

唯識三頌講記

《唯識三頌講記》序

唯識學在佛學領域中，一向稱為難治之學，它名相繁瑣，辭意艱深，古人稱此學「文如鉤鎖，義若連環，字包千訓，辭含萬象。」由此可知這是一門「甚深最甚深、微細最微細、難通達極難達」的學問；但相對的，它也是一門結構嚴謹，條理分明的理論，佛學中大部分的重要名詞，都見之于唯識學中。果然能通達了唯識學，則再讀其他經典，名相問題既已解決，自可收事半功倍之效。

不過，唯識學所依的典籍，于梵文漢譯的，有「六經十二論」、「一本十支」，及唯識學的基本典籍《成唯識論》；而國人著述者，唐代有所謂「唯識三疏」，及註釋三疏的各種著作，以及後代許多古德的著述。面對著這許多典籍，就使初學者茫然不知所措，有無從下手之感。所以要學唯識，如何跨入唯識之門，是一個重要的關鍵。

如何跨入唯識之門呢，以筆者學唯識的經驗，認為《百法明門論》和《大乘五蘊論》是兩種基本入門的論典，《百法明門論》在十支論中稱為「略陳名數支」，《大乘五蘊論》在十支論中稱為「粗釋體義支」。有了「百法」和「五蘊」的基礎，進一步讀《唯識三十頌》，《唯識二十頌》，及《八識規矩頌》——就是本書所介紹的三種頌文。果然對以上幾本書有所悟入與了解，進一步再讀《成唯識論》、及《成唯識論述記》等大部頭的論典或註疏，就容易讀下去了。

或有人問，既然如此，何不直接讀成唯識論，為什麼要繞圈子呢？那是因為《成唯識論》洋洋十卷雄文，它一方面是字字珠璣，是發掘唯識學的寶藏；另一方面它內容卻是繁瑣萬端，行文有如枝岔枝，葉旁長葉，使人初讀之下，有如進入迷宮，向前走下去回不到原點。再者，識論文字艱深，除非是國學修養深厚的人，以我們現代人的國學基礎，很難讀得通達。所以先讀熟《唯識三十頌》頌文，再讀《成唯識論》，就有了行路的指標。

《唯識三頌講記》這本書，是以現代的語言之字及觀念，把辭義艱深的唯識理論，深入淺出的表達出來，供給初學的讀者參考。這只是一面路標，真正的大道，還要照著路標所示繼續走下去。這三種講記，原是在台北中華慧炬佛學會印光祖師紀念堂、佛陀教育基金會華藏講堂，及台中雪廬紀念講堂等處，開佛學講座時的講稿，當初匆促撰寫，闕漏在所難免，尚祈方家指正，無任銘感。

一九九七年八月三日，撰寫于

台中雪廬紀念講堂

唯識三十頌講記

第一講 唯識宗學統概述

《唯識三十頌》，是唯識宗的基本論典，唯識宗即依此論典而建立。所以要講三十頌，必須要由唯識宗的建立與傳承說起。中國的唯識宗，源自印度大乘佛教的瑜伽行學派。而說到瑜伽行學派，又不能不追溯到中觀學派，茲依次介紹如下。

一、印度大乘佛教的中觀與瑜伽二派

印度的大乘佛教，興起于公元世紀開始之後。一代大哲龍樹，住世年代約在公元一〇五——二五〇年之間，他出身于南印度的婆羅門種姓，自幼受婆羅門傳統教育，後來皈依佛教。當時南印度已有大乘經典流行，他讀之不以為足，傳說他遊行北印度時，自雪山地區一個老比丘處得到一部分大乘經典，又在大龍族聚居之地得到許多大乘經典，這樣就更充實了他的大乘理論。他回到南印度，把當時流行的般若思想組織起來，完成了「緣起性空」的空宗哲學體系。

原來龍樹住世時代，印度思想界的潮流，一方面是外道的諸法實有、或常或斷的思想，一方面是小乘有部的「我空法有」，及「法體恆有、三世實有」思想。龍樹為破邪顯正，依據佛陀的根本思想緣起理論，及當時的般若思想，廣造論典，破斥邪說。這種思想，表現在《中觀論》一書中。如「八不偈」所稱：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出，
能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。

八不，其實就是全盤否定——自諸法空性上，否定小乘、外道的生滅、常斷、一異、來出諸戲論。諸法以因緣和合而生，非獨立存在，故無自性。無自性即「性空」，亦曰「空性」，這一點則表現在「三是偈」上。即所謂：

諸因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。

龍樹菩薩的著作很多，古有千部論主之稱，除《中觀論》外，主要的尚有《十二門論》，《大智度論》等。繼承龍樹學說的，是他的弟子提婆。提婆所著的《百論》，與龍樹的《中論》及《十二門論》，合稱三論。是後來我國三論宗所依的論典。而龍樹、提婆這一系列的理論，在印度被稱為「中觀學派」，亦稱「空宗」。

龍樹、提婆的空觀，是以諸法無自性立論，並非徒持空見，妄計一切皆空。惟傳至後世，則流為「頑空」——學者不解空義，妄執一切皆空，于世俗諦，不施設有；于勝義諦，真理亦無。此謂之「惡取空」，亦稱為「沉空」。佛滅後九百年頃，無著、世親兩大論師出世，為矯治當時沉空之弊，而標示「有」義。此有，非是小乘外道之諸法實有，而是破我法二執後所顯示的「真空妙有」。這在印度稱為「有宗」，亦稱「瑜伽行學派」。

無著菩薩住世的年代，約為公元三六〇——四六〇年之間。據說天宮兜率內院的彌勒菩薩，應無著之請，在中印度阿瑜遮那國，為無著說《瑜伽師地論》、《分別瑜伽論》、《大乘莊嚴論》、《辯中邊論》、《金剛般若論》五部大論，無著承彌勒之說，與其弟世親把五部大論做了一番綜合整理工作，依此建立有宗，即印度的「瑜伽行學派」。但彌勒不是歷史上實有的人物，也許世間另有一個名叫彌勒的人。或者，五部大論根本是無著的著作，假託彌勒之名行世的。更可能的是，早在無著之前，就有許多無名的飽學瑜伽師，而無著是繼承他們學說而加以發揚的。

無著梵名阿僧伽 ASaga，是印度笈多王朝（公元三二——五〇〇年）中期的人，他是北印度健陀羅國富婁沙富人，出身于婆羅門家庭，父名僑尸迦 KauSika，居國師之位，有子

三人，長即無著，次名世親，幼名獅子覺。無著先在小乘佛教化地部出家，相傳他因思惟空義不能得入，曾欲自殺，後得遇賓頭盧羅漢為講小乘空觀，他初聞悟入，然猶不能滿意，後來得到彌勒的五部大論，繼承此說，集眾宣之，由是大乘瑜伽法門傳至四方。

無著晚年遊化于中天竺的憍賞彌國，百歲左右始入圓寂。他的著作很多，亦有千部論主之稱。他所著的《顯揚聖教論》，相當于《瑜伽師地論》的節略本；而在《攝大乘論》中已建立了唯識學的核心，《大乘阿毗達磨集論》則是建立法相學的中心。無著的主要著作，有《顯揚聖教論》、《攝大乘論》、《大乘阿毗達磨集論》、《大乘莊嚴經論》、《金剛般若論》、《能斷金剛般若論頌》、《六門教授習定論頌》、《順中論》等多種。

世親梵名 VaSabandhu，音譯婆藪槃豆，是無著的異母弟，生卒年代約在公元三八〇——四八〇年間。陳代真諦譯《婆藪槃豆法師傳》，稱他：「于薩婆多部（即說一切有部）出家，博學多聞，遍通墳典，師才俊朗，無可為儔，戒行清高，難以相匹。」據說世親為了取捨阿毗達磨一系理論，他曾匿名化裝，到有部的學術中心迦濕彌羅城，學習有部教理四年，後來回到富婁沙富城，用經量部教義，批判有部，集眾宣說。且隨講隨寫，著為《阿毗達磨俱舍論》。此論一出，頗有爭論，而無能破之者，時人稱此論為聰明論。

世親在北印度宣揚小乘，隱蔽大乘，其兄無著憫之，託以疾病，誘其來見，命弟子于鄰室宣讀《華嚴經·十地品》，世親聞之，方知其兄苦心。他深悔以往弘揚小乘誹謗大乘的錯誤，要割舌以謝過。無著對他說：「你先前既用舌頭誹謗大乘，現在何不用舌頭來讚揚大乘呢？」這樣世親乃捨小入大，廣造論釋，宣揚大乘，而大成了唯識宗。

世親約于八十歲的時候，在阿瑜遮那國逝世，時其兄無著逝世已二十餘年。他遺留的著作很多，與唯識學有關的，如下列所舉：

一、《攝大乘論釋》十卷，有三種譯本，陳真諦譯本名《攝大乘釋論》，隋達摩笈多譯本名《攝大乘論釋論》，唐玄奘譯本名《攝大乘論釋》。

二、《辯中邊論頌》一卷，唐玄奘譯。

三、《唯識二十頌》一卷，唐玄奘譯。

四、《唯識三十頌》一卷，唐玄奘譯。

五、《大乘五蘊論》一卷，唐玄奘譯。

六、《百法明門論》一卷，唐玄奘譯。

印度古人造論，是先造本頌，總括全書要義，然後依頌作釋，名曰長行，長行是論著的正文。而《唯識三十頌》一書，是世親晚年之作，長行未作而已示寂。此際瑜伽行學派的理論已成為大乘佛教的主流，研究者極多，世親寂後的百年之間，許多學者競為三十頌作釋論，其中最著名者有十位，後世稱為十大論師。十大論師的名字是：

一、親勝：梵名畔徒室利 Bandhusri，與世親同時。

二、火辨：梵名質旦羅婆拏 Citrabhāna，與世親同時。

三、德慧：梵名婁拿末底 Gunamati，他是安慧的老師。

四、安慧：梵名悉耽羅末底 Stharamati，是大乘唯識宗有名的大學者。

五、難陀：梵名 Nanda，意譯歡喜。在唯識學心識上主張立相、見二分。

六、淨月：梵名質旦羅婆拏 Citrabhāna，與安慧同時。

七、護法：梵名達磨波羅 Dharmapata，六世紀中葉人。

八、勝友：梵名毗世沙密多羅 ViSeSamitra，曾在那爛陀寺從護法學唯識教義。

九、勝子：梵名若那弗多羅 Jinaptra，著有《瑜伽師地論釋》一卷，唐玄奘譯。

十、智月：梵名若那戰多羅 JnanaCandra，他也是護法的弟子。

此處特別要介紹的是戒賢，他是公元六至七世紀間人。生于東印度三摩坦國，婆羅門種姓，少年好學，遊歷四方，訪求名師，至中印度那爛陀寺，從護法受學出家，三十歲時，與南印度一大外道辯論獲勝，受到國王的嘉賞，為他起造伽藍。後來長期主持那爛陀寺，弘

傳唯識宗義，他依據《解深密經》、《瑜伽師地論》等經論，將佛教判為三時：

- 一、第一時教：謂釋尊初說阿含，說「我空法有」之旨，稱為有教。指小乘教。
- 二、第二時教：謂釋尊為大乘者說般若「諸法皆空」之理，心境俱空，指大乘空宗。
- 三、第三時教：謂釋尊以三自性三無性之說，肯定非空非有之中道教，指大乘有宗。

我國唐代玄奘三藏遊學印度時，曾在那爛陀寺師事戒賢，依之學習《瑜伽師地論》及十支論等唯識學說。時戒賢已一百零六歲，為寺中大長老，眾共尊稱為正法藏。

二、中國唯識宗的建立

玄奘大師，是我國的四大譯經家之一，也是唯識宗的開創人。他俗家姓陳名祿，河南偃師人，隋文帝開皇二十年生。他有兄長捷，早年在洛陽淨土寺出家，玄奘亦于十三歲時隨兄出家。唐高宗武德元年，與兄同入長安，尋赴成都參訪。武德五年受具戒重回長安，從法常、僧辯二大德聽《攝大乘論》，以諸師所說，各異宗途，聖典亦有隱晦，不知所從，乃欲西行天竺以明之。表請不許，奘師不為屈，乃就番人學書語，唐太宗貞觀三年，私發長安，途中歷經險阻，歷時五年，始抵中天竺，于那爛陀寺，依戒賢論師學《瑜伽師地論》及十支論奧義五年。復從勝軍居士學《唯識抉擇論》及《莊嚴經論》等論典二年。

奘師于貞觀十九年回國，由天竺攜回梵典六百五十餘部，歸國後廣譯經論，先後譯出七十五部，一千三百餘卷，其中關於法相唯識一系的，有下列各種：

- 一、《解深密經》：五卷。
- 二、《瑜伽師地論》：彌勒菩薩造，一百卷。
- 三、《辯中邊論》：世親菩薩造，三卷。
- 四、《攝大乘論》：無著菩薩造，三卷。
- 五、《顯揚聖教論》：無著菩薩造，二十卷。
- 六、《大乘五蘊論》：世親菩薩造，一卷。
- 七、《大乘百法明門論》：世親菩薩造，一卷。
- 八、《瑜伽師地論釋》：世親菩薩造，一卷。
- 九、《觀所緣緣論》：陳那論師造，一卷。
- 十、《唯識二十論》：世親菩薩造，一卷。
- 十一、《唯識三十論》：世親菩薩造，一卷。
- 十二、《成唯識論》：以十大論師之釋論百卷，糅集為識論十卷。

由于玄奘廣譯法相唯識一系經論，窺基復弘揚之，開創了我國的唯識宗。除上述經論外，他也譯出了小乘說一切有部的論典，如《阿毗達磨發智論》及六足論，《大毗婆娑論》、《俱舍論》等。玄奘于唐高宗麟德元年示寂，享年六十五歲。

玄奘大師的入室弟子窺基，俗姓尉遲，字洪道，是元魏尉遲部後裔，為唐初勳臣尉遲恭猶子，唐代京兆長安人。出生于唐太宗貞觀六年，稟性聰慧，體貌魁偉，年十七歲奉敕出家，為玄奘弟子，依玄奘學佛教經論及天竺語文。二十五歲參與譯經，唐高宗顯慶四年，玄奘譯《成唯識論》，原擬將十家釋論各別全譯，並命窺基與神防、嘉尚、普光四人，分別擔任檢文、筆受、纂義工作，數日之後，窺基請求退出，奘師固問其故，基言：「群聖製作，各馳譽于五天，雖文具傳于貝葉，而義不備于一本，情見各異，稟者無依，請錯綜群言，以為一本……」。

奘師乃禮遣三賢，窺基獨任筆受，譯出《成唯識論》十卷。其後奘師又為窺基闡說陳那之《因明正理門論》，及《瑜伽師地論》等，故窺基通達因明之學。窺基著述豐富，有「百部疏主」之稱，其主要且與唯識有關者如有《瑜伽師地論略纂》十六卷，《瑜伽論劫章頌》，《成唯識論述記》二十卷，《成唯識論掌中樞要》四卷，《唯識二十論述記》三卷，《大乘百法明門論解》一卷，《成唯識論別鈔》四卷，《辯中邊論述記》三卷，《雜集論述記》十卷，《因明入正理論疏》六卷，《大乘法苑義林章》十四卷。

由玄奘、窺基兩代的弘揚，建立了我國大乘八宗之一的「唯識宗」。唯識宗亦名法相宗、普為乘教宗、應理圓實宗、慈恩宗。由決判諸法體性相狀故，名法相宗。由明萬法唯識的妙理故，名唯識宗。由普為發趣一切乘者故，名普為乘教宗。由所談的義理，均為圓滿真實故，名應理圓實宗。由大唐慈恩寺玄奘、窺基二師所弘傳故，名慈恩宗。

窺基的弟子慧沼，淄州淄川（今山東淄川）人，生于唐高宗永徽二年，十五歲出家，曾親炙玄奘法席，後轉依窺基學唯識，深入堂奧。因為他住在淄川大雲寺，故人稱淄川大師。窺基示寂後，圓測著《成唯識論疏》，與窺基見解不同，慧沼撰《成唯識論了義燈》破斥圓測之說，以顯法相正義。他曾先後參加過義淨、菩提流志的譯場，擔任正義，多所刊正。他的著作除《成唯識論了義燈》外，尚著有《能顯中邊慧日論》、《因明入正理論義纂要》、《金剛般若經疏》、《金光明最勝王經疏》、《勸發菩提心集》等。

智周是慧沼的弟子，濮陽人，唐高宗總章元年生。出家後初學天台，後師事慧沼，著有《成唯識論演秘》、《因明入正理論疏前記》、《因明入正理論後記》，及《大乘入道次第章》等十種。他的《成唯識論演秘》，與窺基的《樞要》及慧沼的《了義燈》，合稱為「唯識三疏」。智周的弟子如理，著有《成唯識論義演》及《成唯識論演秘釋》二書，唯內容則流于瑣細。

唯識宗建立後，宗風頗盛，百餘年後，唐武宗「會昌法難」興起，此宗經疏大部焚毀，以後就日益式微了。

三、唯識宗所依經論

唯識宗所依的經論，有所謂「六經十二論」，及「一本十支」之說。六經是：《大方廣佛華嚴經》、《解深密經》、《如來出現功德莊嚴經》：此經中土未譯。《阿毗達磨經》：此經中土未譯。《楞伽經》、《厚嚴經》：此經中土未譯。

十一論是：《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》、《大乘莊嚴經論》、《集量論》、《攝大乘論》、《十地經論》、《分別瑜伽論》、《辯中邊論》、《二十唯識論》、《觀所緣緣論》、《阿毗達磨雜集論》。

以上六經十二論，在六經中，以《解深密經》為本經；在十二論中，以《瑜伽師地論》為本論。

一本十支，又稱「十支論」，是以《瑜伽師地論》為本論，以百法、五蘊等十種論典為支論的名稱，這是研究唯識學必讀的論典，十支論的名稱如下：

一、略陳名數支：《百法明門論》，這是略錄《瑜伽師地論·本地分》中名數，以一切法無我為宗。

二、粗釋體義支：《大乘五蘊論》，這是攝《瑜伽師地論·本地分》中境事，而以無我唯法為宗。

三、總苞眾義支：《顯揚聖教論》，這是錯綜《瑜伽師地論》十七地要義，而以明教為宗。

四、廣苞大義支：《攝大乘論》，這是總括瑜伽、深密法門，詮釋《阿毗達磨集論》、《攝大乘論》宗要，以簡小入地為宗。

五、分別名數支：《阿毗達磨雜集論》，這是總括《瑜伽師地論》一切法門，集《阿毗達磨經》所有宗要，以蘊、處、界三科為宗。

六、離僻彰中支：《辯中邊論》，這是敍七品以成瑜伽法相，以中道為宗。

七、摧破邪山支：《二十唯識論》，這是釋七難以成瑜伽唯識，以唯識無境為宗。

八、高建法幢支：《三十唯識論》，這是廣詮瑜伽境體，以識外無別實境為宗。

九、莊嚴體義支：《大乘莊嚴論》，這是總括瑜伽菩薩一地法門，以莊嚴大乘為宗。

十、攝散歸觀支：《分別瑜伽論》，此論中土未譯。

第二講 三十頌科判大綱

《唯識三十頌》，是建立唯識宗的基本論典，古今註釋三十頌的書不勝計數。在我國、以《成唯識論》最為重要。但《識論》十卷雄文，一方面是字字珠璣，是發掘唯識要義的寶藏；另一方面它行文有如枝上岔枝，葉旁長葉。所謂「文如鉤鎖，義若連環。」使人初讀之下，如墮入五里霧中，不知所來，亦不知所往。如何讀通《成唯識論》呢？唯有熟讀本頌，以頌文對照識論，便有脈絡可尋了。現在科分三十頌如下。

一、三十頌科分

《三十頌》，乃世親菩薩所造，以亘百四句為一頌，全文三十頌，計六百字。在一般經論中，多以三科分判，即序分、正宗分、流通分。而本頌全文皆是正宗分，並無序分和流通分。在講解三十頌之前，先要熟讀三十頌全文，全文即是：

由假說我法	有種種相轉	彼依識所變	此能變唯三
謂異熟思量	及了別境識	初阿賴耶識	異熟一切種
不可知執受	處了常與觸	作意受想思	相應唯捨受
是無覆無記	觸等亦如是	恆轉如瀑流	阿羅漢位捨
次第二能變	是識名末那	依彼轉緣彼	思量為性相
四煩惱常俱	謂我痴我見	並我慢我爱	及餘觸等俱
有覆無記攝	隨所生所繫	阿羅漢滅定	出世道無有
次第三能變	差別有六種	了境為性相	善不善俱非
此心所遍行	別境善煩惱	隨煩惱不定	皆三受相應
初遍行觸等	次別境謂欲	勝解念定慧	所緣事不同
善謂信慚愧	無貪等三根	勤安不放逸	行捨及不害
煩惱為貪瞋	痴慢疑惡見	隨煩惱為忿	恨覆惱嫉慳
誑諂與害憍	無慚及無愧	掉舉與悟沉	不信並懈怠
放逸及失念	散亂不正知	不定謂悔眠	尋伺二各二
依止根本識	五識隨緣現	或俱或不俱	如濤波依水
意識常現起	除生無想天	及無心二定	睡眠與悶絕
是諸識轉變	分別所分別	由此彼皆無	故一切唯識
由一切種識	如是如是變	以輾轉力故	彼彼分別生
由諸業習氣	二取習氣俱	前異熟既盡	復生餘異熟
由彼彼遍計	遍計種種物	此遍計所執	自性無所有
依他起自性	分別緣所生	圓成實于彼	常遠離前性
故此與依他	非異非不異	如無常等性	非不見此彼
即依此三性	立彼三无性	故佛密意說	一切法无性
初即相無性	次无相然性	後由遠離前	所執我法性
此諸法勝義	亦即是真如	常如其性故	即唯識實性
乃至未起識	求住唯識性	于二取隨眠	猶未能伏滅
現前立少物	謂是唯識性	以有所得故	非實住唯識
若時于所緣	智都无所得	爾時住唯識	離二取相故
無得不思議	是出世间智	捨二粗重故	使證得轉依
此即無漏界	不思議善常	安樂解脫身	大牟尼名法

三十頌頌文，如上所錄。本頌內容，以一切法唯識所現，即以識有非空，境無非有為宗。先破小乘外道，繼明唯識之理。以文科判，有三種判別方法：

一、以相、性、位三分科判：即一者明唯識相；二者明唯識性；三者明唯識位。

這在三十首頌文中，由第一至第二十四頌是明唯識相，第二十五頌是明唯識性；第二十六至第三十頌是明唯識位。

二、以初、中、後三分科判：在三十首頌文中，初一頌半為初分，次二十三頌半為中分，後五頌為後分。

三、以境、行、果三分科判：初二十五頌是明「唯識境」，次四頌是明「唯識行」，最後一頌是明「唯識果」。

現依第一種科判，分別說明三分如下：

一、明唯識相：即依他起性之法。依他起法，仗因託緣生起，唯識所現。凡夫外道，不知唯識無境之理，執心外有別實境，因此生起我執法執。故論主最初以種種方便，廣明唯識相狀、即是依他起之諸法，以破除其我執法執。

二、明唯識性：此即圓成實性，修唯識行者，雖知萬法皆此心虛妄顯現，而猶未能了達真性，是以次明唯識實性，即圓成實性，以此顯示真如常住一味。

三、明唯識位：三十頌的前二十五頌，說明唯識相、性，依他圓成，無非是說明依他如幻，使修唯識行者，斷妄染執障，證到圓成真理，而成三身萬德的佛果。然佛果功德，殊妙無邊，非少修行可能證圓，必須歷經資糧、加行、通達、修習、究竟五位，十住、十行、十迴向、十地、妙覺四十一階，歷經三大阿僧祇劫，方能至三身萬德之佛地，故次第三，明唯識位。

二、三十頌科分表

現依相、性、位三科分判，列表示明如下：

唯識三十頌分科表：

一、明唯識相：前二十四頌。

甲、略標：1 釋難破執。2 標宗歸識。3 彰能變體。

乙、廣釋：1 明能變相：異熟能變、思量能變、了境能變。

2 正辨唯識。

3 通釋妨難：釋違理難、釋違教難。

二、明唯識性：第二十五頌。

三、明唯識位：第二十六頌至第三十頌。

依據上列的分科，于此擬定出講解的順序及內容，即是：

一、釋難破執：由假說我法，有種種相轉。

二、標宗歸識：彼依識所變。

三、彰能變體：此能變唯三，謂異熟思量，及了別境識。

四、異熟能變：

1 三相門：初阿賴耶識，異熟一切種。

2 所緣行相門：不可知執、受、處、了。

3 心所相應門：常與觸、作意、受、想、思相應。

4 五受相應門：（相應）唯捨受。

5 二性分別門：是無覆無記。

6 心所例同門：觸等亦如是。

7 因果譬喻門：恆轉如瀑流。

8 伏斷位次門：阿羅漢位捨。

五、思量能變：

1 舉體出名門：次第二能變，是識名末那。

2 所依門：依彼轉。

3 所緣門：緣彼。

4 體性行相門：思量為性相。

5 心所相應門：四煩惱常俱，謂我痴我見，並我慢我愛，及餘觸等俱。

6 三性分別門：有覆無記攝。

7 界繫分別門：隨所生所繫。

8 起滅分位門：阿羅漢滅定，出世道無有。

六、了境能變：

1 能變差別門：次第三能變，差別有六種。

2 自性行相門：了境為性相。

3 三性分別門：善不善俱非。

4 相應俱受門：

(1) 列名六位：此心所遍行，別境善煩惱，隨煩惱不定。

(2) 受俱分別：皆三受相應。

(3) 重明五位：

遍行：初遍行觸等。

別境：次別境謂欲，勝解念定慧，所緣事不同。

善：善謂信慚愧，無貪等三根，勤安不放逸，行捨及不害。

煩惱：煩惱為貪瞋，痴慢疑惡見。

隨煩惱：隨煩惱為忿，恨覆惱嫉怪，誑諂與害憍，無慚及無愧。

掉舉與昏沉，不信並懈怠，放逸及失念，散亂不正知。

不定：不定謂悔、眠，尋、伺二各二。

5 所依門：依止根本識。

6 俱不俱轉門：五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水。

7 起滅分位門：意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕。

七、正辨唯識：是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識。

八、釋違理難：

1 心法生起緣由：由一切種識，如是如是變，以輾轉力故，彼彼分別生。

2 有情相續緣由：由諸業習氣，二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熟。

九、釋違教難：

1 三種自性：

正辨：遍計所執性：由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。

依他起性：依他起自性，分別緣所生。

圓成實性：圓成實于彼，常遠離前性。

明不一不異：故此與依他，非異非不異，如無常等性。

明依圓前後：非不見此彼。

2 三種無性：

總說：即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。

別明：相無性：初即相無性。

生無性：次無自然性。

勝義無性：後由遠離前，所執我法性。

十、明唯識性：此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性。

十一、明唯識位：

1 資糧位：乃至未起識，求住唯識性，于二取隨眠，猶未能伏滅。

- 2 加行位：現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識。
- 3 通達位：若時于所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。
- 4 修習位：無得不思議，是出世間智，捨二粗重故，便證得轉依。
- 5 究竟位：此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法。

三、與三十頌相關的論典

講完三十頌科判大綱，再介紹幾本與三十頌相關的論典。首先要介紹的是註釋三十頌的《成唯識論》，識論凡十卷，護法等十大論師各造釋論，唐代玄奘三藏奉詔譯，翻經沙門窺基筆受，這是學習唯識學必讀的重要論書。

世親晚年造《唯識三十頌》，本頌造出，未造釋文而入寂，未幾十大論師繼起，各造釋論，斯時法海波瀾，至為壯闊。唐代玄奘三藏由印度回國，攜回十家釋論百卷，奘師譯此論時，本主張十家釋論各別全譯，後以弟子窺基之請，糅集十家之義成為一部，其中異義紛紜之處，悉折中于護法之說，故《成唯識論》十卷，雖說是糅集十師之作，而實以護法一家為宗，名為傳譯，不啻新造。

基師亦嘗述其傳譯參糅之績云：十家別譯之初，神昉、嘉尚、普光、窺基四人同受師命，共同翻譯。數日之後，基請退出，奘師固問其故，基對曰：「群聖製作，各馳譽于五天，雖文具傳于貝葉，而義不備于一本，情見各異，稟者無依。請錯綜群言，以為一本，楷定真謬，權衡盛則。」久之美師乃許，故得此論行世。

其次介紹《成唯識論述記》，述記十卷（或二十卷，亦有六十卷本），是唐代大成法相唯識宗的窺基大師撰述，這是注解《成唯識論》的著作。本書內容分為五門，即：

- 一、教時機：分為說教時會與教所被機兩種。
- 二、論宗體：以唯識為宗而謂其體有四重。
- 三、藏乘所攝：謂《成唯識論》為一乘之所攝，並為三藏中之菩薩乘所攝。
- 四、說教年代：以慧愷之《俱舍論》序論說世親與十大論師之年代。
- 五、本文判釋：即就本文述釋其義。

述記一書，是窺基隨奘師筆受「識論」時，以所聞之于師者，隨時筆札，識論完成，更為此記。凡識論中不盡之義，及己意當發抒者，皆于此記中見之。但這相當于隨堂筆記，素稱難讀。傳說清末狀元夏同和，初讀「識論」，謂有如月下看花，再讀述記，如墮五里霧中。故學者若不專業研究，莫不半途而廢，不能竟卷也。

本書元代即告失傳，清代末年楊仁山居上得之于日本，由金陵刻經處刻印行世。

《成唯識論掌中樞要》四卷，也是窺基撰述，略稱《成唯識論樞要》，係唯識三疏之一。本書初敘《成唯識論》之成立、傳入、糅譯等因緣，次釋本論之題目及所被之根機。再次釋論文，于識論述記之未詳盡處，更詳加解釋。其中對於唯識三十頌科判、五種姓、三類境等問題，均廣泛加以解釋。收入大正藏第四十三冊。註釋書有唐代智周撰《成唯識論樞要記》二卷，唐代憬興之《成唯識論樞要記》二卷。

《成唯識論了義燈》七卷（或十三卷），是窺基的弟子慧沼撰述，略稱《唯識了義燈》，唯識三疏之一。本書係顯慈恩宗正義，而破斥有關解釋《成唯識論》中的異說者。事實上是祖述窺基之說，而責難圓測、圓義、普光、慧觀等之異說。此書頗有門戶之見，且素稱不易解讀。本書收入大正藏第四十三冊。

《成唯識論演秘》七卷（或十四卷），是慧沼的弟子智周所撰，略稱《識論演秘》，是註釋《成唯識論》及《成唯識論述記》之書，亦為唯識三疏之一。現收入大正藏第四十三冊。所謂「唯識三疏」，是註釋《成唯識論》、及《成唯識論述記》的三種註疏，即窺基撰的《成唯識論掌中樞要》，慧沼撰的《成唯識論了義燈》，及智周撰的《成唯識論演秘》。而註釋「述記」的書，有唐代道邑之《成唯識論義蘊》五卷，如理之《成唯識論疏義演》二十六卷，

靈泰之《成唯識論疏鈔》十八卷等。

第三講 唯識學上的幾個基本概念

三十頌頌文、科分，已如第二講所述。在講解頌文之前，有幾個唯識學上的基本概念，先要認識清楚。不然，就無從講起。首先要探討的，就是什麼叫做「識」，什麼叫做「唯識」。說到識和唯識，又涉及現行、種子、薰習等，都要先有一個概念，茲分別詮釋如下：

一、識即是心

唯識學立論，以為宇宙間一切現象——即所謂法相，唯「識」所變。欲了解識變，必先了解什麼是「識」。《大乘法苑義林章》曰：「識者心也，由心集起綵畫為主之根本，故經曰唯心；分別了達之根本，故論曰唯識。或經義通因果，總言唯心，論說唯在因，但稱唯識。識了別義，在因位中識用強故，說識為唯，其義無二。二十論曰：心意識了，名之差別。」

由上文可知，識即是心。但是，心又是什麼呢？此心，非我人胸腔中的肉團心，亦非我人腦殼中的大腦，而是一種功能——能力與功用。「功能」二字，係無著菩薩于《攝大乘論》中所建立，而由世親、護法等充實之，立為現行界的原因。于此可知識即功能，功能即識。依于此說，探討識之意義，可由下列三義以詮釋之：

一、識非有質礙性之物，而是一種功能：識有四個名稱，曰心、意、識、了。但此四者，都是指一種無質礙性的功能。唯識學解釋謂：積集義是心，思量義是意，了別義是識（如張目見時鐘，是名曰了，從而分別時刻，是名曰別。）八識各有此四種功能，各得通稱為心、意、識、了，但以功能勝顯說，則第八識集諸法種子，生起諸法，名之為心。第七識恆審思量，執著自我，名之為意。前六識了別別境、及粗顯之境，名之為識。以上數者，只是一種能變的法性，是離開名稱言說的境界。而唯識之教，是「即用顯體」，說到其體，名之曰「如如」，說到其用，名之為「能變」。能則勢力生起，運轉不居；變則生滅如幻，非實有性。唯識立論，謂離識之外，無別有法。而所謂識，亦不過一能變的功能而已。

二、識之功能，非局限于肉身，而交遍于法界，識與大腦之不同者，不僅大腦有質礙，識無質礙。尤其重要者，識的功能交遍法界，而大腦的作用僅局限于根身（如感覺神經與運動神經，其作用僅局限于我人的肉身。）。什麼叫做交遍法界？譬如我們登山臨水，所見所聞，至遠至廣。舉凡所見所聞，皆是我人眼識、耳識、意識（此處指五俱意識）之所在。試問此所見所聞，是在我人大腦之內，抑在大腦之外？大腦不過方寸之地，與所見所聞比較，有如爪上塵與大地土，其不是大腦所能範圍者，至為明瞭。因此，識的功用在大腦之外，又不可以十百千萬里計。是故其量必同虛空而無極，因此稱識的功用交遍法界（此係就種子而言，至于識的現行，則隨量之大小而有局限）。

三、識為種子之現行，而種子起現行，必待緣俱：識為一種功能，此功能未起現行之前，不稱識而稱種子；種子起現行時，不稱種子而稱識。所以種子是潛在的功能，識是此潛在功能的發生作用（即現行）。而識之起現行，必待四緣俱備。四緣者，因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。

上文稱：「識為種子之現行」，種子又是什麼呢？種子仍然是功能。如前所述，「功能」一詞初見于無著菩薩的《攝大乘論》，世親、護法諸論師繼述之，謂一切功能，潛藏于現象界之後，而為現象作根菱，建立本識以統攝之。功能是什麼？是「非物質而產生物質之力用」者，事實上即是物理學上之「能」。「能」為心物活動的潛力，亦為心物之質料，為產生有為法之果的功用勢力。《中論頌》曰：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因。」《阿毗達磨

雜集論》釋此頌曰：「自種有 故不從他，待眾緣故非自作，無作用故非共生，有功能故非無因。」是以諸法之因即是功能，而阿賴耶識所攝持的萬法種子，種子生現行，現行薰種子，一切變現，皆是功能之力。所以所謂功能，即是種子異名。

種子一詞，法相宗所立，為唯識學上極重要之術語，指在阿賴耶識中，生起一切有漏無漏有為法的功能。《成唯識論》卷二曰：「此中何法名為種子，謂本識（阿賴耶識）中，親自生果功能差別。此與本識及所生果，不一不異。體用因果，理應爾故。」

識為一種功能，此功能未發生作用、于潛在狀態時，不稱識而稱種子；其發生作用——即起現行時，不種子而稱識。所謂現行，即是能生起色心各別不同現象的作用。種種不同色心現象，都自有他的親因，此親因即《識論》所稱的功能。名為種子者，以其有生起諸法的作用，猶如草木種子，能生芽莖也。

原來所謂宇宙諸法——即世間種種精神的、物質的現象，皆是阿賴耶識中種子變現而起。阿賴耶識攝持諸法種子，有生起色心諸法的力用，此力用即稱為種子。沉隱的種子（潛伏的功能）生起色心諸法時，稱為現行。所以種子、阿賴耶識、和它所生起的現行果法，這三者是體用因果的關係，是「不一不異」。因為本識是體，種子是用，體用之間，體是體，用是用，所以非一；但體是此用之體，用是此體之用，體不離用，用不離體，所以非異。再者，種子與現行之間，種子是因，現行是果，因是因，果是果，所以非一；但因是此果之因，果是此因之果，所以非異。這體用因果的道理，「理應故爾」。于此，進一步詮釋種子如下。

二、種子

種子即是功能，此功能未發生作用、于潛隱狀態時，就稱為種子。種子要具備一定的條件，在《成唯識論》卷二中，以六種條件來顯示種子的體性，這叫做「種子六義」。六義是剎那滅，果俱有，恆隨轉，性決定，待眾緣，引自果。茲分述如下：

一、剎那滅：所謂種子，只是一種「能力」，即所謂功能。它無質量形色，不能以色聲香味觸而測知，但在發生作用時（即生起現行時），卻有力用。而當其起現行時，才生無間即滅。所謂「無間即滅」，就是它生時即是滅時，中間沒有「住」的階段。如果有生有住，就成為常法，即不是剎那滅了。剎那滅者，簡別對於不生滅、或不轉變者，而執為一切諸法能生的因。

二、果俱有：以種子為因，生起現行，剎那即滅，但並不是滅後始成果，而是剎那生滅之際，「正轉變位，能取與果。」正轉變位，有別于過去或未來的轉變位；與果，是以種子現行為因，所取之果，名曰與果。也就是即因生現果，因果同時，相依俱有。此處所稱的果，事實上就是新薰的種子。果俱有，簡除前後相生、以及相離的他身而生等。因為異時異處，便不能和合，便不是種子了。

三、恆隨轉：種子起現行，剎那即滅，但不是滅已即斷，而是前滅後生，剎那剎那，相似隨轉。即種子、現行與果同時俱有，才生即滅。但在滅了之後，現行成為新薰種子，遇緣再起現行。唯識學家謂：種子有兩類，一是種生現的俱時因果，叫做種子；一種是種生種的異時因果，這叫做「種子自類相生」。俱時因果的種子，有果俱有的條件，而缺恆隨轉義，異時因果的種子，合乎恆隨轉而缺果俱有義。種生種的異時因果，即指此恆隨轉而言。至于種生現的俱時因果，古德有偈曰：「種子生現行，現行薰種子，三法（種子、現行、薰習）輾轉，因果同時。」恆隨轉，簡除七轉識的有間斷轉易，不能維持生果的功能。（雖然第七識也恆時相續，但在十地中法空智現前，也是有轉變的。）

四、性決定：此明種子隨它本身能薰的善惡無記之性，生起現行時，也決定其現時的善惡無記之性。亦即是善種生起善的現行，惡種生起惡的現行，此一因果法則不能混亂。這是簡別于小乘有部、如善惡因生無記果，或無記因善因生惡果等，明異性不能為親因。

五、待眾緣：種子生現行，必待眾緣和合。種子的功能雖是任運而轉，但法不孤起，

有了種子的因緣，尚須待增上等諸緣的和合，方能起現行生果。這是簡除外道等自然因恆能生果，或小乘有部的緣體恆有（倘緣體恆有，亦應恆時生果，如此于理有違。），同時顯示所待的緣不是恆有，故一切種子之果，不是恆時顯生。

六、引自果：種子不是一因生眾果，而是各各引生自果。即是色法種子仍生色法之果，心法種子仍生心法之果，此一法則不能混亂。這是簡別于外道的一因可生眾果，及小乘有部主張色心互為因果。

種子即是功能，但種子（即功能）由何而來呢？照唯識學上說，種子有二類，一者是本有種子，二者是新薰種子，此是指種子的來源或原因而說的。本有種子，謂阿賴耶識中，本來含藏有有漏無漏一切有為法的種子；新薰種子，謂阿賴耶識中所藏之種子，非為本來所固有，係由現行之前七識、隨所應而色心萬差之種種薰習，而成為有生果功能之新種子。于此，有護月、難陀、護法三師不同的主張。茲分述如下：

一、護月論師的主張：他主張本有說，他以為一切種子，是阿賴耶識的功能作用，本來俱有，並不是由新薰發生；薰習不過能增長養成本來固有的種子，他引以下經論來證明他的理論：《無盡意經》：「一切有情，無始時來，有種種界，如惡叉聚，法爾而有。」（界是因義，就是種子差別的異名。）《阿毗達磨經》：「無始時來界，一切法等依。」

二、難陀論師的主張：他主張新薰說，他以為一切種子，都是由現行的薰習而發生的。因為能薰與所薰，都是無始以來俱有，所以從無始來就有薰生的種子。他以為、所謂種子者，必藉薰習而發生。再者種子是習氣的異名，所謂習氣，就是現行所薰習的氣分，由之可知種子是由新薰而來。他引以下的經論來證明他的理論：《多界經》：「諸有情心，染淨諸法，所薰習故，無量種子之所積集。」《攝大乘論》：「內種定有薰習，外種或有或無。」

三、護法論師的主張：護法論師採取折衷之說，他以為諸法種子，本有兩類，即本有種子和新薰種子。這兩類種子，都是無始以來就有的。阿賴耶識中，具有法爾生起一切諸法的差別功能，這就是本有種子，此又名本性住種；同時在無始以來，由現行的勢力，留貯在阿賴耶識中而有生果的作用，這就是新薰種子，此又名習所成種。此本新二種，相待而能生起諸法的現行。

後世唯識學者，都以護法的觀點為正義。故種子依其生起來說，就分為本有種子和新薰種子。本有種子，又名本性住種，這是先天的、本能俱有的。新薰種子，又名習所成種，這是後天的、學習而來的。

依種子的性質說，又分為有漏種子和無漏種子。一者有漏種子，這是能產生種種現象的種子，亦即三界六趣受生死的種子。此中又有名言種子、我執種子、有支種子之分。二是無漏種子，這是能生菩提之因的種子，亦即入見道位乃至阿羅漢、佛果位的出世種子。此中又有生空種子、法空種子、二空種子之分。《成唯識論》卷二曰：

「諸種子者，謂異熟識所持一切有漏法種，此識性攝，故是所緣。無漏種子雖然依附此識，而非此識性攝，故非所緣。」

這是說，一切有漏種子為第八阿賴耶識之識體所攝持，且為第八識見分所緣，故稱「故是所緣」；而無漏種子雖然也依附于阿賴耶識，但並非阿賴耶識之識性所攝，故不是此識所緣。無漏種子是能生菩提之因的種子，此有三種，一者生空無漏種子，即我空無漏，此屬見道位無漏種子。二者法空無漏，屬修道位無漏種子。三者二空（我空、法空）無漏種子，此為無學道無漏種子。

