

# 攝大乘論講記

## 印順法師佛學著作集

### 一 釋題

在未講論文之前，本論的題目，先得略為解說。

「攝」，是含攝、統攝的意思，這可從兩方面來說：一、以總攝別，二、以略攝廣。本論以簡要的十種殊勝，廣攝一切大乘法，這就叫以略攝廣。如來說法，每因聽眾的不同，這裡講波羅蜜多，那裡講十地，現在總舉十義，把大乘經中各別的法門，總攝起來，這就叫以總攝別。

「乘」就是車乘，能運載人物從此到彼，有能動能出的作用。眾生迷失在生 [P2] 死的曠野中，隨著輪迴的迷道而亂轉，眾苦交迫，沒有能力解脫。如來就以各種的法門，把眾生從苦迫的曠野中運出來。這能令眾生離苦的法門，譬喻它叫「乘」。但因運載的方法與到達的目的不同，就有大小乘的差別。小乘就是聲聞乘、緣覺乘，大乘就是菩薩乘。「大」，梵語摩訶，含有大、多、勝三義，實際只是一個大義，不過一從多顯大，一從勝顯大而已。所以這大字，只要從量多質勝所顯的含容大與殊勝大去說明。一、含容大：龍樹菩薩的大智度論，曾作這樣解釋：大乘可以含容小乘，能容納它，所以是大。譬如小乘所走的路，只有三百由旬，大乘的行程則有五百由旬，所以小乘三百由旬的終點，不過是大乘五百由旬行程裡的一個中站而已；除此，大乘還有它更遠的目的。這樣，大乘不一定離開小乘，而是能含容小乘，內容比小乘更廣博的佛法。因此，般若經說：『菩薩遍學一切法門』，『二乘若智若斷，皆是菩薩無生法忍』。二、殊勝大：無著菩薩等一系，大都偏重這一點：大乘的思想，小乘中沒有，這部分獨有的思想，要比小乘來得殊勝。這多在大乘不共小乘的意義上發揮，所以大乘好像是小乘以外的另 [P3] 一種殊勝的佛法。殊勝是什麼？就是摩訶；殊勝義是大義，所以大乘亦名勝乘，小乘亦可名劣乘。這樣，大小乘的差別，不單是量的廣狹，而且是質的勝劣。本論是屬於這殊勝大一系的作品（以上約偏勝說）。

殊勝就是摩訶，現在就以本論所說的十種殊勝來解釋。十種殊勝，依一般說，可分為境行果三類：一、二是境的殊勝；三至八，是行的殊勝；九、十是果的殊勝。境行果都是殊勝的，都是大的，不共小乘的；而這殊勝的境行果法，可以運載眾生出離苦海，所以叫大乘。

「論」，有教誡學徒，分別抉擇的意思；這如尋常所說。

### 二 本論與釋論及翻譯

本論是無著菩薩造的。從世親、無性兩種釋論所依的本論考察起來，已有些出入；攝論在印度，是有好幾種不同誦本的。至於我國的各家譯本，文句與意義上的不同，那就更多了。不管他論本如何出入，這部論是唯識學中扼要而最有價 [P4] 值，為治唯識學者所必須研究的聖典，這是誰也不能否認的。本論的釋論，在印度有世親、無性的兩種——還有其他不知名的也說不定。在這兩種釋論的作者中，世親是無著的兄弟，又是他的弟子，論理，世親的解釋要比較確當，比較能闡明無著的本意。故研究本論，應以世親釋為主，無性釋作參考。

本論在我國有三種譯本：一、元魏佛陀扇多譯，二、陳真諦譯，三、唐玄奘譯。這三種譯本，文義大致相同。釋論中的世親釋，我國也有三譯：一、真諦譯，二、隋達磨笈多譯，（裡面也含有本論），三、玄奘譯。將這三種釋論的譯本內容比較起來，相差就很遠了。陳譯最多，有十五卷，隋譯與唐譯的都只有十卷。講到翻譯的忠實，真諦譯可說不很忠實；但說他的見解錯誤，那也不盡然。細讀他的譯文，有些思想是與無性釋相同的；因此可以推想到他是參考無性釋，或當時其他的釋論而綜合糅譯成的。所以，可說他的翻譯欠忠實，不可一定說是思想的錯誤。從他的譯文裡，很多的地方，可以見到初期唯識學的本義。所以我們雖採用玄奘譯作講本，但對真諦的

譯本，應以活潑的方法，客觀的見解去看它， [P5] 不能抹煞它的價值。此外，無性釋有玄奘的譯本，也可以作為參考。

### 三 本論的組織

本論的魏譯，是沒有分品分章的。陳譯與隋譯，分為十品，每品又分為幾章。唐譯分為十一品，但沒有分章。陳隋二譯的分為十品，即依十種殊勝的次第，這本是自然而合理的科判。但第一品的初二章，實際是全論的序說與綱要，所以唐譯又別立一品，合為十一品。這些品與章的科分，本非無著本論的原型，也不是世親釋論所固有的，大抵是後代學者的一種科判，夾雜在論文中，像金剛經的三十二分一樣。如從本論的文段次第，作嚴密的科判，應分為三分十章。一、序說，二、所知依，三、所知相，四、入所知相，五、彼入因果，六、彼因果修差別，七、此中增上戒、增上心、增上慧，八、彼果斷，九、彼果智，十、結說。此十章的初章，即序說攝大乘；末一章，即結說攝大乘；中間八章，即個別的論述攝大乘的十種殊勝。所以可總束為序說，正說，結說（但結說的文句過少）—— [P6] ——三分。如專從十殊勝的組織來說，十種的前後次第，有著不可倒亂的理由，這在本論中自有說明。如從十種殊勝的名義，作深一層的研究，即看出本論的重心所在——唯識行證的實踐。即是從實踐的立場，統攝大乘的一切。十種殊勝，不是為了理論的說明，是為了大乘的修行而開示的。佛法本不外乎轉迷啟悟，轉染成淨的行踐。轉迷啟悟與轉染成淨的關鍵，即是『知』。智，明，正見，正觀，正覺，般若，阿毘達磨，這些都無非是知的異名。在聲聞藏中，以知四諦為主；在此唯識大乘中，即以知三性為主。此三性，即真妄、空有與染淨，為大乘學者所應知的。所以世親說：『所應可知，故名所知，即三自性』。所應可知的所知，是開示修行的術語，含有指導去體認的意味，與能知所知的所知，意義不同。此應知自性的染淨真妄（即三性），如知道他的因緣，即能使之轉化，轉化妄染的為真淨的。因緣即是緣起，即一切種子阿賴耶識。從阿賴耶雜染種子所生起的，即依他起染分而成為遍計執性的生死；如對治雜染的種習，熏成清淨種子，即能轉起依他淨分而成為圓成實性的涅槃。這與根本佛教的緣起中道一樣，『此有 [P7] 故彼有』，即緣起的流轉生死。『此無故彼無』，即緣起的還滅而涅槃。轉染成淨與轉妄為真，是可能的，而眾生不能，病根在無知。所以，大乘的修行，以契入應知自性的真智為道體。依本論說，即由加行無分別智，修習唯識無義的觀行，進而悟入境空心寂的平等法界，得根本無分別智。再從根本無分別智，引生無分別後得智，不斷的修習。智的修習與證入，不但是無分別智而已。無分別智——般若，雖是大乘道的主體，但與五波羅蜜多有相依共成的關係。必須修行六波羅蜜多，才能證入應知自性；也唯有智證應知自性，六波羅蜜多才成為名符其實的波羅蜜多。理證與事行，有互相推進的因果性。智證中心的六度大行，如從他的離障證真的前後階段說，即有十地。如約智體前後相生而次第完成說，即由戒而定，由定而慧。本論對於慧學，有特別的發揮。由慧學而到達究竟圓滿，即離分別的涅槃（應知自性的轉妄染為真淨），與無分別的佛智。此二者與三學，即戒定慧解脫解脫知見。這樣，本論的十殊勝，實即開示大乘學者應知的實程序而已。 [P8]

### 四 攝論與阿毘達磨大乘經的關係

本論十殊勝的組織形式，不是無著的創說；就是攝大乘的名目，也不是新立的。這如本論的最初說：『阿毘達磨大乘經中……有十相殊勝殊勝語』。又末了說：『阿毘達磨大乘經中攝大乘品，我阿僧伽（即無著）略釋究竟』。這可以看出，阿毘達磨大乘經，本有攝大乘品；此品即有十種殊勝的教說。無著依此品造論，所以名為攝大乘論。然從本論的體裁內容看，無著的略釋，決非注疏式的釋論；也不拘泥的限於一經，而廣引華嚴、般若、解深密、方廣、思益梵天所問等經，瑜伽、大乘莊嚴經、辨中邊、分別瑜伽等論。可以說，本論是採取十種殊勝的組織形式，要略的通論大乘法門的宗要。所以，攝大乘論所攝的大乘，即是大乘佛法的一切。這樣的解說，決不是說本論與阿毘達磨大乘經的關係不深，與攝大乘品的名稱無關，是說無著總攝大乘的意趣，是擴

張而貫通到一切的。如專從 本論與阿毘達磨大乘經的關係說，那末，本論不但在全體組織的形式上，完全依 [P9] 著攝大乘品的軌則；在各別的論述十殊勝時，也常常引證。如所知依章引用『無始時來界』及『由攝藏諸法』二頌，成立阿賴耶識的體性與名稱。引用『諸法與 識藏』一頌，成立阿賴耶識與諸法的互為因果。所知相章，引用『成就四法』一段，成立一切唯識。引用有關三性的『幻等說於生』二頌（據梵文安慧辨中邊論 疏說），及『法有三分：一、染污分，二、清淨分，三、通二分』一段。又在增 上慧學章中，引述重頌『成就四法』的『鬼傍生人天』六頌，成立無分別智。此 外沒有明白指出的偈頌，或許也有引用該經的。所以，本論雖是大乘的通論，而 阿毘達磨大乘經，仍不失為本論宗依的主經。可惜此經沒有傳譯過來，已經佚失，我們只能從本論中想像它的大概了。

## 五 攝論在無著師資學中的地位

瑜伽系的法相唯識學，可以無著為中心，彌勒是他的老師，世親是他的弟子。不管彌勒是從兜率天上下來，或是人間的大德，他的學說是由無著宏揚出去， [P10] 這是不成問題的。世親是傳承弘布無著思想的人物。所以，研究法相唯識學，當 以無著為中心。他的思想，確也是法相唯識中最根本的。

這一系的論典，最早出的當推瑜伽論。該論的內容有五分，內地相傳是彌勒 說的，西藏說是無著造的。內地傳說彌勒說瑜伽，早在西藏未有佛法一百多年前，那時所傳說的瑜伽，或十七地論，是指瑜伽的本地分而說的。本地分與抉擇分 的思想有相當的不同。所以我想，瑜伽論或不如內地所傳說全是彌勒說的，也不 同西藏所說全是無著造的。可以這樣說：本地分是彌勒說的，抉擇分是無著造的。彌勒說本地分在前，中國人就傳說連抉擇分也是彌勒說的；無著造抉擇分於後，西藏人也就根據這點說它全是無著造的。——相信這種說法，比較要近乎情理。

本地分的主要思想是：一、諸識差別論；二、王所差別論；三、種子本有論；四、認識上所認識的境界，都不離自心，但諸法所依的離言自性，卻是各有它 差別自體的。這種思想，可說是初期的唯識思想，還沒有達到唯識為體的唯識學 [P11]。依本地分菩薩地而造的大乘莊嚴經論，才算是達到徹底的唯識思想。莊嚴論與 本地分不同的地方是：一、一心論；二、王所一體論，心所是心王現起的作用，沒有離心的自體；三、所認識的境界，就是識的一分，不許心色有各別的自體。還有種子本有論，這與本地分的主張相同。莊嚴論雖可說是徹底的唯識思想，但 還不能算完備，還欠缺詳細理論的發揮與嚴密的組織。到了攝大乘論出世，唯識 思想才算是真正完成了。攝論主要的思想是：一、種子是新熏的，這點與本地分、中邊、莊嚴諸論所說的完全不同。二、王所有不同的體系，這和本地分相同，而異於中邊、莊嚴諸論。三、境就是識；四、識與識之間是一心論的：這也同於 莊嚴論，但已有轉向多心論的趨勢。這樣看來，攝論的唯識說，雖是繼承莊嚴論 的，但又接受了經部種子新熏的學說。再看抉擇分的思想：抉擇分是抉擇本地分 的，他的王所差別，諸識差別，心色差別，雖同於本地分，而種子則又與攝論的 新熏思想相同。無著的後期思想，顯然是放棄種子本有說而改用新熏的了。

世親繼承無著攝論及攝抉擇分的思想，又有所發揮。他的名著唯識三十論， [P12] 是繼承攝抉擇分而作的，繼承無著世親大乘不共的唯識思想者，要算安慧論師的 一系；至於護法的思想，不能說是無著唯識的繼承者。他的偉大，在於融合瑜伽 攝論兩大思想，而把唯識學建立在瑜伽論本地分思想上。故護法成唯識論說諸 識差別；王所差別；心色各別自體；種子本有（本地分）新熏（攝論及抉擇分） 合說。這和代表無著唯識學的莊嚴與攝論的思想，是有點不同的。有人說安慧學 是唯識古學，護法學是唯識今學。護法的時代遲，他的學說，或許可稱今學；其 實，他並不什麼新，反而是復古的。看他成唯識論的思想，是復回到最初本地分 的思想上去了，這不是復古嗎？西藏說世親唯識學的真正繼承者是安慧論師。護 法的老師陳那，是傳承世親的因明學；陳那與他的再傳弟子法稱，關於唯識的思 想，叫做隨理行派。陳那與他的弟子護法，思想上反流到

本地分，與經部有部更 接近了。攝論的思想，決與護法的唯識思想有所不同；所以要認識攝論的真意，須向本論好好的探討一下，同時取中邊、莊嚴等論互相印證發明，方可瞭然。 [P13]

正釋

第一章 序說

第一節 成立大乘是佛說

第一項 略標

阿毘達磨大乘經中，薄伽梵前，已能善入大乘菩薩，為顯大乘體大故說。謂 依大乘，諸佛世尊有十相殊勝殊勝語：一者、所知依殊勝殊勝語；二者、所知相 殊勝殊勝語；三者、入所知相殊勝殊勝語；四者、彼入因果殊勝殊勝語；五者、 彼因果修差別殊勝殊勝語；六者、即於如是修差別中增上戒殊勝殊勝語；七者、 即於此中增上心殊勝殊勝語；八者、即於此中增上慧殊勝殊勝語；九者、彼果斷殊勝殊勝語；十者、彼果智殊勝殊勝語。由此所說諸佛世尊契經諸句，顯於大乘 真是佛語。

大乘的乘體，即十種殊勝；這是根源於阿毘達磨大乘經的攝大乘品，所以論主先舉出「阿毘達磨大乘經中」，以說明本論的淵源於聖教。世親說：『若離舉阿毘達磨大乘經言，則不了知論是聖教』，即是這個意思。阿毘達磨，無著師資們，解說為對法，數法，伏法，通法；這因為阿毘達磨法門，含有對向涅槃，辨析法數，折伏他論，通釋契經的四種性質。其中對法一義，特別重要。對法即現觀現證法，以無漏智為體。在聲聞學中，解說為對觀 四諦，對向涅槃；在這大乘法中，阿毘達磨即無分別智；對觀所應知性，『對向無住涅槃』。大乘經論中的現觀與現證，大都是阿毘的對譯。阿毘達磨，是通於大小乘的論藏；而現在說阿毘達磨大乘經，這名稱是值得研究的。所以世親說：『言大乘素怛纜者，為欲顯示異聲聞乘；為欲顯示菩薩藏攝，復舉其阿毘達磨』。這是說：稱為大乘經，即可以簡除二乘。但大乘中，有 [P15] 是菩薩說的，有是佛說的；阿毘達磨大乘經，都是菩薩說的，所以又稱之為 阿毘達磨。世親的解說，意義本來明白，但真諦譯本，脫落了前二句，只是說：『初說阿毘達磨名者，顯是菩薩藏攝』。阿毘達磨本是大小論藏的通名，怎麼能表示大乘的菩薩藏呢？這突如其來的錯簡，便成為不易理解的文句了。阿毘達磨大乘經，與華嚴經等一樣，都是菩薩說的，所以標明法門的說者，是「薄伽梵前已能善入大乘」的「菩薩」。薄伽梵，是印度話，譯義有 下面的幾點：一、能破：能把煩惱與習氣徹底的破除，無所餘剩。二、巧分別：以無所得智，善巧分別一切法的性相。三、有德：佛陀有智德，斷德，恩德；有一切不共的功德。四、有名聲：天上天下無如佛，佛的德號，普聞 一切世界。因此，唯佛獨稱薄伽梵（見大智度論）。在如來大法會前的菩薩，說此阿毘達磨大乘經。契經不一定是佛陀親說的，佛加被菩薩，或印證菩薩所說的，都與佛親說同其價值。是否地前菩薩說的？不！是已能善入大乘 的菩薩說的。菩薩，是菩提薩埵的略稱；菩提譯為覺，薩埵譯為有情，合云 [P16] 覺有情，所以菩薩就是有智慧的眾生。薩埵還可以譯為心，這心不是說吾人 能知能覺的心，乃指一種堅強不拔的意志，以堅強的意志，求無上正等正覺者，就是菩薩。地上菩薩對於大乘法門，已

能善巧地隨順深入，才能蒙佛加 被演說這阿毘達磨大乘法門。依下文『諸佛世尊有十相殊勝』來看，這本是 世尊的教說，不過由菩薩代為宣揚吧了！

為什麼要說這個法門？「為顯大乘體大故說」。為了要顯示大乘實有離 小乘的大體，所以說此法門。體大二字，應作大體解。小乘學者，說除了小 乘法以外，是沒有大乘法體的。如果問他：沒有大乘法，佛的無上正等正覺 是怎樣成的？他們的解答是：依著聲聞法去實踐，就可以達到成佛的目的。其實這全是錯誤的！成佛的先決條件是要發菩提心，大悲心，修廣大行。小 乘經中，只說四諦十二因緣等，根本不談這些，全是教人趨向寂滅的。修這 種法門的人，絕對沒有發大悲心菩提心的可能；譬如擠牛乳，一定要在牛的 乳房上擠，如果到牛角上去擠，無論如何也擠不出乳來。所以離開小乘法外 [P17]，必定還有大乘法體的存在。現在這些善入大乘的菩薩，在佛前說這阿毘達 磨大乘法門，為的就是這個，所以說為顯大乘體大故說。

那末，究竟說些什麼？「謂依大乘，諸佛世尊有十相殊勝殊勝語」。這 十相殊勝的阿毘達磨教，是依大乘法說的，所以說依大乘。殊勝就是大，凡 有二義：一、差別義，大乘法與小乘法不同，故名殊勝。二、超勝義，大乘法超過小乘法，故名殊勝。這十種不共小乘的特殊法門，就是顯示大乘別有 自體。什麼叫殊勝殊勝語？第一殊勝是所顯示的法，第二殊勝是能顯的教； 因為所顯示的法門殊勝，所以能顯示的語教也殊勝。這殊勝殊勝語，共有十 種，如論文所列，到下文自有解釋。「由此」十種殊勝殊勝語的「諸句」， 能表「顯」「大乘」法門的「真是佛語」。一、是大乘，二、是佛說，這都 可以從十殊勝中顯出。

## 第二項 顯大乘殊勝 [P18]

復次，云何能顯？由此所說十處，於聲聞乘曾不見說，唯大乘中處處見說， 謂阿賴耶識，說名所知依體。三種自性：一、依他起自性，二、遍計所執自性， 三、圓成實自性，說名所知相體。唯識性，說名入所知相體。六波羅蜜多，說名 彼入因果體。菩薩十地，說名彼因果修差別體。菩薩律儀，說名此中增上戒體。 首楞伽摩，虛空藏等諸三摩地，說名此中增上心體。無分別智，說名此中增上慧 體。無住涅槃，說名彼果斷體。三種佛身：一、自性身，二、受用身，三、變化 身，說名彼果智體。由此所說十處，顯於大乘異聲聞乘；又顯最勝，世尊但為菩 薩宣說。是故應知但依大乘，諸佛世尊有十相殊勝殊勝語。

前面說大乘就是殊勝乘，但何以見得它的殊勝呢？「由」這如來「所說」的「十處」（十殊勝），就能夠顯示大乘的殊勝。因為這十處，在小乘「聲聞」法中，從來「不」看「見」佛陀「說」過，「唯大乘中」，才「處處」「說」到；這就是大乘異於小乘，所以稱殊勝的地方。

一、「阿賴耶識說名所知依體」：一切所應知法的依處，就是阿賴耶識 [P19]，一切都依此而成立。世親說所知是統指雜染清淨的一切法，就是三性；無 性說所知但指一切雜染的有為法（玄奘傳護法的思想，近於無性，真諦傳的 思想，近於世親）。本論對於三性，有兩種的見解：一遍計執與依他起是雜 染，圓成實是清淨。二遍計執是雜染，圓成實是清淨，依他起則通於雜染清 淨二分。賴耶在三性的樞紐依他起中，佔著極重要的地位。因為一切依他起 法，皆以賴耶為攝藏處。所以根據所知依即阿賴耶的道理來觀察上面的兩種 見解，照第一義說：賴耶唯是虛妄不實，雜染不淨的。照第二義說：賴耶不 但是虛妄，而且也是真實的；不但是雜染，而且也是清淨的，不過顯與不顯， 轉與不轉的不同罷了。無性偏取第一種見解。世親卻同時也談到第二種見 解。無著的思想，確乎重在第一種，因他在說明賴耶緣起時，是側重雜染因 果這一方面的。但講到轉依與從染還淨，卻又取第二見解了。真諦法師的思 想，特別的發揮第二見解，所以說賴耶本身，有雜染的取性與清淨的解性。 賴耶通二性的思想，不但用於還淨方面，而且還用於安立生死雜染邊；與 起 [P20] 信的真妄和合說合流。玄奘門下的唯識學者，大多只就雜染一方面談。我們 從另外的兩部論——佛性論、一乘究竟實性論釋（西藏說是世親造的）去研 究，覺得他與真諦的思想有很多的共同點。

二、「三種自性說名所知相體」：所知就是相，名所知相。即將一切的所應知法，分為三相來說明。「依他起自性」，是仗因托緣而生起的；可染可淨而不是一成不變的一切法。「遍計所執自性」，他譯作分別性或妄想分別性，即妄分別的意思。這不是指妄分別心，是指亂識所取的一切法，它毫無實體，不過是分別心所顯現的意境。二空所顯的諸法真實性，叫「圓成實性」。

三、「唯識性說名入所知相體」：由修唯識觀而悟入唯識性，就是悟入所知的實性。修唯識觀有兩個階段：一、以唯識觀，觀一切法皆不可得，虛妄分別識為一切法的自性，這是第一階段所觀的唯識觀，也叫方便唯識觀。二、進一步的觀察，不但境不可得，就是這虛妄分別識也不可得，如是心境 [P21] 俱泯，悟入平等法性，或法性心，或圓成實性；到此地步，才是真正悟入唯識性，也叫真實唯識觀。這裡所修的唯識觀，雖通於地上，但重在從加行分別智到根本無分別智，從凡入聖的唯識觀。

四、「六波羅蜜多說名彼入因果體」：彼入就是入彼。要悟入彼唯識實性，必須修習六波羅蜜多。地前未悟唯識性時所修施等，是世間波羅蜜多，因修此六波羅蜜多，能入唯識性，所以名為因。證入唯識性以後，修習施等，都成為清淨無漏的，是出世六波羅蜜多，所以名為入的果。

五、「菩薩十地說名彼因果修差別體」：入地以後的菩薩，於十地中，仍是修習六波羅蜜多，初地這樣修，十地還是這樣修，不過在地地修習增上這一點上，說有十地的差別罷了。若論波羅蜜多修習圓滿，要到佛果。

六「菩薩律儀說名此中增上戒體」：即諸地中菩薩所修的戒學。律儀就是戒；簡別不是聲聞乘的波羅提木叉，故又說菩薩律儀。

七、「首楞伽摩虛空藏等諸三摩地說名此中增上心體」：即諸地菩薩所 [P22] 修的定學。定以心為體，所謂『一心為止』。首楞伽摩譯作健行，就是平常說的首楞嚴大定，這定的境界很高，是十住菩薩所修的。虛空藏也是一種定名，在如虛空的法性中，能含攝能出生一切功德，所以叫虛空藏。

八、「無分別智說名此中增上慧體」：即諸菩薩所修的慧學。無分別智，含有加行、根本、後得三者。因為菩薩遠離一切法執分別，故所有的智，皆稱無分別智。修此三學的時候，或漸次的修上去，或展轉增上的修上去，所以叫增上，增上就是依。無分別智的詳細抉擇，是其他論典所沒有的，可說是本論的特色所在。

九、「無住涅槃說名彼果斷體」：彼果，就是修彼三增上學所得的果。彼果就是斷，所以叫彼果斷。佛所得的果，即智、斷二果。學佛者所要求的，也就是這智斷二果。無住涅槃，是不住生死涅槃二邊。於無住大涅槃中現起一切法，而一切都趣向於寂滅，所以稱為涅槃；勿以為他是與小乘的灰斷涅槃一樣。無住涅槃本論說是轉依離雜染所顯的真實性。斷煩惱所知二障 [P23] 所顯的法性，確是不生不滅的；但大乘的法性或心性，是具有無為功德——稱性功德的。如來藏，佛性，以及那不離法性而即法性的無為功德（常樂我淨），都是依此而建立的。世親釋論所說的『最勝種類自體』，就是這個。

十、「三種佛身」「說名彼果智體」：彼果就是智，名彼果智。約斷障的寂滅邊說，是無住大般涅槃；約顯現的智慧邊說，就是圓滿的無分別智，就是三種佛身。第八識轉成的大圓鏡智，第七識轉成的平等性智，是「自性身」，它的本體是常住的。第六識轉成的妙觀察智，是「受用身」；前五識轉成的成所作智，是「變化身」，這二身可說是無常的。自性身即以解性阿賴耶離障為自性。由自性身而現起的一切中，受用身為地上菩薩現身說法，受用一切法樂；變化身為聲聞現身說法。

「以此所說」十種殊勝，「顯於大乘異聲聞乘」，因為聲聞乘中是絕對說不到這十種殊勝的。異於聲聞，這是殊勝的第一義（差別義）。「又顯最勝」，是說大乘在整個佛法中，是最殊勝的，不但與小乘不同而已。因為這 [P24] 十義，「世尊但為菩薩宣說」，不對小乘說，這是殊勝的第二義（超勝義）。這十相如此殊勝，絕非小乘所有，因此可知，「但依大乘」，才有這樣殊勝的法門。

### 第三項 顯大乘是佛說

復次，云何由此十相殊勝殊勝如來語故，顯於大乘真是佛語，遮聲聞乘是大乘性？由此十處於聲聞乘曾不見說，惟大乘中處處見說。謂此十處，是最能引大菩提性；是善成立；隨順無違；為能證得一切智智。

上面以種種的義理，顯示了大乘異於小乘，勝於小乘，但「此十相殊勝」的「如來語」，怎能「顯於大乘真是佛語」，而「遮」止「聲聞乘」的自以為「是大乘性」呢？小乘學者以為聲聞乘法就是成佛的方法，這是必須加以否認的；否定了聲聞乘的是大乘，才能顯出十殊勝法的是大乘，是佛說。成佛的法門，不能說沒有，不能說沒有說過。佛說的聲聞乘，大乘莊嚴經論 [P25] 曾指出它五相異於大乘，即發心不同，教授不同，方便不同，住持不同，時節不同。聲聞法決非成佛的法門，那就必有聲聞法以外的大乘，為佛所說過的。這就是上文所說的十種殊勝。因為「此十處」是不共聲聞法的。在「聲聞乘」的教典「中」，從來「不」曾「見說」過，「唯大乘」經「中」。才「處處見說」。它異於小乘經，所以敢決定它就是佛說的大乘。否則，佛說的成佛法門何在？你能說佛沒有說過嗎？再從內容去看，「此十處」全是成佛的法門。這「是最能引大菩提性」的：大菩提性以智斷二種殊勝為自體。引是引發，謂十種殊勝，是最能引發大菩提的因性（發心）。這又「是善」能「成立」的：這十處，由聖教正理諸量獲得堅固的勝解，不是凡外小乘等所能摧壞動轉的（正解）。這又是「隨順無違」的：說十殊勝法，能隨順大菩提，趣向大菩提，而不相違背（修行）。依此十種殊勝，啟發了菩提因性，得堅固勝解，隨順這菩提因性去精勤修習，就可「證得一切智智」的佛果。從這教典、義理兩方面，很可明白成立大乘是佛說了。 [P26]

第四項 重頌 此中二頌：所知依及所知相，彼入因果，彼修異，三學，彼果斷及智，最上乘攝是殊勝。此說此餘見不見，由此最勝菩提因，故許大乘真佛語，由說十處故殊勝。

初頌的前三句舉列十相，後一句顯十相殊勝。次一頌的第一句，因譯筆的關係，看來不容易懂，若把它讀為「此說此見餘不見」，就很明白了；這意思說，此所說的十相，在這大乘教中見說，餘小乘教中是絕對看不見的。其餘三句，如文可知。

### 第二節 攝大乘

復次，云何如是次第說此十處？謂諸菩薩於諸法因要先善已，方於緣起應得善巧。次後於緣所生諸法，應善其相，善能遠離增益損減二邊過故。次後如是善 [P27] 修菩薩應正通達，善所取相，令從諸障心得解脫。次後通達所知相已，先加行位六波羅蜜多，由證得故應更成滿，增上意樂得清淨故。次後清淨意樂所攝六波羅蜜多，於十地中分分差別，應勤修習；謂要經三無數大劫。次後於三菩薩所學，應令圓滿。既圓滿已，彼果涅槃及與無上正等菩提，應現等證。故說十處如是次第。又此中說一切大乘皆得究竟。

這十義次第，依文義看來，在說明總攝一切大乘佛法。為什麼只說這十義而不增不減呢？因為從第一說明所知依，到最後說明圓滿的果智，在理論上就已夠遍攝一切大乘佛法，究竟無餘了，故文末說：「又此說中，一切大乘皆得究竟」。真諦譯沒有又此說的又字，文義更順。

所知依在最初說：因為修學佛法的第一步，對「諸法」的「因」相「要先」得「善」巧，然後才能「於緣起應得善巧」。緣起法是佛法的中心，所以修學佛法的人，對緣起法，不能不先有個認識。緣起與緣生不同，因緣和合所生的叫緣生，這在果的方面講。為緣能起叫緣起，這在因的方面說。若 [P28] 能真正理解緣起，則對無因論邪因論種種的邪見，都可以消滅無餘；對正因正果可以獲得正確的見解。要獲得緣起正見，首先要善知因相。因是什麼？就是阿賴耶識，因為一切法都是從阿賴耶識種子中所現起的。賴耶中的緣起，有分別自性緣起和分別愛非愛緣起兩種，本論主要的在分別自性緣起；至於平常說的愛非愛緣起（十二緣起），也可以含攝在內。整個的

佛法，建立 在緣起上；要明白緣起，就先要認識佛法的正因。這正因就是所知法的所依，也就是阿賴耶識，所以最初說所知依。

所知相說在第二：對緣起因相得了正見之「後」，進一步「於緣所生諸法」「相」，要求有正確的認識，就是對真妄有空要得個真確的知見。阿賴耶識為諸法的自性緣起，從賴耶所顯現的一切緣生諸法，應該善巧了知緣生法的真相，這才「善能遠離增益損減二邊」的「過失」。這邊字含有不正與偏邪的意義。世親釋論說：凡情妄執的遍計執性是沒有實體的，若執以為有，就是增益執；聖智悟入的圓成實性是有實體的，若反執為無，就是損減執 [P29]。至於依他性的增益損減完全沒有談到。無性釋論說：在偏計所執性上唯有增益執，不會有損減執，因為損減執要在有體法上才可以生起，遍計所執性既無自體，當然沒有損減執。在圓成實性上唯有損減執，不會有增益執，因為增益執要在無體法上才可以生起，圓成實既有自體，自然不會生起增益執。依他性既不是實有的，便不落損減；又不是實無的，所以不墮增益。二師的解釋，同樣的主張不可執遍計性為實有，執成實性為都無，才能正見緣生法相的中道。一般法相家的分辨二邊與中道雖也如此，以為緣生法無妄執性有二空性，但重心在依他起的有無。依辨中邊論說：依他起性是『非實有全無』。這句話的意思說：依他既不是實有，說實有是增益執；也不是全無，說全無是損減執。在抉擇有空的意義上，承認它是世俗有，並且非有不可。這正與瑜伽、成唯識論一樣，他們注重緣起法的非無，問題不在空性的非無，在和中觀學者爭論從緣所生法（依他起）的有無自相。他們以為若說緣起法沒有自性，就是損減執。至於說遍計所執有是增益執，說圓成實無是損減 [P30] 執，雖也有著不同的見解，但還不是爭論的重心。

入所知相排列在第三：於緣生法相有了正確的認識以「後」，更須「善修」「正」確的知見，「通達」這從心所現為心所取的諸相，以求悟入彼「所取相」的非有，「令從」煩惱、所知「諸障心得解脫」。解脫就是離障，心得解脫就是心與諸障不相應。心得解脫了就可證入初地。眾生生死海中，為無明覆染，所以不得解脫，心不能與諸障脫離關係。現在登地菩薩脫離了諸障，根本無分別智現前，悟入唯識實性，就解脫三界的生死了。

彼入因果列在第四：因為善巧「通達」彼「所知」法的實「相」，不過是修習世間「加行位」的「六波羅蜜多」，初證增上意樂清淨的六度；但不能以此為止境，應該更進一步去「成」就圓「滿」出世間果位的「清淨」「增上意樂」的六波羅蜜多。清淨增上意樂，原是整個的名詞，不過加一「得」字，讀起來就好像成了兩件事。意樂以欲勝解為體，增上是強有力義，這是對於佛法的一種強有力的信解和希求。這種意樂，只要對佛法有正信正行 [P31] 的人，都會有的，不過在加行位上有分別心相應，不能叫清淨；入地以後，與無分別心相應，才叫做清淨。

彼因果修差別在第五說：雖修得出世果位的「清淨意樂所攝六波羅蜜多」，但「十地中」菩薩所修的六波羅蜜多「分分差別」，所以須要在十地中「經三無數大劫」去「勤」勇「修習」，以求獲得波羅蜜多的究竟圓滿。

三增上學次第在六、七、八說：諸菩薩在彼因果差別修中，對於增上戒學、心學、慧學這「三菩薩所學」，也「應」勤勇修習「令」其「圓滿」，所以排列在這裡。

斷智二果次第說在九、十：因中勤勇修習六波羅蜜多及三增上學，修到究竟「圓滿」的時候，永斷一切諸障，便得到斷「果」的無住「涅槃」；三種佛身顯現，便證「無上正等菩提」的智果。這是最究竟圓滿的果位了，所以在最後說。

以上次第所說的十種殊勝，看起來雖很簡單，但「一切大乘皆得究竟」 [P32] 攝盡無餘。因為從初發心到究竟佛果所需要的，在這十大義中已統括無餘了。縱使別的經論中還說一些別的，但那都不過是這十大主幹中的支分，或者是這十義的資糧，方便，附帶條件。一切大乘佛法都包括在這裡面，所以也就不增不減整整的說這十義，稱之為攝大乘。 [P33]

## 第二章 所知依

### 第一節 從聖教中安立阿賴耶識



## 第一項 釋名以證本識之有體

### 甲 阿賴耶教

一 引經證 此中最初且說所知依，即阿賴耶識。世尊何處說阿賴耶識名阿賴耶識？謂薄伽梵於阿毘達磨大乘經伽陀中說：無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。

在十處顯示大乘殊勝中，第一是「所知依」。所知，是染淨一切法，這一切法的所依，「即阿賴耶識」。阿賴耶識，在大小學派中是有諍論的，所 [P34] 以先要引經來證明它的確有其體。阿賴耶識是佛陀說的嗎？是的！在什麼地方「說阿賴耶識」的識體「名」為「阿賴耶識」呢？「薄伽梵於阿毘達磨大乘經伽陀中」，曾「說」到阿賴耶識的體性。「無始時來界」的界字，指所依止的因體，就是種子，這是眾生無始以來熏習所成就的。「一切法等依」的等字，表示多數，不必作特殊的解說。「由此」界為一切法所依的因體，就「有」了生死流轉的「諸趣」，和清淨還滅「涅槃」的「證得」。依世親論師的解釋：界，是一切雜染有漏諸法的種子。因無始時來有這一切雜染的種子，有為有漏的一切法，才依之而生起。生起了有為有漏法，就有五趣的差別。假使除滅了這雜染種子，就可證得清淨的涅槃。涅槃，是捨離了染界而證得，並不是從此無始來的界所生。無性及成唯識論的解釋：把依和界看成兩個東西，說界是種子，依是現識；若說依就是界，認為有犯重言的過失。世親、無性二家主要的差別點：世親是從種子不離識體這一面談，無性卻把種子與現識分開來說。 [P35]

【附論】真諦的譯本裡，又把界字解釋作『解性』，說界是如來藏，有這如來藏，才能建立流轉還滅的一切法。從本論給予阿賴耶的訓釋看來，這似乎是真諦所加的。但並不能就此說那種解釋是錯誤，因為在一乘實性論釋裡，也引有這一頌，也是把界當作如來藏解釋的。原來，建立一切法的立足點（所依），是有兩個不同的見解：一、建立在有漏雜染種子隨逐的無常生滅心上，如平常所談的唯識學。二、建立在常恆不變的如來藏上，如勝鬘、楞伽經等。把界解作解性，就是根據這種見解。因著建立流轉還滅的所依不同，唯識學上有著真心妄心兩大派；真諦的唯識學，很有融貫這二大思想的傾向。

即於此中復說頌曰：由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示。

「即於此」阿毘達磨大乘經「中」，還有一頌說到阿賴耶識的名字及得名的所以然。這可從第二句的「一切種子識」講起：一切種子識就是阿賴耶識，它在相續的識流中，具有能生的功能，像種子一樣，所以稱為種子識。 [P36] 講到種子識，得注意種子與本識的關係。依本論說，是「非一非異」。但後來無性、護法，側重在種識不一的意義，說種子不是本識，能持這一切種子的才是本識。固然，在本論中也曾講到種識的不一，但並不是可以這樣機械的分割說的。不但本論說『阿賴耶識為種子』，『虛妄分別種子』；本論與莊嚴經論，並且常以無始時來的過患熏習，表現阿賴耶的自體。事實上，無著世親的本義，是側重種即是識的。這如水中泛起的波浪一樣：水是靜的，一味的，波是動的，差別的，所以不能說它是一；離水就沒有波，波的本質就是水，即水是波，即波是水，故不能說它是異。所以，水與波，是非一非異的。若將波與水嚴格的劃開，說它是不一的，那未免太機械化了。種子與本識的關係，亦復如是。這種子識，有很大的功用，能夠「攝藏諸法」。攝藏，異譯作『依住』，就是依止與住處。一切法依這藏識生起，依這藏識存在，所以名為攝藏。一切種子識，能作諸法的攝藏，給一切法作所依處，所以叫它為「阿賴耶（藏）」。「勝者我開示」的勝者，是一切菩薩，不一定 [P37] 是大菩薩。菩薩最初發心，就超勝於凡夫和小乘，可以稱為勝者。佛陀對利根的勝者（菩薩），才開示阿賴耶識。對劣者的小乘凡夫是不開示的，因為他們的程度還不夠，也無須領受這賴耶的妙法。

二 釋名義 如是且引阿笈摩證，復何緣故此識說名阿賴耶識？一切有生雜染品法，於此攝藏為果性故；又即此識，於彼攝藏為因性故；是故說名阿賴耶識。或諸有情攝藏此識為自我故，是故說名阿賴耶識。

上面已「引阿笈摩證」明阿賴耶識的體性與名字，是佛所說的。現在就將這阿賴耶「識」的所以「名」為「阿賴耶識」，略加詮釋。阿賴耶是印度話，玄奘法師義譯作藏；本論從攝藏、執藏二義來解釋：

（一）攝藏義：「一切有生」，就是一切有為諸法；這是惑業所生的雜染法，所以又說「雜染品法」。這一切有為的雜染品法，在这一切種子阿賴耶識的「攝藏」中，雜染法「為」賴耶所生的「果性」。「又即此」賴耶「[P38] 識」在「彼攝藏」一切雜染法的關係中，賴耶「為」雜染法的「因性」。具有這攝藏的功能，所以就「名阿賴耶識」了。攝藏是『共轉』的意義，即是說，本識與雜染諸法是共生共滅的；在此共轉中，一切雜染由種子識而生起，也由之而存在，所以叫攝藏。我們不能把種子和本識分成兩截，應該將種子和本識融成一體。從這種一體的能攝藏的『一切種子識』和一切所攝藏的雜染法，對談能所攝藏的關係。

無性論師根據阿毘達磨經的『諸法於識藏，識於法亦爾，更互為果性，亦常為因性』，解釋本論的第二頌，所以就建立了『展轉攝藏』的道理。護法承襲他的思想，就有兩重因果的解釋了。傳承護法學的玄奘門下的基測二師，對能所藏的說法，也有不同。基師約現行賴耶說：現行能執持種子，賴耶是能藏，種子是所藏。現行賴耶又受諸法的熏習，能熏的諸法是能藏，所熏的賴耶是所藏。測師約種子說：種子能生現行，種子是能藏，諸法是所藏。現行熏習種子，諸法是能藏，種子是所藏。他們從種識差別的見地，所以 [P39] 各取一邊，固執不通。依無著世親的見解看來，應該在種即是識的合一的見地去解說，並且也只要一重能所，本識是因性，雜染是果性。

論到互為因果，這是不錯，但並不互為攝藏，攝藏是專屬於阿賴耶而不能說相互的。他們雖說本識具能所藏，故名藏識，但諸法也並不因為具能所藏而稱為阿賴耶。要知道：阿賴耶之所以稱為阿賴耶，不在相互的而是特殊的。建立阿賴耶的目的，在替流轉還滅的一切法找出立足點來。因為有了賴耶，就可說明萬有的生起，及滅後功能的存在。一切種子識，是一切法的根本，一切法的所依。如中央政府，是國家的最高機關，它雖是反應下面的民意，才決定它的行政方針，但一個國家總是以它為中心，它才是統攝的機構。賴耶與諸法，也是這樣，賴耶是一切法所依的中樞，諸法從之而生起，諸法的功能因之而保存，它有攝藏的性能，所以稱為阿賴耶。若說它與諸法有展轉攝藏的意義，本識的特色，一掃而空，和建立賴耶的本旨，距離很遠了。諸法如有攝藏的性能，為什麼不也稱為阿賴耶呢？ [P40]

（二）執藏義：在所引的阿毘達磨經中，本沒有這個定義。初期的唯識學，賴耶重在攝藏的種子識；後來，才轉重到執藏這一方面。一切「有情」的第七染污意「攝藏（就是執著）此識為自我」，所以「名」為阿賴耶識。我有整個的、一味不變的意義。眾生位上的阿賴耶識，雖不是恒常不變的無為法，但它一類相續，恒常不斷；染末那就在這似常似一上執為自我，生起我見。這本識是我見的執著點，所以就叫它作阿賴耶識。經中說『無我故得解脫』，並不是破除外道的我見就算完事。這還是不能解脫的；不使第七識執著第八種識為自內我，這才是破人我見最重要的地方了。

## 乙 阿陀那教

一 引經證 復次，此識亦名阿陀那識。此中阿笈摩者，如解深密經說：阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。

阿賴耶識還有別的名子，這裡先引「解深密經」，證明「此識亦名阿陀 [P41] 那識」。「阿陀那識甚深細」的甚深細，可從第三句的「凡愚」來說明：因為執我的凡夫對阿陀那的境界，不能窮其底蘊，所以說名甚深；愚法的聲聞，對阿陀那的境界，不能通達，所以說名甚細。阿陀那

所攝取的「一切種子」，猶「如瀑流」。成唯識論說阿賴耶識如瀑流，水中的魚鱗（種與識隔別）如種子；但楞伽經等，說本識猶如瀑流，它之所以像瀑流，因有種子起伏的關係，深密經也是這樣，因為無始過患所熏習的關係，在阿陀那識的大海裡，以識為自性的種子，就高高低低的動盪起來，形成洶湧澎湃的大瀑流（種與識合一）。佛說：「我於」凡夫二乘，「不開」示「演」說這一切種識。為什麼不說？「恐彼分別執為我」呀！他們程度不夠，聽了不但不能得益，反要增加我執。上文的『攝藏此識為自內我』，是佛陀未說阿陀那識教，而眾生自動執我的，是染污意的俱生我執。此中說的分別執為我，是因佛陀說了阿陀那識，眾生誤解而起執的，是第六識所起的分別我執。

【附論】解深密經對於本識攝持諸法的思想，特加詳細發揮。它以一 [P42] 切種子識為中心，從它的作用上，給予種種的異名；那能攝持諸法種子的，名阿陀那。在初期唯識學上，阿陀那識有著特別重要的地位，因為它以攝取為義，能攝取自體，攝取諸法的種子。後期的唯識學，以攝藏的賴耶為中心，所以阿陀那識，反退居次要的地位了。本論與解深密經的旨趣，多少不同，以解深密經說阿陀那識能攝持種子，阿賴耶識與根身同安危；而本論卻以阿陀那識與有色諸根同安危，攝持種子的責任反屬於阿賴耶識。

二 釋名義 何緣此識亦復說名阿陀那識？執受一切有色根故，一切自體取所依故。所以者何？有色諸根，由此執受，無有失壞，盡壽隨轉。又於相續正結生時，取彼生故，執受自體。是故此識亦復說名阿陀那識。

引了解深密經來建立本識的異名阿陀那識，阿陀那的意義，也得解釋一下，所以論中復問：「何緣此識亦復說名阿陀那識？」「執受一切有色根故 [P43]，一切自體取所依故」：阿陀那在本論的解釋上，有此執受色根和執取自體的兩個意義。

（一）執受色根義：「有色諸根」，就是眼耳鼻舌身的五色根。色根就是色根，為什麼叫有色根呢？因為根有二類：一有色的五根，二無色的意根；為了簡別無色的意根，所以說有色。欲色界有情的生命活動，是由過去的業力所招感，特別在這五根上表現出來；（但生命的存在，不單是色根）。這生理機構的五根，所以能活潑潑地生存著，在一期生命中繼續存在著，並且能引起覺受，都是「由此」阿陀那識在「執受」（執持）它，使之「無有失壞」；它才能「盡壽隨」本識的存在而「轉」起。如阿陀那不執受有色諸根，有情的生命立刻就要崩壞，成為無生機的死屍。怎知道有它在執持呢？平常有知覺的活人，它的認識作用就是前六識，在悶絕熟睡等時候，這前六識要暫時宣告停頓，不起作用。但生命還是存在，身體是好好的，還有微細的精神覺受，與死人不同。這維持生存的微細精神作用，就是阿陀那識。所 [P44] 以說：阿陀那識和執受有著特深的關係。

（二）執持自體義：相續，是前一生命與後一生命的連接，這生命相續的主體，是阿陀那識；因此，它又名相續識。父精母血會合的時候，這相續的阿陀那識托之而起，所謂「三事和合」，這就是一期生命的開始，所以叫做結生。在這「相續正結生時」，前一生命結束，後一生命繼續結生的當兒，在母胎中有『羯邏藍』就是父母精血的和合體；阿陀那攝「取彼生」命體，與彼和合，這就是有情一期生命的開始了。不但結生相續時如此，在一期生命中，也沒有一剎那不「執受」這名色「自體」的。因為阿陀那中攝受一期自體的熏習，直到命終；所以也就攝受這一期的名色自體。

【附論】阿陀那，真諦譯為『無解』，玄奘譯為『執持』。成唯識論以執持、執受、執取三義解釋它，唯識述記更嚴密的分析三義的界線。其實未必盡然，如唯識述記說結生相續是執取義，但在本論則說結生相續是執受義。阿陀那，應簡單的譯作「取」，像十二緣起中的取，五取蘊的取 [P45]，煩惱通名為取的取，梵語都是阿波陀那（近取，即極取義）。取是攝取其它屬於自己，所以有攝它為自體，與執取不失（持）的意思。因作用的不同，後人建立起執持、執取、執受等

不同的名字。這阿陀那，在經論裡 看起來，它與執受有特別的關係。它在攝取未來與攝持現在的生命，使有情成為靈活的有機體中，表現了阿陀那特殊的功能，它與生命論有關。

## 丙 心教

一 引教 此亦名心，如世尊說：心意識三。

阿賴耶不但名為阿陀那，也可以叫做心，所以這裡特舉佛說為證。這裡，雖引有「心意識」的「三」法，主要的在證明心是阿賴耶識。

## 二 釋意

1 釋二種意 此中意有二種：第一、與作等無間緣所依止性，無間滅識能與意識作生依止 [P46]。第二、染污意與四煩惱恒共相應：一者、薩迦耶見，二者、我慢，三者、我愛，四者、無明：此即是識雜染所依。識復由彼第一依生，第二雜染；了別境義故。等無間義故，思量義故，意成二種。

證明心是阿賴耶，原應把心是阿賴耶的道理說明了就可以。但證實了意與識的各別有體，也可以間接的證知心與識不同，而這心就是阿賴耶識；所以現在先釋意。「意有二種」：一、無間滅意，二、染污意。如次解釋於下：

（一）無間滅意：無間滅意，與俱舍等所說的沒有多大差別。「等」是前後齊等；「無間」是說前滅後生的過程中，沒有第三者的間隔；「緣」是生起的條件和原因。據經上說：每一個心識的生起，都必定有它「所依止」的意根，在小乘薩婆多部等，就把它解作「無間滅識」。這無間滅去的前念意根，讓出個位子來，成為後念生起之助緣，中間沒有任何一法間隔，這就叫等無間緣。等無間緣所生起的，本通於前六識，本論唯就意識說，但說「[P47] 能與意識作生依止」。不但這裡，下文很多應該統指六識的地方，都但說意識。原來心意識三法，在古代的譯本上，常是譯作『心意意識』的。意識和識，以乎不同。識，通指前六識；若說意識，這就單指第六意識了。其實不然，古譯所以譯作意識，意思說：眼等諸識，是意識的差別，都是從意根所生的識，其體是一，所以沒有列舉前五識的必要，並非單說六識中的第六識。本論說意識，是含有分別說者一意識的思想。

【附論】真諦把這段文，釋成兩個意：一無間滅意，二現在意。這解釋，在本論的體系上是不相符的，本論沒有發生這種見解的可能。但在另一方面說，現在意是有的。如說細心，就建立在這一點上。又如十八界，於六識外說有同時眼界，這眼界就是真諦說的現在意。但這又與染意混雜了。

（二）染污意：這「染污意」，從無始時來一直沒有轉依，它「與四煩惱恒共相應」。因為恒時被這煩惱所染污，所以就叫做染污意。染污與雜染 [P48] 不同：雜染通有漏三性，染污唯通三性中的惡與有覆無記性。四煩惱就是：「一者薩迦耶見，二者我慢，三者我愛，四者無明」。薩迦耶見，就是我見或身見，即對於五蘊和合的所依，本不是我的東西，由於錯誤的認識，妄執為我。慢是恃己輕他的作用，因自己妄執有我，覺得自己比任何人都來得高超，因此目空一切，這叫我慢。然第六識相應的慢，對外凌他，比較容易明白；七識相應的慢，對內恃己，理解上要困難一點，它是因執持自我而自高舉的微細心理。愛是貪著，於自己所計著的我，深生耽著，把它當作可愛的東西，叫我愛。無明，成唯識論稱為我癡，這不過是名字上的差別。無明就是不明，沒有認識正確，迷於無我真理。在這四種煩惱的作用中，以無明為根本。因為染污意與無明相應，使我們的認識作用蒙昧不清。在內緣藏識的時候，現起一相、常相，把它誤認為真我，這就是我見；由我見而生起自我的倨慢；又深深的愛著這我相。在未得無我智以前，這內我的染著，是無法解脫的。這與四煩惱相應的染污意，執本識為自我，因此，前六識所起的善 [P49] 心，受染污意勢力的影響，也不得成為清淨的無漏：所以它「即是」前六「識」的「雜染所依」。有的說：第七識是染淨依，在未轉依時，有染污末那為六識的雜染所依；轉依以後，轉為出世清淨的末那，

為六識的清淨所依。這是主張有出世清淨末那的。本論但說它為雜染所依，是否認出世清淨末那的。安慧論師說三位無末那，就在末那唯為雜染所依這一方面立說。

這二種意，都是與前六識有關，所以又論到六識。雜染的六識，必「由彼第一」等無間意為所「依」止而「生」；由「第二」染污意而成為「雜染」。「了別境義」，這是解釋識的名義，以了別境界為其自體，所以叫識。意，一方面有「等無間義」，為後識生起所依止的無間滅意；一方面有「思量義」，就是與四煩惱相應而思量內我的染污意。這樣，「意」就「成」為「二種」了。

2 染意存在之理證 復次云何得知有染污意？謂此若無，不共無明則不得有，成過失故。又五 [P50] 同法亦不得有，成過失故。所以者何？以五識身必有眼等俱有依故。又訓釋詞亦不得有，成過失故。又無想定與滅盡定差別無有，成過失故。謂無想定染意所顯，非滅盡定；若不爾者，此二種定應無差別。又無想定一期生中，應無染污成過失故，於中若無我執我慢。又一切時我執現行現可得故，謂善、不善、無記心中；若不爾者，唯不善心彼相應故，有我我所煩惱現行，非善無記。是故若立俱有現行，非相應現行，無此過失。

這科文，唐譯本有長行和偈頌兩段，魏譯只有偈頌沒有長行，陳譯和隋譯雖也有長行，但在世親釋論，只解釋頌文。所以，這長行怕本來是頌的註腳，而後人會入本論的。

兩種意中的無間滅意，是大小乘共認的，所以不成問題。第二染污意，小乘中有根本否認的，所以論中提出「云何得知有染污意」的問題，特別拈出六種理由來證成。假使一定要否認它，便有六種過失。

（一）無不共無明的過失：不共無明是小乘所共許的，而這不共無明只 [P51] 能說是與染污末那恒行相應。「若無」染污意，「不共無明則不得有」。因為五識是間斷的，不共無明是恒行的，不能相應。六識相應中有善心所，若不共無明恒與它相應，善心所就不能生起；在意識中，也不容許善惡二性同時存在。不共無明既不與前六識相應，那末，當然要有第七染污意，為恒行不共無明的所依。不共，是說它有一種特殊的功用，因為它是流轉生死的根本，是使諸法真理不能顯現的最大障礙。世親說不共其餘的煩惱叫不共；無性說不共其餘諸識，唯在染污意中，所以叫不共。這在理論上都有些困難，還是說它有一種特殊的作用，比較要圓滿些。

（二）無五同法喻的過失：經上說意識依意根，是用五識作同法喻的。前五識生起認識作用的時候，各有它的所依——五色根，那末，第六意識當然也同樣的要有它的所依，這就是染污末那。假使沒有染污意，第六意識的不共所依是什麼呢？以五識為「同法」喻不是也「不得有」嗎？「五識身，必有眼等」五色根為「俱有依」，並且還是不共所依；所以第六識，也非有 [P52] 俱有依，並且非不共的依根不可。無間滅意，不但是共的，也不俱有——根識同時，所以無間滅意不能為後念意識的不共意根。因此，一定要有第七末那為第六識的所依。

（三）無訓釋詞的過失：經說：『心意識三』，唯識學者是指第八賴耶，第七末那，和前六識說的。假使沒有第七末那，在「訓釋」名「詞」時，意就沒有內容，「不得有」三者不同的定義。若說這意是無間滅意，也不能成立；因為意的訓釋是思量，無間滅意是已滅的非有法，沒有思量的功用；在它未滅以前，又是識的作用。所以必須有個能思量的末那，才能說明這意的含義。

（四）無二定差別的過失：外道修的「無想定與」聖人修的「滅盡定」之「差別」，就在於前者只滅前六識的心心所，還有染意；後者更進一步的克服了第七染末那的活動。所以說：「無想定染意所顯，非滅盡定」。如沒有第七末那，「此二種定」就「應無差別」了。無想定中還有染末那的活動 [P53]，經上才判它叫外道定。滅盡定不但停止了六轉識，就是第七染污意也使它不起，所以叫聖人定。假使沒有第七染末那，便有聖定凡定混雜的過失了。有部說二定的加行等不同，二者都是不相應行，各有實體，在這實體上，可以說明二定的差別，並不在末那的有無。但在唯識家的見地，不相應行的二定，是在厭心種子上假立的，沒有各別的自體；所以必須從末那的有無，才能說明二定的差別。

(五) 無想天中無染污的過失：由修無想定的因，而感得無想天的果。在他一期的生命流中，雖長時間沒有六識王所現行，但他還有染污末那存在，仍然有染污現行，不能說他是無漏。假使不許無想天中的有情還有染污末那，那麼，「若無我執我慢」，「無想天」的「一期生中，應無染污」，應該說他是無漏了。事實上無想天的有情確是有漏的凡夫，所以不能不建立染污意。

(六) 無我執恒行的過失：有漏位的有情，於「一切時」中，不管他起 [P54] 的是「善不善無記心」，都有「我執現行」「可得」。如凡夫在修布施持戒善行的時候，都要執有自我，說我能布施，我能持戒等。這恒行的我執，一定在染污的末那中。因為當意識起善心時，在善惡不俱的定義下，當然不會從意識上生起我執來。若真的沒有末那，那祇可說「唯不善心」生起的時候，「彼」我執「相應」，故「有我我所煩惱現行」；「非善無記」心生起的時候，有這我我所執了。「若」建「立」了染污末那，那麼在六識的善心無記心中，就可以有「俱（時而）有現行」的我執。「非」王所「相應」的「現行」，也不違善惡不俱的定義。這樣，方不會有善無記心中沒有我執的「過失」了。

此中頌曰：若不共無明，及與五同法，訓詞，二定別，無皆成過失；無想生應無我執轉成過；我執恒隨逐一切種無有。離染意無有，二三成相違；無此，一切處我執不應有。真義心當生，常能為障礙，俱行一切分，謂不共無明。

上面的長行已解釋過了，這裡再以偈頌撮要的來說明。前二頌是總說六 [P55] 種過失：一「不共無明」，二「與五同法」喻，三「訓詞」，四「二定別」；這些，「無」有染末那，就「皆成過失」。無皆成過失的無字，也通於下文，接著說：若沒有染末那的話，五「無想」天的一期「生」中，便「應無我執轉」起，「成」大「過」失。轉，就是生起的意思。若離染污末那，六「我執恒隨逐」有情，於「一切種」的三性心中生起現行，也就「無有」，而成了大過失！

第三頌，說明過失的三大類：如果「離」了「染意」，那就「無有二」——沒有不共無明及五同法喻二者的存在。「三成相違」——訓釋詞、二定別、無想生中我執恒行，這三個道理，假使沒有染污意，就與事理聖教皆成相違。如果「無此」染意，「一切處」起的「我執」，也「不應有」。

第四頌，別明不共無明的意義：「真義」就是真理，「心」就是悟解真理的無分別智。這無分別智對於諸法的真理，原可「生」起悟解，但有一種法常「常能為障礙」，使它不能生起。這真義心生的障礙者，在三性位的「[P56] 一切分」中恒共「俱行」。這是什麼法呢？就是恒行「不共無明」啊！

【附論】真義心當生一頌，是特別解釋不共無明的；由此，也可見得無明的重要。的確，佛教是把無明當作雜染的根本看。假使沒有無明，一切雜染皆不得成立，所以有不共無明之稱。勝鬘、楞伽諸大乘經，皆說有五住煩惱，於中『無明住地』是一切煩惱的根本，虛妄顛倒的根本，障礙法性心不得現前。『心性本淨，客塵煩惱所染』，藏識的所以為藏，本也是指這無明而言。唯識家把它看為與四煩惱相應，說為我癡的無明，四種煩惱以無明為本，所以說無明為障，為不共。這是因側重賴耶為攝持種子，為異熟果報，不說它有煩惱相應，故把執取性的現行，別立為第七識了。

3 辨染意是有覆性 此意染污故，有覆無記性，與四煩惱常共相應。如色無色二纏煩惱，是其有覆無記性攝，色無色纏為奢摩他所攝藏故；此意一切時微細隨逐故。 [P57]

這段文，魏譯本是没有的，世親無性的釋論中，也沒有解釋到，這是應該注意的。

一切法的性類，總分為四：一、善性，二、惡性，三、有覆無記，四、無覆無記。染污意是屬於那一性類所攝的呢？「此意染污故」，唯屬「有覆無記性」攝。它「與四煩惱常共相應」，為什麼不是惡性呢？因所依末那的行相，非常微細，不能說它是惡。如「色無色」二界所「纏」繫的「煩惱」，「為奢摩他所攝藏」；因定力的影響，就變成微細薄弱，成為「有覆無記性攝」

一樣。這如有力者能駕馭他人，使那行為不良的人不敢放縱，減低了他作惡的能力。染污末那在三界中也是這樣，雖然於「一切時」中四煩惱都隨逐著它，但因它的行相微細，所以能依的煩惱也「隨逐」它而「微細」了。因它非常微細，不能記別是善，是惡，所以是無記。但它又有煩惱的覆障，故又名為有覆。染末那是有覆無記性，抉擇分與三十論，都是這樣說的，然在莊嚴論裡還沒有說到。 [P58]

三 釋心 心體第三，若離阿賴耶識，無別可得。是故成就阿賴耶識以為心體，由此為種子，意及識轉。何因緣故亦說名心？由種種法熏習種子所積集故。

引『心意識三』之教，本意在證明阿賴耶可名為心。沒有說心是賴耶以前，先把意建立起來，可說是旁論，這裡才算討論到主題。「心體第三」，是從識意心的次第逆數上去，心體是在第三。這第三的心體，和識、意二者的意義既不相同，故「離阿賴耶識」，就「無別」的心體「可得」。這樣，就「成」立「阿賴耶識以為」第三的「心體」了。即「由此」諸法的功能性的阿賴耶識「為種子」，第七染污「意」及前六「識」才得依之而「轉」起。若不建立第三心體為種子，則意及識，皆無轉變現起的可能了。有人要問：第八識既名為阿賴耶，為什麼「亦說名心」呢？阿賴耶識，「由種種法熏習種子所積集」，所以也叫心；心就是種種積集的意思。能熏習的轉識與本識俱生俱滅而熏成諸法種子的時候，阿賴耶能為諸法種子積集的處所；也因 [P59] 諸法的熏習而賴耶因之存在，所以叫它做心。

【附論】心是一切種子心識：從種子現起的，是染末那與六識。心、意、識，不是平列的八識，是一種七轉。這不但在這心、意、識的分解中是這樣，所知相中說阿賴耶識為種子，生起身者（染意）及能受的七識。安立義識段，說阿賴耶是義識（因），所依（意）及意識是見識。十種分別中的顯識分別，也是所依意與六識。總之，從種生起（即轉識，轉即是現起）的現識，只有七識，本識是七識的種子，是七識波浪內在的統一。它與轉識有著不同，這不同，像整個的海水與起滅的波浪，卻不可對立的平談八識現行。攝論、莊嚴與成唯識論的基本不同，就在這裡。

真諦說：染末那就是阿陀那，這是非常正確的。末那是意，意是六識的所依。『阿陀那識為依止為建立，六識身轉』，這不是六識的所依嗎？本論說阿陀那是賴耶的異名，它執持色根，執取一期生命的自體。攝取自體，世親說就是攝取一期的自體熏習。我們應該注意，染末那也是緣本識 [P60] 種相而取為自我的。事實上，六識以外只有一細識。這細識攝持一切種子，叫它為心；它攝取種子為自我，為六識的所依，就叫它為意。可以說：意是本識的現行。要談心、意、識，必然是一種七現（除抉擇分及顯揚論）。從種現的分別上說，阿陀那（取）就是染末那。細心，本是一味而不可分析的，種子是識（分別為性）的，識是種子的；在這種識渾然的見地，那執持根身，攝取自體的作用，也可建立為本識的作用，就是賴耶異名的阿陀那。這執持根身的作用，據密嚴經說，是染末那兩種功能的一種。

細心是一味的，種子是識的，識是種子的；分出攝取自體熏習攝取根身為自我的一分我執，讓它與種子心對立起來，建立心意的不同。不應把染意與賴耶看為同樣的現識。假定純從能分別的識性上說，那末，末那就是阿陀那。

復次，何故聲聞乘中不說此心名阿賴耶識，名阿陀那識？由此深細境所攝故。所以者何？由諸聲聞，不於一切境智處轉，是故於彼，雖離此識，然智得成， [P61] 解脫成就，故不為說。若諸菩薩，定於一切境智處轉，是故為說。若離此智，不易證得一切智智。

說『心意識三』的教典，不獨是大乘有之，小乘教中也有，所以這是大小乘的共教（有人作本論科判，把它看為大乘不共教，是一個大錯誤）。不過大小乘對它的解釋，迥然不同。大乘說它就是一切種子識，小乘卻不然，所以這裡需要說明小乘不說心是賴耶與阿陀那的理由。因為阿陀那與阿賴耶，是「深細境所攝故」。三十論說它是『不可知』的，解深密經說它是『甚深細』的，這不是小乘人的淺智所能認識，所以佛對小乘也只單單說名心，不說它就是阿賴耶或阿陀那

的一切種子異熟識。同時，「聲聞」的目的，唯在求自利的解脫，而「不於一切境智處轉」，所以「雖離此」阿賴耶或阿陀那的教法，但依四諦十六行相等，已經可以達到盡智無生「智成就，解脫成就」，無須為他們再說深細的境界。佛在小乘教中不是曾說『吾不說一法不知不達，能得解脫』嗎？這是密意說的，意思說：無我等共相，是遍於一切 [P62] 法的，決沒有偏知通達一分而可以證真斷惑。「菩薩」就不然，他以利他為前提，求一切種智為目的，決「定於一切境智處轉」。如不為菩薩說，「離此（一切境）智」，就「不易」也不能「證得一切智智」，所以非為他們說這甚深的境界——心就是阿賴耶不可。

丁 聲聞異門教復次，聲聞乘中亦以異門密意，已說阿賴耶識，如彼增一阿笈摩說：世間眾生，愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，標阿賴耶；為斷如是阿賴耶故，說正法時，恭敬攝耳，住求解心，法隨法行。如來出世，如是甚奇希有正法，出現世間。於聲聞乘如來出現四德經中，由此異門密意，已顯阿賴耶識。於大眾部阿笈摩中，亦以異門密意，說此名根本識，如樹依根。化地部中，亦以異門密意，說此名窮生死蘊。有處有時見色心斷，非阿賴耶識中彼種有斷。

阿賴耶識，在大乘中固然處處說到，就是「聲聞乘中」，也常常以「異門」說到的。異門是從不同的形式，從多方面說明的意思，異門並不就是密 [P63] 意。本論的『安立異門』，是通於阿陀那等的。這裡，唯就小乘的異門教來說。

（一）增一阿笈摩的異門說：論中引的「增一阿笈摩」，據成唯識論說，是有部的教典。四種阿賴耶，其他部派的增一經中是沒有的，我國現有的增一經中也沒有說到。世親解釋這四種賴耶，說「愛阿賴耶」是總，餘三阿賴耶約三世別說。現在「樂阿賴耶」，過去「欣阿賴耶」，未來「標阿賴耶」。因為「世間眾生」，對這賴耶發生愛樂欣標的染著，不得解脫。「為斷」除這樣的「阿賴耶」，所以佛陀宣「說正法」。眾生了知自己之所以在生死海中流轉不得解脫，就是由於欣標愛樂阿賴耶的關係，故在佛陀說正法「時」，「恭敬攝耳」的聚精會神去聽，安「住」在希「求解」脫的「心」中，「法隨法行」，以期獲得真正的解脫。這樣深奧的「甚奇希有正法」，唯有在「如來出世」時才能「出現世間」，導引眾生出離苦海。這希奇的正法，「於聲聞乘如來出現四德經中」（增一阿含經中的一經），佛陀「由此」 [P64] 四種賴耶，已經「異門」開「顯阿賴耶識」。可見阿賴耶識，並不單是大乘的，小乘學者，似乎也不能不承認賴耶的存在。

【附論】一般人把阿賴耶識單看為依處，把它認作所執的，是真愛著的處所。其實，從它的本義上看，從小乘契經的使用上看，都不一定如此。它與愛、親、著等字義相近，故可解說為愛俱阿賴耶，欣俱阿賴耶等，它的本身就是能執的。因為能染著的賴耶是生死根本，所以要說法修行去斷除它。

（二）大眾部的異門說：小乘各派所有的經典，各有不同之處；此中說「於大眾部阿笈摩中」，表示不是其他部派所共誦的。他們的經中說有「根本識」，其實也是「異門」宣說賴耶。根本識，就是細心，就是識根。由這細心，六識依之生起，所以此識叫做根本識：譬「如樹」莖樹枝等的所「依根」。此中說的根本識，實在就是意根，就是十八界中的眼界，它與唯識思想有很大的關係，如三十唯識頌說『依止根本識』等，這名義就是採取大眾 [P65] 部所說的。

（三）化地部的異門說：無性釋論裡說這一派的教義中，立有三蘊：一切現行的五蘊，剎那生滅，叫『一念頃蘊』；在這剎那生滅的五蘊中，還有微細相續隨轉與一期生命共存亡的，叫『一期生蘊』；這一期生蘊，雖然因著一生的結束而消滅，但還有至生死最後邊際的蘊在繼續著，也就因此才生死不斷，待生死解決了才得斷滅，這叫做『窮生死蘊』。一期生蘊，是能感異熟果報的有支熏習。那能感一期果報的業力，是隨逐這報體而存在與消失的。不斷的「窮生死蘊」是什麼？一切法不出色心，然於無色界「處見色斷」，無想定等「時」見到「心斷」。但所斷的祇是色心的現行，並非種子；那色心的名言種子，在沒有轉依前是沒有間斷的，所以心色斷了還能生



起。「非阿賴耶識中彼種有斷」；故知彼部所說的窮生死蘊，只是一切種子阿賴耶識的異門說而已。

戊 總結成立 [P66] 如是所知依，說阿賴耶識為性，阿陀那識為性，心為性，阿賴耶為性，根本識為性，窮生死蘊為性等；由此異門，阿賴耶識成大王路。

「窮生死蘊為性等」的等字，是等於正量部的『果報識』，上座部分別論者的『有分識』。「由此」阿賴耶識到窮生死蘊等種種「異門」，證明一切所知法種子依的存在。阿賴耶緣起的理論，也就「成大王路」了！大王路，就是世間大王所走的道路，寬廣、平坦、堅固、四通八達，沒有什麼障礙。現在說的所知依阿賴耶識，也像王路一樣，理由很充足、平正、堅固、顛撲不破，沒有懷疑的餘地。

第二項 遮異釋 復有一類，謂心意識義一文異。是義不成，意識兩義差別可得，當知心義亦應有異。復有一類，謂薄伽梵所說眾生愛阿賴耶，乃至廣說，此中五取蘊說名阿賴耶。有餘復謂貪俱樂部受名阿賴耶。有餘復謂薩迦耶見名阿賴耶。此等諸師，由 [P67] 教及證，愚阿賴耶，故作此執。如是安立阿賴耶名，隨聲聞乘安立道理，亦不相應。若不愚者，取阿賴耶識安立彼說阿賴耶名，如是安立則為最勝。云何最勝？若五取蘊名阿賴耶，生惡趣中一向苦處，最可厭逆，眾生一向不起愛樂，於中執藏不應道理，以彼常求速捨離故。若貪俱樂部受名阿賴耶，第四靜慮以上無有，具彼有情常有厭逆，於中執藏亦不應理。若薩迦耶見名阿賴耶，於此正法中信解無我者，恒有厭逆，於中執藏亦不應理。阿賴耶識內我性攝，雖生惡趣一向苦處求離苦蘊，然彼恒於我愛隨縛，未嘗求離。雖生第四靜慮以上，於貪俱樂部恒有厭逆，阿賴耶識我愛隨縛。雖於此正法信解無我者厭逆我見，然於藏識我愛隨縛。是故安立阿賴耶識名阿賴耶，成就最勝。

唯識家雖說建立賴耶如大王路，但在小乘學者，還有不同的見解，現在遮除他們錯誤的異解，顯出大乘見解的正確。「有一類」學者說：「心意識義一文異」，這三者的體性與意義，沒有什麼差別，所以說心，說意，說識，祇是文字的不同罷了。大乘破道：這道理「不成」立！「意」與「識」兩 [P68] 者，在含「義」上是有「差別可得」的——世親無性皆說無間過去名意，了別境界名識。意與識既然不同，「當知心義亦應有異」，怎可說義一文異呢？這是以理論推翻小乘的謬解，使它承認心義的差別，承認有阿賴耶識的別體。

又有一類小乘師說：世尊「說」的「愛阿賴耶」等四種，是指「五取蘊說」的。五取蘊是出離生死所捨離的對象，也就是眾生所取著的東西。五取蘊之所以名取，與貪俱樂部受不無關係的；假使不起貪俱樂部受，也就不會取著五蘊了，所以又有一類小乘師說：「貪俱樂部受」才是「阿賴耶」的體性。但是，眾生有我見，執有自我，所以起自我的感覺；因此我見，才有這適合自我生存的貪俱樂部受。假使沒有我見，也就不會染著樂受，所以又有一類小乘師，說「薩迦耶見」才是「阿賴耶」。上述三師，皆執別有一法名阿賴耶，不承認它是本識。這三種見解，或者是論主的假設，或是有部中真有這麼多的異見。大乘破道：這幾派小乘師，因為偏依不了義「教」，及沒有殊勝的 [P69] 「證」智，「愚於藏識」，所以有「此」異「執」，把五取蘊或貪俱樂部受，或薩迦耶見，

看為賴耶的自體了。像這樣的「安立阿賴耶名」，不要說違背大乘教，就是在他們「聲聞乘」教的「道理」上，也是「不相應」的。這要「不愚」惑阿賴耶識的大乘智者，「取」此大乘教中所說的「阿賴耶識，安」在他們所「說」的「阿賴耶名」上，這才是究竟「最勝」的安立。他們的見解有什麼過失，現在先一一的指出來。

(一)以「五取蘊名阿賴耶」的過失：賴耶是一切眾生所普遍染著的，但五取蘊，雖有一部分有情對它發生愛著，並不是普遍如此，如那「生惡趣中一向苦處」的有情，對這「最可厭逆」的五取蘊，常「常」希「求」脫「離」，「一向不起愛樂」。假如說它「於」五取蘊「中執藏」生起愛著，這「道理」是說不通的。

(二)以「貪俱樂部名阿賴耶」的過失：貪俱樂部，在三界中，唯欲界及色界初二三禪的有情才有，從色界的「第四靜慮」以上至無色界的諸天，[P70]貪俱樂部受就「無有」了。若以此為阿賴耶，那「具彼」四禪以上果報（就是生在四禪以上）的「有情」，他們都「常有厭逆」這樂受的觀念，說他還有「執藏」阿賴耶，怎麼合理呢？

(三)以「薩迦耶見名阿賴耶」的過失：薩迦耶見固然是有情的一種迷執，但若「於此正法中」，已能「信解無我」而不疑的有情（指未證無我，未斷我見，見道以前加行位的有情。若見道以後，已斷我見，已證無我，那就名為證悟無我了），他是「恒有厭逆」這薩迦耶見的，說他還「於中執藏」名阿賴耶，這理論也說不通。

