

成唯識論摘要

釋如源◎編著

由假說兼法
有種種相轉
彼依識所變
此能變唯三
謂異熟思量
及了別境識
初阿耨耶識
異熟一切種



謹以此書獻給上道下清長老尼

我與道清法師的因緣

自學佛、出家修行，乃至到加拿大讀書以及弘法，有許多不可思議的因緣，更有許多必須感恩的人，除了印順導師、恩師真華老和尚、同參道友如立法師以外，就是道清長老尼。道清長老尼是羅東慈惠禪寺的老住持。我雖從小就常隨著母親到慈惠禪寺燒香禮佛，但真正對長老尼有較深刻印象是當兵退伍後。退伍後回到羅東，就常隨著母親到慈惠禪寺去共修，從此不時受到住持道清長老尼和當家印豐長老尼的諄諄教導與慈悲關愛。三年後，也是在兩位尼師的推薦和陪同下，報考了福嚴佛學院。順利入取後，在院長的座下披剃出家，開啟了六年的佛學院訓練。福嚴佛學院高級部畢業前半年，經學院許老師的介紹，得到了一些出國學習的資訊，也因此萌生了畢業後出國學習的想法。然而出國讀書所需的龐大費用，讓我望而怯步，只能成為心中一種不可能實現的奢望。

在一次拜訪兩位長老尼時，談及我畢業後的計畫，我提及了出國深造的想法，兩位長老尼毫不猶豫的表示願意盡其所能的護持，並且連我最親近的同參道友如立法師也願意一併護持。就在她們的大力幫助下，我和如立法師來到加拿大，展開了學習之路，並一路從語言學校、大學、碩士，直至完成博士學位。

學習期間，在信眾的護持下，並在恩師真華老和尚的指示下，成立了卡爾加利中道佛學會。2015年在信眾的大力護持下，中道學佛會在卡城近郊購得了一塊二十英畝的土地，於是和如立法師計劃籌建中道禪修中心。2016年回台弘法時，將這計畫向二位長老尼報告，並邀約為落成時剪彩。兩位長老尼當下很歡喜地答應，並給予了很大的鼓勵和支持。無奈諸行無常，道清長老尼於2018年圓寂（即大殿落成的前一年），讓我們感到無限的思念與不捨。為感念道清長老尼對我與如立法師的長年護持與栽培，特以此書的所有功德迴向給長老尼，願她盡速再返人間利濟群生。

公元 2020 年 8 月 13 日
如源寫於加拿大卡爾加利中道佛學會

目 錄

| | |
|--------------|----|
| 前 言 | 11 |
| 第一章 造論目的 | 17 |
| 第二章 我法的轉變 | 21 |
| 第一節 我法假施設 | 21 |
| 第二節 我、法二執 | 35 |
| 第三節 三能變 | 42 |
| 第三章 異熟能變 | 49 |
| 第一節 阿賴耶的體相 | 49 |
| 第二節 種子 | 51 |
| 第三節 熏習 | 61 |
| 第四節 阿賴耶行相及所緣 | 63 |
| 第五節 相應心所 | 69 |
| 第六節 記別與伏斷 | 74 |
| 第四章 思量能變 | 79 |
| 第一節 染末那自相 | 79 |
| 第二節 相應心所 | 85 |
| 第三節 三性與伏斷 | 91 |

| | |
|------------------|-----|
| 第五章 了境能變 | 95 |
| 第一節 了境能變自相 | 95 |
| 第二節 相應心所 | 105 |
| 第三節 六識現起 | 117 |
| 第六章 唯識所現 | 121 |
| 第一節 一切唯識 | 121 |
| 第二節 種種分別 | 130 |
| 第三節 有情相續 | 138 |
| 第七章 三性三無性 | 149 |
| 第一節 三自性 | 150 |
| 第二節 三無性 | 159 |
| 第八章 唯識觀行 | 167 |
| 第一節 資糧位 | 168 |
| 第二節 加行位 | 172 |
| 第三節 通達位 | 175 |
| 第四節 修習位 | 182 |
| 第五節 究竟位 | 197 |
| 結 語 | 203 |
| 參考資料 | 221 |
| 索 引 | 224 |

前 言

印順導師曾讚譽《成唯識論》為：「代表西元七世紀初，印度瑜伽大乘的正義。在瑜伽大乘中，這是最俱權威性的，集大成的論書。」¹在漢傳佛教中，《成唯識論》確實也是千百年來唯識學者的根本依據，可說是印度唯識的終極大成，漢傳唯識的興起開端。

印度唯識學的發展大體可分為前後兩期：前期可說為無相唯識時代，以唯識三祖即彌勒、無著和世親為主；後期以有相唯識為主，即十大論師時代。唯識三祖的唯識學，彌勒唯識為初創，理論樸直，重三乘所共，但系統不夠完整。無著繼承並發展彌勒的唯識學，強調大乘不共，為唯識理論的大成者。世親則對於無著的唯識學給予更嚴謹的敘述，其理論成為了後期唯識發展的開端。

彌勒的唯識學可以《瑜伽師地論》「本地分」和《解深密經》作為代表。彌勒另外還有《分別中邊論》、《分別法法性論》（或《辦法法性論》）和《分別瑜伽論》等稱為「分別」的三論，這三論則是在三乘所共的基礎上成立唯識。《瑜伽師地論》在「本地分」的「意地」中，說明心

¹印順導師為 Wei Tat 教授《英譯『成唯識論』》寫的序。以下有關印度唯識學的發展說明，主要參考此序。Hsüan Tsang, Ch'eng Wei-shih Lun: Doctrine of Consciousness. tr. Wei Tat (Hong Kong: Ch'eng wei-shih lun publication committee, 1973) IX~XV.

意識、有漏與無漏種子等，確立了唯識的根本。在「菩薩地」的「真實義品」中闡明了性相空有的真義。在「攝抉擇分」中，則充分表達依阿賴耶建立生死流轉與還滅。此外，《解深密經》提出的三時教、一切種子識作為一切法的所依、「三性三無性」、「識所緣唯識所現」等，都是唯識的核心思想。

無著的唯識特別重視《阿毘達磨大乘經》。無著唯識三論中的《攝大乘論》和《大乘阿毘達磨集論》即是依此經所造，而另一部論《大乘莊嚴經論》則是依《瑜伽師地論》「菩薩地」所造。無著的唯識體系特重阿賴耶種子識（稱為「所知依」），依阿賴耶種子現起相識（六塵、根身）、見識（六識），而成為所取與能取。這以阿賴耶為唯一能變的思想，演變為後來的一能變說。《瑜伽師地論》和《解深密經》還是立足於三乘所共的基礎上，然而無著的唯識特別強調大乘不共，這從無著的唯識三論都賦予「大乘」一名即可看出端倪。

世親菩薩雖造了很多論，但大多是釋經或釋論，世親菩薩本身最重要的創作是《唯識二十論》和《唯識三十論》。《唯識二十論》以破斥外道和外境實有說為主，而《唯識三十論》則廣成唯識，建立唯識正義。世親的唯識特重阿賴耶識的現行識，並從無著的一能變發展為三能變，八、七和前六識各自能變現自識的見、相二分。《唯

識三十論》繼承了《瑜伽師地論》中以自性、所依、所緣、助伴、作業等五門來分別五識和意識的傳統，結合了無著論書的精要，以十門等來分別阿賴耶²、末那和六識，使唯識思想的體系更加完整。

唯識三祖之後，印度唯識學的擴大弘傳，主要是以世親的《唯識三十論》為主。有許多論師為其作注釋，其中著名者有十位，俗稱十大論師。十大論師依時代先後分別是親勝、火辨，兩者是世親同時代的後輩。接下來的德慧、難陀是第一代傳承。難陀主張種子新熏說，其論述常為《成論》所引用。安慧、淨月是第二代傳承。護法、勝友、勝子和智月是同門，為第三代傳承。³安慧是精通阿毘達磨的學者，著有《三十唯識釋》，現有梵、藏譯本，為《成唯識論》外最有參考價值的注釋。陳那是新因明學的建立者，雖非十大論師之一，但其著作《集量論》（*Pramāṇasamuccaya*）對唯識學的發展有很大的影響。陳那後人護法，為南印度達羅毘荼國人，著有《二十唯識釋論》、《三十唯識釋論》。玄奘將之依為正宗，《述記》奉為世親以降第一人。護法的弟子戒賢（公元 529~645）被那爛陀的學眾推為「正法藏」，在玄奘參見時，已是百歲上

² 自相、果相、因相、所緣、行相、相應、受俱、三性、因果譬喻、伏斷位次等十門。

³ 參考窺基《成唯識論述記》卷一（T43, 231b）。平川彰《インド佛教史》下卷（東京：春秋社，1989）229。

座。⁴ 玄奘大師到印度師從戒賢，以護法一系為宗，擷取其他論師的精義，糅譯《唯識三十論》各種注解而成《成唯識論》。可說是集印度唯識學大成的論書，故筆者說為印度唯識之終極。

在玄奘大師譯成《成唯識論》後，由於玄奘大師本身的名聲籍甚與對唯識學的推廣，唯識學在漢地的弘傳可說盛極一時。從古至今，為其做注釋或引用者難以計數，僅唐一朝，較具代表性者就有窺基的《成唯識論述記》和《成唯識論掌中樞要》、慧沼的《成唯識論了義燈》、智周的《成唯識論演秘》、太賢的《成唯識論學記》及靈泰的《成唯識論疏抄》等等，唐後注釋亦不在少數。這就是筆者所說的《成唯識論》為中國唯識興起之開端。千百年來，漢傳唯識學以《成唯識論》之體系為主流，已然成為傳統。不過，隨著玄奘大師的離世，唐中的法難，唯識學的研究與弘傳漸趨沒落，不復以往盛況，到清末民初時已無人問津。

漢傳唯識學的沒落當然有其時代背景的影響，然而筆者認為其衰敗的原因主要在於《成唯識論》的思想體系太過複雜。如上述，《成唯識論》為十大論師注解的糅譯，其思想系統固然完整、嚴密，但亦代表著煩瑣與複雜。再加上其種種注解書，讓已經相當複雜的體系更加複

雜化。這讓想要學習研究唯識的學者，要不就是望而卻步，要不就是半途而廢。長期以來，願意發心修學者少之又少，唯識學的弘傳自然就沒落了。

筆者有感於此，特著此《成唯識論摘要》，將《成唯識論》的思想做摘要性的整理，盡可能的簡要、清楚，使有一定基礎的讀者易於上手。希望對有志於學習唯識者提供一個入手的方便，增加其對研習唯識學的興趣。本書的著作，雖參考了上述所列的各種古代注解外，也盡可能參考了近代的全文注解書，如演培法師的《成唯識論講記》、林國良的《成唯識論直解》、韓延傑的《成唯識論釋譯》、Wei Tat 的《英譯『成唯識論』》等等，然而筆者的表述盡可能維持《成唯識論》的原意。此外，在關鍵問題上，亦提供了安慧《三十唯識釋》的說法比對，以做為參考。希望此書對唯識的弘傳能有些許的幫助。

公元 2020 年 8 月 13 日

如源寫於加拿大卡爾加利中道佛學會

⁴ 慧立《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷三(T50,236c)。

第一章 造論目的

《成唯識論》一開始就提出了造論的目的，即是說明世親菩薩造《唯識三十論頌》的目的。《成唯識論》（以下簡稱《成論》）提出三說，即：一、使對二空有迷謬者生正解。二、開示謬執我法迷唯識者，於唯識理如實知而通達二空。三、讓迷謬唯識理、或執外境實有、或執內識為無者，了解唯識理。這三說可總歸為二大類，即：迷謬二空和迷謬唯識理。

一、使對二空有迷謬者生正解

此說是由安慧等論師所提出，主要是針對一切凡夫（包括外道）和二乘人。¹ 二空即人我空和法我空（一切法空），這是大乘教法的通義，世親菩薩造論的目的就是為了讓那些不了解二空的人能夠悟解二空。悟解二空可斷二重障，即煩惱障和所知障。「煩惱障」使眾生於生死中不斷輪迴，障礙生死的解脫；「所知障」則阻礙成就無上

¹ 這裏有關安慧的說法，主要是依《成唯識論述記》（以下簡稱《述記》）所說。然而根據安慧的《唯識三十論釋》，其實安慧提出的造論的三個原因是：1. 為使那些對人法二無我不了解和迷悟的人，對人法二無我有一個正確的認識。即人無我的證悟可對治煩惱障，法無我的證悟可對治所知障。2. 向那些有我執和法執的人，教導人法二無我，而能漸漸悟入唯識果。3. 為了遮遣增益和減損二種錯執。有些人認為外境如「識」一樣實在，這是增益外境的實在性；另一些人認為「識」唯世俗有非勝義有，這是減損識的真實性。以上參考 L. Kawamura. A Study of the *Triṃśika-Vijñapti-Bhāṣya*, 29~30. 霍韜晦《安慧「三十唯識釋」原典譯註》，15。以及 S. Lévi 出版的梵文原典。

菩提。人我執和法我執是二障的根源。悟解人我空即能破人我執，斷煩惱障，得真解脫；悟解法我空即能破法我執，斷所知障，成就大菩提。為此，世親菩薩造了《唯識三十論頌》。

【析辨】

一般凡夫無法悟解人法二空之理趣而生死輪迴，這是一切大乘共義。但人法二空是否在本質上有所不同，各派卻是有歧議的。例如依般若所建立之龍樹學派的說法與上述安慧所言的唯識學派的看法不同。龍樹學派認為：人法二空並無本質上的不同，其本質都是在於無自性空。人法二執的根源在於同一自性執，因此不能將二執各自配對於煩惱和所知二障。換言之，二乘人亦能悟解二空的本質一無自性，只是二乘人偏重於自我身心的觀察，故常被誤認為唯能悟人我空。

二、糾正迷於唯識理者

對於不了解唯識理者，令其悟解唯識理。火辨等認為，不能了悟二空是因為不了解唯識理；能悟解唯識理，即得能解悟二空。因此，了悟唯識是通向解脫乃至成佛唯一之路。火辨這裏所提出的唯識正義。

另外，護法則針對唯識正義以外的其他學說提出糾正，包括二乘和一類大乘。本論提出四類學說。²第一類是說一切有部的實有論，其認為內心和外境都是實有的。第二類是清辨所代表的中觀，其認為內心就像外境一樣，一切皆空。第三類是一心論者，其主張八識同一體，只是作用不同。第四類是經量部的學說，他們認為五蘊中，識(心)以外只有受、想、思三種心所。³護法認為以上四種學說都不符合唯識正義一大乘正義。

總之，悟解唯識正理是世親造三十論頌的目的。其對象包括一切凡夫(外道)、二乘和一類不理解唯識的大乘人。要得唯識正理才能得勝果，亦即是真解脫或大菩提。

【附論】

有部和經部代表二乘學派，中觀則是代表異於唯識的一類大乘，其學說自然與唯識學不同。然而同是唯識學說，卻也有著「一能變」和「三能變」的不同。「一能變」又可稱為一心論者，代表無著的唯識。其學說即以阿賴耶和其種子為根本(所知依)，認識生起時，即從阿賴耶現起見識和相識，見識即為六識，相識即六識的所緣。⁴世親的唯識從無著繼承而發展為「三能變」，

² 玄奘《成唯識論》(以下簡稱《成論》)卷一(T31,01a)。

³ 《述記》依《成論》所說的四種學說，各提出其學派名稱(T43,236b)。

⁴ 無著《攝大乘論》卷一(玄奘譯本)：「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

即異熟、思量和前六識，這三者都能變現起各自的見分和相分。無著理論的阿賴耶唯是受熏和持種，即是如倉庫和貨物一般被動的存在。而世親重視持種現行的阿賴耶，現行識各各有其不同於其他識的見分和相分，更有其相應心所，所以是主動作用的識。⁵

種種，種種行相而生起故。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。」(T31, 138c)。

⁵現行的阿賴耶，自己有不同於轉識的見相二分，更有相應心所法，詳見本書第三章，這是《攝大乘論》所沒有的。

第二章 我法的轉變

《成唯識論》接上一章所說，對一切唯識的主張提出了一個問題：「如果說一切唯是識所現，那世間和聖教中常說的我和法又如何解說？」這裏的意思是說，在一般的認知裏，確實有客觀存在的我和外境的山河大地等等，若說一切唯是心識，這些又如何解說呢？依這個提問，引出了《三十頌》的第一頌：

第一頌

由假說我法 有種種相轉 彼依識所變 此能變唯三
由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三。

白話釋義：「世間和聖教所說的我和法，但由假非實有性，這兩者（我法）俱有種種樣貌，這些樣貌皆依識所變現而假施設，這能變現的識總共有三種。」¹

第一節 我法假施設

一、我和法的範疇²

¹第一頌安慧釋如下：「我法假施設，有種種相現，彼於識轉化，此轉化為三。」白話譯釋：「世間上和聖教中，雖有我和法的假施設，但這假施設都是在識的轉化中，而這轉化有三種。」《成論》的「識所變」在安慧釋的梵文為 vijñāna-pariṇāme，譯為「於識的轉化中」，即指在識的轉化過程中（所產生的）。「識所變」和「於識的轉化中」，兩者有哲學上的差異，其差異處見以下附論中的討論。

²安慧釋論：「我法的假施設 (upacārā) 意謂我、法的『稱謂』，也即是一種我法的安立、施設 (prajñapti)。「種種」即表示非一。如我、命者、生者、人

《成論》說：世間和教法中常說的我和法，其實都是假安立的，由識所變現的，非實有自性。我是「主宰」，法有「軌持」的意思。這兩者依不同因緣又常顯現為各式各樣的樣貌，「我」有命者、有情、預流、一來等等的樣貌，「法」則有實、德、能，或蘊、處、界等情狀。

所謂的「我」，簡單地說即是這身心總合的個體。主宰是「我」的根本定義，有情（*sattva*）是依有情識的眾生而說，命者（*jīva*）是以生命的個體而言。有情和命者約一切眾生而說，預流和一來等等約聖者的稱呼而說。這一切所謂「我」的不同樣貌、形式和稱呼，都是假名安立的，不是實有自性。

所謂的「法」，簡單來說，即是構成身心的質素，如蘊、處、界等。《成論》說：「法是『軌持』，即實、德、業和蘊、處、界等」。「法」梵文 *dharma*，有「規則」、「理則」、「軌範」等意義。其動詞是從字根√*dhṛ* 衍生而來，本有持或握之意，名詞化後即有「持而不失」的含義，依此再引申為一種不變不失之「規則」或「理則」。只要能符合這「持而不失」之意，或是一種必然規則者，都可名之為「法」，故又說為「軌持」。

等，即是『我』的施；而蘊、處、界、色、受、想、行、識等，即是『法』的施設。這兩類的施設都只是識的轉化，並無實在的我和法。」Kawamura, 31；霍韜晦 18。

在佛教中，「法」有許多種意思，大致可歸納為五大類。一、*principle*，即「規則」、「軌則」或「原理」等意思。最根本的法就是緣起法，是指萬物生滅的根本原理和軌則。二、「質素」（*elements*），指構成現象界各種事物背後的質素，即實、德、業，或蘊、處、界等。這些質素可以構成萬法（有情、無情），形成這個森羅萬象的感官世界。三、「一切法」，包括有形無形、有漏無漏，經驗界的一切，現象界的一切，都可以稱做「法」，可說是最廣義的「法」。四、「涅槃法」，這是勝義諦之「法」。五、佛法，即佛陀所宣說的教法。

在這五大類中，當人我和法我並列而說時，其「法」指涉的是第二類法一質素，即實、德、業，或蘊、處、界，是構成有情或器世間的質素。蘊、處、界即佛教常說的五蘊、十二處和十八界（或六界），是構成有情身心的質素，這是佛教所用的名相。實、德、業，又常稱為體、相、用，是印度哲學用來分析一切存在的方法，猶如佛教所用的蘊、處、界。「實」指構成現象事物的質素實體；德指實體的相；業是實體的作用。³

³ 婆羅門教六派哲學中，勝論派立實、德、業等，萬有的本體稱之為實，顯體之相稱之為德，體所起的作用稱之謂業。這是勝論六句義的前三句。勝論六句義，是勝論學者觀察世界各種「存在」，將之納入六個範疇中。這六個範疇即是實、德、業、同、異、和合。此外，還有數論派的二十五諦。這是世間所說的種種法相。

二、我和法的假施設

《三十論》說「我」和「法」依於不同的因緣，會呈現出種種不同樣狀，但這些全是假安立的，因為都是由識所變現的。這裏有兩個概念必需要說明清楚，以便了解《三十論》的論意，即「識所變」和「假」（安立）。

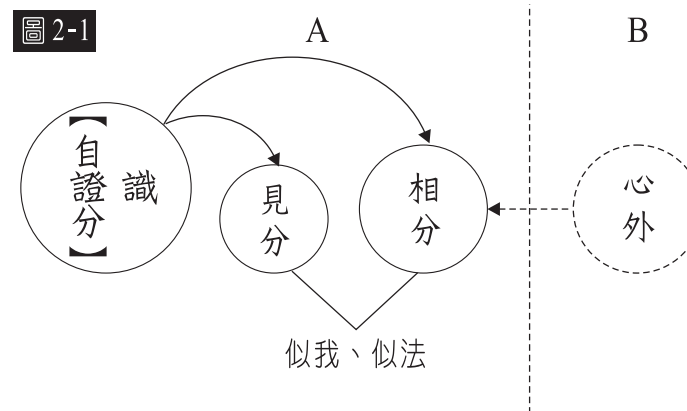
1、識所變

《成論》解說：「我和法的種種樣貌其實都是內識所變現的，並不是離心識而客觀存在的」。這開宗明義表達了「唯識無義」的唯識學根本立場。「識所變」的識，是了別的意思，⁴ 包括第八識、第七識、前六識和各自相應的心所。由於過去無始以來對實我和實法的熏習力量，當因緣俱足時，內識就會向外投射，變現成為見分和相分。⁵ 所謂的我和法就是在這見相二分上安立、施設的，所以

⁴ 「識」梵文 *vijñāna*，是由接頭詞 *vi*（各別）加字根 *jña*（認識、知道）而成。「唯識」是以「識」所現為主，但「識」所現還有兩種不同的觀點，在梵文的使用上也不大一樣。一種是說：識所變現的，外面這個境界是我們的識所變現出來的。這時是以「識」為主體，梵文用的是 *vijñāna*，英文可譯為 *consciousness only*；另一種是說：一切的認知不離開我們的認知範圍，我們所看到的一切，離不開自己的認識。此時的「識」是指「認知」，梵文為 *vijñapti*，英文可譯為 *mere cognitive representation*。當我們以 *vijñāna* 來表示「唯識」時，指外在的一切為我們的內心所變現，比較重在存在論上談「唯識」。相對的，*vijñapti* 是 *cognitive representation*，是顯現出來而能被認知的意思，很明顯是在談怎麼樣認知到外界的東西。所以談「唯識」，不能不知道有這兩個不同的觀點。

⁵ 《成論》卷一：「變謂識體轉似二分，相見俱依自證起故，依斯二分施設我法，彼二離此無所依故。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」（T31, 1a）。

又稱為似我、似法。離了內識變現，見、相二分都是不存在的，更別提我和法的存在了。如下圖：⁶



上圖是概要性的圖解，《成論》對上圖的識所變現之過程又作了進一步的分析。在細節上可分為四家之說，即一般常說的安、難、陳、護，一、二、三、四。

首先是安慧的說法：安慧認為識體轉化成見、相二分是沒錯，但見、相二分都是遍計所執，所以見相二分都是虛妄，識的變現是依他起，唯有識體是真實的。後人依此而認為安慧所說的識體即是自證分，唯自證分是真實的，所以安慧被認為是一分說。

⁶ A 區是唯識討論的重點，但唯識學終極上並不否定心外的客觀存在，即 B 區，詳見筆者著《唯識思想概要》，65。

第二位是難陀，被認為是二分說的倡導者。難陀亦認為由內識轉化成為外境，即見相二分。但由於見相二分是識體直接轉化成的，所以是依他起而非遍計所執，是世俗的真實，在見相二分上起我法二執才是遍計所執。由於後人認為難陀不立自證分，而見相二分是依他起的實性，所以是二分說。事實上，安慧跟難陀的理論很相近，都說見相二分是由識直接轉化的。其差別在於見相二分，一者認為是遍計，另一者則認為是依他起。⁷

第三位是陳那。陳那認為見相二分是由識體中的自證分變現而成的。識體中的自證分是真實的，見相二分都是依他起，也是真實的，所以被稱為三分說。

第四位是護法，其則在陳那三分說的架構上，在識體中多立一個證自證分。見相二分依自證分而有，而自證分則依托於證自證分。那麼證自證分又要依托什麼呢？護法說自證分和證自證分相互依托，互相印證。以上所說，即是識轉變的過程和四家理論。

【附論】

安、難、陳、護四家所說，雖是《成論》所提，但

⁷《述記》卷一：「安惠解云：『變調識體轉似二分，二分體無，遍計所執，除佛以外菩薩已還。諸識自體即自證分，由不證實有法執故。似二分起即計所執，似依他有，二分體無，如自證分相貌亦有』」（T43,241b）。《述記》卷一：「論：『或復內識轉似外境』。述曰：『即是難陀、親勝等義。依攝論說唯二義也，但立見、相以為依他，不說第三、第四分也』」（T43,242a）。

細節大多是《述記》所說，⁸現今唯識教學者，對四家學說也大多是依據《述記》而做說明。然而這裏面有些問題必須再做進一步的探討和釐清。首先要釐清的是，依據安慧所著《三十唯識釋》所說，安慧並無「自證分」的概念。⁹如果安慧無「自證分」的說法，難陀又不立「自證分」，這樣「自證分」的說法最早應來自於陳那。然而安慧認為識體是依他起的有體，我和法的分別是虛妄的遍計，確實也是《三十唯識釋》所說的，¹⁰所以稱安慧為一分說也是合理的。

唯識學在發展過程中，可分為「無相唯識」和「有相唯識」，無相唯識是古唯識學，有相唯識則被稱為新唯識學。¹¹無相、有相唯識的差異，關鍵在於見、相二分到底是虛妄的遍計，還是有體的依他起。古唯識學認為是遍計所執，是虛妄的，所以稱為「無相唯識」。「無相」的意思是無實相，或唯妄相。反之，認為見、相二分是依他起、有實體的，則是「有相」唯識，又稱新唯識學。無著的《攝大乘論》上說，在認識生起時，由種

⁸《述記》卷一（T43,241b）。

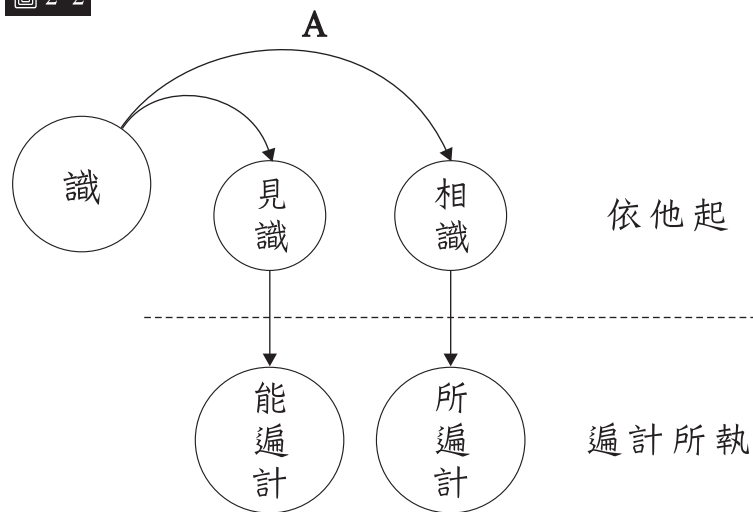
⁹安慧在解釋「轉化」（pariṇama）時說：「（問：）此『轉化』是什麼？（答：）即是變異。轉化是在因剎那滅的同時，獲得與因不同的果自體。由於無始以來對我和色（等法）分別的習氣增長，這些分別從阿賴耶中現起為我和色等法。」Kawamura, 32，霍韜晦 19。安慧只說我法的分別從阿賴耶中現起，完全沒說到見相二分，更沒有提及自證分，最多只能是分別和所分別而已。

¹⁰「我法於識內或外都無所有，故我法唯是遍計所執。... 然而施設的建立不能沒有所依，識的轉化作為施設的所依必是真實有」。同上

¹¹平川彰《印度佛教史》（莊崑木譯），402。

子現行為見識和相識。但由於種子在凡夫位是染污的，所以見識和相識落到認識界時，一定會成為能遍計和所遍計，而這所遍計在成為能遍計的所執時就成為「遍計所執」。就《攝論》而言，阿賴耶種子現行為見識和相識時，就種子的變現而說，是依他起性；但當成為能遍計和所遍計時，所遍計就變成了「遍計所執」。這見識和相識所成的能遍計和所遍計是虛妄的，所以稱之為無相唯識，也確實契合「虛妄唯識」（唯識所現）的本意。總之，就《攝論》系統來說，凡夫位的依他起就是遍計所執，兩者不能分開，依他與遍計是一而二、二而一的。因此，安慧的見、相二分皆是虛妄，唯有識體是真實的，可說是盡得無相唯識的傳承。以上所說圖解如下：

圖 2-2



接著再來討論所謂的「自證分」和「有相唯識」的概念。唯識學從「無相」而發展到「有相」，陳那可說是一位關鍵人物。眾所皆知，陳那也是佛教因明的開創者，而有相唯識的發展和因明有密切的關係。陳那在其著作《集量論》(Pramāṇasamuccaya)中已具體提到見分(svābhāsa)、相分(viṣayābhāsa)和自證分(svasaṃvitti)等唯識三分說。¹²唯識學的發展，根源於佛教的認識論。在探討認識的過程時，必先了解「量」的定義。「量」的梵文是pramāṇa，有測量、丈量等意，可說是認識的作用。在認識產生時，識的見分是能量，相分是所量，認識所產生的結果稱為量果(pramāṇaphala)。¹³更直接地說，量果即是認識後所獲得的資訊。從唯識學的理论來說，量果的獲得必來自識本身的覺知功能，這識的覺知功能(viṣayādhigati)即所謂的「自證分」。因此，認識必由自證分、見分和相分等三分具備來完成。在因明學中，辯論的雙方為達到辯論的可能，必須有一共認、共識的平台(共許)，才能作進一步的辯論。經由正確的邏輯推理和辯論，是可以達到正確認

¹² 見陳那《集量論》：「一切認識的生起都伴隨著二分，見分(svābhāsa)和所認識的對象--相分(viṣayābhāsa)。而這見、相二分的認識結果就是自證分(svasaṃvitti)。」(筆者英譯中)見M.Hattori, *Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya* (London:Oxford University Press,1968), 28.

¹³ 《成唯識論》卷二引《集量論》：「所量能量量果別故。相見必有所依體故。如集量論伽他中說。『似境相所量，能取相自證，即能量及果，此三體無別』(T31, 10b)。

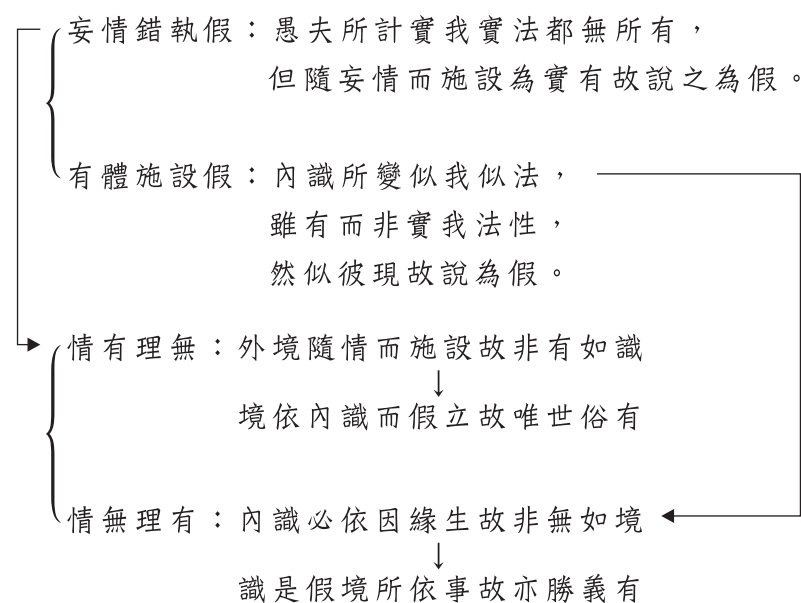
識世俗的目的，因此因明學家認為見分、相分必是依他起。假如見、相二分完全是遍計所執的妄境的話，因明邏輯的推論就不可能成立了。再進一步說，依於見、相二分皆依自證分而起的根本理論，陳那主張相分的行相本來就存在於識之中，因此量與量果必是一致的，所以見、相二分必是依他起。因此，陳那除了建立自證分外，更主張見、相二分是依他起，這就成了「有相唯識」的新唯識學。¹⁴

2、假施設

在說明了識轉變後，再來談談所謂「假」的概念。《成論》對於「假」有兩種解釋：其一是「有體施設假」，即是一種雖有所依托，卻非真實、非實體的存在；其二是「妄情錯執假」，即是一種錯誤的執取。如上所述，在認識過程中，因緣俱足時，內識就會向外投射而成為見、相二分。但由於無始來錯誤的實我、實法熏習，這見、相二分會自然呈現為我和法。其中見相二分是依他起的識所現，是有體的。而我、法雖是虛妄，卻是依見、相二分所成，只是似有我、法，所以稱為似我、似法，這即是所謂的「有體施設假」。凡夫不了解其所見的我、法是無體的似我、似法，而錯誤的執為實我、實法，這即是所謂的「妄情錯執假」。

唯識學認為：這顯現為離心而有的我、法（外境），是隨一般凡夫妄執而有的，是沒有體的遍計所執，所以是世俗有，故可稱為「情有理無」。而識是因緣所成的，是有體的依他起，不像境一樣的虛妄，所以是勝義有，也可稱為「情無理有」。以上所述可表列如下：

圖 2-3



¹⁴Hattori, Dignagaon Perception, 98.

