爾時，貪瞋等俱諸不善法，現行於心。

亥三、辨捨等

乃至麤細等想現行，如前善說。

申二、約苦樂受辨二

酉一、善心死

又善心死時、安樂而死。將欲終時，無極苦受逼迫於身。

酉二、不善心死

惡心死時、苦惱而死。將命終時。極重苦受逼迫於身。

申三、約受果前相辨二

又善心死者，見不亂色相。不善心死者，見亂色相。

善心死者見不亂色相等者：如下文說從闇趣明、從明趣闇、當知此中二種差別。

未二、無記心死二

云何無記心死？

申一、釋

謂行善不善者，或不行者，將命終時，自不能憶，無他令憶。爾時非善心非不善心死。既非安樂死，亦非苦惱死。

午二、廣善不善二

未一、憶念差別二

申一、隨強憶念

又行善不善補特伽羅、將命終時，或自然憶先所習善及與不善，或他令憶。彼於爾時，於多會習力最彊者，其心偏記，餘悉皆忘。

於多會習力最彊者至餘悉皆忘者：此中不說或他令憶。由多會習力最彊故。唯隨自憶、他無堪能自憶故。下文翻此，義可準知。

申二、隨初憶念

若俱平等會串習者：彼於爾時，隨初自憶、或他令憶。唯此不捨。不起餘心。

未二、見相差別二

申一、標由二因

彼於爾時，由二種因增上力故、而便命終。謂樂著戲論因增上力，及淨不淨業因上力。

樂著戲論因增上力等者：如下文說、死生同時、如稱兩頭、低昂時等。又說、無始樂著戲論因已熏習故、淨不淨業因已熏習故。彼所依體由二因力無間得生。今此命終、望彼當生，是故亦說由二因力。由此命終、彼之得生、由彼當生、此便命終、死生相續、平等平等。是故死生皆說由二因力。戲論因者、謂名言種。由無始來樂著無義戲論、妄分別故、熏習成種、能生所依所緣諸差別事。業因謂即業種。由淨不淨業造作增長熏習力故能感五趣異熟自體。無始時來，生死流轉、皆由此二因增上

力、故作是說。

申二、辨所見相二

酉一、辨不善善二

戌一、不善二

亥一、標相

受盡先業所引果已，若行不善業者，當於爾時、受先所作諸不善業所得不愛果之前相，猶如夢中、見無量種變怪色相。

當於爾時至變怪色相者：將命終時。名於爾時，諸不善業，總有十體，謂從殺生乃至邪見。先所造作五相圖滿、名先所作。五相圖滿滿者，如下決擇分說。（陵本五十九卷十二頁）由此能感惡趣自體。不可愛故名不愛果。於命終前彼果未生、先受彼相，是名不愛果之前。相如是前相，有無量種不可愛色，相似顯現，是名變怪色相。云何知耶？如下文說：流汗毛豎、諸如是等變怪相生。由是得知彼所見相。

亥二、教證

依此相故，薄伽梵說：若有先作惡不善業及增長已，彼於爾時，如日後分、或山山峯影等，懸覆偏覆極覆。當知如是補特伽羅、從明趣闇。

先何惡不善業及增長已等者：緣生法中、業有二別。一、造作業。無明所發故。二、增長業，愛取所潤故。若有不善業熟當往悲趣生者，彼之前相、從明趣闇。猶如於日後分，彼日光明爲山山峯影所障覆、如如漸次有初中後障覆之相。若於初位、日未偏覆但覆少分、是名懸覆。於此位中，闇相輕微。次於中位、日已偏覆、闇相轉重。乃至後位，闇相極重，故名極覆。如是惡不善業補特伽羅從明趣闇前相亦爾。

戌二、善二

亥一、例相違

若先受盡不善業果而修善者，與上相違。當知如是補特伽羅，從闇趣明。

此中差別者，將命終時，猶如夢中見無量種非變怪色可意相生。

酉二、廣不善品二

戌一、上品攝

若作上品不善業者，彼由見斯變怪相故，流汗毛豎，手足紛亂，遂失便穢，捫摸虛空，翻睛咀沫。彼於爾時、有如是等變怪相生。

戌二、中品攝

若造中品不善業者，彼於爾時變怪之相，或有或無，設有不具。

午三、顯我愛別三

未一、諸衆生二

申一、舉愛因

又諸衆生將命終時，乃至未到惛昧想位，長時所習我愛現行。

申二、明中月

由此力故，謂我當無，便愛自身。由此建立中有生報。

由此建立中有生報者：謂由長時數習我愛現行增上方故。彼爲建立、中有、生報、無間得生。云何中有？謂此沒已，當生未生自相續法中間有故，得中有名。云何生報？謂異熟果從業所生、自作自受酬答前相，得生報名。自名言種及業種子能生二，是名因緣。然依我愛二方得起、由是我愛名建立因。同安危義是建立義故。如是我愛、無始時來與身俱生，是名長時所習我愛。

未二、預流等二

申一、標差別

若預流果及一來果，爾時我愛亦復現行。然此預流及一來果，於此我愛，由智慧力數數推求，制而不著。

申一、喻道理

猶壯丈夫與羸劣者共相角力、能制伏之。當知此中道理亦爾。

未三、不還果

若不還果，爾時我愛不復現行。

若不還果爾時我愛不復現行者：此中且約欲界爲論。由不還果不更還來欲界，說彼我愛不復現行。

卯二、死相差別四

辰一、解支節差別二

巳一、標簡

又解肢節，除天那落迦，所餘生處一切皆有。

又解肢節等者：謂漸命終者：臨命終時，多爲斷末摩苦受所逼。末摩，即是肢節異名。是故此名解肢節死。除天那落迦者，以彼有情唯化生故。如下自說。（陵本二卷十六頁）諸化生者，非漸命終，故當除之。於五趣中除天那落迦、所餘人鬼傍生、是名所餘生處。然於此中亦有一分是化生者，應不說是解肢節死。今此說言一切皆有，當知少分一切有故。

巳二、辨狼二

午一、標別

此復二種。一重、二輕。

午二、隨釋

重謂作惡業者。輕謂作善業者。北拘盧洲一切皆輕。

辰二、根具不具差別

又色界沒時，皆具諸根。欲界沒時，隨所有根或具不具。

色界沒時皆具諸根等者：色界諸天，無有斫截破壞殘害等苦，故彼沒時，皆具諸根。欲界不爾。若有此苦而致命終、隨所有根當知不具。若無此苦，諸根當具。由是故說或具不具。

辰三、調善不調善差別

又清淨解脫死者，名調善死。不清淨不解脫死者，名不調善死。

又清淨解脫死者名調善死等者：謂阿羅漢有餘依中，先染污意恒行煩惱不復現行。是名清淨。解脫有二、謂煩惱解脫、及事解脫。若諸種子滅及煩惱盡，是名煩惱解脫，若於諸根貪欲永斷，如是諸根亦當永斷，名事解脫。具此清淨解脫而捨身命，