愛執，在大乘認為是常時而且現行的；小乘則認為不一定要常時現行。因有這樣見解的不同，所以小乘說五取蘊就是阿賴耶，在他們看來，是沒有過失的。大乘的見解，破斥主張現在有的經部，可使無反駁餘地，是有力量的；若對主張三世實有的有部，就很難說，這非先擊破它的三世實有不可。小乘學者所計執的五取蘊等，不配叫阿賴耶，理由已非常明顯。但大乘以阿[P71]賴耶識解說四阿賴耶的正確與殊勝，還得加以說明。「阿賴耶識」是被眾生微細我執所執為自「內我」的。它的行相非常微細，所以眾生「雖生」在那「一向苦處」的「惡趣」，不管他對惡趣中的五取「苦蘊」是怎樣地要「求離」脫，然而他們對於「藏識」還是「恒」有「我愛隨」逐纏「縛」，「未嘗」一刻「求離」。一向苦處眾生的所以不得解脫，在此；這才真是生死的根本。從他們厭離五取蘊而不得解脫中，可知另有為他們執藏的東西存在。又「生第四靜慮以上」的有情，「於貪俱樂部」雖「恒有厭逆」的心理，但「於藏識」還是那樣的「我愛隨」逐纏「縛」，也未嘗有求離的意念。又在我們佛教「正法，信解無我」的有情，雖在「厭離惡逆」我見，時時希望脫離我見的束縛，但「於藏識」所起的俱生「我愛」的「隨」逐纏「縛」，也還不能少時厭逆。這樣，在他們各自所厭之外，另有那從來愛著而不想厭離的東西。這恒時執為自內我的阿賴耶，才真是執藏處。這樣，大乘學者「安立阿賴耶識名阿賴耶，成」為「最勝」最正確的理論。[P72]

## 第二節 在理論上成立阿賴耶識

### 第一項 安立阿賴耶相

#### 甲 三相

如是已說阿賴耶識安立異門，安立此相云何可見？安立此相略有三種：一者、安立自相，二者、安立因相，三者、安立果相。此中安立阿賴耶識自相者，謂依一切雜染品法所有熏習為彼生因，由能攝持種子相應。此中安立阿賴耶識因相者，謂即如是一切種子阿賴耶識，於一切時與彼雜染品類諸法現前為因。此中安立阿賴耶識果相者，謂即依彼雜染品法無始時來所有熏習，阿賴耶識相續而生。

阿賴耶識的存在，上來已從聖教的異門中加以安立證成，現在再從理論上來建立它。先就它的體「相」，作簡略的說明：它「有三相」，就是「自相」，「果相」，「因相」。這三相，無性把因相果相叫做『應相』；奘譯[P73]的世親釋，說在因性方面叫因相，在果性方面叫果相，總攝因果的全體叫自相。從本論的文義看來，確是這樣：諸法的能生性是因相，為轉識熏習而起的是果相，因果不一不異的統一是自相。

(一)「安立自相」：賴耶的自相，是深細而不易了達的，須從它的因果關聯中去認識。阿賴耶識，一方面「依一切雜染品法所有熏習」（就是現熏種），一方面「為彼」雜染法的「生因」（就是種生現），在二者相互密切連鎖的關係上，看出它的自體。賴耶為什麼能成為一切雜染法的動力，成為一切法的歸著？因為賴耶「能攝持種子相應」。就是說：在熏習的時候，它能與轉識俱生俱滅，接受現行的熏習，在本識瀑流中，混然一味，這叫做攝；賴耶受熏以後，又能任持這些種子而不消失，這叫做持。它與轉識共轉的時候，具備這攝與持的條件，所以叫相應。在三相的解說上，果相是受熏而異的異熟識，因相是能生諸法的一切種子識，自相是能受轉識熏，能生諸轉識的本識的全貌。 [P74]

(二)「安立因相」：雜染諸法熏成的「一切種子」，攝藏在阿賴耶識裡，而以「阿賴耶識」為自性的。這一切種子賴耶識，在「一切時」中，「與彼雜染品類諸法」作「現前」的能生「因」，這叫做因相。這能生為因的功能性，在賴耶瀑流裡，不易分別，要在生起諸法的作用上顯出。從它的能生現行，理解它能生性的存在，是賴耶的因相。

(三)「安立果相」：果相，與因相反，唯從受熏方面安立。「謂依彼」能熏習的「雜染品法」，從「無始時來所」熏成的「熏習」，在「阿賴耶識」的後後「相續而生」中，引起本識內在的潛移密化。這受熏而轉化的本識，或因名言新熏而有能生性，或因有支熏習成熟而引起異熟識的相續，就是三相中的果相。

【附論】三相的解說，是唯識學上重要的主題。無性依攝抉擇分，已側重本識種子差別的見地，他說『非如大等顯了法性藏最勝中』；『非如最勝即顯了性』；『非唯習氣名阿賴耶，要能持習氣』；『非唯攝受，要 [P75] 由攝持熏習功能方為因故』；『種子所生有情本事異熟為性阿賴耶識及與雜染諸法種子為其自相』。他雖保留種子是賴耶的一分，但別有從種所生的現行識，是異熟的，也就是能攝持種子的。本識與種子兩者的合一，是賴耶的自相。種識的生起現行是因相。雜染法『熏習所持』，也就是依染習而相續生的是果相。從這種見地而走上更差別的，是成唯識論。它要把三相完全建立在現識上，不但果相的異熟與種子無關，因相的一切種，也是持種的現識。自相的互為攝藏，基師解說為現行賴耶與雜染現行的關係；而賴耶的特色，被側重在末那所執的第八見分。三相唯現行，變化得太大了。從世親釋論去看就不然，『攝持種子識為自性』；『功能差別識為自性』；『攝持種子者，功能差別也』。攝持種子（受熏）識就是功能差別（生現）識，這是本識的自體。在本識的自相上看，不能分別種與識，種子是以識為自性的，賴耶是一切法的所依——種子，這功能差別識（自相）的能生性，就是因相。它的受熏而變，這或者是念念的，或者是一期 [P76] 的熏變，就是果相。隋譯說：『為諸法熏習已，此識得生，攝持無始熏習，故名果相』（陳譯大同）。顯然的指因熏習而本識生起變化，變異就是與轉識俱生俱滅（攝藏）而帶有能生性，這就是攝持，並非離卻種子而另有一個能持者，也更非離受熏而起能生性的變異，另有阿賴耶識生，可說非常明白。奘譯作『此識續生而能攝持無始熏習，是名果相』，反使人引起別體的印象了。

乙 熏習復次，何等名為熏習？熏習能詮何謂所詮？謂與彼法俱生俱滅，此中有能生彼因性，是謂所詮。如苣泓中有華熏習，苣泓與華俱生俱滅，是諸苣泓帶能生彼香因而生。又如所立貪等行者，貪等熏習，依彼貪等俱生俱滅，此心帶彼生因而生。或多聞者，多聞熏習，依聞作意俱生俱滅，此心帶彼記因而生，由此熏習能攝持故，名持法者。阿賴耶識熏習道理，當知亦爾。

賴耶的三相是以種子熏習為樞紐的，這在安立三相中說得非常明白。但 [P77] 熏習的名稱是什麼意義？熏習一名所詮的法體又是什麼？這還沒有說明，所以論中復問：「何等名為熏習？熏習能詮何謂所詮」？初句問熏習得名的理由，次句問熏習所詮的法體。雖分為二問，但下面只就所詮的熏習法加以解說，所詮的法體既然明白，能詮的名義也就可以明白了。賴耶「與彼」一切雜染品類諸「法」，「俱生俱滅」。從俱生俱滅中可以知道兩個定義：一同時俱有的，二無常生滅的。與它俱時生滅，所以剎那生起的本識「中」，具「有能生彼」一切雜染品法的「因性」，這

因性就是熏習的「所詮」了。這樣看來，熏習可以有兩個意義：一、雜染諸法能熏染賴耶的作用，可以稱為熏習。二、因熏習引起賴耶中能為雜染諸法的因性，也叫做熏習（種子）。一在能熏方面講，一在熏成方面講；二者雖同名熏習，但這裡指種子而說。

「如苴 泓中有華熏習」以下，舉世間及小乘共許的幾個譬喻，來說明熏習。苴 泓就是胡麻。印度的風俗，歡喜用香油塗身。香油的製法，先將香花和苴 泓埋入土中，使它壞爛，然後取苴 泓壓油；胡麻的本身原雖沒有華香，[P78]但經香華的熏習，壓出的油，就有花的香馥了。這譬喻中，華是能熏，苴 泓是所熏，「苴 泓與花俱生俱滅」，久之，所熏苴 泓，就「帶能生彼香」的「因」性「而生」了。苴 泓本身沒有香氣，因花熏習方有，所以名為帶彼。

經上說的「貪等行者」，指貪等煩惱很強的人；等是等於瞋、癡等分。但並不在他生起貪心時才稱為貪行者，是因他有「貪等熏習」。這熏習，是由他的心與「貪等俱生俱滅」，久之這「心」就「帶彼」貪心的「生因而生」。因這貪等熏習，貪等煩惱才堅固強盛起來，被稱為貪等行者了。

「多聞者」就是「多聞熏習」的人。一個多聞廣博的學者，他修學過什麼以後，都能牢記在心；他被稱為多聞者，這是由於多聞熏習的關係。聞不但指耳聽目見，從聞而起思惟（作意），聞所引起的聞慧，也都叫做聞。心與「聞」法的「作意俱生俱滅」，到了第二念，「此心」生起時，就「帶」有前念所聞所思的「記因而生」。記因，就是記憶的可能性。「由此」多多聞法的「熏習」，能夠「攝持」於心，不失不忘，所以「名持法者」。不忘 [P79]，也不是剎那剎那的都明記在心，不過他要記憶時，隨時能夠知道吧了。

不但多聞多貪華熏苴 泓的熏習是如此，「阿賴耶識熏習」的「道理」，也是這樣的。熏習的思想，原是經部他們所共有的，不同的在熏習的所依，並不是爭論熏習的有無。大乘者說熏習的所依只有阿賴耶，除此，沒有一法可為熏習的所依；經部他們則不承認阿賴耶為熏習的所依，離阿賴耶外還是可以成立熏習，因之展開了大小乘對這問題的論戰。

丙 本識與種子之同異 復次，阿賴耶識中諸雜染品法種子，為別異住？為無別異？非彼種子有別實物於此中住，亦非不異。然阿賴耶識如是而生，有能生彼功能差別，名一切種子識。

因轉識的熏習，「阿賴耶識中」，具有能生彼「諸雜染品法」的功能性，就是「種子」。本識與種子還是「別異住」，還是「無別異」？說明白點，就是一體呢，別體呢？這就太難說了！本識與種子各別呢？本識是一味的 [P80]，那種子應該是各各差別了。但在沒有生果以前，不能分別種子間的差別。本識是無記性的，那種子應該是善惡了！但種子是無記性的。假使說沒有差別，種子要在熏習後才有，不熏習就沒有，但不能說本識是如此的。又本識中所有某一種能生性的種子，因為感果的功能完畢，或受了強有力的對治的關係，它的功能消失了，但不能說本識也跟它消失。這樣，非『非一非異』不可。種子是以識為體性的，並非有一種子攢進賴耶去，在種子潛在與本識渾然一味的階段（自相），根本不能宣說它的差別。不過從剎那剎那生滅中，一一功能的生起，消失，及其因果不同的作用上，推論建立種子的差別性而已。

【附論】世親釋論曾這樣說：『若有異者……阿賴耶識剎那滅義亦不應成』，這是很可留意的！為什麼本識與種子差別，本識就不成其為剎那滅呢？有漏習氣是剎那，楞伽曾明白說到。本識離卻雜染種子，就轉依為法身，是真實常住，也是本論與莊嚴論說過的。賴耶，在本論中，雖都在 [P81] 與染種融合上講，是剎那生滅；但它的真相，就是離染種而顯現其實本來清淨的真心。真諦稱之為不生滅的解性梨耶，並非剎那生滅。本論在建立雜染因果時，是避免涉及本識常住的，但與成唯識論，連轉依的本識，還是有為生滅不同。

本論怎樣解釋這種識的一異呢？「非彼種子有別實物」，這雜染種子，只是以識為自性的功能性，並不是離第八識體外另有一個實在的自體，在這識「中」安「住」，所以不可說它是異。但也「不」能說它「不異」，本識中有新起的熏習，這新熏的功能性，是先無而後有的，不能說本識也是先無後有。所以從「阿賴耶識」，由與雜染品類諸法俱生俱滅，後來生起時，就「有能

生彼」雜染品類諸法的「功能差別，名」為「一切種子識」。本識與 種子，是不一不異的渾融。功能差別，不是說種子與種子，或本識間的不同，是說能生彼法的功能性有特勝的作用。

丁 本識與染法更互為緣 [P82] 復次，阿賴耶識與彼雜染諸法同時更互為因，云何可見？譬如明燈，焰炷生 燒，同時更互。又如蘆束互相依持，同時不倒。應觀此中更互為因道理亦爾。如 阿賴耶識為雜染諸法因，雜染諸法亦為阿賴耶識因，唯就如是安立因緣，所餘因 緣不可得故。

賴耶與種子的一異，已如上說。所熏的能生的「阿賴耶識」，與能熏的 所生的「雜染諸法」，它們「同時更互為因」的關係，又怎麼「可」以「見 得」呢？論舉兩個譬喻來說明：「譬如明燈」，燈中的火「焰」與能生火焰 的燈「炷」，二者發生相互的關係。從炷「生」火焰，火焰焚「燒」燈炷，這生焰燒炷的作用是「同時更互」為因的，不能說誰前誰後。「又如」一「束」乾「蘆」，「互相依」賴，互相住「持」，才能豎立「不倒」。不論拿 去那一部分，另一部分就不能單獨的豎立了。它們相依相靠的作用，是「同 時」的，也不能說它前後異時。從這種事實的比喻，我們應該曉得阿賴耶識 與雜染諸法同時「更互為因」的「道理」。由阿賴耶識為種子，生起雜染諸 [P83] 法的現行，這就是「阿賴耶識為雜染諸法因」；在同一時間，雜染諸法的現 行，又熏成賴耶識中的種子，那又是「雜染諸法亦為阿賴耶識因」了。這本 識與轉識更互為因的關係，不能說它是異時的。所以唯識家「唯」從這本識 種子與轉識互相為因的關係上，「安立因緣」的道理。除了這真正的因緣，其「餘因緣」是根本「不可得」的。其它或者有時也稱之為因緣（如異熟、俱有、同類、相應、偏行五因，也叫因緣），那不過是方便假說而已。

【附論】同時更互為因的理論，經部師是不承認的，大乘唯識家與經 部師熏習說的不同，也就在此。有部主張三世實有，所以它說一切法的自 體，在未來原都是存在的，不過須待助緣引生罷了，這就是他們的因緣論 。唯識家不同意，認為現在有這樣的因，才可得這樣的果，過去未來都不 實在，因果是同時的。這不同的理論，都由於時間觀念的差異。

本論的因緣觀，重在種生現、現熏種的同時因果，不同時的都不能成 為因緣。種生現、現熏種是同時的，這由現行熏成的新種，為什麼不同時 [P84] 就生現行呢？要知道時間是建立在現行上的。種生現、現熏種的三法同時，也都是以現行法為中心的。現行的生起，必有所從來，所以建立種生現。這現行必有力量能夠影響未來，所以建立現熏種。這都是以現行為中心，並不立足在種子上，所以現行雖能熏種，所熏的種在同時中，不能說就 生起現行。因為在一剎那中，像心心所等，不容許有兩個現行自體並存的，卻不妨許多種子的存在；何況助成種子生現的因緣，也還未成就。

戊 本識與雜異諸法為因 云何熏習無異無雜，而能與彼有異有雜諸法為因？如眾纈具纈所纈衣，當纈 之時，雖復未有異雜非一品類可得，入染器後，爾時衣上便有異雜非一品類染色 絞絡文像顯現。阿賴耶識亦復如是，異雜能熏之所熏習，於熏習時雖復未有異雜 可得，果生染器現前已後，便有異雜無量品類諸法顯現。

阿賴耶識中的「熏習」，是無有色、心、善、惡等「異」——差別的，「雜」——不純一的行相。但到了果生現行的時候，卻「能與」色心或善惡 [P85] 無記等「有異有雜諸法為因」，這是什麼道理呢？現在舉個淺顯的譬喻來闡 明它。

「如眾纈具，纈所纈衣」的譬喻，大概與中國土法染布差不多。我國鄉 間染布，先將布放在一個雕有花紋格子的木片或鐵片上，在空格上塗上些石 灰，入染後，將石灰除去，餘處著了色，塗灰處卻不受顏色，所以就現出花 紋了。無性說纈具是『淡澀差別』，它是用『淡澀』的果子汁或礬水，而不 是石灰。世親論師解釋的纈具，稍有不同，似乎是在織布的時候，用一種不 受色的纖維，織成花紋。沒有入染以前，看不出什麼，染過以後，就有受顏 色與不受顏色的不同，「便有異雜非一品類」的「染色絞絡文像顯現」在衣 料上面了。

「阿賴耶識亦復如是」，它受「異雜能熏之所熏習」，在「熏習」而成種子的「時」候，是一類的。雖還「未有異雜」的相貌「可得」，但到了眾緣成就，「果生現前已後，便有異雜無量品類諸法顯現」了；這好比白色的 [P86] 衣料，經「染器」的助緣以後，就現出異雜顏色的花紋一樣。果生染器，平常解說為果生就是染器，不如把染器解說為生果的助緣好。

## 己 大乘甚深緣起

一 二種緣起 如是緣起，於大乘中極細甚深。又若略說有二緣起：一者、分別自性緣起，二者、分別愛非愛緣起。此中依止阿賴耶識諸法生起，是名分別自性緣起，以能分別種種自性為緣性故。

復有十二支緣起，是名分別愛非愛緣起，以於善趣惡趣能分別愛非愛種種自體為緣性故。

第一句是結上起下的文詞。賴耶的三相，主要在與諸法互為因果，說明一切法的緣起。這所說的「緣起，於大乘中」是「極細甚深」的，不但微細到世間粗心不能了達，而且深奧到二乘的淺慧也不能窮究。這緣起有多種不同的意義，這裡且略說二種：「一者分別自性緣起，二者分別愛非愛緣起」。 [P87]

（一）分別自性緣起：為什麼會有一切事物這樣的現象？要知其所以然，必須探研它的原因，從它的原因上，就可以「分別」它差別現象的所以然。「自性」，就是一法不同的自體。「阿賴耶識」為諸法的因緣性，「依止」賴耶中各各不同的諸法因性的存在，所以有種種「諸法生起」。假若說宇宙間唯有一法為因，那就無法說明這現實種種法的差別現象。阿賴耶不這樣，它在無始以來，就受種種諸法的熏習，所以能為種種法自性現起的緣性。它能「為緣性」，所以「能分別」，就是能現起各各不同的「種種自性」。

【附論】奘譯的分別自性，指諸法各各差別的自體。這各各的差別自體，是由賴耶中無始的熏習而有；賴耶的種子有種種，所以能分別諸法自性的種種。依真諦譯：諸法的種種差別，是因賴耶受種種熏習而生起的，這點和奘譯相同。但說這種種不同的諸法，皆以賴耶虛妄分別為其自性，自性，指諸法同以賴耶為自性，這與奘譯不同了。 [P88]

（二）分別愛非愛緣起：「自體」，就是名色所構成的生命體。這名色的自體，在「善趣惡趣」之中，可以分為可「愛」的和「非愛」的。可愛的就是由善業所感得的善趣自體；不可愛的，就是由惡業所感得的惡趣自體。分別說明這種種差別自體的原因，就是「十二支緣起」，所以十二緣起「名分別愛非愛緣起」。因十二有支緣起的業感差別，所以有三界五趣四生的種種差別自體不同。平常多把分別自性緣起叫做賴耶緣起，十二支緣起叫做業感緣起。實際不然，這二種緣起，在唯識學上，都是建立在賴耶識中的。不過，一在名言熏習上說，一在有支熏習上說。一切法皆依賴耶，就在這阿賴耶上建立二種緣起的差別。雖有二種緣起，但它們是統一的，不是對立的。

【附論】整個宇宙人生的構成，可以分兩類：一是差別不同的質料，一是能夠令質料成為物體的組合力。如一支軍隊，其中有統領全軍與組織全軍的長官，有被統領被組織而是組成軍隊基本要素的士卒，二者配合起來，就可以組成一支強有力的部隊（其實長官還是組成軍隊的要素）。如 [P89] 果在長官與士卒之間，缺少了任何一方面，是不能成為軍隊的。眾生也是這樣，質料因和組合因，缺一不可，質料因就是名言熏習，組合因就是有支熏習（業力）。我們的賴耶中，有三界五趣各式各樣的名言種子，因和合因的業力不同，所以就有了五趣四生等果報體的不同。當現起了某一自體，其他的名言種子還是存在，但因缺少了配合的業力，暫時不能發現。不過，在原始佛教的契經中，主要在說有支緣起；如論及質料因，那就是蘊界入了。

於阿賴耶識中，若愚第一緣起，或有分別自性為因，或有分別宿作為因，或有分別自在變化為因，

或有分別實我為因，或有分別無因無緣。若愚第二緣起，復有分別我為作者，我為受者。譬如眾多生盲士夫，未曾見象，復有以象說而示之。彼諸生盲，有觸象鼻，有觸其牙，有觸其耳，有觸其足，有觸其尾，有觸脊梁。諸有問言：象為何相？或有說言象如犁柄，或說如杵，或說如箕，或說如臼，或說如帚，或有說言象如石山。若不解了此二緣起，無明生盲亦復如是，或有 [P90] 計執自性為因，或有計執宿作為因，或有計執自在為因，或有計執實我為因，或有計執無因無緣；或有計執我為作者，我為受者。阿賴耶識自性，因性，及果性等，如所不了象之自性。

上來建立緣起的正理，下面指責外道「於阿賴耶識中」，不明緣起正理而生起的錯誤。「若愚第一緣起」，是不了阿賴耶識中的名言熏習，為諸法生起的真因，錯認了質料因，於是就橫生種種的「分別」——執著。（1）數論師妄執「自性為」萬有的生起「因」。他說：具有三德（勇、塵、闇）而能生大等二十三諦的自性，是實有的不壞滅法；大等二十三諦，是從自性轉變而成，是無常的有壞滅法。一切法從自性轉變生起，後變壞時，還歸結在自性中，自性是本有的，常住的，所以它能為萬有的本質因。（2）宿命論者執現在所有的一切，都是「宿作」注定的。如多人同做一事，一人成功，一人失敗，且也有不勞而獲的，這為什麼？是命定的必然的生起，與現在的行為無關。（3）婆羅門計執大「自在」天的「變化為」萬有的生「因」 [P91]。他們說：大自在天修一切苦行，由它變化宇宙一切。印度的大自在天，通俗的信仰，以為是一個人格神的摩醯首羅天；但在哲人的思想中，計執為萬物唯一的本體，給予理性化了！（4）吠檀多哲學的「實我」論，主張梵我為宇宙的實體。梵即我，我即梵，由小我的解放，而融合於大我，於是就產生唯我論。據唯我論者說：一切唯是梵我的顯現，我就是萬有的本質。（5）無因緣的外道，他們執一切法皆是「無因無緣」而有的。烏鴉為什麼黑？自然是這樣的。棘刺為什麼尖？自然是這樣的。沒有理由把它說明，就以為一切一切，都是無因無緣而自然有的。

「若愚第二緣起」，這是在造業受果方面的錯誤：（1）數論外道執「我為受者」，它立我與自性的二元論，我要受用諸法，而發生一種要求，自性因神我的要求，就生起大等二十三諦的諸法給它受用；也就因此，神我受了自性的包圍，不得解脫。（2）勝論與一般外道計執「我為作者」。為作者，為受者，即是造業受報，都由於自我。 [P92]

當時印度有這麼多的外道妄執，所以佛教建立阿賴耶識，糾正他們對於宇宙人生的計執。依賴耶中的有支熏習，建立第二緣起，否認自我靈魂的存在，但並不否認生命的相續；業果的循環，確乎是有的。依賴耶中的名言熏習，建立第一緣起。他們所說的自性等，是常住不變的，常住的東西，怎可變化為諸法的因呢？無因論者，抹煞一切因果的關係，是同樣的錯誤。佛教說的阿賴耶識就不同，賴耶受種種雜染法的熏習，所以能生種種法，並不是一因所生，也不是無因，故依賴耶建立緣起，不同於外道所計執的。

外道的妄執，很像「生盲」摸象一樣。有「眾多」生下來就瞎了眼的「士夫」——人，從「未曾見象」。一天，一個明眼的人，牽隻象讓他們去觸摸認識。摸後，問他們象是什麼樣子？那摸著「象鼻」的生盲說：「象如犁柄」；摸著象「牙」的說：「如杵」；摸著象「耳」的說：「如箕」；摸著象「足」的說：「如臼」；摸著象「尾巴」的說：「如帚」；摸著象「脊梁」的說：「象如石山」。這些生盲者，各就他自己所觸到的，以為是象的全 [P93] 體而瞎說，這是極大的錯誤！那些不明「了此二種緣起」的，謬起種種計執，什麼「自性為因」呀，「我為受者」呀，和那瞎子一樣的錯誤，可笑亦復可憐！愚癡凡夫，沒有智慧，從來沒有認識過諸法的真因，所以叫「無明生盲」。他們不了解「阿賴耶識自性及果性等」，如那生盲所「不了象之自性」一樣。

又若略說，阿賴耶識用異熟識，一切種子為其自性，能攝三界一切自體，一切趣等。

萬有緣起的阿賴耶識，如果作一簡略的說明，那末，「阿賴耶識用異熟識一切種子」為它的「自性」。阿賴耶識中的一期自體熏習成熟，就是分別愛非愛緣起的變異成熟而生果。賴耶攝持自體熏習，渾然無別，稱為異熟識，就是果相。這一味相續的異熟賴耶識裡，攝持一切種子，為一切法的能生因，就是因相。此中雖未特別說到自相，其實自相已含在因果二相中。因果從它的

作用變化上說，自相從它的渾然一體上說。異熟識一切種子的阿賴耶 [P94] 識，它能遍「攝三界」，「一切趣等」的「一切自體」。自體，如果隨用分別，那就是一期的名色；如果攝歸唯識，那就是依賴耶所攝的一期自體熏習 為本而顯現的即識為體的十八界了。

二 種子 此中五頌：外、內。不明了。於二唯世俗、勝義。諸種子當知有六種：剎那 滅、俱有，恒隨轉應知、決定、待眾緣、唯能引自果。堅、無記、可熏、與能熏 相應：所熏非異此，是為熏習相。六識無相應，三差別相違，二念不俱有，類例 餘成失。此外內種子，能生、引應知，枯喪由能引，任運後滅故。

（一）種子的二類：種子有「外內」兩類。外種，如穀麥等，內種，就是阿賴耶識中的能生性。內種思想的產生，原是從世間的外種子上悟出來的。見到世間的穀麥種子有能生性，能生自果，所以把一切法的能生性，建立 為種子。因此，關於種子的定義（六義），也是通於內外種的。

（二）種子的三性：「不明了」，是說種子的性質，不是善，不是惡， [P95] 而是無覆無記的。它沒有善惡性可以明白的記別，所以叫不明了。從種子的 能熏因與所生果上，雖也可說有善惡，但在賴耶中，只能說它是無記。

（三）種子的假實：於與唯二字，世親所依的論本有，無性所依的論本 上是沒有的；這是兩師所依論本的不同。奘譯本，是依世親釋本而翻譯的。「於二」兩字，世親接著上文，讀為不明了於二。意思說：外種唯是不明了，賴耶中的內種，可通於有記及無記兩類。但依無性釋，沒有於字，連下文 讀為『二世俗勝義』，意思說：兩類種子中，外種是「世俗」的，內種是「勝義」的。這裡說的世俗勝義，就是假有實有。凡是自相安立的緣性，叫勝 義實有；在緣起上依名計義而假相安立的，叫世俗假有。外種是依識所變現 而假立的，所以屬於世俗；內種即萬法的真因緣性，屬於勝義。

（四）種子的六種定義：內外世俗勝義的「諸種子，當知有六種」定義。不論內種外種，都須具備六個條件，否則，是不成其為種子的。今分解如下： [P96]

（1）「剎那滅」：有能生性的種子，在它生起的一剎那——最短促的 時間，毫無間隔的隨即壞滅，像這樣的無常生滅法，才是種子。假使常住不 變法，那就前後始終一樣，毫無變易，這不但違反種子要從熏習而有的定義，沒有生滅變化，也不能起生果的作用而成為種子。

（2）「俱有」（3）「恒隨轉」：成唯識論學者說：種子有兩類，一 是種生現的俱時因果，叫做種子。一是種生種的異時因果，叫做種類。俱時 因果的種子，合乎俱有的條件而缺恒隨轉義；異時因果的種類，合乎恒隨轉 的條件而缺俱有義。因之，雖說種子具備六義，但不一定要具足，具備五義 也可以。這思想的根據在瑜伽，瑜伽論因緣有七義中說：『無常法與他性為 因，亦與後念自性為因』。一般學者，把種子六義，與瑜伽七義作綜合的觀 察，因此說：與後念自性為因的，是種子的自類前後相生；與他性為因的， 是種子的同時生起現行。其實瑜伽的本義並不如此，它是從諸法的前後相生 與俱有因說的。種子本來具足六義，因為唯識學者將種生現與種生種二類， [P97] 配合俱有義及恒隨轉義，所以就不具六義了。本論說因緣，不談種生種，種 子就是賴耶的能生性，必須建立在種生現的現，與現熏種的現行上。在它能 生的動作上，是剎那滅的；在生果的時候，是必然因果俱時有的，賴耶的能 生性（名言熏習），無始時來，如流水一般的相續下去，不失它的功能，直 到最後（對治道生），必然是恒隨轉的。凡是種子，必具備這樣的定義。

（4）「決定」：這是說每一功能性（種子）有它不同的性質，不隨便 變化，什麼樣的功能性就生起什麼樣的現行法，這樣就不犯一功能性生一切 法，或一切功能性唯生一法的過失。但這與唯能引自果的定義，容易相混， 引自果也是說自種子引生自果法。所以世親把性決定看為三性的決定：善的 功能唯生善的現行，惡的功能唯生惡的現行，無記功能唯生無記的現行。引 自果看為引生自類的現行：賴耶種唯引賴耶識，穀麥唯引穀麥果（成唯識論 約色心辨）。無性把引自果解說為唯在能生自果的意義上建立種子之名。這 雖與性決定不同，又似乎與俱時有相混。 [P98]



(5)「待眾緣」：種子，雖恒時隨轉，有它功能性的存在，但並不即刻生果，要等待眾緣的助成。不然，賴耶中有無量的差別種子，便會一時頓現了。這眾緣，雖說可以通說到一切，但世親說要由善惡業熏它，才會生起現行，這才是待緣的本義。

(6)「唯能引自果」：賴耶中的種子雖然很多，但引生果法的時候，沒有絲毫的紊亂，各自種子引各自的果法。這如世間的穀麥等種，唯生穀麥等果一樣。種子雖有等流（名言）種子、異熟（有支）種子兩種、但具有六義，是依名言種子說的。業種約增上緣建立，它不具足恒隨轉、決定、引自果等義。

(五)種子的所熏：熏習，必有能熏和所熏；要怎樣的所熏才能受能熏的熏習？本論說，凡是為所熏的，必須具備四個條件：

(1)「堅」：堅是安定穩固的意思，並非沒有變化，不過在變化的一類相續中，有相對的固定。凡過於流動性的東西，它沒有保持熏習的能力，[P99]那功能性就會散失。世親以風和油來譬喻固定性和流動性。油是比較固定的，它就能任持香氣到很遠的地方而不散；風是最流動不過的，它就不能保持香氣，立刻要消散無餘。賴耶是相續一類，固定一味的，所以可被熏習。這簡別轉易間斷的轉識，不能受熏。

(2)「無記」：這表示中庸性的東西才能受熏習。善不能受惡熏，惡不能受善熏，善惡都不是所熏法；唯有無覆無記性，能受善惡的熏習，才是所熏性。這和極臭的大蒜，極香的檀香，都不能受熏，只有不是香臭所可記別的才能受香臭的熏習一樣。本識是無覆無記性，所以賴耶是所熏習。這簡去善法與惡法的受熏。

(3)「可熏」：有容受熏習的可能性，叫做可熏。和教育學上的可塑性相近。凡是和別法俱生俱滅，後念生起的時候，它能感受另一法的影響，而起限度內的變化，才能受熏習，否則是不能熏習的。阿賴耶識是種識和合的瀑流，它非堅密的不可入的個體，能受轉識的熏習，所以是所熏。這簡去[P100]體性堅密的真實常住法，不能受熏。成唯識論又說要有自在為主才是可熏，所以又簡去不自在不為主的心所法。

(4)「與能熏相應」：所熏的還要為能熏性同時同處，不即不離。假使剎那前後不同時，它身間隔不同處，雖具備了上述的三義，那還不能算是所熏。所以唯有自身與轉識同時的阿賴耶識，才是所熏性。

「所熏，非異此」阿賴耶一切種子識，另有可熏性的東西，唯有阿賴耶識具備上面的四個條件，才「是為熏習相」。前面講的種子六義，可通內外種子，而這裡說的熏習四義，不但不通於外種，就是其它的內法也不具足；唯有內法中的阿賴耶，才夠這資格。轉識——從緣所起的諸法，都是能熏，小乘共許，所以無著沒有提到能熏的定義。不過討論到何謂所熏，卻大有諍論，所以非建立它的定義不可。後代成唯識論所說的能熏四義，那是它所特有的。

何謂所熏，是大小乘不同的，所以在自立定義以後，下一頌要破經部譬[P101]喻師六識前後受熏的異計。「六識無相應」，是說六識與受熏的定義不相符合。為什麼呢？有「三差別相違」故。(一)六識的所依差別，(二)六識的所緣差別，(三)六識的作意差別。六識間，所依，所緣，作意，各不相同，因此，前識與後識，也就沒有一類相續的堅定性，既然轉易不定，那怎能成為所熏？這不是說能熏與所熏間的不同，是說受熏法在前後相續間，不能有差別相違的現象。不但六識的前後差別不成受熏者，就是前後一類相續——經部師的前念熏於後念，也還是不能成立的。凡是熏習，與能熏必須同時相應。經部師既然「二念」前後「不俱有」，在所熏四義中，就缺了能熏所熏和合相應的條件，所以也不成熏習了。後念識是前念識的同「類」——前識後識同是識，所以在時間上雖不俱有，還是可以受熏的：經部師這樣解說。但在唯識家的見解，還是不成！同類就可以受熏嗎？如聖者的淨識和凡夫的染識，也同是識之一類；五色根和意根，同是根之一類，也都應該互相受熏了！其它如色蘊與受蘊行蘊，同是蘊之一類；眼處與法處，同是處之一[P102]類；色界與法界，同是界之一類，這一切同類的，都應該互相受熏了。這樣的推「例」其「餘」，就「成」很大的過「失」了！經部師既不承認這些同類法可以互相受熏，那麼前後識

的同類受熏，當然也不能成立！無性把類例 餘成失，看作經部中的另一派，主張有不相應行法的識類及剎那類受熏，不可信！

（六）種子的生因和引因：「此外內種子，能生引應知」；能生，是任何一法的能生之因；能引因，是一種能夠引長殘局，使已破壞的人物，獲得暫時存在的力量。如人一期生命的存亡，死了卻還有屍骸暫時存留著，這使屍骸不與生命同時頓滅的力量，就是引因。「枯喪由能引」，是證明引因的必要。喪是內有情界的喪亡；枯是外植物界的枯萎。有情遺骸的存在，荳麥等枯桿的殘留，這都是引因的力量。假使沒有引因，動物死了，草木枯了，就應什麼都頓時散滅。事實證明，死屍枯枝是「任運」的漸「後」漸「滅」，故知引因力的必然存在。譬如射箭，彎弓的力量，使箭驀直飛去，暫時不 [P103] 墮，這就是引因。

世親的意見：內名言種，由阿賴耶識中的異熟習氣，招感生起一期的生命自體，從入胎出胎起，相續執持下去，乃至老死，在它一期生命流中，都叫做生因。死了以後，阿陀那識不復執持這個生命的自體，祇剩個死屍，乃至死屍完全消滅，這遺骸的殘存，是引因。外種亦復如是，從發芽至開花結果的這一期間，皆名生因；從枯焦以至殘枝的毀滅，這其間是引因。無性說：內種在最初入胎受生，生起名色，是生因；六處以後，從幼小乃至死後的死屍，都名引因。外種開始發芽叫生因；長大抽葉開花結果，乃至枯焦毀滅，這都名為引因。此說固然也有相當的理由，但與本論文不合。

為顯內種非如外種，復說二頌：外或無熏習，非內種應知；聞等熏習無，果生非道理；作不作失得，過故成相違；外種內為緣，由依彼熏習。

魏譯沒有這兩頌，唐隋的譯本雖有，世親也沒有解釋。

（七）種子的內外不同：「為顯內種非如外種」，又特別的再說兩偈。 [P104] 先說有無熏習的不同：照上面看，內種外種同樣的具有六義，具有生引二因，好像二者是沒有差別的；可是在熏習的一點上，卻顯然有著不同。內種『熏習故生』，下面用三種熏習攝一切種，就是說內種必由熏習而有的意思。「外」種則「或無熏習」，或有或無，沒有一定。如香花的熏習苕泓，引起苕泓中的香氣，這苕泓中的香氣，是有熏習的。若從炭中生苕泓，從牛糞堆裡生香蓮華，從毛髮裡生蒲等，這是沒有熏習的。牛糞中沒有蓮華，牛糞也不會熏生蓮花，那怎麼生蓮花呢？這是沒有熏習而生的。小乘學者有這樣的兩派：一是主張有些東西，沒有種子可以生起，由於大眾共同的業力所感，自然會生起來。一是主張非有種子不可，比方這個世界壞了，以後再成，草木等的生起，不是無因有的，是由它方世界吹來的。本論此頌，同於第一派。但「非內種」也可以沒有熏習，內種是必有熏習的，因為沒有「聞等熏習」，記憶及如理作意等「果生」，是「非道理」的。因此，佛教主張什麼都由學而成，沒有不學而成的事。假使不承認內種必有熏習，就應該「作」聞 [P105] 思熏習的反而忘「失」，「不作」聞思熏習的反而獲「得」果生。這與真理事實都「成相違」而有「過」失。再說假實的不同：內種是萬法生起的真因，實是種子；外種只是假立的。所以說：「外種內為緣，由依彼熏習」。外種是以有情的內種為因緣的，由阿賴耶識熏習，才有外種顯現，又從外種引起芽等果法。沒有阿賴耶的熏習，外種就不會有；實際上，芽等也還是從賴耶現起的。

三四緣料簡復次，其餘轉識普於一切自體諸趣，應知說名能受用者，如中邊分別論中說伽陀曰：一則名緣識，第二名受者，此中能受用、分別、推心法。如是二識更互為緣，如阿毘達磨大乘經中說伽陀曰：諸法於識藏，識於法亦爾，更互為果性，亦常為因性。

上面說的甚深緣起，再從四緣上略為料簡一下。要說明分別自性緣起，先得提出轉識——受用緣起來一談：知道了受用緣起，也就明白轉識與賴耶 [P106] 的互為因緣了。

除賴耶以外，「其餘」諸識，總名為「轉識」。轉，是生起現起的意思。轉識都是由本識生起，所以陳譯作『生起識』。轉識「普於」三界「諸趣」所有的「一切自體」，是能受用者。賴

耶攝受自體熏習，因業感成熟，現起五趣的一切生命自體。在自體中依現行的諸根生起心識的認識作用，受用苦樂的果報，這完全是屬於轉識，賴耶只能現起，它沒有任何苦樂的享受。能受用者，本論下文說有二種：一、六識叫受用識，能受用六塵境界；二、所依的身者識，它能執受諸趣的自體。這七識，「應知說名能受用者」。

「中邊分別論」就是辨中邊論。彌勒的本論中，曾說到這受用識。它把諸識分為兩類：「一則名緣識」，就是能為諸法生起因緣的阿賴耶識；「第二名受者」，就是能受用諸趣自體的轉識。這第二受者識「中」有三種心（所）法：一、「能受用」，就是受蘊；二、「分別」，就是能取境界相貌而安立言說的想蘊；三、「推」，就是行蘊，行蘊本包含許多的心所，但主要 [P107] 的是思心所，佛也嘗用思來代表行蘊。因思有推動心的力量，所以這裡稱之為推。能受用、分別、推，這三種「心（所）法」，都是與轉識俱有相應，能助成受者識共同受用境界。

【附論】一般的講解如此，真諦譯的攝論世親釋也同。然在他譯的世親釋辨中邊論裡，卻有不同的解說，不過有點雜亂；現在依莊嚴論的體系，給中邊論頌作一本義的解說：『緣識』是種子阿賴耶識。『受者』是從本識現起的能取能受用者。這其中又分為三類：一、「能受用」，是前五識，五識依於五根，受用五塵境界，感受的意義特別明顯。二、『分別』，是第六識，意識不但有自性分別，而且有隨念計度二種分別，所以分別是第六識的特色。三、「推」，是第七識。推者推度，第七推度，妄執第八為我，所以名推。此三，固然都是受用的轉識，但望於賴耶心王，它就是心所；從心所生名為心所，七轉識是由本識現起的各種作用，所以是本識的心所法。在轉識的本位上，也還稱之為識，它又現起即心所現的貪等 [P108] 信等的心所。大乘莊嚴經論第五卷說：『能取（受用）相有三光，謂意光，受光，分別光。意謂一切時染污識，受謂五識身，分別謂意識』。意光就是中邊的推，受光就是中邊的能受用，分別光就是中邊的分別。該論不很明白的說這三者就是七、六、前五的三類識嗎？這唯識的本義，在世親論中，已經開始改造了。

說到轉識，自然要說它與本識的關係。轉識就是一切雜染品類諸法，因一切雜染諸法，都是以識為體的。本識與轉識的關係，本論引「阿毘達磨大乘經中」的偈頌來說明。「諸法」就是轉識，「於識藏」就是轉識望於種子阿賴耶識的攝藏，現行諸法皆從賴耶種子所生，所以是賴耶的所生果，賴耶就是諸法的因。反之，阿賴耶「識」望於現行諸「法」的熏習，那賴耶為現行諸法的果，諸法又是賴耶的因了。所以說：「更互為果性，亦常為因性」。

若於第一緣起中，如是二識互為因緣，於第二緣起中復是何緣？是增上緣。 [P109] 如是六識幾緣所生？增上，所緣，等無間緣。如是三種緣起：謂窮生死，愛非愛趣，及能受用；具有四緣。

「第一」分別自性「緣起」，在本轉「二識」的互為因果中，無疑是屬於「互為因緣」的。

「第二」愛非愛「緣起」，又是什麼緣呢？十二有支緣起，由無明等的增上勢力展轉引發，使那行等的業力，於善惡趣感受異熟的果報，所以四緣中「是增上緣」攝。第三的「六識」就是受用緣起，由那「幾緣所生」呢？由三種緣：一、「增上」緣，就是六識各自的所依根；二、「所緣」緣，就是六識各自的所緣境；三、「等無間緣」，就是前念的無間滅意根。六識各從它的自種子起，按理是應該說有因緣的，但從種生起，是分別自性緣起所攝，這裡只是從它依根緣境的受用邊講，所以只說其餘三緣。如第二緣起的無明行等，每一法也由它的種子生的，但從種生的因果關係，不屬於十二連鎖，所以不談因緣。

如上所說的「三種緣起」，第一分別自性緣起，又叫做「窮生死」，它 [P110] 是依無受盡相名言熏習建立的；第二分別「愛非愛趣」緣起，是建立在招感業果的意義上的；第三「能受用」緣起，是在依根而受用境界上建立的。這三種緣起，或是因緣，或增上緣，或具三緣。如把它總合起來，是「具有四緣」的，轉識與本識，本論是以不同的方法觀點來處理，這是本論的特色，學者不容忽略。

## 第二項 抉擇賴耶為染淨依

甲 總標 如是已安立阿賴耶識異門及相，復云何知如是異門及如是相，決定唯在阿賴耶識非於轉識？由若遠離如是安立阿賴耶識，雜染清淨皆不得成：謂煩惱雜染，若業雜染，若生雜染皆不成故；世間清淨，出世清淨亦不成故。

上來「已安立阿賴耶識」的「異門及」其三「相」，主要在說明分別自性為諸法的所知依。建立賴耶為所知依，目的就是為所知的雜染清淨諸法作 [P111] 所依止。在小乘學者看來，安立賴耶的異門及因相果相等，都可以建立在轉識中或色心中，無須別立阿賴耶識，所以問：「云何知如是異門及如是相，決定唯在阿賴耶識」，不在其餘的「轉識」呢？大乘學者的見地，如果「離」了像上面「安立」的「阿賴耶識」，那就有「雜染清淨皆不得成」的過失。雜染有「煩惱」、「業」、「生」三種差別；清淨有「世間清淨、出世清淨」的二種不同。下面要別破斥餘部的計執，顯出安立在賴耶識中的必要，也就更確立了賴耶的確實性。這些破斥，與成唯識論的十理證明賴耶，可以比較研究。

### 乙 煩惱雜染非賴耶不成

一 轉識為煩惱熏習不成 云何煩惱雜染不成？以諸煩惱及隨煩惱熏習所作彼種子體，於六識身不應理故。所以者何？若立眼識貪等煩惱及隨煩惱俱生俱滅此由彼熏成種非餘：即此眼識若已謝滅，餘識所問，如是熏習，熏習所依皆不可得，從此先滅餘識所問，現 [P112] 無有體眼識與彼貪等俱生，不應道理，以彼過去現無體故。如從過去現無體業，異熟果生，不應道理。又此眼識貪等俱生所有熏習亦不成就：然此熏習不住貪中，由彼貪欲是能依故，不堅住故。亦不得住所餘識中，以彼諸識所依別故，又無決定俱生滅故。亦復不得住自體中，由彼自體決定無有俱生滅故。是故眼識貪等煩惱及隨煩惱之所熏習，不應道理；又復此識非識所熏。如說眼識，所餘轉識亦復如是，如應當知。

現在且討論煩惱雜染，為什麼離了賴耶就不能成立？因為離了賴耶，「諸煩惱及隨煩惱（煩惱就是根本六煩惱，隨煩惱就是大中小的三品隨惑）熏習所作」的那些「種子體」，如果說「於六識身」中攝藏，決定是「不應理」的。現在且拿眼識來說：如主張「眼識」為所熏習，它與能熏的「貪等煩惱及隨煩惱俱生俱滅」，「此」眼識「由彼熏」習而「成」煩惱的「種子」，「非餘」耳識等，乃至更不須阿賴耶。但這受熏的「眼識」現行，「若已」剎那落「謝滅」去，立刻有「餘識」生起，為餘識「所問」隔，那眼識顯 [P113] 然已不能一味相續了。熏習必然攝持在所熏的相續中，現在所熏的眼識既然沒有現在，熏習怎又能獨存？這樣，「熏習」的種子，及「熏習所依」的眼識，都「不可得」。如果說：從這前「先滅」去了的，為「餘識所問」隔了的，「現」在並「無有體」的「眼識」，因眼識的生起而「與彼貪等俱生」，這怎麼合理呢？因眼識早已「過去」，「現」在並「無」實「體」呀！譬如說從「過去」久遠「現」在「無」有「體」的「業」力，而能引「生」新的「異熟果」，這自然是不合理的。

不但貪等煩惱的熏習不成，就是與「貪等俱生」的「眼識」，這與貪等俱生眼識「所有」的「熏習亦不成就」。為什麼呢？因眼識所有的熏習，無有所熏的依住處。這眼識的「熏習」，當然「不住貪中」，因為「貪欲是能依」的不自在之心所；並且它「不能」一類相續的「堅住」，後念或者就有善心的生起。也不能說眼識的熏習，「住所餘識中」，因為其餘的耳等「諸識」，彼此間的「所依」，是各各差「別」的，既不是前後一味相續，怎可 [P114] 以受熏呢？並且眼識與耳識等，「又無決定俱生俱滅」義；經部不承認二識同生，那當然不能為眼識熏習的所依。眼識的熏習，也「不得住」在眼識「自體中」，因為既是「自體，決定無有俱生俱滅」的。總之，

「眼識」決不能成為「貪等煩惱及隨煩惱之所熏習」；同時，「此」眼「識」也決「非（眼等）識所熏」習的。「如說眼識」不能受煩惱的熏習，與貪等俱的眼識自身也無所熏習，「所餘」耳等諸「轉識，亦復如是」不能受熏，「如」其所「應」知的道理，應當加以比類了解，這裡不再一一的別說了。

二 離欲後退煩惱雜染不成 復次，從無想等上諸地沒來生此間，爾時煩惱及隨煩惱所染初識，此識生時 應無種子，由所依止及彼熏習並已過去，現無體故。

這是明離欲識退生下界的初生染識不成。如「從無想等上」界「諸地」 死「沒，來生此間」欲界的天人，他那初生的一念識，就是為欲界「煩惱及 隨煩惱所染」所繫而屬於欲界的「初識」，從何而生呢？上界諸天的有情， [P115] 久已滅卻了下界的染識，也就因他離卻下界的染識，才得上生色無色界。現在從上界又還生到下界來，那為欲界惑所染所繫的初生「識生時」，豈不是「無種子」而生嗎？因為欲界染識熏習的「所依止」的六識，「及彼」煩惱 的「熏習」，都「已過去」，「現無」自「體」。現無自體的過去染識，當然不能為初生染識的生因。所以非承認有阿賴耶識持雜染種，相續來現在不可。上界有情雖沒有欲界染識，但這染識的種子，阿賴耶中還是存在。待到 上界壽盡還生下界時，那染識就可從賴耶中的種子生起現行了。

三 對治識生煩惱雜染不成 復次，對治煩惱識若已生，一切世間餘識已滅，爾時若離阿賴耶識，所餘煩惱及隨煩惱種子在此對治識中，不應道理。此對治識自性解脫故，與餘煩惱及隨 煩惱不俱生滅故。復於後時世間識生，爾時若離阿賴耶識，彼諸熏習及所依止久 已過去，現無體故，應無種子而更得生。是故若離阿賴耶識，煩惱雜染皆不得成。 [P116]

再從無漏心生以後的煩惱上去推察：「對治煩惱識」，就是無漏心最初 生起，小乘在初果，大乘在初地。這對治心「若已生」起，那時，「一切世 間」有漏的「餘識」，都「已滅」去，像光明與黑暗一樣，不能同時並存。可是，對治識初生，祇是對治見道所斷的煩惱，修道所斷的煩惱是對治不了的，還是存在。這時，假使「離阿賴耶識」的持種以外，那修道才能對治的，見斷「所餘」的「煩惱及隨煩惱種子」，在什麼地方呢？若說就「在此對 治識中」，這是「不」合「道理」的。「此對治識」的「自性」是「解脫」 離繫的，它怎能攝持有繫縛的惑種？如果說攝持染種，又怎麼說自性解脫？ 並且受熏持種者，必須與能熏俱生俱滅，對治識「與餘煩惱及隨煩惱」 的能 熏現行「不俱生滅」，它怎能攝藏其餘修道所斷的種子呢？這樣，所餘的煩惱種，不是要因無所依住而散失了嗎？修道的惑種，必然還在，還在有漏識 中，這有漏識就是阿賴耶。

「復於後時」，就是在得了對治識以後。小乘或大乘，在見道後，出無 [P117] 漏觀的時候，有漏的「世間識」還要「生」起。這時，假使「離阿賴耶識」 為它的能生因，那世間識的「諸熏習及所依止」的六識，「久已過去，現無 體」性，那出觀以後的有漏六識，「應無種子而更得生」！若許無種而可生，也該許可無學聖者還要轉成凡夫，這過失太大了！

由上種種的道理看來，可見必須建立阿賴耶識，作為煩惱雜染的所依。假使想「離阿賴耶識」以外，另行建立，那結果，是「煩惱雜染皆不得成」 立。

丙 業雜染非賴耶不成 云何為業雜染不成？行為緣識不相應故。此若無者，取為緣有亦不相應。

假使沒有阿賴耶識，十二緣起支中的行緣識及取緣有皆不得成。十二緣 起，或約三世說，或約二世說，一世說。約二世說：前十支從無明到有是現在（或過去）因，生老死二支是未來（或現在）果。本論是採取二世說的。

怎麼說「行為緣識不相應」呢？如現在起身口意的三業是行支；這業行 [P118] 與賴耶俱生俱滅，熏成業種，攝藏於賴耶中，這就是識支。因業行而有賴耶 識種，叫行緣識。若不談阿賴耶識，這業力熏成的識中業種，就是行緣識的『識』是什麼呢？不能說是六識，六識是有間斷，不堅固，前後相違差別的，不能受熏成種。所以說除阿賴耶，行緣識不成。

怎麼說「取為緣有亦不相應」呢？取是四取，有是臨近招感後有果報的 有支熏習。賴耶識中的業種子，由取力的熏發，使它成為感受後有果報的有 支熏習，這叫取緣有。假使不立阿賴耶識，就是沒有從業所有的業種，沒有 業種，取又熏發那個呢？又有什麼東西因取而名為有呢？所以說取緣有不成。行是現業，有是成熟的業種，都在現世說。若不許有阿賴耶識，這業雜染 就不得成立。

丁 生雜染非賴耶不成

一 約生位辨

1 約非等引地辨 [P119]

A 結生相續不成 云何為生雜染不成？結相續時不相應故。若有於此非等引地沒已生時，依中 有位意起染污意識結生相續，此染污意識於中有中滅，於母胎中識羯羅藍更相和 合。若即意識與彼和合，既和合已依止此識於母胎中有意識轉。若爾，即應有二 意識於母胎中同時而轉。又即與彼和合之識是意識性，不應道理，依染污故，時 無斷故，意識所緣不可得故。設和合識即是意識，為此和合意識即是一切種子識？為依止此識所生餘意識是一切種子識？若此和合識是一切種子識，即是阿賴耶 識，汝以異名立為意識。若能依止識是一切種子識，是則所依因識非一切種子識，能依果識是一切種子識，不應道理。是故成就此和合識非是意識，但是異熟識，是一切種子識。

生雜染不成，就是在一期生命的初生到命終的異熟果上，證明必有阿賴 耶識的存在，現在且就非等引地的「結相續時不相應」來說。等引，印度話 是三摩呬多，是色無色界的定名，通於有心無心，離開昏沈掉舉平等所引的 [P120] 定心，叫等引；或說等的本身就是定，由定引發功德，所以叫等引。簡單說，等引地就是上二界，非等引地就是欲界。結生相續，是後生接續前生。在 結生相續的過程中，必須有阿賴耶識，假使沒有，結生相續是不可能的。

如有眾生在「此非等引地」的欲界死「沒已」後，仍在非等引地的欲界 受「生時」，死有與生有之間，有中有身，「依中有位」的「意」根，「起 染污意識」，而作「結生相續」的活動，這「染污意識」緣生有境而起瞋或 愛。它「於此中有中」剎那「滅」後，就進入生有位，「於母胎中識羯羅藍 更相和合」。和合就是父精母血的羯羅藍，與入胎的識事相互結合，成為新 生命的自體。當最初和合時，唯有異熟識，攬赤白二滯為所依，而攝受為自 體，完成結生相續的工作。假使不承認有阿賴耶識，誰與羯羅藍和合呢？假 若說：「即意識與彼」父精母血「和合」，「既和合」了以後，又「依止此 」和合的意「識」，「於母胎中」復「有意識轉」起，那麼，「即應有二意 識於母胎中同時而轉」了。最初入胎時的意識，有攝受生命自體的力量，當 [P121] 然 不能失掉，依止它再生起一個意識，這不是同時有兩個意識嗎？在一身中， 同時有兩個意識生起，這是不可能的，契經中有明白的證據。並且這「與 彼」羯羅藍「和合之識」，說它是「意識性」，是根本「不應道理」的。為 什麼？（1）「依染污故」：中有末心的意識，緣生有而起瞋愛，是染污的； 入母胎的三事和合識，就依止這染污意識而生。結生相續識的所依識，必 定是依染污而起的，但一般的意識卻不然，不一定是依染污的，有時也依不 染污。所以入胎和合識與意識有其不同，不應說它是意識性。（2）「時無 斷故」（隋譯：此句與上文的依染污故，合為一句）：結生相續的和合識從 入胎到老死，在一期生命中，是相續不斷的，意識卻有時間斷，像無想定等； 可見和合識與意識不同。（3）「意識所緣不可得故」：意識的所緣，明 了可得，但母胎中的和合識，所緣境是不可知的。緣境不可知的和合識，自 然不是緣境明了可得的意識性了。雖然上座部說有所緣行相不可知的細意識， 但這在唯識家看來，那就是阿賴耶識，不過名字不同罷了。 [P122]

縱然退一步承認這「和合識即是意識」，那麼，還是「此和合意識即是 一切種子識」呢？還是以這和合意識為依止，「依止此識所生」的「其餘意 識是一切種子識」呢？若說「和合識是一切種子識」，那和合意識「即是」 大乘所說的「阿賴耶識」，不過你不歡喜稱它阿賴耶，「以異 名立為意識」罷了。若說依止和合識所生的「能依止識是一切種子識」，那就很可笑了！「所依」

止的和合「因識非一切種子識」，所生的「能依果識」，反稱它「是一切種子識」，這樣因果倒置，怎麼合乎「道理」？這樣，「成就」這與 羯羅藍「和合識非是意識，但是」阿賴耶果相的「異熟識」與因相的「一切種子識」。

B 執受根身不成 復次，結生相續已，若離異熟識，執受色根亦不可得。其餘諸識各別依故，不堅住故，是諸色根不應離識。

有情受生，所得的色根，從出胎到老死，在一期生命中，不爛不壞，這 [P123] 是阿陀那識執取的力量。假使「離異熟識」，在其餘的轉識中求這「執受色根」的功能，是決定「不可得」的。為什麼呢？「其餘諸識各別依故」：色等五根，是眼識等各別的所依；如眼識依眼根，這眼識充其量也只能夠執受眼根。它既不依耳等根，自然也不能執受它們；耳識等也是這樣。「不堅住故」：諸識縱能各自執受自己所依根，但或起或不起，常被餘識所間斷，間斷時又有誰去執受呢？轉識雖不能遍執諸根，不能恒常執受諸根，但諸色根卻是這樣相續不壞，必有它的執受者。所以應信受「是諸色根，不應離識」，勿以為離開了能執受的識，諸色根還可以靈活的存在。離了識的執受，色根便要爛壞。死人和活人的差別，就在於有無識在執受根身。必有執受的識，既不是轉識，那就非承認阿賴耶識的存在不可。

C 識與名色互依不成 若離異熟識，識與名色更互相依，譬如蘆束相依而轉，此亦不成。

契經說：『識緣名色，名色緣識，如是二法展轉相依，譬如蘆束俱時而 [P124] 轉』。假使「離異熟識」，那「識與名色」的「更互相依，譬如蘆束相依而轉」的聖教與事實，就不得成。識，是阿賴耶識；名，是非色的受等四蘊，轉識也都攝在名中；色，是羯羅藍。名色以識為緣，識又以這名色為所依止，相續而轉。假使沒有根本識，與名色相依而轉的識是什麼呢？若說識是意識，名中的識蘊是五識身，這也是講不通的，因為羯羅藍位，還沒有前五識。有識支的識，有名中的識，同時相依，如二蘆束，不能說它同是一識。這樣，非在名中的意識以外，別立異熟識不可。

D 識食不成 若離異熟識，已生有情，識食不成。何以故？以六識中隨取一識，於三界中已生有情能作食事不可得故。

資養增益維持有情的生命，叫食。凡是有情，不能無食，所以經上說：『一切有情皆依食住』。佛陀說食有四種：段食、觸食、思食、識食；前三種食且不談。由於有漏識的執受，一期的生命，才相續而住，不死不壞，因 [P125] 此，識有維持有情生命資養有情根身的作用，所以叫識食。假使「離異熟識，已生有情」的「識食」，就「不成」立。因為六識在無心位中有所間斷，在有情位中也隨著所依根、所緣境、三性、三界、九地等種種差別而轉變；所以這不遍三界不恒時有的「六識中」，「隨」便「取」那「一識」，把它作為是「三界中已生有情能作食事」的識，是絕對不可能的。因此，諸轉識以外，必另有一類不易，恒時相續，遍於三界，執持身命的異熟識在。

## 2 約等引地解

A 結生心種子不成 若從此沒，於等引地正受生時，由非等引染污意識結生相續，此非等引染污之心，彼地所攝，離異熟識，餘種子體定不可得。

前從非等引地（欲界）的受生，說明異熟識的存在；這裡再約等引地（色無色界）來說：如有有情「從此」欲界死了在「等引地」的色界或無色界去受生，當他結生相續的「正受生時」，一定「由非等引」（散心）的「染 [P126] 污意識」去「結生相續」。這結生心，是中有的末心，它繫著上界的定味而起愛著，所以必是染污的散心。這「非等引」的散心，不屬於非等引地（欲界），它是為上界煩惱所繫而屬於「彼」等引「地所攝」的。這受生的染污意識，從何而生呢？若說在欲界臨死的一剎那中帶有種子，可是欲界死沒的那一念是非等引地心，受生的是等引地心，二者不能俱生俱滅，怎能受熏而成為上界的染心種子？若說在定地受生的初一剎那心帶有種子，可是，

種是生現義，種子是因，有種是持種義，種子是果。把一剎那心的種，看為種（能）與有種（所），理論上如何可通？若說過去生中所得的色界心，為現在的色界心作種子，這更不成，能攝持那色界熏習的轉識（他不承認賴耶），早已長時間斷，種子又在那裡立足？若以為轉識間斷，不成種子，熏習是住在色根中的，這不但下界的色根不能為上界的心種，色根也不是所熏法。「離異熟識」，不論以其「餘」的那一法作「種子體」，決「定不可得」，所以必須承認有阿賴耶識，無始時來，攝持上界繫心的熏習，從這熏習，生起 [P127] 上界的結生相續心。

B 染善心種不成 復次，生無色界，若離一切種子異熟識，染污善心應無種子，染污善心應無依持。

上面講的等引地受生，是通約上二界說的，現在單就無色界來說。「生無色界」的有情，假使「離一切種子異熟識」，那麼，這無色界的「染污善心」，就「應無種子」為它的生起之因，「應無」生起它的所「依持」法了。除異熟識以外，其它的一切，都不能合乎攝持種子的定義，唯有阿賴耶識攝受種子，染污善心才能各從自種生。這裡所說的善心，是指無色的三摩地心，貪著愛味這三摩地的，是染污心。無性把種子與依持分開，前者約種子賴耶說，後者約現行賴耶說。世親以為種子就是所依止，有種子就有依止，種子沒有，依止也不可得。依世親的解釋，所知依，就是依於種子，種子指能生性，依指現行從種子生，有依和種子二名，其實還是一件事。 [P128]

C 出世心異熟不成 又即於彼若出世心正現在前，餘世間心皆滅盡故，爾時便應滅離彼趣。若生非想非非想處，無所有處出世間心現在前時，即應二趣悉皆滅離。此出世識不以非想非非想處為所依趣，亦不應以無所有處為所依趣，亦非涅槃為所依趣。

前從界地的不同，辨明賴耶的存在，這裡再就有漏無漏的不同來說。「又即於彼」無色界天上的有情，前五識是沒有的，如果不承認異熟識，那就只有第六意識。這樣，無色界有情，在無漏「出世心正現在前」的時候，除這現前的無漏心外，其「餘」的一切有漏「世間心，皆滅盡」了，也「便應」該「滅離彼」無色界「趣」的異熟，不再繫屬於無色界。異熟總果報體，是建立在識上的，生在某一趣，就有某一趣的異熟識，無色界無漏心現前，如果不立賴耶為異熟體，那就沒有異熟趣的世間心，這豈不就要不由功用，證得無餘涅槃，而超出三界嗎？然而事實上卻並不如此。要避免這重大的過失，應建立異熟賴耶識。 [P129]

再單從無色界最高級的非想非非想處的有情來說：非非想定，是不能引發無漏慧的，所謂『無漏大王，不在邊地』。因為非非想定的有情，心識闇鈍，觀行微劣的緣故。「若生非想非非想處」，要斷非非想的煩惱，非依下地無所有處等定生起無漏心不可。當這「無所有處出世間心現在前時」，如果沒有異熟識，那它屬於那一趣呢？「即應二趣悉皆滅離」。這無漏的「出世識」，是依無所有處定生，當時沒有非非想繫的有漏心，所以「不以非想非非想處為所依趣」。他還是非想非非想處的有情，所以也「不應以無所有處為所依趣」。又不可說「涅槃為所依趣」，這無漏心現前的時候，還是有餘依的，不是究竟無餘依的涅槃，並且涅槃也不是有情所依的異熟體。這三者皆不可為所依趣，而他必然還有異熟的趣體，這不能不依於異熟識了。

二 約死位辨 又將沒時，造善造惡，或下或上所依漸冷，若不信有阿賴耶識，皆不得成。是故若離一切種子異熟識者，此生雜染亦不得成。 [P130]

死，是生命最後崩潰的階段，嚴格的說，是最後的一念。它是『有』（生命的存在），不要誤解為死後。有情的生命「將」告結束的死「沒時」，因「造善造惡」而有「或下或上」的「所依漸冷」的不同。若這有情生前是造善的，他所依的身體，就從下漸漸的冷到心；若生前是造惡的，就從上漸漸的冷到心：到了心窩，才徹底的全身冷透了。這所依的漸冷，表顯識的漸離，生命也就漸漸的完了。經說『壽煖識三，更互依持』。煖沒有了，知道是識再不持色根；從這執持



的一點，可以有利的證明阿賴耶。「不信有阿賴耶識」，那以什麼為執持壽煖而最後離身的識呢？「是故」以下，總結生雜染非依賴耶不可。

戊 世間清淨非賴耶不成 云何世間清淨不成？謂未離欲纏貪未得色纏心者，即以欲纏善心為離欲纏貪 故勤修加行。此欲纏加行心，與色纏心不俱生滅故，非彼所熏，為彼種子不應道理。又色纏心過去多生餘心間隔，不應為今定心種子，唯無有故。是故成就色纏 [P131] 定心一切種子異熟果識，展轉傳來為今因緣；加行善心為增上緣。如是一切離欲地中，如應當知。如是世間清淨，若離一切種子異熟識，理不得成。

三雜染的非賴耶不成，已如上說了；二清淨的非賴耶不成，茲當解釋。於中先說世間的清淨不成。世間清淨，是說以世間的有漏道，離下八地修所斷惑而上生。有尚「未離欲」界所繫（纏）的「貪」愛，「未得色」界所繫的定「心」者，他因為要想出「離欲纏貪」，希望上生色界，就「以欲纏善心」，「勤修」厭下欣上的「加行」。這「欲纏」的「加行心」，「與色纏」的定「心」，界地既不同，定散也有差別，「不」能與它「俱生滅」。這欲纏加行心，既「非彼」色纏定心「所熏」習，不能熏習成種，說它能「為彼種子」，自然是「不應道理」的了。如果說，色纏定心的生起，不以欲纏的善心為緣，而是以過去的色纏定心為種子，但這還是不成。「色纏心過去」，或過去「多生」了，過去的色纏心，在這長時的過程中，為「餘心」所「間隔」，既已間斷，就「不應為今定心種子」。因間斷了的過去心，現在 [P132] 決定「無有」自體，無有，怎麼可以說它是種子？因此，可以「成就」這樣的理論：「色纏定心」的現起，因「一切種子異熟果識」持著色纏心的種子，「展轉傳來，為今」色纏定心生起的親「因緣」。至於勤修欲纏所繫的「加行善心」，只是引發色纏定心的有力的「增上緣」罷了。

離欲界貪欲而引生色界定心，是「如是」；依色界心起離色界貪欲的加行善心，求生無色界定心，也是這樣，都是以異熟識所執持的種子為親因緣，而以欣上厭下的加行善心為增上緣。所以說：「一切離欲（欲是欲貪）地中如應當知」。這上面，就是成立世間清淨要以賴耶為所依。

己 出世清淨非賴耶不成

一 約出世心辨

1 聞熏習非賴耶不成 云何出世清淨不成？謂世尊說依他言音及內各別如理作意，由此為因正見得生。此他言音，如理作意，為熏耳識？為熏意識？為兩俱熏？若於彼法如理思惟 [P133]，爾時耳識且不得起；意識亦為種種散亂餘識所間。若與如理作意相應生時，此聞所熏意識與彼熏習久已過去，定無有體，云何復為種子能生後時如理作意相應之心？又此如理作意相應是世間心，彼正見相應是出世心，曾未有時俱生俱滅，是故此心非彼所熏。既不被熏，為彼種子，不應道理。是故出世清淨，若離一切種子異熟果識，亦不得成。此中間熏習攝受彼種子不相應故。

先引聖教說明出世清淨的因緣，再說明出世清淨離本識為因也不得成立。所引的聖教，是大小共許的。生起出世清淨的正見，須有兩個因緣：一、「依他言音」，就是多聞正法；二、依所聞教法而作自心「內各別如理作意」，就是如理思惟。「由此」聽聞教法與自心的一一如理觀察「為因」緣，通達諸法實相的出世的「正見」——無分別智，才「得生」起。

因「他言音」而引起的「如理作意」，就是由聞所成的聞慧。這如理作意的熏習，若有阿賴耶識，可熏於阿賴耶識中；若不承認賴耶的存在，那「為熏耳識，為熏意識，為兩俱熏」呢？不能說熏於能聞的耳識，它聽法以後 [P134]，「若於彼法」而作「如理思惟」，那時的「耳識」尚「且不得起」，不能與作意俱生俱滅，怎樣能受熏成種呢？也不能說熏於意識，「意識」不能堅住，

它「為種種散動」的「餘（五）識所間」隔，怎麼可以受熏？各別熏習 耳意二識尚且不可，兩俱受熏的不成，更顯然可知。縱然當時的意識，曾受 聞熏習，但在後來「與如理作意相應」的意識「生時」，曾受「聞所熏」的「意識，與彼」熏習所成的「熏習」，「久」已「謝滅過去」，現在決「定 無有」意識及彼熏習的自「體」，沒有，怎末可以「復為種子，能生後時」與彼「如理作意相應之心」呢？

縱然聞熏習有體，能生後時的如理作意心——思修慧，但這「如理作意 相應」的意識，「是世間心」，那出世「正見相應」的意識是「出世心」，世與出世，有漏與無漏，性質上是相違的；它們從來不「曾」「有時俱生俱 滅」，所以世間「心非彼」出世心「所熏」習。世間「既」然從來「不被」出世的正見心所「熏」習，說它「為彼」正見心生起的「種子」，也還是「 [P135] 不應道理」的。所以「若離一切種子異熟果識」，那「出世清淨」的正見，「亦不得成」。不成的主要理由，是「此」世間的有漏意識「中」，對於依 他言音的正「聞熏習」，沒有適合「攝受（持）彼」出世清淨正見「種子」的條件；能攝能生性為自體，持令不失，這才與熏習的定義相應。意識不能 攝受能生性為自體，亦不能保持它不失，故「不相應」。

## 2 辨聞熏

### A 因

復次，云何一切種子異熟果識為雜染因，復為出世能對治彼淨心種子？又出 世心昔未曾習，故彼熏習決定應無，既無熏習從何種生？是故應答：從最清淨法 界等流正聞熏習種子所生。

賴耶是雜染的，雜染法為清淨法的因緣，這是很可討論的。這「一切種 子異熟果識」，既然「為雜染因」，又怎麼「復為出世能對治彼」雜染的「淨心種子」？這是染為淨因難。論主批評有漏的如理作意，說它沒有受過無 [P136] 漏的熏習，所以不成正見之因。這理由，可以同樣批評賴耶受熏的，無漏的「出世心」，由「昔」至今，也「未曾」熏「習」過，何來它的熏習？所以說「故彼熏習，決定應無」。「既無熏習」，這出世的無漏心，「從何種生」呢？這是未熏無種難。論主的見解，應這樣說：「從最清淨法界等流正聞 熏習種子所生」。這是解答未熏無種難的。至於染為淨因難，則置之不答，因為論主根本不承認異熟識為清淨心的種子。

談到出世心的因緣，先要說到清淨種子的來源。清淨種子，就是正聞熏 習；正聞熏習的來由，是因為聽聞最清淨法界的等流正法。三乘聖法從此生 的法界，是本性清淨而離染顯現的，所以叫清淨法界。世尊遠離二障，親證 這離言說相，不像小乘的但離煩惱障，所以最為清淨。因大悲心的激發，憐 愍救度一切苦惱有情，就從內自所證的清淨法界，用善巧的方法，宣說出來 。這雖不就是法界，卻是從法界流出，是法界的流類，並且也還平等、相似 。眾生聽此清淨法界等流正法的影像教，也就熏成了出世的清淨心種。譬如 [P137] 某一名勝地，我們從未去過，也不曾知道；去過的人，要使大眾前往遊覽起 見，就用攝影機把它映下來，公示大眾，並說明經過的山川道路。我們所看 到的，當然只是這名勝的影像，並非本質，並非親歷其境，但因此我們心中 就留下這名勝的影子，甚至發心前往遊歷。正聞熏習也是這樣，清淨法界究 竟是怎樣，眾生沒有親證到，但由佛陀大悲顯示出來，眾生聞此清淨法界等 流的正法，也就熏習成清淨的種子了！

【附論】聞熏習，以清淨法界為因，無分別智為果，因果皆屬於真實 性，所以聞熏習也是真實性的。就是佛陀的等流正法，是真實性的等流，也屬於真實性。正法，與聞熏習，為什麼不屬遍計性及依他性？因為依他 性是虛妄雜染，遍計執性是顛倒之因，正法是真實性的等流，聞熏習又是 正法的熏習，所以雖是世間的，卻能引發真實性的無分別智，復能悟入諸 法的真實性。這與平常的有漏無漏的觀念，略有點不同。現在是說：一個 向生死流轉的遍計依他性路走，一個向出世真實性的路走，就是在向生死 [P138] 流的心中，發生一個向清淨真實性反流的動力，漸漸把它拉轉來。本論但 建立新熏，不說本有。這不是有漏唯生有漏，無漏唯生無漏的見解所能理 解的。能得出世心，由清淨法界的等流正聞熏習；因此，法界雖沒有內外 彼此的差別，卻也不是內心在纏的法界——如來藏，是諸佛證悟的法界。 這與本有無漏的妄心派或真心派，都有其不同。

B 所依 此聞熏習，為是阿賴耶識自性？為非阿賴耶識自性？若是阿賴耶識自性，云 何是彼對治種子？若非阿賴耶識自性，此聞熏習種子所依云何可見？乃至證得諸 佛菩提，此聞熏習隨在一種所依轉處，寄在異熟識中，與彼和合俱轉，猶如水乳；然非阿賴耶識，是彼對治種子性故。

聽聞正法所熏成的出世清淨心種，依於阿賴耶識，這聞熏習與阿賴耶的關係，還大可研究：這「聞熏習，為是阿賴耶識自性」呢？「非阿賴耶識自性」呢？「若」說「是阿賴耶識自性」，那它就是雜染法，雜染法只是增長 [P139] 雜染法，決不能自己對治自己，那怎麼「是彼」阿賴耶的能「對治」者的「種子」？若說「非阿賴耶識自性」，那「聞熏習種子」，以賴耶為「所依」的道理，又「云何可見」呢？

聞熏習種子，確是依於賴耶，但卻不可說它以賴耶為自性，能依與所依 是不一定同性的。從眾生發心，「至證得諸佛菩提」，這「聞熏習」，「隨 在一種所依轉處」，它總是「寄在異熟識中，與彼和合俱轉，猶如水乳」。這就是說：曾聞正法的人，隨他在那一界那一趣，所依異熟的現起之處，聞 熏習就寄在那一趣的相續的異熟識中，以賴耶為所依，但並不是賴耶自性。譬如水之與乳，可以融合一味，但乳不是水，水不是乳，二者自性是各別不同的。聞熏習在異熟識中也是這樣，雖融合無間，然聞熏習「非阿賴耶識」自性，反而「是彼」賴耶的能「對治」道的「種子性」。