無漏種子依于異熟識之自體分，而非異熟識性所攝持。以無漏種子，其性唯善，不是無記性，故不與異熟識之體性相順，體性既不相順，故此無漏種子與異熟識體性不可相即。無漏種子依于異熟識之自體分，以非異熟識所攝持，亦不為異熟識之見分所緣。

有漏種子即生起諸種現象，三界六趣受生死的種子。此有三種，一者名言種子，二者我執種子，三者有支種子。種子又名習氣，即是現行薰習的氣分。《瑜伽師地論》卷五十二曰：

「云何略說安立種子?謂于阿賴耶識中，一切諸法遍計自性妄執習氣，是名安立種子。」

三、薰習

在前文之中，屢屢說到「現行」二字。現行又作何解釋，原來阿賴耶識有生一切法之功能，此能生之因，謂之種子，自此種子生起色心諸法，謂之現行。能生的種子是因，所生的現行是果。當種子生起現行之際，現行有強盛的勢用，剎那間薰習起現行的種子、成為新種子，這就稱為「種子起現行，現行薰種子」。在種子起現行時，種子是因，現行是果。而現行薰種子時，現行是因，受薰的新種子是果。這三者是「剎那生滅，與果俱有。」此「種生現」的因果之同時，也是「現生種」的因果。有如燭柱生燄（種生現）之時，同時也正是燄燒柱（現薰種）之時。

于此，又出現「薰習」二字。所謂薰習，是我人身、口所表現的善惡行為（身行、語行），或意識所生起的善惡思想（意行），其「氣分」留于阿賴耶識中，如香之薰衣，即謂之薰習。而我人身口意三者所表現之行為，就叫做現行。換句話說，第八阿賴耶識，能將經驗的痕跡保留下來，這就是氣分或種子。而經驗（身口意三者的行為）的痕跡，能影響一個人未來的性格及行為，這就是薰習。一個人習于為善，這善行是一種薰習，一個人慣于為惡，這惡行也是一種薰習。薰習不是刻意造成的，而是不知不覺任運進行。如人行霧中，他無意使衣服受濕，也不覺得衣服受濕，而事實上他的衣服已佈滿了濕氣。《大乘起信論》曰：「薰習義者，如世間衣服實無于香，若人以香薰習故，則有香氣。」

種子生現行，種子是能生，現行是所生。能生的，是第八識中能生果法作用的種子，所生的是七轉識，所以第八識為因，七轉識是果，這是「種子生現行的因果」。現行薰種子，現行是能薰，種子是所薰，能薰的是七轉識的現行法，所薰的是第八識種子，于此，七轉識是因，第八識是果，這是「現行薰種子的因果」。阿賴耶的所藏之義，也于此可見。《阿毗達磨經》曰：「諸法于藏識，識于法亦爾，更互為果性，亦常為因性。」

最後，我們再釐清一個觀念，就是「唯識」一詞。什麼叫唯識呢?唯識二字，梵語 *Vijnapti-matrata*，音譯毗若底摩坦喇多。梵語倒置，稱為「識唯」，漢土譯為「唯識」。識者心之別名，所謂唯識，即簡去心外諸法，擇取識心。這是遮簡迷情、外界有實我實法的存在，表顯內界識心的真性法相。換句話說，唯識宗立論，以我人心識之外的萬有現象，皆是由我人心識自體所變現而來，亦即由第八阿賴耶識中之種子所變生，故除心識之外，萬有現象皆非實在。因此說「唯識無境」；或自萬有現象自識所變一面來說，稱為「唯識所變」。

在《百法明門論》中，有「五法事理唯識」一詞，百法束以五位，五位即心王法、心所有法、色法、心不應行法、無為法。此五位法，前四位是事，後一位是理，而此事此理，皆不離識，如下表所示：

五法事理唯識——心王——識之自相
心——與識相應
色——識之所變
不相應行——識之分位工
無為——為以上四法實性
五法皆不離識——萬法唯識

關於識變，有因能變與果能變之分，因能變者，即種子生起八識之變；果能變者，各各識體上生起相、見二分，而有萬法之生起之變，此留在後面再講。

第四講 識變——八識三能變

三十頌講座，今天開始講到正文。今天講三十頌首頌：「由假說我法，由種種相轉，彼依識所變，此能變唯三。」首頌中有三個主題，即一、釋難破執——為問難者解釋唯識之理，以破其執著；二、標宗歸識——標出萬法唯識所變的宗旨；三、彰能變體——說明能變之識唯有三種。現在依次講解如下。

一、釋難破執——由假說我法，有種種相轉。

《唯識三十頌》的主旨，在於說明心識之外，沒有固定的實我，也沒有固定的實法。但是在這世界上，明明有圓顛方趾的「我相」，和芸芸眾生；也明明有山河大地，房舍器物的「法相」，一定說沒有我、法，如何能使世人信服呢？於是世親菩薩，假借外人質疑之詞，來說明萬法唯識的妙理。外人質問曰：

「如果照你們唯識家所說，『萬法唯識，識外無法』，為什麼世人皆說有我有法呢？縱然世人迷昧，說的不對，可是在你們覺悟的聖教中，不是也說佛、菩薩聲聞等的我，和五蘊、十二處、十八界等的法呢？」

外人這一問，問的非常尖銳。如果說有我相法相，唯識義就不能成立；如果說萬法唯識，就不該說我相法相。準此以論，唯識家的言論犯了兩種相違的過失：一者，世人皆說有我有法，你們唯識家說無我無法，就犯了「世間相違過」；二者，你們唯識家說萬法唯識，而聖教中又說我相法相，就犯了「聖教相違過」。唯識家怎麼回答呢？他用兩句話回答：「由假說我法，有種種相轉。」

于此，我們先來探討什麼叫做我，什麼叫做法。「我」，梵名 Atman，音譯阿特曼，原意為「呼吸」，引伸為生命、自己、自我、自性等。這是印度婆羅門教，自四吠陀時代以來使用的名詞。此我有四義，即一者恆常存在（常）；二者獨一個體——不是集合體（一）；三者中心之所有主（主）；支配一切（宰），所以稱我者，有常、一、主宰之義。梵書時代，婆羅門教以「梵」為宇宙最高原理，以我為個人生命原理，有「梵我一如」之說，此即佛教經典中所破的「神我」。本來，「我」只是五蘊諸法，因緣和合的集合體，何嘗有一個恆、一、主宰的實我呢。

法者，「軌持」義，軌者「軌生物解」，持者「任持自性」。《成唯識論》卷一曰：「法謂軌持，軌者軌範，可生物解；持謂任持，不捨自相。」簡單的說，我人的見聞覺知作用，對於任何一事一物，都會於那事物上起一種見解，即是軌生物解；世間任何事物，皆有它特別的體性，我們對於它所起的見解，無論是對是錯，而它本身的體性，任運攝持，而不失不變，即是任持自性。以上所說的，是狹義的法。至於廣義的法，是通於一切的意思。舉凡世間一切，有形的、無形的，真實的、虛妄的，精神的、物質的，事物其物的、道理其理的，林林總總，統稱之曰「法」，故佛典上常用「一切法」、「諸法」、「萬法」等詞彙來表達宇宙萬有。

至於「假」，是假託義，非真實義。《成唯識論述記》上，以「兩重二假」來解釋這個假字。即一重是無體隨情假，有體施設假；一重是以無依有假，以義依體假。

分述如下：

一、無體隨情假：宇宙萬有，都是因緣和合而生起存在，本來沒有實我實法的自體。不過在世人迷情的見解上，認為有實在的我，實我的法。其實這是我人執見上迷謬的見解，不是諸法的本相。不過佛陀為了說法的方便，隨順世情，假借我法兩字，來顯示所說的法體，

這叫做無體隨情假。

二、有體施設假：聖教所說的佛、菩薩、聲聞——我，五蘊、十二處、十八界——法，雖然一一都有它的法體，但法體是沒有名字的，不過假為施設，安立一個名字。而名字並不能代表其所指的法體，這叫有體施設假。

以上兩種我法，前者是世間的迷情妄執，後者是佛陀的隨緣假設，都是沒有實體的。

三、以無依有假：世人所執的我法，只是假名，沒有實體，而其迷執的心，卻是有體的。所以對於無體的我法說它是假，而它寄託在有體能變的心識上，假能迷的妄情而說我法，所以稱為以無依有假。

四、以義依體假：義是義用，聖教所說的我法，是依于法體之義，假說我法。例如我人的身體，在一期生命期間，心識上的種種活動，看起來似乎有一個主宰的作用，發號施令，支配一切，似乎是我的意義；另一方面，在各種塵境上，使我們生起見聞覺知的了別作用，而那法體上又能任持其自性而不失，似乎是法的意義。因為法體有此意義和作用，假說我法，這叫以義依體假。

以上二假，一是隨妄情的迷解假說世間我法，一是隨法體的義用假說聖教我法。

總結來說，我法二字，只是名言假設，只有假名，沒有實體，佛菩薩為說法度生，假借名言，來施其教化，這就是「由假說我法」。

「有種種相轉」，相即相狀，轉是生起。我相法相，品類繁多，以其非一，故說種種，以上為第一主題的解釋。

二、標宗歸識——彼依識所變

識變，是唯識宗的獨特的理論。它意謂宇宙萬法，皆是識所變現，稱為識變。《成唯識論》卷二曰：「然依識變，對遣妄執真實我法說假似言。」識變是由識轉變、變現的意思。《識論》解釋識變曰：「變謂識體轉似二分，相見俱依自證起故，依斯二分施設我法，彼二離此無所依故。」

上段論文是說：八識心王、及各各相應心所，皆能從自體轉變（變現）出似有實無（似實實假）的相分和見分。見分是能認識的作用，相分是似外境的影像，依此二分施設（假說）我法，而此相、見二分，是識體變現出來的，離開識體也就沒有相、見二分，這就是識變。

所謂識，本來是一種功能，此功能未起現行之前（即潛隱的功能），不稱識而稱種子。此功能發生作用（由潛隱而生起現行），不稱種子而稱識。種子生現行，必待緣俱。心法生起要具備四種緣，色法生起只須二種緣，此留待後文再講。

三十頌說，八識為三能變。即頌文謂：「此能變唯三」，唯三，指八種識有三類能變，即異熟能變、思量能變、及了別境能變。《成唯識論》詮釋能變，謂能變有二種，一者因能變，一者果能變。論曰：「此三皆名能變識者，能變有二種，一因能變，謂第八識中等流、異熟二因習氣，等流習氣，由七識中善惡無記薰令生長；異熟習氣，由六識中有漏善惡薰令生長。二果能變，謂前二種習氣力故，有八識生，現種種相。」

所謂「因能變」，就是第八識所攝持的種子（即等流、異熟二因習氣）的轉變——由潛隱的種子起現行，轉變為第八識（即等流、異熟二因習氣所生的果）。在此轉變中，種子為因，第八識識體為果，故說名因能變；所謂「果能變」，是第八識體生起時，前七識相繼生起，在八個識及其心所的自體分上，各各生起相、見二分的變。

事實上，因能變與果能變本是一件事，識體以種子為親因而生，故說種子為因能變；而識體從種子生時，同時識體上變現出相、見二分，故說識體為果能變。因果二種變，非是前後異時，而是同時轉變，但在意義上說，這是兩種轉變。

簡單的說，因能變，就是種子生起八識識體的變；果能變，就是八識識體變現相、見二分的變。此處要注意的，即八識識體變現相、見二分時，其所相應的心所，也各各變現出相、

見二分。

于此有一疑問，所謂因能變，是種子生起八識識體的變。而種子是第八識所攝持，何以又能生出第八識？答案是這樣，所謂種子與識，基本上只是一種功能。第八識與其所含藏的種子，是無始以來同時俱有的，種子是能生之因，八識現行是所生之果；而現行是能薰之因，受薰的新種子是所生之果，此二重因果，是剎那滅，果俱有。

因此，種子能生出第八識，第八識同時也能攝持種子。

果能變，是八識識體轉變出相、見二分的變，但在轉變相見二分的同時，識體本身就不稱為識體，而稱為自證分了。正如《識論》所稱：「變謂識體轉似二分，相見俱依自證起故。」這時，八識心王，及一切心所，各各析為相、見、自證三分。由此而有了心物相對的世界。即自證分與見分，同屬能緣慮作用的心識界，相分只是所緣慮的物質界。唯識家以相分隨同見分，同依識體變現，此即是攝物歸心，所以成其唯哉。

解釋所變，十大論師所見不一。安慧但立識體一分，難陀立相見二分，陳那于相見之外立自證分，成為三分，護法于三分之外更立證自證分，成為四分。因此，就有了「安難陳護，一二三四。」之說。不過，後世都以護法之說為正義。這就叫做「識體四分」。

四分，就是說心、心所有四種作用。分是一分（一部分），四分即指心、心所的四部分作用。四分即是相分、見分、自證分、證自證分。相分是客觀的外境，唯此 外境並非實有，而是內識所變現的。見分，這是主觀的認識作用，它所認識的就是心識所變現的相分。自證分，這是對主觀的認識作用加以證知的作用，它也就是識 的自體。證自證分：這是識的自體，對自證分再度證知的一種作用。

唯識宗立八識心王，五十一相應心所，此心王、心所，體雖各一，而分別其所起的作用，則有四種，即上述之四分。三十頌頌文謂「有種種相轉」所謂種種相，指的是我的種種相，法的種種相，都是「依」著內「識所變」現的「見分」、「相分」而起假說。因此，這見分和相分都是識所變現出來的。茲再詳說四分。

一、相分：即自心體上變現出為見分所緣的境相。這在唯識學上、攝盡一切所謂客觀的現象。因為心識是能緣慮之法，心識生起時，識體變現出相見二分，見分是能緣慮的作用，相分是所緣慮的境相。唯識宗立論，以為宇宙萬法，皆內識之所變現，故所謂相分，是第八識的色法種子——所謂相分色所變現的境相。相分之相與像字通用，如相片又稱像片，亦稱肖像，故所謂相，亦就是影像。此影像不是外境的「本質色」，而是托第八阿賴耶識的「相分色」，在眼識上再變現一重「相分」（影像），由眼識的見分去緣。所以唯識學上說：「識所緣，唯識所變。」

二、見分：即心識的緣慮作用，亦即主觀的認識主體。心識生起，自其自體變現出相、見二分，相分是色法，概括世間的一切物質現象；見分是心法，有緣慮作用，是認識的主體。不過此見分與相分，都是識體之所變現，攝物歸心，所以成其唯識。

三、自證分：又作自體分，自覺的證知作用。見分有緣慮、了別相分的作用，但不能自知其所見有無謬誤，故必須另有一證知其作用者，即是自證分。自證分即識之自體，故又名自體分。

四、證自證分：心法四分之一，對自證分再加以證知的作用，這是識體作用的一部分。自證分有證知見分的作用，但誰來證知自證分有無謬誤呢？於是識體更起一種作用，以證知自證分的所證是否正確，此再度證知的作用，即是證自證分。但誰來證知證自證分有無謬誤呢？就是原來的自證分，因為自證分和證自證分二者，能互緣互證，所以就不必另立一個證自證分了。

三、彰能變體——此能變唯三，謂異熟思量，及了別境識。

唯識宗立八識，謂八識皆能轉變，而此轉變，只有三類。故三十頌頌文曰：「此能變唯

三，謂異熟思量，及了別境識。」八識唯有三類能變。此三能變是：

- 一、初能變識：又稱異熟能變識，指第八阿賴耶識的轉變。
- 二、第二能變識：又稱思量能變識，指第七末那識的轉變。
- 三、第三能變識：又稱了別能變識，指前六識的轉變。

當識變時，並不是任何一識單獨轉變，而是三類識全體次第轉變。轉變的主因，是阿賴耶識中儲藏的種子，何類種子成熟，則轉變出何種境界。

頌文中的此字，就是指依識所變的相見二分。能變是對所變而言，佛典用語，常有能、所二字。能是主動，所是被動。如心識緣境，有所謂能緣、所緣等是。所以相見二分是被變現的，名為所變；識是變現的主體，名為能變。能變之識，在體方面說，則有眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶八種識；但是約類來講，「唯」有三類。唯是決定義，既非是二，也非是四，決定是三。即初能變的異熟能變識，第二能變的思量能變識，第三的了境能變識。

異熟能變識，是引業所感得的有情總報真異熟的果體，也就是阿賴耶識，所以阿賴耶識舊譯果報識，新譯異熟識。異熟是什麼意思呢？異者不同，熟者成熟。異熟二字，有下述三義：

一、異時而熟：有情所造善惡之業，由造業到果熟受報，要經過相當的時間——或隔生而熟，或二三生而熟，由造業到成果的時間不同，曰異時而熟。這有如果樹上結的果子，由開花結果，到果子成熟，要經過相當的時間，這叫異時而熟。

二、變異而熟：有情由造業到受果，既然隔世，因望于果，其性質必有變異，曰變異而熟。譬如水果，由初結果到完全成熟，味道上必有變異，這叫變異而熟。

三、異類而熟：有情造作善惡諸業，善業感樂果，惡業感苦果。而苦樂之果非善非惡，是無記性，此無記之果對善惡之因而言，是異類而熟。譬如江河溪澗之水，性質各異，但流人大海時，就混同一味了，這叫異類而熟。

思量能變識，即第七末那識。末那識，梵文 *ManaS Vijnana*，*ManaS* 意譯為「意」，*Vijnana* 意譯為「識」，合譯為意識，這就與第六意識同名了。為避免與第六意識混淆，因此保留末那原名，以示區別。第六、七識雖然同名，但解釋不同，第六識是依意根之識，是依主釋；第七識乃意即是識，是持業釋。《成唯識論》曰：「此名何異第六意識，此持業釋，如藏識名，識即意故。彼依主釋，如眼識等，識異意故。」

此識恆常執持第八識見分為「我」，而思量計度，即是此末那識的體性行相。《三十頌》稱其為「思量為性相」。思者思慮，量者度量，識之緣境，凡有了別，即有思量，因此八個識皆有思量的作用。但此處何以特別突顯第七識的思量作用？因為以八識作用殊勝來說，則「集起名心，思量名意，了別名識。」末那義譯為意，意的作用本來就是思量。並且此識的思量，是「恆審思量」。

恆是恆常，審是審察，所以末那識是恆常的「審查思量」。以八個識分析，前五識沒有審察思量，故說是「非恆非審」的思量。第六識有思量，但此思量有時間斷（如在五位無心的情況下），所以是「審而非恆」的思量。第八識恆時相續，沒有間斷，但它也沒有審察思量，所以是「恆而非審」的思量。唯有第七識是恆常的審察思量。第七識思量些什麼呢？就是恆時執持第八識的見分為自我，而審察思量。此識命名，若思量屬識，則識即思量，是持業釋；若識屬思量，即識之思量，是依主釋。

了別境能變識，指前六識而言，此六識各各了別各種粗顯外境，名了別境識。三十頌曰：「次第三能變，差別有六種。」差別有六種者，謂了別境識是前六識的總名，若分別來說，包括眼、耳、鼻、舌、身、意六種識，了別色、聲、香、味、觸、法六種境。頌文中「及了別境識」，及者，合集義，即六識集合起來，總名了別境識。此了別境識命名，若了別屬識，則了別即識，是持業釋；若識屬了別，即識之了別，是依主釋。

第五講 異熟能變——第八識

今日講三能變中的初能變、異熟能變識。古人講異熟能變，以「八段十義」科分。八段者以頌文標目，十義者以識體顯義，茲列表如下：

- 八段 1 三相門——阿賴耶識、異熟一切種——自相門、果相門、因相門
 - 2 所緣行想門——不可知——執、受、處、了——所緣門、行相門
 - 3 心所相應門——常與觸、作意、受、想、思想應——相應門
 - 4 五受相應門——（相應）唯舍受——五受門
 - 5 三性分別門——是无复无记——三性門
 - 6 心所例同門——觸等亦如是
 - 7 因果譬喻門——恒轉如瀑流——因果門
 - 8 伏斷位次六——阿羅漢位舍——伏斷門
- 八段十義如上所示，現依八段次序詮釋如下。

一、三相門——初阿賴耶識，異熟一切種。

以上二句頌文，是明此第八阿賴耶識的三種面相，即是自相、果相、因相。以「阿賴耶識」是此識的自相，「異熟」是此識的果相，「一切種」是此識的因相。

一、賴耶自相：賴耶自相，即「阿賴耶（Alaya）識」，阿賴耶是梵語音譯，義譯為藏識，藏有三義，曰能藏、所藏、執藏。能藏者，此識貯藏萬法種子，此識是能藏，種子是所藏；所藏者，種子起現行，受七轉識薰習，受薰的新種子再藏入此識，新種子是能藏，此識是所藏；執藏者，第七識妄執第八識見分為「我」，愛之不捨。就第七識執持此識來說，稱為我愛執藏。此三藏義，以我愛執藏為正義。

二、賴耶果相：賴耶的果相，是「異熟」識。異熟識舊譯果報識，《成唯識論》曰：「此是能引諸界、趣、生，善不善業異熟果故，說名異熟。」論文中界指欲、色、無色三界，趣指天、人、畜生、餓鬼、地獄五趣，生指胎、卵、濕、化四生。此識是善惡之業引生異熟果報，故稱異熟，此為賴耶果相。

三、賴耶因相：阿賴耶識的因相，是「一切種」。此識攝持諸法種子，又名一切種識，諸種子生起現行法，種子是現行之因，故稱「一切種」為此識因相。《成唯識論》曰：「此能執持諸法種子，令不失故，名一切種。離此，餘法能遍執持諸法種子不可得故。」因相是此識的第三位相，而自相是因相果相的總和，《識論》曰：「此即顯示初能變識所有自相，攝持因果為自相故。」作為總報體的真異熟——即阿賴耶識，必須具有業果、不斷、遍三界三義：

一、業果：就是酬善惡業因的「異熟無記果」。如總報的果體其性唯善，則所感的恆是樂果，就沒有作惡招苦之義，就不會流轉苦道了；反之，假如果體唯惡，恆招苦果，就沒有為善招樂果之義，就不會有還滅覺悟的時候了。所以總報體必須是無記果，始有流轉與還滅。

二、不斷：不斷即是相續。如果總報體有斷絕而不相續，則欲界色界的有情，在總報體中斷時，豈不是有如死者？無色界有情本來沒有色身，如果總報體中斷，豈不是連心識也沒有了？所以作為三界有情的總報體，必須要相續不斷。

三、三界：這異熟總報的果體，必須遍通三界，如果不遍三界，豈不是某一界的有情，沒有果報體了？

以上三義，只有此第八阿賴耶識全具。欲界前五識經常中斷，色界二禪以上無前五識，沒有遍三界義；第六識在五位無心時會中斷，缺了不斷義；第七識有不斷和遍三界義，而沒有業果義，所以都不能成為總報果體。

第八阿賴耶識，從凡夫位到證得究竟聖果，要經過染淨三種位次，其名稱亦因之而異。此三位，曰我愛執藏現行位，善惡業果位，相續執持位。現分述如下：

一、我愛執藏現行位：第七識妄執第八識見分為「實我」，而起我愛執著。于此、第七識是能執，第八識是所執，故第八識又名「我愛執藏」。由凡夫、二乘有學位、及七地以前菩薩，全為此位所攝。二乘修到無學位，菩薩修到八地，俱生我執斷時，纔捨去藏識之名，稱為異熟識。

二、善惡業果位：指為善惡的異熟業所支配招感的果位，阿賴耶識又名異熟識，因為它是善惡的異熟業所招感的異熟果，所以第八識有異熟識之名。由凡夫到二乘無學位聖者，大乘十地菩薩，全是此位所攝。必須到十地菩薩滿心，即金剛道現前，一剎那間，永斷世間二障種子，轉第八識成大圓鏡智，此時捨去異熟之名，而稱為阿陀那識。

三、相續執持位：證得佛果的第八識，至無終盡期，都名阿陀那《Adana》識。這是無上轉依的清淨位，純粹是至善無漏的識體，故唯在佛果位纔有。由凡夫、二乘行人的有學位、大乘七地菩薩，阿賴耶、異熟、阿陀那三名具備；二乘無學位，八地以上菩薩，已捨去阿賴耶識名稱，只剩下異熟識及阿陀那識二名；到究竟佛果位，異熟一名也捨去，就只稱阿陀那識了。

二、所緣行相門——不可知執、受、處、了

阿賴耶識能緣的作用，稱之為其行相。能緣之識，必有其所緣之境，故三十頌中，將能緣、所緣二者並舉，即頌文中「不可知執、受、處、了」七個字。這其中，「執、受、處」三者，是阿賴耶識所緣之境，「了」是此識能緣的作用。

了即了別，了別是此識自體的能緣作用，指的即是此識的「見分」。執、受、處三者，是見分所緣之境，也就是相分。執是執持萬法種子、及攝持根身，持令不壞；受是領根身為境，令生覺受；處是器界，即物質世界。因此，第八阿賴耶識所緣之境，有「兩類三法」。兩類是指「執受」和「處」，三法即種子、根身、器界。茲再分述如下：

一、種子：能生起萬法的種子，儲藏在第八阿賴耶識中，種子是所藏（所持），阿賴耶識是能藏。能藏，也就是「執持」萬法種子。

二、根身：由四大和合而成的「根身」——即眼、耳、鼻、舌、身的五根身，是第八識中的色法種子所變現的。此根身由第八阿賴耶識所「攝持」，持令不壞，感生覺受。阿賴耶識離開根身，命根即不存在，一期生命就告終了。

三、器界：器界即「處」，也就是物質世界。此亦為第八阿賴耶識色法種子所變現者。第八阿賴耶識何以能內變根身，外變器界？原來第八識所執持的種，是一種潛在的功能（潛在的能量），此潛在能量能變現出四種功能，即堅實的功能，流潤的功能，炎熱的功能，飄動的功能。由這四種功能集體發生作用，使我感覺到有物的形體存在。由于四種功能集合的成分不同，而顯示出各種不同密度的物質。其實以上四種功能，也就是地、水、火、風四種物性主觀上的感覺，地大雖然有堅實（質礙性）的功能，但分析到最後仍是能量的凝聚，根本不是實質。器界是有情共業所感，根身是有情別業所感。若詳細說，此中又有共中共，共中不共，不共中共，不共中不共，不再往下細述。

三、心所相應門——常與觸、作意、受、想、思相應

心所相應門，指與第八識相應的心所。在八個識中，第八識的相應心所最少，只有五遍行心所——觸、作意、受、想、思。遍行，遍乃周遍，所謂無處不至；行是心行，即能緣之心，遊履于所緣之境。合西言之，就是周遍起行的意思、心若生時，此五心所相應俱起。它通于一切識——八識心王；一切性——善、惡、無記；一切時——過去、未來、現在；一切地——三界九地，故有遍行之名。現在分述如下：

一、觸心所：觸是接觸，是根、境、識三者的接觸，故又稱三「和」。《成唯識論》卷三日：「觸謂三和，分別變異，令心、心所觸境為性，受、想、思等所依為業。謂根、境、識，

更相隨順，故名三和。」論文的意思是，根、境交涉，識必俱起，根為識之所依，境為識之所取，三者和合，可以使心、心所同緣一境，並由此繼續生起受、想、思的心理活動。

二、作意心所：作意即是注意。《成唯識論》曰：「作意，為能警心為性，于所緣境引心為業，謂此警覺，應起心種，引令趣境，故名作意。」故它的作用就是使心生起警覺，令緣其境，這就是生心動念之始。警心有二義，一者令心未起而起；二者心已起時，令引趣境。

三、受心所：受是領納、感受。《成唯識論》曰：「受謂領納順違境相為性，起愛為業，能起合、離、二非欲故。」這是說，受之自性，即是領納，「順違俱非」者，即緣可愛之境謂之順益，緣不可愛之境謂之違損，其非可愛亦非不可愛者，謂之俱非，即是中容境。「起愛為業」，是心識緣順違之境，則起苦樂感受，于樂受之境，未得則生貪欲，欲其得之；已得亦生貪欲，不使離失。于苦受之境，未得則有幸而不得之欲；已得則有願即離失之欲。這種愛欲，恆由苦樂之受而起，故曰「起愛為業」。

四、想心所：想是心識構畫的名言概念。《成唯識論》曰：「謂于境取相為性，施設種種名言為業。」所謂取相，是于所緣種種境上，構畫名言。如緣樹時，計較此非花非草，而是樹；緣馬時，計較此非牛非羊，而是馬。這種于樹于馬的取相，就是未出口的名言。如果心中沒有取相作用，就沒有出口的名言了。

五、思心所：思是意志作用。《成唯識論》曰：「謂令心造作為性，于善品等役心為業。」故思的自性，只是造作，以其造作的力用與心相應，使心于種種善惡之境，作出種種善惡的業用，這即是身、口、意三業中的意業。心識之生，由作意而至于思，思以審慮思、決定思、動發勝思三思之後，則善惡之念已經形成，而付之于行動，而不能中止了。由此而至于別境，就是必作之心了。

四、五受相應門——（相應）唯捨受

受有三受五受之分，三受是苦受、樂受、和不苦不樂的捨受。三受再加上憂受和喜受就稱為五受。在五受中，與阿賴耶識相應的，唯有捨受。第八識何以不與餘受相應，一者此識行相極不明了，不能分別順違境相，微細一類相續而轉，故唯與捨受相應。二者此識是真異熟，與其相應的不能不是異熟受。三者此第八識為第七識緣之境，倘若和變異受（即苦樂憂喜之受）相應，那就不是常一我見之境了。

五、三性分別門——是無覆無記

三性，是指善、不善、無記三性。何謂善呢？簡單的說，在此世來世，于自于他順益者曰善；何謂不善呢？在此世來世，于自于他違損者謂不善；何謂無記呢？即既無順益，亦無違損，非善非不善的中容之法——無記性。在唯識學上，無記又分為兩種，即有覆無記和無覆無記。而阿賴耶識的性別，就是無覆無記。《成唯識論》曰：「于善不善損益中，不可記別，故名無記。」《俱舍論》曰：記者，不可記為善不善性，故名無記。有說，不能成異熟果，故名無記。」

第七末那識是有覆無記，因為第七識有煩惱心所覆蓋，使之成為染污識。而第八識則是無覆無記——沒有煩惱心所覆蓋。第八識何以必須是無記性呢？因為「冰炭不同爐、薰藉不同器。」善、惡相違而不能相容。第八識含藏萬法種子，如果第八識性善，則不能容納惡種子；如果性惡，則不能容納善種子。必須是平等的中庸無記，才能兼蓄並容，統納一切善惡種子。

六、心所例同門——觸等亦如是

心所例同門，是以心王的體性，援心王之例，來推知與其相應心所的體性。與第八識相應的，只有五遍行心所，故頌文說：「觸等亦如是」。

阿賴耶識，具有「心王十義」——即八段十義中之十義。而觸等五心所，以與此心王相應，例同心王，故在十義中與此心王相同的有六點。這六點是：

一、觸等五心所亦為前業所感，是真異熟。

二、觸等五心所，所緣行相，亦微細難知。

三、此五心所，其所緣境，亦為種子、根身、器界三種。

四、此五心所，它所相應的法也各有五種——即心王和此五心所共為六法，除去它各個的自體，而與餘法相應。

五、此五心所，其性亦是無覆無記。

六、此五心所，亦至阿羅漢位，方究竟捨。

此五心所，與心王十義中六義相同。但亦有不同者，如「自相」，此五心所沒有執藏義，所以不例。「持種」義，此五心所也沒有，所以不例。「了別行相」是心王的功能，所以也不例。此五心所和「受」是不相應的，所以也沒有例「受俱」。在心王十義中，有果相、所緣、相應、三性、斷位、以及所緣行相（三種境）不可知六義例等心王，故頌文中說：「觸等亦如是」。

七、因果譬喻門——恆轉如瀑流

因果譬喻門，是指頌文中「恆轉如瀑流」一句。恆是相續無斷，轉是生滅變異。這是以瀑流譬喻第八識為生滅相續、非常非斷之法。

恆轉二字，恆示其非斷，轉示其非常。第八識雖然恆時一類相續，而非常住。假使是常住，則體性堅密，就不能受一切法的薰習了。此識是前滅後生，念念相續，前後轉變，所以能受一切法的薰習，這是轉的意思。但此識雖非常住，有生滅轉變，但也不能斷滅。倘若斷滅，則誰來攝持萬法種子使之不失不壞呢？所以此識無始以來，恆時一類相續，沒有間斷，而為三界四生六道的主體，能攝持萬法種子使令不失不壞，這是恆的意思。

「如瀑流」三字，是喻此識因果斷常之義。此識無始以來，剎那剎那，因滅果生，果生因滅。因滅故不是常，果生故不是斷，這樣前因後果，非常非斷，有如千丈瀑布，亙古長流，前水始去，後水已至，前後相續，無有間斷。

八、伏斷位次門——阿羅漢位捨

伏斷位次門，是捨掉阿賴耶識的名稱，而不是捨掉第八識體。因為第八識體，盡未來際，沒有斷捨的時候，故所謂斷捨，只是捨去染污種子，轉染成淨，轉識成智而已。「阿羅漢位捨」者，阿羅漢有三義：

一、殺賊：謂殺盡三界間一切煩惱賊，故曰殺賊。

二、應供：所有煩惱既斷，則功德圓滿，應受人天之供養。

三、不生：謂永入涅槃，不再受分段生死。

事實上，不僅是三乘無學果的阿羅漢位捨，大乘八地菩薩，也捨去了阿賴耶識之名。

第六講 思量能變--第七識

三能變識的初能變——異熟能變，已于上一講講完。今日講「次第二能變」，即思量能變的末那識。古人講第二能變，也是以八段十義來科分，現列表如下：

八段——1 舉體出名門、次第二能變，是識名末那、標名門

2 所依門、依彼轉、所依門

3 所緣門、緣彼、所緣門

4 體性行相門、思量為性、相、體性門、行相門

5 心所相應門、四煩惱常俱，謂我痴我見，并我慢我爱、染俱門、及餘觸等俱、相應門

6 三性分別門、有復無記攝、三性門

7 界系分別門、隨所生所系、界系門

8 起滅分位門、阿羅漢滅定，出世道無有、隱顯門

一、舉體出名門——次第二能變，是識名末那。

次第二能變，是舉其體；是識名末那，是出其名。

末那識梵文 Manas Vijnana, Manas 意譯為「意」，Vijnana 意譯為「識」，合譯為意識。如譯為意識，這就與第六意識同名了，因此保留末那原名，以示區別。第六、七識雖然同名，但解釋不同，第六識是依意根之識，是依主釋；第七識是意識所依之根，其識體即是意，是持業釋。《成唯識論》曰：「此名何異第六意識，此持業釋，如藏識名，識即意故。彼依主釋，如眼識等，識異意故。」在經論中，以第七識名意，不名為意識者，大概有下列三種原因：

一、若名為意識，恐與第六意識相混淆。

二、《順正理論》卷十一曰：「心、意、識三，體雖是」，而訓詞等義類有異，謂集起故名心，思量故名意，了別故名識。」第七末那集起的心義不及第八識，了別的識義不及第六識，唯思量的意義為他識所不及，故名為意。

三、此識是第六識的近所依，故第六從于所依之根而立名，那所依之根的意，當然是第七識，以此名為意。

二、所依門——依彼轉

凡心識生起，必有所依。如前五識依于五根，第六識依于第七識，而第七末那識所依的，是第八阿賴耶識。所以三十頌頌文曰：「依彼轉」。依是依止義，轉是流轉義，是相續轉起的意思。依彼轉中的「彼」，指的就是第八阿賴耶識。《瑜伽師地論》曰：「由有阿賴耶故，得有末那。」末那識依止于阿賴耶識，相續流轉，跟隨著第八轉現。

何以第八識不立所依門，于此第七識才立所依呢？因為第八識是諸識的根本，為他識所依，依于他的意義不顯著，故不立所依門，而前七識依于根本識的意義顯著，始特別立所依一門。

末那識和阿賴耶識，關係至為密切，就依止來說，末那識依阿賴耶識，末那為能依，阿賴耶為所依。而事實上，阿賴耶識亦依于末那識，兩者是互相為依。八識心王及其心所，皆有所依。譬如草木，以地為依，若離所依，則不能生長。諸識之所依有三種，曰因緣依、增上緣依、等無間緣依。茲分述如下：

一、因緣依：因緣依亦名種子依，一切色、心諸法各有其種子，儲藏于第八阿賴耶識中，待緣而起現行。《成唯識論》曰：「諸有為法，皆託此依。」即是說一切有為的色、心現行法，皆須仗託各自種子為依，方能生起。此處說因緣依者，是對果得名，因即是緣，而現行名果，故能生現行的種子稱因緣。

二、增上緣依：此亦名俱有依。增上是增加其效果，促進其發展的意思，俱有是互為因果，互助互依的意思。以前五識來說，如眼識依于眼根，而眼根亦依眼識，若缺其一，則兩者皆無作用，耳鼻舌身，亦復如是。

三、等無間緣依：此亦名開導依。等無間者，前念後念相似曰等，相續不斷，名為無間，等無間緣依，是前念為後念之所依，凡是心法，皆是如此。所謂心法，該括心王心所在內，相續不斷，始名無間，若不相續，便是有間了。故必須前念始滅，後念即生，永遠不斷，故名等無間緣。開導依者，即心法于一剎那間不得二體並起，故必俟前念心滅，讓出其現行之位置，後念方起，這也就是前念開導後念的意思。

此處有一點尚待說明，即諸識依于種子生起，是因緣依；諸識依于第八阿賴耶識——即根本識，是增上緣中的一種。

三、所緣門——緣彼

頌文中「緣彼」二字，是指此第七末那識所緣之境，彼指的就是第八阿賴耶識。《對法

論》卷二曰：「意者，謂一切時，緣阿賴耶識。」末那所緣之境，是第八識阿賴耶識，但此亦有異說，十大論師所見不同，分述如下：

一、難陀等師以為，第七識雙緣第八識的心王、心所，緣心王以執我，緣心所而執我所。

二、火辨等師以為，第七識雙緣第八識的見分、相分，緣見分執我，緣相分執我所。

三、安慧等師以為，第七識雙緣第八識的現行、種子，緣現行執我，緣種子執我所。

四、護法論師以為，第七識恆緣第八識的見分而起我執，以第八識無始以來，一類相續，似乎是「常」、是「一」，又恆為諸法之所依，好像有「主宰」的作用，所以即執為「實我」。何以說第七識唯緣第八識的見分？因為受境等作用，是見分所顯示，所以第七識唯緣第八識的見分。

以上四說，一般以護法論師之說為正義。

四、體性行相門——思量為性相

「思量為性相」一句，是指此第七識的體性與行相。所謂體性，指第七識的識體，也就是四分中的「自證分」；所謂行相，就是能緣的作用，即四分中的「見分」。既然體性和行相不同，所以在十義中分為二門，即「體性門」與「行相門」。

此識恆常執持第八識見分為「我」，而思量計度的作用，這只是第七識見分的行相。但以第七識的體性微細難知，所以「以用顯體」，以思量為其體性。思量的意義，思者思慮，量者度量，識之緣境，凡有了別，即有思量，因此寬泛的說，八個識皆有思量的作用。但此處何以特別突顯第七識的思量作用？因為以八識作用的殊勝來說，則「集起名心，思量名意，了別名識。」末那義譯為意，意的作用本來就是思量。並且此識的思量，是「恆審思量」。

恆是恆常，審是審察，所以末那識是恆常的「審察思量」。以八個識分析，前五識沒有審察思量，故說是「非恆非審」的思量。第六識有思量，但此思量有時間斷（如在五位無心的情況下），所以是「審而非恆」的思量。第八識恆時相續，沒有間斷，但它也沒有審察思量的作用，所以是「恆而非審」的思量。唯有第七識是恆常的審察思量。第七識思量些什麼呢？就是恆時執持第八分的見分為自我，而審察思量。

五、心所相應門——四煩惱常俱，謂我痴我見，並我慢我愛，及餘觸等俱。

心所相應門，指與末那識相應的心所。《八識規矩頌》曰：「八大遍行別境慧，貪痴我見慢相隨。」指與此識相應的心所，有八大隨煩惱心所——昏沉、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知。五遍行所——觸、作意、受、想、思。及別境中的慧心所，和四個根本煩惱心所——貪、痴、慢、見，一共十八個心所。而此十八個心所中，特別是與痴、見、慢、愛「四煩惱」任運相應，恆時常俱。茲分述四煩惱如下：

一、我痴：痴者無明義，于諸事理迷闇為性。此無明迷于我理，與我見相應，故曰「我痴」。此無明有兩種，一者相應無明，二者不共無明。相應無明，是指第六識與六種根本煩惱（貪、瞋、痴、慢、疑、惡見）相應而起者。不共無明分為兩種，一為獨行不共，是與第六識相應、而不和根本煩惱相應者。一為恒行不共，這唯與第七識相應。此處所稱的我痴，即是恆行不共無明，這無明是不明無我之理，與我見相應，故名我痴。我痴居四煩惱之首，一切煩惱，皆由此無明而生起。

二、我見：見者以推度為義，以慧為體。我見的見，就是根本煩惱中的不正見。不正見以「染慧為性」，可開為身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見五種，此處的我見，即五見中的身見，亦即是妄執五蘊和合之身，以為是常、一、主宰的實我。此又稱為我執，這是與生俱起，恆時相續，緣非我的第八識而妄計為我的執著。原來我見有二，一者是分別我見，此是由邪師邪教引導而起者；二者是俱生我見，是與生俱有的，有我身即有我見，生生不離。俱生我見又有恆相續與有間斷之別，恆相續者與第七識相應，有間斷者與第六識相應。分別起的我見，則唯與第六識相應。

三、我慢：慢者妄自尊大，輕蔑他人。慢是六根本煩惱之一，可開為七種，即慢、過慢、

過過慢、我慢、增上慢、卑劣慢、邪慢。我慢即七慢中的第四種。我慢由我執而起。由我執故，進而貢高我慢。

四、我愛：愛是貪的異名，《大乘義章》曰：「貪染名愛」，即亦是六種根本煩惱心所的貪心所。愛有四種，一曰「愛」，就是緣已得的自身而起貪愛。二曰「後有愛」，緣未得的自身而起貪愛。三曰「貪喜俱行愛」，緣已得的境界而起貪愛。四曰「彼彼喜樂愛」，緣未得的境界而起貪愛。以上四種愛，均與末那識相應，這是深愛于所執之我而生起的愛。