是名清淨解脫死者。死有六別。謂過去死，現在死，不調伏死，調伏死，同分死，不同分死。於中調伏死，即此調善死之異名。攝事分中廣釋其相。（陵本八十五卷十六頁）與此相違，是名不調死。義應準知。

辰四、識捨所依差別二

又將終時，作惡業者識於所依從上分捨。卽從上分冷觸隨起，如此漸捨乃至心處。造善業者識於所依從下分捨。卽從下分冷解隨起，如此漸捨乃至心處。當知後識唯心處捨。從此冷觸徧滿所依。

識於所依等者：此中識言，謂卽一切種子異熟所攝執受所依阿賴耶識。所依，卽彼執受有色根身。此爲阿賴耶識之所依託，故名所依。由阿賴耶識徧滿執受所依身故，隨所執受身上下分徧皆暖。將命終時，不徧執受，故分分捨。隨所捨處，冷觸便生。此由作業善惡不同，說捨所依。下上有別。然最後捨，唯在心處。以是阿賴耶識，最初生時之所託故。此中心言，謂卽內心。由於此處，識最初託。還於此中識最後捨。此中道理，如下自說。（陵本一卷十九頁）（未完）

評介李華德譯註「肇論」

王 煙

Chao Lun : The Treatises of Seng-chao. Translated into English With bibliography, introduction, notes and appendices by Walter Liebenthal. Second Revised Edition. Hong Kong : Hong Kong University Press, 1968. Pp. 152+ix. H. K. \$ 50.

李華德先生堪稱研究中印兩國思想的卓越學者。他的誕生地點，恰巧就是德國大哲學家康德終生未嘗「須臾離」的康里斯堡（Königsberg），康德被尼采稱為康堡之中國聖人。康德強調無條件的最高律令（unconditional categorical imperative），可能會受傳教士以拉丁文所譯孟子書中良知良能或四端之心的影響。儘管康德沒有正式徵引孔孟學說，仍可尊稱他為普魯士的孟子（Prussian Mencius）。生於一八八六年的李華德，既非哲學家，對儒術興趣亦不濃厚。在第一次世界大戰時，他在德國陸軍中服役，受重傷而被俘，一九一一年至一九一四年間於囚禁期間體驗生命的脆弱無常，與存在的苦悶焦慮，獲釋後遂傾心於東方哲學。東方人的思惟模式，多探存在的進路（existential approach），構成廣義的存在主義，注重主體性，對治切身當下的難題，易受飽經戰爭離亂的人們所接受。他進柏林大學及其他德國學府鑽研巴利文、梵文、西藏文和中文，四十七歲時憑關於印度哲學的論文在比瑞斯留（Breslau）大學獲博士銜。四十八至五十歲時，在北平的哈佛燕京學社任中印文化的研究員，五十一歲在北京大學作梵文與德文講師，抗日期間隨校遷徙至長沙與昆明。六十歲時返北平出版英譯肇論（The Book of Chao），廿一年後在退休時奮勉修訂而由港大刊印第二版。六十六歲時他赴印任中印研究的訪問教授，當局慶祝他的七十大壽，出版了「慶祝李華德誕辰論文集」（Liebenthal Festschrift，按後一字原作 Festschrift），收入「中印研究」第五卷。

著名的繙譯家衛禮賢（Arthur Waley）曾經極力讚揚李氏英譯肇論。然而，衛氏的學格（scholarship）不及李氏。譬如衛氏的英譯老子，未能把握先秦道家的玄理，以致過份採取河上公的注解，誤將老子道教化。李氏的學格，表現於盡量忠實的譯文、廣博的參考典籍、與精微的注腳。例如頁五註十五，指出一九四一年日人橫超慧日（Ōchō Enichi）證明鳩摩羅什四大弟子即「什門四哲（傑）」之一的僧睿（叡）就是慧睿。關於涅槃無名論的作者問題，李氏客觀地介紹了湯用彤教授的三點意見，相信它很可能屬膺品，最低限度混入他人撰著的片段。在結語中，李氏力言不能作出更加肯定的陳述。這態度是可取的。在參考書目，他列

出湯氏的中國佛史零篇、漢魏兩晉南北朝佛教史、王弼對易經論語之新解、魏晉玄學論稿，但似未閱一九六二年出版之湯氏短文集「往日雜稿」。今順李書頁數，提出一點感想：

(頁16註76)李氏注意到僧肇的寓言和詞彙缺乏創造性，甚至懷疑他曾否鑄造嶄新的顯喻。此批評縱使太過苛刻，却也難得。僧肇徵引大量的老莊句語與佛典，但非生吞活剥，而精於櫻括，甚至化臭腐爲神奇。譬如物不遷論所云：「然則四象風馳，璇璣電捲，得意毫微，雖遠而不轉；……乾坤倒覆，無謂不靜；洪流滔天，無謂其動」；不算自鑄偉言美辭否？

(頁17註76)李氏將孫綽「喻道論」的「無爲」，如一般人譯成「沒有行動」(does hot act)，易罹誤會。依照老子，無爲指身心俱無所沉迷耽（俗作耽）溺，可以採取言語行動，只要不受言行拖累便是，絕非偷懶怠惰。所以譯作 does not indulge in anything. 或 non-indulgence 最能逼近原義，雖然仍未窮盡原義。這是繙譯的限度，若欲吹毛求疵，連一字亦不可譯爲 one或 unify, 纔purify)。

(頁18)李氏將「要求決定且使我們爲自己的前途負責」界說爲「宗教的」(religious)，採取此英文字罕用之最廣義，不如改用倫理的(ethical)或存在的(existential)。否則，對老子塗上過多宗教色彩。

(頁32註116)朴氏點出：德國的存在主義者雅斯培在一九五七出版的「偉大哲學家」書中，經已懷疑龍樹對空幻的體驗正是雅氏本人所謂「超越」(transcendence)。假若熱心於比較東西哲學，大可比較東方的道佛兩家與西方的存在主義。最低限度，佛教影响了德國的叔本華、尼采，正如儒家，特別是易經、張載、朱熹等思想直接啟發了德國來布尼茲數學的二元系統(binary System)及來氏哲學的單子論，間接啓導了英國懷特海的機體(organism)哲學(新型的唯心論)。