【附論】淨種的所依，本論說是寄在異熟識中。賴耶是生命（蘊處界）的中心，它執持有色諸根，而遍於根身中轉，所以有處說清淨種是六處 [P140] 中的殊勝功能（有人以為這六處，是說第六意處，並不正確），大乘經中 又都說蘊處界中有這勝能。

聞熏習不是賴耶，卻與它和合，這頗不易於理解，也是學者爭論的所 在。妄心派以妄識為中心的，這又以妄識的細心賴耶為主體，賴耶與妄染 的種子無異無雜（也有不一義），而清淨種子卻寄於其中，不就是賴耶， 也不離賴耶，說它是非一非異。真心派是以清淨的心性（如來藏）為中心，這現起虛妄的在纏真心，也可以叫做阿賴耶。它與清淨的稱性功德（淨 種）無異無雜（也有不一義），而說一切虛妄熏習，不離於如來藏藏識， 然也並非即是真心，結果又是個非一非異。真心派說虛妄熏習是客，真常 的如來藏藏識是主體；妄心派說正聞熏習是客，虛妄的異熟藏識才是主體。我們可以看出真妄二派，所說明的事實是一樣的，不過各依其一據點說 明罷了。以妄心為主體的，有漏法的產生，很容易說明，而清淨寄於其中，從虛妄而轉成清淨（轉依），就比較困難了。以真心為主體的，無漏法 [P141] 的生起，很容易明白，而雜染覆淨而不染，及依真起妄，又似乎困難了些。我們要研究不同的思想，要知道它們不同的所依。不然，只是滾成一團 而已。

C 品類 此中依下品熏習成中品熏習，依中品熏習成上品熏習，依聞思修多分修作得 相應故。

這是說明聞熏習有三品的不同，或可就三慧的熏習分為三品，也可就一 一慧的熏習各分三品。「依下品熏習成中品熏習，依中品熏習成上品熏習」，有二種解釋，有的說：下品熏習轉滅，轉成中品熏習，由中品熏習又轉成 上品熏習，始終只是一類熏習的演進。有的說：由下品熏習產生新的中品熏 習，那舊有的下品也就隨著而轉成中品；再由中品熏習，產生新的上品熏習，中下二品也就隨著轉成上品。約一品展轉增勝說，似乎是合於本論的思想。如今天聞法如理思惟，明天又如理思惟，凡前後意義相同的，後後融攝前 [P142] 前，融合成更深刻嚴密的思惟熏習，並不是彼此間隔別不融。這三品是「依 聞思修多」多的「修作」，才獲「得」從下成中，從中成上的「相應」。相 應，是依此有彼的意義。

D 體性與作用 又此正聞熏習種子下中上品，應知亦是法身種子，與阿賴耶識相違，非阿賴 耶識所攝，是出世間最清淨法界等流性故，雖是世間而是出世心種子性。又出世 心雖未生時，已能對治諸煩惱纏，已能對治諸險惡趣，已作一切所有惡業朽壞對 治，又能隨順逢事一切諸佛菩薩。雖是世間，應知初修業菩薩所得亦法身攝。聲 聞獨覺所得，唯解脫身攝。

聞熏習，不是賴耶自性，那它的自性是什麼呢？「正聞熏習種子」的「下中上品」，它是「法身」的「種子」。法身的意義有廣狹不同：有時，單指有情本具的如來藏性；有時，指賴耶轉染還淨，因無量清淨熏習而顯現的大圓鏡智。有時，總指佛果位上的一切。這裡的法身，約果智的法身說。這 [P143] 是法身的種子，所以是法身所攝。聞熏習種子，「與阿賴耶識相違」，是能對治賴耶的，所以「非阿賴耶識所攝」。它是「出世間最清淨法界等流性」，是因淨法界而有的，所以在它聞熏的時候，「雖是世間」，沒有生起無漏心，卻能成為「出世心種子性」。平常的世間雜染法，是向生死方面走的，所以不但是惡，就是善心，也不能成為出世心的種子性。現在的聞熏習，雖是世間，而能成為出世的種子性，是因為它有掉過頭來趣向涅槃的關係。

在地前未得出世無漏智的菩薩，「出世心雖」還「未生」現行，但它的聞熏習，已有對治惑業生三雜染和生善的作用：（一）「能對治諸煩惱纏」，纏是煩惱的現行，無漏種有殊勝力，能伏令不起。（二）「能對治諸險惡趣」，受聞熏的菩薩，既對治了粗惡的現行煩惱，就不會再新造十惡業，也就不會墮入險惡的三趣了。縱然有時還要墮三惡道，也能很快的脫離，受苦也很輕微。（三）「已作一切所有惡業朽壞對治」，過去所造的惡業，除極重的定業以外，大都能滅壞或者減輕。（四）「隨順逢事一切諸佛菩薩」，[P144] 他既離三雜染的惡的一分，就能生人間天上，見佛聞法，修集種種的功德善根。由此，我們可以知道，種子也有偉大的作用，它就是不起現行，也有某種力量，內在活動著。聽聞正法的熏習力，把眾生從生死裡拔出來，但這不唯是聽聞而已，是由聞法而熏發悲心，生起堅固的大菩提心（小乘是出離心）。持戒、修定、廣學教理，都不一定能解脫生死，非有有力的厭離心或菩提心不可；有厭離心或菩提心，才會在內心發生一種反流作用，才能從生死趣向解脫。如上所說的正聞熏習，「雖是世間」，但它的勝性，確是出世間的。因此，不但出世心生起以後，就是「初修業菩薩所得」的聞熏習，也「是法身」所「攝」；換句話說，也是以法身為自性，而不是以賴耶為自性的。「聲聞獨覺」行者「所得」的聞熏習呢？也不是阿賴耶識自性所攝，但不是法身攝，「唯解脫身攝」。解脫身，是離煩惱障而顯現的人無我性；法身是離煩惱所知二障而圓滿顯現的真實性。小乘只能斷煩惱障得解脫身，所以小乘的聞熏習，就以解脫身為自性。 [P145]

【附論】初業菩薩的聞熏是世間法，卻不是有漏種（賴耶）現（轉識）所攝，是法身所攝。依真諦譯去理解，是這樣：法身具常樂我淨四德（本有的無為功德），四德的道是無漏有為，能開顯本具的四德，所以聞熏習是四德的道的種子。聞熏習，外面直接聞法界等流正法而熏習，間接的引發本具四德的內熏，在賴耶中，出現一種非出世的而鄰近出世的功能，是世間的出世影像。外愈熏，內也愈動，也就更逼近真實性。這聞熏習，在法界未開顯以前，說它依賴耶。一到轉依，它就與解性賴耶（具性德的法界）融合，為一切淨法的所依。

又此熏習非阿賴耶識，是法身解脫身攝。如如熏習，下中上品次第漸增，如是如是異熟果識次第漸減，即轉所依。既一切種所依轉已，即異熟果識及一切種子無種子而轉，一切種永斷。

上面依出世心未起以前的聞熏習，說它的作用與體性；這裡是出世心生後的聞熏的作用與體性。「又此熏習，非阿賴耶識，是法身解脫身攝」，這 [P146] 是把聞熏的體性總結的提一下，作為轉染成淨的所依止。聞熏習經「如」是「如」是展轉的「熏習」，它由「下」品而「中」品，由中品而「上品」的「次第漸增」。那時雜染品法所依的「異熟果識」，也就「如是如是」的「次第漸減」。這樣的染習漸減，淨習漸增，到最後，雜染品類的種子徹底滅盡，妄染的阿賴耶，「即轉」為純粹清淨的法身，不再是雜染依，而是清淨的「所依」法身（解性賴耶出纏）了。「既一切種」識，就是雜染法的「所依轉」變了，那「異熟果識」（果相）「及一切種子」（因相）的賴耶自性，因「無」有雜染「種子而轉」，不復存在。因一切雜染種的永斷，「一切種」類的染法，也徹底的「永斷」，得究竟涅槃。

復次，云何猶如水乳？非阿賴耶識與阿賴耶識同處俱轉，而阿賴耶識一切種盡，非阿賴耶識一切種增？譬如於水鵝所飲乳。又如世間得離欲時，非等引地熏習漸減，其等引地熏習漸增而得轉依。

前說『聞熏習與阿賴耶識和合俱轉，猶如水乳』，很有融合而不能分離 [P147] 的樣子，但從轉依上看，卻又可以分離，所以引起這一段問答。既然「猶如水乳」般的融成一味，「非賴耶識」自性的聞熏，「與阿賴耶識同處俱轉」，為什麼二者不共存亡，「阿賴耶識」的「一切」雜染「種盡」，「非阿賴耶識」自性的「一切」清淨「種增」呢？兩者和合，但不是一體，所以還是可以分離的。「譬如」水乳雖然融合一味，而鵝「於水」中飲乳的時候，「鵝所飲」的只是「乳」並不飲水，乳飲完了，水還是存在。水如清淨種，乳如雜染種，修道者斷雜染種，不斷清淨種，也就是這樣的。「又如」欲界的有情，想修發上界的禪定，他在「世間得離欲」的「時」候，阿賴耶識中的欲界「非等引地」的「熏習」，如是如是的「漸減」，上界「等引地」的熏習，也就同時如是如是的「漸增」，於是，「轉」去下界的劣「依」而得上界的勝依。離欲界的熏習而轉增上界的熏習如此，現在所說的轉捨染種而轉得淨種所依，亦復如是。

【附論】無漏最初的一念，從何而生？這在薩婆多的三世實有思想中 [P148]，是不成問題的。清淨無漏法，未來早存在，不過假藉現在的有漏加行善，把它引生起來就是。所以他們最初一念的無漏，沒有同類因，因為從不曾有過無漏；但有俱有、相應因等，所以還是從因緣生。在否認未來實有而主張現在有的，這最初一念無漏心產生的因緣，確乎很成問題。小乘學者，有幾個不同的解說：（一）經部本計：他說聖道無漏種子，現在就存在的，不過有為無漏法還沒有生。他從薩婆多出來，卻主張現在有，他的『聖道現在』，不過把有部的未來有拉到現在來而已。化地末計也有這個意見。（二）經部譬喻師：他不承認凡夫現有無漏為性的無漏種，無漏法的產生，是由有漏法轉成的，也可以叫做無漏種。（三）大眾與分別說者，主張心性本淨就是無漏的根據。綜上小乘諸說，一說有本有無漏因，二說有漏將來可以轉成無漏，三說有漏無漏間有一共通的心性。

唯識家主張唯有現在，不承認未來實有，它怎樣解答這問題呢？在瑜伽本地分莊嚴論等，主張有本有的無漏種子，叫做本性住種，這是採取經 [P149] 部本計與化地末計的，也就是有部未來法的現在化。本論的見解，本有無漏種不能成立。本論的定義：『內種必由熏習而有』；沒有熏習是不成種子的；無漏種是什麼時候熏成的呢？論主不贊同本性住種的主張，所以採取了經部的思想，另闢路徑，建立聞熏習的新熏說。但這思想是否圓滿呢？種子從熏習而有，熏習的定義，是『俱生俱滅，帶彼能生因性』。有漏世間心熏成的聞熏習，能否成為出世清淨心因呢？本論的見解，是可能的；但自有人覺得有待補充。那末，除採用經部的新熏說以外，只有兩條路可走：

（一）在新熏（生）以上，加上本地分的本有種，像護法成唯識論所說。他的解說是：因本有種的深隱，攝論所以不說；其實，這聞熏習只是引生無漏心的增上緣，親生的因緣，還是本有無漏種。他雖然很巧妙的會通了，但與本論『內種必由熏習而有』的定義，是否吻合呢？（二）在新熏種以外，承認有本有種，但不同於瑜伽莊嚴的有為無漏本性住種，而是諸法法性本具的一切無為功德（接近心性本淨說）：世親的佛性論，說 [P150] 二種佛性，在行性佛性外，還有理性佛性。這本有的佛性，是一切眾生所共有的如來藏性，沒有離纏的有情，雖不能顯現，但是本來具足的。實際上，本地分的無始傳來的六處殊勝的本性住種，和世親說的理性佛性，蘊界處中的勝相——如來藏，原是一個。只要把瑜伽的六處殊勝，與楞伽、密嚴、無上依、最勝天王般若等的如來（界）藏，比較一看，就可知道。不讀大乘經的唯識學者，理性佛性上再加瑜伽的本性住性習所成性，真是頭上安頭。但承認這個思想，就得承認唯是一乘，不能說有究竟三乘。這麼一來，又與瑜伽不合了。

新熏的思想，說雜染依賴耶建立，但其中又插入清淨的成分。這清淨的成分，一方依於雜染的賴耶，一方又屬於法身所攝，所以似乎難知！真諦說解性賴耶是清淨法界，是每個眾生的如來藏性，故聞熏習，初為世間，雖依賴耶，實際就內與法界相應的。其聞熏習與解性和合，或轉依

的時候，雜染熏習依於賴耶，清淨法界是以無漏界為依的。這樣說，或者還可 [P151] 以通得過去。

依本論的新熏說，建立三乘的差別，以二障可對治不可對治來分別：眾生本沒有大小乘的差別，由於聞法的關係，有熏成大乘的種性，有熏成小乘的種性，有熏成大小乘兩種種性。熏成小乘種性的人，現在證阿羅漢果，入無餘涅槃，到此就算究竟，成為定性的聲聞。有人疑問：他既可以熏成大乘，為什麼會有定性聲聞？這是不成問題的，他熏得了小乘的種性，很快的就入無餘涅槃，他心中存著先入為主的小乘見，不受大乘的熏習，所以他的所知障，沒有辦法對治。假使有了小乘種性，在沒有進入不可轉變的階段，那還是可以熏成大乘，迴小向大的。但永不成佛的無性有情，似乎不易建立。或可以說：約未熏以前，叫他做無性；受熏以後，沒有不成佛或證二乘果的。

## 二 約滅定識辨

1 正辨滅定識非賴耶不成 [P152] 又入滅定識不離身，聖所說故。此中異熟識應成不離身，非為治此滅定生故。

小乘三果的聖者與不退菩薩以上，方能修入滅盡定。「入滅定」，也叫入滅受想定，它雖沒有受想，但「識不離身」，也是「聖」者佛陀在契經中「所說」的。這「應該」成「立」異熟識就是「不離身」的識，不能說是其他轉識。因為修入此定，目的在對治粗動的轉識，所以轉識一定不起。但並「非為」厭離異熟識，對「治此」識而修習引「生」「滅定」，所以滅盡定中，不妨有異熟識。這是大乘學者標揭自己的主張。

小乘論師講到滅定要有細意識，都出發於種子的所依與根身的執受之要求。因為滅盡定是無漏清淨的，所以雖不是建立清淨依，也附帶在此一談。

又非出定此識復生，由異熟識既間斷已，離結相續無重生故。

這破有部的主張。有部說：雖在滅盡定中，不起識的作用，但出定後，必然復生意識。如隔日瘡一樣，它雖然不在發作，但瘡病並沒有離身。所以 [P153] 滅定雖沒有識，也可以叫做識不離身。論主破它說：決「非出定」後「此識復生」，可以名為不離身。不離身識是異熟識，它不同轉識的斷已復生，「異熟識」不斷則已，「既間斷已」，就捨離此身，捨身以後，「離」了「結」生「相續」，更攝持開展另一新生命之外，決「無」「重生」之理。有部的生命存亡，由於命根，意識不妨斷而復續，並不是什麼異熟識；唯識家認為總異熟果是建立在果報識上的，所以不許異熟識可斷。兩家的定義不同。

又若有執以意識故滅定有心，此心不成：定不應成故，所緣行相不可得故，應有善根相應過故，不善無記不應理故，應有想受現行過故，觸可得故，於三摩地有功能故，應有唯滅想過失故，應有其思信等善根現行過故，拔彼能依令離所依不應理故，有譬喻故，如非遍行此不有故。

再破經部譬喻師，它是主張滅定有細意識的。此定叫無心定，也叫滅受想定，受想與意識不能脫離關係？有意識有沒有受想心所？這都是問題。經部師上座主張沒有受想等心所，但有不離識而假立的觸；上座的弟子大德 [P154] 邏摩，主張觸也沒有。在論主看來，若說「以意識故」，佛說「滅定有心」，這有種種的過失。

「定不應成故」，約定體難。此定叫無心定，定中既有了意識心，無心定體怎麼建立？若說沒有五識所以叫無心定，那麼，一切定都應該叫無心定，因為一切定都是沒有前五識的。事實上，其餘的一切定，有意識存在，雖沒有五識，不叫無心定，可見滅定既稱為無心定，不能說它有意識存在。「所緣行相不可得故」，約所緣行相難。緣境的時候，心上現起一種了境的相貌，名為行相。一般意識的所緣境及其行相，皆明白可知，但滅定識的所緣境及行相，不像一般意識的明了可知，所以不可說滅定中識是意識。

「應有善根相應過故，不善無記不應理故」，約三性難。滅定是善的，就應該有無貪等善根心所與它相應，因為心識的本性是無記的，必須與善心所相應，心識才能成相應善。如果有善心所，那就有下面所說有心所的過失了。假如說它沒有善心所，那它怎麼是善呢？決不能說它是不善無記的，因 [P155] 為它確是善性的，而且是無漏性的，是聖人所入的。

以下，是從若有善根心所，應有心所作難，難它不成滅受想定。「應有 想受現行過故」，受想是遍行法，它是與心不相離的。現在既有非遍行的善 根心所，那受想也就該存在現行了；假如受想現行，那與滅受想定的名稱，自語相違。再進一步說：若有意識，有受想，也該有「觸可得」了，因為觸 是成立在根境識三和合上的。根境識三和生觸，由觸，受想思等諸心所才能 生起呀！入滅盡定，它還有可意觸或中容觸，不然，出定不應該有這感覺。因為「於三摩地」中「有」觸的「功能」，所以知道有觸可得。既然有觸，就應該有從觸引起的覺受。假定有了覺受，那就「有唯滅想」的「過失」，可以名為滅想定，不可名滅受想定了。並且，於三摩地中，若有觸受心所的功能，那定中也就「應有其思」，受想尚能現起，為什麼沒有思呢？就是「信等善根」也應當「現行」了。這還成什麼滅受想定呢？所以不應說不離身 識是第六意識。 [P156]

上面是據有心所的見地作難，但經部不承認，以為心心所可以分離。修 此定的聖者，但厭離心所，並不厭離心，所以定中有意識，沒有從意識生起的心所。論主不許它有心無所，所以說心是所依，心所是能依，「拔彼能依」的心所，「令離所依」，而留下所依的心王，這是「不應」道「理」的！因為心王與心所，無始時來，就互不相離，存則俱存，滅則俱滅。並且，還「有譬喻」，像無想定也是離了能依心所，所依的心就隨之而滅。但經部還是不同情，它也有譬喻，如出入息是身行，四禪以上的有情，出入息的呼吸（身行）滅了，而身仍然存在。這樣，受想是心行，也不妨受想滅而細意識 存，何必要責令心與受想的心行俱有俱無呢？論主的見解，不能用身行作比 喻，不然，語行的尋伺滅了，語也應當不滅，所以其中大有差別。身口意三 行，對於身口意，有遍有不遍，遍行的滅了，法必定隨滅；不是遍行的滅了，法可以仍然存在。出入息不是遍行的，所以出入息滅了，身體還存在。尋 伺於語是遍行，所以尋伺滅了，語也就隨滅。受想於心也是遍行的，所以受 [P157] 想滅時，心定隨滅。「如」身行「非遍行」的意義，「此」受想的意行中是「不有」的，所以不能用身行作比喻。

又此定中由意識故執有心者，此心是善不善無記皆不得成，故不應理。

魏譯有這一段，沒有前一段；陳譯隋譯有前一段，又沒有這一段。釋論 說：『今當略顯第二誦義』，可知這本是兩種不同的誦本，本譯是把它糅合 了。滅盡定中，「由意識故執有心」，此細心，無論說它「是善是不善是無 記」，「皆不得成」，故應許不離身識是異熟識。賴耶不也是無記嗎？怎麼 得成呢？假如它許可意識是異熟無記，那也就是賴耶的別名，也可以成立了。但它不許是異熟無記，所以說它無記不成，是約威儀工巧等無記心說的。

2 附論色心無間生為種不成 若復有執色心無間生是諸法種子，此不得成，如前已說。又從無色、無想天 沒，滅定等出，不應道理。又阿羅漢後心不成。唯可容有等無間緣。

熏習為種說，小乘有好幾派，有主張色心受熏為種的，有主張心心所法 [P158] 受熏為種的。色心為種子的，有以為剎那剎那前色引後色，前心引後心。但 主張無色界無色，無心定無心的學者，覺得這有通不過的地方，如無色界沒 有色，無心定沒有心，這色心的種子是什麼呢？因此，經部中的先軌範師， 主張色心互持種子。無色界沒有色，但是有心，就以這心持色法的種子；無 心定雖沒有心，但還有色，就以這色持心法的種子。這裡所破的「有執色心 無間生是諸法種子」，是約前後自類引生說的。論主認為這「不得成」立， 「如前」破二念不俱有等，「已說」它無熏習的可能了。論主又從無色界無 色，無心定無心（六識）的見地，破斥他：「又從無色」界沒，生欲色界的 時候，色法久已斷滅，現在色法的生起，以什麼為種呢？又有從「無想天沒」，或從「滅定等出」，心法在無想天及二無心定中，也久已斷滅，現在心 法的生起，又以什麼為因呢？

若許有阿賴耶識，攝持色心的種子，就沒有這樣的過失。「又阿羅漢」的最「後心」，剎那滅了以後，不再生色心，他灰身泯智，入無餘涅槃了。若以前剎那的色心為後剎那色心的種子，那麼，[P159] 羅漢的最後心，不再生色心，也「不成」立，如是，永遠不能入無餘涅槃了。唯把種子建立在賴耶中，才能因對治道起時，染分的種子分分除去，獲得轉依。他把色心作為能生的種子——因緣，是錯誤的，前念的色心望於後念的色心，只「可容有等無間緣」而已。經部學者，不但承認心有等無間緣，色法也有等無間緣的。所以本論採取經部的思想，承認它有等無間緣，不過不許它也有親因緣。本論承認它有等無間緣，有說，這是論主縱許的。

庚 結成賴耶 如是若離一切種子異熟果識，雜染清淨皆不得成，是故成就如前所說相阿賴耶識，決定是有。

總結上面的所說，可知安立三「相」的「阿賴耶識，決定是有」。

辛 別釋轉依非賴耶不成 此中三頌：菩薩於淨心，遠離於五識，無餘，心轉依云何汝當作？若對治轉依，非斷故不成，果因無差別，於永斷成過。無種或無體，若許為轉依，無彼二 [P160] 無故，轉依不應理。

再從轉捨雜染依的見地，證實非有賴耶不可。「菩薩於淨心」的淨心，指出世的清淨無漏心。在出世淨無漏心現前的時候，是一定「遠離於」眼等「識」的，其餘有漏善或無記的意識，也不會生起，所以說「無餘」。這時候，唯無漏的意識現前。如果沒有阿賴耶識持雜染種，這染「心」的「轉依」，怎樣安立呢？這先簡去五識與有漏的意識，使他理解轉依，沒有其他染心可以轉依，非接受賴耶不可。或轉去依他性中的雜染分，轉顯清淨分，這是在現行上說。又一切雜染分的熏習離去，淨分漸增到最清淨法界全體現前，具足一切功德，這也叫做轉依，是就種子方面說。雖下文說到六識轉依，或約三性說轉依，但主要的是所知依染習的轉依。這轉依，本是說轉去雜染依的有漏界，使它徹底的不存在，轉得最清淨依的無漏法界，所以這轉依的寂滅，不但說捨染，還是說因捨雜染而顯現的清淨——大般涅槃。

「若」說「對治」就是「轉依」，這不能成立，因為出世淨心最初現前 [P161] 的時候，但是無漏對治道，並「非（永）斷」雜染的種子，所以以對治為轉依，是「不成」的。若承認對治就是轉依，那就「因果無差別」了。如小乘的究竟是阿羅漢，前三果雖也是果，但還在因地修行對治道；如大乘的極果是佛位，十地菩薩也還在因中修行，都不是轉依的涅槃。若說對治就是轉依，小乘初果，大乘初地以上——因，就與轉依的究竟果，不是沒有差別了嗎？所以這種主張，「於永斷」染種的轉依正義，「成」為很大的「過」失。

【附論】有人說：本論的見解，要到最後金剛道才是斷，初地以來的無漏心，只是對治罷了：它的根據就是這一頌。這完全錯誤了！這是破他不立賴耶，對治道生起時，不能安立因果的差別。如果建立阿賴耶，在初地無漏現起時，未嘗不斷雜染的種現，不過不是永斷而已。本文的斷，是永斷，是彼果斷的大般涅槃。在彼果斷的究竟轉依上講，所以說淨心現前不就是轉依，因為尚未永斷，不然，就有因果無差別的過失了。有了阿賴 [P162] 耶的染種在，對治道雖斷其一分，它還沒有究竟轉依，所以能建立因果的差別。

假使不立賴耶，那還是說「無種」為轉依呢？還是說「無體」叫轉依呢？（無體，世親說無識體，無性說無有種體。）「若許」這二者「為轉依」，不能成立！如不立賴耶，那末在一念淨心現前時，根本就沒有雜染種子與識體，可為對治的所治，可使它轉有成無。既「無」有「彼二」者滅「無」的意義，說為「轉依」，是決定「不應理」的！若建立阿賴耶識，轉依則成。因為一切種子在阿賴耶識中，可為能對治道所對治的對象，轉捨一切雜染分，轉依而得清淨的法身。

### 第三項 成立賴耶差別

甲 總標 復次，此阿賴耶識差別云何？略說應知或三種，或四種。 [P163]



前面以教安立，以理安立三相，及抉擇賴耶為染淨依，主要在成立本識；說明它與種子的關係，因果等總相。這裡再談談它的差別；賴耶是一味的，它的種種差別相，是根據現實推論所得。宇宙人生，有著多種多樣的差別作用，可知宇宙人生的真因緣，也該有種種的差別性。賴耶的差別，就是種子作用的差別。這先總標「或三種或四種」的兩類，下面一一的分別。

乙 三種差別 此中三種者，謂三種熏習差別故：一、名言熏習差別，二、我見熏習差別，三、有支熏習差別。

這裡只說到「三種熏習差別」的名字，沒有加以解說，因為在所知相中，有較詳細的說明。差別雖有三種，其實就是一個名言熏習，不過據某一點的特殊意義，又分別建立而已。

（一）「名言熏習差別」：名言有二：（1）在心識上能覺種種的能解行相（表象及概念等），叫顯境名言。（2）在覺了以後，以種種言語把它 [P164] 說出來，叫表義名言（表義名言，古代本是言說法，後代又以文字表達，也是表義名言的一類）。顯境表義二種名言，發生相互密切的關係，因言語傳達而引生思想，因思想而吐為言語。離了名言，我們就不能有所知，也不能使人有所知，我們能知所知的一切，不過是名言假立。我們了境的時候，由名言而熏成的功能，在將來有能分別所分別種種的名言現起，這能生性，就是名言熏習。一切如幻行相，皆是名言，這在唯識學的成立上，有極端重要的地位。

（二）「我見熏習差別」：染污末那執賴耶為自內我，熏成了我見熏習。因我見熏習的關係，眾生有各各的差別，以自為我，以彼為他。眾生界的彼此獨立的人格（拿人講），就是建立在這我見熏習上。

（三）「有支熏習差別」：上天堂入地獄，流轉諸趣而受苦樂異熟的差別，是有支熏習的力量。因為造了福非福不動業而熏成的種子，為三有的差別因，所以叫有支。 [P165]

這三種熏習，能賅括宇宙人生一切法的差別因。

丙 四種差別

一 總標 四種者，一、引發差別、二、異熟差別，三、緣相差別，四、相貌差別。

先總標四種差別的名字。

二 引發差別 此中引發差別者，謂新起熏習。此若無者，行為緣識，取為緣有，應不得成。

「引發差別」，指「新」熏而「起」的「熏習」。為什麼叫引發呢？由業力的熏發，能引發某一類自體熏習成熟，感受異熟果。本論的意見，賴耶必有引發熏習的差別作用，「若無」有這新起的熏習，那「行為緣識，取為緣有」的聖教「應不得成」立了。身口意的三業（行）活動，必然熏成種子 在阿賴耶（識），這業種，再由取力的熏發，才為能感三有果報的有。有『 [P166] 行緣識，取緣有』的事實，賴耶中必有引發差別存在。

三 異熟差別 此中異熟差別者，謂行有為緣，於諸趣中異熟差別。此若無者，則無種子，後有諸法生應不成。

由「行有為緣」的力量，有情「於諸趣中」，招感「異熟」果的「差別」，這能感異熟差別的種子，就叫異熟差別。這也是推果知因。假使這緣起的阿賴耶識，沒有異熟差別的功能，那因行有為緣而感得後有諸法生起的事實，也就「不應成」立。

引發差別與異熟差別，有什麼不同？異熟差別指能生異熟的種子，不是異熟果體，主要在說明有業種才有異熟果。引發差別，在說明應有新熏的業種。引發就受熏說，異熟就能得果說。

四 緣相差別 此中緣相差別者，謂即意中我執緣相。此若無者，染污意中我執所緣，應不 [P167] 得成。

緣是所緣，相有為境及為因的意義。這「緣相差別」，就是染污「意中」我執的所「緣相」。染意有內緣執我的作用，所以推論到本識有為所緣相的差別。「若無」緣相差別，「染污意中」的「我執所緣，應不得成」。一切種子賴耶識融合一味，相續如流，似乎有恒在不變的相狀，所以染意緣之而執我。成唯識論說染意唯緣賴耶見分，其實不然，它是緣一切種識的瀑流。這裡所講的賴耶差別，都是就種子識說的，這緣相差別，自也不能例外。還有更明白的根據，到『入所知相』中再說。

## 五 相貌差別

1 總標 此中相貌差別者：謂即此識有共相，有不共相，無受生種子相，有受生種子相等。

這是標舉，義如下釋。 [P168]

2 共不共相與有受生無受生相 共相者，謂器世間種子。不共相者，謂各別內處種子。共相即是無受生種子，不共相即是有受生種子。

阿賴耶識中，應有兩類種子：一、「共相」種——能現起「器世間」的依報「種子」；二、「不共相」種——能現起有情世間的正報「種子」。「各別內處」，就是有情各各不同的內六根。六根是有情生命的自體，我的不是你的，你的不是我的，這叫不共相；其它，不屬於有情的自體，似乎離卻有情獨立存在的身外物，屬於宇宙的，大自然的，一切有情共業所感的，這叫共相。所以有共不共的差別，在於緣境熏習時的觀念的不同。如緣茶壺把它認為非生命的，就熏成共相種；若緣眼等，把它認為有情的，就熏成不共相種；因種子而生起現行，也就有共不共的差別。

成唯識論以淨色根為不共中不共；以根所依處的色香味觸的扶根塵為不共中共；共與不共的差別，在是否為其它有情所受用。它根據自變自緣的定 [P169] 義，所以說淨色根，不是其他有情所共變，是不共中的不共。不過依辨中邊論說：『似自他身五根現故』，顯然是說淨色根和扶根塵，都是自它共變的。共不共相的本義，就是屬不屬於有情的意思。屬於有情的，我們覺得它一一有情各各不同，這就叫不共相；不屬於有情的，就是共相。共相既不攝為有情的自體，就是不生覺受的東西，所以共相種，「即是無受生種子」；不共相既攝為有情的自體，它的種子，「即是有受生種子」。共不共相的分別，主要是在有沒有覺受。

對治生時，唯不共相所對治滅。共相為他分別所持，但是清淨，如瑜伽師於一物中種種勝解，種種所見皆得成立。

這是說對治道生的時候，共不共相有滅不滅的差別。某一有情的無漏道「對治生時」，他個人的「不共相」是「所對治」的對象，漸漸的損滅到盡「滅」。但器世間的「共相」，「為他」沒有現起無漏有情的「分別所持」，所以不因一人的對治道起，而整個器世間滅去。所以在對治道生的聖者，[P170] 也不滅共相的器世間，「但」能不同一般人的所見，而「見」到「清淨」的世間。共相不共相如此，賴耶中的共不共相種子，也可推論其存亡。共相種子，不是轉滅，只是轉為清淨。成唯識論說共變的第三家義，有情各變自己的器界，所以他在對治生時，他自變的一分器界，就隨之被對治了，而其它有情所變的則不隨滅，所以不因他個人的一分消滅，以至影響到整個的世界。譬如一室千燈，一盞燈光熄了，餘燈仍然照樣的輝煌著。它與本論，有著某種的差別。本論的見解，正像經上說的：『如來見於三界，不如三界所見』。對象是同在的，不過眾生不得自在，佛已得自在；眾生不清淨，佛已得清淨。所以共相的器世間，不能說它是滅，只可說世界淨化了！如修止觀而得成就的「瑜伽師」，他「於一物中」，能隨心中「種種」不同的「勝解」，觀想它是金石，是白骨，而「種種所見」差別的異相，「皆得成立」。瑜伽的意義是相應，修習止觀而得到相應的，叫瑜伽師。

此中二頌：難斷難遍知，應知名共結，瑜伽者心異，由外相大故，淨者雖不 [P171] 滅，而於中見淨；又清淨佛土，由佛見清淨。

「難斷」除而又「難遍知」的，「應知名共結」。共結是一切有情共同（相似）結使所起的共相。個人的事情，容易解決，有關大眾的事情，就難得解決，所以說共相是難斷難遍知的（結是繫縛義）。修「瑜伽者」，也只能做到隨觀「心」而「異」見。「由」這共相是非有情所攝的「外相」，世界無邊，是非常廣「大」的，所以不能把它斷滅。出世的清「淨者」，「雖不」能把廣大的共結世界「滅」掉，但它「於」共相「中見」的，卻不是不堪的穢濁世界，而是沒有染污的清「淨」世界。『心淨則國土淨』，就是這個意思。「清淨佛土」，到初地以上的菩薩，也可以見到少分，這裡說「由佛見清淨」，是約究竟說的。佛住的清淨國土，並不一定是另一世界，所以法華經中說，佛住此土的靈鷲山，雖然劫火洞然，此土不壞。

復有別頌：對前所引種種勝解，種種所見皆得成立。諸瑜伽師於一物，種種勝解各不同，種種所見皆得成，故知所取唯有識。此若無者，諸器世間，有情世 [P172] 間生起差別，應不得成。這頌，魏譯中沒有，世親也沒有解釋，既然說別頌，該是上二頌的另一誦本，本譯又把它綜合了。頌中成立「所取唯有識」的道理，唯心所現的思想，此頌可以略見一斑，餘義如文可知。「此」下是結文。如上所說的共相種不共相種的差別相「若無」有的話，「器世間」與「有情世間」就該要渾成一團，它們「生起」的種種「差別」相，就都「不」能「成」立了！

3 羸重輕安相 復有羸重相及輕安相：羸重相者，謂煩惱隨煩惱種子。輕安相者，謂有漏善法種子。此若無者，所感異熟無所堪能，有所堪能所依差別，應不得成。

「羸重相」，指根本「煩惱、隨煩惱」的染污「種子」。「輕安相」，指一切「有漏善法」的「種子」。粗重與輕安的分別，在有堪能與無堪能。如人生病，身體沈重，四肢無力，這就是無所堪能的粗重相；若人健康，身體輕快，精神飽滿，這就是有所堪能的輕安相。換句話講：有為善及出世可 [P173] 能的叫輕安，無為善及出世可能的叫粗重。怎麼知道賴耶中有這二相呢？

「若無」這二相的差別，那眾生「所感異熟」果報，為什麼有「無所堪能有所堪能」的「所依差別」呢？有情所感的異熟所依，有有堪能與無堪能兩者，可知賴耶中必有這二相的差別。

4 有無受盡相 復有有受盡相無受盡相：有受盡相者，謂已成熟異熟果善不善種子。無受盡相者，謂名言熏習種子，無始時來種種戲論流轉種子故。此若無者，已作已作善惡二業，與果受盡，應不得成。又新名言熏習生起，應不得成。

從生果的功能有盡無盡，推知賴耶有這二相。這就是有支與名言兩種熏習。「有受盡相」，是那「已經成熟」而感受「異熟果」的「善不善種子」。因善不善熏成的業種子，有增上的力量，助感異熟果，這感果的力量盡了，所感得的異熟果報也就告一段落，這叫有受盡相的種子。「無受盡相」，就是那「名言熏習種子」，從「無始時來」，有「種種戲論」名言的熏習， [P174] 成為生死「流轉」中轉起名言戲論的「種子」，這叫無受盡相的種子。

賴耶中假使沒有受盡相，那「已作善」「已作惡」的「二業」，就應感果無窮，業種「與果」而「受」用有「盡」的意義，則「不得成」。如果沒有無受盡相，「新名言熏習」的「生起」，也就「應不得成」立。因為要有無始時來的本有名言熏習，才能現起新熏的名言種，假使沒有本有的名言種，就沒有名言的現行，新起的名言熏習，也就無從熏習而成。有新名言的熏習，可知必有本有的種子。本論說內種必從熏習而有，這本有的名言熏習，應該是無始來法爾熏成的戲論種。

5 譬喻相 復有譬喻相：謂此阿賴耶識，幻焰夢翳為譬喻故。此若無者，由不實遍計種子故，顛倒緣相應不得成。

譬喻相，是說「此阿賴耶識」應以「幻焰夢翳為譬喻」。幻喻有二種，或者譬喻所生所現的似有非實的幻事；或者譬喻能幻者，如幻師能積集草木 [P175] 等，幻化象馬等事；阿賴耶識能集種種的種子，顯現一切法。焰，是陽焰，渴鹿見陽焰以為是水。夢，是說由夢心夢見種種事。翳，是眼翳，由眼有眚翳，妄見髮毛火輪空花等。這譬喻，都是譬喻能現起實無其事而好像有體的虛妄相。賴耶應有這種譬喻相，假使沒有，那「由不實遍計種子」而現起的種種「顛倒緣相，應不得成」。不實遍計種子，從其它的譯本上看，就是虛妄分別種子，種子的本身，是虛妄分別為自性的，從它所現起的，也是虛妄分別法。從不實遍計種子，現起種種似有而實無的幻事，成為亂識顛倒緣的境相。因有非義為義的亂相，可知賴耶中必有如幻翳的虛妄分別種子。

6 具足不具足相 復有具足相不具足相：謂諸具縛者，名具足相。世間離欲者，名損減相。有學聲聞及諸菩薩，名一分永拔相。阿羅漢、獨覺及諸如來，名煩惱障全永拔相，及煩惱所知障全永拔相，如其所應此若無者，如是次第雜染還滅應不得成。

一般凡夫，一切障都沒有遠離，叫「具縛者」，由這具縛的凡夫，可知 [P176] 賴耶中的染種，悉皆具足，「名具足相」。「世間離欲者」，如外道等修定，斷滅欲界修道所斷的煩惱，這叫「損減相」。

「有學聲聞」，永拔一分煩惱障；見道以上「諸菩薩」，永斷煩惱所知障各一分，這叫「一分永拔相」。無學的「阿羅漢」及「獨覺」，拔去全分煩惱障，名「煩惱障全永拔相」。「諸如來」完全拔去煩惱所知二障，這叫「煩惱所知全永拔相」。從凡夫的具足二障，到三乘聖者的拔去一分或拔去全分，所依的賴耶種，也該有損減一分或完全轉依，有具足相與不具足相的差別。假使沒有這差別，那有情的「雜染」，「次第」到「還滅」的階段，皆「不得成」了。

第四項 辨賴耶是無覆性 何因緣故善不善法能感異熟，其異熟果無覆無記？由異熟果無覆無記，與善不善互不相違，善與不善互相違故。若異熟果善不善性，雜染還滅應不得成，是 [P177] 故異熟識唯無覆無記。

總異熟果，是無覆無記性，這思想與有部相同，不過所指不同。「能感異熟」的因性，是「善不善法」，而所感的「異熟果」體，是「無覆無記」，這是什麼道理呢？「由異熟果無覆無記」，才能「與善不善，互不相違」。為善不善所感的果報，為什麼不是善不善呢？因為「善與不善」是「互相違」的。若「異熟果是善」的，就不能依之而起不善，如果永遠是善，「雜染」流轉就不得成。若異熟果是「不善性」的，那就不能生起善法，這樣，清淨「還滅」也就因此「不得成」立。因有這樣的關係，「異熟識」決定是「無覆無記」的。 [P178]

### 第三章 所知相

#### 第一節 出體相

##### 第一項 略釋三相

甲 總標 已說所知依，所知相復云何應見？此略有三種：一、依他起相，二、遍計所執相，三、圓成實相。

「所知」法的「依」止，「已」經「說」過；「所知相」也得研究一下。這所知相，如果要作廣泛的說明，那真是千差萬別，言不勝言。概「略」的說，「有三種：一、依他起相，二、遍計所執相，三、圓成實相」。這三 相中，依他起是中心，依依他起而顯現為義，就是遍計執相；遍計，是遍所 [P179] 計度的意思。離卻錯誤的認識，通達無義，就是圓成實。所知依章，重在說明染淨諸法的因性，這因性就是阿賴耶識。但怎麼叫唯識？究竟唯什麼識？在所知依章裡，幾乎沒有談到；這所知相章，就是要說明依這因性賴耶所現 起的一切法，分別它的心境空有，也就是建立唯識；所以本章在說明唯識義 方面，是很重要的。

乙 依他起相 此中何者依他起相？謂阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識。此復云何？謂 身，身者，受者識，彼所受識，彼能受識，世識，數識，處識，言說識，自他差別識，善趣惡趣死生識。此中若身，身者，受者識，彼所受識，彼能受識，世識，數識，處識，言說識，此由名言熏習種子。若自他差別識，此由我見熏習種子。若善趣惡趣死生識，此由有支熏習種子。由此諸識，一切界趣雜染所攝依他起 相虛妄分別皆得顯現。如此諸識，皆是虛妄分別所攝，唯識為性，是無所有非真 實義顯現所依；如是名為依他起相。 [P180]

依他起相是什麼？本論用三義來說明：它的因緣，是「阿賴耶識為種子」。它的自性，是「虛妄分別所攝」：就是說它以亂識為自體的。它的別相，是由賴耶功能所現起以妄識為自性的「諸識」。識，是明了顯現的意思。

【附論】虛妄分別，唯識學上有不同的解釋：玄奘傳的唯識，虛妄分 別但指依他起；真諦傳的唯識，卻通指依他與遍計。他譯的中邊分別論說：虛妄分別是能取，所取，分別；分別是有，能取所取是無。他譯的世親 釋，也有這個思想。莊嚴論的『非真分別故（或譯虛妄分別相），是名分 別相。……不真分別故，是說依他相』，也是通指依他與遍計為虛妄分別 的。

依他與遍計，都可稱為虛妄分別的，但定義應該稍有不同。依他起是 識為自性的，識生時能顯現種種的顛倒緣相，對這所緣相又認識不清而起 顛倒。在這兩方面，識都含有虛妄的成分，所以依他起是能現起虛妄的分 別，分別的本身也是虛妄。至於遍計相，它是分別所起的虛妄相；這虛妄 [P181] 相雖似乎離心而有，其實還是以分別為性的，所以也說是虛妄分別。真諦 說：虛妄是遍計性（他譯作分別性），分別是依他性；有時又說：虛妄是 遍計性，虛妄分別是依他性；有時更進一步的說：依他是虛妄分別性，遍 計也是虛妄分別性。這種見地，是採取莊嚴論的。我認為依他、遍計的本 義，是似有的心——分別，無實的境——虛妄。這兩者，從依他看到遍計，從遍計看到依他，在凡夫位上，是俱有俱無而不能相離的；因此，依他 與遍計，都是虛妄分別的；都是似有非實，無實而似有的；也都可以用如 幻來比喻的；真實性顯現（清淨法），這兩者都不能存在的。莊嚴論的體 系，確是這樣。不過從中邊論說的『三界心心所，謂虛妄分別』；本論說 的『虛妄分別所攝諸識』看來，虛妄分別是側重在依他起。

先解說諸識：玄奘傳的唯識學，總是說八識；但中邊分別論說『根』『塵』『我』『識』的四種；莊嚴論說六種；本論說十一識；或多或少，開合 沒有一定。初期的唯識學，是把萬有歸納成幾類，這幾類攝盡萬有，而這都 [P182] 是識所顯現以識為自性的，所以建立種種識。奘傳的唯識學，把萬法中常人 所看為能分別者，建立為識，再拿這識去解釋一切。一是歸納的，一是演繹 的。

諸識，可分為十一識：（1）「身」識，就是五色根。（2）「身者」 識，世親說是染污末那，染末那為什麼叫身者？這是值得研究的。身識的身，是五色根；這身者識的身字，也應該是根身。下文的受者識是能受識的所 依，可見這裡的身者，應是根身的所依體。阿陀那識不是執受根身，為根身 的所依嗎？真諦不是說阿陀那是末那的異名嗎？世親以染末那為身者識，與 末那亦名阿陀那識，當然有重大的關係。（3）「受者識」，就是無間滅意，是六識生起所依的無間滅意根。這身者與受者，就是本論所說的二種意。（4）「彼所受識」，就是所取的六塵。（5）「彼能受識」，就是能取的 六識。（6）「世識」，是相續不斷的時間。（7）「數識」，是一二三四 等數目。（8）「處識」，是有情的住處。（9）「言說識」，是依見聞覺 [P183] 知而

起的語言。(10)「自他差別識」，是有情間自他各各的差別。(11)「善趣惡趣死生識」，是在善惡趣中的死生流轉。宇宙間種種差別的相狀，把它歸納成十一種，這十一種都是以識為自性而明了顯現的，所以一切都叫識。

再解說阿賴耶識為種子：這十一識，都是從賴耶中的熏習所生，這又可以分為三類：「身身者……言說識」的九識，「由名言熏習種子」而現起的，是第一類。「自他差別識」，「由我見熏習種子」而現起的，是第二類。「善趣惡趣死生識」，「由有支熏習種子」為因而現起的，是第三類。一切法不出十一識，一切種不出三熏習，這就是解釋阿賴耶識為種子。

再說虛妄分別所攝：從賴耶種子生起的「諸識」，可以總攝「一切」三「界」、五「趣」，三種「雜染所攝」的「依他起相」。依他起就是三雜染，這是解深密經所說的；現在用十一識來總攝它。這十一類都是識，所以三雜染所攝的依他起相，是「虛妄分別」為自性的意義，「皆得顯現」。若但 [P184] 說三種雜染，不知它是否唯識，現在把這些都攝歸於識，都稱之為識。識，就是虛妄分別，那麼，三雜染所攝的依他起相，一切都是虛妄分別為自性的了。這「諸識，皆是虛妄分別所攝」，也就可知它「唯識為性」。

談到唯識，就要知道無義。妄心所取的對象叫做義；在我們看，義是離心以外實有的，實際上它根本沒有獨立的自體，不過在分別心上現起這似境的影像罷了。所以外境不是客觀的存在，而是內心妄現的影像。像我們在五蘊和合上，妄執有我，這我就是毫無自體，唯是妄心倒計的義。這義，是無所有的，它是以虛妄分別心為依而顯現的，所以論說：「是無所有，非真實義顯現所依」。這為非真實境相所依的，就是唯識為性的「依他起相」。因此，我們知道：依他起相是賴耶種子所生，是虛妄分別為自性，是非真實義的所依。

丙 遍計所執相 此中何者遍計所執相？謂於無義唯有識中似義顯現。 [P185]

凡夫因無始來的虛妄熏習，在虛妄分別心現起時，就在這「無義唯有識中」，有種種「似義」的分別相「顯現」；這似義就是遍計所執相。成唯識論說：『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』，很可為本論的遍計執性作註腳。

丁 圓成實相 此中何者圓成實相？謂即於彼依他起相，由似義相永無有性。

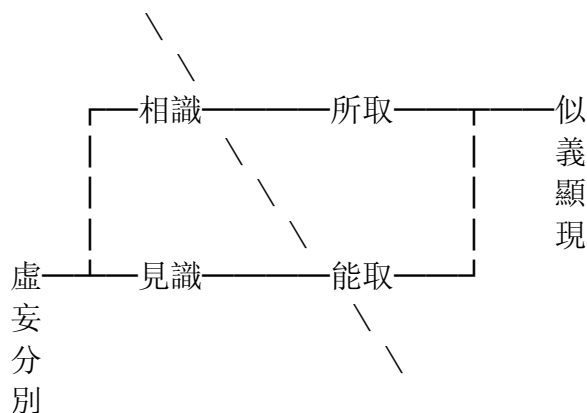
「於彼依他起相」上，因遍計性的「似義相永無有性」，就是徹底通達遍計性無，依他諸法因空卻遍計執性所顯的空相，叫圓成實相。

現在，我們可以獲得三相的基本而簡單的認識：依他起是虛妄分別的心，遍計執是似義顯現的境，圓成實是因空卻遍計所執性所顯的諸法空相。辨中邊論說：『唯所執，依他，及圓成實性：境故，分別故，及二空故說』。它也說境故是遍計所執，分別故是依他起，二空故是圓成實，這是唯識學上三相的定義。 [P186]

【附論】依他與遍計，論中的解說似乎有些不同，因之，後代的唯識學，也有不同的爭論。但據我看來，這完全是一貫的。且先說似乎不同：（一）虛妄分別心中，現起似義的影像，似義是遍計性，分別是依他起，這像本文及中邊的『境故』、『心故』；成唯識論卷一的『或復內識轉似外境；我法分別熏習力故，諸識生時變似我法』；十卷的『然相分等依識變現，非如識性依他中實；不爾，唯識理應不成』；楞伽經的『由自心執著，心似外境轉；彼所見非有，是故說唯心』：都是這個見解。（二）從虛妄分別心中，生起能所取，能取所取是遍計性，虛妄分別是依他起。如中邊論的『虛妄分別有，於此二都無』；莊嚴大乘經論的『如彼起幻師，譬說虛分別，如彼諸幻事，譬說二種迷』；成唯識論卷八的『有義三界心心所法，無始妄熏，雖各體一而似二生，謂見相分即能所取，如是情有理無，說為計執……聖教說虛妄分別是依他起，二取名為計所執故』。（三）從緣所現起的，如身身者等能取所取是依他起，依他是可以有二分的； [P187] 像莊嚴論的『能取及所取，是二各三光，不真分別故，是說依他相』；成唯識論的『或識相見，等

從緣生，俱依他起』。取緣起所現為境，而見為實境，才是遍計性。甚至在同一論中，就有這似乎不同的見解，你能說它自相矛盾嗎（除成唯識論，它是引述各師的異見）？它雖然是一貫的，但論師間卻分化出對立的思想。

[圖片](#)



唯識的本義，依他的虛妄分別心是有，遍計的似義顯現境是無。論中不 [P188] 同的解說，甚至似乎矛盾，都只是兩者圓滿的解說。怎樣才是依他有？是賴耶種子所生的，虛妄分別為性的。在分別自性緣起的立場上，一切依賴耶所生的，無不是識。能取是識——賴耶的見識；所取也是識——賴耶的相識。在藏識所現中，是依他起。總攝起來，只是一藏識；隨義安立，有十一識。怎麼才是遍計性？是分別心所取的，似義顯現為性的。在受用緣起的認識上，凡夫亂識所取的一切，無不是境，所取的境相是境，似有離境的內心，也未嘗不是境。在望文生義的學者看來，見識相識與能取所取有一種差別；其實，只是一心、一境。從境的認識上，理解它以虛妄為性，從種所生，一切唯識，而現有二分。反之，唯識所現的幻相，我們並不能了達。成為我們所認識的，早就是遍計性了。從凡常的見地，理解到一切唯識，見相都是依他起的；依種子所生虛妄分別為性的而成為我們的認識，見相都是遍計性。縱橫觀察安立，只是虛妄分別為依他（推本歸識），顯現似義（隨取成境）為妄計而已！ [P189]

唯識的特義，在有心無境。一切的物相，我們初看起來，好像有實在的外境，有別體的能取所取；其實一切境界，皆是虛妄分別心所現的，都是虛妄分別心所攝的。遍計性上見到的種種，探其實際，只是種種的識，所以有十一識，四識，或見識相識等。若說見分是識，相分不是識，這就與唯識本義不合。

## 第二項 廣成唯識

### 甲 明一切無義成唯識

一出十一識體以攝法 此中身，身者，受者識，應知即是眼等六內界。彼所受識，應知即是色等六外界。彼能受識，應知即是眼等六識界。其餘諸識，應知是此諸識差別。

從上面看來，這段文似乎是十一識的解釋，但從下文的意義看來，這是在總攝一切法。要成立一切法唯識，必須先把十一識提一提，知道了什麼是 [P190] 一切法，才好說明唯識。

十一識中的「身」識，「身者」識，「受者識」，就是眼耳鼻舌身意的「內六界」；「彼所受識」，就是色聲香味觸法的「六外界」；「彼能受識」，就是眼識耳識鼻識舌識身識意識的「六識界」。一切法不出六根六塵六識的十八界，這十八界是有情的一切。所以這五種識，已能賅攝一切法的自性。至於「其餘」的世等「諸識」，不過「是此」身等「諸識」的「差別」相，依身等五識的作用而安立的。

### 二 辨唯識無義

1 譬喻顯示 又此諸識皆唯有識，都無義故。此中以何為喻顯示？應知夢等為喻顯示。謂 如夢中都無其義獨唯有識，雖種種色聲香味觸，舍林地山似義影現，而於此中都 無有義。由此喻顯，應隨了知一切時處皆唯有識。由此等言，應知復有幻誑，鹿 愛，眩翳等喻。 [P191]

上面的「諸識」，是以虛妄分別為自性的，「都」是「無義」的，所以也「皆唯有識」。理論與實際固然是這樣，但我們不知唯識所現，有「何」譬「喻」可以「顯示」此義呢？「應知夢等為喻顯示」。夢等譬喻，在夢境 實有的學者，像有部他們，還是不會因此而信解唯識；不過對那承認夢境是 假的經部，就很有力量。

「夢中」的境界，是「無其義」而「唯有識」的；這是大家所能體會到的。在夢中「雖」見到「種種色聲香味觸」以及房「舍」樹「林」大「地」高「山」，「似」乎有「義」相「影現」，但誰也承認這些「都無有」實在的境「義」，唯獨是心識的變現。「由此」夢「喻」的「顯」示，「應隨」即「了知」，我們在「一切時」一切「處」所見到的種種外境，不就是真實，也像夢境一樣，不是實有的，「唯有識」所變現罷了。

【附論】夢心的譬喻有不同的解釋：妄心派說夢心是虛妄分別心，睡眠心所，像賴耶中的虛妄分別種子，因睡眠相應的夢心，現出種種夢境來 [P192]。真心派說：心本是明明白白的覺知，由於睡眠的力量，使它成了錯亂的 夢心，因夢心而生起夢境；這樣，明知的心是真心，因無明的晦昧真心，所以真心就轉成夢心一樣的妄心，因妄心而有種種的分別事識（六識）與 六塵。

「由此」，前文夢等的「等言」（言就是字），「應知」不但夢境是這樣，「復有幻誑，鹿愛，眩翳」的比「喻」。幻誑，就是那變幻術的，在沒有中幻出種種東西，好像是實有的，欺誑無知的嬰孩。地上的水分，受陽光的蒸發，化成水氣上升，在陽光的映照中，遠遠望去，好像波動的池水，這叫陽燄。一心想找水喝的渴鹿，就誤認它為水，所以陽燄也叫做鹿愛。空中原沒有花，但在眼目昏眩或有障翳的人看來，便覺空中天華亂墜。從這種種的譬喻，我們應該知道外境都是無實的，不過由虛妄橫計為實有罷了。

若於覺時一切時處皆如夢等唯有識者，如從夢覺便覺夢中皆唯有識，覺時何 故不如是轉？真智覺時亦如是轉：如在夢中此覺不轉，從夢覺時此覺乃轉，如是 [P193] 未得真智覺時，此覺不轉，得真智覺此覺乃轉。

從上面的夢等譬喻，發生這麼一個問題：如唯識家所說，我們醒「覺」明了的「時」候，於「一切時」一切「處」所見到的種種現象，「皆如夢」中所見的一樣，是虛妄不實「唯有識」的。那麼，做夢的人夢中固然不知道 夢境是假，但他「如從夢覺」以後，「便」會「覺」得「夢中」的境界，不過「唯有識」的變現。我們不是明明醒覺的嗎？「何故」現在「覺時」的人，「不能「轉」（生）起這樣的認識：現前所見到的境界，不是實在，唯有識呢？

要曉得，我們現在是在生死長夜的大夢中，從來沒有醒悟過，所以所見到的一切，都誤認為實有。假使從無明夢中醒過來，得到通達無義的無分別 智，起「真」實「智覺」，了知諸法實相的「時」候，自然也能「轉」起這樣的認識：所見的一切，唯識無義。「如在夢中」的時候，「此覺」知它無 實的認識「不轉」，要「從夢」中醒「覺時」，那能知夢境無實的明「覺」， [P194] 乃「得」轉起。這樣，我們現在「未得真智覺時，此覺」自然「不轉」；如果「得」了無分別的「真智覺」，像地上菩薩，「此」唯識無義的「覺」慧，「乃」能「轉」起。所以不能因自己在夢中，否認夢境的無實。

2 教理比知 其有未得真智覺者，於唯識中云何比知？由教及理應可比知。

得現量智的聖者，可以悟入唯識，如從夢覺；但那「未得真智覺」，如在夢中的凡夫，「於唯識」無義的道理，應以什麼方法使它「比」類推度而「知」？這可「由」聖「教及理」論來證明「比知」。聖教，是由聖者現知 現見後而說的，在他本身是現量；但在我們，聖教就成為比量



的材料和根據。還有，佛菩薩所說的餘事可信，他的誠實不妄可信，這唯識的見解，我們雖不能完全明白，也必然可信；所以比知中有所謂『信聖人語故』。

此中教者，如十地經薄伽梵說：如是三界，皆唯有心。又薄伽梵解深密經亦如是說，謂彼經中慈氏菩薩問世尊言：諸三摩地所行影像，彼與此心當言有異？[P195]當言無異？佛告慈氏：當言無異，何以故？由彼影像唯是識故；我說識所緣，唯識所現故。世尊！若三摩地所行影像，即與此心無有異者，云何此心還取此心？慈氏！無有少法能取少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現。如質為緣還見本質，而謂我今見於影像，及謂離質別有所見影像顯現。此心亦爾，如是生時，相似有異所見影現。

「十地經」是華嚴經的十地品，它的「三界」所有「唯」是一「心」的聖教，很可作為有心無境的明證。但這唯有心的心，地論派說是真心賴耶，攝論派說是真妄和合的賴耶，與奘傳的唯識不同。又在「解深密經」分別瑜伽品裡，慈氏菩薩請問佛陀關於心境是一是異的問題。「慈氏菩薩問世尊言」：「三摩地」中「所行」的「影像」，它「與」能緣的「心」，應當說是「有異」還是「無異」呢？心在境界上轉叫行，就是緣慮，故所行，所緣，所取，有同樣的意義。專注一心叫三摩地；三摩地所行的影像，如修不淨觀的，先到荒山墳塚間，看那死人潰爛的相狀或殘骸骷髏，然後在修定時，觀[P196]想這樣的境相，即於定心中現起潰爛及骨骸的情境。這定心所現的，像明鏡中現起的影像一樣，所以叫影像。影像，是內心所現起的，它的本義如此。唯識學說一切皆是自心的影像，它的認識都從定中的經驗得來，所以它與修定的瑜伽者，有特別的關係。

佛的意見：應「當」說它是「無異」的！因為那「所緣」的「影像」，並不是心外的，就「是」我們心「識」的一分，所以「我說」它就是「識」。凡「所緣」慮的境界，都是「唯識所現」的。我說識的識，是能分別的心，是見識，也是指出它的自性。所緣唯識所現的識，是所分別的境，是相識，是依識而現起的。能分別的是識，所分別的也是識，那麼，怎可說它是異的呢？

『我說識所緣，唯識所現故』二句，魏譯作：『彼念唯識所明，識我說』；陳譯作：『我說唯有識，此色相境界，識所顯現』；隋譯作：『唯識所現，我說唯識』。我說識的識，都有所緣即是識的意義，本譯不明。[P197]

慈氏菩薩又問：「世尊」！心是能緣的，境是所緣的，如果像方才所說的「三摩地」中「所行」的「影像，即與此」能緣的「心，無有」別「異」；無異，就是一法，一法就不應有能所的差別，「云何此心還」能緣「取此心」呢？心若可以緣心，那與世間的眼不自見，刀不自割，指不自觸的理論，不是相違反了嗎？

佛又答覆他說：「慈氏」！你以為一法才不能自取嗎？要知道，不論什麼法，不論它是一是異，都是不能取的。根本上「無有少法能」夠緣「取少法」。不過，雖沒有能取的心，所取的境，然卻在這樣的能緣「心生」起的時候，「即有」那樣的所取的「影像顯現」，並不真是離能緣心以外，有什麼可為心識所緣的東西！這「如」依止自己的面目等本「質為緣」，於水鏡中「還見」自己的面目的「本質」；不明的人，就以為「我今見」到了「影像」，並且以為「離」開自己面目的本「質」，別有一個「所見」的「影像顯現」，其實這是錯誤的！有情的虛妄分別「心」也是這樣，在它「如是生[P198]」起的「時」候，就自然的現起所取的義「相」，並且還「似」乎「有異」於心的「所見影」像顯「現」，所以有能取的心，所取的境。這種別體能所的觀念，根本具有錯亂的成分。

【附論】本論所說的本質與影像，就是虛妄分別心與似義顯現境。與成唯識論所說的本質相分影像相分完全不同，不可混濫。

佛教的緣起論，在法與法之間，沒有一法是能取者的，不過在緣起的關係下，顯現有能取所取的了境作用罷了。如說『依止』，並不是像世俗的『人依於壁』，也是在緣起的前後或同時的關係上，安立為能依所依。這種見解，本是佛教的共義。所以，不是另有一法從這裡到那裡去依止它或者取它；在剎那生滅的見解上，這是不可能的，因此，達到了『法法不相及，法法不相知』

的定義，這是緣起論的特色。這正確的緣起論，彼此也存有多少不同的見解。唯識學，也是在這個原則上而善巧建立的。剎那間妄心起時，就自然有所取影像顯現。這不是心識把那實有的東西攝下來 [P199] 成為影像，而是妄心因名言熏習而映出的影像，似現能取所取的關係。

即由此教理亦顯現。所以者何？於定心中隨所觀見諸青瘀等所知影像，一切無別青瘀等事，但見自心。由此道理，菩薩於其一切識中，應可比知皆唯有識，無有境界。又於如是青瘀等中，非憶持識見所緣境，現前住故。聞思所成二憶持識，亦以過去為所緣故，所現影像得成唯識。由此比量，菩薩雖未得真智覺，於唯識中應可比知。

「即由此」上面所引的聖「教」，唯識無境的思想，在「理」論上也就 可以明「顯」的表「現」出來。如修不淨觀的行者，「於定心中」，「隨」他觀想「所觀見」的種種「青瘀」膿爛「等所知影像」，實際上所知的「一切」，並「無」心外「別」物的「青瘀」膿爛「等事」，「但」由心識的顯現，隨心識的所欲，還「見」到「自心」罷了。「由此」修觀的事實與理論，「菩薩」對「於一切識中」（或是十一識，或是一切的認識），也就「應可比知皆唯有識」，「無有」離心的「境界」。 [P200]

有人說：定中見到的青瘀等影像，並不是觀行者的心識所現，而是由於昔日在荒郊野塚間見到過青瘀腐爛等相貌，現在只是憶持，只是過去境相的重現，不能說是三摩地中心識所現的影像。這種說法，不然！定中所見到的「青瘀」白骨充滿等影像，並「非憶持識」追憶過去所見的外境，因為過去並不曾這樣見過。何況定中「見」的「所緣境」界，很明顯的「現」在心「前」，堅固安「住」，絕不同憶持識所見的過去落謝影像，隱約不明，忽有忽滅的。所以定中所見的影像，唯識所現的理論，是無可否認的。

外人說：定中所見的，是修所成的現量境，你說它不是憶持從前所見的外境，成立它是唯識；那麼，人們由過去聞法，或思惟正法，現在仍能憶持不忘，這憶念所及的境界，應當是離識別有，不是自心還見自心的了！這也是唯識的：「聞思所成」的「二憶持識」，「以過去為所緣」，但過去已經過去了，過去就不是現在，是非有。現在心上現起似乎過去的所緣，這是現似過去，實際上還是現在。現在心上「所現」似的過去「影像」，這不是自 [P201] 心所現嗎？因此，「唯識」的理論「得成」。「由此比量」道理，「菩薩雖」還「未得真智覺」，但「於唯識」的理論，已「可」從「比」量獲得正確的「知」見。

### 3 通釋妨難

A 有色非識疑 如是已說種種諸識，如夢等喻，即於此中眼識等識可成唯識，眼等諸識既是 有色，亦唯有識云何可見？此亦如前由教及理。

「種種諸識」的自性，不出十八界，這十八界皆唯有識的道理，前「已說」「如夢等喻」顯示明白了。但有人還疑惑：十八界識中，「眼識等」的六識「識」是能分別的，「可」以「成」立為「唯識」；「眼等」的五根識，色等的五境識，這「諸識既是有色」法，怎麼可以說它「亦唯有識」呢？論主說：這「由」前面所引的聖「教」，及「所辨的比量道「理」，已經可以知道，如何又起疑惑呢？ [P202]

B 色相堅住疑 若此諸識亦體是識，何故乃似色性顯現，一類堅住，相續而轉？與顛倒等諸雜染法為依處故；若不爾者，於非義中起義顛倒，應不得有。此若無者，煩惱所知二障雜染應不得有。此若無者，諸清淨法亦應無有。是故諸識應如是轉。

外人說：這自然還大有疑問：「若此」五根五塵的「諸識」，它的「體」性也「是識」的話，它應該與心一樣的起滅無常，變幻莫測，為什麼在我們的認識上，這五根五塵，有「一類」的，「堅住」的，「相續而轉」的，「似」於「色性」的狀態「顯現」？一類，是前後一類相似，不覺它有什麼顯著的變化。堅住，是長期存在，有安定不動的形態。相續，是無間斷的現起。這一

類的，堅住的，相續的，是色（物質）的特性，怎能說它與不一類，不堅住，不相續的心是同一的東西？

論中解答這問題，不從問處作正面直接的解說，而是直探迷悟根本來說明的。我們的認識，誰都承認沒有究竟，眾生是有根本錯誤的。我們的認識 [P203] 有什麼錯誤？基本的錯覺在那裡？這一類堅住相續而轉的色性，似乎是離心實有的色境，就是錯誤的根本所在。無始以來的虛妄熏習，使我們的妄心起時，自然現起似色的義相，這才成為顛倒錯誤。所以這一類堅住相續而轉的色境，是為「顛倒等諸雜染法」作所「依處」的。顛倒等諸雜染法，決非完全出於意識的幻想，在所見的影像上，有它的根據，就是非義為義。它雖不是實有的外境，卻也自然的顯現為實有的境相，所以一般人總覺得它是客觀的存在。假使沒有這一類堅住的色相，那「於非義中起義顛倒」，就「不得有」了！如果這非義為義不是倒相，那我們就沒有顛倒，大家能正見法相，不是成佛了嗎？我們還有顛倒，還沒有認識諸法的真相，除了非義為義，還有什麼作為顛倒的所依呢？正因有非義為義的色性顯現，所以引起顛倒。「若無」非義所起的義顛倒，「煩惱所知二障雜染」，也就「應不得有」。因為煩惱所知二障是從根本顛倒——非義計義所引起的。如果沒有二障，就沒有所治所捨法，那能治能得的「諸清淨法」也就「應無有」！所以根境「諸 [P204] 識應」當「如是」現似色性相續而「轉」。總之，凡夫有顛倒，所以必須承認這似色是倒相；似色是倒相，所以一切唯有識。

此中有頌：亂相及亂體，應許為色識，及與非色識，若無餘亦無。

這是引莊嚴論述求品頌來助明上述的理論：「亂」是錯亂顛倒，若於無中現有，非義似義而為虛妄諸識生起的因性，叫「亂相」。相就是因「依止」與境界，異譯都作『亂因』。「亂體」就是虛妄分別——能分別的自體，顛倒錯亂的自體。那為亂識生起的因性——亂相，就是似義顯現的「色識」；那亂識的自體，就是「非色識」；雖都是識，卻現起色與非色的二分。這二者是相依而有的，依非色識而現起色識，也因非色似色的色識，生起見似色為色的非色識。既相依而共存，自然也就一滅而共滅，所以「若無」色識的亂相，「餘」非色識的亂體「亦無」。這是說遍計依他的展轉相依：亂相是遍計執性（從種生邊也可通依他），亂體是依他起。從依他起而有遍計性，因遍計性而有依他的亂識。 [P205]

C 自性和合疑何故身，身者，受者識，所受識，能受識，於一切身中俱有和合轉，能圓滿生受用所顯故。

這段文魏譯本沒有。

在「一切」有情的生命相續「身中」，「身」等五種「識」，都「俱有和合」而「轉」，從來沒有分離，這是什麼道理呢？一切眾生的根境識三者，於一切受「生」中，必須「圓滿」具有的，不能說有根塵沒有識，有塵識沒有根，或有根識沒有塵。要圓滿具有，才能於一切趣中「受用」。受用，必依根緣境而發識，因受用「所顯」，這五種識，於一身中有和合俱轉的必要。

【附論】身等五種識，就是根塵識的十八界。依一般的見解，這十八界不能說在一有情的生命體中，都和合俱轉的。不但無色界的有情不具足十八界，就是受生欲界的人身，也不得具足。名色六處，是有情受生的生 [P206] 命主體，能受識與所受識，似乎不能說和合俱轉。所以英譯的世親釋論不說有五種識，祇說身身者受者的三識（六處）和合俱轉。不過依唯識的見地說，不妨說五識。一切唯識，有識就必然現似六根為所依，與六塵為所緣，以有情的生命為中心，這一切都不離識，都和合俱轉。

D 差別影現疑何故如說世等諸識差別而轉？無始時來生死流轉無斷絕故；諸有情界無數量故；諸器世界無數量故；諸所作事展轉言說無數量故；各別攝取受用差別無數量故；諸愛非愛業果異熟受用差別無數量故，所受生死種種差別無數量故。

十八界識既可總攝一切法，為什麼又安立六種差別識呢？所以問：「何故如說世等諸識差別而轉」？五種識，是有情受生的生命的全體。從有情為中心來解答這一問題：因為有情，「從無始時來，生死流轉」相續「無斷絕」，現有三世久暫等時間的影像，所以建立世識。「有情界」在種類方面，在生命個體方面，都有「無數」無「量」的差別，因此建立數識。有情必有 [P207] 有它的所住處，這有情所住的「器世界」，也有「無數量」的地點及形態，所以要建立處識。有情在「諸所作事」的見聞覺知上，彼此「展轉」的互相傳達，產生各式各樣不同的「言說」，「無」有「數量」，所以建立言說識。一切有情，「各別攝取」各自的根身，依此而有「受用」各自境界的「差別」，自他受用有「無數量」的差別，所以要建立自他差別識。有情隨業升沈中，有可「愛」的「業果異熟」，和「非愛」的業果異熟，「受用」苦樂的「差別」「無數」無「量」，及有情的一期生命結束，另起一新的生命，「所受生死種種」的「差別無數量」，所以要建立善趣惡趣死生識。

上來先以夢等譬喻顯示，次以教理比知，末後討論到有色非識，色相堅住，自性和合，差別影現的問題，其唯一的目的，在成立一切法皆唯有識，無有其義。

## 乙 安立三相成唯識

### 一 約轉識能所成唯識 [P208]

1 約多識論者說復次，云何安立如是諸識成唯識性？略由三相：一、由唯識，無有義故；二、由二性，有相有見二識別故；三、由種種，種種行相而生起故。

前雖歸納一切法為十一識，並討論到唯識無義；但依識為中心，展開為一切唯識的體系，還沒有建立。這十一種識，可以「略由三相」中，「成」立它「唯識」為「性」。三相，就是三種方法或三種形式。

「一、由唯識，無有義故」：一切法唯是虛妄分別的亂識，沒有似義顯現的所取義，所取義是沒有實體的。這是唯識的根本義；下面的兩相，不過為說明現象，給予唯識的一種解說罷了。「二、由二性，有相有見二識別故」：二性就是相識和見識；雖然唯是一識，但在亂識現起的時候，就有一分所取的相，一分能取的見的二性差別現前，這相見皆是識，所以叫相識見識。一般人以為相是外境，見是內心，實際上兩種都是識。「三、由種種，種種行相而生起故」：種種就是多種多樣。在能所交涉的心境上，有種種的行 [P209] 相現起，所以雖唯是一識，而成為千差萬別的不同現象。

【附論】由上三相成立唯識，經中也常有談到。思想本是一貫的，不要把它看成這是一分義，那是二分義，或三分四分義。這只是說：諸法唯是一識；在識現起時，有相見的二性；在相見二性的心境交涉中，有種種的行相，而結論是一切唯識。

密嚴經說：『一切唯有覺，所覺義皆無，能覺所覺分，各自然而轉』。上二句是說唯識義，下二句是說二性義。該經又說：『眾生心二性，內外一切分，所取能取纏，見種種差別』。前二句是說二性義，後二句是說種種義，都是一貫無礙的（護法引此頌證明它的四分義，不免穿鑿）。唯識的主要思想，在顯示所取的境沒有實體，一切唯識為性。但眾生心一旦生起，因無始的熏習力，就自然有境與心的二分現前。若沒有相分，也就沒有見分，所以成了二性；但不是有心境判然不同的體性，仍然是識。同時在心境的關係上，那見聞覺知的行相，有著無量無邊的差別，這差別， [P210] 同樣的還是唯識。

有人以本論說有二性為理由，說見相二分是依他起；其實攝論說的二性，固然可以解說為依他起（相分就是識），還可以解說為一依一遍，或者二性皆是遍計性。如果說，說二性成立唯識，所以是依他起，下面還說有種種，難道也是依他起嗎？

所以者何？此一切識無有義故，得成唯識。有相見故，得成二種：若眼等識，以色等識為相，以眼識識為見；乃至以身識識為見；若意識，以一切眼為最初，法為最後諸識為相，以意識識為見。由此意識有分別故，似一切識而生起故。

這一段是從多識論的見地，解說三相來成立唯識。在能受識方面，有六識的差別，不是一意識的隨根得名，這叫多識論者。「一切」諸「識」，「無有」實「義」，都是依名言而安立的，所以「得成唯識」。雖沒有實義，然「有相見」俱時現前，所以又「得成二種」；二種就是二性。「眼等」前五「識」現似色等的境相，就「以色等識為相，以」了別色境的「眼識識為 [P211] 見乃至以」了別觸境的「身識識為見」。「意識」呢？它「以一切」法，從「眼」到「法」的「諸（十二）識為相」。換句話說：一切眼根識，一切耳根識，乃至一切法識，凡是意識所緣的，都是意識的相，而「以了」此一切相的「意識識為見」。意識識為什麼能遍以諸識為相呢？「由此意識有分別」故。五識是有漏的現量性，只有自性分別，不能分析，綜合，推比，聯想等，所以說它無分別。意識就不然，具有三種分別，能隨念，計度，所以名為有分別。有分別，不但現在能遍緣一切，因遍緣一切而熏成的意識種子，在它現起時，也自然「似一切識而生起」。意識上似現一切法的義相，所以「它能以一切法為相」。

