攝大乘論講記

印順法師

卷001

懸論

一 釋題

在未講論文之前，本論的題目，先得略為解說。

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

「乘」就是車乘，能運載人物從此到彼，有能動能出的作用。眾生迷失在生死的曠野中，隨著輪迴的迷道而亂轉，眾苦交迫，沒有能力解脫。如來就以各種的法門，把眾生從苦迫的曠野中運出來。這能令眾生離苦的法門，譬喻它叫「乘」。但因運載的方法與到達的目的不同，就有大小乘的差別。小乘就是聲聞乘、緣覺乘，大乘就是菩薩乘。「大」，梵語摩訶，含有大、多、勝三義，實際只是一個大義，不過一從多顯大、一從勝顯大而已。所以這大字，只要從量多質勝所顯的含容大與殊勝大去說明。一、含容大：龍樹菩薩的《大智度論》，曾作這樣解釋：大乘可以含容小乘，能容納它，所以是大。譬如小乘所走的路，只有三百由旬，大乘的行程則有五百由旬，所以小乘三百由旬的終點，不過是大乘五百由旬行程裡的一個中站而已；除此，大乘還有它更遠的目的。這樣，大乘不一定離開小乘，而是能含容小乘、內容比小乘更廣博的佛法。因此，《般若經》說『菩薩遍學一切法門』，『二乘若智若斷，皆是菩薩無生法忍』。二、殊勝大：無著菩薩等一系，大都偏重這一點。大乘的思想，小乘中沒有，這部分獨有的思想，要比小乘來得殊

勝。這多在大乘不共小乘的意義上發揮，所以大乘好像是小乘以外的另一種殊勝的佛法。殊勝是什麼？就是摩訶。殊勝義是大義，所以大乘亦名勝乘，小乘亦可名劣乘。這樣，大小乘的差別，不單是量的廣狹，而且是質的勝劣。本論是屬於這殊勝大一系的作品（以上約偏勝說）。

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

「論」，有教誡學徒、分別抉擇的意思；這如尋常所說。

二 本論與釋論及翻譯

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

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

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

三 本論的組織

本論的魏譯，是沒有分品分章的。陳譯與隋譯，分為十品，每品又分為幾章。唐譯分為十一品，但沒有分章。陳、隋二譯的分為十品，即依十種殊勝的次第，這本是自然而合理的科判。但第一品的初二章，實際是全論的序說與綱要，所以唐譯又別立一品，合為十一品。這些品與章的科分，本非無著本論的原型，也不是世親釋論所固有的，大抵是後代學者的一種科判，夾雜在論文中，像《金剛經》的三十二分一樣。如從本論的文段次第作嚴密的科判，應分為三分十章：一、序說，二、所知依，三、所知相，四、入所知相，五、彼入因果，六、彼因果修差別，七、此中增上戒、增上心、增上慧，八、彼果斷，九、彼果智，十、結說。此十章的初章，即序說攝大乘；末一章，即結說攝大乘；中間八章，即個別的論述攝大乘的十種殊勝；所以可總束為序說、正說、結說（但結說的文句過少）——三分。如專從十殊勝的組織來說，十種的前後次第，有著不可倒亂的理由，這在本論中自有說明。如從十種殊勝的名義，作深一層的研究，即看出本論的重心所在——唯識行證的實踐；

即是從實踐的立場，統攝大乘的一切。十種殊勝，不是為了理論的說明，是為了大乘的修行而開示的。佛法本不外乎轉迷啟悟、轉染成淨的行踐，轉迷啟悟與轉染成淨的關鍵，即是『知』。智、明、正見、正觀、正覺、般若、阿毘達磨，這些都無非是知的異名。在聲聞藏中，以知四諦為主；在此唯識大乘中，即以知三性為主。此三性，即真妄、空有與染淨，為大乘學者所應知的。所以世親說：『所應可知，故名所知，所謂雜染清淨諸法，即三自性。』所應可知的所知，是開示修行的術語，含有指導去體認的意味，與能知所知的所知，意義不同。此應知自性的染淨真妄（即三性），如知道他的因緣，即能使之轉化，轉化妄染的為真淨的。因緣即是緣起，即一切種子阿賴耶識。從阿賴耶雜染種子所生起的，即依他起染分而成為遍計執性的生死；如對治雜染的種習，熏成清淨種子，即能轉起依他淨分而成為圓成實性

的涅槃。這與根本佛教的緣起中道一樣，『此有故彼有』，即緣起的流轉生死；『此無故彼無』，即緣起的還滅而涅槃。

轉染成淨與轉妄為真，是可能的，而眾生不能，病根在無知。所以，大乘的修行，以契入應知自性的真智為道體。依本論說，即由加行無分別智，修習唯識無義的觀行，進而悟入境空心寂的平等法界，得根本無分別智；再從根本無分別智，引生無分別後得智，不斷的修習。智的修習與證入，不但是無分別智而已。無分別智——般若，雖是大乘道的主體，但與五波羅蜜多有相依共成的關係。必須修行六波羅蜜多，才能證入應知自性；也唯有智證應知自性，六波羅蜜多才成為名符其實的波羅蜜多。理證與事行，有互相推進的因果性。智證中心的六度大行，如從他的離障證真的前後階段說，即有十地。如約智體前後相生而次第完成說，即由戒而定、由定而慧。本論對於慧學，有特別的發揮。由慧學而到達究竟圓滿，即離分別的涅槃（應知自性的轉妄染為真淨）與無分別的佛智。此二者與三學，即戒、定、慧、解脫、解脫知見。這樣，本論的十殊勝，實即開示大乘學者應知的實行程序而已。

四 攝論與阿毘達磨大乘經的關係

本論十殊勝的組織形式，不是無著的創說；就是攝大乘的名目，也不是新立的。這如本論的最初說『《阿毘達磨大乘經》中……有十相殊勝殊勝語』，又末了說『《阿毘達磨大乘經》中〈攝大乘品〉，我阿僧伽（即無著）略釋究竟』。這可以看出《阿毘達磨大乘經》本有〈攝大乘品〉，此品即有十種殊勝的教說。無著依此品造論，所以名為《攝大乘論》。然從本論的體裁內容看，無著的略釋決非注疏式的釋論，也不拘泥的限於一經，而廣引《華嚴經》、《般若經》、《解深密經》、《方廣經》、《思益梵天所問經》等經，《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴經論》、《辯中邊論》、《分別瑜伽論》等論。可以說本論是採取十種殊勝的組織形式，要略的通論大乘法門的宗要。所以，《攝大乘論》所攝的大乘，即是大乘佛法的一切。這樣的解說，決不是說本論與《阿毘達磨大乘經》的關係不深，與〈攝大乘品〉的名稱無關，是說無著總攝大乘的意趣是擴張而貫通到一切的。如專從本論與《阿毘達磨大乘經》的關係說，那麼，本論不但在全體組織的形式上完全依著〈攝大乘

品〉的軌則，在各別的論述十殊勝時也常常引證。如〈所知依〉章，引用『無始時來界』及『由攝藏諸法』二頌，成立阿賴耶識的體性與名稱；引用『諸法於識藏』一頌，成立阿賴耶識與諸法的互為因果。〈所知相〉章，引用『成就四法』一段，成立一切唯識；引用有關三性的『幻等說於生』二頌（據梵文安慧《辯中邊論疏》說），及『法有三分：一、染污分，二、清淨分，三、通二分』一段。又在〈增上慧學〉章中，引述重頌『成就四法』的『鬼傍生人天』六頌，成立無分別智。此外沒有明白指出的偈頌，或許也有引用該經的。所以，本論雖是大乘的通論，而《阿毘達磨大乘經》仍不失為本論宗依的主經。可惜此經沒有傳譯過來，已經佚失，我們只能從本論中想像它的大概了。

五 攝論在無著師資學中的地位

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

這一系的論典，最早出的當推《瑜伽師地論》。該論的內容有五分，內地相傳是彌勒說的，西藏說是無著造的。內地傳說彌勒說《瑜伽師地論》早在西藏未有佛法一百多年前，那時所傳說的《瑜伽師地論》（或《十七地論》），是指《瑜伽師地論》的〈本地分〉而說的。〈本地分〉與〈攝決擇分〉的思想有相當的不同，所以我想《瑜伽師地論》或不如內地所傳說全是彌勒說的，也不同西藏所說全是無著造的。可以這樣說：〈本地分〉是彌勒說的，〈攝決擇分〉是無著造的。彌勒說〈本地分〉在前，中國人就傳說連〈攝決擇分〉也是彌勒說的；無著造〈攝決擇分〉於後，西藏人也就根據這點說它全是無著造的。相信這種說法，比較要近乎情理。

〈本地分〉的主要思想是：一、諸識差別論；二、王所差別論；三、種子本有論；四、認識上所認識的境界，都不離自心，但諸法所依的離言自性，卻是各有它差別自體的。這種思想，可說是初期的唯識思想，還沒有達到

唯識為體的唯識學。依〈本地分．菩薩地〉而造的《大乘莊嚴經論》，才算是達到徹底的唯識思想。《大乘莊嚴經論》與〈本地分〉不同的地方是：一、一心論；二、王所一體論，心所是心王現起的作用，沒有離心的自體；三、所認識的境界，就是識的一分，不許心色有各別的自體。還有種子本有論，這與〈本地分〉的主張相同。《大乘莊嚴經論》雖可說是徹底的唯識思想，但還不能算完備，還欠缺詳細理論的發揮與嚴密的組織。到了《攝大乘論》出世，唯識思想才算是真正完成了。《攝大乘論》主要的思想是：一、種子是新熏的，這點與〈本地分〉、《辯中邊論》、《大乘莊嚴經論》諸論所說的完全不同。二、王所有不同的體系，這和〈本地分〉相同，而異於《辯中邊論》、《大乘莊嚴經論》諸論。三、境就是識；四、識與識之間是一心論的；這也同於《大乘莊嚴經論》，但已有轉向多心論的趨勢。這樣看來，《攝大乘論》的唯識說雖是繼承《大乘莊嚴經論》的，但又接受了經部種子新熏的學說。再看〈攝決擇分〉的思想：〈攝決擇分〉是抉擇〈本地分〉的，它的王所差別、諸識差別、心色差別雖同於〈本地分〉，而種子則又與《攝大乘論》的新熏思想相同。無著的後期思想，顯然是放棄種子本有說而改用新熏的了。

世親繼承無著《攝大乘論》及〈攝決擇分〉的思想，又有所發揮。他的名著《唯識三十論》，是繼承〈攝決擇分〉而作的。繼承無著、世親大乘不共的唯識思想者，要算安慧論師的一系。至於護法的思想，不能說是無著唯識的繼承者；他的偉大，在於融合《瑜伽師地論》、《攝大乘論》兩大思想，而把唯識學建立在《瑜伽師地論．本地分》的思想上。故護法《成唯識論》說：諸識差別；王所差別；心色各別自體；種子本有（〈本地分〉）、新熏（《攝大乘論》及〈攝決擇分〉）合說。這和代表無著唯識學的《大乘莊嚴經論》與《攝大乘論》的思想，是有點不同的。有人說：安慧學是唯識古學，護法學是唯識今學。護法的時代遲，他的學說，或許可稱今學；其實，他並不什麼新，反而是復古的。看他《成唯識論》的思想，是復回到最初〈本地分〉的思想上去了，這不是復古嗎？西藏說世親唯識學的真正繼承者是安慧論師。護法的老師陳那，是傳承世親的因明學。陳那與他的再傳弟子法

稱，關於唯識的思想，叫做隨理行派。陳那與他的弟子護法，思想上反流到〈本地分〉，與經部、有部更接近了。《攝大乘論》的思想，決與護法的唯識思想有所不同。所以要認識《攝大乘論》的真意，須向本論好好的探討一下，同時取《辯中邊論》、《大乘莊嚴經論》等論互相印證發明，方可瞭然。

卷002

正釋

第一章 序說

第一節 成立大乘是佛說

第一項 略標

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

大乘的乘體，即十種殊勝；這是根源於《阿毘達磨大乘經》的〈攝大乘品〉，所以論主先舉出「《阿毘達磨大乘經》中」，以說明本論的淵源於聖教。世親說：『若離舉《阿毘達磨大乘經》言，則不了知論是聖教』，即是這個意思。阿毘達磨，無著師資們解說為對法、數法、伏法、通法，這因為阿毘達磨法門含有對向涅槃、辨析法數、折伏他論、通釋契經的四種性質。其中，對法一義特別重要。對法即現觀、現證法，以無漏智為體。在聲聞學中，解說為對觀四諦、對向涅槃；在這大乘法中，阿毘達磨即無分別智；對觀所應知性，『對向無住涅槃』。大乘經論中的現觀與現證，大都是阿毘的對譯。阿毘達磨，是通於大小乘的論藏；而現在說《阿毘達磨大乘經》，這

名稱是值得研究的。所以世親說：『言大乘素怛纜者，為欲顯示異聲聞等；為欲顯示菩薩藏攝故，復舉其阿毘達磨。』這是說：稱為大乘經，即可以簡除二乘。但大乘中，有是菩薩說的，有是佛說的；《阿毘達磨大乘經》，都是菩薩說的，所以又稱之為阿毘達磨。世親的解說，意義本來明白，但真諦譯本脫落了前二句，只是說：『初說阿毘達磨名者，顯是菩薩藏攝。』阿毘達磨本是大小論藏的通名，怎麼能表示大乘的菩薩藏呢？這突如其來的錯簡，便成為不易理解的文句了。《阿毘達磨大乘經》，與《華嚴經》等一樣，都是菩薩說的，所以標明法門的說者是「薄伽梵前，已能善入大乘」的「菩薩」。薄伽梵，是印度話，譯義有下面的幾點：一、能破：能把煩惱與習氣徹底的破除，無所餘剩。二、巧分別：以無所得智，善巧分別一切法的性相。三、有德：佛陀有智德、斷德、恩德，有一切不共的功德。四、有名聲：天上天下無如佛，佛的德號，普聞一切世界。因此，唯佛獨稱薄伽梵（見《大智度論》）。在如來大法會前的菩薩，說此《阿毘達磨大乘經》。契經不一定是佛陀親說的，佛加被菩薩，或印證菩薩所說的，都與佛親說同其價值。是否地前菩薩說的？不！是已能善入大乘的菩薩說的。菩薩，是菩提薩埵的略稱；菩提譯為覺，薩埵譯為有情，合云覺有情，所以菩薩就是有智慧的眾生。薩埵還可以譯為心，這心不是說吾人能知能覺的心，乃指一種堅強不拔的意志。以堅強的意志，求無上正等正覺者，就是菩薩。地上菩薩對於大乘法門，已能善巧地隨順深入，才能蒙佛加被演說這阿毘達磨大乘法門。依下文『諸佛世尊有十相殊勝殊勝語』來看，這本是世尊的教說，不過由菩薩代為宣揚罷了！

為什麼要說這個法門？「為顯大乘體大故說」。為了要顯示大乘實有離小乘的大體，所以說此法門。體大二字，應作大體解。小乘學者說除了小乘法以外，是沒有大乘法體的。如果問他：沒有大乘法，佛的無上正等正覺是怎樣成的？他們的解答是：依著聲聞法去實踐，就可以達到成佛的目的。其實這全是錯誤的！成佛的先決條件是要發菩提心、大悲心，修廣大行。小乘經中，只說四諦、十二因緣等，根本不談這些，全是教人趨向寂滅的。修這種法門的人，絕對沒有發大悲心、菩提心的可能；譬如擠牛乳，一定要在牛

的乳房上擠，如果到牛角上去擠，無論如何也擠不出乳來。所以離開小乘法外，必定還有大乘法體的存在。現在這些善入大乘的菩薩，在佛前說這阿毘達磨大乘法門，為的就是這個，所以說為顯大乘體大故說。

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

第二項 顯大乘殊勝

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

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

一、「阿賴耶識，說名所知依體」：一切所應知法的依處，就是阿賴耶識，一切都依此而成立。世親說所知是統指雜染、清淨的一切法，就是三性；無性說所知但指一切雜染的有為法（玄奘傳護法的思想，近於無性；真諦傳的思想，近於世親）。本論對於三性，有兩種的見解：一、遍計執與依他起是雜染，圓成實是清淨。二、遍計執是雜染，圓成實是清淨，依他起則通於雜染、清淨二分。賴耶在三性的樞紐依他起中，佔著極重要的地位，因為一切依他起法皆以賴耶為攝藏處。所以根據所知依即阿賴耶的道理來觀察上面的兩種見解，照第一義說：賴耶唯是虛妄不實、雜染不淨的。照第二義說：賴耶不但是虛妄，而且也是真實的；不但是雜染，而且也是清淨的；不過顯與不顯、轉與不轉的不同罷了。無性偏取第一種見解，世親卻同時也談到第二種見解。無著的思想，確乎重在第一種，因他在說明賴耶緣起時，是側重雜染因果這一方面的；但講到轉依與從染還淨，卻又取第二見解了。真諦法師的思想，特別的發揮第二見解，所以說賴耶本身有雜染的取性與清淨的解性。賴耶通二性的思想，不但用於還淨方面，而且還用於安立生死雜染邊；與《大乘起信論》的真妄和合說合流。玄奘門下的唯識學者，大多只就雜染一方面談。我們從另外的兩部論——《佛性論》、《究竟一乘寶性論釋》（西藏說是世親造的）去研究，覺得他與真諦的思想有很多的共同點。

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

三、「唯識性，說名入所知相體」：由修唯識觀而悟入唯識性，就是悟入所知的實性。修唯識觀有兩個階段：一、以唯識觀，觀一切法皆不可得，虛妄分別識為一切法的自性；這是第一階段所觀的唯識觀，也叫方便唯識觀。二、進一步的觀察，不但境不可得，就是這虛妄分別識也不可得，如是心境俱泯，悟入平等法性（或法性心，或圓成實性）；到此地步，才是真正悟入

唯識性，也叫真實唯識觀。這裡所修的唯識觀，雖通於地上，但重在從加行分別智到根本無分別智——從凡入聖的唯識觀。

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

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

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

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

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

九、「無住涅槃，說名彼果斷體」：彼果，就是修彼三增上學所得的果。彼果就是斷，所以叫彼果斷。佛所得的果，即智、斷二果。學佛者所要求的，也就是這智、斷二果。無住涅槃，是不住生死、涅槃二邊。於無住大涅槃中現起一切法，而一切都趣向於寂滅，所以稱為涅槃；勿以為它是與小乘的灰斷涅槃一樣。無住涅槃，本論說是轉依離雜染所顯的真實性。斷煩惱、所知二障所顯的法性，確是不生不滅的；但大乘的法性或心性，是具有無為功德——稱性功德的。如來藏、佛性，以及那不離法性而即法性的無為功德（

常樂我淨），都是依此而建立的。世親釋論所說的『最勝種類自體』，就是這個。

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

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

第三項 顯大乘是佛說

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

上面以種種的義理，顯示了大乘異於小乘、勝於小乘，但「此十相殊勝」的「如來語」，怎能「顯於大乘真是佛語」，而「遮」止「聲聞乘」的自以為「是大乘性」呢？小乘學者以為聲聞乘法就是成佛的方法，這是必須加以否認的；否定了聲聞乘的是大乘，才能顯出十殊勝法的是大乘、是佛說。成佛的法門，不能說沒有，不能說沒有說過。佛說的聲聞乘，《大乘莊嚴經論》曾指出它五相異於大乘，即發心不同、教授不同、方便不同、住持不同、時節不同。聲聞法決非成佛的法門，那就必有聲聞法以外的大乘為佛所說過的了，這就是上文所說的十種殊勝。因為「此十處」是不共聲聞法的，在「

聲聞乘」的教典中，從來「不」曾「見說」過，「唯大乘」經「中」，才「處處見說」。它異於小乘經，所以敢決定它就是佛說的大乘。否則，佛說的成佛法門何在？你能說佛沒有說過嗎？再從內容去看，「此十處」全是成佛的法門。這「是最能引大菩提性」的：大菩提性以智、斷二種殊勝為自體。引是引發，謂十種殊勝是最能引發大菩提的因性（發心）。這又「是善」能「成立」的：這十處，由聖教正理諸量獲得堅固的勝解，不是凡、外、小乘等所能摧壞動轉的（正解）。這又是「隨順無違」的：說十殊勝法，能隨順大菩提、趣向大菩提，而不相違背（修行）。依此十種殊勝，啟發了菩提因性，得堅固勝解，隨順這菩提因性去精勤修習，就可「證得一切智智」的佛果。從這教典、義理兩方面，很可明白成立大乘是佛說了。

第四項 重頌

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

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

第二節 攝大乘

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

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

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

所知相說在第二：對緣起因相得了正見之「後」，進一步「於緣所生諸法」「相」，要求有正確的認識，就是對真妄、有空要得個真確的知見。阿賴耶識為諸法的自性緣起，從賴耶所顯現的一切緣生諸法，應該善巧了知緣生法的真相，這才「善能遠離增益、損減二邊」的「過」失。這邊字，含有不正與偏邪的意義。世親釋論說：凡情妄執的遍計執性是沒有實體的，若執以為有，就是增益執；聖智悟入的圓成實性是有實體的，若反執為無，就是損減執。至於依他性的增益、損減，完全沒有談到。無性釋論說：在遍計所執性上唯有增益執，不會有損減執，因為損減執要在有體法上才可以生起；遍計所執性既無自體，當然沒有損減執。在圓成實性上唯有損減執，不會有增益執，因為增益執要在無體法上才可以生起；圓成實既有自體，自然不會生起增益執。依他性既不是實有的，便不落損減；又不是實無的，所以不墮增益。二師的解釋，同樣的主張不可執遍計性為實有、執圓成實性為都無，才能正見緣生法相的中道。一般法相家的分辨二邊與中道雖也如此，以為緣

生法無妄執性、有二空性，但重心在依他起的有無。依《辯中邊論》說：依他起性是『非實有、全無』。這句話的意思說：依他既不是實有，說實有是增益執；也不是全無，說全無是損減執。在抉擇有空的意義上，承認它是世俗有，並且非有不可。這正與《瑜伽師地論》、《成唯識論》一樣，他們注重緣起法的非無，問題不在空性的非無，在和中觀學者諍論從緣所生法（依他起）的有無自相。他們以為若說緣起法沒有自性，就是損減執。至於說遍計所執有是增益執，說圓成實無是損減執，雖也有著不同的見解，但還不是諍論的重心。

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

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

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

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

所以排列在這裡。

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

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

第二章 所知依

第一節 從聖教中安立阿賴耶識

第一項 釋名以證本識之有體

甲 阿賴耶教

一 引經證

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

在十處顯示大乘殊勝中，第一是「所知依」。所知，是染淨一切法；這一切法的所依，「即阿賴耶識」。阿賴耶識，在大小學派中是有諍論的，所以先要引經來證明它的確有其體。阿賴耶識是佛陀說的嗎？是的！在什麼地方「說阿賴耶識」的識體「名」為「阿賴耶識」呢？「薄伽梵於《阿毘達磨大乘經》伽陀中」，曾「說」到阿賴耶識的體性。「無始時來界」的界字，指所依止的因體，就是種子，這是眾生無始以來熏習所成就的。「一切法等依」的等字，表示多數，不必作特殊的解說。「由此」界為一切法所依的因體，就「有」了生死流轉的「諸趣」，和清淨還滅「涅槃」的「證得」。依世親論師的解釋：界，是一切雜染有漏諸法的種子。因無始時來有這一切雜

染的種子，有為有漏的一切法，才依之而生起。生起了有為有漏法，就有五趣的差別。假使除滅了這雜染種子，就可證得清淨的涅槃。涅槃，是捨離了染界而證得，並不是從此無始來的界所生。無性及《成唯識論》的解釋，把依和界看成兩個東西，說界是種子，依是現識；若說依就是界，認為有犯重言的過失。世親、無性二家主要的差別點：世親是從種子不離識體這一面談，無性卻把種子與現識分開來說。

【附論】真諦的譯本裡，又把界字解釋作『解性』，說界是如來藏，有這如來藏，才能建立流轉還滅的一切法。從本論給予阿賴耶的訓釋看來，這似乎是真諦所加的。但並不能就此說那種解釋是錯誤，因為在《究竟一乘寶性論》釋裡，也引有這一頌，也是把界當作如來藏解釋的。原來，建立一切法的立足點（所依），是有兩個不同的見解：一、建立在有漏雜染種子隨逐的無常生滅心上，如平常所談的唯識學。二、建立在常恒不變的如來藏上，如《勝鬘經》、《楞伽經》等；把界解作解性，就是根據這種見解。因著建立流轉還滅的所依不同，唯識學上有著真心、妄心兩大派；真諦的唯識學，很有融貫這二大思想的傾向。

即於此中復說頌曰：由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示。

「即於此」《阿毘達磨大乘經》「中」，還有一頌說到阿賴耶識的名字及得名的所以然。這可從第二句的「一切種子識」講起：一切種子識就是阿賴耶識，它在相續的識流中，具有能生的功能，像種子一樣，所以稱為種子識。講到種子識，得注意種子與本識的關係。依本論說，是『非一非異』。但後來無性、護法，側重在種識不一的意義，說種子不是本識，能持這一切種子的才是本識。固然，在本論中也曾講到種識的不一，但並不是可以這樣機械的分割說的。不但本論說『阿賴耶識為種子』、『虛妄分別種子』，本論與《大乘莊嚴經論》並且常以無始時來的過患熏習，表現阿賴耶的自體。事實上，無著、世親的本義，是側重種即是識的。這如水中泛起的波浪一樣：水是靜的、一味的，波是動的、差別的，所以不能說它是一；離水就沒有波，波的本質就是水，即水是波，即波是水，故不能說它是異。所以，水與

波，是非一非異的。若將波與水嚴格的劃開，說它是不一的，那未免太機械化了。種子與本識的關係，亦復如是。這種子識，有很大的功用，能夠「攝藏諸法」。攝藏，異譯作『依住』，就是依止與住處。一切法依這藏識生起，依這藏識存在，所以名為攝藏。一切種子識，能作諸法的攝藏，給一切法作所依處，所以叫它為「阿賴耶（藏）」。「勝者我開示」的勝者，是一切菩薩，不一定是大菩薩。菩薩最初發心，就超勝於凡夫和小乘，可以稱為勝者。佛陀對利根的勝者（菩薩），才開示阿賴耶識。對劣者的小乘、凡夫是不開示的，因為他們的程度還不夠，也無須領受這賴耶的妙法。

二 釋名義

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

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

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

無性論師根據《阿毘達磨經》的『諸法於識藏，識於法亦爾，更互為果性，亦常為因性』，解釋本論的第二頌，所以就建立了『展轉攝藏』的道理。護法承襲他的思想，就有兩重因果的解釋了。傳承護法學的玄奘門下的基、

測二師，對能所藏的說法，也有不同。基師約現行賴耶說：現行能執持種子，賴耶是能藏，種子是所藏。現行賴耶又受諸法的熏習，能熏的諸法是能藏，所熏的賴耶是所藏。測師約種子說：種子能生現行，種子是能藏，諸法是所藏。現行熏習種子，諸法是能藏，種子是所藏。他們從種識差別的見地，所以各取一邊，固執不通。依無著、世親的見解看來，應該在種即是識的合一的見地去解說，並且也只有一重能所：本識是因性，雜染是果性。

論到互為因果，這是不錯，但並不互為攝藏，攝藏是專屬於阿賴耶而不能說相互的。他們雖說本識具能所藏，故名藏識，但諸法也並不因為具能所藏而稱為阿賴耶。要知道：阿賴耶之所以稱為阿賴耶，不在相互的，而是特殊的。建立阿賴耶的目的，在替流轉還滅的一切法找出立足點來。因為有了賴耶，就可說明萬有的生起及滅後功能的存在。一切種子識，是一切法的根本、一切法的所依。如中央政府，是國家的最高機關，它雖是反應下面的民意才決定它的行政方針，但一個國家總是以它為中心，它才是統攝的機構。賴耶與諸法，也是這樣，賴耶是一切法所依的中樞，諸法從之而生起，諸法的功能因之而保存，它有攝藏的性能，所以稱為阿賴耶。若說它與諸法有展轉攝藏的意義，本識的特色一掃而空，和建立賴耶的本旨距離很遠了。諸法如有攝藏的性能，為什麼不也稱為阿賴耶呢？

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

乙 阿陀那教

一 引經證

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

阿賴耶識還有別的名字，這裡先引《解深密經》，證明「此識亦名阿陀那識」。「阿陀那識甚深細」的甚深細，可從第三句的「凡愚」來說明：因為執我的凡夫對阿陀那的境界不能窮其底蘊，所以說名甚深；愚法的聲聞對阿陀那的境界不能通達，所以說名甚細。阿陀那所攝取的「一切種子」，猶「如瀑流」。《成唯識論》說阿賴耶識如瀑流，水中的魚譬如種子（種與識隔別）；但《楞伽經》等說本識猶如瀑流，它之所以像瀑流，因有種子起伏的關係。《解深密經》也是這樣，因為無始過患所熏習的關係，在阿陀那識的大海裡，以識為自性的種子，就高高低低的動盪起來，形成洶湧澎湃的大瀑流（種與識合一）。佛說：「我於」凡夫、二乘，「不開」示「演」說這一切種識。為什麼不說？「恐彼分別執為我」呀！他們程度不夠，聽了不但不能得益，反要增加我執。上文的『攝藏此識為自我』，是佛陀未說阿陀那識教，而眾生自動執我的，是染污意的俱生我執。此中說的『分別執為我』，是因佛陀說了阿陀那識，眾生誤解而起執的，是第六識所起的分別我執。

【附論】《解深密經》對於本識攝持諸法的思想，特加詳細發揮。它以一切種子識為中心，從它的作用上，給予種種的異名；那能攝持諸法種子的，名阿陀那。在初期唯識學上，阿陀那識有著特別重要的地位，因為它以攝取為義，能攝取自體、攝取諸法的種子。後期的唯識學，以攝藏的賴耶為中心，所以阿陀那識，反退居次要的地位了。本論與《解深密經》的旨趣，多少不同。以《解深密經》說阿陀那識能攝持種子，阿賴耶識與根身同安危；而本論卻以阿陀那識與有色諸根同安危，攝持種子的責任反屬於阿賴耶識。

二 釋名義

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

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

一、執受色根義：「有色諸根」，就是眼耳鼻舌身的五色根。色根就是色根，為什麼叫有色根呢？因為根有二類：一、有色的五根，二、無色的意根。為了簡別無色的意根，所以說有色。欲、色界有情的生命活動，是由過去的業力所招感，特別在這五根上表現出來（但生命的存在，不單是色根）。這生理機構的五根，所以能活潑潑地生存著，在一期壽命中繼續存在著，並且能引起覺受，都是「由此」阿陀那識在「執受」（執持）它，使之「無有失壞」；它才能「盡壽隨」本識的存在而「轉」起。如阿陀那不執受有色諸根，有情的生命立刻就要崩壞，成為無生機的死屍。怎知道有它在執持呢？平常有知覺的活人，它的認識作用就是前六識，在悶絕、熟睡等時候，這前六識要暫時宣告停頓，不起作用。但生命還是存在，身體是好好的，還有微細的精神覺受，與死人不同。這維持生存的微細精神作用，就是阿陀那識。所以說：阿陀那識和執受有著特深的關係。

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

【附論】阿陀那，真諦譯為『無解』，玄奘譯為『執持』。《成唯識論》以執持、執受、執取三義解釋它，《唯識述記》更嚴密的分析三義的界線。其實未必盡然，如《唯識述記》說結生相續是執取義，但在本論則說結生相續是執受義。阿陀那，應簡單的譯作「取」；像十二緣起中的取，五取蘊的

取，煩惱通名為取的取，梵語都是阿波陀那（近取，即極取義）。取是攝取其它屬於自己，所以有攝它為自體與執取不失（持）的意思。因作用的不同，後人建立起執持、執取、執受等不同的名字。這阿陀那，在經論裡看起來，它與執受有特別的關係。它在攝取未來與攝持現在的生命使有情成為靈活的有機體中，表現了阿陀那特殊的功能；它與生命論有關。

丙 心教

一 引教

此亦名心，如世尊說：心、意、識三。

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

二 釋意

(一) 釋二種意

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

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

一、無間滅意：無間滅意，與《俱舍論》等所說的沒有多大差別。「等」是前後齊等；「無間」是說前滅後生的過程中，沒有第三者的間隔；「緣」是生起的條件和原因。據經上說：每一個心識的生起，都必定有它「所依止」的意根。在小乘薩婆多部等，就把它解作「無間滅識」。這無間滅去的前念意根，讓出個位子來，成為後念生起之助緣，中間沒有任何一法間隔，這就叫等無間緣。等無間緣所生起的，本通於前六識，本論唯就意識說，但說「能與意識作生依止」。不但這裡，下文很多應該統指六識的地方，都但說意

識。原來心、意、識三法，在古代的譯本上，常是譯作『心、意、意識』的。意識和識，似乎不同：識，通指前六識；若說意識，這就單指第六意識了。其實不然，古譯所以譯作意識，意思說：眼等諸識，是意識的差別，都是從意根所生的識，其體是一，所以沒有列舉前五識的必要，並非單說六識中的第六識。本論說意識，是含有分別說者一意識的思想。

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

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

的。安慧論師說三位無末那，就在末那唯為雜染所依這一方面立說。

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

(二) 染意存在之理證

復次，云何得知有染污意？謂此若無，不共無明則不得有，成過失故。又五同法亦不得有，成過失故。所以者何？以五識身必有眼等俱有依故。又訓釋詞亦不得有，成過失故。又無想定與滅盡定差別無有，成過失故。謂無想定染意所顯，非滅盡定；若不爾者，此二種定應無差別。又無想天一期生中應無染污，成過失故，於中若無我執、我慢。又一切時我執現行現可得故，謂善、不善、無記心中；若不爾者，唯不善心彼相應故，有我我所煩惱現行，非善、無記。是故若立，俱有現行，非相應現行，無此過失。

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

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

一、無不共無明的過失：不共無明是小乘所共許的，而這不共無明只能說是與染污末那恒行相應。「若無」染污意，「不共無明則不得有」。因為五識是間斷的，不共無明是恒行的，不能相應。六識相應中有善心所，若不共無明恒與它相應，善心所就不能生起；在意識中，也不容許善惡二性同時存在。不共無明既不與前六識相應，那麼，當然要有第七染污意為恒行不共無明的所依。不共，是說它有一種特殊的功用，因為它是流轉生死的根本，

是使諸法真理不能顯現的最大障礙。世親說不共其餘的煩惱叫不共；無性說不共其餘諸識，唯在染污意中，所以叫不共。這在理論上都有些困難，還是說它有一種特殊的作用，比較要圓滿些。

二、無五同法喻的過失：經上說意識依意根，是用五識作同法喻的。前五識生起認識作用的時候，各有它的所依——五色根，那麼，第六意識當然也同樣的要有它的所依，這就是染污末那。假使沒有染污意，第六意識的不共所依是什麼呢？以「五」識為「同法」喻不是也「不得有」嗎？「五識身」，「必有眼等」五色根為「俱有依」，並且還是不共所依；所以第六識，也非有俱有依，並且非不共的依根不可。無間滅意，不但是共的，也不俱有——根識同時，所以無間滅意不能為後念意識的不共意根。因此，一定要有第七末那為第六識的所依。

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

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

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

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

此中頌曰：若不共無明，及與五同法，訓詞，二定別，無皆成過失；無想生應無我執轉成過；我執恒隨逐，一切種無有。離染意，無有二，三成相違；無此，一切處我執不應有。真義心當生，常能為障礙，俱行一切分，謂不共無明。

上面的長行已解釋過了，這裡再以偈頌撮要的來說明。前二頌是總說六種過失：一「不共無明」，二「與五同法」喻，三「訓詞」，四「二定別」；這些，「無」有染末那，就「皆成過失」。『無皆成過失』的無字，也通於下文，接著說：若沒有染末那的話，五「無想」天的一期「生」中，便「應無我執轉」起，「成」大「過」失。轉，就是生起的意思。若離染污末那，六「我執恒隨逐」有情，於「一切種」的三性心中生起現行，也就「無有」，而成了大過失！

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

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

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

(三) 辨染意是有覆性

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

這段文，魏譯本是沒有的，世親、無性的釋論中，也沒有解釋到，這是應該注意的。

一切法的性類，總分為四：一、善性，二、惡性，三、有覆無記，四、無覆無記。染污意是屬於那一性類所攝的呢？「此意染污故」，唯屬「有覆無記性」攝。它「與四煩惱常共相應」，為什麼不是惡性呢？因所依末那的行相，非常微細，不能說它是惡。「如色、無色二」界所「纏」繫的「煩惱」，「為奢摩他所攝藏」；因定力的影響，就變成微細薄弱，成為「有覆無記性攝」一樣。這如有力者能駕馭他人，使那行為不良的人不敢放縱，減低了

他作惡的能力。染污末那在三界中也是這樣，雖然於「一切時」中四煩惱都隨逐著它，但因它的行相微細，所以能依的煩惱也「隨逐」它而「微細」了。因它非常微細，不能記別是善、是惡，所以是無記。但它又有煩惱的覆障，故又名為有覆。染末那是有覆無記性，〈攝決擇分〉與《唯識三十論》，都是這樣說的，然在《大乘莊嚴經論》裡還沒有說到。

三 釋心

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

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

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

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

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

復次，何故聲聞乘中不說此心名阿賴耶識、名阿陀那識？由此深細境所攝故。所以者何？由諸聲聞不於一切境智處轉，是故於彼，雖離此說，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。

說『心、意、識三』的教典，不獨是大乘有之，小乘教中也有，所以這是大小乘的共教（有人作本論科判，把它看為大乘不共教，是一個大錯誤）。不過大小乘對它的解釋，迥然不同。大乘說它就是一切種子識，小乘卻不然，所以這裡需要說明小乘不說心是賴耶與阿陀那的理由。因為阿陀那與阿賴耶，是「深細境所攝故」。《唯識三十論》說它是『不可知』的，《解深密經》說它是『甚深細』的，這不是小乘人的淺智所能認識，所以佛對小乘也只單單說名心，不說它就是阿賴耶或阿陀那的一切種子異熟識。同時，「聲聞」的目的，唯在求自利的解脫，而「不於一切境智處轉」，所以「雖離此」阿賴耶或阿陀那的教法，但依四諦十六行相等，已經可以達到盡智、無生「

智得成，解脫成就」，無須為他們再說深細的境界。佛在小乘教中不是曾說『吾不說一法不知不達，能得解脫』嗎？這是密意說的，意思說：無我等共相，是遍於一切法的，決沒有偏知通達一分而可以證真斷惑。「菩薩」就不然，他以利他為前提，求一切種智為目的，決「定於一切境智處轉」。如不為菩薩說，「離此（一切境）智」，就「不易」也不能「證得一切智智」，所以非為他們說這甚深的境界——心就是阿賴耶不可。

丁 聲聞異門教

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

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

一、《增一阿笈摩》的異門說：論中引的「《增一阿笈摩》」，據《成唯識論》說，是有部的教典。四種阿賴耶，其他部派的《增一阿含經》中是沒有的，我國現有的《增一阿含經》中也沒有說到。世親解釋這四種賴耶，說「愛阿賴耶」是總，餘三阿賴耶約三世別說：現在「樂阿賴耶」，過去「欣阿賴耶」，未來「憙阿賴耶」。因為「世間眾生」，對這賴耶發生愛、樂、欣、憙的染著，不得解脫。「為斷」除這樣的「阿賴耶」，所以佛陀宣說正法。眾生了知自己之所以在生死海中流轉不得解脫，就是由於欣憙愛樂阿賴耶的關係，故在佛陀「說正法時」，「恭敬攝耳」的聚精會神去聽，安「住」在希「求解」脫的「心」中，「法隨法行」，以期獲得真正的解脫。這樣深

奧的「甚奇希有正法」，唯有在「如來出世」時才能「出現世間」，導引眾生出離苦海。這希奇的正法，「於聲聞乘《如來出現四德經》中」（《增一阿含經》中的一經），佛陀「由此」四種賴耶，「已」經「異門」開「顯阿賴耶識」。可見阿賴耶識並不單是大乘的，小乘學者似乎也不能不承認賴耶的存在。

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

二、大眾部的異門說：小乘各派所有的經典，各有不同之處；此中說「於大眾部《阿笈摩》中」，表示不是其他部派所共誦的。他們的經中說有「根本識」，其實也是「異門」宣說賴耶。根本識，就是細心，就是識根。由這細心，六識依之生起，所以此識叫做根本識，譬「如樹」莖、樹枝等的所「依根」。此中說的根本識，實在就是意根，就是十八界中的意界，它與唯識思想有很大的關係，如《唯識三十頌》說『依止根本識』等，這名義就是採取大眾部所說的。

三、「化地部」的異門說：無性釋論裡說這一派的教義「中」，立有三蘊：一切現行的五蘊，剎那生滅，叫『一念頃蘊』；在這剎那生滅的五蘊中，還有微細相續隨轉與一期生命共存亡的，叫『一期生蘊』；這一期生蘊，雖然因著一生的結束而消滅，但還有至生死最後邊際的蘊在繼續著，也就因此才生死不斷，待生死解決了才得斷滅，這叫做『窮生死蘊』。一期生蘊，是能感異熟果報的有支熏習。那能感一期果報的業力，是隨逐這報體而存在與消失的。不斷的「窮生死蘊」是什麼？一切法不出色、心，然於無色界「處見色斷」，無想定等「時」見到「心斷」。但所斷的只是色、心的現行，並非種子；那色、心的名言種子，在沒有轉依前是沒有間斷的，所以心、色斷了還能生起。「非阿賴耶識中彼種有斷」，故知彼部所說的窮生死蘊，只是一切種子阿賴耶識的異門說而已。

戊 總結成立

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

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

第二項 遮異釋

復有一類，謂心、意、識義一文異。是義不成，意、識兩義差別可得，當知心義亦應有異。復有一類，謂薄伽梵所說眾生愛阿賴耶，乃至廣說，此中五取蘊說名阿賴耶。有餘復謂貪俱樂受名阿賴耶。有餘復謂薩迦耶見名阿賴耶。此等諸師，由教及證，愚於藏識，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，取此藏識安立彼說阿賴耶名，如是安立則為最勝。云何最勝？若五取蘊名阿賴耶，生惡趣中一向苦處，最可厭逆，眾生一向不起愛樂，於中執藏不應道理，以彼常求速捨離故。若貪俱樂受名阿賴耶，第四靜慮以上無有，具彼有情常有厭逆，於中執藏亦不應理。若薩迦耶見名阿賴耶，於此正法中信解無我者，恒有厭逆，於中執藏亦不應理。阿賴耶識內我性攝，雖生惡趣一向苦處求離苦蘊，然於藏識我愛隨縛，未嘗求離。雖生第四靜慮以上，於貪俱樂恒有厭逆，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。是故安立阿賴耶識名阿賴耶，成就最勝。

唯識家雖說建立賴耶如大王路，但在小乘學者，還有不同的見解，現在遮除他們錯誤的異解，顯出大乘見解的正確。「有一類」學者說：「心、意、識義一文異」，這三者的體性與意義，沒有什麼差別，所以說心、說意、說識，只是文字的不同罷了。大乘破道：這道理「不成」立！「意」與「識兩」

者，在含「義」上是有「差別可得」的——世親、無性皆說無間過去名意，了別境界名識。意與識既然不同，「當知心義亦應有異」，怎可說義一文異呢？這是以理論推翻小乘的謬解，使它承認心義的差別，承認有阿賴耶識的別體。

又有一類小乘師說：世尊「說」的「愛阿賴耶」等四種，是指「五取蘊說」的。五取蘊是出離生死所捨離的對象，也就是眾生所取著的東西。五取蘊之所以名取，與貪俱樂受不無關係的；假使不起貪俱樂受，也就不會取著五蘊了，所以又有一類小乘師說：「貪俱樂受」才是「阿賴耶」的體性。但是，眾生有我見，執有自我，所以起自我的感覺；因此我見才有這適合自我生存的貪俱樂受。假使沒有我見，也就不會染著樂受，所以又有一類小乘師，說「薩迦耶見」才是「阿賴耶」。上述三師，皆執別有一法名阿賴耶，不承認它是本識。這三種見解，或者是論主的假設，或是有部中真有這麼多的異見。大乘破道：這幾派小乘「師」，因為偏依不了義「教」，「及」沒有殊勝的「證」智，「愚於藏識」，所以有「此」異「執」，把五取蘊或貪俱樂受或薩迦耶見，看為賴耶的自體了。像這樣的「安立阿賴耶名」，不要說違背大乘教，就是在他們「聲聞乘」教的「道理」上，也是「不相應」的。這要「不愚」惑阿賴耶識的大乘智者，「取」此大乘教中所說的阿賴耶「識，安」在他們所「說」的「阿賴耶名」上，這才是究竟「最勝」的安立。他們的見解有什麼過失，現在先一一的指出來。

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

二、以「貪俱樂受名阿賴耶」的過失：貪俱樂受，在三界中，唯欲界及色界初、二、三禪的有情才有，從色界的「第四靜慮以上」至無色界的諸天，貪俱樂受就「無有」了。若以此為阿賴耶，那「具彼」四禪以上果報（就是生在四禪以上）的「有情」，他們都「常有厭逆」這樂受的觀念，說他還

有「執藏」阿賴耶，怎麼合理呢?

