太虛大師全書．第六編 法相唯識學

太虛大師

卷001

——二十六年七月在廬山大林寺講——

懸論

一 釋經題略明全經綱要

二 釋譯題略敘四譯歷史

三 釋品題略明今講宗旨

釋經

甲一 問答抉擇

乙一 問答正宗

丙一 法化身相

丁一 法身

戊一 正明法身

己一 問

己二 答

戊二 辨乘差別

丁二 化身

戊一 化身作業

戊二 示現化身

丙二 言音差別

丁一 三藏聖教

戊一 總問答三藏

戊二 別詳釋三藏

己一 契經

庚一 總顯

庚二 別詳

辛一 詳四事

辛二 九事

辛三 二十九事

己二 調伏

庚一 直說

庚二 問析

己三 本母

庚一 總標

庚二 別釋

辛一 世俗相

辛二 勝義相

辛三 菩提分法所緣相

辛四 行相

壬一 總引

壬二 別明

癸一 諦實

癸二 安住

癸三 過失

癸四 功德

癸五 理趣

癸六 流轉

癸七 道理

子一 標數

子二 釋名

丑一 觀待道理

丑二 作用道理

丑三 證成道理

寅一 略說

寅二 詳明

卯一 標相

卯二 釋相

辰一 清淨相

巳一 標釋五清淨

午一 標

午二 釋

未一 現見所得相

未二 依心現見所得相

未三 自類譬喻所引相

未四 圓成實相

未五 善清淨言教相

巳二 問答一切智

巳三 結成清淨相

辰二 非清淨相

巳一 標

巳二 釋相

丑四 法爾道理

癸八 總別

辛五 自性相

辛六 彼果相

辛七 領受相

辛八 障礙相

辛九 隨順相

辛十 過患相

辛十一 勝利相

丁二 總陀羅尼

戊一 問

戊二 許

戊三 說

己一 長行

己二 重頌

丙三 所起心相

丁一 直說

丁二 細辨

戊一 無行心起

戊二 化心有無

丙四 所行境界

乙二 抉擇餘義

丙一 雙非三相

丙二 生佛關係

丙三 大小用別

丙四 身財增上

丙五 淨穢土別

甲二 名題時益

乙一 問立名題

乙二 說法時益

懸 論

解深密經有八品，此次所講的是末後一品，即是如來成所作事品。欲講此品，對全經的綱要，翻譯，與講此品之宗旨不能不先明白，故略分三段來說：

一 釋經題略明全經綱要

本經名解深密經，經是諸經通名，解深密是本經別名。解深密有三義：一、言深密者，即深奧隱密之法義；謂此經解釋深奧隱密的法義。佛在餘經雖曾將諸法隱略而說，但未詳明解說，唯此經獨將一切法甚深奧義顯了說出，故此名解深密，由此經能解達甚深隱密的法義故。二、言解深密者，亦名深密解脫，即謂眾生無始以來，無明煩惱，妄想顛倒深纏深縛，難得解脫；此經於分別瑜伽及地波羅密多二品中，廣令眾生從深幽細密之纏眠中解脫出來，且不同二乘唯證我空，不解法執，故言深密解脫，以能究竟解脫故。三、言解深密者，謂能開解佛果甚深秘密之無上妙法，即佛境界深奧難思，唯佛與佛乃能究竟，非諸凡愚妄想所度，言辭所及，此經能解佛果甚深境界，甚深功德，故名解深密也。

此經有五卷八品，其所詮通境、行、果，能詮文字即名曰經。經的梵音是修多羅，又名素怛纜，譯義為線；謂能貫串攝持諸法諸義不散不失，如線貫花，此在印度之本義如此，與中國經字其義略同；所謂經緯，經即直線，

以之引伸名聖哲常道，所謂『放諸四海而皆準，推諸萬世而不背』，則經義與修多羅義相當，其理甚明。經及律、論名三藏，此在三藏中經藏所攝；經藏最多，此是經中的一部。

明全經綱要，是經有八品，第一是敘分，第二至第八都是正宗分，無流通分，因在後幾品末已各有流通分故。此經八品中第二至第五明境深密，第六至第七明行深密，第八明果深密；所以境行果即全經之大綱。

第二、勝義諦相品，明般若真空之理；第三、心意識相品與第四一切法相品，明唯識法相之義；第五、無自性相品，真俗不二，空有圓融，會歸中道；這都是明境，亦即明理。第六、分別瑜伽品，明止與觀，止即定，觀即慧，瑜伽言相應，謂要解行相應，必修止觀，於止觀之相應心境如實分別，故言分別瑜伽；第七地波羅密品，明十波羅密之行，乃十地菩薩所修，地前菩薩未能真修，十地並由修此十波羅密圓滿，即到彼岸，圓證涅槃；此二品都是明行，在一切行中，瑜伽與十波羅密為一切行之中心。又、此二品有廣狹分別：竪則第六品明行廣，從初發心直至圓滿菩提皆修止觀故；第七明行狹，謂十波羅密必十地菩薩能修故，十地以前有十信、十住、十行、十回向之階段，經此種種階段，方能登地修十波羅密故。又、橫則第七品明行廣，總明十度行故；第六品明行狹，別明定慧度故；這是二品明行之差別。第八如來成所作事品，是明果，果即果位境界，果位事業，此品中所解釋即佛果法身化身之全體大用。

二 釋譯題略敘四譯歷史

現在所講的經本，是唐三藏玄奘法師譯的。此經本是釋迦牟尼佛所說，中國翻譯過來的譯本有四家不同：一、元魏菩提流支三藏，初翻此經名深密解脫經。二、宋求那跋陀羅三藏，翻此經名相續解脫經。三、梁陳間真諦三藏，翻此經名解節經。四、即唐三藏玄奘所翻此經，名解深密經。此中四翻，經名各有不同者，以梵文一字含有多義故；或言深密，或言相續，或言節，各據一義。例如中國文字，亦有多義；自在義，高空義，天然義，此翻義不同亦然。但確切完備者，唯第四玄奘法師所譯之解深密經，故後之誦講者

皆依之。

玄奘師在李唐初年，單身遊學西域十七年之久，載回中國而已翻譯之經論，有七十餘部千三百餘卷之多，在中國佛教譯史上很有光采，雅俗共知，毋須多為介紹。

三 釋品題略明今講宗旨

今所講者，名如來成所作事品。言如來者，即十種通號之一，如即如如不動不變不異之謂，遍一切法，離一切相，唯如如智證如如理，是即如義。又如即真實義，以本來如是故，不生不滅故，不增不減故，無變遷故，無毀壞故，唯如故名真實。由此不動義是如義，真實義是如義。然能究竟通達不動真實法性者，唯佛而已；而佛以大悲願故，即如而來眾生界現身說法，故名如來。又佛一切現化皆等同圓滿法身，清淨功德，故即來而如；所謂即來而如，用而常寂，即如而來，寂而常用；即為佛無住涅槃，不住生死，不住涅槃。不住生死，以能證窮真如法性，不住涅槃，以能化度法界眾生；故不於四威儀中而見如來，亦於四威儀中無不見如來，由此故名如來。

言成所作事者，此品即明如來所說成就所作事業。在法身體上說如來既無所為，亦無所作；現在說所作事，即是從體起用，故有轉法輪，度眾生相。又、諸如來乘本願力以己所證真實功德，攝受眾生，現種種身，說種種法，能使眾生開示悟入佛之知見，故佛說法不但有為功德說法，推本窮源，即以無為功德而示現說。佛說法，不但化身，推本窮源，即以法身而起化身，佛無所為而無所不為，無所作而無所不作。眾生能依佛教法，由聞而思，由思而修，由修而證，是即如來成就所作事。復言品者，即品節義，全經有八節，此節專明如來成就所作之事，故言如來成所作事品。

今所以講明此品者，略分三：一、法本故：吾人研究佛教欲明白學理，先要明白佛果，以教理皆是佛所證得清淨法界而流出，故佛果為諸法之本。佛果不明，即不能透澈教理，則非但深理莫明，即五乘共法之善惡業果，皆不能正知正信；不信解五乘共法善惡業果，即於出輪迴之三乘共法不知趣證，而大乘則尤以明了佛果為發菩提心第一義。所以，常人不明佛果功德，而

以辨聰世智來推測佛法，皆屬虛妄分別。若知佛果，則知佛法由佛證知而說，乃起信解。今此品中即明佛果義，明佛果故即能通達輪迴生死善惡業果之法，了脫生死三乘之法，乃至無上甚深大乘之法。以欲明佛果為諸乘法本故，故講此品。

二、念佛故：如本山是淨土道場，諸位多是念佛的善友，但念佛亦必知道佛果性相體用，才能如實念佛。許多念佛人，只知口念，不解心念，此即不能算真實念佛。應知持名念佛，觀像念佛，觀德念佛，實相念佛，皆要以佛為境，與心相應；故念佛是此心專注佛境，明記不昧不忘，是心念佛，是心即佛，方能算是真實念佛。詳細的說，無論持名念佛，觀像念佛、皆要由明了佛果境界而念念專注佛果境界，方克收效；為令念佛人能真實念佛，故講此品。

三、趨果故：平常人略明佛法道理，即謂信佛學佛，然或以人天有漏業果為滿足，或以出世無漏小果為滿足，因對于佛果不能確切明了，故不能學菩薩而為真實佛子。當知學菩薩，必先發四宏誓願之菩提心，而能發此心，必先對佛果明了決定，乃能對無上菩提生決定希求心，對十波羅密多無畏難行，對法界眾生無畏難度，對圓滿佛果無畏難證。所以講確實些，學佛應曰學菩薩，必學菩薩乃真學佛。為明佛果，而發趣求心故，故講此品。

明佛果功德，除佛地經外，以此品為最詳晰。以上三義，今講此品。

釋 經

甲一 問答抉擇

乙一 問答正宗

丙一 法化身相

丁一 法身

戊一 正明法身

己一 問

爾時、曼殊室利菩薩摩訶薩白佛言：『世尊！如佛所說如來法身，如來法身有何等相』？

爾時者，即佛說地波羅密多品已竟時。曼殊室利菩薩，即文殊師利，譯名妙吉祥。菩薩、即已發菩提願之有情眾生。摩訶言大，以此菩薩為諸菩薩中大菩薩故；又智慧最大故。白、即仰白。佛、即無上正等正覺者。法身、即佛所證法性功德身；相、即法身之相；今欲明法身相故，文殊師利請佛為說。

己二 答

佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！若於諸地波羅密多，善修出離，轉依成滿，是名如來法身之相。當知此相，二因緣故不可思議：無戲論故，無所為故；而諸眾生計著戲論，有所為故』。

如來因問而說法身相，故佛告言，顯答義也。十波羅密多，前五能成福德，後五能成智慧；由能善修此十波羅密多，即能出離煩惱障、業障、報障，福足慧足，證得轉依。轉依、有三義：一、轉所依，謂真如為轉迷成悟所依，諸識為轉染成淨所依。二、轉所捨，謂轉捨煩惱生死及劣無漏。三、轉所得，分二：一、所生得，謂轉八識成四智等。二、所顯得，謂離煩惱垢而得清淨涅槃。此轉依成滿相，即為如來法身之相，確指如來法身，正是轉所依真如，亦即轉顯所得之涅槃。然此中亦攝自受用身為相。復次、為防過謬故，明此法身相不可思議。何以不可思議？由二種道理名不可思議：一、無戲論故不可思議，以諸世間可思議法，皆屬虛妄而非真實，故所有言辭，皆為唐勞無益之戲論。此法身相，超過世間虛妄境故，非諸戲論所能及故。二、無所為故不可思議，諸佛法身圓滿究竟，更無所為，非如眾生橫計顛倒，著相追求，無有稍息；諸佛不爾，故無所為。然佛法身非如槁木死灰，故依止法身起化身用，雖依止法身起化身相用，亦無倒亂。全體起用，即用如體，自無所為，唯利益他，故無所為。由此二種道理，成佛法身不可思議；而諸眾生反此，以皆計著戲論，有所為故。

戊二 辨乘差別

『世尊！聲聞獨覺所得轉依，名法身不』？『善男子！不名法身』。『世尊！當名何身』？『善男子！名解脫身。由解脫身故，說一切聲聞獨覺與諸如來平等平等；由法身故說有差別。如來法身有差別故，無量功德最勝差別，算數譬喻所不能及』。

前講法身相，今辨三乘差別。三乘謂聲聞、獨覺、菩薩。聲聞所得之果名阿羅漢，獨覺所得之果名辟支佛，菩薩所得之果名佛。此三皆出世法，聲聞、獨覺為小乘，菩薩為大乘。在此三乘果上皆有轉依，聲聞、獨覺亦捨煩惱生死得菩提涅槃，其轉依各有得、有捨。曼殊室利因三乘所捨、所得相似，故起問佛：聲聞、獨覺所得轉依名法身否?

佛答：聲聞、獨覺所得轉依，不名法身。以法身唯佛果所證，非二乘所得，故二乘所得名解脫身。言身者，即體義，依止義，聚義。十法界有情皆有身，六凡以有漏五蘊或四蘊和合為身，二乘以五分無漏法為身，佛以法界性相無量功德莊嚴為身。五分法者：戒、定、慧、解脫、解脫知見。戒、定、慧為因，解脫、解脫知見為果。由解脫為涅槃果；由解脫知見為菩提果。今講解脫身者，消極方面，無大悲方便願力，積極功德，但能解脫煩惱障，出離分段生死，故名解脫身。

經說三乘平等平等，由解脫身故；謂三乘同破人我執，證我空理，斷除煩惱，出離生死，同一解脫味，故說三乘平等平等。由斯佛果亦名阿羅漢，這皆由解脫身說；故本經亦云由解脫身故，一切聲聞、獨覺與諸如來平等平等。

從如來所證法身來講，實與聲聞、獨覺不同，以佛法身無量功德所莊嚴故。起信論謂：一、體大，謂真如法性平等故。二、相大，謂如來藏具足無量性功德故。此相大即顯示法身功德與獨覺、聲聞差別。總就法身上之功德差別說，恆河沙數譬喻所不能及，與二乘解脫實大不同。由此，我們知道二乘解脫身非究竟，唯佛法身是究竟。故要真實發菩提心，學菩薩行，趨向佛果也。

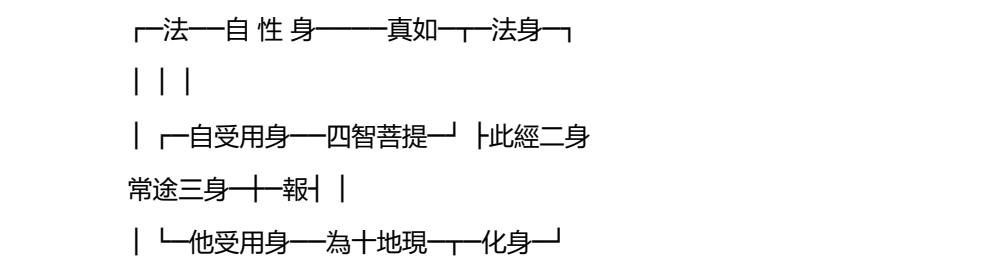
丁二 化身

戊一 化身作業

曼殊室利菩薩復白佛言：『世尊！我當云何應知如來生起之相』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！一切如來化身作業，如世界起一切種類；如來功德眾所莊嚴，住持為相。當知化身相有生起；法身之相無有生起』。

上已明法身，此下明依法身所起之化身，故曼殊室利菩薩復白佛云：如來生起之相，由何因緣而得生起？佛告菩薩言：如來生起之相，但由化身而說。以佛法身是體，化身是用，化身依止法身，變現而起，作種種化身事業，如八相成道等。然化身生起如何？曰：一切如來化身作業，如世界起一切種類。此有二釋：一、喻顯，謂世界皆由三界五趣無量眾生共業而起，化身作業亦由法身無量功德合集而起，如眾生共業所起世界。二、直說，謂佛化身作業，隨器世界染淨差別所有一切種種眾生之類，而現化身亦有種種不同，此即化身生起之義，又化身之相云何？如來功德眾所莊嚴，住持為相。謂此化身，由眾多功德所莊嚴成，能順眾生住于世間。化身有三：一、大化身，住色究竟天，所現最高大身。二、小化身，住人間，現丈六金身。三、隨類化身，隨五趣眾生而現。又、此經合三身為二身：所講化身攝他受用身；如梵網經千華台上盧舍那即他受用身，千華上之千釋迦即大化身，百億釋迦即小化身。如是他受用身，及大小化身，總名化身，都為如來功德眾所莊嚴，住持天上人間，隨眾生而現示。由此化身之相變化而起，說有生起相；法身之相常住不變，無有生起。若說法身亦有生起相，即落戲論。

復次、於一佛身，或說二身，或分三身，或四身、五身，六身、十身；這種種不同，皆是開合差別。今以平常所說三身，與本經二身，相攝立表如下：



| |

└化——三類化身————————┘

在密宗言四身：其中等流身，即化身中的隨類化身。

戊二 示現化身

曼殊室利菩薩復白佛言：『世尊！云何應知示現化身方便善巧』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！遍於一切三千大千佛國土中，或眾推許增上王家，或眾推許大福田家，同時入胎、誕生、長大受欲、出家、示行苦行、捨苦行已成等正覺、次第示現，是名如來示現化身方便善巧』。

此段菩薩問如何是示現化身的方便善巧？佛告菩薩：遍於三千大千世界等者，如一日月一地球為一小世界，積千小世界為一中世界，積千中世界為一大千世界，每一大千世界有一大化身佛；每一大千世界有百億小世界，每一小世界中有一小化身佛。在此小世界中，或生增上王家者，謂有權勢超眾人上，故言增上；如印度剎利貴族。或生大福田家者，以有道德可為世福田，即道德之家也。此即入胎之相；誕生、長大、乃至成等正覺，再加轉法輪、入涅槃，綜明八相成化身事。皆由如來方便善巧示現之相。

丙二 言音差別

丁一 三藏聖教

戊一 總問答三藏

曼殊室利菩薩復白佛言：『世尊！凡有幾種一切如來身所住持言音差別？由此言音所化有情，未成熟者令其成熟，已成熟者緣此為境速得解脫』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！如來言音，略有三種：一者、契經，二者、調伏，三者、本母』。『世尊！云何契經？云何調伏？云何本母？

此明言音差別。曼殊室利菩薩又問佛曰：如來化身住世有幾言音，能使有情未成熟者令得成熟？已成熟者令得解脫？言有情者，有情識情愛，故名有情。言緣此為境者，即以如來言音為境，緣此境故，而能如理作意，審觀思維；以此清淨教法為因，能引生出世心而得解脫。然此言音有幾？佛答有

三，立表如下：

一、修 多 羅——經——契經

二、毘 奈 耶——律——調伏

三、磨呾理迦——論——本母

言契經者，契有契理、契機之義，斯二缺一，不名契經；不契理即失體，不契機即失用，體用皆能契合，方名契經。言調伏者，調練三業，伏滅諸非，即行一切善，止一切惡，故依律儀則惡無不止、善無不作。言本母者，種種辨別為本，產生義理如母；由論解能明是非邪正等故，此不但佛弟子所造，在佛經中辨別義理亦此論藏攝。是為略說如來言音差別之相，下當廣釋。

戊二 別詳釋三藏

己一 契經

庚一 總顯

『曼殊室利！若於是處，我依攝事顯示諸法，是名契經。謂依四事，或依九事，或復依於二十九事。

此段總顯契經差別。言是處者，即言音差別之處。依攝事者，即契經中所攝諸事，謂於言音差別之依攝事顯示諸法處，名為契經。事有四，或九，或二十九，茲當別釋。

庚二 別詳

辛一 詳四事

『云何四事？一者、聽聞事，二者、歸趣事，三者、修學事，四者、菩提事。』

此詳四事：一、聽聞事者，謂聞正法時從耳聞所得之慧，為聞所成慧，此中亦攝由聞而思之思所成慧。二、歸趣事者，由聞思為先而後起信，由信而生皈依趣向之念，皈依三寶，趣向涅槃，此即信願之心。三、修學事者，由皈依後而修戒、定、慧，此依戒定之慧名修所成慧。四、菩提事者，由前三事，於菩提分法已能趣修，當得證果成佛曰菩提事。

辛二 九事

『云何九事？一者、施設有情事，二者、彼所受用事，三者、彼生起事，四者、彼生已住事，五者、彼染淨事，六者、彼差別事，七者、能宣說事，八者、所宣說事，九者、諸眾會事。

此中第一施設有情事者，即依五蘊而施設故。五蘊中第一色蘊即屬物質，指內四大、五塵，餘四屬精神，謂受能領納苦樂，想能想像而起言說，行能造作，識能了別。由此精神物質和合而成有情，有情即依五蘊而施設故。二、彼所受用事者，能受用即六根，所受用即六塵。三、彼生起事者，謂有情之生起，由於十二因緣：即無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死，此十二亦名十二緣起，有情緣此而起故。四、彼生已住事者，謂一切有情皆依食住。食有四種：謂段食，觸食，思食，識食。得禪定者，雖無段食，亦依靜慮觸思為食。五、彼染淨事，謂苦、集、滅、道。由苦、集流轉生死名染，由滅、道趣證涅槃名淨。六、彼差別事，此有五種：一、有情界；二、器世界；三、法界，謂蘊等法為有情器界所依；四、調伏界，即證得究竟聖果者；五、調伏方便界，即七賢——三賢、四加行等，能順向調伏故，言調伏方便界。七、能宣說事，謂佛為能宣說者，故佛為法本，無佛亦無有法。八、所宣說事，略則三藏，廣則十二分教。九、諸眾會事，約廣義，佛說法時有無量眾；約說有多四眾，今說人四眾謂沙門等，天四眾謂四王等。總上為契經所說九事。

辛三 二十九事

『云何名為二十九事？謂依雜染品：有攝諸行事；彼次第隨轉事；即於是中作補特伽羅想已，於當來世流轉因事；作法想已，於當來世流轉因事。依清淨品：有繫念於所緣事，即於是中勤精進事；心安住事；現法樂住事。超一切苦緣方便事；彼遍知事——此復三種：顛倒遍知所依處故，依有情想外有情中、邪行遍知所依處故，內離增上慢遍知所依處故；修依處事；作證事；修習事；令彼堅固事；彼行相事；彼所緣事；已斷未斷觀察善巧事。彼散亂事；彼不散亂事；不散亂依處事；修習劬勞加行事；修習勝利事；彼堅

牢事；攝聖行事；攝聖行眷屬事；通達真實事；證得涅槃事；於善說法毘奈耶中，世間正見，超昇一切外道所得正見頂事；及即於此不修退事，於善說法毘奈耶中不修習故，說名為退，非見過失，故名為退。

此明二十九事。雜染品有四事：一、有攝諸行事者，謂五陰。二、彼次第隨轉事者，謂十二因緣。三、即於此中作補特伽羅想已，於當來世流轉因事者，謂由我執想故，遂起煩惱造業受果，有三世流轉相。四、作法想已於當來世流轉因事者，謂由法執想故，即起煩惱造業受果，是謂依染品而有四事。

又依清淨品有世間善四事：一、有繫念於所緣事者，謂即繫念於所緣聞法之事，此即聞所成慧。二、即於是中勤精進事者，謂於先所聞法，如理作意，精進推求，此即思所成慧。三、心安住事者，謂由前聞思已，心得安住於所緣法，此即欲界未至禪定。四、現法樂住事者，謂住於禪定心得安適，此即初禪以上根本禪定。——上為世間八事。

九、超一切苦緣方便事者，謂前四屬三界內世間善事，此下乃出世善事；世間有漏皆苦，出世離苦名超一切苦緣。方便者，謂觀四諦知苦、斷集，證滅、修道，以此順解脫分為超一切苦緣之方便。十、彼遍知事者，謂依苦諦遍知三界皆苦事，故名遍知。此有三種：一、顛倒遍知所依處故者，謂欲界以苦為樂故名顛倒，了知顛倒所依之處皆苦，故名顛倒遍知所依之處。二、依有情想外有情中，邪行遍知所依處故者，謂諸外道依有情想，或計大梵自在為有情主，如是邪行自生苦惱，是即了知彼色界是邪行所依止處，故是苦處。三、內離增上慢遍知所依處故者，謂成無色定者，未得謂得，未證謂證，是謂增上慢，在內法修定者必離如是增上慢，無色界是慢所依之處，故現了知亦是苦處。斯三皆屬知苦。十一、修依處事者，謂依斷煩惱業故名修，即斷集諦。十二、作證事者，謂證涅槃屬證滅。十三、修習事者，謂修三十七菩提分法，屬修道諦。此上四諦皆加行位順解脫分所修，故名方便事——此五事為觀四諦事。十四、堅固事者，謂見道已，更不退故名堅固，即由前修順解脫分者，能證我空或二空所顯真如，在菩薩初地不退，聲聞初果不退。十五、彼行相事者，即相見道。十六、彼所緣事者，謂相見所緣四諦十六行

相。十七、彼已斷未斷觀察善巧事者，謂能觀察已斷見惑，以生欣慰，未斷思惑，更勤功用，由此名觀察善巧——此四事為見道事。十八、彼散亂事者，謂修道才有散亂心。十九、彼不散亂事者，即住定位。二十、不散亂所依處事者，即根本禪定。二十一、修習劬勞加行事者，謂修習中精進不退，不畏勞苦，故名劬勞；向果位位進增，故名加行——此四為修道事。二十二、修習勝利事者，謂得涅槃，再無有退，故名勝利。二十三、堅牢事者，以無重退失故，故名堅牢。二十四、攝聖行事者，謂三乘菩提智，名為聖行。二十五、攝聖行眷屬事者，謂一切福慧為菩提眷屬。二十六、通達真實事者，謂能通達如實理故。二十七、證得涅槃事者，謂能究竟證得涅槃故——此六為解脫道事。二十八、於善說法毘奈耶中……事者，謂佛說經律，為使世間眾生得達究竟之唯一正見，超勝一切外道，由此故名正見頂事；由此正見能確定眾生聞法信心，皈依佛法。二十九、及即於此不修退事者，謂若得遇佛法而不能修習，是名為退；非要生起過患方名為退——此二簡除外道，策進初心。

己二 調伏

庚一 直說

『曼殊室利！若於是處，我依聲聞及諸菩薩，顯示別解脫及別解脫相應之法，是名調伏』。

此中言依聲聞，菩薩不言依獨覺者，以獨覺單獨修行，不須具有律儀；聲聞、菩薩具有律儀，故云我依聲聞及諸菩薩。梵言波羅提木叉，此云別解脫；即對各條戒律，能各別解脫過非，故云別解脫戒。言相應者，謂隨順戒律之法，即別解脫相應之法，綜此皆名調伏，是為直說。

庚二 問析

『世尊！菩薩別解脫幾相所攝』？『善男子！當知七相：一者、宣說受軌則事故，二者、宣說隨順他勝事故，三者、宣說隨順毀犯事故，四者、宣說有犯自性故，五者、宣說無犯自性故，六者、宣說出所犯故，七者、宣說捨律儀故。

曼殊室利菩薩，於前已知戒律之相，復問菩薩戒律有幾種相。佛答有七：一、謂宣說受戒軌範儀式事。二、宣說根本重戒事，及隨順根本重戒事；梵音波羅夷，此譯他勝。三、宣說毀犯輕重事。四、宣說有犯自性者，即未證聖果凡夫等，名有犯戒自性，應時防範，已證聖果者，自性無犯，故名無犯自性。六、說懺悔犯戒事。七、宣說捨律儀故者，捨謂棄捨，如不信三寶而信外道而破見，毀破重戒；或有別緣，出家後還俗捨出家戒；在大乘說，若失菩提心，亦失菩薩戒；此名捨律儀事。總此七種名調伏相。

己三 本母

庚一 總標

『曼殊室利！若於是處，我以十一種相決了分別顯示諸法，是名本母。何等名為十一種相？一者、世俗相，二者、勝義相，三者、菩提分法所緣相，四者、行相，五者、自性相，六者、彼果相，七者、彼領受開示相，八者、彼障礙法相，九者、彼隨順法相，十者、彼過患相，十一者、彼勝利相。

佛告曼殊室利：我依十一相，決定分明顯示諸法，故名本母。十一相。下當別釋。

庚二 別釋

辛一 世俗相

『世俗相者，當知三種：一者、宣說補特伽羅故，二者、宣說遍計所執自性故，三者、宣說諸法作用事業故。

此世俗相有三：一、宣說補特伽羅者，此云數取趣，謂數數此生彼死取諸趣報身故。有生而死，死而生之有情，亦依世俗相說；若勝義則有情本空，即無補特伽羅事。二、宣說遍計所執自性者，謂對宇宙萬有諸法種種計度，此彼差別，常無常等差別，此亦依世俗相上說；若勝義相諸法本空，即無如此分別。三、宣說諸法作用事故者，此明因緣生果事，如造五趣因而生五趣果等差別，此亦依世俗相上說；若勝義相，因緣如幻，性本空故。總此三種，初二屬遍計我法世俗相，第三屬依他世俗相。

辛二 勝義相

『勝義相者，當知宣說七種真如故。

勝義相即一切法皆空所顯真如，從能顯法說七真如：謂苦諦上說流轉真如，集諦上說邪行真如，滅諦上說清淨真如，道諦上說正行真如，以及從一切唯識說唯識真如，心言絕故說實相真如，假施設故說安立真如，總名七真如，是為勝利相。

辛三 菩提分法所緣相

『菩提分法所緣相者，當知宣說遍一切種所知事故。

菩提果智名菩提分，所緣通真俗二諦，故言一切種；以無分別心遍知真俗不二等事，故言遍一切種所知事故。

辛四 行相

壬一 總引

『行相者，當知宣說八行觀故。云何名為八行觀耶？一者、諦實故，二者、安住故，三者、過失故，四者、功德故，五者、理趣故，六者、流轉故，七者、道理故，八者、總別故。

此中行即觀行，觀行有八，故名八行觀。下當別釋。

壬二 別明

癸一 諦實

『諦實者，謂諸法真如。

言諦實者，謂真理實義。諸法真如者，謂真如遍一切法，一切法以如為性。如、是常住性，普遍性；此如是，彼如是，遍一切處一切時無不如是，即一切法皆如實義，故言真如。

癸二 安住

『安住者，謂或安立補特伽羅，或復安立諸法遍計所執自性，或復安立一向、分別、反問、置記，或復安立隱密、顯了、記別、差別。

此安住相有四：一、安立諸趣有情。二、安立蘊處界等種種遍計所執法。三、安立佛說法相，此亦有四：或以一向直說，或分別諸義而說，或反問而說，或置記不答：此為佛之說法四種方便。四、安立隱密義，顯了義，記別義——即授記事，差別義——即分理義。

癸三 過失

『過失者，謂我宣說諸雜染法，有無量門差別過患。

我謂聖者假施設我，乃佛自稱。染謂本性染污，性染污法，在百法即二十六種煩惱。言雜染者，即有漏法，皆名雜染，雜有染法在內故。雜染略言有三：即無始以來煩惱雜染；由煩惱故，所作事業名業雜染；由業雜染故，則所得苦果名生雜染。總此雜染有無量差別，即此能為過患，過患即漏義，由雜染為過患因故。問：凡夫六識起善心時，云何亦稱雜染？答：第六所依末那，我執隨故，依此末那相應我執而起善心，亦名雜染，如布施執有我能布施等。

癸四 功德

『功德者，謂我宣說諸清淨法，有無量門差別勝利。

此中清淨言無量差別者，謂得三乘聖果者，方得清淨一分；至佛乃能圓滿。於十地中，地地差別，由此差別展轉增勝而得勝利，故云差別勝利，而此勝利佛能宣說。

癸五 理趣

『理趣者，當知六種：一者、真義理趣，二者、證得理趣，三者、教導理趣，四者、遠離二邊理趣，五者、不可思議理趣，六者、意趣理趣。

此中明佛說法之理趣有六：一、或以顯真實義為理趣。二、或以顯真智所證為理趣。三、或以化眾生示種種儀軌為理趣。四、或以遠離苦樂、斷常、生滅二邊為理趣。五、不可思議理趣者，謂顯超過平常之神通事，或顯超過尋思等之真如理，非思量言說所到，故言不思議。六、意趣理趣者，謂隨自意所樂意之所趣；或隨他意所樂意之所趣，故名意趣理趣。

癸六 流轉

『流轉者，所謂三世三有為相，及四種緣。

流謂流動，轉謂轉變，如水之流動，如輪之轉變，故云流轉。云何流轉？即三世三有為相。三世者，如過去流轉至現在，現在流轉至未來。三有為相者，即一、生相，如人初出胎名生。二、住異相，如一期相似相續名住，即於住中而有剎那前後變異，住異同時，故合一相。三、滅相，如死後名滅。此三世三有為相，皆名流轉。言四緣者：謂因緣，增上緣，所緣緣，等無間緣；以四緣而生，亦屬流轉相。

癸七 道理

子一 標數

『道理者，當知四種：一者、觀待道理，二者、作用道理，三者、證成道理，四者、法爾道理。

子二 釋名

丑一 觀待道理

『觀待道理者：謂若因若緣，能生諸行，及起隨說，如是名為觀行道理。

言觀待者，謂彼此相對有相當關係，觀此待彼名為觀待，如觀月暈而知有風，礎潤而知有雨，如是名為觀待。言有因緣所生諸行者，因謂主因，如稻麥等種；緣謂助緣，如水土等；行謂諸有為法，例稻麥等。諸有為法，皆有因緣而得生起，以及隨諸因緣所生諸行而起思想言說，如是名為觀待道理。

丑二 作用道理

『作用道理者：謂若因若緣，能得諸法，或能成辦，或復生已作諸業用，如是名為作用道理。

言作用者，謂依法體有能生起作業之用，名為作用。作用云何？謂依因依緣未得諸法，今後能得；得已，未成辦者能得成辦圓滿；或已成後能更生起業用。如修定者，先未得定今能得定；得定已能圓滿修定，令定成辦；既成辦定，即能於定而起智慧神通業用，如是名為作用道理。

丑三 證成道理

寅一 略說

『證成道理者：謂若因若緣，能令所立、所說、所標，義得成立，令正覺悟，如是名為證成道理。

此中證成道理者，即以種種因緣證明成立之道理，名證成道理。在世學上即屬論理學，在佛學上即屬因明學。因明學雖在佛滅後，由龍樹、無著、天親、陳那等，始完成形式上的因明學，然亦原本於佛說。如此中證成道理，是因明學，以三支宗、因、喻、為規律，由此能確定諸法義。此中言所立者，謂所欲立之宗義。所說者，即所須陳說之法因義。所標者，標謂標舉綱領，於所舉綱領中應再分析。此中所立，云何以例證？如立：植物無常宗，此屬所立義；若但有所立，而無能立之因，聞者未能生信，於此必出能立因云：以因緣合成故，此為證明無常之理。若但有此理而無現例證成，亦不起聞者之智了，於此復舉喻云：如瓶盆等，聞者於此可得覺悟所立之無常義，以瓶盆等因緣合成，故瓶盆無常，植物係因緣合成故亦無常。由此以說者之言生因，而起聞者之智了。於是所立，所說，所標之義，而得成立。此在經中名證成道理，在論中名因明學。

寅二 詳明

卯一 標相

『又此道理，略有二種：一者、清淨，二者、不清淨。由五種相，名為清淨。由七種相，名不清淨。

卯二 釋相

辰一 清淨相

巳一 標釋五清淨

午一 標

『云何由五種相名為清淨？一者、現見所得相，二者、依止現見所得相，三者、自類譬喻所引相，四者、圓成實相，五者、善清淨言教相。

午二 釋

未一 現見所得相

『現見所得相者：謂一切行皆無常性，一切行皆是苦性，一切法皆無我性，此為世間現量所得。如是等類，是名現見所得相。

此中言現見者，在因明中屬現量，如眼對色，耳對聲，乃至身對觸，皆能分明現顯覺到者，皆屬現見所得相。又若於現在一切諸有為法現見其變遷死壞之無常性，或現了一切法有生老病等相之苦性，或現了知一切法皆因緣和集而成無獨立固定自體之無我性；凡此「無常」「苦」「無我性」之粗相，皆吾人現量所得，如是名現見所得相。

未二 依止現見所得相

『依止現見所得相者：謂一切行皆剎那性，他世有性，淨不淨業無失壞性。由彼能依麤無常性，見可得故。由諸有情種種差別，依種種業，現可得故。由諸有情若樂若苦，淨不淨業以為依止，現可得故。由此因緣，於不現見可為比度，如是等類，是名依止現見所得相。

此中言依止者，此相微細，非現見所得，但依粗現見可得相，意識思想可以推得微細相故。如生老死等無常相，吾人現見可得，若剎那生滅性之細相，非吾人現見可得，唯佛菩薩慧眼能知。但吾人依一期生死粗相來推求，必有剎那生滅相。何以故？若一切相，初生時無剎那生滅性，則永久亦無生滅，以初生有生滅故，後復有生滅，如是推知一切法皆剎那性。又依現世有種種差別苦果，由造種種差別惡業，由此亦得推知現造種種善惡業，未來有種種樂苦果，由此推知他世有性。復依現在眾多有情有苦有樂，由夙世造淨不淨業，由此推知淨不淨業，定有種子住阿賴耶識中，為賴耶識攝持，而無失壞，如是名為淨不淨業無失壞性。由是微細相，雖現不可得，若以粗相亦可比度而知，是名依止現見可得相。

未三 自類譬喻所引相

『自類譬喻所引相者：謂於內外諸行聚中，引諸世間共所了知所得生死以為譬喻，引諸世間共所了知所得生等種種苦相以為譬喻，引諸世間共所了

知所得不自在相以為譬喻。又復於外引諸世間共所了知所得衰盛以為譬喻，如是等類，當知是名自類譬喻所引相。

此中言自類者，即同類義，同類相引，此彼證成，名自類譬喻所引相。此義云何？謂有為法情非情等諸集團中，皆得相引以為譬喻。如人皆有死，可證諸有為法無常相；如人皆有老死悲愁，可證諸眾生皆有苦相；如人皆依衣食而住，若無衣食住，即不能生活於世，如是可證諸法不自在相。此上就情非情內外諸相以為譬喻，顯示無常相，苦相，不自在相。或復專就外器世界亦有陰陽起伏，興廢消長，此即證明外器世界亦有盛衰之相。如是自類相引，以此證彼，皆名自類譬喻所引相。

未四 圓成實相

『圓成實相者：謂即如是現見所得相，若依止現見所得相，若自類譬喻所得相，於所成立決定能成，當知是名圓成實相。

此中言圓成者，即圓滿成就真實之道理相。云何圓滿？無欠闕故，無謬誤故。依此無欠無闕無謬誤所成立之理，名圓成實相。所成立相云何？茲依因明量說：如諸色無常宗——在論理學名斷案；有變壞故因——在論理學名小前題；如香味等喻——論理學名結論。由此因喻決定能成所成立相，是名圓成實相。當知此中圓成實相，專就證成道理而言，與常途異。

未五 善清淨言教相

『善清淨言教相者：謂一切智者之所宣說，如言涅槃究竟寂靜，如是等類，當知是名善清淨言教相。善男子！是故由此五種相故，名善觀察清淨道理。由清淨故，應可修習』。

此中言善清淨、簡不善、無記。凡一切法可分善、不善、無記三性；言善者，無諸過患，有諸勝利，與此相反名為不善。無記界於善不善中間，非善非不善，可善可不善。今言善清淨言教者，即簡諸世間一切教化。以佛法觀之，世間一切言教皆非善清淨，以皆有漏世智而起說故；在三量中唯現比量所起言說，非聖教量。善清淨言教者，即一切智者所起言說，無所不知，故名一切智，即此一切智者所起言說，聖教量攝。云何宣說善清淨？謂如說

涅槃，涅槃者，即寂滅義；以滅一切煩惱生死，永久安靜，故名寂滅。又在大乘功德圓滿上說，亦名圓寂，以能圓滿寂靜故。宣說如是涅槃等相，名善清淨言教相。由上五相皆名清淨相，應善觀察！應善修習！於此解脫諸苦，安樂身心。

巳二 問答一切智

曼殊室利菩薩復白佛言：『世尊！一切智者相，當知有幾種』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！略有五種：一者、若有出現世間一切智聲，無不普聞；二者、成就三十二種大丈夫相；三者、具足十力，能斷一切眾生一切疑惑；四者、具足四無所畏宣說正法，不為一切他論所伏，而能摧伏一切邪論；五者、於善說法毘奈耶中，八支聖道，四沙門等，皆現可得。如是生故；斷疑網故；非他所伏能伏他故；聖道沙門現可得故。如是五種，當知名為一切智相。

由上所講五相中，善清淨相最為重要。然善清淨相，依一切智者宣說，故曼殊室利菩薩復問一切智相有幾？佛告菩薩有五：一、若佛出現於世，一切智之聲名，天上人間無不普聞，由此皆尊為一切智者。二、佛能具足智慧、勇猛、慈悲等所現三十二種大丈夫相。言大丈夫者，即能擔當大事，普度眾生。此三十二相，可詳法數，茲不具說。三、能具足十力，力即大智慧力，由此智慧力，能斷眾生諸疑。十力者：一、是非判斷力，二、知種種業力，三、知禪定力，四、知眾生根力，五、知眾生好樂力，六、知眾生性力，七、知修道所至力，八、宿命力，九、天眼力，十、漏盡力。此中十力須八地菩薩方有，唯佛乃能圓滿。平常人雖亦於事物之理起判斷，而皆仍墮於疑惑，不得謂力；如鬼神仙天等雖有一分他心通等，亦非有決疑力；必於法界皆能透澈了知，方能得此十力。由此世之科學、哲學等皆在比量上推求判斷，究至末後，還是落於疑問，不得謂有十種大智慧力。四、具足四無畏者：一、佛已具足一切智，能無畏而說。二、佛已斷盡煩惱流轉，能無畏而說。三、於種種障道，能無畏而說。四、於斷盡諸苦，能無畏而說。由佛具此四種無畏，能不為邪論所動而摧伏一切邪論。

五、佛能善說經法及律儀等，於此說中現有八正道者，謂順正道理之行有八種：一者、正見，二者、正思維，亦名正欲，三者、正語，四者、正業，五者、正命，六者、正精進，七者、正定，八者、正念。具此八種正當行為，名八正道。四沙門者：沙門即勤息義，勤修戒定慧，息滅貪瞋痴，故名沙門。又出家修行為因，沙門為果。果有四種：即須陀洹，斯陀含，阿那含，阿羅漢；此四曰沙門果。佛在世時，一生即可得到，後之眾生障重，雖有出家修行，亦不能成辦此四種果。總上五相，由初二相如是生故，由十力能斷疑網故，由四無畏，不為他伏能伏他故，由聖道沙門現可得故，具此五相，名一切智者。

巳三 結成清淨相

『善男子！如是證成道理，由現量故，由比量故，由聖教量故。由五種相，名為清淨。

此結證成道理中清淨相。由現量證成者，謂如見色為黃等，名由現量證成。由比量證成者，謂由同類譬喻證成，即第二第三第四清淨相。由聖教量證成者，謂以聖教言說顯示涅槃等相，即第五清淨言教相。由此五相，名為清淨證成道理。

辰二 非清淨相

巳一 標

『云何七種相名不清淨？一者、此餘同類可得相，二者、此餘異類可得相，三者、一切同類可得相，四者、一切異類可得相，五者、異類譬喻所得相，六者、非圓成實相，七者、非善清淨言教相。

言不清淨者，有過失故名不清淨，理論迷謬錯誤故名為過；在因明論總有三十三過，謂犯宗過有九，犯因過有十四，犯喻過有十。由此三十三過，隨犯一過即不能確定其所立，樂因明者，當自詳之。此中言七相者，與因明中各過相當，茲配明如下：

一、此餘同類可得相——即同品一分轉異品全分轉過

二、此餘異類可得相——即異品一分轉同品全分轉過

三、一切同類可得相——即同品全分轉異品全分轉過

四、一切異類可得相——即不共不定異品全分轉過

五、異類譬喻所得相——此屬喻上過

六、非圓成實相——總前各過及三十三過中餘過而立

七、非清淨言教相——此為略標七相

巳二 釋相

『若一切法意識所識性，是名一切同類可得相。若一切法相性業法因果異相，由隨如是一一異相，決定展轉各各異相，是名一切異類可得相。善男子！若於此餘同類可得相，及譬喻中有一切異類相者，由此因緣，於所成立非決定故，是名非圓成實相。又於此餘異類可得相，及譬喻中有一切同類相者，由此因緣，於所成立不決定故，是名非圓成實相。非圓成實故，非善觀察清淨道理，不清淨故，不應修習。若異類譬喻所引相，若非善清淨言教相，當知體性皆不清淨。

此中釋相與前所標文次有異，欲釋此相，先明因明因相義。因相有三：一、遍是宗法性，二、同品定有性，三、異品遍無性；具此三相方成能立因相。於第一相不圓滿，即有不成等過，於第二第三相不圓滿，即有不決定等過，經中所言不清淨相者，即不決定過等所本也。今據經略釋過相。

若一切法意識所識等者，此釋前所標中第三一切同類可得相。謂如立花是無常為宗，意識所知性故因。此意識所知因，不但遍無常之花，亦得遍常住之虛空等無為法，則此所知因，即不能決定花常與無常。若有作不定過云：瓶盆等是所知故，此花為如瓶盆等是無常？虛空無為是所知故，此花為如虛空無為是常耶？由此花之常無常即不能決定成立，是即此中一切同類可得之不清淨相，以所知言、遍於花等無常及虛空之常故。若一切法相性業法因果異相等者，此釋前第四一切異類可得相，即是不共不定。謂諸法各有相性業法因果差別之相，如聲是所聞性，色是所見性，味是所嘗性等等，因果性相展轉各異，此不共彼，彼不共此，今若所聞性為因，以證聲是無常相，是不應理。以此因只在此一法有，餘法皆無，雖此法有，不能得同類法以決定

此法無常，故名不共不定，是即此中一切異類所得不清淨相，由此異因，不能決定常無常故。善男子等者，此釋前第一此餘同類可得相，即有同品一分轉異品遍轉過，如立花無常，若因通全分常一分無常，即不能確定是花常無常相，雖因中有一分同品相，由不能確定花是常無常性故，是名非圓成實相。又於此餘異類可得相等者，此釋前第二此餘異類可得相，即同品遍轉異品一分轉過，如立花無常，若因中雖遍無常而亦通常一分，是亦不能確定花是常無常性，以因中雖有全分同類相，由亦有一分異類相故，不能確定是無常，亦是非圓成實相。非圓成實故等者，此釋前第六非圓成實相，謂於前同異類相中既不能觀察決定，清淨無謬，即不能得清淨道理，不清淨故，不應修習。譬喻所引相等者，此合釋第五異類譬喻所引相，第七非善清淨言教相，謂如立聲無常為宗，無質礙為因，喻中則有異類譬喻之虛空相可得，即不能成立所立宗，由是以前能立之因相，亦有謬誤。又此皆非一切智者之言論，總名非善清淨言教相，此釋前證成道理中七種不清淨相竟。

丑四 法爾道理

『法爾道理者，謂如來出世，若不出世，法性安住，法住法界，是名法爾道理。』

法爾義、雖與自然義相似，然佛學上之說法法原來如此，名為法爾。法無自性，故非自然，如水火等，水定是濕火定是熱；故水法爾濕，火法爾熱。又在因果相上說，此法有此法因，彼法有彼法果，常常時，恆恆時，法爾因果，體無雜亂。此法爾道理唯佛能證能說，然諸如來出世若不出世，法爾道理常住如是；故云法性安住，法住法界，是名法爾道理。言法性者，即一切法真義，普一切法空所顯性，此就勝義說；若約世俗，水是濕性，火是熱性，一切法各有特性，亦是此中所說之法性。安住者，謂一切法各各常住本位不變不動，故名法住。又法性者，佛未出世，未立言說，未宣說出來，故名法性。法住者，即佛出世已立言說，已宣說出來，故名法住。法界者，即法住能住於法性之中，法性能安立法住之內，性住不二，總一切法，故名法界。又界是因，即法性；法即法住；如是明一一法本來如是，故名法爾道理。

癸八 總別

『總別者，謂先總說一句法已，後後諸句差別分別，究竟顯了。

謂先一句總說，後以餘句顯示。如先說一切法無我，一切法唯識等；後廣解何等一切法，如何無我，云何唯識等，別別而說。

辛五 自性相

『自性相者，謂我所說有行有緣，所有能取菩提分法；謂念住等，如是名為彼自性相。

自性相者，謂彼緣佛所說而修觀行，即以三十七菩提分法為自性相。念住等者，謂菩提分法四念住為先，等餘四正勤，四如意足，七菩提分，八正道分，名為彼自性相。

辛六 彼果相

『彼果相者，謂若世間若出世間，諸煩惱斷，及所引發世出世間諸果功德，如是名為得彼果相。

是中顯果相有二：一、斷果，由前菩提分法，斷諸煩惱所得之果，名為斷果。二、斷煩惱已，所證清淨功德，名所得果。由此二果名彼果相。

辛七 領受相

『彼領受開示相者，謂即於彼，以解脫智而領受之，及廣為他宣說開示，如是名為彼領受開示相。

是中顯自他二益：領受即自益，開示即他益。三乘同得解脫，各有領受；如羅漢證我空，所領受即偏空法樂，菩薩佛證二空，所領受即無上自在法樂。由解脫智領受法樂已，復以自證種種功德為他宣說開示，令他亦能領受法樂，是名領受開示相。

辛八 障礙相

『彼障礙法相者，謂即於修菩提分法，能隨障礙諸染汙法，是名彼障礙法相。

障礙者，如前修菩提分，若有障礙，即不能自悟悟他，若無障礙，即於自他而有二益。如修念住，於受執樂起貪，是即障礙法相。如修念住，乃至七覺支，八正道亦爾。

辛九 隨順相

『彼隨順法相者，謂即於彼多所作法，是名彼隨順法相。

隨順法即能資助法，如修念住等時，復聞思諸行無常等教義，令念住等更得增進，是名隨順法相。

辛十 過患相

『彼過患相者，當知即彼諸障礙法所有過失，是名彼過患相。

由前障礙法即生過患，如退戒失定，生起顛倒邪想，作種種惡，是名過患相。

辛十一 勝利相

『彼勝利相者，當知即彼諸隨順法所有功德，是名彼勝利相』。

由前隨順相為因，能得勝利，是名勝利相。總上十一相，即為本母，以十一相顯了法義，決定法義。

丁二 總陀羅尼

戊一 問

曼殊室利菩薩白佛言：『惟願世尊為諸菩薩略說契經、調伏、本母，不共外道陀羅尼義，由此不共陀羅尼義，令諸菩薩得入如來所說諸法甚深密意。』

前已明三藏聖教言音差別，於此菩薩復問不共外道陀羅尼相。陀羅尼者，譯言總持，常途謂總一切法，持無量義；然今講總持，即一切法上義上皆有此總持義。故此釋陀羅尼有四：一、法陀羅尼，法即教法，於教法中，有字陀羅尼，句陀羅尼，偈陀羅尼等；由此一字，一句，一章，一偈，各各皆能總持一切法故。二、義陀羅尼，如一切法唯識，一切法皆空，一切法無我；由此一義能總持一切義，故名義陀羅尼。三、忍陀羅尼，忍即依定慧均等

，而能印忍於法，如無生法忍等；故此忍即種種三昧，或種種圓通，種種解脫門，一攝一切，皆名忍陀羅尼。四、咒陀羅尼，咒即是禱告義，如稱念本尊咒，乃至念一句佛，皆有供養恭敬皈依，以祈攝受度脫，或有所成就意，是即咒義。於此所說四種陀羅尼中，此經菩薩所問，即就義陀羅尼而說。此總持佛法義之陀羅尼，甚深祕密，印定佛法，簡別外道，唯菩薩所需要證得，聲聞自利不必要故，由此為菩薩故問。

戊二 許

佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！汝今諦聽，吾當為汝略說不共陀羅尼義，令諸菩薩，於我所說密意言辭能善悟入。

言諦聽者，即慎重而聽，由陀羅尼秘密甚深，故先為誡。

戊三 說

己一 長行

『善男子！若雜染法，若清淨法，我說一切皆無作用，亦都無有補特伽羅，以一切種離所為故。非雜染法先染後淨，非清淨法後淨先染。凡夫異生，於麤重身，執著諸法、補特伽羅自性差別，隨眠妄見以為緣故，計我我所；由此妄見，謂我見、我聞、我嗅、我嘗、我觸、我知、我食、我作、我染、我淨，如是等類邪加行轉。若有如實知如是者，便能永斷麤重之身，獲得一切煩惱不住，最極清淨，離諸戲論，無為依止，無有加行。善男子！當知是名略說不共陀羅尼義』。

此中有三分：若雜染等者，此顯染淨所依。無先後、謂一切法若染若淨體性皆空，性皆空故無作用；無自體故無有我；以一切法，法爾如是，亦無所為，無所為故，無始無終，無前無後，此就勝義諦說。又從法爾因緣如幻如化，無始業果相似相續，不可說染法先染後淨，或淨法後淨先染，如是染淨皆世俗諦法上相對而立，勝義諦則染淨且不可得，況有先後？故說一切法自體性皆空，是謂佛法不共外道陀羅尼義。

又諸凡夫不了此故，受煩惱粗重身，執法執我，如是皆由無始潛伏在內無明勢力為緣。由我見故，執五蘊身為我；由法見故，執我所見所聞所嘗所

觸所食所作，乃至我染我淨；如是等類，皆是邪加行轉。

復次、若諸菩薩，由如實智慧力，便能真實了知一切法無我我所故，諸法體性本空，即能永斷一切煩惱粗重之身，一切煩惱滅故，得一切法最清淨性，遠離一切戲論，無為依止，無諸加行，境智如如，體性空寂，是名不共陀羅尼義。

己二 重頌

爾時、世尊欲重宣此義，復說頌曰：『一切雜染清淨法，皆無作用數取趣，由我宣說離所為，染污清淨非先後。於麤重身隨眠見，為緣計我及我所，由此妄謂我見等，我食我為我染淨。若如實知如是者，乃能永斷麤重身，得無染淨無戲論，無為依止無加行』。

講陀羅尼中前已講長行，今講重頌，長行以散文而說，重頌以整句而說，即與詩之體裁相似。詩以四句為一首，頌文亦然，即以四句為一偈。重顯長行中義，故言重頌。依前長行有三小段，頌亦有三：初頌頌前長行雜染清淨等，謂一切法就勝義說體性皆空，此中空性離所為相，以一切空故，法法自體不可得，自體既無，亦無先後。復就世俗幻化法上說無定體，無定相，生滅相續，亦無始終，由前因得後果，由現果復為將來因，因果法爾，此為佛法正義。有一類執謂先由淨故，而後有染，滅染還歸於淨，或從空起有，滅有還空。不知一切法即空即有，即有即空，如在諸法體性上說無不皆空，若在幻化相上說無不皆有，以勝義法體自性空寂故，則無染淨先後相可得，以世俗法相似相續如幻如化，法亦如是故，亦無始終相可得。復就十二緣起流轉還滅上說，由流轉故成雜染，由還滅故成清淨；然所說還滅者，非謂還於以先之寂滅位，還是逆義，即於雜染中由老死逆觀到無明滅，則一切皆滅，故云還滅。由此染淨空平等性，是為佛法正義。若謂本來清淨是佛，由起染故而後成眾生，又由滅染還淨故，眾生而後又成佛，則佛與眾生成流轉。然經謂本來是佛者，就一切法本真如性說，以諸法空性不生不滅，不增不減，普遍一切，常常如是，即是法性佛，由此不但本來是佛，即現在亦是佛，未來亦是佛，以在佛真性上說，無有生滅流轉之世相故，由此染淨皆從幻化

法上說。若由現在覺悟，於染法漸漸銷除，於淨法漸漸成滿，即由如如智而證如如理，能證無分別智與所證真如，冥契無二，平等平等，是即迷悟所依之根本佛法。於此應當抉擇明了，若妄生情計，則流外道，以上講第一頌。

復次、第二頌頌迷為眾生義，由隨眠妄見——即無明緣起——為本，而起我我所執，造業受生，成流轉法。

第三頌頌悟為聖者，謂能得如實智，了知法性不生不滅，由是能斷煩惱，解脫粗重身，得無染淨，亦無戲論，無為依止，無復加行，於此圓滿成辦佛果，得究竟淨，名為聖者。總前三段，就是佛法總義，明了此故，即能印定佛法，反之則成邪道，故此名為不共外道陀羅尼義。

丙三 所起心相

丁一 直說

爾時、曼殊室利菩薩摩訶薩復白佛言：『世尊！云何應知諸如來心生起之相』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！夫如來者，非心意識生起所顯，然諸如來有無加行心法生起，當知此事猶如變化』。

前第一段已說明法化身相，第二段又說三藏言音差別，於此曼殊室利更欲明如來心及心生起之相，故復白佛，而問云何應知諸如來心，又云何知如來心生起之相？佛答如來心非心意識生起所顯者，謂如來心非眾生心；眾生心由心意識而顯。心意識三有通有別，通則八識皆名心意識；別名者，前六識名識，第七名意，第八名心。此心有積集現起義，由積集諸法種子，執持不壞，復令諸法種子，後生起現行，故此心亦名為本識，是諸識之根本依故。講此心意識，在唯識論謂三能變識，以有因果能變相故。此就眾生心說，非如來心，以如來心如如不動，不取於相；非如眾生心，或以環境，或依目的而起滅。如來更不隨境熏變，有何目的而心生起？由此如來不但真空法性本來圓滿，其能顯聖智及所流言教亦是圓滿平等，故諸如來心，非心意識之所顯，無有加行心法生起。然如來現身說法之大慈大悲大願大力，云何而得生起？由此、當知如來生起之心，猶如變化，所謂變化者，雖有似無，若無而有，無心之心，化中之化，任運而起，不由加行，故曰猶如變化。此為直說

所起心相。

丁二 細辨

戊一 無行心起

曼殊室利菩薩復白佛言：『世尊！若諸如來法身，遠離一切加行，既無加行，云何而有心法生起』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！先所修習方便般若加行力故，有心生起。善男子！譬如正入無心睡眠，非於覺悟而作加行，由先所作加行勢力而復覺悟。又如正在滅盡定中，非於起定而作加行，由先所作加行勢力，還從定起。如從睡眠及滅盡定心更生起，如是如來，由先修習方便般若加行力故，當知復有心法生起』。

此中菩薩乘前起問，如來法身既遠離加行，云何心法能得生起？佛答先由方便般若加行力故心得生起者，謂由先加行位，所修福德智慧資糧，由此資糧圓滿，為度眾生而起化心；或復由前本願力，為度眾生而起化心；由此先所修加行為遠因，後心得起。是義云何？借喻以顯，謂如無心睡眠——簡有心睡眠猶有夢中意識，是夢亦無極重睡眠，後時得醒，非於此睡眠中有加行而心得生起，乃由未入睡眠之時所作加行勢力，令心得起。又如正入滅盡定時，前六心心所法皆不生起，第七一分恆行亦不生起，後出定時，此等心心所法再得生起，非由定中有加行故心得生起，亦由未入定時所起加行勢力引心得生。如是無心睡眠及滅盡定，不由加行而得心起，諸佛法身遠離加行心得生起亦爾，由前方便般若勢力心得起故；此即無加行心起義。

戊二 化心有無

曼殊室利菩薩復白佛言：『世尊！如來化身，當言有心為無心耶』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！非是有心，亦非無心。何以故？無自依心故，有依他心故。』

前明法身無加行得生起化心，菩薩於此化心有無還未能了，故復白問世尊，如來化身，當言有心當言無心耶？佛答：非是有心亦非無心者，謂若從勝義諦上說，有無相俱不可得，故不可說有心，亦不可說無心。若就世俗諦上說，依化身故而有化心，此化心非人天報心及鳥獸等報心，依眾生善根成

熟增上緣，變化而有，故非無心。然依佛之自心，真實離相，亦非有心。何故如是非有非無？以無自依心有依他心故。無自依心者，依佛法身自性無心起相；有依他心者，依他眾生因緣成熟而有化心。在維摩經中，明凡夫依無明有愛而起身病，菩薩依大悲而有病，亦是無自依病，有依他病；故云眾生病故而菩薩病。以大悲故，隨眾生類，現身說法，而起化心。化身有粗細，化心亦有粗細：若在人中，隨人中思想言論而為說法，若在餘眾生中，亦隨餘眾生思想言論而為說法。至於佛自受用法身，雖等覺菩薩不能了知，若化身化心，則鳥獸等亦能知；如獼猴能知佛心，即可證化心可知。總知、佛以大悲力故，隨諸眾生而現化身化心，說種種法，悲愍撫慰，無所不至，即如現世所講兒童本位教育，教師亦必隨兒童之意趣而起教化，學童語，做童事，種種方便隨順兒童。諸佛對諸眾生亦然，故云無自依心，有依他心。又此中依他者，非常途依因緣生果之依他，謂佛或依凡夫，或依二乘，或依菩薩，即依一切眾生之他也。

丙四 所行境界

曼殊室利菩薩復白佛言：『世尊！如來所行，如來境界，此之二種，有何差別』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！如來所行，謂一切種，如來共有不可思議無量功德，眾所莊嚴清淨佛土。如來境界，謂一切種，五界差別。何等為五？一者、有情界，二者、世界，三者、法界，四者、調伏界，五者、調伏方便界。如是名為二種差別』。

此中亦先由菩薩問而後佛答。言所行者，即所住義，諸佛住於佛住，即住無量功德莊嚴清淨佛土，諸佛清淨佛土，或共一佛土，或各一清淨佛土。化身所依之土，則隨他現，然亦由法性土自受用土為本，或現方便淨土，或現凡聖同居淨土，佛自所緣皆為淨土。如來境界，所說五種，如前已講。此二皆言一切種者，各盡一切種種差別故。此二差別者，所行唯佛界所緣境，境界即通九界眾生所緣之境，是為二種差別。

乙二 抉擇餘義

丙一 雙非三相

曼殊室利菩薩復白佛言：『世尊，如來成等正覺，轉正法輪，入大涅槃，如是三種，當知何相』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！當知此三皆無二相，謂非成等正覺非不成等正覺，非轉正法輪非不轉正法輪，非入大涅槃非不入大涅槃。何以故？如來法身究竟淨故，如來化身常示現故』。

前已講問答正宗竟，於正宗中義有未決了者，故復問答抉擇。菩薩先問：如來法身，既無差別，云何有成正覺，轉法輪，入涅槃三種相耶？佛答：此三皆無二相；云何無二？由法身化身而說無二，由法身究竟淨故，非成正等覺，非轉正法輪，非入大涅槃。由化身常現示故，非不成正等覺，非不轉正法輪，非不入大涅槃，由此故說此三皆無二相。

丙二 生佛關係

曼殊室利菩薩復白佛言：『世尊！諸有情類，但於化身見聞奉事生諸功德，如來於彼有何因緣』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！如來是彼增上所緣之因緣故。又彼化身，是如來力所住持故』。

前明化身依佛法身而現，故此菩薩復問：眾生恭敬供養既依化身，諸佛法身與諸眾生有何因緣？佛告菩薩：如來法身能起化身，化身能為眾生增上緣，法身又為化身增上緣等因緣，故言如來是彼增上所緣之因緣故。是中因緣即含佛果功德，由此功德能起化身，化身復為眾生增上。又言化身為如來力所住持者，即華嚴經中所言住持身，此亦由法身住持力，化身及舍利等依彼而住，由此化身即法身用。

丙三 大小用別

曼殊室利菩薩復白佛言：『世尊！等無加行，何因緣故如來法身，為諸有情放大智光，及出無量化身影像？聲聞、獨覺解脫之身，無如是事』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！譬如等無加行，從日月輪，水火二種頗胝迦寶放大光明，非餘水火頗胝迦寶，謂大威德有情所住持故，諸有情業增上力故。又如從彼善工業者之所雕飾，末尼寶珠出印文像，不從所餘不雕飾者。如是緣於無量法界方便般若，極善修習磨瑩，集成如來法身，從是能放大智光明，及出種種化身影像，非惟從彼解脫之身，有如斯事』。

菩薩復問，前說佛果如來既無加行生起，有何因緣如來法身放大智光，復能現出無量化身影像？聲聞、獨覺所得解脫之身亦無加行，云何不能起大智光及現無量化身影像？佛告菩薩：先以喻顯，譬如從日月輪等者，是中頗胝迦寶，即水火所成之精寶，是寶瑩澈潔晶，此日月即是水火所成之精寶，與水火所成精寶同無加行，而日月輪火水頗胝迦寶即能放光，餘水火頗胝迦寶即不能放光，是中有何因緣？在佛法上講，日月二輪有大威德等有情能住持於中，故能放光。復就人間等有情應感光明之增上力，故能放光。有此二種因緣，雖同無加行，而有放光不放光之別。又如、末尼寶珠，若從工匠善巧雕飾出來者，即有印文像現，若未雕飾者，即無如是印文像現。

由是二種譬喻，即知如來法身與二乘解脫身雖同無加行，而諸如來於因位中，有無量方便福智資糧所集成法身，經三大劫善習瑩磨，由是能放大智慧光，又以無量善巧積集福智之所雕飾，故能現出種種化身化心之相，非諸聲聞等解脫之身有如是事，是為法身與解脫身功用差別。

丙四 身財增上

曼殊室利菩薩復白佛言：『世尊！如世尊說，如來菩薩威德住持，令諸眾生於欲界中，生剎帝利、婆羅門等大富貴家，人身財寶無不圓滿，或欲界天，色無色界，一切身財圓滿可得。世尊！此中有何密意』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！如來菩薩威德住持，若道若行，於一切處，能令眾生獲得身財皆圓滿者，即隨所應，為彼宣說此道此行。若有能於此道此行正修行者，於一切處所獲身財無不圓滿。若有眾生於此道行違背輕毀，又於我所起損惱心及瞋恚心，命終已後，於一切處所得身財無不下劣。曼殊室利！由是因緣，當知如來及諸菩薩威德住持，非但能令身財圓滿，如來菩薩住持威德，亦令眾生身財下劣。』

此中增上即增上緣，由佛大威德令正法住世增上力故，眾生若由此修善，即能生種種福報，感得業報身圓滿，及資用圓滿。如新譯菩提道次第論說增上生及決定勝，謂由世間善業福報增上，能得出世菩提勝果。此即學菩薩者，於因地中，必得身財增上福報，若二乘則不必有此增上，以彼不須修習

度生方便，於三界中生厭離故。由此菩薩復問：如來菩薩住世，能令三界有情身財圓滿，此中有何密意？佛告菩薩，如來菩薩住世，或道，或行，眾生若有於此道此行相應者，菩薩即為宣說：道、如人天十善業道，行、如所行十善業行及出世波羅密等行。聞道行已，若順道行正修行者，即能獲得依報正報圓滿之果。或有眾生於如來佛，及諸正法，並菩薩僧生輕毀者，所得身財無不下劣。由是解了深密意義，如來菩薩威德住世，非但能令眾生身財圓滿，亦令眾生身財下劣。

丙五 淨穢土別

曼殊室利菩薩復白佛言：『世尊！諸穢土中，何事易得，何事難得？諸淨土中，何事易得，何事難得』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！諸穢土中，八事易得，二事難得。何等名為八事易得？一者、外道，二者、有苦眾生，三者、種姓家世興衰差別，四者、行諸惡行，五者、數犯尸羅，六者、惡趣，七者、下乘，八者、下劣意樂加行菩薩。何等名為二事難得？一者、增上意樂加行菩薩之所遊集，二者、如來出現於世。曼殊室利！諸淨土中，與上相違；當知八事，甚為難得，二事易得。』

在第四段中之如來所行，即天台之常寂光淨土，實報莊嚴土，在此經即屬法性自受用土，為純淨土；如來境界，通於淨穢。而此段所講淨穢二土，皆屬他受用身及化身所依之他受用土，變化土而講。如華藏及極樂淨土，推其本源，都是法性自受用土，而其現相則通他受用變化土。如極樂世界之上品上生，即生他受用土，其餘都是生變化土。極樂世界本是佛之悲願增上力成，然佛法性自受用土，若菩薩見即為他受用土，若二乘凡夫見即變化土，由此佛土是通，隨所見異。今此分別淨穢有二：一、穢土分別，菩薩欲明淨穢二土差別之相，故先白佛，問淨穢土何事難得，何事易得？佛答菩薩：諸穢土中八事易得，二事難得。言八事者：一、外道者，謂外道別有其道理、道行、道果，自立教化，率領教眾，唱說己義，以為唯一最勝之道；如自在梵天等，於我於法，而起種種邪執，虛妄安立，此即見濁。二、有苦眾生者，謂諸凡夫耽著財、色、名、食、睡，一旦於此五欲感覺痛苦，想求出離，訪道尋師，而又妄投外道，為之迷亂顛倒，愈生諸苦，此即眾生濁。三、種

姓家世興衰差別者，謂如貴族種姓，或帝王家世，當其隆盛之時，歌台弦響，吳姬楚燕，一旦人去樓空，花殘院寂，滿目凄涼，所謂「舊時王謝堂前燕，飛入尋常百姓家」者，此穢土之種姓世家不能久住之明證，亦屬眾生濁。四、諸惡行者，謂如殺盜等之粗相惡行，皆由過去勢力所引，或由現在環境所逼，如現在之鬥爭殺伐，雖為求生存所支配，亦為過去惡業之報，此為穢土中極明顯之形狀，此屬煩惱濁。五、數犯尸羅者，尸羅即清淨義，由諸眾生，造業受果，常時熱惱，聖人視此而生悲愍，遂定律儀以為防範，消除熱惱令得清涼。但諸眾生為境所驅，雖有律儀，不能持守，由是不得清涼，此在穢土，常時易見，亦屬煩惱濁。六、惡趣者，六道以言有四惡趣，五趣以言，有三惡趣，此等皆為不善業招，此亦穢土之明證，亦屬眾生濁。七、下乘者，若三乘、則大乘為上乘，聲聞獨覺為下乘。若五乘、即人天為下乘；在濁土中多下乘法。八、下劣意樂者，謂初發心菩薩，有增上意樂，有下劣意樂者；下劣意樂者，謂雖發心不能堅固，易生退卻，或退小乘，或失信心。如是菩薩所有善根，非極廣大，名為下劣，穢土多有此類菩薩。後二種通劫濁、命濁。以上八種皆穢土中易得。

穢土中難得有二者；一、增上意樂等者，增上意樂菩薩，或地前者，或登地者：如極樂世界諸上善人俱會一處，即通初發心菩薩；若由根本智親證真如已精修勝進行，即地上菩薩。如是增上意樂菩薩，皆能勤修福慧資糧，難行能行，難忍能忍，如是菩薩少以穢土為遊集處，故云難得增上意樂加行菩薩之所遊集。二、難得如來出現於世者，以穢土中眾生業重根性劣故，少感如來出現於世。此上就穢土中分別八事易得，二事難得。

二、淨土分別，言難得與易得者，若依佛法性自受用淨土，二事皆不可得，若他受用淨土，即此中第七下乘，第八下劣意樂難得。經言八事難得者，即通報土化土言，如十六觀經中有九品生，言之備詳。然報化淨土中二事易得，不同穢土。於此淨穢二土若能明了，若修菩薩行者，必於穢土而度眾生，然以智慧猶弱，未能入穢土中行菩薩行，可往生淨土先求得不退，然後化生穢土，以廣度眾生，故於此穢土中仗佛增上力以往生淨土。然此求生淨土與求人天福報不同，求淨土最低，已有出離三界苦之心，若大乘之求生淨

土，純為要成能廣度眾生之菩薩能力。如明藕益大師謂有二願：一、往生極樂，二、遍入地獄，是為大乘之求生淨土義。

甲二 名題時益

乙一 問立名題

爾時、曼殊室利菩薩摩訶薩白佛言：『世尊！於是解深密法門中，此名何教？我當云何奉持』？佛告曼殊室利菩薩摩訶薩曰：『善男子！此名如來成所作事了義之教；於此如來成所作事了義之教，汝當奉持』。

上來正宗已盡，菩薩復問，於此所說解深密教，當以何名以名此教？我當云何奉持此教？言奉持者，以一名總持一切法不散不失，則易信解奉持。佛告菩薩：此名如來成所作事了義之教等者，然了義對不了義有二說：一、就所詮辨了義與不了義；了即窮了，即究竟義，如佛在二乘中所說之義未盡窮了，名不了義；諸大乘經名了義教。二、就能詮辨了義與不了義，謂於所詮雖同一義，而言詞有顯了與不顯了；若就所詮窮了義說，二乘名不了義，大乘名了義。以大乘皆究竟成佛，所有言音，皆清淨法界等流故。若兼能詮顯了上說，如此經能對一切甚深祕密之義，皆分明顯說，最極顯了。由是此經名解深密了義教，汝當奉行守持。

乙二 說法時益

說是如來成所作事了義教時，於大會中有七十五千菩薩摩訶薩，皆得圓滿法身證覺。

佛說是深密教時，大會中諸大菩薩，皆能明了佛果甚深密義，眾有七十五千當機諸等覺菩薩，皆得圓滿法身證覺；是為本經說法時益。

上來已將本品講盡。此次講本品之宗旨已如上說：一、法本故，即佛果為諸法本，教法皆從清淨法界所流出故，故明佛果事業乃可深明諸法。二、念佛故，念佛必先知佛功德，而後無論持名、觀像、觀心念佛才能真實念到佛之境界，通達法身。三、趨果故，專趨向無上菩提果，不以二乘人天境界為所趨向，乃能真正發菩提心，此須對佛果境真實了知，由聞思修菩提資糧，證圓滿果。依是三義，聽此經者，應善讀誦思維，隨順修學，得成正信正

行而趨佛果，終亦可如此會菩薩而得法身圓滿。

卷002

深密綱要

——十二年下學期在武昌佛學院講——

一 繙譯經名

繙譯經名，判為二解：先論繙譯，後釋題名。然此經譯者，乃有四人：一者、南朝劉宋時元嘉年中天竺僧求那跋陀羅，在潤洲東安寺，翻出兩本：前本名相續解脫地波羅密經一卷，後本名相續解脫如來所作隨順處了義經一卷。觀此兩本，雖各別行，如其次第，當今譯後之二品焉。二者、北朝後魏延昌二年，菩提流支在洛陽少林寺，翻出一本，名深密解脫經，有其五卷，可謂全譯此經之始。三者、陳朝保定年中三藏真諦法師，在西京四天王寺，翻出一本，名佛說解節經，僅有一卷，正此經今譯之第二品也。四者、唐三藏玄奘法師，貞觀二十一年五月十八日，於西京弘福寺，譯出今本五卷，名解深密經，至七月十三日畢，沙門大乘光筆受。然釋此經題，略有同異，四本不同，如上所列：「相續解脫」，「深密解脫」，「解節」，「解深密」。此中覺愛、玄奘，同譯深密，跋陀羅譯相續，真諦譯節；詳此三異，蓋由梵文一名三義之故。雖可各標殊勝，欲令文義貫通圓足，應以今譯名義為準。茲釋如下：

一、約教理：解即解釋，是能詮之教，深密是所詮之理。謂此經所明義理甚深，法相玄密，難可通達，難可解釋，唯此無上無容中道了義之教，乃能解釋之，故名解深密經也。二、約智境：解是了解之智，深密是真實之境，謂以智慧解了通達此真實境，故說此經名題，亦從境智得名也。三、約解縛：解即解脫，縛謂無始煩惱，一切雜染品法堅固結縛，凡夫二乘不能全破。若由達真實理，發真實智，便能滅此深染，故說所解之縛名為深密。如金剛般若經，以金剛喻智，後譯為能斷金剛般若經，則以金剛轉喻所斷之妄心，

能所互通，莫可拘泥也。四、約照惑：解為能照，深密謂所照，意謂一切眾生心中所有無明習氣深惑，微細難破，如了此經之理，依理起觀，必能照破，故說此經乃從照破深密之惑得名，亦無不可也。以前一二義觀之，如下文第二品云：『我於微細最微細，甚深最甚深，難通達最難通達，遍一切一味等勝義相，現正等覺已，為他宣說顯示照了』。以後三四義言之，如下文第六品云：『譬如有人，以其細楔出於粗楔，如是菩薩依此以楔出楔方便，遣內相故，一切隨順雜染分相，皆悉除遣，……乃至證得無上菩提』。然則四本譯題，獨解深密文義明淨，故今釋此唐本。

二 餘經比較

此經與諸經之比較，非四本之比較也。一、分齊隱顯：如金剛般若經等，文義囫圇，雖經昭明太子釋成三十二分，後人猶非斥之。此經雖文言幽賾，密義甚深，乃條段晰然，如鏡眉目。二、敘說事理：如法華、地藏等經，多述本生、本事諸部。此經則論議方廣，事少而理多也。三、土眾穢淨：諸經所明大眾居處，或在淨土，或在穢土，或在穢土而入淨土。如華嚴之即娑婆而顯華藏，非離堪忍別有淨土；此經亦然，雖不離娑婆，而法會之眾皆住於出過世間之淨土。至於諸經大眾，或小或大，或大小俱集；此經則純是大機，以其聲聞眾亦為回小向大之不退菩薩故。四、詮旨偏均：如來一代時教，應病施藥，有偏有均，般若等偏於境，華嚴等偏於行果；此經則於境行果三法平均總施，理事雙顯矣。總之、深密一經，木鐸沙界，玄奘繙文，獨超眾師，研究法相，捨斯奚歸！

三 全經大義

深密於教，為漸教第三時中道，不同華嚴頓教中道。初為發起聲聞乘者，波羅奈國施鹿林中，創開生死涅槃因果，此即第一四諦法輪。次為發趣菩薩乘者，鷲峰山等十六會中說諸般若，此即第二無相法輪。後為發趣一切乘者，蓮華藏等淨穢土中，說深密等，此即第三了義大乘。言大乘者，有共不共，此屬不共大乘，獨菩薩法，不同法華同教大乘。究其大乘境行果法，具分為三：一、約大乘境，即前除序品，次之四品文也。第二一品，明真空諦

，如下文云：『內證無相之所行，不可言說絕表示，息諸諍論勝義諦，超過一切尋思相』。第三四兩品，立世俗諦，如下文云：『阿陀那識甚深細，一切種子如暴流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我』。第五品顯中實諦，如下文云：『所謂相無自性性，生無自性性，勝義無自性性』。要之、真空不空，俗有非有，中道圓實，即其境也。二、約大乘行，即第六品及第七品也。意謂第六品為行中之行，曰行行，如下文云：『當知菩薩法假安立，及不捨阿耨多羅三藐三菩提願，為依為住，於大乘中修奢摩他、毘缽舍那』。第七品為帶果之行，曰果行，如下文云：『諸地攝想所對治，殊勝生願及諸學，由依佛說是大乘，於此善修成大覺』。如是名為大乘行也。三、約大乘果，即第八品也。果是如來自受用身，方便善巧示現化身，故下文云：『當知化身相有生起，法身之相無有生起』。由此法身，故說有差別功德無量，即其果也。統上三法，概括全經，因果事理，罔弗周足。

四 經文判釋

通常分科，必具三分。此經五卷，有其二分。但明其故，且示為三：一、序教緣起分，即初序品，約有二頁，以證信序，為發起序。二、依理廣成分，謂後七品——一、勝義諦相品第二，二、心意識相品第三，三、一切法相品第四，四、無自性相品第五，五、分別瑜伽品第六，六、地波羅密多品第七，七、如來成所作事品第八。總有五卷，共八十頁。或者據此文廣，故分為幾部，如劉宋異譯是也。三、無流通分者，因第五品以下四品，各自結屬流通，不待再結，故無流通分。經末雖有依教奉行等語，實是品中流通，非全經流通也。

卷003

佛說觀彌勒菩薩上生兜率陀天經講要

——二十一年七月在武昌佛教正信會講————

懸論一 釋題目

二 明綱要甲 淨土存在之理

乙 求生淨土之意義

丙 十方佛菩薩淨土甚多

丁 兜率淨土之殊勝

釋經甲一 序起分乙一 證信序

乙二 發起序

甲二 正說分乙一 外果丙一 啟請

丙二 解說丁一 總答

丁二 別說戊一 廣詳己一 諸天造外宮殿

己二 大神建善法堂

己三 五大神莊嚴內外

戊二 終結

丁三 結成正觀

乙二 明內果丙一 啟請

丙二 解說丁一 正說彌勒上生戊一 此沒

戊二 彼生

丁二 詳說往生修行法門戊一 別明三品往生眾己一 弟子修六事上品生

己二 眾部生喜敬中品生

己三 犯戒者懺悔下品生

戊二 舉德普勸往生己一 明普作皈依

己二 示觀行

己三 滅罪業

丁三 聞法發願上生

丙三 結成正觀

甲三 流通分

懸 論

一 釋題目

此經題，即是佛說觀彌勒菩薩上生兜率陀天經。此題中佛說二字，顯說經之主。說經有菩薩、弟子、諸天、鬼神等所說，與佛理相應、為佛印可者，皆為佛說；一切經首云佛說者，即此意也。此經皆優波離與佛相問答之辭，阿難結集者也。梵語佛陀，簡稱曰佛，華言覺者，即覺悟宇宙一切真實諦相；故凡證得無上正等正覺者，皆名曰佛，此是通稱。但此佛是指本師釋迦牟尼也；以釋尊應化此土為娑婆教主，故此世一切經典皆釋尊所說，是以佛說者即釋尊所說也。佛云何說法？諸法性相離一切相，所謂『離文字相、離言說相、離心緣相』，微妙難思，自內所證。法華經云：『諸法寂滅相，不可以言宣，以方便力故，為諸眾生說』。佛以大悲願力，為諸眾生開示悟入佛之知見，令未解脫者解脫、未悟者悟。佛已無一切生死煩惱，已證涅槃菩提，但諸眾生猶沒在苦則所願尚未滿足，亦即為佛果未圓滿；一切經皆是將佛所證境，以方便善巧而施設之教化。現所講者，即諸經中之一經爾。

觀、即能觀之智，所觀之境即是彌勒上生。菩薩是通名，發菩提心，集修福慧資糧，行菩薩行，由十信至等覺五十一位皆名菩薩；故菩薩名字極其廣泛。同一世界有無量無數，如文殊、普賢等。此中所稱菩薩，專指彌勒等覺菩薩，一生補處，位鄰大覺，此身一過即證阿耨多羅三藐三菩提。菩、即菩提，智慧之意，上求之智也；薩、即薩埵，有情之意，下化之生也。以菩提為能化之智，以薩埵為所化之境，故曰菩薩。但補處非只彌勒，而十方世界甚多，如觀音補彌陀，維摩補阿閦是也。彌勒、譯音，正云梅怛利耶，此云慈氏。當來作佛仍稱彌勒，以多劫行慈心三昧故。為釋迦佛弟子之一，佛曾為授記，謂遇增劫後，即當於此土作佛教化眾生也。佛滅度後，彌勒旋亦示滅，然去成佛之時尚遙，一生補處於此中間居何處耶？佛乃說其上生睹史陀天上，由下而昇也。生，即新起之意。佛法中言天有多種，如欲界六天，色界十八梵天等。兜率陀天，玄奘法師譯為睹史陀天，此云知足，以此天受

樂知足故。兜率為欲界第四天，此為佛開示弟子作一生不退轉之依止處也。現世外道假為彌勒出世、龍華快睹云云，此等魔說不應正理。經，梵語修多羅。佛典有經、律、論之三藏，此屬經藏曰經；餘如常釋。此經翻譯者，為宋時——南北朝劉宋非趙宋——時一西域居士，名沮渠京聲，有歷史可考，不同偽譯也。

二 明綱要

甲 淨土存在之理

佛說此經，在令眾生依法修持，往生兜率淨土。此淨土，是彌勒無量福德、眾多天神供養所成，故一生其處即不退轉，非若普通之生兜率天也。淨土分自受用、他受用、及變化淨土。自，唯自智所證不共之土也；他、則為共淨土，係諸佛菩薩為下地諸大菩薩而現者；變化淨土，則佛菩薩為凡夫而現。此兜率淨土即變化所攝，方便攝受成熟此土欲界人天而化現故。十方諸佛各有種種淨土，如彌陀極樂，乃他受用兼變化之淨土也。但初閱淨土經典者，常作文學觀，謂諸淨土皆莫須有之事也，係由想像而設，以作精神之寄託；又有研究哲學者之理解，以為淨土是假設之目的，如伯拉圖之理想國。此等邪說，不應道理，淨土實有，理教可證。經云：虛空無邊，世界無量。此種事實，在古代尚不易證知，近時科學昌明則證之殊易。如天文學謂太陽系有八大行星，吾人之地球為八行星之一；如此太陽系之世界，空中不知凡幾。於此可見科學發達，益知於世界之大，實足以證明佛說之不誣也。世界既多，苦樂應異，如天世界勝人，地獄世界則遜於人，世間苦樂視業力之善染而分之。故超此染界，即有諸佛淨土；變化土則為佛與眾生間溝通之橋梁。是故淨土之有，寧不許耶！

又研究空宗般若者，明一切法皆空，如心經『諸法皆空』，與金剛經『若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不得見如來』；謂一切淨土皆空無有。又如經論明「三界唯心」，「萬法唯識」，謂內根、外器皆唯識變現，乃至諸佛淨土及應眾生之變化土亦唯心識，實無淨土。生此疑者，要皆未知佛法一貫之理相通而不相背。佛法明空，是即有而空，以一切法皆因緣所生

而有，如幻如化無自性故；以物質論，原子、電子皆不能成最後之單位，以眾業因緣和合而現。以其無自性也，明一切法空；以其因緣生也，明一切法有；緣生故性空，性空故緣生：由此淨土非無，並不礙皆空也。又唯識者，非離去現前人世別有唯心、唯識，乃明即此眾緣所生之天地萬物皆唯心識，都非越出心識之外故，皆受此心識功用之變化影響故，故曰萬法唯識；是故唯心，亦不礙淨土之有也。

乙 求生淨土之意義

阿耨多羅三藐三菩提之大果，須廣集福德智慧資糧，行菩薩行，始能成辦。然人上壽不過百年，命在呼吸，而集資糧以求得生死之自在，事為至急，若不能即得生死自在，則第二生之隨業受報，或致迷倒淪墮，前此功德豈不唐捐？佛說淨土法門，在令得到一生不退，由眾生回向願力，佛菩薩大悲攝受力，使命終時往生淨土中，聞法修行。此與初發大心之凡夫，實最相應也。不退之理，以得常親近佛菩薩聞法加持故。

丙 十方佛菩薩淨土甚多

十方淨土，無量無邊，如西方彌陀淨土，東方藥師琉璃淨土，上方眾香淨土等。法華經云：『臨命終時，千佛授手，十方淨土，隨願往生』。故漢地雖專修西方淨土者多，而康藏等地則多有遍發往生十方佛淨土之願者，以莫知應擇故。

丁 兜率淨土之殊勝

兜率淨土，殊勝有三：一、十方淨土有願皆得往生，但何方淨土與此界眾生最為有緣，則未易知。彌勒菩薩一生補處，以當來於此土作佛，教化此土眾生，特現兜率淨土與此界眾生結緣，故應發願往生兜率親近彌勒也。二、兜率淨土同在娑婆，同在欲界，變化淨土在同處同界，即與此處此界眾生有殊勝緣，最易得度。他方淨土汎攝十方眾生，而此專攝此土欲界眾生也。三、彌勒淨土是由人上生，故其上生是由人修習福德成辦，即是使人類德業增勝，社會進化，成為清淨安樂人世；因此可早感彌勒下生成佛，亦即為刱造人間淨土也。

釋 經

甲一 序起分

乙一 證信序

如是我聞：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時、世尊於初夜分舉身放光，其光金色，繞祇陀園周遍七匝，照須達舍亦作金色，有金色光猶如霞雲。遍舍衛國處處皆雨金色蓮華，其光明中有無量百千諸大化佛，皆唱是言：『今於此中有千菩薩，最初成佛名拘留孫，最後成佛名曰樓至』。說是語已，尊者阿若憍陳如即從禪起，與其眷屬二百五十人俱；尊者摩訶迦葉，與其眷屬二百五十人俱；尊者大目犍連，與其眷屬二百五十人俱；尊者舍利弗，與其眷屬二百五十人俱；摩訶波闍波提比丘尼，與其眷屬千比丘尼俱；須達長者，與三千優婆塞俱；毘舍佉母，與二千優婆夷俱；復有菩薩摩訶薩名跋陀婆羅，與其眷屬十六菩薩俱；文殊師利法王子，與其眷屬五百菩薩俱；天、龍、夜叉、乾闥婆等一切大眾，睹佛光明，皆悉雲集。

此證信序中，共有五種證信，是當時結集經者所序。一、如是我聞，是信。二、一時，是說時證信。三、佛，是舉說主證信。四、在舍衛國祇樹給孤獨園，是舉說處證信。五、放光大眾雲集，是舉同聞眾證信。為一切經前通有之序也。

乙二 發起序

爾時、世尊出廣長舌相，放千光明，一一光明各有千色，一一色中有無量化佛。是諸化佛異口同音，皆說清淨諸大菩薩甚深不可思議諸陀羅尼法，所謂：阿難陀目佉陀羅尼，空慧陀羅尼，無礙性陀羅尼，大解脫無相陀羅尼。爾時、世尊以一音聲說百億陀羅尼門。說此陀羅尼已，爾時會中有一菩薩，名曰彌勒，聞佛所說，應時即得百萬億陀羅尼門。即從座起，整衣服，叉手合掌住立佛前。

證信序是諸經之通序，如敘說法之處所，說法之時間，說法之主等，則各經皆同；而發起序是各經明各經發起之特別因緣，則不同於他經。此一段明本經發起之因緣，故曰發起序。

世尊，是佛十號中之一號，為世出世間之所尊，故曰世尊。廣長舌相，是佛三十二中之一相。世尊之舌伸出時，能覆面額之全部；若以神通力，或覆大千世界，或覆無量世界：此是世尊從無量劫來不惡口、不兩舌、不妄言、不綺語之所修得。因此中之法最為甚深，非是凡小所能了解，佛以方便攝受眾生，欲令世界難解者解、難信者信，故出此廣長舌相，以表明授彌勒菩薩記，濟度有緣眾生，不妄語也。

放千光明者，以此經功德殊勝，故佛於說此經以前，由舌放光，其光如線有千數之多，顯此世界之賢劫中有千佛出世，破眾生無明黑闇；而彌勒菩薩，將來亦當在此賢劫千佛中而作佛也。一一光明各有千色，一一色中有無量化佛者，此明有多化佛。一一光中有千顏色，一一色中各有千佛而集其中。各有千色者，是表中千世界各有化佛；一一色中有無量化佛者，是大千世界將來同時而百億彌勒佛降生也。

是諸化佛異口同音皆說清淨諸大菩薩甚深不可思議者，此言化佛而為說法。謂一一化佛皆異口同音說清淨諸大菩薩甚深不可思議之法。清淨、謂無漏，清淨法指初地以上之菩薩，因為皆已證清淨真如故名清淨。甚深、是微妙義，不可以言議心思，非是妄想分別心所能思量，故曰甚深。陀羅尼、是梵語，此云總持。謂此陀羅尼法，是諸大菩薩所證真實法，以其各各能總攝一切法故，故名總持。

阿難陀目佉陀羅尼，空慧陀羅尼，無礙性陀羅尼，大解脫無相陀羅尼者：阿難陀、此云喜，目佉、名有。謂初地菩薩刱證從未證得之諸法本有真實性，成辦自他利義之殊勝功德，故生大歡喜；由初地至七地，地地斷煩惱證真如，故總云喜有。空慧陀羅尼，至七地菩薩功用究竟，一切法相雖已不能動搖，而於無相之中猶有功用，八地證極第一義空，故名空慧。無礙性陀羅尼，以九地菩薩證得四勝無礙解故。四無礙者，即法、義、詞、辯：由法無礙故，能如實了知一切法句；由義無礙故，則能如實自在通達一切法義真如之理；由詞無礙故，則能自在施設一切言詞；由辯無礙故，則能遍於十方，隨其所宜任運而辯。由此四無礙故廣攝一切法，於一陀羅尼中能攝無量陀羅尼，非九地菩薩不能證得也。四、大解脫無相陀羅尼，此謂十地與等覺菩薩

，證得自然作用，所作事業皆獲自在無礙，得大解脫。或即四陀羅尼：一、法，二、義，三、忍——能得菩薩無生法忍，四、咒——諸明咒。法、即是能詮之教法，名有；所詮之義理，名空；無生法忍即無礙性，既得無生法忍則於一切諸法悉能通達無礙；諸明咒即大解脫無相，以能解除諸障縛故，不可以妄念分別，名無相也。

爾時世尊以一音聲說百億陀羅尼門者：此是世尊以親口宣說陀羅尼法。由一音聲，說百億陀羅尼法，而彌勒菩薩即能得百萬億陀羅尼法。億、即十萬之數，此顯十地菩薩隨意自在也。初地得百法明門，乃至十地得不可說不可說法明門，如理應知。

說此陀羅尼已，爾時會中有一菩薩名曰彌勒，聞佛所說應時即得百萬億陀羅尼者：此明彌勒菩薩悟解過人，釋尊以一音聲演說百萬億陀羅尼，則彌勒領悟萬倍解生，由是故云立時即得百萬億陀羅尼也。即從座起整衣服叉手合掌住立佛前者，此明啟請授記。整理衣服合掌佛前者，是顯恭敬諸佛授記，威儀圓滿，戒德成就也。

甲二 正說分

乙一 外果

丙一 啟請

爾時、優波離亦從座起，頭面作禮而白佛言：『世尊！世尊往昔於毘尼中及諸經藏說，阿逸多次當作佛。此阿逸多，具凡夫身，未斷諸漏，此人命終當生何處？其人今者雖復出家，不修禪定，不斷煩惱，佛記此人成佛無疑，此人命終生何國土』？

正說分所說，即明序分之因，而此即從序分所由來也。分二：一、外果即器世間，二、內果即有情世間。

此一段乃至生何國土，是明啟請。亦從座起者，以見彌勒住立佛前，時優波離亦興請問，以故稱亦。頭面作禮者，是以本人之尊而禮世尊之卑，是表憍慢已除，真誠恭敬，顯佛最為尊貴故。

往昔佛在毘奈耶中及諸經中，曾言彌勒次於我後即當成佛，故生斯問也。阿逸多，梵語，此云無能勝，即彌勒之名也。

此是優波離以小乘之下器，揣測大乘之上機，不知彌勒是法身大士，故生此疑問也。

丙二 解說

丁一 總答

佛告優波離：『諦聽！諦聽！善思念之！如來、應、正遍知，今於此眾說彌勒菩薩摩訶薩阿耨多羅三藐三菩提記。此人從今十二年後，命終必得往生兜率天上。

諦者，是諦審；聽音思理，恐於理不明，令重諦聽，故云諦聽諦聽。極善作意，名善思念。阿耨多羅三藐三菩提，此云無上正等正覺。從今十二年後者，表永超生死十二緣，確示人間命終而上生兜率天上之時節也。

丁二 別說

戊一 廣詳

己一 諸天造外宮殿

『爾時、兜率陀天上有五百億天子，一一天子皆修甚深檀波羅密，為供養一生補處菩薩故，以天福力造作宮殿，各各脫身旃檀摩尼寶冠，長跪合掌發是願言：「我今持此無價寶珠及以天冠，為供養大心眾生故，此人來世不久當成阿耨多羅三藐三菩提，我於彼佛莊嚴國界得受記者，令我寶冠化成供具」！如是諸天子等各各長跪發弘誓願，亦復如是。時諸天子作是願已，是諸寶冠化作五百億寶宮；一一寶宮有七重垣；一一垣七寶所成；一一寶出五百億光明；一一光明中有五百億蓮華；一一蓮華化作五百億七寶行樹；一一樹葉有五百億寶色；一一寶色有五百億閻浮檀金光；一一閻浮檀金光中出五百億諸天寶女；一一寶女住立樹下，執百億寶無數瓔珞，出妙音樂。時音樂中，演說不退轉地法輪之行。其樹生果，如玻璃色，一切眾色入玻璃色中。是諸光明右旋宛轉，流出眾音，眾音演說大慈大悲法。一一垣牆高六十二由旬，厚十四由旬；五百億龍王圍繞此垣，一一龍王雨五百億七寶行樹，莊嚴

垣上。自然有風，吹動此樹，樹相振觸，演說苦、空、無常、無我諸波羅蜜。

由彌勒五根、五力福業內因，感得五百億天子以天福力造作宮殿，供養一生補處菩薩。諸天之造宮殿，各各皆以寶衣、寶冠、珍寶化成。栴檀、是香，摩尼、是如意珠，閻浮金、是最勝金。寶女相，表福德莊嚴。說法聲，顯智慧莊嚴。法輪行，是以己所證悟之法而悟眾生，令證菩提果也。眾音演說大慈大悲法者，菩薩之慈能與樂，悲能拔苦。由旬，即中國之驛站，印度分上中下三品：上為八十里，中為四十里，下為二十里。言六十二由旬，明超六十二見；十四者，超十四不可記法。

己二 大神建善法堂

『爾時、此宮有一大神，名牢度跋提，即從座起，遍禮十方佛，發弘誓願：「若我福德應為彌勒菩薩造善法堂，令我額上自然出珠」！既發願已，額上自然出五百億寶珠，琉璃、玻璃一切眾色無不具足，如紫紺摩尼表裏映徹。此摩尼珠，迴旋空中，化為四十九重微妙寶宮；一一欄楯，萬億梵摩尼寶所共合成；諸欄楯間，自然化生九億天子，五百億天女；一一天子手中，化生無量億萬七寶蓮華；一一蓮華上，有無量億光；其光明中具諸樂器，如是天樂不鼓自鳴；此聲出時，諸女自然執眾樂器競起歌舞，所詠歌音演說十善、四弘誓願，諸天聞者皆發無上道心。時諸垣中有八色琉璃渠，一一渠有五百億寶珠而用合成；一一渠中有八味水，八色具足，其水上湧繞梁棟間。於四門外化生四華，水出華中如寶華流。一一華上有二十四天女，身色微妙，如諸菩薩莊嚴身相；手中自然化五百億寶器，一一器中諸天甘露自然盈滿；左肩荷佩無量瓔珞，右肩復負無量樂器，如雲住空，從水而出，讚歎菩薩六波羅密。若有往生兜率天上，自然得此天女侍御。亦有七寶大獅子座，高四由旬，閻浮檀金無量眾寶以為莊嚴。座四角頭生四蓮華，一一蓮華百寶所成，一一寶出百億光明，其光微妙，化為五百億眾寶雜華莊嚴寶帳。時十方面百千梵王，各各持一梵天妙寶以為寶鈴，懸寶帳上。時小梵王，持天眾寶以為羅網，彌覆帳上。爾時、百千無數天子天女眷屬，各持寶華以布座上。是諸蓮華自然皆出五百億寶女，手執白拂，侍立帳內。持宮四角有四寶柱，一一寶柱有百千樓閣，梵摩尼珠以為交絡；時諸閣間，有百千天女，色妙無

比，手執樂器，其樂音中演說苦、空、無常、無我諸波羅密。如是天宮，有百億萬無量寶色，一一諸女亦同寶色。

善法堂，是彌勒菩薩自居及說法之處所。牢度跋提，是梵語，此云惡主；以是治惡之主，天夜叉也。然此大神，表是彌勒之無漏根本智，與有緣眾之無漏功德性也。百億寶珠，亦係由五根、五力之功德而現。九億天子，顯攝九法界之眾生。無上道心，即發菩提心。八味水、即八功德水。甘露，是顯清涼之法食也。

己三 五大神莊嚴內外

『爾時、十方無量諸天命終，皆願往生兜率天宮。時兜率天宮有五大神：第一大神名曰寶幢，身雨七寶散宮牆內，一一寶珠化成無量樂器，懸處空中，不鼓自鳴，有無量音適眾生意。第二天神名曰華德，身雨眾華彌覆宮牆，化成華蓋，一一華蓋百千幢幡以為導引。第三大神名曰香音，身毛孔中雨出微妙海此岸栴檀香，其香如雲作百寶色，繞宮七匝。第四大神名曰喜樂，雨如意珠，一一寶珠自然住在幢幡之上，顯說無量歸佛、歸法、歸比丘僧，及說五戒、無量善法、諸波羅密，饒益勸助菩提意者。第五大神名曰正音聲，身諸毛孔流出眾水，一一水上有五百億華，一一華上有二十五玉女，一一玉女身諸毛孔出一切音聲，勝天魔后所有音樂』。

此顯彌勒菩薩五分法身功德，五分法身即戒、定、慧、解脫、解脫知見。第一大神即戒；第二大神即定；第三大神即慧，雨出微妙說法音聲；第四大神即解脫，能隨心自在；第五大神即解脫知見。勝天魔后，謂勝忉利天之阿修羅后也。

戊二 終結

佛告優波離：『此名兜率陀天十善報應勝妙福處，若我住世一小劫中廣說一生補處菩薩報應及十善果者，不能窮盡，今為汝等略而解說』。

結明上來所說猶為略說。劫即時分，人壽之一增一減為一小劫也。

丁三 結成正觀

佛告優波離：『若有比丘及一切大眾不厭生死樂生天者，愛敬無上菩提心者，欲為彌勒作弟子者，當作是觀。作是觀者，應持五戒、八齋、具足戒，身心精進，不求斷結，修十善法；一一思惟兜率陀天上上妙快樂。作是觀者名為正觀，若他觀者名為邪觀』。

若眾生生兜率天親近彌勒菩薩，即得不退地。小乘專為自利而不利他，觀三界如牢獄，視生死如怨家；而發大菩提心者，當不厭生死，欲於三界教化眾生。若能精持五戒，勤修十善，由此雖不上生兜率陀天，亦可增長人類道德，促現社會進化以成人間淨土也。

乙二 明內果

丙一 啟請

爾時、優波離即從座起，整衣服，頭面作禮，白佛言：『世尊！兜率陀天上乃有如是極妙樂事，今此大士何時於閻浮提沒生於彼天』？

內果者，即有情世間。外果、即器世間，如兜率天等；內果、如兜率天主、天眾等。

丙二 解說

丁一 正明彌勒上生

戊一 此沒

佛告優波離：『彌勒先於波羅捺國、劫波利村、波婆利大婆羅門家生，卻後十二年二月十五日，還本生處結跏趺坐如入滅定。身紫金色，光明艷赫如百千日，上至兜率陀天。其身舍利如鑄金像，不動不搖，身圓光中有首楞嚴三昧，般若波羅密字義炳然。時諸人天，尋即為起眾寶妙塔，供養舍利。

波羅捺，昔佛成道初轉法輪處，此云江邊城。劫婆利，此云捉髑髏鬼。波婆利，此云大護。此段明彌勒在印度出生處。印度有四種階級：一、婆羅門，二、剎帝利，三、吠舍，四、首陀。婆羅門，此云淨裔，計由梵天口生故極清淨。二月十五日涅槃者，如涅槃經第三十云：二月春陽，春陽之月萬物生長，種植根栽華果敷榮，江河盈滿，百獸孚乳，是時眾生貪著樂想忘卻

有漏皆苦，故世尊於此時涅槃，示現無常以教化之。結跏者，即以雙膝趺坐。此定為聖者滅受想定，萬緣俱寂，了了常照。舍利，此云堅固。首楞嚴，此云健行；三昧、即三摩地，此云等持，即定。般若波羅密，此云智慧，為證真如根本之智慧也。謂此定慧能摧一切，唯佛及等覺乃可證得之。釋迦度生已竟，不復更度，故身分化舍利粒如稻殼，普人天供養。彌勒度生未周，所作未辦，故留全身舍利示仍度生也。如鑄金像，坐而不臥，表更有所作故。如六祖慧能等肉身不壞，均此意也。

戊二 彼生

己一 明上生殊勝

『時兜率陀天七寶臺內，摩尼殿上獅子床座，忽然化生於蓮華上，結跏趺坐。

七寶臺，謂七寶所成，即善法堂也。於獅子座蓮花上生，顯生殊勝。

己二 明色身殊勝

『身如閻浮檀金色，長十六由旬，三十二相、八十種好皆悉具足，頂上肉髻，髮紺琉璃色，釋迦毘楞伽摩尼百千億甄叔迦寶以嚴天冠。

十六由旬合華里六百四十里，顯比兜率天身超一倍故。釋迦毘楞伽摩尼者，謂能現種種如意珠，以嚴飾故。

己三 明冠現化佛

『其天寶冠有百萬億色，一一色中有無量百千化佛，諸化菩薩以為侍者；復有他方諸大菩薩，作十八變，隨意自在住天冠中。

此顯冠中福德莊嚴殊勝。十八變者：一、振動，二、熾然，三、流布，四、示現，五、轉變，六、往來，七、卷，八、舒，九、眾像入身，十、同類往趣，十一、隱，十二、顯，十三、所作自在，十四、制他神通，十五、能施辯才，十六、能施憶念，十七、能施安樂，十八、放大光明。一一色中有無量百千化佛，諸化菩薩以為侍者，如法華多寶佛塔品明一佛一侍者是也。

己四 明相好光明

『彌勒眉間有白毫相光，流出眾光作百寶色；三十二相，一一相中五百億寶色；一一好亦有五百億寶色；一一好相艷出八萬四千光明雲。

八萬四千光明雲，顯八萬四千功德，對治八萬四千煩惱。三十二相、八十種好，廣詳法數，文繁不述。

己五 明說法利益

『與諸天子各坐華座，晝夜六時常說不退轉地法輪之行。經一時中，成就五百億天子令不退轉於阿耨多羅三藐三菩提。如是處兜率陀天，晝夜恆說此不退轉法輪，度諸天子。

不退有四：在十信位之第六信，謂之信不退，以信成就故；十住中之第七住，解行成就謂解不退；十地中之初地，證真如法性，謂之證不退；第八地念念自在，謂之念不退。閻浮提，此云勝金，此土以黃金為最勝故。

己六 明下生年代

『閻浮提歲數五十六億萬歲，爾乃下生於閻浮提，如彌勒下生經說』。

彌勒下生，如彌勒下生經說。五十六億萬歲，依俱舍論，合此世界五十七億六萬歲，此億以千萬為數。故外道謠言彌勒下生，不足憑信。然彌勒往往應化人間，如唐時布袋和尚之應化於四明山是也。

丁二 詳說往生修行法門

戊一 別明三品往生眾

己一 弟子修六事上品生

庚一 修行

佛告優波離：『是名彌勒菩薩於閻浮提沒生兜率陀天因緣。佛滅度後，我諸弟子若有精勤修諸功德，威儀不缺，掃塔塗地，以眾名香妙華供養，行眾三昧，深入正受，讀誦經典。

往生兜率亦有三品九等。六事者：一、布施，謂精勤修諸功德；二、持戒，謂威儀不缺，無所毀犯；三、忍辱，謂掃塔塗地，苦行難行；四、精進，謂以眾名香妙華供養；五、禪定，謂行眾三昧深入正受；六、智慧，謂持

誦經典，遍學無上法故。

庚二 發願

『如是等人，應當至心，雖不斷結如得六通。應當繫念念佛形像，稱彌勒名。如是等輩，若一念頃受八戒齋，修諸淨業，發弘誓願。

不斷諸結故非小乘，得六神通故異凡夫。念佛形相，謂佛佛道同。彌勒三十二相，八十種好，與佛無異，故念佛以念彌勒也。

庚三 往生

『命終之後，譬如壯士屈申臂頃，即得往生兜率陀天，於蓮華上結跏趺坐。』

明以念佛、稱名、八齋等功德為加行，回向決定往生。

庚四 天讚

『百千天子作天伎樂，持天曼陀羅華、摩訶曼陀羅華以散其上，讚言：「善哉！善哉！善男子！汝於閻浮提廣修福業來生此處，此處名兜率陀天，今此天主名曰彌勒，汝當歸依」！

閻浮眾生所修福德，為諸天之所讚歎。曼陀羅華，即適意華。摩訶，是大。

庚五 生後利益

『應聲即禮，禮已，諦觀眉間白毫相光，即得超越九十億劫生死之罪。是時菩薩隨其宿緣為說妙法，令其堅固不退轉於無上道心。

生兜率天，修大乘六度行，證無上法，故不退轉。且得隨說宿緣憶知前世因，使更為不退，以信心堅固故。

庚六 結成

『如是等眾生，若淨諸業行六事法，必定無疑當得生於兜率天上，值遇彌勒；亦隨彌勒下閻浮提，第一聞法。於未來世值遇賢劫一切諸佛，於星宿劫亦得值遇諸佛世尊，於諸佛前受菩提記』。

星宿劫在賢劫之後，謂此界壞後所成之世界也。六度行全分修得上品上生，多分修得上品中生，少分修得上品下生。

己二 眾部生喜敬中品生

佛告優波離：『佛滅度後，比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽等，是諸大眾若有得聞彌勒菩薩摩訶薩名者，聞已歡喜、恭敬、禮拜，此人命終，如彈指頃即得往生，如前無異。但得聞是彌勒名者，命終亦不墮黑闇處、邊地、邪見、諸惡律儀；恆生正見，眷屬成就，不謗三寶』。

此顯往生兜率淨土之易。謂聞名歡喜、恭敬禮拜，此人決得往生中品上生；聞名禮拜歡喜，決得往生中品中生；聞名歡喜，決得往生中品下生。即聞名而不歡喜恭敬禮拜，亦可不生惡道，常為善法之所攝也。

己三 犯戒者懺悔下品生

庚一 明懺淨

佛告優波離：『若善男子、善女人，犯諸禁戒，造眾惡業，聞是菩薩大悲名字，五體投地誠心懺悔，是諸惡業速得清淨。未來世中諸眾生等，聞是菩薩大悲名稱，造立形像，香、華、衣服、繒、蓋、幢、幡，禮拜、繫念。

明犯戒造罪者不礙往生，只須發露懺悔，誓斷一切惡，誓修一切善。犯戒、謂已受戒眾，造眾惡業、謂未受戒眾。未來眾生聞彌勒名，或造像，或以香花衣服供養，或禮拜，或繫念，或懺悔者，修此五事即得下品上生；修此四事，即得下品中生；修此三事，即得下品下生。

庚二 明往生

『此人命欲終時，彌勒菩薩放眉間白毫大人相光，與諸天子雨曼陀羅華來迎此人，此人須臾即得往生。

此顯彌勒放光接引，對於罪重者彌加慈攝也。

庚三 明得益

『值遇彌勒，頭面禮敬，未舉頭頃便得聞法，即於無上道得不退轉，於未來世得值恆河沙等諸佛如來』。

無上道即大乘菩提。極樂上品中生，先得小果；下品中生，須多劫修，始得見佛。此顯兜率淨土殊勝，一生即得聞法證大乘不退地。

戊二 舉德普勸往生

己一 明普作歸依

佛告優波離：『汝今諦聽！是彌勒菩薩於未來世當為眾生作大歸依處！若有歸依彌勒菩薩者，當知是人於無上道得不退轉。彌勒菩薩成多陀阿伽度、阿羅訶、三藐三佛陀時，如此行人，見佛光明即得授記』。

彌勒位居補處，故為當來眾生作大歸依。在釋尊遺教中，閻南無佛三字皆為攝受，故一見金光者即得授記作佛也。

己二 示觀行

佛告優波離：『佛滅度後，四部弟子、天、龍、鬼、神，若有欲生兜率陀天者，當作是觀：繫念思惟，念兜率陀天，持佛禁戒，一日至七日思念十善，行十善道，以此功德迴向願生彌勒前者，當作是觀。

四、四眾弟子，謂比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷。部、八部，即天、龍、夜叉、乾闥婆等。當作是觀者，謂作彌勒兜率依正莊嚴之觀。

己三 滅罪業

『作是觀者，若見一天人、見一蓮華，若一念頃稱彌勒名，此人除卻千二百劫生死之罪。但聞彌勒名，合掌恭敬，此人除卻五十劫生死之罪。若有禮敬彌勒者，除卻百億劫生死之罪。設不生天，未來世中龍華菩提樹下，亦得值遇發無上心』。

稱念阿彌陀佛滅八十劫生死，稱念彌勒滅千二百劫生死，此顯彌勒功德殊勝。乃至聞名恭敬等，即得無量殊勝福德。

丁三 聞法發願上生

說是語時，無量大眾即從座起，頂禮佛足、禮彌勒足，繞佛及彌勒菩薩百千匝。未得道者，各發誓願：『我等天人八部，今於佛前發誠實誓，願於未來世值遇彌勒，捨此身已皆得上生兜率陀天』！世尊記曰：『汝等及未來世修福持戒，皆當往生彌勒菩薩前，為彌勒菩薩之所攝受』。

此顯當時聞法大眾發心求上生也。

丙三 結成正觀

佛告優波離：『作是觀者，名為正觀；若他觀者，名為邪觀』。

結成內果之正觀也。

甲三 流通分

爾時、尊者阿難即從座起，叉手長跪白佛言：『世尊！善哉世尊！快說彌勒所行功德，亦記未來世修福眾生所得果報，我今隨喜。唯然！世尊！此法之要云何受持？當何名此經』？佛告阿難：『汝持佛語，慎勿忘失！為未來世開生天路，示菩提相，莫斷佛種。此經名彌勒菩薩般涅槃，亦名觀彌勒菩薩生兜率陀天勸發菩提心，如是受持』！

兜率變化土為等覺大士示現作眾人之歸依處，一生即得不退，是故欲生淨土，唯此最宜。願諸大眾，發願上生皆不退轉！凡發大心之士，勉之！勉之！

佛說是語時，他方來會十萬菩薩得首楞嚴三昧，八萬億諸天發菩提心，皆願隨從彌勒下生。說是語時，四部弟子、天龍八部，聞佛所說，皆大歡喜，禮佛而退。

此是結集經人所序，明聽法天人眾，皆發願隨彌勒下生。得首楞嚴三昧，此是等覺菩薩。八萬億諸天發菩提心，是初發心菩薩。此總顯由初發心至等覺諸菩薩也。皆大歡喜，此是總結四部弟子能信受奉行也。

佛法是由信受了解而切實修行，始獲法益。望在座大眾，自今日起，如教解理，如理修行；不但參加今日終了之法會，而將來參加兜率法會，龍華法會，以至賢劫千佛法會，星宿劫千佛法會等，法會永永無盡矣！

卷004

瑜伽真實義品講要

——十八年在廈門閩南佛學院講————

懸論一 本題之得名

二 本論之名義

三 本論之歷史

四 本論之價值

五 本品之組織

釋文甲一 二種真實

甲二 四種真實乙一 列名

乙二 廣辨丙一 世間極成真實

丙二 道理極成真實

丙三 煩惱障淨智所行真實

丙四 所知障淨智所行真實

甲三 五義分別乙一 所證真實理體無二

乙二 修空勝解成大方便

乙三 入法無我證二智行

乙四 乘無戲論能正修行

乙五 廣明離言自性丙一 正辨丁一 立宗旨

丁二 破小乘戊一 隨名多體失

戊二 名前無體失

戊三 色前有名失

戊四 結破餘蘊等

丁三 破大乘戊一 總標兩種相似大乘

戊二 別破兩種相似大乘

戊三 空有執之罪過比較

戊四 緣取空理有善惡別

丙二 引證丁一 轉有經證

丁二 義品證

丁三 散地證

丙三 佛起言說意

丙四 愚起八分別丁一 八分別生三事

丁二 修尋思等了八分別戊一 修四尋思觀

戊二 修四如實智

丁三 愚不了八分別墮流轉

丁四 聖了八分別證大果戊一 證斷果

戊二 得自在果

甲四 總結顯勝

懸 論

一 本題之得名

此書標題曰瑜伽師地論菩薩地真實義品，乃為簡略題。若具足言之，則應為瑜伽師地論本地分菩薩地第十五初持瑜伽處真實義品第四。由此，首應知此書為瑜伽師地論中之一品，茲說明之。本論大分為五：一、本地分，二、攝決擇分，三、攝釋分，四、攝異門分，五、攝事分。此品即在本地分中。此本地分中又分為十七地，茲免煩瑣，不一一列名。然此十七地中：前十地屬境，中六地屬行，後二地屬果也。而此菩薩地，即是十七地中之第十五地。在此地中又分為四處：一、初持瑜伽處，共十八品。二、第二持隨法瑜伽處，共四品。三、第三持究竟瑜伽處，共五品。四、第四持次第瑜伽處，共一品。茲所講出者，乃初持瑜伽處中十八品內之第四真實義品也。

二 本論之名義

「瑜伽」，本一名詞，故不可分開而讀。譯者祇譯其瑜伽之原來梵語，並未曾譯出瑜伽二字在漢文中之為何義，蓋以瑜伽所包涵之意義甚廣博故也。後人有以瑜伽為密宗之專名詞者，甚或視為燄口一書之專名詞者，然瑜伽名義實非如此。密宗與燄口，有身口意三業相應之義，如行者依其所宗之本尊法而修持，得成與本尊感應之效，故曰瑜伽，並非瑜伽為其獨有之名詞也。又如百法明門論中所列相應一法，亦同此瑜伽之本義。然瑜伽固不囿于「相應」一義，已進為貫攝全部佛法之精神也！

譬如「薄伽梵」一名詞，舊譯謂具有德，巧分別諸法，有名聲，能破淫怒癡之四義。新譯則謂具足自在，熾盛，端嚴，名稱，尊貴，吉祥之六義。故譯者不能偏取六義中任何一義而譯出之，只好保存其原有之梵語耳。奘師論五種不翻：一、因祕密故，如諸「陀羅尼咒」。二、因多含故，如「薄伽梵」。三、因此無故，如「閻浮提樹」。四、因順古故，如「阿耨菩提」。此本可翻，但由摩騰以來，即將此原有之梵語流至中國，故後來譯者仍保存之而不翻成華語也。五、因生善故，如「般若」。此若譯為華言則為「智慧」，考智慧一名，實不如般若之尊重，令人生敬，故亦不翻之也。由此可知瑜伽亦是五不翻中因多含故之一種。雖大抵翻此瑜伽為相應之義，實則未能盡明瑜伽之完全意義也。

考「相應」之義，須具二種條件：一、要是兩法，方得相應。二、兩法要有互相隨順不相違性，方得相應。所謂相稱、相當、相符、相契等，亦相應之義也。然則本論中究有何種「相應」之義？考本論中有境、行、果三分，皆有互相相應之義。在境言：境、即是法，而法之內包與外延甚廣，倘此法與彼法互相隨順不相違背，即是境與境相應也。而境與行果，亦有相應之義。在行言：行有聲聞、緣覺、菩薩之三種不同，如在三乘中本乘所起相應之行，即心王、心所是，以心王、心所隨順同緣一境故；而三乘人所修之行，各有相應之義。由修行而入聖，即是行與果相應義。如修行時，以四諦、十二緣起為其所歷之境，即是行與境相應義。在果言：果有多種，略則福與智相應，菩提與涅槃相應。而果與行境亦復相應，以觀境修行而得證果故。

吾儕凡夫，距離成佛甚為遙遠，然能向佛法上進行一步，則將來自有一步之成績可獲！如今之哲學家，亦重在實現其理想中之目的，故吾儕佛徒益應不憚難而苟安。須精進於佛法上，殷勤不懈，以期達到實證妙境，得大受用。然聽聞佛法，閱覽經藏，則僅如賞鑒一幅地圖之形勢與方向而已。倘不按地圖方向而去歷行，則終難達目的地。故吾人修學佛法，不可徒託空言，理應躬行實踐！并不但自求解脫，亦當展轉解脫他人。此在解釋「瑜伽師」一名詞，即可以想見其梗概矣。

所謂究竟「瑜伽師」者，須具足下列五種條件：一、機教相應：觀察聽眾心理，能否與此教相應，須視聽眾之根性——機——如何？如其真能信受奉持此種教法，則為機教相應，乃三慧中之聞慧也。二、教理相應：能詮之名、句、文身為教，其中含有所詮之意義為理。倘吾人依其言教能了解全部精粹微妙深奧之義理，乃三慧中之思慧也。三、理行相應又名解行相應：此則不單求明了教義而已，竿頭更進，既了解已，而又依之而行。換言之：即吾人之起心、動身、發語，一切行為，無不悉以所了悟之教理而實踐之，乃三慧中之修慧也。四、行果相應：常人平日之各種行動上，莫非隨其業報上所有自然之習慣而行動者。然學佛者，則不如是，乃根據佛學上之真理而作自他二利之事，莊嚴福慧，改革疇昔三業不淨之施為。所謂『諸惡莫作，眾善奉行』者。若能如是久而行之，猛勇精進，則將來必獲美滿成績，亦即證究竟瑜伽師之無上果位也。五、果機相應：洎乎自受法樂而獲最上之成效後，照見一切眾生無不具有成佛之可能，故其必以自心所證之真如妙境，開示根性適宜之眾生，亦俾其得聞佛法，即是師資相應之義也。在此五義觀之，即可證實前言，所謂自度度他是也。如是展轉師資相應，循環不休，則將來清淨世界之實現可期矣！

但瑜伽一詞，在印度實非佛教之所獨有，即如六派哲學中亦有所謂瑜伽派，其餘各派亦有用此瑜伽一名者；然其義則與佛教有殊。按瑜伽派主旨言之：則在「梵我合一」。彼以梵為造宇宙萬有之真實性，而吾人亦為其所造者，倘吾人能照見真我，則梵我合一矣。而佛教弟子，沿用瑜伽一名，作為禪定或止觀之代名詞，因瑜伽涵有「理行一致」之義。所謂理行一致者，即

是依佛教理而去實行。換言之：即其所修之行，皆與教理相吻合，即是修習三摩地之種種觀行也。然此觀行，既為佛徒之所修習，故浸假而加此佛徒以「瑜伽師」或「觀行師」之名稱矣。而達摩禪師亦云：『行解相應，名之為祖』，是其例也。此就自身而言，有行解相應之師，有財釋也。倘以其行解相應，可展轉為令他人得行解相應之師，則依士釋也。

此上所說之瑜伽師，就廣義言，即謂凡能信解佛之教理而實行者，皆得謂之瑜伽師也。若就狹義言，非由凡夫位熏修佛法，俾其無漏種子日有增長，而至分證位、究竟位，不得名為瑜伽師也。要之、瑜伽師者，能以瑜伽之法為己之師，復以己得之瑜伽法能為開導他人之師者也。茲以廣狹二義之瑜伽師，列表以下———

【圖：TX07pb130_01.gif】

以瑜伽攝一切法，亦無不可。蓋一切法無不與實性相應，故一切法之實性即是瑜伽。黃檗禪師云：『大唐國裏無禪師，不是無禪是無師』；蓋歎息無不是瑜伽而惜無瑜伽之究竟師也。

「瑜伽師地」者、瑜伽師之地也，此乃依主釋。云何為地？略有二義：一、從人的方面言，有三義：一、所依止，謂凡瑜伽師皆以此論所明之教法為依止而去修行故。二、所遊行，謂瑜伽師初自外凡行至內凡，自凡至聖或自小乘遊至大乘，無不悉以此法而為遊歷故。三、所攝領，即是證到究竟瑜伽師位，其所攝領之法仍不出乎此瑜伽論中所明之教法故。二、從論的方面言，亦有三義：一、能住持，謂本論中能住持一切瑜伽師所有之教法故。二、能生成，謂此論中教法，能生起瑜伽師之解行而成果故。三、能增長，謂能增長瑜伽師之福德智慧，而達無上覺果故。

瑜伽師地論者，論上所明都屬所詮之義理，而論則屬能詮。能詮云何？即是用名句文身組織成有條理有系統有判斷之論文，能說明瑜伽師一切境行果法之真相者也。

三 本論之歷史

說明萬法真理，本惟釋迦牟尼佛，但亦有在會大眾所說，經佛陀印證而成為教法者。後世如小大性相之異轍，悉淵源於是。蓋當時聽佛說法者之程度不一，因此各人意識上所變之文義相，亦大相逕庭。其後各人復以其心得而展轉傳諸他人，日月綿延，時光遷流，久而久之，則有如斯之分歧矣。當佛說法之時，或有聽法者執筆而記錄之，或以記憶力而保存之。根本一切有部毘奈耶云：『佛在世時，紺目夫人夜讀佛經』；此其明證。迨夫佛陀逝世，阿難、迦葉即開始三藏之結集。在佛滅後五百年間之所研究及修持者，大抵以小乘教義為範圍。云何小乘教義？以三學力析我歸空，其所遺留者僅為五蘊等諸法。達此目的，則能解除個人之束縛而證無我之涅槃。然我之觀念雖空，而其法之計執轉更牢固。在小乘中法執最強烈者，則為一切有部，主張三世法體實有。其所謂法，等於最後單位原子也。析心以至最後單位，亦即是法。並謂智識僅能了知其法，不可改轉或更動其法；此為世尊滅後五百年中最興盛之學說也。既而佛學者對於法之有無問題，生出煩瑣的辨論，如有部之大毘婆沙論等，多知其實非佛陀所說之最終目的，於是爭執不休。有謂現在有體，過未無體；有謂現在法體亦有假實；諸說紛紛，不得解決，迨佛滅後七百年中，龍樹菩薩興世，感於有部學說之不究竟，陷於戲論；遂發揮大乘法空義，盡掃一切執著，蕩滌無遺，絲毫不存，宣說萬法畢竟空之真理。於此可知龍樹之提倡畢竟空，全在打破有部之執為實有也！

佛滅九百年中，北印度犍陀羅國有無著菩薩降生其地，後入佛教，深明大乘教義，位登地上。乃知龍樹為對破有執而說空，實則大乘教義並非全空。中國相傳無著位登初地，證「法光定」；西藏謂其已入三地。按法光定與三地之大乘藏法光明定甚相契，故謂其證入第三發光地，亦未始不合也。其在印度弘宣教理，頗極一時之盛。阿瑜陀國之國王，亦極欽佩，遂以其都城之西隅一地，贈之為其講舍。既知龍樹所提倡之空義未為究竟，為欲安立大乘非空非有中道了義之教，遂請兜率內院彌勒菩薩降現人間，於國王所施之講舍內，說五部論。其中最弘大者，則為此論。當時彌勒說此大論時，無著以筆記之。按佛在世之時，彌勒生於波羅奈國劫波利村，命終上生兜率內院，詳彌勒上生經。兜率天較吾人所住之地球為殊勝之另一世界耳！在常人而觀

之，以為彌勒既從天降，甚屬怪異，其實亦何希奇之有？蓋無著既位登地上，延其下生說法，自為可能之事；如認此事終不可信，即謂本論為無著之筆墨，亦未嘗不可也。

此論之翻譯者，先有求那般摩、曇無讖、真諦法師等，第其所譯皆未完具，不過抽出數卷而譯之耳。故未能譯成系統之組織，而說明論中之精奧。惟玄奘大師翻譯之論本，乃臻完美。蓋奘師在印度有十七年，參訪大德、依那爛陀寺之戒賢大德為親教師，而戒賢實是承無著之正統者；奘師又為戒賢大德最有心得之門下，且曾聽講此論三遍，故其所譯，乃較其他所譯者為完美。今所講者，即出奘譯本也。

佛法在龍樹、無著之時，實無空有二宗之分。至清辨、護法之時，始顯然各樹其異幟。昔中國相傳，謂戒賢、智光二人，同時各宗護法、清辨之說，有衝突相反之勢。然此傳說，實不可靠。據大慈恩寺三藏法師傳，則智光確為戒賢之門徒。果如其說，則玄奘乃與智光為同學。且玄奘與智光之往來信札，亦皆用同學之口吻。並有據掌珍論而與玄奘辨駁之某法師，亦為戒賢弟子，玄奘因而作會宗論，以融會其所說。據此而觀，胡得謂戒賢與智光同時各立一宗耶？中國相傳之說，乃產生於賢首大師所作之十二門論宗致義記上。考其說之由來，大抵智光學徒來華，云其親教師與戒賢為並肩爾。

四 本論之價值

在遣空去有不落二邊顯出中道奧妙之一點，已足彰明本論有最高之價值。再就別義言之：本論有三種特長：一、論中詮明一切世出世法，詳詳盡盡，絲毫不欠。二、論中所明，能被各類根機，若人天善法，若二乘解脫法，若大乘殊勝法，若佛智圓滿之究竟法，莫不組織成極有條理之論文而說明之。三、示諸修大乘者不可躐等。若越階而登，則如今時中國禪宗之流弊，是其龜鑑。且西藏紅衣派興盛發達之時，亦嘗主張頓超法門，而其末流至於猥雜不堪。後經黃衣派之改革，始得免其缺陷。由此可知修學大乘法者，不可不足踏實地、按步進行也。今此論對於由凡夫漸進至佛果之依次修行法門，有圓滿之說明，最為具足全部大乘之思想與精神。故習佛法者，咸應奉之為圭

臬，以作超出生死海之指南針也。

真實義品、在本論上之價值尤為重大。考全論五分中之根本，即為本地分。在本地分之十七地中，又以菩薩地為最殊勝；而本品又為說明菩薩無漏智上所觀之真實境界者，由此可知本品之價值也。且在此中含有哲學上之重要問題甚多，如認識論、本體論、宇宙論、進化論之種種哲理，皆有相當之說明。普通哲學家所發明之原理，乃

就其感官之經驗，加以意識推度而得結論。本論之說明者，則憑真智所親證之境界，故普通哲學又難與此真實義同年而語也。

五 本品之組織

一切諸法，真俗二諦可以攝盡。本品首先詮表二種真實，乃盡力闡明法界之全體大用者也。然吾人欲窮此法界之全體與大用，則不得不藉般若之空慧以照了之；所以本品次以五義分別空慧，以使人獲得由凡入聖之樞紐。然空慧所照者為離言自性；而于此離言自性，若不了知，則為流轉生死之凡夫，如能覺照，則為證大菩提之聖人，故本品再次即廣明離言自性，以為吾人獲得修行之憑依。然欲徹底證此離言自性，則又非短時間所能辦到，必須先修四尋思而後修四如實智，俾漸漸圓滿；故本品在明離言自性中，充分說明之，庶吾人得免躐等之弊。此為本品組織之大綱也。吾人如能按其所言而實行之，則庶乎其趣道有方矣！

釋 文

甲一 二種真實

云何真實義？謂略有二種：一者、依如所有性諸法真實性；二者、依盡所有性諸法一切性：如是諸法真實性、一切性，應知總名真實義。

此中分真實義為二種：一、二種真實；二、四種真實。且先就二真實明之。然二真實與四真實之別，大概前二依境得名，後四依智得名。其實境智本不可分，能緣所緣，蓋有密切之關係也。

云何真實義者，乃發問所謂真實義為何如也。真、遮謬偽，實、揀虛妄，義、即境界之謂。境界可別為二種：一、為言所取，二、為心所取。即如

本論，以名、句、文身詮表真實義者，為言所取；倘吾人識知領受前境而了解事理者，則為心所取。此即問如何是言所取，或心所取之真實境界也

真實義略有二種，此所謂略，但略其文而不略其義也。其一，則據如所有性而立諸法真實性之名。其二，則據盡所有性而立諸法一切性之名。前者即諸法之真理，後者則為諸法之正量也。如所有性之諸法真實性，非哲學家所謂成立宇宙之最初原素或本體，乃即指一切諸法當下之真實體性。然此境界，絕非言語思考所能形容與推測，若帶有絲毫主觀心上之分別作用，則終不能見此萬法本如之體；倘能離去一切虛妄分別，如其實而照了之，方見其本來面目。故必得根本智之地上菩薩，始能親證真如實相。此智境各有多異名：所謂一切智，無分別智，如理智等，皆根本智之別名；所謂真如、實際、法性、實相、皆如所有性之代名詞也。

盡所有性之諸法正量，亦非常情之所能知。蓋緣起千差萬別之現象，每一法之邊際皆不可思議也。然則究為何如歟？蓋宇宙中之一切萬法，每一法莫不與其他一切法發生攝入之關係。故隨一法大則遍於十方，小則量等芥子。例如色法，統名曰色，而此色中又有顯色、形色之殊；在顯色中，復有青、黃、赤、白之別；在形色中，又有長、短、方、圓之差。然此又與全法界一切法有複雜之關係。故欲明了此一法者，必盡了知一切法而後可也。請進言之：在每一法上，不僅若常人感官上之認識而已，實有五種相：一、自相——法之特殊相。如一粉條，雖與其他粉條，共藏於一粉條盒中；然各粉條，皆各有其自體之相。互不淆亂也。二、共相——法之共同相。謂彼此二法，形態類似。如兩粉條同為粉之質料所製成，而其相狀亦同為長圓形也。三、差別相——法之對待相。一自相上有多共相，一共相中有多自相，類之上又有類焉，別之中又有別焉。四、因相——法之眾緣相。謂每法由多種因緣集合而成者也。如一粉條，由地、水、火、風、色、香、味、觸之能所八種色法，並加人工製造，始得成為粉條也。五、果相——法之成就相。由有人工與水粉等關係圓滿，成為一條條之粉條，即是果相也。

在一法五相上，應知盡一法之量為不易。茲復言其諸法相關之四句，更可見其不可思議也。一、一攝一。一一諸法皆不失其自相也。二、一攝一切。

一一諸法莫不與全宇宙發生密切之關係也。三、一切攝一。展轉言之，則全宇宙皆與此一法有關係也。四、一切攝一切。進言之，則宇宙中所有諸法，每一法莫不與其餘諸法有相互之連帶性也。對於此法界緣起之一切法正量，能徹底認識，非證得「根本智」後起「後得智」，不得如量而知也。此後得智復有多名，所謂：一切智智，一切種智，及如量智等，皆其代名詞。然亦得名為無分別智，以其所見諸法，皆超過常人心理上之虛妄分別，而無倒實知也。

了知諸法不出二種：一者、親證，二者、推理。親證則非得根本智不可，推理則是憑比量上所得之結論而已。今之哲學家，對於吾人所處之地球，能知其經歷之時間，及其體量之如何長廣，此猶為依據事實附加推論之觀念。至其能知地球之外，所有多種星宿亦同於此地球，則純憑其理想上之推測，為不盡可恃之判斷也。考其與佛教所有懸殊之點，即其僅推理而不能如實親證；故其所見，仍不越於常識。如於眼睛上為幻翳蒙蔽，或同於戴有顏色之眼鏡，故不能見其物之真相也。倘求窮盡諸法之量，則非效法佛教，先除去其掩蔽目光之幻翳不可。故欲徹底證窮法界，則非求獲後得智不為功！倫記以七門料簡二種真實，茲立一表於下——

【圖：TX07pb141_01.gif】

甲二 四種真實

乙一 列名

此真實義品類差別，復有四種：一者、世間極成真實，二者、道理極成真實，三者、煩惱障淨智所行真實，四者、所知障淨智所行真實。

此乃略舉四真實之名也。茲略言之：一、世間極成真實：極成，為共許之義。謂由世間人之常識上，共同許可此法為此而非為彼；此非出於個人心理上之推想與測度，故為世間共許之真實也。二、道理極成真實：此不唯依世俗之習慣，以論理軌則為標準而建立，如科哲學者研究事物而獲其合理之判斷，故為道理上共許之真實也。三、煩惱障淨智所行真實：此不僅以推理為然，且以三學斷去煩惱障分證真如之實相，故為出世淨智所行真實也。四、

所知障淨智所行真實：再進一步并斷去使心不明事理之極微細所知障，以見萬法本如之真實相，故為世出世間淨智所行真實也。此四真實，前二通世俗有，後二則唯佛教有。第一唯是有為有漏；第二通於有為、無為、有漏、無漏。然此約所推理而言，若其能知之心，則唯有漏也。後二所證之理，同於第二，但其能證智為無漏故勝。亦可兼有漏，如未親證實相，亦得由勝解加行智引生本後二智。換言之：後二真實體，不同前二唯以有漏為體，而以無漏境智為體，故通無為及無漏有為也。或後二唯取斷障後所顯之真理而言，則唯無為。略義如是，下當詳述。

乙二 廣辨

丙一 世間極成真實

云何世間極成真實？謂一切世間於彼彼事隨順假立、世俗串習悟入覺慧所見同性，謂地唯是地非是火等。如地如是，水、火、風，色、聲、香、味、觸，飲、食、衣、乘、諸莊嚴具，資產、什物、塗香、華鬘、歌舞、妓樂、種種光明、男女、承事、田園、邸店、宅舍等事，當知亦爾。苦唯是苦非是樂等，樂唯是樂非是苦等。以要言之，此即如此非不如此，是即如是非不如是，決定勝解所行境事；一切世間從其本際展轉傳來想自分別共所成立，不由思惟籌量觀察然後方取，是名世間極成真實。

世間極成真實之範圍，不僅限於人之世間，實包括其他一切世間。茲就人類言之：人之所以認此法為如此者，皆隨順其事物之相而假立名言也。雖由假想安立，但一般世人自古以來都目為如此，因而在無形中成為不可改轉之固定形勢。如一「茶杯」於此，世人見之無不說為茶杯者，此即所謂悟入覺慧所見同性。意謂人之初生，本來一無所知，不辨彼此，後受其父母言語之訓誨，啟迪其智識；故其自心上對於事物之概念，於一切人無所差異也。反之、倘在同一境內，一人指茶壺為酒杯，則他人必筅爾而笑之，以其與世間習語相違也。由此習慣言語，則世界上有彼此互相通達思想之可能。並用文字代表言語，因此可與遠隔重洋萬里外之人交換意見；又能傳至後世。故一切事物之名，無形中即有共許之條約，同一之認識也。世間法雖無邊，茲

按論中舉出者，立表明之——

┌地水火風.....物質之要素——┐

｜├物質

｜色聲香味觸.....物質之境象——┘｜

｜｜

｜飲食衣服.....人生必需品——┐｜

｜｜↓

世間極成真實┤諸莊嚴具.....人間奢侈品├合二

｜｜↑

｜資產什物.....┐｜｜

｜├人群日用品——┘｜

｜塗香宅舍.....┘｜

｜｜

└苦樂等.....人心之領受———精神

法有眾多，但世人之認識同一，故論中謂：地唯是地，非是火等；又謂：此即如此，非不如此。其所以然者，以吾人在過去世——不可指定在何時，即論中所謂本際——受習慣熏習，展轉傳來，故今一見事物，即引起其決定勝解，並不加以思索，一覽便知也。考此真實須具二種條件：一、普遍性，世人同一認識。二、恆常性，前人後人同一認識。反之，則不成為世間真實也。

倫記、景師解曰：若謂世間真實，為佛菩薩用後智照俗，即順其世俗習慣之認識，則何故不同世人計執瓶衣為實有？若同其執，乃成顛倒，何得成其真實耶？曰：佛隨世俗之假名而已，但不同其計執也。成實論云：『世人說有，佛亦說有；世人說無，佛亦說無』：此即佛不與世諍也。藉此可明佛教立此世間真實之意義矣。

丙二 道理極成真實

云何道理極成真實？謂諸智者有道理義。諸聰叡者、諸黠慧者、能尋思者、能伺察者、住尋伺地者、具自辯才者、居異生位者、隨觀察行者，依止現、比及至教量，極善思擇決定智所行、所知事，由證成道理所建立、所施設義，是名道理極成真實。

道理、本一名辭。道者、路也，即彼此相通義。理、條理也，即彼此事物相互之各種關係也。合而言之：謂吾人之心理上，對於事物之條理有共同正確之認識也。此第二真實之重心，建於比量之上，全恃諸智者之推理以為真實。所謂敏捷天才之聰叡者，用功習學之黠慧者，以思考力辨別真理之尋伺者，能文能言之有辯才者，未得真智而是觀行者；此諸智者，于現、比、聖言之三量上，善能思擇，故能于事物上生起決定智而下正確之判斷，建立真實之道理俾使自他得能了解，故謂其為道理極成真實也。此二真實皆不足恃，立表明之——

┌自明……不待思索一覽便知┐

世間真實┤├在一事之自體上

└相符……古今世人都目為此┘

┌配合……從一事各方面考察┐

道理真實┤├在一事之關係上

└效驗……以合理事應用有效┘

初真實既唯依自明、相符之二條件而立，故不決定可靠。蓋世事無常，潮流更迭不休，「俯仰之間，已為陳跡」，故後之所見未必同前，彼之所見未必同此，總有幾分模糊之異點也。第二真實，其重心在比量上，然比量依據現量、聖言量而得成立。雖然，亦有不足恃者。何以故？茲就配合言之：如人假作語言，初則似乎持之有故，言之成理，既而仔細考慮，則知其不稱於理矣。再就效驗言之：理論上縱無缺憾，而必求合於效驗，亦未必盡然，蓋人類之『生也有涯，知也無涯』，『坐井觀天』，安知天之真相也？

丙三 煩惱障淨智所行真實

云何煩惱障淨智所行真實？謂一切聲聞、獨覺若無漏智、若能引無漏智、若無漏後得世間智所行境界，是名煩惱障淨智所行真實。由緣此為境，從煩惱障智得清淨，於當來世無障礙住，是故說名煩惱障淨智所行真實。此復云何？謂四聖諦：一、苦聖諦，二、集聖諦，三、滅聖諦，四、道聖諦。即於如是四聖諦義，極善思擇證入現觀，入現觀已如實智生。此諦現觀，聲聞、獨覺能觀唯有諸蘊可得，除諸蘊外我不可得，數習緣生諸行生滅相應慧故，數習異蘊補特伽羅無性見故，發生如是聖諦現觀。

常人以心不悅喜，心中悶塞為煩惱，而佛法則指精神界中擾害之搗亂份子為煩惱。其數甚多，根本煩惱十種，隨煩惱二十種。自體即障，具染污性，故謂煩惱障也。伏斷此障有多種人：即如聽佛聲音悟道之聲聞，專憑自力觀察緣生之緣覺。見、修、無學三位之獲無漏智者——初證真理為見道，再加功修練為修道，修至圓滿為無學道。能引無漏智者——此亦名解行智，體非無漏，但有相似之真實可得。且通見道之前後：如煖等四加行引生見道，則通見道之前；如在修道位上而仍有煩惱現前，若制伏之引生無漏，則通見道之後。以及生起後得之世間智者，皆得親證真如，以悉是從煩惱範圍裏透出之淨智也。由此於當來之究竟果位，無所障礙焉！

推其所以得無漏智者，因修四聖諦之現觀：一、苦聖諦，謂有情及器界皆有不自由、不平等、不永久、不安甯、可破壞、可遷流之逼迫性。二、集聖諦，又名苦集諦。謂有漏苦果之結成，直接則為身、語、意業之活動力，間接則為擾蔽心身之煩惱無明，由此不息苦輪也。三、滅聖諦，又名苦滅諦。消極方面，滅苦果而得解脫；積極方面，受用無盡妙樂得大自在也。四、道聖諦，亦名苦滅道諦。謂滅苦之道路，或以三學，或以三十七菩提分法為修持，此其必由之道也。

聲聞等人，觀此四諦真理，僅覺有諸蘊存在而無我體，以其數數修習二種觀行故：一、諸法無常觀，即論謂諸行生滅相應慧。二、諸法無我觀，即論謂異蘊補特伽羅無性見。

丙四 所知障淨智所行真實

云何所知障淨智所行真實？謂於所知能礙智故名所知障，從所知障得解脫智所行境界，當知是名所知障淨智所行真實。此復云何？謂諸菩薩諸佛世尊入法無我，入已善淨，於一切法離言自性，假說自性，平等平等無分別智所行境界，如是境界為最第一、真如無上所知邊際。齊此，一切正法思擇皆悉退還，不能越度。

梵音爾燄，此云所知。有解為知見者，彷彿同於能知之心，其實所知乃屬境也。於境上有障，障礙於智，俾其不見真相，乃得此名。此即所知境上之障，依士釋也。細析之有三種要素：一、所知境，二、能知智，三、障礙物——無知無明。因有障礙物介乎二者之中，則薄弱之能知智，於所知境上生起迷執，不了事之真相，以諸法為實有。如求智光周圓，自在無礙——學佛而期證佛果，則非從此障礙內破而出之不為功！一旦達到目的，則如白日撥開烏雲，光照世界，此即所知障淨智所行真實焉！相傳煩惱障迷「理」，所知障迷「事」，其實二障事、理皆迷，不過各有偏重而已。然則獲此真實者究為誰歟？求佛智有成績之登地菩薩，與徹底覺悟真理之佛陀，皆知諸法無我，且不僅知其無有有情生命之實我而已。在見道位初得此二空智，此後入法空已便能善淨，即從見道而修道乃至無學道，在此過程中分分斷障分分證境也。其所證境，不出二種：一、離言自性：言、有顯境、顯義之二。前者為分別與思想之緣慮作用，後者為言語之詮表，離此二種言之自性，曰離言自性。二，假說自性：謂一切之似義似法，皆以假說為自性也。

二種自性與三性等，有二種配合，以表明之——

假說──遍計──後得智──俗諦────無體

┌依他

離言─┴圓成──根本智──真諦────有體

假說──依他──後得智──俗諦──┐

├─有體

離言──圓成──根本智──真諦──┘

此二圖中，一、以假說配遍計，離言配後二。一、以假說配依他，離言配圓成。並可會通，無所枘鑿。在未悟法空以前，則假說為遍計；如其已證法空，則假說為依他也。所謂法空，即證諸法真相，並非另有一空；遍計亦無所去，以本空故，但順乎俗諦，假說為空耳。故知二說並不相悖也。

地上菩薩，於二境界皆作平等觀照。根本智親證離言自性，普遍一味，故為平等。而後得智照了宇宙現象互為緣起，一律如此，故亦為平等也。前者、為如所有性，後者、為盡所有性。證此境界可謂第一，以再無有超過親證實相——真如，了知所知邊際——依他者也。一思惟抉擇，至此皆悉退還而不復生矣，以其已圓滿證得諸法性相也。倘愚者更欲求得高出此種真實之境界，非獨不如其願，卻轉增法執焉！

研究佛學者，不應僅求了解文字而已。今此不過信、解、行、證中之一「解」，似紙上之繪馬，而非實有真馬也。故欲達到實際受用，須實行而求證乃可。佛法原與科哲諸學性質不同，科哲目的，在乎籌謀世界之進步與改良，如於宮室稍稍修葺加以點綴而已。而佛教之目的，則在徹底剷除此種有漏不堪之自然界，而另創成完美之淨妙世界，亦即轉此俗諦世界而成出世間之俗諦世間，如徹底毀破宮室而重建築新舍也。故科哲唯具前二真實，而佛教則全備之。

甲三 五義分別

乙一 所證真實理體無二

又安立此真實義相，當知即是無二所顯。所言二者，謂有、非有。此中有者，謂所安立假說自性，即是世間長時所執，亦是世間一切分別戲論根本。或謂為色、受、想、行、識，或謂眼、耳、鼻、舌、身、意，或復謂為地、水、火、風，或謂色、聲、香、味、觸、法，或謂為善、不善、無記，或謂生滅，或謂緣生，或謂過去、未來、現在，或謂有為，或謂無為，或謂此世，或謂他世，或謂日月，或復謂為所見、所聞、所覺、所知、所求、所得意隨尋伺，最後乃至或謂涅槃。如是等類，是諸世間共了諸法假說自性，是名為有。言非有者，謂即諸色假說自性乃至涅槃假說自性無事無相，假說所依

一切都無，假立言說依彼轉者皆無所有，是名非有。先所說有，今說非有，有及非有二俱遠離，法相所攝真實性事，是名無二。由無二故，說名中道。遠離二邊，亦名無上。佛世尊智於此真實已善清淨，諸菩薩智於此真實學道所顯。

二真實四真實之所以建立者，由二空觀之所顯也。云何二空？一、為實有，一、為實無；去此二執，名曰二空。云何實有？對於事物上，言語之安立，思想之分別，執為有實體。其實能詮言辭，於事物上發生所詮之假名，實不符於事實，等於代名辭，何嘗有其實體也？然智者達無，而愚者因受無始習慣熏染，則以為有。其執為實者，依論文中，列表如下——

┌色──該括一切物質，其數十一種────物質

│受──近於心理學之感覺──────┐

五蘊┤想──近於知覺，有想像作用　│

│行──該括時、空、思想、行為等　├精神

└識──近於知識，其數八種──────┘

┌眼根──視覺神經┐

│耳根──聽覺神經│

│鼻根──嗅覺神經├淨色根

六根┤舌根──味覺神經│

│身根──觸覺神經┘

│　┌外道指為物質，近於心理學之腦髓神經

└意根┤小乘指為過去前念之第六意識

└大乘則謂意識根為第七末那識

┌色────眼┐　┌──────────┐

│聲────耳│　│法塵範圍甚廣，色香│

│香────鼻│　│味觸皆為法。今除五│

六塵┤味———舌├所緣境 ｜根對象等，故特立一｜

｜觸———身｜ ｜法塵，為意識所緣。｜

└法———意┘ └———————┘

┌地—┐ ┌固體—堅性

｜ ├物之體質┤

｜水—┘ └液體—濕性

四大┤

｜火—┐ ┌熱力—暖性

｜ ├物之勢力┤

└風—┘ └動力—動性

┌三性.....善、不善、無記

｜四相.....生、住、異、滅

諸門┤三世.....過去、未來、現在

｜有為—（即論中之緣生）

└無為—（即緣闕不生）

┌此世.....現世之果報色身及器世間

二世┤

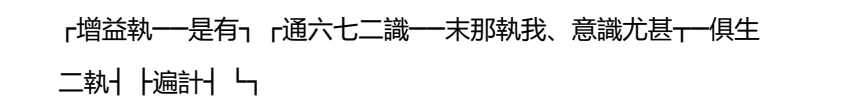
└他世.....過未之報體及其他之星球

【圖：TX07pb157_01.gif】

此外尚有希求，已得，尋伺，乃至涅槃等法。愚者對於如上諸法，終日意隨尋伺分別計執以為實有，乃至涅槃亦執為實，然皆為妄情上之錯覺也。

云何實無？謂斷見者總撥三性為無。主張妄執所取之實體為無雖甚當，以其為遍計故；而謂假說所依之法體為無則不可，以緣生法分明現前故。至云假立言說依彼轉之圓成實性為無，尤屬荒謬，以二諦為佛陀之妙境故。若此惡見，總撥為無，故如來說為可憐愍者！

能除實有、實無之二執，則認識法相所攝之依他起及真實性事之圓成實矣！由遠離有、無二邊，契入中道，故為無上。何以故？對於非空非有之境，唯佛陀始得徹底證知故。至初地菩薩對於非有清淨，對於是有尚未清淨，故謂仍在修學過程也。茲就二執與識之關係，立表明之——



總之：有此二執，則去聖道也甚遠矣！

乙二 修空勝解成大方便

又即此慧，是諸菩薩能得無上正等菩提廣大方便。何以故？以諸菩薩處於生死，彼彼生中修空勝解，善能成熟一切佛法及諸有情；又能如實了知生死，不於生死以無常等行深心厭離。若諸菩薩不能如實了知生死，則不能於貪、瞋、痴等一切煩惱深心棄捨；不能棄捨諸煩惱故，便雜染心受諸生死；由雜染心受生死故，不能成熟一切佛法及諸有情。若諸菩薩於其生死以無常等行深心厭離，是則速疾入般涅槃；彼若速疾入般涅槃，尚不能成熟一切佛法及諸有情，況能證無上正等菩提？又諸菩薩，由習如是空勝解故，即於涅槃不深怖畏，亦於涅槃不多願樂。若諸菩薩深怖涅槃，即便於彼涅槃資糧不能圓滿；由於涅槃深怖畏故不見涅槃勝利功德，由不見故便於涅槃遠離一切清淨勝解。若諸菩薩於其涅槃多住願樂，是則速疾入般涅槃；彼若速疾入般涅槃，則便不能成熟佛法及諸有情。當知此中若不如實了知生死，即雜染心流轉生死；若於生死深心厭離，即便速疾入般涅槃。若於涅槃深心怖畏，即於能證涅槃資糧不能圓滿；若於涅槃多住願樂，即便速疾入般涅槃。是諸菩薩於證無上正等菩提無大方便。若能如實了知生死，即無染心流轉生死；若於生死不以無常等行深心厭離，即不速疾入般涅槃；若於涅槃不深怖畏，即能圓滿涅槃資糧；雖於涅槃見有微妙勝利功德，而不深願速證涅槃：是諸菩薩於證無上正等菩提有大方便。是大方便，依止最勝空性勝解，是故菩薩修習學道所攝最勝空性勝解，名為能證如來妙智廣大方便。

照了二空真理之智，可謂重空慧，謂執空之空亦空也。若得此慧，則於求得佛陀位有大方便。其方便云何？一、能於生生世世中，精勤修習勝解空理之「空勝解」，此亦名為離二邊之「中道慧」，又名「摩訶般若」；大般若經詳闡此慧，此中僅略述之而已。然其要義，則謂無般若則不得大菩提；有般若故，方得成熟其佛果及眾生之善根也。二、唯其有般若故，則能如實了知生死緣生無性——其生死根，無非惑業而已。若無般若，則不知生死根源，而其識心中所夾雜之煩惱諸業，亦不能去，所以常游於生死之中也。三、唯其有般若故，則不同小乘視三界如牢獄，生死為怨家，時感人生苦痛，常思脫出苦海，因而不顧群眾，一心求得最後生空涅槃。彼自己尚不求證大果，而況濟人乎？而菩薩則反乎是，不求個人速入涅槃，見一切眾生悉具佛性，所以誓度一切眾生也。四、惟其有般若，固不樂著涅槃，亦不恐懼涅槃。若無般若，則懷有生存競爭之觀念，聽說求佛智者，乃推翻人所生存之自然界，於是乃生恐怖，以為愈修行愈少人生之樂，乃斷絕菩提資糧也。總之、無般若故，不了生死，生四種過：一、流轉生死；二、厭逃生死；三、欣樂涅槃；四、恐懼涅槃。如有般若，則如實了知生死、涅槃，不起四種過失，而不失其修道之廣大方便也。然此方便，乃以最勝空性勝解以為所依，云何最勝空性勝解？遠離空有二邊名空；空後所顯真性名性；此空性為最勝，故名最勝空性；菩薩對此最勝空性有殊勝之了解，故名最勝空性勝解。此乃菩薩修行定慧資糧，得此空慧者，即藉此以作成大菩提之廣大方便也。

乙三 入法無我證二智行

又諸菩薩，由能深入法無我智，於一切法離言自性如實知已，達無少法及少品類可取分別，唯取其事，唯取真如。不作是念：此是唯事，是唯真如，但行於義。

久修空慧，即能深入法無我智。於一切法上不落名言之現量實境，真能了知。明瞭無一法之少分，可於其上加以測度思慮，此為事相，此為真如，唯應以如實智了如實境云爾。

倫記上有三釋，茲一述之：一、景師云：如能實證依他、圓成，則了知此依、圓外，更無少法可起分別，以遍計本無體也。故後得智唯緣依他，而不分別此為緣生；根本智唯證實相，而不籌度此為真如，惟證離言自性也。二、測師云：西方原有三釋：一、與景師意近。二、謂自證分不作思念唯取其事，見分不作思慮此是唯事，是唯真如，而其但行於義。即自證分行於見分義；見分行於真如等義也。三、約位不同：地前加行俗智唯取其事；至初地唯取真如而為無相也。三、泰師云：於自性分別達無少法可起分別；於義中達無少品類可起分別。

如是菩薩行勝義故，於一切法平等平等，以真如慧如實觀察，於一切處具平等見、具平等心、得最勝捨。依止此捨，於諸明處一切善巧勤修習時，雖復遭遇一切劬勞、一切苦難而不退轉，速疾能令身無勞倦、心無勞倦、於諸善巧速能成辦。得大念力，不因善巧而自貢高，亦於他所無有祕吝，於諸善巧心無怯弱，有所堪能，所行無礙，具足堅固鉀鎧加行。是諸菩薩於生死中如如流轉遭大苦難，如是如是於其無上正等菩提堪能增長。如如獲得尊貴殊勝，如是如是於諸有情憍慢漸減。如如證得智慧殊勝，如是如是倍於他所難詰諍訟、諠雜語論，本惑隨惑犯禁現行，能數觀察深心棄捨。如如功德展轉增長，如是如是轉覆自善、不求他知，亦不希求利養恭敬。如是等類，菩薩所有眾多勝利，是菩提分、隨順菩提，皆依彼智。是故一切已得菩提、當得、今得，皆依彼智，除此更無若劣、若勝。

入法無我，所證二智行相云何？平等觀察一切諸法，親證勝義諦性，無一法非真如，以平等心之根本智與諸法平等相應也。此智與最勝捨相應。然謂初地為歡喜地者，據出觀之後得智上有喜受而得名也。而泰法師乃謂菩薩緣依他俗諦之後得智，既無能所二取，則平等見了俗諦，故亦名勝義，且攝於七真如中也。從根本智所起之後得智，有多種勝用：一、世間一切學術，如工巧學、醫方學、音聲學、論理學等，無不精勤修習。即使遭遇惡劣環境，種種魔難，使其如何不舒適，非常苦悶，亦不稍退其初志；卻有方便，以使身心毫不倦困，而獲精神上之安慰與快樂。故於所學無所阻止，反而速疾成辦也。二、能得永遠不忘之大念力；又不因自善巧而起貢高我慢之心；亦

無吝惜而不肯布施之意。因而有勝功能，凡所欲行，皆如順風前進。而其修行猛利，如臨陣之士，身披堅固鉀鎧而禦敵也。三、菩薩得此空慧，雖在生死中如此如此展轉漂泊，受遇刺激，而其修學菩提並無障礙，且能如是如是展轉增長其福慧也。四、因修福慧故得尊貴殊勝之果，而於有情漸脫驕慢乃至全無也。五、滋生智慧故，如其他有情之辨難詰問，互相鬥爭，暴戾恣睢之不軌行動，與無謂之言語，皆背之而不由；至根本煩惱、隨煩惱、犯戒、犯禁及失威儀處，常能提撕反省，而決意捐棄之也。六、生生所行功德，濟人事業，使人不知，以恐他人見其道行高深、恭敬禮拜、贈送諸種受用之具也。

以上六種勝利，乃成大果之成分，即獲菩提之因素。換言之，欲求不悖於道果而增長無漏功德，須藉空智為修行之方便也。求大菩提，雖有已得、今得、未得之殊，皆依法無我智而實現其目標則一，更無劣於此智或勝於此智而證得者。劣於此智者，則果尚未圓滿；勝於此智者，則實無智果出在究竟佛果之上也。

乙四 乘無戲論能正修行

又諸菩薩乘御如是無戲論理，獲得如是眾多勝利，為自成熟諸佛法故，為成熟他三乘法故，修行正行。彼於如是修正行時，於自身財遠離貪愛，於諸眾生學離貪愛能捨身財，唯為利益諸眾生故。又能防護、極善防護，由身語等修學律儀，性不樂惡，性極賢善。又能忍他一切侵惱，於行惡者能學堪忍，性薄瞋忿，不侵惱他。又能勤修一切明處令其善巧，為斷眾生一切疑難，為惠眾生諸饒益事，為自攝受一切智因。又能於內安住其心令心善定，於心安住常勤修學，為淨修治四種梵住，為能遊戲五種神通，為能成立利眾生事，為欲除遣精勤修學一切善巧所生勞倦。又性黠慧成極真智，為極真智常勤修學，為自當來般涅槃故修習大乘。又諸菩薩即於如是修正行時，於具功德諸有情所，常樂現前供養恭敬。於具過失諸有情所，常樂現前發起最勝悲心愍心，隨能隨力令彼除斷所有過失。於己有怨諸有情所，常起慈心，隨能隨力、無諂無誑作彼種種利益安樂，令彼怨者意樂、加行所有過失及怨嫌心自然除斷。於己有恩諸有情所，善知恩故若等若增現前酬報，隨能隨力如法

令其意望滿足；雖無力能，彼若求請，即於彼彼所作事業，示現殷重精勤營務，終不頓止彼所悕求，云何令彼知我無力非無欲樂。如是等類，當知名為菩薩乘御無戲論理，依極真智修正加行。

得證法無我智，不僅有如上文之美德，因自利、利他故，尚行六波羅密多：一、布施，對於自己金、銀、什物而不貪愛；並以力助他人，使其歡喜布施，廣種福田。唯以利人為前提，凡自身之金錢、知識，莫不布施於人也。二、持戒，對於佛制之律儀，極善防護，嚴守無犯。凡所發之身、口、意業，均合律儀原則，性不粗暴而成優良之習慣也。三、忍辱，自行大忍，瞋心極薄，並不侵損於人。於作惡者之鼓煽，魔怨之攪亂，能以忍辱自勉也。四、精進，勤學五明，作自利利他之本——習因明、內明、聲明，可斷有情之疑網；學工巧明、醫方明，可以饒益眾生也。五、禪定，專心禪定，雖亦以四梵住——四靜慮——為基本，但不耽著禪味。其目的在引發神通，藉禪定力以作利生事業而不致怠惰也。六、智慧，此智蓋由禪定引生，可別為二種：一、根本智，親證真如實相。二、後得智，菩薩得此智慧，抉擇事理，深明互為緣起之理，故利世心愈重。修此智時，勤作四種功德：一、于有德學之長老，常生恭敬而供養之。二、見有不義之徒，放浪之士，造作惡事，違背公意，則生大愍心，至其人前，隨自能力勸導之，使其速能除過也。三、於有怨者，不巧言欺騙，造作與其有益之事，令其不起瞋恨，而去其怨嫌之心也。四、於有恩者，知恩而報。或報之以等；或報之以增。然皆隨自己可能之力，使其身心得以快適。倘自力微薄，不能滿其所欲，應於其前，表示誠懇殷切而欲為其所欲希為之事，並不頓止其所悕求。如事實上終不能達到目的，亦用善巧方法，使其知我非不欲相報，無奈力量之不如耳。

以上，皆為習大乘者、明了法無我之原理，始能修習如是之正行也。

乙五 廣明離言自性

丙一 正辨

丁一 立宗旨

以何道理應知諸法離言自性？謂一切法假立自相，或說為色，或說為受，如前廣說乃至涅槃，當知一切唯假建立非有自性，亦非離彼別有自性是言所行、是言境界。如是諸法非有自性如言所說，亦非一切都無所有。如是非有亦非一切都無所有，云何而有？謂離增益實無妄執，及離損減實有妄執，如是而有：即是諸法勝義自性，當知唯是無分別智所行境界。

試問：依據何種理由，而證明一切法有離言自性耶？曰：如上文所說之受、想、行、識、乃至涅槃等法，都無自性，以皆隨名言而假立故。其名言又不外根據知識而建立，知識大別為三種：一、至教量，此據聖言而為正碻知識。二、比量，此據已知而推知未知，即以已知而定未知之標準。三、現量，由於親證事實而為知識。此三皆為正碻之知識，與此三種相反，即是非量之不正碻的知識也。茲以八識與三量之關係，立表明之——

【圖：TX07pb169_01.gif】

在散心位，前五識與第六意識定有現量，何則？若無現量，則必不能成其知識。然其現量極為薄弱，不能自知其親證性境也。第六意識在定心中亦有現量，但現量正當現前時，尚未及稍加以注意，知現量境已逝矣。現量境名性境，如第八識以其所變之山、河、大地——純粹事實——而緣之，亦為現量。至前六識雖皆不能緣賴耶所變之一切法，如眼識唯緣色塵、乃至意識唯緣法塵，但其各託第八識所變之相分為本質，而於自心上所變之影像相分恰與第八識所變者相同無異，故亦為性境。然此現量有不可捉摸之形勢，洎乎意識上起分別作用，則現量已成前一念之過去境，唯遺留一個單獨的影子存於意識而已；此即所謂獨影境也。吾人對於宇宙中之現象，謂其為日、月、星、辰、山、川、樹、木、田、地、屋、舍等者，即所謂諸法以假說為自性者，此在獨影境前、現量境後，中間有一境名似帶質境。因此時意識上所變之相分，尚帶有現量境之少分，但已有多分增益或損減，改變其原來之狀態。認之為實，則皆為非量也。

茲立二表以明假實之境——

【圖：TX07pb171_01.gif】

前三假，唯意識所行，無有體用，但是假立而已。相名假即有質獨影。如妄心上之現真如等是。事名假者，如歷史上本無此事，而吾人乃偽造此事告之於人，於是彼此流傳，他人遂託此言而變無質獨影境也。餘影假者，在現量境後，猶帶有餘影，雖尚未落名言，然易訛為實境，故名似帶質境。變相假者，如第七取第八見分為我，而與第八原態相異，故名真帶質境。第六意識亦能變緣前五與第七，故亦通真帶質境也。

┌準事實──前六識現量相分

│

┤事 實──諸識及第八相分

實境┤

┤事實相┐ ┌後得智

│ ├─聖智境┤

└事實性┘ └根本智

前二種為凡夫之心境；後二種為聖智之境界。準事實者，現量離言，凡夫雖有而不覺了；然前六識託第八相分所變之影像，與本質相當，故謂之準事實也。如其轉凡成聖，則根本智證事實性，後得智了事實相焉。在二表中，雖有真假之別，然凡夫在事物上安立名言，皆假施設也。

至三乘證真如後，於後得智上生起言說作用，以顯妙境，使人了解，亦假立也。故知說一切法皆非有自性，唯依名言之施設焉耳。但亦非離彼諸法而別有自性，可為言語之所詮表。換言之，言語乃在諸法上闡明其義，但不即應認言語所詮義以為真實。例如一真法界，本為聖境，然不可以言說安立；以其為離言自性也。宇宙現象，何獨不然？由此可知諸法非有、非非有也。

然則以何而定觀一切法之標準乎？曰：如於緣生諸法之假立名言上，執為實有，此為於實無法上之增益執。如末那緣第八見分為我；第八見分本為有體，但末那執之以為我，則為非量，亦是於無計有也。如於緣生諸法之實性實相上——如宇宙真理及世間現象——總撥為空，此為於有中生無之見，

故為損減執也。倘離增減二執，如實了知性相，則正為勝智所行之中道妙境也。

倫記上對於此段論文，有諸家之解釋，茲擇其要者而述之：離言自性，即無其相，然則從何而知其為離言歟？一、景師曰：佛陀親證離言智，故知法本無可言說，但非全無離言之真俗二諦。而愚者迷於二諦不知法本離言，故佛陀善為開示之也。難曰：諸法本不離言，若謂法性本無，則言性亦空？答曰：言所詮法雖不有，但非無有離言法性也。難曰：言詮之法尚無，況離言乎？答曰：凡言所行，皆屬遍計，有所增益故；若離言語，即是諸法本性，故不空也。

二、泰師曰：薩婆多說眼見青、黃、紅、白之色，乃至意識所緣涅槃之法，凡言所說者必稱於所見與所緣。而大乘則謂六識緣慮色等是證量知，境界稱其行解為證依他性境，但能證所證俱不可言說也。言說生起，乃在眼等識緣境後、意識上所起之分別作用而始有之。有部說一切皆有，勝論說在法體外尚有大有存在，由大有故一切法有也，然此皆言說自性。而大乘排斥有部法有實性；亦斥勝論離法而有自性，而主張去此增益執也。

三、基師曰：若謂法假建立無有自性，亦容商榷。如執所詮之法體為實，則可說為無；如謂名不稱境，則境豈非空矣？至謂名與所詮雖不相稱，但在能詮名中有彼色等體和合而與名言相稱，亦為不可，在事實上不見法外有和合性為言之所行也。如說名在法體上有，為言所行，則屬遍計執，故不可執為色與名合，為言所行也。

四、測師云：非離宇宙現象外另有實體為言所行，故依他、勝義為有，遍計為無也。——蓋遍計是依他上之所增益，不可為有；而勝義是依他上之所顯示，故不可為無也。——如于依他上離此實無、實有之二執，則為人、法二空之妙境，而是無分別智之所行也。錄此諸師之釋文，以闡離言自性之中道義，則使人更為明瞭焉。

丁二 破小乘

戊一 隨名多體失

若於諸法諸事隨起言說，即於彼法彼事有自性者，如是一法一事應有眾多自性。何以故？以於一法一事、制立眾多假說而詮表故。亦非眾多假說詮表決定可得，謂隨一假說於彼法彼事、有體、有分、有其自性非餘假說；是故一切假說若具不具，於一切法、於一切事，皆非有體、有分、有其自性。

大乘所立宗旨，與小乘有乖諍者，彼乃主張言語中所詮之諸法諸事——諸法、諸事義本相通，然可假別為二：即以五官所感覺之色等五塵為諸事，而以聽聞經典上所說之涅槃等為諸法——，即在言語中有諸法諸事之體性。如說水、火、在言語中即有水、火體性，即謂事物隨逐乎言語也。而大乘則謂名言所詮義，乃事物之假立相，故名言中並無事物之體性。如主張名言中有諸法體性，則一法應有多體，蓋於一法上可立眾多之假說名言而表顯之也。譬如一人，初生立乳名，成人立大諱，入社會團體又有其團體中之名，做官又有官號，行惡又有謗稱，行善又有賢名，可得謂其凡有一名，即有一人之體乎？小乘轉救曰：名多而體亦多，有何過咎？大乘謂為不然，在事實上，並非一法體上、因有眾多之名即有眾多之體。不然，則應於此事之一假名中，別有其事物之自體與自量，而非此事其餘假名中所有之體量；或於此事之餘假名中所有之體量，而非此事之一假名中之體量。換言之：即應一事之多名中，各具有一整個之體量也。例如眼、目、原為一事，倘假名必稱法體，則眼名中法之全體，應非目名中法之全體；目名中之法體，應非眼名中之法體；然於事實為不可能，未嘗於一法之多名中各別有其體性焉。進而言之，不獨一法上具有多名者不得法性，即一法上不具多名，唯有一名，亦不能得法之自性，以一名多名之不得法體，其理同也。

戊二 名前無體失

又如前說色等諸法，若隨假說有自性者，要先有事然後隨欲制立假說，先未制立彼假說時，彼法彼事應無自性。若無自性，無事制立假說詮表，不應道理。假說詮表既無所有，彼法彼事隨其假說而有自性，不應道理。

倘小乘固執諸法悉隨假說而有自性，則不應道理。何則？世間諸事皆先有其法體存在，而後由吾人五識了別之，始得於意識上分別其為筆、硯、桌、

椅等，亦即先有法體後有名也。當法體未經吾人感覺，或上古宇宙初成之際，法體雖有，尚無其名，是則法體亦應烏有，以計體隨名而有故。諸法既然原來無體，後乃依之安立名稱，尤不契於正理。名與法體既不相稱，又安得謂法、事，隨假說而有體哉！

倫記中景師之釋文，頗同于此，然多一節之假設問答，茲一述之。問曰：大乘謂每一識體念念皆具見、相二分，而一法上既具多名，則意識亦可仗其變起多種相分，故名多體多無有過也。答曰：小乘主張凡物皆可言說，承認諸法隨名詮召，乃據本質而言，非據相分以說。且小乘謂相分攝於能緣，故不致就相分而隨名多體也。

戊三 色前有名失

又若諸色未立假說詮表已前，先有色性，後依色性制立假說攝取色者，是則離色假說詮表，於色想法、於色想事應起色覺，而實不起。

倘小乘轉救曰：一切諸法，在其未立假說名義以前，已有其名義存在；但非至後來為吾人所感覺後，經歷意識之尋伺，不得取其原有之名義置諸言說中，亦即非以本有之名義攝受法體，不能彰其體也。答曰：果如此說，則應離色法等假說詮表，應即可生此是色法等之知覺，而事實上何不然乎？例如初生之兒童，僅覺外塵之冷暖，並不生冷暖名義之知覺，由此可知法體並不與其名義同時存在焉。

戊四 結破餘蘊等

由此因緣，由此道理，當知諸法離言自性。如說其色，如是受等如前所說，乃至涅槃，應知亦爾。

由以上種種因緣與道理，應知一切諸法皆是離言自性，倘一落語言，則即非真實矣。

丁三 破大乘

戊一 總標兩種相似大乘

有二種人，於佛所說法毘柰耶俱為失壞：一者、於色等法、於色等事，謂有假說自性自相，於實無事起增益執。二者、於假說相處、於假說相依離言自性勝義法性，謂一切種皆無所有，於實有事起損減執。

在大乘中亦有兩種相似大乘人，以不明佛法真義故名其為相似大乘。而對於佛說之經、論教法及毘尼之律儀，皆為其所失壞，此即不特無益而反有損也。一、對于色等法假說自性上，即是有質、無質之獨影境上而增益之，謂其有實體也。二、對於假說相處——如言論生起，非無端倪，必有其所依之事實，此即假說相所依處之依他起性也。及假說相依——此即事實相之所依，乃離言真如也。彼於此二者而損減之，撥為全空也。一為無中生有，一為有中撥無，皆妄心上之計執焉。

戊二 別破兩種相似大乘

於實無事起增益執妄立法者所有過失，已具如前顯了開示，於色等法實無事中起增益執有過失故，於佛所說法毘奈耶甚為失壞。於色等法實有唯事起損減執壞諸法者所有過失，由是過失於佛所說法毘柰耶甚為失壞，我今當說。謂若於彼色等諸法實有唯事起損減執，即無真實亦無虛假，如是二種皆不應理。譬如要有色等諸蘊，方有假立補特伽羅，非無實事而有假立補特伽羅；如是要有色等諸法實有唯事，方可得有色等諸法假說所表，非無唯事而有色等假說所表。若唯有假無有實事，既無依處，假亦無有，是則名為壞諸法者。

關於增益執，已在上文小乘中同被破矣，而損減執尤乖佛理，茲據理破斥之。倘謂世間無有真實，則虛假法亦無，假法必依真事而建立故。例如補特伽羅——通常云我——雖是假法，然必有其所依之五蘊法而得建立，若無諸蘊和合相續似一之相，愚者從何執為有實我耶？倘謂諸法唯假而無真實，既無所依之真實法體，則假法又何從而有哉？在小乘六宗中諸法但名宗，亦近於此種空執，彼宗蓋謂諸法唯有其名而無實體者也。

如有一類聞說難解大乘相應、空性相應未極顯了密意趣義甚深經典，不能如實解所說義，起不如理虛妄分別；由不巧便所引尋思，起如是見、立如

是論：一切唯假是為真實，若作是觀名為正觀。彼於虛假所依處所實有唯事撥為非有，是則一切虛假皆無，何當得有一切唯假是為真實？由此道理，彼於真實乃以虛假二種俱謗都無所有；由謗真實及虛假故，當知是名最極無者。如是無者，一切有智同梵行者，不應共語，不應共住。如是無者，能自敗壞，亦壞世間隨彼見者。

溯相似大乘所以有其空執者，蓋因聽聞大乘空性相應之摩訶般若經等，對於其中佛陀密意所說之空義以起誤解，不能善巧方便研精其義，故不知依他、圓成為有，遍計本空；於是臆測妄度，而謂萬法皆假，乃主張觀一切唯假方為正觀。其實、彼極荒謬，既將假法依處之依他、圓成皆抹煞，又何得有其假法？是則真實、虛假俱謗矣。如此之人，成大邪見，害人不淺，故修梵行者，不應與之同修學、共言語也。若不爾者，則必中其毒計，受大影響，迷乎事理而起謬說也。

於此應詰之曰：汝說世界中都無有實事真理，此種論斷為合理乎？抑背理乎？若是合理，則汝所謂世間無真理之言為可恃，而世間已有真理矣，豈不與汝說世間無真理之言相悖逆乎？若不合理，則汝說世間無真理之言為不足恃，而世間固非不有真理也。觀汝所說，進退維谷，故不如棄其空執之為愈焉。

戊三 空有執之罪過比較

世尊依彼密意說言：『寧如一類起我見者，不如一類惡取空者』。何以故？起我見者唯於所知境界迷惑，不謗一切所知境界，不由此因墮諸惡趣；於他求法求苦解脫不為虛誑不作稽留，於法於諦亦能建立，於諸學處不生慢緩。惡取空者，亦於所知境界迷惑，亦謗一切所知境界，由此因故墮諸惡趣；於他求法求苦解脫能為虛誑亦作稽留，於法於諦不能建立，於諸學處極生慢緩。如是損減實有事者，於佛所說法毘柰耶甚為失壞。

上二種人，一為執有，一為執空，較量其罪，究為誰重？佛陀意指空執之罪尤重，故曾密意而說：『寧起我見，勿起空見』。以空執罪重，有執較輕也。然佛經中有處謂執無過輕，而執有過重者，蓋無順乎真理，而有則違

乎法性之故也。而此處就其感果方面言，故與餘處不相衝突。茲將其罪，比較言之：一、起我見者，僅不明了事物之真相，而不毀謗因果撥一切無成大邪見，故無空見者之種種過失。二、空見對於依他、圓成，起損減執，謗無涅槃等法，因此墮於惡趣；我見既不撥無，亦不招此惡報。三、惡取空者必墮於三途，而我見者則不如是。或由他緣助其感果，非我見也。四、我見之人，未敢妄言撥無因果，阻人求修佛法；而空見者則不然也。五、我見對於有情求脫苦縛，亦不稽留而止停之，使其不能前進；而空見者，謂無聖道可期，唐捐功德，故阻塞其行也。六、空見於四諦等法，必一筆勾消；我見者不妨建立之，故亦勤修定慧，不若空見之棄除一切法門也。總之、我見只於所知境上迷惑為我，空見全備上列六失，而佛陀之至教亦為其失盡矣！

戊四 緣起空理有善惡別

云何名為惡取空者？謂有沙門或婆羅門，由彼故空亦不信受，於此而空亦不信受，如是名為惡取空者。何以故？由彼故空彼實是無，於此而空此實是有，由此道理可說為空。若說一切都無所有，何處、何者、何故名空？亦不應言由此於此即說為空，是故名為惡取空者。

須知於空性有善取、惡取之別。所謂惡取空者，或沙門——不獨為佛徒，出家於異道而修梵行者，亦曰沙門；或婆羅門——曾受教育之有知識份子，于佛說之空，由彼名言遍計本空故空，而不信受，或於佛說之離言依他為似有，而無遍計故空，亦不信受，此為大邪見者。何以故？於妄心上安立名言，謂為實我實法，觀彼本空固合於理；至於除遣妄想，顯現依他、圓成本來似有、真有之相，則不可謂為空也。換言之，佛所謂空者，本有之法並不空去，不過空去本空之遍計執而已。若說一切皆空，則違三量，亦背佛言。彼謂依他、圓成上無遍計故空，遍計本來為空故空，非謂一切全無也。

云何復名善取空者？謂由於此彼無所有，即由彼故正觀為空；復由於此餘實是有，即由餘故如實知有，如是名為悟入空性如實無倒。謂於如前所說一切色等想事，所說色等假說性法都無所有，是故於此色等想事，由彼色等假說性法說之為空。於此一切色等想事何者為餘？謂即色等假說所依。如是

二種皆如實知，謂於此中實有唯事，於唯事中亦有唯假，不於實無起增益執，不於實有起損減執，不增不減、不取不捨，如實了知如實真如離言自性，如是名為善取空者，於空法性能以正慧玅善通達。如是隨順證成道理，應知諸法離言自性。

所謂善取空者，謂於依他、圓成本有之法認識清楚，了知無遍計於其上，故為空也。即知除遍計外，餘依他、圓成不空也，此為善取空理。不特此也，並知遍計中有依、圓為其所依故，而在依、圓上亦得隨遍計安立假名，即在事中亦有遍計也。如此不增不減、不妄取、不錯覺，如實而知離言自性，並以善巧方法而修證之，此則乃為善取空理也。

丙二 引證

丁一 轉有經證

復由至教應知諸法離言自性，如佛世尊轉有經中，為顯此義而說頌曰：『以彼彼諸名，詮彼彼諸法，此中無有彼，是諸法法性』。云何此頌顯如是義？謂於色等想法建立色等法名，即以如是色等法名詮表，隨說色等想法，或說為色、或說為受、或說為想，廣說乃至說為涅槃。於此一切色等想法，色等自性都無所有，亦無有餘色等性法；而於其中色等想法離言義性真實是有，當知即是勝義自性，亦是法性。

關於離言自性，此上已就理言之矣。然猶憚人不能深信，故復以聖言量證之。轉有經曰：『以彼彼諸名，詮彼彼諸法，此中無有彼，是諸法法性』。一釋此經之義，即可知矣。以彼彼諸名者，謂于色等諸法上而想像之，立出色等諸法之各別名稱也。詮彼彼諸法者，即以所立之各別名稱，安立於色等之上，謂其為色、為受等也。此中無有彼者，謂色等法上所立之假名中，實無色等諸法自性也。是諸法法性者，謂由心中所想像之色等假名中雖無其自性，而亦實有其離言自性，所謂諸法本來面目之依他、圓成性也。此即諸法法性，而為勝智所得緣焉！

丁二 義品證

又佛世尊義品中說：『世間諸世俗，牟尼皆不著，無著孰能取？見聞而不愛』。云何此頌顯如是義？謂於世間色等想事所有色等種種假說，名諸世俗。如彼假說於此想事有其自性，如是世俗牟尼不著。何以故？以無增益、損減見故，無有現前顛倒見故，由此道理名為不著。如是無著，誰復能取？由無見故，於事不取增益、損減。於所知境能正觀察故名為見，聽聞所知境界言說故名為聞。依此見聞貪愛不生，亦不增長，唯於彼緣畢竟斷滅，安住上捨，故名不愛。