(頁34)李氏明知僧肇與海德格與僧肇的思想距離甚鉅，但感康德所謂「二律背反」(antinomy)近似僧肇所謂「真言」。

其實，道佛兩家慣用辯證的詭辭，老子說正言若反，莊子講弔詭，佛教強調遮詮，思想的模式皆似受康德影响的黑格爾，以及新黑格爾學派的英國哲人柏烈德來、鮑桑奎、麥太格，尤其是倡無神論的麥氏。康德乃最偉大的觀念論者兼實在論者，他的第一批判所用dialectic一字，非柏拉圖所談那些理型離合的科學，更非後來黑格爾那套正反合三聯式的精神哲學，而是希臘辯士那套諷詭幻怪的辯論術，故屬貶辭，李氏似未留意黑氏辯證法同於東方玄學(廣義)所用者。

(頁36註119)李氏謂肇論所言時間，非西方物理學中的時間，而是柏格森所倡的綿延(法文la durée, 英文duration)。筆者認爲：東方哲學皆着重智的直覺(intellectual intuition原爲康德術語)，而柏氏從生物、生理、心理諸學出發，既不肯定智的

直覺，也沒有東方「空」「無」之說。

(頁39) 李氏將「照」譯為創造(creation)。不錯，以般若經書照，便屬形上學所謂創造。可惜李氏未能掌握康德「智的直覺」一詞。

(頁61註221) 李氏譯「不真₁空₂論」為「論空性」(On Śūnyatā)，很對，因為不真即空。但他視「真₁空₂」為複合語，且謂「不真就是空」壓縮為不真空二字，在文法上怪誕。他的理由在「寶藏論」首句「空可空不真空」(A voidable void is not truly void)。將「真」作副詞用。須知寶藏論乃後人假託僧肇所撰，不足為憑。倘若肯定萬法不真正地空幻，或者如李氏提出的另一解法「不真(不)幻」，那便簡直乖違佛學了。李氏懷疑「不真空論」前應增一「物」字，徒添麻煩。

(頁93註420)「希劉遺民書」正文的「郢人」，李氏譯為「來自郢之人」，不差。他却在註釋中視郢為人名。莊子徐無鬼「匠石揮舞利斧驅逐郢人鼻尖的蒼蠅」，未知蠅僅屬直喩(simile)…

(頁141註732) 李氏譯「天眞」為「天之寧謐」(Heaven's serenity)，函義太狹，不能中肯，宜譯 spontaneity (無心地 mindlessly)。

(頁145註753)「寂寥虛豁」，李氏譯成「山脈間之鴻溝」(gap in a mountain range)。須知豁字雖從谷，但如陶淵明桃花源記「豁然開朗」，或「豁達」「豁醒」之豁，不必牽涉山脈，應該直喩無際[臣]。

(頁63註228) 李氏譯莊子齊物論所謂「非指」「非馬」為名₁non-fingers₂與non-horses。然而此傳統譯文不合莊周思想，「非指」應譯成「否定指之恆性」(negating finger-ness)或「否定指的自身同」(denying the self-identity of fingers)動名詞₁止詰(gerundial phrase)。這是莊子獨特的哲學，比老子推動一步。否定指、馬或任何事物的恆性(thingness; thinghood; is-ness)，即是否定其實體性或自性。齊物論未正式討論「空」理，但已具備它的雛型，成為中國人領畧佛學所須的橋梁、過渡或根基。

總之，李華德譯注的肇論可謂難能可貴，缺憾多因哲學而非語言文學方面的修養不足。但是，誰能無所不精呢！

感到的問題說一說，聊供研究阿毘達磨我品的學者及對佛典繙譯有興趣的人士參攷，或有幫助。

比較起兩個譯本的可讀性，徹氏的英譯是容易理解得多。首先徹氏引用西方的哲學名詞來繙譯，這使現代比較習慣於西方的思考方式的人，容易接得上去。原來，印度的思想很富邏輯性，這與西方是很接近的，而且，印度的思想家們所用的名詞，在西方的思想裏也比較容易找到近似的繙譯，但在中國則不然了，中國人向來便不大重視邏輯的思考，中國的哲學名詞與印度比較，也完全不同，所以中文繙譯佛經，必須有另一套名詞，無形中加重了中文譯者和讀者的重擔。

其次，徹氏把論文中的對辯雙方的段落分開，並且加上記別，這是閱讀上的方便之一。雖然原文未必是如此（奘譯便是一段到底，使人無法分清誰問誰答），但譯者這樣做，讀者是不會責怪他不忠於原文的，而且這也正表示着譯者對原文的理解。再者，英文的譯本是現代語譯，是有標點的，這使讀者不必花費氣力去決定句子結構，這也是增加本文的可讀性的一個很大的原因。

還有是異譯的問題。在兩個譯本之中，異譯的地方也有很多，這可能是他們所據的原本有出入，而這是非筆者的能力所能論及的。不過，在兩個譯本中，都有一個共同的現象，就是增譯的句子隨處可見。但是，徹氏的譯本把自己增譯的句子用括號劃出來，而玄奘的譯本則把增加的句子混在原文裏。玄奘的繙譯一向被譽為很嚴格地忠於原文，但在此，却發現了玄奘對原文的更改增補。不過，也許這是玄奘的苦心：在適當的地方，增加一兩句以補充原文的不盡處，這是為讀者着想的，雖然玄奘沒有註明是自己的增補，但他的苦心是值得欣賞的。誠然，我們不能單單在這個譯本中便可窺見玄奘繙譯的精神面貌，但是亦可以見其一斑了。現在隨便舉一些兩人增譯的例子：

中譯：如離繫子問雀死生，（以下玄奘加）佛知彼心，不爲定記，有邊等四亦不記者，以同常等皆有失故。

在這裏，玄奘雖然加了很多文字（根據英譯以見其增多），但是意義仍很隱晦，在英譯中便很清楚了。

英譯：如離繫子拿著一隻雀的問佛陀（以下徹氏加）說，究竟這雀是死是生，如果佛陀答是生，則離繫子可以握死它；如果

佛陀答是死，則離繫子可以給那活生生的雀給佛陀看，跟著便可以說給旁觀者聽，佛陀不是一切智者。但是佛陀知道他的用意，所以不給他一個直接的答案，只說：「這雀可以死，可以生，看你怎樣處置罷了。」

還有是關於音譯的問題。在中譯本裏，音譯很多是根本不可解的，但英譯本却全用意譯，因此，中譯所不解的，在英譯裏便可找到解答。如：

中譯：阿世耶

英譯 · mental state, mental capacity

在中譯中，只看到「亦觀問者阿世耶故」，意思原來就是：「這要看看發問者的理解能力」。

中譯：爲依何義說第六聲，（以下玄奘加）此第六聲依屬主義。在這裏玄奘雖然增加了一句，但意義仍不明顯。原來這第六聲即是屬格（Genitive），在中文，根本是沒有這種文法的。讀者閱讀，非先了解梵文文法不可。