在十根本煩惱（以惡見開為五種，故合為十）中，何以唯此四者與第七識相應，其餘不與相應？因為其餘心所，與第七識無共同活動的關係。以瞋來說，瞋是緣逆境而生起，而第七末那緣第八為我，乃屬順境，故瞋心所無由生起；以疑來說，第七末那緣第八阿賴耶為我，是一類相續，決定無疑，所以疑心所無由生起。至于其他如邊見、邪見、見取見、戒禁取見，與我見同以慧心所為體，在同一性質的心所中，有某一心所生起，其他心所無由同時生起。並且邪見、見取見、戒禁取見，為分別起的我見。而末那相應的我見，乃俱生起而非分別起，故不與之相應。還有一個邊見，雖然也是分別起，但在我見之後，方起或常或斷的邊見。而與末那相應我見，是一類相續，故邊見就無由生起了。

「及餘觸等俱」一句，明末那識相應的心所，除上面「四煩惱」外，尚有遍于一切心的五遍行心所，遍于染心的八大隨煩惱心所，及別境中的慧心所。

六、三性分別門——有覆無記攝

頌文「有覆無記攝」句，是明此第二能變的末那識，在善、惡、無記三性中的屬性。在善、惡、無記三性中，第七末那是無記。而無記又分兩種，一曰有覆無記、二曰無覆無記。覆有二義，一是覆障，謂染法覆障聖道；二是覆蔽，謂染法能覆蔽心識令不淨故。合此二義，稱為有覆。而此第七末那，在兩種無記中，以其與「四煩惱」相應，故為「有覆無記」所攝。

第七末那既然與四煩惱相應，其性應屬惡，何以為無記呢？原來此識雖與四煩惱相應，但不能感可愛非可愛果，沒有善不善的記別，故曰無記。

七、界繫分別門——隨所生所繫

頌文「隨所生所繫」句，是指此第七末那識、在三界九地中繫屬於何界何地而言，故立此「界繫分別」一門。

界者三界九地——即欲界的五趣雜居地，色界的離生喜樂地、定生喜樂地、離喜妙樂地、捨念清淨地，無色界的空無邊處地、識無邊處地、無所有處地、非想非非想處地，這是有漏界的分類。繫者繫屬，指被那一界地煩惱繫縛，即繫屬於那一界地。頌文「隨所生所繫」，所生、指初能變的阿賴耶識。阿賴耶識為三界五趣總報的果體——是輪迴的主體，以業力的牽引，在三界九地、四生六道中流轉。此第七末那識以第八阿賴耶識為所依，第八阿賴耶亦以第七末那為所依，這二者互相為依，恆時同俱。所以阿賴耶識生于何界何地，第七末那便繫屬於何界何地，它自己是作不得主的。

八、起滅分位門——阿羅漢滅定，出世道無有。

此起滅分位，也就是此思量能變的伏斷位次。起滅就是生起和斷滅，雖說是起滅，實際的意義是斷滅；不過如但說斷滅位，生起位就不得而知了。因此這一門是說明伏斷的位次。末那伏斷的位次有三，即阿羅漢位、滅定位、出世道位。「无有」是滅義，就是染污末那伏斷之謂。現分述三位如下：

一、出世道位：出世道的「道」，是指無漏智而說的。世間的智是有漏智，出世間智是無漏智。所以出世道就是觀智——是指無漏的根本智和後得智現行的時候。原來第七識的煩惱，是任運生起，行相微細，有漏智不能使之伏滅，唯有無漏的觀智才能使之伏滅。因為「生我執」與生空智相違，「法我執」與法空智相違。故當生空的根本、後得二智現行時，生我執伏滅；法空的根本、後得二智現行時，法我執伏滅。換句話說，修唯識行，至見道位以上，

末那識已轉識成智。二執種子伏滅，不起現行。

二、滅定位：滅定即是滅盡定，亦名滅受想定。此定是三乘聖者，厭勞慮粗動之識，入于無心定，此位前六識心心所不起現行，染位末那心心所亦滅。此滅盡定，是生空智或法空智的等流果，是最寂靜的無漏定，所以不是染汙的末那識。以上二位，是染汙末那現行的暫為伏滅，而非種子永滅。

三、阿羅漢位：阿羅漢是三乘無學聖果，于不還果的最後一剎那無漏智現前時，末那識煩惱種子一時頓斷，從此永不再生，也就是永滅，而不是暫伏。在此位煩惱種子雖然永滅，但所滅的只是生我執的煩惱種子，而非法我執的煩惱種子。所以于伏斷位中，只言羅漢，不言菩薩，因為菩薩在八地以前，尚有俱生的法我執未除，故仍有染汙末那也。

以上三位，雖有暫伏和永滅的不同，但俱是指無染汙的末那，若以有染汙末那而言，由凡夫到證得究竟聖果，要經過染淨三種位次，曰生我見相應位，法我見相應位，平等性智相應位。分述如下：

一、生我見相應位：這是末那識緣阿賴耶見分生起的我執位，以此位有我執，一切凡夫、二乘有學、七地以前菩薩的有漏心位，都是此位所攝。

二、法我見相應位：此位法執未空，一切凡夫，二乘證得聲聞果緣覺果，及法空智果未現前的菩薩，都是此位所攝。

三、平等性智相應位：菩薩見道位、修道位、法空智果現前，及轉識成智，證得佛果，均此位所攝。

以上三位，前二位是有漏位，第三位是無漏位。在有漏二位中，第一位是染汙位，第二位是不染汙位。

第七讲 了境能变——前六识

三能变识的第三变，是了别境能变。了别境能变前六识而言，故三十颂颂文称「次第三能变，差别有六种。」根据《成唯识论》的科判，以七段九义来解释颂文，现列其科判如下：

七段——1 能变差别门、次第三能变，差别有六种、体别门

2 自性六分别门、了境为性、相、自性六、三性门

3 三性分分虽门、善不善俱非、三性门

4 相应门：A 列六位、此心所遍行，别境善烦恼，随烦恼不定、相应门

b 受俱、皆三受相应、受俱门、遍行、初遍行触等、别境、次别境为欲胜解念定慧、所缘事不同、善、善谓信惭愧，无贪等三根，勤安不放逸，行舍及不害

c 释六位、烦恼-烦恼为贪瞋，痴慢疑恶见。随烦恼-随烦恼为忿，恨复恼嫉慳，诬谄与害憍，无惭及无愧，掉举与昏沉，不信并懈怠，放逸及失念，散乱不正知，不定谓悔眠，寻伺二各二。

5 所依门、依止根本识、所依门

6 俱转不俱转门、五识随缘现、或俱或不俱、如濤波诊水、俱转门

7 起灭分位门、意识当现起，除生无想天，及无心二定，睡眠与闕绝

一、能變差別門——次第三能變，差別有六種。

「次第三能變」，是對初之異熟能變，次之思量能變而言，現在是第三了境能變。「差別有六種」句，謂了別境識是前六識的總名，若分別來說，包括眼、耳、鼻、舌、身、意六種識，了別色、聲、香、味、觸、法六種境。這六識得名的由來，有隨根得名和隨境得名兩種。

一、隨根立名：隨其所依之根，而立六識之名。即依于眼、耳、鼻、舌、身、意六根，

而立眼、耳、鼻、舌、身、意六識之名。

二、隨境立名：即是隨其所緣之境，而立六識之名。前六識所緣之境，是色、聲、香、味、觸、法六境，以其了別的塵境，而立色、聲、香、味、觸、法六識之名。唯隨根立名通于自在位（八地以上菩薩，可以五根互用），隨境立名不通于自在位，故論典中多從隨根立名。

這六種識，前五識是五種感覺器官，依于眼、耳、鼻、舌、身五根，而生出的五種認識作用。第六識依于意根，是心理活動的綜合中心。這六識的作用是：

- 一、眼識：依于眼根，緣色境而生起了別認識作用。
- 二、耳識：依于耳根，緣聲境而生起了別認識作用。
- 三、鼻識：依于鼻根，緣香境而生起了別認識作用。
- 四、舌識：依于舌根，緣味境而生起了別認識作用。
- 五、身識：依于身根，緣觸境而生起了別認識作用。
- 六、意識：依于意根，緣法境而生起了別認識作用。

意識與前五識任何一識俱起，同緣外境，發生了別作用時，順次生起的五種心念即：

- 一、率爾心：意識初對外境，于剎那間的輕率了別。
- 二、尋求心：于率爾了別之後，進而生起尋求作用。
- 三、決定心：意識尋到目標，進而決心了別。
- 四、染淨心：意識于了別外境後，對於怨親順違等境界，所生起的染淨之心。
- 五、等流心：染淨之心（善惡之心）相續，即叫做等流心。

以上五心，順次生起，而前五識之染淨，必定由意識為之引導。

第六識的作用有兩方面，一者意識與前五識同時而起，發生其了別作用，曰五俱意識；二者意識不與前五識同時俱起，而單獨生起，稱為獨頭意識，分釋如下：

一、五俱意識：意識與前五識俱起，共同了別五塵境。五俱不是同時五俱，而是或一俱，或二俱，或三、或五俱，視緣而定。即：

- 1 意識與眼識同起，發生其分別作用，稱眼俱意識。
- 2 意識與耳識同起，發生其分別作用，稱耳俱意識。
- 3 意識與鼻識同起，發生其分別作用，稱鼻俱意識。
- 4 意識與舌識同起，發生其分別作用，稱舌俱意識。
- 5 意識與身識同起，發生其分別作用，稱身俱意識。

二、獨頭意識：又稱獨散意識，即不與前五識俱起，而單獨發生作用，此復有四种：

1 獨散意識：或追憶過去，或籌計未來，或比較推度種種想像分別，或意念遊走東想西想，此稱獨散意識。

2 夢中獨頭意識：這是在睡夢中，緣夢中境界而生起的意識。

3 定中獨頭意識：這是在禪定中，緣定中境界所生起的意識。

4 狂亂獨頭意識：狂是顛狂，類似精神病患者，他獨言獨語，或輔以肢體動作，別人不知所以，事實上他的意識也是緣著他自己幻想的境界而活動。

二、自性行相門——了境為性相

前六識皆以了別境界為其自性，也為其行相，所以說「了境為性相」。頌文中「了境為」三字應重讀，即了境為性，了境為相。性者體性，指識體的自證分；相者行相，即是作用，指能緣的見分。本來了別外境只是前六識的行相，以其體性微細難知，故以用顯體，故雙云了境為相，了境為性。

三、三性分別門——善不善俱非

「善口不善俱非」一句，不是說前五識非善非不善，而是說此六個識，通于善、惡、無記三性。此六識生起，與十一個善心所相應者，就是善；與二十六個煩惱心所相應者，

就是惡；與善或煩惱心所均不相應者，就是無記。本來前五識只是感覺器官，沒有善惡的分別，但以第六識的五俱意識與之俱起，五俱意識隨著前五識緣境而了解分別，這時前五識隨著第六識的引導，亦就通于三性了。

四、相應俱受門——六位心所（頌文不俱錄）

相應門，指與了別境能變識的相應心所西言。相應二字，有「合作」的意義。它建立在時、依、緣、事的四義上。至于「心所」二字，是心所有法的略稱。《成唯識論》曰：「恆依心起，與心相應，繫屬於心，故名心所。」分釋三義如下：

一、恆依心起：心王生起時、心所同時俱起、心王若無時、心所亦不生，它是依于心王勢力方得生起。

二、與心相應：心所依心王生起，復與心王協合如一，名為相應。相應復有五義：

1 所依同：心所與心王同依于一根，方得相應。如眼識心所，與眼識心王同依于一眼根。耳、鼻、舌、身等亦然。

2 所緣同：心所與心王俱緣一境，曰所緣同。

3 行相相似：心王心所各自有其固有的性能，但以「相似」故，如眼識心王心所同緣青色時，王、所之相分即各別變作青色之相分。

4 時同：王、所俱時而生，無有先後。

5 事同：事字在此處是「體」義，于一聚相應心王心所中，如心王自體是一、心所亦各各是一，如眼識一聚相應的心王心所，眼識心王是一，則觸、作意等心所其體亦各各是一，例同心王。事實上，亦絕無一法，于一時中有二體並轉者。

三、繫屬於心：以心王為主、心所繫屬之、心王有自在力，為心所之所依。在百法中、心所有五十一個，分為六位，即遍行心所五，別境心所五，善心所十一，煩惱心所六，隨煩惱心所二十，不定心所四，現在分別詮釋如下：

（一）遍行心所：六位心所的第一位，共有五個，即頌文：「初遍行觸等」，觸以下是作意、受、想、思。此已見于第五講異熟能變識中，此處不贅。

（二）別境心所：六位心所的第二位，共有五個，即頌文：「次別境謂欲，勝解、念、定、慧，所緣事不同。」所謂別境，以此五心所所緣之境，各別不同，非如遍行同緣一境。欲所緣者為所樂境，勝解所緣者為決定境，念所緣者為曾所習境，定所緣者為所觀境，慧則于四境揀擇為性。此五種心所，乃必作之心，善惡皆然。此五心所，具一切性——善惡無記；一切地——三界九地，而不緣一切境，亦非相續。非心有即有，故無一切時；非與與一切心相應，故無一切俱。茲分述如下：

1 欲心所：欲是希望。《識論》曰：「于所緣境，希望為性，勤依為業。」故欲的自性就是希望，于所愛境希望必合，于所惡境希望必離。「勤依為業」者，因為希望，方勤劬精進，故欲為勤之所依，能為勤所依，即是其業用。唯所謂精進，係指對善欲而言，若不善欲，就不是精進了。

2 勝解心所：勝者殊勝，解者見解，即是殊勝的見解。《識論》曰：「于決定境，印持為性，不可引轉為業。」所謂決定境，即于所緣實境、或義理境，無所猶豫。如緣青色，計此為青，不疑為紅為藍；如受某種學說影響，對其義理承受無疑，均名決定境。心識于緣慮決定境時，有審決印持的作用，此即勝解的自性。既經審決印可，即不可引轉，即其業用。于猶豫境，則不起勝解。

3 念心所：念是記憶，于所經歷過的事物記憶不忘，就稱為念。《識論》曰：「于曾習境，令心明記，不忘為性，定依為業。」凡是感官接觸過的境界，或思維過的義理，都是曾習境，于曾習境的記憶作用，就是念的自性；定依為業者，由憶念曾習正理，念茲在茲，而生正定，即是其業用。但于未曾經歷的境，則不起憶念。

4 定心所：定的梵語三摩地，譯曰正定。《識論》曰：「于所觀境，令心專注，不散為性，

智依為業。」令心專注是心力恆時凝聚，不隨所緣流散，故心力專注是其自性，由心定之故，明智即生，此即其業用。散亂之心，不能生定，亦無所依之智。

5 慧心所：慧即智慧，是明白揀擇。《識論》曰：「于所觀境，簡擇為性，斷疑為業。」簡擇是比量智，于一切所知境界，簡擇其得失，而推度決定，故簡擇即慧之自性，由簡擇而除掉疑惑，即是慧的業用。在愚昧心中，疑惑心中，則不能起慧。再者，邪見之流，以其痴增上故，不能簡擇，亦不起慧。

（三）善心所：六位心所的第三位，計有十一個，即信、慚、愧、無貪、無瞋、無痴、精進、輕安、不放逸、行捨、不害。何謂善，隨順法理，于此世他世順益于自他者，謂之善；反之，于此世他世損害于自他者，名不善。故以上十一種善心所，賅括世出世間一切善法，其自體遠離一切穢惡，而聚集一切功德。茲分述如下：

1 信心所：信是對佛教義理堅定的信仰。《識論》曰：「云何為信，于實德能深忍樂欲、心淨為性，對治不信樂善為業。」信有三種，一者于諸法實事實理深信不疑；二者于三寶淨德深為信樂；三者于一切善法深信有力，能得成就。

2 慚心所：慚者羞惡之心，是自我人格的尊重，做了壞事內心感到羞恥，曰慚。《識論》曰：「云何為慚，依自法力，崇重賢善為性，對治無慚，止息惡行為業。」由于本身自我尊重的促進之力，可以止息惡行。

3 愧心所：愧者廉恥之心，尊重世間輿論，恥于自己過失。即做了壞事無顏見人曰愧。《識論》曰：「云何為愧，依世間力，輕拒暴惡為性，對治無愧，止息惡行為業。」愧和慚一樣，可以止息惡行。

4 無貪心所：對於財色名利無貪著之心曰無貪。《識論》曰：「云何無貪，于有有具無著為性，對治貪著作善為業。」有是三有之果，三有即欲界、色界、無色界三界，這是有情生存的處所；有具，是生于三有的原因，即是惑與業。無貪是對有情生存處所不生貪著，不造惑業。

5 無瞋心所：逆境當前，不生恚恨之心，謂之無瞋。《識論》曰：「云何無瞋，于苦苦具，無恚為性，對治瞋恚，作善為業。」苦是三界苦果，即三苦——苦苦、壞苦、行苦。器具，即生苦之因。對於苦及生苦之因，不起瞋恚之心，于諸有情，常存慈愍，曰無瞋。

6 無痴心所：無痴，是明達事理，不為迷惑。《識論》曰：「云何無痴，于諸理事明解為性，對治愚痴，作善為業。」所謂明解理事，是指明確理解四聖諦、八正道等佛教義理而言。

7 精進心所：此又名勤，即對修道、為善勤劬不懈。《識論》曰：「勤為精進，于善惡品，修斷事中，勇悍為性，對治懈怠，滿善為業。」精者不雜，進者不退；勇而無情，悍而無懼。精進是修善斷惡，勤于為惡者正是顛倒，不名精進。

8 輕安心所：身心安適輕快，謂之輕安。《識論》曰：「安謂輕安，遠離粗重，調暢身心，堪任為性，對治昏沉，轉依為業。」粗重指貪痴煩惱而言，修行者調伏煩惱，遠離粗重，為修禪定之必要條件。轉依為業者，即轉去粗重，依于輕安。此心所唯于定中生起。

9 不放逸心所：對治放逸，斷惡修善，曰不放逸。《識論》曰：「不放逸者，精進三根，依所修斷，防修為性，對治放逸，成滿一切世出世間善業。」放逸是在貪、瞋、痴的基礎上成就一切惡事；不放逸，是在無貪無瞋無痴的基礎上成就一切善事。精進三根，指精進、無貪、無瞋、無痴四法，不放逸是四法分位假立之法，別無實體。

10 行捨心所：行者行蘊，捨即捨棄，貪瞋痴三法令心昏沉掉舉，捨棄昏沉、掉舉，令心得到平等，安于寂靜。《識論》曰：「云何行捨，精進三根，令心平等正直，無功用住為性，對治掉舉，靜住為業。」此亦精進三根上分位假立之法。

11 不害心所：不害即不惱損眾生，以無瞋為性，于諸有情，不為惱損。《識論》曰：「云何不害，于諸有情不為惱損，無瞋為性，能對治害，悲愍為業。」不害是損惱有情之害的反面，無瞋是慈，予眾生以樂；不害是悲，拔眾生以苦。

第八講 前六識的王所相應與起滅分位

本講上次講到相應門——即與前六識相應的心所，以課文過長，未能講完，現在接上一講再往下講解。

(四) 煩惱心所：六位心所的第四位，計有貪、瞋、痴、慢、疑、惡見六種。此又稱六種根本煩惱，由此能生起隨之而來的隨煩惱。《識論》曰：「煩惱心所，其相云何？頌曰：煩惱謂貪瞋，痴慢疑惡見。論曰：此貪等六，性是根本煩惱攝故，得煩惱名。」何謂煩惱，煩者煩悶、煩擾，惱者惱亂、惱熱。《大智度論》卷七曰：「煩惱者，能令心煩，能作惱故，名為煩惱。」茲分述如下：

1 貪心所：貪即貪欲。《識論》曰：「云何為貪，于有、有具染著為性，能障無貪，生苦為業。」有即三有或三界，有具是生起三有之因，也就是惑與業。貪以染著為性，著即執著，執著于我及我所，對於財色權位固持不釋，障蔽無貪之心，起惑造業，墮于三有，承受苦報。

2 瞋心所：瞋者瞋恚，與無瞋反。《識論》曰：「云何為瞋，于苦、苦具，憎恚為性，能障無瞋，不安隱性，惡行所依為業。」苦即三苦——苦苦、壞苦、行苦，苦具是造成三苦之因。瞋是對三苦及造成三苦之因生恚恨心，能令身心惱熱，對家人眷屬，一切眾生，輕則詬罵，重則損害他命，甚至于伐城伐國，喋血千里，莫不由瞋心而起。

3 痴心所：痴是愚昧不明，事理顛倒，因果迷亂，義理全乖，是無痴之反。《識論》曰：「云何為痴，于諸理事，迷闇為性，能障無痴，一切雜染所依為業。」痴即十二緣起之首的無明，無明即是迷昧不覺，對世間道理及佛法義理迷惑不解，由此引起種種煩惱，即「一切雜染所依為業」。

4 慢心所：慢者傲慢，自以為處處優于他人。《識論》曰：「云何為慢，恃己于他，高舉為性，能障不慢，生苦為業。」慢者自尊自大，輕舉驕揚，不知謙卑，輕蔑他人。《俱舍論》把慢區分為七或九種，唯識宗繼承了「七慢」之說條。

A. 慢：對於不如我的，我輕慢他，這叫「于劣計己勝」；對於和我相等者，我輕慢他，這叫「于等計己等」。

B. 過慢：對方和我相等，我以為勝過他，這叫「于等計己勝」。對方勝過我，我不承認，反說對方與自己相等，這叫做「于勝計己等」。

C. 過過慢：對方勝過我，我不承認，反說我勝過他甚多，這叫做「于勝計己勝」。

D. 我慢：執著于五蘊和合的身心，為我與我所，因而驕傲自大，叫做我慢。

E. 增上慢：修行者「未得言得，未證言證。」叫做增上慢。

F. 卑劣慢：自甘卑劣的人，對於勝過他的人，以為：「勝過我又該如何？」別人學佛修道，他以為：「我不信佛，還不是照樣過日子？」此為自甘卑劣之慢。

G. 邪慢：于慢上起邪見，自己無德，反說：「佛菩薩也不過如此。」甚至于不信因果，毀謗三寶，這叫邪慢。猶豫為性，能障不疑，善品為業。」所謂諦理，即苦、集、滅、道四聖諦而言。對諦理猶豫不信，故障蔽不疑的善品，此即其業用。

6 惡見心所：惡見又稱不正見，亦即是邪見。《識論》曰：「云何惡見，于諸諦理，顛倒推求度染慧為性，能障善見，招苦為業。」惡見心所是依慧心所所假立的，故云以慧為性。而慧通于善、惡、無記三性，此慧是染分之慧，非善性所攝，染慧能障善見，招感苦果，故稱招苦為業。惡見可開為五種，即：

A. 薩迦耶見：譯曰身見，這是一種外道的見解，認為五蘊實有，執此為我，而生種種謬誤的見解。《識論》曰：「薩迦耶見，謂于五取蘊執我我所，一切見趣所依為業。」

B. 邊見：有了我見，即計度我為死後常任不滅者，或計度我為死斷滅者，此即佛教所反對的常見或斷見。

C. 邪見：認為世間無生果之因，亦無可招之果，故為惡不足懼，為善不足法，此種見解，乃見之最邪者，故名邪見。

D. 見取見：于前種見上隨執一端，以為最勝，即固執其所見，一切鬥爭依之而起，故以一切鬥爭所依為業。

E. 戒禁取見：印度古代苦行外道，認為受持牛、狗、雞等戒，可以得涅槃之果。這種非因計因，非道計道之見，是為戒禁取見。

(五)隨煩惱心所：六位心所的第五位，此又名隨惑，是隨根本煩惱所生起的煩惱。隨有三義，一者自類俱起，二者遍不善性，三者遍諸染心。隨煩惱心所二十個，分為小隨、中隨、大隨三種。小隨煩惱十個、中隨煩惱二個、大隨煩惱八個。小、中、大的分別，以三義俱備者名大隨，兼具二義者稱中隨（自類俱起、遍不善性）。于不善心中各別而起者稱小隨。現分述如下：

小隨煩惱心所，隨根本煩惱生起之煩惱，計有十種，曰忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍。其發生作用面最小，而行相粗猛，于不善心中，各別生起。中隨煩惱，隨根本煩惱生起之煩惱，有二種，曰無慚、無愧，其發生之作用範圍較小隨煩惱為寬，俱自類俱起，遍不善心二義，故曰中隨。此二者，對自己所犯的過惡不感到羞恥，是其共同點；而慚者「輕拒賢善」，愧者「崇重暴惡」，是其相異點。大隨煩惱，隨根本煩惱生起之煩惱，有八種，曰掉舉、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知，其發生作用範圍最廣，俱自類俱起，遍不善性，遍諸染心三義，故曰大隨煩惱。現分述二十種隨煩惱如下：

1 忿心所：對於違逆之境生起的忿怒，產生粗暴的身語表業。《識論》曰：「云何為忿，依對現前不饒益境，憤發為性，能障不忿，執仗為業。」

2 限心所：恨者怨恨，懷惡不捨，引起極度煩惱。《識論》曰：「云何為恨，由忿為先，懷惡不捨，結怨為性，能障不恨，熱惱為業。」

3 覆心所：覆是覆蓋，犯了過惡，怕喪失名利，故把過惡隱藏起來。《識論》曰：「云何為覆，于自作罪，恐失利譽，隱藏為性，能障不覆，悔惱為業。」

4 惱心所：惱者惱怒，于忿恨之後，遇違逆事，因而爆怒，凶狠暴戾，有如蝎子螫人。《識論》曰：「云何為惱，忿恨為先，追觸暴熱，狠戾為性，能障不惱，蛆螫為業。」

5 嫉心所：嫉者妬忌，他人榮盛，我懷憂感，如妾婦之固寵，政敵之傾軋。《識論》曰：「云何為嫉，殉自名利，不耐他榮，妬忌為性，能障不嫉，憂感為業。」

6 慳心所：慳者慳吝，財物不肯施捨，法理秘不告人，鄙惡地蓄積財法。《識論》曰：「云何為慳，耽著財法，不能惠施，祕吝為性，能障不慳，鄙畜為業。」

7 誑心所：誑是欲謀取名譽或利益，自己無德而詐稱有德的一種欺騙行為。《識論》曰：「云何為誑，為獲利譽，矯現有德，詭詐為性，能障不誑，邪命為業。」

8 諂心所：諂者諂曲，為了取得別人歡心而阿諛諂媚，以達到自己謀求的目的。《識論》曰：「云何為諂，為罔他故，矯設異儀，險曲為性，能障不諂，教誨為業。」

9 害心所：害者損害、心無悲愍，損害有情，是不害之反。《識論》曰：「云何為害，于諸有情、心無悲愍，損惱為性，能障不害，逼惱為業。」

10 憍心所：憍者骄傲，由于得到世间名利而骄傲自大。《识论》曰：「云何为憍，于自盛事，深生染著，醉傲为性，能障不憍，染依为业。」

11 无慚心所：无慚是慚之反，即没有羞恶之心，不顾本身人格尊严，拒绝贤人的教诲，不接受世间出世间善法。《识论》曰：「云何无慚，不顾自法，轻拒贤善为性，能障碍慚，生长恶行为业。」

12 无愧心所：无愧是愧之反，没有廉耻之心，不顾世间清议，不畏社会舆论。《识论》

曰：「云何无愧，不顾世间，崇重暴恶为性，能障碍愧，生长恶行为业。」

13 掉举心所：掉举是心不安静，妄动浮躁，障碍禅定。《识论》曰：「云何掉举，令心于境不寂静为性，能障行舍，奢摩他为业。」奢摩他为「止」，即是禅定。

14 昏沉心所：昏沉是昏惰沉醉，迷闇不明，障碍轻安和智慧。《识论》曰：「云何昏沉，令心于境无堪任为性，能障轻安，毗钵舍那为业。」毗钵舍那是「观」，与奢摩他合称「止观」。此又称定慧、寂照。

15 不信心所：不信者心存污秽，不信三相，即一者实有，即诸法实相；二者德，即佛法、僧三宝；三者有能，有能力成就世出世间善法。《识论》曰：「云何不信，于实、德、能不忍乐欲、心秽为性，能障净信，惰依为业，谓不信者多懈怠故。」

16 懈怠心所：懈怠与精进相反，既不修善，亦不断恶，甚而对恶业勤奋。《识论》曰：「云何懈怠，于善恶品修断事中，懒惰为性，能障精进，增染为业。」

17 放逸心所：放逸者，放荡纵逸，于染法不能防，于净法不肯修。《识论》曰：「云何放逸，于染净品不能防修，纵荡为性，障不放逸，增恶损善所依为业。」

18 失念心所：失念即是遗忘、心意散乱，对于所修善法不能明记。《识论》曰：「云何失念，于诸所缘，不能明记为性，能障正念，散乱所依为业。」

19 散乱心所：散乱即不专心，令心流荡，障碍正定，阻止善慧，增长恶慧。《识论》曰：「云何散乱，于诸所缘，令心流荡为性，能障正定，恶慧所依为业。」

20 不正知心所：不正知即是邪知，误解世间法及出世间法，破坏佛教真理。《识论》曰：「云何不正知，于所观境，谬解为性，能障正知，毁犯为业。」

(六)不定心所：六位心所的第六位，有四种，曰悔、眠、寻、伺。称不定者，意谓于此心所的性（善、恶、无记）、界（欲、色、无色三界）都不确定，无法记别。

1 悔心所：又名恶作，对于先所作事生起悔心。《识论》曰：「悔谓恶作，恶所作业，追悔为性，障止为业。」即对已作恶事追悔，就是善性；对已作善事追悔，就是恶性。悔能令心怅快不安，故有障碍止（观）作用。

2 眠心所：眠即睡眠，昏迷而不自在，能障智慧。《识论》曰：「眠谓睡眠，令身不自在，昧略为性，障观为业。」睡眠之时、心极闇劣，身无力用，故有障碍（止）观的作用。故适度睡眠是为善法，过度睡眠是为恶法。

3 寻心所：寻者寻求，对事理粗略具思考。《识论》曰：「寻谓寻求，令心忽遽，于意言境，麤转为性。」

4 伺心所：伺者伺察，对事理细密的思考。《识论》曰：「何谓伺察，令心忽遽，于意言境，细转为性。」寻与伺，是依思心所与慧心所分位假立，本身没有实体。

五、所依门——依止根本识

第三能变识，是集合前五识与第六识所合成，此六识之生起，皆以第八识为依止，故颂文首句指出：「依止根本识」。《识论》解释此句曰：「根本识者，阿陀那识，染净诸识生根本故。依止者，谓前六转识，以根本识为共亲依。」

心、心所的生起，要有三种依，即因缘依，增上缘依，等无间缘依。而前六识之生起，以种子赖耶为亲因缘，得有前六识之现行。再者，前五识以五根为不共依，而五根由现行第八识执受得有，故前五识亦可说是以现行第八识为所依，这是根本共依。再者，第六识以第七识为所依，而第七识以现行第八识为不共依，所以第六识可以说是以第八识为根本共依。简单的说，「依止根本识」者，即是前六识以现行赖耶为共依——增上缘依，而以种子赖耶为亲因缘依。

增上缘依非现行赖耶一种，而是有四种，若缺任何一种，五识即不生起，此四种依为：

一、同境依：前五识依于眼耳鼻舌身五色根，此五根与五识共取现境，曰同境依。

二、分别依：谓依于第六识，前五识任何一识生起，意识与之同时生起，与前五识同缘

色声等境，而起了解分别，曰分别依。

三、染净依：谓依于第七识，第七识与「四烦恼常俱」，是染污识，前五识亦由此识染污而成有漏，故此第七识是前五识的染净依。

四、根本依：谓依于第八识，第八识是根本识，前五识依第八识而得生起，故以第八识为根本依。

六、俱不俱转门——五识随缘现，或俱或不俱，如涛波依水。

颂文「五识随缘现」句，指前五识生起，必须众缘俱备，而五识俱缘各不相同，如眼识所缘的对象是色境，生起时需要九缘；而耳识需八缘；鼻舌身三识需七缘。兹分述如下：

一、眼识九缘：

- 1 空缘：空即空间，眼识取境，须保持适当距离，无空间不能取境。
- 2 明缘：明即光明，眼识取境，需要光明，无光明不能取境。
- 3 根缘：眼识依于眼根而生起。
- 4 境缘：眼根触对色境而生眼识，境为识之所缘缘。
- 5 作意缘：作意即是注意，不注意则「视而不见」。
- 6 分别依缘：分别指第六识，依第六识以分别外境。
- 7 染净依缘：此指第七识，对怨亲顺违之境生起的染净心。
- 8 根本依缘：此指第八识，第八识为前七识之根本。
- 9 种子依：种子为生起识之亲因缘。

二、耳识八缘：耳识生起，不需光明，故仅需八缘。

三、鼻、舌、身三识，是「合中取境」，不需光明和距离，故只需七缘。

或俱或不俱者，五识可同时生起，亦可或一、或二、或三、或四生起，视缘而定。「如涛波依水」句，喻藏识如大海，余识如波涛，外境如风，风起而波涛现。《八识规矩颂》谓：「浩浩三藏不可穷，渊深七浪境为风。」即指此而言。

七、起灭分位门——意识常现起，除生无想天，及无心二定，睡眠与闷绝。

在上节俱不俱转门中，虽然统指第三能变识而言，实际上讲的只是前五识。此门则唯就第六识的起灭予以说明。前五识生起，须俱或九、或八、或七缘，俱缘较多，缘不俱足则有中断。第六识生起，只俱根缘、境缘、作意缘、根本依缘、种子依缘五种，缘少较易俱，故常时现起。但有五种情形则不生起，此称为「五位无心」。此五种情形是：

- 一、生于无想天：外道修行生于无想天，寿命有五百大劫，在此期间意识不起现行。
- 二、入无想定：外道修行，入无想定，意识不起现行。
- 三、灭尽定：修此定者，前六识不起现行，第七识染心所亦不起现行。
- 四、睡眠：深度熟睡而无梦者，意识不起现行。

五、闷绝：俗称昏迷，医学上谓「无意识状态」，这是由于大惊悚、大刺激，或剧痛昏晕的情况下，前六识不起现行。但第七、八识仍恒时相续，故闷绝者并非死亡，而是第六识不起现行。

第九讲 正辨唯识与释违理难

以前八讲，由唯识学统，科判大纲，讲到唯识学的基本概念，以至于三能变识，三十颂颂文已讲完十六颂，今天讲十七、十八、十九等三颂。这三颂在科判中是：七、正辨唯识，八、释违理难。释违理难又分为两个子目，即心法生起缘由，及有情相续缘由，故分做三段来讲。现在即依颂文诠释。

一、正辨唯识——是诸识转变，分别所分别，由此彼皆无，故一切唯识。

正辨唯识的颂文，如标题所录。这一首颂文，是上承首颂「彼依识所变，此能变唯三」二句，以「是诸识转变，分别所分别」二句，来说明万法唯识的道理：再以「由此彼皆无，故一切唯识」二句，总结之于唯识。

在三能变的颂文中，说明八识及各各心所，皆由自证分变现的见分和相分。但外人仍继续追问：「如何能知道宇宙万有，皆是识所变现，而无实我实法的存在呢？」唯识家为了解答这一问题，复说下颂曰：

「是诸识转变，分别所分别，由此彼皆无，故一切唯识。」

《成唯识论》解释此颂曰：

「是诸识者，谓前所说，三能变识，及彼心所，皆能变似见相二分，立转变名。

所变见分，说名分别，能取相故。所变相分，名所分别，见所取故。由此正理，

彼实我法，离识所变，定非实有。离能所取，无别物故，非有实物，离二相故。

是故一切，有为无为，若实若假，皆不离识。唯言，为遮离识实物，非不离识心所等法。」

诸识，自然是指三能变的八识（含各各的心所）。转变，即是由体起用，由识体变现出能缘的见分、和所缘的相分。能缘的见分为能分别，所缘的相分为所分别，以能分别的见分，分别所缘的相分，即是「分别所分别」。

这「是诸识转变」的「转变」二字，尚有下列三种意义：

一、变现义：诸识的转变，是因转而变，因变而现。也就是由识体变现出见相二分，见分是能缘，即是见闻觉知，相分是所缘，即是根身器界，种种我相法相。

二、变异义：变是生起，异是不同。由识体自证分生出见相二分，此见相二分，异于识体，故说是变异。再者，此见相二分，见分是能，相分是所，能所皆识体所变，而作用各异，故说是变异。

三、改转义：是说由识体改转成见相二分，而有种种的我相或法相，由于具足这三种意义，所以说：「是诸识转变」。

「由此彼皆无」者，此指的是能缘所缘的见分相分，彼指的是根身器界，种种我相法相。而此种种我法，都是能缘之心所变现。而能缘之心，也只是识体的作用。因此，若去掉这个识，不但没有外境的我相法相，也没有内境的见分相分。所以说，我人所认为一切的实我实法，不过是因缘和合的假有——也就是能缘所缘的见相二分而已。离开见相二分，即没有我法的存在；离开识，也没有见相二分的存在。故最终的结论是：「由此彼皆无，故一切唯识。」

二、心法生起缘由——由一切种识，如是如是变，以辗转力故，彼彼分别生。

唯识家解释了上颂以后，外人复问难曰：「若唯有识，都无外缘，何缘而生种种之分别？」意思是说：「照你们唯识家所说，宇宙万有，只是相见二分的分别所分别，除识以外，没有实我实法的外境。既无外境，那么，能分别的分别心究竟缘何而生？这岂不是成了分别无因吗？」

为了解答这一问题，唯识家复说颂曰：

「由一切种识，如是如是变，以辗转力故，彼彼分别生。」

以上颂文，前二句明因，第三句明缘，第四句明所生的分别心。一切种识，指第八阿赖耶识。种是种子，色心诸法的种子，潜藏于第八识中，种子是第八识能生起万法的功能，以用从体，故曰一切种识。「如是如是变」一句，变者，是潜隐的种子起现行，种子起现行，现行熏种子成为新种子，新种子复起现行，所谓：「种子生现行，现行熏种子，三法辗转，因果同时。」这就是「如是如是变」，也就是分别心生起之因。

「以辗转力故，彼彼分别生。」辗转是相资的意思，盖法不孤起，一法生起，须仗他法相资，种子起现行，也须要仗因托缘。盖有为法的生起，必依因缘和合。有因有缘，必然生

果。因此，唯识学上立有「六因、四缘、五果」之说。事实上，因和缘没有什么差别，概略的说，因即是众缘之一，缘也是生果之因，不过在生起万法的关系条件上，因是较重要的一个条件而已。因此，六因之说，只是四缘的另一种分类方式。于此介绍四缘，四缘是因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘，分述如下：

一、因缘：因缘，是事物生起的众多关系条件中，具有生果能力的条件。经上说，「谓有为法，亲自办果」，称为因缘。但仅只有因仍不能生果，要因、缘具备才能生果。同时，在唯识学上的因缘，又不同于一般缘起的因缘。唯识学以「万法唯识」立论，万法生起，皆是种子起现行的后果，因此，唯识学上的亲因缘，就是第八阿赖耶识中含藏的种子。以种子起现行，始有宇宙万法。但「法不孤起」，种子起现行，须要下列三缘具备。

二、等无间缘：等无间缘旧译次第缘，新译等无间，意思是「密密迁移，等无间隙」，这是指我们的心识生起，念念生灭，刹那不停，前念心为后念心开导，引令后念心生起，前念为后念的缘，后念亦为前念的缘，次第生起，故亦称次第缘。

三、所缘缘：所缘缘旧译缘缘，这是心识攀缘外境的时候，此能攀缘之心，对所攀缘之境而生起，即是以境为其所缘。所缘缘这两个缘字，前一个缘是境，后一个缘是四缘之一的缘。语云：「境由心生、心因境起。」心生之境是法境，属于心法，引心生起之境是外境，属于色法，二者全是心识攀缘的对象。

四、增上缘：增上是增加或加强的意思，对于一法的生起，有扶助之义，所以也称助缘。增上缘有顺益、违损两方面，自顺益方面说，能促成一法生起或成长者，称「与力增上缘」，不妨碍一法生起或成长者，称「不障增上缘」；自违损方面说，此一法对他一法有妨害障碍者，如雨露是花木的顺益增上缘，而霜雹为花木的违损增上缘。

唯识学是以「万法唯识」立论，以一切法（色法及心法）的生起，皆是种子起现行的果，因此，种子是一切法的亲因缘。再者，心法生起，要四缘具足；色法生起，只须因缘与增上缘两种缘。

三、有情相续缘由——由诸业习气，二取习气俱，前异熟既尽，复生余异熟。

唯识家解释完了分别心生起的原因，外人仍不满意，复问难曰：「虽有内识而无外缘，由何而有生死相续？」

有情生死相续，在三界六道中轮回生死，是由于善恶业力所招感。而善恶之业，又是由于无贪等三善根、及贪瞋痴等诸烦恼所造作。前六识及其相应的心所，缘于外境的顺违，而有造作的活动。外人问的意思是，如果只有内识，而无外境，则心识缘何境而能起惑造业，如果没有惑业，又何能有生死相续？果然如此，岂不是生死无因了吗？因有外人此问，唯识家复说下一颂以释其疑：

「由诸业习气，二取习气俱，前异熟既尽，复生余异熟。」

本颂的重点，在说明生死相续起于内因，非关外缘。生死轮回，起于造业，业就是行为的后果，行为有身、口、意三行，而以意行为主导。由于与意识相应的思心所的造作，而有种种或善、恶的业，这就是「诸业」。习气，是当造业时其气分回熏藏识，留下了类似于本业的功能，此功能亦名习气，也就是种子的异名。合有漏的善、不善等种子，即称「诸业习气」。业是来自与前六识相应的思心所的造作，思心所与善法相应，即造作下种种善业；思心所与恶法相应，即造作下种种恶业。由善恶业所熏习的种子，称为业种子，业种子又名「有支习气」。