義品亦為佛說，有謂為大乘阿毘達磨經中之一品，有謂為轉有經中之一品，然此二說皆無可稽。蓋以此二部經典，均未流行于中國也。其中有『世間諸世俗，牟尼皆不著，無著孰能取，見聞而不愛』之一頌，亦顯離言之旨。世間諸世俗者，謂世人于色等法上，隨心妄想安立種種名稱，而謂此假名中實有法性，此即俗人之見解也。牟尼皆不著者，謂佛陀已去增減執之顛倒，不顛倒故不著世俗之見解，而特闡如來之真風也。無著孰能取者，乃為試問：佛陀不著之境界，從何而得了知也？見而不愛者，謂佛之境界，或由於諸法能起正觀察之正見，或由於能聽受他人所說之正理；由有此正見正聞，故能了知離言法性，而不愛世俗之心境也。

丁三 散地證

又佛世尊為彼散他迦多衍那作如是說：『散他比丘！不依於地而修靜慮，不依於水、不依於火、不依於風、不依空處、不依識處、不依無所有處、不依非想非非想處、不依此世他世、不依日月光輪、不依見聞覺知、不依所求所得、不依意隨尋伺、不依一切而修靜慮。云何修習靜慮？比丘不依於地而修靜慮，廣說乃至不依一切而修靜慮。散他比丘！或有於地除遣地想，或有於水除遣水想，廣說乃至或於一切除一切想。如是修習靜慮比丘，不依於地而修靜慮，廣說乃至不依一切而修靜慮。如是修習靜慮比丘，為因陀羅、為伊舍那、為諸世主并諸天眾遙為作禮而讚頌曰：「敬禮吉祥士！敬禮士中尊！我今不知汝，依何修靜慮」』。云何此經顯如是義？謂於一切地等想事——諸地等名施設假立名地等想，即此諸想於彼所有色等想事或起增益、或起損減。若於彼事起能增益有體自性執名增益想，起能損減唯事勝義執名損

滅想，彼於此想能正除遣——能斷能捨故名除遣。如是等類無量聖言，名為至教。由此如來最勝至教，應知諸法離言自性。

考迦多衍那一名，印度人往往用之；茲以散他(有本作散地)二字別之，以表明非為其餘之迦多衍那，而為佛之弟子，名散他迦多衍那也。佛嘗謂散他曰：散他比丘！當知修最上乘禪者，不同諸餘修梵行者，依于地、水、火、風之四大；亦不依於空無邊處，乃至非想非非想處之四空；亦不依于所希求者，所得到者，及意識所尋求伺察之事而修靜慮。然則究以何法而修靜慮歟？佛說：散他比丘！謂於四大、四空等一切實有唯事中，除遣地、水、火、風乃至一切之假名想而修靜慮。倘其能如此修行者，則大梵天等必來其前而讚之曰：『敬禮吉祥士，敬禮士中尊，我今不知汝，依何修靜慮』。意謂所皈敬之靜慮師，竟不知其修何靜慮也！

在此文中，可以測度天帝釋等之如何心理。其所以來此修靜慮者前而皈投者，蓋通常習禪，則必專注一境，而不舍除地等之想像；今此修定者，雖亦不離地等，但其心光孤迥，寸絲不掛，更無地等假說之分別想。所以有他心通之天眾，皆茫然不知其所以，而來其前特別請問之也！

云何得知佛為散他所言，即是闡發此離言自性之理歟？請申述之：此習定者，于心中搆造之假想，及假想於地等上假立之名言，一概不留，亦不許離心而有諸法之獨立存在，此即除去增益執也。而於遍計執外之依他、圓成，亦不撥之為無，此即除去損減執也。離此二種計執，本其自在性之純粹事實而照了之，毫不加以推計，故能得契萬法真相，而為諸天禮敬也。

以上所引典籍，皆為至教量；然闡此離言自性之至教，不勝枚舉。即在此中，亦可窺見一斑。倘于此等平等心中流出之至教而深察之，安得不信依他、圓成之勝義為離言邪？

丙三 佛起言說意

問：若如是者，何因緣故於一切法離言自性而起言說？答：若不起言說，則不能為他說一切法離言自性，他亦不能聞如是義；若無有聞，則不能知此一切法離言自性。為欲令他聞知諸法離言自性，是故於此離言自性而起言

說。

諸法既然本為離言自性，而佛陀乃徹底覺悟之人，何故於諸法上復安立種種名稱耶？其所說者，是否與諸法相稱？如其相稱，則諸法非是離言自性；如不相稱，則其說法即無若何利益。答曰：倫記中謂佛說法，略有四種因緣：一、諸佛所證本不可說，乃是方便權說。二、因為不起言說，則他不得而聽聞。三、他不聞故，則不得而了知。四、欲令他知，故起言說。按此而觀，佛陀說法，乃從悲心上不得已而說。因不起言說，則眾生不知真理本為離言自性，故方便權巧而說，俾眾生切實修證，或以比量推知此離言自性也。

要知佛說無量法門，不過作眾生超越苦海之舟航而已，登彼岸後不須再存留焉。又如醫師開方，本為治病，疾既痊癒，何須藥為？故大乘所建立之離言自性，亦在被遣之中；若不除遣；亦與法執無異！故經云：『如來說法四十九年，未說一字』。意謂佛雖終日說法，而所說者皆此未嘗說之離言性也。此所謂性相雙彰、空有不二之中道歟！

丙四 愚起八分別

丁一 八分別生三事

又諸愚夫，由於如是所顯真如不了知故，從是因緣八分別轉，能生三事，能起有情世間及器世間。

大乘離言自性，非一般全愚之凡夫，及半愚之二乘所能了知——凡夫全昧我法，二乘只知人空不了法空，故有全愚半愚之稱——以其不了知故，乃從八分別生三事。八分別者，識也。謂識與二障俱，迷於事理；由此薰成種子而能變成三事。所謂「所依緣事」，「見我慢事」，「貪瞋癡事」。然此非指名言為體，乃緣生諸法也。即通常所謂迷於實事真理，為境所轉而妄想繁出，因而造成污濁世界者也。

云何名為八種分別？一者、自性分別，二者、差別分別，三者、總執分別，四者、我分別，五者、我所分別，六者、愛分別，七者、非愛分別，八者、彼俱相違分別。

此處僅列出八種分別之名，其釋在後，故亦不多述。

云何如是八種分別能生三事？謂若自性分別、若差別分別、若總執分別，此三分別能生分別戲論所依、分別戲論所緣事。謂色等想事為依緣故，名想言說所攝、名想言說所顯分別戲論，即於此事分別計度非一、眾多品類差別。若我分別、若我所分別，此二分別能生一切餘見根本及慢根本、薩迦耶見，及能生一切餘慢根本所有我慢。若愛分別、若非愛分別、若彼俱相違分別，如其所應能生貪欲、瞋恚、愚癡。是名八種分別能生如是三事，謂分別戲論所依緣事，見、我慢事，貪、瞋、癡事。當知此中分別戲論所依緣事為所依止，生薩迦耶見及以我慢；薩迦耶見我慢為依，生貪、瞋、癡；由此三事，普能顯現一切世間流轉品法。

文中乃闡八分別生三事之理，茲且立表明之：

┌自 性┐ ┌分別戲論═══識

｜差 別├分別──合生──┤所依═══根

｜總 執┘ └所緣═══塵

｜ ┌邊見

｜我 ┐｜邪見

八分別生三事┤ ├分別──合生──薩迦耶見─┤見取

｜我 所┘ ｜戒禁

｜｜ ┌七慢

｜ └我慢┤

｜ └九慢

｜愛 ┐ ┌愛 故────生貪欲事

｜非 愛├分別──別生──┤非愛故────生瞋恚事

└俱相違┘ └俱違故────生愚癡事

在此表中，可見八分別生三事之程序矣。論中謂分別戲論所依緣事為名想言說所顯者，謂有漏識對於根、塵、識而起計度，而識亦為名字言語之所

顯示也。而此三法又有多種，如識有八，根、塵各六，故論中謂色等想事品類眾多也。表中八分別為平立，而論中之結文上，則有其次第，如云：『當知此中分別戲論所依緣事為所依止，生薩迦耶見及以我慢；薩迦耶見我慢為依生貪、瞋、癡，由此三事，普能顯現一切世間流轉品法』。雖則有情從無始來，心與法執相應，無先後生起之程序，但就行者之斷惑上，必先去貪、瞋、無明；次斷我執；再次斷法執。故論中不妨假說由依緣事而我見、我慢，由我見、我慢而貪、瞋、癡也。薩迦耶見，譯為身見，通於我見、我所見者也。在三事中之我見、我慢、及貪、瞋、癡、並非為事，然碻為與識相應之能緣作用，故假名為事也。

云何名為自性分別？謂於一切色等想事，分別色等種種自性所有尋思，如是名為自性分別。云何名為差別分別？謂即於彼色等想事，謂此有色、謂此無色，謂此有見、謂此無見，謂此有對、謂此無對，謂此有漏、謂此無漏，謂此有為、謂此無為，謂此是善、謂此不善、謂此無記，謂此過去、謂此未來、謂此現在，由如是等無量品類差別道理，即於自性分別依處，分別種種彼差別義，如是名為差別分別。云何名為總執分別？謂即於彼色等想事，我及有情、命者、生者等假想施設所引分別，於眾多法總執為因分別而轉，於舍、軍、林、飲、食、衣、乘等假想施設所引分別，如是名為總執分別。云何名為我我所分別？謂若諸事有漏、有取，長時數習我我所執之所積聚，由宿串習彼邪執故，自見處事為緣所生虛妄分別，如是名為我我所分別。云何名為愛分別？謂緣淨妙可意事境所生分別。云何名為非愛分別？謂緣不淨妙不可意事境所生分別。云何名為彼俱相違分別？謂緣淨妙不淨妙、可意不可意俱離事境所生分別。

八種分別，與無分別智相對待，此有則彼無，彼有則此無。以此為三界中有漏可斷諸心心所；而彼為出世無纏無漏不可斷之智慧也。八分別者：一、自性分別。如見一粉條，於意識上加以分別，為其安立一名；於其他法亦如此想像之而立其名，此為從諸法自性上加以分別也。二、差別分別。見此法上之條理，而與其他法上之條理互相比較其為同為異，如見一白色粉條，則知此白色乃通於瓷器；而黑墨上之黑色，則不通此白色粉條。此從彼此相互

關係上所有差別加以分別也。三、總執分別。如於多數分子合成之一團體上，而執為實有一整個的東西。有情本由五蘊和合而成，屋舍本由各種材料而成，並無實有之個我與屋舍；然吾人通常計有一整個之我體與屋舍。此為於多數分子團集上而總執之之分別也。四、我分別，五、我所分別。此我我所分別，往往於諸蘊上長時生起有我我所之見。如意識薰習故於自見處事——五蘊而執為我，末那識於自見處事——第八見分而執為我；此皆以有有纏縛之相應心所拘泥之，故其於諸蘊上生起有我我所之分別也。六、愛分別。謂遭遇順適優美怡情之環境，則引起欣賞不已之愛分別也。七、非愛分別。謂由緣慮不淨妙不可喜之惡劣境遇，甚感困難，於是引起抑鬱而不適意之分別也。八、俱相違分別。謂所緣之境非好非醜，適乎中庸，不能令人生強有力之心理，而任運緣慮也。

此中所說略有二種：一者、分別自性，二者、分別所依、分別所緣事。如是二種，無始世來應知展轉更互為因，謂過去世分別為因，能生現在分別所依及所緣事；現在分別所依緣事既得生已，復能為因生現在世由彼依緣所起分別。於今分別不了知故，復生當來所依緣事；彼當生故，決定當生依彼緣彼所起分別。

此上八種分別，可歸納為二法。一、精神，能分別認識之心。二、物質，有情世間——根、及器世間——塵。然此二種，即是八分別中前三分別所生之事，此能該括餘五分別；以餘分別無別所依之根境，故前三為後五之本也。此三分別從無始來展轉互為因果，謂由過去三種分別之現行，熏成五根五塵之種子；由此種子於賴耶中醞釀成熟，故於今世復起依緣之現行。倘於今世仍不了知事理，則由今世惑業，復生當來之器界根身。蓋眾生生前既造業行，迷執根塵，故當來世定招感應生之界趣，以償前因焉。總之、由迷故生死不停，長劫於苦海流轉也！

丁二 修尋思等了八分別

戊一 修四尋思觀

云何了知如是分別？謂由四種尋思、四種如實智故。云何名為四種尋思？一者、名尋思，二者、事尋思，三者、自性假立尋思，四者、差別假立尋思。

離言自性、諸法真理，亦非愚夫終不可知，然須有其方法始可了達。謂須先修四尋思觀，煆煉成熟，漸能引生四如實智，實智生起則洞見之矣。論中先列四尋思之名，後隨次釋之。

名尋思者，謂諸菩薩於名唯見名，是名名尋思。事尋思者，謂諸菩薩於事唯見事，是名事尋思。自性假立尋思者，謂諸菩薩於自性假立唯見自性假立，是名自性假立尋思。差別假立尋思者，謂諸菩薩於差別假立唯見差別假立，是名差別假立尋思。此諸菩薩於彼名事，或離相觀、或合相觀，依止名事合相觀故，通達二種自性假立、差別假立。

此中依名解釋四尋思之義：一、名尋思。行者觀察在名字言說中唯有名字言說，並無所依之事體詮在其中，純然為假立之名言，故曰名尋思。二、事尋思。于依他緣生之純粹事實上，唯見緣生諸法不相礙之本相，並無假立名言於中雜入，純然為事物之自體，故曰事尋思。三、自性假立尋思。自性、為法之體；假立、為法上假立之義。行者於意識上推尋法之得名，皆由自心中想像而假立者，其實名中無事，事中無名也。故曰：『名事互為客』。此為自性假立尋思。四、差別假立尋思。行者對於諸法上所有言語詮表之差別意義，如常、無常，漏、無漏等，皆能如實觀察，知其亦是假立，故曰差別假立尋思。修此觀者有二種觀法：一、離相觀，謂單觀名言或事體也。二、合相觀，謂雙觀名或事之自性與差別也。茲立二表明之——

【圖：TX07pb201_01.gif】

戊二 修四如實智

云何名為四如實智？一者、名尋思所引如實智，二者、事尋思所引如實智，三者、自性假立尋思所引如實智，四者、差別假立尋思所引如實智。云何名尋思所引如實智？謂諸菩薩於名尋思唯有名已，即於此名如實了知：謂如是名為如是義於事假立，為令世間起想、起見、起言說故；若於一切色等

想事不假建立色等名者，無有能於色等想事起色等想；若無有想，則無有能起增益執；若無有執，則無言說。若能如是如實了知，是名名尋思所引如實智。

前已說明四尋思矣，今進而說明四如實智為如何。其名義、如論文所列，茲就其義而一釋之。名尋思所引如實智者：蓋久習名尋思觀，而後自然引起如實了知之智，照了名中唯名，毫無事在其中也。然則世間為何而於諸法上安立種種名稱歟？蓋世間眾生從無始來，業識茫茫，終身大夢，不辨事理，錯用思想，於是認繩為蛇，計杌為鬼；於本來離言之諸法上，隨其妄想分別，謂為山、川、日、月、天、地、人、物等。由是一傳十，十而百，百而千，而萬，而兆，久久相沿成為習慣，通國皆知，此為人、彼為物等；於是世人於諸法上起想發言，可以彼此交換意見，傳達思想。然終以妄為真，計假為實；此由無始來雜亂妄想有假說也。倘勤修佛法，對治煩惱，引發無漏，則一旦豁然貫通，照了事物真相本來離言，所有名言皆妄心之搆成，此為名尋思所引如實智之境界也。

此智在有漏加行位可得；而四如實智與四尋思雖可同在有漏位獲得，但碻有程度之高下，立表明之——

四尋思——有漏———煖等四加行位

┌──┘

四實智——無漏———真見道等位

在見道以前，煖、頂、忍、世第一之四加行，猶為有漏；見道位則為無漏。四加行中煖、頂二位修四尋思，故唯有漏；而忍、世第一修四如實智，雖通有漏，而見道位登地以上亦修實智，故又通無漏也。

云何事尋思所引如實智？謂諸菩薩於事尋思唯有事已，觀見一切色等想事，性離言說，不可言說，若能如是如實了知，是名事尋思所引如實智。

事尋思所引如實智者：行者於諸法上了知其為性離言說，即是事尋思所引如實智。然非指老成人寂靜無言，默識存諸心中而言，須由現量親證；或無分別智證得此離言自性，方為得矣。至四加行位上，不過相似證得此智而

已。

云何自性假立尋思所引如實智？謂諸菩薩於自性假立尋思唯有自性假立已，如實通達了知色等想事中所有自性假立非彼事自性，而似彼事自性顯現；又能了知彼事自性猶如變化、影像、響應、光影、水月、燄火、夢幻相似顯現而非彼體。若能如是如實了知最甚深義所行境界，是名自性假立尋思所引如實智。

自性假立尋思所引如實智者：即諸菩薩了知諸法自性假立，了知諸法從眾緣生，有因緣薈萃則生，若因緣分散則滅，故近於幻有，不同凡情之執實也。至其對於色等想事中，了知假立言說非事自性，但於言說中又不無有其相似自性之顯現。猶如繪畫一幅佛像，雖圖畫本非佛之自體，但圖畫中又不無莊嚴端正之佛像，所謂非有非非有者是也。總之、通達依他如幻而不執實，即自性假立尋思所引如實智之實現耳。

云何差別假立尋思所引如實智？謂諸菩薩於差別假立尋思唯有差別假立已，如實通達了知色等想事中差別假立不二之義，謂彼諸事非有性非無性，可言說性不成實故非有性，離言說性實成立故非無性。如是由勝義諦故非有色，於中無有諸色法故；由世俗諦故非無色，於中說有諸色法故。如有性無性、有色無色，如是有見無見等差別假立門，由如是道理一切皆應了知。若能如是如實了知差別假立不二之義，是名差別假立尋思所引如實智。

差別假立尋思所引如實智者，倫記中景師意云：譬如一色，具足非有非無不二之性，遍計執色非有，依他起色非無：遍計是言說之增加、故非有；依他是戲論之相離、故非無。就二諦言之：遍計所執，在勝義諦中非有故；依他起性，在世俗諦中非無故。在四勝義中，亦作是說。在一法之差別意義亦不二：如依他眼識有緣慮用、故不無；遍計眼識無緣慮用、故不有。有見、無見等，亦復如是。故所有其他一切差別之意義，莫不有其不二之性也。

茲再按文而一釋之：差別、是相對待之義，如有無、是非、動靜、一異、斷常等皆是。若真智現前，乃洞察意識上所假立之差別意義皆具不二之性，非有非無，不落有無、斷常二邊，而為非有非無亦有亦無之妙境也。何以故

？於諸法上、安立言說，不實存在，故名為無；於諸法上不增不減，離言絕思，故名為有。質言之，正智親證真如，無有色等可言，故假名為無；俗人智緣事相，安立名言，故假名為有。有見無見等門，亦復如是。若知此種非有非無、亦有亦無之道理，即是差別假立尋思所引如實智之發現也。

丁三 愚不了八分別墮流轉

愚夫於此四如實智有所闕故，不現前故，便有八種邪分別轉，能生三事，能起一切有情世間及器世間。謂由如是邪分別故起諸雜染，起雜染故流轉生死，於生死中常流轉故，恆有無量隨逐生死種種生老病死等苦流轉不息。

諸愚夫從無始來，由業蔽心，真智不彰，不明事相，故生八種邪分別，久成習性種子。此種生起，則感來世之果報。詳言之，由八種邪分別上生起我法二執，終日追逐為我主義，起貪、瞋、癡，作不善業，由是於生死中流轉受生，而有各種苦痛之所隨逐也！

丁四 聖了八分別證大果

戊一 證斷果

菩薩依此四如實智，能正了知八種分別。於現法中正了知故，令當來世戲論所攝所依緣事不復生起；不生起故，於當來世從彼依緣所起分別亦不復生。如是分別及依緣事二俱滅故，當知一切戲論皆滅，菩薩如是戲論滅故，能證大乘大般涅槃。

諸菩薩者能正了知八種分別故無戲論，不復起虛妄分別；不起妄分別故，不復熏成當來世之器界與根身之種子；不熏種故，當來依緣亦不得生；依緣不生故，從依緣起之虛妄分別亦不得生。此在四加行之世第一位上有此相似無漏智之生起，以其將登初地，故能滅去三界有漏之心心所法。知其戲論無復執著，故能伏除藏識中之染污種子，而引生淨無漏識；淨識現故，得二種聖果，此中即明其斷果也。

戊二 得自在果

於現法中勝真實義所行處智極清淨故，普能獲得一切自在：謂諸菩薩於種種化獲得能化神通自在，於種種變獲得能變神通自在，普於一切所知境智

皆得自在，若欲久住隨其所樂自在能住，若欲終歿不待害緣自在能歿。由諸菩薩得如是等無量自在，於諸有情最勝無上。

煩惱斷故，無漏真智發現，智現前故則獲得自在——自在者，謂此真智非向他人求得而為本有之無漏種子發生現行也。然此真智，初地分證菩提涅槃；八地所證似與佛等；究竟證得，則為佛果。其所得之自在，約分三種：一、於變化中獲得自在，即是隨心變化皆得成就。然變化義雖相近，不無小異：於無中化有為化，於有上而改其原有之形色數量與體質等為變，此為六通中之神境通也。二、智光炯炯，於境自在，即六通中之餘五通也。三、於壽命住捨獲得自在，謂其壽命，能聽其意欲之住捨，若欲捨命並不必用刀杖等之害具，自由能棄捨之。此三自在獲得，故於眾生中為最殊勝焉！

菩薩如是普於一切得自在故，獲得五種最上勝利：一者、獲得心極寂靜，由住最靜故，不由煩惱寂靜故。二者、能如一切明處無所罣礙，清淨鮮白玅智見轉。三者、為利諸有情故，流轉生死無有厭倦。四者、善入一切如來密意言義。五者、所得大乘勝解不可引奪，不從他緣。當知如是五種勝利，有五種業：一者、菩薩成就最勝現法樂住，能滅一切為趣菩提精勤加行所生身心種種勞倦，當知是名心極寂靜勝利之業。二者、菩薩普能成熟一切佛法，當知是名於諸明處無礙清白微妙智見勝利之業。三者、菩薩普能成熟一切有情，當知是名流轉生死無有厭倦勝利之業。四者、菩薩能正除遣所化有情隨所生起一切疑惑，護持如來玅正法眼令得久住，於能隱沒如來聖教像似正法，能知能顯能正除滅，當知是名善入如來密意言義勝利之業。五者、菩薩能摧一切外道異論，精進堅牢正願無動，當知是名大乘勝解不可引奪，不從他緣勝利之業。

因得如上自在故，即能同時獲得勝利：一、心得寂靜，然非由斷去煩惱而獲此身心粗重之禪定；但由真智性住寂靜，故與二乘枯木死灰之定，相去遙遠也。二、智轉明處，于世間一切學說，如五明等，皆能精通熟習得其深微之處，以此而上求下化也。三、了知生佛平等，乃發充足之悲心，而於極苦之五濁惡世，生死死生不停其救世工作；亦不於苦難中生厭倦退屈之心也。四、悉能了知如來甚深妙法祕密意趣，能斷眾生種種疑網。五、習大乘法，

得大勝解，故任隨何人及其他因緣，皆不能退其初心與誓願，終必以佛法而進行也。此五種勝利，有五種殊勝業用：一、成就殊勝定力，止息勞倦，便於勤修菩提也。二、五明熟習，則智慧殊勝，便於求佛果也。三、大悲心切，便於利眾生也。四、深知佛法，即能除遣眾生疑網，使正法得久住世；於相似佛法之魔說能殄滅之，此即顯正之意也。五、于外道之詖辭邪說，竭力摧除，自發誓願堅固、不為傾動，而抱著一貫之精神，此即破魔之義也。學大乘者，於佛法得勝解，則不為他人奪其志趣，故不順從不符佛法之他緣，而唯行佛法之勝利事業也。

如是菩薩，所有一切菩薩所作，皆為如是五勝利業之所攝受。云何一切菩薩所作？謂自安樂而無雜染，普能成熟一切佛法，普能成熟一切有情，護持如來無上正法，摧伏他論精進勇猛正願無動。

菩薩工作不可勝數，但可統攝於此五業之中。若歸納其工作，亦可分為五種：一、定力，令自心安隱，無染瑕疵。二、慧力，于事于理，悉明瞭究竟。三、悲力，救度眾生一切苦厄，令得安隱。四、護持如來正教，摧滅邪論。五、願力，于外境不為轉移，而具足大願。此為菩薩工作之大概也。

甲四 總結顯勝

當知如是四真實義，初二下劣，第三處中，第四最勝。

本來四真實即是二真實，因開合之不同，故有四真實二真實之別。開則為四，合則為二，其真實則一也。世間極成真實，就其遣執之凡夫心而言，故為依他。而修行亦隨順乎俗諦，故非遍計執也。道理極成真實，以三量證實道理故亦為依他。然前二真實皆為散心之境界，故為五法中相名分別之所攝，較之後二真實為最劣也。第三真實，乃人空所顯之真如，故處中。第四真實為人法二空所顯之真如，故最勝。後二真實若就其能證所證合說，則為正智、如如所攝；若唯從其所顯之真理方面而言，則惟攝於如如也。

茲將五法、三性與四實、二實相攝之關係，立表明之——

【圖：TX07pb213_01.gif】

（默如記）(廈門慈宗學會印行)

（附註）大師原按云：『倫記纂要之論疏，摘錄附記文中矣』。

卷005

——十一年秋在武昌佛學院講——

懸論一 釋題目

二 明殊勝

三 辨傳譯

解文甲一 略標釋乙一 略標真實丙一 標二真實

丙二 標四真實

乙二 略釋真實丙一 釋世間極成真實

丙二 釋道理極成真實

丙三 釋煩惱障淨智所行真實丁一 釋明真實

丁二 徵示境界

丙四 釋所知障淨智所行真實丁一 釋明真實

丁二 徵示境界

甲二 廣分別乙一 所證真實理體無二丙一 安立無二真實

丙二 徵釋何者為二

丙三 正明無二所顯

懸 論

一 釋題目

初釋題目。具云：瑜伽師地論本地分第十五菩薩地初持瑜伽處真實義品第四。分釋為五：一、釋論題，二、釋分題，三、釋地題，四、釋持題，五、釋品題。

甲 釋論題——瑜伽師地論

此論有一百卷，屬於大乘部之論藏也。約解為四：初、瑜伽，二、瑜伽師，三、瑜伽師地，四、瑜伽師地論。初瑜伽者，華言相應，確指行解相應以言，非泛論之相應也。其中分有五種相應：一、與境相應，不違一切法自性故。二、與行相應，謂定慧行等相應故。三、與理相應，安立非安立二諦相應故。四、與果相應，能得無上菩提果故。五、與機相應，果後行化能與機相應故。具此五種相應，是此論所名之瑜伽也。蓋由諸法若性若相，聞之確然了解，是為第一步相應。境既相應，依智起行若定若慧亦不相悖，是為第二步相應也。若境與行既相應已，即理智如如心無所得，是為第三步相應也。理智相應而得圓成妙覺，是為第四步相應也。果既圓成，應機說法，是為第五步相應也。然相應之關鍵，正在乎止觀而已。又瑜伽有顯密之二：初、顯教即前五：一、勝解與境相應——台宗謂之理即、名字即，二、正觀與行相應——觀行即、相似即，三、真智與理相應——分證即，四、圓因與果相應——究竟即，五、佛教與機相應。良以行解相應，然後理可證，道可成，眾生可度，而得始終貫徹瑜伽之旨也。二、密教之瑜伽，謂行者之三業——身、口、意——與本尊之三業，交加依持，相應互照，聖凡一致，因果同體。此密教之相應，蓋無異顯教之佛教與機相應也。

┌─身……印契……身─┐

本尊─┼─口……咒言……口─┼─行者

└─意……字觀……意─┘

二、瑜伽師——別云瑜祇，微異瑜伽——翻云觀行者，或云瑜伽之師，依主釋也。蓋師者，人也，因學觀行而名之也。又名有瑜伽之師，以此人有止觀之相應行故，有財釋也。瑜伽師，人法雙標也。三、瑜伽師地：一、地位，謂從凡夫地至大覺地故。二、譬喻，謂地能持載萬物，能生長萬物，喻此論能持載諸行為一切法之所依故，能生長二智為無上菩提因故。四、瑜伽師地論，瑜伽師地約所詮之義理，論約能詮之言教也。

乙 釋分題——本地分

本論有五分：一、本地分，二、攝決擇分，三、攝釋分，四、攝異門分，五、攝事分。初分廣明由凡至聖之境、行、果地；餘四分中所言者，皆為此本地分之流類耳。

丙 釋地題——第十五菩薩地

論曰：『云何瑜伽師地？謂十七地。何等十七？嗢陀南曰：「五識相應、意，有尋伺等三，三摩地俱、非，有心、無心地。聞、思、修所立，如是具三乘。有依及無依，是名十七地」』。此即：一、五識身相應地，二、意地，三、有尋有伺地，四、無尋唯伺地，五、無尋無伺地，六、三摩呬多地，七、非三摩呬多地，八、有心地，九、無心地，十、聞所成地，十一、思所成地，十二、修所成地，十三、聲聞地，十四、獨覺地，十五、菩薩地，十六、有餘依地，十七、無餘依地。於中前九地辨境，次六地辨行，後二地辨果。菩薩地屬於十七地中第十五地——辨行，由三十五卷起至四十九卷半止，共有十五卷半文。所謂三乘者，佛之說法本乎一味，因根不等故有三乘。然大乘不但異小乘，且能包乎小乘也。

丁 釋持題——初持瑜伽處

持有四：初持、二持、三持、四持。初持文占菩薩地最多，有十二卷、十八品。約前顯教，初解境相應與觀行相應，屬此初持。二、觀行相應與智理相應，屬此二持。三、因果相應屬此三持。初持，以持菩薩解行到瑜伽處也。

戊 釋品題——真實義品第四

行者之於一切法，如實了知諸法實相，假者見其假，真者見其真，而不虛誑其事，則此品之所名真實也。孔子曰：「知之為知之，不知為不知，是知矣」。品之要義，說明一切法自相，使得發生不違諸法之勝解，而入與境相應之初持瑜伽處者也。故吾人必藉此發生相應勝解，得入為初持之瑜伽師。品者，類也，文在卷第三十六本地分中菩薩地第十五初持瑜伽處十八品中之第四品。

二 明殊勝

論之殊勝分為三種：一、本論在佛法中之殊勝。二、本地在本論中之殊勝。三、本品在本地中之殊勝。初云佛法者，指佛一代時教之謂也。略言有四：一、所屬藏勝：於二藏中屬菩薩藏攝故，於三藏中屬阿毘達摩藏攝故。二、所屬乘勝：一、從此論頓入菩薩地者，即同華嚴之根本一乘故。二、從此論漸入菩薩地者，即同深密第三時普為發趣一切乘而說之大乘故。總論此論所屬乘者，唯普為與根本之大乘方能攝入，餘非所容。三、所屬教勝：一、頓機遇之，即一時一音之頓教。二、漸機遇之，即深密第三時無上無容中道了義之教。四、論自體勝有三：一、是通申一切經之宗論故。二、是法無不詮義無不了之廣論故。三、是法相唯識宗之本論故，對十支論為根本故。十支論名目如下：

略陳名數支.....百法明門論──世親造

粗釋體義支.....大乘五蘊論──世親造

總包眾義支.....顯揚論 ──無著造

廣包大義支.....攝大乘論 ──無著造

分別名數支.....集論 ──無著造

離僻處中支.....辨中邊論 ──彌勒說

摧破邪山支.....二十唯識論──世親造

高建法幢支.....三十唯識論──世親造

莊嚴體義支.....大乘莊嚴論──彌勒說

攝散歸觀支.....分別瑜伽論──彌勒說，依深密中之品名而造論，未譯。

二、本地在本論中之殊勝：古德嘗以此論全部不能廣譯而獨譯此一地者，可見其以此地為殊勝也。如北涼曇無讖三藏譯，名菩薩地持經。劉宋罽賓求那跋摩譯，名菩薩善戒經。一屬經藏，一屬律藏，皆不稱其為論也。後玄奘法師譯出為論，即將地持經編入論藏，而善戒經仍攝在律藏，因當時譯者重在明大乘戒故。三、本品在本地中之殊勝：心不契真實義，必偏愛見，雖

有前數品之發心，亦等於空花無果耳。必須根本真實，方能念念流入薩婆若海，由初持而二持而三持以圓滿菩提耳。故此品在二十八品中，較之別品獨為殊勝也。

三 辨傳譯

甲 明說主——彌勒菩薩說

彌勒，此云慈氏；名阿逸多，翻無能勝。菩薩，具云菩提薩埵，覺有情義。說者，悅所懷也。菩薩在佛滅九百年間說此論。問：佛在世時，或有菩薩示現人間，助佛行化，如觀音等；何故佛滅後九百年，彌勒仍在人間說法？答：緣由當時有無著菩薩，獲證初地，深入大乘，為要顯揚正宗摧破邪見，以神通上昇內院，求彌勒菩薩自睹史天宮降於中印度阿輸他國為說此論，乃傳於世也。

乙 辨譯人——三藏法師玄奘譯

奘師越蔥嶺，遊月邦，訪道十有七載，經途百有餘國，三遍獲聞此論於戒賢法師座下。以貞觀十七年二月六日還至長安，於弘福寺與學通內外之名僧二十一人，共譯三藏梵本。於二十一年五月十五日，肇譯此論，論梵本四萬頌，每頌三十二字，至二十二年五月十五日絕筆，成一百卷。凡有五分，宗明十七地，如前釋。法師講此論時，有窺基「略纂」十二卷，遁倫記其所解成「瑜伽倫記」四十八卷，並行於世。至元末以來，遺失其本，研究者多未聞見，正理淪亡，慧日沉空！近幸日本續藏流通，取回重行於世。今講此論，都依斯記。

解 文

甲一 略標釋

乙一 略標真實

丙一 標二真實

云何真實義？謂略有二種：一者、依如所有性諸法真實性，二者、依盡所有性諸法一切性。如是諸法真實性、一切性，應知總名真實義。

云何是徵問詞。不變不異之理性謂之真，現有現在之事體謂之實。性則亙古亙今，體則無方無所。此中問以何法為真實義，所謂「欲窮真諦理，須知第一義」也。標中先開、次合。善戒經言二真實：一、法性，二、法等。地持經作：一、法性，二、一切事法性。二者名義異而不異，此則全異其名而同其義也。一者、依如性以明諸法無差別之真實性，二者、依盡性以明諸法有差別之一切性。如者不變不異之謂，今取不變不異與亦變亦異、及變而不異三義，較而明之。一、不變不異義：為根本智，親證真如故。二、變而不異義：為後得智與第八識及前六現量所緣性境，雖有因緣變、分別變別別之事，而緣時與所變境不相違異故。三、亦變亦異義：為第七六識帶質境與獨影境，由分別變更違異因緣變之實境故。如下表明——

【圖：TX07pb224_01.gif】

依此不變不異之如所有性，說有諸法之真實性，除此則無有真實之體性也。盡者、窮邊際徹源底之謂。前約如理智——根本智——契諸法之性曰如；此約如量智——後得智——符一切之相曰盡。倘若境大智小，智大境小，皆不足以稱其為如量也。是故有為無為、空有、色心等法，以如量智證之，無不周遍，無不深徹，粗妙大小歷歷炳然也。即地持中所云之一切事法性也。以上二義，大抵如是。合則以根本智所證之性為諸法真實性，以後得智所證之性為諸法一切性，如是應知總名真實義也。

丙二 標四真實

此真實義，品類差別，復有四種；一者、世間極成真實，二者、道理極成真實，三者、煩惱障淨智所行真實，四者、所知障淨智所行真實。

四種真實中，初屬有漏，二通有漏無漏，三、四皆屬無漏。合四重二諦如次：

世間世俗————世間真實——如天地人物是也

世間勝義┐

道理世俗┼————道理真實——如蘊處界等法是也

道理勝義┘

證得世俗──┬────煩惱障淨──苦集滅道證人空故

證得勝義─┬┘

勝義世俗─┼────所知障淨──證法空─真法界故

勝義勝義─┘

乙二 略釋真實

丙一 釋世間極成真實

云何世間極成真實？謂一切世間，於彼彼事，隨順假立世俗串習，悟入覺慧所見同性。謂地唯是地，非是火等。如地如是，水、火、風，色、聲、香、味、觸，飲食、衣乘、諸莊嚴具、資產什物，塗香、華鬘、歌舞、妓樂、種種光明、男女承事，田園、邸店、宅舍等事，當知亦爾。苦唯是苦，非是樂等；樂唯是樂，非是苦等。以要言之，此即如此非不如此，是即如是非不如是，決定勝解所行境事。一切世間從其本際展轉傳來，想自分別共所成立。不由思惟籌量觀察然後方取，是名世間極成真實。

釋中初徵、次釋、三例、四合、五結。云何下，徵。問言：何者為世間之極成真實也？謂一切下，釋。彼彼者，各各也。世間之得為至極成就之真實，蓋本乎世俗慣習之思想言說，為世間思想言說共所成就，是實非虛，故曰極成；乃如來隨他意語施設安立者。但為世俗之性，而無勝義之性者也。然後三種真實，不依世間之真實則無以為言說分別之所依止，是故此世間所極成者亦稱真實也。謂地唯下，例。其中先、能造四大，次、所造色相，三、依正莊嚴，四、內身苦樂。言地唯是地者，即說明此是地大，決定是地大，非火大等。地大既然，四大亦爾，萬有皆然。以要言下，合。謂世間世俗諦，是從本際展轉傳來共所成立，非今創造者也。凡新發明學說，先以思想考察而後定取者，無論正確與否，皆非此所謂世間極成真實之義也。是名世下，結。因明疏云：『極者至也，成者就也。至極成就，兩宗共許，故名極成』。又云：『雖兩宗共許，若非至實道理，亦不名極成，如勝論對五頂所立量是』。此則世間之所以名極成真實者，亦明矣。世間真實，近於俗所謂常識或直覺。

丙二 釋道理極成真實

云何道理極成真實？謂諸智者，有道理義。諸聰叡者，諸黠慧者，能尋思者，能伺察者，住尋伺地者，具自辯才者，居異生位者，隨觀察行者：依止現、比及至教量，極善思擇決定智所行所知事，由證成道理所建立、所施設義，是名道理極成真實。

釋中先徵、次釋、後結。道者、途也。人之思考，亦由途徑而達目的。謂能緣心與所緣境相通一貫之理，是此所云道理之義。亦是共所成立，故云極成真實。謂諸智下、釋，有總別義：總言諸智者，揀非愚夫愚婦之謂也，諸字所包括意，即指別中八種有智之人也。別中、初明諸智者，次示有道理義。一、聰叡者，生來六根通利故。二、黠慧者，具有巧妙學術故。三、尋思者，散心能淺思維故。四、伺察者，散心能深思維故。五、住地者，由尋伺而入靜慮故，如初禪天是也。

【圖：TX07pb229_01.gif】

六、辯才者，具四種辯才故。七、異生位者，雜類凡夫中之有智故。八、觀察行者，凡三乘學者，必隨順觀察行故。諸智者，略釋如此。次示有道理義者：吾人得慧之所由，不外乎三量，以此為一切道理之源也。量度十方，權衡三世，有限無限，能通能窮，此則三量之所以名為量也。是故欲入佛智境界，亦必依是三量。文中云現者，即三量之現量，謂由親證而得，不藉言說及念度故。異生散心，雖無現量而有似量，定心必為現量。比者，比量也。比度計較之謂也。依以因之三相比類觀察，確知不虛謂之比量。近世學者慣用正反比例，亦此義也。至教量者，又云聖教量，謂由因了義教典而楷定諸法義故。至極無上，意言佛之教非外道典之所能過也。諸智者，依止三量極善思維而得決定證成之道理。是名下，結。

丙三 釋煩惱障淨智所行真實

丁一 釋明真實

云何煩惱障淨智所行真實？謂一切聲聞、獨覺，若無漏智、若能引無漏智，若無漏後得世間智所行境界。是名煩惱障淨智所行真實。

文中先徵、次釋、後結。煩、擾也，惱、害也，此即是障。而為首者，則唯補特伽羅我執。以從煩惱中而得以出離，其能緣之智與所緣之境相應一致，故謂之淨智所行真實。謂一切下，釋。聞聲悟道謂之聲聞，得自然慧謂之獨覺。此二乘者，於無漏智能證生空理，不與煩惱相應，如光破暗，明暗不能並故。又有能引無漏智種而起現行之加行智，其能引智在七賢位：疏引在資糧位，親引在四加行。至見道位，斷分別人我執，如實了知唯蘊無我，故云無漏後得世間智所行境界，智通三位。是名下，結。指明二乘所緣境智，是煩惱障淨智所行真實也。

丁二 徵示境界

由緣此為境，從煩惱障淨智得清淨，於當來世無障礙住，是故說名煩惱障淨智所行真實。此復云何？謂四聖諦：一、苦聖諦、二、集聖諦，三、滅聖諦，四、道聖諦。即於如是四聖諦義，極善思擇，證入現觀。入現觀已，如實智生。此諦現觀聲聞、獨覺能觀唯有諸蘊可得，除諸蘊外我不可得。數習緣生諸行生滅相應慧故，數習異蘊補特伽羅無性見故，發生如是聖諦現觀。

文中初躡前真實，次徵釋四諦，後示境生觀。初謂由緣四諦之境而得淨智，如摩尼珠出於污泥，即脫煩惱障生無漏慧；至業報二障，亦於當來世捨盡矣。此復下，正徵此境界。問：四諦云何也。一苦下，釋。聖諦，正也、實也，是中正真實之言故。苦、謂三界二十五有之苦報也；集、謂貪、瞋、癡等惑，福業、非福業、不動業之苦因也；滅，謂無漏真理二乘涅槃也；道、謂三十七道品，能引凡入聖也。智者知苦是逼迫性，集是招感性，滅是可證性，道是可修性。是故二乘由此證入十六行之現觀，發生無漏智入見道位也。此諦下，示觀境。唯有諸蘊可得，除此其餘我見不可得也。大智度論云：阿羅漢視身如曾經剖解復為綴合之牛，不見有神我故。其所以得入我空無性者，蓋因屢屢數習緣生無常無我之慧，發生如是聖諦現觀耳。

丙四 釋所知障淨智所行真實

丁一 釋明真實

云何所知障淨智所行真實？謂於所知能礙智故，名所知障。從所知障得解脫智所行境界，當知是名所知障淨智所行真實。

釋中初徵、次明、後結。前云煩惱障，持業釋也。此則所知不是障，以障障所知，以法執為本，依主釋也。所知、梵語爾燄，與境同義；從執一切所緣之境為心之障，能礙通達於境之智故，名所知障。出離所知障所得之智境，是名所知障淨智所行真實也。

丁二 徵示境界

此復云何？謂諸菩薩，諸佛世尊入法無我。入已善淨，於一切法離言自性、假說自性平等平等，無分別智所行境界。如是境界，為最第一真如無上所知邊際。齊此，一切正法思擇皆悉退還，不能越度。

此復云何者，重問所行境界為何境也。諸菩薩，約初地菩薩以上；諸佛，統括三世十方之妙覺地。世尊，謂果後行因，倒駕慈航，為天人之所尊重也。由初發心，歷三賢地，知法無我，以久修無我觀方便，斷分別法執，入初地；進斷俱生法執，究竟成就清淨，故云入已善淨。於一切法離言自性、假說自性之非安立、安立二諦，心境相應，理智一如，故云平等平等。如實了知空不空法，不隨言說分別，故云無分別智所行境也。如是境界，遍法界、徹世際、為第一無二之真如，更無有過其上者。齊此，則一切法皆悉下劣，不克勝於此矣。

甲二 廣分別

佛之說法，或廣或略，蓋因群機有愚智之所致耳。說雖不同，其揆一也。維摩詰經三十二菩薩各說不二法門不同，而同入不二法門。今此論雖重重廣為分別，亦悉詮真實之義也。依遁倫記分作五段：

乙一 所證真實理體無二

丙一 安立無二真實

又安立此真實義相，當知即是無二所顯。

此真實相以何為相？當知即是絕對待、離空有、無二所顯一真常存之理體也。

丙二 徵釋何者為二

所言二者，謂有、非有：此中有者，謂所安立假名自性，即是世間長時所執，亦是世間一切分別戲論根本。或謂為色、受、想、行、識，或謂眼、耳、鼻、舌、身、意，或復謂為地、水、火、風，或謂色、聲、香、味、觸、法，或謂善、不善、無記，或謂生滅，或謂緣生，或謂過去、未來、現在，或謂有為、或謂無為，或謂此世、或謂他世，或謂日、月，或復謂為所見、所聞、所覺、所知，所求、所得、意隨尋伺，最後乃至或為涅槃。如是等類，是諸世間共了諸法假說自性，是名為有。言非有者，謂即諸色假說自性，乃至涅槃假說自性無事無相，假說所依一切都無，假立言說依彼轉者皆無所有，是名非有。

文中先言所說有，次明所說非有。所言二者，以其所執皆是有法，既有有法，必有非有，以非有非有，亦不能對待名為有矣。此中有者，以其本空，妄增益之執為實事，故為妄執之有。如云：涅槃、生死，皆同昨夢，其所言之涅槃與生死名義者，固皆安立假名，豈實有自性乎？世間，謂器世間中之有情世間也。長時所執者，謂從無始不覺迄至未來，大小眾生各各皆有其自境所執。如螻蟻然，逢擒則逃，將雨而徙，亦有其所執之境，此謂遍計所執之性，亦是分別戲論之根本耳。等言，即是假名五蘊、六根、四大、六塵、三性、四諦、生滅、十二緣生、三世有為、無為、今生、他生、空色、色空、見聞覺知、求得尋伺——未得而求謂之求，已得而得謂之得，尋、粗也，伺、細也，心隨分別謂之意隨——乃至究竟涅槃遣無可遣等法，皆是世間共同假立諸法名義。言非有者，以其所立之自性相，畢竟空無、無所有故，欲遣增益之有，故說非有。事、實有也。相、假相也。然聞非有而執非有，亦名遍計執性，是謂損減執。依彼轉者，即依假立諸法之名，而有假立諸法之義轉現也。

丙三 正明無二所顯

先所說有，今說非有，有及非有二俱遠離，法相所攝真實性事，是名無二。由無二故說名中道，遠離二邊亦名無上。佛世尊智於此真實已善清淨，諸菩薩智於此真實學道所顯。

言二俱遠離者，即明中道無上之真勝義也。不獨有法空而非有法亦空，且空之空亦空也。如起信謂：離言說相，離心緣相，乃至因言遣言，無言可遣，是名心真如相。要之、如來所說，或名一真法界，或稱諸法實相，曰圓覺性，曰自覺聖智境界，此論今名中道，亦名無上，正顯真實義為純圓獨妙之法也。其所說之中道名義，亦是假立自性。中論云：『因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，又名中道義』。由是觀之，此無二所顯真實法，固四句皆非、百非俱遣也。諸佛於此已證，菩薩於此正顯，眾生於此當證，吾輩其努力哉！

（嘿庵記）（見海刊三卷十一期）

（附註）此下，記文未見，應是記者未續記耳。

卷006

——二十七年夏在重慶佛學社講（附註）——

懸論一 泛明五論

二 釋本論題

釋頌甲一 所為

甲二 正論乙一 略標丙一 總標

丙二 別顯丁一 明法相

丁二 明法性相

丁三 成立非一非異

乙二 廣釋丙一 生死丁一 總標

丁二 別釋

丙二 涅槃丁一 總標

丁二 別釋戊一 總明六相

戊二 別明轉依己一 總標

己二 別釋庚一 悟入自性

庚二 悟入物體

庚三 悟入數取趣

庚四 悟入差別

庚五 悟入所為

庚六 悟入依住辛一 總標

辛二 略釋壬一 悟入無分別智所緣

壬二 悟入無分別智應離之相

壬三 悟入無分別智加行

壬四 悟入無分別智自性相

壬五 悟入無分別智所得勝利

壬六 悟入無分別智所應遍知事癸一 總標

癸二 別釋子一 對治遍知

子二 自相遍知

子三 差別遍知

子四 作業遍知

庚七 悟入作意

庚八 悟入加行地

庚九 悟入過患

庚十 悟入功德

乙三 譬喻

懸 論

一 泛明五論

西藏所傳述之彌勒五論，三部屬於唯識，即辨中邊論、辨法法性論、大乘莊嚴經論；兩部屬於中觀，即現觀莊嚴論，究竟一乘寶性論。先略說五部的內容。

辨中邊論、以依他起為實有來安立三相，謂三界虛妄分別當體即是依他起，彼妄執有能取所取即是遍計執，能通達二取空即是圓成實。根據此三相為境，廣分別大小乘所共的境行果；最後第七品特明與小乘不共的無上大乘。辨法法性論、亦就依他起為實有來安立生死和涅槃，也就是安立世出世間一切諸法。就生死方面、明生死的果及能令流轉生死的因，即是辨明世間法。就涅槃方面、明涅槃的果及能證涅槃的道，即是辨明出世間法。總之即是依唯識正義來辨明來安立生死涅槃染淨諸法。莊嚴經論、對於外境未專破斥，重在詳明菩薩自己所修的廣大行及成熟有情的方便，即是廣明菩薩自利利他之行法。此三部之所以屬於唯識者，因為唯識說沒有離識的外境，唯有內識；若說離識別有外境者、即是常見，或說內識亦如外境無者、即是斷見。又就三性，說依他起，圓成實是有自性自相自體的，遍計執是無自性自相自體的（解深密經如是說）。若說遍計執亦有自性如依他起、圓成實者，就是常見，如於初轉法輪如言取義。若說依他起、圓成實亦無自性如遍計執者，就是斷見，如於第二轉法輪如言取義。是故解深密經雙離二邊不常不斷，不說遍計執有自性故，不墮於常，不說依他起、圓成實無自性故，不墮于斷。因三性之依他起的主要成分，還是指內心。內心中本無二取而顯現二取相，似乎有離心的外境，於是執為實有，名遍計執。故三性的自性有無亦不相同，這就是所謂唯識見。辨中邊論、辨法法性論、莊嚴經論，係根據此種意見會通般若而立論，故說他是屬於唯識的。

現觀莊嚴論、根據般若立論，雖亦抉擇究竟法空真如，但所重在發明般若經中隱藏之義。明三乘道的體性數量及次第之決定，即三乘人所修之道，也就是菩薩為攝受三乘眾生，所應知應有的行法。寶性論、明究竟離一切戲

論法空真如之如來藏，亦廣明三寶功德等。此二部之所以屬於中觀者，因為中觀說內心外境皆無自性。遍計執、依他起、圓成實等一切諸法皆無自性。其無自性之理無有差別，如內心就緣起義是有，則外境就緣起義亦是有，外境就勝義說無自性，則內心就勝義亦無自性；故內心外境，無有差別。遍計執等三性亦復如是。又眾生心的無自性即是佛性，亦即是如來藏，眾生皆可證此而成佛，故說一切眾生皆可成佛，這就是所謂中觀見。現觀莊嚴論、寶性論，係根據此種意見而立論，對於般若如言取義，故說他是屬於中觀的。

昔於慈氏五論頌合刊序云：然慈尊唯造頌而釋文皆出論師，故義頗不一，今合刊五論頌為一本以存其樸，條貫而編次之，表提其綱領如左：

【圖：TX07pb244_01.gif】

然此亦略據其偏勝相以言耳，其實皆一味大乘也。則於寶性可別成台、賢等宗義，亦包華土向來之傳統思想矣。

二 釋本論題

現專講辨法法性論，係法尊法師新由藏文譯為華文。此中名義文句之刊定，講者亦曾稍加參訂。昔玄奘法師譯攝大乘論，曾引有分別瑜伽二頌，分別瑜伽論未傳中土；但考所引二頌，義與此論一段頌文相符。此論是否即奘師所引分別瑜伽，頗堪考證。論題涵義，至下論文自明。今但就文句，略加詮釋。

論、為能詮，顯於三藏佛典之中，屬於論藏。辨法法性，為論所詮。辨者辨明，即辨令法、法性義明晰也。又分辨、辨別義，如辨中邊論真諦亦譯為中邊分別論。故知辨即「分別」。論為能辨，法與法性即為所辨。此能詮、所詮，能辨、所辨義，其分齊不可不先明之。

法與法性之名，中國古譯經論幾無不有，但其涵義非一。「法」與「法性」對舉，多以法表有為諸法，法性表無為真如。本論法與法性所詮，依論文而釋論文，則法表有漏法，而法性表無漏法：與常途義，頗不相同。本論所謂法者即指生死，所謂法性即指涅槃。辨明生死法之體相如何如何流轉，涅槃法性體相如何如何證得，故亦可說即是辨生死涅槃論。生死為苦總相、

即是苦諦，涅槃解脫即是滅諦，故本論亦可說為辨苦諦滅諦論。生死為苦諦，招生死之業與煩惱為集諦，故本論所謂法，亦即苦、集二諦；涅槃為滅諦，證涅槃斷煩惱之途徑為道諦，故本論所謂法性，亦即滅、道二諦；故本論也可說為辨四諦論。苦、集二諦，包含生雜染、業雜染、煩惱雜染之三雜染，雜染法即是有漏法；滅、道二諦，由對治無明煩惱、業、生，成般若、解脫、法身之清淨功德，則一切皆成無漏法；故本論又可說為辨有漏無漏法論。

餘經論中，以法與法性詮有漏無漏法者，如起信論之生滅、真如二門，頗相近似。其他諸經論中，則多以法詮有為法，法性詮無為法。有為可通無漏，故一般所謂法、較此論廣，所謂法性、較此論狹。

此論悟人法性，亦歷明定慧相應之瑜伽。辨法法性、係依藏文直譯，譯分別瑜伽，其義亦可相通也。

「敬禮慈尊」！

此句為由梵傳藏譯論者所加。一、為求加持令無生障礙；二、表示佛法中凡作善事皆先皈依三寶。瑜伽師地論謂造論須禮二師，一、本師，二、釋師。一、為降伏自己的貢高，二、表示有傳承，三、為令眾生生信故。藏中各論之前，皆有敬禮尊者妙音六字，妙音為文殊別號，文殊表智，論詮智慧，故禮文殊。此論頌文彌勒所造，故言敬禮慈尊。慈尊者，慈氏世尊之略言也。

釋 頌

甲一 所為

由知何永斷；有餘所應證：欲辨彼等相，故我造此論。

此之四句，造論所為。慈尊造頌，先明宗旨，以引起聞者希求向學之心也。何、謂生死，泛指一切應永斷法。餘、謂生死永斷所餘，即是涅槃為所應證。欲辨明彼生死涅槃之相，故造此論。

何故欲辨彼等相耶？以諸眾生不明生死緣起，聞佛常說了脫生死：或執色身壞滅為了生死，故有厭世自殺等事。或執身如槁木、心似死灰為了生死，如外道之修無想定。或執觀色身空為了生死，如老聃以有身為大患；及修

空無邊處乃至非想非非想處定者。彼皆不能了脫生死，以彼不明生死根本為無明故。由無明等煩惱發業，由業牽識六道流轉，生死死生無有底止。詳析之為十二緣起，具如經說。色身壞滅，業識仍在。修諸定者，為不動業，彼皆仍是隨業受生，未了生死。欲了生死，應斷無明。無明滅故行滅乃至老死等亦隨滅，是為還滅之道，乃能永斷生死。無明者：一為不了知十二緣起之無明，妄執生死自然生起或神所造，如科學家、宗教家言；一為不了知諸法性相之無明，以為實有煩惱業果生死等法。不知諸法眾緣合成，空無自性，如夢中境唯心變現。非謂由此空性能生諸法，即此現前諸法體空。若知諸法現前即空，則生死中身心世界，如幻如夢，體性皆空。如實了知而斷無明，煩惱業報隨之俱斷，是乃名為永斷生死。由使眾生先知何者應永斷除，乃知還有永斷之餘所應證得；為令現前了知生死涅槃相故，為令究竟永斷生死證涅槃故，辨彼生死涅槃等相。即造此論之所為也。

甲二 正論

乙一 略標

丙一 總標

當知此一切，略攝為二種：由法與法性，盡攝一切故。其中法所顯，即是說生死；其法性所顯，即三乘涅槃。

當知此一切者，雖可汎說有為無為一切所知法，而正指此論所辨應斷、應證之一切。何故此一切可略攝為二種耶？由法與法性、盡攝一切故。前二句標，此二句成，後四句再釋之，略攝為法與法性之二種。何故能盡攝一切耶？以法字顯明三界生死，法性即顯明三乘涅槃。生死為有漏法，涅槃為無漏法，有漏無漏盡攝一切法故。此中顯言，乃詮表義。法即生死，法性即涅槃，非於生死涅槃之外，別有法與法性為其能顯。三乘涅槃，顯此論中所辨涅槃不簡二乘，總攝三乘無學有餘無餘涅槃。

涅槃、簡義為滅，亦為寂靜，如世俗恆言所謂安寧。情器世間隨業遷流，生老病死、成住壞空，是不寂靜不安寧相。煩惱滅盡，斷業識流、出生死海，寂靜安寧；此之涅槃，三乘所共。金剛經言『我皆令入無餘涅槃而滅度

之』。又謂三乘『皆以無為法而有差別』。彼無為法，即此法性。三乘差別：在其修證，行有廣狹、見有深淺。觀生死苦，勤求出離，此聲聞、獨覺之發心修行；亦通大乘。觀眾生苦，勤求無上菩提，自度度他，此大乘不共之發心修行；不通二乘。又大乘深智證一切諸法空真如性，不生不滅、不垢不淨、不增不減、本來寂靜自性涅槃。故能不畏生死、不染生死，大悲大願、滿足福慧，盡未來際於一切眾生界現身說法。不同二乘極果，僅能自了。是故無住涅槃，為大乘不共功德，不通二乘。今並舉三乘涅槃，顯此論所辨，不惟明大乘涅槃也。法字通常釋為任持自性、軌生物解，包括一切有為、無為。又世俗諦名法，勝義諦名法性。又法表善法，如不善者名非法，及法有法律及標準義。又因明量以能別名法，所別名有法。此論以現有能取所取之相者名法；由知此而遠離二取相者名法性。法性即二空真如，亦即涅槃。因有二取相故生執著，由執起惑，由惑造業，由業生苦，故通名三界雜染生死曰法。其主要仍是有漏心法。三乘涅槃即無為法性，其能證之道此論亦攝於法性，故辨法法性通四諦。

丙二 別顯

丁一 明法相

此中法相者，謂虛妄分別，現二及名言。實無而現故，以是為虛妄；彼一切無義，惟計故分別。

前標法與法性攝一切法，此略辨明法之體相。法與法性，各有體相可為簡別。為此中所辨之法定出一範圍分齊之相，是名法相；非通常對法性所言之法相也。虛妄分別與辨中邊虛妄分別義同，即是三界有漏心心所法。五法之中，分別、正智對舉，分別所攝。現二者，謂虛妄分別所現之能所二取。能取者，為能取種種境之分別心。所取者，為分別心所取之色、心、心所、不相應行、無為諸法境相。心能取境為能取相；然是所知境故，亦為所取。能所二取，五法之中，屬相所攝。名言者：於二取相之分齊上安立能詮，計執之以為其所詮。名言亦遍於五趣，雖異類或無顯義之名句文字，但皆有顯境之名言習氣故。名言在五法中，為名所攝。上二句確示此中之法相，即五

法中分別、相、名，但次第不同耳。

下之二句，釋上二句。實無者，謂究其實體空無，惟幻現二取之相耳，故是虛妄。非謂由彼實無中，生二取相也。無義者，謂彼虛妄二取所現境界皆無實義，惟依種種計度而有，故惟分別識耳。此即諸法皆唯識現，皆不離識之義。亦可實無二句配釋二取幻現，體性實無，說為虛妄。彼一二句配釋名言，假名所詮無實境義，惟計度故但是分別。

又札迦疏說：虛妄分別為二類：一、是無分別的前五識心心所。雖現二取錯亂而無執著，如眼耳識現起離眼耳識外之色聲境，此由無始來熏習力現起，乃至十地尚未斷盡。二、是有分別的第六識心心所。對於所現境界安立名言，執此是眼識、是能取，彼是色塵、是所取等。但無論所現、所執，都是錯亂、實無，故稱為虛妄。彼一切虛妄二取都無實義，唯自計度分別，故名分別。

此中名言，於五法中、為名所攝，於三相中、遍計所攝。分別、現二，於五法中、分別與相所攝，於三性中、是依他攝。此中法性，攝五法中之正智、真如，於三性中、圓成實攝。與常途相、名、分別、正智為依他，真如為圓成義異。

丁二 明法性相

復次法性相，無能取所取，能詮所詮別，即是真如性。

此略明法性之體相，即無能取所取、能詮所詮差別之真如性。能取所取、惟是虛妄分別現起。無能所取，顯非如法相由無計度分別識亂現二取相；無能所詮，顯非如法相由有計度分別識於二取相更增益而安立名言。故此能取所取、能詮所詮平等一味無二無別空性，即是遍一切法常如其性之真如性，亦是本論所言法性自相。但真如義常途唯是所證；此論法性兼攝正智，則真如亦兼攝正智也。

丁三 成立非一非異

無而現故亂，即是雜染因：如現幻象等，非有而現故。若無及現中、任隨一非有，則亂與不亂、染淨皆非理。此二非即一，亦復非別異；以彼有無

事，有別無別故。

初四句成立法相雜染因。謂虛妄分別二取相，體性實無、顯現似有，實無現有，故名錯亂。不知其錯亂而執為實有，即是無明。無明發業、業招生死，惑業生死皆由此起，是故名為雜染之因。或有難言：此生死法，體既實無云何現有？以喻答言：如幻現之象馬牛等，原唯土石草木，實無象等；然竟幻現象等之相。三界生死，皆是虛妄分別迷亂習氣所現，無實自體。於無實中，現有世界眾生幻相，故雜染因得成。對治雜染生死，即有解脫涅槃，故清淨因亦善成立。

次四句成立流轉還滅因。若無及現中者，無謂無二取性；現謂現二取相。任隨一非有者，謂或缺「無」性，或缺「現」相。非無、則有即是諸法實有體性；所現之相即法實相。不「現」、則無即惟是無。實有現有，實無現無，復依何處說名為亂？故亂之成須二條件：一、實無，二、現有。隨缺其一，則亂不成；不亂亦不成。執幻逐妄，故有生死雜染之法；了幻合覺，故有涅槃清淨之法。有亂故有染品，不亂故有淨品。亂與不亂既不成立，諸染淨品亦不成立。唯其實無、現有，故生死涅槃四諦因果，始能成立。

後之四句，釋現與無非一非異。此二者，謂幻現相與實無性，亦即下文之有無事；有謂幻現，無謂實無。此無與現、二非即一，以彼二事相有別故。云何有別？幻現之相，以多因緣成別別相，各有方所時分起滅。非實無性遍一切法，一相一味常如其性。二相不同，故是有別。亦非異者，以彼二事體無別故。無別者，謂非幻現法外別有實無性，遍諸幻現法即實無性故無別也。

前別顯一大科，略明法以虛妄分別為體相。其虛妄分別之所以，就是本無二取而詐現二取，無而現有，故是錯亂。因錯亂而生貪著、起煩惱、造眾業、感生死，故錯亂的虛妄分別是生死因。如幻現象馬之相，雖無象馬體而現似彼相，其能現之心、即是錯亂。於有者不現偏現無者，如現株杌為人，株杌是有不現，人是無而妄現。此現人與不現杌、皆是錯亂，生死即由此錯亂而來。錯亂之所以成者，即因無二取而現二取。若有而現或無而不現者，皆非錯亂。若無而不現則不起錯亂覺，即無雜染流轉生死；既無生死亦無須

斷生死而修道，故亦無涅槃。若實有二取而現二取，亦非錯亂。既無錯亂便成正知，亦不起雜染感生死；既無雜染生死，即無清淨涅槃。是故法的體相即無二取而幻現二取相。法相既明，反之可知法性之相，即無二取而不現二取也。欲證此法性，須先了知生死是無二取而現二取；不於幻現妄執為實，則感生死之雜染因斷，解脫生死而證涅槃矣。無二取而不現即是諸法本來面目；亦即法性、真空、涅槃。故以無能取所取、能詮所詮為真如法性之相也。

乙二 廣釋

丙初 生死

丁一 總標

由六相悟入諸法為無上：謂相與成立、及非一非異、所依共、不共、悟入能所取現似而非有。

諸法，即與法性對舉之生死法。由六相為悟入諸生死法之無上方便。六相者：謂相、成立、非一非異、所依共、所依不共及能所取現似而非有。第六句悟入二字、可通六相言。

丁二 別釋

其中相、成立及非一非異，如略標中說。

此六相中前之三相，已於前大科略標中說。

諸於何流轉，說彼為所依，謂情界、器界。器界即為共，如共同所了。有情界有共，復有諸不共：託胎生、名言、攝受與治罰、饒益及違害、功德并過失、由更互增上、互為因故共。依及諸了別、苦、樂、業、死、生、繫縛與解脫，彼九不共故，名不共所依。

此釋第四、第五，所依共及所依不共。前三句，釋所依。諸者，總指一切有情。何者，指有情流轉處之器界，即說彼情器為所依，故所依即眾生世界。次十句，釋所依共相。世界者、器世間，此唯是共所依。此一世界為此世界眾生所共了知故，眾生共業共識變此世間，故為眾生共同所了。雖由眾生各別業識變起，以業識大體相似故，現共同之世界。如一室中，諸燈之光

，燈雖各別，其光相同。詳如成唯識論所說。故共了有二義：深義為共同業果；淺義即共了之色聲等也。然器世間，亦有共中不共。同一世界，三界、五趣、四生，受用各別。如恆河水：人見清水，鬼見濃河。惟在同一界趣，器界多共。若細分之，則為大體相似耳。

所依有情界中有共不共。依唯識論，唯就根身說共不共：粗色身共變用共了，名之為共；淨色根唯己所得報，生時俱生、死時俱壞，名為不共。此論所言範圍較廣，非唯色蘊，乃兼有情五蘊聚而言也。有情界中，共法有八：一、託胎生。簡別不共法中生死的生；唯指依託父母而生之生，故譯文加託胎二字。託胎之生，狹義言、有子業親因緣及父母增上緣三有情之關係，廣義言之、乃至家族諸親皆與有關，故名為共。二、名言，此依藏文直譯，義為表業。名言本義為語表業，於此亦兼攝身表業。身、語表業或由他人引起，或使他人表現，為有情間共同關係，故名為共。三、攝受。家庭、團體之所由成，或由家長攝受家屬，或由領袖攝受徒眾，必由大眾擁護，始有能攝受者。有能攝受、所攝受者，始有社會種種結合。此中眾多有情所成，故亦為共。四、治罰。攝受相反，則為治罰。佛法以戒律攝受僧伽，犯戒則有治罰。一切違反攝受之行動、侵害、鬥爭，皆應有以治罰之；如維持治安，制裁侵略皆是。五、饒益。或以財施使他豐饒資生之具，或以法施使他增長學問智識。六、違害。對于他人或于群眾，作違反其生存繁榮進步利益之事。七、功德。有情各自可生功德過失，此惟就與他有情關係言。如恭敬諸佛、孝順父母、供養師長、積集聞思修三學功德等是。八、過失。功德相反，則為過失，如毀謗三寶、忤逆父母等是。凡此八者，皆由自他有情更互為增上緣以成，故名共法。初為家庭，後七通一般社會國家，凡社會科學之所治者皆是也。

下五句就有情明不共法有九：一、依，就唯識宗即第八識；然說七、八識必出因成之，此論未出其因，亦未明說第七、八識。是故此依，亦通三乘共教，說為意根。即十二因緣之業識，為有情受生所依，各有情各別所有，故曰不共。二、諸了別。即前六識：若立八識，即前七識。識為有情各各別有，不與他共。上二識蘊。三、苦，四、樂。上二受蘊，或由自身，或由境

界，各各有情所受苦、樂各別，各自感覺。五、業，即各有情思心所等。所造之業，各自攝屬，不能繫屬於他有情。六、死，七、生，有情各自生死，不與他共。八、繫縛，九、解脫。此有情成羅漢，他有情仍流轉生死；此有情流轉，不礙他有情解脫，皆須自辦，他不能代。此九者為各各有情不共他有，故曰不共。

共現外所取，實即能取識。以離其內識，外境義非有；是共同性故。於餘不共識，為所取等義，謂他心等法。等引非等引、諸能取識前，更互非境故：於非等引時，自分別現故；於諸等引前，三摩地行境，現彼影像故。以所取若無，亦無似能取。由此亦成立，無似能所取。然由無始來、等起而成立；二取悉非有，亦善成立故。

初十六句悟入所取，次之二句悟入能取，後之六句成立能所取空之理。總為六相之第六、悟入能所取現似而非有。

十六句中，初之五句、明器世間及有情世間一分之共現外所取是無。共識現出相似在外之所取境，似離能取識外有其獨立可取之境；究其實際，即是識上所現，非有識外之境。初之二句、立宗，次二句、出因。以離內識，不能證外境為有故。內識之內，非以根身分其內外，乃以識言。識之自體，及不離識之法，皆名內識。如所緣之色塵，不離能緣眼識而現，憑意識計度推測為在外，其實非有，不可現量得故。義者實義，亦可釋為義理。離識之外說有外境，其義理不成也。第五句釋伏難。若有難言：若唯識現，眼不見山、山即應滅？今一有情不見山時，其他有情仍見此山，可知所見外境之山非唯識現。今答此難：共見之山是共識現；此識不現時，他多識仍現。如一時中諸燈共照，一燈光滅，眾燈光在。以不離多識故，仍可名唯識現。

六至八句、明不共現所取境，若他心法等亦不離識實有。謂有難言：若意識緣眼識，或他心智緣他有情識時，彼所緣識應在能緣識外，應是識外之境？此應答言：彼所取識，即是識故，仍非識外。且所了他心相仍不離能取心，能取智上所取他心之影相決不離能取智也。但有情界中，非許唯有一有情之識。各各有情各有其識，此有情之識外，許有他有情識。以是識故，雖

彼有情之識，在此有情識外，仍是唯識。且他心智緣他有情之識，其所了知，亦是自心所現影相，仍名不離內識。

次之八句、以等引非等引更互非境，仍證不共現所取不離能取識。等引、梵言三摩呬多，為得定後定心相續引生位之定心。心心所剎那生滅故，定心亦是剎那生滅，多剎那中平等相續引起同等之心，即是等引。非等引者，即未得定之散亂心，或出定後報得之異熟分別心。定心之境，非散心能取識之境；散心之境，亦非定心能取識之境。散心唯依自分別而見一切山河大地人物房舍。於定心前，修空定者唯見有空，修火定者唯見有火。定心不見山河大地，散心亦不見空或火。此就別別有情而言。更就一有情言：若未得定，若出定後，依分別心唯見世間共見之境；入定之時唯見定境。故所取境，唯是能取識中所現影相。猶如病目見虛空花：所現空花不離目病，目病若無，空花不現。若離能取，所取實無。

次二句悟入能取無。若所取境既明其無，似與所取異體之能取識亦無。何以故？對所取境立能取識，所取既空能取自無。如見空花，說為病目，不見空花即非病目。此以似所取無為因，成無似能取也。

次二句、總明能所二取現似而非有。由上之理即可成立無似有之能所二取，然須得加行智方可悟入其影像，得真見道方可證知也。次四句釋妨難。然何以有似有實無之幻似能所取耶？因無始來二取習氣等流而現起故。識所取境，或唯名無實、如龜毛，但遍計執；或有相無用、如病目空花，亦依他起。眼病愈時空花始滅，非說為空便無花相。欲愈眼病，須由療治養息，非不待功用可令眼病愈。習氣等起二取分別依他起法，雖知現有實無而亦不能即無。若了知此二取分別由習氣起，似有實無，常時觀其幻現無實，順真如理久久修習，即可熏成習氣。以此習氣，始可對治執二取之習氣，使至於無。悉者盡也。二取習氣盡時，根本後得二無分別智中，皆離二取；了達一切法空，皆如幻化。在幻化中，無能取外之所取，亦無所取異體之能取。以二取由習氣成故，不加對治二取不無；若作對治二取可盡。故二取悉無，亦以其是無始習氣等起之故而善成立也。此六句中、所成立者應有三義：以前十八句為因，成似能所取現有實無；次以無始習氣等起為因，成能所取實無而現

有；復以無始習氣等起為因，成現似二取；可由久觀二取空悉歸非有也。以上釋悟入生死法竟。

總括言之，生死即以虛妄分別似能所取為相；體即顛倒錯亂，由此為因，感生死果。果中有共不共所依。菩薩應了知其共所依及不共所依，均非離識實有，由此便能悟入無實所取能取。悟此理故，久久熏修，便可永斷二取習氣，圓成佛果。

丙二 涅槃

丁一 總標

由六相悟入法性為無上：謂相與依處、抉擇及觸證、隨念并悟入到達彼自性。

由此六相，即能悟入法性涅槃一切圓滿，故為悟入之無上方便也。謂悟入相、依處、抉擇、觸證、隨念及到達彼自性也。彼謂法性。六相如下解釋。

丁二 別釋

戊一 總明六相

相、如略標說。處、謂一切法及一切經等。其中抉擇者，謂依大乘經如理作意攝一切加行道。觸、為得正見，故以真見道現前、得真如所有親領受。隨念、謂修道為除諸垢故，於前所見義菩提分所攝。悟達彼自性、謂真如無垢，一切唯真如；顯現彼即是轉依圓成實。

一、相者：謂法性之分齊體相，如略標中「復次法性相」四句已說。二、處者：謂悟入法性所依之基礎。泛說即一切法，即指一切經等。等者、等取律、論。宇宙萬有，五蘊、十二處、十八界、有為、無為等一切所應可知境諸法，皆可依以聞思抉擇斷疑生智，悟入法性證得涅槃。若切要言，應依聖教，先成聞慧，依之思修方能悟入。以一切經論，皆已悟入法性者，就其正知所證為教導未知未證者而施設也。三、抉擇者：三慧之中，思修慧攝。抉謂剖抉，擇謂擇定，即抉擇是非真偽假實空有之智慧。於一切法中抉擇出法真實性。其所依以抉擇之標準即為大乘經。律僅為經之一部分，論為依經而說，三藏根本皆在於經。佛說諸經，或應他機方便而說未達究竟；特標大乘

，明是了義之經，為佛實智現證之境。如理作意者，如謂循順不違，理即甚深了義；作意者，其廣義即一切心起時警發作用。此中所言如理作意，為已解大乘了義之理，如所解理集中心力而起深刻思量是也。加行道者，廣義言之、凡依法空勝解所修資糧位之十住、十行、十向，皆加行攝。狹義而言、惟十向後四位，為大乘菩薩悟入法性之加行；依於定心，以深智慧觀察法性。其前加行，未能常與定心相應也。此中可通資糧、加行。四、觸謂觸證法性，非由名言文字思維觀想而得。為得此出世正見故，以真見道現觀現前，證得諸法空性真如。前加行道以比量分別心，略見真如影相，未能由現量智證真如。雖似真如，實心所變。至世第一最後剎那，透脫影相入真見道，始以現量無分別智親證真如。即此最初所有親領受真如之智，名觸證也。五、隨念者：謂修道位。念為緣曾緣境之別境心。真見道後，隨真見道親證真如無分別智而緣曾緣之真如理，依之修菩提分所攝六度萬行。以隨正見而修行故，名為隨念。八地以前，須常修習，無分別智始能現起。八地以後，無分別智任運自起而修諸行。其所緣者，即前觸證真如所見之境。其所為者，為除諸垢。諸垢、謂俱生二障。分別二障，如礦山面上之土；俱生二障，如礦中所含之垢。真見道時，如掘礦山初見金礦。修道位中，如鍊金礦，使之純淨。隨念之體菩提分攝，廣說十度，正說即三十七菩提分中之八正道。依於正見而修正思維等：消極言之、是去無始身心無明煩惱障垢，積極言之、即為修積無邊福智資糧，方能淨除二障。如鍊金礦，一方去礦質之垢穢，一方即發揮金質之妙相。小乘惟消極斷生死，故洗不盡習氣；大乘積極發揮功德，始能永淨諸障，此即其差別。六、到達彼自性者：謂到達彼隨念中法性之究竟自性，即是涅槃。自性者，謂法性之所以為法性而不可說為他法者，非別執有一實法為涅槃之自性也。涅槃自性謂即真如無垢。異生位雖具真如性，以在垢污法中故名有垢真如。真見道時，雖見真如，諸垢未淨；要經修道淨治諸垢，至佛果位始為無垢。如金出礦，要經鍛鍊，礦質淨盡，始是純金；如鏡蒙塵，要經拂拭塵穢盡時，方顯明鏡。無垢者，謂一切唯淨真如，不稍雜其他染污之法也。真如顯現更無垢障，即是究竟轉依果之圓成實性。

轉依一名，惟唯識宗中有。依唯識說，依、有根本依及迷悟依。根本依即是第八識。此論雖未明言第八識，依之含義，亦可作第八識解。迷悟依者即是真如。本論之依正就真如言，可從下文見之。以無垢真如為轉依，是就已轉之依明轉依也。轉、有能轉道與所轉果。能轉之道為行。所轉之果，有轉所得及轉所捨。轉所捨者，為無明煩惱及隨之而起諸雜染生死法。轉所得者，復分所生得及所顯得：所生得者，即無分別智乃至佛果無上菩提之淨福智，一向無有今始生故。所顯得者，即不生不滅之真如法性，一向埋沒於二障中，由證聖智而顯現故。能轉道者：廣義言之、凡因位中從資糧道以上諸菩薩行，皆為轉依所經之道。真能轉者，即真見道之智及隨念修道諸無漏行。轉依之義：就八識言，則為對治有漏種子轉成無漏種子所依之菴摩羅識；就真如言，則為破除迷亂顛倒悟入真如，轉顯無垢真如。已轉之依，即圓成實；圓滿成就真實，一切垢離德淨已圓滿故，已永成就無改變破壞故，唯此是究竟真實故。本論以無垢真如明涅槃自性，復明此涅槃自性即餘經論所說之轉依，故本論之轉依是就真如言也。圓成實在唯識論即唯識性，在此論中即涅槃自性。關於三性，本論但出圓成，未標餘二；且就離垢真如顯圓成實，亦與餘論圓成實義、分齊不同也。

此六悟入，悟入「相」即所應了知法性之相。悟入「依處」，謂先通達得入法性所因依處，即是聞思三藏及一切法。悟入「抉擇」，即由聞已思修抉擇法真實性。悟入「觸證」，即由抉擇入真見道，以現量智親證法性。悟入「隨念」，謂隨前所證法性數憶念之修習道。悟入「到達彼自性」，謂修習至究竟之無學道。第一、正明要悟入之法性，第二、是悟入法性之預備，第三至第五、是悟入法性過程，第六、達到悟入法性究竟。是為總明六相。

戊二 別明轉依

己一 總標

由十相悟入轉依為無上：入性、物、數取、別、所為、依住、作意及加行、過患并功德。

廣明轉依，為本論不共義，故於六相之後，特詳轉依。由此十相悟入轉依，最為方便無上。一、轉依自性，二、悟入轉依所依物體，三、何等數取趣能悟入轉依，四、悟入大乘轉依殊勝相，五、悟入大乘轉依所為，六、悟入依以能得安住轉之無分別智，七、悟入轉依所應起思修作意，八、悟入轉依所經道次之加行，九、不立轉依過患，十、成立轉依功德。總之、前五相正明所得之轉依及差別相，次三相明能轉依之道，後二相則明有無轉依之德失也。

己二 別釋

庚一 悟入自性

其悟入自性：謂客塵諸垢及與真如性，不現及現義，即無垢真如。

轉依自性與前法性自性，同是無垢真如。所有諸垢，皆名客塵。如水濁相土混所成，水之主體實本清淨，渾濁土垢、是名客塵。非水自體，故名為客。自性本淨，無明煩惱妄習染污，覆蔽不現。無明諸垢亦是客塵。然淨性無始，垢法亦無始。非本淨性後始渾濁，如於淨水羼以泥沙。則二俱無始，何有自體客體之分耶？客塵諸垢，可以對治捨離，清淨性現，客塵即離，故名為客。清淨體性，雖在垢中，其性不失，故說為主。真如自性遍染淨法，在客塵中真如不現，客塵去盡真如即現。客塵諸垢一切不現，即真如性完全顯現，此時方是無垢真如，方是轉依自性。由此可見本論之轉所依，專就真如迷悟依言。迷者，不了真如迷亂顛倒，悟者了達真如離垢清淨；故此非就本性清淨真如名轉依，乃就斷障所顯離垢真如名轉依也。

庚二 悟入物體

悟入物體者：謂共器界識真如性轉依，及契經法界真如性轉依，并諸非所共有情界內識真如性轉依。

悟入轉依所依物體，即一切法（物）皆可依以悟入真如理性（體），以真如性遍一切故。約物分為三類：一、現起共器界及有情界共一分之識，皆可依以悟入真如。此從一切萬物顯真如性，斷除障垢清淨即名轉依。二、契經所說一切，謂之法界。界者因義，為三乘一切聖法之因故。佛所說教，教

法所詮之理，依理修證之行，修行所成之果，其真實體真如性；依以悟入而得離障清淨，即名轉依。三、有情不共內識，體即真如。若悟入到虛妄分別不現，真如性現，即是轉依。要之此三類轉依，初即佛果身土，次即佛果語業，三即佛果意行之真如也。

庚三 悟入數取趣

悟入數取趣：初二謂諸佛及諸菩薩眾真如性轉依，後亦通聲聞及諸獨覺者。

此中就前三類轉依，正明能悟入之大小乘人得果差別。初二就身土及證教離垢轉依、唯為大乘不共法身功德，非二乘所能證；故能悟入有情唯諸佛菩薩。且此中菩薩，唯就聖果菩薩眾言，不攝見道以前菩薩。諸佛轉依究竟，十地菩薩分得轉依，故為能悟入者。若就後一內識離煩惱垢所得轉依涅槃通義而言，阿羅漢、辟支佛亦能證得，故亦得通名能悟入者，又藏疏述：前一器界根身之真如性離垢清淨轉依、是法身果，唯佛果得。次一契經法語之真如性轉依、是報身果，菩薩分得。後一心心所真如性轉依、是化身果，二乘共得。密宗則以心真如配法身，語配報身，身配化身。

庚四 悟入差別

悟入差別者：謂諸佛菩薩，嚴淨土差別，及得智法身，報身并化身、能普見、教授、自在成差別。

悟入差別者，了知大小乘轉依不同，以明大乘轉依有二殊勝功德，不同二乘。一者、大乘得器界果真如性轉依之淨土殊勝功德。果位諸佛皆有莊嚴國土，因位諸菩薩亦皆修莊嚴國土之行；二乘惟證寂滅涅槃，則無莊嚴國土行果。蓋為普度眾生令修淨行，方有莊嚴淨土，二乘惟求自利，無廣大度生事業故。二者、大乘得有情界真如性轉依之三身殊勝功德：一、智法身，總集總持種種功德，以法性真如總括一切無漏法，即依正智真如綜合名智法身。若按唯識所分三身，此中智法身即合彼法性身與自受用身而言。二、報身，即他受用身。報身莊嚴廣大，唯為地上菩薩所見，如華嚴說毘盧遮那，梵網說盧舍那皆是。三、化身。有三類，一、小化身，如釋迦丈六金身是。二、

大化身，四加行菩薩或天人所見者是。三、隨類化身，應眾生根界趣而現者是。智法身圓滿周遍無自他相。化身隨類大小，身量亦不定。唯報身隨因行菩薩，如初地見百佛世界——一大千世界為一佛世界——，二地見千佛世界等，各隨功德而異。此三身中，智法身於每一剎那，遍緣法界性相因果，無不普見。報身能於蓮花藏海，教授十地菩薩。化身能隨類度眾生，於利他事業得極大自在。三種化身，對任何類眾生，皆能利益。此三身功德，亦非二乘所有故。

庚五 悟入所為

悟入所為者：謂宿願差別，宣說大乘法即所緣差別，十地加行別。

所為者，大乘轉依所因以不同二乘之理由也。此有三種差別：一、謂初發菩薩願心要究竟度脫一切眾生故求成無上菩提，並令眾生同得圓滿覺悟。不同二乘唯求自了生死，雖亦方便教化有緣，而無普度眾生同趨無上大覺之願。此大乘宿願，與二乘差別者也。二、即以諸佛所宣說大乘教法為所緣境界，其基礎與二乘差別也。三、則為斷所知障修十地之大乘加行，尤為二乘所無。由此願、解、行別，故轉依果成異。

庚六 悟入所依住

辛一 總標

悟入所依住，謂由六種相入無分別智：即悟入所緣、離相、正加行、性相、與勝利、及悟入遍知。

悟入轉依所依住者，即是悟入無分別智。因有此智乃能斷障得轉依果，故明所依住也。悟入無分別智由六種相：一、所緣，二、離相，即離相縛。三、正加行，明修何行可入無分別智。四、性相，正明智之體相。五、勝利，明智所得果利。六、遍知，明悟入此智所應遍知事。下當廣釋。

辛二 略釋

壬一 悟入無分別智所緣

當知有四相初悟入所緣，謂於大乘法：說，勝解，決定、及圓滿資糧。

悟入無分別智所緣有四，皆依大乘法說。一、應依止宣說大乘法善知識，聽聞其說，為悟入無分別智最初所緣，是為聞慧。由此可見非不求多聞，止心不起，即可悟入無分別智也。二、為依所聞法如理思維觀察，生起決定勝解，不為引轉，是為思慧。三、經細微觀察抉擇決定所緣之境，如觀諸法決定性空，以決定慧緣決定境；定心相應，是為修慧。四、依以上三慧如理作意、極善修習，未圓滿證無分別智以前，應積集福智等一切資糧。簡言之，即以「親近善士、聽聞正法、如理思維、法隨法行」為所緣也。

壬二 悟入無分別智應離之相

第二能悟入離相亦四種：謂由離所治，能治，及真如，並能證智相。此四如次第，即所永遠離，粗、中、與微細、及常隨逐相。

入無分別智所應離之相有四。一、無分別智正所對治即能所取虛妄分別，一切雜染諸法、亦皆為其所治。無分別智，了知所治分別性空，實無所治，是為離所治相。如心經云：『無無明……亦無老死』等。二、三學、六度、三十七菩提分法、皆為能治，切要言之、為觀二取空之空觀。對所治相故有能治，所治本空能治亦空，空觀亦空。即心經所言『無無明盡……亦無老死盡』等。三、真如為遍一切法常如其性之真實性。真如之名、乃為未證入真如者方便安立，令其心念觀想，有所趨向。無分別智相應真如、實無真如名所詮相，以無分別智中一切能所對待分別諸相不可得，若有所取相即非真如。如唯識論云：『現前立少物，謂是唯識性。以有所得故，非實住唯識』。以有所取故，是變起相故，非親領故，故無分別智亦離真如相。四、能證智，即無分別智。若於所證真如見有能證之智，即非能所雙忘、如如相應。諸菩薩現證真如時，實無能所證相。說為無分別智證真如者，已是菩薩後得智上據親證真如之記憶，為令未證者得證故，方便安立無分別智之名。若有能證智相，即非無分別智。如心經云：『無智亦無得』，即離真如及能證智相也。此四種相，如其次第，即入無分別智時，所應離粗相、中相、微細相及常隨逐相。所對治為粗相。能對治在粗細相之中為中相。修真如相觀時，漸離粗中二相而真如相未離，故為細相；此真如相，乃是所治粗相分別未治盡者。至於能證智相，則以了知任何一法，皆有了知之相，稍有境智能所未空，即

有能證智相。能證智即分別自身，最為難離，故常隨逐。蓋種種觀察求離分別，求離分別即分別也。如懷疑派哲學否定一切，一切皆空，而最後執惟能疑者不空。未得真無分別智者，雖證一切離相，而能證智相不可離，故藏疏述：能證智所以名常隨逐相，因須至七地方能斷除故，亦明須至八地方真入無分別智也。

壬三 悟入無分別智加行

悟入正加行亦有四種相：謂有得加行，及無得加行，有得無得行，無得有得行。

此為悟入無分別智加行，較下文悟入轉依加行義狹，此惟入初地前入真見道之加行故。有四種相者：一、有得加行，謂觀唯有識可得，以為觀外境空之方便，定中修此觀慧，從四尋思、四如實智引生觀所取空之智。二、無得加行，以唯識故，畢竟無實外境可得，印所取空。三、有得無得加行，有得者、謂觀所取境唯有空可得，無得者、謂境空故觀亦無能取識可得。由境空故所取境空，所取境空故能取心亦空，境心俱寂，雙印二空，為有得無得行。四、無得有得加行者，雙印二空故無得，唯見真如故有得。二取既空唯見真如，此猶有得於真如故，仍是加行；要到真如與能證智亦不可得，乃為真入無分別智。

壬四 悟入無分別智自性相

悟入於性相當知由三種：謂由住法性，以住無二取，離言法性故。第二由無現，二取及言說，根、境、識、器世，悉皆不現故。以是此即明無所觀、無對、無住、無所現、無了、無依處。無分別智相如經所宣說，由現一切法，見如虛空故；及一切諸行，見如幻等故。

悟入無分別智之性，有三種相。一、住法性。法性即真如性，如略標中明法性相所說。法性離二取及名言，無分別智即以正住於離二取及名言之法性為自性故。二、諸法不現。二取等，即前略標明法相中所說實無而現之法。無分別智起時，二取名言，六根、六境、六識、器世間、悉皆不現。此即經等所說無分別智六相：一、無所觀，由無能所二取故無所觀。二、無對，由

無名言故、無能所詮對待相可安立。三、無住，由六根不現故、無為識所依住相。四、無所現，即境不現。五、無了，即識不現，識是能了相故。六、無依處，即器世間不現，器世間為報身依處故。三、見諸法如空、諸行如幻。無分別根本智見諸法皆自性空、畢竟無得，以一相無相，無所不遍、無彼此分際故，說如虛空。次於後得智位、見諸有為亦自性空，因緣生滅如幻如化。如金剛經云：『如夢，幻，泡，影，如露，亦如電』等。應於此三種相，了知無分別智自性之相。

壬五 悟入無分別智所得勝利

悟入勝利四：得圓滿法身，得無上安樂，得知見自在，得說法自在。

悟入無分別智所得勝利有四：一、由無分別智斷盡二障，始得圓滿法身。即前說轉依差別中之智法身，為一切有為無為無漏福智功德總聚，不同二乘解脫身惟離煩惱生死，灰身泯智，無諸功德也。二、由無分別智斷盡一切有漏苦，始得無上安樂。無上安樂，即是無住大般涅槃，即用而寂，於現身說法無邊廣大妙用中，常得寂靜安寧之樂；不同小乘有餘涅槃苦報未盡，無餘涅槃了知安樂之智亦無。三、入無分別智則能於如所有性、盡所有性無障礙轉，始得知見自在。知見分言，如眼見色、是見非知，知不明利、是知非見，明利之知、是知亦見。佛位五眼是就見言，名正遍知是就知言。小乘所知障在、無明未盡，不能遍知，登地菩薩，以根本智了知真如，即不能以後得智同時了知諸法差別相。八地以上，雖能根本後得同時雙運而未究竟。唯佛知見於一剎那遍一切法，真如實性及差別相無不圓滿了知，乃為知見自在。法華經謂諸佛出世因緣，為令一切眾生入佛知見。大乘轉依，即為得此圓滿周遍之一切種智也。四、入無分別智能起後得智，一切種智，遍一切所知界對種種機說種種法，始得說法自在。菩薩位中於第九地得辯才無礙，已能說法自在，然僅對九地以下能自在說法，未能教化十地菩薩。要佛果位，方得滿足四無礙辯、十力、四無所畏，大師子吼教化一切眾生，令得究竟覺悟無上安樂。若小乘果，其初發心現無普度眾生之願，惟求自度，故無斯勝利也。前一無為果，後三無漏有為果；前三佛自利果，後一佛利他果。若依五果分別見下業遍知中。

壬六 悟入無分別智所應遍知事

癸一 總標

悟入遍知者當知有四相：謂對治遍知，及自相遍知，諸差別遍知，五作業遍知。

普遍了知於悟入無分別智所應了知之一切事義，由四種相：一、無分別智所對治之五種所治法。二、無分別智由遠離五種相似相所明自相。三、無分別智乘大小乘差別之殊勝相。四、無分別智所成之五種勝利功用。

癸二 別釋

子一 對治遍知

其對治遍知，謂無分別智對治五妄執：即妄執有法，數取趣，變壞，異，及損減性。

無分別智所對治者，就其展轉對治而言，遍於一切雜染之法。今所舉者，是智所正對治之法，無分別智現時彼即不現。扼要言之，即五妄執：一、妄執有法，於蘊界處等法，不知從緣所生唯識所現，一切性空；妄執實有自性。如一切有部說一切法實有等，是增益執之一。即二乘尚有法我執，以未得無分別智故。二、妄執數取趣。或於五陰和合假中執為實有流轉五趣有情，以其忽天忽人，仍一有情，認有常住不壞實有情體。如數論之說神我等，亦增益執之一。此人我執通為三乘之所對治，大乘則無分別智證諸法空，而即明人我空，故亦無分別智之所對治。三、妄執變壞性。於一切有為法剎那生滅變壞別執有變壞性，離變壞法實有體性；此亦於無執有之增益執，是無分別智所對治。四、妄執法與法性實有決定異性。由不了知諸法緣生即自性空，不一不異。豈如西洋哲學，執一執多，執多元者、以為決定有多各別異性。若知諸法皆待眾緣，一切即一、一即一切，無自性故即法空性，豈得實有畢竟異性！此亦是於無事妄計為有之增益執，為無分別智所對治。五、妄執損減性。因緣生法自性皆空，而不可不認為因緣生法。若聞法空之教，遂執聖凡因果一切皆無，毀謗世出世法，破壞諸菩提行，是損減執。以執無故，是妄分別，亦為無分別智之所對治。蓋無分別智於諸法無實體而有幻用相

，如如相應。故能悉離此錯亂真理之五妄執也。

子二 自相遍知

自相遍知者：遠離不作意、超尋伺、寂靜、自性、執息念，五種為自相。

無分別智、無自相之可說，惟辨明其相似相遠離之，即見無分別智自相。一、遠離不作意：或以無分別者，即於赤白方圓善惡真妄一切名相差別不加思辨之謂，故即以不作意為無分別。然此非理，若不知名言理解心即無分別智者，則嬰兒皆為入真見道菩薩矣。無分別智雖不作意，然非不作意即無分別智。儒道兩家，以嬰兒之心天真無邪為至善之心：道家主返於自然，返于嬰孩之心；儒家言不失其赤子之心，主人性本善之說。佛則言初生之心，為異熟心，前業招感，不由自主。故依佛教，嬰兒之心，是無記心，非無分別智也。二、遠離超尋伺相：尋伺為五十一心所之後二心所，為依遍行思心所及別境慧心所和合所起思慧。依名言於一事一理，粗略思考，得其大概，謂之為尋；若加審細研究，窮其內蘊，謂之為伺。無分別智，不依名言義解，固超尋伺；然超尋伺非即無分別智。如二禪天以上有漏定果，皆超尋伺，然仍是上二界不動業果，非無分別智也。三、遠離寂靜相：或以心心所動相滅時之寂靜相即無分別智。此智固亦寂靜，然非寂靜相即無分別智，如無想定、滅受想定、心心所皆寂滅，然非即無分別智也。四、遠離自性相：或執諸自性無分別者為無分別智。無分別智固無分別，但無分別非即無分別智，如色根等以及土塊頑石、槁木死灰一切色法，皆自性無分別，豈皆即無分別智耶？五、遠離執息念：如覺種種憂患皆由有念，遂執止息心念，即為無分別智。此執止息心念亦一想念，此想念滅餘想念生，豈成無分別智？古德云：『莫謂無心便是道，無心尚隔一重關』，此之謂也。

執此五相為無分別智者，皆由誤認不須加行，即入無分別智。不知未有不由加行而悟入者。如前悟入加行所明無得加行、有得加行、即以唯識觀為加行。有得無得加行、雙印二空，無得有得加行、唯真如性可得，即以真空觀為加行。若離真如及智相入一切無得，真入無分別智，即同禪宗所顯；由加行入真見道時，即觀智亦不存。或執唯有識，或執唯空性，以為此若無者

，即成斷滅，是未解離真如能證智相；故唯識、中觀、禪宗，亦有諍論也。其實禪宗亦要於加行竭盡分別能事，所謂參要真參，悟須實悟也。若加行所觀真如細相及能證智常隨逐相不能放捨，亦不能真悟入無分別智，所謂『百尺竿頭坐的人，雖然得入未為真，百尺竿頭重進步，十方世界現全身』是也。

子三 差別遍知

差別遍知者：謂不分別性，及非少分性，無住，與畢竟，並其無上相，是五種差別。

前說涅槃，三乘所共。轉依及無分別智特顯大乘，故此中明有五種與二乘差別之殊勝性。一、不分別性：謂大乘法空無分別智，觀諸法空，其性平等。如中論所謂生死實際即涅槃實際。於生死涅槃不分別，故不住生死、不同凡夫染著，亦不住涅槃、不同二乘之畏怯。二、非少分性：二乘人無我智惟證生空涅槃，大乘無分別智遍了人法性空平等，智斷圓滿故非少分。三、無住：謂不住生死與涅槃，離一切生滅、斷常、一異、來出、空有等邊執，正顯中道不增不減。四、畢竟：此就利他上言，以無分別智達自他性空，故能不知勞倦，究竟利他，普益眾生無分憎愛，盡未來際恆興化度。五、無上相：無分別智究竟成佛，佛佛平等，更無過者；其所知境，無上無容。

子四 業遍知

最後業遍知：謂離諸分別；給無上安樂，令遠離煩惱、無所知二障。其後所得智，而能正悟入一切所知相、嚴淨諸佛土、成熟諸有情；並能令生起一切相智性。五種業差別。

業者功效。無分別智所給功效，分配五果，就根本、後得二智合明之。根本無分別智之勝果有三：一、離諸分別，配士用果。士者士夫、如有力之人能現前生起作用，推之於一切當時發生作用者，皆名士用果。如風吹紙動、紙動即風吹之士用果。無分別智現時即離二取虛妄分別，證斷同時，本無前後，就功效言為士用果。二、給無上安樂，依無分別智而得無上涅槃無漏安樂，猶依眼根而發眼識，故為增上果。三、離二障，無分別智能斷二障，令有情繫縛者即是二障，故離二障為離繫果。二障者：一、煩惱障，即發三界

生死業等之六根本煩惱及二十隨煩惱，自性是障，正能繫縛眾生流轉生死。二、所知障，或誤解為種種知識能為障礙，其說非是。所知在梵文為爾燄，亦可譯「境」，此所知境非能障者；於法界一切應所知境，若有未能全了知者即所知障。故所知境，為被障者而非能障。能障之體，即是無明。此障無明，不同煩惱障之無明。煩惱無明，迷執顛倒，能令有情流轉生死。所知無明，其義較廣，凡於應知應能之事，有未全知全能即是無明。二乘唯求脫離生死，故不須斷障所知之無明；大乘志求無上菩提，必所知境圓滿遍知，故所知之障品亦須斷也。大乘根本無分別智，尤以所知障品為真正所對治。

四、悟入一切所知相，嚴淨佛土，成熟有情。由根本智現一切法自性皆空，故後得智能見諸行如量。後得智又名量智，於一切所應知境界，性相因果無量差別，悉能如量了知。以此之故，始能上求佛道、下化眾生，而成莊嚴佛土成熟有情事業。後得智為根本無分別智引生，為無分別智中真能分別，雖分別而了達性空如幻無所分別。根本智清淨故，後得智亦清淨，故後得智是根本智之等流果，而後得智正知一切所知相及莊嚴佛土成熟有情，亦即為後得無分別智等流果。其中莊嚴佛土與成熟眾生之二業，亦說為士用果，後得智上起此用故。五、生起一切相智性。一切相智，亦譯一切種智、一切智智，即菩薩位修根本後得無分別智成滿為佛之果智。唯佛果智，於一切相普遍了知，故名一切相智。非無分別智同時得，須要修至二障斷盡、菩薩行滿，究竟成佛時而後得。以異時而熟故，假名為異熟果。異類而熟之異熟義，不通無漏，此中惟就異時而熟之義而言，因果皆是無漏性也。配五果名五業，則根本三而後得二，亦可根本三種合為一業，同在一剎那故；後得之所知相及莊嚴佛土與成熟有情開為三業，則根本一而後得四。

庚七 悟入作意

悟入作意者，謂若諸菩薩發心欲悟入無分別智者，當作如是意：由不知真如，起虛妄分別，名曰一切種，為現二取因，依此起異識；故彼因及果，雖現而實無，彼現、法性隱，彼沒、法性現。若如是作意，菩薩即能入無分別正智。從緣知唯識，觀識不得境；由境無得故、亦不得唯識。由此無得故，入二取無別。二別無所得，即無分別智，無境無所得，以是一切相無得所

顯故。

為悟入轉依故，集中心力、專一精審思量觀察二取空義，為悟入轉依之作意。轉依即證真如。入無分別智即最初證得轉依，亦即入真見道。諸菩薩者，簡別二乘，無分別智惟大乘能入故。發心欲悟入無分別智者，明是加行位中菩薩，謂加行位菩薩，當如下文次第作意。分三段說：初觀生死，有十二句。真如為迷悟依，由無始來從未了知諸法性空之真如故，生起虛妄分別。此二句意同起信論真如緣起所謂「由不知真如法一故」云云相似。起虛妄分別即有熏習力，為能生將來三界虛妄分別之因故，名一切種。此論未有明文建立賴耶種子，但含其義，若就賴耶一切種言，一切種即所謂識種。若就未立賴耶而言，虛妄分別根本無明為能現起二取因故，名一切種。依此虛妄分別熏成之一切種，生起二取諸根塵識。彼因之一切種，果之二取異識，總是虛妄分別，雖現起幻相而實無真性，是迷真如而現起故。上七句就眾生心境觀察生死之所由來。進觀彼虛妄分別之二取諸法現時，法性即隱，要待菩薩修遣虛妄分別二取相隱沒時，入真見道法性始現，此即前悟入自性所謂客塵諸垢不現而真如現義。若如是為求真如法性顯現而作意，則此菩薩漸能二取不現，真如顯現，得入無分別智——上五句明要修瑜伽所以，次修瑜伽是入無分別智所修正觀——即唯識觀。

從緣知唯識等六句，為從唯識觀悟入真如之作意。緣者、謂所緣境，若從諸識所緣，知皆唯自識所現之影相。觀識實不有外境之可得，由所取境空無得故，則能取識亦無可得。二取俱無得故，能所雙亡，即入無二取差別之平等真如法性。攝大乘論所引分別瑜伽二頌，義同此段，而詳略稍不同。疏通解釋，大略相等。攝論所引『菩薩於定位，觀影唯是心。義相既滅除，審觀唯自想』：菩薩於定位，等於前「若如是作意」等三句；觀影唯是心，等於「從緣知唯識」句，影即所緣也。義相既滅除，審觀唯自想，等於「觀識不得境」句；審觀唯自想即是觀識，義相既滅除即是不得境，此攝論文詳本論文略也。攝論『如是在內心，知所取非有，次能取亦無』三句，等於本論「由境無得故，亦不得唯識」。如是住內心知所取非有者，即「境無得」，次能取亦無即「亦不得唯識」，此亦攝論之文較詳。攝論『後觸無所得』，

即本論「由此無得故，入二取無別」二句。由此無得故，有「後」之意，「觸」證入也，二取無別即「無所得」，此本論文詳攝論文略也。即以本論此段，義同攝論所引，故推測此論或即分別瑜伽也。

後五句明智相。二別者謂二取差別。能緣心與所緣境無別故，能證智與所證境亦無別，心境俱空，境智雙泯，即入無分別智。無分別智無有對境故無所得，以是一切能所取相無得所顯故。譬如明鏡現諸影相，青黃赤白、長短方圓、即非鏡體光明本相；若無一切色彩形像，然後正露全鏡明體。又如牟尼寶珠現種種色，或執為青、或執為黃、或見人面、或見山林，就其有種種形色現故起種種分別；若置淨空，都無所現，乃能澈底顯露清明透澈之牟尼珠體也。

庚八 悟入加行地

加行悟入地，於四相當知：由勝解加行，於勝解行地，是順抉擇位。各別證加行，即於初地中，是觸真實位。由修習加行，於未淨六地及三清淨地，是為隨念位。由究竟加行，任運佛事業相續不斷故，此即是達到彼智體性位。

此為悟入轉依之加行所經之地位。此分四相以明：一、由勝解加行，入勝解行地，即順抉擇位。勝解於法法性，正確了知，有決定力，不為引轉。由十住、十行、十迴向修積資糧，至於煖等四加行位，尚未能證唯識真如，依勝解力修四加行。順於真如法性而抉擇故，名勝解行地順抉擇。二、由各別現證加行，入於初地，即見道位。在世第一加行位後，起真見道，別別現證一切法唯識性真如。觸、謂親證，真實、即真如唯識實性，是親證法性位故。三、由修習加行，入二地至十地為隨念位。既觸證真如性，入無分別智已，尚須常依無分別智隨念修習，地地升進，方能斷盡俱生二障。二地至七地間無分別智有時不現，二障未盡伏滅，故名未淨。八地至十地，無分別智無間現起，二障伏盡，故名清淨。四、由究竟加行，到達彼隨念智體性之究竟，亦即佛位。依大悲願力，遍法界中有應見佛聞法者皆為現身說法，廣度眾生，作佛事業，任運而起不待功用，盡未來際相續不斷。初地以上，地地

證得一分轉依，至佛果位乃為究竟轉依。此中四位，略同成唯識論五位，但資糧加行合名順抉擇位耳。

庚九 悟入過患

悟入過患者，謂若無轉依有四種過患：無斷惑依過，無修道依過，無諸涅槃者施設依處過，三菩提差別施設無依過。

三乘共法，唯說涅槃，本論特詳建立轉依。此悟入過患者，謂悟入不立轉依之過患。若知不立轉依過患，即知轉依之不可不建立。若不立轉依則過患有四：一、無斷惑依：真如為迷悟依，不明真如、不知二取等為錯亂，即無所應斷之惑障。惑、謂煩惱、所知二障，大乘所斷之惑，尤在所知障也。二、無修道依：若無所斷之惑，亦無能斷之道須修。且大乘當修遍知一切性相之智慧，具足莊嚴國土，成熟眾生無量功德；若不達真如，必不能修大乘道。三、無諸得涅槃者施設依處：若無所斷惑及所修三乘道，何從施設聲聞、獨覺與佛得涅槃者？即無轉依，則不能建立得涅槃之三乘聖者也。四、無三乘菩提差別施設依處：由轉依故，無上菩提不同二乘。若不明此中轉依義，則三菩提差別不彰矣。

庚十 悟入功德

當知彼相違，四相入功德。

若知不立轉依，有彼過患。過患相違，即知若立轉依有四功德。謂有斷惑依，有修道依，有三乘涅槃施設依處，亦有三乘菩提差別施設依處。以上釋別明轉依竟。前八段明轉依，後二段則明建立轉依所為也。

乙三 譬喻

於無而現有，喻如夢、幻等。轉依、則喻如虛空、金、水等。

本論辨法與法性，別明轉依以前，生死與涅槃對舉，生死為法，涅槃為法性。別明轉依以下，生死與轉依對舉，法即生死、法性即轉依。初二句喻生死法，謂生死之依他起法雖實無性，現有種種虛妄分別之相，喻如幻象馬等。等取夢、泡、影、露、電為喻。現夢幻時宛然是有，其實體性是無，於實無中，宛然現有，故為生死幻現喻。幻夢等喻甚多，如金剛經有六喻，能

斷金剛有九喻，總明有為法皆實無而現有之義。所謂『夢裡明明有六趣，覺後空空無大千』也。與辨中邊『非實有全無』，『如現實非有』，『謂知義非有、非無如幻等』義同。後二句喻轉依。虛空者喻轉依自相，遍一切法無相無分別故。金者、礦金喻有垢真如，純金喻無垢真如。水者、濁水喻有垢真如，清水喻無垢真如。此顯真如，客塵二障未滅、已滅分位不同，假說染淨，而自性無變異。等者，等取鏡、珠諸喻。與辨中邊『知顛倒作意，未滅及已滅，於法界雜染、清淨無顛倒』。『知法界本性清淨如虛空，故染淨非主，是於客無倒』。『此雜染清淨，由有垢無垢，如水界、金、空、淨故許為淨』義同。此二簡明比喻，總括全論所詮之法，生死涅槃，法與轉依，皆攝於此。

大科三段，自成三支比量。略標如立宗，廣釋如出因，譬喻即為喻依，其組織實至嚴密也。（陳濟博，塵空，游隆淨合記）

前講全依譯傳原科解說，若直觀論頌，則可成一種之分判如下：

論┬序論──即第一頌

└正論┬辨法法性通明三乘義┬略標

｜└廣釋┬┬──生死

｜└──涅槃

└特詳轉依別彰大乘義┬法說┬┬──總標

｜└──別釋

└喻說──最後一頌

所以為如此判分者，一、因本論明轉依頌文占五分之三，別為開一大科較宜。二、因本論殊勝義皆詳在轉依，如此較可表彰特點。三、因舉轉依名喻如空金水等最後一頌亦移入此，比之辨中邊論無上乘品甚相當也。

二七，九，一四，識於縉雲山那伽窟閱定講記後——太虛(見海刊十九卷十一、十二期)

（附註）述疏者，法尊法師。

卷007

辨中邊論頌釋

——二十六年十二月在重慶佛學社講——

甲一 安立論體分

甲二 分別論義分

乙一 通辨中邊

丙一 辨境

丁一 辨相

戊一 辨法相

己一 辨中相

己二 辨自相

己三 辨攝相

己四 辨方便相

己五 辨異門相

己六 辨生起相

己七 辨雜染相

戊二 辨空性

己一 辨所由

己二 辨空相

己三 辨異門

己四 染淨相

己五 差別相

己六 辨所空

己七 辨成立

丁二 辨障

戊一 五障

戊二 九結

戊三 別障

己一 十種善法障

己二 覺分度地障

庚一 總標

庚二 別釋

辛一 覺分障

辛二 十度障

辛三 十地障

戊四 結示

丁三 辨真實

戊一 總標

戊二 別釋

己一 根本真實

己二 相真實

己三 無倒真實

己四 因果真實

己五 粗細真實

己六 極成真實

己七 淨行真實

己八 攝受真實

己九 差別真實

己十 善巧真實

庚一 總顯

庚二 別明

辛一 蘊善巧

辛二 界善巧

辛三 處善巧

辛四 緣起善巧

辛五 處非處善巧

辛六 根善巧

辛七 世善巧

辛八 諦善巧

辛九 乘善巧

辛十 有為無為善巧

丙二 辨行

丁一 辨修對治

戊一 正辨修治

己一 四念處

己二 四正斷

己三 四神足

己四 五根力

己五 七覺支

己六 八正道

戊二 辨差別

己一 凡聖差別

己二 大小差別

丁二 辨修分位

戊一 十八位

戊二 略說三位

戊三 隨應立位

丙三 辨果

丁一 辨五果

丁二 說餘果

乙二 別明無上

丙一 標三無上

丙二 釋三無上

丁一 正行無上

戊一 標六正行

戊二 辨六正行

己一 最勝正行

己二 作意正行

己三 隨法正行

庚一 列二隨法

庚二 解二隨法

辛一 無散亂隨法正行

辛二 無顛倒隨法正行

壬一 列十無倒名

壬二 解十無倒義

癸一 於文無倒

癸二 於義無倒

癸三 作意無倒

癸四 不動無倒

癸五 自相無倒

癸六 共相無倒

癸七 染淨無倒

癸八 於客無倒

癸九 於怖無倒

己四 離二邊正行

己五 別無別正行

丁二 所緣無上

丁三 修證無上

甲三 結顯論名分

一 論的傳譯

今天講的辨中邊頌，在印、華、藏佛學史上是很有權威的。蓋當佛滅八九百年的時候，印度的佛學界，或偏執有，或偏執空，無著菩薩，憑他多劫修得的智慧神通力和普度群迷的大悲心，請慈氏世尊說此論頌，經過了幾許艱難曲折，方才流行到這人間來。故在當時的印度，凡是善離邊執的學者們，大都奉此論為圭臬。後來翻譯到中國來，法相唯識宗的學者們，又奉為六經十一論中之一論。凡是研究法相唯識學的，都必須研究此論。後又從印度傳譯到西藏，則尊為慈氏五論之一。我們今天有緣來講聽此頌，這是多麼值得慶幸的一件事呀。

華、藏所傳，皆連天親菩薩所造的釋論名為辨中邊論。然本論的頌是彌勒菩薩造。今講的頌文，是唐朝三藏法師玄奘法師奉皇帝的制命所譯。除此

譯而外，還有一種，譯名中邊分別論，是陳朝真諦三藏所翻譯的，也可參考研究。

二 論的名題

所謂辨中邊云者：辨、就是辨別說明，中、就是不落邊見的中正之道，邊、就是邪僻有過失的偏執。因為世人多不易理解中道，很容易生起邊執，不偏於空，則倚於有，要遣除人們的邊執，使觀中道之境，修中道之行，證中道之果的原故，所以特辨明中道與二邊的意義，此頌的宗旨即在於斯，因名曰辨中邊。

三 論的頌文

此頌的全文，在國文譯本分為七品，在藏文譯本僅分五品，因為牠把四五六的三品合起來了，所以雖減少了兩品，其內容還是一樣。全文總共一百十七頌，總分三分來講：第一頌是安立論體分，最後一頌是結顯論名分，中間一百十五個頌均為分別論義分。安立論體分的第一頌，總包括七品名稱，就是相品，障品，真實品，修對治品，修分位品，得果品，無上乘品的七品。所以第一頌，是七品的總目，也就是總安立本論的全體大綱。此七品中前六品是通辨中邊義，第七品是別明無上乘。通辨中邊義科中復分辨境，辨行，辨果三科。辨相，辨障，辨真實三品屬境。辨修對治，辨修分位二品屬行。辨得果屬果。以此六品，是通辨聲聞、緣覺、菩薩三乘的，其第七品辨無上乘則專明至高無上的大乘。

甲一 安立論體分

辨相品第一

唯相障真實，及修諸對治，即此修分位，得果、無上乘。

第一頌中所謂相者，就是辨相品所辨有漏和無漏的一切法相。所謂障者，就是煩惱、所知障等有漏法。所謂真實，就是無漏的真實清淨法。所謂修對治者，就是三乘行者應修的三十七菩提分法等。所謂修分位者，就是修斷煩惱時所經過的階段。所謂得果者，就是斷煩惱後所證的果報。無上乘者，就是專辨無上大乘行果。

甲二 分別論義分

乙一 通辨中邊

丙一 辨境

丁一 辨相

除第一頌外，辨相品的頌文，共有二十二。前十一頌說明法相，後十一頌說明空性。法相亦叫做識相，空性又叫做法性。總而言之，是說明諸法相性的道理。

戊一 辨法相

己一 辨中相

虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此。故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。

這八句頌，依釋論九相則分為一頌有相，一頌無相。今直觀頌文，都是說明中相的，所以合為一段來說。虛妄分別有者，虛妄就是變似的能取所取相，用以形容分別識的不真實。因為分別識的生起，緣所取的境而有能取的分別，這能取所取法虛妄不實，所有的祇是分別的心識，所以說名為有。於此二都無者，於此虛妄分別有中，能取所取二體都無。因此二取，但是依識心分別假現，都無實在的體性故。此中唯有空者，就是虛妄分別有中，既無實有的能取所取的體性存在，故實有的，唯是無所取及能取的空性。於彼亦有此者，就是在都無二取的二空性中，亦只有此虛妄分別而已。故說一切法，非空非不空者，一切法就是有為和無為法，因為這虛妄分別的有為和二空的無為，不是沒有，故名非空，又因二取的實體絕無，而虛妄分別亦有而不真，所以曰非不空。有無及有故者，有故、就是有勝義的空性，和世俗的虛妄分別。無故、就是無二取及虛妄分別無實。及有故、就是分別中有空，空中有分別。是則契中道者，就是一切法既不是一向空，也不是一向不空，不空而空，故離二邊而契中道。

己二 辨自相

識生變似義，有情、我、及了，此境實非有，境無故識無。虛妄分別性，由此義得成，非實有、全無，許滅解脫故。

這八句頌正是說明虛妄分別識的自相。言識生變似義者，識是平常所說的眼等八識心心所，這八識都在仗因託緣而生起的時候，就變現好似遍計所執執為實有的六塵境界，故曰變似義；義、就是境。有情我及了者，這句應把前句的變似二字貫讀下來，就是變似有情，變似我，變似了。變似有情者，就是變現似乎實有自他差別的有情身。變似我者，就是因意根的第七識，一切時和我痴、我愛、我慢、我見的四個煩惱相應不斷，而謬執第八識的見分為自內我。變似了者，就是緣六塵而變似能了別的前六識。然這六塵、五根、意根、六識的四境，澈底觀之，畢竟是空，確實非有；因為這都是因虛妄分別識生起而變似的，故說此境實非有。境無故識無者，就是一切識心生起，都是仗境而生，現在所緣的境既沒有了，能緣的識那能獨有呢？虛妄分別識，由前此一頌文的義，便可成立為既非實有，但也不是全無，因為在三界眾生有漏分別心中，共許要修般若等行，乃能滅煩惱而得解脫；故曰許滅解脫故。若實有則應不可對治而滅，若全無則應不待治而滅。故執實有或執全無，二俱有過。

己三 辨攝相

唯所執、依他，及圓成實性，境故、分別故，及二空故說。

這四句頌文，是說明攝相道理的。什麼叫做攝相呢？就是前所講的虛妄分別有之法，內中能包攝三種自性。今在此頌的意思，正是說明虛妄分別有之法能攝三自性。諸法唯是所執、依他、圓成實的三種自性，即平常所說遍計所執性，依他起性，圓成實性。由這三性即可攝盡一切有漏無漏、有為無為諸法，亦唯此三性方能攝盡一切法，故頌云：唯所執、依他，及圓成實性。所謂遍計所執性者，遍、就是周遍色心宇宙萬法，計、就是計度，表示對於種種法境上衡量計度。合起來說，遍計就是周遍計度，凡心識可想得到的，言語可說得及的，皆是計度分別之類。凡於色等六塵、六根、六識等法執是實體的，就叫做遍計所執。二、依他起性者，就是說明一切宇宙萬法，根本

都無自性，他的生起，都是依因緣而生，所謂緣聚則有，緣散則無。譬如眼前世間萬法，其生起都是仗因託緣，若無因緣，根本就沒有這世間法。再猶如人吧！人是因仗四大、五蘊、父母的精血、飲食營養素等而生起長成的，若離此等條件，人又何在？觀人既如此，乃至一草一木等莫不如是，所以一切皆是依他起，無固定性、無自然性的。三、圓成實性者，圓即圓滿，就是不論何時何處何法此皆遍滿；成即成就永遠不變，過去如是未來也是如是；實即真實：合起來說，就是圓滿、成就、真實的理性，名曰圓成實性。這裏是就一切法而辨三性的，他處也有就三性而辨一切法的。總之、一切法不出此三性，所以第一句說唯，即唯此三性，無有別性也。

然此三性怎樣講呢？頌曰：境故、分別故，及二空故說。境故、是釋的遍計所執，分別故是說的依他起，二空故是解的圓成實，這就很透澈了。蓋所謂境者，就是昨日講的識生變似義，變似有情、變似我、變似了的六塵、六根、六識的境，這些境完全是唯識變現，無有實體而似乎是有此種種的諸相，因之能執的心，就妄執是實有了。這種妄執所執性，完全是虛妄而沒有的，其所謂有，只是妄執，在事實真理上是絲毫沒有的。第二分別故者，就是說識生變似的能變似之識，他是仗因託緣而生，是依他起的。如有頌曰：『眼識九緣生，耳識唯從八，鼻舌身三七，後三、五三四』。這諸識就是此中三界所有的識心分別，此諸分別卻帶有似能所分別的虛妄相，即根據此分別義故，所以釋為依他起。依他起義，前面已解釋過了，就是依眾緣所生起的不離識諸法。若於此等法上執實體或各各自我，即屬遍計所執。其諸法的微細生滅，都是虛妄分別識，此識是依因緣而生起，故分別識是依他起。第三及二空故者，說明二空的空性就是圓成實，因為圓成實是二空所顯週遍一切法的真如，故說依二空故是圓成實。

如是依執境實，釋遍計所執；依識的分別，釋依他起；依識法中的能取所取空，釋圓成實。此二空在別種經論上叫做生空、法空，實則就是本論所解之能取所取空。由所取的境空故，能取的心亦空，這就是說明一切所緣境都是唯識所現，而識又是依他眾緣生起，故所取空而能取亦空。譬如此桌上白布，由能知的識了知是白，若所知白色根本沒有，同時能知白的知識亦不

能成立。然此二空真理是遍於一切依他法中的，故依此空性真實理，望於依他等法，則曰圓滿成就真實性。如心經云：『是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減』：意思就是說遍於諸法的空性，本來如是，不是現在空而過去是有，也不是過去有而現在是空，是一切時空，故曰不生不滅；是遍一切處空，故曰不增不減；是無轉變，故曰不垢不淨。如是常時空故，遍故，無轉變故，名曰圓成實性。依如是等義，可知妄識可攝三性。即妄識執境是遍計，本身是依他，性空即圓成。

己四 方便相

依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生。由識有得性，亦成無所得，故知二有得，無得性平等。

這兩頌都是說明方便相的。方便相者，就是依據前明識相而證入無相空的方便法門。此門依天親菩薩的解釋，僅有一頌，其次一頌，是說明諸法不同相的差別相，現在我依止頌文一貫的意思，把原來的兩門，合為一門，所以原來辨法相的九相，現在祇剩為七相了。

依識有所得，境無所得生者，就是由有能變的識，就變似六塵境、六根有情等，於是能取所取種種有所得法，推究其源，還是依於識心，似乎有能取所取，而其實非有。如前文曾釋的此境實非有，就是依識所變的境物，實無所有；因無有故，故無所得。因境無得，則一切萬法唯識之義亦同時成立。即諸法之有，由識而有，似有非實，因此能了達境無所得的智慧也生起了。此智生故，已了知境是空無；又復更進一步，證明一切宇宙萬有皆無所得，都畢竟空，其能變的識亦空，而生起了達能變識空的智慧。這意思就是說：能取的識其生起都是由於所取，所取既空，能取當然亦空；二取既空，則證得一切無相的圓成實了。由識有得性，亦成無所得者，就是說識中有能所取的有得的妄法，這妄法都是由識幻現，畢竟皆空而無實體可得，所以說有所得的法，正是成無所得的。故知二有得，無得性平等者，這二句是結文，二有得、就是能取所取二種，以這二種的種種法體不成立，僅是虛妄分別，畢竟空無所有，雖是有得卻成無得了，即此有得無實，成無得故。然二空無得

中也只有此妄分別法，故有得無得二性平等。這如前面所講的此中唯有空，於彼亦有此的意義是一樣。若能明了此虛妄分別有，畢竟無得，外境無故，分別境識亦無之意趣，以為入無相方便，則能達有得正是無得，無得中亦唯有妄法可得，趣證中道實相了。

己五 異門相

三界心心所，是虛妄分別，唯了境名心，亦別名心所。

異門相的定義，就是在同一某種法上，而建立種種別名。如此論上說虛妄分別，有時又叫做識等，猶如另開門戶一樣，所以叫做異門相。三界心心所，是虛妄分別者，心是八識心王，心所是心所有法；又心王是總，心所是別。心所是心王的屬性，如眼識上有領納苦樂的受，取捨好惡所起貪瞋等，這是心所繫屬於眼識的。心所很多，如五遍行、五別境等，都是心所。此心所有法，又隨三界有情而有差異，如人天等六道的眾生所有的心心所是欲界的心心所，超欲界之色界有情的心心所，又與欲界不同。蓋欲界是散位，而色界則恆在定，二禪以上五識且無，只有意識、末那、賴耶三個識，至於他的心所，又比欲界少了許多，因為他是無瞋無憂苦的。到了無色界，連根身、器界也沒有了，只有心心所法了。這虛妄分別的心心所，若細分析之，深遠難測，以界地分別太麻煩了，欲界色界既不同，無色界更不同。如是三界心心所法，皆是此中所說的虛妄分別，故包含極深廣的。然王所之差別，還未說清：心者，心王，唯緣總相，如眼識緣色，唯緣色的總相。若是緣色時生起苦樂、好醜、善惡之心理，這就是心所了。如是耳識、鼻識、舌識、身識、意識等，都是這樣。就是了境總相的名心王，了境之別相的別名心所。

己六 生起相

一則名緣識，第二名受者，此中能受用，分別推心所。

所謂生起相者，就是說明心心所法如何漸漸生起，緣識者，就是能為諸心心所法生緣的識叫做緣識，這相當於其他經論的第八識，此論上雖無說第八識的明文，而在意義中卻是有的。而且、第八識正是攝藏前七轉識所熏成的種子，有能生諸法的因緣，故言賴耶是能作生緣的識是再恰當不過了。假

使細明諸法的生緣，乃是依於第八識中的種子，第八識如大地，其餘生法則如草木而已。然別論細說種子所生的前七現行，又可熏生種子，如是前七第八能熏能生展轉互為因果不斷；今此論則僅就能生的種緣方面而說，這是應當知道的。第二名受者者，受者、總包前七轉識，如眼等識，都名受者。什麼道理呢？因為此處的受不專指受心所而言，是泛指領受的受義，七轉識都有領受自境的功能，受用種種境界法，如眼緣色境，耳緣聲境等，皆叫做受者。此中能受用者，就是此八識心王中有能受用苦樂、非苦非樂等境的受，這裏的受就專指受心所了。分別推心所者，分別就是想，廣義可指一切心心所。想的定義，經中說是取境分齊，這是心上的作用，如眼識緣境取分齊相，就對於境上有彼此的齊限，這就叫做想；依此有是非彼此，依此而立種種名言，都是想。推是推動，就等於行，行的自體是思，平常通俗所講的思想，或者是想，或者同於尋伺心所，在佛典說思是心的動作，乃五蘊中之行蘊。但行蘊很廣泛，如善心所、煩惱心所、欲勝解等，皆依思造作；心理作用的活動曰推，也包括作意等心所。

己七 雜染相

覆障、及安立，將導、攝、圓滿，三分別、受用，引起並連縛。現前、苦果故，唯此惱世間，三、二、七雜染，由虛妄分別。

此處講的是第七雜染相，文有二頌八句。雜謂夾雜不清，染謂垢污，就是有的事物本身是染污的；有的事物，他本身非污，而有污物與之夾雜，這些都是雜染。但是世間有漏雜染法是否都是虛妄分別，今此二頌有詳細的說明。

現在二頌所解的是十二因緣，又曰十二緣起，十二有支。有、即三有、九有、二十五有，宇宙萬有都叫做有；集成或構成萬有的因素，叫做有支。一切萬有固由此支分構成，而尤其有情人類眾生的生命均為有支集團。此十二有支之第一曰無明，即是此中的覆障，覆障即是不了諸法的真理，所以也叫做無明；蓋無明乃是昏暗，覆真理不顯，障真智不生，這都是無明作祟。此下的及字，在每句中都可用，如曰及安立，及將導，及攝等等，顯其有十

二種，不是一種。二、安立者，就是由無明為增上緣而起的行，行、即是平常所謂的行為，好的行為曰善，不好的行為曰惡，善行感可愛果曰福業，不善的感非可愛果曰非福業。又三界中還有一種不動的行為，即禪定業，沒有出世智，在色無色受天的福報，常在定中不動，感此果的就叫做不動業。如是福、非福、不動三業的行為：福就感人天的果，非福就感受三途苦果，不動就感受上二界之定果。此等行，在這裏就叫做安立：即是善的福行能安立人天福報，惡行安立三途，不動行安立色無色。換言之，安立即是有力能支配以感受三界六道之果。三、將導者，即是將護前導，此即十二支中之識。蓋識乃眾生受報的第一前導，如人類投胎時，其最初剎那就是識。此雖攏統言識，細析之，惟是第八識，以第八是將攝一切受報法之前導故。四、攝者，就是名色，名色是五蘊總名，名是受、想、行、識四蘊，色即色蘊，名色就是總攝色等五蘊，也即是總攝一切有為緣生法，故名色又叫做總攝。五、圓滿者，即是六入，此本通於根塵，但此處唯屬根，塵為根所攝入，如人受報至胎中六根圓滿時，即為六入。六、三分別者，即是觸，觸謂根、塵、識三法接觸，互為分別，如眼根緣色塵境時，能發眼識，又如緣人有分別之用，即是依三法相接觸的。如今時的心理學，亦說首先有感覺，然後才起其餘的心理作用也。七、受用者，就是觸緣所生之受；蓋三法接觸時，就有樂的感覺，苦的感覺，平等的感覺生起了。八、引起者，就是以受為緣所生的愛。愛即貪愛，因貪則引起造作，如對某人有貪，則起追求，對某事有貪，則起作用，故愛即是引起，若無所愛，則無所造作。此處的並字，也如前面的及字一樣，顯其非一。九、言連縛者，就是連鎖纏縛而不解，此即以愛為緣所生之取。取謂對所愛之事物取著，如未得的欲得，已得的恐失，此執著，無論對人對事，皆顯其成為連縛也。十、言現前者，就是以取為緣所生之有，有即有將來受報因子，亦即得三界、九有諸果之因。此有是從前面的愛取滋潤，如種已潤，就有發芽的生機，不過尚未生到地面上來，終久是要現前的，故現前名有。十一、苦果者，就是生與老死二支，此二都為苦果。雖怨憎會、愛別離等亦是苦，但此苦重在生與死，生死即為此中苦果。唯此惱世間者，就是唯此十二有支惱害世間，令世間苦惱不安，此外無有他法能造；故

佛說一切是緣生，無另外之神等能造，即是此義。

三二七雜染者，三雜染即煩惱雜染、業雜染、生雜染之三；十二緣起中之無明、愛、取、三者為煩惱雜染，行、有、為業雜染，其餘識等乃至老死七支為生雜染。其次、二雜染者，謂因雜染，果雜染；前面的煩惱雜染和業雜染的五支為因雜染，生等七支為果雜染。七雜染者，亦就十二有支而分：第一、無明曰顛倒因雜染，因無明不明真理，無常執常，是苦執樂，無我執我，非淨計淨，故是顛倒。第二、行是牽引因雜染，就是造如何行，牽引受如何報。第三、識是將導因雜染，就是受報的前導。第四名色、六入為攝受因雜染，就是將五蘊法攝合成五陰報身。第五、觸、受是受用因雜染，即由觸境而生起感覺。第六、愛、取、有為引起因雜染，即由此三能引起將來的苦報。第七、生、死為厭怖因雜染，如知世間是無常，由知無常而起厭怖。如是十二有支，從無明至老死生為流轉門，從無明滅至老死滅為還滅門。如觀察如何有生死？是緣於有，乃至行之起是由無明。如是欲滅老死，須滅無明，無明滅則一切滅。此所明三類雜染，都由於虛妄分別，如無明即虛妄中之顛倒分別，所起的行，乃至老死，也都結歸是虛妄分別。

講到這裏，辨法相一科是完了，下講辨空性一科。

戊二 辨空性

己一 辨所由

諸相及異門，義、差別、成立，應知二空性，略說唯有此。

此辨空性，有十一頌，也同前科分為七段：此第一頌是辨所由，以下第二說明非有非無的空相，第三說明空性的異名，第四說明染淨相，第五是說空中的差別相，第六是明所空，第七成立空性。應知能取所取二空性，亦名我法二空性。今明空性唯以此諸相，異門，義，差別，成立之五義而說，故曰二空性略說唯有此。

己二 辨空相

無二、有無故，非有亦非無，非異亦非一，是說為空相

此四句是說明諸法空相的。何以空？怎樣空呢？就是無二故空，有無故空。無二者，即無實在能取所取二種法體。有無故者，即有能所取空無的理性；或人法是無，但有人法空的真理，故曰有無故空。非有亦非無者，非有能所取體，故曰非有；非無能所取無之理，故曰非無。此就圓成對遍計而講，遍計是非有，所顯空理圓成是非無。非異亦非一者，是就依他和圓成相對而講，依他無實自性，但由眾緣所生，然二取空理的圓成，即在一切依他法中而顯其空，並非另外有空，故曰非異。如人事無常，即在人事顯無常，非另外有一無常性。然虛妄分別法，是有能所、人我分別相的，可起種種顛倒分別的；至周遍的空性則不然了，他是可觀之離妄清靜而為聖智所親證的，本性是解脫的，若與妄法是一了，則應不能解脫，故曰亦非一。由此非有非無，非異非一等，就可說明諸法的空相了。

己三 辨異門

略說空異門，謂真如、實際，無相、勝義性，法界等應知。由無變、無倒，相滅、聖智境，及諸聖法因，異門義如次。

此二頌是說明空性的異門道理。空者、就是二空性，或空相，等於心經上說的『是諸法空相』之空相。此空相本來如是，不生不滅，無論在眾生在佛果，都無絲毫的差別。但此空相空性，就諸法真理約義而說，在其他經中又有很多不同的名稱；名雖甚多，而皆是空性相的別名，所以頌曰略說空異門。這空性相的異門，有處叫作真如，有處又叫作實際，又有處叫作無相，有處叫作勝義性，或又叫作法界等等。這些異名，都應當研究了知的，因為明了此等，同時也會通許多不同的義趣了。由無變無倒四句者，這是說明異名的理由。因為諸法的空性，是如是如是，常常如是，永無變易的。不同人事，現在如是，過一刻就不如是了，所以叫做真如，就是遍一切諸法常無轉變故名真如。由無倒者，這是解釋實際；實際的意思，謂心言中所觀說的是這樣，事實上也是這樣，毫無一點錯誤。假使實不如是，誤以為如是，或姑妄言如是，則即不是實際了。無倒也是這樣，就是沒有一點顛倒，實際如何，則說如何，一點不虛構。如空即說空，有即說有，故實際就是無倒的意思。相滅者，是解釋無相的；諸相本是隨想心所取境分齊而立名定義的，假使由

達能所取空的空觀，引生空智，滅分別相，就是無有，所以相滅即無相。聖智境者，是解釋勝義性的異名：勝義又曰第一義，如真諦三藏，即翻譯勝字為第一。無論勝與第一，均是從出世間的聖智上而說，聖智之極，為佛果之智，此聖智所證的境界曰勝義，義即境故。此勝義境，雖是說的一切諸法空性，但凡夫心上並不能見，見者必定是聖者勝智，以是聖智所證之境故，叫做勝義性。及諸聖法因者，是說明法界的：金剛經云：三乘皆以無為法而有差別。就是若三乘因中的或果中的種種福德智慧慈悲，都依證無為空性而差別，此中空性即是聖法之因。明了此空性，即不顛倒而證解脫清淨功德；假使不明了，就常在生死中流轉。故此一切聖法的因，名為法界，界即是因。明此，則能出生一切諸佛功德法，滅除一切有漏無明煩惱法故。其實，這些異名，只是一個空性，因各各的別義而建立多名，如由諸法空性常常如是不變，就名真如。觀察諸法無謬，就叫做實際。滅除諸分別相，就叫做無相。是聖智所緣境，就名勝義性。是生一切聖法之因，就名法界。如是等名，如上已釋。其第四句等字，表示還有多名。

己四 染淨相

此雜染清淨，由有垢無垢，如水界金空，淨故許為淨。

此一頌是說明諸法染淨相的。昨天把辨空性七段中的辨所由，辨空相，辨異門三段都講了，現在正講第四段染淨相門。此門即就差別門中所說的而釋。二空性，雖常時不變，在眾生是如此，在佛果亦如此；然在眾生位和佛果位上，就可顯其差別。在眾生位，是雜染法的空，在佛果三乘聖者位，則是清淨法的空。空雖平等常不變易，然在凡夫位的空性是染的，如同一虛空，寒帶的是寒虛空，熱帶的是熱虛空，可隨處而異。空性也是如此，在凡夫則染，在佛果則淨，故有差別了。

頌中的此字，是總顯雜染清淨二相，即在一空性上，有雜染位清淨位之別。但怎樣有雜染清淨的呢？就是由有垢和無垢。有垢真如者，就是在煩惱、所知二障之中，此不但凡夫，就是三乘聖位，他的二障沒有全淨，真如還是有垢。不過三乘於垢雖未全淨，已有一份淨了，不如未證果的凡夫，全是有

垢。至佛果位，則是圓滿清淨，究竟無垢，所以說有垢、無垢。無垢亦曰離垢，謂已出離一切染垢故。如此說來，空性在眾生位是雜染的，轉進至佛果位就清淨了，豈不是成了轉變無常的東西麼？實不然也。因為空性雖有染淨及有垢無垢的分位不同，但空性本身，是遍染淨法常時如是，沒有垢淨轉變的，如地、水、火、風、空、識六界中之水界，有時混濁了，這不是水界本身的濁，乃是因地土夾其中而濁，這不獨水界了，因地界夾雜其中故成濁相。如是空性也是遍一切法常時清淨的，而因在有漏法中，故成雜染。又如黃金，在礦裏時候，雖說是金礦，而金子還是不變不失的純金，雖有雜質夾其中，而金的自身，是很純淨的。又如虛空，有熱帶的虛空，寒帶的虛空，隨處而別，但空的自體還是空，寒熱是火界的變動，不是空的變動。所以，空性在眾生位有垢，佛位無垢，只是煩惱等的有無，非空性有變。因為他是常清淨，不是先染而後淨的。即以此故，是不垢不淨，非不淨而淨，或由垢而淨的。故此不淨，不是空性自體不淨，乃由客塵的煩惱夾雜其中，如水夾土而濁，濁乃土濁。單就空性，是常時淨而沒有不淨的，此是就染淨位上而明空性。

己五 差別相

空的差別相，在經中有說十四種，十六種，十八種，二十種等。空雖是一，而隨一切法辨空，故有異相，是名空相之差別相。

能食及所食，此依身、所住，能見此、如理，所求二淨空。為常益有情，為不捨生死，為善無窮盡，故觀此為空。為種性清淨，為得諸相好，為淨諸佛法，故菩薩觀空。

以上三頌中所說明的，共有十四種空：一、能食空者，在般若經中名曰內空。內即內六根，此六根能吸收外六塵境以自滋養增長，故根是能食，即將自體外的而收入於自體以內，消化滋養。觀此六根空，名能食空。二、所食空者，為外六塵，經中名外空。為六根所緣，故曰所食。三、此依身者，般若經中名內外空。原來真正的六根，是淨色根，在身以內，其體極細，能發眼耳等識，並非可見的麤眼耳等。這粗色身，在佛經上別名根依處。前五

根在現今的生理學上，叫神經系，所謂視神經，聽神經等，都非外面所得見。在科學進步的今日，用透光、顯微鏡等可見，在佛法中也說天眼可見，乃是極細微的色法，能生前五識。若加意根，則成六根。這六根都依於身，身即為此六根之所依，故曰此依身。而身亦為外五塵所依，此所依身通於內外，故所依身空曰內外空。四、所住者，般若經中叫大空。住就是世界，為身所住，同時此所住器世間宇宙是極大的，所以叫大空。五、能見此者，般若經中叫做空空。就是能觀察前面的內空，外空，內外空，大空等的觀空智而此能觀之智亦是空，故曰空空。六、如理者，即如其真理而不錯謬，即理是如是而見其如是。此如理空，在般經中叫勝義空。勝義，即最勝無分別智所緣的不錯謬境，所以如理空即勝義空。所求二淨空者，二即有為無為二法。二淨即說明菩薩求正見，修正行，修積福德智慧資糧，皆因為求雜染的有為和有垢的無為畢竟淨故，故菩薩常時觀空。此空，在般若經中名有為空、無為空，即第七是有為空，第八是無為空也。為常益有情者，是第九的畢竟空，即是菩薩修習空觀，是為的盡未來際，常利有情，無有厭倦，無有疲勞。因觀空故，則不見能利的菩薩，所利的有情，能利所利都畢竟空了，故名畢竟空。為不捨生死者，是第十無際空。即無過去、現在、未來三世的際限，亦曰無始空，即無起始之際。如觀察生死，則無初中後際，而菩薩因此常度眾生，不厭生死，亦不怕生死，故曰不捨生死。為善無窮盡者，是第十一無散空。即菩薩所修的一切福智資糧善法，如無相布施等，其功德是不可思量，故所修善行是無窮盡。修善的功德，永不散失，圓滿無上菩提，相續無盡，成無盡功德藏，故曰無散空。故觀此為空一句，是結上三空。為種性清淨者，是第十二本性空，以二乘有涅槃種性，菩薩有菩提種性，若明此種性本性清淨，使從煩惱無明出離，故觀一切能取所取，我執法執空，令本淨性離障清淨，故名本性空。為得諸相好者，是第十三相空，即為修成佛果三十二相，八十種好，為佛果功德相，故常修空。以修空故，方能圓滿佛果之相，故曰相空。為淨諸佛法者，是第十四一切法空，一切法即一切有為無為法，為得此一切圓滿清淨，故常修空，名一切法空。

以上十四種，是正明空的差別，此論也與般若一樣，有十六種空，另外的二種空，是無性空，無性自性空。此二在下辨所空門中解釋。

己六 辨所空

補特伽羅、法，實性俱非有，此無性有性，故別立二空。

十五十六的二種空，在這裏解釋了。頌中前二句，是說補特伽羅的實性是無，法的實性也是無；換言之：即生空法空，以人法都無實性故。無，即非有的意思。

補特伽羅是譯音，古來譯義：有說人，有說眾生，確實之義，是數取趣。趣即天人等六趣；取趣即取此六趣的業報；數即累次之義，顯其在六趣中生死死生相續不斷，故曰數取趣，此即補特伽羅之義。有的以為這補特伽羅，有個實在的我體，如我們這人身，人死了生天，天死了墮地獄，這就是有個我。若沒有個我，誰生天墮地獄呢？不是死了就完了嗎？所以決定有個我，為取六趣之主體。在佛法中則說沒有這實在的我體，其生生死死感果受報，都是五蘊法和合相續，這一生死了，那一生仍是五蘊和合，不過有一期一期的變異罷了，不是特別有個實我相續的。

法者，梵云達爾磨，中國譯為法。比尋常所說的法義來得廣，凡是存在者皆曰法，其不存在而無的，叫做無法，所以比尋常所說的宇宙萬有更來得廣。然此法都是不出能所二分別的，故都是唯識所現，眾緣所成；乃至法中所顯的法性，也是分別法中所顯的無分別相。此無分別相，也是依有分別的反面義所顯。因此，故一切法都是眾緣所成，唯識顯現，無論何法皆不出此定律。假使依法執實了，就是法執；依補特伽羅執我了，就是我執。譬如這張棹子，初看似有實在的物質，若依近世的物理學，或化學分析之，或依佛法的四大色法分析之，最後所立的實體，不過是分析的知識上所假立的極微塵，已是無聲無臭了。我們現在可見、可聞的，只是多極微所結合的幻象，不是實體。究其實體，反而不可見聞。且今日的化學，物理學，經了長期的考察，由原質而分子，由分子而原子，由原子而電子，原子亦由電子所組成的。況且化學所研究的質，又可消化為力，故化學到了最後，併入物理學了

，無最後獨立存在的質了。其所謂最後的實體，不過是專門學者知識上立的假相，恰合唯識變現之義。由此可明諸法畢竟無實性了，即無補特伽羅實性，無諸法實性，故名無性空。無性自性空者，即無補特伽羅實性及諸法實性。換言之，即人法二空或二無性，此人法二無性，即為人法真實自性，此自性即是空，故曰無性自性空也。故別立二空一句，是總結此二空。

己七 辨成立

此若無雜染，一切應自脫。此若無清淨，功用應無果。非染非不染，非淨非不淨，心性本淨故，由客塵所染。

此八句是在理論上說明如何成立空性的。此空性之中，可有一切雜染法，亦可離雜染法而唯清淨，故空性本身非染是淨，明乎此義，即明空性。此若無雜染二句，是說此諸法空性，在未生對治以前，若是不容有雜染法在其中，則此空性即常時普遍，一切有情也應當不要修行，自然而得解脫了。但以空性是能容納染法的，故眾生於雜染法造業受生，不得解脫，要由修行才能解脫。此若無清淨二句，是說若對貪而修布施，對瞋而修忍辱乃至對散亂而修禪定，此等對治雖已生起，於染法仍不能滅除而得清淨，則求解脫的修行，豈非是勤勞無果了嗎？實則此空性是可滅除染法而唯與淨法相應的，故所修的行，也是定有果利的。所以空性中雖有染法，而可對治成淨，空性雖常遍於一切染法，而空性本淨，恆常不變。頌言非染非不染等者，前二句是標，後二句是理由。用因明來說：此空性非染非不染者是宗，心性本淨故是因。第二句非淨非不淨也是一樣，即空性由客塵所染故，不是清淨，亦非本染。就心性說，是顯示一切諸法唯心之義。

辨障品第二

丁二 辨障

辨障品者，這是七品中之第二品。障謂覆礙，能作違害。然同一障法，對有一類為障，對另一類並不為障，如所知障能障礙修菩薩行以證佛果，而對發心小乘希求涅槃果者，則不為障。此品詳細說明，共分四段。

戊一 五障

具分及一分，增盛與平等，於生死取捨，說障二種性。

這四句頌，是說的五種障：一、具分障，二、一分障，三、增盛障，四、平等障，五、生死取捨障。此五種障就所障聲聞菩薩二種種性以辨其差異，如五障中具分障則唯屬菩薩不通二乘，亦有二種具通者，如增盛、平等障，如下當明。

言具分障者，就是煩惱、所知二障同能障礙發大乘心希求佛果的菩薩，此二障必定對治完了，才能證得菩提，若唯對治煩惱障而未對治所知障，則決不能證佛果，故菩薩是煩惱、所知全分為障。煩惱、所知二名，此處未標，在最後的一頌，有此名稱。煩惱，就是貪等根本及嫉等隨煩惱。此煩惱本身就是障，煩惱即障，六離合釋中持業釋也。因為這些貪等，是精神界中的搗亂分子，使之擾害不甯，故曰煩惱障。所知障者，本身不是障，能障的是無知或無明，這無知是無能無力之種種愚弱為障。如云：所知本非障，是障障所知。蓋所知是境，能知是心，是心應可了知的一切法性相行果境，而無智無力能了，就名所知障。如佛有大智大力遍了一切法，菩薩尚無此大智大力功德故，未能證得無上菩提。故證無上菩提，必須把無邊智德修習充足。此所知障對於唯求得涅槃果的人不為障，因為二乘的唯一目的，是解脫三界生死痛苦就算事，並不希求無上菩提故。及一分者，即指二乘人唯一分煩惱障為障。言增盛者，即就眾生的煩惱上講：如貪增盛者，即貪分行者；如瞋增盛者，即瞋分行者；又有貪瞋都不重，而唯癡重，曰痴分增盛行者。此等增盛的煩惱，能作得解脫的大障礙，必須將這些增盛的煩惱對治下去，才能證得聖果，利度有情。言平等者，等謂等分，就是貪瞋等煩惱差不多，勢力無有勝劣曰等分行者。於生死取捨者，這是專作大乘菩薩之障的，因為凡夫是取執於生死，二乘是棄捨於生死，菩薩於生死雖不取執，亦不棄捨。所以然者，蓋菩薩以智慧了一切法空，於有漏業果無所取執；同時又以大悲心故，常常救度眾生。菩薩行如是，就是成了佛，還是示現生死的。如入胎、出家乃至成佛、涅槃，都是示現，因是示現故，雖現生死即無生死，當體空寂，當下即是涅槃，於生死無所取捨，故成無住大涅槃。若是有了取捨，就成為菩薩行障，不能證得無住大涅槃了。

以上五障，具分是專對菩薩乘講，一分唯對二乘講。增盛、平等二障，通大小乘。於生死取捨，亦唯障菩薩，不障二乘。說此等五障，是就大小二乘不同而分。

戊二 九結

九種煩惱相，謂愛等九結：初二障厭捨，餘七障真見。謂能障身見，彼事、滅、道、寶，利養供敬等，遠離遍知故。

此八句頌是說明九結的。結就是煩惱。在其他經論中，或叫做纏，隨眠，都是煩惱的別名。結有九種，即有九種煩惱結縛有情在生死之中，不得解脫也。九結者：一、愛結，二、恚結，三、慢結，四、無明結，五、見結，六、取結，七、疑結，八、嫉結，九、慳結。此九稍與十種煩惱不同，其實就是根本煩惱的七種，隨煩惱的二種。根本煩惱之貪，即是此中的愛結；瞋，即是此中的恚結。這二種能障厭捨，因為愛於順境上愛著了，則不能厭離，如於好的境界愛著了，是決定不能厭離的，以能超脫三界者，定須厭離三界，如往生淨土，若不厭離穢土，根本即無往生之願，那能往生呢？瞋的恚結也是一樣，就是因為可瞋恚的逆境鬱結於心了，心裏常常忿恨，則對逆境不能棄捨，故成恚結。餘七者，就是慢結、無明結、見結、取結、疑結、嫉結、慳結。此七能障得見諸法真理的真見，使不能生起，所以下四句就解釋。一、慢結能障偽身見遍知：因為我們這個身子，本是四大五蘊所和合，假使有了慢結，則不肯把我看成虛偽無實的了。二、彼事者，即解釋無明結：彼事即彼身見之事，實為五蘊假和法，此蘊假法，無明不了以為有自體，以為有我有我所，於是則不能見一切諸法是空了。三、見結障滅諦：因為有了薩迦耶等見，則計身是實，計有我與我所；有了邊見，則計斷常，有的以為死了完了，修什麼行？有的以為我既是常，不求解脫！此等皆能障證滅諦。四、取結，障道諦：取即取執諸見，和取執外道的戒法，如牛戒，狗戒，種種不合理的苦行戒，以為這些能得解脫；或取妄見，以為世界有個造物主，唯有這造物主能令解脫，除此則無論修什麼行，不能解脫。有了這取結，則不能依佛法而修證，故障修佛法正道。六、疑結，能障生三寶的淨信：因為有了疑，則不知佛法僧為世間的唯一的真皈依處，而對三寶常常猶豫，以為外法

與佛法不相上下，這就錯了。七、嫉結，能障利養恭敬等遍知：因為有了嫉妒，則對於世人的名利榮耀，不能觀察如幻了。八、慳結，能障遠離遍知：就是有了慳吝，則對於所得到的財物佛法，非常的慳吝保守，不肯給與他人。如有財物而不施，有知識而不教人，祕密保守，皆是慳結，有此慳結為障，不能解脫了。如是九種皆應遍知，因有此九，正行正見不生，故應斷除。

戊三 別障

己一 十種善法障

無加行，非處，不如理。不生，不起正思惟，資糧未圓滿。闕種姓，善友，心極疲厭性。及闕於正行，鄙、惡者同居。倒粗重，三餘，般若未成熟。及本性粗重，怠墮，放逸性。著有，著資財，及心性下劣。不信，無勝解，如言而思義。輕法，重名利，於有情無悲。匱聞及少聞，不修治妙定。善、菩提、攝受，有慧、無亂障，迴向、不佈、慳，自在名善等。如是善等十，各有前三障。

這裏的六頌半，是解釋十種善法之障的。十善法者：一、善，二、菩提，三、攝受，四、有慧，五、無亂，六、無障，七、迴向，八、不佈，九、不慳，十、自在。這十種善法，各有三種障，如「善」中有無加行障，非處加行障，不如理加行障之三障。蓋一切善法之生，賴於加行，如我們聽聞佛法，這不是一生所種的善根，乃是多生以來所加行修積的，若無加行，則怠修而不能成就。二、非處者，就是不正當的加行，如對於壞事很精進的，這就是非處加行。三、不如理者，就是所起的加行，於理不明，而多錯誤，故亦不能成就。

二、菩提中三種障者：一、不生善法，二、不起正思惟，三、資糧未圓滿，此三種都能障礙成就無上菩提。不生善法者，就是不能以加行生起善法。不起正思惟者，就是不能生起人空法空如理的思惟，所生起的是不如理的實執，此即無有智慧之故。資糧未圓滿者，即佛果上的福智資糧未圓滿，不能得無上菩提。

三、攝受中亦有三種障：一、闕種性，二、闕善友，三、心極疲厭性。攝受之義，即發菩提心之謂，以發心則統攝一切善法，不發心則散失一切善法。此中闕種性障者，就是有種人於菩薩種性尚未具足，故不能發起菩提心。闕善友者，善友的範疇很廣，如佛、菩薩、二乘聖者，以及說正法的知識，都名善友，無此善友，則闕增上緣。心極疲厭性者，就是懈怠不勤，不能耐勞受苦，修行度眾生。故有此三障，不能發菩提心。

四、有慧之中亦有三障：一、闕於正行，二、鄙者共住，三、惡者共住。由第一障故，闕合理行，所起的行都是貪等邪行，使正慧不生。由第二障故，與許多鄙陋無知的人共住，常生傲慢。由第三障故，恆與做壞事的同居，不覺受其熏染，如諺云：『與惡人居，如入鮑魚之肆，久而不聞其臭』。故菩薩常求生淨土，與善者同居，能為正慧助緣。如是三種，都是正慧之障。

五、無亂中亦有三障：一、顛倒粗重，二、三餘，三、般若未成熟。以顛倒的煩惱粗劣沉重，名顛倒粗重，這是指的倒見，如無常計常，無樂計樂，無我計我等，能使心散亂不定。三餘者，即煩惱、業、報，三種所未斷淨之餘障，能為究竟無散亂之障礙。般若未成熟者，就是能得涅槃菩提的果之因慧，還未充分成熟，故使心不能無亂。

六、無障中亦有三障。無障者、就是無有煩惱、所知二障，或者是伏滅，或者是斷除，或者是一分，或者是全分，都是無障，無障即能得無上菩提了。此中有三障者：一、本性粗重障，就是指的俱生煩惱所知障，此是眾生生來就有，不是分別起的。二、懈怠性，就是不能對善法精進，雖對惡法努力，亦不名精進。三、放逸性，前面的懈怠是不勤，此是不謹慎，即放縱不羈之義。如有人平常很能精進，但行為疏忽，對細行不拘，亦是缺點，所以應當不以善小而不為，不以惡小而為之，才對。

七、迴向中亦有三障。迴向者，即將所有的功德，所修的善法，普遍迴向一切有情和無上菩提。三種障者：一、著有，即是貪著三界的因果，如以所修的善求天人果報，則不能迴向無上菩提。二、著資財者，就是貪著財物，不能布施利益眾生迴向無上菩提。三、心性下劣者，就是心量狹小，不能

以所修的善，迴向無上菩提與眾生，唯自私自利，故不能使功德廣大。

八、不怖中亦有三障。不怖者，就是智德已經圓滿成就，如人未曾造過惡業，故心理上無墮三惡道的怖畏，佛法所謂不怖，不如世俗的近於恣肆無忌憚之義。此中有三障者：一、不信，就是對佛菩薩等不信有無邊福智，不信自亦能修菩薩行證佛果，故不能無怖。二、無勝解者，即對於佛法沒有堅決不動的了解，不能辨別是否真偽，因而不能產生定見。三、如言而思義者，就是不能達佛所說法的意義，而唯執文思義，而以為佛說的定是如斯，於是對於佛語許多相反的地方，反而生怖，終於對菩薩行，不敢修習；例如以為修了布施，就如放債一樣，終須償還。怖畏為解脫之障礙，此即執著文字的錯誤。

九、不慳中亦有三障：一、輕法者，即對於正法不生敬重，故不能依了知正法布施流通。二、重名利者，即趣重世間名利恭敬，不能以利等施人。三、於有情無悲者，即不能救濟有情痛苦，如見世間有情有苦，不能發救濟心，亦是不慳之障。

十、自在中亦有三障：一、匱聞，就是對於佛法從未聽聞，故不懂佛法，亦不能領受佛法，則於佛法不得自在。二、少聞，就是僅聞一點，得少為足，雖可自修，而不能度人，度人必須廣學。三、不修治妙定者，就是既不修定，則不能發禪定神通等，故亦為得自在之障。

如是十善各有三障，已全解釋，在釋論中復舉十能作為喻，茲不復贅，可自參攷。

如是十善法的次第，就是先培植善根；次希證菩提，發菩提心的四弘誓願；乃有通達真理的智慧；有慧能對治散亂，曰無亂；能對治俱生等障，曰無障；將所修善能迴向無上菩提；所修福智成就故不怖；由是攝法要，度眾生，以法布施故不慳；如是九種圓滿已，於一切功德法乃無不自在。如是十善法各有三障，共三十障，能除此障，則十善滿而證佛果。

己二 覺分度地障

庚一 總標

於覺分、度、地，有別障應知。

言覺分者，覺即菩提，分謂支分，就是平常所說的三十七菩提分法，這裡簡稱曰覺分。能障修此覺分的，即名覺分障。度、謂十度，亦名十波羅密，所謂施、戒、忍、進、定，慧、方、願、力、智的十種。依此十度，能度至彼岸。能障修此度者，名曰度障。地、謂十地，即初歡喜地乃至第十法雲地等，這是菩薩所修證的行位。為證此十地之障者，名曰地障。

庚二 別釋

辛一 覺分障

於事不善巧，懈怠、定減二，不植、羸劣性，見、粗重過失。

這一頌是解釋三十七菩提分的。三十七菩提分，就是：四念住——亦名四念處，四正斷——亦名四正勤，四神足——亦名四如意足，五根、五力，七覺支，八正道；總起來有七類、三十七種，曰三十七菩提分。分即支分或部份，由此各部份團結圓滿，即成菩提。今此一頌，即是說明此菩提分之障。第一句於事不善巧者，是明念住之障。蓋四念住者，就是於身受心法四事，依止正常善巧的道理，觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我。現在於這身受心法之事，不能明了通達，反而生起顛倒執著。以為身是淨的等等，就能障生四念住的菩提支分了。二、懈怠者，即四正斷之障，此亦名正勤即正當勤快之意。此四種者：一、未生惡令不生，二、已生惡令斷，三、未生善令生，四、已生善令增長。四種都要很勤勇才能做到，假使懈怠了，則便於此覺分功德為障。三、定減二者，是四神足之障。四神足者：即欲、勤、念、慧之四，這些都是關於修定上面的，此等不可缺一，若有所減，則成為障。如修定時，重在生慧發通，此時的欲勤二不可缺，若隨缺其一，則成圓滿四神足的障了。又如修定有八種斷行，就是：欲、勤、信、安、正念、正知、思、捨。此等若隨一有減，則所對治就不圓滿了。如是二種，或欲勤減，或八斷行減，都為四神足之障。四、不植者，是五根之障。就是修信勤等五，將此善種，種於心田，生根發芽，猶如植樹，根固方生。若不然者，就不能成五根功德分法了。五、羸劣性者，是五力之障，就是信等五種，雖已

成根，但力不強，其性羸劣，亦為圓滿菩提分之障。六、見過失者，是七覺支之障。因七覺支乃見道相應功德，若所見帶有錯謬，則為七覺支障。七、粗重過失者，是八正道之障，此是三乘修道位上相應的功德，正對治俱生修所斷惑，因為此惑其性粗重難斷，故名粗重過失。此惑若現行，即成八正道之障。如是三十七分各有其障，合成七重，略釋如是。

辛二 十度障

障富貴、善趣，不捨諸有情，於失德增減，令趣入、解脫。障施等諸善無盡，亦無間，所作善決定，受用法成熟。

這八句頌是說明十度障的。這障，正是說明反面之事實；如修施本為斷貪，貪即為布施之障；持戒本為止惡，惡即為持戒之障等等。如是十度各各反面，即為十度之障。頌言障富貴者，就是貪著財物，不能修施斷貪，則障將來得人天的富貴。障善趣者，就是因不持戒而屢造惡，故墮惡趣，障生善趣。障不捨諸有情者，就是菩薩因為有大悲故，常時度眾生，難行能行，難忍能忍。所以能這樣者，就是因修安忍，若是不修忍辱，就不能忍苦耐勞，不能在眾生界中常度眾生，也就不能不捨有情。如菩薩因為度生常常感生善趣，生富貴家，以大悲力，不捨有情，都要修忍，若不能忍，則為不捨有情之障了。障於失德增減者，失謂過失，德謂功德，菩薩修行都是使過失減少，使功德增加，若不修精進，則不能使過少德增了。障令趣入者，此是修禪定之障。由修禪定，則能發神通，令一切眾生趣入佛法之中。若有散亂，不能修定，則障能令趣入。障令解脫者，是說障修智慧。以修智慧，自可解脫，亦能令他解脫，不修智慧，則自他解脫都被障了。障施等無盡者，是說不能修習方便度，以若能修方便，則能將所修的無相布施，迴向菩提及一切有情，使所修善，如虛空一樣無窮無盡。若不能修方便，其所修的有執有限，則障施等無窮盡了。障亦無間者，是說不能修願波羅密者。間即間斷、隔開、脫離，無間即無斷。即由修習大願相應力，使所修的善法常無間斷，染法恆常遠離，因能常度眾生，圓滿菩提。若無有願，則善法有間，染法有雜，不與菩提心相應，不能度生了。障所作善決定者，即不修力波羅密之障。蓋修力者，則有主宰之力，能於所作善法得決定，若不能修，即無有力，於所作

善不能決定，所謂有心無力。因此好不能做，壞不能改，故成作善的障了。然力、一、是智慧上的思察抉擇的能力，此是此不是，此是惡此是善等，能辨別決斷都是力。二、是熟練上的修習所成力，有充分任持的能力，如一件事做得很快很好，就是巧妙自在神速力。若有心無力，則為作善之障了。障受用法成熟者，此是不修智波羅密之障。第六般若度，此譯云慧，是明了無分別理的慧，此智則明了自他差別因果等事，若不圓滿，即在受用法上成為障礙。故如是十度，在相反的方面，各有十法成為障礙，由此能令菩薩功德不能圓滿，以下是解十地的十障。

辛三 十地障

遍行與最勝，勝流及無攝，相續無差別，無雜染清淨。種種法無別，及不增不減，並無分別等，四自在依義。於斯十法界，有不染無明，障十地功德，故說為十障。

這是解釋十地有十障的。但此十障，並未列名，唯就所障的十種功德法上而詮十障。在其餘的論中，如瑜珈、成唯識等有明文，說十地所斷十重障，但此論未提及。一、遍行者，就是說：得初歡喜地時，所證的真如法界，法界即一切無漏聖法之因，因證真如能生一切淨法，故在此初地，名遍行法界；又名遍行真如，就是遍一切所行平等性，不分自他彼此。然入初地前有不染汙無明，能障證此遍行真如，為初地障。二、最勝者，就是說：離垢地者，能證得出離一切有為行相之法界，名最勝真如。在證此之先，亦有不染汙無明為障。三、勝流者，就是第三發光地所證的勝流法界。蓋三地依於定力增上，在定中能廣聞總持一切佛法，與自心融合成妙法光明，此等妙法都是佛的最勝等流，三地證此名勝流法界。在未證之前，也有不染汙無明為障。四、無攝者，就是第四燄慧地所證的法界。無攝謂無所攝受，就是對於前三地所聞的佛法，在此地中化為慧燄，消溶一切法愛，不著一切諸法，名無攝真如。在未證此之先，也有不染汙無明為障。五、相續無差別者，就是第五地所證的法界。相續、即有情前後相續自他差別。第五地中能證見一切法，無有三世、彼此等等差別相，名相續無差別法界。在證此之先，也有不染汙無明為障。六、無雜染清淨者，就是第六地所證的法界。證此法界，觀一切

諸法平等平等，無有差別，無有染淨。在未證此之先，也有不染汙無明為障。七、種種法無別者，是第七遠行地所證的法界。即證一切種種法皆無差別，所謂有功用的無相。在未證此之先，也有不染汙無明為障。八、不增不減，並無差別等，四自在依義者，是後三地所證的法界。以第八地是無功用行無相地，所證真如不增不減，畢竟無相無有差別，不見有凡有聖、有自有他，此為第八地所證的功德。又第八地所證的功德，有四種自在之二種。四自在者：一、無差別自在，二、淨土自在，三、智自在，四、業自在。此四自在所依義，即真如法界。以第八地不假功用任運常起無分別智，自然而然成熟一切善法，及第一無分別自在。又證入第八地，能無障礙示現淨土，對於一切色法，心想如何即如何變現。在未證此之先，也有不染汙無明為障。證第九善慧地的菩薩，則得智辯自在，由智而生的辯解無礙，所以第九地才是真正說法度眾生的時候。在未證此之先，也有不染汙無明為障。第十地菩薩得業自在，平常學佛的人把業字用錯了，謂業都是壞的，所謂業重障深，其實業還是有好的，此中所謂業，即事業之業。菩薩的三業，盡未來際，無窮無盡，利度有情，遍於法界，有不思議的業用故能得業自在。即以種種神通，造作所應作的事，為業自在也。得此事業自在法界之先，也有不染汙無明為障。

如是十地各有十障，此十障的名稱，在瑜珈有詳細的說明。此論唯總說一句，所謂：於斯十法界，有不染無明。不染汙無明，亦名不染汙無知，無明的種類共有二種：一、染汙無明，就是能發業感生死的；此染汙無明未對治，不但不能成就菩提，而且還流轉生死，所以二乘羅漢也必對治十二支中能發行的無明。二、不染汙無明，即對世出世的萬有因果差別，不能全知，曰無明。此唯為佛、菩薩障，不為二乘障，二乘證涅槃，不對治此，也可解脫。此中所明的十地障，都是就這上面說的，乃是障十地的功德，為成佛的障礙也。故頌曰：障十地功德，故說為十障。

戊四 結示

已說諸煩惱，及諸所知障，許此二盡故，一切障解脫。

這一頌，是把前面所說的五障，九種煩惱障，十善法的因障，覺分的真實障，十度的無上障，十地的成就差別障，總攝為二種障：一、煩惱障，二、所知障。頌曰：已說諸煩惱，及諸所知障者，以在前面所說的種種頌文，就是說的煩惱、所知。如九結就是煩惱障，十地就是所知障，五障和覺分通於煩惱、所知二障。煩惱障者，能感受三界生死苦惱，此若不治，則不能解脫生死。所知障者，所知即境，就是對於諸法性相之理，應了知境不能了知，所謂無知無能無力之義，此障唯障成佛，不障二乘羅漢。故煩惱為共障，所知為不共障也。此二種障，在中道大乘法，許此二障盡了，則一切障盡。以此二障是惑障，惑是業苦本，惑盡其餘亦盡，故此二盡一切障盡。然為何在辨相品以後，就說障品呢？以障乃應對治之法，若無其障，則不須修對治。佛法必須修對治已，而後障除；如人吃藥，乃為病故，先診其病，然後乃能對治病。下是辨境中三段的第三，辨真實相之有無障礙的染法。此清淨真實，若是有染障了，如何可離染障，對治而成清淨？這就是此品所說的大義。

辨真實品第三

丁三 辨真實

戊一 總標

真實唯有十：謂根本與相，無顛倒，因果，及粗細真實。極成，淨所行，攝受并差別，十善巧真實、皆為除我見。

此八句頌，是總標十種真實。真乃與妄相對之法、表示不是虛妄，是離染的清淨法。又以一切淨法，皆包括在此十種真實之中，此外無有，故說唯有十。十者：一、根本真實，二、相真實，三、無倒真實，四、因果真實，五、粗細真實，六、極成真實，七、淨所行真實，八、攝受真實，九、差別真實，十、善巧真實。下面還有一句，皆為除我見者，是解以上的十善巧真實，皆是遣除執一體我等。蓋我乃在蘊上假立，細看唯蘊，無有一體故也。故於第十善巧真實，亦有十種：一、蘊善巧，二、界善巧，三、處善巧，四、緣起善巧，五、處非處善巧，六、根善巧，七、世善巧，八、諦善巧，九、乘善巧，十、有為無為法善巧。此十種，下當別釋。

戊二 別釋

己一 根本真實

許於三自性，唯一常非有，一有而不真，一有無真實。

此即依三自性而明的根本真實。三自性者：一、遍計所執自性，二、依他起自性，三、圓成實自性。唯一常非有者，是說遍計所執的補特伽羅與諸法的實體，是常無自性，過去是無，現在是無，未來也是無，即許常時非有者，為真實性。一有而不真者，是說的依他起性，以依他之有，是幻有，不是真有，但亦不能說此依他是無，以在眾生法上，造業則感果，業果不失，修了對治，可證功德，是一定的道理，不過是幻有而不是真實的，故有而不真。一有無真實者，是說的圓成實。無者、即無有二取實我實法性，名無真實；有者、即有二性空，名有真實。此是說三自性各名一種真實，即明我法常無有性，離二取性，有二空性，為十種真實義中第一根本真實義。

己二 相真實

於法數取趣，及所取能取，有非有性中，增益損減見，知此故不轉，是名真實相。

已說根本真實的三性，此相真實，即依據三性解釋。第五句的此字，就是指的三性。頌言於法者，就是前已解釋的諸法。數取趣者，就是補特伽羅。若知道三性中的遍計所執，則於法於人不計執而起增減見了，所以第六句說是名真實相。謂離於法及數取趣的增減執，就叫做通達遍計所執自性的真實相了。然而此中所謂的增減，增者、就是此法原來無有，把他增加起來，換句話說，就是事實上是沒有，而從知識上增加曰有，此有唯從知識上而增有，現在所說法及數取趣，原是沒有實性的，依此而增加曰有實我實法，就叫做增益見了。若不承認由業而有三世生死相續的數取趣，亦不許有因緣所成的法，就是損減見了。於這法及數取趣上了知是無實體，亦知六趣生死因果等法，雖有而非實，即離增減見，而證中道實相，得遍計所執自性真實相了。及所取能取者，就是能取的分別心和所取的分別境，於此若了知是依他幻有，也就不起增減見了。因為、知道有此種種因緣所成法，即離去損減見了；

又知此等法是幻有而不是實有，也離去增益見了：這是第二依他起性的真實相。有非有性中者，這是從圓成實上而說的，有者、就是有人空法空，能所取空的二空性；非有者、就是沒有人法等的實性；叫做有非有性。知此圓成實即有非有，亦離增減見，所謂有二空性，非無故離損減，無我法二取實性故離增益，這是第三種圓成實性的真實相。如是三種真實若了知了，則不轉起增減二見，而證得三性中之中實相。所謂諸法實相，應以三性上通達法數取趣及二取與有非有之真實相也。

己三 無倒真實

無性與生滅，垢淨三無常。所取及事相，和合苦三種。空亦有三種：謂無、異、自性。無相及異相，自相三無我。如次四三種，依根本真實。

這十句頌是說明無倒真實的。無倒者，就是四無顛倒，理通三乘。此無倒的反面，就是四種顛倒，所謂無常計常，依苦計樂，無我計我，非淨計淨的常樂我淨。若是離了這種顛倒，即為無倒。明了諸法是無常的，是苦的，是空的，是無我的，是一種很正確的了解，所以名無倒真實。此論依止三性的根本真實而分四類各有三義：

初、無常中的三義者：一、曰無性，就是遍計所執法，全無體性，故曰無常。二、名生滅，就是仗緣而生的依他起法，剎那生滅，所謂緣聚則生，緣散則滅，故曰生滅無常。三、名垢淨，就是圓成實性，雖常如是，然在一切眾生名有垢真如，而證聖果時名清淨真如，因為凡聖分位的不同，所以垢淨無常。二、苦中三義者：一、名所取，就是遍計所執，妄取我法，此所取執者即苦。二、名事相，就是依他起法，生滅不能自在故是苦。三、名和合，就是圓成實性，在有情生死法中，雖常時性空，而與生死法和合故，名和合苦。三、空中三義者：一、名無性，就是遍計所執法，妄有假名，無有實體，如龜毛兔角，事實是無，不知者妄執假名為有，而實無性故空。二、名異性，就是依他起法，雖不無因緣所成，唯識所現，然在通常的知識上分別，曰某法某法，在依眾緣所生的事實本離言說，假名安立言說分別，則異於事實體性，故曰異性空。三、名自性，就是說明圓成實，乃一切法空性，自

性是空，故名自性空。四、無我三義者：一、名無相，就是遍計所執我法相是無，如我們不信有個造物之神，此造物神在佛智上即無所有，唯因妄執執有神相，此遍計所執神相畢竟無有，即此無相名無我。二、名異相，如第七執第八見分為我，實在第八乃因緣所生幻法，本非是我，第七妄執為我，異於第八真相，故名異相無我。三、名自相，就是圓成實性，自相就是無我，故名自相無我。以下接三頌依性各有三真實義，故曰：「如次四三種依根本真實」；就是前四種無倒，都依三性為根本，如次各有三種真實。

己四 因果真實

苦三相已說，集亦有三種：謂習氣、等起，及相未離繫。自性、二不生，垢寂二、三滅。遍知及永斷，證得三道諦。

此八句頌是說四諦亦各有三種真實。四諦就因果分之，苦集為世間因果，滅道為出世因果，所謂知苦斷集，慕滅修道是也。此亦以三自性為根本，各有三種真實：一、苦相中三真實者，此在前四顛倒之苦顛倒中已說，所謂所取苦，事相苦，和合苦的三種，故曰苦三相已說。二、集諦中三真實者：一、名習氣，就是由遍計所執，依有情眾生起人我執，依諸法起法我執，此所執的雖都是空，而能執的熏生了習氣，增盛煩惱感生死諸苦，如解深密經云：「阿陀那識甚深細，一切種子如暴流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我」。此就是阿陀那識的意義，不和凡夫們說，因為凡夫雖有俱生我執，但不障礙修善生天，若是把阿陀那對他們說了，反而引起分別我執，熏成習氣，增加造惡趣業的苦惱，故名習氣集。二、名等起，就是正明感果的均等流類而起的一切煩惱業，謂之等起集。三、相未離繫者，就是在惑業中圓成實相未離集繫的真實。三、滅諦中三真實者：一、自性滅，就是遍計所執自性，本來無有，如龜毛兔角，自性不生不滅，不待復滅。以此不過因錯誤而以為有。如夜見繩為蛇，若明是繩則蛇本不生，不生亦不用滅了。二、名二不生，就是能取所取二法不生，以此二取乃妄分別，若修無相，則此二不生了。三、名垢寂二，垢寂即垢滅，以有垢真如常在垢汙法中，如明珠在汙泥中，從泥中取出名垢寂。此有二種：一、擇滅無為，即以正智將煩惱擇滅，而證清淨。二、真如無為，就是真如本身即無為，本來寂滅。四、道諦中三真實

者：一、遍知道，就是了知遍計所執的實體及造物主等，同於龜毛兔角之非實有，能了知此，即是真實。二、遍知永斷道，就是依他起法，既須遍知，復須永斷，遍知即知依他法妄，永斷即若修無相則永斷二取分別。三、遍知證得道，就是圓成實性，先遍知已，然後證得，此道諦之三真實義。遍計祇一遍知，依他圓成於遍知中各加一種。是為第四因果真實義。

己五 粗細真實

應知世俗諦，差別有三種：謂假、行、顯了，如次依本三。勝義諦亦三：謂義、得、正行；依本一，無變、無倒二圓實。

此二頌是明粗細的二諦真實義。粗即粗相，細即細相，粗細是相對而講的。粗即世俗的粗淺法，細即微妙的勝義法，世俗法雖亦諦實，但澈底的實在法曰勝義，此是無漏勝智所見境義，所以叫做勝義。如在提婆菩薩的百論中，說真俗二諦，俗諦對真諦是無實的。就有人問他了，既然世俗在勝義上是無實的，那麼應當不是諦了？他解釋的大意說：真俗二諦，是就淺深粗細相對上講，如這把茶壺，對杯子說就大，對桌子說就小，因為對待的不同，說大可以，說小也可以。世俗諦對世間的虛妄錯誤是諦實，若對出世究竟真實義，則不實了。又如依他對待遍計是有，有因果故；對圓成法，依他則空，勝義上無有故。如今說真俗二諦，名為粗細真實，也是就對待而說，無有固定的義。頌言應知世俗諦，乃至如次依本三者：是解釋世俗諦亦依三自性三種根本真實，而有三種差別：一、假世俗，二、行世俗，三、顯了世俗。假世俗者：就是遍計所執法，但有假名，無有實義。行世俗者，就是依他起法，生滅無常。顯了世俗者：就是為顯了圓成實性而施設的言說分別，實則圓成實是離言說分別的。此世俗法上有三種義，都是依於三性而建立。勝義諦上也有三種差別：一、義勝義，二、得勝義，三、正行勝義。此義勝義，即勝義本身，勝義勝義真如法界。得勝義者，就是離障所證的涅槃，真如雖遍一切法，自體常住如是，而要對治煩惱已後，才名證得涅槃。正行勝義者：就是修行能證涅槃的正行，就能證勝義名為勝義。此三種勝義，惟根據三自性中圓成勝義，以圓成有無變無倒等義，而建立三種勝義。依止勝義常不變異，建立義勝義，得勝義。正行雖是有變，然從無倒而能證勝義，建立正

行勝義。故依無變、無倒二種圓成實，而建立三種勝義。

己六 極成真實

世極成依一，理極成依三。

此二句是解釋極成真實的。分有二種：一、世間極成，二、道理極成。極成者，就是究竟普遍共同允許的意思，在因明上叫做世間共許、道理共許等。如說此杯，大家都許可為杯，此等是世間從習慣上共知共認的種種名相，名世間極成。道理極成者，是由專門學問的學理而成立，如天文學上說太陽大於地球，在普通人，則說太陽不過面盆大而已，其說大於地球者，以種種理由而成立，其理由就是因，又舉出許多譬喻，如畫圖列表等，為明天文學理的人所共許，名道理極成。前中世間極成，是依遍計所執自性成立，以世間常常依遍計習慣立名起相。道理極成則通三種，如立萬有造主宗，以種種因喻而成立，則是遍計。又如以學理說明世間是因緣所變，就是依他起。其以道理說明一切諸法畢竟空，就是圓成實。

己七 淨行真實

淨所行有二，依一圓成實。

這二句頌是說明淨所行真實的。淨所行者，就是離惑淨智所行的境界，此有二種：一、出離煩惱障淨智所行境，二、出離所知障淨智所行境。此二種唯依圓成實安立，不過出離煩惱障所行是一分圓成，必出離所知乃為全故圓成，空名淨所行真實。

己八 攝受真實

名、遍計所執，相、分別、依他，真如及正智，圓成實所攝。

此四句頌，即說以五法攝一切諸法。五法者：就是相，名，分別，真如，正智；有的說正智，如如。此五法皆三自性所攝：名即遍計所執，相與分別即依他。相是立名的所依法，如立色受等名，就是依於色受等事實而建立，此種種名，就是遍計所執；相，分別，是色及心心所的依他起法。真如、正智，即圓成所攝。蓋正智者，就是無倒的正行，依此可了知真非真實而證真如。此中五法三自性相攝，和瑜伽及成唯識論不同，雖此義成唯識論亦說

，不過顯示其不同的一種，而成為確定義的，還是另一種說法。如成唯識言三自性和五法相攝，名，相，分別，正智的四種，都是依他起法；真如是圓成實法。所以遍計不攝者，以五法是有，遍計是無，故不收攝；這是瑜伽唯識所決擇如是。其所說的依他，包括染淨依他，故正智雖是清淨亦包括在依他之中，這和辨中邊論是不同的。然以此論的出發點與他論有異，如卷首云：虛妄分別有；以依虛妄故唯說染的依他，其淨依他的無倒行則攝入圓成；故此論與唯識等不同。由此，此論的圓成義廣，包括真如及淨依他。依他義狹，唯攝染汙。成唯識論則依他寬，包括染淨，圓成義狹，唯攝真如空性，此是兩不同處。

己九 差別真實

流轉與安立，邪行，依初二；實相、唯識、淨、正行，依後一。

這是解釋差別真實有七。在其他的經論中，叫做七種真如，在本論則叫做七種真實。一、流轉真實，二、實相真實，三、唯識真實，四、安立真實，五、邪行真實，六、清淨真實，七、正行真實。此中流轉真實者，就是生死流轉一切有漏生滅法。安立真實者，就是安立三界眾生果報，此即苦諦。邪行真實者，就是煩惱和業的集諦。如是三種真實，都是依於遍計執和依他起所明的真實。以下的實相，唯識，清淨，正行四真實，唯依後一圓成所明的真實。實相真實者，就是諸法空相，一切諸法中所明的生空法空，即諸法實相。唯識真實者，就是總攝一切有為無為法，都是唯識所現，無為性也是唯識所現，名唯識真實。清淨真實者，就是離染所顯的清淨涅槃滅諦。正行真實者，就是能證真實的正行道諦。這四種都是依圓成說，故曰圓成實所攝。