佛典中的頌文，是韻文的體裁，有著規則的音節，但繙譯成中文時，便很困難了：一方面要照顧內容，一方面要受到字數的限制，這樣常常使到頌文的含義不清。我想，以後繙譯時，爲了要保留原文的意思，還是不要拘謹於韻文的形式才好。如中譯中有一首頌：

於一孔雀輪，一切種因相，
非餘智境界，唯一切智知。

後三句還可解，但是「一孔雀輪」是指什麼呢，這便很費解了。但是根據英文的譯本，「一孔雀輪」即孔雀尾部羽毛的一個彩色的圈，便很清楚明白了。

佛典繙譯成中文時，中文的譯者受著中國傳統思想的影響；繙成英文時，英文的譯者受著西方傳統思想的影響，這是很顯然的。如玄奘的譯中有一句：能自在名爲作者，自在，英譯繙成 freewill，一個是內斂的凝聚，一個是外放的揮灑，相映成趣。姑勿論原文的意思如何，但由此反映著東西方的思想各具的精神面貌，譯者本身比文化傳統也是一個限制，由此可見翻譯的困難了。

奘譯阿毘達磨俱舍論與徹爾巴斯基譯的比較

關泰和

——以破我品爲中心

阿毘達磨的諸論典歷來號稱難讀，這其中大概有幾個原因：一方面是阿毘達磨所處理的問題非常瑣碎，讀者如果沒有耐性，以觀其上文下理，則必不能了解它所說的問題。另一方面是繙譯上的障礙，如所週知，梵文與中文是兩種完全不同形態的文字，他們的表達方式，完全不同。雖然當日在中國的譯經者，已煞費苦心，把屈折語系的梵文轉換成孤立語系的中文，使中文讀者亦可以了解遠在異域，用著另一種語文的人的思想。然而，阿毘達磨的諸論典，它們所處理的問題和它們所用以思想的語言，都是很難用另一種不同形態的文字表達的。

玄奘的繙譯，向來都一致的認為嚴謹而且忠實、優美，但是讀到他所繙的阿毘達磨俱舍論的時候，仍然是非常吃力。首先，中國的古典文字向來沒有標點的習慣，必須自己斷句，但這是很費力氣的，而且極易圈點錯誤而引致誤解。再者，梵文的語法與中文不同，使譯者在繙譯時，爲著保留原文的意義，必須把中文的語法也作相當的改變，讀起來句法不順，這也是使中文讀者讀來感到吃力的原因。還有，兩種不同形態的語言，是很難在其中找到意義完全相等的一對詞或字的，有時在某一語言中的一個字，在另一語言中根本沒有和它意義相同（甚至只是相近）的字。所以在漢譯佛經中，只譯音而不譯義的例子隨處可見。這種做法當然有它的好處，這就是至少可以把原文的意思保留，但它的弊病却在，在這音譯以外，要在別處加以詳細解說；如果讀者讀不到這解說的語，那麼對這些音譯，便會淪爲完全不可解的地步了。

最近筆者偶然讀到了俄國人徹爾巴斯基（*Scherbatzy*）的阿毘達磨俱舍論的英譯本，雖然他只是譯了其中的一品（破我品），而且是從藏文繙譯過來的，但是由於藏文與梵文是兩種關係很密切的語言，西藏的譯經者，把梵文譯成藏文的時候，是有着嚴格的制度和標準的，使藏文的繙譯，幾乎達於逐字對譯的地步，所以，藏文的繙譯是很可信賴的。因此，筆者雖不懂梵文，亦不懂藏文，對奘譯及徹氏譯是否準確，忠實，亦無資格批評，但將兩個譯本對讀之後，却產生了一些感想。以下試將一些個人所

Dignaga, On Perception, by Masaaki Hattori

荆 三

十八世紀的康德 (S. Kant) 建立他的「批判哲學」於西歐，而開乎五、世紀的陳那 (Dignaga)，最早已奠定「佛家批判哲學」於印度。蓋陳那論師，一方面繼乃溫杜羅 (Vasuhandhu) 之統緒，傳慈氏瑜伽之學，一方面造因明八論，把「因明」之學——亦名「量論」(Pramana)——得從「因明」中分離出來，而成爲佛家知識論與邏輯學之獨立體系。陳那因明八論中，有「因明正理門論」(Nyayamukha)、「因明般若論」(Upadayoprainaptiprakarana) 等，賴唐賢以漢文翻出，但陳那晚年的劃時代之創作——「集量論」(Pramanasamuccaya)——最尚朴闌如，即陳那的著作，其梵文的原典，久已散佚，故「集量論」亦僅賴藏文兩個譯本（按：一譯「寶本」Tshad-ma Kun-las btsus-pa, by Kanakavarm and Dad-pa ses-rab, Peking ed., vol. 130, No. 5700），No. 4203. .. 一譯「金本」Tshad-ma Kun-las btsus-pa, by Kanakavarm and Dad-pa ses-rab, Peking ed., vol. 130, No. 5700），然後可以窺其面貌，解於陳那血脉譯文——即「集量論釋」(Pramanasamuccayavrtti)——亦譯「集量論」，梵本頌文四軸，而有賴藏文譯本之保存，然後可以得其要妙（按：釋文亦有「寶本」與「金本」之別，分別見諸 Tohoku, No. 4204 及 Peking ed., Vol. 130, No. 5702）。國人田漱先生嘗勸一本，折衷文義，翻成漢文本的「集量論釋畧抄」，但刪削過甚（如現量品即刪除「旁破」五段），加以簡意晦，難以卒讀，故曰：「今抄轉譯，更恐逆臆失真，故循文繹意，不務支蔓。頌本章句，畧存其旨，意在引發研尋，示曉而已。暢譯全文，俟諸博學。」（見「集量論釋畧抄」的「凡例」，文載「因學集註」）故雖有印度學人費氏 (S. C. Vidyabhushana)，先後撰 The Mediaeval School of Indian Logic, 1909 及 The History of Indian Logic, 1921，論及「集量論」，然亦不過於名與義而已。如與千古巨著，猝無能以「現代通用語文」還其本來的面貌。

今有日本學者服部正昭 (Masaaki Hattori)，費多年心血，校勘藏本兩譯，對照梵文殘卷或輯逸所得的原始資料（如：H. N. Randie: Fragments from Dignāga; Rangaswami Iyengar; Kumārlila and Dignāga; G. Tucci: On the Fragments from Dignāga 等，以及注釋」，Dharmakirti^等Prāmānavārttika^等陳那主張等），是「集量論」的「現量品」(Pratyaksa, On Perception)，作全面而完整的英譯及注釋，雖未盡把全書翻出，但亦是為「現代通用語文」作全品全譯的第一人（按：論品亦有田入北川秀昭，Hidenori Kitagawa, 以及文翻出），足名之為「Dignāga, On Perception」，由哈佛大學(Harvard University)於一九六八年為