「二取习气俱」，二取，即能取与所取。能取即是见分，所取即是相分。取是取着，这二取，都是思想上的一种执着——执见分为实我，执相分为实法，时间长久了，就成为习气。生死相续，由于习气，习气总结为三种，一是名言习气，二是我执习气，三是有支习气。诸业习气的熏习的业种子，与二取习气熏习的二取种子，同时储藏于第八识中。在业习气与二取习气同俱的情况下，而有「异熟果」的生起。这期间，二取习气是生起异熟果的

亲因，业习气是生起异熟果的助缘。兹将三种习气意义再加以诠释：

一、名言习气：名言即名称言说，有情世间，为了表达思想，沟通意见，不免有名称言说。熏习既久，就成为习气。凡表示义理的语言文字，称为表义名言；凡了别境界，用名言描述形容者，称显境名言。这两种名言所熏成的种子，贮藏于第八识中，成为一种潜伏的势力，此即为生起诸法的亲因缘。

二、我执习气：这是一种执有实我的执着，我执有二种，一为俱生我执，是先天与生俱有的；一是分别我执，是后天分别生起者。这两种习气，六七两识都有，起源于与四烦恼常俱的第七识，故第七识为我执习气的根本。此我执习气，也是生死之因。

三、有支习气：有支即十二有支，有支习气即是业习气，支者因义，为三有（三界）之因，能招感三界异熟果，下文将详述。

以上三种习气，名言及我执习气，属于二取习气，感的是等流果；有支习气即诸业习气，感的是异熟果。

颂文第三、四句，「前异熟既尽，复生余异熟。」由于业习气与二取习气，而招感异熟果（即生死轮回的阿赖耶识）的生起，但当一期生命告终，由于业习气与二取习气熏成的种子，又招感来世的异熟果。如此辗转相生，就是有情生死相续的缘由。现在以十二有支的惑、业、苦，来说明有情生死相续的情形：

一、无明支：无明即愚痴，即迷昧不明。此无明与第六识相应，就是能造作善恶业的愚痴无明。这是十二缘起的第一支，人生的一切痛苦烦恼，皆由此而生起。

二、行支：行是造作的意思，是以无明而生起的蒙昧的意志活动，这种活动（行）的后果就是业。无明与行二支，亦可解释为过去世之惑，是过去世所造的业。

三、识支：识是认识作用，是精神作用的主体，也是业力寄托的所在，为生命轮回的主体。此支在无所其明的蒙昧意志活动下，纳识成胎，此即一期生命的开始。

四、名色支：名色即是五蕴，是精神与物质（心识与色身）的合称。色蕴即地、水、火、风四大，名即受、想、行、识四无色蕴，这是第八识「纳识成胎」后，在母胎中由受精卵起、至六根未具以前的名称（在五七日以内）。在此位中，未具人形，状如瘰肉，故称名色。

五、六入支：入亦名处，即十二处中的内六处、也就是眼、耳、鼻、舌、身、意六根。这是由名色支发育成胎儿，六根具备，到出生之前这一阶段的名称。处是生长门义，由根为识的所依，令识得生。第三支的识，指第八识；六入中的意，指第六识之根的末那识。

六、触支：触者接触，内六根对外六境而生六识，曰触，这是认识作用的开始。婴儿初生，天真未凿，爱憎分别之心尚不分明，根境相对，对境的感觉不曰识而曰触。《分别缘起经》曰：「云何六触身，眼触、耳触、乃至意触。」

七、受支：受者领纳，即是感受，受有三种，苦受、乐受、舍受，若加忧、喜二受，称为五受。幼儿年龄渐长，有了分别心，六识对六境，就有了苦乐爱憎的感受。对苦受厌憎，对乐受贪着，结念不舍，而引起下支的爱。《分别缘起经》曰：「受有三种，谓乐受、苦受、不苦不乐受。」

八、爱支：爱是贪的异名，也与欲字同义。儿童发育成人，生理成熟，「贪妙资具淫欲现行。」就是有了性感的需要，同时，盲目的追求、占有之欲也日益炽盛。《大乘义章》曰：「贪染名爱」。《涅槃经》曰：「习近五欲，是名为爱。」

九、取支：取者攫取，执持不舍。《十地经》称「爱增名取」，是以贪为体，以爱为缘。由贪心炽盛，对于色、声、香、味、触五尘，财、色、名、食、睡五欲，周遍驰求，执着不舍。

十、有支：有是生命的存在，是行为的后果，有也就是业。由感受而有爱憎（受缘爱），由爱憎而有取舍（爱缘取），而取就是攫取、执持、占有，由而积集种种善恶之业，而业力能引生后有的苦果。

十一、生支：有即是业，既有业因，必成业果（异熟果），这业果就是生（转生）。也就是第八阿赖耶识，受业力牵引，在三界五趣中轮回。

十二、老死支：业力是生之因，而老死就是生之果。《佛说稻芊经》曰：「住世衰变故名为老，最后败坏故名为死；追感往事，言声哀蹙，名为忧苦；事来逼身，是名苦恼；追思相续，故名为悲，烦恼缠缚，故名为恼。」唯死后业识不灭，无明仍在，在业力牵引下再去投胎受生，开始另一期生命的轮回。以上十二有支，在远因近果、和已润未润的因果关系上，诸支前后相望，在《成唯识论》中将其略摄为四支，即能引支、所引支、能生支、所生支。

一、能引支：能引支是无明和行二支，由于无明于诸谛理的迷闇无知，而有行的造作诸业，熏习第八阿赖耶识中，能引发识、名色、六入、触、受等五果的种子，故名能引支。《成唯识论》曰：「一能引支，谓无明行，能引识等五果种故。」

二、所引支：无明与行二支是能引支，由之生起的识、名色、六入、触、受等五支为所引支。《成唯识论》曰：「二所引支，谓本识内亲生当来异熟果摄识等五种，是前二所引故。」

三、能生支：能生支是爱、取、有三支，能近生当来世生老死果，故名能生。《成唯识论》曰：「三能生支，谓爱取有，近生当来生老死故。」

四、所生支：在十二有支中，所生支是由爱等五支引生的生、老死二支。从中有到初生以后，至本有中随其寿命长短的未衰变位，皆是生支。诸衰变位随其一期寿命、色心俱衰总名为老。身坏命终，入灭相位，即名为死。《成唯识论》曰：「四所生支，谓生老死，是爱取有近所生故，谓从中有至本有中，未衰变来，皆生支摄。诸衰变位，总名为老。身坏命终，乃名为死。」

以上十二有支，前十支是因，后二支是果，这十因二果，必定不是同世。若约过去现在世来说，则十因是过去世，二果是现在世；若约现在未来世来说，则十因是现在世，二果是未来世，这称作「二世一重因果」。小乘佛教以十二有支为「三世两重因果」，即无明与行二支，是过去世的因，识、名色、六入、触、受五支是现在世的果，这是一重因果；爱、取、有三支，是现在世的因，生与老死二支是未来世的果，这又是一重因果。过去的无明（惑）、行（业），和现在的爱、取（惑）、有（业），同是惑业，为能感之因，现在世的识等五支，和未来的生、老死二支，同是所感的苦果，这样即成为三世两重因果，以此遮去断常二见，故生死相续，轮回无穷。

第十讲 释违教难——三自性与三无性

三十颂上一讲，讲的是「释违理难」——解释违背教理的问难。接着今天要讲「释违教难」——解释违背教义的问难。释违教难颂文五首，在三十颂中是第二十颂至第二十四颂。此五首颂的内容，说的是唯识的基本宗义——三自性与三无性。今天讲解的方式，是先说明三自性三无性，最后再依照颂文，诠解「释违教难」。

三自性，即遍计所执性，依他起性，圆成实性。此三自性，为唯识宗一切法义的根本。唐义净三藏撰《南海寄归内法传》，有云：「相宗以三性为宗」。法相宗以唯识为中道，中道者，即是正显非空非有，简遮偏空偏有之谓。行者审观一切法，无一法偏于有，亦无一法偏于空，无不具备中道妙理。此若约横向而观，即是三自性。《解深密经·一切法相品》谓：「谓诸法相略有三种，何等为三，一者遍计所执相，二者依他起相，三者圆成实相。」此中的相字，在此作性字解释。

在三自性中，以依他起性为中心。诸法皆仗因托缘而起，有情于此因缘和合的假法上，

若执着计较，认为是实我、实法，就是遍计所执性；有情在依他起的假法上，了知诸法缘起，「缘起性空」，诸法皆无实性，这就是圆成实性。

若换一个方式表达，遍计所执性，是有情在依他起法上假立名相而起的。这本是情识上的妄有，而有情于此假立的名相上执着计较，这就是遍计所执性。依他起性，诸法是因缘（众多因素条件）和合而有的，如以水、土和泥而成瓶钵，这是因缘和合的假有，本身没有体性，所以是依他（因缘）起性。圆成实性，是依他起诸法的体性，具有圆满、成就、实性三义，也就是真如实性。于此，分述三自性三无性如下。

一、三自性

如上所述，三自性，即遍计所执性，依他起性，圆成实性。兹分述如下：

一、遍计所执性：凡夫之妄情，周遍计度种种因缘生起之诸法，执取为实有，曰遍计所执性。《解深密经·一切法相品》曰：「云何诸法遍计所执相，谓一切法，名假安立，自性差别，乃至为令随起言说。」三十颂颂文称：「由彼彼遍计，遍计种种物，此遍计所执，自性无所有。」《成唯识论》卷八，解释此颂曰：「周遍计度，故名遍计，品类众多，故名彼彼。谓能遍计，虚妄分别。即由彼彼虚妄分别，遍计种种所遍计物，谓所妄执蕴、处、界等，若我、若法自性差别，总名遍计所执性。如是自性，都无所有，理、教推征不可得故。」释文意谓：一般人把世间事事物物，都认为是实有，妄执五蕴、十二处、十八界为实我、实法，因而周遍计度。实则这一切都是「唯识所变」，是有情的虚妄分别所造成的，此谓之遍计所执性。十大论师对以上一颂的解说并不一致，难陀分遍计所执性为能遍计与所遍计两门；而护法、安慧则分为能遍计、所遍计、遍计所执三门。难陀以上颂的首句是明能遍计，其余三句是明所遍计。所谓「遍计种种物」者，就是实我实法；而护法、安慧则以上颂首句是名能遍计，次句是明遍计所执之境，而三四句是说遍计所执的实我实法、都是无体性之法。兹分述如下：

1 能遍计：对所遍计而，称能遍计。三十颂颂文曰：「由彼彼遍计」，指的即是能遍计之识。「遍计种种物」是所遍计之境。而「此遍计所执，自性无所有」，即遍计所执性。对于遍计之识，唯识诸家解释不同，认为第六意识是能遍计之识，故《摄大乘论》谓：「当知意识是能遍计，有分别故。」而安慧认为八个识都有「能遍计」的作用。护法、难陀二师认为，只有第六、第七两个识是「能遍计」之识。一般以此说为正义。

2 所遍计：遍计所执之法，虚妄的分别心识，对所缘境周遍计度，分别执为实我实法，此被分别的事事物物，即是所遍计。《成唯识论述记》卷九曰：「此即心外非有法也，即是由有能计心体计有物也。」所遍计并不是说心识之外有实境，而是此能遍计之心，误将幻有的事物当作真实。

二、依他起性：依他起之「他」，指因缘而言。即依因缘而生起之万法，曰依他起性。《解深密经·一切法相品》谓：云诸法依他起相，谓一切法缘生自性，则此有故彼有，此生故彼生。谓无明缘行乃至招集纯大苦蕴。」缘生即是因缘生，因缘有四，名之曰「四缘」。即因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘。换言之，因缘即是第八识的种子。三十颂颂文曰：「依他起自性，分别缘所生。」《成唯识论》卷八解释曰：「众缘所生心、心所体，及相见分有漏、无漏，皆依他起，依他众缘而得起故。」此中众缘，即指四缘而南而说。唯识家以「万法唯识，识外无境」立论，故客观的万法，皆是主观心识所变的幻影，《成唯识论》卷八称：「众缘所引自心、心所虚妄变现，犹如幻事、阳焰、梦境、光影、谷响、水月变化所成，非有似有。」

三、圆成实性：此为空烦恼、所知二障而显的真理，亦即诸法真实的体性。此亦名真如、实相、法界、法性，皆同体而异名，为圆满成就诸法功德之实性，故名圆成实性。《解深密经·一切法相品》：「云何诸法圆成实相，谓一切法平等真如。」《成唯识论》曰：「二空所显圆满成就诸法实性，名圆成实。」又曰：「实相真如，谓无二我所显。」故我空、法空所

显示的诸法真实的性质，就是圆成实性。三十颂颂文曰：「圆成实于彼，常远离前性。」也即是说，在依他起性上，恒常脱离遍计所执性，就是圆成实性。

二、三无性

三无性，即相无性、生无性、胜义无性。这三无性是依三自性安立的。《解深密经·无自性相品》谓：

「汝应谛听，吾当为汝解释所说一切诸法皆无自性无生无灭本来寂静自性涅槃所有密意。胜义生，当知我依三种无自性性密意说言一切诸法皆无自性，所谓相无自性性，生无自性性，胜义无自性性。……」

三无自性，如上经文所说。释迦世尊以世间有情，对一切事物皆执有实在的自性，为破除这种妄执，故密意方便，说一切法皆无自性。这是以此三种药，对治三种妄执之病，不是说连依圆的法体也是空无的。密意者，是不显了的意思。换言之，说三无性者，是不了义教。三十颂颂文谓：「即依此三性，立彼三无性，故佛密意说，一切法无性。」兹先说明三无性如下：

一、相无性：此是依遍计所执性而安立的，以遍计所执之法假名安立，故说相无自性性。此谓一切众生，以妄心于因缘所生之事物，计度有我有法的我相法相，这就成了我执与法执，亦即是遍计所执性。遍计所执之法，如见绳误以为是蛇，而心识浮起蛇相，其相非实有，因此名曰「相无性」。相无性在说明我、法体相，有如镜花水月，虚幻不实，众生所以认为有实我实法，是由事物的虚假名字而安立的，并没有真实的体性。《解深密经》曰：「善男子，云何诸法相无自性性，谓诸法遍计所执相，何以故，此由假名安立为相，非由自相安立为相，是故说明相无自性性。」

二、生无性：此是依依他起性而安立的。即一切诸法，由于仗因托缘而生起，谓之依他起性。此依他起之法既由因缘和合而有，则「缘起性空」，其无实性可知，其中并无实体，故名生无性。《解深密经》曰：「云何诸法生无自性，谓诸法依他起相，何以故，此由依他缘力故有非自然有，是故说名生无自性性。」

三、胜义无性：此是依圆成实性而安立的。圆成实性即是真如，真如为圆为常，为一切有为法的实性，是绝待的、永恒的理体，为我、法二空所显，自然没有自性。《解深密经》曰：「复有诸法圆成实相、亦名胜义无自性性，何以故，一切诸法法无我性名为胜义，亦得名为无自性性，是一切法胜义谛故、无自性性之所显故，由此因缘名为胜义无自性性。」唯识宗立三自性三无性，目的在于显示非空非有的「唯识中道」。而唯识中道的理论根据，系建立在《辩中边论》两首颂上。颂文是：「虚妄分别有，于此二都无，此中唯有空，于彼亦有此。故说一切法，非空非不空，有无及有故，是则契中道。」

以上颂文的意思是说：能取者是眼、耳、鼻、舌、身、意六识，所取者是色、声、香味、触、法六境，而此两者，都是由于识的虚妄分别上而有，实际上这二者都是无，能取和所取都是空。而在此空中，是以识的虚妄分别而有。因此一切事物，有为无为，不是没有，故称非空；也不是有，故称非不空。非空非不空，就是中道。《成唯识论》卷七曰：「我、法非有，空识非无，离有离无，故契中道。」

唯识中道有一特点，即是和三自性、三无性结合在一起。唯识家以为，世间万法——一切事物中都有三自性，一切事物中也都有三无性，三自性说明有（非空），三无性说明空（非有），所以唯识家把唯识的终极道理，归之于非空非有的中道。唯识中道，有三性各具中道与三性对望中道二义：

一、三性各具中道：唯识中道，是建立在三自性与三无性的基础上。即一切法的每一法，各具非空非有二义。即遍计所执性，情有故非空，理无故非有；依他起性，如幻故非有，假有故非空；圆成实性，真空故非有，妙有故非空。以此、则一一法上，各具三性非空非有中道。此名三性各具中道，亦名一性中道。

二、三性对望中道：三性对望中道，亦是建立在遍、依、圆三性上。在三性之中，遍计所执性，是我人的虚妄分别，显现于妄情上情有理无的妄法。依他起性，是仗因托缘生起，虽无体性，却有相用，这是假有实无的假法。圆成实性，是诸法的体性，这是实有相无的实法。所以在三性之中，遍计所执是空，依他圆成是有，空有对望，则非空非有。而真空妙有之中道亦由此而建立。此名三性对望中道，亦称一法中道。三性为唯识宗立论的根本，唯识宗以一切不离心为义。《成唯识论》卷八曰：「三种自性，皆不离心、心所法。谓心、心所及所变现，众缘生故，如幻事等非有似有，诳惑愚夫，一切皆名依他起性；愚夫于此横执我法、有无、一异、俱不俱等，如空华等性相都无，一切皆名遍计所执；依他起上，彼所妄执我、法俱空，此空所显识等真性名圆成实。是故此三不离心等。」

三、释违教难

由彼彼遍计，遍计种种物，此遍计所执，自性无所有。

依他起自性，分别缘所生，圆成实于彼，常远离前性。

故此与依他，非异非不异，如无常等性，非不见此彼。

即依此三性，立彼三无性，故佛密意说，一切法无性。

初即相无性，次无自然性，后由远离前，所执我法性。

前面说明三自性及三无性，于此再依颂文，论解「释违教难」。兹先解释「若没有境，则圣教说的三种自性即不能成立」的问难；继而再解释「若没有识，则教说的三种无性即不能成立」的问难。

释违教难，是解释外人对于违背教理的问难。所谓问难，就是外人的质问，外人继违理问难后，又继续质问道：「照你们唯识家说，唯有内识，没有外境。如果这样，则依他起的一性就够了，为什么圣教中处处说有三自性？」唯识家回答说：「应知三自性亦不离识」。为什么呢？唯识家以上列五颂的前三颂答之。颂文的初二颂正辨三性，次一颂前三句，明三性的不一不异，末一句明依他圆成证得的前后。后二颂明三无性。分释如下：

一、由彼彼遍计，遍计种种物，此遍计所执，自性所无有：此是明能遍计的虚妄分别，遍计，即是周遍计度，遍缘一切境界，又计较推度是我是法。彼彼者，这个能遍计心的品类众多，故说彼彼。「种种物」，即所逾遍计之境，如实我、实法等。这种若我若法的遍计所执，并没有实在的体性，故说：「此遍计所执，自性所无有。」

二、依他起自性，分别缘所生：依他起性的他，指的就是因缘。是说色、心诸法，仗因托缘方得生起，故名依他起。色、心诸法生起的因缘有四，就是亲因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘，见本文第九讲，此处不赘。色法生起，须藉亲因缘及增上缘二种、心法生起，须四缘俱足，方始现行。因此，说色、心诸法生起，及心体所起见、相二分，都是依他起性。「分别」即是虚妄分别，也就是有漏的杂染诸法。有义，分别即是缘虑的异名，即依他诸法，是由分别的心、心所及众缘所生起，所谓「唯识所现，众缘所生」者是。

三、圆成实于彼，常远离前性：圆成实三字，具有圆满、成就、真实三义。但所谓圆成实，不是在依他起之外另有一个圆成实，而是在依他起诸法上，恒常远离前面所说的遍计所执，便是圆成实了；反之，若于依他起法起种种实我实法执着，就是遍计所执了。

四、故此与依他，非异非不异，如无常等性：此三句颂文重点，在说明依他起与圆成实之间，既「非异」亦「非不异」之理。因为圆成实性，既然是在依他起诸法上，远离前面的遍计所执，就不能说这两者是「异」。但这两者之间，也非「不异」。何以故呢？如经中常说无常无我，色法是无常，乃至受、想、行、识亦是无常。这无常法性，遍及于一切法上。因此，无常与一切法是「非异」；但就总相说虽然不异，而万法各有其别相，总相别相回然不同，故又「非不异」。因此，依他起与圆成实，若说是「异」，离开了依他起，就不能显现圆成实的法性；若说「不异」，那么圆成实同于依他起，岂不是成了生灭之法？

五、非不见此彼：此句颂文，是明证见依他起与圆成实的先后。「此」指依他起，「彼」

指圆成实。「见」者证见，意谓非不见彼圆成实性、而能见此依他起也。换言之，必先以我法二空的观智（根本智）证见圆成实，此际已断除我法二执（遍计所执），至此始（以后得智）了达如幻如化的依他起。《成唯识论》曰：「非不证见圆成实性、而能见此依他起性。」

六、即依此三性，立彼三无性，故佛密意说，一切法无性：「即依此三性」的三性，自然指的是遍、依、圆三性。此三性，不过是依世俗谛的假名施設，若依胜义谛，诸法尚无所所有，何有自性可得？因此佛说有此三自性后，恐怕有人执着诸法实有自性，所以旋立即破，又立此三无性。「故佛密意说」，密意者，是不显了义教，是以三种药对治三种妄执之病，不是说连依圆的法体也是空无的。

七、初即相无性，次无自然性，后由远离前，所执我法性：颂文「初即相无性」句，是依遍计所执性而立的。遍计所执只是妄情计度，并没有实在的体相。这有如空华，只是现于病目之前，实无其体相。「次无自然性」句，是依依他起性而立的。依他起诸法是众缘和合而生，既待缘而生，则缘生性空，故曰生无性。「后由远离前，所执我法性」二句，是依圆成实性而立的，此即胜义无自性。圆性是远离前面遍计所执（我法二执）所显的真理，此真理离一切相，毕竟皆空，故曰无自性。无自性即是性空，亦曰空性，实则空性就是真如，于下一讲中再详细诠释。

第十一讲 明唯识性——真如

在《唯识三十颂》的科判中，一般多用相、性、位三分作为讲解的次序。即依三十首颂文，以前二十四首颂文明唯识相，第二十五首颂文明唯识性，第二十六至第三十首颂文明唯识位。于今，前二十四颂的明唯识相，已在第一至十讲中讲解完毕，今日讲第二十五颂——「明唯识性」。

第二十五颂的颂文是：

「此诸法胜义，亦即是真如，常如其性故，即唯识实性。」

所谓唯识性——「诸法胜义」，即是上一颂的末二句「后由远离前，所执我法性」的圆成实性。而圆成实性也就是「唯识实性」，同时也就是「真如」。

真如，是佛法中最高真理。唯识宗修唯识行，历经三大阿僧祇劫，五位四十一阶，集无量福德智慧，无非是断灭二执、二障，证得我、法二空，转识成智，亲契真如，证得大菩提与涅槃的胜果。于此，我们来探讨这「真如」究竟是什么。

本来，如果简略的讲解「唯识实性」——真如，数百字就可以讲解清楚。但以「真如」此一概念，在整个佛法中占非常重要的地位，于此特别加以详细的解说。

一、真如与缘起

真如，梵文 *Bhuta Tathata*，音译部多多他多，是佛教表示最高真理的概念。要探讨真如，须先自佛陀证悟的「缘起」说起。缘起又名缘生，这是略称，具足称「因缘起」或「因缘生」。《良贲疏》曰：「言缘生者，缘为众缘，生者起也，诸有为法，皆从缘生。」大致说来，缘生就是缘起，至于具足所称的因缘生，因是「造」义，也是「亲生」义。《大毗婆娑论》曰「造是因义」，《大乘义章》曰「亲生义，目之为因」，这是说，以「因」而能致「果」，因是能生，果是所生。于此，也把缘生和缘起加以区别。《瑜伽师地论》卷五十六曰：「因名缘起，果名缘生」。

缘起 *Pratityasamutpady*，梵文的意思是「由彼此关涉而生起」、或是「现象界的生命

与世间彼此关涉所由之道」。这就是说：现象界中，没有孤立存在的事物，都是彼此关涉、对待而生起、存在的。所以原始经典（《杂阿含·二九三、二九七经》等）上屡说：

「此有故彼有，此生故彼生。此无故彼无，此灭故彼灭。」

这种关涉、对待之间的依存关系有两种，一种是同时的依存关系，一种是异时的依存关系。异时的依存关系，即所谓「此生故彼生」，此为因而彼为果。同时的依存关系，即所谓「此有故彼有」，此为主而彼为从。而此因果主从，也不是绝对的，换一个观点来看，因果主从又可以倒置过来。所以《杂阿含·四六九经》中说：

「譬如三芦：立于空地，辗转相依而得竖立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立，辗转相依而得竖立。识缘名色，亦复如是，辗转相依而得生长。」

这种关涉、对待、依存的关系，就是缘起。缘起的缘，就是事物生起存在的各种条件。因此，宇宙之间没有孤立存在的个体，也没有永恒不变的事物。这些关涉和变化，必须在一定的条件下才能生起、存在、变异、坏灭。因此，所谓「诸法因缘生，法亦因缘灭」，因就是主要的条件，缘则是次要的条件。

缘起，有其纵向的和横向的两种关涉对待关系。自纵向关系来观察事物，就有了前因后果的关系；自横向关系——就时间的某一点上来观察事物，就有了彼此对待的关系。「此生故彼生」是纵向的因果关系；「此有故彼有」是横向的对待关系。后世发展的佛教，莫不重视缘起，以缘起为佛教的基本教理。但较重视纵向的因果关系缘起，而忽略横向相待关系缘起。后来这种横向关涉对待的缘起被称为「实相」Dharmata。实相，即一切事物真实的、常住不变的本性。这是平等的、最高的真理。

事实上，缘起的本义，就是探究实相。龙树菩萨出世，鉴于小乘有部之说「法体实有」，而揭示出「空」的概念。即「三是偈」所称：「因缘所生法，我说即是空」。空就是诸法实相。因为宇宙之间，没有永恒不变的事物，即凡是由因素条件集合而生起的存在，都具有成、住、异、灭四相，缘集则成，缘散则灭，此即是无常；而凡是因素条件集合生起的存在，都没有独立的自性（定性），不能决定自己的存在，此即是无我。换一个方式来说，由众多关涉条件生起的事物，其本身并没有一个固定的主体，所以「无我」；在关涉条件发生变化的时候，此一法就会变异或坏灭，所以「无常」。而此无常无我的本性是空——即是「性空」或「空性」。而缘起法中即含蕴着空性，所以说「缘起性空」。

实相——此一切事物真实的、常住不变的本性，也就是真如。即是说，自缘起法来说，一切法都是待缘而生起，故无自性（也即是无固定不变之性），无自性即是性空，这是诸法的本质，是本来如此的、不增不减的法性，这就是「真如」。

真如，真者真实，如者如常，此为遍布于宇宙间真实之本体，也即是事物的真实相状、或真实性质。经典中表示真如的名称极多，如《大般若经》第三六〇卷中，列出了十二名称：法性、法界、不虚妄性、不变异性、平等性、离生性、法定、法住、实际、虚空界、不思議界等，都是真如的异名，真如成了大乘佛教的标志。《成唯识论》卷二诠释真如曰：「真谓真实，显非虚妄；如谓如常，表无变易。谓其真实于一切法，常如其性，故曰真如。」二、二谛四重

常住不变的真如，就是唯识的实性。对于「世俗谛」而言，真如是「胜义谛」，所以颂文称「此诸法胜义」。这世俗、胜义二谛，乃是佛教的根本大法，诸佛依二谛而说法，众生依二谛而证道。《中观论》有偈子云：「诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛，若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义。不依世俗谛，不得第一义，不得第一义，不能证涅槃。」

第一义谛，就是胜义谛。何谓胜义谛呢？即圣者所见的真实理性——普遍的空如之理；何谓世俗谛呢？是迷情所见的世间事相——现象界经验面的理法。这二者均非虚谬，故说为谛。唯识宗具明二谛，于世俗、胜义二谛又各立四重，曰世间、道理、证得、胜义。《大乘

法苑义林章》卷二，二谛义章谓：

二谛深妙，非略尽言，聊述纲记……总名中，一世俗谛，亦名隐显谛；二胜义谛，旧名第一义谛，亦名真谛。

列别名者，今明二谛有无体异事理义殊深浅不同，诤旨各别故，于二谛各有四重：亦名名事二谛、事理二谛、浅深二谛、诤旨二谛。

世俗谛四名者，一世间世俗谛，亦名有名无实谛。二道理世俗谛，亦名随事差别谛。三证得世俗谛，亦名方便安立谛。四胜义世俗谛，亦名假名非安立谛……。

胜义谛四名者，一世间胜义谛；亦名体用显现谛。二道理胜义谛；亦名因果差别谛。三证得胜义谛，亦名依门显实谛。四胜义胜义谛；亦名废诤谈旨谛……。

以上四谛，在《瑜伽师地论》卷二十五中，又于世俗谛、胜义谛各开为四重，合为八谛。世俗四谛是：

一、世间世俗谛：又名有名无实谛，如假立瓶、钵、军、林、有情、牛马等名称，而所谓瓶者、钵者，无非是泥土和水而做成；军者、林者，无非是众兵与多树而立名。这些都是因缘和合的假法，唯有假名，并无实体，这是隐覆真理的世俗之法，故名世间；但凡情认为实有，依情立名，故曰世俗谛，实则有名无实。

二、道理世俗谛：又名随事差别谛，即是五蕴、十二处、十八界等法。这蕴、处、界等法门，是随着众多的事相，及依着众多的义理而安立的，故曰道理；因事相差别容易了解，故曰世俗，亦名随事差别。

三、证得世俗谛：又名方便安立谛，这是以佛之方便，安立断恶修善的四谛法门，使行者循苦、集、灭、道四真理依法修持，而证得圣果，故曰证得；以其有相状分明可知，故曰世俗，亦名方便安立。

四、胜义世俗谛：又名假名非安立谛，这是二空真如：空我而得之我空真如，空法而得之法空真如。这是离诸相（非安立）而为圣者所觉，故曰胜义；唯尚以假相安立，体非离言（未离假名），故名世俗，亦即假名而非安立。

以上四谛，称为世俗者，世谓隐覆真理，俗为有相显现。谛者实义，有如实有，无如实无，有无不虚，故称为谛。

于此再论述胜义四谛：

一、世间胜义谛：又名体用显现谛，此即是世俗四谛中的第二谛，道理世俗谛的五蕴、十二处、十八界的三科等法。以其事相粗显，犹可破坏，故曰世间。

此唯圣者后得智所知，胜于世间世俗谛，故名胜义。此亦名体用显现谛，其与第一世俗谛不同者，是有体有用，且事相粗显。

二、道理胜义谛：又名因果差别谛，此即是世俗四谛中的第三谛、证得世俗谛的四谛法门。这是依着知苦、断集、慕灭、修道的染净因果道理而安立的，为殊胜的无漏智境，因胜于前二谛，谓之道理；这是无漏智的境界，故名胜义。

三、证得胜义谛：又名依门显实谛，此即是世俗四谛中的第四谛的二空真如，这是依二空圣智空门观而显的真理，故曰证得；因为是凡愚所测的圣者之境，胜于前第三俗，故名胜义。

四、胜义胜义谛：又名废诤归旨谛，此即是一实真如，妙体离言，超绝法相，故曰胜义。此唯根本无分别智所证，胜于前第四世俗。诸胜义中，唯此为最，故在胜义之上复冠以胜义。此谛理须废除言诤，但以正智证会。

以上四者，称胜义谛者，胜谓殊胜，义有二种，一者境界名义，二者道理名义。谛者实义，是「事如事实，理如实理。」理事不谬，名之为谛。

以上所立，是三乘合明的二谛。若唯约菩萨乘而言，则以执为实我实法的瓶钵军林等为第一俗，以蕴处界三科为第二俗第二具，以三自性三无性唯识理等为第三俗第二真，以二空

真如为第四俗第三真，以一真法界为第四真。如此建立虽为五重，然真俗相形，又复八重条然不繁也。

盖真必依俗而真，俗必依真而俗。真者物中之实，若无其物，是为谁实？是故所言真者，即是俗中之真也；又俗者实上之假，若无其实，是为谁假？是故所言俗者，即是真中之俗也。故所以俗事中必有真理，真理中必有俗事，若缺其一，必失其二，独立之法不可得也。是故，并不是遣依他起而证圆成实，也不是没有俗谛就可建立真谛，而是真俗相依而建立的。

如是世俗胜义各立四重，是明一切诸法，有者有实体，有者无实体。在有实体之中，有为事法，有为理法。在理法中，有因果差别的浅理，有真如的深理。在深理中，有显二空能论说的是假，离掉假而真证圣智的是真。以有如此的不同，故各立四重，如下表所示：

一、无体……世间世俗

二、有体：理、事、深、浅、道理世俗、证得世俗、胜义世俗

三、有体：理、事、深、浅、旨、诠、世间世俗、道理世俗、证得世俗、胜义世俗又有四重相对，如下表所示：

一、以有体无体之不同，成第一对：有体、无体、世间世俗、世间胜义

二、以事理意义之不同，成第二对：事法、理法、道理世俗、道理胜义

三、以道理深浅之不同，成第三对：深理、浅理、证得世俗、证得胜义

四、以诠旨各别之不同，成第四对：依诠、废诠、胜义世俗、胜义胜义

三、唯识实性

三十颂颂文：「此诸法胜义，亦即是真如，常如其性故，即唯识实性。」

颂文前两句「此诸法胜义，亦即是真如。」诸法就是一切诸法，胜义，如上节所释，胜义谛虽有四重，但此处说的胜义，指的是「二谛四重」中的最后一种，「胜义胜义谛」。此胜义谛，是「体妙离言，回超众法。」是「语言道断、心行处灭。是「废除言诠，但以正智」而证得，所以此「胜义胜义谛」，就是圣者内证的真如——「亦即是真如」。

颂文第三句，「常如其性故」，其「性」，就是诸法的「实性」。《成唯识论》曰：

「此性即是唯识性，谓唯识性，略有二种：一者虚妄，谓遍计所执；二者真实，谓圆成实，为简虚妄，说言实性。复有二种：一者世俗，谓依他起；二者胜义，谓圆成实，为简世俗，故说实性。」

照以上论文内容看来，三自性中的遍计所执和依他起，都不是诸法实性，唯有此圆成实，才是诸法实性。以唯识方面说，此诸法实性，也就是唯识的实性。所以颂文第四句说：「即唯识实性。」

第二十五颂诠释完毕，附带一谈中国大乘宗派对真如的看法。真如本来是依缘起观而建立，以一切法待缘而生，无独立的自性，故曰性空，亦称空性。空性是诸法的本质，为本来如此，不增不减的理体。故真如是静态的、客体的、遍存于一切有的「真理」。印度佛教依此义说真如，唯识学亦依此义说真如。是以空宗以诸法空相为真如，有宗以圆成实性为真如。而中国大乘宗派，对真如的认知不同，如天台宗依据性具说，主张真如本身本来具足染净善恶诸法。华严宗依据性起说，主张「本体即现象」，即真如本为万法，万法本为真如。这二者，都是受了《大乘起信论》的影响。

中国真常唯心系的宗派，以《大乘起信论》标示一心开二门：「所谓不生不灭，与生灭和合，非一非异。」又谓：「真如净法，实无于染，但以无明而熏习故，则有染相……」，这样，真如就不仅是客体性的、静态的理体，亦是主体性的、动态的事用。成为「不生不灭离言说相离名字相而能生万法之体」了。

第十二讲 明唯识位——唯识五位修行

《唯识三十颂》的三十首颂文，前二十四颂在于明唯识相，第二十五颂在于明唯识性，最后五颂在于明唯识位。广明前二十五颂的用意，无非是使我人明了世间万法，唯是依他

（因缘）而起，如幻如化；唯有证得圆成实的真理，始能转识成智，得到大菩提与大涅槃的佛果。然而要证得佛果，须要经过三大阿僧祇劫，修无量福德智慧，断得烦恼、所知二障，证得我、法二空，始能证得大菩提与大涅槃二种胜果。在三大阿僧祇劫的修行过程中，要经过五位、四十一阶位的层次。

唯识修行五位，一者是资粮位，二者是加行位，三者是通达位，四者是修习位，五者是究竟位。《成唯识论》卷九曰：「云何悟入唯识五位，一、资粮位，谓修大乘顺解脱分。二、加行位，谓修大乘顺抉择分。三、通达位，谓诸菩萨所住见道。四、修习位，谓诸菩萨所住修道。五、究竟位，谓住无上正等正觉。」

又曰：「云何渐次悟入唯识，谓诸菩萨，于识相性资粮位中，能深信解；在加行位，能渐伏除所取能取，引发真见；在通达位，如实通达；修习位中，如所见理数数修习，伏断余障；至究竟位，出障圆明，能尽未来化有情类，复令悟入唯识相性。」

四十一阶，是十住、十行、十回向、十地、妙觉菩萨。现依次分释五位如下：

一、资粮位——乃至未起识，求住唯识性，于二取随眠，犹未能伏灭。

资粮位，是唯识修行五位中的第一位，这是初步的准备阶段，于此位中修十住、十行、十回向之三十心，以储修道之资粮。

资粮位，在修道五位中只是方便道。称资粮者，譬如有人远行，必先筹集资财粮食，以备途中所需。修唯识行，亦要先积聚下相当的福德智慧。福德智慧如何积聚，即是发菩提心，行菩萨道。修唯识行菩萨，以四种因缘力闻知唯识道理，但以定慧力量不够，尚不能了达唯识性相，而仍执取外境名言差别，故其所修之行，非禅定、观念等观行，而是客观的散心事相——六波罗蜜、三十七菩提分、四摄、四无量心等福智。三十颂于此位称：

「乃至未起识，求住唯识性，于二取随眠，犹未能伏灭。」

《成唯识论》解释此颂曰：「从发深固大菩提心，乃至未起顺抉择识，求住唯识真胜义性，齐此皆是资粮位摄。」又谓：「于唯识义虽深信解，而未能了能所取空，多住外门修菩萨行，故于二取所引随眠，犹未有能伏灭功力，令彼不起二取现行。」

颂文中未起识的识字，即未起顺抉择分的识。唯识性指圆成实性——真如。二取，是能取所取。随眠，又名习气，亦即烦恼障和所知障的种子。由于初修唯识行，其抉择的智慧尚未生起，未能伏灭二取随眠，故未能住于唯识实性中也。

二、加行位——现前立少物，谓是唯识性，以有所得故，非实住唯识。

加行位，是唯识修行五位中的第二位，意谓加倍努力以积聚修行功德。修唯识行者，在资粮位中，于十住、十行、十回向三十心终，将入见道，勤修四寻思观、四如实智，而得暖、顶、忍、世第一法四善根，这是为入于见道位的方便加行。

此加行位，迹近见道，故称「顺抉择分」，即随顺真如境界，生起抉择的智慧。原来在资粮位时，修行者偏于修福，而于加行位，是重于修慧。所以在此位修四寻思观、四如实智观，以伏断分别起的和俱生起的现行二障。

此位菩萨，虽较资粮位行者观智殊胜，但因尚未起无漏智，在唯识三性观中，难免错观所变的相分为圆成实性。因此不能住于无相真如的唯识实性中。三十颂于此位称：

「现前立少物，谓是唯识性，以有所得故，非实住唯识。」

《成唯识论》解释此颂曰：「菩萨先于初无数劫，善备福德智慧资粮，顺解脱分既圆满已，为人见道住唯识性，复修加行，伏除二取，谓暖、顶、忍、世第一法。此四总名顺抉择分，顺趣真实抉择分故；近见道故，立加行名，非前资粮无加行义。」

又谓：「菩萨此四位中犹于现前安立少物，谓是唯识真胜义性。以彼空有二相未除，带相观心有所得故，非实安住真唯识理。」

在资粮位中，由于二取随眠未能伏灭，故未能安住于唯识实性。在加行位，以修四观四智故，印可二取皆空，似乎真如境界已现于前，但此时还有一点障碍，就是现前立有少

物，谓此少物即是唯识实性。然唯识实性，非空非有，虽得而无所。因此，以有所得之故，犹未能实住于唯识也。

「四寻思观」，是唯识修行五位中、加行位所修的观法。即是名寻思观、义寻思观、自性寻思观、差别寻思观。名是能诠的名言，义是所诠的义理，自性是名和义的体性，差别是体性上种类的差别。兹再分释如下：

一、名寻思观：名者一切事物的名称，在事物名称上去推求观察，则知所谓名者不过是假名施設，即「谓于相上有所增语」，然名者实之宾，僧肇法师曰：「以名求物，物无当名之实；以物求名，名无得物之功。」我人执名求实，徒生种种烦恼。由此推求名是假立，虚妄不实，此谓名寻思观。

二、义寻思观：义者，依名而诠诸法之体相，如山河大地，人牛马羊，十二处、十八界等，这些色心诸法，皆是因缘和合、一时假有，亦即是唯识所变，虚幻不实，由此推求寻思，谓之义寻思观。

三、自性寻思观：自性者，诸法各自之体性。有为色心诸法，皆是仗因托缘，唯识所现，离识非有。由是寻思，悟知诸法名义，自性皆空，谓自性寻思观。

四、差别寻思观：差别者，名与义上的差别相。名之差别，如一言多言；相之差别，如长短方圆，善恶美丑，一一法上，各有差别，而此差别，皆假有实无。由此寻思，悟知诸法名、义、自性云者，只是假有实空，曰差别寻思观。于加行位加，继四寻思观后的观行，是四如实智。即以前之四寻思观所推求的假。有实无为因，再加以印可决定的观法。由此可知，「所取」的名、义、自性、差别等，固然是离识非有，即是「能取」之识也是了不可得，如此空掉能取所取，即名「四如实智」：

一、名寻思观所引生的如实智。

二、义寻思观所引生的如实智。

三、自性寻思观所引生的如实智。

四、差别寻思观所引生的如实智。

修四寻思观和四如实智观，要历经「四加行位」——暖、顶、忍、世第一法，前二位修四寻思观，观所取空；后二位修四如实智观，观能取、所取俱空。四加行位又名四善根位，是唯识宗修暖、顶、忍、世第一法四种加行的阶位。

此四加行，暖是下品的寻思观，顶是上品的寻思观；忍是下品的如实智观，世第一法是上品的如实智观。这四种观，是由明得、明增、印顺、无间等四种定而发出的。兹分述如下：

一、暖位：《成唯识论》曰：「依明得定，发下寻思，观无所取，立为暖位。」明得定中的明，指的是无漏慧。在此位中，始观名、义、自性、分别四法，都是有情心识所变，假名施設，非有自性，离识即不可得，以此伏断所取之境。