己十 善巧真實

庚一 總顯

於蘊等我見，執一、因、受者、作者、自在轉、增上義及常，雜染清淨依、觀、縛解者性；此所執、分別，法性義在彼。

此八句頌是總顯十種善巧的。十善巧者：謂蘊善巧，界善巧，處善巧，緣起善巧，處非處善巧，根善巧，世善巧，諦善巧，乘善巧，有為無為法善

巧。在此十善巧中，都可生起我見：一、如在五蘊中，計執有一個根身，明佛法者觀之，即色受等五蘊，如身即色蘊，苦樂等就是受蘊，思想就是想蘊，善惡等就是行蘊，心等就是識蘊，離此五外無一實體，所以眾生亦無實體，唯是蘊法的積聚體，沒有統一的實在我體。然通常稱為我者，都以為有個獨一性，實則乃和合假相，如依團體立名曰佛學社，即同依五蘊法立名某人，除和合聚別無實體，不過假名曰某人而已。為破執一的我相，須善巧通達五蘊，名蘊善巧。二、執因者，就是計執有情，雖是和合相，但必有個實在東西為因，此因體即我，為執因我。為破此執，說十八界、界、即種子因義，和六根、六境、六識，各各有起現行的種子，以此為因，此外無有可為因之我；能明十八界為界善巧。三、執受者，就是有種人作如是念：若無有我，誰受報呢？

覺得必有個受者為我才對。然仔細觀之，所受不外色聲香味觸法六塵，受六塵的不外六根，此十二處即是能受所受，能破此執為處善巧。四、計作者者，有種人雖不計受者，然以世間萬物必有造作起來者，計能造作者即我。破此計執為說十二緣起，以三界因果都不出十二緣起，所謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死。這最後的生老死，就是展轉由無明煩惱業所起，除此以外，無有可執為我者，所以佛法中不說有造物的天神主宰，破大自在天、大梵天等執；亦不說人各有神我，常住不滅。縱說第八識有去後來先作主翁的功能，但此識不能造作，無力隨轉，等流水之決東則東，決西則西，毫無主宰。第六意識雖能造業，但隨緣起滅，亦無自在。故沒有作者的我，唯是十二有支的無明等。以無明不明無我，不明苦，造業而感生死果報，此一切業報，乃十二緣起展轉所起，故依十二緣起，可破作者計執。五、執自在轉者，自在轉、就是隨自意而轉變其餘種種法，有的人以為能以自在力轉變其餘種種法者，就是我，就是主宰。

破此計執，須善巧處非處，就是一切諸法沒有絕對自在力，每法有的是可以如是的，有的則不可以如是，所謂有是處的，有非處的；如地能載而不能覆，火能熱而不能冷，各有是處非處，破此計執為處善巧。六、增上義者

，有一種人計執有種特別殊勝增上勢力之義，叫就做我，如眼根能發眼識，眼若壞了，識就沒有，眼根就是眼識之增上。依此而計我者，為說凡是增上之法都不出二十二根，除此以外，無另有我為增上義，為根善巧。七、執常住的物體為我，破除此執，為說三界道理，以所執的是因果法，因果生滅，有過去、現在、未來等三世，明於諸法的空性外，都無有常，為世善巧。八、雜染清淨依者，就是計執染淨所依為我，除此執為說四諦，如說染法的因果就是苦集，淨法的因果就是滅道，依此四諦而有染淨，除此以外無有染淨，故破此我名諦善巧。九、執觀行者為我，除此我執為說乘非乘，如能修觀行者，則能證聖果，依此義上建立聲聞、緣覺、菩薩三乘聖者義，此三乘聖果皆以修行所得，無有實在的我體，能破此執名乘善巧。

十、執縛解者為我，有種人以為生死有繫縛，涅槃有解脫，若無有個主宰的我，則應無有生死涅槃了。破除此執，須明一切有為無為法，就是由有為染法而有縛，證無為淨法而解脫，破縛解中都無有我，名有為無為法善巧。依此十善巧，破除十我見。又在此十種法中，每一法都包括三性：如在五蘊的色法中，依色法而執為有實體者，就是遍計所執，了知此色是眾緣所生，唯識所現的，就是依他起，了知色即是空，就是圓成實。在色蘊是如此，乃至受想行識及界處等亦是如此，故三自性遍在五蘊等法之中，以上總顯十善巧竟。

庚二 別明

辛一 蘊善巧

非一及總略，分段義名蘊。

此二句是解釋蘊善巧的。蘊者，和合積集之義，亦名曰聚。色非一色，受非一受，乃是多種集合，名曰非一。將此多種法而合為一聚法，名曰總略。在此非一和總略上有可分段落義者，曰蘊。分段、就是有分齊段落，如人似是一系形體，而有色受等和集。在色之中又自成分段，就是色蘊。如色如是，受亦如是，想亦如是，乃至識亦如是。蘊，古譯曰陰，乃陰蔽之義，今據正義譯蘊。

辛二 界善巧

能、所取、彼取，種子義名界。

這二句是解釋十八界的。能取即六根，所取即六塵，彼取即六識。此十八法都名曰界。界即種子之義，明此十八都有能生種子因義，名十八界。

辛三 處善巧

能受所了境，用、門義名處。

此二句是解釋十二處的。言處者，有用義、門義；能受用門就有六根，所受用門就是六塵。

辛四 緣起善巧

緣起義於因、果、用，無增減。

此二句是解釋緣起善巧的。對於因上、果上、用上沒是增益、損減見，即明十二緣起因果用的實相。不起損減見者，就是承認有因果。不起增益者，就是不起有天神，神我等不平等因。若明此義，即離增減妄執，為緣起善巧。

辛五 處非處善巧

於非愛、愛、淨、俱生、及勝主、得、行不自在，是處非處義。

這四句是解釋處非處善巧而破除執著有自在我的。頌云於非愛者，顯於非愛果不能自在，如人原不願意墮地獄，而由罪業則墮；又如人人都不願意有老病死苦，而由業熟不能不受，故於非愛不能自在。於愛不能自在者，如有人由其福業而受福報，亦有欲受而不獲，亦不自在。於清淨不自在者，就是果必由因，因熟方感果，如持五戒生人天，修七覺支證涅槃，而證無上菩提則必修福慧雙足。俱生不自在者，就是在一個三千大千世界中，無二佛陀，如娑婆世界同時唯有一釋迦佛。至世呼某某人為活佛，此但是俗套耳。在一小世界同時亦唯一轉輪聖王，無有第二，名曰俱生不自在。勝主不自在者，就是作梵王、帝釋、轉輪聖王等，所依身必是男身，乃堪為世勝主。證得不自在者，佛及辟支佛果亦必男身，乃能證得。現行不自在者，如已證初果

者，於俱生善上定不再生起殺行，因為已斷惡法因故。如初果如是，其餘聖果亦定不會再做惡行了。在凡夫也有許多決定不能做的限量，如佛在世時，琉璃王欲滅釋種，佛觀此乃業熟，無法可救，而目犍連曰：吾可以神通，把釋種盡救入空中。佛曰：汝可救釋種，亦可將眾生業力置入空中否？目連默然。現在的人世，這樣殘酷，也是我們的共業所感，縱然一人起修禪定等力，常時亦不過解脫一人而已，至共同大業，是難可全轉的。所以，業力最大，若業熟了，當時發心修行，不過種將來的因，把共業減輕，雖在苦中而逆來順受，不難忍苦。至要不受苦果，決定要不造，或治滅惡業。故在佛法中真正明信者，就須惡止善行，依此而修，可得解脫，不然、雖求佛也是無用。如佛弟阿難自未修行證果，時依止佛，亦仍不免摩登伽難，此即依因得果之真實教授。如是七義，即明有是處可自在的，有非處必不能自在的道理。

辛六 根善巧

根於取、住、續、用、二淨、增上。

此二句是解釋根善巧的。根者增上為義，有二十二，能發取六塵的六識增上功用，故眼等六根曰取。又我們在睡眠等所以仍成為活人者，這就是命根，故此名住增上。續增上者，就是男女二根，能使家族相繼不絕。用增上者，用即受用，即能受用之苦、樂、憂、喜、捨五受根。其中捨受者，就是非苦非樂的平等受。二淨者，就是世間清淨和出世間清淨。信等五善根，為世間清淨增上力；已知、未知、具知三無漏根，為出世清淨增上力。未證聖果之前將入見道者，為未知根；已證聖果，已知四諦，為已知根；成阿羅漢佛，為具知根。此為出世善法上三根。由此，增上的根不出二十二種，即眼等六根加命根、男女二根，為九根；加苦等五，為十四；加信等五根，為十九；加後三為二十二。所有能作增上的，不出此二十二種。

辛七 世善巧

因果已未用，是世義應知。

此二句是解釋三世的。因已受用，而果尚現在，則為現在；因果皆已受用，則為過去；因果皆未受用，即是未來。一切法凡具有因果已、未受用義

，皆世所攝。

辛八 諦善巧

受及受資糧，彼所因諸行，二寂滅，對治：是諦義應知。

此四句頌是解釋四諦義的。能受及受苦的種種資糧，就是苦諦。彼所受種種苦的因，就是集諦。能滅此苦集二諦的，就是滅諦。能對治此苦集的正行，就是道諦。是四諦義。

辛九 乘善巧

由功德過失，及無分別智；依他、自出離，是乘義應知。

此一頌是解釋三乘義的。乘者、運載之義，就是能由生死海，運載到涅槃城。此乘有三：頌言由功德過失等者，就是說的三乘聖者。若是依他人聞涅槃功德生死過失而得出離者，為聲聞乘。不從他聞涅槃生死功德過失，自覺得出離者，為獨覺乘。不從他聞而自然起無分別智，得出離者為大乘。這些都是應當了知的乘義。

辛十 有為無為善巧

有為無為義：謂若假，若因，若相；若寂靜，若彼所觀義。

這一頌是解釋有為與無為法義的。先一句是總，後三句是別釋。若假，若因，若相，是解釋有為。假者、就是但有假名，無有實體的諸法。因者、就是攝諸種子的藏識。相者、就是依報的器界，正報的根身，以及所受用的六塵境，能取現量境的前五識，能思惟的第六識，能恆審思量的第七意，都包括在相中。如是若假、因、相，都是有為。若寂靜，若所觀義，是解釋無為，以所證涅槃，能證的道諦，都寂靜故。若所觀義者，就是涅槃本性的真如，以真如是無分別智所緣境故。

丙二 辨行

第三辨真實品已講完了，以下講第四辨修對治品，這是真正說明修行方法的，照此修行，就可對治煩惱。如因病用藥，有如何病用何藥，對如何障，修如何行。在境行果三大科中，此為第二之辨行又分二：辨修對治，辨修

分位。這樣分法，是顯然都在行上說。以前面所說的境，是依佛的教法觀所詮理為境；這裏的行，就是凡修行的人，都必須依所明理而去實行，所謂欲證真理，必須修行。以真實理境，是諸佛聖智所證，異生有虛妄分別，常在顛倒中造業受苦，故為對治妄倒，修對治行。

辨修對治品第四

丁一 辨修對治

戊一 正辨修治

己一 四念處

以粗重、愛因，我事、無迷故；為入四聖諦，修念住應知。

這四句是解釋四念處的。四念處者，就是身、受、心、法。能修此四，就能住在正理之中，為後來引生定慧的根本。其實此四就是四種觀慧，慧依於念而得生起安住，名曰念住，就是於所觀境理，反復觀念成極純熟，明了不昧。例如平常所云念佛，也是依佛以念念明了不昧，後成為定而引生慧，慧能相續起名住也。四念住的身、受、心、法，怎樣成為四種正念呢？就是觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我。由此四觀，使慧得住，名四念住。頌言：以粗重故者，粗鄙沉重，非淨非妙，這是解釋觀身不淨。以愛因故者，這是解釋觀受是苦，以受是愛因，欲斷貪愛，必觀受是苦，才能對治。我事故者，這是解釋觀心無常，以執為我的七八識或心心所，今觀是無常，則執為我之所依事亦無常矣。了知一切法都是無我，則於法無迷，故為觀法無我。修此四念住，亦可悟四聖諦，如觀身粗重故，即行苦性，證入苦諦。觀有漏受，是愛因故，則證集諦。觀心是我執所依所緣事，無常生滅，則離斷常，悟入滅諦。觀一切法若無迷昧，則入道諦。修四念住能入四諦，在其餘的論中，則說此四為苦行相。觀集，觀滅，觀道各有四行相，所謂四諦十六行相，依十六行能入見道，即是每諦各有四行，依此四行則入苦諦也。然四念住是佛法根本觀慧，心能全住此四境中，才能入佛法，才是出世法，不然即非出世法，故四念住為出世法的基本。

己二 四正斷

已遍知障治，一切種差別，為遠離修集，勤修四正斷。

此四句是解釋四正斷的。四正斷又叫做四正勤，就是持戒。乃依前面所聞的佛法根本要理，而起實際的修行。依此修行，則能將已生的惡令斷，未生的惡令不生，已生的善令增長，未生的善令生。換言之，就是將所有的惡法皆伏滅，所有的善法皆生長，即叫做四正斷。頌言已遍知障品，一切種差別者，就是由修前面的四念住已，所有的一切能對治的無我等，所對治的我倒等，皆能遍知，既遍知已，因欲遠離這些障品，故精進修習四正勤，依此能令所有的善法生，所有的惡法滅故。

己三 四神足

依住、堪能性，為一切事成。滅除五過失，勤修八斷行。懈怠、忘聖言，及昏沉掉舉，不作行、作行；是五失應知。為斷除懈怠，修欲、勤、信、安；即所依、能依，及所因、能果。為除餘四失，修念、智、思、捨，記言、覺沉掉，伏行、滅等流。

這四首頌文都是說明修四神足的，前面所說的修四念處，是著重在明理，四正斷是著重在持戒，此四神足是著重在修定。定即頌首依住的住，蓋梵云三摩地，漢譯謂等持，即是心力的平等住持。若能修成此定力，則有堪能性，有能吃苦耐勞堅強性，不論什麼難行的事能行，難忍的事能忍；其不能行不能忍者，都是未曾修定，以定力是有堪能的。在佛法上說，有定力能修積世出世善法的大乘菩提資糧，乃至六度四攝，廣度眾生，故為能成辦一切事而修定也。言滅除五過失，勸修八斷行者，以五過是修定的障礙，五過不除，則障定不生，為滅此五，故修八種能斷行。五過失者：一、懈怠，二、忘聖言，三、昏沉掉舉，四、不作行，五、作行。懈怠之義，就是不能努力斷除煩惱，修習善法。忘聖言者，就是把教法中所說明的正理正行忘失了。沉掉者，此本二種法，今合為一；沉即昏沉，心性沉下，闇不清明，和睡眠差不多。如有種人，坐下則睡，此即昏沉。又有種人，不坐則已，一坐則東想西想，似乎有物掉來掉去，又如好像以手將物托空，此即掉舉。

凡定心沉之極者，即為昏沉；舉之極者，則為掉舉。有此沉掉，心不清明寧靜，故為定障。不作行者，就是對於應作加行的，而不作加行，則成過失。如於昏沉，應作加行令心提起，住於正念，又如掉舉，應作加行令心安定，反而不作，則成過失。作行者，就是對於不應加行者而作加行，亦成過失。如定心已平等任運相續，於此反作加行，則成過失。故應作而不作，或不應作而作，所謂作、止、任、滅，都成過患。對此五過，須修四神足。四神足者：謂欲、勤、念、智，修此四法，能成就定。因有欲故、則有希求，因有勤故則能精進，因有念故、則不沉掉，因有智故、則能抉擇。故由此四，能成就定，定則發通，以神通力，能做平常不能做事，有超普通人之力，就是四神足的功能。在此四下，再加四種，為八斷行，即加信、安、思、捨。由此八種，則能對治五過：為對治第一種懈怠過，修習欲、勤、信、安四種。欲是所依，勤依能依，勤必依欲而起，以欲乃希望之義，對於修定發生希求，乃勤勇精進而去修定。

然有希望，必由所信，信即信仰，因信仰修定的功德，故起希望，故信又於欲因。由欲則發精進，精進所生果即輕安，亦名為定。古言「知止而後能定，定而後能靜，靜而後能安」，亦是此義。安即身心上輕安，亦即成就定之象徵，定既成就，即能對治懈怠了。對治其餘的四過者，謂忘聖言，沉掉，不作行，作行等四。為對治此四，修念、智、思、捨四種。由修念故，即能明記不忘，對於聖教理趣，常時現前。由修智故，能覺察心上有無沉掉。由修思故，就能生起伏除沉掉的加行。由修捨故，則能平等安住。如是四種，念智尤其重要，由有念，則能生起正智，於是覺察沉掉、而起加行，知心住平等而不作加行，亦是正智。頌言：記言等者，就是解釋上二句的，能記得聖教正理，如諸行無常，諸法無我，一切唯識所現等，就是念。能覺察心上有無沉掉，就是正智。能修伏除沉掉的加行，就是思。能任定心平等流行相續不斷者，就是捨。如是八斷行對治五過失，皆為修出世定的方便。蓋定在修行上非常重要，若定能成就，有莫大的受用，此中不過大略解釋，其詳細則在瑜伽師地論等。

近有阿旺堪布的修定儀軌，也可參考。

己四 五根力

已種順解脫；復修五增上：謂欲、行、不忘、不散亂、思擇。即損障名力，因果立次第。順抉擇二、二，在五根、五力。

這八句頌是解釋五根和五力的。第一句頌是結釋前文，就是所修四神足等，都是隨順於解脫分的善法。由已修習此等善法，故曰已種順解脫。即於此之後，更復修習五種增上，增上即根之義，以有殊勝勢力故，如草木等，枝幹花果都依於根，作勝增上。此有五種：就是平常所說的信、進、念、定、慧五根。由此五種，能為欲加行等五法增上，如修信故，則起願欲，信即為欲的增上。又如對於彌陀淨土不發生信仰，以為是烏托邦，則不能發願往生。如是對於佛法的三乘，不發生信心，也不能願證菩提。故凡生起願欲，必定要有信為增上，故信能生欲。第二精進者，是修行人的要素，凡修行必要精進，有精進才能修行，才能長養善法，故精進為修行的增上。第三念者，念就是明記不忘，無論對於五法、正行、正果，都不忘失，此即能為不忘境的增上。第四定者，就是心一境性無有散亂，能為不散亂的增上。第五慧者，有慧則能對於一切法上思惟抉擇，此能為思擇的增上。此信等五對欲等五有增上用，故名為根。即此五根本身成就了，又能發一種殊勝勢力，能制覆障，漸漸損減障的力量，就叫做力。在這五根又名五力的次第上，即是因果次第：如由信欲則起加行精進，由精進則於佛法不忘，由明記則不散亂，由不散則發慧能思擇，因果的次第是如是。再就根力的方面說，五根就是因，五力就是果，在未自在位則為根，在已自在位則為力了。

如前所修的四念處，是重在思慧，四正斷是重在持戒，四神足是重在修定，五根成就了，有增上制伏煩惱的功用就是力，則綜合戒定而成修慧。此四位無論大乘小乘分判位置，都有順解脫分和順抉擇分，或名資糧位和加行位。如小乘的五停心、總相念、別相念，就是資糧位順解脫分；煖、頂、忍、世第一則為順抉擇分加行位。今在此五位中，其四念處、四正斷、四如意足，是在順解脫分位；其五根、五力，則在順抉擇分位。順抉擇分的煖、頂、忍、世第一，煖頂是屬於初二，是在五根；忍、世第一是屬於後二，是在五力。就是在煖、頂位修根，在忍、世第一位則修力了。故頌曰：順抉擇二二

，在五根五力。就是四加行位有二在五根，有二在五力也。至於大乘的說法、則說修到念住，能發大乘菩提心，為十信入初住位。修正勤、四如意足，為十住、十行、十迴向位。五根、五力，也在四加行位。不過大乘行上較為廣大，所修六度四攝等法，實則此中也可包括的。菩薩到了加行位，則常在定位之中，所修加行也相續不斷，故此中所說的都是實地修行的方法，真正的出世行。此行簡單地說：就是戒、定、慧三學，稍廣就是六波羅密，再廣就是三十七菩提分法。此菩提分法復分資糧、加行、見道、修道、無學道，前面所說的五位，都是見道以前的。

己五 七覺支

覺支略有五：謂所依、自性、出離、並利益、及三無染支。由因緣、所依、自性義差別，故輕安、定、捨，說為無染支。

這八句頌是解釋七覺支的。七覺支者：一、念，二、擇法，三、精進，四、喜，五、輕安，六、定，七、捨。今在此論中，則先合成五支以說，因為把後三覺支，攝為無染支了，其實還一樣的。本來三十七菩提分都是覺支，不過此七是正說入見道真理為自體的，故特名覺支，成為覺不覺、聖者凡夫的關頭。就是七支圓滿了，則得聖果；七支未滿呢，仍是凡夫。故七覺支，為三乘所必須。此中言所依者，就是念覺支，即依聽聞正法，記憶得很熟，正念能時刻明了現前，就是念。此念乃別境心所之一，於曾習境明記不忘為性，為正慧所依是其業用，故依於念，慧得安住，由是念為慧的所依。二、覺自性支，就是擇法覺支。擇法者，謂對一切法的事理，作詳細的抉擇，為有為空，為真為妄，為染為淨，為善為惡，此種詳細剖解的功用，正是慧用。故擇法是慧的自性，現觀苦是逼迫性的，集是因緣義的，滅是寂靜性的，道是正行等義，都是智慧之用。三、覺出離支，就是精進覺支，就是在智慧抉擇以後，從染法障蔽中出離，而能出離的，唯有精進。四、覺利益支者，就是喜覺支，喜在大乘屬初歡喜地，在此中是說正能證真斷惑，證得向未證得的真理。如求證佛法者，欲明生空法空真如性，聽聞正法，依所聞的去修止觀，而在此位中正能證得真如了，故得大歡喜；初地因名曰歡喜地。此支通三乘說，二乘證得生空真如，亦叫做利益支，離一切障生大歡喜故。及三無

染支者，是從染法中出而成清淨的，就是輕安、定、捨三種，此三的自性也是慧，故亦曰覺支。頌曰由因緣者，是釋輕安無染支。就是凡得輕安者，完全和有漏法粗重的相反，故輕安就是離雜染法的因緣。由所依者，就是定無染支。定者、梵語三摩地，此譯等持，即平等任持，無有沉掉。由自性義者，是解捨無染支。依於定位心境上無所纏著，平等任運就是捨，故定為所依，而無染之自性則是捨。不過捨有行捨及受中的捨之別，行捨就是十一善心所中的捨，受捨就是苦樂等五受的捨受，此處是說的行捨。如金剛經云：『應無所住，而生其心』。這無所住著生起善心，即是行捨。無所住著，也就是和平等空慧相應的捨，如行布施，既無能施，亦無所施，亦無施物，而成三輪體空的無相大施，這是捨的功用。又如古來禪宗的祖師說：『用心要不落窠臼』。因為平常用心，大都是有所偏重的，偏重即落窠臼，則有執著，如有了中心，則有四邊，故能除此種過患，就是捨了，如是七覺支，是在三乘證聖果時所相應的法，蓋無論何聖果位，他所相應的善心所，唯有二十一種。七覺支就是此二十一中所提出的要素，如念覺支，擇法覺支，定覺支，是屬於別境心所的。精進，輕安，捨，三覺支，是屬於善心所的。喜覺支，是屬於遍行中受的。所以，七支正是二十一無漏善心所攝。

己六 八正道

分別及誨示，令他信有三，對治障亦三，故道支成八。表見、戒、遠離，令他深信受，對治本、隨惑，及自在障故。

這二頌是解釋八正道的。八正道者：謂正見，正思惟，正語，正業，正命，正精進，正念、正定八種。此八種又名八正行，即在見道以後，依所見的真理，常時修習的八種正行。此在本論中，則分為四類而講：一、分別者，就是正見，即在無分別智冥證真如已後，起後得智，而正分別聖凡、善惡、染淨、因果，此之分別，就是頌中所說的分別，為根本智所引起。如研究地理系的人，平素對於地圖很透澈，一旦身臨其境，則對於當前事實很清楚。如是正見的後得智，即將根本所證的境界，重行溫習，故亦極其正確明澈。二、誨示者，就是依正見所得到的而起正思惟，依其正語而化導眾生，教誨他人，所謂自悟悟他，此為正思惟及正語一分。三、令他信者，就是以佛法

開示他人，令深信受，此亦大乘菩薩之行，蓋菩薩所主要的，是依法利人，令於佛法生信起行；此包括三種：一、正語一分，二、正業，三、正命。正語者，就是所說的都是非常正確的佛法的勝義，離諸語中綺語、妄語等的過失，能令聞者生信。正業者，業通三業，就是身語意三業清淨，最能令人生信。正命者，就是正當的生活方式，蓋能使生命相續維持，必要有衣食等資身之具，而謀此衣食的必定要正當。如佛在世時，出家人應當乞食；或依止正當的職業，得正當的生活，都是正命。此三種能教化他人生信，就是修道的時候，因為若能修此，則能令他於佛法生起正信，令佛種不斷。由正語則表示見淨，能令他知自己有殊勝慧；由正業能令他知自己有淨戒；由正命，能令他知自己有遠離。然此中所謂淨戒者，是說的別解脫戒、定共戒後的道共戒。禪定未起為別解脫戒；定已生起，自然不犯戒，為定共戒；見道、修道與無漏智同時現前的為道共戒。四、對治障者，也包括三種：謂正精進、正念、正定。頌言對治本惑者，就是修所斷的俱生惑；以在修道位中，分別的煩惱已無，而貪等俱生則仍有。對治隨惑者，就是惛沉等大隨煩惱，以大隨遍於一切染心，凡起煩惱定與俱起。對治自在障者，就是能障礙殊勝的自在功德，能對治此等的，就是正精進等三。如由正精進則於定慧有殊勝力，能對治俱生根本煩惱。雖念等亦能對治，而在對治時，必起精進故。次由正念，則能繫念安住止等相中，能對治惛沉等大隨煩惱。次由正定，則能對治不自在的定障，如定不深，則不能引種種功德，故有慧解脫的羅漢。雖有智慧斷治煩惱，然禪定未曾圓滿，種種定法不能自在，故慧解脫人仍於定自在有障。此等八正行若修圓滿了，則能證得無學果位了。

戊二 辨差別

己一 凡聖差別

有倒順無倒，無倒有倒隨，無倒無倒隨，是修治差別。

這四句頌是說明凡夫聖者差別的。依大乘說，未入聖者位前的異生位，有內凡外凡之別：外凡是十信位，內凡是十住、十行、十迴向位。依小乘說：五停心之前為外凡位，五停心後為內凡位。在這凡夫位上，若能修習三十

七菩提分等行，即為有倒順無倒。以凡夫心行上是有顛倒的，第七恆執我故，故在凡夫本位是未離倒，然本位雖有倒，而能趣入順無倒行，故為順解脫分。無倒有倒隨者，就是在見道後已能依無倒慧修行，然在有學位上還有有漏法，有倒仍起，故曰無倒有倒隨。到了佛位無學位了，或者到了八地以上了，則無倒慧常時生起，爾時心行都是無倒了，故曰無倒無倒隨。這是凡聖修行對治的差別。

己二 大小差別

菩薩所修習，由所緣、作意、證得、殊勝故，與二乘差別。

這四句是說大乘和小乘差別的。就是菩薩所修的，有三種條件勝過二乘人：一、所緣殊勝故：就是聲聞、獨覺唯緣自己身心為境，而修對治煩惱解脫生死方便，所謂自了自度。而菩薩則通以自他的身心為境而修對治，這是所緣的不同。二、作意殊勝故：聲聞、獨覺，大都從無常、苦等上作意修行，菩薩則遍觀一切若自若他平等平等無有自性，空無所得，以此作意而修一切對治。三、證得殊勝故：就是二乘所證的唯是小涅槃，而菩薩所證的，則為無住大涅槃。且菩薩大悲常時現前，雖了達一切生死皆空，而又常時濟度眾生，故菩薩所證果上，亦極殊勝。

辨修分位品第五

丁二 辨修分位

修行的分位，簡則唯三位，廣則有十八位，又可隨義而別立，不過是經論上的開合不同罷了。今就比較適當的，先說十八位。

戊一 十八位

所說修對治，分位有十八：謂因、入、行、果、作、無作、殊勝、上、無上、解行、入、出離、記、說、灌頂、及證得、勝利、成所作。

此八句是解釋修行上十八分位的。此十八位，是由凡夫進入佛果的階段：一、因位者，就是種性位，種性有本性住種和習所成種，本性住種即無始以來的俱生種性，習所成種就是由聽聞正法所成的無漏種，此在法相唯識宗，則說為五種種性：謂聲聞，獨覺，菩薩，不定、無性之五。此中無性即無

出世種子，不能解脫。此中因分位，就正指習所成種，能具大乘行相，是具體而微的大乘種性，如外凡的菩薩能修六度，但未能與空勝解相應，不過以此熏習增長成菩薩種性而已。二、入位者，就是已入初住以上，而經十住、十行、十迴向的菩薩。三、行位者，就是發心修行未得聖果的加行菩薩。四、果位者，就是由修加行而證得初地的菩薩。五、作位者，就是有學位。六、無作者，即無學羅漢位。七、殊勝者，就是已成就殊勝的功德了。上七雖就大乘以說，而實通三乘。八、上者，就是出過二乘以上之菩薩，在菩薩以上還有佛。九、無上者，就是佛果位。十、解行者，從十住的初住到四加行為勝解行位。十一、入位者，就是證入初歡喜地。十二、出離者，從二地至七地，每地都有出離故。十三、受記位者，就是八地菩薩知道自己修了二阿僧祇劫，必當作佛。十四、說位者，就是九地已得四無礙辯才，善辯法要。十五、灌頂位者，就是第十地，如來已為灌頂故。十六、證得位者，就是證得佛的法身。十七、勝利位者，就是證得佛的報身，受用佛的勝利果故。十八、成所作者，就是變化身，以為成辦度眾生事故。此中八至十五位全在菩薩位上說，證得等三位，則是說的佛果上事。

戊二 略說三位

應知法界中，略有三分位：不淨、淨不淨、清淨，隨所應。

此四句頌是說明修對治中三種分位的。所謂法界者，有狹廣二義：狹義的，就是六塵中之法塵，第六意識所緣者為法界。廣義的，就是人法二空真如的別名。在前面也曾說過，法界就是一切聖法之因，此中所說的，也即指此，為無漏聖智所緣的一切清淨聖法所依之因。應知在此法界之中，大略有三位：一、不淨位，即是凡夫的時候，隨二空真如說，就是還在未生對治的雜染法中。二、淨不淨位，就是正證一分清淨，而未全淨，所謂淨中還帶不淨。若就二乘說，如聲聞的須陀洹果，雖證聖果，而尚有修所斷惑，就是淨中帶不淨。就大乘說，如得初歡喜地以上，還有二障可斷，就是淨中帶不淨。三、清淨位，就是二乘的羅漢、辟支佛，大乘的佛果，至此果位，已能淨治煩惱了，所以叫做完全清淨。此等三位，都是隨所相應的分齊而分的，故曰隨所應。

戊三 隨應立位

依前諸位中，所有差別相，隨所應建立，諸補特伽羅。

此四句是說明隨其所相應而別立種種諸位的。如瑜伽師地論等建立十三住。詳細的如華嚴建立五十二位，所謂十信、十住、十行、十迴向，再加十地、等覺、妙覺，為五十二位。或十向後再加四加行，則為五十六位。十信前或再加乾慧地則為五十七位。此等都是隨分齊而立，乃是顯示修行差別相上一種大乘菩提分位。小乘的四果四向，或廣如俱舍等所說的二十七賢聖，都是隨所相應的而建立種種不同的補特伽羅的別名。

辨得果品第六

丙三 辨果

上來境行已講完了，下面該將講辨果了。此境行果的次第，可判一切佛法，依教明理則為境，依理修行則為行，依行證果則為果。在此論中，分齊大為明顯，前三品是辨境，四五品是辨行，第六品是辨果。由修證所得的為所得果，此得字有普通的成就義，如某書某物得成了，都叫做得。在佛法說，得有種子成就、現行成就，故有種子雖然成就而現行未得，如凡夫有成佛性，此即種子成就，然尚未生現行。或有種現雖得而復失，如煩惱種現可由對治而失，善心等起已亦可退失，故此等都不是確實之得。至確實之得，是出世無漏法，證聖果等永不退失，如證須陀洹果聖境，再不退失。雖二乘羅漢有可退者，但決不退到凡夫位，此得即所謂一得永得，不如生死流轉位中得人天報，得而復失。然得又須以得佛果，才算是最究竟的最圓滿的得也，得果之義，大略如是。

丁一 辨五果

器說為異熟，力是彼增上，愛樂、增長、淨，如次即五果。

這四句頌是解釋五果的。五果者，在其餘許多經論上都說：一、異熟果，二、增上果，三、等流果，四、士用果，五、離繫果。此五種果，今此論則說依於器等五法而建立。器者，例如通常所說的根器，如說「君子不器」，此器就是材料之義。在佛法上，器就是現在所得的正報和依報的異熟，若

是優美的依正，這是隨順他多劫所修的無漏善法所招感的異熟。異熟之義，換句話說：就是業報，此有三義：一、就是以前的業，成熟現在的果，表示因果不是同時，為異時而熟。二、因是善惡，而報則是無記，此簡別佛果，為異類而熟。三、在業因上非常微細，而到果成則很明顯，為變異而熟。在此三義之中，異時而熟之義，比較為此異熟因果之定義，以因果不同時，故世人不易了知。如果在此世，而業則在先世，亦有在幾千萬年以前及無量劫以前者。此業不但凡夫不能明，就是羅漢等神通也不能知，這深隱難知的因果，惟有佛智才能了知。所以佛常常為人受記，汝在多劫前曾種何因，多劫後當得作佛，這是對於異熟業已透視了。我們現在的身器，就是依正二報，好的根器，是修善行所得。如從凡夫乃至成最後一身，或生色究竟天淨土報身而得成佛果菩提，或往生他方淨土以得好的依正，如生西方淨土之中一生即可成佛，此即因得好的根器，能成就善法修證菩提，故此中說所得的身器，即為異熟。即此身器有增上力，能使善法成熟，如釋迦佛在最後身時感得增上的國土，父母，家屬都甚圓滿，這都是身器的增上，使一生能成就上品殊勝善法的佛果，這就是力增上緣，由力所成的果為增上果。愛樂是等流果者，等即均等，流即流類，如平常所說的上流下流，此因與果流類均等，為等流果。如菩薩從初發心，修福慧等善法，即愛樂善法，信仰三寶，不但一生，生生如是，而尤以現身特別愛樂。如有的有情墮入畜生了，因為有愛樂善法心，轉人道還是樂善，是夙生樂善均等流類。又如有人若不殺生，則能得長壽報，又如以光明施人，則來生得眼目清明，都是以同類因感同類果。增長者，就是士用果，士即士夫，用即造作功用，即表示人中有一種有力量的人，能造此事業，能有此用。此士用果，可以當時見得到，如這把茶壺從此處搬運到彼處，就是當時見效之用。此士用果，狹義的是就有情說；廣義的可通一切法說，如風吹樹葉落，風吹就是因，樹葉落就是果。所謂增長者，就是現在常時修習善法，使善法增長圓滿。如佛在世時、聞了法就證得羅漢果，或聞法起信修行而證二三果，乃成羅漢，這是善根增長的成就。如有人現在勤修學業，他日能使功業成就，或現勤修行乃至成佛，也是士用令種種法增長。淨者、就是離繫果，即證解脫永斷二障了。此等五果，狹義的說

，異熟唯通有漏，增上、等流、士用通有無漏，離繫唯通無漏。廣義的說，前四可通有漏、無漏，而離繫若暫離繫等，亦可通二。五果之義，大略如是。

丁二 說餘果

復略說餘果，後後、初、數習、究竟、順、障滅、離、勝、上、無上。

這四句是說明五果以外種種果法的。本來果法細細的分別有很多，此中所說，也不過是個大綱罷了。一、後後者，就是以前前法為因，而後後則為果，如十信、十住等位，初信位即為二信之因，二信即為初信之果。又如前面所說的十八位，種姓為因，發心則為果；依後後法說，即為前前分之果，此就果相上而明者。二、初者，即最初果，如小乘得須陀洹果，大乘得初地。三、數習者，就是累次修習所得果，如聲聞證二、三果，菩薩證得二、三乃至十地，都是數習修得果，此即修道位也。四、究竟者，就是最高的結果，如大乘成佛，二乘證四果，都是究竟果。以下說六種果，即此四的差別。五、順者、謂隨順，即隨前因而得後後果，此與後後果不過名詞不同罷了。六、障滅者，即從滅治二障而立果，障滅究竟為離繫，而此則依最初見道位之差別義立。七、離者、謂離繫，依上修行至究竟位，離一切繫縛。八、勝謂殊勝，即於解脫煩惱時修積成很殊勝的種種功德。九、上者，即說菩薩在二乘之上，而佛又在其上。十、無上者，即是佛果，無有更出其上者。此等諸果，從後後至究竟，是從凡夫乃至佛果，從隨順以下，是前面的差別義，大略如是。

辨無上乘品第七

乙二 別辨無上

辨無上乘品，為分別論義分之第二別明無上，以此品所說，專屬無上大乘，大乘又曰第一乘，即在三乘之中為第一也。又曰最上乘，又曰菩薩乘，又約果叫做佛乘，此等都是大乘的別名。在佛典中有種種的說明大乘義，如瑜伽等七法辨大乘，此論則說三種無上。乘乃比喻之詞，即平常的車子，故乘字此處不作動詞而作名詞讀。無上乘，換言之、就是最好無上的大車子。法華經比喻三乘，猶如羊車，鹿車，大白牛車；蓋以牛力較羊、鹿為大，故

譬之為大乘也。然大乘本體，就是此中真如法界，以般若無分別智為乘之動力。例如現在的火車汽車等，其動力是智，動的本體就是法界，車上的種種莊嚴如乘中的種種功德法。如是動力、莊嚴等具足了，則成為乘。此乘的差別，華嚴經說有無量乘，有的分人乘，天乘，聲聞乘，緣覺乘，菩薩乘等五乘。如以由生死流轉中，運載到涅槃為乘之定義，則不能了脫生死的人天乘，便不能叫做乘；能合乎乘的原則的，只唯有聲聞等三乘了。三乘聖者，所修的三十七菩提分法，由此能從生死運入涅槃。而在三乘中，又唯大乘為最上最究竟。前六品中所講的，雖側重大乘，亦兼二乘，說其不落二邊的中道義。今此品則專講大乘，顯此大乘為最殊勝，故曰無上乘。

丙一 標三無上

總由三無上，說為無上乘；謂正行，所緣，及修證無上。

此一頌是總標三種無上的。無上之義，雖有多種，但總攝之，不出此三：一、正行無上，二、所緣無上，三、修證無上。此中正行者，就是所起的行，所修的六波羅密等。所緣者，就是大乘諸境。修證者，就是修二資糧，圓滿無缺，證得成就。如是三種，隨一都勝過二乘，故曰無上乘。

丙二 釋三無上

丁一 正行無上

戊一 標六正行

正行有六種：謂最勝、作意、隨法、離二邊、差別、無差別。

這一頌是總標六種正行的。至於詳細的意義，下面還有解釋。六正行者：一、最勝正行，二、作意正行，三、隨法正行，四、離二邊正行，五、差別正行，六、無差別正行。

戊二 辨六正行

己一 最勝正行

最勝有十二：謂廣大、長時、依處、及無盡、無間、無難性、自在、攝、發起、得、等流、究竟。由斯說十度，名波羅密多。

此八句頌是解釋最勝正行的。細分析之，共有十二種：一、廣大最勝者，就是發廣大心，永遠不希求世間一切的富樂威福及二乘的解脫，從初發心，就虛空一樣的盡虛空，遍法界，心發得最極高尚廣大，故曰廣大最勝。二、長時最勝者，就是在未成佛前經過三大阿僧祇劫，修積福德智慧資糧。既成佛以後，也是常時度生盡未來際，故發心無有比菩薩更長時者。三、依處最勝者，就是菩薩發心，遍一切眾生界，以利益一切有情為依處，不為世間發心，或為一身一家一個地方團體或一個國家就算大了。四、無盡最勝者，就是菩薩修行通達一切法無自性，無相無我，等於虛空，故能迴向無上正等菩提，成為無窮無盡。我們現在所修的功德，猶如滴水，將此滴水投于大海，則同大海無盡，若能以隨修一行迴向無上菩提，則亦同菩提無窮無盡了。然此亦為大乘菩薩才能如此，二乘唯求自度，到涅槃即歸窮盡。又從人的立場上，若能為國家、為人類，亦是永垂不朽的了，但世界壞時其功業亦盡，故真能成無窮無盡者，惟有大乘而已。五、無間性最勝者，間即隔絕之義，無間即無有間隔，即已了達一切自他畢竟平等，所起修行，也無自他、親疏、物我隔別。以無間故，所修施等亦等於一切諸佛，成最圓滿。六、無難性者，就是對於其他有情所修善法，生隨喜心，則於自修的善法成就圓滿，也就無難了。七、自在者，就是菩薩能成就種種禪定、神通、三昧等，種種堪忍力，自在力，能自在轉變他法，而不為他法所轉，由此自在，故易成就所修施等。八、攝者，就是菩薩所修行，常為無分別智所收攝，如菩薩初住菩薩行時，就常與空勝解相應，到初地時，則常與空無分別智相應，以此而去修一切行，無人無法，無能無所，故最殊勝。九、發起者，據廣義說，有重重發起，此中唯據菩薩加行位上，正能發起無分別智，故為最勝。十、得者，前面曾說過，得了聖果永不退失，然得二乘聖果，不是最上大乘，得初歡喜地，才是得中最殊勝的。以從發心聞真如法界之名以來，久未證得，至今方能證得，故發極大歡喜。十一、等流者，即得初地以後均等流類，展轉至二地乃至九地。十二、究竟者，就是第十法雲地，此地是大乘菩薩圓滿功德之極處，由此法雲，進一步即得佛果，所以法雲為因究竟，佛果則為果究竟。由是十二種殊勝，故說十度名波羅密多，梵語波羅密，此云到彼岸。即由此

十二殊勝，能各各度過其煩惱河而到彼岸。故度又如船，船所度越者，即貪等煩惱，能度越煩惱而至大涅槃彼岸，永不為煩惱所雜染者，為度到彼岸。但亦有修此布施等而不名波羅密者，如外凡位的菩薩，布施只是布施度，持戒只是持戒度，而不名施波羅密，或持戒波羅密等。何以故？以未與十二最勝相應故，能與此十二最勝相應者，則稱為波羅密多了。那十種波羅密多呢？

十波羅密多：謂施、戒、安忍、精進、定、般若、方便、願、力、智。饒益、不害、受、增德、能入、脫、無盡、常起、定、受用成熟他。

頌中前四句是標的十度之名，後四句是解的十度之義。十度者：一、布施，就是以財物布施，以佛法布施，以無畏布施。二、持戒，就是止惡行善，如世間的倫理學，是道德的軌範。三、安忍，就是在世上能安受苦樂等法，證得無生法，亦能安住。四、精進，就是努力趣向無漏出世法，其努力世間事者，雖勤不名精進。五、禪定，基本的是凡聖共修的四禪、八定，而出世三乘，則有所修的種種不共的聖定。六、般若，就是智慧，廣義的能包括後面方便、願、力、智的五度，現在說十度另立後四，此即專指無分別慧的根本智，即如理智。此度在大乘法中非常重要，能否成聖道，就看起了無分別智沒有，起了則為聖，未起則為凡。凡夫雖觀空，乃從分別心上而觀，真證空者即真見道，通達一切諸法空性，通達遍行真如，無有能證所證，能所雙亡，這才是真正的般若。七、方便，就是由無分別智通達一切法空了，由此修一切行，所修行上亦了是空而不住其相，如金剛經曰：『應無所住，而生其心』，惟恐有所住的心生起了，則所修的施等，即為有限之施，不成無量功德，故修一切行，皆應依無分別智而修。八、願，就是四弘誓願，還是依於無分別智而修，雖發願度無量眾生，而實不見一眾生得度。九、力，就是佛菩薩的十力，此亦就智上的判斷等力而說。十、智，就是了達一切法之智，因為無分別智，對於一切煩惱、所知障都解脫了，則於所知境一切遍知，一切眾生心行剎那無不了知，此即是智。此十度名義大概如是。

現在再講十波羅密多的十種功德：一、饒益者，就是豐饒利益有情，如無資具者令得資具。二、不害者，就是不傷害，不惱害有情。三、受者，不

但不害他人，而能忍受他人傷害自己。四、增德者，就是能增進自己功德，亦能增進一切有情功德，不如世間的假進化論，以其是流轉的，雖暫進而終退。如人由幼而長似是增進，但轉瞬即由壯而老、由老而趣死滅，即是退化。故真進化者，唯是增進功德。此在諸聖者之中，唯是菩薩，以佛果的功德已圓滿了，不復增進；小乘唯求解脫，不求增進；故惟菩薩才是真正的增進也。五、能入者，就是禪定，由堪忍力故既能自入，由神通力故，復能令他得入佛法之中。六、脫者，即解脫，即由般若能對治煩惱、所知二障故得解脫。七、無盡者，就是由方便力，則能使所修的功德無窮無盡。八、常起者，即發大願，一念不退，使所修的功德不滅，能迴向無上菩提。九、定者，即決定之義，如前面所說的判斷力，能判斷是處非處者，就是智力，猶豫不能判斷或強以為知者，即無智力，故能思維抉擇，當下即斷，都是由修習所得之智力。十、受用成熟他者，就是對一切諸法普遍了知，受用一種殊勝之法樂，同時亦以所受用之法樂，成熟其餘一切有情，此等即是六種正行中之第一種最勝正行。其自體即是十度，所以成為六到彼岸者，即因有十二種最勝與其相應也。

己二 作意正行

菩薩以三慧，恆思惟大乘，如所施設法，名作意正行。此增長善界，入義及事成。

下面是講六種正行中第二作意正行，作意者，即是聞法之人，聞法後將所聞所了解的義理，發作意趣，令心心所集起，使心凝注，名為作意。釋此義者，共有四頌。初六句頌是正解作意正行的。菩薩以聞所成慧，思所成慧，和修所成慧等三慧，恆常思維大乘佛法，如十波羅密多等諸菩薩行，所施設的契經等諸大乘法，名曰作意正行。即是所思維的完全合於佛法，是正法中之作意，故名曰作意正行也。菩薩三慧之聞所成慧，如頌曰：此增長善界，界即種子之義，如前已說。就是聽聞大乘佛法了，則能增長善根種子。大乘佛法中常有此義，若能聽聞大乘佛法一句，縱未明了，亦成種子，此種子就是法界清淨等流熏習，由此能增長善種，故大乘法有一種無上威德力。如誦經、持咒等，亦能增長善根，何況聽聞了，又能了解，自然更能增長善根

了。故聞佛法能信解者，就能增長善根，此以聞等三慧說，即聞所成慧。即完全依據經上的文詞句義，對此能記得，能解釋，則為聞所成慧也。思所成慧者，即頌曰：入義。就是可以離開聞的文句，而去山林中思維其義，思至於所聞法透澈了解，溶化貫澈，而悟入其精深之義意。爾時得依義不依文，但依所了解之義，可變化成種種言詞文字去宣揚詮釋，此即思所成慧之功能。修所成慧者，即頌曰：事成。蓋修者乃實地練習，即如其所思者而修習，假使思是如理的思，則所修的亦是如法修習，故頌云事成，即由修所成慧修施等大乘法了，則能令所希求的事業，圓滿成就。如聞布施法後，即依所聞的去思惟觀察，了解其義，心中對於施理，確實了知不謬，然後再去實行，再去親證，故修所成慧，即知行合一之慧，依三學說，即與戒定同起之慧，今在此都說為作意正行。故聞等三慧，皆即作意正行之自體。

此助伴應知，即十種法行：謂書寫、供養、施他、聽、披讀、受持、正開演、諷誦、及思修。行十法行者，獲福聚無量，勝故，無盡故，由攝他不息。

這兩個半頌所解釋的，說明十種法行，是三慧的助伴，故頌曰：此助伴應知，即十種法行。此十種法行，在許多經上都說的有，不過不全罷了。如金剛經曰：『若能受持、讀誦、為他解說等』，此唯說十分之三；又如法華經說：五種法師，亦唯說十分之五。能將此十法行說全者，唯有此辨中邊論及瑜伽師地論等。至於小乘經論，更不談此，因為此十行唯依大乘法的次第而修，為二乘所無有，故曰大乘十法行。言十法行者：一、書寫，因為佛在世時，當時并沒有刊刻印刷，經典流通都仗抄寫。雖然說佛滅後經典才記錄下來，這不過是將所記聞的，由五百阿羅漢會集誦出，使同聞者證明，作為佛法之一種定本罷了。實則佛說法時，當時即各有記錄，展轉流通，故書寫為十法行之一。現在有印刷了，也同書寫一樣，應當多多刻印流通，其功德是和書寫相同等的。二、供養，就是在得經典以後，不能生輕慢心，應當恭敬莊嚴供養，則所得的福德自無量了。三、施他，就是常以所書寫的，施給他人，使不得法的得法，由此功德，能得到講授的善知識，和研究的善友。在今世若能常時刻印經典，施送他人，其功德也是一樣。四聽聞，就在未了

義之先，他人讀講，自己聽聞，如學生讀書聽講書一樣，先生讀一遍講一遍，自己聽聞以後，則能熟記了。五、披讀，就是將文一頁一頁的溫讀，既能熟文，又可思其義。六、受持，即將所聽聞的文義，常常憶念受持不忘。七、正開演，就是依所聽聞之義，憶持不忘，正為他人詳細解說。八、諷誦，就是溫習所曾學的，使文義常記憶在心，由此諷誦能得到非常的法樂，能於文義深入淺出，故其益極大。九、思維，即將所聞義，領受在心，細細思維。十、修習，即依思維所得義，身心實習體驗，使聞思所成之慧，成精明確實之慧。此修慧前通於未入聖果以前之加行位，在加行位前，若能依十法行修習，則能助成三慧。以前面八種法行，正能助成聞所成慧，後面的二法行，正能助成思修二所成慧，故十法行以三慧為自體也。復次、真能行此十種法行者，所得的福聚，是無量無邊，此為大乘所特有，不是二乘所可比擬，為什麼呢？因為牠具足兩個條件：一、最勝故，就是大乘法，為普攝一切有情，無量無邊。二、無盡故，就是大乘法雖在成佛以後，還是利度一切有情不息，由此大乘法的功德，無窮無盡，無量無邊。

己三 隨法正行

庚一 列二隨法

隨法行二種：謂諸無散亂，無顛倒轉變，諸菩薩應知。

這四句頌是標二種隨法正行的。二者：一、無散亂轉變隨法正行，二、無顛倒轉變隨法正行。此二種為菩薩所應了知的，下當解釋。

庚二 解二隨法

辛一 無散亂隨法正行

出定、於境流、味沉掉、矯示、我執、心下劣；諸智者應知。

此四句是解釋第一種無散亂隨法正行的。以由六種散亂，則能使心不隨法行，為欲除此，故出其過。一、出定者，就是說前五識自性是散亂，入了定後則不現行，出了定後又復現行，不與定心相應，故成散亂。二、於境流者，即前五識心，隨境流蕩放逸，向外馳散，不能專注一境。三、味沉掉者，味就是味著定樂，能引生貪癡二煩惱相應；沉即昏沉不明，確與清明之定

相反；掉即掉舉，如手提物忽上忽下，使內心不能安定；此味沉掉都是內心的散亂。四、矯示者，即詐現偽相，如實不修行者，而假現修行相，穿破衲，吃污食等，都是矯示而誑他人的。五、我執者，即粗重散亂，由有我執，則心生驕慢，不能平等隨法正行。六、心下劣者，即失大乘法作意，不能依大乘法發菩提心，而於二乘等起愛樂心。如是六種都是散亂，故諸有智的菩薩，都應當全遍了知，速速滅除。

辛二 無顛倒隨法正行

壬一 列十無倒名

智見於文、義、作意、及不動、二相、染、淨、客、無怖、高無倒。

此四句僅是標列十種無倒之名的。十無倒者：一、於文無倒，二、於義無倒，二、於作意無倒，四、於不動無倒，五、於自相無倒，六、於共相無倒，七、於染淨無倒，八、於客無倒，九、於無怖無倒，十、於無高無倒。此十無倒的第五第六是頌中的二相無倒所開，故成十種。能見此無倒的，是依智見，所謂知文知義等等。此智見有處或通用，有處或別用，如有的是見不是智，有的是智而不是見等，即其差別。

壬二 解十無倒義

癸一 於文無倒

知但由相應，串習或翻此，有義及非有，是於文無倒。

此四句是正解十無倒中於文無倒之義的。相應者，就是隨順文字的前後次第條貫，沒有間斷的把他顯明出來，如做一篇文，或講一段話，有前後次第相續連貫之義者，即為相應。言串習者，即將文字常常練習成為習串，如會做文和不能做文者，明明在同一事理上，一則次第不混，雅而簡妙，一則粗硬生澀，即是習慣不習慣之故。其條貫雅馴者，則為有義之文，否則為無義之文，能明了此，即於文無顛倒了。

癸二 於義無倒

似二性顯現，如實現非有，知離有非有，是於義無倒。

似二性顯現者，就是有似能取的心和似所取的境，此二顯現，都是虛妄分別，求其實在的體性，都無所有，既無能取心，亦無所取境，故曰：如實現非有。知離有非有者，就是了知能所二取，唯是虛妄分別，無有實體，故離有執；然並非沒有虛妄分別顯現之相，故離非有執，由是離有非有執，則能了達大乘中道實相了。

按前面的於文無倒，和此處的於義無倒，是可與相名分別等五法相配屬的。於文無倒者，就是於五法中名上無倒。於義無倒者，即於五法中的相和分別無倒，相即種種能所取相，分別即種種虛妄分別，能知此義，即離種種執著，故曰於義無倒。

癸三 作意無倒

於作意無倒，知彼言熏習，言作意彼依，現似二因故。

此四句是解釋作意無倒的。知彼言熏習者，即以智見了知彼能所二取的言想熏習。由有此言想熏習，則能為構成種種名言的因素，此因素在普通名曰種子，在此中名曰言作意，此作意，能為彼能取所取生起所依，故曰彼依。但言作意為什麼為彼所依呢？以此言作意即通常所謂戲論習氣，由此習氣熏於賴耶，能為將來生起二取相之因，故能了此言作意，則能遣除種種戲論習氣。若不能離此，雖於教法亦仍生起能取所取分別，故隨法行即要除此戲論分別；如金剛經曰：『法尚應捨，何況非法』？這就是說於佛法正起作意時，同時即通達法性離言，而不復增長種種戲論分別。

癸四 不動無倒

於不動無倒，謂知義非有，非無如幻等，有無不動故。

此四句是解釋不動無倒的。不動者，即善能分別諸法，而不為諸法所動；如金剛經曰：『不取於相，如如不動』；即與此中所說不動之意相近。蓋此中解不動者，即善了知前文所說之義，離有離非有的執著，而通達是如幻如化。然此幻化等喻，有或說六種、八種、九種、十種之別。言六種者：如古譯金剛經云：『如夢、幻、泡、影，如露亦如電』。言九種者：如唐譯金剛經。言十種者：如大般若經。總之、是顯示諸法，既不是有，也不是沒有

罷了。這可就引生疑惑了，因為既是有，就應當非無，即是無，就應當非有，為什麼非有又非無呢？這就如幻師幻現出馬兒、鳥兒，也能飛，也能跑，其實這是沒有的，故非有；然此雖無實體，但有幻相可見，故曰非無。如是以此義推之於一切宇宙萬有，亦莫不如是，沒有真實的能取所取，故曰非有，而有亂識所顯現的似能取似所取，故曰非無。既了知此義，則能了知一切法相，是如幻如化非有非無，不為有無所散動了。但這種不動，非住於一境之不動，以修定時，能使心止一境，前後一注相續！但此不過修定方便而已，非是此中之不動義。此不動者，正能通達宇宙人物的本來實相，如如相應，不計有，不撥無，不為二邊所動，名曰不動。以執有既是主觀所加，執無亦是主觀所減，都不合於客觀之真相，真合客觀者，為非有非無，如幻如化。頌中的等字，就是等於陽燄、夢境、水月等等。

癸五 自相無倒

於自相無倒，知一切唯名，離一切分別，依勝義自相。

一切法不出自相和共相，自相者，就是一切法各個單位自體；共相者，即一切法共同貫通之相。此二相廣義言之，在共相中亦有重重自相，在自相中亦有種種共相。如五蘊中之色蘊為共相，而色中又有色、聲、香等六塵五根的各個自相；在此所謂自相之色塵上，又有青、黃、赤、白的顯色，長、短、方、圓的形色等，則色塵又成了共相，青黃等又各成自相了；即在此青等之自相上，仍可成為共相的，如一片樹葉的青，分析是許多的極微所成，則此許多青極微又成自相，而樹葉青又成共相了。故一切法展轉分合，都可有自相、共相。但自相、共相，有處是有特別意義的，如此中所說的自相，即是指自體有的法。什麼叫做自體有呢？就是仗各自種子因而託緣所生之法。此在依他因緣法上說，自體是有，如眼識生起，仗自種子及光明，空，等九緣，方能生起，其種子就是因，其餘等就是緣，由此所生之法，即為自體有法。明此眼識，乃至推之心、色等法亦莫不如是的；而共相則即在此自體有的自相法上，如說眼等是自相，其眼等上的生滅，就是共相。又如人是自相，其老死就是共相。此種自相上的共相，都是就相對待的分位上而講的。共相沒有種子，不同此中自體有之自相法。於自相無倒等者，即是說：於一切

因緣所生法，了知分別的唯是假名，假立為此法彼法，他的實在自體，是離言說分別以外的，若以名言分別，則不能通達其自相，故曰離一切分別。我們不說勝義的自相吧！就是前五識所取的五塵自相，也是離於隨念、計度分別的。如說眼識能分別色等，此所謂色，不過是一種概念罷了，至色法自相是不能分別的。故說諸法的勝義自相，是現量性境，非是名言分別所可得，必證初地以後，由根本智引生後得智，方於性境上生起現量。其他如修定者，於定境亦可生起。如中國的禪宗，即依此離名言分別的現量境，在剎那剎那中暫一相應，頓和諸佛的清淨覺境相等，不過在凡夫心上，是只有一剎那，而不能長時明了相應的。故欲長時相應者，必修種種空觀，遣除分別習氣，而引生無分別智，爾時乃可與離言自相相應，此為法相唯識之最要特殊點。以此離言自相，空宗不說，唯法相唯識說得透澈，所謂諸法唯識所現。能了此義，即能了達諸法如幻如化非有非無，離一切執取之過，以契證勝義自相了。

癸六 共相無倒

以離真法界，無別有一法，故通達此者，於共相無倒。

這裏所說的共相，也不是平常所說的共相，而是離言的勝義共相。此勝義共相，有曰一真法界，有曰二空真如，有曰二無我性。無論任何法，都不離此空性以外另有自體，不論染淨，不論色心等，都不離此法界以外，故真如法界，是一切法真正之共相。雖常說生滅是法的共相，而唯通有為，常住等又唯是無為，故除此勝義共相，無有第二真正諸法之共相。

癸七 染淨無倒

知顛倒作意，未滅及已滅，於法界雜染，清淨無顛倒。

在這一頌中包括兩重意義：就是雜染和清淨；推究此染淨之由來，又復源於顛倒作意，由作意心所生起，即能發動心及心所。若是名言熏習，就是名言作意，若是大乘法熏習，就是大乘法作意。現在此中的顛倒作意呢？就是從無始來顛倒分別而熏成雜染的顛倒習氣，為發動將來顛倒心之因，此顛倒作意，若不能滅，爾時的真如法界，即為雜染，若是顛倒作意滅了，爾時

真如法界，則為清淨。故知顛倒作意未滅，於法界雜染，知顛倒作意已滅，於法界清淨也。

癸八 於客無倒

知法界本性，清淨如虛空，故染淨非主，是於客無倒。

此頌是以真如本性上而明清淨無倒。蓋在真如本性上，就同虛空一樣，沒有染淨的轉變，而因為客塵煩惱障蔽了，就名為染，客塵煩惱離去了，就名為淨。此種轉變，完全是客塵在轉變，不是真如在轉變，真如法界，永遠是如是清淨的。猶如水的自體是清淨的一樣，染者，是許多泥土夾雜其中。由此例知真如法界，也是一樣。

癸九 於怖高無倒

有情法無故，染淨性俱無，知此無怖高，是於二無倒。

頌言有情者，就是補特伽羅，法者、就是達磨。若能對此人法我法，知道是無實體了，則能通達一切法皆無實體，由是假立名相諸法，不過是概念上所建立的名詞而已，沒有絲毫實體可得的。因此、在諸法上建立的雜染清淨性也了不可得了，因為染淨的建立，乃依於諸法，諸法既無，何有染淨？如說生佛都空，何有生佛？故見一切法空，所見者唯是空平等性，如金剛經云：『是法平等，無有高下』。然大乘菩薩行說，不見所度的眾生，也不見能度的菩薩，修如幻的菩薩行，度如幻的眾生，證如幻的佛果；由見一切是如幻了，雖見佛的功德廣大，亦不生恐怖心，雖見一切眾生的功德渺小，亦不生憍慢。其所以不怖慢者，即通達畢竟空無我性之故。

頌十無倒，在論別安立為十金剛句，具如論釋。又引寶積一頌：『亂境自性因，無亂自性境，亂無亂二果，及彼二邊際』；安立十無倒體，分析如下：

亂境──文 亂自性 ──義 亂 因──作意

無亂──不動加行智 無亂自性──自相 無亂境──共相

亂無亂二果──染淨 彼二邊際──無怖

└客 └無高

此中亂果即雜染，無亂果即清淨，故即染淨體，及了染淨是客。彼二果邊際，謂有情涅槃，皆無邊際，故無怖無慢也。

己四 離二邊正行

異性及一性，外道及聲聞，增益損減邊，有情法各二。所治及能治，常住與斷滅，所取能取邊，染淨二三種。分別二邊性，應知復有七：謂有非有邊、所能寂、怖畏、所能取、正邪、有用並無用、不起及時等，是分別二邊。

此中四頌都是顯示二邊之義的。在第一頌的四句，就顯示了四種二邊。異性及一性者，就是計執我與五蘊等異體和一體：如計執有我者，即在五蘊的色蘊上，或執色身乃變礙形物，死時即滅，不同實我是常久的，故與我異。又或執實我即色身，我與色蘊一體，不計離色蘊以外別有我體。如我與色蘊一性異性之執如是，乃至於餘四蘊亦生此一異執，異為一邊，一復為一邊，離此二邊，就明非一非異的中道義，也就是顯示祇是五蘊而並無一個實在的我體，那有為一為異可執呢？所以執實我者，即有一異，若無我執，即無一異。復次、外道及聲聞者，就是外道執常住，聲聞執無常的二邊，外道以為物質等本體，是極實在常住的，如順世外道執極微是常，數論執色等諸法自性是常，佛法破此世間的外道常見而說無常，小乘聲聞又執為一切諸法初生即滅，決定無常。蓋佛法雖從因緣生滅上說無常，而諸法亦復恆時相續，非常非斷的，故除常無常邊執，乃明不常亦不斷中道。復次、增益損減邊，有情法各二者，有情就是補特伽羅，法即諸法，此有情與法二種，各有增減二邊。有情二邊者，如從有情法上定執有個實我，則成增益邊；在有情法上計執連三世相續亦無，則成損減邊。法上二邊者，即在法上計執心及心所等法各有實體，如小乘一切有部一樣，執一切諸法是實有體，乃至過未二世亦是實有，即為增益邊；反之，執一切諸法都無所有，則成損減邊。以一切法雖非實有，而因緣幻現是有故。此偈所明即是四重邊執。執五蘊與我一異者，為一重邊執，執色等常無常者為一重邊執，於有情起增減執者，為一重邊執，於法起增減執者，為一重邊執，若能於此四重，觀察非一非異，非常非無

常，非我非無我，非實非不實，則能離四重二邊而契中道。

所治及能治者，雜染法為所治，清淨法則為能治，如病即所治，藥即能治。此中所治者，就是煩惱雜染，能治即是一切善法；此能治所治法，都是從因緣所生，空無自性，所以成此能所治差別相者，乃因緣對待關係，不能計執有能所染淨的固定體相，倘計各別實有，則成二邊執了。常住與斷滅者，這是從有情及法上而說明的，若是於有情上或法上，計執有個固定的常體，則為常住邊，若於有情或法上計執有個固定的斷體，則成斷滅邊。若於此常斷二邊，由能觀智觀察，了知雖生滅無常而又相續不斷，雖相續不斷而又生滅無常，如唯識所說的種現相續義，則遣常斷二邊了。所取能取邊者，就是於無明上有能取所取二邊，於能對治的明上亦有能取所取二邊，如無明上有所取諸行，則無明即為能取，行等即為所取；又如無明滅則行等滅，此能滅的智即為能取，所滅的行等即為所取。由無明例推十二支，不論流轉還滅，不論染污清淨，都有二邊，離此二邊，明中道行，即等於心經上所說的：『無無明亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡』。這就是空性平等無差別的究竟中道義。染淨二三種者，就是染法及淨法之二，各有三種。染法三種者：一、煩惱雜染，二、業雜染，三、生雜染；此三雜染，在常途又名曰惑業苦。在惑之中又有種種諸見和貪等三毒，及得生後有之願。對治此者，就是三解脫門：一、空解脫門，二、無相解脫門，三、無願解脫門。空即空觀，由此能對治種種執見；由無相觀能對治取相分別不起貪等三毒；由無願觀，能對治使生死不斷的後有願。在業雜染中，唯是所作的善惡業，能對治此業的，就是不作智，觀察一切諸法，無能造作者，亦無所造作的業，能所作皆空。在生雜染中又有三種：一、後有初生位，二、生已心心所相續位，三、生生死死的後有相續位。能對治此三種的，有三種智：一、無生智，二、無起智，三、無自性智；就是證得羅漢果了，不復更受後有，無復有生、既無所生，更無所起，既無所起，即空無自性。如是對治此三雜染的，即為三清淨。然若在此染淨法上，計執人為染的定染，淨的定淨，即成為二邊執。應於此等染淨法了知空性平等無二，而空性也不是對治而成，乃是其性本空。明了此義，即能不執二邊，而契會心經上所說的無苦集滅道之義。此中的無

染，即無苦集，此中的無淨，即無滅道也。

再繼續的釋下二頌。分別二邊性，應知復有七者，分別二邊性，即分別執著於二邊的實性之義，此執著二邊之實性有七種；此七皆從菩薩地的修證心境上說。一、有非有邊，就是計執補特伽羅或諸法，落於或有或非有二邊，蓋計有者，以為要壞滅此補特伽羅及諸法故，才安立空性，若無實在的我法，此何所滅？故能滅所滅定應實有。又有一類以為都沒有有情及法，故真如性也應當非有，此通治地前菩薩之有無二邊執。二、所能寂邊者，亦猶所治能治，所治者，即煩惱生死，能治者，即菩提涅槃。若執實有所能寂即為二邊，若能了知二俱性空，則無各別的對立實體了，此對治取生死涅槃為實有之二乘邊執。三、怖畏二邊者，怖依遍計妄執法上而說；如晚上見繩，誤以為蛇，忽生恐怖。畏依由妄執起惑業所招苦報上說，如古來有一個畫師，自己在大門上畫一個夜叉，有一夜吃醉酒了，回家見此夜叉，大驚不敢入，這就是於妄執所生的業果上生畏。如是我們起惑造業，感果受苦，都不出此怖與畏的二邊。今此中怖者，是就因上而說，即心上生起妄執；畏者、即就果上而說，即業熟畏苦。此明因果皆由自作，對治菩薩著空而怖因畏果。四、所能取二邊者，所取的即境，能取的即心，計執此二各自有體，即二邊執。明所取境都不離能取，無心外境，故唯是識。猶此幻師示現種種幻相，如幻一席酒並幻現一女人，復由幻女人幻現種種幻事，此即幻中現幻，故不但所取是幻，即能變的識亦幻；能明了此，即能明了二取空了。此從四加行，印二取空說。五、正邪二邊者，此依入見道前如實觀而說，此如實觀雖無正性，順正性故，亦無邪性，故離邪正二邊。說二木相鑽生火為喻，木雖非火，能鑽出火、火生則燒木盡，以明如實觀雖非正智而能發生正智，正智生則如實觀遣。六、有用無用二邊者，此正依入見道時破執聖智而說，或執能破執斷煩惱故，必有分別之用，或執無分別故，決定無用。為說比如這盞電燈，在初開時即光生暗破，雖無分別亦可有破暗之用。七、不起及時等二邊者，此應是在菩薩修道位上說，或執能對治無明之智，無始未起，故此後亦畢竟不起；或執煩惱無始以來就有，彼能對治的智，也應當要有同煩惱一樣長久的時間修習，才得生起除盡煩惱。為此再說燈喻，如室中千年的暗，燈光一

起即能除盡，既非畢竟不起，亦非時久乃除。如是七種，都是菩薩心境上微細分別中的二邊，故頌曰是分別二邊。

己五 別無別正行

差別無差別，應知於十地，十波羅密多，增上等修集。

此四句頌是說十地菩薩修十波羅密多，有增上修和平等修的二種，增上修者，就是在初地以專修布施為增上，二地以專修持戒為增上，以如是類推，即為差別正行。平等修者，就在每一地中通修十波羅密多，此為無差別正行。

丁二 所緣無上

所緣謂安、界、所、能立、任持、印、內持、通達、增、證、運、最勝。

此一頌中包括十二種所緣：一、安立法施設所緣者，就是安立聖凡、染淨、因果等法。二、法界所緣者，就是非可安立的法界空平等性。三、所立所緣者，就是所安立法。四、能立所緣者，就是種種染淨諸法，都不離空，由空得成。如龍樹菩薩云：『以有空義故，一切法得成』。五、任持所緣者，就是聞慧，以文字能任持義故。六、印持所緣者，就是思慧，以思惟義能印持法故。七、內持所緣者，就是修慧，以定相應慧內持心境故。八、通達所緣者，就是證初地時，由無分別智，通達法界。九、增長所緣者，就是從二地至六地，都是向上增進。十、分證所緣者，就是第七遠行地觀世出世緣起還滅，各別現證。十一、等運所緣者，就是第八地中，能任運增進，不假功用。十二、最勝所緣者，就是九地十地和佛果，以是最勝無上故。

丁三 修證無上

修證謂無闕，不毀、動、圓滿，起、堅固、調柔，不住、無障、息。

此頌所說明的修證有十種：一、無闕者，即不缺大乘種姓，能起修證。二、不毀者，即不謗毀大乘法，能依修證。三、不動者，就是能發大心度盡有情，不為下劣乘所擾動。四、圓滿者，即能常修六波羅密多。五、起者，即證入無生法性，須起聖道加行故。六、堅固者，即能在三大劫常修無邊福智，堅固善根。七、調柔者，即能調柔自他三業等。八、不住者，即不住於

生死涅槃二邊；若住生死，則退為凡夫，若住涅槃，則退入二乘；由不住乃得成不退轉地菩薩。九、無障者，即菩薩對治二障完成佛法報身。十、無息者，就是成佛後示現化身，無有休息。如是十種，都是大乘所證義；釋至此處，第二大科已釋完。

甲三 結顯論名分

此論辨中邊，深密堅實義，廣大一切義，除諸不吉祥。

這一部論是說明中道義和二邊義的，故曰辨中邊。也即是顯了適中的中道，和除去二邊的邊執。如在所緣境上，或心行上，都往往易落一邊。若能了達所緣境是非有非非有，非空非非空，則能契中道而絕二邊。若能了知佛說無常無我等法，是為對治外道之常我而說，亦於行上可契中道。再次在修證上，若能了知前面所說有用無用等義，則知乃種種增上，非獨一法之用，如破暗燈，非初非後。如是成佛雖非以有因種即成，而亦不離因種展轉增上而成佛；明了此義，則不偏初後一邊而契中道了。深密義者，深即甚深，不能窮底，密即細密，不可分析；就是此論所辨中邊之義，要極微妙智才能了知，不是常智所能明了。堅實義者，就是此論所辨之義堅固猶如金剛，不為他破，然復能破餘粗疏之義。廣大義者，就是此論所辨的重在大乘。一切義者，就是此論不但專說大乘而亦兼二乘，不但說明修定或持戒等行，而亦通明境果諸法。由如是數種殊勝義，所有一切無明煩惱諸苦障，一切不吉祥事，無不都除，故曰除諸不吉祥也。

現在雖已將這部論講完了，但是、頌文的含義，還未發揮盡致，不過用比較顯了的言語，把它略略說明罷了。若發心研究的，最好能將本頌讀熟，以便憶持，意義深邃的地方，更去參攷世親菩薩的釋論，及窺基法師的述記。

（碧松記）(重慶佛學社印行)

卷008

攝大乘論初分講義

——十四年春在北平佛教藏文學院講——

甲一 總標綱要分

乙一 總敘端由

乙二 正標綱要

丙一 標列殊勝

丁一 標

丁二 列

丁三 結

丙二 徵釋殊勝

丁一 出體顯勝

戊一 徵問

戊二 答釋

己一 異小顯大

庚一 總顯

庚二 別明

庚三 結勝

己二 即大顯勝

戊三 結成

丁二 約用彰勝

戊一 徵問

戊二 答釋

己一 長行

己二 重頌

丁三 詮次明勝

戊一 徵

戊二 答次第理

戊三 結次明勝

甲二 依標廣釋分

乙一 彰勝境

丙一 所知依分

丁一 安立名相

戊一 安名

己一 引教列名

庚一 立所知依即藏識

辛一 標名

辛二 引證

壬一 設徵

壬二 證釋

癸一 證所知依義

癸二 證其名

辛三 釋義

庚二 立所知依即持識

辛一 標名

辛二 引證

辛三 釋義

壬一 設徵總答

壬二 重徵廣釋

辛四 結名

庚三 立所知依即是心

辛一 引教

辛二 釋意

壬一 總辨二種意

壬二 別證染汙意

癸一 證有

子一 設徵

子二 答證

丑一 長行

寅一 不共無明不有過

寅二 五同法不有過

寅三 訓釋詞空設過

寅四 二定無差過

寅五 無想無染過

寅六 我執不有過

丑二 重頌

寅一 重頌六理

寅二 別頌無明

癸二 辨性

辛三 釋心

己二 問答結成

庚一 正問答

庚二 別解釋

庚三 總結成

己三 破執顯勝

庚一 破濫義執

庚二 破異解執

辛一 出計

壬一 計為五取蘊

壬二 計為貪俱樂受

壬三 計為薩迦耶見

辛二 破執

壬一 總破所執

壬二 推破所執

癸一 外徵

癸二 破執

子一 破五取蘊執

子二 破貪俱樂受執

子三 破薩迦耶見執

癸三 顯勝

子一 釋勝

子二 結勝

戊二 立相

己一 結前生後

己二 廣釋其義

庚一 總立三相

庚二 別明種習

辛一 明熏習義

壬一 設徵

壬二 釋義

癸一 釋法

癸二 引喻

子一 引世成喻

子二 引染熏喻

子三 引淨熏喻

癸三 結成

辛二 種子一異

壬一 徵問

壬二 答釋

辛三 互為因果

壬一 徵問

壬二 答釋

癸一 引喻

子一 引燄炷喻

子二 引蘆束喻

癸二 合法

辛四 種現隱顯

壬一 徵問

壬二 答釋

癸一 引喻

癸二 合法

庚三 別顯緣起

辛一 明二緣起

壬一 讚起

壬二 標列

壬三 釋義

壬四 顯迷

癸一 法釋

癸二 喻釋

癸三 合釋

壬五 略說

壬六 頌說

癸一 頌種子

癸二 頌熏習

子一 正明

子二 破執

癸三 頌引因

壬七 別頌

壬八 緣受

辛二 開立四緣

壬一 問愛非愛

壬二 答增上緣

壬三 問受者識

壬四 答三助緣

壬五 結成四緣

丁二 推證其有

戊一 總推其有

己一 總問

己二 總答

戊二 別證其有

己一 以三雜染證有

庚一 以煩惱雜染證

辛一 徵

辛二 釋

壬一 總明

壬二 詳辨

癸一 就當界六識身明

子一 以眼識明

丑一 出計

丑二 破執

寅一 正破

卯一 舉己滅

卯二 舉相應

卯三 舉餘識

卯四 舉自體

寅二 結破

子二 例明餘識

癸二 從上地六識明

癸三 從聖位轉識明

子一 明現種應無依

子二 明後染應不生

辛三 結

庚二 以業雜染證

辛一 徵

辛二 答

庚三 以生雜染證

辛一 徵

辛二 釋

壬一 從生時識明

癸一 總答

癸二 別解

子一 明欲界生不成

丑一 和合識不成

寅一 示結生相

寅二 牒計徵破

卯一 牒計

卯二 破執

辰一 有二意識破

辰二 以三因由破

辰三 設雙徵破

巳一 牒計

巳二 設關

巳三 責破

寅三 總非結正

丑二 執受識不成

丑三 相依識不成

丑四 識食識不成

子二 明色界生不成

子三 明無色界生不成

壬二 從出世識明

癸一 總明四天

癸二 別明二趣

壬三 從沒時識明

辛三 結

己二 以清淨推證

庚一 世間清淨

辛一 徵問

辛二 解釋

壬一 舉下界為證

癸一 難餘非因

子一 下界加行非上因難

子二 過去色纏非現種難

癸二 成此是因

壬二 例餘界亦然

辛三 結過

庚二 出世間清淨

辛一 就聞熏辨

壬一 明正理

癸一 徵問

癸二 答釋

子一 引聖教

子二 格正理

丑一 耳意二識辨

寅一 徵

寅二 斥

丑二 前後二識辨

丑三 世出世識辨

癸三 結成

壬二 答妨難

癸一 答能所治難

子一 出難

丑一 染識非淨種難

丑二 無熏應非種難

子二 答釋

癸二 答自他性難

子一 出難

子二 答釋

癸三 明熏習之相

子一 徵明

子二 別辨

丑一 略標舉

丑二 廣解釋

寅一 明淨種非賴耶

寅二 顯熏習有勝能

卯一 明治作

卯二 明身攝

卯三 明轉依

癸四 明和合之相

子一 正難

子二 喻釋

丑一 鵝飲乳喻

丑二 世離欲喻

辛二 就滅定辨

壬一 正辨

壬二 破執

癸一 破無識執

癸二 破意識執

子一 牒計總破

子二 顯過別斥

子三 結定非意

癸三 破色心自類相生執

子一 牒計指前破無熏習

子二 破滅久不應更生

子三 破阿羅漢應無最後蘊

子四 許可容有等無間緣

戊三 結成其有

己一 直結

己二 頌結

庚一 徵計

庚二 破執

辛一 破對治為轉依執

辛二 破轉識為轉依執

丁三 示差別相

戊一 徵起

戊二 答釋

己一 總答三四

己二 別釋四種

庚一 引發差別

庚二 異熟差別

庚三 緣相差別

庚四 相貌差別

辛一 略標舉

辛二 廣解釋

壬一 明依正差別相

癸一 依標釋相

癸二 明對治心異

子一 總明內外不同

子二 別明外隨心異

癸三 結成

壬二 種種差別相

癸一 粗重輕安相

癸二 受盡無盡相

癸三 譬喻相

癸四 具不具相

丁四 辨性無覆

戊一 問

戊二 答

今講此論，先依佛教總系統中明其位置。列表如左：

┌小乘

教┤ ┌法空觀慧宗 ┌六經瑜伽為基本

└大乘──宗┤法相唯識宗──學┤攝大乘論為建立

└真如淨德宗 ┃顯揚集等為眷屬

└成唯識論為完成

所謂教者，乃佛法總聚之稱。雖有教、理、行、果四義，然教是能詮之聲名句文，理等乃所詮、所修、所證，故舉能攝所。又能所非定一異，觀待假立，故皆以文言該之。然論教者，有一音等眾說：其唱一音者，為羅什等。二教、則有涅槃經之半滿，及分為大小乘等是。三教、謂深密經明三時說法，及轉照時等。四教、即天台等。五教、則賢首等。此等諸說，各有所依及方便；今分二者，則曰大小。蓋佛藏中，多分為菩薩及聲聞二藏，雖尚有被獨覺一類機之教，然彼依無佛時為名；佛在世時，說十二緣起之法，其聞者攝在聲聞。依此義故，唯分大小二教之別也。

然明佛所說教者，佛地經論——親光——有二釋：初引龍軍論師義，謂佛果唯有大定智悲，其名句文聲之教者，唯由佛之大悲願力，隨眾生機自識變現，佛不說法，故不可明一音等。而親光等正義，則謂眾生善根感佛，佛識上現無漏之名句文聲為本質；眾生識托之，隨成所緣相分諸教。後人依此義，故曰：佛教本質乃一音，其乘別在機感。進而明之：佛識因機感而起教

，機異教亦應成殊，倘使無機，一音何立？既因機起，二教焉逃？吉藏等師亦明二教，般若、法華、涅槃經皆現其文。故分二者，乃諸說中最分明之義也。現通行諸說教者，每言華嚴無小唯大；般若破小歸大；深密等稱普為大乘，為發趣一切乘者說，但將小附大中，以小為利他方便，可名附小於大；法華融小成大。諸家於中雖有分別，皆依大乘教，隨對小邊關係有異，乃開合不同。餘五乘中之人天法，乃世間舊有之戒善、禪定，非佛教之本質，唯附屬於大小教中，作利他之方便，故與諸說無相違者。於大小乘教，此論屬大乘。

所謂宗者，所崇、所尚、所尊、所主等為義。換言之，即廣教內所立之要點也。小乘六宗，與本論無關，姑且不述。大乘宗者，略說三類：一、法空觀慧宗，雖亦攝生空觀慧，共二乘故，略而不出。此之觀慧是有對治者，通指加行、根本、無分別智以言。經亦云般若，般若至佛果，則名薩婆若，或名無上菩提。此即三論宗是也。此宗重破小乘法執，故以法空觀慧為宗也。二、法相唯識宗，前宗雖以空慧洗盡法執，然離執之法相，則未廣明，故以此宗繼之。所謂法者，即相、名、分別、正智、如如、五類法。相者、指遍計執等三性，分別彼五法之性質，即此三性，此二統明一切法相。此宗所明者，謂諸識所緣，唯識所現；所緣即一切法相，此諸法相是識變故，故法相唯識也。然近亦有分此為二宗者，法相者、廣明一切法之若性若相；唯識者，獨尚心王心所也。但若依此論，所知依分明唯識，所知相分明法相，一論豈不須分二宗？蓋彼不知法相非宗，其宗者乃唯識，而唯識宗亦必依法相而明也。離之兩傷，合之雙美，非此之謂歟？三、真如淨德宗，凡有言說可安立者，前宗攝盡而無餘。此宗所明者，乃法空觀慧所生、所顯，法相唯識所明、所證之體也。攝有為無為一切無漏清淨法，或稱之為如來藏、法界藏等，此宗特彰果德，即華嚴、真言諸宗是也。

本論雖亦明空慧破執，斷智二果，然論所特重者，乃在明諸法唯識之法相唯識宗也。若依法相唯識宗之學說，顯本論之價值，則分四門：此宗之淵源，本為佛說，故以華嚴、厚嚴、深密、楞伽、如來出現功德、大乘阿毗達摩六經，及瑜伽師地論為基本。華嚴經者，雖共他宗，此取十地行證，及唯

心等義；餘宗則采經之圓融果海以立言耳。厚嚴等三及瑜伽論，已有譯本。餘二雖未譯，但阿毗達摩經之大意，可見於本論；如來出現功德經，依佛地、華嚴二經，亦可見其大概；如如來出現品等言之。六經、瑜伽雖為此宗之基本，然未詳明特立。故此宗之建立者，乃在無著菩薩所造之攝論，初分即建立阿賴耶，法相唯識宗之要義，即在於此。故於深密等說，尤較精切。其顯揚、集論等八種支論，扶疏采集，故為此宗之眷屬。而此宗之完成，則在成唯識論。如三能變識及八識體義，四分成心義，諸識相應心所義，漏無漏種新熏、本有等義，皆待成唯識論始確定之。

總之、本論於此宗及佛教中，可謂居根本建立一切法相唯識之重要位置者也。關於教乘一多之義，別為一表以明大意，詳待他處明之。

【圖：TX08p0465_01.gif】

釋論本文分三：先釋論題，次明造釋，後正釋文。先釋論題者：攝大乘者，依文中『阿毗達摩……體大故說』，及後『阿毗達摩……攝大乘品』，二段釋之，乃是用經中攝大乘品為名。攝、有藏持二義：謂此品或此論能含藏一切大乘法，持令不失不沒，故曰攝大乘。換言之，即攝藏大乘之十種勝法，持令不散失隱沒也。大乘義、如常徒說，故不繁述。但依世親釋論中解，詳明大小三藏，此即大乘三藏中之論藏也。論、顯非經，本、簡釋論，總云攝大乘論本，即釋出題名也。

二、明造釋，論本為無著菩薩依阿毗達摩經中攝大乘品所造。其釋有無性、世親二師義。譯入中華，本論有四，釋論有三：一、後魏佛陀扇多，住嵩山少林寺，唯譯本論。二、陳真諦譯。三、隋笈多譯。四、唐玄奘譯。此三師皆本釋具譯。今所講者，乃第四譯。因奘公華梵兼優，善達唯識，故後學者，皆重此譯。

三、正釋文者，可分十一，文有十一段故。初即總標綱要分，今準常軌為三科：甲一、仍用分名。甲二、從所知依，至彼果智中因不應理句，為依標廣釋分，皆明初分所標之十殊勝故。甲三、從阿毗達摩至略釋究竟，為結釋出名分，造者自出名也。略標綱要者，謂總略標舉十殊勝名即提綱，及出

十殊勝之體即挈要也。

甲一 總標綱要分

乙一 總敘端由

阿毗達摩大乘經中，薄伽梵前已能善入大乘菩薩，為顯大乘體大故說。

此出造論之緣起，如經之通敘。然阿毗達摩大乘經者，標所依之經名，明宗本也。阿毗達摩者，古云阿毗曇，譯無比法。毗曇、成實相對為言，乃指為小乘有部論之專名辭也。其實此名乃大乘小乘諸論之通名，而佛說有對法、數法、伏法之一切經，亦得斯名。故今經名，即阿毗達摩也。依世親解，阿毗達摩凡有四義：謂對法、數法、伏法、通法是。對法者，謂對向無住涅槃，能說四諦菩提、解脫等故。數法者，謂一一法數數訓釋自共相等差別義故。伏法者，謂具論處、莊嚴等格式，能立能破，勝伏外道諸異論故。通法者，謂能通釋素怛纜藏義故。此通法義，唯菩薩聲聞所造之論方有；其前三義，通佛說之一切論議分經。故此經別名阿毗達摩，通名仍屬素怛纜所攝，非論藏攝也。所言中者，明依經中一品，非全經故。薄伽梵等，是此經中所言者。薄伽梵者，乃佛通名之一，有具六義、破四魔等釋，依多含、尊貴諸義，故不翻也。然六義中有尊貴義，即通譯為世尊者是。故云薄伽梵者，等於稱佛或世尊也。前、顯親在佛前為佛印許之經論，非末世所造之論。菩薩者，出能說此攝大乘品之主。已能善入大乘者，乃明說者之德，謂此諸大菩薩，已得三昧神通諸陀羅尼門等諸大功德，已能通達大乘法義。然為何義說此法門？故曰「為顯大乘體大故說」，即出此論之宗義也。顯者，乃開發義。體、即當體，如火熱水濕等。大、猶云勝，大乘即勝乘，此大乘法體即勝，故大乘體大。此勝體通指十種殊勝為論，非唯真如。今說此法，即為欲開發大乘法當體十種殊勝相故說也。

乙二 正標綱要

丙一 標列殊勝

丁一 標

謂依大乘諸佛世尊有十相殊勝殊勝語：

謂依據大乘法中，諸佛世尊所有十殊勝相，為顯此相，故說十種殊勝語也。下殊勝為能詮之語，上殊勝為所詮相之德，故重言也。

丁二 列

一者、所知依殊勝殊勝語，二者、所知相殊勝殊勝語，三者、入所知相殊勝殊勝語，四者、彼入因果殊勝殊勝語，五者、彼因果修差別殊勝殊勝語，六者、即於如是修差別中增上戒殊勝殊勝語，七者、即於此中增上心殊勝殊勝語，八者、即於此中增上慧殊勝殊勝語，九者、彼果斷殊勝殊勝語，十者、彼果智殊勝殊勝語。

言所知者，謂所應可知，即所知相是。明此相起因，曰所知之依，依者、因也。相、即三性，又可名為真妄法，圓成及淨依他為真，遍計及染依他為妄。然三性之中心，為緣生之依他，阿賴耶為一切緣生法之本因，故稱根本依、真妄依等。此依之體殊勝，故能詮之語亦殊勝也——下皆用此訓。所知相，相即三自性之體相，所知即相。三性如上解。入所知相者，入謂能入，所知相為所入。明從之悟入之處，即由悟之門，此門即唯識理，能悟唯識理故，便能發生勝解、修勝行、證勝果，故此唯識性稱能入於所知相之門也。彼入者，謂能入彼——唯識性。順佛國言，故曰彼入。因、即加行位世間施等波羅密多，果即地上出世間波羅密多。彼因果修差別者，彼因果、如上解，修差別者，謂數數修，於諸地中展轉增上而有差別。即於如是修差別中增上戒，謂彼修差別中有三學，十地修中依戒而學，此諸律儀唯菩薩有，簡聲聞故，曰增上也；心、慧亦然。即於此中，仍指上言。增上心者、謂定，依心學或在內心，故定名心學。增上慧者，即十地中無分別慧。彼果斷者，謂彼修習，至證果位所有斷德，即解脫二障之無住涅槃也。彼果智者，謂彼修習至佛果位，離障及種更無對治，四智菩提。此斷及智、即二轉依果也。

丁三 結

由此所說諸佛世尊契經諸句，顯於大乘真是佛語。

由此中所說十種殊勝殊勝語，是一切諸佛世尊素怛纜藏諸句深義，故能顯發大乘教法，真是佛語，非餘能說故。言諸佛者，明佛佛道同，無乖異也。

然此結中總為二意：一、明此殊勝法是大乘有。二、明此大乘法是佛語也。

丙二 徵釋殊勝

丁一 出體顯勝

戊一 徵問

復次、云何能顯？

即於前標列中，欲明殊勝，故設徵以釋之也。云何能顯，有二義：何因緣故此法是大乘？復何緣故證是佛語？即承上結文而興問也。

戊二 答釋

己一 異小顯勝

庚一 總顯

由此所說十處，於聲聞乘曾不見說，惟大乘中處處見說。

謂由十種殊勝處，於小乘教法中，曾不見其有所說處；惟於大乘教法之中，則處處見說，故此十法為大乘殊勝法也。

庚二 別明

謂阿賴耶識，說名所知依體。三種自性：一、依他起自性，二、遍計所執自性，三、圓成實自性，說名所知相體。唯識性，說名入所知相體。六波羅密多，說名彼入因果體。菩薩十地，說名彼因果修差別體。菩薩律儀，說名此中增上戒體。首楞伽摩、虛空藏等諸三摩地，說名此中增上心體。無分別智，說名此中增上慧體。無住涅槃，說名彼果斷體。三種佛身：一、自性身，二、受用身，三、變化身；說名彼果智體。

此十殊勝體是何法，小乘教中不見說耶？曰：所知依體，即阿賴耶，於聲聞教中，語焉未詳。佛豈不欲聲聞知耶？曰：非。深密經云：『阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我』。此可知此法之勝，及佛世尊用意之深也。故此勝法，於聲聞乘不曾見說，唯於大乘教法之中處處見說——下之九勝，皆依此訓。所知相體即三自性，謂依眾緣所生一切法，皆名依他起性。即於此性上妄執我法等義，是遍計所執性。若於

此性遣除其執，即圓成實。總之、此論所基者，乃依他起性，即列三性次第中，依他居首，亦可見也。所餘諸義，至文廣釋。

入所知相體，即唯識性。體者、主體，謂唯識性觀，乃從因至果諸行中之主，從多聞熏習以去，若了解唯識性，通達唯識性，修習唯識性，究竟唯識性等是也。彼入因果體即六般羅密多者，謂由唯識性入三自性時，加行所修世間施等為清淨因，能引入地；出世施等為清淨果，故此若因、若果之修，皆依六波羅密多為主體也。彼因果修差別之體，謂十地中六波羅密，若因若果展轉增勝，即差別也。雖因修亦含地前，然大乘之勝修，唯在十地，故不說彼。增上戒，以菩薩不共律為體；增上心，以菩薩不共定為體；增上慧，以菩薩法空無分別智為體，生空共小，此略不取。彼果斷體，即三學果，謂佛世尊斷二障得，具智悲故，不住兩邊，無住涅槃，即是果斷體也。六經瑜伽明此斷果，尚兼有餘依等，故前敘中，立為此宗之基本；至於本論，則高豎法幢，揭言無住，故立為此宗能建立者。彼果智體，即三種佛身：曰自性身，即清淨法界，是智之所緣果。曰受用身，此有自他之二：自即四智相應心品，他即平等性智所起。曰變化身，即成事智所現。此三身，為智之極果也。此十法體，於聲聞乘教法海中，均不見說，唯於大乘教海中說，故對異小乘以明十法之殊勝也。

庚三 結勝

由此所說十處，顯於大乘異聲聞乘。

謂由上來十殊勝體，聲聞乘中不見說故，故能顯示唯是大乘，異聲聞也。

己二 即大顯勝

又顯最勝，世尊但為菩薩宣說。

謂殊勝以諸佛為最，此為令菩薩成佛故說，由此證知唯佛能說，除佛外無能說者。成佛之勝法故，說者勝故，被機亦勝，故此十法名最勝者。

戊三 結成

是故應知：但依大乘諸佛世尊有十相殊勝殊勝語。

上來所明，應知此十殊勝殊勝語，唯依大乘教法而說，真是佛語也。

丁二 約用彰勝

戊一 徵問

復次、云何由此十相殊勝殊勝如來語故，顯於大乘真是佛語，遮聲聞乘是大乘性，由此十處於聲聞乘曾不見說，唯大乘中處處見說？

此中所問，乃上義所講。今即總持所明之義，問有何勝用故，唯於大乘教中處處見說耶？

戊二 答釋

己一 長行

謂此十處是最能引大菩提性，是善成立隨順無違，為能證得一切智智。

謂此十處者，指前所明殊勝相之殊勝體為十處。此十處之義乃正能引發大菩提果之引因，一切因中此力最大，故曰最能，此句是總答也。言能引者，約教法說，教能引發解行證故。此大菩提果為佛所證，故能引之因亦唯佛說，唯菩薩行，非聲聞教也。是善成立下，別敘此意。善成立者，是所解境；能善成立此性相境者，即所知依、所知相二分。隨順無違，是所起行；即入所知相至增上慧六分。隨順行者，謂依佛所說之唯識即六波羅密多等，於未入地前，若順觀唯識，順修趣菩提之資糧，及順無分別智之加行，是入所知相及彼入因果分也。無違行者，謂與佛說之行無所乖違，即於地地修六波羅密多，及三學是。又與二諦無違，不為二諦所阻礙，皆名無違。

為能證得一切智智者，明所證果。一切智智者，謂佛果位智圓滿，更無對治，根本如理智起時，證一切法之真如理，故曰一切智。此智發時，同時後得如量智照一切法之緣生相，故曰一切智智。因佛智無對治故，任運同時發故，曰一切智智，非餘位智可名此也。言證此智時，亦含有斷果。能引果者，即是教法。故十處教法，是善成立大乘之境，是能隨順無違大乘之行，是能證大乘之果，總為大菩提果之引因。故此十處是大乘法，真是佛說，為最殊勝也。

己二 重頌

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

從所知依至斷及智三句，頌前十殊勝之名。最上乘攝是殊勝句，明大乘攝故勝。最上乘者，猶言第一乘，謂更無能過此者也。或名一乘，謂能攝一切法，更無餘乘故。或名佛乘，以佛為究竟果故。或名菩薩乘，為菩薩所修學故。名雖有多，即大乘——簡聲聞乘——也。謂此十處能攝乘勝故，所攝亦勝也。此說此餘見不見者，明非聲聞教法所攝故勝；猶言所說之十處，唯於此大乘教法中見說，餘聲聞教法中不見說之，故勝。何以聲聞教法不見說耶？由此十處是諸佛最勝菩提之引因故，此句正答長文中問意。下結云：是故應當共許此十處唯是大乘，真是佛語。由此理故，說此十處最為殊勝。但此頌中所最重者，在菩提因句，是正答問故，學者應知。

丁三 詮次明勝

戊一 徵

復次、云何如是次第說此十處？

此問：十殊勝有何所以始所知依、終彼果智，如是次第耶？

戊二 答次第理

謂諸菩薩於諸法因要先善已，方於緣起應得善巧。次後於緣所生諸法，應善其相，善能遠離增益損減二邊過故。次後如是善修菩薩應正通達善所取相，令從諸障心得解脫。次後通達所知相已，先加行位六波羅密多，由證得故，應更成滿增上意樂得清淨故。次後清淨意樂所攝六波羅密多，於十地中分分差別，應勤修習；謂要經三無數大劫。次後於三菩薩所學應令圓滿。既圓滿已，彼果涅槃及與無上正等菩提，應現等證。

此答次第理。謂諸菩薩欲求菩提，於所觀境，應當先知，若知境之若相若性，又當先善其因，此因即是阿賴耶識之一切種，故所知依，列第一也。由於此因已能善巧，然後方得善巧緣起諸法。既了諸法緣起之因，故於緣所

生起諸法，應善其相，此相即是依他起也。緣起之因緣，有十五依處、十二緣起及六因、十因、四緣等支，依此眾緣所起，名依他起。於此依他起相明了認識，便善能遠離於依他起上增益執我法實有，及於依他起上損減撥依圓是無之過也。此是所知法、故居第二。此上二分是所觀境

菩薩於境既已通達，故應修行趣所期果。於修行中，第一應正通達此所觀境唯識為性，令心於諸障中，解脫出離。唯識之義，既已了知，應於加行位中，修四尋思觀、四如實智，及因清淨波羅蜜多。證得此故，應更成滿自初所發增上意樂——此意樂者，猶言志願——令其清淨，意樂清淨，即是初極喜地。意樂既已清淨，所攝出世之六波羅蜜多，應於十地中勤加修習，令其展轉增勝，分分差別。要經三無數大劫——從初發心至十向滿為初劫；次修加行，從初地至七地滿為第二劫；從八地至地滿為第三劫——者，簡異二乘三生疾修便解脫也。上來三分次第如是。於修習中，戒等三種菩薩學處，應令圓滿。

修學既皆圓滿，故所應斷棄捨者，於金剛無間道中一切斷盡。所應證者，於解脫道中方名成佛，涅槃從斷惑顯故先，菩提因智滿證故後也。

戊三 結次明勝

故說十處如是次第。又此說中，一切大乘皆得究竟。

故說十處如是次第，即結次也。又此說中一切大乘皆得究竟，即明勝也。謂欲學大乘法者，應知此十攝一切大乘法，更無餘剩，故為最勝。故世親釋云：『若欲說緣起，即入阿賴耶識攝；乃至若欲說斷及智，即入無住涅槃及三種佛身攝』是也。

甲二 依標廣釋分

乙一 彰勝境

丙一 所知依分

明能變識，第八識即初能變，如唯識論廣解。此分為論文之第二，為十殊勝之第一。言所知者，通指三性為能依法。依者、即此分所明之識，是所依也。依有二義：此識之種，為一切法之因依；其現、為一切法之緣依；故

以此識為一切法之因緣依也。但法之與名，寬狹不定，有同一名而法別者，如意識言，貫六、七故。有同一法而名別者，如阿賴耶，阿陀那等。蓋名義互為客使然也。阿賴耶識與所知依，就法體論，則同是第八識。就義量論，則所知依名通一切法、一切位，阿賴耶則唯限雜染法，及二乘無學、七地以前之位也。阿陀那名，譯為執持，若通持染淨一切法，則與所知依相等。若云此名，指生死間之相續心者，即唯異熟位，較所知依狹也。餘名寬狹，例推可知。所知依名，明第八義最寬者也。

丁一 安立名相

戊一 安名

己一 引教列名

庚一 立所知依即藏識

辛一 標名

此中，最初且說所知依，即阿賴耶識。

於此十分中，置餘分後論最初且說所知依也。但所知依中，義有多種，此又於中最初且說即阿賴耶識義。阿賴耶此云藏，如下廣解；亦可云處，為餘法之聚依處故。

辛二 引證

壬一 設徵

世尊何處說阿賴耶識名阿賴耶識？

因此識於聲聞藏中不說，大乘教中說亦無多，故餘不知者皆問曰：世尊於何教法——處——中說此阿賴耶法耶？又於何教法中說此法名阿賴耶識？故問有二義。

壬二 證釋

癸一 證所知依義

謂薄伽梵於阿毗達摩大乘經伽陀中說：『無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得』。

謂薄伽梵至伽陀中說，即引證以答之。伽陀者，乃十二分教之諷頌。或云偈者，略而訛也。謂此頌中有此識法，然未立阿賴耶名也。此頌在成唯識論中有三解，此不繁引。略謂從久遠劫無始時來，無間無斷以至現在。此無始時來四字，可通下文等依讀之也。界者、因義，即一切法之種子也。又界、限義，乃就現行法言。但現行法之限別，亦從因有；如草木之不同，其別在種，非因水、土、日光等緣有別也。

一切法等依者，謂此識為一切法之平等依止。但就賴耶名解之，應為一切有為雜染分法之直接依，其清淨法則間隔依。或解亦為清淨法依，如七地前、初地上之賴耶，亦為無分別智之依。蓋依者、未必和合相應同類，若云攝藏，則必和合相應同類。總此二句文義，界即種子依，因也；次句即根本依，緣也；故二句即明因緣。又可云為出阿賴耶識——藏即界故——義，及阿陀那識——持即為依義——義。

由此有者，謂由有此因緣二義；有諸趣及涅槃證得者，明所成就流轉還滅之果。蓋一有言，通上下二文。趣謂所趣之果，即天、人、修羅、餓鬼、畜生、地獄六道之異熟果是。果非一、故云諸。或諸趣言，通能所趣，能感果者即諸業，能發業者即諸惑，能起惑者即迷理無明是也。若如是論，則三雜染皆諸趣攝。此三雜染，皆因迷阿賴耶識執為我之無明起。復由此識異熟為諸趣體，故皆由此阿賴耶有，此句即流轉法。及涅槃證得者，及、表相違釋。涅槃是解脫二障所得之果，證得乃能證得之智果也，此句是還滅法。顯亦因此識有，謂要斷彼染，方有此淨故。此頌雖有所知依義，而無阿賴耶名。

癸二 證其名

即於此中復說頌曰：『由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示』。

此證其立名也。即於此中者，謂即仍於上所引之阿毗達摩經中。由攝藏諸法者，顯藏義也。諸法雖無簡別，然依下文，則唯指一切有為中雜染分而言也。攝與依義不同，如上解。一切種子、即所名法，識、出其體；或謂是出一切種識之名。故名阿賴耶者，正出其名，謂此識有攝藏諸法一切種子之

義，所以名藏識也。勝者我開示，明此法非小乘之法也。勝者、即佛，無更上者故。菩薩學佛，故亦稱勝者，勝凡小故。成唯識論有二釋，此不繁引。為一向封迷者說，令其發見謂之開；為已知大概，或已知少分，或知而後失者說，令其詳細明了謂之示。第二頌正釋阿賴耶為藏義。

辛三 釋義

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

如是且引至阿賴耶識者，重設徵。如是雖已引阿笈摩為證，然何等緣故證明此識，說其名曰阿賴耶識耶？是為徵問。阿笈摩即阿含，譯為至教，即是佛所說語，或佛所印可語，非唯小乘之經曰阿笈摩也。

一切有生下，答。文分二段：一、明能所二藏義名阿賴耶：有生者，即有為法，簡無為法。雜染者，是有漏法，簡無漏有為也。品、即類也。謂一切有為有漏品類諸法，能於此能攝藏之阿賴耶識中，熏生種子，以為彼能熏法所熏生之果性故，所以說此識名為阿賴耶識；此約能藏識釋名。又即於此識中所攝藏諸種子，對於彼一切有為有漏法，能為其生起因之性故，所以說此識名阿賴耶識；此約所藏種釋名。是故說名阿賴耶識，通結上之能所二名也。

二、或者，顯不定義。蓋除佛皆名有情，有執者不執者故。情即情識，或情愛。諸、表多數也。攝藏、顯執藏義，執、為毀責之言，此依通義云攝，謂或約七地前未入生空觀之有情，第七識緣此識之見分，執為自內我體，是故此識名阿賴耶。此約我愛執藏釋名；上即以三藏義釋名也。

庚二 立所知依即持識

辛一 標名

復次、此識亦名阿陀那識。

上來明所知依曰阿賴耶識，即此阿賴耶識亦名阿陀那識；體雖是一，然約義用差別，故有多名也。如有一身長色黑之人，可云長人，亦可云黑人，

名雖異而人一也。阿賴耶有三藏義，約我愛執藏義故狹，約能所二藏義則廣也。阿陀那為執持，約持染淨種，持有根身義則寬，約結生自體義則狹。依義不同而名異也。

辛二 引證

此中阿笈摩者，如解深密經說：『阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我』。

證此名之阿笈摩者，如解深密經中頌說。甚深者，謂出世性之人天以下有情，不能窮此識之底故。甚細者，謂趣寂性之二乘，不能明其相故。總顯此識非聲聞以下之教法也。一切種子者，謂此識能持有一切法所熏之習氣，為將來生法之種子。如瀑流者，以喻顯此識非斷常義：無始時來，剎那剎那前滅後生，無稍間斷相續轉故，猶如懸崖上之流水，無稍停止，粗觀似一，而實流流之銜接也。其餘諸義，如廣論解。此甚深甚細之法，我——佛對於無出世種性之凡夫，及趣寂種性之愚法聲聞，不為開示演唱。何以故？蓋佛世尊誠恐彼等，於此識上分別計度執為自內我體故也。彼分別執我有何過耶？因彼俱生我執雖有，然不至增苦，倘有分別執起，則反增苦耳。凡夫有分別執則招三塗報，愚法起分別執則失其小果。引此頌之正義，在初句之立名也。

辛三 釋義

壬一 設徵總答

何緣此識亦復說名阿陀那識？執受一切有色根故，一切自體取所依故。

上雖引教立名，但有何種緣由，此阿賴耶識亦名阿陀那耶？答曰：謂此識有執持一切有色根不失不壞，與同安危，令生覺受之故。及一切有情之自體，亦依此識以為之持取也。有此二種持義，故名阿陀那識。色根、即五淨色根，有五淨色根者，即總身根是。一切者，或謂根非一，或謂一切有情。自體即一一有情，各各隨業所感之正報，但取胎為自體者，即此識也。此中有至後有中間之悶絕位中，餘識不起故。執受者，謂此識自取胎執持為我攝令不壞以後，令諸根生覺受也。然此持義，在成唯識論中，則尚有持染淨諸

法種子之一義。因彼論明能持種之識是現行法，所持之種子，非能持識，故解種為識相分，及解種子與識性之同異中，皆有多釋。此論則於所持種、能持識，不明了分為二法，故少彼一義釋也。然依此論之二義解此識，亦約現行為論，有執根令生受，及取生為體二種勝用，實非種子之所有，故雖少一義，亦無相違也。

壬二 重徵廣釋

所以者何？有色諸根，由此執受，無有失壞，盡壽隨轉。又於相續正結生時，取彼生故，執受自體。

二義之所以者，何耶？謂有色之諸根，由此識執持故方能生覺受。又此諸根能隨壽命之延夭，隨逐而轉，及於其中間無有失壞者，皆由此識執持之力。倘非此識之執持力，則與死屍相等，既無覺受，亦不久即當壞失也。其生死位之差別，亦由此判。如無心睡眠等位中，有此識持故，根不失壞，屬有情攝，非死屍之無情法也。但死位之餘屍不頓滅者，雖無此識之執持，然由先業力之餘勢。如成唯識論解不共中共種變之義，故有枯屍也。此釋持有色根義。

又於相續至執受自體，是釋為取結生體之義。相續者，即有情之別名，謂有情識向有輪轉，生死相續無間斷也。或訓此識為相續生死識，正結生時，即中有至生有之悶絕位，謂正在結合精血識三法，生起胎體時也。由阿賴耶識中一期自體熏習，彼體於此位中生起故，說名彼生；此識攝彼生體為自體故，名取彼生。既執為自體，同安危住，故能令生覺受也。正報依報之別，亦因此識執為自體否之異也。

辛四 結名

是故此識亦復說名阿陀那識。

由上來引證、釋義二文，是故此識亦復說名阿陀那識也。

庚三 立所知依即是心

辛一 引教

此亦名心，如世尊說：『心、意、識』。

阿賴耶識亦說名心，依何知耶？如佛世尊於至教中說：有心、意、識三法，心即指此。說此三法之聖教甚多，故不特出經名也。

辛二 釋意

壬一 總辨二種意

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

此中亦兼釋識義，故識不單列也。此中意有二種者，即標數。第一與作至第二雜染，即釋二種之相。第一意、與現心法作等類無間隔之緣，為現法所依止之性，即現識無間之前剎那已滅之識，能與現行將生之意識，作生起所依止之容受處所也。等者、均等，謂同類法，如現剎那眼識，望前剎那眼識為此緣，非望餘識為此緣也。無間者，顯非同時，一處無能容二體並生故，亦非隔二念相望能為此緣；故前識滅已，乃至無數劫後識生起時，仍用前無數劫之前滅自類識為此緣也。約意識或前六識之此緣以名意者，乃共小乘之名。但大乘八識自類前望後各各皆為此緣，則非小乘之所共也。第二、染污意者，即第七識，因有四惑恆常相應，亦令六識所作善事皆成有漏，故名染污。薩迦耶見者，即七識執八見分為我之見是。於此執上，持而高舉，即名我慢。於實非我法上計我，貪著不捨，即名我愛。此三皆依迷理無明之癡心生，故無明亦云我癡也。此即是前六識之雜染所依之源，但此淨時彼識亦依之而淨，故名第七識為染淨依也。前之六識，又因彼第一等無間意為依止而得生，因此第二染污意為染依，而成雜亂染污也。

了別境義下，即出義，結二意也。了別境義故名識，釋識義。等無間義故，名等無間意。四惑相應之恆審思量義，故名染污意。依此二義之不同，故意亦成二種。但對於心、意、識之意字，欲證明不共小乘第二染污意，故下文廣解。

壬二 別證染污意

癸一 證有

等無間意，不違二乘故，非心、意、識之意故，故不別釋。染汙第七非聲聞法，是此中意，別建立故，故設徵問而特以理證成。即以六種道理證明異前六識，別有此恆時現行之第七意，非即等無間意也。

子一 設證

復次、云何得知有染污意？

雖引聖教言有意識，我等但知等無間意，云何得知別有此與四煩惱相應之染汙意識耶？

子二 答證

丑一 長行

寅一 不共無明不有過

謂此若無，不共無明則不得有，成過失故。

不共無明凡有二種：曰獨頭不共無明，即第六意識中不與餘根本煩惱共起，名不共也。曰恆行不共無明，即此意之恆行我癡，非餘識有，名不共也。所餘無明，皆曰共也。不共無明雖有二種，今取恆行不共無明，即此意之恆行我癡，非餘識有，名不共也。所餘無明，皆曰共也。不共無明雖有二種，今取恆行，證意有故。彼無明是心所有法，所必依王。但前六識非此所依，有間斷故；所依既斷，能依非恆，故此無明不依前六。第八雖恆，亦非所依，無覆性故；為一切法之所熏故；倘為此依，則成有覆，非善等熏，是故第八亦非此依。等無間意，是已滅無，故亦非依。有此染性第七意為所依，不共無明方得成立。謂此第七染汙意若是無者，恆行不共無明，無所依止之心王故，則能依之無明亦不得有。但聖教中處處說有此恆行不共無明，即為下文之我執等。此恆行不共無明若無者，便違聖教，成過失故，故應許有染汙意也。

寅二 五同法不有過

又、五同法亦不得有，成過失故。所以者何？以五識身必有眼等俱有依故。

五同法者：謂以五識依五根緣五境而得生起，為意識依意根緣法境生起之同法喻。或以此七為六依，作五根為五識依之同法喻皆可。謂六識生起，各有不共俱有依根，若無此染汙意，第六識則無依，不應生起為過；五識無第六同法喻過。第八非此依，是共依故。等無間意非此依，非俱有故。有此染汙意識為第六依，便無過失，故應許有也。

寅三 訓釋詞空設過

又、訓釋詞亦不得有，成過失故。

訓釋詞者：即上訓釋思量為意之詞。若無此染汙意，彼詞亦無依，故為過失。不應以前六識第八心為意，彼別有訓釋之詞故。亦不可說等無間意，彼已滅法，無思量性故，思量是訓現行法故。有此染意，便無過咎。若無此意，即成空言之過失也。

寅四 二定無差過

又、無想定與滅盡定差別無有，成過失故。謂無想定染意所顯，非滅盡定。若不爾者，此二種定應無差別。

無想定者，是外道有漏法，彼定成時，六識王所皆無，從初用功滅粗想立名。彼定非心所法，唯約身心調暢，立名為定。滅盡定者，是三乘聖位無漏法，定成之時，一切染心皆滅盡故。定、同上釋。一切染心者，即六識滅盡，更滅染意是也。二定差別，即在於此。故云：若非於此染汙意識一有一無為異，則外道之無想定，與聖人之滅盡定，滅前六識等故，有何差別？差別若無，則凡聖相濫，故成失也。下自釋云：謂外道之無想定，非即聖者之滅盡定者，亦由有無此染汙意所顯差別也。若非由有無染汙意顯其差別，則此無想與滅盡二定之差別，應無有也。

寅五 無想無染過

又、無想天一期生中，應無染污，成過失故；於中若無我執、我慢。

無想天者，即無想定所得後有。生此天中，初生意識暫起即滅，乃至滅位意識方生，於一期之中六識皆無。若無染汙意識，便與無漏聖者無別，此成過失。故云：又若無此染汙意識者，則無想天，無六識之一期生中，應無染汙法。——謂於中若無我執、我慢等染汙法。然彼實是外道法，聖所呵厭。外道異生未見無我執者，彼既外道，豈無執我？是故應許有染汙意我執相應，便無咎也。

寅六 我執不有過

又、一切時我執現行現可得故，謂善、不善、無記心中。若不爾者，唯不善心彼相應故，有我我所煩惱現行，非善、無記。是故若立俱有現行，非相應現行，無此過失。

未證聖果一切凡夫，於一切性時我執恆常現行，於善等三心中，皆現可得故。若無此恆行染汙意為依者，則六識善等三性之中，唯於不善心中有彼我執等相應，若善、無記二心中不應有彼我執等，性相反故。有我我所煩惱現行，定非善、無記故，便成過失。以是，若立別有此染汙意為彼我執俱有現行之依止，現行於一切三心時，無有上過。非彼六識相應之我執，於一切三性時中得現行也。

丑二 重頌

寅一 重頌六理

此中頌曰：若不共無明，及與五同法，訓詞，二定別，無、皆成過失。無想生應無我執轉，成過。我執恆隨逐，一切種無有。離染意無有，二三成相違；無此、一切處我執不應有。

此頌文中，字句雖齊，文義則有伸縮。初四句文，重頌四過，為一氣讀。若無皆成過失六字，別別連上四過讀之。謂若無此染汙意，則不共無明無有故成過失。乃至若無此染汙意，則二定別無有故皆成過失。及與二字，為相違釋。無想生一頌，是重頌後二過。謂若無此染汙意，則無想生應無我執恆現行轉，成過失也。若離染汙意識，應無有於一切種性中恆時現行隨逐有情之我執，故成過失。離染意無有二至不應有，結頌六過。謂無染汙意，則無

有不共無明及五同法之二種，故成過。訓釋詞無義唯名，二定無有差別，無想天應是無漏，此三與事理教皆成相違過。又若無此染汙意，則於一切處我執不應有，故成過失。

寅二 別頌無明

真義心當生，常能為障礙，俱行一切分，謂不共無明。

真義、即真實法義之真如是。心、即能證此真義之分別智是。此真義心三字，是明智，非詮境也。俱行、即是與恆行識俱為恆行義。一切分、即除真義心已生前，一切三性之時間、空間、位置高下等中。謂有一法，於證真實法義之無分別智當生之前，俱恆行於一切性等分中，常能為無分別智生起之障礙者，即謂之不共無明是也。

癸二 辨性

此意染汙故，有覆無記性；與四煩惱常共相應。如色無色二纏煩惱，是其有覆無記性攝；色無色纏為奢摩他所攝藏故，此意一切時微細隨逐故。

辨此染汙意，於善、不善、有覆無記、無覆無記、四性之中，是何性攝耶？此意是染汙故，是四性中有覆無記性。與四煩惱常共相應，即明有覆義也。既與四煩惱常相應轉，則應是不善性，何云無記耶？引喻證曰：如色無色二纏之煩惱，雖是煩惱，然是有覆無記性所攝。蓋因色無色二纏之煩惱，為奢摩他所攝持含藏，非如欲界煩惱有散動造業之勝用，故成有覆無記別之性。此意微細一類，隨前六識，若善若不善等一切時中，恆常追逐而轉。若不善者，則不能於善等心時轉起，故知此意，性是無記。然與四惑常相應故，名為有覆。故雖有煩惱相應，而性是有覆無記。若不爾者，有覆無記，何所屬也？相應、謂王與所同時，同依，所緣境等，和合共辦一事——具四義。奢摩他、譯曰止，即定之九別名之一也。又、隨逐者，或云隨順第八所生之界，追逐而緣其見分執為我也。

辛三 釋心

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

心體第三者，謂識言、詮前六識，意言、詮等無間及染汙二種意，心之體法、數居第三。但此心體，設若離阿賴耶識，更無別法可得為體。亦不可說心是識、意之總稱，三法并列故。以是，成就阿賴耶識以為此心之體也。又由此心為種子故，第七意及前六識等方得轉生。若約心為現法，則云由有此心為持種子之根本依故，意及識等得轉起也。設問曰：雖證第八即是心體，但依何種因緣，阿賴耶、阿陀那二名以外，亦名為心耶？若心有多義，通俗以肉團為心，此乃色法，實非心也。或以緣慮名心，此通指王所。或以集起名心，謂集諸法所熏成之種子，起未來諸法之現行，唯第八識。若以積集名心，則有能所，能積集者唯前七識，是能熏故；所積集者即第八識，是所熏故。今即約此義為論，謂由種種現行能熏法，熏習成就一切種子於第八識，第八是彼所積集之處，故以積集義訓為心也。

己二 問答結成

庚一 正問答

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

問曰：彼聲聞乘教法海中，亦說心名。由何緣故，於聲聞教法中，不說此心名阿賴耶識，亦不說名阿陀那識耶？答曰：山此二名之所詮相，是深細境所攝故，非彼淺智之境，故不說也。又問曰：以何理而得知耶？答曰：由聲聞唯發自利之心，但由緣苦等智能證解脫，彼願足矣；不更為利他故，斷所知障，趣大菩提，故不為彼說此深細之境，反增其惱。一切境、即所知相，一切境智，即緣一切相之智。此智所依所緣皆名為處，由彼諸聲聞等，不於此緣一切境智處，轉現轉起，是故於彼聲聞眾，雖離此所說之阿賴耶識為境，然彼緣苦等之智亦得生起，其所期之解脫果亦能成就，故不為彼說此深細之境，無過失也。菩薩則不然，因菩薩發心為利他故，於一切境上盡斷其所知障，證一切種智，故決定須於一切境智處轉，是故必為說此深細境，令

引生法空無分別智。假若不為說此境、發此智，則於一切智智不易證得也。言不易者，顯非不能。如般若諸部經中，雖不說此阿賴耶識，亦開示法空等門證菩提也。然說不易，略有二端：一、不知此境修法空者，多有執空為究竟之障，甚至撥無圓成依他，故為趣菩提之障。知此、則一方於依他起上遣除遍計之性，一方又即於此上通達圓成之實。真俗具照，二智圓融，成中道一切智智，故較彼為易也。二、阿賴耶為有漏之大因，一切智智為無漏之大果，知因而剋果，尤為簡捷。不知此因而修法空者，正因既迷，果豈易曉？故較知此略為難也。

庚二 別解釋

復次、聲聞乘中亦以異門密意已說阿賴耶識：如彼增壹阿笈摩說：『世間眾生愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶。為斷如是阿賴耶故，說正法時，恭敬攝耳，住求解心，法隨法行。如來出世，如是甚奇希有正法出現世間』。於聲聞乘如來出現四德經中，由此異門密意已顯阿賴耶識。於大眾部阿笈摩中，亦以異門密意說此名根本識，如樹依根。化地部中，亦以異門密意說此名窮生死蘊；有處有時見色心斷，非阿賴耶識中彼種有斷。

謂此阿賴耶識，於小乘教法中，佛以密義已為彼說，然彼自不能知即此所明，故為彼等特別提出解釋之也。復次至阿賴耶，總標彼有。謂佛於聲聞乘教法中，亦以密義異門，若隱若顯已說此阿賴耶識也。

如彼增一至出現世間，第一引有部之教證。愛、樂、欣、喜四名，約總別三世而立：謂世間眾生所以流轉生死者，即由有阿賴耶為愛著也。於現在者生樂，於過去者生欣，於未來者生喜。此三同是貪著為性，故總名為愛阿賴耶也。此名雖四而體是一，約義、即為我愛執藏也。聲聞為出世故，欲斷如是四阿賴耶，故於佛說此正法之時，身心恭敬，攝耳而聽，成其聞慧；聞已安住於尋求了解之心，成其思慧；既知所應趣證之法，即起隨法道而修證，成其修慧。知此法已，讚世尊言：唯如來出世，方有如是甚奇希有之正法出現於世間。此阿賴耶亦為聲聞所斷，故唯識頌云：『阿羅漢位捨』，即我愛執藏捨之義也。是則佛於汝聲聞乘教法，如來出現四德經之中，已由此異

名之門，不明了之密意，曾顯示阿賴耶識矣。

次引大眾部至教中說。佛滅百年後，分上座、大眾二部。於此大眾部阿笈摩中，亦用異名之門，不了之密意，說此阿賴耶識名根本識。為餘諸識生起所依之根本故，如樹之枝幹等，皆依樹之根而生長也。但彼根本識，即是阿賴耶，離此無能為根本之識故。

次引化地部中說。此為二十部之一，上座部之餘派。於此部中，則亦以異名之門，不了之密意，說此阿賴耶識名窮生死蘊。窮、猶言盡，生死、即自凡夫以至三乘金剛道中，未證無學果前，皆有生死蘊、即積集性之法也。因彼部中立三種蘊：一、一念頃蘊，謂一剎那之有生滅法。二、一期生蘊，謂從生有後至死有前，於此一期生活相續恆隨轉法。三、窮生死蘊，即此所明。此蘊即是阿賴耶識，何以故？謂六識無常，故非此蘊；第七意常，然生空觀起時，彼染亦斷；其餘色等，更不待言。無為雖常，然非是蘊。故知彼蘊，即此識也。又釋此義曰：有無色界諸處，見色法斷，故非此蘊；有無心等諸處，見心法斷，亦非此蘊。彼色心斷時，唯斷現行，非阿賴耶識中所藏彼色心之種子亦有間斷，故後離彼無色無心之位，色心仍起。彼種子既不斷，故持彼種之識，亦不應斷。但除阿賴耶識，更無餘法能持彼種——此義如唯識論中廣釋。故彼部雖異名為窮生死蘊，而其實即此阿賴耶識也。

上來，別顯阿賴耶、以異門密義，於聲聞乘中亦曾說，非全不說也。

庚三 總結成

如是所知依，說阿賴耶識為性，阿陀那識為性，心為性，阿賴耶為性，根本識為性，窮生死蘊為性等。由此異門，阿賴耶識成大王路。

此將上來所安立之諸名，總為結束，成此論中所知依也。如是上來諸種解釋，故知此論之所知依法，或以阿賴耶識說之為性，或以阿陀那識說之為性，或說心為其性，或說愛樂欣喜四阿賴耶為其性，或說名根本識為其性，或說名窮生死蘊為其性。等者、顯有分識等諸異名，皆可說為其性。由此諸多異門解釋，故此阿賴耶識，成最廣大、最正直、最明顯、最平坦，猶如大國王所經之路也。

己三 破執顯勝

於上釋諸異門名，即阿賴耶識義，彼小乘諸師恃執否認，故破彼等之鄙執，顯成立此阿賴耶識之殊勝也。

庚一 破濫義執

復有一類，謂心意識，義一文異。是義不成。意、識兩義，差別可得，當知心義亦應有異。

復有一類至義一文異，出執。彼云：佛說心、意、識三名者，其能詮之文言有多名，而所詮之體義是一法。故汝大乘，不應說心是阿賴耶識也。破云：是小乘之義不能成立。何以故？以意為思量性，即染汙意第七，或等無間意；識為前六了別境識。此意、識兩名所詮之兩義，既成差別，已可成立非一。是故當知此心名所詮之義，亦應有別異法為所詮也。或曰：何故二十唯識論中，亦名心意識了四為一法耶？彼依能緣之通義為論，總顯一法可立多名；然實諸名各有別義。若不爾者，多說何用？

庚二 破異解執

辛一 出計

壬一 計為五取蘊

復有一類，謂薄伽梵所說眾生愛阿賴耶，乃至廣說；此中五取蘊，說名阿賴耶。

謂復有一類之小乘諸師，謂薄伽梵於阿笈摩中所說之世間眾生愛阿賴耶，乃至廣說四阿賴耶，即是世間眾生有漏五法之愛取蘊，非別說有第八識也。

壬二 計為貪俱樂受

有餘、復謂貪俱樂受名阿賴耶。

有除上所計餘之一類小乘諸師，說貪心相俱之樂受，此受是世間眾生所最愛樂執藏之法，故名賴耶；非別有第八識名阿賴耶識也。

壬三 計為薩迦耶見

有餘、復謂薩迦耶見名阿賴耶。

薩者、經部為偽，與有部為有，及大乘為移轉，諸義不同，如成唯識論述記廣明，此不繁引。迦耶謂聚，指身以言。此即身見，或名我我所見。謂彼計云：世間眾生，於身起見，最是所愛樂所執藏之法，故名愛等阿賴耶，非第八識也。

辛二 破執

壬一 總破所執

此等諸師由教及證愚阿賴耶，故作此執。如是安立阿賴耶名，隨聲聞乘安立道理，亦不相應。若不愚者，取阿賴耶識安立彼說阿賴耶名，如是安立則為最勝。

謂此三計之小乘師，不依了義教法，及殊勝智證，但由不了義之教，及下劣智證，愚迷於阿賴耶識之若名若相等故，所以作上來三種執也。如依彼等之執，安立阿賴耶名，非但於大乘教理有違，即隨順聲聞乘教法中，安立此名之道理，亦不相應也。何以知之？如下，就彼安立道理推破中可知也。若不愚者——即是斷法執之菩薩，取此第八阿賴耶識之法，而安立彼經所說之阿賴耶名；若能如是安立，便能由名得體，斷法執、達緣起、證唯識等義皆成，離一切過患，則為最殊勝之教理也。

壬二 推破所執

癸一 外徵

云何最勝？

聲聞乘教安立道理，果有何咎？大乘教法道理，云何最勝？

癸二 破執

子一 破五取蘊執

若五取蘊名阿賴耶，生惡趣中一向苦處，最可厭逆，眾生一向不起愛樂，於中執藏，不應道理；以彼常求速捨離故。

若汝所執五有漏取蘊名阿賴耶者，在人天道等善道中，固不顯其過。但若生地獄極惡趣中之眾生，于一向受極苦之處曾無少樂，此處及身最可厭惡

，違逆其心。彼眾生於此處及身，一向不起絲毫愛著樂欲，以是極大之苦故。若云彼眾生於此中五取蘊法，起執著攝藏名阿賴耶者，不應道理，以彼常求速捨此身離此處故。故應許有第八阿賴耶識，安立此名，方無上失。

子二 破貪俱樂受執

若貪俱樂受名阿賴耶，第四靜慮以上無有，具彼有情常有厭逆，於中執藏，亦不應理。

第四靜慮，即色界第四禪諸天，彼諸天又名捨念清淨地，其受唯捨更無樂等諸受。若第三靜慮，又名離喜妙樂地，尚有樂在。故此文唯取第四靜慮以上者，彼等無樂受，豈可云無阿賴耶乎！文謂：若汝小乘諸師，以貪相俱之樂受，便名阿笈摩中愛、樂、欣、喜四阿賴耶者。但此樂受，不唯於第四靜慮以上諸天皆已無有，且由第三靜慮欲進第四靜慮之有情，具彼樂受，為生無樂受處故，常生厭患樂受之心，觀為粗、苦、障故；況已生四靜慮者乎？彼第四靜慮以上之有情，既已捨彼，汝若言彼諸有情於貪俱樂受中執持攝藏，名愛等阿賴耶者，不應正理。

子三 破薩迦耶見執

若薩迦耶見名阿賴耶，於此正法中信解無我者，恆有厭逆，於中執藏，亦不應理。

薩迦耶見即我見是，汝等若執此我見，名世間有情之愛等四阿賴耶者，其於佛正法中，信解無我之理者，此等有情於我見恆常厭逆，唯速求斷。若云彼有情於我見中亦執持攝藏，名愛等四阿賴耶者，亦不應理。

癸三 顯勝

子一 釋勝

阿賴耶識內我性攝，雖生惡趣一向苦處求離苦蘊，然於藏識我愛隨縛，未嘗求離。雖生第四靜慮以上，於貪俱樂恆有厭逆，然於藏識我愛隨縛。雖於此正法信解無我者，厭逆我見，然於藏識我愛隨縛。

此顯示大乘之安立，非如彼等有諸過失，成最勝之安立也。阿賴耶識內我性故八字，通下三文。大乘安立阿賴耶識名阿賴耶，有何緣故最勝無過？因阿賴耶識是第七染汙意所執之自內我性故。何故無過？謂雖生惡趣一向受苦地獄處，於彼依正二報苦蘊求捨離者，然彼恆於此阿賴耶識內我性上，仍有第七愛自內我之愛，隨逐纏縛，未嘗一念求其厭離。因彼願云：如何能令我之諸苦蘊都無所有，令我恆得受諸樂蘊耶！故知彼諸有情雖厭苦蘊，而不厭此識。故以此識名愛等阿賴耶，無過失也。雖諸生第四靜慮以上之有情，於貪俱之樂受雖恆厭逆，然彼有情等於此阿賴耶識則未求離也。因彼於此阿賴耶識，恆有愛內我之我愛，隨逐縛故。故以阿賴耶識名愛等阿賴耶，則無過最勝也。又雖信解佛正法無我理者，厭逆我見，然於第七恆行我見所執內我，則猶未能厭逆及之。如三果人入生空觀時，率爾聞雷聲，猶生驚怖，是其證也。若四果則無是怖，已斷我執故。因彼未斷而信解之有情，於此識上仍恆有第七識之我隨縛故。如是安立，便無上過。

子二 結勝

是故安立阿賴耶識名阿賴耶，成就最勝。

由上諸理，是故若安立阿賴耶識，名阿笈摩中之四阿賴耶，成就最勝之安立也。

戊二 立相

己一 結前生後

如是已說阿賴耶識安立異門，安立此相，云何可見？

依上來能詮諸名，安立所詮之體相也。如是上來已說阿賴耶識立異門諸名竟，即結前也。安立此諸名所詮之相，又如何而能見知耶？即生後文，問也。

己二 廣釋其義

庚一 總立三相

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

安立此諸名所詮之相，廣說無盡，唯佛能知。若總略說之，則有三種相，亦攝盡也。即立一相亦能攝盡。但取要者說之，與成唯識論同，開為三也。一者、安立自相，即安立此識之自體相。二者、安立因相，即安立此識為諸法因之相。三者、安立果相，即安立此識，是增上力業所引之異熟果也。此中安立下，是釋三相。此中者，謂此安立三相中。安立阿賴耶自相者，謂三相中，且說安立此識自相之法。謂依一切前七識之雜染品類能熏之法與第八識，俱滅俱生熏已，阿賴耶識中，所有前七雜染品類能熏法所熏成之氣分，即此氣分之功能，展轉攝持於第八識中，乃至成熟位，復能為彼能熏法之生因——即是彼法之種子——此是彼阿賴耶識受熏義。由此阿賴耶識獨能攝藏不失，執持不壞彼諸法種子之道理，最為相應，非餘法可與能攝持彼諸種子之道理相應。此是明阿賴耶識持種義。總此受熏、持種二義，為阿賴耶識之能藏義。或約所熏法，亦兼所藏義。依此能、所藏義，是第八識之自體相，離此更無此識體相可知故。此中安立阿賴耶因相者，標三相中之因相。謂即如是至阿賴耶識者，是指因相之法體，即用如上所明之阿賴耶識中所攝持之一切種子是也。此種與識非一非異，約此種子於各各成熟之一切世間，即能復與彼能熏雜染品類諸法為現前之生因，故名是此識之因相也。此中安立阿賴耶識果相者，果相即異熟果，謂即因彼能熏之雜染品類諸現行法，自無始時來，所有熏習成能招三界異熟果之增上業種，阿賴耶識因彼種子之引力，故於三界內，前後異熟相續而生，不稍間斷。此約總報體為論，是業增上緣所引之果故，名果相也。

庚二 別明種習

辛一 明熏習義

壬一 設徵

復次、何等名為熏習？熏習能詮、何為所詮？

復次、以何等法何等義名為熏習？又熏習所詮之名，以何為所詮之義也？

壬二 釋義

癸一 釋法

謂依彼法俱生俱滅，此中有能生彼因性，是謂所詮。

所詮義，其熏習二字，則未及釋。若依成唯識論文，能所熏法，各具四義，方成熏習。謂依彼熏法，與所熏法俱生俱滅，熏於此所熏法，所有之習氣，有能生彼未來之能熏法。此即彼之因緣性，故即取此法此義，謂為熏習名所詮之體也。

癸二 引喻

子一 引世成喻

如苣藤中有華熏習，苣藤與華俱生俱滅，是諸苣藤，帶能生彼香因而生。

如世人所造之苣藤油中，有花香熏習者，苣藤是所熏，華是能熏，取此能所熏二法和合一處，於淹爛後壓以成油。由彼二法，剎那剎那俱生俱滅，是諸苣藤之中，便帶有能生彼花香之因，而生其香也。此苣藤中能生花香之因，便是熏成之種，能生於香便是種生之果。此是一分相似為喻。若依能所熏法四義料簡之，則除第八為所熏，前七識善不善性及諸心所為能熏，餘皆非也。復次、前七識熏習所成之種子，尚能生彼能熏之法，其苣藤中之香氣，不能更生諸華，其非真熏義，可知也。

子二 引染熏喻

又如所立貪等行者，貪等熏習，依彼貪等俱生俱滅，此心帶彼生因而生。

如小乘教化有情觀機之中，有所立之貪行者，瞋行者等——者謂五蘊和合之假者，有情之代名詞也——立此等名之因緣，即因彼有情貪心熾盛，其貪起時，行者由貪熏習，因——即依字——與彼貪，一一剎那俱生俱滅，此

行者心帶彼前剎那貪所熏成能生後貪之因而生，故後生貪猛於初貪，後後貪增，故名貪行者。瞋亦然。但此中能熏即貪，所熏為何？則無明文，故今約行者之五蘊為論；蓋彼小乘不知第八識，故無確定之所熏法也。

子三 引淨熏喻

或多聞者，多聞熏習，依聞作意俱生俱滅，此心帶彼記因而生。由此熏習能攝持故，名持法者。

或有有情名多聞之持法者。因彼有情屢屢聞法，為多聞之法而熏習故。因此聞法作意心與行者念念俱生俱滅，此行者第二念聞法作意心生時，便帶有彼前念心之記憶因而生起。由此多次聞法熏習及能攝持所聞法故，名持法者。此亦同上喻，約人為所熏法。

癸三 結成

阿賴耶識熏習道理，當知亦爾。

由上明之熏習義，第八阿賴耶識與能熏法所有之熏習道理，當知亦爾也。

辛二 種子一異

壬一 徵問

復次、阿賴耶識中，諸雜染品法種子，為別異住？為無別異？

復次、阿賴耶識中所有諸能生雜染品類法之種子等，為各別異而住耶？為無差別異相而住耶？若有別異而住，則成定異，便有分量，性亦應別。然許無記，第八相故。若無別異而住，則成定一。如何能生諸雜染品類法耶？故俱有過。此中問者，未明種子是第八識之功能差別，誤認如色法有一一實物為種也。唯約諸種子為異不異問，答文亦通識種不一異明。

壬二 答釋

非彼種子有別實物於此中住，亦非不異。然阿賴耶識如是而生，有能生彼功能差別，名一切種子識。

非一非異，非彼諸雜染品法種子，除第八外別有自體為一實物，於此阿賴耶識安住。自體既非實物，非可云別異。然此功能差別亦非不異，能生諸

類雜染法等各別不同故。又此諸非實物即在阿賴耶識，故與識非異。而此種子有時治斷，彼識不爾，故與識亦非不異。此正答非一異也。然阿賴耶至一切種子識者，顯正理。既非一異，其理如何？謂阿賴耶識如是相續現行生起時，法爾亦有能生彼雜染品法之功能差別，即此功能差別名一切種子。種是識之功能差別，故識亦名一切種子識。非可施設識種一異，何況更言種一異耶？

辛三 互為因果

壬一 徵問

復次、阿賴耶識與彼雜染諸法，同時更互為因，云何可見？

下明能所熏法，同一時間能互為因果也。因果同時，本為小乘所不共許，況言互為因果耶？欲明斯義，故設外徵。問云：汝大乘阿賴耶識所熏法，與彼雜染諸能熏法，同一時間更互為因，亦互為果。此互為因果之道理，云何可見耶？

壬二 答釋

癸一 引喻

子一 引燄炷喻

譬如明燈，燄炷生燒，同時更互。

譬如明燈之炷，能生火燄，即是火燄之生因。如阿賴耶識所藏種子，能起諸法現行為生因然。但生燄之時，燄能燒炷，即是炷之燃因。如諸雜染法同時能熏阿賴耶識之種子，為熏因也。然燄炷本非因緣，假取相為喻耳。

子二 引蘆束喻

又如蘆束、互相依持，同時不倒。

將二支蘆草，束為一束，互依不倒。此二蘆之得不倒者，乃同時互待，非一蘆獨能之力也。能所熏之同時，亦爾。然所熏之阿賴耶識，則恆常一類現行，為餘諸有為法依，餘有為法則非此依，故亦取少分為喻。然此亦喻同時依持而得不倒之互為因果也。

癸二 合法

應觀此中更互為因，道理亦爾。如阿賴耶識為雜染諸法因，雜染諸法亦為阿賴耶識因。唯就如是安立因緣，所餘因緣不可得故。

如上同時因果喻，應觀察此阿賴耶識與諸雜染品法，更互為因果之道理，亦如爾也。謂如所熏阿賴耶識種子，為生起雜染諸法之因；同時，諸能熏雜染法，亦為阿賴耶識種子之因。又前者諸法為阿賴耶識之果，次者同時阿賴耶識之種子，亦為諸雜染法之果。互為因果，道理如此也。唯就如是至不可得故者，簡餘所立之業感緣起等，皆就增上緣，或所緣緣，假立因緣之名，非實四緣中之因緣。唯就如是之道理，方是安立真正因緣。

又論種現相望，是因緣否？有四句料簡應知：一、種生現為因緣，即此中所明之阿賴耶識種子生諸法是。二、現生種為因緣，則此中所明之諸雜染法熏種子是。三、種生種為因緣，謂自能熏法熏後至未起現行前，於其中間所有習氣於阿賴耶識中，剎那生滅，前望後自類相續者是。又無始本有之無漏種子，於未入見道前，亦寄阿賴耶識剎那生滅者是。本論未有明文顯此。四、現生現非因緣，如前念現行心法望後念現行心心所法，則成等無間緣；若色心為境，望能緣之心，為所緣緣。除上三緣以外，若順若違，若種若現，彼此相望皆增上緣也。

辛四 種現隱顯

壬一 徵問

云何熏習無異無雜，而能與彼有異有雜諸法為因？

此下明種現隱顯者，謂種子無差別名隱，現行有差別名顯。諸能熏法，於所熏阿賴耶識上，熏成種子之時，性類無別異，行相無間雜，及至生起之諸法，其體性既有別異，行相亦有間雜。因無異雜，果亦應爾。果有異雜，因亦應爾。此中無異雜之種子，有何種理由，而能與彼有異雜現法為因耶？

壬二 答釋

癸一 引喻

如眾繒具繒所繒衣，當繒之時，雖復未有異雜非一品類可得，入染器後，爾時衣上便有異雜非一品類染色絞絡文像顯現。

謂如世間繒染衣者，先以眾繒衣之具——謂所用之機器及所須之材料，繒成所繒之衣。在當繒成衣之時，雖復未有別異間雜，非一品類之相可得，然入染器染已之後，其衣上便有別異間雜非一品類之相可得。謂染成一色，絞絡間雜，文像顯現，別異非一也。此中繒具有多種、異雜、非一品類，喻能熏之雜染法。繒成之衣於未入染前，喻熏成之種子無有異雜。染後之絞絡文像種種不同，喻種子所生起之諸法有差別間雜。蓋衣染後之不同，因繒時已有差別作用之材料雜糅其中，故在繒時雖復一色，及出染後，便成異雜等相。諸法亦然，因熏時已有差別之習氣雜熏其中，故在種時雖無異雜，及起現後，便有異雜等法也。

癸二 合法

阿賴耶識亦復如是，異雜能熏之所熏習，於熏習時雖復未有異雜可得，果生染器現前已後，便有異雜無量品類諸法顯現。

阿賴耶識中種子生起諸法之道理，亦復如是。異雜能熏之所熏種，於熏習時，雖復未曾有別異間雜諸相可得見。但果生現前，如衣入染器已後，此現果法便有別異性、間雜相；無量無數之品類差別諸法顯現可得也。此中亦是取少分為喻，非處處皆可例同。明喻者，蓋因依他起之因緣所生法，名唯識相，凡夫雖舉體咸具，然非入初地證真後，不得如實了知。此法相既如是之深細，愍凡夫之無知，故唯有假喻略明少分，皆是依大士方便悲心之所流露也。

庚三 別顯緣起

辛一 明二緣起

壬一 讚起

如是緣起，於大乘中極細甚深！

因緣生起之義，上雖屢述，略而未詳。故於此段，特別顯之。如是緣起等者，稱揚讚嘆大乘緣起之深細也。如是緣起者，有二義：一、指上所明因

緣興讚。二、指下所明二種興讚。於大乘中者，顯示為大乘之教法。極細者，謂二乘覺慧難了知其相故。甚深者，謂異生等難測量其理故。

壬二 標列

又若略說有二緣起：一者、分別自性緣起，二者、分別愛非愛緣起。

謂緣起理差別多種，今總略而說，則有二種緣起，標數也。一者、分別自性緣起：自性、謂一一法之各自體性，此體性有多種分類差別，名分別自性。能使其性有分別者，即阿賴耶識中功能差別種子之勢力，故以阿賴耶識中功能差別種子，為能使一一法自性起分析差別之生緣也。是從阿賴耶識之一切種子相明緣起，是親因緣。二者、分別愛非愛緣起：愛非愛，謂異熟果，能使此果有愛非愛之分析差別者，即十二有支緣起。如依善行支為緣，則起可愛之異熟果，若依不善行為緣，則起非可愛之異熟果。故能使果有愛非愛等分析差別，即十二有支，此就阿賴耶識之果相明緣起，是增上緣。上列二緣起之名，第二緣起為三乘共名，若依成唯識論作二世釋，亦非彼共，具如論解。初一為本論所讚之緣起，唯大乘有，不共彼也。若配名言等三種習氣而論，初緣起具名言、我執二種習氣，次緣起即有支習氣。

壬三 釋義

此中依止阿賴耶識諸法生起，是名分別自性緣起，以能分別種種自性為緣性故。復有十二支緣起，是名分別愛非愛緣起，以於善趣惡趣能分別愛非愛種種自體為緣性故。

此中者，謂此二緣起中。即依止阿賴耶識中功能差別種子，諸法自性分類差別因此生起，是名分別自性緣起，以此種子能為分析差別種種諸法自性之因緣性故。或云：能使分別種種諸法自性者，即此種子為彼之因緣性故也。又此中有無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死、十二支之緣起。此十二支，辨愛非愛果之義，略如上述。論自釋云：以自十二有支，於善趣能分別可愛異熟果種種自體，為其緣性，故曰分別愛緣起；於惡趣能分別不可愛異熟果種種自體，為

其緣性，故曰分別非愛緣起。二類合說，故名分別愛非愛緣起也。

壬四 顯迷

癸一 法釋

於阿賴耶識中若愚第一緣起，或有分別自性為因，或有分別宿作為因，或有分別自在變化為因，或有分別實我為因，或有分別無因無緣。若愚第二緣起，復有分別我為作者，我為受者。

初出邪執。於阿賴耶識中者，此句通迷二緣起之文。若愚第一緣起者，謂迷阿賴耶識中功能差別為分別自性緣起義，便有如下諸異計也。

或有分別自性為因，列第一計，即數論師。彼立二十五諦，其本為二元：曰自性，曰神我。神我為各個有情不同，自性遍一切處為一。謂自性有喜、憂、暗三德，未與神我合前，三德平均，故僅成與神我對峙之二元。及與神我結合以後，因神我之要求，自性失三德之平均相，便將自體變現餘二十三諦，即是宇宙一切萬有。以是之故，計萬有之因即自性，神我但受用者，故非萬有因。分別、猶言妄計。或有分別宿作為因者，是苦行及邪命等外道計。宿作者，此類外道計萬有現世之苦樂報，皆是過去宿世造作為因而成，若將此苦報受盡，便自解脫。現世雖行善等諸行，於事無益，故唯有任運受苦而已。或有分別自在變化為因者，是大自在天計。彼計萬有皆由大自在天造就，或謂萬有是大自在天變化，此亦如耶教計上帝然。或有分別實我為因者，是計有實在之自我者，謂有自我為萬有因。但其中，有計為其體周遍者，其體極微者，大小不定者，即蘊、離蘊、不即離等，廣如成唯識論破我中說。此計實我即計自生，計自性等即計他生，或共生。有見自他共生俱有過，欲避其過，計無因緣自然生者。謂烏自黑、鵠自白等，即文中或有分別無因無緣是也。此上五計，皆是迷於第一緣起之理者。

若有愚第二緣起者，謂於阿賴耶識中，分別愛非愛異熟果相之緣起理有迷，則於上實我計中，又生出我為受者、作者、二計差別也。分別我為作者者，是勝論師計；分別我為受者者，通數論、勝論二師計。數論唯計我是受者，受用自性所變之二十三諦；勝論通計我能作受；皆如成唯識論中廣解。即現代西洋心理學之計，重意志者，亦成此中之計我為作者；重感情智識者

，亦成此中之計我為受者。雖名言有異，而義略同也。

癸二 喻釋

譬如眾多生盲士夫，未曾見象，復有以象說而示之。彼諸生盲，有觸象鼻、有觸其牙、有觸其耳、有觸其足、有觸其尾、有觸脊梁。諸有問言：象為何相？或有說言：象如犁柄；或說：如杵；或說：如箕；或說：如臼；或說：如帚；或有說言：象如石山。

此二緣起深細，彼等又曾所未聞，致以少分之摸索，便計為全體皆是，故以生盲說象，喻其興計之謬也。譬如有象，多生來即盲之士夫，因生盲故未曾見過象為何物，復有不盲者，以象之名及其形狀為示說之。彼生盲聞名已，知是有法，然目終不能見。即手摸之，因象體甚大，摸者各獲體之少分：或有觸其鼻者，有觸其牙者，觸其耳者、觸其足、尾、脊梁等者。諸有不盲者，試問彼言：適汝所摸，象為何物？彼諸生盲便以習常捉持所知識者，顯其象形。故觸牙之長者，則說象如犁柄；其觸牙之尖者，則說象如杵；其觸耳者，則說如箕；觸足者，說如臼；觸尾者，說如帚；觸脊梁者，說如石山——此石山可指石砌之假山。然此諸生盲，唯以少分概全體，胡可笑也！

癸三 合釋

若不解了此二緣起無明生盲，亦復如是。或有計執自性為因，或有計執宿作為因，或有計執自在為因，或有計執實我為因，或有計執無因無緣；或有計執我為作者，我為受者。阿賴耶識自性、因性及果性等，如所不了象之自性。

若不曾解了此二緣起，無始時來為無明所迷者，如生來即盲之士夫。亦復如是者，即以生盲計象體如犁柄等，合外道之計自性等也。或有計執自性為因至我為作者，正列所計之相，如盲所說如犁柄等言也。其中象之一法，即喻二種緣起，故文中云：阿賴耶識至象之自性。果性等者，等取十二支中諸支，不別列也。

壬五 略說

又若略說：阿賴耶識，用異熟識、一切種子為其自性，能攝三界一切自體一切趣等。

上來已廣明阿賴耶識緣起相，但恐難知阿賴耶名與因果二名之範圍寬狹，故今又為總略而明之。顯此阿賴耶識，即用異熟識果性及一切種子因性，合為其自性。非自性外有因果二性，亦非因果性外別有此自性也。換言之，即將一識全體為自性，分二分為因果二性是也。欲明此識為有之必要，故云：能攝三界一切自體一切趣等。三界、謂欲、色、無色三界，此三界之體即此識，餘色心等皆有間斷處時故。一切自體、謂一切有情相續之各個自體，亦皆是此識也。一切趣、謂天、人、畜生、餓鬼、地獄、五趣。等者、等胎、卵、溼、化四生，其體亦皆是此阿賴耶識也。

壬六 頌說

癸一 頌種子

此中五頌：外、內不明了、於二，唯世俗、勝義。諸種子，當知有六種：剎那滅，俱有，恆隨轉應知，決定，待眾緣，唯能引自果。

初十二字，辨二種之別相。外、謂身外之穀麥等種，內、謂阿賴耶識中功能差別諸法種。不明了、謂無記性，不可明了記別也，是外種性。於二、謂內種性，通於明了之善不善及不明了之無記二類。唯世俗、謂外種之法，實非種子，唯就世間俗情之計，假立種子之名。在四世俗中，是初世俗攝也。勝義謂內種，實是有法種性，對前外種劣故是勝，外種假故，此是實義，即四勝義中初勝義也。但此種若對真如等勝義，此亦成世俗。即內種通世俗、勝義之二，外種唯是世俗也。

諸種子至引自果，明種子之定義。定義有六種，故云：諸種子，當知有六種。剎那滅者，謂種子之體，剎那剎那，纔生即滅，有勝功力。此遮常住、真如、法性等諸無為法及神我等非種子也。若亦是種，便非無為，成過失故。俱有者，謂種子之因與現行果，是同時俱有和合，方名種子，此遮前後非現、他身非俱等法非種子也。恆隨轉者，謂此功德，要能長時一類相續至生現行，方名種子。此遮轉識轉易間斷，與種子法不相應故。又此識中功能差別，

未至生起便有對治，因中即斷，但名習氣，非種子也。應知二字，通上下文，是教令之辭。謂此上三義及下三義，應當了知也。決定者，謂此功能，隨能熏法之差別性，決定各別親生善等方是種子。此遮異類因生異類果等執，異類相望，僅為增上引因，非親生種子也。待眾緣者，謂此功能非獨能生，尚待外眾緣，以有待故，非一切時皆能生起，是種子義。此遮計自然因等，及緣俱有等執非種子也。唯能引自果者，謂此功能，唯獨能引自類別別心色諸法。換言之，即色種子引生色法，心種子引生心法，乃至若色若心法中，一種子僅引生一法，方是種子。此遮外道一因引生一切果，及餘部心色互為因緣等計非種子也。具此六義，方成種子。精微深義，如成唯識論釋。

癸二 頌熏習

子一 正明

堅、無記、可熏、與能熏相應；所熏非異此，是為熏習相。

此中熏習之定義，僅明所熏之四義，因明阿賴耶識故。

堅者，是恆住義，非堅密也。謂此識一類相續能持習氣，方是所熏。遮聲風等其性不住，及前轉識有間斷等，非所熏也。無記者，謂此識性是平等，無所違逆，能容習氣，方是所熏。遮佛第八性唯是善，不受熏也。可熏者，謂此識自體自在，性非堅密，能受習氣，方是所熏。遮真如等及心所法，非所熏也。與能熏相應者，相應即和合，謂此識與能熏法要同時同處，不即不離，方是所熏。遮剎那前後及他身等，非所熏也。所熏非異此者，異、猶言離，謂以四義料簡所得之所熏法，非離此阿賴耶識更有餘法是所熏也。能熏四義，今略補述：

一、有生滅，謂此法非常，息息生滅，乃是能熏。此遮無為等法非能熏也。二、有勝用，謂此法勢力增盛，能引習氣，乃是能熏。此遮異熟無記性之心心所等非能熏也。三、有增減，謂此法有勝用而可增減，攝植習氣，乃是能熏。此遮佛果善法，無增減故非能熏也。四、與所熏和合而轉，謂此法與所熏同時同處，不即不離，乃是能熏。此遮他身及剎那前後也。以此四義料簡之結果，唯非異熟之七轉識及彼相應心所，方是能熏，餘法俱非。此能

所熏八義具時，是為熏習之行相也。此熏習義，亦如成唯識論廣明。

子二 破執

六識無相應：三差別相違；二念不俱有；類例餘成失。

小乘諸師立熏習義，唯計有六識，不許後二，故此破彼執也。六識無相應句是總出彼計之六轉識，與熏習之道理不相應也。何以故？若以貪等為能熏，心王為所熏，但此心王有間斷時，則應失一切種子，故成過也。若謂六識互熏，但六識之所依根，所緣境，所托作意，各別不同。此三既有差別，則不俱起，不俱起故，與熏習之道理成相違也。若言六識前念熏後念者，但二念不能俱時而有，時既不俱，便不能熏習。若復救言：雖有前後及六識之各依緣等不相應，但同是識類，以同類故便成熏習。則應破言：若以同類故成熏習者，則應例推餘六根，前五色根與第六意根同根類故，應成熏習。餘五蘊法，同蘊類故應有熏習。乃至廣說有為無為、有漏無漏、若聖若凡、一切諸法，同法類故，應有熏習。若許、便無聖凡、因果等義，成大邪見。然汝不許！何能以類便成熏習耶？既有如上諸過，應知六轉識無熏習義。許有第八，便無過最勝也。

癸三 頌引因

此外、內種子，能生、引應知。枯喪由能引，任運後滅故。

文中雖列二因，生因如上廣明。恐執唯有生因，故出二因，明尚有引因也。引因、謂間隔相望有引遠殘果力之因，非同直接有生近正果力之因也。

此中外內二類種子，各有能生及能引二因，非唯生因，應當了知。何者為例？故引外種所引遠殘之枯槁柴草果，及內種所引遠殘之喪後屍體果為證。若但有生因，如禾割後，即應無穀子及穀草等；人死後，即應無屍骸骨等。此二種之不頓滅者，即是由有種子餘勢為能引因，令所引自體，任運於後後時中漸漸滅盡。是故應知：外內二類種子，皆有與遠殘果為引因之義也。此引因之果有三義：一、不即頓滅，二、不待餘滅，三、不生新果。任運後滅故者，可約喻以明。謂如射箭，其絃之力望箭離弓為生因，望剎那剎那任運至所射處後下落為引因。外內種義，可例知也。

壬七 別頌

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

此乃別以二頌，頌二種之不同也。文云：為顯示內種是真種子，非如外種之假名種子；又顯示內種之因果條件，非如外種之不定，故復別說二頌以明也。

第一頌明熏習有無。或、顯不定義。謂外種子之成就，其所須之熏習，或有或無不決定；如苣藤與與花香，可云有熏習，與牛糞等資養料，則無熏習。內種則決定由熏習有——本論同唯識論熏生義——無無熏習之義。或無漏種子等雖有本有，而示決定由熏習而長——此約二俱義說——。故應當了知，或無熏習之義，唯是外種非內種子也。換言之、即內種定有熏習，外種有無不定，是其異也。設問曰：內種何故定要有熏習耶？若無何過？答云：且如修學無漏法者，聞所成慧等熏習若無有，其所期之初地無分別智果，乃至佛無上菩提果能生起者，非道理也。無因有果，則應闡提即如來，羅漢即異生，菩薩三無數大劫修行者，不成無益之苦行耶？是故內種定有熏習，不同外種也。

作不作至相違二句，明外種因果有作而反失，不作而反得之亂義；內種不然，故有異也。外種作而反失者，如種穀未發芽而反失壞。又不作而反得者，如稊稗等。內種若同外種，則應有不修善而生天乃至成佛，行善而反墮地獄，造惡不受惡報等，便成過失。是故應知內種外種有分成相違義也。相違、猶言不同也。

外種至熏習二句，明外種實非種子，內共相種依彼熏習而有也。設問云：內種外種既同是種子，則功能作用等皆應同，何故而有如上之差別也？答曰：外種約親順增上緣，假說名種，實非因緣；如眼根實是眼識之增上緣，然而有假說為眼識種者。故外種及生引之果，皆仍用內阿賴耶識中共相種子為親因緣。然此內親因緣，亦是由前時依能熏習之心心所，緣彼器界共相法熏習而成者也。故內種亦為彼因緣，外種實非種也。

壬八 緣受

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

上來已廣明第八緣起道理，其餘諸識名受用者，與此識之緣起關係又如何耶？復次其餘至能受用者，總舉。受者識、是三乘共名，雖通第七識，今且就前六識為論。諸趣、即天等五趣。一切自體、即第八識異熟果。謂其餘諸轉識，普遍於三界、五趣、四生一切有情自體為能受用者，故應知說名能受用者識也。為證此名及與第八互為因果義，引下二至教量也。

一、如中邊分別論——即辨中邊論，謂辨明何者是中道義，何者是邊執義。分別即辨也——中之伽陀。第一阿賴耶識，則名四緣中之因緣識。第二諸轉識，當知名受者識，即指前六心王，內依六根——自性受，外緣六塵——境界受，故六識是能受用之識也。此受用義中，能受用、是受蘊心所有法，分別、是想蘊心所有法，推、是行蘊心所有法；非受者識，乃受者相應之心所也。此頌重在第二句文，證轉識名受者。

二、為證上來根本及轉識更互為因緣之理由，故引阿毗達摩大乘經中所說之伽陀。諸法者，通指轉識相應心品能所緣等一切諸法。於識藏者，謂於阿賴耶識中攝藏彼諸法之種子，是親因緣義。無性引瑜伽，兼明阿賴耶識現為根本依義名攝藏，是增上緣義。識於法亦爾者，謂阿賴耶識，亦攝藏於前轉識等諸法中也。因此識中種亦是彼法所熏成，以所從能，故言攝藏，亦是依因緣義。又無性釋中，由前轉識等之善惡業力，能熏引第八識，令將來受種種異熟報，亦名為於諸法攝藏，是增上緣義。雖各有二說，其正義為因緣，非增上緣也。更互為果性者，謂諸法是此識中種子所生之果體性，此識中種子是諸法所熏之果體性。亦常為因性者，謂種子為諸法之生因性，諸法為種子之熏因性。更互二字及常字，可二句中通用。謂更互常為果性，亦更互常為因性也。此頌，如成唯識論中廣解。

辛二 開立四緣

壬一 問愛非愛

若於第一緣起中，如是二識互為因緣。於第二緣起中，復是何緣？

此亦承上明本轉二識文來。上來二緣起，若於第一分別自性緣起中，已明本轉二識互為因緣，是四緣中之因緣攝。其於第二分別愛非愛緣起中，如是本轉二識，在四緣中，復是何緣攝耶？

壬二 答增上緣

是增上緣。

是增上與助力之緣也。如因有無明故而發諸行，無明為諸行之增上緣。行緣識，識緣名色，亦復如是為增上緣。二識相望之增上緣，如上互為因果頌中釋也。

壬三 問受者識

如是六識，幾緣所生？

如是六種轉識，除因緣外，從幾種助緣之所生耶？

壬四 答三助緣

增上、所緣、等無間緣。

謂有三種助緣：內依六根為增上緣——是親順能生之增上緣；外緣六塵為所緣緣；依自類前剎那謝滅之開導識為等無間緣。其餘作意等，亦是增上緣攝。故除因緣外，有三緣也。

壬五 結成四緣

如是、三種緣起，謂窮生死、愛非愛趣、及能受用，具有四緣。

如是上來所明之分別自性、及分別愛非愛、並能受用者之三種緣起，隨其所應，有具四緣者，謂心心所法；餘唯增上、因緣之二緣也。論自釋云：謂窮盡生死之自性緣起、與愛非愛緣起、及能受用識緣起。總之，具有四緣。然色法等，非定具四緣也。此四緣中，主要者是因緣，故論廣明。增上兼要

——通一切之生起故——，然有順違及疏遠等。其餘二緣唯限心法，故不廣釋也。

丁二 推證其有

戊一 總推其有

己一 總問

如是已安立阿賴耶識異門及相，復云何知如是異門及如是相，決定唯在阿賴耶識，非於轉識？

此阿賴耶識，若名若相，雖上來引聖教量證其定有，但又依何種勝理，可見若名若相唯詮第八，非餘轉識，而證第八是定有耶？為釋此疑，故以下之五義，推出正理以證明其決定是有。

己二 總答

由若遠離如是安立阿賴耶識，雜染清淨皆不得成：謂煩惱雜染，若業雜染，若生雜染皆不成故；世間清淨，出世清淨亦不成故。

由若遠離至皆不得成者，總出若無第八識，則無雜染清淨法，故成過也。謂煩惱至亦不成故者，列三雜染不成及清淨不成之名也。雜染者，謂雜亂不純，染污非淨。煩惱者，謂煩擾惱害。煩惱雜染，此有二類：一、自性雜染，謂根本煩惱及隨煩惱心所有法，自體即是煩擾惱害故。二、相應雜染，謂與煩惱心所俱起之王所，自體或善或無記，非煩惱性，唯因與煩惱心所相應俱起，故亦成煩惱雜染。如鏡自體本是明淨，只因與塵垢共住，故失其明淨之相。此之二類，皆名煩惱雜染。業雜染者：業為諸行業，今唯取雜染者，其體是行蘊中思心所法，以思之發身語意之動作，名為業也。此行業因煩惱發者，故亦是雜染。生雜染者：謂業雜染所引感之異熟果，故亦名雜染，實是無記。又雜染約有漏為論，則有漏心所善行及異熟果，皆名雜染也。此三雜染，即常徒所謂之惑、業、苦也。世間清淨者，謂屬世間所攝之清淨法，指色無色界諸戒善、禪定，伏欲界之雜染，故云清淨也。言世間攝，表有漏法。清淨、表善性。出世間清淨者，謂三乘無漏法，非世間攝。此三染二淨，是凡聖、因果之所基，若撥此染淨，則成大邪見。既許有此染淨諸法，則

亦應許有其所依，其所依定非餘轉識，至下廣明。故知決定別有第八阿賴耶識，為諸淨染之所依也。

戊二 別證其有

己一 以三雜染證有

庚一 以煩惱雜染證

辛一 徵

云何煩惱雜染不成？

若無此識，云何煩惱雜染不成耶？今當廣說。

辛二 釋

壬一 總明

以諸煩惱及隨煩惱，熏習所作彼種子體，於六識身，不應理故。

若以諸貪瞋等根本煩惱，及忿恨等諸隨煩惱為能熏法，以六識身為所熏法，則其熏習義，及熏習所作成之彼貪等種子體，於六識身聚中攝藏，俱不應正道理。以六識身非所熏持種之識故。所熏四義如上明，六識既非，云何持種？既不持貪等種子，則現煩惱亦無，故云：煩惱雜染不成也。根本煩惱者，謂此貪等煩惱，亦是一切煩惱之依止也。隨者、有二義：一、隨性，即性類等者。二、隨體，即前分位者。其隨染、隨增二義，如俱舍明。身者、是聚義，謂六識各各起時，必有同起之相應心所等成一聚也。如名身、句身、文身然。

壬二 詳辨

癸一 就當界六識身明

子一 以眼識明

丑一 出計

所以者何？若立眼識貪等煩惱及隨煩惱俱生俱滅，此由彼熏，成種非餘。

以下，即詳細辨明六識身不能受熏持種，別有第八之義也。所以者何？是追徵語。若立眼識至成種非餘，即正出外計也。謂汝若安立：眼識——為所熏法，與貪等六根本煩惱及隨煩惱俱生俱滅，此眼識由彼貪等熏習，便成貪等種子，非是餘法，故無第八識。

丑一 破執

寅一 正破

卯一 舉已滅

即此眼識，若已謝滅，餘識所間，如是熏習、熏習所依皆不可得。從此先滅餘識所間，現無有體眼識與彼貪等俱生，不應道理，以彼過去現無體故。如從過去現無體業，異熟果生，不應道理。

即此眼識至果生不應道理，文分三段：

一、明無熏習，所依二義。即此至皆不可得者，謂即此眼識，倘若已經謝滅，第二念為餘耳等生起所間隔，當此無眼識之時，貪等未必亦無。如是無眼識故，其熏習義與熏習所依止之法，二皆不可得也。此二既無，如何有煩惱雜染種？故煩惱雜染不成。

二、別明無熏習義。從此先滅至現無體故者，謂若依從先前已滅，第二念又為餘識所間隔，現在無有自體之眼識，俱生俱滅以成熏習，不應道理。以彼已過去之眼識，現在已無有自體故。既無體、則不能與有體法相熏習也。

三、以喻重顯無熏等義。如從過去至不應道理者，義謂業之功能，僅為一次招引異熟之用。如穀等種子，僅發一次芽。過去現無體業，即是已引現法起後滅歸過去之業，此業無體亦無用。若言從此入過去世，現在已無體用之業，更有新異熟果為彼引生者，不應道理。若更能引，則阿羅漢及佛無捨異熟之一日，亦應更受生死苦也。故成大過！已滅眼識，亦復如是，更無俱時熏習及持熏習之義也。

卯二 舉相應

又此眼識貪等俱生所有熏習，亦不成就。然此熏習不住貪中，由彼貪欲是能依故，不堅住故。

明眼識為能熏，貪等為所熏，不應理也。現行之眼識，雖可能與貪等俱生，但所有之熏習義，亦不得成就也，因眼識時有間斷故。或謂眼識於貪等俱生熏習亦不成就，以此熏習所成種子，不得住貪等心中故，由彼貪欲等唯是能依心所法故，不為餘依，非自在故。又以貪等不一類相續常堅住故，亦非受熏持種之法也。

卯三 舉餘識

亦不得住所餘識中，以彼諸識所依別故，又無決定俱生滅故。

若轉計云：此貪等相應眼識所熏成種子，住餘耳等識中，故無如上諸過。此亦不然，此眼識及貪等熏習，亦不得安住於所餘耳等五識之中。以彼餘諸識及此眼識所依之根，各個別故。依既各別，則無定俱生之關係，非如第八為共依也。故餘識亦不得持種。又、諸餘識無決定俱生俱滅之定義，故亦無受熏持種之義也

卯四 舉自體

亦復不得住自體中，由彼自體決定無有俱生滅故。

彼救言：眼識熏者住眼識中，貪等熏者住貪等中，各持自種，為將來生起之因，無上諸過。此眼識等熏習亦復不得言各住自體中，何以故？由彼各各法自體是一法，無一念頃有二眼識並生之理故。若是二法，方可云有俱生俱滅成熏習義。既是一法，與誰俱熏習耶？若復救言：眼識與貪等並熏，各種歸各法自持，故無過者。此亦不然，並熏非自受熏，持種云何自持？受熏、持種互相違故。

寅二 結破

是故眼識，貪等煩惱及隨煩惱之所熏習，不應道理。又復此識非識所熏。

以上種種道理，是故應知：眼識與貪等六根本煩惱及二十隨煩惱互相為所熏習，不應道理，結前二破。又復此識非識所熏者，謂此眼識亦非可以餘

耳等五識為所熏；所依別故，又無決定俱生滅故。亦非可以自眼識為所熏，自不能熏自故。結後二破。

子一 例明餘識

如說眼識，所餘轉識亦復如是，如應當知。

如上來說計眼識受熏持種諸過，若計其餘耳、鼻、舌、身、意五轉識受熏持種，亦復有如是諸過。如其耳等各隨各應，皆當了知。前六轉識持雜染種皆有過，雜染便不得成。若許別有第八受熏持種，便無過也。

癸二 從上地六識明

復次、從無想等上諸地沒來生此間，爾時煩惱及隨煩惱所染初識，此識生時，應無種子。由所依止及彼熏習，並已過去，現無體故。

若無賴耶，上界來下界生，下界煩惱應無因生，故煩惱不成。無想、即無想天，此天五百大劫中無六識。等、即無想以上空識等諸地，無下界染識也。沒、即是死。此間、即欲界。所染初識、即從上來下最初為下界本隨二類煩惱所染污之結生識也。若不許有第八識、唯六識者，則從上界無想天等諸地死後來生此欲界之有情，此有情在來生之時，必應有為下界煩惱及隨煩惱所染污之最初生識。但彼無想天諸地中，此下界染識種已無持者——無想全無六識，諸地無下染識——，此間所染初識生時，便應成無因生，無種生故。何故知無？由下界染熏成種所依止之下界六識，於無想天等中已無，所依無故，熏習亦失。並成過去已滅無法，現在皆是無體，故能依之種子，熏習成之種子，亦皆已無，故成斯過。若許有第八識持種來生，便無斯咎。

癸三 從聖位轉識明

子一 明現種應無依

復次、有對治煩惱識若已生，一切世間餘識已滅，爾時若離阿賴耶識，所餘煩惱及隨煩惱種子，在此對治識中，不應道理。此對治識，自性解脫故，與餘煩惱及隨煩惱不俱生滅故。

下依三乘初入聖位，所有淨智相應轉識，明非持染種也。對治煩惱識者，煩惱、是所對治障，識、是能對治道。此明能治，即三乘見道位無分別智相應淨識也。一切世間餘識已滅者，謂世間攝除阿賴耶識之所餘識，皆已謝滅，此約六轉識為論。若通第七，第七亦轉，則滅染污一分。更有大乘生空、二空之別，此不詳說。所餘煩惱及隨煩惱種子者，即除三乘見道所斷分別煩惱隨煩惱現行，及俱生煩惱隨煩惱現行，此——位中無染現行法故——所餘之俱生惱惱及隨煩惱種子，此種定應是有，修道位中起現行故。此種若亦斷滅，初果應同羅漢，初地應等如來，便成大過。

又能對治煩惱之淨識若已生起，則除阿賴耶外，所餘世間攝一切轉識便已謝滅，性相違故，如明鏡喻。當此見道無染識時，若不許有無記性之阿賴耶識，則所餘之俱生煩惱及隨煩惱種子，亦應斷滅，無所依故。若轉謂即在能對治識中者，亦不應道理，何以故？一、因此能對治識之自性，是極清淨解脫法故，何能容彼？二、此能對治識是清淨法，彼餘煩惱及隨煩惱是染污法，定不能俱生俱滅故。若許有第八識持種，便無是過。

子二 明後染應不生

復於後時世間識生，爾時若離阿賴耶識，彼諸熏習及所依止，久已過去現無體故，應無種子而更得生。

後時、即修道位。謂復於出見道後修道時中，其世間攝之識生，所餘煩惱等種亦隨起。當爾見道時中，若離阿賴耶識，則彼未入見道時所有之諸熏習，及熏習所依止之染識，於初入見道即滅，久已成過去無現前體之法。此熏習及所依止且成已無，種更何有？故若有此世識及染法生者，則應成無種子因緣而更能生果之外道。若許別有第八，則無過也。

辛三 結

是故若離阿賴耶識，煩惱雜染，皆不得成。

上來從當界、上地、聖識、三種正理為證，是故應知若離阿賴耶識，則煩惱雜染皆不得成，是故定有此識。

庚二 以業雜染證

辛一 徵

云何為業雜染不成？

上來煩惱雜染不成已知。又云何可知業雜染不成之理耶？

辛二 答

行為緣識，不相應故。此若無者，取為緣有，亦不相應。

業、即福等三行，若不許有阿賴耶識，則十二支中行為緣生識之理亦不相應也。何以故？六轉識於結生時無，次生起乃名色之名，故非此識。染意亦於中有中滅，故無別為此識之法，更何能為名色之緣耶？問曰：若此緣無，有何過耶？曰：此若無者，則取支為緣起有支亦不相應也。何以故？以識等種為愛取等潤後有生後功能，名有支故。未潤之識等尚是無，更何能成已潤之有？有、取既失，業依何立？以是理故，若離阿賴耶識，業雜染亦不得成也。

庚三 以生雜染證

辛一 徵

云何為生雜染不成？

上二雜染不成之理已明，其生雜染云何亦不成耶？

辛二 釋

壬一 從生時識明

癸一 總答

結相續時不相應故。

若無賴耶識，結合赤白受生相續之理，不相應故。此不相應，便不能結生，故生雜染不得成也。

癸二 別解

子一 明欲界生不成

丑一 和合識不成

寅一 示結生相

若有於此非等引地沒已生時，依中有位意起染汙意識，結生相續，此染汙意識於中有中滅，於母胎中，識羯邏藍更相和合。

非等引地，即欲界散心地。等引是定等引地、即上二界定心八地也。中有、是四有之一，死後生前中間之有情位，名為中有。羯邏藍、此云雜穢，即赤白相和，狀如凝酥，是胎中初七日位名也。又謂若有有情於此欲界散心地沒已，乃於此散心地受生時，彼有情依中有位最後剎那之意根，起染污意識，結合赤白，受生相續不斷——是持識力——。但此染污意識，亦於中有位最後剎那中滅，因結生時是極重悶絕故。初入母胎時識與羯邏藍更相和合，攝持赤白以為自體同安危者，是識即名和合識，亦名相續識，即十二有支中識支是也。

寅二 牒計徵破

卯一 牒計

若即意識與彼和合，既和合已，依止此識，於母胎中有意識轉。

若不許有阿賴耶為和合識，計即意識於中有最後剎那，與彼羯邏藍和合名和合識。既此意識與彼和合，次生有最初剎那後，依止此和合識之舊意識——是所依，於母胎生有位中，有新意識轉起——是能依，是故不須別有阿賴耶識為和合識。

卯二 破執

辰一 有二意識破

若爾、即應有二意識，於母胎中同時而轉。

三乘共許同處、同時、同類之法不得同起，無容處故，有無用故。故有二意識於母胎中共轉，便違三乘共許道理。此謂若計依舊意識有新意識得同時生者，即應有二個意識於母胎中同時而轉也。若計即是一意識者，亦不應理。彼和合識恆時是無覆無記性，依起意識則通三性，性不同故，故非一也。若許賴耶為所依識，便無其過。

辰二 以三因由破

又即與彼和合之識是意識性，不應道理。依染汙故，時無斷故，意識所緣不可得故。

文分二段：又即至不應道理，是立宗。謂又決定計與彼羯邏藍和合之識，是中有位依意根所起之染汙意識，為此和合識體者，不應道理。何以故？有三因故。一、此生有位新生意識之所依識，便成染污性故，但結生識定是異熟無覆無記性，故不應理。二、此和合識即相續識，於中有生有等時皆無斷，持赤白故；意識有斷，此時是極重悶絕故，故不應理。三、意識若有，其所緣之境必明了可得，意識以粗顯境為所緣故。但此位中，意識所緣之明了粗顯境定不可得，故知此位，定無意識。以此三因，故意識為和合識性，不應道理。若許阿賴耶識，即無此過

辰三 設雙關徵破

巳一 牒計

設和合識即是意識：

謂假設許汝計和合識即是意識：

巳二 設關

為此和合意識即是一切種子識，為依止此識所生餘意識是一切種子識？

汝意以此和合意識即是一切種子識耶？抑依止此和合意識所生之餘意識，是一切種子識耶？

巳三 責破

若此和合識是一切種子識，即是阿賴耶識，汝以異名立為意識。若能依止識是一切種子識，是則所依因識非一切種子識，能依果識是一切種子識，不應道理。

若計此中有最後剎那後與羯邏藍和合之意識，即是一切種識者，應知即是阿賴耶識，汝不過以異樣之名，將此阿賴耶識，說為意識而已。餘轉識非能持種，不名一切種識，前已辨故。若不以和合識為一切種子識，反以能依

止此和合識所生新意識，謂是一切種子識者，則所依之因識，非一切種子識，能依之果識，反計是一切種識，不應道理。以因果相反故。

寅三 總非結正

是故成就此和合識非是意識，但是異熟識，是一切種子識。

以是理故，成就此中有位後一剎那與羯邏藍和合之識，決定非是意識，有上諸過故。但是阿賴耶果相異熟識，亦但是阿賴耶因相一切種子識，二相總合，即是自相。故應知和合識，即是阿賴耶識也。

丑二 執受識不成

復次、結生相續已，若離異熟識，執受色根，亦不可得。其餘諸識，各別依故，不堅住故；是諸色根，不應離識。

上和合識，約中有未入生有初結生識明，此執受識，約有生來至未死前識明。在一期中，能執持色根令不壞及生覺受之識，即阿賴耶識，如上已成訖，今唯證非轉識而已。從初結生相續不斷以來，乃至未死以前，設若離阿賴耶識，能於一期中執持色根，令生覺受之識，必不可得也。以唯阿賴耶識總為諸色根依，其餘諸轉識，皆各各別有所依根，故無有一識能獨執受有色諸根也。前五識別依可知。第六、七識不依色根，故亦不執受。又餘轉識，性通善惡，忽上忽下，世出世等，不堅住故。若根由餘轉識執受者，其轉易位便應捨而改取。若外救言：色根不必有識執受。此亦非理，若無識執受者，應同死屍，不久當壞。故諸色根於一期中不應離識。又滅定等位中，有情色根不壞，故執受識，非諸轉識，唯是第八阿賴耶識。

丑三 相依識不成

若離異熟識，識與名色更互相依，譬如蘆束相依而轉，此亦不成。

名者、是受、想、行、識四非色蘊，色者、即母胎羯邏藍，識、即與彼五蘊對立之和合識。謂若離此異熟阿賴耶識，如世尊說：『識與名色，更互相依，譬如蘆束相依而轉』，此識亦不得成。除阿賴耶識，更無可為與彼名色相依而轉之識體故。因諸轉識，若王若所皆名攝故。亦不可說識與名是一法，因同時更互相依，如二蘆為束，非一法故。若許別有阿賴耶識為此識體

，便無是過。

丑四 識食識不成

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

食以能資持長養身命令不斷為義。佛說食有四種：一、段食，是色法變壞時，能資養身命，即人類所食之飯等。二、觸食，是根境相觸以資益身命，通六轉識。三、思食，是由希願之意識，以資益身命。四、識食，是能任持身命令不壞滅，故亦名食。若離此異熟阿賴耶識，已受生後有情所任持身命之識食，亦不得成。有前轉識何以不成識食？以六轉識中隨取其一識，皆不能任持身命——如上不能執受色根中說——故不能作食。又於六轉識中，任隨取其一識，於三界中皆有間斷——二禪上無五識，無想天等無意識——故於三界已生有情能作食事，定不可得。即六識離合亦不能於三界中能為已生有情作食事，不遍三界故。若許別有阿賴耶識為已生有情作識食，便無上過。

子二 明色界生不成

若從此沒，於等引地正受生時，由非等引染汙意識結生相續。此非等引染汙之心，彼地所攝，離異熟識，餘種子體定不可得。

從此下界沒，上生於等引地中之有情，於正受生時，是由下非等引散心地之染污意，趣上界地結生相續。但此能趣之非等引地意識中，能為染污之心。是彼定地所攝，以餐定味等為染污，非貪五欲等故。若離異熟阿賴耶識，以餘法為持彼上地染污種子之體，定不可故。——餘不能持種如上明——持種之識無故，餘種子體亦定不有，離所依必無能依故。彼上地染污心種子尚不得有，則所起彼上地之染污現行，更何從能有耶？彼上地染污心若無，則不能生上地，故成過失。換言之，即自欲界死上生色無色界，於將結生時之意識，仍是欲界所攝，其所有之染污，則上界攝。若不許有異熟識持彼染污種子，則彼種子定不可得。更云何能於將結生時，欲界所攝意識上，得起上界所攝之染污耶？若許別有阿賴耶識持彼上地染污種子，此時生起便無過

也。

子三 明無色界生不成

復次、生無色界，若離一切種子異熟識，染汙善心應無種子，染汙善心應無依持。

無色、即空、識等四無色天，唯有第六七八識，及其相應心所等。染污善心者，以彼心是定故善，有愛味等是染污，故名染污善心。謂初生無色界之有情，若離第八因相一切種子識，唯第六識者，第六識仍是下界所攝，無能生彼無色界染污善心，故彼染污善心應無種子。若離第八果異熟識，唯第六識者，此下界所攝之第六，非彼無色界染污善心所依，亦非能持彼染污善心種子。彼無色界染污善心無因及依，生不應理。若許別有阿賴耶識所攝受故，從自種生——有因，為所依故——有緣，生便無過。

壬二 從出世識明

癸一 總明四天

又即於彼，若出世心，正現在前，餘世間心皆滅盡故，爾時便應滅離彼趣。

謂又即於彼無色界中，無色身依，亦無第八唯第六者。若出世之無漏心正現在前時，此是能對治世間心故，餘世間心此時皆滅盡，則當此無漏出世心正現在時，便應滅離彼無色趣；以唯是出世無漏心故。然實不離，故成相違。若許第八仍屬世間，便無上過。

癸二 別明二趣

若生非想非非想處，無所有處出世間心現在前時，即應二趣悉皆滅離。此出世識，不以非想非非想處為所依趣，亦不應以無所有處為所依趣，亦非涅槃為所依趣。

非想非非想處者，謂此處非同空無邊處、識無邊處之有想，亦非同無所有處之無想，故立斯名。即三界最上之有頂第一有也。此天定重於慧，極為闇鈍，非出世心所依生趣。無所有處出世間心現在前時者，謂此天之心較明

利，能生出世間心。故非非想處之有情，欲起出世心，必須先轉第六識為無所有心，依此方生出世間心。但此時中有情屬第一有，第六轉識屬無所有，依生之出世心非世間攝。若不許別有第八唯第六者，則此出世心現在前時，即應第一有及無所有二趣悉皆滅離。彼是世間，猶如明闇定不同時。又若無第八識，此出世心，便無依趣。因此出世識不以非想非非想處為所依趣，彼闇鈍故，是世間故。亦不應以無所有處為所依趣，心雖明利亦世間故。然亦不以無餘涅槃為所依趣，此出世心初起之時，有餘依故，尚有修所斷惑種故。所依無故，能依亦無，故亦成過。若許別有第八阿賴耶識，二趣可不滅，此心亦有依，故無咎也。

壬三 從沒時識明

又將沒時，造善造惡，或下或上，所依漸冷。若不信有阿賴耶識，皆不得成。

將沒時者，即六識已滅，身體尚煖時。造善造惡、或上或下、所依漸冷者，所依即身，為諸根等所依處故。謂第八識是持煖壽之識，此識捨時其身便冷。造善之人，白業引故，死當上生，故所依身從下漸冷，體全冷時即命終也。造惡之人，黑業引故，死墮三塗，故所依身從上漸冷，體全冷時即命終也。若不信此第八阿賴耶識唯執有六識者，此死時入悶絕位已，無六識故，此上下漸冷事，應不得成。

辛三 結

是故若離一切種子異熟識者，此生雜染，亦不得成。

以上諸理為證，是故當知若離一切種子因相、及異熟識果相之阿賴耶識自相者，非但煩惱業雜染不得成，此生雜染亦不得成也。

己二 以清淨推證

庚一 世間清淨

辛一 徵問

云何世間清淨不成？

雜染不成，如上已知，且世間清淨不成，云何可見？

辛二 解釋

壬一 舉下界為證

癸一 難餘非因

子一 下界加行非上因難

謂未離欲纏貪，未得色纏心者，即以欲纏善心，為離欲纏貪故，勤修加行。此欲纏加行心，與色纏心不俱生滅故，非彼所熏，為彼種子不應道理。

纏、即現煩惱之別名。謂若無第八唯六識者，未離欲界貪等煩惱，未得色界煩惱相應心之有情——即欲界有情，用欲界煩惱所繫之善心，發心為捨離欲界貪等煩惱故，勤修超出欲界之加行。但此欲界煩惱所攝而生起之加行善心，與色界煩惱相應心不能同時俱生滅故，不成熏習，同是一意識故。此加行心，非彼色界纏心之所熏法，非無記性故，非俱生滅故，散定相違故。此加行心，尚不為彼色纏心之所熏，為彼色纏種子，不應道理。

子二 過去色纏非現種難

又、色纏心過去多生，餘心間隔，不應為今定心種子，唯無有故

轉計云：色纏心生，仍以過去曾有色纏心種，現在現起，故無有過。破云：又色纏心，過去多生種已間斷，於其中間餘心隔絕，不應更為今時生色纏定心之種子。何以故？過去色纏心，唯是無有故——即已滅無。

癸二 成此是因

是故成就色纏定心一切種子，異熟果識展轉傳來，為今因緣，加行善心為增上緣。

以是之故，成就色纏定心一切種子，是異熟識從於無始展轉傳來，為今時色界纏心生起之因緣，便無過也。然則欲纏所攝之加行又有何用耶？謂因緣雖有，若無增上緣，仍不能起。如離眼根，眼識亦不得生。故加行善心，但為色纏心之增上助緣，或引色纏心之等無間緣，非因緣也。

壬二 例餘界亦然

如是一切離欲地中，如應當知。

依上理證，如是其餘一切離欲地中生心道理，如其所應，當了知也。

辛三 結過

如是世間清淨，若離一切種子異熟識，理不得成。

庚二 出世間清淨

辛一 就聞熏辨

壬一 明正理

癸一 徵問

云何出世清淨不成？

出世間清淨法，云何亦不得成耶？

癸二 答釋

子一 引聖教

謂世尊說：依他言音，及內各別如理作意，由此為因正見得生。

世尊說、即顯是聖教量。依他言音者，即依他出世人所說之言音教法，是所聞境，在能聞邊即是聞慧。及內各別如理作意者，聞者非一，故內各別；如他所說正理，而生起與理相符之作意，是能了心，亦即思慧。由此上來所明之他言音及自作意為因，無分別之正見——即智，即得生起。此正見者，即出世間清淨法也。若離第八識，聞熏習不成，則此正見亦不得生。故世間清淨不得成也。

子二 格正理

丑一 耳意二識辨

寅一 徵

此他言音，如理作意，為熏耳識？為熏意識？為兩俱熏？

若不許有第八識者，此聖教中所說之他言音及如理作意所有熏習，為是熏在耳識中耶？抑為熏在意識中耶？抑耳意兩識俱為所熏耶？

寅二 斥

若於彼法如理思惟，爾時耳識且不得起，意識亦為種種散動餘識所間。

謂若於彼他音所說正法，起如理思惟之時，當爾之時，耳識且不得生起，故非所熏。又當爾之時，意識亦為種種境界擾亂散動餘識於中間隔，故亦非所熏。此二俱非所熏，例可知也。耳意識既不為所熏，種子應無。種子無故，現從何起？故出世間清淨法不得成也。

丑二 前後二識辨

若與如理作意相應生時，此聞所熏意識與彼熏習，久滅過去，定無有體。云何復為種子，能生後時如理作意相應之心？

謂若待至與如理作意相應之意識心王生時，而此聞所熏之意識，及與彼前時之言音，已久滅盡，成過去無，現在決定無有實體。意識及熏習法既已無體，云何復為種子而生後時與如理作意相應之記憶心耶？前後二識既不為熏，故出世清淨亦不得成。

丑三 世出世識辨

又此如理作意相應是世間心，彼正見相應是出世心，曾未有時俱生俱滅，是故此心非彼所熏。既不被熏，為彼種子，不應道理。

此與如理作意相應之心，是世間心攝，彼與正見相應之心，是出世心攝。此二意識，從無始來，曾未有時俱生俱滅，性相違故，是一識故。是故此世間心，非彼出世心之所熏。既此不被彼熏，以此為彼種子，不應道理。

癸三 結成

是故出世清淨，若離一切種子異熟果識，亦不得成。此中聞熏習攝受彼種子，不相應故。

以是理故，出世清淨正見，若離一切種子因相異熟果相之阿賴耶識者，亦不得成也。以世間六識中，受聞正法識之熏習，攝持彼出世清淨種子，不相應故。理如上明，故應信別有第八阿賴耶識也。

壬二 答妨難

癸一 答能所治難

子一 出難

丑一 染識非淨種難

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？

上來明一切種子異熟果阿賴耶識是為雜染法因，云何復能為出世能對治雜染清淨心之種子耶？雜染、清淨二性相違，阿賴耶識豈能同時為雜染，又為清淨乎？

丑二 無熏應非種難

又出世心，昔未曾習，故彼熏習，決定應無。既無熏習，從何種生？

謂出世淨心，往昔劫來未曾習故，彼出世心之熏，決定應無。既昔本無出世心之熏習，現在正見相應之出世清淨心，從何種生耶？故縱許阿賴耶識，亦有此過。

子二 答釋

是故應答：從最清淨法界等流正聞熏習種子所生。

最清淨法界，是佛所證之法界，二障之現種及二障所起法俱盡，故云最清淨。等流者，謂從佛法界均等流出之教法，與佛之法界是平等流類，即所依之他言音也。正聞熏習者：於此經教，無倒聽聞，即內如理作意也。以此說聞，即成熏習。是故應答言：此出世清淨法者，是依佛證之最清淨法界平等流出之教法，所起之正聞熏習熏成種子之所生。雖以阿賴耶識為所依止，然非以阿賴耶識種為親因緣，故無前過。此即法華經「佛種從緣起」之謂也。亦是成唯識論中新熏家義。

癸二 答自他性難

子一 出難

此聞熏習，為是阿賴耶識自性，為非阿賴耶識自性？若是阿賴耶識自性，云何是彼對治種子？若非阿賴耶識自性，此聞熏習種子所依云何可見？乃

至證得諸佛菩提？

此正聞熏習清淨法種，為是阿賴耶識之自性耶？為非阿賴耶識之自性耶？換言之，即此熏習所成之清淨種子，既依阿賴耶識，與阿賴耶識為一耶？為非一耶？此有何過？若即是阿賴耶識自性者——若是一者，云何又能是彼阿賴耶識對治法之種？是一體故。若非阿賴耶識自性者——若非一者，便不依彼阿賴耶識，此聞熏習種子之所依處，云何可見？無依處故、無種無正見生，乃至云何能見證得與諸佛平等之菩提？故有第八，仍有此過。

子二 答釋

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。

雖非同性，亦可為依。如眼識可依眼根，非性必同也。此正聞熏習，隨聞者一趣異熟識相續所依轉起之處，即寄在彼一趣相續異熟識中。此熏習所成之淨種，與彼阿賴耶識和合俱轉，不可分別，猶如水乳和合似一。然此熏習，非彼阿賴耶識，實是彼阿賴耶識能對治法之種子故。但隨依止，亦無過咎。

癸三 明熏習之相

子一 徵明

此中依下品熏習成中品熏習，依中品熏習成上品熏習，依聞思修多分修作得相應故。

謂此熏習中，依三慧修，有三品別。初聞正法為下品熏，次展轉增勝為中品，次更增勝為上品，每品各有三慧。或依聞所成慧為下品，聞思為中品，聞思修為上品。此三品熏習，是依聞、思、修數數多分修作，得相應故，即生正見也。

子二 別辨

丑一 略標舉

又此正聞熏習種子下中上品，應知亦是法身種子。

此正聞熏習種子，下中上三品，應知亦是法身種子，非阿賴耶識也。言法身者，是通指斷所知障生得菩提果，攝自性、受用、變化三身。對斷煩惱之解脫身，此名法身，非特指自性身為法身也。

丑二 廣解釋

寅一 明淨種非賴耶

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。雖是世間，而是出世心種子性。

謂此種子，與阿賴耶識性相違故，非即阿賴耶識。以是出世間最清淨法界平等所流之性故。雖初熏時下品、中品等位，現是世間攝，而實是出世間心種子之性，故非阿賴耶識也。

寅二 顯熏習有勝能

卯一 明治作

又出世心雖未生時，已能對治諸煩惱纏，已能對治諸嶮惡趣，已作一切所有惡業朽壞對治；又能隨順逢事一切諸佛菩薩。

謂此出世心種，雖未生出世心時，然已能損伏對治諸增上貪煩惱纏，即對治煩惱雜染。已能對治諸險惡趣果，以現無感果之惑故，即對治生雜染。已能作過去一切所有惡業之朽壞對治者，即對治業雜染。上三種是斷惡。又能隨順逢事一切諸佛菩薩，即作善也。

卯二 明身攝

雖是世間，應知初修業菩薩所得，亦法身攝。聲聞、獨覺所得，唯解脫身攝。又此熏習非阿賴耶識，是法身解脫身攝。

雖此種子仍是世間，應知賢位初修業菩薩所得者，亦是法身攝。若聲聞、獨覺所得者，則唯是解脫身攝，非法身也。又此熏習，雖是世間，定非阿賴耶識，是法身、解脫身攝故。

卯三 明轉依

如如熏習下中上品次第漸增，如是如是異熟果識，次第漸減；即轉所依。既一切種所依轉已，即異熟果識及一切種子無種子而轉，一切種永斷。

上來所明下中上三品熏習，如是如是次第漸增；異熟果識，亦如是如是次第漸減。此異熟果識漸減，即漸轉一切雜染種子之所依。既一切雜染種子所依轉已，即捨異熟果識，及一切雜染種子識，無復雜染種子依之而轉。一切染種至此永斷，斷染法故，成淨法身。此正聞熏習之功力，即依阿賴耶識而得成也。

癸四 明和合之相

子一 正難

復次、云何猶如水乳？非阿賴耶識與阿賴耶同處俱轉，而阿賴耶識一切種盡？非阿賴耶識一切種增？

謂云何非阿賴耶識之出世清淨種，與阿賴耶識之雜染法，猶如水乳同處俱轉，而其阿賴耶識一切染種漸盡，非阿賴耶識一切淨種漸增耶？

子二 喻釋

丑一 鵝飲乳喻

譬如於水，鵝所飲乳。

譬如於水乳和合器中，鵝能飲乳盡而水存。即如見修道中，一切染種盡而淨種存也。

丑二 世離欲喻

又、如世間得離欲時，非等引地熏習漸減，其等引地熏習漸增，而得轉依。

謂又如世間欲界有情，得離欲生色無色時，非等引地欲界煩惱熏習漸減，其等引地熏習則漸增多，而得轉下劣依成上勝依。見修道中，轉捨阿賴耶識中染種，而增阿賴耶識中淨種之理，亦復如是也。

辛二 就滅定辨

壬一 正辨

又、入滅定識不離身，聖所說故。此中異熟識，應成不離身，非為治此，滅定生故。

又入滅盡定之有情，識不離身，執持壽煖，是聖所說故。但前六轉識及第七染分，於此皆滅盡。此中異熟識，應成不離身之識，因滅定之有情，非為治此異熟識，滅定生故。

壬二 破執

癸一 破無識執

又、非出定此識復生，由異熟識既間斷已，離結相續無重生故。

非出定時，此前滅之識後生名不離身。由異熟識如在定中間斷已，便離結生相續之執持，便無重生之理故，便成死屍，不應出定更生，故定中無識成過。

癸二 破意識執

子一 牒計總破

又若有執以意識故滅定有心，此心不成。

謂又若有執：即以第六意識故立為滅定有心。破云：此心不能成立。

子二 顯過別斥

定不應成故，所緣行相不可得故，應有善根相應過故，不善、無記不應理故，應有想、受現行過故，觸可得故，於三摩地有功能故，應有唯滅想過失故，應有其思、信等善根現行過故，拔彼能依令離所依不應理故，有譬喻故，如非遍行此不有故。

定不應成故者，謂若此定有意識者，則不應成無心定。若有阿賴耶識為心，此非彼所治故，便無此過。所緣行相不可得故者，謂若有意識，其所緣境及能緣行相，便應明了可得；然此定中，其所緣行相俱不可得，故成過失。若許賴耶，便無此過，賴耶行相所緣俱不可知故。應有善根相應過故者，謂此心若是意識者，其性是何性？若是善者，便應有善根等心所相應過故。不善、無記不應理故者，謂離欲時一切不善皆不有故，故非不善，亦非無記，

此定是善定故。應有想、受現行過故者，謂此心若是善者，便有善根等心所法現行故，想、受遍行心所亦應現行。此定便不應名滅受想定，故成過失。觸可得故者，謂此定中有意識者，必有意識相應觸故。此亦應然。有觸有何過耶？於三摩地有功能故者，謂於餘三摩地中，有觸生受之功能故，此亦應生受。有受有何過耶？應有唯滅想過失故。故以意識為此中心，不應理也。應有其思、信等善根現行過故者，謂若有觸，便有思等，聖所說故。然汝不許，故不應是第六意也。為避前難及違聖教，便轉計為此定唯有心王，無心所法，此亦不然。能依心所與所依心王，無始時來未曾稍離，汝今單拔除彼能依心所令離所依之心王，不應道理故。有譬喻故，如能遍行，此不有故者，謂又有喻明：如語行尋伺滅，語便不起，如是意行思想等滅，意亦不起。外救：如身行出入息滅，其身仍在，意亦應然，心行思等雖滅，而意亦應仍在。此救不然，彼身行非遍行，此不有故。此是遍行，故救喻非也。若許有賴耶識者，以無意識故名無心定，以有賴耶故名識不離身，便無上種種過咎。

子三 結定非意

又、此定中由意識故，執有心者，此心是善、不善、無記、皆不得成，故不應理。

謂又此定之中，若以由有意識故知為有心者，則此心是善、不善、無記三性，皆不得成，故不應理。

癸三 破色心自類相生執

子一 牒計指前破無熏習

若復有執色心無間生，是諸法種子，此不得成，如前已說。

若復執色心無間生是諸法種子者，此不得成立，如前已說，無熏習過故。

子二 破滅久不應更生

又、從無色無想天沒，滅定等出，不應道理。

又如從無色界沒，此有情無色種，色生不應道理。從無想天沒，此有情無心種，心復生不應道理。從滅盡定出，此聖者心種久斷，心復生，不應道

理。故色心各持種，不應正理。若許有賴耶識，便無此過。

子三 破阿羅漢應無最後蘊

又、阿羅漢後心不成。

又若前色心為後色心生種者，則阿羅漢之色心亦應為後色心種，永無盡期，便不成最後心，是大過也。

子四 許可容有等無間緣

唯可容有等無間緣。

謂此前念現行色心，望後念現行色心，唯可容有等無間緣義，非因緣也。

戊三 結成其有

己一 直結

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

如是之故，若離一切種子及所依異熟果識，雜染清淨皆不能成。以是之故，成就如前所說之阿賴耶識，決定是有也。

己二 頌結

庚一 徵計

此中三頌，菩薩於淨心，遠離於五識，無餘，心轉依，云何汝當作？

謂如前轉識轉依不成之理，此中有三頌明之。謂菩薩於出世淨無漏心時，便遠離眼等五識，亦無餘世間有漏善等。若有賴耶，可作一切雜染種子，此染種無故，

便名心轉依。汝既不許有阿賴耶，菩薩爾時之心轉依，汝云何當作耶？

庚二 破執

辛一 破對治為轉依執

若對治轉依，非斷故不成，果因無差別，於永斷成過。

謂若計對治起時便是轉依者，不然。對治起時非全永斷，故不成也。若對治即全永斷者，則果之羅漢如來，與因位有學菩薩，應無差別。於永斷理，成過失故。

辛二 破轉識為轉依執

無種或無體，若許為轉依，無彼二無故，轉依不應理。

若不許阿賴耶識者，其淨心起時，彼世間轉識便滅，即無染種，以無世間識故。又或無體，若許轉識為轉依者，無種體二法可言無故，有轉依義不應道理，以必斷染方轉依故。

丁三 示差別相

戊一 徵起

復次、此阿賴耶識差別云何？

此阿賴耶識之差別眾相，云何可知耶？

戊二 答釋

己一 總結三四

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。

謂總略言說，此識之差別相，應當知道：或為三種相，或為四種相。此三四中，且說三種相者，謂三種熏習差別故說三種相也。一、名言熏習差別者，謂種種戲論名言熏習，第八識中能生起種種法之差別種子也，是親因緣。二、我見熏習差別者，謂我見煩惱執我執他熏習，而成後來生自他差別之緣也。三、有支熏習差別者，謂三有善、不善、不動行之熏習，而成後來生諸趣差別之緣也。此二是增上緣。四種相者，謂一、引發差別，二、異熟差別，三、緣相差別，四、相貌差別。此四如下廣釋。

己二 別釋四種

庚一 引發差別

此中引發差別者：謂新起熏習。此若無者，行為緣識、取為緣有、應不得成。

引發者，即能引發現行諸法品類差別之業也。新起熏習者：即最初所起引發識等之熏習也。此若無者至應不得成者，謂此最先所起之熏習若是無有者，則後之行為緣識，及取為緣有等，皆不應成，便成過失。若許有此種相，便無咎也。

庚二 異熟差別

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

謂上明之行有為緣，於諸趣中所引之異熟果，種種差別。此阿賴耶識之差別無者，則無有種子，後有諸法眼等色根等異熟法，生應不成。許有賴耶，使無是過。

庚三 緣相差別

此中緣相差別者：謂即意中我執緣相。此若無者，染汙意中我執所緣，應不得成。

謂即此阿賴耶識見分，為意中我執煩惱所緣之我相，故亦是第八相。此識若無者，則染汙意中我執所緣之我相，亦應不得成也。

庚四 相貌差別

辛一 略標舉

此中相貌差別者：謂即此識有共相，有不共相，無受生種子相，有受生種子相等。

即是阿賴耶識中種子生起諸法之種種相貌也。等者、等下文粗重、輕安等相。

辛二 廣解釋

壬一 明依正差別相

癸一 依標釋相

共相者，謂器世間種子；不共相者，謂各別內處種子。共相即是無受生種子，不共相即是有受生種子。

明依報名共相，明正報名不共相。共相者，謂即是阿賴耶識中共相種子所起之器世間諸法，為阿賴耶識之共相。不共相者，謂由各各有情阿賴耶識中不共相種子所起之別別內六處法，即是阿賴耶不共他之相也。共相即是無受生種子者，謂生外共相之種子，即是無有覺受生起之種。不共相即是有受生種子者，謂各各有情別別能生內處之種子，即是有覺受生起之種子也。

癸二 明對治心異

子一 總明內外不同

對治生時，唯不共相所對治滅，共相為他分別所持，但見清淨。

謂有對治無漏心生時，此共不共二類種子，唯不共相所對治滅，其共相法，亦有他有情分別所持，故不治滅。但隨行者之淨心，而見共相法亦成清淨法而已。

子二 別明外隨心異

如瑜伽師，於一物中種種勝解，種種所見，皆得成立。此中二頌：難斷難遍知，應知名共結；瑜伽者心異，由外相大故。淨者雖不滅，而於中見淨；又清淨佛土，由佛見清淨。

復有別頌，對前所引種種勝解、種種所見、皆得成立。諸瑜伽師於一物，種種勝解各不同，種種所見皆得成，故知所取唯有識。

如修瑜伽諸師，因各各心行不同，於一物中起種種勝解不同，有種種所見之異境，然皆得成立。如於一水上，天、人、魚、鬼等所見之不同也。為顯此義，故引二頌。難斷難遍知，應知名共結者，共相種是由共同之結使所起，此共相廣大無邊，又似外現，故難斷而且難遍知也。瑜伽者心異，即顯能見之心為主。由外相大故，顯外器世間相廣大無量。淨者雖不滅，而於中見淨者，外相雖大安布，瑜伽之淨者雖不能滅除，然由各各心異，而於其中見為淨法，亦能成立也。又清淨佛土，由佛見淨故者，是引即染即淨喻。謂又諸清淨佛土之所能淨者，亦是由佛之四智照見清淨故而成清淨。非由染見

之有情能見為淨土也。復引一別頌，對前所引證之瑜伽師種種勝解而所見有種種境皆得成立之理，今更進明皆唯是識也。

諸瑜伽師，此出能見人。於一物，此出所對境。種種勝解各不同，此出心異。種種所見，此出所見境。皆得成，此明成立。故知所取唯有識者，此成唯識，即解深密經所謂無有少法能取少法義也。

癸三 結成

此若無者，諸器世間、有情世間、生起差別，應不得成。

此識若是無者，則諸器世間之共相，及有情世間之不共相，生起差別等等，皆應不得成也。

壬二 種種差別相

癸一 粗重輕安相

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

此又有粗重相及輕安相二種差別。粗重相者，謂即無所堪能之煩惱種子是。輕安相者，謂即有所堪能之有漏善法種子是。此二相若無者，則所感之異熟果，有無所堪能及有有所堪能之二類異熟，此二異熟所依之差別，應不得成，故成過失。若有此二相為所依差別，便無咎也。

癸二 受盡無盡相

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

復更有有受盡相及無受盡相二種相：有受盡相者，謂已成熟異熟果之善不善種子，此種子是指業種——有支種子，唯能引一次果。果既已熟，其受生之功能便盡，故名有盡期之相也。無受盡相者，謂即是名言熏習種子，此種子無始時來是為種子戲輪流出轉成之種子故，轉至斷前曾無盡日，故名無

受盡種子。此二種相若是無者，無有受盡相故，則久遠劫之已作畢不更起之善不善業，與果之功能受盡，應不得成也。倘此若不盡，則如來、羅漢，亦應更受異熟流轉之生死苦，故成大過。無無受盡相故，則從名言上更新生之名言熏習生起，亦應不得成也。

癸三 譬喻相

復有譬喻相：謂此阿賴耶識，幻、燄、夢、翳，為譬喻故。此若無者，由不實遍計種子故，顛倒緣相，應不得成。

復有幻等應譬喻為相也。謂即此阿賴耶識，以幻、燄、夢、翳等為譬喻相，顯其不實為顛倒緣也。此如幻等譬喻相若無者，則由諸不如實種種虛妄遍計種種緣故，有顛倒緣相，亦應不成也。

癸四 具不具相

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

具足、謂具足第八之染種，不具足、謂染種或伏或斷也。此謂諸具縛之有情，染種具在，故名具足相。世間離欲界之有情，暫伏下界染，故名損減相。有學位之聲聞及諸菩薩，或斷絕一分煩惱障，或二障俱斷絕一分，名一分永拔障種之相。阿羅漢及獨覺與如來，名煩惱障全永拔盡相。但如來又名煩惱、所知二障全永拔盡相。非羅漢、獨覺亦能，故曰如其所應也。此等諸差別相若無有者，如是次第異生雜染，如來等還滅，應不得成也。以有如是諸相故，是故應知定有第八識也。

丁四 辨性無覆

戊一 問

何因緣故，善不善法能感異熟，其異熟果，無覆無記？

有何種因緣道理，其善不善能感異熟法，感成之異熟果，是無覆無記性耶?