出版。故知服部正明 (Masaaki Hattori) 所撰 *Dignāga, On Perception*¹ 一書，在學術研究史上，實具有一定的時代價值。

本書內容，除編者敍言外，可分五部：一者導言，二者譯文，三者譯文補注，四者藏譯兩本的原典對照（以拉丁化的拼音排印），五者附錄，其中包括參考書目的選錄與簡稱、梵文索引及藏文索引。可見其內容繁富，非止於一單純譯本而自足。觀其導言，暢談陳那 (Dignāga) 的著作問題，存佚問題，如是乃至其他資料與版本得失問題，無不賅備，無不精到，使讀者不但得其凡例，了解其歷史背景，進而亦可按圖索驥，作更深入的研究與探討。讀其譯文、補注與原典對照，則可見其著作態度的嚴謹，一字一句，絲毫不苟，溯其所出，皆有可考；如有疑義，或典故出處，或思想源流，如是乃至版本異同與校勘取捨等等，無不於補注中加以一一澄清，使讀者可以追本溯源而得其始終，非苦心孤詣而俱專業精神者曷能臻此！

服部正明的這本著作，固然以譯文為主，而其行文方式，亦有可說者數端：一者，主要名相於英譯之後，盡可能附以梵文，如：

Ed. Should an object, even though it is not differentiated (abhinna), be grasped by many senses, (P.46)
讀者藉此可以確定“not differentiated”與梵文「無分別」(abhinna) 雖回譯，而不至歧出而產生誤解。二者，頌文譯文，言簡意賅，循文翻出，必難了悟，故譯者在不失原意之下，採「連珠串譯」譯法，使其直麗通貫，文氣通達，讀其文，得其意，而聲入心通，如：

K. 8od. [we call the cognition itself] “pramāna” [literally, a means of cognizing], because it is [usually] conceived to include the act [of cognizing], although primarily it is a result.” (P. 28)
而其中的附加語，又以引號標出，不使其與原文相渾。川井，原典介「頌文」和「釋文」者，顧名思義，是以頌文為體裁，「釋文」則以散文方式出之。今之英譯悉用散體，孰得孰失，實有商榷餘地，茲試舉田激先生漢譯頌文與服部正明英譯散體比對如左：

(印譯)

(服部譯文)

現及比量。

the means of cognition are [immediate and mediate, namely,] perception (pratyaksa) and inference (anumāna).

——相所量故。

the object to be cognized has[only] two aspects.

舍說，無餘量。

多識，亦非異。

there is no [need for admitting an] other separate means of cognition for [cognizing] the combination of the [two] above-mentioned [aspects of the object]; nor [is there any need for a separate means of cognition] in the case of recognizing

(*abhijnana*) [an object] again and again

曰譯頌文，乃依中國傳統譯法，*五*即(*欲七*即)固不必叶韻，以便詠誦，但令意隱晦，非讀釋文，難從一體，如前引經「歌皮山德量，「相所量故」兩句，尚可通辨，但若「如說」「多識」兩句，雖參考釋文，亦茫然費解，實不及服部正明之云“the combination fo the [two] above-mentioned [aspects of the object]”譯「如說」和云“in the case of recognition (*abhijnāna*) [an object] again and again”翻「多識」來得清楚明確。由此觀之，捨韻文而從散體，對原典之雅麗，容有所失，然對文意的「體」與「達」，則自有所得，不宜執一而有所偏廢。即以釋文而論，服部英譯，不避淺近，力求翔實，不如田謐之雕琢文句，力求典雅，反失其真。今之來者，雅俗繁簡之間，有所抉擇，服部的體例，其庶幾乎！

terrupted continuity. It should be understood that this applies not only to the eye-consciousness but also to all the other sense consciousnesses, including the body-consciousness.

Furthermore, it should be realized that the sense organs and the mental faculties on which the functioning of the five sense consciousnesses depends may be likened to the vehicles that carry people from one place to another. Their respective fields of perception may be likened to the different spheres of activity of the passengers. Their auxiliary mental qualities are analogically like the travelling companions, while their functioning capacities are analogous to the aptitudes and potentialities of the passengers.

Finally, the significance of the various aspects of the five sense consciousnesses will be better comprehended when their corresponding instruments are likened to the home of a household, their fields of perception to the luxuries the householders enjoy, their auxiliary mental qualities to the servants of that household, and their functioning capacities to the activities of the residents therein.

復次應觀五識所依，如往餘方者所乘。
所緣如所爲事。助伴如同侶。業如自功能。

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。

As regards the auxiliary mental qualities and the functioning capacities of the body-consciousness, it should be understood that they are the same as those of the previous sense consciousnesses.

When a multitude of objects is presented before us, if the thought-consciousness is not aroused into activity and directed to those objects, no vision (i.e., eye-consciousness) can arise, although the organ of sight (i.e., the eyes) is in good condition. It is only when our eyes are in good condition (i.e., undamaged) and when our thought-consciousness is directed to the external objects present to our sight that our eye-consciousness can manifest itself. (1) It should be understood that this is true not only of the eye-consciousness but also of all the other sense consciousnesses, including the body-consciousness. (2)

Furthermore, following the manifestation of the eye-consciousness, three successive states of mind may arise in the following order:

1. The state in which the mind suddenly becomes conscious of the object.
2. That in which it reflects on the nature of the object.
3. That in which it arrives at a conclusion as to what the object is.

The first state is related to the eye-consciousness; the second and third are inherent in the thought-consciousness. It is only when the third state, i.e., conclusion or decision, has been established that there come into being qualities of purity and defilement. Only then do we have a stream of uniform sense-impressions arising and flowing with extreme rapidity, forming a constant and continuous movement of momentary gleams, a prolonged string of momentary awarenesses. At that particular moment, the eye-consciousness, being itself incapable of exercising any power of discrimination, partakes of the good or bad nature of the thought-consciousness.

In other words, during the period of visual perception and mental concentration, i.e., when the thoughts are not turning to other fields of perception, the eye-consciousness and the thought-consciousness, whether good or bad, arise in association with each other in unin-

(1) In other words, a multitude of individual impressions may crowd in upon our eyes from those objects, but not until our thought operations of associating and welding them are complete do they attain the stage of definite as being the objects themselves.

(2) In other words, all sense-experience is impossible without the association of an equivalent act of thought.