二、顶位：《成唯识论》曰：「依明增定，发上寻思，观无所取，立为顶位。」明增，是智慧增长，增长后进一步观察所取境空，修寻思观至此达于绝顶，故称顶位。

三、忍位：《成唯识论》曰：「依印顺定，发下如实智，于无所取决定印持，无能取，亦顺乐忍。」印顺定的印，是印可决定。印顺，是印前顺后，就是印持前面四种寻思智观，观所取名、义、自性、差别四种所取之境，皆空无自体，即能取之心识亦不可得，「所取既无，能取亦空。」印前所取无，印后能取无，称印顺定。

四、世第一位：《成唯识论》曰：「依无间定，发上如实智，印二取空，立世第一法。」在前面忍位中，唯印可能取空；在此世第一位中，印可能取、所取二空，此于异生活国，最为殊胜，曰世第一法。

三、通达位——若时于所缘，智都无所，尔时住唯识，离二取相故。

通达位，是唯识修行五位的第三位，这是菩萨的见道之位，于初地之入心（十地各有入、住、出三心），通达于二空无我之理，此即见道位。

有情无始以来，为无明烦恼覆障，因而颠倒妄想，起惑造业，沉缅苦海。自发心学佛以来，历经多劫修行，犹未能认识唯识真实义性。不过，于世第一法的次刹那，于十地的初地极喜地，至此通达真实识性，入通达位，即是见道位。此位所见之道，即二空真如，亦即是唯识实性。三十颂曰：

「若于时所缘，智都无所得，尔时住唯识，离二取相故。」

《成唯识论》解释此颂曰：「若时菩萨于所缘境，无分别智都无所得，不取种种戏论相故。尔时乃名实住唯识真胜义性，即证真如。智与真如，平等平等，俱离能取所取相故，能取所取俱是分别，有所得心戏论现故。」

在加行位时，所修的四观四智，以犹带相故，未能实住唯识。而在此通达位，不但所取之境空，能取之心空，即能观之智亦空。而实证此二空境界之智，就是无分别智，无分别智是诸智的根本，故又名根本智。依于根本智，先亲证法性，即实住唯识——亲契真如，然后即起有分别的后得智。见道菩萨，即以此二智——根本智与后得智，缘真俗二境。

四、修习位——无得不思议，是出世间智，舍二粗重故，便证得转依。

修习位，是唯识修行五位中的第四位，修行者在见道以后，达到第十地的满心佛果之前，重修习妙境以断余障，即是修习位，亦称修道位。

修行菩萨于见道位，虽然证得无分别智，断除一切心识上的颠倒知见，但微细烦恼尚未断除，还需要修习。故菩萨依此位修十种胜行——即十波罗蜜，断十重障，证十真如，舍二粗重，由此即能证得转依。即转烦恼障证得大涅槃，转所知障证得大菩提。三十颂称此位曰：

「无得不思议，是出世间智，舍二粗重故，使证得转依。」

《成唯识论》解释此颂曰：「菩萨从见道起已，为断除余障证得转依，复数修习无分别智。此、智远离所取能取，故说无得及不思议，远离戏论，说为无得；妙用难测，说不思议，是出世间无分别智，断世间故，名出世间。二取随眠，是世间本，唯此能断，独得出名。或出世名，依二义立，谓体无漏及证真如。此智俱斯二种义故，独名出世。余智不然，即十地中无分别智。」

无分别智，是一种能所两空，「无智、亦无得」的空慧。这种空慧不可思议，是一种出世间的智慧，它能舍灭烦恼障及所知障的种子，以此而证得菩提及涅槃二转依果。

颂文中「舍二粗重故，便证得转依。」粗重二字，仍是种子的异名。「转依」，是「转染成净」。转者转舍，依者依止。转舍去染污的烦恼、所知二障，依止于涅槃、菩提二果。此亦称转识成智——转前五识为成所作智，转第六识为妙观察智，转第七识为平等性智，转第八识为大圆镜智。

阿赖耶识摄持无漏有漏种子，修唯识行，以修持熏习力，舍有漏种子转为清净种子，至见道位，证二空真如。转染成净后的阿赖耶识，即转舍虚妄的识心，变为清净的智心。转依，即「转其所依」，唯对「所依」的看法，《成唯识论》谓有二义：

一、第一师义谓：「依谓所依，即依他起，与染净法为所依故，染谓虚妄遍诈所执，净谓真实圆成实性，转谓二分转舍转得。」据上所说，转依是由虚妄的依他起——即染分的阿赖耶识，转为净分的圆成实。

二、第二师义谓：「转依即是唯识真如，生死涅槃之所依故，愚夫颠倒迷此真如，故无始来受生死苦，圣者离倒悟此真如，便得涅槃毕竟安乐。」据第二义，谓依即是唯识真如，转舍迷妄颠倒的真如，转证悟的真如而得涅槃。

转依，有能转道，所转依，所转舍，所转得四种意义。

一、能转道：此即是能转舍二障、转得二果的智（能转道的道、即是智。），此有二类：

1 能伏道：即是有漏无漏的加行、根本、后得三智，此智能伏二障的种子势力而使其不生现行。

2 能断道：即是无漏的根本、后得二智，此智能断除二障的种子。

二、所转依：即是能转之智，转舍染法，转得净法而成为所依，此亦有二类：

1 持种依：即是第八识，此识能任持染净诸法种子，故为所依，而使其转舍转得。

2 迷悟依：即是真如，若迷真如则生染法，悟之则生净法；故为迷悟根本之所以，而使其转舍转得。

三、所转舍：即是由能转道所转舍的有漏种子，此亦分为二类：

1 所断舍：断舍的即是烦恼所知二障种子。在无漏的真无间道生时，此类种子乃被断舍。

2 所弃舍：弃舍的即非障的有漏法、及劣无漏法的种子。这些虽不是障法、而不用断舍，但能持的第八识为纯净圆明的时候，即不能任持此类种子，而自行将其舍弃。

四、所转得：即是以能转道，转舍二障之因而转得者，此亦有二类：

1 所显得：显得者即真涅槃，断烦恼而显发者。

2 所生得：生得者即大菩提，断所知障而生起者。

五、究竟位——此即无漏界，不思議善常，安乐解脱身，大牟尼名法。

究竟位，是唯识修行五位中的最后一位。修行菩萨于第十地满心金刚喻定无间道，刹那之间，断尽二障种子，并于解脱道永舍劣无漏、及有漏诸法，以证菩提妙果。此即是圆满究竟位。三十颂曰：

「此即无漏界，不思議善常，安乐解脱身，大牟尼名法。」

究竟位，事实上就是佛位，佛位是诸漏永尽，清净圆明，故称无漏。界是藏的意思，谓此中含藏无边稀有功德，故曰「无漏界」。不思議者，佛之法身，不可执有，不可执无，离诸分别，绝诸戏论，故曰「不思議」。善者微妙之净法，远离生死；常者尽未来际，恒无变易。

以上颂文，其中不思議、善、常、安乐，是二转依果体所具有的殊胜德性，是彰显究竟的无漏法界，兹分论如下：

一、不思議：无漏界、离心缘相，故不可思；离言说相，故不可议。亦即是二转依的果体——涅槃与菩提，甚深微妙，断绝寻思之境，不可以世间一切譬喻言议，故曰不思議。

二、善：纯净法性，离诸烦恼。亦即谓清净法界的真涅槃，离生灭之法；四智心品的大菩提，妙用无方，而二转依俱有顺益之相，与不善反，故成为善。

三、常：二转依的果体，永不变灭，无有尽期。亦即是真涅槃无生无灭，性不变易；大菩提常住真如，为所依故，故成为常。

四、安乐：清净法界，没有逼恼，亦能使所化有情安乐，故成其安乐。颂文「解脱身，大牟尼名法」者，解脱身是解脱烦恼障的缠缚而得到的果身。大牟尼、择为寂默。佛果的二障断除净尽，故名法身。法身是三身的总称，三身即自性身、受用身、变化身。

唯识二十颂讲记

第一讲 绪论——介绍唯识宗和唯识二十颂

唯识二十颂，是大乘唯识宗所依的一部论典。要讲此二十颂，先要介绍这本书的作者、译者、译本，及这本书的中心思想、和内容纲要。同时，还要略述一下此宗的学统。

在我国，唯识宗是大乘八宗之一，为法相宗的异名。法相宗又名普为乘教宗、应理圆实宗、慈恩宗。由决判诸法体性相状故，名为法相宗。由明万法唯识的妙理故，名为唯识宗。由普为发趣一切乘者故，名普为乘教宗。由所谈的义理，均为圆满真实故，名应理圆实宗。由大唐慈恩寺玄奘、窥基二师所弘传故，名慈恩宗。而此宗的学统，是传自印度的瑜伽行学派。

印度的瑜伽行学派，是佛陀灭度后九百年顷——公元四、五世纪间，大乘佛教继中观学派之后兴起的一个学派，此学派在公元六、七世纪间，为印度大乘佛教的主流。而此学派的始创人，为无着与世亲二位菩萨。

无着梵名阿僧伽 Asaga，是印度笈多王朝（公元三二〇——五〇〇年）中期的人，住世年代约在公元三六〇——四六〇年之间。他是北印度健陀罗国富娄沙富城人，出身于婆罗门家庭，父名憍尸迦 KauSika，居国师之位，有子三人，长名无着，次子世亲，幼子狮子觉。无着先在小乘佛教化地部出家，相传他因思惟空义不能得入，曾欲自杀，后得遇宾头罗罗汉为讲小乘空观，他初闻悟入，然犹不能满意，传说兜率天宫的弥勒菩萨，降临中印度阿瑜遮那国的瑜遮那讲堂，为无着说五部大论：《瑜伽师地论》、《分别瑜伽论》、《大乘庄严论》、《辩中边论》、《金刚般若论》。唐代遁伦撰着《瑜伽论记》卷一有谓：「慈氏菩萨随无着机，恒于夜分从知足天降于禅省，为说五论之颂……」无着承弥勒之说，集众宣之，由是大乘瑜伽法门传至四方。

无着的著作很多，时有千部论主之称。他所著的《显扬圣教论》，相当于《瑜伽师地论》的节略本；而在《大乘阿毗达磨集论》则建立了法相学，在《摄大乘论》中建立了唯识思想的中心。后来世亲更完成了《摄大乘论释》、《唯识二十颂》及《唯识三十颂》等不朽之作，大成了唯识学的理论。

世亲梵名 Vasabandhu，音译婆薮盘豆，是无着的异母弟，生卒年代约在公元三八〇——四八〇年之间。陈代真谛译《婆薮盘豆法师传》，称他：「于萨婆多部（即说一切有部）出家，博学多闻，遍通经典，师才俊朗无可为俦，戒行清高，难以相匹。」据说世亲为了取舍阿毗达磨一系理论，他曾匿名化装，到有部的学术中心迦湿弥罗国，学习有部教理四年，后来回到富娄沙富城，用经量部教义，批判有部，集众宣说。且随讲随写，着为《阿毗达磨俱舍论》。此论一出，颇有争论，而无能破之者，时人称此论为聪明论。

世亲在北印度宣扬小乘，隐蔽大乘，其兄无着悯之，托以疾病，诱其来见，命弟子于邻室宣读《华严经·十地品》，世亲闻之，方知其兄苦心。他深悔以往弘扬小乘诽谤大乘的错误，要割舌以谢过。无着对他说：「你先前既用舌头诽谤大乘，现在何不用舌头来赞扬大乘呢？」这样世亲乃舍小入大，广造论释，宣扬大乘。世亲约于八十岁的时候，在阿瑜遮那国逝世，时其兄无着逝世已二十余年。他遗留的著作很多，主要者有：《摄大乘论释》、《唯识二十颂》、《唯识三十颂》、《大乘五蕴论》、《百法明门论》等。

唯识二十颂、又名唯识二十论，亦名二十唯识论，全文一卷，是唯识三十颂的姊妹作，而出于三十颂之前。世亲菩萨建立唯识宗，是以《百法明门论》总其宏纲，以《唯识三十论》完成组织。至于《摄大乘论释》，重在成立阿赖耶识；《唯识二十论》，重在破斥邪说，以明唯识无境之理。是故三十论与二十论两部论典，二十论是破而不立，三十论立重于破。所以在「一本十支」之学——以《瑜伽师地论》为本论，对阐释本论的五蕴论、百法论、二十论、三十论等称支论——中，二十论是「摧破邪山支」。而三十论则是高建法幢支」。

唯识宗所依的经论，有「六经十一论」之说。在六经中以《解深密经》为主依，在十一论中以《瑜伽师地论》为主依。而《解深密经》的《分别瑜伽品》中，已建立了「万法唯识」的思想。经云：「世尊！若彼所行影像，即与此心无有异者，云何此心还见此心？善男子，此中无有少法能见少法，然即此心如是生时，即有如是影像显现。」

以上一段经文，如果加以诠释的话，意思是说：一般以为我所认识的境，是离心外

在的。事实上我人所认识、所分别的，都是自己的心识，并不是真有外在的实境。因为外境是我人心识所变现的，所以当心识分别境时，事实上是在分别我人自己的心识。「此中无少法能见少法」，是说心分别境时，似乎是有所取，有所见，这是不了解「万法唯识所现」的人，不知道这仍是分别自心。因此，下一段经文接着说：「善男子，我说识所缘，唯识所现故。」

同时，唯识宗另一部所依的经典《华严经》，其中也申明此义。如晋译《六十卷华严经·十地品》谓：「此菩萨摩訶萨又作是念：三界虚妄，但是一心作，十二缘分，是皆依心。」此在唐译《八十卷华严经·十地品》中译作：「此菩萨摩訶萨复作是念：三界所有，唯是一心，如来于此分别演说十二有支，皆依一心如是而立。」经文的意思是：一切外境，都是由有情的心识所变现，一切外境诸法，只是虚妄的现象，并没有其实体（自性），所以唯有内识，没有外境。即使是有情（依于十二有支的）生死相续，其原因也不是由于外境，而是由内心的贪爱。以上经文，都是建立唯识的理论根据。

基于以上经论所述，唯识思想的要点，是否定可以做为客观外境的实在性，以建立万法唯识所变的理论，其理论基础可以下列三义说明：

一、世间万法，由根身以至器界，皆是「三能变识」之所变现，而第八阿赖耶识储藏的万法种子，实为万法的本源。

二、三能变识变现时，各各识体上变现出相、见二分，见分是能认识的主体，相分是所认识之境的影像，由见相二分的「能分别」与「所分别」，始有宇宙人生的存在。

三、宇宙人生，因相、见二分而显现，而相、见二分又皆为心识所变现，离此心识即无宇宙人生之存在，此所以成其万法唯识之义。

而唯识二十论的宗旨，即在于破斥外境实有的思想，以成其唯识宗义。二十论所破斥的对象，即是执外境实有的实在论者——其中包括着印度六派哲学之一的胜论派，及小乘佛教的萨婆多部（即说一切有部）、经量部、犍子部、正量部、大众部等。这在二十论颂文之后的长行中虽然没有指明，但在唐代窥基大师的《唯识二十论述记》中，却有明白的记载。

唯识二十颂，在我国共有三种译本。最早的译本，是南北朝时代北魏般若流支所译，名《大乘楞伽经唯识论》；其次是陈代真谛三藏所译，名《大乘唯识论》；最后的译本是唐代玄奘三藏所译的《唯识二十论》。同时，这三种译本不但在内容上互有出入，在颂文的数量上也不相同。般若流支的译本，文多颂少，有二十三颂；真谛的译本，文少颂多，有二十四颂；而玄奘所译的，文颂均等，有二十一颂——于正文二十颂之外加一结颂。以上三种译本，均收入大正藏第三十一册。我们现在所使用的，是玄奘三藏的译本。

玄奘大师是我国的四大译经家之一，也是唯识宗的开创人。他俗家姓陈名祿，河南偃师人，隋文帝开皇二十年生。他有兄长捷，早年在洛阳净土寺出家，奘师亦于十三岁时随兄出家。唐高宗武德元年，与兄同入长安，寻赴成都参访。武德五年受具戒重回长安，从法常、僧辩二大德听《摄大乘论》，以诸师所说，各异宗途，圣典亦有隐晦，不知所从，乃欲西行天竺以明之。表请不许，奘师不为屈，乃就番人学书语，唐太宗贞观三年，私发长安，途中历经险阻，历时五年，始抵中天竺，于那烂陀寺，依戒贤论师学《瑜伽师地论》及十支论奥义五年。复从胜军居士学《唯识抉择论》及《庄严经论》等论典二年。

奘师于贞观十九年回国，由天竺携回梵典六百五十余部，归国后广译经论，先后译出七十五部，一千三百余卷，其中关于法相唯识一系的，有《解深密经》、《瑜伽师地论》、《摄大乘论》、《大乘五蕴论》、《百法明门论》、《唯识二十颂》、《成唯识论》等多种。奘师唐高宗麟德元年圆寂，享年六十五岁。奘师之后，唯识之学，由其上座高弟窥基大师绍述之，而建立我国的唯识宗。

唯识二十颂一书，在印度的注释极多，以世亲菩萨的弟子瞿波论师为首，共有十余种注

释本，其中以护法论师所造的《成唯识宝生论》五卷（唐代义净法师译），最为重要。我国注释二十颂的，有窥基大师撰《唯识二十论述记》二卷，新罗圆测撰《唯识二十论疏》二卷等。

奘师译本的文字体裁，是采用似诗非诗的偈颂式，每颂四句，每句五字，共有二十一颂，每颂之后有长行加以解释（其实这种解释，现代人很难看得懂。）二十正颂之后的一颂是结叹语，用以结束全文，所以实际上仍算是二十颂。此二十颂和三十颂一样，也是世亲菩萨假借外人质疑问难，用一问一答的颂文，来解释「唯识无境」的道理，以破斥执着外境实有的小乘外道。

外人所提的质疑问难，计有七点：

一、四事不成难：这是胜论派、大众部、犍子部、正量部、萨婆多部、经量部、顺正理师等的主张，他们以四事为例，而难唯识之理不能成立。他们的意思是：如果只有内识，没有外境，则对外境的认识，有一定的处所、时间，应不能成立；能缘之心具有普遍性也不能成立；世间的事物各具有其作用这一点也不能成立。

二、外人现量难：这是萨婆多部、经量部、大众部等的主张，他们认为诸法的有无，应以现量最为殊胜，如果没有外境，如何有现量的认识呢。

三、梦境不同难：这也是小乘外道的问难：梦中的境界，我人知其是唯心所变的幻境；但醒时所见的现境，又执着其为实有，其故何在呢？

四、二识决定难：外人问：如果唯有内识，无有外境，则在心识之外自然也没有他人与圣教。果然如此，则因亲近善友恶友而闻正邪之法，岂不是不能成立？

五、梦境业果不同难：唯识家以梦喻现境，但醒时造善恶业有苦乐果，梦中的善恶业何以独无果报呢？

六、杀业不成难：杀羊之时，若无羊等外境，则不能杀生，或杀生之罪是否成立？

七、他心智难：他心智，即具有知道他人心的智慧。若有他心智，则证明他心之存在，如此则唯识无境之义就不能成立。

以上七难，都是对「万法唯识，识外无境」之说提出质疑，说明心外实境的存在。世亲针对以上七个难题，一一予以破释，以成其心外无法的唯识思想。

二十首颂文，如果予以科分的话，可以十二科来讲解，此十二科为：

一、第一颂：设难生起。

二、第二、三颂：唯识家举出梦等譬喻，证明「四义得成」，以成唯识义。

三、第四、五、六颂：唯识家否定狱卒的实有性以成唯识义。

四、第七、八颂：解释外人引圣教不成以成唯识义。

五、第九颂：略示二无我义。

六、第十至第十四颂：以一、多破外境实有以成唯识义。

七、第十五颂及第十六之上半颂：破妄执现量以成唯识义。

八、第十六颂下半颂：示在梦不觉以成唯识义。

九、第十七颂上半颂：明二识转决定以成唯识义。

十、第十七颂下半颂：显示睡眠时心坏以成唯识义。

十一、第十八、十九颂：引意罚为重以成唯识义。

十二、第二十颂：释他心智不如实以成唯识义

本文自第二讲起，即依照此十二科分之顺序诠释。

第二讲 诠释第一至第三项

一、第一颂——设难生起

论文：安立大乘三界唯识，以契经说三界唯心，心意识了名之差别，此中说心意兼心所，唯遮外境不遣相应，内识生时似外境现，如有眩翳见发蝇等，此中都无少分实义。即于此义有设难言。

第一颂：外人提出「若有心无境、四事皆不成」的质疑。

颂文：若识无实境，则处时决定，相续不决定，作用不应成。

论曰：此说何义，若离识实有色等外法，色等识生不缘色等，何因此识有处得生非一切处。何故此处有时识起非一切时，同一处时有多相续，何不决定随一识生，如眩翳人见发蝇等，非无眩翳有此识生，复有何因诸眩翳者所见发等无发等用，梦中所得饮食刀杖毒药衣等无饮等用，寻香城等无城等用，余发等物其用非无。若实同无色等外人境，唯有内识，似外境生，定处定时不定相续有作用物皆不应成，非皆不成。

诠释：

本文的绪论中说过，二十颂有三种译本，即北魏般若流支译本，陈真谛译本，唐玄奘译本——即我们现在所用的译本。三种译本中，魏译本有二十三颂，陈译本有二十四颂，唐译本只二十一颂——即正文二十颂，最后还有一首「结颂」。在第一颂之前，魏译本及陈译本各有一「标宗」颂。魏译本的标宗颂是：「唯识无境界，以无尘妄见，若人目有翳，见毛月等事。」而陈译本的标宗颂为：「实无有外尘，似尘识生故，犹如翳眼人，见毛二月等。」而我们现在所用的唐译本，玄奘大师则将标宗颂化为长行，即颂前长行中「内识生时，似外境现，如有眩翳见发蝇等，此中都无少分实义。」

唯识家即根据颂前长行之义，假设外人质疑，以问答方式，说明唯识无境的妙理。我们现在以通俗的语言文字，来诠释这深奥难读的二十首颂文。先释第一颂。

唯识宗的基本理论，就是「万法唯识，识外无境」。换句话说，内在的虚妄分别的心识是有，外在的似义显现的境界是无。我人所缘的外境，就像是眼睛有了翳病的人，看见眼前有毛、有两个月亮，其实都是一种幻相。但在外人看来，外境的山河大地，房舍器物，明明是真实的存在，怎能说是幻相呢？因此就有人提出质疑——问难，质问唯识家说：假定照你们唯识家所说，世间一切现象都是心识所变现，没有实在的外境。如果唯有内识，没有外境，那么有四种情况，你们的理论不能够成立：

- 一、外境处所决定这一点不能成立。
- 二、外境时间决定这一点不能成立。
- 三、相续不决定这一点不能成立。
- 四、事物作用这一点不能成立。

主张外境实有者，为什么提以上四个问题？因为照唯识家说，外境是心识所变现，没有其客观的实在性。外人以为：如果外境是心识所变现，以上所说的四种情况就不能成立。何以不能成立，兹再一一说明如下：

一、如果外境是心识所变现，外境处所决定（即有一定的处所）这一点不能成立。因为我人所见的外境，都有一定的处所，例如要看阿里山，一定要到嘉义；要看峨眉山，一定要到四川。如果外境不是实有，一切都是心识所变现，那么有心识的地方就应该有其境现，我们要看阿里山，阿里山即可现在眼前；我们要看峨眉山，峨眉山即可现在眼前。可是事实并不可能，看阿里山必须要到嘉义，看峨眉山必须要到四川。既然外境有一定处所，唯识所变义就不能成立。反过来说，外境如果是心识所变现，则处所决定就不能成立。

二、如果外境是心识变现，外境时间决定（即有一定的时间）这一点不能成立。我们所

见的外境，不但有一定的处所，同时也有一定的时间。例如要看雪、要看梅花，一定要在冬天；要看莲花、要听蛙鸣，一定要在夏天。如果外境非实有，一切都是心识所变现，那么夏天想看雪景和梅花，雪景和梅花就可以现眼前；冬天想看莲花、听蛙鸣，莲花就可以现在眼前，蛙鸣之声可以为我们听到。可是事实并不如此，看梅花和雪景仍然要在冬天，看莲花、听蛙鸣仍然要在夏天。既然外境有一定的时间，唯识所变义就不能成立；反过来说，外境如果是心识所变现，则时间决定义就不能成立。

三、如果外境是心识变现，相续不决定这一点不能成立。相续，是众生的异名，在此处作为人的代名词。人何以称相续，取其轮回生死，相续不断的意思。

「相续不决定」，是说外境既是一个人的心识所变现，应该由他一人所见，不应该众人共见。所以外人第三点质疑的意思是：照你们唯识家说，外境是心识所变现，如果许多人同在一个地方，由于这许多人的业报各不相同，照理说应该是各人的心识，变现出各人所见的外境，可是事实上许多人在同一场所，所见的外境都是一样。这样看来，许多人共见同一的外境，证明外境实有，这样唯识所变义就不能成立；反过来说，如果万法是唯识所变，有识无境的话，则外境由许多人决定，不能由一个人决定（即「相续不决定」一句颂文），这一点就不能成立。

四、如果外境是心识变现，事物有作用这一点不能成立。世间万物，各有其作用，如土木砖石用以建屋，米麦粮食用以果腹，如果照你们唯识家所说，外境是心识变现，皆非实有，你们为什么不以土木砖石来充饥，不以米麦粮食来建屋呢？可是事实上米麦粮食不能建屋，土木砖石也不能充饥。既然万物各有其作用，便是实有的东西，唯识所变义就不能成立；反过来说，外境如果是唯识所变，则万物作用义就不能成立。

外人以上四点质疑，唯识家如果不能善予解答，不但失去其唯识家的立场，同时唯识之理也不能成立。而唯识家如何回答呢？他向却以四两拨千斤的方法，用下一颂四句颂文，来解答问难者的质疑。二、第二、三颂——唯识家举出梦等譬喻，证明四义得成，以成唯识义

第二颂：举梦等四喻，证明四义得成

颂文：处时定如梦，身不定如鬼，同见脓河等，如梦损有用。

论曰：如梦意说如梦所见，谓如梦中虽无实境，而或有处见有村园男女等物非一切处，即于是处或时见有彼村园等非一切时，由此虽无离识实境，而处时定非不得成，说如鬼言，显如饿鬼，河中脓满故名脓河，如说酥瓶其中酥满，谓如饿鬼同业异熟，多身共集皆见脓河，非于此中定唯一见，等言显示或见粪等，及见有情执持刀杖遮捍守护不令得食，由此虽无离识实境，而多相续不定义成，又如梦中境虽无实而有损失精血等用，由此虽无离识实境，而有虚妄作用义成，如是且依别譬喻，显处定等四义得成。

诠释：

第一颂，是外人提出四点质疑——问难，以如果外境是心识变现，则有四事不能成立。这一颂，是唯识家对外人的解答，举出种种譬喻，证明唯识之理正确无谬。于此亦分四点诠释：

一、处时定如梦：这一句颂文，是解答外人质问：我人所见的外境，有一定的处所、时间，如果外境是心识所变现，则外境有一定的处所、一定的时间就不能够成立。唯识家解答说：我人所见的外境虽然有一定的处所、时间；但人在梦中时，梦中境界不是也有处所、时间吗？譬如我们梦中所见，有城市、有乡村，有房屋、有山林；我们在梦中也有白天、有夜间，有早上、有傍晚。梦中的处所、时间等境界，是心识所变现，以此例彼，白天的境界又何尝不是心识所变现？假使你一定执著于白天的境界是离开识而实有，那你就得承认梦中境界亦是实有；如果你以为梦中境界是心识变现，那就得承认白天境界也是心识变现，因为这二者是相等的啊！

二、身不定如鬼，同见脓河等：这两句颂文，是解答外人「相续不决定」不能成立的问题。

难。外人质问意思是若外境是心识变现，没有实有的外境，则每一个众生的业力不同，应该各自决定其境界，不应该大家同见一样境界。唯识家解答说：事实上正是如此，众生种类甚多，生在同一趣的众生，由于业力（共业）相同，可以见同一境界；不同一趣的众生，所见的境界就不一样。如同为一河之水，人见之为河水，天人见之为庄严地，鱼类见之为其宅窟，饿鬼见之为脓血之河，以其业报不同，所见亦不同。如饿鬼所见的脓河，这在人看来只是河水，可是在饿鬼眼中所见到的，因为他们共业异熟的障碍力，所以看到的是脓血之河。这不是一个饿鬼的所见，而是饿鬼道共同的所见。颂文「同见脓河等」的等字，是包括著共同见到火焰、粪尿，及见暴恶有情执持刀杖遮捍守护不令得食。所以脓血之河境虽无实，或者说根本是虚幻之境，而「相续」（指鬼道个别有情）仍旧是同类同见。

三、如梦损有用：这一句颂文，是解答前颂第四句「作用不应成」的问难。外人质疑：世间万物各有其作用，如衣以御寒，食以充饥，如果万法都是心识所变现，则万物的作用这一点就不能成立。你刚才说白天也和梦境一样，可是梦中境界是不生作用的。如梦中饮酒不醉，梦中吃饭不饱；而白天却是饮酒会醉，吃饭能饱，你怎可拿梦境和白天相比呢？唯识家解答说，梦中境界虽然是心识所变现的幻境，但有时也有其作用，如男女梦淫时，却也能使男女流失精液，损害身体的作用。由此可见，梦境虽非实有，但也有其作用。梦中的境界是唯识所幻现，有其作用，以彼例此，吾人目前所见的境界，又何尝不是唯识所现呢？

其实在我人生活中，有许多无有外境，但由心识的想象力（独头意识的妄想分别），也会发生作用。如晋时有人，饮酒时发觉杯中有小蛇误吞腹中，因此而生病，后来知道是壁上的弓影映入杯中，他的病也就不药而愈了，这就是「杯弓蛇影」的故事。此外如「望梅止渴」、「谈虎色变」等故事，都是心识想象力发生的作用。

第三颂：再举地狱为喻，总答以上四难。

颂文：一切如地狱，同见狱卒等，能为逼害事，故四义皆成。

论曰：应知此中一地狱喻，显处定等一切皆成，如地狱言，显在地狱受逼害苦诸有情类。谓地狱中虽无真实，有情数摄狱卒等事，而彼有情同业异熟增上力故，同处同时众多相续，皆共见有狱卒狗乌铁山物等来至其所为逼害事，由此虽无离识实境，而处定等四义皆成，何缘不许狱卒等类是实有情，不应理故，且此不应那落迦摄，不受如彼所受苦故，互相逼害应不可立彼那落迦，此狱卒等形量力既等，应自不能忍受铁地炎热猛焰恒烧然苦，云何于彼能逼害他，非那落迦不应生彼，如何天上现有傍生，地狱亦然，有傍生鬼为狱卒等，此救不然。

诠释：

以上第一颂，是外人提出的四点质疑；第二颂是对四点质疑的解答。此第三颂，是于解答之后的补充意见，来总结质疑者的四个问题。第二颂中已以梦境和鬼道为喻，证明世间一切外境虚假不实；此处再以地狱作譬喻，来证明一切外境是心识变现的幻境，不是客观的实在。

颂文首句「一切如地狱」，「一切」二字是总指外人所质问的四个问题，「如地狱」三字，是举出地狱的譬喻，以地狱有情所见的种种境界，证明我们现在所见的一切境界，都是虚假不实的幻境。地狱，是六道或五趣之一。

颂文第二句「同见狱卒等」，总括「处时定如梦，身不定如鬼，同见脓河等」三个问题。这是说一切有情，以业力牵引，堕入地狱。在地狱中「同见狱卒等」，等字包括牛头马面的狱卒，铁狗、铁鸟、刀山、剑树、镬汤、炉炭等种种刑具。这一切境界，为地狱一切有情所共见。「能为逼害事」，地狱中的狱卒，逼害地狱有情，同受断头、剖腹、火灼、水煮之苦，地狱有情受刑时，感觉体肤糜烂，痛苦无比。这一切虽然都是地狱众生共业所感、唯识所现的幻境，但在受诸剧苦时，一切逼真，宛然非假。并且这一切境界，都有其一定的处所及一定的时间。以彼例此，我人现实所见的境界，也是唯识所现，何尝不是实有呢？

原来地狱中狱卒——牛头、马面、铁狗、铁鸟等，逼害地狱有情的境界，都是地狱有情的恶业所感，并不是真正有狱卒刑具等逼害地狱有情。因为地狱中众多有情所见狱卒等的逼害，是他们所造恶业所共变的幻境，并不是真实的。所以唯识家以地狱为喻，来证明我们人间所见的境界，也是人类的共业所感，唯识所变的。

以上三句颂文：「一切如地狱，同见狱卒等，能为逼事。」总答首颂外境处所决定，外境时间决定，相续不决定，万物各有作用四个问题，证明有识无境的唯识之理，皆能够成立，所以说：「故四义皆成」。

狱卒是否真实的情，这在印度各学派见解不一，例如大众部及正量部的学者，就不以狱卒为假有。于是外人针对此点，提出反驳，以狱卒亦为地狱有情。唯识家再予以破解，说明不承义地狱里的狱卒是真的情，有四点理由：一者，这狱卒并非地狱道所摄，因为它们不和堕地狱的罪犯同样受苦，既不受地狱之苦，怎能说它是属于地狱呢？二者，狱卒在地狱中只逼害地狱罪犯，而不互相逼害，怎能说这些狱卒是真有情，为地狱道摄；三者，如果狱卒和罪犯同为地狱道所摄，则形量不会有大小悬殊，力量也不应有强弱不同，地狱罪犯便不应非常恐怖畏惧狱卒；四者，地狱是受苦之处，罪犯所不能忍受如热铁地等猛烈燃烧的苦楚，狱卒如何能忍受呢？唯训家破解后，问难者又提出他的意见：地狱里的狱卒，不妨说它不是地狱道所摄，但并不妨碍它是真有情，它也许是傍生道、鬼道有情，到地狱中去执行刑罚，例如不是天趣所摄的傍生，不是也可以生在天上吗？

唯识家再以下列第四颂，来破解问难的此说。

第三讲 诠释第四至第八颂

三、第四、五、六颂——唯识家否定狱卒的实有性以成唯识义

第四颂：以天道傍生作对照，证明狱卒是识所变现

颂文：如天上傍生，地狱中不尔，所执傍生鬼，不受彼苦故。

论曰：诸有傍生生天上者，必有能感彼器乐业生，彼定受器所生乐。非狱卒等受地狱中器所生苦，故不应许傍生鬼趣生那落迦。若尔应许彼那落迦业增上力生异大种，起胜形显量力差别，于彼施設狱卒等名，为生彼怖，变现种种动手足等差别作用。如羝羊山乍离乍合，刚铁林刺，或低或昂。非事全无，然不应理。

诠释：

这一首颂文，在北魏般若流支的译本中，译作「畜生生天中，地狱不如是，似在于天上，不受畜生苦。」同样是破解问难者说天上也有傍生质疑。据唐窥基大师《成唯识论述记》中说，这一首颂，是破当时的大众、正量、及犍子等部的。

颂文的第二、第三两颂，已经解答了外人质问的四个问题。但外人仍不心服，提出反驳的意见：如果地狱中的狱卒——如牛头、马面、铁狗、铁鸟等，都是唯识所现的幻有，那么天上也有龙、金翅鸟、蟒神、孔雀、凤凰等傍生有情，天上的傍生有情既然是真实的，地狱中的狱卒，为何不许是傍生趣有情到地狱中执行刑罚，为什么一定说牠们是心识变现的假有呢？

——据佛经上说，欲界的下二层天——四天王天和忉利天，有傍生的存在。这种傍生非天趣所摄，而福报和天人相似，而在天上享受天趣之乐。按，傍生又作旁生，亦作畜生，是六道中的三恶道之一，指鸟兽虫鱼等一切动物而言。

唯识家针对外人此一问题，提出答复说：天上的傍生——龙、蟒、孔雀、凤凰等，与地狱中的牛头、马面、铁狗、铁鸟等是不相同的。天上的傍生，是由各自所造的善业，以

其善业的因缘，生在欲界天的天道，感受天道的乐果，所以牠们是虽不为天趣所摄，却是傍生趣的真有情；而地狱中的狱卒——牛头、马面、铁狗、铁鸟等，牠们不是真有情，牠们是地狱中受恶业果报的罪苦众生、心识上所变现的假鬼假畜，这怎能与天上真有情的傍生相比呢？

何以证明地狱中的狱卒狗鸟等是假鬼假畜呢？因为牠们在地狱中，大火炙之而不热，刀锯临之而不痛，牠们是唯识所现的幻象，虽在地狱，而不受地狱之苦，以此证明牠们是假鬼假畜。所以颂文说：「地狱中不尔，所执傍生鬼，不受彼苦故。」牠们与天道傍生不同的是：天道傍生（龙、蟒、孔雀、凤凰等）是「受」——受天道的乐果；地狱中的傍生（牛、马、狗、鸟等）是「不受」——不受地狱之苦。

——或有问曰：天上傍生，既然是由各自所造的善业，以善业因缘生于天上，但傍生道是三恶道之一，牠们既然造了善业，何以又生于恶道？其实这也有其因果的关系，这一类傍生，前生或多生前曾得人身，曾行十善，此生以善业成熟，得生天上，但以根性愚痴，所以堕入傍生道（为傍生道所摄）。事实上，因因果报，幽微难知，唯有佛的智慧，始明究竟，我辈所说，都是臆测之词也。

狱卒是否为真有情，这在部派佛教时代的学派间，有着不同的看法。唯识家以上一颂四句颂文，否定狱卒为傍生有情，问难者又提出转救的意见：你们不承认傍生、鬼趣有情可以到地狱执行罚，那么，这些狱卒应该是堕地狱者罪犯，由于牠们的罪业深重，以其「业增上力」的因缘，感生了非自身所摄的「别异」（别异，意谓非堕地狱者自身所摄、别一类的四大种。）离心别有的大种（地、水、火、风四大种），在这离心别有的四大种法上，又生出了或粗或细的形色，成为狱卒的形态。这种具有特殊变化的四大种法，又为了使堕地狱者生起恐怖的心理，「变现种种动手足等差别作用」，令罪人受诸痛苦。

以上这种意见，据说是说一切有部——即萨婆多部的意见。

第五颂：破有部说业力生及外大种生不应理

颂文：若许由业力，有异大种生，起如是转变，于识何不许。

论曰：何缘不许识由业力如是转变而执大种。

此第五颂，在北魏般若流支的译本中，译作：「若依众生业，四大如是变，何故不依业心如是转变。」比较起来，魏译本意义似乎明显一点。这一颂，这是对问难者提出「别异」之说的破解，否定地狱中的狱卒为真有情，以成其唯识义。

颂文的前三句「若许由业力，有异大种生，起如是转变。」是唯识家听了外人的意见后，即又破斥道：你们说狱卒是由堕地狱者业力所生，这一点我不否认。但你们不承认是由心识变现，我不能同意。若许堕地狱者是由其业力，便有别异大种法的生起，又在这别异大种法上，生起如是的、作为狱卒等活动的种种转变，由业风所吹，「变现种种动手足等差别作用」，令地狱罪犯受诸痛苦。那么，这和自己心识变现出假鬼假畜又有何差别？既然允许「业增上力」感生离心别有的「异大种」的转变，又「于识何不许」其变现？为什么只许说业变，而不许说识变呢？

以上四句颂文，就是破解萨婆多师提出的，以「业增上力」感生「别异大种」，再转变出狱卒的形相及活动的一段话。

问难者见自己的意见又为唯识家所破，乃再提出经量部学者的主张来作为转救：地狱中的狱卒，我们也不以牠们是真有情，我们以为这是地狱罪犯过去造作的恶业，由造业时熏习种子藏在识里面，等到堕入地狱受苦果时，先前熏习的业种子，此时以「业增上力」发生作用，感生了离心别有的「异大种」法，由这别异的四大种上，转变出狱卒的形态、刑罚等种种差别。

外人提出经量部的意见作为转救，唯识家乃再以下一颂来破解经量部。

第六颂：破经量部所执熏习余处生果

颂文：业熏习余处，执余处有果，所熏识有果，不许有何因。

论曰：执那落迦由自业力生差别大种起形等转变，彼业熏习理应许在识相续中不在余处，有熏习识汝便不许有果转变，无熏习处翻执有果，此有何因，有教为因，谓若唯识似色等现无别色等，佛不应说有色等处，此教非因有别意故。

诠释：

上一颂说到为何只许说业变，而不许说识变呢。话说到这里，外人又提出经量部的主张作为转救，他们说：地狱里的狱卒，我们也不承认牠们是真有情，而是由地狱罪犯造作恶业时，熏成了业种子，这种业力种子相续不断的潜流下去，到种子成熟的时候，就招感狱卒出现的果报。

能为生因性而生果的种子，诚然是业力熏习而成的，这也是唯识学上的基本理论。但在唯识学上，是以遍通三界的第八阿赖耶识为「受熏处」，因为阿赖耶识摄持万法种子，受熏的种子储藏于阿赖耶识中，到了种子成熟，因缘具足，而生起受报的现行。而经量部诸师，对受熏处则有不同意见。因为小乘佛教只说前六识，不知七、八识（亦不承认有七、八识），所以在经量部中有一派，以为六根——特别是前五色根为受熏处（因为欲界有情，第六识的活动有间断，而五色根有安定性。）；又有一派以前后识同类受熏——以后念识为前念识的同类，其类相同，后念识可以受前念识之熏（这是约无色界有情而说的，因为无色界有情无色身，所以业力熏习，只有熏习在识类中）。

问难者既然提出业力熏习种子的问题，于是唯识家就以第五颂颂文，来破斥经量部的意见。颂文的意思是：你们说堕地狱者先前所造的业，熏习了种子。照道理说，种子应该摄持于识处，生果亦应该由持有业因种子的识处才对。而你们说的受熏处，却是你们所执的「余处」——五色根或前后念。你们所执的「余处」，根本不能受熏。所以颂文前两句称：「业熏习余处，执余处有果。」但是，「所熏识（此处指第八识）有果，不许有何因。」——你们执「余处」有果，为什么不许（不承认）「所熏识有果」呢？