戊二 答

由異熟果無覆無記，與善不善互不相違，善與不善互相違故。若異熟果善不善性，雜染還滅應不得成。是故異熟識唯無覆無記。

由異熟果是無覆無記性，方能與善不善俱不相違，善與不善二性互相違故。若異熟果是善不善，其雜染還滅，俱應不得成。何以故？以是善則不為染熏，無染熏故，便無雜染，無雜染故，亦無斷染清淨所得之還滅，皆應不得成。若是不善性，則不受善熏，其過可知也。

卷009

新的唯識論

——九年三月在杭州作——

一 新的唯識論發端

二 宇宙的人生的唯識論

三 分析的經驗的觀察的系統的唯識論

四 轉化的變現的緣起的生活的唯識論

五 真理的實性的唯識論

六 悟了的解放的改造的進化的決擇的唯識論

七 實證的顯現的超絕的勝妙的成功的唯識論

八 究竟的唯識論

一 新的唯識論發端

『山中十日西湖別，堤上桃花紅欲然』：乃吾清明日從淨梵院赴彌勒院，在湖中泛一葉扁舟，舟次偶然流露於吟詠者。夫桃花之紅，莫知其始，山外之湖，湖上之堤，物皆位之有素。且吾非一朝一夕之吾，居乎山，游乎湖

，玩春色之明媚，弄波影而蕩漾，今豈初度？然人境交接，會逢其適，不自禁新氣象之環感，新意思之勃生也！夫唯識論亦何新之有？然為歐美人及中國人思想學術之新交易、新傾向上種種需求所推盪催動，嶄然濯然發露其精光於現代思潮之頂點；若桃花忽焉紅遍堤上，湖山全景因是一新，能不謂之新唯識論乎？茲略述新義如下：

甲 為新近思想學術所需求故

近代科學之進步，不徒器物著非常之成績；且神教既全失其依據，而哲學中之所包容者，亦漸次一一裂為科學，僅存形而上學為哲學留一餘地。復經認識論之反究，懷疑到形而上學之終不可知，輒知之亦非有如何效果，直置於不成問題不須解決之列，於是哲學亦降為科學原理之總和，附庸科學而已。然最近人間世之脊脊大亂，或歸罪科學；或謂非科學之罪，罪由誤用科學。然誤用之故安在？如何而得不誤用科學？既非科學所能答，則科學亦幾乎全為無意義無目的無價值之事。近人若羅素者，殆將謂科學亦依據迷信發生，全去迷信，科學自身且難可成立。科學其尚有何種希望乎？夫神教與哲學，次第為科學所窮，卒之科學亦挈襟露肘，窮無以達。正猶專制君主，立憲君主，皆為民主政治所催陷；而民主仍無以治平，致心海茫茫，莫知奚屆！然則吾人處此，其撥諸玄遠學理專以目前人眾生活之效用為事，若詹姆士輩「實際主義」者之所為乎？則人眾生活能存在否，亦早為所疑，夫又安能依之為質信乎？然則其認形而上學，有「可然」當是，但不得執為「就是」誠然，若羅素之新實在論乎？則有「可然」「當是」之實在云者，特予人以自由探試之希望，非能指示皇惑中流無所措其手足者以方針也！然則其撥棄推理概念之方法，謂本體唯可由直覺而得若柏格森之所論乎？然異生於我法二執俱生而有，故憑直覺亦非可保信之方法也。夫在思想學術之趨勢上，既欲求一如何能善用科學，而不為科學迷誤之真自由法；繼之又有非將一切根本問題，得一究竟解決不可之傾向，展轉逼近到真的唯識論邊，有「山窮水盡疑無路；柳暗花明又一村」之概。而唯識論遂為新近思想學術上最要之需求也！

乙 用新近之思想學術以闡明故

夫唯識學之書亦多矣，種種說法，各適其宜。第對於新近思想學術界中所待解決之疑難，雖大理從同，但人心趨向之形勢既殊，順應之方法隨變。而扞格者尤在乎名句文義之時代遷化，今昔差異，故非用現代人心中所流行之活文學，以為表顯唯識學真精神之新工具，則雖有唯識論可供思想學術界之需求，令得絕處逢生，再造文明，然不能應化於現代之思想學術潮流，而使其真精神之活現乎人間世，則猶未足為適應現代思潮之新的唯識論也。蓋新的唯識論，即真的唯識論之應化身也。從真起應，全應是真，雖真應一宗，而時義之大，貴在應化。此誠鴻偉之業，吾亦聊盡其麤疏棉薄之力，為智者之前驅而已。

丙 非割據之西洋唯心論故

然與唯物論對立之唯心論，互相非斥，在西洋之思想學術界中，蓋由來久矣。言之成理，持之有故，而卒不能有所成就者，則有近代之主觀唯心論，與客觀唯心論是也。雖然，此皆未明今是之所謂心者。割據心之變現行相之一片一段，而不能明證心真，將曰唯心，心之本真愈晦；則晦昧之空即緣之而自蔽，如夢、如幻、如影之前塵虛妄想相轉紛雜凌亂而莫得其明淨。今是之唯識論者，乃適反其所趣，將使妙心圓顯，德用齊彰，如理如量，無取無捨，不與彼幾經破碎崩潰之西洋唯心論同途共道。故今茲之唯識論出現，非唯物論與唯心論之循環往復，而實為世界思潮總匯中所別開出之一時雨之新化。

丁 非武斷之古代懸想論故

古代之思想家，根據其理性中之所要求者，常用種種懸想憑虛構造，而武斷為人生唯一之實在如何若何，宇宙唯一之實在如何若何，人生宇宙究竟之唯一實在如何若何。一生二，二生三，三生萬物。太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。耶和華肇造萬有，主宰群生，絕對無外，無始無終。神我與冥性合，生覺、生我慢、生五唯、生五大、生十一根，所生諸法歸還自性，則神我離冥性而自在。此皆古人之所馳騖，但有名言，都無實義。今此絕對排除一切虛擲之懸想，妄執之武斷；抉當前之心境，成系統之理論。重現

證，貴實驗，而又有其現證實驗之方法。一念相應，全體圓湛，活活潑潑，無所留礙。而一切言句文語，皆若空中鳥跡，無堪執捉。轉得山河大地歸自己，轉得自己歸山河大地，夫而後乃能轉科學而不為科學轉；圓成大用，與科學始終相成相用，故為新的唯識論也。

嘗為之論曰：『唯識宗學，實為大乘之始。自海西科學之功盛，以其所宗依者在乎唯物論也，遂畏聞大乘唯識之名；抑若一言大乘唯識，即挾神權幻術俱至。不知大乘唯識論之成立，先嘗經過小乘之「有論」、「空論」等，及大乘之空宗，將邪僻唯神論之常見，與邪僻唯物論之斷見，同日催蕩清理，乃開大乘唯識中道。故竺乾當日大乘唯識論之所緣起，正以勝論之多元或二元論等，天神汎神及數論之神我論等，順世論之四大極微唯物論等，小乘之「有論」、「空論」等，大乘之空宗等，探究玄奧，觀慧微密，皆極一時之盛。迫於人智之要求所不能自己，大乘唯識論乃應運興起。且彼時雖有小乘之正論，徒高超世表而不能普救群生，與今日雖有科學所宗依之近真唯物論，徒嚴飾地球而不能獲人道之安樂，亦恰相同。故唯識宗學，不但與唯物科學關通綦切，正可因唯物科學大發達之時闡明唯識宗學，抑亟須闡明唯識宗學以救唯物科學之窮耳』。夫然，亦可見新的唯識論之所以為新的唯識論矣。

唯者何義？識者何指？識何以可唯？唯何以為識？唯者，是「非餘」義，是「不違」義，是「無外」義，是「無別」義，是「不離」義。識者，指識「自身」，指其「相應」，指其「所變」，指其「分理」，指其「實性」。識非可唯，識之體相亦無得故；唯必為識，現實之法皆在識故。

二 宇宙的人生的唯識論

客曰：今現見有天地人物，非現實之法乎？切近言之，則吾人必有生命之存在與個性之存在；廣遠言之，則宇宙必有自然之存在與本體之存在。此能抹煞為非現實之法乎？或雖現實而唯是識乎？故知謂「現實諸法唯是識」者，其義不然。

論曰：客以天地人物為現實者，豈非因現見是有乎？

客曰：然！

論曰：設能證明現見中實無天地人物，則天地人物豈非非現實之法乎？

客曰：現見中分明有天地人物，又豈能證明其實無？

論曰：客今認現見中有現實之天地人物，非同現見此掌中之橘乎？

客曰：以近例遠，以小例大，其為現見之現實則無異。

論曰：客今現見之橘，非即圜然而黃之形色乎？

客曰：然！

論曰：若圜然黃者即為橘，則鏡中圜然而黃之影，與畫中圜然而黃之像，亦為橘乎？

客曰：不然！現實之橘有香，有味，有觸，故異鏡影、畫像。

論曰：但今現見者，唯是圜然而黃之形色，彼香、味、觸皆現所不能見，可知現見者與鏡影、畫像相同。而橘固非現見中之所有；現見中既無橘，可知橘非現實之法；橘既如是，天地人物不如是乎？

客曰：然則認現可見、聞、嗅、嘗、覺、的色、聲、香、味、觸、所依持之個體為橘如何？

論曰：客所謂個體者，亦能證明而出之歟？現見者形色，現聞者音聲，乃至現覺者堅脆、乾濕、冷熱、輕動等觸塵。且是等皆隨現行之見、嗅、嘗、觸，秒秒轉變，忽忽轉變，彈指非故，無可追執。而客所謂之個體者，果安在哉！

客曰：在此一處現有可見、嗅、嘗、覺之色、香、味、觸和集續存，可持可取，可藏可棄，是即吾所謂之個體。

論曰：處體空無，一數假現。由見、嗅、嘗、覺之色、香、味、觸和合續連乃有此一個，非由有此一個乃有見、嗅、嘗、覺之色、香、味、觸、和合續連。故持取藏棄者，亦祇是見、嗅、嘗、觸之色、香、味、觸和合續連耳，非有他也。正猶結合多人前滅後生相續成為一個軍團，豈離開結合相續之多人能別有一個實體存在哉！

客曰：我今但認色、香、味、觸之和續相，以為現有之實，則又何如？

論曰：既唯和合續連之相，則一朝解散，即消滅無所存在。且除色、香、味、觸本無他有，豈能認之為實有哉！

客曰：如此，則現可見、聞、嗅、嘗、覺之色、聲、香、味、觸，必為實有；此既實有，亦非唯識，以此即是物故，即是物之所集生故。

論曰：客將謂現見中真有見、聞、嗅、嘗、覺之色、聲、香、味、觸可得乎？即如今見圞然而黃：圞然之形，依附黃色而現，為黃色之分位，非現見之所見，現見唯是黃色耳！但今離卻圞形，亦無黃色可指，以無形限則無邊際，無邊際故亦無方所，天與地平，山與澤齊。圞形既可寄種種色而現，黃色亦可帶種種形而顯。如畫中景，無窪突而似有窪突；如鏡中影，無遠近而似有遠近；此皆現見所無，乃由意識在現見中營構增益而起，而現見中僅存泯同虛空之黃色耳。

客曰：此空空之黃色，其必為現見中之現實乎？

論曰：黃色一名，涵義周遍，通攝宇宙一切黃色。即今灼然明見，自有分齊。就橘言之，見此一方面而不見彼一方面，見表面一層而不見裏面多層。若少分見可名為見，則多分不見豈不益可名為不見乎？故知黃色亦非現見中有；蓋黃色之有，乃由先有一黃色之心，與種種非色非黃色之心相仗託而彰顯。實唯諸心相感相應，轉似現所見法而已。而在離言內證之現實中，唯是平等真覺，實無一相一名之可安立。現所見色如是，現所聞、嗅、嘗、覺之聲、香、味、觸亦復如是。一橘如是，無數天地人物亦復如是。故知現實諸法，定皆唯識。

客曰：此在物象雖則如是。若吾人者，有生命、有情性、有意思，能自主、能自動、能自覺者也，豈亦無性命之實乎？

論曰：生命者，即是由先業將心行支配作一期人生之分限力；此一期人生之分限力完了時，又有他種強碩之業代起，再支配心行作他種生命，此便為生命之相續不斷。情性者，即執持生命元為自己，由自己之見所發揮之力。意思，即是根據生命情性所需要之識別造作。所謂自我，個性，人格，意志

，性命，靈魂等等，皆可知矣。然有與身俱生自然成者：一、為情性審持生命根元為自我等，常相續而無間斷者。二、為意思認取物質精神，或綜合或析別之相為自我等，雖相續而有間斷者。二皆任運而起，由無始來虛妄熏習內因力生，非修正觀久久剋治，難可除滅。若一般人之性命及意志，非單用理論所能空卻也。復有因言語傳受分別謬誤成者：一、為聞謬說質、力、理、氣等認取為自我等。二、為聞謬說個性、主體等認取為自我等。二皆計度而起，兼由群俗中習慣力助生，從名理中究竟研窮，即能徹悟不迷。若天神教所說靈魂，理論徵詰，即知無有。此皆自無實體，乃由心心所所變諸法和續轉似之幻相，故皆唯識。

客曰：人亦依宇宙自然律生存之一，而此宇宙之自然律及宇宙原始要終之實體乃存在不存在、真實不真實、是有不是有、一切分判之總根本。此若空無，則一切分判將全失依據，是唯識不是唯識亦應無可說。故宇宙自然律及宇宙實體，必應離識而實有。

論曰：客云宇宙自然律者，非指萬有生化流轉之理勢歟？

客曰：然！

論曰：諸物及人之萬有，既為唯識所轉變，況依萬有所現起生化流轉之理勢？譬如已知水之非有，而卻認由水而起之流動相為實有；又如人類不存，而卻認社會國家為實在，寧非謬甚！故自然律離識實有，無有是處。

客曰：幻必有真，假必有實，宇宙萬有則盡幻矣假矣，而豈無本元的究極的實體哉？既有實體，即非唯識。

論曰：宇宙實體，孰知其有？無所證知而認為有，則成獨斷，無可置論。且彼實體，究為何狀？若都無狀，應即是無！無，則即是都無實體；若有可狀，其狀安在？若在萬有，既為萬有之一，何得為萬有之實體？若不在萬有，則成非有，如何復得執為實體？故執宇宙本體離識實有，無有是處。

客曰：然則現前種種物類，生存變化自成儀則，各各個實流行轉動，豈無根極？且彼無邊空間，無盡時間，復因何有？

論曰：此因一切有情眾生無始虛妄熏習內因力故，意根任運常時相續觀生化元阿賴耶識，分別物類執為法體；或由意識緣取識心變現諸相，任運種種分別貪著，若客此所問者是也。而在現世或緣虛妄言說謬誤分別，於諸法相法性妄生計度，若天神教所說上帝造宇宙等是也。此皆諸識所緣，唯識所現，心外實無，識內似有，故知一切唯識。

客曰：然在人世及佛經中，各說人類、獸類、動物、生物、及凡夫、聖人、異生、諸佛等；又說固體、液體、氣體、元子、電子、精子等，及地、水、火、風、空、時等，若云唯識，此依何說？

論曰：此諸名相，皆由明了分別之識，轉動變似能取見及所取相之二分。又因無始物我分別熏習之力，依此能取見及所取相之二分，轉似種種眾生及世間相。依識所變，隨識所緣，假施設為人類、獸類、乃至地、水、火、風、空等。如人睡夢，以睡夢力，夢心轉現種種境相，似有自他、物我之類，不知者妄執為離夢心外之所實有。此則但隨妄情假為施設，都無實事。若知由睡夢心轉變而現似，不同妄情之所計而隨順說之者，此則雖有其事，究非其實。人等地等乃依夢心假立，唯如幻有，夢心乃人等地等所依體，亦真實有。識為一切眾生一切世界之所依故，一切眾生一切世界為識之所變故，是故眾生世界皆唯是識。

如有頌云：『由假說我法，有種種相轉；彼依識所變』。

三 分析的經驗的觀察的系統的唯識論

客曰：眾生無量，世界無邊，今曰皆依識變，彼識差別凡幾，有何特殊功能？

論曰：能變之識，約分三類：一者、生化體識，二者、意志性識，三者、了別境識。合之則成二種能變：一、因能變，屬生化體識中之流注化能力與生命化能力。其流注化能力，由意志性識與了別境識，熏習生化體識令得生長。其生命化能力，由了別境識「有雜染善惡性業」，熏習生化體識令得生長。二、果能變，由前二種熏習功力，轉諸識生，變諸相現。謂流注化能力以為因緣，種種識相差別而生，名曰流注化果，因相、果相等相似故。又生

命化能力以為助緣，招生命體識酬報「引受生命體」之先業力，招了別境識酬報「滿足生命體」之先業力。前者名真生命體，後者名生命體生。二者俱名生命化果，果性、因性不相似故。識為眾生世界所依，識為眾生世界能變，大義若此。

客曰：如何名為了別境識，識有幾種？

論曰：照了別別境界事相，最為粗淺明顯，故曰了別境識。約有二種：一者、依色根識，二者、依意根識。

客曰：如何名為依色根識，識復幾種？

論曰：依各自淨色根為不共增上緣發生之識，故名依色根識。別有五種：一者、眼識，以感覺照了青、黃、赤、白、等別別諸顯色，或兼感覺照了顯色上長、短、方、圓、大、小、遠、近、明、暗、空、塞、屈、伸、往、來、別別諸形、表等色，為自身及行狀。二者、耳識，以感覺照了別別音聲為自身及行狀。三者、鼻識，以感覺照了別別香臭為自身及行狀。四者、舌識，以感覺照了別別滋味為自身及行狀。五者、身識，以感覺照了堅、濕、煖、輕別別礙觸為自身及行狀。是故此五個識，亦得名為色識、聲識、香識、味識、觸識。有此五種別別感覺照了之時，同時同處及有此所別別感覺照了之色、聲、香、味、觸。了，所了相，俱依識自身上轉變起故。諸有情者於茲五識，或完全有，或完全無，或復不完全有，然唯五種為定。

客曰：此五種識，其隨順和合而轉之屬性如何？

論曰：盲昧之警發，冥合之感應，領略之覺受，規摹之想象，動變之思力，此其屬性之普遍著明者。他若欲望與信、慚、愧、及貪、瞋、癡等等皆得有之。於感覺照了別別諸色、聲、香、味，觸時，細心觀察，便能獲知。

客曰：此五識所照了別別諸色、聲、香、味、觸，究是如何境況？

論曰：譬如鏡光照了顯現鏡像，鏡像顯現即是鏡光照了，鏡光照了即是鏡像顯現。光像各各親冥自相，非是語言文字所可到著及可表示，乃是現證現實性境。內外、彼此、自他、物我等等對待所起假相，及依和合連續所變似人、牛、木、石等假相，於感覺中此皆無有，故此亦名感覺唯識。

客曰：此五識所了實境，無對待假相及和合、連續假相者，則諸假相屬於何境，為何識之所了？

論曰：此諸假相屬帶質境及獨影境，為依意根識之所了。

客曰：如何名為依意根識？

論曰：依意志性識為不共增上緣根而得發生之識，故名依意根識。以了知計度分別一切實境、帶質境、獨影境種種諸法為自身、行相，故亦名為法識。

客曰：此識如何了實性境？

論曰：一者、謂與前之五識同於初一剎那時間，依前五識感覺照了於色、聲、香、味、觸一一離言自相。二者、謂於離去散動昏亂，精一靜明定慧所持心境。三者、謂全脫離計度分別，契會一切法真如性。此則即是轉此依意根識成「妙觀察智」矣。

客曰：此識如何了帶質境？且又何為名帶質境？

論曰：此識有殊勝功，具廣大用，能於一切所有境界，周遍計度分別執取。內依意根及諸心不相應行法——名、數、時、方、同、異等等——過去所了行相名義，又常連合想念現前。因此依前五識所同覺照之色、聲、香、味、觸，一剎那間即轉流入單獨依意根識界中，變為一個一個實實在在之和合連續相。自他、人我、內外、彼此、一多、方圓、大小、遠近、畛域畢足，封界完固，互相對待，安立名物；太陽、大地、群動、繁殖，莫非依意根識所了似帶質境。何義名為似帶質境？此中諸物似乎皆含帶有前五識所了色、聲、香、味、觸；其實前五識所了色、聲、香、味、觸各住自相，與此了無交涉。此乃全由依意根識自家一邊所生反映之影而已，故曰似帶質境。更有由此依意根識所了其餘諸現行識及識屬性心等，由此識與彼所了諸識心相照中間所成心影，其影不但由此識生，亦由彼所了諸識心相對生起，故名真帶質境。

客曰：此識如何了獨影境？且又何為名獨影境？

論曰：此由依意根識能用名言義相憑空捏造無有之境，及依想念推憶過去、懸觀未來等境，故能完全脫離現實心境，而分別計度乎唯獨虛影之境。一者、觀想此地無有或此時無有或此中無有，而為宇宙所有之境。如十二月所想蛙聲之類，名有質獨影境。二者、若依馬角、蛇毛等名或創造宇宙之上帝等名，由名所起想像之境而為畢竟無有之境，名無質獨影境。此獨影境，若細判別，義類繁多，茲姑從略。

客曰：此依意根識之特徵，其即在於能了別計度帶質、獨影二境乎？

論曰：如是，因似帶質與獨影，唯屬此識之境也。不寧惟是，蓋諸識唯此識功用最宏，入定慧境及證真如法性，亦為此識特殊勝能。其依前五識覺了色、聲、香、味、觸，大致同前五識。然不先知有前五識，於此亦難知及。故世人祇知有此依意根識者，皆昧昧然而不能知有真現量。然此一剎那間之真現量，雖偶迸露，鮮能印定，遂仍即流轉入帶質、獨影之意言界；故此非由定慧證會真如法性，莫得相應。然不能成就定慧契悟真如者，即由此識恆時流轉馳逐於帶質、獨影之境故；迷唯識理，欲從心外尋求伺察推觀計執不能已者，亦全因此。故唯識學第一步，當首先了解此中之似帶質、獨影諸境，唯是意言，絕無實物。故此亦名意言唯識。此意言唯識觀得到親切顯明之際，即能真覺得世間同做夢一般。

客曰：此依意根識相隨順和合起之屬性，較前五識如何？

論曰：此識之屬性心，轉化變易，尤極深廣繁速：其普遍著明者可無論矣，他若欲望、勝解、憶念、靜定、明慧等特別境界心，又若信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨、大悲等淨善性心，又若貪、瞋、癡、慢、疑、惡見等擾濁雜染性心，又若忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍、無慚、無愧、掉舉、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知等染惡性心，又若尋求、伺察、懊悔、睡眠等不定性心；在諸時處，展轉聯帶，分合生滅，飄忽難辨。而尋求、伺察之二心，功力尤偉，世間所流行之思想學術，要皆依此二心生起。此等諸屬性心，須動靜語默間剎那剎那反觀內察，方可如看電影一般，明晰幾微。

客曰：然則此之六種了別境識，其作善惡性業者，又如何？

論曰：此則徵之其屬性心即可了知，由依意根識表現為身之行動、口之語言、帶信等諸屬性心現起時，則作淨善性業；帶忿等諸屬性心現起時，則作染惡性業；單帶警發、欲望、尋求等屬性心起時，則作善惡無可記別之業。但在生死流轉位中之有情類，大都不離貪、瞋、癡、慢等屬性心俱時現起，故皆是有所覆蔽夾雜染污之心行。必到契會真如，反照破意志性識時，乃能成就純全淨善心行；此則非復因襲的而屬於創造的矣。

客曰：其於感受苦樂者，又如何？

論曰：感覺時之心境或相符順，適悅身心則樂；或相乖違，逼迫身心則苦；或無符順乖違之可區別，則領苦樂俱捨中容性受。此六了別境識，於此苦、樂及捨三受，隨時變換，皆得有之。但苦、樂受，各有二種：苦受二種：一苦，二憂。樂受二種：一樂，二喜。苦樂但屬現在，憂喜兼及過、未。前之五識，但有苦、樂、捨受；依意根識，則有苦、樂、憂、喜、捨受。細心內觀，不難審知。

客曰：雖復明此了別境識，所了實性、帶質、獨影境相。即如前之五識同第六識感覺照了色、聲、香、味、觸、法，因何必於此時此處乃有如此如彼色、聲、香、味、觸之感覺？或於彼時彼處則無如彼如此色、聲、香、味、觸之感覺？且依意根識中亦常有時有處乃有如彼如此種種和合、連續、對待之相，有時有處則無如彼如此種種和合、連續、對待之相。而此種種色、聲、香、味、觸、法、與和合、連續、對待之相，此時此處則可與多數人同有如此如彼種種覺了識別，異時異處則又與多數人同無如彼如此種種覺了識別：若非離識之外別有為發生此等覺了識別之因者，如此種種差別之法，以何得成？

論曰：客亦嘗作夢乎？夢中所覺了識別之境物，當在夢未醒時，夢為春日則亦但有桃花而無荷花，夢為沙漠則亦但有荒野而無荳麥，夢為家人離聚則亦各有悲歡涕笑，夢為男女交會則亦可有損遺精血之事。此諸夢境，亦皆宛轉成就，如有自然規律，豈亦離夢心外別有所存在乎？然至醒時，叩之心

內夢境猶能歷歷，若欲於自心外求其何所存在，豈能絲毫得有？夢既若是，醒亦應爾。

客曰：此雖能明夢境不離夢心，然彼夢心亦與夢境和合、連續、共同現起，合而謂之曰夢。而此夢者，其有雖幻，要非無所因藉而有。若其有所因藉，則離夢之外，既有起夢之本因；離識之外，豈無起識之本因歟？理既相齊，疑猶待決。

論曰：夢依心有，夢不離心，心雖不必為夢，且可永遠離絕其夢。心正夢時，心亦不能離去夢心而別有心。夢境、夢心依夢而現，夢依本心而有。欲知夢依本心而有，是故當說生化體識。

客曰：如何名為生化體識？

論曰：此識廣大含容，深幽玄微，觀察難到，默認必有。約言其義：一者、曰含藏識：謂能容受意志性識、了別境識，種種熏修練習功力，悉皆包藏在內。若非一度經過使用化為他種功力，則必無有消失，此其為「能藏」者一也。又甚昧弱虛柔，無有自覺自決之能，每遇前一生命已失後一生命未得之間，輒為潛藏其中之前六識所造善惡業力，忽然突起引之趣得一種生命；用其為生命體而為之決定其生命，使其屈伏韜藏在彼業力所決定之生命之內。纔出前一生命，便入後一生命，常被繫縛隱藏，絲毫不得自由，此其為「所藏」者二也。又復被意志性識所愛注執著，佔據作「自我體」，運前六識種種造作變化行相悉皆納藏其內，此其為「我愛執藏」者三也。此含藏識，雖有三義，要以我愛執藏之義為主。二者、曰生體識：即前「所藏者識」之義。蓋生命雖非由其決定，而為生命之主體者，實在此識，所謂「真生命體」是也。三者、曰種元識：即前「能藏者識」之義。由此識體所本具之種種能力，及由前之七識所熏習在此識中之種種功力，即為能各各差別互互連帶發生諸心法。心相應法、心變現法、心不相應行法之本因種元者是也。此中「我愛執藏」之義可得離卻，我愛執藏離卻，生命主體之義漸漸亦可離卻，猶之心可離卻於睡夢也。種元功能依體之義，則無始無終而常在，故此亦名「依持本識」。離卻我愛執藏、生命主體之後，此識亦名「清淨無垢心識」

。若能知此「生化種元功能依持本識」，則於來問便應可知。

客曰：此識中於一切現有法之種元功能，事究如何？

論曰：此含多義，略為分別：一者、剎那剎那變滅：前滅後生，有勝功力，不是凝住死定無用之法。二者、要與現有行相之果同時同處俱有：譬如血胞與吾肉身俱有，而彼血胞即為吾此肉身種元。三者、隨所依識恆常轉變：自類功能引續不斷，故必依持本識。四者、性用決定：是何種元功能，必但生何現行果相，如土但成土器，不成金玉之器。五者、要待眾多助緣，乃能生起現行果相：如穀種要待水、土、風、日等緣，乃能生禾稻。此諸種元功能勢力，能直接親自生自類現行果相，則為「生因」。勢限未盡，能引攝殘存之現行果相使不頓絕，則為「引因」。草木等種子，皆但能為勝助緣，非親能生草木之真因本；其真因本即諸質力原素，而諸質力原素，即由無量有情共同業行熏習本識之所生長。依此以觀諸識所緣，唯識所現之理，不更明乎！

客曰：此中所云熏習之義，究又如何？

論曰：熏習須有能熏習及所熏習乃成就。其所熏習，須有永久之性，平等之性，自在之性，虛容之性，及有與彼能熏習者，同時同處不即不離之和合性。據此故知唯「生化體識」乃能為「所熏習者」。其能熏習，須有生滅無常之性，力用勝盛之性，能作增減之性，及有與彼所熏習者，同時同處不即不離之和合性。據此故知唯餘諸識及其屬性心乃能為「能熏習者」。熏習之事，譬如室本無香，一度然香，香已然滅，室中猶餘香氣。亦如我手曾習寫字，雖不寫時，習成寫字功能依然存在。依此熏習之事，故令餘識與此識互相為因果：謂此識之種元功能親生餘識，餘識亦復熏習生長此識種元功能。可知識之生起，不須另有因藉之法，乃此識餘識相互因藉生起耳。

客曰：生化體識了別行相，及所了別境相，大致如何？

論曰：此識所了別者，亦是現實性境。約為三種：一者、帶過失之種元功力，謂依差別相及顯彼相境義之名言種種分別熏習功力。二者、依共業成熟力所變成之器宇世界。此二種境，皆由此識領以為境，持令不壞。三者、

依不共業之成熟力，變成自身「淨色五根」及「根依處」。淨色五根，略同近人所發明之神經細胞。根依處，即血肉之眼耳鼻舌身。此則不但領以為境，持令不壞，亦復攝為自體，令生覺受，安危與共，生命相連。此中器界根身，有四種別：一、為「共」之「相分種業」變成：有情命者無直接所可依資之界宇是也。二、為「共不共」之「相分種業」變成：有情命者所依資佔有之地域；及隨類不同各成受用之境界是也。三、為「不共共」之「相分種業」變成：若浮塵麤色根依處，亦能互相為受用之他身是也。四、為「不共」之「相分種業」變成：各各神經細胞之淨色根是也。凡是皆依「流注化」套上一重「生命化」所成之果。此之種業、根身、器界，皆此識變現了別之「相分」。了別此相分者，則為「見分」。相分、見分皆依識起，識之當體曰「自證分」：識之本來性曰「證自證分」。有人用掌自量其腹，掌為能量，譬如見分。腹為所量，譬如相分。人即為自證分，掌、腹皆不離人。量過之後，雖復已息能量、所量之用，然以人故仍知腹之縱長、橫廣所量掌數，量之效果不至虛棄。然使其人本來不知縱橫、廣長數量多少之義，人雖由掌量腹，仍不能存在腹有幾掌之量果，故須有其人本來知有數量之心為證自證分。因何今知數量？本來知數量故。因何知本來知數量？今得知數量故。此之二種互為所量、能量、及能量果，故不更須有第五分。此之四分心成，約量果義安立。約體用義，合證自證以為自證，安立三分：自證為體，見、相為用。約能所義，合證自證、自證為見，安立二分：見為能緣慮，相為所緣慮。約一心義，所見無故能見亦無，能所亡故唯是一心，無可安立。今此人生之根身，宇宙之器界，及根身器界之種元，既皆是此識之相分，為此識之自證分所變及見分所了，故此亦名宇宙人生的本體之唯識論也。

客曰：此識之屬性心，與業性、受用及生化相如何？

論曰：此識行相既甚深隱，故其屬性之心，亦極單微。但為普遍之感應心，警發心，覺受心，想象心，思力心而已。此識與屬性心，悉皆非善非惡，雖有過患而無覆蔽。無苦，無樂，無憂，無喜，平平常常，窈窈冥冥。果生因滅，因滅果生，因果一時，果因同處，長流滔空，不斷不住。萬有與識非一非異，識與萬有不即不離，故唯此識為萬有之生化元也。

客曰：此識恆時流轉，生滅相續，識與諸種元之現行，還應等同識與種元，以何乃有萬有差別而與此識非一非即？

論曰：此識昧劣，無審決力，隨識功能雜亂而起。起時即從「意志性識種元」俱起意志性識，由意志性識固執此識為內自我體，故此之「我愛執藏識」與「意志性識」乃互依俱有。以無始來有各各意志性識故，此識亦成各各我愛執藏。內既自成根身，外亦共變植礦。一生一生熏習在此識中，成一種生命化功力，用為增上助緣，能使之受種種差別生命；而萬有差別所以然之故，即是意志性識。

客曰：如何名為意志性識？

論曰：意者，「思量」之義，志者、「恆審」之義。此識思量最勝，且唯此識能有恆審思量；有思量恆審性之識，故曰意志性識。了別境識之了別性最勝，生化體識之集起性最勝，意志性識之恆審思量性最勝。隨勝立名，故名意志，非謂全無了別。此識不但依生化體識中此識種元而得生起，亦復依託現行生化體識為不共增上緣，猶如眼識之依眼根，亦如依意根識之依意志性識為根。而此識既依生化體識自證分為根，隨逐流轉而無間斷，亦即審了生化體識見分為境，此境即所審執為內自我真體者也。乃為以心取心中間所生真帶質境，恆思審量，不相離捨。故隨我愛執藏識感受為何種生命體時，即繫縛於何種之生命體。所謂了除生死，即由明了彼生命乃由此識固執生化體識成我愛執藏而有，遂開通解放此識而不為固執，因之即得解脫「分段生命之繫縛」也。然至彼時，猶與「執法自性之見」相應，至證「平等性」圓滿時，乃得完全開放都無所執，永與「平等性智」相應。恆審思量二無我真如性及餘諸法，是為清淨圓明意志性識，能隨無邊世界無量眾生根性差別，示現種種佛化。

客曰：此識之屬性心如何？

論曰：若至究竟覺地，諸識平等，皆唯感應、警發、覺受、想象、思力、願欲、勝解、記念、寂定、明慧、信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、不放逸、輕安、行捨、大悲、共二十一種屬性心。無始時來在迷妄中，則此

識除警發等五心皆有外，而以我癡、我見、我愛、我慢四種根本上之覆蔽，擾動渾濁昏昧雜亂染汙心行，為此識極重要之屬性心。我癡，即不明本心體法無實自性及命無實自我之真如理者是也。我見，則倒之固執為法有實自性及命有實自我也。一迷一執，遂成差別諸法、差別諸命彼此自他之界。更加我愛，隨我見深貪著所執之我，集中擴充。復由我慢恃所執我，抗表高舉，因是執益堅固，迷妄顛倒而不能已！生死流轉而不能息！故此亦名萬有唯識。而昏沉、掉舉、不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、邪知、審慧之九種心，與癡見等有共同關係故，亦常俱之同起。依此可見此識實為覆蔽之本；然因但向內心，深著專執，不能造作或善或惡麤顯之業，故此識乃為有覆無記之性質。其感受亦無憂、喜、苦、樂之可分別也。

客曰：然則合計眾識數乃有八，依色根識之類凡五，而依意根識與意志性識、生化體識各為一類，識之數類其有決定性乎？其互相依托而現起，亦有系統否乎？

論曰：八識皆從依持本識而為轉變，無始時來我愛執藏識與意志性識恆轉俱有，未始間斷。前五依色根識，則因須待光、空、塵、根等緣乃能現起；其依本識，猶如波濤依水，若無風緣即便停止。而意志性識之挾我愛執藏識而起，譬如大海暴流；依意根識依之而常現起，如由暴流所起之浪，除生無想天，入無想定、滅盡定，及睡眠、悶絕，乃無不現起之時間。於此當知一切有情眾生，最少必有二識恆時現起我愛執藏識與意志性識是也。依上二識更與依意根識俱起，則有三識同轉。依上三識更與眼、耳、鼻、舌、身識隨一乃至隨五俱起，則有四識乃至八識同轉。夫亦可以見其相依現起之系統歟。至識之類數有否決定性，分別其類隨義無定。考核識體，原始要終決唯有八。此依隱劣顯勝之相唯識，乃屬道理世俗諦義；若依勝義諦說，則一猶非有，何有乎八哉！蓋唯識即無執無得，若執唯識為有所得，則亦同乎法執而已。

如有頌曰：『此能變唯三：謂異熟，思量，及了別境識。初阿賴耶識，異熟，一切種。不可知：執受處，了。常與觸，作意，受，想，思，相應；唯捨受。是無覆無記，觸等亦如是。恆轉如暴流，阿羅漢位捨。次第二能變

，是識名末那。依彼轉，緣彼，思量為性相。四煩惱常俱：謂我癡，我見，并我慢，我愛，及餘觸等俱。有覆無記攝，隨所生所繫。阿羅漢，滅定，出世道無有。次第三能變，差別有六種；了境為性相。善、不善、俱非。此心所：遍行，別境，善，煩惱，隨煩惱，不定。皆三受相應。初遍行觸等。次別境謂：欲，勝解，念，定，慧，所緣事不同。善謂：信，慚，愧，無貪等三根，勤，安，不放逸，行捨，及不害。煩惱謂：貪，瞋，癡，慢，疑，惡見。隨煩惱謂：忿，恨，覆，惱，嫉，慳，諂，誑，與害，憍，無慚，及無愧，掉舉，與昏沉，不信，並懈怠，放逸，及失念，散亂，不正知。不定謂：悔，眠，尋，伺二各二。依止根本識，五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水。意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠，與悶絕。』

四 轉化的變現的緣起的生活的唯識論

客曰：今雖已知諸識行相，然仍未了宇宙人生皆依識變，一切唯識。

論曰：前述八個識及諸屬性心，以內持種因力與俱現眾緣力，融和綿延，流轉興起。起即同時、同事，一分變為能了別之心見，一分化為所了別之心相；無有無心相之心見，亦無無心見之心相，離此之外更無他有。故諸不生滅法及生滅法，相用實法，分理假法，一切不離心故一切唯識。唯者何義？謂無離此心識外之法也。復次、由能了別心見周遍計度，分析執取，將所了別心相轉變為似在心外之活動影戲境，即所謂眾生世界之人生宇宙是也；其實則唯在心見之遷化流動而已。在識非無，離識非有；非有非無，故云唯識。

客曰：若境物皆由識心轉變而有者，例如窗前桃花，何不由心識化現於室內，何不由心識開放於冬日，今必此時此處乃能有之，則為心外實有其境，非唯心識之所轉變，明矣！且今此桃花者，予心所變，汝應不睹！汝心所變，予應不睹！予之所睹即汝所睹，可知此桃花非予心所變；汝之所睹即予所睹，可知此桃花非汝心所變。抑予之心若變桃花，如何更見汝及餘物？設此桃花由汝心變，如何更見予及餘物？由是可知予之及汝，桃花及餘人物，皆屬心外實有之境，定非唯由識心化現！況夫此諸境物，現有作用可徵，室

可以居，几可以憑，衣可以煖，食可以飽，又安能例同由識心懸想所成之虛影哉！

論曰：客所難者辯矣！然客不嘗夢與二三友人，登孤山作踏雪之遊，失足滑倒石上，一驚而醒，身中感隱痛累日耶？

客曰：有之！

論曰：當客夢時，非確認孤山之在西湖、踏雪之為冬日耶？此固由心幻成之夢，而非心外實有之境，然曷嘗不有處與時之決定哉！所偕友人，同登共覽，夢中之客所見，即夢中客之友所見。且夢中之客見孤山，亦同時見餘境及餘人物。且客跌令身體於醒後猶有隱痛之效用，夫亦可見由心轉變之境，非不能有作用可徵，及互互感覺者。凡是既等於由心化現之夢境，則宇宙人生之唯識，明矣！

客曰：理雖如是，其奈分明現證有色質等心外之實境何？

論曰：眼識等五依色根識，各依自識起各各之心見、心相，其明現親證者，固皆不離自識。當現證時，感覺通泯，心無內外，寧執為外！逮後轉入依意根識，妄生分別，乃執之為外境。真現量境，實唯自識心相；但因無始意識名言串習，非色如色，非外如外，現如夢中之境而已。

客曰：若今醒境皆同夢境，何故人皆能知夢境唯心，而不能知醒境唯識？

論曰：夢未醒時，豈知夢境唯心？夢真醒後，亦知醒境唯識。

客曰：若心外之實境都無，識亦何能獨有？

論曰：識不獨有，但因諸有皆不離識，故曰唯識。然但空妄執心外之境而不空即心之法，因離言正智所證之真唯識性非無也。此非無故，識心續續轉變亦復非無，故心外之境雖不有而識不無。

客曰：識既非無，應有他識之可攀取，他識即為吾識識外之境，有此外境，豈云唯識？

論曰：雖有他識，而親切所緣者，還唯自識轉變之相，第間接亦依他識為本質而已。然今此新的唯識論，亦可謂之多元的唯識論。正智契證真唯識性，言思絕故，非一非多。就如幻之唯識相言：非以一識故名唯識，乃總攝乎無量無數有情眾生各有八個識體，及識隨應諸屬性心，與此識心所轉變之心見、心相，識心所變種種分理界位，并此諸法離相所顯如實真性，統謂之唯識也。謂之唯者，非以其一，但否認虛妄分別者所執離識之實境耳。彼諸識之含融感應，緣起無盡，由束縛而解脫，由雜汙而純淨，由偏缺而圓滿，由麤惡而妙善，皆此心識活潑無住，浩蕩無際之法界海流也。

客曰：若唯內識，都無心外實境以為依托，宇宙人生等皆由心見之虛妄分別而現，然此種種分別皆何自生起乎？

論曰：持種元識有無量數各能親生自果之差別功力，續續生起流注化果，生命化果，作用化果，增盛化果。從生起位一轉一轉遷變至成熟位，一類綿延不斷，轉不一轉，變不一變；其轉化變現而起者，又互相扶助為緣力，展轉通和，作諸分別。一切心見、心相，不外分別及所分別；此種種等一切分別，依本識之種元力，及現行諸識等扶助力，即得生起，固不須更有心外之實境為依托也。

客曰：然則此中緣生之理，因果之義，又如何歟？

論曰：義趣繁深，茲難具述。約說四緣生法，略見端倪：一者、因緣，謂有生滅作用之法，親舉自身轉成自果，喻如穀種轉成穀芽，乃為本因生法之緣。此為三類：甲、本識中種元生八識諸屬性心見相等現行法，此屬同時因果，如動力與波瀾。乙、本識中種元間接生為本識中種元，此屬異時因果，如前動力與後動力。丙、前七識諸屬性心見相等轉變起現行時，熏入本識生為自類種元，此亦同時因果，如垂滅之波瀾與續起之動力。唯此三類為本因生法之主緣。二者、等無間緣，此若同一依處，必前一波瀾滅下而後一波瀾乃得生起，即以前一波瀾滅下為後一波瀾生起之助緣是也。三、所緣緣，乃能分別見所慮所托之所分別相，此有二類：甲、親所緣緣，能了別心皆有，即於能了別心見帶有所了別心相，而為心見所托之以生起，心見心相兩不

相離者是。乙、疏所緣緣，能了別心或有或無，雖為心見所了別所仗托，而此心相不與心見同依一識而密符者是也。此所緣緣乃如各各波瀾別別形相。四、增盛緣，此指除前三種，有餘有勝勢力，能為順益及為違害之法，若眼根、耳根等，若男根、女根等，若命根、意根等，事類繁多，難具陳說；如一個波瀾與有關係之各各眾多波瀾是也。此四種緣唯識心全具，其餘識內之法，或備三緣、二緣而已。此諸緣力皆不離識，萬有生起，外更不須何種緣力，故緣生因果皆唯識所成。

客曰：此在散識及礦物等，或如是耳，而在有情性有生命之人，生死死生、生生死死，各有性命繼繼繩繩，存存不絕，若非於識心外有實在法為依持者，復何得成？

論曰：若識心外有實法為人之性命，亦豈得成生死恆續！雖然，因意志性識執著生化體識之心見，愛為真自我藏，隨纏不捨；發展了別境識，造作善業、惡業、動業、靜業、諸雜染業，浸熏本識，成為功能習氣，熏習連續。新業成熟，故業畢盡，身命捨離，強業首為創引，眾業助為繼滿，即又取得一生身命。如此前生命捨，後生命取，捨取連綿，生死恆續，尚安用離識心之外實有法以為主持哉！

客曰：此云習氣，其義如何？

論曰：諸有情者生死流轉，蓋由善不善、動不動諸業習氣，與能分別取著、所分別取著之二取習氣，依附本識綿亙調融，積久業就可感後有。換言之，則習氣分為三類：一者、名言習氣，即一切有生滅作用法各別之種元功能勢力，此屬前之七識熏在本識中者。二者、我執習氣，由意志性識無始虛妄顛倒之幻見，潛率依意根識分別執取我及我所有法，熏在本識成為一類功能勢力，令有情等自他差別。三者、有趣習氣，是了別境識所造作善、不善雜汙業，熏在本識成為一種流轉受五趣身命之差別種元。應知此中名言習氣，是諸有生滅作用法所由各別之本因力。我執及有趣二習氣，是諸有情性有生命、人及眾生自他個別、苦樂類別之勝緣力。換言之，即各個各類和合連續之所由成就者是也。又二取習氣，即是名言與我執二種習氣，皆有相對之

能取、所取故。業習氣，即有趣習氣，創能招感二十五有善趣惡趣之身命故。有業習氣招感身命，說之則有十二種流轉生化之緣力，唯柏格森所云：「宇宙創造轉化流動遷變之活本體」，為能近之。無始無始之經過皆存於現在綿綿轉起之一念心，無盡無盡之將來亦存於現在綿綿轉起之一念心，順逐之則流轉無止，逆解之則圓寂可期，流轉圓寂，皆唯在識。

如有頌曰：『是諸識轉變，分別，所分別，由此，彼皆無，故一切唯識。由一切種識，如是如是變，以展轉力故，彼彼分別生。由諸業習氣，二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熱。』

五 真理的實性的唯識論

客曰：若一切唯由識心所轉變而有，離識心外無實有之法者，則都無決定之真理與圓成之實性，將何所憑證以啟信解而樹行果乎？

論曰：若識外有實法，固定執礙，亦安從樹信解之本建行果之極哉！然唯識論，非無決定之真理圓成之實性者也，然以真理實性亦不離識，即是識體離言內證之真實法，故真實理性正為唯識耳。

客曰：唯識之真理即實性，如何？

論曰：諸唯識法，總核其共通之理性，約為三義：一、為周遍計度所執著之我我所法，即所謂人生宇宙等物是。此由意志性識、依意根識，於諸識體及屬性心轉變現之心見、心相，增加一重自他、心物等等刻畫所成；體唯諸識心及心見、心相而已。彼周遍計度所種種執著之物我等，實同蛇毛馬角，唯有言說了無體相。亦同眼病所現空華，本來畢竟空寂無體。此以妄執為性，妄情所有，真理所無，了達空無是其「真理」。二、為依托眾多緣力或虛妄分別習氣所生起諸識與屬性心、見、相等事；雜汙、純淨，譬如病眼、好眼，亦如夢心、覺心。此以緣起為性，妄情所無，真理所有；變相所有，實性所無，了達唯由識心轉變之相，是其「真理」。三、為心空所顯圓滿成就諸唯識法之真實體，即以真勝為性，妄情所無，真理所有；變相所無，實性所有，是為真實性之「真理」。由妄情計第二緣起性為生命，第三真勝性為法性，種種執著，非全與空卻之，則緣起之真相與圓成之實體，莫由明顯。

故說此三悉皆空寂，畢竟都無所有。一曰物相空無之性，二曰自然空無之性，三曰我體空無之性。此三空無之理，皆為遠離妄情變相，以開顯常是如此之真實勝義之唯識性者。故唯識諸法之性理分類，如下：

【圖：TX08p0648_01.gif】

此中所云虛妄世俗與真實勝義法，各有四重。分列如下：

【圖：TX08p0649_01.gif】

此中虛妄，是應解放應改善者；道理，是當了悟當通達者；證得，是有修行有成功者；真實，是無對待無變異者。隨何一法無不如是，諸法宗主是唯識心；持此通軌，夫亦可以啟信解而樹行果乎？

如有頌云：『由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。依他起自性，分別緣所生。圓成實於彼，常遠離前性。故此與依他，非異非不異，如無常等性；非不見此彼。即依此三性，立彼三無性，故佛密意說：一切法無性。初即相無性；次無自然性；後由遠離前，所執我法性。此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性。』

六 悟了的解放的改造的進化的決擇的唯識論

論曰：依本無漏種內因力，及聞學思量真唯識正理，熏習成種，積久粹熟，於唯識理漸能了悟。了達悟入，轉益深切，於應解放應改造者，亦漸解放改造，謂解放慳貪、齪齷、瞋恚、懈怠、散亂、愚闇之六蔽，改造為施濟、賢善、安忍、精進、定靜、慧明之六度。由向來夾雜錯亂染汙缺漏罪惡者，而進順於純粹適當清淨完全美善之真實理性化。以由了悟真唯識理之智為導首故，向開解超脫之大道前進，生生世世唯有進行而無退轉，蓋於是始有真正之進化；而前此則皆在循迴之內，隨業流轉，繫業受報，毫無自主之力、自由之分者也。故求進化者必於是，而求自由者亦必於是也。然是尚在浩茫無極之長途中，隨順唯識之真勝義以解除違唯識性之虛妄，積集順唯識性之福智資糧耳。真積力久，明慧強盛，欲求實證真唯識性，遂起精嚴深重之勝加行：斷然決然以擇滅種種障真唯識性使不得契合之遮蔽，創興深遍堅切之思考心，以尋求伺察一切法之名、之義、之自性、之差別，畢竟皆是強施設

有，隨情妄計了無有實。尋思益進，明明確確周遍了知一切法之名、義、自性、差別，真實唯識，離識非有。印持生命空、法性空、所取空之真勝義，然以猶帶變相以觀之故，雖以所觀觀為唯識真勝義性，尚未安住真唯識理。

如有頌云：『乃至未起識，求住唯識性，於二取隨眠，猶未能伏滅。現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識』。

七 實證的顯現的超絕的勝妙的成功的唯識論

如有頌云：『若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。無得不思議，是出世間智，捨二麤重故，便證得轉依』。

八 究竟的唯識論

如有頌云：『此即無漏界，不思議、善、常，安樂，解脫身，大牟尼名法』。

論曰：於此實證的唯識、究竟的唯識，尚為現代思潮所未能適應之事。亦為今吾覺悟所未能到達之境，照書宣布既嫌空泛，隨念分別尤落玄遠。然能善悟，則於宇宙的人生的唯識論，早實證之、究竟之矣。故茲但概括之，為盡美的、盡善的、無盡的、常住的、圓融的、安樂的、妙覺的、靈明的、自在的、真實的、不可思議的而已。內容如何，不復究論。

卷010

——十年二月在杭州幽冀會館講——

唯者，遮格揀除之義。識者，明了分別之義。離識非有，在識非無，立唯識名。即識之唯，離識無餘，故言唯識，是持業釋。言三十者，為簡二十，亦頌數名。合名唯識三十者，持業帶數釋也。又、唯識為所詮，論為能詮，云唯識三十之論，依主釋；亦可謂帶數依主釋。又、唯識三十即論，持業釋也。

又、明了分別之識有八：一、眼識，二、耳識，三、鼻識，四、舌識，五、身識，六、意識，七、末那識，八、阿賴耶識。眼識明了分別色塵，耳

識明了分別聲塵，乃至意識明了分別法塵，末那任運了別妄執內自我相，阿賴耶任運了別根身器界及種子。一切諸法，離識俱無。又有立六識者，即眼、耳、鼻、舌、身、意六識、如俱舍論。九識者，於八識外立第九庵摩羅淨識，如梁朝真諦。本論則唯有八識，奘師謂第九祇是第八異名也。雖然，此皆依俗諦言，非真勝義。真勝義者，法即真如，平等一味，超過數量，非一非異，心言絕故，識且無識，八安有八？

又、唯識有四分義：所明了分別之色聲等曰「相分」，能明了分別色聲等者曰「見分」，同時證知能明了分別者緣所明了分別不謬曰「自證分」，更同時證知能證知心曰「證自證分」；四分義成，唯識安立。又相分、見分為用，自證分即其體也。又唯識者，有自性唯識——即心王有八，有相應唯識——即心所有五十一，有唯識所變——即色法十一，有唯識分位——即不相應行法二十四，有唯識實性——即無為法六。又有境唯識——教唯識、理唯識——，行唯識，果唯識之三義或五義。

又、唯識論有宗論、釋論之別。宗論即本論等，釋論即護法等十大論師相繼所造之釋論等。

世親菩薩造。三藏法師玄奘譯。

世親，即天親。菩薩，即菩提薩埵。菩提此云覺，薩埵此云有情。菩薩為自己已經覺悟之有情而又能覺悟其他之有情者，故即自覺覺他之義也。三藏，即經、律、論。能通經、律、論法，故曰三藏法師。玄奘、師之法諱，法師由梵土取歸經論甚多，此論即譯自梵來者。

護法等菩薩，約此三十頌，造成唯識論。

此為玄奘法師敘述之語。護法等者，等於親勝、火辨、德慧、安慧、難陀、淨月、勝友、陳那、智月十大論師，相繼注釋，顯揚論旨。就中護法立義，尤為周足，故奘師宗之。

今略標所以，謂此三十頌中，初二十四行頌，明唯識相；次一行頌，明唯識性；後五行頌，明唯識行位。就二十四行頌中，初一行半，略辨唯識相；次二十二行半，廣辨唯識相。

此即科判也，列表如下：——

┌略論宗旨……由假說我法等

┌略標識相┤

│ └彰能變體……此能變唯三等

│ ┌第一能變……初阿賴耶識等

┌第一唯識相┤ ┌明能變體┤第二能變……次第二能變等

│ │ │ └第三能變……次第三能變等

│ └廣明識相┤正辨唯識……是諸識轉變等

│ │ ┌違 理 難……由一切種識等

│ └釋諸外難┤

│ └違 教 難……由彼彼遍計等

科判┤第二唯識性……此諸法勝義等

│ ┌資糧位……乃至未起識等

│ ┤加行位……現前立少物等

└第三唯識位┤通達位……若時於所緣等

┤修習位……無得不思議等

└究竟位……此即無漏界等

又、按照佛教各宗共通之境、行、果、三種次第，以判攝此論之三十頌本，表舉如下：——

┌唯識相……前二十四頌

唯識境┤

└唯識性……第二十五頌

唯識行……第二十六二十七頌

├─……第二十八二十九頌

唯識果.....第三十頌

謂外問言：若唯有識，云何世間及諸聖教說有我法？

問意在說有二字，謂說有則非無。世間說有之我，即情、命等；說有之法，即實、德、業等。聖教說有之我，謂預流、一來等；說有之法，謂蘊、處、界等。又我謂主宰，法謂軌持。主有自在力，宰有割斷力；又主是體，宰是用、約主宰義故名我。軌範可生物解，任持不捨自相，約軌持義故名法。本論所說之我字，較金剛經所說之我相，範圍寬廣，正包含彼經所謂我相、人相、眾生相、壽者相。所說之法，包含世間法、出世間法而言。

舉頌以答。頌曰：『由假說我法，有種種相轉，彼依識所變。此能變唯三：謂異熟，思量，及了別境識』。

由假說我法以下，答問之辭。由，即下所說之理由也。假說，假字有二義：一、無體隨情假，本無自體，隨情執有，世間我法，正復如是。二、有體強說假，唯識相性，眾生迷惑，佛說我法，隨位設施。種種相，即種種有情、命者、預流、一來之我相，及種種實、德、業、蘊、處、界之法相。轉，有轉變、轉起二義。彼、指種種我相、法相。謂外問既有種種我法相轉，究竟依何法得成？則曰：依識所轉變而假施設也。

此能變之識，雖有八種，以類別之，則唯有異熟——第八識，思量——第七識，及了別境識——前六識之三種。及字，依六離合釋，為相違釋。又、第八識非絕對無思量及了別境之功能，不過在比較上其思量功能，不及第七識之勝；了別境功能，不及前六識之勝。第七識，亦非絕對無異熟性——第七識可有絕對無異熟性義——及了別境之功能；前六識，亦非絕對無異熟性及思量之功能。不過第七識之異熟性與其了別境功能，不及第八識與前六識之勝；前六識之異熟性與思量功能，不及第八識與第七識之勝耳。此中異熟、思量、了別境，皆依其性能之最勝者而立名也。異熟之名，較阿賴耶為廣，較阿陀那為狹。

次二十二行半廣辨唯識相者，由前頌文略標三能變，今廣明三變相。且初能變，其相云何？頌曰：『初阿賴耶識，異熟，一切種，不可知，執受處

，了，常與觸、作意、受、想、思相應，唯捨受，是無覆無記，觸等亦如是，恆轉如暴流，阿羅漢位捨』。

前已舉能變識之名，今次第明其義相。初能變阿賴耶識，亦譯無沒識。阿，譯為無，如阿彌陀佛譯為無量壽佛，阿耨多羅三藐三菩提譯為無上正等正覺。又無沒，約義不如藏義更深廣。奘師譯為藏識，以其具能藏、所藏、我愛執藏三義。能藏者，謂藏有世出世間、有漏無漏一切法之種子，有如大地藏有發生萬物之種子也。所藏者，謂此識受轉識所熏成種，隨業受報也。我愛執藏者，謂有情之第七識執之為內自我體，念念不忘也。阿賴耶三藏之義，以我愛執藏為尤重要。此明其「自相」也。又、能藏含有因相之義，所藏含有果相之義。

第八識又名異熟，異熟之義有三：一、異類而熟，類、約性——性即善惡無記三性——言，熟、成熟義，謂因從善惡，果惟無記。二、異時而熟，謂因與果不同時，如春種秋收，今生作業他生受報。三、變異而熟，謂雖有業因，亦待緣起，由種成現，形量便異。異熟之義，以異類而熟、異時而熟為尤重要。第八為真異熟，由真異熟主體而發生前六識等之異熟，名異熟生。此名其果相也。

一切、為概括之辭，一切種者，謂世出世間諸法之種種不同，其性質皆決定於種種不同之種子，藏識中能發生一切法之功能力用，即謂之一切法之種子。此明其因相也。

以上阿賴耶、異熟、一切種，皆為第八識之異名。然尚有「阿陀那」、「庵摩羅」等各種名目，各名目意義，亦各廣狹不同：——

|眾 生 位|三乘聖位|佛 位|

|異 熟| | |

|阿 賴 耶|異 熟|庵 摩 羅|

阿陀那、一切種，則通眾生三乘聖及佛位。阿賴耶，在眾生位有，三乘聖位——阿羅漢、辟支佛及八地上菩薩——已捨矣。異熟，眾生位、三乘聖位俱有，佛位已捨矣；此時即名為庵摩羅識。

不可知者，謂此識所緣之五淨色根，及諸種子甚微細；又所緣之外器世間，廣難測量。而其能緣行相，亦極幽妙。執受處，此為所緣境。第八識有三種境界，即根身、器界、種子。而根身與種子為其執受，器界即處。又執受各有二義：——

【圖：TX08p0662_01.gif】

了、謂此識以微細了知為行相。

常與觸、作意、受、想、思相應，此言其相應心所法，心所法即心之屬性也。觸，謂根、境、識三者相和合變異而生。作意，謂警動心中之種子而起現行。受，謂領納順境、違境、俱非境之樂受、苦受、捨受。想，謂心上所起之分齊相，即種種名言所依之而立。思，謂心上所起之行為力，即種種事業所由之而成。相應，有非一非異義，非一者，各有體相業用之不同；非異者，謂所緣之事同，與其性同——如八識為無記，心所法亦為無記——且起滅同時，行動一致。此皆就凡夫位上而言，若佛位則八識平等，惟有二十一種心所相應，即遍行五、別境五、善十一也。

唯捨受，此言第八識唯有捨受，無苦、樂故。無記，有有覆、無覆二種。無記者，不能以善惡記定之也。覆，即覆障，第八識因無覆故，能藏一切有漏、無漏種子。此亦就凡聖位言，佛位惟是善故。觸等亦如是，此言第八識之相應心所，亦為無覆無記也。

恆轉如暴流者，恆則非斷，轉則非常；恆故因果相續，轉故因果變異。望前名果，望後名因，相對立言，喻如暴流。蓋謂第八識自無始以來，一類相續，常無間斷；亦念念生滅，前後變異。

阿羅漢，此言無生，煩惱不生名阿羅漢。捨，指初阿賴耶；異熟則至最後捨故。阿賴耶之我愛執藏過失最重，此位究竟盡也。三乘之聲聞乘第四果，緣覺乘之辟支佛果，永斷俱生我執；大乘菩薩八地以上，永伏俱生我執，皆名阿羅漢，捨阿賴耶之名。又如來位中并捨異熟識名，但名一切種識，亦名菴摩羅識，亦名大圓鏡智相應心品也。

已說初能變相。第二能變，其相云何？頌曰：『次第二能變，是識名末那，依彼轉，緣彼，思量為性相。

末那，梵語，此云意。但與第六識名同義不同：六識名意，依意之識，依主立名——即依第七得名。如舍利弗依母得名，然舍利弗與其母固非一人。七識名意，即意即識，持業立名——即自體之功能上得名。故二者同名而異體也。意，即恆審思量，此第七識，恆審思量業用勝餘七種識故。

彼，指阿賴耶識。轉，謂變現生起。謂第七識以現行之阿賴耶識為根本依，以阿賴耶識中所藏第七識之種子為種子依。蓋七八二識無始以來，同為恆常無間，互相為依。即第八識以第七識為俱有依，而第七識以第八識為俱有依。又七識依八識之自體分而轉變生起。緣，謂緣慮。彼，亦指阿賴耶，但專指阿賴耶之見分。第七識所依之根，所緣之境，雖皆為第八識，但其緣為內我之專一境，非第八識之相分，不專一故；亦非第八識之自證分及證自證分，唯第八識自證知故。

思量為性相者，思有令心造作之業用，量有決定判斷之智慧。性謂體性，相，謂行相。第七識恆審思量，恆無間斷，審無猶疑。所思量者，唯取第八識之見分為內自我，體性如是，行相亦如是。又八識有思無慧，故恆而不審；六識有思有慧，但忽起忽滅，故審而不恆；前五識有間斷、無分別，故不恆不審；惟第七識恆審思量，勝餘七識。

『四煩惱常俱，謂我癡，我見，并我慢，我愛。及餘觸等俱。

煩、謂煩躁擾動，惱、謂惱亂身心。癡、即無明。見、即妄執。慢、即倨傲。愛，即貪著。我，包括人我法我而言。人我即執我為實在，法我即執法為實在。此我字，較上言——我法——之我字義更廣。無明者，不明心之實相，因之生妄見——即我見。見者，執也，見解固定之意。由妄見，即有倨傲高舉；由有倨傲高舉，即生貪著，是故我執即煩惱之根本，亦可謂根本煩惱，即異生性。又愛即貪著，貪著與瞋相反，末那具我愛，故不具瞋心所。見即執著，執著與疑相反，末那具我見，故不具疑心所。此六根本煩惱中所以祇具四也。又第七識與第六識，俱有人法二我執，而根本則在第七識。眾

生有智愚、賢不肖之不同，即緣癡、見、慢、愛輕重多寡之有異；且染污清淨，唯視七識之所轉也。其餘相應之心所，則有觸等五遍行，因其遍與八識心王相應故。有別境之慧，因七識能審故；及不信、懈怠、放逸、昏沉、掉舉、失念、不正知、散亂——八種大隨煩惱，因大隨遍諸染污心故。

『有覆無記攝，隨所生所繫，阿羅漢、滅定、出世道無有』。

第七識，有四種煩惱常俱，故為有覆。其自體染污，不能謂之為善；亦不能謂之為惡，故為無記。以其現行染法所依之識，極微細故，無強計度，任運轉故。第七識，隨阿賴耶識所生何界，即於何界繫縛，以其念念執阿賴耶為我故也。此即根本無明，無始以來迷惑真性，隨生界地，依託藏識不相捨離。此第七識，恆審思量，妄執有我，至無生之阿羅漢位，方得永斷；滅定位中伏現行，此識暫伏；出世道中初轉智，此識亦暫伏。

如是已說第二能變。第三能變，其相云何？頌曰：『次第三能變，差別有六種，了境為性相，善、不善、俱非。

此言第三能變差別有六種也。六種、即眼識，耳識，鼻識，舌識，身識，意識。此各識皆依主立名，如眼識以依眼根而發識，耳識以依耳根而發識等。境，即六塵境界，六塵即色、聲、香、味、觸、法。六識各有自分境界，亦各了別自分境界，如眼識不能了聲塵，耳識不能了香塵等。因六識同以能了別之功能勝，故總名了別境識。亦有名六識為色識，聲識，乃至法識等者，此為依士釋。依根名識，根為八識所變相分，勝故為依主；依塵名識，塵為六識自變相分，劣故為依士。又其體性、行相，皆為能了別塵境。善、不善、俱非者，俱、指善、與不善。俱非，即無記。六識通於善、不善、俱非三性。當其與善心所相應而起即為善，與不善心所相應而起即為不善，與俱非即為無記。但第六識最強而有力，無所不能，無所不為；前五識隨從第六識之善與不善或無記而造業，故能使前五識有三性者力在六識。

『此心所遍行、別境、善、煩惱、隨煩惱、不定，皆三受相應。

此者，統六識言。遍行，謂遍行一切心王，遍行一切界地，遍行一切性。別境，謂特別境界。善，謂能為現在將來自他順益者。順、即與本性如來藏

相順，益、即開顯本性如來藏。善有無漏、有漏之別，眾生因七識執我，所為善業亦帶有染污，謂之有漏善。至破我執後，本地清淨，則謂之無漏善。煩惱，謂煩躁擾動、惱亂身心。隨煩惱，謂隨根本煩惱而有。不定，謂不定三性。又、隨煩惱有小、中、大三種。小隨煩惱，謂忿以下十個，業力最猛，通惡性不通無記性，力強而狹，故名小隨。中隨煩惱，謂無慚、無愧，不通無記。自類相通，比小隨較廣，故名中隨。大隨煩惱，謂通惡及無記性，且恆與根本煩惱相應，故名大隨。

受，有憂、苦、喜、樂、捨之五種。在心為憂，為喜；在身為苦，為樂故。又名三受者，六識皆能領納違、順、俱非境相，故三受相應。

『初遍行觸等。次別境謂欲、勝解、念、定、慧，所緣事不同。

遍行，已詳初能變中，故言觸等以略之。

別境所緣事實，各有不同。欲、即希望，謂於愛境希望其合，於惡境希望其離。勝解、即明確見解，有審決無猶豫。念、即憶過去之境，記取往境，分明不忘。定、即專注一心不亂，有如承蜩。慧、謂推求簡別，微細分析，了然決定。以上五種所緣，各有別境之不同也。

『善謂信、慚、愧、無貪等三根、勤、安、不放逸、行捨、及不害。

信，即信實、德、能。實者，有實事實理二義。實事如法界因果，實理如唯識相性。德者，真淨之德。能，廣大功能。信實、德、能，即為善法之根。慚、即依自法力，崇重賢善；愧、即依世間力，輕拒暴惡：皆能止息惡行。無貪等者，等無瞋、無癡。根、謂其生善一切最勝，如木之根底，幹枝花葉即由之而發生也。無貪者，於有——即欲界、色界、無色界三界有果，有具——即欲界、色界、無色界三界有因，厭離而無愛著。無瞋者，於苦——三界苦果，苦具——三界苦因，不生瞋恚。無癡者，即無無明，於諸事理分明了解。勤、亦名精進——即六度中精進波羅密——即未生善令生，已生善令廣，未生惡遏令不生，已生惡斷令不續。安、即輕安，謂離三毒麤重昏懵如釋重負，身心輕快安隱堪行善行。謂修禪定，能令所依止麤重身心，轉為輕安暢適。不放逸，於所斷惡防令不起，於所修善引令增長，善惡之外

亦對治無記。行捨，謂由精進力捨貪、瞋、癡，令心平等正直，任運入道。此捨非受之捨，即金剛經心無所住，不依斷、不依常、亦非依有、非依無等修禪定般若，念念捨之即念念行之；如行道然，不捨前步則後步不進。不害，即悲愍眾生不為損惱，亦即大悲。

『煩惱，謂貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。

此即根本煩惱，為諸隨煩惱之根本，為二種生死之根本。有六種：貪，愛欲為因，愛命為果，所謂於有、有具，耽染愛著。瞋，以貪為根，遇有逆境，憎嫉忿恚，所謂於苦、苦具，瞋恚惱悶。癡、即無明，有二種：一、根本無明，不明心性而生法我二執，多迷諦理，謂之理癡。二、枝末無明，不明因果而生邪見惡見等，多迷事相，謂之事癡。慢著，謂我慢。慢有七種：慢——於劣計己勝，於等計己等，令心高舉；過慢——於等計己勝，於勝計己等；慢過慢——於勝計己勝；我慢——於五取蘊，隨觀為我或為我所；增上慢——於未得增上殊勝七證法中，謂我已得；卑慢——於多分殊勝，計己少分下劣；邪慢——實無德計己有德：是皆以我慢為主。疑、謂狐疑不信，無決定見，約依六事而生：一、聞不正法，二、見師邪行，三、見所信受意見差別，四、性有愚魯，五、甚深法性，六、廣大教法是也。惡見、亦名不正見，有五種：一、身見，即薩迦耶見，執身為我。二、邊見，即我見增上之力，隨彼所執起斷常有空見。三、邪見，不信正法，此見如增上緣，四見所不攝者皆此見攝。四、見取，偏執己見。五、戒取，持牛狗等戒及彼所依諸蘊。

『隨煩惱，謂忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、與害、憍。

此為十小隨。言隨者，以隨他根本煩惱而生。隨有三義：謂自類俱起，遍不善性，遍諸染心。具三名大，具二名中，俱無名小。忿等十法，行相麤猛，各自為主；然唯於不善心中各別而起，若一生時必無第二，故名為小。一、忿者，憤怒發起，能生暴惡，瞋一分攝。二、恨者，先有忿恨，懷惡不捨，亦瞋一分攝。三、覆者，自己罪惡，隱藏遮護，癡一分攝。四、惱者，忿恨在先，觸違發怒，亦瞋一分攝。五、嫉者，不耐他榮，因生嫉妒，亦瞋

一分攝。六、慳者，耽著財法，祕吝不捨，貪一分攝。七、誑者，以詐欺人，矯現獲利，貪癡二分攝。八、諂者，巧言令色，阿諛曲媚，亦貪癡二分攝。九、害者，逼害有情，無悲無愍，瞋一分攝。十、憍者，矜高自恃，醉傲凌人，貪一分攝。又、憍有七種：即無病憍，少年憍，族性憍，色力憍，富貴憍，多聞憍。

『無慚及無愧。

此為中隨二。二法皆自類俱起，但遍不善性，不通有覆，故名中隨。無慚者，不自羞恥，輕拒賢善。無愧者，不羞於人，崇重暴惡。經云：『有二句法，能救眾生，一、慚，二、愧。慚者，自不作罪；愧者，不教他作。慚者，內自羞恥；愧者，發露向人。慚者羞天，愧者羞人』。

『掉舉、與昏沉、不信、并懈怠、放逸、及失念、散亂、不正如。

此為大隨八。八法自類俱起，遍不善性，不可名小；染心皆遍，不得名中。二義既殊，故名為大。掉舉，輕舉妄動，令不寂靜。掉舉有三：身掉舉亂動，口掉舉亂言，意掉舉亂思。昏沈，昏昧沈重，無所堪能，有深淺輕重之不同。不信，無有誠信，不起樂欲。懈怠，懶惰成性，無精進力。有我執即有身心之相，故有懈怠。放逸，放蕩縱逸，不自簡束，六根放逸，善損惡增。失念，忘失正念，心有散亂，不知不覺之念忽起忽落。散亂，馳散外緣，流蕩忘返。如坐禪時，心念紛飛，攀緣外境，失其正念，此為散亂。不正知，謬解觀境，不了實相，若事若理若因若果，不能真實了知。

『不定，謂悔、眠、尋、伺、二各二』。

不定謂通三性。悔，亦謂惡作，已作未作，事後追悔。眠，意識昏熟，心極闇劣。尋、謂尋求，但求其概，逐外粗相。伺、謂伺察，微細考察，伺內細境。粗者、聊且之辭，細者、綿密之謂。此二並用思、慧一分為體，於意言境，深推曰伺即思，淺推曰尋即慧。深推則神凝，故身心舉安；淺推則躁動，故身心不安。若離思、慧，此二差別便不可得。二各二者，悔、眠為一類，尋、伺為一類，言二類各有二種；亦可謂二類各通善染二性也。

已說六識心所相應，云何應知現起分位？頌曰：『依止根本識，五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水。意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕』。

此明前六轉識現起分位。依者，依之而起，依之而存在。止者，止宿。根本識，即初能變阿陀那識。阿陀那、此云持，能持一切法之自性自相令不失壞。前六識以阿陀那識為共同依，即以阿陀那識為其不起現行之種子所止宿之處。

緣，有因緣、增上緣、所緣緣、等無間緣之四種。識之生起現行，必待眾緣具足。如眼識，須具明、空、境——即所緣緣、作意、根——俱有依、意識——分別依與五識共同而起、末那——染淨依、種子——因緣、本識——根本依等九緣。復有等無間緣，為各識之開導依。耳識有八緣，唯除明緣。鼻、舌、身七緣，除空、明二緣。六識有五緣：一、根緣，二、境緣，三、作意緣，四、根本依緣，五、種子依緣。七識有三緣：一、根緣，二、作意緣，三、種子緣。八識有四緣：一、根緣，二、境緣，三、作意緣，四、種子緣。五識所藉緣多，所以有間斷，俱則生不俱則不生。水、喻根本識，波濤、喻前五識。前五識之依根本識而起，必待眾緣具足，正如波濤之依水而起，有待風動之緣。第六意識，待緣既少，故常得現起。但無想天、無想定、滅盡定、睡眠、悶絕之五位中意識不起。

已廣分別三能變相為自所變二分所依，云何應知依識所變假說我法、非別實有，由斯一切唯有識耶？頌曰：『是諸識轉變，分別、所分別；由此、彼皆無，故一切唯識』。

三能變相，即指三能變識之自證分。所變二分，即相分、見分。言自所變相分、見分皆依自證分而起，即自證分為相分、見分所依也。是諸識、指三能變及其相應之心所法。轉變者，謂一一法之自體，皆能變似相見二分，即由識之種子起現行之相。分別、指所變見分，所分別、指所變相分。由此正理，彼實我法決定非有，是故一切世出世間有漏無漏之法，無不唯識。

若唯有識都無外緣，由何而生種種分別？頌曰：『由一切種識，如是如是變，以展轉力故，彼彼分別生』。

問：若唯識無境，由何而得種種心生？既無外境牽心，心識緣何而起？答：由一切種識、即第八根本識，含藏各識及諸心所法各各親種子，由此一切種子熏習生長乃至成熟，轉變不一。如眼識從親種子變生眼識現行，能分別色。耳識從親種子變生耳識現行，能分別聲。乃至身識從親種子變生身識現行，能分別觸。六、七、八各識皆然。又一切識之生起，不外因緣：——

【圖：TX08p0677_01.gif】

展轉，有互相為緣互相輔助之義。彼彼、即種種，謂八種識及諸心所法。分別生，即言分別所分別之見相二分由此而生。此頌與下頌義，唯識二十論詳言之，可參閱。

雖有內識而無外緣，由何有情生死相續？頌曰：『由諸業習氣，二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熟』。

問：若無外緣內心不起，內心不起業無自生，何以世間有情生死相續？答：有情生死相續，皆由內之因緣。諸業，謂福業——自體及果俱可愛樂，相殊勝故；非福業——自體及果俱不可愛樂，相鄙劣故；不動業——具業多少，住一境性不移動故，習氣，謂熏習——亦即結習，即種子——氣分。二取習氣，即指我執取、名言取。此二取，俱有執著義。計有四種：一、取相分見分，二、取五蘊名色，三、取心及心所，四、取本末，本即第八識總報，末即前七識別報。彼四種所取，皆是我執名言二取所攝。又諸業習氣內，具有二取習氣。二取習氣，有如灰土；諸業習氣，有如泥團。泥團能攝灰土，諸業習氣亦攝二取習氣。即分散為二取，和合為諸業。俱，謂業種與二取種俱，是親疏緣互相助義。前異熟，謂前一生乃至前百千生，業力所感之異熟果。餘異熟，謂感後一生乃至感後百千生業力之異熟果。蓋三界內分段生死，由有漏善與不善之業種子為因，煩惱障種以為助緣，招於六道身命麤異熟果，前盡後生。即三界外不思議變異生死，亦由無漏有分別業種子為因，所知障種以為助緣，感於三種意生身細異熟果，前後改轉。是則二種生死，

皆由內識惑業所感，固無藉乎外緣也。

若唯有識，何故世尊處處經中說有三性？應知三性亦不離識。所以者何？頌曰：『由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。依他起自性，分別緣所生。圓成實於彼，常遠離前性。故此與依他，非異非不異，如無常等性；非不見此彼』。

問：若唯有識，經不應說有三性！答：言三性者，亦不離識。三性即下言遍計執性，依他起性及圓成實性也。彼彼、猶言種種，遍、周遍，計、計度。即依見相二分，加以刻畫計度，宇宙萬有由此而著。此妄執自性差別，名為遍計所執自性，如是自性，空無所有。又、遍計執性，或言：八識皆有，因八識皆具見相二分，而此遍計執性即為於見相二分上有分別故。然第八識及前五識，非能遍計。或謂：惟六識有遍計執。然執性畢竟起自末那，故護法言：遍計執性，唯於第六第七心品有之。蓋見相二分是依他而起，由依他起性虛妄執著，即為遍計執性矣。如黑夜見樹，執以為鬼，畢竟非有。他、指眾緣，依他、言仗因託緣，如眼識九緣生，耳識八緣生等。分別、言明了分別之識。生、即眾緣之集現。謂此心心所法及見相分有漏無漏，皆依眾緣而生起，悉由識心分別而顯現。如黑夜見樹，形相實有。圓、謂圓滿，成、謂成就，實、謂真實。彼、指依他起性。前性、指遍計執性。言此圓滿成就真實之法，體非虛妄，即於彼依他起性上常遠離遍計性。如枯樹非鬼，鬼無樹有。

此、指圓成實性。非異者，圓成實之真如，即依他起之實性。非不異者，依他起為一切有為之法相，圓成實乃一切無為之法性。無常、即生滅，性、即真理，等者，等於無我。言一切生滅之法，各有差別之相，亦共有無常、無我之性。共有無常等性，所以非異；各有差別之相，無常自無常，法自法，所以非不異。此、指圓成實性，彼、指依他起法。非不見，猶言見也。即言非不見圓成實性，而能見依他起性。又、圓成實性，義較真如為廣，即果位中有為無漏之法亦屬之。更分判如次：——

【圖：TX08p0681_01.gif】

若有三性，如何世尊說一切法皆無自性？頌曰：『即依此三性，立彼三無性，故佛密意說：一切法無性。初即相無性，次無自然性，後由遠離前所執我法性。

問：若有三性，世尊何以說一切法皆無自性耶？答：無性即識性。言即依此三性立彼三無性名，為遣執故也。密意者，方便之謂，有含而未露、說而未盡之意。為開悟故說有三性，表詮以表示自性；為遣執故說三無性，遮詮以遮撥自性。此方便立言，非了義之極談也。相者，對待之假相，有分限、有邊際、一切名言由此安立。而分限邊際之假相即由周遍計度之所生，體相非有，如空中華，故立相無性。自然者，本來如是之謂，依託眾緣而起則非本來如是可知，故立無自然性——即生無性。後由遠離前——指遍計執性——所執我法性者，言從本以來，不與遍計執性相應，故立勝義無性——即真如無性。

『此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性』。

此、指圓成實性。勝義、第一最真實之義。言圓成實性為諸法中第一最真實之義。真如者，不虛妄之謂真，遮遍計執虛妄之法；不變異之謂如，遮依他起生滅之法。即無有一法可取為真如之相，亦無真如之名可立。起信論云：『言真如者，亦無有相。謂言說之極，因言遣言，此真如體無有可遣，以一切法悉皆真故；亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法，不可說、不可念，故名為真如』。常如其性，言真實而不虛妄，如常而無變易，隨緣不變，不變隨緣，故此為識之實性也。

後五行頌，明唯識行位者，論曰：如是所成唯識相性，誰依幾位，如何悟入？謂具大乘二種種性：一、本性住種性，謂無始來依附本識，法爾所得無漏法因。二、習所成種性，謂聞法界等流法已，聞所成等熏習所成。具此二性，方能悟入。

言上已明三能變及相分見分等唯識之相，與諸法勝義及真如等唯識之性。相即事，性即理，事理已俱明矣。問：如此唯識相性，誰人悟入？幾位悟入？如何悟入？大乘之大，簡別之辭，以遍常為義。如起信論所謂：體、相、

用之三大。乘者譬喻之名，以運載為義。如起信論謂：過去現在諸佛，曾從凡愚地由運載以至大覺地故；現在未來諸覺有情，皆由運載以至如來地故。種性，猶言種類，即種子類別。本性住種性，即本有之大乘佛性，起信論所云之「本覺心」是也。無始來依附本識法爾所得無漏法因，猶言無始以來根本識本具法爾所得——法有軌持之義，爾者如是之謂，得者成就之義——無漏法因。漏有破敗不完美之義，亦即煩惱生死，煩惱業上之有漏，生死果上之漏。無漏法，即諸佛究竟無上菩提、涅槃。習所成種性之習，即熏習，熏習所成之佛性，起信論所云之「始覺心」是也；聞法界等流法已，聞所成等熏習所成。法界、即一真法界，即事理法界，亦即唯識相性之現量證境。等、謂同等，流、指佛所說經、菩薩所造之論皆從法性流出。即言聞佛所說經、菩薩所造之論熏習而成佛性。具此本因、熏習二性，方能悟入唯識相性。悟、有漸悟、頓悟之別，此中所言即為頓悟。蓋由唯識相性之教，解唯識相性之理，修唯識相性之行而證唯識相性之果也。

何謂五位？一、資糧位，謂修大乘順解脫分，於識相性能深信解。其相云何？頌曰：『乃至未起識，求住唯識性，於二取隨眠，猶未能伏滅』。

資、謂資具，糧、謂糗糧，譬喻之名也。謂此位順大乘法性，修十波羅密降伏惑業，於唯識性相信心成就，能分明現前了然不昧。解、即勝解，亦即理觀忍可。此頌，言資糧位分際及其功行。資糧位，包括十住——理觀，十行——事觀，十迴向——理事不二之三位。乃至云者，承上而言，有超略初住至第十迴向意。未起識，猶未證得唯識性相，即未證得真如。然已發深固大菩提心，求住唯識真勝義性。二取、謂能取、所取，即見相二分之功用。能取為我執，所取為法執。隨眠、能隨起現行眠息種子，此位尚未能摧伏斷滅隨眠種子，但能伏分別二執之現行耳。

二、加行位，謂修大乘順決擇分，能漸伏除所取能取，引發真見。其相云何？頌曰：『現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識』。

加行位者，加力進行，謂菩薩先於資糧位善備福德智慧，順解脫分亦既圓滿，為入見道住唯識性，乃加力進行。順大乘法性，起決定選擇之真見道

出世慧。於此有煖、頂、忍、世第一等四法。此四法，依四尋思、四如實智之初位後位而立。即尋思能詮之名言，尋思所詮之義相，尋思名言義相之自性，尋思名言義相之差別，一一假有實無。若能如實遍知此四離識非有，及知能取之識亦復如是，即轉名如實智。煖者，依明得定發下尋思，觀無所取。即名無得物之功，故名是假有，物無當名之實，故義是假有。名義之自性既非實有，則名義之差別亦豈實有，皆是隨心變現施設而已。以此尋思，歷觀蘊處界等若名、若義、若自性、若差別皆不可得。此即是慧日道火前相，能破眾生長夜迷闇執著。頂者，依明增定發上尋思，數數修習所取實不可得之觀，令其增盛，如登山頂周觀無礙。忍者，依印順定——印前所取空，順後能取空，名印順定——發下如實智，於無所取決定印持，無能取中亦順樂忍；既無實境離能取識，寧有實識離所取境，所取能取但是相待立故。印順忍時，印前所取空，順後能取空，立印順名，忍印取境之識亦空。大乘止觀云：『疆觀諸法唯是心相虛狀無實，復當觀此能觀之心亦無實念』，正同此中四加行觀。世第一者，依無間定發上如實智，雙印能所二取皆空。前上忍唯印能取空，今世第一法二空雙印，從此無間必入見道，故立無間名。異生法中此最勝故，名世第一法。如實智之後位，故名為上。前忍位中，下忍印所取空，中忍順能取空，上忍印能取空，今乃二空雙印，必入真見道也。如是煖、頂，依於能取之識、觀所取之境本空。下忍起時印境空相；中忍轉位，於能取識亦如境之是空，順樂忍可；上忍起位印能取空。世第一法，雙印空相。此唯識觀之行相，入真見道之司南也。

立少物，少物即空。基云：『心上變如，名為少物』。學記解云：『見所執無即如相現，猶如穿壁虛空現故』。如顯揚云：『彼二我無，即是二無我有』。又佛地論明遍計言：『心所現無，依他起攝；真如理無，圓成實攝』。是則所執空影名變如相也。謂諸菩薩於此四位，猶於現前安立少物，謂是唯識真勝義性。以彼空有二相未除，帶相觀心，有所得故，非安住真唯識理也。蓋煖位、頂位依識觀空，則境空識有；下忍印成境空，上忍印成識空，世第一法，雙印二空，皆帶空相，未得全除。彼相滅已，方實安住真唯識理，名通達位。如手雖不取物，尚留一空拳。

三、通達位，謂諸菩薩所住見道，如實通達唯識相性。其相云何？頌曰：『若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故』。

悟入唯識實性，即體會真如，名通達。見道明照真理，略說有二：一、真見道，是無分別根本智。二、相見道，是有分別後得智。前真見道、證唯識性，後相見道、證唯識相。根本智，有見分無相分，挾帶體相不變相狀故；後得智，見相二分俱有，變相觀真，分別說法故。此位菩薩於所緣境，無分別智都無所得。因無智外之如為智所證，亦無如外之智能證於如——此即證得真現量——，爾時乃名實住唯識真勝義性。即證真如，智與真如平等平等，俱離能所二取之相，不同有所得心分別戲論所現相也。

四、修習位，謂諸菩薩所住修道，如所見理數數修習，伏斷餘障。其相云何？頌曰：『無得不思議，是出世間智，捨二麤重故，便證得轉依』。

以前所體會唯識實性，數數修習無分別智，摧伏斷滅無始俱生之我法執。無得者，遠離所取，亦離戲論。不思議者，遠離能取，妙用難測。出世間智、即無分別智。二取之隨眠，是世間之本，唯此無得不思議智乃能斷之。二麤重、即二障種子，以其性無堪任，違於精細輕安之無漏法故。依、謂所依，即根本識，依他起性與染淨法為所依故。轉、謂於依他起中染淨二分中轉捨染分，轉得淨分；即轉捨依他起上遍計所執，轉得依他起中圓成實性。亦即由轉煩惱得大涅槃，轉所知障證無上覺。蓋煩惱、所知二障種子，皆根本識之所執持，菩提、涅槃二轉依果，亦根本識之所本具也。

五、究竟位，謂住無上正等菩提，出障圓明，能盡未來化有情類。其相云何？頌曰：『此即無漏界，不思議、善、常、安樂、解脫身，大牟尼名法』。

究竟位、即唯識果，無上正等菩提、即阿耨多羅三藐三菩提。以一真法界清淨為體，以四智——成所作智、妙觀察智、平等性智、大圓鏡智——為用。障，指二障、三障。無漏界，性淨圓明，即佛界。不思議，超過尋思言議道故。善，白淨法性。常，無生無滅，性無變易。安樂，眾相寂靜，永離違害。解脫身，永遠離煩惱障縛，即大自在我，時空無礙。大牟尼，大覺世

尊，成就無上寂默法，謂永寂二邊，默契中道也。法，即法、報、應三身。法身，名自性身，即一切法平等實性；報身名受用身，有自受用身、他受用身；應身名變化身，即隨類化身。

（如如記）（見海刊二卷七期）

（附註）海刊原題「唯識三十論紀聞」，今依法相唯識學本改。

卷011

唯識三十論講要

——二十年二月在廈門湧蓮精舍講——

此論是世親菩薩造，三藏法師玄奘譯。關於他們的歷史，研究佛學的人，大概都是知道的，所以現在略去不談。此論共計有三十頌——在印度四句為一頌，好比中國之詩，故此論是用一百二十句的五言句之所構成的。但唯識、另外有二十三頌而舉其大數言之的二十論，及其餘唯識義章等，揀別此唯識是三十頌論的一種，故名三十論。此論、無論字面和內容，所發揮者都在唯識，所以叫他做唯識論。佛典原來有經律論之三藏；此論不是經和律，而是攝在論藏中的論，故名曰論。

關於唯識之所以然的道理，原是在本論頌文中正要說明的，不過在未說明之先，應當把平常人對於唯識一名所生的誤會和謬解，下一個明白的糾正。

「識」：通俗所云知識之識，心理學上知識與感情、意志等對舉之識，皆不過識的一部分，不足以盡唯識之識義，而且相差甚遠；雖哲學上「知識論」之識義，亦非唯識論所明廣義的識。唯識論所明之識，如一個具有組織的國際世界。蓋每個人或每個有情，他的精神界——即心界——不是簡單的，是由很多的複雜分子組織成功的，所以他是國際的集團，不是孤立的個體；猶之乎現今的人群世界，是有許多的國家民族組織成功的樣子。唯識的本身有八：譬如八個精神的王國，八識正是統治此八國之八王；故無論一個人或一個有情，必定各有他們的精神界統治之八識。但識為能統治之王，既有

能統治之王，必有所統治之臣民，若沒有臣民被王所統治，便不成其為王國的王了。故凡是精神王國，一定有能統治之王與所統治之臣民——心所在內。不但此也，此王國君臣所管領之海陸動植——根身器界，以及一切風俗、習慣、文化、法度、分限、部位——不相應行，乃至天空——法性等亦在內。故每個人或每個有情，他的國際組織之精神世界，確如一個總聚的大集團。識雖祇是各王國中的各王，然舉王則全國乃全國際，無不統攝在內。

「唯」：謂獨或但。若照字義講起來，則上頭所說的廣義之識既不能成立，蓋既是獨但有識，則識便不成王國的王，而王國的一切亦將無從安立。所以此唯識之「唯」，決不能僅在字面上看成獨但之唯。此唯字的意思，即是說：凡宇宙一切所有，都不離識的關係和不出識的範圍。若照這種意義說起來，則唯識云者，不過說識能統攝萬法，而萬法可歸納在識中罷了！至此，對於唯識字義之誤會已解除，而唯識之正義亦以略明了。唯識說一切法不離於識，雖重在說明一切法是識變起的或隨識轉變的，然並不是否定一切法有存在的可能，不過說他們不離於識或依識所變耳。

唯識實是遍於萬有諸法的，但為什麼一定要把一切法都歸納到識上去？講明唯識對於人生究竟有什麼利益？茲試約略分言之：若了解萬有諸法時時刻刻都不離識的影響和受識的變化，而識又即是各人的自心時，則各人便皆可以有解決現實界苦痛的能力。蓋我們人類與一般的有情，對於這個現實世界——即宇宙自然，的確有許多不可避免的痛苦。就人類而言，明明就有三重的壓迫：——自然，人為，個己。就自然界而言：有寒、熱、風、雨、等種種的災難，這是自然界所給我們的苦痛。再就人為界言之，其苦痛更多：如社會上之習慣束縛，人與人間的罪惡等。三、就個人的自身，又有饑渴、勞頓、病苦、死亡等。其他缺點尚多，若不明唯識，則便有如下四點的過患：

第一點：是悲觀者流，看見這現實世界這許多的苦痛，彷彿都是固定而沒有法子可以去改善，由是悲觀厭世甚至自殺。第二點：是對於現實世界生了滿足之想的人，由是便沒有去謀所以改善進步之要求，而醉生夢死其中。第三點：有人以為在我們的現實世界之外，另外有個規定命運者，故向之乞

憐哀求，因以產生神教去求神拜上帝。第四點：認我們自身之外，有一種勢力使我們痛苦而向之爭鬥者，如古代之宗教有光明與黑闇爭，現在唯物史觀的學者之階級鬥爭。亦是認定我們外邊有些東西使我們苦痛，故極力向之爭鬥。

以上四點，若以佛法眼光看來，都是與事實真理不相符合，而其辦法亦絕對不當，不但不能令人生世界改善進步，將反由錯誤之結果而更增加痛苦。佛法為要使人離去如上諸種錯誤而獲一解除痛苦的進善人生之道，故有說明他的必要——唯識。唯識對於宇宙人生，的確有很高很圓滿的改善進步的說明，要知萬法——苦痛亦在內——都離不了識之關係，同時且多隨識轉變，而識又即是人人可以自覺自動的；則講明了唯識，即沒有什麼不可解決的了。

以上明唯識名義及其宗旨的大略竟，以下解釋論頌。

此論的三十頌原是世親菩薩造的，但後來經了護法等十大論師的解釋，故有如次之分段：初二十四頌明唯識相，次一頌明唯識性，後五頌明唯識位。就二十四頌中，初一頌半略辨唯識相，次二十二頌半廣辨唯識相。略明唯識相中，先假設問答以發端。外人問曰：若唯有識，云何世間及諸聖教說有我法？舉頌答他：

由假說我法，有種種相轉，彼依識所變。此能變唯三：謂異熟，思量，及了別境識。

此即外人對於唯識所生之誤會也。此中的內外，是論主假設的，內是大乘佛教，外包小乘及世間一般的有識人等。問者的意思是這樣的：既然說唯有識，為什麼世間的及佛的聖教上又說有我有法呢？遂以頌答他。假、謂假托而說的，一切諸法並不是離了識另外有個我、有個法可以給我得到，不過是假托識之所變而叫做我和法而已。

假有二義：一、「無體隨情假」，執有實我實法謬妄之情意而說的，實在是如龜毛兔角而毫沒有體性的。二、「有體施設假」，這是有體的事實，這正是指的那不離識的關係而是識所變的，雖然用我或法的名義來施設假說，但仍不出識的範圍，故不是妄情所執之無法，而是由依識所變之有體法，

故名有體施設假。

但此中所云之我，與平常所說之我不同。此中所說之我乃是人格之義，金剛經上所說之我、人、眾生、壽者，以及有情、庸人、賢人、聖人，推而上之連佛亦在內，故此我乃是人格的代名詞。法，如世所云之物，廣義之法如心理、生理、物理皆在法之範圍之內，故法可概括一切「非人格」的東西。如佛學上地、水、火、風、色、聲、香、味、觸、法、眼、耳、鼻、舌、身、意等，都叫法。

轉，有轉變、轉現二義。相，不是形相之相，這如科學、哲學之「概念」，即義的意思。如說物有物之概念，人有人之概念；又如說有人格之我時，即隨其所說而轉變其義相。又轉相即顯現之謂，因為說了我法，而我法即隨之而顯現，由思想言語而施設我法，由是轉現我法之相。為要破除執著離識以外有實在我法的妄執，故舉「彼依識所變」一句來喝破他！彼，即是上頭之種種我法相。依，謂若我若法都是依識而變的，以下各頌中有很詳細的解釋，凡是有知覺或知識生起的時候，都有能知覺與所知覺之二面，在唯識論上說起來：能知覺的即是「見分」，所知覺的即是「相分」。謂依識所變見分，假說種種我而轉成種種我相；依識所變相分，假說種種法而轉成種種法相。而此能變之識，初即異熟，次即思量，後即了別境之三，了別境包括眼、耳、鼻、舌、身、意六識，其名義待到下文解釋。

今於略明識相後，以二十二行頌廣辨唯識相——廣明其義。此中略分三段：第一明三能變，第二正成唯識，第三廣釋妨難。第一又分三段：一、明初能變。頌文：

初阿賴耶賴，異熟，一切種，不可知執受處、了，常與觸、作意、受、想、思相應，惟捨受，是無覆無記；觸等亦如是。恆轉如暴流，阿羅漢位捨。

此中共十句，兩個半頌。阿賴耶，異熟，一切種，即是初能變識的三個專有名詞。在三相中，阿賴耶屬自相，論中說『攝持因果為自相故』，但又可名「本相」或「總相」。阿賴耶，翻譯做「藏」，義如大藏經之藏或庫藏之藏。據梵文，又可譯處所之「處」；如喜馬拉雅——賴耶——山亦梵音「

雪處」之義，古名雪山，即以其為積雪之處故。藏有三義：一、「能藏」，如茶杯能盛茶，茶杯為能藏，而茶為所藏；此識亦復如是，能藏一切諸法種子，故一切種即為此識所藏。二、「所藏」，第八識所變起之根身器界，以及所現行的前七轉識及一切諸法，皆以第八識為所藏。——注意：一切種雖不離第八識，然已是第八識中的能生萬法功力，故言識的時候，讀起來不能將識字略去，應讀為一切種識，若單讀一切種，則便不是能藏識而成所藏種了——。三、「執藏」，即我愛執藏，此正相當於處字意義，即我所執之處，故亦可名我愛執處。末那識中有我癡、我見、我慢、我愛，我愛執藏，即此識為末那之我愛所執藏也。總之，據自相言，名阿賴耶識。據果相言，名異熟識。據因相言，名一切種識。

異熟，原是據果而命名的，佛學言果有五種：即等流，異熟，增上，士用，離繫等五果。前四為世間共果，後一為唯出世聖果。蓋離繫果最低限度，證入阿羅漢位始能獲得此果，他是不與異生——凡夫——共有的。但在世間果上言，異熟果亦甚普遍，如有機之根身，無機之器界，其中一個一個的有情，一類一類的世界，俱可名之為異熟果。但此果不惟第八識有，即前六識亦有異熟果的性質，不過是異熟生，不是真異熟識罷了。故在此識的果上講，可以云十之八九都是異熟性的果。不過第八識上的異熟果為最根本者，以內之根身、外之器界、乃至前六識之異熟生者，皆以第八識異熟為根本故。熟謂成熟，如生米煮成熟飯，此中有三義：一、「異時而熟」，如造因在前，得果在後，此果與因，在時間上有相當之距離。我們在果上看不到因，因上亦看不到果，因為如此，故常人誤認得果為自然，以為一切諸法，皆是偶然憑空而來，在印度名自然外道。其實這些在佛學上講起來，現在所生之果，都離不了先業之作因。有些果在因上可以明白看見的，乃屬於士用果等者。二、「變異而熟」，成果之時，果異於因，因為從因至果，無論在空間上、時間上皆經了許多的變異——果不似因，因不似果。三、「異類而熟」，類為分類，在佛法用倫理學上的道德性，把一切諸法分為四類，即善、惡、無覆無記、有覆無記。此中有覆無記者，即是有染污法覆障之無記性。第八識性，是無染污法覆障的，故名無覆無記。不但第八異熟果是無記，凡一切的

異熟果，俱屬無記性攝。故因雖然有善、有惡，果雖然有好、有醜，但據果的自身上講，仍是非善非惡之無記性。蓋一切異熟果報之法，皆由先前業因之引起使之不得不然而成果，則果是機械式的被動者，他是不負任何善惡的責任。猶之乎一君國的君主，以強有力的勢力設政治、法律來統治一個君國。其中一切土地、人民皆受他的勢力而左右轉移，由他的勢力辦得合宜，則人民富強光榮；由他的勢力辦得差錯，則人民貧弱墮落。但在國土人民本身完全是機械的、被動的、不負責任的。八識的因果也是這樣，由過去第六識上之思心所，造成強有力之業因，而感得現在之異熟果；此果完全由先業因所引使而成，所以說他是機械的、被動的、不負責任的非善非惡之無記性。

一切種，就表面上說，什麼種生什麼果——荳種生荳果，瓜種生瓜果，而此中所說之種，並不是這樣有形可見之種，他是第八識中一種潛在的功能差別。故在成唯識論中名「功能差別」，即是由第八識中潛在之功能而生起萬有諸法之差別，即名一切種。

我愛執藏之阿賴耶識，到了阿羅漢位即可捨去；異熟識，至佛果時亦捨其無記之性，因佛果之初能變識完全是善性，故佛果不名為異熟；一切種，至佛果仍可名一切種識，因佛果具足一切無漏清淨種故。

不可知執受處、了：以義讀之，應當聯貫上下文，讀為不可知執受處，不可知了。反言之，即是執受處不可知，了不可知。執受處者，即相分——根身，種子，器界。——根身、種子深細，器界廣大，三法在異生分上，俱不容易知道。但並非絕對不可知，至佛果大圓鏡智現前，亦能照了無餘。了，即能了別之見分。前說凡一切知識，有能知識與所知識之二部分，此了即能知識之見分，而所知識之相分即執受處也。

識為心王，而八識又都有他們的相應心所。這個初能變識的相應心所，共有五種：即遍行心所之觸、作意、受、想、思——八識相應心所有五十一，留在第三能變中明——。遍行者，蓋遍於各識及一切之謂也。觸、謂接觸，一切知識生起之時，都有他的所依之根，與所緣之境。根、境、識三法和合，互相隨順而有接觸之事。作意、謂警覺之功用，蓋正在接觸之時，而有

警覺俱時生起之事。受、謂領受，依觸而生受。再從領受法上取其分齊，即為名言所依之想。於觸、受、想中所起之衝動造作，即思，蓋思即是心之「動」，不但自能主動，並能驅役其餘心心所亦隨之而動。此五種心所與心王和合生起，謀共同之作用，故曰：常與觸、作意、受、想、思相應。

在感受上言之，受有五受：有苦、有樂、有憂、有喜、有捨。捨受者，蓋非苦非樂、非憂非喜之中庸受也。此識在五受中唯有捨受，故曰唯捨受。

是無覆無記，以倫理學上善惡標準分類來講，此識是無覆無記性所攝。非但心王是無記，即五種心所亦是無記性所攝，故曰：觸等亦如是。

恆轉如暴流，這是以喻來顯。恆者，謂此識自異生直到成佛位止，中間之長時期，都是如同暴流之水，前後不斷一類相續。恆，謂雖暴而流續不斷。轉，謂雖流而暴變靡常，剎那剎那，前頭的暴流而非後頭的暴流。又如接連之影片，影片雖然有一片一片，前頭的人影非後頭的人影，但總是一類相續，接連不斷的前後相似。

阿羅漢有三種義，三義中最主要之一義為無生。無生者、即永不受此身以後的生死，即已無生命流之束縛也。捨，即捨去我愛執藏之名，因為到了阿羅漢的時候，已證我空真如，七識永遠不執第八阿賴耶識為自我，即名為捨，非謂全捨第八識也。

今天講第二能變，即第七識，在未解釋以前，先出頌文：

次第二能變，是識名末那，依彼轉，緣彼，思量為性相，四煩惱常俱：謂我癡、我見、并我慢、我愛，及餘觸等俱，有覆無記攝。隨所生所繫，阿羅漢、滅定、出世道無有。

這裏共有三頌十二句，比前初能變多兩句，以從上文所說的次第上講下來，此名第二能變。若以八識分配上講起來，則此名第七識。末那是音譯，其義為「意」，即是意思的意。以前有人名之為染污意，以為末那完全是染污的。實則此意可染可淨：在凡夫地位上有染，可名染污末那，若一旦證入聖位，即可名清淨末那，故染淨、聖凡之關係，均由末那轉與不轉、清淨與不清淨而分判。又意有「意識」與「意根」之分：在第三能變中有眼識、耳

識、鼻識、舌識、身識、意識，普通所謂意識，是第三能變中之第六意識。但彼意識亦如眼識等，必定有他所依之根，他的所依意根，即是此第七末那。

依彼者，彼即指前初能變之阿賴耶識。意謂此第七之意根，亦是托初能變識為他的根本依而轉變生起，好比眼識依眼根而生起的樣子。緣、與「對向」、「觀察」或「慮知」之義相仿，蓋末那不惟依彼初能變識而轉變生起，亦以彼初能變識為他所對觀之境。

思量為性相者，意的定義即是思量。性、是識的自性，即自體分；相，是識之行相，即是見分。自體分、見分，正如以前所借喻的國王一樣。此識的思量特別不同，在八識規矩頌中：說明為『恆審思量我相隨』。既然是恆審思量，可知他的思量是始終沒有間斷的，而且很深刻的。他是既恆且審，故依照他的原意解釋起來，恆即剎那剎那連續不斷，而審是精深諦審。蓋思量之意，在八識三能變中都有，為什麼獨在此中加以思量——意——之名？論中說此識思量之義，比前六識和第八識都來得強盛。又若在恆、審二義上說，前五識思量，既不恆亦不審；第六意識之思量，雖審而不恆；第八識之思量，雖恆而不審；故恆審之思量，唯第七識有，所以特名此識為意。

四煩惱常俱，這是說明他的相應心所。前來說過，識之自體分、見分喻如王，故思量為性相喻如王；依彼轉緣彼，喻如王所統屬之領土；但他所統治之臣民是什麼？故這裏說到心所。此識心所，依成唯識論中所明，他的心所有十八種：惛沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知之八種大隨，別境中之慧心所，及此中之四煩惱，與五遍行。此頌沒有把他們完全提出來，蓋已包括在及餘觸等俱之「等」字裏了。這四種俱稱為煩惱者，因他們的性質都是煩擾惱害，足以擾亂我們精神界的安寧；我們的精神界，雖然時時刻刻受這四種煩惱的擾害，但從來都沒有法子制滅他。譬如一個中央政府，對於國家、社會，沒有那個不想他的國家太平，社會安寧，但結果總是治亂不定。這由癡、見、慢、愛之四煩惱，既能直接擾亂惱害我們的精神界，亦能間接擾亂惱害我們的現實界。

癡即愚癡，是對於若事若理昧然不知而妄以為知的，故癡亦並非完全不知。我見者，即是他所抱之意見，人們對於宇宙人生，既於不知中妄以為知，並且還認定其自以為知的決定不錯。此中佛典中，有一很確當的譬喻：譬如聚集了一大堆的盲人，在那裏摸象。有的摸到尾巴的說象如掃帚，摸到四腳的說象如屋柱……這在我們看起來非常可笑，然在摸象的瞎子，總以為自己摸到的決定不錯。這譬如一般學者，把他所執著的什麼什麼見解，或什麼什麼主義，認定他能改造社會國家，不管通不通，固執著硬要去幹。我慢者，即普通所謂虛榮誇大之心理，既有此種虛榮誇大之心理，於是認定他的個己，他的國家，他的民族高過一切。彷彿惟有他是上帝之驕子，其餘芻狗不如。但我慢亦有好的一方面，如「餓死事小，失節事大」，為要我的人格高過其餘的人，所以雖處在貧困中亦不肯為非作惡。此中由我癡而有認定第八識為我的我見，由我見而生我慢，和愛著要我永遠生存的我愛。俱，即是共同的意思，凡與此識相應之心所，都是相續地剎那剎那共同並立，包圍此識，喻如國王恆被國中的臣民所包圍。有覆無記攝者，即是說明此識在道德上的性質，有覆謂有煩惱蓋覆，但雖有煩惱蓋覆著，而他的性質仍是非善非惡之無記性；蓋末那無直接損害於他人之可能。

隨所生所繫，末那隨第八之異熟報生在那一界或那一道的時候，他即隨著成為那一界或那一道的末那識。並且隨著繫在那裏，如第八異熟報生在人類中，末那亦隨之而生起並且繫在人類中。

這裏、為便於使人明了重以喻來顯明：依彼轉緣彼，係領土；思量為性相，係王；四煩惱常俱，係國中的臣民；有覆無記攝，係國體國法；阿羅漢滅定等，係此王國已打破國界而進入大同世界。

阿羅漢，前已說過，到阿羅漢位則染污無有，亦已可知。滅定即是滅盡定，亦名滅受想定，入此定時，前七轉識皆不現行。此定為最深之禪定，入此定時，如植物然，看去如同死人，連氣兒都沒有了，但是他的生命仍舊存在著。此四煩惱常俱之末那，一旦到了滅盡定的時候，即無有現行捨了染污末那之名，故名滅定無有。出世道之道，在佛學中與通用的意義很不同：普通所謂道，即是一種理路，或者名之為道路之道。但在佛學上實是覺的意思

，從道的自體來說，即是能證真如之出世的智慧。此四煩惱常俱之末那，一到出世道現起的時候，便沒有了，故名出世道無有。

今天繼前釋第三能變。頌文：

次第三能變，差別有六種，了境為性相，善不善俱非。此心所遍行、別境、善、煩惱、隨煩惱、不定；三受共相應。初遍行觸等。次別境謂：欲、勝解、念、定、慧，所緣事不同。善謂：信、慚、愧、無貪等三根，勤、安、不放逸、行捨及不害。煩惱謂：貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。隨煩惱謂：忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂與害、憍；無慚及無愧；掉舉與惛沈，不信并懈怠，放逸及失念、散亂、不正知。不定謂：悔、眠、尋、伺二各二。

上面共計七頌二十八句，總解第三能變的六個心識，即是把眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、作為一類一聚來說明的。現在就依著上面的頌文，略加說明如次：

次第三能變者，由初能變、二能變按步說下來，這裏便是第三能變。差別有六種者，即是說第三能變中有六個識，而這六個識又各有各的自性差別不同；即是各有所依之根和各有所緣之境，如眼識依眼根緣他的色塵之境……。他們如果沒有到達轉依的時候，眼識決不會緣聲，而耳識亦決不會緣色。縱然在一個時候有二識或三識同起——如眼識正在緣色之時，同一剎那耳識有聞聲或身識有覺觸的事——，然而他們依舊「眼不超色，耳不出聲」。因此，故眼識有眼識之系統，耳識有耳識之系統，乃至意識有意識之系統。這裏有不可不注意的，雖前五識生起之時必定有同時意識來參加並起，然意識生起之時有時可以與前五識絲毫無關係。如坐在此間，忽然想到以前在鼓浪嶼聽到一種什麼聲音，或見到一種什麼景色，便只是意識而毫無前五識關係。由此，故知這六個識是有各個之自性與本位的，不然，一識生時餘識亦應生起。

談到了境，八識都有了境之義，如初能變識了不可知執受處之境。第二能變識了第八識見分為我之境。惟有所不同者，八識和七識所了之境，深而且細，不容易令人覺察到，而這六個識所了之境，粗顯分明，故容易使人明

了覺察。如眼識了長、短、方、圓之境，乃至意識了生、滅、去、來之境。了境為性相者，性、即自證分，相、即見分，意思即是說：眼識以了色塵為性相，耳識以了聲塵為性相。

善不善俱非，此六識在道德性上講起來，善性、惡性、有覆無記性、無覆無記性之四性，完全具足。

這裏，對於意識與意根兩個名詞，猶有略加辨別之必要。夫八識皆有他的所依之根，前五識依前五根，這是顯而易見的事實，意識既與前五識性質不同，當然沒有依前五根的理由，那末他究竟依何種根呢？要知道，第六意識也是一種識，所以名之為意識者，因他以末那意為他所依之根故。因此，可以知道第六識所以名之為意識，是因他——末那——得名的，而末那是就本身得名的。然此在三乘共教中，對於這個問題往往含糊其詞，總以為前念滅去之意識，即為此意識所依之根，其實是方便之說。

以下釋此識相應的心所：此識具有善、惡、有覆無記、無覆無記之四性，故於五十一種心所亦完全相應。現在為使人易於記憶明了，順便將八識三能變中所相應之心所，或少或多，表列於次：

異生八識相應之心所

初能變 唯觸、作意、受、想思之五遍行。

次能變 五遍行，與癡、見、慢、貪，并別境中慧，及掉舉、昏沉、不信懈怠、放逸、失念、散亂、不正知之八大隨煩惱，共十八心所。

三能變┌前五識 五遍行，五別境，善十一，及貪、瞋、癡、與無慚、無愧，并八大隨煩惱，共三十四心所。

三能變└第六識 五遍行，五別境，善十一，及六根本煩惱，二十隨煩惱，四不定，共五十一心所全。

佛果八識相應之心所 八識平等各唯五遍行，五別境，善十一共二十一心所相應。

上表是把六位五十一種心所，拿來統屬在八識三能變中的。由此表看來，我們可以知道，初能變識所相應的心所最少，只有觸等五個遍行心所。第二能變比較多些，共有十八種心所與他相應。前五識比較又多些，有三十四種心所與他相應。第三能變中之第六意識，則與五十一種心所完全相應。因此，我們又知道：第六意識的作用，是比其餘的識都來得普遍而有勢力。初能變和第二能變相應的各種心所，在以前已解釋過了，現在就第三能變識中所相應之心所，在前沒有說過的，再略加講明：

此心所……一頌，即是把五十一種心所，分成六類，所謂六位心所：一、遍行，二、別境，三、善，四、煩惱，五、隨煩惱，六、不定。遍行之義，前在初能變中已經約略解釋過了。別境者，即是緣特別境而生起之心所。善心所者，惟在善心方生起。煩惱，謂為一切染法之根本煩惱。隨煩惱，是根本煩惱之分位或根本煩惱之流類。不定者，謂於善不善三性等沒有一定的標準。這是六位心所的類義。三受，謂苦、樂、捨，六識不但有這麼多的心所，且亦遍與三受相應。然此三受分開來說，即成五受，謂憂、喜、苦、樂、捨；蓋從苦樂二受中，又開出憂喜二受。為什麼要這樣分別？因在身在心的關係，所以有此說法。如苦樂兼通身受，而憂喜則蘊在心中。但此不過一往之說，其實是可以相通的。相應者，謂心心所和合共同生起而成一致之作用。如心王與受相應，同緣一境而成和合一致之活動工作。

初遍行觸等之等字，包括觸、作意、受、想、思之五種心所，在前已經說過了。

現在來明別境心所：云何謂欲？欲有希望要求之義，自己認為可愛的境，希望要求欣合；自己認為不可愛的境，也希望要求脫離他。勝解、謂強勝之見解，即是已經成為決定之見解，故論中說「印持決定」為勝解，非一般浮泛的見解可比；勝解是對於事理已經有了很堅決的定見和極銳敏的確解。念、是對於經歷過來的境事回憶記念，假使向來一回都未曾經驗過，便無從回憶記念起。定、謂注意集中，要依繼續觀察之境方得生起，這種心所要先由念心所記念一種所觀察之境，由是注意集中常常記念，以全副精神專注一境——所謂心一境性——便是定心所。慧、是對於所觀之境得了一種抉擇判

斷，即是經了一種很深刻的觀察所成之智慧。這五種心所，都是在各別不同的境事上生起的，故名別境心所。頌中所謂所緣事不同，就是這個道理。

信、慚、愧等十一種善心所，為一切善法所依。信、非世間普通所謂之信，普通所謂之信，并不專指善的方面，惡的方面亦有信，如信非道以為道的迷信、邪信。此中所云之信，完全是善的，論中說明信的定義是「於實、德、能，深忍樂欲心淨為性，對治不信樂善為業」。可見這個信心所完全是清淨善法，連一點染污都沒有，正可謂之自性清淨心。慚、愧、即是一種羞恥之心，若在自他兩方面來講，尊重自己的人格而羞惡便是慚，尊重社會的輿論而恥過便是愧，故論中說：『依自法尊貴增上，崇重賢善，羞恥過惡，對治無慚，息諸惡行』名慚。又說：『依世間力，輕拒暴惡，羞恥過罪，對治無愧，息諸惡業』名愧。無貪等三根，即無貪、無瞋、無癡之三善根。質言之，無貪則能惠施，無瞋則能仁慈，無癡則能明智。勤謂精進，安謂輕安，凡是善法，大抵有輕安意，不過真正講起輕安來，非定心不有。不放逸，原即精進的意思，不過若一味的精進勇往直前，不無疏忽之失，有了不放逸的心所，則能於精進加行中，時時謹慎小心。捨、即是沒有得失之心，對于修證所得上一毫無所住著。因此，終日行布施、修禪定，若行所無事者然。不害，即是一種悲愍之心，對于一切有情，一點也不損惱傷害他。如上，是對於十一種善心所的說明，若詳細的解釋，可以參考成唯識論或百法明門論。

貪、瞋、癡、慢、疑、惡見，此即名為六種根本煩惱。此煩惱中貪等，與第二能變中之癡、見、慢、愛、——貪——四煩惱有廣狹不同。第七末那上之四煩惱，專是指末那執第八識見分為我而說的。此六種煩惱是在世間出世間的一切事理上說的。貪、謂貪著，對於「三界有」及「有具」的染著不肯放棄。瞋、是對於一種違逆境上生起忿恨等心。癡、是對於一般事理闇昧不明，即是無明。慢、謂貢高，其性為「恃己高舉」，但亦有表面上似乎謙虛，而骨子裏實在是輕慢者，如有人謂「他好由他好，我不好由我不好」。若如此居心，佛經中叫做「卑劣慢」。此慢差別，有七種、九種之別，其名數可以參考集論、五蘊論等。疑、是對於事理沒有決定的能力，即是猶豫不決。惡見、是對於一切事理顛倒推度，即是所謂惡知惡見的人，這個惡見是

各種惡見中的總相。若分別講起來，則有五種：一、薩迦耶見，即我我所見，是在五蘊上所起個體之見。二、邊執見，即是於一種個體上，執斷或執常。三、邪見，謂撥無因果，即是一種虛無之見。四、見取，謂於種種見中執取了一種為「最勝清淨能得涅槃」。五、戒禁取，即是一種迷信的戒條，如有些宗教所制的種種戒條，於實際道德上一點關係也沒有，但在他們猶執為「最勝清淨能得涅槃」。此上總別共有十種煩惱：貪、瞋、癡、慢、疑五種，謂之五鈍使；身見、邊見、邪見、見取、戒取五種，謂之五利使。

隨煩惱謂忿等兩頌，即是頌二十種隨煩惱：忿、即瞋之暴發。恨、是把瞋懷恨在心。覆、即於所行惡不肯發露，是癡之分。惱、亦瞋心之觸發者。嫉、亦瞋心之類，是不願意人家有名譽光榮者。慳、是一種吝嗇，是貪之分。誑、謂欺誑，即是一種「虛矯詭詐」的行動。諂、是一種取媚於人的行動。此二是貪癡分。害、屬一分瞋恚之心。憍、是一種貪眩自德的心理。以上十種煩惱，純是惡性，各別生起，狹而且窄，故名小隨煩惱。無慚、是不顧自己之人格。無愧、是不顧他人之非議。對於惡事不去改，而對於善事亦無心去做，人們到此，便真個沒有藥可醫。此二種之煩惱，自類俱起，略微寬泛，故名中隨。掉舉、是心對於境不能寂靜之謂。惛沉、是一種瞢懂心理現象。不信、即不信實、德、能，及三寶真淨功德。懈怠、與精進相反，懈怠在表面看起來，不去工作名懈怠，其實對於沒有利益的工作，即使去拼命努力，亦叫做懈怠。放逸、是一種縱蕩。失念、對於事物忽略不能明記。散亂、是一種流蕩忘反，所謂「心猿意馬」。不正知、即是一種謬誤知解。以上掉舉等八種心所，通不善、無記，遍於一切染心，故名大隨。

悔、是懊悔，眠、即睡眠。此二合為「悔眠之類」。尋、即尋求，伺、謂伺察，即是在已尋得的境上，加以審觀細思，此二合為「尋伺之類」。尋伺，有處譯「覺觀」，即是思慧之作用：粗略之思慧謂尋，精細之思慧謂伺。一般學者所謂思想，所謂創造什麼什麼學說或什麼什麼主義，即是這兩種心所的功用。此二類各二的四種心所，不定是善也不定是染，故名不定心所。

以下明此識生起與不生起之分位。在初能變和第二能變中，臨了都討論到生起不生起或捨不捨的問題，如初能變臨了說：『阿羅漢位捨』；第二能

變臨了也說：『阿羅漢、滅定、出世道無有』。此第三能變末了，當然也要討論到這個問題。頌文：

依止根本識，五識隨緣現，或俱或不俱，如波濤依水。意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕。

這裏所說的根本識，即是初能變識。前七識皆共依止於阿賴耶識，但於忽起忽不起的前五識為最顯然。隨緣現，即是說前五識隨根境之緣而現起——或一識獨起，或二識俱起，乃至五識俱起，沒有一定標準；好比波濤依著海水隨風勢之緣而起，風的緣大便起軒然大波，風的緣小，則惟見一二波紋而已。故曰：或俱或不俱，如波濤依水。意識是常常現起活動的，乃至睡中做夢也是他不住的活動。但亦有時不起者，如生無想天。經過世界成壞五百大劫，其中都沒有意識生起；還有二種無心定——無想定、滅受想定——也沒有意識生起，并及睡眠，同悶絕——深睡連夢也不做，悶絕即是失了知覺的暈去——二位，也沒有意識生起。故意識有五位不起：一、無想天，二、無想定，三、滅盡定，四、睡眠，五、悶絕。乍生與正死的時候，也歸在悶絕位中。

三能變識，大要已經講完了，再來講成立唯識的所以然。

『已廣分別三能變相為自所變二分所依，云何應知依識所變假說我法非別實有，由斯一切唯有識耶』？這是成唯識論的釋文，意思就是說：前來所已廣為分別的三能變的識相，各識俱有他們的所變的見分、相分，而這所變的見分和相分，又俱是依識所變——依於自證分的識而變起見相二分。但是怎樣知道種種有生命的有人格的我，和種種非生命非人格的法，都是依識所變的見相二分假托而說，離識以外并沒有所謂我、所謂法呢？為解答這種問難，所以有下面的頌文：

是諸識轉變，分別，所分別，由此、彼皆無，故一切唯識。

此頌正是成立唯識的所以然的理由，前只講三能變識，而沒有講到都唯是識的所以然。此頌可以包括二十唯識論的全部義理，若要廣為辨明，可以參考天親菩薩的二十唯識論及窺基大師的述記，現在略為說明如次：是諸識

轉變，即是指的三能變識——八識心心所，見分、相分、自證分一齊在內——，三能變識有轉變生起虛妄分別和所分別的作用：如第七識轉變生起之時，則有癡、見、慢、愛等分別所分別，由此有我相等。所謂分別，即是見分。所謂所分別，即是相分。一切有情各各都有八識，有分別、所分別；而意識我、法見相應的分別上，即有我相、法相。這裏正合第一次所說的一切有情各有八識，猶之乎合了許多的王國組織成一個國際世界之喻，故每個有情，各各皆俱有他的八識心心所等之唯識宇宙。凡是諸識生起，都有見分、相分，依見分有能分別，依相分有所分別。看是什麼識生起，若眼識生起，即有眼識之分別見分，和青、黃、赤、白、長、短、方、圓等所分別相分生起。若耳識生起，則有耳識之分別見分及聲音等所分別相分生起。由此類推，乃至第八識生起，亦有第八識的分別見分，和根身、器界等所分別相分生起。由是，看他是什麼識生起的分別所分別，即歸還到什麼識上去。除由識上所起的分別、所分別，實在沒有所謂我沒有所謂法，由此可知我們平常以為實在的宇宙萬有，不過是諸識轉變生起之分別、所分別而已。彼實我、實法都是子虛烏有，故頌言：由此彼皆無，故一切唯識。彼皆無的彼字，即指實我、實法。

以上所說，是很概括很簡略的，但在二十唯識論中，對於這個問題，就有很周詳的問難解答。比如你說一切法皆是唯識所變，那末人處在夏天的時候，你何不變點雪來玩賞玩賞。又如某處原是沒有山水的，何不拿你的識來變一條河或一座山呢？如此，在二十唯識論中有九重問難，無論你舉那一種法來問難，他皆可以回答你，這是某一種識上的分別見分和所分別相分，除此沒有離識之我法。故講到唯識，并不是說只由你一個識轉變生起，是由眾多有情各個八識各別轉變生起。亦并不是你一個人有八識，有見相二分，凡是一切有情都有他的八識，有他的見相二分。於是由各個有情之八識，交互融遍而成此唯識之大宇宙。拿哲學的名詞來說，一方面是多元論，而另一方面又是無元論。從諸識的義上講，名多元的多元論，從就是分別所分別的義上講，又可名無元的無元論。

前來二十二行半頌，廣明唯識相的，已講了十五頌半，以下還有七頌，是廣釋疑難的文。疑難有二種：一、違理，二、違教。在違理中又分二種：一、分別無因難，二、生死無依難。分別無因難者，意思是說：若照以上所說的，既只是分別、所分別的識，然種種分別究竟由何而起？為要解答此種疑難，故有以下的頌文：

由一切種識，如是如是變，以展轉力故，彼彼分別生。

所謂種種分別者，并不要離識以外另有一種東西來作分別的生起之因，而一切種識中之一切種，即可為分別所生起的因。一切種識的種子，在以前已經說是一種潛在的功能，在沒有發生現行的時候，似乎看不出他的功能作用來，但不能因此就說他沒有這種潛在的能力。如手原是能寫字持物的，但在沒有寫字、沒有持物的時候，顯不出他的功能，然不能因此便說他連這種潛在的功能也沒有。故一切種含藏於第八識，尚沒有發生現行的時候，似乎是沒有什麼，其實裏頭時時刻刻在「增長廣大」。又如參禪的人，參到「心空及第」的時候，連身心世界都空了，然以後不久又現出身心世界了。當心空及第的時候，便是一切種識沒有發起前六識見、相分的現行，當又重現的時候，便是前六識的見、相分又從一切種識現行。如是如是變，即是變了又變。一切種識中所藏之種子，法爾恆時展轉變動，并且剎那剎那生滅變化，使種的勢力漸漸增長廣大。復次、每一法的種子起現行，又須其他現行法展轉相資，因此，頌文說以展轉力故，彼彼分別生。以一法為主，而各有其伴為他的所依。法法資助，法法相依，如七識與八識互為俱有依，五識依八識為根本依，和以八識所變之五根為不共所依。再嚴格言之，如眼識要九緣生，耳識要八緣生。

生死無因者，平常講生死相續、生死輪迴的人，一定要假一個具有單一性、統一性、恆常性的靈魂或神我。就是普通談佛法的人，也往往有這種意思，以為若不依一個單一性常住性之神我或鬼，便不能談死生相續似的，故生出如下的問端曰：『雖有內識而無外緣，由何有情生死相續』？舉頌文答之：

由諸業習氣，二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熟。

諸業有善、惡、無記等三業，亦可說是身、口、意、三業。但發為染業的根本卻是煩惱，猶如十二因緣以無明為根本。然業并不是別的東西，即是前六識相應的思心所，故平常說造作名業。若談到造作最猛利的，便是第六識中之思心所，由是思心所與善法相應，便造作種種善的業；思心所與惡法相應，便造作種種惡的業。由是熏習而成種子，種子再發生現行，漸漸增加或減少。與所俱的能取見分、所取相分或名言取、我執取之二取習氣，存在同時同處；於是有業習氣即有二取習氣，有此二取習氣俱的業習氣，即有現起異熟果報之可能。因此、由前頭的業習氣所生的異熟報盡了，又生後頭的異熟，如是展轉相生，恆時不斷，足可成立有情的生死相續；何須別有他法？

以上違理難完了，以下再釋違教難：『若唯有識，何故世尊處處經中說有三性？應知三性亦不離識，所以者何』？舉頌文答曰：

由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。依他起自性，分別緣所生。圓成實於彼，常遠離前性。故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼。

三性，即遍計所執性，依他起性，圓成實性。彼彼者，明周遍的計度之多，分別有淺、有深、有廣、有狹。七識有深刻的分別，六識有普遍且深刻的分別，故曰由彼彼遍計。遍計種種物即是所遍計之若我若法，像這種所遍計的若我若法，他的自性都是沒有的。依他起自性，是由種種分別之緣所成的，除了各各分別之緣，亦沒有所謂依他起性的自性。圓成實於彼常遠離前性者，圓成實不是另外有個獨立體性，即是在依他起上常遠離前我法執；故此性亦可名中道實相，或畢竟空。常恆普遍，與起信論之如實空義，如實不空義相當。意思是說圓成實性於依他起性中常常與遍計執性相遠離；倘若你於依他起上有所執著，便是遍計執性。故此與依他非異非不異。此、指圓成實性，此與依他起性，何言非異？因圓成實性原是圓滿成就遍於一切依他起法中的真實性，既然遍於一切依他起法，當然便非異了。何言非不異？圓成

實性既然是圓滿成就的真實性，可見他是沒有時間、空間性的，沒有生滅、去來相的。而依他起性則不然，他是有時間、空間性的，有生滅、去來相的，故論中有兩句話說得最好：『異應真如非彼實性，不異此性應是無常』。同喻，如無常、苦、空、無我等性，和無常、苦、空、無我等法。蓋三乘佛學上常常講到諸行無常，如色法無常，受法無常，乃至一切有為諸法通統是無常。但遍於一切法的那個無常等性，他與色、受、想、行、識的無常之法，也是非異非不異的。因無常等性，也是遍於行等諸法的，故論中又說：『無常等性與行等法，異應彼法非無常等，不異此應非彼共相』。非不見此彼者，論中釋為『非不證見圓成實性而能見彼依他起性』。質言之，倘若你不真實證見圓成實性，則依他起你也見不到。更進而言之，倘若不真實證見二空所顯的理性，則於依他起上決不能遣遍計執空。這裏有四句頌說得很好：『非不見真如，而能了諸行、皆如幻事等，雖有而非實』。

『若有三性，如何世尊說一切法皆無自性』？此蓋佛在經中往往說到一切法無性的話，所以有此問端，舉底下的頌文以答：

即以此三性，立彼三無性，故佛密意說：一切法無性。初即相無性，次無自然性，後由遠離前，所執我法性。

以上的頌文，明白解釋起來：這裏所謂三無性，就是依著前頭三性而立的。因為佛鑒於世間的人們，對於一切事物一定執著有個實在的自性，佛為破他們這種妄執，密意方便說一切法無性。初即相無性，是說遍計所執的我相、法相都沒有體性的。次無自然性，是說依他起性本即是緣生性空，但人們不了此理，總以為其中有個能生諸法的自性，如中國從前說天地由自然或太極生，印度數論等師說由神我與實性而生——故說無自然性。至於圓成實性也說他是無性者，是因為他遠離前頭的遍計執所執的我法性，故也方便密意說他是無性。因此、也可以知道，若有人執圓成實性為實法，便與執我、執法，同一過失。

上來所講了的二十四頌，名唯識相，正是說明一切法唯識義相。現在來講明唯識性的第二十五頌：

此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性。

這裏所謂勝義，即是指的「後由遠離前所執我法性」的那個無執的圓成實性。此性是二空所顯的，故又名勝義無性，是勝義中無我法二執之性。諸法是指世界一切所有的東西，通常所謂宇宙萬有，佛典謂之法界諸法。這遍於諸法的勝義，是佛菩薩等最高最勝的智慧所證得的境義。此勝義又名第一義，在其他的經論中說起來，亦即所謂真如。真是表他沒有虛妄，如是表他沒有變異。如說此人真實，即指此人無論在什麼地方和時候都是一樣而沒有變異之意，所以真即是如，以如故真。在二空所顯中，你要找一般人所認為有一定區別的一個一個的我和一件一件的法，實在沒有，所有者惟諸法勝義而已，惟真如而已。假如我們要想給真如下個適當的界說，便很可以以下面的「常如其性故」的一句話答完。因為真如是一切法的實性，而一切法的真實性，即常常如是者耳。心經上所說的『不生不滅，不垢不淨，不增不滅』，也就是指已經離去了一個一個的我相和一件一件的法相的真如。這常如其性故的真如，是由佛菩薩最超勝最圓滿的智慧所證得之諦理，他是從無始之始乃至盡未來際，常常時恆恆時都是如此，故說他常如其性。若從唯識論中去說明，也可以名他為「唯識實性」，故下面接著就緊隨一句即唯識實性。一切法唯識的相，是有生滅、有去來的。而遍於一切法的唯識性，是沒有生滅沒有去來的。此唯識相與唯識性，更進而明白言之，不離識的各種不同諸法，時時刻刻在變化的名唯識相，不變的名唯識性。

關於一切法唯識相和一切法唯識性，在以上都講完了。但這不過只是說明所觀的境而已，一點還沒有親證到；這只是根據佛和彌勒菩薩等現量智所證法界中流出來的經論，我們拿來依照研究他是如何如何的一種所研究的境義罷了。我們對於那種境界還未有關涉，好比我們沒有到過鼓浪嶼，聽人家說鼓浪嶼如何，或從圖畫中看來是如何，所知道的鼓浪嶼不過是名義圖象而已。一切法唯識相性的境界，不是研究了知便可了事，是要依照所知的去實證才行，不然則與可想而不可即的十洲三島同一虛渺。為了要人依照佛菩薩所已親證過的發心去實行親證，所以又有後面的五頌，專門說明行位。論上說：『如是所成唯識相性，誰依幾位，如何悟入？謂具大乘二種種性：一、

本性住種性，謂無始來依附本識法爾所得無漏法因。二、習所成種性，謂聞法界等流法已，聞所成等熏習所成。具此二性方能悟入。何謂五位？一、資糧位，謂信大乘順解脫分於識相性，能深信解』。

這裡的意思，就是說：由什麼人，用什麼方法，到了什麼程度，然後始謂之悟入唯識性相？現在就說：要大乘根性的人，又要具一、本性住種性，二、習所成種性的兩種根性，然後方可以悟入唯識性相。本性住種，就是本來已經有了無漏大乘種性。法界、是佛菩薩所親證的法界諸法，以聲音言辭來均等流出以施眾生，故名法界等流。具了這兩種大乘種性，然後經歷五位，漸次悟入。如人行路，要經過五個站。所謂資糧位者，如人要行遠路，必須預先籌備路費，這個第一資糧位，即是準備時期。大乘順解脫分者，分是因素，即是說我們對於唯識相性，若能起很深切的信樂和透明的了解，則將離去煩惱生死之苦，而得順大乘自由自在的解脫；因為他對於唯識相性能深信解故。那末，這些進境的相狀究竟如何呢？先以頌來解答：

乃至未起識，求住唯識性，於二取隨眠，猶未能伏滅。

乃至者，明於此中間已經做了很多的工夫。因為前頌說：「非不見此彼」，而引起要去求見唯識性的心，不過還在籌備期中，猶沒有一種堅決的心一定要立刻即到那裏去。在這裏應當有三十種階位：即是十住、十行、十迴向，在華嚴經等說明的很詳細。這裏以前，已經經過十信心，此位正是修習資糧而開始行六度，積集福德智慧來作行長路的資糧，使求住唯識性的目的能達到。雖然已有心要去求住唯識，而自己還沒有力量去伏滅二取的隨眠。所謂二取隨眠者，是在識上有能取見分被取相分的種子習氣，眠伏在第八阿賴耶識中，時常遇緣即起。在這個資糧位，對於二取隨眠，非特不能斷除，即完全制伏猶尚不能。

二、加行位：『謂修大乘順抉擇分能漸伏除所取能取，引發真見』。所謂抉擇者，即智慧是。對於是是非非已能抉斷擇捨，而發心直向目的地進行，一定要去親證到一切法究竟是不是唯識，非馬上得到一個判決不可！由於這種堅決的心，對於前頭的二取煩惱，便能漸伏漸除而引發真見，去親證唯

識——即所謂見性。其相云何？頌曰：

現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識。

所謂現前立少物，就是還沒有能親證唯識。好比由廈門開船往上海，正在海程中進行，而時時刻刻皆對著上海的方向，以為前頭的進程，就是上海。在這個加功用行的位中，雖然在堅決的去觀察唯識性，但於所觀的，猶是能觀心上所立的少許之物，以為這個就是唯識性，故依舊猶在二取中。因為、所謂親證唯識，重在無得，假使有所得，則免不了能取、所取之是非，既然免不了能取、所取之是非，便不能空去我法二執。其實、若你親證到唯識，則於唯識之性契合為一，無所謂得與不得，彷彿我們已經到了目的地，目的地與自身現在完全一處，還要立一種要到的目標何為！

三、通達位：『謂諸菩薩所住見道如實通達唯識相性』。這就是已經見到唯識，有一頌說明他的相狀：

若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。

這就是說：倘若你於所緣對的境，在明明的智中完全沒有所得的時候，則是已經真正證到了唯識；於唯識性合而為一，已經沒有我法之相，普遍圓滿一味平等了。

四、修習位：『謂諸菩薩所住修道，如所見理，數數修習，伏斷餘障』。這是於已經親證的唯識性相，練習得很熟習了。如我們已經親到了目的地，而對於目的地的民情風俗，都十分熟悉而能行動自如了。他的相狀就是：

無得不思議，是出世間智，捨二粗重故，便證得轉依。

出世間智與世間智不同，世間智是有限量的、有一定範圍的；出世間智是普遍圓滿，不能夠用我們現在的思想去議論的。以普遍的思想是彼此相對的，比如講臺不是茶壺，茶壺不是講臺，世間的智慧總不出這些。故證到此種無所得的不思議的出世間的智慧的時候，便能捨去粗重的煩惱、所知二障。所謂粗重者，好比金礦中夾雜了一種粗重的礦垢，有了此種粗重的垢穢夾雜在裏頭，則金子已經有了雜質而不能稱為純金。我們的心智也是這樣，有了煩惱、所知二障的粗重夾在裏頭，便不能活潑自由。我們要想我們的心智活

潑自由，非用智慧之大火鍛鍊去我們的心垢不可。轉依者，是轉去向來依住阿賴耶識中的一切雜染不清淨的諸法種子，而使他轉成無漏的清淨的。如礦中已經除了雜質而成純金，此在論中說得很詳細。

五、究竟位：『謂住無上正等菩提，出障圓明，能盡未來化有情類』。有了前來四位的進境，則可以登峰造極而達到究竟圓滿的地位了，已能安住無上正等菩提，在程度上說名無上，在體相上說名正等。菩提、是覺的意思，就是已經成佛了。又名出障圓明，因為我們向來都是在煩惱、所知障中鬼混，到了此時，已經超出他了。非惟自己超出他就算了，還要以大悲為懷，悲天憫人的去化導一切有情，使一切有情皆能夠得到出障圓明的大樂。這個位子的相狀就是：

此即無漏界，不思議、善、常、安樂、解脫身，大牟尼名法。

此，是根據上文便證得轉依而來的，表明證得轉依之後的清淨唯識性相，是圓滿無漏，連一點缺陷都沒有。界、即是總聚的意思，是一切法的總攝。這一切無漏法的總範圍的無漏界，有一、不思議，二、善，三、常，四、安樂，五、解脫的五種勝利。此中所謂安樂，是沒奔波勞碌，即一安樂永久安樂。佛雖然常常教化眾生，但不見有一眾生可度的相，故心裏很安樂，蓋佛一切大公無己。所謂解脫身者，是指離去一切煩惱生死的功德之總聚，在二乘所得的只名解脫身，但大乘於證了解脫身之時，同時亦圓滿了大乘不共的佛果——牟尼——法身，小乘只證消極一面的解脫身，大乘注重之點還是在積極一面的法身。法身者，也就是一切諸法清淨圓滿無漏功德之身。

以上已說明三十唯識論的大要。不但說說而已，意思是要我們依了這種勝果，去發起大乘的菩提心，依教研理，悟理修行，而同得最後的佛果。我們依照這樣做去，都名學菩薩行。由此後來各各都可以成佛，這是遍於佛法各種差別義中的總義。

卷012

唯識三十論題前談話

——二十五年四月在武進佛學會講——

這唯識三十論的中心理論，即是闡述「唯識」。沒有講到論文以前，先檢討他的歷史發展，明瞭論的內容——特殊的學理，以作佛學全學程的思想體系之研究，和觀察唯識學在佛學上之位置；更探討佛學各派的歷史背景，主要原理，而決定唯識學真正的價值。

唯識學原理，原為佛說。在華嚴經裏說：『三界上下法，唯是一心作』。又說：『應觀法界性，一切唯心造』。心與識，原沒有什麼差別的，心意識三者，並非各有其獨特的性格，所以，在楞伽、密嚴等很多的經典裏，都有講到「一切法唯心」或「唯識所變現」。最明顯的，像解深密經說：『諸識所緣，唯識所現』。但根據經文，這到底是怎樣底說法？在本質方面講，由識的功能所變；在現境方面講，由種種識的分別所現。這在勝鬘諸經裏，也都有講到。具體的說，唯識的根源是「三界唯心，萬法唯識」的至教量。佛在世說法，已構成「唯識」的明切觀念，然後，諸大菩薩依此思想底根源為出發點，去建立一種能適合於今後的佛教之唯識學。唯識學是超越當時世間學的學問，他有一種普遍適當性與必然性，有啟示人們理智的思想能力作用，因此，唯識學也是適用於二十世紀的一種學說。

在佛滅度八九百年之後，有無著菩薩出現於世，證得法光定，位登第一地或說第三地，以純大乘法的非空非有中實義為根據，而斥破外小的我執與法執；以識緣識現為本位，不管他是主觀或客觀的一切現象，歸納為「唯識」，而奠定唯識學之基礎。從心意識三方面的——廣義的一切心心所法為中心，統一切法不離於識的範圍，這是無著菩薩具體的理論。而且，他禮請兜率內院的彌勒菩薩降臨於我們的人世間，說瑜伽師地論等五部論。無著當時受彌勒菩薩的開導而興起，跟著一步一步的推動前進。更造了顯揚聖教論、大乘阿毗達摩論等，都是建立大乘法相唯識學的基本典籍。

無著、兄弟三人，二弟天親，三弟師子覺，都於佛法出家修學。天親初宏小乘法，後因無著的教誡，接受大乘真義，於是，宣告捨小歸大而修學大

乘。首著攝大乘論釋而宏揚唯識大乘。正因為「三界唯心，萬法唯識」的大乘思想，即是非空非有的中道實相義，亦即大乘佛法宗旨所在，故大乘佛法均以「唯識」的基礎而確立。天親菩薩對於「唯識」為題的第一部著作，是唯識二十論，以二十三首頌構成全論。先提出種種的疑難和問題，否定不健全的學說的不當，使外小立論均不成立；而自身卻成立了唯識之理。他又自行為二十頌詳加解釋，發展獨特的思想，所以這唯識二十論，為研究唯識所不可不注意的一部書了。

唯識學的逐漸發展達到最高度的成功，這不是突如其來的。先經過了釋尊、慈尊及無著菩薩的發揮，作為研究唯識之準備。次有位登四加行位的天親菩薩，不斷底實修唯識觀，根據所傳的唯識義理，而另以個人所修證到的智境，運用個人的慧辯，以全力去組織與發揚唯識學的真理。在境行果的階層上，確定了解修證的方法；在明白法界性相諸法或修習禪定淨土的原則上，確切了別一切法的因果實理。這部唯識三十論的文義，便是這一綱宗與標準了！大乘唯識學，根源於釋迦牟尼佛的教說，到了天親菩薩，方以唯識為題造論，完成唯識學的學說。因此，天親菩薩，也可說是建立唯識學的初祖。天親著述的唯識二十論，雖也有古今諸大德處處宏揚，可以作為與外小對辨的工具；但能高建法幢，包含佛法相性行果實義，精細而宏富的，到底要推唯識三十論。

此三十論是天親晚年的傑著，可惜未為解釋。凡於此論有所論述者，都是後進的十大論師。在互相辨論之下，當時十大論師各運用精密的思想，以達到適當、完備；其中，應以安慧、護法二大論師為依歸，這是古代唯識學者所公認的。再就護法與安慧比較，護法的思想，是最周密而又最宏富的。所以，唐代玄奘大師，採集十大論師之教材要義，糅為成唯識論的十卷玄文，而奉護法論師的理論為軌律。此非玄奘偏見，實因理論上有不得不尊重優勝之處。然而，安慧論師畢竟不凡，故他的唯識學說，流傳入西藏，至今仍為西藏學者所宗。在中國，繼承玄奘的唯識學者，有慈恩寺的窺基，及慧沼、智周諸大師。他們除掉尊重佛說，採用佛說以外，專門研究唯識學，作思想的訓練，以養成一切法不離於心，絕對沒有隔離於心而孤立存在的什麼事物

之「唯識」宗風。

但是，不幸得很！唐武宗的破壞後，文疏散失。後來佛教復興，分為宗下、教下，而所謂教下又四教與五教各行其是。因此，唐末直到清季這一千多年的中間，縱有極少數的學者，對於法相唯識學感覺興趣，都得不到個中要旨，因為唯識的文獻太缺乏了。有人說：唐代以後的中國佛教，形式上在活動，內部卻呆滯了，這種譏笑與批評，真是不錯。但在日本，專宏法相唯識的道場，從唐代迄今，尚有五十多個寺院。至清末民初，在國際文化之互相交流下，法相唯識學的文疏，又回到中國來了。近二三十年間，此學不但與其他各宗有平衡的發展，而且超越了其他。從此，中國大乘唯識學，又有復興的趨向。

世親菩薩，亦名天親。因為他的父母求天主而生此子，以為他是天主的親屬，所以叫天親。又叫世親，以彼天神亦名世間主的緣故。這不是理論的考證，是通俗歷史的傳說。

此論的三十首頌文，是世親菩薩所造的，故名三十頌。今成立三十論者，以三十頌前及中間，更加有徵問發起及分別段落等文句；這是出於繼承世親而解釋此唯識學的護法等十大論師；再由玄奘採取十大論師的釋文，加以連貫而科為唯識相性位的分判，於是乃譯輯而成今所講的唯識三十論。

照普通人說起來，識指「知識」而言。又據心理學所研究的「意識」，含有情感、意志、知識三種。在哲學上的認識論，亦是討論智識的。唯、有獨但義，或者說：獨有知識，故曰「唯識」，除識以外之非知識的，都在排斥之例。此世俗的誤解，與佛法的唯識義，有相當的不同。本來，肯定是識，而用唯字否定非識的反面，故曰「表心有，唯遮境無」。根據這個基本的原則，去觀察了別宇宙人生一切事象，也就是唯識觀。但世人沒有明瞭識字之含義，故於此不能沒有錯誤與疑難。所以，最重要的，要講明識的範圍，識量既明，自知「識外無別法」的確當。所講的識雖有八個，此論則說為三能變。而識之根本，即初能變的第八阿賴耶識；第二能變為第七識，及第三能變之前六識，都依止於初能變的第八阿賴耶識。眼、耳、鼻、舌、身、意

等前六識能見色、聞香，以至能夠了知分別的，是意識。意識所依的，即是六識底下的意根，那就是第七末那識。而第七識與前六識共同所依的，內變根身、外變器界的，那就是第八阿賴耶識。第八阿賴耶識和第七末那識，是心識中內在的、微細的特殊性質，心理學上還沒法講到；所以，我們對於唯識學的價值，格外覺得可貴。阿賴耶識的第一要義，就是受持。依著第八識生起的前六識有種種功用，所謂種種心理作用，如意志、感情等。在意志上，有善、惡之區別；在感情上，有喜、怒、哀、樂的生起。刺激善惡與喜怒生起的五十一種心所法，是與八識心王相應的，與識同緣，與識同現。

不但此也，識之相分，能攝盡法界，凡宇宙人生一切事象，都依識生起而不離於識。在前面已經說過，唯識，即是識——心心所法所變現的；也就是第八含藏的種子所變現的。例如色法種子所變的五根，無論人界、畜生界都有——身體，即是五根所依，這即所謂內變根身。此外，還有識所變現的色，有顯色、形色等等差別；但色法的本質，是第八識上所生起的現行相分。在顯現了知上講，現前的眼識能了別色塵的影像，推知內在必有本質的增上力而能發生識的作用。根、塵、識三者的活動，有其固定的、合一的構造之體系。識的立場，間於根塵兩者之間，而識生起作用，亦有藉於根與塵的助緣；而色法之多種多樣，又皆不離於識之了別與變現。

除五根、五塵的色法以外，還有法處所攝色。如極微色：科學上分析色法的名稱與形態，有原子、分子、電子。這些既非眼識所能看見，亦非顯微鏡所能照見，但可以數學理論為基礎，分析推究以證明原子由於電子多少而成。天文學上說，太陽系外有許多恆星構成別的宇宙體系，以之積成星海、星河，這些也不是望遠鏡所全能觀察了知，這在佛學上叫做極迥色。還有很多遍計執的心理，由顛倒而生起的想像，如想像兔子頭上有角，並想兔角色的青黃及形的大小，這完全是遍計所執的妄法，根本無此物。在宗教、哲學界論到宇宙未生之前，萬法從何而來？有人計執有造物主的神，在佛法上則否認此主神的存在，說這不過是遍計所執的妄相色，與妄執兔角是一樣的。

依心心所色更有分位的表現，這是心色的界位與分量，如時間、空間、數目、文字等。在時間方面講，有生、住、異、滅，過、未、今的畛域。在

空間方面講，有東、西、南、北、上、下六方的界限。這些，在俱舍論裏有十四分位法，在百法論上有廿四位分位法。凡此分位，都是思想建立的範疇，依佛理來判斷，此分位是心、心所、色上的假法，故皆包含在識的範圍之內。

以上，總明有為諸法的因緣生法，皆是識之所變現；然一切法因緣所成，而其真實的自體性不可得。所以在形式上變遷差別，而法性不生不滅，常住如是，離文字相，離名言相；故窮究諸法之本源，成無分別智親證真如無為法性。此無為法性，即識變諸法之本性；無為法即是識之真實性，是平等無分別之絕對的真理。若明上述識之範圍，則唯識義成，更無問題。

復次、唯識學在佛法中之地位如何？原來、佛法在各宗派裏，各有種種說法之不同。這各宗派之分別，失掉了原始佛教活潑之真意義。在印度方面講，佛滅度後，初五百年有小乘二十派，因思想上的衝突，相起辯論。至第二五百年，大乘佛法興起，小乘不是大乘的對手，故各派即失其地位。到第二五百年末，則成大乘性相、空有宗義的對立。第三五百年，又轉為顯密並流。此時，小乘佛教漸隱沒，而大乘空有宗義亦更無競爭之能力。中國方面，先有羅什傳成實、三論，頗盛行於一時；繼而有菩提流支、真諦等明大乘法相義；天台家的四教，賢首家五教，將大乘空有義融貫；後有禪宗獨盛，乃分教下、宗下相並峙。如此流傳到明、清以來，宗下的、教下的都修淨土行，叢林裏漸成禪淨雙修，以維持佛教的殘局。

什麼教乘或宗派，到現今已漸失其區別。應看作都是釋迦牟尼佛的教法。佛的說法方便善巧，都為了開示眾生悟入佛之知見。這千差萬別的說法，因眾生機宜的關係，都是大圓覺海裏流出來的妙法，在本質上無可分別。但在眾生根機上，可以這樣分判：第一、是五乘共法：破邪因果，而說明世出世間的善惡因果，令一切眾生去惡取善，這唯就俗諦而說。第二、出世三乘共法：在真諦明生空觀，人無我，三界有漏皆苦，解脫三界生死之苦因和苦果。再進一步而言，就是第三大乘不共法：以法空觀達法無我，發大悲心普度眾生，以一法遍一切法，一眾生遍一切眾生故。若能如是了知諸法性相，進而修菩薩行，達到證佛果位，此為大乘佛法境、行、果之修學次第。今講之唯

識三十論，特別注重大乘境的法相，這就是此論的特色。若於一切境界事理，沒有正確的認識或分別，那末、修行與證果，不易有什麼實效。所以、本論廣明唯識境，在佛法中，實有其不可磨滅的光榮與價值。

（燈霞記）(見二十五年七月佛教日報)

卷013

唯識講要

——十二年下學期在武昌佛學院講——

懸敘綱宗一 佛教機上之本論觀

二 佛教時上之本論觀

三 佛教宗上之本論觀

四 佛教體上之本論觀

五 佛教相上之本論觀

六 佛教史上之本論觀甲 印度佛教史與本論

乙 中國佛教史與本論

丙 各國佛教史與本論

丁 今後佛化之與本論

科釋文義一 科釋論題甲 唯識

乙 唯識論

丙 成唯識

丁 成唯識論

二 科釋論文甲 宗前敬敘分１ 歸敬福田

２ 敘釋論義

乙 依教廣成分 1 依教解唯識境（一） 彰唯識相（甲） 略彰論旨辯唯識相（下缺）

懸敘綱宗

一 佛教機上之本論觀

先觀佛教二字，就一往談，緣所現之身謂之佛，佛所說之法謂之教。次觀佛，含人與法，其人為地上菩薩現者，即他受用身，為二乘及六道凡夫現者，即變化身；其法即法性身、自受用身及平等所流之聲教，故佛是人佛，而教是法佛，佛與教皆是佛。次觀教，含言與身，言者佛之所說，身者佛之所現，故教是言教，而佛是身教，教與佛皆是教。然言佛教，不過名之與相，佛是名、詮覺者之相，教是名、詮文義之相，合而言之，無上正遍覺之五蘊和合假者、流出之文字言說及所詮義理，謂之佛教。

佛教由機，昔有二說：龍軍、無性等說：佛之圓圓果海，唯大定智悲，離形色文義相。但由佛果大悲願力，其善根成熟之有情於自心上現起形色文義相。然不言眾生教而名佛教者，以攝歸佛之本願力，故云佛教。護法、勝子等說：教由有情機感佛無漏心上現文義相，宜聞法者託為本質而現於自識上，然聞者於本質不能親緣，但託為本質而緣其自識相分。