【附論】

1、唯識學的語言概念

唯識學的「假名」常和語言有很大的關聯。這裏的「假」一詞，其梵文為 *upacārā*，¹⁵ 又譯為安立、施設、言說、言說假立等等，指一種行為、說話模式或語言習慣，一般和語言有關。¹⁶ 「假」、「施設」等詞在佛教經典中還用 *prajñapti* 來表達，常譯為施設、假名等，有安排、從事或共識等義，一般和認識有關。在經論上，*upacārā* 和 *prajñapti* 常是通用的，如安慧的《三十釋》就用 *prajñapti* 來定義 *upacārā*。¹⁷ 此外，《攝論》中有「名言熏習」一詞，《瑜伽師地論》『真實義品』中有「離言自性」一詞，其中的「言」其梵文都是 *abhilāpa*。梵文 *abhilāpa* 一詞也和語言有關，有「語言表達」、「詞語」、「宣說」等義。而「名言熏習」和「離言自性」都是在表達唯識所現的理論。可見在唯識學中，語言概念至關重要，弄清楚了唯識學的語言概念，就能更清楚地掌握唯識理論。

首先《成論》在解釋「名言熏習」的「名言」(*abhilāpa*) 時，認為有兩種名言，即：表義名言和顯境

名言。表義名言是：「能詮義音聲差別」，這顯然指的就是一般的語言，而一般的語言則有能表詮、指涉事物（義）的功能。顯境名言，《成論》的解說是：「能了境心心所法」，可見唯識學的的語言概念不單指一般有音聲的語言，還包括內心的認識和思想。思想其實就是沒有聲音的語言，內心的思想、認識，更是音聲語言的根本所依。那麼為什麼內心的認識和思想會稱為「顯境」呢？這是因為在認識過程中，能知和所知一定是同時現起的。在能認識的心現起產生認識時，同時一定會有相對應所認識的境生起，這即表示能知的心識有顯境的功能。換句話說，認識產生時，能知的見分和所知的相分一定是同時生起。

表義名言（即一般的音聲語言，可包括文字）在世俗中，有指涉對象的功能，這是約定俗成的作用。如說「色」（五蘊的色），就知道是指「物質」而不是任何其他的精神官能。但因於長期的使用習慣，我們會慣性地直覺語言的指涉對象是真實的。事實上，音聲語言和對象並沒有絕對的關係，所以不能因語言的指涉就認為其對象是真實的，這只要稍作分析就能明白。在我們一般的觀念中，總認為就算離開了語言，外在的事物總還是客觀存在的。但從唯識的立場說，我們認定為客觀存在的外在事物，其實還是心識所變現的，即是依顯境名言為緣而變現的，所以不是真實客觀存在。因此，無論是表義名言還是顯境名言，其所指涉的對象本身，都不

¹⁵ 安慧《三十唯識釋》梵文原典，見 Kawamura,30；霍韜晦 20，150。

¹⁶ 'Upacārā' 有許多不同意思，和語言有關的有「語言習慣」(customor manner of speech) 比喻的表述 (afigurative or metaphorical expression)，見 M. Williams, Sanskrit-English Dictionary, 197. Kawamura 教授用 figurativeuse 來詮釋 *upacārā*，31。

¹⁷ Kawamura 31；霍韜晦 154。

是如我們認識的那樣客觀地真實存在。這稱為「離言自性」(nirabhilāpyasvabhāva)，意謂沒有語言所指涉的真實自性。縱然如此，就算對象不真實，表義名言也還是有世俗的指涉功能，顯境名言也還是有其非真實的認識對象。這所指涉的和所認識的非真實對象，唯識學稱為「假說自性」(prajñāpti-vāda-svabhāva)，意為依於言說而假安立的對象，這假立的對象即說為世俗有。

2、有體無體

安慧的釋論，和《成論》對「假」(施設)的描述看似相似，¹⁸ 但卻有非常不同的意趣。安慧認為由於無始以來對實我與實法的分別熏習，在因緣條件俱足時，相似於我和法的識分別從阿賴耶中生起。凡夫將這依識分別而有的似我似法，執取為離於識的外在客觀存在，這就是所謂的我、法施設。安慧的解釋是一氣呵成的，他並沒有立「有體施設假」，其假施設的重點在於凡夫的「錯執」，相當於《成論》的「妄情錯執假」。這主要是因為安慧是屬於無相唯識體系的緣故。在無相唯識學中，凡夫位依他起的似我似法一定會變成妄情錯執的遍計，依他和遍計是不能分開的，所以不能再立一個「有體施設假」。《成論》依於護法的有相唯識說，故於遍計的「妄

情錯執假」外，再立一個依他起的「有體施設假」。

這裏對《成論》中的假施設，以及護法和安慧的不同，筆者再舉個生活實例來說明。就像在大晴天的公路上開車，遠處看起來似有一灘水，但其實只是水氣折射的一種錯覺。在這個實例中，從《成論》的系統看，形成幻覺水灘的水氣、光線折射，就如唯識中的識所現一樣，是依他起的有體。而水灘雖是錯覺、是幻象，是無體的，但卻是依水氣等而成，這就如我、法的「有體施設假」。當一個不了解其中原理的小孩看到遠處水灘，將它當成是真的時，這便是我、法的「妄情錯執假」，成了遍計所執。這水灘叫「情有理無」，而水氣和光線的折射就是「情無理有」。然而從無相唯識的立場看，水灘形成的過程雖然是依他起，但是在小孩的認識中，幻覺的水灘和認為是真的水灘，卻是同一件事。所以在有情的妄情假外，不能再另立「有體施設假」。再說，以無相唯識而言，「妄情錯執假」也還是有體的，是染污種子所現。

第二節 我、法二執

一、我執

如上所說，《成論》認為在依他起的見、相二分上執為實我和實法，就是我執和法執。在我執方面，《成論》從三方面來談：

¹⁸ 筆者譯：「因為分別我、法習氣的成熟，顯現為我、法的分別從阿賴耶中現起。由於將我、法的顯現執取為離於分別以外的存在，我和法的施設在沒有外在我、法的狀況下，依於無始的習氣而生起」。這其中的「分別」指的即是「識分別」。Kawamuna,32，霍韜晦 19。

1、外道種種執我

第一種是數論、勝論等所說，其認為真我是常恒不變，體積如虛空一樣，無所不在。個體真我隨處造業，並受報、受苦。第二種是無慚外道，又稱裸形外道，如耆那教等。這類外道宣稱真我雖是常恒不變，但形體可變化，可放大縮小。第三類稱為獸主或遍出外道，¹⁹ 其主張真我是恒常不變，但形體卻像一個極微一樣的細小，藏在身內主導運作。

2、依蘊談我執

此外，《成論》也引阿含經常用來討論我執的方式，即依五蘊來討論所執的我：「計我、異我、相在（我在色中，色在我中）。」先以五蘊中的色蘊為例：如果有人執著有一個不變的「我」，那麼這個我是五蘊中的色蘊嗎？如果是的話，這稱為「色即是我」（計我）。如果不是（可

能是色以外受想行識的任何一個），就稱為「色異於我」（異我）。如果色不是我（可能是色以外受想行識的任何一個），那是色比我大，即我在色中？還是我比色大，即色在我中？我在色中或色在我中，就稱為「相在」。其他的受、想、行、識都是如此的類推，一蘊有四種推法，五蘊就有二十種，這就稱為二十種身見（我見）。詳如下圖：

| | | | | |
|---|----|----------|------|------|
| 色 | 即我 | 異我（受想行識） | 我在色中 | 色在我中 |
| 受 | 即我 | 異我（色想行識） | 我在受中 | 受在我中 |
| 想 | 即我 | 異我（色受行識） | 我在想中 | 想在我中 |
| 行 | 即我 | 異我（色受想識） | 我在行中 | 行在我中 |
| 識 | 即我 | 異我（色受想行） | 我在識中 | 識在我中 |

3、兩種我執：

最後《成論》又列出兩種我執，這可說是唯識學談我執的重點，即分別和俱生兩種我執。分別我執是依於現生的外來影響，而不是與生俱來的，如受到世俗觀念或其他宗教的教導後所產生的，這種我執只存在於第六意識中。分別我執也有兩種：一是在蘊處界相上，如上所說的依蘊計我等等，內心生起分別計度執為實我。另一則是基於其他外道所說的種種「我相」，如上述種種外道所說的我，內心生起分別計度執為實我。這兩種我執麤故易斷，在見道時觀一切法我空真如，即能除滅。相對的，俱生我執是無始以來，虛妄熏習的內在因力，所以與生俱來，自

¹⁹ 獸主（梵文 Pāśupata），為印度濕婆崇拜最古老的教派之一，其認為小我俱備有神的屬性，才得以解脫。在漢傳佛教的認知中，由於其崇尚自然生活，常於其他動物一起生活，故稱為獸主。Cowell, E. B.; Gough, A. E. *Review of the Different Systems of Hindu Philosophy: Trubner's Oriental Series.* (Taylor & Francis, 2001) 103. 《述記》卷一：「謂有外道名播輸鉢多，翻為獸主。如一瞿聲別目於牛，通名於獸，但言牛主未善方言，非但與牛而為主故，如伏犧等」（T43, 245a）。遁倫《瑜伽論記》：「波輪鉢多者，泰師云：『此翻畜愛，即愛畜生家外道也。』測師云：『此云牛主，或云獸主也，雜染居處一切羯磨皆不施設者，以無結界故也。』」（T42, 864a）。遍出外道（梵文 Parivrājaka），parivrājaka 本就是離家遊行之意，主要是指主要著執有我的外道出家者。《述記》卷一：「復有外道名波利咀羅拘迦翻為遍出。遍能出離諸俗世間。即是出家外道之類。」（T43, 245a）

然而有，不由外來的教導學習而產生。這又分兩種：「常相續」是第七識緣第八識起自心相執為實我。「有間斷」是第六識緣識所變的五取蘊的總相或別相而起自心相執為實我。這兩種俱生我執是微細的，所以很難斷除，唯有在修道時才能逐漸除滅，細節於第八章中會再詳談。

在說明完我執的種種樣貌後，《成論》提出了成立唯識的三問三答，足以顯現成立唯識的意趣。

(1) 問：如果沒有實我，那麼記憶、誦習、恩怨等種種過去事是怎麼保存的？

答：每個有情各有本識，各自本識前後相續任持種子，對於一切法如記憶等等事，能夠保存作用無礙。所以唯識學不會有這種疑慮。

(2) 問：如果沒有實我，誰能造業又誰受報？

答：有情眾生，八識心心所法因緣力故，相續無斷，造業受果，不違道理。

(3) 問：如果沒有實我，誰在生死六道中輪迴？又是誰在厭苦修行求得涅槃？

答：有情類身心相續，煩惱業力輪迴諸趣，厭患苦故求趣涅槃。

小結：就是因為這樣，所以可知：雖沒有實我，但諸識無始時來前滅後生、因果相續，由於虛妄熏習似我相顯現，凡夫妄執為我。

圖 2-4

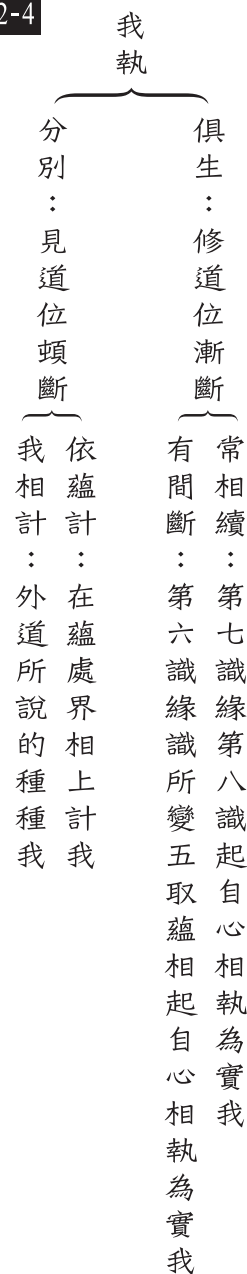
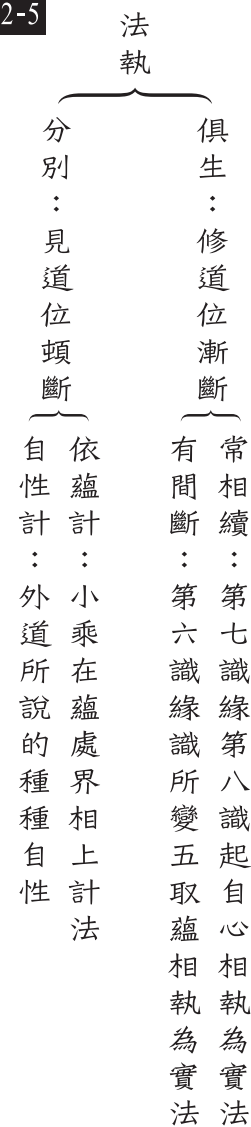


圖 2-5



二、法執

1、外道

《成論》列舉出各種印度外道的法執，包括有數論派、勝論派、大自在天、聲常論者和順世外道。由於無關唯識的根本理論，所以本書只以數論和勝論學說做大要敘述。首先是數論學派。數論派認為構成萬物的質因可分為兩大類，即神我和自性。神我是精神的主體，其本質是知或是思。然而萬物的本源並非來於精神，而是根源於一種稱為「自性」的東西，「自性」則是由薩埵 (sattva)、刺闍 (rajas) 和答摩 (tamas) 等三大元素所構成。由三大元素的不同增長和合，產生二十三法，再由這二十三法建構經驗的世界。這「自性」和二十三法都可納入法的概念範疇。勝論派 (Vaiśeṣika)，則是主張把一切分為存在和非存在兩大類。存在的有六類，稱為六句義 (padārtha)，即實有 (自性)、性質、行為、普遍性、特殊性、固有等。再加上非存在則成了七句義。這七類都是實體存在的，都是法的範疇。

2、小乘

唯識宗認為小乘人但破我執不破法執。在阿含經中，佛陀偏重於人無我的教示，而常以蘊、處、界來分析、說明人無我 (或直稱「無我」，又稱「生空」)。以說一切

有部為主的部派佛教，則依於阿含經中蘊、處、界的教示，作更詳細的分析，而產生我空法有的結論。對於小乘人的法執說明，《成論》以說一切有部的五位七十五法為主，即色法 (十一)、心法 (六識合為一法)、心所法 (四十六)、不相應行法 (十四) 和無為法 (三)。²⁰ 說一切有部認為這七十五法都是三世實有法體恒存的。²¹ 大概也是因為有部和其他上座部派的法有說，導致唯識學派認為小乘人還有法執。

3、俱生和分別法執

法執就根本上來說，也有二種：俱生與分別。

(1) 分別法執是依於現生外來的影響產生的，不是與生俱來的，如世間或外道灌輸的觀念，稱為分別。只存在於第六意識中。同時，這分別法執也有兩類：其中一類是在蘊處界相上，內心生起分別計度執為實法，如執取色法中地水火風等的堅濕煖動性是自性實有。唯識認為小乘人執蘊處界等法為實有，故小乘人不斷法執。另一類則是基於外道所說的種種「自性」，如上述所舉的數論或勝論學說等，內心生起分別計度執為實法。這兩種法執麤顯易斷，入初地時觀一切法法空真如，就能除滅。

²⁰ 筆者所著《俱舍精要》，56。

²¹ 同上 33。

(2) 俱生法執是無始以來，由於虛妄熏習內因力，永恆與生俱來，不需外來的教導和分別，自然而有。俱生法執也可分兩種：一、「常相續」，即第七識緣第八識起自心相執為實法。二、「有間斷」，即第六識緣識所變之蘊處界相，或總或別，起自心相執為實法。這兩種俱生法執，微細難斷，因此要在菩薩十地中次第修習法空觀才能除滅。

第三節 三能變

識所變的我、法相雖然有無量種，但能變的識卻只有三種：異熟能變、思量能變和了境能變。一、異熟能變：就是第八識，以異熟為主要特性，所以稱為「異熟能變」。「異熟」一詞是專就業報因果而說，所以經上又常作「業異熟報」，而第八識則是異熟業報的主體。二、思量能變：即第七識，常恆審思量，就是恆常執著的意思。三、了境能變：就是前六識，即了別、了境為特性。因以第六識為主，所以六識合為一種。三能變後面幾章會有詳細說明。

這三能變又可區分為因能變和果能變。²²

²² 因能變和果能變的概念亦可在安慧釋中看見：「這（識轉化）有因和果二種狀態。因轉化是阿賴耶中等流習氣和異熟習氣的增長。果轉化是當宿業的牽引力成熟時，由異熟習氣的作用，使阿賴耶識生於同一類眾生中。並且，由等流習氣的作用，使諸轉識和染污意亦從阿賴耶中生起。於中，善不善等轉識向阿賴耶識熏存異熟和等流習氣，無記轉識和染污意則熏存等流習氣」Kawamura, 44；霍韜晦 35。

因能變：

指的是種子在第八識中還沒現行時，前種生後種，不斷生滅相續的狀況。在第八識中的種子大體可分為兩類：等流和異熟習氣。習氣和種子是同一事物，但習氣是從受熏的意義上說，而種子是從能生的功能性說。²³

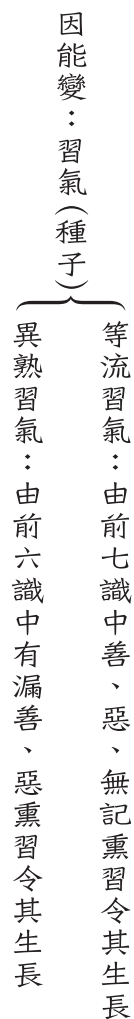
「等流習氣」的「等流」是性質相同的意義，即種子和現行果的性質相同。如八識各自種子現行時，即變現成為各自的果，如意識種子現行為意識，眼識種子現行為眼識。等流習氣範圍很廣，一切的行為無論善、惡、無記都可熏習成為等流習氣，所以《成論》說由前七識中善、惡、無記熏習令其生長。第八識是受熏體不是能熏，所以只說前七識。第七識是有覆無記，所以唯能做無記熏習，唯有前六識能做三性熏習。

「異熟習氣」是依善、惡性起心動念造作身口意三業後，所熏習成的業異熟種子，所以是由六識中的有漏善與惡所熏習而令種子生長。異熟有三義，即異時而熟、變異而熟和異類而熟。1、異時而熟是說從造業到業果成熟受報，必經一段時間，因果絕對不同時。2、變異而熟是說業種在成熟現行前，於阿賴耶中並非靜止不動，而是前種與後種生滅相續不斷變化。3、異類而熟是說因果性

²³ 延壽《宗鏡錄》卷 76：「習氣自體，總有三義。習氣者，與種子名異體同。習氣即約熏習時而論，種子即對現行立號」（T48, 838b）。

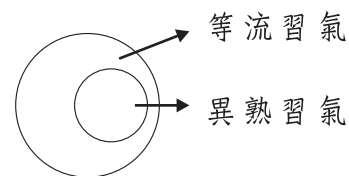
質不同，造業時是以善、惡心念而造作，但業種成熟現行時，果報並無善、惡，而是可愛、可樂或不可愛、不可樂之報。為什麼因有善惡，果為無記？接下來會於果能變中說明。

圖 2-6



等流習氣即是所謂的「名言熏習」，²⁴其範圍很廣，一切的行為無論善、惡、無記都可熏成等流習氣。等流習氣中，前六識有漏的善、惡熏習就成為了異熟習氣。這就如名言熏習包括一切熏習。名言熏習中，第七識的熏習稱為「我見熏習」，而前六識造業的熏習就叫「有支熏習」。²⁵

圖 2-7



²⁴ 「名言熏習」為無著唯識系統中出現的用詞，最早出現在《攝大乘論》和《瑜伽師地論》「攝決擇分」中。《成論》在說明有情生死相續時亦引用說明之，即所謂的等流習氣。《述記》說：「論：『等流習氣至熏令生長』。述曰：『不以等流所變之果顯其自性，但舉等流能變之因以顯自體，義顯所生通諸有漏三性之法。各自種子所引八識各各自果，名言種子是也。等謂相似，流謂流類，即此種子與果性同，相似名等。果是彼類名之為流，即從等所流，從因為名，故名等流，即等之流，依士釋也即名言熏習種子。』」（T43, 298c）

²⁵ 《攝大乘論釋》：「復次此阿賴耶識差別云何？略說應知，或三種或四種。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。……釋曰：『於三種熏習差別中，名言熏習差別者：謂眼名言熏習，在異熟識中為眼生因，異熟生眼從彼生時，用彼為因還說名眼，如是耳等一切名言差別亦爾。我見熏習差別者：由染污意薩迦耶見力故，於阿賴耶識中我執熏習生，由此為因，謂自為我異我為他，各有差別。有支熏習差別者：由善不善不動行力故，於諸趣中流轉差別。』」（T31, 336b）。

果能變：

是指種子生現行，即變現為果的意思。由等流和異熟兩種習氣的力量，成熟時，現行為八識種種相狀。等流習氣是主因，依八識各自的種子現行後變現為八識。八識種子是因，八識是果，稱為等流果，因和果的性質一樣。而異熟習氣則作為增上緣，強而有力的異熟習氣現行成為引業，使得第八識酬得引業報，引導第八識去投胎。因為受報的主體是第八識的等流果，所以報體是無記。第八識酬得的一期報體，在一期生命中不會間斷，是異熟報的主體，所以稱為「異熟體」。此外，比較輕的異熟習氣為增上緣，感招前六識等流習氣酬得滿業。因六識的等流習氣是無記的，所以滿業報亦是無記的。前六識酬感的滿業是依於異熟體（第八識）生起的，若無主要報體則無滿業報，所以稱為「異熟生」，而且在一期生命中是有間斷的。²⁶「異熟體」及「異熟生」統稱為異熟果，因為果和因性質不同，所以稱為「異熟」。

【附論】

安慧第一頌釋譯摘要：頌：「我法假施設，有種種相現，彼於識轉化，此轉化為三。」釋譯：世間上和聖教中，雖有我和法的假施設，但這假施設都是在識的轉化中，而這轉化有三種。

我法的假施設（upacārā）意謂我、法的「稱謂」，也即是一種我法的安立、施設（prajñapti）。「種種」即表示非一。如我、命者、生者、人等，即是『我』的施設；而蘊、處、界、色、受、想、行、識等，即是『法』的施設。這兩類的施設都只是識的轉化，並無實在的我和法。

此『轉化』是什麼？即是變異。轉化是因在剎那滅的同時，獲得與因不同的果自體。由於無始以來對我和色（等法）分別的習氣增長，這些分別從阿賴耶中現起為我和色等法。我法於識內或外都無所有，故我法唯是遍計所執。然而，施設の建立不能沒有所依，識的轉化作為施設の所依必需是真實有的。換言之，我法是假，是遍計所執，識轉化是真實的，是依他起的。

這（識轉化）有因和果二種狀態。因轉化是阿賴耶中等流習氣和異熟習氣的增長。果轉化是當宿業的牽引力成熟時，由異熟習氣的作用，使阿賴耶識生於同一類眾生中。並且，由等流習氣的作用，使諸轉識和染污意從阿賴耶中生起。於中，善不善等轉識向阿賴耶識熏習儲存異熟習氣，無記轉識和染污意則熏存等流習氣。

轉化有三種，即是異熟（vipāka）、思量（manas）和境之了別（viṣaya-vijñapti）等三種分別。其中，由善不善業習氣成熟牽引而生的是異熟轉化；染污意常以思

²⁶ 以上依《成論》卷二所摘要（T43, 7b）。

量為性，故名為思量；眼識等六種認識即是境之了別，因其能表顯色等各自之境。²⁷

²⁷ 這意味著六境是六識在產生認識時所產生的，這是典型的唯識理論。

第三章 異熟能變

在上一章提出三種能變現的識之後，以下逐一說明三種能變。本章說明第一種能變，稱為異熟能變，即是阿賴耶識。

第一節 阿賴耶的體相

第二頌

謂異熟思量 及了別境識 初阿賴耶識 異熟一切種¹
 謂異熟、思量及了別境識。初阿賴耶識，異熟、一切種。

白話釋義：「三能變即所謂的異熟、思量和了別境等三種識。第一種稱為阿賴耶，又叫異熟或一切種識。」

一、自相

第一能變識就是阿賴耶識 (ālayavijñāna)，《成論》從阿賴耶的自相、因相和果相來全面地說明阿賴耶的體性。第一能變識雖有不同名稱，但「阿賴耶」一名可說明其根本的特質，即所謂的自相。「阿賴耶」是梵文 ālaya 的譯音，義譯為「藏」。《成論》說「藏」有三義：能藏、所藏和我愛執藏。「能藏」是從阿賴耶能攝藏諸種子的功能上來講，種子能變現為諸法，為諸法之因。「所藏」

¹ 第二頌安慧釋論：「名異熟、思量及境之了別。此中識名藏、異熟、一切種。」白話譯釋：三者中，有識稱為藏（阿賴耶）、異熟和一切種。」 Kawamura, 46；霍韜晦 39。

是說阿賴耶是諸法所藏之處。現行諸法熏成新種，儲存在阿賴耶中，為諸法之果。「執藏」指有情執阿賴耶為自內我，所以又稱為我愛執藏。第一能變識雖有許多不同特性，但以藏識為根本，因此以「阿賴耶」一詞表達其自相。²

二、果相

阿賴耶識又稱為異熟，是輪迴受報的主體，所以又稱為異熟果。如前所說，阿賴耶受六識善不善異熟習氣的引導，投生三界六道，所以稱為異熟。離了阿賴耶就沒有報體可言。以異熟功能顯示出初能變識所具備的果相。阿賴耶識果相雖然有多種不同，但異熟功能不共其他，所以特別彰顯。³

三、因相

阿賴耶具一切種，能執持諸法種子令不失，所以稱為一切種子識，成為諸法之因。除了一切種子識，其他一切法（前七和色法等）都無法執持種子令不失遺。因此，以這種持一切種子的功能，顯示初能變識的所有因相。同樣

² 安慧釋論：「阿賴耶是「住處」的同義詞，一切雜染法的種子以此識為住處，所以稱為阿賴耶。又，（阿賴耶為一切法的因），一切法以果相（種子）的狀態藏於彼。…為一切種子的所依，所以稱為一切種。」Kawamura, 47；霍韜晦 40。安慧對阿賴耶的解釋相似於《成論》的能藏、所藏，但卻沒有「執藏」之意。

³ 安慧釋論：「因為它是一切（三）界、（六）趣、（四）生和種姓等的善惡業果，所以稱為異熟」同上。

的，阿賴耶識的因相雖多，持種功能不共於其他識，所以特別稱為一切種子識。

總之，初能變識，體相雖然很多種，但依偏重說，有以上三相。

第二節 種子

如上所說，阿賴耶譯為「藏」，從能藏和所藏而說，都和種子有關。從認識的生起和諸法的變現說，主要也是種子的現行。所以要了解阿賴耶，必對種子有一基本的認識。

一、種子自性

1、定義

首先來談談種子的自性，即種子到底是什麼？《成論》說種子是：「本識中親生自果功能差別」。⁴「本識」即指阿賴耶識。「種子」是阿賴耶識中一種能生的功能性，是在各種因緣的輔助下，能從潛藏位轉換成各種經驗現象的功能性。而這種轉換稱為「現行」（samudācāra）。⁵

⁴ 《成唯識論》卷一（T31,8a）。

⁵ 世親菩薩《俱舍論》：「此中何法名為種子？謂名與色於生自果，所有展轉隣近功能，此由相續轉變差別。何名轉變？謂相續（無間生果功能）中前後異性。」（T29,22a）。Samudācāra 是「生起」、「顯現」之意，種子的無間生果功能，一般用「現行」（samudācāra）稱之。

2、與本識和諸法關係

種子和本識的關係是不一不異的。因為本識是體，種子是用，是本識中能生諸法的功能。體用同攝屬於同一體，所以是不異，但體和用不同，所以是不一。而種子和其現行的諸法也是不一不異。種子是因，其所現行的諸法是果，因和果不同，所以是不一。但種子和現行法的性質相同，如眼識種子能持眼識自性，現行為眼識，所以是不異。

3、世俗實有

種子持其自性，能生種種現行法，所以依世俗諦來說是實有。如上一章所說，諸法從種子的變現說，是依他起，是世俗實有。似我似法才是虛妄，是遍計所執。然而這種實有只是依世俗而說，不同於圓成實—真如實相，真如實相是勝義諦。

4、相分

種子雖依於第八識體，然而第八識的相分，第八識見分恒常取未現行種子為境。第八識有三種相分，即：種子、根身和器世間。

5、無記性

種子和第八識同一體性，是無記性的，即非善非惡。然而無記性只在種子位說。在現行位時，無論是因位能熏

的諸法，還是果位現行的諸法，則有善、惡、無記等三性。為什麼種子必定是無記性的呢？那是因為第八識是無記性的，才能成為受熏體。種子以第八識為體，當然也必須是無記性的。

二、本有與新熏

唯識學中有一個爭論很久的問題，即種子的來源。這有三種說法：本有說、新熏說和兩者都有。

1、本有

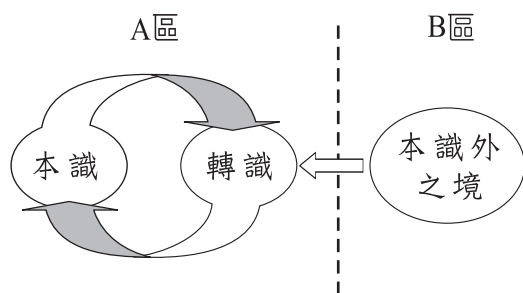
本有論是護月論師一派的說法，依據的是《瑜伽師地論》的種姓論。其認為無始以來，諸法一切種子皆本有，不從外界熏生。如果能受新熏，那種姓論就不能成立了。⁶ 這是將種姓論依「本有」無漏種子的有或無來成立的。例如，之所以是聲聞或獨覺種姓，是因這一類有情本來就具有出世無漏的種子。而無性種姓則完全沒有無漏種子，所以不具有出世解脫的可能。此外還引了《無盡意經》中的「惡叉聚」、《阿毘達磨大乘經》的：「無始時來界」等不同經論來證明。⁷ 所謂的種子本有說主要是認為

⁶ 《成論》卷二：「又諸有情既說本有五種性別故，應定有法爾種子不由熏生。」（T31, 8a）。

⁷ 「此中有義一切種子皆本性有不從熏生。由熏習力但可增長，如契經說：『一切有情無始時來有種種界，如惡叉聚，法爾而有。界即種子差別名故』。又契經說：『無始時來界，一切法等依，界是因義』」同上。窺基和圓測說種子本有論為護月論師的主張。

種子不受下圖中(圖 3-1)虛線以外 B 區的影響，一切熏習唯是 A 區的自循環。對種子本有論者，所謂「熏習」的意義只是讓本有種子增長、成熟。

圖 3-1



2、新熏

相反的，難陀與勝軍等根據《攝論》：「最清淨法界等流正聞熏習」，主張一切種子皆熏故生(又稱為「始有種」)，沒有所謂非熏的本有種子。這即是說種子都是從 B 區的影響受熏而來。主張新熏的理由很簡單，因為種子的定義本來就是熏習的結果，那一定都是由熏習而來，本有種子不符合種子本來的意義。對於種姓論，新熏者認為，種姓並不是由「本有無漏種子」的有或無而立的。之所以有不同種姓的差別，主要是由障礙而立的。例如，對於真如境，恒常有煩惱所知二障者，這一類有情就立為無性種姓；如果畢竟唯有所知障的有情，就立為聲聞、獨覺等種姓。所以種子新熏說並不礙於種姓論。⁸ 由於無

⁸ 《成論》卷二：「有義種子皆熏故生，所熏、能熏俱無始有，故諸種子

著是新熏論的提倡者，對於種姓論，其在《攝論》中則完全不提。

3、以護法為主的《成論》系統則綜合了兩者，主張新熏和本有皆俱。

《瑜伽師地論》中有兩種種姓說，即「本性住種姓」和「習所成種姓」，而種姓即是種子的意思。護法依據此兩種種姓論認為，種子有本有和新熏兩種。⁹ 護法認為如果種子唯是本有，那如何能成立本識和轉識相互展轉相生。因為種子從本識中現行成轉識，但同時也受轉識的熏習而成新種。由種子生現行，現行熏種子來說，種子必由熏習生。再說，經論上確實有許多種子由熏習而來的說法。然而，從另一方面說，護法也認為有情本有無漏種

無始成就。種子既是習氣異名，習氣必由熏習而有，……。如契經說：『諸有情心染淨諸法所熏習故，無量種子之所積集』。論說：『內種定有熏習，外種熏習或有或無』。又名言等三種熏習總攝一切有漏法種，彼三既由熏習而有，故有漏種必藉熏生。無漏種生亦由熏習，說聞熏習聞淨法界等流正法而熏起故，是出世心種子性故。有情本來種姓差別，不由無漏種子有無，但依有障無障建立。如《瑜伽》說：『於真如境若有畢竟二障種者，立為不般涅槃法性；若有畢竟所知障種，非煩惱者，一分立為聲聞種姓，一分立為獨覺種姓；若無畢竟二障種者，即立彼為如來種姓』。故知本來種姓差別，依障建立非無漏種。」同上。述記說這是難陀、勝軍的主張。

⁹ 「有義種子各有二類：一者本有，謂：無始來異熟識中法爾而有生蘊處界功能差別，世尊依此說諸有情無始時來有種種界如惡又聚法爾而有。……此即名為本性住種。二者始起，謂：無始來數數現行熏習而有，世尊依此說有情心染淨，諸法所熏習故無量種子之所積集。諸論亦說染淨種子由染淨法熏習故生，此即名為習所成種。」同上。述記認為這是護法的正義。

子，所以有些種子是本有的，不全然是新熏的。如果有情一向以來沒有無漏種子，唯是有漏心，那就無法生起無漏法了，也無法回熏成無漏種子。有漏法無法熏成無漏種，當然無漏種也不會生起有漏法。這樣的話，那有漏的有情眾生就不可能修行而得解脫了。所以必然有本有的無漏種子存在，所謂熏習只是讓本有的種子勢力增上而已。

【附論】

佛教的種子理論初始，原意就是為了要對業力的相續，記憶、經驗的保留，乃至生生世世的智慧累積等等問題，提出說明而建立的。¹⁰ 這些問題在在處處都和個人身心以外的環境息息相關。如聽經聞法而受熏，必受個人身心以外的法音所影響，所以種子受外界熏習而產生本就順理成章。然而在佛教的認識論過份偏重下，逐漸發展成為觀念論時，¹¹ 種子的本有思想漸漸產生。當新熏論和本有論僵持不下時，綜合型的理論就會出現。綜合型理論攝取了雙方的優點，一般而言看似更圓滿，但也有可能承繼雙方理論的缺失。

《成論》以護法為正義，而對本有論和新熏論加以破斥。破斥的理由和邏輯如上所述。對於這些破斥，筆者認為最大的問題是：其評論和本有、始有說本身的主

張並不在同一點上。我們可以看到，本有論和始有論所討論的點是外循環的問題，即種子到底能否從心外的 B 區受熏進入 A 區。而護法的評論一直是圍繞在自循環上，即唯在 A 區上做討論。新熏論者以《攝論》：「最清淨法界等流正聞熏習」為主要依據，認為無漏種子可由心外的清淨法界而受熏引進，即可從外循環而引入自循環。而本有論者可看為極端觀念論的代表，即認為一切唯是 A 區的自循環。在這樣的觀念下，當然是主張阿賴耶本來自備完整的有漏、無漏一切種，不需由外引入。

護法先以本識和轉識互為因果來批評本有論者，認為本識可受轉識的熏習，所以必然有新熏種子。本識和轉識互為因果，這很顯然的只是 A 區的自循環。而本有論者要反對的重點卻是在於種子是否能從 B 區受熏進入 A 區。因此護法對本有論者的評論基本上是無效的。此外，護法對新熏論者的批評是：如果沒有本有無漏種子，那無漏法如何能生起。這樣的評論對主張自循環者當然是合理的，因為如果不從外界受熏，那本識中必然非本具無漏種不可。然而新熏論者主要的主張卻是外循環，即無漏種可從外熏入。所以護法對新熏者的批評同樣是完全不在重點上。事實上，《攝論》在提出「清淨法界等流正聞熏習時」就是針對護法的這一類評論所設定的。無著在《攝論》中設定外人的疑問：「如果阿賴耶是雜染的，過去又沒有熏習過無漏法，那無漏法從哪裏

¹⁰ 筆者《唯識思想概觀》，127。

¹¹ 同上 63。

來？」無著的回答是：「從最清淨法界等流正聞熏習種子所生。」¹²《攝論》更提出，無漏種雖寄存於阿賴耶中，但性質攝屬法界，不攝屬於阿賴耶，因為賴耶是雜染的。這樣，不但無漏種可從外受熏，更可避免有漏無漏互為因果的問題。¹³

三、種子六義

種子有許多特性和功能，《攝大乘論》將它歸納成六點，而《成論》亦引用之：

1、剎那滅

就是很快消失的意思。這是指種子現行成為現象的當下，種子就消失了，成為新的能生功能。所以種子是無常性的，無常性才能在轉變中，有現行的功能。常性不變的法，一向不變，所以沒有能生的功能性。

2、因果俱有

是指種子生現行時，種子和現行的果同時存在，種子是因，現行成的現象是果。如果是未產生現行的種子，在

阿賴耶中，則是剎那滅相續，這時前種後種不同時。在唯識中有三法同時的思想，即種子、現行和新熏種子。種子剎那間產生現行時，在那個剎那當下，種子、現行和新熏種子三法因果相望，同時俱存。在接下來的第二剎那，舊種和現行就同時消失了，唯存新種。

3、恒隨轉

指的是種子功能不失。種子沒有現行之前，它會在賴耶中前種生後種，自類相續，恒常保持能生的功能性，所以稱做「恒隨轉」。種子唯有在遇緣現行後產生新種，舊種才會消失。種子還有一種特殊的狀況，就是種子功能雖然在，如果現行的根本因緣消失或滅除了，它就永遠不會再現行了，依《俱舍論》的說法就是「緣缺不生」。就我們的生死輪迴來說，煩惱是業種的產生、潤發和現行的根本條件。煩惱對業有發業和潤業兩種功能。依於煩惱，我們會造作各種善惡業，造了業，就會有業力種子的存在。但業力種子必須再由煩惱去潤生它，才會現行讓造作者受報。我們的阿賴耶中固然有許多的業種子，當我們通過修行對治煩惱，直至斷除了煩惱，這時業種子功能雖在，由於使它現行的根本條件（煩惱）斷除了，所有就永遠沒有機會現行，我們也就脫離生死輪迴了。從這個意義上說，只要種子還未現行，或根本因緣還沒被對治滅除了，無論多長的時間，種子都有可能現行。

¹² 「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」（T31,136b）。

¹³ 「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……。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，是出世間最淨法界等流性故。」同上。

4、性決定

是指三性決定，就是指種子有善、惡、無記三性。例如我們內心有許多「心所法」（用現代術語說就是心理活動、心理現象），這些「心所法」中有許多是善的，如信、不放逸、輕安、捨、慚、愧等等，這些善法的種子其性質就是善的。也有很多是惡的，如痴、放逸、懈怠、不信、昏沈、掉舉等，其種子性質本身就是惡的。還有其他一些種子，如五根的種子，可變現山河大地的種子，其性質是無記性的。然而其所謂的三性等，如上說是指在現行位時的諸法，在種子位時則唯是無記。

5、待眾緣

指種子需要各種因緣和合才會現行。如我們要看到東西，需要九種緣。第一、要有光線；第二、要有空間距離，並且不能有物體遮擋；第三、要有好的眼根，即是健康的器官；第四、要有對象，就是要看的東西，佛教稱為「色處」；第五、作意，「作意」是一種心所法，它有引心去注意對象的功能。如果心不作意，我們就會視而不見。第六、根本依，就是阿賴耶識，阿賴耶識是一切認識的源泉；第七、染淨依，即第七末那識，一切染淨諸法皆依此識而轉。就是說眼、耳、鼻、舌、身、意等六識，於色、聲、香、味、觸、法等六塵境上，起諸煩惱惑業，這唯對

一般凡夫而言。第八、分別依，「分別」就是第六識，此識能分別善與惡、有漏與無漏、色與心等諸法。眼等五根雖能取境，但皆依第六識而有分別；第九、眼識種子，眼識的現行必依眼識種子。九緣俱備，就產生視覺了。換句話說，眼識種子要現行必須具備其他八種條件。

6、唯能引自果

指各自種子引各自的果法。如世間的穀麥種子，唯生穀麥等果一樣，六根種子各引生自己的六根果法，外六處種子各引生六處，六識種子各引生六識。種子雖有許多特性和功能，但可統攝為以上六大特性。

第三節 熏習

一、所熏四義

種子由熏習而有，《成論》說所熏和能熏各要具備四種條件，才能成為熏習。所熏四義：

- 1、堅住性：堅住是指相續不斷，而不是不變化。能受熏的法必須是一類相續不斷，才能攝持種子。除了阿賴耶具備這樣的特性外，轉識和其他一切法如蘊、處、界等，都不具備這種特性。
- 2、無記性：受熏體必須是平等無記的，能容受各種不同特性，如善、惡、無記等。受熏體若是善法，則無法受

惡法熏習；若是惡法，則無法受善法熏習。所以受熏體必定是無記。也因此，如來的純無污垢識不再受染法所熏。

- 3、可熏性：受熏體本身的密度不能非常堅實，必須是疏鬆的，才能受熏。因為這樣才能容受大量種子。無為真如，密度堅實，無法受熏。此外還要自在為主，就是不能成為副手，而必是主人，這樣才能成為受熏體。各類心所法依心王而起，不是自在為主，所以也無法受熏。唯阿賴耶具備這種疏鬆和自在為主的特質，所以可成為受熏體。
- 4、與能熏合：受熏體必須要與能熏同時、同處、不即不離，才能受熏。這就是說，自己的第八識只能受自己的轉識和心所熏習，不能受他人的轉識熏習。以上四個條件必須全俱備才能成為受熏體，這當然唯有阿賴耶識能同時具足，所以是受熏體。

二、能熏四義：

- 1、有生滅：能熏法必是有生滅變化的。有生滅變化才能有作用，才能成為能熏。無為法常住不變，無作用，所以不能成為能熏。
- 2、有勝用：這是說能熏法除了要有生滅變化外，變化過程上還要有足夠的力量能作熏習，才能成為能熏。阿

賴耶識和其心所雖有變化，但力量微弱，所以不能成為能熏。

- 3、有增減：雖有能熏的力量，但這力量必是變化而有大小。佛果圓滿善法無增無減，所以不能成為能熏體。如果佛果是能熏體，那力量就有大小變化了，那就不是圓滿的佛果了。
- 4、與所熏和合轉：能熏必和所熏同在一起，同時同處、不即不離。這樣，他人的轉識就不能成為自身的能熏了，因為不同在。以上能熏四義能完全俱備者，只有七轉識和轉識的相應心所，所以是能熏。