四、第七、八颂——解释外人引圣教不成以成唯识义

第七颂：答外人引证佛说为证不能成立

颂文：依彼所化生，世尊密意趣，说有色等处，如化生有情。

论曰：如佛说有化生有情，彼但依心相续不断能往后世密意趣说，不说实有化持有情。

说无有情我但有法因故，说色等处契经亦尔，依所化生宜受彼教，密意趣说非别害有，依何密意说色等十。

诠释：

这一颂，仍是解答外人的质疑之词。上一颂中，唯识家对问难者说：「所熏识有果，不许有何因？」问难者就说：我这样说，也是依于佛教经典而说的。佛在经典常说十有色处（就是眼、耳、鼻、舌、身内五根处；和色、声、香、味、触外五境处。）佛既然说十有色处，你们唯识家为什么说唯有内在的心识，没有实在的外境（即色、声、香、味、触等五境非实有）呢？如果唯有内识，没有外境，佛就不该说十有色处；佛既说有十有色处，你们唯识家就不该说唯有内识，没有外境。不然，你们就犯了「圣教相违过」。

唯识家怎么回答呢？唯识家说：佛在经中确曾说内外处（内者眼、耳、鼻、舌、身、意六根，外者色、声、香、味、触、法六境，此即十二处）的教法，佛陀说此十二处教，不是为成立外境实有而说的，那是另有其「密意趣」。目的是在破除凡夫执有「实我」的执着，才有「十有色处」。事实上，这只是佛的密意——以善巧方便的意趣而说的，并不是说心识之外一定有实境的色法。并且，佛陀的密意，是「先立后破」——先说「十有色处」，继而分析诸法缘生无性，实同幻化，使听者以此悟入我法二空之理。

以上就是对本颂前三句颂文的注释。由于颂文过于简略，常使我们有会错意的地方。如前三句「依彼所化生，世尊密意趣，说有色等处」的颂文，如果化为长行，意思应该是：

世尊以善巧方便，对「依彼所」应该接受内外处教「化」、而悟入有情无我的众「生」，而「密意趣」的「说有色等」内外处最后并举出例子说：「如化生有情」。

化生、是胎、卵、湿、化四生之一，化生有情种类非一，此处所说的不是西方极乐世界的莲花化生，也不是天道或地狱道的化生，而是「四有」中的「中有」化生有情。四有的「有」，是存在的意思，现实存在的生命体称「本有」，报尽命终，死亡的时候称「死有」（死亡只是一期生命告终，仍要转生受报，故仍称有。），死亡之后，未受生之前称「中有」，正受生时称「生有」。死后生前的中有，又称「中阴身」，这也是方便说的。因为有一些凡夫外道，听了佛说「无我」的道理，就以为人死如灯灭，死后一无所有，这又成为「断灭论」了。世尊以此密意——方便而说「中有」。

世尊虽说中有化生有情，是生死之间的联系者，但并不表示中有化生有情是实有，这只是就第八阿赖耶识相续不断义上而假名安立的，当然这也是假有，不是实有。关于这一点，唯识家的见解是如此，经量部也同有此种看法（其它部派另有不同看法的），所以唯识家特举出此「化生有情」，中有化生为例子，以证明世尊虽说内外十二处的教法，亦像此化生有情一样，是世尊「密意趣」而说的。

至此，问难者又提出质问的意见：你们说世尊的十二处教，是依「密意趣」而说的。但是世尊的「密意趣」究竟是什么呢？唯识家乃又举颂以回答对方的质疑。

第八颂：显佛说色等十处的意趣所在

颂文：识从自种生，似境相而转，为成内外处，佛说彼为十。

论曰：此说何义？似色现识从自种子缘合转变差别而生。佛依彼种及所现色，如次说为眼处色处。如是乃至似触现识从自种子缘合转变差别而生。佛依彼种及所现触，如次说为身处触处。依斯密意说色等十。此密意说有何胜利？

诠释：

这一颂的颂文，在陈真谛译本中，译作「识自种子生，显现起似尘，具成内、外入，故佛说此二。」内、外入，即内、外二种处，内外二处仍然是十色处，故唐译本称：「佛说彼为十」。

世尊依心识相续不断义，故密意说化生有情。今说色等十处，世尊的意趣何在呢？所以唯识家在此一颂中，显示世尊的密意所在。

「识从自种生」一句，是说明心识生起之所依。世尊所说的色等十处——五根、五境，前者为五识之所依，后者为五识之所缘。前五识的生起，一定要有所依及其所缘，否则、若有根无境，识不得生。而小乘论师，特别是经量师，认为五根、五境是独立的，实有的（如以五根可以受熏处）。但唯识家不承认此说，在唯识学上，认为五根五境，都是心识之所变现，离开了能变的识，也就没有根境的存在了。

所以「识从自种生」句，显示识的生起所依；「似境相而转」，说明识的自变自缘。前五识的生起，不但要有其自种，同时要内依于五根，外缘于五境，因缘俱足，识始得生，世尊「依斯密意」，立内五处及外五处，「说色等十」，此即颂文第三四句：「为成内外处，佛说彼为十。」

颂文第二句：「似境相而转」，「似境相」三字，是显示其似有非有，不是实有，以此「似」字，否定了「境相」的客观存在性。

唯识家以上颂解答问难者质疑后，问难者又提出问题：像你所说世尊依「密意趣」而说十二处教，这十二处教对众生又有什么利益呢？唯识家乃再用以下的颂文，解答外人的质问。

第四讲 诠释第九至第十四颂

五、第九颂——略示二无我义

第九颂：解释佛说十二处的利益

颂文：依此教能入，数取趣无我，所执法无我，复依余教入。

论曰：依此所说十二处教受化者，能入数取趣无我。谓若了知，从六二法，有六识转。都无见者乃至知者，应受有情无我教者，便能悟入有情无我。复依此余，说唯识教受化者，能入所执法无我。谓若了知唯识现似色等法起，此中都无色等相法。应受诸法无我教者，便能悟入诸法无我。若知诸法一切种无，入法无我。是则唯识亦毕竟无，何所安立？非知诸法一切种无，乃得名为入法无我。然达愚夫遍计所执自性差别诸法无我，如是乃名入法无我。非诸佛境离言法性亦都无故名法无我。余识所执此唯识性，其体亦无名法无我。不尔余识所执境有，则唯识理应不得成。许诸余识有实境故。由此道理，说立唯识教，普令悟入一切法无我，非一切种拨有性故。复云何知佛依如是密意趣说有色等处。非别实有色等外法为色等识各别境耶。

诠释：

佛以密意，善巧方便说化生有情，是为除去凡夫外道的断见，故非无益；继而又说十二处色等诸法，这对众生有何利益呢？故唯识家以此颂回答：「依此教能入，数取趣无我。」数取趣，梵语补特伽罗，意译为数取趣，意思是众生随业受果，死此生彼，数取诸趣，故译数取趣，也就是有情的异名。

原来我人根据自己见、闻、觉、知的活动，误认为有一个「实我」的存在，此即所谓「人我执」。并且对世间万有诸法执为实有，此即所谓「法我执」。而大乘佛教修行的要点，在转识成智，证得涅槃。要转识成智，须修我法二空观，证得我法二空，始能亲契真如。佛陀为破除众生的「人我执」，方便说有色等十二处。此即第七颂所述，佛的密意是先立后破，先说有十二处，然后再对十二处加以分析，说出十二处色等诸法，是因缘和合的假有，此中并无「我」的成分。此颂的首二句，就是令听者「依此」十二处教，「能」悟「入数取趣无我」之理，这就是说十二处的利益。

人我执已空，但法我执仍然存在。如何能使有情悟入「法无我」呢？那要「复依」此内外处教之「余」的其它「教」法，而去悟入。所谓其它教法，指的是唯识之教。唯识之教立「三自性」，即遍计所执性，依他起性，圆成实性。我人的虚妄分别之心所取的客观境界，我人以为是离心之外实有存在，事实上那只是分别心上所现起的似境影像而已，我人妄执为实有，这就是三性中的遍计所执性。

唯识家所说的诸法无我，目的是在破除众生所执的外境诸法实有，以显示遍计所执之无实自性；但是对仗因托缘生起的依他起法，并不否定其「如幻假有」，不然，如何建立善恶因果业报差别？至于圆成实性，是依他起法的离言法性，是万法的实性，也就是在依他起法上，遣除遍计所执所显的二空真如，这是实有的。

六、第十至第十四颂——以一、多破外境实有以成唯识义

第十颂：破各学派执极微为实有

颂文：以彼境非一，亦非多极微，又非和合等，极微不成故。

论曰：此何所说？谓若实有外色等处，与色等识各别为境。如是外境或应是一，如胜论者执有分色。或应是多，如执实有众多极微各别为境。或应多极微和合及和集，如执实有众多极微，皆共和合和集为境。且彼外境，理应非一，有分色体，异诸分色不可取故。理亦非多，极微各别，不可取故。又理非和合，或和集为境，一实极微理不成故。

诠释：

这一颂，主要在破各派所执的「极微」。什么是极微呢？依照《俱舍论》卷十二所载，色法之极少者为极微，合七极微为一微量，合七微量为一金尘，合七金尘为一水尘，以至于七水尘为一兔毛尘，七兔毛尘为一羊毛尘，七羊毛尘为一牛毛尘……。极微，也就是物质分析至最微细的程度，非肉眼所能见，就称为极微。但分析至非肉眼可见，没有质碍，邻乎太虚，已不能称是色——物质；但它又是从物质分析而来，又不能说是空——空无所有，毕竟它是色的一部分，无以名之，姑名为极微。事实上，这只是概念上的存在，也就是相当于今日科学上的原子、质子、电子、量子，它是代表物质的最小单位。

极微学说，不是佛教所创立，在印度的古老时代，哲学家即以地、水、火、风为构成物质世界的质料。如六派哲学之一的胜论派，即谓：「其、水、火、风是极微性，若劫坏时此等不灭，散在各处，体无生灭，说为常住。」虽然如此，但后世的各学派，对于极微的见解，又各不相同。所以此第十颂的颂文，就是为破各学派执于极微实有而说的。

此颂颂文的言外之意，就是唯识家解释了佛说十二处的密意后，问难者又提出问题：你怎知佛说有色等处，是你上面所说的意趣呢？安知不是说离识之外，别有实色的外境呢？唯识家乃根据对方所问，再予以解答及破斥，现分述如下：

一、破胜论派：胜论派学者认为极微实有、永久不灭，世界坏空时，极微散布虚空中，作为建立新世界的质料。胜论师又主张，极微的集合体称为「有分色」，极微是常，有分色性是无常。世界虽由无量数的极微集合而成，但成立之后，便成为一个单位——「其体是一」，而世界仍是无常，故有成住坏空。唯识家用「以彼境非一」一句话破之。因为极微根本不能成立，如何能集合起来成为一个「大一」呢？

二、破说一切有部：有部是多元的实在论者，有部学者亦义为极微实有——所谓「去体实有，三世实有。」众多极微集合成为「聚色」。聚色是假，而极微是实，因此我人眼识所缘的色境，缘的是一一的极微，而不是集合的假色。——胜论派和有部的理论，可拿众砖砌墙作譬喻。以众多的砖砌成一面墙，胜论学者眼中所见的，是一整面墙（其体是一），而有部学者眼中所见的，是一块一块的砖，因为他们以砖是实，以墙为假，所以缘的不是整面的墙。唯识家对有部的理论不表认同，其理由是：极微等于虚空，无形无相，不是五识所能缘虑。如果能为五识所缘，一定可以再为分割，因此所谓极微，根本不能成立。若说集众多极微、和合而成聚色，则不应理。所以颂文第二句曰：「亦非多极微」。

三、破经量部：经量部学者虽然也承认极微为实有，但又认为极微微细，五识不能缘虑，必须集众多极微和合（和合是泯灭自体的融和起来）成为「粗色」，才是五识所缘的境界。这和有部的理论正好相反，有部不承认「聚色」可缘，五识所缘的是一一的极微；经部则以为极微不可缘，五识所缘的是众多极微和合的「粗色」。如果仍用以砖砌墙为譬喻，有部学者面对墙壁，所缘的是一块一块的砖；而经部学者则以为，墙虽然是砖砌成，但既已成墙，则融和为一，所以五识所缘的是整个的墙，不是一块一块的砖。唯识家所以用颂文的第三句予以破斥曰：「又非和合等」。「又非和合」下面有一个「等」字，是还有下文，即同时还破斥顺正理师的执「和集」为境。

四、破顺正理师：当时还有一个学派，是顺正理师，这是出于说一切有部的一个学派。有部不承认五识可缘「聚色」的假法，但缘一一极微。所以顺正理师不违自宗，也不承认五识可缘假法。但又不同意经量部的五识能缘粗色的理论。那么顺正理师的理论是什么呢？顺正理师承认色法中有极微，极微虽能组合，成为色法，但极微本身是现量境，不是五识所缘；由极微积聚所成的「和集相」（和集是不舍自体的联合起来），是比量境，才是五识所缘的对象色。顺正理师此说，是既不违背自宗（即承认极微为实有），又不触犯经量部，极微非可缘的原则。但以上「和集」之说，唯识家仍以为不能成立，即以「又非和合等」一语破斥之。

何以五识所缘的不是「有分色」，不是「聚色」，不是和合的「粗色」，也不是「和集相」？

因为「极微不成故」——极微不能够成立。极微为什么不能成立，唯识家则以第十一颂予以说明。

第十一颂：说明极微不能成立的理由

颂文：极微与六合，一应成六分，若与六同处，聚应如极微。

论曰：若一极微六方各与一极微合，应成六分，一处无容有余处故，一极微处若有六微，应诸聚色如极微量，展转相望不过量故，则应聚色亦不可见，加湿弥罗国毗婆沙师言，非诸极微有相合义，无方分故离如前失，但诸聚色有相合理有方分故此亦不然。

诠释：

极微是物质分析到不可再分析的最后单元，这邻乎太虚的单元，有没有方分，是否可与六方相合？如果有方分，可与六方相合，那么一个极微仍可分成六分，分后的极微仍可再分下去，如果是这样，则所谓极微者，是但有其名，并无此物，因为它根本不可能存在。故颂文说：「极微与六合，一应成六分。」

——方分，是佛学名词，其实就是体积。凡是物质，以其有质碍性，所以必有体积（即长乘宽乘高的三度空间），且占有空间。有体积，必有上下左右前后六接触面，此即颂文中的「六合」。事实上，古代印度学者分析体积，用的是七分法，即一物分割去六个接触面后，还有中心的一部分，也就是一分为七。所以才合七极微为一微量，合七微量为一金尘。

如果说极微没有方分（即以其邻乎太虚，没有体积而言。），则即使七极微合而为一，合后其量并没有加大，仍然是没有体积。如果是这样，则聚极微集成粗色的理论就不能成立（如果极微是零，聚多少零仍然是零。），粗色仍不能为五识所缘。反之，如果粗色能为五识所缘，则证明极微有方分（体积），极微又可「一应成六分」了。所以颂文的后二句说：「若与六同处，聚应如极微。」

唯识家以上一颂说明极微不能成立的理由，外人又以有部毗婆沙师的理论来转救说：和合的东西要有方分，极微没有方分，不能和合，这一点我们承认。但由极微成为各种「聚色」，聚色是有方分的，可以相合。这时唯识家再以下颂破之。

第十二颂：破有部毗婆沙师的聚色有和合义

颂文：极微既无合，聚有合者谁，或相合不成，不由无方分。

论曰：今应诘彼所说理趣，既异极微无别聚色，极微无合聚合者谁。若转救言：聚色展转亦无合义。则不应言极微无合无方分故。聚有方分亦不许合，故极微无合不由无方分。是故一实极微不成。又许极微合与不合其过且尔，若许极微有分无分俱为大失。

诠释：

唯识家听了问难者转救的意见，反诘问难者说：你们说极微无方分、极微无合，聚色有方分，所以聚色有合。可是，聚色是由何物集合而成的？聚色是不是由众多极微聚合而成的？如果是极微聚合而成，则极微本身就可以合；如果极微无合，从那里来的聚色呢？所以用颂文首二句询问：「极微既无合，聚有合者谁。」

问难者又自相矛盾的转救说：由于极微无合，所以聚色也没有合的意义。唯识家立刻质问对方：你说极微无方分，所以无合，但聚色有方分，也没有合的意义。由此可见能合或不能合，并不是由于有无方分的关系。纵使极微有方分，同样也不能合。

颂文后二句：「或相合不成，不由无方分。」就是指此而说的。

第十三颂：再说极微有无方分的过失

颂文：极微有方分，理不应成一，无应影障无，聚不异无二。

论曰：以一极微六方分异，多分为体，云何成一？若一极微无异方分，日轮纔举光照触时，云何余边得有影现？以无余分光所不及。又执极微无方分者，云何此彼展轮相障，以无余分他所不行，可说此彼展转相碍，既不相碍，应诸极微展转处同，则诸色聚同一极微量，过如前说。云何不许影障属聚不属极微。岂异极微，许有聚色，发影为障。不尔，若尔聚

应无二。谓若聚色不异极微，影障应成不属聚色。安布差别，立为极微，或立为聚，俱非一实。何用思择极微聚为，犹未能遮外色等相，此复何相？谓眼等境，亦是青等实色等性。应共审思，

此眼等境，青等实性，为一为多？设尔何失？二俱有过，多过如前，一亦非理
诠释：

上一颂后两句，说明极微有无方分，皆不应理。这一颂是就上一颂的意义再加以补充：如果说「极微有方分」，有方分就有「六合」——有上下左右前后六个接触面，也就表示可以再自六面分割，如果是这样，则极微就同于聚色，是集合多数更微细的分子而成的，在道理上说就不应是「一」，即颂文所称：「理不应成一」。

如果说极微无方分，也不应理，因为无方分即「无应影障无」——意思是无方分即是无体积，没有体积的东西，在光线照射下就没有影子。因为物质有「质碍性」，光自东来，影自西现，极微没有体积，没有质碍，所以不应该有影。同时，无方分即无障碍（没有体积当然没有质碍）。极微既无方分，不但不应有影子，同时也不应该有障碍。所以后两颂文说：「无应影障无，聚不异无二。」意思是极微既无方分，则由众多极微集合而成「聚色」，当然也不异于极微，也是无影子无障碍。可是事实上「聚色」不但有影，并且有障——如我人穿不过墙壁，同一位置放下一张桌子就不能再放下第二张桌子。可见你们说极微无方分是不应理的。

第十四颂：再说明执外境为一的过失

颂文：一应无次行，俱时至未至，及多有间事，并难见细物。

论曰：若无隔别，所有青等眼所行境，执为一物。应无渐次行大地理，若下一足至一切故。又应俱时，于此于彼，无至未至；一物一时，理不应有得未得故。又一方处，应不得有多象马等有间隙事。若处有一，亦即有余，云何此彼可辩差别？或二如何可于一处，有至不至，中间见空？又亦应无小水虫等，难见细物。彼与粗物同一处所，量应等故。若谓由相此彼差别，即成别物，不由余义；则定应许此差别物，展转分析成多极微。已辩极微非一实物，是则离识、眼等色等，若根若境皆不得成。由此善成唯有识义。诸法由量判定有无，一切量中现

量为胜。若无外境，宁有此觉，我今现证如是境耶？

诠释：

唯识家在上一颂中，破斥极微实有，问难者至此仍不服输，继续争辩道：你们虽然破斥了极微的实有，但仍不能否定外境的实有存在；比如作为眼识所缘的青等色性，仍然是实有的呀。唯识家反诘问难者：你所说的眼等境相青等是实有，那么青等实性，是「一」呢？还是多呢？如果是「多」，过失如上颂所述：如果是「一」那就应该没有「次行」。即颂文首句：「一应无次行」。

——按：「无次行」中的「行」字，可作两种解释，一作「行走」解，意指如果大地是「一」，则举一步就应到一切处。另可作「识行于境」解。此颂在真谛的译本上，首二句是「若一无次行，俱无已未得」，大正藏本论注云「已等于以」，这样颂文的意思就是「若一、无次行」，「俱无以无得」。若自此「得」字推究，以「识行于境」为正解。意思是眼睛看见一事物时，就应该看见一切事物，因为外境是「一」，既然是「一」，那么一切事物应该同时看到，在一切事物上，应该没有（无）「俱时至」或「未至」的情形。也就是在「一」的境界上，至则「俱时至」，不至则俱「未至」。此即本颂次句「俱时至未至」的意义。但在此句颂文前，应加上第一句中的「应无」两个字，也就是「应无」两个字要重读，全句即是「应无俱时至未至」。

颂文第三句：「及多有间事」，颂文后面长行解释谓：「又一方处，应不得有多象马等有间隙事，若处有一亦即有余，云何此彼可辩差别？」长行的意思是说：如果外境是「一」，

则在同一地方有很多象、马、牛、羊等，而象、马、牛、羊之间，应该没有间隙。象、马、牛、羊相融，和合为一；如此象所到的地方，马、牛、羊亦同到达，反之马所到的地方，象、牛、羊亦同到达。如果这样的话，怎么辨别象、马、牛、羊的差别呢？

颂文最后一句：「并难见细物」，细物、指我人目所不见的微小生物，如佛说一钵水中有八万四千虫。如果外境是「一」，那么我们眼睛所不能见的细物，与彼粗物（象、马、牛、羊等）其量相等，也应该为我们肉眼所见。而事实上我们却不能见，因此，你们所执的外境是「一」，是不能成立的。

第五讲 诠释第十五至第十七颂

七、第十五颂及第十六上半颂——破妄执现量以成唯识义

第十五颂：解释外人现量证境的问难

颂文：现觉如梦等，已起现觉时，见及境已无，宁许有现量。

论曰：如梦等时，虽无外境，而亦得有如是现觉，余时现觉，应知亦尔，故彼引此为证不成。又若尔时有此现觉，我今现证如是色等；尔时于境能见已无。要在意识能分别故，时眼等识，必已谢故。刹那论者，有此觉时，色等现境亦皆已灭；如何此时，许有现量。要曾现受意识能忆，是故决定有曾受境，见此境者许为现量。由斯外境实有义成。如是要由先受后忆，证有外境理亦不成。

诠释：

上一讲的第六节，唯识家将外人所执外境实有的理论攻破，甚至于目不能见的「极微」，也反复破解其实有性。或问，极微目不能见，微不足道，何须反复破解？不然，极微是外境一切物质的基础，若极微成立，如何能破得外境实有？以「万法唯识，识外无境」立论，破极微是破外境的根本，所以要彻底破斥其实有性。第十四颂长行解释说：「已辩极微非一实物，是则离识、眼等色等，若根若境皆不得成，由此善成唯有识义。」

虽然如此，但主张外境实有的问难者仍不服输，又提出新问题，即第十四颂论文的未段，意思是说：外境是不是实有，要由量智（即现量、比量、非量的三量）来判定，而在三量之中，以现量（即直觉）最为正确，如果没有外境，又岂能有「我见此物」的现量智？

为了答复此一问题，唯识家以本颂颂文破解。首句颂文：「现觉如梦等」，现觉就是现量的觉知。外人以为用直觉了解现前之境，在现量的直觉下，觉其为有，就应该是实境了。唯识家却说，现觉如梦一样，梦中并没有实有的境界，但却有梦中的现觉。「如梦等」，等字下面包括眩翳者「现觉」的空华、第二月等。由此可见，现觉并不能够证明外境的实有。

不仅如此，即你们所说的现量亦有问题，你们说「我见此物」，以证明外境实有，但是在六识中，只有前五识是没有分别的「现量」，这是根、境初接触一刹那的事。到了你生起「我见此物」之念时，能见的眼识及所见的外境已成过去，已堕入第六识的「比量」了，这时只是第六识就六尘缘影加以追忆、及虚妄分别而已。既然没有现量，何来的外在实境？

因此，颂文的后三句说：「已起现觉时，见及境已无，宁许有现量。」

唯识家否定了外人的「现量」，是同时破斥主张「六识不并起」的正量部，及主张念念灭「刹初论」的萨婆多部。问难者此时又提出转救的意见：纵然如你们唯识家所说，「现觉」不是「现量」，是第六识就六尘缘影的追忆，但就是因为有过去的眼等五识「现觉」的境，现在的意识才能对先所见境生起「忆念」，若先无所见，现在又何有所忆？现在既有所忆，可知过去必有所见。而此能见，即是「现量」。既有现量，所以外境实有仍是可以成立的。

唯识家再以下两句颂文破解：

「如说似境识，从此生忆念。」颂文的意思是：我们内识生时，「似外境现」，作为自己

心识的所缘。因此，我人所见的外境，都是自己心识变现的幻境，而不是实境。如果把颂文化为长行，就是：「(如)前所(说)，虽然没有离识的外境，但内(识)生时，(似)外(境)现。如果后念意识(从此)前境，(生)起了(忆念)」以此来证明外境实有，这种道理是不能成立的。

八、第十六颂下半颂——示在梦不觉以成唯识义

第十六颂：说明梦境未觉不知是梦

颂文：(如说似境识，从此生忆念，)未觉不能知，梦所见非有。

论曰：如未觉位，不知梦境非外实有，觉时乃知，如是世间虚妄分别串习，昏熟如在梦中，诸有所见皆非实有，未得真觉不能自知。若时得彼出世对治无分别智，乃名真觉，此后所得世间净智现在前位。如实了知彼境非实，其义平等。若诸有情，由自相续转变差别，似境识起，不由外境为所缘生，彼诸有情，近善恶友闻正邪法，二识决定，既无友教此云何成。

诠释：

在上一节中，唯识家以「如说似境识，从此生忆念」二句颂文，破解了外人所说的：由于过去五识的现觉，才有现在意识的忆念，以证明外境实有。问难者又翻出了第十五颂「现觉如梦等」的旧帐，说：梦里诚然没有实有的境界，但我们醒过来的时候，立即知道那是梦境。如果我们醒着的时候也和梦中一样，外境不是实有，那么我们为什么不知道呢？

唯识家以两句颂文回答说：「未觉不能知，梦所见非有。」意思是说，在梦中没有觉醒的人，是不能知道身在梦中，所见的外境不是实有。必须到他觉醒之后，才知道适才是在做梦，梦中所见的都是幻境。而我们在醒着的时候，以无明蒙蔽，终日间昏昏昧昧，虚妄分别，和梦中没有差别，怎会知道一切是唯识变现，皆非实有呢？这要等到证得出世圣智——证得大觉位的佛果，以般若智光，照破无明，到那时有如梦中醒来，才知道生死迁流，虚妄执境，全是眼中幻翳，妄见空华，无一非假啊。

唯识家说明有情未到大觉位，不能知道一切时处皆如梦境。问难者又提出两个问题。第一个问题，就是即本颂论文的第二段：「若诸有情，由自相续转变差别。……」的一段文字。意思是说，如果一切都是有情心识变现，「似境生起」，不假外境为其所缘，为什么世间的人，那些亲近到善知识，听闻到正法的人，就生起善心而去为善；那些亲近恶知识，听闻到邪法的人，就生起邪念而去为恶。那么，这决定生起正善之识，和决定生起邪恶之识，如果没有善友恶友之教，此二识是如何生起的呢？

唯识家乃举出「展转增上力，二识成决定。」二句颂文，答复对方所问。

九、第十七颂上半颂——明二识转决定以成唯识义

第十七颂：(上半颂)释增上力仍由识决定义

颂文：展转增上力，二识成决定。

论曰：以诸有情自他相续诸识展转为增上缘，随其所应二识决定，谓余相续识差别故，令余相续差别识生各成决定不由外境。若如梦中境虽无实，而识得起，觉识亦然，何缘梦觉，造善恶行，爱非爱果，当受不同？

诠释：

论文中的「以诸有情自他相续诸识展转为增上缘」一句，此有两种意义：一者，所谓唯识，是「自他相续诸识」，并不是唯我有识，他人无识，而是无量有情，皆有八识。《成唯识论》中有一段话说：「奇哉固执，触处生疑，岂唯识教但说一识。不尔如何，汝应谛听……」以下论文语译为：「如果唯有一识，怎会有十方凡圣，因果差别？……说到识，是总显一切有情，各有八识、六位心所、所变现的相见二分(以此显示色法)，及分位差别(此指不相应行法)，以及由我法二空之理所显的真如(即无为法)。此中的八识心王是识之自相，六位心所是与识相应，十一位色法是心王、心所之所变现，不相应行法是以上三法的分位，

而无为法是以上诸法的实性。因为诸法皆不离识，所以总立识名。……」

由上文可知，说唯识，是说各有各有情所缘的境界，皆由自己之识所变，并不是说唯有自识，而无他识。基于此说，每个有情的活动，对自己、对其他有情，都是彼此互相增上的。

再者，另一种意义，所谓唯识，并不是说自己的识之外全无外境，他人识之所变，对自识来说亦名外境。但是诸识缘此境时，并不是直接亲缘此境，亲缘的境，只是自识所变的相分境，他识所变的，但于自识作增上缘。例如你我对话，我听到你的声音，好像是听到外面的声尘之境，其实你的声音，只能作我耳识的疏所缘缘，我的耳识仗此疏所缘缘为本质，再从我自己的识上，变出一个相分声境为亲所缘缘。所以一切有情，虽然受到善知识或恶知识的言教，但他们亲所受的，仍是自识之所变。

再如「佛以一音演说法，众生随类各得解。」世尊在华严会上演说妙法，诸大声闻如盲如聋，不解一字，由此可见耳识所闻纵然完全一样，意识所领会的则各不相同，如果所听的声音是实境，怎会各人领会的全不一样？

这就是「展转增上力，二识成决定」两句颂文的意义。

唯识家解答了第一个问题，外人又提出第二个问题，即本颂论文的第二段：唯识家乃再以「心由睡眠坏，梦觉果不同」二句颂文作答。

十、第十七项下半颂——显示睡眠时心坏以成唯识义

第十七颂：（下半颂）说明梦作不受果的理由

颂文：心由睡眠坏，梦觉果不同。

论曰：在梦位、心由睡眠坏，势力羸劣，觉心不尔。故所造行，当受异熟，胜劣不同，非由外境。若唯有识，无身语等，羊等云何为他所杀？若羊等死不由他害，屠者云何得杀生罪？

诠释：

外人所质问的意思是：如果梦中境界等于现前境界，现前境界也如梦中境界，为什么醒时造作的善业恶业，会得到苦果乐果之报，而梦中造作的善业恶业，何以不受报呢？

唯识家以「心由睡眠坏，梦觉果不同」二句颂文回答。颂文的意思是：一个人在睡眠时，其心以在睡眠中故、心力薄弱、心识缘自识的境界，所以虽造恶业，不受苦果；虽造善业，不受乐果。而醒时不然，醒时的心识，势力增强，缘境明了，可以自我控制，自作主张，所以为善便是善，为恶便是恶，以其强盛的心力熏习种子，所以能感果受报。

在《唯识二十论述记》中一段文字，可以作此颂文的注解：「不定四中，睡眠心所，能令有情身分沉重、心分昏昧，在寐梦心，为此所坏，令心昧故，虑不分明，势力羸劣。其觉时心，既无眠坏，缘境明了，势力增强，不同梦位……。故此二位所造善恶当受异熟，非梦果胜，梦果乃劣。非由外境，其果不同。」

唯识家说明梦中造作，以心力昏昧，势力羸弱，不受果报。这时问难者乃再提一个问题质疑唯识家：「若唯有识，无身语等，羊等云何为他所杀？若羊等死不由他害，屠者云何得杀生罪？」

唯识家乃再以下一颂文来解答。

第六讲 诠释第十八至第二十颂

十一、第十八、十九颂——引意罚为重以成唯识义

第十八颂：解答若无外境应无杀罪的诘难

颂文：由他识转变，有杀害事业，如鬼等意力，令他失念等。

论曰：如由鬼等意念势力，令他有情失念得梦，或着魅等，变异事成。具神通者意念

势力，令他梦中见种种事。如大迦多衍那意愿势力，令娑刺拏王等，梦见异事。又如阿练若仙人意愤势力，令吠摩质咀利王梦见异事。如是由他识转变故，令他违害命根事起，应知死者谓众同分，由识变异相续断灭。

诠释：

在第十节之末，外人所提出的质疑，是两个问题。第一个问题即论文所说：「若唯有识，无身语等，羊等云何为他所杀？」外人的意思是：假如照你们唯识家所说，只有内识，没有外境。如果真是这样，也就没有身业语业可言了。如果没有身和语的活动，那些猪羊鸡鸭等家畜家禽，云何为他人所杀？

唯识家以颂文「由他识转变，有杀害事业」二句作答。意思是说：「由他」——即行凶者或屠宰者，以其心「识」的「转变」力量，然后才会「有杀」生「害」命的「事业」。换句话说，在身、语、意三业中，以意为主导，由于先有杀害的意念，然后才有杀害的行动。同时，当屠杀者要屠杀猪羊鸡鸭的时候，其杀害的心念，有强盛的势力，由其强有力的心念活动，影响到弱小的被屠杀猪羊鸡鸭的心识活动，使牠们生起被杀的恐惧心理，以牠们自己所生的心念变异，生起被宰杀死亡的感觉，使生命趋于灭亡。所以这杀生罪，是由双方势力强弱不同的心识交织而成。当然，杀生者也承受杀生的罪业。这就是《二十论述记》所释：「由能杀者，为增上缘，起杀害识，转变力故，令所杀者，有杀害已断命事成，故能杀者得杀生罪。」

唯识家答复后，再举出譬喻来证明：「如鬼等意力，令他失念等。」颂文中「鬼等」的等字，约指有神通者如天神、龙神、仙人等，当他们忿怒时，以其意念势力，恼害其它有情，使之精神失常、颠狂迷乱，甚而「鬼等」意业增上，能使被害者丧命，而成就杀业。这就是第一段论文所称：「如由鬼等意念势力，令亿有情失念得梦，或着魅等，变异事成。」的意义。

论文中说：「如大迦多衍那意愿势力，令娑刺拏王等，梦见异事；又如阿练若仙人意愤势力，令吠摩质咀利王梦见异事。」在这一段文字中，包括着两个印度古代故事，分述如下：

一、《中阿含经》记载：娑罗那王，容貌端正，自谓天下无双，他想找人来比较，以显自己的殊胜。有人对他说：王舍城的大迦旃延形容甚好，世间无比。娑罗那王遣人迎之入宫。大迦旃延到了宫中，人人争看大迦旃延，没有人再看罗那王了。罗那王问何以如此，众人说迦旃延容貌胜大王。罗那王问迦旃延，以何因果各得殊胜容貌呢？迦旃延说多生前我出家，大王是乞丐，一天我在寺中扫地，大王来乞食，我扫地竟，令大王除粪，除粪后方与王食。以此业因，生入天中，各得容貌端正之报。罗那王闻之，即出家为迦旃延弟子。

后来二人在阿盘地国山中修道，罗那王在山中另一处坐禅。一天阿盘地王钵树多，带着宫女入山游戏，宫女见罗那王容貌端正，围绕着看他。钵树多王看见，疑罗那王调戏他的宫女，令人鞭打得他身破闷绝而死。到夜间醒来，到迦旃延处，迦旃延为他疗伤，罗那王对迦旃延说：我向师请假，暂回本国，集全国军队攻破阿盘地国，杀钵树多王，事毕回来依师修道。

迦旃延答应了，并劝他留宿一夜，明日再走。罗那王睡到夜间，梦见集合了军队，征阿盘地国，不幸兵败被俘，被敌方红花插头，要斩首示众。罗那王梦中大叫，迦旃延叫醒他，对他说：你若征阿盘地国，必当兵败，如梦中所见。迦旃延复对他说：一切诸法，譬如国土等，都是假名无实；离开了房屋田地就没有国土，离开了砖石木柱等就没有房屋，乃至说到极微亦非实有，无彼无此，无怨无亲。罗那王听法后，不再兴兵报仇，一心修道，后来证了阿罗汉果。

二、《中阿含经》记载：有七百仙人住在阿练若（阿练若，义译为闲寂，就是旷野之处，住在旷野处的仙人，名阿练若仙人。），一时，天帝释来到此处，众仙人皆来恭敬帝释。时毗摩质多罗阿修罗王（即吠摩质咀利王），亦变为帝释到仙人处，而仙人对他并不恭敬。他心

中愤恨云：汝等何故但敬帝释，而轻蔑我？诸仙忏悔，而毗摩质多罗王愤恨不已，不受众仙忏悔。这时众仙以心念之力，使毗摩质多罗王生「大困苦」，王生悔心，惭谢诸仙，「仙等心念，放赦其僭失」，毗摩质多罗王乃恢复正常。

这个故事，经中说是使毗摩质多罗王「困苦」，而本颂论文说使阿修罗得梦，故事不同，意义相似，都是强调「意念」的力量。

第十九颂：举仙人忿怒故事证明意罚为大罪

颂文：弹咤迦等空，云何由仙忿，意罚为大罪，此复云何成。

论曰：若不许由他识转变增上力故，他有情死，云何世尊为成意罚是大罪故？返问长者邬波离言：汝颇曾闻何因缘故，弹咤迦林、末蹬伽林、羯陵伽林，皆空闲寂？长者白佛言：乔答摩，我闻由仙意愤恚故。若执神鬼敬重仙人，知嫌为杀彼有情类，不但由仙意愤恚者，云何引彼，成立意罚为大罪性过于身语。由此应知，但由仙忿彼有情死理善成立。若唯有识，诸他心智知他心不，设尔何失，若不能知，何谓他心智；若能知者，唯识应不成。虽知他心然不如实。

诠释：

这一颂，是唯识家说明了杀害的事业是由于「意力」，恐外人犹不信服，所以用反诘的语气，再说此颂文加以补充。颂文中「弹咤迦等空」一句，弹咤迦，有译为檀陀柯，意为「治罚」。等字后面还有末蹬伽林、羯陵伽，这也是出自《中阿含经》的故事。檀陀柯是一个国王的名称，他国内有一仙人，名末蹬伽，在山中修行。他有妇为婆罗门女，极有容貌，每日到山中为末蹬伽送饭。一日檀陀柯王到山中游戏，见此妇人，问是何人，随侍答是仙人妇。檀陀柯王说：仙人离欲，为何有妇？就把妇人带回宫中。仙人等不到妇人送食，借问他人，他人告知国王带到宫中去了。仙人到王宫中向王索妻，王坚不还，仙人告诉妇人说：你一心念我，勿暂舍我，今夜使此国土破坏。到了夜间，仙人以念力使天两大石，国王及国人皆死，国土成为废墟。而妇人以心念仙人，得以不死，又回到仙人身边。颂文「弹咤迦等空，云何由仙忿。」说的就是这个故事。

这个故事之后，还有两个类似的故事，大意都是由于仙人忿怒，以其「意力」，使国土为墟。故事大意类似，就不再详述了。

下半颂中，也有一个故事，是解释论文中「云何世尊为成意罚是大罪故」一句。此故事也出自《中阿含经》，大意是说：六师外道之一的裸体外道（以裸形涂灰作为离系修行的方法），有一个名闍提佛多罗者，他的弟子长热，往诣佛所。佛问长热：你师父平常教导你们，在三业中，他说那一业的责罚为大罪呢？此外道回答：我师父说，在三业之中，以身业责罚最重，口业次之，意业最轻。长热问佛：瞿昙今说何业为重？佛说：我认为，在三业中，意业的责罚最重，其次是口业，再其次才是身业。长热外道回去，将佛陀的意见向他师父报告。闍提佛多罗不以为然，就派遣一位邬波离长者，到佛陀处，和佛陀辩论，欲破佛说。

邬波离立下论题：「我立三罚身为最重，次口、后心。瞿昙为何说心罚为重？」

世尊这时在眉缔罗国，这是一个人口众多的国家。佛问邬波离：若人行杀，几日可以杀尽此国的人？

郎波离答：或七日，或十日，或一月。

佛再问：如果仙人起瞋心杀，几日得尽？

郎波离答：一时国人皆尽。

佛又问：若有人长时行于布施，有人多时持戒，有人一时入八禅定，入无漏观，何者最胜？

郎波离答：入禅无漏功德最胜。

佛语长者：既然如此，你何以说身口罚重，心罚最轻呢？

经过一番辩论后，邬波离长者自知理屈，乃皈依佛陀，为佛弟子，后来并证了果。

以上几则故事，都是印度古代流传下来，家喻户晓，并且深信不疑，所以佛陀才举此为喻。

唯识家举出种种譬喻，说明「意罚为大罪」后，外人又提出最后一个问题：「如果唯有内识，没有外境，你们所说的『他心智』，知不知道他心呢？如果不能知，还叫什么他心智？如果知道，那么他人的心念就是外境，怎能说是唯识呢？」

唯识家乃再以下一颂破解外人的质疑。

十二、第二十颂——释他心智不如实以成唯识义

第二十颂：释外人所举他心智不成难

颂文：他心智云何，知境不如实，如知自心智，不知如佛境。

论曰：诸他心智，云何于境不如实知。如自心智，此自心智云何于境不如实知。由无知故，二智于境各由无知所覆蔽故。不知如佛净智所行不可言境，此二于境不如实知，由似外境虚妄显现故，所取能取分别未断故。唯识理趣无边抉择品类差别，难度甚深，非佛谁能具广抉择。

诠释：

他心智，是知道他人心意的智慧，此又称为他心通，即六神通之一。如果仔细解释，即是以他心为本质，在自心上变起一种似于本质的他心影像，而为自心所缘。《成唯识论述记》解释说：「以他心为质，而自变演，名他心智，非能亲取他心等故，名他心智。」这主要是说「非能亲取他心」。自心智，自然就是知道自己心意的智慧了。外人质疑的意思是：若有他心智，就证明有他心的存在，如何能说是心外无境呢？

——同样的，自心智也不能亲取所缘，也是变相所缘。《成唯识论述记》卷四解释说：「此自心智，说见分者，前后许自变相缘故。非自证分，名为自心智；彼如实知，无异解故。」这即是说，自心智是指「见分」而说的。

颂文前二句是外人所问：「他心智云何，知境不如实。」——他心智为何不能知道他人的心事呢？唯识家告诉他说，具有他心智的人，不知不能如实的知道他心，亦不能如实的知道自心。何以故呢？因为它被无知（即无明）所覆蔽，致不能如实知道自心；同样的，了知他人心意的他心智，由于「法执」的障碍，不能如实的知道他心。不但凡夫不能如实的知自心他心，就是二乘及菩萨，在未成佛以前，自心亦不能真知自心。这就像我人不知佛的境界一样。这就是第三、四句颂文的意思。由此颂可知，在未证佛果前，自心、他心、佛境，都是难可了知。然则所谓他心智云者，无非是随方便而说的。