近歐陽竟無居士，宗護法等立論，故於瑜伽真實品敘略云：「托質圓音，教則唯一，聞者識上，乘則有三」。但此義亦不可執定，所以者何？若就龍軍等說，佛果上本無能詮所詮之文義相，是無質可托；而護法等則佛心上文義由機感現，眾生之機感不同，則所托之質，亦各不同；如小機感佛心上現小教，大機感佛心上現大教，是則所托教不可定一。聞者如為一類頓機，不由小而入大，則所成乘，亦不能定三。然淨名經云：『佛以一音演說法，眾生隨類各得解』者，是就佛之平等意樂而說。佛之本願，如法華經言，皆以一乘平等濟度眾生，終不以二乘、三乘相度，此則以乘攝於平等意願，故教可說一。但因眾生差別機感不同，而聞佛言教，各自成乘，此則以教攝歸眾生機感，故乘可說三。然有從初發心，或是頓教大乘，或不定性，聞法遂歸大乘，斯又可說乘惟是一。以是義故，眾生之機可一可三，而乘與教，亦

可說三說一，但得所說合理，不必執定。

凡眾生善根性欲之心理，即謂之機。然言眾生之機，有一性無別者，有五性差別者。言一性者，謂一切眾生皆有佛性也。言五性者，即一、無性，二、聲聞性，三、緣覺性，此名三無佛性，謂此三種性皆不能成佛也。四、不定性，五、如來性，此名二有佛性，謂此種性皆可成佛也。如來性是決定成佛，而凡言皆可成佛者，即就不定種性言也。然此一性五性別者，蓋以佛性二字，詮義不同。一、佛之性，此性即真如體。謂佛性即遍法界之平等真如，不但有情，無情亦依為性。如古德云：『翠竹黃花，皆有佛性』。禪宗，或問如何是佛？曰：『乾屎橛』。又曰：『有時以一莖草作丈六金身，有時以丈六金身作一莖草』等。則遍法界皆是佛性，何有一眾生而無之？以是故說眾生一性。二、佛即性，此又分二：一、謂心性，性者、是自相義，如火熱為自相，水濕為自相，地堅為自相，風動為自相，而心即以覺為其自相——如起信論云本覺——故此佛性即指心之自相。此心自相不及於無情，故就此言佛性，雖可云一性，而僅限於有情眾生。而清涼疏亦謂：在無情曰法性，在有情曰佛性。二、即法空智種，謂無法空智之種子，不能起法空智之現行，不起法空智之現行，不能斷所知障，不能斷所知障，不能成佛。故以此為佛性，以此而衡一切有情，則無二空智種者，謂之無性；無法空智種者，謂之聲聞性或緣覺性；兼有二空智種者，謂之不定性；具法空智種者，謂之如來性。由是可說眾生有五性差別。然論智種之具不具，復有二門：一、現實如是門：謂依眾生一剎那現行心，觀過去之過去，或未來之未來，皆不離此一剎那心；若此現前一剎那心無如來性，則盡未來際亦不能成佛。如是就現前一念心上，具不具二空智種等，則可說決定有五性差別。二、展轉增上門：不論現前一念之心或具不具，但由佛之平等意願為增上緣，務使一切眾生決定成佛，如法華言：唯有一乘法，佛種從緣起。雖無現具佛種，而有佛之增上緣、或菩薩等各各互為增上，亦得新起法空智種；依唯識之新熏種義，亦不相違。由是則五性可決定可不決定，應說有情非一非五性。了達此義，則於一性五性之說無惑，可進論由有情五性之機，感佛五乘之教，由佛五乘之教，應有情五性之機。

總括以上所談，約有二端：一曰、機感佛而教起，二曰、佛施教以應機。就第一論，賢首家判教，曾說教起因緣有十，今約言教起之要有三：一、佛本願故，如契經偈云：『毘盧遮那佛，願力周沙界，一切國土中，恆轉無上輪』——此則本無教起之相。二、法如是故，如經云：『法性遍一切處』；又云：『一切法皆是佛法』等——此則亦無法與非法之分別。故此二是普遍因，尚不足以言教起之因緣。三、機所感故，則因有機感佛，而佛亦因機施教，於是方有教起之可言。就第三論，亦可分二：初、就佛施教說，則佛見一切眾生皆有佛性，皆可成佛，如是則機是一性，故教亦唯一。次、就機所感說，則機有五性，而教亦因之有五乘，如人天乘被無性機，乃至佛乘被如來機等。

本論雖菩薩造，亦宗本佛之聖教而來，則本論所被何機，亦即知由何機所感。今觀本論多言五性——由阿賴耶識中無漏種子具不具等；又論首即談阿賴耶識，乃小乘所未建立，是為不共大乘。則知其所被機，為頓悟之菩薩性，為回小向大之不定性，不被無性人天及聲聞、緣覺等性。因是亦知此論由不定機及菩薩機而感來。但論中所談，亦有小乘因之得悟者，故此論可云：正被菩薩，兼被二乘。

二 佛教時上之本論觀

依釋迦如來一代時教之中，觀察此論屬於何時？故云：佛教時上之本論觀。在昔鳩摩羅什言一時教，至劉虯、菩提流支等說五時，天台亦配五時，嘉祥說佛轉三種法輪，賢首因之說三時，此皆支那判時教之所分。至在印度，亦有二派：一、清辨、智光等，以空為究竟，故判教分三時：一、一切法有時教，即小乘。二、境空心有時教，即唯識。三、心境皆空時教，即三論等。二、護法、戒賢等宗深密經亦言三時：一、有時教，即談一切法有等小乘。二、空時教、即遣有執之般若、三論等。三、非空非有時教，即唯識等。

本論宗六種經，二種未譯。今所譯來華者，即華嚴、楞伽、深密、密嚴四種。但本宗判教，亦分頓漸：於頓唯中，於漸則分有空中三。華嚴屬頓中，深密屬漸中。故本論被頓機即屬頓中，被漸機即屬漸中。

三 佛教宗上之本論觀

宗者、所尊所尚所主之旨也。就普通言，可略分十宗。

【圖：TX08p0758_01.gif】

若就唯識言，則可分三：一、一切法有宗，人天小乘；二、一切法空宗，三論；三、中道唯識宗，華嚴唯識等。以華嚴等本唯識論所宗。故前之第九第十，皆可攝歸此第三中。

四 佛教體上之本論觀

依前來所講，教即能詮之文，及所詮之義，故教以文義為相。蓋凡有文必詮義，若無義即文亦無表現故。今觀能詮文即本論三十頌等，至所詮之義甚廣，實統括唯識境、唯識行、唯識果等。是故從所詮義上明體，則不啻從一切法上以明其體，故當從能詮文上以明體。能詮不出名句文身，茲釋名句文身之義如下：

【圖：TX08p0759_01.gif】

今各經論，若從文觀，即全是一一聲之屈曲；從名觀，盡是一一法之自體；從句觀，亦是二法以上之差別所聚；故教即名句文身。百法論說名句文即不相應行之色心分位假法，以之詮教體，可分四門：

一、攝假從實門：楞嚴經云：『此方真教體，清淨在音聞』。故名句文身之教，從佛口宣，聞者領受，亦以聲為體。然佛滅後，眾生不能親聞佛說，但從佛說之教著之經典者得聞；佛說屬聲塵，佛經屬色塵。故從本教上說，則攝名句文身之假歸之聲實，可云以聲塵為體。若從末教上說，則攝假歸實，當云以聲、色二塵為體。且佛說聲教，亦限於此方，若他方世界，有以光明為教，香飯行化，乃至以睡夢而作佛事者，則六塵皆可為教體。即禪宗揚眉、瞬目等，亦其一端，故又可云：此方本教以聲為體，末教以色、聲為體，他方世界以六塵為教體。

二、攝境從心門：百法中十一色法，皆心心所所變之相分。若以所攝歸於能，則所緣之色境皆是能緣之心王心所；如鏡中之像，總不出鏡外。夫色聲既是心王、心所所變，即可歸之心王、心所。以是故攝境從心，則可云：

教非聲色為體，以心為體。

三、攝相歸性門：能變之心與所變之境皆是相；今此言相即色心，言性即真如。是以攝相歸性，則可云：教皆以真如為體。如淨名云：『一切法皆如也』。楞嚴云：『五陰、六入、十二處、十八界，皆如來藏妙真如性』。

四、性用別收門：上來所談假實、色心、相性等三對，重重皆可為教體。惟就所明不同，別別而收。如以假法觀之，即一一假法皆可以為教體；以實法觀之，則一一實法皆可以為教體；色心、相性，亦復如是。

如前龍軍所云：佛心上無文義，但由眾生心上文義相生，故此屬攝境歸心門。護法云：或宜聞者之善根力，感佛心上文義相生，托之變起自心上文義相，則屬於性用別收門。如前、初門通小乘，後三門但大乘。又、唯識以前三門合成第四。

五 佛教相上之本論觀

一、文義相——藏：能詮之文及所詮之義為佛法藏。此論就一佛法藏，亦可屬一佛法藏；就二藏論屬菩薩藏；就六藏論，屬菩薩藏之論藏。

【圖：TX08p0762_01.gif】

二、因果相——乘：乘即依教理行果而信解修證之義也。此論就一乘論即為一乘；就二乘乃至六乘論，即大乘之菩薩乘。

┌如來……果

┌大┤

｜└菩薩……因

一乘┤

｜┌緣覺

└小┤┌天

└聲聞┤

└人

六 佛教史上之本論觀

甲 印度佛教史與本論

印度佛教，從中國中唐以後大衰。而新起有婆羅門教，最盛行，斯即印度近代之吠檀多教，大概占十分之七；次則耶蘇、回回二教；而原有之佛教幾息。至今日、南印度所餘之佛教，不過小乘一部分。是故若論印度之佛教史，但從釋迦以迄中唐，則有可言，中唐以後，無足稱道矣。

若究本論之關係，則以印度自釋迦滅後，盛行小乘，至六百年頃，龍樹、提婆依般若造中、百論等，始倡大乘空義，以破小乘執一切法有，初未立宗。後清辨闡揚，乃稱空宗。惟眾生習氣，易落偏邪，習久遂更執空，於是後龍樹二百年頃，無著菩薩興世，始依瑜伽、深密而明法相，以破惡取空者。無著之弟名世親，初從一切有部出家，盛宏小乘，作五百部小乘論，往往譏毀大乘。無著憂之，乃以方便誘令回心，初為說攝大乘論，授之作釋。至最後將近入滅，乃廣攝大乘妙義，作此唯識三十頌。但在此頌之前，作二十頌亦自作釋，及作此頌，未及作釋即已入滅。於其同時有親勝、火辯二師，為作釋論，後又有八師相繼作釋，故此頌之釋論，向稱十大論師。

唯識之學，發端於彌勒，而集大成於護法。然護法之學，不行於印度，由勝軍論師傳至玄奘，獨盛行於中國，此一奇也。

十大論師，可分三類：一、親勝、火辯，與天親同時。二、德慧、安慧、淨月、難陀，勝軍祖述難陀，德慧是安慧之師。三，護法、勝友、勝子、智月，次三師皆護法弟子。玄奘與其弟子窺基釋論，糅十大論師之釋為一本，而以護法立義最圓，是故雖列諸說，獨折衷於護法，而論首亦題曰：護法等菩薩造。

乙 中華佛教史與本論

自漢明帝時佛教入中國，所譯經論，不過梵本小部或大部中之一二品而已。魏、晉譯者漸盛，至鳩摩羅什出大乘經論頗多。劉宋時譯楞伽及華嚴，菩提留支譯地論等，漸行識唯義。但地論言第九識，後考九識即八識之淨分。陳真諦譯，於唯識經論更進。至唐玄奘乃集其成。然近人謂真諦宗安慧為舊

義，玄奘宗護法為新義；二家學說，微有異同也。本論譯者，玄奘；解傳者則有窺基、慧沼、智周等。

丙 各國佛教史與本論

自阿育王以後，佛教宏傳各國。今觀蒙古佛教自西藏輸入，顯有中觀、瑜伽等，密有諸部；然蒙藏佛教，僅有本頌而無本論。南洋如錫蘭、緬甸、暹羅等，但行小乘，亦與本論無涉。高麗佛教自中國傳入，比日本猶早，中國所有經論，彼國皆有，但未宏揚。在彼國成宗者，現有華嚴之漸宗，與法眼之頓宗，故與本論亦不相關。至日本佛教，於中國原有各宗派皆有之，而未甚宏傳。惟中國自唐後，禪宗盛行，唯識絕跡。又經三武滅佛及他種摧殘，關於唯識之典籍皆遺失，日本獨能保存。今日若窺基、泰賢、圓測、慧沼、智周、道邑等著作，多自彼國取回，由此一端言之，故此論與日本佛教之關係，較為重要。

丁 今後佛化之與本論

在印度經過有精密思想之外道，及一切有部之小乘，又經過言一切法空闡明中道大乘空宗，乘此思想之系統，始立唯識論義。而中國從兩漢、六朝以下多行儒道，儒尚人事，稍高深則所謂六合之外存而不論，六合之內論而不議。道家多空洞玄虛之言，其思想皆與此論相遠，故雖有一二傑出者，如玄、基等宏揚，而不久寢息。

惟中國思想統系，向者偏近禪宗，故禪宗特盛。近來頗有變更，因泰西科學東漸，曾破宗教哲學。近又由科學建設哲學，其思想漸精密，與唯識學相鄰接，可以唯識引導其思潮入於正軌。故從今以後，唯識學將大興，堪由中國以傳布西洋各國。然以時勢觀之，能傳布西洋者當更有三宗：一、三論宗，此即從唯識所明因緣生法以觀其空，唯識既傳，則三論必興。二、淨土宗，彼國奉行耶教，上帝天國，亦與彌陀淨土相似。三、密宗，彼土由物質之反應，近來漸多鬼神學、靈學、摧眠術等，皆與密宗相近，易於通化也。

科釋文義

一 科釋論題

甲 唯識

識為能唯，故唯即識，持業釋也。一切法為所唯。識、以了別為義，是能明了分別諸法者故。唯、以簡持為義，簡識外無，持識內有。又、簡持一切法不出於了別之外，被簡持在了知內者，即一切法，故云：一切法為所唯者，即一切法不出識之外也。今問：何謂一切法？法即軌持義，凡有法、無法皆是法，有法中，有為、無為、有漏、無漏皆然。是法出過數量，不可思議，惟佛與佛，乃能究盡。然以方便略計其數，則瑜伽有六百六十五法，天親約之作百法論，今列百法觀之：

【圖：TX08p0767_01.gif】

如上百法共分五位，復可分為性相、假實、色心三對，總名一切法。

問：何謂識？即心法之八識心王，一切有情皆有之。有情又名含識，故有情可云有識，含識亦可云含情。問：何故百法唯識？今可答云：八識心王，識自性故。五十一心所，定相應故；謂隨心法而有，即識之僕從，繫屬於識。十一色法，心王心所二所變故；雖從俗言，識在內，色在外，識精神的，色物質的，若知皆心王、心所所變相分，即心王等如鏡，色如鏡中所現之影，影不出鏡外，故知色亦不在識外。二十四心不相應行法，是心、心所、色三者之分位故；如異生性為心所法上之分位，命根為識之業種上分位，名句文等色法中聲上之分位，時方等通心、心所、色三者之分位。又如：一棹有色與觸，集現為方、圓、長、短等分位，即方分位假；計其成立年代，即時分位假。六種無為，前四位之實性故；前四有為，皆法之相，後六無為，為法之性，性即實體實相。由上五重言之，總不離識，所以言一切法唯識。問：能否唯餘法？若以圓融言之，如天台云：隨拈一法，皆為法界。華嚴云：一即一切，一切即一。則無法不可唯，雖言唯心所、唯色、唯無明、唯真如皆可；以無明盡即真如，故亦可云唯無明也。問：何故說唯識？今觀百法，心所隨識，分位是假，而色法中有根與境，實無為法即真如性。若說唯境，境本迷情所著，妄想戲論，逐以流轉，唯之即成順世外道；佛法意令有情還滅，故不可說唯境。若說唯根，此根言、非有形之眼耳等，有形之根依處

亦屬於境，淨色根非肉眼能見，以能發識，比知是有；佛為普通眾生說法，須依皆能現知者說，故不可說唯根，然則說無為法可乎？此真如無為等，必淨除一切妄想戲論，方能觀證，是佛境界，諸凡夫雖聞說真如，不過意識緣此真如一名，起為相似之獨影境，不能實證，佛為凡夫說法，故不可說唯真如。由以上諸義，為度生方便言，則根、境、真如等皆不可唯。獨此識法，無論賢愚，起心即自知有，知有即可依施教。又、從此識起貪、瞋、癡，造善、惡業，生死流轉三界之境，欲令觀心還滅，故雖一切可唯而不唯，獨說唯識。

上來所說，唯以簡為義，即簡擇、料簡等。識以了為義，即了知、了達、了別等。又簡有二義：以簡除而兼簡持。簡除者，離識之實我、實法定非有。簡持者，即識之有為、無為許非無。了亦有二義：以能了而攝所了。能了者，諸心、心所。所了者，諸色法、不相應行法及無為法。以是義故，言唯識者，非離一切法而求心，但了一切法之即心也。

乙 唯識論

此有二：一、唯識之論，論指書；二、唯識即論，論指道理學說。如言唯境論、唯根論等，即以唯識之事或理為論。

丙 成唯識

此亦有二：一、以教成教，上教字指十論師之釋論，即能成；下教字指三十頌，即所成。二、以教成理，教指能成，即三十頌及釋論；理指所成，即唯識之境行果等。由此唯識教之成，或唯識理之成，皆名唯識之成，依主釋也。

丁 成唯識論

論能發揮義理，開演言教，即指此部之名句文身而言。由前言以教成教，以教成理，今更可云以理成教，以明論義。一、以理成教論：唯識理是佛菩薩之自證，為利他故立論；如天親悟理成頌，十論師悟理成釋論。由唯識理所成之論，依主釋也。二、以教成理論：如云：『此論三分成立唯識』等，則教為能成，而唯識之理為所成，故云成唯識論。即成之唯識論，依士釋

也。三、以教成教論：以本頌為本教，釋論為末教，是成唯識即論，持業釋也。

二 科釋論文

甲 宗前敬敘分

1 歸敬福田

宗前敬敘分即起首一頌及長行，亦釋為二：一、歸敬福田，二、敘釋論意。初歸敬福田者，稽首二字是能敬，唯識性滿分淨者是所敬。此言性、有二義：一、類性之性，二、體性之性。依類性可分為四：一、唯識之虛妄性，此是應簡除之遍計執性。二、唯識之真實性，此是應簡持之唯識相性，或唯識之實性。三、唯識之世俗性，此是應轉淨之依他起性。四、唯識之勝義性，此是所證勝義勝義一真法界。若依體性言，此性對相而言，舉性即簡除前百法中之假實、色心之相，而但敬二空所顯至極究竟真如實性。

若通以三性為性，則唯識即性；若專以真如為性，名唯識之性。但從相以顯性，是性即攝相，故名唯識相之性。又言性即簡相，因性是無為無漏所應歸敬，相之有為有漏是應簡除，相之有為無漏亦非最勝。異生由迷此成有漏唯識相故，諸佛由悟此成無漏唯識相故，故此特言敬禮唯識之性，即皈敬諸佛所證清淨、所得清淨之唯識勝義性也。

清淨者，亦分二：一、清淨即者，指清淨無漏功德之聚即者。二、清淨之者，清淨專指能清淨之正智，者指無漏五蘊假者。滿清淨即清淨圓滿者，指佛。分清淨即分證清淨者，指菩薩。清淨與雜染相翻，清純無雜，潔淨無染；依滿清淨者而示唯識之教，依分清淨者從教而顯理，故雖敬佛菩薩，即是敬彼所流出之法。因此、敬禮可略分三：一、唯敬法而非人，法由佛菩薩流出，故敬佛菩薩，即是敬法。二、唯敬人而非法，依唯識性而滿清淨分清淨者，即以人攝法。三、皈敬三寶，唯識性即法寶，滿清淨者佛寶，分清淨者僧寶；但此依唯識分清淨者，是為大乘僧寶。以當時致敬，在對人之能而敬，非對法之所而敬，故此敬禮，應取後二種。

我、即隨世俗指五蘊和合假者，乃釋論師自謂。彼說、即天親本頌。利樂者、謂於無漏功德之法有所增益，是名利益。於有漏煩惱之法能速遠離，是名安樂。眾生、梵語摩呼婆耆，謂五蘊和合假生者。有情、梵語薩埵，即是與無情分界者，在凡夫之迷情，則為情愛、情性，在佛果之悟情，即為大智、大悲。菩薩造論不外二事：一、令法久住，即頌第三句。二、饒益有情，即頌第四句也。

2 敘釋論義

釋造論意三說：一、安慧等，二、火辯等，三、護法等。初安慧說三重：一、為於二空有迷謬者生正解故；二、生解為斷重障故；三、斷障為得勝果故。

┌一、迷.....全不知（凡夫）

迷謬之料簡┤二、謬.....有知而偏（二乘）

└三、迷謬.....外道

所知、即所了知，能了知是心，所了知是境；境非是障，但由法執覆蔽所知之境，遂成為障。故古德云：『所知不是障，被障障所知』。重障者、指二障之過失重，或就品類之多，指其最重者；如我執為煩惱障之重者，法執為所知障之重者。

生空正解，斷煩惱障中我執重障。法空正解，斷所知障中法執重障。由我執為本，煩惱障具足而生。由法執為本，所知障具足而生。然煩惱障中不但我執，所知障中亦有法愛、法恚及定障等，不止法執也。

┌凡夫外道.....非勝非果

勝果料簡┤二乘.....果而非勝

│菩薩.....勝而非果

└佛.....亦勝亦果

┌凡外.....非真非解脫

真解脫料簡┤二乘.....解脫非真

┃菩薩.....真非解脫

┗佛.....亦真亦解脫

┌凡外.....非大非菩提

大菩提料簡┤二乘.....菩提非大

┃菩薩.....大非菩提

┗佛.....亦大亦菩提

依述記例言：釋論中有初不說有義，中、後說有義者，則以初說為正。有初、中、後皆言有義者，則有二意：一意、諸說平等平等，二意、前略後廣，則後說為正。其初、中、後皆不說有義，如今釋造論意三說，則可同前皆說有義者例。但今就釋造論意三說，亦可以下之四法觀之。

一 依行位觀

┌資糧位

一、除謬生解.....┤

┗加行位

┌通達位

二、生解斷障.....┤

┗修習位

三、斷障得果..... 究竟位

護法在遮異執得如實解，故屬資糧位。火辯令達二空證唯識理，故屬通達位。安慧言生解斷障得二勝果，說最完全。由前觀之，安慧之說，最圓最高；次火辯；次護法；故其次序由高而下。

二 依目的觀

一、安慧教意，在得二勝果。

二、火辯教意，在證唯識理。

三、護法教意，在破執立理。

此但就造論所欲達之目的言，從遠而近，其次序亦安慧為先。

三 依致用觀

一、安慧專在得果，而於得果之行與解，不細分別。只求得果，則隨用何法，固無一定，故安慧之立義雖高，未免疏漏。二、火辯在證唯識理，務令直起智觀，而於一切言教義理之建立，亦不求精細。三、惟護法在以正教正思維，遣除由邪教邪思維所起之謬執，所謂以言遣言，令生勝解，解生乃能斷障證果。由如上說，安慧使人發心趨果，火辯使人作意求證，惟護法能善用名言，明確定立道理，使人就正理得正解，由解起行趨果，勢如破竹。故其致用較二家尤為切要。此則從賒而切，當以護法居後。

四 依判教觀

判教多以天台、賢首為準：天台時此論尚未譯來，故未判入。賢首五教則判入始教內。然今就安慧等釋論師觀之，則可為如下之所判：

【圖：TX08p0777_01.gif】

護法大悲心切，將佛法就眾生放低說，以空顯不空故，由始入終，實亦通圓。火辯由達二空，證中道唯識性故，由空始入頓。安慧意在得二勝果，故是圓教。又言生解斷障，別斷別得，有終教意。

乙 依教廣成分

一 依教解唯識境

（一）彰唯識相

（甲）略彰論旨辯唯識相

依教廣成分共三十頌，可略分為三：一、依教解唯識境，前二十五頌是。二、依境修唯識行，次四頌是。三、依行證唯識果，後一頌是。此論宗華嚴，華嚴廣談行果而略於境，此論廣談境而略行果。故境有二十五頌，次行有四頌，次果有一頌。蓋廣境者，廣華嚴之所略；略行果者，亦略華嚴之所廣也。

又從第一段說，亦可分二：二十四頌，彰唯識相。第二十五頌示唯識性。境、是就眾生因位說明法之實相實性，但能從相上講明，則即相之性自顯。故此論談相有二十四頌，談性則只一頌；以其廣談於相，故亦名法相宗。然三論宗亦廣談境，惟彼略相而廣談性，故三論又名法性宗。

就辯唯識相亦可分二：六句頌及長行，略彰論旨辯唯識相。餘二十二頌半及長行，廣釋妨難明唯識相。

就六句頌分二：一、答所執難標論宗；二、彰能變體辯識相。

前由三家述造論意，已標唯識，故此專就唯識設為問難。問意是疑必有實我實法，故世間及諸聖教說有我法。答意不必要有實我實法，而世間聖教即可說有我法。何以故？由假說故。假說有二：一、無體隨情假——世間，二、有體強說假——聖教。以真理隨妄情，則說有我法，故曰情有。以真理奪妄情，則我法本無，故曰理無。又假說我，則隨妄情有種種我相；假說法，則隨妄情有種種法相。世間隨自妄情假說既然，聖教隨他妄情假說，亦復如是。轉、謂變而現起。此中亦有伏難，謂必有實我法方有假說。答謂：不必實有，但依彼識所變。識有三分：一、自證分，非指識之本體，但指識當體之了知，在當體上有能了知所了知二相：其能名見分，所名相分，二分皆依自證所變。

此能變唯三之此，有二義：一、指上所變之種種我法相。二、即指能變，對所變說能變故。所變我法，能變即識，不離識之見相分，即我法相。唯亦二義：一、非識不能變，即唯識能變。一、是唯三，不多不少之義。

異熟三義：一、種子起現行，必有變異，異方能起，一切因緣生法皆通，故曰變異而熟。二、因在前，果在後，不在一時，故曰異時而熟。三、因中善惡，果則無記，故曰異類而熟。何云果則無記？若對各類有情言：善有善報，惡有惡報，則果固有善惡；惟對自己之報體言，則此阿賴耶識，無惡無善，亦容善容惡，故云無覆無記。亦即告子所云：性無善無不善也。蓋第八阿賴耶識為果報主，其能招感之業是善惡，而所招感之報體則無記。

下說長行：法謂軌持者，軌謂軌範，可生物解，持謂任持，不捨自相。如言黑板，使人起黑覺，不起白覺，是軌範義。然所以能使人生解，以其自性是白，不失白之自性，故一說白，即使人生白解。黑亦然。若失其自性，不能生人之黑白解，此任持義。然黑白等是有法，無法亦可生人之解，如言龜毛、兔角，雖無毛角，亦能使生無毛角想。是故法為識上變似之相，不可執為實有。

我種種相，謂有情命者等者，有異熟報體，謂之有情。一期生活，連續不斷，謂之命；有業感報，謂之命根；業盡命根斷，則報亦壞。又、有情即金剛經所云人相，命者即壽者相。

五觀略釋：一、遣虛存實：虛即我法，實即依圓。二、捨濫留純：濫即相分，濫同外境，純即內之見分、自證。三、攝末歸本：末謂心、心所之見、相，本即心、心所之自證。四、隱劣顯勝：劣謂心所，勝即心王。五、遣相證性：相謂心王等唯識相，性即真如。

眾緣所現起之心、心所法，皆自證之識體；從體分開其用，則有能了所了，能所二分皆依自證而說；因能取、所取之習慣，從識體上起似見分、相分。安慧依攝末歸本門，祇許有自證分，故說見、相是遍計無，如龜毛、兔角。護法、窺基等依遣虛存實門，許見、相亦依他有，故言見、相別種。

似我似法，非現前分別變起，乃無始以來與身俱生之我法分別習氣變起。因彼習氣從無始來積集相識，恆現起我法二執故。故識起時自然變起似我法之相見，不離於識。此不離識之似我法相——似即似能執之妄情，亦即我見法見，屬見分，我法屬相分——即內識起我法二執，執為離識似外境現；如夢牛馬，實牛馬體是無，而夢時此相似牛馬之不離心相則有。

離識外之實我法境，是無質獨影境；但從見分一方生起，屬遍計執，唯分別變。內攝於識之相、見分，是依他起，亦因緣變。

【圖：TX08p0783_01.gif】

論云：「境依內識而假立故」，即俗第一重。云：「識是假境所依事故」，即俗諦二，通真諦一。

執一切有情我體是遍，則業果相雜。外救：如諸燈光，雖處無別，而各燈光照，彼此不雜。然此不得而喻，蓋能屬之燈不遍，故光可各屬，不相雜亂。外計能屬之我體既互相遍，則所屬之業果不能各屬，應相雜亂。經言：一切眾生皆有佛性，皆依如來藏而流轉生死等，與凡外所執之我是常是一，有無差別？其各思之，思之，又重思之！

凡見分與自證分，皆是無相，緣不能著。故七托八之見分為本質而緣，實不能緣得其真見分也。假如八識是燈光，病目是七識，而病目之緣燈光，但見五色華輪，不見燈光實相；七緣八見，亦復如是。

七緣八，不親著，托為本質而緣，名真帶質境——即論云起自心相。六緣八，通真似帶質，何以故？其緣五取蘊中之色蘊時，以心緣境，是似帶質；緣餘四蘊時，以心緣心，即真帶質。至執為實我，則完全成為計所執之無質獨影境也。如病目見燈五色之華，猶托燈光為本質，故名帶質。及昧其為燈而執為實五色華，則全非事實而但為想像，故名獨影。

第六意識依邪教言語文字所詮之五蘊相，托為本質，起自心相，尚是有質獨影，以五蘊之事不無故。至依邪教所說我名，托為本質起自心相，則為無質獨影。以實無我之為物故。

第七執我，自心外之本質——第八見——定有。第六執我，若俱生所執，本質定有。分別所執，或離蘊執，本質是無；或即蘊執，本質是有。凡有我執之見分，必有我相之相分，故曰：自心內蘊，一切皆有。又凡有見必有相，故影像相分之內蘊，決定是有。惟執為離心之外有實我法，則決定非有。如心上可有想像之龜毛、兔角，若執為實有龜毛、兔角之為物，則畢竟無。

卷014

唯識二十頌講要

——八年正月在上海尚賢堂講——

若識無實境，即處、時決定，相續不決定，作用不應成。

萬法唯識，心外無境，此唯識宗之說也。有難者曰：假定祇此內識，而心外別無實境，則下之四義，應不成立：一、處所之決定。二、時間之決定。三、相續不決定——相續者，人生之異名，人唯見自心中之境物，而實與眾人有同等之感覺，且各人無不見，天地之所現不決定，唯見一類境焉。四、事物之作用。在難者之意，以為上之四義，確係一般公理，故有此難。

處、時定如夢；身不定如鬼，同見膿河等；如夢損有用。

答曰：夢屬唯心所變現之幻境，此人人共知者，當在夢中，確有定處，並有定時。恆河之水，餓鬼見為膿血等類，固唯心之境也；然眾多餓鬼同見之，且一一餓鬼亦見膿穢等多物也。夢驚心慴，夢淫精損，亦非實事而生作用。如是、則上之四義，不必實境，亦可由心識構成，此分釋也。

一切如地獄，同見獄卒等，能為逼害事，故四義皆成。

再印度人普通觀念，皆信地獄。地獄中獄卒等，非實有情也；然惡人死後，同見牛頭馬面等獄卒，相逼為害。其中境況，則有處所，並有時間，同類惡人等受痛苦，一一惡人遍受逼害，且身體上離合冷熱，起種種作用，無異生前。如是、則上之四義，即此一端，俱可了解，此總釋也。

如天上傍生，地獄中不爾，所執傍生鬼，不受彼苦故。

難者又曰：獄卒如天界象鳥等一類傍生，不得謂非實有情。不知此等傍生，由自業力，識熟成果。至地獄中之獄卒，則並無自體業識，不過地獄中惡眾生公共惡業構成之惡報。何以言之？蓋天上傍生，以樂因而受樂果；獄卒雖與惡人同處於火山冰窖之中，然並無苦境可受。所執鬼如傍生之說，無有是處。

若許由業力，有異大種生，起如是轉變；於識何不許？

外宗謂：業力轉變，現諸境界，要有待乎能生各大種子。夫既許大種由業力轉變境界，則謂識由業力而起如是轉變，有何不可？

業熏習餘處，執餘處有果，所熏識有果，不許有何因？

又詰：業力不熏習之心外餘處——如色根等，執能由業力轉變而生果，而不承認受熏之識有果，則又何說？

依彼所化生，世尊密意趣，說有色等處，如化生有情。

難者聞業識現境不由大種之言，即舉佛說以難之曰：既唯有識，何為佛說有根塵等十二處乎？答意：謂世尊說此，乃別有祕密之意趣，特說色法等處，以為內根外塵，均屬幻合，如幻術中所現之化人，令小乘悟人是空耳。

識從自種生，似境相而轉，為成內外處，佛說彼為十。

蓋識非外起，乃從阿賴耶識所藏之各自種子發生，其相分相似外境相而現，因而列為內根外塵十處。如佛所說，乃教人由根塵返求本源而不執著根塵之密意者。

依此教能入，數取趣無我；所執法無我，復依餘教入。

依此密意教人，能使未斷輪迴之數取趣眾生，脫離我相，證人無我真如。若欲證法無我真如，則非依此餘之唯識等了義，不能澈悟。

以彼境非一，亦非多極微；又非和合等，極微不成故。

外教小乘，既執識外別有色法，而其學說復分多派。有謂彼色之境為一大有體者；有謂非一體而為多數之極微者；有謂由此多數極微可和合或和集者：皆無是處。蓋境有差異，即非一體。極微不可見聞嘗觸，則非實有，故非多數極微。至和合、和集二義，乃依極微而生，極微之說既不成立，自然上之二義無所根據矣。

極微與六合，一應成六分；若與六同處，聚應如極微。

茲先發揮亦非多極微之義，有反證二：一、極微之義，乃不可再分之原子，然有四圍上下等方，每方合一極微，則一極微而成六分矣。是仍可分，不成為極微。二、若此極微，與他之六可同在一處，不占方分，則雖聚集無數極微，仍各一極微也，縱使和合和集，亦不能成現象之境。

極微既無合，聚有合者誰？或相合不成，不由無方分。

難者轉計曰：極微是無方分，故無集合；然極微而下之聚色，如子微等固可和合、和集，成為宇宙間形形色色之物也。詰曰：所云聚色如子微等，非極微之所合成耶？既云極微無合，又安有聚色能合哉！若又轉計聚色亦復無合，則聚色有方分，既亦無合，又何須計極微以無方分故無合哉！

極微有方分，理不應成一；無、應影障無；聚不異無二。

蓋極微如有方分，即可由一而六合，不應成一。若無方分，即無形體，對於日光，應不成影，亦無障蔽，如是雖聚諸色，亦不成為影障。此有分無分，均不合理，乃明極微之談，不能成立。

一應無次行，俱時至未至，及多有間事，并難見細物。

再證明彼境非一之義：蓋境若是一，世間萬有，應可一目了然，何以凡覿一境，目光所接，均有先後次第不能一蹴即至？又凡一實境，均有間隙，且多有難見之細物，皆可證明境之非一也。以上摧破唯物理論已無餘地，下更就事實問答之。

現覺如夢等，已起現覺時，見及境已無，甯許有現量！

或以吾人現覺有人物等，確緣外境，方有此覺。不知夢及夢等固無外境，如正夢時，意識感覺夢境，亦何殊醒時現覺乎？況吾人於現覺起時，唯能覺色、聲、香、味、觸者，及所覺之色、聲、香、味、觸同現起於五識中耳，本不計為心外之物。逮計為心外之境物，已落獨頭意識之非量境，早非現覺之現量矣。故現量中決無心外之境。

如說似境識，從此生憶念。未覺不能知，夢於見非有。

或又以事後憶念，為過去所受外境之證。不知由眼識等所生之相分，迷與外境相似，即能從此發生憶念，何須外境？譬如夢境，當其未覺，竟不知夢中所見，皆非實有。人生大夢未覺，亦復如是。

展轉增上力，二識成決定。心由睡眠壞，夢覺果不同。

或疑謂：假如有人遇善惡二友，所聞之法，或邪或正，此二識乃因友教而生，仍屬外境。不知各人自他諸識，展轉相續，久之為正為邪，即得決定

，豈假心外之力？或又轉計無心外物，何以夢中殺人，不受罪報，醒時則必得殺果乎？然夢中之心，為睡眠所蔽，增上力弱，故造業感果，不及覺時之殊勝耳。

由他識轉變，有害殺事業。如鬼等意力，令他失念等。

或又以為有識無身，不能成殺害事業。不知此業仍由屠殺者之意識身識所造；如鬼魔等乃能以意念勢力，令人失念，發生種種病狂；此即印度人普通心理所承認者也。

彈咤迦林空，云何由仙忿？意罰為大罪，此復云何成？

再如彈咤迦林，為仙人魔法所滅，一掃而空；忿恚意業，世尊說如意罰大罪。何云有識無身，不能造業？

他心智云何？知境不如實，如知自心智，不知如佛境。

或更追進一層，以他心智為有自他分別，唯識之說，仍不成立。不知他心智者，所知他心，亦非真實。何以故？以知他心，如知自心；未成佛時，自心不能真知自心，亦如佛境之不能知也。

我已隨自能，略成唯識義。此中一切種，難思佛所行。

作者只隨自具知能，略述唯識意義，至諸佛世尊所有一切境，一切種智，廣大淵深，不可測度，則在學者默會焉可耳。

案：唯識之義，不過離心無境，原不必滅境求心，但了境唯心，則由境空繼得心空，自然轉識成智，上窮佛法，下利人生，胥在乎是已。

（劉笠青、史一如合記）(見覺社叢書第四期)

（附註）覺刊原題「聽太虛法師講唯識二十頌紀略，靖如」記。法相唯識學改題「唯識二十頌講要」，今依之。靖如，乃劉笠青、史一如之合名也。

卷015

——十三年初秋在武昌佛學院講——

懸論

一 序大意

二 解題目

三 釋撰主

四 明譯人

釋論

甲一 正明五蘊

乙一 略標

乙二 廣明

丙一 色蘊

丁一 總舉

丁二 別釋

戊一 四大種

戊二 所造色

己一 總出體

己二 別釋

庚一 明五根

庚二 明五境

辛一 色境

辛二 聲境

辛三 香境

辛四 味境

辛五 觸境

庚三 明法處色

丙二 受蘊

丙三 想蘊

丙四 行蘊

丁一 總舉

丁二 別釋

戊一 心相應行

己一 釋心所名義

己二 明六位差別

庚一 總辨差別

辛一 列名

辛二 配屬

庚二 別明體性

辛一 明遍行

壬一 明觸心所

壬二 明作意心所

壬三 明思心所

辛二 明別境五

壬一 明欲心所

壬二 明勝解心所

壬三 明念心所

壬四 明定心所

壬五 明慧心所

辛三 明善十一

壬一 信心所

壬二 慚心所

壬三 愧心所

壬四 無貪心所

壬五 無瞋心所

壬六 無癡心所

壬七 精進心所

壬八 輕安心所

壬九 不放逸心所

壬十 行捨心所

壬十一 不害心所

懸 論

一 序大意

大乘五蘊論者，依大小乘共通之蘊、界、處教，明大乘法相名數之理致也。法相多如塵沙，而五蘊可以盡之；聖教廣若大海，而大小乘可以括之。何謂五蘊？色心等之有為法也。有為者，有造作、作為、生滅之謂。夫然、其非有造作作為之不生滅無為法，應不得而攝耶？曰：否，蓋五蘊雖祇攝有為，然無為豈離有為而獨有？故論中既廣明五蘊諸法，旋會之以處、界，問答以發無我之隱，無我則明證擇滅，處、界則顯攝無為——十八界中法界與十二處之法處皆攝無為——。故五蘊為一切法之總聚，依正二報之所依，百界千如之所本，上通大乘法相唯識之高幢，下共小乘諸部之標幟。是以百法明門論以五位而陳百法，結明淺深之二無我；此論以五蘊而統諸法，申破總別之三我執——一、一性我執，二、受者我執，三、作者我執。雖然、彼論以唯識為獨尊，標大乘之特有，故心法居首，餘四次之，以是識之相應、所變、分位、實性故。本論以法相為共通，歷明名色與處界，則同於俱舍，便於初心之入門故。若一一法相之名義不了，縱閱群典，皆屬囫圇，或有知解，亦是儱侗，胡能致廣大而盡精微以自利？極高明而道中庸以利他哉！故茲

於未入法性、唯識之先講之，俾學者能審名檢實，以為精確研究之張本也。

二 解題目

五蘊為本論之別目，大乘為滿教之通稱。乘以運載為功，從譬得名。大有二義：一、當體，二、簡小。當體者，常遍為義；簡小者，相待受稱。常則豎窮三際，遍則橫滿十方。待謂對待，如長待短，方待圓也。此亦如是，大小相對，權實相立，顯此是大是實，有殊勝運載之功用，故曰大乘。五蘊廣如下釋，茲姑不述。論乃假立賓主，問答發揮，抉擇正理，破除邪見，簡非經律，故以論名。有解：大乘之大，謂當體之大義，是絕待大，不同對小之大，遂於大乘之上加立一乘，以顯佛法高深，理體超絕。但既落能詮，即不能無待，大有小待，一亦有非一待，對非一立一名純一，寧大待非大非純大！過泥名相，違害義理。故今雙出簡持：應了纔呼大時，即兼具持大簡小之義矣！

又六合釋云：五是數，蘊是法，蘊有其五，帶數釋也。五蘊是所詮，所詮義廣，以蘊攝諸有為法故；論是能詮，能詮義狹，以限於聲與名句文故。其義廣者為勝，狹者為劣，將勝就劣，以劣顯勝，云五蘊之論，帶數依主釋也。又五蘊是所明法體，大乘是法體上廣大運載之用，即體持用，就用彰體，大乘即為五蘊，持業帶數釋也。又不惟能詮名論，所詮亦名為論，若離所詮之意義，雖有名等亦不成為論，大乘五蘊是所詮，所詮即論，是則大乘五蘊即論，亦持業帶數釋。

五蘊、古譯五陰。陰、覆蔽義，謂此五法，能覆蓋障蔽法界平等不生滅之真實性故，唯局有漏。蘊、積聚義，謂此品類之多法積聚故，其義通漏無漏，今取蘊譯為正。蓋五蘊攝有為法盡，有為法既通漏無漏，五蘊亦應通漏無漏。三乘道諦，皆有為無漏，若用陰字，不惟不通佛果，即二乘入生空，菩薩證二空時，亦無其義。故陰義僅通異生之五蘊位耳。異生之五聚法，或名五取蘊；取者、貪著為義，即煩惱名，煩惱能執取三有生死故。取蘊者，由取生故，屬於取故，能生取故，名五取蘊也。或謂陰義亦通二乘，若小乘聖者，厭離三界生死入無餘涅槃時，灰身滅智，盡捨覆蔽涅槃性之五陰法故。

然仍有一分義不通，小乘許四諦中之道諦，十八界之意界、法界、意識界咸通無漏故——大乘十八界皆通漏無漏——。如是翻五蘊為五陰，攝義不盡，則名義失其所當矣，學者不可不知。

蘊謂積聚，其義已悉，積聚之相，然猶未曉。例如色法，若內外、粗細、勝劣等品類差別，略此品類差別為一聚故，說明色蘊。受、想、行、識亦然；染淨、漏無漏位皆爾。故佛果上之眾相莊嚴，四智菩提、五分法身、力、無畏等，名無漏清淨之五蘊。異生色心但染污故，名有漏雜染之五蘊。二者之分，惟在煩惱心所等之有無而已。

三 釋撰主

世親菩薩造：梵云：伐蘇畔度，唐言世親。蓋印度俗奉之神曰世天——即毗搜紐天之異名，傳言是此世天之弟，故名世親，亦名天親。婆藪槃豆傳曰：婆藪槃豆者，北天竺富婁沙富羅國——譯曰丈夫國人，生於佛滅九百年間。兄弟三人，皆名婆藪槃豆，長兄別稱阿僧伽——譯曰無著；其弟別稱比鄰持跋婆——比鄰持母名，跋婆譯兒；惟世親獨以通名稱焉。皆出家於小乘之薩婆多部。無著先悟小乘空理，意無留滯，遂通達實相，專弘大乘。比鄰持跋婆，則唯遵奉小乘而已。論主聰慧絕倫，初造五百部小乘論，後依長兄無著之勸導轉入大乘，亦造五百部論盛傳之，故世稱千部論師云。此論、即所著大乘論之一也。

菩薩、具云菩提薩埵，此翻覺有情。覺是所求果，有情是自身，謂求三菩提之有情者，故名菩薩。又菩薩修行有二：一者、自利大智為首，二者、利他大悲為先。菩提覺義，智所求果；薩埵有情義，悲所度生；發四弘誓願，故名菩薩。或菩提是所求果，薩埵者勇猛義，不憚時處求大菩提，有智有能，故名菩薩。又菩提即般若，薩埵謂方便，如是二法能利能樂一切有情，故名菩薩。

造者、造作之義，創造之謂。唯識述記云：『敘理名述，先來有故；作論曰造，今新起故』。凡菩薩造論必具二種：一者、具四德，二者、六因緣。四德者：一、於昔諸師應離憍慢，二、於有情類當起大悲，三、於同法者深

生愛敬，四、不欲彰已有勝伎能。六因緣者：一、欲令法義當廣流布；二、欲令種種信解有情，由此因緣，隨一當入正法故；三、為令失沒種種義門，重開顯故；四、為欲略攝廣散義故；五、為令顯甚深義故；六、為欲以種種美妙言辭莊嚴法義生淨信故。顧菩薩造論之鄭重，為何如乎？

四 明譯人

唐三藏法師玄奘奉詔譯：唐者、李唐，世之朝代也。三藏者：經、律、論也。遍通三藏佛法，自師師人，謂之三藏法師。玄奘、師之德號也。師俗姓陳氏，河南偃師人，生年十三，出家於淨土寺，就慧景、嚴法師等學涅槃、攝論。尋赴長安、成都，就道基、震法師等究毘曇、發智，博學多能，令名夙著。然爾時學者，各異宗趣，聖典亦有隱晦，汗漫紛拏，莫知適從！乃發西遊之志，表請朝廷，奈時世未定，未邀允許。而仍不為屈，遂於太宗貞觀三年八月，陰雜行旅人中，遁出國境，經高昌、屈支——即龜茲、颯秣建等，出中央亞細亞，歷經諸國，參禮聖蹟。至王舍城，止那爛陀寺，受戒賢諸論師瑜伽、唯識之旨。留學十年，造制惡見論，立唯識量，名震五竺。貞觀十七年十二月出印度國境，十九年歸長安，自出國凡十有六年，留學萬里，一人孤征，誠為我國歷史上空前絕後之一大事實。欲知其詳，可參閱大唐西域記，大慈恩寺三藏法師傳等。所齎大小乘梵典，有六百七十五部之多。至長安時，王公歡迎，庶士頌德，政府監護，國家供養，以弘福寺、慈恩寺、玉華殿等為其譯場。所譯經論總七十五部，千三百三十卷，此論亦所翻之一也。

釋 論

此論唯有正宗，而序與流通闕如，同瑜伽、發智、觀所緣論等，無問廣略，皆唯作者所欲也。光記一曰：『泛明諸論，正宗定有，序分、流通有無不定：或有序分而無流通，如毗婆沙論；或有流通而無序分，如二十唯識；或二分俱有，如此——俱舍——論說；或二分俱無，如發智論。隨作者意各異故』。然前後二分有無，雖隨作者所欲，總論菩薩造論所由，一以不私，皆准佛經。故光記一曰：『西方造論，皆釋佛經，經教雖多，略有三種，謂

三法印：一、諸行無常，二、諸法無我，三、涅槃寂靜。此印諸法，故名法印；若順此印即是佛經，若違此印即非佛說。故後作論者，皆釋法印。於中意欲廣略不同，或有偏釋一法印，或有舉一以明三：如五蘊論等唯解諸行無常，如涅槃論等唯釋涅槃寂靜，此即偏釋一法印。乃至諸行無常唯明有為，涅槃寂靜唯明無為，諸法無我通明有為無為』。今論就廣說義邊，雖題五蘊，蘊明有為；然具含三科，處界二門攝諸無為，如上已說，故今論具三法印明也。又文中如薄伽梵略說五蘊等著，是顯憑經造論也。

甲一 正明五蘊

乙一 略標

如薄伽梵略說五蘊：一者、色蘊，二者、受蘊，三者、想蘊，四者、行蘊，五者、識蘊。

此略標列名數也。標有二：薄伽梵三字標能說人；略說五蘊四字標所說法。一者色蘊等，如次列五蘊名也。薄伽梵者，梵音也，略翻為世尊，具有六義：一、自在，二、熾盛，三、端嚴，四、名稱，五、吉祥，六、尊貴。又能破四魔義故，名薄伽梵；謂能破煩惱魔、蘊魔、死魔、天魔也。然有經論多用佛名者，隨方順古也。或約悟諸法義邊言佛，就顯佛德義邊言薄伽梵；就體約用，各據一義，並不相違。若但言佛，是略名也，具言佛陀，此云覺者。覺是法，者是人，即有無上正遍覺之五蘊和合假者，名為覺者，即自覺、覺他、覺行圓滿之謂也。對法論一曰：『佛薄伽梵，是契經等一切教法平等所依，無師自悟諸法實性，一切教起所依處故』。

略說五蘊者，梵云塞建陀，唐言蘊，積聚為義；佛說一切諸法無量無數，今總略之，不出此五聚法也。如薄伽梵略說五蘊，有二義：一、順經造論非自臆造故。二、師說文略義深，資廣解故。一者色蘊，色有變、礙二義，變謂現象變化而歸破壞，礙謂如手礙石，石亦礙手，自他互為能礙所礙。是知色之一字，涵義極廣，非僅如普通謂青、黃、赤、白等為色，而四大種所造色、無表色，皆得稱色也。又凡言變礙為色，同時即簡無為及心、心所、不相應行等，唯色法變而有礙故。二者受蘊，受以領納為義，謂心心所領取

納受順、違與俱非之境界，而生苦、樂等之三受故。更因受心所所依之六根開為六受：曰眼觸所生受，耳觸所生受，鼻觸所生受，舌觸所生受，身觸所生受，意觸所生受。此前五名身受，後一名心受。三者想蘊，想以取像為義，心心所領受境界時，無一定分位齊限，有此想心所於所緣境，始有苦樂、怨親、男女等分齊差別相，而名言由是得以安立。此想亦有種種，曰眼識相應想，耳識相應想，乃至阿賴耶相應想。四者行蘊，有二解：一、廣義的，遷流為義。二、狹義的，造作為義。遷變流動者，有為法皆是造作義，及指思心所，此思能驅役心、心所造善、不善業；今從後說。以餘四蘊雖亦行為造作流動遷變，而彼法已從特義名餘四蘊，故取此名行蘊耳。行蘊、有七十三法，分為二類：一、相應行，五十一心所中除受、想，所餘四十九皆是，思心所正此相應行攝。二、不相應行，得、命根等二十四是。五者識蘊，識以了別為義，百法中八識心王也。八識各有明了分別自所緣境之功用，如眼識依眼根了別青、黃、赤、白等色，耳識依耳根了別內聲、外聲等聲，鼻識依鼻根了別好香、惡香等香，舌識依舌根了別甘、辛、苦、鹹等味，身識依身根了別堅、濕、煖、動等觸，意識依意根了別內外事理諸法，末那依賴耶了別自內我境，賴耶依末那——七八二識互依為根——了別根身、器界、種子等境。於中識所依根，根有二義：一、謂根依處，二、謂淨色根。通常人未加審察，不知根義。雖知五官腦筋，亦屬儱侗；此五官即五根依處，腦筋似勝義根之代名。小乘人雖知六根中之意根而不明了，謂前念現起之意識，與後念之意識為根，有根識相濫之過失；而大乘明意根為第七之末那，非意識為意根也。

綜上所明，十一色法立色蘊，受心所立受蘊，想心所立想蘊，七十三法立行蘊，八識心王立識蘊。然則何故如是次第耶？此有三釋：一、識住，二、前為後依，三、起染淨。且略舉其一：如見青黃等色相——色蘊，而領受故——受蘊，如所領受而了知故——想蘊，如所了知而思作故——行蘊，如所思作隨彼彼所作而了別故——識蘊，廣如俱舍等明。

乙二 廣明

丙一 色蘊

丁一 總舉

云何色蘊？謂四大種及所造諸色。

色蘊之相，略有二種：一、觸對變壞，謂根境相對門也——即欲色十有色處，上二界色及法界色，並非此門，如上已說。二、方所示現，唯境無根門也。對法抄一曰：『三界中五根、五境，及法處中假實，定所生依處，遍計所起，極略，極迴等，有諸名相方所，別名可說示現，皆此門攝也』。四大種者，地、水等四大，即是能造性也。所造諸色者，即彼四大之所造諸色也。此二於一切色法，悉攝無餘。及、相違義也，能造所造異故。

丁二 別釋

戊一 四大種

云何四大種？謂地界、水界、火界、風界。云何地界？謂堅強性。云何水界？謂流濕性。云何火界？謂溫燥性。云何風界？謂輕等動性。

此有二，初徵、後釋。云何四大種？徵也。謂地界等，釋也。釋中亦二：初總出體，後別釋體。初地界水界等著，是舉真四大體。大有四義：一、所依大，謂為十有對色及法處所攝色等諸所造色之所依故。二、體性大，謂四大種遍一切色，無一物而非所造，其體寬廣故。三、形相大，謂大地、大山為地大之增盛，大江、大海為水大之增盛，炎爐猛焰為火大之增盛，黑風、團風為風大之增盛，如此四大增盛，形相大故。四、起用大，謂地能載物，水能浮船，火能燒薪，風能拔木，其作用大故；又成壞世界力用大故。種者、因義，類義，此四能為生等五因起眾色故，種類別故。虛空雖大不能為因，內種子等雖能為因，體相非大，所餘諸法非大非種，由此亦大亦種，故名大種；持業釋也。應作四句分別，表示如左：——

┌虛 空……大而非種

｜外 種┐

｜ 卜……種而非大

｜內 種┘

┃堅、濕┐

大種料簡┤├.....亦大亦種

┃煖、動┘

┃造 色┐

┃心心所├.....非大非種

└假 法┘

若言四大種，四是數，即帶數釋。界有多義，至下可辨，且約二義釋之：一、界別義，體相不同，各各種子現行異故。二、能持義，四大種能任持自體及一切所造色故。云何地界下，別解釋。文中有徵、有釋。上文雖辨地等是能造大種。然自性各各異故，今特示之曰：地堅性，水濕性，火煖性，風輕動性。此中風輕等動性者，等、謂相似，輕者、所造性，動者、正為能造之風性也，以風自性是動故。蓋輕與動相順相似，故舉能似輕相以彰所似風性，論記曰：『風能造與所造相似，故云輕等』。由風性動故，名輕等動性。此四大體為身根所覺一分之觸塵，如通俗所謂陰陽與夫科學家所謂質力，皆不外乎此也。問：道家之金、木、水、火、土，與地、水、火、風有何異乎？答：略同通俗所謂地、水、火、風，而與此正明之四大種異。問：此四大種與通俗所謂地、水、火、風有何區別？答：四大者，身根所觸之境，以堅、濕、煖、動為體，是為能造；通俗所謂地、水、火、風是所造色，屬於顯色、形色，為眼根所見之境，以顯、形色為體。如青等之地，依顯色為體，長等之地，依形色立名。通俗於此所造色境之顯、形色而呼為大地，佛法隨其俗情亦安立地名。餘水、火、風，准此類推。要之、通俗所謂地、水、火、風與大種之不同者，唯於所造之顯、形色各立其名而已。故此彼對望，此為觸境，彼為色境；此為身根之所觸，彼為眼根之所見；此為能造，彼為所造，二者相違可知。

┌堅┐ ┌持┐

┃濕┃ ┃攝┃

┌四大種體┤ ├──觸塵──┤ ├用

｜｜煖｜｜熱｜

｜└動┘ └長┘

比較┤

｜┌地.....色香味觸

｜｜水.....色香觸

└世俗所見┤

｜火.....色觸

└風.....觸

問：四大種是現是種？若是現行，云何名種？答：四大種是現行觸塵一分，對自種故，是現非種。然則何因緣故名能造性為四大種耶？答：一切色法雖皆由第八阿賴耶中親因緣種生，然要由堅等現行四大為普遍切要之殊勝功能增上緣，彼色、香、味、觸等方能生故。故即依此親近殊勝增上功能假名為種，如瓜豆等種，亦非種言種。問：四大種為大小乘共通之名，其義有無差別？答：小乘以四大為能生一切法之因，大乘為能生一切色法之緣，因謂親因，緣為增上，此二別也。問：四大種幾識能緣耶？答：有三識，謂身識及同時意識、阿賴耶也。蓋身識、意識變緣時，須託第八所變緣者為其本質，其境皆為現量性境。獨頭意識分別名相，屬比、非量、影質境。問：四大種大類區別可分幾類？答：四大遍於五根、五塵，如是可分為二：一、根身執受大種，二、器界非執受大種。此通有漏、無漏之依、正二報，如佛有清淨圓明之報身四大，微妙莊嚴之淨土四大故。

戊二 所造色

己一 總出體

云何四大種所造諸色？謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，色、聲、香、味、所觸一分、無表色等。

此中先徵後釋，謂能造四大已彰，今所造諸色應釋。所造色者，謂依止大種，即於大種處所，有餘造色生，由是因故，說四大種所造諸色。造者、

是同一處攝持彼義，名之為造，此有三不相離義：一、一處不相離，謂大種及所造色同住一處，二、相依不相離，三、和合不相離。廣五蘊論曰：『造者、因義』。謂以四大種為因，所造得生故。此因有五種：一、生因——即是起因，謂離大種色不起故。二、依因——即是轉因，謂捨大種諸造色無有功能據別處故。三、立因——即隨轉因，謂由大種變異，能依造色隨變異故。四、持因——即是住因，謂由大種諸所造色相似相續生，持令不絕故。五、養因——即是長因，謂由大種養彼造色令增長故。如對法一曰：『所造者，謂以四大種為生、依、立、持、養、因義』，即以五因說名為造也。就大種與所造四字合釋，大種之所造，屬八轉聲之第五轉——因聲又名從聲，六離合釋之依主釋也。若加色言，五字合釋，大種所造即色，持業釋也。但大種造色義，略有二說：第一說曰，一切大種造一切色，相依而有，是造義故。——如此聚中有彼大種、所造可得，當知此中及有彼法，故諸大種同聚所有造色相依有者，皆可名造，互得造義，非定屬義——互為造義。第二說云，或可大造種子本性各異，後生現行各依自類，自類大種不生現行，此類造種終不生造——自類造義。然此二義，已散見前文——一見解造字，一見大種問答——茲不詳述。

謂眼根等下，後釋也。此由堅等四大種，輕重離合而成五根、五境及無表色等。於中所觸一分者，觸為身根之境，此境有十一種，分能造所造之二。今除能造堅、濕、煖、動四大種一分之外，取所造滑、澀、重、輕、冷、飢、渴等，故云所觸一分也。無表色等，等取極逈、極略、定自在所生、遍計所起色也。無表色者，無表示於他之色法，即反於表示於他之色法也。吾人動作身體、發動言語，於行善作惡時，對於他人有所表示，使知是善是惡，名為表色。又色表業，即此善惡之表業，同時依於因果之規則，明見如是原因，將來應招如是結果；以之擊發於自己之身內，如是擊發之原因，無形無象，無表示於他，故云無表色也。此有二種：即律儀無表，不律儀無表是。律儀無表者，其性善，如佛弟子受持三皈、五戒、八戒、十戒、二百五十戒、三百四十八戒等之別解脫律儀而發得無表是。此無表雖無表示於他，然有殊勝功用，其受三皈者，自然不皈依天魔外道等，故受諸戒者，則自然不敢為

非，而得以別別離身口之過惡也。若遇惡緣或惡友以巧言綺語相引，事物名利相誘，以諸方便破壞，隨順彼教而犯一殺戒，或行一盜、淫——取不義財，行苟且事，乃至破齋、食肉、打牌、賭博，皆為盜戒所攝；耳聽淫聲，眼睹美色，腳履邪地，身入青樓，雖未實際接觸，亦為犯淫——在當時不過為情面所拘，或勢力所迫，偶然失足，後遂造殺行淫以為常，作盜妄動而不知畏者，良由於初次犯戒，無表功用——即戒體失壞故。是以受戒後要嚴持戒律，為受能引發——無表色體，持能引長也。故古人持戒以防非止惡者，猶若堤防然。蓋防水旁流漂蕩而損害苗稼，若持戒不嚴，為惡緣之侵蕩，一旦穿破身口之堤防，則永損害善根之苗稼，可不慎歟？不律儀無表者，由身口之惡行而得惡性之無表也。如今世在匪、在幫之結黨輩，先由發誓賭咒之表業引發惡無表之功力，遂狼狽為姦，自然敢於為惡耳。此二——善惡無表——雖無可表示，非眼、耳等十有色處所收，仍依地、水、火、風四大種之所造色法而成，故為法處所攝色之一焉。問：如是為意識所緣耶？答：無表固為法塵中之一法，但體是思種，為賴耶之現量境，非粗意識親能明了。因彼有善惡之功能，意識從是推度而知；不然、定果色等亦應稱無表耶？是可知其特殊點矣。

己二 別釋

庚一 明五根

云何眼根？謂色為境清淨色。云何耳根？謂聲為境清淨色。云何鼻根？謂香為境清淨色。云何舌根？謂味為境清淨色。云何身根？謂所觸為境清淨色。

文段有五，悉明根義。根者、有由依托乃得生長之義，如草木等，由依托於根故，而幹而枝而葉得生起長成也。諸識亦然，各有其根，識方現起。然根有二：謂淨色、浮塵。浮塵者，——又名麤色根，或名根依處，浮之於外與塵寰交接，即眼如葡萄朵等之浮根四塵，及身之四肢百骸者是也。淨色根者，清淨之色不可見而有作用者也。論言五根謂淨色根也，為眼等五識之所依止，故云為根。

云何眼根者，徵釋可知。眼之差別總有五種：一、肉眼，二、天眼，三、慧眼，四、法眼，五、佛眼。此中初二眼色蘊攝——修果名天，報生名肉，故欲天眼唯肉非天，非修果故。五眼皆有通二世及三世等之差別，後三眼非蘊攝，於中慧眼、法眼為二無漏根，佛眼通於前四。今論所明眼根，即肉、天二眼也。此有現行種子差別；界門眼通種子，五根門眼唯取現行，今唯現行也。

色為境、清淨色者，廣五蘊論曰：『云何眼根，謂以色為境，淨色為性，謂於眼中一分淨色如淨醍醐，此性有故，眼識得生，無即不生』。以色者，是眼所行境，而能引發根故；謂舉能引發境顯所發眼自體也。淨色者，以淨言簡扶塵根，顯勝義根也。蓋扶塵根為有見有對之麤色，此色清淨微妙故喻如醍醐。醍醐由熬乳作酪，自酪出酥，熬酥為醍醐，乃酥精液，不可多得，淨極甘美故。一分者，簡周遍，謂舌身二根淨色遍滿所依處，眼等三根不爾，故以一分及周遍，顯其差別也。此性有故下，示眼識能生相，文顯易知。

云何耳根等者，文有二科，初徵後釋。淨色根義，上已略明，今更舉釋論——廣五蘊論——釋之：『根者，最勝自在義、主義、增上義。所言主者，與誰為主？謂眼根與眼識為主，生眼識故；如是乃至身根與身識為主，生身識故』。最勝等三義，成唯識論四、說五識四種依中——一、五色根同境依，二、第六識分別依，三、第七識染淨依，四、第八識根本依——同境依，有「依」、「所依」、「有所依」義之別，此五根正為五識之「所依」也。然所依必具四義：一、決定義，謂眼識必依眼根生，無依餘根生義。是言決定，簡第六識雖以五識為依，然不定故，非決定義也。二、有境義，謂各自有各自所取境義，如眼根有色境，耳根有聲境等。是簡四大及五塵、種子等，彼雖有決定義，蓋非有境也。三、主義，謂要主而有自在力令餘法生義也。是簡遍行等，彼雖有決定與有境二義，不能為主令餘法生也。四、令心心所取自所緣義，謂受想等皆雖取自境，不能令他取也。餘心心所雖有具一、二，不能並具四義，唯五色根具四，故為所依。今釋論中主義者，舉其一義影顯餘三。或可如上四義唯局五根，主一種通一切根，故約總相釋根舉主一義耳。最勝自在義、增上義者，此二義俱在根上一義，差別開二種，然俱舍唯

舉此二，不舉主義。最勝自在義者，——根體勝故，名為最勝，根用勝故，名為自在。以一根能了別眾色義邊，名最勝自在。增上義者，隨所依根強弱能依識亦明昧義邊，為增上義；謂根強能依識明，根弱能依識昧故。若言一義差別開二種，今論何二義中間安「主」義乎？答：今論意顯所依根上具以一了多，及隨根明昧之二義，雖同有大勢用，然尚有餘意——見上文四義中所解主義——故於二義中間安立所依主義以盡其旨耳。謂聲為境清淨色者，後釋也；釋中舉所取境，顯能取根體可知。以上二根取離境，下三根合境取也。俱舍頌云：眼耳意根不至、三——鼻舌身——相違。五根，義林亦曰：『眼耳二根離質用遠，離取義增，妙用難測，故別立二通——天眼、天耳——餘三根不立耳』。

云何鼻根乃至云何舌根清淨色等者，鼻根易知，舌根有異說。釋論云：『云何舌根？謂以味為境，淨色為性，謂於舌上周遍淨色。有說：此於舌上有少不遍如一毛端。此性有故，舌識得生，無即不生』。按：此文初舉本論，後釋本論，初中徵釋可知。釋論中二：初舉所依根，後示能生相。初中復二：初示正義，後舉異說。初中周遍者，對上三根一分也。俱舍二曰：『布在舌上形如半月』，是與今論周遍同也。有說下，後辨異說。俱舍對此置言傳說以示不信，今論亦爾，故云有說。釋此，光記舉二說：初說曰：『西方古德相傳解云：醫方家說：「於舌根中如毛端量，無舌根處，是末磨死節——梵語末磨，此云死節，節者、支節也，是身中死穴，觸便致死，頗似神經系或血管等——若針刺著，其人即死。舌中法爾有斯空處」』。後說曰：『於人腦中，有臭極穢不淨腦垢，若見飲食，腦垢流出，滴此空處。若無此處承此腦垢，觸著舌根，令人嘔吐不能飲食』。是性有故下，後釋舌識能生相可知。

云何身根等者，釋論云：『以觸為境，淨色為性。謂於身中色周遍淨色，此性有故身識得生，無即不生』。釋曰：第五明身根中二：初本論，後釋論，初中徵釋二可知。以觸者，觸有二：能觸、所觸也。所觸中亦二：謂能造大種，及所造觸塵也。所造觸塵有二十二種差別：所謂滑、澀、輕、重等也，至下可辨。此中即舉滑、澀等所觸境以顯能觸身根也。謂於下，後釋論。

此文亦明根體與識能生相，二科如前可知。上來正釋五根已竟。

問：淨色簡粗色，淨色即根耶？答：否！淨色可以為根，非淨色即根。上曾言之，根增上義，對緣境有發識之殊勝功能故，如眼淨色對色塵有能生起了別青黃之識之功能。耳、鼻、舌、身，如應當知亦爾。問：淨色根以極微細故，名無見有對，然用今世所新發明顯微鏡或可能見之耶？答：此乃藉光線增大其功用，雖較前為精明，然猶為上文所明五眼中之肉眼所攝，淨色為天眼所見，於天眼中尚非外道五通之天眼能及——佛菩薩天眼能見——況肉眼乎？問：然則吾人無從捉摸耶？答：近今生理學家之神經可以仿髣，日人曾發明之，然諦審觀察之，亦不可執定即是。何則？彼生理學家所謂神經者，不外二種：一、絲絲之纖維神經，二、圓圓之細胞神經；此二各有粗細之別，粗者可見，細者雖不可見，然以顯微鏡矚之即能了了分明，由是則未可妄為判斷以亂真理也。

問：五根一體耶？異體耶？答：有謂是一體，而實不然；各自有各自種子故。又若是一體，眼根有損應能視，耳根有損應能聽，而事實上若勝義，若扶塵，隨損其一，即失其功用，如瞽盲者等是。又釋論言「周遍」、「一分」，亦可見其端倪，倘非異體，焉有此別乎？

問：人之死時，轉識先沒，第八後捨，彼此依根既是異體，其失應亦如識之有次第耶？答：識亡根即失其為根，固有鉤鎖之關；然此根為色法，由第八識執持，識捨則壞，無所謂去來。但壞時——唯限五色根，七八識根，剎那生滅，相續不斷——有頓有漸：頓者、隨死隨壞，漸者、一日乃至七日。於此有人遂誤認為中陰身者，是未能曉其真相也。

問：眼根依眼依處，耳根依耳根處，乃至身根依身依處，五根既同是各依各之依處，然身根——、舌根，何竟獨周遍，其理由安在歟？答：眼之珠捏之能知，耳之朵提之能識，鼻之峰糾之能曉，舌之端刮之能覺，乃至暖、冷、輕、軟、硬、澀，曷非身根之感觸；其周遍也，不亦宜乎？舌根以味為境，全舌根依處皆能嘗味發了別之識，不同眼耳等依處之膜等不能發見色聞聲之了別，故舌根亦遍依處也。

問：識所依根，總有二種：謂共依不共依；然究竟何者為共，何者為不共耶？願聞其詳。答：五識共依——即俱有依有四種：一、五色根，是同境依，即今論所明清淨色根也。二、第六識是分別依，五識隨時皆有，如定中聞聲等，不無意識。非耳識獨起聞者，爾時定中五識先已滅故。世親攝論第四云：『五識以意為依，意散亂時五不生故』。謂五識其性鈍，無明了用，任運緣境不起分別了知，故依第六明了。三、第七識是染淨依，成唯識疏曰：『由有第七識染故，施等善法不成無漏』。乃至廣說謂恆與四惑相應故，被染諸識成有漏善污法也。四、第八識是根本依，楞伽經伽他曰：『阿賴耶為依，故有末那轉，依止心及意，餘轉識——第六及前五識——得生』。又瑜伽、顯揚說：由有第八識執受色根，五識身依之而轉，廣說乃至是共依非別依。此第八持諸識種子令生諸識，變五根令住五識，變五境令緣六識；又為第七親依也。如是諸識同依，非唯一識依，故云共依——第六識以第八識為共依，七八二識互為能所依也。二、不共依，謂前五識依五色根，第六依末那，七八二識互為能所依；此隨一識依，非餘識依，故言不共。問：五識俱有依有四種，然今論何無簡別，但言眼識之所依等乎？答：成唯識論四，會之舉四因：一、不共故，謂五識依非餘識依故。二、必同境故，謂其緣境必與五識同故。三、此相近故，謂餘三依遠，唯此依最近故。四、相順故，謂能所依隨名相順，餘依境別故。故不說餘三也。

庚二 明五境

辛一 色境

云何為色？謂眼境界，顯色、形色及表色等。

於中有徵釋二科，準前可知。謂眼境界者，簡非耳境界等，乃眼根所對，眼識所緣境也。此有三：一、顯色，謂青、黃、赤、白等分明顯現之緣境也。二、形色，謂於顯色分位上長、短、方、圓等有比對之形狀者。此二類更開二十三種，即青、黃、赤、白、影、光、明、闇、雲、煙、塵、霧、空一顯色、長、短、方、圓、粗、細、高、下、正、不正、是。此中初之十三屬顯色，後之十種屬形色。顯色之中以地水之氣名霧。日燄名光。月星火藥

珠寶電等之燄名明。若有餘色障光明燄可見名影。翻此名闇。空界顯現之色名空一顯色。形色之中方者有角。圓謂團圓。形平名正。不平不正。餘色易了，故今不釋。三、表色，謂有情之動作，其動作凡取、捨、屈、伸、行、住、坐、臥，乃至口目開合種種施為，皆名表色。但離長、短等無別有體，何則？如鳥之飛——表色，兔之走，魚之浮，雁之翔。其烏也尖——形色、而黑——顯色，其兔也長而灰，其魚也扁而白，其雁也玄而高，所有差別狀態無非一法上之分位假相耳。故同一有見有對之法，動之差別說三，靜之或二，究其根本唯一顯色而已——此表色依青、黃、長、短等得名，猶名句文由聲音屈曲得稱，二者比例，其義益彰。等者、等取無情及俱——情與無情之動作也。如水動樹搖，人擔並行等是。及言相違，顯、形、表三種各異故；或義通合集，三皆色境攝故。

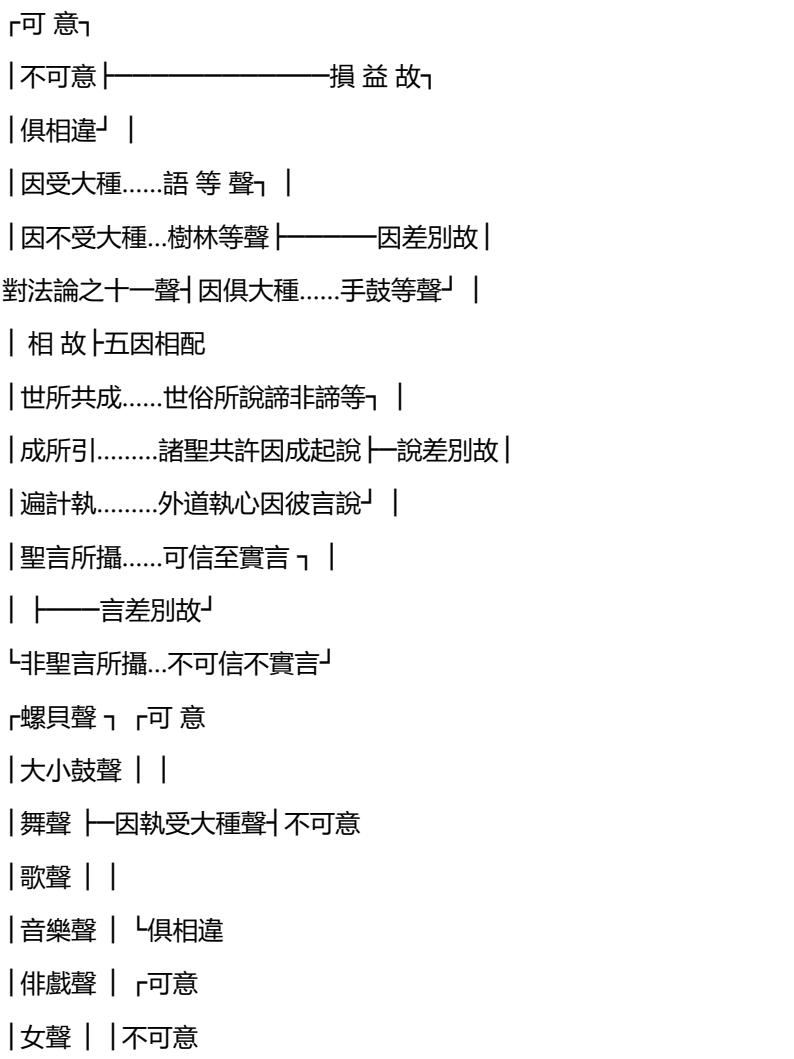
辛二 聲境

云何為聲？謂耳境界，執受大種因聲，非執受大種因聲，俱大種因聲。

此為耳根所對，耳識所緣之境也。是有能發因、所發聲之二。能發因者——因指能造大種——謂執受大種為因，非執受大種為因，執受非執受大種為因。前二為情、無情數，後一俱二。執受者，執是攝義、持義，受是領義、覺義，攝為自體、持令不壞，安危共同而領受之，能生覺受，名為執受，領為境也。能生覺受者，謂眼等五根，為第八識親所執受，遇打摩等事來時，第六識生苦樂等覺，故名能生覺受也。安危共同者，五色根既為第八親所執受，根危隨危，根安隨安，故名安危共同也。此中執受義，向有二說，義皆可通，立表如下：——

此中執受者，能生覺受也。其非執受，翻此應知。復次、又分能執受所執受。釋論曰：『心心所法是能執受，蠢動之類是所執受』。即依能生覺受示能執受，以五蘊聚身為所執受。蠢動、說文：蠢，動也。又蠢動，猶云動物也。是以色心二法，分能所執受可知。上明能發因有三種，此所發聲如次亦有三種，釋論曰：『執受大種（為）因（所發）聲者，如手相擊、語言等聲；非執受大種因聲者，如風林、駛水等聲；俱大種因聲者，如手擊鼓等聲』

，此聲即為內外大種之所擊發。初有執受聲中，言等者，等取瞋聲、哭聲及有表詮、無表詮等。次明非執中，駛者，玉篇云：山史切，疾也。如是瀑流等，言水勢所發聲也。後明執受非執受大種中，言等者，等簫聲、笛聲。廣如小乘之婆沙、俱舍、入阿毗達磨論說。大乘中亦有數說，茲彙圖如下，以資參考。



｜男聲｜ ┌可 意 ｜俱相違

｜風林等聲｜｜｜因手等相擊出聲

瑜伽一┤明了聲 ├一因不執受大種聲┤不可意 顯揚一┤因尋伺扣絃拊革聲

｜不明了聲｜｜｜依世俗聲

｜有義聲｜ └俱相違 ｜為養命聲

｜無義聲｜｜宣暢法義而起言說聲

｜下中上聲｜ ┌可 意 └依託崖谷而發響聲

｜江河等聲｜｜

｜鬥諍諠雜聲├一因執受不執受大種聲┤不可意

｜受持演說聲｜｜

└論義決擇聲┘ └俱相違

辛三 香境

云何謂香？謂鼻境界，好香、惡香、及所餘香。

此鼻根所對，鼻識所緣之境也。通常雖以香為臭之對，但香亦能攝臭，故曰好香、惡香，惡香即是臭故。對法疏二云：『問：何故蒜等名香非臭？答：俗中所說香亦稱臭，謂言臭如蘭』，乃至臭亦名香，可以見矣。所餘香者，好惡二香所餘之平等香也。釋論曰：『好香者，謂與鼻合時，於蘊相續有所順益。惡香者，謂與鼻合時，於蘊相續有所違損。平等香者，謂與鼻合時，無所損益』。初中與鼻合時者，簡色聲二種離境，謂眼、耳二根離中知，鼻、舌、身三合中知故，故云合時。合者、至時名合。於蘊相續者，二十唯識論疏上曰：『言相續者，有情異名，前蘊始盡後蘊即生，故言相續』。成唯識論疏七末云：『相續者是身』；又曰：『身者相續異名』。於者、境第七，即蘊之相續同體依主釋也。有所順益等者已下，三香如應示益、損、俱。此約境示損益，若約情損益各通三香。對法疏曰：『好等三，若依境說，好益、惡損、平等雙非；若依情說，香臭俱有益損之義』。又對法論一：香差別分三種為六法，又建立之以三因，今以圖示。

好 香……如沈麝等————————┐ ┌┐

惡 香……如蒜韭等————————┼損益故┤三｜

平等香……如塊石等————————┘ 如聲境 ｜因｜

▲相故——┤ ｜

俱生香……如香茅等————————┐ 攝取義 ｜相｜

和合香……如香等————————┼差別故┤配｜

變易香……熟果等熟變時增香————┘ └┘

同疏二曰：『問：好惡等三攝法已盡，何須更立俱生等三？答：事類不同，立初三種；起用時別，復立後三。或將境就心，立初三種；忘心說境，復立後三』。又俱舍一：好香差別，分等、不等香為四種。於中好香惡香之中能滋養身體者為等香，反之、能損害身體者，為不等香云。

辛四 味境

云何為味？謂舌境界，甘味、醋味、鹹味、辛味、苦味、淡味。

此舌根所對，舌識所緣之境也。味、即所噉，是可嘗義——通常為滋味。有此甘等六味，是味之差別。然通俗只有五種，彼將淡攝甘味中，以甘淡不異故；若仔細審察，甘是甜味，淡是淡白故。瑜伽加可意、不可意、俱非為九種。對法又加俱生、和合、變異，列十二種。顯揚有可、不可、俱非，並俱生等合六，以辨苦醋等六味體相之損益——可意等三損益差別，差別——俱生等三起用差別。如是若約境，應有十二細分；約情以談，則甘味為瑜伽顯揚之可意，及對法顯揚之變異所收，淡味為瑜伽顯揚之俱非所收；於此益見世法與佛法之淺深精粗者矣。

【圖：TX08p0835_01.gif】

辛五 觸境

云何名為所觸一分？謂身境界，除四大種餘所造觸，滑性、澀性、重性、輕性、冷、飢、渴等。

此除大種之一分身根所對，身識所緣之境界也。言所觸者，謂觸有二：能觸、所觸。能觸中分二：一、觸心所法，二、能觸身根及身識。所觸亦分二：一、能造四大種，二、所造觸處也。今言所觸一分者，於所觸中唯取所造除能造，故言除四大種。對法疏云：『於所觸中唯取所造，故言一分也，謂身境界所觸法』。除四大種餘所造觸，釋一分義；廣論、纂註之說非是。滑性下列七觸名，釋論曰：『滑謂細軟；澀謂麤強；重謂可稱；輕謂反是；煖欲為冷，觸是冷因，此即於因立其果稱。如說：諸佛出世樂，演說正法樂，眾僧和合樂，同修精進樂。精進勤苦雖是樂因，即說為樂，此亦如是。食欲為飢；飲欲為渴；說亦如是。

案：婆沙解觸有二說：初說性類各別義，謂但由大種性類差別有生滑果乃至有生渴果。後說四大偏增義，謂水火增故滑；地風增故澀；火風增故輕；地水增故重；水風增故冷；風增故飢，謂風增故，擊動食消引飢渴生，便發食欲；火增故渴，謂火增故，煎迫飲消引渴觸生，便發飢欲。此二、於有部宗前說為正。若配今論者，解滑、澀、重、輕四種，初說應理。瑜伽云：『於大種清淨性假立滑性，於大種堅實性假立重性，於大種不清淨不堅實性假立澀性及輕性』。是雖假實異說，性類差別義一同也。又解冷等三，後說應理，瑜伽云：『由水與風和合生故，假立有冷；由闕任持不平等故，假立饑渴及弱力』，一同也。雖和合與偏增異，義相似故。

等者，等軟、緩、急、飽、力、劣、悶、癢、黏、老、病、疲、息、勇十五法也。今列七名中，何故初四法安性言，後三法無之？蓋後三從果名立——軟等十五法亦同，此四自性立名；以從自性立名故，持業釋也。正理論云：『滑即性故言滑性』。餘三以從果立名，故有財釋也——全分有財。釋論所舉之滑，謂細軟等中。煖欲、食欲、飢欲，是心所欲數，由內身中有觸力令欲煖，有觸力令欲食，有觸力令欲飲，所令之欲名冷、飢、渴；即是由其能令之觸，即能令觸從果為名，名冷飢渴。以冷、飢、渴三相隱而難知，若不約果以明其體，則無從顯現，故引諸佛出世樂等之頌，以證因立果名。蓋佛出世乃至精進非是樂，能生樂故，稱佛為樂等也。

庚三 法處色

云何名為無表色等？謂有表業，及三摩地所生色等，無見無對。

文有二段，初徵後釋。初無表色者，舊云無作色。前五境如次五識所緣，無表色第六意識所緣，法處攝也，體即善惡之思種子功能也。然就其名色義邊，有大小乘異：大乘就所防所發義邊名色，謂彼善思種子上有防身語惡及發身語善功能；又惡思種子上有發身語惡及遮身語善功能；其所防善惡、所發善惡俱據身語，就其所據義邊，假名色也。表無表，義林曰：『其無表色實是無表，無表示故。而體非色，亦從所發所防假名為色』。小乘異之，俱舍有二解：第一說、隨所依義，謂所依表色有變壞故，能依無表隨之名色。第二說、約所依大種義，謂所依大種變礙故，能依無表亦名色。今言無表者，遮詮之稱，非六釋攝故，如無明等。色者、通於一切，以別簡總，言無表色，依主釋也。等者、向內等也。後釋中、有表業者，對無表；表謂表示，表自內心示他故，即色處中表色也。業者、造作義。有者、對無言有、非能所有之有。體即身語二法，故釋論謂「身語表」也。

三摩地所生色者，即定果色；或定自在色——由定力自在所變色，名定自在色；或自在所生色。三摩地為七定名中之第二等持定。（按：七定名，一、三摩呬多，此云等引。二、三摩地，此云等持。三、三摩缽底，此云等至。四、馱那演那，此云靜慮。五、質多醫迦阿羯羅多，此云心一境性。六、奢摩他，此云止。七、現法樂住。又、此七略言之不出三觀：一、奢摩他，二、三摩缽提，三、禪那是）：謂以平等持心心所俱於境轉，或平等任持雙離沉掉，故名等持。前解但專注境義，地通定散；後解有止有觀，即名禪那。所生色三字，義貫有表業與三摩地。

初有表業所生色者，表為能引，引起無表色相故，此通身語表業之善不善。故釋論曰：『謂身語表，此——身語二法——通善、不善、無記性。所生色者，謂即從彼善不善表所生之色，此不可顯示，故名無表』。蓋身語表業者，能生體相也。然此體相，若以色處中表色為體曰身表，若以聲為體曰語表，二者皆假非實。又身、語二業，表善惡故，假名善惡，實是無記，不能招當異熟果故，從業——即思心所為假也。業雖通三，而身語從思所發，所發是表，非是真業耳。無表、義林曰：『身語二業，假表業體，實是表色

，而非業性』。又唯識論云：『或身語表由思發故，假說為業』。五十一說：『一切表業皆是假有，其發身語現行之思實是業性』。由此理教，故說為假。問：若爾、論文何但言身語為表業，不及意業耶？答：小乘唯以身語二為業，此論名三乘共教，文相影略，據意應有。唯識論云：『能動身思說名身業，能動語思說名語業，審決二思意相應故，作動意故』。如是論文處處皆有，不遑枚舉，思之可知。云何審決二思？成業論等說思有三種：一、審決思，將發身語先審決故，二、決定思，起決定心將欲所作故，三、發動思，正發身語動作於事故。由是觀之，身、語二業正第三發動善不善思為真自體，但唯取現行；意業以前二思為體也。此發動現行之善不善思，雖實非身語表色，約所防所發義邊，假名身語表色，其性無記；依思動作，義通三性，故云身語表通善、不善、無記性也。彼所生色等者，意謂從善生名律儀無表，從惡生名不律儀無表。然無論其善律儀或不善律儀，要之、不外依思種子上立故。唯識論云：『此或依發勝身語善惡思種增長位立』。又成業論曰：『思差別者，簡取勝思，能發律儀、不律儀表』。由此思故，熏成二種殊勝種子，依二種子未損壞位——善無表犯戒則壞，惡無表行善則損——假立善惡律儀等無表，可謂明證矣。此又名受所引色，受謂領受，引即引取，如受諸戒品，戒是色法，所受之戒，為受所引色也。

後三摩地所生色者，釋論解之云：『謂四靜慮所生色等』。靜慮、梵語馱那演那，舊訛云禪那，是色界定及所依地，並云靜慮，通攝有無心定及漏無漏、染不染，依色四地。靜者、寂靜，即是定用；慮者、審慮，即是慧用；依定慧均等，故名靜慮。此簡慧多定少——中間定，慧少定多——無色界定，皆非靜慮，顯四根本定，亦靜亦慮，定慧不二所生之定果色也。然則瑜伽何言定果色非唯色界四禪，無色定亦能現起耶？五十三說：就業生色，說無色無，非就勝定；若就勝定，則通色無色——八根本，非八未至定。而今唯言四靜慮所生者，就業生色。業所生者，觸處大種也，即異熟、長養、等流、身根、身俱意識、第八識也；非就勝定，故不相違。言勝定所生色等者，即以殊勝定力於一切色皆得自在；謂入定者，所現光明，或變石成金，乃至見一切色像境界皆有實用，如入火光定則火光發現，入念佛三昧定，則極

樂聖境彌陀相好皆現前等是也。

問：此無表色是能造性，抑所造性耶？釋論答之云：『是所造性，名善律儀不善律儀等』。是者、八轉聲中體聲，即指上所明無表色并定果色自體。所造性者，表無表，義林曰：『準顯揚一云：律儀色依不現行法建立色性，不律儀色依現行法建立色性。此意總說表與無表律儀色，皆依所防身語以假名色，即顯三界別脫、定戒、無漏色等皆是能造，欲界所防造惡身語四大所造』。造色、義林明：就能所造，有即質造與離質造二種中，是離質造。彼言所造色與大種處相離者，名離質造故。又定果色大種生者，法苑五本：就勝定果色三門分別中，第三舉大種生一門，其中引瑜伽、顯揚等五文廣釋。諸無表色相類雖同，善惡性殊，故分律儀與不律儀。等者、處中無表，謂非律儀非不律儀也。然處中無表立不立有異義，難陀論師不立處中無表，護法論師立處中無表，今安慧廣論與護法師同義，故更云等也。

問：別解脫無表，上云依思種假立，而定道二戒無表，所立云何？答：表無表章曰：『靜慮無表，以法爾一切上二界十七地中，有漏定俱現行思上，有防欲界惡戒功能為體……無漏律儀以法爾一切上地所有無漏道俱現行思上，能斷欲界諸犯戒非功能為體』——此二皆隨心轉戒，體俱是現行思。顯揚文云：不律儀色，依現行法建立色性，指依現行思立有表，非立無表。現行思者，造作義故，是業義故。釋論「亦名業」，即示定、道二戒無表體也。又云：亦名曰種子者，指律儀不律儀無表。成業論示定、道二戒外，一切善不善律儀無表，皆依思種子立是也。

假實云何？定道二戒，通實通假，所餘一切無表，皆假立也。顯揚義林，皆有明文。等者、等極逈、極略、遍計所起色也。極逈謂即此離餘礙觸色，極略謂極微色，遍計所起謂影像色也。無見無對者，非眼識所緣，眼根所礙之色境也。謂意識所緣，法處所攝之五種色法，總為無見無對色耳。釋論曰：『如是諸色，略有三種：一者、可見有對——為能所礙者為有對——，二者、不可見有對，三者、不可見無對。是中可見有對者，謂顯色等——等一切形色等。有說：有見有對唯顯色，以形、表色為顯色之分位，是意識分別所安立故——；不可見有對者，謂眼根等——根指勝義五根，等聲香味觸

——；不可見無對者，謂無表色等』。其文易知，足資參鑑矣。

丙二 受蘊

云何受蘊？謂三領納：一、苦，二、樂，三、不苦不樂。樂、謂滅時有和合欲；苦、謂生時有乖離欲；不苦不樂、謂無二欲。

此中有二，初徵後釋，徵可知。釋中復為二：初標列，後隨釋。初、謂三領納，領即領受，納是納入；境有順逆，而能領納之心隨之亦異，故曰三領納。領納者，受之自性也。成唯識論云：『受謂領納順違俱非境相為性』。蓋順境則生樂受，逆境則生苦受，中容境則生不苦不樂受。於是眼識領納色曰眼觸所生受，耳識領納聲曰耳觸所生受，鼻識領納香曰鼻觸所生受，舌識領納味曰舌觸所生受，身識領納觸曰身觸所生受，意識領納法曰意觸所生受等。對法依四因、五位、七類差別，總說二十七受差別，位雖有多，然不外適悅、逼迫、俱非之三類故。此三皆通有、無漏，見、修及非斷三，學、無學、俱非，並善、不善、有覆、無覆四等。然有處分為五受者，乃自苦樂中離出憂喜故：即五識之領順違境云苦、樂，意識之領順違境云憂、喜。如次依有分別、無分別建立也——五識無隨念、計度二分別。問：此中於苦、樂離出憂、喜，為五識與意識差別，何故於捨受無此差別耶？答：適悅逼迫身心相，前五第六各異故。謂苦、樂無分別轉，憂、喜有分別轉。又苦、樂二種依尤重，憂、喜二種依輕微，捨受不爾，非逼非悅，此相在五、六識更無異故。又無分別而平等轉，故不分之也。問：總一受心所，依開合不同而有三受、五受差別，然其建立根本之義安在耶？答：約受領於境義邊，建立三受門；約根生義邊，建立五受門。舉圖示之如左：

【圖：TX08p0847_01.gif】

又佛果之無漏心，及因位之有漏心，受有差別：

【圖：TX08p0847_02.gif】

樂謂下，後隨釋也，文中自有三段可知。大凡人之感受樂時，初則或自不覺知，久則習以為常，直至謝滅，方知其樂也不可再得，而更生希求，如魚離水者。然感受苦時，觸處便知，即希乖離，猶探湯者是。俱非之受於此

二者相反，無離合希欲故。然此單就顯麤相論，若就細相論之，於樂受已得固生不乖離欲——和合欲，未得亦有希合欲；於苦受已得固生乖離欲，未得亦有不合欲。如是之義，可參閱唯識述記，自有詳釋。

綜上所說，受有苦、樂、捨之三受，或加憂、喜之五受。有通六識有者，有局前五者，乃至七八二識等之種種差別。若克論之，一切有漏位中，所有三界二十五有，無一非苦，奚喜樂等之有哉！所以者何？是有漏受心故；若三受者，樂滅時是壞苦，苦生時是苦苦，捨受非苦樂，剎那有生滅，即是行苦。又樂受於未得希得，希得不遂，求不得苦；已得復失，得不永得，愛別離苦。復次、苦生時為生苦，乖離不能怨會苦，苦之不盡陰盛苦。三受既爾，五受准知。若佛果無漏受心則不然，樂則常樂，捨受平等，寂然無苦之發生矣。

丙三 想蘊

云何想蘊？謂於境界，取種種相。

文有二，初徵後釋。初想蘊者，想、是遍行中之一也。此總有二種：有相想、無相想也。有相想者，能取諸境界，隨起彼彼言說，而具明了、分別二種，名為有相想。此有種種差別，或隨所依立六想身：眼觸所生想——眼根對色，眼識於中所取是白是黑非白非黑之分齊相者，即此眼觸所生之想心所之作用也——；耳觸所生想；鼻觸所生想；舌觸所生想；身觸所生想；意觸所生想——於一切境能明了分別，例如同時意識聞有音聲，即於其中取有合乎道理之分齊者，安立能詮之某某名相於其義理中之自性差別，復施設之為如何如何之所詮等——是。或約境界，有欲界、色界、及空無邊處、無所有處等差別：欲界想者，小想也，下劣故。色界想，大想也，增上故。空無邊、識無邊處想，無量想也，無邊際故。如是等雖有境麤細差別，然隨具明了分別二種而於境界起言說，故皆有相想也。無相想者，或能緣或所緣，若闕分別若闕明了，或二種共闕是名無相想也。如欲界中嬰兒未學語言者，雖於色起想，而不能了此名為色故；非想非非想定，彼地及定不明，不能圖畫諸境界相，雖彼散心亦無想，今從定說；及涅槃無相界定想。對法論曰：『

離色等一切相，無相涅槃想故名無相想』。涅槃經三十一曰：『涅槃離十或十三相加苦樂捨，涅槃離此相，立無相名』。緣彼相名無相想，非能緣彼相分，無境無相故。如是差別，廣分別如對法疏說。此中依有相想為論，其旨可察。

謂於下、後釋，成唯識論曰：『想謂於境取像為性——依彼所觸之境而取像——施設種種名言為業』。如見青黃等色，於中取像曰：此是青，此是黃，推之於萬物，皆然。謂要安立境分齊相，方起種種名言——謂此法非彼法等，作此分齊而取共相，名為安立；由取此像，便起名言，此是青等。性類眾多，故名種種。相謂相狀，對法疏出有十種：色聲等五境，男女及生異滅相；涅槃有十三等，皆為想之所取而安立也。

｜...有明了不分別.....如無想界即涅槃...｜

明了｜｜

｜...有分別不明了.....如有頂定等.....｜...無相想

分別｜｜

├─有明了亦分別────一切有想────┼─有相想

四句｜｜

｜...有非明了亦非分別...如孩等.....｜

┌─狹 小 想─┐

｜｜

├─廣 大 想─┤

｜ ├────有相想

├─無 量 想─┤

瑜伽五十三─┤ ｜

├─無所有想 ─┘

｜

├有 頂 想————┐

| ├無相想

└——切出世學無學想——┘

┌狹 小 想.....|

| |

├廣 大 想.....|

| |

├無 量 想.....|.....世間想

瑜伽五十三┤ |

├無所有想 .....|

| |

├有 頂 想.....|

|

└出世學無學想.....出世想

丙四 行蘊

丁一 總舉

云何行蘊？謂除受想，諸餘心法及心不相應行。

此總舉文中，亦有徵釋二。初行蘊者，行、遷流義，蘊、積集義，謂一切心相應法等，念念落謝不少留住，故名為行。然諸論中明行蘊體有總別二種：總者、以諸相應法及不相應法為行蘊體，今論及百法論等是也。別者、遍行中之思心所為行蘊主，謂於諸行中由思最勝——造作力用——能作心等令善染等故；又由令心差別，不相應等分位行相各別故。對法論曰：造作相是行相，由此行故，令心造作，謂於善惡苦樂等品中驅役心故。是即說一思為行蘊主。主者、一切行法之導首，約據勝為論也。故他處經論，說六思身為行蘊，或有五種差別說行蘊，或有三種差別——一、勝差別，以思心所一

切行中最勝故；二、所依差別，即六思身；三、依施設差別，善染分位等——明行蘊，舉表如左：——

別境五約增勝

|...思為蘊主 ...|

|.....思...|┣勝差別┓ ┌─：...一為境隨與

| |...此中攝遍行中...| | |自：

| 除受想餘三 | | ：...二為彼合會

| ┌─眼觸所生思┓ | |性：

| | | ├─┐├─：...三為彼別離

┌─┤ ├─耳觸所生思─┤ |顯| | ：

|對| | | | | |瑜：...四發雜染業

| | ├─鼻觸所生思─┼────依差別─┤揚| | ：

|法| | | | | |伽：...五令心自在轉

| | ├─舌觸所生思─┤ |論| | ：

|論| | | ├─┘|論：...一由境界...六思身

└─┤ ├─身觸所生思─┤ | ├─：

| | | | | ：...二由分位...二十四不

| └─意觸所生思─┘ | | ： 相應

| | |差：...三由雜染...本惑隨惑

| ┌─諸善思...信等十.....| | |：

| | 一法 | | | ：...四由清淨...信等十一

|.....├─雜染思...本惑十隨惑...| | |別：

| 二十不定四 ┣施設─┘ └─：...五由造作...思遍行三

└─分位差...二十四不.....|差別 別境五

別思 相應行法

謂除受想下、後釋也。受、想二法，如上所明，已為別蘊，故今除之。問：對法論除受想思三，今論何故不除思耶？答：彼論別相建立，思為主故；此論總相釋蘊，唯除受想。問：前略標文內，於二義中取造作義，今復云為遷流義者，何耶？答：前以廣狹為論，今是據實而說，文互影略，義益周顯，有何相違？問：心所相應及不相應法皆行蘊攝，今何除受想各別建立乎？答：此有二義：一、有外道等計受、想為生死因，修八等至無色定，此二最勝故，別成二蘊，故非此攝——理實此二亦思造作令成善染法，此約據勝為論。二、餘蘊雖亦具造作遷流之義，而彼諸蘊攝行少故，各受別名，此蘊攝行多故，獨得總稱——此約攝行多少為論。

丁二 別釋

戊一 心相應行

己一 釋心所名義

云何名為諸餘心法？謂彼諸法與心相應。

此中云何名為諸餘心法者，問也。次上既言除受、想諸餘心法，受、想二法上已專明，但未知諸餘心法者何耶？謂彼下、總答之也。彼諸法與心相應者，心、謂八識心王；彼諸法，六位五十一心所法也。心所法者，以其皆心家所有法也。此有三義：一、恆依心起，蓋心王為主，心所為輔，無主不能獨立，故必依之而起。二、與心相應，心王既起，心所亦必同時起而相應，絕無先後各出之理。三、繫屬於心，心所雖有眾多種類，善惡又不一致，而各率其眷屬歸繫於每識心王之下。合此三義，名心所有法。又相應者，謂此心法常與心王同依——同一俱有根開導依；同緣——同緣一境，王緣總相，心所緣總別相；及與同時——同一剎那而起。若約小乘，更有同行，今依大乘，心法與王不同其行。所以者何？由心法等與王行相各各不同，如緣青色，心王自變，心法自變，是故不同。此之心法與其心王各緣諸境，一時相應，心起即起，心無即無，如王左右不離於王，心數相應，亦復如是。准上所明相應之法，必具四義：一、心心所見分——即行相——各異，二、時同

，三、依同，四、所緣事等。等者、相似，事謂相見所依自體，即各各心心所所有自證分體，平等相似。光記十七曰：『事平等者，事之言體，顯各體一，故言事等。於一相應心心所中，如心體一，諸心所法體亦各一，必無二體一時俱行。此約剎那同時體等，非言前後異品數等』。

己二 明六位差別

庚一 總辨差別

辛一 列名

彼復云何？謂觸、作意、受、想、思；欲、勝解、念、三摩地、慧；信、慚、愧、無貪善根、無瞋善根、無癡善根、精進、輕安、不放逸、捨、不害；貪、瞋、慢、無明、見、疑；忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、憍、害，無慚、無愧，惛沉、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知；惡作、睡眠、尋、伺。

初徵可知。列名中，除受、想，如上已明。其列次第，諸論有異。瑜伽、對法、顯揚、百法等論，作意觸次第，今論及唯識觸作意次第也。彼瑜伽論等約觀行發修次第，謂二乘及地前菩薩觀行皆依作意而修，故作意之次列於觸等。今論及唯識等約法相生起次第，謂三和直生觸而作意現前，是以境為先故。又具列遍行五數，恐是草誤，以受想二已除故。此中總列五十一法，而釋文中於根本煩惱之不正見復開五法者，約行解不同也。其開合雖異，慧性是同，義亦無妨。

辛二 配屬

是諸心法：五是遍行，五是別境，十一是善，六是煩惱，餘是隨煩惱，四是不決定。

此中自有六節：第一、五是遍行者，於前總舉門中依別蘊義除受、想二，今此顯類同言此五，故曰五是遍行。遍周遍義，行起行義，此五無論何時何處何心何性均能等起，故曰遍行。由是一切心所雖有性用各異以顯差別，而大類之攸分，猶在斯四義矣。故瑜伽以此四義——時、處、心、性——廢立心所差別曰：一者、善等三性遍不遍，二者、三界、九地遍不遍，三者、

剎那相續，四者、彼此同時俱起不俱起。就此四義，或有具二，或有具三，或四咸具，遂有別境善等六種之差別耳。第二、五是別境者，謂所緣境事多少不同，能緣心性乃起自所緣特別之境，故名別境。詳言之，於境不遍，闕剎那相續、俱起之二，各各別緣其境以生心也。五者、欲、勝解、念、定、慧也。是者、體聲，即指五法之自體。第三、十一是善者，明善心所類也，即信等十一數是。所言善者，二世順益故。此十一自體即善，唯善心所可得生故，是以總束稱善也。又此中、於四一切，唯具遍一切地之一種，不具餘三可知。第四、六是煩惱者，總束貪、瞋、癡等六法也。若別開之，則有十法。後作釋中開五見，一一有釋，至下當知。此六法為惑之根本，餘惑皆此等流、分位差別，故名本惑，是為根本煩惱。煩性即惱，持業釋也。第五、餘是隨煩惱者，明大中小之隨煩惱也。餘者、本惑六法之餘，即指忿恨等二十法故。若依瑜伽則有二十二法，更加邪欲、邪勝解故。此二十惑，皆本惑等流性，隨彼生故，稱隨簡本，能隨所隨異故。煩惱之隨，依主釋。若以隨煩惱三字為自名，他一分有財亦得，亦稱隨惑對本惑故。是此本隨二惑，於四一切皆不具，不通三性，不遍九地，非相續，亦不俱起故。第六、四不定者，惡作等四法也。對法疏舉三因以明不定義：謂此四於善染等三性皆不定故，非如觸、作意等定遍心故，非如欲等定遍地故，立不定名。又釋論解此及簡別曰：『此四不定，非正隨煩惱，以通善及無記性故』。瑜伽抉擇分合六位為五位，即不定四攝隨惑中。蓋彼論意，謂此四法雖通三性，於中染義增故，依之攝隨惑中，六位而為五位也。今安慧論師通之言「非正隨煩惱」，非正言，顯一分通染性義也。『以通善及無記性故』下，述所由，通三性故。此不定於四一切中，惟有一切性之一種，無餘三可識。

【圖：TX08p0860_01.gif】

庚二 別明體性

辛一 明遍行

壬一 明觸

云何為觸？謂三和合分別為性。

於此科段中，除受想二，如前既辨。今文有徵釋二。釋中，三和者，三、謂根境識，和者、簡乖違。謂若眼根、聲境、鼻識，如此三法，縱並起不名和，三法各乖違故；唯於六根境識中，隨應相順生起名三和，謂如眼根、色境、眼識等也。成唯識論曰：『根、境、識更相隨順，故名三和』。又縱相順法，若闕一法，則不名三和，謂唯根境二起，識未起也。論疏曰：『正三和體，謂根、境、識。體異名三，不相乖違，更相交涉，名為隨順。如識不生，唯根境起，名為乖違』。

合者、十句義論曰：二不至至時名合。今合三種，是有已合未合，未合位三法各住本性，後至已合位，各更有順起心所功用，故云三和合。若此三法居種子時及未合位，皆無順生心所功能，則不名三和合也。如是三和合者，雖云有觸，非即是觸；觸是三和合所生果，三和合是觸能生因也，故曰三和生觸。觸與三和：一者、依三和合，二者、令三法合，三者、似彼三和。分別為性者，成唯識論云：『觸似彼起，故名分別』。疏釋之曰：分別之用，是觸功能。謂觸之上，有似前三順生心所變異用功能，說明分別。分別即是領似異名，如子似父，名分別父。謂根等三合時，其相用異自體，而能有生心所功用，是名觸，此觸之正生心所位名分別，即能似彼根等三故。如世間父能生子，此子似父，而父子自體分別，此亦如是。三和能生觸，觸雖似三和，與三和分別，而亦能生心心所，是觸自性也。

壬二 明作意心所

云何作意？謂能令心發悟為性。

文有二，初徵、後釋。初、作意者，作動於意，故名作意。後、令心發悟為性者，發、謂發動，悟、謂警覺，能發動於心使之現起，能警覺於心使之趣境；使之現起者名種子作意，使之趣境者名現行作意也。種子作意者，作意之種子激厲心心所之種子，使其現行——但彼心等種，生緣未合時不可定生，生緣已熟當生種子引發之，是作意功能也。現行作意者，心心所沉悶時，而提醒之使其趣境。例如心王寂靜意念俱泯之時，以業習種子之力鼓動此心，不覺作意，如魚噴沫，由是心動境擾，苦樂畢現矣。

壬三 明思心所

云何為思？謂於功德過失及俱相違，令心造作，意業為性。

於中有二，初徵、後釋，釋中又二：初舉所行境，後正舉所作法顯能作體。初中、功德者，謂由善業招感之順益境；過失者，謂由惡業招感之損害境；俱相違者，謂由無記業招感之非順非違不動境：此三是心心所所行境也。於者、境第七轉，可知。令心造作意業為性者，後、正舉所作法顯能作體。心、謂心王，造作者、思維籌度，意、心心所總稱，業、通身、口、意三業。意謂此思於善惡等境，取正因等相，思維造作驅役心心所，同趣所行之善惡境也。故釋論云：『此性若有，識攀緣用即現在前，猶如磁石引鐵』。即顯此思若有時，彼心心所等緣境必現在前，猶如磁石勢力，能令鐵有動用故也。

此三遍行心所——受、想亦爾，如上說四義，常遍於一切性：無論為善性，為不善性，為無記性，每一性起，必俱有此五心所。又遍於一切心：無論顯著之五、六等識，或細微之七、八等識，每一識動，必俱有此五者。又遍於一切地：一切地者，欲界則為五趣雜居地，色界則為初禪離生喜樂地，二禪定生喜樂地，三禪離喜妙樂地，四禪捨念清淨地。無色界則為空無邊處地，識無邊處地，無所有處地，非想非非想處地。無論何等地，必有此五者。又、遍於一切時：一切時者，長時如經多劫，短時如一剎那，無論何種時，必俱有此五者。統一切性、一切心、一切地、一切時，無非此五心所之所周遍游行，故曰遍行。

辛二 別境五

壬一 明欲心所

云何為欲？謂於可愛事，希望為性。

可愛者，即所樂之事；事物之境，心依之而起希望，是為欲心所之自體也。所樂者，謂欲觀境，不簡欣厭求不求，隨於何境作意欲觀察處，必有欲數，故曰事事物物之境能起此心也。此有異說不同，可參觀唯識疏。

壬二 勝解心所

云何勝解？謂於決定事，即如所了印可為性。

於徵釋二科中之釋文有三節：初定所緣境，次示能緣相，後正明自體。謂於決定事四字，初定所緣境也。決定者，簡不定不決；此中不定，就所緣境，不決就能緣心。對法疏云：猶預境及非審決心，無勝解生故。今言於決定事，先示所緣境也。即如所了者，次示能緣相。成唯識論五曰：『邪正等教理證力，於所取境審決印持』。今如所了，亦即由邪正等教及道理修力而決了故。謂即於所緣境，由邪教者決定邪理，由正教者決定正理等是。印可為性者，後正示自體。印、即可，謂是事必爾，彼不爾也，凡物決定云印可，言印可即決定故。

壬三 念心所

云何為念？謂串習事，令心不忘明記為性。

徵釋可知。釋中、於串習事等者，於、境第七轉，事、業也，是舉念所記之境。有處云曾受境，今論言串習事，蓋彼約所記境，此約能記心，各據一義，並不相違。心不忘等者，正釋體。謂不忘失與明記二義名念，若於曾受境而不明記，念不生故；或於曾受境不忘失而缺明記，雖生而不分明故，故具二種，正名念也。釋論曰：『慣習事者，謂曾所習行，與不散亂所依為業』。曾所習行者，即於前所行過經驗之事明記，能緣心中而不忘失之謂。例如：先於某日隨眾打七念佛，於中有一念相應，頓見勝境，明明了了，迄至今日，尚能憶想是境而不忘失者，即念心所之功用，以念能通於三世故。又若聽講，耳識緣曲屈之聲音，意識了達其義理，明記不忘，亦念心所之力也。然通常以念為妄念，如所謂「打得念頭死，許你法身活」，及起信論之「心體離念」等，蓋不知念通善、惡、無記三性。起信等但依染污一面而言，非念悉是染污，如念佛、持咒、誦經，乃至禪門參看話頭，念念追問，刻刻究尋，無非善念；若無善念為基，定心從何相應？觀慧從何引生？故曰：由念生定，由定發慧，由慧斷惑，惑斷證真。又、四法跡為三學所依，其義尤為顯著。何謂四法跡？無貪、無瞋、正念、正定是。此四能令三學增上，謂無貪無瞋令戒學增上清淨，正念令心學增上清淨——於所緣應無失，持心令定故——正定令慧學增上清淨。且四法跡中，念是定因，定由念住故，定是念果，是念所引故。復次、乃至根本無分別智親證真如實性，亦應有念，

不爾、後得智中無此明記功能故。如是應知念為斷染成淨超凡入聖之一大基礎也。

壬四 定心所

云何三摩地？謂於所觀事，令心一境不散為性。

於中有二，初徵後釋。釋亦二：初舉所注境——於所觀事，後示能注相。梵語三摩地，此云等持，平等持心令至境故。不簡界地定散，凡一切有情，任運所起，專注不散，皆得此名——如念佛、數息等。故與三摩呬多等制伏沉掉，調暢身心專注名定，自有通局寬狹之別也。於所觀事，是舉所注境也。此境要依聖教所說而緣，久久功致，於所緣境明證了解，心明智生，能知德失等相，如次即聞、思、修三慧也。釋論云：『所觀事者，謂五蘊等及無常苦空無我等』。五蘊等，凡聖之通觀，謂常、樂、我、淨四倒也；聖者觀身不淨，觀法無我，觀受是苦，觀心無常；凡夫外道依邪教邪師，非常計常，非樂計樂，非我計我，非淨計淨而成四倒。無常苦空等，約十六行相，見道之四諦觀也。——所觀事之事字，應有二釋；一、事相，謂四諦十二因緣等；二、體事，謂法身真如等；其義皆通。令心一境不散為性者，正示心能注相，即定心令心心所專注一境，不散不亂，而成現量之三昧境也。又、專注言應活看，非執定心前後唯緣一物，但隨所注心緣多少境，或一剎那別欲注心處，現量取所緣，定即得生。不爾、於相見道中，觀苦、集、滅、道等，應無等持定。故知隨欲所住而住，於理無違。

壬五 慧心所

云何為慧？謂即於彼擇法為性；或如理所引，或不如理所引，或俱非所引。

文有二，初徵後釋；釋中亦二：初總示體，後顯差別。於彼者，即舉前定中之所觀事而為此慧心所簡擇之境也。擇法為性，正出慧體；此有二類：一、善慧，離諸顛倒正簡擇性故，亦名正見，即隨法正理推求故。差別有三，聞、思、修三慧是。二、惡慧，唯是染污邪簡擇性故，亦名惡見，即隨法顛倒推求故。差別有五，至下可悉。問：見、慧既等，於此文中云見，本惑

中何不云慧耶？答：慧寬、見狹別故，簡擇、推求異故。又、此中於善惡二種中，取簡擇用增盛義邊稱慧，通三性、遍九地故；彼於諸法顛倒推求，由之起惑業過失增盛義邊名見——惡見，惟局惡性，非定遍九地故。故本惑不即慧，簡擇不即見也。是以唯識論等云「於所觀境簡擇為性」，唯約勝慧一邊作境耳。如理所引等者，顯差別也；謂隨順佛說稱法界性相之理，乃至離常、樂等四倒，順苦、空、無常等理，即以佛說正理為能引，慧為所引，佛理之所引慧，第三轉依主釋也。若約由慧證佛理義邊，慧能引、佛理所引，佛理即所引，持業釋也。若反是不如理所引者，即諸外道等之顛倒有無、斷常等。非如理非不如理所引者，一切世間之慧也。

此五心所於所緣觀境，各各不同；對所樂境則起欲，對決定境則起勝解，對所曾習境則起念，對所觀境則起定起慧；四境各別，非如遍行五心所之同緣一境，故曰別境。又、此五心所或起一，或起二三，即有時同現於剎那中，亦仍是各緣各境，各別生起，所以不名遍行而名別境焉。

辛三 明善數十一

壬一 信心所

云何為信？謂於業果諸諦寶中，極正符順，心淨為性。

夫信為世出世善法之首，漏無漏功德之源，故菩薩發心十信以為基，由之知解而行證；三乘聖人五根——信根以為本，由之發無漏智見道而修道。澈行位之終始，為染淨之關鍵。據信之通義言，若凡若聖、若因若果，貫通而一之，若智若愚、若賢若否，人人而守之，徵之於社會之交際，國家之約法，宗教之條規，哲學之研究，曷一能出乎信？驗之於家庭父子之間，親友之際，交易之場，曷一能離乎信？乃至無情之春生、夏長、秋斂、冬藏不失其時，星辰日月不失其軌者，豈非信性之存在乎？是以儒教有輗軏之喻，佛法有淨珠之譬。蓋車有輗軏，蠻貊可行，本之修齊以治平；水有淨珠，混濁可清，依之超凡而入聖。前者通乎世俗，性滲惡、無記，後者局於佛法，純善而無雜。今論正所明者，後之所說也。

文有徵釋二，釋中有緣境、因果、自體三。於業果等者，是初舉信之所緣境，業果即是因果法，為身、口、意三業所造；此有三種，所謂善業、惡業、不動業是。善中又分漏無漏二種，謂諸有情類，無明所覆，迷昧智眼，其造五逆、十惡業者，定墮三塗果；作五戒、十善業者，則感人天果；修四禪、八定之業者，則感不動果；若修出世無漏善，信願念佛造清淨業者，則感極樂果；修十二因緣觀等作還滅業者，則感二乘解脫果；乃至信有無上菩提，發菩提心，行菩薩道，造阿耨多羅三藐三菩提業者，定證無上菩提果。然釋論於業，唯舉福、非福、不動之三，於果只舉須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢之四。彼文雖未盡舉，意應有之，隨勝說也。

按：須陀洹之名，唐云預流，預者、言入，流者、流類，即入聖之流類，故名預流，是初果也。斯陀含、唐云一來，即一往來，謂欲界九品惑中斷前六品從人生天名往，從天還人名來，第二果也。阿那含，唐云不還，謂欲界九品惑悉斷，唯現在一生，更不還生欲界，故名不還，第三果也。此三皆為有學位，依果向差別有十八種，即四向三果成七種，八、信解，九、見至，十、身證，十一、極七返，十二、家家，十三、一間，十四、中般，十五、生般，十六、無行般，十七、有行般，十八、上流般。阿羅漢是應義，應斷煩惱，應受供，應不受分段生死，故是第四無學果也。無學中亦有九種：一、阿羅漢，二、慧解脫，三、俱解脫，四、退，五、思，六、護，七、住，八、堪達，九、不動也。又、前有學中大小有少異，無信解見至二，立隨信行、隨法行二，對法論、了義燈均有釋，恐煩略之。

諸諦寶等者，謂苦、集、滅、道諦，及佛、法、僧寶也。唯識論說信差別有三：一、信有實，二、信有德，三、信有能。信有實者，謂於諸法實事理中深信忍故，即是今論言諸諦是也。信有德者，謂於三寶真淨德中深信樂故，即今論言寶是也——深信佛證菩提，深信法是善說，深信僧具妙行。信有能者，謂一切世出世善，深信有力，能得能成起希望故——有漏善法無漏善法，信己及他——今能得後能成，無為得有為成，世善得出世成，起希望故。然本論無文，釋論言等，等之所等，即此信有能也。不爾、則缺有能義故。或信業果，即信有能。

極正符順者，次信因果，先舉業果等雖亦是因果，而就所緣境明之，今此所舉約能起心，故義門各別也。極言、簡疏淺，謂於所緣境——業、果、諦、寶——深正緣故，信即得生；若疏緣，則信不生故。正言、簡邪解，若於諸諦三寶等邪緣則信不生故。對法論云：於有德起清淨行信者，即顯此意也。——非德若能令心清淨，亦有信生，即於外道無德，信彼是無德。符順、正顯信因果，符、謂符合，符合所緣境故；順、即印順，即是勝解，印而順彼故。又謂樂順，即是欲數，樂彼法即是欲故。前者是信因，忍可——勝解——境故；後者是信果，樂希——欲——境故。又極正符順者，淺言之，即稱業果、諦、寶實相境所起之信心也。由有此信心故，菩薩則於無上菩提得不退轉，二乘則於生死解脫有分；故學佛法者首在起信。若信心成就，不啻一切功德成就，倘無信心則不得其門入，烏能得見其中美富？華嚴謂為功德母，長養諸善根；起信謂斷疑捨邪，令佛種不斷；此種緊要關鍵，其容輕忽而長此甘為生死凡夫不思脫離耶？世間多有謂其信心已足，以佛法廣大，淺慧難入，遂自退縮，懦弱不前。吾謂不然，慮前顧後，何信之有？果爾、信得真，認得定，精進猛勇熾然而起，猶預懈怠放逸等病釋然而亡。故信之為功，如人之有手，能持執諸物，象之有鼻，能持捲諸食，不慮食物之不得，但恐象手之非有。佛法亦然，唯要具象鼻信手，則不難持取諸佛法之珍貴寶物也。

心淨為性者，後正顯自體，唯識論云：『此性澄清，能淨心等，以心勝故，立心淨名』。意謂：蓋此信體澄清，能淨所淨之心心所亦同澄清；猶清水珠，自體淨亦能令濁穢水淨。唯識論疏云：餘遍行、別境等心所法，但相應善，此等十一法是自性善；彼相應故，體非善非不善，由此信等俱故，心等方善；故此淨信，能淨心等故。問：慚愧等十法，亦是自性善，體應淨？聖教中於處處釋善染以染淨言，或釋漏無漏亦以染淨言，爾何唯信為淨體耶？答：慚等十法，體性雖善，而體非淨相，信體即淨，故以淨為相，性相共淨故。又、信獨能淨，餘所淨故，唯信獨得淨名。聖教中以染淨釋善染等，能所合釋，故總以善為淨；能淨；信不共德，其旨可見矣。

壬二 慚心所

云何為慚？謂自增上，及法增上，於所作罪羞恥為性。

於中徵釋二、可知。釋中有二：初舉二緣，後顯自體。初自增上者，尊愛己身也，謂思我如是身——如學佛已發菩提心人等——乃作諸惡事，即羞己造惡，是以自體為增上緣也。法增上者，於善法生尊貴而羞己依惡法也；或偶爾為惡，則於己素日所學所修有背，心生羞恥。及者、顯人與法之相違釋；又、俱是慚之所羞法，合集義也。於所作罪者，謂於自己所作之過失，由二緣增上力故，深生厭患，極為羞恥，而不復作諸重罪，乃防息惡行耳。羞恥等者，後顯自體，謂心轉自羞恥；自恥即性，持業釋也。

壬三 愧心所

云何為愧？謂世增上，於所作罪羞恥為性。

此中分徵釋二，釋中有三：初舉能生緣，次示所羞境，後顯愧自體。初中世增上者，有二義：一、為世人可被責罰事，心生羞恥——如違世間道德等事。二、為國制可被責事，心生羞恥——如犯國家法律等條。於所作罪者，次示所羞境，即通明所作一切罪惡過失，應招世間譏刺指責議罰等之事實也。羞恥為性，後、自體可知。如是、依出世善法為增上緣，生羞恥心者為慚，依世間人或世間善法為增上緣，生羞恥心者為愧，故羞恥為慚愧之通相，人法為二之別相。唯識六曰：『云何為慚？依自法力，崇重賢善為性』。賢、謂有德，無論若凡若聖之有德者，而生崇敬；善、謂善法，無論有漏無漏善法而生崇重；此即以自增上崇敬賢聖，依法增上尊重善法，是慚心所別相之文也。又曰：「云何為愧？依世間力，輕拒暴惡為性」。有惡者名暴，染法體名惡，於彼二法，輕有惡者而不親，拒惡法業而不作，此即以總輕拒，或總暴惡，為愧心所別相之文也。又曰：『羞恥過惡，對治無慚，息諸惡行』；『羞恥過惡，對治無愧，息諸惡業』；此即顯羞恥為二通相，對治無慚無愧，及尊敬善人善法，輕拒惡者惡法，為二別相之文也——此二於隨一善心起時，不論緣何境，不簡諸諦等，皆有崇重善及拒憚惡義。

壬四 無貪心所

云何無貪？謂貪對治，令深厭患無著為性。

於中有徵釋二，釋中有三：初正舉所治顯能治，次約唯有漏明其相，後總約染淨示自體。自下無貪、無瞋、無癡名為三善根，即對下貪、瞋、癡三不善根而立。然就此名根，唯識舉二義：一、近對治義，簡餘一切善心所；謂餘皆非近對治，故名善不名根。二、生善勝義，謂餘亦雖生善而無勝義，故以二義名根也。謂貪對治者，貪是所對治法，於一切染淨諸法染著為性，故釋論云：『謂於諸有及有資具染著為貪』——有者、三有，諸有即異熟三有果也，此三界有種種有故，有諸有三界中五趣各別故；有資具者，三有之因也，即中有並煩惱業及器世間等三有具故，此為能生因，三有為所生果也。對治者，能對治法，即無貪也。此能治有二，謂遠對治、近對治也。遠對治者，一切有漏無漏慧——即正見，近對治者，無貪等三善根。此中所說對治，於二種中近對治也。三不善根相翻，對近別對治故。此正貪之對治，第四轉別體依主可知。令深厭患者，次約唯有漏示其相，謂總於三界有漏無漏因果諸法不著，為無貪體。然就因果諸法有相順因，為緣因：其相順因，直可引三有果，因唯有漏法，是可厭也。為緣因，則通一切漏無漏染淨諸法，是非可厭法也。此中唯遮能緣執，不遮所緣法故，縱執無漏涅槃成染污，是生死因，然於無漏法雖著，而仍非是可厭法也。今論已言令深厭患，知約有漏相順因也。無著為性者，後總約染淨示自體，謂無著——不著順緣二因及諸果法——故，則於漏、無漏一切諸法皆無所染著，有染著則皆為無貪之所對治。今言無著為性者，有、無漏總合出體也。

壬五 無瞋心所

云何無瞋？謂瞋對治，以慈為性。

解此分徵釋二：徵可知，釋中又二；初顯能所治，後正示自動。初、瞋對治者，瞋謂所對治法，對治謂能對治之無瞋也。通常云瞋恚，貪就身口，恚就於意，言貪恚，即雙舉三業。以慈為性者，後示自體：慈以與樂為義，於有情所起慈愍意，與之以樂也。慈之為義，如慈母之於幼子，眷愛撫養堪任勞苦，在所無怨。諸佛菩薩，等視一切眾生，猶若己子，慇懃教化，方便誘引，悉令離苦得樂；雖遇剛強眾生，逆性劣子，然猶宥其無知，不少生反感，善為攝受。故釋論云：『無瞋者，謂於眾生不損害義』。於、境第七轉

聲，即此心所之慈愍境也。此境既云眾生，就其廣義，不惟有情，亦通非情。成唯識論曰：『云何無瞋？於苦苦具無恚為性』。苦者，苦苦、壞苦、行苦，為三界有情之苦果。苦具者、苦果之資具，能生苦之因緣也，是皆瞋心所行境。瞋通情無情，無瞋亦爾，故曰：於苦苦具無恚為性。又無貪、無瞋二，有通別二相：通相者，諸善心隨緣何境，一一心中皆有無貪無瞋；別相者，對有有具無著是無貪別相，對苦苦具不恚是無瞋別相。此二同遍善心，同一緣境，同一時轉，作用各別故。由是反此之貪、瞋二法，亦有寬狹異：貪通三界——發業、潤生——寬也，瞋唯欲界狹也。

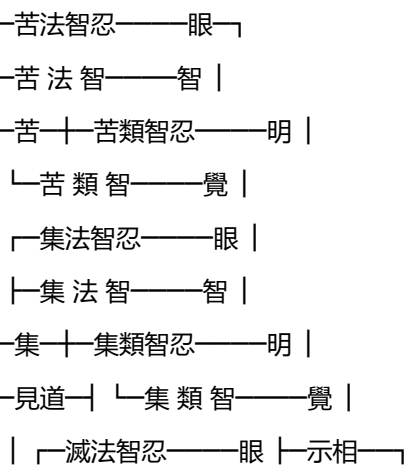
壬六 無癡心所

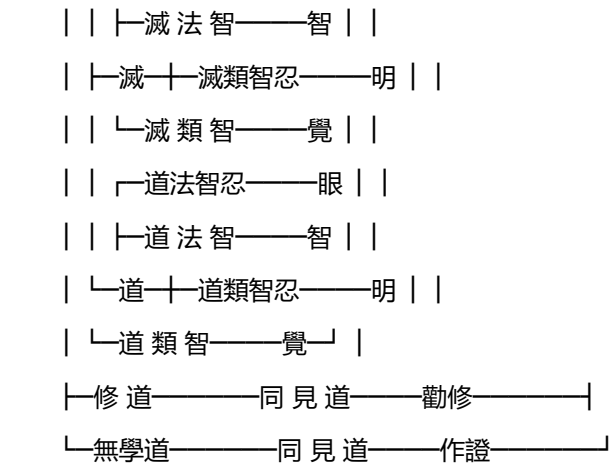
云何無癡？謂癡對治，以其如實正行為性。

於中有徵釋二，釋中初舉能所治，後正示自體。癡者、無明，即所對治法也；此有俱不俱二種，至下煩惱中當辨。能對治，云無癡。又就對治有通別二：通謂善慧，別謂此所明無癡善根也。遠近二種，如上已辨。如實正行者，後釋自體。如實對不實，正行者、正知加行；謂如一切諸法實相實性不謬無倒，正知正解如其所應修行而行名無癡行，即以般若為先導，對治癡是無癡自性也。釋論解之曰：『如實者，略謂四聖諦，廣謂十二緣起，於彼加行是正知義』。按：解此文亦分為二：初舉所行境，即略廣二種；後示能修義，即於彼下是。如實之言，標於事理諸法境也。略廣對，四聖諦者，苦、集、滅、道四諦是即所觀境也，而苦、空、無常、無我等，如其次第不謬，如實加行不倒，即對治常、樂、我、淨之四倒耳。然就此四諦觀有菩薩聲聞異：菩薩以苦法智等八忍智，總緣三界四諦理，又以苦類智等八類忍智，緣能觀智——忍有八：謂苦、集、滅、道法智忍，苦、集、滅、道類智忍，能引決定智勝慧，忍可四諦理故。——如是以苦等十六行相，總觀四諦理，發聖慧眼，趣入真見道是。又有見、修、無學三道次第，所謂示相，勸修，作證也。此三道合有十二行相，即於見道有苦、集、滅、道四，於此又如其次第得眼、智、明、覺無漏真智。眼者、謂法智忍，智者、謂諸法智，明者、謂諸類智忍，覺者、謂諸類智。又眼是觀見義，智是決斷義，明是照了義，覺是警察義。若約小乘前解惟見道，後解通三道，如是三轉十二行相，諦諦

皆有，應言十二轉四十八行相。修、無學二道，亦爾。二乘則以忍智緣下界，類智緣上界——即八忍八智十六心中，苦諦之第一第二苦法智忍、苦法智，緣欲界苦諦之境，第三第四苦類智忍、苦類智，緣上界苦諦之境；集諦之第五第六集法智忍、集法智，緣欲界集諦之境，第七第八集類智忍、集類智，緣上界集諦之境；第九第十之滅法智忍、滅法智，緣欲界之滅諦，第十一第十二之滅類智忍、滅類智緣上界之滅諦；第十三第十四之道法智忍、道法智，緣欲界之道諦，第十五第十六之道類智忍、道類智，緣上界之道諦。忍者、無間之謂，信認四諦之理毫無惑體之障礙間隔也。智者、解脫之謂，已了知四諦之理解脫惑體之位也。故俱舍二十三曰：『十六心中，忍是無間道，約斷惑得、無能障礙故。智是解脫道，已解脫惑得，與離繫得俱時起故。具二次第，理定應然，猶如世間，驅賊閉戶』。此謂凡斷一惑必有此無間、解脫之道，正斷惑之位曰無間道，斷已之位曰解脫道。法智類智云者，無始時來常懷我執，今創見法，應名法智，於法智後，觀上二界四諦智境，類似欲界前之法智，隨法智生故名類智。聲聞不能如菩薩總緣三界，智有淺深故，應以圖示之。先初依瑜伽意，圖於菩薩三周十二行相；後依婆沙、俱舍意，圖於二乘三周十二行相。

【圖：TX08p0884_01.gif】





廣謂十二緣起者，即緣覺乘所行法，而苦諦中因果法也；至下邪見當辨之。於彼加行是正知義者，後示能修義也；即於彼四諦等教，如實正知，如實加行故。

壬七 精進心所

云何精進？謂懈怠對治，心於善品勇悍為性。

於中有徵釋二，釋中三：初顯能所治，次明所行境，後正顯自體。精進者，精、謂精純，簡四無記中無覆淨，彼非染故縱名純，不名精，以無記故，不能強悍且耐勞倦。進、謂升進，進可成聖者身義。即於一法具精與進二義，亦精亦進，持業釋也。如是非染非淨無記，顯唯善性矣。懈怠者，所對治法，名義體性，至下隨惑中可辨。對治者，能對治，指精進自體，懈怠之對治，第四嚩依主釋也。心於善品，次、舉所行境，唯識論就修善斷惡舉善惡二法，今雖唯約善品，於善品現前，自具斷惡義故。勇悍為性，後、正示自體，無所畏怯曰勇，無所避懼曰悍，故勇表精進，簡諸染法，悍表精純，簡淨無記；謂能精一其心，勇猛強悍，直至菩提，中無退轉，是此精進自體也。釋論曰：『謂若被甲，若加行，若無怯弱，若不退轉，若無喜足』，舉五種精進。初被甲者，經說「有勢」，是最初發起猛利樂欲，喻如將入敵陣先著甲鎧而無所畏，是初發心住也。加行者，經說「有勤」，是隨所願欲發

起堅固勇悍方便，如正入敵陣作戰，是修行住也。無怯弱者，瑜伽作「不下」，對法、唯識作「無下」，經說「有勇」，是為證得所受諸法，不自輕蔑，亦無怯懼畏弱，如已入敵陣立功，不自卑下，亦不恐敵也。不退轉者，瑜伽作「無動」，對法、唯識作「不退」，經說「堅猛」，是能忍受寒熱等苦，於劣等善不生喜足，欣求後後勝品功德等，顯受苦練行不退相也。無喜足者，對法、唯識云「無足」，經說「不捨善軛」，——軛謂車軛，以軛牛者，牛軛外不能有所往；善法亦爾，軛修行者不違善品，往涅槃宮——是於下劣不生喜足，欣求後之轉勝轉妙諸功德住；如入敵陣被損，能忍受不退，加功修行，進入後後勝道，即不退無喜足之相也。此五種相配屬位，唯識六有四釋：第一解、約行別，初發心、自分下、中、上三品、勝進別故，第二解、約修別，初發心、長時、無間、慇重、無餘五修別故，第三解、約位別，資糧、加行等五位別故，第四解、約道別，二加行、無間，勝進別故——此中加行分遠近二，故為五也。

壬八 輕安心所

云何輕安？謂麤重對治，身心調暢堪能為性。

釋此分徵釋二，如前可知。初、輕安者，離麤名輕，調和通達名安，即輕快安穩安樂義也。亦輕亦安，持業釋也。後釋中三：初顯能所治，次示行相，後正明自體。初、麤重者，麤、麤垢，反精，重、瞖重，對清輕，並簡無漏及無為也，即是輕安之所對治。了義燈七，麤重差別略舉五種：一者、二障種子名麤重，謂以有漏法執性沉隱故。二者、二障所引生所餘習氣，無堪任性，名粗重，以微隱故，性難斷故。三者、二障現行名粗重，違細輕故。四者、諸有漏種名粗重，漏所隨故。五者、一切有漏種及現行名麤重，漏相應故。又、瑜伽說無所堪能，不調柔相，是粗重相，有五種：一、種重相，二、剛強相，三、障礙相，四、怯劣相，五、不自在轉無堪能相。了義燈五又舉四種，雜集說二十四種，恐煩不舉，茲總料簡之，表示如下：——

┌一、不善無記.....望善心故一善心有堪能

└二、一切散心.....望定心故一定心有輕安

麤重┤

├三、一切有漏法……望無漏法故

└四、有漏性及種子習氣……望涅槃性二空智故

此所對治法，是定障也。然障定有通別二障：通障者，即上所明五種等是也。別障者，隨惑中惛沉也。於諸障中，障定重故，對法、顯揚、此論約通障，唯言斷粗重障；唯識約別障，言對治惛沉，各據一義也。上引義燈，所言二障現行名為麤重，即說惛沉正障輕安，違細輕故，名為麤重；今就輕安之所對治論之，應以一切散心諸法皆為粗重，輕安唯在定，不通散故。對治者，能對治，即指輕安自體。然此能治隨所約有寬狹不同，若約與無漏定相應輕安，所對治寬，通一切有漏法故，通三性故；若約有漏定相應輕安，所斷狹局，唯染污性故。身心調暢者，次示行相，是輕安所得果也。對法疏曰：調暢者，安之果，身者、五蘊聚身，心者、同時俱有心心所也。疏識曰：由定滋潤所長，故有調暢。堪能為性者，後正示自體，堪能對無堪能，是於義理不能任受性，即惛沉也。瑜伽說五種無堪能，曰：復次、於有情中有五種不堪任性，若諸有情成就此者，諸佛如來尚難化度，況諸菩薩。何等為五？一、有清淨無堪任性——於本性無般涅槃法者也。二、於加行無堪任性——於般涅槃法雖已熟，於現法不能堪能修正方便也。三、於彼果成辦無堪任性——於涅槃法相續未熟，因此不能功能成辦彼果。四、於加行及彼果成辦無堪任性——於涅槃法未熟，亦不能修加行。五、於攝受饒益無堪任性——因過去因感貧賤匱乏報，因此於現法不能令彼巨富無匱安樂。乃至與此相違，當知五種有堪任性；是由對治粗重堪於一切善法領受修習，是輕安自體也。

壬九 不放逸心所

云何不放逸？謂放逸對治，即是無貪乃至精進；依止此故，捨不善法及即修彼對治善法。

文有徵釋二，釋中三：初顯能所治，次舉所依法，後更明行相。初放逸者，所對治法也，名義體相至下當知。對治者，能對治，即不放逸，體即無

貪、無瞋、無癡三根及精進，故曰即是無貪乃至精進；蓋於此四法上假立，離此非別有所謂不放逸也。瑜伽五十五分別善十一中說。問：『是諸善法幾世俗有？幾實物有？答：三世俗有，謂不放逸、捨、及不害。所以者何？不放逸、捨、是無貪、無瞋、無癡、精進，分故』。成唯識論六，以二所由成無別體：一、無異相由，二、作用無別由也。乃至者，超略之詞，窮到之詞。止觀弘決曰：『越隔中間，故云乃至』。今越隔無瞋、無癡、二法，故云乃至。依止此故，此舉所依法體，即上所明三根及精進也。顯揚論云：『不放逸者，謂總攝無貪、無瞋、無癡、精進為體，依此能斷惡不善法，及能修彼對治善法』。捨不善法及即修彼對治善法者，後更明行相，唯識論云：『不放逸者，精進三根於所斷修，防修為性』。所斷者，同今論捨不善法也。所修者，同今論修彼對治善法也。彼者、一切不善法，彼不善法之能對治，第四轉別體依主，體即一切有無漏善法也。但此約通途防惡為論，若細論之，不善則通一切有漏染污，具如對法一辨。問：不放逸即無貪等四法上，於所斷惡防令不起，於所修善令增上功能，說名不放逸者，然善心所中信等十法皆有防惡修善功能，何故唯於四法立之乎？答：餘六各雖有此能，而方彼四，勢用微而且劣故。又此四法中無貪等得根名，精進遍策發一切斷惡修善心，餘六法不爾，非根亦非遍策，故非不放逸所依也。

壬十 行捨心所

云何為捨？謂即無貪乃至精進。依止此故，獲得所有心平等性，心正直性，心無發悟性。又由此故，於已除遣染污法中，無染安住。

於中有徵釋二。初捨者，捨有二：受蘊捨、行蘊捨。故唯識云行捨、簡受捨、今論不安簡言，今論是五蘊論，因於行蘊中明之，知其為行捨已甚顯然，故毋庸再置簡言耳。後、釋中有二義：第一義中二：初、舉所依法顯能依，後示差別。初、謂即無貪乃至精進等者，顯捨無別體，亦依無貪等四法為體，故曰依止此故。又釋論曰：『謂依無貪、無瞋、無癡、精進性故』；蓋捨以寂靜為相，此相即四法之能。唯識論曰：『離彼四法，無相用故，能令寂靜即四法故，所令寂靜，即心等故』。獲得下，後顯差別相，此中舉三差別：一、心平等性者，是約橫說心自相，謂不高不下，無所偏著，無所滯

礙，名曰平等。以心平等故，離沈離掉，中庸其心，是捨之第一差別相也。但此捨所對治有通有別，通障惛掉二，別障掉舉一，唯識對治掉舉，是約別障，今論遠離沉掉意約通障；故釋論曰：『或時遠離惛沉、掉舉諸過失故』；初得心平等性，可顯見矣。二、心正直性者，是約堅論，謂不偏不倚，心無諂曲，是云正直。對法疏三曰：『其障已除，不由勉勵，但順前轉，無高無下，故心正直』。又雜集曰：『由心平等，遠離加行自然相續故——觀一切法空無自性，心無偏曲留戀，意無住著窒滯，如水之流行，遷動長轉而不息，猶人之行道，捨後進前而不止，此心念念捨念念入，亦同然也。三、心無發悟性者，都無所得無住本之心行也。如金剛經佛問須菩提：須陀洹能作是念，我得須陀洹果否？乃至阿羅漢能作是念，我得阿羅漢道否？須菩提俱答無所得，即此意也。倘有所得，是能所未亡，戲論不滅，妄計發悟，有實人定法，如是理事俱迷，見思滿腔，復由何證生空以達無我，離分別以臻無分別哉？故釋論云：『或時遠離諸雜染故，最後獲得心無功用』。絕思絕慮，任運而轉，是第三差別相也。——心無發悟，心無功用，名異義無差。

然此平等等三念，為同一剎那乎？為次第生乎？謂同一剎那是正義，且約增勝義立初心平等住，中心正直住，後心無功用住之次第耳。論泉曰：平等正直無功用，實一念也，但初平等勝，次正直勝，後無功用勝也。以釋論意見，則三法同時應是正義，但除論泉外，餘論皆不審，或次第生亦一理歟？更可考。又、此三差別離染有寬有狹，心平等性離惛掉狹，心正直離染寬，無功用遠離一切雜染尤寬；自狹至寬，次第顯然，亦不可不知。又由此故下，第二義；瑜伽五十五曰：『如是諸法離雜染義建立為捨，治雜染義立不放逸』。由不放逸斷諸惑已，捨住寂靜，斷惑在不放逸不在捨，即指不放逸斷諸惑，無間寂靜處言捨也；今第二義依之。準此義解此文，此者、不放逸，由者、第三轉，由不放逸已除遣染污法中，「安住無染清淨法」，是捨自體也。釋論云：『又復由此離諸雜染法安住清淨法』，與本論同。應知由此二字，指不放逸；除遣染污法五字，示捨作用；無染安住四字，明捨法體也。對法疏釋此義有三解：第一解、正準瑜伽，即說不放逸同剎那中先除雜染捨，復令心寂靜而住。第二解、俱時發勝用義。第三解、前後起勝用義也。識

疏亦舉二解：初義與對法疏第三解同，後義與對法疏第二解同。識疏初義曰：謂如不放逸是無間道，此捨是解脫道，解脫道中不容雜染，此前後時別起勝用，起前後勝用義——此與對法疏第三解同也。準此解、捨亦除雜染，各有勝能故。第二解曰：或今所說此雖同時，同時不放逸能除障已，捨令此心寂靜而住，義說前後，是起俱時勝用義——與對法疏第二解同，依前後念各增時說其相也。然識疏二解與對法疏合有五解，用解今論何親？謂此論第二解，若約捨法體，則以對法疏第一解為親——不放逸治雜染，捨復令心寂靜住，而同一剎那中也。若約捨作用，以對法疏第三解及識疏第一解為親——前後起勝用義。又、對疏第二解，識疏後解，當今論第一解也——俱時起勝用義。

壬十一 不害心所

云何不害？謂害對治，以悲為性。

文有徵釋二，釋中復亦二：初顯能所治，後正示自體。初害者，所對治法，即於瞋分位假立，是隨惑攝，至下可辨。對治者、能對治，即指不害，是亦無瞋分位假立也。以悲為性者，正示自體，今就無瞋分位假立。辨此差別有二意：一、約所治，謂斷有情命是瞋自性，無瞋反之。不害不爾，唯以不損惱有情為體，已於不斷有情命中自有不損惱有情功能，故是無瞋分也。且約增勝義邊，分無瞋與不害耳。二、約拔苦與樂辨差別，謂無瞋以慈為體，慈是與樂義，即於有情與樂；不害以悲為體，悲是拔苦義，即於有情令脫苦，是此差別也。顯揚四曰：慈以無瞋善根為體，悲以不害善根為體，乃至皆是憐愍眾生法故。然悲與大悲亦有別異，如玄贊二，佛地二，起信義記上，俱舍二十七等辨。今論及雜集上，二意中以後義明自體，以初義說業——釋論中舉不損惱為業。顯揚及唯識以初義明自體，依後義說業。對法疏三會之曰：成唯識說不損害為體，悲愍為業，行善名悲愍，此——雜集——說為自體；悲愍稱不損，此說為作用。彼——唯識——說無瞋，作善為業故，不害異彼，業稱悲愍，隨舉一義，實二無差。又百法光疏上曰：『損害有情稱之為害，哀愍生故名為不害』。又釋論曰：『謂由悲故不害群生』。群生者、有情異名也，據勝為論。若細論之，通情非情也。上來所明善十一法，唯識

以十二門諸門分別，對法疏以十門分別，恐煩且略之。又唯識云：頌中以及言，十一外更有厭欣二，然以假立不顯說云。

卷016

——二十年八月在北平華北居士林講——

開題

釋頌一 順轉雜染分甲 第六識

乙 前五識

丙 第八識

丁 第七識

二 逆轉清淨分甲 第六識

乙 第七識

丙 第八識

丁 前五識

開 題

八識規矩頌，將八識分成四類說明：第一類是前五識，第二類是第六識，第三類是第七識，第四類是第八識。每一類用三頌說明，共有十二頌。在每類三頌中，又前二頌明有漏雜染識，後一頌明無漏清淨識。這次不依以上原有的程序講，另成一種組織來說明。先將十二頌分成兩大分：一、順轉雜染分，有八頌；二、逆轉清淨分，有四頌。先明順轉雜染分中，第一類明第六識，第二類明前五識，第三類明第八識，第四類明第七識。為什麼要依這種程序講呢？因為人類平常能覺察得到的識，多半是第六識，如各種思想、感情等心理作用，這都是第六識的功用；這不只是佛法能說明，就是世間學術，也都能說到，但不能完全說明就是了。若單講第六識，於事實還有講不通的，因為不是有了意識分別，就有一切所分別的境的。如第六識能分別青、

黃、赤、白等，但若盲人，眼根已壞，不發眼識，就不能見青、黃、赤、白，那麼意識就不能分別青等色了，所以第二類要明前五識。要前五識與第六意識，俱時生起現行，才能了別五塵境：如眼識與意識同時現行，就能了色塵相；耳識與意識同時現行，就能了聲塵相；乃至身識與意識同時現行，才能了觸塵相。但這所分別的五塵境，不是可以憑空造出的，要真有所對的境，才有所分別的相的。如我們現在都能見這個蒲團是方的，這是形色，是黃色的，這是顯色，要在這個處所，真有這個蒲團，這時眼識和意識生起現行，才能分別；並且這所見的蒲團，是大家都能見到的，所以這不是憑個人識現的。前五識與第六識俱時所了別的六境相，既不是憑空而有的，那麼若不許在識外有境，這境又是依何識而有的呢？所以進一層的推論，要說到第八識。前五識所緣的器世間相，既不是前五識單獨變起的，也不是心外的法，就是第八識所變的，所謂內變根身，外變器界，都是第八識變緣的相分。若能明白這識變的道理，知道無始時來，依業力引第八識，在業力的軌範中，現成一期的根身器界；那麼世間所謂「自然界的一切萬有」的論調，就推翻了——因為萬有是業引識變的業果，而不是自然。從第八識的變現上說，本交互相遍，同類相似的；如現在我們同得人的第八識，於是我們大眾能同見一種色，同聞一種聲，不過雖同見色，同聞聲，但甲所領受的境，未必恰是乙所領受的，只是相似變就是了。第八識既交互相遍，同類相似，所以沒有顯然自他、物我的隔別。但在有情的心境，卻恰成反例，顯然有自他、物我的隔別；有了自他，於是就要以自我為中心，要求自我的保存，自我的發展，自我的殊勝，自我要駕乎他人之上，人人都這樣，於是鬥爭不已。若單從第八識上說，既是交互相遍的，為什麼又有自他的隔別呢？所以第四類要說到第七識的功能。有情生命的成立，自我的發展，人格的表現，都從第七識中可充分說明。

以上所說識的四種分類，在世間科學、哲學，也有說到的。如哲學的素樸實在論，這是常識的，反對這常識而成自我唯心論。他們這派的立論，說是一切境相都是由我的分別所現。這在佛法上說，也不過只依第六識一部分的功能而立。到科學發達，趨重實驗而斥破憑空玄想，要有確實的根據，真

切的證明，才能存在，所以自然科學和哲學的新實在論，已是從第六識推到前五識了；自我唯心論，已被打破。但說到、不拘前六識起不起現行境相都存在的理，那就不是世間科學、哲學所容易推想到的了，這就要說到第八識所變的本質境，並說這本質境就是識的相分。這種深奧難知的理，正是世人難知的，也正是世人所迷的。因為不明第八識，於是有說客觀的宇宙唯心論的，宗教家則說是神。客觀唯心論，說宇宙現起，是客觀存在的精神所造成；宗教家說宇宙是唯一的神所造。這兩種所說，都是不曾將八識完全說明了的迷執。若說只是普遍的精神，唯一的神，但怎樣一切有情眾生又有各個自我精神的差別？而在這各個自我精神差別中，又有各個不同的宇宙呢？從事實上看起來，他們都說不通，所以非說到第八識，不能說明宇宙。也非說到第七識，不能說明有各個自我和自他隔礙的分別。若說有情的自我，是由神分開而成的；這樣，那不是「神」已分成各個「眾生」而沒有所崇拜的神了嗎！？其實、這就是佛法中說的第七識的功能。從現代一般的科學、哲學、宗教上看，第八識、第七識大抵尚迷而不知，只於前六識說到一部分。在前六識中，第六識又比較容易觀察；而他們迷而不知的那八、七二識，也正是最重要的。要明宇宙觀，非明第八識不可，要明人生觀，非明第七識不可。但因這兩種微細難知，所以這次所講的程序，不依原有的次序，只就凡夫雜染心上，順凡夫的心理，以粗顯易知的為出發點，然後一層深進一層，說到深奧微細難知的，所以名順轉雜染分。

釋 頌

一 順轉雜染分

甲 第六識

現在先講明意識的前兩頌。在未講本頌前，要大概說明意識的內容。意識分兩種：一、五俱意識，二、獨行意識。五俱意識，就是第六意識與前五識同緣五塵境。獨行意識，就是前五雖不起現行——眼不見色，乃至身不領觸，但意識仍可自起分別，如意識的緣過去、未來境，是意識自己憑空憶想的。在獨行意識中，又分三位：一、散位獨行意識，二、夢位獨行意識，三、

定位獨行意識。夢位意識，是在睡眠時，前五識雖不起現行，但意識還能分別，只是昧略就是了。定位意識，不只是人不容易有，就是六欲天也沒有；欲界以上的色、無色界，才有生得定，常在定中；在人中要修得，既得定以後，在定中的境界，就與普通的境界大不同了。上面說第六識粗顯易知，不過只說的獨行意識中的散位意識，至於夢位意識不分明，不須說明，定位意識不是普通人的心境，不容易知道。現在能覺察的，粗顯易明的，也就是散位意識。由散位意識，再說到五俱意識。從佛法上說，雖是很淺的，但順凡夫的心理以說，在凡夫已是不易覺察的了。現在講頌文。

三性、三量、通三境，三界輪時易可知，

三境、就是性境，獨影境，帶質境。性境中分二：一、勝義性境，這在果中才能證得，因中不能證。二、世俗性境，就是在事實上是有的，不單由能緣識分別變起的，例如五識所緣的五塵；定中所緣境，也屬世俗性境。就真諦上說，雖五塵也都是幻有的，但就俗諦上說，也是由種子生，有幻相、幻用，不如鏡花、水月完全無用的，所以也名性境。獨影境也有兩種：一、有質獨影：雖在此時、此處、此界，沒有此法，但在法界中是有的，不過在此界、此時、此處，只是為意識所分別變緣的，所以仍是獨影。二、無質獨影：不但此時、此處、此界沒有此法，就是他時、他處、他界也沒有，只是意識上假立名言的分別，如妄分別龜毛、兔角。帶質境也分二：一、真帶質：就是以心緣心，如第六識通緣一切心心所，第七緣第八見分為我，也是以心緣心，所緣的相雖與所托的質不符，但確已帶有質了。二、似帶質：就是以心緣色，這只是獨頭意識所緣的帶質相分，是意識所增益的，如分別桌、椅等名物，其實只見顯色、形色，沒有見桌、椅。以上幾種，若分類說呢，勝義性境不變而緣，其餘的五種是變緣的。在這五種中，世俗性境同真帶質境是兼因緣變和分別變的，其餘的似帶質，有質獨影，無質獨影，只是分別變的。這三境，第六識都有。

三量就是現量、比量、非量。量、就是正知，因為境有三種，所以了境的智識，也有三種。在這三種智識中，前兩種是正確的，後一種是不正確的。現量緣性境，只有事實，不帶名類分別。比量緣正確的獨影境。非量緣不正

確的獨影境同帶質境，那就與事實完全不符了。只是意識無始以來分別名言習氣，顛倒分別性相，如病眼見空中花似的——在平常不曾學佛的，大多是非量緣境，顛倒錯誤的。這三量，第六識也都能通。

三性，就是善、惡、無記三性。第六識作業範圍也很廣，可通三性。就第六識作用上說，在三界輪轉受生死，也容易知道。若造上中下三品惡業，墮三惡趣；若造三品十善，生人、六欲天、阿脩羅三善趣；造三品十善，並脩四禪、八定，生色、無色界天。

相應心所五十一，善惡臨時別配之。

以上所說的八種識，都名心王，各有相應的心所，現在說意識心王與五十一位心所都能相應。這五十一位心所的數目，不過是根據天親百法論，和瑜伽論而說的，若廣分別，還不止五十一位心所；簡略說，也不到五十一心所。心所又名心所有法，就是心王起時，心所有法也隨之而起，如主從的關係一樣。但心所與心王雖同起，卻不是一體，是有兩法才能說相應的。相、是互相義，必須兩法同時、同處、同緣一境、同作一事，這才名相應。雖與五十一心所相應，卻不是一切時都與五十一心所相應，如與善心所相應，就不與煩惱心所相應；與煩惱心所相應，就不與善心所相應；且與此煩惱相應時，就不與彼煩惱相應；不過總說意識相應的心所有五十一。

這五十一心所，可分為五位：一、遍行有五：遍行、就是無論何時、何地、何境、何識，但有識起，這五種心所都能普遍現行，所以名遍行。這遍行中的五心所，就是作意、觸、受、想、思。作意、是能警動其餘心心所現起的。觸、是根境識三和合，能觸境的心的作用。受、就是順觸的領受。想、是於領受境分齊限量，由此有彼此是非可判別，而立種種名，所以想是名字言說的所依。思、是造作的力，能令餘心心所去造作。

二、別境有五：別境、是緣特別的境才現起的。別境中有五心所：就是欲、勝解、念、三摩地、慧。欲、是於境起希望，於順境希望能合，於逆境希望能離，於中容境不生欣求厭離的心，則無欲。勝解、於無疑境上，確定明了，印持不惑。念、即憶念，就是能明記不忘，在過去境上才生現行。三

摩地、就是定，於所觀事明記不忘，而能念念專注一境。慧、依念、定所觀察境，判決簡擇，成明了決定，而有慧生起。

三、善有十一：就是信、精進、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、輕安、不放逸、行捨、不害。信、不是通常所說的信，因為通常的信，通於所謂迷信等，違於實事真理，只是煩惱中的惡見妄執，此不名為信。此中所說的信，是依佛法中因果實事，性相真理，信有三寶、四諦而起的信。要是沒有這個信，就成妄想流轉，是大隨煩惱中的不信，所以這信能對治不信，是萬善的本，智慧的源，功德的母。所以在善法中，首先說信心所。精進、不是通常所說的勤，因為於不善事也能生起勤。這個精進，就是四正勤，是依正信而起的，能止惡行善；就是已生惡令斷，未生惡令不生，已生善令增長，未生善令生。慚、愧、這兩種心所，都是羞恥心，凡能止惡行善，必定要有這羞恥心，雖都是羞恥心，但是有差別：慚、即尊重自己的人格，知自有佛性，與諸佛菩薩相同，既有此人格，怎麼於諸佛菩薩所成的功德，還不能成，於惡還不能斷呢？所謂善猶未成，惡猶未止，自己生起羞恥。愧、就是對他生愧，一切諸佛菩薩，都具有三明、六通，於我現前所作所為，諸佛菩薩悉知悉見，我現在善猶未成，惡猶未止，怎樣對諸佛菩薩，怎樣對一切眾生呢？無貪、無瞋、無癡、名三善根，能對治貪、瞋、癡三不善根。貪、就是於己分之外，還要將所有的都歸自己統領。無貪、就是能將已經有的，施捨他人，未有的也無所取。無瞋、就是慈心，這不是普通的慈心，因為普通在相當的限度有慈心，但出分限以外，還要起瞋的；這由無瞋所發的慈心，是無分限的，普遍的。無癡、是對治癡的，就是於事理能明了覺悟；但與慧不同，無癡只是善，慧可通善、惡、無記三性。輕安、也是定心，在平常散心用事時，身心如負重擔，行走不定，但有定現行，如平常將重擔放下，只覺身心輕快、安樂，為向所未有的。輕安與三摩地不同，輕安只是善，三摩地通三性。不放逸、是依精進、無貪、無瞋、無癡和合而成的，不但精進脩一切善法，並且謹慎能防護有漏法不生。行捨、就是行中之捨，簡別不是受中之捨，因為五受中有捨受，恐與捨受相混，所以說行捨。行捨就是依止精進、無貪、無瞋、無癡脩一切善法，雖修一切善法，而心平等性，心無所住。不害、

是無瞋中的一分，但這是悲心，見有情衰損惱害時，心生悲愍。

四、煩惱二十六，可分四類：一、根本煩惱六：貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。這六種自性就是煩惱法，為一切煩惱的根本，所以名根本煩惱。貪、是於三界有、有具，不了是苦而生貪著。貪與別境中的欲心所不同，欲只是希望，通於三性，但貪欲就成有覆或不善了。瞋、是於有情苦、苦具，正現起時，生違反心，生忿恚心——欲界眾生所作所為，都是從貪、瞋發動的，所以貪、瞋遍於欲界。到色、無色界，就只有貪無瞋了。癡、又名無明，就是不明因果，不知性相，由癡為依而生貪等煩惱心所。慢、有七種或說九種，總言之，就是自高凌人的意義。一切眾生，既有我見，就要將我提高，駕於人之上，而以他人為提高自己的工具。這慢心所是任何人都不能免的，就是極低心下服的人，表面看似乎沒有慢，其實他只是沒有遇著機會，有相當的機會，他也要起慢的。疑、就是於因果性相猶預不決，由疑能障生善慧，能斷疑的，就是慧心所。惡見、又名不正見，包含有五種：就是身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見。

身見、就是個體見，執個體是我而成我見，由我見而有我所。邊見、是於我見上，執斷、執常，我身死後是斷滅了呢？還是永久不滅的呢？邪見、除身、邊二見外，其餘的都是邪見；但最大的邪見，就是撥無一切的虛無見，或名惡取空，或名豁達空。見取見、是於種種見中，隨取一種執為最勝、最上。戒禁取見、是執取所持的牛戒、狗戒等，以為能得解脫——信這種不正戒，以為能得解脫的，這正是迷信，是惡見，與前面善心所中所說的信不同。二、小隨煩惱十：忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、憍、害，這十種煩惱，是自類各別起的，範圍狹小，如忿起恨不起，所以名小。隨根本煩惱而起，所以名隨煩惱。忿、恨、惱、害、嫉，都是隨根本煩惱中的瞋心所起的。忿、是於現前不饒益境所起的。恨、是於過去忿境上懷怨不捨。惱、是由忿恨以後所起的瞋心所。害、是無悲愍心，常損惱有情。嫉、是耽著名利恭敬，見他人有榮利事，不能忍耐。覆、誑、諂，都是隨根本煩惱貪、癡、所發動的。覆、就是覆藏己過，不肯發露懺悔。

誑、就是耽著名利恭敬，雖無實德，假現不實功德，欺騙他人。諂、就是諂曲，矯飾惑世。憍、慳，都隨貪所起的。憍、是於自己的一點有漏榮利事，貪著在心，醉心於中。慳、是慳吝，將自己所有的身命財產保守，不肯施捨。三、中隨煩惱二：就是無慚、無愧。這兩種煩惱，遍於不善，範圍較寬，所以名中。也是隨根本煩惱而起，所以名中隨煩惱。無慚、是慚所對治的，不尊重自己的人格，名無慚。無愧、是愧所對治的，不顧他人譏嫌毀謗，名無愧。四、大隨煩惱八：不信、懈怠、放逸、惛沈、掉舉、忘念、不正知、散亂。這八種通於一切染心，範圍最寬，所以名大。也是隨根本煩惱而起的，所以名隨煩惱。不信、為信所對治的，就是於實事真理不能把握，令心成流蕩無歸，一切煩惱心所都從不信生起的。懈怠、是不精進，不策勵心。放逸、為不放逸所對治，就是不修善法，不防護惡法。惛沈、是無癡所對治的，就是蒙昧無知，能障觀不生。掉舉、是輕安所對治的，就是令心不寂靜，能障止不生。

忘念、是念所對治的，就是忽略心。不正知、與惡見不同，不正知但於事理不能正確明知，惡見是執見確定。散亂、就是不定心，令心流散。

五、不定四：悔、眠、尋、伺。這四種不定是善、是不善、是無記，所以名不定。悔、又名惡作，就是於已作不作的事，心中生起追悔。若於已作的惡、生起追悔，這就是善；但常時惡作，令心不安，這也是不善。睡眠、也通三性，若適當睡眠就是善，若耽著睡眠，就為不善。尋、就是尋求。伺、就是伺察。尋求相粗，伺察相細，言說分別，就是從這兩種心所建立的。通常心理學所說的思想，不是佛法中所說的想心所，只可算是尋、伺。

意識心王若與這五十一位中的善心所相應，就成善意識，若與不善心所相應，就成不善意識，沒有拘定的，所以說：善惡臨時別配之。

性、界、受、三恆轉易，根、隨、信等、總相連。

性、就是善、惡、無記三性。在第六識作業通三性，或善、或不善、或無記。界、就是三界，由意識作業通三性，所以受報也不定，或欲界、或色界、或無色界。受、就是五受；意識或時苦受，或時樂受，或時憂受，或時

喜受，或時捨受。因為意識於性、界、受這三種中都不拘定，所以說：性界受三恆轉易。根、是根本煩惱，隨、是隨煩惱，信、是信等十一，等、等取遍行，別境。第六識起時，或與根本煩惱相應，或與隨煩惱相應，或與信等心所相應。這些心所與意識總是相連而起的，所以說：根隨信等總相連。

動身發語獨為最，引滿能招業力牽。

凡造成業，要經三種階段：一、審慮，二、決定，三、發動。前兩階段，都是意識的功能，到了發動，才有身語業的發現。所以、身識雖能動身，舌等語具雖能發語，但動身、發語的主動力，還是在意識。唯意識有這種功能，所以說：獨為最。引、是引業，就是由第六識所造的強有力的善惡引業，熏成業種，含藏在阿賴耶識中，成熟時能招當來總報。滿、是滿業，就是由第六識所造的劣的善惡滿業，熏成業種，含藏在阿賴耶識中，成熟時能招填滿總報的別報。引業力強，滿業力劣；引業如畫師畫大概的模形，滿業如弟子加功填彩，圓滿所作。所以、雖由第八識受報，但都由第六識的造業所牽引的。

乙 前五識

性境、現量、通三性。

前五識所緣的只是性境，如現前有實有色，眼識才能緣；但這所緣的是世俗性境，因為不能隨心改變其性，所以名性境。現量、是說前五識只有現量，無比量、非量，因為要五根對五塵才能發識，比量、非量都是由識自起分別的；又前五識對現前性境，直接了知，無錯亂，不帶名言，所以無比量、非量。三性、就是明前五作業通三性，但前五不能自動造善惡業，只能幫助第六意識作善惡業，隨第六意識而有善、惡、無記三性。

眼、耳、身三，二地居。

前五識中的鼻、舌二識，只有欲界有，因為欲界受段食；到色、無色界都是禪悅為食，所以用不著了知香、味的鼻、舌二識了。眼、耳、身三識，則二地有。二地、是指三界、九地中的欲界五趣雜居地，同色界初禪離生喜樂地。這離生喜樂地，雖已在定中，但有時出定可見色；並且互相談話，可

聞聲；身也領觸，所以有眼、耳、身三識。過此地以上，就常在定中，前五識都不起現行了，只有定中意識。因為這眼、耳、身三識，只止於五趣雜居地，同離生喜樂地，所以說二地居。雖說第二地以上，前五識不起現行，卻不是指的出世聖人，只是說的異生，因為出世聖人，不受三界分限拘定了。

遍行、別境、善十一，中二、大八、貪瞋癡。

前五識心王，與三十四心所相應。就是遍行五，別境五，善十一，中隨煩惱二，大隨煩惱八，根本煩惱中的貪、瞋、癡三種心所。

五識同依淨色根，九緣、七、八、好相鄰。

根有兩種：一、浮塵根，又名扶塵根，或根依處，就是平常肉眼能見的眼根乃至身根。二、勝義根，又名淨色根，是潛在浮塵根的根依處中的，雖是色法，但肉眼不能見，依佛法說，天眼才能見到。現代科學中所說的視神經，聽神經等，似乎是說的這五種淨色根，但也不是平常眼所見的，要用顯微鏡，並加以一種推測，才能見到。依這五種淨色根，才能發五種識，所以這五種根，就名發識的增上緣依；也名同境依。不過，眼識生起時要九種緣，以上所說的增上緣依只是一種，還有其餘的八種；就是空緣、明緣、作意緣、分別依緣、染淨依緣、根本依緣、種子依緣。頌中說的九緣，就是指眼識現行必須的緣。耳識生起現行，只要八緣；除明緣一種，因為黑暗中也能聞聲。頌中的八、就是指耳識必須的緣。鼻、舌、身、三識，生起現行，就只要七緣，除明緣、空緣兩種，因為這三識要逼近才了知香、味、觸。頌中的七、就是指這三種識現行必須的緣。

合三、離二、觀塵世，愚者難分識與根。

鼻、舌、身、三種識，要與境相接觸，才能取境。眼、耳、二種識，要與境相離，才能取境。小乘、外道、凡夫這三種人，無真智慧，對五根與五識不能分別辨明，所以說：愚者難分識與根。

丙 第八識

性唯無覆、五遍行，界、地隨他業力生，二乘不了因迷執，由此能興論主諍。

三性中的無記性有兩種：一、有覆無記性，就是在他的業性雖沒有明確界限，可以說是善、是惡，但有覆蔽的。二、無覆無記性，就是在他的業性既是非善非惡，而又沒有覆蔽的。從第八識作業上說，是屬於無覆無記性，所以說：性唯無覆。從第八識的現行上說，只與五遍行相應，不通其他的煩惱心所，善心所；不但不與其他的煩惱相應，連無明也都不相應。或有說也同無明相應的，這不是就現行說的，只是就含藏有前七識的種子而言，因為前七識的無明種子，也含藏在阿賴耶識中。界、指三界，地、是九地。他、指第六識。生、是從無而有，假名為生。在第八識隨引業現起一期命根就名生，這一期命根終了，就名死。第八識隨第六識所作引業力的支配，在三界九地中生死死生，相續不斷，所以成有情的生死流轉。因為第八識的行相，是相似相續的，很微細難知，就是聲聞、獨覺聖者都不能明了，而生起迷執。迷執有兩種：一、增益執，就是執無為有，如本無人、法，而眾生二乘執為是有。二、損減執，就是執有為無，如八識心心所法，雖如幻化，而是幻有非無。在二乘人不明了，就生起迷執，撥無第八識。由此無著、天親、護法，這些大乘論主，引經據典的與二乘諍論，來證明唯識的正理，以破他們的迷執。

浩浩三藏不可窮，淵深七浪境為風，受熏持種根身器，去後來先作主公。

阿賴耶是梵語，譯為藏，阿賴耶識，就是藏識。此有三義：一、能藏，二、所藏，三、我愛執藏；這都是就阿賴耶識而言的，只是對向不同就是了。對一切種子名能藏，因為一切種子，都含藏在阿賴耶識中，種子是所藏的，阿賴耶識是能藏的處所，所以名能藏。對一切現行雜染法名所藏，因為根身、器界這一切雜染現起以後，阿賴耶識反為一切雜染法覆藏，為一切雜染法所藏了，所以名所藏。對第七識名我愛執藏，因為第七識恆時有我愛執，這被執為我的，就是阿賴耶識現行的見分，所以就成了第七識所愛執的處所，所以名我愛執藏。頌中的三藏、就是指這三種。浩浩不可窮、是說這三藏義，都甚深難知，無有邊際。因為阿賴耶識所藏的一切種，不可窮盡，所以能藏一方面也不可窮；因為藏阿賴耶識的雜染法不可窮，所以所藏一方面也不可窮；因為第七識的我愛執，很不容易覺察，就是睡眠時都相續不斷的執我，

這不但普通人不易覺察，就是稍用點功的，也不容易覺察。在禪宗下曾有一段公案，就是有一個參禪的人，用了很久的工夫，他自己說他的心能自作主，但有人問他說：『當你睡眠到無夢時，你也能作主嗎』？他就默然了。這就是不覺第七識執第八識的緣故。但此不但稍用點功的不易覺察，就是二乘也不承認，所以無著菩薩造的攝大乘論中，用六種理由來成立第七。最顯明的，如無想定，因為有第七染污意，所以與滅盡定不同，所以聖者不修此定；若無第七，那麼無想、滅盡就沒有分別了。又有五同法可比知有第七，因為前五識都有所依根，所以可比知第六意識也有第七為所依根，如果沒有第七，那麼第六就沒有所依根了；第六既沒有所依根，前五也不當有所依根，五同法就不能成立了。由以上所說的，可見第七最不容易覺知，但又不能撥無第七，所以從我愛執藏上說，也是甚深難知不可窮。

淵深七浪境為風，這是譬喻：第八名本識，如淵深的海；前七名轉識，如波浪，依海而得起。但這七種轉識，都有境為增上緣，才得生起，如海上有風，才能起波浪似的。雖前七都以境為增上緣，不過在前五識最重要，是必不可少的，因為前五識離境就不能發識；在第六識還可由識分別妄現的境也可發識；第七緣第八見分為境，境也常有，而不須別藉他境才生；所以最不可離的就是前五識。

受熏持種根身器，此明阿賴耶識受熏持種的功能。因為阿賴耶識是無記性，所以受前七轉識染淨熏習，既被熏以後，就將染淨種子執持不捨。如室中燃香，香的自體雖盡，而香氣還留在室中，所以阿賴耶識受前七轉識熏後，所成的習氣種子，也含藏在阿賴耶識中，執持不捨。內根身、外器界，也是阿賴耶識所變所緣的。所以這識的相分有三種：一、一切種，就是受前七熏習所成的種子。二、器界，就是所變的相分。三、根身，就是五根的身體，身是總，眼等四根是別。這根身是阿賴耶識的執受，因為根身就是五根諸法和合的總聚，這總聚為阿賴耶攝持依止為自體，能生覺受，觸受境界，於是根身與阿賴耶識就成了同安樂共患難了。如人穿一件極難脫下的衣服，同身體都和成一體了，於是被人損害這件衣服時，自體也同感覺痛苦，撫摩衣服時，自體也覺到快樂。又阿賴耶受熏持種的理，也可以比知，如我們在前

幾十年的事，到現在一想，還歷歷在目，這雖由第六意識記憶的功能，但還是因為第八能持種不失的關係。這還不明顯，再明顯的，就是有時雖未經明了的意識記憶，只要前五識與五俱意識現行，阿賴耶識就受了熏而持為種；所以有時夢中境，是平常曾未經過的，第六識也不曾記憶的，這就是由阿賴耶識持種不失的功能所現。

若這一期業報已盡，阿賴耶識對根身不持為自體時，這就名死；若最初受胎的一剎那，就名生。在人死時，全體都冷盡，但有一處煖氣最後捨，在那時、前六識都沒有功能了，只有阿賴耶識還沒有離去，要這煖氣完全沒有了，這才名死人。受生時最先成胎的，成立第一剎那生命的，也是阿賴耶識，然後前六的功能才隨之生起。所以阿賴耶識是一切有情一期生死的主人翁，所以說：去後來先作主公。雖是主人翁，卻不能執以為我，因為他雖是相續不斷的，而實是剎那生滅而無常的，而且是隨業流轉而無力的。

丁 第七識

帶質、有覆通情本，隨緣執我、量為非，八大、遍行、別境慧、貪、癡、我見、慢、相隨。

帶質、就是帶質境，第七緣第八見分為我，是真帶質境。因為所緣所執的我，雖不是第八見分的真相，卻是自識托第八見分為本質而變起的妄相，所以「我相」是由第八見分同自識兩方面的關係變起的。現在以譬喻來說明：第七識如病目，第八見分如燈光，由病目對燈光，才見有五色光輪，這光輪喻如我相。但光輪不是燈光的真相，是病目才見的，卻又不離燈光而有的，所以五色光輪是病目同燈光兩方面的關係幻現的。我相、也是同樣的理由。為明了起見再作表如下：

（病目）

（燈光）（五色光輪）第七識

第八識──→見──→我←──能變識

本質境 帶質境

第六識也有真帶質境，但是不明顯，只有第七最明顯，故在此說明。有覆、就是有覆無記性。第七識只一味的執第八見分為我，不分別六塵境界，亦不對他有情發生交涉，沒有顯然的善不善，但由他念念執我的關係，可影響前六我不淨，所以本性雖是無記，而有我執的覆蔽，就成了有覆無記性了。通情本、是說第七的帶質境通於情本：情、就是能變識——第七，本、就是本質境——第八見分，由能變的情識，托第八見分的本質，而現有帶質的我相。有說：通情本，是說第七執我，通為三界有情生死之本。但是正確的解釋，還是前一釋。隨緣執我、是說第七隨所緣的第八識而執為我，第八若生在欲界，就隨生在欲界，執第八見分為我；生色、無色界，也是一樣。在三量中，第七屬於非量。因為第七不了第八真相，所以不是現量；不能推理，所以不是比量；只一味的由自識托第八見分變起的我相而執為我，所以說：量為非。第七識相應的心所有十八，就是八大隨煩惱，遍行五，別境中只與慧心所相應，根本煩惱中與我貪、我癡、我見、我慢、相應。頌中的我字，通於貪、癡、慢、三種。癡就是恆行不共無明，又名根本無明，由第七與根本無明相應，所以不明第八真相而生我見，就執為我。這我見所由起的不明，就是我癡。由執為我，於是愛著不捨，隨第八生在何界何趣都不捨離，就是自殺者，也是為了愛我，這就是我愛。因為愛我，無形中就要使我居於一切人之上，由尊重我，所以只見我是最勝最上的，這就是我慢。第七執我的功能，最不容易斷，只有從第六識用功，使智慧訓練至強銳有力，然後才能對治，漸漸斷除；從第七本身，在凡夫位，是無法對治的。

恆審思量我相隨，有情日夜鎮昏迷，四惑、八大、相應起，六轉呼為染淨依。

第七識、梵語名末那，譯為意，是恆審思量的意義。恆、是恆時不斷，審、是決定不惑，思量、是遍行中的思同別境中的慧，和合而成的。第八恆而不審；第六審而不恆；前五不恆不審；只有第七末那恆時審決思量於我相，相隨不離。雖是很簡單的只一味的執我，但影響於有情甚大，令有情日夜永久在昏迷中。日夜、也可說是生死。鎮、是永久義。四惑、就是我貪、我癡、我見、我慢。八大、就是惛沈、掉舉等八大隨煩惱。因為第七與四惑、

八大相應而起，所以前六轉識雖修善法，但由第七執我的關係，也成了有漏善。第七若轉成清淨，前六所作善法，也就成無漏了。因為前六轉識，依第七而成染淨，所以說：六轉呼為染淨依。

以上將雜染第七識兩頌講完了。到這裏才明了社會的不平，人心的不良，根本原因就是由第七作祟。明了這個理，可見思想簡單的唯物主義，以為衣食住平均，就能解決人生痛苦，使天下太平，這是不明人生真相的。要知道人的求衣食豐裕，只是我貪的一部分發展，這只是資生之物。第七執我不是這樣單純的，還有人為求精神快樂，捨棄物質享用，並且連肉身也可不要的，如印度的投崖、拔髮等外道。還有我慢熾盛的人，由我慢影響前六的作為，處處要光榮體面，在人上而不肯受人壓制，所以雖以多少金錢運動他，也不能使他屈服。可見只求衣食住平均，以為就能解決人生痛苦的，依佛法看起來，實在覺得他們無知，同時又感覺到他們可憐。到這裏，順轉雜染分八頌都講完了，宇宙人生的真相也知道了。以後再說到逆轉清淨分。

二 逆轉清淨分

此中八識的順轉逆轉，都是就凡夫的心理而說。順轉、是順於凡夫平時轉向外境的心而說；逆轉、是將凡夫平常的心轉向內識而證清淨。怎樣能轉向清淨呢？要先從第六識用功，將自識轉成無漏智；進一步就轉第七識，將第七所有的障隔打通；然後再由第六、第七合力，轉第八識；第八既轉向清淨，前五是最無力的，於是也隨轉成清淨了。所以逆轉清淨分的次序，第一頌明第六識，第二頌明第七識，第三頌明第八識，第四頌明前五識。

甲 第六識

發起初心歡喜地，俱生猶自現纏眠；

地前有資糧位、加行位，資糧、是對佛果說的，如人行遠路，要帶著資糧，我們從凡夫位到佛果，也要廣集資糧。集資糧就是修福慧，修福慧就是修六度行：布施、持戒、忍辱，三度是集福；般若，是修慧，精進、禪定，通於福慧。在這資糧位，共有三十心，就是十住、十行、十迴向。華嚴經中說十住以前，還有十信。在十信位，也修六波羅密行，但這是意識散位行。

如在欲界，由第六意識，聽聞正法，由聞法而生慧，就是聞所成慧，這就是六度中的文字般若。由聞法以後，能持戒，這就是思慧，包括六度中的布施、持戒、忍辱、精進——因為戒的廣義，不惟是佛制的戒條，才名戒的；就是對於佛說的法，在起心用事時，都要觀察合不合佛所說的，觀察應作不應作，所以戒法的範圍很廣，能包括四度。但後因有人不如法行，佛才為這類眾生，制定戒律，作他們行為的標準。由思惟而如法修行，由修行純熟而得禪定，這與定相應的慧，就名修所成慧。由定力成就，於是出生種種不可思議事，能轉現業報，能超欲界境；

不過佛法不重在定，重在由定所生慧，由慧才能斷惑證真，這就是六度中的禪定、般若兩度。由修六度，而使信心成就，證入初發心住。因為到這位，勝解修行力才現前，才能發深固不退的菩提心，所以名發心住。以後只有進無退，得安住於佛法中了，到這位就名賢位菩薩了，所以這是由凡夫入聖的關鍵，是最難入的。然後由初住到十住、十行、十迴向，都修六度，廣集福慧資糧，但有淺深不同就是了。但這三賢位的菩薩，還沒有起立證真如法性的決心，到煖、頂、忍、世第一——四加行位，才加功進行，常在定中，一心求證真如法性，不證不起，然後由定力發生證真如的慧——若沒有以前的三十心而求證真如，那就只能證小乘生空果，只能證真如空性，而不成不空妙德。慧將生起時，名煖位，如日光將出時，先有煖相現。慧已生起，名頂位，如日光已出到山頂，能光明朗照了。第三是忍位，就是由定慧能忍可，這位有上中下三品忍，到上品忍而進入最後一剎那的世第一位，就是在世間是最為第一的。

以上所說的修行的位次，都是有漏第六意識的用功力，但有散位、定位的分別就是了。前五識雖也能幫助用功，但是無甚力量，第八完全不相關，第七不但不幫助，反為第六修行的障礙。經世第一一剎那，入真見道，由真見道入相見道，這才登初地，這時第六、第七就轉成無漏了。頌中所說的歡喜地，就是初地。因為在地前，用有漏第六識修行，有漏聞思修慧，漸伏分別所起二障。入初地時，才將無始本有的無漏清淨種生起現行，頓斷分別所起二障種子，到這時一向求證的真如也證到了，第六識也轉成了妙觀察智了

，得未曾有，生大法喜，所以名歡喜地。在雜染位上，八識各有相應心所的多寡不一，到清淨位上，都與二十一心所相應。在染位，識是心王，到了清淨位，五別境中的慧心所就轉成智了，智就是心王，智相應的識與其餘的五遍行，四別境，善十一，都隨智轉。頌中所說的初心、就是入初地的心，因為十地中，都有入、住、出三心，入心也名初心。在初地，第六識雖轉成妙觀察智，但俱生所起二障還沒斷盡，只斷了一分異生障，不墮惡趣了，所餘的二障，有時現行纏繞意識，有時或眠伏不起現行，但並沒斷，遇緣還要生起現行的。