第四節 阿賴耶行相及所緣

第三頌

不可知執受 處了常與觸 作意受想思 相應唯捨受¹⁴

不可知執受、處、了，常與觸、作意、受、想、思相應，唯捨受。

白話釋義：「阿賴耶的執受、所緣和行相微細難知，常和觸、作意、受、想、思等五種心所相應，受則唯有捨受」。

¹⁴ 安慧釋論對此頌的前半頌：「彼有不可知處、執受顯別。」白話釋譯：「其次，阿賴耶有兩種不可知顯別：處和執受。」Kawamura, 47；霍韜晦 40。

一、行相

「行相」一詞在佛教中有許多不同的意義。可指心的所緣相：行指心的作用，相指對象。也可指心取境後，顯現於心中的境相。此外還可指一個東西的特質或作用。這裏說的「行相」是指特質、作用。《成論》說阿賴耶的行相就是「了別」，即能認識、分別，因為「識」都是以了別為行相的。這種解說是基於「識」的本來意涵而來的。「識」一詞的梵文是 vijñāna，vi 是接頭詞，有別別、分別之意，jñāna 是認識的意思。所以 vijñāna 直接的意思就是別別認識或分別認識，即是了別之意，因此《成論》才解說為：「識以了別為行相」。從護法系統說，這能了別作用的行相就是阿賴耶的見分。

二、所緣¹⁵

1、相分

阿賴耶的所緣，即是其相分，有兩大類，即執受和處。所謂的處，是處所，即器世間，是諸有情所依處。執受可分為兩種：諸種子及有根身。這兩類都是識所執受，攝持為自體，同安危。阿賴耶在因緣成熟下，現為現行識

¹⁵ 安慧也認為賴耶所緣及行相有執受和器世間兩種。但安慧對執受的解說和《成論》有很大的不同。安慧認為：執受是阿賴耶中對我法的分別習氣，執受的所依是身、色根（淨色）、根依處（浮塵）和名（精身體），執受和所依合為一體，所以稱為共安危。欲色兩界有名色兩種所依，無色界唯依名為所依。Kawamura, 48；霍韜晦 41。

時，¹⁶ 一方面向內變為種子及根身，¹⁷ 另一方面向外變為器世間。同時依托所變的種子、根身及器世間做為所緣一相分，其能緣的行相（見分）隨之生起，緊接著見分即執受相分中的種子和根身為自體而同安危。此外，阿賴耶的行相（見分）、所緣（相分），加上識體的自證分和證自證分，即成了認識過程的四分說。這在前面已討論過，此不再贅述。

2、器世間

依佛法說，器世間是眾生共業所成。唯識學說所謂「共業所成」是指個人的阿賴耶中，共相種子和其他同一類眾生的共相種子和合所顯現。這即是說，由同一類有情眾生的共相種子和合變現成地水火風等能造四大，和色聲香味觸等所造五塵，器世間即由這四大和五塵所形成。共相種子雖然是由不同個體的阿賴耶種子加總所現，但是所變現成的相很相似，所以稱為共相。¹⁸ 如同樣

¹⁶ 阿賴耶的現行識，即稱為異熟識。阿賴耶無自身種子，其所存放的種子都是七轉識所熏習的種子。當因緣成熟時，異熟習氣作為增上緣，現行成為引業，使得第八識酬得引業報，引導第八識去投胎，這投胎受報的本識即稱為阿賴耶的現行識。詳見第二章所述。

¹⁷ 「變為種子」指的是前七轉識熏習而轉變成為種子，全放於阿賴耶中，阿賴耶現為現行識，就變成賴耶的所緣相。《述記》卷三：「第八識唯變種子及有根身等，眼等轉識變色等是，此中但言緣故名變」（T43, 317a）。

¹⁸ 《成論》卷二：「所言處者，謂異熟識由共相種成熟力故，變似色等器世間相，即外大種及所造色。雖諸有情所變各別，而相相似處所無異，如眾燈明各遍似一」（T31, 10c）。

是人類，當我們看見水時，由於受人道共業的規範，阿賴耶中似水的種子就會現行，所以人類就能見水為水。其他道有情眾生也是如此，如同為鬼道眾生，因其鬼道業力所感，其共相種子就會現為血水，所以鬼道眾生見水為血。因此，唯識所現，廣義說是一切眾生的識所共現，尤其是器世間的部份。

3、種子

阿賴耶攝持種子為自體令不消散，同時阿賴耶也依名言種子（等流習氣）的不斷熏習而能相續不斷，所以稱攝為自體同安危。阿賴耶所攝持的種子以有漏種子為主，《成論》說是相、名、分別等種子。¹⁹《楞伽經》從認識的角度分世間與出世間為五法，即相、名、分別、正智和如如。相、名、分別是世俗的能知、所知。相是事物的內容本身，名是指事物的名稱，這兩者都是所知。而分別即是世俗的能知，以能分別、了知相和名而得此名稱。正智和如如則是出世間的能知、所知，正智即無漏的般若，如如即是諸法實相。²⁰阿賴耶攝持的種子以相、名、分別

¹⁹《成論》卷二：「執受有二，謂諸種子及有根身。諸種子者，謂諸相名分別習氣；有根身者，謂諸色根及根依處」（T31,8c）。

²⁰《入楞伽經》卷七：「大慧！五法相、名、分別、真如、正智。大慧！何者名為相？相者，見色形相、狀貌、勝不如，是名為相。大慧！依彼法相起分別相，此是瓶此是牛馬羊等，此法如是如是不異。大慧！是名為名。大慧！依於彼法立名，了別示現彼相，是故立彼種種名字牛羊馬等，是名分別心心數法。」（T16,557c）。

為主，即是以攝持有漏種子為主。而正智和如如等無漏種子雖寄存於阿賴耶中，但卻不攝屬於阿賴耶，而攝屬於清淨法界，所以不是阿賴耶的所緣。

| | | |
|----|-----|-----|
| | 世間 | 出世間 |
| 能知 | 分別 | 正智 |
| 所知 | 相、名 | 如如 |

4、有根身

根身就是眼等五根身，分為淨色根和浮塵根。淨色根為五識生起的增上緣，浮塵根則有保護淨色根的作用。阿賴耶在一期生命中，執持根身令其不壞失，同時阿賴耶也依此根身才能維持一期的生命，賴耶與根身可說安危與共，所以才說攝為自體同安危。現行為根身的種子有兩類：共、不共相。由不共相種子變現為自己的根身，即現行為能造的四大，和所造的眼等五根。因為個人的身根只能為自己所用，如個人的眼根只能作為自己眼識生起的增上，所以稱為不共相種子。另外，所謂身根的共相種子則只能在我們的認識中，顯現他人的身根，所以我們才能與其他有情產生接觸或認識。這就是為什麼當有一個人死後，他的異熟識已投生到其他地方去了，但我們還能看見其屍骸。²¹

²¹《成論》卷二：「有義：唯能變似依處，他根於己非所用故。似自他身五根

三、不可知

阿賴耶雖有自己的見分和相分，但一般無法察覺，所以難可了知。阿賴耶的能緣很微細，一般是感覺不到的，不像前六識那麼清楚明顯，所以稱為不可知。阿賴耶向內執受種子和根身，也是微細難知，所以不可知。而外器世間則是廣大難測，所以也是不可知。總之，阿賴耶雖有其見、相二分，但不像七轉識那麼的清楚明顯，一般是難以察覺的。

【附論】

印順導師認為「共相種子」的概念，《成唯識論》和《攝論》有著些許的不同。²² 根據《攝大乘論》（及其論釋）、《成論》及其各種註疏，和印順導師《攝大乘論講記》，筆者認為兩者的差別在於存在論和認識論。《成唯識論》的共相種子偏重於存在論，而《攝大乘論》則是重於認識論。《成論》認為器世間是由每一有情眾

現者，說自他識各自變義，故生他地或般涅槃，彼餘尸骸猶見相續」(T31, 11a)。

²² 印順導師《攝大乘論講記》：「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（攝論），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」。」，170。

生提供一分種子，總合而成，這個人所提供的的種子可和其他有情所提供的結合，而成為共知、共受用的器世間物品，所以稱為共相種子。但《攝論》認為同一類有情所認識的事物之所以相似，這是因為同一類有情在認識同一事物時，會由共相種子變現為相識（或相分），因此會產生相應的認識和受用。而這共相種子，則是由過去共業熏習所成。也因此，同為人道眾生，對同一對象的見、聞、覺、知會大同小異。

雖說，《成唯識論》和《攝論》對「共相種子」的表述，在某方面上有些許的不同，但這並非是黑白式一刀切的截然不同，而只能是於偏重上說。事實上，兩者在對「共相種子」的解說上，多少都同時涉及了認識論和存在論。這主要是因為唯識思想的發展，始終在兩種理論上來回。²³ 再者，在古印度的唯識理論乃至唯識學中，也並沒有很清楚地去區分存在論和認識論。

第五節 相應心所

一、心所法

心是了別、認識的主體，心所則是一種較微細的心理功用。心認識事物的總相，心所則認識別相。依世親的唯識系統，阿賴耶識是「識」、是「心」，不單只是純粹的

²³ 唯識的「存在論」在印順導師的《唯識學探源》中稱為「本體論」上的唯識，並提出：「佛教的唯識，當然是出發於認識論，又達到了本體論」（『無境論探源』，200）。

種子聚或倉庫。心必有心的特色和功能，即能了別。有了心的了別，則必有相應的心所，因為心心所必不相離。阿賴耶識無始時來，在還沒轉成清淨之前，任何時候永遠和觸、作意、受、想、思等五心所相應。這五種心所遍一切心。只要有心，必有這五種心所相應，所以稱為遍行心所。依唯識的系統，心所法共有五十一種，可分為六大類，即：遍行、別境、善、煩惱、隨煩惱、不定等。阿賴耶的相應心所唯是遍行一類。

心所法又稱心相應行法。相應有三種意義，俱備這三種才能稱為心所法，即：1、恒依心起；2、與心相應；3、繫屬於心。此外，心於所緣唯取總相，心所對同一所緣除取總相外，也取別相。因幫助心完成造作事業，所以稱為心所。相應有三種意義如下：

1、恒依心起：即是說心起現行，相應心所才能隨心而起。如第六識相應的心所，要第六識現行，其心所才能隨之而現行。

2、與心相應：這有四義，即時、依、緣、事。

(1) 時同：是指心王和心所同時起作用。心王和心所對淨色根所感知對象的處理是同時的。心王一開始對境生起相分時，心所也同時對同一境生起相分，進而產生見分起識別作用。

(2) 所依同：所依同是指心心所必依相同的根和等無間緣而起作用。如眼識心王依眼根起作用，眼識的心所也必是依眼根起作用。當眼睛看到某一事物時，眼識心王依眼根起作用，認識這個事物的總體形狀顏色等；眼識心所同樣依眼根起作用，分析這個事物的細節。另外就是所依的等無間緣也是相同，如眼識心王和其心所必依眼識的等無間緣起作用。

(3) 所緣同：這裏的「同」指的是相似，即心王和心所緣的相分相似。即它們認識同一個事物時，雖生起各自的相分，但相分相似。如眼睛看到青色，心王和心所生起各自的青色相分，但都是青色。

(4) 事同：事是「體」的意思，心王自體只有一個，與之相應的心所也只有一個，如只有一受、一想等。這是指心王、心所相互間有單一的對應之體及體的用。如：苦、樂二受不會同時在一念中生起，也就是說當心所有苦的情緒產生時，心王必感受認知到苦。有樂受時，心王心所的認知也是如此。所以是事同。

3、繫屬於心：心所唯繫屬於心王，為心王所統攝、主導。

二、五遍行

與第八識相應的心所唯是遍行心所，遍行心所有五種：

1、觸：《成論》說：「觸謂三和，分別變異，令心心所觸境為性，受想思等所依為業」。

觸是根、境、識三者合在一起後所產生的，有「分別」和「變異」的功能，且能維持三者的和合，以引導心心所去接觸境為其特性，並有作為受想思等心所所依托的作用。「變異」是說根、境、識三者合在一起後，發生變化，有產生認識、引生心所的功能。根、境或識單獨存在時，並無產生認識的功能，也沒有引生心所的作用，唯有三者合在一起時，才有這種作用。根、境、識三者合在一起時，生起觸，進而有認識的功能，所以稱為分別。觸心生起後，其他受想思等心所跟著接續而起，所以說有作為其他心所依托的作用。

2、作意：《成論》說：「作意謂能警心為性，於所緣境引心為業」。

觸所引起的第一個心所是「作意」，作意的作用是讓心警覺到所緣的境，並引導心趣向所緣境。作意雖也有醒覺心所的作用，但主要是讓心警覺，所以才說引心為業。觸和作意的區別是，一個引心接觸境，一個是在接觸後讓心警覺到境。在阿毘達磨中，觸和作意前後順序對調。

3、受：《成論》說：「受謂領納順、違、俱非境相為性，起愛為業」。

受是領納順境、逆境、和非順非逆境相的感受功能，有引起貪愛（或瞋惡）的作用。一般說，遇到順境會產生樂受，起染愛；遇到逆境會起苦受，產生瞋惡心；不順不逆境則會有不樂、不苦的捨受，雖不起愛憎心，但還是會有我執的癡心在。因為異熟識行相微細不明了，所以不能清楚分別違順境相，無法起苦受或樂受，所以唯有捨受相應。此外，和第八識相應的受心所，是引業所產生的（與生俱來），不是依現前的境遇而生起的，所以不會受順逆境影響而產生苦樂。會受現前順逆境影響而有苦樂受的是前六識的異熟生。再說，第八識常相續而無轉變，所以有情才會執著為我。如果和苦樂相應，那就是常變化，這樣有情就不會執其為自我了。總之，第八識相應的受唯是捨受。

4、想：《成論》說：「想謂於境取像為性，施設種種名言為業」。

「想」心所的功能就是攝取所認識的境相，然後賦予各種境相不同的名稱。

5、思：「思謂令心造作為性，於善品等役心為業」。

思主起心動念，能引起其他種種的生理活動，讓其他種種善、惡或無記的心所生起和心相應，並引起身、口、意造作各種善、惡、無記的行為。

以上五種遍一切心心所，只要有心的活動生起，就一定有這五種心所相應。這五種都是非善、非惡的無記心所，在思心所後，才會有各種善、惡、無記心所接續而起。第八識的相應心所只有這五種。

第六節 記別與伏斷

第四頌

是無覆無記 觸等亦如是 恒轉如瀑流 阿羅漢位捨²⁴

是無覆無記，觸等亦如是。恒轉如瀑流，阿羅漢位捨。

白話釋義：「阿賴耶識是無覆無記，相應的心所觸等也是如此，未轉依前，一類相續恒轉像瀑布水流，唯有到阿羅漢位才能捨斷」。

無覆無記：

「覆」是有煩惱覆障的意思，會障礙聖道的生起，障蔽心性令不清淨。記是善惡等的記別，還有善惡所得可愛、不可愛果的記別。「無覆無記」是說第八識的自體本

²⁴ 安慧釋論：「又無覆無記，觸等亦如是，彼轉如瀑流，阿羅漢位捨。」白話譯釋：「阿賴耶是無覆無記，相應的觸等五種心所也是一樣。它就如瀑流一樣的不斷現起，到了阿羅漢位時才轉捨。」安慧說：得盡智和無生智時，依止於阿賴耶識中之粗重已斷除無餘，這即是阿羅漢位，故說阿羅漢位時轉捨。Kawamura, 56；霍韜晦 60。盡智是指斷盡一切煩惱的智慧，無生智是煩惱斷後不再生起的智慧，這兩種智唯阿羅漢（佛）才有。安慧的解說簡單，沒有《成論》的詳盡和複雜。

身非煩惱性，更是不善不惡的無記性。如果此識是純性善或性染污的話，那生死流轉和還滅解脫就無法成立了。因為如果純性善，那就不應在生死中輪迴。相對的，若是染污體性，那就無法成為清淨解脫了。

再說，此識是一切善惡雜染的所依，善惡是相互違逆的，唯善或唯惡的體性就無法成為善惡的所依。此外，再從受熏體來說，此識是有能受熏的體性，如果是唯善或唯染，那就不能受善惡的熏習了。這樣染淨因果便無法成立了。所以，第八識唯是無覆無記。而觸等相應的五種心所和阿賴耶識一樣，也唯是無覆無記性。

二、恒轉如瀑流

《成論》說：「阿賴耶識非斷非常以恒轉故」。「恒」是說阿賴耶識無始以來，以一貫的特性相續運作不曾間斷，施設為三界六道的投生受報體。這主要是因為等流異熟兩類習氣的不斷熏習，所以阿賴耶能不斷持續，而阿賴耶則能攝持種子令不消散。「轉」是說阿賴耶識無始時來念念生滅前後變異，所以沒有不變的自體。這有兩點：

- 1、種子未現行前，在阿賴耶識中，是生滅相續，前後變異，所以不是常恒不變。
- 2、本識和轉識互為因果，本識種子轉成轉識，轉識又熏回成種子，就這樣不斷轉變。說阿賴耶是「恒」，指出

其不斷，說「轉」表顯出其非常。所以從《解深密經》以來，就常用瀑布來比喻阿賴耶。瀑布從遠處看，如一條白布，是一整體，一期內也不曾間斷。從近處看，則是萬千水滴所構成，瀑流也是不斷地流動變化，所以不是常恆不變的。

三、伏斷位

1、阿羅漢位捨

阿賴耶識無始以來恒時而轉，不曾間斷，那麼要修到什麼階位才能捨除？這要到阿羅漢位才能究竟捨除。修行人斷三結後入聖人位，聖人們斷煩惱障（見思二惑），究竟盡時就是阿羅漢。這時阿賴耶識中的煩惱龜重永遠除離，所以叫做「捨」。這裏所說的阿羅漢代表三乘無學果位，即：阿羅漢、獨覺和佛。重點在於煩惱永遠斷除，應受世間妙供養故，永遠不再受分段生死。此外還包含八地的不退轉菩薩，因為此位菩薩也是斷除了一切煩惱。

2、八識不同名稱

阿賴耶識依於各種狀況和作用，有不同的名稱。如說心、意、識時，這裏的心是指阿賴耶識，意指染末那，識指前六識。阿賴耶識的八種名稱如下：

(1) 心：心的梵文是 *citta*，有積集之意，指無量種子所積集。

- (2) 阿陀那：阿陀那有「執持」之意，是從執持種子及諸色根令不壞失來說的。
- (3) 所知依：所知依是《攝論》上的名稱，是從認識論的觀點來說的。指一切認識的資料來源，能做為染淨所知諸法的依止。
- (4) 種子識：一切種子識能攝持世、出世間諸種子，這個名稱使用最廣，可通一切位包括染位、淨位、成佛位。
- (5) 阿賴耶：阿賴耶是「藏」之意，攝藏一切雜染品法令不消散，我見、我愛等執藏為自內我（如前所說）。因為阿賴耶含有執藏雜染法的意味，所以只用在凡夫和有學，不用於阿羅漢位和八地不退菩薩位。
- (6) 異熟識：這是從造業受報說的，能引生死、受善不善業異熟果報。這個名稱用在凡夫位、二乘和所有菩薩位，唯獨不用於如來位，因為異熟體是無記的，但佛的無垢識唯是純善，所以異熟識不適用於佛。
- (7) 無垢識：無垢識是梵文 *amala-vijñāna* 的義譯，*amala* 有清淨、無染之義，所以譯為無垢識。是最極清淨諸無漏法所依止，所以這個名稱唯能適用於如來地。

3、伏捨三位

最初捨的是阿賴耶，因為我見、我愛等執藏為自內我，過失最重，所以最初捨離，即阿羅漢位捨。異熟識體則在菩薩將證得無上菩提時捨離，阿羅漢或獨覺，在入無餘依涅槃時捨離。佛位的無垢識體無有捨時，因為要永遠利樂一切有情。

第四章 思量能變

第一節 染末那自相

第五頌

次第二能變 是識名末那 依彼轉緣彼 思量為性相¹

次第二能變，是識名末那，依彼轉緣彼，思量為性相。

白話釋義：「接著是第二能變，名為末那，依阿賴耶轉現，返以其為所緣，並以執著思量為性相。」

一、名稱

在說明了異熟能變後，本章接著來討論思量能變。第二能變稱為末那識，以恆審思量為特性，因為末那識恆審思量的力量超過其他識。末那是 *manas* 的直譯，而 *manas* 的涵義很廣，可包括一切的精神活動和作用，如心、思量、理性、認識等等。末那識是梵文 *manas-vijñāna* 直譯和義譯混合。末那 (*manas*) 和識 (*vijñāna*) 的關係是同位格，這明白表達識和意是一樣的，識就是意。² 即是說這個識等同於思考、思量、認識等，所以才

¹ 安慧釋論：「依彼起、緣彼，是識名為意，思量為自性」。白話譯釋：「以阿賴耶識為所依、再以其為所緣的這個識，稱為『意』，以思量為特性。」安慧的解釋大致是說：阿賴耶是染污意習氣的所依，並反過來以阿賴耶為所緣。由於染污意常與身見等四種煩惱相應，所以執阿賴耶為我。Kawamura, 57；霍韜晦 64。

² 在梵文文法中，兩個名詞放在一起組成一個新的語詞時，這兩個名詞會有六種對應關係，稱為六離合釋。論師們會依這六種的其中一、二種來解釋這個

說思量為性相。它和前六識不同，其中第六識雖稱為意識，但意識的這個「意」並非表明就等於識，而是說識從意根引生而來，所以稱為意識。³ 唯識經典中為了將第七識和前六識作區分，特別是第六識，專為第七識保留「末那」一名。而心識（阿賴耶識）的了別行相不明了，不像其餘七識那麼明顯，而意（末那識）的思量則清楚明顯。總之，在心、意、識三者中，意特指第七識，可以跟心和識兩者區別開來。以上是末那識名稱的由來。

二、所依

有關末那識的所依，《成論》說：「依彼轉緣彼」。這是說，末那識依阿賴耶種子現行而轉起，反過來以阿賴耶為所緣。有關以阿賴耶為所依的論說，難陀認為是以阿賴耶識的種子為所依而不是現行識。因為賴耶中的等流種子不間斷，所以末那在未被對治前也不曾間斷。護法則認為賴耶的種子和現行識都是末那的所依，種子是因緣依（親因緣），現行識是俱有依（增上緣）。因為第七識是轉識，由種子轉成現行，雖然是無間斷，但還是必須有俱有依才能現行，所以才說以賴耶現行識為俱有依。

新的語詞含義。當兩個名詞是同位格時，稱為持業釋。《成論》將末那識的末那和識的關係，用持業釋來解釋，所以「末那」等於「識」。「次初異熟能變識後，應辯思量能變識相。是識聖教別名末那，恒審思量勝餘識故。此名何異第六意識，此持業釋如藏識名，識即意故」（T31, 19b）。

³ 《成唯識論》對意識的解釋是「識從意而來」，意和識是從格的關係，有格的關係者，所以是依主釋。

認識（現行八識）生起的條件有四緣三依。四緣即所謂的：1、親因緣，賴耶種子；2、所緣緣，即各識之相分；3、增上緣，有許多種，但以各識的自根是最主要的；4、等無間緣，各識的無間滅意。

若單從所依來說，即是上述四緣中所緣緣除外的其餘三緣，做為識生起的三種所依：

1、因緣依：即各識在賴耶中的各自種子。

前七識熏成的種子即是阿賴耶種子，阿賴耶沒有離能熏以外的自種，因為阿賴耶為所熏非能熏。七轉識以賴耶種子為親因緣，即因緣依。

2、增上依：在增上緣中，前七識所依的自根特稱為增上依或俱有依。

前五識依五色根和五俱意識等二為俱有依，其中五俱意識又可稱為分別依，因為前五識依五俱意識而能有分別。第六識則恒依第七識為俱有依，當與五識一起生起時，則亦以五識為俱有依。第七識唯以第八識為俱有依。第八識恒無轉變，自己能自安立，所以沒有俱有依。

3、等無間緣依：即前剎那滅去的識，做為後剎那識生起的引導，也稱為開導依。

根據《成論》這也有三家不同的意見。

- (1) 難陀：前五識只能依第六識為開導依。這是說，第六識前剎那滅去的識，可引生前五識的任何一識或五識俱起。而第六識可以用六識中的任何一識做為開導依。第七和第八則以各自的無間滅識為開導依。
- (2) 安慧：前五識可用六識的任何一識做開導依。第六識可用第六、七、八任何一個為開導依，因為依唯識學來說，第六識有間斷的可能。末那用自類或第六識為開導依。第八識用自類、第七或第六識為開導依。
- (3) 護法：八識只能依各自的無間滅識為開導依，這才符合開導依的定義。第七、八識恆常不斷，所以依自類相續為開導依。前六識如果中斷了，因緣俱足時可依各自種現起。但種子是因緣依而非開導依，所以就以中斷前一剎那的識為自類開導依。

總之，「依彼轉」的意思是指第七識以第八識中的種子為因緣依，第八現行識為增上依（俱有依），這樣才能不間斷地現行。因為第七識的開導依是依自類相續，而非依第八識，所以不符「依彼轉」的意思。

三、所緣

末那識現行後，還取阿賴耶為所緣。這以賴耶為所緣有四說：

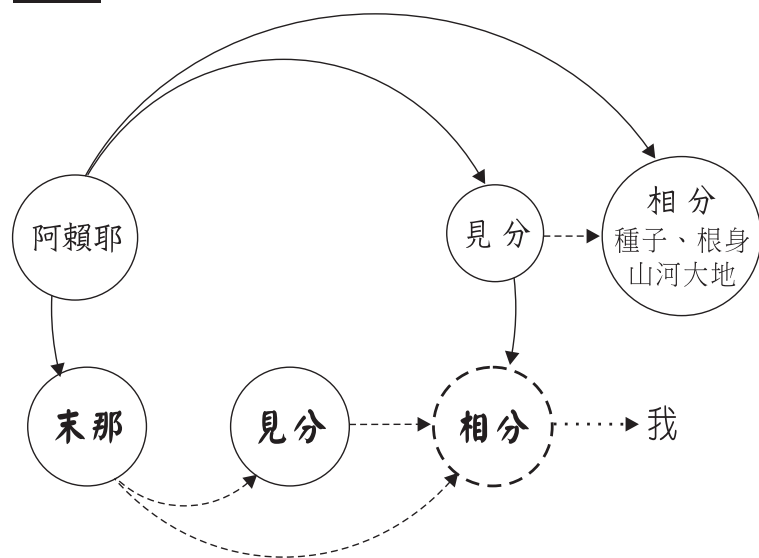
- 1、難陀：末那執賴耶識體為我，相應心所為我所。因為心和心所不相離，有心必有心所，所以執賴耶心王為我，順理成章的執心所為我所。
- 2、火辨：末那執賴耶見分為我，相分為我所。火辨主要是認為執心所為我所的說法沒有經教根據，而賴耶的現行識俱見、相二分，所以末那執賴耶的見、相二分為我和我所是最合理的。
- 3、安慧：末那執賴耶識體為我，種子為我所。因為種子就是賴耶中能生現行萬法的功能性，所以執為我所是合理的。⁴
- 4、護法：末那唯執賴耶見分為我。護法的看法是經上只說我見，沒有說我所見。我所見是順語勢依我見而說的，所以不應將我和我所分開。此外，如果說執賴耶整體為我又顯太籠統，因為賴耶在潛藏位有種子，在現行位有見分、相分和相應心所。執心所如上說，沒有根據。而賴耶的相分和種子則是賴耶的所緣，不能再立為末那的所緣。唯有賴耶的見分無始以來微細、一類相續，像似常恆不變本體，恆常做為諸法的所依。因此，第七識將其執為自內我。

⁴根據安慧釋論，安慧唯說以阿賴耶為所緣，並沒有提及種子。Kawamura, 57；霍韜晦 64。

四、性相

《唯識三十頌》說：「思量為性相」，這一頌已經同時表達了第七識的自性和行相。第七識以思量為自性故，同時也用思量為行相故。因為能「恒審思量」，所以稱為末那（manas）。在凡夫位，還未轉依前，恒審思量所執的我相，這是有漏的。在已轉依位則轉成恒審思量無我相，這是無漏的。下圖為末那的行相及所緣。首先，阿賴耶現行為見、相二分，見分是阿賴耶微細的了別作用，相分則是內種子、根身和外界的山河大地等。末那識從賴耶的種子中現行成轉識，並轉現為見、相二分，其見分恒審思量緣取賴耶見分為我（末那的相分）。

圖 4-1



第二節 相應心所

第六頌

四煩惱常俱 謂我癡我見 并我慢我愛 及餘觸等俱

四煩惱常俱，謂我癡、我見并我慢、我愛，及餘觸等俱。

白話釋義：「未轉依前，末那識恒常與四種煩惱相應，即：我癡、我見、我慢和我愛。此外，也和觸等五遍行和其他心所相應。」

一、四煩惱

末那識從無始以來，在未轉依前，任運自然地緣藏識，同時恒常地與四根本煩惱相應，即：我癡、我見、我慢、我愛。這四種根本煩惱通分別（生）和俱生我執，在俱生我執中則屬於常相續，因為恒常與第七識相應。

1、我癡

《成論》：「癡者謂無明，愚於我相，迷無我理故名我癡」，「云何為癡？於諸理事迷闇為性，能障無癡，一切雜染所依為業。謂：由無明起疑、邪見、貪等煩惱、隨煩惱業，招後生雜染法故。」癡就是無明的異名，是一切煩惱的根本，其特性就是不知無我，其作用就是能引生其他如疑、邪見、貪等等的其他根本煩惱和隨煩惱。不同的經典，對無明一詞有些許不同的說明，但大體上可分兩

種：其一是指一切煩惱的總稱，如說無明緣行等；另一是指認知上的錯謬，如說：「無明所繫，愛結所覆」，這時無明偏重於指知見的迷誤，貪愛偏重於指情感的染著。⁵

2、我見

《成論》：「我見者謂我執，於非我法妄計為我，故名我見。」這裏的我見就是五種惡見中的「身見」。⁶《成論》說惡見是：「云何惡見？於諸諦理顛倒推求，染慧為性，能障善見，招苦為業。」這是說惡見就是錯誤的推求或推論，受染污的認知，會障礙正見的生起，而其中最主要的錯論就是在無我中堅持妄計有一我。即末那計著賴耶見分為我。我見和無明都是指認知上的錯謬，最大的不同是：無明是不明白無我，我見是不但不知無我還更進一步計著有我。

3、我慢

《成論》：「我慢者謂倨傲，恃所執我令心高舉，故名我慢。」，「恃己於他，高舉為性，能障不慢，生苦為業。」這主要是因為我執的原故，所以心生傲慢，自以為比別人好。我慢可分為七種：

⁵ 見筆者《俱舍精要》，196。

⁶ 阿含經中定義身見為我執見，如《雜阿含》570經：「『尊者！云何為身見？』答言：『長者！愚癡無聞凡夫見色是我、色異我、色中我、我中色，受、想、行、識見是我、識異我、我中識、識中我。長者！是名身見。』」（T2, 151a）。

- (1) 慢：這是最基本的慢。其定義為輕視不如自己的人，不尊重與自己同等身份地位的人。「慢」是一個很不好的心所，而且會結惡緣。我們常說菩薩未成佛道先結善緣，多結善緣，修行路上的障礙就會少。所以「慢」會嚴重妨礙我們的修行。
- (2) 過慢：是自認勝於和自己一樣者，不服勝於自己的人。其實很多時候大家都是差不多的，但是有人總會覺得自己比別人好，比別人強。或者別人各方面明顯比他好，但是他就是不服氣，心裡不舒服。這樣發展下去就會產生嫉妒，嫉妒再發展下去就會去障礙別人，最終障礙自己。
- (3) 慢過慢：於勝計已勝。也就是認為自己強於勝過自己很多的人。這真的是很傲慢了，可說是不知天高地厚。別人明明比他強很多，他就是不服，還覺得自己比別人行。
- (4) 增上慢：未證言證稱做「增上慢」，是指錯認佛教所說的證悟，包括果位和修定功德。比如自己沒有證阿羅漢，錯認自己已經證了阿羅漢，這就是「增上慢」。還有些人打坐，有了些許的舒暢感，就以為自己得了初禪、二禪了。「增上慢」和「大妄語」不同，「增上慢」不是騙人而是自己錯認證了聖位或定功德；「大妄語」是明明知道自己沒證，而欺騙他人宣

稱自己已證。社會上很多宗教行騙都是這樣的，宣稱自己是什麼活佛轉世、或是某佛再來、觀音菩薩化現等等，害人害己。就算只是「增上慢」而非大妄語，對自己和別人也是一大危害。因為有了「增上慢」，表示觀念不正確，不但自己無法正確地修行，並且還會灌輸跟隨者錯誤的觀念。所以，佛教特立「增上慢」為不善心所。

- (5) 卑慢：自卑而產生的傲慢就是「卑慢」。產生「卑慢」的原因，心理學對此的解釋：一是彌補心理，二是出於保護自己。自卑者對內常覺得自己很不足，對外常覺得別人會因為這種不足而瞧不起自己。在這種自卑的心態下，為了平衡自己的不足並保護自己，就會故意表現出很行、很強的高姿態。社會上有許多很傲慢的人，如果真正去瞭解、細心觀察的話，就會發現其實這些人內心很空虛而且很自卑，他們的那種傲慢其實就是「卑慢」。
- (6) 邪慢：邪見而產生的傲慢就是「邪慢」。所謂邪見，簡單說就是沒有善惡因果觀念。由沒有善惡因果觀念而表現出一副自大傲慢的態度，就是「邪慢」。比如現在很多製造或販賣黑心商品的人，不認為自己所做不對，還表現出一副自己很有成就的樣子，這就是「邪慢」的最佳寫照。

- (7) 我慢：這是最根本的慢。它不只是粗顯的那種覺得自己比別人強，而是以五蘊身心有「我」而起的自我中心感，所以稱作「我慢」。「我慢」也可說是「我執」的另一種表述，它是以「我」為中心，然後將「我執」向外投射，想要去控制週遭的一切。這種「我執」強烈地放射出來，就成為「我慢」。

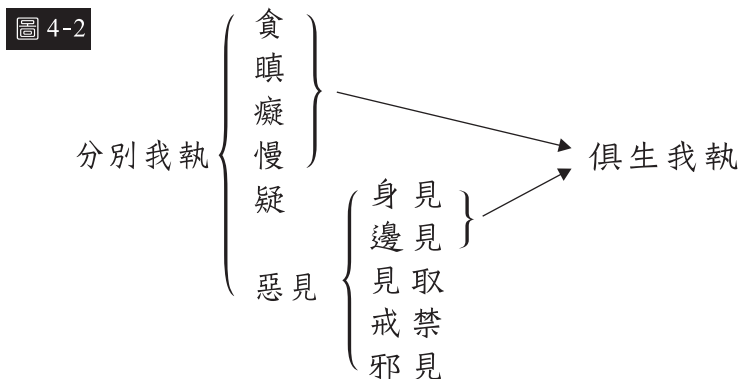
以上七種慢都通見、思二惑。六識相應的「我慢」，是分別所起，證初果時斷除；第七識相應的「我慢」，是俱生而來，要到證阿羅漢果時才能斷除。

4、我愛

《成論》：「我愛者謂我貪，於所執我深生耽著，故名我愛」。我愛就是一般所說貪、瞋、癡三毒的貪，是依於我執而生起之情感上的繫著。依唯識學說，我愛就是第七識恒時執賴耶見分為我，而起貪染。

從阿毘達磨以來，就有六種根本煩惱的安立，即：貪、瞋、癡、慢、疑和惡見，惡見又可分為身見、邊見、見取見、戒禁取和邪見等五種。這樣加起來一共有十種根本煩惱。十種根本煩惱中，貪、瞋、癡、慢、身見、邊見通俱生和分別我執；疑、見取見、戒禁取和邪見等四種唯是分別我執（如下圖）。此外，根本煩惱有十種，為什麼第七識唯與其中四種（即我癡、我見、我慢、我愛）恒

相應？《成論》列出幾種理由：1、五種惡見又可稱為惡慧，都是慧心所的一種。慧心所一時只能有一種生起，而恒常與我見相應，因此就不會同時再相應其他慧心所了。2、末那恒與我見相應，肯認計著有一個我，所以不會對恒常的我見起疑，因此疑也不生。3、貪著於我就不會對我起瞋，所以有貪相應的同時就不與瞋相應。



二、其他心所

末那識除了四種根本煩惱，五遍行以外，還有沒有其他相應心所。對於這個問題，論師們看法不一，但護法認為還有八種隨煩惱和別境中的慧心所。這樣末那的相應心所一共十八種，即：四根本煩惱 + 觸等五遍行 + 八種

大隨煩惱 + 別境慧。在五遍行中的受心所，末那只與捨受相應。八種大隨煩惱即：掉舉、昏沈、不信、懈怠、放逸、失念、散亂和不正知等。八種大隨煩惱的內容下一章再說明。這裏要說明一下為何會與大隨煩惱相應。主要是八種大隨煩惱遍一切染心，既然末那常與四根本煩惱相應，那也一定與大隨煩惱相應了。為什麼不與小隨煩惱相應呢？因為小隨煩惱行相太粗，末那思慮微細，所以不與小隨煩惱相應。而八種大隨煩惱行相通粗細，所以可和末那相應。另外，無慚、無愧等兩種心所是不善性，末那是無記性，所以也不相應。我見的性質屬惡慧，是慧心所相應，所以將別境的慧心所也列進末那的相應心所中。我見性質雖是慧心所，但卻是染污的根本，性質特殊所以別立。

第三節 三性與伏斷

一、三性門

第七頌 上半頌

有覆無記攝 隨所生所繫

有覆無記攝，隨所生所繫。

白話釋義：「末那的體性是有覆無記，隨所投生的三界九地而繫屬。」

末那識是有覆無記所攝。覆是指被煩惱遮蔽的意思。末那恒常與四根本煩惱相應，是染污法會障蔽自心，障礙聖道，所以說是有覆。不是善、也不是不善，稱為無記。由於末那識行相很微細，與末那相應的四種煩惱無法做強力的計度和主導造惡。但又不是善性，所以雖任運常起卻是無記性所攝。這就像色、無色界的各種煩惱，由於被定力的善法所攝伏，無法現行，所以也是無記攝。如果是已轉依的第七識則唯是善性。此外，由於煩惱有三界九地的區分，所以末那隨所投生的界和地，就被那一界地的相應煩惱所繫縛。例如投生欲界，就會被欲界欲貪等相應煩惱所繫縛，投生色、無色界，就會被色、無色界貪等所繫縛。同時，隨投生任何界、地，就緣那一界地的異熟識執為我。