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

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

第二節 在理論上成立阿賴耶識

第一項 安立阿賴耶相

甲 三相

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

「阿賴耶識」的存在，上來已從聖教的「異門」中加以「安立」證成，現在再從理論上來建立它。先就它的體「相」，作簡略的說明：它「有三種」，就是自相、因相、果相。這三相，無性把因相、果相叫做『應相』；奘譯的世親釋，說在因性方面叫因相，在果性方面叫果相，總攝因果的全體叫自相。從本論的文義看來，確是這樣：諸法的能生性是因相，為轉識熏習而起的是果相，因果不一不異的統一是自相。

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

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

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

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

乙 熏習

復次，何等名為熏習？熏習能詮何為所詮？謂依彼法俱生俱滅，此中有能生彼因性，是謂所詮。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。又如所立貪等行者，貪等熏習，依彼貪等俱生俱滅，此心帶彼生因而生。或多聞者，多聞熏習，依聞作意俱生俱滅，此心帶彼記因而生，由此熏習，能攝持故，名持法者。阿賴耶識熏習道理，當知亦爾。

賴耶的三相是以種子熏習為樞紐的，這在安立三相中說得非常明白。但熏習的名稱是什麼意義？熏習一名所詮的法體又是什麼？這還沒有說明，所以論中復問：「何等名為熏習？熏習能詮何為所詮？」初句問熏習得名的理由，次句問熏習所詮的法體。雖分為二問，但下面只就所詮的熏習法加以解說；所詮的法體既然明白，能詮的名義也就可以明白了。賴耶與「彼」一切雜染品類諸「法」，「俱生俱滅」。從俱生俱滅中可以知道兩個定義：一、同時俱有的，二、無常生滅的。與它俱時生滅，所以剎那生起的本識「中」，具「有能生彼」一切雜染品法的「因性」，這因性就是熏習的「所詮」了。這樣看來，熏習可以有兩個意義：一、雜染諸法能熏染賴耶的作用，可以稱為熏習。二、因熏習引起賴耶中能為雜染諸法的因性，也叫做熏習（種子）。一在能熏方面講，一在熏成方面講；二者雖同名熏習，但這裡指種子而說。

「如苣藤中有華熏習」以下，舉世間及小乘共許的幾個譬喻，來說明熏習。苣藤就是胡麻。印度的風俗，歡喜用香油塗身。香油的製法，先將香花和苣藤埋入土中，使它壞爛，然後取苣藤壓油；胡麻的本身原雖沒有華香，但經香華的熏習，壓出的油就有花的香馥了。這譬喻中，華是能熏，苣藤是所熏，「苣藤與華俱生俱滅」，久之，所熏「苣藤」就「帶能生彼香」的「因」性「而生」了。苣藤本身沒有香氣，因花熏習方有，所以名為帶彼。

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

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

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

丙 本識與種子之同異

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

因轉識的熏習，「阿賴耶識中」，具有能生彼「諸雜染品法」的功能性，就是「種子」。本識與種子是「別異住」？還是「無別異」？說明白點，就是一體呢？別體呢？這就太難說了！本識與種子各別呢，本識是一味的，那種子應該是各各差別了！但在沒有生果以前，不能分別種子間的差別。本識是無記性的，那種子應該是善惡了！但種子是無記性的。假使說沒有差別，種子要在熏習後才有，不熏習就沒有，但不能說本識是如此的。又本識中所有某一種能生性的種子，因為感果的功能完畢，或受了強有力的對治的關係，它的功能消失了，但不能說本識也跟它消失。這樣，非『非一非異』不可。種子是以識為體性的，並非有一種子攢進賴耶去，在種子潛在與本識渾然一味的階段（自相），根本不能宣說它的差別。不過從剎那剎那生滅中一一功能的生起、消失，及其因果不同的作用上，推論建立種子的差別性而已。

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

本論怎樣解釋這種識的一異呢？「非彼種子有別實物」，這雜染種子，只是以識為自性的功能性，並不是離第八識體外另有一個實在的自體在這識「中」安「住」，所以不可說它是異。但也不能說它「不異」，本識中有新起的熏習，這新熏的功能性，是先無而後有的，不能說本識也是先無後有。所以從「阿賴耶識」，由與雜染品類諸法俱生俱滅，後來生起時，就「有能生彼」雜染品類諸法的「功能差別，名」為「一切種子識」。本識與種子，是不一不異的渾融。功能差別，不是說種子與種子或本識間的不同，是說能生彼法的功能性有特勝的作用。

丁 本識與染法更互為緣

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

賴耶與種子的一異，已如上說。所熏的、能生的「阿賴耶識」，與能熏的、所生的「雜染諸法」，它們「同時更互為因」的關係，又怎麼「可」以「見」得呢？論舉兩個譬喻來說明：「譬如明燈」，燈中的火「焰」與能生火焰的燈「炷」，二者發生相互的關係。從炷「生」火焰，火焰焚「燒」燈炷，這生焰燒炷的作用是「同時更互」為因的，不能說誰前誰後。「又如」一「束」乾「蘆」，「互相依」賴，互相住「持」，才能豎立「不倒」。不

論拿去那一部分，另一部分就不能單獨的豎立了。它們相依相靠的作用，是「同時」的，也不能說它前後異時。從這種事實的比喻，我們應該曉得阿賴耶識與雜染諸法同時「更互為因」的「道理」。由阿賴耶識為種子，生起雜染諸法的現行，這就是「阿賴耶識為雜染諸法因」；在同一時間，雜染諸法的現行，又熏成賴耶識中的種子，那又是「雜染諸法亦為阿賴耶識因」了。這本識與轉識更互為因的關係，不能說它是異時的。所以唯識家「唯」從這本識種子與轉識互相為因的關係上，「安立因緣」的道理。除了這真正的因緣，其「餘因緣」是根本「不可得」的。其它或者有時也稱之為因緣（如異熟、俱有、同類、相應、遍行五因，也叫因緣），那不過是方便假說而已。

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

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

戊 本識與雜異諸法為因

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

阿賴耶識中的「熏習」，是「無」有色、心、善、惡等「異」（差別的）、「雜」（不純一的）行相。但到了果生現行的時候，卻「能與」色、心或善、惡、無記等「有異有雜諸法為因」，這是什麼道理呢？現在舉個淺顯的譬喻來闡明它。

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

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

己 大乘甚深緣起

一 二種緣起

如是緣起，於大乘中極細甚深。又若略說有二緣起：一者、分別自性緣起，二者、分別愛非愛緣起。此中依止阿賴耶識諸法生起，是名分別自性緣起，以能分別種種自性為緣性故。復有十二支緣起，是名分別愛非愛緣起，以於善趣、惡趣能分別愛、非愛種種自體為緣性故。

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

一、「分別自性緣起」：為什麼會有一切事物這樣的現象？要知其所以然，必須探研它的原因，從它的原因上就可以「分別」它差別現象的所以然。「自性」，就是一一法不同的自體。「阿賴耶識」為諸法的因緣性，「依止」賴耶中各各不同的諸法因性的存在，所以有種種「諸法生起」。假若說宇宙間唯有一法為因，那就無法說明這現實種種法的差別現象。阿賴耶不這樣，它在無始以來，就受種種諸法的熏習，所以能為種種法自性現起的緣性。它能「為緣性」，所以「能分別」，就是能現起各各不同的「種種自性」。

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

二、分別愛非愛緣起：「自體」，就是名色所構成的生命體。這名色的自體，在「善趣、惡趣」之中，可以分為可「愛」的和「非愛」的。可愛的就是由善業所感得的善趣自體；不可愛的，就是由惡業所感得的惡趣自體。分別說明這種種差別自體的原因，就是「十二支緣起」，所以十二緣起「名分別愛非愛緣起」。因十二有支緣起的業感差別，所以有三界五趣四生的種種差別自體不同。平常多把分別自性緣起叫做賴耶緣起，十二支緣起叫做業感緣起。實際不然，這二種緣起，在唯識學上，都是建立在賴耶識中的。不過一在名言熏習上說，一在有支熏習上說。一切法皆依賴耶，就在這阿賴耶上建立二種緣起的差別。雖有二種緣起，但它們是統一的，不是對立的。

【附論】整個宇宙人生的構成，可以分兩類：一是差別不同的質料，一是能夠令質料成為物體的組合力。如一支軍隊，其中有統領全軍與組織全軍的長官，有被統領被組織而是組成軍隊基本要素的士卒，二者配合起來，就可以組成一支強有力的部隊（其實長官還是組成軍隊的要素）。如果在長官與士卒之間，缺少了任何一方面，是不能成為軍隊的。眾生也是這樣，質料因和組合因，缺一不可，質料因就是名言熏習，組合因就是有支熏習（業力）。我們的賴耶中，有三界五趣各式各樣的名言種子，因和合因的業力不同，

所以就有了五趣四生等果報體的不同。當現起了某一自體，其他的名言種子還是存在，但因缺少了配合的業力，暫時不能發現。不過，在原始佛教的契經中，主要在說有支緣起；如論及質料因，那就是蘊、界、入了。

於阿賴耶識中，若愚第一緣起，或有分別自性為因，或有分別宿作為因，或有分別自在變化為因，或有分別實我為因，或有分別無因無緣。若愚第二緣起，復有分別我為作者、我為受者。譬如眾多生盲士夫，未曾見象，復有以象說而示之。彼諸生盲，有觸象鼻，有觸其牙，有觸其耳，有觸其足，有觸其尾，有觸脊梁。諸有問言：象為何相？或有說言象如犁柄，或說如杵，或說如箕，或說如臼，或說如箒，或有說言象如石山。若不解了此二緣起，無明生盲亦復如是，或有計執自性為因，或有計執宿作為因，或有計執自在為因，或有計執實我為因，或有計執無因無緣；或有計執我為作者、我為受者。阿賴耶識自性、因性及果性等，如所不了象之自性。

上來建立緣起的正理，下面指責外道「於阿賴耶識中」，不明緣起正理而生起的錯誤。「若愚第一緣起」，是不了阿賴耶識中的名言熏習為諸法生起的真因，錯認了質料因，於是就橫生種種的「分別」——執著。一、數論師妄執「自性為」萬有的生起「因」。他說：具有三德（勇、塵、闇）而能生大等二十三諦的自性，是實有的不壞滅法；大等二十三諦，是從自性轉變而成，是無常的有壞滅法。一切法從自性轉變生起，後變壞時，還歸結在自性中。自性是本有的、常住的，所以它能為萬有的本質因。二、宿命論者執現在所有的一切都是「宿作」注定的。如多人同做一事，一人成功，一人失敗，且也有不勞而獲的，這為什麼？是命定的必然的生起，與現在的行為無關。三、婆羅門計執大「自在」天的「變化為」萬有的生「因」。他們說：大自在天修一切苦行，由他變化宇宙一切。印度的大自在天，通俗的信仰以為是一個人格神的摩醯首羅天，但在哲人的思想中，計執為萬物唯一的本體，給予理性化了！四、吠檀多哲學的「實我」論，主張梵我為宇宙的實體。梵即我，我即梵，由小我的解放，而融合於大我，於是就產生唯我論。據唯我論者說：一切唯是梵我的顯現，我就是萬有的本質。五、無因緣的外道，他們執一切法皆是「無因無緣」而有的。烏鴉為什麼黑？自然是這樣的。棘

刺為什麼尖？自然是這樣的。沒有理由把它說明，就以為一切一切都是無因無緣而自然有的。

「若愚第二緣起」，這是在造業受果方面的錯誤：一、數論外道執「我為受者」。他立我與自性的二元論，我要受用諸法，而發生一種要求；自性因神我的要求，就生起大等二十三諦的諸法給它受用；也就因此，神我受了自性的包圍，不得解脫。二、勝論與一般外道計執「我為作者」。為作者、為受者，即是造業、受報都由於自我。

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

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

又若略說，阿賴耶識用異熟識一切種子為其自性，能攝三界一切自體，一切趣等。

萬有緣起的阿賴耶識，如果作一簡「略」的「說」明，那麼，「阿賴耶識用異熟識一切種子」為它的「自性」。阿賴耶識中的一期自體熏習成熟，就是分別愛非愛緣起的變異成熟而生果。賴耶攝持自體熏習，渾然無別，稱為異熟識，就是果相。這一味相續的異熟賴耶識裡，攝持一切種子，為一切法的能生因，就是因相。此中雖未特別說到自相，其實自相已含在因果二相中。因果從它的作用變化上說，自相從它的渾然一體上說。異熟識一切種子的阿賴耶識，它能遍「攝三界」「一切趣等」的「一切自體」。自體，如果隨用分別，那就是一期的名色；如果攝歸唯識，那就是依賴耶所攝的一期自體熏習為本而顯現的即識為體的十八界了。

二 種子

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

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

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

三、種子的假實：於與唯二字，世親所依的論本有，無性所依的論本上是沒有的，這是兩師所依論本的不同。奘譯本，是依世親釋本而翻譯的。「於二」兩字，世親接著上文，讀為『不明了於二』。意思說：外種唯是不明了，賴耶中的內種，可通於有記及無記兩類。但依無性釋，沒有於字，連下文讀為『二世俗勝義』，意思說：兩類種子中，外種是「世俗」的，內種是「勝義」的。這裡說的世俗勝義，就是假有實有。凡是自相安立的緣性，叫

勝義實有；在緣起上依名計義而假相安立的，叫世俗假有。外種是依識所變現而假立的，所以屬於世俗；內種即萬法的真因緣性，屬於勝義。

四、種子的六種定義：內、外、世俗、勝義的「諸種子」，「當知有六種」定義。不論內種、外種，都須具備六個條件，否則，是不成其為種子的。今分解如下：

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

(二)、「俱有」，(三)、「恒隨轉」：《成唯識論》學者說種子有兩類：一是種生現的俱時因果，叫做種子。一是種生種的異時因果，叫做種類。俱時因果的種子，合乎俱有的條件而缺恒隨轉義；異時因果的種類，合乎恒隨轉的條件而缺俱有義。因之，雖說種子具備六義，但不一定要具足，具備五義也可以。這思想的根據在《瑜伽師地論》，《瑜伽師地論》因緣有七義中說：『無常法與他性為因，亦與後念自性為因。』一般學者，把種子六義與《瑜伽師地論》七義作綜合的觀察，因此說：與後念自性為因的，是種子的自類前後相生；與他性為因的，是種子的同時生起現行。其實《瑜伽師地論》的本義並不如此，它是從諸法的前後相生與俱有因說的。種子本來具足六義，因為唯識學者將種生現與種生種二類，配合俱有義及恒隨轉義，所以就不具六義了。本論說因緣，不談種生種，種子就是賴耶的能生性，必須建立在種生現的現與現熏種的現行上。在它能生的動作上，是剎那滅的；在生果的時候，是必然因果俱時有的；賴耶的能生性（名言熏習），無始時來如流水一般的相續下去，不失它的功能，直到最後（對治道生），必然是恒隨轉的。凡是種子，必具備這樣的定義。

(四)、「決定」：這是說每一功能性（種子）有它不同的性質，不隨便變化，什麼樣的功能性就生起什麼樣的現行法，這樣就不犯一功能性生一切法，或一切功能性唯生一法的過失。但這與唯能引自果的定義容易相混，引

自果也是說自種子引生自果法。所以世親把性決定看為三性的決定——善的功能唯生善的現行，惡的功能唯生惡的現行，無記功能唯生無記的現行；引自果看為引生自類的現行——賴耶種唯引賴耶識，穀麥唯引穀麥果（《成唯識論》約色心辨）。無性把引自果解說為唯在能生自果的意義上建立種子之名。這雖與性決定不同，又似乎與俱時有相混。

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

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

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

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

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

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

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

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

何謂所熏，是大小乘不同的，所以在自立定義以後，下一頌要破經部譬喻師六識前後受熏的異計。「六識無相應」，是說六識與受熏的定義不相符合。為什麼呢？有「三差別相違」故。1.六識的所依差別，2.六識的所緣差別，3.六識的作意差別。六識間，所依、所緣、作意各不相同，因此，前識與後識也就沒有一類相續的堅定性。既然轉易不定，那怎能成為所熏？這不是說能熏與所熏間的不同，是說受熏法在前後相續間不能有差別相違的現象。不但六識的前後差別不成受熏者，就是前後一類相續——經部師的前念熏於後念，也還是不能成立的。凡是熏習，與能熏必須同時相應。經部師既然「二念」前後「不俱有」，在所熏四義中，就缺了能熏所熏和合相應的條件，所以也不成熏習了。後念識是前念識的同「類」，前識、後識同是識，所以在時間上雖不俱有，還是可以受熏的——經部師這樣解說。但在唯識家的見解，還是不成！同類就可以受熏嗎？那聖者的淨識和凡夫的染識，也同是識

之一類；五色根和意根，同是根之一類，也都應該互相受熏了！其它如色蘊與受蘊、行蘊，同是蘊之一類；眼處與法處，同是處之一類；色界與法界，同是界之一類，這一切同類的，都應該互相受熏了。這樣的推「例」其「餘」，就「成」很大的過「失」了！經部師既不承認這些同類法可以互相受熏，那麼前後識的同類受熏，當然也不能成立！無性把『類例餘成失』看作經部中的另一派主張有不相應行法的識類及剎那類受熏，不可信！

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

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

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

魏譯沒有這兩頌，唐、隋的譯本雖有，世親也沒有解釋。

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

三 四緣料簡

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

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

除賴耶以外，「其餘」諸識，總名為「轉識」。轉，是生起、現起的意思。轉識都是由本識生起，所以陳譯作『生起識』。轉識「普於」三界「諸趣」所有的「一切自體」，是能受用者。賴耶攝受自體熏習，因業感成熟，現起五趣的一切生命自體。在自體中依現行的諸根生起心識的認識作用，受用苦樂的果報，這完全是屬於轉識；賴耶只能現起，它沒有任何苦樂的享受。能受用者，本論下文說有二種：一、六識叫受用識，能受用六塵境界；二、所依的身者識，它能執受諸趣的自體。這七識，「應知說名能受用者」。

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

【附論】一般的講解如此，世親造真諦譯的《攝大乘論》也同。然在他譯的世親釋《辯中邊論》裡，卻有不同的解說，不過有點雜亂。現在依《大乘莊嚴經論》的體系，給《辯中邊論頌》作一本義的解說：『緣識』是種子阿賴耶識。『受者』是從本識現起的能取能受用者，這其中又分為三類：一、『能受用』，是前五識，五識依於五根，受用五塵境界，感受的意義特別明顯。二、『分別』，是第六識，意識不但有自性分別，而且有隨念、計度二種分別，所以分別是第六識的特色。三、『推』，是第七識。推者推度，第七推度，妄執第八為我，所以名推。此三，固然都是受用的轉識，但望於賴耶心王，它就是心所；從心所生名為心所，七轉識是由本識現起的各種作用，所以是本識的心所法。在轉識的本位上，也還稱之為識，它又即現起心所現的貪等、信等的心所。《大乘莊嚴經論》第五卷說：『能取（受用）相有三光，謂意光、受光、分別光。意謂一切時染污識，受謂五識身，分別謂意識。』意光就是《辯中邊論頌》的推，受光就是《辯中邊論頌》的能受用，

分別光就是《辯中邊論頌》的分別。該論不很明白的說這三者就是七、六、前五的三類識嗎？這唯識的本義，在世親論中，已經開始改造了。

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

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

「第一」分別自性「緣起」，在本轉「二識」的互為因果中，無疑是屬於「互為因緣」的。「第二」愛非愛「緣起」，又是什麼緣呢？十二有支緣起，由無明等的增上勢力展轉引發，使那行等的業力，於善惡趣感受異熟的果報，所以四緣中「是增上緣」攝。第三的「六識」就是受用緣起，由那「幾緣所生」呢？由三種緣：一、「增上」緣，就是六識各自的所依根；二、「所緣」緣，就是六識各自的所緣境；三、「等無間緣」，就是前念的無間滅意根。六識各從它的自種子起，按理是應該說有因緣的，但從種生起，是分別自性緣起所攝，這裡只是從它依根緣境的受用邊講，所以只說其餘三緣。如第二緣起的無明、行等，每一法也由它的種子生的，但從種生的因果關係不屬於十二連鎖，所以不談因緣。

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

，學者不容忽略。

第二項 抉擇賴耶為染淨依

甲 總標

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

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

乙 煩惱雜染非賴耶不成

一 轉識為煩惱熏習不成

云何煩惱雜染不成？以諸煩惱及隨煩惱熏習所作，彼種子體於六識身，不應理故。所以者何？若立眼識，貪等煩惱及隨煩惱俱生俱滅，此由彼熏成種，非餘。即此眼識若已謝滅，餘識所間，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。又此眼識貪等俱生所有熏習亦不成就：然此熏習不住貪中，由彼貪欲是能依故、不堅住故。亦不得住所餘識中，以彼諸識所依別故，又無決定俱生滅故。亦復不得住自體中，由彼自體決定無有俱生滅故。是故眼識貪等煩惱及隨煩惱之所熏習，不應道理；又復此識非識所熏。如說眼識，所餘轉識亦復如是，如應當知。

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

不但貪等煩惱的熏習不成，就是與「貪等俱生」的「眼識」，這與貪等俱生眼識「所有」的「熏習亦不成就」。為什麼呢？因眼識所有的熏習，無有所熏的依住處。這眼識的「熏習」，當然「不住貪中」，因為「貪欲是能依」的不自在之心所；並且它「不」能一類相續的「堅住」，後念或者就有善心的生起。也「不」能說眼識的熏習「住所餘識中」，因為其餘的耳等「諸識」，彼此間的「所依」，是各各差「別」的。既不是前後一味相續，怎可以受熏呢？並且，眼識與耳識等「又無決定俱生」俱「滅」義。經部不承認二識同生，那當然不能為眼識熏習的所依。眼識的熏習，也「不得住」在眼識「自體中」，因為既是「自體」，「決定無有俱生俱滅」的。總之，「眼識」決不能成為「貪等煩惱及隨煩惱之所熏習」；同時，「此」眼「識」也決「非（眼等）識所熏」習的。「如說眼識」不能受煩惱的熏習，與貪等俱的眼識自身也無所熏習，「所餘」耳等諸「轉識」，「亦復如是」不能受熏，「如」其所「應」知的道理，應當加以比類了解，這裡不再一一的別說了。

二 離欲後退煩惱雜染不成

復次，從無想等上諸地沒，來生此間，爾時煩惱及隨煩惱所染初識，此識生時應無種子，由所依止及彼熏習並已過去，現無體故。

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

三 對治識生煩惱雜染不成

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

再從無漏心生以後的煩惱上去推察。「對治煩惱識」，就是無漏心最初生起，小乘在初果，大乘在初地。這對治心「若已生」起，那時，「一切世間」有漏的「餘識」都「已滅」去，像光明與黑暗一樣，不能同時並存。可是，對治識初生，只是對治見道所斷的煩惱，修道所斷的煩惱是對治不了的，還是存在。這時，假使「離阿賴耶識」的持種以外，那修道才能對治的見斷「所餘」的「煩惱及隨煩惱種子」，在什麼地方呢？若說就「在此對治識中」，這是「不」合「道理」的。「此對治識」的「自性」是「解脫」離繫的，它怎能攝持有繫縛的惑種？如果說攝持染種，又怎麼說自性解脫？並且

，受熏持種者必須與能熏俱生俱滅，對治識「與餘煩惱及隨煩惱」的能熏現行「不俱生滅」，它怎能攝藏其餘修道所斷的種子呢？這樣，所餘的煩惱種不是要因無所依住而散失了嗎？修道的惑種，必然還在，還在有漏識中，這有漏識就是阿賴耶。

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

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

丙 業雜染非賴耶不成

云何為業雜染不成？行為緣識不相應故。此若無者，取為緣有亦不相應。

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

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

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

丁 生雜染非賴耶不成

一 約生位辨

(一) 約非等引地辨

(1) 結生相續不成

云何為生雜染不成？結相續時不相應故。若有於此非等引地沒已，生時，依中有位意起染污意識結生相續，此染污意識於中有中滅，於母胎中，識、羯羅藍更相和合。若即意識與彼和合，既和合已，依止此識於母胎中有意識轉。若爾，即應有二意識於母胎中同時而轉。又即與彼和合之識是意識性，不應道理，依染污故，時無斷故，意識所緣不可得故。設和合識即是意識，為此和合意識即是一切種子識？為依止此識所生餘意識是一切種子識？若此和合識是一切種子識，即是阿賴耶識，汝以異名立為意識。若能依止識是一切種子識，是則所依因識非一切種子識，能依果識是一切種子識，不應道理。是故成就此和合識非是意識，但是異熟識，是一切種子識。

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

如有眾生在「此非等引地」的欲界死「沒已」後，仍在非等引地的欲界受「生時」，死有與生有之間，有中有身，「依中有位」的「意」根，「起染污意識」，而作「結生相續」的活動，這「染污意識」緣生有境而起瞋或愛。它「於中有中」剎那「滅」後，就進入生有位，「於母胎中，識、羯羅藍更相和合」。和合，就是父精母血的羯羅藍與入胎的識事相互結合，成為新生命的自體。當最初和合時，唯有異熟識攬赤白二渧為所依而攝受為自體，完成結生相續的工作。假使不承認有阿賴耶識，誰與羯羅藍和合呢？假「

若」說「即意識與彼」父精母血「和合」，「既和合」了以後，又「依止此」和合的意「識」，「於母胎中」復「有意識轉」起。那麼，「即應有二意識於母胎中同時而轉」了。最初入胎時的意識，有攝受生命自體的力量，當然不能失掉；依止它再生起一個意識，這不是同時有兩個意識嗎？在一身中，同時有兩個意識生起，這是不可能的，契經中有明白的證據。並且，這「與彼」羯羅藍「和合之識」，說它「是意識性」，是根本「不應道理」的。為什麼？一、「依染污故」：中有末心的意識，緣生有而起瞋愛，是染污的；入母胎的三事和合識，就依止這染污意識而生。結生相續識的所依識，必定是依染污而起的，但一般的意識卻不然，不一定是依染污的，有時也依不染污。所以入胎和合識與意識有其不同，不應說它是意識性。二、「時無斷故」（隋譯：此句與上文的依染污故，合為一句）：結生相續的和合識，從入胎到老死，在一期生命中是相續不斷的。意識卻有時間斷，像無想定等；可見和合識與意識不同。三、「意識所緣不可得故」：意識的所緣，明了可得，但母胎中的和合識，所緣境是不可知的。緣境不可知的和合識，自然不是緣境明了可得的意識性了。雖然上座部說有所緣行相不可知的細意識，但這在唯識家看來，那就是阿賴耶識，不過名字不同罷了。

縱然退一步承認這「和合識即是意識」，那麼，是「此和合意識即是一切種子識」呢？還是以這和合意識為依止，「依止此識所生」的其「餘意識是一切種子識」呢？若說「和合識是一切種子識」，那和合意識「即是」大乘所說的「阿賴耶識」，不過你不歡喜稱它阿賴耶，「以異名立為意識」罷了。若說依止和合識所生的「能依止識是一切種子識」，那就很可笑了！「所依」止的和合「因識非一切種子識」，所生的「能依果識」，反稱它「是一切種子識」，這樣因果倒置，怎麼合乎「道理」？這樣，「成就」這與羯羅藍「和合識非是意識，但是」阿賴耶果相的「異熟識」與因相的「一切種子識」。

(2) 執受根身不成

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

有情受生，所得的色根，從出胎到老死，在一期生命中，不爛不壞，這是阿陀那識執取的力量。假使「離異熟識」，在其餘的轉識中求這「執受色根」的功能，是決定「不可得」的。為什麼呢？「其餘諸識各別依故」：色五根，是眼識等各別的所依；如眼識依眼根，這眼識充其量也只能夠執受眼根。它既不依耳等根，自然也不能執受它們；耳識等也是這樣。「不堅住故」：諸識縱能各自執受自己所依根，但或起或不起，常被餘識所間斷，間斷時又有誰去執受呢？轉識雖不能遍執諸根，不能恒常執受諸根，但諸色根卻是這樣相續不壞，必有它的執受者。所以應信受「是諸色根不應離識」，勿以為離開了能執受的識，諸色根還可以靈活的存在。離了識的執受，色根便要爛壞。死人和活人的差別，就在於有無識在執受根身。必有執受的識，既不是轉識，那就非承認阿賴耶識的存在不可。

(3) 識與名色互依不成

若離異熟識，識與名色更互相依，譬如蘆束相依而轉，此亦不成。

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

(4) 識食不成

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

資養增益維持有情的生命，叫食。凡是有情，不能無食，所以經上說：『一切有情皆依食住。』佛陀說食有四種：段食、觸食、思食、識食。前三種食且不談。由於有漏識的執受，一期的生命才相續而住，不死不壞。因此

，識有維持有情生命、資養有情根身的作用，所以叫識食。假使「離異熟識，已生有情」的「識食」就「不成」立。因為六識在無心位中有所間斷，在有心位中也隨著所依根、所緣境、三性、三界、九地等種種差別而轉變，所以這不遍三界、不恒時有的「六識中」，「隨」便「取」那「一識」，把它作為是「三界中已生有情能作食事」的識，是絕對不可能的。因此，諸轉識以外，必另有一類不易、恒時相續、遍於三界、執持身命的異熟識在。

(二) 約等引地解

(1) 結生心種子不成

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

前從非等引地（欲界）的受生，說明異熟識的存在；這裡再約等引地（色、無色界）來說：如有有情「從此」欲界死了，在「等引地」的色界或無色界去受生，當他結生相續的「正受生時」，一定「由非等引」（散心）的「染污意識」去「結生相續」。這結生心，是中有的末心，它繫著上界的定味而起愛著，所以必是染污的散心。這「非等引」的散心，不屬於非等引地（欲界），它是為上界煩惱所繫而屬於「彼」等引「地所攝」的。這受生的染污意識，從何而生呢？若說在欲界臨死的一剎那中帶有種子，可是欲界死沒的那一念是非等引地心，受生的是等引地心，二者不能俱生俱滅，怎能受熏而成為上界的染心種子？若說在定地受生的初一剎那心帶有種子，可是，種是生現義，種子是因；有種是持種義，種子是果。把一剎那心的種，看為種（能）與有種（所），理論上如何可通？若說過去生中所得的色界心為現在的色界心作種子，這更不成。能攝持那色界熏習的轉識（他不承認賴耶），早已長時間斷，種子又在那裡立足？若以為轉識間斷，不成種子，熏習是住在色根中的；這不但下界的色根不能為上界的心種，色根也不是所熏法。「離異熟識」，不論以其「餘」的那一法作「種子體」，決「定不可得」。所以必須承認有阿賴耶識，無始時來攝持上界繫心的熏習，從這熏習生起上界的結生相續心。

(2) 染善心種不成

復次，生無色界，若離一切種子異熟識，染污、善心應無種子，染污、善心應無依持。

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

(3) 出世心異熟不成

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

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

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

二 約死位辨

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

死，是生命最後崩潰的階段，嚴格的說，是最後的一念；它是『有』（生命的存在），不要誤解為死後。有情的生命「將」告結束的死「沒時」，因「造善造惡」而有「或下或上」的「所依漸冷」的不同。若這有情生前是造善的，他所依的身體，就從下漸漸的冷到心；若生前是造惡的，就從上漸漸的冷到心；到了心窩，才徹底的全身冷透了。這所依的漸冷，表顯識的漸離，生命也就漸漸的完了。經說『壽、煖、識三，更互依持』。煖沒有了，知道是識再不持色根；從這執持的一點，可以有力的證明阿賴耶。「不信有阿賴耶識」，那以什麼為執持壽、煖而最後離身的識呢？「是故」以下，總結生雜染非依賴耶不可。

戊 世間清淨非賴耶不成

云何世間清淨不成？謂未離欲纏貪、未得色纏心者，即以欲纏善心為離欲纏貪故勤修加行。此欲纏加行心，與色纏心不俱生滅故，非彼所熏，為彼種子，不應道理。又色纏心過去多生，餘心間隔，不應為今定心種子，唯無有故。是故成就色纏定心，一切種子異熟果識展轉傳來為今因緣，加行善心

為增上緣。如是一切離欲地中，如應當知。如是世間清淨，若離一切種子異熟識，理不得成。

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

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

己 出世清淨非賴耶不成

一 約出世心辨

(一) 聞熏習非賴耶不成

云何出世清淨不成？謂世尊說依他言音及內各別如理作意，由此為因正見得生。此他言音、如理作意，為熏耳識？為熏意識？為兩俱熏？若於彼法如理思惟，爾時耳識且不得起。意識，亦為種種散動餘識所間；若與如理作

意相應生時，此聞所熏意識與彼熏習久滅過去，定無有體，云何復為種子能生後時如理作意相應之心？又此如理作意相應是世間心，彼正見相應是出世心，曾未有時俱生俱滅，是故此心非彼所熏。既不被熏，為彼種子，不應道理。是故出世清淨若離一切種子異熟果識，亦不得成；此中聞熏習攝受彼種子不相應故。

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

因「他言音」而引起的「如理作意」，就是由聞所成的聞慧。這如理作意的熏習，若有阿賴耶識，可熏於阿賴耶識中；若不承認賴耶的存在，那「為熏耳識？為熏意識？為兩俱熏」呢？不能說熏於能聞的耳識，它聽法以後，「若於彼法」而作「如理思惟」，那時的「耳識」尚「且不得起」，不能與作意俱生俱滅，怎樣能受熏成種呢？也不能說熏於意識，「意識」不能堅住，它「為種種散動」的「餘（五）識所間」隔，怎麼可以受熏？各別熏習耳、意二識尚且不可，兩俱受熏的不成，更顯然可知。縱然當時的意識曾受聞熏習，但在後來「與如理作意相應」的意識「生時」，曾受「聞所熏」的「意識」，「與彼」熏習所成的「熏習」，「久」已謝「滅過去」，現在決「定無有」意識及彼熏習的自「體」；沒有，怎麼可以「復為種子」，「能生後時」與彼「如理作意相應之心」呢？

縱然聞熏習有體，能生後時的如理作意心——思、修慧，但這「如理作意相應」的意識「是世間心」，那出世「正見相應」的意識是「出世心」。世與出世，有漏與無漏，性質上是相違的；它們從來不「曾」「有時俱生俱滅」，所以世間「心非彼」出世心「所熏」習。世間「既」然從來「不被」出世的正見心所「熏」習，說它「為彼」正見心生起的「種子」，也還是「不應道理」的。所以「若離一切種子異熟果識」，那「出世清淨」的正見「亦不得成」。不成的主要理由，是「此」世間的有漏意識「中」，對於依他

言音的正「聞熏習」，沒有適合「攝受（持）彼」出世清淨正見「種子」的條件。能攝能生性為自體，持令不失，這才與熏習的定義相應。意識不能攝受能生性為自體，亦不能保持它不失，故「不相應」。

(二) 辨聞熏

(1) 因

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

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

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

留下這名勝的影子，甚至發心前往遊歷。正聞熏習也是這樣，清淨法界究竟是怎樣，眾生沒有親證到，但由佛陀大悲顯示出來，眾生聞此清淨法界等流的正法，也就熏習成清淨的種子了！

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

(2) 所依

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

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

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

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

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

(3) 品類

此中依下品熏習成中品熏習，依中品熏習成上品熏習，依聞、思、修多分修作得相應故。

這是說明聞熏習有三品的不同，或可就三慧的熏習分為三品，也可就一一慧的熏習各分三品。「依下品熏習成中品熏習，依中品熏習成上品熏習」，有二種解釋，有的說：下品熏習轉滅，轉成中品熏習，由中品熏習又轉成上品熏習，始終只是一類熏習的演進。有的說：由下品熏習產生新的中品熏習，那舊有的下品也就隨著而轉成中品；再由中品熏習，產生新的上品熏習，中、下二品也就隨著轉成上品。約一品展轉增勝說，似乎是合於本論的思想。如今天聞法如理思惟，明天又如理思惟，凡前後意義相同的，後後融攝前前，融合成更深刻嚴密的思惟熏習，並不是彼此間隔別不融。這三品是「依聞、思、修多」多的「修作」，才獲「得」從下成中、從中成上的「相應」。相應，是依此有彼的意義。

(4) 體性與作用

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

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

是世間，而能成為出世的種子性，是因為它有掉過頭來趣向涅槃的關係。

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

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

切淨法的所依。

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

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

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

前說聞熏習與阿賴耶識『和合俱轉，猶如水乳』，很有融合而不能分離的樣子，但從轉依上看，卻又可以分離，所以引起這一段問答。既然「猶如水乳」般的融成一味，「非賴耶識」自性的聞熏「與阿賴耶識同處俱轉」，為什麼二者不共存亡——「阿賴耶識」的「一切」雜染「種盡」，「非阿賴耶識」自性的「一切」清淨「種增」呢？兩者和合，但不是一體，所以還是可以分離的。「譬如」水乳雖然融合一味，而鵝「於水」中飲乳的時候，「鵝所飲」的只是「乳」並不飲水，乳飲完了，水還是存在。水如清淨種，乳如雜染種，修道者斷雜染種，不斷清淨種，也就是這樣的。「又如」欲界的有情，想修發上界的禪定，他在「世間得離欲」的「時」候，阿賴耶識中的

欲界「非等引地」的「熏習」，如是如是的「漸減」，上界「等引地」的「熏習」也就同時如是如是的「漸增」，於是，「轉」去下界的劣「依」而得上界的勝依。離欲界的熏習而轉增上界的熏習如此，現在所說的轉捨染種而轉得淨種所依，亦復如是。

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

唯識家主張唯有現在，不承認未來實有，它怎樣解答這問題呢？在《瑜伽師地論．本地分》、《大乘莊嚴經論》等，主張有本有的無漏種子，叫做本性住種，這是採取經部本計與化地末計的，也就是有部未來法的現在化。本論的見解，本有無漏種不能成立。本論的定義：『內種必由熏習而有』，沒有熏習是不成種子的。無漏種是什麼時候熏成的呢？論主不贊同本性住種的主張，所以採取了經部的思想，另闢路徑，建立聞熏習的新熏說。但這思想是否圓滿呢？種子從熏習而有，熏習的定義，是『俱生俱滅』，帶彼『能生因性』。有漏世間心熏成的聞熏習，能否成為出世清淨心因呢？本論的見解，是可能的；但自有人覺得有待補充。那麼，除採用經部的新熏說以外，只有兩條路可走：一、在新熏（生）以上，加上〈本地分〉的本有種，像護法《成唯識論》所說。他的解說是：因本有種的深隱，《攝大乘論》所以不說；其實，這聞熏習只是引生無漏心的增上緣，親生的因緣還是本有無漏種。

他雖然很巧妙的會通了，但與本論『內種必由熏習而有』的定義是否吻合呢？二、在新熏種以外，承認有本有種，但不同於《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴經論》的有為無漏本性住種，而是諸法法性本具的一切無為功德（接近心性本淨說）。世親的《佛性論》，說二種佛性，在行性佛性外，還有理性佛性。這本有的佛性，是一切眾生所共有的如來藏性，沒有離纏的有情雖不能顯現，但是本來具足的。實際上，〈本地分〉的無始傳來的六處殊勝的本性住種，和世親說的理性佛性、蘊界處中的勝相——如來藏，原是一個。只要把《瑜伽師地論》的六處殊勝，與《楞伽經》、《密嚴經》、《無上依經》、《最勝天王般若經》等的如來（界）藏比較一看，就可知道。不讀大乘經的唯識學者，理性佛性上再加《瑜伽師地論》的本性住性、習所成性，真是頭上安頭。但承認這個思想，就得承認唯是一乘，不能說有究竟三乘。這麼一來，又與《瑜伽師地論》不合了。

新熏的思想，說雜染依賴耶建立，但其中又插入清淨的成分。這清淨的成分，一方依於雜染的賴耶，一方又屬於法身所攝，所以似乎難知！真諦說解性賴耶是清淨法界，是每個眾生的如來藏性，故聞熏習，初為世間，雖依賴耶，實際就內與法界相應的。其聞熏習與解性和合或轉依的時候，雜染熏習依於賴耶，清淨法界是以無漏界為依的。這樣說，或者還可以通得過去。

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

二 約滅定識辨

(一) 正辨滅定識非賴耶不成

又入滅定識不離身，聖所說故。此中異熟識應成不離身，非為治此滅定生故。

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

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

又非出定此識復生，由異熟識既間斷已，離結相續無重生故。

這破有部的主張。有部說：雖在滅盡定中不起識的作用，但出定後，必然復生意識。如隔日瘧一樣，它雖然不在發作，但瘧病並沒有離身。所以滅定雖沒有識，也可以叫做識不離身。論主破它說：決「非出定」後「此識復生」，可以名為不離身。不離身識是異熟識，它不同轉識的斷已復生，「異熟識」不斷則已，「既間斷已」，就捨離此身，捨身以後，「離」了「結」生「相續」，更攝持開展另一新生命之外，決「無重生」之理。有部的生命存亡，由於命根，意識不妨斷而復續，並不是什麼異熟識；唯識家認為總異熟果是建立在果報識上的，所以不許異熟識可斷。兩家的定義不同。

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

再破經部譬喻師，它是主張滅定有細意識的。此定叫無心定，也叫滅受想定，受、想與意識能不能脫離關係？有意識，有沒有受、想心所？這都是問題。經部師上座主張沒有受、想等心所，但有不離識而假立的觸；上座的

弟子大德邏摩，主張觸也沒有。在論主看來，若說「以意識故」，佛說「滅定有心」，這有種種的過失。

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

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

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

上面是據有心所的見地作難，但經部不承認，以為心、心所可以分離。修此定的聖者，但厭離心所，並不厭離心，所以定中有意識，沒有從意識生起的心所。論主不許它有心無所，所以說心是所依，心所是能依，「拔彼能依」的心所，「令離所依」，而留下所依的心王，這是「不應」道「理」的！因為心王與心所無始時來就互不相離，存則俱存，滅則俱滅。並且，還「有譬喻」，像無想定，也是離了能依心所，所依的心就隨之而滅。但經部還是不同情，它也有譬喻，如出入息是身行，四禪以上的有情，出入息的呼吸（身行）滅了，而身仍然存在。這樣，受、想是心行，也不妨受、想滅而細意識存，何必要責令心與受、想的心行俱有俱無呢？論主的見解，不能用身行作比喻，不然，語行的尋、伺滅了，語也應當不滅，所以其中大有差別。身口意三行，對於身口意，有遍有不遍，遍行的滅了，法必定隨滅；不是遍行的滅了，法可以仍然存在。出入息不是遍行的，所以出入息滅了，身體還存在。尋、伺於語是遍行，所以尋、伺滅了，語也就隨滅。受、想於心也是遍行的，所以受、想滅時，心定隨滅。「如」身行「非遍行」的意義，「此」受、想的意行中是「不有」的，所以不能用身行作比喻。

又此定中，由意識故執有心者，此心是善、不善、無記，皆不得成，故不應理。

魏譯有這一段，沒有前一段；陳譯、隋譯有前一段，又沒有這一段。釋論說：『今當略顯第二頌義』，可知這本是兩種不同的誦本，本譯是把它糅合了。滅盡「定中，由意識故執有心」，此細心，無論說它「是善、不善、無記，皆不得成」，故應許不離身識是異熟識。賴耶不也是無記嗎？怎麼得成呢？假如它許可意識是異熟無記，那也就是賴耶的別名，也可以成立了。但它不許是異熟無記，所以說它無記不成，是約威儀、工巧等無記心說的。

(二) 附論色心無間生為種不成

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

熏習為種說，小乘有好幾派，有主張色心受熏為種的，有主張心心所法受熏為種的。色心為種子的，有以為剎那剎那前色引後色，前心引後心。但主張無色界無色、無心定無心的學者，覺得這有通不過的地方。如無色界沒有色，無心定沒有心，這色、心的種子是什麼呢？因此，經部中的先軌範師，主張色心互持種子。無色界沒有色，但是有心，就以這心持色法的種子；無心定雖沒有心，但還有色，就以這色持心法的種子。這裡所破的「有執色心無間生是諸法種子」，是約前後自類引生說的。論主認為這「不得成」立，「如前」破二念不俱有等，「已說」它無熏習的可能了。論主又從無色界無色、無心定無心（六識）的見地破斥他：「又從無色」界沒，生欲、色界的時候，色法久已斷滅，現在色法的生起，以什麼為種呢？又有從「無想天沒」，或從「滅定等出」，心法在無想天及二無心定中，也久已斷滅，現在心法的生起，又以什麼為因呢？若許有阿賴耶識，攝持色心的種子，就沒有這樣的過失。「又阿羅漢」的最「後心」，剎那滅了以後，不再生色心，他灰身泯智，入無餘依涅槃了。若以前剎那的色心為後剎那色心的種子，那麼，羅漢的最後心不再生色心，也「不成」立；如是，永遠不能入無餘涅槃了。唯把種子建立在賴耶中，才能因對治道起時，染分的種子分分除去，獲得轉依。他把色心作為能生的種子——因緣，是錯誤的；前念的色心望於後念的色心，只「可容有等無間緣」而已。經部學者，不但承認心有等無間緣，色法也有等無間緣的。所以本論採取經部的思想，承認它有等無間緣，不過不許它也有親因緣。本論承認它有等無間緣，有說這是論主縱許的。

庚 結成賴耶

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

總結上面的所說，可知安立三「相」的「阿賴耶識，決定是有」。

辛 別釋轉依非賴耶不成

此中三頌：菩薩於淨心，遠離於五識，無餘，心轉依云何汝當作？若對治轉依，非斷故不成，果因無差別，於永斷成過。無種或無體，若許為轉依

，無彼二無故，轉依不應理。

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

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

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

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

第三項 成立賴耶差別

甲 總標

復次，此阿賴耶識差別云何？略說應知或三種、或四種。

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

乙 三種差別

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

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

一、「名言熏習差別」：名言有二：(一)、在心識上能覺種種的能解行相（表象及概念等），叫顯境名言。(二)、在覺了以後，以種種言語把它說出來，叫表義名言（表義名言，古代本是言說法，後代又以文字表達，也是表義名言的一類）。顯境、表義二種名言，發生相互密切的關係，因言語傳達而引生思想，因思想而吐為言語。離了名言，我們就不能有所知，也不能使人有所知，我們能知所知的一切，不過是名言假立。我們了境的時候，由

名言而熏成的功能，在將來有能分別所分別種種的名言現起，這能生性，就是名言熏習。一切如幻行相，皆是名言，這在唯識學的成立上，有極端重要的地位。

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

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

這三種熏習，能賅括宇宙人生一切法的差別因。

丙 四種差別

一 總標

四種者，一、引發差別，二、異熟差別，三、緣相差別，四、相貌差別。

先總標四種差別的名字。

二 引發差別

此中引發差別者，謂新起熏習。此若無者，行為緣識，取為緣有，應不得成。

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

三 異熟差別

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

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

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

四 緣相差別

此中緣相差別者，謂即意中我執緣相。此若無者，染污意中我執所緣，應不得成。

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

五 相貌差別

(一) 總標

此中相貌差別者，謂即此識有共相、有不共相，無受生種子相、有受生種子相等。

這是標舉，義如下釋。

(二) 共不共相與有受生無受生相

共相者，謂器世間種子。不共相者，謂各別內處種子。共相即是無受生種子，不共相即是有受生種子。

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

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

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

這是說對治道生的時候，共不共相有滅不滅的差別。某一有情的無漏道「對治生時」，他個人的「不共相」是「所對治」的對象，漸漸的損滅到盡「滅」。但器世間的「共相」，「為他」沒有現起無漏有情的「分別所持」，所以不因一人的對治道起，而整個器世間滅去。所以在對治道生的聖者，也不滅共相的器世間，「但」能不同一般人的所見，而「見」到「清淨」的世間。共相、不共相如此，賴耶中的共、不共相種子，也可推論其存亡。共相種子，不是轉滅，只是轉為清淨。《成唯識論》說共變的第三家義，有情各變自己的器界，所以他在對治生時，他自變的一分器界，就隨之被對治了，而其它有情所變的則不隨滅，所以不因他個人的一分消滅，以至影響到整

個的世界。譬如一室千燈，一盞燈光熄了，餘燈仍然照樣的輝煌著。它與本論，有著某種的差別。本論的見解，正像經上說的『如來見於三界，不如三界所見』。對象是同的，不過眾生不得自在，佛已得自在；眾生不清淨，佛已得清淨。所以共相的器世間，不能說它是滅，只可說世界淨化了！「如」修止觀而得成就的「瑜伽師」，他「於一物中」，能隨心中「種種」不同的「勝解」，觀想它是金石、是白骨，而「種種所見」差別的異相，「皆得成立」。瑜伽的意義是相應，修習止觀而得到相應的，叫瑜伽師。

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

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

復有別頌，對前所引種種勝解、種種所見皆得成立：諸瑜伽師於一物，種種勝解各不同，種種所見皆得成，故知所取唯有識。此若無者，諸器世間、有情世間生起差別，應不得成。

這頌，魏譯中沒有，世親也沒有解釋。既然說「別頌」，該是上二頌的另一誦本，本譯又把它綜合了。頌中成立「所取唯有識」的道理，唯心所現的思想，此頌可以略見一斑，餘義如文可知。「此」下是結文。如上所說的共相種、不共相種的差別相「若無」有的話，「器世間」與「有情世間」就該要渾成一團，它們「生起」的種種「差別」相，就都「不」能「成」立了

!