外人至此不再提出问题，「二十颂」也至此结束。在二十首颂文之后，还有一首「结颂」，是世亲菩萨以自谦及赞佛的语气作一结颂，以结束文本。结束的大意是：唯识的义理，甚深微妙。这种甚深的理趣，是诸佛胜智所行的境界，不是我辈所能尽知的。我已随自己的能力，约略的成此唯识大意，至于更深的义理，那是唯佛所知的。颂文曰：

「我已随自能，略成唯识义，此中一切种，难思佛所行。」

八识规矩颂讲记

第一讲 解释颂题

一、识者心之别名

八识规矩颂，是唐代玄奘大师所造。这是玄奘大师于翻译得数百卷唯识经论之后，对于唯识学中的「八识」，提纲携领所作出的总结。全部颂文，七言一句共四十八句，四句一颂分为十二颂，每三颂为一组，计四组。即前五识颂，第六识颂，第七识颂，第八识颂。八识的行相、业用、性别、识量、所缘、相应等，全包括在颂文之中。唯颂文辞约理着，言简义丰，每一颂中都有许多佛学专有名词，若不详加讲解，一般人很难了解。因此，乃有八识规矩颂讲座的开设。

八识规矩颂这五个字颂题，重点在「八识」二字，尤其是这个「识」字，要特别加以诠释。识是什么？《大乘义林章》曰：「识者心之别名」。因此，识就是「心」。在唯识学上称识而不称心，只是一种方便，因为心与识是一体两面的东西。《大乘广五蕴论》上说：「云何识蕴，谓于所缘，了别为性，亦名心，能采集故。亦名意，意所摄故。」这样看来，心、意、识三者，也全是一样东西了。那么，或有人问：「心又是什么呢？」依照佛经上说，「心」是我们精神作用的主体。原来依照佛教的教义，所谓「宇宙」（物质世间，我人赖以生存的环境）和人生（有情世间，我人的生命体），不是神（大梵天或上帝）所创造，不是无因而生，这一切，都是「因缘和合」而生起存在的。

照佛经上说，构成宇宙和人生的质料有五类，叫做色、受、想、行、识。这在佛经上叫做「五蕴」。蕴是积聚的意思，积聚许多同一性质、同一系列的事物或心理活动，把它归成一类，就叫做蕴。世界上所有的物质现象，和我人的心识活动，可以归纳成五类，就是前面所说的五蕴。由五蕴的「因缘和合」，而有「有情世间」——有情识、情见的众生，和「器世间」——我人赖以生存的物质世界的生起和存在。兹再分释五蕴如下：

一、色蕴：色蕴的色，是物质的意思（不是颜色、美色的色，组成色蕴的内容是地、水、火、风四种元素。其实真正所指的不是地、水、火、风四种实物，指的是坚、湿、暖、动四种物性。由此四种物性，构成宇宙万物，也包括着我们物质性的身体在内，此即所谓「色身」。

二、受蕴：受蕴是我人感官接触外境所生起的感受。此感受，有使我人愉快的乐受，有使我人不愉快的苦受，和既无愉快亦无不愉快的舍受。其实这就是感情作用。

三、想蕴：想蕴是知觉作用，也就是我人的感觉器官接触外境、心识上生起分别、认识的作用。这在现代心理学上，相当于「知」，由知而形成概念。

四、行蕴：行蕴是我人的意志活动，这是心识中「思心所」的作用。思心所作了决定，由身（动作）和口（语言）去执行，这就是身行、语行、意行。行就是行为，也称为「造作」，行为的后果就是「业」——身、语、意三种业。

五、识蕴：佛经上说，识蕴是「于所缘境了别为性」。事实上就是我人认识作用的主体，也就是心识。在小乘佛教时代，只说「六识」，就是眼、耳、鼻、舌、身、意六种识，大乘佛教发展为八识。就是在六识之后，发展出末那识、阿赖耶识。这在唯识学上称为「八识心王」，也就是「八识规矩颂」中八识二字的来源。

佛经上说，我人的身心，是由五蕴组合而成的，即所谓：「五蕴假合之身」。五蕴又称「名色」，色是物质的组合，名是精神的组合，如下表所示：

色——物质组合——物——色

受、想、行、识——精神组合——心——名

五蕴是构成宇宙万有的质料（包括物质世界和各类有情——一切生命体）是「主观的能认识的主体」，色、受、想、行四蕴是「客观的所认识的对象」如下表所示：

识——主观的能认识的主体——我

色、受、想、行——客观的所认识的对象——我所

识者心之别名，识就是心，亦名曰意，也就是我人精神活动的主体。

二、不以规矩不成方圆

规以正圆，矩以正方，所以古人说：「不以规矩不成方圆」。规与矩，本来是木匠正方圆的工具，引申出来的意思，有轨范、法则的意义。所以八识规矩，表示八识行相，各具境、量、性、界的不同，有其规矩井然而不可杂乱者，于此，先抄录出全部颂文，再依次解释颂题：

八识规矩颂 唐三藏法师玄奘造

前五识颂

性境现量通三性，眼耳身三二地居，遍行别境善十一，中二大八贪瞋痴。
五识同依净色根，九缘七八好相邻，合三离二观尘世，愚者难分识与根。
变相观空唯后得，果中犹自不诳真，圆明初发成无漏，三类分身息苦轮。

第六识颂

三性三量通三境，三界轮时易可知，相应心所五十一，善恶临时别配之。
性界受三恒转易，根随信等总相连，动身发语独为最，引满能招业力牵。
发起初心欢喜地，俱生犹自现缠眠，远行地后纯无漏，观察圆明照大千。

第七识颂

带质有覆通情本，随缘执我量为非，八人遍行别境慧，贪痴我见慢相随。
恒审思量我相随，有情日夜镇昏迷，四惑八人相应起，六转呼为染净依。
极喜初心平等性，无功用行我恒摧，如来现起他受用，十地菩萨所被机。

第八识颂

性唯无覆五遍行，界地随他业力生，二乘不了因迷执，由此能兴论主诤。
浩浩三藏不可穷，渊深七浪境为风，受熏拌种根身器，去后来先作主公。
不动地前纔舍藏，金刚道后异熟空，大圆无垢同时发，普照十方尘刹中。

十二首颂文，如上所录，于此先解释颂题如下：

一、八识：识者心之别名，是我人精神作用的主体。在唯识学上，把识分析为八种，即是眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶八个识。眼、耳、鼻、舌、身是五种感觉器官，合称前五识；意识称为第六识，是我人心理活动的综合中心；末那识称第七识，是有情「自我意识」的中心；阿赖耶识称第八识，它含藏「万法种子」，是生起宇宙万法的本源。

二、规矩：规矩是规范或法则，这八个识，在众生位上，它们的行相、业用、境、量、性、界，固然有其规矩法则，即是在修行证果位上，也有其规矩法则，所以称八识规矩。

三、颂：颂是一种文字体裁，含有赞美的意思，印度梵语称为伽陀，义我译为偈。颂的形式似诗而不用韵，通常四句一首，用四、五、六、七字均可，若意思未表达完，可以继续下去。佛经中用颂，目的在于便于记忆。本颂用的是七字一句。

四、唐：朝代名，公元六一八年建国，传十九帝，公元九〇六年为后梁所灭。「盛唐」时代，是我国历史上少有的太平盛世，国威伸张于全世界，现在世界各大城市都有「唐人街」的存在，是以「唐人」代表中国人的意思。

五、三藏：佛经结集，有经、律、论三藏，合称大藏经。即佛陀所说的法称之为经，佛陀为僧团所订的戒律称之为律，后世佛弟子注释佛经，或依据佛经而发挥其义者，称之为论。

六、法师：法者轨则，师者教人以道，所谓「传道、授业、解惑」也。指通达佛法，

又能引导众生修行之人。三藏法师，指精通经、律、论三藏之法师。若仅通经 或律，称为经师、律师。造论阐扬经义者，称论师。法师是一个很尊贵的名词，经律中广载，出家的比丘、比丘尼具足以下十种条件，称为法师。这十种条件是：一 者五官端正，二者六根圆备，三者出身望族，四者品德善良，五者守持戒律，六者通研三藏，七者威仪具足，八者胜辩言词，九者声音美好，十者忍辱知足。《瑜伽 师地论》卷八十一中，对此有更详尽的说明。不过这个名词现在已通俗化了，变成泛称出家众的名称了。

七、玄奘：我国最有名的三藏法师，曾支印度求法，下一节再详述予介词。

八、造：造是著作的意思，如各种论典，均称某某造。

三、历史上伟大的译经家玄奘大师

玄奘三藏，河南偃师人，生于隋文帝开皇二十年（公元六〇〇年），俗家姓陈名禕，有兄长捷先在洛阳净土寺出家，师于十三岁时亦随兄出家，就慧景听《涅槃 经》，就严法师受《摄大乘论》。武德元年，与兄同入长安，未几赴成都，就道基、宝迁二师学《摄论》、《毗 昙》，武德五年受具戒，再入长安，时有法常、僧辩 二大德俱讲《摄论》，师又就听之，以诸师各异宗途，圣典亦有隐晦，不知适从，乃欲西行天竺以明之，表请不许，师不为屈，乃就止蕃人学西域书语，于贞观三年 私发长安，西行求法。

师经兰州出玉门关，涉八百里流沙，途中失水，师誓西行一步而死，不愿东退一步而生，历经艰险，抵达高昌国，高昌国王 麴文泰崇信佛法，于师礼供殊厚，派遣车马侍从，送师西行，经阿耆尼等国，度葱岭，至素叶城，谒突厥叶护可汗，再度铁门西行，于贞观七年始抵印度。他曾到过 憍赏弥、阿瑜陀、舍卫城诸国，后来到中天竺那烂陀寺，依护法论师弟子戒贤（时已逾百岁），学《瑜伽师地论》及十支论奥义，前后为时五年，复从杖林山胜军论 师学《唯识抉择》及瑜伽、因明之学。然后巡礼圣迹，遍历天竺诸国，参访各地论师，之后再返那烂陀寺。以其和会中观、瑜伽二宗所造之《会宗论》三千颂呈戒贤 论师，戒贤称善。

时戒日王致书戒贤，请差大德四人，善大小内外之学者，与乌荼国小乘论师辩论。奘亦受是命，以《制恶见论》一千六百颂破得 乌荼国小乘论师之《破大乘义七百颂》，由是声誉益着。贞观十五年，戒日王于曲女城设大会，与会者有十八国王，大小乘僧三千余人，婆罗 门及外道亦数千人。奘 师受请登宝床为论主，以有名之《真唯识量颂》论文，阐扬大乘，破斥异说。大会十八日，无能破之者，戒日王宣布论主获胜，与会者共尊之为「大乘天」——大乘 的圣人。

奘师于贞观十九年初，回至长安，道俗出城相迎者数十万。二月谒太宗皇帝于洛阳，太宗迎慰甚厚。奘师由天竺请回经典六百余部，谒于 长安弘顺寺从事翻译，先后译出经论七十五部，一千三百三十五卷，其中以法相唯识一宗的经论为主。如于贞观二十二年译出《瑜 伽师地论》百卷，以后陆续译出《解深密经》、《摄大乘论》、《百法明门论》、《大乘五蕴论》、《唯识二十颂》、《唯识三十颂》等。

奘师译《唯识三十颂》时，本欲将十家释论各别全译，后以弟子窥基之请，糅集十家释论成为一部，其间异议纷纭之处，悉折中于护法之说，这就是中国唯识宗的基本典籍《成唯 识论》。奘师之学，由窥基继之而加以发扬，开创了我国法相唯识一宗。

《八识规矩颂》，是奘师译得上千卷经论后，于「八识」作一提纲携领之作。奘师一生「译而不作」，他除了一部《大唐西域记》流传下来外，在天竺所写的《会 宗论》，《制恶见论》，《三身论》，可惜都未译成汉文，梵文本已失传，而今流传下来的，就只有这《八识规矩颂》十二首颂文了。

附录：相关名相表解

一、四大、五蕴：四大具称四大种，为宇宙间物质的基本因素，大者普遍义，种者因义。五蕴，为构成器世间与有情世间的质料，蕴者积聚义。我人的身心，前者是四大（色蕴）的

组合，后者是受、想、行、识四蕴的组合，即所谓五蕴和合的生命体。

四大种：风、火、水、地——以动为性、以暖为性、以湿为性、以坚为性

五蕴：识蕴、行蕴、想蕴、受蕴、色蕴——了别、造作、摄取表象、领纳、色为质碍义——认识作用、意向行为、形成概念、一苦乐感受、为四大组合——精神作用、物质、心、色

二、十二处、十八界：五蕴是精神和物质的组合，事实只是色、心二法。物质是色法，色法粗显易解，所以归纳为一色蕴而诠释之；受、想、行、识四蕴是心法，心法「冥漠难彰」，所以开为四蕴以诠释之。但众生根器不一，迷悟程度不等，有人迷于心而不昧于物，故佛陀为之说五蕴；开心法为四，合色法为一。有人昧于色而不昧于心，佛陀复为之说十二处——合心法为一个半，开心法为十个半。亦有对色、心二法俱不了解者，佛陀复为之说十八界——开色法为十个半，开心法为七个半。其实这全是由色、心二法开展出来的。十二处、十八界如下表所示：

色法、必法——眼耳鼻舌身意、色声香味触法——六根、六尘

色法、心法——眼耳鼻舌身意、色声香味触法、眼耳鼻舌身意——六根、六尘、六识——十八界

第二讲 唯识大意

一、唯识学统

《八识规矩颂》，是诠释「八识」的颂文。八识，是唯识学的基本理论。因此，要学习《八识规矩颂》，必先对唯识学有所了解，不然，根本不知道诠释八识的意义何在。于此先把唯识学的大意作一概述，并且先自唯识学的学统作一介绍。

唯识学，是法相宗的宗义。而中国的法相宗，是源自印度的瑜伽行学派而建立的。原来印度的大乘佛教，以「中观学派」与「瑜伽行学派」为两大主流。中观学派，是公元二、三世纪间龙树菩萨所建立的。佛灭度后七百年，南印度龙树菩萨出世，当时凡夫外道，执着于我法实有，小乘有部，执着于我空法有。执常执断，计一计异，是一个邪说充斥的时代。龙树广造论典，揭示「诸法性空」之义，破诸邪执，大成佛教空宗。此宗是依龙树的《中观论》一书而建立的，后世称之为「中观学派」。此后二百年，中观学派的学说是印度大乘佛教的主流。

但龙树提倡的空观，是以「缘起性空」，诸法无自性立论，并非徒持空见，妄计一切皆空。唯传至后世，则流为「恶取空」，于世俗谛，不施设有；于胜义谛，真理亦无。此谓之恶取空，亦谓之沉空。佛灭后九百年顷，无着、世亲二大菩萨出世，当时印度的思想界，一方面是中观学派的空——一切皆空的恶取空，一方面是小乘外道的有——我法实有或我空法有。沉空或实有，皆是邪执，因此无着、世亲二菩萨，资于小乘之实有，鉴于大乘之沉空，揭示大乘有义，大成大乘有宗。有宗之有，破斥我法二执，故不同小乘之有；遮遣恶取空见，以矫治大乘沉空。故此有是真空妙有，唯识中道。

大乘有宗，是依据弥勒菩萨的《瑜伽师地论》、《大乘庄严论》、《辩中边论》、《金刚般若论》、《分别瑜伽论》等五部大论而建立的。据说兜率天弥勒内院的弥勒菩萨，曾降临中印度阿瑜陀国，在瑜遮那讲堂，为无着说五部大论。事实上，弥勒菩萨并不是历史上实有的人物，或者是世间另有一位弥勒之人。或谓五部大论可能是无着所作，托以弥勒菩萨之名以示矜重。无着以《瑜伽师地论》为本论，又造《显扬圣教论》、《摄大乘论》、《顺中论》、《集论》等论典，演说瑜伽教理，故后世称之为「瑜伽行学派」。

世亲是无着的异母弟，约在公元第五世纪初年出生。他初在小乘有部出家，修学小乘。

他欲深究有部教理，曾到有部根据地迦湿弥罗国，精研有部教理四年，后来着造《俱舍论》一书，为中国俱舍宗所依的论典。世亲在北印度弘扬小乘，无着悯之，托以疾病，诱其来见，为之具说大乘要义。世亲闻兄教诲，自小乘转入大乘，继承无着的学说，广造论典，大成法相唯识宗义。世亲在唯识学方面的著作，主要者有《摄大乘论释》、《百法明门论》、《大乘五蕴论》、《唯识二十论》、《唯识三十论》等。其中尤以《唯识三十论》一书，为唯识学理论的基础。世亲之后，十大论师相继出世，各为《唯识三十论》造释论，阐扬此派学说。十大论师中，以护法的贡献最著。

护法的弟子戒贤，在中印度佛学中心那烂陀寺，弘扬唯识。公元七世纪间，玄奘大师西行求法，从戒贤学唯识五年。回国之后，广译有宗经论。奘师曾把十大论师各造的《三十论》释论携回国内，欲各别翻译，后以弟子窥基之请，以护法的释论为主依，糅合十家之说，综合而成《成唯识论》。窥基继承奘师之学，造《成唯识论述记》、《成唯识论掌中枢要》、《瑜伽论略纂》、《杂集论述记》等著述，大成我国法相唯识一宗。

窥基之后，代有传人，窥基的弟子慧沼，造《成唯识论了义灯》、《因明纂要》；慧沼的弟子智周，造《成唯识论演秘》、《因明疏前记》及《后记》。智周的《成唯识论演秘》，与窥基的《成唯识论掌中枢要》，及慧沼的《成唯识论了义灯》，合称为「唯识三疏」，为研究《成唯识论述记》必读之书。智周的弟子如理，又作《成唯识论疏义演》、《成唯识论演秘释》，内容则流于琐细。此宗成立之后，百余年间，学习者甚众，宗风颇盛。唯后来华严及禅宗兴起，且如理之后，后继无人，此宗就逐渐衰微了。到唐武宗会昌法难兴起，此宗一脉相传的论疏多被焚毁，此宗就逐渐失传了。

明季末年，普泰、明显、德清、智旭诸师，及王肯堂、王庵诸居士，曾从事研究，唯以重要注疏散佚，所得成果有限。未几清兵入关，研究风气也就中断了。到了清季末年，石棣杨仁山创设金陵刻经处，自日本请回我国散佚经典三百余种，其中不乏唯识论疏，刻版重印，加以提倡。入民国后，学人研究唯识，蔚为一种风气，南有南京「支那内学院」的欧阳渐，北有北京「三时学会」的韩清净，以及太虚大师创立「武昌佛学院」的师生，都研究及弘扬唯识，此千年绝学，乃重告复兴。

二、万法唯识

唯识学的基本理论，即所谓「万法唯识」，唯识家以为，宇宙间一切法相（现象），全是识所变现，此即所谓「唯识无境」——境，就是宇宙万有的一切现象。这一切现象，非外在的真实存在，而是识所变现出来的。这叫做：「识所缘，唯识所变」。

识是什么？《大乘义林章》曰：「识者心之别名」，又曰：「识者心也，由心集起彩画为主之根本，故经曰唯心；分别了达之根本，故论曰唯识。或经义通因果，总言唯心，论说唯在因，但称唯识。识了别义，在因位中识用强故，说识为唯，其义无二。二十论曰：心意识了，名之差别。」

由上文可知，识就是心。但此心，并非我人胸中的肉团心。胸腔中的肉团心，只是循环系统中灰唧血液的器官，没有了别认识的作用。或有人曰，既然不是胸中的肉团心，当然是脑袋壳中的大脑。这也只对了一半，因为离开大脑固然没有识，但大脑并不是识。这好比有了灯管（电灯泡）电灯才会发光，但灯管并不是电。灯管只是物质性的工具，通上电流才会发光。以此类推，大脑也只是物质性的工具，如果没有识，它同样没有了解、分别的认识作用。

识究竟是什么？事实上，识只是一种「功能」，功用和能力。简单的说，识就是一种「能量」。我们由下列三种界说，以说明之：

一、识不是一种有质碍性的物质，而是一种功能。识有四个名称，曰心、意、识、了，唯识家解释这四种名称，谓：「积聚义是心，思量义是意，了别义是识。」如抬头见时钟，这是明了；继而分别时间，是名分别。而此四种名称，指的都是同一种无质碍性的功能，并且

八种识均有这四种功能，都可通称为心、意、识、了。不过以功能殊胜来说，则第八识积聚诸法种子，生起诸法，名之为心；第七识恒审思量，执着自我，名之为意；前六识了别各别粗显之境，名之为识。以上数者，只是一种能变的法性，而法性是离开名称百说的境界，唯识之教，是「即用显体」。说到其体，名为「如如」；说到其用，名为「能变」。「能」则势力生起，运转不居；「变」则生灭如幻，非实有性。唯识立论，谓离识之外，无有外境。而所谓识，亦不过为一能变的「功能」而已。

二、识的功能，非局限于肉身，而交遍于法界（全宇宙）。大脑是有质碍性的物质，而识是无质碍性的功能。大脑的感觉神经、运动神经，作用只限于我人的身体；而我人的识，目之所见，耳之所闻，以至于意之所思（所谓法境），山河大地，日月星辰，皆在我人心识之中。识量同于虚空而无极，因此识的功用交遍法界（此系就种子而言，至于识的现行，则随量之大小而有局限）。

三、识为种子起现行，而种子起现行必待众缘。识本来是一种功能，此功能未起现行时，不称识而称种子；种子起现行时，不称种子而称识。所以种子是潜在的功能，识是潜在功能发生的作用。而种子起现行，必待缘具。此缘有四种，曰因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘，此于后文再释。

三、唯识中道

公元七世纪间，印度的戒贤论师，依《解深密经·无自相品》，将如来一代时教，判为「三时教相」。这三时教相是：

一、第一时有教：如来为使一切起惑造业的众生，入于佛道，而说业感因缘诸法，即四圣谛十二因缘法门，令诸凡夫外道趣入小乘教法。

二、第二时空教：如来为使一切虽断我执未断法执的小乘者，宣说诸法皆空之理，为令诸小乘趣入大乘的教法。

三、第三时中道教：如来更为欲断除小乘人偏有，及大乘人偏空的执着，而说非有非空的中道教。此中道教圆融俱足，是如来究竟了义的大乘教。

以上三时教内，前二时为如来的方便教法，是不了义教；第三时为如来的真实教法，是了义教。而法相唯识宗的教义，便是宣说三自性、三无性的唯识中道，故法相唯识宗又称为中道宗。

中道是什么？。经云：「中以不二为义，道以能通为名。」中道是离开二边对立——离开常、断二见，有、无两边，而臻于不偏不倚的中正之境。

唯识中道，是建立在三自性和三无性的理论基础上。唯识家以为，世间万法——一切存在的事物，都有三自性，也都有三无性。三自性是遍计所执性，依他起性，圆成实性；而无三性是相无性，生无性，胜义无性。

原来唯识学立论，以为宇宙万法，皆是能变的心识、所变起之境，这即是「万法唯识」。而心识所变的外境，依其原始的性质，可分做三类：

一、妄有性：这类事物本来没有本体，是我人假立名相而有的，而我人却普遍的执着计较，计较的对象，不外是名称百说或义理，名称百说不是实有，只有「妄有」。

二、假有性：这类事物，是因缘和合——众多因素条件所生起的，如以砖瓦木石筑成房屋，以泥土工具做成瓶钵，它没有本身的实体、自性，不过是「组合」的存在（仗因托缘的生起存在），这也不是实有，只是「假有」罢了。

三、实有性：这是诸法的实体、自性，它不是虚妄的、暂时的存在，而是绝待的、超越的存在，事实上这是诸法绝待的理体，也即是「实性」——真实的存在。

以上三类，在佛学术语上称为「三自性」——即是遍计所执性，依他起性，圆成实性。如《解深密经》上说：「云何诸法遍计所执相，谓一切法，假名安立，自性差别，乃至为令随起言说；云何诸法依他起相，谓一切法缘生自相……云何诸法圆成实相，谓一切法平等真

如。」经文中的「相」字，在此处就是性的意思。所以，换一个方式说，三自性就是：

一、遍计所执性：这是我人对一切事物，普遍的执着计较。执着于五蕴和合的假我为实我，执着于条件组合的假有为实法。或执于相，或执于名，或执于义理，时时计较，处处计较，这一切执着计较，就是我人烦恼生起的原因。

二、依他起性：依他起的「他」，指的众缘——众多的因素条件。世间万有，没有孤立生起或存在的，全是因素条件的组合。既是组合，就会随着组合条件的改变而变化。所以它没有「自性」——即是没有固定不变之性。

三、圆成实性：圆者圆满，成是成就，实是真实，合而言之，就是圆满成就的真实体性。这真实体性不是事相，而是「理性」——超越相对的绝待真理。也就是二空——在我空和法空之后，所体证的理体。这理体也就是真如。

三自性，是以依他起性为中心。仗因托缘生起的事物，只是暂时的现象，不是永恒的实体。我人若在这因缘和合的事物上执着计较，这就是遍计所执性——普遍的计较执着，执我执法、执常执断。如果彻悟诸法缘生，常一切时，在依他起诸法上、无遍计所执的实我实法，这就是圆成实性。《唯识三十颂》上说：「依他起自性，分别缘所生，圆成实于彼，常远离前性。」前性，指的是于依他起法上，远离普遍执着计较的遍计所执性。

因此，圆成实性，是「二空」——我空、法空之后，所显的圆满成就的诸法实性，也就是依他起诸法的「法性」。

一切诸法，各具三自性，同时也各具三无性，那就是相无性，生无性，胜义无性。无性，就是无自性。试想，宇宙万有，无非全是一时组合的假相，依此假相，而立假名。我人在这一切假名、幻相上执着计较，假名幻相何尝有其自性？其次说生无性，依他起之法，是仗因托缘而生起的，它是随着因缘的聚散而生灭，它何尝有固定不变的自性？最后是胜义无性，所谓胜义，就是真如。《唯识三十颂》曰：「此诸法胜义，亦即是真如，常如其性故，即唯识实性。」唯识实性就是圆成实性。圆成实性是超言绝虑的绝待之法，显二空之妙理，所以说胜义无性——胜义如果有自性，就不是绝待的胜义了。

附录：相关名相表解

一、三自性：三自性为唯识宗一切法义的根本，《南海寄归内法传》曰：相宗以三性为宗。

三自性：遍计所执性——于依他起之事物上、分别执著名相，妄认为实我实法

三自性：依他起性——万法皆以因缘和合生起，只是组合，而无自性。

三自性：圆成实性——于依他起性上、常一切时速离执着，即圆成实性。

三无性：相无性——此相为妄情所现，假名安立，故无自性。

三无性：生无性——仗因托缘而起的事物，只是组合，而非实有，故无自性。

三无性：胜义无性——胜义是二空所显真如，真如若有自性，就不是绝待的胜义了。

二、三性中道：中道是远离空有二边，无增无减的意思。世间一切法，每一法都具足「三性各具中道」，也各具三性对望中道。

三性各具中道：遍计所执性——情有、理无——非空、非有

三性各具中道：依他起性——假有、实无——非空、非有

三性各具中道：圆成实性——真实、无相——非家、非有

三性对望中道：遍计所执性——体相都无——非有、中道

三性对望中道：依他起性——如幻假有——非空——中道

三性对望中道：圆成实性——真实妙有非空——中道

第三讲 八识心王

一、前五识

古来大德和现代时贤，讲八识规矩颂的，多是一开始就由颂文讲起。按照颂文的顺序往下面讲。本颂四十八句颂文，已在第一讲中录出，我们看得出来，颂文中充满了佛学名词，并且颂文中的名词，前后都有连带关系。我们若一开始就讲颂文，势必把有连带关系的名词加以割裂，讲起来有困难，听的人也可能听不出头绪来。我们现在换一个方式，先讲解颂文中的名词，到名词全部了解，再讲解颂文，才能听出头绪，融会贯通。现在我们依照八识心王，五位心所，识体四分，九缘生识等顺序讲下去，最后再讲颂文。

学习唯识学，有一本入门的论著必须要读，那就是世亲菩萨造的《百法明门论》。这本论著，在「一本十支」之学中，称作「略陈名数支」。顾名思义，就是粗略的解释百法名数。百法是什么？原来世间事物，林林总总，不可胜计，此泛称之为「宇宙万法」。万法不能一一为之说明，乃用分类归纳的方法，把万法归类。因此，世亲菩萨将万法约之为百种，复束之以五位，称之为「五位百法」。五位百法是：

- 一、心王法：八种，称为八识心王。
- 二、心所有法：五十一种，称为五十一位相应心所。
- 三、色法：十一种。
- 四、心不相应行法：二十四种。
- 五、无为法：六种。

于此，今日就讲五位百法中的心王法——八识心王。

八识心王，就是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。识就是心，何以我人一心而八识？原来我人通常执着于实我实法——把宇宙间的一切视为实体。说到心时，也隐然有一整体的东西存在。唯识家以分析的方法，分析此心为八，以破遣我人的执着。于此先来探讨前五识。

前五识，即眼、耳、鼻、舌、身五识，这是我人的五种感觉器官，其作用是：

- 一、眼识：依于眼根，缘色境所生起的了别认识作用。
- 二、耳识：依于耳根，缘声境所生起的了别认识作用。
- 三、鼻识：依于鼻根，缘香境所生起的了别认识作用。
- 四、舌识：依于舌根，缘味境所生起的了别认识作用。
- 五、身识：依于身根，缘触境所生起的了别认识作用。

前五识，是感觉器官，依于我人色身中的五根（即眼、耳、鼻、舌、身五根）生起，所以又有以下五种名称：

- 一、依根之识：此识依其根而生起。
- 二、根发之识：此识由其根而发生。
- 三、属根之识：此识是属于其根之识。
- 四、助根之识：此识助其根而起分别。
- 五、如根之识：此识如其根而命名。

五识依于五根而生起，但所依之根，又有内根、外根的分别。外根，就是我人视觉可见的眼睛、耳朵、鼻子、舌头、和身体。但这五种根，是四大合成的物质，它的作用扶组内根，为内根所依托处，这在佛经上称为扶尘根，扶组内根的尘法。扶尘根不能生识，生识的是内根，又称之曰「净色根」，亦名胜义根。佛经上说：胜义根质净而细，有如琉璃，肉眼不可见，唯佛眼天眼可见之。近代科学发达，使我们知道所谓净色根，事实上就是人体的

神经纤维和神经细胞。净色根有发识取境的作用，功能殊胜，故名胜义根。

眼、耳、鼻、舌、身五识，缘色、声、香、味、触五境，五境又称五尘，尘者虚浮之法，生灭变异，随着因缘而改变；尘也是染污的意思，以此五者，能染污我人的心识，所以称尘。五识所取之五境，分别说明如下：

一、眼识：眼识缘色境，此色是颜色之色，非有质碍性（物质）之色。此色有四类：

1 显色：有十三种，青、黄、赤、白、光、影、尘、明、暗、云、烟、雾、空。

2 形色：有十，长、短、方、圆、粗、细、高、下、正、不正。

3 表色：有八，取、舍、屈、伸、行、住、坐、卧。

4 法处色：有五，极迥色、极略色、定自在所生色、受所引色、遍计所执色。

二、耳识：耳识缘声境，此境有三：

1 执受大种因声：人之语言、动作（如鼓掌）所发之声音。

2 非执受大种因声：自然界所发之声音，如风声、水声等。

3 俱大种因声：人与物质界共发之声音，如吹笛、奏箫，伐木、凿石等。

三、鼻识：鼻识缘香境，此有六种，三实三假。三实者，顺益者名好香，如沉檀；违损者名恶香，如粪秽；无顺违者名平等香，如土石。三假者名俱生香，和合香，变异香。

四、舌识：舌识缘味境，此有六种，有甘、酸、咸、辛、苦、淡。

五、身识：身识缘触境，即是我人的触觉，略说如冷、暖、滑、涩，轻、重、痛、痒，细说有二十六种，不细述。

五识只能了别自己界限以内的东西，不能越出自己的功能范围以外。如眼只能缘色，不能越色而缘声；耳识只能缘声，不能越声缘香，其它各识亦然。并且，五识缘境，只是感觉，「唯是现量，不带名言」，所以无分别的功能。分别色、声、香、味、触五境的内容，是第六意识的功能。此将在下一节叙述。

二、第六识

第六识名意识，这是我人心理活动的综合中心，我人的思考、判断、记忆、决定，以至于喜怒哀乐的情绪作用，全是第六识的功能。

前五识各有其根，第六识也是依根而生起。前五识是依于清净四大组成的净色根，是色法之根；第六识依于第七末那识，是心法之根。前五识缘色、声、香、味、触五境，缘的是色法；第六识缘法境，是心法。前五识只能了别自己界限以内的东西，而第六识则是前五识任何一识发生作用，第六识即与之同时俱起，以发生其了解分别的作用。

意识与前五识比较，它有下列几种特点：

一、意识缘虑法境，它能了解分别一切外境。

二、意识能了别一切色法（物质现象）的自相与共相。即此物单独的形相，及与他物比较的差别相。

三、意识不仅了别现下之事之理，且能了别过去、未来之事之理。

四、意识不仅是刹那了别，还能相继不断的了别。

五、意识「思心所」的造作，能造成业果。

意识有「五俱意识」与「独头意识」的分别，五俱意识是：

一、意识与眼识同起，发生其了别作用时，称为眼俱意识。

二、意识与耳识同起，发生其了别作用时，称为耳俱意识。

三、意识与鼻识同起，发生其了别作用时，称为鼻俱意识。

四、意识与舌识同起，发生其了别作用时，称为舌俱意识。

五、意识与身识同起，发生其了别作用时，称为身俱意识。

五俱意识，并不是同时五俱，而是或一俱、或二俱、或三俱、或四俱、或五俱，视缘而定。

前六识缘外境，有四种原因。《瑜伽师地论》称：「六识缘境，有四因故，能令作意警觉趣境。」这四因是：

- 一、欲力：欲是希望，如果心识对外境，生起爱著，就对外境生起作意（注意）力。
- 二、念力：念是记忆，如对外境「似曾相识」，生起记忆，就对此境生起注意。
- 三、境界力：心识所缘的境界，极为特殊，就对外境生起注意。
- 四、数习力：就是习惯性，如穿越马路，习惯上要注意有没有车辆。

再者，五俱意识缘外境时，要经过五段程序，才能充分发生其了别作用。这五段程序，又称为「五心」。五心是：

- 一、率尔心：这是前五识根境相对生识，刹那间的了别。
- 二、寻求心：这是五俱意识于前五识刹那了别之后，生起寻求之念，以了别外境。
- 三、决定心：五俱意识寻到了目标，决定去了别。
- 四、染净心：五俱意识了别外境后，所生起的善恶染净之心。
- 五、等流心：这是因五俱意识的善恶染净，相续流转，而成就善恶之业。

独头意识，是不与前五识俱起，单独生起的意识。独头意识缘虑的只是法境。独头意识又分为四种：

- 一、梦中独头意识：这是在睡觉的时候，缘梦中境界生起的意识。梦境在三量中是非量，所以我们不必为梦境所困惑。
- 二、定中独头意识：这是在禅定时，缘定中境界生起的意识。定中意识，唯是现量。
- 三、散位独头意识：这是既不在梦中，也不在定中，也不与前五识同缘外境，而是平常情形下，散乱心起，在意念游走中，上下古今，恩怨情仇，胡思乱想个不停。这在佛教中叫做「打妄想」。这多是比量或非量。
- 四、狂乱独头意识：人在颠狂——神经错乱的时候，常常自言自语，甚至于比手划脚，以加强语势。我们看他语无伦次，事实上他有他意识所缘的境界。这种境界，也是非量。

三、第七、八识

第六识是心理活动的综合中心，我们的见闻觉知，思想判断，全以第六识为主，第七、八识是属于潜意识的范围。但第七识意识之根，第八识是宇宙万法的本源，无疑义的，第六识的活动，一定受到第七、八识的影响。于此我们来探讨第七、八识的行相业用。

第七识名末那识，末那二字，是梵语的音译，义译曰意，但恐与第六识混淆，故保留末那原名。第七识唯一的作用，就是「恒审思量」，思量些什么呢？它误认为第八识是恒、是一、是遍、是主宰的「自我」。它恒常的审虑思量，执着自我。因此，它是一个自我中心，也是一个自私自利的中心。

说到思量二字，八个识都有思量的作用。但前五识时常间断，也没有审虑作用，所以是「非恒非审」的思量。第六识有审虑的作用，但也有时间断（如五位无心），所以是审而非恒的思量。第八识是「恒转」（恒转如瀑流），但它并不审虑，所以是恒而非恒的思量。唯有第七识，它恒时审虑思量，执着自我，维护自我，这就是我人何以时时以自我为中心，起惑造业，损人利己的原因了。

最后说到第八识，第八识又名阿赖耶识，这也是梵语的音译，此在天竺义为「无没」，在我国译为藏识。称为无没者，是说此识含藏万法种子，不令失坏；亦因它历经生死流转，永不坏灭。译为藏识者，藏是储藏的意思，有能藏、所藏、执藏三种意义。能藏，是指它能储藏万法种子（种子，见第二讲第二节），生起宇宙万法。这时，第八识是能藏，种子是所藏。在种子起现行（发生作用）的时候，受到前七识杂染法的熏习，现行种子受熏成为新种子，仍藏于第八识中。这时新种子称为能藏，第八识称为所藏。至于执藏二字，又称「我爱执藏」，这是因为第七识误认第八识为自我，对于自我妄生贪爱，执着不舍，这称为「我爱执藏」。这时第七识是能执，第八识是所执。

第八识有许多异名，录出几个，顾名思义，就可知道它的作用：

- 一、种子识：此识含藏万法种子，能生起万法，故称种子识。
- 二、本识：此识是万法的根本，故称本识。
- 三、宅识：是藏识的别义，谓此识是种子的房宅。
- 四、第一识：八识顺序，由本向末数，此称第一识。
- 五、现识：言万法由本识现起，故称现识。
- 六、异熟识：此识是前生业力的异熟果报体，故名异熟识。
- 七、转识：转有漏的第八识为无漏的大圆镜智，故称转识。
- 八、神识：佛法中本无「神我」之说，而此识含藏万法种子，功能殊胜，故称神识。
- 九、阿陀那识：阿陀那梵语，是执持之义，此识能摄持根身不坏，种子不失，故名。
- 十、无垢识：此识以修持力，转染成净，转识成智，称无垢识。

附录：相关名相表解

一、五位百法：百法是把宇宙万有归纳为百种，束之以五位。前九十四种是因缘和合的有为法，只是现象；后六种是非因缘和合的无为法，是万法的体性。

百法（一切法）：有为法——心法八、心所有法五十一、色法十一、心不相应行法二十四

百法（一切法）：无为法六

二、八识心王：是五位百法中的第一位法，这是精神作用的主体。

八识：眼识……缘色境……即视觉作用——此五者是五感觉器官

八识：耳识……缘声境……即听觉作用——此五者是五感觉器官

八识：鼻识……缘香境……即嗅觉作用——此五者是五感觉器官

八识：舌识……缘味境……即味觉作用——此五者是五感觉器官

八识：身识……缘触境……即触觉作用——此五者是五感觉器官

八识：意识……缘法境……是我人心理活动的综合中心

末那识……执着自我，是自我意识中心

阿赖耶识……含藏万法种子，宇宙万法由此变现生起

三、百法口诀：

色法十一心法八，五十一位心所法，不相应行二十四，六种无为成百法。

第四讲 六位心所

一、遍行、别境

六位心所，是五位百法中的第二位，名叫「心所有法」，这是属于八识心王所有之法，简称心所，又称心数。心所与心王的关系，由下列三义建立：一、恒依于心王，依八识心王而起。二、与心王相应。三、系属于心王。心所以上三义建立，得「我所」名。这些心所，随着顺违之境，而起爱憎善 恶之心，助成心王事业。认真的说，心王本身无善恶，不能单独造作，必须心所相应方有势力、心所协和于心王，互相呼应，以造作善恶之业。这八识心王，每一个 心王好比是一位国王，既然是王，不能没有臣属辅佐。所以心所就好比是国王的臣属。心所有五十一位，分为六组，叫做「六位心所」。这六组是：

一、遍行心所：五个，名称是触、作意、受、想、思。

二、别境心所：五个，名称是欲、胜解、念、定、慧。

三、善心所：十一个，名称是信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、勤、轻安、不放逸、行

舍、不害。

四、根本烦恼心所：六个，名称是贪、瞋、痴、慢、疑、恶见。

五、随烦恼心所：二十个，又分为小随烦恼，中随烦恼，大随烦恼三种。小随烦恼十个，名称是忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、害、憍。中随烦恼二个，名称是无惭、无愧。大随烦恼八个，名称是昏沉、掉举、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知。

六、不定心所：四个，名称是悔、眠、寻、伺。

由以上六位心所看来，善心所只有十一，而烦恼、随烦恼却有二十六，宜乎我们的善习少而恶习多，世人善行少而恶行多也。

六位心所如上所述，现在先自遍行心所说起：

遍行二字，是周遍起行的意思。心若生时，此五心所相应俱起。它的活动范围非常广泛，它通于一切心——八识心王；通于一切时——过去、未来、现在；一切性——善、恶、无记；一切地——三界九地。遍行心所有五，是触、作意、受、想、思。

一、触：触是接触，五根与五境相对而生识，根、境、识三者合就名为触。《百法明门论》曰：「令心心所触境为性，受想思等所依为业。」触与作意，有时互为先后。

二、作意：作意就是注意，因根、境、识的三和而引起注意，或先注意而生起触。论曰：「谓能警心为性，于所缘境引心为业。」语云：「心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。」可见心识了别外境，须以作意为前导。

三、受：受是感受，心识领纳顺违之境生受。论曰：「谓领纳顺违俱非境相为性，起爱为业。」受有三种，领纳顺境名乐受，领纳违境名苦受，领纳非顺非违境名舍受。若再加忧、喜二受，就称为五受。

四、想：想是认识作用论曰：「于境取相为性，施設种种名言为业。」就是于一切相上生起分别，再加上名称。如谓此是瓶、此是钵等。

五、思：思是造作的意思，论曰：「令心造作为性，于善品等，役心为业。」思有三种，曰审虑思、决定思、动发胜思。它于是非善恶，筹量其可行不可行，决定之后，驱役自心，造作邪正善恶之业。其实这就是我人的意志作用。