二、伏斷位

第七頌下半頌

阿羅漢滅定 出世道無有

阿羅漢、滅定、出世道無有。

1、伏斷位：

染末那無始相續，而能讓末那永斷或暫斷的階位有三種，即：阿羅漢、滅盡定和見道位。頌說的「無有」有永斷或暫斷兩種意義。

- (1) 阿羅漢：所說的阿羅漢指三乘無學果位，即阿羅漢、獨覺和佛。證阿羅漢位時，因為根本煩惱永斷，染末那的種子失去現行的因緣，永不再現行，所以說「無有」。此外，有學位的聖者，⁷則在入滅盡定和出世道的狀況下，都能暫時伏滅，即第七識種子暫不現行，所以說無有。
- (2) 出世道：根本智和後得智兩者都是無漏的，所以稱為出世道。染末那無始時來微細一類任運而轉，一般世俗的有漏道不能伏滅，唯三乘聖道能伏滅。聖道相應於無我，違逆於我執，從這意義說無有末那。根本智現起時，末那種子暫不現行，所以說為無有。後得無漏智現前時，雖此時末那還是會現行，但因後得智為根本智的等流，也是違逆末那的，從這意義上也稱為無有。
- (3) 滅盡定：滅盡定又稱為滅受想定。「滅盡」一詞是由結果來說的，「滅受想」則由入定方法來稱呼的。「滅盡定」是為求寂靜住，先作意止息想與受，再逐漸息一切心心所法而修得的定。《成論》說：「極寂靜」，就是涅槃的寂靜之住，即相似涅槃的寂靜程度，但不是真正的涅槃，只是心心所的完全止息。滅盡定是依

⁷有學一般指初果到三果向，另外也含攝七地以前菩薩。第七識相應的煩惱，要到了八地由於根本智無功用現前不斷，為道力所伏之故，所以永不再現行。但要到金剛喻定才能永斷。詳見本書第八章。

非想非非想處而修的，所以攝屬於非想非非想天，唯三果以上聖人能修持。三果聖人未完全斷盡煩惱，但為求相當於涅槃的寂靜，所以修「滅盡定」。唯識學派則認為滅盡定是無漏定，因其不與煩惱相應，故將之歸為無為法。三果聖人在滅盡定中，第七識暫不現起，所以說末那在滅盡定中無有，然而出定後末那種子還是會再度現行。

2、末那三位

末那有三位的不同：補特伽羅我見相應、法我見相應與平等性智相應。

補特伽羅我見相應位：這個通用於一切凡夫、二乘有學、七地以前的菩薩（後二者思惑未斷）。此類凡聖因煩惱未斷盡，緣阿賴耶識時，會起人我見。

法我見相應位：通攝一切異生（凡夫）、聲聞獨覺相續，還有法空智未現前的菩薩。這些凡聖會緣異熟識起法我見。

平等性智相應位：一切如來、菩薩見道及修道中法空智果現前，佛緣無垢識，菩薩緣異熟識等起平等性智。

第五章 了境能變

第一節 了境能變自相

第八頌

次第三能變 差別有六種 了境為性相 善不善俱非¹
次第三能變，差別有六種，了境為性相，善不善俱非。

白話釋義：「接著是第三能變，一共可分為六種，認識了別各自所對的境是其性相，善、不善、無記全俱備。」

一、辨六識差別

1、依根差別

了境能變一共可分為六種，即眼、耳、鼻、舌、身、意識等，也就是一般所謂的前六識。它們的差別主要是以所依的根和所對的境不同而產生的。雖因根和境而有不同，但其命名主要是依不同的根而建立。隨根立名具五義，即依、發、屬、助、如。（1）依根取境：前六識要能起作用，條件雖多，主要還是當根對境時才會引生識。這樣的過程，根是有絕對的主導權，故依根取境，而非依境

¹ 安慧釋論：「第三於六境，能了別者是，善、不善、俱非。」白話釋譯：「第三種識轉化，就是那能了別色等六種境的識，這識俱善、不善、俱非三性。」句中的「了別」梵文是 upalabdhis，有 conception（觀念）、observation（觀察）、perception（認知）等意，綜合各種含義，筆者譯為「了別」。Kawamura, 64；霍韜晦 76。

取根。(2)根能發識：淨色根有能發識的功能。以能發識的功能而立名，如眼根所發之識稱為眼識，而境卻無此功能。如果根有問題，識則不能產生。如眼盲者，並非無眼識種子，主要是眼根出了問題所導致。(3)屬於根：這是說識屬於根，即識種子必依根為增上依，才得以現行。但這是指生起的所依，而不是指染淨依(第七)、根本依(第八)、引發依(等無間)等。(4)助根：識能助益於根。不但根的好壞會影響識，識的損益也會影響根。如悅耳的聲音會增益耳識，耳識得到長期的助益，久而久之也會增強耳根的功能性。就如一般所說的，心理狀態會影響生理功能。又例如當第六識轉成無漏時，反過來就會對治末那的染污。(5)如根：如根之識，即是說根攝屬於有情，識如根一樣，也攝屬於有情，而境是非有情。若境是其他有情，則有其自攝的根和識。

2、不共依

前六識中，第六識依意(末那)為生起所依(俱有依)，所以獨稱為意識，即以意根為所依而生的識。雖然說，前六識都依於意根才能運作，但唯有第六識是真正以末那為根，就如前五識依眼根等同樣的道理，所以末那是第六識的不共依。在佛教中，所謂的意根有兩種意義，即無間滅意和末那。在阿毘達磨中，由於沒有第七和

第八識的安立，所以唯取無間滅識為意，稱為意根。²唯識學加入了末那識後，意根就包括了無間滅意和末那兩種。相對而言，唯識學更重視末那。其中無間滅意是六識所共有的，唯獨末那是第六識的不共依，所以特依末那而稱為意識。這樣，前六識就各有各的不共依，沒有重疊互用的過失。³

二、性相：

前六識以了別認識各自的所緣境為自性和行相，也因此而稱為了別境識。六識即是眼、耳、鼻、舌、身和意識，所緣境即是色、聲、香、味、觸、法等六境。《成論》在此處並無特別說明六識所緣境的性質，此筆者特依《八識規矩頌》和各種注解作一概要說明。從八識所緣境的性質來說，可分為性境、帶質境和獨影境。

1、性境

性境簡單地說，就是不受內心所左右，客觀存在的外境。從唯識學的角度說，這客觀存在的外境雖也是賴耶種

² 筆者《俱舍精要》，78。

³ 《述記》卷五：「問：『若如所問六皆依意，然唯第六獨依第七不共意根，餘五即無。』答：『今依不共以立其名，獨名意識，如五識身亦依於意，依不共根以得稱故，彼名眼識不名意識，此亦如是。』…問：『如前說依五，八依七，何故第六稱不共依。』答：『若染淨依及俱有依，七望五，八俱是所依，然近順生不共識者，即唯第六。今言不共意，顯近而順生，以六種子必隨七故，餘五等不然，故此得名無相濫失。此為一解。』…『謂眼等五亦依眼等五有色根，此第六識若等無間、若俱有依，唯依意根。依唯意故得意識名，五通意、色二所依故。』(T43,416b)。

子所變現的，但相對於帶質和獨影境而言，比較獨立與客觀。性境有幾個特點：(1)是種子所變現。(2)客觀存在而有體和用。(3)是能緣可以認識到的境的自相。

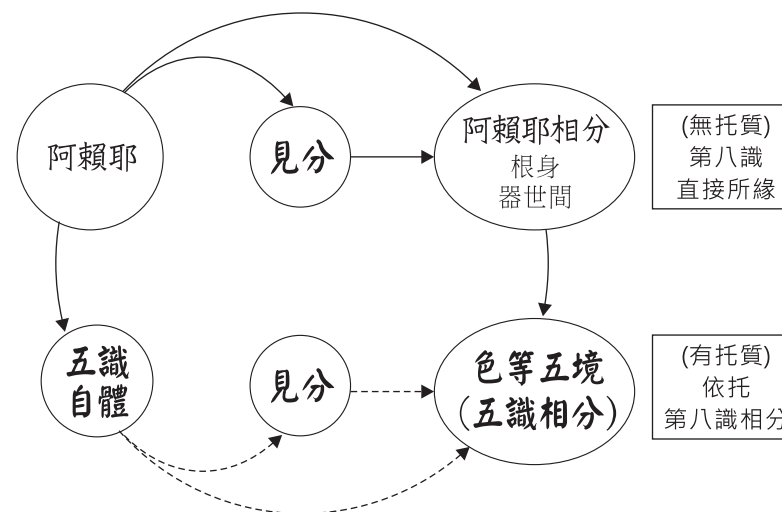
由於是獨立於能緣的客觀存在，所以性境又有四不隨：(1)不隨能緣而有善惡；(2)不一定隨從能緣的界地而繫屬；(3)不隨能緣而同一種生；(4)非隨從能緣是異熟體。⁴

性境還分為有托質和無托質兩種。第八識和前五識的所緣都是性境，第八識所緣的是無托質，前五識所緣的是有托質。如前所說，第八識的所緣是種子，根身和器世間。種子本身是實法，根身和器世間都是從種子直接變現，三者都為八識直接所緣，所以是無托質的性境。前五識所緣的色等五境，是依托第八識的相分為本質，再變現為自識的相分，所以是有托質的性境。色等五境在唯識理論的系統下，有相對的客觀獨立性，所以是性境。它們同樣有三個特點，即：(1)色等五境是種子所變現；(2)有客觀的體用；(3)五識能各自認識到五境。五境的四不隨也是如此：(1)五境無善惡之分，而五識依於五俱意識

⁴ 惠沼《成唯識論了義燈》：「何名性境？從實種生，有實體用。能緣之心得彼自相名為性境，如身在欲界第八所變五塵之境，以實種生復因緣變，名為性境。眼等五識及俱第六。現量緣時得境自相。即此相分亦是性境。相從質故。餘法准知，如此相分有四不隨。一不隨能緣同善·染性；二不定從能緣同一界繫；三不隨能緣同一種生；四不隨能緣是異熟等。」(T43,677c)

三性全俱，所以五境不隨五識之善惡。(2)五境不隨能緣界地，如生於無色界的眾生無五根，所以也無五境。(3)五境和五識是不同種子所變現。(4)五識是異熟生，即異熟報，五境不是。如下圖：

圖 5-1



2、獨影境

獨影境就是沒有實質的客觀外境，即沒有依托的本質，全是能緣識(見分)自己所憑空憶想出來的。如眼睛閉起來後回想剛剛所看見的東西，這個由追憶所成的境就是獨影境，當然也包括胡思亂想過去未來所成的境等等。論師們也常用淺顯易懂的空花來比喻。空花似於現在俗稱的飛蚊症，不論花或飛蚊，完全都是因為眼睛有問

題而產生的影像，跟外界完全沒有關係。能起獨影境的主要是獨頭意識的作用（獨頭意識也可緣性境），如獨頭意識緣過去、現在、未來所不現前的境，或不存在的龜毛、兔角，或各種思維、推度等等。獨影境也分為二種，無質和有質。（1）無質獨影是指所想像的東西完全是無本質的，如前說的獨頭意識緣過去、現在、未來、龜毛、兔角等等。（2）有質獨影境是意識緣五境所遺下的影像，這影像還是依獨頭意識所現之相分，但因是有托質的，所以稱為有質獨影境。這有質獨影等同於下面所要說的「似帶質境」。⁵

3、帶質境

帶質境簡單地說就是對境的錯認。當心認識境時，心自身帶起和境不相應的相分。如將小王錯認為小李，小李是依小王為托質而產生的，但小李和小王並不相干，所以小李稱為帶質境。再如當我們見到草繩時，心帶起草繩影相，而正確認識為草繩，那是性境。如果連草繩都不存在，而心自己現出蛇相，那就成了獨影境。將草繩錯認為蛇，蛇即為帶質境。帶質境可分為二種：真帶質和似帶質，其根本差別在於真帶質是以心緣心，似帶質是以心緣色。

⁵延壽《宗鏡錄》：「明了意識亦通三境：與五同緣實五塵，初率爾心中是性境，若以後念緣五塵上方圓長短等假色，即有質獨影，亦名似帶質境。」（T48, 797c）

- （1）真帶質：如第七末那緣第八識見分而執為我，成為第七識的相分。這「我」的概念是托第八識見分而起的，但第八識見分與「我」的概念又不相搭，所以稱為帶質境。再如第六識遍緣一切心、心所，這是以心緣心，也稱為真帶質。
- （2）似帶質：如上說，這是第六識緣五境所遺下的影像，自己再產生相分。這是以心緣色，所以是似帶質。如眼識緣一張椅子，在心中遺下了椅子的形狀和顏色，但第六識依於經驗卻將其構思為「椅子」，這就是似帶質。

在概要說明了識所緣的三種境的性質之後，簡單地來了解八識所緣境的各自性質。第八識和前五識的所緣是性境，第七識唯是帶質境（真帶質），第六識則通三境。其中，第六意識有四類：明了意識、散位獨頭意識、定中獨頭意識和夢中獨頭意識。

- 1、明了意識：明了意識是指一般生活中，清楚明白的意識。明了意識通三境：和五識一起作用的五俱意識，緣真實的色等五境，在初剎那的率爾心中是性境。⁶後念緣五境上起方圓長短等的概念，即是有質獨影，也稱為似帶質境。

⁶延壽《宗鏡錄》：「第六意識有四類：一明了意識亦通三境。與五同緣實五塵，初率爾心中是性境。」（T48, 797c）

- 2、散位獨頭意識：散位獨頭意識是指非在定中的獨頭意識，它也通三境，但絕大部分是獨影境。(1)獨影境：緣三世一切有質、無質的種種境，即上所說三世、兔角等，則是獨影境。(2)帶質境：如果緣自身現行心心所時，則是帶質境。若緣自身五根，及緣他人心心所，是有質獨影境，也稱為似帶質境。(3)性境：獨頭意識在初剎那緣五塵謝落下的影相，不加任何分別時，是性境。後一剎那加上種種憶想，就成了帶質境了。
- 3、定中意識：定中意識也通三境。定唯是心中自作觀想，所以是獨影境。此外，從定中是緣自身現行心心所來說，是帶質境。如果依定引發神通，能緣五塵，即是性境。
- 4、夢中意識唯是獨影境。⁷

三、善惡記別

前六識通三性，即善、不善和無記。六轉識如果和信等十一善心所相應，是善性攝；與無慚等十種不善法相

⁷ 同上《宗鏡錄》：「第六意識有四類：一明了意識亦通三境。與五同緣實五塵，初率爾心中是性境。若以後念緣五塵上方圓長短等假色，即有質獨影，亦名似帶質境。二散位獨頭意識亦通三境，多是獨影，通緣三世有質無質法故。若緣自身現行心心所時，是帶質境。若緣自身五根，及緣他人心心所，是獨影境，亦名似帶質境。又獨頭意識初剎那緣五塵，少分緣實色，亦名性境。三定中意識亦通三境。通緣三世有質無質法故，是獨影境。又能緣自身現行心心所故，是帶質境。又七地已前有漏定位，亦能引起五識，緣五塵故，即是性境。四夢中意識唯是獨影境。」(T48,797c)

應，是不善性攝；都不相應時，就是無記性攝。第六識通三性沒問題，但前五識怎麼也通三性呢？依阿毘達磨的理論，前五識唯是自性分別，應是無記性才對。這關鍵在於五俱意識。前五識各有不同自性，由各自種子現行而成，但因分別力微弱，所以必由五俱意識來引導才能產生作用。就實說，若單是由種子所現行的五識本身確實是無記性的，然而五識的通三性主要是依於五俱意識的作用。五俱意識俱三性，因此五識也隨之而通三性。《成論》提及了瑜伽行派識生起的五心論，可說明五識通三性的過程。五心生起論指的是識生起的五個過程，即：率爾心、尋求心、決定心、染淨心和等流心。⁸這五心過程主要是說明前六識的生起，不涉及第七、八識。

例如眼識生起，可分為率爾心等五心過程。在眼根緣色境時，眼識和五俱意識同時生起的第一剎那，稱為「率爾心」。率爾心唯是一剎那，此時的五俱意識是無記的，⁹而且這時眼識和五俱意識同緣一境。緊接著率爾心後生起的是尋求心，尋求心的作用主要是思維推求現前所緣

⁸ 《瑜伽師地論》卷一：「復次由眼識生，三心可得，如其次第，謂：率爾心、尋求心、決定心。初是眼識，二在意識，決定心後，方有染淨。此後乃有等流眼識善不善轉」(T31,280a)。

⁹ 根據上註所引《瑜伽師地論》所說，前五識的率爾心剎那應只有單純五識相應，尋求心時才有相應意識生起。然而窺基認為率爾心時五俱意識就生起了，如《法苑義林》：「且如眼識，初墮於境，名率爾墮心，同時意識先未緣此，今初同起亦名率爾。」(T45,256a)

的到底是什麼色境，如是青、是黃、是圓、是方等等。尋求心主要是五俱意識的作用，不但可多剎那，而且是與五識不同緣。由於此時的尋求意識已在思慮尋求所緣的自性，而非與五識同緣現前的色境，所以稱為不同緣，但由於與現前的眼識俱起，所以也還是屬於五俱意識。由於尚不知所緣為什麼樣的色境，所以此時的五俱意識也還是無記性。接著是決定心，在意識的尋求之後，確定了所緣的對象，這確定的心名為決定心。決定心主要也是五俱意識的作用，而且因為決定後，不一定馬上起染淨，所以可多剎那。這時的決定心主要是了解確認所緣境而已，尚未起染淨，所以也還是中性的。在確認認識的對象後，對所認識的對象起染或淨，稱為染淨心。由於這時的五俱意識已有染淨的分別，所以通三性，而相應的五識也因此而通三性。五識通三性，即是由染淨心開始的，前三心都是無記的。染淨心唯是一剎那，因為下一剎那就成為等流心了。等流心之所以稱為等流，主要是指其繼承染淨心的染淨而延續。既然是染淨等流，那當然也是通三性的，而且可一剎那或多剎那。¹⁰ 以上是五識依五俱意識而通三性的細節。

此外，《成論》認為有六識俱起時，五俱意識可同時俱善、惡、無記等三性。

¹⁰ 以上說明主要根據窺基《法苑義林》所述，由於述文過長故不引出。(T45, 255c)

第二節 相應心所

第九頌

此心所遍行 別境善煩惱 隨煩惱不定 皆三受相應
此心所遍行，別境善煩惱，隨煩惱不定，皆三受相應。

一、心所之義：

這六轉識和所有的心所相應，心所的定義和作用前面已說過，在此不再復述。一切心所法可分為六種，即：遍行有五、別境亦有五、善有十一、根本煩惱有六、隨煩惱有二十、不定有四，總共六位五十一心所。

大略而言，所謂遍行心所即遍一切心心所法；別境心所即在心緣各別境況時會生起；善心所只有善心生起時可得；煩惱心所是因其本質是煩惱；隨煩惱是根本煩惱的等流；不定心所指可善、可惡，性質不定的心所。

此外，六轉識俱有苦、樂、俱非等三受。在領納順境相時身心適悅，稱為樂受。在領納違境相時身心逼迫，稱為苦受。在領納非順非逆的中性境相時，於身於心非逼迫、非適悅，稱為不苦不樂受。

五識相應是為身受，依身而產生，意識相應是心受，唯依心產生。

二、六位心所

(一) 遍行：遍行心所如前所說。

(二) 別境：別境心所依所緣境事的不同，而有不同的心所。別境的對象可善、可惡。如欲，可以是對物質起貪染，也可以對善法起修行的欲念。和不定心所不同的是，不定心所是心所本身性質可善、可惡。

第十頌

初遍行觸等 次別境謂欲 勝解念定慧 所緣事不同

初遍行觸等，次別境謂欲，勝解、念、定、慧，所緣事不同。

- 1、欲：「云何為欲？於所樂境，希望為性，勤依為業」（善欲能發正勤，由彼助成一切善事，故論說此勤依為業）。「欲」是內心的一種慾望，即是對境界的希求，想要或是想做什麼。內心有欲求，就會產生付諸於行動的力量，所以說勤依為業。
- 2、勝解：「於決定境，印持為性。不可引轉為業」（謂邪正等教理證力，於所取境，審決印持。由此異緣不能引轉）。「勝解」的梵文 *adhimukti*，是「於境印可」的意思。英文解釋為 *confidence*，即由對境界的殊勝理解所產生的堅定不移的信念，就稱為「勝解」。
- 3、念：「於曾習境，令心明記，不忘為性，定依為業」（謂

數憶持曾所受境，令不忘失，能引定故）。「念」的梵文是 *smṛti*，英文譯為 *remembrance*、*thinking of*，即對所見到的事物，不斷地回想和記憶，也可說是全神貫注在某件事上的意思。「念」也是修定不可或缺的一個心所，是修定的根本方法。修定前，我們首先要訓練正知正念。正知就是清楚明白地知道當下正在做什麼。「正念」就是以念心所不斷地回憶所緣，使心回到一個固定的所緣境上，這就是正念，所以說定依為業。

- 4、定：「於所觀境，令心專注不散為性，智依為業」。定的梵文是 *samādhi*，義譯稱做「等持」，即平等持心，讓心平穩地保持在所緣上的意思。念和定的不同：念是方法，定是結果。從因上來說，「念」心所可以使心持續專注在所緣境上。從果上說，三摩地是「定」的通稱，所有的「定」包括色界的四種禪定和四種無色定都可以稱做「三摩地」。而無漏慧的修發必依定起觀而產生，所以說智依為業。
- 5、慧：「於所觀境，簡擇為性，斷疑為業」（謂觀得失俱非境中，由慧推求得決定故）。「慧」心所是三界六道中人類所特具有的，對一切法的是非、善惡、染淨等的辨別能力，所以是「所觀境簡擇為性」。簡擇力是「慧」心所的功能，經由慧力的簡擇，心中得到肯認不再疑慮，所以說斷疑為業。

(三) 善心所

第十一頌

善謂信慚愧 無貪等三根 勤安不放逸 行捨及不害

善謂：信、慚愧，無貪等三根，勤、安、不放逸、行捨和不害。

1、信：「於實、德、能深忍樂欲，心淨為性，對治不信，樂善為業。」即對事物深刻瞭解認許後，由無疑惑心所產生的信念，特別是指對三寶、四諦、業果等佛法思想的信念。「心淨」就是沒有疑惑，如果心有疑惑就不是「澄淨」了。佛教的「信」並不是盲信或迷信，論中說是從「於實德能深忍」而來，這裡的「忍」並不是忍耐，而是深入理解的意思。

(1) 信有實(信實)：「調於諸法實事理中，深信忍故。」對佛教四諦、因果業報等道理深刻理解之後，內心疑惑消除，真實的信念才能生起，這是「信」的根本含義。

(2) 信有德(信德)：「調於三寶真淨德中，深信樂故。」我們對三寶的信心來自對佛法的真正認識與瞭解，這樣培養出來的信心才是真正的「信」。

(3) 信有能(信能)：調「於一切世出世善，深信有力，能得能成，起希望故。」由此對治彼不信心，愛樂證修世出世善。

忍調勝解，此即信因；樂欲謂欲，即是信果。從這個定義也可以看出，佛教立「信」為善心所，是從修行的立場來談心所的作用的。

2、慚：「依自法力崇重賢善為性，對治無慚，止息惡行為業。調：依自法尊貴增上，崇重賢善，羞恥過惡，對治無慚，息諸惡行。」就是依於自我的反省力或自尊，以法為依據準則，尊崇重視賢德之人和善法，這樣就能防止無慚心生起，也能止息惡行。簡單地說就是向好人好事看齊和學習。

3、愧：「依世間力輕拒暴惡為性，對治無愧止息惡行為業。調：依世間訶厭增上，輕拒暴惡，羞恥過罪，對治無愧，息諸惡業。」受社會的道德規範和輿論壓力，對壞事、惡事能清楚分辨並感到羞恥，覺得不應該做，這樣就能對治無愧之心，止息不善的行為。總之，慚是依自省力而崇尚賢德，愧是依眾人力而拒絕暴惡。

4、無貪：「於有、有具無著為性，對治貪著，作善為業。」即對自我的生命和生存的資具不生貪染，¹¹可對治貪染，並有造作布施等善行的作用。

5、無瞋：「於苦、苦具無恚為性，對治瞋恚，作善為業。」

¹¹ 窺基《大乘百法明門論解》：「言無貪者，於有、有具無著為性，對治貪著，作善為業。言有、有具者，上一有字，即三有之果，有具即三有之因。言無瞋者，於苦、苦具無恚為性，對治瞋恚，作善為業。言苦、苦具者，苦謂三苦，苦具者苦因。」(T44,48b)

對於苦本身和會造成苦的一切因緣不會產生憎惡，能對治瞋恚，並有引發善行的作用。¹² 任何善心生起時，無論緣什麼境，對於一切都有無貪、無恚等二心所的存在，所以這兩類具遍一切善心。

- 6、無癡：「於諸理事明解為性，對治愚癡，作善為業。」無癡是上述癡的相反，即對諸法理事能正確了解，特別是緣起四諦等。能正確了解諸法事理，就能對治愚癡，並引發行善的作用。
- 7、精進：「於善惡品修斷事中，勇捍為性，對治懈怠，滿善為業。」具體地說，就是精勤於止惡行善。論上說，對不善法的勤勞稱為「懈怠」，所以「精進」不能用於不善法，只能用於善法。其具體內容就是「四正勤」：「未生惡令不生，已生惡令速斷；未生善令速生，已生善令增長。」總體來講，就是對自己心心所的一種檢視和督促，有惡心所生起時要使它斷，沒有生起的要使它不生起來；有善心所生起要使它繼續增長，沒有起來的善心所要使它生起來。「四正勤」可以說是我們日常生活中修行的根本指導方針。
- 8、輕安：「遠離粗重，調暢身心，堪任為性，對治昏沉，轉依為業。」即指由身心的輕便與安適，可提昇身心對外界種種惡劣境遇的抵抗力和耐壓力，所以稱做「堪

¹² 「言無瞋者，於苦、苦具無恚為性，對治瞋恚，作善為業。言苦、苦具者，苦謂三苦，苦具者苦因」同上。

任性」。「輕安」其實是一種特殊的心理狀態，它和修禪定有密切的關係。「輕安」可以分為身輕安和心輕安。身輕安與前五識相應，心輕安是意識相應心所。身輕安就是身體不會感覺粗重和疲勞，有很強的耐力；心輕安是內心的喜悅，能產生很強的抗壓性，可以接受外來逆境的挑戰。在修行禪定的過程中，我們一般多少都會有輕安的感覺，但要真正達到輕安的程度，起碼要修到未到地定。由心的輕安先生起，進而引發身的輕安。

- 9、不放逸：「精進、三根，於所斷修，防修為性，對治放逸，成滿一切世出世間善事為業。」「不放逸」梵文 *apramāda*，原意是小心、謹慎。是英文 *careful*、*cautious* 之意。不放逸依精進和三善根假立，而無別體。即於精進和三善根上，專注於善法的修行，小心謹慎地將心維繫在善法上，令不忘失。「不放逸」包含了兩重含義：一方面要修諸善法，另一方面要離諸不善法；一方面要不斷地修行，堅持好的行為，同時要改掉不好的壞的行為習慣。所以，積極不斷地修習各種善法，同時斷除種種惡習，就是「不放逸」。
- 10、行捨：「精進、三根，令心平等、正直，無功用住為性，對治掉舉，靜住為業。」在佛教中「捨」有兩種，即「行捨」和「捨受」。捨受是指受蘊裏不苦不樂的

受。而這裏要談的是指行蘊的捨心所。故稱為「行捨」。行捨是以精進和三善根為體，能讓心平等、正直、無功用行。這是指當用功在善法的時候，到了一定的程度，就要讓這個用功的力道不浮不沉、不緩不躁地平等前進。例如當我們打坐攝心集中到一定程度後，心不再特別用力，保持平等集中，不會輕易受外面干擾，慢慢能不掉不沉時，這就是「捨」心所的作用。這樣就能對治掉舉，讓心安住於善法上。

11、不害：「於諸有情，不為損惱，無瞋為性，能對治害，悲憫為業。」「不害」的梵文是 *ahimsa*，原意是無損惱之意。雖然翻譯為「不害」，但其實是不脅迫、不迫害、不惹惱他人或有情之意。它以「無瞋」為體，是「無瞋」的對外表現。能對治害，並且對眾生起悲憫心。

(四) 根本煩惱：

以下貪等六種是根本煩惱，其體性就是煩惱，所以稱為根本煩惱。貪瞋癡等三不善根是三善根的相反，慢、疑和惡見前面大致都已說明過，此不再詳說。

第十二頌

煩惱謂貪瞋 癡慢疑惡見 隨煩惱謂忿 恨覆惱嫉慳

煩惱謂：貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。隨煩惱謂：忿、恨、覆、惱、嫉、慳。

- 1、貪：「於有、有具染著為性，能障無貪，生苦為業（作用）。」
- 2、瞋：「於苦、苦具憎恚為性，能障無瞋，不安隱性，惡行所依為業。」
- 3、癡：「於諸事理，迷闇為性，能障無癡，一切雜染所依為業。」
- 4、慢：「恃己於他，高舉為性，能障不慢，生苦為業。」
- 5、疑：「於諸諦理，猶豫為性，能障不疑善品為業。」
- 6、惡見：「於諸諦理，顛倒推度，染慧為性，能障善見，招苦為業。」

(五) 隨煩惱：

隨煩惱並無別體，唯是根本煩惱的分位差別，是根本煩惱的等流，所以稱為隨煩惱。隨煩惱又可分為大、中、小等三種。大隨煩惱遍一切染心，中隨煩惱遍一切不善，小隨惱煩各別起。

第十三頌

誑諂與害憍 無慚及無愧 掉舉與昏沉 不信并懈怠
誑、諂與害、憍，無慚及無愧，掉舉與昏沉，不信并懈怠。

第十四頌

放逸及失念 散亂不正知 不定謂悔眠 尋伺二各二

放逸及失念，散亂、不正知。不定謂：悔、眠，尋伺二各二。

1、大隨煩惱

- (1) 掉舉：「令心於境，不寂靜為性，能障行捨、奢摩他為業。」掉舉就是心很興奮到處跑，思緒萬千、胡思亂想等等，無法集中、安住在所緣上。掉舉對打坐修定和行捨會產生極大的障礙。行捨指心的平等性（如上說）。依粗細而有三界的不同。
- (2) 昏沉：「令心於境，無堪任為性，能障輕安、毗鉢舍那為業。」昏沉和掉舉剛好相反，就是身心疲憊、想睡覺，心無法集中在所緣上。這樣就無法攝心集中而修止，無法生起身心輕安，更無法修觀。唯欲界有。
- (3) 不信：「於實、德、能不忍樂欲，心穢為性，能障淨信，信依為業。」即信的相反。
- (4) 懈怠：「於善惡品修斷事中，懶惰為性，能障精進，增染為業。」即精進的相反。
- (5) 放逸：「於染淨品不能修防，縱蕩為性，障不放逸，增惡損善所依為業。」即不放逸的相反。
- (6) 失念：「於諸所緣不能明記為性，能障正念，散亂所依為業。」即念的相反。

(7) 散亂：「於諸所緣令心流蕩為性，能障正定，惡慧所依為業。」定的相反。

(8) 不正知：「於所觀境謬解為性，能障正知，毀犯為業。」不正知是依「慧」和「癡」相應的假立法，沒有別體。主要是對所緣境的錯誤認知，能障礙正知的生起，並能造成錯誤的行為。

2、中隨煩惱

- (1) 無慚：「不顧自法，輕拒賢善為性，能障礙慚，生長惡行為業。」
- (2) 無愧：「不顧世間，崇重暴惡為性，能障礙愧，生長惡行為業。」

3、小隨煩惱

- (1) 忿：「依對現前不饒益境憤發為性，能障不忿，執仗為業。」
- (2) 恨：「由忿為先，懷惡不捨，結冤為性，能障不恨，熱惱為業。」
- (3) 覆：「於自作罪，恐失利譽，隱藏為性，能障不覆，悔惱為業。」
- (4) 惱：「忿恨為先，追觸暴熱，狠戾為性，能障不惱，蛆螫為業。」
- (5) 嫉：「徇自名利，不耐他榮，妒忌為性，能障不嫉，憂感為業。」

- (6) 慳：「耽著法財，不能惠捨，祕吝為性，能障不慳，鄙畜為業。」
- (7) 誑：「為獲利譽，矯現有德，詭詐為性，能障不誑，邪命為業。」
- (8) 諂：「為罔他故，矯設異儀，諂曲為性，能障不諂，教誨為業。」
- (9) 害：「於諸有情，心無悲憫，損惱為性，能障不害，逼惱為業。」
- (10) 憍：「於自盛事，深生染著，醉傲為性，能障不憍，染依為業。」

(六) 不定心所

不定心所有悔、眠、尋、伺等四種。這四種心所善、惡或無記不定。也不像觸等五遍行必定遍一切心心所，而唯意識相應。也不像欲等別境心所可通三界。悔、眠上二界無，尋和伺二禪以上無。

- 1、悔：「悔謂惡作，惡所作業，追悔為性，障止為業。」
- 2、眠：「眠謂睡眠，令身不自在，昧略為性，障觀為業。」
- 3、尋：「尋謂尋求，令心忽遽，於意言境僇轉為性。¹³……以安不安住身心分位所依為業。」¹⁴

¹³ 「意言境」簡單地說，指的是意識思考的內容或對象。

¹⁴ 「安不安住身心分位」主要是說，尋伺若粗，身心躁動，自然無法安住。相反的，如果尋伺細順，身心就能安住。

- 4、伺：「伺謂伺察，令心忽遽，於意言境細轉為性。……以安不安住身心分位所依為業。」

第三節 六識現起

一、前五識

第十五頌

依止根本識 五識隨緣現 或俱或不俱 如濤波依水¹⁵
依止根本識，五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水。

白話譯釋：「前六識依止於根本識（阿賴耶）而現起。前五識現起所要俱備的條件多，常常無法完全俱備，所以常中斷。前五識依於根本識的現起，非常不穩定，就如波濤依於水一樣。」

前六識中，五識種類特質相似，所以一般放在一起說明。前六識以阿賴耶中的種子為親因緣，依現行賴耶為根本依，故又稱為以根本識為共親依。再加上其他因緣俱足的條件下，即可現起，就如波濤以水為根本而現起一樣。前六識雖都是僇動，但前五識現起所要俱備的條件很多，通常無法完全俱備（主要是外在的條件），所以常常中斷。而第六識生起的俱備條件較少，並且這些條件常時俱備，所以意識常現起而不斷。第七、八識行相微細，

¹⁵ 第十五和十六二頌除了談論六識的生起外，還有一個重點就是前五識到底能不能同時生起。部派佛教大都認為前五識一次只能生起一種識，但唯識則認為只要因緣俱足，前五是可以同時生起的。

所依的各種條件一切時都俱足，所以沒有中斷的狀況。《述記》卷七列出了各識現起所必備的大致條件，作表如上：¹⁶

| | | | | | | | | |
|-----|-----|-----|-----|-----|-----|------------------|------------------|-----|
| 眾緣 | 眼識 | 耳識 | 鼻識 | 舌識 | 身識 | 意識 | 末那識 | 賴耶識 |
| 親因緣 | 種子 | 種子 | 種子 | 種子 | 種子 | 種子 | 種子 | 種子 |
| 根本依 | 第八識 | 第八識 | 第八識 | 第八識 | 第八識 | 第八識 | 第八識 | |
| 染淨依 | 第七識 | 第七識 | 第七識 | 第七識 | 第七識 | 第七識 | | |
| 分別依 | 第六識 | 第六識 | 第六識 | 第六識 | 第六識 | | | |
| 俱有依 | 眼根 | 耳根 | 鼻根 | 舌根 | 身根 | 意根 | 第八識 | 第七識 |
| 所緣緣 | 色 | 身 | 香 | 味 | 觸 | 法 | 第八見分 | 種根器 |
| 心所 | 作意 | 作意 | 作意 | 作意 | 作意 | 作意 | 作意 | 作意 |
| 空 | 空 | 空 | | | | | | |
| 明 | 明 | | | | | | | |
| 等無間 | 等無間 | 等無間 | 等無間 | 等無間 | 等無間 | 等無間 | 等無間 | 等無間 |
| | 十緣 | 九緣 | 八緣 | 八緣 | 八緣 | 六緣 ¹⁷ | 四緣 ¹⁸ | 五緣 |

¹⁶《成唯識論述記》卷七：「眼識依肉眼具九緣生，謂：空、明、根、境、作意，五同小乘。若加根本第八，染淨第七，分別俱六，能生種子，九依而生。若天眼唯除明、空。耳識依八除明。鼻、舌等三依七，復除空，以至境方取故。第六依五緣生，根即第七也，境一切法也，作意及根本，第八能生即種子。五依生第七。八以四緣生：一即第八以七識為俱有依，無根本依，即為俱有依故；二以隨所取為所緣；三作意；四種子。故有四緣也。或說第八依四，第七依三，即以所依為所緣故。此據正義，然若取等無間緣，即如次十·九·八·六·五，四緣而生。即所託處皆名為緣，故有此別。」(T43,476a)

¹⁷第六識本來應該是依六緣生，但其染淨依和所依根都是第七識，實際只有五緣，所以述記才說依五緣生。

¹⁸第七識的根本依和俱有依都是現行的第八識，而所緣也是第八見分，所以實際上只有四緣。

二、第六識常起

第十六頌

意識常現起 除生無想天 及無心二定 睡眠與悶絕
意識常現起，除生無想天及無心二定，睡眠與悶絕。

白話譯釋：「第六識常現起而不斷，然而生無想天中、修得二無想定時、沉睡和悶絕的狀況下，則有間斷的可能。」

一般而言，第六識常現起而不斷，然而在某些特殊狀況下，還是有間斷的可能。成論列出了意識間斷的五種情況：

- 1、無想天：無想天位於色界第四禪廣果天的高勝處。修「無想定」者死後，依無想定力會生無想天，就其果報來說，就稱為「無想果」。生無想天的眾生六轉識全斷不現行。
- 2、無想定：無想定和滅盡定稱為二無心定，得此二定的行者六識暫不現行，所以稱為無心定。外道為修得出離，止息想心所後，其餘心心所隨之而暫不現行，成為無想。因為也能達到身的平穩安和，雖無心，故也可稱為定。
- 3、滅盡定：「滅盡定」是為求寂靜住，止息想、作意為先，漸息心心所法而修得的定。「寂靜住」就是涅槃