(三) 麁重輕安相

復有麁重相及輕安相：麁重相者，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。

「麁重相」，指根本「煩惱、隨煩惱」的染污「種子」。「輕安相」，指一切「有漏善法」的「種子」。麁重與輕安的分別，在有堪能與無堪能。如人生病，身體沈重，四肢無力，這就是無所堪能的麁重相；若人健康，身體輕快，精神飽滿，這就是有所堪能的輕安相。換句話講，有為善及出世可能的叫輕安，無為善及出世可能的叫麁重。怎麼知道賴耶中有這二相呢？「若無」這二相的差別，那眾生「所感異熟」果報，為什麼有「無所堪能、有所堪能」的「所依差別」呢？有情所感的異熟所依，有有堪能與無堪能兩者，可知賴耶中必有這二相的差別。

(四) 有無受盡相

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

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

賴耶中假使沒有受盡相，那「已作」「善」「已作」「惡」的「二業」，就應感果無窮，業種「與果」而「受」用有「盡」的意義，則「不得成」。如果沒有無受盡相，「新名言熏習」的「生起」，也就「應不得成」立。因為要有無始時來的本有名言熏習，才能現起新熏的名言種；假使沒有本有的

名言種，就沒有名言的現行，新起的名言熏習也就無從熏習而成。有新名言的熏習，可知必有本有的種子。本論說內種必從熏習而有，這本有的名言熏習，應該是無始來法爾熏成的戲論種。

(五) 譬喻相

復有譬喻相：謂此阿賴耶識，幻、焰、夢、翳為譬喻故。此若無者，由不實遍計種子故顛倒緣相，應不得成。

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

(六) 具足不具足相

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

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

「有學聲聞」，永拔一分煩惱障；見道以上「諸菩薩」，永斷煩惱、所知障各一分，這叫「一分永拔相」。無學的「阿羅漢」及「獨覺」，拔去全

分煩惱障，名「煩惱障全永拔相」。「諸如來」完全拔去煩惱、所知二障，這叫「煩惱、所知障全永拔相」。從凡夫的具足二障，到三乘聖者的拔去一分或拔去全分，所依的賴耶種，也該有損減一分或完全轉依，有具足相與不具足相的差別。假使沒有這差別，那有情的「雜染」，「次第」到「還滅」的階段，皆「不得成」了。

第四項 辨賴耶是無覆性

何因緣故善、不善法能感異熟，其異熟果無覆無記？由異熟果無覆無記，與善、不善互不相違，善與不善互相違故。若異熟果善、不善性，雜染、還滅應不得成，是故異熟識唯無覆無記。

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

的。第三章 所知相

第一節 出體相

第一項 略釋三相

甲 總標

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

「所知」法的「依」止，「已」經「說」過；「所知相」也得研究一下。這所知相，如果要作廣泛的說明，那真是千差萬別，言不勝言。概「略」的說，「有三種：一、依他起相，二、遍計所執相，三、圓成實相」。這三相中，依他起是中心，依依他起而顯現為義，就是遍計執相；遍計，是遍所計

度的意思。離卻錯誤的認識，通達無義，就是圓成實。〈所知依〉章，重在說明染淨諸法的因性，這因性就是阿賴耶識。但怎麼叫唯識？究竟唯什麼識？在〈所知依〉章裡，幾乎沒有談到；這〈所知相〉章，就是要說明依這因性賴耶所現起的一切法，分別它的心境空有，也就是建立唯識。所以本章在說明唯識義方面，是很重要的。

乙 依他起相

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

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

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

依他與遍計，都可稱為虛妄分別的，但定義應該稍有不同。依他起是識為自性的，識生時能顯現種種的顛倒緣相，對這所緣相又認識不清而起顛倒。在這兩方面，識都含有虛妄的成分，所以依他起是能現起虛妄的分別，分別的本身也是虛妄。至於遍計相，它是分別所起的虛妄相；這虛妄相雖似乎離

心而有，其實還是以分別為性的，所以也說是虛妄分別。真諦說：虛妄是遍計性（他譯作分別性），分別是依他性；有時又說：虛妄是遍計性，虛妄分別是依他性；有時更進一步的說：依他是虛妄分別性，遍計也是虛妄分別性。這種見地，是採取《大乘莊嚴經論》的。我認為依他、遍計的本義，是似有的心——分別，無實的境——虛妄。這兩者，從依他看到遍計，從遍計看到依他，在凡夫位上，是俱有俱無而不能相離的。因此，依他與遍計，都是虛妄分別的，都是似有非實、無實而似有的，也都可以用如幻來比喻的；真實性顯現（清淨法），這兩者都不能存在的。《大乘莊嚴經論》的體系，確是這樣。不過從《辯中邊論》說的『三界心心所，謂虛妄分別』，本論說的『虛妄分別所攝諸識』看來，虛妄分別是側重在依他起。

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

諸識，可分為十一識：一、「身」識，就是五色根。二、「身者」識，世親說是染污末那。染末那為什麼叫身者？這是值得研究的。身識的身，是五色根；這身者識的身字，也應該是根身。下文的受者識是能受識的所依，可見這裡的身者，應是根身的所依體。阿陀那識不是執受根身、為根身的所依嗎？真諦不是說阿陀那是末那的異名嗎？世親以染末那為身者識，與末那亦名阿陀那識，當然有重大的關係。三、「受者識」，就是無間滅意，是六識生起所依的無間滅意根。這身者與受者，就是本論所說的二種意。四、「彼所受識」，就是所取的六塵。五、「彼能受識」，就是能取的六識。六、「世識」，是相續不斷的時間。七、「數識」，是一、二、三、四等數目。八、「處識」，是有情的住處。九、「言說識」，是依見聞覺知而起的語言。十、「自他差別識」，是有情間自他各各的差別。十一、「善趣惡趣死生識」，是在善惡趣中的死生流轉。宇宙間種種差別的相狀，把它歸納成十一種，

這十一種都是以識為自性而明了顯現的，所以一切都叫識。

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

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

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

丙 遍計所執相

此中何者遍計所執相？謂於無義唯有識中似義顯現。

凡夫因無始來的虛妄熏習，在虛妄分別心現起時，就在這「無義唯有識中」，有種種「似義」的分別相「顯現」；這似義就是「遍計所執相」。《成唯識論》說『或復內識轉似外境，我法分別熏習力故，諸識生時變似我法；此我法相，雖在內識，而由分別似外境現』，很可為本論的遍計執性作註

腳。

丁 圓成實相

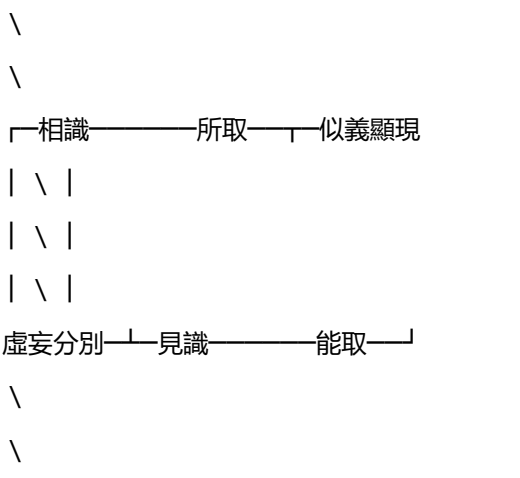
此中何者圓成實相？謂即於彼依他起相，由似義相永無有性。

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

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

【附論】依他與遍計，論中的解說似乎有些不同，因之，後代的唯識學，也有不同的諍論。但據我看來，這完全是一貫的。且先說似乎不同：一、虛妄分別心中，現起似義的影像，似義是遍計性，分別是依他起。這像本文及《辯中邊論》的『境故』、『心故』；《成唯識論》卷一的『或復內識轉似外境；我法分別熏習力故，諸識生時變似我法』，卷十的『然相分等依識變現，非如識性依他中實；不爾，唯識理應不成』；《楞伽經》的『由自心執著，心似外境轉；彼所見非有，是故說唯心』：都是這個見解。二、從虛妄分別心中，生起能所取，能取所取是遍計性，虛妄分別是依他起。如《辯中邊論》的『虛妄分別有，於此二都無』；《大乘莊嚴經論》的『如彼起幻師，譬說虛分別，如彼諸幻事，譬說二種迷』；《成唯識論》卷八的『有義三界心及心所，由無始來虛妄熏習，雖各體一而似二生，謂見相分即能所取，如是二分情有理無，此相說為遍計所執……聖教說虛妄分別是依他起，二取名為遍計所執』。三、從緣所現起的，如身、身者等能取所取是依他起，依他是可以有二分的；像《大乘莊嚴經論》的『所取及能取，二相各三光，不真分別故，是說依他相』；《成唯識論》的『或識相見，等從緣生，俱依他起』。取緣起所現為境，而見為實境，才是遍計性。甚至在同一論中，就有這似乎不同的見解，你能說它自相矛盾嗎（除《成唯識論》，它是引述各

師的異見）？它雖然是一貫的，但論師間卻分化出對立的思想。



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

唯識的特義，在有心無境。一切的物相，我們初看起來，好像有實在的外境，有別體的能取、所取；其實一切境界，皆是虛妄分別心所現的，都是

虛妄分別心所攝的。遍計性上見到的種種，探其實際，只是種種的識，所以有十一識、四識，或見識、相識等。若說見分是識、相分不是識，這就與唯識本義不合。

第二項 廣成唯識

甲 明一切無義成唯識

一 出十一識體以攝法

此中身、身者、受者識，應知即是眼等六內界。彼所受識，應知即是色等六外界。彼能受識，應知即是眼等六識界。其餘諸識，應知是此諸識差別。

從上面看來，這段文似乎是十一識的解釋，但從下文的意義看來，這是在總攝一切法。要成立一切法唯識，必須先把十一識提一提，知道了什麼是一切法，才好說明唯識。

十一識中的「身」識、「身者」識、「受者識」，就是眼耳鼻舌身意的「六內界」；「彼所受識」，就是色聲香味觸法的「六外界」；「彼能受識」，就是眼識耳識鼻識舌識身識意識的「六識界」。一切法不出六根、六塵、六識的十八界，這十八界是有情的一切，所以這五種識已能賅攝一切法的自性。至於「其餘」的世等「諸識」，不過「是此」身等「諸識」的「差別」相，依身等五識的作用而安立的。

二 辨唯識無義

(一) 譬喻顯示

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

上面的「諸識」，是以虛妄分別為自性的，「都」是「無義」的，所以也「皆唯有識」。理論與實際固然是這樣，但我們不知唯識所現，有「何」譬「喻」可以「顯示」此義呢？「應知夢等為喻顯示」。夢等譬喻，在夢境

實有的學者——像有部他們，還是不會因此而信解唯識；不過對那承認夢境是假的經部，就很有力量。

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

【附論】夢心的譬喻有不同的解釋：妄心派說夢心是虛妄分別心、睡眠心所，像賴耶中的虛妄分別種子，因睡眠相應的夢心，現出種種夢境來。真心派說：心本是明明白白的覺知，由於睡眠的力量，使它成了錯亂的夢心，因夢心而生起夢境；這樣，明知的心是真心，因無明的晦昧真心，所以真心就轉成夢心一樣的妄心，因妄心而有種種的分別事識（六識）與六塵。

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

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

從上面的夢等譬喻，發生這麼一個問題：如唯識家所說，我們醒「覺」明了的「時」候，於「一切時」、一切「處」所見到的種種現象，「皆如夢」中所見的一樣，是虛妄不實「唯有識」的。那麼，做夢的人夢中固然不知道夢境是假，但他「如從夢覺」以後，「便」會「覺」得「夢中」的境界不過

「唯有識」的變現。我們不是明明醒覺的嗎？「何故」現在「覺時」的人「不」能「轉」（生）起這樣的認識——現前所見到的境界不是實在，唯有識呢？

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

(二) 教理比知

其有未得真智覺者，於唯識中云何比知？由教及理應可比知。

得現量智的聖者，可以悟入唯識，如從夢覺；但那「未得真智覺」、如在夢中的凡夫，「於唯識」無義的道理，應以什麼方法使他「比」類推度而「知」？這可「由」聖「教及理」論來證明「比知」。聖教，是由聖者現知現見後而說的，在他本身是現量；但在我們，聖教就成為比量的材料和根據。還有，佛菩薩所說的餘事可信，他的誠實不妄可信，這唯識的見解，我們雖不能完全明白，也必然可信；所以比知中有所謂『信聖人語故』。

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

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

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

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

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

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

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

佛教的緣起論，在法與法之間，沒有一法是能取者的，不過在緣起的關係下，顯現有能取所取的了境作用罷了。如說『依止』，並不是像世俗的『人依於壁』，也是在緣起的前後或同時的關係上，安立為能依所依。這種見解，本是佛教的共義。所以，不是另有一法從這裡到那裡去依止它或者取它；在剎那生滅的見解上，這是不可能的，因此，達到了『法法不相及，法法不相知』的定義，這是緣起論的特色。這正確的緣起論，彼此也存有多少不同的見解。唯識學，也是在這個原則上而善巧建立的。剎那間妄心起時，就自然有所取影像顯現。這不是心識把那實有的東西攝下來成為影像，而是妄心因名言熏習而映出的影像，似現能取所取的關係。

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

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

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

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

(三) 通釋妨難

(1) 有色非識疑

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

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

(2) 色相堅住疑

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

外人說：這自然還大有疑問：「若此」五根五塵的「諸識」，它的「體」性也「是識」的話，它應該與心一樣的起滅無常、變幻莫測，為什麼在我們的認識上，這五根五塵有「一類」的、「堅住」的、「相續而轉」的，「似」於「色性」的狀態「顯現」？一類，是前後一類相似，不覺它有什麼顯著的變化。堅住，是長期存在，有安定不動的形態。相續，是無間斷的現起。這一類的、堅住的、相續的，是色（物質）的特性，怎能說它與不一類、不堅住、不相續的心是同一的東西？

論中解答這問題，不從問處作正面直接的解說，而是直探迷悟根本來說明的。我們的認識，誰都承認沒有究竟，眾生是有根本錯誤的。我們的認識有什麼錯誤？基本的錯覺在那裡？這一類、堅住、相續而轉的色性，似乎是離心實有的色境，就是錯誤的根本所在。無始以來的虛妄熏習，使我們的妄心起時，自然現起似色的義相，這才成為顛倒錯誤。所以這一類、堅住、相續而轉的色境，是為「顛倒等諸雜染法」作所「依處」的。顛倒等諸雜染法，決非完全出於意識的幻想，在所見的影像上，有它的根據，就是非義為義。它雖不是實有的外境，卻也自然的顯現為實有的境相，所以一般人總覺得它是客觀的存在。假使沒有這一類堅住的色相，那「於非義中起義顛倒」，就

「不得有」了！如果這非義為義不是倒相，那我們就沒有顛倒，大家能正見法相，不是成佛了嗎？我們還有顛倒，還沒有認識諸法的真相，除了非義為義，還有什麼作為顛倒的所依呢？正因有非義為義的色性顯現，所以引起顛倒。「若無」非義所起的義顛倒，「煩惱、所知二障雜染」，也就「應不得有」。因為煩惱、所知二障是從根本顛倒——非義計義所引起的。如果沒有二障，就沒有所治所捨法，那能治能得的「諸清淨法」也就「應無有」！所以根境「諸識應」當「如是」現似色性相續而「轉」。總之，凡夫有顛倒，所以必須承認這似色是倒相；似色是倒相，所以一切唯有識。

此中有頌：亂相及亂體，應許為色識，及與非色識，若無餘亦無。

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

(3) 自性和合疑

何故身、身者、受者識，所受識，能受識，於一切身中俱有和合轉？能圓滿生受用所顯故。

這段文魏譯本沒有。

在「一切」有情的生命相續「身中」，「身」等五種「識」，都「俱有和合」而「轉」，從來沒有分離，這是什麼道理呢？一切眾生的根、境、識三者，於一切受「生」中，必須「圓滿」具有的，不能說有根、塵沒有識，有塵、識沒有根，或有根、識沒有塵。要圓滿具有，才能於一切趣中「受用」

。受用，必依根緣境而發識，因受用「所顯」，這五種識於一身中有和合俱轉的必要。

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

(4) 差別影現疑

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

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

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

乙 安立三相成唯識

一 約轉識能所成唯識

(一) 約多識論者說

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

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

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

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

《密嚴經》說：『一切唯有覺，所覺義皆無；能覺所覺性，自然如是轉。』上二句是說唯識義，下二句是說二性義。該經又說：『眾生心二性，內外一切分；所取能取纏，見種種差別。』前二句是說二性義，後二句是說種種義，都是一貫無礙的（護法引此頌證明它的四分義，不免穿鑿）。唯識的主

要思想，在顯示所取的境沒有實體，一切唯識為性。但眾生心一旦生起，因無始的熏習力，就自然有境與心的二分現前，若沒有相分，也就沒有見分，所以成了二性；但不是有心境判然不同的體性，仍然是識。同時，在心境的關係上，那見聞覺知的行相，有著無量無邊的差別，這差別，同樣的還是唯識。

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

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

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

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

此中有頌：唯識二種種，觀者意能入，由悟入唯心，彼亦能伏離。

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

(二) 約一意識者說

(1) 約一意識成立唯識

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

在「此」三相安立唯識「中」，「有一類」一意識「師」，主張唯「一意識」，其餘的諸識沒有別體。一類師，奘師說是古師的不正義，故論云『有一類師』，好像說另有一部分學者主張一意識，不是正統的共同的思想；

真諦卻譯為『諸師』，好像說這是一般共同的主張。不論是另一部分或是大家的意見，佛教是有多心論和一意識論兩派的。在小乘學派中，都是討論六識的一體與別體；就是本論，也還在六識上立論（也可以看作七心現行）。但把這思想引申到唯識學中，就轉化為八識差別或一體的思想了。本論有時明顯的說到六識，有時在應說六識的地方又但說意識，特別在這段中，兼採這兩個不同的思想。無著論師在這點上，還在旋迴躊躇間。後來護法他們，是特別發揮多心論的。

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

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

二部釋論都這樣問：如染污意根為雜染依，依染意而生起的，就成為雜染；意識隨所依的色根而轉，色根是無分別的，識也應該成為無分別了？這不盡然！因為「於一切所依轉」的「時」候，有現「似種種相」的能取所取的「二影像轉」。二影像就是「唯義影像」、「分別影像」。其實，本文是一意識師以三相成立唯識。前面說一意識，就是初相由唯識。這種種相、二

影像轉，就是後二相的由二性、由種種。唯一意識安立為六識，不是沒有境相嗎？雖唯一意識，卻也現起義及分別的影像。在《攝大乘論》的體系上，似義是遍計執性的，分別心才是依他起；現在說義與分別，二性都是依意識似現的影像，很有能取所取皆遍計執性的意趣。但這二者，雖是顯現的影像，若指出它以分別心為性，這所現的也就是依他起了。

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

(2) 引經證成一意識

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

有一分學者，不信受一意識的理論，所以要引阿含本教來證明：一、引《法句經》的獨行教：一切時、一切處無不隨心所至，所以心叫「遠行」。心又是「獨行」的，每一個有情，唯有一意識，並非有多識共同取境。「無身」是說心沒有質礙的色法，這無質礙的住在身中，所以上面說『依止於身』

，這叫「寐於窟」。有的說：窟是心臟。這猿猴般的心，難調難伏，假使能「調」伏「此難調」伏的「心」，就能得自在，可以自己控制自己，遠離一切三業不淨，這才可「說」他是「真梵志」（淨行）。引此經證明一意識，重要在獨行二字。

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

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

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

二 約本識因果成唯識

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

這是多識論者還是一意識師的思想，很難斷定。不過世親說一意識師『別有阿賴耶識』；論文又說『若意識識』，沒有說六識。從這兩點看來，這是一意識師的。

上文都是依六識或一識，在認識論的立場上，安立唯識。但為什麼有所取的似義顯現，還沒有說到，現在要依從本識種子生起的本體論上安立唯識。把緣起的賴耶種子與緣起所生的轉識，合為一整然的體系。「若處安立阿賴

耶識識為義識」，那麼，除意識識及所依止，其「餘」的身等「一切識」，「是」阿賴耶識的「相識」，「意識識及所依止」的染污意，「是」阿賴耶識的「見識」。

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

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

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

┌有色諸根及所依

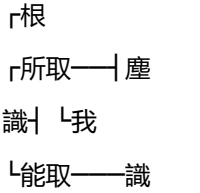
┌二執受┤

一切種子心識┤ └名相分別言說戲論習氣

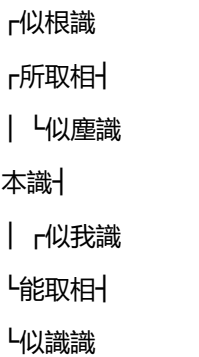
└六轉識

《解深密經》，雖以一切種子心識為出發，但它側重種識的不一，所以在二種執受中有戲論習氣。這一切種子識，是心，它為六識所依止的時候，這又名為阿陀那的本識，就轉稱為意。它側重本識的現行，所以除本識以外

，沒有別立，也不應別立轉識的末那。到慈氏的《中邊分別論》，從識現起似根、似塵、似我、似識四類，所以說：『根塵我及識，本識生似彼。』本頌的內容，各方面有不同的解說。無性論師說：根、塵、我三法是所取相，識是能取相。



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



在本識為種子而生起分別心時，一方面，似現根、塵的相識；一方面，現起我、識的見識。這樣，與《解深密經》有一個不同，就是所取相中沒有習氣，能取相中多一個染末那。這是可以解說的，《中邊分別論》的本識——緣識，立足在種識融然合一的見地，特別重在種子。這樣，所取相中自然不能再說習氣。本識重在種子，它的一分取性現行，就是《解深密經》所

說的六識依止性的阿陀那，把它與四惑相應的特殊作用從本識中分離出來，建立末那，所以說阿陀那就是末那。再從《中邊分別論》去看《大乘莊嚴經論》，它在虛妄分別的『熏習因』——阿賴耶中，現起了『所取及能取，二相各三光』，依釋論的分解是這樣：

┌句光（器世間）

┌所取相┤義光（塵）

│ └身光（根）

本識┤

│ ┌意光（染末那）

└能取相┤受光（前五識）

└分別光（意識）

《大乘莊嚴經論》的能取三光，與《中邊分別論》全同，不過把六識開為二類而已。所取三光中，身、義就是根、塵，但多了一器世間的句光。在本論中，雖然總攝一切法為十一識，但後六種是差別，自性只是身等五識。把它與安立賴耶為義識配合起來是這樣：

┌（身識）

┌似義影現為相識─┤

│ └（所受識）

賴耶為義識┤

│ ┌意識識（能受識）

└似分別影現為見識┤

└所依止（身者識、受者識）

本論的體系，與《中邊分別論》、《大乘莊嚴經論》可說是全同的，器世間是所受識的差別。它從一意識的見地，所以總合能受用的六識為一意識識。所依止中的身者識，是染意；受者識，是無間滅意。為義識的賴耶，自

然就是心了。從這些比較中，可以得一結論：所取相中的根、塵，能取相中的六識，是一切無諍的。此外，還有細心現行與種子。如果把本識側重在細心現行上，那所取相中就多一習氣，能取相中就不能再有末那，這是《解深密經》所說的。如果把本識側重在種子上，那所取相中就不能再有習氣，能取相中就有另立染意的必要，這是《中邊分別論》、《大乘莊嚴經論》、《攝大乘論》說的。這樣，慈氏、無著的唯識學，一種為心，七轉為意及識，是正統而一致的主張。

此外，還有一個思想體系：世親的《大乘莊嚴經論釋》、《攝大乘論釋》，大體上順從本論的見解，但他的《辯中邊論》，卻別作解說。他的解釋現起四事，不用本識為種的見解，而用諸識各別現起的見解，所以把根、塵、我、識都看為所取的義，這四者都是所取相。世親釋也有它的根據，〈攝決擇分〉也是根據這四種境界，證明多心俱生的。這個見解，直向轉變有三的思想前進。

似根┐

似塵┴（本識）所了

似我──末那所了

似識──六識所了

從種識現起的一切，確乎都可以成為我們的所取的。但這種解說，使唯識傳統的思想，從一本識而現起能分別、所分別二相的體系，隱晦不明。我們不能說這是錯誤，只能說是重大的轉變。如果這都是所取的境，根、塵應是本識所了知的，本識應是側重現識的；但它沒有說到種子，又別立末那。這與《解深密經》、《中邊分別論》、《大乘莊嚴經論》、《攝大乘論》等都不相合。它是八識現行的差別論，不再是《解深密經》的一本現、六轉現的七心論，也不是《大乘莊嚴經論》等一種心、七轉現的八識論。這思想在《唯識三十頌》中，更見圓熟：

┌根身

┌執受┤

阿賴耶識──能了┤└種子

└處──器世間

末那識──能了────賴耶

六識────能了────六塵

這與所取四境比較，把根、塵轉化為根與器界，又根據《解深密經》的二執受，加上種子。三能變的體系，把古典中賴耶一識能變的見解改變。這兩大體系，成為攝論宗與唯識宗重要的區別點。不過雖有古說與後起的不同，但同是唯識學中權威的思想。古人不能分疏這不同的體系，只偏依一己所重的自是非他，結果，永遠是此路不通！像真諦，他側重《攝大乘論》，自然接近古義。但他的《中邊分別論》與《決定藏論》，無法諱飾三能變的痕跡，於是乎補充、解說、改文；但他本人所譯的論典，終於不能避免自己撞著。玄奘依《唯識三十頌》，特別依護法義，自然接近世親的新義。但對《攝大乘論》等，就是有小小的潤飾，到底不能改變《攝大乘論》的體系。那些一筆抹煞古義，以為唯有玄奘所傳才是正確的見解，這豈止膽大而已！我們先要理解它的差別，然後再作融貫；不然，牽強附會的圓融，與偏執者一樣的走上絕路！

丙 成就四智成無義

諸義現前分明顯現而非是有，云何可見？如世尊言：若諸菩薩成就四法，能隨悟入一切唯識都無有義。一者、成就相違識相智，如餓鬼、傍生及諸天、人，同於一事，見彼所識有差別故。二者、成就無所緣識現可得智，如過去、未來、夢、影緣中有所得故。三者、成就應離功用無顛倒智，如有義中能緣義識應無顛倒，不由功用知真實故。四者、成就三種勝智隨轉妙智，何等為三？一、得心自在一切菩薩、得靜慮者，隨勝解力諸義顯現。二、得奢摩他修法觀者，才作意時諸義顯現。三、已得無分別智者無分別智現在前時，一切諸義皆不顯現。由此所說三種勝智隨轉妙智，及前所說三種因緣，諸義無義道理成就。

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

一、「成就相違識相智」：「餓鬼、傍生及諸天、人」，在「同」「一事」物上，各有所「見」，「彼」等「所」認「識」的大「有差別」；這類有情以為是這樣，那類有情卻又是那樣。如江河中的水，在餓鬼見到，那是膿血、火焰；在傍生界的魚類見到，是坦蕩的大路、弘偉的宮殿；在諸天見到，是七寶莊嚴；在人類看來，是清冷的流水。古人所謂『一境應四心』，就是這個道理。在同一對象上，有種種不同的認識，可知我們所認識的一切，不是事物的真相，是我們自心的變現。通達這種意義的智慧，叫相違識相（彼此不同的認識）智。得了這智慧，就可悟入唯識無境的道理。

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

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

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

四、「成就三種勝智隨轉妙智」：有三種殊勝的智慧，能隨心而改變所緣，如果能修得這三種的勝智、微妙智，那唯識無義的理論，就可以在實踐中親切的證實。三種是：(一)、隨自在者智而轉：已獲「得心自在」的「一切菩薩」，和已「得靜慮」的聲聞、緣覺，都能「隨」他的增上「勝解力」，使「諸義顯現」。如欲令大地變水就變為水，變火就變為火。由此，可知離心之外，沒有實在的義；假使外境是實有的，怎能隨意解力而自在轉變呢（這不但三乘聖者，凡是能得靜慮者，都能有這種經驗）？(二)、隨觀察者智而轉：「得」了殊勝的「奢摩他」（止），在定中「修法觀者」，在他「才作意」的「時」候，「諸」教法的「義」相，就都「顯現」在前。如修無常、苦、空、無我的行者，如能觀心成就，便有無常相或苦相、無我相等，隨心所念而分明現前。這無常、無我等諸義的顯現，都是隨修法觀者的觀念而轉變生起，可見並不是有離心實義的存在。(三)、隨無分別智而轉：「已得無分別智」的大地菩薩，在他「無分別智現在前時」，「一切」遍計所執性的「諸義皆不顯現」。由這也可知諸法唯心，心外無境。假使心外的境是實有的，聖者的無分別智不但不能使義相不顯，還根本不能成立；甚至，壞有為無是顛倒，不是真智。「由此所說三種勝智」的「隨轉妙智」，及「前」面「所說」的「三種」理由（「因緣」），「諸義無義」的「道理」，可說已有充分的理由使它「成就」了。

第二節 釋名義

第一項 正釋三性

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

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

遍計所執性也有兩個問題：「遍計」「自性」是「依依他起」的「似義顯現」，它本身「實」在「無所有」，那它就應該叫做依他起才對，怎麼「成」為「遍計所執」性呢？又，依什麼理由得「名」為「遍計所執」性呢？論中的解答，也有兩句：一、遍計相故：意識生起時，對於所分別的似義，有無量種種的行相。所以「無量行相」的「意識」，能周「遍計」度一切境界，它是能遍計者。意識無量行相的遍計是顛倒的，是非義取義的亂識；但非義取義，不是全出於意識的構思。無始妄熏習力，意識生起的時候，自然的現起亂相——義，這亂相就是遍計所執性。它是意識分別所取的所分別，所以是亂識「顛倒生」起的所緣「相」。前面說亂相為因，能生亂體，也就是此義。它是能遍計的所緣，是遍計心所遍計的，所以叫「遍計所執」性。二、遍所計故：似義顯現的亂相，它的「自相實」在是毫「無」自體的。依本譯說：它「唯」是那能「遍計」的虛妄分別心的「所執」而已。但依陳、隋二譯看來，這似義並沒有它的自體，『唯有遍計』的亂識為它的自性，離卻名言識，不復存在。它是分別——識所現的，所以叫遍計性；也就是有人說的『實無唯計』。總之，遍計本是妄識的能緣作用；前說它的能生遍計——意識，這說它是遍計的假立。它所以稱遍計執性，都從遍計的分別心來。

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

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

第二項 別辨遍計執性

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

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

一、能遍計：「意識是能遍計」。這意識，《成唯識論》解說為『意及意識（六、七二識）名意識故』。第七是意，第六是意識，綜合起來叫意識，這是一種巧妙的解說。依本論看，能遍計的意識就是第六識，因為意識是「有分別」識。有分別的解說，是「由此意識用自名言熏習為種子，及用一切識名言熏習為種子」。自名言熏習的種子，就是在第六意識能分別時，這能分別熏成它能分別的見識種子。一切識名言熏習的種子，就是在第六意識緣眼等見識及色聲等的相識時，因所分別而熏成意識的相識種子。由這二類種子，所以第六「意識」現起的時候，起「無邊」的「行相」，於所緣的一一法中，「分別而轉」。因為「普於一切分別計度，故名」能「遍計」。這與上文的『由此意識有分別故，似一切識而生起故』；『無量行相意識遍計』，都是指意識而言的。第六意識，是迷悟的關鍵，起惑造業、修行證真，都是在意識中。它在遍計顛倒中，確是最極重要的，所以本論特別的說是意識。

【附論】依本論的見解，『意識是能遍計』，『無量行相意識遍計』，意識是能遍計，這是不成問題的。但眼等五識、染污意、藏識，是否能遍計

呢？表面上看似乎不是，能遍計中沒有說眼識等，然從另一方面看卻不然。似義顯現是遍計所執性，這是否唯是意識的緣相呢？如一意識成立唯識的時候，說『於一切所依轉時，似種種相二影像轉』，它的一意識是總攝六識的，這可知道六轉識分別都有似義顯現的緣相。又如『色相堅住疑』中，說『乃似色性顯現，一類、堅住、相續而轉，與顛倒等諸雜染法為依處』；又稱亂相為『色識』，這都可見六識都有似義顯現的緣相。五識也是亂識，能說它不是能遍計嗎？護法說：唯第六、第七意識是能遍計，他是以『意識是能遍計』的論文為根據的。安慧說：不但意識是能遍計，五、八識也是能遍計；虛妄分別就是亂識，有虛妄分別生時，必有似義顯現，所以眼等識不能說它不是能遍計。二師各有依據，並且都可在本論中獲得根據，我們怎樣抉擇呢？從本論的體系來說，六識皆有似義顯現，緣相不僅限於意識，有能分別必有所分別，所分別就是似義顯現。那麼，為什麼唯意識是能遍計呢？眼等識緣境，或是唯一剎那，或是行相昧劣，說它能遍計要難理解些，所以特別拿意識來說。應該這樣說：五識染末那有俱生的能遍計，意識不但有俱生的，而且還有分別生的能遍計。賴耶呢，它是『根本分別』，也該是能遍計。不過染意與種子心，到底是一而二、二而一的。從能生性融合的瀑流，建立賴耶，它雖是即識為性的，卻側重在種子；從它取性的虛妄分別心上說，建立末那。所以，有了末那的能遍計，可以不必說賴耶的能遍計性。如果把俱生的我法執分屬賴耶與末那，那麼，像安慧所說的也還適當。遍計是需要周遍計度的，五識可說周遍計度嗎？遍，也不一定是念念遍緣一切，不過是種種而已。世親論師等都說前五識不但二性，也還通種種，為什麼不可稱為遍計呢？

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

三、遍計所執性：「若由此相」，「由此相」，「是如此」的意「義」。究竟是什麼意義呢？如果周遍計度，以種種的行相去遍計依他起，「令依他起自性成」為遍計的「所遍計」，這成為所遍計的依他，就「名遍計所執自性」。能遍計與所遍計，都是依他起，而能遍計所計的所遍計，就叫做遍計

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

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

為要顯示遍計所執自性，所以再說明「能遍計度」的意識「遍計」是怎樣的成為計度。這就提出六個問題，給予一一的解說。一、「緣何境界」？能遍計心的所緣境——所遍計，是依他起的名言，就是唯識為自性的似義意言；意識「緣」這「名」言依他起法「為境」界。二、「取何相貌」？當能分別所分別的時候，「於依他起自性」的名言「中」，「取彼」與名相應的「相貌」，就是似義顯現的義相。這緣名、取相二義，是遍於一切的虛妄分別心。三、「由何執著」？執著，是「由」取相而心中生起肯定的堅決的妄

「見」，認為確實如此、必然如此；非義而肯定它確有此離心的境界，便是「執著」。四、「由何起語」？不但自己執著，還要傳達他的意見給別人，這主要的就是言語。我們的言語，都是「由尋」伺發動的，因尋伺語行的思慮，才能引「起語」言。五、「由何言說」？言說的來源，不外把自己的認識吐露出來；而自己的知識，又不外眼見、耳聞、鼻舌身的覺、意的知，所以「由見、聞等四種言說而起言說」。六、「何所增益」？見聞覺知所感的一切境界，本來是似義顯現、假無實體的，但一經言說，使人隨名起想，又誤認它為實有，「於無義中增益」它「為」實「有」。因這種種關係，意識「遍計能遍計度」。

第三節 辨一異

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

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

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

第四節 辨品類

第一項 總辨三性品類

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

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

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

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

性圓成說，但約不生滅的法性說；清淨圓成實，就是下文說到的四種清淨名圓成實。

第二項 別辨遍計品類

復次，遍計有四種：一、自性遍計，二、差別遍計，三、有覺遍計，四、無覺遍計。有覺者，謂善名言；無覺者，謂不善名言。如是遍計復有五種：一、依名遍計義自性，謂如是名有如是義；二、依義遍計名自性，謂如是義有如是名；三、依名遍計名自性，謂遍計度未了義名；四、依義遍計義自性，謂遍計度未了名義；五、依二遍計二自性，謂遍計度此名此義如是體性。

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

再說「五種」「遍計」：「一、依名遍計義自性」，聽到某一不知意義的名字，就去推度那名下所詮的義是什麼，以為「如是名有如是義」，這叫依名遍計義自性。「二、依義遍計名自性」，現見某一義相，不知它的名字，就去推想那義的能詮名是什麼，以為「如是義有如是名」，這叫依義遍計名自性。「三、依名遍計名自性」，依已經了解所詮義的名，「遍計度未了義」的「名」，如聽見一譯名，譬如說阿賴耶，根本不知它的意義，現在用我國習知的名字去譯它，說阿賴耶就是藏，依藏名去計度阿賴耶名，這樣的遍計，叫依名遍計名自性。「四、依義遍計義自性」，依已知名稱的義，「

遍計度未了名」的「義」。如初見電燈，不知它是什麼東西；見它能放光，知放光是燈名的所詮義，因此，以燈義去推度這電燈，這叫依義遍計義自性。「五、依二遍計二自性」，就是以已了義的名及已了名的義，推求未了知的名義，或因名而推想到義，或因義而推想到名，「遍計度此名此義如是體性」，這叫依二遍計二自性。

第三項 廣辨十種分別

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

上來分析遍計執性，這裡再約「十種」「分別」來說。遍計執與分別，意義上有點不同：遍計執性是在能所遍計的關係上說，分別卻不妨別說能遍計的分別心。

「一、根本分別」：就是「阿賴耶識」。賴耶是一切種子識，以虛妄分別為自性。一方面它本身是虛妄分別，另一方面它又是一切分別的根本，為一切分別生起的依止，所以也可說賴耶是能遍計。

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

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

這三種分別，統攝分別的一切，根本分別就是阿賴耶識為義識，緣相分別就是身識、彼所受識的相識，顯相分別就是彼能受識及所依止的身者識的見識。這三者都是識，本身就是分別，不必一定說因它而現起分別。安立賴耶為義識段，說意識及所依止，是一意識師的思想；這裡說眼識等並所依止，是依多識論者的見地。

「四、緣相變異分別」：這是由緣相分別的變異轉動而產生的分別。如「老」、病、死「等」的「變異」，「樂受」與苦、捨的三受「變異」，「貪」、瞋、癡三毒的「變異」，殺縛拷打的「逼害」變異，寒暑「時節」、新陳「代謝」的「變異」，「捺落迦」、餓鬼、傍生「等」的「諸趣變異」，「欲界」、色界、無色界的「諸界變異」。因這種種的變異而引起分別，叫做緣相變異分別。

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

「六、他引分別」：這是因從他聽「聞非正法類及聞正法類」而引起的「分別」。

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

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

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

「十、散動分別」：這是大乘「菩薩」不共所對治的「十種分別」。散是散亂，動是流動；因這散動分別為障礙，使無分別智不得現前，使我們不見諸法的真實性。《大般若經》中說的無分別智，就是對治這散動分別的。這十種散動分別依《大般若經》而立。雖然，整個《大般若經》都是遣除十種分別，而〈學觀品〉有一段文，特別說得具足。現在且引無性《攝大乘論釋》所引《大般若經》文，然後再一一的對照解說。經云舍利子問世尊言：『云何菩薩應行般若波羅蜜多？』『舍利子！是菩薩實有菩薩，不見有菩薩。何以故？色自性空，不由空故。色空非色，色不離空，色即是空，空即是色。何以故？舍利子！此但有名，謂之為色，此自性無生無滅、無染無淨，假立客名，別別於法而起分別；假立客名，隨起言說，如如言說，如是如是生起執著。如是一切菩薩不見，由不見故，不生執著。如說於色，乃至於識，當知亦爾。』陳、隋二譯都引證《大般若經》文，魏譯也是沒有的。唯識學者把這段經文，配為對治十種散動，這也就是唯識家對《大般若經》的一種見解。(一)、「無相散動」：聽說到無，譬如說無我，以為什麼都沒有自體；這無相，就是分別（遍計所執性）。要對治這無體的妄執，所以經說『實有菩薩』。意思說：諸法真性，為菩薩的自體，即是大我，不可說無。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

第五節 釋妨難

第一項 異門無別難

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

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

第二項 名不稱體難

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

這段文，在成立唯識無義的教理上，有很重要的地位。「依他起自性」成為所遍計的認識境，就是依虛妄分別而起的「遍計所執自性」的似義「顯現」；這似義顯現的遍計執性，怎麼知它「非」是「稱」合依他起的法「體」呢？從種子所生、虛妄分別為性的，本來是依他起。在它顯現為義、成為亂識所計的境界，就說它不合乎依他起性的本相，是都無所有的，這確乎不易理解。簡單的答覆一句，依他起是名言識，雖一切都是意言假立，但我們認識時，覺得它確乎如此，不知它因意言的假立而無實；甚至覺得它離名言識而別有意境，所以義境不能稱合依他的本相。要說明義境的不稱名言，用三種理由來成立：

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

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

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

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

此中有二頌：由名前覺無、多名、不決定，成稱體、多體、雜體相違故。

這是重頌前義。「成」字貫通三相違，就是：「由名前覺無」，「成稱體」相違；由「名」字眾「多」，成「多體」相違；由名「不決定」，成「雜體相違」。本頌的前半頌，《顯揚聖教論．成無性品》中也有。