二種與種種，論文上沒有明顯的段落，所以論師間的見解也有不同。有人說：五識是二種，意識是種種。世親說：不但意識有二種與種種，前五識也有二種與種種。如眼識了色，有青黃赤白種種的行相；耳識緣聲，也有男女牛馬等種種的聲音。但依論文看來，可以這樣說：前五識有二種，意識有 [P212] 二種還有種種。意識以一切為相，意識識為見，不能說它不具二種；它的以一切為相，似一切識而生起，下文說它『無邊行相，分別而轉』，正是意識的種種遍所計義。三相中的種種，依論文看，是專指意識的。

此中有頌：唯識二種種，觀者意能入，由悟入唯心，彼亦能伏離。

「唯識二種種」，總標唯識、二性、種種的三相。「觀者」是修瑜伽的行者。觀行人「由」觀察唯識、二性、種種這三相的「意」趣，而「能」悟「入」唯識所現。「由悟入唯心」，就能悟入遍計性的義相無性，與一切唯心安立的依他起。進一步，「彼」虛妄分別心的依他相，也「能伏離」，悟入平等法界。在以三相悟入唯識時，雖通達義相無實，但還有唯心的影像顯現——依他覺。這似有亂識心相，還是似義顯現的細分。真能遣除似義的遍計境，那能見的依他識相也就不復存在，才能真正達到境無心亦無的地步。加行位的世第一法（或可兼忍）能伏唯心的依他相，通達位能離；離，即離能所的分別，證真實性。心境本是不能離的，都是似有實無，實無而似有的 [P213]；不過在修習求證的過程中，先通達所知無實，再反觀心亦不可得。在這實踐的修持上，發揮建立有心無境的唯識學。

## 2 約一意識者說

A 約一意識成立唯識 又於此中，有一類師說一意識，彼彼依轉得彼彼名，如意思業名身語業。又於一切所依轉時，似種種相二影像轉：謂唯義影像，及分別影像。又一切處亦似所觸影像而轉，有色界中，即此意識依止身故，如餘色根依止於身。

在「此」三相安立唯識「中」，「有一類」一意識「師」，主張唯「一意識」，其餘的諸識沒有別體。一類師，樊師說，是古師的不正義，故論云「有一類師，好像說另有一部分學者主張一意識，不是正統的共同的思想。真諦卻譯為諸師，好像說這是一般共同的主張。不論是另一部分或是大家的意見，佛教是有多心論和一意識論兩派的。在小乘學派中，都是討論六識的一體與別體；就是本論也還在六識上立論（也可以看作七心現行）。但把這思 [P214] 想引申到唯識學中，就轉化為八識差別或一體的思想了。本論有時明顯的說到六識，有時在應說六識的地方又但說意

識，特別在這段中，兼採這兩個不同的思想。無著論師在這點上，還在旋迴躊躇間。後來護法他們，是特別發揮多心論的。

一意識師，並不是不說前五識，主要的爭論，在五識有否離意識而獨立的自體。依一意識師看，五識只是意識多方面的活動。本來是一意識，但由「彼彼」眼等根為「依」止而「轉」起時，就「得彼彼」眼等識的「名」字；雖有不同的名字，其實還是一個意識，不過隨所依的根而了不同的境，所以給它不同的名字罷了。如一個人，在他深研學問方面叫他做學者；若他又善於繪畫，又叫他做畫家；有各種不同的技能，他就有多種不同的名字。這可舉一個喻：「如意思業，名身語業」。在內心思慮決定而未達到身語動作的階段，這思心所叫意業。由思發動而生起身語的動作，雖仍舊是思心所，但因所依的不同，動身的思名為身業，發語的思名為語業，這身語業與意業 [P215]，合有三種業的名字，其實只是一思。這譬喻，是經部學者所承認的。現在說一意而立為六識，與一思而立為三業相同，都只是體一而隨用異名。

世親說：一意識師在一意識外，另有阿賴耶，沒有談到別有末那。從下面安立義識中看，這一意識師似乎已建立賴耶種識與染意的。一意識，本來在說明能受六識的一體，從意識依五根轉而安立前五識，從意識推論到細分，而安立執受身根的身者識，末那當然也沒有別體。至於賴耶，據真諦譯說：『此本識入意識攝，以同類故』。

二部釋論都這樣問：如染污意根為雜染依，依染意而生起的，就成為雜染；意識隨所依的色根而轉，色根是無分別的，識也應該成為無分別了？這不盡然！因為「於一切所依轉」的「時」候，有現「似種種相」的能取所取的「二影像轉」。二影像就是「唯義影像」「分別影像」。其實，本文是一意識師以三相成立唯識。前面說一意識，就是初相由唯識。這種種相，二影像轉，就是後二相的由二性，由種種。唯一意識安立為六識，不是沒有境相 [P216] 嗎？雖唯一意識，卻也現起義及分別的影像。在攝論的體系上，似義是遍計執性的，分別心才是依他起；現在說義與分別，二性都是依意識似現的影像，很有能取所取皆遍計執性的意趣。但這二者，雖是顯現的影像，若指出它以分別心為性，這所現的也就是依他起了。

一意識師要轉向細意識方面安立唯識了。這意識（心識的統一），在欲色界「一切處」中，意識也內在的「似」現「所觸」的「影像」而「轉」。這所觸的影像，不是說前五識中身識的所觸。如定中沒有身識，但還有苦樂的覺受，這覺受自然是意識的，所以意識也似有覺受所觸的影像而轉。現起所觸影像的理由，是因為「有色界中」的「意識」，是一定「依止身」根的。意識既依止身根，就自然要依身根而現起所觸的影像。「如餘色根依止於身」，這是舉同喻來說明。眼等有色諸根，要依止身根才得存在，若身根損壞，或受某種強烈的觸擊，諸色根也就隨之損壞，或引起變化。意識也是這樣，既依身根而起作用，那身根觸觸而有何變化或損壞，意識也就生起連帶 [P217] 關係，因觸受所觸而變化，或者損壞。所以意識在有色界中，必然內在的現起微細的所觸影像而覺受它。這樣說來，意識不就是一般所說的阿陀那嗎？似所觸影像與依止身，就是陀那的執受有色諸根，和與根身共同安危——身者識。一意識師的唯識學，從意識出發，向了別五塵轉（外），向執受根身轉（內），比上面的多識論者明確而進步得多。

B 引經證成一意識 此中有頌：若遠行，獨行，無身寐於窟，調此難調心，我說真梵志。又如經言：如是五根所行境界，意各能受，意為彼依。又如所說十二處中，說六識身皆名意處。

有一分學者，不信受一意識的理論，所以要引阿含本教來證明：（一）引法句經的獨行教：一切時、一切處無不隨心所至，所以心叫「遠行」。心又是「獨行」的，每一個有情，唯有一意識，並非有多識共同取境。「無身」是說心沒有質礙的色法，這無質礙的住在身中，所以上面說「依止於身」 [P218]，這叫「寐於窟」。有的說：窟是心臟。這猿猴般的心，難調難伏，假使能「調」伏「此難調」伏的「心」，就能得自在，可以自己控制自己，遠離一切三業不淨，這才可說他是「真梵志」（淨行）。引此經證明一意識，重要在獨行二字。

(二) 引中阿含的意能遍受教：又有經中說：「五根所行」的「境界」，「意」「能」一一的領「受」；同時「意」又「為彼」五根起用的所「依」。意能總受一切的境界，它又是五根要作取境活動的所依，意實在是精神活動的大本營。本經是把一切心識的活動，總括在意中。五根所取的，它一一能領受，可見一般所說的五識，只是意的別名。因此，五根取境，也得依意為依。一意的見解，明白可見。從識的自性上說，意是統一的，根本的心識的總名。從識的作用差別上看，意又現起六識的活動。

(三) 引意處教：又如經中常常「說」到「十二處」，這十二處是攝盡一切法的。十二處就是眼等的六內處與色等的六外處，並沒有談到六識，那 [P219] 怎能攝盡一切法呢？內六處不是有意處嗎？「六識身」都是攝在這意處中，六識「皆名意處」。由此看來，六識唯有一意識，是很可成立的。

一意識師，引三經來證明，無著論師沒有加以批判，可見一心論的思想，至少在無著論中與多心論有同等的地位。

二 約本識因果成唯識 若處安立阿賴耶識識為義識，應知此中餘一切識是其相識，若意識識及所依止是其見識，由彼相識是此見識生緣相故，似義現時能作見識生依止事。如是名為安立諸識成唯識性。

這是多識論者還是一意識師的思想，很難斷定。不過世親說：一意識師『別有阿賴耶識』；論文又說『若意識識』，沒有說六識。從這兩點看來，這是一意識師的。

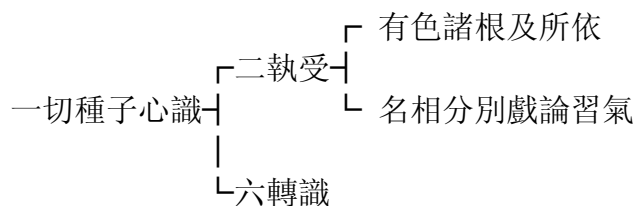
上文都是依六識或一識，在認識論的立場上，安立唯識。但為什麼有所取的似義顯現，還沒有說到，現在要依從本識種子生起的本體論上安立唯識 [P220]。把緣起的賴耶種子與緣起所生的轉識，合為一整然的體系。「若處安立阿賴耶識識為義識」，那末，除意識識及所依止，其「餘」的身等「一切識，是」阿賴耶識的「相識」，「意識識及所依止」的染污意，「是」阿賴耶識的「見識」。

義識，魏譯作『塵識』，無性解說為『因義』。這是說：阿賴耶識為一切的所依，才有其餘的相識和見識。義與『顯現為義』的義相同，它的含義不很明瞭。我想：或是賴耶為種子，是依遍計種種諸法而熏成的，這名言戲論的遍計種子，就從新熏得名為義吧！本文的意思是說：六（一意識）七識屬於賴耶的見識，其餘一切識屬於賴耶的相識，這賴耶是相見識所依的根本。前面依轉識安立唯識，分別見相，雖不談賴耶，其實就是賴耶的見識與相識。本論談賴耶，重在一切種子識，從一切種子識而現起一切識時，本識的一分取性，就轉為六識所依止的意（阿陀那），成為賴耶的見識了。一切法為什麼叫相識呢？相就是依止，因「由彼相識，是此見識生」起的所「緣相 [P221]」，在相識的「似義現」起時，就「能作見識生」起的「依止事」，因此，稱為相識。

這樣，阿賴耶識有相見的二識，這相見識就是分別所分別的諸識。諸識皆從一切種子識而現起，所以能「安立諸識成唯識性」。

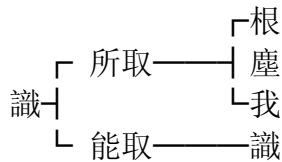
【附論】由識現起一切唯識思想，最早的是解深密經。經中以一切種子心識為根本，一方面現起『有色諸根及所依執受』，『相名分別言說戲論習氣執受』（相），另一方面，『阿陀那識為依止為建立故，六識身轉』。從一本識而轉起二類，奠定唯識思想的基本體系。

[圖片](#)



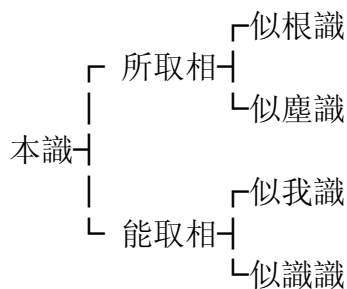
解深密經，雖以一切種子心識為出發，但它側重種識的不一，所以在二種執受中有戲論習氣。這一切種子識，是心，它為六識所依止的時候， [P222] 這又名為阿陀那的本識，就轉稱為意。它側重本識的現行，所以除本識以外，沒有別立，也不應別立轉識的末那。到慈氏的中邊分別論，從識現起似根、似塵、似我、似識四類。所以說：『根塵我及識，本識生似彼』。本頌的內容，各方面有不同的解說。無性論師說：根塵我三法是所取相，識是能取相。

圖片



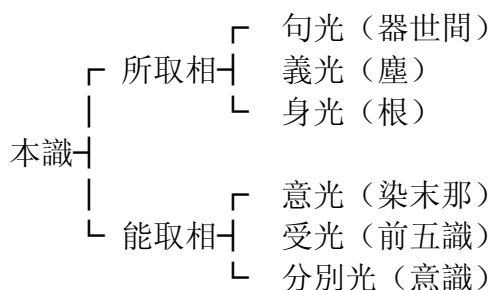
這與深密經相比，根塵就是深密經的『諸根及所依處』，但沒有習氣，有『我』。『我』既是所取相，這就有研究的必要了。有人在論典的比較研究中，發見四事中與我相當的有『我心熏習』，那麼，中邊論與解深密經，可說完全一致。不過，在慈氏無著的論典裡，把『我』解說為熏習 [P223]，到底是不經見的，只可聊備一說。真諦的傳說，把它分為二能二所，似乎最合本頌的真義：

圖片



在本識為種子而生起分別心時，一方面，似現根塵的相識；一方面，現起我識的見識。這樣，與解深密經有一個不同，就是所取相中沒有習氣，能取相中多一個染末那。這是可以解說的，中邊的本識——緣識，立足在種識融然合一的見地，特別重在種子。這樣，所取相中自然不能再說習氣。本識重在種子，它的一分取性現行，就是解深密經所說的六識依止性的阿陀那，把它與四惑相應的特殊作用，從本識中分離出來，建立末那，所以說阿陀那就是末那。再從中邊論去看大乘莊嚴經論，它在虛妄分別的 [P224] 『熏習因』——阿賴耶中，現起了『能取及所取，二相各三光』，依釋論的分解是這樣：

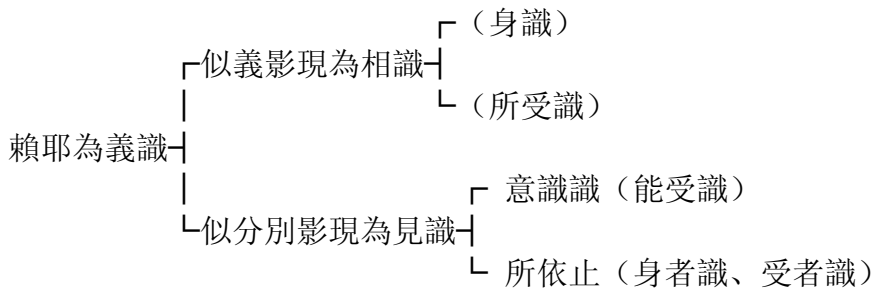
圖片



莊嚴的能取三光，與中邊全同，不過把六識開為二類而已。所取三光中，身義就是根塵，但多了一器世間的句光。在本論中，雖然總攝一切法為十一識，但後六種是差別，自性只是身等五識。把它與安立賴耶為義識配合起來是這樣： [P225]



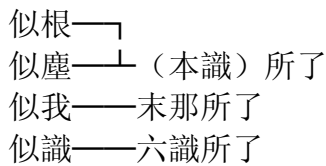
圖片



本論的體系，與中邊、莊嚴可說是全同的，器世間是所受識的差別。它從一意識的見地，所以總合能受用的六識為一意識識。所依止中的身者識，是染意；受者識是無間滅意。為義識的賴耶，自然就是心了。從這些比較中，可以得一結論：所取相中的根塵，能取相中的六識，是一切無諍的。此外，還有細心現行與種子。如果把本識側重在細心現行上，那所取相中就多一習氣，能取相中就不能再有末那，這是解深密所說的。如果把本識側重在種子上，那所取相中，就不能再有習氣，能取相中就有另立染意的必要。這是中邊、莊嚴、攝論說的。這樣，慈氏無著的唯識學，一種為心，七轉為意及識，是正統而一致的主張。 [P226]

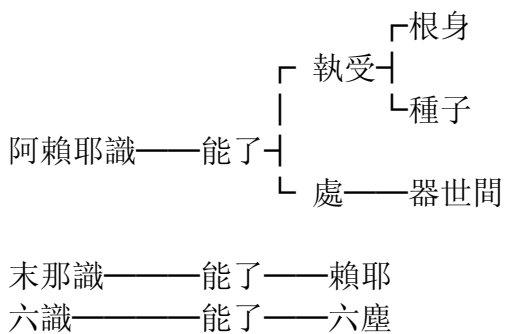
此外，還是一個思想體系：世親的莊嚴釋、攝大乘論釋，大體上順從本論的見解，但他的辨中邊論釋，卻別作解說。他的解釋現起四事，不用本識為種的見解，而用諸識各別現起的見解，所以把根塵我識，都看為所取的義。這四者，都是所取相。世親釋也有它的根據，攝抉擇分也是根據這四種境界，證明多心俱生的。這個見解，直向轉變有三的思想前進。

圖片



從種識現起的一切，確乎都可以成為我們的所取的。但這種解說，使唯識傳統的思想，從一本識而現起能分別所分別二相的體系，隱晦不明。我們不能說這是錯誤，只能說是重大的轉變。如果這都是所取的境，根塵應是本識所了知的，本識應是側重現識的，但它沒有說到種子，又別立末那 [P227] 那。這與深密、中邊、莊嚴、攝論等都不相合。它是八識現行的差別論，不再是深密的一本現，六轉現的七心論，也不是莊嚴等一種心，七轉現的八識論。這思想在三十唯識頌中，更見圓熟：

圖片



這與所取四境比較，把根塵轉化為根與器界，又根據深密的二執受，加上種子。三能變的體系，把古典中賴耶一識能變的見解改變。這兩大體系，成為攝論宗與唯識宗重要的區別點。不過

雖有古說與後起的不同，但 同是唯識學中權威的思想。古人不能分疏這不同的體系，只偏依一己所重 的自是非他，結果，永遠是此路不通！像真諦，他側重攝論，自然接近古 [P228] 義。但他的中邊論釋與決定藏論，無法諱飾三能變的痕跡，於是乎補充， 解說，改文；但他本人所譯的論典，終於不能避免自己撞著。玄奘依唯識 三十頌，特別依護法義，自然接近世親的新義。但對攝大乘論等，就是有 小小的潤飾，到底不能改變攝論的體系。那些一筆抹煞古義，以為唯有玄 奘所傳才是正確的見解，這豈止膽大而已！我們先要理解它的差別，然後 再作融貫；不然，牽強附會的圓融，與偏執者一樣的走上絕路！

丙 成就四智成無義 諸義現前分明顯示而非是有，云何可見？如世尊言：若諸菩薩成就四法，能 隨悟入一切唯識都無有義。一者、成就相違識相智，如餓鬼旁生及諸天人，同於 一事，見彼所識有差別故。二者、成就無所緣識現可得智，如過去未來夢影緣中 有所得故。三者、成就應離功用無顛倒智，如有義中能緣義識應無顛倒，不由功 用知真實故。四者、成就三種勝智隨轉妙智，何等為三？一、得心自在一切菩薩 ，得靜慮者，隨勝解力諸義顯現。二、得奢摩他修法觀者，才作意時諸義顯現。 [P229] 三、已得無分別智者無分別智現在前時，一切諸義皆不顯現。由此所說三種勝智 隨轉妙智，及前所說三種因緣，諸義無義道理成就。

這裡說的，還是為了成立唯識，不過從無義方面去成立。「諸義」在我們 的五識上，自然「現前」，「分明顯示」，不是我們意識所能轉移的，「而」說它「非是有」，是唯識所現，這「何」以「見」得呢？「世尊」在阿 毘達磨大乘經中，早就解答過這個問題。他說：「若諸菩薩」，能「成就四 法」的正確認識，就「能隨」之「悟入一切唯識」，知道它「都無有義」。 四法是：

（一）「成就相違識相智」：「餓鬼，旁生，及諸天人」，在「同」「一事」物上，各有所「見」，「彼」等「所」認「識」的大「有差別」；這 類有情以為是這樣，那類有情卻又是那樣。如江河中的水，在餓鬼見到那是 膿血火燄；在旁生界的魚類見到是坦蕩的大路，弘偉的宮殿；在諸天見到是 七寶莊嚴；在人類看來是清冷的流水。古人所謂『一境應四心』，就是這個 [P230] 道理。在同一對象上，有種種不同的認識，可知我們所認識的一切，不是事 物的真相，是我們自心的變現。通達這種意義的智慧，叫相違識相（彼此不 同的認識）智。得了這智慧，就可悟入唯識無境的道理。

（二）「成就無所緣識現可得智」：我們的認識，不一定要有所緣的真 實境界才能生起，沒有真實的所緣，識也可以現起。「如過去未來」的境界，「夢」中所見的夢境，水中見到的月「影」，這些都不是實有的；但在這 非實有的所「緣中」，能「有所」認識，有境界可「得」，這種認識的境界， 不是唯心無義嗎？明白這樣道理的，叫無所緣識現可得智。

【附論】無所緣識，在佛教中有很大的爭論：有部他們主張識一定要 有所緣才得生起，那怕緣涅槃也還有實有的涅槃作所緣。經部他們主張可 以有無所緣的識。在空有的爭論中，這也是主題之一。主張實有的，過去 未來都是實有，是實有的，識才能緣之而起，所謂『所緣有故，三世實有』。主張無的，過去未來皆非實有，雖然沒有，識仍可以有，所謂『所緣 [P231] 無故，過未亦無』。大乘中世俗心可說有所緣的，但所緣是非實有的，空宗 稱之為自性，唯識宗稱之為義。雖還有不同，大體上都是許可無所緣（義非 實有，自性非有，或法性無行相）而生識的。

（三）「成就應離功用無顛倒智」：無顛倒智，是對於所緣的境界，獲 得真實正確的認識，不再發生錯誤的執著。如果說：一切義都確如我們凡夫 所認識的一樣，離名言而實有的，那麼，我們「能緣」這諸「義」的「識」，就「應」該「無顛倒」錯誤，而解脫諸障了！我們竟可以「不由功用」而 自然的「知」道「真實」了。但實際上，我們的認識還有顛倒錯誤；要覺知 真實，獲得自由解脫，仍須加一番功行才行。這就可以反證所認識的義，沒 有真實了。

（四）「成就三種勝智隨轉妙智」：有三種殊勝的智慧，能隨心而改變 所緣，如果能修得這三種的勝智，微妙智，那唯識無義的理論，就可以在實 踐中親切的證實。三種是：（1）隨自在者智而轉：已獲「得心自在」的「 [P232] 一切菩薩」，和已「得靜慮」的聲聞緣覺，都能「隨」

他的增上「勝解力」，使「諸義顯現」。如欲令大地變水就變為水，變火就變為火。由此，可知離心之外，沒有實在的義；假使外境是實有的，怎能隨意解力而自在轉變呢（這不但三乘聖者，凡是能得靜慮者，都能有這種經驗）？（2）隨觀察者智而轉：「得」了殊勝的「奢摩他」（止），在定中「修法觀者」，在他「才作意」的「時」候，「諸」教法的「義」相，就都「顯現」在前。如修無常、苦、空、無我的行者，如能觀心成就，便有無常相，或苦相無我相等，隨心所念而分明現前。這無常無我等諸義的顯現，都是隨修法觀者的觀念而轉變生起，可見並不是有離心實義的存在。（3）隨無分別智而轉：「已得無分別智」的大地菩薩，在他「無分別智現在前時」，「一切」遍計所執性的「諸義，皆不顯現」。由這也可知諸法唯心，心外無境。假使心外的境是實有的，聖者的無分別智，不但不能使義相不顯，還根本不能成立；甚至壞有為無，是顛倒不是真智。「由此所說三種勝智」的「隨轉妙智」，及「前 [P233]」面「所說」的「三種」理由（「因緣」），「諸義無義」的「道理」，可說已有充分的理由使它「成就」了。

## 第二節 釋名義

### 第一項 正釋三性

若依他起自性，實唯有識，似義顯現之所依止，云何成依他起？何因緣故名依他起？從自熏習種子所生，依他緣故名依他起；生剎那後無有功能自然住故，名依他起。若遍計所執自性，依依他起實無所有似義顯現，云何成遍計所執？何因緣故名遍計所執？無量行相意識遍計顛倒生相，故名遍計所執；自相實無，唯有遍計所執可得，是故說名遍計所執。若圓成實自性，是遍計所執永無有相，云何成圓成實？何因緣故名圓成實？由無變異性故名圓成實；又由清淨所緣性故，一切善法最勝性故，由最勝義名圓成實。 [P234]

此下解釋三性的名義。三性都有二問，異譯在答文中也分為兩段，如說：『成分別……說名分別』。本譯稍不同。對依他起性，提出兩個問題：假使說「依他起自性，實」在「唯有識」，是那不真實的「似義顯現之所依止」，那麼，為遍計執所依，這該成為他依，怎麼反「成」為「依他起」呢？又有什麼理由得「名」之為「依他起」呢？這兩個問題，世親說：初『問自攝受』，次『問為它說』。無性說：初問法體，次問名稱。在問題的答覆中，二釋都是把它綜合而解說的，就是說：問題雖有兩個，答覆卻只一番。雖依各種譯本看，答覆也有兩節；但把它分答，似乎不很適當。像上文的「何等名為熏習？熏習能詮何為所詮」，答覆時也是名體總答的。遍計執性與圓成實性的問答也如此。一、依他生故：依他起法的現起，是「從自」類的「熏習種子所生」的，所以種子有『引自果』的定義。這現行，望能生的種子叫做他，「依他」種子為「緣」而生「起」，所以「名依他起」。二、依他住故：依他起性的東西，在「生」起的剎那是剎那即滅的，決「無有功能」 [P235] 可以「自然」安「住」。唯有在其他諸法的相互依持下，才能剎那間發生作用，所以「名依他起」。前一答是約依自種子他而生說的，後一答是約依現法他而暫住說的。或者是：前依種子親因說的，後依其他助緣說的。一切法剎那生起，不能有一剎那的安住，因為它是即生即滅的；若生而可住，那就可延長而不滅。所以說在剎那生起間可有緣起作用，這叫做住，非是不動不變的意義。簡單說，仗因托緣而起的，就是依他起。

遍計所執性也有兩個問題：「遍計自性」是「依依他起」的「似義顯現」，它本身「實」在「無所有」，那它就應該叫做依他起才對，怎麼「成」為「遍計所執性」呢？又，依什麼理由得「名」為「遍計所執」性呢？論中的解答，也有兩句：一、遍計相故：意識生起時，對於所分別的似義，有「無量」種種的「行相」。所以無量行相的「意識」，能周「遍計」度一切境界，它是能遍計者。意識無量行相的遍計是顛倒的，是非義取義的亂識。但非義取義，不是全出於意識的構思。無始妄熏習力，意識生起的時候，自然 [P236] 的現起亂相——義，這亂相就是遍計所執性。它是意識分別所取的所分別，所以是亂識「顛倒生」起的所緣「相」。前面說亂相為因，能生亂體，也就是此義。它是能遍計的所緣，是遍計心所遍計的，所以叫遍計所執性。二、遍所計

故：似義顯現的亂相，它的「自相實」在是毫「無」自體的。依本譯說：它「唯」是那能「遍計」的虛妄分別心的「所執」而已。但依陳隋二譯看來，這似義並沒有它的自體，『唯有遍計』的亂識為它的自性，離卻名言識，不復存在。它是分別——識所現的，所以叫遍計性；也就是有人說的『實無唯計』。總之，遍計本是妄識的能緣作用。前說它的能生遍計——意識；這說它是遍計的假立。它所以稱遍計執性，都從遍計的分別心來。

圓成實性也有兩個問題：若說「圓成實自性是遍計所執」性的「永無有相」，沒有遍計所執性，為什麼「成圓成實」自性呢？又，有什麼理由可以得「名圓成實」性呢？論文中也舉二句來答覆：一、無變異性故：遍計性永無所顯的法性，是恆恆時常常時「無」有「變異」的，它是諸法的真實「性 [P237]」。就是在欺誑的亂相顯現時，它也還是如此；離卻亂相而顯現真相時，它也還是如此。這不變異的性，是圓滿，成就，真實，所以叫圓成實性。二、勝義故：勝義有兩個意思，一勝義是「清淨」的勝智的「所緣性」（義），因勝智的通達而獲清淨的，就是圓成實；它不像遍計執性的是雜染顛倒的所緣。二勝義是「一切善法」的「最勝性」，它是一切善法中最殊勝的，所以也稱為勝義善。「由」此二種的「最勝義」，所以「名圓成實」性。

這三性的名義，撮要說來：仗因（種子）托緣而有的，名依他起；為識所緣，依識而現的叫遍計執；法性所顯的是圓成實。

第二項 別辨遍計執性 復次，有能遍計，有所遍計，遍計所執自性乃成。此中何者能遍計？何者所遍計？何者遍計所執自性？當知意識是能遍計，有分別故。所以者何？由此意識用自名言熏習為種子，及用一切識名言熏習為種子，是故意識無邊行相分別而轉 [P238]，普於一切分別計度，故名遍計。又依他起自性，名所遍計。又若由此相令依他起自性成所遍計，此中是名遍計所執自性。由此相者，是如此義。

所遍計執性是在能遍計及所遍計的能所關涉上構成的，所以說，「有能遍計，有所遍計，遍計所執自性乃成」。因之，要說明遍計所執性，也得說明能遍計與所遍計。什麼是「能遍計」？什麼是「所遍計」？由能所構成的「遍計所執自性」又是怎樣的呢？這三個問題，一一的答覆：

一、能遍計：「意識是能遍計」，這意識，成唯識論解說為『意及意識（六七二識）名意識故』。第七是意，第六是意識，綜合起來叫意識，這是一種巧妙的解說。依本論看，能遍計的意識就是第六識，因為意識是「有分別」識。有分別的解說，是「由此意識用自名言熏習為種子，及用一切識名言熏習為種子」。自名言熏習的種子，就是在第六意識能分別時，這能分別熏成它能分別的見識種子。一切識名言熏習的種子，就是在第六意識緣眼等見識及色聲等的相識時，因所分別而熏成意識的相識種子。由這二類種子，[P239] 所以第六「意識」現起的時候，起「無邊」的「行相」，於所緣的一一法中，「分別而轉」。因為「普於一切分別計度，故名」能「遍計」。這與上文的『由此意識有分別故，似一切識而生起故』；『無量行相意識遍計』，都是指意識而言的。第六意識，是迷悟的關鍵，起惑造業，修行證真，都是在意識中。它在遍計顛倒中，確是最極重要的，所以本論特別的說是意識。

【附論】依本論的見解，『意識是能遍計』『無量行相意識遍計』，意識是能遍計，這是不成問題的。但眼等五識，染污意，藏識，是否能遍計呢？表面上看似乎不是，能遍計中沒有說眼識等。然從另一方面看卻不然，似義顯現是遍計所執性，這是否唯是意識的緣相呢？如一意識成立唯識的時候，說『於一切所依轉時，似種種相二影像轉』，它的一意識是總攝六識的，這可知道六轉識分別，都有似義顯現的緣相。又如色相堅住疑中，說『乃似色性顯現一類堅住相續而轉，與顛倒等雜染諸法為依處』；又稱亂相為『色識』，這都可見六識都有似義顯現的緣相。五識也是亂 [P240] 識，能說它不是能遍計嗎？護法說：唯第六第七意識是能遍計，他是以『意識是能遍計』的論文為根據的。安慧說：不但意識是能遍計，五八識也是能遍計，虛妄分別就是亂識，有虛妄分別生時，必有似義顯現，所以眼等識不能說它不是能遍計。二師各有依據，並且都可在本論中獲得根據，我們怎樣抉擇呢？從本論的體系來說，六識皆有似義顯現，緣相不僅限於意識，

有能分別必有所分別，所分別就是似義顯現。那麼，為什麼唯意識 是能遍計呢？眼等識緣境，或是唯一剎那，或是行相味劣，說它能遍計要 難理解些，所以特別拿意識來說。應該這樣說：五識染末那有俱生的能遍 計，意識不但有俱生的，而且還有分別生的能遍計。賴耶呢，它是『根本 分別』，也該是能遍計。不過染意與種子心，到底是一而二，二而一的。從能生性融合的瀑流，建立賴耶，它雖是即識為性的，卻側重在種子。從 它取性的虛妄分別心上說，建立末那。所以，有了末那的能遍計，可以不 必說賴耶的能遍計性。如果把俱生的我法執分屬賴耶與末那，那麼，像安 [P241] 慧所說的也還適當。遍計是需要周遍計度的，五識可說周遍計度嗎？遍， 也不一定是念念遍緣一切，不過是種種而已。世親論師等都說前五識不但 二性，也還通種種，為什麼不可稱為遍計呢？

二、所遍計：「依他起自性，名所遍計」，這點出所遍計是什麼。能遍 計的所緣，皆是從種子生起的依他起，因此立依他起為所遍計。

三、遍計所執性：「若由此相」，由此相「是如此」的意「義」。究竟 是什麼意義呢？如果周遍計度，以種種的行相去遍計依他起，「令依他起自 性成」為遍計的「所遍計」，這成為所遍計的依他，就「名遍計所執自性」 。能遍計與所遍計，都是依他起，而能遍計所計的所遍計，就叫做遍計所執 自性。所遍計與遍計所執性，到底是同呢異呢？有人以為不同；所遍計是種 子所生的依他，遍計執性是在依他上執為實有自性；依他是有的，遍計執性 是無實的。依本論看來，並不如此。依他起為性的所遍計，就是在亂識生時 ，從熏習力自然現起的相識。它雖然唯識為自性的，但在有漏的虛妄分別心 [P242] 中，並不能了解。不但亂識見它是實有的義，這似現為義的本身也現起一種 似實有的相；這倒相使亂識不能不顛倒，非經聞熏思修，不能理解它非義似 義，也就是不能認識它唯識為性。所以它雖是名言熏習所生唯識為性的，如 在能遍計心上出現的時候，它就是遍計所執性。總之，約從種所生唯識為性 的方面，它是依他起性的所遍計；但在能所交涉的認識上，為緣而生亂識的 執著上，它就是遍計所執性。遍計所執性，是所遍計的認識化。再說一句， 如此心生，如此義現，在我們眾生的有漏心中，所遍計與遍計執性，是一事 的兩面，並不能分離。到了地上的菩薩，後得智生起，這所遍計的似義顯現 ，才能透視它是唯識非義，稱為了達依他起。能了達而已，它的義相還不能 全去，因妄習漸滅漸除，所遍計的似義相漸漸的淡化。直到五地，這唯識的 依他相，與無義的真實相，才有並觀的可能。所遍計與遍計執性，勿太機械 的分裂它才是！（真能通達依他起，能知者既不是能遍計，它也不成為所遍 計了）。 [P243]

復次，云何遍計能遍計度？緣何境界？取何相貌？由何執著？由何起語？由 何言說？何所增益？謂緣名為境，於依他起自性中取彼相貌，由見執著，由尋起 語，由見聞等四種言說而起言說，於無義中增益為有：由此遍計能遍計度。

為要顯示遍計所執自性，所以再說明「能遍計度」的意識「遍計」是怎 樣的成為計度。這就提出六個問題，給予一一的解說。（1）「緣何境界」？能遍計心的所緣境——所遍計，是依他起的名言，就是唯識為自性的似義 意言；意識「緣」這「名」言依他起法「為境」界。（2）「取何相貌」？ 當能分別所分別的時候，「於依他起自性」的名言中，「取彼」與名相應的 「相貌」，就是似義顯現的義相。這緣名取相二義，是遍於一切的虛妄分別 心。（3）「由何執著」？執著，是由取相而心中生起肯定的堅決的妄「見」，認為確實如此，必然如此；非義而肯定它確有此離心的境界，便是「執 著」。（4）「由何起語」？不但自己執著，還要傳達他的意見給別人，這 主要的就是言語。我們的言語，都是「由尋」伺發動的，因尋伺語行的思慮 [P244]，才能引「起語」言。（5）「由何言說」？言說的來源，不外把自己的認 識吐露出來；而自己的知識，又不外眼見，耳聞，鼻舌身的知，意的覺，所 以「由見聞等四種言說而起言說」。（6）「何所增益」？見聞覺知所感的一 切境界，本來是似義顯現假無實體的，但一經言說，使人隨名起想，又誤 認它為實有，「於無義中，增益」它「為」實「有」。因這種種關係，意識 「遍計能遍計度」。

第三節 辨一異 復次，此三自性為異不異？應言非異非不異。謂依他起自性，由異門故成依他起；即此自性由異門故成遍計所執，即此自性由異門故成圓成實。由何異門此依他起成依他起？依他熏習種子起故。由何異門即此自性成遍計所執？由是遍計所緣相故，又是遍計所遍計故。由何異門即此自性成圓成實？如所遍計畢竟不如是有故。 [P245]

在大乘佛法中說到真俗空有，都是認為非一非異的。現在說到三自性，也同樣的說是「非異非不異」。在同一「依他起自性」中，「由」三種「異門」而成為三性。從同一的依他起性上說，不能說它是不一；從異門安立上看，又不能說三性是不異。異門是在同一事情上，約另一種意義，作另一種說明，或者另一種看法，並非說它就是三個東西。無性說『異門密意』，與世親的見解不同。那末，依什麼「異門」建立「此依他起成依他起」呢？約「依他熏習種子」為緣而「起」的意義，成立為依他起。唯識家說因緣，特重在種子，所以這裡說依他起，略去依他而住的意義，著重在這一點上。遍計所執性又是怎樣安立的呢？「由是」能生「遍計」心的「所緣相」，「又是遍計」所現的「所遍計」影像，所以成為遍計所執性。這與上面釋名義中的定義完全相同。圓成實呢？因為「如」遍計「所遍計」的義相，「畢竟不如是有」，就是依他起法因通達遍計執性增益的義相，究竟不如是有，而顯出空性，成立為圓成實性。 [P246]

此下陳隋二譯，有建立一意識的一段文，本譯與魏譯都沒有。隋譯的世親釋論，也沒有解說。

#### 第四節 辨品類

第一項 總辨三性品類 此三自性各有幾種？謂依他起略有二種：一者、依他熏習種子而生起故，二者、依他雜染清淨性不成故，由此二種依他別故，名依他起。遍計所執亦有二種：一者、自性遍計所執故，二者、差別遍計所執故，由此故名遍計所執。圓成實性亦有二種：一者、自性圓成實故，二者、清淨圓成實故，由此故成圓成實性。

三自性各又分為二類。依他起有二類：（一）「依他種子熏習而生起」的，這就是仗因托緣而生的依他起，側重在雜染。（二）「依他雜染清淨性不成」的，這是說它本身不是固定的雜染或者清淨，它如果為虛妄分別的所 [P247] 分別，成遍計執性，就是雜染的；如以無分別智通達它似義實無，成圓成實性，就是清淨的。這自身沒有一成不變性，隨他若識若智而轉的，所以也名為依他。

【附論】平常把依他分為雜染依他、清淨依他二種，像有漏的八識，是雜染依他，八識轉成的無漏智，是清淨依他，但本論沒有這個解說。又有人依染淨不成而建立依他的染分淨分，在依他法上起遍計執，是依他的染分；依他本具的清淨法性，是依他的淨分。但這還是不能圓見本論的正義。

遍計所執性也有二類：（一）「自性遍計所執」，就是遍計諸法一一的自性，如色聲等。（二）「差別遍計所執」，就是遍計色聲諸法的差別不同的義用，像色等的無常義，苦義，空義等。自性遍計，執諸法的自相；差別遍計，執諸法的共相。由遍計諸法的自性及差別，所以有兩種遍計所執自性。圓成實性也有二類：（一）「自性圓成實」，法法本具的成實性，迷悟不 [P248] 變，凡聖一如的自性清淨；特別多在凡夫位上說。（二）「清淨圓成實」，這自性清淨性，雖本來不染，但因離染而顯現，這離垢真實性，在見道以上建立。由自性本具和離染所顯的二義，在無差別中，建立兩種圓成實。或可以說：自性圓成說，但約不生滅的法性說。清淨圓成實，就是下文說到的四種清淨名圓成實。

第二項 別辨遍計品類 復次，遍計有四種：一、自性遍計，二、差別遍計，三、有覺遍計，四、無覺遍計。有覺者，謂善名言；無覺者，謂不善名言。如是遍計復有五種：一、依名遍計義自性，謂如是名有如是義；二、依義遍計名自性，謂如是義有如是名；三、依名遍計名自性，謂遍計度

未了義名；四、依義遍計義自性，謂遍計度未了 名義；五、依二遍計二自性，謂遍計度此名此義如是體性。

遍計性的品類，上面雖說有兩種的差別，若再加分析，尚有四種五種等 [P249] 不同。先說明四種的遍計：（一）「自性遍計」，（二）「差別遍計」，這 與前所說的一樣，毋須再釋。（三）「有覺遍計」，即「善名言」者的遍計。（四）「無覺遍計」，即「不善名言」者的遍計。如成年人能用言語表達 所認識的，叫善名言的有覺遍計；如嬰兒的咿呀，及牛羊等不能以言語傳達 它的意境，叫不善名言的無覺遍計。這兩種都是從名言熏習種子現起名言的 相，不過一個能起表義名言，一個不能起表義名言罷了。還可以這樣分別： 凡是遍計心上似義顯現，只能直取它的義相，不能尋思構畫，就是無覺的不 善名言；如能安立名想，尋思構畫，就是有覺的善名言。大乘莊嚴經論說： 『意言與習光，名義互光起，非真分別故，是名分別（遍計）相』，也就說 到這二種遍計。

再說五種遍計：（一）「依名遍計義自性」，聽到某一不知意義的名字， 就去推度那名下所詮的義是什麼，以為「如是名有如是義」，這叫依名遍 計義自性。（二）「依義遍計名自性」，現見某一義相，不知它的名字，就 [P250] 去推想那義的能詮名是什麼，以為「如是義有如是名」， 這叫依義遍計名自 性。（三）「依名遍計名自性」，依已經了解所詮義的名，「遍計度未了義」 的「名」，如聽見一譯名，譬如說阿賴耶，根本不知它的意義，現在用我 國習知的名字去譯它，說阿賴耶就是藏，依藏名去計度阿賴耶名，這樣的遍 計，叫依名遍計名自性。（四）「依義遍計義自性」，依已知名稱的義，「 遍計度未了名」的「義」。如初見電燈，不知它是什麼東西，見它能放光， 知放光是燈名的所詮義，因此，以燈義去推度這電燈，這叫依義遍計義自性。（五） 「依二遍計二自性」，就是以已了義的名，及已了名的義，推求未 了知的名義，或因名而推想到義，或因義而推想到名，「遍計度此名此義， 如是體性」，這叫依二遍計二自性。

第三項 廣辨十種分別 復次，總攝一切分別略有十種：一、根本分別，謂阿賴耶識。二、緣相分別 [P251]，謂色等識。三、顯相分別，謂眼識等並所依識。四、緣相變異分別，謂老等變 異，樂受等變異，貪等變異，逼害時節代謝等變異，捺洛迦等諸趣變異，及欲界 等諸界變異。五、顯相變異分別，謂即如前所說變異所有變異。六、他引分別， 謂聞非正法類及聞正法類分別。七、不如理分別，謂諸外道聞非正法類分別。八、如理分別，謂正法中聞正法類分別。九、執著分別，謂 不如理作意類，薩迦耶 見為本六十二見趣相應分別。十、散動分別，謂諸菩薩十種分別：一、無相散動，二、有相散動，三、增益散動，四、損減散動，五、一性散動，六、異性散動，七、自性散動，八、差別散動，九、如名取義散動，十、如義取名散動。為對 治此十種散動，一切般若波羅蜜多中說無分別智。如是所治能治，應知具攝般若 波羅蜜多義。

上來分析遍計執性，這裡再約十種分別來說。遍計執與分別，意義上有 點不同：遍計執性是在能所遍計的關係上說，分別卻不妨別說能遍計的分別 心。（一）「根本分別」：就是「阿賴耶識」。賴耶是一切種子識，以虛妄 [P252] 分別為自性。一方面它本身是虛妄分別，另一方面它又 是一切分別的根本， 為一切分別生起的依止。所以也可說賴耶是能遍計。

（二）「緣相分別」：就是「色等識」。色等一切法為緣而生顛倒分別， 是能分別的所緣相，它本身是虛妄分別為自性，是識的一分；並且依色等 相而生起分別，所以名為緣相分別。

（三）「顯相分別」：這是「眼識等」的六識識，「並」六識「所依」 的染意「識」。這七轉識能顯了境相，它是能分別，又因之而起分別，所以 名為顯相分別。

這三種分別，統攝分別的一切，根本分別就是阿賴耶識為義識，緣相分 別就是身識，彼所受識的相識，顯相分別就是彼能受識，及所依止的身者識 的見識。這三者都是識，本身就是分別，不必一定說因它而現起分別。安立 賴耶為義識段，說意識及所依止，是一意識師的思想，這裡說眼識等並所依 止，是依多識論者的見地。 [P253]（四）「緣相變異分別」：這是由緣相分別的 變異轉動而產生的分別。如「老」病死等的變異，「樂受」與苦捨的三受變異，「貪」瞋癡三毒

的變異，殺縛拷打的「逼害」變異，寒暑「時節」新陳「代謝」的變異，「捺落迦」、餓鬼、旁生等的「諸趣變異」，「欲界」色無色的「諸界變異」。因這種種的變異而引起分別，叫做緣相變異分別。

（五）「顯相變異分別」：這是在識及所依止的顯相分別上，因「如上所說」的種種「變異」，而起的「所有」一切的「變異」，如因根有利鈍而識有明昧的變異，這叫顯相變異分別。這兩者，就是因一切法（現）變異而生的分別。根本分別微細不可知，所以不說根本變異分別。

（六）「他引分別」：這是因從他聽「聞非正法類，及聞正法類」而引起的「分別」。

（七）「不如理分別」：「外道」們聽「聞」那些「非正法類」，而於其中生起的不稱正理的妄「分別」。 [P254]

（八）「如理分別」：「正法中」的佛弟子，聽「聞」種種如理的「正法類」，引生正見的「分別」。這三者，他引分別是總，如理不如理是別，是依分別生起的思想學說的邪正而分別，不像前四五兩種是有情俱生的分別。

（九）「執著分別」：是「不如理作意類」的「薩迦耶（身）見為本」，而起的「六十二見趣相應」的「分別」，是小乘所對治的對象。以我見為主體，引起六十二種各別的意見，所以叫見趣。六十二見，以五蘊三世來分別：如說色是我，我有色，色屬我，我在色中；第一句是我見，後三句是我所見。色蘊有這四句，受想行識四蘊也各有四句，總成二十句。再約三世相乘，過去二十句，現在二十句，未來二十句，成六十句；加上根本的身異命異（常見）身一命一（斷見）的二種，合成六十二見。

（十）「散動分別」：這是大乘「菩薩」不共所對治的「十種分別」。散是散亂，動是流動；因這散動分別為障礙，使無分別智不得現前，使我們 [P255] 不見諸法的真實性。般若經中說的無分別智，就是對治這散動分別的。這十種散動分別依般若經而立。雖然，整個般若經都是遣除十種分別，而學觀品有一段文，特別說得具足。現在且引般若經文，然後再一一的對照解說。經云：『舍利弗問世尊言：云何菩薩應行般若波羅蜜多？舍利弗！是菩薩實有菩薩，不見有菩薩，何以故？色自性空，不由空故。色空非色，色不離空，色即是空，空即是色。何以故？舍利弗！此但有名，謂之為色，此自性無生無滅，無染無淨，假立客名，別別於法而起分別；假立客名，隨起言說，如是如是生起執著。如是一切菩薩不見，由不見故，不生執著。如說於色，乃至於識，當知亦爾』。陳隋二譯，都引證般若經文，魏譯也是沒有的。唯識學者把這段經文，配為對治十種散動，這也就是唯識家對般若經的一種見解。（1）「無相散動」：聽說到無，譬如說無我，以為什麼都沒有自體，這無相，就是分別（遍計所執性）。要對治這無體的妄執，所以經說『實有菩薩』。意思說：諸法真性，為菩薩的自體，即是大我，不可說無。 [P256]

【附論】『實有菩薩』一句，唯識系所傳的般若經中有，我國其餘的譯本都是沒有的。從空宗的見解看來，『實有菩薩』一句，可說非常奇特，根本不通。唯識家說我空，無我，不在無其所無，在因無而顯的諸法真實性，在有情中，就是如來藏。一切有情，平等具有這真實，所以一切有情有佛性，這就是大我。唯識學究竟是真常不空論者。

（2）「有相散動」：聽說到有，就以為什麼都有，虛妄雜染都是真實，這有相，就是分別。為要對治這有相的妄執，所以經說『不見有菩薩』。依依他起的五蘊，而妄計的小我，這是不可得的，現在就說不見這樣的菩薩。世親說：不見依他遍計，無性只說不見遍計所執性。

（3）「增益散動」：於似義顯現的非有中計有，執為實有，叫增益。對治這增益的妄執，所以經說『色自性空』。遍計性的實有色法，但是假相安立，不是自相安立，了知它本無自性空，就可對治增益散動。

（4）「損減散動」：真實性的實有法，妄執為無，就是損減。對治這 [P257] 損減執，所以經說『不由空故』。色性與法性，並不是沒有的，不因遍計性空而無，由此可以對治損減散動。



(5) 「一性散動」：執依他圓成是一法，這是錯誤的，因為法與法性不能說是一，法是無常，法性是常，怎麼可說是一性呢？要對治這計執，所以經說『色空非色』。就是說法性的色空，不是法的色；換句話說：圓成實不是依他起。

(6) 「異性散動」：先從依圓二性來說，執依他圓成截然不同，這是不對的；因為圓成實是依他離義而顯的，怎麼可說是異？為對治這執著，所以經說：『色不離空』，就是依他與空性有不能相離的關係。再從遍圓二性來說，遍圓不能說是異，所以經說『色即是空，空即是色』；遍計色，就是無所有，它與圓成空性不異。古人有的以不離解『即』，有的以相即解『即』，依本論的見解，不離並非是即，依他不能說即是空性，只能說不離。遍計不能說不離空性，只能說當體即是空性。 [P258]

(7) 「自性散動」：於諸法執有自性，如色自性，聲自性；為對治這妄執，所以經說『此但有名』。就是一切諸法，但依假名安立，不能妄計一一法的真實自性。

(8) 「差別散動」：於諸法中，分別是生，是滅，是染，是淨，這種種分別，名為差別。為對治這種妄計，所以經說『此自性無生無滅無染無淨』。

(9) 「如名取義散動」：或者聽到某一種名字，就依名而取其義為真實，名是假立，並非名中就有真實的所詮義。為對治這散動，所以經說『假立客名，別別於法而起分別』。這不過假名安立，依名的假立而起分別，並非實有所取的義。

(10) 「如義取名散動」：還有見到某一事，就如其所取的義而推度它的名字，以為這法確有這名字。為對治此種散動，所以經說『假立客名，隨起言說』。名字是假立的，並不能真實詮表。 [P259]

真能「對治」上述的「十種散動」，唯有無分別智，所以「一切般若波羅蜜多」經「中」，都「說無分別智」。由這無分別的智慧，掃蕩一切有分別的散動。這十種「能治」的智與「所治」的分別，「應知具攝般若波羅蜜多」經中的要「義」。

## 第五節 釋妨難

第一項 異門無別難 若由異門，依他起自性有三自性，云何三自性不成無差別？若由異門成依他起，不即由此成遍計所執及圓成實；若由異門成遍計所執，不即由此成依他起及圓成實；若由異門成圓成實，不即由此成依他起及遍計所執。

「三自性」是「由」不同的意義與不同的觀點的「異門」而說明「依他起自性」的，那為什麼「三自性不」混雜而「成」為「無差別」呢？要知道 [P260]：在依他熏習種子起的「異門，成」立它為「依他起」，並「不即由此」從種子生的定義去成立「遍計所執及圓成實」。在依遍計所緣相及遍計所遍計的「異門」，「成」立為「遍計所執」性，卻並「不即由此」定義去「成」立「依他起及圓成實」。在依所遍計畢竟不如是有的「異門」，「成」立「圓成實」性，卻並「不即由此」定義去「成」立「依他起及遍計所執」。三自性既都是觀待它不同的異門而安立，在隨義安立的差別上，自然也還是體系嚴整，毫不紊亂。如一人有多種技能立有多種的名字一樣。

第二項 名不稱體難 復次，云何得知如依他起自性，遍計所執自性顯現而非稱體？由名前覺無，稱體相違故；由名有眾多，多體相違故；由名不決定，雜體相違故。

這段文，在成立唯識無義的教理上，有很重要的地位。「依他起自性」成為所遍計的認識境，就是依虛妄分別而起的「遍計所執自性」的似義「顯 [P261] 現」；這似義顯現的遍計執性，怎麼知它「非」是「稱」合依他起的法「體」呢？從種子所生，虛妄分別為性的，本來是依他起。在它顯現為義成為亂識所計的境界，就說它不合乎依他起性的本相，是都無所有的，這確乎不易理

解。簡單的答覆一句，依他起是名言識，雖一切都是意言假立，但我們認識時，覺得它確乎如此，不知它因意言的假立而無實；甚至覺得它離名言識而別有意境，所以義境不能稱合依他的本相。要說明義境的不稱名言，用三種理由來成立：

（一）稱體相違：由顯境名言識的假名（依他起），覺得這是什麼那是什麼，這就是本論說的『緣名為境，取彼相貌』。這似義顯現，屬遍計所執性。如心裡泛起茶壺的名言，才覺得這是茶壺；一般人覺得這茶壺（義）與茶壺的名言一致，其實不然。在沒有安立茶壺名言的時候，只能認識其他名言假立的形相，不能認識它這是茶壺。若說名與義是稱合的，那在不知它名字的時候，也該覺知它是茶壺才對，在沒有「名」言以「前」，義「覺」就 [P262] 「無」能現起，名「稱」與義「體相違」，所以知道遍計所執性顯現不就是依他起性。

【附論】名前無覺，可知義覺是依名言而成，這豈不可以成立名義的一致嗎？不然！名，義，都是意言安立的，因觀待不同，名與義沒有一定的關係；但遍計所執性顯現為義時，因無始熏習而有倒相現前；這似義的能遍計，也覺得它確乎如此，或者覺得它離名言而有，或者認為與名一致。離名而有，這固可用名前無覺去掃破它的妄執，成立唯是意言。但它唯是意言安立，而我們的義覺，卻覺得它確乎如此，不能正覺它唯識，唯是假立，這又得用名前無覺去擊破它隨言（依他）執義（遍計）的一見了。

（二）多體相違：如果依名覺義，認為名言與義體一致，那世間的任何一法，它的「名」字都「有眾多」，名言既有多種，那某一法也該隨名而有「多體」了。但事實與此「相違」，一法雖有多名，而並沒有多體，可見名義是不相稱的。 [P263]

（三）雜體相違：反之，同一名字，可以表顯不同的所詮法，如『瞿』字可以表詮九法，可見「名」稱是「不決定」表詮那一義的。這樣，詮種種義的一名，這與名一致的義，就在一名之中而成為「雜體」了，這也是與事理「相違」的。

此中有二頌：由名前覺無，多名，不決定；成稱體，多體，雜體相違故。

這是重頌前義。「成」字貫通三相違，就是：由名前覺無，成稱體相違；由名字眾多，成一體相違；由名不決定，成雜體相違。本頌的前半頌，顯揚聖教論成無性品中也有。

法無而可得，無染而有淨，應知如幻等，亦復似虛空。

這是順便解說因遍計執性真實性所起的疑難，引莊嚴論弘法品偈來解答。偏計所執性既是「法無」所有，怎麼顯現「而可得」，成為我們的所認識的。圓成實是清淨的法性，它本不是雜染所染污的。既然本來「無染」，自然也就沒有離染的清淨，怎麼又說「有淨」呢？這不是等於沒有生而說有死 [P264] 嗎？「如幻等」，先答第一個問題：譬如幻化象馬等的幻事，雖說沒有象馬的實體，但似象似馬，還是顯現可得，遍計所執性的無實而可得，也是這樣。

【附論】要注意的：這以幻化譬喻遍計執性，與下面的『幻等說於生，說無計所執』不同。幻化喻，平常都頑固的執著它是喻依他起的，這固然有根據；但依本文與莊嚴論看，是可以譬喻二性的。莊嚴論說：『如彼起幻師，譬說虛分別；如彼諸幻事，譬說二種迷』。這幻師指『依他術力變木石等為迷因』，就是依他起性的『起種種分別（如十一識）為顛倒因』：指幻師所幻的幻相，成為顛倒迷執的所依。它雖不是象馬，但這象相馬相，也確是幻相具有的形態，所以也可以稱之為幻。那遍計所執的能取所取二迷，就是所見象馬等相貌顯現，這也叫做幻事。這兩者，都有似有而實非有，非有而現可得的定義。從它種子所生唯識為性的幻相來說，它是可得而無實的，稱為依他起性。從成為所遍計的偏計心境來說，它是無 [P265] 實而現可得的，稱為遍計執性。我們雖可以從差別的觀點，把它分為二事：實象實馬的倒相，它沒有實體，是遍計所執性，是無；幻象幻馬的緣起相，顯現可得，是依他起性，是如幻。但幻的本義，可以譬喻二性，是可以表示無實與現有的。後來一分唯識學者，以為幻不能說是無實，無實不能說如幻，把無實與可得分配二性，忘了幻相就是無實的，可以譬喻遍計所執性。因之，更走上依他實有上去。

再來解答第二個問題：「似虛空」本來如此，從沒有絲毫的變化，也無所謂清淨不清淨。但被烏雲所遮時，它雖依然如此，而可說受不清淨法的隱覆。風吹雲散，晴空顯現，它雖還是如此，卻不妨說它清淨。圓成實性的清淨也是這樣，因它離垢清淨，不是新淨，所以又說本性清淨。這兩者的本體，沒有差別，但可以假說差別，就是一在因位在染上建立，一在果位離染上建立。也就因此，諸法雖不能染污圓成的本來清淨，但要顯現本來清淨，非離去染污不可。古人說：『修證則不無，污染則不得』，正是這個意思。 [P266]

第三項 依他都無難復次，何故如所顯現實無所有，而依他起自性非一切一切都無所有？此若無者，圓成實自性亦無所有；此若無者，則一切皆無。若依他起及圓成實自性無有，應成無有染淨過失。既現可得雜染清淨，是故不應一切皆無。

根據遍計依他異門安立的觀點，討論依他為什麼不是徹底沒有。「如所顯現」的一切法，確是「實無所有」的，像幻象幻馬的不是真實，那為什麼說遍計所執無實，「而依他起自性」顯現可得，「非一切」所現的也於「一切」時中「都無所有」呢？圓成實性，是依他起上離去遍計執性（顯現為義）而顯出的真實性；假使依他起法（唯識所現）如遍計所執性一樣的是「無」，「圓成實自性亦無所有」了。又若依他起是「無」，「則一切」法「皆」應是「無」！依他起是雜染的，圓成實是清淨的，因此，「若依他起及圓成實自性無有」，便「成無有」雜「染」清「淨」的「過失」。「既」然「[P267] 雜染清淨」是明白顯「現」的「可得」，「故不應」說依他起法「一切皆無」！總之，似義顯現的雖然不是實有，但從它唯識為性種子所生的緣生法說，並非完全沒有。辨中邊說：『非實有全無』，就是這個道理。

此中有頌：若無依他起，圓成實亦無，一切種若無，恒時無染淨。

這是重頌，文義明白可知。

## 第六節 通契經

### 第一項 依三性通大乘經

#### 甲 通方廣教

一 正釋三性 諸佛世尊於大乘中說方廣教，彼教中言：云何應知遍計所執自性？應知異門說無所有。云何應知依他起自性？應知譬如幻、焰、夢、像、光、影、谷響、水 [P268] 月、變化。云何應知圓成實自性？應知宣說四清淨法。何等名為四清淨法？一者、自性清淨，謂真如空、實際、無相、勝義、法界。二者、離垢清淨，謂即此離一切障垢。三者、得此道清淨，謂一切菩提分法波羅蜜多等。四者、生此境清淨，謂諸大乘妙正法教。由此法教，清淨緣故，非遍計所執自性；最清淨法界等流性故，非依他起自性。如是四法，總攝一切清淨法盡。

緣生法的唯識無義，虛妄無實，已可宣告成立。現在就以這成立的三性說，貫通一切大乘經。

方廣，是一部經的別名，還是大乘經的總稱？這雖難確定，但據集論法品的解釋，這是大乘經的總稱。莊嚴論述求品也說到幻等八喻，以為『世尊處處說此八譬』，可見不是一經的名字。開顯廣大甚深的法性，所以叫方廣（有人見後梵問經有密意二字，判方廣教是顯說，錯）。

佛在「大乘中說方廣教」，凡是怎樣說的，「應知」在說「遍計所執自性」？「應知」依「無所有」的「異門」而說的，像無實，不可得，非有等 [P269]，就是。「依他起自性」又怎樣可知呢？凡是說「如幻燄……」等八種譬喻，就可以明白他在說依他起性。「圓成實性」呢？凡是「宣說四清淨法」，就「應知」是說圓成實性。本論的圓成實，範圍很大，凡是清淨法，都包括在內，所以本論沒有別立清淨依他的必要。四清淨是：

（一）「自性清淨」：它的本體，從來是清淨的，不是染污所能染污，就是在眾生位，也是清淨無染的。這自性清淨，隨義立名，異名是很多的，這裡且說六種：1「真如」：真是真實不虛，如是如如不變，這真實不變的法性，說名真如。2「空」：這不是說無所有，是因空所顯的諸法空性。3「實際」：不虛假叫實，究竟叫際，就是諸法的究竟真實性。4「無相」：於法性海中，無有虛妄不實的亂相。5「勝義」：勝是殊勝的妙智，義是境界，妙智所證的境界，叫勝義。6「法界」：三乘聖法，依此而有，所以名為法界。此自性清淨，即在纏真如，一切眾生本具的如來藏性。

（二）「離垢清淨」：這「即」是真如等的自性清淨法，「離一切障垢 [P270]」顯現出的清淨本來面目。離垢清淨與上面的自性清淨，不但是一體，並且沒有增減垢淨。不過在因位未離垢時，叫自性清淨；在離垢的果位，叫離垢清淨吧了。

（三）「得此道清淨」：能得能證這清淨法性的道，像三十七「菩提分法」、十「波羅蜜多等」。這裡說的，還是單指無漏道，還是也該攝地前的世間有漏道？依本論的思想說，厭離於雜染趨向於清淨的，雖還在世間，就攝屬清淨法。如前說的正聞熏習，尚且是法身所攝；世間波羅蜜多，像加行無分別智等，當然是包含在這得此道清淨中的。

（四）「生此境清淨」：能生此清淨道的所緣境，就是「諸大乘妙正法教」，也是清淨的圓成實攝。這大乘教法，為什麼是清淨的呢？「由此法教」，是引生「清淨」無漏道果的因「緣」，不像顯現似義的亂相，是雜染的因緣，「故非遍計所執自性」。它是佛陀悟證「最清淨法界」的「等流性」，不像依他起是從遍計妄執熏習所生，所以也「非依他起自性」。不是依遍 [P271] 二性，當然是圓成實性了。這「四法」，可以「總攝一切清淨法」。

【附論】四種清淨，就是三種般若：生此境清淨是文字般若，得此道清淨是觀照般若，自性離垢清淨是實相般若。龍樹菩薩說：三般若中，實相般若是真般若；觀照般若在它顯發般若方面；文字般若在能詮顯般若方面，說它是般若。無漏妙智契證實相無相的空性，境智不二，為超越能所，融然一味的實相般若。離垢清淨，不但是一般人心中的寂滅性而已。

唯識家平常把圓成實分兩大類：一不變異圓成，就是自性離垢清淨；二無顛倒圓成，就是得此道生此境清淨。他們把自性離垢清淨單看為無生滅不變異的法性，把四智菩提（生滅）攝在得此道中。但從另一方面看，法性本來清淨，由聞教法而修清淨道，由修清淨道而顯現離垢的清淨，這離垢清淨是攝有果位福智的。陳那論師有般若注釋，把四清淨解說為四種般若，離垢般若，與一般所說的離垢清淨不一樣。

此中有二頌：幻等說於生：說無計所執，若說四清淨，是謂圓成實。自性與 [P272] 離垢，清淨道所緣，一切清淨法，皆四相所攝。此二頌是引用阿毘達磨大乘經的。「幻等說於生」的生，是依他緣生法。「說無計所執」的計所執，是遍計性。餘文是重頌圓成實，其義可知。

二 依他八喻 復次，何緣如經所說於依他起自性說幻等喻？於依他起自性為除他虛妄疑故。他復云何於依他起自性有虛妄疑？由他於此有如是疑：云何實無有義而成所行境界？為除此疑說幻事喻。云何無義心心法轉？為除此疑說陽焰喻。云何無義有愛非愛受用差別？為除此疑說所夢喻。云何無義淨不淨業愛非愛果差別而生？為除此疑說影像喻。云何無義種種識轉？為除此疑說光影喻。云何無義種種戲論言說而轉？為除此疑說谷響喻。云何無義而有實取諸三摩地所行境轉？為

除此疑說 水月喻。云何無義有諸菩薩無顛倒心，為辦有情諸利樂事，故思受生？為除此疑 說變化喻。

為什麼要用「幻等」八「喻」來說明「依他起自性」呢？有人「於依他 [P273] 起自性」的虛妄分別法，生起各種不同的疑惑，「為」了要「除他虛妄」法 中的「疑」惑，所以說幻等八喻。實際上，八喻不一定要這樣各別的除遣疑 惑，是可以互相通用的。現在偏據某一點解說這八喻的差別。

（1）幻喻：「由他於此」依他起性，「有如是疑」：似義顯現的遍計 執性，就是所遍計的依他起性。這似義既然都無所有，「實無有義」，怎麼 可以「成」為心心所「所行」的「境界」呢？「為除此」種「疑」惑，就「說幻事喻」來開示他：如幻術所變的象馬牛羊，雖不是真實的象馬，但象馬 的幻相，能成為我們認識的對象。依他起性也是這樣，雖沒有像亂識所見的 實有的色等境義，但顯現可得，能成為能遍計心心所法偏計所行的境界。

（2）陽燄喻：有人這樣疑惑：若依他起「無」有實「義」，所見的義 相是沒有的，那能認識的「心心」所「法」怎能依之而「轉」起呢？「為除 此疑」，就「說陽燄喻」：如春天的陽光，照耀那上騰的水汽，它雖不是水， 但能生起渴鹿的水想。色等依他起也這樣，雖不是實色，但它現起的倒相 [P274]，能使心心所生起。世親的解釋不同：依他起法就是心心所，為什麼心心所 法轉現義相呢？這像陽燄一樣，它不是水而生水覺。

（3）所夢喻：又有疑惑：若依他起「無」有實「義」，怎麼會「有愛」的受用，「非愛」的「受用差別」呢？同樣的是沒有，似乎不能有這差別 吧？「為除此疑」，就「說所夢喻」：如夢中所夢見的種種境界，雖都並無 其事，但在夢中卻真會生起怖畏或欣喜的心情，勞倦或舒適的生理感覺。依 他起也是這樣，雖所現的沒有真實，可是有可愛和不可愛的受用差別現前。

（4）影像喻：又有這樣的疑惑：若依他起「無」有實「義」，那怎麼 會有「淨不淨業」所感的「愛」果「非愛果」的「差別而生」呢？「為」剷「除此」種懷「疑」，就「說影像」的譬「喻」：如鏡中的影像，是沒有實 質的，因外有本質的關係，鏡中自然現起影像來。依他起的愛非愛果也是這 樣，雖沒有愛非愛的實義，但依淨不淨的善惡業因，自有可愛不可愛的果報 現起。[P275]

（5）光影喻：有人起這樣疑惑：若依他起「無」有實「義」，怎麼會 有「種種識轉」變生起？「為除」去「此」種「疑」惑，就「說光影」的譬「喻」：如人在燈光下，作種種手勢，牆壁上就有種種的影像現起，所謂『如弄影者，有其種種光影可得』。這光下所現出的光影，自然是不實在的。依他起的種種識也是這樣，雖沒有真實的種種識，但有種種諸識轉起。這與 陽焰喻的心心法轉不同，前者是說沒有實境，可以有心法的生起，此中是說 沒有實心卻可以生起種種差別識。

（6）谷響喻：又有一種疑惑：若依他起「無」有實「義」，怎麼會有「種種」（見聞覺知）的「戲論言說」差別「轉」起呢？「為除此」種「疑」惑，「說谷響喻」：如我們在山谷中呼喚什麼就有什麼回響。這回聲，本 沒有人在說，但聽起來好像實有其事。依他起的言說也是這樣，雖沒有實在 的見聞覺知的言說，但可現起種種言說的語業。

（7）水月喻：或者還有人會這樣想：若依他起「無義」，為什麼「有 [P276]」真「實」可「取」的「諸三摩地」中「所行」的「境」界「轉」起呢？「為」要破「除此疑」，就「說水月」的譬「喻」，水中本沒有實在的月，然 因水的澄靜明淨，能映出相似的月影來。依他起的定中境界，像變水為地， 變地為水等，也是這樣，雖不是真實的，但由三摩地的力量，就隨種種的勝 解不同，現起似乎真實的定境。

（8）變化喻：若依他起「無」有實「義」，那發大菩提心的「菩薩」，以「無顛倒」的正見「心」，「為」要成「辦有情」「利樂」的「事」業，「故思」於生死中「受生」，不是毫無意義嗎？換句話說：既然沒有真實，有情的生死痛苦，也都不是實有的，何須菩薩示現受生去化度呢？「為除 此疑」，所以「說變化」的譬「喻」：如善於變化的幻師，以樹葉稻草等， 變為象

馬車乘，他明知這象馬車乘是假的，但還是要變，因為變的東西，也 還有用處。菩薩的受生也是這樣，明知諸法無實，但仍變現種種身相，利樂 有情。 [P277]

從這種種的譬喻來看，雖然一切無實，但心境，業果，言說，度生等事，都顯現可得。龍樹解釋幻等譬喻，著重在諸法空無實義，就是說雖有種種 的相用，而實際卻是空無所有。本論的八喻，則說雖不是真實，卻顯現可得，把它結歸在有上。幻等喻，本是可通似有與非實的。

乙 通梵問經 世尊何故密意於梵問經中說：如來不得生死，不得涅槃？於依他起自性中，依遍計所執自性及圓成實自性，生死涅槃無差別密意。何以故？即此依他起自性，由遍計所執分成生死，由圓成實分成涅槃故。

「梵問經」，就是思益梵天所問經。經中說「如來不得生死，不得涅槃」。世間的生死，和出世的涅槃，分明是有的，怎麼說如來的正智中都不可 得呢？這在唯識三性的見解中看來，這是依「依他起自性」的通二性，「生 死涅槃無差別」的意義而說。因為「即」是「此依他起自性」，但從它的隨 染邊說，就是「遍計所執分成」為「生死」，不能說它是涅槃，從它的隨淨 [P278] 邊說，就是「圓成實分成」為「涅槃」，不能說它是生死的。只是一個依他 起自性，從它的通二性而顯出的依他無定實來說，就沒有生死可得，也沒有 涅槃可得。如來根據這個依他不定的深義，所以說不得生死不得涅槃。

【附論】這與空宗的解說通達諸法無自性，在空性寂滅中，無生死涅 槃可得不同。本論在依他諸法的無實性，隨染淨而轉變上說。真常論者，又每以如來藏心的本來清淨常住不變，說明生死本無，何來涅槃？這又是一家之說。這些，在大乘學派的解說中，是隨處可以發現他觀點不同的。

丙 通阿毘達磨大乘經 阿毘達磨大乘經中薄伽梵說：法有三種：一、雜染分，二、清淨分，三、彼二分。依何密意作如是說？於依他起自性中，遍計所執自性是雜染分，圓成實自 性是清淨分，即依他起是彼二分：依此密意作如是說。於此義中以何喻顯？以金 土藏為喻顯示。譬如世間金土藏中三法可得：一地界，二土，三金。於地界中土 非實有而現可得，金是實有而不可得；火燒鍊時，土相不現，金相顯現。又此地 [P279] 界，土顯現時虛妄顯現，金顯現時真實顯現，是故地界是彼二分。識亦如是，無 分別智火未燒時，於此識中所有虛妄遍計所執自性顯現，所有真實圓成實自性不 顯現。此識若為無分別智火所燒時，於此識中所有真實圓成實自性顯現，所有虛 妄遍計所執自性不顯現；是故此虛妄分別識依他起自性有彼二分，如金土藏中所 有二界。

「阿毘達磨大乘經中」，「說」一切「法有三種：一雜染分，二清淨分，三彼二分」，這一切法三分的見解，佛陀「依」什麼「意」趣要這樣說呢？這是依依他的安立三性而說的。「於依他起自性中」，隨染的「遍計所執 自性」的一分，就「是雜染分」的一類；在依他起性中隨淨的「圓成實自性」的一分，就「是清淨分」的一類；「即」此「依他起」性本身，不定屬某 一邊，那就「是」有「彼」染淨「二分」的一類。

關於依他起，本論確是說虛妄雜染，是染種所生的三雜染，虛妄分別為 自性，是亂相，是亂體，但又說他是通染淨二分的，說得最明白，就是這阿 [P280] 毘達磨大乘經。

「於此」三自性為三類法的意「義中」，且「以金土藏為」譬「喻」來「顯示」它。藏是界義，等於現在所說的礦；礦中蘊藏多量礦產，所以稱為 藏。「譬如世間金土藏」——金礦「中」，有「三法可得：一地界，二土， 三金」。地是堅性的能造大種，土與金是所造的色法。在金礦沒有掘發鍊淨 以前，「於地界中」，只見土而不見金，所以「土」是「非實有」的，卻顯「現可得」；「金是實有」的，反「而不可得」。以世俗的眼光來看，土與 金雖都可說是實有的，但這裡的意見是這樣：金是實在不變的，縱然雜在土 中，或把它粉碎，它的質量，仍然是那麼多，所以說是實有的。土卻不同， 金從土中鍊出以後，金中不再有土的成分了，所以說它是非實有的。在採發 後，加以「火」的「燒鍊」，這「時」，非實有的「土相不現」，而實有的「金相」就「顯現」可得

了。這樣，當「此地界」的「土」相「顯現時」，就是「虛妄顯現；金」相「顯現」的「時」候，就是「真實顯現」。而含有 [P281] 土金兩法的「地界」，就「是」具「彼」虛妄真實的「二分」。

「識亦如是」以下，是合法。這識，真諦譯作『本識』，這雖只一字之差，卻大有爭論。蕘師門下，都以為這識是八識，八識都是依他起，在虛妄分別的依他起上，執為實有，就是遍計所執性。離遍計所執性而顯的空性，是圓成實。真諦譯作本識，是富有一心論的意趣。在取性本識中，染習所現的能取所取的轉識，雖然是染種所生，是依他，但從它的能取所取關涉上，是雜染的遍計執性。所以有時說『七識是分別性』。若本識離去染習，解性與無漏聞熏現起的一切，是清淨的真實性。從本論的體系看來，談轉染轉淨，或是單從轉識的能所上說，或是從本識的因果上說，其實可以綜合的。現在從依他的中心，所知依賴耶具二分為義識，與安立見相，作一綜合的解說：在虛妄分別心，「無分別智火未燒時」，就是世間生死隨染的階段。取性的賴耶識，無始來與戲論的熏習融為一味，從它現起虛妄的見識與相識。在從種所生的意義上，它固然是唯識為性的依他起，但它是虛妄，亂相，亂體 [P282]，能所交織成的遍計所執性。因轉識的遍計，熏成遍計所執種子，又攝藏種子在賴耶中；連一切種識在末那的認識中，也成為遍計所執性。所以說：「於此識中，所有虛妄遍計所執自性顯現，所有真實圓成實自性不顯現」。「此識若為無分別智火所燒時」，就是從凡入聖到究竟滿證的階段。因聽聞法界等流的正法，熏成聞熏習，解性賴耶識開始活動。因加行無分別智的觀察唯識無義，聞熏習力漸漸的增盛起來，引生無分別智，正覺無義的真實性。但這時，不但賴耶中的染習還很多，就是從種所現的根身等，也還都是雜染的。這樣的無分別智久久熏修，賴耶中的取性染習漸盡，淨智漸增，到最後，一切雜染都清淨了，解性賴耶與淨智融然一味，為一切清淨法的所依。這清淨識不是虛妄，一切都名為圓成實性。所以說「於此識中，所有真實圓成實自性顯現，所有虛妄遍計所執自性不顯現」。這「虛妄分別識」，就是「依他起自性」，可以「有彼二分」，正與「金土藏中所有地界」一樣。