的寂靜之住，即相似涅槃的寂靜程度。它不是真正的涅槃，因為「滅盡定」沒有斷煩惱的能力。「滅盡定」唯在有頂天，即非想非非想天，因為此處是三界最高處，故稱為“有頂”。「滅盡定」是依非想非非想處而修的，但唯三果以上聖人能修持。論上說，三果聖人未完全斷盡煩惱，但為求相當於涅槃的寂靜，所以修「滅盡定」。唯識學派則認為「滅盡定」是「無漏定」，因其不與煩惱相應，故將之歸為“無為法”。

- 4、無心睡眠：極深沉的睡眠和悶絕也會讓前六識不現行。當身心非常疲憊時，進入深沉的睡眠，引起六識無法現行，稱為極重睡眠。由於六識不現行，所以稱為無心睡眠。
- 5、極重悶絕：由重病或外來的重擊如車禍等，造成的休克悶絕，也會因身體的重創而造成六識不起。

這五種狀況中，除滅盡定外（唯聖人能入），其餘四種凡夫都有可能。聖人不會修無想定，也不會投生無想天，所以唯有後三種狀況。如來和自在菩薩唯得存一種，即滅盡定，因為不會有極重睡眠和悶絕的可能。

第六章 唯識所現

在說明了三能變的種種細節後，本章中歸結於一切唯識所現。即是說，經驗世界中的一切，特別是似我和似法，都不是離開三種能變識而客觀存在的，都是由三種能變識中的分別而變現，所以一切唯是識所分別變現，即「唯識所現」。也由於這種種的分別熏習不斷，所以造就生生不息的生命流，眾生也因此生死不斷。

第一節 一切唯識

第十七頌

是諸識轉變 分別所分別 由此彼皆無 故一切唯識¹
是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識。

白話釋義：「由三種能變識，變現為能分別和所分別，由於唯是識所變現，我法都不是實有的，所以一切唯識。」

一、唯識概述

一切都是「諸識」的轉變，頌中的「諸識」指的是前面所說的三種能變識和各自的心所。「轉變」一義，護法認為：三能變皆能變似見相二分，所以稱為「轉變」。所

¹ 安慧釋論：「識轉變即分別，一切所分別者皆無，故一切唯識所顯」。白話譯釋：「識的轉化即是分別，一切我法都是所分別而有，所以皆不存在的，這就是唯識所顯。」Kawamura, 98；霍韜晦 111。

變見分稱為「分別」，因為是能取；所變相分稱為「所分別」，是見分的所取。依於這個道理，一般認定的實我和實法，離於識所變就完全不存在了。因為我法並非離開識的能取、所取而有其他的實體；離於能所二相沒有其他實法，所以一切無論是有為或無為、或實或假，都不離於識，這就是「一切唯識」的道理。

二、九問九答

從前面三章所析辨的三能變一直到第十七頌作為小結，事實上都是在闡述一切唯識。以下《成論》接著提出了九問九答，來回答佛教內部和外道對唯識理論的質疑。

1、對唯識學的總質疑：

第一個是佛教內其他學派對一切唯識的質疑，主要是來自傳統的部派學者。其質疑的重點在於唯識的教證（經典根據）和理證（理論根據）。有關教證方面《成論》提出了六部大乘經的教證：

- (1)《華嚴經》「十地品」：「三界唯心」
- (2)《解深密經》：「識所緣唯識所現」
- (3)《楞伽經》：「諸法皆不離心」
- (4)《維摩經》「有情隨心垢淨」
- (5)《阿毘達磨大乘經》：「成就四智，菩薩能悟入唯識無境等」

(6)《厚嚴經》：「心意識所緣，皆非離（識）自性，故我說一切，唯有識無餘」。

對於理證方面，《成論》的說法如下：²

一般所知的眼等識，不緣離識所變現的所緣，五識的所緣都是自識所攝，五識見分不緣別識所變的相分。此外，第六、七、八等識也是一樣，不緣離自識所變現之法，因為也都是「識」，就像眼等識一樣。六識的親所緣緣不離於六識，親所緣緣若非識的相分，就是識的見分所變。因此，親所緣緣如能緣一樣，也是識所變的。一切識的所緣境，就像能緣一樣，絕不能離開心和心所法。

《成論》的理證以「所緣」做為論證的中心。這主要是唯識學說中，最讓其他佛教學派無法認同的一點就是心外之境（所緣）也是識所變現的。這也就是為什麼上述的論述中，《成論》不厭其煩地一直強調，一般所認識到的外境，也是識所變現的，並不是離識而有。

【附論】

以上所述的質疑，《宗鏡錄》說是小乘學派的問難，³

² 此文是筆者參考《述記》的白話釋譯，《成唯識論》的原文是：「極成眼等識，五隨一故，如餘，不親緣離自色等。餘識，識故，如眼識等，亦不親緣離自諸法。此親所緣定非離此，二隨一故，如彼能緣。所緣法故，如相應法，決定不離心及心所。」

³ 卷六二：「又小乘九難，難心外無法唯心之旨。一、唯識所因難：諸小乘師

主要的問題是一般所認識到的外境到底是不是唯識所現。就教證方面說，如果這確實是來自部派學者的質疑，那《成論》所提出的教證並不具有說服力。因為《成論》所提出的都是唯心傾向的大乘經典，這些經典別說部派學者不認可，就連某一些大乘學者都不認可，這就變成了所謂的不極成。就這一點而言，龍樹的《中論》在與部派學者論證一切法空時，引用《阿含經》做為教證（雙方都認可的經典），這種方式確實更俱有說服力。

在理證方面，為了成立唯識所現，《成論》集中在說明外境是識的相分或見分所變現。然而這樣的表述也只是在陳述自宗的理論而已，完全看不到辯論的模式。其中上文所引《成論》的那段原文（參考註2），《述記》將其做為四例因明式來解釋：⁴

例一

宗：極成眼等識（一般共知的眼等識，不緣離識所變現的所緣）

因：五隨一故（五識的所緣都是自識所攝）

喻：如餘，不親緣離自色等（其餘識的見分也一樣，不緣別識所變的相分）

云：『離心之外，現見色法，是其實境所緣，論主何故包羅歸心，總說名為唯識』」（T48,768a）。

⁴卷七：「自下為理有四比量。第一總云：謂立宗云：『極成眼等識，不親緣離自色等』。因云：『五隨一故』。喻云：『如餘』。此中意說，且如五識中取一眼識，極成之眼簡不共許，非極成有法故」（T43,489b）。

例二

宗：餘識（第六識，包括七、八，也不緣離識所現的諸法）

因：識故（因為也是識）

喻：如眼識等（就像眼識等）

例三

宗：此親所緣定非離此（六識的親所緣緣不離於六識）

因：二隨一故（親所緣緣若非識的相分，就是識的見分所變）

喻：如彼能緣（就像能緣一樣就是識的見分）

例四

宗：決定不離心及心所（就如能緣一樣，所緣法也絕不離於心心所法）

因：所緣法故（因為是所緣法）

喻：如相應法（就如心所法一樣，不能離於心法）

此段《成論》的理證目前許多的注解都將之作成上述四例因明式來解說，⁵然而筆者認為，如果用直述的方式說明唯識的理論，以此來回答質疑者，或許更恰當些。因為硬將其拆成四例因明式，不但牽強困難，而且不符合因明式規範。這四例比量的重點主要在於識和其所緣（親所緣緣）的關係上，即親所緣緣是指自識所變現的相分，或者就是自識見分所變的。然而將這段理論轉換

⁵窺基後的注解大都延續其四比量說，如延壽《宗鏡錄》、太賢《成唯識論學記》、明昱《成唯識論俗詮》、智旭《成唯識論觀心》等等。

成因明式，似乎太過牽強，因為佛教的因明式有一定的規範，以保證論證的有效性。

一個因明式包含三支，即所謂的宗、因和喻。「宗」是自宗的主旨、論題，指一個對手所不認同的主張；「因」自宗之所以主張某一論題的原因；「喻」是舉一個敵我一般共識的事物來證明「因」是正確的。因明式的複雜細節暫且不說，其中的因和喻是要敵我的共許才能達到因明的目的，即以「因」證明其宗。例如最被常用來解說的因明式一宗：此山有火；因：以有煙故；喻：如灶。為了讓對方認可這座山著火了，山冒煙必須是敵我雙方都認同的，「灶冒煙表示裏面有火」也必是共識。

然而，當我們用這簡單的標準來檢視這四例因明式的「因」時，會發現他們的因不但不會被敵對認可，而且也只能算是宗的延伸說明而已。比如例一的因：「五識的所緣都是自識所攝」，小乘學派根本不認同，他們認為所緣是離識而客觀存在的，所以是無效的因。而且與其說是「因」，不如說是唯識理論的再表述而已，即是用不同的方式來闡述其宗。其餘三例的因：「因為也是識」、「親所緣緣若非識的相分，就是識的見分所變」、「因為是所緣法」，也是一樣的，與其說是「因」倒不如說是對宗的重複表述——「所緣是識所變」。因此，筆者認為《述記》將《成論》這段回答做為四個因明比量式是不恰當的，做為直述法反而清楚明白。

2、違反一般世間認知

外宗質問，如果外境是內識所變，那有四個難題，《成論》以夢為喻來回答：

- (1) 問：外境為何只出現在一定的空間？答：對於時間和空間，我們夢中的一切事物，也是在一定的時空下產生，而不是隨便亂現。
- (2) 外境為何只出現在一定的時間？答：同上。
- (3) 外境為何不是單由一個有情來決定？答：有情共業所引，同一類有情見到的外境相似是因共相種子所變現，所以沒有單一有情決定外境的問題。
- (4) 外境為何有作用？答：夢中的境相也是會影響我們身心的，如夢中的驚嚇，也會真的流汗。再如夢見男女性事，也會真的遺精失血。⁶

3、違反佛教教理

外宗質問：佛陀明明說十二入處一內六入，外六處，色等是離心而有的。

答：十二入處都是唯識所現，並非離識實有。佛為引導小乘根機悟入無我（人空），所以教導十二入處教法，就像為了遮止斷滅見而說有情眾生實有一樣。但為引導

⁶《述記》：「又如夢中境雖無實，而有損失精血等用，此答作用不決定難」（T43, 491a）。述記此段回答則是引自《唯識二十論》（T31, 74c）。

眾生悟入法無我（法空），所以宣說唯識無境，讓大家了解外境也是空。

4、唯識成空難

外人質問：若一切法空，唯識性不就也是空嗎？還立什麼唯識性？

論主答：依識所變的東西而妄執為實法，理不可得，是妄情所現，即除去遍計所執，說為「法空」。正智所證的唯識性是有的，即所謂的依他起性，不能說為空。如果連依他起唯識所現也否定了，那就是否定世俗諦。同樣的，否定了依他起，那就連圓成實的勝義諦也不能成立了，因為圓成實是在依他起上除去遍計所執。世俗和勝義都否定了，那就落入惡取空。

5、色相非心難

外人又質問：如果物質性的色法（五根、五境）也是以識為體的話，心識是剎那生滅的，為什麼物質體能以物質的形態持續存在？

論主答：（1）有情眾生無始以來，因於名言熏習的力量，所以由識變現成似物質等法持續堅住。（2）一般眾生的認識本就是錯誤顛倒的，即是把識所變現的色法錯認為離心而客觀存的外境，所以這一類看似堅住相續而轉的色境，就是為顛倒等諸雜染法作為所依處。

6、現量為宗難

外人難：色等外境，確實是現量可證得的，怎麼可說為無？

論主答：五識緣五境時，初時並不執為離心而有的外境，是意識生起分別時，才執為離心的外境。⁷就像夢中所見到的事物一樣，不可執為是心外之色。

7、夢覺相違難

外人問：在夢中我們當然不知道所見的事物不是真實存在的，只有睡醒以後才知道。但是，我們現在是清醒的，又不是睡夢中，為什麼還會不知道外境是識所變現的？

論主答：一般人活在生死大夢中，所以無法了知唯識所現，要到真正開悟了，才能了知外境也是識所變現的真相。

8、外取他心難

問：心識既然不能緣心外之境，那別人的心智當然也算是心外之境，這樣的話，他心通不就無法認識到別人的心識了；如果可以，那就不叫唯識了？

論主答：我們可緣取別人的心識做為疏所緣緣，然

⁷ 參考上一章所說的五心論，即染淨心生起時，才執色法為外境。

後自識再依之另變現一個影像，成為識所緣的親所緣緣。所以識所緣，還是一樣是識所現，符合於唯識的理論。

9、異境非唯識難

外人質問：既然承認有別人的心識存在，那表示自心以外另有他物，怎能說是唯識？

論主答：所謂「唯識」是說識所緣不離於識所現，而不是說宇宙中只有一個心識。十方一切凡聖有情各各有其八識、六位心所法、心心所變現的見相二分，以及空理所顯的真如，但這一切無論是識的自體、識的相應、識所變等等，都不離於識，所以說唯識。

第二節 種種分別

第十八頌

由一切種識 如是如是變 以展轉力故 彼彼分別生⁸
由一切種識，如是如是變，以展轉力故，彼彼分別生。

白話釋義：「由本識中各類種子的轉變，在現行識的展轉助力下，各種現行得以生起」。

《成唯識論》認為此頌的要旨是說：雖無心外的外緣，由本識中有一切種子轉變差別，及以現行八種識等

⁸ 安慧譯論：「識俱一切種，依於相互力，如是如是轉，彼彼分別生。」白話譯釋：「阿賴耶俱有一切萬法的種子，在本識和轉識的相互作用下，識轉化不斷的進行，因此有各式各樣的分別生起。」Kawamura, 101；霍韜晦 115。

展轉力，種種現行法分別得生，何須要借助外緣的的力量。各種清淨法的生起，也是同樣的道理，清淨種子現行以內緣即可生起。

一、一切種識

1、一切種

指本識中能生自果功能差別，⁹即是種子之義。種子所生之果可包括等流、異熟、士用、增上果等等，所以稱為一切種。一切種所生之果不包含離繫果，因為這裏所說的一切種子識是以雜染的凡夫位為主，而離繫果是清淨出世的。此外，離繫果雖可證得，但要在見道位現起，斷煩惱時才可得。

2、一切種識

一切種子以第八識為體，所以稱為識，即「一切種識」，種子離本識無別體可得。「種識」一詞也簡別了其他非種識的法。有的法是識但非種子，有的是種子但非識。如其他轉識，雖是識，但卻非種子；再如稻穀等種子，雖是種子但卻不是識。此外，「種識」一詞主要是著重在種子，即識中的種子，而不是持種的識。

⁹ 此處《成論》將種子定義為「能生自果功能差別」。這裏的「差別」一詞和能生自果是同義詞，如世親菩薩在其《俱舍論》中說：「此中何法名為種子？謂名與色於生自果，所有展轉、隣近、功能。此由相續、轉變、差別。何名「轉變」(pariṇāma)？謂相續中前後異性。何名「相續」(saṃtati)？謂因果性三世諸行。何名「差別」(viśeṣa)？謂有無間生果功能(T29,22c)。

3、轉變

一切種子識中的種子，在其他助緣的幫助下，即有種種的轉變。頌中的「如是如是變」(parīṇāmas tathā tathā)，「如是如是」是指多數、多種的意思，即種種的、各類的、各式各樣的轉變。¹⁰「轉變」指從生位轉至熟時，即種子生現行之意。一切種子含攝名言、我執和有支三種熏習，共和不共種子，及有受盡相和無受盡相等等一切種子。總之是含攝一切有漏種子。

4、展轉力

諸法的現起，以種子為因，其他現行法為緣。「展轉力」主要是指現行八識為諸法現起之助緣。八個現行識、相應的心所及所變相見二分等，都有相互幫助的力量，這樣種子才能現行。¹¹

5、分別生

現行識、相應的心所及所變見相二分等等，稱為分別。因為這些現行法都是以虛妄分別為自性，因虛妄分別而現起。「彼彼」(sa sa)是指多數之意。「彼彼分別生」的梵文是 yena vikalpaḥ sa sa jāyate，可譯為「藉由此，種種分別生起」，即是說，因為轉變的不斷進行，諸識等分別現行，所以稱現行識等為分別。

¹⁰「如是如是」安慧釋論解說為能無間生起各種分別的功能分位。Kawamura, 101；霍韜晦 115。

¹¹「展轉力」安慧釋論說為「互依」，主要是指本識和轉識的互依而生起。同上

二、四緣

由識所變現的現行諸法，雖不一定需要心外之法為緣，但終究還是需要主因與助緣才能生起。這心心所法的生起，從阿毘達磨以來，就有四緣之說，即因緣、等無間緣、所緣緣和增上緣。唯識學承繼了阿毘達磨四緣的理論，進而有獨到的發展，以下依《成唯識論》做說明。

1、因緣

又稱為親因緣，以主因作為生起的條件所以稱為「因緣」，即是一切有為法生起的主因，唯識稱為「親辦自果」。親因緣有二種，即種子和現行。種子就是本識中善、染、無記等，能生三界九地諸法的功能。種子未現行時，在本識中剎那生滅相續，能引生自類種子，即所謂的種生種。此外，種子在因緣成熟時，有生起自類現行果的功能。種子是因，現行諸法是果，所以種子是諸現行法的親因緣。現行諸法指七轉識、相應的心所、所變現相見二分、三性、三界九地等，除佛果善和極劣無記。¹²這種種現行諸法，能熏習本識生自類種子，所以現行諸法是本識中種子的因緣。這稱為「種現生熏，互為因果」，即種子能生現行，種子為因，現行為果；現行熏種子，現行為因，種子為果。

¹²佛果善和第六識的極劣無記不是能熏法。佛果圓滿善法無增無減，所以不能成為能熏體。如果佛果是能熏體，那力量就有大小變化了，那就不是圓滿的佛果了。第六識的極劣無記力量不足，所以不能成為能熏法。見第三章能熏四義。

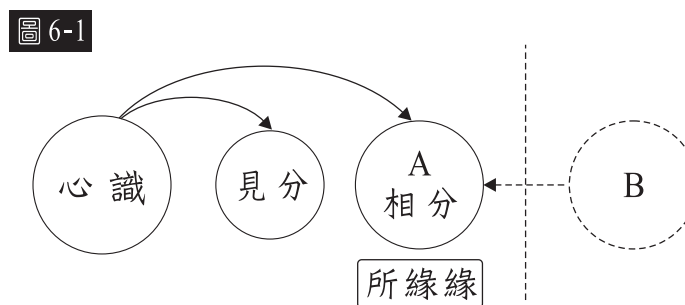
2、等無間緣

簡單說就是前念心心所法（八個現行識和相應心所）剎那滅去後，無間能開導引生下一剎那自類繼起之心心所法，前念心心所法即是後念心心所法的等無間緣。所謂的「無間」一詞有二義：一是時間剎那無間，二是指心心所相續間沒有異心間入。如入無心定，入定的最後心和出定的最初心，因為中間無其他心識介入，所以無論入定多久，入定的最後心都是出定最初心的等無間緣。有關各識間能否互為等無間緣的問題，代表部派學說的俱舍論，因主張一意識論，所以第六識可做為前五識的等無間緣，但前五識只能做為各自的等無間緣。¹³ 然而，唯識學派特別是護法體系，主張八識別體，所以八識各自前後相續，只能做為各自的等無間緣，不可互用。雖然八識等無間緣不可互用，但心王與心所法卻可互為等無間緣。這主要是心心所恆時相應，即同一所依、所緣，同一時轉，同一性攝，渾然一體，不可分離，所以可互為等無間緣。最後要談的是，阿羅漢入無餘涅槃的最後一心決定不能是等無間緣，因為阿羅漢無下一生，所以入無餘涅槃後無下一心念。

¹³ 筆者《俱舍精要》，79。

3、所緣緣

以心心所的所緣對象做為心識生起的條件，稱為所緣緣，即以「所緣」為助緣。如前述一再強調，唯識學認為所緣是識所變現的。所謂的所緣緣，《成唯識論》說：「若有法，是帶已相，心或相應所慮、所託。此體有二：一親，二疏。」¹⁴ 這是說有一法，是心和心所帶相（變現）而起的，是心和心所所緣慮的，心心所也依托此法而生起，這就是所緣緣。當心心所緣一物時，會自變現出相似此物的相，此物相就是所緣緣。例如當鏡子照見一張椅子，鏡中會自變現相似椅子的影像。鏡子有如心心所，鏡中椅就是所緣緣，因為是心心所自所變現的，即所謂的「帶已相」。如下圖中，當心識緣 B 時，會變現出一個相似於 B 的事物 A，因 A 帶有 B 之相狀，或說心識變現帶著相似於 B 的相（A），所稱為「帶已相」。因為 A 是能緣、能慮的心識所變，所以 A 才是所緣緣，而非 B。



¹⁴ (T31, 40a)。

所緣緣又可分為親所緣緣和疏所緣緣兩種。如果所緣不離於能緣體，是依於見分等內所慮託的相分，就是親所緣緣，這如五識所緣的色等五境。如果所緣與能緣體雖相離但又可作為托質而生起親所緣緣，這即是疏所緣緣。例如阿賴耶所變現的根身、器世間等，五識緣此作為依托，而自變現成見分和色等相分，此根身、器世間等就是五識的疏所緣緣。親所緣緣只要能緣現起，必定存在，因為無內識所生的所緣，能緣也不可能生起。就如沒有色境，眼識也不可能生起。疏所緣緣就不一定非存在不可，因為能緣離外所慮託也可生起。如獨頭意識，沒有外在的托質，也可生起。

有關第八識的所緣，有三種說法：

- (1) 唯有親所緣緣：那是因為第八識的所緣境，唯是依業力及自因力而任運變現的。在本識的自因變現中，不須依仗疏所緣緣，唯依親所緣緣為自所緣即可運作。
- (2) 一定要有疏所緣緣：第八識要先依仗識外他人為托質，自本識才能變現根身、器界和種子。這猶如上喻，要先有外面的椅子，鏡中才能自現椅子的形相。
- (3) 不一定：這是說第八識的疏所緣緣可有可無。首先，先評破第一種看法。要知道，自身他身、自受用和他受用身，是可以互相受用的。如當我們看見他人時，自己的本識就以他人為托質，再自變出認識的影像

來，所依托的他人就是疏所緣緣了。其次，再評破第二種說法。自識的種子他人不能受用，他人的熏習也不會變成我們的種，即種子不能互相交換。而且眾生的種子數量和種類都不一樣。要記得，種子是第八識的親所緣緣之一，種子是不一定要外來的依托的，所以第八識不一定要有疏所緣緣。正確的來說，第八識的疏所緣緣要看狀況，或有或無並不一定。

第七識在未轉依位是俱生的，即必依仗第八識的見分為托質，再變現為我、法相為親所緣緣，所以一定有疏所緣緣。在已轉依位就不一定了，佛緣無垢識為疏所緣緣，菩薩緣異熟識等為疏所緣緣，而各起平等性智。然而在緣真如、虛空、過去和未來時，沒有托質，所以無疏所緣緣。

第六識行相猛利，於一切位（染淨）能自在轉，所仗外質或有或無，疏所緣緣有無不定。前五識未轉依位，粗鈍劣故，必仗外質，所以一定要有疏所緣緣。在已轉依位就不一定要有疏所緣緣，例如在緣過去、未來等法時，就不需有外質做為依托。

4、增上緣

如果有一事物 A（法），對其他事物 B（法）有順或違的特別作用，就稱 A 為 B 的增上緣。「順」是指幫助其他法的生起，或延續存在。「違」是阻礙他法的生起，或

使其壞失。如前面所說，眼根、光線、距離等，都是眼識生起的順增上緣。再如水份、肥料等，都是植物生長的順增上緣。相反的，例如懈怠是得道的違增上緣；智慧是煩惱的違增上緣。此外，唯識也引阿毘達磨中所說，「增上緣」也分兩種：「與力增上緣」和「不障增上緣」。一個是給予輔助的條件，一個是不障礙生起。「增上緣」雖有兩種，但多以「與力增上緣」為主。如上面提到眼識生起時，眼根、光、距離等等都是眼識的「與力增上緣」。

第三節 有情相續

前兩節中說明「一切唯識所現」，第一節重於一切「唯識」，第二節說明種種分別「所現」。本節要從唯識和種種分別來說明生死的相續。因為解決生死相續是佛教中的共同課題，任何學說都必須說明，並提出解決方法。

第十九頌

由諸業習氣 二取習氣俱 前異熟既盡 復生餘異熟¹⁵

由諸業習氣，二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熟。

白話釋義：「由於種種的業習氣和二取習氣一起作用

¹⁵ 安慧釋論：「諸業習氣和二取習氣一起，當前異熟盡時，生起餘異熟。」白話釋譯：「各種業習氣和二取習氣一起作用，在前一異熟果受盡結束時，就會生起另一個異熟果。」安慧釋論在解說業習氣和二取習氣對異熟果體的作用時，和《成論》有很大的不同。其主要認為，業習氣是引導阿賴耶去投胎的主要力量，而二取習氣只是助緣，具有輔助業習氣的功能。Kawamura, 103；霍韜晦 118。

的力量，前一期異熟體生命結束後，下一期異熟體開始了新的生命。」

一、諸業習氣

頌中解說由於種種的業習氣和二取習氣，所以一期的生命結束後，下一期的生命接著生起。以下加以解釋：

1、諸業

「業」指的是由思心所引生的身口意三種行為或造作，「思心所」是起心動念的意思。善的起心動念引發的就是福業、善業；惡的起心動念引發的就稱為非福業、惡業。善惡業會造成習氣（業力種子），在未來引生異熟報。善業在機緣成熟時會受可愛、可樂之異熟報，所以稱為善報、福報。相反的，惡業會引生不可愛、不可樂之異熟報，所以稱為惡報或非福報。沒有善惡起心動念的行為，即所謂的中性業，由於不造成習氣、不引生異熟報，所以一般不討論。此外，修定成就稱為不動業，因為定力是力量很強的善業，一般行為難以撼動之故。

2、習氣

無論是善或惡的行為，造作之後剎那間消失，行為的本身沒有招感異熟果報的能力。但善惡行為能熏習本識，將受報的潛能儲在本識中，這種能引起未來異熟報的功能就稱為習氣。為了簡別業（行為、造作）和業習氣

差別，表明本頌所要強調的是業習氣，所以特別稱為「諸業習氣」，即是說生死相續的直接引發是業習氣而不是業本身。其實習氣就是種子的意思。前面曾經說過從熏習的角度說，稱為習氣；從受熏後儲存於本識中，能生的功能性而言，稱為「種子」。古唯識學如《攝論》重於能生的功能，慣用「種子」一詞；新唯識學重於熏習，常用「習氣」這一詞。

3、諸業習氣

業習氣就是第二章所說的異熟習氣。從受異熟報說，稱為異熟習氣，從造作而成能熏說，稱為業習氣。業習氣展轉不斷相續，到機緣成熟時，會招感異熟果。然而，業習氣是感果的殊勝增上緣，並不是直接受果的親因緣，現行的第八識才是受果的真異熟體。再者，如前面所說，業異熟習氣是由前六識的善、惡熏習，令其增長。

二、二取習氣

1、二取習氣

二取習氣就是前面所說的等流習氣，是從因果同性質上來說；大致上，二取習氣重於執取。二取的具體執取，《成論》列出有四種，即相見、名色、心及心所、本末。(1)所謂相見執取，就是執取識所變現的見分和相分，見為能取、相為所取，所以是二取。(2)名色執取是

指執取精神和物質，如執取五蘊，色為物質，其他四蘊為精神。(3)心心所執取，即執取心和心所法。(4)本末執取的本是現行本識，末是七轉識，即指執取異熟果報體(異熟體加異熟生)。這四種二取習氣總攝業習氣以外的一切習氣，即由七轉識的三性(善、惡、無記)熏習，成為未來異熟果報的受報體。

2、生死相續

業種對未來的異熟報體是增上緣，故是疏緣；二取種是促成異熟報的親報體，所以是親因緣。在親疏兩種因緣的合作下，當前一期報體的業果報盡，二取習氣便會在業習氣的引導下，再去投生而成為下一期的異熟體。生命就這樣生生不息，一期接一期的延續不斷。這樣，就無需心識以外的種種條件作為生死的相續的助緣。所以，生死相續是單依唯識的理論，依然可以成立。

3、受盡相

二取種子受果是無窮無盡的，因為從無始以來還未解脫的凡夫位，就不斷的有種種二取的熏習，成為生死流轉中轉起二取戲論的種子。再加上二取習氣所酬報的等流和增上果，因果性質相同易招感。所以二取種子就可不斷地熏習、受果，無窮無盡，《攝論》稱為無受盡相。相對的業異熟習氣受果是有盡的。因為善不善熏成的業種子，在引導異熟果報體受報後，其力量盡了也就結束

了，《攝論》稱為有受盡相。再加上異熟因果性質不同，業因有善惡，果為中性，而且要一段時間（引業要下一輩子），所以不易招果。總之，二取種子是依整體說，在未解脫前會剎那熏習和現行，不斷地進行下去。業異熟種子是依各別說，各別的業種子在現行引導受報（引業和滿業）後，力量就會消失了。

三、三種習氣

習氣又可區分為名言習氣、我執習氣和有支習氣等三種。其中，有支習氣即等同於上述的業異熟習氣，名言和我執習氣即是二取習氣。二取和業習氣是世親《唯識三十頌》的分類，名言、我執和有支則是無著《攝論》的分法。¹⁶

1、名言習氣

一切有為法所熏習而成的各別親種，如七識的各自種子、種種不同的心所法種子、不同色法的種子等等。從熏習的意義上來說，一切熏習都可成為名言習氣，只是依特性的不同和修行所需，再將我執和有支習氣別列開來。名言習氣有兩種：（1）表義名言，即能詮釋道理、事物意義的語言和文字。（2）顯境名言，即能認識、了別對

¹⁶ 無著《攝大乘論》：「復次此阿賴耶識差別云何？略說應知或三種或四種。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。四種者，一引發差別、二異熟差別、三緣相差別、四相貌差別」（T31,137a）。

象的心心所法。¹⁷ 隨這二種名言所熏成的種子，可作為有為法各別生起的親因緣。

2、我執習氣

就是指虛妄執我、我所的種子。我執有兩種：（1）俱生我執，即修所斷我我所執。（2）分別我執，即見所斷我我所執。¹⁸ 隨兩種我執所熏成的種子，能令有情等產生自他差別。即由於我見熏習，眾生有各各差別，各自執為各自的獨立的不變個體。

3、有支習氣

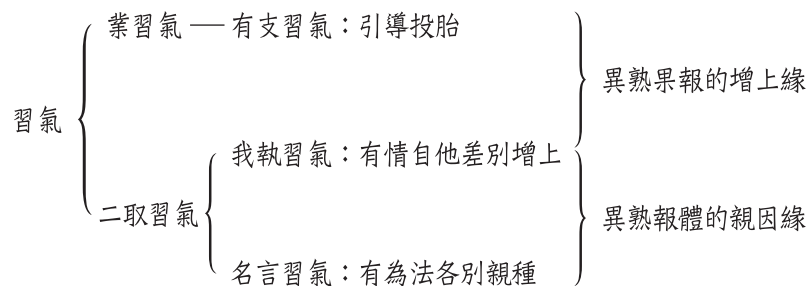
即能招感投生三界的異熟業種子。有支種子有兩種：（1）有漏善，即是能招感可愛果業。（2）諸不善，即是能招非可愛果業，亦即一般所謂的善有善報，惡有惡報。善惡兩種有支所熏成的種子，可造成異熟果有善惡趣的差別。對於不同的果報差別，我執和有支習氣的作用是增上緣。

小結：頌中所說的業習氣，就是這裏的有支習氣。二取習氣，即是我執和名言二種習氣，執取我我所以及執取名言為境而熏成種子，所以稱為二取。業與二取以及三種習氣的相應關係如下圖：

¹⁷ 有關表義和顯境兩種名言，見本書第二章「假施設」附論部分的說明。

¹⁸ 有關兩種我執，見本書第二章說明。

圖 6-2



四、惑業緣起

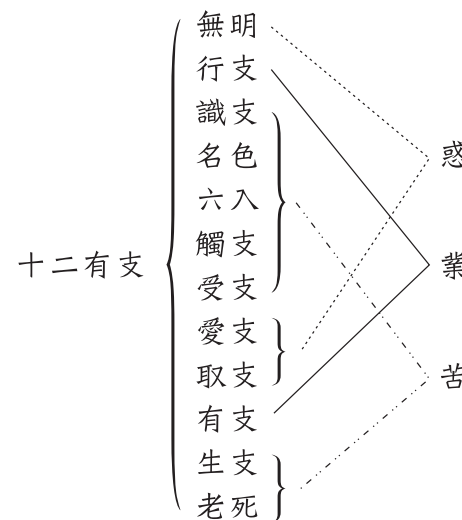
十二緣起支是佛教從《阿含經》以來，對生命相續的傳統解說。本論從唯識的角度來說明生命相續的原由後，接著再把唯識的習氣理論與傳統的十二緣起相結合，以表明唯識不離傳統。

1、惑業苦

依傳統的說法，生死相續即是以惑、業、苦的十二有支來分析。生死的根本，能發業並潤生業的就是煩惱，又名惑。能感後有生命報果的各種造作，稱為業。業力所引生的各種報，稱為苦。唯識認為惑、業、苦都是現行，三者的種子都稱為習氣。三者中，惑（我執習氣）和業（業習氣）對於生死苦，但能為增上緣，助生苦果，但其本身不是報體。惑、業與受果的報體本身是不同的，這可對照

上面我執和業習氣的說明。第三習氣一即苦種子，對於生死苦果，才是親因緣，能親生苦果。惑、苦兩種習氣就是本頌中的二取習氣，惑是能取，苦是所取。惑、業、苦中的業習氣，當然就是頌文中的諸業習氣。惑業苦與十二有支的對應如下：

圖 6-3



2、十二支略攝為四

惑業苦的開展說明，就是緣起的十二有支，即從無明乃至老死。十二緣起支，在細節上這裏不多做說明，但《成論》將其分為四段：¹⁹

¹⁹ 這四種區分是引自《大乘阿毘達磨集論》卷二：「何等略攝支故？謂能引

- (1) 能引支：即無明和行，可包括現行和種子。無明和行能作增上緣，引導識、名色、六入、觸、受等五種果報的種子增長，投生善惡道，所以稱為「能引」。這裏的無明主要是指能發業感招未來世引業的無明，這類無明所引發造作的行為才稱為行。這不包括此生造作，能招感此生受報的滿業，或者此生造作，未來世受報的其他滿業，因為這裏所要說明的是生死相續的問題，而十二緣起支本就是重於生死相續的分析。
- (2) 所引支：這是指本識中，能親生當來異熟果所攝的識、名色、六入、觸、受等五支種子。這五支種子是前二支所引發的，所以稱為「所引」。五支中的第一支識支種子，指的是第八識中能親自酬報異熟果之主體的等流習氣（或名言種子）。本識中的一切種子，除了六入（根）、觸和受（心所）種子以外，其餘種子都為名色所攝。而六入（根）、觸和受（心所）種子則為六入等自己所攝。
- (3) 能生支：即是愛、取、有三支，能直接引生未來的生和老死兩支，所以稱為「能生」。愛、取二支通現行和種子，有支唯種子。在依無明而造作異熟業，引發能親自酬報未來生死的識等五種果的種子後（這是

支、所引支、能生支、所生支。能引支者，謂無明行識。所引支者，謂名色六處觸受。能生支者，謂愛取有。所生支者謂生老死」(T31,670c)。

在說明煩惱造業），再依愛染生四取，²⁰ 愛和取結合能潤生「能引支」和「所引支」種子現行受報（這是在說明煩惱潤業）。這時，受愛取潤生的「能引支」和「所引支」種子就轉稱為十二緣起的「有支」。

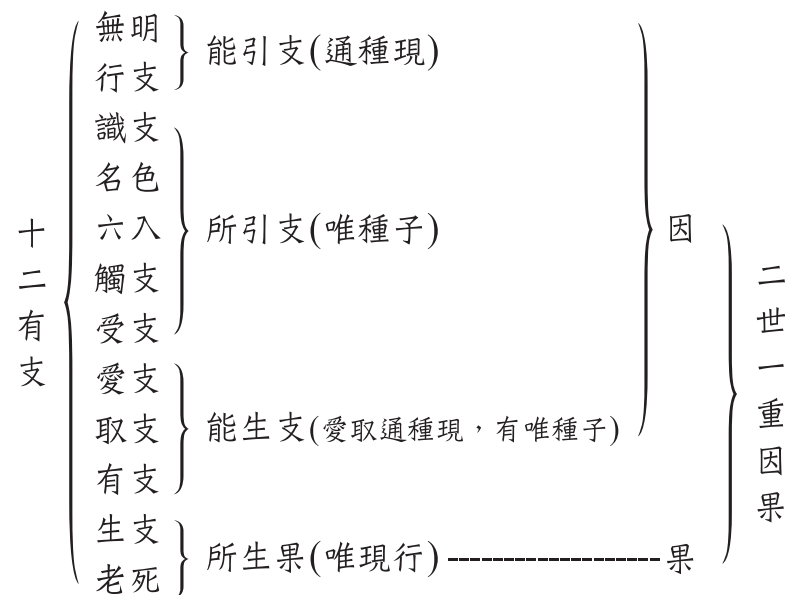
- (4) 所生支：即是生和老死二支，是愛、取、有三支所直接引生的，所以稱為所生支。這即是識、名色、六入、觸、受等六支的現行受報。從「中有」（中陰身）投生後而成為「本有」（新的生命體）的階段，攝屬於生。「本有」開始漸漸衰變，總稱為老。最後身壞命終稱為死。

唯識以四支來說明十二緣起，主要是來自《阿毘達磨大乘經》，與說一切有部的三世兩重因果不同。這裏所要強調的重點是如何從今生過渡到來世（或前世過渡到今生），也就是頌中的：「前異熟既盡，復生餘異熟」，所以是兩世的一重因果。這主要是說，在今生中依煩惱造業，由業引發未來受報體的種子，再由煩惱執取潤生業種子和報體種子。當今生身壞命終時，業種子和報體種子成熟現行，業力就會引導報體去投胎，成為下一期生命的開始。其中，從「無明」到「有」等十支，是今生因，而生老

²⁰ 四取：1) 我語取：就是取著有一個不變的「我」，這是根本的「取」。2) 欲取：是對五欲的追求。3) 見取：是知見上的執著，取著自我的看法和觀念，總認為自己的想法永遠是正確的。4) 戒禁取：是指錯誤的修行方法，無意義的戒條或苦行

死是來世果。無明與行，即依煩惱而造業，引發報體的親因緣，即識等五支的種子；再由愛取煩惱的潤生，將業種和報體種子轉成「有支」。今生結束後，由現行業力引導報體現行受報，即是後的生、老死兩支。今生過渡到來世是依這樣的道理，前世過渡到今生也是一樣的，生命就在這樣的運作下生生不絕地延續下去。十二緣起支的兩世一重因果如下：