法無而可得，無染而有淨，應知如幻等，亦復似虛空。

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

【附論】要注意的：這以幻化譬喻遍計執性，與下面的『幻等說於生，說無計所執』不同。幻化喻，平常都頑固的執著它是喻依他起的；這固然有根據，但依本文與《大乘莊嚴經論》看，是可以譬喻二性的。《大乘莊嚴經論》說：『如彼起幻師，譬說虛分別；如彼諸幻事，譬說二種迷。』這幻師指『依呪術力變木石等以為迷因』，就是依他起性的『起種種分別（如十一識）為顛倒因』，指幻師所幻的幻相成為顛倒迷執的所依。它雖不是象、馬，但這象相、馬相也確是幻相具有的形態，所以也可以稱之為幻。那遍計所

執的能取、所取二迷，就是所見象、馬等相貌顯現，這也叫做幻事。這兩者，都有似有而實非有，非有而現可得的定義。從它種子所生、唯識為性的幻相來說，它是可得而無實的，稱為依他起性。從成為所遍計的遍計心境來說，它是無實而現可得的，稱為遍計執性。我們雖可以從差別的觀點，把它分為二事：實象、實馬的倒相，它沒有實體，是遍計所執性，是無；幻象、幻馬的緣起相，顯現可得，是依他起性，是如幻。但幻的本義，可以譬喻二性，是可以表示無實與現有的。後來一分唯識學者，以為幻不能說是無實，無實不能說如幻，把無實與可得分配二性，忘了幻相就是無實的，可以譬喻遍計所執性。因之，更走上依他實有上去。

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

第三項 依他都無難

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

根據遍計、依他異門安立的觀點，討論依他為什麼不是徹底沒有。「如所顯現」的一切法，確是「實無所有」的，像幻象、幻馬的不是真實，那為什麼說遍計所執無實，「而依他起自性」顯現可得，「非一切」所現的也於「一切」時中「都無所有」呢？圓成實性，是依他起上離去遍計執性（顯現為義）而顯出的真實性；假使依他起法（唯識所現）如遍計所執性一樣的是「無」，「圓成實自性亦無所有」了。又，「若」依他起是「無」，「則一切」法「皆」應是「無」！依他起是雜染的，圓成實是清淨的，因此，「若

依他起及圓成實自性無有」，便「成無有」雜「染」、清「淨」的「過失」。「既」然「雜染、清淨」是明白顯「現」的「可得」，「故不應」說依他起法「一切皆無」！總之，似義顯現的雖然不是實有，但從它唯識為性、種子所生的緣生法說，並非完全沒有。《辯中邊論》說『非實有全無』，就是這個道理。

此中有頌：若無依他起，圓成實亦無，一切種若無，恒時無染淨。

這是重頌，文義明白可知。

第六節 通契經

第一項 依三性通大乘經

甲 通方廣教

一 正釋三性

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

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

方廣，是一部經的別名？還是大乘經的總稱？這雖難確定，但據《集論．法品》的解釋，這是大乘經的總稱。《大乘莊嚴經論．述求品》也說到幻等八喻，以為『世尊處處說如幻、如夢、如焰、如像、如影、如響、如水月、如化，如此八譬』，可見不是一經的名字。開顯廣大甚深的法性，所以叫方廣（有人見後《梵問經》有『密意』二字，判方廣教是顯說，錯）。

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

一、「自性清淨」：它的本體，從來是清淨的，不是染污所能染污；就是在眾生位，也是清淨無染的。這自性清淨，隨義立名，異名是很多的，這裡且說六種：(一)、「真如」：真是真實不虛，如是如如不變。這真實不變的法性，說名真如。(二)、「空」：這不是說無所有，是因空所顯的諸法空性。(三)、「實際」：不虛假叫實，究竟叫際，就是諸法的究竟真實性。(四)、「無相」：於法性海中，無有虛妄不實的亂相。(五)、「勝義」：勝是殊勝的妙智，義是境界。妙智所證的境界，叫勝義。(六)、「法界」：三乘聖法，依此而有，所以名為法界。此自性清淨，即在纏真如，一切眾生本具的如來藏性。

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

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

四、「生此境清淨」：能生此清淨道的所緣境，就是「諸大乘妙正法教」，也是清淨的圓成實攝。這大乘教法，為什麼是清淨的呢？「由此法教」是引生「清淨」無漏道果的因「緣」，不像顯現似義的亂相是雜染的因緣，所

以「非遍計所執自性」。它是佛陀悟證「最清淨法界」的「等流性」，不像依他起是從遍計妄執熏習所生，所以也「非依他起自性」。不是依、遍二性，當然是圓成實性了。這「四法」，可以「總攝一切清淨法」。

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

唯識家平常把圓成實分兩大類：一、不變異圓成，就是自性、離垢清淨；二、無顛倒圓成，就是得此道、生此境清淨。他們把自性、離垢清淨單看為無生滅、不變異的法性，把四智菩提（生滅）攝在得此道中。但從另一方面看，法性本來清淨，由聞教法而修清淨道，由修清淨道而顯現離垢的清淨，這離垢清淨是攝有果位福智的。陳那論師有《般若經》注釋，把四清淨解說為四種般若；離垢般若，與一般所說的離垢清淨不一樣。

此中有二頌：幻等說於生，說無計所執，若說四清淨，是謂圓成實。自性與離垢，清淨道所緣，一切清淨法，皆四相所攝。

此二頌是引用《阿毘達磨大乘經》的。「幻等說於生」的生，是依他緣生法。「說無計所執」的計所執，是遍計性。餘文是重頌圓成實，其義可知。

二 依他八喻

復次，何緣如經所說於依他起自性說幻等喻？於依他起自性為除他虛妄疑故。他復云何於依他起自性有虛妄疑？由他於此有如是疑：云何實無有義而成所行境界？為除此疑說幻事喻。云何無義心心法轉？為除此疑說陽焰喻。云何無義有愛、非愛受用差別？為除此疑說所夢喻。云何無義淨不淨業愛、非愛果差別而生？為除此疑說影像喻。云何無義種種識轉？為除此疑說光影喻。云何無義種種戲論言說而轉？為除此疑說谷響喻。云何無義而有實取諸三摩地所行境轉？為除此疑說水月喻。云何無義有諸菩薩無顛倒心，為辦有情諸利樂事故思受生？為除此疑說變化喻。

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

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

二、陽焰喻：有人這樣疑惑：若依他起「無」有實「義」，所見的義相是沒有的，那能認識的「心心」所「法」怎能依之而「轉」起呢？「為除此疑」，就「說陽焰喻」：如春天的陽光照耀，那上騰的水汽，它雖不是水，但能生起渴鹿的水想。色等依他起也這樣，雖不是實色，但它現起的倒相，能使心心所生起。世親的解釋不同：依他起法就是心心所，為什麼心心所法轉現義相呢？這像陽焰一樣，它不是水而生水覺。

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

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

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

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

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

八、變化喻：若依他起「無」有實「義」，那發大菩提心的「菩薩」，以「無顛倒」的正見「心」，「為」要成「辦有情」「利樂」的「事」業，「故思」於生死中「受生」，不是毫無意義嗎？換句話說：既然沒有真實，有情的生死痛苦，也都不是實有的，何須菩薩示現受生去化度呢？「為除此疑」，所以「說變化」的譬「喻」：如善於變化的幻師，以樹葉稻草等，變為象馬車乘，他明知這象馬車乘是假的，但還是要變，因為變的東西也還有用處。菩薩的受生也是這樣，明知諸法無實，但仍變現種種身相利樂有情。

從這種種的譬喻來看，雖然一切無實，但心境、業果、言說、度生等事，都顯現可得。龍樹解釋幻等譬喻，著重在諸法空無實義，就是說雖有種種

的相用，而實際卻是空無所有。本論的八喻，則說雖不是真實，卻顯現可得，把它結歸在有上。幻等喻，本是可通似有與非實的。

乙 通梵問經

世尊依何密意於《梵問經》中說如來不得生死、不得涅槃？於依他起自性中，依遍計所執自性及圓成實自性，生死、涅槃無差別密意。何以故？即此依他起自性，由遍計所執分成生死，由圓成實分成涅槃故。

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

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

丙 通阿毘達磨大乘經

《阿毘達磨大乘經》中薄伽梵說法有三種：一、雜染分，二、清淨分，三、彼二分。依何密意作如是說？於依他起自性中，遍計所執自性是雜染分，圓成實自性是清淨分，即依他起是彼二分；依此密意作如是說。於此義中，以何喻顯？以金土藏為喻顯示。譬如世間金土藏中三法可得：一、地界，二、土，三、金。於地界中，土非實有而現可得，金是實有而不可得；火燒鍊時，土相不現，金相顯現。又此地界，土顯現時虛妄顯現，金顯現時真實顯現，是故地界是彼二分。識亦如是，無分別智火未燒時，於此識中所有虛

妄遍計所執自性顯現，所有真實圓成實自性不顯現。此識若為無分別智火所燒時，於此識中所有真實圓成實自性顯現，所有虛妄遍計所執自性不顯現。是故此虛妄分別識依他起自性有彼二分，如金土藏中所有地界。

「《阿毘達磨大乘經》中」，「說」一切「法有三種：一、雜染分，二、清淨分，三、彼二分」。這一切法三分的見解，佛陀「依」什麼「意」趣要這樣「說」呢？這是依依他的安立三性而說的。「於依他起自性中」，隨染的「遍計所執自性」的一分，就「是雜染分」的一類；在依他起性中隨淨的「圓成實自性」的一分，就「是清淨分」的一類；「即」此「依他起」性本身，不定屬某一邊，那就「是」有「彼」染淨「二分」的一類。

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

「於此」三自性為三類法的意「義中」，且「以金土藏為」譬「喻」來「顯示」它。藏是界義，等於現在所說的礦；礦中蘊藏多量礦產，所以稱為藏。「譬如世間金土藏」——金礦「中」，有「三法可得：一、地界，二、土，三、金」。地是堅性的能造大種，土與金是所造的色法。在金礦沒有掘發鍊淨以前，「於地界中」，只見土而不見金，所以「土」是「非實有」的，卻顯「現可得」；「金是實有」的，反「而不可得」。以世俗的眼光來看，土與金雖都可說是實有的，但這裡的意見是這樣：金是實在不變的，縱然雜在土中，或把它粉碎，它的質量仍然是那麼多，所以說是實有的。土卻不同，金從土中鍊出以後，金中不再有土的成分了，所以說它是非實有的。在採發後，加以「火」的「燒鍊」，這「時」，非實有的「土相不現」，而實有的「金相」就「顯現」可得了。這樣，當「此地界」的「土」相「顯現時」，就是「虛妄顯現」；「金」相「顯現」的「時」候，就是「真實顯現」。而含有土、金兩法的「地界」，就「是」具「彼」虛妄、真實的「二分」。

「識亦如是」以下，是合法。這識，真諦譯作『本識』，這雖只一字之差，卻大有諍論。奘師門下，都以為這識是八識，八識都是依他起，在虛妄

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

【附論】地論師把依他起解說為真妄和合，與這譬喻很有共同的意義。遍計是虛妄的，圓成是真實的，依他是染淨間的連繫，當然具有虛妄、真實的二分。所以說：獨妄不成依他，獨真也不成依他，真妄和合才成為依他。我覺得：依他是唯識的，唯識是無義的。唯識的真相，與無義本來不能截成兩橛。但在凡夫位上，它永遠與義合流，所以它是虛妄的。到成佛，無義的唯識本相才能全體顯現，不再有絲毫的妄染，它是真實性的。它隨緣無性，

妄心派，從生死位中識的虛妄分別出發，特別發揮了依他起的雜染。但久而久之，一分學者，幾乎忘卻了識的虛妄，從遍計性的熏習，就是戲論習氣，或遍計所執種子而來；於是連成佛以後，還覺得識是虛妄的。其實，就是妄心派，在說明轉染成淨也非談依他通二分不可。依他具二分的真妄和合論者，只是從已證真實性的聖人識的見解出發，特別發揮了依他的無義本相。

丁 通餘經

一 長行

世尊有處說一切法常，有處說一切法無常，有處說一切法非常非無常，依何密意作如是說？謂依他起自性，由圓成實性分是常，由遍計所執性分是無常，由彼二分非常非無常；依此密意作如是說。如常、無常、無二，如是苦、樂、無二，淨、不淨、無二，空、不空、無二，我、無我、無二，寂靜、不寂靜、無二，有自性、無自性、無二，生、不生、無二，滅、不滅、無二，本來寂靜、非本來寂靜、無二，自性涅槃、非自性涅槃、無二，生死、涅槃、無二亦爾。如是等差別，一切諸佛密意語言，由三自性應隨決了，如前說常、無常等門。

佛陀在其餘的經中，「有處說一切法」皆是「常」住的，「有處」又「說一切法無常」，「有處」更「說一切法」是「非常非無常」的。這不同的說法，到底是「依何密意」而「說」的呢？這還是依依他異門安立三相說的。「依他起自性，由圓成實性」法性真如體的常住「分」，所以佛陀說一切法「是常」。同時依他起中又「由遍計所執性」的虛妄無常「分」，所以又說一切法「是無常」。而依他起的本身，在隨染遍計性無常的方面看，不能說是常，在隨淨圓成性常住方面看，不能說是無常，由「彼」依他的通「二分」，所以佛陀說一切法「非常非無常」。經中似乎矛盾的解說，只是「依此」三性的一性「密意作如是說」。「如常、無常、無二」，是依依他安立三性的一性而說的，「如是」苦、樂、無二「等差別」，凡是「一切諸佛密意語言」，也是依三性的密意而說。所以「由三自性」的見解，都「應隨」他所說的而給以「決」擇明「了」。像「苦」是遍計性，「樂」是圓成性，「無

二」（非苦、非樂）是依他起的具二分。「淨」是圓成實，「不淨」是遍計性，「無二」（非淨、非不淨）是依他起。「空」是遍計，「不空」是圓成實，「無二」（非空、非不空）是依他起。依真我說，圓成實是我，遍計是無我；依妄我說，「我」是遍計性，「無我」是圓成實；「無二」（非我、非無我）是依他起。「寂靜」是圓成實，「不寂靜」是遍計性，「無二」（非寂靜、非不寂靜）是依他起。「有自性」是圓成，「無自性」是遍計，「無二」（非有自性、非無自性）是依他起。「生」是遍計性，「不生」是圓成實，「無二」（非生、非不生）是依他起。「滅」是遍計性，「不滅」是圓成實，「無二」（非滅、非不滅）是依他起。「本來寂靜」是圓成實，「非本來寂靜」是遍計性，「無二」（非本來寂靜、非非本來寂靜）是依他起。「自性涅槃」是圓成實，「非自性涅槃」是遍計性，「無二」（非自性涅槃、非非自性涅槃）是依他起。「生死」是遍計執，「涅槃」是圓成實，「無二」（非生死、非涅槃）是依他起。這不過是一往之談，其實不一定如此，像本來寂靜等，都可以通遍計、圓成二性的。

二 偈頌

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

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

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

解來說，這與下一頌的意義大體相同。

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

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

【附論】前三種，從緣起生滅上，說明過去、現在、未來的無自性，若執為實有，就是增益執。《解深密經》說生無自然性，也是與小乘共的。不過小乘雖離去生無自然性，建立因果相續，只能厭離無常，並不能通達法空所顯的真實性，所以又為大乘說遍計所執性的相無性。這如執取不有的相無性，在唯識學中，就是無義。空宗的無自性，與『如執取不有』的思想很接近；所謂『諸法無所有，如是有，如是無所有，愚夫不知，名為無明』。但認識論上的執取非有，立足於緣起無自性說，不如唯識學者那樣的分成二截。依性空者的意見，無一法可取的無相義，實是《阿含經》的本義。

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

第二項 依四意趣四秘密決了一切佛言

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

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

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

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

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

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

四秘密者：一、令入秘密，謂聲聞乘中或大乘中，依世俗諦理說有補特伽羅及有諸法自性差別。二、相秘密，謂於是處說諸法相顯三自性。三、對治秘密，謂於是處說行對治八萬四千。四、轉變秘密，謂於是處以其別義，諸言諸字即顯別義；如有頌言：覺不堅為堅，善住於顛倒，極煩惱所惱，得最上菩提。

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

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

【附論】本論這樣的解說，看不出它的秘密何在。《大乘莊嚴經論》中說的秘密，意義才明白可見：它說為令小乘悟入無我，要使他不恐怖，所以說諸法有自性差別，這是令入秘密（初時教）。依三無性說一切法空，是相

秘密（第二時教）。二秘密的本意在此。

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

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

第三項 由三相造大乘法釋

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

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

一、「說緣起」：「如」《阿毘達磨大乘經》頌「說」：從名「言熏習所生」的一切「諸法」，就是賴耶為轉識的因；「此」名言熏習，又「從彼」一切法的熏習而成，這是說轉識為賴耶的因。所以「異熟」阿賴耶識「與」三雜染的「轉識」，展轉「更互為緣」而「生」。這就是本論〈所知依分〉所說的分別自性緣起（兼通餘二緣起）。這樣，我們可以知道：緣起是側重

從一切種生一切法，而一切種又從一切法熏習得來；種生現、現熏種，構成萬有生起的因緣。

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

二、說緣生：從「彼」賴耶為種子所生起的「轉識相法」，就是根、塵、我、識四識，或本論的身、身者等十一識。這從本識轉變生起的轉識，分為二類：「有」似所取的「相」，「有」似能取的「見」；這相、見，都以虛妄分別「識為自性」的。因虛妄分別識的本識賴耶中，有名言熏習，就自然的現起相識和見識。上面說的緣起，就是阿賴耶識為義識。此中說的緣生，若色識等及眼識等的諸識，以相為體，就是相識；眼識識等，以見為體，就是見識。「又彼」從種所生的轉識，有三種相：(一)、依他起是遍計、圓成二自性的所依，故說「以依處為相」。(二)、非實有的似義顯現，而見為實有的遍計所執性，以能「遍計」的「所執為相」。(三)、因通達諸義無實所顯的圓成實，是諸法的真實性，所以以「法性為相」。用本識來顯示緣起，用轉識來顯示緣生法相，是本論的特色。這個見解，「如」有頌「說」：「從有相、有見，應知彼三相。」怎樣以有相有見的轉識，解「釋彼」三「相」呢？相、見之中，有遍計相，有依他相，有圓成相。從緣所生的有相有見，是依他起。依此緣生的依他性，顯現為義的「遍計所執相於依他起相中」，「實」在是「無所有」的。「圓成實相於」依他起「中」，卻是「實有」的。像《辯中邊論》說：『虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空。』怎知此有彼無呢？「由此二種」——遍計的「非有及」圓成的是「有」，在未見真理的同一時間，遍計的非有是可得的，圓成的有是不可得的；在已見真理的同時，遍計的非有是不可得的，圓成的有是可得的，故論說「非得及得，未見、已見真者同時」。上面的解說，就是說「於依他起自性中，無遍計所執故，

有圓成實故」。遍、圓二性是一有一無的，所以「於此」依他起中，隨染隨淨而「轉」的「時」候，「若」凡夫「得彼」遍計所執性的時候，「即不得此」圓成實性；「若」聖者「得此」圓成實性，「即不得彼」遍計執性。這也「如」頌「說」的：於「依他」起中遍計「所執」是「無」的，圓「成實」性「於」依他起「中」是「有」的。因此，有「得及不得」，在依他起「中」，凡夫與聖人「二」者是「平等」平等的。就是說：在凡夫顛倒執著的時候，於依他起中有得不得，而聖人正見時，於依他起中也是一樣的有得不得，不過所得與不得恰好相反罷了。

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

說語義者，謂先說初句，後以餘句分別顯示；或由德處，或由義處。由德處者，謂說佛功德：最清淨覺，不二現行，趣無相法，住於佛住，逮得一切佛平等性，到無障處，不可轉法，所行無礙，其所安立不可思議，遊於三世平等法性，其身流布一切世界，於一切法智無疑滯，於一切行成就大覺，於諸法智無有疑惑，凡所現身不可分別，一切菩薩等所求智，得佛無二住勝彼岸，不相間雜如來解脫妙智究竟，證無中邊佛地平等，極於法界，盡虛空性，窮未來際。最清淨覺者，應知此句由所餘句分別顯示，如是乃成善說法性。最清淨覺者，謂佛世尊最清淨覺，應知是佛二十一種功德所攝，謂：於所知一向無障轉功德，於有無無二相真如最勝清淨能入功德，無功用佛事不休息住功德，於法身中所依意樂作業無差別功德，修一切障對治功德，降伏

一切外道功德，生在世間不為世法所礙功德，安立正法功德，授記功德，於一切世界示現受用變化身功德，斷疑功德，令入種種行功德，當來法生妙智功德，如其勝解示現功德，無量所依調伏有情加行功德，平等法身波羅蜜多成滿功德，隨其勝解示現差別佛土功德，三種佛身方處無分限功德，窮生死際常現利益安樂一切有情功德，無盡功德等。

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

「最清淨覺」是初句總標，以「不二現行」到「窮未來際」等二十一句（魏譯分十九句）去解釋它。這是大乘經稱讚佛德經文，本論用二十一種功德配合二十一別句，而這二十一種功德，都是在顯示初句『最清淨覺』。這裡只把它總攝一表，不去逐句的解說了（本文出《大方廣佛華嚴經》，《解深密經》也有）。

┌不二現行……於所知一向無障轉功德┐

│趣無相法……於有無無二相真如最勝清淨能入功德│

│住於佛住……無功用佛事不休息住功德│

│逮得一切佛平等性……於法身中所依意樂作業無差別功德│

│到無障處……修一切障對治功德│

│不可轉法……降伏一切外道功德│

│所行無礙……生在世間不為世法所礙功德│

│其所安立不可思議……安立正法功德│

│遊於三世平等法性……授記功德│

│其身流布一切世界……於一切世界示現受用變化身功德│

最清淨覺┤於一切法智無疑滯……斷疑功德├世尊二十一種功德

｜於一切行成就大覺……令入種種行功德｜

｜於諸法智無有疑惑……當來法生妙智功德｜

｜凡所現身不可分別……如其勝解示現功德｜

｜一切菩薩等所求智……無量所依調伏有情加行功德｜

｜得佛無二住勝彼岸……平等法身波羅蜜多成滿功德｜

｜不相間雜如來解脫妙智究竟……隨其勝解示現差別佛土功德｜

｜證無中邊佛地平等……三種佛身方處無分限功德｜

｜極於法界……窮生死際常現利益安樂一切有情功德｜

｜盡虛空性……無盡功德｜

└窮未來際……（究竟功德）┘

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

於苦於無二中平等業。八、無下劣業。九、無退轉業。十、攝方便業。十一、厭惡所治業，此有二句差別應知。十二、無間作意業。十三、勝進行業：此有七句差別應知，謂六波羅蜜多正加行故，及四攝事正加行故。十四、成滿加行業：此有六句差別應知，謂親近善士故；聽聞正法故；住阿練若故；離惡尋思故；作意功德故，此復有二句差別應知；助伴功德故，此復有二句差別應知。十五、成滿業：此有三句差別應知，謂無量清淨故，得大威力故，證得功德故。十六、安立彼業：此有四句差別應知，謂御眾功德故，決定無疑教授教誡故，財法攝一故，無雜染心故。如是諸句，應知皆是初句差別。

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

┌令入一切智智故……一、展轉加行業─┐
│自知我今何假智故……二、無顛倒業　　│
│摧伏慢故……三、不待他請自然　　　　│
│　加行業　　　　　　　　　　　　　　│
│堅牢勝意樂故……四、不動壞業　　　　│
│非假憐愍故……無染繫┐　　　　　　　│
│於親非親平等心故……恩非恩無愛恚├五、無求染業　　│
│永作善友乃至涅槃為後邊故……生生恒隨轉┘　　　　　│
│應量而語故……語業┬六、相稱語身業　　│
│含笑先言故……身業┘　　　　　　　　　│
│無限大悲故……七、於苦於樂於無　　　│
│　二中平等業　　　　　　　　　　　　│

｜於所受事無退弱故……八、無下劣業 ｜

｜無厭倦意故……九、無退轉業 ｜

｜聞義無厭故……十、攝方便業 ｜

｜於自作罪深見過故┬┬……十一、厭惡所治業｜

｜於他作罪不瞋而誨故┘ ｜

｜於一切威儀中恒修治菩提心故……十二、無間作意業｜

｜不悕異熟而行施故……布施┐ ｜

於一切有情｜不依一切有趣受持戒故……持戒｜ ｜

起利益安樂┤於諸有情無有恚礙而行忍故……忍辱｜ ├十六種業

增上意樂 ｜為欲攝受一切善法勤精進故……精進├十三、勝進行業 ｜

｜捨無色界修靜慮故……禪定｜ ｜

｜方便相應修般若故……智慧｜ ｜

｜由四攝事攝方便故……四攝┘ ｜

｜於持戒破戒善友無二故……親近善士┐ ｜

｜以殷重心聽聞正法故……聽聞正法｜ ｜

｜以殷重心住阿練若故……住阿練若｜ ｜

｜於世雜事不愛樂故……離惡尋思├十四、成滿加行業｜

｜於下劣乘曾不欣樂故┬……作意功德｜ ｜

｜於大乘中深見功德故┘ ｜ ｜

｜遠離惡友故┬……助伴功德┘ ｜

｜親近善友故┘ ｜

｜恒修治四梵住故……無量清淨┐ ｜

｜常遊戲五神通故……得大威力├十五、成滿業 ｜

｜依趣智故……證得功德┘｜

｜於住正行不住正行｜

｜諸有情類不棄捨故……御眾功德┐｜

｜言決定故……決定無疑｜｜

｜教授教誡├十六、安立彼業─┘

｜重諦實故……財法攝一｜

└大菩提心恒為首故……無雜染心┘

如說：由最初句故，句別德種類；由最初句故，句別義差別。

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

第四章 入所知相

第一節 長行

第一項 能入觀體

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

本章主要在說明唯識現觀的證入。「入」是悟入的意思；「所知相」，就是上面說的一切法的三性。合起來講就是：以現觀悟入一切法唯識——從次第悟入三性到悟入平等法界。真正悟入法性的現觀，是出世正見。出世正見，要先由如理作意的加行智——唯識觀引生，所以現在先明能入的唯識觀。唯識觀的觀體，從「多聞熏習所依」而來，可以說多聞熏習是正觀的因緣。多聞大乘法教熏成的聞熏習，叫多聞熏習。熏習所依，可以作兩種解釋：一、熏習的所依：《瑜伽師地論》說是六處相續，本論說是寄在異熟識中。二、所依就是熏習：熏習為淨法的所依。多聞熏習在有漏位中，雖然寄於異熟識中，融合似一，但實屬於法身，「非阿賴耶識所攝」，因它是賴耶的對治種

子性。這聞熏習，「如阿賴耶識」攝持雜染的熏習、為雜染的所依種，它也這樣的「成」為清淨的所依「種子」，能生唯識的觀慧。這觀慧，是「如理作意所攝」的意言性。意言就是意識，它以名言分別為自性，以名言分別的作用而成為認識，所以叫意言。在意言生起時，「似法、似義而生似所取事」，就是現起意言的相識。法是所聽聞的大乘教法，義是大乘教法中所詮的義理。這法與義，都是意識觀想中所似現的所觀影像相，所以叫似法、似義、似所取事，這是能觀意識的相識。另一方面，「有」能認識、能觀察的「見」，就是見識。總這能見、所見的兩方面，就是如理作意所攝的現觀的自體——「意言」。意言下，真諦譯有『分別』二字。

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

第二項 誰能悟入

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

具備什麼條件的人才能引發觀慧，「悟入所應知」的唯識「相」？這在諸經論中，或說夙習三多，或說五事具足，本論說具有四種力的菩薩，才能悟入。一、因力：除一分小乘種姓，其餘具有大乘種姓的人，就是對於「大乘」教法曾經「多聞熏習」在身心六處或心「相續」的賴耶中，熏成了清淨的熏習。這聞熏習，是悟入法相的主因。二、善友力：單有聞熏習還不夠，要「已得逢事無量諸佛出現於世」。逢事，指供養、禮拜、讚嘆、出家、修學等。既逢遇諸佛為善知識，自然能聞法修行，漸漸的悟入法界。所以，眾生不怕不能了生死，只怕不能見佛聞法。多多見佛聞法，是解脫的主要條件。三、作意力：由多聞熏習、親近善友的關係，對大乘甚深的教法，「已得一向」的堅固「決定」的「勝解」，沒有猶豫。有這勝解力，任憑遇到什麼違逆的外緣或任何思想，都不能使他動搖信念，破壞他對於大乘法的修習。四、任持力：對於某種事業所有堪能擔當的力量，叫任持力。對大乘教法生了堅

固的信念以後，進一步的實行六度四攝自利利他的事業——法隨法行，即是「已善積集諸善根」。具備這四種條件，那就成為能悟入、「善備福」德「智」慧「資糧」的「菩薩」。

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

第三項 何處能入

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

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

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

就是十一重無明或二十二重愚及其粗重的能治道。到「究竟道中」，就遠「離一切障」礙，證得無上的佛果。

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

第四項 由何能入

甲 總標

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

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

乙 別釋三練磨心

無量諸世界，無量人有情，剎那剎那證覺無上正等菩提，是為第一練磨其心。由此意樂，能行施等波羅蜜多；我已獲得如是意樂，我由此故，少用功力修習施等波羅蜜多，當得圓滿，是為第二練磨其心。若有成就諸有障善，於命終時即便可愛一切自體圓滿而生；我有妙善無障礙善，云何爾時不當獲得一切圓滿？是名第三練磨其心。

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

釋論說這三種練磨心不單在勝解行地，它這樣的分判：第一練磨心在勝解行地；第二練磨心已得淨心意樂，是地上的菩薩；第三練磨心已得無漏妙

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

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

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

此中有頌：人趣諸有情，處數皆無量，念念證等覺，故不應退屈。諸淨心意樂，能修行施等，此勝者已得，故能修施等。善者於死時，得隨樂自滿

，勝善由永斷，圓滿云何無？

三頌中的第一頌，《大乘莊嚴經論》中也有。初頌重說第一練磨心，諸趣中單言「人趣」，因為佛陀都是在人趣證等覺的，所以只說人趣。次頌重說第二練磨心，「淨心」，簡去不善與無記心，因為菩薩求無上菩提，以菩提心行波羅蜜，這心是純淨的。「勝者」，指菩薩，這菩薩「已得」淨心意樂，「故能修施等」波羅蜜多。第三頌重說第三練磨心，「善者」是修有障善的常人，他們「於死時」，能「得隨」自己所愛「樂」的「自」體圓「滿」的果報。修「勝善」的菩薩，「由永斷」障礙的妙善，「圓滿」的無上佛果怎會不能獲得呢？這三種練磨，從頌文的意見看來：初練磨，是怕自己不是成佛的根性；第二練磨，是覺得難行苦行沒有方法可以做到；第三練磨，是懷疑證得佛果的可能。

丙 別釋斷四處

由離聲聞、獨覺作意，斷作意故；由於大乘諸疑離疑，以能永斷異慧疑故；由離所聞所思法中我我所執，斷法執故；由於現前現住、安立一切相中，無所作意、無所分別，斷分別故。

有四處是悟入所知的障礙，應先加以斷除：

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

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

三、「斷法執」：如果對於所聞思的教法起我能修行的執著，以為這樣修行才對、那樣修行不對。這種分別，雖比不修行的好，但對於體悟真實相

是很大的障礙，《般若經》中稱之為『法愛生』。所以要「離」卻「所聞所思法中」所起的「我我所執」。

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

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

此中有頌：現前自然住，安立一切相，智者不分別，得最上菩提。

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

第五項 由何云何而得悟入

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

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

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

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

怎樣推求呢？先「推求」這似「文」的「名」字：「唯是意言」為性，不是離識實在的東西，也沒有親得所詮的作用，如生死、涅槃、煩惱、菩提的一一名稱，都不過是識上現起的名言相，這是名尋思。佛法中原有名、名身，句、句身，文、文身。文是詮自性的名、詮差別的句的所依，所以此中只舉文作代表，其餘的可以例知。再以觀察慧「推求依此」似「文」的「名」下所詮「之義」，「亦唯」是「意言」為性，無有實義。名與義是互相觀待而假立的，離卻假立的名，不會有義的覺慧。本是離名無體的，但在情執的凡夫，無不隨名言相去推想它的實義——這是義尋思。再進一步，以觀察慧「推求」探究依「名義」的「自性、差別」，亦「唯是」意識上的「假立」。譬如我們發聲相續，成為一個名字；集合幾個名字，成為一句。名能詮表一事一物的自體，如說『無著』。句能詮表事物的差別，如說『無著是唯識學者』。這能詮自性的名、句，都是在意中所起的名言相，依名言相而假立的——這是自性假立尋思、差別假立尋思。「若」能超過推求的尋思，那「時」就能「證得唯有意言」，知道虛妄分別的依他起的如幻假有。同「時」，也就能「證知若名、若義」，與名義的「自性、差別皆是假立」的；「自性、差別」這一切遍計性顯現的「義相」，都是「無」所有的，「同不可得」。證知這唯識假有、似義無實，就是四如實遍智。論文把這尋思推求、遍智實證又作一總結：「由四尋思及由四種如實遍智，於此似文似義意言，便能悟入唯有識性」——上來重在悟入遍計無義。

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

亦亡，這是修唯識觀必經的階段。

第六項 何所悟入如何悟入

於此悟入唯識性中，何所悟入？如何悟入？入唯識性、相見二性及種種性。若名、若義，自性、差別假，自性差別義，如是六種義皆無故；所取、能取性現前故；一時現似種種相義而生起故。如闇中繩顯現似蛇，譬如繩上蛇非真實，以無有故。若已了知彼義無者，蛇覺雖滅，繩覺猶在。若以微細品類分析，此又虛妄，色香味觸為其相故；此覺為依，繩覺當滅。如是於彼似文似義六相意言，伏除非實六相義時，唯識性覺，猶如繩覺，亦當除遣，由圓成實自性覺故。

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

一、何所悟入：悟入唯識，就是悟入前面安立唯識的三相：(一)、「入唯識性」無有實義，(二)、「相見二性」的差別，(三)、「及種種」的行相生起。這三種，是所悟入的境界。名有三種：(1)、名，(2)、名自性，(3)、名差別；義也有三種：(1)、義，(2)、義自性，(3)、義差別，合有六種。觀察這「名」、「義」的「自性、差別」，是以識為性而「假」立的，這「六種義」都「無」所有，像上面已一再說過。既知這一切皆無有義，便是悟入初相的唯有識性。若觀察雖都是虛妄分別，都有「所取」相、「能取」見的二「性現前」，『如此心生，如此相現』，沒有能取、所取的各別實體，就是悟入第二相的相見二性。在這見相交涉、能所取性現前時，於「一時」間內，心中「現似種種」所認識的「相義而生起」；雖有這種種相義，實無所有，還是自心所現的，於是悟入第三相的種種性。這三相，其實是同一唯識觀，雖然次第解說，不但不是前後悟入，並且不是條然不同的三種觀。

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

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

第七項 悟入所知相

如是，菩薩悟入意言似義相故，悟入遍計所執性；悟入唯識故，悟入依他起性。云何悟入圓成實性？若已滅除意言聞法熏習種類唯識之想，爾時菩薩已遣義想，一切似義無容得生，故似唯識亦不得生；由是因緣，住一切義

無分別名，於法界中便得現見相應而住。爾時，菩薩平等平等所緣能緣無分別智已得生起，由此菩薩名已悟入圓成實性。

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

在觀心上，達到義不可得、識也就不可得時，這就悟入圓成實性，悟入「一切義無分別名」的法界。「於法界中」，親證「現見」與法界「相應而住」。這時候的「菩薩」，那「平等平等」的「所緣能緣無分別智已得生起」。能緣智是無分別的，所緣的真如境也是無分別的，在這如智的無分別中，所取能取的行相都不可得。能所雙亡，所以叫平等平等。「由此」平等平等的無分別智現前，「菩薩名已悟入圓成實性」了。這親證法界的聖境，我們是不能想像的。世人的認識，不能超出能取所取的範圍，而這所悟的是寂滅的法性，能知的是般若，都非世間所有。雖有時施設法性是所證、般若是能

證，但只是隨世俗說，實際上能所並泯、難思難議。我們只能說這是離卻一切妄執戲論，直覺萬有的實相。

此中有頌：法、補特伽羅，法、義，略、廣，性，不淨、淨，究竟，名所行差別。

長行中說『住一切義無分別名』，這就是真如法界，是在一切相都不可得的見解上安立的。雖然真如無名，卻非用一無名之名來表示不可。順便就在這裡把十種名說明一下：一、「法」名：五蘊、十二處、十八界等諸法的名字。二、「補特伽羅」名：有情、命者、壽者、眾生、預流、一來、不還等名。三、「法」名：如一經、一偈、一句的能詮教法。四、「義」名：教法中所詮的義理。五、「略」名：就是總名，一名而能通於多法的，如眾生等通名。六、「廣」名：一一法各別的別名，人有人的別名，法有法的別名。七、「性」名：性是能生的根本，阿等字母是文字的根本，稱為性名。八、「不淨」名：六凡的名字。九、「淨」名：已斷除雜染法的四聖名字。這是約補特伽羅說的；也可以約法上講，如煩惱等是不淨，善法是淨。十、「究竟」名：就是諸法實相，真如法界的無分別名。這十者，都是約「名」字「所行」境界的「差別」而建立的。

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

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

地的菩薩，深入諸佛自證的法界，具有佛慧的氣分，所以名「生如來家」，為真佛子。悟入佛的知見，大悲熏心，能繼承諸佛自覺覺他的家業，所以名生如來家，紹隆佛種。那時，能悟得三事平等，正所謂『心、佛及眾生，是三無差別』。凡聖雖有染淨的不同，但心性（法界性）是平等的（講唯心的，即以此為出發點），在生佛間不增不減，所謂『在聖不增，在凡不減』。由此，悟「得一切有情平等心性」（眾生界）、「一切菩薩平等心性」（菩薩界）、「一切佛平等心性」（如來界）。雖有三位差別，而心性是平等平等的。釋論解說為一、有情平等：指一切有情的如來藏性平等不二。二、菩薩平等：指諸大菩薩所起的意樂、所作的事業平等。三、諸佛平等：指十方三世一切諸佛的法身而說。悟入三事平等，「即名為菩薩見道」。見道，約最初見到真理的階段；此後，就踏上修習的道路了。這名字，大小乘共有，不過所見的真理有深淺不同。

第八項 悟入義利

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

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

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

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

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

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

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

照論文看，成辦五事，通於二智的作用，真諦論也是這樣說。不過照世親釋所說『無分別智斷一切障，證得佛法，此後得智復何所用』看來，很像前五事單是根本智的作用，後面所說的才是後得智的功能。如依論解論，五

德是智的功用：像斷見所斷惑，是根本智的力量；修所斷惑，後得智也有斷除的力量。這五德，是通於二智的，但後得智還有它不共的作用。出世止觀的根本無分別智，不能了達諸法的幻相，不能為人說法，所以要起「後得智」。「於一切阿賴耶識所生一切了別相中」，釋論說：『謂識為因見相分中，由後得智見如幻等，及宣說時，皆無顛倒。』這了別相，不單指能了別，能了別與所了別都是明了顯現的，所以叫了別相。從賴耶種子所明了顯現的能了別見及所了別相，後得智能正「見」它的「如幻」如化的唯識「性」，「無」有顛「倒」而「轉」。譬如幻師，幻現象馬等，知道它是虛妄假有的，決不迷惑顛倒，執為實有。「菩薩」於所取能取的了別相中，「如幻師」「於所幻事」一樣，「於」了別的「諸相中」，了知如幻，不起顛倒。為了要利他，又為諸眾生「說因果」法，能如實巧說，「常無顛倒」。這如幻師的以幻告人，使人知幻是幻一樣。

第九項 悟入依止

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

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

在「由四尋思」推求名義無性的觀心中，可以分為兩級：一、「於下品無義忍」的階段：忍是印可、堪忍的意思，是觀慧的別名。順決擇位的觀義無所有的下品忍，尋求名、義、自性、差別皆是意言，理解它唯識無境。這時，「有明得三摩地」。明是智慧，得是獲得，在能發最初得到無義忍的定

心，叫明得三摩地，這就「是煖順決擇分」的「依止」。順決擇分的初位為什麼叫煖呢？這像鑽木取火，在未得火而將發時，必先有煖氣，煖是火的前相；現在修習唯識觀，在未得真抉擇智慧之前，最初現起順於決擇分的智慧前相，所以稱為煖位。

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

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

四、「從此無間伏唯識想」，是第四世第一位。從前忍位進到世第一位，無間隔的伏除了唯識的能取想，通達了依他起的能分別亦空，此時所依的定心，「有無間三摩地」，「是世第一法」的「依止」。因為世第一法只有一剎那，從忍位無間的引起，就一剎那無間的證入見道，所以在時間上是無間的。

上面的四種「三摩地」，「是現觀邊」。無漏的智慧，現證諸法的實相，名為現觀。四加行慧，是現觀前的方便，鄰近於無漏智，而不是真正的無漏智，所以名為現觀邊。修行的過程：先觀所取無，次觀能取亦無，剎那引

生真無漏智，現證了不可得的真實相。以此過程，判四加行與見道。但或者覺得世第一法只一剎那，前三加行既未伏唯識想，現在一剎那間怎樣伏滅呢？於是把伏唯識想的加行推求行相，放在忍位上，分為三忍。但從本論的觀點，觀義是無，是尋思行相，是煖、頂位。四如實智，是悟入真義一分。依唯識的思想，果真在悟入無義以後，再別別的推求能取也不可得嗎？推求也應該屬於煖、頂位；因為若觀能取識不可得，那識也早是所取的義相了。忍是如實智的印所取義空；義空，唯識想也自然的漸泯漸寂。所以本論的解說，忍位是悟入唯識義空；義不得生，自然『似唯識想亦不得生』。所以本論的觀心次第是這樣：

┌尋思位（煖頂）

由依唯識故境無體義成──遍計義無─┼悟入位（忍）

以塵無有體本識即不生──依他識滅──世第一法

應知識不識由是義平等──圓成實證──見道

第十項 云何修道

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

地上「菩薩」悟後的修道，是「如所說安立十地」法門的教法，總「攝」這「一切經」為地上菩薩的所觀境，在定心中「皆」明了「現前」。能觀的智慧，就是「緣總法出世、後得止觀智」——根本智、後得智。出世是根本止觀智，後得是不是出世的呢？它雖是清淨，而是世間的，因為它的觀境有相。這要「經於無量百千俱胝那庾多劫」，不斷的二智數「數修習」，才能獲「得轉依」斷德果——涅槃。並且「為」了「欲證得三種佛身」智德果——菩提，發起這「精勤」勇猛的「修行」。

第十一項 現觀差別

聲聞現觀、菩薩現觀，有何差別？謂菩薩現觀與聲聞異，由十一種差別應知：一、由所緣差別，以大乘法為所緣故。二、由資持差別，以大福、智

二種資糧為資持故。三、由通達差別，以能通達補特伽羅、法無我故。四、由涅槃差別，攝受無住大涅槃故。五、由地差別，依於十地而出離故。六、七、由清淨差別，斷煩惱、習；淨佛土故。八、由於自他得平等心差別，成熟有情加行無休息故。九、由生差別，生如來家故。十、由受生差別，常於諸佛大集會中攝受生故。十一、由果差別，十力、無畏、不共佛法無量功德果成滿故。

本譯的十一種差別，魏譯與隋譯合併了六、七二種，都只有十種。

「菩薩」的「現觀與聲聞」的現觀，自然有著他的別「異」，這裡就「由」二者的「十一種差別」來說明，也就是顯明大乘現觀的所以大。一、「所緣差別」：聲聞以小乘教法為所緣，菩薩卻「以大乘法為所緣」。二、「資持差別」：修福慧的資糧，能生任持的力量，能引發現觀入證的功德，叫資持。小乘沒有大福大智資糧，不過多少積點厭離世間的善根，作為一種解脫的因緣罷了。菩薩則不然，他是「以大福」德、大「智」慧「二種資糧為資持」，才能引發出世現觀。三、「通達差別」：菩薩現觀，不但同小乘一樣的「能通達補特伽羅」無我，還能通達「法無我」。四、「涅槃差別」：小乘攝受無餘涅槃為最終目的，菩薩以「攝受無住大涅槃」為標的，永遠的不住生死不住涅槃，利益眾生，這約安住無差別理而說。五、「地差別」：「依於十地」的修行「而出離」。六、七、「清淨差別」：菩薩不但「斷煩惱」，而且連「習」氣都拔除，因之心得清淨；小乘只能斷煩惱而不除習氣的。同時，菩薩「淨佛」國「土」，得到土淨，這更不是聲聞現觀所能做到的。八、「自他得平等心差別」：菩薩待他人等於待自己，自己想得解脫，就得「成熟有情」，於是勤修「加行」，「無休息」地去化導有情，使自他同得自在。小乘不能通達自他平等一體，只自顧個人的解脫。九、「生差別」：小乘雖說也是佛子，但不能算是佛的嫡子，經上稱他為『婢子』。菩薩「生如來家」中，紹隆佛種，才是如來的真子。十、「受生差別」：小乘人見佛的變化身，都於母胎中受血肉不淨的所依身；菩薩則「常於諸佛大集會中」，即受用土中，「攝受」蓮花化「生」。十一、「由果差別」：菩薩由於因中修六度萬行，「果」上「成滿」「十力」、四「無畏」、十八「不共佛法」