【附論】地論師把依他起解說為真妄和合，與這譬喻很有共同的意義 [P283]。遍計是虛妄的，圓成是真實的，依他是染淨間的連繫，當然具有虛妄真實的二分。所以說，獨妄不成依他，獨真也不成依他，真妄和合才成為依他。我覺得，依他是唯識的，唯識是無義的。唯識的真相，與無義本來不能截成兩橛。但在凡夫位上，它永遠與義合流，所以它是虛妄的。到成佛，無義的唯識本相，才能全體顯現，不再有絲毫的妄染，它是真實性的。它隨緣無性，妄心派，從生死位中識的虛妄分別出發，特別發揮了依他起的雜染。但久而久之，一分學者，幾乎忘卻了識的虛妄，從遍計性的熏習，就是戲論習氣，或遍計所執種子而來；於是連成佛以後，還覺得識是虛妄的。其實，就是妄心派，在說明轉染成淨，也非談依他通二分不可。依他具二分的真妄和合論者，只是從已證真實性的聖人識的見解出發，特別發揮了依他的無義本相。

#### 丁 通餘經

一 長行 [P284] 世尊有處說一切法常，有處說一切法無常，有處說一切法非常非無常，依何密意

作如是說？謂依他起自性，由圓成實性分是常，由遍計所執性分是無常，由彼二分非常非無常：

依此密意作如是說。如常無常無二，如是苦，樂，無二，淨，不淨，無二，空，不空，無二，我，

無我，無二，寂靜，不寂靜，無二，有自性，無自性，無二，生，不生，無二，滅，不滅，無二，

本來寂靜，非本來寂靜，無二，自性涅槃，非自性涅槃，無二，生死，涅槃，無二亦爾。如是等

差別，一切諸佛密意語言，由三自性應隨決了，如前說常無常等門。

佛陀在其餘的經中，「有處說一切法」皆是「常」住的，「有處」又「說一切法皆是無常」，「有處」更「說一切法」是「非常非無常」的，這不同的說法，到底是「依何密意」而說的呢？這還是依依他異門安立三相說的。「依他起自性，由圓成實性」法性真如體的常住分，所以佛陀說一切法「是常」。同時依他起中又「由遍計所執性」的虛妄無常分，所以又說「一切法是無常」。而依他起的本身，在隨染遍計性無常的方面看，不能說是常，[P285]在隨淨圓成性常住方面看，不能說是無常，由「彼」依他的通「二分」，所以佛陀說一切法「非常非無常」。經中似乎矛盾的解說，只是「依此」三性的一性「密意作如是說」。「如常，無常，無二」，是依依他安立三性的一性而說的，「如是苦、樂、無二」等「差別」，凡是「一切諸佛密意語言」，也是依三性的密意而說。所以「由三自性」的見解，都「應隨」他所說的而給以「抉」擇明「了」。像「苦」是遍計性，「樂」是圓成性，「無二」（非苦非樂）是依他起的具二分。「淨」是圓成實，「不淨」是遍計性，「無二」（非淨非不淨）是依他起。「空」是遍計，「不空」是圓成實，「無二」（非空非不空）是依他起。依真我說，圓成實是我，遍計是無我；依妄我說，「我」是遍計性，「無我」是圓成實，「無二」（非我非無我）是依他起。「寂靜」是圓成實，「不寂靜」是遍計性，「無二」（非寂靜非不寂靜）是依他起。「有自性」是圓成，「無自性」是遍計，「無二」（非有自性非無自性。是依他起。「生」是遍計性，「不生」是圓成實，「無二」（[P286]非生非不生）是依他起。「滅」是遍計性，「不滅」是圓成實，「無二」（非滅非不滅）是依他起。「本來寂靜」是圓成實，「非本來寂靜」是遍計性，「無二」（非本來寂靜非非本來寂靜）是依他起。「自性涅槃」是圓成實，「非自性涅槃」是遍計性，「無二」（非自性涅槃，非非自性涅槃）是依他起。「生死」是遍計執，「涅槃」是圓成實，「無二」（非生死非涅槃）是依他起。這不過是一往之談，其實不一定如此，像本來寂靜等，都可以通遍計圓成二性的。

二 偈頌 此中有多頌：如法實不有，如現非一種；非法非非法，故說無二義。依一分開顯，或有或非有；依二分說言，非有非非有。如顯現非有，是故說為無。由如是顯現，是故說為有。自然，自體無，自性不堅住，如執取不有，故許無自性。由無性故成，後後所依止，無生滅，本寂，自性般涅槃。

第一頌解說無二，第三句的非法非非法，結釋前二句：「如」義顯現「[P287]法」的「實」性是「不有」的，所以說「非法」。雖沒有實體，但「如」顯「現」的「非一種」的萬有差別，明白的顯現可得，所以說「非非法」。由這非法非非法的見解，「故說無二義」。

第二頌解說三分：「依」依他起中的隨染隨淨的「一分」，而「開顯」解說，「或」依清淨的真實性說「有」，「或」依雜染的遍計所執性說「非有」。如果通「依」依他的具「二分」而「說」，那它就由遍計所執性而「非有」，由圓成實性而「非非有」。本頌還可約依他的顯現可得而無實的見解來說，這與下一頌的意義大體相同。

第三頌解說有無義：「如」遍計執性能取所取的似義「顯現」，都是「非有」實體的，「是故說」之「為無」。但「由」它的因無始來戲論熏習的轉變力，而有「如是」的「顯現」，「是故」又「說為有」。

第四頌與第五頌，是從莊嚴大乘經論引來的。第四頌解說一切法無自性的含義：這有小乘共許的三義，與大乘特有的見解，共有四個意義。一、「[P288]自然」無：約未來說，諸法從未來生起的時候，必有種種因緣，不是自然現起的，約這無自然生性，所以說無自性。二、「自體無」：約過去說，過去了的自體已經滅無，是不會再現起的，所以說無自性。三、「自性不堅住」：約現在說，諸法一剎那間生而即滅，不能有剎那的安住相，約這不堅住性，所以說無自性。這三種無自性義，是大小乘所共許的。四、「如執取不有」：這約大乘不共義說遍計所執性的無自性。依他起上似義顯現的，如我們執取為實有的，沒有實有的自相，這叫遍計所執相無自性。

【附論】前三種，從緣起生滅上，說明過去現在未來的無自性，若執為實有，就是增益執。深密經說生無自然性，也是與小乘共的。不過小乘雖離去生無自然性，建立因果相續，祇能厭離



無常，並不能通達法空所顯的真實性，所以又為大乘說遍計所執性的相無性。這如執取不有的相無性，在唯識學中，就是無義。空宗的無自性，與『如執取不有』的思想很接近；所謂『諸法無所有，如是有，如是無所有，愚夫不知，名為無明』。[P289] 但認識論上的執取非有，立足於緣起無自性說，不如唯識學者那樣的分成二截。依性空者的意見，無一法可取的無相義，實是阿含經的本義。

第五頌，依前相無自性的定義，成立無生無滅等：由一切諸法都是無自性的，故成立一切「無生」；以無生為前提，能成立「無滅」；無生無滅的東西，自然是「本」來「寂」靜；以本來寂靜，所以諸法的「自性」本來「般涅槃」。這前前的能為後後的所依止，所以說「由無性故成後後所依止」。

第二項 依四意趣四秘密決了一切佛言 復有四種意趣，四種秘密，一切佛言應隨決了。四意趣者：一、平等意趣，謂如說言：我昔曾於彼時彼分，即名勝觀正等覺者。二、別時意趣，謂如說言：若誦多寶如來名者，便於無上正等菩提已得決定。又如說言：由唯發願，便得往生極樂世界。三、別義意趣，謂如說言：若已逢事爾所歿伽河沙等佛，於大乘法 [P290] 方能解義。四、補特伽羅意樂意趣，謂如為一補特伽羅先讚布施，後還毀訾；如於布施，如是尸羅及一分修，當知亦爾。如是名為四種意趣。

照字面上講：意趣是別有用意，不單是在文字表面上可以理解的。秘密是不明顯，難以理解。現在用這兩者解說如來說法的深義密意。因此，這兩者定義是：依某一種意義，而為他說法，叫意趣。因這說法，決定能令有情深入聖教，得大利益，叫秘密。這「四種意趣」與「四種秘密」，於「一切佛言」，都「應隨」它所說而給以「抉」擇「了」別。現在先說四意趣：

（一）「平等意趣」：如佛曾這樣說：「我昔曾於彼時彼分，即名勝觀正等覺者」。勝觀（毘婆尸的義譯），並不就是現在的釋迦牟尼，而佛卻說他就是。這並不是一佛，是約佛佛道同，諸佛法身平等的意趣而說。文中的彼時彼分，指彼毘婆尸佛成佛的時候；或者，彼分可以說是彼成佛的地點。

（二）「別時意趣」：佛陀為攝受一般懶惰懈怠的眾生，所以方便說：「若誦多寶如來名者，便於無上菩提已得決定」，不會再有退轉。又說：「[P291] 由唯發願，便得往生極樂世界」。實際上，單單持誦多寶如來的名號，並不能於無上菩提得不退轉；唯憑空口發願，也不能往生西方極樂世界。佛陀的意思，是約另一時間說的，若持誦多寶如來的名號，就可種下成佛的善根；雖然，還不能直登不退，但將來一定要修證菩提。如魚吞了鉤一樣，雖然還在水裡，可說已經釣住了。發願往生極樂也如此，久久的積集福德智慧的善根，將來定能往生極樂。如俗語說：『一本萬利』，並不真的一個錢立刻獲得萬倍的盈利，而是說由這一個本錢，經過長久的經營，才可以獲得萬利。發願為往生之因，念佛為不退之因，佛陀是依這種意思說的。

（三）「別義意趣」：經上說：「若已逢」遇、承「事」、禮拜、供養多如「歿伽河沙」數的諸「佛」，「於大乘法方能解義」，不是短期間的參究所能通達的。這裡說的解義，是指悟證勝義說的；若是平常的聞思理解，那又何須逢事這麼多佛呢？

（四）「補特伽羅意樂意趣」：這就是稱機說法。有的「補特伽羅」慳 [P292] 貪不捨，佛陀就「為」他「讚」歎「布施」的功德，使他除去慳貪。他布施了，卻又執著布施為最究竟，「後」來佛又「毀訾」布施，說這布施不過是下品的善根，不是究竟。這種前後不同的說法，不是佛陀的矛盾，而反表現了他的善巧，能適應聽眾的根機。「如於布施」，於「尸羅（戒）及一分修」的世間禪定，也都是這樣或讚或毀。這等於智度論中說的『為人悉檀』。

四秘密者：一、令入秘密，謂聲聞乘中或大乘中，依世俗諦理說有補特伽羅及有諸法自性差別。二、相秘密，謂於是處說諸法相顯三自性。三、對治秘密，謂於是處說行對治八萬四千。四、轉

變秘密，謂於是處以其別義，諸言諸字即顯別義。如有頌言：覺不堅為堅，善住於顛倒，極煩惱所惱，得最上菩提。

再談秘密。（一）「令入秘密」：諸法的實相，本來是無我，但因一分眾生聽說無我，誤認為斷滅，便生恐怖，不敢問津。本來是一切法性空，可是眾生不能接受法空的道理，不但不能得利益，反而離去佛教。所以，要攝引他到佛教來，非方便說法不可。於是佛在「聲聞乘中或大乘中，依世俗諦 [P293] 理」，方便「說有補特伽羅」，與「諸法自性差別」。但這只是一時的方便，不是佛教的勝義。

（二）「相秘密」：為令有情悟入所知的真相，所以佛在「說諸法相」的時候，總是廣「顯三自性」，這三性，是一切法的總相。

【附論】本論這樣的解說，看不出它的秘密何在。大乘莊嚴經論中說的秘密，意義才明白可見：他說，為令小乘悟入無我，要使他無恐怖，所以說諸法有自性差別，這是令入秘密（初時教）。依三無性說一切法空，是相秘密（第二時教）。二秘密的本意在此。

（三）「對治秘密」：眾生有八萬四千的煩惱，佛針對所治的煩惱「行」，「說對治」的「八萬四千」法門，彼此各各不同，因所治煩惱不同的關係。

（四）「轉變秘密」：不以一般的定義，而「以其別義」，說「諸法諸字」，所以不能照字面上看。「即」在這所說的字句中，「顯」示「別」— [P294] 種意「義」。論中舉的偈頌，即是一例。不堅的堅，是剛強不聽招呼，難調難伏。調伏這難調的心，叫做不堅，不堅就是調柔的無散亂定。對於這調柔定，起堅固的覺慧，「覺」了這「不堅」的調柔定「為堅。善住於顛倒」，不是說起虛妄錯謬的見解，是說常樂我淨是四顛倒，要除去這顛倒，就得通達這顛倒，不為它所迷惑，而能善巧的安住於無常等。「極煩惱所惱」，這煩惱是修無邊的難行苦行，身心所受極大的疲勞，這樣做去，就可證「得最上菩提」。若依一般的解釋，住顛倒，起煩惱，怎樣會成佛呢？必須以另一種解說，才能符合正理，所以說它是秘密。

第三項 由三相造大乘法釋 若有欲造大乘法釋，略由三相應造其釋：一者、由說緣起，二者、由說從緣所生法相，三者、由說語義。此中說緣起者，如說：言熏習所生諸法，此從彼，異熟與轉識，更互為緣生。 [P295]

這裡且一談解釋經典的方法：「若有」人，「欲造大乘法」教的解「釋」，須從三方面去解說：一、「由說緣起」義，二、「由說從緣所生法相」，三、「由說語義」。前二屬於境相，後一語義則是說菩薩的大行，如來的果德，這三者，包括了大乘佛法的全部——性、相、行、果。

（一）「說緣起」：如阿毘達磨大乘頌說：從名「言熏習所生」的一切「諸法」，就是賴耶為轉識的因；「此」名言熏習，又「從彼」一切法的熏習而成，這是說轉識為賴耶的因。所以「異熟」阿賴耶識，「與」三雜染的「轉識」，展轉「更互為緣」而「生」。這就是本論所知依分所說的分別自性緣起（兼通餘二緣起）。這樣，我們可以知道：緣起是側重從一切種生一切法，而一切種又從一切法熏習得來；種生現，現熏種，構成萬有生起的因緣。

復次，彼轉識相法，有相，有見，識為自性。又彼以依處為相，遍計所執為相，法性為相，由此顯示三自性相。如說：從有相，有見，應知彼三相。復次， [P296] 云何應釋彼相？謂遍計所執相，於依他起相中實無所有；圓成實相於中實有。由此二種非有及有，非得及得，未見已見真者同時。謂於依他起自性中，無遍計所執故，有圓成實故。於此轉時，若得彼即不得此，若得此即不得彼。如說：依他所執無，成實於中有，故得及不得，其中二平等。

（二）說緣生：從「彼」賴耶為種子所生起的「轉識相法」，就是根塵我識四識，或本論的身身者等十一識。這從本識轉變生起的轉識，分為二類：「有」似所取的「相」，「有」似能取的「見」；這相、見，都以虛妄分別「識為自性」的。因虛妄分別識的本識賴耶中，有名言熏習，就自然的現起相識和見識。上面說的緣起，就是阿賴耶識為義識。此中說的緣生，若色識等及眼

識等的諸識，以相為體，就是相識、眼識識等，以見為體，就是見識。「又彼」從種所生的轉識，有三種相：一、依他起是遍計圓成二自性的所依，故說「以依處為相」。二、非實有的似義顯現，而見為實有的遍計所執性，以能「遍計」的「所執為相」。三、因通達諸義無實所顯的圓成實，[P297]是諸法的真實性，所以「以法性為相」。用本識來顯示緣起，用轉識來顯示緣生法相，是本論的特色。這個見解，如有頌說：「從有相有見，應知彼三相」。怎樣以有相有見的轉識，解「釋彼」三「相」呢？相見之中，有遍計相，有依他相，有圓成相。從緣所生的有相有見是依他起。依此緣生的依他性，顯現為義的「遍計（所執）相，於依他起相中」，「實」在是「無所有」的。「圓成實相於」依他起「中」，卻是「實有」的。像中邊論說：『虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空』。怎知此有彼無呢？「由此二種」，遍計的「非有及」圓成的是「有」，在未見真理的同一時間，遍計的非有是「不可得的」，圓成的有是「不可得的」；在已見真理的同時，遍計的非有是「不可得的」，圓成的有是「可得的」，故論說「非得及得未見已見真者同時」。上面的解說，就是說「於依他起自性中，無遍計所執故，有圓成實故」。遍圓二性是一有一無的，所以「於此」依他起中，隨染隨淨而「轉」的「時」候，「若」凡夫「得彼」遍計所執性的時候，「即不得此」圓成實性；「若」聖者「得」[P298]此「圓成實性」，「即不得彼」遍計執性。這也如頌說的：於「依他」起中，遍計「所執」是「無」的，圓「成實」性「於」依他起「中」是「有」的。因此有「得及不得」：在依他起「中」，凡夫與聖人「二」者是「平等」平等的。就是說：在凡夫顛倒執著的時候，於依他起中有得不得，而聖人正見時，於依他起中也是一樣的有得不得，不過所得與不得，恰好相反罷了。

【附論】支那內學院，根據本論的緣起與緣生，判緣起為唯識宗，判緣生為法相宗。太虛大師說法相必宗唯識，不能劃為二宗，曾經有一度的爭辯。根據本論看，緣起是說本識為種，說一切法從種子生，種子從一切法生，並不能成為唯識的根據。像經部他們建立種子為因緣，並不建立唯識。反之，緣生法相，卻說明真妄有無，顯現為義的遍計性是無，分別識的依他性顯現可得，有心無義，這才是真正的唯識。拿所知依和所知相二分來看，所知依分是講緣起，只成立賴耶為萬有的生起歸著，還沒有明白的建立唯識。所知相分說緣生，處處可以見到安立唯識無義。所以根據本[P299]文而分唯識法相二宗，根據不免薄弱。至於唯識法相是否可以分宗，那又是另一問題。

說語義者，謂先說初句，後以餘句分別顯示。或由德處，或由義處。由德處者，謂說佛功德：最清淨覺，不二現行，趣無相法，住於佛住，逮得一切佛平等性，到無障處，不可轉法，所行無礙，其所安立不可思議，遊於三世平等法性，其身流布一切世界，於一切法智無疑滯，於一切行成就大覺，於諸法智無有疑惑，凡所現身不可分別，一切菩薩等所求智，得佛無二住勝彼岸，不相間雜如來解脫妙智究竟，證無中邊佛地平等，極於法界，盡虛空性，窮未來際。最清淨覺者，應知此句由所餘句分別顯示，如是乃成善說法性。最清淨覺者，謂佛世尊最清淨覺，應知是佛二十一種功德所攝。謂於所知一向無障轉功德，於有無無二相真如最勝清淨能入功德，無功用佛事不休息住功德，於法身中所依意樂作業無差別功德，修一切障對治功德，降伏一切外道功德，生在世間不為世法所礙功德，安立正法功德，授記功德，於一切世界示現受用變化身功德，斷疑功德，令入種種[P300]行功德，當來法生妙智功德，如其勝解示現功德，無量所依調伏有情加行功德，平等法身波羅蜜多成滿功德，隨其勝解示現差別佛土功德，三種佛身方處無分限功德，窮生死際常現利益安樂一切有情功德，無盡功德等。

（三）「說語義」：是「先說初句」為總綱，「後以餘句分別顯示」第一句的意義。這是唯識家釋經的一種軌則。這語義又有二類：一、「德處」，是就佛陀的果德而說。二、「義處」，是就菩薩的利益安樂度脫眾生的行門而說。處，是所依處。

「最清淨覺」是初句總標，以「不二現行」到「窮生死際」等二十一句（魏譯分十九句）去解釋它。這是大乘經稱讚佛德經文，本論用二十一種功德配合二十一別句，而這二十一種功德，

都是在顯示初句最清淨覺。這裡只 把它總攝一表，不去逐句的解說了。（本文出大方廣佛華嚴經，解深密經也 有。） [P301]

圖片

|                                 |   |
|---------------------------------|---|
| ┌不二現行……………於所知一向無障轉功德┐           |   |
| 趣無相法……………於有無無二相真如最勝清淨能入功德       |   |
| 住於佛住……………無功用佛事不休息住功德            |   |
| 逮得一切佛平等性……………於法身中所依意樂作業無差別功德    |   |
| 到無障處……………修一切障對治功德               |   |
| 不可轉法……………降伏一切外道功德               |   |
| 所行無礙……………生在世間不為世法所礙功德           |   |
| 其所安立不可思議……………安立正法功德             |   |
| 遊於三世平等法性……………授記功德               | 世 |
| 最   其身流布一切世界……………於一切世界示現受用變化身功德 | 尊 |
| 清   於一切法智無疑滯……………斷疑功德           | 二 |
| 淨   於一切行成就大覺……………令入種種行功德        | 十 |
| 覺   於諸法智無有疑惑……………當來法生妙智功德       | 一 |

[P302]

|                               |   |
|-------------------------------|---|
| 凡所現身不可分別……………如其勝解示現功德         | 種 |
| 一切菩薩等所求智……………無量所依調伏有情功德       | 功 |
| 得佛無二住勝彼岸……………平等法身波羅蜜多成滿功德     | 德 |
| 不相間雜如來解脫妙智究竟……………隨其勝解示現差別佛土功德 |   |
| 證無中邊佛地平等……………三種佛身方處無分限功德      |   |
| 極於法界……………窮生死際常現利益安樂一切有情功德     |   |
| 盡虛空性……………無盡功德                 |   |
| └窮未來際……………（究竟功德）┘             |   |

復次，由義處者，如說：若諸菩薩成就三十二法，乃名菩薩。謂於一切有情 起利益安樂增上意樂故；令入一切智智故，自知我今何假智故，催伏慢故，堅牢 勝意樂故，非假憐愍故，於親非親平等心故，永作善友乃至涅槃為後邊故，應量 而語故，含笑先言故，無限大悲故，於所受事無退弱故，無厭倦意故，聞義無厭 故，於自作罪深見過故，於他作罪不瞋而誨故，於一切威儀中恒修治菩提心故， [P303] 不希異熟而行施故，不依一切有趣受持戒故，於諸有情無有恚礙而行忍故，為欲 攝受一切善法勤精進故，捨無色界修靜慮故，方便相應修般若故，由四攝事攝方 便故，於持戒破戒善友無二故，以殷重心聽聞正法故，以殷重心住阿蘭若故，於 世雜事不愛樂故，於下劣乘曾不欣樂故、於大乘中深見功德故，遠離惡友故，親 近善友故，恒修治四梵住故，常遊戲五神通故、依趣智故，於住正行不住正行諸 有情類不棄捨故，言決定故，重諦實故，大菩提心恒為首故。如是諸句，應知皆 是初句差別；謂於一切有情起利益安樂增上意樂。此利益安樂增上意樂句，有十 六業差別應知。此中十六業者：一、展轉加行業；二、無顛倒業；三、不待他請 自然加行業；四、不動壞業；五、無求染業，此有三句差別應知，謂無染繫故， 於恩非恩無愛恚故，於生生中恒隨轉故；六、相稱語身業，此有二句差別應知； 七、於樂於苦於無二中平等業；八、無下劣業；九、無退轉業；十、攝方便業； 十一、厭惡所治業，此有二句差別應知；十二、無間作意業；十三、勝進行業， 此有七句差別應知，謂六波羅蜜多正加行故，及四攝事正加行故；十四、成滿加 [P304] 行業，此有六句差別應知，謂親近善士故，聽聞正法故，住阿蘭若故，離惡尋思 故，作意功德故，

此復有二句差別應知，助伴功德故，此復有二句差別應知；十五、成滿業，此有三句差別應知，謂無量清淨故，得大威力故，證得功德故；十六、安立彼業，此有四句差別應知，謂御眾功德故，決定無疑教授教誡故，財法攝一故，無雜染心故。如是諸句，應知皆是初句差別。

三十二法，見寶積經。「於一切有情起利益安樂增上意樂」是總標，其餘的三十二法是別釋。這三十二法，本論用菩薩的十六業來配攝。所依的經文，有三十八句，不知與三十二法是怎樣開合的。陳譯說『後有十六業及十六句，合三十二法』，也不明了。無性釋說『三十二法由十六業分別顯示』，這合於本論的意見。但三十八句與三十二法的關係，還是不得明了。列表如下：

圖片

|               |         |   |
|---------------|---------|---|
| ┌令入一切智智故..... | 一、展轉加行業 | ┐ |
| 自知我今何假智故..... | 二、無顛倒業  |   |

[P305]

|                 |             |         |
|-----------------|-------------|---------|
| 摧伏慢故.....       | 三、不待他請自然加行業 |         |
| 堅牢勝意樂故.....     | 四、不動壞業      |         |
| 非假憐愍故.....      | 無染繫┐        |         |
| 於親非親平等心故.....   | 恩非恩無愛恚┐     | 五、無求染業  |
| 永作善友乃至涅槃為後邊故... | 生生恒隨轉┐      |         |
| 應量而語故.....      | 語業┐         | 六、相稱身語業 |
| 含笑先言故.....      | 身業┐         |         |
| 無限大悲故.....      | 七、於苦於樂於無    |         |
|                 | 二中平等業       |         |
| 於所受事無退弱故.....   | 八、無下劣業      |         |
| 無厭倦意故.....      | 九、無退轉業      |         |
| 聞義無厭故.....      | 十、攝方便業      |         |
| 於自作罪深見過故┐       |             |         |
| 於他作罪不瞋而誨故┐      | 十一、厭惡所治業    |         |

[P306]

|   |                    |          |         |
|---|--------------------|----------|---------|
| 於 | 於一切威儀中恒修治菩提心故..... | 十二、無間作意業 |         |
| 一 | 不希異熟而行施故.....      | 布施┐      |         |
| 切 | 不依一切有趣受持戒故.....    | 持戒       |         |
| 有 | 於諸有情無有恚礙而行忍故.....  | 忍辱       |         |
| 情 | 為欲攝受一切善法勤精進故.....  | 精進┐      | 十三、勝進行業 |
| 起 | 捨無色界修靜慮故.....      | 禪定       |         |
| 利 | 方便相應修般若故.....      | 智慧       |         |
| 益 | 由四攝事攝方便故.....      | 四攝┐      |         |
| 安 | 於持戒破戒善友無二故.....    | 親近善士┐    |         |
| 樂 | 以殷重心聽聞正法故.....     | 聽聞正法     |         |
| 增 | 以殷重心住阿蘭若故.....     | 住阿蘭若     |         |
| 上 | 於世雜事不愛樂故.....      | 離惡尋思     |         |
| 意 | 於下劣乘曾不欣樂故┐         | 作意功德     |         |
| 樂 | 於大乘中深見功德故┐         | 十四、成滿加行業 |         |

[P307]

|          |       |      |
|----------|-------|------|
| 遠離惡友故    |       |      |
| .....    | 助伴功德  |      |
| 親近善友故    |       |      |
| 恒修治四梵住故  | ..... | 無量清淨 |
| 常遊戲五神通故  | ..... | 得大威力 |
| 依趣智故     | ..... | 證得功德 |
| 於住正行不住正行 |       |      |
| 諸有情類不棄捨故 | ..... | 御眾功德 |
| 言決定故     | ..... | 決定無疑 |
|          |       | 教授教誡 |
| 重諦實故     | ..... | 財法攝一 |
| 大菩提心恒為首故 | ..... | 無雜染心 |

如說：由最初句故，句別德種類；由最初句故，句別義差別。

上二句頌德處，「由最初」（最清淨覺）一「句」，總標出佛的功德，再以餘「句」來分「別」顯示別「德」的「種類」。下二句頌義處，「由最 [P308] 初」（於一切有情起利益安樂增上意樂）一「句」，總標出菩薩的利益安樂 有情，然後一「句」一句的分「別」顯示其「義」——利益的「差別」。 [P309]

#### 第四章 入所知相

##### 第一節 長行

第一項 能入觀體 如是已說所知相，入所知相云何應見？多聞熏習所依，非阿賴耶識所攝，如阿賴耶識成種子；如理作意所攝似法似義而生似所取事有見意言。

本章主要在說明唯識現觀的證入。「入」是悟入的意思；「所知相」，就是上面說的一切法的三性。合起來講：就是以現觀悟入一切法唯識——從次第悟入三性到悟入平等法界。真正悟入法性的現觀，是出世正見。出世正見，要先由如理作意的加行智——唯識觀引生，所以現在先明能入的唯識觀。唯識觀的觀體，從「多聞熏習所依」而來，可以說，多聞熏習是正觀的因 [P310] 緣。多聞大乘法教熏成的聞熏習，叫多聞熏習。熏習所依，可以作兩種解釋：一、熏習的所依，瑜伽論說是六處相續，本論說是寄在異熟識中。二、所依就是熏習，熏習為淨法的所依。多聞熏習在有漏位中，雖然寄於異熟識中，融合似一，但實屬於法身，「非阿賴耶識所攝」，因它是賴耶的對治種子性。這聞熏習，「如阿賴耶識」攝持雜染的熏習，為雜染的所依種，它也這樣的「成」為清淨的所依「種子」，能生唯識的觀慧。這觀慧，是「如理作意所攝」的意言性。意言就是意識，它以名言分別為自性，以名言分別的作用，而成為認識，所以叫意言。在意言生起時，「似法似義而生似所取事」，就是現起意言的相識。法是所聽聞的大乘教法；義是大乘教法中所詮的義理。這法與義，都是意識觀想中所似現的所觀影像相，所以叫似法，似義，似所取事，這是能觀意識的相識。另一方面，「有」能認識能觀察的「見」，就是見識。總這能見所見的兩方面，就是如理作意所攝的現觀的自體——「意言」。意言下，真諦譯有『分別』二字。 [P311]

本文的前三句是說「多聞熏習」，後一句是說「如理作意」。雖可看為能生正見的二因二緣，但不應這樣分為二事，論意是指出多聞熏習所生的如理作意，為能入的觀體。

第二項 誰能悟入 此中誰能悟入所應知相？大乘多聞熏習相續，已得逢事無量諸佛出現於世，已得一向決定勝解，已善積集諸善根故，善備福智資糧菩薩。

具備什麼條件的人才能引發觀慧，悟入「所應知」的唯識「相」？這在 諸經論中，或說夙習三多，或說五事具足，本論說具有四種力的菩薩，才能 悟入。（一）因力：除一分小乘種姓，其餘具有大乘種姓的人，就是對於「大乘」教法曾經「多聞熏習」在身心六處，或心「相續」的賴耶中，熏成了 清淨的熏習。這聞熏習，是悟入法相的主因。（二）善友力：單有聞熏習還 不夠，要「已得逢事無量諸佛出現於世」。逢事，指供養，禮拜，讚嘆，出 [P312] 家，修學等。既逢遇諸佛為善知識，自然能聞法修行，漸漸的悟入法界。所以，眾生不怕不能了生死，只怕不能見佛聞法。多多見佛聞法，是解脫的主要條件。（三）作意力：由多聞熏習親近善友的關係，對大乘甚深的教法，「已得一向」的堅固「決定」的「勝解」，沒有猶豫。有這勝解力，任憑遇到什麼違逆的外緣，或任何思想，都不能使他動搖信念，破壞他對於大乘法 的修習。（四）任持力：對於某種事業所有堪能擔當的力量，叫任持力。對 大乘教法，生了堅固的信念以後，進一步的實行六度四攝自利利他的事業——法隨法行，即是「已善積集諸善根」。具備這四種條件，那就成為能悟入「善備福」德「智」慧「資糧」的「菩薩」。

這四種力，或約次第說：由多聞大乘法，受其熏習，就常能值遇諸佛，於是就產生了堅強不拔的勝解力，更進一步去實踐，積集無量善根，培植 無量功德。『聽聞正法，親近善友，如理作意，法隨法行』，正是這見道的 因緣。或約前二引生後二說：由多聞教法，逢遇諸佛，所以能對大乘妙法深 [P313] 生信解，積集善根。具有這四種力的菩薩，就可以悟入唯識性了。

第三項 何處能入 何處能入？謂即於彼有見似法似義意言，大乘法相等所生起；勝解行地，見 道，修道，究竟道中，於一切法唯有識性，隨聞勝解故，如理通達故，治一切障 故，離一切障故。

具備四力的菩薩，從什麼地方去悟入唯識呢？論文說有二種：一從所觀 境處去悟入，二從所經歷的位次中漸漸的悟入。

先說所觀境處：「即於彼有見」的如理作意觀中所現的「似法似義意言」處去悟入。這意言為性的似法似義相，是從聽聞「大乘法相等所起」的。由聽聞教法的因，生起意言的法義相，為所觀與從此悟入的境界。這大乘法 相，不唯記聞名相而已，法是法界等流所起的教法，詮顯清淨法界的教法，因聞熏習而生起的唯識無義，法空無性等似法似義相，才是悟入諸法唯識的 [P314] 所觀處。再說所經歷的位次：成唯識論把修行的位次分為五位——資糧，加 行，通達，修習，究竟。本論只說四位，因為地前的資糧加行二位，可以總 攝為勝解行地。這四位都悟入一切法唯識性，不過依所悟入的有相似的，正 證的淺深，分為四位差別。在「勝解行地」的時候，修習現觀，還不能現證 法界，「隨」於所「聞」的一切有為無為有漏無漏等教法，以及「一切法唯 有識性」的道理，思惟觀察，引生明確的「勝解」，隨解起觀。「見道」位 上，修習現觀，能「如理通達」意言的非法非義，非能取非所取，現證一切 法唯有識性。「修道」位中，更進一步的去修習對「治一切障」的勝道，就 是十一重無明或二十二重愚及其粗重的能治道。到「究竟道中」，就遠「離 一切障」礙，證得無上的佛果。

平常說唯識，指虛妄講，所以在見道契入真實的時候，就說是悟入唯識 的性，或說唯識觀進一步就是入空。其實唯識是無義的，無義是唯識的。不 過初證法界時，雖見到無義，還不能同時現觀唯識，未能體用圓觀。二諦並 [P315] 觀以上的法界，可以叫法性心，自心清淨心，依然是悟入唯識。見道的離有 漏虛妄識相，見無義的空性，只是唯識真相中的一面。

第四項 由何能入

甲 總標 由何能入？由善根力所任持故，謂三種相練磨心故，斷四處故，緣法義境止 觀恒常殷重加行無放逸故。

「由何能入」，是說悟入的方便。第一方便，莫過於從因力、善友力、作意力所起的積集福慧資糧的善根力，「由善根力所任持」，才能悟入所知相。但這善根力應使它精進不退，遠離顛倒，所以又說「三種相練磨心」、「斷四處」的兩種方便。真正的悟入，主要在正觀，所以說第四種以似法似義為所觀境的「緣法義境」，而「恒常」無間斷的，「殷重」恭敬的，「加行無放逸」，去實踐的「止觀」妙行。 [P316]

乙 別釋三練磨心 無量諸世界，無量人有情，剎那剎那證覺無上正等菩提，是為第一練磨其心。由此意樂，能行施等波羅蜜多；我已獲得如是意樂，我由此故少用功力修習施等波羅蜜多，當得圓滿，是為第二練磨其心。若有成就諸有障善，於命終時即便可愛一切自體圓滿而生；我有妙善無障礙善，云何爾時不當獲得圓滿，是名第三練磨其心。

善根力所任持，已在誰能悟入中說過，所以不再解說，這裡且解說三練磨。練磨心，就是訓練磨勵自己，克服自卑自棄的惰性。

釋論說這三種練磨心，不單在勝解行地，他這樣的分判：第一練磨心在勝解行地；第二練磨心已得淨心意樂，是地上的菩薩；第三練磨心已得無漏妙智，在金剛喻定。其實，地上到十地滿心的菩薩，是無須這樣練磨其心的；勝解行地的菩薩，每起意志薄弱而退屈的心理，所以需要這三種練磨心。勝解行地的菩薩，聽到無上正等菩提甚深廣大，難可證得，便生起退屈心，不敢前進。為對治這種心理，所以思惟觀察：在「無量」的「諸世界」中，每個世界都有「無量」的「人」趣「有情」；這無量的人類，每一「剎那」中，他們都在「證覺無上正等菩提」，可見成佛並非希有難得，只在我願不願去行。『彼既丈夫我亦爾，不應自輕而退屈』！『彼何人也，予何人也，有為者亦若是』。只要我肯努力前進，無上菩提是不難證得的。由此可將那懦弱退屈的心理消除於無形，這叫「第一練磨其心」。

勝解行地的菩薩，發起菩提心以後，聽說所修的波羅蜜多甚深難行，便生退心；像這樣甚深廣大的難行苦行，不是我所能修的。為對治這種退心，應作這樣的觀察：「由此」清淨增上的「意樂」，就「能行施等波羅蜜多」。意樂，就是勝解和欲所顯的淨信。施等波羅蜜多有大功德有大功能，如能得明確的勝解，生起這欲得的希求，自然會進一步的去實踐。「我」只要「已」能「獲得如是意樂」，「由此」意樂，只要「少」少「用」些「功力」去「修習」，「施等波羅蜜多，當得圓滿」。可知主要在獲得修行六度的技巧——意樂，無須乎因難行大行而耽心。這樣就可以奮勇前進，叫「第二練磨其心」。

勝解行地的菩薩，在進行六波羅蜜多的時候，聽說諸佛的圓滿菩提，具一切功德，離一切障礙，不容易證得，於是又生退心，認為佛果菩提是高不可攀，不是我這樣的人所能證得的。為對治這種退屈，應這樣思維：世間的一切凡夫，「若有成就」有「障」的十「善」，雖然平平無奇，但「於命終時，便」因之而招「可愛一切自體圓滿」的人天果報「而生」。「我」以出世離欲的動機去修行，自然能「有」微「妙」的遠離妄執的「無障礙善」；到那時，豈有「不當獲得」殊勝妙果的「一切圓滿」的菩提。有因必有果，只問我有沒有妙因，不必因妙果的圓滿而退心，這叫「第三練磨其心」。

此中有頌：人趣諸有情，處數皆無量，念念證等覺，故不應退屈。諸淨心意樂，能修行施等，此勝者已得，故能修施等。善者於死時，得隨樂自滿，勝善由永斷，圓滿云何無？ [P319]

三頌中的第一頌，莊嚴論中也有。初頌重說第一練磨心，諸趣中單言「人趣」，因為佛陀都是在人趣證等覺的，所以只說人趣。次頌重說第二練磨心，「淨心」，簡去不善與無記心，因為菩薩求無上菩提，以菩提心行波羅密，這心是純淨的。「勝者」，指菩薩，這菩薩「已得」淨心意樂，「故能修施等」波羅蜜多。第三頌重說第三練磨心，「善者」是修有障善的常人，他們「於死時」，能「得隨」自己所愛「樂」的「自」體圓「滿」的果報。修「勝善」的菩薩，「由永斷」障礙的妙善，「圓滿」的無上佛果，怎會不能獲得呢？這三種練磨，從頌文的意見看來，初練磨



是怕自己不是成佛的根性；第二練磨是覺得難行苦行沒有方法可以做到；第三練磨是懷疑證得佛果的可能。

丙 別釋斷四處 由離聲聞獨覺作意，斷作意故；由於大乘諸疑離疑，以能永斷異慧疑故；由離所聞所思法中我我所執，斷法執故；由於現前現住安立一切相中無所作意無所 [P320] 分別，斷分別故。

有四處是悟入所知的障礙，應先加以斷除：

（一）「斷作意」：菩薩發心後，最怕的是聲聞獨覺自求出離的作意。二乘以求證自身解脫的小乘果為最終的目的；發菩提心則以求無上菩提，利樂一切有情為前提。小乘那種急求自證的作意，在大乘現觀心中，當然是要不得的。不然，就要退墮成小乘，所以必須「離聲聞獨覺」的「作意」。

（二）「永斷異慧疑」：異慧是一種不如理的見解，疑是對於大乘教理不能決定信解。如解深密經中說，一類菩薩，對勝義諦空性，『非義執義』，錯解了一切皆空；又有一類菩薩，對勝義諦的空無相法，疑惑它不是佛說，不能決定信仰。求證無上菩提的菩薩，對「於」這「大乘」的異慧「諸疑」惑，一定要「離疑」，獲得堅固明確的理解。

（三）「斷法執」：如果對於所聞思的教法，起我能修行的執著，以為這樣修行才對，那樣修行不對。這種分別，雖比不修行的好，但對於體悟真 [P321] 實相，是很大的障礙，般若經中稱之為『法愛生』。所以要「離」卻「所聞 所思法中」所起的「我我所執」。

（四）「斷分別」：「於」我們見聞覺知中任運「現前」顯「現」安「住」的色等境界，與從定心思惟觀察而「安立」的境界（如修假想觀，觀察青瘀等不淨相，在定中現出的青瘀相，叫做安立相）；不論任運現前住的或定心安立的「一切相」中，都要「無所作意無所分別」，斷除這緣相所生的遍計分別，才能悟入法界。

這斷四處，可以看做前後的次第：第一要離小乘心。第二要抉擇諸法性相，獲得正見，斷除疑惑與錯亂的見解。再進一步去修正行，這要在所聞思的法門中，離去我執。再進一步，泯滅一切的分別，遠離一切戲論法執，這是斷除四處的次第。抉擇正見與正行不同，正見重在明辨抉擇，正行重在離執。先要由抉擇正見，理解有其所有，無其所無，才能不墮斷常，引發無所住的正行，這是因解而行的正軌。一分學者，見到經中一切不可得等，就以 [P322] 為什麼都不分別就行，這是誤解菩薩的正行甚深般若了！

此中有頌：現前自然住，安立一切相，智者不分別，得最上菩提。

本頌也是引用大乘莊嚴經論的。這是重頌最後的斷分別處，色聲等所緣相，「自然」的安「住」在分別心中，所以叫自然住。餘義明顯，無須重釋。

第五項 由何云何而得悟入 由何云何而得悟入？由聞熏習種類如理作意所攝似法似義有見意言；由四尋思，謂由名、義、自性、差別假立尋思；及由四種如實遍智，謂由名、事、自性、差別假立如實遍智，如是皆同不可得故。以諸菩薩如是如實為入唯識勤修加行，即於似文似義意言，推求文名唯是意言，推求依此文名之義亦唯意言，推求名義自性差別唯是假立。若時證得唯有意言，爾時證知若名，若義，自性，差別皆是假立，自性差別義相無故，同不可得。由四尋思及由四種如實遍智，於此似文 [P323] 似義意言，便能悟入唯有識性。

上文祇說明了三練磨心與斷除四處，還有緣法義境止觀恒常殷重加行無放逸的止觀行，這裡才給予解說。「由何云何」，問中提出了兩個問題；這兩個問題，釋論說，從由聞熏習到有見意言，是解答第一由何而得悟入。由四尋思以下，是解答第二云何而得悟入。然藏要本的校勘中說，依西藏譯本，如是皆同不可得故以上，是答第一問，這似乎更接近本論的意思。扼要的說：由何，是說明悟入的所由——觀智；云何，是說明觀智怎樣觀察所緣才能悟入。

(一) 由何悟入：要悟入唯識理，須「由聞熏習」的「種類」，就是從聞熏習所生起的「如理作意所攝」的，顯現「似法似義」的「有見意言」。起初聽聞大乘教法，有了聞熏的種子，然後生起聞思修慧，考察思維經中所詮的法義。這法義，就是觀心所似現的影像。非由這如理作意的有分別意識，是不能悟入唯識的。這如理作意的有見意言，因所推求所悟解的不同，分 [P324] 為四尋思、四如實遍智二類。「四尋思」是：「名」尋思，「義」尋思，「自性」假立尋思，「差別假立尋思」。推求觀察叫尋思。名與義是指諸法的能詮名及所詮義。自性是諸法的自體，像色聲等。差別是諸法上所具有的種種差別，像常無常，可見不可見等。在加行時，依尋思的觀察慧，推求這名、義，及名義的自性、差別，實無自體可得，而唯是假立的，這觀慧就叫做四尋思。這尋思慧，還在推求理解中，還未達到生起決定智的階段，所以進一步修「四種如實遍智」。「名」如實遍智，「事」如實遍智，「自性」假立如實遍智，「差別假立如實遍智」。所觀察的，雖還是名義等四事，但是尋思以後獲得的四種正確決定的觀智，所以叫做四如實遍智。「由」這四種尋思，四種如實遍智，定解名義等是假有實無，「同」是「不可得」的，才能悟入唯識。

(二) 云何悟入：這四尋思四如實智的觀察所緣相，再作一解說：「菩薩」為「如實」的悟「入唯識」性，於是乎精「勤」勇猛地「修」習四尋思 [P325]、四如實遍智的殊勝「加行」。修習加行，就是在如理作意心中所現的「似文似義」的意言上去推求觀察。名、義、自性、差別四者，在下面叫做『六相意言』，這只是開合不同。

怎樣推求呢？先推求這似「文」的「名」字：「唯是意言」為性，不是離識實在的東西，也沒有親得所詮的作用，如生死，涅槃，煩惱，菩提的一一名稱，都不過是識上現起的名言相，這是名尋思。佛法中原有名，名身，句，句身，文，文身。文是詮自性的名，詮差別的句的所依，所以此中只舉文作代表，其餘的可以例知。再以觀察慧「推求依此」似「文」的「名」下所詮「之義」，「亦唯」是「意言」為性，無有實義。名與義是互相觀待而假立的，離卻假立的名，不會有義的覺慧。本是離名無體的，但在情執的凡夫，無不隨名言相去推想它的實義——這是義尋思。再進一步，以觀察慧「推求」探究依「名義」的「自性差別」，亦「唯是」意識上的「假立」。譬如我們發聲相續，成為一個名字，集合幾個名字，成為一句。名能詮表一事 [P326] 一物的自體，如說無著。句能詮表事物的差別，如說無著是唯識學者。這能詮自性的名句，都是在意中所起的名言相，依名言相而假立的——這是自性假立尋思，差別假立尋思。「若」能超過推求的尋思，那「時」就能「證得唯有意言」，知道虛妄分別的依他起的如幻假有。同「時」，也就能「證知若名若義」，與名義的「自性差別，皆是假立」的「自性差別」，這一切遍計性顯現的「義相」，都是「無」所有的「同不可得」。證知這唯識假有，似義無實，就是四如實遍智。論文把這尋思推求，遍智實證，又作一總結：「由四尋思，及由四如實遍智，於此似文似義意言，便能悟入唯有識性」——上來重在悟入遍計無義。

【附論】四尋思四如實智的分界線在：未證悟以前是四尋思，證悟以後是四如實智。這裡所說的證悟，是漸次的悟入，還不是圓證無相法界，只證到一分遍計的相無自性，證到沒有別體能取所取的法界。依一般講：在未通達圓成以前是不能通達依他如幻的，如密嚴經說：『非不見真如， [P327] 而能了諸行』。所以在依他起上離卻遍計所執性，由無所得而證悟圓成實，是根本無分別智，由此根本智而起後得智，才能了知依他如幻。然而本論是主張次第悟入三性的。在主張頓悟圓成實性無相法界者，以為本論的次第悟入，不過是觀心次第的相似悟，實在還沒有悟入。總之，大乘修道的過程中，確有這麼一個階段，先悟外境無內心有，再進一步不但所觀境空，能觀心亦亡，這是修唯識觀必經的階段。

第六項 何所悟入如何悟入 於此悟入唯識性中，何所悟入？如何悟入？入唯識性，相見二性，及種種性：若名，若義，自性，差別假，自性差別義，如是六種義皆無故；所取能取性現前故；一時現似種種相義而生起故。如暗中繩顯現似蛇，譬如繩上蛇非真實，以無有故。若已了知彼義無者，

蛇覺雖滅，繩覺猶在。若以微細品類分析，此又虛妄，色香味觸為其相故，此覺為依繩覺當滅。

如是於彼似文似義六相意言，伏除 [P328] 非實六相義時，唯識性覺猶如繩覺亦當除遣，由圓成實自性覺故。

猶如繩覺四字，本譯似乎把它比喻依他起性，比較各譯，這是譯錯了的，應該譯為伏除猶如繩覺非實六相，或伏除非實六相義時，猶如繩覺。這裡有兩個問題：一、「何所悟入」，問所悟的境界。二、「如何悟入」，問悟入的譬喻。在由何云何以後，闡明四尋思四如實智的所悟，還是在悟入唯識。

一、何所悟入：悟入唯識，就是悟入前面安立唯識的三相：（一）「入唯識性」無有實義，（二）「相見二性」的差別，（三）「及種種」的行相生起。這三種，是所悟入的境界。名有三種：（1）名，（2）名自性，（3）名差別；義也有三種：（1）義，（2）義自性，（3）義差別，合有六種。觀察這「名」「義」的「自性差別」，是以識為性而「假」立的，這「六種義」，都「無」所有，像上面已一再說過。既知這一切皆無有義，便是悟入初相的唯有識性。若觀察雖都是虛妄分別，都有「所取」相「能取」 [P329] 見的「二性現前」，『如此心生，如此相現』，沒有能取所取的各別實體，就是悟入第二相的相見二性。在這見相交涉、能所取性現前時，於「一時」間內，心中「現似種種」所認識的「相義」而「生起」；雖有這種種相義，實無所有，還是自心所現的，於是悟入第三相的種種性。這三相，其實是同一唯識觀，雖然次第解說，不但是前後悟入，並且不是條然不同的三種觀。

二、如何悟入：舉一個繩蛇的譬喻，說明這悟入的次第與境界：「如」在幽「闇中」的一條「繩」，人們見了，意識上「顯現似蛇」的義相，以為它是蛇。「譬如繩上」的「蛇」相，「非」是「真實」的，因為這裡根本「無有」蛇在。「若」使「已了知彼」繩上的蛇「義」是「無」，那誤認為「蛇」的錯「覺」「雖滅」去沒有了，但「繩」的「覺」知還是存「在」的。這比喻眾生由無明錯覺，遍計所遍計的名言境以為是實有的，若觀察到遍計的義無實，以唯識的覺慧，遣除遍計所執性，這實有外義的錯覺雖消滅了， [P330] 但唯有識的感覺，還是存在的。上面雖知道蛇是虛妄的，可是「若」再進一步，「以微細品類」的「分析」這條繩子，便會發現「此」繩也是「虛妄」的，知道它是用「色香味觸為其」體「相」；以「此」色香味觸的「覺」知「為依」，那「繩」的知「覺」「當」然就跟著消「滅」。這樣，「於彼似文似義」所假立的「六相意言」，雖然用唯識無境的正觀，「伏除」了「非實」有的「六相」的遍計性「義」，「猶如」用繩的見解，遣除了蛇覺。但這「唯識性覺」，如繩覺一樣，也應「當除遣」，因為名言相在，還不能親證法界。要怎樣去除遣呢？「由圓成實自性」的「覺」慧，才能除遣它，像下文所說的——上來重在悟入依他性唯識。

【附論】圓成實自性覺，還是正覺圓成實性呢？抑是觀圓成實相而覺其平等一如呢？楞伽經中說到大乘觀行次第是分為三種的：（一）觀察義禪，就是觀察所取義不可得，唯識所現。（二）緣真如禪，進觀能觀的心亦不可得，這等於以圓成實自性覺遣除似唯識性一樣。（三）如來禪，那 [P331] 觀能觀心空的空相亦不可得，而契入如來所證的法界。空宗的觀法，直觀一切皆空，事實上只是一門深入，雖可分為觀一切法皆不可得，再返觀能觀心亦不可得，更進一層觀空相亦不可得。但這觀門差別，無須分成三種觀法，怎樣觀境空，也同樣的觀心空與空空。

第七項 悟入所知相 如是菩薩悟入意言似義相故悟入遍計所執性，悟入唯識故悟入依他起性，云何悟入圓成實性？若已滅除意言聞法熏習種類唯識之想，爾時菩薩已遣義想，一切似義無容得生，故似唯識亦不得生；由是因緣，住一切義無分別名，於法界中便得現見相應而住。爾時，菩薩平等平等所緣能緣無分別智已得生起，由此菩薩名已悟入圓成實性。

修法觀的「菩薩」，推求觀察「悟入意言似義相」現，沒有實在的義相，所以「悟入遍計所執性」；「悟入」這「唯」是意言分別心「識」為性，[P332]也就「悟入依他起性」。但不知怎樣「悟入圓成實性」？「若已滅除唯識之想」，就是悟入圓成實性。這意思說：對於「意言」為性的，從「聞法熏習種類」（生）的似文似義似境似心的觀想也滅除了。「菩薩」因推求悟入名義自性差別沒有實體，所以「已遣除」了遍計性的「義想。一切似義」既然「無」有「得生」的可能，那末，「似唯識」的義想也「不得生」。義是所觀境，識是能觀心，所觀的義境既已遣除，能觀的心識當然也就不能現起了。但是，為什麼似義的所取相不生，唯識的能取相也就不生呢？如果從遍計無、依他有的思想去看，那麼，沒有遍計所執性，正不妨唯識得生，為什麼也就不能存在呢？如果說，這似唯識想，是遍計性的別體能取，這不但與境是遍計、分別是依他說矛盾，並且別體能所取的遍計性無實，也不妨依他的唯識所現，為什麼證入法界的根本智，還不能通達唯識所現呢？要知道：有漏位上的依他心，就是能遍計，它沒有不與顯現為義的所遍計構成密切的聯繫，有則俱有，無則俱無。起初觀有心無境，悟解心上現起的義相無義；但[P333]再加觀察，覺知這唯心所現之想，還是義相，無有實體的。於是乎漸觀漸微，達到一切相不顯現，能遍計的心也不生，進入了『一切法不生則般若生』的聖境。

在觀心上，達到義不可得，識也就不可得時，這就悟入圓成實性，悟入「一切義無分別名」的法界。「於法界中」，親證「現見」與法界「相應而住」。這時候的「菩薩」，那「平等平等」的「所緣能緣無分別智已得生起」。能緣智是無分別的，所緣的真如境也是無分別的，在這如智的無分別中，所取能取的行相，都不可得。能所雙亡，所以叫平等平等。「由此」平等平等的無分別智現前，「菩薩名已悟入圓成實性」了。這親證法界的聖境，我們是不能想像的。世人的認識，不能超出能取所取的範圍，而這所悟的是寂滅的法性，能知的是般若，都非世間所有。雖有時施設法性是所證，般若是能證，但只是隨世俗說，實際上能所並泯，難思難議。我們只能說這是離卻一切妄執戲論，直覺萬有的實相。[P334]

此中有頌：法，補特伽羅，法，義，略，廣，性，不淨，淨，究竟，名所行差別。

長行中說『住一切義無分別名』，這就是真如法界，是在一切相都不可得的見解上安立的。雖然真如無名，卻非用一無名之名來表示不可。順便就在這裡把十種名說明一下：（一）「法」名，五蘊十二處十八界等諸法的名字。（二）「補特伽羅」名，有情，命者，壽者，眾生，預流，一來，不還等名。（三）「法」名，如一經，一偈，一句的能詮教法。（四）「義」名，教法中所詮的義理。（五）「略」名，就是總名，一名而能通於多法的，如眾生等通名。（六）「廣」名，一一法各別的別名，人有人的別名，法有法的別名。（七）「性」名，性是能生的根本，阿等字母，是文字的根本，稱為性名。（八）「不淨」名，六凡的名字。（九）「淨」名，已斷除雜染法的四聖名字。這是約補特伽羅說的。也可以約法上講，如煩惱等是不淨，善法是淨。（十）「究竟」名，就是諸法實相，真如法界的無分別名。這十[P335]者，都是約「名」字「所行」境界的「差別」而建立的。

如是菩薩悟入唯識性故，悟入所知相；悟入此故，入極喜地，善達法界，生如來家，得一切有情平等心性，得一切菩薩平等心性，得一切佛平等心性，此即名為菩薩見道。

「如是菩薩」，先通達遍計無，依他有；更進而通達遍計義無而依他識也不可得；這樣的「悟入」了「唯識性」。也就是「悟入」了「所知」法的真「相」。由於「悟入」親證「此」真如法界，就進「入極喜地」。極喜地，又譯為歡喜地，即初地。莊嚴論用四義來解說：（一）通達法平等。（二）通達我平等，觀察一切法與一切有情都平等，無有彼此差別。（三）所作平等，了知自己所作的一切，與其他菩薩所作的平等。（四）佛體平等，知道自己所證悟的，與諸佛所悟的無二。他這樣的「善」巧深「達法界」的平等，是從來所未得到的境界，於是引生從來未有的大歡喜，所以名極喜地。登地的菩薩，深入諸佛自證的法界，具有佛慧的氣分，所以名「生如來

家」 [P336]，為真佛子。悟入佛的知見，大悲熏心，能繼承諸佛自覺覺他的家業，所以名生如來家，紹隆佛種。那時，能悟得三事平等，正所謂『心佛及眾生，是三無差別』。凡聖雖有染淨的不同，但心性（法界性）是平等的（講唯心的，即以此為出發點）。在生佛間不增不減，所謂『在聖不增，在凡不減』。由此，悟「得一切有情平等心性」（眾生界），「一切菩薩平等心性」（菩薩界），「一切諸佛平等心性」（如來界）。雖有三位差別，而心性是平等平等的。釋論解說為（一）有情平等，指一切有情的如來藏性平等不二。（二）菩薩平等，指諸大菩薩所起的意樂，所作的事業平等。（三）諸佛平等，指十方三世一切諸佛的法身而說。悟入三事平等，「即名為菩薩見道」。見道，約最初見到真理的階段；此後，就踏上修習的道路了。這名字大小乘共有，不過所見的真理有深淺不同。

第八項 悟入義利 [P337] 復次，為何義故入唯識性？由緣總法出世止觀智故，由此後得種種相識智故。為斷及相阿賴耶識諸相種子，為長能觸法身種子，為轉所依，為欲證得一切佛法，為欲證得一切智智入唯識性。又後得智於一切阿賴耶識所生一切了別相中，見如幻等性無倒轉，是故菩薩譬如幻師，於所幻事，於諸相中及說因果，常無顛倒。

為什麼要修行悟「入唯識性」呢？悟入唯識性有什麼「義」利呢，因為要成辦五事，簡單說要成佛，所以要修行悟入唯識。這五事，要由根本後得二智才能成辦。一、「由緣總法」的根本智，在修加行智的時候，就緣總空性相，所以一悟一切悟，通達真如遍一切一味，獲得這根本無分別智。此無分別智是「出世」無漏的，並且是在「止觀」中所發的妙「智」。二、「由此」根本無分別智以「後」所「得」的後得智。這二智，起初是前後別起的，五地以上才慢慢的打成一片。這後得智，稱為「種種相識智」，因為能通達能分別及所分別的諸相，都以識為自性的。由此二智的修習，就可成辦五 [P338] 事：

（一）「斷及相阿賴耶識諸相種子」：為要斷除阿賴耶中能生一切染法的種子性，所以要悟入唯識性。怎樣叫及相呢？無性說：不但要斷除賴耶的能生種子性，同時還要斷除種子的能熏因。賴耶攝持的種子是果，雜染能熏法是因，要斷果必先除因，所以說及相，就是及因的意義。但世親說：『此中及相，是及因義，於阿賴耶識中，諸雜染法種子，名阿賴耶識諸相種子。復舉相者，為欲顯示即彼種子是所緣相』。這是說：種子一方面是能生因，同時又為第七識的所緣相。所知依中說『緣相差別』，藏譯但說是『相差別』，相就是所緣與因的意思。因此，第七識的我執緣相，就是緣賴耶的種相，並不是執著賴耶的什麼見分。一般說賴耶緣種子，是約現行賴耶緣種子賴耶說。其實，現行賴耶就是第七識，種子賴耶就是染末那所緣。解深密經說賴耶緣種子，就不立第七識了。所以，以攝論的體系來講，是不容許染末那以外藏識自緣種子的。這雖是一字之微，但所關極大，不可略過。 [P339]

（二）「為長能觸法身種子」：觸是證得的意思，聞熏習是能證法身的種子，由下品轉為中品，中品轉為上品，因根本後得二智的修習，於是雜染法就慢慢消滅，清淨法就漸漸增長。前面的賴耶染種，因聞熏習而漸捨，這法身種子展轉增勝，與解性賴耶融為一體。

（三）「為轉所依」：雜染種子捨除一分，清淨種子增長一分，轉賴耶的染依，得法身的淨依，名為轉所依。或可約捨遍計性而證圓成實性說。

（四）「為欲證得一切佛法」：生起諸佛的正法功德，如十力，四無所畏，十八不共法，以及佛果位上的一切功德。

（五）「為欲證得一切智智」：一切智智，原是包括在一切佛法之內，本來說前四事就夠了；同時，清淨的無礙妙智，也是無所不攝，所以用為總結「入唯識性」的目標所在。這轉染成淨的五事功德，都非入唯識性不可，所以現證無分別，在大乘佛法中成為根本而最重要的了。

照論文看，成辦五事，通於二智的作用，真諦論也是這樣說。不過照世 [P340] 親釋所說『無分別智斷一切障，證得佛法，此後得智復何所用』看來，很像前五事單是根本智的作用，後面所說的才是後得智的功能。如依論解論，五德是智的功用，像斷見所斷惑是根本智的力量，修所斷

惑，後得智也有斷除的力量。這五德，是通於二智的，但後得智還有它不共的作用。出世止觀的根本無分別智，不能了達諸法的幻相，不能為人說法，所以要起「後得智」。「於阿賴耶識所生一切了別相中」，釋論說：『謂識為因見相分中，由後得智見如幻等，及宣說時，皆無顛倒』。這了別相，不單指能了別，能了別與所了別都是明了顯現的，所以叫了別相。從賴耶種子所明了顯現的能了別見及所了別相，後得智能正「見」它的「如幻」如化的唯識「性」，「無」有顛「倒」而「轉」。譬如幻師，幻現象馬等，知道它是虛妄假有的，決不迷惑顛倒，執為實有。「菩薩」於所取能取的了別相中，「如幻師」於所幻事一樣，「於」了別的「諸相中」，了知如幻，不起顛倒。為了要利他，又為諸眾生「說因果」法，能如實巧說，「常無顛倒」。這如幻師的以幻告人 [P341]，使人知幻是幻一樣。

第九項 悟入依止 於此悟入唯識性時，有四種三摩地，是四種順抉擇分依止。云何應知？應知由四尋思，於下品無義忍中，有明得三摩地，是煖順抉擇分依止。於上品無義忍中，有明增三摩地，是頂順抉擇分依止。復由四種如實遍智，已入唯識，於無義中已得決定，有入真義一分三摩地，是諦順忍依止。從此無間伏唯識想，有無間三摩地，是世第一法依止。應知如是諸三摩地，是現觀邊。

在這修行「悟入唯識性」的過程中，「有四種三摩地是四種順抉擇分」的所「依止」。真實的抉擇，要到證悟實相的見道，是根本智。在煖頂忍世第一的四加行位，以世俗智慧抉擇諸法的性相；這四加行是隨順抉擇的因，所以稱為順抉擇分。這順抉擇分的慧，是在定的，所以說這四種的三摩地，為順抉擇分的所依止。 [P342]

在「由四尋思」推求名義無性的觀心中，可以分為兩級：一、「於下品無義忍」的階段：忍是印可堪忍的意思，是觀慧的別名。順抉擇位的觀義無所有的下品忍，尋求名義自性差別皆是意言，理解它唯識無境。這時，「有明得三摩地」。明是智慧，得是獲得，在能發最初得到無義忍的定心，叫明得三摩地，這就「是煖順抉擇分」的「依止」。順抉擇分的初位為什麼叫煖呢？這像鑽木取火，在未得火而將發時，必先有煖氣，煖是火的前相；現在修習唯識觀，在未得真抉擇智慧之前，最初現起順於抉擇分的智慧前相，所以稱為煖位。

二、「於上品無義忍」的階段：由下品無義忍而作進一步的尋思推求名義自性差別皆無所有，於是觀心漸深，「有明增三摩地」。即智慧的光明增長，所以稱為明增；這「是頂抉擇分」的「依止」。「頂」也是從譬喻得名，山的最高峰叫做山頂，在那兒可以極目四望，萬物瞭然。在上山的過程中，到了山頂，就不會徒勞往還，一定能達到目的。修觀也是如此，如達到頂 [P343] 位，對唯識無義之理，更能認識清楚，並且不會再退，所以稱之為頂。平常說頂墮，是說那將到未到而退墮，若已到頂，是決不會退的。

三、「復由四種如實遍智」，能如實了知名義等無實；這時，「已」悟「入唯識」，於無義中，「已得決定，有」能發「入真義一分」的四如實智所依的「三摩地」。悟入唯識無義，通達了遍計相無自性；但還沒有證圓成實的勝義無性，所以叫入真義一分。這真義一分三摩地，「是諦順忍」的「依止」。加行位的第三位，名為諦順忍，就是順乎諸法的諦實性，而忍可於心的如實智。成唯識論分忍位為下忍、中忍、上忍的三位，下忍印前所取境空，中忍觀察能取心也不可得，上忍印能所取空。現在並不分別，只說一入真義一分的諦順忍，著重在印所取空。

四、「從此無間伏唯識想」，是第四世第一位。從前忍位進到世第一位，無間隔的伏除了唯識的能取想，通達了依他起的能分別亦空，此時所依的定心，「有無間三摩地」，是「世第一法」的「依止」。因為世第一法只有 [P344] 一剎那，從忍位無間的引起，就一剎那無間的證入見道，所以在時間上是無間的。

上面的四種「三摩地」「是現觀邊」。無漏的智慧，現證諸法的實相，名為現觀。四加行慧，是現觀前的方便，鄰近於無漏智，而不是真正的無漏智，所以名為現觀邊。修行的過程：先觀所取無，次觀能取亦無，剎那引生真無漏智，現證了不可得的真實相。以此過程，判四加行與見道。

但或者覺得世第一法只一剎那，前三加行既未伏唯識想，現在一剎那間怎樣伏滅呢？於是把伏唯識想的加行推求行相，放在忍位上，分為三忍。但從本論的觀點，觀義是無，是尋思行相，是煖頂位。四如實智，是悟入真義一分。依唯識的思想，果真在悟入無義以後，再別別的推求能取也不可得嗎？推求也應該屬於煖頂位；因為若觀能取識不可得，那識也早是所取的義相了。忍是如實智的印所取義空；義空，唯識想也自然的漸泯漸寂。所以本論的解說，忍位是悟入唯識義空；義不得生，自然『似唯識想亦不得生』。所以本論的觀心 [P345] 次第是這樣：

[圖片](#)

┌尋思位（煖頂）  
 由依唯識故境無體義成——遍計義無——悟入位（忍）  
 以塵無有體本識即不生——依他識滅——世第一法  
 應知識不識由是義平等——圓成實證——見道

第十項 云何修道 如是菩薩已入於地，已得見道，已入唯識，於修道中云何修行？於如所說安立十地，攝一切經皆現前中，由緣總法出世後得止觀智故，經於無量百千俱胝那庾多劫數修習故，而得轉依。為欲證得三種佛身，精勤修行。

地上菩薩悟後的修道，是「如所說安立十地」法門的教法，總攝這「一切經」為地上菩薩的所觀境，在定心中「皆」明了「現前」。能觀的智慧，就是「緣總法出世後得止觀智」——根本智、後得智。出世是根本止觀智，後得是不是出世的呢？它雖是清淨，而是世間的，因為它的觀境有相。這要 [P346] 「經於無量百千俱胝那庾多劫」，不斷的修習「數修習」，才能獲「得轉依」斷德果——涅槃。並且「為」了「欲證得三種佛身」智德果——菩提，發起這「精勤」勇猛的「修行」。

第十一項 現觀差別 聲聞現觀，菩薩現觀，有何差別？謂菩薩現觀與聲聞異，由十一種差別應知：一、由所緣差別，以大乘法為所緣故。二、由資持差別，以大福智二種資糧為資持故。三、由通達差別，以能通達補特伽羅法無我故。四、由涅槃差別，攝受無住大涅槃故。五、由地差別，依於十地而出離故。六、七、由清淨差別，斷煩惱習，淨佛土故。八、由於自他得平等心差別，成熟有情加行無休息故。九、由生差別，生如來家故。十、由受生差別，常於諸佛大集會中攝受生故。十一、由果差別，十力，無畏，不共佛法無量功德果成滿故。

本譯的十一種差別，魏譯與隋譯合併了六七二種，都只有十種。 [P347]

「菩薩」的「現觀與聲聞」的現觀，自然有著他的別「異」，這裡就「由」二者的「十一種差別」來說明，也就是顯明大乘現觀的所以大。（一）「所緣差別」：聲聞以小乘教法為所緣，菩薩卻「以大乘法為所緣」。（二）「資持差別」：修福慧的資糧，能生任持的力量，能引發現觀入證的功德，叫資持。小乘沒有大福大智資糧，不過多少積點厭離世間的善根，作為一種解脫的因緣罷了。菩薩則不然，他是「以大福」德大「智慧」二種資糧為資持，才能引發出世現觀。（三）「通達差別」：菩薩現觀，不但同小乘一樣的「能通達補特伽羅」無我，還能通達「法無我」。（四）「涅槃差別」：小乘攝受無餘涅槃為最終目的，菩薩以「攝受無住大涅槃」為標的，永遠的不住生死不住涅槃，利益眾生，這約安住無差別理而說。（五）「地差別」：「依於十地」的修行「而出離」。（六）（七）「清淨差別」：菩薩不但「斷煩惱」，而且連「習」氣都拔除，因之心得清淨。小乘只能斷煩惱而不除習氣的。同時，菩薩「淨佛國土」，得到土淨，這更不是聲聞 [P348] 現觀所能做到的。（八）「自他得平等心差別」：菩薩待他人等於待自己，自己想得解脫，就得「成熟有情」，於是勤修「加行」，「無休息」地去化導有情，使自他同得自在。小乘不能通達自他平等一體，只自顧個人的解脫。（九）「生差別」：小乘雖說也是佛子，但不能算是佛的嫡子，經上稱他為『婢子』。菩薩「生如來家」中，紹隆佛種，才是如來

的真子。(十)「受生差別」：小乘人見佛的變化身，都於母胎中受血肉不淨的所依身；菩薩則「常於諸佛大集會中」，即受用土中，「攝受」蓮花化「生」。(十一)「由果差別」：菩薩由於因中修六度萬行，果上「成滿」「十力」，四「無所畏」，十八「不共佛法」，以及「無量」的殊勝「功德」，小乘只能得三 明六通而已。所以法華經比小乘聖者為挑糞的工人，大乘佛果是個大富尊豪 的長者。

## 第二節 偈頌 [P349]

第一項 本論自頌 此中有二頌：名事互為客，其性應尋思，於二亦當推，唯量及唯假。實智觀 無義，唯有分別三。彼無故此無，是即入三性。

這是論主的結頌現觀次第。前一頌約四尋思講，在煖頂位，後一頌約四 如實智講，在忍及世第一法位。「名」是名言，「事」是義。觀待義而假立 名，觀待名而詮表義，這名義都是由互相觀待而假立的，沒有獨立的實在體，所以叫「互為客」。這互相觀待假立的名義「性」，我們「應該去「尋 思」觀察它，觀察它的虛妄假立——這叫名尋思及義尋思。「於」名義的自 性差別「二」者，「亦當」以尋思去「推」求，了知它「唯」是心「量」所 現的，「唯」是名言「假」立，沒有實在的自體——這叫自性尋思及差別尋 思（量是能量，即是知識，唯量就是唯心的意思）。

次以四如「實」遍「智」，「觀」察那煖頂四尋思所推求的，本「無」 [P350] 有「義」，悟入「唯有」虛妄「分別」的「三」類。有的地方講四種，也有 講六種的，這裡只講三種。因為義是無所有的，唯是名言分別，所以只悟入 唯是名分別，自性分別，差別分別三種。觀無義而悟唯有分別，這是忍位的 階段。進一步，「彼」義既「無」相，「此」依他分別，也「無」生起的可能，伏除唯識想了。「是即」悟「入三性」的次第；也可說到這時，才真正 的悟入三性。實智觀義無與唯識，所以悟入遍計性與依他性；觀義無分別亦 無，就是泯依他相而悟入圓成實性。這臨入實證的一剎那，就是世第一位。

第二項 引分別瑜伽論頌 復有教授二頌，如分別瑜伽論說：菩薩於定位，觀影唯是心。義相既滅除，審觀唯自想。如是住內心，如所取非有，次能取亦無，後觸無所得。

「教授」，是佛教開示人們修行的方法，重在修習止觀的次第，像大乘 莊嚴經論的教授品，也是專門開示這現觀次第的。這兩頌，「如分別瑜伽論 [P351] 說」。分別瑜伽論，相傳是彌勒菩薩說的，可惜已經佚失了。

這兩頌的初二句，說煖頂位的四尋思：「菩薩於」三摩地——「定位， 觀」名義等「影」像相「唯是心」的顯現，沒有離心的名義自性差別。忍位 的四如實智，悟入了影現的「義想」實無所有，「既滅除」了義想，就能「 審」諦「觀」察這名義等，「唯自想」心所現。本論的義想與自想的想，就 是妄想的亂識。這與前頌所說的『實智觀無義』的道理，完全一樣。「如是」，既觀察到唯是自心，便安「住」於「內心」，了「知」其「所取」義想 的「非有」；進而滅唯識想，「能取」的心「亦無」。一剎那世第一法以「 後」，就能「觸」證到平等法性，通達「無所得」的法界。

第三項 引大乘莊嚴經論頌 復有別五現觀伽陀，如大乘莊嚴經論說：福德智慧二資糧，菩薩善備無邊際，於法思量善決已，故了義趣唯言類。若知諸義唯是言，即住似彼唯心理，便能 [P352] 現證真法界，是故二相悉蠲除。體知離心無別物，由此即會心非有，智者了達二 皆無，等住二無真法界。慧者無分別智力，周遍平等常順行，滅依榛梗過失聚， 如大良藥消眾毒。佛說妙法善成立，安慧并根法界中，了知念趣唯分別，勇猛疾 歸德海岸。



「現觀」，就是阿毘達磨，換言之，就是以現觀的智慧通達諸法的實性；加行與後得無分別智，也包括在這裡。本論與分別瑜伽論的四頌，都注重在由起尋思到證真的過程，現在這「五」個「伽陀」，則總括五位，貫徹了現觀的始終。

這五頌依唐譯的世親釋論，第一頌顯示資糧道，第二頌的上半顯示加行道，後半及第三頌顯示見道，第四頌顯示修道，第五頌顯示最後的究竟道。這似乎是玄奘臆改的。本頌有兩個地方講到證法界，因此在以頌判位方面，有很多不同的解說。五頌各配一位，見於世親的大乘莊嚴經論釋，陳隋二譯的世親攝論釋也如此；這比較接近原意，現在就依此來講吧。 [P353]

（一）資糧道：要悟入唯識性，對於「福德智慧」的「二資糧」（也就是前面所說的四種力），「菩薩」是必須「善」巧具「備」，積集到「無邊際」的廣大眾多；因為要入唯識性，決不是些微資糧可以勝任的。菩薩在這資糧道中，「於」似法似義的一切「法，思量」推度，能修習止觀。在定中「善」能「決」了這種種法義，是心上所顯現的，都無所有；「故」能「了」解這「義趣」——種種顯現的似義，「唯」是名「言類」；類是生起的意思。因為在定中決了，所以有人就把這後二句判屬加行道的煖頂尋思位。其實資糧道也是修定的，不過沒有深入罷了。這時雖沒有入加行位，但對於無義唯識的理解，已獲得明確的勝解。