助伴及業如前應知。

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。要眼不壞，色現在前，能生作意正復現起，所生眼識方乃得生。如眼識生，乃至身識，應知亦爾。

復次由眼識生。三心可得。如其次第。謂率爾心。尋求心。決定心。

初是眼識，二在意識，決定心後方有染淨，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二識或善或染相續而轉。如眼識生，乃至身識，應知亦爾。

As regards the auxiliary mental qualities and the functioning capacities of the tongue-consciousness, it should be understood that they are the same as those of the previous sense consciousnesses.

THE BODY-CONSCIOUSNESS

What is the self-nature of the body-consciousness?

It is the perception of sensations of touch by means of the body.

The basic elements in dependence upon which the body-consciousness functions are:

1. The "co-existing element", i.e., the body.
2. The "element of immediate antecedent or uninterrupted continuity", i.e., the thought-consciousness.
3. The "element of memory-seeds", i.e., the Alayavijnana in which all the seed-like karmic impressions are preserved.

The body is composed of materials drawn from the Four Elements. The white-coloured sensory nerves under the skin on which the functioning of the body-consciousness depends are invisible, but are made of fibrous tissues that offer resistance to touch. As regards the other two basic elements, the thought-consciousness and the memory-seeds, they play the same role as in the case of the previous sense consciousnesses.

The field of perception controlled by the body-consciousness is the world of sensations of touch. These sensations are invisible, but one sensation may repel other sensations. They are, likewise, of many kinds, such as sensations of lightness and heaviness; smoothness and roughness; coldness and hotness; wetness and stickiness; hardness and softness; also sensations of hunger, thirst, and fullness of food; vigorousness and feebleness; tardiness and anxiety; also those which we feel when we are sick, or decrepit with old age, or dying, or itchy with frostbite, or melancholy, or wearied, or restful, or faint-hearted, or courageous. In a general way, sensations of touch may be classified as those that are pleasant, those that are unpleasant, and those that are neither pleasant nor unpleasant. Finally, by bodily sensations are meant also those which we feel when we touch, fondle, caress, beat ourselves, move an object, or warm it with our hands. All these constitute the world of sensations of touch perceived, distinguished, and reflected upon by the body, the body-consciousness, and the thought-consciousness.

助伴及業，如前應知。

云何身識自性？

謂依身了別觸。

彼所依者，俱有依，謂身。等無間依。謂意。種子依，謂一切種子阿賴耶識。

身，謂四大種所造身識所依淨色，無見有對。意及種子，如前分別。

彼所緣者，謂觸，無見有對。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。病老死養悶，黏疲息輒，怯勇。如是等類，有衆多觸。此復三種。謂好觸。惡觸，捨處所觸，身所觸。又觸者，謂所摩所觸，若鞭若輒，若動若煖，如是等差別之名，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。

The field of perception controlled by the nose-consciousness is the world of smells. Smells are invisible, but one smell may repel other smells. They are of many kinds, such as good smells, bad smells, and smells that are neither good nor bad. The range of smells includes those emanating from the roots, the stems, the leaves, the flowers, the fruits and the nuts of plants. All these smells, whether perceived or received or sniffed by the nose, constitute the world of smells perceived, distinguished, and reflected upon by the nose, the nose-consciousness and the thought-consciousness.

As regards the auxiliary mental qualities and the functioning capacities of the nose-consciousness, it should be understood that they are the same as those of the previous sense consciousnesses.

THE TONGUE-CONSCIOUSNESS

What is the self-nature of the tongue-consciousness?

It is the perception of tastes by means of the tongue.

The basic elements in dependence upon which the tongue-consciousness functions are:

1. The "co-existing element", i.e., the tongue.
2. The "element of immediate antecedent or uninterrupted continuity", i.e., the thought-consciousness.
3. The "element of memory-seeds", i.e., the Alayavijnana in which all the seed-like karmic impressions are preserved.

The tongue is composed of materials drawn from the Four Elements. The white-coloured taste-fibres on which the functioning of the tongue-consciousness depends are invisible but are made of matter that offers resistance to touch. As regards the other two basic elements, the thought-consciousness and the memory-seeds, they play the same role as in the case of the previous sense consciousnesses.

The field of perception controlled by the tongue-consciousness is the world of tastes. Tastes are invisible, but one taste may repel other tastes. They are, likewise, of many kinds, such as bitter taste, sour taste, hot taste, sweet taste, salty taste, and those sensations that may be described as insipid, palatable, unpalatable, neither palatable nor unpalatable, etc. The range of tastes includes those that we feel when we taste, swallow, chew, drink, lick, suck, etc. All these different tastes constitute the world of tastes perceived, distinguished, and reflected upon by the tongue, the tongue-consciousness, and the thought-consciousness.

彼所緣者，謂香，無見有對。此復多種。謂好香。惡香。平等香。鼻所艱知根莖華葉果實之香。如是等類，有衆多香。又香者，謂鼻所聞，鼻所取，鼻所艱等，差別之名。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。

助伴及業，如前應知。

云何舌識自性？

謂依舌了別味。

彼所依者，俱有依，謂舌。等無間依，謂意。種子依，謂一切種子阿賴耶識。

舌，謂四大種所造舌識所依淨色，無見有對。意及種子，如前分別。

彼所緣者，謂味，無見有對。此復多種。謂苦酢辛甘鹹淡，可意不可意，若捨處所舌所嘗。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。

Sounds of the first category are produced by a power within the physical body; those of the second category are produced by a power outside the physical body; those of the third category are produced by two powers, one within and the other outside the physical body. Furthermore, sounds may be classified as those that are pleasing, those that are not pleasing, and those that are neither pleasing nor displeasing. Finally, sounds may be known under different names, such as the chirping of birds, the roaring of animals, the chanting of singers, and the conversation of human beings. All the sounds enumerated above constitute the world of sounds perceived, distinguished, and reflected upon by the ears, the ear-consciousness, and the thought-consciousness.

As regards the auxiliary mental qualities and the functioning capacities of the ear-consciousness, it should be understood that they are the same as those of the eye-consciousness.

THE NOSE-CONSCIOUSNESS

What is the self-nature of the nose-consciousness?

It is the perception of smells by means of the nose.

The basic elements in dependence upon which the nose-consciousness functions are:

1. The "co-existing element", i.e., the nose.
2. The "element of immediate antecedent or uninterrupted continuity", i.e., the thought-consciousness.
3. The "element of memory-seeds", i.e., the Alayavijnana in which all the seed-like karmic impressions are stored.

The nose is composed of materials drawn from the Four Elements. The white-coloured olfactory nervous membrane on which the functioning of the nose-consciousness depends is invisible but is made of fibrous tissues that offer resistance to touch. As regards the other two basic elements, the thought-consciousness and the memory-seeds, they play the same role as in the previous two cases of the eye-consciousness and the ear-consciousness.