，以及「無量」的殊勝「功德」，小乘只能得三明六通而已。所以《法華經》比小乘聖者為挑糞的工人，大乘佛果是個大富尊豪的長者。

第二節 偈頌

第一項 本論自頌

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

這是論主的結頌現觀次第。前一頌約四尋思講，在煖、頂位；後一頌約四如實智講，在忍及世第一法位。「名」是名言，「事」是義。觀待義而假立名，觀待名而詮表義，這名、義都是由互相觀待而假立的，沒有獨立的實在體，所以叫「互為客」。這互相觀待假立的名、義「性」，我們「應」該去「尋思」觀察它，觀察它的虛妄假立——這叫名尋思及義尋思。「於」名義的自性、差別「二」者，「亦當」以尋思去「推」求，了知它「唯」是心「量」所現的，「唯」是名言「假」立，沒有實在的自體——這叫自性尋思及差別尋思（量是能量，即是知識，唯量就是唯心的意思）。

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

第二項 引分別瑜伽論頌

復有教授二頌，如《分別瑜伽論》說：菩薩於定位，觀影唯是心；義想既滅除，審觀唯自想。如是住內心，知所取非有，次能取亦無，後觸無所得。

「教授」，是佛教開示人們修行的方法，重在修習止觀的次第，像《大乘莊嚴經論》的〈教授品〉，也是專門開示這現觀次第的。這兩頌，「如《

分別瑜伽論》說」。《分別瑜伽論》，相傳是彌勒菩薩說的，可惜已經佚失了。

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

第三項 引大乘莊嚴經論頌

復有別五現觀伽陀，如《大乘莊嚴經論》說：福德智慧二資糧，菩薩善備無邊際，於法思量善決已，故了義趣唯言類。若知諸義唯是言，即住似彼唯心理，便能現證真法界，是故二相悉蠲除。體知離心無別物，由此即會心非有，智者了達二皆無，等住二無真法界。慧者無分別智力，周遍平等常順行，滅依榛梗過失聚，如大良藥消眾毒。佛說妙法善成立，安慧并根法界中，了知念趣唯分別，勇猛疾歸德海岸。

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

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

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

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

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

四、修道：「慧者」就是具有根本、後得二「無分別智」的人，他的智「力」，能「周遍平等」的「常」常時隨「順」真如法界而「行」。親證真如法界以後，更能數數的以二無分別智來隨順觀察，這就能「滅」除所知「依」，就是滅除阿賴耶識中的一切雜染分。這如荊棘叢林的「榛梗」，不把它根本鏟除，永遠是觸處牽礙。賴耶中的雜染種子，是「過失」熏習的總「聚」，就等於榛梗。我們要想出世、直達菩提，必須把它滅除，不然，牽流三界，永無自在分。以無分別智滅除賴耶的榛梗——雜染種子，「如」服阿伽陀的「大良藥消」除「眾毒」一樣。這一切，全在數數修習無分別智的現

觀。

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

第五章 彼入因果

第一節 總明因果

如是已說入所知相，彼入因果云何可見？謂由施、戒、忍、精進、靜慮、般若六種波羅蜜多。云何由六波羅蜜多得入唯識？復云何六波羅蜜多成彼入果？謂此菩薩不著財位，不犯尸羅，於苦無動，於修無懈，於如是等散動因中不現行時心專一境，便能如理簡擇諸法得入唯識。菩薩依六波羅蜜多入唯識已，證得六種清淨增上意樂所攝波羅蜜多。是故於此設離六種波羅蜜多現起加行，由於聖教得勝解故，及由愛重、隨喜、欣樂諸作意故，恒常無間相應方便修習六種波羅蜜多，速得圓滿。

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

先說「由」修「六波羅蜜多得入唯識」的入因：修唯識觀的「菩薩」，理解一切唯識無義，於是「不著」世間的一切「財位」——利祿，並且能將

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

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

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

這三頌依次解釋後面長行中所列的清淨增上意樂的七種相。有的譯本在「所緣故」下，加一『對治故』，成八種相。一、資糧相：「白法」是善清淨法，如雪白的東西不受雜色的染污。這裡就是說彼入因的六波羅蜜多，前五是福德資糧，般若是智慧資糧，此二資糧在勝解行地「已」積集「圓滿」，才能證得清淨增上意樂。二、堪忍相：加行位上的四如實智，是深刻的、敏捷的「利疾忍」。由這智慧，才能勵行難行的六波羅蜜多，印解忍可唯識無義的真理。三、所緣相：「菩薩」以「自乘」的「甚深廣大教」為所緣。甚深是智慧，廣大是前五波羅蜜多，也可說是神通，或禪定，或方便。依大乘六波羅蜜多的教法，修習總空性相，才能了達諸法實性，證得增上意樂。四、作意相：「等」是周遍，「覺」是了知，周遍了知一切法都無有義，「唯」是「分別」心的顯現。由觀察慧——作意，能知一切唯有分別，那就能境空心寂，不起分別，「得無分別智」，這是增上意樂的如實作意。說有八種相的，把這『得無分別智』解說為對治相。五、自體相：意樂，到底是什麼？「悕求」是樂欲，是信的果；「勝解」是深忍，是信的因。既指出因果，信的本身就含攝於中，也就是與欲勝解相應的「淨」信；這與小乘的四證淨相當。因為與無分別智相應，自覺自證，不由他悟，所以「意樂」的自體「清淨」。六、瑞相相：「前」是加行，「此法流」指定中的觀心。定心與水流一樣，水淨了就能映現一切，定心中也能觀一切。因定心的法流水清淨，所以「得見」十方「諸佛」現身說法。這是證入清淨意樂必有的瑞相。七、勝利相：得清淨意樂，見諸佛說法，這時就「了知」自己與無上「菩提」很接「近」，是不「難」證「得」的了。「由此三頌」以下，「總攝清淨增上意樂」的「七」「相」。

第二節 十門分別

第一項 長行

甲 數

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

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

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

二、證諸佛法所依處：證入佛法，主要是定、慧。但不散動——禪定，不是偶然的，必須有不散動的因素；這因素，就是施、戒、忍、進四種波羅蜜多。由於修「前四波羅蜜多」的「不散動因」，才能得禪定波羅蜜多。「次一」慧「波羅蜜多」，就是因那「不散動」而獲得的「成就」。這，因「不散動」的定力「為依止」，就會發生智慧。由智慧的啟發，能「如實等覺

諸法真義」；證悟法界以後，「便能證得一切佛法」。約「證」得「佛法所依」來說，只要六波羅蜜多就足夠了。

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

乙 相

一 六種最勝

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

「相」是六波羅蜜多的體相，要怎樣才能成為六度呢？六度的體相，「由六種最勝」來顯示：一、「所依最勝」：菩薩修習波羅蜜多，是以大「菩

提心為所依」的；離卻上求下化的菩提心，布施、持戒等都不是波羅蜜多了。二、「事最勝」：如布施，內而身心，外而資財，一切的一切都能施捨；其他的五度也如此。在六度的量上，是非常廣大、「具足現行」的。三、「處最勝」：菩薩修習六波羅蜜多，不是為自己，「一切有情」的「利益安樂事」，「為」六度的「依處」。這與前所依最勝不同，前是與菩提心相應，這是大悲心為根本。四、「方便善巧最勝」：在修六度的時候，為通達一切法性空的「無分別智所攝受」。如布施時，不見有施者、受者及布施的財物，三輪體空。《般若經》說『以無所得為方便』，就是這個意思。平常說六波羅蜜多中，般若是智慧，前五是方便，其實無分別智正是大方便。能真實巧用無所得空，才能動、能出，能領導萬行，圓成佛果。五、「迴向最勝」：將修波羅蜜多所得的一切功德，「迴向無上正等菩提」，不作其餘人天或小果的資糧。前面的發菩提心上求下化，是約修習六度的動機說；現在是約修習以後的歸趣說，兩者不同。六、「清淨最勝」：這六度，在無分別智斷除「煩惱、所知二障」的雜染時，以「無障」的清淨心去修習「集起」的，所以叫清淨最勝。具有這六相的布施、持戒等，才是真實的波羅蜜多。

二 四句分別

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

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

丙 次第

何因緣故如是六種波羅蜜多此次第說？謂前波羅蜜多隨順生後波羅蜜多故。

為什麼「六」「波羅蜜多」要依這布施、持戒乃至智慧的「次第」？依前生後，由易生難，從淺入深，必然是這樣的。普通人叫他布施財物，還可以勉強而為，但如叫他守持嚴謹的戒法，就比較難以辦到。先引導他布施，其次再慢慢的教他持戒，再一層層的深入到修習禪定、智慧，這是約依「前波羅蜜多隨順生後波羅蜜多」的次第說的。真諦又說依後後而清淨前前的次第，與《大乘莊嚴經論》同。如要布施，就必須持戒；持戒，布施才能清淨成就等。依這前前生於後後，或後後淨於前前的理由，所以確立波羅蜜多這樣的次第。

丁 訓詞

復次，此諸波羅蜜多訓釋名言，云何可見？於諸世間、聲聞、獨覺施等善根最為殊勝，能到彼岸，是故通稱波羅蜜多。又能破裂慳恪、貧窮，及能引得廣大財位福德資糧，故名為施；又能息滅惡戒、惡趣，及能取得善趣、等持，故名為戒；又能滅盡忿怒、怨讎，及能善住自他安隱，故名為忍；又能遠離所有懈怠、惡不善法，及能出生無量善法，令其增長，故名精進；又能消除所有散動，及能引得內心安住，故名靜慮；又能除遣一切見趣、諸邪惡慧，及能真實、品別知法，故名為慧。

在這「訓釋名言」中，先釋波羅蜜多通名，次釋布施、持戒等別名。波羅蜜多解為到彼岸，但到彼岸指什麼呢？涅槃嗎？不可，小乘也可證得涅槃，而他們所修的施等，卻不能稱為波羅蜜多。所以本論的解說：「世間」是凡夫，「聲聞、獨覺」是小乘，凡夫、小乘所修的「施等善根」都很微劣，現在菩薩所修的，「最為殊勝」，「能」超過他們，「到」大乘果的「彼岸」。這殊勝的施等善根，具這樣意義，「是故通稱波羅蜜多」。

再訓釋施等別名，每一波羅蜜多中，都有一離一得的兩個意義。一、布施：在離一方面，「能破裂慳恪、貧窮」。慳吝是貧窮的因，貧窮是慳吝的果，能修行布施，則能捨離。在得一方面，「能引得廣大財位」的「福德資糧」。由具有這兩方面的作用，所以「名為施」。二、持戒：在離一方面，能「息滅惡戒、惡趣」。惡戒有二種：一是所持的不正戒，像外道的戒；一

是不持善戒，犯殺、盜等，這都叫惡戒，是因。三惡趣，是惡戒應得的果報。守持正戒，能息滅這兩者。在得一方面，未來世「能取得善趣」可愛的果報；現在世能得「等持」，因為不犯戒，就沒有懊悔熱惱，不受他人的譏嫌，心念放下，就能引發安定。因這些意義，「故名為戒」。三、忍辱：在離方面，「能滅盡忿怒、怨讎」。忿怒是不能忍辱，是因；怨讎是忿怒引起的果。你忿恨他人，他人當然與你結成不解的深仇，這唯有忍辱才能除滅。在得一方面，「自」己「能善住」於坦然「安隱」的境地，亦可使「他」人安隱快樂。因這兩方面，「故名為忍」。四、精進，在離一方面，「能遠離所有懈怠」及一切「惡不善法」。懈怠、放逸是生長惡不善法的因，惡不善法是懈怠的果；唯有修行精進，才能遠離懈怠，令未生惡不善法不生，已生的惡不善法息滅。在得一方面，「能出生無量善法，令其增長」廣大。善法出生，是未生善令生；增長，是已生善令增長。這是精進的力用，就是三十七道品中的四正勤，因此「名精進」。五、靜慮，在離一方面，「能消除所有」一切令心「散動」的不善法，像五蓋、失念、散亂等。在得一方面，「能引得內心安住」於專一的境界，不向外面馳求，令內心得到安隱寂靜的喜樂。由這樣的意義，「故名靜慮」。六、智慧，在離一方面，「能除遣一切」決定見性所攝的「見趣」，如五見、二十見、六十二見、百八見等；同時，還能遣除非見所攝分別的「邪惡慧」。在得一方面，「能真實、品別知法」。真實知法，即根本無分別智，因它能了知諸法的真實。品別諸法，即無分別後得智，因它能了別諸法的品類差別。由這理由，「故名為慧」。這六度的梵名中，具有這兩方面的含義，所以解說它的含義，就是解說了六度的別名。

戊 修習

一 總辨五種修

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

怎樣去實行「修習」六「波羅蜜多」呢？這波羅蜜多的「修」法，「略有五種：一、現起加行修」：就是因具備了施者、受者、施物等條件而現起的布施等加行。因有加行的現起，才可以修習布施、持戒等。「二、勝解修」：就是『彼入果』中所說的『由於聖教得勝解』的修習。「三、作意修」：就是『彼入果』中說的『由愛重、隨喜、欣樂諸作意』所起的修習。四、「方便善巧修」：無性釋說是由無分別智攝受而修。應該說，這就是『彼入果』中所說的『恒常無間相應方便修習』。這四種修都是前面說過了的，所以說「此中四修如前已說」。五、「成所作事修」：這是約佛果位上的六度，「如來」對六波羅蜜多的白法已經究竟圓滿，無須乎再修，不過為要成熟有情，所以倒駕慈航，「任運」的廣行「佛事無有休息」，像舟子的往來度人不息。在他「圓滿波羅蜜多」上，「復更修習六到彼岸」。所以《法華經》說：『佛自住大乘，如其所得法，定慧力莊嚴，以此度眾生。』

二 別辨作意修

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

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

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

一、廣大意樂：「菩薩」從初發心「乃至」經過「若干無數大劫」，才能「現證無上正等菩提」。修行布施波羅蜜多的菩薩，「經爾所」——這樣

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

又諸菩薩，即於此中無厭意樂，乃至安坐妙菩提座，常無間息，是名菩薩長時意樂。

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

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

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

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

四、荷恩意樂：「菩薩以」「六種波羅蜜多饒益有情」，「見彼」一切有情「於」自「己有大恩德」，從「不見自身於彼有」什麼「恩」德。因一切眾生無始以來，沒有一個不曾做過自己的父母師長、兄弟同學，那一個於

我沒有恩德呢？同時，眾生又是我的福田，可以增長我的功德，完成自己的無上菩提。假使沒有眾生，六波羅蜜多就不能修習，也就不能成佛。所以覺得眾生於我有大恩德，自然不會有什麼邀功求報的企圖，這是「菩薩」行波羅蜜多的「荷恩意樂」。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

己 差別

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

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

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

「忍三品」：「一、耐怨害忍」：菩薩深入生死苦海，作利益眾生事業的時候，雖遭受有情無故的毀辱、逼害，都能忍受，終不退屈自己的利生工

作。「二、安受苦忍」：於生死海中救度眾生的時候，遭受風吹雨打，寒熱交逼，自然界給予他的種種痛苦也能忍受，不因痛苦而動搖了自己為法的大志。「三、諦察法忍」：以智慧審諦觀察諸法的實相，了達空無自性，於此無自性的甚深廣大教法能深信忍可。

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

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

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

庚 相攝

如是相攝云何可見？由此能攝一切善法，是其相故，是隨順故，是等流故。

「相攝」，是以六波羅蜜多與其餘的一切善法互相攝屬，就是六波羅蜜多攝一切善法，一切善法攝在六波羅蜜多中。本論只說「由此」六到彼岸「能攝一切善法」的一面。「是其相」的相，是體相。照無性的解說，就是施等各自的體相，意思說一切善法中的布施攝在布施中，乃至智慧攝在般若中。然本論此章，實攝取《般若經》義。六波羅蜜多的體相，即是無分別智；離了般若，根本不成其為波羅蜜多。在般若契會空性的融攝中，施等才能到達彼岸，所以六波羅蜜多的體相，即是般若。世親釋是能見此意的。布施等一切善法，與般若波羅蜜多相應，隨順般若而趣入一切智智，這叫「隨順」。還有像佛果位上的大悲、大智等果德，那是波羅蜜多的「等流」了。這樣看，六到彼岸，是可以攝盡一切善法的。

辛 所治

如是所治攝諸雜染，云何可見？是此相故，是此因故，是此果故。

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

壬 勝利

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

「勝利」，就是功德。由於修習布施，所以「菩薩」在「流轉生死」中，得到大「富」大「貴」的勝利。由於修習持戒，便能得圓滿廣「大」的受「生」自體，就是在天上受生。由於修習忍辱，與一切眾生和樂無諍，所以能得到「大朋」——廣大的宗族、「大屬」——廣大的朋友或部屬的勝利。

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

癸 抉擇

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

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

第二項 結頌

此中有一嗢陀楠頌：數、相及次第，訓詞、修、差別，攝、所治、功德，互抉擇應知。

這是重頌長行中次第所說的十門分別，出於《大乘莊嚴經論》第十六品。

第六章 彼修差別

第一節 建立十地

如是已說彼入因果，彼修差別云何可見？由菩薩十地。何等為十？一、極喜地，二、離垢地，三、發光地，四、焰慧地，五、極難勝地，六、現前地，七、遠行地，八、不動地，九、善慧地，十、法雲地。如是諸地安立為十，云何可見？為欲對治十種無明所治障故。所以者何？以於十相所知法界，有十無明所治障住。云何十相所知法界？謂初地中由遍行義；第二地中由最勝義；第三地中由勝流義；第四地中由無攝受義；第五地中由相續無差別義；第六地中由無雜染清淨義；第七地中由種種法無差別義；第八地中由不增不減義，相自在依止義、土自在依止義；第九地中由智自在依止義；第十地中由業自在依止義、陀羅尼門、三摩地門自在依止義。

六波羅蜜多是「彼入因果」，這彼入因果，只分為因果二位；「彼」果「修」的淺深「差別」，這一章要給它說明，這就是「菩薩」所證入的「十地」。

極喜等十地，是約離染方面安立的，「對治十種無明所治障」，所以建立十地。菩薩在修行的過程中，漸離十種無明所治障的隱覆，也就自然次第深入「十相所知法界」。因法界相「有十無明所治障住」，所以在離障證真上建立十地。地有多種的意義，主要的是『依持』義；種種修行的功德，依之而成立，依之而生起，所謂『能生功德名為地』。地的體性，就是無分別智契證法界實相；種種功德，只是地的眷屬莊嚴。在法界的本身上講，唯一法界相，是不能安立差別的；在諸法畢竟空中，初地即十地，十地如空中鳥跡一樣，難思難議。所以現在安立十地，雖也從所證十相法界上說，主要在離障邊。譬如飛機在空中飛行，說它一小時可以飛幾千里，實際上虛空無邊

，它本身沒有里數可以計算，但就飛機飛行的速度而說它的遠近差別。

「十相所知」的「法界」，就是一、「初地中」所得的「遍行」法界相，這從遠離『異生性無明』所顯。異生性無明，依見道所斷的分別煩惱、所知二障而立。未入見道的時候，不能了達諸法實相，是凡夫，就因有這障存在；一入見道，斷這異生性障，就證悟諸法的實相，遍一切一味相，所以稱為遍行法界。二、「二地中」所得的「最勝」法界相，這從遠離『於諸有情身等邪行無明』所顯。邪行無明，就是於諸眾生身誤犯身口意的三業染行，這在初地還是存在著；因它的存在，障於二地。所以從初地趣證二地的時候，不再依有情身等誤犯三業，通達法界的清淨，最為殊勝，所以稱為最勝法界相。三、「三地中」所得的「勝流」法界相，從遠離『遲鈍性無明』所顯。遲鈍性無明，就是對所聞思的法門，時常忘失，不能明記，能障三地的證德。由二地進入三地的時候，修習勝定，契證法界的實相，從平等法界現起大悲大智所起的等流法，就因離去遲鈍性無明而現證通達，契入三地的勝流法界。實際上，初地就已證諸法實相的，現在因三地定力加深，定中遍通一切法而不遺忘，就約這特殊的意義，說它證得勝流法界。

四、「四地中」所得的「無攝受」法界相，從遠離『微細煩惱現行俱生身見所攝無明』所顯。三地有漏心現起的時候，尚有俱生微細的我我所見可以現起（意識相應），這微細的煩惱現行，能障入四地。從三地悟入四地時，破除這微細障，修三十七菩提分，通達法界性中無我我所，所以稱為無攝受法界。五、「五地中」所得的「相續無差別」法界相，從遠離『於下乘般涅槃無明』所顯。聲聞、緣覺厭離生死急求涅槃，不知生死即是涅槃。菩薩在五地中開始能真俗並觀，通達法界的生死涅槃都無差別性，所以就遠離了下乘的般涅槃障，證得相續無差別的法界。六、「六地中」所得的「無雜染清淨」法界相，從遠離『粗相現行無明』所顯。粗相現行，別觀十二緣起的流轉門是雜染的，還滅門是清淨的。若染若淨的差別粗相現行，障蔽了六地無染無淨的妙境。菩薩入六地的時候，修緣起智，觀緣起畢竟空，通達染淨平等，證無染淨法界相。七、「七地中」所得的「種種法無差別義」，從遠離『細相現行無明』所顯。

細相現行，是說前六地的菩薩，對如來的種種教法，還有微細的取相現行。入了七地，連這微細相也除了，純無相觀，通達如來一切法門，法法皆是無差別，便得種種法無差別法界相。八、「八地中」所得的「不增不減」法界相，從遠離『無相作行無明』所顯。第七地雖然無相行，但還是有功用行，這無相有功用，障礙了八地的無功用道。菩薩在悟入第八地的時候，離有功用相，證得無生法忍，通達諸法的不增不減，得二種自在依止，能任運的現起身相及國土。八地菩薩得如幻三昧，觀一切法無礙，隨心所欲現的即能顯現，叫「相自在依止」。能觀諸世界，隨心所欲變的何種國土即能變現，叫「土自在依止」。這兩者，也是八地所證入法界的義相。九、「九地中」所得的是「智自在依止」法界相，從遠離『於饒益有情事不作行無明』所顯。第八地的菩薩，雖得無相樂，但於無相寂滅還有些耽著，還不能無功用行去利樂有情。八地菩薩由佛的勸諭，才從深定中起廣大的利他行，也就是這個意義。這對饒益有情的事，未能無功用行，是第九地的大障，菩薩入九地時，斷此大障，得四無礙智，說法自在，便得智自在依止法界。

十、「十地中」所得的「業自在依止、陀羅尼門、三摩地自在依止」法界相，從遠離『於諸法中未得自在無明』所顯。第十地的菩薩，通達十地位上的法界相，得身口意的三業自在，自在的化導一切眾生。陀羅尼有能持、能遮二義，就是總持一切善法，遮止一切惡法。由定發慧，能總持一切攝持不散。三摩地是正定，即於定而得自在。因這種種深入，離障顯真，所以建立十地。

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

這三頌，是引述《辯中邊論．辯障品》的（十重法界，出《寶雲經》、《勝天王經》）。前二頌重頌十相法界。後一頌明安立十地的所以。文義明顯，不煩重述。

復次，應知如是無明，於聲聞等非染污，於諸菩薩是染污。

上面所談的十種「無明」，都是所知障，而不是煩惱障。「聲聞」、緣覺「等」斷煩惱障證生空理，入無餘涅槃。這十種無明不障礙他們的解脫，在他們的立場說，是「非染污」的。若在「菩薩」，不但要斷煩惱障證生空理，同時還要斷所知障證法空理。這所知障十種無明是覆障法空理的，所以在菩薩的立場說，它「是染污」的。因之，這無明在小乘只是無覆無記的不染污無知，在大乘則屬有覆無記性了。龍樹菩薩說『小乘習氣於菩薩是煩惱』，正是這個見解。

第二節 十地名義

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

關於十地的名義，簡略的解說一下：一、「初地」「名極喜」地：因為「此」初登地的菩薩，是「最初」獲「得能成辦自」己及其「他」有情「義利」的兩種殊「勝功能」，極端的踴躍歡喜，所以叫極喜地。小乘見道只能自利不能利他，所以不名為極喜。二、「二地」「名離垢」地：菩薩在初地，已能遠離粗重的犯戒垢，但微細的毀犯仍然現行。二地菩薩成就性戒，能自然的「遠離」微細的「犯戒垢」，二地是戒波羅蜜多圓滿，所以叫離垢。三、「三地」「名發光」地：這第三地為「無退轉」的「等持」（三摩地）、「等至」（色、無色定）「所依止」。菩薩既得等持、等至，不再退轉。因定力的深入，克服無明黑暗，在勝定中發出無邊慧光，得聞持陀羅尼，為「大法光明」的「所依」，所以叫發光。四、「四地」「名焰慧」地：四地菩薩修習三十七品等「諸菩提分法」，生起智慧的火焰，能「焚滅一切障」，

像火燒一切薪木一樣，所以叫焰慧地。五、「五地」「名極難勝」地：「真諦智與世間智」是「更互相違」的——一個無分別，一個有分別；一個不緣名相，一個緣名相。這二者不易合作，所以初地到四地，都是有真智時無俗，有俗智時無真；要二智並觀、融然一味，是很困難的。登五地的菩薩，能二智並觀二諦，「合此難合」的二智「令」它「相應」，這是極難能可貴的，所以叫極難勝地。六、「六地」「名現前」地：六地菩薩觀察十二「緣起智（加行智）為所依」，「能令般若波羅蜜多」的無分別智「現在前」，親證緣起即空的如性，通達諸法緣起，離一切染淨相，所以叫現前地。七、「七地」「名遠行」地：七地菩薩真俗二智平衡觀察，可以不加強有力的功用，到達了有「功用行最後邊」際。過此入八地，就是無功用行，可以說這七地是有功用行與無功用行的分界線。因為它在最後邊，所以叫遠行地。八、「八地」「名不動」地：這第八地，「由一切相有功用行不能動」。七地菩薩雖也無一切相，但因為還有功用行，不能任運自在而轉，還不能說不動。八地菩薩得無功用行，非煩惱等能動，所以叫不動。九、「九地」「名善慧」地：因為九地「得最勝無礙智」，無礙智就是法、義、詞、辯的四無礙，得四無礙，能遍十方世界為一切有情善說妙法。『無礙力說法，成就利他行』，故叫善慧地。十、「十地」「名法雲」地：有三種意義，(一)、「得總緣一切法智，含藏一切陀羅尼門、三摩地門」，這十地的二智，對一切法若真若俗，能在一念心中遍緣一切。這法智猶如大雲，陀羅尼與三摩地門功德猶如水。大雲的法智能含藏功德水，所以叫法雲。(二)、「譬如大雲能覆如空廣大障」，太空是廣大無量的，像眾生無始來的微細障；法智如浮雲，可以覆蔽這如虛空一般廣大的惑智二障，不使現前，所以叫法雲。(三)、「於法身能圓滿」，如大雲可以降注淨水，充滿虛空，法智能出生無量的殊勝功德，圓滿所證所依的法身，所以叫法雲。

第三節 辨得差別

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

「得此諸地」有「四種」不同：「一、得勝解」：得真正深刻的理解，信忍十地的境界確如佛所啟示的那樣，獲「得」這「諸地」的「深信解」，也名為得十地。「二、得正行」：地上菩薩，修「得諸地相應」，得「十種正法行」，如《辯中邊論》頌說：『謂書寫供養，施他聽披讀，受持正開演，諷誦及思修。』(一)、書寫，(二)、供養，(三)、轉施，(四)、聽聞，(五)、披讀，(六)、受持，(七)、開示，(八)、諷誦，(九)、思惟，(十)、修習。菩薩能得與諸地的正法行相應，也就稱為得十地。「三、得通達」：「初地」最初通「達法界」，名為通達。當初地通達法界「時」，就是「遍能通達一切地」，因為法界是無差別的，初地的法界與十地的法界平等平等，因之就稱為得十地。「四、得成滿」：於「諸地」「修」習的正行，從初地「到」十地的「究竟」成滿，約十地的圓滿證得說，叫得十地。

【附論】真諦譯說：隨得一相，就可以證驗他已是地上的菩薩，除了登地的菩薩，是沒有這四種相的。但依論文看來，前二得相是地前，後二得相才是地上的。《大乘莊嚴經論．行住品》說：初地至七地得通達，八地至十地得成滿，與本論所說略有不同。這四相得十地，似乎是融貫經中所說得入十地的不同。本論的意見，或是約勝解十地說得十地，或是約修正行說，或是約通達法界說，或是約修行圓滿說得十地。前兩者是有漏的解行；第三約證入法界；真正的圓滿證得十地，是第四的得成滿。這與龍樹菩薩的五菩提、天臺的六即佛等思想相同。

第四節 辨修習

第一項 修止觀

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

凡是地上「菩薩」，不論在那一「地中」，都要「修」習「奢摩他」（止）與「毘鉢舍那」（觀）二門。這止觀是怎樣修得的呢？「由五相修」：一、「集總修」，集所有的大乘教法，作總相觀察，一法如此，法法如此。這可通於有相修及無相修的兩種，但現在約有相修說，所以又說第二、「無相修」。於離名相的一真法界性中，觀察一切法皆不可得，名無相修。但無相修或者還有功用，所以說第三、「無功用修」。不加作意，不由功用，能任運的止觀雙運，無功用修。四、「熾盛修」，修習無功用行，念念增勝，不因得無功用道而停滯，故名熾盛修。五、「無喜足修」，雖得念念增盛，但不以此為滿足，仍是著著上進，所以說是無喜足修。

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

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

第二項 修十度

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

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

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

「二、願波羅蜜多」：行菩薩道的大心有情，「發種種微妙」不可思議的「大願，引攝」眾生，使他成為「當來波羅蜜多（到彼岸）」的「殊勝眾緣」；願與同行同志的有情集合在一處，實現清淨佛土。佛教叫人發願的用意，就是要吾人將修行集積的功德，用在某一目的上；因為各人的目的不同，故雖同一功德，而所得的結果大有差別。大乘佛法，不願將有用的功德，

消耗於人天、小果上，故特提出願波羅蜜多。但發了願就得去實行，所謂『願為行導』。願海一定要由行山去填補，才得滿足；阿彌陀佛的淨土，實現在西方極樂世界，這不但憑他的四十八微妙大願可以奏功，而是由於他的實踐所成的。

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

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

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

約增勝說，固然是一地別修圓滿一波羅蜜多，但就總相修集來說，那就一地中並不唯修一度，是遍修十度的，所以「一切地中，非不修習一切波羅蜜多」。這樣的「法門」，都「是波羅蜜多藏之所攝」。波羅蜜多藏就是大乘法的總稱（除了秘密大乘法；秘密法是波羅蜜多藏以外的，稱為陀羅尼藏），並非單指《般若經》。整個佛法不外乎大乘、小乘，總一切大乘教法，名波羅蜜多藏；總一切小乘教法，名小乘法藏。

第五節 修習位時

第一項 長行

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

菩薩修行成佛的時間，也是一重要的問題，這裡要討論它。修行的時間，要「經三無數大劫」，在這三無數大劫中，又分為五個階段。「五補特伽羅」並非五個人，只是在一個人修行經過的階段上說為五人。經三阿僧祇劫成佛，是大小乘共的，不過阿僧祇的解釋，在數量上有多少出入。梵語阿僧祇，中國話就是無數。真諦譯本，這裡又說有七阿僧祇劫及三十三阿僧祇劫二說。他說『餘部別執』、『有諸大乘師』，可見係當時印度學派的異說，大概不是無著本論所有，是真諦三藏順便引述來的。第一「勝解行補特伽羅」，他雖沒有證真，但對佛法已得殊勝的信解，故稱他為勝解行地。就是十住、十行、十迴向的菩薩，他要「經」過「初無數大劫」的「修行」，方得「圓滿」。第二「清淨增上意樂行補特伽羅」與第三「有相行」、第四「無相行補特伽羅」，都能以無分別智契證諸法實性。從初地到十地，都可以稱為清淨增上意樂的菩薩。在這親證法界的清淨增上意樂者之中，「前六地」名為有相行補特伽羅，「第七地」名為無相行補特伽羅，從初地至七地，要「經第二無數大劫」的「修行」，方得「圓滿」。此中只有兩類補特伽羅，合前後二種，共有四位，並沒有五種的補特伽羅。真諦說，初地到四地是清淨增上意樂。《大乘莊嚴經論》說，初地是清淨增上意樂，二地到六地是有相行，第七地是無相行。這樣把清淨增上意樂局在初地或前四地上，雖不契合遍通十地的意義，但是合於五補特伽羅的數目。第五「無功用行補特伽羅」：菩薩「從」七地的無相有功用行進一步踏入第八地的無功用行，「從此」到「第十」法雲「地」，「經第三無數大劫」的「修行」，就得究竟「圓滿」。這五補特伽羅，第一與第二的分別，是有否親證。在親證中，又分為有相、無相、無功用三類，攝表如下：

┌勝解行……十住、十行、十迴向──初無數大劫

│

五補特伽羅┤ ┌有相行……初地至六地┐

│ │ ├一二無數大劫

└清淨增上意樂行┤無相行……七地──┘

│

└無功用行…八地至十地──三無數大劫

第二項 偈頌

此中有頌：清淨、增上力，堅固心、昇進，名菩薩初修無數三大劫。

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

第七章 三增上學

第一節 增上戒學

第一項 出戒說處

如是已說因果修差別，此中增上戒殊勝，云何可見？如〈菩薩地〉正受菩薩律儀中說。

依增上戒而修學，名為增上戒學。關於菩薩增上戒學的戒體、戒相等，本論並沒有一一的解說，只是指出它的說處罷了。「如〈菩薩地〉正受菩薩律儀中說」，這〈菩薩地〉，是瑜伽《十七地論》中的第十五地；在這地中，有一〈戒品〉，廣談菩薩的律儀。真諦又說：這菩薩地是指《十地經》中的第二地，《十地經》中的第二離垢地，確乎也說到菩薩的戒法，但本論所指的應該是《瑜伽師地論》。《瑜伽師地論》先出，《攝大乘論》後造，在《瑜伽師地論》既詳細說過，這裡指出它的說處就是，不須重說了。

第二項 辨四殊勝

甲 總標

復次，應知略由四種殊勝故此殊勝：一、由差別殊勝，二、由共不共學處殊勝，三、由廣大殊勝，四、由甚深殊勝。

菩薩的增上戒，「殊勝」於小乘戒的，這可「由四」義來說明。

乙 差別殊勝

差別殊勝者，謂菩薩戒有三品別：一、律儀戒，二、攝善法戒，三、饒益有情戒。此中律儀戒，應知二戒建立義故；攝善法戒，應知修集一切佛法建立義故；饒益有情戒，應知成熟一切有情建立義故。

「差別」是品類的意思，小乘戒的品類少，大乘戒的品類多，所以大乘戒是「殊勝」的。大乘「菩薩戒有三品別：一、攝律儀戒，二、攝善法戒，三、饒益有情戒」。像在家二眾所受的五戒、八關齋戒，出家五眾所受的比丘戒、沙彌戒、比丘尼戒、沙彌尼戒、式叉摩那戒都是律儀戒，是七眾弟子各別受持的。它的功用，重在消極的防非止惡。菩薩的律儀戒，像梵網戒、瑜伽戒，是七眾弟子修學大乘的通戒，兼有積極行善利生的功能。這裡的「律儀戒」，為攝善法、饒益有情「二戒建立」的所依，後二戒要依律儀戒才能成立。要自己先離惡，才能進一步的修十波羅蜜多的善法，以饒益成熟一切有情。而且不修善法、不利有情，也就違犯菩薩的律儀。這自他二利的功德，都是依律儀戒的防非止惡而成立的。「攝善法戒」，「建立」在自己「修集一切佛法」的功德上，菩薩所修的波羅蜜多等都屬此。「饒益有情戒」，「建立」在利益「成熟一切有情」上，如四攝、四無量心等行門都是。大乘菩薩有三聚淨戒，小乘沒有後二，所以大乘戒殊勝。

丙 共不共學處殊勝

共不共學處殊勝者，謂諸菩薩一切性罪不現行故，與聲聞共；相似遮罪有現行故，與彼不共。於此學處，有聲聞犯、菩薩不犯，有菩薩犯、聲聞不犯。菩薩具有身、語、心戒，聲聞唯有身、語二戒，是故菩薩心亦有犯，非諸聲聞。以要言之，一切饒益有情無罪身、語、意業，菩薩一切皆應現行、

皆應修學。如是應知說名為共不共殊勝。

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

的，就是「共不共殊勝」。

丁 廣大殊勝

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

「廣大殊勝」，「由四種廣大」來顯示：一、大乘有「種種無量」的「學處」，平常說『三千威儀，八萬細行』，這是依律儀戒數量上的「廣大」而說的。二、修習菩薩的律儀，能夠「攝受無量福德」資糧，這是依攝善法戒的功德說。三、菩薩「攝受一切有情」，使他們於現生中獲得種種「利益」，於未來生中得到「安樂」，菩薩利他的「意樂廣大」殊勝，這是依饒益有情戒意樂上說。四、由上三種的廣大為所依，菩薩律儀，能「建立無上正等菩提」，這是從「廣大」果說的。小乘雖有律儀，但在離惡、行善、利他、得果上看，都沒有菩薩律儀的廣大。

戊 甚深殊勝

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

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

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

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

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

己 結

由此略說四種殊勝，應知菩薩尸羅律儀最為殊勝。

上面「略說」的「四種殊勝」，不是二乘所能做到，可以說明「菩薩」「律儀」的「最」「勝」。

第三項 指餘廣說

如是差別菩薩學處，應知復有無量差別，如毘奈耶《瞿沙方廣契經》中說。

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

第二節 增上心學

第一項 標差別

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

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

第二項 辨差別

甲 所緣差別

所緣差別者，謂大乘法為所緣故。

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

乙 種種差別

種種差別者，謂大乘光明、集福定王、賢守、健行等三摩地，種種無量故。

菩薩有「種種無量」的深定，現在舉出四種最重要的作代表：一、「大乘光明」定，從定發無分別慧光，照了一切大乘教理行果，名光明定。三地名發光地，所以有人把此定配前三地。二、「集福定王」，王是自在的意義，菩薩在禪定中，修集無量福德，而獲得自在（定王二字，魏譯與藏譯都連下讀為定王賢守）。三、「賢守」，賢是仁慈，守是守護，得此定的，能深入慈悲心，守護利樂有情。四、「健行」，即是首楞伽三摩地，十地菩薩與佛是雄猛無畏大精進的健者，健者所修的定，最為剛健，所以名為健行。這四種三摩地，光明定是重在契入真理的智慧，集福定王重在修集福德；這兩者還重於自利。賢守定重在方便利他；由自利利他，達到究竟的健行。這四定可以配十地：

初地至三地——大乘光明

四地至七地——集福定王

八地至九地——賢 守

十 地——健 行

丙 對治差別

對治差別者，謂一切法總相緣智，以楔出楔道理，遣阿賴耶識中一切障麁重故。

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

丁 堪能差別

堪能差別者，謂住靜慮樂，隨其所欲即受生故。

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

戊 引發差別

引發差別者，謂能引發一切世界無礙神通故。

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

己 作業差別

一 引發神通業

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

引發差別，約從定發通而說；因通力而起的種種作業，即「作業差別」。「能振動」一切世界。放種種光明「熾然」的烈焰。所放的光明，照十方世界無不「遍滿」。本來所不見的他方世界諸佛菩薩與此界的幽闇處，因光明遍照「顯示」可見。因神通力能令四大體性互相「轉變」，如變地成水，變水成火等。又能隨心所念「往來」十方世界，剎那間即到。「卷舒」，約空間說，卷須彌入一芥子，舒一芥子納須彌；約時間說，舒一剎那為無量劫，卷無量劫為一剎那。八地以上的菩薩，「一切」有情無情的「色像皆」可攝「入身中」，在色身上顯現。能應機變化，應以何身得度即現何身而為說法，隨「所往」而化身與它「同類」。或「顯」示令眾生見，或「隱」藏令不見。能變魔為天，變天為魔，一切「所作」都能「自在」。菩薩的殊勝神通，能蔽「伏他」一切凡小的劣「神通」。加被說法者，「施」與「辯」才無礙；加被聽法者，能施「念樂」，使他歡喜善解，經久不忘。在說法時，為攝化他方一切有情來集會聽法，所以「放大光明」。「引發如是」的廣「大神通」，造作這樣廣大殊勝的事業，為小乘神通所不及的，故名作業差別。

二 引發難行業

(一) 正明十種難行

又能引發攝諸難行十難行故。十難行者：一、自誓難行，誓受無上菩提願故。二、不退難行，生死眾苦不能退故。三、不背難行，一切有情雖行邪行而不棄故。四、現前難行，怨有情所現作一切饒益事故。五、不染難行，生在世間不為世法所染污故。六、勝解難行，於大乘中雖未能了，然於一切廣大甚深生信解故。七、通達難行，具能通達補特伽羅、法無我故。八、隨覺難行，於諸如來所說甚深秘密言詞能隨覺故。九、不離不染難行，不捨生死而不染故。十、加行難行，能修諸佛安住解脫一切障礙，窮生死際不作功用，常起一切有情一切義利行故。

引發差別中，還能「引發」總「攝諸難行」的「十難行」：「一、自誓難行」：無上菩提不是輕易能證得的，然而能發「誓受無上菩提」的大「願」，在上求下化的目的未達，誓不中止。「二、不退難行」：久在「生死」海

中，和光同塵去化度有情，雖受寒暑飢渴等「眾苦」的逼迫，終「不能退」屈他堅強的志願。「三、不背難行」：「一切有情雖」是剛強難調、不受教化而「行邪行」，然菩薩終「不棄」捨他，以無限止的慈忍，用種種方便去引攝感化他。「四、現前難行」：縱然是菩薩大「怨」讎的「有情」，也決不懷恨，只要有機會，菩薩便能「現作一切饒益」他的「事」。「五、不染難行」：「生在世間，不為」利衰毀譽稱譏苦樂的「世法所染污」，像淤泥中的蓮花一樣。「六、勝解難行」：「於大乘」的甚深微妙教法，「雖」還「未能了」解明白，但能「於一切廣大甚深」處「生」堅固的「信解」，信佛所說的教法，確能利益眾生，沒有不是真實的。「七、通達難行」：人法二無我，原是不容易通達的，如小乘人就不能通達法無我，但菩薩「能」「具」足「通達補特伽羅」與「法無我」。「八、隨覺難行」：「於諸如來所說」的「甚深秘密言詞」，「能隨」它的正義而「覺」了，這在下面詳說。「九、不離不染難行」：凡夫不離生死就要染著，小乘不染生死就要捨離，菩薩能「不捨生死」化度有情，同時又「不」為生死所「染」污。「十、加行難行」：菩薩「能修」佛果無盡大行的加行，像「諸佛」如來到斷除二障，「安住解脫一切障礙」，究竟成佛以後，因悲願的熏發，能「窮生死際不作功用」，依法身現起應化身，任運「常起」度脫「一切有情」的「一切義利行」。這恒利有情的功能，是佛陀果德的大用，菩薩在因位上就能欣修此行，以求達到度脫一切有情的目的。這十難行，總攝了菩薩從神通引發的一切廣大行。

(二) 廣辨隨覺難行

(1) 約六度釋

復次，隨覺難行中，於佛何等秘密言詞彼諸菩薩能隨覺了？謂如經言：云何菩薩能行惠施？若諸菩薩無少所施，然於十方無量世界廣行惠施。云何菩薩樂行惠施？若諸菩薩於一切施都無欲樂。云何菩薩於惠施中深生信解？若諸菩薩不信如來而行布施。云何菩薩於施策勵？若諸菩薩於惠施中不自策勵。云何菩薩於施耽樂？若諸菩薩無有暫時少有所施。云何菩薩其施廣大？若諸菩薩於惠施中離沙洛想。云何菩薩其施清淨？若諸菩薩殟波陀慳。云何

菩薩其施究竟？若諸菩薩不住究竟。云何菩薩其施自在？若諸菩薩於惠施中不自在轉。云何菩薩其施無盡？若諸菩薩不住無盡。如於布施，於戒為初，於慧為後，隨其所應當知亦爾。

十難行中的第八「隨覺難行」，「於佛」的「秘密言詞」「能隨覺了」，前雖略說，但還沒有明說。這有關於大乘經的深義，所以特別提出解釋。像這段六度的經文，就是秘密言詞，都要給以不同的解說才能合乎佛意。一、「能行惠施」，一般的說，需要廣作內外身物一切的布施，才叫惠施。然「菩薩」惠施，雖「無少所施」，卻已成為「於十方無量世界廣行惠施」。怎麼講呢？這菩薩雖不行施，但見他人行施，生歡喜心，這隨喜行施的功德，就等於自己行施。並且，菩薩攝一切眾生為己體，把他人看為自己一樣，通達自他平等，所以眾生行施就是自己行施，雖自己不施絲毫，已經是廣行布施了。還可以這樣解：菩薩以空慧觀察一切，知一切皆非我非我所，什麼都不是自己的，拿什麼去布施人？因此，雖終日布施，而不見少有所施；不見有少少的布施，才是真實的廣行布施。二、一般的見解，要甘心樂意的歡喜布施才是「樂行惠施」；然而「菩薩於一切施都無欲樂」，離去一切貪欲，一切法不能味著心，無所不捨，才是真正的樂行惠施者。