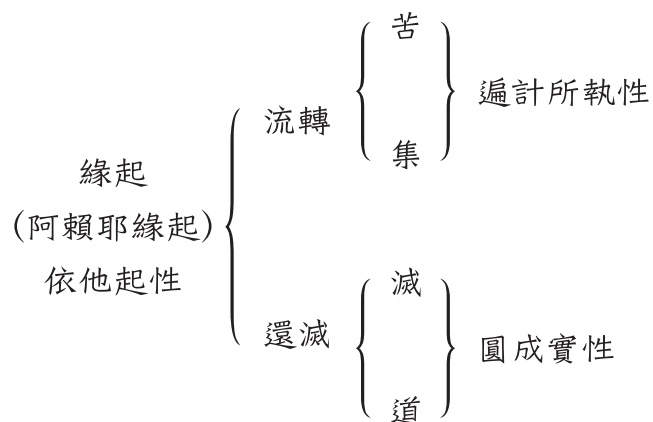
圖 6-4



第七章 三性三無性

唯識學是依於「三性」來解釋緣起和有情是怎麼生死輪迴，又如何能解脫成佛的。「三性」的依他起性 (paratantra) 指的是萬物依各種因緣條件和合而成的道理；遍計所執性 (parikalpita) 則是在說明是什麼導致輪迴的惑業苦之流轉；而圓成實性 (pariniṣpanna) 是指達到解脫成佛那最終最圓滿的結果。「三性」可以說是三個特點或三個性質，也可以稱為「三相」。「三性」是唯識學的核心理論，大致上整個唯識學可說就是圍繞著阿賴耶與「三性」而展開的。談「三性」就是在談阿賴耶，談阿賴耶就必須談「三性」。「三性」的意義在於說明「法則」和「現象界」的關係。現象必依於法則而產生，法則必因現象而被發覺。我們生死輪迴的法則和現象也是如此。「三性」的重點就是在解說有情生命緣起的緣生相和還滅相，緣起的流轉與還滅，亦即是輪迴和解脫涅槃。所謂依他起就是緣起，談緣起法就是在談阿賴耶緣起。在緣起法則的支配下，有情生命依惑、業、苦相生而不斷地生死流轉，這就是遍計所執。同樣依於緣起的法則，經由特定的方法去修行，可阻斷苦集的相生，到達清淨的解脫，這就是圓成實。由此可以看出「三性」其實就是在說明四聖諦，只是以不同的方式來了解四聖諦。如下圖：

圖 7-1



第一節 三自性

一、遍計所執性

第二十頌

由彼彼遍計 遍計種種物 此遍計所執 自性無所有¹
由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。

白話釋義：「由種種虛妄分別，周遍計度各種所遍計物，這種種被遍計的事物，是沒有任何實體（自性）的。」

¹ 安慧釋論：「被種種分別，所分別事物，即遍計自性，本不存在。」白話譯釋：「一切事物，都是因各種分別而顯現的，這些事物即是遍計所執自性，事實上都是虛妄而不實的。」安慧的意思是說，一切事物都是因為種種的別分而產生的，所以一切事物即是遍計所執性，因此都非真實的存在。依梵文來看，頌中的「自性」和遍計所執是連在一起的，而無所有是指種種被分別的事物。這和《成論》的解說有所不同。Kawamura, 110；霍韜晦，125。

1、總說遍計

根據本論，頌中的第一句「由彼彼遍計」是指能遍計，第二句「遍計種種物」是指所遍計，第三句和第四句「此遍計所執，自性無所有」是在說明遍計所執。遍計所執的梵文是 *parikalpita*。*Pari* 是週、遍、完全之義，*kalpita* 有假造、分別之義，玄奘大師解譯為「周遍計度」，並說明為虛妄分別。這是說由種種的虛妄分別，妄執蘊、處、界為實法或實我。這些被妄執為自性有的各種我法，就是遍計所執。依正理來推理，這種種我、法是沒有真實自性的。

2、能遍計

在簡單地說明能遍計、所遍計和遍計所執之後，接著就一一來討論三者的細節。首先是「能遍計」，什麼是能遍計？安慧說，所有八識和相應心所法，只要有漏的，都是能遍計。² 原因有三：一、有漏的八識和所有相應的心所法都是以虛妄分別為自性的。二、八識現行都會變現出見相二分，進而成為相似的能取所取。三、阿賴耶以遍計所執自性，妄執種子為所緣。種子本就是阿賴耶的所緣，賴耶攝持種子令不消散，以此而說賴耶妄執種子也是合理的。護法則認為，唯是第六和第七識能執我和法，

² 對於能遍計，《成論》提出兩種看法，《述記》說第一種是安慧的看法，第二種是護法的看法。然而考據了安慧的《唯識三十釋》並沒有類似第一種的述說，所以《述記》的說法可能有誤。

才是能遍計。並引《攝大乘論》所說：「當知意識是能遍計」³，其中所謂的意識是意根（第七）和意識（第六）的合稱。再說，能遍計者必具有計度分別的能力，唯有意識（六與七的總合）能計度分別。此外，遍計我法必是慧心所的作用，前五識和第八識都不與慧心所相應，所以都不能遍計。所以只有第七和第六識是能遍計。

3、所遍計

在說明所遍計時，《成論》以問題來說明。外人問：「所遍計的自性又是什麼？」《成論》依《攝論》回答：「《攝大乘論》說所遍計就是依他起性，因為依他起的一切事物是遍計心的所緣緣。」⁴ 依《攝論》所說，在認識生起時，由種子現行為見識和相識。但由於種子在凡夫位是染污的，所以見識和相識落到認識界時，一定會成為能遍計和所遍計，能遍計的是意識，而這所遍計在成為能遍計的所執時就成為「遍計所執」。就《攝論》而言，阿賴耶種子現行為見識和相識時，從種子變現的角度來說，是依他起性。但當成為能遍計和所遍計時，所遍計就變成了「遍計所執」。⁵ 這就是為什麼《成論》引《攝論》說所遍計是依他起（請參考本書第二章有關見相的四分說）。

³(T31,139b)。

⁴《成唯識論》卷八：「所遍計自性云何？《攝大乘論》說是依他起，遍計心等所緣緣故」（T31,45c）。

⁵見印順導師《攝大乘論講記》中對依他起和遍計所執異同的討論（186）。

二、依他起性

第二十一頌（前半頌）

依他起自性 分別緣所生⁶

依他起自性，分別緣所生。

白話譯釋：「依他起性是眾緣所生的虛妄分別」。

在說明依他起時，由於依他起和遍計執有著密不可分的關係，所以《成論》從分辨兩者的關係上來說明。依他起的梵文 *paratantra* 就是依靠、依於他（*dependent on another*）的意思。安慧認為：三界一切有情的心心所，無始以來為虛妄分別所熏習，各自個體雖只有一個，但似二而生，即見分和相分一能取所取。這樣的二分成為的能取所取，是妄情的存在，不是真實的存在，就是遍計所執。見相二分雖是虛妄，但其所依托而生起的體是緣生的，這緣生的世俗實體就是依他起，所以才說依他起性是眾緣所生的虛妄分別。安慧的這種說法和《攝論》大體上是一致的。這是說，依他起是從依識所變現的角度來稱呼的，這在理論上也確是如此。但由於無始的虛妄分別熏習，識所變現出來時，一定會成為見相二分，同時也會成為能取所取。從能取所取的角度來說，這就是遍計所執。

⁶安慧釋論：「依他起性即，分別從緣生。」白話譯釋：「種種分別是因緣所生起的，即是依他起。」Kawamura, 111；霍韜晦，126。

護法則認為：一切心心所由熏習力變現的見相二分是從緣生的，所以還是依他起。在見相二分上妄執「實有、實無」、「一、異」、「俱、不俱」等種種遍計，這妄執一異等才是遍計所執。從這樣的意趣來說，眾因緣所生的心心所和相見二分，無論是有漏或無漏，都可說是依他起，因為是依他（各種因緣）所起之故。⁷然而本頌說依他起是因緣所生的虛妄分別，所以嚴格說，依他起偏重於有漏的染分說，如果是清淨的依他起，那就是圓成實了。

安慧和護法對遍計所執的不同點，在本書第二章談唯識對「假施設」的詮釋時，曾有討論過，這裏再做一個簡要的提示。就像在大晴天的公路上開車，遠處看起來似有一灘水，但其實只是水氣折射的一種錯覺。在這個實例中，護法體系說水氣、光線折射和形成的幻覺水灘，就如唯識中的識所現一樣，是依他起的有體。當一個不了解其中原理的小孩看到遠處水灘，把它當成是真的時候，這便成了遍計所執。然而從安慧體系的立場看，水灘形成的過程是依他起，但是在小孩的認識中，幻覺的水灘和把它當成是真的水灘，卻是同一件事。所以在有漏位，遍計所執即是依他起。

⁷ 各種因緣可如前章所述，可歸類為親因緣、等無間緣、所緣緣和增上緣等四大因緣。

三、圓成實性

第二十一頌（後半頌）

圓成實於彼 常遠離前性⁸

圓成實於彼，常遠離前性。

白話譯釋：「圓成實性就是在依他起上，永遠地脫離遍計所執」。

1、釋頌義

以下依《成論》的分析，逐字解釋頌義。「圓成實」就是在彼依他起上，常遠離前遍計所執，二空所顯真如為性。「於彼」一語，顯示圓成實和依他起不即不離的密切關係。「常遠離」一語顯示虛妄所執的能取所取，依正理說是不存在的。⁹「常遠離前性」一句中的「前」指的是不空的依他起，即遍計所執。因為遍計所執即能取所取，二取不空，所以稱為不空依他起。「性」是指二空所顯性一真如。這是說，能取所取二空還不是圓成實，二空所顯的真如本性才是圓成實。因為二空只是讓本來錯誤、不應該有的消失而已，所以並非真如本身，不然的話真如就成了什麼都沒有了。真如離遍計所執，讓本不該有的消失，所以是離有。但真如法性本有，並非什麼都沒有，但由二

⁸ 安慧的釋論：「圓成實即彼，常遠離前性。」白話譯釋：「圓成實即是依他起和徧計永遠分離。」Kawamura, 112；霍韜晦，127。

⁹ 請參考第二章所說的「情有理無」。

空所顯，所以離無。這樣真如離有離無，契合中道。

2、定義

我、法二空所顯現的圓滿、成就、諸法實相，就是圓成實。「圓滿」指真如法體在空間上周遍一切；「成就」指真如法體離生滅而不生不滅；「實相」指真如法體諦實不虛。這三大義可簡別諸法的自相、共相、虛空，還有外道所執的常我等。首先，真如法體是遍滿的，可簡別於諸法自相，因為諸法的自相唯個別法的自體，不能周遍一切。不生不滅的成就義，可簡別於諸法的共相，如苦、無常等生滅相。實相可簡別於阿毘達磨所立的「虛空無為」和外道的「常我」。「虛空無為」和外道的「常我」雖都有周遍、不變的意義，但事實上卻是虛妄謬誤。如「虛空無為」，本是假立之法，非實有。再如外道所執的「真我」，是自己妄執所立的，根本不存在。此外，無漏的有為法，¹⁰ 如道諦中的一切修行，也可稱為圓成實，因為也具有這三種涵義。(1) 真實：聖道離諸顛倒，其體無染，所以是實。(2) 成就：聖道能至究竟，就是成就。(3) 周遍：聖道作用周遍，任何時地只要聖道生起，都有遠離顛倒達到究竟的作用。雖然無漏有為也可稱為圓成實，但頌中所說的圓成實是指前說，即二空所顯的圓滿、成就、實相才是本頌要闡述的圓成實。

¹⁰ 無漏的有為法是指道諦，無漏的無為法就是指滅諦。

3、圓成與依他

在描述了圓成實性之後，《唯識三十頌》進一步在第二十三頌中詳敘了兩者的關係。

第二十二頌

故此與依他 非異非不異 如無常等性 非不見此彼¹¹
故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼

白話譯釋：「因此圓成實和依他起，並非有所不同，但也不可說是完全一樣，就如無常性和諸行的關係一樣。假若不能證見圓成實的話，也不能真正了知依他起。」

依於前述有關圓成實的道理，圓成實和依他起是不異不一的，即不能說是一件事，但也不能說沒相關。如果兩者不相關（非一），真如（圓成實）就不應該是依他起的實性。依他起通兩邊，依他起的妄性，就是遍計所執，相反的，依他起的實性就是圓成實。假若兩者不異（同一），那依他起即是無常的諸法，圓成實也應該是無常的了。再者，如果兩者是不異，那兩者各自同時俱備清淨與不清淨的境，這樣根本智與後得智的作用就無區別了。圓成實是根本智緣真如相的境界，這當下是離一切相、

¹¹ 安慧釋論：「故此與依他，非異非不異，如無常等等，此隱彼亦隱。」此句安慧釋譯和《成論》相似。Kawamura, 113；霍韜晦，128。

心行處滅、言語道斷的，連依他起的一切法都不起，這時即稱為清淨境界。當行者證根本智後從定中出，依他起的一切相又現前，這時又同以往一樣，能見聞覺知、能說能行，這是後得智緣依他起的一切世俗法。這稱為不清淨境界。所以說，如果兩者不異，那不但淨、不淨的境界無法區分，同時根本智與後得智的作用也混亂了。

頌中的「如無常等性」一句，是用無常、無我等諸法共相和行等諸法自相的關係，來譬喻圓成和依他的關係，這是用淺顯易懂的詮釋來譬喻深奧難懂的道理。例如無常、無我等共相和諸行等別相的關係一樣，是不一不異的存在著。如果無常和行是毫不相關的，那麼就不能說諸行是無常了。反之，如果無常和行等諸法是一件事，那無常就不能說是諸法的共相了。法和法性就這樣不一不異的連繫著，世俗和勝義也是這樣的相依存在著。

頌中的「非不見此彼」一句，完整的句子可做：「非不見此圓成實而可見彼依他起」。這是說若不能證見圓成實，就不能真正了解依他起，這便是在表達了依他起的實性。雖說依他起通染淨，但唯識學還是以依他起的清淨為依他起性的真實樣貌，稱為唯識實性。所以說如果不能證知遍計所執是虛妄不實的，就不能如實知依他起的幻有。根本智證真如得圓成實後，後得智現起時，能再次見聞覺知依他起的種種事物。但後得智在了知一切依他起

的事物時，能通達一切如幻唯識所現，不再妄執為實我、實法，這和未證圓成實的凡夫在根本上是不同的。

四、小結

最後《成論》做了一個小結。¹²總之，遍計、依他和圓成等三自性都不離心心所法。心心所法和其所變現的見相等，都是眾因緣所生的，就如幻相一樣非有似有誑惑凡夫，這一切就稱為依他起性。凡夫在這幻事上執著為實我、實法，起各種分別，事實上這些幻事都沒有性相實體的，這一切所執幻事就稱為遍計所執。在依他起上所妄執的我和法都空，這空所顯的真性稱為圓成實性。所以說，三性不離心心所等。

第二節 三無性

第二十三頌

即依此三性 立彼三無性 故佛密意說 一切法無性¹³
即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。

¹²《成唯識論》：「謂心心所及所變現，眾緣生故，如幻事等非有似有，誑惑愚夫，一切皆名依他起性。愚夫於此橫執我法有無一異俱不俱等，如空花等，性相都無，一切皆名遍計所執。依他起上彼所妄執我法俱空，此空所顯識等真性名圓成實。是故此三不離心等」(T31, 46c)。

¹³安慧釋論：「因於三自性的三種無自性，教說一切法無自性」。梵文的直譯為：「連結於三種自性的無自性，一切法無自性被教導。」白話可譯釋為：「基於三種自性的另一面，即三種無自性，宣說一切法無自性。」梵文比較強調三性、三無性的一體性，即一體的兩面。而玄奘譯本則傾向於三性為主，三無性為從的關係。Kawamura, 115；霍韜晦，133。

白話釋譯：「依於遍計、依他、圓成等三性，立相、生、勝義等無自性，所以佛陀密意宣說一切法無自性。」

一、一切法無性

般若經中所揭示的甚深一切法空，一直是初期大乘佛法的共義。但由於一切法空甚深難懂，唯識學從《解深密經》開始，提出了以了義的方式來解釋般若的甚深密意。所謂了義的方法其實就是指更清楚明白的說明，具體上就是依三性的另一面三無性來解釋一切法空，成立一切法無自性。¹⁴ 三性是依他起、遍計所執和圓成實性，三無性即：相無自性、生無自性和勝義無自性。遍計所執是「相無自性」，因為遍計所執相是依於我執所起的妄相，是沒有實質的，所以是無自性的。依他起稱作「生無自性」因為依他起是指諸法依因緣而現起，它是阿賴耶跟轉識的種現生熏而成的，不是自己存在或自己生成的，所以是「生無自性」。圓成實是「勝義無自性」，因為圓成實相就是勝義諦，而勝義諦則由無自性所顯。如果能在依他起上悟生無自性，了知一切法皆是妄相，去除遍計所執，就能通達勝義。所以一切勝義皆是無自性所顯，故稱為「勝義無自性」。《解深密經》總結說：由三無性故知一

¹⁴《解深密經》卷二：「善男子！如來但依如是三種無自性性，由深密意於所宣說不了義經，以隱密相說諸法要，謂：『一切法皆無自性，無生無滅本來寂靜，自性涅槃』」（T16,659b）。

切法無自性，即一切法空。如此即能明白了知般若經的一切法空義了。

《解深密經》認為佛在般若經中密意說一切法空，密意就是指不了義，不了義主要是指沒有具體的說清楚講明白，無關究不究竟的問題。然而《成唯識論》對「不了義」卻有了不同的理解，其「不了義」進一步也有了「不究竟」的含義。其認為一切法空不但不了義，而且也不究竟，就是說即沒說清楚也不究竟。依他起性在世俗諦上是有體的，是識所變現的，不能說是無自性。雖說是識所變現，但還是要有其他因緣的增上，不能無緣而自生，所以稱為生無自性。圓成實是勝義實性，也不能說是無自性，但卻是由遍計所執的無自性所顯，所以稱為勝義無自性，更明確地說真正無自性的是遍計所執。遍計所執是在依他起上虛妄增益我法而來的，沒有實體，所以是無自性，稱為相無自性。因此說一切法無自性，一方面是不了義，因為只是籠統的說（沒說清楚），其實有些法（圓成、依他）是有自性的；另一方不究竟，因為究竟地說，依他和圓成是不空的。所以才說諸佛密意說：「一切法無自性」。¹⁵

¹⁵《成唯識論》卷九：「即依此前所說三性，立彼後說三種無性，謂即：相、生、勝義無性。故佛密意說一切法皆無自性，非性全無，說密意言顯非了義。謂後二性雖體非無，而有愚夫於彼增益，妄執實有我法自性，此即名為遍計所執。為除此執故，佛世尊於有及無，總說無性」（T31,48a）。

二、三無自性

第二十四頌

初即相無性 次無自然性 後由遠離前 所執我法性¹⁶

初即相無性，次無自然性，後由遠離前，所執我法性。

第二十五頌

此諸法勝義 亦即是真如 常如其性故 即唯識實性¹⁷

此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性

白話釋譯：「最初是依遍計所執立相無自性，次依他起立生無自性，最後是由遠離遍計所執我法性之圓成實所立的勝義無自性。這是諸法勝義，也即是真如，真如法性恒常不變，也即是唯識實性。」

1、相無自性

相無自性是指唯有似真實的相狀，但完全沒有體性。相無自性依遍計所執而立，遍計所執的我法等體性，

¹⁶ 安慧釋論：「第一無自性，是由於唯相，第二無自性，由於非自存」。梵文的第二十四頌唯論及相無自性和生無自性，第二十五頌才說明勝義無自性。白話釋譯：「第一個無自性是因為唯有相，而無實體，所以是無自性。第二個無自性是因為一切法非自己存在（非自生），所以是無自性。」Kawamura, 116；霍韜晦，134。

¹⁷ 安慧釋論：「是諸法勝義，亦即是真如，常如是存在，即是唯識性。」安慧解說：「圓成實性是依他起一切法的勝義諦，是依他起的法性。所以，圓成實是勝義無自性，因為圓成實以無偏計所執為其自性。這諸法勝義有許多異名，如真如等，因它一直都是如此而不變的，也就是唯識性。」Kawamura, 118~119；霍韜晦，134~139。

是根本沒有的、是妄執所創造出來的，就像空花一樣，所以是無自性。空花用於比喻現實不存在，幻想出來的東西。空華是一種眼疾，常會看見空中出現不同顏色的花朵，但實際上根本沒任何花朵，完全是眼疾所造成的。¹⁸

2、生無自性：

生無自性是依據依他起性而成立的。依他起所生起的種種幻事，是依托各種因緣而生起的，並不是像妄執者所認為的無因而自然生起，所以說生無自性。然而，這是從不自生的立場說無自性，並不是說所依托的因緣也是沒有的，所以依他起的因緣還是有體的。¹⁹

3、勝義無自性：

(1) 定義

依圓成實立勝義無自性。《成論》說勝義諦是由遠離遍計所執我法所顯性，從我和法是無自性說為無自性，並不是說連勝義諦都是無自性的。就像天空佈滿了各種顏色的雲彩，雖無論有雲無雲天空一直如此，但也要雲霧退去後才能顯出其本性。就像勝義諦一樣，雖本來如此，但還是得依遠離遍計我法而顯。²⁰

¹⁸ 《成唯識論》卷九：「謂依此初遍計所執立相無性，由此體相畢竟非有，如空華故」(T31, 48a)。

¹⁹ 同上：「依次依他立生無性，此如幻事託眾緣生，無如妄執自然性故假說無性，非性全無」(T31, 48a)。

²⁰ 同上：「依後圓成實立勝義無性。謂即勝義由遠離前遍計所執我法性故假說無性非性全無。如太虛空雖遍眾色而是眾色無性所顯」(T31, 48a)。

(2) 勝義諦

這個勝義無自性，就是一切法的勝義諦。但依《成論》所歸納說明，勝義諦有四種：一、世間勝義：就是指蘊、處、界等。從《阿含經》以來，佛陀即以蘊、處、界等三科來分析和合的「假我」，以達無我的境地。《阿毘達磨》以此而立世俗假有與勝義自性有，世間的一切經驗物如我、花盆、山林等是假有，構成這經驗物背後之法（元素）—蘊、處、界等是實有的、是勝義有。大乘佛教雖不認同蘊、處、界是勝義自性有，但也不能否認其世間相對的作用，所以稱其為世間勝義。二、道理勝義，即謂苦等四諦。四聖諦是佛法的總綱，是世、出世間的道理，所以《成論》稱之為道理勝義。若依四諦而得修證，那就成了下面所說的證得勝義了。三、證得勝義，即所謂的二空真如。這就是前面所說的，在依他起上遠離遍計的我法二執、達我法二空，就是圓成實的真如性。這是從空所顯性來說的，如烏雲散去顯出藍天。四、勝義勝義，就是指一真法界。這是從真如、法界、勝義的本然如此而說的。就如天空的本性本來如此，無論有無烏雲遮蔽。《成論》認為頌中的勝義一詞是依最後的勝義勝義而說的，因為這才是聖道最終所行所對的目標。

(3) 真如

諸法的勝義諦即是常說的真如。「真」表示真實非虛妄，「如」表示恒常不變。圓成實性不但是一切法的勝義諦，也即是大乘佛法常說的真如，因為圓成實的真實性在任何狀態下都如其本性而不變，有湛然不虛妄的意思。在大乘佛法中，還有其他的同義詞，如法界、實際等等。²¹

(4) 唯識實性

這一切法的實性也即是唯識學所說的唯識實性。所謂唯識性簡略地說，有兩種：一是虛妄，即遍計所執，所以稱為虛妄唯識；二是真實，即圓成實性。為了簡別於虛妄，所以加了「實性」一詞，稱為「唯識實性」。此外也可以再有另外的兩種區分：一是世俗，即是依他起；二是勝義，即圓成實性。為了簡別世俗，所以特用「實性」一詞，稱為「唯識實性」。

總之，說明三無性的三個偈頌（第二十三、四、五），主要在指出「無自性」的教說是不了義的，有智慧的人不應該依據「一切法無自性」的教義而認為一切法真的都無自性。

²¹ 般若經有許多用於表示勝義的異名，如《大般若經》卷四四九：「甚深義處，謂空、無相、無願、無作、無生、無滅、寂靜、涅槃、真如、法界、法性、實際，如是等名甚深義處」（T7,269a）。

第八章 唯識觀行

唯識的理論前面幾章都已解釋，本章是最後一章，要來討論唯識的實踐方法和階位。《成唯識論》提出了三個問題：一、誰能修唯識？二、要經過多少歷程？三、要如何悟入？其回答是：一、俱備大乘兩種種姓的人能修習；二、要經唯識五位；三、依五位漸次修習。大乘二種種姓是：1、本性住種姓：即無始以來俱有出世無漏種子的眾生。這類眾生不用外來的聞法熏習，自然能依本俱無漏種子發起修行。2、習所成種姓：由外來的聽聞法界等流正法所成的熏習，熏成出世無漏種子，發起修行。《成唯識論》提出了這兩種種姓的行者，事實上呼應了護法無漏種子本有與新熏兼具的理論。認可了無漏種子可由外熏而來，實際上就已經打破了種姓的限制，並承認所有人都有成佛的可能。¹

在修行方面，唯識學繼承了阿毘達磨的五位說，又更進一步依其原則而轉為菩薩道的修行。這五位即是資糧、加行、通達、修習和究竟位。1、資糧位：修大乘順解脫分；2、加行位：修大乘順決擇分；3、通達位：即諸菩薩的見道位。4、修習位：諸菩薩的修道位。5、究竟

¹《瑜伽師地論》卷三十五：「云何種姓？謂略有二種：一本性住種姓；二習所成種姓。本性住種姓者，謂諸菩薩六處殊勝有如是相，從無始世展轉傳來法爾所得，是名本性住種姓。習所成種姓者，謂先串習善根所得，是名習所成種姓。此中義意二種皆取」(T30,478b)。

位：住無上正等菩提。這五位的修行必需漸次的悟入，不可跳越。資糧位重於對唯識學說的理論產生深刻的信解，這即是聞慧和思慧的養成。加行位是定中起觀的加行，漸漸能消除能取所取，引發真見，這是修慧的實踐。通達位即真實通達唯識實性，斷根本煩惱入初地。修習位即是在十地中逐漸斷除剩餘的煩惱及所知二障。最後，經過十地的修行而達到究竟位，亦即是成佛。唯識五位以下五頌當細說。

第一節 資糧位

第二十六頌

乃至未起識 求住唯識性 於二取隨眠 猶未能伏滅²
 乃至未起識，求住唯識性，於二取隨眠，猶未能伏滅。

白話釋譯：「雖發菩提心，但還沒起順決擇識、求住唯識真勝義性，二取習氣還沒伏滅，通稱為資糧位。

一、資糧位

從發起深固的大菩提心，一直到發起順決擇分、求住唯識真勝義性之前，都是資糧位所攝。這一階段是以發無上正等菩提心，修集種種勝資糧為主。這一階位從求斷煩惱障得解脫而言，又稱為順解脫分。因為成佛是最終極的

² 安慧釋論：「識尚未，住唯識性，二取隨眠，尚未伏滅。」白話釋譯：「（從發心修學），到識還沒住於唯識性，二取隨眠還沒有被伏滅。（這階段都是資糧位）」。Kawamura, 119；霍韜晦，141。

目標，但在這之前要先斷煩惱得解脫，入初地，之後才能一地一地修習。這時要修集四力，即因力、善友力、作意力和資糧力。

- 1、因力：如經上說是「多聞熏習」，就是聽經聞法。由聽經聞法將清淨種子熏習進阿賴耶中，成為修行的主因和動力，再經過不斷地熏發，最終能淨化阿賴耶而轉識成智。所以將「多聞熏習」稱為因力。
- 2、善友力：善友一般又稱為善知識，而最圓滿的善知識當然是佛。修發大乘者要發願事奉無量諸佛，並供養、禮拜、讚嘆、出家、和修學等。每逢諸佛時都要以佛為善知識，如此自然能聞法修行，漸漸成就無上菩提。當然，就現前而言，我們已無法見佛聞法。所以經上也說，對戒定慧有一定通達者，雖不圓滿，也可做為善知識，而用心親近學習。
- 3、作意力：又可稱為「勝解力」，就是對佛法有深度的解悟，由解悟而樹立堅固的信念，任憑遇到什麼違逆的外緣，或任何錯誤的觀念，都不能動搖對佛法的信念，毀壞大乘佛法的修習。
- 4、資糧力：又稱為任持力，即是六度四攝的實踐。任持力就是從事某種事業堪能擔當的力量。對大乘教法生了堅固的信念以後，進一步需要實行六度四攝自利利他的事業。六度四攝不但難行而且要生生世

世不斷地行持，因此必須要有高度的擔當力量，故稱為「任持力」。又如前所說，六度的行持是成佛的資糧，所以又稱為「資糧力」。³

以上四力的次第就相當於《阿含經》所說的四預流支，即親近善知識、聽聞正法、如理作意、法隨法行。這也可說是佛教修行的通遍次第。

二、二取二障：

這一階位的菩薩雖修四力，但以聞、思慧為主，常不能伏滅二取隨眠。二取即是見相二分在遍計下所形成的能取所取。隨眠就是習氣的意思，隨逐有情眠伏藏識中之意，或說是隨增過失，所以稱為隨眠。⁴ 具體而言，隨眠就是指煩惱障和所知障的種子。⁵ 煩惱障是指以遍計所執的實我薩迦耶見（人我見 / 人根本見）為主的各種根本煩惱，⁶ 以及其等流的種種隨煩惱。這些內心不良質素能擾惱有情和障礙涅槃，所以稱為煩惱障。所知障是指以遍計所執的實法薩迦耶見（法我見 / 法根本見）為主，對法的見、疑、無明、愛、恚、慢等，覆蓋對所知境的正確

³ 《成唯識論》卷第九 (T31,48b)。

⁴ 隨增是阿毘達磨的解釋，指能隨增煩惱的意思。見筆者《俱舍精要》，54。

⁵ 經部師說，現行者為煩惱，未現行的種子位稱為隨眠。唯識學是隨順經部師而說的。同上。

⁶ 薩迦耶見，梵文 *satkāya-dṛṣṭi*，*dṛṣṭi* 是「見」，*sat* 是「有」、「存在」，*kāya* 一般譯為「身」，但其也有根本的意思。所以 *satkāya-dṛṣṭi* 也常義譯為「有身見」，簡化為身見。《雜阿含》570 經說身見即是根本的我執見。

認識，障礙大菩提，所以稱為所知障。為何法我執也會有見、疑等呢？《成論》認為二障的本質沒有什麼不同，只是作用、強弱和前後的不同，所以自然會有見、疑等。就作用上來說，煩惱障能障礙涅槃，所知障能障礙菩提；就修習的聖道上來談，煩惱障種子弱，以我空觀就能斷，但只有法空觀才能斷二障種子。就前後次序上而言，要先斷煩惱障以後才能斷所知障（也可同時斷）。對修行者來說，二乘人只能斷煩惱障，而菩薩則必斷二障。初地前菩薩修法空觀能暫伏二障，唯入初地後才能永斷二障種子。二障皆有分別和俱生兩種，這如本書第二章所述。

三、所修相

菩薩的所修相，通攝世出世間一切善法，即所謂的萬行，而萬行總攝為六度。六度萬行可分為福和智兩種資糧。一切勝行中，以慧為體性者，如正見、正思惟、聞思修慧等等，都稱為智慧，其餘一切則為福德。再依六度來做區分，通遍說，六度皆俱福慧二種。偏重的說，前五度是福德，第六度才是智慧。另外，也可說前三度攝於福德，精進、禪定通兩種，第六度是智慧。所修相又可依自利、利他來區分。通遍的說，菩薩一切勝行皆福智兩種資糧。依偏重的特色說，六度是自利，四攝和四無量行等一切修行是利他。總之，菩薩修六度萬行自利利他，福智俱足。

第二節 加行位

第二十七頌

現前立少物 謂是唯識性 以有所得故 非實住唯識⁷

現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識。

白話釋譯：「加行位中帶相觀空，誤以為已證唯識性，但因還有空相可得，所以並非真住於唯識性。」

一、總說：

菩薩發菩提心後，要在第一個阿僧祇劫中修集福智兩種資糧，⁸ 在順解脫分圓滿後，為人見道位、住真唯識性，就要修正觀加行入加行位。加行共有四階段，即煖、頂、忍、世第一法，在此位中伏除二取。這四階總稱為順決擇分，順趣真實的決擇。又因為近於見道，所以稱為加行，前面資糧位沒有加行的含義。簡單的說，依定起觀，決擇諸法實相，稱為加行。加行位中煖等四法要依四尋思、四如實智先後起觀。

⁷ 安慧釋論：「謂是唯識性，然有所取故，現前立少物，未住唯識性。」白話釋譯：「若說這就是唯識性，然而卻還有少分相狀可取，所以尚未真住於唯識性。」玄奘譯「以有所得故」的「得」一字，梵文是 upalambha，是認識、認知，「以有所得故」是說還有認識的對象。霍韜晦，143。

⁸ 細節上即是十信、十住、十行、十迴向等皆位。在十信位末了，對大乘的信心成就，就進入了十住的初住位，從此是三大阿僧祇劫的開始。經一大阿僧祇劫的修行，到第十迴向「法界無量迴向」末了，開始修四加行。

二、煖：

首先觀行者攝心一境，定力漸起，至未到地定時，依定作觀，觀唯識無境。具體有四種觀法，即分別觀外境的名、義、自性、差別等四事皆是虛妄不實，唯識所變。名即是事物的名稱；義是事物的具體內容；自性是指事物的特性；差別是指事物的種種不同。這四種觀法就稱為「四尋思」。這時依觀立定名，稱為「明得三摩地」，三摩地是定的通稱；「明得」是智慧初現之義。這是順抉擇分中四加行的「煖位」，取生火前有煖氣先起之比喻。

三、頂：

在煖位中不斷的重複觀名、義、自性、差別等皆是虛妄不實唯識所現，觀心漸深，即可入「頂位」。「頂」也是一種譬喻，山的最高峰稱為山頂，在上山的過程中，到了山頂，就不會徒勞而返，一定能達到目的。修觀也是如此，如達到頂位，對「唯識無境」之理，更能認識清楚，並且不會再退，所以稱之為「頂」。這時的觀也稱為「明增三摩地」，也是依觀立定名，即智慧增長之義。

四、忍：

前二加行中，只是對名義等四事作「唯識無境」的觀察，對「唯識無境」的決定智還未生起，所以只能稱為「四尋思」。在接下來的忍位中，對此四事的唯識無境智已生起，所以稱為四如實遍智。加行位的第三位，名為印順忍，就是順乎諸法的諦實性，而忍可於心的如實智。或說印可前煖頂位的所取空（境空），而順於後的能取空（識空），認可境識俱空名忍，依觀立名稱為「印順定」。於此位中，由四如實遍智悟入唯識無境，通達遍計所執相無自性，但還沒有證圓成實的勝義無自性。忍位又可分為下忍、中忍、上忍三位。前煖頂二位觀察所取空，下忍位起時印可前所取境空，中忍位進一步觀察能取心也不可得，上忍位起時印可能取皆空。

五、世第一法

從上忍位進到世第一法，以無間定起上品如實智印可能取所取二空。世第一法中雖雙印二空相，但還帶有二空相，所以尚未證唯識實性。菩薩在加行位四階中，皆帶相觀空，即是說還有能所二取的空相，所以頌說：「現前立少物」。這頌中的少物即是「空相」之意。因為世第一法只有一剎那，從上忍位無間的引起，就一剎那無間的證入見道，所以在時間上是無間的。這是凡夫入見道前的最後一心，在凡夫位，這是最殊勝的，所以稱為世第一法。

六、小結：

《成唯識論》對加行位做了以下小結：加行位是依定起慧觀的階段，但因還有二空相未伏除，所以相縛和麤重縛都未能除斷。相縛是指執著相分為心外的實我實法，麤重縛是指煩惱、所知二障種子。加行位唯能伏除分別二障、二取的現行，因為要先能伏除現行，後才入見道斷分別種子。但對於俱生二障的現行和隨眠則未能伏除。此外，在此加行位上的菩薩要學習真俗並觀，即對非安立諦（真）和安立諦（俗）作觀察。⁹對此二諦作觀的主要目的是為了能引發真見道，並能伏除分別的二障種子。雖說對二諦作並觀，但為證得二空真理，特重以非安立諦為正觀。

第三節 通達位

第二十八頌

若時於所緣 智都無所得 爾時住唯識 離二取相故¹⁰
若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。

白話釋譯：「菩薩於所緣境，無分別智都無所得，這時就是住於真唯識性，因為已真實遠離二取相。」

⁹ 非安立和安立二諦下文「兩種見道」解說。

¹⁰ 安慧釋論：「若智於所緣，全都無所知，時住唯識性，無能取所取。」白話譯釋：「當智於所取相，都無所取的時候，那就是真實的住於唯識性了。因為當所取的對象不再存在時，主動的能取也就自然的不存在了。Kawamura, 121；霍韜晦，144。」

一、見道通達

經由加行位世第一法無間生起根本無分別智，體證真如，稱為通達位。又因為無始以來第一次照見真理，所以稱為見道。菩薩這時的無分別智，於所緣境都無所得，不取種種戲論相。這時才是真正的住於唯識真勝義，證真如的智慧和真如平等平等，因為已遠離了能取所取相。依護法所說，這根本無分別智雖說是無分別的，但卻是有見分的。而且雖有見分卻無相分，《瑜伽師地論》稱此有見無相的無分別智為「無相取」。¹¹ 這即是說，無分別智雖有見分，但卻無分別，不取任何相。有見分而無分別，無分別故不取相，所以才說沒有能取，不是說沒有見分的作用。無分別智雖沒有相分，但不能說沒有所緣，緣真如智生起時親自挾帶真如體相而起，無分別智即以這所挾帶的真如相為所緣。這正說明了，根本無分別智和真如體相是不相離的。所以緣真如的根本無分別智是有見無相的。再說，有了見分，那自然必有自證分和證自證分了。

二、二種見道

見道通達諸法實相的當下稱為見道位，而見道又分為二種：真見道及相見道。簡略而言，根本無分別智是真見道，證唯識實性；後得智是相見道，證唯識相。《成論》

¹¹ 卷七十三：「何因何緣名無相取，無因無緣不應道理。答：世俗名言熏習取果，是有相取。世所共成能令雜染。勝義智見熏習取果是無相取，非所共成能令清淨」(T30,700c)。