所以從初地到七地，都不能算純無漏。遠行地後純無漏，觀察圓明照大千。

遠行地、就是第七地。到第七地以後，第六識的俱生現行二障，完全不現行了，因為入二空觀，證真如法性的慧，相應不斷的現起，沒機會使二障現行，所以說：純無漏。從初地到七地，是下品妙觀察智，七地以上，是中品妙觀察智，到佛果就成了上品妙觀察智。圓滿明淨，雙觀真俗二諦，普遍朗照大千世界。

乙 第七識

極喜初心平等性，無功用行我恆摧，

極喜、就是初地。第七識無始妄執我法，直到初地，第六意識轉成無漏清淨智，此強有力的智，才將第七識轉成平等性智了，不但不執第八見分為我，反能遍觀一切法平等性。但由俱生二障種子沒斷，所以有時還執我，直到第八地，證真如智已能不加功用而任運現起，於是第七執我的我執，就恆被第六無功用行將他摧滅了。所以到第八地，第七才沒有了我愛執，才捨了第八識。

如來現起他受用，十地菩薩所被機。

如來有法性、受用、變化三身。受用身、又分自受用身、他受用身。自受用身是佛自證境界，第十地菩薩，都不能見的。為要使初地至十地的菩薩，也受用法樂，被十地菩薩的機，所以又現他受用身。為初地菩薩所現的佛

，是以百蓮花為座的佛，為第二地菩薩所現的佛，是以千蓮花為座的佛，乃至為十地菩薩，各現他受用身，這都是平等性智的功用。

丙 第八識

不動地前纔捨藏，金剛道後異熟空，大圓無垢同時發，普照十方塵剎中。

第八識也名阿賴耶識，就是藏識，因為這識被第七識執為我，所以名藏。將到不動地前，我執永伏，才捨了這個名字。異熟、就是異熟識，又名業報識，因為這識就是受善不善業所感的報體，凡受業報就有分齊，到金剛道後，就不受業報支配，就無分限、無邊際了，所以說：異熟空。無垢、就是無垢識，因為此識不再受熏，一切有漏雜染種子永斷，所以名無垢識。大圓、就是大圓鏡智，因為只與清淨善無漏慧相應，所以名大圓鏡智。到佛果位，第八轉成大圓鏡智，無垢淨識同時發，普照盡虛空，遍法界；一切因果，實事真理，無不朗照於大圓鏡中，所以說：普照十方塵剎中。

丁 前五識

變相觀空惟後得，果中猶自不詮真，圓明初發成無漏，三類分身息苦輪。

前五識轉為成所作事智以後，也能觀生空、法空所顯真如，但不能親證真如，只能於自識變起真如相分而觀生空、法空。因為不能親證真如，所以沒有根本智，只是後得智攝。前五就是到佛果位，也不能證真如，所以說：果中猶自不詮真。圓明下二句，是說大圓鏡智無垢淨識同時發的時候，那時所持的五根就成無漏五根了，由無漏五根所發的識，也成了無漏，於是前五轉為成所作事智，有三類化身，就是：勝應身，劣應身，隨類應化身。為初住以上的菩薩所現的身，名勝應身，有大威德，相好莊嚴。為凡夫，二乘所現的身，名劣應身，如丈六金身的釋迦牟尼佛。隨種種類所現的身，名隨類應化身，如人見佛為人類，鬼見佛為鬼類。由三類化身拔濟眾生，息眾生的生死苦輪。

以上已將八識規矩頌大概的講了，現在還要附帶申明幾句。在玄奘法師以前的古德，講唯識都是直從第八講起的。玄奘法師為要按照八識的次第，定為規矩，所以變更次序，先從前五識講起。在這次所講的次序，又稍變更

一下，是從順轉和逆轉講的，但並不是無意義的變更，這在前面已略提出理由。現在、再將順轉逆轉總起來一說，先就凡夫的心理，為他說明無始以來的雜染弊病，使他知道病源，既找著了病源，在一般有大願大志的，不滿足這有漏雜染的凡夫法，要求解脫安樂，並且不只為自了，還要使一切有情都得到究竟，所以才又說到以後的逆轉清淨分。我們要是不滿足現實的人生，要趣入佛果，現在就可從第六識尋伺心的聞思慧下手用功，修集福慧資糧，行四攝、六度，成就信心，希望入初住。但這在凡夫位，也是很不容易的，因為在這時，俱生的、分別的二障習氣很濃厚，單靠自力不容易對治，所以要信三寶力，發弘誓願，由信願力修四攝、六度，成就與聞、思、修慧相應的信心，然後得入初發心住。既入初住，就是賢位菩薩了。既入了賢位，那就有進無退，按步就班的可直趣大乘菩提了！

卷017

——十八年在漢口佛教會講——

述意

釋文

甲一 十門總標

甲二 隨標別釋

乙一 出體門

丙一 標釋二體

丁一 標列

丁二 分釋

戊一 出所觀體

己一 通觀諸法

己二 別明五重

庚一 標所觀數

庚二 釋所標重

辛一 遣虛存實

壬一 定義

壬二 引證

壬三 廣釋

壬四 結成

辛二 捨濫留純

壬一 定義

壬二 引證

辛三 攝末歸本

壬一 定義

壬二 引證

辛四 隱劣顯勝

壬一 定義

壬二 引證

辛五 遣相證性

壬一 定義

壬二 引證

戊二 出能觀體

己一 正出體

己二 辨異解

庚一 總辨

庚二 別顯

丙二 別辨唯識

丁一 料簡

丁二 五種

丁三 六門

丁四 結指

乙二 辨名門

丙一 正辨名

丁一 釋識

丁二 釋唯

丙二 釋妨難

丁一 正釋妨

戊一 釋唯心妨

戊二 釋唯智妨

丁二 總會釋

丙三 總結成

乙三 離合會釋門

丙一 解門義

丙二 正會釋

丁一 一名會釋

戊一 舉類

戊二 釋能所觀名

己一 正釋

己二 會通

戊三 釋所觀名

戊四 列餘結成

丁二 二名會釋

丁三 三名會釋

丁四 四名會釋

丁五 五名會釋

丁六 六名等會釋

丙三 總結成

乙四 何識為觀門

丙一 標徵

丙二 出異說

丁一 小乘異說

丁二 大乘異說

丁三 結非

丙三 出正義

乙五 顯類差別門

丙一 明真性識

丙二 明俗事識

丁一 正明差別

丁二 別說四分

丁三 結非一異

丙三 總結成

乙六 修證位次門

丙一 明位次

丁一 引攝論釋

丁二 引成唯識論

丁三 引瑜伽論

丁四 會通

丙二 辨修證

丁一 結前生後

丁二 正辨修

戊一 總舉

戊二 別釋

己一 證修

己二 相修

庚一 明定義

庚二 明位修

己三 地修

庚一 明二種修

庚二 別開四門

辛一 正明

辛二 料簡

乙七 觀法何性門

丙一 標立二門

丙二 隨標別釋

丁一 明能觀性

丁二 明所觀性

戊一 引二論

戊二 會釋

己一 判觀位

己二 二門會釋

乙八 諸地依起門

丙一 辨依身

丁一 明頓悟

丁二 明漸悟

戊一 明不經生

戊二 明經生

丙二 明地起

乙九 斷諸障染門

丙一 標名數

丙二 明地斷

丁一 正明地斷

戊一 明分別煩惱障

戊二 明俱生煩惱障

戊三 明分別所知障

戊四 明俱生所知障

丁二 明障差別

戊一 瑜伽三住

戊二 深密經三隨眠

戊三 寶性論四障

戊四 勝鬘經五住煩惱

戊五 舉類結成

乙十 歸攝二空門

丙一 標釋

丙二 釋妨難

丁一 出難

丁二 釋難

丙三 結成

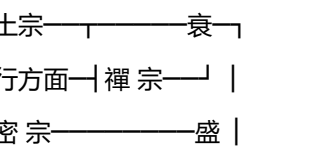
今日講此唯識章者，此章出大乘法苑義林中。大乘法苑義林，乃唐窺基大師所著。基師為玄奘法師高足，學德絕倫，著述百部，倡唯識宗學，平生傑作，在此義林。所詮要義，有唯識章；章者猶篇也，此唯識章義林中之一篇也。章中小字，智周法師抉擇之記，凡理之未顯，難之未釋者，智師則記釋之復為抉擇，故云抉擇記焉。今略不講。

述 意

今獨講此章，不演餘章及餘經論何也？略述三義：

一者，近數年來，中國佛法漸有昌明氣象，於此氣象中所新興者，要有二派：一、重實行的密宗派：密宗亦云真言宗，其所宗尚，佛菩薩之真言也。中國唐時亦頗盛行，唐以後失傳於日本；近年世界交通，學者復由日本傳歸，謂之東密。又有西藏、蒙古之喇嘛傳來者，謂之藏密，其所學所宗者，同是佛菩薩之三密真言也。二、重理智的唯識派：唯識宗亦云法相宗，此宗從諸法真理上說明一切法之建立，為佛法教理之根本學，唐時最盛，厥後漸衰。迨民國來，頗為一般學者所宗尚，故又趨復興焉。

中國近千年之佛學，雖有多宗學派，然仍不外二派所屬：如淨土、禪宗可攝於實行派中，天台、賢首可攝於理智派中。實行方面，淨土、禪宗現雖亦振作精神，力謀大興，然終弗及密宗之盛。天台、賢首之宏揚，雖不乏大德之士，而終未逮新興之唯識宗得勢。如表：——



佛法┤ ├現狀

｜ ┌天台宗──┬──────衰 ｜

└理智方面┤賢首宗──┘ ｜

└法相唯識宗──────盛──┘

總觀二者，雖各有差別，其實互相顯發，無所偏黨也。要知佛法重實行，尤重理解，故凡真實行者，宜依教明理而起正行，始得正軌；否則易入邪途魔境矣。又真實學者，達教明理之後，宜起觀行，不著知解，求證真實得大受用，否則難脫數寶之譏耳。即觀唯、密二派，行者、學者近有偏執，故講此章，使行者解教達理，學者明理起行，雙關兩要，尤契機宜矣。

此章所明之教理行果，乃唯識之教，唯識之理，唯識之行，唯識之果。即依此教之理，徹底觀察吾人之身心世界，謂觀察身心三業善惡等，世界微塵、惑業等，於理於事明了之後，如何取捨而起於行，是謂之大乘菩薩行。如是觀行，以智慧為先導，如行路然，由此大智慧燈導之前進，必安抵目的地，所謂證大果也。

二者，佛法來漢之後，中國古德竭智力以詳究，盡形壽而實行，凡立宗派，多為綜合之學。此唯識章，既屬中國大德所著，非傳譯來，故此章亦具綜合之性質。

佛法自釋尊示寂後，在印度即分大小乘，小乘有二十餘派，無綜合性。大乘三派：一曰法性般若宗，二曰法相唯識宗，三曰法界真淨宗。此三派，玄奘在印度曾著會宗論，作綜合之研究。故中國古德研究佛法，多為綜合匯通之作。基師此章，即唯識宗之綜合各宗、匯通他派之大著，如云：『攝一切法歸無為之主，故言一切法皆如也。攝法歸有為之主，故言諸法皆唯識。攝法歸簡擇之主，故言一切皆般若』。

┌─密 宗

｜淨土宗

┌─無為主──法界真淨宗──┤ 華 嚴

｜ ＼ ┗法 華

攝一切法歸┤ 有為主──法相唯識宗 ├──────禪 宗

｜ /

┗簡擇主──法性般若宗────三論宗

此能攝雖有三主差別，其實皆總明佛法，且所攝皆一切法也。近來宏揚唯識者，猶有偏蔽，多不能遍攝互融一切佛法，故特講此章，以救宏此宗者之流弊焉。

三者，唯識章中廣明教理，而尤注重明唯識行。佛法之在中國，信仰修行者甚眾，求其明白教理者則鮮。倘不明教理而起修行，雖能種善根而終不免二弊：一、被世譏為迷信，二、令自心不穩當。迷信乃近來佛教前途之大障，凡信仰佛法者急宜破之。除此譏障，非明教理不可，今講此教，意亦在茲。不穩當者，信者本自無教理之觀察，自心對於佛法不能堅切信仰，或盲從、或附合，人言亦言，人信亦信，自無正觀，終必退墮。甚或聞說起行不知抉擇，以盲引盲招魔附鬼，益障聖教；故修行中尤應重教理。唯識之明行也，與他宗不同，非先多聞聖教徹觀真理之後，不能起正觀行。不同淨土等宗，不明教理亦可修行。因淨土等不明教理修行，真實佛法漸呈衰象；何以故？教理為佛學之根本，不明教理故失佛之根本教義，教義不明內迷外惑，社會之中即生種種障礙誹謗。今講唯識章，意在明真實佛教，釋外謗也。既以正見軌行，亦以正論息謗也。

釋 文

甲一 十門總標

唯識義章略以十門辨釋：一、出體，二、辨名，三、離合會釋，四、何識為觀，五、顯類差別，六、修證位次，七、觀法何性，八、諸地依起，九、斷諸障染，十、歸攝二空。

此段正顯解題大綱，略有十門。十門分別攝境行果：謂前三門明唯識境，次六門明唯識行，後一門明唯識果。如表：

一 出 體┐

二 辨 名 ├──────明唯識境

三 離合會釋┘

四 何識為觀┐

五 顯類差別 │

六 修證位次 │

七 觀法何性 ├──────明唯識行

八 諸地依起 │

九 斷諸障染┘

十 攝歸二空──────明唯識果

問：十門之中，第一出體雙出能所觀體，所觀屬境則可，能觀應屬於行云何亦屬境耶？答：文雖雙出二體明能所觀，而正所明在所觀境邊，不在能觀行邊；能觀法亦為五蘊中之法，此法仍屬所觀之境，故仍攝境中也。問：次有六段，亦兼明境，云何判為行耶？答：明行勝故，正顯行故，所以立行。問：云何二空？果復何義？答：二空者，生空、法空。生空者，謂有情眾生空。法謂宇宙萬有，此萬有空故云法空。所言果者，二空非果，二空所顯菩提涅槃是謂之果。所顯義者，一切有情無始以來執生我故，生諸煩惱障大涅槃；證會眾緣和合生本空寂，則所顯者即大涅槃。復由遍計諸法分別執為實故，障所應知諸真實境；若達法性真空，依他幻有，則能顯者即大菩提。故由二空，顯二大果。

甲二 隨標別釋

乙一 出體門

丙一 標釋二體

丁一 標列

第一出體者，此有二種：一、所觀體，二、能觀體。

第一出體者，標也。此有二種：一所觀體，二能觀體，列也。所謂出體，出謂標示，體即是義。看經閱論，不宜執名取義，當觀前後文義，依義定名。此中出體之體，與天台五重玄義「名體宗用教」之體不同義。天台之所謂體者，指一切法之真實性義，如云真如、實際、空性等，是普遍體。此中言體，指一一法各有自體不相混合，如火以熱為自體，水以溼為自體等。此中所出之自體，即出能觀唯識及所觀唯識之自體。所觀亦云被觀察者，能觀即是能觀察者。

丁二 分釋

戊一 出所觀體

己一 通觀諸法

所觀唯識，以一切法而為自體，通觀有無為唯識故。

問：所觀察之唯識，以何為體耶？答：以一切法而為自體。一切法者，略有二種：一、有為法，二、無為法。此二種法，總攝宇宙萬有一切法盡。云何有為法？謂即此法眾緣所成，生滅變易是也。云何無為法？謂非因緣生，無生滅變易是也。此以有為無為為一切法，與辨中邊論所明相同，有為即俗諦，無為即真諦；而與對法論以三性攝一切法，則不相同。如表：

辨┐ ┌有為法──俗諦──依他起┐

中｜｜├有法┐

邊 ├一切法┤ 無為法──真諦──圓成實┘ ├對法論等

論｜｜｜

等┘ └ 遍計執──無法┘

諸法緣生依他起性，本無實我實性。妄執實有，遍計執也。如吾人身體，本來是四大、五蘊因緣而成，無有自我，而一般人不達此理，妄想執為有一自我；此即離開體相用之物質事實與感情理智等外，別執有一自我，其實此「自我」相如兔角耳。又如他教之執有造物主，此造物主能造天地萬有，如印度之執大自在天也，耶、回之執上帝也，亦同妄執。

我——五蘊假者——自我————————┬—虛妄執著

┌自在天—┐ │

萬有——六大緣生——造物主—┤ ├—┘（無體相用）

└上 帝—┘

此等造物主，非有為非無為，乃虛妄執之假想，世間俗人不明此故，復為立種種名以為說明，此皆離於事實真理而絕對沒有者，故云無法。此法雖無，妄執是有，故論云：「虛妄分別有，於此二都無」，審矣。言通觀者，遍觀察義，謂遍觀察此一切法，若有為、若無為、皆唯識現，為所觀唯識境故。此觀行不同數息、不淨等觀，數息等觀，為專取一法之觀，非一切法總觀也；今者通觀，乃大乘中遍觀一切法之總觀，如諸法實相觀，故知此觀之體即一切法也。

己二 別明五重

庚一 標所觀數

略有五重。

所觀法體，廣則無量，而略顯五重者，次第義。言五重者，即從寬至狹、從淺至深、從粗至細之五重唯識觀也。

一 遣虛存實—┐

二 捨濫留純 │

三 攝末歸本 ├—粗（淺）（寬）總觀

四 隱劣顯勝—┘

二 捨濫留純—┐

三 攝末歸本 ├—細（深）（狹）別觀

四 隱劣顯勝 │

五 遣相證性—┘

五重妙義，略分總別：總對利智者說，別對鈍根者說。有智之士，聞初觀即可達空證不空。若鈍根者，或滯餘執，故須重重別明，如剝芭蕉，及至最後歸無所得。然此五重教理觀行，雖經論本有，而名義與層次則肇自基師，基師之前人所未發，故建立者厥屬章主。

庚二 釋所標重

辛一 遣虛存實

壬一 定義

一、遣虛存實識。觀遍計所執，唯虛妄起，都無體用，應正遣空，情有理無故。觀依他、圓成諸法體實，二智境界，應正存有，理有情無故。

此第一明初重觀也。識者，猶言唯識觀也。遣虛者，遣謂排遣，虛謂虛妄，凡不合理違離事實之虛妄執，如神我、造物主等，皆應排遣淨盡。實謂諸法真實自相——圓成實性，依他起性道理應有，故須存留。

┌自 我─┐

遣虛─┤ ├─遍計執——空觀─┐

└造物主─┘ ├─中道觀

┌法 相——依他起─┐ │

存實─┤ ├─有觀─┘

└法 性——圓成實─┘

觀遍計所執下，顯初觀定義，即出體也。初五句正明遣虛：凡夫有情遍計執之神我、造物主等，皆是龜毛、兔角，純為假想構造，從虛妄起，毫無事實之體相用。此等執計能障正智，於妄情上可說為有，察於事實真理則無，是應正排遣之，令空無有。次五句者，正明存實：凡仗因托緣依他而起之有事實體用者，是後得智所緣俗諦，應正留存；而根本智所緣之圓成實真諦，亦應存有。此之二者，妄情執上雖是無有，事實真理都有不無，亟應正觀存有者也。

壬二 引證

無著頌云：『名事互為客，其性應尋思。於二亦當推，唯量及唯假。實智觀無義，唯有分別三，彼無故此無，是即入三性』。

引證有二，此即第一引攝大乘論證。此論為佛滅後九百餘年，印度無著菩薩所造，解釋大乘阿毗達磨經中之攝大乘品也。本論三卷，釋論有世親、無性二種，均有譯本。梵語阿僧佉，此云無著，謂於一切法無所執著。頌者，梵文文法，字句有定，或三四五六七字為句，四句一頌，猶中國之詩也。引頌有二，論句有八。欲解此頌，先明四觀、四智。

四觀者：一、名尋思觀，二、事尋思觀，三、自性尋思觀，四、差別尋思觀。云何名尋思觀？尋謂尋求，思曰思維，於事於理，先為尋求，次則如理思維，澈底觀察，故云尋思。於一切法「名」上，尋求思維，曰名尋思觀。云何事尋思觀？事、謂宇宙萬有因緣所成，有體相用，事實物件現前可得。於此尋思，名事尋思觀。云何自性尋思觀？自性者，謂即諸法或名或事所有定義。於此尋思，名自性尋思觀。云何差別尋思觀？差別者，謂即諸法或名或事所有互相差別義理。於此尋思，名差別尋思觀。如表：——

┌名尋思觀

｜事尋思觀

四尋思觀┤

｜自性尋思觀

└差別尋思觀

四如實智者，即前四觀、極熟觀察所引發之四智。如表：——

┌名尋思所引如實智

｜事尋思所引如實智

四如實智┤

｜自性尋思所引如實智

└差別尋思所引如實智

名事互為客，其性應尋思者，明四觀中初二觀也。名，如此物字曰花瓶，此花瓶名即指此事。事謂事實，為名所指。互為客者，謂一切法之名或事，可以互為主客，不必此名必指此事，此事必有此名。此即顯示名事二者，非是固定永久結合，如此名在此處即指此事，其在他處，名雖相同而所指非此事，或另指別物也；故名望事不可決定，是為客義。又如此事在他處立此名，其在此處事雖相同，而所立名則非此名；故事望名不可決定，是為客義。如是二者互相為客，非是固定而是可離，故云名事互為客也。其性應尋思者，正顯名之與事，應當審慮觀察。性者、名與事之體性，此二體性非是決定結合，應知尋思名唯是名而非事等，事唯是事而非名等。此事有此名、此名指此事者，皆是世俗習慣假為安立。故老子云：「鎮以無名之樸」。其未發見之事物則無名，發見之後，隨有情者樂意立名而無決定。故事離名則為真事，名若離事即為空名。若定執著名事決定不相離者，是失真事，亦壞真理，故云其性應尋思。如表：——

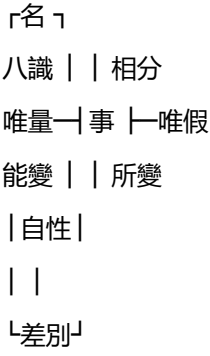
┌名唯是名不關事等

應尋思┤

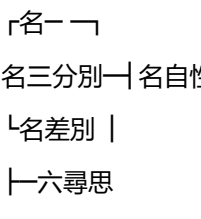
└事唯是事不關名等

於二亦當推者，二謂自性及與差別，推即推求考度，亦曰尋思。前之名事，既已尋思觀察，名唯是名，事唯是事，互相為客。今此自性、差別，亦應尋思觀察。云何觀耶？謂即依此名事假立自性、差別，推思自性假立上唯是自性假立，無差別義。差別義上、亦應推思差別假立唯是差別假立而無自性。如「瓶」，瓶字為名，瓶物為事。瓶自性者，以有質礙之物質為自體；此質礙性可有變化破壞，即差別義；是為瓶之名事上之自性、差別。故名事上自性、差別皆是假立。唯量及唯假者，量曰思量，哲學名認識論，佛學謂之分別了知。唯量者，猶云唯識，謂唯有認識分別而無名、事、自性、差別也。假有二種：一、隨情妄執假，二、稱理施設假。前者為凡夫對於事實真理不能明白，隨其妄情顛倒，執著事物名相，我及我所。此種假相，亟應破除。後者為覺者如理依事，隨世間想，為化導人假為建立名事等等。此固可

用，然須達理，否則仍屬執著。是故於前四種事上，尋思觀察名、事、自性、差別，都是了知分別之識所變起之假相。換言之，即是八識所變緣之相分而已。事物相分皆從識變，假立名、事、自性、差別，故云唯假。唯量、唯假，謂觀自性及差別，唯分別與假立也。



下四句，明四如實智。實智觀無義者，由四尋思，如其事實真理極熟觀察引發四智，曰四如實智。既謂現觀證驗，亦云明心見性。觀無義者，達名事等皆無實也。四如實智，云何觀無義耶？謂四如實智，遍觀種種名、種種事、種種自性、種種差別，以及一切言論思想分別，皆無實體相用，此即顯示唯假義也。唯有分別三者，如實之智分明現觀，見假立諸法唯有分別三。換言之，即唯有三分別也。云何分別及三分別？分別即識。三分別者，謂依名、事、自性、差別，成立二種三分別。此以名、事為主，自性、差別隨名事轉。第一、名，名自性，名差別。第二、事，事自性，事差別。故他論有云六尋思。如表：——



└事差別┘

復云何觀唯有三分別耶？謂觀名、事、自性、差別，唯有知識分別，都無事實，此即顯示無境唯識也。彼無故此無，是即入三性者，初句顯示心境俱空，次句顯示入三性位。彼者、境也，指前名、事、自性、差別。此者、分別識也。彼無者，謂彼境既無，緣境之識亦無。由此達到四加行中世第一位最後剎那，證初地果，悟入三性。

四加行者，煖、頂、忍、世第一位。前之二位修四種觀，後之二位修四種智。如表：——

┌煖 位┐

｜ ├修四尋思觀

｜頂 位┘

四加行┤

｜忍 位┐

｜ ├修四如實智

└世第一位┘

是即入三性者，依先觀智證入三性：通達名事互為客等，悟入遍計執性空不可得；知諸法唯量及假，都無實義，如幻如化，即能悟入依他起性法無自性；次復諦觀無境無識，能所雙忘，證會真如，悟入圓成實性真實不虛。

釋頌已竟，云何證明遣虛存實耶？此復應知初之二句，明遍計執相：此名事二屬虛妄執，尋思觀察，排遣淨盡，名曰遣虛唯識觀。次之四句，明依他起相：緣生諸法，唯量唯假，了知名中無事、事上無名，因緣和合，形形色色盡是假有，唯識所變。事體是有，應當存有。末之二句，明圓成實相：由前觀察無境有識，進而證照境無識無，心境俱空，離諸言思，由根本智親證真如諸法實性，是即悟入圓成實性。自此復起後得無漏智，由後得智普觀諸法，分明了了如幻、如化、如泡、如影，空而不空，是謂妙有。此為初地菩薩根本智親證真如之境事也。如表：——

名、事、自性、差別——遍計執者┐————遣虛

├（修四尋思觀）

名、事、自性、差別——依他起者┘（假有）┐（修四如實智）

├存實

名、事、自性、差別——圓成實者 （實有）┘

成唯識言：『識言，總顯一切有情各有八識，六位心所，所變相見，分位差別，及彼空理所顯真如。識自相故，識相應故，二所變故，三分位故，四實性故。如是諸法，皆不離識，總立識名。唯言，但遮愚夫所執定離諸識實有色等』。

第二、引成唯識論證。此論造者有十大師，故不舉人名。依文義觀，為護法說。此釋「唯識」二字。初釋識字，識言者，謂識之一言也。總顯一切有情各有八識者，一切有情者，有知覺感情之動物也。此識言，非指十方無量世界有情共同一識，乃顯十方無量世界一一有情各有八識。然事實上或不各具八識，如生盲等有情；三世通計則各具八識也。六位心所者，八識為心王，依八識起心理作用，謂之心所有法。此有六位五十一種，恐繁故略（六位五十一種，詳百法明門論）。所變相見者，心及心所皆是能變，相見二分是為所變。所變相者，即所觀——見聞知覺等境象。所變見者，即能觀、視覺等。如眼識起用，一面變生所見相分，一面有觀此相之見分是也。分位差別者，顯心色上假立法也。即能變識與所變相見——三事分位——上之不相應假法，如東西之方，與一二之數等；數理學上之時、空，文學上之名、句、文等是也。及彼空理所顯真如者，彼，謂前此八識，心所、相見、分位諸法；此四位法皆緣所生，本性空寂，此空所顯謂之真如，不離前相別有真如，以故真如亦是唯識。

識自相故等，成立五位真是唯識。云何八識皆是識耶？答：是識之自相故。自相者，本相也。云何六位心所亦是識耶？答：識所有故。識現起時，彼六位法，隨順和合得現起故。相應者，隨順和合義也。云何所變相見亦謂識耶？答：相見二分，為八識及六位心所法之所變現故。云何分位差別之假

法，亦謂識耶？答：識及所變相見既皆是識，依此所假立之分位，豈離識別有哉！云何空所顯示真如實性，亦謂識耶？答：所謂真如實性，非離前四位法別有真如實性可得，真如性即是諸法自體性故。此真如性不離前有，故亦是識。如是等五位諸法，總攝萬有，皆非離識別有自性，是故總立識之一名。

唯言者，此下釋唯字。所謂唯之一言，遮也。所遮何等？謂即愚夫所執定離諸識實有色等一切諸法。愚夫者誰？二乘及凡外聰慧，不達諸法唯識所現皆是愚夫。

┌世聰凡外┐——┌我┐

愚夫┤ ├色等┤ ├執著

└二乘愚法┘——└法┘

如是唯識，云何成立遣虛存實？彼愚夫等，由虛妄心周遍顛倒，定執離識實有我法種種差別，說此唯識。唯言、即遮彼等此遍計執，是謂遣虛；識言、即顯我法識變因緣假有，事實如此依他而起，及彼假有空性真理圓成實性，是二於事及理皆正有故，是謂存實。

┌唯——遮——遍計執——遣虛┐

唯識┤ ┌非有妙有──依他起┐ ├遣虛存實識

└識┤ ├──存實┘

└真空不空──圓成實┘

如是等文，誠證非一。

此結證也。謂今略引二論，證明應遣虛妄，正存實有。若廣引示，如是等文誠證非一。

壬三 廣釋

由無始來，執我法為有，撥事理為空。

此下第三廣釋以明此觀，文亦有二：由無始來至性離言故者，初正釋明也。說要觀空至亦應除遣者，第二釋妨難也。今初：

由無始來，執我法為有，撥事理為空者，顯諸有情無始以來顛倒執著。無始來者，謂一切有情從無始來，各有八識及六位心所，所變相見等。如是諸法，唯識所變，剎那生滅，無始無終，不同他說有始有終。彼云何說？歐美學術唯物論者，計執原子能生天地一切人物；彼謂天地萬有未起之時，由諸原子為本質故。唯我論者，執精神自我為萬有本；彼謂宇宙一切生物，未現起位，皆有神我為創造主。耶、回宗教計執上帝為萬物父，彼謂宇宙由彼造故。中國學術，儒、道、陰陽之家，多執太極為萬物本；彼謂兩儀未分陰陽混沌之際，是曰太極。又曰：太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦、萬有等。墨家所執之天鬼，例同耶、回。印度學術異計更多，或執冥性——冥然無顯現之體性，或執有性，或執自在天等。如是等類，皆不應理。云何非理？謂萬有法從本以來，自類因緣生滅遷變，非另有主創造令生。若執萬有由造物者始得生起，汝意云何：彼造物主待餘造否？若不待餘，彼即無始，仍成我義；若待餘造，彼尚無主，云何能造天地萬有？又復待餘，成無窮過。又復等同此萬有法，何以故？同為他所造故。若定執彼不待餘造，此亦不須為彼所造。是故所執皆非道理。

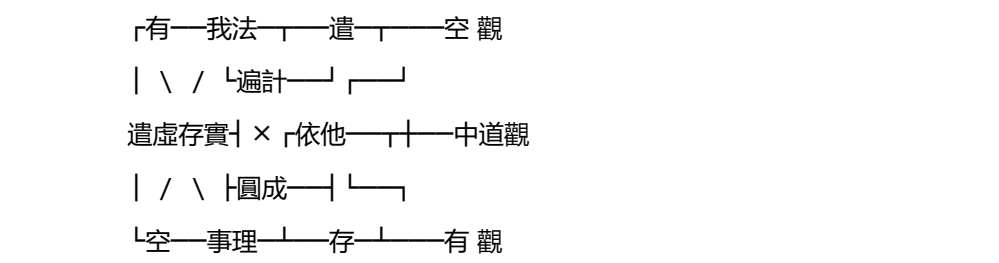
道理云何？謂一切法若生若滅皆無始終？人生宇宙，粗色身相，雖有生死變化段落可見，其實因果鉤鎖相續，生前無始，生後無終；如水火相，前後生滅雖現變易，不常不斷；心識生滅，亦復剎那活潑潑地遷變不已。如是當知身心世界動作變化，念念生死，生生死死，死死生生，當體即是無始無終，不待餘造而成始終，故云無始。以一切有情八識心所，從無始來生滅變遷，如瀑如流。第八識中本有有漏、無漏二類種子，無漏種子諸清淨法、為迷惑故不克現起，有漏種子、無始無間恆現時起成雜染法，是曰眾生。凡夫眾生不明事理，顛倒妄想，執我執法為有實體。所執我者，認有主宰、有情、命者實體可得，是謂人我執。所執法者，執宇宙萬有之法亦有實體，實、德、業等，是謂法我執。有者、定有，謂實體性。一切有情無始以來，由迷惑故定執我法有實體性。故云無始來執我法為有。

撥事理為空者，顯迷執之因及迷執之所以也。人法之我本來無有，反執為有。依他事實及彼二空所顯圓成真理，二智所證本來是有，反不證知，撥

之為空。察其所以執我法為有者，迷事及理也。然其反撥事理以為空者，以執我及法也。我法全空，妄想顛倒執而為有，遍計執也。今觀唯識，了其虛妄，是故遣之。事謂事實，依他幻有；理謂圓成，二空所顯。今觀唯識，了其真實，是故存之。不達事理如幻真如，即執我法；由執我法為有，即撥事理為空，此定理也。

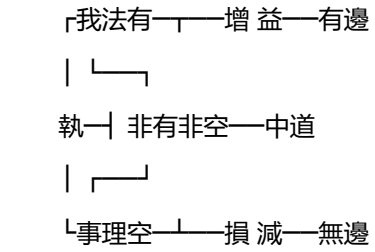
故此觀中，遣者空觀，對破有執；存者有觀，對遣空執。

前明我法執之有病，及撥事理之空病。病既發生，不得不治之以藥。今斯觀者，醫斯病也。遣者除遣，如藥去病。能除遣者，由習空觀，故曰遣者空觀。所除遣者，是我法有，此執有病為空所破，故曰對破有執。有執即是虛妄遍計，以本來空，除此虛妄，故曰遣虛。存者留存，如病去人存。既破有執眾生本空，因不明事理之有，遂執皆空，撥無事理。知留存者，由修有觀，故曰存者有觀。此觀對治撥無事理之空病也。既成空病，應亟觀有而對遣之，故曰對遣空執。習空破有，是空遍計；修有治空，是存依圓。此一往之談也。克實而論，破有即是空觀，虛妄一遣，當下即顯事實真理，成中道觀。又存有者，即顯我法本空；遣空亦明事理本有，契中道觀。



今觀空有而遣有空，有空若無，亦無空有。

此二觀者，顯中道法性之觀。所謂有者，凡夫妄執我法之有。所謂空者，凡夫撥無事理之空。今以此空有妙觀，治彼有空癥結。彼執我法之病若除，此空觀亦無；若彼撥無事理之空執一滅，此治空之有觀亦息。何以故？我之與法本無其事，迷事理故妄執為有，是增益執。依圓事理本來如是，為我法障反撥為無，是損減執。法本如是，何勞增減成邊邪耶？為去此病令不增減，還其本來，正智證驗應修中觀，是故說此遣虛存實。



以彼空有，相待觀成；純有純空，誰之空有？

對有空之執，修空有之觀。以觀我法之本空，遣撥無事理之頑空；以觀事理之妙有，遣妄執我法之假有。又復對彼空執、有執，成此有觀、空觀；若無有執、空執，亦無空觀、有觀，故曰相待觀成也。更深觀之，一切法若從本以來純是有者，不但無此有之義，即此有之名亦無；其治有之空，又復為誰之空？若純空者，不但無此空之義，即空之名亦不可得；其治空之有，又復為誰之有耶？齊此而明聖智事理上之有，對凡夫妄情上之空；凡夫妄情上之空，乃對聖智事理上之有。聖智之我法空，乃對凡夫妄情之我法有；凡夫妄情之我法有，乃對聖智之我法空。故空者誰之空？空凡夫迷情之執有也。有者誰之有？有凡夫迷情之撥空也。換言之，誰之空耶？凡情所執我法，聖智知其空也。誰之有耶？凡情所撥事理，聖智知其有也。

故欲證入離言法性，皆須依此方便而入，非謂有空皆即決定。證真觀位，非有非空，法無分別性離言故。

離言性者，法性體上無有分別、本來如是之真實相也。有、空之病若無，空、有之觀亦去。是即有即空，即空即有，亦是非有非空，非空非有。如是有空空有，雙照雙寂，方能證入諸法離言自性真如，逮得自覺。然病之未去，藥仍須服，是故修習佛法、欲證離言法性，其未證入之先，須依此遣虛存實、有空空有之大方便門，方可入證，契證中道實相本來面目也。既屬方便，原本治病，有病吃藥，無病不吃。治彼有空，觀此空有，有非定有，空不決空，故曰非謂有空，皆即決定。此言有者，依圓妙有，此說空者，我法本空也。

證真觀位者，謂證入真如現觀位時，即非空非有；既不是對破空執之有，亦不是對破有執之空。何以故？法上無分別故；以諸法性本來如是。菩薩證真觀位，不僅一切言論烏有，即其思想分別亦成子虛，故曰性離言故。然悟他故後得智起，仍說空有，對破凡夫所執有空，是謂覺他。

說要觀空方證真者，謂要觀彼遍計所執空為門故，入於真性；真體非空。

此下第二釋妨難也。初空教難，難云：般若等經皆說觀一切空方證真如，云何此處亦觀有耶？答：經言觀空者，謂觀凡夫遍計執上執我執法之有，依空遣已，方可證真。此是以觀空為門證入真實，非謂此遍計空，即彼真性實相以及一切依圓妙有皆非有也。非空之真體，即是圓成實性，非有之妙有，即是依他起性。此二真實，其體非空，非如遍計所執我法之空無耳。

此唯識言既遮所執，若執實有諸識可唯，既是所執，亦應除遣。

第二釋有難也。難云：既爾，應定實有唯識之法。不爾，唯識空、有之觀，破彼有、空之執。若定於此空、有觀中執著實有諸識可唯，亦成遍計法執。既是法執，亟應除遣，證入諸法離言自性。

壬四 結成

此最初門所觀唯識，於一切位思量修證。

此下第四總結。五重觀中此觀居首，故云初門。此門所觀唯識道理寬廣圓滿，故云於一切位思量修證。一切位者，從初發心乃至成佛所有階位也。謂初發心位，固宜發心修空、有觀，遣虛存實；乃至等覺亦修此觀，遣虛存實。大覺之位，正智現前，亦依此觀，證離言性不動真如。

辛二 捨濫留純

壬一 定義

二、捨濫留純識。雖觀事理皆不離識，然此內識有境有心，心起必託內境生故；但識言唯，不言唯境。

第一重觀，如對敵總攻。此下四觀，細為尋破。濫者境義，純者指心，謂捨去境之濫而留心識之純，亦即對遣前觀上法執之病也。雖觀事理下，第

一明定義也。前觀事之與理不離識有，此識所變有境有心，即是所變相見，心起必託內境生故。心起者，謂即能觀見分之發生，此見分起，必變帶識內相分起，見分即託相分而生。問：識體變似相見二分，即是識體有境、有心，既可依心而言唯識，何不依境而說唯境耶？同是識自體所變故。答：心境雖皆識所轉變，內境雖可言唯，然此境義，有濫外境，不說唯境。心無此過，故言唯識。是即但從心識言唯，不從境上而說唯言。

┌心─內心──────見分

識┤ ┌內境──依他──相分

└境┤

└外境──我法

壬二 引證

成唯識言：『識唯內有，境亦通外，恐濫外故，但言唯識。又諸愚夫迷執於境，起煩惱業生死沈淪、不解觀心懃求出離；哀愍彼故說唯識言，令自觀心解脫生死。非謂內境如外都無』。由境有濫，捨不稱唯；心體既純，留說唯識。

此下、引教證：初、引論證唯識留純，二、引經證離境捨濫。此第一引成唯識論證也。識唯內有境亦通外者，謂心是內識所有；其境之一法，通於凡小遍計所執實我實法之境，恐此濫外故捨之。心無斯失，言唯何害？又諸以下，顯對病也。謂諸愚夫，由不了達內境亦是識所轉變，遂起執著有我、有法。又復由此起貪等煩惱及造善惡等業，因有煩惱及業，生死輪迴，受諸果報，無期能脫。其所以致此生死者：一面執境固矣，一面亦不知內觀於心，不了心境皆是識變，求出離行，故成大禍，生死茫茫。今說唯識，即大悲心憐愍彼等，令觀內心不執外境，如幻如化，解脫生死。其實非說內境亦如我法執無所有也。由境有濫下，章主釋成也。言心體者，謂心心所見分、自證分也。

厚嚴經云：『心意識所緣，皆非離自性，故我說一切，唯有識無餘』。華嚴等說：『三界唯心』。遺教經言：『是故汝等當好制心，制之一處，無

事不辦』等，皆此門攝。

此下引經證捨濫義。厚嚴經者，釋尊所說。有說：即是密嚴經，所說文句與此同故。心意識者，有云體一；其說三名，依勝而言：心為第八，意即第七，識謂前六。所緣者，所了思維觀察境也。謂此八識所緣境，皆不離八識之自體性。故我說者，釋尊所說。一切者，心意識所緣境相也。唯有識無餘者，謂心意識所緣，既即是心意識，故我說此一切相分法唯有識（留純）而無餘（捨濫）也。

華嚴等說三界唯心，引華嚴等經證論云：『三界上下法，唯是一心造』。又云：『若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造』。三界、世間境也，此境即是心之所現，不離心體，故云唯心。

遺教經言至事無不辦等，世尊證諸法界或事與理皆不離心。故教比丘當好制心，心若制於一處，則一切事皆成辦。語云：「事怕有心人」。又云：「有志者事竟成」。此言事者境義，有心人者一心人也。皆此門攝者，謂凡與此等聖言相應之教，皆在此捨濫存純唯識門中攝。

辛三 攝末歸本

壬一 定義

三、攝末歸本識。心內所取，境界顯然，內能取心，作用亦爾。此見相分俱依識有，離識自體本，末法必無故。

前觀捨濫者，但捨所變二分中之相分境，不捨見分，以見分即內識故。此觀攝末者，末謂相見二分。歸本者，本謂心心所之自體分。謂相見二分依識體有，離識非有。此中言唯識者，獨指自體，不指相見，故云攝末歸本。

心內以下，初、出定義。心內所取境界顯然，內能取心作用亦爾者，言心內者，識中也。心之現起見分，亦必變似所取境界相分，相分似識如幻，故云顯然。內能取心者，見分也，既託相分，則能取之見分亦同顯然，如牛二角同時並現。別於境故，謂之作用；能起作用，如彼所取境之顯然，故云亦爾。此見相分俱依識有者，識、謂識體，見相是末，謂此能取見分與所取相分，同依八識及各心所自體分本，現起相見二分之末。若離其本，末豈能

有？如依樹之本而有二枝，既離根本，枝末安有，故云離識自體本，末法必無故。

┌相分┐

本──識┤ ├末

└見分┘

壬二 引證

三十頌言：『由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三』。成唯識論說：『變謂識體轉似二分，相見俱依自體起故』。解深密經說：『諸識所緣，唯識所現』。

次、引教證。初引唯識頌由假說我法者，謂依識體似見相生，假託見相說名我法，非體實有。有種種相轉者，謂依見相，假說有種種我相轉生，復有種種法相轉生。彼依識所變者，彼謂見相二分，皆依識體之所變現，離識定無。此能變唯三者，顯能變識也。唯三者，謂能變之識，略有三種：一、異熟識，二、思量識，三、了別境識。成唯識下，解變字義。所謂變者，轉似義。既不是本故曰轉，復不異本故曰似。餘文可知。

┌有情

┌我相┤

┌見分┐ │ └命者

識所變┤ ├假說┤

└相分┘ │ ┌蘊處界

└法相┤

└實德業

解深密說下，引經證。諸識所緣者，諸識通指八識心及心所。諸心心法各有自證及相、見分，自證能緣見分，見分緣相，故此中云所緣者，指見、相分。此所緣相、見，唯識所現也。

攝相見末歸識本故，所說理事、真俗觀等，皆此門攝。

三、章主釋成也。理事、真俗觀者，理即唯識圓成實性，事謂依他緣生諸法。理事觀者，應觀事之末，攝歸理之本也。真俗觀者，亦復如是。

辛四 隱劣顯勝

壬一 定義

四、隱劣顯勝識。心及心所俱能變現，但說唯心，非唯心所，心王之體殊勝心所，劣依勝生，隱劣不彰，唯顯勝法。

前觀之中，末謂相見，本即心心所法自體。此言劣者，謂心所法，勝者心王。今隱心所法之劣，而顯心王法之勝耳，心及心所下，初、定義。所謂此隱劣顯勝之唯識觀，其識範圍包心心所，應云唯心心所。何以故？俱能變故，和合起故，同相應故。然此觀中言唯識者，識言、但標八識心王，非標心所。所以者何？心王之體殊勝心所，心所之體劣於心王，劣依於勝，故隱劣而顯勝也。王言、喻也，顯自在義，國中人王能自在故，八識亦於一切法自在變故。心所雖變不自在故，所必依王而現用故，亦如臣子隨王而行。

壬二 引證

故慈尊說：『許心似二現，如是似貪等，或似於信等，無別染善法』。雖心自體能變似彼見相二現，而貪信等體亦各能變似自見、相現，以心勝故，說心似二。心所劣故，隱而不說，非不能似。無垢稱言：『心垢故有情垢，心淨故有情淨』等，皆此門攝。

二、引教釋成也，初引大乘莊嚴經論。慈尊者，彌勒世尊也。許心似二現者，二謂相見二分，謂許心體變似相、見現起，此相見現，在妄執上有我有法，於心自體上不決定有。其所有者，相似而有，非實在有。如是似貪等煩惱心所，此等心所如是似心而生。或言：貪亦有自體，似二相見生。信等者，謂善心所，亦如貪起。既同依心似起，則無貪等染法，似心起故；亦無別信等善法，似心起故。雖心自體至非不能似者，釋也。謂心雖能似現見相二分，其貪信等心所自體亦能現似相見二分，若爾、云何頌言心似貪信等現，而無別貪信等耶？以心勝故，說心似現相見二分。心所劣故，隱而不說，

非是心所不能變似二分現起也。復次，以心勝故，隱心所各現之二分，說貪信等似心現也。無垢稱言，次引經證。梵語維摩詰，古譯淨名，唐譯無垢稱。無垢稱所說，曰無垢稱經，即維摩詰經。心垢淨故有情垢淨者，心即心王，有情垢者煩惱心現行，有情淨者清淨心現行。心王垢者貪等相應，心王淨者信等相應；心與貪等相應故有情垢。心與信等相應故有情淨。等者，等取同此義經，凡具如是義者，皆此攝末歸本唯識觀門攝。

辛五 遣相證性

壬一 定義

五、遣相證性識。識言所表，具有理事：事為相用，遣而不取；理為性體，應求作證。

證性者，性謂唯識真如實性，亦曰圓成真實理性。證此理性，由根本無分別智圓明覺照法性真理，如如不動故無分別。遣相者，相謂依他起相因緣生法，所謂八識自體、六位心所、所變相見、分位差別，皆是相攝。此言遣者，與前初觀遣虛不同：虛謂我法二執，遣謂除滅；此中遣相者，謂證真位時，依他起性識等諸法相待有者，均泯遣之令無分別，故曰遣唯識相證唯識性，遣依他相證圓成性。此依他唯識之相，在證圓成唯識性時，不現分別對待；證入之後，起後得智仍現清淨依他相見二分，說空有法，遣我法執。

識言以下，初、明定義也。所謂識言，表有事理。事則依他緣生，有相有用；既有相用則有分別，有分別故即有對待雜亂，故遣而不取。理者諸法實性，常住無變，亦無分別，故應作證。一切諸法性雖離言，若不遣息一切分別心相，終不能證如是真理，故修遣相證性唯識妙觀。

壬二 引證

勝鬘經說：『自性清淨心』。攝論頌言：『於繩起蛇覺，見繩了義無，證見彼分時，知如蛇智亂』。

第二、引證也。初引勝鬘經自性清淨心者，以唯識義說，即心之自性清淨也。心即八識心王，此八識心本性即真如理。以眾生之心以真如為性，曰真如心。「染而不染，不可思議」，即顯眾生雖染，真如體性自在清淨。

攝論頌云，引攝大乘論證。月夜觀繩則起蛇覺，喻凡夫人無智慧力，不達唯識似二分轉，起我法執，故云於繩起蛇覺。見繩了無義者，至分明位，見真是繩，則蛇相之妄覺無有。喻達唯識所變，達無我法也。證見彼分時知如蛇智亂者，喻遣相證性義也。彼者謂繩，分者成分，彼繩成分是麻非餘。若證見彼繩是麻分所成者，則又知見繩之智覺亦如見蛇之覺，皆非真實，分別智故謂之亂智。

此中所說，起繩覺時遣於蛇覺，喻觀依他遣所執覺。見繩眾分遣於繩覺，喻見圓成遣依他覺。此意即顯所遣二覺，皆依他起。斷此染故，所執實蛇、實繩我法不復當情。非於依他以稱遣故皆互除遣。蛇由妄起，體用俱無；繩藉麻生，非無假用。麻譬真理，繩喻依他，知繩麻之體用，蛇情自滅，蛇情滅故，蛇不當情，名遣所執。非如依他須聖道斷，故漸入真，達蛇空而悟繩分。證真觀位，照真理而彰俗事，理事既彰，我法便息。此即一重所觀體也。

章主釋成也。此中所說下，以喻成法也。蛇喻遍計所執，繩喻依他起性，繩之眾分喻圓成實。了依他則無遍計，若證圓成即冥依他。此意即顯所遣二覺，皆依他起。二覺者，緣蛇、繩之二心，此二心起皆依他故。蛇覺既喻遍計所執，云何依他起？謂彼所執實我實法是無所有遍計所執，其能執實我實法之不正見，仍是依他，故云皆依他起。斷此染故，至不復當情者，若斷染汙不正見及其相應法後，則所執實我實法，隨亦消除。此須分別者，遍計執上所執實我，是本來無，喻繩上蛇。所執實法乃眾緣合之假法，不了緣生執為實有，乃成法執。若能了知眾緣生法，則知實法不真，如見麻分則捨繩者，故曰不復當情。

非於依他以稱遣故皆互除遣者，前雖有言亦遣依他，遣依他上遍計實法；若知諸法從識而生，是虛妄假，則不須遣。蛇由妄起，體用俱無者，謂凡情上遍計我法，此我法者無體無用。繩藉麻生，非無假用者，謂所執實我無體無用，其緣生法雖假、有用，如繩雖假有然有假用。如是當知麻譬圓成真理，繩喻依他從緣生故，悟緣生故，知繩之假相體用依麻分有，繩尚非有，蛇覺自滅；喻凡夫執我法虛妄都無實體，遣虛存實，其體如是。蛇情滅者正智現前，證無分別諸法離言，名遣所執。

非如依他須聖道斷，至達蛇空而悟繩分者，謂於四加行位修四尋思觀引發四如實智，聞思修漸入真位，即是通達遍計法空而悟依圓法有，修四加行世第一位。入地真觀位者，真見道位即是初地，由根本智明照諸法真如理體，故曰照真理。復起清淨依他起後得智，觀世間事，故云彰俗事。由理彰故法我執息，由事彰故人我執息，此意亦是遣虛存實。故云即第一重觀體也。

上來五重唯識觀，彰所觀唯識竟。然此五重遣存、捨留、攝歸、隱顯、遣證，遮表寬狹，互相非同。如表：

【圖：TX09p0988_01.gif】

如是五重觀，表、則後後狹於前前，遮、則前前狹於後後。

戊二 出能觀體

己一 正出體

能觀唯識，以別境慧，而為自體。攝大乘第六說：『為何義故入唯識性？由緣總法出世止觀智故』。無性解云：『由三摩呬多無顛倒智故』。

此正出體。謂能觀唯識之觀，以五別境心所中之慧心所為體，因中此慧屬意識相應者。攝大乘下，引證也。問：由何義故證入唯識實性耶？答：由緣一切法真如之出世止觀智慧，證唯識性總法，故云一切法之真如平等性也。三摩呬多，此云等引，等即是定，引謂引生，由定引生，故云等引。無顛倒智者，出世正智。謂此出世正智，由定中引發也。

己二 辨異解

庚一 總辨

或有解言：能觀唯識，通以止觀而為自性。此亦不然，若取相應、四蘊為體，若兼眷屬、即通五蘊。

此總辨也。出古師異解，謂能觀唯識，不但以慧為體，亦止為體，止與觀慧得相應故。此亦不然下，破也。能觀唯識，若取以相應義者，則既不但與定相應，亦受想行識四蘊相應，亦應以四蘊為體。若再就相應法之眷屬明，亦通色蘊。如對觀時，根為所依，如是則一切法皆可相應。

今且依名，觀體為慧。無性又云：『唯識現觀智故』。又云：『由三摩呬多無顛倒智』。但舉定中所起之智以為觀體，作尋思等勝唯識觀必居定故，不言即以止為觀體。

正名釋體，謂唯識觀之自體，以觀慧為體。

唯識現觀智故者，觀唯識實性，即以現觀正智為體。但舉定中所起之智以為觀體者，謂非由定及慧皆為觀體，所言觀體乃指定中所起之智為體。以四加行修尋思等殊勝觀時，必在定故，非以止為觀體。

攝論又云：『由四尋思、四如實智，如是皆同不可得故。以諸菩薩如是如實為入唯識，勤修加行，即於似文似義意言，推求文名唯是意言』，乃至廣說。瑜伽、對法等，尋思如實智皆慧為體。尋思唯有漏，如實智通無漏，攝大乘云：『入所知相者，謂多聞熏習所依，非阿賴耶識所攝』者：此文唯舉無漏種子在彼位增，名為聞熏，稱非藏識。非諸能觀皆唯無漏，不爾、四尋思應非加行智。

引諸論證四觀等皆以慧為體也。名、事、自性、差別四尋思觀，及四觀所引四如實智，此觀此智之所觀境，各有名實，同不可得。何以故？唯識變現故。又此名、事、自性、差別，完全一致決不可得，何以故？名唯是名，非事等故。由此四觀引發四智入真唯識，在此位時，勤進勇猛修諸加行。云何修習？謂即于此文教義上意言推求，文是能詮諸法聖教，義是所詮真實道理，此二皆是識所變故，名之為似。初修觀者，即以此似文似義大乘法相為所觀方便，而求證入真唯識性。文名唯是意言者，文是聖教，名即義理，意即是意識。此名意言，略有三義：一、比喻義，謂一名言能顯一義，亦如意識能觀境界。二、所緣緣義，意識之起，多以名字言說為所緣緣，從因立名故云意言。三、言依意起義，一切名事言說，皆依意識起故，從果立名謂之意言。推求者，觀察義。由四尋思推求觀察諸名句蘊處自體差別，同是假立。如是四尋思觀等，皆以慧為體。瑜伽等說，亦復如是。尋思唯有漏，如實智通無漏者，分別唯識觀有漏、無漏也。有漏者，漏即煩惱。四尋思觀唯是有漏者，未入真觀位前，修四加行，故唯有漏。四如實智通無漏者，兼通有漏

及無漏也。證真觀位後通無漏，地前忍、世第一通有漏也。

四尋思觀———有漏——世間

┌──┘

四如實智—┴——無漏——出世

攝大乘論云：入所知相者，相者境義，謂修勝唯識觀，證所知境。入此所觀，由何功能？謂由多聞熏習。云何多聞熏習？謂修唯識觀加行菩薩，遇佛菩薩，聞淨法界等流正法，先熏有漏善種為增，次則引發本無漏種展轉增長。此無漏種所依雖是藏識，然非藏識所攝。菩薩在此位時，無漏種子名曰聞熏，故非藏識所攝。此現行慧猶為有漏，非謂能觀皆是無漏。下文，章主釋成。謂攝論言聞熏非藏攝者，單舉無漏種子在彼資糧、加行位增長，此非藏攝。然非有漏慧不為能觀也。不爾、四尋思應非加行智者，反釋也。若言能觀不通有漏唯無漏者，則四尋思觀位智，應非在四加行攝。尋思智在煖、頂位，如實智在忍、世位。如表：——

【圖：TX09p0993_01.gif】

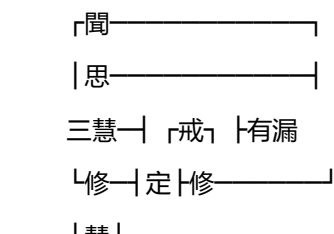
庚二 別顯

此雖總說，若別顯者，略有二位：一因，二果。因通三慧，唯有漏故，以聞思修所成之慧而為觀體。此唯明利簡擇之性，非生得善。故攝論云：『似法似義意言，大乘法相等所生起勝解行地、見道、修道』等。成唯識云：『此中唯識資糧位中聽聞思惟能深信解，在加行位起尋思等，引發真見』。

今結前。別標一因二果者，顯位別也。謂因中能觀唯識之觀慧，是地前有漏加行觀慧，及加行所熏之無漏種子。地上觀慧是因無漏，此因無漏與佛果法，皆名為果。

因通下，明因位能觀唯識。初、正明，攝論下證也。因位之唯識觀慧，通以聞思修三慧為體，且唯有漏。何以故？地前菩薩雖能伏第六意識相應煩惱，第七識上實我法執仍不能伏；故加行位中第六識上雖有三慧伏我法執，其第七識相應煩惱仍不能伏，是故有漏。云何以聞所成慧而為觀體？由依經論教典聞所生智，名聞所成慧。云何思所成慧？由聞之後，離文字相靜心思

維所得智慧。云何修所成慧？即依聞思而起修慧，謂聞戒定六度等教，仍以觀慧為先導，淨持修習，理得心安生大智慧，故曰修所成慧。三界中欲界有情居散心，故須習定如理觀察。慧謂簡擇，謂最明顯最鋒利之觀察，復能辨別善惡，決斷是非。此三種慧，須實際經驗而得成熟，非生而報得者，故云非生得善。



故攝下，引攝論證也。似法似義意言，如前已釋。謂由意識變似文教義理，大乘法相文義相生。故此意言，即因能觀，依此聞法等緣，生起勝解行地及見道、修道等。成唯識下，第二引證也。資糧位中聞法信解，與加行位尋思、實智，即前攝論勝解行地攝。言真見者，謂真見道，對相見道言也。

果唯無漏，修所成慧而為觀體，通以正智、後得智為自體故。攝大乘等云：『如理通達故，治一切障故，離一切障故』，見、修、無學道，如其次第。證真理識唯正體智，證俗事識唯後得智。文多義顯，不引教成。

辨果位唯識觀慧。果謂果地，證入初地至十地及佛地慧皆果慧。地上菩薩有漏心起則無觀慧，觀慧現行即非有漏，故曰果唯無漏。于三慧中唯修慧攝，聞思二慧亦均具足，彰修勝故，故曰修所成慧而為觀體。通以正智後得智為自體故者，因中無漏與果無漏均顯果義，此通以二智為自體也。正智者，即根本智，亦云正體證真如故。真如為一切法正體，證此正體，故曰正體智。後得智者，親證見道之後，所起遍觀有相無相之智也。故正智緣圓成實性，後智緣依他起。攝論下，引證也。如理通達故者，顯見位，于此位上無漏智起，通達諸法真實性故。治一切障故者，顯修道位，此位觀慧破迷事理一切障故。離一切障故者，顯無學位永斷諸障，任運自在化導有情。故云見、修、無學道如其次第。證真理識唯正體智者，真理識指真如言，證真如唯正

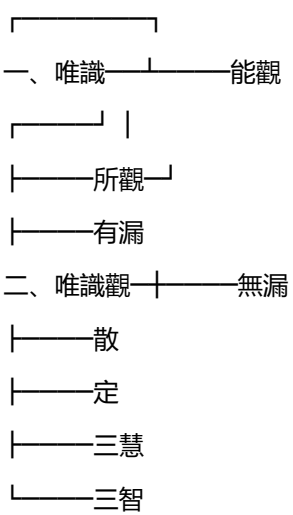
體智。識之與智，體不相離，如別境慧依心王起，眾生因位，約識為勝名識；聖道果位，約智為勝名智。其實，雖正體智亦有二十一心相應——五遍行、四別境、善十一、及一心王。果中之慧通緣真俗，故云通以正智、後得為自體故。文多義顯，不引教成者，指多從略也。

丙二 別辨唯識

丁一 料簡

上來雖復辨能所觀，總義說者，若總言唯識，通能所觀。言唯識觀，唯能非所，通有無漏，通散及定，以聞、思、修、加行、根本、後得三智而為自體。若言唯識三摩地，通有無漏，唯定非散，唯修慧非聞、思，通三智。若言正證唯識，唯無漏非有漏，唯定非散，唯修慧非聞、思，唯正智、後得非加行。此非義說，不爾、三摩地等亦通聞思，十地論說故。至下當知。

上來標釋二體竟。下別辨唯識，今初、料簡。寬狹總言，唯識則通能觀唯識與所觀唯識。若言唯識觀，則唯能觀唯識，不通所觀唯識，故云唯能非所。但能觀唯識，復通有漏、無漏，及散與定，并以聞、思、修三慧，及加行、根本、後得三智為體。如表：——



若言唯識三摩地者，就唯識之定以明也。三摩，古譯三昧，訛也。此云等，謂心于境均等思維，不沈不掉。地、即持義。謂此唯識若說為唯識定者，則通有漏、無漏，漏無漏位同修此定故。然皆定非散，三摩地之唯識觀故。其于三慧，唯是修慧，而聞思亦非全無，定中能聞法故。其于三智，則全具足。如表：——

【圖：TX09p0999_01.gif】

若言正證唯識者，就真見道位明。世第一位引發根本智親證真如——唯識性——，曰正證唯識性。起後得智，曰正證唯識相。此正證位，唯無漏，唯定，唯修慧，唯二智，非加行，非聞、思，非散，非有漏也。

┌無漏

｜定

四、正證唯識┤

｜修慧

└正智後得

上來四重，正約修觀位說，非就法約義之談。若約義料簡，則開合寬狹，又復不同，恐繁不贅。不爾下、顯約義亦通聞思等，若不許者違經論故。

丁二 五種

然總遍詳諸教所說，一切唯識，不過五種：一、境唯識；阿毗達磨經云：『鬼、傍生、人、天，各隨其所應，等事心異故，許義非真實』。如是等文，但說唯識所觀境者，皆境唯識。二、教唯識：『由自心執著』等頌；華嚴、深密等說唯識教者，皆教唯識。三、理唯識：三十頌言：『是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識』。如是成立唯識道理，皆理唯識。四、行唯識：『菩薩於定位』等頌，四種尋思、如實智等，皆行唯識。五、果唯識：佛地經言：『大圓鏡智，諸處、境、識皆於中現』。又如來功德莊嚴經言：『如來無垢識，是淨無漏界，解脫一切障，圓鏡智相應』。唯識亦言；『此即無漏界，不思議、善、常、安樂、解脫身，大牟尼名法』。如是

諸說唯識得果，皆果唯識。此中所說五種唯識，總攝一切唯識皆盡。

次、五種也？依境、教、理、行、果之五法明唯識。遍詳如來一代言教所說唯識，今以五種略攝無餘。

一、境唯識者：從境以明唯識，故曰境唯識。引經證云：『鬼傍生人天，各隨其所應，等事心異故，許義非真實』。此頌初句，明四類眾生之不同：曰鬼，曰傍生，曰人，曰天。次二句，明各見不同也。謂此四類眾生，各隨其類，同於一處所觀有異。處事雖同，而能觀見分心異故，所緣之境成異。等事者，等同一事。心異者，所覺不同也。譬人見海水，鬼見是膿血而不能飲，魚等傍生見為虛空宮室自在而住，天見為琉璃。此雖同一事，而所見成四境者何耶？唯識變故。既唯識變，故境義非真實。

二、教唯識者：謂研究唯識者所依據之經論文句，如華嚴、深密、瑜伽之經論等，皆教唯識。

三、理唯識者：於道理遍觀唯識，皆理唯識。三十頌下，引證也。是諸識者，通指八識及心所法。轉變者，謂心心所轉變。分別所分別者，分別即見分，所分別即相分，意云諸識轉似二分。由此者，此即指識二分由識轉變。彼皆無者，彼即依二分所執之我法，謂此二分既由識變，執為我法更皆無故。心境諸法，皆是唯識。

四、行唯識者：行謂修行，對治有漏，熏習無漏。戒定慧三，及四尋思、四如實智，六度萬行，及所對治，皆行所攝。此亦唯識，故云行唯識。菩薩于定位等頌者，出彌勒菩薩所造分別瑜伽論中。此論未譯，攝論引之。故此亦引四種尋思及四種如實智，詳瑜伽真實義品。如是皆是行唯識攝。

五、果唯識者：果謂果地，通則詮三乘聖果，別則顯佛不共功德。佛地經言：大圓鏡智，諸處境識皆于中現者，大圓鏡智四智中之一智，唯佛果有。大圓鏡者，喻也，謂佛之智，如最大之圓鏡，鏡體光明，能遍映現諸處、諸境、諸識，故云皆于中現。無垢識，亦云庵摩羅識。無垢者，已離一切執障故。此識如來地有，故云如來無垢識。是淨無漏界者，界是藏義，謂如來無漏清淨之功德藏，亦云如來藏。若無垢識大圓鏡智相應起時，即能解脫一切

障法。唯識亦言下，引唯識頌。此即無漏界，此者，指前二種轉依。二轉依者，轉煩惱依菩提、轉生死依涅槃。謂修唯識觀所轉得二果，即名如來無漏功德藏。亦曰不思議，遠離共相故，證離言性故。曰善者，謂淨無漏善。曰常者，有三義：一、法性常，二空所顯真相。二、相續常，轉八識成四智，不間斷故。經云：『湛然相續，盡未來際，不可思議』是也。三、無盡常。如來所現應化等身，大覺圓滿，盡未來際，隨類應化也。安樂者，解脫二死之逼迫，得大安養；捨所知之礙縛，得圓明樂。解脫身者，解脫生死所成功德之身，此身三乘共有。大牟尼名法者，顯佛果身，不同二乘。此指佛果上所成之無漏功德藏身，非但指法性身。牟尼，此云寂默，釋迦世尊之德號也。大牟尼者，大寂默也。大寂默所成之身曰法身，故云大牟尼名法。如是經論所說之果，由唯識觀得，故云果唯識。此中所說下，章主結成。

丁三 六門

然諸教中，就義隨機，於境唯識種種異說：或依所執以辨唯識，楞伽經說：『由自心執著，心似外境現，以彼境非有，是故說唯心』。但依執心虛妄現故。或依有漏以明唯識，華嚴經說：『三界唯心』，就於世間說唯識故。或依所執及隨有為以辨唯識，三十頌言：『由假說我法，有種種相轉，彼依識所變』。依識自體起見相分二執生故，世間聖教說我法故。或依有情以辨唯識，無垢稱經云：『心清淨故有情清淨，心雜染故有情雜染』。或依一切有無諸法以辨唯識，解深密說：『諸識所緣，唯識所現』。或隨指事以辨唯識，阿毗達磨契經頌言：『鬼傍生人天，各隨其所應』。隨指一事辨唯識故。如是等輩無量教門，舉此六門，類攝諸教。理義盡者，唯第五教，總說一切為唯識故。

此六門也。初標，謂諸經論所說唯識，雖不外前之五種，然諸教中，或約義說，或約機說，于境唯識，復有異說。或依所執以辨唯識者，第一遍計門也。楞伽經說，引經證。本無外境，由妄執上相似外境變似而起。彼境非有者，彼妄執境非有也。餘文可解。或依有漏以明唯識者，第二有漏門也。華嚴經說三界唯心，就眾生位明，範圍狹小，故云就世間說唯識。故萬法唯識之義，廣于三界唯心，說漏無漏法皆識現故。古云：三界唯心是性宗，萬

法唯識是相宗者，謬說也。或依所執及隨有為以辨唯識者，第三有為門也。所執者，遍計執上實我實法。有為者，依他起性。三十頌文如前已釋。依識自體起見相分者，謂由識體轉似二分。二執生者，由見相分復執我法。以是義故，世間妄情假說我法，聖教利他假說我法。或依有情以辨唯識者，第四有情門也。引經、如前可知。或依一切有無諸法以辨唯識者，第五有無門也。諸識所緣者，猶言諸識所觀所了。唯識所現者，現有二義：一、變現，攝一切有為法盡。有為者，即有為變化之法。此法識所變現，故云唯識所現。二、顯現，攝一切無為法盡。無為法者，無作為變化生滅之法。此法識所顯現，故云唯識所現。或指事以辨唯識者，第六指事門。引經、如前應知。

如是等輩無量教門者，輩者、類也，謂如是等類無量教門。舉此六門類攝諸教。理義盡者，謂六門之中，明理之盡與顯義之盡者，厥為第五深密之教。何以故？總說一切皆唯識故。

丁四 結指

或束為三：謂境、行、果。如心經贊，具廣分別。

結指也。結成前明境、教、理、行、果五種皆是唯識，今歸為三，曰境、曰行、曰果。指見他書。如表：——

境┐

教 ├————境

理┘

行————————行

果————————果

乙二 辨名門

丙一 正辨名

丁一 釋識

第二辨名者，梵云毗若底，此翻為識。識者了別義。識自相，識相應，識所變，識分位，識實性：五法事理皆不離識，故名唯識。不爾，真如應非

唯識。亦非唯一心更無餘物。攝餘歸識，總立識名，非攝歸真，不名如也。

梵云毗若底者，出梵音。此翻為識，顯華義也。毗若底之音義，與般若音義近，故智與識義亦相近。識者了別義，總釋也。了謂知覺，別謂別境，即了知別別不同境界之分別，名之曰識。如眼之了別于色，乃至賴耶了別于根身器是也。

識自相者，八識心王。識相應者，六位心所。識所變者，所變見相二分。識分位者，色心差別，二十四種分位假法。識實性者，二空所顯前四真理。五法事理者，五位法中，前四屬事，第五歸理，故云五法事理。此五位法，總攝世出世間有為無為、有漏無漏一切法盡，同不離識，識所變故，識所現故，名曰唯識。

不爾、真如應非唯識，釋難也。謂若不許識之一言攝事理諸法，則真如應非唯識所顯現：果爾，互違教理。亦非一心更無餘物者，亦非說唯一心，更無別法。若言一心包盡諸法，則與神教之一神相似，亦與西洋「宇宙唯心論」等相同。彼謂宇宙即以「唯一精神」為本，宇宙萬有皆由此「唯一精神」生，此亦仍類一神教義。一神教者，如印度人執大梵天造物主等。謂明白大梵天，則知全宇宙是一神，不明大梵天，則妄見萬有差別。佛法中謂彼曰一因論，亦曰不平等因。大小乘教，皆須破遣。

所謂一切有情，從無始來各有八識、六位心所、事理諸法，非是祇有一心更無餘法也。若爾，云何名識耶？攝歸識故。真如即一切法實性，云何不名唯如耶？真如顯境，要令有情捨境觀心以求解脫，故云唯識，不名真如也。

丁二 釋唯

梵云摩咀剌多，此翻為唯。唯有三義：一、簡持義，簡去遍計所執生法二我，持取依他、圓成識相識性。成唯識云：『唯言為遮離識我法，非不離識心心所等』。二、決定義，舊中邊頌云：『此中定有空，於彼亦有此』。謂俗事中定有真理，真理中定有俗事。識表之中，此二決定，顯無二取。三、顯勝義，瞿波論師二十唯識釋云：『此說唯識，但舉主勝，理兼心所，如言王來，非無臣佐』。今此多取簡持解唯。

唯有三義者，總出三義。一、簡持義，簡謂簡去，是否定義。遍計所執，須簡除故，生法二我即是人我法我二執也。唯是簡義，簡去此執也。二、持謂持取，是肯定義。依他、圓成識相識性者；諸法依他緣生是識之相，空所顯性圓成真實是識之性；說唯一言，持取此義也。成唯識云下，引論釋成。為遮離識我法者；說唯識者，唯言遮去遍計執上離識之外獨有實我實法。非不離識心心等者，離識我法簡遮淨盡，其餘不離識之心心所，則持取也。

二、決定義。引舊中邊頌「此中定有空，於彼亦有此」者，新論譯曰「唯有空」。今引此頌，特顯「唯」即「定」義。此中者，謂依他緣起之俗事中。定有空者，空謂二空真理，緣生法中決定有此二空真理，真不離俗故。次第二句，彼者、二空，此、曰緣生，俗不離真，故曰于彼亦有此。識表之中者，說識一言，有遮有表，遮謂簡去，表謂持取。真俗二事互不相離，亦常決定，故云此二決定。既真不離俗，俗不離真，則無能取真俗之執見，及所取之真理俗事，故云顯無二取。

三、顯勝義。但舉主勝者，說唯識言本兼心所，心王為主，功能勝故，範圍寬故，是故獨舉識王。依理而論，亦兼心所。引喻可解。

三義之中，取第一義。既云唯識，云何釋中先識後唯耶？先體後用，先主語而後說明語也。又唯字亦可名量，量者範圍義，識範圍故，曰識量義。

丙二 釋妨難

丁一 正釋妨

戊一 釋唯心難

識者、心也，由心集起采畫為主之根本，故經曰唯心。分別了達之根本，故論稱唯識。或經義通因果，總言唯心；論說唯在因，但稱唯識。識了別義，在因位中，識用強故，說識為唯；其義無二。二十論云：心意識了，名之差別。識即是唯，持業釋也。或順世外道及清辨等成立境唯。為簡於彼，言識之唯，依主無失。

華嚴等經多說唯心，今言唯識，豈不違教？所謂心者，是集起義，謂能集中諸法種子；復能發起諸法現行，以是義故，如采畫師。所餘心所，喻如

畫徒，隨師模型，添眾色彩。依此集起根本，故經說唯心。識者、了別義，了達分別為最殊勝故，論說唯識。各依勝說，理不相違。或經義通因果，總說唯心者，出別解也。剋實而談，識亦通因果。論說下，釋二義無別，識于眾生因位強勝，故說唯識。二十論云心意識了之四，名雖有別，義實通也。

順世外道，印度學術中之一派，其主義如今之唯物論。彼執萬有之存在，是由物質極微和合而成，極微質異，所成亦別。心理作用、精神現象，不過物質之有機體，受外界之激刺，現起神經原子之反應作用而已。近世行為派之心理學，均執是說。清辨論師依般若義，立一切法皆是真如性境，餘為幻有。今簡此義，故說唯識。依主無失者，八識心王變現諸法，故名曰主。境依主有，說依主無失。

戊二 釋唯智難

為令捨識而依於智，說唯識言。若能觀中智強識劣，若以為境，皆不離心；今為所觀，故名唯識。又不離依主，稱為唯識。決斷從能，故可依智。又從欣為目，經唯名皆般若。從厭為號，論標並唯毗若底。

釋唯智難也。涅槃經中說四依法：一、依法不依人，二、依義不依語，三、依了義不依不了義，四、依智不依識。經中既言依智，云何論說唯識耶？謂出識過故，有漏雜染妄識變現，令捨于此而取于智，說唯識言。若能觀中智強識劣下，謂就能觀可言唯智。能觀因中，聞思修三慧加行，及果中根本、後得二智，殊勝強故，識用劣故。至所觀中識能變境，境不離識，故曰唯識。若依決斷功能而說，亦可依智。又從欣為目下，會釋般若經義。從欣求聖者心境之解脫上說，故云般若；從厭離眾生心境之生死上說，故曰唯識。今從厭說，理不相違。

丁二 總會釋

攝法歸無為之主，故言一切法皆如也。攝法歸有為之主，故言諸法皆唯識。攝法歸簡擇之主，故言一切皆般若。

此以三門總會一切諸法。主者、宗主，若攝一切法為伴，而宗歸無為之主，故一切法皆真如也。無為者，非變易生滅之法。以是義故，隨舉一法攝

盡法界諸法，此亦通釋淨名經等一切皆如妨難。若攝一切法為伴，而宗歸有為之主，故一切法皆唯識也。有為者，緣生識變之法也。若攝諸法為伴，而宗歸簡擇之主，故一切法皆般若。般若云智，智以抉擇諸法皆空為性，即一切皆空宗。能攝三主雖別，所攝一切法則同也。

丙三 總結成

是名第二辨名也。

乙三 離合會釋門

丙一 解門義

第三離合會釋者，離者、別也。合者、同也。謂諸經論各各別說諸觀等名，今合解之，但是唯識之差別義，非體異也。

此標也。西方釋名有六種方法，名曰六離合釋，亦梵文文法之一種也。離者別也，如使二名分立。合者同也，如此名與彼名之結會。今以何義離合會釋？以諸經論各各別說諸義，如一乘、實相等，此名雖異，今合解之，明皆唯識觀之別義，得其會通，體非有異。

丙二 正會釋

丁一 一名會釋

戊一 舉類

一名有三十一類。

此第一舉類也。一名者，單名也。與一名會釋，略舉三十一類。

戊二 釋能所觀名

己一 正釋

華嚴等中遮境離識，名為唯心。辨中邊論遮邊執路，名為中道。般若經中明簡擇性，名為般若波羅密多。法華經中明究竟運，名曰一乘。

一、「唯心」：華嚴等經說名唯心，遮境離識。遮境者，簡去義。離識者，離識別執實我法也。以遮此離識別有境，故說唯心。二、「中道」：辨

中邊論說名中道，道是路義，平正無偏坦蕩大路，名曰中道。喻唯識觀境無識有，內觀于心離妄執故。妄執離識別有我法，或常或斷，或一或異，或有或空，名邊執路。為遮此執，顯唯識觀，名曰中道。三、「般若波羅密多」：大般若經說名般若波羅密多，般若波羅密多者，梵語也，譯曰智慧到彼岸。慧以簡擇為性，明照諸境為用。由此智慧簡擇諸法真實體性，達一切法空不可得，故一切皆空，名大般若。以空性故，諸法緣生事皆成辦。唯識觀慧亦復如是，遍計執性本性空故。四、「一乘」：法華經中說名一乘，經云：『唯一大乘法，無二亦無三』。此顯佛陀度生濟世之究竟，故名一乘。

己二 會通

此之四名通能所觀真俗境觀。正智唯真，加行、後得並通真俗。若言證者，後得唯俗。法華，有說：唯依果智，但說三車在門外故，宅中出者名衣械、机案及門，不與乘名。理亦不然，聲聞、緣覺、不退菩薩乘此寶車，直至道場，故通因位。勝鬘經中六法、既為大乘故說，故通加行。至乘章中，當具顯示。

此唯心中道般若一乘四名，于此唯識觀中云何會通？謂四皆通能所唯識觀，復通真俗境觀。般若以文字為所觀，餘為能觀。能觀于境，復如何通？如表：——

【圖：TX09p1016_01.gif】

法華有說下，別辨一乘也。有說，出異解：謂一乘者，唯就佛之果智上說，不通因位。經說三車在門外故；出火宅時不用車乘，或衣械、或机案、或門戶而出火宅。此喻因位修道，門外三車是果得也。六道輪迴喻火宅，超出三界喻如門外。文出法華，可別尋研。理亦不然下，辨也。不退菩薩，或云七住，或是初地。寶車者，喻如一乘。道場者，菩提場也。三乘賢聖人，因地中既乘此乘，理通因位。勝鬘六法者：一、正法住，二、正法滅，三、波羅提木叉，四、毗尼，五、出家，六、具足戒。此六種法，雖初步法，然亦皆為大乘故說，故通加行因位也。

戊三 釋所觀名

勝鬘經中遮餘虛妄，名一實諦。顯法根本，亦名一依。由空為證，又是空性；亦名為空。彰異出纏，顯攝佛德，佛從中出，名如來藏。明體不染真實法性，名自性清淨心。功德自體，亦名法身。無垢稱經遮理有差別，名不二法門。大慧經中表無起盡，亦名不生不滅。涅槃經中彰法身因，多名佛性。楞伽經中表離言說，名不思議。瑜伽等中顯不可施設，名非安立。攝大乘等顯此遍常等，名圓成實。對法論等明非妄倒，名曰真如。此十三類名，唯所觀理，唯真智境。恐文繁廣，略舉爾所，非更無也。

一實諦者，唯一真實真如性義，遮餘幻事虛妄執故。一依者，依謂依止，此為諸法之所依止，即顯為諸法本也。空者，由空為門，證入法性；此性亦空名曰空性。空即不空，是真如義。如來藏者，真如未出纏，即是如來淨法界身。然在眾生生死纏中，煩惱現行，無智顯現，故云如來藏。眾生分位，名如來藏，顯攝佛德、是含藏義，佛從中出、是胎藏義。皆是約眾生因位說。又釋、此名有空不空：煩惱雜染曰空如來藏，煩惱雜染是應空法，覆障不顯，故曰空藏。二、不空如來藏，此有二種：一、真如性，二、第八識中本無漏種。自心清淨性者，謂心之清淨性，如前已釋。法身者，謂佛果上無漏功德，功德之自體，即真如法身。功德即自體，或功德之自體，即通三身。以上五名，出勝鬘經。

不二法門者，謂真如理性無二無別也，出無垢稱經。不生不滅者，表無起無盡：謂一切法無始無終，非從無而有、故曰不生，即顯無起；非暫有還無、故曰不滅，即表無盡；出大慧經。大慧經者即楞伽經，大慧菩薩之所請問，故立此名。佛性者，略有三種：一、理佛性，無為真如。在凡夫位，理未顯現，名曰佛性。此通有情及于無情，亦依是義說有無情皆可成佛。二、事佛性，一切有情第八識中無漏種子，名曰佛性。以是義故，說諸有情有無佛性。三、隱密佛性，煩惱所知二障隱密說為佛性，以障空性，即為佛性。以是義故，說煩惱即菩提，一切有漏法皆佛性，如涅槃經廣說。不思議者，謂不可思想議論。一切法性，思想之所不及，言論之所不詮，故云不可思議。然非令人不去思想言論也。

非安立者，安立亦云施設建立，既無思議，則不可施設建立，名非安立。圓成實性者，諸法平等遍常、成就、真實，名圓成實。出攝大乘論等。真如者，非虛妄曰真，不顛倒曰如，出對法論等。——此十三類名，云何會通？謂十三名，于唯識觀中，皆是所觀而非能觀。且為真智所緣，是真境故。

戊四 列餘結成

謂法界、法性、不虛妄性、不變異性、平等性、離生性、法定、法住、法位、真際、虛空界、無我、勝義、不思議界等十四名，如大般若廣釋。合前三十一單名。

此十四名出大般若經，亦皆所觀，真智境界。合前四及十三，共三十一名，恐繁略舉。

丁二 二名會釋

二名有四：瑜伽論中施設、非施設，淺深異故，名為安立、非安立諦。即勝鬘經有作四聖諦，無作四聖諦。涅槃經中亦名勝義、世俗二諦。顯揚論中能詮、所詮，名名、事二法。此之三名，通能所觀，亦真亦俗，初、中、後智。攝大乘等顯所執無，名生法二無我。亦通能所觀，唯真非俗，通初、中、後智。

一、瑜伽二名曰安立非安立：可施設法，是緣生和合事，義理淺顯，名安立諦。非安立諦，反此應知。此亦名曰有作無作二種聖諦，有作名可安立，無作名不可安立。云何名聖諦？苦、集、滅、道，聖智所證，名四聖諦。二、涅槃經中曰勝義諦、世俗諦：最勝智慧所證之義，曰勝義諦。世俗幻事顯現變化，名世俗諦。三、能詮所詮：名、曰文教，是能詮。事、曰義理，是所詮。以上三種二名，唯識觀中通能所觀，唯識境中通真、俗境，唯識智中通于三智。四、攝論顯無所執實我實法，名二無我。此二無我，通能所唯識觀，既無我法故唯真非俗，然通三智。

丁三 三名會釋

三名有四：解深密等，顯一切法有無事理種類差別，名為三性。顯三俱無遍計所執，亦名三無性。此二唯所觀，亦通三智，真俗二境。若言三性等

觀者，唯能觀非所觀，通三智及真俗。瑜伽等中明離繫之方便，亦名三解脫門。表印深理，名三無生忍。唯能觀非所觀，唯本、後二智，通真及俗。

三名會釋，略有四種，故曰三名有四。一、明深密三名，有二種：一、三性：曰遍計所執自性，曰依他起自性，曰圓成實自性。顯一切法無差別者，遍計執性本空也。顯一切有事差別者，依他幻有也。顯一切有理差別者，圓成實性也。此三若離遍計所執，則為三無性：曰生無自性性，曰相無自性性，曰勝義無自性性。此二唯所觀者：會通唯識觀也。能所觀中唯所非能，亦通三智，二境。若言三性觀者，于唯識觀中則唯能非所。如表：——

【圖：TX09p1022_01.gif】

瑜伽三名有二種：一、三解脫門：曰空，曰無相，曰無願。此三法門離繫方便，又能觀智照解纏縛，名曰解脫。二、三無生忍：忍謂忍可，即印證義。一、本性無生忍，印遣遍計我法二執。二、自然無生忍，印達幻有緣生法空。三、勝義無生忍，印證圓成真實法性。此二種三名，于唯識觀中唯屬能觀、非所觀，唯根本、後得二智不通加行，于唯識境通真及俗。如表：——

【圖：TX09p1023_01.gif】

丁四 四名會釋

四名有四：菩薩地中明義總集，名四嗢陀南：諸行無常，有漏皆苦，諸法無我，涅槃寂靜。大智度論顯宗差別，名四悉檀：一、世界悉檀，二、第一義諦悉檀，三、對治悉檀，四、各各為人悉檀。此上二門，通能所觀，真俗，三智。諸論以初觀麤，亦名四尋思；唯能觀非所觀，唯加行智非中、後智，通真、俗二。諸論以後觀細，亦名四如實智；亦唯能觀非所觀，通三智，真俗所攝。

四名會釋，亦有四種，故曰四名有四。菩薩地者：瑜伽師地論十七地中之菩薩地也。梵語嗢陀南，此云集義，亦云總集，謂總集一切佛法要義。此略有四：一曰、諸行無常，生滅法故。二曰、有漏皆苦，雜染法故。三曰、諸法無我，真實性故。四曰、涅槃寂靜，無生滅故。大智度論名四悉檀。梵

語悉檀，此云宗，亦曰主。天台云遍施者，望文生義之訛解也。四悉檀者，佛陀說法利生之四種主義也。一、為世間普通說法，曰世界悉檀。二、顯說最上勝義，曰第一義悉檀。三、為對治一切眾生若何之病症，即說若何之法，即應病與藥之意，曰對治悉檀。四、觀機說法，曰各各為人悉檀。以上二種，會唯識義，如文可知。諸論下，明四尋思觀，四如實智，依文應思。

丁五 五名會釋

五名有一，仁王經中位別印可，亦名五忍：一、伏忍，在地前伏印故。二、信忍，在初二三地創得不壞信，相同世間類故。三、順忍，在四五六地，順為出世行故。四、無生忍，在七八九地、長時任運觀無相理故。五、寂滅忍，在十地、佛地、因果位中圓滿寂故。唯能觀非所觀，初唯加行智，後可通餘智，皆通真、俗。

五名會釋，唯有一種，故云五名有一。引仁王經菩薩位別五忍會釋：一曰、伏忍，地前十信、十住、十行、十迴向、四加行，能印忍觀理，以伏分別煩惱故。二、信忍，初二三地獲得出世不壞信故。三、順忍，四五六地能順出世無分別行故。四、無生忍，七八九地任運恆觀無相之理，諸法無生故。既無有相，無相本空，此理忍可，故亦名曰無生忍。五、寂滅忍，十地、佛地，于因果位各圓滿寂滅故。此之五忍，會唯識觀，云何應知？如表：——

【圖：TX09p1025_01.gif】

丁六 六名等會釋

或名六現觀，七覺支，八聖道，九奢摩他，十無學法，四念住，四正斷，四如意足，五根，五力等，非菩薩正觀，故不別說。

此中名數，檢尋可知。

丙三 總結成

如是一切，雖異名說，皆是此中唯識境智差別名也。

由上總觀，可知一切佛法皆可會通，並無偏執，其義應思，不可忽焉。

乙四 何識為觀門

丙一 標徵

第四何識為觀者？

此標徵也。前出觀以別境慧為體，慧是心所；八識之中，與何識相應耶？亦可問云：八識之中，究竟以何識為能修唯識觀慧耶？

丙二 出異說

大眾部等說六識有染，皆能離染。犢子部等說五識非染亦非離染，第六俱有。薩婆多等，六識有染，離染唯第六。於大乘中，古德或說七識修道，八識修道。皆非正義，不可依據。

大眾部者，佛滅後小乘先分二派，大眾部其一也。等者，等取與大眾同說之小乘派。彼謂眼等六識，皆有雜染煩惱，故云六識有染。然此六識，亦皆能修離染之觀慧，故云皆能離染。犢子部者，亦小乘學派之一。彼謂眼等五識無有分別，亦無煩惱，故云五識非染。既無煩惱為雜染故，何有觀慧離于煩惱？故云亦非離染。第六意識有分別故有煩惱，亦有觀慧能離染，故云俱有也。薩婆多部，梵語，此云一切有部。此派學者，說蘊、處、界三世俱有，名一切有，為印度小乘學中最強盛之學派。彼謂眼等六識俱有染汙煩惱，然能離染者則唯第六意識。小乘不修唯識，故章中未以唯識觀相會。然以小乘離染，與大乘唯識觀離染相同，故出其說也。上來出小乘異說如表：

——

【圖：TX09p1028_01.gif】

於大乘下，出大乘異說。大乘古德者，即指菩提流支、真諦三藏等。彼謂七、八識修道，修道故有觀慧，此觀以七、八二識為觀也。皆非正義不可依據者，結非也。小乘之說姑且不談，大乘二說云何非理？答：果義可爾，因位不然。初地以上七識雖修，未登地前則不能修。因七識常執我故，八識須至佛果始能觀故。

丙三 出正義

若能觀識，因唯第六，瑜伽第一，云能離欲是第六意識不共業故。通真俗，三智。餘不能起行總緣觀理趣入真故。瑜伽又云：審慮所緣，唯意識故。

第七、由他引亦為此觀，通中、後智。佛果通八識能為唯識觀，三智通真俗理事二門，成事非真唯觀俗識。此解依論，理或有真；但真如識定非能觀。若論所觀，八識皆通因果二位，真識亦爾。

于大乘中何識為觀耶？若在因位，唯是第六意識相應之慧為能觀識。云何知然？瑜伽說故，能離欲是第六意識不共業故。欲者、心所之一，通于三性。此言離欲，離欲界粗重之貪欲也。在欲界初發心人，修離欲行，是其第六意識不共功能，他識所無，故云不共。餘不能起行者，不能起三解脫門、十六諦智等行。總緣觀理者，總緣者、緣真如遍法，觀理者、觀四諦、三性之理。餘、謂餘識，即前五識與七八識，除第六意識之外，皆不能起三解等行及遍緣觀理；由此，餘識亦不能趣入真見道位。從反面言之，即顯第六意識在因位中能起行能總緣觀理，趣入真道，是故能觀識因唯第六。審慮考察一切境者，亦是意識不共業故。第七雖能審慮，然執內我非一切境，是故覺慧唯第六識。

第七由他引亦為此觀者，真見道後第六識轉智，第七末那亦隨漸轉，不內執我而審觀平等性，亦為能觀。然唯果智非加行智，故云通中、後智。至佛果位大圓覺已，八識俱能為觀。三智者：妙觀察智，平等性智，大圓鏡智。此三智通觀真理俗事二門，真理謂唯識性，俗事謂唯識相。成所作智非真者，唯觀俗事故。頌云：『三類分身息苦輪』，又云：『果中猶自不詮真』。然此乃依唯識等論而說；依理而推，或亦通真。但真如識定非能觀者，料簡也。真如識者，即真如實性，此定非能觀。上來明八識能觀，若論何為所觀者，則八識或因或果皆通所觀。事識如是，真識亦爾。

乙五 顯類差別門

丙一 明真性識

第五顯類差別者，其圓成真性識，若加行、後得觀，是共相非別相，以總緣遍法故。根本智觀，是別相非共相，諸法別知故。然體非共相，萬法不離此，理一無二故，亦可名共相。諸經論云共相作意能斷惑者，依此道理及前加行，并能詮說。然諸法上，各自有理內各別證，不可言共。

顯類差別者，類是種類，謂識之種類差別有幾？真性識者，猶云真如唯識。此真如，加行後得二智所緣者，乃變相真如，非親證真如，故所觀相亦屬共相。共相者多法共通之相，決非自相，以此二智觀真如，為一切法之總相，亦曰遍法故也。正智者，親證一切法正體之根本智也。此智親證真如，現觀諸法別別自相而一一印證之，故云是別相非共相。然體非共相者，謂一一法各有自相，即此自相曰體，故非共相。萬法不離此者，然此自相、事事無礙，法界之事事——一一事互為主伴，此一為主餘事助之，餘一為主此亦助之——，一攝一切、一切攝一，一即一切、一切即一，如是其體雖非共相，然亦無餘事得離此任何一事。根本智所觀之法法離言自相，皆為事事無礙法界，此理無二，故亦可名共相。作意、即是觀義，有謂共相觀亦能斷惑者，依此道理而說；或連前加行位之共相觀，及能詮之教說。然據實，則諸法上各自有一事事無礙法界之理，由離言說分別之根本智內各別證故，不可言共也。

丙二 明俗事識

丁一 正明差別

其幻性依他識，或說因果體俱一識，作用成多，一類菩薩義。或因果俱說二，決擇分中有心地說，謂本識及轉識。或唯因說三，辨中邊云：『識生變、似義、有情、我及了』。三十唯識云：『謂異熟、思量、及了別境識』。多異熟性，故偏說之。阿陀那名、理通果有。或因果俱說三，謂心、意、識。或唯果說四，佛地經等說四智品。或因果俱說六，勝鬘經中說六識。或因果俱說七，諸教說七心界。或因果俱說八，謂八識。或因果合說九，楞伽第九頌云：『八九種種識，如水中諸波』。依無相論同性經中，若取真如為第九者，真俗合說故。今取淨位第八本識以為第九，染淨本識各別說故。如來功德莊嚴經云：『如來無垢識，是淨無漏界，解脫一切障，圓境智相應』。此中既言無垢識與圓鏡智俱，第九復名阿末羅識，故知第八識染淨別說以為九也。或因八、果三識，佛地等云：前十五界唯有漏故。或因八果七識，安慧論師云：末那唯染故。或因果俱八識，如護法等正義所說。

幻性依他起識者，依他起者因緣生法，既是緣生故是幻有。非有之有，無實自體，一即一切、一切即一，事事無礙，即是妙有。由此道理，眾生幻有，故佛亦如幻有。

一識說：或說因果體俱一識作用成多者，一類菩薩作如是說。一切有情，在因在果，各唯一識，隨用成多。

二識說：一切有情，在因在果俱有二識：謂一、本識，二、轉識。本識即第八識，轉識即前七識。出瑜伽決擇分中。

三識說：辨中邊論就因說三識，謂識生變、似義、有情者，識之生變，指第八種子也；識之似義，指第八器界也；識之有情，指第八根身也——此上謂第八識。識之我者，謂第七識。識之了者，謂前六識。依三十頌因亦說三，如前文解。阿陀那識此翻執持，謂持有情根身不壞，義通因果。二十頌等因果俱說三識，謂心、意、識。心即第八，意即第七，識即前六，此三名俱通因果位。

四識說：佛地經中就果說四識，即轉八識成四智也。

六識說：三乘共教多說六識：謂眼、耳、鼻、舌、身、意識，意識攝七、八二識也。

七識說：亦三乘共教說。七心界者，謂眼等六識外加意根界，成七心界。

八識說：因果俱通，如成唯識論等說。

九識說：楞伽經中說九識者，因位亦八，至果位中淨第八識別曰菴摩羅識，染淨別說故成九識。依無相論及同性經，亦可以真如識解為第九，此依真俗境明。然今取第八識轉成淨識以為第九，引經如前解。

因八果三說：根境識十八界，前十五界是有漏，至無漏者唯後三界。故因有八識，果中唯三——意識界、法塵界、意根界。

因八果七說：果七識者，第七末那唯染汙，故果中不全。

因果俱八說：此是護法菩薩正義，謂眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、賴耶。

丁二 別說四分

依他識中，或說唯一，自證分，謂安慧師。或說唯二，見、相分，難陀師。或說有三，自證、見、相分，陳那師。或說四分，加證自證分，護法師。

四分者：一、見分，二、相分，三、自證分，四、證自證分。分謂成分，八個識各有幾成分耶。安慧論師說唯一分，謂自證分，相見皆是自證變故。難陀論師說有二分，謂見、相分。陳那論師說有三分，合前二說，自證為體，見、相為用，體用別故說有三分。護法論師說有四分，加證自證分，足前成四，能證第三分故。此之四分，相分為所量，見分為能量。見分量相分時，其能證知者為第三分。第三又須第四證知。第四則用第三證知，無無窮失。

丁三 結非一異

如是所說諸識差別，一往而論。依成唯識云：『八識自性，不可言定異，因果性故，無定性故，如水波故。亦非定一，行相、所依、所緣、相應異故，起滅異故，熏習異故』。楞伽經云：『心意識八種，俗故相有別；真故相無別，相所相無故』。

一往而談，八識種類，有此差別。若再往而論，八識自體，不可說為定異定一。云何非定異耶？一、同因果性故，不可定異。二、同無定性，互相相通，不可定異。三、如水如波亦非定異。云何非定一耶？一、行相異故非定一，八識了知作用不可同故。二、所依異故者，根別也。三、所緣異故者，境別也。四、相應異故者，相應心所多少別也。五、起滅異故者，八識生起不同時故。熏習異故者，第八為所熏，前七為能熏故。楞伽經下，八識于俗事中有差別，于真理中無別也。相所相無故者，言在真理中無能所相故。

丙三 總結成

如是一切識類差別，名為唯識。此幻性識，若加行觀，唯共非自。若後得觀，通自相觀，一一依他各各證故。

識之一名，在幻性識雖有如是差別，總而言之名曰唯識。前真性識三智均觀，加行、後得觀其共相，正智乃證自相。此幻性識，唯加行、後得二智之所觀，加行但觀共相，後得乃證自相并觀共相。

乙六 修證位次門

丙一 明位次

丁一 引攝論釋

第六修證位次者，攝大乘說：『何處能入？謂即於彼有見似法、似義意言，大乘法相等所生起，勝解行地、見道、修道、究竟道中，於一切法唯有識性隨聞勝解故，如理通達故，治一切障故，離一切障故』。無性解云：『在勝解地，於一切法唯有識性中，但隨聽聞生勝解故。在見道中，如理通達此意言故。在修道中，由此修習對治煩惱所知障故。究竟道中，最極清淨離諸障故』。

何處能入者，問：悟入唯識實性，是何地位方能悟入？謂初發心，即依大乘法相，于自意識上所變起之教曰似法，教所詮曰似義意言。復有能觀意識，現見大乘法相等。依此最勝義生起勝解，依之而行曰勝解行地，斯為初位。復次、由此經一大劫，世第一後真相見道，是第二位。見道之後，精勤習練，曰修道是第三位。修至圓滿曰究竟道，是第四位。四位之中，皆能悟入一切法唯識性，故曰於一切法唯有識性。隨聞勝解者，長時聞法求生勝解，此出勝解行地之行相也。如理通達者，悟一切法皆唯有識，非有妙有，出見道行相也。治一切障故者，出修道行相也。離一切障故者，出究竟道行相也。無性解之下，釋成。勝解行地者，知一切唯有識性，但隨聽聞大乘法相而生勝解。見道位中，根本後得二智如理通達此意言者，即是如唯識理通達唯識。由悟此理，修十度行，對治二障。能擾害眾生精神界之心理曰煩惱障，煩惱即障，持業釋也。所知障者，所知謂境，即是相分，此境非障，境是應知之境，然虛妄顛倒之法執，障而不知唯識性相曰所知障。所知之障，依主釋也。究竟道者，如文可知。

丁二 引成唯識論

成唯識說：『云何漸次悟入唯識？謂諸菩薩於識性相，資糧位中能深信解；在加行位，能漸伏除所取能取，引發真見；在通達位，如實通達；修習位中，如所見理數數修習，伏斷餘障；至究竟位，出障圓明，能盡未來化有

情類，復令悟入，唯識相性』。

此第二引成唯識論五位次第。云何漸次悟入唯識者，問起也。漸次者，如行路然，漸次而進。修唯識觀菩薩，于唯識相及唯識性，由十信、十住、十迴向能深信解確而不移者，資糧位也。加行位者，由資糧位長時聞法，起四尋思觀及四如實智，能漸伏除所取能取。所取謂境、屬法執邊，能取謂心、屬我執邊，此位菩薩第六識上能漸伏除現行不起。修四尋觀，能取之心不執為我，所取之境亦不執為法。以煖、頂位印所取空，入上忍位印能取空，世第一位印能所二取空。二取空故，引生真見入通達位。通達者，如實相理，通達諸法唯識所現。修習位中如所見理者，如其通達位中所見實理。數數修習者，漸漸鍛鍊，除一切障。至究竟位，頓斷諸障，如月出雲究竟圓滿，究竟光明，等真際、遍法界，自覺圓滿也。盡未來際化度有情，亦令悟入唯識相性，覺他圓滿也。

丁三 引瑜伽論

五十九說：『云何能斷煩惱？云何當言已斷煩惱？謂善法資糧已積集故，已得證入方便地故，證得見地故，積集修地故，能斷煩惱得究竟地，當言已斷一切煩惱』。正同唯識。

一問、如何修行方能斷煩惱耶？二問、至何地位可言已斷煩惱？善法資糧已積集故者，資糧位也。福德智慧雙修齊集，是故云：『福智無邊誓願集』。已得證入方便地故者，加行位也。證得見地故者，通達位也。積集修地故能斷煩惱者，修習位也。得究竟地已斷煩惱者，究竟位也。

上來三論所明，唯識、瑜伽同明五位，獨攝大乘論明四位。如表：——

┌勝解行地─┬────資糧位┐

｜ └────加行位｜

攝論四位┤見道地──────通達位├唯識瑜伽五位

｜修道地──────修習位｜

└究竟地──────究竟位┘

丁四 會通

攝大乘中，以資糧道聞思位長，大劫修滿方起加行，等持位中作唯識觀，從多為論但說四位，以觀時少略隱不說。唯識等中據實為論，別修行相，見道前位亦有伏除。攝論、唯識等，各言煖等中作尋思等觀故伏除。直往、迂迴，地前皆同，迂迴之人雖得無漏，遊觀心中亦不能伏除，未證真識，終不能了如幻識故。

攝論中何以獨明四位耶？據時間論，以地前菩薩于十住、十行、十迴向之三十位，長時聞法，如理思維。大劫修滿方起加行者，謂三劫修行，初劫從初發心至地前為一大劫，信等資糧位大劫將滿時，方起煖等加行。等持位中作唯識觀者，謂四尋觀、四如實智位。以此煖等加行，較前位資糧等時間短略，今從聞思時長立論，故不別說加行而通曰勝解行地。唯識論說五位者，據實證論，故別立加行位。一依時間，一依實證，實不相違也。倘別論修相，見道位前四尋思觀與四如實智，亦觀能所取空。如是則二論同說煖、頂位修四尋觀，忍、世第一修實智觀。故攝論之勝解行地，亦能伏除二取執。直往迂迴地前皆同者，直往謂凡夫人發大乘心，求菩薩果，修菩薩行，所謂直趨道場之人也。迂迴，謂先小乘而後大乘，或由大乘退小乘復趣大乘者之不定性人。此人未登地前，皆修四尋思觀等，方可發生真見，故云地前皆同。問：迂迴之人已證聖果，具無漏智，云何復修四尋思觀之有漏行耶？答：二乘聖者僅證生空無漏智，雖游觀法空，尚未悟入，法執未除。故必迴心向大，修四尋等了諸法空，唯識所變，證真見道。以是義故，由智證真，方能了幻。不爾、未證真識，則不能了如幻識也。

丙二 辨修證

丁一 結前生後

上來明位，下當辨修。

位次既明，其位所修應云何？故下辨修。

丁二 正辨修

戊一 總舉

辨修有三：一、證修，二、相修，三、地修。

略以三類，辨修差別。

戊二 別釋

己一 證修

證修者，此見道前，雖作真、俗二唯識觀，似而非真。入見道中，真相見道俱了真識；後得俗智方了俗識。四地以前，真俗別觀。第五地中，真俗方合，然極用功始能少起。至第六地，無相雖多，未能長時。於第七地，方得長時，猶有加行，亦未任運。八地以上，無勉勵修，任運空中起有勝行，真俗二識恆俱合緣。至佛位已，三智俱能緣真俗識；第六不定，隨意樂故。成事唯俗，行緣淺故，或亦通真，自在滿故。

證修者，猶言修證。地前菩薩于證實智勝解之上，修四尋思、四如實智，雖能明唯識相性，然尚不能親切明證；所得二取空相仍是心變，故曰似而非真。

世第一心，剎那悟入真見道者，無分別智親證空所顯理。相見道者，觀非安立諦遣假緣智，除一切分別，隨即觀安立諦修十六心。俱了真識者，謂此二見道，俱能證明，親了真性唯識。由此證後後得智起，方了諸法如幻如化，得幻性唯識觀。此明初地先真後俗也。四地以前真俗別修者，謂二三四地菩薩，于真性、俗性二唯識觀，各別而修，亦各別而證也。第五地中真俗方合者，真境智與俗境智行相互違，此地菩薩，由極用功始能少起相合，最極難勝。六地證修緣起智，引無分別故，無相時多，然未能時時現行，故云未能長時也。七地菩薩，由加行力精進無間，既由加行故非任運。任運者，猶自然而然也。八九十地，真俗二智合觀二境，均任運修，故云無勉勵修。大覺位上，圓鏡平等二智，定能真俗唯識相性合緣；第六妙觀察智，有時合緣、有時單緣、隨意應得，故云不定。成所作智或言唯觀俗性唯識，或言通真，如前已明。

己二 相修

庚一 明定義

相修者，云何名為修唯識觀？謂令有漏無漏觀心種子、現行，展轉增勝生長圓滿。初修習位，隨所聞法託境思惟，令此觀心純熟自在。後伏所取能取二執，觀心轉明勝，境相漸微忽；心境乃冥觀，轉成無漏。如是展轉，下轉成中，中轉成上，究竟圓滿，名之為修。

相修者，明修行時之行相也。初問起。有漏無漏觀心者，有漏無間引生無漏，無漏無間出生有漏。四尋觀等有漏種現，引內無漏種子展轉增勝。入真見道得生現行，現行復熏種子，種子又生現行，故曰生長。入究竟位，至極圓滿，故云展轉生長圓滿。又解：有漏觀心地前修，無漏觀心地上修。初修習位者，謂初發心修習之時。隨所聞法者，謂即於彼意言似法、似義所聞大乘法相等。託境思維者，聞彼大乘法相意言似法似義，所明境界名事等法。如是而觀，剎那剎那，如理思維起尋思觀，依此念念令觀心境，不轉不移，名純熟自在；謂四尋思觀也。復次引發四智，伏除二取，則觀心之無漏種子更轉明勝，其有漏境相亦必漸微忽矣。心境乃冥觀轉成無漏者，世第一後入真見道，心境平等同無分別，故云冥觀。正智現前證真如境，曰轉成無漏。如是展轉，由下轉中，由中轉上，及至究竟名之為修。下者、地前二位，初僧祇劫。中者、七地以下，二僧祇劫。上者、八地以往，第三僧祇。如是三大劫中，展轉修習，名之為修。

庚二 明位修

於初二位，有漏三慧皆現、種修，種修無漏用漸增故。通達位中，唯有修慧，純是無漏，通現、種修，種修有漏。在修習位，七地以前，有漏無漏皆具三慧，通現、種修。八地以上，無漏三慧通現、種修，種修有漏。於究竟位，有漏皆捨，無漏滿故，而更不修。然具現種、真俗二門無漏之觀。

此明修相，依種子現行說。初明地前相修，二位者，資糧、加行位也。有漏三慧，謂資糧、加行之菩薩，依聞、思、修三慧修唯識觀。或在現行上修，或在種子上修。現行修者，純係有漏，謂聽聞、思維、六度萬行等。種子修者，可通無漏，由前有漏現行善，熏習本有之無漏種子，令種勢用漸漸增勝，故云種修無漏，用漸增故。通達位者，初地菩薩，彼于三慧唯有修慧

，通達諸法皆唯有識，正智見道證真如理，故純無漏。然其修相雖通現、種，而種修則亦通有漏。何以故？現修無漏者，以其現行純是無漏心品故。種修有漏者，其有漏種有斷伏故。修習位者，十地皆通，惟初之七地，或無漏無間生有漏下利眾生，或有漏無間起無漏上求佛道。皆俱三慧，亦通種、現二修；種修仍通有漏。八地以上齊成佛位，有漏不現。所有現行任運無漏，故其三慧亦皆無漏。修種子者，仍通有漏，二障種習未全害故。究竟位者，正遍知覺，究竟斷除二障種習，究竟證會圓成實性，無漏滿故。有漏皆捨，不須更修。盡未來際，開示有情悟唯識性。然具現種真俗二門無漏之觀者，謂大圓鏡等四智心品，或後得智生起現行，觀幻性無漏唯識，或正體智印證真性無漏唯識也。

己三 地修

庚一 明二種修

地修者，有得修、習修。對法云：『又道生時，能安立自習氣，是名得修，從此種類展轉增盛相續生故。又即此道現前修習，是名習修，由即此道現前行故』。習謂現行，得謂種子。

言地修者，地謂定地。此明修唯識觀者，于色無色界十地之中（欲界非定地。故色界六地，謂初禪未至地，初二禪中間地，及四禪地。無色界四地），依何定地而修觀心？有得修習修者，開二門也。得修者，依修所得之種子而修，曰得修，未得不修。習修者，依現行而修習熏煉曰習修。道生者，無漏智品，此起現行，故曰道生。如修法空觀道生時，即此法空熏習之種子曰自習氣。此能安立，名曰得修。從此種類展轉增盛相續生故，釋種修也。云何習修？謂即所生法空觀道現行上之修習。由即此道現前行故，釋習修也。

庚二 別開四門

辛一 正明

有依下地起下地心，習修唯下，得修通上，得緣上境令勢增長；下體用俱增，上唯用增故。成唯識云：『前三無色有此根者，有勝見道，傍修得故』。有依下地起上地心，習修唯上，得修通下地。有依上地起上地心，習修唯

上，得修亦通下。有依上地起下地心，習修唯下，得修通上。

一、依下地起下地心者，例如依初禪定地起初禪中唯識觀心。現行修——即習修——唯是下地者，以現行心是初禪；種子修——即得修——者得緣上境，緣上境者，熏上地種，令其增長勢用成熟。但體用分別者：下地體用俱增，現行熏習新成種子，名為體增，此唯自地。用增者，使自地、上地本有種勢用增，以得修原有種子故。引成唯識，釋妨也。前三無色有此根者，謂未知當知、已知、具知之三無漏根。若勝見道依此三根者，是傍修得，通正修。依四禪天定起見道心，必先修前三定種令勢用增，方起現行能勝見道。二、有依下地起上地心者，謂如依初禪地定修二禪以上唯識觀心。現行修唯上地，現修觀心是上地故。種子修亦通下地，以能令自地及下地種增勢用故。三、有依上地起上地心者，謂如依四禪定地起四禪觀心。現行修在上地、定觀俱在上地故。種子亦通下者，斷伏下地種故。四、有依上地起下地心者，謂如依二禪定地起初禪觀心。現行唯屬下地，種子通上。三、四禪天，會釋亦爾。

辛二 料簡

諸上修下及自地修，通一切品。下修上者，必是曾得、自在者修，非餘品類。對法論云下地不能修于上者，以諸初業及漸鄰近習修者說。未得自在、未得上定，不能上修，近未生果故，非勝者可爾。

居上定位，作下地觀，當屬可爾。故上修下及修自地，一切品位通可修習。若下修上者，有二種人：一者、謂曾得上地者，現示居下地，可下修上。二者、于上地法得自在者，可下修上。除具此二種資格之外，餘之品類，不可居下修上。言自在者，或指八地菩薩，能于諸行得任運故。問：對法藏論下地不能修上地者，何通？答：對法論下不修上者，非依勝者說。有二因故：一、依初得禪定觀行上說，二、依漸鄰近上地定現行上說。何以故？此二皆不自在，亦未曾得上地定故，近未生果故。若是曾得或已自在者，則可修上，故云非勝者可爾。

乙七 觀法何性門

丙一 標立二門

第七觀法何性者，此有二種：一、能觀，二、所觀。

自下大文第七釋觀法何性。觀法者，通能觀所觀。謂此唯識觀法，于三性中，屬于何性。能觀謂唯識觀慧，所觀謂唯識諸法。此二種觀，于三性中各屬何性耶？

丙二 隨標別釋

丁一 明能觀性

能觀定非遍計所執，彼無體故，此據正義。有漏觀者，定屬依他。無漏觀者，二性所攝：常無常門，屬依他起；有無漏門，攝屬圓成；決定無唯屬圓成者，非真理故。即顯地前唯是有漏依他能觀，七地已前有漏、無漏二性能觀。

所言性者：謂遍計所執自性，依他起自性，圓成實自性。初遍計性者，妄執有我及法實體而實無體可得，以是義故，能觀唯識之觀慧，定非遍計所執自性攝。以此是有體故，抉擇諸法有勝用故。此據正義者，有義：凡夫之妄想知見是遍計所執自性，亦有能觀之用，故可屬遍計所執自性。此非正義，故略不說。有漏觀慧，謂地前加行四尋觀等仍依自識所變相分，托佛心上名句文為本質而起，觀二取空，亦是識變，既皆是識故屬依他。此依現行而言，若內熏無漏種，亦通無漏。無漏觀慧，謂地上觀慧。此以二門分攝：一、常無常門，二、漏無漏門。初門，常謂不生滅之圓成實性，無常謂生滅之依他起性。而唯識觀慧則屬依他起性，何以故？是生滅無常法故。次漏無漏門，有漏屬依他起性，無漏屬圓成實性。此觀是無漏，故屬圓成實性。然無漏觀慧決不能獨攝于圓成實性，何以故？觀慧是能觀故，非是所觀真如理故。依他起之觀慧，在地前唯是有漏，七地已前通漏無漏。八地以上依他、圓成二性觀慧，純是無漏，成就清淨依他性故。

丁二 明所觀性

戊一 引二論

所觀性者，攝大乘云：『如是菩薩悟入意言似義相故，悟入遍計所執性。悟入唯識故，悟入依他起性。若已滅除意言聞法熏習種類唯識之相，乃至爾時菩薩平等平等無分別智已得生起，悟入圓成實性』。

此初引攝大乘論之第一段文也。如是菩薩者，謂修唯識觀之聖者也。一、修四尋觀之菩薩，此位菩薩觀察三性云何悟入？若能覺悟通達我及我法所有名言義理，皆是意識所變，毫無實體，是即覺悟初遍計所執自性；亦即此性為所觀性。二、依四尋觀所引四如實智，觀一切法皆有唯識種子現行，仗因托緣之所現起，都無自性，是即覺悟第二依他起性；亦即此性為所觀性。三、依如實智如理觀察，若意言，若聞法所熏而起之似義似相等種類差別之唯識相，如是觀見同如帶相之觀，如是如是，乃至無分別智生起，觀照真如平等平等，悟證圓成實性；亦即此性為所觀性。此中雙言平等，第一平等謂即真如，次曰平等即正體智，謂真如平等，證真如之智亦平等；是二平等之智，曰平等無分別智。

又云：『名事互為客，其性應尋思。於二亦當推，唯量及唯假。實智觀無義，唯有分別三，彼無故此無，是即入三性』。初半頌悟入遍計所執，次半頌悟入依他起性，後一頌悟入圓成實性。

此亦引攝論文也。頌初二句悟入初性，次二句悟入依他，後一頌悟入圓成實性，如文可知。見初門釋。

成唯識云：『非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真』。

此引成唯識論也。頌中意謂證見真如圓成實性以後，方能了達諸法無我諸行無常之依他起性。若未見真如，則不能悟了依他起性之諸行如幻如化。所言幻事者，真相顯已，觀幻化假，此假雖有而非真，然假不離真，故假中有真。若不親證，終無真知。見真者，謂真見道。此位觀一切我法執空，即入圓成實性。後得智觀幻事唯識，悟入依他。既悟二性，亦即悟入遍計執性。

戊二 會釋

己一 判觀位

如是上下，三處不同：攝論初文，煖、頂二位，悟入所執；忍、第一法，悟入依他；初地初心，入圓成實。攝論第二文，煖頂、尋思悟入二性，四如實智悟入圓成。成唯識文，要入初地方悟三性。

判位有三，攝論初文：悟入遍計所執自性者，修四尋思觀是煖、頂二位。悟入依他起性者，煖、頂之後，忍、世第一，修如實智始能悟入。悟入圓成初地初心者，即世第一位後剎那心，見道真心證離言性，無有分別，是為初地初心。第二心念，後得智觀依他起故。

攝論第二文：煖、頂二位，即可悟入遍計、依他二性；忍、世第一四如實智、悟入圓成。

判成唯識論文，如文可知。

己二 二門會釋

雖有三文，義理唯二：一者實證，二者相似。

結前標後也。一、實證三性，二、相似三性。實證者，謂依此事實，親身確切證驗不謬，亦謂之得現量境也。相似者，謂所得境影象相似，非如實體。

成唯識中據實親證，由無漏二智真俗前後，方可證得後二性故。證二性時不見二取，即名證遍計所執無。

此下會釋。先唯識論文。無漏二智者，謂根本智與後得智，是能觀慧。真俗前後者，真俗謂境即是所觀，前後者由根本智先親照真如平等法性，實證圓成實性，後後得智觀一切法如幻如化，證依他起。後二性者，即依圓二性也。證二性時不見二取者，二取謂能所分別，二取分別是為言說，言說分別不詮諸法自體性故。是故證二性時，真如正智平等平等無有分別，無分別故不見二取。二取即是遍計所執，既不見二取，即名為證入初性遍計執無。

無法體無，智何所證？心所變無，依他起攝。真如理無，圓成實攝。故計所執不說別證，但于二性不見二取，可名悟入遍計所執。

問云：依他起性如幻妙有，圓成實性真空妙有，是謂有法。遍計所執如龜之毛、似兔之角，都無體相，是謂無法。有法有體可言智證，無法體無所證者誰？釋云：計所執法、心所變現事實本無，依他起攝。真如性上我法理無，圓成實攝。遍計所執，迷此二性。今既悟入不見二取，即悟入遍計所執，不說別證。

然正體智達無證理，多說此智證計所執。雖見道前亦已不見，未親得二，不名證無。故於初地方名證得。

釋入初地方悟三性。正體者，即是正智，體即真如；正證真如曰正體智。達無證理者，無謂二取無，通達諸法唯識所變，所計體無名曰達無；理謂真理，本真如是，應求作證，名曰證理。此達無證理之正體智，即為證入初性之智。見道之前，如實智觀世第一位。雖亦觀二取空，然此空相仍是識變，非智證得。以未得二智，不能證得後二性；證後二性即證初故，由此成唯識言入初地方證三性也。

攝論初文，悟圓成者，據實證得，與唯識同。悟前二性，據相似悟，長時多分，意解思惟前二性故。短時少分，雖亦相似悟入圓成，非長時多分，亦非親證，故據實說。

此下會釋攝論初文。悟圓成實，據實證說，初地方證與唯識同。悟初二性據相似說，未見道前，資糧位中多聞熏習，至加行位，煖、頂、忍、世第一皆觀二性，時分長遠，相似觀見二取本空，意解思維前二性故。意解、謂如是忍、第一位菩薩，相似悟入自意解中，以為證得如是。後觀前二性亦不見二取，屬忍、第一，不通煖、頂故，時短少故。此忍、第一位，雖分悟圓成實，時短且是相似而非親證，故不說證。

攝論次文悟入三性，總據相似意趣而說。創觀名事不相屬故，名悟入所執。次觀唯有識量及假名等諸法，雖未證實，名悟依他。如實智位，雖實有相而未證真，二取俱亡，與真智觀相似，趣入意解，亦謂即是真如。故實智位，名入圓成，實未悟入。

此下會釋攝論次文，總據相似意趣而說。謂攝論次文悟入三性，同據相似而說，非如唯識同據實證，亦非前文悟圓成據實，故云總據相似意趣。創觀名事不相屬故者，名唯是名，事唯是事，各互為客不相結屬，不定計執，名悟初性，是煖、頂位。次觀唯有識量及假名等諸法者，如是菩薩復觀諸法唯識，因緣假有，雖未證悟，名觀依他。如實智位者，四如實智，忍、第一位也。此二位中，能觀二取雙亡，此與真見道智觀空相似，亦名悟入圓成實性。趣入意解者，謂此位菩薩自心意上亦覺如真如，頌云：『現前立少物，謂是唯識性』是也。

攝論據相似意解三性別明悟入，唯識據真實別證二性通證所執。雖文有異，而不相違。餘所有文，皆準此釋。

此正相會也。攝論相似意解三性而明悟入；唯識依實證明證悟二性，于二性中，不見二取，即是悟入初性。此文雖異，各據一義，理不相違。餘文準釋，廣會通也。

乙八 諸地依起門

自下大文，釋諸地依起者，地即定地，亦名為心。依謂依身。諸地者，上二界之十地也，以初欲界五趣雜居為不定地，色界以上皆曰定地。謂唯識觀者，依何種定起何種觀慧？次諸依者，謂異熟身。謂屬何界之報身，而修起唯識觀慧？

丙一 辨依身

丁一 明頓悟

第八諸地依起者，此中有二：初辨依身，後明地起。

標二門。身顯先明，地深後說。

依身者，若頓悟者，初起依於欲界身得，創發勝心，唯欲界故。顯揚等說：『極戚非惡趣，極欣非上二，唯欲界人、天，佛出示現觀』。

此明初發心依身。言頓悟者，直往菩薩也，從凡夫位發心直成佛道者。此初始發心求成佛菩薩，必是欲界有情，故云于欲界身得。引顯揚聖教論證

：由于苦故，發菩提心。云何非惡趣，極戚故不發勝心。色無色界極欣樂，故不發勝心。下之惡趣，上之二界，佛不出現。唯欲界人中及欲界天中，佛得出世。并唯欲界能修現觀，謂真實明白得真如現觀。現觀有六，此尤側重真現觀也。

初地以前，三界依身，一切容得。許毗缽舍那菩薩生無色界，以無色心了一切故，非此、何人得有是事！七地以前，得依欲、色二界身起，菩薩不生無色界故。八地以上，唯定依於色界身起，託勝所依得菩提故。

初地以前，謂地前四十四賢位，以有業報身，故生于三界。所得報身，皆容起觀。

許毗缽下，辨生無色界也。無色界之有情既無物質之色身，云何依彼起唯識觀？答：發大乘心直往菩薩，雖由業故生于無色，能以無色定心觀一切境。若非曾發大心之修觀者，誰能有斯事耶？故許地前菩薩，可以三界依身修唯識觀。

七地下，明聖位地上依身。謂直往菩薩，初地至七地可依欲、色二界身修唯識觀。依欲界者，廣利有情。依色界、謂依四禪，或五不還等身。得勝身故不生無色者，菩薩轉業，有自由力，不隨業轉，無色界中彼無利益，故不生也。八地以上，至于成佛之頓悟菩薩，唯依色界身起唯識觀。不依欲界者，常住定中無有散心，雖在定中，能以神通利有情故。依色界者，依此勝身得菩提故。不依無色者，無利益故。

丁二 明漸悟

戊一 明不經生

其漸悟者，初二果人，初起必依欲界身得。

漸悟者，先修小乘行，後迴修大乘。其迴心之時，若初二果者，依欲界身得。初二果人謂四果中初須陀洹果，二斯陀含。

七地以前、不經生者，亦通色界依身而起。雖未入地，亦不生無色，悲願自在隨受生故。亦不因修，許轉生故。不同頓悟見道以前；此已得無漏，彼業力多故。或亦許生，三界業縛彼猶有故，非此生上厭下染故。

言不經生者，經生謂得初果，要于人天中經七返生死，二果要一往返方得無生。要經此生死，迴心向大者，名曰經生。得初二果，未經此生死即迴心向大者，名曰不經生。大乘漸悟七地以前之初二果，漸悟菩薩受分段生死故，如前可通依欲色二界身。以此中有不怖生死之輩，故不妨捨欲界身，別受色界身。但其怖生死者，亦可依欲界身，轉為變易。

雖未入下，釋初二果不同頓悟之地前菩薩也。問：此不經生者初二果人既未入地，云何不生無色界耶？謂聖地菩薩大願自在，可得隨意受生，今初二果人非願自在生，云何不任業生無色界耶？謂生空無漏慧力勝，不復因循業力而轉，故亦不生無色。因修者，任運也。

未入地之漸悟菩薩，即迴小向大之二果聖人，此不生無色者，因已悟生空真如之生空無漏慧強故。彼業力多故者，明未入地頓悟菩薩生無色者，以未斷我執，未得生空無漏，業力猶多故，故亦生無色界。然以具觀慧故，即依彼界可起現觀。或亦許生者，謂許漸悟人亦生無色界。以彼雖得生空慧斷三界惑，猶有三界修惑未盡，故云三界業縛彼猶有故。以有業故，任運生無色界。問：既生無色，如何受佛大菩提耶？即謂此生無色，非厭下二界染、欣無色界之樂而生，由業暫生。業若了時，還生色界第四定，依勝身而修。

戊二 明經生

若經生者，必不上生。發心及後，唯欲界故。

下明經生初二果也。經生者，謂已經受過往反生死者，發心向大修唯識觀，以怖生死故不轉生上界。發心及後者，謂初發心以至于成佛，皆依欲界本身展轉變易增勝而得，不別受身。

第三果人不經生者，欲界發心後，通色界依身而起；不生無色，無利益故。若經生者、及第四果欲界發心，初後唯依欲界身起。色界發心，亦唯依於色界身起。

此明第三果也。第三果人名曰不還，謂於欲界得三果者，此身之後生于色界，不還欲界受身。然未經過此上生者，曰不經生。初在欲界發大乘心，依欲界身修唯識觀之後，仍得轉生依色界身起唯識觀。不生無色，如文可知。

若經生下，明第四果。經生者，謂前三果。第四果者，謂無學阿羅漢。此若發心修大乘唯識觀，若在欲界創發心者，從初至後，唯依欲界身起。若在色界創發心者（住五不還天者），亦唯依于色界身起，即依色界身修唯識觀。

初證頓悟必欲界身，由斷生執慧厭深故。漸證初依亦通色界。顯揚等說唯欲界中入現觀者，據各初入，非漸悟故，唯斷法執非深厭故。

此下結成。頓悟菩薩證唯識性初所依身，必為欲界。何以故？欲界生死重故。初心菩薩要由厭生死心深故，斷生空煩惱之厭慧強故，依欲界起。漸悟菩薩證唯識性，初所依身通色界起唯識現觀，五不還天聖者亦回心故。若爾、顯揚論說豈不相違？彼論說言唯欲界中得入現觀。彼論此說，通據三乘初入現觀而說。其漸悟若在欲界迴心，即依欲身。若在色界迴心，即依色身。故彼論之說，但據大乘中之頓悟者而言，非依漸悟。以大乘漸悟人已證生空，發大心後但求更證法空，而于生死煩惱不須更深心厭離故。

丙二 明地起

上明依身，下明地起。欲界自地，觀通聞、思，唯散非定，亦非無漏。此依正義，不取傍說。

上來明依何身修唯識觀，下明依何定地修唯識觀。此明依欲界修唯識觀也。初修唯識觀者，依欲界自地。自地者，即報得之五趣雜居地也。此位觀慧，唯通聞、思，不通修慧，唯散非定，亦非無漏。

色界觀中，通聞、修慧。無色界觀，唯修無餘。色界無思慧，無色又無聞，諸教同故。此唯加行善故，非生得攝。

明上二界地所起觀慧。色界通聞慧者，如梵王等聞法，又定中亦可聞法故。即定中慧名曰修慧。然無思者，思是尋伺心故，初禪雖有，時極短少，以少從多，故不說有思慧。無色又無聞者，以無色無耳根故。

此唯下別辨，謂此諸慧由加行用功得，非生來報得也。

然依瑜伽六十五說：『若定、若生毗缽舍那菩薩未得自在，及得廣慧聲聞，若諸有學、若阿羅漢，以無色界心了三界法及無漏法』。故知無色亦有。

此觀菩薩，即是見道以前四十心位，地上不生，處處說故。廣慧聲聞者隨應說之，不愚于法故。除此二外，不說餘人亦得無色心、通緣于一切。

若定若生者，若定、謂得彼定者，若生者、謂得彼定復生彼天者。瑜伽論意：或得彼定，或又生彼天之未入地菩薩，及得廣大智慧之聲聞——聲聞中或居有學之前三果，或無學之阿羅漢——如是聖者能即于彼無色天定，以無色心緣了三界及無漏法。既爾，故知無色界中生者，亦有此觀慧菩薩也。然即資糧、加行等位，非地上生，地上已得自在者不生無色故，廣慧聲聞不愚于法故者，釋廣慧聲聞緣三界法及無漏法之所以也。

菩薩見道及金剛定，唯第四定；後通諸地——色六、無色四、十地隨應依起。此觀斷惑九，遊觀十，隨應別說。無漏聞、思，隨依無爽。上七未至，唯有欣厭，行相猶局，故不能作。

明地上地起也。見道者初地，金剛定者十地後心。此二皆依色界第四靜慮以起唯識現觀。言金剛者，喻也，此定所發智如金剛，能摧一切二障種現，而不為一切障所破。喻如金剛諸物中堅，能破一切，而不為他物所破也。金剛定者，定相應慧，亦云金剛道、金剛智。後通諸地者，後謂見道之後修習位中，通于諸地，隨應起觀。諸地者，色界六地：一、初禪有尋有伺未至地，二、無尋唯伺初禪地，三、無尋無伺由初禪至二禪中間地，四、二禪定，五、三禪定，六、四禪定。無色四者：謂空無邊定，識無邊定，無所有處定，非想非非想定。足前成十。此觀斷惑九者，謂依此諸地修唯識觀，能斷惑者唯有九地，除去非想非非想定，少有慧故。然遊觀者通于十地。無漏聞、思隨依無爽者，見道之後所有聞、思，純是無漏，隨所依諸地而起，無有爽礙。上七未至者，謂未至定共有八種，初初禪未至定可以依修，上七未至定則不能依修。何以故？以唯有欣厭故，行相局故。

乙九 斷諸障染門

自下大文第九，明斷諸障染。前之三門明唯識境，即明障染之所依也。次之五門明修諸觀，由觀行故對治障染，顯二空理，謂之能斷治者。今正明所斷之障染。

丙一 標名數

第九斷諸障染者，障有二種：一、俱生，二、分別。此復有二：一、煩惱障，二、所知障。

障謂障礙，染即雜染。二障即染，為二障品所間雜者，則曰雜染。煩惱障障大涅槃，所知障障大菩提。諸表非一，略有二種：一、俱生，二、分別。此復各二：一、煩惱障，二、所知障。此復又二：一、現行、二、種子。如表：

┌現行

┌煩惱障┤

┌俱生┤ └種子

│ │ ┌現行

│ └所知障┤

障┤ └種子

│ ┌現行

│ ┌煩惱障┤

└分別┤ └種子

│ ┌現行

└所知障┤

└種子

丙二 明地斷

丁一 正明地斷

戊一 明分別煩惱障

成唯識論第十卷云：分別煩惱障現行，資糧道中漸伏，加行道中能頓伏盡；種習俱初地斷。

分別煩惱障現行者，謂由分別所起煩惱障之現行，換言之、即現在由邪說邪思維等妄想分別所起之邪見等心行也。此現行之分別煩惱障，在十信、住、行、迴向之資糧位漸伏。伏者，降伏、制伏令不起也。然未能盡伏；至四加行道則能降伏盡淨，令不現行。種習俱初地斷者，種謂種子，亦曰功能，能生現行，如穀等種能生芽等。習云習氣，亦猶痕跡。譬如菜缸，菜去氣留，然無功能可生現行。此種與習，以隱細故，初地方斷。

戊二 明俱生煩惱障

俱生煩惱障現行，地前漸伏，初地以上能頓伏盡。然故意力，有時猶起而不為失。八地以上，永不現行。習、地地除，種、金剛斷。

俱生煩惱障現行者，俱生、謂與身俱，從生來即有之煩惱，如貪、慢等，非由邪說邪分別而起者是也。此現行俱生煩惱障，未見道前四十位中漸漸修習，漸漸伏抑令不現起。至見道位，能頓降伏令永不起。

然故意下，明地上菩薩行菩薩道時所行之方便。所謂為度生故，雖現煩惱，不惟無失且多功德。如瑜伽戒品所開性罪等，皆是菩薩故意所作，以煩惱為行利他之工具，非不知也。故云有時猶起而不為失。

八地菩薩有大威德，任運度生，自在遍化，不假煩惱為其工具，而一切煩惱遂永不現行。

習地下，明斷俱生煩惱之習氣、種子也。俱生煩惱之習氣，十地之中，地地皆漸除。故云習地地除。俱生煩惱之種子者，至等覺位金剛道中，方可斷除，故云種金剛斷。

其身見等及此俱生，四地永伏，法執無故。此所生起，五地不行，以害伴故。

別明從身見俱起之煩惱。梵語薩迦耶見，此云身見，亦云我我所見。此見為諸煩惱上首。等者、等取與身見相應所起之煩惱。及此俱生者，謂與身見同起之貪心等。四地永伏不生，以身見等所依之法執無故。大乘菩薩見道之後，不重斷我執而重斷法執，至第四地以身見所依法執空故，人執亦空；人我須依法我起故，譬如蛇覺依繩覺起。是故身見，四地以上不復現行。此

所生起者，謂身見生起之煩惱。即身見起後隨帶而起之惑，獨行貪、獨行無明等。其所現行，五地不起。何以故？害彼伴故。

戊三 明分別所知障

所知障中，分別現行，亦資糧道中漸伏，加行道中能頓伏盡，種、習初地斷。

此明由分別而起之所知現行與種子，伏斷位次與分別煩惱障同。

戊四 明俱生所知障

俱生現行，地前漸伏，乃至十地方永伏盡。若別說者，前之六識，八地伏盡，種、習皆地地斷。七識現行，金剛喻定加行道伏，金剛喻定起時，種、習俱斷。

俱生所知障之現行，地前漸伏，十地永伏，此總說也。

此若別說，謂前六識相應所知障中俱生所起現行，八地以前漸次伏除，至第八地能永伏盡；其俱生種子、習氣者，地地斷除。第七識相應所知障中之俱生所起現行，在金剛喻定勝加行道上，能永伏盡。換言之、即是十地圓滿，入金剛喻定之加行位中也。至金剛定起時，異熟一空，種、習俱斷。附地斷表：——

┌現行……地前漸伏八地永伏

┌前 六 識┤種子……地地漸斷金剛永斷

┌俱生所知障┤ └習氣……地地漸斷解脫道永斷

│ │ ┌現行……地地或伏或起金剛之加行永伏

│ └第七八識┤種子……金剛無間道斷

地斷表┤ └習氣……解脫道斷

│ ┌現行……地前漸伏初地以上頓伏

│ ┌前 六 識┤種子……金剛無間道斷

└俱生煩惱障┤ └習氣……地地漸斷解脫道永斷

｜ ┌現行……初地以上漸伏第七地永斷

└第七八識┤種子……金剛無間道頓斷

└習氣……解脫道斷

丁二 明障差別

戊一 瑜伽三住

菩薩地說：煩惱、所知障，皆有三住所斷：一、極喜住，一切惡趣諸煩惱品及所知障在皮麤重皆悉永斷，能令一切中上煩惱皆不現行，最初證得二空真智。

下明瑜伽三住，配三劫：一、極喜住為初劫，二、無相住為二劫，三、成滿住為三劫。此第一明極喜住：極喜住者，即初歡喜地。得二空智證不退故，名之曰住。一切惡趣者，謂欲界中三途惡趣。諸煩惱品及所知障者，根本煩惱及隨煩惱等一切雜染品法，名諸煩惱品。所知障者，謂所知非障，障于所知境者，曰所知障。惡趣于二障為最粗顯亦極深重者，故喻曰皮粗重。至極喜住，此皮粗重二障品法皆永斷除。如諸匠人，鍛鍊鋼鐵，初鑪初打所去污質，似此皮粗重也。能令一切中上煩惱皆不現行者，上品煩惱不現行：謂極惡之煩惱，亦即資糧位中所伏煩惱。中品煩惱不現行：謂稍輕之煩惱，亦即加行位中所伏之煩惱也。最初證得二空真智者，最初謂初始發心求二空智，今始證得，名曰最初。二空者，謂生法二空。真智，即二根本無分別智。證彼空智，曰二空真智。

二、無功用無相住：一切能障無生法忍諸煩惱品及所知障在膚麤重皆悉永斷，一切煩惱皆不現前，最初任運得無生忍。三、最上成滿菩薩住：一切煩惱習氣隨眠及所知障在骨麤重皆悉永斷，入如來住。

第二明無相住：由初地起至第八地，是第二大劫。八地以前皆藉功用，至第八地由無相智慧證無相真如，于二空理不加功用，無相而住，得無生法忍。故障于無生法忍之煩惱、所知二障，皆永斷除。猶如匠人二次鍊鐵，二鑪二打，所去鐵中細銹污質。故所斷障喻在膚肉，曰膚粗重。

第三明成滿住：由第八地至如來位，無上菩提大覺圓滿，是經第三大劫矣。最上成滿者，謂最極無上，至極成就，圓滿、究竟之位也。言隨眠者，謂即種子。此所斷二障習氣與種子，最極深細，如骨中垢，至為難斷。入如來住，始能斷除，所謂金剛道後異熟空者。亦如匠人三鑪燒鍊，第三鍛打，所去至細之銹質耳。

戊二 深密經三隨眠

解深密經說：有三隨眠：一害伴隨眠：謂前五地『諸不俱生煩惱，是俱生煩惱現行助伴，彼于爾時永無復有』。此意說言：第六識俱身見等攝，說名俱生。所餘煩惱，名非俱生。然體稍麤，因彼而起，由彼斷故此亦隨無，故名害伴。

引深密經明三隨眠。此第一明害伴隨眠。初正引經，下章主釋。隨逐現行，眠伏藏識，名曰隨眠。言害伴隨眠者，害謂斷除。斷除身見所起助伴之煩惱，曰害伴隨眠。前五地諸不俱生煩惱者，第五地以前所有不與我我所見俱生之煩惱，即獨頭貪、癡等，名曰不俱生煩惱。此不俱生之貪等煩惱，是彼與我我所見俱時而起諸煩惱之伴侶。此貪等入五地時永斷，故曰彼于爾時永無復有。

此意說下、章主釋也。第六識上相應煩惱與身見同時起者，名曰俱生。不同時起，名非俱生。此不與身見同起之煩惱，體稍粗重，待四地身見一斷，其不與身見俱生之助伴煩惱，五地亦無有矣。

二、羸劣隨眠：『謂第六七地微細現行，若修所伏不現行故』；非俱生身見斷此亦隨滅，稍難斷故。

此第二明羸劣隨眠。六七地上所斷煩惱所知微細現行，如微細貪等，此由修慧力故伏令不生。五地以前俱生身見雖斷，此未能滅，體微細故。

不違楞伽俱生身見斷故貪即不生？彼約二乘斷煩惱說，不依菩薩所知障無故煩惱不生說。或依二隨眠究竟斷位，彼經此論亦不相違。

問難也。俱生身見第四地已斷，則五六地已無，云何此六七地中仍有耶？

彼約下釋，第一、約斷障答。楞伽經約二乘斷障說：二乘直從煩惱障斷，則如楞伽所說。菩薩修法空觀斷所知障，所知障斷煩惱不生，故如此說，思之可知。第二、所斷不同。若五地害伴侶，七地斷羸劣；經以身斷餘亦隨斷，但指粗相，論說斷細。各依一義，經論不違。是故研究佛學，宜觀一經一論前後文之大意，然後判一句一段之文義，不可固執一詞以當其意義也。

三、微細隨眠：『謂于第八地已上，從此已去一切煩惱不復現行，唯有所知障為依止故』。然由初地已斷皮麤重故，方可顯得初二隨眠位。復由第八地在膚麤重斷故，顯微細隨眠位。若在骨麤重斷者，我說永離一切隨眠，位在佛地。

第三明微細隨眠。初正明，次會釋。八地以上煩惱斷盡，一切粗品均已伏除，唯所知障為依止，亦曰無明。是為微細，非二乘所斷故。然由下，以三隨眠會釋三粗重障，如文可知。

戊三 寶性論四障

寶性論中或說四障：一、闡提不信障，二、外道著我障，三、聲聞畏苦障，四、緣覺捨心障。

下明寶性論四障。此初列舉：闡提不信障，謂無善根種姓。外道著我障者，謂執各有一神我、靈魂等外道種姓。聲聞、緣覺二障者，謂定姓種姓，不發大心名畏苦，捨大慈悲心名曰捨心。

十信第六心伏初障，信不退故。十住第四住，伏第二障，分別我見麤不生故。此二種子，入初地斷。

次、別釋斷障。言十信者，三賢之首，萬行之本，凡欲從凡入聖，必以十信為先導；始自信心，終至願心，為菩薩發趣菩提之最初方便也。言十信第六心者，即是十信之中，第六「不退信」心：謂由四五、慧定心，知道不遠進修不退，故名不退心。信既不退，善根增長，故伏闡提姓障。

十住下明斷第二外道執我障也。十住者，謂次十信後之初發心住至十灌頂住。言第四住，謂十住中第四「生貴住」也。經云：『行與佛同，入如來種，名生貴住』。謂由前修行為法王子，不為外道理惑，故至此住能伏彼障

也。分別我見粗不生者，一切執見，由我見生，我見即是身見別名。此二種子，入初地斷者，前明伏者伏其現行，今明斷種。此二種子，極粗重故，入初地斷。

第三所知障，五地斷；樂于下乘涅槃之障，五地斷故。緣覺捨心所知障，七地方斷；六地猶觀十二緣故。或初二煩惱種，見道斷。後二煩惱種，金剛斷。

此下明斷後二障。聲聞、緣覺已達生空斷煩惱障，不明諸法緣生性空，仍障所知。此聲聞畏苦之所知障，五地方斷。以五地以前，猶樂二乘涅槃故，真俗別觀故。至第五地真俗雙觀，極為難勝，故斷下心。緣覺捨心所知障者，捨慈悲心入寂滅故，障化他故。七地菩薩方斷此障。以六地猶觀十二緣起，同獨覺故。故至第七地，盡真如際以求作證，是名遠行。或初二後二見道、金剛斷者，約依煩惱障明也。

戊四 勝鬘五住煩惱

勝鬘經說五住地煩惱：謂見一處住地，欲愛住地，色愛住地，有愛住地，無明住地。見一處住地，初地斷。次三、金剛斷。無明住地，見修二道，如其次第頓漸而斷。若初四習隨同所知障，見修道中頓漸而斷。

此下第四明五住地。初列名：見一處住地者，見惑也。欲愛住地者，修道中欲界惑也。色愛住地者，謂色界惑。有愛住地者，無色界惑。此三惑亦曰修惑，合前見惑名煩惱障。無明住地者，所知障也。

次明斷住地位次：初住，見道斷。次修道三住，金剛道斷。無明所知障，地地斷。見修二道所斷之惑，若分別起者頓斷，若俱生起者漸斷。其五住地中之初四住地種子、習氣同所知障，在見修道中亦頓漸斷。

戊五 舉類結成

或說六煩惱，或說七隨眠、八纏、九結、十煩惱、十分別、十散動等，如斷障章廣說。此說唯識觀斷，不說餘所除。

此中各煩惱等，可檢法數，故不贅述。其斷伏位次，如斷障章中廣說。此第九斷諸障染者，唯說修唯識觀所斷障染，不說餘觀所斷障等。

┌貪 ┌─────┐ ┌慳

├瞋 ├ ┌欲愛┐ ├嫉

├癡 ├ ├瞋恚├ ├眠

六煩惱┤慢 ┌身 ├大煩惱 ├有愛├ ├慳

├疑 ├邊 ├ 七隨眠┤慢 ├隨眠 八纏┤掉舉

└不正見┤邪─┘ ├無明├ ├無慚

├見 ├見 ├ ├悔

└戒 └疑─┘ └無愧

┌愛 ┌根本分別.....阿賴耶

├無明 ├緣相分別.....色法等

├疑 ├顯相分別.....眼識眼根等

├恚 ├緣相變異分別.....老死流轉時劫等

九結┤見 ├他行分別.....聞法等

├嫉 十分別┤不如理分別.....外道師徒

├慢 ├顯相變易分別.....顯相上如上變異

├取 ├執著分別.....身見等

└慳 ├見趣相應分別.....六十二見等

└如理分別.....佛法師徒

乙十 歸攝二空門

自下大文第十攝歸二空者，前來初三門明唯識境竟，次六門明唯識行竟，此第三明唯識果也。所言二空者，非果也，以二空為門，由入此門故果德周圓，顯發無隱，故從二空明果。

丙一 標釋

第十歸攝二空者：諸論說二空：一、生空，二、法空。其唯識觀通二空觀。尋思、實智通生法空，為生所依但說觀法，意求種智觀法空故，為於二空生正解故。然且法觀必帶生空，論誠說故。

言生空者，生即有生物之精神生命者也。此有生物之精神生命，若言無者，顯與非生物別；若言有者，的無所指。佛法指明唯識所現，離識之外、無有固定之生命體可得。夫生空者，非謂此生命滅無也，乃明此有生物之生命是因緣和合，假現作用而已。既曰因緣合成，則非另有一固體物以為生命。如一國家然，離人民、領土外無所謂國家之自體，人生離四大、五蘊外亦無別有人生個體。且此國家民士人生，因緣生滅、剎那變化，故曰生空。言法空者，義亦如是。法謂軌持，即是諸法。空謂宇宙萬有其體因緣生滅，識所變現，離識之外亦無少法可得。而且唯識之識，亦是因緣和合如幻如化，是曰法空。此諸法境甚深廣細，大心菩薩為一切有情利益故，乃遍觀全宇宙之現象（即諸法之現象）而達為空。由達空故，任意化導，諸事得成。

其唯識觀通二空觀者，人生、宇宙，情及非情，皆識所變。故唯識觀通觀二空，曰通二空觀。尋思實智者，謂即四尋思觀，與觀所引四智曰四如實智。通生法空者，此觀及智皆觀生法，識之所變無有自性，故曰通生法空。為生所依但說觀法者，生義狹故，體即是法。法義廣故，非即是生。是故法為生所依，觀法空時生亦必空。意求種智觀法空故者，種智即一切種智。發心菩薩常觀法空，以求種智而得解脫，以離四大、五蘊諸法無生可得，故觀法空即是生空。為于二空生正解故者，以觀諸法不自他共及無因生，唯識所現。以法空觀兼觀生空，故由正悟解二空正理，則能斷除二執障；由除執障必得二空果故。法觀必帶生空者，謂法空觀中必具生空，以生起必依法故，如繩必依麻起。

丙二 釋妨難

丁一 出難

何故翻悟說迷，生執必兼法執？返迷說悟，生空不帶法空？若以解有淺深，悟生未必悟法；亦應迷有深淺，迷用不迷于體。

此正問難也。若觀法空必帶生空，何故翻悟說迷生執必兼法執耶？若言悟生空不必悟法空，何故返迷說悟，生空不帶法空耶？若以解有淺深（淺謂生空，深曰法空）者，以悟生空之淺，不能悟法空之深者；則迷亦應有淺深，迷淺之用，不必迷深之體。用謂生空，體曰法空。

丁二 釋難

今釋：未有解體而迷用，所以生執必帶法執。悟淺不達深，生空未必帶法。

此正釋難也。未有解體而迷于用者，未有悟法體空而不悟生用之空者，如悟繩即是麻，則蛇覺自無矣。以用依體有，迷用必迷于體故生執必兼法執。體不依用，悟淺未必悟深故生空不帶法空。

二十唯識云；『所執法無我，復依餘教入』。此唯識教入于法空，此說法空必依唯識，非唯識觀唯是法空。獨作生空，亦唯識故。但是法空觀，必定是唯識；生空不定，二乘生空非唯識觀故。

法無我者，即法空智。所執法無我，即迷法空也。若欲悟此法空，必依餘教入，餘教即唯識教。此顯十二處教，不明法空也。

此唯下，明法空定依唯識，而唯識觀不但通法空，亦通生空故。但是下，明生空，不定屬唯識也。

唯識觀寬，通生法觀。法觀義局，唯是唯識。生觀義寬，通唯識非唯識觀。唯識觀局，有生空非由此唯識觀。望生空觀，順前句分別，無唯識觀非生空，但法空觀必帶生故；有生空觀非唯識，謂二乘生空觀。法空對唯識，亦復如是。有唯識非法空，謂唯生空唯識觀，無是法觀非唯識。此二俱句，其義可知。

此明生法二空，與唯識觀之寬局也。如表可解：

┌生空觀──┐

唯識觀─┤ └────非唯識觀

└法空觀

丙三 結成

總相而言，唯識通二空觀。論但說法觀為唯識觀者，據決定故。復說諸空互相攝者，如空章說。

但法空為唯識觀，就決定義說。其空空相攝，如空章中。今按義林之中，空章缺矣。

卷018

因明概論

——十一年初秋在武昌中華大學講義——

第一章 何謂因明第一節 因明之名義

第二節 因明之宗旨

第二章 因明之綱目

第三章 因明之解析第一節 能立第一項 宗支

第二項 因支

第三項 喻支

第四項 結成

第二節 能破、似立、似破第一項 能破

第二項 似立第一目 分釋論文一 宗過甲 標名

乙 釋例

丙 結類

二 因過甲 標類１ 不成因過

２ 不定因過

３ 相違因過

三 喻過甲 總標

乙 分釋 1 似同法喻

2 似異法喻

第二目 結論諸過

第三項 似破

第三節 現量、比量第一項 並標

第二項 分釋第一目 現量

第二目 比量

第三目 雙結

第四節 似現、似比第一項 似現

第二項 似比

第四章 泛論因明第一節 因明之歷史

第二節 新舊因明之異點

第三節 因明與邏輯之比較

第一章 何謂因明

印度之因明，雖非佛學所專有，然因明藉佛學始臻完成，而佛學亦廣用因明為立正破邪之術，故二者有不可相離之勢焉。佛藏中關于因明之著作，曾譯梵為華者，散見經論，得八九種。然自商羯羅主所著之因明入正理論，由唐玄奘三藏譯出，其門弟多研習之；大乘基師尤深究此論之玄奧，援徵決擇諸家之說，著疏以發揮光大之，古近學因明者，莫不奉此論疏為圭臬，故今亦依之以傳述焉。述此之先，有須說明「何謂因明」之必要，茲分兩節言之：

第一節 因明之名義

因明一名，其所名之義若何？此須先審知者，茲有數義焉：

一曰、明者，猶云學術。明名字語言之學術，則謂聲明；明身命心性之學術，則謂內明；明工藝技巧之學術，則謂工巧明；明醫方藥物之學術，則

謂醫藥明；在此明立言所因之學術，則謂因明。蓋「因」為此科學術所專明之理由，而「明」為各科學術能通明之學說；以能通明之「明」，明所專明之「因」，是因之明，故名因明。然此所明之因有二：一曰生因，二曰了因。由立言者之言，親生聞言者所起之智，是謂生因；由聞言者之智，得了立言者所示之義，謂之了因。細分之則為六：生因與了因各有三。生因三者：曰智生因，曰義生因，曰言生因。蓋智持乎義，智能生義；義形乎言，義能生言；故能立之智與義，亦間接為能生之因也。了因三者：曰言了因，曰義了因，曰智了因。蓋言詮乎義，藉言解義；義顯乎智，藉義發智；故所聞之言與義，亦間接為所了之因也。最後之果，即是立者之宗義，為聞者所了，故此生了各三，皆為因也。

二曰、因者，正指立言者之言論；以是能生聞言者明智之因故，亦兼含立者之智義。明者，正指聞言者之明智，以是立言者言論所生之明故，亦兼含聞者之言義。是明之因，故名因明。

三曰、因者，或即照了言義之智，或即發生智解之言。此之因體，持有明顯之用，能明顯於宗果。因即是明，故名因明。

四曰、生因曰因，了因曰明。因能生乎明智，明能照乎宗義，舉因及明，故名因明。

舉此四義，則因明一名之涵義，不越此矣，然於四義中以第一義為最完備。蓋所以立言者，無非欲令聞者得了所言之宗旨耳！欲達到此目的，必須於生了各三之為因者，無虛謬乃可；故於此因，不可不有專科之學術以明之。故因明者，換言之，即講明何者為達到立言目的所必由途徑之學術也。

第二節 因明之宗旨

名義既知，體相已悉，但尚未知功用安在，故繼之以論其宗旨。夫不明立言之因，而妄冀立言之果，恣立言論，此世之所由多詖辭、淫說、詭辯、窾言以惑亂乎人心，使正智障蔽不發也。洵能明立言之所因，瞭然無惑，則邪說不待剪除而自滅。依之以立言論，皆能發聞者之智，以照了所立正理而契入之。此則因明宗旨之所存也。故云：『菩薩求法，當於一切五明處求』。

求因明者，為破邪論，安立正理；而商羯羅主之論，得名為因明入正理論也。

第二章 因明之綱目

夫因明之目的，唯在能運用正當之言論，以建立所欲令他人了解之真理，俾曠然輝耀于世間，如日月之恆照，不為浮議之雲所蒙蔽而已，故首明能立焉。宗為所立，因喻為能立，乃陳那之正義。合宗因喻多言謂之能立者，以所詮之宗義為所立，而能詮之宗言及因喻皆為能立故。且須明所立之宗，始彰能立因喻為何者之能立，故雖正明能立之因喻，必兼明所立之宗以助顯之。次明能破者，若知邪論過謬之所在，則能一一取而摧蕩廓清之，如掃浮雲而顯天日，故欲立正言，必繼之以破邪論也。無可立而妄立，無可破而妄破，則謂似立似破，言其似是而非也。抑此似立似破，即能破者所破除之邪論。然言形乎義，義持乎智，設非先有自悟之智，雖欲立言令他了解，又安能取義建言以令他了解哉？故次明不從名言以直證之現量智，及從聞名言以推知之比量智，以明能立能破之正論所由生起之本。然非辨明似現似比，則混濫不分，必難極成真智，而邪論仍不免依以萌生；故終之以斷似現似比之惑。於是、根源肅清，自悟圓明，可以達悟他之目的矣。因明之大綱細目，胥攝乎是。論嘗結集為二十字之一頌，以二悟八義總括之云：

能立與能破，及似唯悟他。現量與比量，及似唯自悟。

第三章 因明之解析

第一節 能立

此中宗等多言名為能立。由宗、因、喻多言，開示諸有問者未了義故。

按此須用宗、因、喻三支總成為一能立性，若闕一支，便有闕支之過，於能立性即不圓滿。故此總以宗、因、喻多言名能立，不單指因、喻為能立，以宗為所立也。蓋三支自為相對時，宗為所立，因、喻乃名能立，是對所立之能立也。八義為相對時，則宗、因、喻皆名能立，是對能破等七之能立也。能立之名雖同，名為能立之義不同，各據一義，故不相違。夫一切法自相成就，各自安立己法性中，復何因緣須建立宗、因、喻以成立之耶？但為令他得生信解，非曰能生成諸法性相也。然宗、因、喻三所以次第如是者，

為先顯示自所愛樂之宗義故；為欲開顯依現見事決定道理令他攝受所立之宗義故；為欲顯示能成道理之所依止現見事故。假如有人問云：佛學院在何處？答云：佛學院在湖北（宗）。假如其人未能信解，又進問云：何以知佛學院在湖北耶？答云：在武昌故（因）。假如其人雖知佛學院在武昌，而未知武昌之必在湖北，猶不能決，有進問云：佛學院雖在武昌，何以知其必在湖北耶？答曰：諸在武昌者必在湖北，如武昌之湖北省公署（喻）。此中但使其已先了知佛學院在武昌者，至此必更無疑問矣。故開示諸有問者未了義，令得完全了知，須有此宗、因、喻三支之多言也，茲即析為三項解之：

第一項 宗支

此中宗者，謂極成有法，極成能別差別性故；隨自樂為所成立性，是名為宗。如有成立：聲是無常。

宗者、立一言論，所尊崇宗要之主義，失此者、則便為窾言無當之論。必有此所欲成立之宗義，然後用因、喻以成之，乃有所為。不然、則因、喻不猶無的放矢耶？此先言宗體所依以構成之成分有二：一為極成之有法，一為極成之能別，謂之宗依。此二宗依，各有四名。茲列舉之如下：

一、有法 法

二、所別 能別

三、自性 差別

四、前陳 後陳

然前陳於有法之義為最勝，後陳於能別之義為最勝，故獨用有法、能別二名耳。論中亦間用所別、法、自性、差別等，頗不一例。法以軌生他解，任持自相為義。前陳一名，雖能任持自相，未能軌生他解，但能有於法而未足云法，故曰有法。後陳一名，能分別前陳一名為常為無常，為實為不實，故曰能別。然此二者，須立言者、對詰者、旁證者、皆認可為然，始能用為結構成宗體所依之材料。否則、於此材料先未成就，又安所用以構成宗體耶？故須是「極成」之名物，乃可適用。極成、是至極成就義，乃立言者、對詰者、旁證者、皆認可為然之名物是也。用此二個極成名物，為構成宗體所

依之材料，以構成此二名物前後互為差別之不相離義，是為宗體。論云：差別性故，此也。但宗依之二名物必極成，此二極成名物所互為差別不相離之一宗體，必不極成。蓋宗體若先已成就，則已了解，而不待出因引喻以成立之矣。待用因、喻成就故名為宗，若不待因、喻即不得有宗，故宗體必不極成也。宗體必不極成，故可隨自意，不隨他意而立之，尤應隨自意所樂為成立之義而成立之。不然、則所立者非所尊崇主要之義，不成其為宗矣。故論云：隨自樂為所成立性，是名為宗也。論所舉聲是無常之一例，聲之一名，是前陳之極成有法；無常一名，是後陳之極成能別。聲是無常，非非無常之聲，聲是無常，非色、香等無常；此即互為差別不相離性。若此於二宗依一宗體皆完備之義，是即可以隨自樂為以成立之宗也。

第二項 因支

因有三相：何等為三？謂遍是宗法性；同品定有性；異品遍無性。云何名為同品異品？謂所立法均等義品，說名同品，如立無常，瓶等無常是名同品。異品者，謂於是處無其所立，若有是常見非所作，如虛空等。此中所作性、或勤勇無間所發性，遍是宗法，於同品定有，於異品遍無，是無常等因。

因者、立宗義之所以然也。假如立聲無常，有人語云：何以知聲是無常耶？答之以因曰：是所作性故。由此知聲之所以是無常，宗義乃因之成立也。因有三相，謂有三方面也。以因對宗上前陳之有法一面，及對宗上後陳法同品異品之正反二面，或對喻中同喻異喻二面，成為三面，故云三相。非謂因有三個體相，謂之三相。下之三句，即因於三方面所關係之形勢，茲先作圖示之：

┌同品定有性──對宗法同品……同喻

對宗上有法──遍是宗法性──因┤

└異品遍無性──對宗法異品……異喻

遍是宗法性者，謂所用因，其性質必須完全是宗上有法所有之差別義——法。宗中有法上所有之差別義法，有未共許而欲令他人共許者，則立之為宗法。有已共許而可令他人信解未許之宗義者，則用之為因法。設此因法

有一點非宗中有法上所有之法義，則便不能決定有法之必有此因法，更不能用此以決定有法之必是彼宗法矣。故此因法之第一條件，必遍是宗中有法上所有之法義而後可也。同品定有性者，按論以所立宗之後陳法均等義為同品。用以作因之法有時，彼所立法均等義之同品，必定須隨之以俱有，若不定隨之以俱有，則此能成立法之因，與彼所成立法之宗上後陳法無定關係，今雖有此因法，仍不足以決定必有彼宗上後陳法。故此因有時，彼同品法必定隨有，為因之第二必要條件也。異品遍無性者，按論以無所立宗上後陳法之諸法處為異品。謂此作因之法，必須於彼宗上後陳法所無之法處，完全不有，方能適用。若宗上後陳法無處，此因法仍有者，則此因法即為不定，而不能決定成立彼宗上前陳有法必是彼宗上後陳法矣。故若無所立宗上後陳法處之異品中，必須遍無因法，為之第三必要條件也。此因之三要件，為全論最重要之處，此三要件若能完備而無錯誤，則其餘之過謬自易離矣。

瓶等無常，是舉同品。虛空等常，是舉異品，此所舉例，隨前所舉聲是無常之宗，用所作性為因。所作性遍是聲所有；是所作性定有無常；若是常，遍無所作性，故三條件皆合，可作為因。然可作因之法，不限一性，故對聲是無常之宗，並舉所作性故，或勤勇無間所發性故以為因。亦由所欲覺悟之人不同，用以為因之法當隨之而不同。以宗法不須共許，而須不共許，故可唯隨自樂而立。因法必須共許，故須隨順他意所許之義方可用之。既須順他所許之義為因，則聲是所作，非聲顯論家所許，欲對之以立聲是無常宗，非另用勤勇無間所發性不可。故此雙舉所作性及勤勇無間所發性，是無常等因。

第三項 喻支

喻有二種：一者、同法，二者、異法。同法者，若於是處顯因同品決定有性；謂若所作，見彼無常，譬如瓶等。異法者，若於是處說所立無，因遍非有；謂若是常，見非所作，如虛空等。此中常言，表非無常。非所作言，表無所作。如有非有，說名非有。

喻之一名，直譯應曰見邊，此能令他見理究竟，故云見邊。又此舉其已見一邊，令知未見一邊，其義平等，故云見邊。借此方言曰喻，則憑譬況以令曉了之義。喻所以有二者，以宗上後陳之法有是非二面，為諍論之所依。不徒是其所是，且必非其所非，乃能完全解決。故喻有同法、異法之二也。

顯有因之法處，彼同品法必定隨有；若有所作性之瓶等法處，彼無常性定有，名同法喻。顯無彼同品法處，則因遍非有，若無有無常性之虛空等法處，所作性必完全無有，名異法喻。異喻但是於宗法無處，說因法必無，以反顯有因法處必有宗法耳。故但是遮而非是表，說常但是遮非無常，非是立常；說非所作但是遮無所作之性，非是另立一非所作之性。假如有人遮一切有說曰非有，其說非有，但遮於有，不是另立一個非有。此皆說明異喻但遮非表之功用者。

第四項 結成

已說宗等如是多言，開悟他時，說名能立。如說聲是無常，是立宗言；所作性故者，是宗法言；若是所作，見彼無常，如瓶等者，是隨同品言；若是其常，見非所作，如虛空者，是遠離言。唯此三分，說名能立。

上所說宗、因、喻三支，皆為能立於宗義之言論，故今結之。此名因為宗法，指因是宗上前陳有法所有差別義中之已共許法；能用以成立宗體者。古來或四支或五支，陳那決定唯用三支，故云：唯此三分也。將此宗、因、喻三分所構成之一段論，今列如下：

宗依 宗依

（有法） （能別）

（宗）聲 是 無 常

└──┬──┘

宗體

（因）所 作 性 故

同法喻……若是所作，見彼無常（同法喻體）如瓶等（同法喻依）

（喻）

異法喻……若是其常，見非所作（異法喻體）如虛空等（異法喻依）

此之一論，於支有三：一宗、二因、三喻。於物有七：一、宗依，二、宗體，三、因，四、同喻體，五、同喻依，六、異喻體，七、異喻依。於言有九：一、聲，二、無常，三、所作性，四、所作性，五、無常，六、瓶等，七、非無常，八、非所作，九、虛空等。所作性及無常二言，皆見三次。聲、瓶及虛空皆一見。其通常論式雖如此，然臨應用時不必定拘其格式。但云：

瓶等是所作，瓶等是無常。

聲既是所作，聲亦是無常。

即可以令前人曉了之矣。故因明法即在平常談話之中，若吾人所談合於理者，必一一皆不與因明法相違也。

第二節 能破、似立、似破

欲令他人了解己之宗義，雖在能善成立宗、因、喻三支圓滿無過之言論，然與彼帶有過失之言論相形之時，即能破彼不得成立。抑偽言亂真，若非指出其過失之所在，一一破除之，則正論雖建而邪言未息，猶足搖惑聞者，俾莫知所準從，故能立之後即須繼以能破也。第能破之所破，即是似立，故當詳敘似立之過，俾立者知其過失而不犯，破者能善出其過而祛其迷謬。然破之而不當，則於無過能立妄出其過，其為失言且尤甚於似立；故於似破亦不可不論也。此三者相連之關係，極為密切，乃變更論文之先後，分三項以說明之。

第一項 能破

復次、若正顯示能立過失，說名能破。謂初能立，缺減過性，立宗過性，不成因性，不定因性，相違因性，及喻過性。顯示此言，開曉問者，故名能破。

此中剋舉能破之體，即是能顯示出他人建立宗、因、喻中過失之言。至其所顯出之過失，第一即為能立缺減過性。但陳那以前所云能立缺減過，指宗、因、喻三支，或有宗無因、喻，或有宗、因無喻等言。陳那專指因為能立，故能立缺減過，亦指缺減於因之三相言。其所出因，或缺於遍是宗法性，或缺於同品定有性，或缺於異品遍無性，或缺於前次二性，或缺於次後二性，或缺於前及後二性，或復三性皆缺。假如立聲無常宗，而以眼所見故為因，次後二性可有，但聲非眼所見，則眼所見非遍是宗上有法所有之法性，於因三相便缺少第一相。又如立聲為常，所聞性故，缺第二相。所量性故，缺第三相。又如立聲非勤勇發，眼所見故，缺前次之二相。又如對佛教立我常，非勤發故，缺初後之二相。如立聲常，所作性故，缺次後之二相。眼所見故，則三相俱缺矣。此之缺減過性，過失最重，故先舉之。其次、立宗過性有九，不成因過有四，不定因過有六，相違因過有四，同、異喻過有十，共三十三過。於下似立中詳示。

第二項 似立

商羯羅主之因明入正理論中，以說明似立之文為最多，以詳出三十三過之例故。茲別解之。

第一目 分釋論文

一 宗過

甲 標名

雖樂成立，由與現量等相違故，名似立宗。現量相違，比量相違，自教相違，世間相違，自語相違；能別不極成，所別不極成，俱不極成，相符極成。

言宗過者，即是立宗之言，不與前能立中所云宗之條件符合，故成過失。論文有標、有釋、有結，此標也。言但有成立之意樂，無成立之能力，貌似有立，實不能立。所標相違之過五名，不極成過三名，極成之過一名，總為似立之宗過也。

乙 釋例

此中現量相違者，如說：聲非所聞。

言論即是曲屈之聲，凡在立言論之時處，未有不聞聲者。立言者、對辯者、中證者、旁聽者，無不耳現能聞，聲現聞得。此立聲非所聞為宗，豈不全與當場共同親證之事實相違乎？既違反現前自他親證之事實，則事實不能為言論消滅，而所立言論即為事實所取消。徒資人之一笑，毫無效力之可生矣。

比量相違者，如說：瓶等是常。

假如此講臺上有一磁瓶，我等今雖不見此瓶從作而成、從成而壞之無常相，然磁瓶之成壞無常，在前固嘗見之。縱未見瓶之壞，於碗等之破壞必曾見之者。然則於比類而量定之知識上，對于此瓶之必為可壞無常之一物，孰不知之？今曰：此瓶及餘瓶等是常，寧不與自他所校量審定之知識相違乎？既違自他已經認定之理，則此言即無成立之餘地。

自教相違者，如勝論師立：聲為常。

勝論乃印度哲學六派之一，立六句義：一、實，二、德，三、業，四、大有，五、同異，六、和合。實之九物屬常，聲屬德句非常，此其一家所傳言教如是。今彼立聲是常，即為與彼自家所傳之言教相違背，即能為對辯者舉彼所傳言教而破之矣。

世間相違者，如說：懷兔非月有故。又如說言：人頂骨淨，眾生分故，猶如螺貝。

可破壞、有遷流、曰世，落在世中者，曰世間。一切世間從其本際展轉傳來想自分別共所成立，不由思維籌量觀察然後方取；瑜伽師地論真實品謂之世間極成真實。於此又有其二：一者、通俗世間，即世人常識所知事。二者、學者世間，為諸治學說者，或諸習止觀者所共知事。凡此世間所共知事，立論者不得遽與之相違，與世相違，則為世間共不聽許，即不能立之矣。此中所舉之例，一、如世間共傳月中懷有靈兔；二、如世間共信死人頂骨不淨。今違之云：懷兔非月，以有體故，如日星等。人頂骨淨，眾生分故，如螺貝等。因、喻雖具，所立宗為世間不許，遂成宗過。

自語相違者，如言：我母是其石女。

所立宗言，皆用前陳之有法，及後陳之法合成。有法是一法體，法是有法所有之差別義，此差別義法必為有法所有之差別義法，依於有法隨順不離，乃可成為一語。我母者，乃曾親生育我身之女人也。石女者，乃不能生育之虛女也。若是我母，則既經生育而決非石女。若是石女，則不能生育而決非我母。乃云：我母是其石女，此語之前陳與後陳即自相違，故云自語相違。又如立言皆是妄等，皆為自語相違。

能別不極成者，如佛弟子對數論師立：聲滅壞。

後陳之法，謂之能別；前能立中，曾說立宗須有極成能別為依。此中能別之滅壞言，既為數論派哲學所不認有，遂犯不極成過。蓋數論派祇認一切法有變化，絕對不認有滅壞者。換言之：滅壞乃數論哲學中所絕無之物，彼聞滅壞之言，殊不知其為何言也。故聲滅壞、在佛弟子雖可立宗，對數論師則犯能別不極成過。

所別不極成者，如數論師對佛弟子說：我是思。

所別即前陳之有法。此中我之一字，即是前陳有法，乃數論派所立神我。在佛教之三乘共法，曾通破外道所執之我無，則彼之神我乃佛弟子絕不承認為有者。今彼對佛弟子，立我是思，在佛弟子但認其所謂思，而莫知其所云我者謂何。則雖成後陳之能別，而前陳之所別不成。宗依不成，則宗體更無從依之成立。此如今之實驗哲學，不承認舊哲學上所說明之宇宙本體等，則任彼說宇宙本體是何，皆不能有成效。蓋先當解決宇宙本體是有或是無，若認是有，乃可進言為何義也。

俱不極成者，如勝論師對佛弟子立：我以為和合因緣。

勝論及數論等所執之我，為佛弟子所否認為無者，勝論派六句義中所云之和合，亦佛弟子所破為非有者。故此一句，在彼勝論派中雖可成立，對佛弟子言之，猶言蛇毛以為馬角；二俱非有。故前陳有法及後陳之法，兩俱不極成也。

相符極成者，如說：聲是所聞。

前三不極成過，即是對于宗依，須有極成，而犯不極成過。此相符極成，即是對於宗體須不極成，而犯極成過。蓋有法及法互為差別之不相離性，是名宗體。此之宗體，既經立敵相符，義已極成，則無復是非然否之爭矣；更何須建之以為宗，出因、喻以成立之乎？未立先已相符極成，則立之應更無效果可生，說同不說，何勞辭費！故陳那將遍所許宗，先業稟宗，傍憑義宗，皆廢除之，而祇存不顧論宗也。即如此中所舉聲是所聞之例：若知有聲，則必已知聲是所聞，若不知聲是所聞，則且并不知有聲。故聲是所聞，必為一切人所已知已許者，今更建以為宗，用因、喻成立之，豈非虛功浪施之甚者乎？故因明非傳述陳言之器，乃建立新義之具也。

丙 結類

如是多言，是遣諸法自相門故；不容成故；立無果故；名似立宗過。

上來所陳九過，束為三類：一、五相違過，是遣諸法自相門過，使了解所示之諸法自相，則以聽者之智為門；此相違宗排遣聽者之智令不能起，故云遣諸法自相門。又以諸法自相為門，能生聽者之智；此相違宗排遣諸法自相，使不能生聽者之智，故云遣諸法自相門。二、三不極成，是不容成之過，以宗依未極成，不容依之立體故。蓋尚有先決問題未解決，則不容即解決後決之問題也。三、立無果過，即是相符極成，以立之無有功效利益故。由此三義之故，總名似立宗過。

二 因過

甲 標類

已說似宗，當說似因。不成、不定、及與相違，是名似因。

此先總標因過以為三類：不成因過有四；不定因過有六；相違因過有四。即分三類釋之。

１ 不成因過

不成有四：一、兩俱不成，二、隨一不成，三、猶預不成，四、所依不成。如成立聲為無常等，若言是眼所見性故，兩俱不成。

假如兩人對辯：一立聲為常住，一立聲為無常。其立聲為常者，詰立聲為無常者云：汝何以見得聲為無常耶？遂說因云：眼所見故。則此所說之因，不但不能使對辯者認可聲為無常，用以成立聲為無常之宗，而且自亦不許聲是眼之所見。此眼所見故之因，絕非宗上有法所有之法義，故立敵兩俱不許成因也。

所作性故，對聲顯論隨一不成。

凡為因喻之法，必須立言者、敵辯者、雙方共同認可之法，始得有用。若敵方未許，祇可為所立宗，不得為能立因。若此所舉之聲顯論，乃不承認聲有所作性者；若佛弟子對彼立聲無常，以所作性為因；在佛弟子一方雖可以為能成立聲無常宗之正因，而在彼聲顯論，則可翻曰：聲非無常，非所作故。故隨有一方不成為因也。

於霧等性起疑惑時，為成大種和合火有而有所說，猶預不成。

假如多人望見遠處如煙如霧如雲如塵如蚊等相，尚在疑惑未定之中，遽云：所遠望處大種和合火有，以見霧煙等故，喻如灶等。此不但不能使聽者決知彼處有火，即立者亦猶預未決彼處果否有火。須能決成宗義，乃成因法，此既猶預不能決定宗義，故不成因。以使所見為煙，彼處固是有火，若使所見非煙而為塵或菴霧，則豈云有火哉？

虛空實有，德所依故。對無空論，所依不成。

無空論師，說虛空即是完全都無之別名，故絕無所謂虛空者。而勝論師則說虛空定為實有，德所依故。對無空論師在未能成立虛空是實有前，遽說德所依故為因，則彼無空論師可反詰云：虛空且無，德何所依？故犯所依不成之過，亦兼隨一不成之過。

2 不定因過

不定有六：一、共，二、不共，三、同品一分轉異品遍轉，四、異品一分轉同品遍轉，五、俱品一分轉，六、相違決定。此中共者，如言聲常，所量性故。常無常品皆共此因，是故不定。為如瓶等所量性故，聲是無常？為如空等所量性故，聲是其常？

假如有人立聲是常為宗，而舉是心心所法所量度故為因。然諸是常法，若虛空等，固為心心所之所量度；諸非常法，若瓶等，亦為心心所之所量度。故此所量性因，為常之同品，無常之異品之所共有，而違背須是異品遍無之條件。遂出其不定之過曰：汝舉所量性因，為指聲如瓶等是無常耶？聲如虛空等是常耶？故此因隨於兩可而不定。

言不共者，如說聲常，所聞性故。常無常品，皆離此因。常無常外餘非有故，是猶預因。此所聞性，其猶何等？

假如有人說聲是常，或說聲是無常，其所舉因，必須於聲之外，別有可通於常之品或無常之品者，乃可援引之以證成彼聲是常或是無常。今乃獨舉所聞性以為因；夫所聞性法，祇是聲，除聲以外，其餘一切常住之法無常之法，更無有是所聞性者。然則此舉所聞性因，其譬猶何等之事物也耶？既無可援譬證成者，遂無從決定聲之是常是無常而墮於猶預矣。此由無從決定故成不定，乃違背於同品定有之一條者。

同品一分轉異品遍轉者，如說聲非勤勇無間所發，無常性故。此中非勤勇無間所發宗，以電空等為其同品。此無常性，於電等有，於空等無。非勤勇無間所發宗。以瓶等為異品，於彼遍有。此因以電以瓶等為同法故，亦是不定。為如瓶等，無常性故，彼是勤勇無間所發。為如電等，無常性故，彼非勤勇無間所發。

此所舉之無常性因，對于此所立宗上非勤勇無間所發之同品，不定是有；以無常性法，僅少分若電等是非勤勇無間所發故，而於勤勇無間所發之異品，不遍是無，且遍是有；以勤勇無間所發者若瓶等，皆無常故。故此無常性因，對于同品定有、異品遍無、兩俱違背，而不能決定彼聲之是否非勤勇無間所發也。

異品一分轉同品遍轉者，如立宗言：聲是勤勇無間所發，無常性故。勤勇無間所發宗，以瓶等為同品，其無常性，於此遍有；以電空等為異品，於彼一分電等是有，空等是無。是故如前亦為不定。

此中所舉無常性因，不但能成立聲，如瓶盆等是勤勞勇力所發生，亦能成立聲如閃電等，非是勤勇無間所發生。此亦於同品定有、異品遍無、兩俱違背者。蓋無常之物，不定是勤勇所發，則非同品定有；非勤勇發不定無無常性，則非異品遍無；故亦如前不定。

俱品一分轉者，如說：聲常，無質礙故。此中常宗，以虛空、極微等為同品，無質礙性於虛空等有，於極微等無。以瓶、樂等為異品，於樂等有，於瓶等無。是故此因，以樂以空為同法故，亦名不定。

此中所出無質礙因，對於所立聲是常宗，在常宗之同品，有無質礙者若虛空等，有質礙者若極微等，故於同品僅有一分，不能定有。在常宗之無常異品，亦復有無質礙者若所受樂等，有有質礙者若所用瓶等，故於異品亦一分轉不能遍無。此因一分通於樂之無常異品，及空之常同品，故亦不能決定宗上有法之聲，果常果無常也。

相違決定者，如立宗言：聲是無常，所作性故，譬如瓶等。有立：聲常，所聞性故，譬如聲性。此二皆是猶預因故，俱名不定。

此相違決定因，乃用兩個不同之因；若一為所作性，一為所聞性等。對於宗上之前陳有法聲，成立為同異兩反之常、無常宗。勝論及佛弟子所立聲是無常，所作性故，如瓶之量，固自成立。即在聲生論所立聲常，所聞性故，如聲性之量，對勝論派亦可成立。以勝論派與聲生論，同認另有一常住之聲性；又同認聲與聲性並屬所聞性，故亦可全成立。此則聲生論與勝論二派，其對於一宗上有法之聲，各用一因，以決定其為二個相違之宗法，不能判定孰真孰偽，孰是孰非。常、無常二相違義，並立於一聲法上，使聽者莫知其所可，遂墮猶預疑惑中矣。但在佛教用所作性因，以成立聲無常宗，卻不墮於猶預，以不承認離聲之外別有一常住之聲性。故可先破其聲性非是常，再進而破其聲之非常也。若云：聲性無常，所聞性故，如響；聲是無常，所聞性故，如聲性；則破聲常而成無常矣。

3 相違因過

相違有四：謂法自相相違因，法差別相違因，有法自相相違因，有法差別相違因等。

相違因者，謂此能立之因與彼所立之宗相違反也。因為能違反者，宗為所違反者。若就能違反之因言，不止有四，故加等言。然就所違反之宗言，則但有四；以宗有前陳有法及後陳法之二體，此二又各有言上表陳，意中含許之二義，故成為四。圖表如下：——

┌言上表陳──自相

┌前陳──有法┤

│ └意中含許──差別

宗┤

│ ┌言上表陳──自相

└後陳──法┤

└意中含許──差別

此中言自相與差別，與他處所言自性與差別不同。蓋他處以前陳之有法為自性，而後陳之法為差別。此則不問其位置於前陳有法或後陳法，但屬顯示上所表陳之全名詞，即謂自相；若屬曖昧中所含許之特意義，即云差別。假如天之一字，可含多義，或指真神上帝，或指大圜空界，或指自然，或指理性。如泛言曰：富貴在天，自力致故。人或反之曰：富貴不在天，自力致故。即用其所出自力致因，以違彼富貴在天宗之後陳法，直斥其不在天，是為法自相相違因。又假如基督徒亦言富貴在天，不可強故。雖言天同，然其意則特指上帝，不及其餘。今不能用其因以斥其言之非，乃採其言內所含許之意，實是專指於上帝者。可反之云：富貴必但在自然之天，而不在上帝之天，不可強故。則彼不可強因，便成為法差別相違因矣。若將天字用之前陳，或曰天不可知，或曰天道無親；若其所出之因乖返，亦可成有法自相相違因，及有法差別相違因。故相違因之所違，有茲四宗也。