三、「菩薩於惠施中深生信解」，不是因他人的宣傳解說而信。「菩薩不信」一切，就是「如來」說的行施有什麼功德、為什麼應該布施，菩薩都不因此而信受。菩薩的信解，是自己從內心深處發出的信念，明確堅定，不由他人的教誨而起信仰去實「行布施」。四、世間人或由自己的警策，或由他人的鼓勵，便能不斷的行施，但「菩薩於惠施」這件事，不但不要他人來策勵，並且「不」須「自」己「策勵」自己。這是因菩薩生性就會精進行施，很自然的使他不得不去布施，這不是策勵，實在就是「菩薩」的「於施策勵」。五、對布施發生愛重心，時時刻刻的想行布施，叫「於施耽樂」。「菩薩」的大施，從來不曾間斷過，因此就「無有暫時」的「少有所施」，這沒有片刻的間斷，真是愛好布施到極點了。六、『沙洛』，表面看來是『堅密』義，但從另一方面——秘密——看，卻是『流散』的意思。「於惠施中離沙洛想」，就是在定中行施，沒有散亂。定中能遍緣一切有情，分身無數

等，所以名「廣大」「施」。

顯了與秘密，只是同一名詞的兩種不同含義，常用的稱為顯了義，也是人所共知的。如說團結，它的意義自然在結合上。但甲與乙的結合，等於在說甲與其餘丁、戊等分離，分離就是團結一名潛在的含義。沙洛是堅密，又是流散，也只是這個意義。中國文字中的亂字，又可以作治講，香字可作臭講，也是同一意義。這些，是文字學上的普通現象，佛經只拿它來應用而已，不要以為秘密就是神秘。七、殟波陀，在明顯方面說是『生起』義，在秘密方面講是『拔足』。「菩薩殟波陀慳」似乎是生起慳心，其實是拔起慳貪的根本，除了慳貪的根蒂，自然「其施清淨」。八、究竟布施，如小乘的安住究竟無餘涅槃，自大乘看來，它不能究竟布施利生。「菩薩不住究竟」，盡未來際利樂有情，他的布「施」才是「究竟」的。九、自在布施，菩薩於施捨轉滅慳貪，使他不自在；「於惠施中」，慳貪「不」能「自在轉」起，菩薩的「施」才能「自在」。十、無盡施，無盡是般涅槃，「菩薩不住無盡」的涅槃，常行施捨，所以「其施無盡」。

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

(2) 約十惡釋

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

經中還有依十惡業道而說的秘密言詞，似乎是說行十惡，其實不然。一、能「斷眾生」的「生死」，截斷他的無始「流轉」，使他不再受生，這叫「能殺生」。二、繫屬於魔而不繫屬於佛菩薩的「諸有情」，不但「無有與者」

，魔王還常常來爭奪，但佛菩薩把他「攝取」過來，雖不信從，也得想法攝受他，這叫「不與取」。三、諸菩薩「於諸」淫「欲」行，「了知」它「是邪」行，正知這種種欲邪行去「修正行」利益有情，叫「欲邪行」。四、佛說一切皆是虛妄，菩薩「於」虛「妄」法「中能」詳細的「說」它「為妄」，這叫「能妄語」。五、貝戍尼，習用的意思是離間，如果彼此相離有間，這離間就含有空義了。菩薩「常居最勝」的「空住」，所以叫「貝戍尼」。六、波魯師，顯義是粗惡語，但它的密意，波是善，魯是所知，所知彼岸指生死那邊的大般涅槃，菩薩「善」能「安住所知彼岸」，所以叫「波魯師」。七、菩薩能善巧安立「正說」佛「法」的無量「品類差別」，使它斐然成章，叫「綺間語」。八、離欲才能入定，但菩薩念念「欲自證得無上靜慮」，可以說是大欲——「能貪欲」。九、菩薩的「心能」「憎」惡厭「害一切煩惱」，嫉惡如仇，這叫「能瞋恚」。十、在依他起的「一切處」中，所依的「遍行」——遍計性的「邪性」，能「如實」的知「見」。邪者見它是邪，所以叫「能邪見」。上面引的兩類經文，可說是『正言若反』，是不能用常用的訓釋去解釋的。

(3) 約甚深佛法釋

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

經中還有依佛行果來談「甚深佛法」的，也「應」該正確的去解「釋」：一、「常住法是諸佛法」，這是約諸佛「法身是常住」說的，一切佛法皆依這常住的法身。二、「斷滅法是諸佛法」，因為「一切」染污粗重的「障」垢，在佛果上是「永」遠「斷滅」的。三、「生起法是諸佛法」，「變化身」的隨類應「現」，從法身「生起」，化一切有情，所以說生起法是佛法。四、

「有所得法是諸佛法」，「諸有情」的「八萬四千」煩惱「行」，「及彼對治」的八萬四千法門，「皆」是「可得」的，不能說它沒有。《辯中邊論》的以『許滅解脫故』，成立依他、雜染的非全無，可作這有所得的解說。五至八、「貪」、「瞋」、「癡」、「異生法」，都「是」「佛法」，佛菩薩「自」發「誓」願，「攝受」一切具足「有貪」等三毒的「有情為己體」，貪、瞋、癡等自然也不出佛法之外。九、「無染法是諸佛法」，「成」就圓「滿」的清淨「真如」本來清淨，煩惱、所知等「障垢不能染」污。十、「無污法是諸佛法」，諸菩薩有大智慧，雖「生在世間，諸世間法」都「不能污」染它。

三 引發四種業

又能引發修到彼岸、成熟有情、淨佛國土、諸佛法故，應知亦是菩薩等持作業差別。

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

第三節 增上慧學

第一項 安立相

甲 標

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

菩薩的三增上學，已依次說了戒、心二學，未說明「增上慧」學的「殊勝」。增上慧就是無分別智，現在以「自性、所依」等十六相來成立。這是總標，到下面一一別釋（陳、隋二譯在「行相」後有建立與釋難二相，奘譯沒有。釋難就是行相中所提出的問題，不是直接顯示無分別智，故攝在行相

中，比較更適當）。

乙 釋

一 略釋自性

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

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

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

二 別釋諸門

(一) 自性

於如所說無分別智成立相中，復說多頌：

諸菩薩自性，遠離五種相，是無分別智，不異計於真。

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

(二) 所依

諸菩薩所依，非心而是心，是無分別智，非思義種類。

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

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

(三) 因緣

諸菩薩因緣，有言聞熏習，是無分別智，及如理作意。

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

(四) 所緣

諸菩薩所緣，不可言法性，是無分別智，無我性真如。

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

(五) 行相

(1) 正釋

諸菩薩行相，復於所緣中，是無分別智，彼所知無相。

所緣是心的對象，「行相」是心行於境發生關係的相貌。有無分別智，也有無分別境，但它的行相卻不可說。「無分別智」「於所緣中」親證「彼所知」境，是「無」有名言「相」貌的，離言說的真實法性不能說有行相，若世俗智以行相取，就不能親證真如，不是正覺法性了。

(2) 通疑難

相應自性義，所分別非餘，字展轉相應，是謂相應義。非離彼能詮，智於所詮轉，非詮不同故，一切不可言。

為什麼體證法性沒有行相呢？這先要知道我們平常所知所取的行相是什麼？我們平常所認識到的是義——名「字」的「展轉相應」，彼此間發生聯繫，成為名義「相應」的「義」相。在聲音方面，一個字與一個字連起來便成名，一個個的名連起來便成句，名句是因緣和合假有的。一切法不離名言相，能表詮的是名字，心上顯了的表象概念等，也仍然是名字。這名字「相應」為「自性」的「義」，是遍計所執性。吾人一般心識行於境相的「所分別」，並「非」離此而別有其「餘」什麼東西。事實上，除了這相應的義，吾人是不能理解什麼。

平常所行的義相是『名前覺無』的，不是法的真相。怎知它『名前覺無』呢？在認識時，「非」是「離彼能詮」的名言，有「智於所詮」的義相上「轉」，所取的義相不能離去能詮而有它的體性，所以不是法的真相。要起能詮才知道所詮，故所詮不能離開能詮。然而吾人總覺得有所詮的東西存在，

再有能詮去詮表它，這也不對，一名能詮種種義，一義能立種種名，名言並「非」能「詮」表一定的所詮。『多名不決定』，能所詮「不同」，所以「一切」法的真實性「不可言」說。

前說五相，以無分別智自性為主體，談到它的所依、（增上緣）所緣、因緣，和智證所緣的行相。

(六) 任持

諸菩薩任持，是無分別智，後所得諸行，為進趣增長。

「任持」就是攝持，「無分別智」有力量能使五度等萬行成就，達到目的，所以經上說『五度如盲，般若如導』。般若能為其餘波羅蜜多的領導，使「後所得」的種種「諸」菩薩「行」，因智的導引而得「進趣」一切智海，漸漸的「增長」到成熟圓滿。

(七) 助伴

諸菩薩助伴，說為二種道，是無分別智，五到彼岸性。

無分別智的證得無上正覺，要有其餘的助伴扶助，才能成滿。「菩薩」「無分別智」的「助伴」是什麼呢？就是其餘的「五到彼岸」。此五波羅蜜多「說為二種道」：布施到精進，是資糧道；禪定為般若所依止，是依止道。由此二道，助成無分別智到究竟圓滿。六波羅蜜多雖是各有殊勝，不過般若可說起著領導的作用。任持與助伴二相，互為俱有、相應因與士用果。單依無分別智說，五度為助伴，般若是士用果。

(八) 異熟

諸菩薩異熟，於佛二會中，是無分別智，由加行證得。

『因是善惡、果唯無記』的異熟果，是唯屬有漏業感的。無分別智是出世法，怎麼能說感異熟呢？地上菩薩的殊勝身，由地前所積集的十王大業所成，不過藉大悲、般若等助發。《勝鬘經》說：『無明住地緣，無漏業因，生阿羅漢、辟支佛、大力菩薩三種意生身』的異熟果。這雖名為無分別智的異熟果，其實是增上果。這「菩薩」「無分別智」的「異熟」，是「於佛」

的受用及變化身的「二會中」受生。這二會中受生的異熟差別，「由加行證得」的二無分別智來顯示。修行加行無分別智，能在變化身的大會中感受異熟；若已證得無分別智，那就在受用身的大會中感受異熟。

(九) 等流

諸菩薩等流，於後後生中，是無分別智，自體轉增勝。

由同類因所生起的，叫「等流」果。無分別智的等流果，就是說前前生中的「無分別智」，在「後後生中」，智「體」更為「增勝」。如初地的無分別智，引生二地的無分別智，二地智是初地智的等流果，勝於初地智。

(十) 出離

諸菩薩出離，得成辦相應，是無分別智，應知於十地。

出離就是出離煩惱、所知二障，得到涅槃，是離繫果。「菩薩」「無分別智」「於十地」中，初地見道最初離繫，得此智的時候，叫做「得」相應；以後諸地的離障妙智，叫做「成辦」「相應」。初得叫得，以後叫成。

(十一) 至究竟

諸菩薩究竟，得清淨三身，是無分別智，得最上自在。

「菩薩」的「無分別智」，到達最極「究竟」時，便「得清淨三身」，三身就是圓滿清淨的無分別智獲「得最上」的十「自在」。這清淨的三身，如果約分得說，初地以上就有，如初地的無分別智現前，契證清淨法界，是法身；他的意成身，是受用身；分身百世界作佛化眾生，是應化身。初地以上都證得此一分，到最後佛地，才圓滿清淨。這是無分別智的增上果。從助伴到此的五相，就是五種果。

(十二) 加行無分別後得勝利

如虛空無染，是無分別智，種種極重惡，由唯信勝解。

加行、無分別、後得三智，主要的是根本無分別智。加行智作相似的無分別觀，能引發根本智，從所引發的得名，也就無分別。後得智是根本智所生的，帶相觀如，也就隨根本的無分別智名為無分別。若從它的差別上說，

加行是加行智，後得是後得智，無分別確指根本智。所以前面說的所緣、行相等，都是在根本智上講。現在約勝利功德說三智的無染。

「虛空」是明淨的，不受任何染污法所染，雖有時為雲霧所蔽，然它的本質仍是清淨「無染」的。加行「無分別智」能轉三惡趣的「種種極重惡」業為輕，能不為這染污的惡業所染，所以譬喻虛空。此智還沒有證無分別，「唯」是對無分別的真理起「信勝解」，信唯識無義的無分別理，由這信解力，對治極重惡業，不為所染。

如虛空無染，是無分別智，解脫一切障，得成辦相應。

煩惱、所知的二種惑障，叫一切障。根本「無分別智」能「解脫」此「一切障」，不為惑障所染而體悟法界，所以譬喻「如虛空無染」。此解脫在初地名為「得」相應，初地以上名「成辦相應」。

如虛空無染，是無分別智，常行於世間，非世法所染。

世間的依正二報是生障，得後得「無分別智」的菩薩，為要救度眾生，「常」示生世間；他雖「於世間」受生，卻「非」為「世」間依報、正報等「法所染」，如虛空一般，水不能漂，火不能燒。真諦以三障配三智所解脫而無染的對象，倒也說得很好，不過不必太拘泥了。

(十三) 差別

如瘂求受義，如瘂正受義，如非瘂受義，三智譬如是。

說明三智的差別，舉出四個譬喻來顯示。「如瘂」子追「求」所「受」用的境「義」，在沒有求得時，不知道它是什麼，也說不出它的情形，這與加行無分別智的觀察無分別法界相同。「如瘂」子「正」在「受」用境「義」，心中明白，卻說不出，俗語說『啞叭吃黃蓮，有苦說不出』；這像根本智的契證諸法真如實性，雖親切印證，但離於言說戲論。「如非瘂」子在「受」用境「義」，對所受的好惡能明白認識，又能以言說告人；這與後得無分別智的帶相緣如、通達唯識如幻、能說法度眾生一樣。所以總結說「三智譬如是」。

如愚求受義，如愚正受義，如非愚受義，三智譬如是。

在非瘂的人，也可以譬喻三智。不能識別說明境界叫愚；「如愚」人的「求受」境界、「正受」境界，及「非愚」的智人「受」用境界，如其次第也可以作為「三智」的「譬」喻。這都如前瘂、非瘂的譬喻配釋可知。

如五求受義，如五正受義，如末那受義，三智譬如是。

在非愚人的六識中，也可譬喻三智。五是前五識，「如五」識「求受」境界，它是無分別的，也不能言說；加行智求無分別真如也是這樣。在「五」識「正受」境界時，它明見現境，是有漏現量，離名種分別，這與無漏現量的根本智契證真如相類。「如末那受義」的末那，指意識，不是染意，它有推度的作用，能安立名相、引發語言，所以它可以作後得智的比喻。

如未解於論，求論，受法、義，次第譬三智，應知加行等。

單從明了的意識也可譬喻三智。「如」有「未解於論」的文義，而「求論」的理解，在沒有獲得理解的意識，加行智未證於真而求證得的時候也是這樣。若人聽講、諷誦，但能「受法」而不明它的意義，自然不能有什麼分別或講說，根本無分別智也是這樣。如人因受論而進到了知領受其「義」的階段，能有所分別，也能轉教別人，後得智也是這樣。上面舉的四種譬喻，皆如它的「次第譬」喻「三智」，就是「加行」、根本、後得「等」三智。

(十四) 無分別後得譬喻

如人正閉目，是無分別智；即彼復開目，後得智亦爾。應知如虛空，是無分別智；於中現色像，後得智亦爾。

現在撇開加行智不談，單就根本、後得二智舉喻來說明。先以取不取種種境界來說明二智的差別：「如人正」當「閉目」的時候，一切色相都不看見；根本「無分別智」的『復於所緣中，彼所知無相』，『於一切法都無所見』，就如閉目。若人「即」時「開目」，明暗色空無不了了分明；那「後得」無分別「智」的通達唯識如幻，於一切境界能取能緣，猶如開目。

再約色空來譬喻，「如虛空」明淨，遍一切處，無能所的差別；根本「無分別智」也是這樣，遍一切一味空性，諸法所不能染。虛空雖是明淨遍一切處，但無一色相不依虛空顯現，「於」虛空「中現」起一切「色像」，這

如從根本智後所起的「後得智」一樣。這譬喻最好，後得智所了達的一切，是不離空性，並且是因證而後起的。虛空的孕含萬象，是後得智的境界，不是未入空以前的擬度。

(十五) 無功用作事

如末尼、天樂，無思成自事，種種佛事成，常離思亦爾。

吾人做事，必先考慮計劃；無分別智既無作意，怎樣能做利益眾生的偉大事業呢？這有「如末尼」寶珠和「天」上的音「樂」，末尼寶珠雖隨眾生心的希求，落下種種寶物，但它是無分別的。天樂不待擊奏，自然發出微妙可耳的音聲來，但它也是無分別的。這二物雖皆「無思」慮，而能「成」辦「自」所應作的利益有情「事」。有漏業感的力量尚且如此，何況諸佛菩薩的無分別智？雖是恒「常」遠「離思」量分別，但能無功用行適應有情的機感要求，「種種」利樂眾生的「佛事」，無不「成」辦。所作的佛事約有二種：一是現身，一是說法；前者以末尼譬喻，後者以天樂譬喻。

(十六) 甚深

非於此非餘，非智而是智，與境無有異，智成無分別。

非智而是智，餘譯本作『非智非非智』，世親釋論中具有二釋。

無分別智，從它的所緣來說：並「非」就是「於此」依他起性的名言相上轉，因為它是無分別的；但也「非」離開依他性以其「餘」的境界為所緣。法性是諸法的普遍實性，就是以這依他分別法的真如法性為所緣。『非於此』表示與依他的非一，『非餘』表示非異。這就是說無分別智所證境界，不離依他起，是於依他起上知它的寂滅相。從它的能證智說：無分別智「非」是平常的尋伺相應「智」，世間共許的智的定義並不適合它；但也不是非智，「而是智」的種類。從能通達諸法實性上說，最適當的名詞仍然是智，除了智以外，實在沒有更能表達它的名字。從它的智境關係上說：它「與境無有異」。所緣的法性境界是無分別的，能緣的「智」也「成無分別」，智境無異，所以皆成無分別。不然，或者有能所的別異，或者取有分別的境相，無分別智也就不成其為無分別了。這樣的非依他境、非非依他境，非智、非非

智，說它有境智又沒有能所差別，這是甚深的自覺聖境；教相的安立，也只姑為擬議罷了。

應知一切法，本性無分別，所分別無故，無分別智無。

「一切法」從「本」以來，法「性」法爾是「無分別」的。它本來如此，並非因能證的智去通達它才成為無分別。法性無分別，就是說眾生一般有分別識所取的「所分別」義，本來就是「無」。但這卻引起一個問題：一切法既然本來就是無分別，一切眾生為何不本來就成佛呢？這因眾生無始時來名言熏習，顛倒計著，妄現有分別相，「無」有「無分別智」去通達諸法的無分別法性，所以受虛妄的分別所支配，不能成佛。也就因此，雖然法性無分別，是迷悟不二，而眾生還是眾生，要成佛還得努力！『無分別智無』，魏譯作『彼智無分別』，意義不同。

第二項 辨差別

此中加行無分別智有三種，謂因緣、引發、數習，生差別故。根本無分別智亦有三種，謂喜足、無顛倒、無戲論，無分別差別故。後得無分別智有五種，謂通達、隨念、安立、和合、如意，思擇差別故。

無分別智有三種，每一智中又有多種差別。於「中加行無分別智有三種」：一、「因緣」，無性釋為本有種性，這與本論的體系不合。應該這樣說：過去生中熏成聞熏習，因聞熏習的強盛勢力，在這一生中，能不需要什麼現緣，自然顯現（一般頓機的相似悟，就是這一類）。二、「引發」，雖過去也曾熏習過，但要由某種加行才能生起加行智。三、「數習」，這是過去熏習薄弱得很，或者竟是沒有，因現在生中的數數修習，需要極大的加行，如聽聞、思惟、修習，才能生起加行無分別智。這三種，是從它「生」起的「差別」而建立的。「根本無分別智亦有三種」差別：一、「喜足」，凡夫、外道由思惟修習，生無想天或非想非非想天，沒有作意，心生喜足，以為自己的境界已達頂點。二、「無顛倒」，小乘聖者，修苦空無常無我的四正觀，摧破常樂我淨的四顛倒，不再分別常等，名無顛倒的無分別智。三、「無戲論」，菩薩的無分別智，離去一切名言戲論分別，證無分別的法性。這三

種無分別，是從「無分別」的「差別」而建立的。後後勝於前前；外道、小乘、菩薩的無分別智，在它的自體上，都截然不同。

「後得無分別智有五種」：一、「通達」，後得無分別智，帶相緣如，通達真如的體相。二、「隨念」，從根本無分別智，或帶相緣如的後得智後，隨即追念無分別智所契證的。三、「安立」，將自己所證見的境界，用名相來為人宣說。四、「和合」，將一切法作總合的觀察。五、「如意」，隨自己的欲求，能變地為水、變水為火，如意而轉。這五種是從後得智所「思擇」的「差別」而建立的。

第三項 引經證

甲 阿毘達磨大乘無義教

復有多頌成立如是無分別智：鬼、傍生、人、天，各隨其所應，等事心異故，許義非真實。

這六頌，論中雖未明言是引經，但它的內容與前引《阿毘達磨大乘經》的四智相同。藏譯的《攝大乘論》，在成就四相悟入諸義無義下，引此六頌。陳、隋二譯也說此中有頌，如增上慧說。從這各方面看來，可斷定這裡是引的《阿毘達磨大乘經》頌。前文引經的長行，在證明諸義無實，這裡在成立無分別智。要知道：無分別智，必須因一切法本來無分別，就是遍計執性的義相無實，因境無分別，通達無分別的無分別智才是真智。頌文的意義已在前面說過，這裡把文讀通就可以了。一、相違識相智：餓「鬼、傍生、人、天」的四類有情，於相「等」的一件「事」物上，「各隨其所應」見的「心」有別「異」的認識；因認識上的彼此相違，應該認「許」所遍計「義」是「非真實」的。

於過去事等，夢像、二影中，雖所緣非實，而境相成就。

二、無所緣得智：如「於過去」、未來「事」中，「夢」所見的「像」中，鏡中所顯的與定心所現的「二」種「影」像「中」，這種種「所緣」的境界，雖「非實」有，「而」在自心的認識上「成」為所取的「境相」。境相非實有，而可以成為識的對象，所以那山河大地等，雖是我們現實感覺到

的東西，也不一定就是真實。

若義義性成，無無分別智；此若無，佛果證得不應理。

三、自應無倒智：「若」諸境「義」實「義」的自「性成」立，那就應「無」有「無分別智」，或者無分別智不是通達無義的真相，而反是顛倒。「此」無分別智「若無」，無上「佛果」的「證得」便「不應理」，因佛果是從無分別智的證真斷惑而圓滿的。既有佛可成，就有無分別智可得；有無分別智，可見實有義是不能成立了。前安立無義中，說所緣的義如果是真實的，那眾生可以不由功用就獲得解脫，這是從緣義的妄識是不真實方面說，在成立義相是無。這裡說無分別智無，佛果不能證得，是從無分別智是真實的方面說，在成立無分別智是有。各依一方面說，意義並不相違。

得自在菩薩，由勝解力故，如欲地等成，得定者亦爾。成就簡擇者，有智得定者，思惟一切法，如義皆顯現。無分別智行，諸義皆不現，當知無有義，由此亦無識。

四、隨轉妙智：這又有三種：(一)、「得」心「自在」的「菩薩」，「由」殊「勝」的觀「解力」，能「如」他自己的心念所「欲」，想叫「地等」變為水、火等，都得「成」就。就是聲聞中「得定」的行「者」，也能做到這步工夫。(二)、修毘鉢舍那而「成就簡擇者」的菩薩——「有智」，他是已「得定者」——止觀圓修的菩薩，「思惟一切法」，能「如義皆顯現」。如念佛，即有佛義顯現；思念唯識性空等，即有唯識性空的義相顯現。(三)、菩薩「無分別智」現「行」，那時，唯與一味離戲論的無相法界相應而住，「諸義皆不現」，故「知無有義」。所取的義既然沒有，「由此」也「無」能取的「識」。

〈所知相〉中，以無義來成立唯識，這裡又引無義來成立無分別智。說唯識，目的在說明無分別智——就是阿毘達磨，阿毘達磨就是離分別而現證法界的無分別智。唯識學不唯在理論上作嚴密的建立，起初本注重定慧的實踐。

乙 引般若波羅蜜多非處教

般若波羅蜜多與無分別智，無有差別，如說：菩薩安住般若波羅蜜多非處相應，能於所餘波羅蜜多修習圓滿。云何名為非處相應修習圓滿？謂由遠離五種處故：一、遠離外道我執處故，二、遠離未見真如菩薩分別處故，三、遠離生死涅槃二邊處故，四、遠離唯斷煩惱障生喜足處故，五、遠離不顧有情利益安樂住無餘依涅槃界處故。

前以法性無分別成立無分別智，此以智離戲論處而說明「般若」，般若「與無分別智，無有差別」，是一法的異名。《般若經》中如來無問自說道：『若欲證得一切相智，應學般若波羅蜜多。』舍利弗請問，佛說：「菩薩安住（住即深入）般若波羅蜜多非處相應，能於所餘波羅蜜多修習圓滿。」

【附論】《般若經》中的安住般若，依龍樹菩薩說，是實相般若。實相是如如境，般若是如如智，智如冥一，即智是如，即如是智，正指這融然一味的聖境，叫安住實相般若。安住這樣的般若波羅蜜多中，修習其餘的波羅蜜多，不唯布施、持戒等五，連般若波羅蜜多（指智慧）都能修學圓滿。非處相應，就是無住或不住，奘譯《大般若經》作『應無所住為方便而修般若』。非住即是離戲論住，實即非住而住；無住就是無所得，表示不著。現在說非五種處而於般若相應，安住般若中，也就是無所住而住的意思。

本論以「遠離五種處」解說非處相應，成立般若：「一、遠離外道我執處」：外道修慧，總有我我所執，如說：我能住彼境，彼境為我所住。菩薩的安住般若，遠離我及我所；離這非處，才與般若相應。「二、遠離未見真如菩薩分別處」：沒有見到真實的勝解行菩薩，對真如境有分別想，這就不是真般若；登地菩薩的無分別智，必須遠離這樣的分別。前外道就我執說，這未見真如菩薩就法執說。「三、遠離生死涅槃二邊處」：這下面三處，都是小乘學者的著處。小乘學者，把生死涅槃打成兩截，厭逆生死、欣樂涅槃。所以在加行觀心中，觀四諦理，苦集非滅，另住離生死的涅槃中。菩薩的般若，離二邊非處，住中道中，通達生死涅槃無差別，所以不住生死不住涅槃。「四、遠離唯斷煩惱障生喜足處」：小乘目的在斷煩惱障，所以一旦達到，便生喜足，不再進斷所知障。菩薩的般若是離所知障而顯的，所以煩惱障斷時，不生喜足。「五、遠離不顧有情利益安樂住無餘依涅槃界處」：小乘為

自利，安住無餘依涅槃，不顧有情的利益，他的智慧是離悲心的。菩薩般若與大悲相應，利他心切，縱然安住無餘依涅槃界，也為了一切有情的利益安樂，仍來生死海中化導眾生。總之，菩薩遠離五種非處，簡除外道的離生智、小乘的偏真智、勝解行地菩薩的加行智，才是菩薩不共的摩訶般若——無分別智。所以《般若經》說：『般若是菩薩事。』

第四項 顯殊勝

聲聞等智與菩薩智有何差別？由五種相應知差別：一、由無分別差別，謂於蘊等法無分別故。二、由非少分差別，謂於通達真如、入一切種所知境界、普為度脫一切有情，非少分故。三、由無住差別，謂無住涅槃為所住故。四、由畢竟差別，謂無餘依涅槃界中無斷盡故。五、由無上差別，謂於此上無有餘乘勝過此故。

這裡以五種相簡別聲聞智與菩薩智的不同，也就是顯示大乘慧學的所以殊勝。大乘的無分別智——實相般若，有何殊勝？「一、由無分別差別」：菩薩智是於「蘊」處界「等」一切「法」離戲論名言的「無分別」，小乘只是離四顛倒分別的無分別，於蘊等法還是有取有得。「二、由非少分差別」：這又有三義：(一)、菩薩是「通達」我法二空性的「真如」全分，小乘唯通達我空真如的少分。(二)、菩薩遍學一切，遍「入一切種所知境」，極其廣大；小乘緣境有限，不在一切境界上轉，所以像阿賴耶識等深細境界，非小智所知。(三)、菩薩發願「普為度脫一切有情」，是多分的；小乘有時雖也現通說法度眾生，但畢竟是很少的。這三者，菩薩都是「非少分」的，與小乘的少分不同。「三、由無住差別」：小乘所住的是無餘涅槃、偏空真理，大乘不住生死、不住涅槃，以「無住涅槃為所住」。「四、由畢竟差別」：「無餘依涅槃界中」，菩薩的法身盡未來際「無斷」無「盡」度眾生，所以《金剛經》說：『若卵生、若胎生……非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。』小乘人住無餘依涅槃界中，如薪盡火滅，究竟的歸結與大乘智不同。「五、由無上差別」：聲聞乘上有緣覺，緣覺乘上有菩薩，故此二乘是有上乘，二乘的智皆是有上智。菩薩乘即是佛乘，「無有餘乘勝過此」上。這五種差別，就是大小智慧的差別。

此中有頌：諸大悲為體，由五相勝智，世出世滿中，說此最高遠。

這以偈頌稱讚無分別智的殊勝。菩薩由「五相勝智」，以「大悲為體」，所以在「世」間得到人、天的圓滿果中，在「出世」所得到三乘聖果的圓「滿中」，可以「說此」菩薩的妙果「最高」最「遠」。圓滿究竟的佛果，非凡小可及。

第四節 釋疑難

若諸菩薩成就如是增上尸羅、增上質多、增上般若功德圓滿，於諸財位得大自在，何故現見有諸有情匱乏財位？見彼有情於諸財位有重業障故；見彼有情若施財位障生善法故；見彼有情若乏財位厭離現前故；見彼有情若施財位即為積集不善法因故；見彼有情若施財位即便作餘無量有情損惱因故：是故現見有諸有情匱乏財位。

上面說到「菩薩成就」三「增上」學，一切「功德圓滿」具足，他「於諸財位得大自在」——不是不能，又有拔濟有情的大悲心——不是不肯，那為什麼「現見有諸有情」還是困苦流離「匱乏財位」呢？這種疑問，是一般人容易生起的。本論用五個理由來解釋：一、菩薩有自在力，也有大悲心，可使眾生於資財爵位得不匱乏。但「見彼有情」自「於」一切「財位有重業障」，雖想救濟，仍是愛莫能助。如大目連尊者，見他的母親墮落在餓鬼道中，持鉢盛飯去供母，不料因他母親的業障太深重，見飯便化為膿血，不能得食。又如江河的淨水，餓鬼見了便成為猛焰，這都是由於它惡業障蔽所致。眾生的匱乏財位也是自己障礙自己，不能與不願接受菩薩的救濟，不應懷疑菩薩的自在力與大悲心。二、有時菩薩「見彼有情」雖沒有重障，可以接受救濟，但「若施」與「財位」，反而因之「障」礙他世間「善法」的「生」起，所以寧可使他暫時匱乏、生起善法，好讓他在未來獲得利樂。不然，暫時的救濟，反而使他本來多而勝的利益消失。三、有時菩薩「見彼有情」，「若」匱「乏財位」，能因此而有「厭」棄生死追求出「離」的心「現前」；若給予救濟，一得安樂富貴，反而驕奢淫逸貪戀三界。菩薩有鑒於此，所以不願施捨他。四、有時菩薩「見彼有情，若施財位」，勢必成「為積集不

善法因」，他要因財位的獲得而造惡，所以不施給他。五、有時「見彼有情」在沒有財位時，還能自悲悲人，不惱害有情；「若施財位」，就將「作」為「餘無量有情」的「損惱因」。這世間，多少人依仗權勢欺壓平民，多少富翁在剝削貧民，貪口腹殘殺一切禽獸，這些都是受財位之累。所以菩薩寧可使這有情受苦，不願多數有情遭殃。因有這種種因緣，所以「現見有諸有情匱乏財位」。總之，菩薩是知眾生的根性，明見未來，所以或苦或樂，都是在救濟利樂；大悲大智的菩薩，決不是婆婆媽媽式的溺愛可比！

此中有頌：見業、障、現前、積集、損惱故，現有諸有情，不感菩薩施。

這是重頌長行的意義：菩薩的功德雖然圓滿，財位雖得自在，悲心雖然充足，但是「見」諸有情：一、有重「業」力，二、財位能「障」他生起善法，三、受了苦能使他厭離「現前」，四、財位能使他「積集」不善因，五、能成為「損惱」餘眾生的因緣。由有這五種關係，「現有諸有情」，終於「不」能「感」得「菩薩」的布「施」。

第八章 彼果斷

第一節 長行

第一項 出體相

如是已說增上慧殊勝，彼果斷殊勝云何可見？斷謂菩薩無住涅槃，以捨雜染不捨生死、二所依止轉依為相。此中，生死謂依他起性雜染分，涅槃謂依他起性清淨分，二所依止謂通二分依他起性。轉依，謂即依他起性對治起時，轉捨雜染分，轉得清淨分。

唯識的解行都已說過了，現在來說唯識的果證。果是「彼」三學的「果」，有智果、斷果二種，這裡先說「斷」果「殊勝」。什麼是斷果呢？「斷」果，就是「菩薩」所證得的「無住涅槃」。這無住涅槃的體相，「以捨雜染」（其他的譯本作捨煩惱）的煩惱而「不捨生死」事，在那遍計、圓成「二」種「所依止」的依他起中，捨染轉淨的「轉依為」它的體「相」。二所依的二字，指生死與涅槃。「生死」是「依他起性」隨染流轉的「雜染分」——遍計執性。對這雜染分，菩薩捨煩惱不捨生死，不捨棄生死度眾生，故和小

乘所證得的無餘涅槃不同。他雖不捨生死，但已銷融了煩惱，故與凡夫的生死輪迴不同。「涅槃」是「依他起性」上的「清淨分」——圓成實性。「二所依止」的所依，即「通」於雜染清淨「二分」的「依他起性」；這是『雜染清淨性不成故』的依他起。「轉依」，「即依他起性」上的「對治」道生「起時」，「轉捨」遍計的「雜染分」，「轉得」圓成的「清淨分」。這樣，果斷的無住涅槃，以捨依他的染分，而得依他的淨分圓成實為體。

【附論】這裡，在雜染生死與清淨涅槃的連繫，結成共同而不定性的依他起，把它作為生死涅槃間轉染返淨的連繫者。若一定把二者看成二個東西，大乘法的特色——即世間而出世的涅槃，就不能建立。依他起究竟是什麼呢？在建立雜染所依時，本論常說它是雜染種子的所生法。從雜染種生起的，自然成為似義顯現的遍計執性，這樣轉染返淨，勢非離開世間而說出世不可，所以要談通二性。一般把依他二分看成不相離的兩個東西，說事相是依他，理性是圓成實。其實不如把通二分的依他起性，看成可染可淨的精神體。無始來受雜染的熏習，現起雜染識，若轉而為淨法熏習，把那雜染熏習去掉，即轉成清淨智。不論是識、是智，都是依著這精神體的依他起性為所依的。在唯識的見地，這依他起就是識。不過識之一字，平常都用在雜染邊。

識的對方是義，義相顯現的時候，就不知它是識，所以修唯識觀到義相不現的境地，就是識的真相現前。吾人心上的似義相，平時不知道是識，認為是實有的，一經觀慧的觀照，知道義相不是實有，只是識所現起的假相。雖說沒有義，還有似唯識相在，這仍然是義相，所以進一步的印定這識也不可得，就真正的達到無義的境地。最初，一層進一層的觀察，到證悟時一切義相不顯現，通達了唯識的寂滅相。

根本智偏於證真，觀無義而不能了達唯有識；從此所起的後得智，觀唯識相現，即不能通達無義，它所見的義相還是顯現，不過能知道是識。根本智通達義相皆無，卻不見唯識；後得智知非實有，義相仍然存在，所以根本、後得二智不能並觀。若因止觀的聞熏力，將賴耶中的雜染分漸去，義相也就漸捨漸微，這樣，五地以上，唯識無義、無義唯識，二智才有並觀的可能。不過只在觀中，一出觀義相又現（但能知它無實），那又不行了。八地菩薩

，無分別智任運現前，直到成佛，才能圓見唯識無義、無義唯識。唯識無義的真相徹底開顯，這就是圓證無住涅槃。

根本智通達法性，後得智觀察法相，二智差別，性相也就不一。但唯識無義本是一體的兩面，二智是一體義別，性相也融然一味，這名為最清淨法界。初地的清淨法界，其實只見到法界的無義邊，不應偏執這無義邊的法界，倡導佛智生滅的差別論。《攝大乘論》、《大乘莊嚴經論》的思想，在安立雜染緣起分的流轉門，依他用染種所生義，性相用差別義，同平常所說一樣。在安立轉染還淨的還滅門，依他用通二分義，性相用圓融義，與真心論大致吻合。染淨都在依他起上說，染淨諸法也都以依他中心的賴耶本識為中心。在雜染是唯識；在清淨，那一切法唯識，也就是唯智。通二分的依他中心，向下看叫它是識，向上看就叫它是法性（初地顯現），是真性法界智（佛地圓滿）。在染淨性不成上說，吾人的本識隨染如此、隨淨如彼，它是依他無固定性的。但從另一方面說卻不這樣，雖隨染分，清淨的圓成實性不變，否則，圓成就成為無常了。這樣，這通二性的依他起，就等於取性與解性和合的賴耶了。這染識中心光明性的全體開顯，從它的寂滅離戲論邊，稱之為無住涅槃。

第二項 辨差別

甲 正辨差別

又此轉依，略有六種：一、損力益能轉，謂由勝解力聞熏習住故，及由有羞恥令諸煩惱少分現行、不現行故。二、通達轉，謂諸菩薩已入大地，於真實非真實、顯現不顯現現前住故，乃至六地。三、修習轉，謂猶有障，一切相不顯現，真實顯現故，乃至十地。四、果圓滿轉，謂永無障，一切相不顯現，最清淨真實顯現，於一切相得自在故。五、下劣轉，謂聲聞等唯能通達補特伽羅空無我性，一向背生死、一向捨生死故。六、廣大轉，謂諸菩薩兼通達法空無我性，即於生死見為寂靜，雖斷雜染而不捨故。

究竟的「轉依」，雖是無住涅槃，但從轉捨轉得的少分、全分等，建立「六種」。六種轉依，顯示離染還淨的層次，顯示大小二乘的差別。

「一、損力益能轉」：「由勝解力」熏成「聞熏習」，寄「住」在賴耶中，能對治雜染，使染習漸漸減少，清淨聞熏習漸漸增多。雖是熏習的消長，也減捨了染力，增益了淨能。同時，因勝解聞熏力，菩薩雖少作微惡，也生大慚愧。由聞熏「及由有羞恥」力，能「令諸煩惱」減輕，或「少分現行」，或某一部分「不現行」。這樣的轉依，勝解行地的菩薩也能做到（諸譯本沒有不現行三字）。

「二、通達轉」：諸菩薩從「已入大地」「至六地」，在根本智通達諸法的法性，於「真實」「顯現」「現前住」的時候，非真實的義相就「不顯現」；在「非真實」義相顯現現前住的時候，真實的空性就不顯現。到第七地才進到純粹的無相觀，所以真妄出入的境界，到六地為止。真實的法性現前，所以叫通達轉。從初地至六地總名通達位。《成唯識論》說初地是通達，二地以上叫修習。在大乘經論中，有此二種不同的存在（依天台家說，一是別教，一是借別明通）。

「三、修習轉」：從七地「乃至十地」的菩薩，「一切」遍計執性的義「相不」再「顯現」，無相的「真實顯現」，但這是從它的大體而說。這時，「猶有」所知「障」未淨盡，七地還有功用，八地菩薩雖做到無功用行的地步，但利他仍是有功用的，所以還須不斷的修習到障盡智圓的佛地。

「四、果圓滿轉」：成佛時，「永無」煩惱、所知二「障」，「一切」義「相不顯現」，而「最清淨真實」的法界徹底「顯現」。這最清淨的真實，圓融無礙，能「於一切相得自在」，無所不能。果圓滿即是三德具足：永無有障，諸相不現，是斷德；最清淨法界真實性顯現，是智德；於法自在廣利眾生是恩德。

上面四種轉依，是大乘轉依的層層深入，再約大小差別說。

「五、下劣轉」：這是「聲聞」、緣覺「等」的轉依。他們「唯能通達補特伽羅空無我性」，不能通達法無我性、了知唯識、圓見清淨的法界性。不悟唯識，也就不知生死涅槃無差別，因此專求自利的小乘，就「一向背生死、一向捨生死」，這是下劣乘的轉依。

「六、廣大轉」：這是「諸」大乘「菩薩」的轉依，不唯通達補特伽羅無我性，且「兼通達法空無我性」：能「於生死」一切法「見」到它本來「寂靜」，依依他起而顯現的義相本不可得，所以捨無可捨，完成「雖斷雜染而不捨」生死的無住涅槃。

乙 簡別失德

若諸菩薩住下劣轉有何過失？不顧一切有情利益安樂事故，違越一切菩薩法故，與下劣乘同解脫故，是為過失。若諸菩薩住廣大轉有何功德？生死法中以自轉依為所依止得自在故；於一切趣示現一切有情之身，於最勝生及三乘中，種種調伏方便善巧安立所化諸有情故，是為功德。

下劣轉與廣大轉，雖都是解脫生死的轉依，但「若諸菩薩」打算「住下劣轉」，那就「有」三大「過失」：一、只顧自利，「不顧一切有情利益安樂事」。二、這就「違越一切菩薩法」，菩薩從大悲生，菩薩應當利生而不應當獨善的。如果離去悲心企圖自利，結果，三、不能獲得大乘的究竟解脫，「與下劣乘」的聲聞、緣覺「同解脫」煩惱障，入無餘涅槃，不成其為菩薩了。反之，「若諸菩薩住廣大轉」，那就「有」二「功德」：一、菩薩在「生死法中」，以無分別智除雜染分而不捨生死，獲得大乘的轉依。「以」此「自」乘——大乘的「轉依為所依止」，轉染還淨，於一切法中「得自在」安樂，與下劣乘的解脫不同。這是菩薩的自利功德。二、菩薩安住大般涅槃的廣大轉依，能遍「於一切趣」生中，「示現一切有情之身」，像觀自在菩薩的應以何身得度即現何身而為說法。那好樂人天果報的，以「最勝生」的人天果報世間法；若具出離心的，以「三乘」聖果解脫的出世法——用「種種調伏方便」，或攝受，或折伏，「善巧安立所化諸有情」，使他們各能隨機得益，獲得人天與三乘聖果的安樂，這是菩薩的利他功德。這自利利他的「功德」，都建立在發心求住廣大轉依才能獲得。所以菩薩應發大心、求大果，不應該半途退失。

第二節 偈頌

第一項 轉依解脫義

此中有多頌：諸凡夫覆真，一向顯虛妄；諸菩薩捨妄，一向顯真實。應知顯不顯，真義非真義，轉依即解脫，隨欲自在行。

此二偈，出《大乘莊嚴經論》。一切「凡夫」無始來為虛妄雜染所染，隱「覆真」理，所以「一向」都「顯」現著「虛妄」不實的遍計執性，不曾見到真實。「菩薩」於一切法上「捨」離了虛「妄」，所以能「一向」都「顯」現著「真實」不虛的圓成實性，不再顯現虛妄。我們「應」該「知」道，這「真義」的「顯」現，「非真義」的「不顯」現，就是捨染轉淨的「轉依」果。這轉依，「即」是累無不寂的大「解脫」。安住這大解脫中，便能「隨」所「欲自在」而「行」，無著無礙，不再受其他任何法的牽繫。

第二項 涅槃無住義

於生死涅槃，若起平等智，爾時由此證，生死即涅槃。由是於生死，非捨非不捨；亦即於涅槃，非得非不得。

這轉依解脫就是無住涅槃。什麼是無住？為什麼能無住呢？菩薩「於生死涅槃」的二法中，「若起平等」的無分別「智」，就能知道生死涅槃無差別。生死涅槃沒有固定的自性，隨染而成為生死，生死是遍計執性，它本來寂靜，與隨淨轉顯的涅槃平等無二。所以平等智起「時」，「由此」便能「證」知「生死即涅槃」，於生死中見為寂靜。生死既然與涅槃平等，那麼「於生死」法便沒有什麼可捨的了——「非捨」；但煩惱的錯覺，使眾生在無生死中受生死，菩薩如實的證達，雖不捨生死，也不像眾生的受生死苦逼，所以也「非不捨」。生死既非捨非不捨，既本來涅槃，離生死沒有涅槃可證，所以也「即於涅槃」法，「非」有另一法可「得」。既見到生死的寂靜，證得涅槃與眾生不同，所以也「非不得」。菩薩的無住涅槃如此，所以能不捨生死、不著涅槃，盡未來際度眾生。

第九章 彼果智

第一節 出體性

如是已說彼果斷殊勝，彼果智殊勝云何可見？謂由三種佛身，應知彼果智殊勝：一、由自性身，二、由受用身，三、由變化身。此中自性身者，謂

諸如來法身，一切法自在轉所依止故。受用身者，謂依法身，種種諸佛眾會所顯，清淨佛土大乘法樂為所受故。變化身者，亦依法身，從覩史多天宮現沒、受生、受欲、踰城出家、往外道所修諸苦行、證大菩提、轉大法輪、入大涅槃故。