（二）加行道：資糧位中，「若」是已能了「知諸義唯是」名「言」，到了加行位中，就可以安「住似彼」義相顯現「唯」是「心」性的正「理」了。安住唯心，是煖頂的定心觀察。這時候，實際還不能圓證法界，但在四如實智的通達遍計無相時，唯識顯現的境界，已悟入真義一分，所以這裡說 [P354]「便能現證真法界」。這時，悟入遍計義相是唯識所現，也有無二的意義。或者悟入沒有離心的外境，境無心亦不生，「故」別體所取與能取的「二相」，就可以把它「蠲除」淨盡。

（三）見道：在加行位「體知」到「離心」以外更「無別物」，無義即無識，當下「即」能體「會」到能取「心」亦「非有」。有「智者」的菩薩，「了達」遍計境與依他心「二」者「皆無」，於是就平「等」的安「住二」相皆「無」所有的「真法界」中。

（四）修道：「慧者」就是具有根本後得二「無分別智」的人，他的智「力」，能「周遍平等」的「常」常時隨「順」真如法界而「行」。親證真如法界以後，更能數數的以二無分別智來隨順觀察，這就能「滅」除所知「依」，就是滅除阿賴耶識中的一切雜染分。這如荊棘叢林的「榛梗」，不把它根本鏟除，永遠是觸處牽礙。賴耶中的雜染種子，是「過失」熏習的總「聚」，就等於榛梗。我們要想出世，直達菩提，必須把它滅除，不然，牽流 [P355] 三界，永無自在分。以無分別智，滅除賴耶的榛梗——雜染種子，「如」服阿伽陀的「大良藥，消」除「眾毒」一樣。這一切，全在數數修習無分別智的現觀。

（五）究竟道：這裡並不開顯究竟位的果德，在說明由此可以迅速的趣入究竟果海。「佛說」的大乘「妙法」，是由不共世間的無分別後得智「善」巧「成立」的，菩薩以無分別智作總相緣，「安」立無分別智「慧」於如如「法界中」。「並根」是說無分別智相應的出世心。智慧與根共同安住於法界中，這似乎就是表示智慧安住在根本心與法界融合一味之中。阿賴耶識是有漏位的根本，所以叫它根本識。但金光明經說第八根本識就是真心，至少在解性賴耶出纏，與法界相應的果位，它是淨法的根本。念是意念，趣是種種的義相，這種種義相，皆是意念上所現起的，實際上皆無所有，唯是分別。諸菩薩如能由無分別智「了知念趣唯分別」，這就能精勤「勇猛」的修行，很速「疾」的歸到「功德海」的彼「岸」，就是圓滿究竟佛果的境界。 [P356]

## 第五章 彼入因果

第一節 總明因果 如是已說入所知相，彼入因果云何可見？謂由施，戒，忍，精進，靜慮，般若六種波羅蜜多。云何由六波羅蜜多得入唯識？復云何六波羅蜜多成彼入果？謂此菩薩不著財位，不犯尸羅，於苦無動，於修無懈，於如是等散動因中不現行時心專一境，便能如理簡擇諸法得入唯識。菩薩依六波羅蜜多入唯識已，證得六種清淨增上意樂所攝波羅蜜多。是故於此設離六種波

羅蜜多現起加行，由於聖教得勝解故，及由愛重，隨喜，欣樂諸作意故，恒常無間相應方便修習六種波羅蜜多速得圓滿。

「入所知相」，重在從妄入真的唯識觀，「已」在上面「說」過。大乘現觀是般若方便相助成的，無論是「彼入」的「因」，及彼入的「果」，都 [P357] 不是偏修智慧的，所以對能入的因及所得的果——布「施」，持「戒，忍」辱，「精進，靜慮，般若」的「六種波羅蜜多」，有加以解說的必要。

先說「由」修「六波羅蜜多得入唯識」的入因：修唯識觀的「菩薩」，理解一切唯識無義，於是「不著」世間的一切「財位」——利祿，並且能將自己所有的施濟群眾。他對自己所受的清淨「尸羅」（戒法），能嚴持「不犯」，就是一點小小的過失，也要慚愧懺悔，決不放過。在修行的過程中，遇到什麼自然的，人事的，身體的種種痛「苦」，為了向自己所希求的目標前進，能忍受一切的磨練，不會移「動」為道的意志。那麼，對於止惡行善的「修」行，便能精進「不懈」再接再厲去做。著財位，犯尸羅，不能忍苦，懈怠放逸，這都是「散動」的「因」素，使我人不得以安寧的精神去體解正法。若把這些散動的因素克服了，「不」再使它「現行」的「時」候，就自然容易做到「心專一境」，入於甚深的禪定。有定力，「便能」發生「如理揀擇諸法」的有無假實的智慧，因之便「得」悟「入唯識」。入唯識的因 [P358]，雖說有六種波羅蜜多，但主要的還在智慧，縱有前五波羅蜜多，還是不能悟入的。但若沒有前五波羅蜜多做助伴，做基礎，如實智慧也是同樣的不能發生，所以說由六波羅蜜多得入唯識。

再說「六波羅蜜多成彼入果」：「菩薩依六波羅蜜多」，對治六障，悟「入唯識」以後，便「證得」了「六種清淨」——與離障的無分別智相應的，「增上意樂」（即有強勝功能的欲勝解）「所攝」的「波羅蜜多」。證得清淨增上意樂的聖者，縱然「離」了「六種波羅蜜多」的「現起加行」，清淨的六度，依舊在增進。如布施必須要有受施的人，所施的物，和布施的動作；常人離了這些，就失其布施的意義。但在悟入唯識的菩薩則不同，他具備了幾種特殊的力量，還是在修習前進的。（一）「由」它對「於聖教」獲「得」了殊「勝」的理「解」力；理解聖教所說的種種波羅蜜多，雖極為深奧難行，如果能去實行，必能獲大利益。這根本的信念，它再也不會退失的。（二）對波羅蜜多起「愛重」的作意力，因見到六度有無窮的功德，起愛 [P359] 敬尊重想。（三）對波羅蜜多起「隨喜」的作意力，這就是自己雖沒有實行，但見他人在修六度或者稱嘆六度，心中非常同情，口中不息的讚嘆，這也等於自己去身體力行。（四）對波羅蜜多生起「欣樂」的「作意」力，勝解了六度的殊勝功德，因此希望自己能夠獲得圓滿這波羅蜜多。由勝解力及三種作意力，菩薩便能「恒常無間相應」不離的「方便修習六種波羅蜜多，速得圓滿」。

此中有三頌：已圓滿白法；及得利疾忍；菩薩於自乘，甚深廣大教；等覺唯分別，得無分別智；希求勝解淨，故意樂清淨；前及此法流，皆得見諸佛；了知菩提近，以無難得故。由此三頌，總顯清淨增上意樂有七種相：謂資糧故，堪忍故，所緣故，作意故，自體故，瑞相故，勝利故。如其次第，諸句伽他應知顯示。

這三頌依次解釋後面長行中所列的清淨增上意樂的七種相。有的譯本在「所緣故」下，加一『對治故』，成八種相。（一）資糧相：「白法」是善 [P360] 清淨法，如雪白的東西，不受雜色的染污。這裡就是說彼入因的六波羅蜜多，前五福德資糧，般若是智慧資糧，此二資糧在勝解行地「已」積集「圓滿」，才能證得清淨增上意樂。（二）堪忍相：加行位上的四如實智，是深刻的，敏捷的「利疾忍」。由這智慧，才能勵行難行的六波羅蜜多，印解忍可唯識無義的真理。（三）所緣相：「菩薩」以「自乘」的「甚深廣大教」為所緣。甚深是智慧，廣大是前五波羅蜜多，也可說是神通，或禪定，或方便。依大乘六波羅蜜多的教法，修習總空性相，才能了達諸法實性，證得增上意樂。（四）作意相：「等」是周遍，「覺」是了知，周遍了知一切法都無有義，「唯」是「分別」心的顯現。由觀察慧——作意，能知一切唯有分別，那就能境空心寂，不起分別，「得無分別智」，這是增上意樂的如實作意。說有八種相的，把這得無分別智解說為對治相。（五）

自體相：意樂，到底是什麼？「希求」是樂欲，是信的果；「勝解」是深忍，是信的因。既指出因果，信的本身就含攝於中，也就是與欲勝解相應的「淨」信；這與小 [P361] 乘的四證淨相當。因為與無分別智相應，自覺自證，不由他悟，所以「意樂」的自體「清淨」。(六) 瑞相相：「前」是加行，「此法流」指定中的觀心。定心與水流一樣，水淨了就能映現一切，定心中也能觀一切。因定心的法流水清淨，所以「得見」十方「諸佛」現身說法。這是證入清淨意樂必有的瑞相。(七) 勝利相：得清淨意樂，見諸佛說法，這時就「了知」自己與無上「菩提」很接「近」，是「不難」證「得」的了。「由此三頌」以下，總攝清淨增上意樂的七相。

## 第二節 十門分別

### 第一項 長行

甲 數 何因緣故波羅蜜多唯有六數？成立對治所治障故。證諸佛法所依處故，隨順 [P362] 成熟諸有情故。為欲對治不發趣因，故立施戒波羅蜜多。不發趣因，謂著財位及著室家。為欲對治雖已發趣復退還因，故立忍進波羅蜜多。退還因者，謂處生死有情違犯所生眾苦，及於長時善品加行所生疲怠。為欲對治雖已發趣不復退還而失壞因，故立定慧波羅蜜多。失壞因者，謂諸散動及邪惡慧。如是成立對治所治障故，唯立六數。又前四波羅蜜多是不散動因，次一波羅蜜多不散動成就。此不散動為依止故，如實等覺諸法真義，便能證得一切佛法。如是證諸佛法所依處故，唯立六數。由施波羅蜜多故，於諸有情能正攝受；由戒波羅蜜多故，於諸有情能不毀害；由忍波羅蜜多故，雖遭毀害而能忍受；由精進波羅蜜多故，能助經營彼所應作。即由如是攝利因緣，令諸有情於成熟事有所堪任。從此已後，心未定者令其得定，心已定者令得解脫，於開悟時彼得成熟。如是隨順成熟一切有情，唯立六數，應如是知。

「波羅蜜多」的數目，在佛說的聖教中，或說四種，或說六種，十種，隨機巧說，並不一定。但比較上，六波羅蜜多是更適當，更為常用的分類。[P363] 為什麼不增不減的決定「唯有六數」呢？本論提出三種理由：（一）因有慳貪、毀犯等的六種障蔽，「成立對治所治」慳貪等六「障」的道，所以說有布施等六度。（二）從「證」得實相，證得十力四無所畏十八不共法等「佛法所依」的條件及根據上看，也要說布施等六度。（三）菩薩在「隨順」化導「成熟諸有情」，使他獲得利益解脫的時候，用這六度法門就足夠了，所以只說六數。這三種理由中，第一對治六蔽，在離障方面講，即成斷德；第二證諸佛法，在證覺方面講，即成智德；第三成熟有情，在利益眾生上講，即成恩德。智斷二德是自利，恩德是利他。在這三德二利上，顯示了大乘因果的全體，所以只說六度，不增不減。以下再分別解說：

一、成立對治所治障：「為欲對治不發趣因」，所以建「立施戒」二種「波羅蜜多」。發趣，就是發起出離生死趣向解脫心。凡夫「不」肯「發趣」出世的原「因」，主要在染「著」世間的「財位」，與戀「著室家」的眷屬，尤其是夫婦的關係。不發趣的原因，是貪愛戀著；愛有境界愛與自體（[P364] 生命）愛二種，境界愛是世間五欲的享受與佔有，財產與名位，就是佔有，獲得，享受的對象。從自我出發，在這些上染著，攝受為我所，這是障礙發趣的一端。布施，正是對治這一染著的。在生命愛方面，不特愛著個人現在與未來的生命，還有種族的生命愛；夫婦與家室，是生命愛的對象。不能捨離家室，出世心當然是不會生起，所以建立淨戒，從清淨梵行——不淫戒做起。於妻室不生貪著，出世心自然會生起來。「為欲對治雖已發趣」，而又「復退還」的原「因，故建立忍進波羅蜜多」。出世心雖已生起，但有時又會退墮，這「退還因」，主要是「處生死」中的「有情」，不能善順菩薩的意見，不能和樂共存，不能接受教化，不能知恩報恩，反而時常「違犯」菩薩的身心，使菩薩發「生眾苦」；受人事的打擊，於是生退墮心。同時，解脫生死，不是短期間所能做到，必須經「長時」修習「善品加行」。在這長期的修習過程中，勇猛心易發，長遠心難持，久之，不期然的會「生疲怠」的惰性，那就要退墮了（佛叫人修行，必須處於中道，不急不緩）。所以，[P365] 以忍辱對治在感覺痛苦而生起的情感衝突，以精進對治疲勞而生起的惰性。「為欲對治」那「雖已發趣」，並且「不復退還而失壞」正道的「因」，所以

建「立定慧波羅蜜多」。「失壞因」，有的因為意馬心猿種種「散動」，有的因為誤起「邪惡」的智「慧」。散亂心與顛倒的見解，再也不能證入佛法；久之，還是為了這些因緣，失壞這出世心。所以建立定慧波羅蜜多，以禪定來制伏散動，以智慧來對治邪慧。

二、證諸佛法所依處：證入佛法，主要是定慧。但不散動——禪定，不是偶然的，必須有不散動的因素；這因素，就是施戒忍進四種波羅蜜多。由於修「前四波羅蜜多」的「不散動因」，才能得禪定波羅蜜多。「次一」慧「波羅蜜多」，就是因那「不散動」而獲得的「成就」。這，因「不散動」的定力「為依止」，就會發生智慧。由智慧的啟發，能「如實等覺諸法真義」；證悟法界以後，「便能證得一切佛法」。約「證」得「佛法所依」來說，只要六波羅蜜多就足夠了。  
[P366]

三、隨順成熟諸有情：布「施波羅蜜多」，「能正攝受」「諸有情」，所以四攝中的第一，就是布施。菩薩度生，要想與有情發生關係，使有情肯親近信仰，首先必給予物質上精神上的救濟安慰，這就是布施。對所攝受的「諸有情」，要達到和樂共處，當然要「能不毀害」，這就非「戒波羅蜜多」不可。若能持戒，遵守不殺不盜等和樂共處的律法，那人與人間的糾紛，就可以解決，與有情更融洽了。遵守戒律，自己不毀害他人，如他人來毀害自己，那必要實行「忍波羅蜜多，雖遭毀害而能忍受」。這樣，自己固然可以少煩惱，對方也會受感動而從新改善。不然，人事糾紛的結果，還是不能做到隨順度生。眾生做事，或有力不勝任的，這時候，行菩薩道的人，就要實行「精進波羅蜜多」，盡「能」力無條件的幫「助」他「經營彼所應作」的事業。那麼，對方的感激，是不可言喻的。四攝中的利行，也是這個道理。「由如是攝受」「利益有情的四種「因緣，令諸有情於成熟」解脫的出世大「事，有所堪任。從此以後，心未定者，令其得定」，這是禪定波羅蜜多。[P367]「已得定者令得解脫」，就是使他獲得智慧；「於開悟時，彼得成熟」，這就是智慧波羅蜜多。總之，前四度是攝受有情的因緣，後二是調伏眾生令解脫生死。從這「隨順成熟一切有情」方面講，也「唯立六數」，不多不少。

## 乙 相

一 六種最勝 此六種相云何可見？由六種最勝故：一、由所依最勝，謂菩提心為所依故。二、由事最勝，謂具足現行故。三、由處最勝，謂一切有情利益安樂事為依處故。四、由方便善巧最勝，謂無分別智所攝受故。五、由迴向最勝，謂迴向無上正等菩提故。六、由清淨最勝，謂煩惱所知二障無障所集起故。

「相」是六波羅蜜多的體相，要怎樣才能成為六度呢？六度的體相，「由六種最勝」來顯示：（一）「所依最勝」：菩薩修習波羅蜜多，是以大「菩提心為所依」的；離卻上求下化的菩提心，布施持戒等都不是波羅蜜多了 [P368]。（二）「事最勝」：如布施，內而身心，外而資財，一切的一切，都能施捨；其他的五度也如此。在六度的量上，是非常廣大，「具足現行」的。（三）「處最勝」：菩薩修習六波羅蜜多，不是為自己，「一切有情」的「利益安樂事」，為六度的「依處」。這與前所依最勝不同，前是與菩提心相應，這是大悲心為根本。（四）「方便善巧最勝」：在修六度的時候，為通達一切法性空的「無分別智所攝受」。如布施時，不見有施者、受者及布施的財物，三輪體空。般若經說：『以無所得為方便』，就是這個意思。平常說六波羅蜜多中，般若是智慧，前五方便，其實無分別智，正是大方便。能真實巧用無所得空，才能動，能出，能領導萬行，圓成佛果。（五）「迴向最勝」：將修波羅蜜多所得的一切功德，「迴向無上正等菩提」，不作其餘人天或小果的資糧。前面的發菩提心上求下化，是約修習六度的動機說；現在是約修習以後的歸趣說，兩者不同。（六）「清淨最勝」：這六度，在無分別智斷除「煩惱所知二障」的雜染時，以「無障」的清淨心去修習「集起 [P369]」的，所以叫清淨最勝。具有這六相的布施持戒等，才是真實的波羅蜜多。

二 四句分別 若施是波羅蜜多耶；設波羅蜜多是施耶？有施非波羅蜜多，應作四句。如於 其施，如是於餘波羅蜜多，亦作四句，如應當知。

根據前面的定義，分別施等是否就是波羅蜜多，這一一度有四句分別，現在且以布施波羅蜜多為代表：（一）布「施非波羅蜜多」，就是離六種最勝的布施。（二）是波羅蜜多非布施，這是依六種最勝所行的持戒忍辱等。（三）是布施亦是波羅蜜多，就是依六種最勝所行的布施。（四）非布施亦非波羅蜜多，凡是離六種最勝所行的其餘戒等五度。依這布施「作四句」，「於餘」戒等「波羅蜜多，亦作四句」，可以例「知」。

丙 次第 何因緣故如是六種波羅蜜多此次第說？謂前波羅蜜多隨順生後波羅蜜多。

為什麼六波羅蜜多要依這布施持戒乃至智慧的次第？依前生後，由易生 [P370] 難，從淺入深，必然是這樣的。普通人叫他布施財物，還可以勉強而為，但如叫他守持嚴謹的戒法，就比較難以辦到。先引導他布施，其次再慢慢的教他持戒，再一層層的深入到修習禪定智慧。這是約「依前波羅蜜多，隨順生後波羅蜜多」的次第說的。真諦又說依後後而清淨前前的次第，與莊嚴論同。如要布施，就必須持戒；持戒，布施才能清淨成就等。依這前前生於後後，或後後淨於前前的理由，所以確立波羅蜜多這樣的次第。

丁 訓詞 復次，此諸波羅蜜多訓釋名言，云何可見？於諸世間、聲聞、獨覺施等善根最為殊勝，能到彼岸，是故通稱波羅蜜多。又能破裂慳吝、貧窮，及能引得廣大財位福德資糧，故名為施；又能息滅惡戒、惡趣，及能取得善趣、等持，故名為戒；又能滅盡忿怒、怨讎，及能善住自他安隱，故名為忍；又能遠離所有懈怠、惡不善法，及能出生無量善法令其增長，故名精進；又能消除所有散動，及能引得心安住，故名靜慮；又能除遣一切見趣、諸邪惡慧，及能真實品別知法，故 [P371] 名為慧。在這「訓釋名言」中，先釋波羅蜜多通名，次釋布施持戒等別名。波羅蜜多解為到彼岸，但到彼岸指什麼呢？涅槃嗎？不可，小乘也可證得涅槃，而他們所修的施等，卻不能稱為波羅蜜多。所以本論的解說：「世間」是凡夫，「聲聞獨覺」是小乘，凡夫小乘所修的「施等善根」，都很微劣，現在菩薩所修的，「最為殊勝」，能超過他們，「到」大乘果的「彼岸」，這殊勝的施等善根，具這樣意義，「是故通稱波羅蜜多」。

再訓釋施等別名：每一波羅蜜多中，都有一離一得的兩個意義：（一）布施，在離一方面，「能破裂慳吝貧窮」。慳吝是貧窮的因，貧窮是慳吝的果，能修行布施，則能捨離。在得一方面，「能引廣大財位」的「福德資糧」。由具有這兩方面的作用，所以「名為施」。（二）持戒，在離一方面，能「息滅惡戒惡趣」。惡戒有二種：一是所持的不正戒，像外道的戒；一是不持善戒，犯殺盜等，這都叫惡戒，是因。三惡趣，是惡戒應得的果報。守 [P372] 持正戒，能息滅這兩者。在得一方面，未來世「能取得善趣」可愛的果報；現在世能得「等持」，因為不犯戒，就沒有懊悔熱惱，不受他人的譏嫌，心念放下，就能引發安定。因這些意義，「故名為戒」。（三）忍辱，在離方面，「能滅盡忿怒怨讎」。忿怒是不能忍辱，是因；怨讎是忿怒引起的果。你忿恨他人，他人當然與你結成不解的深仇，這唯有忍辱才能除滅。在得一方面，「自」己「能善住」於坦然「安隱」的境地，亦可使「他」人安隱快樂。因這兩方面，「故名為忍」。（四）精進，在離一方面，「能遠離所有懈怠」及一切「惡不善法」。懈怠放逸是生長惡不善法的因，惡不善法是懈怠的果；唯有修行精進，才能遠離懈怠，令未生惡不善法不生，已生的惡不善法息滅。在得一方面，「能出生無量善法，令其增長」廣大。善法出生，是未生善令生；增長，是已生善令增長。這是精進的力用，就是三十七道品中的四正勤，因此「名精進」。（五）靜慮，在離一方面，「能消除所有」一切令心「散動」的不善法，像五蓋，失念，散亂等。在得一方面，「能引 [P373] 得內心安住」於專一的境界，不向外面馳求，令內心得到安隱寂靜的喜樂。由這樣的意義，「故名靜慮」。（六）智慧，在離一方面，「能除遣一切」決定見性所攝的「見趣」，如五見，二十見，

六十二見，百八見等；同時，還遣除非見所攝分別的「邪惡慧」。在得一方面，「能真實品別知法」。真實知法，即根本無分別智，因它能了知諸法的真實。品別諸法，即無分別後得智，因它能了別諸法的品類差別。由這理由，「故名為慧」。這六度的梵名中，具有這兩方面的含義，所以解說它的含義，就是解說了六度的別名。

## 戊 修習

一 總辨五種修 云何應知修習如是波羅蜜多？應知此修略有五種：一、現起加行修，二、勝解修，三、作意修，四、方便善巧修，五、成所作事修。此中四修如前已說。成所作事修者，謂諸如來任運佛事無有休息，於其圓滿波羅蜜多，復更修習六到彼岸。 [P374]

怎樣去實行「修習」「六波羅蜜多」呢？這波羅蜜多的修法，「略有五種」：（一）「現起加行修」：就是因具備了施者受者施物等條件而現起的布施等加行。因有加行的現起，才可以修習布施、持戒等。（二）「勝解修」：就是彼入果中所說的『由於聖教得勝解』的修習。（三）「作意修」：就是彼入果中說的『由愛重隨喜欣樂諸作意』所起的修習。（四）「方便善巧修」：無性釋說是由無分別智攝受而修。應該說，這就是彼入果中所說的『恆常無間相應方便修習』。這四種修都是前面說過的，所以說「此中四修如前已說」。（五）「成所作事修」：這是約佛果位上的六度，「如來」對六波羅蜜多的白法，已經究竟圓滿，無須乎再修，不過為要成熟有情，所以倒駕慈航，「任運」的廣行「佛事無有休息」，像舟子的往來度人不息。在他「圓滿波羅蜜多」上，「復更修習六到彼岸」。所以法華經說：『佛自住大乘，如其所得法，定慧力莊嚴，以此度眾生』。

二 別辨作意修 [P375] 又作意修者，謂修六種意樂所攝愛重、隨喜、欣樂作意：一、廣大意樂，二、長時意樂，三、歡喜意樂，四、荷恩意樂，五、大志意樂，六、純善意樂。

現在更說「六種意樂所攝」的「愛重隨喜欣樂」的三種「作意」。三種作意，是共通的修法，修行六種意樂所攝的三作意，才能顯示出他是大乘不共的修習。這裡先將六種意樂的名稱總標出來，下面再一一的解釋。

若諸菩薩，乃至若干無數大劫現證無上正等菩提，經爾所時，一一剎那，假使頓捨一切身命，以殞伽河沙等世界盛滿七寶奉施如來，乃至安坐妙菩提座，如是菩薩布施意樂猶無厭足；經爾所時，一一剎那，假使三千大千世界滿中熾火，於四威儀常乏一切資生眾具，戒，忍，精進，靜慮，般若心恒現行，乃至安坐妙菩提座，如是菩薩所有戒，忍，精進，靜慮，般若意樂猶無厭足；是名菩薩廣大意樂。

（一）廣大意樂：「菩薩」從初發心「乃至」經過「若干無數大劫」，才能「現證無上正等菩提」。修行布施波羅蜜多的菩薩，「經爾所」——這 [P376] 樣長的「時」間，如果把這無數大劫的長時間合為一剎那，以這樣的剎那再集成無數大劫。在這長久的時間「一一剎那」中，「假使」能「頓捨一切身命」——內施；並且「以殞伽河沙等」那樣廣大「世界」所「盛滿」的金銀琉璃等「七寶奉施如來」——外施。這樣一直到自己「安坐妙菩提座」，而「菩薩」的「布施意樂，猶無厭足」之想。不但修習布施這樣，修習持戒，忍辱，乃至般若，也莫不這樣。「世界滿中熾火」，這顯示住處的極其痛苦。「於四威儀常乏一切資生眾具」，這顯示資糧不足，不易修行。菩薩在這樣的環境下，對於「戒、忍、精進、靜慮、般若」修習的意樂「心」，仍是「恆」常「現行」，一直到「安住妙菩提座」，他的「意樂，猶無厭足」。這名為「菩薩」行六波羅蜜多的「廣大意樂」。

又諸菩薩，即於此中無厭意樂，乃至安坐妙菩提座，常無間息，是名菩薩長時意樂。

(二) 長時意樂：「菩薩」於六波羅蜜多的修行，像上面說的「無厭」 [P377] 足的廣大「意樂」，一直到「安坐妙菩提座」，在這時間內，能時「常無間息」的修習，「是名菩薩」六波羅蜜多的「長時意樂」。

又諸菩薩以其六種波羅蜜多饒益有情，由此所作深生歡喜，蒙益有情所不能及，是名菩薩歡喜意樂。

(三) 歡喜意樂：「菩薩」以「六種波羅蜜多饒益有情」，有情固然心生歡喜，就是菩薩自己也生大歡喜，而且「由此所作深生歡喜」，是那「蒙益有情」的歡喜「所不能及」的。比如小孩得到母親給與心愛的玩具，固然歡喜；做母親的見到自己的兒女喜樂，心中的快樂，實比小孩有過無不及。這名為「菩薩」行六波羅蜜多的「歡喜意樂」。

又諸菩薩以其六種波羅蜜多饒益有情，見彼於己有大恩德，不見自身於彼有恩，是名菩薩荷恩意樂。

(四) 荷恩意樂：「菩薩以六種波羅蜜多饒益有情」，「見彼」一切有情，「於」自「己」「有大恩德」，從「不見自身於彼有」什麼「恩」德。 [P378] 因一切眾生無始以來，沒有一個不曾做過自己的父母師長，兄弟同學，那一個於我沒有恩德呢？同時，眾生又是我的福田，可以增長我的功德，完成自己的無上菩提，假使沒有眾生，六波羅蜜多就不能修習，也就不能成佛。所以覺得眾生於我有大恩德，自然不會有什麼邀功求報的企圖，這是「菩薩」行波羅蜜多的「荷恩意樂」。

又諸菩薩即以如是六到彼岸所集善根，深心迴施一切有情，令得可愛勝果異熟，是名菩薩大志意樂。

(五) 大志意樂：菩薩所有一切「六到彼岸所集」的「善根」，絕不擁為己有，而以懇切的「深心」，念念「迴施一切有情，令得」到人天「可愛」的殊「勝異熟果」，這叫「菩薩大志意樂」。

又諸菩薩復以如是六到彼岸所集善根，共諸有情迴求無上正等菩提，是名菩薩純善意樂。如是菩薩修此六種意樂所攝愛重作意。

(六) 純善意樂：前面的大志意樂，約迴施有情，令得世間樂果說。這 [P379] 純善意樂，是將自己「所集」的「善根」，「迴」施自己及「諸有情」，「共」「求無上正等菩提」，是約得出世究竟果說的。令得世間果報，其志雖大，但不能算純善，世間是染污法呀。若迴求出世菩提妙果，那就純淨純善了；這是「菩薩」行六波羅蜜多的「純善意樂」。

如上說的，就是「菩薩修此六種意樂所攝」的「愛重作意」，三種作意中的第一作意。

又諸菩薩於餘菩薩六種意樂修習相應無量善根，深心隨喜，如是菩薩修此六種意樂所攝隨喜作意。

修習六波羅蜜多的「菩薩」，自己對於六到彼岸，固然異常愛重，就是對於其「餘菩薩」，凡是能以「六種意樂，修習」六波羅蜜多「相應」，集「無量善根」的，自己也「深心」的「隨喜」讚嘆，這是「菩薩修此六種意樂所攝」的「隨喜作意」。

又諸菩薩深心欣樂一切有情六種意樂所攝六種到彼岸修，亦願自身與此六種 [P380] 到彼岸修恒不相離，乃至安坐妙菩提座，如是菩薩修此六種意樂所攝欣樂作意。

修習波羅蜜多的「菩薩」，不但「深心欣樂一切有情六種意樂所攝」的「六種到彼岸」的「修行」，同時也「願」意「自」身「與此六種」意樂所攝的六「到彼岸修」，從初發心到「安坐妙菩提座」的長時間中，能「恆不相離」，這是「菩薩修此六種意樂所攝」的「欣樂作意」。

若有聞此菩薩六種意樂所攝作意修己，但當能起一念信心，尚當發生無量福聚，諸惡業障亦當消滅，何況菩薩！

這樣的修習六到彼岸，不說菩薩的實修有大利益，就是「有」人「聞此菩薩」的「六種意樂所攝」的三種「作意修」習六波羅蜜多，「但」是「能」夠「生起一念」的清淨「信心」，還能「發生無量福聚」，種種的「惡業障」也能「消滅」，何「況」真實修行這樣六波羅蜜多的「菩薩」？

己差別 此諸波羅蜜多差別云何可見？應知一一各有三品。施三品者，一、法施，二 [P381]、財施，三、無畏施。戒三品者，一、律儀戒，二、攝善法戒，三、饒益有情戒。忍三品者，一、耐怨害忍，二、安受苦忍，三、諦察法忍。精進三品者，一、被甲精進，二、加行精進，三、無怯弱，無退轉，無喜足精進。靜慮三品者，一、安住靜慮，二、引發靜慮，三、成所作事靜慮。慧三品者，一、無分別加行慧 二、無分別慧，三、無分別後得慧。

六「波羅蜜多」，「一一各有三品」的「差別」。「施三品」：（一）「法施」：以清淨心為人說法，令聽者得到法樂，資長善根。（二）「財施」，懷清淨心，以資生眾具，供養布施有德或貧窮的有情，使他不受饑寒的痛苦。（三）「無畏施」，眾生有災難等不幸事，能安慰他，幫助他，免他內心的怖畏苦。

持「戒三品」：（一）「律儀戒」，不作一切惡業，離種種的雜染法。（二）「攝善法戒」，修習一切善法，集諸善根。（三）「饒益有情戒」，不惱害有情，利益一切有情。 [P382]

「忍三品」：（一）「耐怨害忍」，菩薩深入生死苦海，作利益眾生事業的時候，雖遭受有情無故的毀辱，逼害，都能忍受，終不退屈自己的利生工作。（二）「安受苦忍」。於生死海中救度眾生的時候，遭受風吹雨打，寒熱交逼，自然界給予他的種種痛苦，也能忍受，不因痛苦而動搖了自己為法的大志。（三）「諦察法忍」，以智慧審諦觀察諸法的實相，了達空無自性，於此無自性的甚深廣大教法，能深信忍可。

「精進三品」：（一）「被甲精進」，如軍隊要到前線作戰，必須披起鎧甲；發心修學的菩薩，先修習六波羅蜜多，積集福智資糧，以助成精進，所以譬如被甲。（二）「加行精進」，披起鎧甲，一切準備了，向前出發，叫做加行；菩薩開始向善提大道邁進，也正像行軍一樣。（三）「無怯弱無退轉無喜足精進」，像軍人到了前線，雖大敵當前，而不生恐怖；菩薩修行，也不因善提路遠，煩惱障重而自輕，叫無怯弱。當兩軍接觸的時候，不論敵人的力量如何，自己有進無退，到勝利為止；菩薩在修行的過程中，縱然 [P383] 遇到強有力的魔軍，與之作殊死戰，務達降伏魔軍的勝利，不會中道退轉，這叫無退轉。軍事獲得局部勝利以後，不生矜喜，不但勝而不驕，並且繼續作戰，以達到完全的勝利；菩薩修行，不因得到一點境界，利益，就生喜足；若生喜足，就會陷入魔鬼的圈套，完全失敗，這叫無喜足。經中以五事說精進，『有勢』，『有勤』，『有勇』，『堅猛』，『不捨善軛』，與這三品精進，不過開合的不同，只是把後面的三種括而為一，稱為無退轉無怯弱無喜足精進。

「靜慮三品」：（一）「安住靜慮」，在定中住心一境，身心得到輕安。（二）「引發靜慮」，在定中引發神通等殊勝功德。（三）「成所作事靜慮」，由定中所引發的神通，作種種利益眾生的事業。

「智慧三品」：（一）「無分別加行慧」，（二）根本「無分別慧」，（三）「無分別後得慧」，這在下面有詳細的說明。

庚 相攝 [P384] 如是相攝云何可見？由此能攝一切善法，是其相故，是隨順故，是等流故。

「相攝」，是以六波羅蜜多與其餘的一切善法互相攝屬。就是六波羅蜜多攝一切善法，一切善法攝在六波羅蜜多中。本論只說「由此」六到彼岸「能攝一切善法」的一面。「是其相」的相，



是體相。照無性的解說，就是施 等各自的體相，意思說，一切善法中的布施，攝在布施中，乃至智慧攝在般若中。然本論此章，實攝取般若經義。六波羅蜜多的體相，即是無分別智；離了般若，根本不成其為波羅蜜多。在般若契會空性的融攝中，施等才能到達彼岸。所以六波羅蜜多的體相，即是般若。世親釋是能見此意的。布施等一切善法，與般若波羅蜜多相應，隨順般若而趣入一切智智，這叫「隨順」。還有像佛果位上的大悲大智等果德，那是波羅蜜多的「等流」了。這樣看，六到彼岸，是可以攝盡一切善法的。

辛 所治 如是所治攝諸雜染，云何可見？是此相故，是此因故，是此果故。 [P385]

六度能攝一切善法，那六度的所治，也自然可以「攝諸雜染」法，這也從三個意義來說明：例如布施的對治，或是慳貪，或是可以引起慳貪的，或是慳貪所生起的煩惱與貧窮下賤等苦果，都可以攝為布施所對治的雜染，因為是慳貪的體「相」，慳貪的「因」及慳貪的「果」。持戒的對治是毀犯，凡足以引起破戒的行為，與因破戒而引起的惡趣果報等，都攝為持戒所對治的雜染。乃至般若的對治，都可從這相、因、果三者來統攝。

壬 勝利 如是六種波羅蜜多所得勝利，云何可見？謂諸菩薩流轉生死富貴攝故，大生攝故，大朋大屬之所攝故，廣大事業加行成就之所攝故，無諸惱害性薄塵垢之所攝故，善知一切工論明處之所攝故。勝生，無罪，乃至安坐妙菩提座，常能現作一切有情一切義利，是名勝利。

勝利，就是功德。由於修習布施，所以「菩薩」在「流轉生死」中，得到大「富」大「貴」的勝利。由於修習持戒，便能得圓滿廣「大」的受「生 [P386]」自體，就是在天上受生。由於修習忍辱，與一切眾生和樂無諍，所以能得到「大朋」——廣大的宗族，「大屬」——廣大的朋友或部屬的勝利。由於修習精進，能得到「廣大事業，加行成就」的勝利。廣大事業，釋論說是輪王治國平天下的大事。這也是舉其一例，廣泛一點說，做什麼比較廣大些的事業，都要有精進的力量才能完成。由於修習靜慮，能得到「無諸惱害，性薄塵垢」的勝利。煩惱塵垢，最能惱害人們的身心，若修禪定，煩惱的惱害，就自然會漸漸的輕微淡薄了。由於修習般若，能得到「善知一切工論明處」的勝利。明是學問，通常所說的五明處，就是五種學問，如工巧明（工論）即工藝學，醫方明即醫藥學，聲明即文法與聲韻學，因明即論理學，內明即宗教與哲學。這六種勝利，本來都是世間的，世間的凡夫，也有能達到這種果報的，但菩薩修習六波羅蜜多所得的勝利，不特得世間「勝生」的利益，而且還有出世「無罪」的殊勝利益，不會因而引起陷溺在世間的過失，這是一點。還有，凡夫獲得這殊勝的果報，是頃刻而盡的，菩薩卻能展轉增勝 [P387]，「乃至安坐妙菩提座」。第三，凡夫獲得這些功德，都是自己受用，而菩薩卻「常能作一切有情一切義利」，就是把這些功德，作為利益有情的工具。這種種，就是六波羅蜜多的「勝利」。

癸 抉擇 如是六種波羅蜜多互相抉擇，云何可見？世尊於此一切六種波羅蜜多，或有處所以施聲說，或有處所以戒聲說，或有處所以忍聲說，或有處所以勤聲說，或有處所以定聲說，或有處所以慧聲說。如是所說有何意趣？謂於一切波羅蜜多修加行中，皆有一切波羅蜜多互相助成，如是意趣。

世尊有時在「說」「施」波羅蜜多，乃至有時在「說」「慧」波羅蜜多的地方，都說到具足六度，這有「何意趣」呢？「於一切波羅蜜多」中，「修」習任何一種「加行」的時候，事實上「皆有一切波羅蜜多」，必須有其餘的五種為助伴，「互相助成」。如修布施，要防護身口，就有戒為助伴。有時施於極端暴惡的有情，他不但不感激，反而毀罵你，這就須要忍辱來助 [P388] 成布施了。在修布施的過程中，或生懈怠心，這就需要精進。在布施的時候，心裡安定，這就要靜慮。為了要知布施的因果，或通達布施的實相，這就要有般若助成了。布施如是，其餘五度也可以例知。這樣，所以有時目的雖只說一度，而同時就包括了其餘的五度。

第二項 結頌 此中有一嘔陀楠頌：數，相及次第，訓詞，修，差別，攝，所治，功德，互 抉擇應知。

這是重頌長行中次第所說的十門分別，出於大乘莊嚴經論第十六品。 [P389]

## 第六章 彼修差別

第一節 建立十地 如是已說彼入因果，彼修差別云何可見？由菩薩十地。何等爲十？一、極喜 地，二、離垢地，三、發光地，四、焰慧地，五、極難勝地，六、現前地，七、 遠行地，八、不動地，九、善慧地，十、法雲地。如是諸地安立爲十，云何可見 ？爲欲對治十種無明所治障故。所以者何？以於十相所知法界，有十無明所治障 住。云何十相所知法界？謂初地中由遍行義；第二地中由最勝義；第三地中由勝 流義；第四地中由無攝受義；第五地中由相續無差別義；第六地中由無雜染清淨 義；第七地中由種種法無差別義；第八地中由不增不減義，相自在依止義，土自 在依止義；第九地中由智自在依止義；第十地中由業自在依止義，陀羅尼門，三 摩地門自在依止義。 [P390]

六波羅蜜多是「彼入因果」，這彼入因果，只分為因果二位；「彼」果 「修」的淺深「差別」，這一章要給它說明。這就是「菩薩」所證入的「十 地」。

極喜等十地，是約離染方面安立的，「對治十種無明所治障」，所以建 立十地。菩薩在修行的過程中，漸離十種無明所治障的隱覆，也就自然次第 深入「十相所知法界」。因法界相「有十無明所治障住」，所以在離障證真 上建立十地。地有多種的意義，主要的是『依持』義；種種修行的功德，依 之而成立，依之而生起，所謂『能生功德名為地』。地的體性，就是無分別 智契證法界實相；種種功德，只是地的眷屬莊嚴。在法界的本身上講，唯一 法界相，是不能安立差別的；在諸法畢竟空中，初地即十地，十地如空中鳥 跡一樣，難思難議。所以現在安立十地，雖也從所證十相法界上說，主要在 離障邊。譬如飛機在空中飛行，說它一小時可以飛幾千里，實際上虛空無 邊，它本身沒有里數可以計算，但就飛機飛行的速度而說它的遠近差別。 [P391]

「十相所知」的「法界」，就是（1）「初地中」所得的「遍行」法界 相，這從遠離『異生性無明』所顯。異生性無明，依見道所斷的分別煩惱所 知二障而立。未入見道的時候，不能了達諸法實相，是凡夫，就因有這障存 在；一入見道，斷這異生性障，就證悟諸法的實相，遍一切一味相，所以稱 為遍行法界。（2）「二地中」所得的「最勝」法界相，這從遠離『於諸有 情身等邪行無明』所顯。邪行無明，就是於諸眾生身誤犯身口意的三業染行，這在初地還是存在著；因它的存在，障於二地。所以從初地趣證二地的時 候，不再依有情身等誤犯三業，通達法界的清淨，最為殊勝，所以稱為最勝 法界相。（3）「三地中」所得的「勝流」法界相，從遠離『遲鈍性無明』 所顯。遲鈍性無明，就是對所聞思的法門，時常忘失，不能明記，能障三地 的證德。由二地進入三地的時候，修習勝定，契證法界的實相，從平等法界 現起大悲大智所起的等流法，就因離去遲鈍性無明而現證通達，契入三地的 勝流法界。實際上，初地就已證諸法實相的，現在因三地定力加深，定中遍 [P392] 通一切法而不遺忘，就約這特殊的意義，說它證得勝流法界。（4）「四 地 中」所得的「無攝受」法界相，從遠離『微細煩惱現行俱生身見所攝無明』 所顯。三地有漏心現起的時候，尚有俱生微細的我我所見可以現起（意識相 應），這微細的煩惱現行，能障入四地。從三地悟入四地時，破除這微細障，修三十七菩提分，通達法界性中無我我所，所以稱為無攝受

法界。(5)「五地中」所得的「相續無差別」法界相，從遠離『於下乘般涅槃無明』所顯。聲聞緣覺厭離生死急求涅槃，不知生死即是涅槃。菩薩在五地中開始能真俗並觀，通達法界的生死涅槃都無差別性，所以就遠離了下乘的般涅槃障，證得相續無差別的法界。(6)「六地中」所得的「無雜染清淨」法界相，從遠離『粗相現行無明』所顯。粗相現行，別觀十二緣起的流轉門是雜染的，還滅門是清淨的。若染若淨的差別粗相現行，障蔽了六地無染無淨的妙境。菩薩入六地的時候，修緣起智，觀緣起畢竟空，通達染淨平等，證無染淨法界相。(7)「七地中」所得的「種種法無差別義」，從遠離『細相現 [P393] 行無明』所顯。細相現行，是說前六地的菩薩，對如來的種種教法，還有微細的取相現行。入了七地，連這微細相也除了，純無相觀，通達如來一切法門，法法皆是無差別，便得種種法無差別法界相。(8)「八地中」所得的「不增不減」法界相，從遠離『無相作行無明』所顯。第七地雖然無相行，但還是有功用行，這無相有功用，障蔽了八地的無功用道。菩薩在悟入第八地的時候，離有功用相，證得無生法忍，通達諸法的不增不減，得二種自在依止，能任運的現起身相及國土。八地菩薩得如幻三昧，觀一切法無礙，隨心所欲現的即能顯現，叫「相自在依止」。能觀諸世界，隨心所欲變的何種國土即能變現，叫「土自在依止」。這兩者，也是八地所證入法界的義相。(9)「九地中」所得的是「智自在依止」法界相，從遠離『於饒益有情事不作行無明』所顯。第八地的菩薩，雖得無相樂，但於無相寂滅還有些耽著，還不能無功用行去利樂有情。八地菩薩由佛的勸諭，才從深定中起廣大的利他行，也就是這個意義。這對饒益有情的事，未能無功用行，是第九地的 [P394] 大障，菩薩入九地時，斷此大障，得四無礙智，說法自在，便得智自在依止法界。(10)「十地中」所得的「業自在依止，陀羅尼門三摩地自在依止」法界相，從遠離『於諸法中未得自在無明』所顯。第十地的菩薩，通達十地位上的法界相，得身口意的三業自在，自在的化導一切眾生。陀羅尼有能持能遮二義，就是總持一切善法，遮止一切惡法。由定發慧，能總持一切攝持不散。三摩地是正定，即於定而得自在。因這種種深入，離障顯真，所以建立十地。

此中有三頌：遍行，最勝義，及與勝流義，如是無攝義，相續無別義，無雜染淨義，種種無別義，不增不減義，四自在依義。法界中有十不染污無明，治此所治障，故安立十地。

這三頌，是引述辨中邊論相品的（十重法界，出寶雲經、勝天王經）。前二頌重頌十相法界。後一頌明安立十地的所以。文義明顯，不煩重述。

復次，應知如是無明，於聲聞等非染污，於諸菩薩是染污。 [P395]

上面所談的十種「無明」，都是所知障，而不是煩惱障。「聲聞」緣覺「等」斷煩惱障證生空理，入無餘涅槃。這十種無明不障礙他們的解脫，在他們的立場說，是「非染污」的。若在「菩薩」，不但要斷煩惱障證生空理，同時還要斷所知障證法空理。這「所知障」十種無明是覆障法空理的，所以在菩薩的立場說，它「是染污」的。因之，這無明在小乘只是無覆無記的不染污無知，在大乘則屬有覆無記性了。龍樹菩薩說：『小乘習氣於菩薩是煩惱』，正是這個見解。

第二節 十地名義 復次，何故初地說名極喜？由此最初得能成辦自他義利勝功能故。何故二地說名離垢？由極遠離犯戒垢故。何故三地說名發光？由無退轉等持，等至所依止故，大法光明所依止故。何故四地說名焰慧？由諸菩提分法焚滅一切障故。何故五地名極難勝？由真諦智與世間智，更互相違，合此難合令相應故。何故六地說 [P396] 名現前？由緣起智為所依止，能令般若波羅蜜多現在前故。何故七地說名遠行？至功用行最後邊故。何故八地說名不動？由一切相有功用行不能動故。何故九地說名善慧？由得最勝無礙智故。何故十地說名法雲？由得總緣一切法智含藏一切陀羅尼門，三摩地門，譬如大雲能覆如空廣大障故，又於法身能圓滿故。

關於十地的名義，簡略的解說一下：（1）「初地」「名極喜」地：因為「此」初登地的菩薩，是「最初」獲「得能成辦自」己及其「他」有情「義利」的兩種殊「勝功能」，極端的踴躍

歡喜，所以叫極喜地。小乘見道只能自利不能利他，所以不名為極喜。（2）「二地」「名離垢」地：菩薩在初地，已能遠離粗重的犯戒垢，但微細的毀犯仍然現行。二地菩薩成就性戒，能自然的「遠離」微細的「犯戒垢」，二地是戒波羅蜜多圓滿，所以叫離垢。（3）「三地」「名發光」地：這第三地為「無退轉」的「等持」——三摩地，「等至」——色無色定「所依止」。菩薩既得等持等至，不再退轉。因定力的深入，克服無明黑暗，在勝定中發出無邊慧光，得聞持陀羅尼，[P397] 為「大法光明」的「所依」，所以叫發光。（4）「四地」「名焰慧」地：四地菩薩修習三十七品等「諸菩提分法」，生起智慧的火焰，能「焚滅一切障」，像火燒一切薪木一樣，所以叫焰慧地。（5）「五地」「名極難勝」地：「真諦智與世間智」是「更互相違」的——一個無分別，一個有分別；一個不緣名相，一個緣名相。這二者不易合作，所以初地到四地，都是有真智時無俗，有俗智時無真；要二智並觀，融然一味，是很困難的。登五地的菩薩，能二智並觀二諦，「合此難合」的二智「令」它「相應」，這是極難能可貴的，所以叫極難勝地。（6）「六地」「名現前」地：六地菩薩觀察十二「緣起智（加行智）為所依」，「能令般若波羅蜜多」的無分別智「現在前」，親證緣起即空的如性，通達諸法緣起，離一切染淨相，所以叫現前地。（7）「七地」「名遠行」地：七地菩薩真俗二智平衡觀察。可以不加強有力的功用，到達了有「功用行最後邊」際。過此入八地，就是無功用行。可以說這七地是有功用行與無功用行的分界線；因為它在最後邊，所以叫 [P398] 遠行地。（8）「八地」「名不動」地：這第八地，「由一切相有功用行不能動」。七地菩薩雖也無一切相，但因為還有功用行，不能任運自在而轉，還不能說不動。八地菩薩得無功用行，非煩惱等能動，所以叫不動。（9）「九地」「名善慧」地；因為九地「得最勝無礙智」，無礙智就是法、義、詞、辯的四無礙，得四無礙，能遍十方世界為一切有情善說妙法。『無礙力說法，成就利他行』，故叫善慧地。（10）「十地」「名法雲」地：有三種意義，（一）「得總緣一切法智，含藏一切陀羅尼門三摩地門」，這十地的二智，對一切法若真若俗，能在一念心中遍緣一切。這法智猶如大雲，陀羅尼與三摩地門功德猶如水。大雲的法智能含藏功德水，所以叫法雲。（二）「譬如大雲，能覆如空廣大障」，太空是廣大無量的，像眾生無始來的微細障；法智如浮雲，可以覆蔽這如虛空一般廣大的惑智二障，不使現前，所以叫法雲。（三）「於諸法身能圓滿」，如大雲可以降注淨水，充滿虛空，法智能出生無量的殊勝功德，圓滿所證所依的法身，所以叫法雲。 [P399]

第三節 辨得差別 得此諸地云何可見？由四種相：一、得勝解，謂得諸地深信解故。二、得正行，謂得諸地相應十種正法行故。三、得通達，謂於初地達法界時，遍能通達一切地故。四、得成滿，謂修諸地到究竟故。

「得此諸地」有「四種」不同：（一）「得勝解」：得真正深刻的理解，信忍十地的境界確如佛所啟示的那樣，獲「得」這「諸地」的「深信解」，也名為得十地。（二）「得正行」：地上菩薩，修「得諸地相應」，得「十種正法行」，如中邊論頌說：『謂書寫供養，施他聽披讀，受持正開演，諷誦及思惟』。（1）書寫，（2）供養，（3）轉施，（4）聽聞，（5）披讀，（6）受持，（7）開示，（8）諷誦，（9）思惟，（10）修習。菩薩能得與諸地的正法行相應，也就稱為得十地。（三）「得通達」：「初地」最初通「達法界」，名為通達。當初地通達法界「時」，就是「遍能 [P400] 通達一切地」，因為法界是無差別的，初地的法界與十地的法界平等平等，因之就稱為得十地。（四）「得成滿」：於「諸地」「修」習的正行，從初地「到」十地的「究竟」成滿，約十地的圓滿證得說，叫得十地。

【附論】真諦譯說：隨得一相，就可以證驗他已是地上的菩薩，除了登地的菩薩，是沒有這四種相的。但依論文看來，前二得相是地前，後二得相才是地上的。大乘莊嚴經論行住品說：初地至七地得通達，八地至十地得成滿，與本論所說略有不同。這四相得十地，似乎是融貫經中所說得入十地的不同。本論的意見，或是約勝解十地說得十地，或是約修正行說，或是約通達法界

說，或是約修行圓滿說得十地。前兩者是有漏的解行，第三約證入法界；真正的圓滿證得十地，是第四的得成滿。這與龍樹菩薩的五菩提，天臺的六即佛等思想相同。

#### 第四節 辨修習 [P401]

第一項 修止觀 修此諸地，云何可見？謂諸菩薩於地地中，修奢摩他，毘鉢舍那，由五相修。何等為五？謂集總修，無相修，無功用修，熾盛修，無喜足修。如是五修，令諸菩薩成辦五果：謂念念中銷融一切羸重依止，離種種相得法苑樂，能正了知周遍無量無分限相大法光明，順清淨分無所分別無相現行，為令法身圓滿成辦，能正攝受後勝因。

凡是地上「菩薩」，不論在那一「地中」，都要「修」習「奢摩他」（止）與「毘鉢舍那」（觀）二門。這止觀是怎樣修得的呢？「由五相修」：（一）「集總修」，集所有的大乘教法，作總相觀察，一法如此，法法如此。這可通於有相修及無相修的兩種，但現在約有相修說，所以又說第（二）「無相修」。於離名相的一真法界性中，觀察一切法皆不可得，名無相修。但無相修或者還有功用，所以說第（三）「無功用修」。不加作意，不由功 [P402] 用，能任運的止觀雙運，無功用修。（四）「熾盛修」，修習無功用行，念念增勝，不因得無功用道而停滯，故名熾盛修。（五）「無喜足修」，雖得念念增盛，但不以此為滿足，仍是著著上進，所以說是無喜足修。

由「五修」的因，「菩薩」能「成辦五」種的「果」：（一）「念念中銷融一切羸重依止」：依止是阿賴耶識，粗重是煩惱所知的二障，阿賴耶識中的二障種稱為粗重所依。像上面所說，以五種修來修習止觀二行，因它念念的增勝熾明，熏成聞思修的無漏法身種子，就能念念中銷解鎔散二障粗重的潛力，使它不得存在，獲得轉依。（二）「離種種想得法苑樂」：脫離種種戲論相——不但顛倒邪見的戲論要遠離，就是佛見法見乃至涅槃見也都要遠離，這就可以得法苑之樂。法是法界，離一切戲論通達法界，定心寂靜，而得現法樂住，名為法樂。或者法是教法，依如來教法切實修行，得到其樂無窮的法味，所以叫法樂。苑是譬喻，得法樂，如在花苑中隨意遊賞，使人喜樂自在。大乘莊嚴經論說這是修定的果，意義也就在此。（三）「能正了 [P403] 知周遍無量無分限相大法光明」：修習止觀，得無礙慧，能通達諸法無有差別，了知法界無限量，一法遍一切法，一切法即一法，其量周遍，其數無量，沒有分齊，沒有界限，所謂『觸處洞明』而得無礙的大法光明。莊嚴論中把它總攝為『圓明』二字，可說言簡意盡。（四）「順清淨分無所分別無相現行」：清淨分是出纏的真實性，因修習止觀得無分別智現證無相。（五）「為令法身圓滿成辦能正攝受後勝因」：菩薩修習止觀，步步上進，不生喜足，希求的唯一目的，在使法身圓滿成辦。圓滿法身在第十地，成辦法身在佛地，前前地中的修習，能為圓成後後法身的殊勝因。這前前攝受後後的因，到最後能夠成辦究竟的佛果。

真諦釋把五因次第配合五果，一因成一果。莊嚴經論說：五果中的前二是修止所成辦的，次二是修觀所成辦的，後一是雙修止觀所成辦的。實際上，地上的菩薩，每地都是定慧圓修的，所以五果也就都是由止觀二者所成辦；莊嚴論也只是約它的偏勝而說。 [P404]

第二項 修十度 由增勝故，說十地中別修十種波羅蜜多。於前六地所修六種波羅蜜多，如先已說。後四地中所修四者：一、方便善巧波羅蜜多，謂以前六波羅蜜多所集善根，共諸有情迴求無上正等菩提故。二、願波羅蜜多，謂發種種微妙大願，引攝當來波羅蜜多殊勝眾緣故。三、力波羅蜜多，謂由思擇、修習二力，令前六波羅蜜多無間現行故。四、智波羅蜜多，謂由前六波羅蜜多成立妙智，受用法樂，成熟有情故。又此四種波羅蜜多，應知般若波羅蜜多無分別智後得智攝。又於一切地中，非不修習一切波羅蜜多。如是法門，是波羅蜜多藏之所攝。

十地菩薩所修的波羅蜜多，約「增勝」說，說初地修布施，二地修持戒 到十地修智度，「十地中別修十種波羅蜜多」。「前六地所修」的「六種波羅蜜多」已講過了，這裡不再重說。「後四地中所修四」種波羅蜜多，說明 如下： [P405]

(一)「方便善巧波羅蜜多」：修這波羅蜜多主要的在迴向。菩薩六地 「前六波羅蜜多所集」的資糧，現在把這所集的「善根」，不但為自利用， 而「共諸有情迴求無上菩提」。菩薩具大悲智，不厭生死而求涅槃，不重自 利而重度他，這才是真正的方便善巧。小乘學者沒有這種善巧，所以觀三界 如牢獄，視生死若冤家，要急急的求證涅槃。

(二)「願波羅蜜多」：行菩薩道的大心有情，「發種種微妙」不可思議的「大願，引攝」眾生，使他成為「當來波羅蜜多」（到彼岸）的「殊勝 眾緣」。願與同行同志的有情集合在一處，實現清淨佛土。佛教叫人發願的 用意，就是要吾人將修行集積的功德，用在某一目的上，因為各人的目的不 同，故雖同一功德，而所得的結果大有差別。大乘佛法，不願將有用的功德， 消耗於人天、小果上，故特提出願波羅蜜多。但發了願就得去實行，所謂『願為行導』。願海一定要由行山去填補，才得滿足；阿彌陀佛的淨土，實 現在西方極樂世界，這不但憑他的四十八微妙大願可以奏功，而是由於他的 [P406] 實踐所成的。

(三)「力波羅蜜多」：又有二種：「思擇」力，是以智慧思惟理解， 抉擇觀察。「修習」力是實踐那思惟觀察的諸法。由此「二力」，能「令」 所修的「六種波羅蜜多無間」斷的念念「現行」。這二種力，是遍通一切修 的，一是理解力，一是實踐力。

(四)「智波羅蜜多」：「由前六波羅蜜多，成立」不可思議的殊勝「 妙智」。以自己所得的妙智，在如來的大集會中，「受用法樂」。又以所得 的妙智，觀察有情的根性，以六波羅蜜多去「成熟有情」，使得解脫。受用 法樂是自利，成熟有情是利他。

方便、願、力、智「四種波羅蜜多」，是從第六「般若波羅蜜多」無分 別智中所開出來的。般若有加行無分別、根本無分別、後得無分別的三慧， 這後面的四波羅蜜多，即屬於「後得智攝」。善巧方便等不過是後得智作用 的四種差別。由此，我們知道，若單說六度，那般若是總攝無分別智與後得 [P407] 智的。若說十度，那第六般若只限於根本無分別智，因為後得智分屬後四度 了。

約增勝說，固然是一地別修圓滿一波羅蜜多，但就總相修集來說，那就 一地中並不唯修一度，是遍修十度的，所以「一切地中非不修習一切波羅蜜 多」。這樣的「法門」，都「是波羅蜜多藏之所攝」。波羅蜜多藏就是大乘 法的總稱（除了秘密大乘法；秘密法是波羅蜜多藏以外的，稱為陀羅尼藏）， 並非單指般若經。整個佛法不外乎大乘小乘，總一切大乘教法，名波羅蜜 多藏；總一切小乘教法，名小乘法藏。

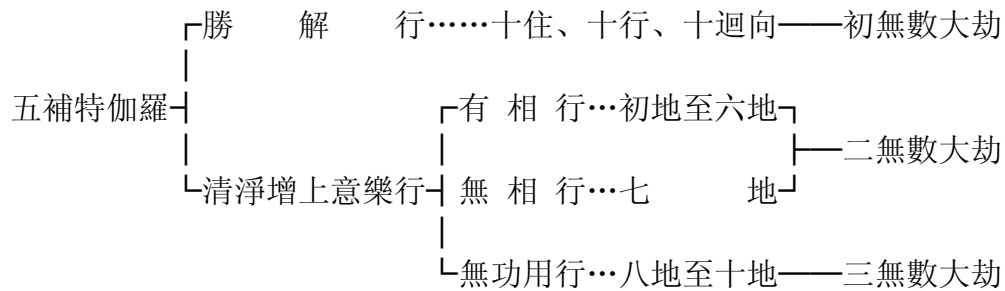
## 第五節 修習位時

第一項 長行 復次，凡經幾時修行諸地可得圓滿？有五補特伽羅，經三無數大劫；謂勝解 [P408] 行補特伽羅，經初無數大劫修行圓滿；清淨增上意樂行補特伽羅及有相行，無相 行補特伽羅，於前六地及第七地，經第二無數大劫修行圓滿；即此無功用行補特 伽羅，從此已上至第十地，經第三無數大劫修行圓滿。

菩薩修行成佛的時間，也是一重要的問題，這裡要討論它。修行的時間， 要「經三無數大劫」，在這三無數大劫中，又分為五個階段。「五補特伽 羅」並非五個人，只是在一個人修行經過的階段上說為五人。經三阿僧祇劫 成佛，是大小乘共的，不過阿僧祇的解釋，在數量上有多少出入。梵語阿僧 祇，中國話就是無數。真諦譯本，這裡又說有七阿僧祇劫及三十三阿僧祇劫 二說。他說：『餘部別執』，『有諸大乘師』，可見係當時印度學派的異說 。大概不是無著本論所有，是真諦三藏順便引述來的。第一「勝解行補特伽 羅」，他雖沒有證真，但對佛法已得殊勝的信解，故稱他為勝解行地。就是 十住十行十迴向的菩薩，他要「經」過「初無數大劫」的「修行」，方得「 圓滿」。第二「清淨增上意樂行補特伽羅」與第三「有相行」第四「無相行 [P409] 補特伽羅」，都能以無分別智契證諸法實性。從初地到十地，都可以稱為清 淨增上意樂的菩薩。在這親證法界的

清淨增上意樂者之中，「前六地」名為有相行補特伽羅，「第七地」名為無相行補特伽羅，從初地至七地，要「經第二無數大劫」的「修行」，方得「圓滿」。此中只有兩類補特伽羅，合前後二種，共有四位，並沒有五種的補特伽羅。真諦說，初地到四地是清淨增上意樂。莊嚴論說，初地是清淨增上意樂，二地到六地是有相行，第七地是無相行。這樣把清淨增上意樂局在初地或前四地上，雖不契合遍通十地的意義，但是合於五補特伽羅的數目。第五「無功用行補特伽羅」：菩薩「從」七地的無相有功用行進一步踏入第八地的無功用行，從此到「第十」法雲地，「經第三無數大劫」的「修行」，就得究竟「圓滿」。這五補特伽羅，第一與第二的分別，是有否親證。在親證中，又分為有相、無相、無功用三類，攝表如下： [P410]

[圖片](#)



第二項 偈頌 此中有頌：清淨，增上力，堅固心，昇進，名菩薩初修無數三大劫。

菩薩的修行，在什麼時候，才是三無數劫的開始呢？頌中說要具足四個條件：（一）「清淨」力，具備福智的殊勝善根，才能克服所要對治的障蔽。（二）「增上力」，具備殊勝微妙的大願，才能常常值遇大善知識，展轉前進。（三）「堅固心」，要具堅強的意志，才不為魔力所動亂，不致退轉墮落。（四）「昇進」，要具備步步上進的精進力，才能於所修的善行念念增勝，達到圓滿。具備了這四力，才「名」為「菩薩」，開始「初修無數三大劫」的修行大道。 [P411]

## 第七章 三增上學

### 第一節 增上戒學

第一項 出戒說處 如是已說因果修差別，此中增上戒殊勝，云何可見？如菩薩地正受菩薩律儀中說。

依增上戒而修學，名為增上戒學。關於菩薩增上戒學的戒體、戒相等，本論並沒有一一的解說，只是指出它的說處罷了。「如菩薩地正受菩薩律儀中說」，這菩薩地，是瑜伽十七地論中的第十五地；在這地中，有一戒品，廣談菩薩的律儀。真諦又說：這菩薩地是指十地經中的第二地，十地經中的第二離垢地，確乎也說到菩薩的戒法，但本論所指的應該是瑜伽論。瑜伽先 [P412] 出，攝論後造，在瑜伽既詳細說過，這裡指出它的說處就是，不須重說了。

### 第二項 辨四殊勝

甲 總標 復次，應知略由四種殊勝故此殊勝：一、由差別殊勝，二、由共不共學處殊勝，三、由廣大殊勝，四、由甚深殊勝。菩薩的增上戒，「殊勝」於小乘戒的，這可「由四」義來說明。

乙 差別殊勝 差別殊勝者，謂菩薩戒有三品別：一、律儀戒，二、攝善法戒，三、饒益有情戒。

此中律儀戒，應知二戒建立義故；攝善法戒，應知修集一切佛法建立義故；饒益有情戒，應知成熟一切有情建立義故。

「差別」是品類的意思，小乘戒的品類少，大乘戒的品類多，所以大乘戒是「殊勝」的。大乘「菩薩戒有三品別：一、攝律儀戒，二、攝善法戒，[P413] 三、饒益有情戒」。像在家二眾所受的五戒、八關齋戒，出家五眾所受的比丘戒、沙彌戒、比丘尼戒、沙彌尼戒、式叉摩那戒都是律儀戒，是七眾弟子各別受持的。它的功用，重在消極的防非止惡。菩薩的律儀戒，像梵網戒，瑜伽戒，是七眾弟子修學大乘的通戒，兼有積極行善利生的功能。這裡的「律儀戒」，為攝善法、饒益有情「二戒建立」的所依，後二戒要依律儀戒才能成立。要自己先離惡，才能進一步的修十波羅蜜多的善法，以饒益成熟一切有情。而且不修善法、不利有情，也就違犯菩薩的律儀。這自他二利的功德，都是依律儀戒的防非止惡而成立的。「攝善法戒」，「建立」在自己「修習一切佛法」的功德上，菩薩所修的波羅蜜多等都屬此。「饒益有情戒」，「建立」在利益「成熟一切有情」上，如四攝四無量心等行門都是。大乘菩薩有三聚淨戒，小乘沒有後二，所以大乘戒殊勝。

丙 共不共學處殊勝 共不共學處殊勝者，謂諸菩薩一切性罪不現行故，與聲聞共；相似遮罪有現[P414]行故，與彼不共。於此學處，有聲聞犯菩薩不犯，有菩薩犯聲聞不犯。菩薩具有身語心戒，聲聞唯有身語二戒，是故菩薩心亦有犯非諸聲聞。以要言之，一切饒益有情無罪身語意業，菩薩一切皆應現行，皆應修學。如是應知說名共不共殊勝。

菩薩與聲聞的學處——戒，有一部分是「共」通的，有一部分是彼此「不共」的，從這一點上建立菩薩的「學處殊勝」。這可分為二類：（一）約二罪說：菩薩對於殺盜淫妄「一切性罪」，這不論如來制與未制，犯了就是有罪的，菩薩一定「不現行」，這「與聲聞」人的不犯性罪，是完全「共」同的。但關於「遮罪」的「不現行」（奘譯相似遮罪的相似二字，其餘的譯本都沒有。相似遮罪有現行故一句，應作『遮罪不現行故』，奘譯誤），菩薩「與彼不共」。遮罪，要佛制後才犯，未制是不犯的，如過午不食、壞生、掘地等。這本來無關善惡，但以時節因緣，經佛陀制止，那犯了就有罪。因為這是適應時地的關係而制為僧團共守的規則，如果違犯了就不行。關於[P415]遮罪，「學處」中「有聲聞犯菩薩不犯」的，如在安居期中，聲聞人縱然知道某一件事情，如果超過開緣以外，出界去做了，對眾生有大利益，但為了團體的規則所限，是不能開的，否則就有犯戒的罪了。假使是菩薩，他就不妨出界去做，不但不犯罪而且得大功德。其中，也「有菩薩犯聲聞不犯」的，如對眾生有大利益的事情，菩薩應該去做而不去做，就犯了菩薩的遮罪；在聲聞人卻因謹守遮戒而不犯。所以在這遮罪的不現行（不犯）上，大小乘有著不同。（二）約三業說：「菩薩具有身語心」的三業「戒」，不但身犯成罪，心犯也會招過；但「聲聞唯有身語二戒」，要身語犯了才有罪，心中的起心動念，雖是犯戒的方便，但並不成罪。小乘律儀並不是不注重內心的動機，不過單單心思意念，未通過身語二業，是不成罪的。菩薩則雖在心中思念，還沒有見之身語二業的實行，已是犯戒了的。因之，「菩薩心亦有犯」戒而「非諸聲聞」。扼「要」的說：凡是關於「饒益有情」的事業，只要是「無罪」的，不論是「身語意業」，在行菩薩道的「菩薩」，「皆應該」[P416]「行」與「修學」的，否則就是犯罪。為什麼要說無罪身語意業呢？這是說：利益有情，要不是惡或有覆性的才不犯，不然，雖說是利益有情，仍然是犯。以殺戒來說，殺一救多，固然是可以的，可是還得看菩薩的用心怎樣。若以慈悲心救多數眾生，殺一惡眾生，是無罪的；若以瞋恚心殺那惡眾生，雖說救多數的有情，還不能說無罪。這上面所說的，就是「共不共殊勝」。

丁 廣大殊勝 廣大殊勝者，復由四種廣大故：一、由種種無量學處廣大故，二、由攝受無量福德廣大故，三、由攝受一切有情利益安樂意樂廣大故，四、由建立無上正等菩提廣大故。

「廣大殊勝」，「由四種廣大」來顯示：（1）大乘有「種種無量」的「學處」，平常說『三千威儀，八萬細行』，這是依律儀戒數量上的「廣大」而說的。（2）修習菩薩的律儀，能夠「攝



受無量福德」資糧，這是依攝 善法戒的功德說。（3）菩薩「攝受一切有情」，使他們於現生中獲得種種 [P417] 「利益」，於未來生中得到「安樂」，菩薩利他的「意樂廣大」殊勝，這是依饒益有情戒意樂上說。（4）由上三種的廣大為所依，菩薩律儀，能「建立無上正等菩提」，這是從廣大果說的。小乘雖有律儀，但在離惡行善利他 得果上看，都沒有菩薩律儀的廣大。

戊 甚深殊勝 甚深殊勝者，謂諸菩薩由是品類方便善巧行殺生等十種作業，而無有罪，生 無量福，速證無上正等菩提。又諸菩薩現行變化身語兩業，應知亦是甚深尸羅。由此因緣，或作國王示行種種惱有情事，安立有情毘奈耶中。又現種種諸本生事，示行逼惱諸餘有情，真實攝受諸餘有情，先令他心深生淨信，後轉成熟。是名 菩薩所學尸羅甚深殊勝。

從它的量上看是廣大，從它的質上說，微妙難思議，是「甚深」殊勝。這又可以分為三類：

（1）方便善巧行十惡業：如有眾生要作無間大罪，這時菩薩知道了， [P418] 如沒有好的方便阻止他，而又不忍眼看他墮落，這不妨以惡業來阻止他。雜 寶藏經就有這樣的記載：釋尊為菩薩時，以憐愍心，為救五百商人的性命，寧願自己墮落無間獄，殺了一個惡心船主。凡是菩薩能以「如是品類」——悲心為出發，「方便善巧行殺生等十種作業」，這不但「無有罪」業，並且「生無量福，速證無上正等菩提」。

（2）現行變化身語兩業：前行殺生等的十種惡業，殺的是實在的眾生，現在不然，是「菩薩現行」的「變化身語兩業」。這化業也是「甚深尸羅」。像菩薩示現「作國王」時，「示行種種」逼「惱有情」的「事」，而「安立有情」在「毘奈耶中」，守法行善，不作犯戒墮落的事。如華嚴經所說：善財童子參禮無厭足王時，見國王作惡多端，以剗割耳鼻等種種殘酷刑法 加諸人民，勵行殺戮，便生厭惡心，不去參禮。忽聞空中說：去，去！不要 疑惑。原來無厭足王的殺戮有情，不是真實的有情，是神通變化的，使真實 有情不敢作惡。這就是身語二業變化的一例。 [P419]

（3）現諸種種本生事：佛陀在過去生中為菩薩時，曾「現」行「種種 諸本生事」，或「逼惱」一部分「有情，真實攝受」另一部分「有情」，使 所攝受的有情，「心」中「深生淨信」，然「後」展「轉」的教化他「成熟」，度他解脫。關於這一類事，所攝受的是實有情，所逼惱的是示現的，因 菩薩修行，決不害一部分人去利益另一部分人。

己 結 此由略說四種殊勝，應知菩薩尸羅律儀最為殊勝。

上面「略說」的「四種殊勝」，不是二乘所能做到，可以說明「菩薩律 儀」的「最勝」。

第三項 指餘廣說 如是差別菩薩學處，應知復有無量差別，如毘奈耶瞿沙方廣契經中說。

「菩薩學處」，廣說「有無量差別，如毘奈耶」藏的「瞿沙方廣契經中 [P420] 」詳「說」。此經中國沒有傳譯。瞿沙的譯義是妙音，有人說這是人名，從 問法的人得名，所以叫瞿沙方廣經。大乘戒沒有像小乘戒那樣在達磨藏外另 有毘奈耶藏，都是附在經中說的，像虛空藏經、梵網經、本業瓔珞經等，都 是大乘的律儀經。

## 第二節 增上心學

第一項 標差別 如是已說增上戒殊勝，增上心殊勝云何可見？略由六種差別應知：一、由所 緣差別故，二、由種種差別故，三、由對治差別故，四、由堪能差別故，五、由 引發差別故，六、由 作業差別故。

菩薩的增上戒學，固然不是小乘所及，就是菩薩的增上定學，也不是小 乘所能比擬的。它的殊勝，可以從「六種差別」中去說明。 [P421]

### 第二項 辨差別

甲 所緣差別 所緣差別者，謂大乘法為所緣故。

一切「大乘」教「法」，不論世俗行相或勝義實性，行相果相等，皆「為」菩薩定心的「所緣」境，與小乘定心的以小乘教法為所緣不同。

乙 種種差別 種種差別者，謂大乘光明，集福定王，賢守，健行等三摩地，種種無量故。

菩薩有「種種無量」的深定，現在舉出四種最重要的作代表：（一）「大乘光明」定，從定發無分別慧光，照了一切大乘教理行果，名光明定。三地名發光地，所以有人把此定配前三地。

（二）「集福定王」，王是自在的意義，菩薩在禪定中，修集無量福德，而獲得自在（定王二字，隋譯與藏譯都連下讀為定王賢守）。（三）「賢守」，賢是仁慈，守是守護，得此定的 [P422]，能深入慈悲心，守護利樂有情。（四）「健行」，即是首楞伽三摩地，十地菩薩與佛是雄猛無畏大精進的健者，健者所修的定，最為剛健，所以名為健行。這四種三摩地，光明定是重在契入真理的智慧，集福定王重在修集福德；這兩者還重於自利。賢守定重在方便利他。由自利利他，達到究竟的健行。這四定可以配十地：

[圖片](#)

初地至三地——大乘光明

四地至七地——集福定王

八地至九地——賢守

十地——健行

丙 對治差別 對治差別者，謂一切法總相緣智，以楔出楔道理，遣阿賴耶識中一切障羸重故。

菩薩在定中，能發「一切法」的「總相緣智」——無分別智。這出世止 [P423] 觀智，如「以楔出楔」的「道理」一樣，能「遣阿賴耶識中」的二「障羸重」。前菩薩成辦五果的第一果，由修止觀，『念念中銷融一切粗重依止』，與這裡所說的對治差別相合。怎麼叫以楔出楔？這是譬喻，如竹管裡有粗的東西（楔）擁塞著不能拿出，要把這東西取出，先得用細的楔打進竹管去，才能把粗的擠出來。粗的一出來，細的也就出來，竹管就打通了，這叫以細楔出粗楔。諸法真實性中，無有少法可得可著，然因無始來為二障粗重所熏染蒙蔽，不得顯現。菩薩修習三摩地，以定的細楔，才能遣除二障的粗楔。