前不定過中之相違決定，立敵前後各成二量，此相違因亦立敵前後各成為二量，似乎相同。然其不同之點，則由不定中之相違決定，乃各用一因以各成一宗，故其結果二量並存而不能決，使人墮於猶豫，立敵皆似能立所攝。此相違因則用同一之因以成二相違宗，使有一是，餘一必非，故其過祇在立者之一面屬似能立，而敵者之一面則屬真能破，能起人決定之智解也。又由宗以見因上之相違，屬宗上之比量相違；由因以見宗之相違，屬此相違因過。在因明入正理論，以相違因過一節為最難解，故茲述之較詳。

此中法自相相違因者，如說：聲常，所作性故；或勤勇無間所發性故。此因唯於異品中有，是故相違。

此舉所作性因，對於聲常宗上後陳法之常言，決相違反。以若是所作性，決非是常；若是常，決無所作性故也。故可即用彼所作性為因，破彼聲常宗云：

聲不是常——宗

所作性故——因

同喻如瓶等

異喻如虛空等

則彼聲常宗即為所破而不存立矣。勤勇無間所發之因，亦然。

法差別相違因者，如說：眼等必為他用，積聚性故，如臥具等。此因如能成立眼等必為他用，如是、亦能成立所立法差別相違：積聚他用，諸臥具等為積聚他所受用故。

此中所舉之例，乃數論師欲立其所立之神我，然立量云：

眼等必為他用——宗

積聚性故————因

如臥具等————同喻

其宗上後陳法所云他用，他之一字，可泛指一切之事物，其意義極為曖昧者。然數論派之立此量，其意既在立其神我，故他之一字，乃為其神我之

代名詞。探其言中所含許之意思而敘出之，則其宗言，應云：眼等必為非積聚性之神我他用，如此，則可即用其積聚性之因，以破其為神我用云。

眼等必但為積聚性之他——意指五蘊和合假我——所用，而決不為非積聚性之他所用——宗

積聚性故————因

如臥具等————喻

蓋積聚性等之臥具，既但為積聚性之眼等五根身所用，則積聚性之眼等五根亦決但為積聚性者所用，而不為非積聚性者所用。神我既本有常住而非積聚性，則必不能用於眼等。且不論眼等為他用不為他用，就許為他用，亦決不為汝數論所執非積聚性之神我用。則汝數論所執非積聚之神我，復何從證明其必有而立之耶？

有法自相相違因者，如說：有性非實非德非業；有一實故，有德業故；如同異性。此因如能成遮實等，如是亦能成遮有性，俱決定故。

宗上前陳，是謂有法。言表所陳，是謂自相。若此中所言之有性，其所出因，能與宗上有法言表所陳自相相違，是名有法自相相違。此所舉例，乃勝論派祖師之一似立。相傳勝論初祖立六句義：一、實，二、德，三、業，四、大有性，五、同異性，六、和合性。嗣授其學說於弟子，至第四句，弟子疑非實德業外別有一大有性存在，勝論祖先說五六句已，乃立此量云：

有性，非實非德非業——宗

有一實故，有德業故——因

如同異性——————喻

平常立宗，本是成立後陳不離於前陳之宗體。即如此量，祇應是立有性非實德業，非是為成有性。然此乃由其弟子疑有性不另存在而立，其所欲成立之者，乃在有性之自身，並不是有性之如何，蓋先犯有有法不極成過者也。嗣其所出之因，又與所陳有法之自相相違反，遂為破云：

汝所執有性應非有性——宗

有一實故，有德業故——因

如同異性————————喻

如同異性，能有於實德業，同異性非有性。則有性能有於一實等，有性亦非有性。此與作相違者，不在有性之是何，而直取消其有性，故成有法自相相違。

有法差別相違因者，如即此因，即於前宗有法差別作有緣性，亦能成立與此相違作非有緣性，如遮實等，俱決定故。

有法差別相違，乃與彼前陳有法中所特含許之意相違也。假如其立量云：

有性——能作心心所緣實等為有之大有有緣性——非實非德非業——宗

有一實故，有德業故——因

如同異性——喻

今即破云：

汝所執非實德業之有性，應非作心心所緣實等為有之大有有緣性——宗

有一實故、有德業故——因

如同異性——喻

非實德業有實德業之同異性，非是作大有之有緣性者，汝非實德業有實德業之有性，亦應非大有有緣性。蓋此有性是有法之自性，作大有有緣性及非作大有有緣性，彼本意欲成立作大有有緣性者，今即用其因喻使成相違之非作大有有緣性。

三 喻過

甲 總標

論云：已說似因，當說似喻。似同法喻有其五種：一、能立法不成，二、所立法不成，三、俱不成，四、無合，五、倒合。似異法喻亦有五種：一、

所立不遣，二、能立不遣，三、俱不遣，四、不離，五、倒離。

乙 分釋

１ 似同法喻

能立法不成者，如說聲常，無質礙故。諸無質礙，見彼是常，猶如極微。然彼極微，所成立法常性是有，能成立法無質礙無，以諸極微質礙性故。

因曰能成立法，所舉之喻，為因所無，曰能立法不成。即如此舉極微之喻，在彼雖許是常，然不許無質礙，故此喻對于因不成。

所立法不成者，謂說如覺。然一切覺，能成立法無質礙有，所成立法常住性無，以一切覺皆無常故。

仍以聲常為宗，及無質礙為因，而說「如覺」為喻。此喻雖可是無質礙，覺乃心心所法攝故，然心心所生滅無常，故於所成立法之常，乃不相成。蓋即以不離前陳之後陳法為所成立法也。

俱不成者，復有二種：有及非有。若言如瓶，有俱不成；若說如空，對無空論，無俱不成。

有體喻俱不成，如瓶，瓶既非常，復非無質礙故。無體喻俱不成，對無空論如空，空且自無，何論空之如何！

無合者，謂於是處無有配合，但於瓶等雙現能立所立二法，如言：於瓶見所作性及無常性。

此舉聲是無常為宗，所作性因，乃舉喻曰：

┌見所作性

於瓶┤

└見無常性

此言雖舉，仍不能用所作性以決定是無常性，以二語不聯為一故。

倒合者，謂應說言：諸所作者，皆是無常。而倒說言：諸無常者，皆是所作。——如是名同法喻品。

立量本是用因以成立宗上不離於前陳之後陳法者，故當以所作性之因成無常宗，而合云諸所作皆無常。不當倒合云：諸無常皆為所作。且所作皆無常，而無常或不為所作，以正因有異品遍無，同品有非有之例故。

2 似異法喻

似異法中所立不遣者，且如有言：諸無常者，見彼質礙，譬如極微。由於極微所成立法常性不遣，彼立極微是常住故，能成立法無質礙無。

此極微喻，對所立常不能遣離，以彼許是常故。故祇能遣能立之無質礙因耳，以彼許極微有質礙故。

能立不遣者，謂說如業。但遣所立，不遣能立，彼說諸業無質礙故。

業是善惡業行，是無質礙而生滅者。故如業喻，可遣所立之常，但不能遣能立之無質礙。

俱不遣者，對彼有論，說如虛空。由彼虛空，不遣常性、無質礙性，以說虛空是常性故，無質礙故。

在於主張虛空是有之哲學派，彼既認有虛空，復認虛空是常、是無質礙；則舉虛空作聲常宗，無質礙因之同喻乃可，於此舉作異喻，遂成二俱不遣。

不離者，謂說：如瓶，見無常性，有質礙性。

此仍是對於聲常宗之異法喻。但應曰：若是無常，見有質礙耳。

倒離者，謂如說言：諸質礙者，皆是無常。

此亦是聲常宗之異法喻。但應曰：諸無常者，皆有質礙耳。

第二目 結論諸過

如是等似宗因喻言，非正能立。

此論文乃以非正能立結成諸過者，然似立過，基疏細析甚多。印度古師，列有詳略，商羯羅主裁為三十三過，學者準焉。今就察之，若在通常建立言論，非兩派爭辯之對決，則宗過雖有九，僅有現量相違，比量相違，自語相違，相符極成之四過耳。至於自教相違，世間相違，與三不極成過，皆因處於特殊形勢之下，受彼束縛所致，非自由思維之理法所必然也。且對辯時

雖列為過，仍可言前寄言簡除，若自教相違，隨自不成，可用「汝執言」以簡。世間相違，及自教相違，與兩俱不成，可用「勝義」言簡。隨他不成，可用「自許」言簡。故但注重不犯現量相違等四過耳。然此四過在較能知理發言者，殆不至犯，故過之重者乃在因不在宗也。因中四不成過，兩俱不成，猶預不成，必不可犯。隨一不成，所依不成，亦非定然有過；此不成過，乃犯遍是宗法一條所成。六不定過，則犯同品定有，異品遍無二條所成；六過概不可犯。四相違過，二種法之相違，則由同品有無，異品定有所成。二種有法相違，雖似犯遍是宗法之所喻，其實彼所欲成立者，乃不在於不離有法之法，而在不離法之有法；則彼之有法及法實屬倒置者。故彼有性非實非德非業之語，乃同於非實非德非業是有性；而有性實已為所成立之後陳法矣。故所犯亦仍是同品有無，異品定有二條。此四相逢，唯法自相相違顯然易見，餘三皆用曖昧委曲之言，以隱藏躲閃護持其意旨為能，乃最能惑亂無智而難為察覺之詭辯也。此四相違過亦決不可犯，犯則必非正能立論。故因之十四過，僅二過可不決定是過耳。喻之十過頗輕，雖則說三不成及三不遣，實則所舉喻事，不易犯此。至於無合、倒合、不離、倒離，乃言語上之排列不當耳。是故但須於因三相考審無誤，則所立言必寡過矣。

第三項 似破

若不實顯能立過言，名似能破。謂於圓滿能立，顯示缺減性言。於無過宗，有過宗言。於成就因，不成因言。於決定因，不定因言。於不相違因，相違因言。於無過喻，有過喻言。如是言說名似能破；以不能顯他宗過失，彼無過故。

若不能真實顯示他人立言之過失，而妄言他人所言之過失，名似能立。此應有二：一、對于實有過失之言論，以不知其過失故，而不能實顯。二、對於實無過失之言論，以妄見其過失故，而謬指其為過。今此論中所列陳者，屬第二義，乃似能破中之過失尤重者也。

第三節 現量、比量

第一項 並標

復次為自開悟，當知唯有現比二量。

按：現量比量皆能立之具，以有現量比量之智，乃能明于義而發于言故。以人之手持斧斷木為譬，宗因喻言為親能立，如斧親斷於木；現比量智為能立具，如手間執於斧；敵證共決，宗義成立，如木之斷。目的本在斷木，故先論成斧之方法，次論持斧手法之當如何。此亦如是，故繼論現比二量也。此云：當知唯有現比二量，以古師或有立三量及四量者，商羯羅主，親承陳那，遮無餘量，故唯有二。

第二項 分釋

第一目 現量

此中現量，謂無分別。若有正智於色等義，離名種等所有分別，現現別轉，故名現量。

言現量者，謂無分別，此標定之詞也。分別義寬，此云無分別，亦但無一部分之分別，非全無分別也。以分別即是了知之別名，若全無分別者，復何名為量耶？然此所無一部分之分別，乃是現量與非現量所區判之最要關鍵。要之、必無此一部分之分別乃得成現量，若帶有此一部分之分別，決非真正現量，故特以無分別三字，標定現量之義。然現量無分別云者，是何、於何、無何分別耶？答曰：是正智於色等事理，無彼由名言種類等所起分別，故曰若有正智於色等義，離名種等所有分別。凡在名辭之所命與種類之所分者，不問若事若理，皆屬非現量智之所分別。然此不分別云，非同木石，以是智故。又非邪闇，是正智故，必先明其是正智而後言其無分別，斯得之也。然此於色等義，離名種等所有分別之正智，何以立名為現量耶？答曰：以此正智，於色等義，現現別轉以量定一切法相故。五根明現五塵之境，五識依之現行，故名現現；又現在顯現明了之心境名為現現。各別緣於自境名為別轉，若眼識緣色不緣聲等故。

然此但從前五識，及同時意識之見分，以說明現量。因是平常人所易知，且易錯認者故。若夫各心心所之內二分現量，與第八識之現量，則平常人雖具有之，然全不能知也。其定中獨頭現量與根本後得二智現量，則又非修

證到不能知有，故此皆不舉焉。

第二目 比量

言比量者，謂藉眾相而觀於義。相有三種，如前已說。由彼為因，於所比義有正智生，了知有火或無常等，是名比量。

藉具足三種因相之因，而觀察於所觀法之義，而有決定之智生起。俗事比量，若見煙故而知有火；勝義比量，若所作故而知無常；是為比量之智。一、觀此因相是否彼前陳有法之法。二、觀此因法於前陳有法下所欲觀之後陳法，是否有決定隨有之關係。三、觀與後陳法相反方面之異品法，是否完全無此因法。三相觀察完全無謬，比量之智即生。此比量智，在吾人之知識皆是。假如吾今認識一人曰人，即此人之認識，亦比量智，觀此與人類一一相同故，即是同品定有。異此者即非人類故，即是異品遍無。人類性是此一人所全有，即為遍是宗法。作能立云：

此人是人——宗

是人類故——因

如某人等——喻

若非經過此之比量，吾人決不能有正確之智知之為人；故吾人一一關于名言種類之知識，其成就皆經過比量，特未經解說則不知其所由成就耳。

第三目 雙結

於二量中，即智名果，是證相故。如有作用而顯現故，亦名為量。

此結出量果故。相分為所量境，見分為能量智；量之結果安在？今答：即智名果。以心心所皆有三分，智心所亦三分，其相分即所量，其見分即能量，其自證分即為量果，故果即智。以自證分是能證之體故，彼見相分是自證分如有作用而顯現故，自證分亦名為量。

第四節 似現、似比

現量、比量，雖已從正面為說明，而世人往往不能得真正之現量與比量，以種種似是而非錯誤謬妄之知識，自認是現量智及比量智；故必須將反面

種種誤謬知識所依隱之黑幕，完全揭破，乃足肅清邪論之源而建植正言之本也。故以論似現比終焉。

第一項 似現

有分別智，於義異轉，名似現量。謂諸有智，了瓶衣等分別而生。由彼於義，不以自相為境界故，名似現量。

何謂似現量耶？曰：有分別智於義異轉者是也。何等於何境起何分別而生之智，曰有分別智耶？曰：對於帶名言種類之瓶衣等所有分別而生之智，是名有分別智。復何謂於義異轉耶？謂此有分別智，以名言種類等所指之物為所觀境，而不以五識所觀色等自相為境界故。證色等法自相者曰現量，此有分別智不證色等法自相，而於名物為所緣義故，世人認以為現量。其實、乃現量與比量間之誤謬，祇可名曰似現量也。既屬誤謬，則非是量，以量是量度楷定之不錯謬知識故，是以餘處亦名非量。

第二項 似比

若似因智為先，所起諸似義智，名似比量。似因多種，如先已說。用彼為因，於似所比諸智生，不能正解，名似比量。

由前似立中所說不成、不定、相違等似因，成立謬宗而生邪智，不能得成正解，名似比量。以謬霧為煙而成立有火，不能稱境相而生正解故。

前來四節，解析因明，義蘊略盡。明能立能破及似，則言生因具矣。明現量比量及似，則智了因具矣。

且止是事。已宣少句義，為始立方隅；其間理非理，妙辯於餘處。

第四章 汎論因明

第一節 因明之歷史

一 因明之創始

因明之創始者名足目，為印度六大哲學派第二尼牙耶派之開祖。其時代疏稱劫初，據今世學者之考證，劫初當即有史之初，大約在今五千年以前也。當時、足目於因明論如何研求發明創立，雖不可詳，然依從來傳說，則九句

因、十四過類，實創自彼。九句因者，就論法之應用，以考訂因之正否者。十四過類，在駁斥他說中所生之誤謬也。近代西洋人調查得尼牙耶派之論式，即五分作法，與彌勒、龍樹、無著、世親等論中所陳論式，大致相同。雖傳世親改五分作法為三支作法，而如實論中仍援用五分作法也。故足目所創者，不但為古因明之全，抑且為新因明所出。其功勳較希臘演繹論開祖之亞里斯多德，過無不及；而早於亞里斯多德者殆三千年，其開化之早，實足驚人也。

二 因明之革新

因明綱領，成自足目，則因明固外道之學，非佛教之論也。顧吾謂因明實由佛學以完成之者，不唯疏稱因明源惟佛說，而改革成新因明以流傳及今世者，實成就於佛教徒之手也。於佛之說，在解深密經亦略見端倪。逮于龍樹，著有方便心論及迴諍論，彌勒瑜伽師地之十五卷，無著顯揚之第十卷，雜集之十六卷，及世親之如實論——世親更著有論軌、論式、論心，之三部，未經譯傳——均於因明大有發揮；然猶為古因明之支流也。無著、世親之後，佛滅將及千年，外道跋扈，抗論漸盛，應時勢之潮流，感實用之必要，時有陳那論師出世，奮其雄大之力，將古因明改革一新，在因明上重開一新紀元。故後之言因明學者，皆以自足目至世親為古因明，自陳那後為新因明。陳那關于因明著作有數十部之多，譯來者僅因明正理門之一論；其門弟商羯羅主紹宏斯學，著為因明入正理論，實為新因明之標準；則今此所依以講論者也。

三 因明之流傳

自足目迄龍樹之前，史不可考。龍樹以來佛教諸論師，漸多注重因明；其傳述及應用之處，往往可見。逮于陳那之後，若護法、清辯諸論師，尤皆極深研幾，用為建立言論之準，大有非因明不能下一筆吐一詞之勢焉！故今欲讀成唯識及掌珍等論，非諳因明必不能讀；故吾謂因明與佛學有不相離之勢也。唐貞觀間、玄奘法師留學印度，就眾稱、戒賢、勝軍諸論師，學習因明，歸國譯傳正理門論、入正理論二書，復以巨細要義，授其弟子窺基大師

，著因明入正理論疏。慧沼、智周、道邑、如理諸師，師資相承，播揚因明之學，於我國時稱極盛焉！元明後、唐疏既失傳，學者闇中摸索，多失真相。輓近瀛海交通，日本借助於西洋邏輯學，因明之說頗昌；而我國亦得取回唐疏重刊行於世。學者鑽研漸多，斯學庶其中興於今後乎？

第二節 新舊因明之異點

舊因明之概要，即九句因，與五分作法也。九句因者：

一、同品有，異品有。 共、不定因。

二、同品有，異品非有。 正因。

三、同品有，異品有非有。 同品遍轉異品一分轉，不定因。

四、同品非有，異品有。 相違因。

五、同品非有，異品非有。 不共，不定因。

六、同品非有，異品有非有。 相違因。

七、同品有非有，異品有。 同品一分轉異品遍轉，不定因。

八、同品有非有，異品非有。 正因。

九、同品有非有，異品有非有。 俱品一分轉，不定因。

上列古因明九句因，下即與今因明對照之者。二種正因，具因之同品定有、異品遍無之二相，然未明遍是宗法之相也。其不正因之七，可攝五不定因及相違總因過。其相違決定因及四不成因過，此亦未明。

五分作法者，今舉例如下：

一、宗 聲是無常。

二、因 所作性故。

三、喻 如瓶等。

四、合 瓶有所作性，瓶是無常；聲有所作性，聲亦無常。

五、結 故知聲是無常。

今因明決唯宗、因、喻三支，以合攝為喻體，而結即同宗故；別加異喻。則五分之所有，三支皆有；三支之所具，非五分之所具。故三支較五分為完密也。

大概陳那新因明之改革古因明者：一、五分改為三支。二、但因喻為能立，而以宗為所立。三、宗依與宗體之判定。古來有以前陳有法為宗依，而後陳法為宗體者；亦有以前陳為宗體，而後陳為宗依者；亦有以前後並為宗體者。今批評審定前後並為宗依，而以不相離性為宗體。四、於因三相具闕之注重。五、喻體喻依之判別。六、異法喻之增設。七、廢除遍所許宗，先業稟宗，旁憑宗義，而但取不顧論宗。八、審定唯有現比二量，攝譬喻、聖教於現比。此皆犖犖大端之可觀者，故壁壘一新、準繩千古也。

第三節 因明與邏輯之比較

今世所知立論之學可分為二：一、為邏輯，二、為因明。邏輯為希臘亞里斯多德創立，不論為何事物，皆取之規定入吾人之思想軌則中者也；略同於因明論中自悟之比量。與因明目的在立言悟他，故注重發明立言所據之因者，不同。今比較以見其不同之處。分二條說明之：

一 形式之不同 ┌大前提（同喻體）凡炭素物皆可燃

通常的邏輯論式┤小前提（因） 金剛石是炭素物

└斷 案（宗） 故金剛石可燃

┌宗（斷案） 金剛石可燃

通常的因明論式┤因（小前提） 炭素物故

│ 若炭素物見彼可燃同喻體如薪油等同喻依

└喻（大前提） 若不可燃見非炭素物異喻體如冰雪等異喻依

今據此以審其不同之點：一、三段之中段相同，而前後相翻，殆正由一為自悟，一為悟他之故歟？二、邏輯之中段亦兩個名詞構成，因明但用一個名詞；殆以宗上有法陳之在前，順勢說下，不須重故。三、邏輯之大前提，但有因明之同喻體，而缺少同喻依，異喻體，異喻依之三件。四、因明之同

喻體，多用若如何、見如何之字，下復限於所舉某某等同喻依，故通於歸納法而有現見已知之經驗為確實證明，不落空泛。邏輯之大前提，多用凡如何皆如何之字，使小前提斷案所論之物，已確定在凡皆之內，則更言此物之為何所以如何，豈非辭費而毫無所獲乎？若未確定在凡皆內，則言凡、言皆，但空言假擬；由此空言假擬所推定者，寧必有當？故為歸納論所批駁而無以自完也。蓋合歸納、演繹，祇當得因明之自悟比量，未能悟他；況彼演繹與歸納又各成偏枯而不一致耶！然則據此不同之點，因明與邏輯勝劣之數，已大可知矣。

二 性質之不同

隅舉如下：一、邏輯僅考理之法式，因明兼立言之規則。二、邏輯用假擬演繹斷案，因明用實證解決問題。三、邏輯以範己觀察於物所生之思想為目的，因明以令他決了於我所立之宗義為目的。四、邏輯非如因明之含有歸納方法。五、邏輯非如因明之注重立論過失。

（佛學院印行）

（附註）本論實即因明入正理論之解說，惟文段略有移易耳。

卷019

法相唯識學概論

——二十一年十二月在廈大文哲學會講——

一 法相唯識學之略釋甲 何謂法

乙 何謂相

丙 何謂法相

丁 何謂法相唯識

二 法相唯識學之由起甲 出發於究真之要求者 1 迷信之神話與設想之玄談

2 實驗之科學與執法之小乘

3 法性之本空與唯識之轉依

乙 出發於存善之要求者 1 天神之永生與自我之獨存

2 質散之斷滅與生空之解脫

3 本空之常如與唯識之轉依

三 法相唯識學之成立甲 其餘唯心論不成立之故 1 主觀唯心論之不成立

2 客觀唯心論之不成立

3 意志唯心論之不成立

4 經驗唯心論之不成立

5 直覺唯心論之不成立

6 存疑唯心論之不成立

乙 法相唯識學能成立之故 1 獨頭意識與同時六識——虛實問題

2 同時六識與第八識變——象質問題

3 自識所變與他識共變——自共問題

4 第八識見與第七識見——自他問題

5 八心王法與諸心所法——總別問題

6 能緣二分與所緣三分——心境問題

7 第八識種與前七識現——因果問題

8 第八識現與一切法種——存滅問題

9 一切法種與一切法現——同異問題

10 前六識業與八六識報——生死問題

11 諸法無性與諸法自性——空有問題

12 唯識法相與唯識法性——真幻問題

13 染唯識界與淨唯識界——凡聖問題

14 淨唯識行與淨唯識果——修證問題

四 法相唯識學之利益

一 法相唯識學之略釋

此次所講為法相唯識學概論，為佛學中重要之學問，其典籍甚多，此次祇提此學綱要作簡單之研究而已。惟未講斯學之先，將此法相唯識學之名一審定之。在佛學中有稱為法相學者，有稱為唯識學者，其內容本同，今合稱法相唯識學，有特別之意義在。以近人或謂法相學範圍寬大，通於大乘小乘之一分而言，唯識學只屬大乘之一分而已。余意法相唯識學應合稱，小乘不應歸入法相學，故以法相唯識學名之也；義詳於後。今將法相唯識學一名，以次剖解。

甲 何謂法

法字通常指法律、法則而言，義涉抽象。佛學所用法字，較尋常所謂法律、法則為具體，法字之義，其範圍最廣，固無論具體、抽象，言論上可以言論，思想上可以思想皆是也。事物之有者，可稱為法，即事物之無者，有此「無」之概念，亦可稱之為法；分析至極微為法，集聚成具體亦為法；有變化、有作用為法，無變化、無作用亦名為法；乃至龜毛、兔角之畢竟無，亦稱為無法也：其範圍有廣於吾人所謂萬物之「物」字者。法之範圍既如上述之廣，然其定義何在？依佛典言，法有二義：何者為二？一、軌範他解，二、持存自性。如言白色，保持白之自性而存在，是謂法之持存自性義。又能使他人了解其為白而不生他解，是謂法之軌範他解義。前為能保持其自己之體性，後謂使他人了解不生他想耳。白色如是，其他亦然；具此二義，即名為法。

乙 何謂相

相字、在中國字義，通指互相之相——互關義，宰相之相——輔助義，相看之相——看察義三者，今此皆非所取。此間所謂相，乃指相貌之相，義相之相，及體相之相三者，是法相唯識所取義。今先述相貌之相：

1.相貌之相 平常指由眼識所見之事物而言。然相貌之能了別，不惟眼識已也，眼識之外猶有意識了知存焉。如心不在焉，視而不見，即意識不注，眼見同於不見之故也。由意識與眼識同起作用，所了之長短、廣狹之相貌乃生。色塵為眼及意所了，有青、黃、赤、白等之顯色，長、短、方、圓等之形色，及行、住、屈、伸等之表色。此三者，皆意識作用存也。

2.義相之相 意識上所了解之相，曰：義相之相。意識所分別、所思維、所判斷，皆是義相之相。非前五識——眼、耳、鼻、舌、身識所能了到，乃意識所取之義相也。詳言之，則第六意識及第七意根所取之相也。第七末那識於隱微不知不覺之中取自我之相；其餘一切義相，乃意識所取之相。以事實言，凡過去之回憶，未來之推想，名詞之假設，文字之記載，無論思想到或知識到，皆可為義相之相。通於第六意識及第七末那識，惟六廣七略耳。

3.體相之相 此間所取，乃關於一種直接覺到之體相；簡言之，從實體知覺所到者，較平常所言直覺更為單純，略當心理學上之感覺。最單純實體之感覺，曰：體相之相。此相適於前五識，不適第六意識，因第六意識可憑空搆撰，此相須有實體刺戟才能覺到，如聲來才有聲覺，味來才有味覺也。然意識與前五識合作所感覺，亦可稱體相之相，此中惟加上意識之義相耳。第八識所覺到亦是體相之相，以第八所覺到亦有實體故。

以上被心知所覺到之相，可分三類：一、性境，實有體性之境，即體相之相。二、帶質境，帶質乃原相加上心理主觀之意識作用所取之義相；如眼覺之白，此白之名詞，乃意識所取義相之白，非體相之白，乃別於非白之類而言，故意上所覺之義，雖從白之體想而言，然已非體相之相，故謂之帶質境。三、獨影境，過去之回憶，將來之推想，乃至名詞上所施設龜毛、兔角等，凡意識之假想，比擬之影像，皆稱為獨影境。由上三類，體相之相通於性境。體相之相，既通性境，則佛典中真如、體性、法性，亦包括在體相之內，以真如為根本無分別智所了知故，真如即無相之實體故。義相之相，通帶質獨影。相貌之相，則通性境及帶質二境。以上所言三相與三境之關係，略如此。

心知之所了知，即所取之相。相字、除以上三種義外，尚有自相、共相、差別相、因相、果相五種。如言鋼筆，鋼筆之自身為自相；一言鋼筆，則一切鋼筆多包括在內，此鋼筆乃無數鋼筆之一，此為共相；又此筆屬鋼製，凡鋼製之筆為同類，非鋼製為非同類，從多數之關係上，即顯其差別相；明此鋼筆如何造成功為因相；從因相推究其結果為果相。凡思想上所能分別皆有五相；西洋論理學之同一律，（Law of Identity）矛盾律，（Law of Contradiction）因果律，（Law of Cause and effect），即通此相之義也。

丙 何謂法相

法義與相義已各明如上，今將法相二字合說。法相者，所知一切法之相貌、義相及體相之謂也。佛典有「能知」「所知」二義：所知即是被知，一切法皆為所知，與所知相對為能知，能知謂人類及其他動物心靈之能了知作用。然能知亦為所知，使能知非所知，亦不知其有此能知也。可知能知必為所知，惟所知不定即是能知；其範圍之大小，如左圖：

【圖：TX09p1156_01.gif】

能知為所知之一部份，所知之範圍廣而能知之範圍狹也。如一切法為所知，一切法中一部份心法為能知，同時亦可為所知；如意識上起一剎那之知識，即此了知一剎那之知識為能知，其餘皆為所知。所知的知識即能了知之知識，故不離能知，而能知又為所知之一，故能知亦包括在所知也。——如見分緣相分時，即為自證分之所緣，故能知同時即為所知。——知識能知亦所知法之一，故法相包括所知一切法之相貌、義相及體相也。梵言爾燄，譯所知義，或境義，即一切法為所知境也。

復次、法又分為五法藏，即名——能詮表種種事物，相——為名所詮表之事物，分別——識能分別，正智——離虛妄分別之能了知，真如——正智所知之法體。能以五法含攝一切，故以藏名，如四庫全書之庫。

復次、相又為遍計所執、依他起、圓成實之三性相：一、遍計所執，謂義相中之顛倒虛妄相。二、依他起，依因緣和合所起之相。三、圓成實，謂圓滿成就真實不變之體相。

丁 何謂法相唯識

法相謂所知一切法之相貌、義相及體相。一切法無窮無盡，不可勝說，然研究法相唯識學者，最重要、最基本者在百法，天親百法明門論及大乘五蘊論等，可尋究參考之。

百法中，第一種為心法 Citta（mind），略有八種：一、眼識 Consciousness dependent upon sight.，二、耳識 Consciousness dependent upon sound.，三、鼻識 Consciousness dependent upon smell.，四、舌識 Consciousness dependent upon taste.，五、身識 Consciousness dependent upon touch.，六、意識 Consciousness dependent upon mentation.，七、末那識 Klistamano Vijnana（Soiled mind consciousness.），八、阿賴耶識 Alaya Vijnana（Repository Consciousness.）。

第二種心所有法 Caitasika Dharmas （Mental Properties），又有五類。一、遍行 Universal Mental Properties 五者： 一、作意 Manaskara （attention or preliminary mental excitation.），二、觸 Sparsa （resultant sensation.），三、受 Vedana （feelings aroused by sensation.），四、想 Samjna （ideation.），五、思 Cetana（Volition.）。

二、別境 Particular Mental Properties 五者：一、欲 Chanda （Will or desire to act.），二、念 Smrti（mindfulness or memory.），三、勝解 Adhimoksa（deciding.），四、三摩地 Samadhi（concentration.），五、慧 Mati（intelligence or wisdom.）。

三、善心所 Meritorious Mental Properties 十一者：一、信 Sraddha （faith.），二、精進 Virya（energy.），三、慚 Hri（shame.），四、愧 Apatrapya（humility.），五、無貪 Alobha（absence of cupidity.），六、無瞋 Advesa（Absence of hate.），七、無癡 Amoha（absence of ignorance.），八、輕安 Prarabdhi（serenity.），九、不放逸 Apramada

（carefulness.），十、不害 Ahimsa（harmlessness.），十一、行捨 Upeksa（indifference.）。

四、不善心所 Demeritorious Mental Properties 中，初、根本煩惱 The Fundamental Klesas 六者：一、貪 Lobha（cupidity.），二、瞋 Dvesa（hatred.），三、癡 Moha（ignorance.），四、慢 Mana（pride.），五、疑 Vicikitsa（doubt.），六、惡見 Asamyagdrsti（erroneous views.）。次隨煩惱 The Subsidiary Klesas. 二十者：一、忿 Krodha（Anger.），二、恨 Upanaha（enmity.），三、覆 Mraksa（hypocrisy.），四、惱 Santapa（gloom, vexation.），五、慳 Karpanya（selfishness.），六、嫉 Irsya（envy.），七、誑 Sathya（dishonesty.），八、諂 Maya（deceit.），九、害 Vihimsa（harmfulness.），十、憍 Mada（arrogance.），十一、無慚 Ahrikya（shamelessness.），十二、無愧 Anapatrapya（impudence.），十三、惛沈 Styana（sloth.），十四、掉舉 Auddhatya（recklessness.），十五、不信 Asraddha（lack of faith.），十六、懈怠 Kausidya（idleness or remissness），十七、放逸 Pramada（carelessness），十八、失念 Musitasmrtita（forgetfulness.），十九、散亂 Viksepa（confusion.），二十、不正知 Asamprajanya（wrong judgment.）。

五、不定心所 The Indeterminate Mental Properties 四者：一、悔 Kankrtya（Remorse or worry.），二、眠 Middha（torpor.），三、尋 Vitarka（initial application.），四、伺 Vicara（sustained application.）。

第三種色法 Rupa（Matter Literally form or shape）略有十一種：一、眼根 Sight organ.，二、耳根 Sound organ.，三、鼻根 Smell organ.，四、舌根 Daste organ.，五、身根 Touch organ.，六、色塵 Sight object.，七、聲塵 Sound object.，八、香塵 Smell object.，九、味塵 Daste object.，十、觸塵 Touch object.，十一、法處所攝色 Matter included under dharma dhatu.。

第四種心不相應行法 The Citta Viprayukta Wharmar：一、得 Prapti（attainment.），二、命根 Jwitendriya（vitality.），三、眾同分 Sabhagata（uniformity of characteristics），四、異生性 Evambhagiya（individuality.），五、無想報 Asamjnika（unconsciousness.），六、無想定 Asamjni samapatti（mental training leading to unconsciousness.），七、滅盡定 Virodha samapatti（the mental training leading to the cessation of all existence.），八、名身 Namakaya（word.），九、句身 Padakaya（sentences.），十、文身 Vyanjanakaya（letters.），十一、生 Jati（birth.），十二、老 Jara（decay.），十三、住 Sthiti（continuance.），十四、無常 Anityata（death.），十五、流轉 Pravrtti（phenomena.），十六、定異 Aprapti（non-attainment.），十七、相應 Pratyanubandha（correlation.），十八、勢速 Javanya（change.），十九、次第 Anukrama（succession.），二十、方 Desa（space.），二十一、時 Kala（time.），二十二、數 （number.），二十三、和合性 Samagri（Inherence.），二十四、不合和性 Bheda（noninherence.）。

第五種無為法 Asamskrta（unconditioned Factors）者：一、虛空無為 Akasa（omnipresent ether.），二、擇滅無為 Pratisamkhya Nirodha（conscious cessation.），三、非擇滅無為 Apratisamkhya Nirodha（unconscious cessation.），四、不動無為 Heala（immovability or indifference），五、想受滅無為 Samjna Vedana Nirodha（a state of trance in which both ideation and feeling cease），六、真如無為 Tathata（Suchness or the True Nature.）。

錄者按：此所采錄之英文譯名，其意義雖或不全，然大致不謬，而可作從西文以研佛學之一嗈引。

眼、耳、鼻、舌、身、為五根。色、聲、香、味、觸、為五境。——觸通能所，此指所觸。——法處所攝色，為意識所取色，眼等所不能見；如化學上之電子、元子之類，天文家所推想宇宙之屬是也。法處所攝色有五：一、

極略色，謂分析有質之實色至極微處故名。二、極迥色，謂推測虛空明闇等無質之色，至極遠處難為達見者故名。三、定所引色，謂禪定所變現之色、聲、香、味等境故名。四、受所引色，又名無表色，謂受戒時動作上言語上受感動而得成故名。五、遍計所執色，謂於意識假想上虛妄計度執為實有故名，如有創造世界之上帝，是其例也。

相應者，謂能與心合作一事。不相應者，即不能與心合作一事也；如康德 Kant 之十二範疇 Categories 及其他範疇皆屬之。不相應行法有二十四種，今約說八種以示概略：一、類與非類之性，每類分辨出其特性，如男性、女性、人性、獸性等。二、定與不定之命，此命即命根，謂決定或不決定之命運；如天命之命，墨子非命之命，及佛學之命根法等。三、過現未來之宙，一剎那、一月、一年及將來之時間，依色心剎那展轉而假立。四、四方上下之宇，四方上下空間之差別，依形質前後、左右而假立。五、一二三多之數，一十百千乃至阿僧祇之數差別。六、點線面積之量，謂積點成線、積線成面等之量。七、生、異、滅之相，謂諸位由發生而至變動滅盡之相。八、名、句、文之教等，依名句所成之文字，本依聲之抑揚、長短、曲直而假立；書本之名、句、文，又依點、畫、橫、豎等色相而假立。其作用在聲色變化上，故屬不相應行法。以上皆從略言之耳。

有為法有造作、有變化、有功用，無為法則無造作、無變化、無功用。何謂虛空無為？非眼所見之虛空，亦非人物等可通過之空。以眼所見之空，屬色法中之顯色，是有為色法故；以通過之空，是有為觸法故，變動不居故。此間無為法之虛空，體是常住，無隔別故。何謂真如？真如謂一切法真實如此之體性：普遍如此，常住如此，一切變化皆依此為體，是謂真如。以上五類一切法，總集為百法。一切法不出此百法，以百法統括一切法，惟使所知境有觀察之範圍耳。今將百法分類列表如下：

┌心王：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識

┌心法┤ 、阿賴耶識。

｜ └心所：遍行五，別境五，善十一，煩惱六，隨煩惱二十

｜，不定四。

┌實用┤ ┌細色根……腦筋神經系

｜｜ ┌五根┤

｜｜ ┌有對色┤ └粗色根……眼耳鼻舌身┐

｜｜｜｜ ├表色

｜ └色法┤ └五塵……色聲香味觸┘

┌有為┤ ｜ ┌極微色

｜｜｜（法處｜極迥色

｜｜｜所攝色｜

｜｜｜） ｜

一切法┤ ｜ └無對色┤定所引色

｜｜｜受所引色……無表色

｜｜ └遍計所執色

｜ └假名……不相應行分位假法之命根等二十四

└無為……虛空、擇滅、非擇滅、不動滅、想受滅、真如。

今以法相唯識連稱，則示一切法——五法、三相等——皆唯識所現。唯、不離義，識、即百法中之八識及五十一心所，其餘四十一法亦皆不能離識而存在；以一切法皆唯識所現故，一切法多分受識之影響而變化故。現有二義一、變現義，如色法等。二、顯現義，如真如等。法相示唯識之所現，而唯識所現即一切法相；唯識立法相之所宗，故法相必宗唯識。所現一切法甚廣，然所變所現一切法之所歸則在唯識，故示宗旨所在：曰法相唯識。法相唯識學，即說明唯識法相之學理理論，凡經論有闡明法相及唯識之義者，皆屬之。

二 法相唯識學之由起

甲 出發於究真之要求者——萬有之本因及體質之推究

凡學說之產生必有其因由，固勿論古今中外也。諸佛說法，原應眾生之機感為其緣起。自佛典言之，佛之智慧與常人不同，蓋諸佛經過長久修證之工夫，已得無上正遍覺知，與世人憑五官感驗或意識上所推斷之知識，迥異其趣。惟其如此，諸佛對於萬有真理實相，於一切時一切處如如證明也。易詞而言，佛非創造或主宰世界之人，乃徹底覺悟之人也。惟佛之與佛，更無言說之必要，以所證諸法性相，皆已如如相應故。其所以有種種之言說教化，莫非因眾生未得佛智之前，生出遍計之見，或全不覺悟，或覺悟不澈底，欲令同得正覺而說也。可知諸佛非應眾生心理上之要求，自無佛之所說法也。

對於現前宇宙之現象人類，皆有求知之欲望，謂對萬有現象之由何原因而生，其最後之本質若何？由本質又若何而生出萬有？逼吾人以適當之解答，於是宗教、哲學、科學應運而興。惟此宗教、哲學、科學雖同出推究宇宙萬有之由來及其本體，然其解答，則有正謬淺深之殊，茲分三段判之。

1 迷信之神話與設想之玄談

欲究宇宙萬有之真相，最早則有多神教或一神教之解釋。此種神教之解答，祇可信仰，不能用思想推論也。神教以萬物未有之前，由神自動所創造，宇宙萬有即以神為體質。基督教上帝創造萬物，印度婆羅門教以大梵天為宇宙萬有之因體，乃至中國神話中所謂盤古開闢天地之說皆屬之。古代人智淺薄，以神為本體而生萬有，自謂滿足其宇宙萬有說明之要求已。惟自佛法觀之，一切法因緣和合而生，皆無主宰，如以上帝為創造萬物，則彼上帝復為誰造？如云有造，造則無窮，亦即失主宰義。如云上帝無造而自生，則萬物又何須待造耶？於事於理，皆不能通，稍有論理思想，莫不知其為迷信之神話矣。

古代於迷信神話之宗教外，較宗教為進步之解釋，尚有設想之玄談，即哲學是也。在中國有太極、兩儀、四象之說，謂陰陽不分之太極，動後即生兩儀，繼兩儀而生四象，繼四象而生八卦萬物等。老氏以為萬物生於有，有生於無；一生二，二生三，三生萬物之說，計虛無為宇宙萬有之因體。在印度則有數論派（Samkhya system），勝論派（Vaiceshika）等之玄談。數

論，梵云僧佉，此翻為數，即以智慧數數推度諸法之根本立名，從數起論，名為數論。此派計宇宙之根本有二物，純然為二元論（dualism）：一、為精神之「神我」（Purusa），二、為未現萬有差別之無差別之本體的「自性」（Prakriti）。彼解釋一切謂：由神我忽生要求，與自性相感而生宇宙萬有；欲得解脫，須究明二十五諦之真相，依禪定而止息神我之要求，歸還自性不動之狀態。其最後之結果，惟神我獨存。勝論說明宇宙萬有有根本六句義法，即所謂實句義（drauya Padartha），德句義（gunapadartha），業句義（Karm apadartha），有性句義（Samanya padartha），同異句義（Visesa padartha），及和合句義（Samavaya padartha）。

如云茶杯，此杯之自身即實句義，實句義有地（prithwi），水（ap），火（tojas），風（vagn），空（akaca），時（kala），方（dic），我（atman），意（manas）。杯之堅白，形態，容量，運動等，即德句義。德句義，凡二十四種：一、色（rupa），二、味（rasa），三、香（gandha），四、觸（sparsa），五、數（sankhya），六、量（parimana），七、別體（prthaktva），八、合（Sainyoga），九、離（vibhaga），十、彼體（paratva），十一、此體（apsaratva），十二、重體（gurutva），十三、液體（dravatva），十四、潤（sneha），十五、聲（cabda），十六、覺（buddhi），十七、樂（sukha），十八、苦（dukkha），十九、欲（iccha），二十、瞋（dvesa），二十一、勤勇（prayathna），二十二、法（dharma），二十三、非法（adharma），二十四、行（samskara）。

杯之作用，即業句義。業凡有五種：一、取（utksepanam），二、捨（avaksepanam），三、屈（akuncanam），四、伸（parisaranam）五、行（gananam）。茶杯是有非無，但別有一大有能有之而有。有體是實德業三之所共。同是茶杯者為同句義，非茶杯者為異句義。其中又有同中異、異中同。同異體多，實德業三，各有總別之同異。此茶杯為實德業之和合而成，惟別有一能和合者使其和合之，故彼此有不可分離之一種關係（Co-inherence），是名和合義。若實句義九種全備而和合，即成人等有情，以「我」「意」為有情精神之特徵故；若僅有前七——除我意，則成無情

物體。在西洋希臘古哲，有謂宇宙之因體，由水而成，或由火而成，或由空氣而成，或由地水火風等而成，略同印度順世外道四大極微為因體也。以上中西哲學所推究宇宙之因體，雖較宗教中之計有能造之上帝為進一步，惟其依當前之現象，假想種種意像，以追求宇宙之真實，充其所極，仍為設想之種種玄談而已！

於求知真實也何與？

2 實驗之科學與執法之小乘

從事由五官之驗證，代設想玄談之哲學而起者，其實驗之科學歟？從法國孔德（Anguste Comte，1798-1857）主張建設哲學於科學之上，謂總合各科學實驗之結果，作為哲學推論之基礎。彼分社會進化有三階段：一、宗教階段，二、玄學階段，三、實證階段。今此一階段以證驗支配一切，遇事皆探本窮源，求最後之解決。以為一切知識，皆須實驗，必須為眼、耳、鼻、舌等五官所能接觸者方為真理。換言之，此實證階段，不事迷信，不尚玄談，所有神權思想，皆破除殆盡，於科學明證之外，其餘不能為究竟也。今之科學，其方法多據孔氏之言，發揮而光大之耳。所謂科學，即從實際證驗狀況之如何而敘述之，然後依敘述再加推論以說明其實在。五官驗證所不足者，以器械——顯微鏡、望遠鏡等——補其未達之處，此從事徵驗，固科學家之特色也。但其徵驗，僅依於五官之擴大，雖比玄學較為確實，惟五官所驗證，僅能及法之片面之一部一部，後雖可由意識歸納以成為系統之理論，亦從零碎組合而成。對於全部宇宙整個人生之真相，仍不能直接覺知。蓋科學原為部分類別之學，或物理、或心理、或生理一部分之現象，故惟得零片之粗相也。以佛學衡之，科學之實驗與小乘之執法頗為相近。小乘對人觀察，乃物理「色蘊」，生理心理「受蘊、想蘊」等現象之組合，現象之外，並無整個之自我存焉。而宇宙萬有，亦由地質、水質、動力、熱力，並加以有情心理活動之業力組合而成之也。小乘說五蘊：一、色蘊，即百法中之色法。二、受蘊，五官與色、聲、香、味、觸相接觸，或受苦，或受樂，或受不苦不樂，略當心理學之感覺，惟此受同時亦是感情，以根境相觸為知識之感覺，亦為感情。三、想蘊，從感受境上分出彼此，思想名詞由是而立。四、

行蘊，行為之行，或道德或不道德所發動皆屬之，見之語言意志活動，行蘊關係最切。以上四蘊，皆被知識。五、識蘊，即百法中之心法，惟小乘未見到七、八二識耳。小乘五蘊之色蘊包括色法，受蘊、想蘊惟指五遍行中之受、想，行蘊包括其餘心所有法及心不相應行法，識蘊即包括心法等。小乘與大乘雖有出入之處，大部分仍相差不遠耳。小乘以為宇宙萬有，人生世界，祇有法——五蘊等——之存在，猶之科學以為祇有心理、生理、物理之現象也。神我、上帝皆為彼等所否認，小乘論條理非常精細，亦如科學之嚴密，惟科學乃憑五官及器械以證驗，小乘乃由戒定所生之智慧，以明宇宙之法；前為恃外之觀察，後為從內之觀察，此其不同耳。故科學小乘所說略同，而所用方法及其目標則異，二者皆未臻圓滿也。

3 法性之本空與唯識之轉依

法性從小乘法作進一步之解釋，明萬法本性為空，大般若經、大智度論、中論皆屬之。小乘以觀法有而顯我空，謂五蘊等諸法恆有，於粗相之物體已見其空，於細微之法仍有未明，故於世界上之草木，明由地、水、火、風無數關係條件而成，無自性之可言，而於組成之關係條件猶執以為實。然進一步觀察，即一切法中之每一法，亦由眾緣之條件而成，如離眾緣，則無一切法；此一切法，既皆眾緣組合，故自性本空。此理略近最新科學相對論（Theory of relativity），謂一法之現見，皆從相對之關係上而顯，凡此時、此處四圍之環境及立足之觀點，皆與其事物之廣、長、厚等密密相關，設其周圍之環境或時處觀點一變，其事物之本身亦即全異也。如地球繞日而行，以相對之理或增上緣之理而言，不惟日球與地球有密切之關係，實由其他行星、流星等相切相磨而成，故知地球繞日一事，即由迥色之空乃至恆星等，亦無不與此有關者，世人祇取其切近而遺其疏遠耳。從法性言，小乘固執之法，亦因緣互集之假相，與我之空，了無二致。僅有因緣之聚集，而無因緣所共合之實體；僅有緣成之因緣，而無因緣之自性：此法性本空之義也。然僅知法性本空，不知法相之唯識義，則眾緣所集現之攝持力，何歸何與？從此透過法性本空，即彰法相唯識。自性本空，非五蘊等滅卻說空，乃從眾多因緣法生而無自性以說空。因緣所成法，其自性本空，然非無此眾緣集合關

係之法相。法相之中，心法及心所有法即所謂識，不但可以被知作為知識對象，並且本身即是能知識。一切所知識之法，即攝持能知識之中，凡此皆心理知識中之現象，非離識外另有色等諸法。所覺知者，則為前六托第八相分為本質塵所變之相分，仍在識內而非外；見託相起，相挾見生，法相皆多分受心理知識影響而變化故。在知識觀點強度如何，所知識即現如何，知識強度不同，所彰之現象全異，所有知識之法，皆受識之影響而變動。法性明一切法從多種因緣所現之相非固定，其自性本空；法相則彰萬法依心及心所法如幻如化而建立，不於識外別有他物，故曰法相唯識。法性本空，可破小乘之法執；而法相唯識，又可顯法性本空中多種因緣所現之法相非離識而有，皆同為識變故。以法性詮法相，則法相如幻如化，皆成妙用；以法相顯法性，則法性本空，其相唯識。性相如如，故推究萬有之本因及其體質，至此方理善安立。

乙 出發於存善之要求者——吾人之自我及價值之存在

人之生也，莫不覺有自我，而一切欲望皆從之以生也。然此自我，為隨死以俱盡，其性乃暫時歟？抑人身雖死，而自我有不死者存，其性乃無窮歟？苟自我隨死以俱盡者，則芸芸眾生，寄生霄壤之間，此數十年與草木何異？為善成仁，作惡行詐，其價值何在歟？設非然者，人生死而有不死之自我者存，則彼不死者又何往歟？隨此界以升沈歟？入他界而受生歟？如是等者，乃有宗教、哲學、倫理出發於存善動機之由來，古之賢哲篤行其志，或立功，或立德，或立言，覺本身為萬有之中心，期精神之充實以永存，此種要求，豈無所恃而然耶？俗語：「人死心不死」，即認有自我之價值永存藉以自慰者，要求有最善永存不滅之標準，於是宗教倫理之說起；然其開始，實由神道之說。茲亦分三節言之：

1 天神之永生與自我之獨存

天神之永生與前迷信之神話相一致，此神為無始無終無所不在，而人為神所創造所管領，能將低等性質破除，培植為善之道德，即能與神同其永生。此說一興，從者如響，蓋以為必如是然後自我之價值乃能常存，人心因以大

慰。至於自我之獨存，古印度數論，即創此說，彼為生死所以循環不息，乃出自我之要求，必假定慧之力，將自我要求息滅，漸能離自性而獨存矣。其餘耆那教等，亦莫不以自我解脫而獨存，為達最高善之目的。以法相之理觀之，其託神庇護者，雖可慰暫時之煩惱，以神為唯一之依恃；然其認神權為無上，捨自作自受之理於不顧，已犯世間相違等過。而自我之獨存，亦徒為玄想耳。

2 質散之斷滅與生空之解脫

科學謂人生作何事業，留於團體，或可不朽。如將每人個體觀察，皆依物理為基礎，而此物理之本質，不過化學之十幾種原素組合而已。心理依物理為基本，最後則在物質，至於心靈等則死後隨質散而斷滅。所謂自我、靈魂等等，皆撥為無，自更無所謂永生、獨存也。印度之極微論，今世之唯物論，均持是說。但小乘證生空之解脫則在擴充為善之行，非相抵相抗，乃由相依相益，由戒生定，由定發慧，將世人迷有自我的實體破除，明內無我，外無實物，向以物我為實之推求，於焉而息，一切心理活動亦隨之而息。得此生空之解脫，表面上雖與質散之斷滅似同，然科學不從業力解散，雖計斷滅而終非真滅；小乘從生機上斷滅，乃真解脫，此其不同也。科學對於善的價值之永存仍未達到，且較小乘猶遜一籌也。

3 本空之常如與唯識之轉依

科學主質散之斷滅落於斷滅之見，理有未善，固勿論矣。即小乘生空之解脫，執有法之實在，於法性法相之義，亦未契合。法性明萬法本空，了無隔礙，常是如此，普遍如此，故曰諸法空相，不生不滅，不增不減。亦無生死苦惱可脫，以萬法本空，本無生滅增減故，故曰：本空之常如。諸法之本性雖空，然諸法之現象，仍隨因緣之合散而變現；一切法皆依識，故可從識而轉之也。凡不圓滿之有漏法既依識所變，即此不善不圓滿所依之識，改轉之使為覺悟而圓滿，佛典謂為轉識成智，則達善之價值永存之極則矣。

三 法相唯識學之成立

由前出發於究真及存善之二重要求，可知法相唯識成立有二動機，在此動機中，即法相唯識學產生之原因也。法相唯識學之能否成立，當更考察其理由是否充足，有無事實之證明，與可得相當之效果否。然與唯識類似之說，不能不先一辨之，即各種之唯心論是也。各種唯心論，雖各言之成理，持之有故，惟有許多問題不能解決，而卒不能有所成就。故茲先將其餘唯心論不成立之故一闡明之，然後始能彰法相唯識學之成立也。中國向來對於唯心論，少有系統理論，以先哲曾言之太極之說等，概非顯著之唯心論；故今所言唯心論皆屬西洋哲學。西洋唯心論自古有之，至近代乃極其變。古代之唯心論（Spiritualism），殆同觀念論（Idealism），觀念不過是一種相而已；與其稱為唯心論，勿寧稱為唯理論（Apriorism）也。故今此所言，又專在近代的西洋唯心論。近代唯心論，其初、蓋對於多元論、二元論、及唯物論之不滿足而起。以上各論，皆可稱為素樸實在論（Naiverealism）；素樸的實在論，以為耳、目之見聞，即能得事物之實在。故吾人覺知之所得，以符合客觀之事物為真確。輕重、厚薄、大小、方圓，莫非事物之所固具，心之認識或不認識皆爾也；知識所含之性質，不過依事物去認識而已。素樸實在論係根據一般常識上之見解而演成者，如見此桌存在，即依此桌之實在加之認識，如以萬有之本，原為眾多不同之實體，則成多元論；謂萬有之本原乃二種或一種之物，則成二元論或一元論；此稱一元論即唯物論，皆素樸實在論也。近代之唯心論，即起於對素樸實在論之反動，而有主觀、客觀唯心論等之產生，今以次臚列，兼論其得失焉。

甲 其餘唯心論不成立之故

1 主觀唯心論之不成立

近代如培根（Bacon）、洛克（Locke）以至休謨（Hume）的經驗派，以謂凡可經驗者，即感覺現象；除去所見到之色、所聞到之聲、乃至身上所覺到之觸等現象之五官感覺經驗外，別無可經驗到者。向來所謂關係法則、貫通理性等，不過實際感覺到的經驗上之條理而已。因此經驗派的思想而進一步，勃克萊乃發生主觀的唯心論。勃克萊（Berkleg）否認物質本質之存在，以為一切物性，莫非吾心之所知，宇宙萬有物體云者，不過為吾心所知

覺之一切耳，並無知覺外另有所謂實物之存在者；由知覺上發現種種現象，即自心知覺現象。勃克萊之意、以為一切事物之存在，均在主觀意識之內，主觀意識之外無事物存在，凡存在者即被知覺者也。此主觀唯心論，在其一貫的理論上，似亦能成立，然一推究，則疑問重重。勃氏以一切外物之存在，歸之自心主觀所現之影子，則自心如鏡子，外物如鏡子之影子，如此祇有自心，則他人之人格亦被其否認。推其極、不過自心之存在而已，然則國家、社會與法律、倫理皆等虛設，失其效用；如是顛倒，世共不許！又復應思：既如汝言，所見之桌，除色、香等外並無實質之存在，然在夜間無人知覺，至第二日仍有此桌之存在。試問此桌在夜間是否繼續存在？若謂所見之桌乃由汝心而有，汝心不知覺時則桌消滅，云何得有重見昨日之桌之存在？至是勃氏落於遁辭，謂物之存在，如不存在於自心或他心，亦必存在於上帝之心。然上帝非經驗之可得，先不成立，而勃氏之說，遂不能自圓矣！

2 客觀唯心論之不成立

主觀唯心論從經驗派產生，迨其說不能自圓，於是理性派起為解除上述之困難，一轉而變為客觀唯心論。此派謂宇宙萬有，有共同之心或共同意識之客觀存在，故萬有乃一客觀的心之表現。宇宙所有動物、植物、礦物，程度雖有不同，然皆為宇宙共同之心，如千江萬湖之皆為水。人類或其某民族，為此共同心發達之最高者，動物、植物、礦物等乃其低下者，所以萬有的存在皆此客觀的心。惟此客觀的心，即為自己他人及萬有以至全宇宙；至各人乃共同心之一分，非以個人自心為立場，乃以共同心為立場者。黑格耳（Hegel 1770-1831）即可為此派之代表，以共同心包括一切，計劃之而支配之。惟此共同心無可證明，與一神教所謂一神無可證明之性質，相去幾何？一神不能成立，則共同心亦不能成立。又、所謂客觀存在之心，不過稱彼為心，其與素樸實在論不可證明之物，亦僅名之不同，同為不能證知，但隨名言而假立耳。若唯物論不成立，則客觀唯心論亦不能成立。今縱許汝有共同心之存在，萬有乃共同心所生；然世間凡被生皆同於能生，如人生人，犬生犬，未見有石能生人畜；既為唯一之共同心，以何而得生出各別的萬有，被生與能生了不相似？復次、既然萬有皆由共同心所現，則應共同為一，云何

萬有有一定之條理及規則，必眾緣具備，然後事物才能成功？反是、眾緣或缺，則事物無從顯現？此皆有為客觀唯心論所不能說明者，故客觀唯心論亦難成立。

3 意志唯心論之不成立

康德（Kant 1724-1804）調和理性派與經驗派，一面承認經驗派凡存在的不能越出五官經驗之外；一面又從為感官知覺所不能知覺之經驗外設立一「物如」Dingan-Sich 或稱自存物；又主張有先天理性能向雜亂無章的經驗中立出法則。而所謂自存物，既在一切知識之外而不可知，故康氏非唯心論者，亦非唯物論者。然因康氏所立自存物為不可知，從康氏之後，有解釋自存物為唯物者，亦有解釋為唯心者。迨叔本華（Schopenhaucr，1789-1860）謂自存即為吾人求生存之意志，此意志乃不知其然而然，因有要求生存之意志，故有繼續不斷之努力在各處表現，一切生機之活動，植物永久之成長，動物一切的衝動，均足表現世界之根本，端在意志；意志存，則萬有雖旋滅而旋生，滅生不已。惟叔本華頗受印度數論及小乘思想影響，以為人生世界，既出彼意志之盲目的要求，故人生世界皆唯痛苦，根本解脫之途，在否認求生意志，使之消滅於藝術之音樂等中，亦可使之暫忘也。叔本華認人生世界皆意志所造成，以求生之意志消滅，由求生意志所生之萬有亦可消滅，此與印度之數論或小乘之思想頗相近。余前在德國曾詢杜里舒：所謂生機一耶抑多耶？據杜氏言：最初為一，後成為多，最後仍歸為一。今叔本華之意志亦可同上問之：所謂之盲目意志，各有其一耶？抑萬有共為一耶？共一則自己生存之意志消滅，與萬有共同意志何與，何能由各自而消滅？若云各一，何能生起共有之世界？即消滅祇可言各有之意志消滅，乃各人自己之解脫。現在共同之地球太陽，是否各有意志耶？有則各人意志消滅亦無用矣！如云：世界等乃各人意志所生，則世界與各人意志又如何貫通耶？又復應問：向之不知其然而然之求生意志，其現起為有相依之關係耶？抑無相依之關係耶？如無相依之關係，則不能以其他方法使之消滅；如有相依之關係為之緣起，則意志之前，仍有其他原因存在，意志應非根本。故意志唯心論亦不成立。

4 經驗唯心論之不成立

主觀唯心論從經驗派而起，客觀唯心論從理性派而起，意志唯心論間接從康德調和理性派及經驗派而出。至經驗唯心論則從擴充經驗範圍而起，從前經驗派所謂經驗，唯指五官直接知覺到而言，此則為擴充經驗而將理性亦併歸經驗中的實驗主義。故詹姆士（William James，1842-1910）等所謂經驗，乃通於一切而言，非各人經驗已也，非五官覺到已也，無論意識或知覺或思想或想像皆屬之，故空間則成為經驗之大網，時間則成為經驗之常流，全部心理之內容，亦即經驗之內容也。同在經驗之中可分二種：一、素樸之經驗、二、經過彫刻之經驗。素樸經驗之原料，可經意識彫刻工夫，由此彫刻即成種種之相，由意識立種種之名，成為實際有用的方為真理。世間所有之事業及思想，既皆依素樸經驗復經意識彫刻而成，故真理亦無決定性可得。簡言之、於此時、此地能適應吾人實際生活之要求，方成真理也。此派非以唯心論自居，然將經驗範圍推廣，所謂經驗既即為心理內容，故是唯心。惟其構成經驗，仍依生理有機體，經驗流既藉有機體而存，有機體乃是基於物理之生理，則有機體之身一壞，而經驗之流亦斷矣。此有機體又從許多物素組成，從構成上追究，仍以物理為基本也。行為派心理學，亦可謂即從此派影響而出，適見其經驗之流乃藉物而有，非唯心而反成唯物，其推論自難極成矣。

5 直覺唯心論之不成立

帕格森（Henri Louis Bergson 1859-X）並非以所謂直覺（Intuitionism）為萬有之本源，彼所謂萬有之根原乃「生命之流」，或「生之衝動」；惟此生命之流非理智可以把捉，乃靠直覺覺得。蓋生命之流乃產生萬有之渾然真體，理智祇能見出彼所分別之物體，乃實際應用之一種工具；若此內在生命之流，則須依直覺乃能了知也。平常直接知覺到無彼此、自他、內外之分別，是謂直覺；從直覺悟到的萬有生命之流，綜合叔本華盲目之意志與詹姆士之經驗流，而以直覺握其樞紐者，此柏格森之直覺中的生命之流。此生命之流，即隱於吾人意識之後，以激勵鼓舞吾人時時向創造之途以趨於進化。柏格森本此以說明創造的進化，彼說進化為由原始而現在而未

來而永續無窮之巨流。彼謂「生之衝動」，宛如噴發之爆彈，分為二流：一、緊張而上湧之火燄，為精神現象，如動物等；二、弛緩而下墮之火花，則為物質現象，如礦物等。前者為動物，如爆彈之燄火極緊張之部；後者為礦物，如火花之點點斑斑也。此雖可為一極有力之唯心論，惟在理論上仍有許多困難之問題在：一、彼既認生之衝動即創造原動力，何以萬有乃有秩序條貫等之存在？設認萬有無條貫秩序，則亦無進化可言。如緊張之則為精神，弛緩之則成物質，然在常識上或科學上，均覺得生命現象必有其非生命的為所依之處，此所依之處，或地球或其他之物質現象，乃先於精神現象而存在；然則與柏氏先有精神之生命現象又相違矣！故其說亦難極成。

6 存疑唯心論之不成立

康德（Kant）之不可知的自存物，可為存疑之唯物論，亦可為存疑的唯心論。至於最近之安斯坦（Finstein，Albert 1879-X）的相對論，客觀宇宙的存否，存疑而不速斷，而一切運動之現象，與其距離之時間，皆由觀點之不同而不同，成為相對之現象，已有唯心論之傾向。從唯心論上說，亦可成為存疑之唯心論也。至羅素（Bertrand Russell 1872-X）的新實在論（New Realism），雖極力擴充客觀實在之範圍，將經驗派之感觀的事與理性派之超驗的理，皆與以不倚心而存在，不由心而變動之客觀存在的實在意義，建立中立一元論，謂心及物乃中立一元所構成。然彼非心非物之中立一元，即為感覺之經驗；惟一探其所謂中立一元的一元之謂何？彼尚存疑而未速斷。余前到英國曾以此問題詢之，彼謂猶在研究而未能判斷。彼雖存疑，而亦得謂之唯心論也。但此種存疑唯心論，消極方面雖足以避免他人之批評，積極方面亦缺少成立性也。

乙 法相唯識學成立之故

對於法相唯識學之名義及產生之動機，前已說過。各種唯心論，因事實上、理論上皆未完善，而卒不能有所成就！今再以能極成立之法相唯識學，次第設立各種問題論之。

1 獨頭意識與同時六識——虛實問題

主觀唯心論謂唯主觀的自心是實在，其他事物不過心中之影子而已，一切現象乃皆成為空虛而無實。另一方面主張實在者，乃有新實在論，以為一切見到、聞到、觸到，乃至意識上觀察、思辨到的一切對象，皆為真實。主觀唯心論以一切外物之存在，悉歸主觀之心，自心以外皆是空虛；如此祇有自心是實，則一切人格及社會均被否認，與事實不符，而理論上亦通不過，已如上辯。經過主觀唯心論之不能極成，可一轉而到新實在論；主觀唯心論謂虛，新實在論謂實；前為虛之代表，後為實之代表，乃構成虛實問題。此在法相唯識學將如何解決之乎？依斯學百法中之八識，依眼發生出來之知識謂眼識，依耳發生出來之知識謂耳識，乃至依身發生出來之知識謂身識。至第六意識與普通心理學所謂意識略同，惟從意識全部之領域及分類而言，則法相唯識學之意識，較普通心理學為廣，若專從一部分現象而推究其細末，則普通心理學之所言，亦有獨到之處也。

此種意識，大致可分兩種、一、獨頭意識，二、同時意識。獨頭意識，乃於離開眼、耳、鼻、舌、身五官感覺之後——眼不見色乃至身不領觸——單獨構成，略似心理學所云之想像。蓋意識離開前五識仍可自起分別，如意識緣過去、未來之境，不過為意識所憶想耳。但獨頭意識範圍頗寬，又分三位、一、夢位意識，夢時前五識不起現行，唯是第六意識之分別現境也。二、散位意識，清醒時心理之分散，而非集中統一者，為散位意識。三、定位意識，此非常人所有，須經修定工夫乃能發現，不惟佛教得定之人有之，即道教及印度外道經過修定工夫，使心力集中統一，精神上成為和平安寧，而增加許多超越之力量，亦屬定位意識；惟真正得成定心，眼之知識乃至身之知識，均不起作用也。獨頭意識包括此三位，而知識之性質則截然不同。夢位意識顛倒錯誤，表面上似真，其實非真，表面上似能推理，其實皆非理、非量之識也。散位意識範圍甚廣，通常心理作用多屬之，佔通常心理作用百分之九十九；此種知識又分為二：一、貫通前所經驗成為推理不誤之比量知識，二、有大部份則為錯誤知識。此中又有二種：一、如言見桌，不過見到一小部份之顏色之少分，至於桌子多分之色及聲、觸、重量等，皆非眼所見，通常即以此直接眼見到之少分以為眼能見桌，其實非真見，乃成似現量之非

量。二、如唯物論或素樸實在論之種種推論，又成為相似比量之推理的非量知識。定位意識少起主觀作用，惟是明顯之心境，故多屬現量之直接知覺也。更就境辨之：夢位意識多屬獨影境，單獨之影子為獨影，係純粹主觀之心而起。夢位意識，前次為心理學會講「夢」之題目，曾言夢亦尚有帶有實質之境，如因生理關係影響而成夢，乃至其他心之關係使成為夢等，皆帶有其他精神力之關係者，故夢位意識亦有帶質之境；惟大部份為獨影境，少部份為帶質境耳。散位意識大部份仍為獨影境，如想像因名詞之施設，馬雖無角，亦可想像於馬角也；即想過去之事，亦為獨影。獨影境有二種：一、無質獨影，此時、此處、此界無有，即他時、他處、他界亦無有，祇意識上假立名言之分別耳，如因名而妄立龜毛、兔角等。二、有質獨影，雖此時、此處無有此法，然為他時、他處之宇宙間實有其質，特今此但為意識所變現之獨影，為有質獨影。帶質境亦有二：一、如言見桌祇可稱帶質境，桌雖不能見到，然意識將直接知覺時於桌子觀念上，乃或為桌之顏色，雖所依之實質不能全部相符，惟帶真實質一部份，經過意識上之構成而成，謂之似帶質境。二、其以心緣心者，則為真帶質境。依唯識言，通常所謂見到、聞到、嗅到、觸到之天地人物，皆是散位獨頭意識之帶質境而已，均與真正之感到不符，惟隱帶其內容而已。依此帶質境所推理則成比量，故此散意識中被知識所知識的，有獨影境及帶質境。定位意識，非一般人之心境，不易經驗，可從略。大抵深定位之心境為性境外，其餘通常定位，仍為獨影境也。

由上所言獨頭意識之心境，可見主觀唯心論祇能講到獨頭意識之一部份，而定位獨頭意識則尚非彼所能望見，以此一部份為立足點，而解釋宇宙萬有，自難成立；較唯識學所言識有八種，前有眼、耳、鼻、舌、身五識，後有末那、阿賴耶識，領域之大小，自不可同時而語矣！同時意識乃依眼識、耳識乃至身識等之五官感覺，與第六意識起同時作用；此間非必全部前五識與意識同起作用，乃前五識中之一或二或三或四或五與意識同起作用，稱之謂同時意識。簡言之：五官之中有一或多與第六意識同起作用也。柏格森（Henri Louis Bergson 1858-X）之直覺（Intuitionism），亦此同時第六意識之感覺。同時六識知境像之現量直接知覺，并無推理作用，同時意識現量

所知的是實在之性境，與獨頭意識多分為主觀作用所起不同。同時意識乃真實之性境，惟其為真實性境刺戟所生起之意識，故謂同時六識所緣緣乃為實在有體性之境。從內容言，此性境與新實在論（New Realism）所謂的客觀實在略同，因所言直接知覺到，乃意識上關於數量或分位——心不相應行法時空數量——等，前五所無，而為同時意識所感到的，均可等於新實在論之所謂實在；蓋即同時六識現量之心境耳。然唯識固不能以獨頭意識局於主觀唯心論，同時亦不能認同時六識之現量而局於新實在論。同時六識之所緣境，非單依主觀可以轉變，并須托六識外存在之境作所緣緣之刺戟；準此而言，豈非與新實在論或唯物論無異乎？但須知此間所言同時六識，略同實驗主義之純粹經驗，經驗本身即感覺，感覺即心識，謂須境之刺戟，不過就純粹經驗之說明上而言，此種所經驗的仍在純粹經驗之中。感覺可作兩面解釋：一面為能知識之知識，一面為所知識之境相；能為見分，所為相分。因此事實上感覺之有感於是而有所知識，均不離純粹感覺心識之外，故仍是唯識。此種不離純粹經驗六識覺到之現象之外，有所謂「感覺今有」或「感覺所與」的本質，如康德（Kant）之物如或自存物，即同時六識之境像底下另有其本質，祇以同時六識心境之境像完全與本質相同，故與本質之境同為性境。蓋同時六識所知之境，絕無主觀作用夾雜其間，實在如何即感到如何也。然以同時六識所依託之本質謂神則成一神，謂物則成唯物，謂理則成唯理，故須更進推究同時六識與第八識變。

2 同時六識與第八識變——象質問題

從同時六識所知境象的本質之推究，則不能不言第八阿賴耶識。阿賴耶是梵語，此譯為藏，意謂將所有經驗皆能收藏之知識，乃至行為上之行為亦能為所收藏，故此識亦可言「處」，即一切所現行之潛勢力保藏之處也。此識具有三義：一、能藏，二、所藏，三、我愛執藏。一、對一切種子名能藏，因一切種皆收藏於阿賴耶識之中，種子為所藏，阿賴耶識即能藏之處也，故曰能藏。二、對一切雜染法名所藏，因根身器界一切雜染現行之後，阿賴耶識反為一切雜染法覆藏，為一切雜染所藏也，故曰所藏。三、對第七識名我愛執藏，因第七識恆審思量我愛之執，此識被執為我，即阿賴耶識現行之

見分，成為第七識所愛執之處所，故曰我愛執藏。佛典分萬有為有情無情二種：動物為有情，礦植為無情。宇宙一切有情，各有一阿賴耶識，此識能將各個所有經驗保藏之無失，遇有機緣即可復現。通常所有記憶想像之功能，即有保藏之第八識使然也。普通心理學以為腦府能保藏，凡心理之保藏，皆依腦府之生理機關而生，細胞活動復現即起想像之作用，此種解釋，不能極成。試問所見之屋宇海水等至大至遠，如何能為僅方寸量之腦府所能保藏？如將所見之屋宇海水與方寸之腦府較，其非腦府所能範圍，抑奚待言？設云：腦府之保藏事物如照相機之攝影，然照相機所攝映之影子，不能如事物之大小量。與眼識如量而見不同故。又、前後之影，應錯亂無序同糅於腦府之中故。依佛典言，識乃依境之大小而遍法界，故各人之阿賴耶識皆交遍宇宙，凡事實上或經驗上皆賴保藏，使之復現也；此識雖交遍法界，惟仍各為各有，如某甲之讀書，久誦則保藏之於第八阿賴耶識之中愈深，然不能易之某乙。柏格森之生命之流，或潛意識之最深部份，均可見到阿賴耶識之一少分。有情生命之本身，即第八識，此有情生命本身，即非物質之心識。此種心識有二種作用：一、能知，二、能變。有情生命本身之第八識為能變，得到一段生命，則有生命本身，即是根身，其所依止之處即器界是也；同時六識境像所依之本質，即第八識所變一部分之器世間，即所謂內變根身、外變器界之器界也。所變本身之表面形軀非真五根，乃根所依處，真正五根略同神經系，非同時六識所知。此器世間之本質，即感覺所與，可知康氏之物如，亦即第八識所變之器世間也。因第八識所變之根依處及器界，雖在同時六識之外，但仍在第八識之中，不離識而存在；可知器界為第八識之所變，實有體性可作為同時六識所緣之本質，然不離第八識而有，故仍唯識也。

3 自識所變與他識共變——自共問題

自識所變與他識共變，為自共問題。前段所講本質乃第八識變之一部，即器世界及根依處。由第八識變為前六所緣境之本質，各個有情各有第八阿賴耶識，唯此本質為各賴耶各變耶？抑各賴耶共變耶？若謂各個各變，則各有情一時期生命終了之期，不惟身體壞滅，即宇宙亦應壞滅！設云：宇宙器界乃各有情共變，則除各人等八識外，仍有共同所變之器界者在，於是乃有

自共問題。解決此問題，須知根身器界有共變不共變之義，絕對不共變，即淨色諸根是也。淨色諸根非有情形體，略似生活的神經系，此種五根乃各個有情第八識所各變，生時有神經作用，死時即無神經作用。各人真正依之發生五識之五根功能，與他人無關也。除此之外，根依處之形體乃至腦髓等，已有一部份為共變共用之關係也。至器世界山河大地，除各人各動物之身外，則純粹為共變，惟此共依之宇宙，仍有一部份為共中不共之性質，此種不共性質，乃就一類一類而言。如言汪洋之水，從水族之動物魚類等，則覺為其空穴房宅，與人類對水之為感不同，魚之於水，猶人之於空氣，不可須臾離也。所受之身體不同，即所受之器亦異，故雖共變之器界，仍是一類一類共中有不共變之性質者在。嚴格言之，每一人或每一動物，對於器界皆有不共變之性質存也；譬如有植物於此，若有某人或某緣具足則繁榮，反是則枯衰矣。乃土地江湖亦或因某人或某緣之關係，乃可使之改變興廢者，植物、礦物雖由同類第八識共變而資為物用，但共變中仍有不共之少部份也。可知共依之器界，有共中之共及共中不共也。各變之人生，各根為不共，而根依處之外形仍有共變之意義，如身體有父母親屬之關係，雖死猶存有共見共變之屍骨是也。如單獨之第八識變，則應無共見之功用也。簡言之，世界雖為共變，而仍有一類一類之不共變也。

茲分四類言之：一、不共變之人生有二：一、不共不共，神經系之五根是也。二、不共中共，外形之身是也。二、共變之宇宙亦有二：一、共中不共，田宅等有特殊之關係，變生特殊之資用是也。二、共中之共，地、水、火、風、山、河、大地是也。自變共變大抵可分四類，細詳則仍可分析也。是知宇宙有一切有情心識共變之意義，但各個有情仍有各個所變之根身器界，因同為一類，相似相類和合成為一體，不易覺察，其實在能變之關係上，仍各是各變也。不過性質相似，可同在一處，成為共依共用耳。譬如室內有千盞、萬盞之燈光，各個燈光皆普遍室內，相似似一，然仍有各燈光之系統；猶之除五根外共變之器界，仍各人各有能變所變之系統也。依唯識言：各有情生命之將得或初得時，其所變之器界根身隨之而現，死時亦隨之而滅也；猶之一燈熄滅，其所有之光亦隨之而熄滅也。然一人死時，器界等何以不

覺壞滅？乃微細難知之故，亦猶無數燈中之一燈熄滅，並不覺光力有所退減也；是知共變之宇宙，乃異常複雜。大抵言之，同類中關係愈密則覺愈切，愈疏則覺愈遠耳。共變之大宇宙生起，固由無數有情眾生之業力。而共同變起之中，依佛典言：每一宇宙如太陽系之小世界由共變而成外，亦仍許有偉大之業力作全宇宙變起之總樞。其他宗教不明斯理，即謬託為上帝或神所創造，似印度所言之大梵天等，佛說其先此一小世界之有而有，後此一小世界之滅而滅，亦仍有生有滅，惟業果較尋常悠遠耳，並非唯為此天神所主宰也。譬如建立國家之要素，固由人民、土地、生產種種關係而成，然仍有最根本之要素，如現代中國以三民主義建設之國家，即三民主義之首創者為最根本之要素也。建國如是，器界之變現亦然。對於宇宙根身器界之自共問題，大抵如此！

4 第八識見與第七識見——自他問題

此段乃研究區別自他之核心何在也。自變共變乃從自他區別，然如何而有此區別？須知八識各有相分見分之分，根身器界乃第八識相分，依此相分同時即有了知相分之見分，此見分即此間第八識見也，亦即第八識能了知之功用也。惟此第八識為第七識見分取為自我，則第七識見為能取，第八識見為所取；簡言之，即第七識見取第八識見，執為自我也。第七識從向內取第八識見執為自我，無時或息，童稚之時，第六識之自我觀念，雖無甚顯著，然根本之自我執，仍無間斷，至成人則到處時時保存自己，發揚自己，提高自己，自我之觀念，極為顯著；凡一切有生命之動物，皆有此相續不斷之自我見，即第七識見專取第八識見分為自我也。通常之自我精神，皆依託此根本第八識見而有所發表於外，因有我則有非我，因有我所有，則有非我所有，區別彼此，乃有自他之見。然溯其源，皆因第七末那識——梵言末那，此翻名意，是恆審思量義，恆不斷義，審不疑義，即恆審思量賴耶度為我故。——取第八識見分為我體之為用使然也。

5 八心王法與諸心所法——總別問題

眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識，謂之八心王法。所以稱為心王，喻其每一各有統率許多心理作用之能力也。如眼識能將受、想等許多心理作用為彼所統率，故謂為心王法，其他各識亦爾。依此八心王法所有的許多心理作用，為諸心所法，心王所屬，名曰心所法，助伴之義也。心所統計有五十一，總有六位：一、遍行位有五種，二、別境位亦有五種，三、善心位有十一，四、煩惱位有六，五、隨煩惱有二十，六、不定位有四：如是六位，共有五十一心所。六位心所之名，差別繁多，廣如前表。此五十一心所，非每識皆有也，即第六意識上諸心所法較最完備，然亦非在每一剎那同時有此諸心所，乃謂第六意識於此諸心所法皆可相應耳。至前五識則或有無有也；依成唯識論考訂，前五識祇有三十四，不定位無，隨煩惱位或有或無也。第七識有十八種，第八識祇有五種。今之心理學祇講到潛意識或隱意識，稍涉及第七識及第八識，此微細之七八二識，不惟物觀的行為派之心理學全未見到，即內省心理學仍未見到，蓋七八二識須依修證定慧才能明瞭到、觀察到故。第八識有遍行五種心所：一、作意，能警動其餘心心所現起之主動力。二、觸，根、境、識三接觸，能觸境之心理作用。三、受，順觸之領受。四、想，於領受境取分齊限量，由此有彼此是非之判斷，而立種種名，故想為名字言說所依。五、思，依受、想境而動作，能領餘心心所起造作。至於第七識，則除以上遍行位外，復有貪、癡、慢、惡見及隨煩惱等，皆從我見所生也。八心王法取總相，諸心所法取各別之相。故有總別之分。如見一種顏色或形相，眼識取一總相，伴眼識所起之心理作用，如觸、作意、受、想、思，則生善不善、愛非愛、取各別之相，由此可知有總別之分也。由心識取總相，由諸心所法取別相；又由意識取綜合之總相，故有重重層級之總別也。種種法則，皆從八識心王及諸心所法區分而然也，有自共之區別，有總別之條理，對於識所變現之一切法相，皆有其法則，井然不亂也。

6 能緣二分與所緣三分——心境問題

識有三分：一、自體分，二、見分，三、相分。見分為能知，相分為所知。識即知識，顯得知識即是能知，有能知則有所知，要說明能知如何，即

須說明所知如何也。渾然不分的覺心為自體分，自體分分能所知則有見相二分；見分為識體一種覺知之用，相分為見分所知之相，體、見、相、合稱三分也。八識各有各之相分、見分、自體分，其各心所亦然也。復次、唯二分能知為心，三分皆所知為境；自體分為渾然不分之心覺，亦可成所知境。能緣即能知，所緣即所知，能知二分，指自體分及見分而言。渾然不分之自體分，略同羅素非心非物之中立一元，然一分別則成見分相分，見分即能了知相分，而見相分皆依渾然一體之自體分，此自體分一名自證分，以有同時又了知於了知之見分故。換言之，不惟了知知識何種，并了知何種知識，此自證分之義也。自體分、見分、相分，皆所知境，稱所緣三分；自體分、見分為能知心，稱能緣二分；惟所知境非離識而有，與新實在論認有所知境為客觀存在不同也。

7 第八識種與前七識現——因果問題

前講第八識變，其實非第八識變，乃指依第八識而存之各別不同的潛勢力或功能之種子而變。蓋第八識所含一切種，如地中之種子，有能現起之潛在功能也。此第八識所含之種子與前七識現起流行，成為因果；第八識種為因，前七識現——心心所及見相為果，然此果非無因，而因則第八識種也。但前七識現為果，對第八識種為因——即種生現，然第八識之種，一面亦仍為果，則由前七識現，又可為第八識種之因也。以一切識種現行之後，同時即息下成為潛勢力的種子——即現生種。可知第八識種與第七識現，在互為因果，形成四類：一、種生種，二、種生現，三、現生種，四、現生現；前三成因果之關係，後一則成彼此之關係也。此一剎那之種起為現實上之心心所法，則成種生現，經現行將前所有種子有所熏變後成現生種，如從種子生枝葉花，復從花生果可為種也。則知宇宙萬有不同之現實，皆由不同之因而生，非從上帝或客觀心等一因而生，以上帝或客觀心等之生萬物，與因果義相違故！因一果多，不相稱故！現行法各各不同，乃由各各不同之種子而起。然現行又成為種子，可知現在法有引生後用，假立當果，對說現因；觀現在法，有望前相，假立曾因，對說現果；以此說因果義，則甚明顯。各別之因成各別之果，又有從現生現的其他眾緣而助成之，故現行後之種已非前種也。

比如後稻之種子，已非前稻之種子，蓋由關係眾緣熏變之不同矣。

8 第八識現與一切法種——存滅問題

一切潛能是否繼續存在，即為存滅問題之所關。在現行生起連續上，個人幾十年，或人類幾萬年之歷史，形式上雖終消滅，其實非滅，以現行熏在賴耶中諸種子，遇有機緣仍可復現。故個人雖死，世界雖滅，一切法之種子仍保持不失而繼續存在，於是可解決存滅之問題。以曾現行之一切法種子，為現行之第八識所保持，現行八識相續不斷，旋生旋滅，旋滅又旋生，有二種特性：一、曰恆，二、曰轉。轉變起滅而不間斷，不惟不斷，亦不間隔，故曰恆。如各人心識死時似斷，其實仍不斷，惟在平常經驗未易見到，須經戒定慧破脫了無明，得無分別智極顯明之智慧纔能見到耳。惟第八識現行事實上雖恆續而有轉變，其餘一切法種子皆依第八識而存，故雖不斷滅而亦并非固定存在，乃剎那剎那生滅連續而存在也。然一切法種與一切法雖可以恆存而不斷滅，亦非絕對不能斷滅；易詞而言，以有相反之性質，亦可使之消滅也。例如光明永久現行，黑暗種子即不得生是也。可知一切法種雖依八識恆轉，若遇相反之性質，仍可使之消滅。惟其有消滅之可能，故有創造、改造、自擇、自新之路；轉煩惱為菩提，轉雜染為清淨，其斯之謂歟！

9 一切法種與一切法現——同異問題

一一法各有別異，而每類又有每類之別異，如眼識所緣之顯色，既別青、黃、赤、白，而青復有一一極微之異。同時、色同是色而外，與聲、香、味、觸又成別異；然對感覺等心法，則色、香等又同為色法。如此異而又異、同而又同之重重同異，以依第八識存在而能生一切現象之功能種子，有無量無數之差別，故一切法現象亦有無量無數之差別。一切法種、指潛在功能而言，無量別異之相似相等則成為同，依更大範圍則成更大之同，最大同則都無不同。別而又別、別而又別為異，共而又共、共而又共為同，故現起法有種種差別現象。而其他唯心論以一心生萬有，一多相違，成能生所生因果相違，故難極成。然何以同中有同，別中有別耶？以一一法能生之功能差別，故成現象差別，而每一現象，又與其他一切法連帶相依不相離，由此可為異中

有同、同中有異之說明。但此祇就非生命之一切法以論其差別，欲究生命之差別，當更進論業報。

10 前六識業與八六識報——生死問題

通常以初受胎為生，至命終為死，在此一期生死間有連續之生命。一一之生命，又有同異，如言人類為同類，與飛禽走獸則為異類；惟在動物，則又為同。此各個生命與各類生命異同之所由，依唯識學言：前六識能作種種之業，業、即是行為，通善、惡、無記三類，依眼、耳、鼻、舌、身、意六根，觸受器界六塵而有種種之動作發生，即為或善、或惡、或中立性之業，倫理學中之所謂行為是也。此業乃經心理作用上發動審決而起，依行為結果上判斷其優強力之性質。由此優強力用，但個人之關係則成為個性，通團體之關係則成為社會性，有個性、社會性之分，即成私德、公德也。此業只在前六識者，因須與他心境接觸而有，故業上有創造性，在第六意識尤有強力，能自由發動，轉變他識，創造所無，故依此優勝之業，可以從現在生命失去時，由創造業之成熟力，或更善，或較不善，或相等，而再得到一期之新生命。所得之新生命，由業一面為引導力，一面又為範型性，以之規定後來新得之生命為屬於何種之生命，以成為生命種種之不同，皆由業力使然也。由業力刱成生命之報體，可知業的引生力、範型力存則生，此業盡時即死。如砲彈之彈出力，可彈放至何處，及其彈力盡時即低落也。業力亦如此，故有一定之限度。現在之報體，乃由以前前六識業為引生力及範型力而成，由此而有各個各類之不同生命，此種引生力、範型力既盡，遂爾散沒，他種之引生力及範型力勢增，遂爾現起後期之新生命。所謂生起死滅者無他焉，不過引生及範型之業用起盡耳。換言之，即諸業之起伏乘除耳。此伏彼顯，彼來此去，知其他種引生及範型之業又可生滅，故有生死輪迴之事。從過去「世間極成真實」證之，如一開國君王，決定一朝代之興亡期限，達至極限，朝代雖亡，非土地人民并滅，其他強有力者，固將另刱新朝代起而代之也。

11 諸法無性與諸法自性——空有問題

前來已大略講明唯識之諸法，然此唯識諸法是否有決定性？如不決定，不過言說思想所建立而已，則如康德所謂宇宙以意識為立法者，則諸法本身無決定自性，則成為空；或諸法有其自性，則成為有。有自性則法皆有，無自性則法皆空，乃構成空有問題。此間可用三重觀之：一、遍計所執自性，此於一切依他起法事實不相符，全出意識上之決定。依他起法為意識周遍計度而不能適如其量，或增益之，或損減之，此所執法之自性，可知其絕無實體。惟此祇指妄執彼依他起法之所執法為空，非將事實之意識本身亦撥為空；離此妄執，於實體性之法而不起增損之二執，固無妨遍計焉。二、依他起自性，此雖無有獨立存在之法性，然可依眾多之關係而現起相貌功用，此依他起法，非無仗種種不同之因，託各類各類諸法互相關係之緣，以成種種不同諸法之差別，雖無絕對存在而有相對之事用。三、圓成實自性，依他眾緣而有的一切法，皆唯識所現，因知識有種種不同，成種種之差別，能除卻此重重差別之知識，掃空主觀差別之妄執，成為平等普遍之智慧所了知之境，則不惟意識妄計之遍計所執皆空，而依他起之差別亦空，如此通達諸法真實性相，是為圓成實性。由此可知依他起、圓成實為有，遍計執為空。而所要者，在須將意識妄執空去，不然、則所見、所知之依他起、圓成實，皆成為遍計所執之法。由此顯現須有無分別之真實智，纔能通達眾緣所生之依他起，達此依他起相，纔無妄執。佛法之空宗，皆對遍計所執法而說，遍計所執法如不澈底空掉，則不能達到諸法實相；如未達到圓成實性，則雖說依他起之因緣所生，不起遍計執，亦無是處。

12 唯識法相與唯識法性——真幻問題

唯識法相者，對唯識法性言。唯識法相即依他起法，眾多關係所變成之法，且顯然在眾緣中，識為最重要之勝緣，因依他起之眾緣關係所變之法，皆為能變知識所了知故。依種種差別之知識現種種差別法相，如能離掉依他起差別之相，現觀一切法真如實性，乃謂之唯識法性也。簡言之，在能變之識與所變之法上，將遍計執離掉之依他法，即唯識法相；唯識法相空所顯之一真法界平等真如，即唯識法性；於此二義，可解決真幻問題。蓋依他起眾緣之有，乃相對之有，非澈底之有；換言之、依他起乃如幻之有耳。通常所

謂現象本質，皆幻有之依他起法，眾緣所成，如幻如化；至圓成實性之唯識法性，即諸法真實性，乃真實非幻也

13 染唯識界與淨唯識界——凡聖問題

真如法性，離言思，絕是非，而依他起之法相，則有染淨之別，故有凡聖問題。佛法於凡聖問題，有精嚴之解決，須得聖果纔能謂之聖。聖果有高高下下不同之階級：小乘有四，大乘有十一。凡夫證聖果，初步須將現行煩惱所依之種子，要能永遠斷滅其一部分，即第六識有一部分分別所起自我執著之心，將此計我之心離掉，並將俱生而有恆審思量之我執永離一分，方可入於最初聖位。唯識界、指一切法之範圍而言，有雜染唯識界，以根本煩惱及隨煩惱本身為染法，凡有此染法之雜在唯識界中，皆為雜染唯識界。能將此虛妄分別之雜染唯識界空掉一分，則成一分之淨唯識界，亦即初成為聖也。能將此重重之染唯識界空盡，則成最高聖果之佛。故法相唯識學非為理論而已，并須將染唯識界改造成淨唯識界。余嘗謂佛法乃自然界中澈底之革命，即此意也。

14 淨唯識行與淨唯識果——修證問題

此段明須用何種工夫，改變之成為聖果也，故有修證問題。蓋假使不能真修實證，不惟成為空談而已，即前說須依修證所成之理論，亦將隨之而根本推翻也。修唯識行，證唯識果，再由較高之唯識行，又成較高之唯識果；故真正之進化，即在此唯識之修證中而已。然徒言進化，若無究竟圓滿之境，則漫無標準，進化之義亦不成立。今於此分兩段言之：

（一）四尋思引四如實智與五重唯識觀

四尋思引四如實智與五重唯識觀，即明由心理改變心理，次由心理改變而到生理改變，再由心理生理改變而到物理改變；及至宇宙之現象，皆即無分別之真如，而成為自他互融彼此無礙之宇宙。換言之，即成為不可思議之事事無礙法界也。然此改造入手，首由心理之訓練，即先從意識上改造。常人大抵以言語名字為即能得事物之真相，乃觀名言但屬名言，事實純係事實，事實絕非名言，名言亦非事實，二者分離而不相及，此即四尋思中一、名

尋思，二、事尋思之義也。三、自性假立尋思，四、差別假立尋思者，謂通常思想上，無論於一名字或一事實，皆有特定之意義，名為自性。如言茶杯，只是直爾任持自體，局守自體，不通他也。義貫於他為差別，如云茶杯為磁製之可破壞物，此可破壞義可貫通於他物，即為差別。貫通他義對眾多，局自體義對自少，以賓辭解主辭，不以主辭解賓辭，故主辭名自性，賓辭名差別。於每名每事雖可假立自性、差別，然此自性假立之意義中無差別假立之意義，差別假立之意義中亦無自性假立之意義。此種心理訓練，略同符號邏輯。如舊式邏輯所謂主辭——自性、賓辭——差別。符號邏輯以為各種主辭、賓辭，不過所列之次序不同，因種種概念各成一自立之概念，但以組織之不同，成為或主或賓，其實、自性假立惟自性假立，差別假立惟差別假立。將此四種尋思觀常常練習，則可引生四如實智。所謂如實智，即習成如其實際了知之心理，而生起印可決定之智也。如實於所緣名、事、自性、差別，了知其唯名、唯事、唯假立，謂之四尋思引如實智也。五重唯識觀者：第一重將遍計妄執之法離掉，祇存能變之識與所變之法之唯識法相及圓成實之唯識法性。再作第二重觀，觀唯識所現之諸法相分，皆能知識上所變現所了知之法，唯存能知能變之心心所法。第三重觀能緣二分與所緣三分中，唯存渾然不分之自體分，不惟相分為空，即見分亦泯，則見相之區分雙忘，只有渾然不分之自體分。由此進步作第四重觀，觀一切心心所法中諸心所但是心王屬性功用，不能與心王相對存在，由此祇有八識心王。第五重觀八識心王仍是互相相對相依而有，澈底追究則如幻如化而無決定，由此究竟真實，唯法性平等真如，捨相依相對之虛妄相，乃為真實存在，此第五重遣法相而證法性也。至第五重證真如法性，乃初成淨唯識界，以後仍用此五重觀數數修習增進，乃證圓滿二轉依果。

（二）大般涅槃與四智菩提

涅槃、圓寂義。染唯識轉為淨唯識，得大般涅槃，涅槃所成為四智菩提。菩提、正覺義。前五識成為成所作事智，第六意識成妙觀察智，第七末那識成平等性智，第八阿賴耶識成大圓鏡智；即將雜染界之八識，成為正覺界之四智也。以上二段，可知法相唯識學，確可由凡入聖，而證明法相唯識學之

能成立。

四 法相唯識學之利益

甲 破除我法之謬執

我法皆從遍計執而生，因計有主觀之自我名為我執，計有客觀之宇宙名為法執。因我則有非我，於是生於種種之貪，貪不遂故則生瞋，貪瞋依以癡、慢，世界之苦惱，乃皆從此我法二執而生也。學法相唯識，明諸法皆眾緣所成，唯識所現，則執我之觀念既破，而為我所有之法亦空矣。

乙 斷盡生法之惑障

生、指有情眾生之人生，法、指宇宙萬物等。因我執不破，則生貪、瞋、癡之煩惱障，法執未除，則生所知之障。明法相唯識學，則能得到最究竟人生宇宙之真相，以如實了知故，乃不生煩惱及所知之障也。

丙 解脫變壞之業報

生死從我法謬執所生惑障，發生種種思想行為之業，因有限量之業招有限量之報，則有生死。譬如專制君國之朝代，終有消滅之時，以其業有盡而報必壞也。能將我法謬執去掉，則能解脫變壞之業報，而成為四智菩提不思議業之圓滿報。佛學所謂了脫生死，即指此而言。

丁 滿足心性之意願

人生皆有止於至善之要求，如不止於至善，則不能滿足心性之意願，猶之千江萬湖之水，不流至大海皆不能得到最後之歸宿。四智菩提之大圓滿覺，才是至善之地；能將諸法性相如如了知，能轉一切染成一切善，人生意志之願望，才能滿足。

戊 成就永久之安樂

安樂有久暫之殊，小康太平時代，或近代為最大多數人謀最大幸福之社會主義國家，皆有限業力所成之有限安樂而非永久。蓋世界一治一亂，人生苦樂相尋，況國家不能有存而無亡，人生世界不能有成而無壞，僅以目前為限，尚何價值之足云！故必至淨唯識之四智，成大菩提，方成就永久之安樂。

己 證得無礙之清淨

無礙之清淨，即真自由也，絕對善也。通常所謂自由，因受根塵有限之牽制，皆成為束縛而無真實自由之可言；若能修無漏清淨行，得成淨唯識界，轉識成智之時，即證得無礙之清淨，所謂我淨是也。

卷020

百法明門論的宇宙觀

交廬子曰：百法明門論，天親大士作也。法者、軌範物解，任持自性；故法與物，異名同義，百法猶云百物耳。列舉此百法者，則以統攝群有也。統攝群有之論，天竺之勝論師六句，數論師二十五法，近世英吉利人穆勒約翰之意、神、形、法四句胥是也。然勝論、數論，吾教大、小乘論師破斥殆盡；而穆勒四句，余亦嘗論大略，其抉擇當否，可概見已。抑穆勒辯家也，其正鵠在盡列可名可言之物耳，逾此則非所思存。今百法明門論則不然，蓋詳列百法，僅明所由之門耳。門者，由義、通義、入義，今舉百法以明能通入之門，而由百法明門所通入者，猶別有宗趣存焉。

宗趣維何？約之不出二義；一、斷染成善。案：歷來釋斯論者，均以百法區為五對：一、無為有為，二、假實，三、心色，四、心王心數，五、善心數染心數。第一對綜該百法，第二對則遺無為，第三對則更遺假法，第四對則更遺色法，第五對則更遺心王及遍行、別境、不定心數，但十一善心數、二十六染心數而已。所以如是分別者，欲令修佛法者，知改流轉為常寂、淨煩惱為菩提，唯在成此十一善心數、斷此二十六染心數，得其捨凡成聖之樞要也。二、祛執證理。案：中道大乘，一切唯心，今列陳百法，正以明百法皆不離心識耳。心識之宗，曰如來藏。如來藏無執，末那執之、則曰阿賴耶。執阿賴耶見分為自內我，則曰末那。由之而辨其體相、業用、本末、因果，乃有八識心王。與心王定相應者，則有五十一心數。心王、心數、變起見分所了別境，則有十一色法。依心、心所、色、分位差別，則有二十四不相應假法。其無為法則心識之實性也。故五位百法、皆唯有識，一切愚夫執有實

體、執有主宰。若了唯識，則知我法皆橫計起。但離橫計、實無我法，我法執祛，則契證如來藏性矣。

然大乘諸論，陳列法相或有增減詳略，五位亦別有開合。如大宗地玄文本論則開五位為十種，加色主、非有為非無為、亦有為亦無為、俱俱、俱非五種。言色主者，猶近人所云原質，即四大種——堅、濕、煖、輕；楞嚴七大、瑜伽十界、皆詳言之。乃隨俗假說，非實物有，故茲不列。言非有為非無為者、即法性真如也。言亦有為亦無為者、即心心所之業用也。言俱俱者、即百法之都稱也。言俱非者、遣相歸性，百法皆不可思不可說也。義有開合、法無多寡，其宗趣亦莫不一致。舉一反三，在學者之善悟耳。至小乘諸部，大都依根本一切有宗建立七十五法。雖法相略減，非大小乘殊別之要義也。其要義在小乘法有而我空，色法、不相應法、無為法皆心外實有；大乘法我雙空，決定無心外實法，則大小乘所由判也。然不能思擇群有，窮盡無遺，又焉知心外無物，決定唯識乎！此觀百法所以尚矣。

為令學者易明，製一統攝分類表如下：

┌心分位

┌假┤心所分位

│ │心心所分位

│ └心心所色分位

│ ┌真

┌有為┤ ┌性境┤

│ │ ┌色境┤ └似

│ │ │ └質影——

│ │ │ ┌本識

│ └實┤ ┌心主┤ ┌有覆染淨

│ │ │ └轉識┤ ┌任運

│ │ │ ┌遍行 └三性染淨┤

法一┤ └心識┤ │ └計度

│ │ │別境

│ │ │ ┌自性

│ └心伴┤淨善┤

│ │ └世俗

│ │ ┌根本 ┌行相

│ ┌似 │染惡┤ ┌無記惡┤別體

└無為┤ ┌聖解脫 │ └流別┤ ┌行相

└真┤ └不定 └純 惡┤

└法實性 └別體

┌有情

┌無根┤

┌─合┤ └無情

┌自然┤ └有根

│ └雜聚 ┌作具

┌聚集┤ ┌人群 ┌間接┤

│ └人偽┤ ┌資生┤ └產業

┌覺境┤ ┌比量└人業┤ └直接

┌似帶┤ └相續┤ └觀玩

│ └夢境 └非量

┌帶質┤ ┌非量

│ └真帶┤

──質影┤ └比量

│ ┌有質

└獨影┤ ┌假想色

│ │病見色

└無質┤極略色

│極迥色

│ ┌擬人

└妄執色┤擬體

└擬器

此表所類別者，以法為幹，首區為有為、無為。無為區真似二支。似無為者，即論中虛空、不動滅、想受滅三全分，及非擇滅、緣闕不生一分。以真無為為幹，又分二支：一、聖解脫。謂三乘果人所證無餘涅槃，即論中擇滅無為也；二、法實性。即論中真如無為及非擇滅本性清淨之一分也。然無為法唯一真如，云何有六？蓋隨有為所顯、假說差別，猶以破人法二執、說人法二空，依三性說三真如，依十地說十種真如耳。

次依有為區假實二支：實者實物，一一皆實有種相體用。假有三種，曰聚集假，相續假，分位假。此二十四種不相應行，乃分位假，以即是心、心所、色實法上之分位差別故。然是依他所起，非遍計所執。蓋心、心所、色上本具之分位差別，與心、心所、色實法同一仗因托緣生起，非若獨影無質之境可由遍計妄執而有也。穆勒之相似不相似、並存不並存二法，攝論之世識、數識等十一識，康德之十二原型觀念，雖或盡理或不盡理，胥此分位假法也。此假區四；一、心分位，即命根是，以唯依異熟識種連持功能假立故。二、心所分位，即異生性是，以唯依煩惱所知二障染種假立故。三、心、心所分位，即無想定、滅盡定、無想報是，以此三位皆依心、心所二法斷滅假立故。四、心、心所、色分位，即餘十九種不相應行是。以得、流轉、勢速等，心法、心所法、色法皆有，即依此三法假立故。但色法不能獨有，必由心、心所變起，故一切唯識。

次依有為實物，區心識色境二支。心識又區為二：一、心主，二、心伴。心主即眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶等八識。又區為二：一、本

識，即阿賴耶識。二、轉識，謂前七識，依本識轉變而起。又區為二：一、有覆染淨，即末那識。二、三性染淨。又區為二：一、計度，即第六意識；二、任運，即眼、耳等前五識。

次及心伴。心伴者，為心伴侶、定相應心，不能自在，必依心起也。大區為五：一、遍行有五，二、別境有五，三、淨善有十一，四、染惡有二十六，五、不定有四，悉如論中自分。而淨善又二：一、自性，即善心所中信等前八也。二、世俗，即行捨、不放逸、不害也。染惡亦二：一、根本，即根本煩惱也。二、流別，乃根本之差別分位、等起流類也。又區為二。一、純惡有二：曰、別體，謂別有自體者，即無慚、無愧是。曰、行相，謂但是根本之差別行相，即忿、恨、惱、覆、害、嫉、慳是。以此九族、定不與善心所共起，故曰純惡。二、無記惡亦有二：曰、別體，即不信、掉舉、懈怠、惛沉、散亂是。曰、行相，即諂、誑、憍、放逸、失念、不正知是。以此十一族、亦通無記，可與善心所並作不悖，故曰無記、惡，謂其無記與惡之二性也。

次依色境，又分為二：一、性境，二、質影。性境者：第八識、第六識，及前五識依第八中色種變起自見分所緣親相分也；如見黑、白，如觸冷、煖，得境自性非共差別，不可言尋，故曰性境。此又分二：一、真性境，即前五識及同時意識未起分別所緣色聲等六塵親得其自相者，兼五、八識所緣及定果色等。二、似性境。若五淨色根、無表色等，但從發識防過殊勝功能建立，不能親得其自相，故曰似性境。案：此論百法，六種無為、是圓成實性，餘九十四種、皆依他起性，無遍計所執性。而色境中質影之境、則屬於世間世俗法，繫屬遍計執性；亦是我法等分別執見所安足處，故百法論之所不攝。然世間愚夫，顛倒執著、由來久矣。近今浮辯相尚，惡慧彌深，順時機故、遣迷情故，強為解說，誠不能已。否則昧者且以為百法論攝法不盡；俾知質影、皆唯識心變起，都無本質，故隨世分別、表中以質影獨建一幹，廣攝諸無體假法。

質影無自體相，但由周遍計度之妄念、執心心所及所緣性境與原型分位等增益而起。此又分二：一、帶質，二、獨影。帶質雖不得色、聲等自相，

猶挾帶色、聲等相質而起，譬如觸之得堅、因名曰堅，堅之一名雖遍於一切堅物上轉，而今名曰堅、實因觸得之堅而起。觸得之堅即身識所領觸塵自相，親得自相名曰性境；今堅之意言、實挾帶身識所領堅觸自相而起，非無因憑空而起、故曰帶質。特嘉爾所云意境，義頗符順。此又分二：一、真帶質。以心緣心，中間相分從兩頭生，兩頭有質。此有比、非二量：云何非量？謂末那緣阿賴耶見分為自內我，及意識緣諸心所法而比度錯謬者。云何比量？謂意識緣諸心所法、比度不錯謬者。

二、似帶質：以心緣境，中間相分從能緣生，一頭有質。此又分二：一、夢境：對覺言夢，覺時夢空，夢時非空同乎覺境，其相廣如覺境中辨。二、覺境，指吾人現前之對境也。又分為二：一、相續相：案：凡相有五：一曰自相、性境是也，二曰共相，三曰差別相，四曰因相，五曰果相、帶質境是也。而帶質境中因相、果相、曰相續相，在心心所所緣性境上依時、數、名、句、文、命根等原型分位而增益起者也。此亦有比非二量：云何比量？如佛說三世染淨因果等，又如生者必滅、人皆有死等。云何非量？如達爾文取證地質中殭石、妄計萬物進化等。要之、凡因果例合於正理，不畔現量者，皆曰比量。其乖悖現量、不應道理者，皆曰非量。

二、聚集相。即帶質境中之共相、差別相，在心心所所緣性境上依方、數、名、句、文、眾同分、命根等原型分位而增益起者也，但指剎那現境。前後三世相續相攝，則非此所攝矣。此又分自然、人偽二種。自然者、猶近人所云自然界之事物也。自然又二：一、雜聚：雜聚者，身非一身，與身俱生，共眾多身聚在一處，如曰草叢木林石聚等，凡未經人為設置者皆是也。即小兒初生、雖不自辨為何姓、何族、何國，逮其能自辨時、必為所生之姓、族、國人無疑。夫種族、國、姓、誠由人偽增踴而起，然是前人所為，而彼孩稚茲陔數中，則但是夙業所招無記果，故亦可屬之自然雜聚。餘動物等、可以類推。然木叢石聚等，一經人類栽砌攝受，則又屬於人偽矣。故雜聚通自然、人偽，此所詮者、則自然之雜聚也。二、一合：一合者，色心等多物合成一身者也。積聚曰身，一身猶云一聚耳。此又分二：一、無根：世俗曰五官，聖教曰五根，故無根即世人所云無官品也。根者，增長、滋養、執受、

連持之義，凡物無此諸義者、概曰無根。一滴水與一海水無殊也，一微塵與一地球無殊也，一寸石與千仞崗無殊也，一爝火與一日輪無殊也。無官品之別別一體者、及有根無情之枯木等，有根有情之死屍等，皆此所攝。然今所詮者，在自然而合成一聚者。若範金為圜、則曰一圜等，則又人偽所攝矣。二、有根者，又分為二：一、無情族：情者情識，無現行之覺知者則曰無情，草身、樹身等植物皆是。二、有情族：有現行之覺知者也，蟲身、魚身、禽身、獸身、人身等動物皆是。自然界物，盡於是矣。

次釋人偽：人偽者，由人之作為積習而起者也。然有情之類，皆有作為積習而起者，如蜂窩、如蟻穴、如蛛網、如鵲巢；今對人類說法、重在人事，故單言人偽耳。此又區二：一、人群：若家屬、種族、國民、教徒、軍隊、政府、士、農、工、商團等，皆隨習俗而異，定其倫眷，若震旦有君臣、父子、夫婦、兄弟、師友之五倫者。今此但辨人群之相耳，而群倫中之義務、道德等，則又人業所攝矣。二、人業：凡人群所取受作為之事業，皆屬之。此又分資生、觀玩二種，資生之業又二：一、直接者，衣被、飲食、床座、宮室等。二、間接者，又分為二：一、作具，農器、工器、軍器、舟車、書契、法律、禮制、錢幣等。二、產業，領土、田宅、倉廩、菽帛，及主所攝受畜養之臣妾子女牛馬禽蟲等。而人所造作、人所攝受，非直接間接之資生事物，無關活命因緣者，則皆屬之觀玩之業。人偽界物，亦盡於是矣。以上皆質影中帶質之境也。

次依獨影境又分為二：一、有質獨影：非無實質，但界代間隔、不親得質，不托質起，唯從見生，故曰獨影；如佛無漏假智能緣有漏界色等。二、無質獨影：絕無本質，但由意識強思計度想像刻畫而起，或由病狂迷罔而起。此共分為五：一、假想色：如意識所分別之受所引色、觀想色，及散心追憶過去、幻想未來之色境等。二、病見色：若病目者、空中見華起滅，及病狂者無中見有、有中見無等。三、極略色：如近人所云無窮小之莫破質等；此在聖教，本屬假想觀慧境之一，愚夫縛於原型之七識法見我、執著為實，故別出之。四、極迥色：如愚夫所執著之明暗分齊、宇宙邊際等；在聖教亦但是假想觀慧境之一，蓋依名、句、時、方、數量等原型分位析之極微極遠之

謂。但是自心之礙相，更無他物。五、妄執色：此妄執色，皆由獨頭亂識託原型之名、句、文及我法見、隨順邪教邪思計度刻想而成，唯是無法；雖龜毛兔角不得喻也。此又分三：一、擬人者：若震旦所計昊天上帝，歐美、大食所計造物主，天竺所計大自在天等；凡擬同人、畜、言有士夫用而生化萬物，為萬物本原及主宰者，皆是也。二、擬體者：如震旦所計太極、元氣，天竺所計實性、大有，歐美所計原神、原形、原質、原力等；凡執心外實有一物或二物為宇宙真體者，皆是也。三、擬器者：除前二計，餘一切等。略出三種，概舉妄執。要之，凡不親現量、不合比量，所計非量境界之無法妄執為實者，皆此妄執色所攝。

觀此統攝分類表及其說明，可知百法論該攝宇宙萬有，罄盡無遺矣。持斯論以研覈觀察乎萬物，物將何遁者！

作者初研究唯識學，文雖大致可觀，而名相間有錯誤之處，未及詳審，請閱者指教之！

卷021

阿陀那識論

——十四年十一月在東亞佛教大會教義研究部提出——

一 出名

二 界義

三 釋名

四 出體

五 會釋

六 破謬

七 立宗

八 顯用

一 出名

解深密經云：『阿陀那識甚深細，習氣種子如瀑流；我於凡愚不開演，恐彼分別執為我』。大佛頂首楞嚴經云：『陀那微細識，習氣成瀑流；真非真恐迷，我常不開演』。

此識為聖凡總依，真妄根本，唯識宗義，恃此以明。今就二頌以覺察其句義。凡、指異生，愚、包二乘，意謂阿陀那識甚深甚細，攝藏無始劫來習氣種子，為執持有情一期總報之主體，如暴流水，望似恬靜，不唯異生不知，即愚法聲聞亦莫能了；故我於彼不為開演，恐彼分別執為我也。凡夫分別執我，益增生死之苦；二乘種姓，可離生死，分別執我，遲其趣證，是不若不聞為得也。楞嚴初二句同，習氣即種子故，三句別開兩面：謂此識甚深甚細，生滅相續，相續故似真，生滅故非真。若迷為真，墮增益執，永在生死；若迷為非真，離此別求真不可得，墮損減執，亦永在生死。對深密第四句分別執為我，即迷之為真。然迷為非真，亦是分別執以為我，恐彼迷真非真之故，故我常不開演也。執為我，即固執為實我實法義；謂彼凡愚於此識上可起真非真之分別執也。二頌對觀，意義斯足，而深密唯明一義者，乃舉其最為易起之偏勝義明也。

瑜伽師地論，全據深密中文以明；他若攝大乘、顯揚、成唯識等論，處處引用此名，茲不枚舉。是經論中已有之阿陀那識名，為本論之根據。

二 界義

界義即定義，阿陀那識以何為定義？梵語阿陀那，譯云持。經中無分析解釋，攝大乘論解二義，不若成唯識論之完備，論卷三曰：『以能執持諸法種子，及能執受色根依處，亦能執取結生相續，故說此識名阿陀那』。此中三義，今欲從粗至細，從淺及深，故逆次明之：

甲、能執取結生相續義：結生相續者，煩惱、業、生、三法，即通常所謂惑、業、苦，由煩惱造業，由業結生。結生者，謂初受生時結胎以生身也。又從此一生至彼一生，由本有至死有，由死有至中有，由中有至後有，應有一恆行無間之識於中執取，使之相續不斷；若無此識，則一死即斷滅，是成

大過。首楞嚴經第二卷初，波斯匿王曾依外道起斷滅見，常懷悲憂，聞佛說法，悟明死生相續道理，了知從生趣生，捨身受身，變者受滅，彼不變者原無生滅，得大歡喜。蓋斷滅見者，一死永滅，即覺人生毫無價值，故須了解有此恆行無間，而執取結生相續之阿陀那識。進一步言：明此執取結生相續之識，能對治凡夫外道之斷滅見也。

乙、能執受色根依處義：眼、耳、鼻、舌、身五根，謂之色根，即指淨色根以言，粗色根為根所依處，總此名為色根依處，即有情一期之報身。此一期報身所攝有為諸法剎那無常之眾法聚中，而能使之一期相續存在，不散不壞，即由有此阿陀那識執受之故。執受之言，謂執為自體，令生覺受故。又色根依、指有情身，依處、亦通器界，外器世界，此一物與彼一一物相礙，此一微塵與彼一一微塵相礙，亦由有此識執持不失故，但不生覺受為異耳。章太炎嘗論礦物、植物有身識——見齊物論釋；究其論證，非關身識，實由阿陀那識執持之故。而章君不明此，誤為身識，身識但關於覺受痛癢等觸塵而已。執持一一物之自體以相礙者，固在此也。

丙、能執持諸法種子義：諸法統括一切有為法，然大類可分二：一、有漏有為，即雜染法——異生法，二、無漏有為，即清淨法——聖者法。種子可分業種——異熟習氣、法種——等流習氣之二。各各現行諸法，皆由自類種子而起，均等流類，名等流種；業種即思心所種子，乃思心所心王及善染等心所之活動作用，以自現對自種，亦等流種，但同時有特別功用，能為增上統攝他法。如國之統領然，就自體言，亦國中之一人，而同時有統攝全國作用，業種亦復如是，其所以異他者此耳。業種亦通有漏、無漏。然種子為潛在功能，無有現行法體可得，若無一現行法為之攝藏，即散失而不能存在，不存在故不能起現行，不起現行故便失壞一切世出世間法。然能攝藏此潛在功能者，即阿陀那識也。有執色法能持種子，不應道理；性變礙故。又生無色界者，無色法故，更何能持種子？復次、心所法亦不能持種，不自在故。前六識亦不能持種，無想、滅定等位無此前六識故；第七識雖恆行不斷，亦不能持種，是有覆無記性故。經菩薩之轉成清淨智位，後復起諸染法，不應道理。由此以論，唯此阿陀那識，無覆無記，一類相續能持諸法種子。此義

菩薩亦但知少分，唯佛智乃能究竟窮盡。

三 釋名

成唯識論第三卷云：『然第八識，雖諸有情皆悉成就，而隨義別立種種名：謂或名心，由種種法熏習種子所積集故；或名阿陀那，執持種子及諸色根令不壞故；或名所知依，能與染淨所知諸法為依止故；或名種子識，能遍任持世出世間諸種子故；此等諸名，通一切位。或名阿賴耶，攝藏一切雜染品法令不失故，我見愛等執藏以為自內我故，此名唯在異生、有學，非無學位不退菩薩有雜染法執藏義故。或名異熟識，能引生死善不善業異熟果故，此名唯在異生、二乘、諸菩薩位，非如來地猶有異熟無記法故。或名無垢識，最極清淨諸無漏法所依止故，此名唯在如來地有，菩薩大乘及異生位，持有漏種可受熏習，未得善淨第八識故』。此外更加初能變、根本、如來藏、種種異名，今次第略出以抉擇其義。一、阿賴耶，譯云藏，諸論解藏，通以能藏、所藏、執藏、三義釋之，此藏義純在異生有學位立名，二乘無學及念不退菩薩，無雜染法執藏義故，即不名阿賴耶；其名既狹，故不取之。二、初能變，此識含藏諸法種子，變現根身器界相分，凡愚不了，執為我法，破其執故，說諸我法皆為識變。

能變有三，此當其初，是對所執我法及假施設我法，說此名為初能變也。既對所執我法及所施設之我法得名，即不能盡此識之量，攝義不周，故亦不取。三、異熟，有異時而熟、異類而熟、變異而熟之三義，較阿賴耶名雖稍寬，將成佛時即捨此名，故佛位無異熟，二乘灰身泯智亦無此之異熟；義不普遍，亦不取也。四、庵摩羅，譯云無垢，即清淨識，此識唯在佛位，非異生、二乘、菩薩所得名，菩薩尚有現行無明及雜染種不清淨故。此名既唯限於佛果，即不能攝盡此通凡聖染淨之識體，故不取也。五、心，心之一言，通凡夫、二乘、菩薩、佛一切位。諸經論中，有以心、意、識三通名八識者，有唯就第八名心、七與六名意及識者，而有時心心所法都統名為心，或兼色法亦名為心，如心臟之肉團心等；其名太寬濫，亦不取也。六、根本，前七轉識及一切染淨法，以此為依止故，稱此為根本識，亦通一切位。但根本言，不唯此第八識，如證真如智亦名根本智，是稱真如為一切法之根本也；

此既有濫，亦不取用。

七、第八，此依數目得名，從前五、六、七數至此，目此為第八識，乃從粗至細、從淺至深、以數之數目雖可通聖凡位，亦無濫同他失，但不能顯此識相用，不過一帶數名詞為符號而已。八、所知依，名出攝大乘論，取義寬廣，通一切位；所知即指一切染淨諸法，一切法以此識為依，故名為所知依；依此立名，備顯此識相用。然不取者，在論所知正指三性，而遍計等諸所知法，其實亦依真如或意識等，是依義亦可通他法，不若阿陀那義尤精確也。九、一切種，在成唯識論，名為此識因相，亦通一切位，在佛位可名一切無漏法種子識，寬狹相對，與阿陀那略同；但一切種，乃此識所攝持及所緣之相分，不是現行識體，持此種子之識，即阿陀那，且就能持種子識言，僅阿陀那三義中之一義，故亦不取。十、如來藏，在經論中與第八識相關，其義甚廣，今略出其意。藏即覆藏，雜染無明能覆藏一切有情本具之如來智慧德相清淨法身，如來清淨法身為所覆藏，雜染無明為能覆藏，能所合名，稱如來藏。雖可通一切位，但此名之立意，在專指雜染覆藏中之清淨法身功德名如來藏，不通雜染法，恰與阿賴耶相對，阿賴耶偏目雜染法，如來藏偏目清淨法，故義太狹；

然此名又失之太寬，以亦攝無為真如，並前七識一切清淨法，總名為如來藏故。以此簡別，唯以阿陀那名此第八識，最為允當。

四 出體

此段文在本論最為扼要，可先知其大概。依上嚴格思擇，唯是此阿陀那名義，名義所依之法體究何在？不可於一切法外別求阿陀那識，須知天地人物，全是阿陀那識，其所以不見為阿陀那識而見為天地人物者，以我法二執恆行故；如病眼見空花，以眼病故，唯見其花，不見是空；眾生有二執、二障故，不見其為阿陀那體，唯見為種種雜染諸物。古人云：『若人識得心，大地無寸土』，意即此也。

甲、大聖自住後得智境——阿陀那識：耳所聞者為聲，眼所見者為色，由聲色之名義，可指與聲色之法體；今阿陀那名義既了，故須出體。阿陀那

識，見不到，聞不到，云何而得出其體耶？雖依聖教及由理論，如依持取結生相續，推知有此阿陀那識；或由能執受色根依處，比知有此阿陀那識；或從能執持諸法種子，考知有此阿陀那識，此皆比量推論而知，還同哲學家之懸擬默揣，不足顯此識體。如有人於此，未嘗到廬山，但聞人言廬山風景，或見攝影鏡所攝諸山水，知其某為大林峰，某為五老峰，某為牯嶺，然皆比量推想而知，終未曾親見盧山也。阿陀那識亦復如是，教理不過比知，須得能證之智，乃能親證知也。然則要何種智，方能證見此阿陀那識體也？曰：大聖自住後得智。大簡小乘，聖簡異生，正指初地以上菩薩而言，其智有二：所謂根本——如理智、後得——如量智。然能以此阿陀那識為所知境者，唯後得智。後得又二，此為自心安住與他無涉之後得智，諸佛果位即為自受用身，故名曰自住後得智。四智前三皆具根本、後得之二，唯第四成所作事智但名後得，以不能親證真如故。菩薩唯以平等性智、妙觀察智、之自住後得智證知此阿陀那識，第七未轉時，雖唯緣第八，然轉智時亦能了知一切諸法；然了知諸法皆阿陀那識耳。瑜伽真實品云：『菩薩於自性假立，尋思唯有自性假立已，如實通達了知色等想事中唯自性假立，非彼事自性，而似彼事自性顯現』。離於自性假立之事自性，即菩薩安住如幻三摩地所緣諸法唯識之如幻境，所謂藏識海常住也。佛果圓成四智，究竟窮盡此識底蘊，安住海印三昧，遍能了知如幻不空之法，此略明菩薩自住後得智所緣為此識義。詳為料簡抉擇，俟諸他處。

乙、根本智境——即真如：上出阿陀那之識體，是出事之當體，猶非體性之體，故云『相似顯現，而非彼體』。若了知此真如體性，則唯是根本智，在根本智所證知，則唯是無相真如。如質學家，明全宇宙唯是若干原質，生物學家則知其唯是生機力；所謂仁者見之為仁，智者見之為智。自住後得智了知阿陀那識，則一切法皆阿陀那識，根本智了知真如，則一切法皆真如也。

丙、涉他後得境——即染淨諸法；佛及菩薩與佛菩薩及諸眾生相交涉故，四攝、六度種種善巧，種種施設，皆依此涉他後得智安立。此智了知聖凡諸法，若自若他，若染若淨，眾生各各性欲不同，隨機化導，與之起種種交

涉，而有菩薩之上求下化及如來之現身說法。但此時雖分別自他、染淨諸法，而同時悉了知如幻如化，皆唯識之所現。

丁、小乘智境——即四諦染淨諸法：聲聞、緣覺、修四諦、十二因緣觀，證生空真如，雖了知諸法無我，而計執有染淨諸法可得，不如菩薩能了知皆唯心所現，智證人我是空，唯有四諦染淨諸法，是二乘之智境，亦佛菩薩智之一少分也。

戊、異生智境——即隨類之宇宙物我：五趣、三有異生之智，即二執、二障相應之有漏虛妄分別，隨業報為何趣何類，隨其趣類各各現其所了知之宇宙物我，此唯是此而不是彼，彼唯是彼而不是此。如人見之恆河，鬼見猛火，天見琉璃，所謂『隨異生心，應所知量，循業發現』也。不了世間唯心所現，隨類不同，取相安名，起遍計執，計我計法，所以隨類各有其一一之物我，皆異生之虛妄分別智境也。就能了之智，有此五重分別，離智則無名可名，不可施設，不可安立，強謂之一真法界，言語道斷，心思路絕也。

五 會釋

阿陀那識，其體是自住後得智之所緣境，隨義施設，有種種名，此諸名義，今會釋之。此識有攝藏諸法雜染種子等義，名為阿賴耶；由或善不善先業而引招為現生無記之異熟報體，復名異熟識；又因緣所生如幻有法，及異生遍計所執之若我若法，皆以此識為能變，故名為初能變；如來證得二轉依時，捨此識雜染轉成清淨無垢，是名庵摩羅識；又或是能緣慮法，及能積集諸法種子，名之為心；又或是一切染淨法根本，稱為根本識；又此識為識類中之第八數，故名第八識；又指所含藏之一切種子，名一切種；又未離雜染時，如來無垢識為無明染法所覆藏，乃名如來藏；以種種不同，故有種種異名也。

六 破謬

一切謬執，皆由迷此阿陀那識而起，攝論等有摸象之喻，即明不了此識以成妄執，廣見經論，茲不煩出。今就大乘建立此阿陀那識文中，有因翻譯之訛，或以解釋之誤，至成種種謬計，特一明之。

甲、北魏時菩提流支譯世親之華嚴十地經論等，依之立地論宗。此宗中或因阿陀那有執持義，誤傳此為第七執我之識。不知阿陀那之執持，乃持種及根等不失之意，與第七識執我之執不同。誤阿陀那為第七識，其謬孰甚！謬種流傳，沿襲成典，天台諸籍，往往見引！因經前輩大德承用，後世學者是非莫決。知其出於傳譯之訛，則其疑可祛矣。

乙、地論宗尚有執第八識為純淨之識，以染污專屬前七識；轉識成智，乃滅前七之染污識成為第八之純淨也。迄今猶有承襲此謬，流傳為滅前七識或前六識等口頭禪者，亟須揭破。諸佛菩薩之根本智親證真如，甚深甚細，言思泯絕；所謂第一峰頭，不容話會者也，第二峰頭，略可商量。諸法緣起——法界緣起阿陀那緣起等——皆在後得智上施設安立。如來第八純淨；菩薩以還，第八皆未離染；若云第八純淨，則一切雜染法緣起皆不得成。若謂前七是染，故可成立，亦不應理，前七轉識不能執持諸法種故，諸法無種不得生故，計無因生非佛子故。復次、諸佛四智亦不得成，滅前七染成第八淨，則無妙觀察智等故。由是種種道理，如來以外，第八非淨；原是無覆無記，理善安立。

丙、真諦三藏立庵摩羅為第九識，第八為染淨和合識，前七為染污識，轉染成淨，以滅前七染及第八染分，其淨分成為第九識；其實、不過捨第八識之雜染分，圓證其清淨分而已，并不是全滅其體而別有一識為第九也。此種錯謬，或因翻譯錯謬，或因譯人在梵文上本不深知其義，如今日之有名學者，譯傳明清間唯識典籍於外國，錯謬重重，以人為重，襲而用之，其實則出於誤傳也。近有調和此種謬傳，別為古學今學；其實、古學是傳釋之錯誤，而唯識學原自一貫，本無古今。某君依大乘莊嚴論巧立唯識古學，謂真諦之第九識名，依真如立；然真如為識之體性，識實性故，假名為識，理亦可通，但不應以庵摩羅名。考如來出現功德經頌文，庵摩羅固以名清淨第八，不以指真如及可別名為第九也。故不如依楞伽真相識為第九，以楞伽之真相即真如故。真諦以庵摩羅為第九，則不是用遍一切法之平等真如性為第九，乃是別指第八淨分以為第九，故不宜也。摩訶衍釋論有十識，庵摩羅為第九，堅實心為第十，亦依第八識淨分假施設為第九，及依真如假施設為第十而

已。某君引佛地經論解功德經頌，以大圓鏡為淨第八，而與第九庵摩識相應。然按頌文并不如此；頌曰：『如來無垢識，是淨無漏界；解脫一切障，圓鏡智相應』。此如來無垢識即通指淨第八心心所聚，圓鏡智即此識相應之智，以淨第八已得解脫一切障故，與智相應。智相應者，實是淨識及善心等，智增勝故。佛地經論通合淨第八心心所說為大圓鏡心，非謂與真如或第九識相應也。

七 立宗

唯識宗之特勝點，即在第八識，明此阿陀那識，即自明一切法唯識；故本論以明一切法唯識為宗。復可以此因成立一切法如幻宗，以皆唯識現故；依第八識建立唯識宗義，廣如攝大乘、成唯識等論明。

八 顯用

若依遍計所執之我法而說，則唯有遮破而已。我法執盡，即証菩提，如般若、三論等，無有一法可立。然智劣者則墮空執，即不能通達於諸法實相，或如禪宗諸祖，單提根本智證，要悟就悟，不悟則不別為權巧開示，亦失菩薩度生方便。賢首等宗如來智境，闊談圓妙，流於玄虛。本論勝用，則在先明阿陀那識，識通聖凡，在人即人，直指人心以為發明，即就此識顯一切法，使不墮損減執；以一切法唯識故，皆如幻如化，亦不起增益執。二執遮破，悟入非空非有之唯識性，是為本論大用所在。

卷022

末那十門三位與賴耶十門二位之同異（附註）

——試題總批示略——

一 能詮上之同異甲 形式上之對辨

乙 名次上之對辨

二 所詮上之同異甲 法類上之對辨

乙 義理上之對辨

此題所重不在材料而在條理，遇此種繁雜之思想，必有精密之方法，乃能分析綜合而組織表顯之。通觀諸篇，法尊於法義所得較多——密鎪近之，而猶有相混。滿智能分為名目及義理二綱，是其勝處，惜內容錯誤尚多！會覺——能學、翠華、性林近之，按同及異等四綱以數列舉，頗有長處。若善樸之祇在門名之次第上逐條言同，致皆成為同而異者，殊為不善用思。其餘或得題不全，或未能做到題上，故為此篇以示方略；各人將自作一篇對觀之，可知得失之何在矣！

一 能詮上之同異

甲 形式上之對辨

1.同者二：一、末那頌與賴耶頌各分十門。二、末那釋與賴耶釋各分八段。

2.異者二：一、末那有三頌，而賴耶二頌半。二、末那分三位為總束，而賴耶分二位。

3.同而異者一：末那釋與賴耶釋雖同八段，然末那以四段合解四、五、二門，五段合解六、七、二門，其八段祇解十門。而賴耶以一段合解一、二、三、三門，二段合解四、五、二門，正解十門祇七段。其第六段係別解觸等故。

4.異而同者一：雖末那分三位，賴耶分二位，而皆同總束前之十門八段故。

乙 名次上之對辨

1.同者三：一、末那第五門與賴耶第五門同辨行相故。二、末那第八門與賴耶第八門同辨三性故。三、末那第十門與賴耶第十門同辨伏斷故。

2.異者十一：謂末那有出名、所依、自性、染俱、界繫之五門，而賴耶無之；賴耶有自相、因相、果相、受俱、法喻之五門，而末那無之。對辨之成十異，而三位與二位名次全異，總為一異，故成十一異。

3.同而異者二：謂末那與賴耶同列所緣門，而一居第三，而一居第四。又、末那與賴耶同列相應門，而一居第七，一居第六，名同次不同故。

4.異而同者七：十門中除第五、第八、第十、三門，餘末那與賴耶七門相對，皆名異而次同故。

二 所詮上之同異

甲 法類上之對辨

1.同者四：一、末那「緣彼」，與賴耶「不可知執受處」，同是辨所緣故。二、、末那「思量為相」，與賴耶「不可知了」，同是辨行相故。三、末那「有覆無記攝」，與賴耶「是無覆無記」，同是辨三性故。四、末那「出世道、滅定、阿羅漢無有」，與賴耶「阿羅漢位捨」，同是辨伏斷故。

2.異者二：謂「末那」辨所依而賴耶無之，賴耶辨受俱而「末那」無之，對之成二異故。

3.同而異者二：一、末那「次第二能變，是識名末那」，與「初阿賴耶識，異熟、一切種」，雖同是出名，然末那祇約性相出一名，而賴耶約自相、果相、因相出三名者，有異。二、末那「四煩惱常俱，謂我癡、我見、并我慢、我愛，及餘觸等俱」，與賴耶「常與觸、作意、受、想、思相應」，雖同是辨相應心所，然末那約染俱、餘俱、分為二門，而與賴耶但一門異。

4.異而同者三：一、末那「思量為性」，與賴耶不出自性雖異，而賴耶「不可知了」，與亦出自性同，二、末那「隨所生所繫」，與賴耶明果相雖異，而賴耶「異熟」，亦與明界繫同。三、末那三位與賴耶二位雖名數有異，而同是總明生佛聖凡之識有染淨差別。

乙 義理上之對辨

1.同者一：謂同捨受。

2.異者五：一、賴耶之異熟果相義，末那無。二、賴耶之一切種因相義，末那無。三、賴耶之恆轉如瀑流義，末那無。四、末那之染俱義，賴耶無。五、末那之界繫義，賴耶無。

3.同而異者五：一、所緣義雖同，而末那以八見為所緣，賴耶以執受、處、為所緣，則異。二、行相義雖同，而末那以思量，賴耶以不可知了，則異。三、心所相應義雖同，而末那有十八心所，賴耶惟五遍行，則異。四、三性中無記義雖同，而末那有覆，賴耶無覆，則異。五、伏斷中阿羅漢位雖同，而出世道、滅定捨與無有，則異。

4.異而同者一：末那與阿賴耶之名義雖異，而依自相義以立名，則同。

5.異而同同而異者三——此單在義，本唯是同而異，須兼類言乃明，故成此式：一、賴耶雖不明所依，而寄明亦有所依義，故異而同。雖同明所依，而一以自種自前滅及賴耶現為依，一以自種自前滅末那現為依，又同而異。二、賴耶雖不明自性，而亦曾帶明自性義，故異而同。雖同明自性，而末那自性是思量，賴耶自性是不可知了，又同而異。三、末那三位，賴耶二位雖異，而皆是明識之通於因果染淨義者，故異而同。雖同明識通因果染淨義，而末那淨義通大小乘因果位，謂唯法執相應位，有小乘學無學淨位，佛前平等性智現前位為菩薩淨位，賴耶淨義則惟佛果，又同而異。此條可如法尊所表。

(見海刊五卷四期)

（附註）海刊原題為『對於末那十門三位與賴耶十門二位之同異一題各試卷之總批』，法相唯識學中改作『對於唯識試題之總批』，今改此題。

卷023

能知的地位差別上之所知諸法

——十五年初夏在佛學院講——

一 引言

二 吾人的能知上所知之天地人物

三 五趣有情各類能知上所知之宇宙

四 三乘共慧上之所知蘊等

五 大乘根本智之現證真如

六 大乘後得智之唯識如幻諸法

七 佛智之圓融法界

八 結論

一 引言

今年本定上期講成唯識論，因各處宏法因緣之牽涉，遂爾擱置。不能在此為大眾常講，殊覺不懌。雖然，善因法師及化聲講師，所講亦多是佛學院學課中重要之課，如攝大乘論，亦為成立唯識論道理之要典，三論亦與唯識義理相貫通。以空後方能顯諸法唯識如幻故，吾雖未講，亦如聞吾之言。且善因法師與化聲講師所講者，時間寬裕，必能真切詳盡，而吾此暫來少時，實不能詳講經論，只提其大要以言之耳！

今此講題，曾於南京法相大學及上海國民大學講過二次，當時未有人記錄，今再提出重講於此，亦可為講唯識論之總綱也。

二 吾人的能知上所知之天地人物

現在且言本題，於此先分能所二知來說，然後合說。所知中復先說所知義，次所知諸法。此所知一名，與常言煩惱障、所知障之所知二字相等，即為能知所緣之境，亦即種種諸法，故所知包一切法。能知雖與所知相對，然能知亦包於所知內，以「能知法」亦是所可知之境故。所知諸法者，如百法明門論，觀於百法，則百法為所知，觀為能知，故所知諸法範圍甚寬。此連上能知的地位差別上之所知諸法讀之，即顯所知諸法都非離能知而有彼所知可單獨存在，常人思想上如見此桌，即知其為桌，故名曰此桌也，若不知其為桌，而尚謂桌物仍然存在，其孰能證知。故桌物之存在，即存在能知上，此桌之能知無故，所知之桌亦無。在能知地位上有差別，則所知亦隨異，不可謂在此差別地位上所知諸法，亦不同此，其大意如是。喻如眼見講桌，平常見之大概無異，或者平常眼識變更，則見此桌亦異其物，如現在人以「X光」窺物，則所見不同平常，再用顯微鏡窺物，又大異乎X光之所窺見者。即此X光、顯微鏡所顯之物，固已大異乎吾人平常眼識之所知者，天眼、慧

眼更可比而知矣。蓋以吾人同類業報上所感之真異熟識上之異熟生眼識，以同類故乃相類似，然亦已有許多之參差不齊。若乎天趣之天眼，直可以透視而無礙；其他傍生、餓鬼所見，由其所感業報之根識不同，而所見者亦遞有等差。是以能知之地位如何，可確定其所知為何法也。對此大意已竟，以下分開來研究。

比如吾們人類，有四大部洲之不同，十方世間之分別，茲姑不論。而就共業所感一地球上之人類言之，其能知上由五根發五識見、聞、覺、知，在五根對境發識之時，復有同時意識上所變緣之名字言語。仰觀俯察，盈天地間所有同類之人、異類之物，此皆吾人見聞之所覺知到者。在吾人意識上所有觀念思想之深淺雖不同，而依五根所發之五識大概相同也。有人於此，為常人之眼根所不能見者，而此則能見，常人之眼根所能見者，而此則不能見，則成為病態的眼根識矣。此人類五根發五識之見、聞、覺、知，其限量大抵如是。人類意識上雖有種種推想思惟不同，大都攝持人類相同之五根上所發之五識以為依據，唯其人類有相同之限度——中外人見、聞、覺、知如是，旁生、鬼、修羅等在其同類亦如是——，以所得之異熟識體大概相似。因此能知同故，所知天地人物，亦大致相似，遂迷執為實在，誤認離能知之心識實有物質存在，於此展轉貪著，造業受生。蓋凡感受得一種異熟業果，即落在此業果範圍之內，墮在天趣則為天趣能知所限，墮在人趣則為人趣能知所限，墮在餘趣則為餘趣各各業果能知之所限。如五趣有情各觀恆河之水，於餓鬼中見之則為膿血，人則見之為水；而人不能見為膿血、鬼不能見之為水者，何也？亦良由能知不同而所知隨異耳。此第就業果識上講；而人之所以迷為實在、執為實有不變者，其根本即無明是也。無明亦稱為愚，約有二種：一曰、真實義愚，二曰、異熟果愚。其異熟果，異則見為異，同則見為同，所以人等迷執於不知不覺之中而不悟也。當知吾人所見天地人物，以及天文中之日月星宿，地理上之山河草木，人事上之語言風俗。器世間之形形色色，是皆人類見聞覺知到者，思想到者。然以之與諸天及三乘聖者論齊一，則不可也。何哉？以有何類能知，方現何類所知法，此類能知無故，即此類所知亦無。吾人憑五根識以見聞覺知此人間世，加以語言文字及觀察思惟

考慮之所知者，遂以為天地人物必定如何如何，不知實由其能知之如何如何而來也。佛法隨俗解釋，隨人類見聞覺知、語言思慮之所及者以為準，乃說為如何如何，使其能緣之智應所知之量而得了然於心，此蓋隨情強說而已。

若依佛菩薩智慧上之所知境以立言，則其實全無此事，故如恆河之水，在餓鬼之業識上全無此水；人類雖見為水，而以天人所見之琉璃衡之，亦全無其事；天人雖見為琉璃，而在佛菩薩慧眼觀之，則唯是虛空真如耳！以故『觀自在菩薩行深般若時照見五蘊皆空』，其語為有證也。夫世間不外五蘊和合，而菩薩觀為空無所有，則何處更有天地人物！若從此處了知，則知吾人所知之天地人物、宇宙萬有，皆業報所感五根識之能知與人類言語思想意識之能知大致相似，乃覺知了解到之天地人物、宇宙萬有，亦大致相似，不致顛迷錯覺。並能了知人類意識上之能知無時，則天地人物、宇宙萬有，亦可剎那消殞。此中有教可以引證，深密經慈氏問釋尊云：『世尊！若彼所行影像即與此心無有異者，云何此心還見此心』？『善男子！此中無有少法能見少法！然即此心如是生時即有如是影像顯現』。換言之，即但有如是能知即有如是所知，此能知無故，則此所知之法亦無。關於意識上之觀念起伏，常人易於了知，其不易了知者，即業所感之異熟果。是故吾人之所知一切諸法，皆不出真異熟識及此真異熟識所生之五根識等，此若無時，餘亦隨滅。是故吾人之異熟報捨時，人類所知之一切諸法，亦皆隨之消殞；一人如此，一切人亦莫不如此。上來就吾人通常之能知地位上，有此所知天地人物之異。至若修真習禪之士，如得色界禪定，其定心上之所見，已非人間世天地萬有，彼修得者全異報得。又修得神通者，其先不能知者至此能知，其先不能通者至此能通行無礙矣。良以報得之五根識限量至此已為打破，而另得一能知之地位，故所知亦即不同。就人類加以修證，已為變移莫測，可知吾人同見之天地萬物，由人類能知之類似而決定，理非虛謬。

三 五趣有情各類能知上所知之宇宙

五趣有情、通攝三界。五趣即天道、旁生、餓鬼、地獄、及人道是。三界即欲界、色界、無色界是。天趣通欲、色、無色三界。欲界包天人等五趣，故天、人、畜、鬼、獄五趣皆為欲界有情。而一趣內亦各有其差別，就天

而論，其在無色界者為四空天，與欲色界之六欲天、四禪天不同，故三界又分九地。天既有欲、色、無色之分，人亦有四大洲中各類之不同。若細分之，色界天更有初禪三天、二禪三天、三禪三天、四禪九天之等差；人有四洲種類之分別。前節第就人趣立言，此節擴充論點，概論三界五趣，而其有情各類地位之差別已如上說之龐雜。若更為細密之觀察，則同一無色界天，有空無邊處、識無邊處等之別異；同一人趣，有轉輪聖王及梵志等之不同；瑜伽師地論析九有、二十五有為六十二有，猶未足語其細微。其在旁生，則有所謂二足、多足等動物，飛潛蠕動等族類；餓鬼有上中下之品類，大福德大威力之鬼趣即為修羅、羅剎、夜叉等；地獄亦有八寒、八熱、中邊、無間、孤獨等異。求其所以致此天地升沈之懸殊，福樂罪苦之感受，乃由善惡業招別別之異熟識，能知的地位有差別而所知之諸法亦隨異也。色界、無色界離人類漸遠，無大關係，唯欲界天趣等有情，與人趣界繫相同，關係亦隨之密切。人類之業報未失時，其與人類之關係亦糾纏不斷。雖有此相互密切之關係，以成其共業所感之依報（各各賴耶識中有共相移變之器世間），還互相共同受用；然亦各類各類相參差以營其殊異之業用，此實由各各異熟識各變而末由強同也。是故蟻命雖微，黃黑異族，鷺鵬同飛，遠近殊方，斯蓋以類相別也。若就其五根所發之五識以相測度，則在同類未嘗不同，斯又何哉？則其相等業力所感之相類異熟果，固大致類似也。夫惟如是，故五趣有情，各類能知上之所知者亦即其各類宇宙萬有也。傍生如是，餘可類推。此就報得之異熟賴耶識內變根身、外變器界之昭示者，已若是之不可揣擬，是則有情所知之宇宙萬有，豈非如幻如夢乎？

就人類範圍內而觀察萬有以為同一實在，若就異類而觀之，則即知其不如是也。以現代哲學家心目中之宇宙觀而論，亦多能看破此層，蓋吾人所謂廣宇悠宙，亦不過一剎一剎時間念之相續，與夫一點一點微塵相之和集，實則無所謂宇宙萬物之存在也。莊子有言：人見毛嬙、西施為美，「魚見之則深入，鳥見之則高飛」。又人以為美味盛饌，安知異類不為惡露奇污哉！故曰：「海中飛來大鳥，人以為祥，備大牢三牲祭之，鳥憂以死」。可見人以為美，異類未必以為美也。經論上亦常說恆河之喻，人見為水，天見為琉璃

，鬼見為猛火、膿血，水族處之如人處空氣中、鳥飛天上，不自知其在河也。是故一類一類之業報不同而所知全異，亦復如是。夫人見水執水為實，在天見為琉璃執琉璃為實，在鬼見膿血猛火又執血等為實在，然則果誰何為實在哉。是故吾所見雖非全無，而亦未可遽執為實在，而於此可以悟知「三界惟心、萬法唯識」之義矣。唯識所變，故宇宙為幻有也。常人入火則燒，而有異類能在火中生活；有神通者入火不焚，身心不覺其熱。所以者何？由其能知異也。諸所知法不離能知，此理誠不易悟，若從五趣有情各類業報之不同而交互參究，則此理復易明白。雖各趣有情中之同類者，亦可見其所知隨能知以相殊之宇宙觀也。

四 三乘共慧之所知蘊等

三乘共慧、即三乘共般若，與大乘不共般若異也。共般若為悟生空、人無我之慧，乃佛菩薩、辟支、聲聞之所共同者；不共般若為悟法空、法無我之智，非二乘之所共有者。其在三乘共慧上一味平等，蓋非有高低大小之不同也。各類所知不同，在人類中以有聖教傳承，大概可以推知，若旁生等則否；又人或能推知畜而畜不能推知人；又若人類不易推知天道而諸天則能推知人道。復次，二乘於天、則亦如天之能知於人。反之、人天則難了知二乘；佛於菩薩，菩薩之於二乘，亦復如是。此種以上智而能知下愚之能知，則為隨他類能知之所知而知者，非聖者自證智之所知境也。在三乘聖人、大乘菩薩各有其自證智之所知境，非是隨他之所知可比；其隨他五趣等之所知而知者，則世俗智也。是故三乘聖人自證智之所知，其所知行相為何？迥非吾人凡愚之所能知；而吾人所知之天地萬有等，亦絕非三乘共慧之證智的所知境也。在三乘共慧之證智境，實無天地萬物，唯是五蘊、十二處、十八界等諸法耳，非常人所見一個一個之天地萬物也。若人能同此證知，即為得生空人無我之般若智者。

在此三乘共慧現前，則其在人類平常能知上之所知如何，此時大非原形。所謂「虛空粉粹、大地平沈」，只是蘊等諸法，所謂唯蘊無我是也。所以三乘聖者於斯時也，第見五蘊、十二處、十八界等而已！此出世淨智之所證者，非凡夫境界之所能實知到也。其所見之蘊等和合之假集合物，譬如陽焰，

遠疑為水，走近則無所見，唯有蒸氣而已，此亦如是。凡夫見為天地人物，聖者第見蘊等不見人物。常言五蘊皆空、四大非有，此理未免高深，難以了知；故必三乘親證唯是蘊等，方可進蘊等亦空耳。但所謂五蘊和合假，此雖三乘證得者，然非與恆人所知者異物也，乃即於吾人所知之天地人物見為惟是蘊等。故三乘所證者，實與吾人所見者同物，不過能證之慧有異，而所知諸法不同耳！比如分明紅顏如畫之美人，若以「X光」視之。則見白骨一具，而常人眼目中固一嬌好美人也。所對者一，而以能見地位差別，其所見立異其趣，可深長思矣！至於生空人無我之境界，要聖智現前方能見到，吾人無能證知也；有之、唯修證可得。此所以鬼見恆河為血，人見恆河為水。天見恆河為琉璃也。其一得報同則所見亦同，如人類同見為水，鬼趣同見為血之類也。得報異則所見亦異，如上可知。其一則修得通智者，未得通智時見為水，固無異乎恆人之所見也。一旦得通，則徹視無礙，或見為蓮花藏海，或見為琉璃，迥異常見矣。總之，無論修得、報得，要必改轉吾人向來能知之心，然後易其境也。若人對於五陰等法，欲如實了知非有，要依種種法門修習禪定，觀照純熟，得證三乘真無漏慧。自然如人飲水，冷煖自知，正所謂有如是心起，即有如是境現前也。

五 大乘根本智之現證真如

大乘者、唯此一乘，更無餘乘，然不共二乘。就因位為菩薩乘，就果位為佛乘，而通因位與果位名大乘。果上不可施設、不可安立，要依因顯果，所以華嚴以普賢行海顯毗盧果海。故此亦以因位上初地菩薩之根本智，以顯果位及上地菩薩。根本智、即證真如之智。以真如為一切法之根本故，而真如亦即一切法之真實相，故根本智亦可云真實智。亦云如理者，以根本智乃如如空所顯之真理故。如量智、則為證真如後變緣諸法之後得智，由能緣心所變變相真如及相分諸法，非諸法根本之無相真如。所以八識規矩頌之五識云：「變相觀空唯後得」。在根本智上所謂現證真如，異於別種就能知心之見分、自證分、證自證分三種之心量上變緣所知相分。能緣心變所緣相亦隨變，如鏡照像，像由鏡光中變現而影像顯於鏡光之中，若鏡中影像不現則全鏡光但顯清明鏡體；根本智證真如，亦復如是。復次、在別種心上，比方如

手拿物，證真如心如手不拿物，如鏡不照像。故證真如必唯此一無所得之根本慧。大乘重要者，即在得此根本智也。若人得此智即為大乘聖位菩薩與佛，若未得此智，則為二乘及五趣有情之未證真如者。

然則如何而方得此智耶？曰、惟修二空觀可得，修此二觀又重在法空。前言生空、人無我乃三乘之所共者，此則修法空法無我觀。修法空觀有得，自然具足生空、人無我智，初伏二障至分別所起我法二執斷，俱生二障亦隨斷一分，如秤低昂同時，由法空觀斷除法執而得根本智。在根本智現在前時，即證真如實體，離一切相即一切法、亦無能證所證。然當其親證真如時，非離天地萬物外別有真如法，即於常人所知之天地萬物如實證得其真實常如之妙體，消失萬有之幻相，體即真如。在根本智不現在前時，雖言真如實為名言假相，要待根本智現前方親證真如，離相絕名。又所謂真如者，非與萬法對立之另一法也，即此萬法離相之體即是真如，或有執法外有真如者，非也。若根本智常現在前是為真如，不現在前即是五趣有情二乘等心，或菩薩後得智與有漏心之所緣境。彼為餘心所障，不能證得離相真如，是以生諸差別；一旦根本智現前，本來常恆不變清淨之體，得以全露。又此智現時，非有諸法相對之種種可得，在別種心上有能緣所緣、能現所現，在證真如心上了無能所，由此當能了知法性真如之義矣。此從言教上講明真如，乃假設名相，如以指指月。此以真如名相之詮指，指佛菩薩根本智所證離言真如之真月，是以真如不能離根本智現在前時、妄計另有真如實法。彼計一切未有之前，一切既無之後另有真如者，皆非也。在大乘根本智地位上一切全是真如，無有少法非真如者，所謂離分別、絕思慮、不可施設，不可安立。

六 大乘後得智之唯識如幻諸法

云何為後得智？要先得根本智斷分別我法執所起二障及俱生一分，方能如實證得根本智；由此轉起能知所知聖凡因果等差別心境，始成後得智。大乘後得智、在入初．歡喜地時第一剎那引起後得智。初地見道位有二：一曰真見道，即第一剎那根本智現前親證真如；二曰相見道，即第二剎那仿照前根本智所證真如、變似真如相及種種業果無量差別諸法，在此後得智上，方有佛、有法、有淨土、有眾生種種差別可說。若未得根本智以前，帶有我執

法執，執心外聖凡差別諸法；此已離執證如，顯一切法唯識所現、如幻不實，雖如幻不實而有種種差別諸法，各各不相互混雜。各有不同之地位現不同之諸法，各有種子所起現行與現行所熏種子之不同，在大乘後得智上，方能證明諸法如幻唯識所現之真義。若細說明，非一語可盡，即唯識宗諸法唯識之道理也。此義在幻有上為賴耶所現，眼得之而為色，耳遇之而為聲，乃至意得之而為法等，無非此識之所變現也。唯識所現，如幻不定，在未得根本智以前，徒依名言意想並非事實上親證；所謂無徵不信，語良不誣。

七 佛智之圓融法界

佛之如實境界，唯佛與佛方能了知，故只能就因上加以說明。若就果上言，則不可說不可說也。明佛果智之不同菩薩者，菩薩後得智變似萬法，前一剎那根本智現時、非後得智，後一剎那後得智現時、亦非根本智，佛智則無如此區別。以佛為遍知，無一剎那不親證真如，亦無一剎那而不遍知諸法，故佛號為正遍覺者。以同時圓融故，沒有無諸法相之根本智真如可指，亦沒有有諸法相之後得智諸法可說也。性相之分，亦由能證之智而異，根本智所證者為法性，後得智所證者為法相，而佛智則無法性與法相條然之區別可得；故在佛之自證能知上，其所知者唯可強名曰圓融法界而已！無差別可說，亦無無差別可得。古德杜順和尚有偈云：『青州牛喫草，益州馬腹脹，天下覓醫人，灸豬左膊上』。傅大士有偈云：『空手把鋤頭，步行騎水牛，人從橋上過，橋流水不流』，亦謂此也。由此觀之，則所謂法性法相者，唯在俗諦有言可說，若至圓明佛智，實無法可說、無佛可見，亦無能所可得也。然世有所謂見佛身聞佛法者，亦唯在菩薩二乘凡夫心上變現；在佛果上畢竟無可見相，無可置說，亦無所得也。唯識如幻諸法，有此諸差別地位之不同，故說由其能知之深淺高下不同而有所知之諸法不同。

八 結論

上來所講，依大乘聖教分三宗，第五第六即大乘之性相。以大乘依根本智證真如，即謂法性；而此法性，由已空我法分別之無分別慧所證得者，實無一法可立，於此即遮一切，一切皆非，故第五可名法性空慧宗，以能空我

法分別之慧為宗也。第六法相唯識宗，唯識如幻種種法相是。第七段於言教上安立，可謂法界淨智宗，以圓融法界唯佛智證得故。

在中國向來流行之大乘法教上言，大略如此。由能知地位之差別而現所知諸法，就安立施設，雖分三種；廣義言之，可統名「法相唯識宗」。何以故？所知諸法，不離能知故，能知即心心所故。然則由上六條言之，豈非真能成立諸法唯識乎？豈非真能顯示諸法如幻乎？凡言說所安立，皆不能離此諸法唯識等，離能知而欲明所知法，必不可得也。又此所知法可言皆不能成立，種種法相一切皆非，以皆依能知上而現所知差別故，由此義言，亦可統名「法性空慧宗」，一切皆非，一切皆空故。合此前來二種言之，則一切皆是一切皆非，蓋除卻能知地位差別以言，則五趣宇宙與三乘諸蘊可言即大乘所知根本真如，又此真如亦可言即佛智之圓融法界；而佛智之圓融法界亦即吾人現前所知之天地人物，一切皆是而同時一切皆非，亦可統名「法界淨智宗」。此所言大意，即明大乘佛法之總要也。以此觀察，可得大乘佛法上之概略，亦一以簡御繁之一法門歟！諸生其自勉於廣大深微之佛法藏耳！

卷024

人心所緣有為現行境之本質與影像關係

此題「人心」簡能緣之餘佛心等，「有為現行」簡所緣之餘無為及一切種，蓋專就人心所緣之有為現行境以論者。分為下列二條以明之：

一 影像法托質不托質及本質法

【圖：TX09p1275_01.gif】

二 「能托影像」與「所托本質」之關係

（現親）

第七識帶質境┐

（現親） │

第六真帶質境 │

（現隔）├──自身諸心心所

第六有質獨影┃

（過未）┃

第六無質獨影┘

第八上無本影┐

第六識上性境┃

第六有質獨影├──自身各變八相……細五根及定境

（過未）┃

第六無質獨影┘

第八上有本影┐

第六識上性境┃

第六似帶質境┃

第六有質獨影──┐├自地共變八相……同界自他粗色根及器界塵

（過未及兔角等）┃┃

第六無質獨影一名┴┤

前五識上性境┘

（現隔）

（第六有質獨影）┐

（過未）┃

（第六無質獨影）┃自地他各心相……同界他心心所與細五根等

（所緣他心等）├

┌（第六上帶質境）┃他地他各心相……人界以外諸聖凡心心所及

通智┤（所緣根色）┃細五根等

└（意眼識上性境）┘

（現隔）

（第六有質獨影）┐

（過未）　｜

（第六無質獨影）｜

（所緣根塵）　├他地他共八相……人界以外諸聖凡粗五根及

┌（前六識上性境）｜器界塵等

通智┤　（所緣人物）　｜

└（第六上帶質境）┘

卷025

閱「相見別種辨」

——十二年八月作——

近來歐陽漸之徒景昌極等，自興相見別種非別種之諍。觀其所以，皆從歐陽漸分別體用未善未盡而來。今另圖示以解其惑。

（二取）（三假）

世俗用用————和續分假

（相見）（自證）

世俗用體————┐

（自證）（相見）├能所現行

勝義用用————┘

（本識）（功能）

世俗體用————┐

（功能）（本識）├色心種子

勝義用體————┘

（無相）（實相）

世俗體體————┐

（實相）（無相）├二空真如

勝義體用————┘

（實相）（真性）

勝義體體————真法界

觀此，應知種子但是功能，是用而非是體。勝義體是諸法實相一真如性，世俗體是一切種能持之本識及見相所依之自證，皆屬現行。故世俗體之是一或非一，與同種生或別種生無涉。可別種生而體一者，若光——色種、熱——觸種、別種而生一火體；可同種生而體異者，若光光同種而生諸燈體。悟此、則景昌極之相見別種辨，不攻而自破矣！

卷026

見相別種辨釋難

——十二年十月作——

難曰：妄執火體實唯有一，則一世俗體可有無量世俗用，宇宙萬有尚是一體，何又謂諸燈別體耶？

釋曰：汝云何知妄執火體實唯有一，及執世俗體一，乃至執宇宙萬有一體耶？

難曰：原文說故。如原文說：可別種生而體一者，若光熱別種而生一火體。

釋曰：原文不說火體實唯有一，為證不成；一世俗體，宇宙萬有一體，更非原文；既非原文，但出妄計，推妄計還妄計，讓妄計破妄計。

難曰：與外道之唯一因生一切果何以異？

釋曰：汝云何知唯一因生一切果耶？

難曰：原文說故。如原文說：可同種生而體異者，若光光同種而生諸燈體。

釋曰：原文不說，唯有一因生一切果，為證不成，既非原文，但出妄計，推妄計還妄計，讓妄計破妄計。

難曰：然則原文所說體一，一火體，體異，諸燈體，此依何義以名體及說一、異耶？

釋曰：能喻之火體、燈體但世俗名體，四重世俗諦中屬假名無實諦，如瓶盆軍林等。喻在易曉世俗，故取極淺俗義以立，亦猶汝說火體之喻。所喻之一體、異體亦世俗事體，四重世俗諦中屬隨事差別諦；如從九緣生一眼識，及一意識通作前五眼俱意、耳俱意等。故一火體與諸燈體，但依三假相以名體，不得執是實體一異。汝知「火等諸喻皆不極成，假說共體，體實是無，若實有體，不名唯識」，此何不許？

難曰：然則原文所說別種，光、熱別種，同種、光光同種，此依何義以說種別同耶？

釋曰：此依十八界中色塵界——光、觸塵界——熱、界別以說種別。復依色塵界同——光光，以說種同，四重世俗諦中亦屬隨事差別諦者。汝計火之光熱種別而體亦別，定別不許假名體一，世間應無火之假名，以世間火名但依和合假體施設故。汝計眾燈之光體別而種亦別，定別不許無形種融，種子應同燈之形別，以燈光眾多但依別別假形施設故。今此能生種別而不壞所生之假名體一，故雖光熱種別，得隨世間名火，有和合假體故。眾光燈異而不妨能生之無形種融，故雖眾燈形別，得言光種是同，同色塵界種故。

復次、一聚一聚和合假體形別，此火之名但名此火，彼人之名但名彼人，故無世俗同一體過。若不許和合之假體形別，應有宇宙萬有一體之過。一界一界無形自種能生，色塵界之光種但生於光，觸塵界之熱種但生於熱，——猶汝所說各各勢用有各各功能，或種體為之因緣，此若外道，汝應外道。——故無一切唯一因過。若不許能生之自種無形，應有因中先有萬物之過。

難曰：體、用二義，本唯二重，開為四重已是方便，不料益務支離，重開為十六重。

釋曰：若執定唯二種，應亦不得開為四重；不執定唯二重，亦應得開為十六重。開為四重信亦方便，奈諸迷者猶生謬執，故更方便開十六重；彼既方便，此何不然？此若支離、彼甯不爾！

難曰：二取三假，非即能所現行中之相見乎？須此「世俗用用」何用？實相真性，非即二空真如中實相無相乎？須此「勝義體體」何用，「世俗體體」「勝義用用」亦同此破。若「世俗體用」與「勝義用體」亦已包於「世俗用體」云云。

釋曰：此十六重，義趣繁廣，既對麤心，難為細說！約言少分，以示大要。世俗用用說有漏取，勝義體體說非安立；世俗體體說有漏體，勝義用用說無漏用；世俗體用說有漏識一切種，勝義用體說無漏一切種識；世俗用體說異熟識及七轉識，異熟所緣根身器界，即在世俗用體相分中攝，勝義體用說實相之猶帶無相二空智言。

復次、說用中體以包本識假體，可見尚有本識假體隱未顯說，說用中用以包自證假體，可見尚有自證假體隱未顯說，即此說有未盡，故為方便開遣。

復次、所言同種別種之異，頗見學解有進，然安慧見相分是遍計無，譬如龜毛兔角，既不應說龜毛兔角同一種生，亦不應說龜毛兔角別二種生，是無法故。故更應知相見種同別之二說，無關安慧。但是許相見亦依他有家自有此之二說；故述記云：『許有相見二體性者，說相見種或同或異』；又評：『故相別種於理為勝』。

復次、所作駁斥四大段，已知自語失檢，復知猶有其餘可駁可攻之處，足徵虛己求解，智無留滯。佛法大海，不以意限；前觀所作，頗滋眾惑，逐句辨別，益費閑辭，乃略言以遮止，亦假說之方便。若蒙諒心，願同法喜，必圖快意，任相諍論。

復次、原文「近來歐陽漸之徒景昌極等，自興相見別種非別種之諍」，措語過重，不無愆尤，特此申謝。願息瞋心；如瞋不解，請誦菩薩戒本。

復次、本社應時對機，每多權巧，設言施語，不居故常；前後相尋，豈無舛漏！唯要不渝令世人於佛法生正信開正解之旨而已。

復次、對於歐陽居士之重刻大藏經序，瑜伽師地論序，真實義品序等，實深欽重；即對於王君恩洋之佛法非宗教哲學，佛法與外道之差別及其根據，大乘非佛說辨，與繆君之唯識今釋等，均表推重。惟對於操戈以圖內亂之舉，不能默爾，稍為設遮。君等乍遊佛法之門，能執利器——名相分別——以防禦邪外，固所樂聞。若將深入堂奧，則當捨干戈而從容趣入之，未應持械以衝牆倒壁為事也、否則、增自之惑，益人之迷，兩害無利，何取多言！質之君等以為何如？

(見海刊四卷十期)

附 景幼南先生難閱相見別種辨來函

（前略）貴社云：『可別種生而體一者，若光熱別種而生一火體，可同種生而體異者，若光光同種而生諸燈體』。於茲可見貴社中人，不但對於同種之義未能了解，即謂別種亦茫然未知其是何旨趣也。（極）文中雖取火光等喻，然嘗鄭重聲明云：『然此諸喻皆不極成，假說共體體實是無，若實有體不名唯識，一切皆以識為體故；善會其意，斯在閱者』。

不意貴社閱者誤會其意，妄執火體實唯有一，真令人有不可理喻之感。夫現行之火有火之大種為增上緣，使火之色、聲、香、味、觸之諸色種得以現行，亦猶瓶盆有地之大種為增上緣，使瓶盆之色、聲、香、味、觸之諸造色種得以現行耳。亦猶山河大地宇宙萬有之有其地、水、火、風之種為增上緣，而使山河大地宇宙萬有之色、聲、香、味、觸之諸造色種得以現行耳。若謂色之與觸可同一體，是則色之與色更可一體，是則宇宙萬有之形形色色亦唯有一體，是則一世俗體可有無量世俗用，是則匪唯道理相違，即貴社亦未能自信也。不然、宇宙萬有，尚是一體，何又謂諸燈別體也？由是當知，火之光熱，種別而體亦別。

至若光光同種更不知何所據而云然！將謂星光、月光、燈光、螢光皆同種而生耶？此與外道之唯一因生一切果何以異耶？此理極淺，此事極明，不

知貴社中人何以對於此唯識學中極淺明之常識而生誤解！稍一讀書，當能知之，毋待（極）絮絮為也。由是當知眾燈之光，體別而種亦別。

上來皆就用中之體言，用中之體云者，謂尚是功能未有勢用，雖未有勢用，而為勢用之因緣所自，對實勢用，故且說為用中之體。即種子是各各勢用，有各各功能或種體為之因緣，此為同種家、別種家之所共認。而貴社之說，倫於外道，則為同種家、別種家之所共斥。然則同種、別種之異何在？曰：同種家直破二取，明相分毫無勢用，惟是「義」用或影像相；別種家偏重依他，明相分亦有各別熏種為緣生見之勢用。明達法相者，苟若奘、基雖主別種而不定非同種，即非吾所必爭。（極）於所作唯識今釋補義一文中，已詳辨之。迷謬法相者，雖主同種或同體，猶吾所不取也。

體用二義，本唯二重，何以故？以是二者無為有為別故。開為四重已是方便，何以故？體中之用，無實用故；用中之體，非實體故。此種方便，亦非竟無法師特創，護、慧、奘、基並已開示，竟公恐愚者不察，特為拈出導人。不料貴社不察方便，益務支離，更以似是而非之二諦攙雜其間，遂由四重增為十六重，畫蛇添足，一望而知。且問二取三假，非即能所現行中之相見乎？則須此「世俗用用」何用？實相真性，非即二空真如中之實相無相乎？則須此「勝義體體」何用，「世俗體體」、「勝義用用」，亦同此破。若夫「世俗體用」與「勝義用體」，亦已包於「世俗用體」之中，何以故？以功能即是本識相分，本識即是功能見分及自證分故。且本識相分非唯功能——種子，尚有根身器界現行之本質塵，不審貴社又將若何安置，乃得整齊美觀，使人目迷五色，莫測高深也。吾竟師以種子無有實用也，故說為用中之體，舉本識之假體而包於其中，以現行無有實體也，故說為用中之用，舉自證之假體而包於其中。至若二空真如之為無相，一真法界之為實相，實相無相，本即是一，即用顯體，方便說二，皆是勝義，誰為世俗？旨猶明顯，奚待支離！由是可知竟公之抉擇體用可謂盡善盡美，而景昌極之相見別種辨，亦雖攻而未必破也。（後略）

卷027

一、法爾唯無覆，熏生通三性，無記通善惡，善通有無漏。

二、有覆通三性，無覆唯無記，有漏通無覆，無漏唯是善。

三、有覆始終有，無覆終無始，有為無漏種，有始而無終。

卷028

無為唯無漏，有為漏無漏，有漏唯有為，無漏為無為。

卷029

唯識諸家會異圖

【圖：TX09p1291_01.gif】

卷030

四大種之研究

——十三年下學期在武昌佛學院講——

一 佛典地水火風之四大種與通俗所謂地水火風有何區別

二 四大種是種子是現行若是現行云何名種

三 四大種為何識所緣

四 四大種之大類區別有幾

五 身意二識所緣之四大種有大小久暫之限量賴耶所緣亦如是否

一 佛典地、水、火、風，之四大種，與通俗所謂地，水、火、風，有何區別?