只是一個出障圓明的正法身，從它的離垢寂滅邊說叫「果斷」、無住涅槃——解脫德；從它的智圓德滿邊說叫「果智」、無上菩提——般若德。這兩者的總合就是法身德。本論總攝三德為二果，特別注重在圓滿的無分別智，所以就在這智果中，開顯法身。

【附論】本論講的佛果三身，與《成唯識論》、《大乘莊嚴經論》都有不同，所以先講些三身的問題，然後依文解釋。佛果，超越不思議，本來無所謂三身、四身，不過從佛的自證化他、能證所證方面，方便建立二身或三身、四身的差別。概括的說：就佛的自證說，有兩義：一是能證智，一是所證如。就佛的化他說，也有二義：一是菩薩所見的，一是凡夫、小乘所見的。有這四種意義而攝為三身：自證的如是法身或自性身，化他中凡小所見的是變化身，這是沒有多大諍論的。但能證智，有說攝在法性身中，有說攝在受用身中；菩薩所見身，有的說攝在受用身中，有的說攝在應化身中，這就成為異說的焦點。拿本論來說：菩薩所見的屬於受用身，也沒有問題。佛智的屬於法性身或受用身，就大有研考的必要。

【圖：Y06p0474_01.svg】凡小所見、變化身、化他、菩薩所見、受用身、智、（諍論點）、自證、如、法性身

智，或者把它攝於受用身，但攝於自受用身呢？還是他受用身呢？這又是問題。無著、世親都談這法身或自性身，受用、變化三身。《大乘莊嚴經論》從『依』、『心』、『業』三方面說明三身：業是利他的，屬變化身。心是自利的，屬受用身；這受用身，就有自受用的意味。依是自利、利他二種功德所依的，屬自性身。拿四智來說：大圓鏡智配屬自性身，妙觀察智配屬受用身，成所作智配屬變化身。但平等性智呢？頌文不明白，世親解說為屬於自性身。自性身的特點是『依』，在凡夫位賴耶為轉識所依，轉依後鏡

智為餘三智所依；受用身重於自受用方面；變化身則通為菩薩、凡、小所見。

【圖：Y06p0475_01.svg】依、所依、自性身、大圓鏡智、平等性智、心、自利、受用身、妙觀察智、業、利他、變化身、成所作智

本論的三身說，據無性的意見：三身皆是彼果智，所以三身都有智。自性身是根本智，餘二身是後得智。世親把受用、變化二身，專攝在隨機所見的利他；在自證方面，智與如都攝在自性身中，這與本論的見解吻合。本論的體系：自性身就是法身，佛陀親證所覺的，佛佛互見的，常住不變；受用、變化二身，隨機所見差別而有變化。這是從隨機所見而推論到佛陀的本身，從他所見的而立三身。但還有一點，法身自性身攝盡佛陀圓覺的一切，自證不必說，就是利他也是依法身所起，不離法身的大用，法身總攝一切，可說唯一法身。所以法身由轉本識與轉識成四智而自在圓滿。若從隨機所見說，自性身法身攝自證，是轉賴耶所得的；受用身攝利他，是轉諸轉識所得的。

┌─變化身……凡夫小乘所見┐

│ ├變化無常

隨見差別──┤ 受用身……（轉轉識得）──大地菩薩所見┘

\

自性（法）身（轉賴耶得）──唯佛所見──┐

／ │

隨佛自覺──┤ ├自性常住

└─法身……（轉八識得）……┘

現在就要依這三身說解釋本文：一、「自性身」：自性即自體的意義，就是「如來」自覺的「法身」。為什麼叫法身呢？「一切法自在轉所依止故」。這有兩種解釋：(一)、一切法自在轉的所依：轉捨一切染法，轉得一切淨法，如佛果位上的十力、四無畏、十八不共法等。諸法自在轉的所依，指離染法性如；一切法自在轉是智；這離垢所顯的法界如如，是如來佛果位上一切功德智所依止。這樣，諸法的所依，名為法身，身就是依止的意思，這是

偏於理性方面講。(二)、一切法自在轉就是所依止：佛果的如如、如如智，為受用、變化二身所依止。在這二義中，應側重後一義，因為依初義，佛果一切智德在三身中就無處可攝，非別立自受用身不可。

【附論】雜染以賴耶為所依，現起一切，所以一切唯識現。最初因聽聞熏習，漸漸地捨染轉淨，本識的本淨性——法界，與淨習融然一味，現起一切，所以一切唯是最清淨法界的顯現，一切依法界。《大乘莊嚴經論》的〈菩提品〉與本論相當，都是以法界為菩提的所依，依法界而顯現菩提。這淨法界從智邊說，是大圓鏡智；在如邊說，稱離垢真如。『如如、如如智是名法身』，不但要理解它融然一味、萬德周圓，還要從所依的見地去把握它的總持義。如但作名相分別，把它的如智分開配合，這是沒有多大意義的。

二、「受用身」：它是「依」於「法身」而有。法身無一切相，雖然體用圓滿，但非眾生所能見，因此利益眾生的佛事，從地上菩薩的所見上，建立受用身。它依法身而現，從「種種諸佛眾會所顯」，就是說：所以知道有受用身，是因菩薩所見的諸佛大集會，在這大集會中的佛是受用身。它在「清淨佛土」弘闡大法，令大菩薩「受」用「大乘法樂」。這受用可作兩種解說：(一)、諸大菩薩在諸佛的清淨佛土中，以大乘法喜為食，受用重重法味。(二)、諸大菩薩在諸佛的清淨佛國土中，受用清淨佛土樂，如西方極樂世界的種種妙樂；一方面，聽佛說法，受用大乘法樂。因有這二義，所以能化的佛名受用身。他依法身而不為他依，故不說所依。

三、「變化身」：這也是「依」於「法身」而現起的，像釋尊在印度的八相成道就是變化身。(一)、「從覩史多天宮」示「現」死「沒」相；(二)、示現來人間「受生」；(三)、示現享「受」世間的五「欲」；(四)、「踰城出家」去修行；(五)、「往外道」的處「所」去「修」學「諸苦行」；(六)、「證大菩提」成佛；(七)、在鹿野苑等「轉大法輪」；(八)、在拘尸那「入大涅槃」。有的經中說八相成道，沒有受欲相，有降魔相。關於降魔相的有無，有的說小乘是有、大乘沒有。其實，這不是大小乘的問題，是學派傳說的歧異。

第二節 十門分別

第一項 頌標

此中說一嗢柁楠頌：相、證得、自在，依止及攝持，差別、德、甚深，念、業：明諸佛。

雖說有三身，而受用、變化是利他示現的，在攝末歸本的唯一法身中，這都是法身的大用，所以下面側重在法身上談，但同時也就說明了三身。本頌總標十義：一、「相」，二、「證得」，三、「自在」，四、「依止」，五、「攝持」，六、「差別」，七、功「德」，八、「甚深」，九、「念」，十、「業」。以這十義「明諸佛」的法身。

第二項 廣釋

甲 相

一 轉依相

諸佛法身以何為相？應知法身略有五相：一、轉依為相，謂轉滅一切障雜染分依他起性故，轉得解脫一切障於法自在轉現前清淨分依他起性故。

相是體相。「諸佛法身以何為」體「相」呢？「有五相」可以顯示「法身」的體相。先說「轉依為相」：依，是一切依他起法，或是依他起的根本賴耶。轉，就是「轉滅一切障雜染分」的「依他起」，「轉得解脫一切障」「清淨分」的「依他起」。清淨分依他起，就是離染所顯的最清淨法界。從無義邊的法性說，就是圓成本性清淨的離染；從唯識邊說，賴耶的雜染分，由聞熏的力量，漸漸減少，淨習漸漸增多，引發清淨智。智如不二的清淨圓成實性，是轉得的淨依，所以能「於法自在轉現前」。

二 白法所成相

二、白法所成為相，謂六波羅蜜多圓滿得十自在故。此中壽自在、心自在、眾具自在，由施波羅蜜多圓滿故。業自在、生自在，由戒波羅蜜多圓滿故。勝解自在，由忍波羅蜜多圓滿故。願自在，由精進波羅蜜多圓滿故。神力自在，五通所攝，由靜慮波羅蜜多圓滿故。智自在、法自在，由般若波羅

蜜多圓滿故。

第二是「白法所成為相」：白法就是清淨的無漏法。因中修出世的「六波羅蜜多圓滿」，果上就「得十自在」圓滿。法身不僅是理性的，是具足十自在而體用無礙的，所以說是白法所成。這十自在，雖到佛果才圓滿，但大地菩薩也可獲得一分。一、「壽自在」，要捨壽就捨壽，要留壽就留壽，住世的壽命能自在無礙。二、「心自在」，佛心不為世間的塵染所染，不為境界所轉。三、「眾具自在」，衣服、飲食、臥具、醫藥等資生物質豐富優美，不會感到缺乏。這三自在，「由」修布「施波羅蜜多圓滿」得來。因施有法、財、無畏三種，法施圓滿就得壽命自在，無畏施圓滿就得心自在，財施圓滿就得眾具自在。四、「業自在」，身口意三業能隨意自在，不受阻礙。五、「生自在」，要在那一趣受生就在那一趣受生，再不受有漏業力的支配。這二自在是「由」修持「戒波羅蜜多圓滿」得來。戒有防非止惡的最勝功能，能在現生實行清淨的三業，未來生善趣，所以果上能得業、生二自在。六、「勝解自在」，依自心觀想的勝解力，能自在的變大地作黃金，水變為火，一切境界隨自己的勝解而轉。這是「由」修「忍」辱「波羅蜜多圓滿」得來。在因中修忍辱時，能隨眾生的心所樂轉，所以果中能得此自在。七、「願自在」，做什麼事業都能滿足自己的所願，達到目的，這是「由」修「精進波羅蜜多圓滿」得來。願力必須精進來充實它，因中勤修精進，對利益眾生的事業沒有懈怠，所以果上能隨願自在。八、「神力自在」，六神通中除漏盡通，其餘天眼、天耳等「五通所攝」的凌空往來、知他心等事，能得自在。這是「由」修「靜慮波羅蜜多圓滿」得來，這因為禪定可以引發神通。九、「智自在」，於一切境界中，獲得正智，遍一切法無不知。十、「法自在」，後得智能安立種種教法，隨機宣說，都能契合正理。這二自在，是「由」修「般若波羅蜜多圓滿」得來。

三 無二相

三、無二為相，謂有、無無二為相，由一切法無所有故，空所顯相是實有故。有為、無為無二為相，由業煩惱非所為故，自在示現有為相故。異性、一性無二為相，由一切佛所依無差別故，無量相續現等覺故。

『空所顯相』，其他的譯本都直譯做『空相』。

第三「無二為相」：法身的無二相可有種種的解說，本論且說三種：一、「有、無無二為相」：遍計性的「一切法」是「無所有」的，所以說法身不是有；但二「空所顯」的圓成實「相是實有」，所以又不能說法身是無。這非有非無的無二相，就是法身。反過來說：就是亦有亦無，空所顯的圓成實是亦有，遍計性的諸法是亦無。二、「有為、無為無二為相」：有為的定義，是「由業煩惱」的造作（為）生起的；法身「非」由業煩惱「所為」的，是大智大悲萬德所顯的，所以不能說是有為。無為呢，是非造作法，沒有起滅變易的。法身由大悲願力，能「自在示現」種種佛土身相、隨機說法等起滅來去的「有為相」，所以也非無為。這有為是示現的有為，隨機所見方面，不妨說生滅無常；從法身自體上說，依然是如如不動。三、「異性、一性無二為相」：法身不能說有別異相，因十方三世「一切」諸「佛」都以平等法界為「所依」，在契入一真法界上說，佛佛道同，「無」有「差別」的。但此佛與彼佛的法身也不能看成一相，因有「無量相續（有情）」各各「現等覺」成佛；在能現等覺上說，法身不一。如大海的水，不論是從江湖河漢那一方面流進去的，皆是同一海水，無有差別；可是從所流的水源來講，也不能說它沒有差別可說。總之，法身於一切上都無二，但無二並不就是一。

此中有二頌：我執不有故，於中無別依；隨前能證別，故施設有異。種姓異、非虛、圓滿、無初故，無垢依無別，故非一、非多。

無漏法界中一切平等，沒有差別性。眾生所以不能見到諸法平等、與諸佛相攝相入而有種種的差別，是因賴耶中無始我執熏習在作祟。諸佛轉染污末那，「我執不有」，得無差別的平等性智，所以「於」法界「中」更「無」差「別」的所「依」身，那麼，法身自然不能說有自他差別了。可是「隨前能證」的身有「別」，隨順世間假名言說，這是釋迦牟尼佛，那是阿彌陀佛、過去毘婆尸佛、未來彌勒佛等名號差別，也可以「施設有異」。這一頌，重頌長行法身異性一性無二相。

第二頌，出《大乘莊嚴經論》。『無垢依無別，故非一、非多』二句，依其他的譯本看來，應該是『非一，無別故非多，無垢依』。這一頌又別舉理由頌說法身的非一非異。非一有四個理由（《大乘莊嚴經論釋》作五）：一、「種姓異」：因聞熏習不同，菩薩有利根鈍根等種種差別，成佛也有前後，所以諸佛非一。二、「非虛」，由種姓不同，成佛的加行也彼此有異，而菩提資糧圓滿也就有差別了。假使說只有一佛，那麼，他人的加行所集的資糧就應該虛勞無果了，所以不能說無別。三、「圓滿」，究竟成佛後，度生事業都以三乘法化他出離。若唯一佛，那化他法中就不圓滿——不能有成佛的法門了。諸佛都說成佛的法門，可見不能說諸佛同一。四、「無初」，若說唯有一佛，不消說，這一佛就是第一位。然而每一佛成，必從他佛聞法發心、修菩薩行，前佛為自己的因緣，自己又為餘佛的因緣，前前無始，後後無終，無有初佛可說，由此決定非唯一佛。所以總結的說「非一」。

又用一個理由，頌說法身非多。『非一無別故』一句，《大乘莊嚴經論》與隋譯都直譯作『無別故不一』，因此，《大乘莊嚴經論釋》把無別兩字，解說為法身非一的第五個理由。但從《攝大乘論》各譯與釋論看來，「無別」是指「無垢依」說的，無漏的清淨法界，是一切法自在轉的所依、諸佛的所依；這無垢依沒有差別，所以說「非多」。世親、無性二釋，在最後又總結說『不一異』，因此，玄奘把它譯成這樣的文句，不但不能理解作者的原有次第，也無法溝通《大乘莊嚴經論》的異釋。

四 常住相

四、常住為相，謂真如清淨相故，本願所引故，所應作事無竟期故。

第四「常住為相」：這又從三方面說：一、「真如清淨相」，無漏清淨法界，是佛的真體；出纏的如來藏性，真實不異的清淨相，當然是常住的。二、「本願所引」，諸佛如來從初發心，發弘誓願，欲度一切眾生。願從法界起，法界無盡、眾生無盡，願力也無盡，願力所引生的正法所成的法身也自然是常住的。三、「所應作事無竟期」，如來成佛，唯一大事在度眾生；眾生無盡，所以應作的事業也就沒有盡期。由這三種道理，可知佛的法身是

以常住為相。這三者就是約依、約心、約業來說，如果別配三身、隨見差別說，那心與業就是相續常與不斷常。但現在攝末歸本，直從佛陀的無礙法身說，這一切皆是真實常住。

五 不可思議相

五、不可思議為相，謂真如清淨自內證故，無有世間喻能喻故，非諸尋思所行處故。

第五「不可思議為相」：法身不可以心思、不可以語議，所以不可思議。一、佛的自覺證智，於「真如清淨」的法界「自內」圓「證」，這唯佛與佛乃能洞達，不是有情所能知的。二、真如法身於一切法中最究竟，沒有一法足以與它相齊等，所以「無有世間喻能喻」的。平常拿虛空等比喻，也只能做到意會而已，實在不能親切的表達。三、法身無相，遍一切處，這「非諸」世間的「尋思所行處」，無分別法當然不能以有分別的尋伺去推度。由此，法身以不可思議為相。

乙 證得

復次，云何如是法身最初證得？謂緣總相大乘法境無分別智及後得智，五相善修，於一切地善集資糧；金剛喻定破滅微細難破障故，此定無間離一切障故得轉依。

在初地通達法界的時候證法空相，本來也可以說最初證得法身。現在不說分得，約究竟證得說，所以不談初地。「法身」是每個眾生都有的，但被障習所蔽，不得開顯，故須修智除障去證得它。怎樣修習「證得」呢？「緣總相大乘法境」的「無分別智及後得智」，要依前〈彼修差別〉中說的「五相」——集總修、無相修、無功用修、熾盛修、無喜足修，去「善修」奢摩他、毘鉢舍那。還要「於一切地」中「善集」福德智慧「資糧」。到了「金剛喻定」現前，「破滅微細難破」最微細一分的煩惱、所知二「障」，就從「此」金剛喻「定無間」一剎那中，「離一切障」，「轉依」證得法身。金剛喻定在十地後心的一剎那，即等覺位。這定最為堅固，能破最微細的二障——一切所知境相的微細著、微細礙，所以喻如金剛。離障轉得的法身，具

一切功德。

丙 自在

復次，法身由幾自在而得自在？略由五種：一、由佛土、自身、相好、無邊音聲、無見頂相自在，由轉色蘊依故。二、由無罪無量廣大樂住自在，由轉受蘊依故。三、由辯說一切名身、句身、文身自在，由轉想蘊依故。四、由現化、變易、引攝大眾、引攝白法自在，由轉行蘊依故。五、由圓鏡、平等、觀察、成所作智自在，由轉識蘊依故。

「自在」，是佛果上的無方大用，不受什麼拘礙束縛。佛的「法身」「略由五種」而獲「得自在」。眾生認五蘊為我，被蘊所縛，不得自在；佛證法身，轉捨不自在的五蘊，得自在的五蘊。所以經上說：『捨無常蘊，獲得常蘊。』因此，轉依不一定說轉八識成四智，如本論約五蘊說轉依，也可約十二處、十八界說轉依，根塵世界及眾生的貪瞋癡雜染、見識相識，都可以一一的說轉依。

一、佛所安住受用的，或使他人安住受用的「佛」國「土」都得自在。所依的國土既自在，能依的佛「自身」也獲得自在。具體的身既得自在，那身上的三十二「相」、八十種「好」，當然也都得自在。在相好中，且舉兩種自在為例：(一)、「無邊音聲」自在，佛的音聲不論遠近，只要有緣就能聽到。從前目連尊者想試察佛音聲的廣遠，他一直過了他方無量世界，聽見佛的音聲依然如故。(二)、「無見頂相」的「自在」，佛的頂相，凡小及菩薩，縱升梵天也不能見。經說：東方應持菩薩想見佛的頂相，以神力上升諸天，終於見不到。這佛土、佛身、佛相好，都是色法的種類，所以這些自在，是「由轉色蘊」的「依」而得的。

二、眾生位上，有漏感受有苦、樂、捨的三種差別，都是不淨而帶有罪過的。如來得到純淨無漏的「無罪」，而且唯是樂受，沒有苦、捨。這樂受非吾人一般的染受，是離三界繫縛的絕對樂。這無罪妙樂，是「無量廣大」的現法「樂住自在」無礙，這是「由轉受蘊」的「依」而得的。

三、佛陀「辯說一切名身、句身、文身」，都得「自在」。文是一個個的字母，名是由幾個字母合成的名詞，句是由幾個名詞拼合而成的文句。身是多數的意思，名、句、文皆有多數，所以叫做名身、句身、文身。辯說這名句文獲得自在，這是「由轉想蘊」的「依」而成的。有漏想蘊的作用在安立名言相，就是在所緣的種種境上取種種分齊相，起名言相而發言說，所以說『想為先故說』。佛果上轉去有漏的想蘊，得到無漏的想蘊，故能於一切名句文身辯說得大自在。

四、行蘊原包括很多法，然主要的是作業的思心所。從佛的三業上看，能隨心所欲「現化」種種佛身等；「變易」諸法的本性，如轉地成金等。在說法時，能「引攝大眾」，並且能「引攝」一切無漏「白法」生起。這種種都得「自在」，是由「轉行蘊」的「依」而獲得的。

五、轉賴耶識得大「圓鏡」智，轉染末那得「平等」性智，轉第六意識得妙「觀察」智，轉前五識得「成所作智自在」。這四智的自在，是由「轉識蘊」的「依」止而得的。平常所謂轉有漏的八識成無漏的四智，即此。唯識以識為主，所以說到轉依，大都只說轉識成智，就可以總攝五蘊的轉依。

【附論】圓鏡智的作用有二：一攝持：鏡智是轉賴耶得的，賴耶是有漏的所依，攝持一切有漏種子，到了無漏位轉智的時候，也就攝持一切無漏聞熏習。二顯現：凡夫位上的賴耶，顯現七轉識（見識）和根塵器界（相識）；佛位上的鏡智，也就現起無漏五根、清淨佛土（相）及其餘的三智（見）。所以《大乘莊嚴經論》說圓鏡智為諸智的所依。在緣境上說，是總緣一切相，不作分別緣。圓鏡智由聞熏力現起一切，任運緣一切法，所以能攝持不忘。這像大圓鏡的明淨鑒徹，影現萬象一樣。平等智，是轉染末那得的。這有一問題：唯識家雖都說有染末那，但轉依成淨，卻有人主張沒有淨末那。沒有淨末那，那平等智建立就成問題。其實，第七識是從本識分出的取性，雖從本識分出，與攝持能生的種識仍不妨並存。取性的染末那，執我我所，到轉依時就自他平等，約這意義建立平等性智。它從『諸智因』的鏡智而起，在初地就轉為『極淨無分別智』，通達一切眾生平等平等；『若修習此智最極清淨，即得無上菩提』。《大乘莊嚴經論》說：它與大慈大悲相應，不住涅

槃，隨機現身。妙觀察智轉意識而得，意識的作用在分別，所以轉識成智，也重在分別的後得智。『於所識一切境界恒無障礙』，在大眾中觀察機宜，隨機說法，都是此智的作用。一切三摩地門、陀羅尼門，都與觀察智相應。成所作智是轉前五識得，它的作用在作種種變化利益眾生的事業，像在十方世界八相成道等都是。

佛智，無漏聖境，本來融通不思議。這佛果四智，如從它的特殊上說：圓鏡智重在攝持，平等智重在現身，觀察智重在說法，成事智重在起變化三業。如從智上去看：鏡智與平等智重在無分別智，觀察智與成事智重在後得智。如從有漏本識起見（識）相（識）的見地說：轉染成淨，那無漏的圓鏡智為中心、為依止，與淨習不二。從這圓鏡智，一方面現清淨佛國土，起遍取互取諸境自在的五根；一方面起平等性智、妙觀察智、成所作智，作種種利生的事業。四智轉依的時間，平常說『六七因中轉，五八果上圓』；但約義建立，也不一定。如《大乘莊嚴經論》說十地中的後三地，七轉識轉，得四自在（無分別、剎土、智、業）。它說：『意、受、分別轉，四種自在得，次第無分別，剎土、智、業故。』意是末那，轉末那識得無分別自在。受是五識，轉五識得剎土自在，這是依五識取五塵說的，所以又說：『如是義（塵）受（五識）轉，變化得增上，淨土如所欲，受用皆現前。』分別是第六意識，轉意識，得智自在，所以辯說無礙；得業自在，通力化業無礙。所以又說：『如是分別轉，變化得增上，諸智、所作業，恒時無礙行。』

丁 依止

復次，法身由幾種處應知依止？略由三處：一由種種佛住依止，此中有二頌：諸佛證得五性喜，皆由等證自界故，離喜都由不證此，故求喜者應等證。由能無量及事成，法味義德俱圓滿，得喜最勝無過失，諸佛見常無盡故。二由種種受用身依止，但為成熟諸菩薩故。三由種種變化身依止，多為成熟聲聞等故。

法身，可以解說為法的依止。在有漏位，第八賴耶識有依止義，轉賴耶得無漏的法身，也就是依止。本論從「略由三處」，說明「法身」的「依止」

：一、法身為「種種佛住」的「依止」。四無量心是梵住，佛多住悲無量心。四靜慮是天住，佛多住在第四靜慮。三解脫門是聖住，佛多住在空解脫門。這三種佛的不共住——不共功德，都是依止離障所顯的最清淨法界，就是說法界為種種的佛功德所依止。下有兩頌，解說求證所依法界的必要：「諸佛」如來，「證得」下面的「五」種自「性喜」，「皆」是「由」於「等證自界」的緣「故」。聲聞人所以遠「離」五種自性「喜」，也「都由」於「不」能「證此」清淨無漏的法界。因此，「求喜者」的菩薩，欲求證得五性喜，「應等證」法界。諸佛所證不共的五性喜，是什麼？(一)、「能無量」，就是一法界的功能無量，一切眾生皆因悟得法界而成佛，但法界不增不減。證入法界時，見得這種殊勝，所以發生大喜。(二)、「事成」無量，十方諸佛通達法界，佛佛有利生事業，佛佛的度生事業各有無量。契入自法界的，這無量的利生事業都能成辦，所以引生大喜。(三)、「法味」圓滿（無量二字，無性通下讀，所以說法味與義德都無量），法味就是深入無量契經的妙法真義，了知諸佛的教法同是法界所流出的，等到現證法界，見法味圓融、本來具足，所以生大歡喜。(四)、「義德」「圓滿」，隨心所念的涅槃義是義，德是無漏無為的功德。證法界時，見義與德俱圓滿，無欠無餘，所以大喜。「得」這四種自性「喜」，不是三界內的繫縛喜樂，所以是「最勝」；沒有垢染，所以「無過失」。(五)、「諸佛見」清淨法界「常」住，無窮「無盡」，所以生大歡喜。這五喜，都因證自法界得來。無性的解說不同。二、法身為「種種受用身依止」，因為法身徹底開顯，受用身才得轉現。這受用身，是「為成熟諸菩薩」而顯現的。三、法身為「種種變化身依止」，現起變化身，大「多」是「為成熟聲聞等」，也是為初發心的菩薩。這二身都以法身為依止。從本論的思想看，一切功德皆依法身的真體淨能中現起大用，才有餘二身，所以受用、變化二身，以法身為依。這裡談的法身，比較側重在真如法性邊。但種種佛住的不共功德，也就是白法所成的法身所攝，如偏以真如為法身，那種種不共功德就非三身所攝了。本論的受用身與變化身，是側重在為他示現方面，本文就是的據。

戊 攝持

應知法身由幾佛法之所攝持？略由六種：一、由清淨，謂轉阿賴耶識得法身故。二、由異熟，謂轉色根得異熟智故。三、由安住，謂轉欲行等住得無量智住故。四、由自在，謂轉種種攝受業自在，得一切世界無礙神通智自在故。五、由言說，謂轉一切見聞覺知言說戲論，得令一切有情心喜辯說智自在故。六、由拔濟，謂轉拔濟一切災橫過失，得拔濟一切有情一切災橫過失智故。應知法身由此所說六種佛法之所攝持。

「法身由幾」種「佛法之所攝持」呢？攝是總攝，持是任持；換句話說，由幾種佛法的總聚而成為法身？從法身的體用無礙、自覺覺他上，「略由六種」佛法的攝持，顯示法身種種的大能：一、「清淨」佛法，「轉」捨「阿賴耶識」中的雜染熏習，證「得法身」，這是法身的根本。平常談轉識成智——轉第八識成圓鏡智，這裡又說轉賴耶成法身，圓鏡智與法身有著怎樣的關係？從法身看，它是餘二身的依止；從鏡智看，它是餘三智的依止。賴耶本淨的法界——解性賴耶是真常，具稱性功德；捨染習，在纏的藏性顯現，它與淨習不二，為一切淨法的所依。從本性清淨邊建立法界，從智光朗鑒邊建立鏡智。其實，唯識是無義的，無義是唯識的，這是一體的兩面。它的特徵，都在所依。二、「異熟」佛法，「轉」眼等的有「色根」，「得異熟智」。在有漏位，異熟根是唯識的，是身識；轉依以後，色根以智為自性，是唯智的。雖不是有漏業感，因中是異熟，所以也稱之為異熟智。三、「安住」佛法，「轉欲行等住」，「得無量智住」。陳譯說欲行是五欲的享受，因中眾生受五欲樂，到了佛位，就得慈悲喜捨的四無量心住，拔苦與樂，令眾生喜樂。四、「自在」佛法，「轉種種攝受業自在」。如因中從事黨政軍學工商農藝的種種事業，起初是不會，學習與經驗，久而久之，熟能生巧，習慣成自然。到佛果位上，轉去這種自在，「得一切世界無礙神通智自在」，如知他心、來往無礙等。五、「言說」佛法，眾生因見聞覺知所現起的言說，皆屬戲論；到佛位上，「轉一切見聞覺知」的「言說戲論」，「得令一切有情心喜」的「辯說智自在」。佛為眾生說法，眾生不生厭疲而歡喜踴躍。這五種自在，其實也是約轉五蘊而說的：轉賴耶，就是轉識蘊得法身；轉色根，就是轉色蘊而得異熟智；轉安住，就是轉受蘊得無量智；轉自在，就是

轉行蘊而得無礙神通智，因為種種業是以思心所為主的，思心所是行蘊的中心；轉言說，就是轉想蘊而得辯說智自在，因為言說是想蘊的作用。六、「拔濟」佛法，在眾生因位時，也曾做種種慈善事業，「拔濟一切災」難「橫」禍的「過失」；到佛果位上，將拔濟中所含的不淨的一部分去掉，轉「得拔濟一切有情一切災橫過失智」，成為清淨救度，拔濟超出三界，離一切苦厄。「法身」佛，是「由」這「所說」的「六種佛法」「所攝持」而成。

己 差別

諸佛法身當言有異？當言無異？依止、意樂、業無別故，當言無異。無量依身現等覺故，當言有異。如說佛法身，受用身亦爾，意樂及業無差別故，當言無異；不由依止無差別故，無量依止差別轉故。應知變化身如受用身說。

這段是講「諸佛法身」的同異，問題中只問到法身的「有異」、「無異」，解答的時候，附帶說到受用、變化二身。從諸佛同所「依止」的最清淨法界、同救度眾生的「意樂」、同依法身而現種種度生事「業」的三種「無別」說，不能說諸佛法身是不同的，所以「當言無異」；但從有「無量依身」——無量有情的前後各各悟入法界而「現等」正「覺」說，不能說是全同的，所以「當言有異」。「如說佛法身」的同異，諸佛的「受用身亦爾」，就是約佛的「意樂及業」的「無差別」來說，應該說「無異」；但並「不由依止」身的「無差別」，因為有「無量依止差別轉」，所以諸佛的受用身也非不異。受用身的同異是如此，「應知變化身如受用身說」，也是這樣。如來的一切，就是法身的全體，像意樂、業，也無不是法身。不過約隨機所見說，從法身中現起的是餘二身，受用、變化二身也可以說有意樂與業。《大乘莊嚴經論》約依、意樂、事業等別配三身，與本論多少不同。

庚 德

一 眾德相應

應知法身幾德相應？謂最清淨四無量，解脫，勝處，遍處，無諍，願智，四無礙解，六神通，三十二大士相、八十隨好，四一切相清淨，十力，四

無畏，三不護，三念住，拔除習氣，無忘失法，大悲，十八不共佛法，一切相妙智等功德相應。

佛果位上的功德無量無邊，從佛果上說，可說都是不共的。無性說眾德相應是共德，後六種德才是不共德，其實不盡然。論文所列的種種功德，雖也說有共小乘的共德，像八解脫等，但考察功德的內容，都與小乘不同。這一切功「德」都與「法身」「相應」。「最清淨」三字，貫通下面諸句，就是最清淨的八「解脫」、最清淨的八「勝處」、最清淨的十「遍處」等。這一切功德，在頌中自有解釋。

此中有多頌：

憐愍諸有情，起和合遠離，常不捨利樂，四意樂，歸禮。

以下一一的頌說佛德，《大乘莊嚴經論》也有，可以參看。現在先讚一、四無量功德：「憐愍諸有情」，通於四無量心，不論慈悲喜捨，都是出發於愍念有情的。「起和合」意樂，願眾生與樂相應，未得令得，就是慈無量。起「遠離」意樂，使有情脫離痛苦，就是悲無量。「常不捨」意樂，使有情常常不離喜樂，得而不失，就是喜無量。「利樂」意樂，願眾生捨離煩惱，求得現身後世的快樂，就是捨無量。「四意樂」不但指四種意樂——四無量德，是說具有這四意樂與四無量心相應的人，就是以德稱佛。這憐愍有情的四意樂者，我今「歸」依敬「禮」。

解脫一切障，牟尼勝世間，智周遍所知，心解脫，歸禮。

本頌讚說二、八解脫，三、八勝處，四、十遍處三種功德。小乘八解脫是(一)、內有色想外觀色，(二)、內無色想外觀色，(三)、淨背捨身作證，(四)、空無邊處，(五)、識無邊處，(六)、無所有處，(七)、非想非非想處，(八)、滅受想處。在四禪中修這八解脫，最初從觀色自在到離於色相，漸漸捨劣修勝，進到滅受想處。大乘中「解脫一切障」，於一切中得解脫，名為解脫，所以不共小乘。

小乘的八勝處：(一)、內有色相外觀色少，(二)、內有色相外觀色多，(三)、內無色相外觀色少，(四)、內無色相外觀色多，(五)、內無色相外觀色

青，(六)、內無色相外觀色黃，(七)、內無色相外觀色赤，(八)、內無色相外觀色白。於定中觀察最為殊勝，名為勝處。大乘中「牟尼勝世間」，於一切世間隨心自在，名為勝處。

小乘的十遍處：(一)、青，(二)、黃，(三)、赤，(四)、白，(五)、地，(六)、水，(七)、火，(八)、風，(九)、空，(十)、識，——都觀為遍一切處。大乘遍處是「智周遍所知」，在一切所知境中，無不了了知見。這具有解脫、勝處、遍處的「心解脫」者——佛陀，我當「歸禮」。

能滅諸有情一切惑無餘，害煩惱，有染常哀愍，歸禮。

五、讚無諍智功德：小乘的無諍智，如須菩提得無諍三昧，城內有人討厭他，他就不去，有人不快活他坐，他就站著，免得人們因他而生煩惱。佛無諍智可不然，不但令人不起煩惱，而且「能滅諸有情」的「一切惑」，使它不起，更「無餘」剩。就是眾生起惑，佛也能使他起對治，「害」滅眾生的「煩惱」。大乘的無諍智，不是消極的，眾生縱然起諍，如知他是堪受教化的，仍要設種種方便去調伏、攝伏他，克制他的煩惱。對於「有染」污眾生的「常哀愍」者——佛陀，我當「歸禮」。

無功用，無著，無礙，常寂定，於一切問難能解釋，歸禮。

六、讚願智功德：如來的願智，具有五種功德相：(一)、「無功用」，任運自然的能知一切境界。(二)、斷一切障盡，所以於所知境「無著」。(三)、所欲觀察處能如理如量的通達「無礙」。(四)、「常」常時在「寂」滅「定」中，心不散亂，所謂『那伽常在定，無有不定時』。(五)、「於一切問難」，「能」圓滿的「解釋」答覆。具有這樣的願智者，我當「歸禮」。

於所依、能依，所說；言及智，能說；無礙慧常善說，歸禮。

七、讚四無礙解功德：佛以四無礙解應機說法，這可分能說與所說。所說的法有「所依、能依」，所依是契經等教法，能依是法上表顯的義，這就是法、義二無礙解，這都屬於「所說」。能說有「言及智」，言是詞無礙解，智是樂說無礙解，這都屬於「能說」。具這「無礙慧」而能常「常善說」妙法者，我當「歸禮」。

為彼諸有情，故現，知言、行、往、來及出離，善教者，歸禮。

八、讚六神通功德：「為」教化「彼諸有情」而起六種神通，神通是化度有情的利器。「現」是如意通，如意往來飛行無礙，即平常說的神通輪。「知言」是天耳通，能聽聞了解眾生的言辭。知「行」是他心通，能知他有情的心行，這就是平常說的記心輪。知「往」，知往昔過去生中因緣，是宿命通。知「來」，知未來生的業果，是天眼通。知「出離」，能知有情的煩惱能否斷盡與已斷多少，是漏盡通。具這六種神通，才能應機教化眾生，名「善教者」，我當恭敬「歸」依頂「禮」。

諸眾生見尊，皆審知善士，暫見便深信，開導者，歸禮。

九、讚諸相隨好功德：「諸眾生見」到世「尊」的相好圓滿具足，「皆」能「審知」他是無上的「善士」，不是泛泛的常人。因此「暫」時為人一「見」，「便」生甚「深」的清淨「信」心，認為他是開導者，能指示我們以前途的正道。具這相好的「開導者」，我當「歸禮」。

攝受住持、捨，現化及變易，等持，智自在，隨證得，歸禮。

十、讚四一切相清淨功德：(一)、身清淨，也叫所依清淨，能隨自己的心意「攝受住持」壽命、「捨」棄壽命，於命得自在，不隨業感外緣的支配。(二)、所緣清淨，於所緣的佛土，隨自心的觀察，能從無而有的「現化」，亦能轉「變」沙土「易」為黃金等物，於所緣境的依報國土得自在。(三)、「等持」清淨，於定心得自在，入定出定、全超半超都隨意無礙。(四)、「智」清淨，一切事理都明了知見，「自在」通達，所以稱為智慧清淨。能「隨」順「證得」這四清淨者，我當恭敬「歸禮」。

方便、歸依、淨，及大乘出離；於此誑眾生，摧魔者，歸禮。

十一、讚十力功德：力的作用在摧魔；魔王欺誑有情、繫縛有情，使他不得出離；佛以十種力來摧破掃蕩他。十力分為四類：(一)、「方便」，方便就是因。魔王欺誑眾生，說無因或邪因生一切法，以善為惡因、惡為善因，如說持牛戒能得勝果，持狗戒能得解脫，供養火可以生天，這完全是錯誤了的，非方便說方便。佛陀顯示正方便，以是處非處力擊破這邪方便（如作

善業得樂果是可能的，這叫是處；作惡要得善報是不可能的，名為非處等），使眾生迴惡向善。(二)、「歸依」，一切果報，皆由自己的業力所招感，所以善業力、正當的行為，才是我們的歸依處。魔王卻誑惑眾生，說我們雖作善，但賞善罰惡的權力、我們未來的運命，全操於天神之手，自己是無能為力的，所以應歸依上帝、天神，信仰上帝比行為更為重要。為破除這種誑惑，佛以三世業報異熟智力摧毀它，說明只要我們有好的行為、業力，就可獲得人天樂果，使眾生迴外向內。(三)、清「淨」，眾生感到生死流轉，享受物欲終不是清淨解脫，有了出離解脫的動機，魔王就立刻誑惑眾生，說四靜慮能斷煩惱，生四禪天是解脫；或者說無想天、非非想定是涅槃。其實這是錯誤的，這世間的淨道，只能暫時降伏煩惱，並不能斷，更談不上解脫。為摧破這種邪說，佛以諸禪定解脫三昧智力來摧毀它，說明要修出世清淨道，從定發般若，才能解脫。單修四靜慮、四等持（四無量）、四等至（四無色定）諸方便，不能永斷煩惱證究竟清淨的涅槃。這是使眾生迴縛向脫。(四)、「大乘出離」究竟清淨解脫，圓滿無上菩提，是要修學大乘法的。但魔王見眾生發正確的出離解脫心於佛法修行，他又欺誑眾生說：你的根性好樂，只能修學小乘法，無上菩提是極難證得的，你的根性不適宜，何必為它吃苦？為什麼不自了入涅槃？剷除這種誑惑，佛以其餘七種力——根上下智力、種種勝解力、種種界智力、遍趣行智力、死生智力、宿住隨念智力、漏盡智力來摧破它。這七力中的後四，就是六神通的四種。根智力，明識眾生的根性大小，叫眾生不要受魔王的欺誑，信自己有大乘種姓，應當修學大乘；這是令眾生迴小向大。魔王「於此」四事「誑」惑「眾生」；迴惡向善、迴外向內、迴縛向脫、迴小向大，佛用這十力，宣揚五乘正法擊破他，把眾生解放出來。具有十力的「摧魔者」，我當「歸禮」。

能說智及斷，出離、能障礙，自他利，非餘外道伏，歸禮。

十二、讚四無所畏功德：佛陀說法，非外道等所能責難，不論他怎樣的問難指摘，如來都能一一解答，有絕對的信念，不生絲毫的畏難，所以叫四無畏。這又分為自利、利他二者，自利方面有兩種：(一)、「能說智」，宣說自證的圓覺智。(二)、能說「斷」，佛說自己離一切煩惱所知的障習。前

者是一切智無畏，外道不能指出佛某一部分的智慧不圓滿；後者是漏盡無畏，外道不能指摘佛某種煩惱未斷。利他方面，也有二種：(三)、能說「出離」，佛陀教化眾生，把出離的方法——道指示眾生，使他們不再受生死的束縛。(四)、能說「能障礙」法，指出某種煩惱惡行能障礙清淨聖道，不但求而不得，甚或反而墮落。前者是說苦盡道無畏，外道不能指斥此道不能出離的缺點；後者是說障道無畏，外道不能說出佛所說的障道法不足為障。佛以這「自」利「他利」的四無所畏說一切法，這「非餘外道」所能制「伏」的佛陀，我當「歸」依敬「禮」。

處眾能伏說；遠離二雜染；無護無忘失，攝御眾，歸禮。

十三、讚三不護，十四、讚三念住功德：如來「處」在大「眾」中說法，「能伏」他人的譏「說」，因為佛的身口意三業從容中道，自然而然的沒有錯誤，不會因怕人譏嫌而需要藏護，所以叫三不護。三念住是佛受恭敬聽法的弟子讚嘆，心中不生歡喜；受不恭敬聽法弟子的譏毀，不生瞋恨；既不讚又不譏的弟子，佛也不捨棄他。安住正念，「遠離」愛恚「二」種「雜染」，所以叫三念住。這具有「無護」的三不護，與「無忘失」的三念住功德，善能「攝御」諸弟子「眾」的世尊，我當恭敬「歸禮」。

遍一切行住，無非圓智事，一切時遍知，實義者，歸禮。

十五、讚拔除習氣功德：如來在舉止動靜「一切行住」坐臥間，「無非」是「圓智」的大用「事」，「一切時遍知」，無一事不是正念正知的，所以威儀寂靜，沒有輕舉妄動等餘習。這因如來久劫修行，不但斷煩惱，連習氣也根本拔除了。小乘聖者就時常有妄舉、失威儀，這因小乘急斷煩惱，不能淨除習氣。能於一切時中通達諸法真「實義者」，我當恭敬「歸禮」。

諸有情利樂，所作不過時，所作常無虛，無忘失，歸禮。

十六、讚無忘失功德：佛陀的教化「有情」，知時知機，使他獲得「利」益與安「樂」，這「所作」的利益事業，決「不」會錯「過」適當的「時」機。未種善根的令種，已種善根的令成熟，善根已熟的令得解脫。「所作」的一切，「常無虛」勞，不致於徒然無益。具此「無忘失」者，我當「歸」

依敬「禮」。

晝夜常六返，觀一切世間，與大悲相應，利樂意，歸禮。

十七、讚大悲功德：四無量心中已有悲心，但在名義上，是共外道、小乘的，這裡特提出唯佛不共的大悲來說。世尊「晝」三時「夜」三時中，日「常」作「六返」的「觀」察，觀「一切世間」有情，那個眾生的根機成熟可以化度，應該用什麼法門去度脫他。在觀察時，心「與大悲相應」，充滿了「利」益安「樂」有情的「意」樂，希望每個眾生都能離苦得樂。這是小乘經中固有的見解，若依大乘佛法說，佛陀念念中知一切有情的根性，何須乎這樣的觀察？具足此利樂意樂者，我當「歸禮」。

由行及由證，由智及由業，於一切二乘，最勝者，歸禮。

十八、讚十八不共佛法功德：其中可以分為四類：(一)、「由行」，依佛所行的一切，建立前六種的不共法：(1)、無有誤失，(2)、無卒暴音，(3)、無忘失念，(4)、無不定心，(5)、無種種想，(6)、無不擇捨心。(二)、「由證」，證是證得；行是因，證是果，在佛安住證得的功德上建立六種無退：(7)、欲無退，(8)、念無退，(9)、精進無退，(10)、定無退，(11)、慧無退，(12)、解脫無退。(三)、「由智」，智是智慧，在佛陀的無礙智慧上，也建立三不共法：(13)、知過去世無礙，(14)、知現在世無礙，(15)、知未來世無礙。(四)、「由業」，業是佛的身口意三業，從佛的三業也建立三種：(16)、身業隨智慧行，(17)、口業隨智慧行，(18)、意業隨智慧行。這十八種法，二乘無學果是沒有的，不共於小乘聖者，所以叫不共功德。因此，佛陀「於一切二乘」的聖者中，是「最勝者」，我當恭敬「歸禮」。

由三身至得，具相大菩提，一切處他疑皆能斷，歸禮。

十九、讚一切相妙智功德：一切相妙智，就是一切種智，也叫一切智智。「由」此妙智，於一切法中得無礙的知見，自性等「三身」圓滿「至得」，成為「具」足功德「相」的「大菩提」果。這大菩提，能無礙通達一切境相，所以在「一切處」的世間中，「他」人所有「疑」惑，佛都「能」給他「斷」除，使他獲得正確的信解；具此一切相妙智功德者，我當恭敬「歸」依