丁 堪能差別 堪能差別者，住靜慮樂，隨其所欲即受生故。

菩薩安「住靜慮」中，能不受定力的拘限而受果。就是入第三禪「樂」，也能「隨其所欲」，要何處受生，即能到那裡去「受生」，這自在受生的能力叫堪能。小乘人不能做到這一步，僅能厭離而入涅槃。

戊 引發差別 [P424] 引發差別者，謂能引發一切世界無礙神通故。

由禪定力，「能引發一切世界無礙神通」，隨往一切世界能自在無礙。定有引發的力量，名為引發。

己 作業差別

一 引發神通業 作業差別者，謂能振動，熾然，遍滿，顯示，轉變，往來，卷舒，一切色像皆入身中，所往同類，或顯或隱，所作自在，伏他神通，施辯念樂，放大光明；引發如是大神通故。

引發差別，約從定發通而說，因通力而起的種種作業，即「作業差別」。「能振動」一切世界。放種種光明「熾然」的烈燄。所放的光明，照十方世界無不「遍滿」。本來所不見的他方世界諸佛菩薩，與此界的幽闇處，因光明遍照「顯示」可見。因神通力能令四大體性互相「轉變」，如變地成水，變水成火等。又能隨心所念「往來」十方世界，剎那間即到。「卷舒」， [P425] 約

空間說，卷須彌入一芥子，舒一芥子納須彌。約時間說，舒一剎那為無量劫，卷無量劫為一剎那。八地以上的菩薩，「一切」有情無情的「色像，皆」可攝「入身中」，在色身上顯現。能應機變化，應以何身得度，即現何身而為說法，隨「所往」而化身與它「同類」。或「顯」示令眾生見，或「隱」藏令不見。能變魔為天，變天為魔，一切「所作」都能「自在」。菩薩的殊勝神通，能蔽「伏他」一切凡小的劣「神通」。加被說法者，「施」與「辯」才無礙；加被聽法者，能施「念樂」，使他歡喜善解，經久不忘。在說法時，為攝化他方一切有情來集會聽法，所以「放大光明」。「引發如是」的廣「大神通」，造作這樣廣大殊勝的事業，為小乘神通所不及的，故名作業差別。

## 二 引發難行業

1 正明十種難行 又能引發攝諸難行十難行故。十難行者，一自誓難行，誓受無上菩提願故。 [P426] 二不退難行，生死眾苦不能退故。三不背難行，一切有情雖行邪行而不棄故。四現前難行，怨有情所現作一切饒益事故。五不染難行，生在世間不為世法所染污故。六勝解難行，於大乘中雖未能了，然於一切廣大甚深生信解故。七通達難行，具能通達補特伽羅法無我故。八隨覺難行，於諸如來所說甚深秘密言詞能隨覺故。九不離不染難行，不捨生死而不染故。十加行難行，能修諸佛安住解脫一切障礙，窮生死際不作功用，常起一切有情一切義利行故。

引發差別中，還能「引發」總「攝諸難行」的「十難行」：（一）「自誓難行」：無上菩提不是輕易能證得的，然而能發「誓受無上菩提」的大「願」，在上求下化的目的未達，誓不中止。（二）「不退難行」：久在「生死」海中，和光同塵去化度有情，雖受寒暑飢渴等「眾苦」的逼迫，終「不能退」屈他堅強的志願。（三）「不背難行」：「一切有情」雖是剛強難調，不受教化而「行邪行」，然菩薩終「不棄」捨他，以無限止的慈忍，用種種方便去引攝感化他。（四）「現前難行」：縱然是菩薩大「怨」讎的「有 [P427] 情」，也決不懷恨，只要有機會，菩薩便能「現作一切饒益」他的「事」。（五）「不染難行」：「生在世間，不為」利衰毀譽稱譏苦樂的「世法所染污」，像淤泥中的蓮花一樣。（六）「勝解難行」：「於大乘」的甚深微妙教法，「雖」還「未能了」解明白，但能「於廣大甚深」處「生」堅固的「信解」，信佛所說的教法，確能利益眾生，沒有不是真實的。（七）「通達難行」：人法二無我，原是不容易通達的，如小乘人就不能通達法無我，但菩薩「能」「具」足「通達補特伽羅」與「法無我」。（八）「隨覺難行」：「於諸如來所說」的「甚深秘密言詞」，能隨他的正義而覺了，這在下面詳說。（九）「不離不染難行」：凡夫不離生死就要染著，小乘不染生死就要捨離，菩薩能「不捨生死」化度有情，同時又「不」為生死所「染」污。（十）「加行難行」：菩薩「能修」佛果無盡大行的加行，像「諸佛」如來到斷除二障，「安住解脫一切障礙」，究竟成佛以後，因悲願的熏發，能「窮生死際不作功用」，依法身現起應化身，任運「常起」度脫「一切有情」 [P428] 的「一切義利行」。這恆利有情的功能，是佛陀果德的大用，菩薩在因位上就能欣修此行，以求達到度脫一切有情的目的。這十難行，總攝了菩薩從神通引發的一切廣大行。

## 2 廣辨隨覺難行

A 約六度釋復次，隨覺難行中，於佛何等秘密言詞彼諸菩薩能隨覺了？謂如經言：云何菩薩能行惠施？若諸菩薩無少所施，然於十方無量世界廣行惠施。云何菩薩樂行惠施？若諸菩薩於一切施都無欲樂。云何菩薩於惠施中深生信解？若諸菩薩不信如來而行布施。云何菩薩於施策勵？若諸菩薩於惠施中不自策勵。云何菩薩於施耽樂？若諸菩薩無有暫時少有所施。云何菩薩其施廣大？若諸菩薩於惠施中離沙洛想。云何菩薩其施清淨？若諸菩薩殞波陀慳。云何菩薩其施究竟？若諸菩薩不住究竟。云何菩薩其施自在？若諸菩薩於惠施中不自在轉。云何菩薩其施無盡？若諸菩薩不住無盡。如於布施，於戒為初，於慧為後，隨其所應當知亦爾。 [P429]

十難行中的第八「隨覺難行」，「於佛」的「秘密言詞」「能隨覺了」，前雖略說，但還沒有明說，這有關於大乘經的深義，所以特別提出解釋。像這段六度的經文，就是秘密言詞，都要

給以不同的解說才能合乎佛意。（一）能行惠施，一般的說，需要廣作內外身物一切的布施，才叫惠施。然「菩薩」惠施，雖「無少所施」，卻已成為「於十方無量世界廣行惠施」。怎麼講呢？這菩薩雖不行施，但見他人行施，生歡喜心，這隨喜行施的功德，就等於自己行施。並且，菩薩攝一切眾生為己體，把他人看為自己一樣，通達自他平等，所以眾生行施，就是自己行施，雖自己不施絲毫，已經是廣行布施了。還可以這樣解：菩薩以空慧觀察一切，知一切皆非我非我所，什麼都不是自己的，拿什麼去布施人？因此，雖終日布施，而不見少有所施，不見有少少的布施，才是真實的廣行布施。（二）一般的見解，要甘心樂意的歡喜布施才是「樂行惠施」；然而「菩薩於一切施都無欲樂」，離去一切貪欲，一切法不能味著心，無所不捨，才是真正的樂行惠施者。（三）「菩薩 [P430] 於惠施中深生信解」，不是因他人的宣傳解說而信。菩薩「不信」一切，就是「如來」說的行施有什麼功德，為什麼應該布施，菩薩都不因此而信受。菩薩的信解，是自己從內心深處發出的信念，明確堅定，不由他人的教誨而起信仰去實「行惠施」。（四）世間人或由自己的警「策」，或由他人的鼓「勵」，便能不斷的行施，但「菩薩於惠施」這件事，不但不要他人來策勵，並且「不」須「自」己「策勵」自己。這是因菩薩生性就會精進行施，很自然的使他不得不去布施，這不是策勵，實在就是「菩薩」的「於施策勵」。（五）對布施發生愛重心，時時刻刻的想行布施，叫「於施耽樂」。菩薩的大施，從來不曾間斷過，因此就「無有暫時」的「少有所施」，這沒有片刻的間斷，真是愛好布施到極點了。（六）『沙洛』，表面看來是『堅密』義，但從另一方面——秘密——看，卻是『流散』的意思。「於惠施中離沙洛想」，就是在定中行施，沒有散亂。定中能遍緣一切有情，分身無數等，所以名「廣大」施。顯了與秘密，只是同一名詞的兩種不同含義，常用的 [P431] 稱為顯了義，也是人所共知的。如說團結，它的意義自然在結合上。但甲與乙的結合，等於在說甲與其餘丁戊等分離，分離就是團結一名潛在的含義。沙洛是堅密，又是流散，也只是這個意義。中國文字中的亂字，又可以作治講，香字可作臭講，也是同一意義。這些，是文字學上的普通現象，佛經只拿它來應用而已，不要以為秘密就是神秘。（七）殞波陀，在明顯方面說是『生起』義，在秘密方面講是『拔足』。「菩薩殞波陀慳」似乎是生起慳心，其實是拔起慳貪的根本，除了慳貪的根蒂，自然「其施清淨」。（八）究竟布施，如小乘的安住究竟無餘涅槃，自大乘看來，它不能究竟布施利生。「菩薩不住究竟」，盡未來際利樂有情，他的布施才是「究竟」的。（九）自在布施，菩薩於施捨轉滅慳貪，使他不自在，「於惠施中」慳貪「不」能「自在轉」起，菩薩的「施」才能「自在」。（十）無盡施，無盡是般涅槃，「菩薩不住無盡」的涅槃，常行施捨，所以「其施無盡」。

「於布施」有此十種秘密言詞，「於戒」於忍，乃至「於慧」，都「隨 [P432] 其所應，當知」也有這十種差別。如說云何菩薩能護尸羅？不護少戒，名為菩薩護淨尸羅等。

## B 約十惡釋

云何能殺生？若斷眾生生死流轉。云何不與取？若諸有情無有與者自然攝取。云何欲邪行？若於諸欲了知是邪而修正行。云何能妄語？若於妄中能說為妄。云何貝戍尼？若能常居最勝空住。云何波魯師？若善安住所知彼岸。云何綺問語？若正說法品類差別。云何能貪欲？若有數數欲自證得無上靜慮。云何能瞋恚？若於其心能正憎害一切煩惱。云何能邪見？若一切處遍行邪性皆如實見。

經中還有依十惡業道而說的秘密言詞，似乎是說行十惡，其實不然。（一）能「斷眾生」的「生死」，截斷他的無始「流轉」，使他不再受生，這叫「能殺生」。（二）繫屬於魔而不繫屬於佛菩薩的「諸有情」，不但「無有與者」，魔王還常常來爭奪，但佛菩薩把它「攝取」過來，雖不信從，也得想法攝受它，這叫「不與取」。（三）諸菩薩「於諸」淫「欲」行，「了 [P433] 知」它「是邪」行，正知這種種欲邪行去「修正行」利益有情，叫「欲邪行」。（四）佛說一切皆是虛妄，菩薩於虛「妄」法「中能」詳細的「說」它「為妄」，這叫「能妄語」。（五）貝戍尼，習用的意思是離間，如果彼此相離有間，這離間就含有空義了。菩薩「常居最勝」的「空住」，

所以叫「貝戍尼」。(六)波魯師，顯義是粗惡語，但它的密意，波是善，魯是所知，所知彼岸，指生死那邊的大般涅槃，菩薩「善」能「安住所知彼岸」，所以叫「波魯師」。(七)菩薩能善巧安立「正說」佛「法」的無量「品類差別」，使它斐然成章，叫「綺間語」。(八)離欲才能入定，但菩薩念念「欲自證得無上靜慮」，可以說是大欲——「能貪欲」。(九)菩薩的心，能「憎」惡厭「害一切煩惱」，嫉惡如仇，這叫「能瞋恚」。(十)在依他起的「一切處」中，所依的「遍行」——遍計性的「邪性」，能「如實」的知「見」。邪者見它是邪，所以叫「能邪見」。上面引的兩類經文，可說是『正言若反』，是不能用常用的訓釋去解釋的。 [P434]

C 約甚深佛法釋 甚深佛法者，云何名為甚深佛法？此中應釋：謂常住法是諸佛法，以其法身是常住故；又斷滅法是諸佛法，以一切障永斷滅故；又生起法是諸佛法，以變化身現生起故；又有所得法是諸佛法，八萬四千諸有情行及彼對治皆可得故；又有貪法是諸佛法，自誓攝受有貪有情為己體故；又有瞋法是諸佛法，又有癡法是諸佛法，又異生法是諸佛法，應知亦爾；又無染法是諸佛法，成滿真如一切障垢不能染故；又無污法是諸佛法，生在世間諸世間法不能污故：是故說名甚深佛法。

經中還有依佛行果來談「甚深佛法」的，也「應」該正確的去解「釋」：(一)「常住法是諸佛法」，這是約諸佛「法身是常住」說的，一切佛法皆依這常住的法身。(二)「斷滅法是諸佛法」，因為「一切」染污粗重的「障」垢，在佛果上是「永」遠「斷滅」的。(三)「生起法是諸佛法」，「變化身」的隨類應「現」，從法身「生起」，化一切有情，所以說生起法是佛法。(四)「有所得法是諸佛法」，「諸有情」的「八萬四千」煩惱「[P435]行」，「及彼對治」的八萬四千法門，「皆」是「可得」的，不能說它沒有。辨中邊論的以『許滅解脫故』，成立依他雜染的非全無，可作這有所得的解說。(五)至(八)「貪」「瞋」「癡」「異生法」，都「是佛法」，佛菩薩「自」發「誓」願，「攝受」一切具足「有貪」等三毒的「有情為己體」，貪瞋癡等自然也不出佛法之外。(九)「無染法是諸佛法」，「成」就「圓」「滿」的清淨「真如」本來清淨，煩惱所知等「障垢，不能染」污。(十)「無污法是諸佛法」，諸菩薩有大智慧，雖「生在世間，諸世間法」都「不能污」染它。

三 引發四種業 又能引發修到彼岸，成熟有情，淨佛國土，諸佛法故，應知亦是菩薩等持作業差別。

此外還能引發四種業：(一)依三摩地能「引發修到彼岸」。(二)依定能引發神通，方便善巧，去「成熟有情」。(三)因修定心得自在，隨心 [P436] 所樂欲，能大願大行，清「淨佛國土」。(四)由此定力，能修習圓滿力無所畏等「諸佛法」。這四種「亦是菩薩等持」所發生的「作業差別」。

### 第三節 增上慧學

#### 第一項 安立相

甲 標 如是已說增上心殊勝，增上慧殊勝云何可見？謂無分別智，若自性，若所依，若因緣，若所緣，若行相，若任持，若助伴，若異熟，若等流，若出離，若至究竟，若加行、無分別、後得勝利，若差別，若無分別、後得譬喻，若無功用作事，若甚深。應知無分別智，名增上慧殊勝。

菩薩的三增上學，已依次說了戒心二學，未說明「增上慧」學的「殊勝」。增上慧就是無分別智，現在以「自性所依」等十六相來成立。這是總標 [P437]，到下面一一別釋（陳隋二譯在「行

相」後有建立與釋難二相，奘譯沒有。釋難就是行相中所提出的問題，不是直接顯示無分別智，故攝在行相中，比較更適當）。

## 乙 釋

一 略釋自性 此中無分別智，離五種相以為自性：一、離無作意故，二、離過有尋有伺地 故，三、離想受滅寂靜故，四、離色自性故，五、離於真義異計度故。離此五相，應知是名無分別智。

「無分別智」是聖智，它的自性，非親證不能自覺的，所以從正面去說明非常困難，最好用烘雲托月法，從反面——遮遣的方法去顯示。這就是說：要「離五種相」，才是無分別智的「自性」。

（一）「離無作意」：作意即思惟，無分別智要遠離思惟的。但也有離 作意而不是無分別智的，如酒醉，悶絕，熟睡等，所以必須要離開這樣的無 [P438] 作意，才是真正的無分別智。（二）「離過有尋有伺地」：無分別智是超尋 伺境的，然無尋伺——如二禪以上的無尋無伺地，仍不是無分別智，所以還要離去這樣的無尋伺，才是真實無分別智。（三）「離想受滅寂靜」：無分別智是無受想心行的，但受想心行俱滅的滅盡定，雖是聖者所得的，還不是 無分別智，所以還要離去這樣的想受滅的寂靜，才是般若無分別智。（四）「離色自性」：無分別智離去妄心的有分別性，但智的無分別與色性的無分別不同，不然，得此無分別智的聖者，不將要與木石一樣塊然無知了嗎？所以無分別智是要離去色自性的。（五）「離於真義異計度」：離前四相直取 真義的如相，但如果計度擬議這真如，或心上有不分別的空相現前，這既然 含有種種計度的成分，自然不是無分別智。無分別智是要離去於真義計度的。總之，它是無分別的，但決不是世間無作意等的五種無分別。離了這五相，才是真實的無分別智。

## 二 別釋諸門 [P439]

1 自性 於如所說無分別智成立相中，復說多頌：諸菩薩自性，遠離五種相，是無分別智，不異計於真。

「無分別智」能「成立」的十六「相」，現在一一的解說。第一是自性 相；頌中的「諸菩薩自性」，與第三句「是無分別智」，文勢隔裂，或許是 照梵文直譯的。若讀作『是諸菩薩無分別智自性，遠離五種相，不異計於真』，比較要明顯得多。下文都可以這樣讀。「遠離」的「五種相」，已在上 說過。前四相雖都要離，但還沒有接近真義；第五相的「異計於真」，最易 使人誤認為無分別智，所以又特別點出。

2 所依 諸菩薩所依，非心而是心，是無分別智，非思義種類。

心心所法生起，都要有所依；智是無漏心所，自然也有所依。有漏心 所是依於心的，「菩薩」「無分別智」的「所依」是不是心呢？心有思量分 [P440] 別，無分別智是不能以思量分別為所依的，所以說它「非心」。雖非平常的 分別心，但無分別智終究是一種絕對精神的直覺，那它的所依，還可以說「是心」。「非思義種類」，是非心而是心的理由。無分別智的所依，不是思量分別境義的，所以非心。它是思慮有分別心為加行所引起的，是心的種類，那也不妨說是心。

【附論】大乘說通達一切法無分別的，叫它真心、正覺、智慧等。實際上它與平常的心、智不同，所以龍樹說，般若叫智慧，這是很勉強而不相稱的，般若是甚深，智慧是淺薄，怎麼可以符合呢？不過世間本沒有與 它相同的名字，從它的因心觀察等所起，勉強的以心、覺、智慧來代表。

3 因緣 諸菩薩因緣，有言聞熏習，是無分別智，及如理作意。

無分別智的生起，有兩種「因緣」，就是從聽「有」名「言」的教法而 成的「聞熏習」，「及」從聞熏習所起的「如理作意」。因如理作意而聞熏 [P441] 習展轉增勝，使賴耶中的雜染分漸減，無分別智才得現前。

4 所緣 諸菩薩所緣，不可言法性，是無分別智，無我性真如。

心法有它的所緣，「菩薩」的「無分別智」雖然能所一如，但同樣可以 安立它的「所緣」。「不可言」說的諸「法」真實「性」，於依他起諸法上 把名義相應遍計所執性離去，遣離假說自性，才是諸法的離言實性。這就是 「無」補特伽羅及法「我性」所顯的真常一味的「真如」。這無我真如，是 無分別智的所緣。

5 行相

A 正釋 諸菩薩行相，復於所緣中，是無分別智，彼所知無相。

所緣是心的對象，「行相」是心行於境發生關係的相貌。有無分別智， 也有無分別境，但它的行相卻不可說。無分別智於「所緣中」親證「彼所知 [P442] 」境，是「無」有名言「相」貌的，離言說的真實法性不能說有行相，若世 俗智以行相取，就不能親證真如，不是正覺法性了。

B 通疑難 相應自性義，所分別非餘，字展轉相應，是謂相應義。非離彼能詮，智於所 詮轉，非詮不同故，一切不可言。

為什麼體證法性沒有行相呢？這先要知道我們平常所知所取的行相是什 麼？我們平常所認識到的是義，名「字」的「展轉相應」，彼此間發生聯繫 ，成為名義「相應」的義相。在聲音方面，一個字與一個字連起來便成名， 一個個的名連起來便成句，名句是因緣和合假有的。一切法不離名言相，能 表詮的是名字，心上顯了的表象概念等，也仍然是名字。這名字相應為「自 性」的「義」，是遍計所執性。吾人一般心識行於境相的「所分別」，並「非」離此而別有其「餘」什麼東西。事實上，除了這相應的義，吾人是不能 理解什麼。 [P443]

平常所行的義相是『名前覺無』的，不是法的真相。怎知它『名前覺無 』呢？在認識時，「非」是「離彼能詮」的名言，有「智於所詮」的義相上 「轉」，所取的義相不能離去能詮而有它的體性，所以不是法的真相。要起 能詮才知道所詮，故所詮不能離開能詮。然而吾人總覺得有所詮的東西存在 ，再有能詮去詮表它，這也不對，一名能詮種種義，一義能立種種名，名言 並「非」能「詮」表一定的所詮。『多名不決定』，能所詮「不同」，所以 「一切」法的真實性「不可言」說。

前說五相，以無分別智自性為主體，談到它的所依，（增上緣）所緣， 因緣，和智證所緣的行相。

6 任持 諸菩薩任持，是無分別智，後所得諸行，為進趣增長。

「任持」就是攝持，「無分別智」有力量能使五度等萬行成就，達到目 的，所以經上說：『五度如盲，般若如導』。般若能為其餘波羅蜜多的領導 [P444] ，使「後所得」的種種「諸」菩薩「行」，因智的導引而得「進趣」一切智 海，漸漸的「增長」到成熟圓滿。

7 助伴 諸菩薩助伴，說為二種道，是無分別智，五到彼岸性。

無分別智的證得無上正覺，要有其餘的助伴扶助，才能成滿。「菩薩」 的「助伴」是什麼呢？就是其餘的「五到彼岸」。此五波羅蜜多「說為二種 道」，布施到精進是資糧道；禪定為般若所依止，是依止道。由此二道，助 成無分別智到究竟圓滿。六波羅蜜多雖是各有殊勝，不過般若可說起著領導 的作用。任持與助伴二相，互為俱有、相應因與士用果。單依無分別智說， 五度為助伴，般若是士用果。

8 異熟 諸菩薩異熟，於佛二會中，是無分別智，由加行證得。

『因是善惡果唯無記』的異熟果，是唯屬有漏業感的。無分別智是出世 [P445] 法，怎麼能說感異熟呢？地上菩薩的殊勝身，由地前所積集的十王大業所成，不過藉大悲般若等助發。勝鬘經說：『無明住地為緣，無漏業為因，感得三種變易生死』的異熟果。這雖名為無分別智的異熟果，其實是增上果。這「菩薩」「無分別智」的「異熟」，是「於佛」的受用及變化身的「二會中」受生。這二會中受生的異熟差別，「由加行證得」的二無分別智來顯示。修行加行無分別智，能在變化身的大會中感受異熟；若已證得無分別智，那就在受用身的大會中感受異熟。

9 等流 諸菩薩等流，於後後生中，是無分別智，自體轉增勝。

由同類因所生起的，叫「等流」果。無分別智的等流果，就是說前前生中的「無分別智」，在「後後生中」，智「體」更為「增勝」。如初地的無分別智，引生二地的無分別智，二地智是初地智的等流果，勝於初地智。

10 出離 [P446] 諸菩薩出離，得成辦相應，是無分別智，應知於十地。

出離就是出離煩惱所知二障，得到涅槃，是離繫果。「菩薩」「無分別智」「於十地」中，初地見道最初離繫，得此智的時候，叫做「得」「相應」。以後諸地的離障妙智，叫做「成辦」相應。初得叫得，以後叫成。

11 至究竟 諸菩薩究竟，得清淨三身，是無分別智，得最上自在。

「菩薩」的「無分別智」，到達最極「究竟」時，便「得清淨三身」，三身就是圓滿清淨的「無分別智」，獲「得最上」的十「自在」，這清淨的三身，如果約分得說，初地以上就有，如初地的無分別智現前，契證清淨法界，是法身；他的意成身，是受用身；分身百世界作佛化眾生，是應化身。初地以上都證得此一分，到最後佛地，才圓滿清淨。這是無分別智的增上果。從助伴到此的五相，就是五種果。

12 加行無分別後得勝利 [P447] 如虛空無染，是無分別智，種種極重惡，由唯信勝解。

加行、無分別、後得三智，主要的是根本無分別智。加行智作相似的無分別觀，能引發根本智，從所引發的得名，也就無分別。後得智是根本智所生的，帶相觀如，也就隨根本的無分別智名為無分別。若從它的差別上說，加行是加行智，後得是後得智，無分別確指根本智。所以前面說的所緣、行相等，都是在根本智上講。現在約勝利功德說三智的無染。

「虛空」是明淨的，不受任何染污法所染，雖有時為雲霧所蔽，然它的本質仍是清淨「無染」的。加行「無分別智」能轉三惡趣的「種種極重惡」業為輕，能不為這染污的惡業所染，所以譬喻虛空。此智還沒有證無分別，「唯」是對無分別的真理起「信勝解」，信唯識無義的無分別理，由這信解力，對治極重惡業，不為所染。

如虛空無染，是無分別智，解脫一切障，得成辦相應。

煩惱所知的二種惑障，叫一切障。根本「無分別智」能「解脫」此「一 [P448] 切障」，不為惑障所染而體悟法界，所以譬喻「如虛空無染」。此解脫在初地名為「得相應」，初地以上名「成辦相應」。

如虛空無染，是無分別智，常行於世間，非世法所染。



世間的依正二報是生障，得後得「無分別智」的菩薩，為要救度眾生，「常」示生世間；他雖「於世間」受生，卻「非」為「世」間依報正報等「法所染」，如虛空一般，水不能漂，火不能燒。真諦以三障配三智所解脫而無染的對象，倒也說得很好，不過不必太拘泥了。

13 差別如 𣎵求受義，如 𣎵正受義，如非 𣎵受義，三智譬如。

說明三智的差別，舉出四個譬喻來顯示。「如 𣎵」子追「求」所「受」用的境「義」，在沒有求得時，不知道它是甚麼，也說不出它的情形，這與 加行無分別智的觀察無分別法界相同。「如 𣎵」子「正」在「受」用境「義」，心中明白，卻說不出，俗語說『啞叭吃黃連，有苦說不出』；這像根本 [P449] 智的契證諸法真如實性，雖親切印證，但離於言說戲論。「如非 𣎵」子在「受」用境「義」，對所受的好惡能明白認識，又能以言說告人；這與後得無分別智的帶相緣如，通達唯識如幻，能說法度眾生一樣。所以總結說「三智 譬如」。

如愚求受義，如愚正受義，如非愚受義，三智譬如。

在非 𣎵的人，也可以譬喻三智。不能識別說明境界叫愚，「如愚」人的「求受」境界，「正受」境界，及「非愚」的智人「受」用境界，如其次第 也可以作為「三智」的「譬」喻。這都如前 𣎵非 𣎵的譬喻配釋可知。

如五求受義，如五正受義，如末那受義，三智譬如。

在非愚人的六識中，也可譬喻三智。五是前五識，「如五」識「求受」境界，它是無分別的，也不能言說；加行智求無分別真如也是這樣。在「五」識「正受」境界時，它明見現境，是有漏現量，離名種分別，這與無漏現量的根本智契證真如相類。「如末那受義」的末那，指意識，不是染意，它 [P450] 有推度的作用，能安立名相，引發語言，所以它可以作後得智的比喻。

如未解於論，求論，受法，義，次第譬三智，應知加行等。

單從明了的意識也可譬喻三智。「如」有「未解於論」的文義，而「求論」的理解，在沒有獲得理解的意識，加行智未證於真而求證得的時候也是這樣。若人聽講，諷誦，但能「受法」而不明它的意義，自然不能有什麼分別或講說，根本無分別智也是這樣。如人因受論而進到了知領受其「義」的階段，能有所分別，也能轉教別人，後得智也是這樣。上面舉的四種譬喻，皆如它的「次第譬」喻「三智」，就是「加行」、根本、後得「等」三智。

14 無分別後得譬喻 如人正閉目，是無分別智；即彼復開目，後得智亦爾。應知如虛空，是無分別智；於中現色像，後得智亦爾。

現在撇開加行智不談，單就根本後得二智舉喻來說明。先以取不取種種境界來說明二智的差別：「如人正」當「閉目」的時候，一切色相都不看見 [P451]；根本「無分別智」的『復於所緣中，彼所知無相』，『於一切法都無所見』，就如閉目。若人「即」時「開目」，明暗色空無不了分明；那「後得」無分別「智」的通達唯識如幻，於一切境界能取能緣，猶如開目。

再約色空來譬喻，「如虛空」明淨，遍一切處，無能所的差別；根本「無分別智」也是這樣，遍一切一味空性，諸法所不能染。虛空雖是明淨遍一切處，但無一色相不依虛空顯現，「於」虛空「中現」起一切「色像」，這如從根本智後所起的「後得智」一樣。這譬喻最好，後得智所了達的一切，是不離空性，並且是因證而後起的。虛空的孕含萬象，是後得智的境界，不是未入空以前的擬度。

15 無功用作事 如末尼，天樂，無思成自事，種種佛事成，常離思亦爾。

吾人做事，必先考慮計劃；無分別智既無作意，怎樣能做利益眾生的偉大事業呢？這有「如末尼」寶珠和「天」上的音「樂」，末尼寶珠雖隨眾生 [P452] 心的希求，落下種種寶物，但它是無分別的。天樂不待擊奏，自然發出微妙可耳的音聲來，但它也是無分別的。這二物雖皆「無思」慮，而能「成」辦「自」所應作的利益有情「事」。有漏業感的力量尚且如此，何況諸佛菩薩的無分別智？雖是恆「常」遠「離思」量分別，但能無功用行適應有情的機感要求，「種種」利樂眾生的「佛事」，無不「成」辦。所作的佛事約有二種：一是現身，一是說法；前者以末尼譬喻，後者以天樂譬喻。

16 甚深 非於此、非餘，非智、而是智，與境無有異，智成無分別。

非智而是智，餘譯本作『非智非非智』，世親釋論中具有二釋。

無分別智從它的所緣來說：並「非」就是「於此」依他起性的名言相上轉，因為它是無分別的；但也「非」離開依他性以其「餘」的境界為所緣。法性是諸法的普遍實性，就是以這依他分別法的真如法性為所緣。非於此表示與依他的非一，非餘表示非異。這就是說無分別智所證境界，不離依他起 [P453]，是於依他起上知它的寂滅相。從它的能證智說：無分別智「非」是平常的尋伺相應「智」，世間共許的智的定義，並不適合它。但也不是非智，「而是智」的種類，從能通達諸法實性上說，最適當的名詞仍然是智，除了智以外，實在沒有更能表達它的名字。從它的智境關係上說：它「與境無有異」。所緣的法性境界是無分別的，能緣的「智」也「成無分別」，智境無異，所以皆成無分別。不然，或者有能所的別異，或者取有分別的境相，無分別智也就不成其為無分別了。這樣的非依他境，非非依他境，非智，非非智，說它有境智又沒有能所差別，這是甚深的自覺聖境，教相的安立，也只姑為擬議罷了。

應知一切法，本性無分別，所分別無故，無分別智無。

「一切法」從「本」以來，法「性」法爾是「無分別」的。它本來如此，並非因能證的智去通達它才成為無分別。法性無分別，就是說眾生一般有分別識所取的「所分別」義，本來就是「無」，但這卻引起一個問題：一切 [P454] 法既然本來就是無分別，一切眾生為何不本來就成佛呢？這因眾生無始時來名言熏習，顛倒計著，妄現有分別相，「無」有「無分別智」去通達諸法的無分別法性，所以受虛妄的分別所支配，不能成佛。也就因此，雖然法性無分別，是迷悟不二，而眾生還是眾生，要成佛還得努力！無分別智無，魏譯作「彼智無分別」，意義不同。

第二項 辨差別 此中加行無分別智有三種，謂因緣、引發、數習生差別故。根本無分別智亦有三種，謂喜足、無顛倒、無戲論無分別差別故。後得無分別智有五種，謂通達、隨念、安立、和合、如意思擇差別故。

無分別智有三種，每一智中又有多種差別。於「中加行無分別智有三種」：（一）「因緣」，無性釋為本有種性，這與本論的體系不合。應該這樣說：過去生中熏成聞熏習，因聞熏習的強盛勢力，在這一生中，不需要甚 [P455] 麼現緣，自然顯現（一般頓機的相似悟，就是這一類）。（二）「引發」，雖過去也曾熏習過，但要由某種加行才能生起加行智。（三）「數習」，這是過去熏習薄弱得很，或者竟是沒有，因現在生中的數數修習，需要極大的加行，如聽聞思惟修習，才能生起加行無分別智。這三種，是從它「生」起的「差別」而建立的。「根本無分別智亦有三種」差別：（一）「喜足」，凡夫外道由思惟修習，生無想天，或非想非非想天，沒有作意，心生喜足，以為自己的境界已達頂點。（二）「無顛倒」，小乘聖者，修苦空無常無我的四正觀，摧破常樂我淨的四顛倒，不再分別常等，名無顛倒的無分別智。（三）「無戲論」，菩薩的無分別智，離去一切名言戲論分別，證無分別的法性。這三種無分別，是從「無分別」的「差別」而建立的。後勝於前前；外道小乘菩薩的無分別智，在它的自體上，都截然不同。

「後得無分別智有五種」：（一）「通達」，後得無分別智，帶相緣如，通達真如的體相。（二）「隨念」，從根本無分別智，或帶相緣如的後得 [P456] 智後，隨即追念無分別智所契證的。（三）「安立」，將自己所證見的境界，用名相來為人宣說。（四）「和合」，將一切法作總合的觀察。（五）「如意」，隨自己的欲求，能變地為水，變水為火，如意而轉。這五種是從後得智所「思擇」的「差別」而建立的。

### 第三項 引經證

甲 阿毘達磨大乘無義教 復有多頌成立如是無分別智：鬼、傍生、人、天，各隨其所應，等事心異故，許義非真實。

這六頌，論中雖未明言是引經，但它的內容與前引阿毘達磨大乘經的四智相同。藏譯的攝論，在成就四相悟入諸義無義下，引此六頌，梁隋二譯也說此中有頌，如增上慧說。從這各方面看來，可斷定這裡是引的阿毘達磨大乘經頌。前文引經的長行，在證明諸義無實，這裡在成立無分別智。要知道 [P457] 無分別智，必須因一切法本來無分別，就是遍計執性的義相無實，因境無分別，通達無分別的無分別智才是真智。頌文的意義已在前面說過，這裡把文讀通就可以了：（一）相違識相智：「餓鬼、傍生、人、天」的四類有情，於相「等」的一件「事」物上，「各隨其所應」見的「心」有別「異」的認識；因認識上的彼此相違，應該認「許」所遍計「義」是「非真實」的。

於過去事等，夢像，二影中，雖所緣非實，而境相成就。

（二）無所緣得智：如「於過去」未來「事」中，「夢」所見的「像」中，境中所顯的與定心所現的「二」種「影」像「中」，這種種「所緣」的境界，雖「非實」有，「而」在自心的認識上，「成」為所取的「境相」。境相非實有，而可以成為識的對象，所以那山河大地等，雖是我們現實感覺到的東西，也不一定就是真實。

若義義性成，無無分別智；此若無，佛果證得不應理。

（三）自應無倒智：「若」諸境「義」實「義」的自「性成」立，那就 [P458] 應「無」有「無分別智」，或者無分別智不是通達無義的真相，而反是顛倒。「此」無分別智「若無」，無上「佛果」的「證得」便「不應理」，因佛果是從無分別智的證真斷惑而圓滿的。既有佛可成，就有無分別智可得；有無分別智，可見實有義是不能成立了。前安立無義中，說所緣的義如果是真實的，那眾生可以不由功用就獲得解脫，這是從緣義的妄識是不真實方面說，在成立義相是無。這裡說無分別智無，佛果不能證得，是從無分別智是真實的方面說，在成立無分別智是有。各依一方面說，意義並不相違。

得自在菩薩，由勝解力故，如欲地等成，得定者亦爾。成就簡擇者，有智得定者，思惟一切法，如義皆顯現。無分別智行，諸義皆不現，當知無有義，由此亦無識。

（四）隨轉妙智：這又有三種：一、「得」心「自在」的「菩薩」，「由」殊「勝」的觀「解力」，能「如」它自己的心念所「欲」，想叫「地等」變為水火等，都得「成」就。就是聲聞中「得定」的行「者」，也能做到 [P459] 這步工夫。二、修毘鉢舍那而「成就簡擇者」的菩薩——「有智」，他是已「得定者」——止觀圓修的菩薩，「思惟一切法」，能「如義皆顯現」。如念佛，即有佛義顯現；思念唯識性空等，即有唯識性空的義相顯現。三、菩薩「無分別智」現「行」，那時，唯與一味離戲論的無相法界相應而住，「諸義皆不現」，故「知無有義」。所取的義既然沒有，「由此」也「無」能取的「識」。

所知相中，以無義來成立唯識，這裡又引無義來成立無分別智。說唯識 目的在說明無分別智，就是阿毘達磨，阿毘達磨就是離分別而現證法界的無 分別智。唯識學不唯在理論上作嚴密的建立，起初本注重定慧的實踐。

乙 引般若波羅蜜多非處教 般若波羅蜜多與無分別智，無有差別，如說：菩薩安住般若波羅蜜多非處相應，能於所餘波羅蜜多修習圓滿。云何名為非處相應修習圓滿？謂由遠離五種處 故：一、遠離外道我執處故，二、遠離未見真如菩薩分別處故，三、遠離生死涅槃二邊處故，四、遠離唯斷煩惱障生喜足處故，五、遠離不顧有情利益安樂住無餘依涅槃界處故。

前以法性無分別成立無分別智，此以智離戲論處而說明「般若」，般若「與無分別智無有差別」，是一法的異名。般若經中如來無問自說道：『若欲證得一切相智，應學般若波羅蜜多』。舍利弗請問，佛說：『菩薩安住（住即深入）般若波羅蜜多非處相應，能於所餘波羅蜜多修習圓滿』。

【附論】般若經中的安住般若，依龍樹菩薩說，是實相般若。實相是如如境，般若是如如智，智如冥一，即智是如，即如是智，正指這融然一味的聖境，叫安住實相般若。安住這樣的般若波羅蜜多中，修習其餘的波羅蜜多，不唯布施持戒等五，連般若波羅蜜多（指智慧）都能修學圓滿。非處相應，就是無住或不住，英譯大般若經作『應無所住為方便而修般若』。非住即是離戲論住，實即非住而住，無住就是無所得，表示不著。現在說非五種處而於般若相應，安住般若中，也就是無所住而住的意思。 [P461]

本論以「遠離五種處」解說非處相應，成立般若：「一、遠離外道我執處」：外道修慧，總有我我所執，如說：我能住彼境，彼境為我所住。菩薩的安住般若，遠離我及我所；離這非處，才與般若相應。「二、遠離未見真如菩薩分別處」：沒有見到真實的勝解行菩薩，對真如境有分別想，這就不是真般若；登地菩薩的無分別智，必須遠離這樣的分別。前外道就我執說，這未見真如菩薩就法執說。「三、遠離生死涅槃二邊處」：這下面三處，都是小乘學者的著處。小乘學者，把生死涅槃打成兩截，厭逆生死，欣樂涅槃。所以在加行觀心中，觀四諦理，苦集非滅，另住離生死的涅槃中。菩薩的般若，離二邊非處，住中道中，通達生死涅槃無差別，所以不住生死不住涅槃。「四、遠離唯斷煩惱障生喜足處」：小乘目的在斷煩惱障，所以一旦達到，便生喜足，不再進斷所知障。菩薩的般若是離所知障而顯的，所以煩惱障斷時，不生喜足。「五、遠離不顧有情利益安樂住無餘依涅槃界處」：小乘為自利，安住無餘依涅槃，不顧有情的利益，他的智慧是離悲心的。菩薩 [P462] 般若與大悲相應，利他心切，縱然安住無餘依涅槃界，也為了一切有情的利益安樂，仍來生死海中化導眾生。總之，菩薩遠離五種非處，簡除外道的離生智，小乘的偏真智，勝解行地菩薩的加行智，才是菩薩不共的摩訶般若——無分別智。所以般若經說：『般若是菩薩事』。

第四項 顯殊勝 聲聞等智與菩薩智有何差別？由五種相應知差別：一、由無分別差別，謂於五蘊等法無分別故。二、由非少分差別，謂於通達真如，入一切種所知境界，普為度脫一切有情，非少分故。三、由無住差別，謂無住涅槃為所住故。四、由畢竟差別，謂無餘依涅槃界中無斷盡故。五、由無上差別，謂於此上無有餘乘勝過 此故。

這裡以五種相簡別聲聞智與菩薩智的不同，也就是顯示大乘慧學的所以殊勝。大乘的無分別智——實相般若，有何殊勝？「一、由無分別差別」： [P463] 菩薩智是於「蘊」處界「等」一切「法」離戲論名言的「無分別」，小乘只是離四顛倒分別的無分別，於蘊等法還是有取有得。「二、非少分差別」：這又有三義：一、菩薩是「通達」我法二空性的「真如」全分，小乘唯通達我空真如的少分。二、菩薩遍學一切，遍「入一切種所知境」，極其廣大；小乘緣境有限，不在一切境界上轉，所以像阿賴耶識等深細境界，非小智所知。三、菩薩發願「普為度脫一切有情」，是多分的；小乘有時雖也現通說法度眾生，但畢竟是很少的。這三者，菩薩都是「非少分」的，與

小乘的少分不同。「三、無住差別」：小乘所住的是無餘涅槃，偏空真理，大乘不住生死，不住涅槃，以「無住涅槃為所住」。「四、畢竟差別」：「無餘依涅槃界中」，菩薩的法身盡未來際，「無斷」無「盡」度眾生，所以金剛經說：『若卵生若胎生……非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之』。小乘人住無餘依涅槃界中，如薪盡火滅，究竟的歸結與大乘智不同。「五、無上差別」：聲聞乘上有緣覺，緣覺乘上有菩薩，故此二乘是有上乘，二乘的智皆是有 [P464] 上智。菩薩乘即是佛乘，「無有餘乘勝過此」上。這五種差別，就是大小智慧的差別。

此中有頌：諸大悲為體，由五相勝智，世出世滿中，說此最高遠。

這以偈頌稱讚無分別智的殊勝。菩薩由「五相勝智」，以「大悲為體」，所以在「世」間得到人天的圓「滿」果「中」，在「出世」所得到三乘聖果的圓滿中，可以「說此」菩薩的妙果，「最高」最「遠」。圓滿究竟的佛果，非凡小可及。

第四節 釋疑難 若諸菩薩成就如是增上尸羅，增上質多，增上般若功德圓滿，於諸財位得大自在，何故現見有諸有情匱乏財位？見彼有情於諸財位有重業障故；見彼有情若施財位障上善法故；見彼有情若乏財位厭離現前故；見彼有情若施財位即為積集不善法因故；見彼有情若施財位即便作餘無量有情損惱因故：是故現見有諸有情 [P465] 匱乏財位。

上面說到菩薩成就三增上學，一切「功德圓滿」具足，他「於諸財位得大自在」，不是不能；又有拔濟有情的大悲心，不是不肯；那為什麼「現見有諸有情」，還是困苦流離「匱乏財位」呢？這種疑問，是一般人容易生起的。本論用五個理由來解釋：（一）菩薩有自在力，也有大悲心，可使眾生於資財爵位得不匱乏。但「見彼有情」，自「於」一切「財位有重業障」，雖想救濟，仍是愛莫能助。如大目連尊者，見他的母親墮落在餓鬼道中，持鉢盛飯去供母，不料因他母親的業障太深重，見飯便化為膿血，不能得食。又如江河的淨水，餓鬼見了便成為猛燄，這都是由於它惡業障蔽所致。眾生的匱乏財位也是自己障礙自己，不能與不願接受菩薩的救濟，不應懷疑菩薩的自在力與大悲心。（二）有時菩薩「見彼有情」雖沒有重障，可以接受救 [P466] 濟，但「若施」與「財位」，反而因之障礙他世間「善法」的「生」起，所以寧可使他暫時匱乏，生起善法，好讓他在未來獲得利樂。不然，暫時的救濟，反而使他本來多而勝的利益消失。（三）有時菩薩「見彼有情」，「若」匱「乏財位」，能因此而有「厭」棄生死追求出「離」的心「現前」；若給予救濟，一得安樂富貴，反而驕奢淫逸貪戀三界。菩薩有鑒於此，所以不願施捨他。（四）有時菩薩「見彼有情，若施財位」，勢必成「為積集不善法因」，他要因財位的獲得而造惡，所以不施給他。（五）有時「見彼有情」在沒有財位時，還能自悲悲人，不惱害有情。「若施財位」，就將「作」為「餘無量有情」的「損惱因」。這世間，多少人依仗權勢欺壓平民，多少富翁在剝削貧民，貪口腹殘殺一切禽獸，這些都是受財位之累。所以菩薩寧可使這有情受苦，不願多數有情遭殃。因有這種種因緣，所以「現見諸有情匱乏財位」。總之，菩薩是知眾生的根性，明見未來，所以或苦或樂，都是在救濟利樂；大悲大智的菩薩，決不是婆婆媽媽式的溺愛可比！

此中有頌：見業、障、現前、積集、損惱故，現有諸有情，不感菩薩施。

這是重頌長行的意義：菩薩的功德雖然圓滿，財位雖得自在，悲心雖然 [P467] 充足，但是「見」諸有情：1 有重「業」力，2 財位能「障」他生起善法，3 受了苦能使他厭離「現前」，4 財位能使他「積集」不善因，5 能成為「損惱」「餘眾生的因緣」。由有這五種關係，「現有諸有情」，終於「不」能「感」得「菩薩」的布「施」。 [P468]

## 第八章 彼果斷

### 第一節 長行

第一項 出體相 如是已說增上慧殊勝，彼果斷殊勝云何可見？斷謂菩薩無住涅槃，以捨雜染 不捨生死二所依止轉依為相。此中生死，謂依他起性雜染分；涅槃謂依他起性清淨分：二所依止謂通二分依他起性。轉依，謂即依他起性對治起時，轉捨雜染分，轉得清淨分。

唯識的解行都已說過了，現在來說唯識的果證。果是「彼」三學的「果」，有智果斷果二種，這裡先說「斷」果「殊勝」。什麼是斷果呢？「斷」果，就是「菩薩」所證得的「無住涅槃」。這無住涅槃的體相，「以捨雜染 [P469]」（其他的譯本作捨煩惱）的煩惱而「不捨生死」事，在那遍計圓成「二」種「所依止」的依他起中，捨染轉淨的「轉依為」它的體「相」。二所依的二字，指生死與涅槃。「生死」是「依他起性」隨染流轉的「雜染分」——遍計執性。對這雜染分，菩薩捨煩惱不捨生死，不捨棄生死度眾生，故和小乘所證得的無餘涅槃不同。他雖不捨生死，但已銷融了煩惱，故與凡夫的生 死輪迴不同。「涅槃」是「依他起性」上的「清淨分」——圓成實性。「二所依止」的所依，即「通」於雜染清淨「二分」的「依他起性」；這是『雜染清淨性不成故』的依他起。「轉依」，「即依他起性」上的「對治」道生「起」時，「轉捨」遍計的「雜染分」，「轉得」圓成的「清淨分」。這樣，果斷的無住涅槃，以捨依他的染分，而得依他的淨分圓成實為體。

【附論】這裡，在雜染生死與清淨涅槃的連繫，結成共同而不定性的 依他起，把它作為生死涅槃間轉染返淨的連繫者。若一定把二者看成二個東西，大乘法特色，即世間而出世的涅槃，就不能建立。依他起究竟是 [P470] 什麼呢？在建立雜染所依時，本論常說它是雜染種子的所生法。從雜染種 生起的，自然成為似義顯現的遍計執性，這樣轉染返淨，勢非離開世間而 說出世不可，所以要談通二性。一般把依他二分看成不相離的兩個東西，說事相是依他，理性是圓成實。其實不如把通二分的依他起性，看成可染 可淨的精神體。無始來受雜染的熏習，現起雜染識，若轉而為淨法熏習，把那雜染熏習去掉，即轉成清淨智。不論是識，是智，都是依著這精神體 的依他起性為所依的。在唯識的見地，這依他起就是識。不過識之一字，平常都用在雜染邊。

識的對方是義，義相顯現的時候，就不知它是識，所以修唯識觀到義相不現的境地，就是識的真相現前。吾人心上的似義相，平時不知道是識，認為是實有的，一經觀慧的觀照，知道義相不是實有，只是識所現起的 假相。雖說沒有義，還有似唯識相在，這仍然是義相，所以進一步的印定 這識也不可得，就真正的達到無義的境地。最初，一層進一層的觀察，到 [P471] 證悟時一切義相不顯現，通達了唯識的寂滅相。

根本智偏於證真，觀無義而不能了達唯有識；從此所起的後得智，觀 唯識相現，即不能通達無義，它所見的義相還是顯現，不過能知道是識。根本智通達義相皆無，卻不見唯識，後得智知非實有，義相仍然存在，所以根本後得二智不能並觀。若因止觀的聞熏力，將賴耶中的雜染分漸去，義相也就漸捨漸微，這樣，五地以上，唯識無義，無義唯識，二智才有並 觀的可能。不過只在觀中，一出觀義相又現（但能知它無實），那又不行了。八地菩薩，無分別智任運現前，直到成佛，才能圓見唯識無義，無義 唯識。唯識無義的真相徹底開顯，這就是圓證無住涅槃。

根本智通達法性，後得智觀察法相，二智差別，性相也就不一。但唯識無義本是一體的兩面，二智是一體義別，性相也融然一味，這名為最清淨法界。初地的清淨法界，其實只見到法界的無義邊，不應偏執這無義邊 的法界，唱導佛智生滅的差別論。攝論、莊嚴論的思想，在安立雜染緣起 [P472] 分的流轉門，依他用染種所生義，性相用差別義，同平常所說一樣。在安立轉染還淨的還滅門，依他用通二分義，性相用圓融義，與真心論大致吻合。染淨都在依他起上說，染淨諸法也都以依他中心的賴耶本識為中心。在雜染是唯識；在清淨，那一切法唯識，也就是唯智。通二分的依他中心，向下看叫它是識，向上看就叫它是法性（初地顯現），是真性法界智（佛地圓滿）。在染淨性不成上說，吾人的本識隨染如此，隨淨如彼，它是 依他無固定性的。但從另一方

面說卻不這樣，雖隨染分，清淨的圓成實性不變，否則，圓成就成為無常了。這樣，這通二性的依他起，就等於取性與解性和合的賴耶了。這染識中心光明性的全體開顯，從它的寂滅離戲論邊，稱之為無住涅槃。

## 第二項 辨差別

### 甲 正辨差別 [P473]

又此轉依，略有六種：一、損力益能轉，謂由勝解力聞熏習住故，及由有羞恥令諸煩惱少分現行、不現行故。二、通達轉，謂諸菩薩已入大地，於真實非真實、顯現不顯現現前住故，乃至六地。三、修習轉，謂猶有障，一切相不顯現，真實顯現故，乃至十地。四、果圓滿轉，謂永無障，一切相不顯現，最清淨真實顯現，於一切相得自在故。五、下劣轉，謂聲聞等唯能通達補特伽羅空無我性，一向背生死一向捨生死故。六、廣大轉，謂諸菩薩兼通達法空無我性，即於生死見為寂靜，雖斷雜染而不捨故。

究竟的「轉依」，雖是無住涅槃，但從轉捨轉得的少分全分等建立「六種」。六種轉依，顯示離染還淨的層次，顯示大小二乘的差別。

「一、損力益能轉」：「由勝解力」熏成「聞熏習」，寄「住」在賴耶中，能對治雜染，使染習漸漸減少，清淨聞熏習漸漸增多。雖是熏習的消長，也減捨了染力，增益了淨能。同時，因勝解聞熏力，菩薩雖少作微惡，也生大慚愧。由聞熏「及由有羞恥」力，能「令諸煩惱」減輕，或「少分現行 [P474]」，或某一部分「不現行」。這樣的轉依，勝解行地的菩薩也能做到（諸譯本沒有不現行三字）。

「二、通達轉」：諸菩薩從「已入大地」「至六地」，在根本智通達諸法的法性，於「真實」「顯現」「現前住」的時候，非真實的義相就「不顯現」；在「非真實」義相顯現現前住的時候，真實的空性就不顯現。到第七地才進到純粹的無相觀，所以真妄出入的境界，到六地為止。真實的法性現前，所以叫通達轉。從初地至六地總名通達位。成唯識論說初地是通達，二地以上叫修習。在大乘經論中，有此二種不同的存在（依天台家說，一是別教，一是借別明通）。

「三、修習轉」：從七地「乃至十地」的菩薩，「一切」遍計執性的義「相不」再「顯現」，無相的「真實顯現」，但這是從它的大體而說。這時，「猶有」所知「障」未淨盡，七地還有功用，八地菩薩雖做到無功用行的地步，但利他仍是有功用的，所以還須不斷的修習到障盡智圓的佛地。 [P475]

「四、果圓滿轉」：成佛時，「永無」煩惱所知二「障」，「一切」義「相不顯現」，而「最清淨真實」的法界徹底「顯現」。這最清淨的真實，圓融無礙，能「於一切相得大自在」，無所不能。果圓滿即是三德具足：永無有障，諸相不現，是斷德；最清淨法界真實性顯現，是智德；於法自在廣利眾生是恩德。

上面四種轉依，是大乘轉依的層層深入，再約大小差別說。

「五、下劣轉」：這是「聲聞」緣覺「等」的轉依。他們「唯能通達補特伽羅空無我性」，不能通達法無我性，了知唯識，圓見清淨的法界性。不悟唯識，也就不知生死涅槃無差別，因此專求自利的小乘，就「一向背生死，一向捨生死」，這是下劣乘的轉依。

「六、廣大轉」：這是「諸」大乘「菩薩」的轉依，不唯通達補特伽羅無我性，且「兼通達法空無我性」：能「於生死」一切法「見」到它本來「寂靜」，依依他起而顯現的義相本不可得，所以捨無可捨，完成「雖斷雜染 [P476] 而不捨」生死的無住涅槃。

乙 簡別失德 若諸菩薩住下劣轉有何過失？不顧一切有情利益安樂事故，違越一切菩薩法故，與下劣乘同解脫故，是為過失。若諸菩薩住廣大轉有何功德？生死法中以自轉依為所依止得自在故；於一切趣示現一切有情之身，於最勝生及三乘中，種種調伏方便善巧安立所化諸有情故，是為功德。

下劣轉與廣大轉，雖都是解脫生死的轉依，但「若諸菩薩」打算「住下劣轉」，那就「有」三大「過失」：（一）只顧自利，「不顧一切有情利益安樂」事。（二）這就「違越一切菩薩法」，菩薩從大悲生，菩薩應當利生而不應當獨善的。如果離去悲心，企圖自利，結果（三）不能獲得大乘的究竟解脫，「與下劣乘」的聲聞緣覺「同解脫」煩惱障，入無餘涅槃，不成其為菩薩了。反之，「若諸菩薩住廣大轉」，那就「有」二「功德」：（一）菩薩在「生死法中」，以無分別智除雜染分而不捨生死，獲得大乘的轉依。[P477]「以」此「自」乘——大乘的「轉依為所依止」，轉染還淨，於一切法中「得自在」安樂，與下劣乘的解脫不同。這是菩薩的自利功德。（二）菩薩安住大般涅槃的廣大轉依，能遍於一切「趣」生中，「示現一切有情之身」，像觀自在菩薩的應以何身得度，即現何身而為說法。那好樂人天果報的，以「最勝生」的人天果報世間法；若具出離心的，以「三乘」聖果解脫的出世法；用「種種調伏方便」，或攝受，或折伏，「善巧安立所化有情」，使他們各能隨機得益，獲得人天與三乘聖果的安樂，這是菩薩的利他功德。這自利利他的功德，都建立在發心求住廣大轉依，才能獲得。所以菩薩應發大心，求大果，不應該半途退失。

## 第二節 偈頌

第一項 轉依解脫義 [P478] 此中有多頌：諸凡夫覆真，一向顯虛妄；諸菩薩捨妄，一向顯真實。應知顯不顯，真義非真義，轉依即解脫，隨欲自在行。

此二偈，出大乘莊嚴經論。一切「凡夫」無始來為虛妄雜染所染，隱「覆真」理，所以「一向」都「顯」現著「虛妄」不實的遍計執性，不曾見到真實。「菩薩」於一切法上「捨」離了虛「妄」，所以能「一向」都「顯」現著「真實」不虛的圓成實性，不再顯現虛妄。我們「應該」「知」道，這「真義」的「顯」現，「非真義」的「不顯」現，就是捨染轉淨的「轉依」果。這轉依，「即」是累無不寂的大「解脫」。安住這大解脫中，便能「隨」所「欲自在」而「行」，無著無礙，不再受其它任何法的牽繫。

第二項 涅槃無住義 於生死涅槃，若起平等智，爾時由此證，生死即涅槃。由是於生死，非捨非不捨；亦即於涅槃，非得非不得。 [P479]

這轉依解脫就是無住涅槃。什麼是無住？為什麼能無住呢？菩薩「於生死涅槃」的二法中，「若起平等」的無分別「智」，就能知道生死涅槃無差別。生死涅槃沒有固定的自性，隨染而成為生死，生死是遍計執性，它本來寂靜，與隨淨轉顯的涅槃平等無二。所以平等智起「時，由此」便能「證」知「生死即涅槃」，於生死中見為寂靜。生死既然與涅槃平等，那末「於生死」法便沒有什麼可捨的了——「非捨」；但煩惱的錯覺，使眾生在無生死中受生死，菩薩如實的證達，雖不捨生死，也不像眾生的受生死苦逼，所以也「非不捨」。生死既非捨非不捨，既本來涅槃，離生死沒有涅槃可證，所以也「即於涅槃」法，「非」有另一法可「得」。既見到生死的寂靜，證得涅槃與眾生不同，所以也「非不得」。菩薩的無住涅槃如此，所以能不捨生死，不著涅槃，盡未來際度眾生。 [P480]

## 第九章 彼果智

第一節 出體性 如是已說彼果斷殊勝，彼果智殊勝云何可見？謂由三種佛身，應知彼果智殊勝：

一、由自性身，二、由受用身，三、由變化身。此中自性身者，謂諸如來法身，一切法自在轉所依止故。受用身者，謂依法身，種種諸佛眾會所顯清淨佛土，大乘法樂為所受故。變化身者，亦

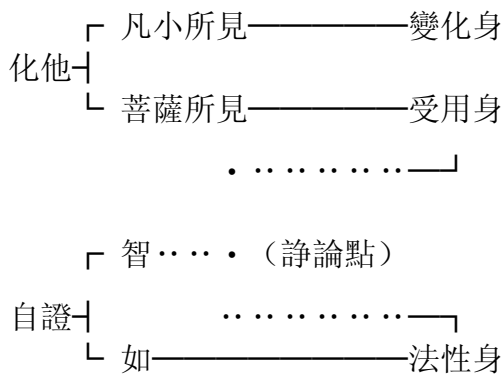


依法身，從 鱧史多天宮現沒、受生、受欲、踰城出家、往外道所修諸苦行、證大菩提、轉大法輪、入大涅槃故。

只是一個出障圓明的正法身，從它的離垢寂滅邊說叫果斷，無住涅槃——解脫德；從它的智圓德滿邊說叫果智，無上菩提——般若德。這兩者的總 合就是法身德。本論總攝三德為二果，特別注重在圓滿的無分別智，所以就 在這智果中，開顯法身。 [P481]

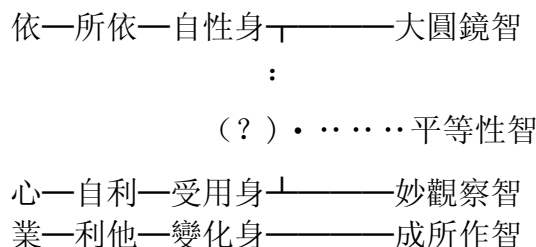
【附論】本論講的佛果三身，與成唯識論、大乘莊嚴經論都有不同， 所以先講些三身的問題，然後依文解釋。佛果，超越不思議，本來無所謂 三身、四身，不過從佛的自證化他，能證所證方面，方便建立二身或三身 四身的差別。概括的說：就佛的自證說有兩義：一是能證智，一是所證如。就佛的化他說也有二義：一是菩薩所見的，一是凡夫小乘所見的。有這 四種意義而攝為三身：自證的如是法身或自性身，化他中凡小所見的是變 化身，這是沒有多大爭論的。但能證智，有說攝在法性身中，有說攝在受 用身中；菩薩所見身，有的說攝在受用身中，有的說攝在應化身中，這就 成為異說的焦點。拿本論來說：菩薩所見的屬於受用身，也沒有問題。佛 智的屬於法性身或受用身，就大有研考的必要。 [P482]

圖片



智，或者把它攝於受用身，但攝於自受用身呢？還是他受用身呢？這 又是問題。無著世親都談這法身或自性身，受用，變化三身。大乘莊嚴經 論從『依』『心』『業』三方面說明三身：業是利他的，屬變化身；心是 自利的，屬受用身，這受用身，就有自受用的意味；依是自利利他二 種功 德所依的，屬自性身。拿四智來說：大圓鏡智配屬自性身，妙觀察智配屬 受用身，成所作智配屬變化身。但平等性智呢？頌文不明白，世親解說為 屬於自性身。自性身的特點是『依』，在 凡夫位賴耶為轉識所依，轉依後 鏡智為餘三智所依；受用身重於自受用方面，變化身則通為菩薩 凡小所見。 [P483]

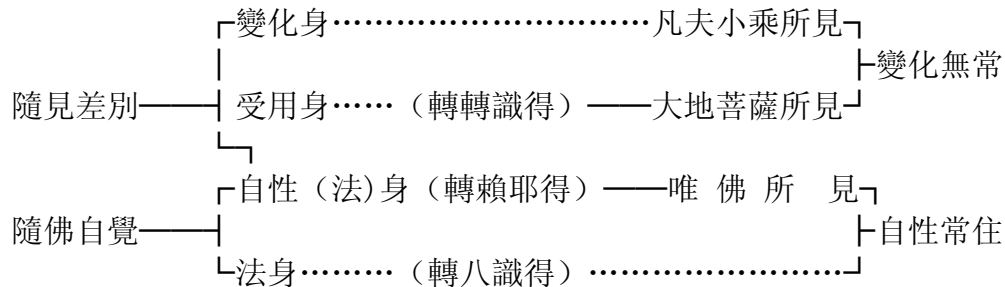
圖片



本論的三身說，據無性的意見：三身皆是彼果智，所以三身都有智。 自性身是根本智，餘二 身是後得智。世親把受用變化二身，專攝在隨機所 見的利他；在自證方面，智與如都攝在自性身 中，這與本論的見解吻合。 本論的體系：自性身就是法身，佛陀親證所覺的，佛佛互見的，常住

不變；受用變化二身，隨機所見差別而有變化。這是從隨機所見而推論到佛陀的本身，從他所見的而立三身。但還有一點，法身自性身攝盡佛陀圓覺的一切，自證不必說，就是利他也是依法身所起，不離法身的大用，法身總攝一切，可說唯一法身。所以法身由轉本識與轉識成四智而自在圓滿。若從隨機所見說，自性身法身攝自證，是轉賴耶所得的，受用身攝利他，是 [P484] 轉諸轉識所得的。

圖片



現在就要依這三身說解釋本文：（一）「自性身」：自性即自體的意義，就是「如來」自覺的「法身」。為什麼叫法身呢？「一切法自在轉所依止故」。這有兩種解釋：（1）一切法自在轉的所依：轉捨一切染法，轉得一切淨法，如佛果位上的十力四無畏十八不共法等。諸法自在轉的所依，指離染法性如，一切法自在轉是智；這離垢所顯的法界如如，是如來佛果位上一切功德智所依止。這樣，諸法的所依，名為法身，身就是依止的意思，這是偏於理性方面講。（2）一切法自在轉就是所依止，佛果的如如如如智，為受用變化二身所依止。在這二義中，應側重後一義，因為依初義，佛果一切 [P485] 智德，在三身中就無處可攝，非別立自受用身不可。

【附論】雜染以賴耶為所依，現起一切，所以一切唯識現。最初因聽聞熏習，漸漸地捨染轉淨，本識的本淨性——法界，與淨習融然一味，現起一切，所以一切唯是最清淨法界的顯現，一切依法界。莊嚴論的菩提品與本論相當，都是以法界為菩提的所依，依法界而顯現菩提。這淨法界從智邊說，是大圓鏡智；在如邊說，稱離垢真如。『如如如如智合名法身』，不但要理解它融然一味，萬德周圓，還要從所依的見地去把握它的總持義。如但作名相分別，把它的如智分開配合，這是沒有多大意義的。

（二）「受用身」：它是「依」於「法身」而有。法身無一切相，雖然體用圓滿，但非眾生所能見，因此利益眾生的佛事，從地上菩薩的所見上，建立受用身。它依法身而現，從「種種諸佛眾會所顯」。就是說：所以知道有受用身，是因菩薩所見的諸佛大集會，在這大集會中的佛是受用身。它在「清淨佛土」弘闡大法，令大菩薩「受」用「大乘法樂」。這受用可作兩種 [P486] 解說：（1）諸大菩薩在諸佛的清淨佛土中，以大乘法喜為食，受用重重法味。（2）諸大菩薩在諸佛的清淨佛國土中，受用清淨佛土樂，如西方極樂世界的種種妙樂。一方面，聽佛說法，受用大乘法樂。因有這二義，所以能化的佛名受用身。他依法身而不為他依，故不說所依。

（三）「變化身」：這也是「依」於「法身」而現起的，像釋尊在印度的八相成道就是變化身。（1）「從鱸史多天宮」示「現」死「沒」相；（2）示現來人間「受生」；（3）示現享「受」世間的五「欲」；（4）「踰城出家」去修行；（5）「往外道」的處「所」去「修」學「諸苦行」；（6）「證大菩提」成佛；（7）在鹿野苑等「轉大法輪」；（8）在拘尸那「入大涅槃」。有的經中說八相成道沒有受欲相，有降魔相。關於降魔相的有無，有的說小乘是有，大乘沒有。其實，這不是大小乘的問題，是學派傳說的歧異。 [P487]

第二節 十門分別

第一項 頌標 此中說一嘔柁楠頌：相、證得、自在、依止、及攝持、差別、德、甚深、念、業：明諸佛。

雖說有三身，而受用變化是利他示現的，在攝末歸本的唯一法身中，這都是法身的大用，所以下面側重在法身上談，但同時也就說明了三身。本頌 總標十義：（一）「相」，（二）「證得」，（三）「自在」，（四）「依止」，（五）「攝持」，（六）「差別」，（七）功「德」，（八）「甚深」，（九）「念」，（十）「業」。以這十義「明諸佛」的法身。

## 第二項 廣釋 [P488]

### 甲 相

一 轉依相 諸佛法身以何為相？應知法身略有五相：一、轉依為相，謂轉滅一切障雜染分依他起性故，轉得解脫一切障於法自在轉現前清淨分依他起性故。

相是體相。「諸佛法身以何為」體「相」呢？「有五相」可以顯示法身的體相。先說「轉依為相」：依，是一切依他起法，或是依他起的根本賴耶。轉，就是「轉滅一切障雜染分」的「依他起」，「轉得解脫一切障」「清淨分」的「依他起」。清淨分依他起，就是離染所顯的最清淨法界。從無義邊的法性說，就是圓成本性清淨的離染；從唯識邊說，賴耶的雜染分，由聞熏的力量，漸漸減少，淨習漸漸增多，引發清淨智。智如不二的清淨圓成實性，是轉得的淨依，所以能「於法自在轉現前」。

### 二 白法所成相

二、白法所成為相，謂六波羅蜜多圓滿得十自在故。此中壽自在，心自在，[P489] 眾具自在，由施波羅蜜多圓滿故。業自在，生自在，由戒波羅蜜多圓滿故。勝解自在，由忍波羅蜜多圓滿故。願自在，由精進波羅蜜多圓滿故。神力自在五通所攝，由靜慮波羅蜜多圓滿故。智自在，法自在，由般若波羅蜜多圓滿故。

第二是「白法所成為相」：白法就是清淨的無漏法。因中修出世的「六波羅蜜多圓滿」，果上就「得十自在」圓滿。法身不僅是理性的，是具足十自在而體用無礙的，所以說是白法所成。這十自在，雖到佛果才圓滿，但大地菩薩也可獲得一分。一、「壽自在」，要捨壽就捨壽，要留壽就留壽，住世的壽命能自在無礙。二、「心自在」，佛心不為世間的塵染所染，不為境界所轉。三、「眾具自在」，衣服、飲食、臥具、醫藥等資生物質豐富優美，不會感到缺乏。這三自在，「由」修布「施波羅蜜多圓滿」得來。因施有法、財、無畏三種，法施圓滿就得壽命自在，無畏施圓滿就得心自在，財施圓滿就得眾具自在。四、「業自在」，身口意三業能隨意自在，不受阻礙。五、「生自在」，要在那一趣受生就在那一趣受生，再不受有漏業力的支配 [P490]。這二自在是「由」修持「戒波羅蜜多圓滿」得來。戒有防非止惡的最勝功能，能在現生實行清淨的三業，未來生善趣，所以果上能得業、生二自在。六、「勝解自在」，依自心觀想的勝解力，能自在的變大地作黃金，水變為火，一切境界隨自己的勝解而轉。這是「由」修「忍」辱「波羅蜜多圓滿」得來。在因中修忍辱時，能隨眾生的心所樂轉，所以果中能得此自在。七、「願自在」，做什麼事業都能滿足自己的所願，達到目的，這是「由」修「精進波羅蜜多圓滿」得來。願力必須精進來充實它，因中勤修精進，對利益眾生的事業，沒有懈怠，所以果上能隨願自在。八、「神力自在」，六神通中除漏盡通，其餘天眼天耳等「五通所攝」的凌空往來，知他心等事，能得自在。這是「由」修「靜慮波羅蜜多圓滿」得來，這因為禪定可以引發神通。九、「智自在」，於一切境界中，獲得正智，遍一切法無不知。十、「法自在」，後得智能安立種種教法，隨機宣說，都能契合正理。這二自在，是「由」修「般若波羅蜜多圓滿」得來。 [P491]

三 無二相 三、無二為相，謂有無無二為相，由一切法無所有故，空所顯相是實有故。有為無為無二為相，由業煩惱非所為故，自在示現有為相故。異性一性無二為相，由一切佛所依無差別故，無量相續現等覺故。

空所顯相，其他的譯本都直譯做空相。

第三「無二為相」：法身的無二相可有種種的解說，本論且說三種：（1）「有無無二為相」：遍計性的「一切法」是「無所有」的，所以說法身不是有；但二「空所顯」的圓成實「相，是實有」，所以又不能說法身是無。這非有非無的無二相，就是法身。反過來說：就是亦有亦無，空所顯的圓成實是亦有，遍計性的諸法是亦無。（2）「有為無為無二為相」：有為的定義，是「由業煩惱」的造作（為）生起的；法身「非」由業煩惱「所為」的，是大智大悲萬德所顯的，所以不能說是有為。無為呢，是非造作法，沒有起滅變易的。法身由大悲願力，能「自在示現」種種佛土身相，隨機說法 [P492] 等起滅來去的「有為相」，所以也非無為。這有為是示現的有為，隨機所見方面，不妨說生滅無常，從法身自體上說，依然是如如不動。（3）「異性一性無二為相」：法身不能說有別異相，因十方三世「一切」諸「佛」都以平等法界為「所依」，在契入一真法界上說，佛佛道同，「無」有「差別」的。但此佛與彼佛的法身也不能看成一相，因有「無量相續」（有情）各各「現等覺」成佛；在能現等覺上說，法身不一。如大海的水，不論是從江湖河漢那一方面流進去的，皆是同一海水，無有差別；可是從所流的水源來講，也不能說它沒有差別可說。總之，法身於一切上都無二，但無二並不就是一。

此中有二頌：我執不有故，於中無別依；隨前能證別，故施設有異。種姓異、非虛、圓滿、無初故，無垢依無別，故非一、非多。

無漏法界中一切平等，沒有差別性。眾生所以不能見到諸法平等，與諸佛相攝相入而有種種的差別，是因賴耶中無始我執熏習在作祟。諸佛轉染污 [P493] 末那「我執不有」，得無差別的平等性智，所以「於」法界「中」更「無」差「別」的所「依」身，那麼，法身自然不能說有自他差別了。可是「隨前能證」的身有「別」，隨順世間假名言說，這是釋迦牟尼佛，那是阿彌陀佛，過去毘婆尸佛，未來彌勒佛等名號差別，也可以「施設有異」。這一頌，重頌長行法身異性一性無二相。

第二頌，出大乘莊嚴經論。無垢依無別故非一非多二句，依其他的譯本看來，應該是非一，無別故非多，無垢依。這一頌又別舉理由頌說法身的非一非異。非一有四個理由（莊嚴論釋作五）：（1）「種姓異」：因聞熏習不同，菩薩有利根鈍根等種種差別，成佛也有前後，所以諸佛非一。（2）「非虛」，由種姓不同，成佛的加行也彼此有異，而菩提資糧圓滿也就有差別了。假使說，只有一佛，那末，他人的加行所集的資糧，就應該虛勞無果了，所以不能說無別。（3）「圓滿」，究竟成佛後，度生事業，都以三乘法化他出離。若唯一佛，那化他法中就不圓滿，不能有成佛的法門了。諸佛 [P494] 都說成佛的法門，可見不能說諸佛同一。（4）「無初」，若說唯一佛，不消說，這一佛就是第一位。然而每一佛成，必從他佛聞法發心，修菩薩行，前佛為自己的因緣，自己又為餘佛的因緣，前前無始，後後無終，無有初佛可說，由此決定非唯一佛。所以總結的說「非一」。

又用一個理由，頌說法身非多。非一無別故一句，莊嚴論與隋譯都直譯作『無別故不一』，因此，莊嚴論釋把無別兩字，解說為法身非一的第五個理由。但從攝論各譯與釋論看來，「無別」是指「無垢依」說的，無漏的清淨法界，是一切法自在轉的所依，諸佛的所依；這無垢依沒有差別，所以說「非多」。世親無性二釋，在最後又總結說『不一異』，因此，玄奘把它譯成這樣的文句，不但不能理解作者的原有次第，也無法溝通莊嚴的異釋。

四 常住相 四、常住為相，謂真如清淨相故，本願所引故，所應作事無竟期故。

第四「常住為相」：這又從三方面說：（1）「真如清淨相」，無漏清 [P495] 淨法界，是佛的真體，出纏的如來藏性，真實不異的清淨相，當然是常住的。（2）「本願所引」，諸佛如來從初發心，發弘誓願，欲度一切眾生。願從法界起，法界無盡，眾生無盡，願力也無盡，願力所引生的，正法所成的法身也自然是常住的。（3）「所應作事無竟期」，如來成佛，唯一大事在度

眾生，眾生無盡，所以應作的事業也就沒有盡期。由這三種道理，可知佛的法身是以常住為相。這三者就是約依、約心、約業來說，如果別配三身，隨見差別說，那心與業就是相續常與不斷常。但現在攝末歸本，直從佛陀的無礙法身說，這一切皆是真實常住。