初唯內緣聲。次唯外緣聲。後內外緣聲。此復三種。謂可意聲。不可意聲。俱相違聲。又復聲者，謂鳴音詞吼表彰語等差別之名。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。

助伴及業，如眼識應知。

云何鼻識自性？

謂依鼻了別香。

彼所依者，俱有依，謂鼻。等無間依，謂意。

種子依，謂一切種子阿賴耶識。

鼻，謂四大種所造鼻識所依淨色，無見有對。意及種子，如前分別。

THE EAR-CONSCIOUSNESS

What is the self-nature of the ear-consciousness? It is the perception of sounds by means of the ears. The basic elements in dependence upon which the ear-consciousness functions are:

1. The "co-existing element", i.e., the ears.
2. The "element of immediate antecedent or uninterrupted continuity", i.e., the thought-consciousness.
3. The "element of memory-seeds", i.e., the Alayavijnana in which all the seed-like karmic impressions are stored.

The ears are composed of materials drawn from the Four Elements. The white-coloured auditory nerves on which the functioning of the ear-consciousness depends are invisible, but are made of fibrous tissues that offer resistance to touch. As regards the other two elements, the thought-consciousness and the memory-seeds, they play the same role as in the previous case of the eye-consciousness.

The field of perception controlled by the ear-consciousness is the world of sounds. Sounds are invisible but one sound may obstruct other sounds. They are of many kinds, such as the sounds produced by conch shells, large and small drums, dancing, singing, music, dialogues in dramas, women, men, winds, forests, etc. They may also be classified as intelligible and unintelligible sounds; meaningful and meaningless sounds; high-pitched, middle-pitched, and low-pitched sounds; the sounds produced by the flowing of rivers and streams; by quarrels, expostulations, and vociferations; by public discourses and literary criticisms. They may, furthermore, be divided into the following three categories:

1. Sounds produced by parts of man's physical body which are made of the four elements and sustained by the Alayavijnana (e.g., the clapping of hands).
2. Sounds produced by inanimate objects which are made of the four elements but are not sustained by the Alayavijnana (e.g., the clashing of cymbals).
3. Sounds produced by two different objects both of which are made of the four elements, but while one is sustained by the Alayavijnana, the other is not so sustained (e.g., the beating of a gong with the hand).

云何耳識自性？謂依耳了別聲。彼所依者，俱有依，謂耳。等無間依，謂意。種子依，謂一切種子阿賴耶識。

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。

彼所緣者，謂聲，無見有對。此復多種。如螺貝聲，大小鼓聲，舞聲，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，論義決擇聲。如是等類，有衆多聲。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。

As regards the auxiliary mental qualities, those which coexist and arise conjointly with the eye-consciousness are five in number:

1. The direction of attention.
2. Mental contact.
3. Sensation.
4. Conception.
5. Volition.

To these fundamental qualities must be added all the other correlative ones which are likely to arise either singly or conjointly with the eye-consciousness. All these auxiliary mental qualities perceive the same objective phenomena, but their subjective perceiving faculties differ. They all coexist and correlate with one another, but each quality arises either individually or in relation to the others. Furthermore, they are all manifestations of their own respective memory-seeds (*bijas*) or habit-energies (*vasana*) stored up in the Alayavijnana.

Finally, it should be made known that the eye-consciousness functions in the following six capacities:

1. It only perceives those forms that belong to its own field of perception (e.g., it does not perceive sound or smell).
2. It only perceives the self-nature of the objects (that is to say, it does not reflect on their qualities, uses, etc.).
3. It only perceives objects as they are at the present moment (without conceiving what they were before or what they will become in future).
4. It perceives the object only at the moment when it is present in front of the eyes.
[It cannot perceive the object when it has been taken away.]
5. It arises only when the corresponding thought-consciousness arises (i.e., it will not manifest itself if the perceiving mind is absent). It is pure or defiled according as the corresponding thoughts are pure or defiled. It is also conditioned by the activities initiated by the thought-consciousness.
6. It leads to desirable as well as undesirable results.

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。又彼諸法同一所緣非一行相俱有相應一一而轉，又彼一切各各從自種子而生。

彼作業者，當知有六種。謂唯了別自境所緣是名初業。唯了別自相。唯了別現在。唯一剎那了別。復有二業。謂隨意識轉，隨善染轉，隨發業轉。又復能取愛非愛果，是第六業。

The field of perception controlled by the eye-consciousness is the world of forms which, being visible and resistant to touch, are of many kinds, of which three may be mentioned, namely, conspicuous colours, outward forms, and apparent movements. By conspicuous colours are meant the greens, the yellows, the reds, and the whites; the colours of lights and shadows, of bright and dark objects, of clouds, smoke, dust, fog, the sky, etc. By outward forms are meant those forms that are long or short, square or round, rough or fine, correct or incorrect, high or low, etc. By apparent movements are meant those that are involved in grasping and relinquishing, contracting and expanding, walking and standing still, sitting and sleeping, etc.

To use another set of definitions, by conspicuous colours are meant those that are clearly exposed to perception by the eye-consciousness. By outward forms are meant the accumulation and aggregation of lesser forms into objects of various sizes. By apparent movements is meant that these aggregations of lesser forms are passing through continuous transformations, vanishing at one point in space to come into being again at another point in such a way that they never appear again in the previous positions they have just left. In other words, they either pass through changes in one position or are shifted from one to another, either nearby or far away, either simultaneously or after a considerable interval. It is in this sense that they are called apparent movements.

Furthermore, differences of colour in the various external objects are due to different ranges of light-vibrations. [Colour is a product of light rays, the result of waves of white light broken up.] Differences of form and appearance are due to the different shapes and sizes of their component parts. Differences of movement in the objects around us are due to their different functions and activities. Thus, all the conspicuous colours, outward forms and apparent movements constitute the world of forms and appearances perceived, distinguished, and reflected upon by the eyes, the eye-consciousness, and the thought-consciousness. The names are different but the activity is the same.

In a general way, the multitudinous forms of the external world may be classified as those that are good; those that are bad; and those that are neither good nor bad.