對二種見道的解釋如下：

1、真見道

就是根本無分別智實證能所二空所顯的真理，實斷二障分別起的隨眠，即斷分別我、法二執的種子，同時也能暫伏俱生二執的種子。這見道的當下有所謂的一心多剎那的說法。《成論》依護法的觀念說，這見道的當下有三剎那，即無間道、解脫道和勝進道等各一剎那，故總合是三剎那。無間道的功能是頓斷分別二障，解脫道則頓證二空真理，勝進道斷惑證真完成。因為是三個剎那，所以稱為多剎那；又因為所證真如體性是一，所以稱為一心。真見道以後菩薩在修道位中，地地修證都是如此。

2、相見道

根本無分別真見道結束後，後得智生起時效法（模擬）真見道的相狀而生起，故稱為相見道。這裏的「相」有相狀、類似等二重意思。這相見道還可分為兩種：觀非安立諦與觀安立諦。

(1) 觀非安立諦

非安立諦就是真如。真如是本然如此的勝義諦，非經由安立而成為諦，故說為非安立諦。觀非安立諦有三品心，即內遣有情假緣智、內遣諸法假緣智及遍遣一切有情諸法假緣智。第一、內遣有情假緣智：指能內觀有情身

心為假的智慧，是我空觀之智。這種智慧是倣效真見道中無間道我空智的見分，能除軟品分別隨眠，即分別我執種子。第二、內遣諸法假緣智：指能內觀構成有情身心的蘊處界等法為假的智慧，即是法空觀之智。這種智慧是倣效真見道中無間道法空智的見分，能除中品分別隨眠，即分別法執種子。第三、遍遣一切有情諸法假緣智：通緣內外一切有情身心和諸法，遣除一切實我實法之智慧，即是我法二空之智。這個智慧勝過前二智慧，倣效真見道中解脫道二空智的見分，所以能遣除上品內外一切分別隨眠，即分別我法二執種子。以上三智也通稱為「三心相見道」。前二智稱為法智，各別緣我和法之故，也稱為無間道；第三智稱為類智，我法合起來總緣之故，也稱為解脫道。這三種智（心）都不是真正的斷我法二執，只是倣效真見的斷執，所以只能稱為相見道。¹²

圖 8-1

| | | | | |
|-----------------------|---|--------------------------------|---|-------|
| 三 心 相 見 道 | { | 內遣有情假緣智—倣我空智見分—斷分別我執種子 | } | 法智無間道 |
| | | 內遣諸法假緣智—倣法空智見分—斷分別法執種子 | | |
| | | 遍遣一切有情諸法假緣智—倣效二空智見分斷二執種子—類智解脫道 | | |

¹² 窺基《述記》卷九 (T43, 570a)。此外，也有其他論師認為這三智是真見道而非相見道，因為安立四諦十六心才是相見道。

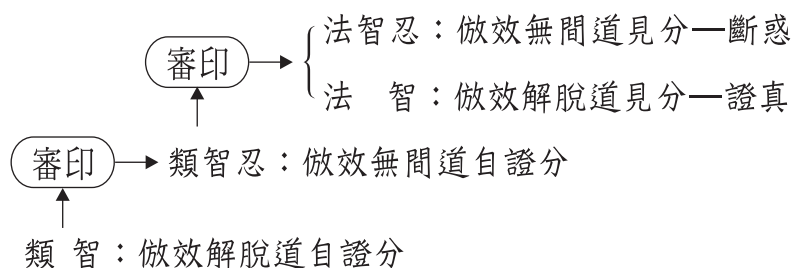
(2) 觀安立諦

在觀非安立諦之後，後得智接著觀安立諦。即觀察對真如的種種表述，或說為觀察勝義諦的安立，這主要是對四諦的觀察。真如本然如此無起無滅，但基於身心的狀態和修行的所需，安立為四諦，對四諦作觀察稱為觀安立諦。對四諦做觀察共有十六心，稱為十六心相見道。對這十六心又可做兩種不同的觀察。

第一種依能取所取來觀察，即所取的四諦真如和能取的智。首先在苦諦上作四種心觀察：一、苦法智忍：謂觀三界苦諦真如，正斷三界見苦所斷二十八種分別隨眠。二、苦法智：在苦法智忍之後，馬上生起觀苦諦真如，證前所斷煩惱獲得解脫。這是倣效真見道中無間道和解脫道的見分而立的。這兩者可說為先斷煩惱，後證得解脫。三、苦類智忍：「類」是同類的意思，即是說未來一切聖道智，包括集、滅、道等智，都是忍和智的同類。在苦法智之後有無漏慧生起，緣苦法智忍和苦法智的見分而各別印證之。苦類智忍倣效真見道中無間道之自證分而立的。四、苦類智：在苦類智忍後，另有無漏慧生起，用於審定苦類智忍，這審定苦類智忍的無漏慧就是苦類智。苦類智是倣效真見道中解脫道的自證分而立的。這四類心可略說為：忍和智是直接觀四諦真如而斷煩惱得解脫，類忍審印忍和智，類智再審定類忍。這是說，忍和

智觀真如，類忍和類智觀正智。苦諦有此四心，同樣的道理，集、滅、道等亦有此四心，總合為十六心，這就是所謂的十六心相見道。¹³ 如下圖：

圖 8-2

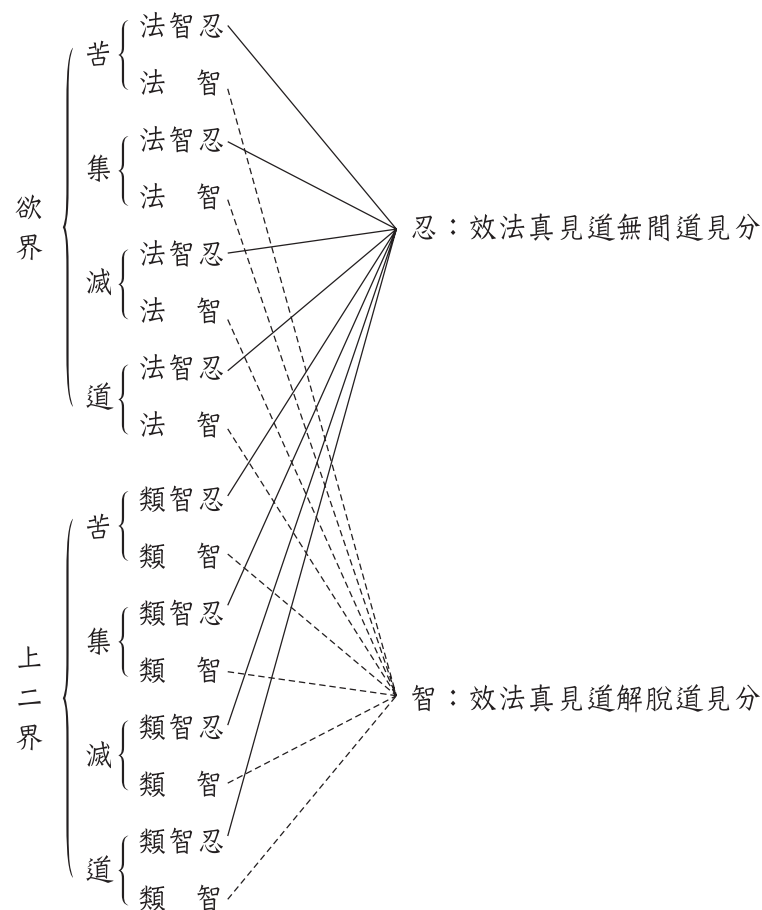


第二種是依觀察下地（欲界）、上地（色、無色界）而立的。這依下上二地所立的十六心與說一切有部的十六心見道更相近。實際觀法也還是依苦集滅道四諦次第起觀，先觀欲界四諦，每一諦各有忍與智二心，例如苦諦有苦法智忍和苦法智，這樣欲界有八個觀心。再觀上界四諦，每一諦各有類忍與類智二心，例如苦諦有苦類智忍和苦類智，加起來也一共有八心。這樣觀上下界四諦各二

¹³ 《成唯識論》卷九：「一苦法智忍，調觀三界苦諦真如，正斷三界見苦所斷二十八種分別隨眠。二苦法智，調忍無間觀前真如證前所斷煩惱解脫。三苦類智忍，調智無間無漏慧生於法忍智各別內證。言後聖法皆是此類。四苦類智，調此無間無漏智生，審定印可苦類智忍。如於苦諦有四種心集滅道諦應知亦爾。此十六心八觀真如八觀正智，法真見道無間解脫，見自證分差別建立名相見道」(T31,49c)。

心總共有十六觀心。這十六觀心中，現觀忍是效法真見道中無間道的見分觀諦，現觀智則是效法真見道中解脫道的見分觀諦。¹⁴ 如下圖：

圖 8-3



¹⁴ 為什麼唯做效見分而不做效自證分？這是因為這十六心偏緣諦理，重於理悟，所以不做效自證分。

第四節 修習位

第二十九頌

無得不思議 是出世間智 捨二麤重故 便證得轉依¹⁵
無得、不思議，是出世間智，捨二麤重故，便證得轉依

白話譯釋：「修道位中的菩薩，每地的無分別智都是無所取、能取，所以是無得、不可思議，更是出世間智。不斷地修習此無分別能捨除二障種子，證得轉依。」

一、總說

菩薩從見道位出定後，為斷除剩餘的二障，不斷地持續修習此無分別智。在每一地中，修習圓滿成熟時，依定作觀起無分智斷所應斷之障，入於上一地。這樣不斷地修習無分別智，最終就能得轉依。

1、無分別智

無分別智遠離能取所取，所以論中描述為無得、不可思議，或遠離戲論說為無得，作用深妙難測稱為不可思議。無分別智是出世間智慧，能斷世間生死稱為出世間，二取種子是世間生死之本，能斷此二取種子稱之為「出」。這唯有根本智有此功能，後得智和其餘世間智都

¹⁵安慧釋論：「無心亦無得、是出世間智，轉依得實踐，捨二粗重故。」白話釋譯：「無能知心，也沒有認識的產生，這就是出世間的智慧。因為捨除了兩種麤重，所以得實踐轉依。」Kawamura, 122；霍韜晦，146。

沒有這種功能。另外，出世間也可從兩重意義來定義，即體是無漏並且能證真如，這無分別智具備這雙重意義，故為出世間。菩薩在每一地中不斷修習此無分別智，所以能捨離二粗重，即二障種子，最後證得轉依。

2、轉依

轉依的「依」是依他起，依他起是染淨的所依。染是虛妄遍計所執，淨是真圓成實性。「轉」是轉捨和轉得。依不斷的修習無分別智，阿賴耶中的二障種子會轉捨依他起上的的遍計所執，轉得依他起上的圓成實。由此而轉捨煩惱障得大涅槃，轉捨所知障證無上覺，轉識成智。建立唯識的目的就是要為有情證得兩種轉依果一涅槃及無上正覺。

菩薩修習無分別智，地地中斷障證真，雖然也可稱為菩提，但偈頌所說的唯識性以究竟為主。二乘究竟稱為解脫身，在無上正覺的佛身稱為法身。

二、菩薩十地

修道位中要證得二種轉依，具體上要如何做呢？那就是要在十地中修十勝行，斷十重障，證十真如。十勝行即是十波羅蜜。唯識學的理論是十地配合十波羅蜜修行，即六度加上方便、願、力和智，稱為十勝行。方便、願、力和智等四波羅蜜是般若的用，體即是般若，以用而

立差別。但這不是說每地只修一種波羅蜜，這是從修持而得圓滿上來說，事實上每一地都要修十種波羅蜜。此外，真如實性本無差別，依其不同殊勝德用假立十種。做表如下，後當詳解：

| 十地 | 十勝行 | 十重障 | 十真如 |
|--------|-----|-----------|---------|
| 1、極喜地 | 布施 | 異生性障 | 遍行真如 |
| 2、離垢地 | 持戒 | 邪行障 | 最勝真如 |
| 3、發光地 | 忍辱 | 闇鈍障 | 勝流真如 |
| 4、燄慧地 | 精進 | 微細煩惱現行障 | 無攝受真如 |
| 5、難勝地 | 禪定 | 於下乘般涅槃障 | 類無別真如 |
| 6、現前地 | 般若 | 粗相現行障 | 無染淨真如 |
| 7、遠行地 | 方便 | 細相現行障 | 法無別真如 |
| 8、不動地 | 願 | 無相中作加行障 | 不增減真如 |
| 9、善慧地 | 力 | 利他中不欲行障 | 智自在所依真如 |
| 10、法雲地 | 智 | 於諸法中未得自在障 | 業自在等依真如 |

1、極喜地

初地菩薩初獲得聖性，證得二空真如，能真正自利利他，生極大歡喜，所以稱為極喜地。初地配合布施波羅蜜修行。布施以無貪及其所引起的三業為特性，含攝財施、

法施和無畏施三種。極喜地斷異生性障，即斷煩惱和所知二障分別起的種子。異生是異熟所生，即是凡夫之意，以分別二障種子為性，斷此二障即入聖位。若是二乘則唯斷分別煩惱障，不斷所知障。初地所證真如稱為遍行真如，即二空所顯真如，是真如的最普遍定義與特性。

2、離垢地

二地的特性是具備淨戒，遠離能起微細毀犯煩惱垢，所以稱為離垢。入二地後，修習戒波羅蜜，令其圓滿。戒波羅蜜包括律儀戒、攝善法戒和饒益有情戒等三種，並以受學菩薩戒時的三業為其特性。入二地時斷邪行障，邪行障能障礙菩薩入二地，邪行障一斷就能登二地。邪行障是俱生所知障的一分，包括微細誤犯愚和種種業趣愚，種種業趣愚是由微細誤犯愚所引起的三業違犯。例如一般人常會在不經意下踩死昆蟲，¹⁶這雖不會造成業果，但以菩薩道而言終究不圓滿，這即是此兩種愚癡所致。這一些無心的行為，在初地仍會現行，斷除後即能入二地。二地所證的真如稱為最勝真如，證二地時，不再依有情身而誤犯三業，得最勝清淨，故名之。

¹⁶ 智旭《成唯識論觀心》卷九：「問曰：『所起誤犯三業，何亦名愚？』釋曰：『起業而不了知業性，故名為愚，由所知一分愚故，起誤犯業。由不了業趣愚故，不能當下即復清淨。』問曰：『聲聞初果，鋤地即得蟲離四寸，今菩薩二地，方得極淨尸羅，不幾與初果齊耶？』答曰：『蟲離四寸，是道共戒力，於諸性罪不復誤犯。若遮罪中微細誤犯，雖阿羅漢亦未全免，故知二地境界甚深。』」（X51,435a）。

3、發光地

三地依定力成就對佛法持而不失的能力，發無邊智慧妙光，故稱之為發光地。三地修忍波羅蜜，包括三種：(1)耐怨害忍，即能忍受其他有情的怨害；(2)安受苦忍，能忍受內心的煎熬和外來環境的各種苦；(3)諦察法忍，這裏的忍是深刻認識之意，即對佛法能有深入真實的認識。三地斷闇鈍障，闇鈍障也是俱生所知障的一分，就是對所聞思修法各種法門的忘失，以定力總持對治之後入於三地。三地證勝流真如，由真如等流而出的教法，於一切最為殊勝，由對此教法的聞思修能得真如。

4、發慧地

第四地稱為發慧地。修習三十七菩提分法，生起智慧火燄，像火燒柴一樣，能焚燒剩餘的煩惱障，所以稱為發慧。四地修精進波羅蜜，有三種：(1)被甲精進，發大菩提心誓願，勇猛精進；(2)攝善精進，發願後，進而精進修一切善法；(3)利樂精進，修一切善法目的是為利樂一切有情。四地斷微細煩惱現行障。微細煩惱現行障是第六識的俱生身見，從障礙菩薩入四地而言，也可說是俱生所知障的一分。勤修三十七道品，斷此第六識相應俱生身見，即可入四地。四地證無攝受真如，此真如從遠離我執等所依、所取、無所繫所顯。

5、難勝地

第五地是極難勝地。真諦智(根本智)與世俗智(後得智)是互違的。一個無分別，一個有分別；一個不緣名相，一個緣名相。這二者不易結合，所以初地到四地，都是有真智時無俗智，有俗智時無真智。要二智並觀，融然一味，是很困難的。唯登於五地的菩薩，能二智並觀二諦，合此難合的二智令它一起作用，這是極難能可貴的，所以叫極難勝地。這是真俗二諦智融合的開始。五地修靜慮波羅蜜，有三種：(1)安住靜慮，即是修定；(2)引發靜慮，即依根本定引發神通；(3)辦事靜慮，依神通成辦利益一切有情事業。第五地斷下乘般涅槃障。下乘即是所謂的二乘，二乘人急斷生死得涅槃，不知生死即涅槃的道理，不能真俗並觀。當菩薩開始能真俗並觀時，即能遠離這下乘般涅槃障，證類無別真如，入於五地。類無別真如，即一切法本自寂滅，究竟涅槃，本無差別。

6、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。這也就是說真俗二諦智的融合更加成熟。第六地修般若波羅蜜，使其更圓滿，般若波羅蜜有三種，即：生空無分別慧、法空無分別慧，俱空無分別慧。第六地斷粗相現行障。菩薩觀

十二因緣的流轉是雜染的，還滅是清淨的，這是染淨差別即是粗相。菩薩修緣起智，證染淨無二相，證無染淨真如，即能遠離粗相現行障入於六地。

7、遠行地

七地菩薩真俗二智平衡觀察，可以不需加強有力的功用，到達了有功用行最後邊際。過此入八地，就是無功用行。因此，這第七地是有功用行與無功用行的分界線，同時也因為它是在功用行的最後邊際，所以叫遠行地。第七地修方便善巧波羅蜜，菩薩在獲得般若波羅蜜後，以般若起用而行方便善巧。方便善巧有兩種：(1)回向方便善巧：是回向前六地一切功德於眾生，與眾生共享。(2)拔濟方便善巧：方便善巧救渡一切眾生。第七地斷細相現行障。第六地雖斷有流轉和還滅的粗相，但這有生滅的細相未斷，這生滅細相也會導致對如來種種教法的微細取著。斷此細相即能登七地。七地證法無差別真如，如來種種教法皆從真如流出，本質無有差別。

8、不動地

菩薩入第八地時，無分別智（真諦智）已能不加任何功用的自然現前相續，因此一切煩惱障皆斷除不起。不加任何功用是為無功用，無分別智任運現前是為無相，煩惱障斷除是為無煩惱。第八地不為功用、有相、煩惱所動，故稱為不動。八地修願波羅蜜，願有兩種：(1)求菩

提願，就是四弘願的佛道無上誓願成；(2)利樂他願，就是眾生無邊誓願度。第八地斷無相中作加行障。所謂無相中作加行障，指的是無相觀不能任運而起。菩薩前五地中有相觀多（後得智），無相觀少（根本智）；第六地有相觀少，無相觀多；第七地純無相觀，但卻要功用加行才能相續。遠離有功用行，無相觀能任運自然而起，達無相無功用行，即能登八地。八地菩薩證不增不減真如，真如離增減執，即不隨染淨而有增減。依此不增不減真如，通達諸法如幻不增不減，八地菩薩得二種自在，相自在和土自在。菩薩依如幻三昧，隨心所欲，可變現各種相貌，是相自在；能觀諸世界，變現各種國土，即是土自在。

9、善慧地

第九地得最勝無礙智，無礙智就是法、義、詞、辯的四無礙解，¹⁷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。得智自在所依真如，即能得此無礙解。第九地修力波羅蜜，這有兩種：思擇力，是以智慧思惟理解、抉擇觀察；修習力，是實踐所思惟的諸法。這二力由思惟抉擇而實踐，本是通遍一切修行的，在此能令六種波羅蜜多無間斷的念念現行。第九地斷利他不欲行障。利他不欲行障不是不想利樂

¹⁷法無礙解指對佛法名相的了解無礙；義無礙解指對名相的複雜內容理解無礙；詞無礙解指能運用各種語言文字弘法無礙；辯無礙解指各種說法技巧、演講、辯論能力等，能決斷無礙。

有情，而是指不能無功用、任運自然的去利樂眾生。若能斷此障而無功用的去利樂眾生，即能登九地。

10、法雲地

十地稱為法雲地。這有三種意義：(1)得大法智，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，一切功德猶如水，大雲的法智能含藏功德水，所以叫法雲。(2)譬如大雲，能覆如空廣大障。太空是廣大無量的，像眾生無始來的二障，法智如浮雲，可以覆蔽這如虛空一般廣大的二障，不使現前，所以叫法雲。(3)於諸法身能圓滿。如大雲可以降注淨水，充滿虛空，大法智能生出無量的殊勝功德，圓滿所證所依的法身，所以叫法雲。

十地修智波羅蜜多，有兩種：(1)受用法樂智：是在一切修行中，自己能受用到法樂，這是自利。(2)成熟有情智：這是能觀察有情根性，以六度去成熟有情，這是利他。此外，十地斷於諸法中未得自在障。諸法中未得自在障包括以下二種和其所起之粗重：(1)大神通愚：由於尚未知十地的法界相，即不能把神通作最大的量化，並依此神通現起三業自在化導眾生。(2)悟入微細秘密愚：即不能得知十地的深密法相，因此障礙大法雲智的生起。菩薩在九地時不斷精進，斷此諸法中未得自在障得大法智，即得登十地。十地證業自在等所依真如，證此真

如能得身口意三業自在，總持一切善法遮一切惡法，並能自在入一切定。

此外，十地菩薩雖說已得大法智，於一切法得自在，但畢竟還不是佛，還有最微細的俱生所知障和任運的煩惱障種子。這要到金剛喻定現前時，這最微細的二障種子才能完全斷除，斷除了這俱生二障種子就能入佛位了。若是二乘，則是斷最微細的煩惱障種子，入阿羅漢位。此前說十重障是十地菩薩所斷，此最後二障是成佛前所斷，一共是十一重障。

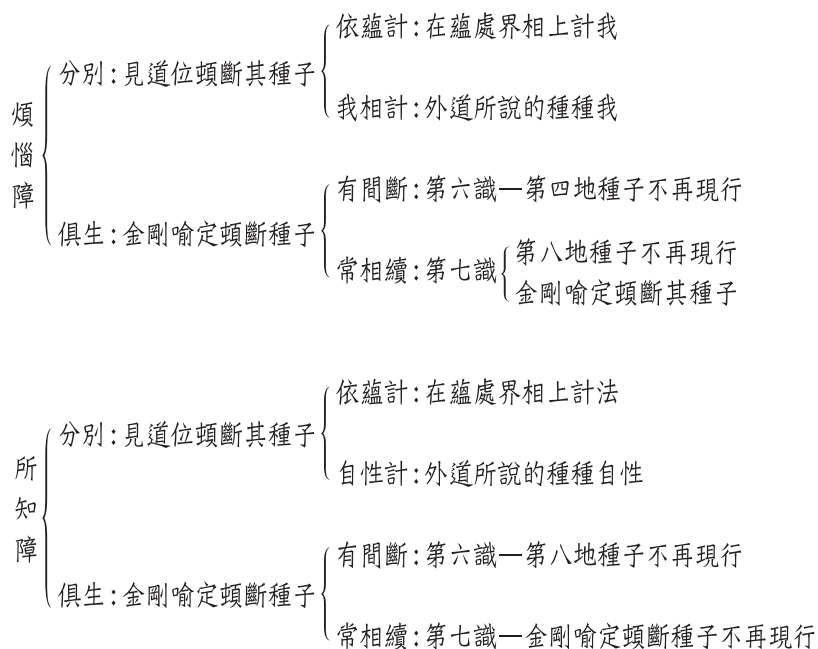
三、二障種子

上列十一重障可總攝為煩惱和所知二障。首先來談煩惱障，煩惱障中見所斷分別起的種子(分別我執種子)，在見道位入初地時頓斷。修所斷俱生起的種子(俱生我執種子)要在金剛喻定中才能盡斷。雖說修所斷俱生起的種子要到金剛喻定才能真斷，但入初地後已能漸伏。第六識相應的煩惱障，入第四地即能降伏不再現行。第七識相應的，要到了八地由於根本智無功用不斷現前，為道力所伏之故，所以永不再現行。從這意義上說，也會通了八地斷見思二惑之說。

接著來談所知障，所知障中見所斷分別起的種子(分別法執種子)，同樣是在見道位入初地時頓斷。修所斷俱

生起的種子（俱生法執種子）則在十地中一地一地斷除，最微細者要在金剛喻定才能斷盡。前面第二章「我法的轉變」中曾說到第六、七識都有所知障。分別所起的種子，無論在第七或第六識，在見道入初地時已斷。第六識相應的俱生所知障，到了八地就不再現行，因為二空智任運現前不斷之原故。但第七識相應的俱生所知障，要到金剛喻定現前頓時斷其種子，才能永遠不再現行。

圖 8-4



四、轉依

轉依的定義和大義上面已略說，現在再作進一步的說明。轉依略有四種：能轉道、所轉依、所轉捨、所轉得。

- 1、能轉道：這是指能轉依的方法，有兩種：（1）能伏道：能伏二障隨眠力量，令不起現行。此通有漏無漏，加行智是有漏，根本與後得智是無漏，三智隨其所應漸頓伏二障隨眠。（2）能斷道：能永斷二障隨眠，此唯是無漏，唯根本智能親證二空真理，是能斷道。
- 2、所轉依：這是指被轉的體，這也有兩種解說：（1）持種依：指的就是阿賴耶識，能持染淨法種子，為染淨的所依。聖道起時，阿賴耶即能轉染成淨。（2）迷悟依：指的是真如，真如為迷悟的根本，一切染淨法依之而得生。聖道起時，可令捨染得淨。
- 3、所轉捨：這是說，轉依時所要除棄的，可分兩種：
 - （1）所斷捨：即二障種子，真無間道現前時（見道位和金剛喻定），永斷二障種子，也可說為捨斷遍計所執。
 - （2）所棄捨：二障以外不造成障礙的其他有漏法和低劣的無漏法種子，這些法的種子在金剛喻定現前時，全會被捨棄，唯剩佛的最純淨圓明本識。所說的低劣無漏法包括二乘和菩薩各階位的無漏法，這些無漏法和佛的最清淨無漏相比，可謂之低劣。

4、所轉得：指轉依後的所得，亦可分兩種：

(1) 所顯得：就是大涅槃。涅槃雖然本來自性清淨，但因客塵障覆而不能顯現。當聖道生起時，斷二障而使其相顯現，稱為得涅槃。涅槃依真如離障施設，所以體即是清淨法界。涅槃有四義：第一是自性涅槃，本來自性清淨涅槃，即指一切法相真如，雖有客塵而自性清淨和具一切功德。這是一切有情平等共有的，但唯有聖者自內證離障而顯。第二是有餘依涅槃，即真如出煩惱障，因為所依異熟身未滅，有微苦（身苦），障礙永寂滅。第三是無餘依涅槃，真如出生死苦，煩惱既盡，餘依亦滅，眾苦永寂故名涅槃。第四是無住處涅槃，即是真如出所知障，大悲般若常相應，因此不住生死、不住涅槃而能利樂有情，雖窮未來際而體常寂，故名涅槃。一切有情皆有自性涅槃，二乘無學有前三，唯佛陀具四種涅槃。

(2) 所生得：即是大菩提，雖本來有能生的菩提種子，但所知障阻礙所以不生。由聖道力斷所知障故使種子起現行，稱為得大菩提。生起後，能相續不斷，窮未來際。大菩提有四智相應。

第一、大圓鏡智：由第八識轉成清淨而得，唯在成佛時初現起。大圓鏡智離一切分別，所以所緣行相微細難

知，對一切境相不妄不愚。其本體與相俱是清淨離一切雜染。此智純淨，功德圓俱，是現行功德的所依，能任持功德的種子。能現無量身，化現千百億佛身，能現無量國土。這身及土等諸相，顯現在這智品上，就如在一面大鏡子中所映現的種種影像，所以稱為大圓鏡智。

第二、平等性智：由第七識轉得，見道位時初起，成佛時圓滿。此智觀一切法自他有情悉皆平等，大慈悲等恒共相應。隨諸有情所好樂，示現不同受用身和國土。是妙觀察智不共所依，無住涅槃之所建立的根底，一味相續乃至窮未來際。

第三、妙觀察智：由第六識轉得，見道位時初起，成佛時圓滿。此智作用是善於觀諸法的自相與共相而無所障礙，亦即是攝觀無量總持門及所產生的功德珍寶。於大眾會中，能現無邊的神通作用差別，一一化現皆得自在，說法如降大法雨，斷一切疑令諸有情皆獲利樂。

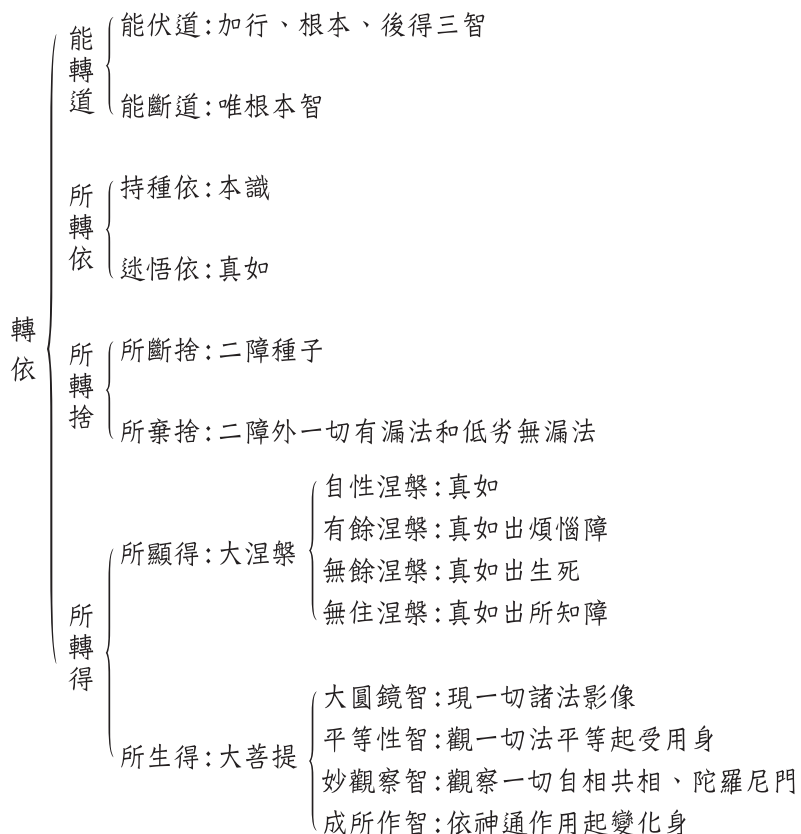
第四、成所作智：由前五識轉得，佛位才能現起。此智為了要利樂諸有情故，遍訪十方各世界示現種種變化身、口、意三業，成就本願力所應作的一切度生事業。

這四智的差別主要是依偏重而說。大圓鏡智能現一切諸法影像，平等性智觀一切法平等起受用身，妙觀察智觀察一切自相共相、陀羅尼門，成所作智依神通作用

起變化身。此外，所顯得的涅槃顯佛陀的無為功德，此四智攝佛地一切有為功德。

轉依細節作表如下：

圖 8-5



第五節 究竟位

第三十頌：

此即無漏界 不思議善常 安樂解脫身 大牟尼名法¹⁸

此即無漏界，不思議、善、常、安樂、解脫身，大牟尼名法

白話釋譯：「這就是無漏界，不可思議，是善、是常、是安樂，在二乘稱為解脫身，在佛陀稱為法身。」

唯識實性的究竟轉依，前面已經大概說明，本節是談五位的究竟位，再將佛陀的究竟境界摘要說明做為結束。《三十唯識頌》的第三十頌以無漏界、不思議、善、常、安樂、解脫身、法身等來描述究竟位。以下一一來做說明。

一、無漏界：上節所說的二轉依果一所顯得（大涅槃）和所生得（大菩提），即是究竟無漏界所攝。諸漏永盡和不隨增漏（不再增長煩惱），¹⁹ 性淨圓明，所以稱為「無漏」。「界」，梵文 dhātu，有「藏」的意義，含藏無邊希有大功德，所以稱為界；或是「因」義，能生五乘世出

¹⁸ 安慧釋論：「此即無漏界， 不思議、善、堅、安樂解脫身，名大牟尼法」白話釋譯：「這是無漏界、不可思議、善、安穩，這是安樂解脫身，這稱為大聖者的法身。」

¹⁹ 「漏」指不隨增煩惱，見《俱舍精要》，54。

世間利樂事故。²⁰ 果不但是究竟清淨無漏，含藏無邊希有大功德，並且是五乘世間、出世間之因，故稱之為無漏界。

二、不思議：究竟轉依果又以不可思議來形容。不可思議有幾個意思：1、絕慮：超越一切有情的尋思，是無法去思惟的境界，2、離言：無法用言語去討論、解說，即常說的離言絕慮。3、不可喻：這轉依果唯是佛自內證的境界，微妙甚深，無法用世間的事物去比喻。總之，「不思議」的意義是不可思、不可議、不可喻。

三、善：二種轉依果是純善。大涅槃是清淨法界遠離生滅極安穩；大菩提四智利樂眾生妙用無方，極為善巧。涅槃的無為功德，菩提的有為功德，兩相順益，都與不善相違，所以說為善。

四、常：這轉依二果從存在來說，是無盡期的，所以說為「常」。涅槃清淨法界無生無滅，體性沒有變易，所以說為常。菩提四智所依真如是常，所以無斷無盡也說為常。四智雖不像真如涅槃一樣是自性常，但由於本誓願力度化有情無有盡期，所以亦是盡未來際無窮無斷。

²⁰ 《成唯識論》卷十：「諸漏永盡，非漏隨增，性淨圓明，故名無漏。界是藏義，此中含容無邊希有大功德故，或是因義，能生五乘世出世間利樂事故」(T31,57a)。

五、安樂：二轉依果又稱為安樂，不再有任何逼惱之故。清淨法界眾相寂靜，故名安樂。菩提四智永遠離於惱害，也稱為安樂。此二勝果自性皆無有逼惱，並能安樂一切有情，所以二轉依都是安樂。

六、解脫身與法身：二乘所得的二種轉依果，只是永離煩惱纏縛，未離所知障，沒有無上正覺的殊勝法，只能稱為解脫身。大覺世尊成就無上寂默法，所以稱為大牟尼。「牟尼」，梵文 *muni*，本就是「寂默」之意，但也有「聖人」的意思，在此大牟尼指的是佛陀。佛陀所得二果永離二障，才能稱為法身。無量無邊力(十力)，四無畏、十八不共法等等大功德法所莊嚴故，所以稱為法身。「身」，梵文 *kāya*，有身體、主體、聚集等義，《成論》同樣亦用「體」、「依止」、「聚集」等來說明「身」。總之，無量功德法的聚集稱為法身。

佛的法身有三種：自性身、受用身、變化身。²¹

1、自性身：這是一切如來的真實清淨法界，是受用身和變化身的所依，是轉藏識成為大圓鏡智而得。離一切相、寂然不動、絕諸戲論，卻又具無邊際真實功德，是一切法的平等實性。這自性身在某些經論又稱為法身，是大功所法所依止的原故。

²¹ 佛的三身一般稱為法身、報身和化身。法身即自性身，報身即是受用身，化身即是變化身。

2、受用身：受用身分兩種，自受用和他受用。

(1) 自受用身：這是如來自受用的法樂，依大圓鏡智而起。指佛陀三大阿僧祇劫，修集無量資糧所起無邊真實功德、極其圓滿清淨、常遍的色身，是佛陀盡未來際相續受用的大法樂。

(2) 他受用身：這是度初地以上菩薩，令他人受益得法樂，所以稱他受用。如來由平等性智示現微妙淨功德身，住於淨土為住十地的諸大菩薩眾現佛身。由妙觀察智說法，轉正法輪，解決眾人的疑惑，讓菩薩們受用大乘法樂。

3、變化身：一切如來由成所作智變現無量隨類化身，居淨土或穢土為未登地的菩薩、二乘、異生，應於所需，隨機應現神通說法，令各自得不同利益。

《成唯識論》的最後，對此論的名稱做一簡要說明。三十頌以前二十四頌說明唯識相，中間一頌明唯識性，後五頌解說唯識位，以相、性、位三分成立唯識理，所以稱為「成唯識論」。本論又稱為「淨唯識論」，因為本論彰顯唯識道理，清楚明白、明淨透澈，不含混虛妄。

【附論】

唯識的真如概念很容易和如來藏的真常說混淆，因此常有教導唯識者把唯識實性結歸於如來藏。事實上，唯識學的真如概念和如來藏有很大的差別，以下摘要述之。唯識真如和如來藏真如根本的差別就如中國古德所說，唯識主張真如不隨緣，如來藏則是隨緣真如。²²唯識學認為，真如是不生不滅的清淨法性，常住、遍一切處，是無為的無漏功德，所以在凡不滅在聖不增。因為真如是不生不滅，是無為的，因此不能依真如而建立有為的一切有漏無漏法。有為法只能依阿賴耶來建立，雖說阿賴耶的法性即真如，但阿賴耶是有為的，是染淨的所依。有漏的雜染法，是阿賴耶中無始以來的有漏習氣，不斷地現行和熏習，而成為有情的生死流轉。不但有漏的雜染法依阿賴耶，就是無漏的也是如此。唯識學者說，無漏法是由阿賴耶識中的無漏種子而來，由此才能現起佛法修學的一切無漏功德。無漏種子是有生滅的，所以能生一切功德，也才能轉識成智。因為四智是由清淨種子轉變而來的，所以四智雖是無漏功德，但卻是有為的。²³

²² 法藏《大乘起信論義記》卷二：「謂真如有二義：一不變義，二隨緣義」(T44, 255c)。

²³ 宗曉《四明尊者教行錄》卷三：「(法)藏師約：『何義判唯識所談真如不隨緣耶？』。客曰：『起信疏云：唯識宗只以業相為諸法生起之本，彼之真如無覺無知、凝然不變、不許隨緣。但說八識生滅，縱轉成四智，亦唯是有為，不得即理。故詮法分齊，唯齊業識。』余曰：『灼然！若云真如性有覺知，則可熏變，乃說隨緣，既唯頑駘，乃不受熏，既不受熏，安能隨緣變造諸法』」(T46, 874c)。