頂「禮」。

陳、隋二譯，此下還有一頌，讚六度圓滿功德，但二釋都沒有解說。本論的長行中說一切相妙智「等」，或者就是等此功德，成二十門。

二 六德相應

諸佛法身與如是等功德相應，復與所餘自性、因、果、業、相應、轉功德相應，是故應知諸佛法身無上功德。此中有二頌：尊成實勝義；一切地皆出；至諸眾生上；解脫諸有情；無盡無等德相應；現世間及眾會可見，非見人天等。

「諸佛法身」固然「與」上面所說的種種「功德相應」，並且「復與所餘」的：一、「自性」，二、「因」，三、「果」，四、「業」，五、「相應」，六、「轉」——六種「功德相應」，由是「知」道「諸佛法身」是具有「無上」殊勝「功德」的。

頌文就是解說六種功德：一、自性，諸佛世「尊」以最清淨法界為自性，此法界就是本自「成」就真「實」不虛的「勝義」，所以說『在纏名如來藏，出纏名法身』。二、因，修「一切地」中的因行，到十地圓滿，悉「皆」超「出」時，就成法身。三、果，修十地因，超過一切眾生，「至諸眾生」中的最「上」首。四、業，成佛之後，還要作「解脫諸有情」的利生事業。五、相應，佛法身與「無盡無等」的功「德相應」，像上面所說的十力、四無所畏等。六、轉，轉就是現起，如來「現」起變化身，一般「世間」的人天有情可見；現受用身，大集「眾會」中的大菩薩「可見」；但佛的自性身，超越不思議，唯是佛的境界，「非」是「人天等」所能知「見」。

辛 甚深

復次，諸佛法身，甚深最甚深，此甚深相云何可見？此中有多頌：

佛無生為生，亦無住為住，諸事無功用，第四食為食。

「諸佛法身」是「甚深最甚深」的，他的內容很不容易想像與理解，現在且以十二甚深來顯示。

一、生住業住甚深，這可分為四：(一)、生甚深：「佛」在世間，現起種種的身形，不同一般的有情以業煩惱為因而受生的，他是「無生為生」。在佛的自證聖境上，雖現證一切無有所生，但因大悲願力隨感而現，為有情示現誕生，如釋尊的誕生印度。這即無生而示現受生，難以了解，故為甚深。(二)、住甚深：住就是安住涅槃，法身離生死，「無住」涅槃「為」所「住」，這不同小乘的偏住寂滅，所以說住甚深。(三)、業甚深：如來作一切利樂的「事」業，如摩尼、天樂一樣，所以叫業甚深。(四)、住甚深：生命因飲食而維持叫住。食有四種：(1)、不清淨依止住食：欲界的有情，由段、思、觸、識四食而維持生命，為欲界繫縛所縛，名為不清淨。(2)、淨不淨依止住食：修禪定離欲界欲而升上界的有情，他們以思、觸、識三食為食，離下界諸欲，說他是淨；然沒有脫離上地欲，所以又是不淨。(3)、一向清淨依止食：已得聲聞、緣覺果的聖者，他們斷盡三界諸惑，非一切欲樂所繫縛，他們的飲食養身，稱為一向清淨。(4)、唯示現依止食：這是佛陀所受的食，在佛的本身上，無須乎飲食，然而隨順世間，也持鉢乞食、受用飲食。在此四食中，法身是「第四」種唯示現依止「食為食」。

無異亦無量；無數量一業；不堅業堅業，諸佛具三身。

二、安立數業甚深，這又分為三：(一)、安立甚深：佛佛同一真法界中，所以一切諸佛都「無」有別「異」。可是無量世界中，有無量的有情現等正覺，所以法身也可說「無量」的。(二)、數甚深：雖有「無數」無「量」的諸佛，但他們同做「一」種利樂有情的事「業」，這些事業，佛佛相攝、佛佛相成，所以在數量上也甚深甚深（沒有差別就難以安立彼此數量）。(三)、業甚深：諸佛變化身所作事業，是「不堅業」，時而示現受生，時而又入涅槃；受用身所作事業是「堅業」，他無盡期的化導有情。或可以說自性身的自利業是堅定的，餘二身的利他業是不堅的。「諸佛具三身」，所以佛業甚深。這一頌，無性釋有不同的解說。

現等覺非有，一切覺非無，一一念無量，有非有所顯。

三、現等覺甚深：能「現等覺」的人，所現等覺的法，皆是「非有」；但「一切覺」者，在世諦的假名中，又「非無」，因為「一一念」中「無量」世界有無量有情現等正覺。非有依他起上的遍計性，非無依他起分的真實性；這非有非無的甚深，從「有」清淨法界與「非有」一切染污上建立，就是說現等正覺是依佛證得的清淨法界離垢「所顯」的。

非染非離染，由欲得出離，了知欲無欲，悟入欲法性。

四、離欲甚深：如來是「非染」的，因一切貪欲皆已斷盡；但也「非離染」，因為一切法的當體就是真實性。在不增不減的真如中，法法本性清淨，既一切法全體即真，本來無染欲，那又有什麼可離呢？但大乘的非離染，主要在「由」染「欲」而「得出離」。菩薩留隨眠不斷，才能久在生死中利生成佛，不然就陷於小乘的涅槃了。小乘不能由欲而得出離，因他不能通達法法無自性、染欲的本性清淨，所以覺得有急須斷除染污的必要。大乘聖者，了知法法自性本淨，平等法界中無染無欲可離，才能留惑潤生，修利他行，得大菩提。諸佛法身的離欲甚深，就立足在這「了知欲無欲」，「悟入欲」即離欲的真如「法性」上。

諸佛過諸蘊，安住諸蘊中，與彼非一異，不捨而善寂。

五、斷蘊甚深：一切「諸佛」，超「過」有漏的「諸」取「蘊」，但又「安住」於「諸蘊中」。小乘說離生死身得般涅槃，它把涅槃與蘊身看成截然不同的二事，所以要離無常的五蘊才能得到常住的涅槃。大乘了達生死諸蘊「與彼」涅槃「非一」非「異」，諸蘊本來不生不滅，即是寂靜的涅槃，所以「不捨」諸蘊「而」能常住「善寂」的涅槃。

諸佛事相雜，猶如大海水，我已現當作，他利無是思。

六、成熟甚深：「諸佛」所作利益眾生的「事」業，彼此「相雜」為一，所謂『一切即一，一即一切』。「猶如大海水」，百川水流相雜，為魚蝦共同受用。這樣，一佛教化有情，等於一切佛的教化；眾生受一佛化，也就等於受一切佛化。佛化眾生的事業，既彼此不二，所以如「我已」作利他事、我「現」在作利他事、我「當」來「作」「他利」事——諸佛決「無是」等

人我差別的「思」念。

眾生罪不現，如月於破器；遍滿諸世間，由法光如日。

七、顯現甚深：前半頌，《大乘莊嚴經論》也有。諸佛如來常住世間，為什麼一般眾生不能常見佛聞法呢？這是因「眾生」有「罪」——業障，所以「不現」見於佛，與佛無關。如一個完整的磁器，盛滿了水，高懸天空的明月，自然能在這水中影現。若是一個破器，不能貯水，空中的明「月」雖然一樣的皎潔，但對「於破器」，不能現起月影的，這能怪月嗎？這當然是破器本身不健全。這是約佛的現身而說。再說不聽見佛說法，佛的法身「遍滿諸世間」，出廣長舌，放大「法光」明，眾生有罪，所以不能聽到。「如」世間的「日」光遍照大地，但盲者不見，你能說世間沒有太陽嗎？

或現等正覺，或涅槃，如火；此未曾非有，諸佛身常故。

八、示現等覺涅槃甚深：前半頌，也是出於《大乘莊嚴經論》的。諸佛世尊「或」時示「現等正覺」，「或」時示現入般「涅槃」。這「如」世間的「火」，有時燃燒、有時熄滅。佛為什麼要這樣呢？為化度可化的未成熟有情，使他成熟解脫，所以示現受生；可化的有情已經成熟，無須佛陀長住世間，所以又示現入涅槃。「此」入涅槃的佛「未曾非有」，如火的暫熄，並非世間沒有火。「諸佛」法「身常」住，這或起或滅，只是他的示現；從諸佛真實法身上說，或起或滅的當體，就是法身如如不動。

佛於非聖法，人趣及惡趣，非梵行法中，最勝自體住。

九、住甚深：住是安住在功德中，這有三種住：(一)、「佛於非聖法」中住聖法中，以最勝的空、無相、無願三解脫門為住。(二)、於「人趣及惡趣」中，佛於天法中以最勝的靜慮、等持為住。(三)、於「非梵行法」中，佛修慈悲喜捨的四種梵行，以最勝的梵行為住。因此，在諸法中，佛於「最勝自體住」——聖住、天住、梵住。

佛一切處行，亦不行一處，於一切身現，非六根所行。

十、顯示自體甚深：「佛」的後得智遍「一切處行」，根本智無有分別，所以「亦不行一處」。或可說：佛身遍一切處無所不在，但又不在一處，

所謂『法身無在無不在』。為化某一類的有情，即現某一類身，佛的變化身「於一切身」中示「現」受生，這如常人所見的佛，只是一位老比丘，如我們凡夫一樣；其實，佛身「非」我們的「六根所行」。佛的化身，為度地獄有情，受生地獄中示現受苦，其餘由惡業所感而受苦的眾生不知是佛；他們尚不能取得佛的化身，佛的真法身，那更非六根所行的境界了。

煩惱伏不滅，如毒咒所害，由惑至惑盡，證佛一切智。

十一、斷煩惱甚深：菩薩不把「煩惱」斷盡，只是「伏」而「不滅」，使其不發生作用。「如毒」蛇能夠害人，但他被「咒」力「所害」，就不能發生作用。為什麼伏而不斷？因行菩薩道者，不能急斷煩惱，不然就墮入小乘的無餘涅槃了。所以在未成佛前，必須留「惑」受生死身，「至」金剛道才斷「惑盡，證佛一切智」。唯識學者說：分別所起的煩惱，初地斷；俱生煩惱則伏不起，但也有故意生起的；八地以上，才決定不起煩惱的現行；至俱生煩惱的種子，留到成佛時才完全斷盡。

煩惱成覺分，生死為涅槃，具大方便故，諸佛不思議。

十二、不可思議甚深：本頌同於《佛性論．辯相分．顯果品》所引《不思議經》的頌文。佛「具大方便故」，能通達「煩惱成」為菩提的「覺分」，「生死」成「為」寂靜的「涅槃」。一方面，這是法性的本然；一方面，是佛智的淨化。這「諸佛」的妙用，「不」是我們所能「思議」，甚深，甚深！

應知如是所說甚深有十二種：謂生住業住甚深，安立數業甚深，現等覺甚深，離欲甚深，斷蘊甚深，成熟甚深，顯現甚深，示現等覺涅槃甚深，住甚深，顯示自體甚深，斷煩惱甚深，不可思議甚深。

結示前面所說的十二甚深。

壬 念

一 正明七念

若諸菩薩念佛法身，由幾種念應修此念？略說菩薩念佛法身，由七種念應修此念：一者、諸佛於一切法得自在轉，應修此念，於一切世界得無礙通

故。此中有頌：有情界周遍，具障而闕因，二種決定轉，諸佛無自在。二者、如來其身常住，應修此念，真如無間解脫垢故。三者、如來最勝無罪，應修此念，一切煩惱及所知障並離繫故。四者、如來無有功用，應修此念，不作功用一切佛事無休息故。五者、如來受大富樂，應修此念，清淨佛土大富樂故。六者、如來離諸染污，應修此念，生在世間一切世法不能染故。七者、如來能成大事，應修此念，示現等覺、般涅槃等，一切有情未成熟者能令成熟，已成熟者令解脫故。

「諸菩薩念佛法身」的功德相好，能得念佛三昧，三昧成就時，能現見十方佛聞法、供養，這是一大修行法門，不可不加留意。不知「由幾種念應修此念」佛三昧呢？應「由七種念」「修此念」佛法門。念就是別境中的念心所，明記不忘為性，因繫念佛得定，就是念佛三昧。

一、應這樣的念佛：「佛」「於一切世界得無礙（神）通」，所以能「於一切法得自在轉」。無礙統指六通，這神通的妙用，於一切法可得大自在，無所不能。或者疑惑：諸佛於一切世界神通無礙，發願度脫一切眾生，那就應該一切眾生都成佛解脫，為什麼有無量數的有情受種種痛苦、不見佛不聞法呢？為解答這問題，特說一「頌」。「有情界周遍」，就是說一切有情。有情所以不得成佛解脫，自有他的原因：(一)、「具障」，諸有情具足了猛利長時的煩惱、極重的惡業、感長壽天及地獄等果報——具這三障，所以障礙見佛，不能見佛聞法，更不能得解脫。(二)、「闕因」，另一類有情，雖沒有這樣的三障，但缺少見佛聞法的善根因緣，尤其沒有熏習成大乘種姓，所以佛於一切世界現身說法，不能使他解脫。(三)、「二種決定轉」，就是業障、異熟障決定，不得解脫。這可作兩種的解說：(1)、造了無間的定業，感到了一向苦趣的定報，因此，障礙見佛聞法，不得解脫。(2)、惡業雖還未造，但由過去的熏習力、現在的環境，使他決定要去造此惡業，如提婆達多要作逆罪，佛也不能阻止他；這決定要造業的有情，一定障礙解脫，一定障礙聞法。還有，造了業必定要感果，如釋種的被誅滅，他必須受果報，現在雖見佛聞法，也不得解脫。因此種種，「諸佛」雖於一切法得自在，而對此等眾生，是無可奈何的，「無」有「自在」。

二、諸佛「如來」的法「身常住」，菩薩「應」這樣的「修」「念」佛觀。因為「真如」法界是法身自體，在金剛喻定的「無間」道「解脫」一切障「垢」，開顯了最清淨法界，無改轉、無變易，常住寂滅。念佛的菩薩，應該這樣念。

三、諸佛「如來最」為殊「勝無罪」，因佛的「一切煩惱及所知障」都已經解脫「離繫」了。念佛法身的菩薩，「應修此念」。

四、諸佛「如來無有功用」：前三種念佛的自體，以下念佛的利他妙用。佛「不作功用」而做「一切」利生的「佛事」，「無」所「休息」。念佛的菩薩，「應修此念」。

五、應念諸佛「如來受大富樂」：佛在因中，修習福慧二種資糧，所以到了果位，得「清淨佛土」的「大富樂」果。

六、應念諸佛「如來離諸染污」：佛陀「生在世間」，非「一切世法」之所「能染」。

七、諸佛「如來能成大事」，「示現」受生、成「等」正「覺」、「般涅槃等」，使那「一切有情」的「未成熟者」「成熟」，「已成熟者」「解脫」。念佛法身的菩薩，「應修此念」。

此中有二頌：圓滿屬自心，具常住，清淨，無功用，能施有情大法樂，遍行無依止，平等利多生；一切佛，智者應修一切念。

頌中重頌七念，念佛法身的七念無不「圓滿」：一、念如來隨「屬自心」圓滿。二、念如來身「具」足「常住」圓滿。三、如來具足「清淨」圓滿。四、念如來「無功用」圓滿。五、念如來「能施有情大法樂」圓滿。六、念如來「遍行無依止」圓滿。七、念如來「平等利多」眾「生」圓滿。具此「一切」圓滿的無上「佛」陀，有「智」慧「者」的菩薩，「應修一切念」。

二 別釋淨土

(一) 具引經文

復次，諸佛清淨佛土相，云何應知？如《菩薩藏百千契經．序品》中說，謂：薄伽梵住最勝光曜七寶莊嚴放大光明普照一切無邊世界，無量方所妙飾間列，周圓無際其量難測，超過三界所行之處，勝出世間善根所起，最極自在淨識為相，如來所都，諸大菩薩眾所雲集，無量天、龍、藥叉、健達縛、阿素洛、揭路荼、緊捺洛、莫呼洛伽、人、非人等常所翼從，廣大法味喜樂所持，作諸眾生一切義利，蠲除一切煩惱災橫，遠離眾魔，過諸莊嚴、如來莊嚴之所依處，大念、慧、行以為遊路，大止妙觀以為所乘，大空、無相、無願解脫為所入門，無量功德眾所莊嚴，大寶華王之所建立大宮殿中。

在念佛中，有念佛淨土，這裡特別的把它解釋一下。「《菩薩藏百千契經》」，是一部經的專名，百千即十萬，十萬頌的契經，大抵指《華嚴經》。後來，《解深密經》與《佛地經》，也加以引用。在此經的「〈序品〉中」，「說」到佛土的勝妙；但這不但應從所描寫的淨土事相去理解，還要從表德顯理中去理解。如最勝光曜的大寶華王所建立的大宮殿，大寶華王是大紅蓮花，表吾人的一念清淨真心，由清淨法性心中，現清淨土。宮殿即法界宮，在吾人一念淨心的法界宮，以無邊的福德智慧莊嚴它。如依這個見解去看，那七寶莊嚴的七寶，表七覺支或七種法財。如來所都，表心王或淨心的攝持。諸大菩薩，表無漏善心所與善行。天龍八部，表即菩提性淨的煩惱、即戒定慧的淫怒癡等。現在且順論文的十八圓滿，作事相的解釋：

一、顯色圓滿：佛所「住」處，是以「最」為殊「勝」而具「光曜」的「七寶」所「莊嚴」的大宮殿，或說大宮殿因七寶的莊嚴而有勝光曜，因有勝光曜的七寶，所以從大宮殿中「放大光明」，「普照一切無邊世界」。二、形色圓滿：這大宮殿的形態有「無量」的「方所」，或園、或池、或階，都像美「妙」的文「飾」，參差「間列」。三、分量圓滿：這大寶宮殿的「周圓」，無邊「無際」，「其」面積的分「量」，一般人是「難」以「測」度的。四、方所圓滿：佛住的大寶宮殿，他那所住的方所——地點，「超過」了「三界所行之處」，不是三界內的愛執所能行得到的。換句話說，這種宮殿不是三界繫的業果。五、因圓滿：它不是三界業成，是以「勝出世間」的出世「善根」為因而得生「起」的；既不是無因有，亦不是由大自在天所造。

六、果圓滿：佛住的大寶宮殿，以「最極自在」的佛果位上清「淨」無漏「識為」體「相」的，不是離識以外；這七寶宮殿，以淨識為體。七、主圓滿：這大寶宮殿，以「如來」為主，是佛世尊住持攝受的。「都」，是統攝、主持的意思。八、輔翼圓滿：在大寶宮殿中，時有「大菩薩眾」共「所雲集」，聽佛說法，助佛揚化。如極樂世界的觀音、大勢至等。九、眷屬圓滿：大宮殿中也有「無量」無邊的「天、龍、藥叉」「等」的八部眷屬，「常所翼從」。十、任持圓滿：大宮殿中所有的菩薩、龍、天等，佛以「廣大」的大乘「法味」的「喜樂」，資養他們的五分法身，使他們任「持」安住。十一、事業圓滿：佛如來「作」化度「諸眾生」的「一切」有「義利」的事業。十二、攝益圓滿：在這大宮殿中，「蠲除」了「一切煩惱」纏垢，種種天「災橫」禍的事。不但佛陀如此，諸菩薩等也獲得這樣的清淨益。十三、無畏圓滿：佛與菩薩已能「遠離」煩惱、蘊、死、天的「眾魔」，解脫魔王的羂索。十四、住處圓滿：如來所住的處所，「過諸」一切菩薩及其餘的「莊嚴」處，唯以「如來」自己的功德「莊嚴」為「所依處」。十五、路圓滿：路是所行的路，這淨土以「大念」、大「慧」、大「行」「為」所「遊路」。大念即是聞所成慧，大慧即是思所成慧，大行即是修所成慧。修這三慧的道路，能遊於淨土中。十六、乘圓滿：乘是車乘，「大止妙觀以為所乘」，乘這大乘的止觀車，遊行前所說的三慧妙路。十七、門圓滿：進入這淨土的大寶宮殿是要從門而入的，這就是「大空、無相、無願」的三解脫門，這三者是進入「解脫」的妙「門」；所以進入的莊嚴純妙的淨土寶宮殿，就是常寂光土、法界宮、涅槃城了。十八、依持圓滿：世間宮殿依地而起，建立在大地上；佛的「大宮殿」，以「無量」淨妙「功德」、種種七寶「眾所莊嚴，大寶華王」之「所建立」的。

這十八圓滿的淨土，是佛自證覺的自受用呢？是諸大菩薩所見的他受用呢？若說是佛自證覺自受用的淨土，菩薩應不能進去，天龍八部等更不消說；若說是菩薩等他受用的淨土，怎麼說是法身的淨土？佛自證覺受用的淨土，一切都不能說，所以以諸大菩薩眾所雲集的受用身土來表顯它。

(二) 十八圓滿

如是顯示清淨佛土顯色圓滿，形色圓滿，分量圓滿，方所圓滿，因圓滿，果圓滿，主圓滿，輔翼圓滿，眷屬圓滿，任持圓滿，事業圓滿，攝益圓滿，無畏圓滿，住處圓滿，路圓滿，乘圓滿，門圓滿，依持圓滿。

論主把上一段經文，析為淨土的十八圓滿；其意義上文已經解釋了。

(三) 總明四德

復次，受用如是清淨佛土，一向淨妙，一向安樂，一向無罪，一向自在。

所「受用」的「清淨佛土」，可用四種妙德來總攝它：一、「一向淨妙」，淨土中沒有一切不淨事，而是一向極清淨的。二、「一向安樂」，淨土中沒有苦痛的逼切，一向安樂。三、「一向無罪」，在淨土中，內心外身所起的一切，唯是善淨的，沒有不善、無記，所以沒有過失。四、「一向自在」，隨心所欲，一切皆獲得成辦。這四種就是常、樂、我、淨的四德，淨妙是淨德，安樂是樂德，無罪是常德，自在是我德。

癸 業

復次，應知如諸佛法界，於一切時能作五業：一者、救濟一切有情災橫為業，於暫見時，便能救濟盲、聾、狂等諸災橫故。二者、救濟惡趣為業，拔諸有情出不善處置善處故。三者、救濟非方便為業，令諸外道捨非方便求解脫行，置於如來聖教中故。四者、救濟薩迦耶見為業，授與能超三界道故。五者、救濟乘為業，拯拔欲趣餘乘菩薩及不定種姓諸聲聞等，安處令修大乘行故。

離染所顯的「諸佛」最清淨「法界」，就是諸佛的法身。這法界身，「於一切時能作五業」。這五業，都不出受用、變化二身的業用，但攝末歸本，從佛的本位上說，這一切都是法身的大用。一、「救濟一切有情災橫為業」：有情做種種不善業，感生盲聾瘋狂等災橫，他們若「暫見」佛「時」，「便能救濟」他們，「盲」者得視，「聾」者得聞，「狂」者心正。這盲「等諸災橫」，都因見佛而獲得救濟。狂者得正等事例，經上說得很多。二、「救濟惡趣為業」：眾生因造惡業，墮落惡趣，佛陀大慈大悲，救「拔」這些「有情出」離「不善」三惡趣「處」，安「置」人天的「善處」。三、「救

濟非方便為業」：方便就是解脫的方法；外道所行的苦行，如持牛戒、狗戒等，是非方便，他們所修的道，不能出離三界。佛陀「令」這些「外道捨非方便求解脫行」，安「置」在「如來」的「聖教中」。四、「救濟薩迦耶見為業」：薩迦耶見即身見，就是於三界中流轉的眾生認五蘊和合的生命現象為恒存的自我——我見。救濟我執的有情，「授與能超三界」的無我正「道」，使他們破除虛偽不實的身見，超出三界。五、「救濟乘為業」：有兩種佛教內人，需要「拯拔」：(一)、見眾生難度、菩薩道難行，所以「欲」從菩薩道退、「趣」入其「餘」小「乘」的「菩薩」。(二)、那徘徊於大小歧路上的「不定種姓諸聲聞」，雖有大乘種姓，卻在發小心。佛陀憐愍他們，所以說一乘法，「令」退心的菩薩不退、不定的聲聞迴心向大，「修」行「大乘」成佛法門。聲聞有兩種：(一)、但熏成聲聞種姓的，叫定姓聲聞。(二)、另一種熏有大小二乘的種姓，但現在正學小乘，叫不定姓聲聞。佛陀教不定姓聲聞放下小乘，告訴他熏有大乘種姓（如《法華經》的繫珠喻），應當發菩提心、行大乘行。

於此五業，應知諸佛業用平等。此中有頌：因、依、事、性、行，別故許業異；世間此力別，無故非導師。

要明白「諸佛業用平等」，先得說明不平等的所以：一、「因」別，眾生的因力有別，人有人因，天有天因，地獄、餓鬼、畜生都各有不同的業因，所以作的事業也有差異。二、「依」別，依就是所依自體，每個有情都有他的身體，各各不同，所以事業也有別異。三、「事」別，事即事業，人世間的農工商學，有種種不同的職業，所以事業有不同。四、「性」別，性謂好樂興趣，眾生各各根性不同，興趣差別，所以事業有異。五、「行」「別」，行是加行，加行有大小、久暫不同，因此事「業」也就有「異」。「世間」的眾生，因「此」因等「力別」，所以有異。在佛果位，佛佛以六度為所修因，以法界為所依體，一即一切，一切即一，利益眾生的意樂事業，彼此都沒有差別，同行無功用行。佛陀「無」這種種差別，所以事業的差別，「非導師」——佛所有。

第三節 釋妨難

第一項 釋說一乘

若此功德圓滿相應諸佛法身，不與聲聞獨覺乘共，以何意趣佛說一乘？此中有二頌：為引攝一類，及任持所餘，由不定種姓，諸佛說一乘。法、無我、解脫等故，姓不同、得二意樂、化、究竟，說一乘。

此二頌，也是出於《大乘莊嚴經論》的。種種「功德圓滿相應」的「諸佛法身，不與聲聞獨覺」二「乘」人「共」，佛又「以何意趣」「說一乘」呢？這從上『救濟乘為業』引起的問題。「為引攝一類」不定姓的二乘迴小向大，「及任持所餘」一般欲退小乘的菩薩，使他保持原來菩薩的地位不失。「由」這兩種「不定種姓」，所以「諸佛說一乘」。引攝迴小向大的聲聞、任持所餘的退小菩薩，皆屬不定種姓所攝。因菩薩曾受過聲聞熏習，所以可能的退回小乘；聲聞也曾受過菩薩熏習，所以可能的轉向大乘。前者是已發心了的菩薩，後者正在發聲聞心。

前一頌說明一乘的目的，次一頌以八義說明一乘的意趣。經中說一乘的地方很多，所取的意義也不一，本論的八意，可說賅括無遺了。一、「法」平等：證悟的法性真如，三乘聖者雖不無淺深偏圓，但是共同趣向的；真如是我法二空所顯的圓成實，菩薩以此出離，聲聞、緣覺也由此解脫。《解深密經》的『皆共此一妙清淨道』，《法華經》的『三乘同入一法性』，都是約這法平等說一乘。二、「無我」平等：像《般若經》上說三乘補特伽羅同不可得，在無我中平等平等。無我既平等，所以不能說這是二乘，那是大乘。凡是說三乘有情差別不可建立，所以無大小等，都是依無大無小的無我平等說一乘。三、「解脫」平等：佛與羅漢，同樣斷煩惱障，同樣得到解脫，經上說『三乘同坐解脫床』，同入涅槃。約這樣的意趣，也有說為一乘的。四、「姓不同」：眾生的根性不同，而不定種姓，大乘、小乘皆有一分，如果迴小向大就可成佛。約這不定姓人說一乘。五、六、「得二意樂」：(一)、就人說，攝他為自，自他平等。(二)、就法說，諸法無差別，法法平等。約這有情及法的平等講，所以聲聞就是佛。七、「化」：佛說我過去生中曾做過聲聞、現緣覺身、入般涅槃，現在仍然可以成佛，這是約佛的變化身說。法華會上舍利弗等蒙佛授記，有說也是佛所變化的。八、「究竟」：佛乘最為

究竟，此一乘以上，再沒有餘乘，此是唯一的究竟乘。由上種種的意趣，所以佛「說一乘」。

【附論】大乘經中講一乘的很多，說一乘是究竟，人人可以成佛。但依本論的意見看，小乘不得離障所顯的最清淨法界，怎麼可說人人成佛？一乘究竟、三乘方便，與三乘究竟、一乘方便，在佛學界中展開了熱烈的諍辯。真諦和菩提流支是主張一乘究竟的，玄奘門下是主張三乘究竟的。本論前說『救濟乘為業』，不是說小乘決定要成佛，只是依不定種姓說。唯識家說聲聞有二：一、定性的，這又有二類：(一)、畢竟的，這一類的聲聞必入小乘的無餘涅槃，無論如何不再受化成佛。(二)、不畢竟的。二、不定性的。這二類聲聞是可以引導成佛的，因他過去曾受過大乘的熏習，種過大乘的善根。《法華經》上說舍利弗等對《法華經》等都曾聽過的，不過忘失而已。所以依本論說，應該說三乘是究竟。真諦釋論，說前頌是顯義說一乘，後頌是密義說一乘。因此，他的解說不定種姓，以為凡是聲聞皆不定性，皆可作大乘菩薩。到了菩薩的地位，大乘已成，這才叫定，所以他有練小乘根性成大乘的理論。我覺得雖然《究竟一乘寶性論》、《佛性論》等在說一乘，但《瑜伽師地論》及《攝大乘論》等，到底是說三乘究竟的。概略的說，無著系的論典，思想淵源說一切有系，確是說三乘究竟。但很多大乘經，與大眾、分別說系接近的，卻顯然是說一乘究竟。依大乘經典來解說《瑜伽師地論》、《攝大乘論》，說它主張一乘，固然是牽強附會；但偏據《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴經論》與本論等，想解說一切大乘經，成立三乘究竟是大乘經的本意，結果也是徒然。

第二項 釋同時有多佛

如是諸佛同一法身，而佛有多，何緣可見？此中有頌：一界中無二，同時無量圓，次第轉非理，故成有多佛。

一切「諸佛」既「同一法身」，為什麼「佛」又「有」許「多」呢？這裡說有多佛，不同上說有無量有情現等正覺而名多，是說同一時中有多佛存在。一分小乘說：「一」世「界中」「無」有「二」佛，現在否認它的見解

，說「同時」有「無量」眾生「圓」滿成佛。無量有情可以同時發菩提心、同時修菩薩行，功行圓滿，當然同時成佛，不能說誰先誰後，你候我、我候你。若說一時只有一佛，「次第」展「轉」相續成佛，是「非理」的，你有什麼原因限制他，使他們不能同時成佛呢？所以同時「成有多佛」。

第三項 釋法身涅槃不涅槃

云何應知於法身中佛非畢竟入於涅槃，亦非畢竟不入涅槃？此中有頌：一切障脫故，所作無竟故，佛畢竟涅槃，畢竟不涅槃。

有的小乘說佛畢竟入涅槃，有的大乘說佛畢竟不入涅槃；本論以雙非的見解說佛非畢竟入於涅槃，也非畢竟不入涅槃。理由是：「一切障脫」而得轉依，約這障脫寂滅邊說，「佛畢竟」入「涅槃」。但是佛陀「所作」利益眾生的事業，盡未來際，「無」有「竟」期，所以佛又「畢竟不涅槃」。

第四項 釋受用身非自性身

何故受用身非即自性身？由六因故：一、色身可見故，二、無量佛眾會差別可見故，三、隨勝解見自性不定可見故，四、別別而見自性變動可見故，五、菩薩、聲聞及諸天等種種眾會間雜可見故，六、阿賴耶識與諸轉識轉依非理可見故。佛受用身即自性身，不應道理。

上文說『自性身者，謂諸如來法身』；以後，都談法身；談法身時，開顯了佛陀的全體大用。這裡不再說法身，卻把自性身與受用身對談。這自性身，是專就自證邊說。「受用身」所以不是「自性身」，「由六」種「因」：一、受用身有「色身可見」；見，不單是眼見，是說可以了知的。佛的最清淨法身，功德相應，大慈悲所成。地上菩薩所見的，雖似乎即佛與淨土的色相，其實諸佛自覺即智即理，融然一如，所見的色身，只是諸佛應機，眾生隨自所能見的見到怎樣的色相而已。法身為一切法依，一切法不離於法身，體用無礙，故可說有色身；若偏取自證的自性身以對化他應現的二身說，就不能說有色相。二、受用身有「無量」彼此「眾會差別可見」，自性身沒有這差別相可見，所以受用身不就是自性身。三、諸大菩薩在一會中，他們所見的受用身，「隨」各人「勝解」所「見」不同。如《密迹金剛力士經》

說：有見佛高如須彌山王，有見佛長千里、百里等，受用身的「自性不定」，不能說佛自證圓滿的自性身有這種現象。四、一一眾生「別別而見自性變動」，先見是這樣，後見又是那樣；見解進一層，所見又不同。自性身是湛然常住，不能有此演變。五、受用身所住的淨土，「菩薩、聲聞」、獨覺等的三乘，諸「天」、人「等」的「種種」有情，「眾會間雜可見」。這唯有化他示現才有，自性身自然沒有這種間雜。這樣，前說的法身淨土，如從自證化他差別的見地，那只是受用身土。但前依體用無礙、即本起末的法身說，與此不同；若把法身與自性身看成同一的意義，那前後就矛盾不能通釋了。六、賴耶轉依得自性身，諸識轉依得受用身，若說受用身即自性身，「阿賴耶識與諸轉識」的「轉依」「非」一的道「理」，就無從分別了。由此種種道理，所以「佛」的自性身不是受用身；若說佛的「受用身即自性身，不應道理」！

第五項 釋變化身非自性身

何因變化身非即自性身？由八因故，謂諸菩薩從久遠來，得不退定，於覩史多及人中生，不應道理。又諸菩薩從久遠來，常憶宿住，書、算、數、印工巧論中及於受用欲塵行中不能正知，不應道理。又諸菩薩從久遠來，已知惡說、善說法教，往外道所，不應道理。又諸菩薩從久遠來，已能善知三乘正道，修邪苦行，不應道理。又諸菩薩捨百拘胝諸贍部洲，但於一處成等正覺、轉正法輪，不應道理。若離示現成等正覺，唯以化身於所餘處施作佛事，即應但於覩史多天成等正覺，何不施設遍於一切贍部洲中同時佛出？既不施設，無教、無理。雖有多化，而不違彼無二如來出現世言；由一四洲攝世界故，如二輪王不同出世。此中有頌：佛微細化身，多處胎平等，為顯一切種，成等覺而轉。為欲利樂一切有情，發願修行證大菩提，畢竟涅槃不應道理，願行無果成過失故。

小乘學者多以「變化身」為佛的真身——「自性身」，這裡依八相成道的化身，舉「八」種理由，說明它的不同。初二因就是在從天退沒和入胎受生相上說：約化佛的一期應化說，平常都是從菩薩說起，菩薩本在覩史多天，後來時機成熟，從天退沒，乘白象降生人間入胎。但小乘學者也許可（這

下面的理由，都是小乘共許的本生談中的事實，所以在大乘上看，小乘的權說是無可否認的），「菩薩從久遠來，得不退定」，現在又說佛「於覩史多」天退沒，「及人中」受異熟「生」，豈不自相矛盾嗎？這當然是「不應道理」的。

第三因，就是在受學受欲相上說：「菩薩」過去生中，於燃燈佛前上升虛空的時候，得無生忍，就知道宿命，「從久遠來，常」能「憶宿住」。過去所學的無量技能既常憶不忘，如方「書」、「算」、「數」、「印」刻——「工巧論」等一切技能，「及於受用欲塵行中」，也常知它的過失。現在又說菩薩「不能正知」，要重行學習，再受五欲，這是「不應道理」的。今示現不知，仍須修學，與常人一樣的受用五欲，可知這是變化身，而不是佛的真身。

第四因，約出家相說：「菩薩從久遠來」，對於什麼是「惡說」法教、什麼是「善說法教」，是早已知道的，而現在又要「往外道所」出家、修學邪說，這是「不應道理」的。佛的往外道所出家，明知是變化身，非自性身。

第五因，約修行苦行說：「菩薩從久遠來，已能善知三乘正道」，當然不會再去修學邪道的苦行。今既「修」六年的「邪苦行」，可知是變化身；若說即是自性身，是「不應道理」的。

第六、七因，約證菩提、轉正法輪說：「菩薩」於因中時，遍於百拘胝（萬億）贍部洲布施、持戒行道，教化眾生。成佛時，也應該遍滿百俱胝贍部洲受生成佛說法。若說「捨百拘胝諸贍部洲」而「但於一」贍部洲「處成等正覺、轉正法輪」，這是「不應道理」的。自性身唯一，如專在這裡，就不能在他洲；在此洲，同時須在他洲成佛說法，可知這是變化身。若有人說：在我們贍部洲成佛的佛不是變化身，是自性身，其他地方不是「示現成等正覺」的真佛，不過是此土的真佛「以化身於所餘處施作佛事」罷了。若這樣說，那麼，「即應但於覩史多天成等正覺」，而以化身「施設遍於一切贍部洲中同時佛出」，這也可以。或者另一地方成佛是真的，本土成佛是變化的，這也可以。為什麼定說此處是真正等覺，而以變化身遍在餘處施作佛事

呢？你「既不」這樣「施設」，「無教」可以證明唯此土八相成道的佛是真，也「無理」由可以證成，可見非理！《多界經》說無二輪王、無二佛陀同時出世，今說一切贍部洲中多佛同時出現，豈不違經所說嗎？「雖」一佛土中「有多化」佛，「而不違彼」經說「無二如來出現世」間的「言」教，為什麼呢？因為經說「一四洲」名一「世界」，這一四洲中不能有二佛出世，不是說其他的四洲沒有佛出世。這「如」多四洲，有多輪王，但與經說「二輪王不同」時「出世」，並不相違。這又說一「頌」：「佛」的「微細化身」示入母胎，當那時候，不唯佛的化身入胎，同時佛還變舍利弗等許多化身於同一時間「多處」入「胎」，「平等」平等；為什麼要這樣呢？「為」欲「顯」示「一切種」覺最尊最勝，所以現聲聞而光顯如來「成等覺而轉」。

第八因，約入涅槃相說：菩薩求無上覺，是「為欲利樂一切有情」的，所以「發願修行證大菩提」，無不是為此一大事因緣。現在度生事業尚未完畢，即依「畢竟涅槃」而入涅槃，這是「不應道理」的。為什麼呢？若果畢竟涅槃，那所修的「願行」就空「無」有「果」，「成」大「過失」了。由是知道現涅槃的是變化身，非自性身。

第六項 解二身常

佛受用身及變化身，既是無常，云何經說如來身常？此二所依法身常故。又等流身及變化身，以恒受用無休廢故，數數現化不永絕故；如常受樂，如常施食，如來身常應知亦爾。

「受用」、「變化」二「身」，不是佛的真身，在他現起的方面，確「是無常」的。那為什麼「經說如來身常」？這是就他的所依說的，「此」受用、變化「二」身「所依」的「法身」是「常」住的，約所依說，說能依的受用、變化二身也是常住的了。實際上，菩薩眾會人天等見到的或現生或入滅的佛，只是餘二身，如來的自證法身是常住的，我們是見不到的。這可以拿水與波作比喻：水性的湛然不動，是法身；因眾生機感風波的鼓盪，水中現起波浪，小風小浪，大風大浪，這如受用、變化二身。波浪的體就是水，這是水的一種姿態；水性既常住，波浪也不妨說常，所以法身也體用無礙。

但大海的波浪，究竟因風而起，說波浪不是水的真相，受用、變化身也不是法身。再依二身自體說：「等流身」就是受用身，因為受用身是從自性身流出，所以又名等流身。這等流身，他「恒受用」法樂「無休廢」，如世人說這人「常」常享「受」快「樂」，雖然他所受的樂並不是常住無間，但可以說他常常受樂。受用身也是這樣，他雖不是常住的，但可以說他是常，因為他在菩薩眾中，常受大法樂。「變化身」也可說他是常，以「數數現」起「化」諸有情的事業，相續而「不永絕」。這如世人說某人「常施食」，雖施食不是常無間斷，但屢屢施食，也可說他常施食。這樣，變化身雖不常在世間，但隨所化的有情數數示現無盡，也說他是常。

第七項 釋化身非畢竟住

由六因故，諸佛世尊所現化身非畢竟住：一、所作究竟，成熟有情已解脫故；二、為令捨離不樂涅槃，為求如來常住身故；三、為令捨離輕毀諸佛，令悟甚深正法教故；四、為令於佛深生渴仰，恐數見者生厭怠故；五、令於自身發勤精進，知正說者難可得故；六、為諸有情極速成熟，令自精進不捨軛故。

魏譯沒有這一段。

受用身雖不是畢竟常住，但常時如此。「諸佛世尊所現」的變「化身」，數起數滅，不能「畢竟」常「住」。這有「六」種原「因」：一、化身出世的目的，在度脫將成熟的眾生，在他示化的一期生中，把能「成熟」的「有情」，「已」令得「解脫」，未成熟的有情，亦使他種成熟的因，「所作」已經「究竟」，沒有再住在這世間的必要，所以示現入滅，不畢竟常住。二、化身所以不畢竟住，是「為令」有情知身命是無常的，發心「捨離」「不樂涅槃」的世間心，「求如來」的「常住」法「身」；所以示現入滅，令起生死無常的感觸。三、如來久住世間，眾生就不生恭敬尊重心，甚深正法教的悟解也不勤求了。佛「為令」有情「捨離輕毀諸佛」，勤求「悟」解「甚深」的「正法教」，所以示現涅槃。四、佛陀久住世間，眾生就不生戀慕，起懈怠心。「為令」有情「於佛深生渴仰」，「恐」他們常時「見」到「生厭怠」

心，所以到了相當時候，就般涅槃。《法華經》中舉譬喻說：有長者子，父在世時，身嬰重病，不肯服藥；忽然聽見父親死了，哀號痛哭，服藥病癒。眾生亦如此，佛住世時，身心有病，不肯求對治，生懈怠心；若見佛入涅槃，就於佛生渴仰心，精進修行。五、佛若常住世間，懈怠的眾生常會抱這種觀念：現在我還沒有工夫修學，慢慢過幾年再說，好在佛陀是常住世間的。佛為要使這類有情「於自身」心「發勤精進」，「知」道「正說者」的佛陀如優曇鉢羅花「難可得」見，就能急急的修學佛法，所以示入涅槃。六、「諸有情」雖還沒有得解脫，但已能「極速成熟」善根，他已能自己警策自己，「令自精進不捨」法「軛」；這像病人快要痊癒，醫生的在旁久守簡直毫無意義，所以化身佛就入涅槃。這樣看來，化身佛的入涅槃，實是教化眾生的方便。

此中有二頌：由所作究竟，捨不樂涅槃，離輕毀諸佛，深生於渴仰，內自發正勤，為極速成熟；故許佛化身，而非畢竟住。

重頌前六因，其義可知。

第八項 釋成佛要作功用

諸佛法身，無始時來無別無量，不應為得更作功用？此中有頌：佛得無別無量因，有情若捨勤功用，證得恒時不成因，斷如是因不應理。

「諸佛法身」既「無始時來」本來具有，「無」有差「別」，「無」有數「量」，那麼，佛就是眾生，眾生就是佛，眾生「不應為」了證「得」佛果「更作功用」？或說：諸佛法身無始時來無差別、無數量，那麼，一佛成佛，就應當成辦一切有情的諸利樂事，所以眾生求佛法身，不應更作功用！不應當這樣說。諸「佛」證「得」無始時來「無別無量」的法身，要以這所證得的法身，作為有情勤求佛果的精進「因」，所以一方面雖然本具，一方面還須功用。本具而不能顯發，如貧家的寶藏並不能使他免離饑寒。因此，若「有情」「捨勤功用」加行因，那麼「證得」的雖本來無別，但「恒時不成」眾生成佛的「因」，因為不是證得因的緣故。所以「斷如是」的證得加行之「因」，「不應」正「理」！如果要成佛，非勤修加行不可！

第十章 結說

《阿毘達磨大乘經》中〈攝大乘品〉，我阿僧伽略釋究竟。

這是最後的結說。「《阿毘達磨大乘經》中〈攝大乘品〉」，是本論所依的聖教，也就是論主所要闡明的法門。「我阿僧伽略釋究竟」，是作論者自述對於法門所作的功力。阿僧伽，梵語，即無著菩薩。究竟，即終了、完成的意思。依西藏譯的《攝大乘論》看，這末後的一行，實就是論題與作者的名字。印度學者著作的通例，書題與作者名字是放在全書末後的。這雖也近於情理，但本論此文，仍以看作全論的結說為適當。無著的《大乘阿毘達磨集論》末後說：『何故此論名為《大乘阿毘達磨集》？略有三義：謂等所集故，遍所集故，正所集故。』這也是在論文臨結束時，指出論題並說明本論的依據。遍所集一義，《大乘阿毘達磨雜集論》即說『遍所集者，謂遍攝一切《大乘阿毘達磨經》中諸思擇處故』。參照《大乘阿毘達磨集論》的筆法，本文雖即是點出論題與依據，但這是包含於論文之中，決非在論文結束以後另標論題及作者名字的。西藏譯本，或許是依著一般的通例，略有改飾了！