五 不可思議相 五、不可思議為相，謂真如清淨自內證故，無有世間喻能喻故，非諸尋思所行處故。

第五「不可思議為相」：法身不可以心思，不可以語議，所以不可思議。（1）佛的自覺證智，於「真如清淨」的法界，「自內」圓「證」，這唯 [P496] 佛與佛乃能洞達，不是有情所能知的。（2）真如法身於一切法中最究竟，沒有一法足以與它相齊等，所以「無有世間喻能喻」的。平常拿虛空等比喻，也只能做到意會而已，實在不能親切的表達。（3）法身無相，遍一切處，這「非諸」世間的「尋思所行處」，無分別法當然不能以有分別的尋伺去推度。由此，法身以不可思議為相。

乙 證得 復次，云何如是法身最初證得？謂緣總相大乘法境無分別智及後得智，五相善修，於一切地善集資糧，金剛喻定破滅微細難破障故，此定無間離一切障故得轉依。

在初地通達法界的時候證法空相，本來也可以說最初證得法身。現在不說分得，約究竟證得說，所以不談初地。法身是每個眾生都有的，但被障習所蔽，不得開顯，故須修智除障去證得它。怎樣修習證得呢？「緣總相大乘法境」的「無分別智及後得智」，要依前彼修差別中說的「五相」——集總 [P497] 修，無相修，無功用修，熾盛修，無喜足修，去「善修」奢摩他毘鉢舍那。還要「於一切地」中「善集」福德智慧「資糧」。到了「金剛喻定」現前，「破滅微細難破」最微細一分的煩惱所知二「障」，就從「此」金剛喻「定無間」一剎那中，「離一切障」，「轉依」證得法身。金剛喻定在十地後心的一剎那，即等覺位。這定最為堅固，能破最微細的二障，一切所知境相的微細著，微細礙，所以喻如金剛。離障轉得的法身，具一切功德。

丙 自在 復次，法身由幾自在而得自在？略由五種：一、由佛土、自身、相好、無邊音聲、無見頂相自在，由轉色蘊依故。二、由無罪無量廣大樂住自在，由轉受蘊依故。三、由辯說一切名身句身文身自在，由轉想蘊依故。四、由現化、變易、引攝大眾、引攝白法自在，由轉行蘊依故。五、由圓鏡、平等、觀察、成所作智自在，由轉識蘊依故。

「自在」，是佛果上的無方大用，不受什麼拘礙束縛。佛的「法身」[P498] 略由五種而獲得自在。眾生認五蘊為我，被蘊所縛，不得自在；佛證法身，轉捨不自在的五蘊，得自在的五蘊。所以經上說：『捨無常蘊，獲得常蘊』。因此，轉依不一定說轉八識成四智，如本論約五蘊說轉依，也可約十二處十八界說轉依，根塵世界及眾生的貪瞋癡雜染，見識相識，都可以一一的說轉依。

（一）佛所安住受用的，或使他人安住受用的「佛」國「土」都得自在。所依的國土既自在，能依的佛「自身」也獲得自在。具體的身既得自在，那身上的三十二「相」，八十種「好」，當然也都得自在。在相好中，且舉兩種自在為例：（1）「無邊音聲」自在，佛的音聲不論遠近，只要有緣就能聽到。從前目連尊者想試察佛音聲的廣遠，他一直過了他方無量世界，聽見佛的音聲依然如故。（2）「無見頂相」的「自在」，佛的頂相，凡小及菩薩，縱升梵天也不能見。經說：東方應持菩薩想見佛的頂相，以神力上升諸天，終於見不到。這佛土、佛身、佛相好，都是色法的種類，所以這些自在，是「由轉色蘊」的「依」而得的。

（二）眾生位上有漏感受，有苦樂捨的三種差別，都是不淨而帶有罪過的。如來得到純淨無漏的「無罪」，而且唯是樂受，沒有苦捨。這樂受非吾人一般的染受，是離三界繫縛的絕對樂。這無罪妙樂，是「無量廣大」的現法「樂住自在」無礙，這是「由轉受蘊」的「依」而得的。

(三) 佛陀「辯說一切名身句身文身」，都得「自在」。文是一個個的 字母，名是由幾個字母合成的名詞，句是由幾個名詞拼合而成的文句。身是 多數的意思，名句文皆有多數，所以叫做名身、句身、文身。辯說這名句文 獲得自在，這是「由轉想蘊」的「依」而成的。有漏想蘊的作用在安立名言 相，就是在所緣的種種境上取種種分齊相，起名言相而發言說，所以說『想 為先故說』。佛果上轉去有漏的想蘊，得到無漏的想蘊，故能於一切名句文 身辯說得大自在。

(四) 行蘊原包括很多法，然主要的是作業的思心所。從佛的三業上看 [P500]，能隨心所欲「現化」種種佛身等；「變易」諸法的本性，如轉地成金等。在說法時，能「引攝大眾」，並且能「引攝」一切無漏「白法」生起。這種 種都得「自在」，是由「轉行蘊」的「依」而獲得的。

(五) 轉賴耶識得大「圓鏡」智，轉染末那得「平等」性智，轉第六意 識得妙「觀察」智，轉前五識得「成所作智自在」。這四智的自在，是由「轉識蘊」的「依」止而得的。平常所謂轉有漏的八識，成無漏的四智，即此。唯識以識為主，所以說到轉依，大都只說轉識成智，就可以總攝五蘊的轉 依。

【附論】圓鏡智的作用有二：一攝持：鏡智是轉賴耶得的，賴耶是有 漏的所依，攝持一切有漏種子，到了無漏位轉智的時候，也就攝持一切無 漏聞熏習。二顯現：凡夫位上的賴耶，顯現七轉識（見識）和根塵器界（相識）；佛位上的鏡智，也就現起無漏五根、清淨佛土（相）及其餘的三 智（見）。所以莊嚴論說圓鏡智為諸智的所依。在緣境上說：是總緣一切 [P501] 相，不作分別緣。圓鏡智由聞熏力現起一切，任運緣一切法，所以能攝持 不忘。這像大圓鏡的明淨鑒徹，影現萬象一樣。平等智，是轉染末那得的。這有一問題：唯識家雖都說有染末那，但轉依成淨，卻有人主張沒有淨 末那。沒有淨末那，那平等智建立就成問題。其實，第七識是從本識分出的取性，雖從本識分出，與攝持能生的種識仍不妨並存。取性的染末那，執我我所，到轉依時就自他平等，約這意義建立平等性智。它從『諸智因』的鏡智而起，在初地就轉為『極淨無分別智』，通達一切眾生平等平等。『若修習此智最極清淨，即得無上菩提』。莊嚴論說：它與大慈大悲相應，不住涅槃，隨機現身。妙觀察智轉意識而得，意識的作用在分別，所 以轉識成智，也重在分別的後得智。『於所識一切境界恆無障礙』，在大 眾中觀察機宜，隨機說法，都是此智的作用。一切三摩地門陀羅尼門，都 與觀察智相應。成所作智是轉前五識得，它的作用在作種種變化利益眾生的 事業，像在十方世界八相成道等都是。 [P502]

佛智，無漏聖境，本來融通不思議。這佛果四智，如從它的特殊上說：圓鏡智重在攝持，平等智重在現身，觀察智重在說法，成事智重在起變化三業。如從智上去看，鏡智與平等智重在無分別智，觀察智與成事智重 在後得智。如從有漏本識起見（識）相（識）的見地說，轉染成淨，那無 漏的圓鏡智為中心為依止，與淨習不二。從這圓鏡智，一方面現清淨佛國 土，起遍取互取諸境自在的五根；一方面起平等性智，妙觀察智，成所作 智，作種種利生的事業。四智轉依的時間，平常說：『六七因中轉，五八 果上圓』；但約義建立也不一定，如莊嚴論說十地中的後三地，七轉識轉，得四自在（無分別、剎土、智、業）。它說：『意、受、分別轉，四種 自在得，次第無分別，剎土、智、業故』。意是末那，轉末那識得無分別 自在。受是五識，轉五識得剎土自在，這是依五識取五塵說的，所以又說：『如是義（塵）受（五識）轉，變化得增上，淨土如所欲，受用皆現前』。分別是第六意識，轉意識，得智自在，所以辯說無礙；得業自在，通 [P503] 力化業無礙，所以又說：『如是分別轉，變化得增上，諸智、所作業，恆 時無礙行』。

丁 依止 復次，法身由幾種處應知依止？略由三處：一由種種佛住依止，此中有二頌：諸佛證得五性喜，皆由等證自界故，離喜都由不證此，故求喜者應等證。由能 無量及事成，法味義德俱圓滿，得喜最勝無過失，諸佛見常無盡故。二由種種受 用身依止，但為成熟諸菩薩故。三由種種變化身依止，多為成熟聲聞等故。

法身，可以解說為法的依止。在有漏位，第八賴耶識有依止義，轉賴耶 得無漏的法身，也就是依止。本論從「略有三處」，說明法身的依止：（一）法身為「種種佛住」的「依止」。四無量心是梵住，佛多住悲無量心。四 靜慮是天住，佛多住在第四靜慮。三解脫門是聖住，佛多住在空解脫門。這 三種佛的不共住——不共功德，都是依止離障所顯的最清淨法界。就是說，法界為種種的佛功德所依止。下有兩頌，解說求證所依法界的必要：「諸佛 [P504]」如來，「證得」下面的「五」種自「性喜」，「皆」是「由」於「等證自 界」的緣「故」。聲聞人所以遠「離」五種自性「喜」，也「都由」於「不」能「證此」清淨無漏的法界。因此，「求喜者」的菩薩，欲求證得五性喜，「應等證」法界。諸佛所證不共的五性喜，是什麼？（1）「能無量」，就是一法界的功能無量，一切眾生皆因悟得法界而成佛，但法界不增不減，證入法界時，見得這種殊勝，所以發生大喜。（2）「事成」無量，十方諸 佛通達法界，佛佛有利生事業，佛佛的度生事業各有無量；契入自法界的，這無量的利生事業都能成辦，所以引生大喜。（3）「法味」圓滿（無量二 字，無性通下讀，所以說法味與義德都無量），法味就是深入無量契經的妙 法真義，了知諸佛的教法，同是法界所流出的，等到現證法界，見法味圓融，本來具足，所以生大歡喜。（4）「義德」「圓滿」，隨心所念的涅槃義 是義，德是無漏無為的功德，證法界時，見義與德俱圓滿，無欠無餘，所以 大喜。「得」這四種自性「喜」，不是三界內的繫縛喜樂，所以是「最勝」 [P505]。沒有垢染，所以「無過失」。（5）「諸佛見」清淨法界「常」住，無窮「無盡」，所以生大歡喜。這五喜，都因證自法界得來。無性的解說不同。（二）法身為「種種受用身依止」，因為法身徹底開顯，受用身才得轉現。這受用身，是為「成熟諸菩薩」而顯現的。（三）法身為「種種變化身依止」，現起變化身，大「多」是「為成熟聲聞等」，也是為初發心的菩薩。這 二身都以法身為依止。從本論的思想看，一切功德皆依法身的真體淨能中現 起大用，才有餘二身，所以受用變化二身，以法身為依。這裡談的法身，比 較側重在真如法性邊。但種種佛住的不共功德，也就是白法所成的法身所攝。如偏以真如為法身，那種種不共功德，就非三身所攝了。本論的受用身與 變化身，是側重在為他示現方面，本文就是的據。

戊 攝持 應知法身由幾佛法之所攝持？略由六種：一、由清淨，謂轉阿賴耶識得法身 故。二、由異熟，謂轉色根得異熟智故。三、由安住，謂轉欲行等住得無量智住 [P506] 故。四、由自在，謂轉種種攝受業自在，得一切世界無礙神通智自在故。五、由言說，謂轉一切見聞覺知言說戲論，得令一切有情心喜辯說智自在故。六、由拔濟，謂轉拔濟一切災橫過失，得拔濟一切有情一切災橫過失智故。應知法身由此 所說六種佛法之所攝持。

「法身由幾」種「佛法之所攝持」呢？攝是總攝，持是任持；換句話說，由幾種佛法的總聚而成為法身？從法身的體用無礙自覺覺他上，「略由六 種」佛法的攝持，顯示法身種種的大能：（一）「清淨」佛法，「轉」捨「阿賴耶識」中的雜染熏習，證「得法身」，這是法身的根本。平常談轉識成 智，轉第八識成圓鏡智，這裡又說轉賴耶成法身，圓鏡智與法身有著怎樣的 關係？從法身看，它是餘二身的依止；從鏡智看，它是餘三智的依止。賴耶 本淨的法界——解性賴耶是真常，具稱性功德；捨染習，在纏的藏性顯現， 它與淨習不二，為一切淨法的所依。從本性清淨邊建立法界，從智光朗鑒邊 建立鏡智。其實，唯識是無義的，無義是唯識的，這是一體的兩面。它的特 [P507] 徵，都在所依。（二）「異熟」佛法，「轉」眼等的有「色根」，「得異熟 智」。在有漏位，異熟根是唯識的，是身識；轉依以後，色根以智為自性， 是唯智的。雖不是有漏業感，因中是異熟，所以也稱之為異熟智。（三）「安住」「佛法」，「轉欲行等住，得無量智住」。陳譯說欲行是五欲的享受， 因中眾生受五欲樂，到了佛位，就得慈悲喜捨的四無量心住，拔苦與 樂， 令眾生喜樂。（四）「自在」佛法，「轉種種攝受業自在」。如因中從事黨 政軍學工商農藝的種種事業，起初是不會，學習與經驗，久而久之，熟能生 巧，習慣成自然。到佛果位上，轉去這種自在，「得一切世界無礙神通智自 在」，如知他心，來往無礙等。（五）「言說」佛法，眾生因見聞覺知所現 起的言說，皆屬戲論，到佛位上，「轉一切見聞覺知」的「言說戲論」，「得

令一切有情心喜」的「辯說智自在」。佛為眾生說法，眾生不生厭疲，而歡喜踴躍。這五種自在，其實也是約轉五蘊而說的：轉賴耶就是轉識蘊得法身；轉色根就是轉色蘊而得異熟智；轉安住就是轉受蘊得無量智；轉自在就 [P508] 是轉行蘊而得無礙神通智，因為種種業是以思心所為主的，思心所是行蘊的中心；轉言說就是轉想蘊而得辯說智自在，因為言說是想蘊的作用。（六）「拔濟」佛法，在眾生因位時，也曾做種種慈善事業，「拔濟一切災」難「橫」禍的「過失」；到佛果位上，將拔濟中所含的不淨的一部分去掉，轉「得拔濟一切有情一切災橫過失智」，成為清淨救度，拔濟超出三界，離一切苦厄。「法身」佛，「是由」這「所說」的六種佛法「所攝持」而成。

己 差別 諸佛法身當言有異？當言無異？依止、意樂、業無別故，當言無異。無量依身現等覺故，當言有異。如說佛法身，受用身亦爾，意樂及業無差別故當言無異；不由依止無差別故，無量依止差別轉故。應知變化身如受用身說。

這段是講「諸佛法身」的同異，問題中只問到法身的「有異」「無異」，解答的時候，附帶說到受用變化二身。從諸佛同所「依止」的最清淨法界，同救度眾生的「意樂」，同依法身而現種種度生事「業」的三種「無別」 [P509] 說，不能說諸佛法身是不同的，所以「當言無異」；但從有「無量依身」——無量有情的前後各各悟入法界而「現等」正「覺」說，不能說是全同的，所以「當言有異」。「如說佛法身」的同異，諸佛的「受用身亦爾」，就是約佛的「意樂及業」的「無差別」來說，應該說無異；但並「不由依止」身的「無差別」，因為有「無量依止差別轉」，所以諸佛的受用身也非不異。受用身的同異是如此，「應知變化身如受用身說」，也是這樣。如來的一切，就是法身的全體，像意樂、業，也無不是法身，不過約隨機所見說，從法身中現起的是餘二身，受用變化二身也可以說有意樂與業。莊嚴論約依、意樂、事業等別配三身，與本論多少不同。

## 庚 德

一 眾德相應 應知法身幾德相應？謂最清淨四無量，解脫，勝處，遍處，無諍，願智，四無礙解，六神通，三十二大士相，八十種好，四一切相清淨，十力，四無畏，三 [P510] 不護，三念住，拔除習氣，無忘失法，大悲，十八不共佛法，一切相妙智等功德相應。

佛果位上的功德無量無邊，從佛果上說，可說都是不共的。無性說眾德相應是共德，後六種德才是不共德，其實不盡然。論文所列的種種功德，雖也說有共小乘的共德，像八解脫等，但考察功德的內容，都與小乘不同。這一切功德都與「法身」「相應」。「最清淨」三字，貫通下面諸句，就是最清淨的八「解脫」，最清淨的八「勝處」，最清淨的十「遍處」等。這一切功德，在頌中自有解釋。

此中有多頌：憐愍諸有情，起和合遠離，常不捨利樂，四意樂，歸禮。

以下一一的頌說佛德，莊嚴經論也有，可以參看。現在先讚（一）四無量功德：「憐愍諸有情」，通於四無量心，不論慈悲喜捨，都是出發於愍念有情的。「起和合」意樂，願眾生與樂相應，未得令得，就是慈無量。起「遠離」意樂，使有情脫離痛苦，就是悲無量。「常不捨」意樂，使有情常常 [P511] 不離喜樂，得而不失，就是喜無量。「利樂」意樂，願眾生捨離煩惱，求得現身後世的快樂，就是捨無量。「四意樂」不但指四種意樂——四無量德，是說具有這四意樂與四無量心相應的人，就是以德稱佛。這憐愍有情的四意樂者，我今「歸」依敬「禮」。

解脫一切障，牟尼勝世間，智周遍所知，心解脫，歸禮。

本頌讚說（二）八解脫，（三）八勝處，（四）十遍處三種功德。小乘八解脫是（一）內有色想外觀色，（二）內無色想外觀色，（三）淨背捨身作證，（四）空無邊處，（五）識無邊處，



(六) 無所有處，(七) 非想非非想處，(八) 滅受想處。在四禪中修這八解脫，最初從觀色自在到離於色相，漸漸捨劣修勝，進到滅受想處。大乘中「解脫一切障」，於一切中得解脫，名為解脫，所以不共小乘。

小乘的八勝處：(一) 內有色相外觀色少，(二) 內有色相外觀色多，(三) 內無色相外觀色少，(四) 內無色相外觀色多，(五) 內無色相外觀 [P512] 色青，(六) 外觀色黃，(七) 外觀色赤，(八) 外觀色白。於定中觀察最為殊勝，名為勝處。大乘中「牟尼勝世間」，於一切世間隨心自在，名為勝處。

小乘的十遍處：(一) 青，(二) 黃，(三) 赤，(四) 白，(五) 地，(六) 水，(七) 火，(八) 風，(九) 空，(十) 識，一一都觀為遍一切處。大乘遍處是「智周遍所知」，在一切所知境中，無不了了知見。這具有解脫勝處遍處的「心解脫」者——佛陀，我當「歸禮」。

能滅諸有情，一切惑無餘，害煩惱，有染常哀愍，歸禮。

(五) 讚無諍智功德：小乘的無諍智，如須菩提得無諍三昧，城內有人討厭他，他就不去，有人不快活他坐，他就站著，免得人們因他而生煩惱。佛無諍智可不然，不但令人不起煩惱，而且「能滅有情」的「一切惑」，使他不起，更「無餘」剩。就是眾生起惑，佛也能使他起對治，「害」滅眾生的「煩惱」。大乘的無諍智，不是消極的，眾生縱然起諍，如知他是堪受教 [P513] 化的，仍要設種種方便去調伏攝伏他，克制他的煩惱。對於「有染」污眾生的「常哀愍」者——佛陀，我當「歸禮」。

無功用，無著，無礙，常寂定，於一切問難能解釋，歸禮。

(六) 讚願智功德：如來的願智，具有五種功德相：(1) 「無功用」，任運自然的能知一切境界。(2) 斷一切障盡，所以於所知境「無著」。(3) 所欲觀察處能如理如量的通達「無礙」。(4) 「常」常時在「寂」滅「定」中，心不散亂，所謂『那伽常在定，無有不定時』。(5) 「於一切問難」，「能」圓滿的「解釋」答覆。具有這樣的願智者，我當「歸禮」。

於所依，能依，所說；言及智，能說；無礙慧常善說，歸禮。

(七) 讚四無礙解功德：佛以四無礙解，應機說法，這可分能說與所說。所說的法有「所依，能依」，所依是契經等教法，能依是法上表顯的義，這就是法義二無礙解，這都屬於「所說」。能說有「言及智」，言是詞無礙 [P514] 解，智是樂說無礙解，這都屬於「能說」。具這「無礙慧」而能常「常善說」妙法者，我當「歸禮」。

為彼諸有情，故現、知言、行、往、來、及出離，善教者，歸禮。

(八) 讚六神通功德：「為」教化「彼諸有情」而起六種神通，神通是化度有情的利器。「現」是如意通，如意往來飛行無礙，即平常說的神通輪。「知言」是天耳通，能聽聞了解眾生的言辭。知「行」是他心通，能知他有情的心行，這就是平常說的記心輪。知「往」，知往昔過去生中因緣，是宿命通。知「來」，知未來生的業果，是天眼通。知「出離」，能知有情的煩惱能否斷盡，與已斷多少，是漏盡通。具這六種神通，才能應機教化眾生，名「善教者」，我當恭敬「歸」依頂「禮」。

諸眾生見尊，皆審知善士，暫見便深信，開導者，歸禮。

(九) 讚諸相隨好功德：「諸眾生見」到世「尊」的相好圓滿具足，「皆」能「審知」他是無上的「善士」，不是泛泛的常人。因此「暫」時為人 [P515] 一「見」，「便」生甚「深」的清淨「信」心，認為他是開導者，能指示我們以前途的正道。具這相好的「開導者」，我當「歸禮」。

攝受住持捨，現化及變易，等持，智自在，隨證得，歸禮。

（十）讚四一切相清淨功德：（1）身清淨，也叫所依清淨，能隨自己的心意「攝受住持」壽命，「捨」棄壽命，於命得自在，不隨業感外緣的支配。（2）所緣清淨，於所緣的佛土，隨自心的觀察，能從無而有的「現化」，亦能轉「變」沙土「易」為黃金等物，於所緣境的依報國土得自在。（3）「等持」清淨，於定心得自在，入定出定全超半超都隨意無礙。（4）「智」清淨，一切事理都明了知見，「自在」通達，所以稱為智慧清淨。能「隨」順「證得」這四清淨者，我當恭敬「歸禮」。

方便，歸依，淨，及大乘出離；於此誑眾生，摧魔者，歸禮。

（十一）讚十力功德：力的作用在摧魔，魔王欺誑有情，繫縛有情，使他不得出離；佛以十種力來摧破掃蕩它。十力分為四類：（1）「方便」，[P516]方便就是因。魔王欺誑眾生，說無因或邪因生一切法，以善為惡因，惡為善因，如說持牛戒能得勝果，持狗戒能得解脫，供養火可以生天，這完全是錯誤了的，非方便說方便。佛陀顯示正方便，以是處非處力擊破這邪方便（如作善業得樂果是可能的，這叫是處；作惡要得善報是不可能的，名為非處等），使眾生迴惡向善。

（2）「歸依」，一切果報，皆由自己的業力所招感，所以善業力，正當的行為，才是我們的歸依處。魔王卻誑惑眾生，說我們雖作善，但賞善罰惡的權力，我們未來的運命，全操於天神之手，自己是無能為力的，所以應歸依上帝、天神，信仰上帝比行為更為重要。為破除這種誑惑，佛以三世業報異熟智力摧毀它，說明只要我們有好的行為、業力，就可獲得人天樂果，使眾生迴外向內。（3）清「淨」，眾生感到生死流轉，享受物欲，終不是清淨解脫，有了出離解脫的動機，魔王就立刻誑惑眾生，說四靜慮能斷煩惱，生四禪天是解脫；或者說無想天，非非想定是涅槃。其實這是錯誤的，這世間的淨道，只能暫時降伏煩惱，並不能斷，更談不上解[P517]脫。為摧破這種邪說，佛以諸禪定解脫三昧智力來摧毀它，說明要修出世清淨道，從定發般若，才能解脫。單修四靜慮四等持（四無量）四等至（四無色定）諸方便，不能永斷煩惱，證究竟清淨的涅槃。這是使眾生迴縛向脫。（4）「大乘出離」究竟清淨解脫，圓滿無上菩提，是要修學大乘法的。但魔王見眾生發正確的出離解脫心，於佛法修行，它又欺誑眾生，說你的根性好樂，只能修學小乘法，無上菩提是極難證得的，你的根性不適宜，何必為它吃苦，為什麼不自了入涅槃？剷除這種誑惑，佛以其餘七種力：根上下智力，種種勝解力，種種界智力，遍趣行智力，死生智力，宿住隨念智力，漏盡智力來摧破它。這七力中的後四，就是六神通的四種。根智力，明識眾生的根性大小，叫眾生不要受魔王的欺誑，信自己有大乘種姓，應當修學大乘；這是令眾生迴小向大。魔王「於此」四事「誑」惑「眾生」，迴惡向善，迴外向內，迴縛向脫，迴小向大，佛用這十力，宣揚五乘法擊破他，把眾生解放出來。具有十力的「摧魔者」，我當「歸禮」。[P518]

能說智，及斷，出離，能障礙，自他利，非餘外道伏，歸禮。

（十二）讚四無所畏功德：佛陀說法，非外道等所能責難，不論他怎樣的問難指摘，如來都能一一解答，有絕對的信念，不生絲毫的畏難，所以叫四無畏。這又分為自利他二者，自利方面有兩種：（1）「能說智」，宣說自證的圓覺智。（2）能說「斷」，佛說自己離一切煩惱所知的障習。前者是一切智無畏，外道不能指出佛某一部分的智慧不圓滿；後者是漏盡無畏，外道不能指摘佛某種煩惱未斷。利他方面，也有二種：（3）能說「出離」，佛陀教化眾生，把出離的方法——道，指示眾生，使他們不再受生死的束縛。（4）能說「能障礙」法，指出某種煩惱惡行，能障礙清淨聖道，不但求而不得，甚或反而墮落。前者是說苦盡道無畏，外道不能指斥此道不能出離的缺點；後者是說障道無畏，外道不能說出佛所說的障道法不足為障。佛以這「自利」「他利」的四無所畏，說一切法，這「非餘外道」所能制「伏」的佛陀，我當「歸」依敬「禮」。[P519]

處眾能伏說；遠離二雜染；無護無忘失，攝御眾，歸禮。

（十三）讚三不護，（十四）讚三念住功德：如來「處」在大「眾」中說法，「能伏」他人的譏「說」，因為佛的身口意三業，從容中道，自然而然的沒有錯誤，不會因怕人譏嫌而需要藏護，所以叫三不護。三念住是佛受恭敬聽法的弟子讚嘆，心中不生歡喜；受不恭敬聽法弟子的譏毀，不生瞋恨。既不讚又不譏的弟子，佛也不捨棄他，安住正念，「遠離」愛恚「二」種「雜染」，所以叫三念住。這具有「無護」的三不護，與「無忘失」的三念住功德，善能「攝御」諸弟子「眾」的世尊，我當恭敬「歸禮」。

遍一切行住，無非圓智事，一切時遍知，實義者，歸禮。

（十五）讚拔除習氣功德：如來在舉止動靜，「一切行住」坐臥間，「無非」是「圓智」的大用「事」，「一切時遍知」，無一事不是正念正知的，所以威儀寂靜，沒有輕舉妄動等餘習。這因如來久劫修行，不但斷煩惱，連習氣也根本拔除了。小乘聖者就時常有妄舉，失威儀，這因小乘急斷煩惱 [P520]，不能淨除習氣。能於一切時中通達諸法真「實義者」，我當恭敬「歸禮」。

諸有情利樂，所作不過時，所作常無虛，無忘失，歸禮。

（十六）讚無忘失功德：佛陀的教化「有情」，知時知機，使他獲得「利」益與安「樂」，這「所作」的利益事業，決「不」會錯「過」適當的「時」機。未種善根的令種，已種善根的令成熟，善根已熟的令得解脫。「所作」的一切，「常無虛」勞，不致於徒然無益。具此「無忘失」者，我當「歸」依敬「禮」。

晝夜常六返，觀一切世間，與大悲相應，利樂意，歸禮。

（十七）讚大悲功德：四無量心中已有悲心，但在名義上，是共外道小乘的，這裡特提出唯佛不共的大悲來說。世尊「晝」三時「夜」三時中，日「常」作「六返」的「觀」察，觀「一切世間」有情，那個眾生的根機成熟可以化度，應該用什麼法門去度脫他。在觀察時，心「與大悲相應」，充滿 [P521] 了「利」益安「樂」有情的「意」樂，希望每個眾生都能離苦得樂。這是小乘經中固有的見解，若依大乘佛法說，佛陀念念中知一切有情的根性，何須乎這樣的觀察？具足此利樂意樂者，我當「歸禮」。

由行及由證，由智及由業，於一切二乘，最勝者，歸禮。

（十八）讚十八不共佛法功德：其中可以分為四類：（一）「由行」，依佛所行的一切，建立前六種的不共法：1 無有誤失，2 無卒暴音，3 無忘失念，4 無不定心，5 無種種想，6 無不擇捨心。（二）「由證」，證是證得；行是因，證是果，在佛安住證得的功德上建立六種無退：7 欲無退，8 念無退，9 精進無退，10 定無退，11 慧無退，12 解脫無退。（三）「由智」，智是智慧，在佛陀的無礙智慧上，也建立三不共法：13 知過去世無礙，14 知現在世無礙，15 知未來世無礙。（四）「由業」，業是佛的身口意三業，從佛的三業也建立三種：16 身業隨智慧行，17 口業隨智慧行，18 意業隨智慧行。這十八種法，二乘無學果是沒有的，不共於小乘聖者，所以叫不共功德 [P522]。因此，佛陀「於一切二乘」的聖者中，是「最勝者」，我當恭敬「歸禮」。

由三身至得，具相大菩提，一切處他疑皆能斷，歸禮。

（十九）讚一切相妙智功德：一切相妙智，就是一切種智，也叫一切智智。「由」此妙智，於一切法中得無礙的知見，自性等「三身」圓滿「至得」，成為「具」足功德「相」的「大菩提」果。這大菩提，能無礙通達一切境相，所以在「一切處」的世間中，「他」人所有「疑」惑，佛都「能」給「他」斷除，使他獲得正確的信解；具此一切相妙智功德者，我當恭敬「歸」依頂「禮」。

陳隋二譯，此下還有一頌，讚六度圓滿功德，但二釋都沒有解說。本論的長行中說一切相妙智「等」，或者就是等此功德，成二十門。

二 六德相應 諸佛法身與如是等功德相應，復與所餘自性、因、果、業、相應、轉功德相 [P523] 應，是故應知諸佛法身無上功德。此中有二頌：尊成實勝義；一切地皆出；至諸眾生上；解脫諸有情；無盡無等德相應；現世間及眾會可見，非見人天等。

「諸佛法身」固然「與」上面所說的種種「功德相應」，並且「復與所餘」的：（一）「自性」，（二）「因」，（三）「果」，（四）「業」，（五）「相應」，（六）「轉」——六種「功德相應」，由是「知」道「諸佛法身」是具有「無上」殊勝「功德」的。

頌文就是解說六種功德：（一）自性，諸佛世「尊」以最清淨法界為自性，此法界就是本自「成」就真「實」不虛的「勝義」，所以說『在纏名如來藏，出纏名法身』。（二）因，修「一切地」中的因行，到十地圓滿，悉「皆」超「出」時，就成法身。（三）果，修十地因，超過一切眾生，「至諸眾生」中的最「上」首。（四）業，成佛之後，還要作「解脫諸有情」的利生事業。（五）相應，佛法身與「無盡無等」的功「德相應」，像上面所說的十力四無所畏等。（六）轉，轉就是現起，如來「現」起變化身，一般 [P524] 「世間」的人天有情可見；現受用身，大集「眾會」中的大菩薩「可見」；但佛的自性身，超越不思議，唯是佛的境界，「非」是「人天等」所能知「見」。

辛 甚深 復次，諸佛法身，甚深最甚深，此甚深相云何可見？此中有多頌：佛無生為生，亦無住為住，諸事無功用，第四食為食。

「諸佛法身」是「甚深最甚深」的，他的內容很不容易想像與理解，現在且以十二甚深來顯示。

（一）生住業住甚深，這可分為四：（1）生甚深：「佛」在世間，現起種種的身形，不同一般的有情以業煩惱為因而受生的，他是「無生為生」。在佛的自證聖境上，雖現證一切無有所生，但因大悲願力隨感而現，為有情示現誕生，如釋尊的誕生印度。這即無生而示現受生，難以了解，故為甚深。（2）住甚深：住就是安住涅槃，法身離生死，「無住」涅槃「為」所 [P525] 「住」，這不同小乘的偏住寂滅，所以說住甚深。（3）業甚深：如來作一切利樂的「事業」，如摩尼天樂一樣，所以叫業甚深。（4）住甚深：生命因飲食而維持叫住。食有四種：A. 不清淨依止住食，欲界的有情，由段思觸識四食而維持生命，為欲界繫縛所縛，名為不清淨。B. 淨不淨依止住食，修禪定離欲界欲而升上界的有情，他們以思觸識三食為食，離下界諸欲，說他是淨，然沒有脫離上地欲，所以又是不淨。C. 一向清淨依止食，已得聲聞緣覺果的聖者，他們斷盡三界諸惑，非一切欲樂所繫縛，他們的飲食養身，稱為一向清淨。D. 唯示現依止食，這是佛陀所受的食，在佛的本身上，無須乎飲食，然而隨順世間，也持鉢乞食，受用飲食。在此四食中，法身是「第四」種唯示現依止「食為食」。

無異亦無量；無數量一業；不堅業堅業，諸佛具三身。

（二）安立數業甚深，這又分為三：（1）安立甚深，佛佛同一真法界中，所以一切諸佛，都「無」有別「異」。可是無量世界中，有無量的有情 [P526] ，現等正覺，所以法身也可說「無量」的。（2）數甚深，雖有「無數」無「量」的諸佛，但他們同做「一」種利樂有情的事「業」，這些事業，佛佛相攝，佛佛相成，所以在數量上也甚深甚深（沒有差別就難以安立彼此數量）。

（3）業甚深，諸佛變化身所作事業，是「不堅」業，時而示現受生，時而又入涅槃；受用身所作事業是堅業，他無盡期的化導有情；或可以說自性身的自利業是堅定的，餘二身的利他業是不堅的。「諸佛具三身」，所以佛業甚深。這一頌，無性釋有不同的解說。

現等覺非有，一切覺非無，一一念無量，有非有所顯。

(三) 現等覺甚深：能「現等覺」的人，所現等覺的法，皆是「非有」；但「一切覺」者，在世諦的假名中，又「非無」，因為「一一念」中，「無量」世界，有無量有情現等正覺。非有依他起上的遍計性，非無依他起分的真實性；這非有非無的甚深，從「有」清淨法界與「非有」一切染污上建立，就是說，現等正覺，是依佛證得的清淨法界離垢「所顯」的。 [P527]

非染非離染，由欲得出離，了知欲無欲，悟入欲法性。

(四) 離欲甚深：如來是「非染」的，因一切貪欲皆已斷盡；但也「非離染」，因為一切法的當體就是真實性，在不增不減的真如中，法法本性清淨，既一切法全體即真，本來無染欲，那又有什麼可離呢？但大乘的非離染，主要在「由」染「欲」而「得出離」。菩薩留隨眠不斷，才能久在生死中利生成佛，不然就陷於小乘的涅槃了。小乘不能由欲而得出離，因他不能通達法法無自性，染欲的本性清淨，所以覺得有急須斷除染污的必要。大乘聖者，了知法法自性本淨，平等法界中，無染無欲可離，才能留惑潤生，修利他行，得大菩提。諸佛法身的離欲甚深，就立在這「了知欲無欲」，「悟入欲」即離欲的真如「法性」上。

諸佛過諸蘊，安住諸蘊中，與彼非一異，不捨而善寂。

(五) 斷蘊甚深：一切「諸佛」，超「過」有漏的「諸」取「蘊」，但又「安住」於「諸蘊中」。小乘說離生死身得般涅槃，它把涅槃與蘊身，看 [P528] 成截然不同的二事，所以要離無常的五蘊才能得到常住的涅槃。大乘了達生死諸蘊，「與彼」涅槃「非一」非「異」，諸蘊本來不生不滅，即是寂靜的涅槃，所以「不捨」諸蘊「而」能常住「善寂」的涅槃。

諸佛事相雜，猶如大海水，我已現當作，他利無是思。

(六) 成熟甚深：「諸佛」所作利益眾生的「事」業，彼此「相雜」為一，所謂『一切即一，一即一切』。「猶加大海水」，百川水流相雜，為魚蝦共同受用。這樣，一佛教化有情，等於一切佛的教化，眾生受一佛化，也就等於受一切佛化。佛化眾生的事業，既彼此不二，所以如「我已」作利他事，我「現」在作利他事，我「當」來「作他利」事，諸佛決「無是」等人我差別的「思」念。

眾生罪不現，如月於破器；遍滿諸世間，由法光如日。

(七) 顯現甚深：前半頌，莊嚴論也有，諸佛如來常住世間，為什麼一般眾生不能常見佛聞法呢？這是因「眾生」有「罪」——業障，所以「不現 [P529]」見於佛，與佛無關。如一個完整的磁器，盛滿了水，高懸天空的明月，自然能在這水中影現。若是一個破器，不能貯水，空中的明「月」雖然一樣的皎潔，但對「於破器」，不能現起月影的，這能怪月嗎？這當然是破器本身不健全。這是約佛的現身而說。再說不聽見佛說法，佛的法身「遍滿諸世間」，出廣長舌，放大「法光」明，眾生有罪，所以不能聽到。「如」世間的「日」光，遍照大地，但盲者不見，你能說世間沒有太陽嗎？

或現等正覺，或涅槃，如火；此未曾非有，諸佛身常故。

(八) 示現等覺涅槃甚深：下半頌，也是出於莊嚴論的。諸佛世尊「或」時示「現等正覺」，「或」時示現入般「涅槃」。這「如」世間的「火」，有時燃燒有時熄滅。佛為什麼要這樣呢？為化度可化的未成熟有情，使他成熟解脫，所以示現受生；可化的有情已經成熟，無須佛陀長住世間，所以又示現入涅槃。「此」入涅槃的佛，「未曾非有」，如火的暫熄，並非世間沒有火。

「諸佛」法「身常」住，這或起或滅，只是他的示現；從諸佛真實 [P530] 法身上說，或起或滅的當體，就是法身如如不動。

佛於非聖法，人趣及惡趣，非梵行法中，最勝自體住。

（九）住甚深：住是安住在功德中，這有三種住：（1）「佛於非聖法」中住聖法中，以最勝的空、無相、無願三解脫門為住。（2）於「人趣及惡趣」中，佛於天法中，以最勝的靜慮等持為住。（3）於「非梵行法」中，佛修慈悲喜捨的四種梵行，以最勝的梵行為住。因此，在諸法中，佛於「最勝自體住」——聖住、天住、梵住。

佛一切處行，亦不行一處，於一切身現，非六根所行。

（十）顯示自體甚深：「佛」的後得智遍「一切處行」，根本智無有分別，所以「亦不行一處」。或可說：佛身遍一切處無所不在，但又不在一處，所謂『法身無在無不在』。為化某一類的有情，即現某一類身，佛的變化身，「於一切身」中示「現」受生，這如常人所見的佛，只是一位老比丘，如我們凡夫一樣。其實佛身「非」我們的「六根所行」。佛的化身，為度地獄有情，受生地獄中，示現受苦，其餘由惡業所感而受苦的眾生，不知是佛；它們尚不能取得佛的化身，佛的真法身，那更非六根所行的境界了。

煩惱伏不滅，如毒咒所害，留惑至惑盡，證佛一切智。

（十一）斷煩惱甚深：菩薩不把「煩惱」斷盡，祇是「伏」而「不滅」，使其不發生作用。「如毒」蛇能夠害人，但他被「咒」力「所害」，就不能發生作用。為何為伏而不斷？因行菩薩道者，不能急斷煩惱，不然，就墮入小乘的無餘涅槃了。所以在未成佛前，必須「留惑」受生死身，「至」金剛道才斷「惑盡，證佛一切智」。唯識學者說：分別所起的煩惱，初地斷；俱生煩惱則伏不起，但也有故意生起的；八地以上，才決定不起煩惱的現行；至俱生煩惱的種子，留到成佛時才完全斷盡。

煩惱成覺分，生死為涅槃，具大方便故，諸佛不思議。

（十二）不可思議甚深：本頌同於佛性論辨相品所引不思議經的頌文。佛「具大方便故」，能通達「煩惱成」為菩提的「覺分」，「生死」成為寂靜的「涅槃」。一方面，這是法性的本然，一方面是佛智的淨化。這「諸佛」的妙用，「不」是我們所能「思議」，甚深，甚深！

應知如是所說甚深有十二種：謂生住業住甚深，安立數業甚深，現等覺甚深，離欲甚深，斷蘊甚深，成熟甚深，顯現甚深，示現等覺涅槃甚深，住甚深，顯示自體甚深，斷煩惱甚深，不可思議甚深。結示前面所說的十二甚深。

壬念

一 正明七念 若諸菩薩念佛法身，由幾種念應修此念？略說菩薩念佛法身，由七種念應修此念：一者、諸佛於一切法得自在轉，應修此念，於一切世界得無礙通故。此中有頌：有情界周遍，具障而闕因，二種決定轉，諸佛無自在。二者、如來其身常住，應修此念，真如無間解脫垢故。三者、如來最勝無罪，應修此念，一切煩惱及所知障並離繫故。四者、如來無有功用，應修此念，不作功用一切佛事無休息 [P533] 故。五者、如來受大富樂，應修此念，清淨佛土大富樂故。六者、如來離諸染污，應修此念，生在世間一切世法不能染故。七者、如來能成大事，應修此念，示現等覺般涅槃等，一切有情未成熟者能令成熟，已成熟者令解脫故。

「諸菩薩念佛法身」的功德相好，能得念佛三昧，三昧成就時，能現見十方佛聞法、供養，這是一大修行法門，不可不加留意。不知「由幾種念應修此念」佛三昧呢？應「由七種念」「修此念」佛法門。念就是別境中的念心所，明記不忘為性，因繫念佛得定，就是念佛三昧。

（一）應這樣的念佛：佛「於一切世界得無礙神通」，所以能於「一切法得自在轉」。無礙統指六通，這神通的妙用，於一切法可得大自在，無所不能。或者疑惑：諸佛於一切世界神通無礙，發願度脫一切眾生，那就應該一切眾生都成佛解脫，為什麼有無量數的有情，受種種痛苦，不見佛不聞法呢？為解答這問題，特說一「頌」。「有情界周遍」，就是說一切有情。有情所以不得成佛解脫，自有他的原因：（1）「具障」，諸有情具足了猛利 [P534] 長時的煩惱，極重的惡業，感長壽夭及地獄等果報，具這三障，所以障礙見佛，不能見佛聞法，更不能得解脫。（2）「闕因」，另一類有情，雖沒有這樣的三障，但缺少見佛聞法的善根因緣，尤其沒有熏習成大乘種姓，所以佛於一切世界現身說法，不能使他解脫。（3）「二種決定轉」，就是業障異熟障決定，不得解脫。這可作兩種的解說：A 造了無間的定業，感到了一向苦趣的定報，因此，障礙見佛聞法，不得解脫。B 惡業雖還未造，但由過去的熏習力，現在的環境，使他決定要去造此惡業，如提婆達多要作逆罪，佛也不能阻止他；這決定要造業的有情，一定障礙解脫，一定障礙聞法。還有，造了業必定要感果，如釋種的被誅滅，他必須受果報，現在雖見佛聞法，也不得解脫。因此種種，「諸佛」雖於一切法得自在，而對此等眾生，是無可奈何的，「無」有「自在」。

（二）諸佛「如來」的法「身常住」，菩薩「應」這樣的「修」「念」佛觀。因為「真如」法界，是法身自體，在金剛喻定的「無間」道，「解脫 [P535]」一切障「垢」，開顯了最清淨法界，無改轉無變易，常住寂滅。念佛的菩薩，應該這樣念。

（三）諸佛「如來最」為殊「勝無罪」，因佛的「一切煩惱及所知障」，都已經解脫「離繫」了。念佛法身的菩薩，「應修此念」。

（四）諸佛「如來無有功用」：前三種念佛的自體，以下念佛的利他妙用。佛「不作功用」而做「一切」利生的「佛事，無」所「休息」。念佛的菩薩，「應修此念」。

（五）應念諸佛「如來受大富樂」，佛在因中，修習福慧二種資糧，所以到了果位，得清淨佛土的「大富樂」果。

（六）應念諸佛「如來離諸染污」，佛陀生在世間，非「一切世法」之所「能染」。

（七）諸佛「如來能成大事」，「示現」受生，成「等」正「覺」，「般涅槃等」，使那「一切有情」的「未成熟」者「成熟」，「已成熟者」[P536] 解脫。念佛法身的菩薩，「應修此念」。

此中有二頌：圓滿屬自心，具常住，清淨，無功用，能施有情大法樂，遍行無依止，平等利多生：一切佛，智者應修一切念。

頌中重頌七念：念佛法身的七念，無不「圓滿」：（一）念如來隨「屬自心」圓滿。（二）念如來身「具」足「常住」圓滿。（三）如來具足「清淨」圓滿。（四）念如來「無功用」圓滿。（五）念如來「能施有情大法樂」圓滿。（六）念如來「遍行無依止」圓滿。（七）念如來「平等利多」眾「生」圓滿。具此「一切」圓滿的無上「佛」陀，有「智」慧「者」的菩薩，「應修一切念」。

## 二 別釋淨土

1 具引經文復次，諸佛清淨佛土相，云何應知？如菩薩藏百千契經序品中說，謂：薄伽梵住最勝光曜七寶莊嚴放大光明普照一切無邊世界，無量方所妙飾間列，周圓無 [P537] 際其量難測，超過三界所行之處，勝出世間善根所起，最極自在淨識為相，如來所都，諸大菩薩眾所雲集，無量天、龍、藥叉、健達縛、阿素洛、揭路荼、緊捺洛、莫呼洛伽、人、非人等常所翼從，廣大法味喜樂所持，作諸眾生一切義利，蠲除一切煩惱災橫，遠離眾魔，過諸莊嚴如來莊嚴之所依處，大

念慧行以為遊路，大止妙觀以為所乘，大空無相無願解脫為所入門，無量功德眾所莊嚴，大寶華王之所建立大宮殿中。

在念佛中，有念佛淨土，這裡特別的把它解釋一下。「菩薩藏百千契經」，是一部經的專名，百千即十萬，十萬頌的契經，大抵指華嚴經。後來，深密經與佛地經，也加以引用。在此經的「序品中，說」到佛土的勝妙；但這不但應從所描寫的淨土事相去理解，還要從表德顯理中去理解。如最勝光曜的大寶華王所建立的大宮殿，大寶華王是大紅蓮花，表吾人的一念清淨真心，由清淨法性心中，現清淨土。宮殿即法界宮，在吾人一念淨心的法界宮，以無邊的福德智慧莊嚴它。如依這個見解去看，那七寶莊嚴的七寶，表七 [P538] 覺支，或七種法財。如來所都，表心王，或淨心的攝持。諸大菩薩，表無漏善心所與善行。天龍八部，表即菩提性淨的煩惱，即戒定慧的淫怒癡等。現在且順論文的十八圓滿，作事相的解釋：

(1) 顯色圓滿：佛所「住」處，是以「最」為殊「勝」而具「光曜」的「七寶」所「莊嚴」的大宮殿，或說大宮殿因七寶的莊嚴而有勝光曜，因有勝光曜的七寶，所以從大宮殿中「放大光明，普照一切無邊世界」。(2) 形色圓滿：這大宮殿的形態有「無量」的「方所」，或園，或池，或階，都像美「妙」的文「飾」，參差「間列」。(3) 分量圓滿：這大寶宮殿的「周圍」，無邊「無際」，「其」面積的分「量」，一般人是「難」以「測」度的。(4) 方所圓滿：佛住的大寶宮殿，他那所住的方所，地點，「超過」了「三界所行之處」，不是三界內的愛執所能行得到的。換句話說，這種宮殿不是三界繫的業果。(5) 因圓滿：它不是三界業成，是以「勝出世間」的出世「善根」為因而得生「起」的；既不是無因有，亦不是由大自在 [P539] 天所造。

(6) 果圓滿：佛住的大寶宮殿，以「最極自在」的佛果位上清「淨」無漏「識為」體「相」的，不是離識以外；這七寶宮殿，以淨識為體。(7) 主圓滿：這大寶宮殿，以「如來」為主，是佛世尊住持攝受的。「都」，是統攝主持的意思。(8) 輔翼圓滿：在大寶宮殿中，時有「大菩薩眾」共「所雲集」，聽佛說法，助佛揚化。如極樂世界的觀音大勢至等。(9) 眷屬圓滿：大宮殿中也有「無量」無邊的「天龍藥叉」等的八部眷屬，「常所翼從」。(10) 任持圓滿：大宮殿中所有的菩薩龍天等，佛以「廣大」的大乘「法味」的「喜樂」，資養他們的五分法身，使他們任「持」安住。(11) 事業圓滿：佛如來「作」化度「諸眾生」的「一切」有「義利」的事業。(12) 攝益圓滿：在這大宮殿中，「蠲除」了「一切煩惱」纏垢，種種天「災橫」禍的事。不但佛陀如此，諸菩薩等也獲得這樣的清淨益。(13) 無畏圓滿：佛與菩薩，已能「遠離」煩惱、蘊、死、天的「眾魔」，解脫魔王的「統索」。(14) 住處圓滿：如來所住的處所，「過諸」一切菩薩及其餘的 [P540] 「莊嚴」處，唯以「如來」自己的功德「莊嚴」為「所依處」。(15) 路圓滿：路是所行的路，這淨土以「大念」、大「慧」、大「行」「為」所「遊路」。大念即是聞所成慧，大慧即是思所成慧，大行即是修所成慧。修這三慧的道路，能遊於淨土中。(16) 乘圓滿：乘是車乘，「大止妙觀以為所乘」，乘這大乘的止觀車，遊行前所說的三慧妙路。(17) 門圓滿：進入這淨土的大寶宮殿是要從門而入的，這就是「大空、無相、無願」的三「解脫門」，這三者是進入解脫的妙門；所以進入的莊嚴純妙的淨土寶宮殿，就是常寂光土、法界宮、涅槃城了。(18) 依持圓滿：世間宮殿依地而起，建立在「大地上」；佛的「大宮殿」，以「無量」淨妙「功德」，種種七寶「眾所莊嚴大寶華王」之「所建立」的。

這十八圓滿的淨土，是佛自證覺的自受用呢？是諸大菩薩所見的他受用呢？若說是佛自證覺自受用的淨土，菩薩應不能進去，天龍八部等更不消說；若說是菩薩等他受用的淨土，怎麼說是法身的淨土？佛自證覺受用的淨土 [P541]，一切都不能說，所以以諸大菩薩眾所雲集的受用身土來表顯他。

2 十八圓滿 如是顯示清淨佛土顯色圓滿，形色圓滿，分量圓滿，方所圓滿，因圓滿，果圓滿，主圓滿，輔翼圓滿，眷屬圓滿，任持圓滿，事業圓滿，攝益圓滿，無畏圓滿，住處圓滿，路圓滿，乘圓滿，門圓滿，依持圓滿。



論主把上一段經文，析為淨土的十八圓滿；其意義上文已經解釋了。

3 總明四德 復次，受用如是清淨佛土，一向淨妙，一向安樂，一向無罪，一向自在。

所「受用」的「清淨佛土」，可用四種妙德來總攝它：（一）「一向淨妙」，淨土中沒有一切不淨事，而是一向極清淨的。（二）「一向安樂」，淨土中沒有苦痛的逼切，一向安樂。（三）「一向無罪」，在淨土中，內心 外身所起的一切，唯是善淨的，沒有不善無記，所以沒有過失。（四）「一向自在」，隨心所欲，一切皆獲得成辦。這四種就是常樂我淨的四德，淨妙 [P542] 是淨德，安樂是樂德，無罪是常德，自在是我德。

癸 業 復次，應知如諸佛法界，於一切時能作五業：一者、救濟一切有情災橫為業，於暫見時便能救濟盲聾狂等諸災橫故。二者、救濟惡趣為業，拔諸有情出不善處置善處故。三者、救濟非方便為業，令諸外道捨非方便求解脫行，置於如來聖教中故。四者、救濟薩迦耶見為業，授與能超三界道故。五者、救濟乘為業，拯拔欲趣餘乘菩薩，及不定種姓諸聲聞等，安處令修大乘行故。

離染所顯的「諸佛」最清淨「法界」，就是諸佛的法身。這法界身，「於一切時能作五業」。這五業，都不出受用變化二身的業用，但攝末歸本，從佛的本位上說，這一切都是法身的大用。

（一）「救濟一切有情災橫為業」：有情做種種不善業，感生盲聾瘋狂等災橫，他們若「暫見」佛「時」，「便能救濟」他們，「盲」者得視，「聾」者得聞，「狂」者心正。這盲等「諸災橫」，都因見佛而獲得救濟。狂者得正等事例，經上說得很多。（二 [P543]）「救濟惡趣為業」：眾生因造惡業，墮落惡趣，佛陀大慈大悲，救「拔」這些「有情」，「出」離「不善」三惡趣「處」，「安置」人天的「善處」。（三）「救濟非方便為業」：方便就是解脫的方法；外道所行的苦行，如持牛戒狗戒等，是非方便，他們所修的道，不能出離三界。佛陀令這些「外道」，「捨非方便求解脫行」，安「置」在「如來」的「聖教中」。（四）「救濟薩迦耶見為業」：薩迦耶見即身見，就是於三界中流轉的眾生，認五蘊和合的生命現象為恆存的自我——我見。救濟我執的有情，「授與能超三界」的無我正「道」，使他們破除虛偽不實的身見，超出三界。（五）「救濟乘為業」：有兩種佛教內人，須要「拯拔」：一、見眾生難度，菩薩道難行，所以「欲」從菩薩道退，「趣」入其「餘」小「乘」的「菩薩」。二、那徘徊於大小歧路上的「不定種姓諸聲聞」，雖有大乘種姓，卻在發小心。佛陀憐愍他們，所以說一乘法，「令」退心的菩薩不退，不定的聲聞迴心向大，「修」行「大乘」成佛法門。聲聞有兩種：一、但熏成聲聞種姓的，叫 [P544] 定姓聲聞。另一種熏有大小二乘的種姓，但現在正學小乘，叫不定姓聲聞。佛陀教不定姓聲聞，放下小乘，告訴他熏有大乘種姓（如法華經的繫珠喻），應當發菩提心，行大乘行。

於此五業，應知諸佛業用平等。此中有頌：因、依、事、性、行，別故許業異；世間此力別，無故非導師。

要明白諸「佛」「業用平等」，先得說明不平等的所以：（一）「因」別，眾生的因力有別，人有人因，天有天因，地獄，餓鬼，畜生都各有不同的業因，所以作的事業也有差異。（二）「依」別，依就是所依自體，每個有情都有他的身體，各各不同，所以事業也有別異。（三）「事」別，事即事業，人世間的農工商學，有種種不同的職業，所以事業有不同。（四）「性」別，性謂好樂興趣，眾生各各根性不同，興趣差別，所以事業有異。（五）「行別」，行是加行，加行有大小久暫不同，因此事「業」也就有「異」。「世間」的眾生，因「此」因等「力別」，所以有異。在佛果位，佛佛 [P545] 以六度為所修因，以法界為所依體，一即一切，一切即一，利益眾生的意樂事業，彼此都沒有差別，同行無功用行。佛陀「無」這種種差別，所以事業的差別，「非導師」——佛所有。

### 第三節 釋妨難

第一項 釋說一乘 若此功德圓滿相應諸佛法身，不與聲聞獨覺乘共，以何意趣佛說一乘？此中 有二頌：為引攝一類，及任持所餘，由不定種姓，諸佛說一乘。法，無我，解脫 等故，姓不同，得二意樂，化，究竟：說一乘。

此二頌，也是出於大乘莊嚴經論的。種種「功德圓滿相應」的「諸佛法身，不與聲聞獨覺」二「乘」人「共」，佛又「以何意趣」「說一乘」呢？這從上救濟乘為業引起的問題。「為引攝一類」不定姓的二乘迴小向大，「[P546] 及任持所餘」一般欲退小乘的菩薩，使他保持原來菩薩的地位不失。由這兩種「不定種姓」，所以「諸佛說一乘」。引攝回小向大的聲聞，任持所餘的退小菩薩，皆屬不定種姓所攝。因菩薩曾受過聲聞熏習，所以可能的退回小乘；聲聞也曾受過菩薩熏習，所以可能的轉向大乘。前者是已發心了的菩薩，後者正在發聲聞心。

前一頌說明一乘的目的，次一頌以八義說明一乘的意趣。經中說一乘的地方很多，所取的意義也不一，本論的八意，可說賅括無遺了。（一）「法」平等，證悟的法性真如，三乘聖者雖不無淺深偏圓，但是共同趣向的；真如是我法二空所顯的圓成實，菩薩以此出離，聲聞緣覺也由此解脫。深密經的『皆共此一妙清淨道』，法華經的『三乘同入一法性』，都是約這法平等說一乘。（二）「無我」平等，像般若經上說三乘補特伽羅同不可得，在無我中平等平等。無我既平等，所以不能說這是二乘，那是大乘。凡是說三乘有情差別不可建立，所以無大小等，都是依無大無小的無我平等說一乘。（[P547] 三）「解脫」平等，佛與羅漢，同樣斷煩惱障，同樣得到解脫，經上說『三乘同坐解脫床』，同入涅槃。約這樣的意趣，也有說為一乘的。（四）「姓不同」，眾生的根性不同，而不定種姓，大乘小乘皆有一分，如果回小向大就可成佛。約這不定姓人說一乘。（五）（六）「得二意樂」：1 就人說，攝他為自，自他平等。2 就法說，諸法無差別，法法平等。約這有情及法的平等講，所以聲聞就是佛。（七）「化」，佛說：我過去生中曾做過聲聞，現緣覺身，入般涅槃，現在仍然可以成佛，這是約佛的變化身說。法華會上舍利弗等，蒙佛授記，有說也是佛所變化的。（八）「究竟」，佛乘最為究竟，此一乘以上，再沒有餘乘，此是唯一的究竟乘，由上種種的意趣，所以佛「說一乘」。

【附論】大乘經中講一乘的很多，說一乘是究竟，人人可以成佛。但依本論的意見看，小乘不得離障所顯的最清淨法界，怎麼可說人人成佛？一乘究竟，三乘方便，與三乘究竟，一乘方便，在佛學界中展開了熱烈的 [P548] 爭辯，真諦和菩提流支，是主張一乘究竟的，玄奘門下是主張三乘究竟的。本論前說救濟乘為業，不是說小乘決定要成佛，只是依不定種姓說。唯識家說聲聞有二：（1）定性的，這又有二類：一畢竟的，這一類的聲聞必入小乘的無餘涅槃，無論如何不再受化成佛。二不畢竟的。（2）不定性的，這二類聲聞是可以引導成佛的，因他過去曾受過大乘的熏習，種過大乘的善根。法華經上說舍利弗等對法華等都曾聽過的，不過忘失而已。所以依本論說，應該說三乘是究竟。真諦釋論，說前頌是顯義說一乘，後頌是密義說一乘，因此，他的解說不定種姓，以為凡是聲聞皆不定性，皆可作大乘菩薩。到了菩薩的地位，大乘已成，這才叫定，所以他有練小乘根性成大乘的理論。我覺得雖然一乘實性論、佛性論等在說一乘，但瑜伽及攝論等，到底是說三乘究竟的。概略的說，無著系的論典，思想淵源說一切有系，確是說三乘究竟。但很多大乘經，與大眾分別說系接近的，卻顯然是說一乘究竟。依大乘經典來解說瑜伽攝論，說它主張一乘，固然是 [P549] 牽強附會；但偏據瑜伽莊嚴與本論等，想解說一切大乘經，成立三乘究竟 是大乘經的本意，結果也是徒然。

第二項 釋同時有多佛 如是諸佛同一法身，而佛有多，何緣可見？此中有頌：一界中無二，同時無量圓，次第轉非理，故成有多佛。

一切「諸佛」既「同一法身」，為什麼「佛」又「有」許「多」呢？這裡說有多佛，不同上說有無量有情現等正覺而名多，是說同一時中有多佛存在。一分小乘說：「一」世「界中」「無」有「二」佛，現在否認它的見解，說「同時」有「無量」眾生「圓」滿成佛。無量有情可以同時發菩提心，同時修菩薩行，功行圓滿，當然同時成佛，不能說誰先誰後，你候我，我候你。若說一時只有一佛，「次第」展「轉」相續成佛，是「非理」的，你有什麼原因限制他，使他們不能同時成佛呢？所以同時「成有多佛」。

[P550]

第三項 釋法身涅槃不涅槃 云何應知於法身中佛非畢竟入於涅槃，亦非畢竟不入涅槃？此中有頌：一切障脫故，所作無竟故，佛畢竟涅槃，畢竟不涅槃。

有的小乘說佛畢竟入涅槃，有的大乘說佛畢竟不入涅槃；本論以雙非的見解說佛非畢竟入於涅槃，也非畢竟不入涅槃。理由是：「一切障脫」而得轉依，約這障脫寂滅邊說，「佛畢竟」入「涅槃」。但是佛陀「所作」利益眾生的事業，盡未來際，「無」有「竟」期，所以佛又「畢竟不涅槃」。

第四項 釋受用身非自性身 何故受用身非即自性身？由六因故：一、色身可見故，二、無量佛眾會差別可見故，三、隨勝解見自性不定可見故，四、別別而見自性變動可見故，五、菩薩聲聞及諸天等種種眾會間雜可見故，六、阿賴耶識與諸轉識轉依非理可見故。[P551] 佛受用身即自性身，不應道理。

上文說『自性身者，謂諸如來法身』。以後，都談法身；談法身時，開顯了佛陀的全體大用。這裡不再說法身，卻把自性身與受用身對談。這自性身，是專就自證邊說。「受用身」所以不是「自性身」，「由六」種「因」：（一）受用身有「色身可見」；見，不單是眼見，是說可以了知的。佛的最清淨法身，功德相應，大慈悲所成；地上菩薩所見的，雖似乎即佛與淨土的色相，其實諸佛自覺，即智即理，融然一如。所見的色身，只是諸佛應機，眾生隨自所能見的，見到怎樣的色相而已。法身為一切法依，一切法不離於法身，體用無礙，故可說有色身；若偏取自證的自性身以對化他應現的二身說，就不能說有色相。（二）受用身，有「無量」彼此「眾會差別可見」，自性身沒有這差別相可見，所以受用身不就是自性身。（三）諸大菩薩在一會中，他們所見的受用身，「隨」各人「勝解」所見不同。如密跡經說：有見佛高如須彌山王，有見佛長千里百里等，受用身的「自性不定」，不能[P552]說佛自證圓滿的自性身有這種現象。（四）一一眾生「別別而見自性變動」，先見是這樣，後見又是那樣，見解進一層，所見又不同。自性身是湛然常住，不能有此演變。（五）受用身所住的淨土，「菩薩聲聞」獨覺等的三乘，諸「天」人「等」的「種種有情，眾會間雜可見」，這唯有化他示現才有，自性身自然沒有這種間雜。這樣，前說的法身淨土，如從自證化他差別的見地，那只是受用身土。但前依體用無礙，即本起末的法身說，與此不同；若把法身與自性身看成同一的意義，那前後就矛盾不能通釋了。（六）賴耶轉依得自性身，諸識轉依得受用身，若說受用身即自性身，「阿賴耶識與諸轉識」的「轉依」「非」一的道「理」，就無從分別了。由此種種道理，所以「佛」的自性身不是受用身；若說佛的「受用身即自性身，不應道理」！

第五項 釋變化身非自性身 何因變化身非即自性身？由八因故，謂諸菩薩從久遠來，得不退定，於鱗史[P553]多及人中生，不應道理。又諸菩薩從久遠來，常憶宿住，書算數印工巧論中及於受用欲塵行中不能正知，不應道理。又諸菩薩從久遠來，已知惡說、善說法教，往外道所不應道理。又諸菩薩從久遠來，已能善知三乘正道，修邪苦行不應道理。又諸菩薩捨百拘胝諸瞻部洲，但於

一處成等正覺，轉正法輪，不應道理。若離 示現成等正覺，唯以化身於所餘處施作佛事，即應但於 鱷史多天成等正覺，何不 施設遍於一切瞻部洲中同時佛出？既不施設，無教無理。雖有多化，而不違彼無 二如來出現世言；由一四洲攝世界故，如二輪王不同出世。此中有頌：佛微細化身，多處胎平等，為顯一切種，成等覺而轉。為欲利樂一切有情，發願修行證大 菩提，畢竟涅槃不應道理，願行無果成過失故。

小乘學者多以變化身為佛的真身——自性身，這裡依八相成道的化身，舉八種理由，說明它的不同。初二因就是在從天退沒和入胎受生相上說：約 化佛的一期應化說，平常都是從菩薩說起，菩薩本在 鱷史多天，後來時機成熟，從天退沒，乘白象降生人間入胎。但小乘學者也許可（這下面的理由，[P554] 都是小乘共許的本生談中的事實，所以在大乘上看，小乘的權說是無可否認的），「菩薩從久遠來得不退定」，現在又說佛「於 鱷史多」天退沒，「及 人中」受異熟「生」，豈不自相矛盾嗎？這當然是「不應道理」的。

第三因，就是在受學受欲相上說：「菩薩」過去生中，於燃燈佛前，上升虛空的時候，得無生忍，就知道宿命，「從久遠來，常」能「憶宿住」。過去所學的無量技能既常憶不忘，如方「書」，「算數」，「印」刻，「工 巧論」等一切技能，及「於受用欲塵行」中，也常知它的過失。現在又說菩薩「不能正知」，要重行學習，再受五欲，這是「不應道理」的。今示現不知，仍須修學，與常人一樣的受用五欲，可知這是變化身，而不是佛的真身。

第四因，約出家相說：「菩薩從久遠來」，對於什麼是「惡說」法教，什麼是「善說法教」，是早已知道的，而現在又要「往外道所」出家，修學 邪說，這是「不應道理」的。佛的往外道所出家，明知是變化身，非自性身 [P555]。

第五因，約修行苦行說：「菩薩從久遠來，已能善知三乘正道」，當然 不會再去修學邪道的苦行，今既「修」六年的「邪苦行」，可知是變化身；若說即是自性身，是「不應道理」的。

第六七因，約證菩提轉正法輪說：「菩薩」於因中時，遍於百拘胝（萬 億）瞻部洲，布施持戒行道，教化眾生。成佛時，也應該遍滿百俱胝瞻部洲 受生成佛說法。若說「捨百俱胝瞻部洲」而「但於一」瞻部洲「處成等正覺，轉正法輪」，這是「不應道理」的。自性身唯一，如專在這裡，就不能在他洲；在此洲，同時須在他州成佛說法，可知這是變化身。若有人說：在我們瞻部洲成佛的佛不是變化身，是自性身，其他地方不是「示現等正覺」的真佛，不過是此土的真佛「以化身於所餘處施作佛事」吧了。若這樣說，那末，「即應但於 鱷史多天成等正覺」，而以化身「施設遍於一切瞻部洲中，同時佛出」，這也可以。或者另一地方成佛是真的，本土成佛是變化的，這 [P556] 也可以。為什麼定說此處是真正等覺，而以變化身遍在餘處施作佛事呢？你「既不」這樣「施設」，「無教」可以證明唯此土八相成道的佛是真，也「無理」由可以證成，可見非理！多界經說：無二輪王，無二佛陀同時出世，今說一切瞻部洲中，多佛同時出現，豈不違經所說嗎？「雖」一佛土中「有多化」佛，「而不違彼」經說「無二如來出現世」間的「言」教，為什麼呢？因為經說「一四洲」名一「世界」，這一四洲中不能有二佛出世，不是說 其他的四洲沒有佛出世。這「如」多四洲，有多輪王，但與經說「二輪王不 同時出世」，並不相違。這又說一頌：「佛」的「微細化身」示入母胎，當 那時候，不唯佛的化身入胎，同時佛還變舍利弗等許多化身於同一時間「多處」入「胎」，「平等」平等；為什麼要這樣呢？「為」欲「顯」示「一切種」覺最尊最勝，所以現聲聞而光顯如來「成等覺而轉」。

第八因，約入涅槃相說：菩薩求無上覺，是「為欲利樂一切有情」的，所以「發願修行證大菩提」，無不是為此一大事因緣。現在度生事業尚未完 [P557] 畢，即依「畢竟涅槃」而入涅槃，這是「不應道理」的。為什麼呢？若果畢竟涅槃，那所修的「願行」就空「無」有「果，成」大「過失」了。由是知 道現涅槃的是變化身，非自性身。

第六項 解二身常 佛受用身及變化身，既是無常，云何經說如來身常？此二所依法身常故。又 等

流身及變化身，以恆受用無休廢故，數數現化不永絕故；如常受樂，如常施食，如來身常應知亦爾。

「受用」「變化」二「身」，不是佛的真身，在他現起的方面，確「是無常」的。那為什麼「經說如來身常」？這是就他的所依說的，「此」受用變化「二」身「所依」的「法身」，是「常住」的，約所依說，說能依的受用變化二身也是常住的了。實際上，菩薩眾會人天等見到的或現生或入滅的佛，只是餘二身，如來的自證法身是常住的，我們是見不到的。這可以拿水 [P558] 與波作比喻：水性的湛然不動，是法身；因眾生機感風波的鼓盪，水中現起波浪，小風小浪，大風大浪，這如受用變化二身。波浪的體就是水，這是水的一種姿態；水性既常住，波浪也不妨說常，所以法身也體用無礙。但大海的波浪，究竟因風而起，說波浪不是水的真相，受用變化身也不是法身。再依二身自體說：「等流身」就是受用身，因為受用身是從自性身流出，所以又名等流身。這等流身，他「恆受用」法樂「無休廢」，如世人說，這人「常」常享「受」快「樂」，雖然他所受的樂，並不是常住無間，但可以說他常常受樂；受用身也是這樣，他雖不是常住的，但可以說他是常。因為他在菩薩眾中，常受大法樂。「變化身」也可說他是常，以「數數現」起「化」諸有情的事業，相續而「不永絕」。這如世人說某人「常施食」，雖施食不是常無間斷，但屢屢施食，也可說他常施食。這樣，變化身雖不常在世間，但隨所化的有情，數數示現無盡，也說他是常。 [P559]

第七項 釋化身非畢竟住 由六因故，諸佛世尊所現化身非畢竟住：一、所作究竟，成熟有情已解脫故；二、為令捨離不樂涅槃，為求如來常住身故；三、為令捨離輕毀諸佛，令悟甚深正法教故；四、為令於佛深生渴仰，恐數見者生厭怠故；五、令於自身發勤精進，知正說者難可得故；六、為諸有情極速成熟，令自精進不捨輒故。魏譯沒有這一段。

受用身雖不是畢竟常住，但常時如此。「諸佛世尊所現」的變「化身」，數起數滅，不能「畢竟」常「住」。這有「六」種原「因」：（一）化身出世的目的，在度脫將成熟的眾生，在他示化的一期生中，把能「成熟」的「有情」，「已」令得「解脫」，未成熟的有情，亦使他種成熟的因，「所作」已經「究竟」，沒有再住在這世間的必要，所以示現入滅，不畢竟常住。（二）化身所以不畢竟住，是「為令」有情知身命是無常的，發心「捨離 [P560]」「不樂涅槃」的世間心，「求如來」的「常住」法「身」；所以示現入滅，令起生死無常的感觸。（三）如來久住世間，眾生就不生恭敬尊重心，甚深正法教的悟解也不勤求了。佛「為令」有情「捨離輕毀諸佛」，勤求「悟」解「甚深」的「正法教」，所以示現涅槃。（四）佛陀久住世間，眾生就不生戀慕，起懈怠心。「為令」有情「於佛深生渴仰」，「恐」他們常時「見」到「生厭怠」心，所以到了相當時候，就般涅槃。法華經中舉譬喻說：有長者子，父在世時，身嬰重病，不肯服藥，忽然聽見父親死了，哀號痛哭，服藥病癒。眾生亦如此，佛住世時，身心有病，不肯求對治，生懈怠心；若見佛入涅槃，就於佛生渴仰心，精進修行。（五）佛若常住世間，懈怠的眾生，常會抱這種觀念：現在我還沒有工夫修學，慢慢過幾年再說，好在佛陀是常住世間的。佛為要使這類有情「於自身」心發勤「精進」，「知」道「正說者」的佛陀，如優曇鉢羅花，「難可得見」，就能急急的修學佛法，所以示入涅槃。（六）「諸有情」雖還沒有得解脫，但已能「極速成熟」善 [P561] 根，他已能自己警策自己，「令自精進不捨」法「輒」；這像病人快要痊癒，醫生的在旁久守，簡直毫無意義，所以化身佛就入涅槃。這樣看來，化身佛的入涅槃，實是教化眾生的方便。

此中有二頌：由所作究竟，捨不樂涅槃，離輕毀諸佛，深生於渴仰，內自發正勤，為極速成熟：故許佛化身，而非畢竟住。

重頌前六因，其義可知。

第八項 釋成佛要作功用 諸佛法身，無始時來無別無量，不應為得更作功用？此中有頌：佛得無別無量因，有情若捨勤功用，證得恆時不成因，斷如是因不應理。

「諸佛法身」既「無始時來」本來具有，「無」有差「別」，「無」有數「量」，那末，佛就是眾生，眾生就是佛，眾生「不應為」了證「得」佛果「更作功用」？或說：諸佛法身，無始時來，無差別，無數量，那末，一 [P562] 佛成佛，就應當成辦一切有情的諸利樂事，所以眾生求佛法身，不應更作功用！不應當這樣說。諸「佛」證「得」無始時來「無別無量」的法身，要以這所證得的法身，作為有情勤求佛果的精進「因」，所以一方面雖然本具，一方面還須功用。本具而不能顯發，如貧家的寶藏，並不能使他免離饑寒。因此，若「有情」「捨勤功用」加行因，那末「證得」的雖本來無別，但「恆時不成」眾生成佛的「因」，因為不是證得因的緣故。所以「斷如是」的證得加行之「因」，「不應」正「理」！如果要成佛，非勤修加行不可！ [P563]

第十章 結說 阿毘達磨大乘經中攝大乘品，我阿僧伽略釋究竟。

這是最後的結說。「阿毘達磨大乘經中攝大乘品」，是本論所依的聖教，也就是論主所要闡明的法門。「我阿僧伽略釋究竟」，是作論者自述對於法門所作的功力。阿僧伽，梵語，即無著菩薩。究竟，即終了完成的意思。依西藏譯的攝大乘論看，這末後的一行，實就是論題與作者的名字。印度學者著作的通例，書題與作者名字，是放在全書末後的。這雖也近於情理，但本論此文，仍以看作全論的結說為適當。無著的集論末後說：『何故此論名為大乘阿毘達磨集？略有三義：謂等所集故，遍所集故，正所集故』。這也是在論文臨結束時，指出論題，並說明本論的依據。遍所集一義，雜集論即說『遍所集者，謂遍攝一切大乘阿毘達磨經中諸思擇故』。參照集論的筆法，本文雖即是點出論題與依據，但這是包含於論文之中，決非在論文結束以 [P564] 後，另標論題及作者名字的。西藏譯本，或許是依著一般的通例，略有改飾了！