因此，不但有漏雜染法不能從真如去說明，就連無漏功德的現行也不能從真如去說明。這就是為什麼唯識學要建立有為（大菩提）、無為（大涅槃）兩種無漏了。

而如來藏思想是：「依如來藏說有生死，依如來藏說有涅槃。」如來藏不但是生死的所依，更是清淨涅槃的依處，沒有如來藏，一切生死涅槃便無從安立。就淨清法來說，如來藏具有為無為一切無漏功德，《華嚴經》說：佛的一切功德都是由真如法性而起的，因此如來藏為一切清淨法的根本，依之而建立空不空如來藏。空如來藏是指真如法體不為雜染煩惱所污，不空如來藏指真如法體具足一切功德。一切染淨皆依真如而建立，所以稱為隨緣真如。²⁴

| 唯識學 | 漏 / 無漏 | 有為 / 無為 | 如來藏 |
|-----|--------|---------|-----|
| 阿賴耶 | 有漏法 | 有為 | 真如 |
| 無漏種 | 無漏法 | 有為 | 真如 |
| 真如 | 無漏法 | 無為 | 真如 |

²⁴ 以上大致參考印順導師《以佛法研究佛法》「如來藏之研究」，328-330。

結語

一、造論目的

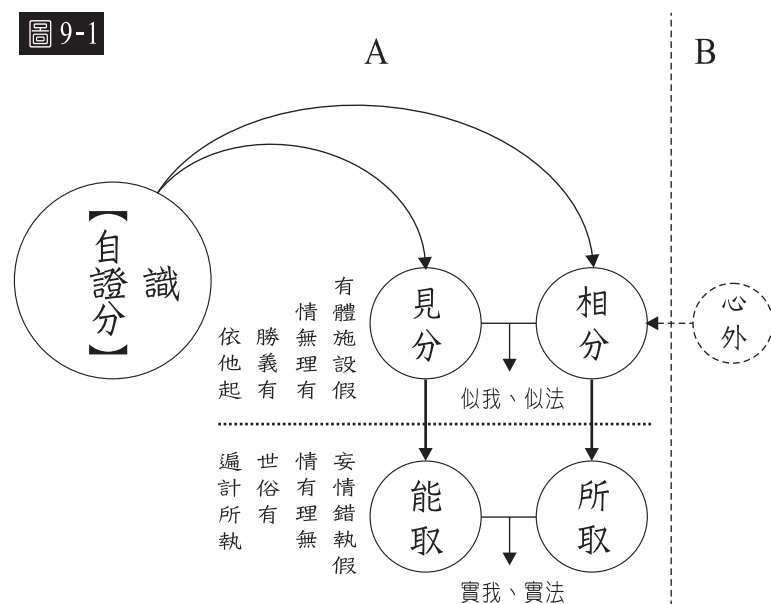
由於《成唯識論》的思想複雜，所以本書最後再為讀者做一摘要性複習。《成論》認為世親菩薩造《唯識三十論頌》的目的，是為迷謬二空和迷謬唯識理者而著，並令修學者能悟入唯識理，證二空真諦。悟解二空可斷二重障，即煩惱障和所知障。「煩惱障」障礙生死的解脫，「所知障」則阻礙成就無上菩提。人我執和法我執則是二障的根源。悟解人我空即能破人我執，斷煩惱障，得真解脫；悟解法我空即能破法我執，斷所知障，成就大菩提。總之，能悟唯識實性，即能證二空真理，而得解脫和大菩提。

二、我法的轉變

在一般的認知裏，確實有客觀存在的我和外境的山河大地（法）等等，若說一切唯是心識，這些又如何解說呢？唯識學者認為這些各式各樣的我和外境等等，皆是由心識所變現而成的。這能變的心識有三種，即：異熟能變、思量能變和了境能變。由於過去無始以來對實我和實法的熏習力量，當因緣俱足時，能變的內識就會向外投射，變現成為見分和相分。所謂的我和法就是在這見相二分上安立、施設的，所以又稱為似我、似法。離了內識變現，見、相二分都是不存在的，更別提我和法的存在了。

其中見、相二分是依他起的識所現，是有體的。而我、法雖是虛妄，卻是依見、相二分所成，只是似有我、法，所以稱為似我、似法，這即是所謂的「有體施設假」。凡夫不了解其所見的我、法是無體的似我、似法，而錯誤的執為實我、實法，這即是所謂的「妄情錯執假」。這顯現為離心而有的我、法（外境），是隨一般凡夫妄執而有的，是沒有體的遍計所執，所以是世俗有，故可稱為「情有理無」。而識是因緣所成的，是有體的依他起，不像境一樣虛妄，所以是勝義有，也可稱為「情無理有」。

圖 9-1



在依他起的見、相二分上執為實我和實法，就是我執和法執。我執有分別和俱生兩種。分別我執是依於現生的外來影響，而不是與生俱來的，如受到世俗觀念或其他宗教的教導後所產生的，這種我執只存在於第六意識中。由於這分別我執是顯顯的，所以比較容易斷，在見道時觀一切法我空真如，即能除滅。相對的，俱生我執是無始以來，虛妄熏習的內在因力，所以與生俱來，自然而有，不由外來的教導學習而產生。這又分為「常相續」與「有間斷」兩種。「常相續」是第七識緣第八識起自心相執為實我。「有間斷」是第六識緣識所變的五取蘊的總相或別相而起自心相執為實我。這兩種俱生我執是微細的，所以很難斷除，唯有在修道時才能逐漸除滅。

法執就根本上來說，也有俱生與分別二種。分別法執是依於現生外來的影響產生的，不是與生俱來的，如世間或外道灌輸的觀念，稱為分別。只存在於第六意識中。這種法執顯顯易斷，入初地時觀一切法法空真如，就能除滅。俱生法執是無始以來，由於虛妄熏習內因力，永恆與生俱來，不需外來的教導和分別，自然而有。俱生法執也可分兩種：一、「常相續」，即第七識緣第八識起自心相執為實法。二、「有間斷」，即第六識緣識所變之蘊處界相，或總或別，起自心相執為實法。這兩種俱生法執，微細難斷，因此要在菩薩十地中次第修習法空觀才能除滅。

這三種能變的識又可分為因能變和果能變。「因能變」指的是種子在第八識中還沒現行時，前種生後種，不斷生滅相續的狀況。在第八識中的種子大體可分為兩類：等流和異熟習氣。等流習氣範圍很廣，一切的行為無論善、惡、無記都可熏習成為等流習氣，所以是由前七識中善、惡、無記熏習令其生長。第八識是受熏體不是能熏，所以只說前七識。第七識是有覆無記，所以唯能做無記熏習，唯有前六識能做三性熏習。「異熟習氣」是依善、惡性起心動念造作身口意三業後，所熏習成的業異熟種子，所以是由六識中的有漏善與惡所熏習而令種子生長。「果能變」是指等流和異熟兩種習氣的力量，成熟時，現行為八識的種種相狀。等流習氣是主因，依八識各自的種子現行後變現為八識。八識種子是因，八識是果，因和果的性質一樣，稱為等流果。異熟習氣則作為增上緣。強而有力的異熟習氣現行成為引業，使得第八識酬得引業報，引導第八識去投胎。因為受報的主體是第八識的等流果，所以報體是無記。第八識酬得的一期報體，在一期生命中不會間斷，是異熟報的主體，所以稱為「異熟體」。相對較輕的異熟習氣為增上緣，感招前六識的等流習氣酬得滿業。因六識的等流習氣是無記的，所以滿業報亦是無記的。前六識酬感的滿業是依於異熟體（第八識）生起的，所以稱為「異熟生」，而且在一期生命中是有間斷的。「異熟體」及「異熟生」統稱為異熟果。

三、異熟能變

第一種能變識稱為阿賴耶識，有「能藏」、「所藏」和「執藏」等三義。「能藏」指能攝藏各類種子；「所藏」為諸法之所藏的處所；「執藏」指有情執阿賴耶為自內我。阿賴耶識又稱為異熟，是輪迴受報的主體，所以又稱為異熟果。阿賴耶具一切種，能執持諸法種子令不失，所以稱為一切種子識，成為諸法之因。

阿賴耶的行相就是「了別」，即能認識與分別，因為「識」都是以了別為行相的。這能了別作用的行相就是阿賴耶的見分。阿賴耶的所緣，即是其相分，可分執受和處兩大類。所謂處是處所的意思，即器世間，也就是諸有情所依處。執受可分為諸種子及有根身。這兩類都是識所執受，攝持為自體而同安危。阿賴耶在因緣成熟下，顯現為現行識時，一方面向內攝持種子及根身，另一方面向外變為器世間。同時依托種子、根身及器世間做為所緣一相分，其能緣的行相（見分）也隨之生起，緊接著見分即執受相分中的種子和根身為自體而同安危。阿賴耶本身雖有自己的見分和相分，但一般是無法察覺到的，所以說難可了知。阿賴耶的能緣很微細，一般是感覺不到的，不像前六識那麼清楚明顯，所以稱為不可知。阿賴耶向內執受種子和根身，也是微細難知，所以也稱為不可知。而外器世間則是廣大難測，所以也是不可知。總之，阿賴耶雖

有其見、相二分，但不像七轉識那麼的清楚明顯，一般是難以察覺的。

阿賴耶與觸等五遍行心所相應，而且是無覆無記。阿賴耶的伏捨三位：最初捨的是阿賴耶，因為我見、我愛等執藏為自內我，過失最重，所以最初捨離，即於阿羅漢位時捨。異熟識體則在菩薩將證得無上菩提時捨離，而阿羅漢或獨覺，在入無餘依涅槃時捨離。佛位的無垢識體無有捨時，因為要永遠利樂一切有情。

四、思量能變

第二能變稱為末那識，以恒審思量為特性，因為末那識恒審思量的力量超過其他識。末那以賴耶的種子和現行識為所依，種子是因緣依（親因緣），現行識是俱有依（增上緣）。因為第七識是轉識，由種子轉成現行，雖然是無間斷，但還是必須有俱有依才能現行，所以才說以賴耶現行識為俱有依。末那識現行後，回過頭來取阿賴耶為所緣，細節上護法認為是恒審思量執取賴耶見分為我。末那識從無始以來，在未轉依前，任運自然的緣藏識，同時恒常的與四根本煩惱相應，即：我癡、我見、我慢、我愛。這四種根本煩惱通分別和俱生我執，在俱生我執中則屬於常相續，因為恒常與第七識相應。

末那識是有覆無記所攝。覆是指被煩惱遮蔽的意思，

因為末那恒常與四根本煩惱相應，而這染污法會障隱蔽自心，障礙聖道心，所以說是有覆。不是善、也不是不善，稱為無記。由於所依的末那識行相很微細，與末那相應的四種煩惱無法做強力的計度和主導造惡，但又不是善性，所以雖任運常起卻是無記性所攝。

末那有三位的不同：補特伽羅我見相應、法我見相應與平等性智相應。1、補特伽羅我見相應位：這個通用於一切凡夫、二乘有學、七地以前的菩薩（後二者思惑未斷）。此類凡聖因煩惱未斷盡，緣阿賴耶識時，會起人我見。2、法我見相應位：通攝一切異生（凡夫）、聲聞、獨覺相續，還有法空智未現前的菩薩。這些凡聖會緣異熟識起法我見。3、平等性智相應位：一切如來，菩薩的見道及修道中法空智果現前，佛緣無垢識、菩薩緣異熟識等起平等性智。

五、了境能變

了境能變一共可分為六種，即眼、耳、鼻、舌、身、意識等，也就是一般所謂的前六識。它們的差別主要是以所依的根和所對的境不同而產生的，但其命名主要是依不同的根而建立。前六識中，第六識依意（末那）為生起所依（俱有依），所以獨稱為意識，即以意根為所依而生的識。雖然說，前六識都依於意根才能運作，但唯有第六

識才是真正以末那為根，就如前五識依眼根等同樣的道理，所以末那是第六識的不共依。

前六識以了別認識各自的所緣境為自性和行相，也因此而稱為了別境識。六識即是眼、耳、鼻、舌、身和意識，所緣境即是色、聲、香、味、觸、法等六境。從八識所緣境的性質來說，可分為性境、帶質境和獨影境。性境簡單的說，就是不受內心所左右，客觀存在的外境。從唯識學的角度說，這客觀存在的外境雖也是賴耶種子所變現的，但相對於帶質和獨影境而言，比較獨立與客觀。性境還分為有托質和無托質兩種，第八識和前五識的所緣都是性境，第八識是無托質，前五識是有托質。第八識的所緣是種子、根身和器世間。種子本身是實法，根身和器世間都是從種子直接變現，三者都為八識直接所緣，所以是無托質的性境。前五識所緣的色等五境，是依托第八識的相分為本質，再變現為自識的相分，所以是有托質的性境。色等五境在唯識理論的系統下，有相對的客觀獨立性，所以是性境。

獨影境就是沒實質的客觀外境，即沒有依托的本質，全是能緣識（見分）自己所憑空憶想出來的。獨影境也分為二種，無質和有質。1、無質獨影是指所想像的東西完全是無本質的，如前說的獨頭意識緣過去、現在、未來、龜毛、兔角等等。2、有質獨影境是意識緣五境所遺

下的影像，這影像還是依獨頭意識所現之相分，但因是有托質的，所以稱為有質獨影境。這有質獨影等同於下面所要說的「似帶質境」。

帶質境簡單的說就是對境的錯認，當心認識境時，心自身帶起和境不相應的相分。帶質境可分為二種：真帶質和似帶質，其根本差本在於真帶質是以心緣心，似帶質是以心緣色。1、真帶質：如第七末那緣第八識見分而執為我，成為第七識的相分。這「我」的概念是托第八識見分而起的，但第八識見分與「我」的概念又不相搭，所以稱為帶質境。再如第六識遍緣一切心、心所，這是以心緣心，也稱為真帶質。2、似帶質：這是第六識緣五境所遺下的影像，自己再產生相分。這是以心緣色，所以是似帶質。第八識和前五識的所緣是性境，第七識唯是帶質境（真帶質），第六識則通三境。

前六識通三性，即善、不善和無記。六轉識若是與信等十一善心所相應，就是善性所攝；與無慚等十種不善法相應，是不善性攝；都不相應時，就是無記性攝。六轉識和所有的心所相應，而一切心所法又可分為六種：遍行有五、別境亦有五、善有十一、煩惱有六、隨煩惱有二十、不定有四，總共六位五十一心所法。大略而言，所謂遍行心所即遍一切心心所法；別境心所即在心緣各別境況時會生起；善心所只有善心生起時可得；煩惱心所

是因其本質是煩惱；隨煩惱是根本煩惱的等流；不定心所指可善、可惡性質不定的心所。前六識雖都是粗重的，但前五識現起所要俱備的條件很多，常常無法完全俱備（主要是外在的條件），所以常常中斷。而第六識生起的俱備條件較少，而且這些條件常時俱備，所以意識常現起而不斷，但還是有中斷的狀況。第七、八識行相微細，所依的各種條件一切時都俱足，所以沒有中斷的狀況。

六、唯識所現與生命之流

我們所經驗的世界中的一切，特別是似我和似法，都不是離開三種能變識而客觀存在的，換言之就是由三種能變識中的分別而變現，所以一切唯是識所分別變現，即「唯識所現」。也由於這種種的分別熏習不斷，所以造就生生不息的生命流，眾生也因此生死不斷。

由識所變現的現行諸法，雖不一定需要心外之法為緣，但終究還是需要主因與助緣才能生起。這心心所法的生起，從阿毘達磨以來，就有四緣之說，即因緣、等無間緣、所緣緣和增上緣。因緣又稱為親因緣，以主因為生起的條件所以稱為「因緣」，即是一切有為法生起的主因。親因緣有二種，即種子和現行，種子和現行諸法相互為親因緣。等無間緣就是前念心心所法（八個現行識和相應心所）剎那滅出後，無間能開導引生下一剎那自類繼

起之心心所法，前念心心所法即是後念心心所法的等無間緣。以心心所所緣對象做為心識生起的條件，稱為所緣緣，即以「所緣」為助「緣」。所緣緣又可分為親所緣緣和疏所緣緣兩種。如果所緣不離於能緣體，是依於見分等內所慮託的相分，就是親所緣緣，這如五識所緣的色等五境。如果所緣與能緣體雖相離但又可作為托質而生起親所緣緣，這即是疏所緣緣。例如阿賴耶所變現的根身、器世間等，五識緣此作為依托，而自變現成見分和色等相分，此根身、器世間等就是五識的疏所緣緣。如果有一事物 A（法），對其他事物 B（法）有順或違的特別作用，就稱 A 為 B 的增上緣。「順」是指幫助其他法的生起，或延續其存在。「違」是阻礙他法的生起，或使其壞失。

由於種種的業習氣和二取習氣一起的力量，前一期異熟體生命結束後，下一期異熟體開始了新的生命，因此生死也就無盡的延續。業習氣就是異熟習氣，業習氣展轉不斷相續，到機緣成熟時，會招感異熟果。業習氣是感果的殊勝增上緣，而不是直接受果的親因緣，第八識才是受果的真異熟體。再者，業異熟習氣是由前六識的善、惡熏習，令其增長。此外，二取習氣總攝業習氣以外的一切習氣，即由七轉識的三性熏習，成為未來異熟果報的受報體（現行第八識）。在業習氣和二取習氣的合作下，當前期報體的業果報盡，二取習氣便會在業習氣的引

導下，再去投生而成為下一期的異熟體，生命就這樣生生不息，一期接一期的延續不斷。因此，就無需心識以外的種種條件作為生死相續的助緣。所以，生死相續單依唯識的理論依然可以成立。

七、三性三無性

唯識學是依於「三性」來解釋緣起，來解說有情是怎麼生死輪迴，又如何能解脫成佛的。依他起性（*paratantra*）是說明身心生命如何依各種因緣條件和合而成的道理。遍計所執性（*parikalpita*）是在說明導致輪迴的惑業苦的流轉。圓成實性（*pariniṣpanna*）就是解脫成佛，達到最終最圓滿的結果。「三性」可以說是三個特點或三個性質，也可以稱為「三相」。進一步說，唯識學所談的緣起法就是阿賴耶緣起，依他起其實就是依阿賴耶為所依而生起的意思。以阿賴耶為生死所依，有情生命由惑、業、苦相生而不斷的生死流轉，這就是遍計所執。同樣依於阿賴耶，經由特定的方法修行，可阻斷苦集的相生，轉染成淨，這就是圓成實。

般若經中揭示了一切法空，但由於一切法空甚深難懂，唯識學從《解深密經》開始，提出了以了義的方式來解釋般若的甚深密意。所謂了義的方法其實就是指更清

楚明白的說明，具體上就是依三性的另一面三無性來解釋一切法空，成立一切法無自性。三性是依他起、遍計所執和圓成實性，三無性即：相無自性、生無自性和勝義無自性。遍計所執是「相無自性」，因為遍計所執相是依於我執所起的妄相，是沒有實質的，所以是無自性的。依他起稱作「生無自性」，因為依他起是指諸法依因緣而現起，諸法是阿賴耶跟轉識的種現生熏而成的，不是自己存在或自己生成的，所以是「生無自性」。圓成實是「勝義無自性」，因為圓成實相就是勝義諦，而勝義諦則由無自性所顯。如果能在依他起上悟生無自性，了知一切法皆是妄相，去除遍計所執，就能通達勝義。所以一切勝義皆是無自性所顯，故稱為「勝義無自性」。由三性通達三無性，由三無性了知一切法無自性，即一切法空。如此即能明白了知般若經的一切法空義了。

八、唯識觀行

當行者發起修行時，唯識學繼承了阿毘達磨的五位說，依其原則轉為菩薩道的修行。這五位即是資糧、加行、通達、修習和究竟位。資糧位是修大乘順解脫分；加行位是修大乘順決擇分；通達位即諸菩薩的見道位；修習位即諸菩薩的修道位；究竟位是住無上正等菩提。以下再詳細說明五位：

1、資糧位

以發無上正等菩提心，修集種種勝資糧為主。這一階位從求斷煩惱障得解脫而言，又稱為順解脫分。因為成佛是最終極的目標，但在這之前要先斷煩惱得解脫，入初地，之後才能一地一地修習。這時要修集四力，即因力、善友力、作意力和資糧力。所修相通攝世與出間一切善法或稱萬行，而萬行可總攝為六度，六度萬行可修集福智兩種資糧。

2、加行位

菩薩發菩提心後，要在第一個阿僧祇劫中修集福智兩種資糧，¹在順解脫分圓滿後，為人見道位、住真唯識性，就要修止觀加行入加行位。加行共有四階段，即煖、頂、忍、世第一法，在此位中伏除二取。這四階總稱為順決擇分，順趣真實的決擇。又因為近於見道，所以稱為加行。簡單的說，依定起觀，決擇諸法實相，稱為加行。加行位中煖等四法要依四尋思、四如實智先後起觀。

3、通達位

經由加行位世第一法無間生起根本無分別智，體證真如，稱為通達位。又因為無始來第一次照見真理，所以

¹細節上即是十信、十住、十行、十迴向等皆位。在十信位末了，對大乘的信心成就，就進入了十住的初住位，從此是三大阿僧祇劫的開始。經一大阿僧祇劫的修行，到第十迴向「法界無量迴向」末了，開始修四加行。

稱為見道。菩薩這時的無分別智，於所緣境都無所得，不取種種戲論相，這時真正住於唯識真勝義。證真如的智慧和真如平等平等，因為已遠離了能取所取相。依護法所說，這根本無分別智雖說是無分別的，但卻是有見分的。而且雖有見分卻無相分，這即是說無分別智雖有見分，但卻無分別，不取任何相。有見分而無分別，無別分故不取相，所以才說沒有能取，不是說沒有見分的作用。無分別智雖沒有相分，但不能說沒有所緣，緣真如智生起時親自挾帶真如體相而起，無分別智即以這所挾帶的真如相為所緣。這正說明了，根本無分別智和真如體相是不相離的。所以緣真如的根本無分別智是有見無相。

4、修習位

菩薩從見道位出定後，為斷除剩餘的二障，不斷地持續修習此無分別智。在每一地中，修習滿成熟時，依定作觀起無分別智斷所應斷之障，入於上一地。這樣不斷地修習無分別智，最終能得轉依。修道位中要證得二種轉依，具體上要在十地中修十勝行，斷十重障，證十真如。十勝行即是十波羅蜜。唯識學的理論是十地配合十波羅蜜修行，即六度加上方便、願、力和智，稱為十勝行。方便、願、力和智等四波羅蜜是般若的用，體即是般若，以用而立差別。但不是說每地只修一種波羅蜜，這只是依修得圓滿而說的，事實上每一地都要修十種波羅蜜。此外，真如

實性本無差別，依其不同殊勝德用假立十種。

十地中所斷的重重障可總攝為煩惱和所知二障。煩惱障中見所斷分別起的種子（分別我執種子），在見道位入初地時頓斷。修所斷俱生起的種子（俱生我執種子）要在金剛喻定中才能斷盡。雖說修所斷俱生起的種子要到金剛喻定才能真斷，但入初地後已能漸伏。第六識相應的煩惱障，入第四地即能降伏不再現行。第七識相應的，要到了八地由於根本智無功用不斷現前，為道力所伏之故，所以永不再現行。從這意義上說，也會通了八地斷見思二惑之說。所知障中見所斷分別起的種子（分別法執種子），同樣是在見道位入初地時頓斷。修所斷俱生起的種子（俱生法執種子）則在十地中一地一地斷除，最微細者要在金剛喻定才能斷盡。前面第二章「我法的轉變」中曾說到第六、七識都有所知障。分別所起的種子，無論在第七或第六識，在見道入初地時已斷。第六識相應的俱生所知障，到了八地就不再現行，因為二空智任運現前不斷之故。但第七識相應的俱生所知障，要到金剛喻定現前時頓斷其種，才能永遠不再現行。

5、究竟位

《三十唯識頌》以無漏界、不思議、善、常、安樂、解脫身、法身等來描述究竟位。

(1)「無漏界」：佛果不但是究竟清淨無漏，含藏無邊希

有大功德，並且是五乘世間、出世間之因，故稱之為無漏界。

- (2)「不思議」：究竟轉依果又以不可思議來形容，其主要的意義是不可思、不可議、不可喻。
- (3)「善」：二種轉依果是純善。大涅槃是清淨法界遠離生滅極安隱；大菩提四智利樂眾生妙用無方，極為善巧。涅槃的無為功德，菩提的有為功德，兩相順益，都與不善相違，所以說為善。
- (4)「常」：轉依二果從存在來說，是無盡期的，所以說為「常」。涅槃清淨法界無生無滅，體性沒有變易，所以說為常。菩提四智所依真如是常，所以無斷無盡也說為常。
- (5)「安樂」：二轉依果又稱為安樂，不再有任何逼惱之故。清淨法界，眾相寂靜，故名安樂。菩提四智永遠離於惱害，也稱為安樂。此二勝果自性皆無有逼惱，並能安樂一切有情，所以二轉依都是安樂。
- (6)「解脫身」：二乘所得的二種轉依果，只是永遠離煩惱障縛，未離所知障，沒有無上正覺的殊勝法，只能稱為解脫身。
- (7)「法身」：佛陀所得二種轉依果永離二障，才能稱為法身。無量無邊力（十力），四無畏、十八不共法等大功德法所莊嚴故，所以稱為法身。

本書對《成唯識論》的摘要到此作一結束。

願以此功德

回向於眾生

熏修唯識相

早證唯識性

參考資料

一、經論資料

- 《雜阿含經》（《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo）. vol 2. No. 99. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《入楞伽經》（《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo）. vol 16. No. 99. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《解深密經》（《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo）. vol 16. No. 99. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 彌勒《瑜伽師地論》（《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo）. vol 30. No. 99. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 無著《攝大乘論本》（《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo）. vol 31. No. 99. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 無著《大乘阿毘達磨集論》（《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo）. vol 31. No. 99. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 世親《俱舍論》（《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo）. vol 29. No. 1558. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 玄奘《成唯識論》（《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo）. vol 31. No. 99. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 法藏《大乘起信論義記》（《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo）. vol 44. No. 99. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.

- 遁倫《瑜伽論記》（《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo）. vol 42. No. 99. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 窺基《成唯識論述記》（《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo）. Vol 43. No. 99. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 窺基《大乘百法明門論解》（《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo）. Vol 44. No. 99. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 窺基《法苑義林》（《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo）. Vol 45. No. 99. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 窺基《成唯識論掌中樞要》（《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo）. vol 43. No. 99. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 慧沼《成唯識論了義燈》（《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo）. vol 43. No. 99. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 宗曉《四明尊者教行錄》（《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo）. vol 46. No. 99. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 延壽《宗鏡錄》（《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo）. vol 48. No. 99. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 智周《成唯識論演秘》（《萬字續藏》） X. vol 50. ed. Zhang Jin Shu Yuan. Manji Zokuzokyo et al. 台北：新文豐, 1993.
- 太賢《成唯識論學記》（《萬字續藏》） X. vol 50. ed. Zhang Jin Shu Yuan. Manji Zokuzokyo et al. 台北：新文豐, 1993.

- 靈泰《成唯識論疏抄》（《萬字續藏》） X. vol 50. ed. Zhang Jin Shu Yuan. Manji Zokuzokyo et al. 台北：新文豐, 1993.
- 智旭《成唯識論觀心》（《萬字續藏》） X. vol 51. ed. Zhang Jin Shu Yuan. Manji Zokuzokyo et al. 台北：新文豐, 1993.

二、現代著作

- 印順導師《攝大乘論講記》，台北：正聞，1992。
- 印順導師《唯識學探源》，台北：正聞，1981。
- 演培法師《成唯識論講記》，台北：天華，1989。
- 林國良《成唯識論直解》，上海：復旦大學，2000。
- 韓延傑《成唯識論釋譯》，台北：佛光，1997。
- 霍韜晦《「三十唯識釋」原典譯註》，香港：中文大學，1980。
- 平川彰《印度佛教史》莊崑木中譯，台北：商周，2002。
- 釋如源《唯識思想概觀》，宜蘭：中道佛學會，2016。
- 釋如源《俱舍精要》，宜蘭：中道佛學會，2017。
- Cowell, E. B.; Gough, A. E. Review of the Different Systems of Hindu Philosophy. Trubner's Oriental Series. Taylor & Francis, 2001.
- Hsüan Tsang. Ch' eng Wei-shih Lun; Doctrine of Consciousness. tr. Wei Tat. Hong Kong: Ch' eng wei-shih lun publication committee, 1973.
- L. Kawamura. A study of the Triṃśika-Vijñapti-Bhāṣya , Master dissertation . Kyoto: Kyoto University, 1964.
- M. Hattori. Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya London: Oxford University Press, 1968.
- Monier Williams. Sanskrit-English Dictionary. New Delhi : Asian Educational Services, 2009.

索引

一劃

一切唯識 21, 121, 122, 138
 一切種 12, 49, 50, 51, 53, 54, 57, 58, 77, 130, 131, 132,
 146, 207
 一切種識 49, 130, 131
 一能變 12, 19, 49, 50

二劃

人我執 17, 18, 203
 二取習氣 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 168, 213
 了境能變 42, 95, 203, 209
 七轉識 63, 65, 68, 81, 133, 141, 208, 213

三劃

三分說 26, 29
 三性 12, 13, 43, 45, 53, 60, 91, 95, 99, 102, 103, 104, 133,
 141, 149, 151, 159, 160, 161, 206, 211, 213, 214, 215
 三能變 12, 19, 42, 49, 95, 121, 122
 三無性 12, 149, 159, 160, 165, 214, 215
 大圓鏡智 194, 195, 199

四劃

五心論 103, 129
 五遍行 71, 85, 90, 116, 208
 不了義 160, 161, 162, 163, 164, 174, 215
 不共相種子 67
 不定心所 105, 106, 116, 212
 六位心所 106, 130
 分別我執 37, 89, 143, 178, 191, 205, 218

五劃

四力 169, 170, 216
 加行位 167, 168, 172, 174, 175, 176, 215, 216
 末那三位 94
 四根本煩惱 85, 90, 91, 92, 208, 209
 生無自性 160, 161, 162, 163, 215
 平等性智 94, 137, 195, 200, 209
 四緣 81, 118, 133, 154, 212

六劃

因力 37, 42, 136, 169, 205, 216
 有支習氣 142, 143
 安立諦 175, 177, 179
 名言習氣 142
 因明 13, 29, 30, 124, 125, 126
 有相唯識 11, 27, 29, 30, 34
 共相種子 65, 66, 67, 68, 69, 127
 共業所成 65
 自證分 25, 26, 27, 29, 30, 65, 176, 179, 180, 181

七劃

見分 20, 24, 29, 30, 33, 52, 64, 65, 68, 70, 83, 84, 86, 89,
 99, 101, 118, 122, 123, 124, 125, 126, 136, 137, 140,
 153, 176, 178, 179, 181, 203, 207, 208, 210, 211, 213,
 217
 成所作智 195, 200
 我執 17, 18, 35, 36, 37, 38, 40, 45, 73, 85, 86, 89, 93, 132,
 142, 143, 144, 145, 160, 170, 171, 178, 186, 191, 203,
 205, 208, 215, 218
 究竟位 167, 168, 197, 215, 218
 我執習氣 142, 143, 144
 作意力 169, 216
 別境 49, 70, 90, 91, 97, 105, 106, 116, 210, 211
 妙觀察智 195, 200

八劃

明了意識 100, 101, 102
 所引支 146, 147
 所生支 146, 147
 所生得 194, 197
 所取 12, 106, 118, 122, 140, 145, 151, 153, 155, 168, 170,
 172, 174, 175, 176, 179, 182, 186, 217
 所知依 12, 19, 77
 所知障 17, 18, 54, 55, 170, 171, 183, 185, 186, 191, 192,
 194, 199, 203, 218, 219
 所遍計 28, 150, 151, 152
 所熏 43, 54, 55, 61, 62, 63, 65, 81, 142, 143, 153, 206
 所緣緣 81, 118, 123, 125, 126, 129, 133, 135, 136, 137, 152,
 154, 212, 213
 所轉依 193
 所轉得 193, 194
 所轉捨 193
 所顯得 194, 196, 197
 依他起 25, 26, 27, 28, 30, 31, 34, 35, 47, 52, 128, 149, 152,
 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164,
 165, 183, 204, 205, 214, 215
 非安立諦 175, 177, 179
 法我執 17, 18, 171, 203
 阿陀那 77
 法執 17, 26, 35, 40, 41, 42, 50, 178, 191, 192, 205, 218
 性境 97, 98, 100, 101, 102, 105, 210, 211
 阿賴耶識 12, 42, 45, 47, 49, 50, 51, 58, 60, 62, 63, 69, 70,
 74, 75, 76, 79, 80, 94, 142, 193, 201, 207, 209

九劃

相分 20, 24, 29, 30, 33, 52, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 81, 83,
 84, 98, 100, 101, 122, 123, 124, 125, 126, 136, 140,
 153, 175, 176, 203, 207, 210, 211, 213, 217

染末那 76, 79, 92, 93
 相見道 176, 177, 178, 179, 180
 相無自性 160, 161, 162, 174, 215
 思量能變 42, 79, 80, 203, 208
 表義名言 32, 33, 142

十劃

能引支 145, 146, 147
 能生支 146
 俱生我執 37, 38, 85, 143, 191, 205, 208, 218
 根本無分別智 176, 177, 216, 217
 根本煩惱 85, 89, 90, 91, 92, 93, 105, 112, 113, 168, 170, 208,
 209, 212
 真如 160, 161, 162, 163, 164, 174, 215
 真如不隨緣 201
 俱有依 80, 81, 82, 96, 97, 118, 208, 209
 真如法性 155, 162, 202
 真見道 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181
 能取 12, 29, 61, 122, 140, 145, 151, 153, 155, 168, 170, 174,
 175, 176, 179, 182, 217
 修習位 167, 168, 182, 215, 217
 能遍計 28, 151, 152
 能熏 43, 52, 54, 61, 62, 63, 81, 133, 139, 140, 206
 能轉道 193

十一劃

現行 12, 20, 28, 43, 44, 46, 50, 51, 52, 53, 55, 58, 59, 60,
 61, 64, 65, 66, 67, 70, 75, 80, 81, 82, 83, 84, 92, 93,
 94, 96, 102, 103, 117, 118, 119, 120, 130, 131, 132,
 133, 134, 140, 141, 142, 144, 146, 147, 148, 151, 152,
 170, 175, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193,
 194, 195, 201, 206, 207, 208, 212, 213, 218

習氣 27, 34, 42, 43, 45, 46, 47, 50, 55, 64, 65, 66, 75, 79,
138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 168, 170,
201, 206, 213

通達位 167, 168, 175, 176, 215, 216

帶質境 97, 100, 101, 102, 210, 211

唯識實性 158, 162, 165, 168, 174, 176, 197, 200

十二劃

善友力 169, 216

無分別智 175, 176, 177, 182, 183, 187, 188, 216, 217

善心所 88, 102, 105, 108, 109, 110, 211

散位 101, 102

疏所緣緣 129, 136, 137, 213

無為真如 62

無相唯識 11, 27, 28, 34, 35

無垢識 77, 78, 94, 137, 208, 209

勝義無自性 160, 161, 162, 163, 164, 174, 215

異熟果 46, 50, 58, 77, 138, 139, 140, 141, 143, 146, 206,
207, 213

開導依 81, 82

異熟能變 42, 49, 79, 80, 203, 207

異熟識 45, 55, 58, 65, 67, 73, 77, 78, 92, 94, 137, 208, 209

十三劃

遍行 70, 71, 85, 90, 105, 106, 116, 184, 185, 208, 211

圓成實 52, 128, 149, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161,
162, 163, 164, 165, 174, 183, 214, 215

遍計所執 25, 26, 27, 28, 30, 31, 35, 47, 52, 128, 149, 150,
151, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162,
163, 165, 170, 174, 183, 193, 204, 214, 215

業習氣 47, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 213

煩惱障 17, 18, 76, 168, 170, 171, 183, 185, 186, 188, 191,
194, 203, 216, 218, 219

資糧力 169, 170, 216

資糧位 167, 168, 172, 215, 216

十四劃

種子本有 53, 54, 167

種子新熏 13, 54

種子識 12, 50, 51, 77, 131, 132, 207

種生種 133

熏習 24, 30, 32, 34, 37, 38, 42, 43, 45, 47, 53, 54, 55, 56,
57, 58, 61, 62, 63, 65, 66, 69, 75, 121, 128, 132, 133,
137, 139, 140, 141, 142, 143, 153, 154, 167, 169, 176,
201, 203, 205, 206, 212, 213

種現生熏 133, 160, 215

十六劃

親所緣緣 123, 125, 126, 129, 136, 137, 213

隨煩惱 70, 85, 90, 91, 105, 112, 113, 114, 115, 170, 211, 212

隨緣真如 201, 202

獨影境 97, 98, 99, 100, 102, 210, 211

獨頭意識 100, 101, 102, 136, 210, 211

十八劃

轉依 74, 84, 85, 92, 110, 137, 182, 183, 193, 194, 196, 197,
198, 199, 208, 217, 219

十九劃

識所變 21, 22, 24, 25, 33, 38, 42, 121, 122, 123, 124, 125,
126, 127, 128, 129, 130, 133, 135, 140, 153, 161, 173,
203, 205, 212

離繫果 131

二十三劃

顯境名言 32, 33, 143

佛學叢書 04

成唯識論摘要

作者 / 釋如源

出版者 / 國際中道佛學會

地 址 / 宜蘭縣員山鄉惠深二路二段 3 號

電話 / 03-9233653

傳真 / 03-9577931

網址 / www.middlepath.ca

初版一刷 / 2020年12月

定價 / 新台幣200元

各地連絡及流通地址

加拿大 / 107 Edgehill Court NW, Calgary

TEL / 403-5479031

台灣 / 264 宜蘭縣員山鄉惠深二路二段 3號

電話 / 03-9233653

台灣 / 524 彰化縣溪州鄉瓦厝村中山路三段421號（中道牙醫診所三樓）

電話 / 04-8897072

中國大陸 / 210026江蘇省南京市鼓樓區中山北路607號灰鯨公寓

電話 / 18936898758

護持帳號

台灣 /

郵政劃撥：50299409 戶名：宜蘭縣中道佛學會

銀行：玉山銀行羅東分行(銀行代號：808)

帳號：0451-940-012565

戶名：宜蘭縣中道佛學會徐健源

加拿大 /

請上加拿大中道網站，使用paypal捐款

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

成唯識論摘要 / 釋如源編著. -- 初版. --

宜蘭縣員山鄉：國際中道佛學會，2020.12

面；公分-- (佛學叢書；4)

ISBN 978-986-93225-3-9(平裝)

1.瑜伽部

222.13

109016519



本書若有缺頁、破損、裝訂錯誤、
請寄回本社調換。

版權所有，請勿翻印。