彼所緣者，謂色，有見有對。此復多種。略說有三。謂顯色，形色，表色。顯色者，謂青黃赤白，光影明闇，雲煙塵霧，及空一顯色。形色者，謂長短方圓，麤細正不正高下色。表色者，謂取捨屈伸，行住坐臥，如是等色。

又顯色者，謂若色顯了，眼識所行。形色者，謂若色積集，長短等分別相。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。

又顯色者，謂光明等差別。形色者，謂長短等積集差別。表色者，謂業用爲依轉動差別。如是一切顯形表色，是眼所行眼境界，眼識所行眼識境界眼識所緣，意識所行意識境界意識所緣。名之差別。

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。

The basic elements which serve as points of support and in dependence upon which the eye-consciousness functions are:

1. The "co-existing element", i.e., the eyes.
2. The "element of immediate antecedent or uninterrupted continuity (Samanantara)", i.e., the thought-consciousness (Manovijnana).
3. The "element of memory-seeds (Bijas)", i.e., the Alayavijnana which harbours all the seed-like karmic impressions or habit-energies, sustains the physical body, and produces fruits (retribution) that mature at varying times.

Thus, there are two kinds of basic elements, namely, those which have form and those which are formless. The eyes belong to the former category while the two other elements belong to the latter.

The eyes are composed of materials drawn from the Four Elements (earth, water, fire, and air, representing solid, liquid, gas and ether). The white-coloured optic nerves on which the functioning of the eye-consciousness depends are invisible, but are made of fibrous tissues that offer resistance to touch. By the "thought-consciousness" is meant that consciousness which arises as the percepts received through the eyes pass away in uninterrupted continuity. By the "Alayavijnana which harbours all the seed-like karmic impressions" is meant that consciousness which produces fruits that "mature at varying times" and in which are stored up all the heterogeneous karmic impressions that have been produced since the beginningless past by the perfuming influences of such activities as desires for pleasure, attachments of love and covetousness, and frivolous discourses. (1)

(1) The Alaya-consciousness accumulates all the impressions, all the memory-seeds (*bijas*) that are produced and left behind by the activities of the other consciousnesses. In this connection, it may be well to say something about the conception of Vasana (i.e., habit-energy). This is a new conception in the development of Mahayana Buddhism, and the knowledge of it is indispensable to the understanding of the Alayavijnana. *Vasana* comes from the root *vas* meaning "to dwell", "to stay", or "to perfume," and in the Mahayana sutras it is used in both senses combined, that is, in the sense of a perfuming energy that leaves its essence permanently behind in the things it has perfumed. The Chinese translators generally have *hsi-ch'i* or *hsun-hsi* for this term; *hsi* meaning "habit", "long usage", or "repeated experience", and *hsun* meaning "perfuming". *Vasana*, therefore, is a kind of super-sensuous energy (*acintya-vasana-parinama*) mysteriously emanating from every thought, every feeling, or every deed one has done or does, which lives latent in the storehouse called Alayavijnana. In modern psychology, we can say that Vasana corresponds to memory in its widest sense. This perfuming or leaving impressions is sometimes known as "sowing seeds" (*bijas*). It is a technical term with the Yogacara philosophers.

This memory or habit-energy or habitual perfuming is not necessarily individual. Being super-individual, the Alaya holds in it not only individual memory but all that has been experienced by sentient beings since before the beginning of time.

彼所依者，俱有依，謂眼。等無間依，謂意。種子依，謂即此一切種子，執受所依，異熟所攝，阿賴耶識。

如是略說二種所依。謂色，非色。眼是色。餘非色。

眼，謂四大種所造眼識所依淨色，無見有對。意，謂眼識無間過去識。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。

THE YOGACARYABHUMI-SĀSTRA

BOOK 1

THE BHUMI OF THE FIVE SENSE CONSCIOUSNESSES

What is the Bhumi of the Five Sense Consciousnesses?

In dealing with this Bhumi, we have to study the following five aspects of the five sense consciousnesses:

1. The self-nature of the five sense consciousnesses.
2. The essential elements in dependence upon which they function.
3. Their field of perception.
4. Their auxiliary mental qualities.
5. Their functioning capacities.

What are the five sense consciousnesses?

They are as follows:

1. The eye-consciousness (*cakshuvijnana*, i.e., visual consciousness).
2. The ear-consciousness (*srotravijnana*, i.e., auditory consciousness).
3. The nose-consciousness (*ghranavijnana*, i.e., nasal consciousness).
4. The tongue-consciousness (*jihwavijnana*, i.e., cognition of objects of taste).
5. The body-consciousness (*kayavijnana*, i.e., cognition of objects of touch).

THE EYE-CONSCIOUSNESS

What is the self-nature of the eye-consciousness?

It is the perception of forms and appearances by means of the eyes.

瑜 伽 師 地 論

卷 一

五 識 身 相 應 地

云何五識身相應地？

謂五識身自性。彼所依。彼所緣。彼助伴。彼作業。如是總名五識身相應地。

何等名爲五識身耶？

所謂眼識，耳識，鼻識，舌識，身識。

云何眼識自性？

謂依眼了別色。

THE YOGACARYABHUMI-SASTRA
YU-CHIA-SHIH-TI LUN

瑜 伽 師 地 論

OR
THE TREATISE ON THE BHUMIS
OF THE YOGA-MASTERS

Preached by
BODHISATTVA MAITREYA (彌勒菩薩)
and recorded by
BODHISATTVA ASANGA (無著菩薩)

Translated from Sanskrit to Chinese
by
HSÜAN TSANG
(唐三藏沙門玄奘)
Tripitaka-Master of the T'ang Dynasty

Translated from the Chinese Version
by
WEI TAT (韋達) M.A., F.R.S.A.

公元一九七三年六月出版

法相學會集刊 第二輯

定價：港幣貳拾元美金肆元

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

印刷者 人 文 印 務 公 司

九龍浙江街二十六號

THE DHARMALEKSANA BUDDHIST INSTITUTE
BUDDHIST JOURNAL

Vol. II.

June, 1973

Contents

Articles:

Trīṃśikāvijñaptibhāṣya of Ācārya Sthiramati

(Translated from Sanskrit and annotated Fok Tou-hui

Criticism of the Establishment of the Fallacy of the

Counterbalanced Reason in Buddhist Logic Lee Yun-sang

A Comparative Study of the Mahamudra of Various

Mantrayana Schools (Part II) Lau Yui-chi

Some notes Concerning the History of Buddhist

Translations Tso Sze-bong

Ultimate Reality Th. Stcherbatsky

(translated into Chinese by Lam Yun-kan)

Preface to Vijnaptimatratasiddhi Sastra (Ch'eng-Wei-shin Lun)

Translated into English by Wei Tat Lo Shi-hin

The Compilation of a Study on the Yogacarya-bhumi

Sastra with Sentence Analysis (Part II) Han Ching-chin

The Yogacarya-bhumi-Sastra (Part I)

(Yu-Chia-Shih-Ti Lun) Hsuan Tsang

(Translated into English by Wei Tat)

Book Reviews

Published by

The Dharmalaksana Buddhist Institute

108. Waterloo Road, 2nd Floor, Flat B, Kowloon,

Hong Kong.