四大種、即堅、濕、煖、動之四性。種、乃能生義，大、乃普遍義；四大種者，謂具大種二義者，唯有此四。因地、水、火、風、空、識之六界，空則大而非種，識則非大非種，餘種子等則種而非大故。此四大種，即四件普遍能生一切色法之物，乃帶數持業釋也。又、此四大種體相用均大，故稱大種：體大者，謂四大種普遍於一切所造色，又為一切所造色之所依。相大者，謂堅之增盛則成金石之剛勁，濕之增盛則成江海之汪洋，煖之增盛則成爐燄之熾燃，動之增盛則成颶飆之猛暴。用大者，謂堅有承載覆壓之功，濕有融攝腐朽之能，煖有成熟燒燬之效，動有增長摧敗之力。又四相互攝，地大內有水、火、風，水大內有地、火、風，火大內有地、水、風，風大內有地、水、火。其言地大、水大者，乃就其偏盛者而言也。此四大種既但堅、濕、煖、動，非顯形色，身根所觸，眼識弗見，彷彿儒家陰陽、科學質力，故與通俗所稱之地水火風迥異。通俗所稱之地、水、火、風，乃四大種所造顯形色等——地具色、香、味、觸四塵，水具色、味，觸三塵，火具色、觸二塵，風具觸一塵——為眼等識所緣之境，與只為身識所緣非顯形色之四大種，大有區別也。

二 四大種是種子是現行？若是現行，云何名種？

四大種是第八識中所藏四大種之種子所發之現行，其所以稱為種者，因四大種有切要殊勝助生根塵等所造色之功能，故假名種。實則色、香等所造色，各有自種子含藏於第八識為能生親因，但須四大種種子發現為四大種後，諸所造色種子藉其資助，始得生起諸所造色，否則不生。因其對於所造色之生有親切增上之關係，故假說為種耳。

三 四大種為何識所緣？

色法但為所緣，心心所法通能所緣。大種、造色均為色法，俱時而有，兩不相離。然四大種唯觸非餘，故為賴耶、意識、身識所緣。云何為賴耶所緣耶？此識緣境有其三類：曰一切種，曰有根身，曰器世間，總稱第八之執受處。執受各具二義：執二義者：一、攝為自體義，二、持令不壞義。受二義者：一、領以為境義，二、令生覺受義。第八緣一切種有執之二義，及受

之領以為境義。第八緣有根身，則四義俱備；有根身大種之所造，不離大種，故大種亦為其所緣。第八緣器世間有執之執令不壞及受之領以為境二義；器世間亦為大種所造，故亦為賴耶之所緣。

云何意識所緣？此意作用力強，能遍緣十八界及三世有無諸法。雖然、意識緣境，有其二種：一、同時意識緣境，謂與前五識俱時而了別色等諸法。二、獨頭意識緣境，謂不與前五俱起而獨緣一切諸法。故此四大種既為身識同時意識所緣，其名義相又為獨頭意識所緣。

云何身識所緣？身識緣觸，此四大種是觸一分，故知四大種為身識所緣。

四 四大種之大類區別有幾？

曰：大類析之，可分為二：一者、有執受四大種，二者、非執受四大種。云何有執受四大種？謂異熟識不共相種熏習成熟所起，能造一切凡聖色根及根依處者，是為內四大種。凡聖有情執持為體，令生覺受，故云有執受大種。云何非執受四大種？謂異熟識中共相種熏習成熟所起，能造大地山河草木叢林器世間者，是為外四大種。凡聖有情領以為境，不執為體令生覺受，故云非執受四大種。問：有情各有八識，其所變之相，胡無差別而相同耶？曰：眾生雖各有八識，所變有異，然以其同業感故，所以所變之相相似。論云：『如眾燈明，各遍似一』，斯言誠可釋此疑也！

五 身意二識所緣之四大種，有大小久暫之限量，賴耶所緣亦如是否？

第八識所變緣者，即有根身、種子、器世間是也。前五所變緣者，托第八所變緣．之一分為本質而變緣也。第六識所變緣者，托前五塵而變緣一切諸法也。欲窮三識變緣不同，當研三境與本質相分之關係；故略表於左：

【圖：TX09p1296_01.gif】

前五識所緣者，有質之性境也，即是色、聲、香、味、觸之五塵，此五塵是五識之相分，乃托賴耶所變緣為本質而現；然所緣相分與本質相符．故為性境。但相符亦就其變緣之一剎那點以言耳，非能與第八所變緣身器之體相悉符也。諸身器聚各自成系，能造為四大種，所造為各身器；在有根身即為有執受大種，在器世間即為非執受大種。第八所緣深廣微細，難可測知，

以吾人無無漏清淨慧故，故能所緣皆非所知。金剛心後大圓鏡智相應，方可了知，即為事事無礙之境。故身、意識所緣，不能與賴耶所緣適如其量。

然身識所變緣與第八不同者，以身識所緣是五塵分隔之一相分，此一雖與第八本質相符，然色之一分，是眼識所緣，不為他識所緣，身識緣觸，亦復如是；喻如生盲摸象，耳、鼻、脊、腹各取一分，雖第知一分，而此一分確是象上之一分，故云相符。盲者若以觸知一分執為是象，則妄矣！前五識所緣之一分，符本質境，第六增益認為一物，則成似帶質境，墮俱生分別之我法執。故身識所變緣是各別間隔，第八所變緣則是融通交遍。

身識緣觸有覺不覺之差，全不全之別，然此非身識自變獨有，乃托第八之一分為本質變為相分觸而緣也。故身識不緣時，第八恆緣，以第八所變之器界不可測故。第八所緣之量，與身識所緣之量，於現器界中尚不能等，況第八尤能變緣十方器界耶？由此觀之，前五所變緣者，是條然有別之五系——見不出色，耳不超聲；第八變緣者，乃交遍之一一總系也。然非第六七識法我見所執之一一我法體，五識所緣五塵，為第六識取而別組為一系，第六恆緣，則似帶質境也。此境雖似托本質，而實不符本質，意識所緣之和合相，如死物而固定，第八則活動且交遍涉入。以其頓起頓滅、頓變頓緣，剎那剎那，由種而現、由現而種，非染識可知。因其在剎那上變緣不可說，在變緣相續上亦不可說，說為生滅者，以前剎那頓滅之相，不同後剎那頓生之相故。然身器相續不壞者何耶？以有業為統系之力；此統系力令其續續生滅，相似相續，故有身器之和合相存在。然此和合相續相，乃剎那恆變，法界交遍者也。故非吾人現前意識所取之相。

然此剎那相續之相，雖地上菩薩亦不能確知，有知亦是比知者也。故第八識之境，即事事無礙之法界，斯法界至佛智方可如量證明。由斯異生第八識剎那生滅所變緣之諸法自體相，亦即佛果上之海印三昧境界，亦即佛之法界無障礙智境也。然似帶質境，即意識綜合前五識上所緣一分變為自識——第六所緣之相分也，此境不符第八變緣之境，故非實有。然吾人現見之個個天地人物等相，即是此第六變緣之帶質境。

近世西人科學方法，依前五識所緣五塵，在直接感覺上用第六意識之計度分別，從經驗中求萬有之實體；然祇得意識所變緣之似帶質境，及比量計度之獨影境而已，何能了達第八識變緣之器界全體、有根通身、剎那生滅、現量親緣之實境哉！故欲知現實之真相，亦非成佛不可。

然則凡夫日為煩惱、所知二障纏覆，如何能了第八之微細境相耶？佛說三藏，無非為此大事而已。然佛法無際，若不捨繁取簡，將茫然無從矣！夫淨慧之發，由於止觀，故欲知賴耶真相，非先修止觀不可。初修之時，當先以正比量智，遣除第六識上之遍計謬執，染執既遣，淨慧自生，以真智慧漸除諸微細障，一地二地及至金剛心後異熟空時，則萬有之真境豁然開朗，顯現於大圓鏡中矣，故是現量。此即從華嚴之理法界觀，及天台三觀之空觀入手者。禪宗之參話頭，不涉解路，欲從前六及第八之現量上頓得相應，無階級可由，頗難契入。能究唯識之教，直觀吾人現行賴耶心相，本為事事無礙之佛智境，則頓依佛慧圓觀實相矣。學者於是當精進焉！

（研究員記，法芳編）(見海刊五卷十一期)

卷031

陰蘊之研究

梵語「塞犍陀」、古譯為陰，新譯為蘊。蓋陰為覆蔽義，謂一切差別生滅之有為法，能覆蔽無差別不生滅之涅槃性，其義惟局有漏。蘊為積聚義，謂眾多之法積為五聚，在眾生為有漏雜染之五蘊，在佛果則為無漏清淨之五蘊，其義通漏無漏。故二乘入生空、菩薩證二空、佛證果地時可具五蘊聚，而無五陰蔽。是則蘊義為究竟，而陰字所不能及耳。然有五取蘊，在小乘有部為煩惱之異名，大乘唯識有貪愛之所取，此蘊專屬凡情，與五陰之義為相等也。或謂陰義亦通於二乘，以彼常觀五陰而得解脫故。然二乘入無餘涅槃時盡捨前覆蔽涅槃之五陰法，且二乘許四諦中之道諦及十八界之後三，咸皆無漏，故五陰亦不通於二乘也。如此、欲明通漏無漏之法者，則當以蘊字為然，而陰字較狹劣矣。

夫譯陰者為羅什，多用於法性之經論。譯蘊者為玄奘，多用於法相之經論。蓋什師盛宏法性，以性宗專顯無為法性為目的，故視此無為法性在眾分上名自性涅槃，在佛果位上名無上涅槃；而有為法皆能覆蔽無為法，欲盡除無為法之蔽故什師譯之為陰也。奘師盛宏法相，以相宗專從有為法轉有漏成無漏為目的，故睹一切有為法皆有各各不同之種子，即將眾多有為之法合為五聚，故有色等五聚之名。此五聚在眾生分上名有漏，在佛果位上即名無漏；欲轉有漏法而成無漏法故奘師所譯為蘊也。

此二宗皆有大小乘之差別，性宗小乘所明之法性是生空所顯，性宗大乘所明之法性是二空所顯；故知法性一宗，以空為能顯之門，性為所顯之目的也。但由生空所顯為淺，二空所顯為深。總而言之，為空一切法以明法性——空一切有差別生滅之法，以顯無為無差別生滅之法性；而此五陰，是有為生滅之法，能覆蔽無為不生滅之法，故必空之耳。若小乘二十部，唐列為六宗，其現通假實宗、諸法但名宗等為小乘之法性宗。在中土則可以成實論為其代表，然其所明之空猶淺，而所顯之性亦不深。三論宗代表大乘之法性，亦明空一切法，較前小乘所明之空則顯且深。如此、若就所用門言之，可名空宗；就所法言之，可名法性宗。什師盛傳成實、三論，故此二宗之經論亦多譯為陰也。

相宗小乘之專明一切法有者，為薩婆多部，此部之經論有大毘婆沙等。此宗之說明皆從有法上如何而有，又如何顯明其本來如是之實相，以此引生智慧，證得涅槃解脫，即是達到其目的也。在中土有俱舍論可作小乘法相之代表，以彼兼採經部之長，以說明一切法因緣幻有，而非斷滅空無，如其所有即了達其有，而不增益其妄執我，故能成立一切法皆為如幻之妙有也。若能如是了達即不起無明顛倒，可轉有漏之識而成無漏之智。成唯識論之大乘法相，明一切生滅差別之法皆不離識，而一切無為無漏之法亦不離識，是知一切生滅差別法及無為法，皆是唯心所現，唯識所變。故能轉煩惱而成無上菩提，達幻有即顯圓成實矣。如此若就其所用之法門言之，亦可謂為有宗；就其所顯之法體言之，亦可謂為法相宗。奘師盛傳俱舍、唯識，故此二宗之經論亦多用於蘊也。

上之性相，以其所崇尚所顯示之點不同，故其顯示之方法亦有不同也。然則性相殊途，何能融佛法為一味平等耶？曰：佛法無邊，凡有施設，皆為令眾生達到絕言思之實際，但欲達此真目的地，必須假方便而能入之，故謂佛法為一大方便法門耳。由此言之，性相二宗亦為二種方便之大法門耳。故小大性相之二宗，其標立方法雖殊異不同，而其捨生死、證涅槃，則同一不二。故云：「歸元無二路，方便有多門」也。

顧此性相二宗，雖各標方法之不同，但細為觀察實多融會之點：如性小乘明五蘊空，欲明空先須明諸法，其反面仍明法相矣。而相小乘明諸法有，而其反面正顯我空，亦即仍明法性矣。所謂顯真空即彰妙有，彰妙有即顯真空，即此義也。其性空大乘極明諸法畢竟寂滅，離言絕相；雖然如是，其意乃正成一切法。故中觀論云：『以有空義故，一切法得成』！此是言陳上明一切法空，而意許上仍明一切法有。故天台以一切空成了不思議假，盡將中論之意許、亦表為言陳矣。法相大乘極明因緣依他之法，皆為幻有；雖然如是，其意仍在空一切法，離言自相畢竟不可得。故成唯識論云：若執有法名唯識者，亦是法執！此亦是言陳上明一切法有，而意許上仍顯一切法空，諸法圓成性中畢竟不可得言說思議分別也。而華嚴以不可思議圓融無礙法門，盡將唯識之意許、亦表為言陳矣。但詳察台賢之言陳，頗不與性相二宗全同。何以言性相之意許、台賢表為言陳乎？蓋天台立宗根據法性，而進融法相之說；華嚴來原由於法相，而進融法性之義。故性相之隱義為台賢所發揮宜哉！惟陰與蘊雖成各相沿襲，亦可隨其經論之文義而融會之。如天台止觀云：陰者、陰蓋善法，此就因得名。又、陰是積集生死重沓，此就果得名。又仁王云：不可說識生諸有情色心二法，色名色蘊，心名四蘊；皆積聚性，隱覆真實。如此等文，可見天台用法性陰而融法相之蘊，其根據仍在陰義也。

（法芳記）(見廬山學三之十一)

卷032

法與人之研究

——二十年四月在南京覺林講——

今天的講題是法與人之研究。下面分為二段：一段是法之研究，一段是人之研究。本來佛學的大旨，就是說明「法空所顯真理」及「人空所顯真理」，所有佛學皆不出此二。現因要講佛學大意，所以提出這個題目。

要了解法空所顯真理，又了解人空所顯真理，須要從「人」及「法」上加一番研究。這二種研究，假如用哲學名詞解釋，法之研究，可以說是宇宙哲學，人之研究，可以說是人生哲學。

一 法之研究

【圖：TX09p1307_01.gif】

在佛學上，法之一字，意義最廣，無論甚麼，都可以叫做法。佛典中所謂「諸法」、「一切法」等語，實在賅括一切所有。所以法之一字最廣汎又最普遍。梵語達磨或達爾磨，華文譯做法；所謂法，意思是一切所有各有自有的性質，能夠叫我們及一切有情生了解。換句話說：就是凡可以生了解的，都叫做法。所以他的意義，廣汎而且普遍。法之研究，就是拿宇宙萬有來研究，就是宇宙哲學！

現在依表從最下一條講起：表中最下一條線「事法」：事者、事情事實之謂。括弧內註色聲等者，總括五根所對之五塵而言——眼見之色、耳聞之聲、鼻嗅之香、舌嘗之味、身感之觸及其同類的色法，皆為事法，以其皆為一一之事也。但佛學所謂事，乃包括心法而言。此表且依一派哲學，如新實在論謂事乃中立、非心非物，而為心物中間的事情。彼所謂中立之事，惟在五識所感之五塵，如羅素來華所說：謂「事者、非心非物，而為心物之原素」等語之類。但佛學上事之意義較彼為廣耳。

第二橫線「理法」：理者、條理分理之義。括弧內註時空等——時、指古、今、過、未等，空、指點、線、面積等，餘如生、住、異、滅，長、短、一、多，生、滅、去、來，方、圓、大、小，諸數理、論理等，皆為理法。譬如吾人所見或紅或白者，事也；又如紅而圓、白而方，或紅者一、白者三，則此圓也、方也、一也、三也，皆為理法。可知事乃各別，理惟貫通，理

法惟在事法上顯現。故理法雖另有其義，而不能與事法相離，亦可見有事即有理。而且理法上所謂時、空、數等，不但事法上有，即心法上亦有。故理法者，乃事法、心法上普遍之條理，表現之分理，轉變之位次也。故表中另以斜線聯之。

第三橫線「心法」：簡言之能覺知者，即是心法。分析言之，則有心王及心所有法——亦稱心所。依唯識宗心王有八種：一、眼識，二、耳識，三、鼻識，四、舌識，五、身識，六、意識，七、末那識，八、阿賴耶識。心所有法有五十一，即是心之作用及行為，如思想、感受乃至定、慧等。以心王、心所皆是能覺之相，故皆謂之心法。

上來事法、理法、心法三種，事與理乃被覺者，心乃能覺者。但此三種現則同時，不能相離。有其一即有其三，無單現其一者，以其無單現，可稱之為基本法。佛學所謂法相，即指此三種，故表中三線直上通於「法相」，以其最單純，如科學所稱之原素也。佛學上常分「相」、「名」、「分別」、「正智」、「真如」五種法。吾人常識以為有名而後有相，所謂顧名思義者，其實誤也！即如三種法相皆可不待於名，而能實際覺及之，如人覺知冷暖黑白，固不待先有此冷暖黑白之名，而後有此冷暖黑白之相。至若一人或一屋則異是，必先有名而後人義、屋義乃見。吾人習言見人見屋而不知其誤，實則所見者黑白紅綠之顯色——事法——與夫肥瘦高廣美麗之形色——理法——而已！然人與屋非但顯色形色已也。若此黑白與夫高廣等可說為實際之「人」及「屋」，然則影片之中，形色備呈者，亦可認為「人」、「屋」，不亦謬乎？故「人」、「屋」待名而生義，非可實際覺知。事法理法不然，故謂之基本法相。心法亦爾，能自覺知。蓋被覺者事、理，能覺者心，同時此心亦能自知其「能覺此事理」。故佛學上以三分說明心法，所謂「相分」、「見分」、「自證分」，自證者、能自覺到之謂。故心法亦基本法，不須名而有相。

綜上事法、理法，心法三者，為單純之法相。可比之哲學所稱論理的原子論，今則稱為「知識的原子論」。此知識原子論，只認基本實在之三種法相；與常識認「人」、「屋」等名為實在者，迥然不同。近世哲學如新實在

論，對於此義，亦有一部分相合，但仍有一部分相反。以其僅知事法、理法為基本實在，而以心物，皆為論理搆成品。實則無情物為事法、理法搆成，如表中直線所示。譬之杯然，色白為事，形圓為理，事、理組合而成物，名之為杯。故此事法、理法可謂等於原子，此其同也。至於心法亦如事、理之單純，不應與物平列，而應與事法、理法平列者。新實在論雖見事法、理法之實在，而於心法未能認清，故與知識原子論仍有相反處也！

中行直線「無情物」：即佛典所謂器世間，包括一切礦、植。亦如常識所謂一件東西，小之原子、電子、微塵，大之地球、太陽，無非一物。以法相論及新實在論哲學觀察之，凡所謂物，皆為事法、理法所組織而成；既為組織而成，如團體然，無有實在。以此十九世紀唯物論之根據遂打破無餘。科哲諸學，至二十世紀始打破唯物論，而不知二千餘年以前之佛典，早見及此而說明之。況新實在論猶不知心法之實在，則其所見，但得少分。近世相對論、量子論亦然，亦僅從事法、理法，說明物質非實而已。

右邊短直線「有情身」：即佛典所謂有情世間，包括「人」及動物。但有情身亦集合體，不過組織之原素（即法相）不同，蓋無情物只事理二法集合，而有情身則事理心三法集合，以有心法故，故無情物與有情身得而區別。二者於表中斜線表示為集合體。

中行「世間」：為有情世間及器世間之總名。其義賅括家國天地乃至一太陽系，一三千大千世界及無量數世界，皆為世間，與吾人習言宇宙之義略同。世間乃複合體，故表中以括弧旁註「宇宙」及「複合」以明之。複合云者，以由集合體——有情身及無情物——組織而成之謂。故法相——事、理、心法可假設為實在，而集合與複合則只可說為假立。然此二者仍有區別，蓋集合體在佛學上說為依業力而成之果報，在常識上則認為自然物；至複合體則為一類一類之總合，所謂宇宙，世間，乃為思想上之概念耳。

上說事法，理法、心法，為實在之基本法；而無情物與有情身，皆為非實在之假法。良以身物所依以組織之基本法，覺知極純，生滅極速，故身物僅得在空間之團結上及時間之連續上呈其假有之相。故凡假法，必須有名，

否則其義不能存在。以其不能如單純之法相可實際覺知，而須合多數覺知、組織成一概念，觀定其意義而後能知。是以集合與複合諸法，皆非實際感覺上之相也！

今者既知單純覺知之法相為實，集合複合者為假，則吾人常識向認宇宙人物乃至一切所有皆實之習想，亟須改變；須知世間一切所有，無非事法、理法、心法、組合之假相。若於一切所有看出皆三法之假相，則能改變誤謬之常識，亦謂之見得第一重法空——分別法執空。

由此言之，以觀察事、理、心法等之實，故能空諸身物世間等之假；然則此事法、理法、心法者似乎非空矣？實則事、理、心三皆依知覺而現，基於三種分別——自性分別、計度分別、隨念分別——中之自性分別，如以視覺之自性分別故見諸色相，此自性分別即為基本知覺。故知法相只建築於基本知覺之自性分別上，所謂法相唯識者是。修此法相唯識觀，久之久之，即能空諸法相而證法性。「法性」、即無相理，如表中左邊直線所明。證此無相所顯之真理（即法性），謂之根本無分別智——以無諸識之自性分別也。故根本智空相而證性；復從根本智而起後得不思議智，則能真實通達諸法法相，以證真如，乃能了知法相惟依眾緣所起唯識所現而非實故。

如前所言，在常識上必先有名物，而後有事理諸法，終乃了知心法，但觀法相則知一切名物皆假，此猶知解邊事。所謂講到非證到，誠以未改常識，則恆覺先有名物，不知其假，適與法相觀相反也。若能改變常識，先觀法相，了知一切名物是假非實；後觀唯識，了知法相唯識如幻現。離相親證法性，然後真見法相，即到大乘初地境界；從根本智起後得智，二智久久修習成熟，不假功用常得現前，即至八地。過此至於成佛，一念之中，如理如量——如理智即根本智，如量智即後得智——事理不二、性相不二，時時相應，於見無量差別法相而證無相平等法性，即為諸法中道實相，即為法界。初證法性時乃無相空性，能所分別皆空，至八地始證性相不二，佛地四智圓成，故能究竟實證性相不二之法界。

表中「法界」下以虛線聯於「世間」，以明法界非虛玄之稱謂，乃即世間是法界，等而至於有情身、無情物乃至一心一理一事無非法界。以性即相中所顯現，相即性中所建立，故差別即平等，平等即差別，所謂『眾生及國土全露法王身』。是故一一法皆現法界性，一法統攝一切法，一切法普遍一法，故每一法皆法界，禪語所謂『拈一莖草作丈六金身，將丈六金身作一莖草』，皆無不可。譬如一剎那心之視覺現起——一瞬之視覺，其功用亦遍法界；以事、理、心三法不能相離，同時而現，是以一現一切現，亦即一切現而一現。推而至於一色、一聲、一香、一味，無不性相具足，皆全法界，是故一一皆法界，是為究竟法界觀。窮了性相不二之法界，亦即圓滿的法界觀，是為佛學的宇宙觀！

茲以華嚴教義五重法界，比例前說．一、事法界；即前之觀事、理、心三法之法相實在，而空諸集合之有情身及無情物，與複合之世間宇宙。二、理法界：即前之由法相唯識觀，以空無量差別法相，而證無相平等空性。三、理事無礙法界：即前之性相不二、理事不二，以無量差別之相皆在性中建立，而無相平等之性皆在相中顯現。四、事事無礙法界：即前之即性即相，觀世間乃至一一法皆法界。五、一真法界：即前所謂窮了性相不二之法界，為圓滿之法界觀。

前四義，皆可依言說安立，謂之安立諦。此一真法界非可依言說思想安立，故為非安立諦；以諸法本真，本來如是，不落言說故。法之研究，姑以此為結論。

二 人之研究

【圖：TX09p1317_01.gif】

佛學上所謂「人空」、「法空」，實則人空非單指人類而言。不過以人代表一切有情，或稱一切眾生。以釋迦牟尼佛現身人中，不妨在人言人，就人類而立說。今之研究亦然，亦以人類為範圍，而從切近之人生問題下研究，成為人生哲學。人生既明，則一切眾生亦可推類及之，故人生哲學之範圍與人空同。

表中最下第一橫線「無機物」，第二橫線「有機體」，二者即前「法之研究」中之無情物。以其皆為事法、理法所結合故。在此分之為二以便說明：一者、無機物，又可分為二種：其一最基本者，如化學所謂原素，所謂九十二種原質；其二化合者，如空氣、礦質、水土等。二者、有機體，即較無機物略進，須以無機物加有機組織而成。雖為一體而有各部分工合作之意義，如草、樹等，葉司吸收生活素，乃至根、幹、花、果，各有作用是。又有新陳代謝之遺傳，如樹至結果，老樹萎謝而新芽茁生是。有機體有此等意義，故較無機物為高一重。無機物最簡單，有機體則加複雜，表中於二者之間以直線聯之，以示有機體包含無機物，又加其特有性質而成也。雖然，二者乃組織不同，非性質不同，從單純之法相觀點言之，無機物與有機體均為事、理二法組成，仍無心法要素；以較有心法之有情身，則又迥然不同，故二者均屬無情物。

第三橫線「有情身」：內典亦稱為有根身。如鳩摩羅什譯六根為六情，以根能發識——眼根發眼識、耳根發耳識、鼻根發鼻識、舌根發舌識、身根發身識，故有根即有情。但意根（即末那識）屬於心法，前五根為色法，均以發識而有根義。故有情身有心法合成要素，較之無機物及有機體——無情物——非僅組織不同，實為性質不同！表中以直線聯貫之，亦示有心法者包含無情物而又超出於無情物之上。至平常所稱動物一語，與有情身同，但其義較混，不能如有情身一名之能具體表現。

第四橫線「自然人」：人亦有情身之類，即動物之一。惟於「有情身」上再加意義，如稱「人性」、「人格」，義即自然人特有其性格，亦見人類有其特殊之地位及意義，而在一般有情身之上。略言其不同之點，則人皆直立，而有情身類皆非直，故內典稱餘有情為「旁生」或「橫生」。又動物單靠生來身體而生活，無創造力，人類則否，行時祇用兩足而餘兩手可以作事，故衣、食、住多以自力製造，而非純賴天然素樸之物。人類富有工作創造之能力，以謀供給其需要，即顯然與其餘有情身不同。佛典亦云人類最有造作能力，其餘有情身類皆受報，但人能造業。且以富於造作能力故，知識因以發達，既有語言以達意，又能創造文字以代語言，而排除空間（遠地）時

間（將來）上之阻隔。其所造作，蔚然成為學問、知識、文化、道德，而代相遺傳。猶之個人之衣、食、住等之生活財產之遺傳於若子若孫然，此則尤非一切動物所能者。取要言之，形狀豎立，以手工作，能力富於創造，心力富有知識，皆顯然異於群類，故能自達其所欲達之目的，自覺其所應覺之趨向，善能變化，不純受自然力之拘束。是以人類在宇宙中，實為萬有之中心，故特列之。

表中右直線「人物」貫於四橫線，若言人亦是一物，故有「人物」之稱。譬如從化學上研究，人為十四種原素而成，內典則謂地，水、火、風，四大和合為身，由是以言、人實等於無機物。若在生物之生理學上觀察，則人亦有機體，如樹之有根、幹、枝、葉，花、果，而為呼吸、消化、生殖等作用。至與有情身比觀，人在自然界中亦一動物，飲食、睡眠，男女、貪生怕死乃至一切生活運動，受環境機械的支配皆與動物同。若謂業報不同，則水陸動物，移地則死，亦因業報不同。且人之不能潛於水，亦如狗之不能潛於水，若謂形相有異，則牛固與狗異，牛狗又與魚鳥異，乃至非其類者莫不異，皆不足據以為相異之點。故從自然科學、化學、生物學、動物學等觀之，人亦自然界中萬物之一。一切萬物動受機械的因果律支配，人亦同受支配。譬之自然界如機器，其中無機物、有機體、有情身、自然人等，則如機器中一部分之機件，以其同受必然之因果律所支配，動則隨動，莫之能外，且可以科學方法研究出其「變化公式」。人之活動，實等於風吹水流諸活動，故人實機器性之自然物！如唯物論哲學所明，一切基本皆無機物。其有植物、動物乃至人類之分者，以有力故。力者、質之活動，人則活動至於靈妙而已，初無所謂精神或靈魂也。至行為派心理學，僅認人為有機體，更不承認心法，可稱為取銷心理學，所謂心理現象如意識等，無非受刺激而起反應。例之物被風吹而搖，眼被光刺而眩，故將意識、精神、靈魂等等，根本推翻。此等科哲諸學，類皆以人同受物理變化而與一切動植無機等觀，亦未嘗非見一邊之真理。故近世科學的人生觀，亦仍有一邊之真理，但必能融會中道，始得人生之真相耳！

中行直線「社會」：社會以人為主，若以自然科學之視人同物，則社會亦可說為物質的。譬之家有家室、家產、家畜，國有領土及動植出產，推而至於世界之大，無非包羅各無機物，各有機體，各有情身；而以人為主位。雖稱人類社會，亦有動植諸物為要素也。倘以人有精神作用而言，則社會復可說為精神的，而不必基於物質條件，如異地之人，雖至遠隔天涯，而以同心同行故，亦可以團結而成一社會。又如尚友古人，則精神相通亦有團結之義，故可稱為精神的。

自然科學以人類同在物理支配之下，而視社會為唯物的社會。蓋以泰西十九世紀，唯物思想獨霸一時，故其時社會學亦唯物的。如唯物史觀謂社會變遷，乃依人之物質生活經濟狀況為基本，苟生活與經濟變化，則社會隨之變化。人之社會遂等於無機物之受物理支配，而成為唯物史觀或經濟史觀之社會學。是皆一偏之見，其說明只在唯物一邊。最近科學不然，如相對論物理學言：物質一概念之構成，純為眾多關係——因緣——而來，否認實有物質存在；量子論說明力合為質，而否認力依質有，恰將十九世紀唯物舊說推翻。此等學說，吾華知者尚少，以譯本多十九世紀舊籍，故猶封蔽如未聞。但此最近學說雖能打破舊說，而說明一面真相，要亦一偏之見而已。

自唯物科學發達以來，否認有精神之存在，而成為機械人類觀。所有靈魂、神我，或精神自我等統被打破無餘，絕對否認。佛學亦爾，所謂空諸「我執」一語，即在破除神我、自我及靈魂等觀念，絕對否認人之身中有固定不變、永久、常住、單一的自我存在，苟有我執，即成「常見」。但自然科學等以機器方人而打破神我等「常見」，以其所見只有物理故，則執人至死亡不過僅有所餘物質存在，而無精神活動之繼續，故又成為「斷見」。是皆與真相相反。佛教小乘人，一般愚法聲聞，其觀察與科學略同。以為人者，四大、五蘊、十二處等組織而成，即是惟有諸法——如物質原質——而神我自我皆空。再見剎那生滅，而修無常、無我、等觀，其無常觀同於科學萬有皆動之說，無我觀亦同於但認質力之物理。然其見理雖同而趨向有異：蓋愚法聲聞以自身為對象，見四大、五蘊等之生滅而觀無常、無我，雖以不明法相及法空理，尚有法執；但以我執既破，其因我執而起之貪、瞋、癡等煩惱

已根本消滅，故得解脫生死輪迴證羅漢果。至科學者，不反觀自身以破除俱生我執；但觀自身以外之人類動物等，既無精神存在，譬諸土木，可以應用科學方法，魯莽從事，以對礦物者施諸人類、施諸社會，消滅宰割而毫無不忍之心，以求發展一己之我——俱生我執。充其意，似謂唯我是人，其他皆物！此十九世紀之偏見，蔽於人心，人皆自期優勝而奮鬥，實則難免對方反抗，故演成私人乃至國家與階級之鬥爭。是故無常、無我之理，小乘與科學之觀察略同，其結果也，一則以之鬥爭，一則以之解脫，是不可同年而語矣。

茲以大乘教理觀察而言：不主張決定有我。如印度昔日之勝論、數論、瑜伽等派學說，皆認有獨立常時不變之我。近日太哥爾亦云：人者、一方面立在宇宙法則支配之下，一方面又有獨立的精神自我，雖全宇宙的壓力亦不能屈服之。故皆欲尋求最根本之自我而得自由！在此點上（真實之我），認為每人及每一動物皆同有此之我執，表中左直線「人我」即此義，佛法則認作妄執而一一破除之，故人我線下註「實無我」。以實體之我無故，謂之「人空」，故佛法大小乘經皆破實體自我而明真實無我。表中「有情身」、「自然人」，旁註「幻相我」及「假名我」，即明無實自我而有幻我、假我之意。良以動物以有心理現象——即心法，故與植物不同。每一有情，皆有八識及其心所，此中第八阿賴耶識，雖剎那生滅而一類相續，是以似常似一，受熏流轉，幻成我相；故每一有情，得以統攝其一期報身而不散。同時第七末那識又恆時堅執此虛幻我相為實自我，基此而起第六意識。故有情莫不帶有「我」之性質、精神、意義、色彩。是故有情世間，雖無實我，但以末那迷謬，認幻為實而成我執；遂以求自我之保存發展而起「貪」，彼此衝突而起「瞋」，不明我幻即為「癡」，恃之自高而為「慢」，故有一切非理的感情作用。人與動物，莫不皆然，則皆此「幻相我」之為祟也。及至人之階位，則更有「假名我」之產生。蓋以語言文字增上作用，成為種種概念，建立種種名字，又以各人觀念不同，認識不同，我之意義及價值亦隨之不同。幻相我與生俱來，末那所執，名為俱生我執；假名我由分別生，意識獨有，名為分別我執。又以認識不同故，人各有其我之定義，略言之如謂：身體是我，受苦受樂者是我，辨彼此是非者是我，能造作者是我，乃至知識是我。推

而廣之，如國家學謂國家有獨立主權，亦即我義；乃至一神教謂宇宙亦有獨立之我，如上帝之類。凡此假名，皆依幻相推度而產生。可見心法有無，情器攸分，有情世間，與物有別矣！

一切動物，求自生存，殘害他物；其心理之貪、瞋、癡等現象，見諸行動，至於人而加厲。更有假名我以為團結工具，其志趣同、行為同、乃至思想、信仰、力量同者，所謂天涯比鄰，雖遠而合；其不同者，所謂肝膽楚越，雖近而離。是故社會組織上，不能不承認精神勢力之偉大也！

夫物質生活之需要，固所尚矣。若遂抹煞精神，而以經濟——物質的——支配為已足，必至糾結滋生。彼思想簡單之人，以為社會者，衣、食、住、行而已，男女性慾而已，解決之固易易。此種觀察實大謬不然！試思古今大戰之起，其主動者決非迫於凍餓之人，蓋彼志在謀衣食之流，縱迫饑寒亦為鼠竊狗盜而已，烏能興風作浪，為禍天下？然以饑饉疫癘流亡者多，野心家得此機會，思所利用，揭種種名義以為號召——即利用假名我作祟——以償其爭意氣、爭體面、爭光榮、爭領袖之欲；微特不為衣食之謀，且可犧牲一己之財產身命，從事於此。故謂社會問題純屬物理，思以經濟支配力以解決之者，實為不見人生真相，只知一偏之謬論。蓋社會問題變化，物理固大，心理亦強：自我之貪、癡、見、慢、常伏動機，相互之恩怨冤親、尤生關係。若不觀察明晰，妥善安排，太平之期，不幾絕望？此談人生者所當注意及之也！

佛法打破實我，而以四大、五蘊諸法說明無我。小乘遂起法執，認定實有諸法及無我理，將幻相我、假名我消滅之，以成其解脫。大乘不然，真無我之理既明，其事實上之幻我、假我即不為所惑，幻則明其為幻，假則明其為假，所謂還他本來面目，固不必改造消滅之。以其明瞭無惑即無顛倒，譬如合土地人民制度等等而名之為國，則知國為假名，非離土地人民制度等等而別有，不過土地人民制度等得「國」之一名以統括之。故假名亦有假名之用，最近科學亦見及此，以為凡名乃思想言說上之一種便利。有杯於此，色白而圓，中空而有容量，得此假名，名之為杯，則諸法相概括無餘，便利孰甚！但不惑為實在而已。大乘以人空理觀一切有情，「真我」是無，惟有似

常似一之阿賴耶識及餘心王心所，是為「唯識人生觀」。明此似常似一之幻相，是識非我，故末那不起誤執，意識亦除我見，即人我空——即真我之見消除——而證人空所現真理。從人空所現真理，乃能顯現幻相、假名之作用。如前所言，阿賴耶識雖剎那生滅，而展轉熏習相續不斷，故能從幻相我上覺知人生固非一成不變，心法變化上皆有改善之可能；只在破除迷謬，希望覺悟，人皆可以向上漸增漸進，希賢希聖乃至成佛。而且對於人生的社會，亦可從假名我上見到有改善之希望，與進步之道路；譬如一家、一國、一民族乃至宇宙，無非和合相續似一似常之團體，此種相似常一之團體，皆以人為主位，可見每人皆有社會性。社會之搆成，皆借種種關係集合及人的活動力量；故人對於社會的搆成關係密切。故談改善社會，須觀察人的一方及社會的一方，而後善惡利害可辨。不為一己而謀福公眾者、善也，損害其他而自圖權利者、惡也，善為社會利而惡為社會害，害所當去而利所當作；非可由個人壓迫或殘害其他之人，亦非可由一部分壓迫或殘害其他部分，而後社會乃得由此互相交遍之精神，而成功為蒸於善利之社會。

上來「人物」、「人我」二義，皆見一偏，故成妄執。妄執者遣除之，合理者收集之，而歸納為人生之觀察。蓋人生者，包括人之生活、生命，雖不離於物理並非完全受物理支配，而有相當自由者也。譬如醉人為酒（物理的）力支配，乃呈暈態，但能自由不飲即不受酒力支配。人有心法，故有選擇判斷動作之自由可以轉移物理。是故人生非物非我、即物即我。

人與他物之區別為人生性，即人之特性。如百法所明二十四不相應行法之眾同分中，人有人同分，同分者類性之義，人同分即人類性。此人類性可以概括人之一切而具體表現「人」之不同，以有人性支配故，故人之物理關係即非凡物之物理關係，其心理亦係人的心理，是類性上即可顯有人性。若認人之性格即人格，則人生之義即包含人性、人格；其關係有物理的及心理的，故人生有其意義，有意義故有價值。以佛學言：人在宇宙間，一方面與一切有情隨業受報——即自然力支配——等無有異；又一方面則人之特性，富有造作、思想、覺悟之自由自動之能力；故可憑自力認識人空、法空所顯真理，而改善個人、家、國、乃至全宇宙。此為佛學上人生之意義與價值，

人各具有，當視各人之心理為出發點：自由活動，改善向上。有此自由創造活動之力，故有其豐富之意義，與廣大之價值，而人生之希望亦無窮！人之研究竟。

茲請總結一語：學佛，乃證明人空、法空所顯之真理；達到宇宙人生究竟之至善！

（胡法智記）(見海刊十二卷十號)

（附註）海刊題作：「法空人空與唯識」，今復原題之舊。

卷033

談唯識

治唯識學，應明本識。本識名阿賴耶，譯言藏，具能藏、所藏、執藏、三義。亦名阿陀那，譯言持，謂能持種及根身器界。就能藏及持種義邊，名一切種，乃極微妙虛靈均等周遍之恆行流動，即藏識之等流現行。就所藏及持身界義邊，名異熟識，所謂異類而熟、異時而熟、變異而熟者，即藏識之異熟現行。此異熟識即一期之總報主，有各各差別可言，諸有情依此故非一；彼一切種對異熟識及餘識心心所法四分為一切種，而在自則非種非現，但是極微均之恆行流動，諸有情依此故非異。一切種可略分識種、業種。識種、屬名言習氣，如微塵模型等；屬我執習氣，如人工業。業種、屬有支習氣，如依人工微塵等，由水成為泥團；但有泥團，尚未成器，故僅謂之種耳。至前六識，對此名異熟生，謂由異熟識而生者。但末那四分僅通識種，從無始來，恆執第八見分為我，屬我執習氣，如模型然。第六四分通識種，亦通業種，有我執、名言、有支、等習氣，其我執習氣如工宰，名言習氣如微塵。前五四分亦通業種、識種，然以無執故無我執習氣，僅有名言、有支習氣，如匠工依第六之工宰，照第七之模型，將名言識種之微塵造作器具。但第七執第八見分為我，不過一種空洞之計畫，實無可執，如造樓閣者先作一圖，後以第六之運籌，驅役前五之工匠，造成第八之真異熟及前六之異熟生。由

是以觀，第七雖執第八，若無前六之運造，則雖執不成業果。前六雖有運造之能，若無第七之空執，則不能有所依據而造成異熟。第八之異熟雖為前七所造，亦含藏前七一切種子。如是展轉依持，乃成緣生因果之理。

一切種中漏無漏種法爾具足，一一有情展轉增上，漏無漏法，亦互相熏。起信論將無漏說在真如，故有真如熏無明，無明熏真如之說。諸有疑漏無漏種不互相熏者，一、由太認種為有形礙之實物，如世穀麥等種；二、由不明展轉增上即是熏義。蓋一切種，但是識上差別功能，當未現行時，毫無形礙，如人手有習書畫等功能，尚未書畫時，手中書之功能與畫之功能有何形礙？又、識種、業種，皆通有漏、無漏，有漏只是有執，無漏即是無執。諸有但以遣執空理名真如者，以是別說有為無漏。若知真如有空、不空義，空即妙觀、平等二智相應之遣執空理，而不空即大圓鏡等四智相應之執盡實相。合此空不空，謂之一真法界，亦即真如，則諸無漏皆為真如。彼偏執無漏無為是真如，乃僅就擇滅涅槃言，但知其空，不知不空。不唯於真如義不全，即於無為義亦不全，以諸漏永盡，非漏任運現行，不假功用，無暫停息，亦即無為義也。唯識究竟位頌所云：『此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法』，豈同二乘灰身滅智耶？若但知空相、空性、空理等遣執之共相道理謂之真如，因而固執真如不可說相用，遂以非難起信論真如無明相熏之義，何不觀於歐陽居士唯識抉擇談云：『雖則涅槃而是無住，不住生死，不住涅槃，盡未來際，作諸功德』。然作功德乃名無住，而相寂然仍名涅槃，涅槃即是無為，無為即是真如，圓詮了義，詎可不一致思耶？

卷034

唯識觀大綱

——十一年三月在漢陽歸元寺說——

一 引論

二 五位百法之唯識觀

三 依真有幻全幻即真之唯識觀

四 悟妄求真真覺妄空之唯識觀

五 空雲一處夢醒一心之唯識觀

六 五重層次之唯識觀

一 引論

若修唯識觀，當與唯識各經論之彌勒等菩薩，天親等論師，所發信願相同，始能成就。故發心初首，須作方便：一者、歸命三寶，以決定信心。二者、普求二利，以發大願力。如成唯識論曰：『稽首唯識性，滿、分證覺者；為自利、利他，令法久住故』。

唯識性者，對唯識相言。能變之識，與所變之法，即唯識相；一真法界，平等真如，即唯識性也。於唯識性，唯佛能圓滿證覺故，名唯識性滿證覺者。諸菩薩亦能分證故，名唯識性分證覺者。所證唯識性、是性，能證性智、是相；統此無漏真實性相，謂之法及佛僧。佛能于法圓證圓說，僧能弘傳佛法，如實修證。故此三者，皆應歸依。稽首即傾身命歸投之，以決定信心也。謂歸命唯識性相之法佛僧，欲實將身心境界鎔歸於唯識無漏性相之海也。

發大願力者，誓證一切法唯識究竟真實性，是自利也。觀一切眾生同依一唯識性為體，普導含靈，胥成正覺，是利他也。證此覺性，解除煩惱，了卻生死，成就圓滿福德智慧，使佛法普行，佛種不斷，此通利自他也。是故乘大信心，發大願力，修者依此，即為因地法行；發心充實，自可無有蹇屯。

以上所言，憑自理觀之力。復有事緣，可相輔成：如讀誦大乘經論，凝心聖教，持念釋迦本師，彌勒菩薩，禮拜諸聖，以祈加持；並懺悔無始來一切業障，使修觀不起魔難。譬如築堤，既固址基，復肅舀眚，則可久遠。自因助緣，亦復如是。

言觀行者，即具二分：一、能觀智，二、所觀境。復攝此二為能證入門，以證入所證入法。故是一觀，具二能所。能觀智者，各宗皆同：天台、賢首、禪宗、淨土，莫不須依第六識心王相應之慧心，為其主體。餘如五遍行，及欲、勝解、念、定，與善法之信、精進等心，亦皆相應，以為助伴。

二 五位百法之唯識觀

所觀境者，在唯識觀乃通觀一切法皆唯是識。故法界一切諸法，皆所觀境。言一切法者，廣大悉備無不窮盡，世界微塵難喻其數，如此紛綸，何堪攝取！是故慈尊造瑜伽師地論、約為六百六十五法，無著大士依之作顯揚論、又約為百有六法，至于天親大士遂立百法，以此百法攝盡一切。百法者，初地菩薩之所證法。初地所證，皆百法門，如見百世界，供養百佛等等，皆以百數。二地則千，三地乃萬，以至大覺，數不可窮。是故修觀當明百法，熟悉各法，何者為性，何者為業，了然心中以成觀境。今舉大要，明其唯識。

百法者，略分有兩。一者有為，二者無為。有為者，復別為二：一者實法，二者假法。實法有二，心與色是。假法有一，寄在心色分位假立，心不相應行是。心復有二：一者心王，二心所有。

心王者，正所言識。明了分別，為其體用，故謂之心，或名為識。二十論言：『心、意、識了，名之差別』。然此心王，唯是眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶之八識。

心所有者，不能自有，隨心王有，與彼心王相應不離；心王是主，此為僕從。言相應者，非一非異，謂體雖二而事常一，同依一根、同緣一境。八識心王，於五十一心所有法中，各與其相應之心所有法而轉；與識相應，隨識而有，是故唯識。

次論色法，今言物質，在佛法義說有二性：一者變滅，二者窒礙。宇宙萬有，前六心王對境，皆可云色，是故六識名了別境。以言其數，五根、五塵、法所攝色，凡十有一。五根發識為不共增上緣，變現五塵為所緣緣。眼識所緣有見有對，耳等所緣有對無見，意識所緣無見無對。若散位獨頭，夢定中緣，皆法所攝色。以此諸色皆心所變，何以言之？心自體相為自證分，其作用相則有能所，能者見分，所者相分。相分變現，唯見所取，心自證知，故云唯識。

復次、假法心不相應行。行表行蘊，遮非無為及色、受、想、識蘊；心不相應，遮非心所有法。上言心所有，多是相應行，與此正相違異。心所有

中，除卻受、想，皆行蘊攝。此中得等，雖在行蘊而與心不相應，故立此名。詳此一法，惟是心、色分際位置，對實法言，謂之假法。較其所屬，通局有殊：如命根者屬心分位，如異生性屬心所分位，若無想定等屬心心所分位，若時、數、生、滅等通為心、色分位。是故當知此諸假法，唯依心、色分位而立，無獨自體，故亦唯識。

無為者，無有生滅，不可變異，亦無作用，不能表示；列為六法。五隨相立，其一真如。此中虛空、非方分空，乃是觀智空無相境，唯心所變還自緣取，雖湛明照而非真如，乃識所變似真如相。真如性者，其所言法，無可言思，離一切相、不思議故，見無所得、不可立故，諸常如法、各遍顯故。此乃唯識之真實性，故是唯識。

一切法界無量諸法，皆此百法之所成立；觀此百法唯識，即遍觀一切法皆唯是識。上能觀智與所觀境，即為能證入於唯識法之觀門。而由此觀門所證入之唯識法，初則了然觀見法界一切諸法，皆唯識所變之相；次即離一切染唯識相，而證真唯識性；次由證真唯識性，而能如實照了諸行『猶如幻事等，雖有而非實』；由是證得圓滿清淨轉依，性相不二，身土一如，是為究竟唯識。

三 依真有幻全幻即真之唯識觀

包羅萬有，唯是一心；即此一心，融貫凡聖，而能任持一切法之種子，及有情、無情之根身、器界，故又名阿陀那識。此識非真非幻，全真全幻，為真幻之所依，通於佛位、眾生位者也。遍持諸法，唯一真心，故亦謂之一真法界。一者、絕對待，真者、無變異，為一切法根本依處，至佛果上之離垢清淨地，又名菴摩羅識，此識圓滿清淨離染污法，乃無漏智相應之真淨一心也。此真淨一心，在眾生位名如來藏，至如來地始能究竟證明顯現故，在眾生位含藏在眾生心中故。表此一心非虛妄故、曰真，無變異故、曰如，真如云者，的指此一心之性體。上言阿陀那識、菴摩羅識、一真法界等，雖同一體，隨相異名。惟此一心，通一切位，依真有幻，故曰一心生滅；全幻即真，故曰一心真如。欲觀一心真如、生滅之體用，今另列圖如下：

【圖：TX09p1341_01.gif】

圖中大圓圈，即表示一心真如——本無形相限量可言，強作此形量表之耳。阿陀那識，為世出世間、有漏無漏諸法所依持，有發生一切法之別別功能，指此別別功能名一切種，為圈內所表之長曲線是。而此一切種，亦遍十法界一切位。由此一切種有根本無明發生，所謂『不覺心動，忽然念起』，如「乙」所表，是謂末那之根本法我癡見。其乙線裏面所表「丙」，即念念執阿賴耶見分為內自我。如「甲」線內部分即阿賴耶識之範圍，完全為末那所執之我愛執藏。此阿、末二識互依為根，末那依阿賴耶而起我見，阿賴耶依末那而成我愛執藏。同時阿賴耶又變起根身、器界、轉為異熟識，是為三細，此三細實無先後之別。概括言之，動、為末那、阿賴耶，能起、為一切種，所起、為異熟識。忽然一念乍動，無明相應，末那即執阿賴耶見分為我，念念不息，使阿賴耶識內種子皆成有漏，於是現起一切根身器界，此即依真有幻之義也。

從末那背方，依阿賴耶內種子而現起者，如圖「丁」所表，是為意識。意識方向與末那相反，末那向阿賴耶見分，意識向阿賴耶所變根身器界；蓋末那執內為自我，意識認外為各個我。且末那為意識不共增上緣之依托根，故意識亦必帶有俱生我執；然雖依末那為根，實從阿賴耶內之有漏意識種子所現起，如圖有直線由阿賴耶通發於意識是。

如圖「戊」所表為五根身，即正報身。而此根身雖經過意識而成，卻仍從阿賴耶色法種子而生，故此根身非浮塵根，乃清淨四大所成之五淨色根，為藏識安危與共攝為自體者。云何現此根身？因末那執我，欲有所見有所現故，正面由藏識變起根身器界，反面由根身器界發生意識，遂建立有情世間及器世間。末那能執之力，彷彿海中有一種鼓盪之力能起波浪，又如叩鐘有撞力而發聲，是故情器世間之生起，皆由末那潛動力而出發也。

如圖「己」所表為器世間，雖間接亦由末那之執染，而直接唯阿賴耶種子之所變及見分之所緣；乃為微細流行轉化之象，剎那剎那，生滅不停，不易覺察。吾人所見之山河大地，仍屬粗相耳。何則？以末那所執之藏識，變

動不息，其所現之相亦變動不停故。凡屬根身、器界，皆是如此，而無一剎那之暫住者。

如圖「庚」所表為眼、耳、鼻、舌、身五識，從阿賴耶種子經過末那、意識而生。故前五識以阿賴耶為根本依，以末那為染淨依，以意識為分別依，五識各以淨色根為不共依，而淨色根又以浮塵根為寄托。前五識現於五塵時，即意識同現時，故意識遍分別於五識也。

如圖「辛」所表為五塵，五塵性境，即前六識自變之相分，但須依阿賴耶所現器界為本質。此本質即異熟識境，由業所感，前六識依之而變為相分。何謂性境？性者，實在之義。前六識現量所緣之相分，完全與阿賴耶所變之境相同，毫未改異，是謂性境。一剎那間，第六識起隨念、計度分別，則非性境矣。

如圖「壬」所表為獨頭意識所緣法塵境界。分別有三，謂散位、定中、夢中等是也。其率爾心緣現量境，離於隨念、計度分別，斯須即入獨頭意識，非復現量性境，而已為前五塵之落謝影子矣。遂由意識內依末那我執及藏識中名言習氣，變造為意識所現之法塵境。凡前塵種種之相，皆為阿賴耶種子所現；獨頭意識所緣，則為前塵影境。故獨頭意識所現之境，多為似帶質境，即吾人現前之境物是。

又意識能憶過去境界，即前塵影境經意識念度過而藏於阿賴耶識中者，忽然念起，或於夢中現起，皆是獨頭意識所現。除無想定外，四禪、八定，亦皆獨頭意識所緣之境。因不由異熟習氣所生，故不成業果關係。如夢中所現之境，全是虛妄，則甚易見也。若由異熟習氣所發生者，屬於先業，故有果報關係。比如放砲，彈乘砲力飛行空中，必至砲力衰竭方始落下，緣為他力之被動，不能自由而止也。異熟報亦同此道理。常人不知，誤為自然，不知實先業之感招也。又此意識法塵境界，亦可超出異熟範圍之外，而達於不可思議之境，以意識功用甚宏故也。

綜觀上圖，可以尋由真起幻，從幻反真之途徑。常人不明此理，執此根身、器界為實有，不知皆阿陀那識一心之幻現也。夫一念心起，無不依一真

法界而有，無始無明念念不息，即是全法界盡在無明，是故一心之動，即萬法所由生。萬法之變，悉唯識之所現，故曰萬法唯識，而唯識之實性即是真如。能知此義，斯可以觀依真有幻、全幻即真之唯識也。

四 悟妄求真真覺妄空之唯識觀

上既說明依真有幻、全幻即真之理，此更進演悟妄求真，真覺妄空之義。所謂妄者何指？指第六意識所起之似帶質境，即吾人現前所謂之天地人物是也。原意識依末那為根，二執俱生，恆與前五根識托阿賴耶所現之根身、器界，變緣五塵，隨續分別，因綜合離開之結果，認為實有種種物體；乃執何者為長、短、方、圓，何者為紅、黃、黑、白，何者為我，何者為非我，重重錯妄，莫能窮詰！如此妄執，是謂遍計所執自性。此妄執境，在與前五識俱起之意識現量上，本無所有，實為意識重緣五塵之影，而自加以分別所成者也。故修唯識觀者，首當悟此現前妄執之境，皆是遍計所執自性。是為悟入之第一步。

今更可以夢喻之：吾人入夢時，或見花鳥人物，或感苦樂悲歡，當其時何嘗不聲色俱備，情懷真切；卻至南柯醒後，都杳無所得。究竟真耶？妄耶？推之現前所見事事物物，非不在在是實，一一逼真；如得無明豁破，慧目開朗，反觀現在之境，亦等如夢中所見，畢竟一無所得矣。是故對於現在之境，先應作如夢觀，以遣意識上遍計所執之我法，則根身器界，宛然唯識心變現之虛幻相而已。或謂夢境既空，夢心亦空，應云唯空，何謂唯識？不知夢中之心即醒時之心，境異夢醒，心貫醒夢，故醒後心中亦能了然夢中之境物，而欲求夢物於醒境，則必不可得也；是以夢境實空，夢心幻有。境空不離心有，心有元即真覺，境空心有，善成唯識。然則心可通幻，亦可通真，真妄之轉，統依一心。是為悟入唯識之第二步。

夫此所謂真覺，指現行意識之證智而言。意識完全不現行時，若所謂五無心位者，豈不心境俱空，如何得成唯識？是故當進觀意識所依之意根，及種子心。蓋意識依末那為根，從阿陀那種子識生，此之二識，恆時現行，意識等種子亦依存不斷。故雖至睡眠悶絕時，意識不起，知覺中斷，而醒後仍

能繼續憶知前經事，不相乖謬。可知末那恆審思量，念念執阿賴耶為內自我，未嘗稍息；而阿賴耶受異熟、持種子，無始至今亦未嘗稍息。前六根塵識心，依藏識種為因，末那為緣，乃以繼續生起而不斷也。彼外道不知觀此，憑禪定力，強伏意識不使現行，待定力盡時，仍墮生死流轉！猶之睡眠悶絕，醒後仍復攀緣意境，不相離捨。此可以悟意識止伏，另有潛勢力存乎其根底，曰、末那阿賴耶，無始恆轉。此為悟入唯識之第三步。

無始以來，末那執本識見分為內自我體，而有俱生法執，是為根本無明。本識為末那所執故，變為我愛執藏之識，受前六識之熏，而藏守諸雜染法種，固執不失，枉受業繫。六識取塵造業，若明中張手現影而捉取其影，藏識受熏持種，若明滅猶固握其拳以為影在。蔽藏識不明者是為根本無明，根本無明一明，則阿賴耶轉成離垢清淨之庵摩羅識；此識能任持一切法而不為一切法之所蔽，鏡智相應，得大自在。是為唯識觀之究竟。

五 空雲一處夢醒一心之唯識觀

合上二觀以喻明之：

一 喻依真有幻全幻即真

謂依空有雲，全雲即空，雲之有非自有，依空有也。無雲之空，喻一真心。不起根識身器全如虛空，根識身器起如空中生雲，頓呈昏闇之相。然雲不從虛空生而從汽生，喻根識身器不從真如生，而從阿陀那識一切種生也。汽由波動而凝聚為雲，即本識由末那無明之動而現諸蘊、界焉。夫雲之為幻，原無實體，以比依他起性，幻不離真、如雲浮空，而無自體之可言也。然而雲起於空實不礙於空，以雲之在處，空未嘗不在故。且空大無邊，片雲何足為蔽，不過常人眼識低隘，一為雲所籠罩，即不能遍見澄空之相。假使有人立於雲表，則雲自浮闇，空自湛明，了無相涉矣。此喻識生諸法，不變真如，若妄執我法，隨業流轉，則不顯真如之性。設一旦覺悟，則幻自虛疏，真自常寂，亦了無相涉矣。就上義，可以廣大虛空、喻如來之法性身，以虛空明相、喻如來自受用身，以騰起霞雲，喻如來之他受用身及應化身。但雲有光彩，耀人心目，是為卿雲、瑞雲，非烏雲、濃雲耳。且佛應化之雲，若

身若土，皆同幻現，諸佛證真、真可容幻，眾生在幻、幻亦含真。真幻不二、則真性即是幻性，空雲不二、則空處即是雲處；幻即同真，真即同幻，真幻相含，幻幻相含，所謂真俗不二之理事無礙、事事無礙觀是也。

二 喻悟妄求真真覺妄空

謂悟夢求醒，醒覺夢空。如觀現醒之物，皆同夢境，則夢中之物，亦同醒境。夢不知夢，是為妄中執妄，醒定執醒，亦復未出妄中。醒境夢境，不離一心，是一心直貫世出世間，總持十法界而不可以區別者也。試以夢為喻：初地菩薩、知夢未離夢相，七地以上菩薩、夢醒未離醒相，從金剛後心至佛地、方能大覺，夢醒無礙。眾生在迷妄顛倒中，夢醒俱夢，諸佛隨緣而度眾生，醒夢俱醒。是同一心境，而凡聖互見，各不相侔也。

復次、以心為喻：夢中之心、凡夫心也，夢中知夢之心、菩薩心也，夢覺之心、佛心也；雖然三種心境，仍是一心所現。蓋夢中之境唯心所現，覺中之境亦唯心所現，是以夢中之心即覺時之心，眾生之心即佛之心，『心佛眾生，三無差別』。一心現起、即是心之全體，並非少分，所以佛能遍法界而度眾生，眾生亦以此心具造十法界，而終能悟入佛之知見也。

綜上二義，換言之、亦可云空雲一空，夢覺一覺，成為一真無障礙法界之唯識觀。又上節所講猶為漸次，此中所說方為圓融。何則？生佛不二、空雲一空，真妄俱泯、夢覺一覺，是為圓滿一心之唯識觀。

六 五重層次之唯識觀

上來反覆推闡唯識觀之理，不外於從妄而顯真、即真而空幻，以歸到真幻一心、一心真幻之實相。是實相雖一，而觀非無漸次。茲更依古德所擬之五重唯識觀，提出重宣此義。

一 遣虛存實唯識觀

云何遣虛存實？即遣遍計所執之虛妄，而存依他、圓成之實有也。前已云遍計所執，如認夢為實境，如執雲為固體，唯是虛妄；依他起性，如心現夢，如雲浮空，幻不離真而無自體。此云遣遍計執之虛，而存依他、圓成之實者，以雙觀真俗二諦，而專遣虛妄執耳。就俗諦說、依他起亦為實，就勝

義說、圓成實方為實，對虛說實，是為空有相對之唯識觀。復次、二諦又為性相二門，相依性而常顯，性離相而常住。起信論云：『一心生滅門』即是依他起性，『一心真如門』即是圓成實性；二者皆不離乎一心，此唯識所以成立也。

二 捨濫留純唯識觀

一切諸法皆不離識，識分心、境，境別內、外。上云遣虛，僅遣去心外之虛妄執境，此云捨濫，乃將心內之相分境一並捨去，較為更進一層。然心外本無境，凡所緣皆心內相分，能緣皆是見分，悉統於百法之中。今就百法捨去十一色法，二十四不相應法，六變相所緣之無為法；所留者，為八識心王及五十一心所。留能緣心，捨所緣境，是為能所相對之唯識觀。

三 攝末歸本唯識觀

心心所法各分本末，本者、心之自體，末者、自體上所現之相分、見分。上雖已捨相分，猶存見分之用，此則攝彼相見二分歸就識心之體。心體云何？即自證分也。謂攝取識心上之相分、見分，而歸於自證分。以鞭辟入裏，較上二重更進一層也。是為體用相對之唯識觀。

四 隱劣顯勝唯識觀

心王心所勝劣懸殊，心王為勝、心所為劣，以心所原為心王之所管領也。就勝義說，顯主體之心王而隱屬性之心所，亦由博而約、從粗而精之理，以便作觀耳。至此又去五十一心所，僅存八識心王，是為王所相對之唯識觀。

五 遣相證性唯識觀

心王雖尊，有事有理：事者、差別之相用，必須遣之；理者、無差別之法性，必須證之。是為事理相對，事盡理顯，智無所得，入真唯識之唯識觀。

上五重唯識觀，總核其理性可約為三義：一、周遍計度為唯識之虛妄法，屬妄執性，是應遣離者。二、依托他緣為唯識之世俗法，屬緣起性，是應轉淨者。三、圓滿真實為唯識之勝義法，屬真勝性，是應開顯者。就此三義，更可約留二法：一、世俗，二、勝義。而二法又各有四義，謂「虛妄」、「道理」、「證得」、「真實」是也。以此二法互融四義，第一重、為虛妄

世俗，第二重、為道理世俗兼攝虛妄勝義，第三重、為證得世俗兼攝道理勝義，第四重、為真實世俗兼攝證得勝義，第五重、為真實勝義。所云「虛妄」、是應離捨。「道理」、是當了悟通達。「證得」、是有修行，有成功者。「真實」、是無對待，無變易者。隨何一法，無不如是，諸法本性，是唯識性。循此觀想，夫亦可以悟唯識而證真如矣。

（孫紹基、趙曾儔合記）(佛學院印單行本)

卷035

遣虛存實唯識觀之特勝義

論卷七云：『識言、總顯一切有情各有八識，六位心所，所變相見，分位差別，及彼空理所顯真如；識自相故，識相應故，二所變故，三分位故，四實性故。如是諸法皆不離識，總立識名；唯言、但遮愚夫所執定離諸識實有色等』。此即五重唯識觀中第一重遣虛存實觀；而唯識觀之最勝點，即在乎此。以本祇要此第一重唯遣虛妄識，存真實之唯識觀；後之四重，只是為鈍根人展轉離過以入真耳。若利根人，只此一觀，一了百了，直至究竟；以遣虛則妄無不盡，存實則真無不圓故。

作此觀者無他，只於無論何事何物，觀為唯是五位諸法之一聚識，除此別無一件實有之物而已！作此觀時，妄執我法遣無不盡，而無百論等落空之弊，其殊勝一。真如相性顯無不周，而無起信等墮儱侗之弊，其殊勝二。但觀明現前事物本來如是之實相——譬如飲茶，只是五位諸法之一聚識，別無所飲之茶，只是五位百法之一聚識，別無能飲之人；譬如聽講，只是五位諸法之一聚識，別無聽者，只是五位諸法之一聚識，別無講者——而無觀佛境觀上地等懸想他界之弊，其殊勝三。即觀明本分，而於餘界餘地一切分無不通達，若自若他、若染若淨、若生若佛、若聖若凡、若因若果、若身若器等，莫不是五位諸法之一聚識故，而無拘局一隅之弊，其殊勝四。

故作此觀，但明此理，無論何人皆可作之，無論何處皆可作之。他藥雖妙，每可由藥生病，獨此一藥，增益、損減之執，煩惱、所知之障，病無不治，更無從藥生病之虞，故為獨一無二大妙觀門！諸有智者，應勤修習！

卷036

唯識之淨土

——十五年春在上海世界佛教居士林講——

一 一切法中之識法

將以唯識明淨土，且先略說唯識義：欲知唯識義，應了一切法。一切法者，有為、無為攝盡，其義繁廣，茲但簡談：

有為者、有生滅作用義，無為者，無生滅作用義。有為法：一、假，假託他法顯明分位等差別相故。二、實，復二：曰色，曰心。色亦二：一、有對色，眼等根塵相對之色、聲、眼、耳等是。二、無對色，意識所了者是。心、有心王、心所，心王如主，心所如僕。心王即第八阿賴耶識——此翻為藏，能藏、所藏、執藏義故——至第一眼識。心所分六位有五十一種：遍行五，別境五，善十一，根本煩惱六，隨煩惱二十，不定四是。第七名末那識，此翻為意，恆審思量為性相故。前六即眼、耳、鼻、舌、身、意識，了境相麤故。六意何異第七末那？此如眼識等、依根得名，識異眼故。七如藏識名，識即意故。譬在眠時夢即第六識，眠至無夢第六即止作用而末那仍存，以末那執阿賴耶識為我，不間斷故。此八識中，前六易曉，第七較難，唯第八識甚深微細，不易了知。故深密云：『阿陀那（賴耶）識甚深細，一切種子如暴流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我』。如是八識，即百法五位中第一心法，亦即所謂識法也。

二 一切法何以皆唯是識

問：八識即是識易解，心所亦唯識耶？答：八識心王，稱自性唯識，心所乃心作用，決定與心相應而起，故亦唯識。問：根等能對塵等，應非唯識

？答：根等係第八識變現之相分，復為第八識執受為自體者，故亦唯識。問：諸色等法，應非唯識，譬居士林設海寧路，在黃浦灘識不現故。答：此亦前五依托第八所變本質，此循業所報得，故第八亦稱異熟識，以由先時業後時報熟而變現故。又業報相同，其所變境亦略相同，可共受用。共中尚有共中共、共中不共之區別，變為自識相分而現，以是義故，諸色法等亦依識變，故亦唯是識。問：空間、時間等，亦唯識耶？答：彼皆色心等上分位之相，當亦唯識。問：諸無為法應非唯識？以無生滅故。答：有為法相用之體性，即無為法，故亦唯識。由是故一切所有皆唯識。

三 淨穢器世間與第八識前六識

淨者清淨，穢即劫等五濁，土者器世間。此淨穢器世間，均唯識變，即第八相分；前五識托之變為色等五塵，是為依報。現此境時，第六隨前五分別物我等差別。而有情第七識，與此器世間無關，故此不列。

四 有情染識上之穢土與佛菩薩淨識上之淨土

識有染淨，所變亦異，故土不同。三界、五趣有漏識變有漏穢土；諸佛菩薩清淨識變清淨淨土。問：淨土既由識變，應是虛幻？答：唯識不礙有他心，淨土是佛菩薩清淨識變，與當前穢土是有非無，相同。

五 念佛人心上所托佛菩薩本質淨土與自心相分淨土

念佛人求生西方，先依經教信有西方依正莊嚴，即此為佛菩薩無漏識上所現本質淨土。復托之變為自心上所緣相分淨土，互為增上，乃現所了極樂世界。

六 往生與自他共變淨土

依佛菩薩悲願力所現依正莊嚴為增上緣，起自心清淨心而變起自心淨土。此自心淨土與彌陀淨土，清淨相應，成為共變淨土，故得往生極樂淨土中。攝持於彌陀願力故，即得永不退轉於阿耨多羅三藐三菩提。

（王錫光記）(見上海居士林林刊十三期)

卷037

兜率淨土與十方淨土之比觀

——二十五年四月在奉化雪竇寺講——

一 概說

二 十方淨土

三 兜率淨土

一 概說

現在特別提出「兜率淨土與十方淨土」比觀一下：

釋迦牟尼佛所以要說這一部經，無非使現在將來一切眾生依經修觀，往生兜率內院的。然此內院乃是彌勒菩薩無漏福德所成，也是諸天興供之勝妙善根所成的淨土，所以一生其中，就得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提；故並非通常之生兜率天可比。我們要曉得，淨土是對穢土說的，由正報而有依報，有依報必有正報，故言淨土即總攝依正莊嚴。十方諸佛菩薩所居皆為淨土；二乘聖者及六凡眾生依住的地方則淨穢非一，區別不一。現在專就淨土來說，把十方淨土與兜率淨土來略作比較觀察。

二 十方淨土

淨土是很寬廣的共通名字，猶如光是講寺院，即包括全中國的寺院都在其內。舉雪竇寺則只說一寺，西方彌陀淨土，東方藥師琉璃淨土，維摩經之東方阿閦淨土，上方眾香淨土等；此皆各舉淨土之一種。故法華經說：『臨命終時，千佛授手，十方淨土，隨願往生』。謂隨諸有情心之所好，皆可往生。現在中國人大概只曉得彌陀淨土，比如只曉得雪竇寺一寺一般。淨土種類略分為三：一、究竟淨土。即法性佛土及自受用佛土，天台教說名常寂光淨土及圓滿實報莊嚴土。二、他受用佛淨土。佛為十地菩薩所現淨土，天台教說名為圓滿之實報莊嚴土。以上皆非凡夫、外道、二乘所能到的，三、方便攝受眾生淨土，這就是現在一般人所謂彌陀極樂淨土，乃至彌勒兜率淨土等。是專為發大乘心行菩薩道在這一生未得成就度生自在、轉世恐有退墮者

，乃攝歸方便淨土中為作依靠。凡夫、外道貪生死者不求生淨土，二乘自求涅槃，大乘聖位菩薩各自生其華藏淨土等亦不須求往淨土；所以十方佛菩薩變現淨土，專為攝受學發大乘心而未自在者所設立。

三 兜率淨土

現在再就無量淨土中來講攝受我們最親切最接近的——兜率淨土。上面十方淨土普遍攝受十方世界的眾生，如普通大學之各科學術，是應各科學生之要求而辦的，僧學院、則是專門教育僧徒的。彌勒內院淨土也是這樣：它是專為攝化此土有情而設。故說兜率淨土之殊勝有三：一、十方淨土有緣皆得往生，但何方淨土與此界眾生最為有緣，未易可知。彌勒菩薩以當來於此土作佛，教化此界眾生，則為與此界眾生有緣可知！特現兜率淨土，故應發願往生其中以親近之也。二、兜率淨土，同在娑婆，且在欲界；此變化淨土在同處同界故，與此界眾生特有親切接近之殊勝緣，故他方淨土汎攝十方有情，而此則專化此土欲界眾生也。三、彌勒淨土，是由人上生。故其上生，是由人修習十善福德成辦，即是使人類德業增勝，社會進化成為清淨安樂；因此可早感彌勒下生成佛，亦為刱造人間淨土也。以上講十方淨土與兜率淨土之比觀，大約如是。

卷038

慈宗的名義

——二十五年四月在奉化雪竇寺講——

「慈宗」，就是「彌勒宗」。梵語彌勒，此譯為慈氏，依據慈氏為宗，乃立「慈宗」的名義。民國十二年元旦，我在武昌佛學院，選集瑜伽真實義品以明其境，菩薩戒本以軌其行，彌勒上生經以明其果，叫做慈宗三要。在敘文有幾句話：「遠稽乾竺，仰慈氏之德風；邇徵大唐，續慈恩之芳燄；歸宗有在，故曰慈宗」。是定這個慈宗名義的緣起。在平常看起來，慈宗似乎就是慈恩宗，其實不然，慈恩宗是唐高宗皇帝建大慈恩寺於陝西長安，時玄

奘三藏大宏新譯經論，高宗請玄奘法師住持大慈恩寺，其高足窺基法師繼起，都稱慈恩大師；主弘法相唯識教觀，此慈恩宗之所由立名也。但與慈宗雖不無小異，亦實有密切關係，然慈宗最重要者在宗奉慈氏菩薩，以上生內院，比如念阿彌陀佛以求生極樂世界，專以阿彌陀佛為宗奉，持名、觀想之所念皆在阿彌陀佛，此亦如是，專在慈氏如來。玄奘、窺基法師雖亦生兜率，然習法相唯識者不一定以上生彌勒內院為宗；也有宗慈氏生兜率的不習法相唯識。中國淨土初祖廬山慧遠大師的師父道安法師，已竟宗奉慈氏宗以求生兜率內院，這是慈恩宗以前早有慈氏宗流行的事實。考求生西方彌陀淨土的盛行中國，在唐朝善導大師以後，唐朝以先還是修彌勒宗的特多；如中國唐以前的古像以彌勒為多，後唐以後才雕刻彌陀或西方三聖像，所以現在依慈氏為宗的慈宗淵源甚古。

法相唯識教觀，都依慈氏為根本。故慈宗可以包括慈恩宗；慈恩宗則不能該括慈宗。今慈宗三要乃舉其最宗要的三種，已備經律論三藏：真實義品明教理、屬論，菩薩戒本軌行持、屬律，上生經修證上生果、屬經。再推而廣之，則唯識宗所依的六經十一論——華嚴經、解深密經、厚嚴經、如來出現功德莊嚴經、大乘阿毘達摩經，十一論謂瑜伽師地論、大乘莊嚴論、顯揚聖教論、辨中邊論、成唯識論、百法明門論、唯識二十論、集論、雜集論、攝大乘論及觀所緣緣等——，慈氏菩薩所說金剛經論、現觀莊嚴論等法性經論，以及經、律、論三藏中之宣說慈氏行果者，都是慈宗的法藏。然這還不過就慈宗的主體上說，若依全體廣用來說：凡本師釋迦牟尼佛所宏揚的法門，教化之生類，都付囑慈氏菩薩。在各種經律上也都講到彌勒菩薩的因緣：如無量壽經中，佛以彌陀淨土付囑彌勒菩薩宣揚；禪宗的初祖迦葉尊者，也肩持釋迦佛衣入定雞足山，以待彌勒當來下生成佛時候出來交付。所以，凡是本師釋迦牟尼佛所稱大小性相顯密禪淨等法門，皆為當來下生彌勒佛所承前啟後的慈氏宗之所宗；現在一切五乘、三乘、大乘性相顯密的佛法，都是彌勒菩薩所擔當宣揚的佛法，由是融攝各宗派以慈氏為大歸依處。

觀察古今流傳世界之佛法，在印度流行有三個五百年不同：初五百年三乘或小乘的佛法，現在流行世上是錫蘭緬甸暹羅等處。第二五百年，龍樹、

馬鳴、無著、天親等出世，將佛滅後隱沒的大乘佛法發揚光大出來；即現今流行中國、日本、朝鮮等者皆是。第三五百年，顯密大乘並行而密宗獨盛的時候；今流行西藏、西康、青海、蒙古之佛教，皆是。此諸佛法皆應各時各地之機宜而差別；溯其根源，都從釋迦佛大圓覺海之所流出，而皆會於一生補處慈氏菩薩為承前啟後之總樞。如是觀察隨機攝化的佛法，皆可得證無上菩提之果；而向來宗派的區別，也可不須執定的是一非餘了。

由是以觀一切佛法，可分三類：一、為世出世間共修之五乘法，二、為出世共修之三乘法，第三、為不共大乘法。一大乘法於其偏勝又可分境、行、果三，其實仍是互攝互涵的：例如真實義門理境，其中也有所修法空觀及四攝六度等行，由行趣證離言法性，終得涅槃菩薩妙果。菩薩戒本注重於行，但是也有境與果的意義，先觀境、發大菩提心，才修菩提戒行，行滿自然得果。彌勒上生經屬於得果，然慈氏之現在一生補處果、當來究竟佛果，也莫不由自證離言之理境，而方便設立教化有情之內院淨土使上生者得不退菩薩果位，亦由修行以成。經云：於釋迦法中發菩提心者，行十善者，皆得往生兜率淨土。依境起行，由行趣果，雖然互相通攝，也有各各特殊處以分齊限；大略可分五乘、三乘、一乘，及一乘的境、行、果的區別。也有經論可為共不共佛法總綱要之概論者，慈宗即以此共不共法總明一切佛法義理淺深之意旨，故慈宗就是一切佛法的總樞機。也就是從釋迦佛大圓覺海中，流布於世上以度生成佛之佛法全體大用、皆會歸宗依於當來下生慈氏佛，謂之曰慈宗也。

（智定記）(見海刊十七卷第六期)

（附註）此文原為「兜率淨土與十方淨土之比觀」的第四節，今離出獨立，題目仍舊。

卷039

佛法總抉擇談

——十一年十二月作——

昔基師既著唯識料簡，於法苑義林復有總料簡章之作。頃獲讀竟無居士之唯識抉擇談，十之八九，與吾意吻合無間。然以之專談唯識一宗，雖無不可，而置之佛法總聚中，則猶須為抉擇之抉擇焉！故今之佛法總抉擇談，即對於竟無居士之唯識抉擇談而作。

今作佛法總抉擇談，將以何為準據而抉擇之耶？曰：依三性。蓋三性雖唯識宗之大矩，實五乘法之通依也，故今依以為抉擇一切佛法之準據焉。而抉擇之先，當略明三性之梗概。

一者、遍計所執自性：其能周遍計度而倒執者，則六七二識煩惱相應諸心心所也。其所周遍計度以倒執者，則於一切依他起法周遍計度，不能適如其量，或增益之，或損減之，而倒執為圓成實也。云何遍計所執？謂計度彼依他起法，或增益之，或損減之，顛倒執為圓成實性。若達唯依他起而不起增損之二執，固無妨遍計焉！但遍計執自性即是倒執，倒執解即無所謂遍計執自性。故所計之依他起及所執之圓成實，概唯虛妄。

二者、依他起自性：依他所起之法，則一切有漏無漏之有為法是；以相用不空而無實自體為其自性。其所依之他，若分別言之，則眾緣是；若概括言之，則一切雜染依他起法皆依倒執起，一切清淨依他起法皆依正智起。然倒執由迷真如違真如故起，而正智由悟真如順真如故起。間接言之，則謂彼違真如之雜染法，由能迷真如之恆行無明起；彼順真如之清淨法，由所悟真如之二空真如起，亦無不可。

三者、圓成實自性：乃一切法圓滿成就真實之體，以無欠餘、不變壞、離虛妄為自性者。不變壞遮非依他起，離虛妄遮非遍計執，無欠餘表是圓成實。若依遣遍計執、斷依他起之所遣清淨、所斷清淨以言圓成實，則唯無為真如是圓成實。若兼能遣清淨、能斷清淨以言圓成實，則亦兼攝無漏有為是圓成實。若唯無為是圓成實，則佛果具圓成實及淨依他之二性，或兼離執之遍計性——唯識宗是；若攝無漏有為是圓成實，則佛果唯圓成實性——真如宗是。有處以真如、無為、與圓成實等量齊觀，故亦言佛果唯真如或唯無為

——真如宗經論是。

依此三性以抉擇佛法藏，其略說依他起之淺相而未遣遍計執者，則人乘天乘之罪福因果教也，亦世出世五乘之共佛法也。其依據遍計之法我執，以破除遍計之人我執而棄捨依他起者，則聲聞乘之苦、集、滅、道、教也；亦出世三乘之共佛法也。至於不共之大乘佛法，則皆圓說三性而無不周盡者也。但其施設言教所依託、所宗尚之點，則不無偏勝於三性之一者，析之即成三類：一者，偏依托遍計執自性而施設言教者，唯破無立，以遣蕩一切遍計執盡，即得證圓成實而了依他起故。此以十二門、中、百論為其代表，所宗尚則在一切法智都無得，即此宗所云無得正觀，亦即摩訶般若；而其教以能起行趣證為最勝用。二者、偏依托依他起自性而施設言教者，有破有立，以若能將一切依他起法如實明了者，則遍計執自遣而圓成實自證故。此以成唯識論等為其代表；所宗尚則在一切法皆唯識變；而其教以能建理發行為最勝用。三者、偏依托圓成實自性而施設言教者，唯立無破，以開示果地證得之圓成實令起信，策發因地信及之圓成實使求證，則遍計執自然遠離而依他起自然了達故。此以華嚴、法華等經，起信、寶性等論為其代表；所宗尚則在一切法皆即真如；而其教以能起信求證為最勝用。

此大乘三宗之宗主，基師嘗略現其說於唯識章曰：『攝法歸無為之主，故言一切法皆如也。攝法歸有為之主，故言諸法皆唯識。攝法歸簡擇之主，故言一切皆般若』（法苑義林章卷三）。攝法、謂統攝法界一切法罄無不盡也。其所宗主之點，雖或在如、或在唯識、或在般若，而由彼宗主所統攝之一切法則罄無不同，故三宗攝法莫不周盡也。譬唯一中華民國之中央政府，或設之在北京亦統攝此全國，或設之在漢口亦統攝此全國，或設之在南京亦統攝此全國；其能統攝之中央政府設在地，雖有或北京或漢口或南京之異，其所統攝之全國則無異也。昔嘗以此三宗判攝中國大乘八家之學，除淨律分屬各宗外，其嘉祥、慈恩、禪宗、天台、賢首、密宗之六家，為表如下：

┌簡擇主之般若宗……（即攝論之得此清淨）…嘉祥

攝一切┤

法 歸┤有為主之唯識宗.....慈恩

│ ┌全體真如.....（即攝論之自性清淨）...禪宗天台

└無為主之真如宗┤離垢真如.....（即攝論之離垢清淨）...賢首

└等流真如.....（即攝論之生境清淨）...密宗

然此三宗雖皆統一切法無遺，其以方便施設言教，則於所托三性各有擴大縮小之異。般若宗最擴大遍計執性而縮小餘二性，凡名想之所及皆攝入遍計執，唯以絕言無得為依他起、圓成實故。故此宗說三性，遍計固偏計，依他、圓成亦屬在遍計也。唯識宗最擴大依他起性而縮小餘二性，以佛果有為無漏及遍計執之所遍計者皆攝入依他起，唯以由能遍計而起之能執、所執、為遍計執，及唯以無為體為真如故。故此宗說三性，依他固依他，遍計、圓成亦屬在依他也。真如宗最擴大圓成實性而縮小餘二性，以有為無漏及離執遍計皆攝入圓成實，復從而攝歸於真如無為之主，唯以無明雜染法為依他、遍計故。故此宗說三性，圓成固圓成，遍計、依他亦屬在圓成也。

然此三宗，雖各有當，若從策發觀行而伏斷妄執以言之，應以般若宗為最適，譬建都要塞而便於攘外安內故。若從建立學理而印持勝解以言之，應以唯識宗為最適，譬建都中部而便於交通照應故。若從決定信願而直趣極果以言之，應以真如宗為最適，譬建都高處而便於瞻望趨向故。要之、於教以真如宗為最高，而教所成益每為最下，以苟非深智上根者，往往僅藉以仰信果德故。於教以般若宗為最下，而教所成益卻為最高，以若能絕慮忘言者，必成妙觀而發真智故。於教以唯識宗為處中，而教所成益亦為處中，以如實了解唯識者，雖或進未行證，而必非僅能仰信故。

由上來所說以觀之，起信論等與中、百論及唯識論各為一宗，而其為圓攝法界諸法之圓教則同；雖同為圓教而勝用又各有殊。依此，於諸教法抉擇記別，可無偏蔽。轉觀竟無居士所瑕玼起信論者，亦可得而論決矣。

嘗聞持賢首家言者，傳述竟無居士據起信論『依如來藏故有生滅心，所謂生滅與不生滅和合，非一非異，名阿黎耶識』一文，斥為同於數論自性與神我和合而生二十三諦之外道論；然吾未睹居士之著於文言也。但唐以來之

誤解於起信論者，未嘗不可以此斥之，而非起信論之本義有斯過咎。起信論以世出世間一切法皆不離心，故就心建言，實無異就一切法建言也。一切法共通之本體，則真如也，即所謂大乘體。真如體上之不可離不可滅相——真如自體相，如來藏也。換言之、即無漏種子，亦即本覺，亦即大乘相大。所起現行即真如用，即能生世出世間善因果之大乘用。其可斷可離相，則無明也——一切染法皆不覺相。換言之、即有漏種子，即違大乘體之逆相；所起現行則三細六麤等是也。無始攝有順真如體不可離不可滅之本覺無漏種未起現行，亦攝有違真如體可離可滅之無明有漏種恆起現行，故名阿黎耶識；譯者譯為生滅不生滅和合爾。言依如來藏者，以如來藏是順真如體不可離滅之主，而無明是違真如體可離可滅之客，故言依也。又起信論宗在真如，從真如以起言，而此上真如門中唯以體名為真如，不可言依真如而有生滅。譬不可言依濕性有波浪，但可言依水有波浪，故取真如體上不可離斷之本淨相，言依如來藏也。標如來藏是主，不可離滅，而應離滅可離滅之無明有漏，亦此論宗旨之所存。譬如有一講檯於此，或言由植物成——喻唯識宗，可見其為物理學家；或言由原質成——喻真如宗，可見其為質化學家。於此可見此論為真如宗，亦然。

真如宗以最擴大圓成實故，攝諸法歸如故，在生滅門中亦兼說於真如體不離不滅之淨相用名為真如。以諸淨法——佛法——統名真如；而唯以諸雜染法——異生法——為遍計、依他，統名無明，或統名念；此起信論所以有「無明熏真如，真如熏無明」之說也。無明熏真如者，無明如目病，病彼體自離病之目——如熏正智或心之自證體——，而觀——熏——淨空之真如，有諸狂華。依淨空實不變生狂華言，言真如不受熏；據因目病所觀故，即淨空有狂華現，亦可寄言真如受熏。要之、其病（無明）共好目淨空（真如）相和合——熏——而有病目空華，可以喻此所云無明熏真如義。真如熏無明者：以一切淨法——真如體及於真如體不可離滅之淨相淨用，皆名真如故，一切佛法皆名真如；以一切染法皆名無明故，一切眾生法皆名無明。眾生見聞諸佛真如等流所示身言，而生起眾生信解思修真如熏無明也。以見聞信解思修故，而自內本具之無漏智種——真如，漸漸引起能熏破於煩惱——無明

，亦真如熏無明也。唯識宗以擴大依他起故，祇以諸法之全體名真如，而真如宗時兼淨相淨用統名真如；此於真如一名所詮義有寬狹，一也。唯識宗於熏習專以言因緣，真如宗於熏習亦兼所緣、等無間、增上之三緣以言，二也。明此、則唯識宗正智現行唯識熏正智種子，無明現行唯熏無明種子，且不可言正智無明相熏，何況可言無明真如相熏！而真如宗則可言無明熏真如，真如熏無明也。二者各宗一義而說，不相為例，故不相妨。如聞擊柝，或言木聲，或言四大種聲，均無不可。

唯識抉擇談中，引被成唯識所破之分別論與起信論對例者凡二條，其第二條完全牛頭不對馬嘴，茲可不論。其第一條，心性本淨客塵煩惱所染污故，名為雜染，雖為小乘說假部之所計，成唯識論卷二，亦唯以其錯解心性本淨而破之，非並其所用教文破之也。故曰：「然契經說心性淨者，乃至名心本淨」云云。所本契經，述記謂即勝鬘經「自性清淨心難可了知，心為煩惱所染亦難了知」等文。解起信論者，復兼引楞伽經：如來藏是清淨相，客塵煩惱垢染不淨等文；則此固赫然契經之聖言也。乃竟無君僅視為分別論之說，連同起信破之，抑何謬耶？然唯識宗乃依用而顯體，故唯許心之本淨性是空理所顯真如，或心之自證體非煩惱名本淨。若真如宗則依體而彰用故言：『以有真如法故有於無明』；『是心從本以來自性清淨而有無明』——應如此斷句，不應於自性清淨字下斷句——。其所言之自性清淨，固指即心之真如體而亦兼指真如體不可離斷之淨相用也。此淨相用從來未起現行，故僅為無始法爾所具之無漏種子。所言從本以來自性清淨，不但言真如，而亦兼言本具無漏智種於其內。然此心不但從本以來自性清淨，亦從本以來而有無明——此心從本以來六字，應雙貫自性清淨及而有無明讀——為無明染而有染心，則無始有漏種子恆起現行而成諸雜染法也。雖有染心而常恆不變，則雖有漏現行，而真如體及無始無漏種不以之變失也。此在真如宗之聖教，無不如是說者。故基師於宗輪論記設問答云：『有情無始有心稱本性淨，心性本無染，甯非本是聖？答曰：有情無始心性亦復有心即染，故非是聖。又問：有心即染，何故今言心性本淨，說染為客？客主齊故。答曰：後修道時，染乃離滅，唯性淨在，故染稱客』。據此一文，亦可見於真如體不可離不可滅

之淨相淨用，得稱為主之性淨也。此諸聖教可誹撥者，則攝一切法歸無為主之真如宗經論，應皆可誹撥之！故今於此不得不力辨其非也。

至立種子義不立種子義，除般若宗專破計執，當然不立之外；在唯識宗以擴大依他起性故，立法爾具染淨種子；而真如宗以擴大圓成實性故，諸有漏雜染種說為不覺，或名不相應染，故曰：『不相應義者，謂即心不覺』。諸無漏清淨種，說為本覺，或兼真如名如來藏，故曰：『二者相大，謂如來藏具足無量性功德故』。天台宗就全體真如以言，其所謂性具，亦種子義也，其所謂事造，亦現行義也。在真如宗宗依真如而起言說，義應然也。此則但取義立名之不同，而非於法有所增減。

君又謂起信不立無漏種子，於理失用義，於教失楞伽；以三細六麤連貫而說，於理失差別，於教違深密。以楞伽正智真如並談，而起信合為一故。然起信論於正智真如誠不定分，而有時亦不定合，如曰：『法身顯現——真如，智淳淨故——正智』。又曰：『法身、智相之身』。若據此必謂起信違楞伽者，亦可指唯識違楞伽！以五法分別——識、與正智並談，乃唯識則唯分別故；且亦可曰唯識於理失淨用也！彼既不然，此何云爾？至起信之三細六麤，古來解者誠多未善，嘗察起信全文，為表如下：

【圖：TX09p1383_01.gif】

觀此、可知並非豎說八識，不違深密平說八識，亦不違差別也。

至於掌珍論偈與楞嚴一偈同，吾初閱藏時亦曾疑及之。但清辨護法於此偈雖未標明聖言，然亦未嘗標明其非聖言；而楞嚴屬密部之經，奘師所傳鮮及密宗，故皆不足致疑。而此一偈，依般若宗攝一切法歸簡擇主以擴充遍計執言之，有無為皆遍計所執境故，一切空故，亦無何過。護法等各據一宗以相辨，亦藉之以極顯自宗之義而已。

其十談中，餘說大都契同，間有一二處亦可以前文會之，故不復一一。比年遊目佛法藏者日多，往往因智起愚，自生顛倒分別以蔽其明！蓋其心習側重於是，即落窠臼，執此為是，斥餘為非，不能耑然四解，說法無礙！得吾說以通之，庶幾裂疑網於重重。

卷040

三重法界觀

——十一年春作——

一 三重法界義

二 觀聖教三學

三 觀佛華三法

四 觀法相三性

五 觀天台諦觀

六 觀賢首法界

華嚴宗立四重法界：一、理，二、事，三、理事無礙，四、事事無礙，而統以一真法界。今以其所言者未切符心境，另立三重法界為法本，回互交絡以觀其義。

一 三重法界義

何謂三重法界？一、物我法界，二、心緣法界，三、性如法界。

一、物我法界者：物謂「各個體相」，我謂「個體主意」。不越此各個體相及個體主意之範圍者，則謂「物我法界」。若異生及二乘但見佛之應化身土，則雖觀佛亦不越於物我之域，觀餘更可知矣。故二乘之涅槃必灰身泯智而後證，即彼觀佛亦未至灰身泯智，則不越物我之範圍也。依此以觀之，則法界者物我而已矣。舉心動念無越於物我者，故契經云：『汝纔舉心，塵勞先起』。又云：『以生滅心辨淨圓覺，彼淨圓覺亦同流轉』。蓋除塵勞流轉無心境也。

二、心緣法界者：心謂「慮知靈覺」，緣謂「轉變依持」。觀一切法，無有越於慮知靈覺所轉變依持之域者，則謂「心緣法界」。在佛大士，雖觀地獄亦心識所變所緣境，於其自住三摩地境更可知矣。故登地大士，證法界不離心故，見佛身土相好無量。經云：「諸識所緣，唯心所現」。又云：「

無有少法，取於少法」。蓋法界無非靈妙變通之心心所緣境耳。

三、性如法界者：性表「常遍真實」，如遮「變異虛幻」。都非變異虛幻之一切法，而一切法唯是常遍真實，強名「性如法界」。離名言相，離心緣相，法界泯絕，無說無證。

今用此三重法界觀，以略觀諸教義。

二 觀聖教三學

甲 單觀

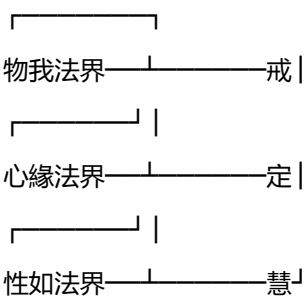
物我法界.....戒、唯依此以辨持犯

心緣法界.....心、唯依此以辨定亂

性如法界.....慧、唯依此以辨真妄

二乘法中三增上學，要唯如此：戒唯止持，借作助止；心唯靜定，觀化取靜；慧唯滅真，厭生欣滅。由滅證真，滅尚非真。蓋但悟物我法界之患之空，未悟餘二法界之德之不空，故滅有患而取滅有患所成之空也。

乙 複觀



大乘凡位三增上學，大致如此：戒曰心戒，定曰性定，慧曰空慧。若三論宗之慧當屬於此，利者能見性德不空，鈍者但見物患之空。

丙 圓觀

【圖：TX09p1388_01.gif】

大乘聖位三增上學，義見於此：一、物患泯乎心性，性德充乎物心，心光炳乎物性，故曰金剛心地寶戒。二、心離乎物而契乎性，性持乎心而顯乎物，物現乎心而寂乎性，故曰海印三昧。三、性周遍乎心物，物交徹乎性心，心含照乎性物，故曰法界海慧。

三 觀佛華三法

甲 單複觀

物我法界————————眾生法

┌————————┘

心緣法界—┼————————心 法

└————————┐

性如法界————————佛 法

舉一心為眾生，亦舉一心為佛；心雖非生非佛，可為生佛交通，故得成無差別之義。

乙 複圓觀

┌物我法界—┐

｜ ┌┴————心生滅相.....眾生法

心法.....眾生心┤心緣法界┤

｜ └┬————心真如性.....佛 法

└性如法界—┘

大乘起信論之一心二門，可作如此觀法。

丙 圓圓觀

【圖：TX09p1390_01.gif】

心者物之用，性者物之體，未有不具體用之眾生者，故眾生法全攝心法、佛法，平等平等。物者心之相，性者心之性，未有不具性相之心者，故心法全攝眾生法、佛法，平等平等。心者性之智，物者性之境，未有不具境智之

佛者，故佛法全攝心法、眾生法，平等平等。如此乃極成三無差別義。

四 觀法相三性

甲 單觀

物我法界.....遍計執性.....妄執唯空

心緣法界.....依他起性.....從緣幻有

性如法界.....圓成實性.....本有如真

乙 複圓觀

【圖：TX09p1391_01.gif】

丙 圓圓觀

【圖：TX09p1391_02.gif】

如此方盡三自性、三無性之理。

五 觀天台諦觀

甲 單觀

假觀俗諦境.....物我法界.....真諦空觀智

中觀中諦境.....心緣法界.....俗諦假觀智

空觀真諦境.....性如法界.....中諦中觀智

初觀、從假入空，從俗入真，則從物我法界到於性如法界，證性如法界之空觀真諦境，成物我法界之真諦空觀智。次觀、從空出假，從真出俗，則從心緣法界又到物我法界，證物我法界之假觀俗諦境，成心緣法界之俗諦假觀智。三觀、從二入中，則從物我法界到性如法界，同時又從性如法界到心緣法界，故證心緣法界之中觀中諦境，成性如法界之中諦中觀智。此為次第諦觀。

乙 複觀

物我法界┬┬真諦空觀（此通大小乘，鈍者住偏空，利者入假中。）

└┐└──┐

心緣法界─┬─俗諦假觀 │

└─┐ │

性如法界─┬─中諦中觀 │

└──────┘

此亦次第三諦三觀：

丙 圓觀

【圖：TX09p1393_01.gif】

此為一境三諦、一心三觀之圓融諦觀也。

六 觀賢首法界

甲 單複觀

物我法界──事 法 界─┐

心緣法界──理事無礙法界─┴事事無礙法界─┐

性如法界──理 法 界──────────┴─真法界

乙 複複觀

物我法界─┐

├─事法界─┬──────────┬事事無礙法界─┐

心緣法界─┤ ├─理事無礙法界─┴──────────┴─真法界

├─理法界─┘

性如法界─┘

丙 圓圓觀

【圖：TX09p1394_01.gif】

茲僅略明其致，廣開其義無盡。要之、「物我」者業所集生之假相，非體能覆於體，無用能礙於用，諸浮現世間者皆是。「心緣」者，果所由起之實用，非體能緣於體，無相能起於相，諸世間轉依者皆是。「性如」者，非

業非果之真體，非相不住於相，無用不捨於用。若能心不隨物，心契乎性，則「物我」覆礙空，「性如」朗顯，「心緣」自在！成佛之要，無捷於此。

卷041

對辨唯識圓覺宗

——十一年春月作——

或曰：依賢首五教分判，則唯識乃大乘分教，與三論同為大乘始教，屬大乘權教攝；而圓覺則正為頓教，前綰終教，後通圓教，屬一乘實教攝。又依圭峰三宗分判，則唯識僅為法相宗，進之乃為三論之破相宗，再進之乃為圓覺法性宗。教相宗體，如此迥然不同，今乃和會以為一宗，其烏乎可？

辨曰：立名取義，判教分宗，意趣歧異，未應一割求齊。嘗觀天台之立藏通別圓四教，判三論為通別圓教，前攝藏教，後通別圓，而以通教為正；故今亦謂之大乘攝小宗，以其共般若猶為三乘之平等法也。判唯識則為別圓教，而以別教為正。——其判華嚴則圓兼別，而判唯識則別兼圓，雖無明文，其義必然。——獨但大乘，不通於小，歷別法相，不即於圓，故今亦屬之大乘不共宗，以其與圓覺同為大乘之殊勝法也。然在賢首於始教有分始、空始之二，其詮次則分淺，空深，遂謂天台之別教，僅為分始教，即圭峰法相宗；天台之通教，乃為空始教，即圭峰破相宗。天台以通為淺，以別為深，先後之序，已適相翻；但天台之通、別，要唯賢首之始教耳。故天台之圓教兼終頓教。即圭峰法性宗，非賢首純圓之圓教；顧天台亦譏賢首之圓教為兼別、圓，非天台純圓之圓教。二家之徒裔各據一勢以爭勝，迄今未有以論決也。然以何意趣成此歧異乎？蓋賢首之圓教本依唯識演增而相一貫，欲顯華嚴特勝，正由相近而恐相合，故設空始教、終教、頓教、三重隔離之。而天台之圓教本依三論演增而相一貫，為顯法華特勝，亦由相近而恐相合，故設別教一重以隔離之。今以淘融二乘法執入大乘之般若為無生法性宗，以大乘不共者為唯識圓覺宗。法華開示悟入佛之知見，佛知見即圓覺，融會三乘而歸存一大乘，即是由般若入圓覺；華嚴是佛本自住之大乘，正為圓覺；菩薩

悟唯識得一切智智，果即圓覺；故皆總統於唯識圓覺宗。如此分判，似較賢首五教及圭峰三宗為允當，遍諸教文，亦無違難。

按梵士傳大乘教之本宗，蓋唯般若、瑜伽，般若為空宗、法性宗，瑜伽為有宗、法相宗。圭峰改名般若為破相宗，別依勝鬘、密嚴、楞伽、華嚴、法華、涅槃等，立為法性宗。夫如如不動為法性，而緣緣無盡為法相；圭峰所云法性，謂之法性固可，謂之法相亦無不可。且摩訶衍論以真如當體，以如來藏當相；謂圭峰所云法性是指真如言，毋寧謂其是指如來藏言。如來藏雖不遺體用，而於相義為顯，猶之真如不遺相用，而於體義為顯；故圭峰所云法性，不如謂之法相尤當也。究之法性、法相二名，義詮雖二，法實唯一。何者？性有體性之性，相用之性；相有形相之相，體用之相。相用之性乃是即相之性，故法華謂之實相，而涅槃謂之佛性，實無欠餘。體用之相，乃是即性之相，故楞伽謂之識海，而華嚴謂之法界，亦無欠餘。三論顯性，側重體性之性，唯以遮詮空一切法，殆同有主無賓，劣者未能入於具顯相用之不空性，然固當名之為法性宗也。唯識彰相，深探體用之相，雖以表詮立一切法，未嘗取貌棄神，悟者皆能證於全彰體用之如幻相，固可名之為法相宗，尤當與即相之性法華等，即性之相華嚴等，同名為中實宗也，乃圭峰於三論遺其法實，但名破相，於唯識似指其得假遺真，但彰形相，於相性之法華等及性相之華嚴等，又遺法相，單言法性而不彰性相不二之中實，似乎皆有未當！今將法義圖示如下：

【圖：TX09p1399_01.gif】

由此觀賢首五教之大乘四教，亦可見為並入大乘妙覺海之四門，而決非如賢首家所排列為由淺進深之四階級也。先以圖示，後為說明：

【圖：TX09p1400_01.gif】

般若宗以遠離蕩除一切法相，皆畢竟空而顯性真，若性顯即唯性亡相，則通禪宗，故黃梅、曹溪皆宏揚般若。若融一切法相皆等同於法性，則通天台，故天台教觀乃依智度中論流出也。瑜伽宗先分別離析一切法相皆唯識變而顯性真，次性顯則唯性亡相，同於禪宗，故少室傳楞伽以印心也。終乃即

性起相而同華嚴。此其序次，閱天親三十頌甚明。天台宗法華等經宏融相同性之教，一根一塵皆是法界，一色一心無非中道，然圓教妙覺佛坐虛空座身同虛空，則又唯性亡相。賢首宗華嚴等經宏即性起相之教，珠網交羅，芥瓶炳現，無際無盡，無障無礙，然亦統唯一真法界，融相同性。由此四門，同入密嚴。但以無生法性乃根本智境，是大涅槃果。唯識圓覺乃後得智境，是大菩提果。一可攝小，一獨在大，故復分為二宗。

或謂古師嘗立十別以揀異於所云之法性宗及法相宗：一、一乘三乘別，二、一性五性別，三、唯心真妄別，四、真如隨緣凝然別，五、三性空有即離別，六、生佛不增不減別，七、二諦空有即離別，八、四相一時前後別，九、能所斷證即離別，十、佛身有為無為別。此若未能一一論決，則唯識圓覺猶不得為一宗也。辨曰：若依楞伽、密嚴、華嚴，統為唯識宗本之經，則彼所引以成立圓覺宗之義據者，原即唯識宗之義據，所宗既同，復何須辨！但此師意中之唯識宗，專屬在深密經及成唯識論——或專屬護法師言及窺基師言；故復逐條一疏解之。

一、謂法相之深密等經以三乘為實，一乘為權；法性之法華等經以三乘為權，一乘為實，故一乘三乘別。辨曰：約佛意則一乘為實，五乘為權，以一雨一地故；約生機則三乘為權，以三草二木故。一乘為實，說為一乘則權，因機起說，別被不定機故。——雖亦兼通餘機，專為則在於是。五乘為權，說為五乘則實，通被一切機故。又約融相同性門，則五乘權一乘實，即性起相門，則一乘權五乘實。故華嚴之無小唯大，異於法華攝小歸大，以顯佛乘最上乘之殊勝大乘。又華嚴或有國土說一乘，或二或三或四五，如是乃至無有量，異於法華廢多存一，以顯一乘無量乘之普容大乘。深密獨為第三時無上無容之中道了義，是顯殊勝大乘。又云普為發趣一切乘者，是顯普容大乘。故深密與華嚴同，而與法華涅槃異。然不足以別彼宗所云之法相與法性也，以法華、華嚴同是彼宗所云之法性宗故。餘義別見對辨大乘一乘。

二、謂法相則說佛性三無二有而有五性差別是實，皆有佛性是權；法性則說一切眾生皆有佛性是實，而說五性差別是權，故一性五性別。辨曰：佛性是如來藏異名，如來藏通攝真如及無漏智種，約融相歸性門指真如為佛性

，故說皆有佛性；約即性辨相門指智種為佛性，故說五性差別。依第二門又有現實、展轉二門：約現實如是門，以十方三世不離剎那心故，則始終決定有五性差別，佛性三無二有。約展轉增上門，以唯為一大事、佛種從緣起故，則先後不決定五性差別，佛性可能皆有。然二二門皆不足為法性法相之別，以在彼宗同是法性宗故。

三，謂法相宗說八識從惑業生，一期報盡，便歸壞滅，以其識種，引起後識，依生滅識種建立生死因及涅槃因；法性宗立八識通如來藏，但是真如隨緣成立，故法相之唯心但妄，法性之唯心通真妄。辨曰：既為涅槃因，則已通如來藏矣。況成唯識論之說第八識，與起信論之說阿黎耶識，一為從淺達深，一為由深到淺之不同耳。故成唯識論第三云：『然第八識雖諸有情皆悉成就，而隨義別立種種名』：謂或名心，或名阿陀那，或名所知依，或名種子識等，此等諸名，通一切位——此即通如來藏，以無漏智種是如來藏故。或名阿賴耶，無學及不退菩薩位捨；或名異熟識，捨入如來地，此二可唯妄。或名無垢識，唯如來地得，此一則唯真。偈云：『如來無垢識，是淨無漏界，解脫一切障，圓鏡智相應』。且同卷釋「及涅槃證得」句，謂能所斷證皆依此識，則此識通為真妄之依，明矣。況第九又明真如即唯識實性，何得但取其局而不觀其通乎？

四、謂法相宗立真如常恆不變，不許隨緣；法性宗說真如具不變隨緣義，故真如隨緣凝然別。辨曰：不然。真如即唯識之實性，不離唯識有故隨緣，一切法常如其性故不變；若定執真如有能熏所熏，則反失不變義而僅隨緣義矣。故唯識真如具隨緣不變，而彼宗真如但隨緣耳！

五、謂法相宗依他是有，非即真空，經說空義，但約所執；法性宗則依他無性，即是圓成，故三性空有即離別。辨曰：唯識三十頌云：『由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有；依他起自性，分別緣所生；圓成實於彼，常遠離前性。故此與依他，非異非不異；如無常等性，非不見此彼』。案此頌顯依他幻有，雖有而無遍計執所執之實有性故空，雖空而有分別緣所生之幻有相故有。於有依他起法若遠離遍計所執性，即圓成實，故曰：「圓成實於彼，常遠離前性」。此非依他無性即是圓成之義是何？故此語

但欺未見成唯識論之人耳。

六、謂法相宗說一分眾生定不成佛，名生界不滅；法性宗以一理齊平，故說生界佛界不增不滅，故生佛不增不滅別。辨曰：約融相歸性門，則一理齊平而生佛不增不滅；約即性辨相門，則五性常別，而生佛不增不滅。非辨於相，尚無生佛，說何不增不滅？非歸於性，既執生佛，難免見增見滅！故須二門以成其義，全則雙是，遍則兩非。然相徹性裏而徹性相表，表裏周圓，何德何失？夫生佛皆唯識，而識性即真如，於一切法常如其性，寧不一理齊平也哉？

七、謂法相宗真俗二諦迢然不同；法性宗第一義空該通真妄，故雖空不斷，雖有不常，故二諦空有即離別。辨曰：遍計俗有真空，依他真空俗有，圓成真有俗空。有亦該通真妄，空亦該通真妄；俗有空故不常，真空有故不斷，不壞、不雜，無障無礙。法相如是，未應執取其一而攻其一。

八、謂法相宗因滅非常，果生非斷，同時四相，滅表後無；法性宗則四相同時體性即滅，故滅與生而得同時；故四相一時先後別。辨曰：約法剋實，故曰同時四相；約義釋名、則云滅表後無。執名迷實，何至如此！且顯揚論及唯識述記等，明緣生法體性即滅，其文非一，何不稍窺？

九、謂法相宗根本、後得，緣境斷惑，義說雙觀，決定別照；以有為智，證無為理，義說不異，而實非一。法性宗則照惑無本即是智體，照體無自即是證如，故能所斷證即離別。辨曰：所斷能斷，能證所證，惑智智如，兩種能所，不即說離，不離說即；說離以審名實，說即以彰德能，不即不離，何乖何諍？

十、謂法相宗既世出世智依生滅識種，故四智心品為相所遷，佛果報身有為無漏，以生法必滅一向記故；法性宗既世出世智依如來藏，始覺同本，則有為無為非一非異，故佛化身即常即法，不墮諸數，況於報體？即體之智，非相所遷，故佛身有為無為別。辨曰：既云有為無為非一非異，約非一義以辨其異，報化異法，故唯有為；約非異義以彰其一，化報即法，故亦無為，何須自為矛盾！若歸融相所同之性，固如彼所云之法性；然辨即性所起之

相，必如彼所云之法相。

此在古師設此為揀，已無當矣！後師依之衍為八重對揀，每重五義，從初對揀性相至八對揀同別，更屬繳繞無已！故今一切斷之，統立一唯識圓覺宗。

卷042

起信唯識相攝圖

【圖：TX09p1408_01.gif】

卷043

大乘起信論唯識釋

——十四年一月作——

此論辭簡義隱，未廣分析，古今解者，除天台家之荊溪、靈峰等，多用賢首家說。賢首宗在華嚴，明大乘果，依菴摩羅識持一切無漏種，彰法界緣起——法界緣起可名菴摩羅識緣起，或無漏界緣起，或一切種智緣起，或大牟尼法緣起，或淨心緣起，或佛果緣起，可參考緣起抉擇論——以釋此論，雖亦可通，究多未符之處，不能解人疑惑。成唯識論明境，多依異生心境而說，以揆此論立說之依據點，亦非恰當；故唯識家若古之慧沼、今之歐陽竟無等，每致駁難。予解此論，嘗著略釋、別說二書。今以時人依據成唯識論，對於此論頗多非撥，而主張此論之賢首家說，又不足祛除其迷謬，乃從成唯識論尋得此論立說之依據點，示全論之宗脈，裂千古之疑網，擇要以言，不復詳其章句。

世傳馬鳴論主為第八地菩薩，龍猛與無著為初地菩薩，皆登地之聖人，世親則為未登地之加行位人。而聖位菩薩之造論，皆依自證現量智境，宗本契經，闡揚深悟，上求大覺，下化含情。由此觀之，則馬鳴造此論，必非世

親及賢首等未得自覺聖智境界，唯取聖言為依據者之比，而有其自證現量智境為依據點也。蓋唯取聖言為依據，則推理之說明，唯在密符契經；使所宗之契經專明佛果，則雖以凡識推明佛境界，亦無不可。登地菩薩以自證境為依據點，則契經或反為其造論之註腳。故賢首能善明佛華嚴之果覺，而馬鳴造此論之智境反居其下也。明此、則馬鳴造此論之依據點，必在八地或初地以上之菩薩心境，斷可知矣——此論應據八地，以多就恆行不共無明說故，今就通義，且依地上。

登地以上菩薩心境，與異生心境及如來心境有不同者，異生心境是純有漏，無分別智從未現行，無始恆行不共無明——具說應云染污末那——從未暫斷現行，故從未一剎那頃現證真如。如來心境是純無漏，無分別智恆時現行，一切染法已永斷盡，故亦永無一剎那頃不證真如。菩薩心境，則有時有漏同異生，亦有時無漏同如來，有時執障相應染法現行，亦有時智證真如而無明暫斷現行。此論說菩薩之證發心相有三：一者、真心，無分別故；二者、方便心，自然遍行利益眾生故；三者、業識心，微細起滅故。無分別真心是根本智證真如，及後得智變緣真如萬法；方便心是後得智之上求下化；業識心是後得無漏平等、妙觀二智所緣有漏第八，亦六、七識無漏無間轉生有漏後之雜染八識心心所聚。成唯識論之說等無間緣，第七轉識有漏無漏容互相生，第六轉識有漏無漏亦容互作等無間緣，皆依此登地以上菩薩心境說，登地以前無無漏故——此專依大乘說，小乘初果後，亦如此——此菩薩心有漏無間導生無漏，既可上同如來，代表四聖；無漏無間導生有漏，復可下同異生，代表六凡。此為地上菩薩心最特殊之點。依有漏無漏，可分別如下：

純無漏現行心境……如來

純有漏現行心境……異生

有 二乘學無學皆此類所攝，以二乘

亦 漏現行心境……菩薩

無 無學猶有有漏身故。

有 可云無為無漏，然於有漏無漏位

非 漏常遍性境……真如

無 平等故，亦可云非有漏非無漏。

此論示大乘法，謂眾生心。此眾生心既不應指為異生心，攝無漏現行故；亦不應指為如來心，生滅門中攝有漏故；亦不應指為真如性，攝生滅故。雖其意指四聖六凡共通之心相名為眾生心，但除若聖若凡各各之心，別無有一共通之心可得。其共通者，祇是心之義相，即諸心心所聚皆同覺了，此覺了相，等於空無我之諸法共相，不過覺了是一切心心所聚之共相，空無我是一切法之共相而已。共相唯是假名而非實事，則亦不能指聖凡共通之心相謂眾生心。故此當大乘法之眾生心，唯依據亦有漏可代表六凡，亦無漏可代表四聖之地上菩薩心，能說明之。此即予謂馬鳴菩薩造此論依據點之所在也。

賢首家依如來心——一真法界及事事無礙法界，或真如——一真法界及理法界，說明此眾生心；天台家依真如說明此眾生心，皆不能適如其分量。唯識家依異生心以非難此論所云之眾生心，亦非恰當。故今請依上文所論菩薩心特殊相以說明之。

論云：摩訶衍者……皆乘此法到如來地故

是心，若依地上菩薩心說，有漏無間無漏現行，根本智相應心心所，親證真如，後得智相應心心所，變緣真如諸法，故攝出世間一切清淨法；無漏無間有漏現行，初地以上俱生二執、二障，或八地以上俱生法我執、所知障相應心心所聚，變緣諸法，故攝六凡世間、或三乘世間之煩惱業果一切不清淨法。一一心行，一一質點，乃至一一法之離言自相，皆即真如，無變無異，常如其性，非一非多，遍如其性，故是心真如相，即一切法離言自性。就是心以示之，所示真如遍一切法，常住如是，亦名一真法界，亦名法性，亦名諸法離言自性。無論大乘、二乘乃至一色一香，無不依此為體，故示此亦即示大乘體也。是菩薩心之無漏清淨分，即是無漏現行時離染之所顯，故亦屬生滅因緣相。大乘以由二空智所顯真如為自體，是菩薩心根本智現行能照達真如，故能示摩訶衍自體。大乘以二空智所相應、所緣了、所變現、所攝屬無量清淨心境為相，是菩薩心無漏現行時即如此，故能示大乘相。大乘以

能由二空智導生人、天、三乘一切戒善、禪定、神通、辯才等等功德為用，是菩薩心後得智現行能成辦上求下化自利利他一切善事，故能示大乘用。

其解釋大乘之三種大義，由是亦可知矣。此具足無量性功德之如來藏，指是菩薩心無漏現行時，根本後得智及二智所相應、所緣了、所變現、所攝屬之無量數清淨心境而言。若先知此如來藏義，則依下文生滅門中依如來藏故有生滅心義，及忽然念起名為無明義，皆可瞭然無惑。蓋菩薩心無漏現行時，可依根本智起後得智，復可依後得智無漏無間有漏現行。後得智亦如來藏攝，依後得智無間而起執障相應之三界有漏生滅心，故可云依如來藏故有生滅心，亦可云「不達一法界故，心不相應——由根本智而後得智，即不達一法界，而智不親真如契應——忽然念起——由後得智無漏無間忽生二執、二障相應雜染心念，——名為無明」。若賢首家以如來心說如來藏，則如來心常無漏故，不應依之有有漏生滅心——此論之有生滅心，專指三界有漏虛妄分別心心所聚——及忽然起無明。天台家以真如說如來藏，真如常無起故——真如本義，專指法性以言，此中亦然，但是體義。他處言真如用，言真如熏，則兼清淨法相以言，包含真如如來藏，總名曰真如。猶包含清淨依他起分，總名曰圓成實也——不應依之有有漏生滅心及忽然起無明。唯識家以異生心中本具之無漏種說如來藏，其無漏種曾未現行，而無始無明執障亦從無間斷，絕無從無漏無間起有漏之事，亦不應說依如來藏有生滅心，非依無漏種得有有漏現行故；無明亦不應說忽然而起，無始現行曾未暫間斷故。坐是賢首、天台二家，不知其不可而說多舛謬難通；唯識家知其不可而致生違諍，三家皆不知此論依據菩薩心而說，故皆失之私蔽。茲可列示如來藏義如下：

可名空如來藏，一切

依異生心說如來藏……唯本有無漏種

現行心境俱非故。

可名不空如來藏，

依如來心說如來藏……一切性相種現

一切佛法俱是故。

可名空不空如來藏，一分

依菩薩心說如來藏……一分無漏種現

有漏非，一分無漏是故。

可名非空非不空如來藏

依真如性說如來藏……諸法離言自性

，一切法全非全是故。

南嶽慧思大師及其苗裔，因以一切法真如性說眾生心，故改此論能生一切世間出世間善因果為能生十法界善惡因果，不知此中能示摩訶衍自體相用之心生滅因緣相，是專就菩薩心一分無漏種現而說。復不知此中用大是說大乘之用大，非說心之用大，故改生善因果為生善惡因果。若大乘之大用，亦能生惡因果，豈尚成大乘無漏妙善之用哉？大乘以自利故生大乘善，以利他故生人天善及二乘善，故唯能生世間出世間善因果，不應生惡因果。

其解釋大乘之乘義有二：一切諸佛本所乘故，可名佛乘；一切菩薩皆乘此法到如來地故，亦可名菩薩乘。世師將佛乘與菩薩乘分為二，可知非是。蓋就大乘之果以名佛乘，就大乘之因以名菩薩乘，總括因果名大乘耳。

論云，依一心法……以是二門不相離故

究極言之，任拈一法顯因緣相，皆展轉不離，可攝盡諸法；任依一法顯真如性，皆平等不增減；而心法尤有攝一切法之特能，心法中之菩薩心法，其義更為彰著。此論以菩薩心為依據點，故曰依一心法有二種門：依根本無分別智親證真如之心境而開示者，則曰心真如門；依後得正分別智變緣真如萬法，及無漏現行無間續起有漏現行八識心心所聚四分之心境開示者，則曰心生滅門。即一切法離一切相而智如一如者，曰心真如，故心真如總攝一切法。諸法無非因緣生滅，而真如即諸法離言自性，故心生滅門總攝一切法。二門不相離義，亦於是見之矣。

論云：心真如者……故名為真如

根本智證真如，曰心真如，依此現量智境而用假智詮方便開示者，「即是一法界大總相法門」。然法門雖用假智詮設施，而所依之體，則在現證即心自性之真如，故心真如即是一法界大總相法門之體。此心既能總攝諸法，則一切法之真如即心性，心之真如亦即一切法性，一切法之真如性不生滅，故心之真如性亦不生滅，所謂心性不生不滅是也。蓋一切諸法唯依三界有漏虛妄分別心，及凡聖假智詮觀念而有差別；若離虛妄分別心及假智詮之觀念，則無一切境界之相可得；無一切境界相，亦即根本智證真如、有見無相之義。然虛妄分別心及假智詮，從來不得諸法自相，「是故諸法從本以來離言說相，離文字相——離假詮——，離心緣相——離假智之名種等分別，及三界虛妄分別心——，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，名為真如」——此諸法勝義，亦名為真如，常如其性故，即唯識實性。以諸言說假名無實，但隨有漏虛妄分別及名種等分別觀念，不可得諸法自相故。今假施設真如之言，亦非於彼假施設之言中，實有此真如相可得，不過言說之極，因真如言以遣一切法言。而此諸法本離言說之真如體，本來無有可遣，以即一切法之離言自性，本來悉離言說，皆即是真如故。且亦無言可立，以一切法離言自相，本來皆離言說，同真如故。由此當知為顯一切法不可說不可念故，但假施設名為真如。

論云：問曰若如是義者……名為得入

此說由大乘習所成種性位，經資糧位、加行位而入通達位也。可檢成唯識論第九卷文。

論云：此真如者……唯證相應故

然為開示未悟，依菩薩根本智現證真如，施設為一法界大總相之法門，不能不依言說分別。若分別之，可有二義：一、如實空義，是空一切染法，三界有漏虛妄分別心心所聚四分皆不真實，計須一切空卻，乃能如如相應，究竟顯實。此即二空所空一切遍計所執自性，及由遍計所執自性所起染依他分。但空本來如實是空之虛妄分別心二取，非於諸法本來離言之真如性，有可空卻，故曰：「若離妄心，實無可空」。此中非有相是離增益謗，非無相

是離損減謗，非非有非非無相是離戲論謗，非有無俱相是離相違謗。餘可推知。二、如實不空義，是彰離染之淨法，即是依菩薩心所說之如來藏，亦可即是依如來心所說之如來藏，是能顯之二空智及二空所顯真如與諸淨法，故曰：「已顯法體空無妄故，即是真心常恆不變，淨法滿足」。此即遣遍計執、斷染依他後之淨依他分及圓成實，此可總名為圓成實，故亦可總名為真如——知此真如義，則可知下文真如受熏能熏之義。然何以可總名為圓成實及真如也？以根本智親證真如及自證後得智——上求下化則為向他後得智——變緣真如諸法，如理如量，皆契真相，皆遠離名種等分別，故後得智同名無分別智，「亦無有相可取，以離念境界唯證相應故」。由此、諸未得無漏種智現行者，不應取不空真如相，虛妄分別構畫以為如何若何；但應遣除虛妄分別，專求實證，此三論、禪宗之所尚，而當刊落一切義解名言者也。

論云：心生滅者……二者不覺義

此中心生滅門總攝無漏、有漏一切有為染淨諸法。而無為真如則但為染淨諸法平等之所依體，即由諸法所顯離言自性，非對任何一法可分立者，於諸法全非全是故，故諸生滅法自為因緣以互相生滅，非由真如使為生滅；不過心悟真如則淨智法生長而染識法伏斷，心迷真如則染識法生長而淨智法隱覆。然淨智法顯現真如，順真如相，染識起時可隱覆而不可斷滅，有時亦可說為本不生故、永不滅故之真如法。而染識法隱覆真如，違真如性，淨智起時既必損伏或必斷滅，故祇可說為生滅法。依如來藏有生滅心者，此如來藏乃指地上菩薩一分無漏心境，以未圓滿四智菩提，不同如來，然二空智略同如來。此生滅心乃指地上菩薩一分有漏心境，以已斷分別所起之我法二執，不同異生；然俱生起執障猶同異生，故可依之總說明聖凡之心境。依如來藏有生滅心，即由無漏現行無間有有漏現行起，從自聚心心所法相續無間之等無間緣而說。此中所謂不生不滅，是指菩薩心中一分覺義之如來藏淨法，可準同如來淨法者。此中生滅，是指菩薩心中一分不覺義之無明染法，可準同異生染法者。而在菩薩心中空智所生顯之淨法與執障所雜染之有漏法，自聚無間容互續起，其種子現行皆依無覆無記——真諦譯阿黎耶識曰無沒識，無沒即無覆義——一類相續之阿黎耶識現行而存而起，而菩薩心中之阿黎耶識

，亦為有漏惑業所引生之雜染異熟性法。將謂其一，彼或無漏淨善，或有漏善染，而此但無覆無記；將謂其異，彼皆依此而存而起，不能各離，故曰：「不生滅與生滅和合——和合即性異依同，而非一非異義——非一非異，名為阿黎耶識」。由是此識可為覺不覺之總依，能攝及能生一切法。但此中能攝門義寬，亦攝無為真如法故，真如即此識及諸法之平等實性故；能生門義較狹，由此識現行所持之一切種能為親生因，復依此識現行為增上緣，能生一切有為法故。若如是知，在唯識家決定無從非難。

論云：所言覺義者……同一覺故

此中所言覺義，正指二空無漏淨智，亦攝淨智所緣真如，及相應所起諸淨法。根本智證真如時，智如一如故，一切淨法皆無漏智所相應、所緣了、所變起故，根本智心證真如體，離一切虛妄分別念，此離念所證之體相，在初證時即名遍行真如，故曰：「等虛空界，無所不遍，法界一相，即是如來平等法身」——法身亦名法界，亦名法性，即諸法平等所依真如體。依證此一切法本身，故名根本智，亦說名本覺——本覺即根本智別名。然此本覺一名，乃對資糧智、加行智，後得智等始覺，及一切智智之究竟覺，與異生之不覺而說。始覺等由對本覺等展轉而說亦然。始覺或能引本覺——資糧智、加行智，或本覺所起——後得智，故始覺者即同本覺。復次、依向來未現起此本覺故，而有不覺之名，依向來不覺而今始覺故，說有始覺之名。又以雖覺或但隨順聖教，或但了達二空真如，而持一切種之阿陀那識心源猶未覺故，非究竟覺；至成佛時，阿陀那識相應之大圓鏡智起，轉捨阿黎耶識，轉得菴摩羅識，覺心源故——覺即大圓鏡智，心源即菴摩羅識，大圓鏡智相應菴摩羅識而起，名覺心源——名究竟覺。由始覺至究竟覺，即由異生位至如來位：初是凡夫，次是先證生空及初發回小向大菩薩心者，三是初地以上菩薩，四是如來，而一以無分別觀智空卻虛妄分別心念——即離念觀無念——為本，故云：「若有眾生能觀無念者，則為向佛智故」也。諸心念於一剎那間有多次之生住異滅，凡夫必前一念心滅，後一念心乃追覺之，於當念心即為不覺。二乘等則於變異未滅時即能覺知；已證法空真如菩薩，則於乍生正住未變異時即能覺之，當念雖覺，而猶未覺生源；成佛時以遠離微細念故，即

金剛道後異熟空也。得見心性，即大圓無垢同時發，淨識相應鏡智，照見所持一切種及法界一切諸法也。心即常住，即如來心更無熏變之相續常、無盡常也。

念、指不得諸法自相之虛妄分別心，維摩詰經推極虛妄分別以無住為本者，亦明此虛妄分別心無有生起初相可知。彼經無住，即此無念，故言：「知初相者，即謂無念」。無念者，即成佛時永無虛妄分別心起也。由虛妄分別心之有滅盡，假說虛妄分別心有生起初相，而虛妄分別心實無生起初相。由執障所引生之有漏異熟識、一類相續至成佛前從未暫斷，故說眾生無始無明不覺。至成佛時一剎那間皆永斷故，得遍智故，自他不二。回觀眾生無始不覺之虛妄分別心，亦皆照現如來究竟覺中，故若得無念者，則知心相生、住、異、滅。復看到眾生本來清淨相，而見眾生無始本無虛妄分別心念，與如來等，故釋尊成佛時嘆曰：「奇哉！奇哉！一切眾生皆具如來智德。」但眾生心性，雖無始本淨而亦無始有染，故經復曰：「但以妄想執著不自證得」。然成佛時永離染故，說染為生滅之客塵，說淨為常住之主體。不知此義，但依佛之自證智境，說諸眾生無始不覺，實依如來覺心而起，實有始起之期可得，若賢首家法界還源觀等，則眾生雖可還如來覺心源而成佛，其如佛仍將從眾生不覺心流成眾生何？則成一治一亂之循環式，永無常覺時矣！故依如來心說緣起，是從佛應到眾生，又從眾生感到佛之自他不二增上緣起，由佛等流身教，生起眾生信心，使發起求成佛之志而已。其實佛居佛位，眾生居眾生位，各不相到，而眾生無始無明實非依如來心而起，故繼此為令眾生得甚深勝解，當說阿陀那識一切種緣起也。阿陀那識一切種緣起者，即無始本有無漏種故本清淨，亦無始本有有漏種現故，本雜染也。然至菩薩心位，本有之無漏種起現行時，有漏種現漸漸可至斷盡，不同無漏種現可相續無盡耳。

然眾生既無始有虛妄分別心，何以言以無念等故而實無有始覺之異？應知眾生無．始雖有虛妄分別念相續，而不得諸法離言自相故，如實空故，即有常無；此如實空無性，即顯諸法平等真如。佛心證極諸法離言自體，見有漏無漏諸法之離言自性，皆是平等真如，別無諸法別別之真實性，諸虛妄分

別念唯假非實，故無念之真實性平等平等——即離言性平等，而本覺、不覺、始覺、與究竟覺之無念真實性亦平等。據此無念之真實性，故實無有始覺分分之異。何者？以所言始覺上分分之異，亦依知一剎那心上之滅、異、住、生而區別其淺深耳；其實、四相皆依一剎那心假施設有：待生說住、異、滅，待住說生、異、滅，待異說生、住，滅，待滅說生、住、異，展轉相待皆無自立，唯是虛妄分別，妄取為實。若知一剎那心無念之真實性，知滅即知異、住、生相、知異即知住、生、滅相，知住即知生、滅、異相，知生即知滅、異、住相，曾何足依之以別始覺分分有淺深之異哉！唯本來平等同是一剎那心覺之離念真性耳。

此論四相俱時有義，賢首家嘗據之以辨一乘、三乘之異，亦由虛妄分別妄取四相實。不知成唯識論本言生、住、異、滅，唯依一剎那現法上展轉法待假施設有故也。就所依之一剎那現法則應說同時，就依以假施設之生、住、異、滅，亦可說異時。小乘執四相為實有，則同時、異時俱有過；大乘了四相假施設，則異時、同時俱可通。諸有智者，且審思之！

論云：本覺隨染分別……種種而現得利益故

菩薩心中證一切法本來平等真如之本覺智，若隨對治雜染虛妄分別，可為等無間．緣及增上緣，生起與本覺不相捨離之二種淨相：一、由根本智起後得時，依內證法及教法之力，地地修證增進此根本智，至成佛時破漏無漏種和合共依之無覆無記一類相續異熟心相，顯現清淨法身——真如及菴摩羅識一切無漏種——圓成四智菩提，曰智淨相。眾生自性清淨心即上來所言之如來藏，在異生心即無漏種，在菩薩心即一分之無漏種現，此依菩薩心說，蓋菩薩心於無漏現行時，無始無明種現，雖已斷者斷未斷者全伏，而以未斷諸習種之力故，無漏無間忽有無明相應有漏心起。此無漏心是淨覺性，彼有漏心是昏濁性。猶之水濕為相，風動為相，水為風動而水亦現動相，然水濕是主而動相是客，水實非動，動是風故。菩薩同如來之無漏心，忽有同異生之有漏心乘間而起，菩薩淨覺心遂頓翻成昏濁心，然菩薩心以無漏為主而有漏為客，以可說為聖位菩薩心者實是無漏，而有漏是昔異生位之餘習故。若菩薩位滿成佛時，無明種滅，有漏昏濁之現行相續亦全斷，而無漏心之淨智

性，永得相續不壞。此隨對治染心而顯之自利德，故為本覺隨染分別所生起之一相。二、依平等性智、妙觀察智能現他受用身土，為十地菩薩作諸勝妙利益事，依妙觀察智、成所作智能變現應化身土，為二乘五趣作諸勝妙利益事，曰不思議業相。此亦隨對治眾生法而顯之利他德，故為本覺隨染分別所生之又一相。

論云：覺體相者……隨念示現故

此中四種大義，喻以虛空淨鏡，虛空喻其遍常，淨鏡喻其淨明。第一，為二空所顯真如性，此一是覺之體。第二、正顯智德，就大圓鏡智顯。第三、則顯斷德，就平等性智、妙觀察智顯。第四、則顯恩德，就平等性智、妙觀察智、成所作智顯。後三是覺之相。

論云：所言不覺義者……則無真覺自相可說

此中「不如實知真如法一故，不覺心起而有其念」者，即菩薩心由根本智起後得智變緣真如諸法，不實證真如平等性——真如法一即真如法平等——無漏無間忽然有無明相應不覺心起，而有名種等分別之念也。此名種等之分別念，但得共相，離無分別智所證之諸法離言自相，別無實體，故曰：「念無自相，不離本覺」。菩薩心位前一剎那悟即上同如來，後一剎那迷即下同異生——禪宗等頓悟法門亦主此說——而菩薩心以悟為主，迷是其客，故曰：「眾生——菩薩名大心眾生——亦爾，依覺故迷，若離覺性則無不覺」。此中以悟人喻覺心，迷人喻不覺心，方喻覺不覺平等所依之真如。真如為迷悟所依故，悟顯真如，故說真如為覺之性；迷覆真如，故不說真如為不覺之性。以有不覺妄想心故，能分別名種等，有真與妄、覺與不覺等名義可分別。故菩薩上承佛教，下化迷情，而為說真覺——向他後得智亦有名種等分別。若離此無明不覺及名種等分別心，住於菩薩自證無分別智之真覺中，相應諸法離言自相，「則無真覺自相可說」，以離言故。

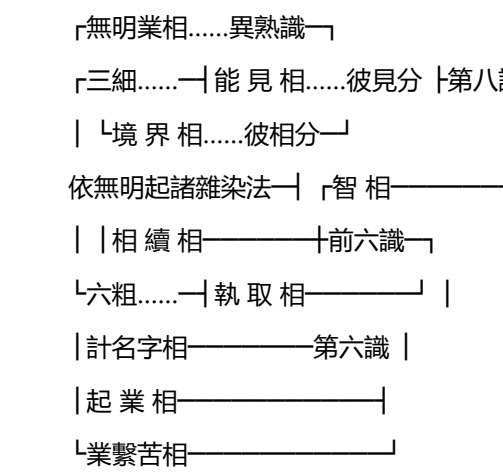
論云：依不覺故……以一切染法皆不覺相故

成唯識論卷五引契經云：『不共無明微細恆行覆蔽真實，故異生類恆處長夜，無明所盲，惛醉纏心，曾無醒覺』。又卷六云：『云何為癡？於諸事

理迷闇為性，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——為煩惱雜染所依，起業——為業雜染所依，能招後生雜染法故——為異熟雜染所依。癡是無明別名，此中不覺亦是無明別名，此餘煩惱，更無如此癡、無明、不覺遍為染依者，故此論說三細染相、六粗染相皆為不覺之所生起，能起疑、邪見及貪等煩惱隨煩惱業，能招後生雜染法故，故諸染法皆與不覺相應不離，皆是不覺之相。

三細六粗有多解釋——參考略釋、別說及佛法總抉擇談等——今此且言三細是說異熟之雜染相，六粗是說煩惱及業之雜染相。所招異熟雖通第八識前六識，而第八識為真異熟，前六識為異熟所生，故且依第八識顯異熟雜染說三細。能招異熟之煩惱業，雖亦疏依末那煩惱，而前六識為親，故且依前六識顯煩惱業雜染而說六粗；第七識留生滅因緣中說。三細中無明業相者，指由依無明之煩惱業種所招引之真異熟識，亦異熟識之自體分。「以依不覺故心動，說明為業，覺則不動」句，是說明能招引真異熟果之煩惱業。然此中顯真異熟果，何以反從能引真異熟之煩惱業因以說耶？以覺至究竟則煩惱業盡而異熟空，有煩惱業則有異熟苦果，異熟苦果由煩惱業因招，異熟苦果不離煩惱業因，故從能招之煩惱業因以明也。能見相是說異熟識見分，成唯識論卷二云：『此中不可知了者，謂異熟識於自所緣有了別用，此了別用見分所攝』。以依煩惱業之所引生故——，能有虛妄分別——此中能見亦指虛妄分別，以三界有漏心心所皆以虛妄分別為性故。不有煩惱業，則亦無虛妄分別——不動則無見。境界相是說異熟識相分，此識自體分及見分能自變緣器界根身一切種故。六粗中智相是前六識煩惱相應之心心所聚，皆以了別境為行相；或作意相。相續相是於一境上相續分別，前六識於所緣境皆容相續故，前五識雖剎那別緣，依第六識有染淨等流故；或觸受相。執取相是前六識聚之二取相，諸有漏識能取所取相纏縛故。計名字相是第六識之尋伺等能分別假名言相故。此二，或想心所。起業相是前六識聚造善不善等有漏業，與善染等心所相應，能動身發語故；或思心所及善染心所等。業繫苦相是先業所引異熟生前六識聚，依業受果不自在故。此六粗相，若單說初一為心王相，中四為五遍行心所相，後一為異熟相，亦通第八。今但說為前六識相，

則計名字相唯局第六識，若依取境分齊為計名字，亦通前六；餘相俱通前六識聚。為表如下：



此前六識云依境界緣者，以皆託第八所變境界為本質故。

論云：覺與不覺有二種相……染幻差別故

此依同相顯覺不覺平等所依之真如性，依異相顯覺不覺染淨諸法也。無論諸無漏淨法及無明染法，皆為種種業果幻事，而此種種業果幻事，皆因緣生，皆無自性，而皆同依此諸法之離言真如為真實相。譬如瓶盆甕缸種種瓦器，皆是隨造作形狀及功用限量所幻成之差別假相；考其實質，莫不可分析為極微諸物質塵。染淨諸差別法，證其實性，亦莫非是離言之真如相，都無彼心之智相及物之色相等等差別可得。染法之性既同真如，故眾生本常住涅槃；淨法之性亦同真如，故菩提非可修可作，畢竟無得。智、色之不空性即離言真如相，故智與色相皆無可見也。然見六凡、四聖種種根、身、器界、心識事用之差別者，皆是染心幻現。但諸無漏差別，或隨伏斷自心染而幻現，若四聖法界所成諸自利功德；或隨化治他心染而幻現，若如來為十地現他受用身土、為六凡及二乘現變化身土等。而六凡及菩薩、二乘，復皆有性是有漏之染幻差別。此則淨法順真如相等無差別，染法違真如相性是差別，為染法淨法之異也。

論云：生滅因緣者……依見愛煩惱增長義故。

此中生滅因緣專明末那兼第六識，以末那識非異熟性，且雖有覆而性無記，不造能招異熟之業，故別為一章以明之。又第六識雖能造招異熟之業，然亦多分非異熟性，且以末那為不共依，同執我法，最相近似，故兼明之。然異生三乘所由生滅者，實唯以我法二執為主要因緣，二執若斷，二障隨除，即得如來不思議善常故。二障通前七識，二執唯在六七二識——見成唯識論卷八。此明異生、三乘所由有生滅之主要因緣，故依第六七識而顯，故云：異生三乘諸眾生類，依止阿黎耶心，意意識轉。此中非說阿黎耶識，但說阿黎耶識為意及意識所依。此義認清，乃知此章唯說意及意識之義。意、意識依阿黎耶為根本依及種子依，故云：「依彼說有無明，不覺而起能見、能現、能取境界、起念相續」也。第一句說無明相應意、意識自體分，由賴耶中無始無明等所熏有漏習氣而起為種生現之因能變，故名業——業指有漏業習——識。第二句說意、意識自體分轉生見分之果能變，故名轉識。第三句說意、意識能緣分變現相分之果能變，故名現識。意、意識皆不同前五識須待境界緣，末那託賴耶見分為本質，常變現我相以緣故；意識緣一切法，能獨自變現相分以緣故。第四句說意、意識皆有正不正見，能分別染淨。末那未至登地前恆有我法不正見，至登地後有時暫斷，至成佛時全斷；意識於未成佛前一切時可有正不正見，故云智相。第五句說末那識之妄念——即我法執——相應不斷，意識亦多分我法執相續，且能造積無量世善惡業存賴耶而不失，成熟未來苦樂等報，記憶過去，妄慮現在，招果未來。由此意、意識之妄執及意識造業故——即由我執習氣有支習氣，三界生死輪轉相續，名相續相。三界依正諸虛偽法，莫非依意、意識妄執，由意識心造業所招，故云：「心生種種法生，心滅種種法滅」。此之生滅因緣，應正云生死因緣也。由之、生死相續之識，正名為意，是六七之通名，意及意識名為意故。依分別所起我法執——唯異生第六識有——及分別六塵故，復立第六意識名分離識，俱眼識等緣色等故；亦名分別事識，十使煩惱相應增長生死事故。

論云：依無明熏習所起識者……忽然念起名為無明

異生二乘住恆行不共無明中，故無無明熏習所起識相可知。菩薩心位，證諸法離言真如性之法空智不現前位，無漏無間由無始所熏恆行不共無明之習氣，忽然而起恆行不共無明相應之有漏心，故知少分。至成佛時，大圓鏡智現前，乃遍照諸眾生持漏無漏種之第八識，知一切眾生恆行不共無明相應所起之心心所聚。是心無始來即離言自性及持有無漏種，菩薩心位所由得起法空無漏現行，故云：「從本以來自性清淨」。是心無始來持有有漏種，起諸眾生有漏現行，故云：「從本以來而有無明」。然諸眾生位雖為無明等之所雜染，有雜染心，而異生位之離言自性及無漏種，菩薩位之離言自性及無漏諸法，決不變失。此持一切種識，唯佛能證知之，證知此者名一切種智故。又是心之離言自性真如，「常無念故——即常離言故，名為不變」。而菩薩位心有時以不相應常無念之平等真如法界故，忽然有有漏虛妄分別心念起。由此可知末那識之無明——前六識之無明，皆有時起有時不起，故異生亦可知——故特名為恆行不共無明。

論云：染心者有六種.....入如來地能離故

此中執相應染，指人我執相應之一切染心法，故依二乘解脫及信相應地遠離。信相應地、指由二乘無學回小趣大之菩薩，猶居第六信心位故；此信相應地，亦已遠離人我執也。不斷相應染、指分別所起之法我執相應之染心法，此為二乘所不斷，故名不斷相應染。由回小趣大之信相應地菩薩，修學方便，漸能伏捨；得淨心地——即初歡喜地，究竟離故。分別智相應染以後，皆依俱生法我執相應之所知障品而說。具戒地是第二離垢地，無相方便地是第七遠行地。唯識論卷九云：『前之五地有相觀多，無相觀少；於第六地，有相觀少無相觀多；第七地中純無相觀』。七地已斷執有生滅細現行相，故說為斷分別智相應染。又識論卷九云：『第七地中純無相觀雖恆相續而有加行，由無相中有加行故，未能任運現相及土，如是加行障八地中無功用道，故若得入第八地時，便能永斷』。此之色自在地即第八地，故能離斷現色不相應染。又識論卷九云：『九地斷利他中不欲行障，由斯九地說斷於無量所說法、無量名句字、後後慧辯陀羅尼自在及辯才自在之二愚』。此之心自在地即第九地，故能離能見心不相應染。又識論卷九云：『諸法中未得自在

障，彼障十地大法智雲及所含藏所起事業，入十地時便能永斷』。又云：『十地猶有微所知障，金剛喻定現在前位，彼皆頓斷入如來地』。此之菩薩盡地即第十地，得入如來地即金剛定位，故能離根本業不相應染。此論說菩薩地與成唯識論不同者，此論依由小入大漸悟迂迴菩薩說是法華融歸一乘義，彼論依由凡入大頓悟直往菩薩而說，是華嚴根本大乘義；得其會通，了然無礙。

論云：不了一法界義者……能究竟離故

此中不了一法界義，專指末那識相應之恆行不共無明而說。彼之染心、是指依此無明諸雜染法而說。無明遍為雜染法依，攝於雜染法中，以此恆行不共，故專說之。漸悟菩薩從信相應地，依聖教修觀行，能漸損伏，入淨心地分得離斷，至如來地乃究竟離斷也。

論云：言相應義者……種種知故

上文說前三染名相應染，後三染名不相應染，此相應不相應義如何分別耶？謂心王與念心所等法相各異，且由異生至第七地分分有染淨差別相；然彼心王與念心所等，又同現行而為一聚，同有能緣慮之知相，同了所緣之一境相，差異之法合為一聚，同其知緣，是相應義。不相應者，即是遍為諸染心依之恆行不覺無明，諸染心心所聚無不依之，常無別異，而此又唯迷真實義，不與諸染心同其能知相及所緣相。七地以前多分迷異熟果愚及第六識迷真實義愚，至七地後煩惱障永不現行故，妙觀察智純無相觀不藉加行故，純無漏道任運起故，唯是第七識中細所知障——即專依恆行不共無明而起之染心——猶可現起，故名不相應染。初地以前煩惱障顯——或說初地已無煩惱，同羅漢故——多從斷除煩惱障說，故說染心名煩惱礙，以能障入地證真如之根本智故。初地以上所知障顯，多從斷除所知障說——成唯識論十地斷十障，亦皆從斷所知障說——能障十地諸自在用及佛之一切種智故。此文皆補足上文之義者。

論云：分別生滅相者...非心智滅

此生滅相，即生死相。麤、是煩惱障品招分段生死相，細、是所知障品資變易生死相。又麤中之麤，是分別所起我執相應煩惱障品，招異生生死相，故為凡夫境界；麤中之細，是俱生我執相應煩惱障品，招頓悟地上菩薩變易生死相；細中之麤，是分別所起法執相應所知障品，資漸悟地前菩薩之變易生死相，故是菩薩境界；細中之細，是俱生法執相應所知障品，資頓悟漸悟、地前地上菩薩之分段變易生死相，唯佛乃能窮了。末那識俱生所知障品即為恆行不共無明，故此分段及變易兩種生死，依於無始無明相應諸有漏心所熏習氣而有。謂依無始無明相應諸有漏心所熏習氣——即不覺義——為因，復由前六識託第八識所變根身器界本質境為緣，變為自相分境或仗為俱有依，種種分別，造諸善染品業，遂招諸生死故。若無明相應所知障品習氣之因滅，則由異熟空故，異熟識變境界之緣亦滅。無明等種——因滅故，七八識現行細不可知——即不相應義——之有漏心滅。異熟識所變境——緣滅故，前六識現行粗顯可知——即相應義——之有漏心滅，以前五識，亦至成佛乃轉成無漏故。言唯心相滅非心體滅者，即唯依無明之有漏雜染相滅，非依正智之無漏清淨體亦滅，是不思議之善常故。菩薩心或異生心以無漏為主體，有漏是客塵；前已明故。

論云：有四種法……則有淨用

四法互相熏習，染法淨法起不斷滅者，然染法終有斷，唯淨法無斷耳。此義如何？一者、今以一切無漏淨法，概名真如——猶以真如及依他起清淨分概名圓成實——皆離言自證故。二者、今以一切非異熟性之煩惱障所知障品，概名無明，皆不離恆行不共無明故。三者、今以異熟性之虛妄分別有漏心心所聚，概名業識，皆是先業所招引故。四者、今以前六識託第八識變現根身器界為所緣六塵，概名妄境。此之四法，在菩薩一剎那心中無間而現起時，則有熏習之義。菩薩無漏心境實無於染，以無始無明等所熏習氣力故，忽然而起有漏雜染心相；眾生無始無明等有漏心實無淨業，以內具真如與無漏種為本因，及如來真如等流身教為增上緣故，熏發熏增無漏習種則有淨用；至成佛時淨用圓滿，染法乃斷。

論云：云何熏習起染法不斷……以能成就分別事識義故

熏習起染法不斷者，謂依迷彼違彼覆彼真如法故，說有無明——即迷真實義愚。以有無明染法依故，覆彼真如障無漏法——即熏習真如義——說有三界虛妄分別心心所聚。以有三界虛妄分別心心所聚，熏成無明相應有漏業習，感異熟識，現異熟境。以託異熟境為六塵緣故，熏習前六識妄分別心，令其念著，造種種業，受於五趣流轉一切身心等苦。妄境熏習：一者、熏增名言習氣，二者、熏增我執有支習氣。妄心熏習：一者、法執相應所知障品熏生習氣，資感三乘變易生死，二者、我執相應煩惱障品熏生業習，招引三界分段生死。無明熏習：一者、為由無明所起惑業，能招後生異熟雜染法故——成就業識；二者、謂由無明起疑、邪見、貪等煩惱隨煩惱業——成就分別事識。如是知此論熏習義，則無過咎。

論云：云何熏習起淨法不斷……熏習真如滅無明故

熏習起淨法不斷者，以眾生——包括六凡、二乘、菩薩——之自性真如與諸無漏．種現，及如來之真如等流身教，統名為真如法。有此真如法內熏——眾生無漏種現，外熏——如來等流身教之因緣力故，則令異生——異生祇限凡夫之虛妄心，知厭生死及求涅槃。以此厭求心力熏習增長，則能自信具真如法，了知由有漏心妄動業故，現前境界，唯識無境——即修唯識觀。修遠離虛妄分別之加行智，引發無漏種起現行，乃如實知無前境界——若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。遂能以種種無得不思議之方便行，隨順真如，不取不念——無得不思議，是出世間智，捨二粗重故，便證得轉依。久遠修習至成佛時，以無明相應一切煩惱障所知障種現俱斷故，異熟心空，異熟識變境界亦滅。以無明等之二障因及境界緣俱永滅故，雜染心相皆盡，名得圓寂及成自在業用之大菩提。此中妄心熏習：一者、祇能修人天善及生空觀之人天、二乘粗意識熏習，名為分別事識熏習。二者、能發心求無上菩提、修法空觀之菩薩細意識熏習，名意熏習。真如熏習：一者、眾生無漏相性內熏：從無始來具無漏法，即本具無漏種及菩薩無漏現，備有不思議業——指無分別智，作境界之性——即真如為無分別智所緣。無漏種現能為四緣，真如能為所緣緣、增上緣，具此四緣熏習力故——成唯識論專從因緣以說熏習，故唯前七能熏，及第八所熏——能令發菩提心，修菩薩行

，名真如自體相熏習。問答之義，可知。二者、佛聖等流身教熏習：就佛菩薩等與眾生夙世之差別冤親關係，及佛聖之隨類應化，名差別緣；就佛菩薩平等大願及行人之自證境界，名平等緣。能作眾生所緣、增上二緣，名用熏習。未相應真如自體相用熏習，指地前菩薩及二乘凡夫等，但依信順佛及地上菩薩等流身教而修行故。已相應真如自體相用熏習，指地上菩薩依自證真如法修行故。此中祇說妄心及真如二法相熏習，不說無明及境界者，以境界已攝於真如中故；無明正指非異熟性之執障，為無漏所熏斷，無能熏義故。說妄心能熏習起淨法者，以第八真異熟心能持無漏種，亦不違六七識之無漏現；而異熟生之前六識，隨自善根及聖境緣，能起隨順無漏聞、思、修慧，引發真無漏故。

論云：染法從無始已來……起用熏習故無有斷

染法至佛則斷，淨法無斷，盡於未來，其義前文已明。

論云：真如自體相者……名為法身如來之藏

真如自體相指諸法平等體之真如與無漏種，及初地以上菩薩佛由無漏種起無漏現。要之、即以無為無漏、有為無漏一切無漏法名為真如自體相，亦名為如來藏法身。雖實有此諸功德義而無差別之相，此示諸無漏法皆得名真如義，猶諸清淨依他起法皆得名圓成實。以依業識、生滅相示差別，即隨伏斷染幻說差別義。

論云：真如用者……以真如自在用義故

所謂諸佛如來至離於施作句，說佛自得之大涅槃及大菩提，其義可知。一者、依分別事識所見佛真如等流身教，指如來為凡夫二乘所現應化身土。二者、依業識所見佛真如等流身教，指如來為菩薩所現之他受用身土；他受用身土須初地菩薩始能見之。今說從初發意者，此論自明以深信真如故，少分而見，猶自分別，則是依資糧智及加行智假說為見他受用身土耳。又此論菩薩位，皆依回小入大菩薩而說，是依證知一分生空真如——即天台教所云方便有餘淨土——說為他受用身土耳。又依加行位菩薩所見應化身土殊勝故，說為他受用身土耳。佛不為佛示現身土。諸佛常住自證智境，故無身土相

見。瑜伽師地論明佛果五種不可思議，成唯識論亦明諸佛自受用身，同法性身無有差別之相。然為利他能示現身土者，以色心諸法平等同以離言自相真如為體故，隨緣赴感，遍能應現，一即一切，一切即一，各各差別，事事無礙，賢首家依此說法界緣起。

論云：顯示從生滅門……即得隨順入真如門故

一切眾生現量心境，即是諸佛不動智光，本自離名種等分別觀念，故但觀此本自無念，即為順入真如——真如即離名種等分別之一切現量心境——由此故有禪宗之頓悟法門也。

以下論文，但知此論依由小入大漸悟菩薩位而說，故言信成就發心之初住菩薩，已能少分得見法身——法身指真如——示現八相成道。又華嚴是依佛心境開示眾生令起信心；唯識是說明眾生心境令生解起行；法華是說明佛之權巧方便智令知諸佛現身說法之意；三論是依法空觀智令空一切分別；禪宗是依自證現量境界掃除一切名言；乃至此論目的，則在開示菩薩心境，令不定聚眾生得成大乘正信。能善知此諸經論宗旨者，則於古人言教，可以無諍。餘義易知，不復委釋。釋尊成佛二千九百五十二年，日，沙門太虛作。

(佛學院單行本)

卷044

答起信論唯識釋質疑

——十五年作——

王君恩洋，對於起信論唯識釋，攝為二義——一者、對於起信論立論依據之審定，二者、對於真如含義之解釋——以質其疑。設難扼要，立語謙沖，不可無答。先總答之：

一、菩薩造論之宗點雖立於自證心境，而所說明之一切法，上探佛智，下攬生情，非限自證心境。蓋宗猶一國政權集中之國都，謂其國都在此，非謂此外無統治之全國。謂馬鳴立論之宗點，在菩薩之自證心境，非謂此外無

所說之諸法。蓋宗點之所在有殊，則其所說明之法義隨異。例同說四諦等諸法，小乘、大乘，上地、下地，輕重詳略有多不同——若同說無我，大乘則詳法略人；同說佛身，上地則重受用而輕變化——故須慎審立論之宗據耳。質者疑指論所明法，限其自證心境，誤設三難，都成唐捐！

二、起信唯識釋者，用唯識顯了之名義，以探釋起信中同名異義異名同義所密含之意趣，猶諸論之釋異門密意教，非要名義盡同，乃可引釋。在唯識書，雖此名無此義——若真如一名不含正智義，或此義有他名——若真如用別名正智，然觀起信中之此名，可與唯識書中何名何義相當，即引彼之名義以釋此名而顯示其隱含之義。故觀起信中真如一名之含義，當唯識書中何等之名義用為詮釋，非定令所引名句齊一也。攝論云：『名義互為客』。瑜伽真實義品，尤詳論名、義之互離。雖學術上為使用名詞之便利，有此名定唯此義之要求，然言語文字之實際應用，卒難如願，故不應執名以求義，亦須觀義以釋名也。質者疑必彼書名義同此名義，乃能成釋，誤設二難，亦致唐捐！

據上總答，所疑已不須更釋矣。日居無事。姑曼衍以為辭。

吾釋起信緣起，通四緣說，於釋文中釋熏習段，明言具此四緣熏習力故，何嘗捨因緣、增上緣而獨說等無間緣耶？此由質者未能虛心畢讀全釋，唯閱用有漏無漏無間相生，釋依如來藏故有生滅心段，致生疑誤。心法之起，必具四緣，則四緣皆有能起義，何獨排等無間緣謂非緣起耶？縱云狹劣，亦不能排等無間緣非緣非緣起也。況所緣緣、等無間緣但心法有，非狹非劣，正其殊勝；是能慮變之心法乃有此緣故。既起能慮變之心法，間接即起所慮變之色法故。至云：聖教何在？則唯識論『阿陀那識及前五識，有漏無間有無漏生；第六、七識，有漏無漏染不染等無間互生』。此緣生義，非聖教耶？由世第一入通達位，從有漏心起無漏心，前剎那世第一之有漏心，對後剎那通達位起之無漏心，為勝順增上緣，亦即等無間緣，即由前一剎那有漏善心開避引導為勝增上，後一剎那之無漏心得現起故。菩薩心位六七識中，有漏無漏無間互生，根本無漏引生後得，後得無間引生有漏，有漏勝觀引生無漏，勢相鄰近，引導乃成，此緣勝用，於是乎見。大抵平凡心聚，前滅後生

，消極開闢，引導無力。由下而上，由漏無漏，必鄰似心為勝引導。不退菩薩心位，上上勝進，等無間緣為勝開導。唯識就異生無始染緣起，故且說因緣、增上緣，此論就菩薩淨緣起以談染淨緣起，等無間緣亦成勝用。必下忍引中忍，中忍引上忍，上忍引世第一，世第一引根本智，根本智引後得智，後得智有時復引有漏心故，談等無間緣起，寧違正理！

至於熏習，吾雖通說四緣熏習，未別提等無間緣熏習也。然唯識就因緣目生增種子為熏習，故能熏唯前七而所熏唯第八；此論通就四緣，目凡法有展轉互相影響之關係為熏習，故諸法通為能熏及所熏——前剎那心能影響於後剎那心，即為等無間緣熏習——就其列「真如」、「無明」、「業識」、「妄境」四法談熏習，可知也。熏習名同，熏習義異；故不執唯識中之熏習名義，責此令齊！至此論所言熏習之詳義，具於釋文，如有疑沮，尋文自釋。

真如一名，吾亦喜五法中與正智等相對而立，名義清正。然五法名不遍大乘，而大乘教都說真如，其不立五法之大乘教所說真如名，則不能定律於正智對立之真如義。以每真妄淨染相對，指真淨曰真如，或曰真心，或曰覺性，或曰如來藏，或曰自性清淨心；指妄染曰妄念，或曰不覺，或曰無明，或曰凡夫心，或曰客塵煩惱。此其所用之真如名，自兼含正智義在中；若未立八識教，隱含七八在意根之內也。觀義釋名，以其如此，釋其如此，本無非五法對舉不得用真如名之禁例！又誰能謂兼含正智義於真如，即成外道論耶？起信用真如名，有時單指理體，若言：『一者、體大，謂一切法平等不增減故』。有時兼指智用，若言：『一者淨法，名為真如』。其言真如為能熏、所熏段，明言淨法名為真如，此真如與清淨含義相等。攝論之自性清淨、離垢清淨、得此道清淨——正智、生境清淨——聖教、攝諸清淨法；此真如亦攝諸清淨法。就清淨義，正智真如合名真如，亦何不可？且唯識論隨勝德假立十真如，亦含智、斷、恩德以說真如，彼既假立，此何不可？嚴格言之：分別但屬有漏心王，應遺心所；正智但為淨慧心所，應遺此餘淨心心所，此則五法攝法不盡。又唯識唯分別，攝正智於分別；而起信宗真如，含正智於真如。云違五法平列，俱違五法平列，許彼拒此，有何所以？若云正智真如為無為異，故不可合；分別正智漏無漏異，亦不可合！若云分別正智同有

為故可合，則亦正智真如同無漏故可合；理由相等，離合何礙？至真如能熏為因緣——無漏種、所緣緣——聖教法性、增上緣——佛菩薩心及無漏現行自心等、等無間緣——前剎那自類心；所熏例知，具如釋文。不限等無間緣，故來難皆虛設！

所云起信通說眾生、菩薩、佛諸境界，非限入地菩薩心境，此不違於釋旨，無須更解。質者來疑既皆通釋，則起信無過，如唯識等論，更何疑惑！

雖然、起信為馬鳴作，吾與歐陽居士同承認者。內院師資破斥過當，吾乃為釋以通其難。實乃吾非馬鳴，寧曰：必知馬鳴論意！唯以疑難不絕，則吾之解釋亦相與無窮。有味哉！歐陽君「馬鳴八地語略難知」之言！勇於攻難此論者，殆未知其難知耳！殆初得法喜，說之過詳耳！日將月諸，庶幾近之！

卷045

竟無居士學說質疑

予並世所知識者，最心折歐陽竟無居士與章太炎居士之學問。曩昔讀太炎居士齊物論釋，於所說「上推緣生第一因不可得之自然」義，「器世間——若土水等——有末那識身識」義，與其他較小之二三義——葸漢微言等尚未及讀——，意頗非之。第以章君乃旁及佛言耳，故置之未有論。今不幸於竟無先生之所說，亦未能無所回惑！君既尚論佛法，為海內佛學者之望，則何可緘默其所懷，不求剖決哉？予讀書好觀大略，使予有所言說，麤疏淺陋，誠不足以仰二君之精博淵雅；但有滯未通，則心不寧！恃居士之厚德，敬蘄采察而研討之。至君門下王君恩洋，於有情法界為一為異之問，毅然持法界定異之說，不知居士覽其說為何若？故置未辨也。

一 質乘三教一

瑜伽真實品敘曰：『法相三時說教，一雨普被，乘則有三，教唯是一。難之者曰：一時二時，有上有容，三時普被，高唱一極，判別顯然，云何言

一？解此糾紛，當屬機感。有色、無色、有想、無想、及與俱非，我皆令入無餘涅槃而滅度之，是之謂教則唯一。托質圓音雖唯是一，聞者識上各變不同，瀛渤潢汙率視其量，是之謂乘則有三』云云。

質曰：一往而談，理雖可爾，執為定然，則猶有議。夫佛既無獨語及不契機之教，教豈離絕機感而獨有哉？基師法苑總料簡時利差別云：「若據眾生機器及理，可有頓漸之教；若不約機，定判一經為頓為漸時增減者，頓漸不成」，此亦明不約機理，則教不得獨有也。然則機既有多，教寧唯一？故乘三則教亦可三，教一則乘亦可一也。應漸機故，教亦成三；應頓機及不定機故，乘亦為一。至般若、法華皆令入無餘涅槃及開悟佛之知見，此乃如來平等意樂，而教乘位於如來平等意樂與眾生差別機感之間；將順應眾生差別機感之教乘，攝歸如來平等意樂，則教一乘亦一。法華之說一乘，除應不定機外，兼含此意。將流出如來平等意樂之教乘，從屬眾生差別機感，則乘或一或三或多，教亦或一或三或多。既可應不定機會餘歸大、而說一教一乘，亦可應頓悟機唯大無餘，含餘於大、而說一教一乘。應機說三說多可知。若云：教雖係機，屬歸佛邊，佛邊之教仍非定一，以係機故。乘雖由佛，攝在機邊，機邊之乘仍非定異，以由佛故。且既可教一而乘異，亦應可乘一而教異。圓人觀法，無法不圓，聞粗語以悟心，聽淫詞而見性，非教雖異而乘可一之實例乎？故君乘三教一之說，僅偏據之義耳！智者當不執為必然。

二 質法相唯識非一

君辨此非一，瑜伽敘設十義，真實敘設六義，文至閎肆精至，今不詳引。因執法．相與唯識非一故，謂宗唯三：曰法性宗，曰法相宗，曰真言宗。以俱舍、唯識、華嚴、俱屬之法相，今就質之。

質曰：法相之法，法相之相，都無不通，都無不詳。若然、則固無詣非法相者，法相寧得為宗？——若所云賢首宗、慈恩宗之宗字，乃是一家一派之代名詞，異此中所云法性宗、法相宗為標宗趣之宗也。

按賢首家嘗云：語之所尚曰宗。基師亦云：宗者，崇尊主要之義。夫一切法既無往非法相，必法相中之崇尊主要義，乃得云宗；泛爾法相，宗尚何

在？故唯法性可得名宗，法相絕然不成宗義。真言亦爾。凡屬遮表言思所詮緣者無非法相，一一法相莫非唯識，故法相所宗持者、曰唯識，而唯識之說明者、曰法相；此就唯識宗言者也。若就法性宗言：亦可法相所宗持者、曰法性，法性之說明者、曰法相。故法相絕然不得以名宗。若名法相為宗，則豈唯俱舍、華嚴可屬法相宗，即大乘其餘各家與小乘各派，外道各派乃至世間小家珍說，孰不可屬法相宗哉？故須大乘所說一切法相所宗持者乃得名宗，而不得別指有一通三乘之法相宗、與唯識宗非一也。法相不得名宗，則大乘教法之所宗何別？予按基師嘗言大乘教法之宗，要唯有三：若多說有為法則宗唯識，若多說無漏行則宗般若——指無漏空慧為般若——，若多說無為法則宗真如。誠欲正名定分，宜依此為圭臬。今依所見，略將支那大乘各派配屬三宗如下：

空慧宗……三論宗

唯識宗……唯識宗

┌天台宗

（即法性宗）┌全體真如─┼禪 宗

真 如 宗┤

（或法界宗）└無垢真如─┬真如相……華嚴宗

└真如用……真言宗

律與淨土，分屬各家，無定所宗。

或引賢首家言：三論種種所說，皆注重於破除法相，故名為大乘破相宗；唯識種種所說，皆注重於說明法相，故名為大乘法相宗；天台、華嚴等種種所說，皆注重於顯示法性，故名為大乘法性宗。此三宗義，較然為各派語各所尚之宗旨，則歐陽居士三宗之說雖不對，而唯識宗固可名為法相宗也？答曰：不然。依空慧破除法相而淨圓空慧，依唯識說明法相而成立唯識，應名空慧宗、唯識宗，不應名破相宗、法相宗也。然此二宗，於依他起性上或偏說不壞有之空，或偏說不礙空之有，聊區別為大乘空宗大乘有宗，斯無不可！

卷046

論法相必宗唯識

——十四年夏在廬山講——

一 出定義

二 遮彼計甲 判一本十支為二宗之非１ 出今說理由之非

２ 出今說判別之非

乙 括小乘佛智為法相之非１ 出今說之大意

２ 正明今說之非

三 結正義

識所唯法，法相而已。是故稱法相即括唯識，談唯識即攝法相。此義也，奘基以還，無異議者；近人別法相與唯識為二宗，判若鴻溝，徒生支節，無當聖言。爰立自宗與之商榷。

一 出定義

甲、空後安立依識假說之一切法曰法相：凡立一宗，必先定名；法相唯識，定義云何？法相云者，賅染淨盡。染謂雜染，五法之相、名、分別，三相之遍計、依他屬之；淨謂真淨，五法之正智、如如，三相之依他、圓成屬之。如是染法淨法，皆是識所變緣，安立施設，後得為用。蓋法相之五法、三相，為後得所起之能所分別相，如是法相，由後得分別智所緣生，眾緣所生，皆如幻有。頌云：『非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非實』；成唯識論云：『此中三種自性，皆不遠離心心所』；謂心心所，即變現象緣生故，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，曰圓成實。是故後得所分別施設有之如幻等法相，皆依識假說，唯識為宗。

乙、約眾緣所生法相皆唯識所變現曰唯識：染淨諸法，依何生起？曰：依眾緣，眾緣生法，唯識所緣，識所緣法，唯心所現，故一切法唯識。——海潮音第六期木村泰賢所著『因緣論之世界觀』，有與余意吻合者，即一一法之關係，而此關係實重重無盡，雖極複雜而又整然一絲不亂，表現於有情之生命，擴充為世界規則，而握此大本營之軍符者，則為有情之心識，離此無所謂因緣論，此所以有三界唯心萬法唯識之結論也。

二 遮彼計

甲 判一本十支為二宗之非

近人將唯識諸論，畫其範圍，謂何者屬法相，何者屬唯識。吾皆以為虛妄分別也！蓋諸佛為顯理故說經，菩薩為申經而造論，其能詮之教雖殊，而所顯之理及趨證之果，則無二義；此所謂佛佛道同。然彼既有執，吾當破斥。

1 出今說理由之非

百法五蘊序云：『相宗六經十一論，六經者：深密、楞伽……，十一論者：一本十支是也，約緣起理，建立唯識宗；以根本智攝後得智，以唯有識為觀心，以四尋思為入道。約緣生理建立法相宗；以後得攝根本，以如幻有詮教相，以六善巧為入道』。就彼立言，條而論之。

（一）緣起理對緣生理

雜集論敘云：『緣起義是唯識義，故緣其因，說種子相。緣生義是法相義，故究其果，說成就相』。然種現因果不即不離，緣之所起，即從緣所生之一切法，究明一切法能起之緣，即唯識之理顯。據此二理，正見施設法相，必宗唯識，不應離唯識而另立法相宗。復次、宗者、謂所尊、所崇、所主、所尚，若離唯識，則法相以何為主？或曰：宗五法，三自性。然五法、三自性，或即是識，或是識所唯法，是故離唯識外別無法相。且五法、三相，小乘不言，華嚴、般若、法華、涅槃皆不言，言之者唯在說明唯識現之深密、楞伽等經。故五法、三性，必以識為宗。是知法相明法，唯識明宗；法為能宗，宗為所宗，能所相合，宗乃成立。離法相則唯識是誰之宗？離唯識則法相以誰為宗？緣起理是明法相之宗，緣生理是明識宗之法，何得別為二宗？

（二）根本攝後得對後得攝根本

根本智屬唯識，後得智屬法相，由根本攝後得，則法相宗乎唯識；依後得顯根本，即法相而彰唯識。據此亦但能見其宗一，不能別立為二。且後得智所施設之法相，皆由緣真如後，模仿所起之能所分別相。以是法相諸法，皆唯有識。

（三）四尋思入道對六善巧入道

證唯識性，以四尋思為入道，由四尋思引得四如實智。真實品云：『云何了知如是分別？謂由四種尋思，四如實智故。云何名為四種尋思？一者、名尋思，二者、事尋思，三者、自性假立尋思，四者、差別假立尋思』。四尋思所引如實智者：『謂諸菩薩，於事尋思唯有事已，觀見一切色等想事，性離言說，不可言說；若能如是如實了知，是名事尋思所引如實智』。此四如實智，可分三類：一者、加行智，即四尋思所引是。二者，根本智，即名尋思與事尋思所引如實智是。三者、後得智，即自性假立與差別假立尋思所引如實智是。後得智為仿根本智之所起，加行智為引真見道，根本智前結加行智之成，後為後得智之源，乃一切智之樞紐也。而六善巧之蘊、處、界、食、諦、緣、諸法，皆為後智所分別之幻有法相，以之入道，但是依教入理之道；不宗唯識之四尋思觀，不能從行證果入真見道，故法相必宗唯識。

（四）唯有識觀心對如幻有詮教

唯識為唯有識以觀心，是觀即行，行必證果。法相以如幻有而詮教，教但顯理，理必起行，方能證果。凡舉一宗，皆具教理行果：唯識之教理即法相，法相之行果即唯識。且宗也者，正指統持教所明理之一集中點以言。故由法相教理，反博歸約而起行趨果者，正在唯識。唯識為唯有識以觀心，是故法相依唯識為宗。否則、法相如童豎戲，不能趨行證果。

2 出今說判別之非

唯識之六經十一論，要皆明諸法唯識，未聞有所謂法相與唯識之分。近人之百法五蘊敘云：『抉擇於攝論，根據於分別瑜伽，張大於二十唯識與三十唯識，而懷胎於百法明門，是為唯識宗，建立以為五支。抉擇於集論，根

據於辨中邊，張大於雜集，懷胎於五蘊，是為法相宗，建立以為三支。如是二宗八支，瑜伽一本及顯揚、莊嚴二支括之』。此所判者，未善思維，試舉一二非之：世親攝論敘云：『攝論宗唯識，則以一切法唯識以立言，所有一切顯現，虛妄分別，唯識為性故，攝三性以歸一識故』。是言也，謂為攝論明法相，以唯識為宗者可，若判為攝論是唯識而非法相，則殊未敢苟同。蓋如其所計，則攝論之初品之所知依，應判為唯識，其第二品之所知相，不又應判歸法相乎？吾敢正告之曰：十支諸論，若攝論，若顯揚，若百法，若五蘊，或先立宗後顯法，或先顯法後立宗，無不以唯識為宗者。若於立顯之先後微有不同，強判為唯識與法相二宗，則不僅十支可判為二宗，即一支、一品亦應分為二宗。如是乃至識之與唯，亦應分為二宗；以能唯為識，所唯為法故。誠如所分，吾不知唯識如何安立？

乙 括小乘佛智為法相之非

近人於分立唯識與法相之二宗，更畫其範圍，所謂法相賅廣，五性齊被。唯識精玄，唯被後二。茲先出其意：

1 出今說之大意

雜集論敘云：『唯識簡聲聞藏八萬四千法蘊處，是三藏相，是所緣境。法相則攝方廣十事門菩薩別藏，更攝十二部聲聞通藏』。又真實品敘云：『唯識無住，但般若自性涅槃，而俱簡小；法相普被，有餘無餘以為其果』。又、『唯識有簡，故有其略；法相咸應，罄無不詳』。更有括及於華嚴帝網重重之無盡法界，皆入法相宗範圍者。茲舉小乘之法執，及大乘法性空慧，與華嚴法界辨別之。

2 正明今說之非

總上所出大意，姑分三段論之：

（一）空前之法執非法相

真實品敘云：『法相之體，即三自性，攝一切盡。五法之法，但說依圓；相、名之相，唯依他起。……法相之法，法相之相，都無不通，都無不詳』。是故五法、三相是法相。雖然、五法也，三相也，皆菩薩空後安立。然二

乘之阿毗達磨，足證此空後所施設乎？縱覽婆沙、俱舍，都無是理。是故二乘法執之法，是法相唯識之所破，非可濫同唯識之如幻有。

（二）遮破法執之空慧非法相

余嘗於中國大乘八家，觀其詮表宗依之相類者，判為三宗：一者、法性空慧宗，二者、法相唯識宗，三者、法界真淨宗。蓋遮執空慧，即此中之法性空慧。所謂遮執，即遣諸法相、名、分別，乃至能遣亦遣故，正智、如如亦不安立，入畢竟空，起法空慧，而直契一切法之平等體性。故此性言，即體性性。然體性性，離言絕思，非畢竟空慧無能契證，般若中觀諸經論，均明乎此；他如禪宗之離言契證故，亦屬此類。第以言遣言，故空慧立宗。而法相之相，由後得分別施設，乃相用之相，非體相之相。而體相離言，乃假空慧以遮執，是法性之宗空慧，空慧亦空。而相用之相，更非體性之相。故法性空慧宗，與法相唯識宗，二應有別。

（三）安立非安立之圓融法界非法相

此圓融法界，即吾所判三宗中之法界真淨宗。余於佛法總抉擇談立此為真如宗，蓋就起信論言，以起信總一切淨法名真如故，今當正名為法界真淨宗。法、是一切諸法，即安立世俗諦，及非安立第一義諦。界、是攝藏統持二諦之總和義。真淨、即對有漏虛幻雜染言，真簡有為虛幻，淨簡有漏雜染，為佛智性相圓融之究竟真淨，——華嚴天台無礙法界——此亦可稱為唯智論。余昔跋善因法師之唯性論，立三唯論：一、唯性論，今名法性空慧宗。二、唯識論，今名法相唯識宗。三、唯智論，今名法界真淨宗。歐陽居士近所謂『唯識之學，特詳染污阿賴耶邊，于清淨義斷妄證真，甚覺其略；此正待後人推論發明，當於唯識學外，建立唯智學』（見內學之不思議熏變評解）。與余立三宗之意漸符，但唯智乃宗依佛之一切種智者，安立非安立圓融為一法界，故不可束之於法相。茲將大乘三宗與三唯論對表於左：——法相唯識宗，如前已明，茲不贅。

┌小乘

佛教┤ ┌法性空慧宗.....唯性（非安立諦）

└大乘┤法相唯識宗.....唯識（安立諦）

└法界真淨宗.....唯智（安立非安立圓融）

三 結正宗

總結前義，故法相必宗唯識，約有下之結論：甲、法相所攝：若緣生理，若後得智，若六善巧，若如幻有詮教相；皆宗唯識而分別施設者。乙、法相諸論：若雜集，若辨中邊，若五蘊、百法，均以唯識為宗以明法相，即彰唯識義故。丙、空前之法執非法相，但破不立之法性空慧非法相，圓融之法界非分別假設之法相，故唯依識變假設之法為法相。

近人不明能宗之教相，與所宗之宗趣，務於名相求精，承流不返，分而又分，浸假而唯識與法相裂為楚漢！浸假而唯識古學今學判若霄壤！不可不有以正之，以免蹈性相爭執之故轍！此余講此之微意也。

卷047

釋會覺質疑

一 質疑

唯識宗義，乃就異生心上明一切法以歸唯識，方有斷惑、證真之無邊大用。法師謂依空後安立一切法相，就能立智邊，理固可然，而於唯識大用，似成虛設，以於異生不相應故，此可疑者一。因此破空前之法執非法相，正與唯識宗義適得其反，以唯識正在遮破二執使證入法性故，此可疑者二。反面言之，依空後之後得智安立之種種法相，遮執之空慧，雖不容施設一法，然亦不妨於空慧中幻有一切法相，正與空後建立法相似同，此可疑者三。果上佛智，雖為安立非安立圓融之一真法界，然亦不無空後種種法相，以捨此無所謂安立非安立圓融之一真法界故，此可疑者四。

前二間能成立，小乘法執正在唯識之所唯中，法相安立唯識，意正在此。後二問能成立，則於佛智空慧不應遮破，以於佛智空慧不無所謂空後之法相故。以如此法相安立唯識，則唯識大用仍在異生破執證真，復不應遮破小乘

法執非法相，捨此、法相唯識宗義便成虛設故。

二 釋疑

大乘各宗，乃就其宗點所在而有區別；實則各宗皆攝諸法，平等平等。然以宗點所在不同，故其攝諸法各有破立詳略之不同。唯識之施設安立一切法相，其依以施設宗主者，即地上菩薩之空後後得智境，亦佛菩薩之如量智境，世俗諦智所了之非有如幻有境，天台教謂之不思議假。故曰：『非不見真如，而能了諸行，猶如幻事等，雖有而非實』。在廣明俗諦事故，所明偏詳異生心境；而此藏識海浪之異生心境，實依空後之智以明也。至令異生斷惑證真之效用，不惟唯識有然，即餘宗亦莫不然也。——釋疑一。小乘法執之非唯識之法相者，以非立而是所破故。若以所破之執混為所立之法相，則所破之一切外道法，亦應為大乘之法相。彼既不然，此何云爾？由是二乘法執亦在所破之列。——釋疑二。法性空慧宗以觀諸法畢竟空慧為宗點，故詳遮破空前之法執，而略安立空後之法相，不同唯識之法相。明此、則習大乘學之次第，當先從法性空慧宗而進法相唯識宗。——釋疑三。法界真淨宗，依佛果圓融智境明一切法，雙遮雙照，遮照同時，故異空慧，亦異法相。且唯識之施設法相，分別明了，真淨圓融，變動不居。又真淨宗偏詳佛菩薩智境，異於唯識之詳異生心境，故亦不可束之為法相，——釋疑四。然此三宗，基師法苑義林章，曾別攝法歸簡擇主，有為主，無為主。主即宗義，總抉擇談已援用。又可依據三性，唯識依依他起立一切法，空慧依遍計執遮一切法，真淨依圓成實明一切法。

今夏余在天童講楞伽時，成立一比量曰：諸法皆幻，隨心現故，如鬼見恆河為猛火。亦明如幻有法相宗唯識義。歐陽居士昔於內學院緣起曾立三宗，可與余所立對明其大概。

【圖：TX09p1474_01.gif】

卷048

再論法相必宗唯識

——十七年作——

曩在廬山說：『法相必宗唯識』，對近人以法相與唯識分為二宗，頗有評彈，而謂大乘佛法，當分為法性空慧宗，法相唯識宗，法界真淨宗。旋在內學第二輯，見呂澂君，評破太虛法相必宗唯識之演說標題，竊喜得此攻錯，可益明真理！乃遲之既久，不見該演說之發表。然內學第二輯竟無君之攝論大意後，編者嘗附識云：『茲篇是大師寫示編者舊稿，說法相唯識之所以分宗，樞要俱在。今人於二宗分說，猶有不詳原委，輒興異議者，因錄出之，以醒迷惘』。此可見彼分法相與唯識為二宗之根據即在於此，故今刺取攝論大意之說再論之。

吾所謂「法相必宗唯識」，與「法相唯識宗」等之一宗字，乃指一系學說所尊崇主要之一點而言。此一系學說所崇主之一端在某某，則謂之某某宗，彼一系學說所崇主之一端在某某，則謂之某某宗；此宗之一字之定義，固諸家之通義也。吾所謂大乘法之三宗，基師嘗著說於法苑義林章曰：無漏以般若為主，有為以唯識為主，無為以真如為主，法相必宗唯識者，法相須以唯識為宗主云爾，與基師設名不同，而義無異。先定此宗字之義，乃觀竟無所出分法相與唯識為二宗之因喻，在彼皆為相違，而適以成此法相必宗唯識之義也。

一、彼云：『法相譬之畫龍全身，唯識則猶畫龍點睛，原委雖詳，法相無唯識，則無睛之龍也』。今曰點睛，義即「宗」義。法相畫龍，必須唯識點睛，即法相必宗唯識義，故與彼法相與唯識是二宗之宗相違。適成此法相必宗唯識宗。善因明者，可演三支以察之。

二、彼引論云：『若有欲造大乘法釋，略有三相應造其釋：一者、由緣起說，二者、從緣所生法相，三者、由說語義；由第一相立唯識宗，由第二相立法相宗，二宗分立，以此為據』。今解此三相，應為各系學說皆所完具，乃成有宗之法及有法之宗其式如下：

語.....能詮教┐ ┌從緣所生法相.....條說法相

├……┤

義……所詮理┘ └能起法相主緣……說法所宗

若將此三相剖離，則不唯說緣所生法，乃無法之起緣，說能起緣，乃無緣所生法；且亦應說法相緣起，無有能詮所詮之語義，說語義亦成無有法相緣起內容之戲論；話之怪者，無逾於此！尚能造何法釋耶？故依此三相，亦適成此法界必宗真淨，法性必宗空慧，法相必宗唯識之宗，與彼分法相與唯識為二宗之宗相違。夫一系學說中，誠亦有書多條說法相者，然不離法相所宗；亦有書多說法所宗者，然亦不離條說法相也。

總觀彼攝論大義，關於分法相與唯識為二宗之根據，不外右之二端；餘可思准，故不一一。

卷049

閱「辨法相與唯識」

——三十五年二月六日在渝寓作——

『今天我提出一個問題來談談，即是「法相與唯識」。這是現在研究佛法者所常遇到的問題，對它、必須有個認識。現在把我認識到的試述一點。

這問題，民國以前的學佛者，是沒有討論過的。民國以來，最先由歐陽漸居士提出了法相與唯識分宗的意見，即是把法相與唯識，作分別的研究。問題提出後，即引起太虛大師的反對，主張法相唯識不可分，法相、必歸宗於唯識。一主分，一主合，這是很有意義的討論。民國以來，在佛教思想上有較大貢獻的，要算歐陽氏的內學院和大師的佛學院，但在研究的主張上便有此不同，這到底是該分嗎？合嗎？

先說到兩家的同異。主張要分的，因為內學院在研究無著、世親的論典上發現了它的差別，即是雖都談一切法，卻有兩種形式：一是用五蘊、十二處、十八界的蘊、處、界、來統攝一切法，一則以心、心所、色、不相應、無為、來統攝一切法。因此方法的差異，他們覺得集論、五蘊論等是法相宗

，百法論和攝大乘論等，是唯識宗。應將它分開來研究，所以他們說法相明平等義，唯識明特勝義等十種差別（見瑜伽師地論序），以顯其異。

虛大師以為：法相唯識都是無著、世親一系，法相紛繁，必歸到識以統攝之。否則如群龍無首。因覺分宗的思想，不啻把無著、世親的論典和思想割裂了。實在，兩家之說都有道理，因為無著、世親的思想是須要貫通的，割裂了確是不大好。但在說明和研究的方便來說，如將無著系的論典，作法相與唯識的分別研究，確乎是有他相當的意思。

我覺得法相與唯識，這兩個名詞，不一定衝突，也不一定同一。從學派思想的發展中去看，法「相」、足以表示上座系阿毗曇論的特色；俱舍論已經略去，阿毗曇心論、雜心論等都開頭就說：佛說一切諸法有二種相，一、自相，二、共相。所以阿毗曇論，特別是西北印學者的阿毗曇論，主旨在抉擇法相——共相、因相、果相等。說到一切法，即用五蘊、十二處、十八界來類攝，這是佛陀本教的說明法，古人造論即以此說明一切法相。依此一切法，進一步的說到染、淨、行、證，這是古代佛教的形式。後來，佛弟子又創色、心、心所、不相應行、無為的五類法，如品類足論即有此說。但此五法的次第，與百法明門論等先說心、心所不同。為何如此？色、心、心所等五類，本非講說唯識，這是分析佛說五蘊、界、處等內容而來。佛陀的蘊、界、處說，本是以有情為主，且從認識論的立場而分別的。現在色、心、心所等，即不以主觀的關係而區分，從客觀的諸法體類而分列為五類。然此仍依界、處來，所以先說到色法。無著、世親、他們雖然接受東南印的大乘，傾向唯識，而本從西北印的學系出來。他們起初造論，大抵沿用蘊、處、界的舊方式，可以說舊瓶裝新酒；但等到唯識的思想圓熟，才倒轉五法的次第，把心、心所安立在前，建立起以心為主的唯識大乘體系。所以，在無著論中，若以蘊、處、界攝法，都帶明共三乘的法相；以唯識說，即發揮大乘不共的思想。一是順古，一是創新。由此，把它分開研究，確是有意思的。虛大師的說法，為什麼也有意思？即是起初西北印系的法相學，到後來走上唯識，所以也不妨說法相宗歸唯識。

現在我從全體佛教的立場，想說明一點，即是：凡唯識必是法相的；法相卻不必是唯識。

這是什麼說呢？要知道：如來說法，說一切法是因緣所生的，從因緣所生的諸法，開示諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的理性。此一切法，如推論觀察它以何為體性，這才有的從法相而歸向唯識了。唯識有其深刻的哲學意義，是在心識為體的立場以說明諸法的因果染淨的。如所見所聞的是否即對象的本質？如色法的質礙性是否有其實體？不是的，唯識學者從認識論的考察，加上禪心的體驗，以為並無色法（物質）的實性；一切一切都是依心為體性，依心而存在，這樣才成立唯識學。唯識的派別也很多，如依無著、世親等論典的思想說，即以為一切法都是「以虛妄分別為自性」的。所以，佛說的因緣所生法即是依他起性；此依他起性，唯識學者，即以為心心所法為體。如辨中邊論說：「虛妄分別有」，世親釋裏說虛妄分別為三界心心所法。他並非不說一切法相，而以為一切法都依心識為體的，即真如無為，也就是識的實性。這樣，法相是歸於唯識了。

然而，佛法的思想體系中並不一律如此，還有一條路在的（大小乘皆有）。如有部、經部等說：蘊、處、界、各有自體，即所見的色、所聞的聲、以及能知的心識，皆各有其自體。這樣的法相，即不歸於唯識。然而此等思想，大有漏罅。因為色聲等是常識的，佛陀不過從常識的認識論的立場，說明此等法相，所以富有常識哲學的色彩。在此等現實的法相上指歸法性（三法印與一實相印），才是佛陀的目標。所以有部等的法相學，如稍加推論就引起問題了。如熱手觸物，初以為冷，而冷手觸之，則覺得暖和。這冷與暖，果真是該物的實性嗎？決不如此，這實由於根識的關係而決定。又如薩婆多部說青、黃、赤、白等是色法的究極實體，這也難說，因為光線和目力等的條件，會促成所見色的變化。這不過是明顯的例子。所以，吾人以為如何如何，並不見得對象就是如此，所知的一切是與心識有關係的。由此發揮到極端，於是歸向到唯識論。無著、世親論師們，就特別宣說此法相的歸宗唯識。

不過，常識中的色、聲諸法，如以為是對象的實質，這種常識的實在論，固然不能盡見佛意；但法相必歸唯識，也不能使我們同情。因為，吾人認

識之有心識關係是對的，由心識的因緣而安立，是可以說的。然說色法唯是自心所變，即大有問題，心識真的能不假境相為緣而自由的變現一切嗎？「自心還見自心」，以自心為本質的唯識論，實是歪曲法相。忽略識由境生的特性，抹煞緣起幻境的相對客觀性；而強調心識的絕對性、優越性。所以，除小乘而外，大乘中、法相也不必宗歸唯識。心色相待的無性緣起論——中觀學者，即如此說。

這樣，從法相而深入，略有兩大類：一、唯識說，二、境依心有不即是心說。不但中觀者從一一法相看出它的體性本空，而同時、即空而有的心色相依相成的緣起說如此；如中國天台學者中，山外派主張以理心為本而建立諸法，山家派主張一色一香無非中道，法法具足三千諸法，也還是這個唯心說與心色平等說的差別。所以，單從無著、世親的論典來談法相與唯識，歐陽氏的分宗、能看出它的差別，虛大師的法相必宗唯識、能看出它的一致，都有相對的正確。但若從整個佛法來說：那應該：唯識必是法相的；法相不必宗唯識』。

(印順法師講，向尚記)

漢院員生研究會，由此成果，循以發展，是可喜事。但此文結論，仍限於空宗見，故未能以唯識還唯識——余不必宗唯識，但談唯識則宗唯識見談。

一 法相必是不離識而唯識的

以唯識見談唯識，則法相是已離法執而證二空後，識（智）上所變所現的（識及所現俱通性相染淨，識非限三界心心所，所現亦非限三界染法。「虛妄分別有」，亦先從異生所共心境發為論端耳）。王恩洋法相論以「無我唯法，無法但相」談法相，亦即明法相是我空、法空所顯；但更應說一句法相唯識乃成唯識宗耳。空宗以唯識境空而未心境等空，故不及空；不知唯識宗是以透過空後識上變現法相、說法相唯識。若後期空論師，另執有一離識空相及離識色與離緣識等並存分立，唯識宗皆破同法執。故執真如及唯識真實有皆同法執。若不明諸法皆識所變現而不離識，則皆為「法執」而非「法相」也。此吾於「法相必宗唯識」一文中，對於法執不得混同法相曾有辨明

者。必明不離識變、識現乃為法相，故法相必皆是唯識也。

二 從無著等論言法相應宗唯識

唯識正是從所知的一切都與心識有關係說，更加以都是識所變緣或所顯現的優勝性上說唯。唯識諸論典從無說識不從四緣生的。故說識絕對性，不是唯識師的主張太過，便是空論師的故為歪曲唯識義以肆攻擊耳。識亦為法相中與諸法平列的一分之法，以諸識同時亦為識之所緣，其同屬緣生性空是唯識宗所公認的。但為攝有情背塵合覺的方便上，從諸法不離識的變顯緣現優勝性上說唯識時，則一切法相必宗唯識了。後期空論師以自執有離識的空相與色法等，反之亦計唯識宗的識是離空離境之絕對性的，遂與諍辯。總由未證二空，住法執中執空執識，故於證二空後所顯法相唯識不能通達也。

三 從全部佛法言諸法不必宗唯識

但云余不必宗唯識者，以法相雖皆不離識，同時一切法相亦皆不離一一法相（一色一香皆為法界），尤其一切法相皆自性空，皆即空假中；故由一切法性空而入法性空慧宗，由一切法皆即空假中而入法界圓覺宗，亦無不可。故吾以法性空慧、法相唯識、法界圓覺三宗皆了義，皆究竟也。空宗由一切法即空而達即空假中（佛慧實相）；識宗由一切法唯識而達即空假中；實相宗直觀一切法即空假中而達即空假中。故吾謂大乘三宗皆哲學（小乘住蘊、界、處等法，但常識或科學，未達哲學。哲學即究竟了義之謂）：不過從所依教門，一為常識哲學，一為科學哲學，一為玄學哲學。牽制以常識或科學或玄學而不通徹，遂為所限，每生偏蔽。

二月六日，在渝寓。(見海刊二十七卷第四期)