别境心所，是以其所缘之境各各不同，非如遍行心所同缘一境，故称别境。遍行心所是心识生起时，五心所相继生起。别境心所是专对某种特殊情况，继五遍行心所之后，个别生起。别境所缘之境有四种，即欲缘所乐境，胜解缘决定境，念缘曾习境，定缘所观境，而慧则是于四境简择为性。别境五心所，如下所释：

一、欲：欲是「于所乐境，希望为性，勤依为业。」欲就是希望，对外境的希望追求，对所爱境，希望必合，对所恶境，希望必离。因此希求就有了善恶染净之分，希望成佛作祖，当然是净欲，追求财、色、名、食、睡，就是染欲了。

二、胜解：胜者殊胜，解者见解，对外境起决定性的理解。它是「于决定境，印持为性，不可引转为业。」即于邪正善恶境，既经决定，必如此作，不可引转。所以在犹豫不决的情况下，没有胜解。

三、念：念是记忆，「于曾习境，令心明记，不忘为性，定依为业。」即是对经历过的事明记不忘，叫做念。

四、定：定是三昧，择曰正是，它是「于所观境，令心专注不定散为性，智依为业。」心注一境而不散乱，叫做定。

五、慧：慧是智慧，智慧能断除疑惑，论曰：「于所观境，简择为性，断疑为业。」这种慧是由定而发，所以对于善恶是非，能取得决定性的简择。

二、善、烦恼

六位心所的第三位，是善心所。善与恶相对，凡是性离衍恶，顺益世人者，叫做善。也可以说，对于佛陀的教法，依法而行，叫做善。善心所有十一个，是：

一、信：对善法能了知而实信，对佛法义理能坚定信仰者，曰信。此有三种，一者信实，信事实和实理；二者信德，信功德及道德；三者信能，信善恶之业的能力。

二、惭：惭者羞耻，做了坏事内心感羞耻，别人学问道德强过自己，感到耻不如人，都叫做惭。惭是自我尊重的促进力量。

三、愧：做了坏事，怕舆论的批评，怕别人的指责，无颜见人，曰愧。在世俗社会，惭愧二字连在一起用，在此处，惭着重于崇重善法，愧着重轻拒恶法。

四、无贪：贪者贪爱，贪着世间财色名利，非分追求，非义而取，曰贪；反之，以己所有，惠施于人，广行布施，曰无贪。

五、无瞋：瞋者瞋恚，逆境当前不能忍受，恼恨于心，生起恚恨，曰瞋；反之，慈愍待人，不做恶行，曰无瞋。

六、无痴：痴者愚昧不明，是非不分，起诸邪见，谤无因果。无痴意谓有智慧，明达事理，主要是指明确理解四圣谛、八正道、十二缘生的道理。

七、勤：勤又名精进，精者不杂，进者不退，对于为善断恶，佛法修持，勇猛前进，谓之精进。

八、轻安：轻者轻快，安者安乐，这是禅定时使身心得到轻适安稳的境界。

九、行舍：行是行蕴中的行，舍是舍弃，舍弃行蕴中的昏沉掉举，令心平等正直。论曰：「精进三根令心平等正直，无功用住为性，对治掉举静住为业。」即由不放逸心除去杂染，令心寂静而住，处于平静的中庸状态。

十、不放逸：放者放荡，逸者奔逸。论曰：「精进三根，于所断修，防修为性，对治放逸，成满世出世间善事为业。」也就是于五欲六尘心不希求，对治放逸。

十一、不害：害者损害、戕害；不害是「于诸有情不为损恼，无瞋为性，能对治害，悲愍为业。」不害相当于慈悲，与人以乐，拔人以苦。

六位心所的第四位，是烦恼心所。烦者烦扰，恼者恼乱。烦扰恼乱人心者，称为烦恼。烦恼心所有六，是贪、瞋、痴、慢、疑、恶见，此六者又称为根本烦恼心所。

一、贪：贪是贪欲，非义而取、心无厌足，曰贪。论曰：「于有有具染著为性，能障无贪，生苦为业。」世人贪财贪色，贪名贪利，贪求种种欲乐，贪是爱、欲的同义语，是无贪之反。

二、瞋：瞋者瞋恚，逆境当前，妄动无明。论曰：「必令身心热恼，起诸恶业。」所以瞋心起时，对家人眷属、乃至众生，心生憎恶，轻则恶声诟骂，重则刀杖相向，甚至于伐城伐国，喋血千里，莫不由瞋心而起。

三、痴：痴是无明的异名，无明者，迷昧不觉，起诸邪见，不辨是非，谤无因果。论曰：「谓于诸事理迷闇为性，能障无痴，一切杂染所依为业。」一切杂染恶法，皆依无明生起，这就是众生生死轮回的根本。

四、慢：慢者骄傲，「谓持己于他，高举为性，能障不慢，生苦为业。」慢也就是轻举僭扬，不知谦卑，轻蔑他人。慢可开为七种，此处从略。

五、疑：疑者信之反，「谓于诸谛理，犹豫为性，能障不疑，善品为业。谓犹豫者，善不生故。」疑也就是对于三宝的功德，四谛的真理，因果的能力，都犹豫不信，所以能障不疑善品为业。

六、恶见：即不正确的见解，此又称邪见，此有五种，一者身见，即是我见。二者边见，即于我见上执常执断。三者邪见，否定因果善恶的见解。四者见取见，即固执己见，互相斗争。五者戒禁取见，认为持牛戒、狗戒、鸡戒，是生天证果之因，这称为非因计因。

三、随烦恼、不定

六位心所的第五位，是随烦恼心所。随烦恼，是随根本烦恼而生起的烦恼。随有三义，一者自类俱起，二者遍不善性，三者遍诸染心。随烦恼心所二十个，又分为三类，即

小随烦恼十个，中随烦恼二个，大随烦恼八个。小中大的分别，以三义具备者名大；兼俱二者——自类俱起，遍不善性者称中随；于不善心中各别而起者称小随。小随烦恼，行相粗猛，于不善心中各别而起，若一生时，必无第二。十小随烦恼如下：

一、忿：忿者忿怒，于不饶益境，「愤发为性，能障不忿，执仗为业。」忿是以瞋一分为体。

二、恨：由忿为先，怀恶不舍，「结怨为性，能障不恨，热恼为业。」亦以瞋为体。

三、恼：恼者「狠戾为性，能障不恼，蛆螫为性。」由忿恨而起报复心，恼害于他。

四、覆：覆者隐藏，自作过恶，怕为人知，故以「隐藏为性，能障不覆，悔恼为业。」

五、嫉：嫉者嫉妬，嫉贤妬能，「妬忌为性，能障不嫉，忧戚为业。」亦以瞋为体。

六、慳：慳是慳吝，是「耽着财法，不能惠施，秘吝为性，能障不慳，鄙畜为业。」

七、诳：诳是虚伪不实，「为获利誉，矫现有德，诡诈为性，能障不诳，邪命为业。」

八、谄：谄者谄媚，巧言令色，阿谀于人，「矫设异仪，险曲为性，能障不谄。」

九、害：害者不害之反，「于诸有情，心无悲愍，损恼为性，能障不害，逼恼为业。」

十、憍：憍者倨傲，恃己才能，凌辱他人，「醉傲为性，能障不憍，染依为业。」

中随烦恼二个：

一、无惭：无惭者惭之反，做了坏事，不自羞耻，它「不顾自法，轻拒贤善为性，能障碍惭，生长恶行为业。」

二、无愧：无愧者愧之反，做了坏事，不畏清议，不怕批评，谓之无愧。它「不顾世间，崇重暴恶为性，能障碍愧，生长恶行为业。」人到了无惭无愧的时候，了无忌惮，什么不仁不义、寡廉鲜耻的事都做得出来。

大随烦恼八个：

一、昏沉：神志昏昧，无所堪能，无所肩任，使身不得轻安，而心不得入观。

二、掉举：神魂不定，妄想纷飞，「令心于境不寂静为性，能障行舍奢摩他业。」

三、不信：不信者信之反，不信因果，诽谤圣贤，「心秽为性，能障净信，惰依为业。」

四、懈怠：不精进为善，不努力断恶，「懒惰为性，能障精进，增染为业。」

五、放逸：放荡纵逸，不防恶修善，「纵荡为性，障不放逸，增恶损善所依为业。」

六、散乱：散者分散，乱者扰乱，「令心流荡为性，能障正定，恶慧所依为业。」

七、失念：失念是失去正念，邪念增长，「能障正念，散乱所依为业。」

八、不正知：知者知见，知见不正，邪见增长，「于所观境谬解为性，毁犯为业。」

六位心所的第六位，是不定，此有四重，谓悔、眠、寻、伺。曰「悔眠寻伺，于善染等，皆不定故。」它可以成就善，可以成就恶，故曰不定。

一、悔：悔者追悔，于所作之善事追悔，即是恶；于所作恶事追悔，即是善。或于未作之恶事追悔则是恶，或于未作善事追悔则是善。

二、眠：眠者睡眠，为调摄身心的适当睡眠是善，睡眠无度昼夜颠倒者是恶。

三、寻：寻是对事理粗略的思考，若思善便属善，思恶则属恶。

四、伺：伺是对事理细密的思考，若思善便属善，思恶则属恶。

附录：相关名相表解

六位心所：六位心所、五位百法的第二位法，心所五十一个，分为六位。

六位心所——遍行心秘五：触、作善、受、想、思。

六位心所——别境心所五：欲、胜解、念、定、慧。

六位心所——善心所十一：信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、精进、轻安、不放逸、行舍、不害。

六位心所——根本烦恼心所六：贪、瞋、痴、慢、疑、恶见。

六位心所——随烦恼心所二十：又分为三类：

- 1 小随烦恼十：忿、恨、复、恼、嫉、慳、诳、谄、害、憍。
 - 2 中随烦恼二：无惭、无愧
 - 3 大随烦恼八：昏沉、掉举、不信、懈怠、放逸、散乱、失念、不正知。
- 六位心所——不定心所四：悔、眠、寻、伺。

第五讲 种子、熏习、识体四分

一、种子

本文第二讲第二节，讲过「万法唯识」，其中说到，识是一种功能，功能未起现行时，不称识而称为种子；种子起现行时，不称种子而称识。所以种子是潜在的功能，识是潜在功能发生作用。

由上所述，可知种子只是一种功能，此功能非物质而有物质的力用。世间万法，皆自此能、此力生起。于此，种子有下述定义：

一、种子非色非心，只是一种功能。

二、此种功能遍宇宙，故种子亦遍宇宙。功能一旦起用（起现行），宇宙万象森罗。故种子无尽，宇宙亦无尽。

三、种子无大小轻重之分，种子起现行时，「相分」由「见分」而显示。故心识分别一生，即摄尽全宇宙，无一法不在心识之中。于此可知，所谓宇宙万法，皆是第八阿赖耶识中、含藏的万法种子变现而来。因此，《成唯识论》卷二曰：

「此中何法名为种子？谓本识（阿赖耶识）中，亲生自果，功能差别。此与本识，及所生果，不一不异。体用因果，理应尔故。」

以上这段论文，如果加以语译的话，就是说：什么叫做种子呢？就是阿赖耶识中，能够亲自生出不同果法的功能，这种功能，与阿赖耶识，及所生果法，既不是一，也不是异。第八阿赖耶识中，含藏有万法种子，此种子从何而来呢？这有三种不同的说法：

一、唯本有说：这是印度护月论师等的主张，他认为，阿赖耶识中的一切有漏无漏种子，是无始以来，「法尔本具」，后来再从熏习新生。

二、唯新熏说：这是印度难陀论师等的主张，他认为，一切种子，皆是无始以来，从现行熏习新生的。

三、本有新熏并有说：这是印度护法论师的折衷主张，他认为，无始以来，阿赖耶识中，有「法尔本具」的种子，同时也有从现行熏习的新熏种子。

以上三说，后世以护法的说法较为圆满。

在《成唯识论》中，为种子的体性立有六条定义。这六条定义是：

一、刹那灭：种子只是一种功能，不可以色、声、香、味、触去测量，但在发生作用时却有力用。这种力用，才生即灭，即所谓「无间即灭」，中间没有「住」的阶段，这叫做「刹那灭」。

二、果俱有：种子起现行，虽然刹那即灭，但不是灭后始有果，而是刹那生灭之际，「正位转变，能取与果」，也就是即因生现果，这果就是新熏的种子。

三、恒随转：种子起现行，刹那灭，果俱有。但不是灭了即断，而是前灭后生，相似随转，恒常不断。

四、性决定：种子随其能熏因力的善恶，而决定其性别，成为善业种子或为恶业种子，而在起现行的时候，善业种子起善的现行，恶业种子起恶业现行。此一原则，决定不变。

五、待众缘：种子起现行，要众缘具足、心法生起要具备四缘，色法生起具备二缘，关于各种缘，将在下一节课讲述。

六、引自果：种子并不是一类种子生各类的果，而是色法种子生色法的果、心法种子生心法的果，此一法则不能错乱。

二、熏习

种子是为第八识所摄持（即储藏于第八识中）、能生自果的一种功能。这种能生起万法的种子，在第八识中，是前念种子生后念种子，前灭后生，「自类相续，有如瀑流」，这叫做「种子生种子」。另一方面，某一类种子，在众缘和合（因缘具备）的时候，能生起各自的果法，这叫做「种子生现行」。当其生起现行之刹那，有强盛的势用，刹那之间，再熏习各自的种子，这叫做「现行熏种子」。被熏的种子成为新种子，则仍储藏于第八识中。不过认真的说，所谓「现行熏种子」，是具有见闻觉知作用的前七识。前七识的见闻觉知作用，就是「现行」——现在的行为，身、语、意三方面的行为。

种子生起现行的时候，种子是因，现行是果；而现行熏习种子的时候，现行是因，受熏的新种子是果。这三者（种子、现行、熏习）之间的关系，是「刹那生灭，与果俱有」。所以古德曾说：

「种子生现行、现行熏种子，三法（种子、现行、熏习）辗转，因果同时。」

种子生现行，现行熏种子，刹那灭，果俱有（种子六义的第一二义）。而受熏的种子成为新种子，新种子又起现行，这种前灭后生，有如瀑流，亘古不息者，就是「恒随转」。在这前生后灭的随转中，具有「三法」和「二重因果」。

所谓三法，是能生的种子，生起的现行，和受熏的新种子。所谓二重因果，即种子生现行，种子是因，现行是果，是一重因果；现行熏种子，现行是因，种子是果，这是又一重因果。这三法辗转，刹那之间，成为二重因果。

种子与第八识的关系，以因果来说，种子是因，第八识是果，因为第八识是现行之果，种子是生现行之因（第八识是种子所生之果，后面另有解释。）。另以体用来说，第八识是体，种子是用，故摄用归体，摄果归因，这二者的关系，是「非一非异」。

种子与前七识的关系，是在「因能变」中，种子生出第八识。在果能变中，第八识出生前七识，同时八识体上各出生「相分」、「见分」。前七识以其见闻觉知的认识作用，又熏习了起现行的种子。因此，就熏习面来说，前七识是因，受熏的新种子又成为果了。

什么叫熏习呢？我人身、口、意三者所表现的善恶行为，其「气分」留于第八识中，就叫做熏习。也可以说，第八识把我人行为经验的痕迹保留下来，这经验痕迹就是种子，亦名气分，也叫习气。《大乘起信论》曰：「熏习义者，如世间衣服实无于香，若人以香而熏习故，则有香气。」

在熏习过程中，前七识是能熏，第八识是所熏。在能熏与所熏之间，各要具四种条件，所以在《成唯识论》中立有「能熏四义」，在《摄大乘论》中立有「所熏四义」。能熏者是前七识，它所具备的四种条件是：

一、有生灭：能熏者要有生灭，有生灭变化方有作用，方能熏习种子。无为法是不生灭的常法，不能熏习，前七识是因缘生起的生灭法，可以熏习。

二、有胜用：胜用有，一者能缘的势用，二者强胜的势用、心法中的前七识，具此二条件，所以为能熏。譬如用香料熏衣，香料要有强烈的气味才能熏，气味微弱不能熏，第八识性唯无记不能熏，物质无缘虑作用不能熏，唯前七识为能熏。

三、有增减：有了胜用，且高下不定，有增有减，方是能熏。佛果是圆满的净法，不能熏；前七识是杂染的有漏法，所以能熏。譬如以樟脑球放在衣箱中，衣服熏香了，樟脑球也散发了。金球玉球本身无增减，不散发，也不能熏衣。

四、与所熏和合而转：能熏与所熏同时同处，不即不离，和合而转。本身之前七识，唯能熏本身的第八识，不能熏他人的第八识。在《摄大乘论》中立有「所熏四义」，所熏者是第八识，它所具备的条件是：

一、坚住性：受熏者要一类相续，能持习气，始可受熏。前六识有变易，第七识是染污识，不能受熏，第八识一类相续而不间断，可以受熏。

二、无记性：第八识性唯无记，法体平等，无所违拒，能容习气，故可受善恶现行的熏习。所以清净的佛果，和有漏的前七识不能受熏。这好比沉麝不能熏成臭的，蒜薹不能熏成香的，因为它本身气味已固定了。

三、可熏性：这是指受熏体性非坚密，有隙可乘，始可受熏。真如坚密，不能受熏；第八识体性虚疏，能含容种子，可以受熏。这好比衣服体性虚疏，可以受熏，而金器玉器体质坚密，不能受熏。

四、与能熏和合而转：此与能熏的第四条相同，即第八识唯受本身的前七识所熏，不受他人的前七识所熏。

三、识体四分

宇宙万法，都是阿赖耶识含藏的万法种子变现而来的。它是如何变的呢？「识变」，是唯识学中、是非常深奥难解的一部分，若要细说，几个小时讲不完。简单的说，阿赖耶识中的种子，生起现行，这时以种子为因，生出现行的果。此现行的果，就是第八阿赖耶识。此处有个疑问，种子含藏于第八识中，种子又如何生出第八识呢？原来无始以来，第八阿赖耶识，与它所藏的种子，是同时而有的。种子是生识之因，是能生；第八识是所生之果，是所生。这能生与所生之间，是「因果同时」，同时是念念相续，「恒转如瀑流」似的，不停的转变、变现，因此，种子生出第八识，第八识同时也含藏、摄持种子。这种子生出第八识，以种子为因，第八识是果，这叫做「因能变」。

在种子生出第八识的同时，第八识种子生出前七识，并且包括第八识及前七识在内的八个识，自识体上各各生出「相分」、「见分」二分。这第八识生出前七识，同时八识体各各生出相分、见分的变，是第八识识体的变。第八识识是种子生出的果，因此这种变叫做「果能变」。八个识的识体，在果能变时，识体上各各生出相分、见分。什么叫做相分、见分呢？原来相分的相，就是世间万法——世间各种事物的形相。相分的分，是一部分的意思。因此，所谓相分，就是识体上事物形相的一部分。见分的见，是能「了别」——了解分别的作用，也就是我们认识作用的一部分。

原来唯识学的基本理论，就是「万法唯识，识外无境。」我们六种识所触对的六种境——色、声、香、味、触、法六境，都不是实境，全是我们心识上变现出来的。我们心识变出相分（世间各种事物的形相），再由心识的见分去认识。这叫做「识所缘，唯识所变。」

《成唯识论》卷二上说：「以所缘相说名相分，以能缘相说名见分。」又解释说：「相分名行相，见分名事，心所自体相故。」

现在再换一个方式来说，在果能变中，识体上变现出相、见二分，这时识体本身就叫做「自证分」。如以眼识为例，了别（认识）色境的作用，是见分；所了别的色境，是相分。换句话说，见分是主观的能认识的主体，相分是客观的所认识的对象。而所谓「客观」，并不在心识之外，仍是在心识之内。原来我们眼识所见之境，是我们第八识的色法种子（相分色），变成我们眼识的相分，因此，我们所看到之相，是八识种子变现出来的相，不是心识外的境相。

当心识上变现出相分、见分的时候，八个识的识体就叫做「自证分」。譬如以眼识为例，眼识了别外境的作用，即是见分；眼识所了别的外境，即是相分。那么，见分了别外境，会不会发生错误呢（此即所谓非量）？这时识体要来验证一下，因此识体就叫做自证分了。可是，识体的验证是不是正确呢？这时识体还有一种「再度证知」的作用，这再度证知的作用叫做「证自证分」。这样一来，每个识体就有了四分，那就是相分、见分、自证分、证自证分。

所谓四分，就是识体的四种作用。相分是外境的影相（这影相是第八识色法种子变现

的), 见分是心识的认识作用, 自证分是心识的验证作用, 证自证分是心识再度证知的作用。如果以镜子为喻, 相分好比镜子中的影像, 见分好比镜子能见照的作用, 自证分好比是镜体, 证自证分好比是活动镜架, 镜子在活动镜架上, 就可上下左右随意活动见照了。

再以尺子量布为比喻, 眼前有一块布, 它由第八识的色法种子, 在眼识的相分上映出影像, 此就像是相分。而见分相当于尺子, 去量布的宽度与长度; 自证分的作用, 是根据尺子所量的结果, 知道这块布的宽度与长度, 证自证分就是再检查所量的结果是否正确。

此处特别加以说明的一点, 所谓「识体四分」之说, 正确的说, 并不仅限于八识识体, 而是包括各各相应的心所在内。

附录: 相关名相表解

一、种子的分类: 种子, 是阿赖耶识中、能亲自生出不同果法的功能, 它有种种不同的分类方法, 如下表所示:

依生起分类——1 本性住种, 是无始以来法尔本具的, 是先天本有的。

2 习所有种, 是种子生起现行, 受现行熏习而成的新种子。

依有无漏分类——1 有漏种子, 是三界六道众生轮回生死的种子。

2 无漏种子, 是大乘菩萨转染成净、修行证果的种子。

依三性分类——1 善、不善、无记种子, 是三界六道众生的有漏种子。

2 纯善种子, 是出世圣者转染成的无漏种子。

有漏种子分类——1 名言种子: 表义名言、即等流种子、名言习气、显境名言、我见习气

2 业种子、即有支习气、亦名异熟种子。

二、识体四分: 是八识识体在「果能变」时生起的四种功能。

识体四分——见分: 八识识体主能观的认识的功能。

识体四分——相分: 为见分所认识的影像。

识体四分——自证分: 识体证知见分所见有无谬误的功能。

识体四分——证自证分: 识体再度验证的功能。

第六讲 九缘生识

一、缘起

缘起, 是佛教的基本理论, 释迦牟尼在菩提树下证悟真理, 他所证悟的就是缘起。不过佛陀最初证悟的缘起, 是有情生命流转的缘起。像《过去现在因果经》中说:

「尔时菩萨, 至第三夜, 观众生性, 以何因缘, 而有老死, 即知老死, 以生为本; 若离于生, 则无老死。又复此生, 不从天生, 不从自生, 非无缘生, 从因缘生……」

这就是因缘二字的来源。因缘、简称为缘起或缘生。什么是缘起或缘生呢? 在《杂阿含》二八八经中说:

「譬如三芦立于空地, 辗转相依, 而得竖立。若去其一, 二亦不立, 若去其二, 一亦不立, 辗转相依, 而得竖立。识缘名色, 名色缘识, 亦复如是。」

名色和识互相依存, 才有生命体的存在。所以因缘二字, 简单的说, 就是组成一切事物的关系和条件。生命体的存在, 是以名色和识互相依存而有的。但其存在, 有其前因后果的依存关系(因果关系), 也有识和名色(精神主体和物质性身体)同时的依存关系。这异时的因果和同时的依存关系, 就叫做因缘。不过最早的因缘——即缘起, 是生命流转的缘起, 到后来则扩大到万法生灭变化的缘起。譬如《入楞伽经》中说:

「大慧，一切法因缘生有二种，谓内及外。外者谓以泥团、水、杖、轮、绳、人工等缘合成瓶、泥钵，草席、种芽、酪酥亦复如是，各外缘前后转生；内者谓无明、爱、业等生蕴、处、界法，是谓内缘起，此但愚夫之所分别。」

内缘起，是有情生命流转缘起，即是佛法中的「十二缘生」，也就是：「无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死。」

无明，是我们蒙昧的生命原动力，行，是盲目意志冲动之下的行为，识，是业力寄托的阿赖耶识，阿赖耶识受业力牵引，纳识成胎，这时的受精卵，已经成为精神和物质的混合体（即所谓生命体），所以称为名色。以名色为缘，而有六入。六入，就是母胎中的婴儿发育到六根位（即眼、耳、鼻、舌、身、意六根具备）。触是出生后数岁以内的幼儿，感觉器官与外界接触，童心未凿，只是直觉，无分别心，所以叫触。受，是年龄渐长，对外的感觉有了领纳的作用。领纳有三种，顺我意者称乐受，违我意者称苦受，不顺不违的称舍受。有了苦乐之受，以受为缘，就有了爱——爱憎取舍。爱就是贪，贪名贪利、贪财贪色，以贪为缘而生起取。取可说是占有，对所爱的一切固执不舍，由取而成为有。有是「存在」的意思，也是业的意思，这是由取而热切追求，由此造成必得后报的业。有了业因，必有果报，这果报就是生——即是下一世生命开始的生。有了生、就必有老死。在生后死前，又有触、受、爱、取、有，周而复始，就是生命流转。

外缘起，是万法生灭的缘起，最普通的例子，就是以麦种豆种为因，以阳光、雨露、及人工等为缘，就有麦子豆子的生起；以泥土调水及工具为因，就有瓶、钵的生起。生起要仗因托缘，变异、坏灭也要仗因托缘。仗因托缘，就是仗依生起此法的因素和条件。一切法是依赖因素条件组合而有，所以一切法只是现象，不是「本体」。一切法受到因素条件（因缘）的变异而有变化，所以一切法无自性（没有固定之性）。无自性又称性空，此称之为「缘起性空」。

万法离不开因缘，大致说，这就是缘起。

二、四缘五果

有为法的生起，必依因缘之和合。有因有缘，必然生果。因此，唯识学上立有「六因、四缘、五果。」之说。事实上，因和缘没有什么差别，概略的说，因即是众缘之一，缘也是生果之因，不过在生起万法的关系条件上，因是较重要的一个条件而已。因此，六因之说，只是四缘的另一种分类方式。于此先介绍四缘，四缘是因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘：

一、因缘：因缘，是事物生起的众多关系条件中，具有生果能力的条件。经上说，「谓有为法，亲自办果」，称为因缘。但仅只有因仍不能生果，要因、缘具备才能生果。同时，在唯识学上的因缘，又不同于一般缘起的因缘。唯识学以「万法唯识」立论，万法生起，皆是种子起现行的后果，因此，唯识学上的亲因缘，就是第八阿赖耶识中含藏的种子。以种子生现行，始有宇宙万法。但「法不孤起」，种子生现行，须要下列三缘具备。

二、等无间缘：等无间缘旧译次第缘，新译等无间，意思是「密密迁移，等无间隙」，这是指我们的心识生起，念念生灭，刹那不停，前念心为后念心开导，引令后念心生起，前念为后念的缘，后念亦为前念的缘，次第生起，故亦称次第缘。

三、所缘缘：所缘缘旧译缘缘，这是心识攀缘外境的时候，此能攀缘之心，对所攀缘之境而生起，即是以境为其所缘。所缘缘这两个缘字，前一个缘是境，后一个缘是四缘之一的缘。语云：「境由心生、心因境起。」心生之境是法境，属于心法，引心生起之境是外境，属于色法，二者全是心识攀缘的对象。

四、增上缘：增上是增加或加强的意思，对于一法的生起，有扶助之义，所以也称助缘。增上缘有顺益、违损两方面，自顺益方面说，能促成一法生起或成长者，称「与力增上缘」，不妨碍一法生起或成长者，称「不障增上缘」；自违损方面说，此一法对他一法有妨

害障碍者，如雨露是花木的顺益增上缘，而霜雹为花木的违损 增上缘。

唯识学是以「万法唯识」立论，以一切法（色法及心法）的生起，皆是种子起现行的果，因此，种子是一切法的因缘。再者、心法生起，要四缘具足；色法生起，只须因缘与增上缘两种缘。

六因，是能作因、俱有因、相应因、同类因、遍行因、异熟因，事实上，六因只是四缘的另一种分类。也就是把四缘中能办生自果的因缘，开展为俱有因、相应 因、同类因、遍行因、异熟因；而把等无间缘、所缘缘、增上缘三种，合并为一个能作因。能作因不俱办生自果的功能，但能给具有生果功能的因予以资助，这又分 积极与消极两方面，前者是予生果之因以资助，称为「与力能作因」，后者是对生果之因不予障碍，称为「不障能作因」，这与增上缘的功能类似，此处为篇幅所 限，也就不再一一详述了。

世间万法，因缘具足，必定生果，所生之果，分为五类，是异熟果、等流果、士用果、增上果、离系果，分述如下：

一、异熟果：这是有情生命流转的果，有情以其善恶行为所造作的业因，导致来生三界六道的苦乐之果。其实异熟果就是众生的第八识，第八识又名异熟识，旧译为果报识，所以称为生命流转的果体。异熟二字十分费解，据窥基大师《成唯识论述记》中的解释，谓异熟有三义：

1 异时而熟：由因到果，时间不同，称异时而熟。譬如果树，由开花结果，到果子成熟，必要经过一段时间。有情所造善恶诸业，由造业时望果熟受报，也要经过相当时间，此称异时而熟。

2 变异而熟：由因至果，必有不同程度的变异，曰变异而熟。譬如造酒，由水米和合到酿造成酒，必有变异。有情造作各种业因，到隔世成果，也必有变异，曰变异而熟。

3 异类而熟：由因到果，类别有异，曰异类而熟。譬如江河之水，性质各异，但流入大海，就混同一味了。有情所造的或善或恶的业，而善业感乐果，恶业感苦果，这苦乐之果非善非恶，则是无记。由因果之间性质不同，故曰异熟。

二、等流果：由因流出果，由本流出未，谓之等流。第八识中的善种子生善的现行，从恶种子生恶的现行，种子是因，现行是果，此果是等流果。

三、士用果：士是「士夫」，是人的异名；用是作用，即人力之作用。如农夫耕作而有米麦之果，工匠工作而成器物之果，依其作用所获之果，称士用果。

四、增上果：以一因缘法之果，望其它因缘，曰增上果。因为一法生起获果，一切因缘皆予以增上之力，故曰增上果。

五、离系果：离系果是道果，这是修唯识行，断我、法二执，证我、法二空，断去烦恼、所知二障的系缚，证得的道果。

三、九缘生识

依照唯识学的理论，第八阿赖耶识，含藏万法——色心诸法种子，种子起现行，而有 人生和世界（主观的认识作用，和客观的外境）。但色心诸法生起，要因缘具 足。因缘，即上节所称的四缘。心法生起要具足四种缘，色法生起只需具备两种缘。但唯识学上又有一个名词，叫「九缘生识」，意谓心识生起，要具足九种缘，这 是不是矛盾呢？此处我们先看生识的九缘是那些缘，现在以眼识生起为例，眼识生起的九缘是：

一、空缘：空即空间，眼识取境，须保持距离，否则不能取境，此谓空缘。

二、明缘：明即光明，眼识取境，须要光明，否则不能取境，此谓明缘。

三、根缘：眼识依于眼根而生起，谓之根缘。

四、境缘：眼根触对色境，生起眼识，境为识之所缘缘，此谓境缘。

五、作意缘：作意即是注意，若不注意，则视而不见，此谓作意缘。

六、种子缘：阿赖耶识含藏的眼识种子，为生起眼识的亲因缘，此谓种子缘。

七、分别依缘：分别指第六识，眼识生起，依第六识分别外境，此谓分别依缘。

八、染净依缘：染净指第七识，此识是意识之根，亦影响前五识，此谓染净依。

九、根本依缘：根本指第八识，第八识为诸识根本，此谓根本依。

以上九种缘，为生起眼识缺一不可的条件。但是这和四缘之说是否抵触呢？事实上并不抵触，原来以上九缘，种子缘就是四缘中的亲因缘（因缘），境缘就是四缘中的所缘缘，而其余的七种缘，全是增上缘。九缘之中，还少了一个等无间缘，但等无间缘是在心识连续生起的时候才有的，此处的九缘生识，是在生识的横切面（不包括时间因素）来看，所以不把等无间缘列入。如心识连续生起，加上等无间缘，就成十缘了。

眼识生起要具备九缘，那么耳、鼻、舌、身诸识呢？是否也需要九种缘呢？不需要，八识的生起，所需的缘各不相同，兹列表如下，以资分别：

一、眼识：眼识生起要具九缘、已如上述。

二、耳识：耳识生起，须具八种缘，即在九缘中减去明缘。因耳识缘声境，耳朵听声音不需要光明，黑暗中也可以听，所以只须八缘。

三、鼻识：鼻识缘香境，是「合中取境」，不需要光明和距离，所以在九缘中减去空、明二缘，只须要七缘。

四、舌识：舌识缘味境，这也是「合中取境」，根（舌）境（饮食）接触才能生识，所以也不需要光明和空间，只须要七缘。

五、身识：身识缘触境，必须接触才有感觉，这也是「合中取境」，也不需要光明和空间，只须要七缘。

六、意识：意识取境，要具五缘，即根缘（第六识以第七识为根，亦以第七识为染净依）、境缘、作意缘、根本依缘，和种子依缘。即九缘中减去空、明、根、分别依四缘。

七、末那识：末那取境，只须四缘，即根缘（末那识依阿赖耶识为根缘，复以阿赖耶识为根本依缘）、境缘（末那缘第八阿赖耶识）、作意缘、种子依缘。

八、阿赖耶识：赖耶取境，也要四缘，即根缘（赖耶识依末那识为根）、境缘（其境为根身、器界、种子）、作意缘、种子依缘。

附录：相关名相表解

一、六因、四缘、五果：唯识学立有「六因、四缘」，为万法生起之条件。有因有缘，必然生果，各如下表所示：

六因——能作因、俱有因、想应因、同类应、遍行因、异熟因

四缘——因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘

五果——异熟果、等流果、士用果、增上果、离系果

二、八识具缘：八识生起，具缘不同，如下表：

八识具缘——眼识……九缘——空、明、根、境、作意、种子依、分别依、染净依、根本依缘。

八识具缘——耳识……八缘——空、根、境、作意、种子依、分别依、染净依、根本依缘。

八识具缘——鼻识……七缘——各具根、境、作意、种子依、分别依、净依、根本依缘。

八识具缘——舌识……七缘——各具根、境、作意、种子依、分别依、净依、根本依缘。

八识具缘——身识……七缘——各具根、境、作意、种子依、分别依、净依、根本依缘。

八识具缘——意识……五缘——根缘、境缘、作意缘、根本依缘、种子依缘。

八识具缘——末那识……四缘——根缘、境缘、作意缘、种子依缘。

八识具缘——阿赖耶识……四缘——根缘、境缘、作意缘、种子依缘。

第七讲 三境、三量、三界

一、三境三量

在《八识规矩颂》中，有几个以三为名数的名词，如三境、三量、三性、三受、以至于三界等，这些都是唯识学上非常重要的名词。如果不了解其内涵及意义，不但八识规矩颂读不懂，其它的唯识书也读不懂。我们先来探讨这些名词的意义，现在自三境说起。

三境的境，一般说来，是感官与心识所认识的对象，亦即是眼、耳、鼻、舌、身、意六识，所缘虑了别的色、声、香、味、触、法六境。六境又称六尘，这即是我人所认识的客观世界。但在唯识学上，不以此客观世界是识外之境，而是八识变现的相分。唯识家以八识变现尘境性质的不同，而分为三类境，即是性境、独影境、带质境。

原来一切有情，各有八识，而一切识，皆为能变。八识变现的方式有两类，一是因缘变，一是分别变。所谓因缘变，是能缘的心，任运而起（任由因缘，非由作意筹度，称因缘变），其所变现的相分，是实种所生（不与见分同种生起）。分别变者，是随着心识分别势力而变现（其变现的相分，不是实种所生，是随着见分种子生起）。其所变之境，也就是八识的相分。前五识、第八识的相分，都是因缘变；第六识的独散意识（不包括五俱意识）的相分，和第七识的相分，都是分别变。因缘变所变的相分，是性境；分别变所变的相分，是带质境或独影境。兹分述三境如下：

一、性境：性境之性，是「实」的意思，亦可说是现前的实境。性境是实种（色法种子）所生，是以因缘变而变现，不是随第七识的「非量」认知，或第六识的分别心幻化假设，亦不是已落谢的六尘影子。所以在唯识学上，性境有三个条件：

1 是实种所生：前五识的相分，第六识五俱意识的相分，第八识的相分，所缘的全是色法，都是实种所生。

2 有实体之用：色法有质碍性，有其实用，

3 现量所证：现量有三个条件，一者现前显现，二者非构思所成，三者不是在错乱情形下所见。

玄奘大师有偈子曰：「性境不随心，独影唯随见，带质通情本，性种等随应。」不随心者，是此境不随着第六识的分别心而改变其本质。

二、独影境：独者简别于本质；影者影像，即是相分，合而言之，就是没有本质的相分。这是能缘之心的虚妄分别而变起之境，它没有本质，仅为影像。如第六意识虚妄分别，以想象力变起龟毛、兔角的幻影。独影境不是色法实种所生，而是第六识见分的一部分，所以它是随心（第六识见分）生起。此境有三种随心：一者性随心，谓境与能缘之心同一性。二者种随心，谓境（相分）与能缘之心（见分）由同一种子所生。三者系随心，谓种与能缘之心同一界系。

三、带质境：带质境即是此境兼带本质，能缘之心缘所缘之境，其相分是实种所生，有所依的本质，而不能如实的为见分所认知者。如第七识之见分，缘第八识的见分（以第八识的见分为其相分），以其为常、一、主宰的自我，第八识见分不是自我，这是一种错误的认知，此称为「真带质」。所谓「以心缘心真带质，中间相分两头生」。又如第六识缘草绳误为是蛇，草绳固有其本质，但并不是蛇，这也是一种错误的认知。此称作：「以心绿色似带质，中间相分一头生。」

其次再探讨三量，三量，是现量、比量、非量。量是认识、知识，也是测量的准绳。如以斗量米，以尺量布，以至于以秤量物。唯识学立有三量，是明心识所具的量度。在我人的心识活动中，能认识的作用是识，所认识的对象是境，在此能认识与所认识之间、心识是能量，所认识之境是所量，此能所之间，有识量的生起。如贩布者不用尺量，则不知长

度，吾人心识认识外境，如果没有心识的计虑量度，则不知此境是黑是白，是圆是方，可见识量在认识作用上的重要性。以能量量所量，所得之果曰量果——知识。识之量度有三种，随因的不同，其果亦有差别，三量，即现量、比量、非量。分述如下：

一、现量：现量是能缘之心，量所缘之境，不起分别计度所获之量果。但现量之境，要具备三个条件，即一者是现在，以简别于过去或未来。二者心识认识的对象必须要显现出来，亦即必须是现行位之法，在种子位不能成为现量。三者现有，在能所位上，即能量之心与所量之境，二者俱是明白现前，和合俱有。

二、比量：心识所量度的对象，没有呈现在前，但可借着知识经验，推测比度而获致量果。如见山上有烟，推知该处必有火；见墙外有双角，推知墙外有牛经过。

三、非量：此是一种错误的认知，即是于所缘之境，以错觉之心错为分别所获致之量果，如见绳以为是蛇，见骡误认为马，都属于非量。

八识缘境，前五识量度之境，是根尘相对的而生识的直接感觉，此时无分别心，不杂名言，所以是现量。例如眼识缘色，唯缘青黄赤白四实色，不缘长短方圆之假色、及取舍伸屈之形色。但当五俱意识生起，有了分别，就堕入比量或非量了。第六识通于三量，在五俱意识初起刹那，也是现量，第二念就有了分别，即是比量或非量。第七识唯缘第八识的见分执为自我，唯是非量。第八识缘根身、器界、种子，唯是现量。

二、三性三受

在唯识学上，三性有两种，一者是称为「三自性」的三性，即遍计所执性、依他起性、圆成实性。一者是善、恶、无记的三性，我们此处所讨论的，是善、恶、无记的三性。

三性，是以善、不善等的性质，分一切诸法为善、不善、无记等三性。兹分述如下：

一、善：善是能顺益此世、他世之法，其定义是指能于现在世、未来世中，给与自他利益者。善与恶，都有理、事之分，理是分析善恶的性质，事是说明善恶的行为。先以善来说，在理的一面，《俱舍论》卷十三，把善分为四种，一者胜义善，二者自性善，三者相应善，四者等起善。在事的一面来说，修唯识行，持五戒、行十善，是基本的行持。十善是：

- 1 不杀生，进而行放生、救生、护生。
- 2 不偷盗，进而行施舍，财施、无畏施。
- 3 不邪淫，进而修梵（清净）行，出家人则完全断淫。
- 4 不妄言，进而说诚实语。
- 5 不绮语，进而说质直语。
- 6 不两舌，进而说调解语。
- 7 不恶口，进而说柔软语。
- 8 不贪，进而修不净观，以对治贪欲。
- 9 不瞋，进而修慈悲观，大慈与一切众生乐，大悲拔一切众生苦。
- 10 不痴，进而修因缘观。

二、不善：不善又称为恶，指其能违损此世他世之法。《成唯识论》中称：「违损此世、他世为恶。」《俱舍论》卷十三，把恶也分为四种，即一者胜义不善，二者自性不善，三者相应不善，四者等起不善。在事相一面，与十善相对者即是十恶。十恶就是杀生、偷盗、邪淫、妄言、绮语、两舌、恶口、贪婪、瞋恚、愚痴。

三、无记：非善非不善，不能记为善，不能记为恶，故称无记。

三受之受，即五蕴中色、受、想、行、识的受蕴，也是心所有法五遍行心所中的受心所。受者领纳之义，也就是现代人所说的感受。《成唯识论》曰：「受谓领纳顺违境相为性，起受为业，能起合离二非欲故。」这在《大乘广五蕴论》说的更明白一点：「云何受蕴，受有三种，谓乐受、苦受、不苦不乐受。乐受者，谓此灭时，有和合欲；苦受者，谓此生时，

有乖离欲；不苦不乐受者，谓无二欲。无二欲者，谓无二和合及乖离欲，受谓识之领纳。」

受也是「十二缘生」中第七支「触缘受、受缘爱」的受，所以《缘起经》中说，「受有三种，谓乐受、苦受、不苦不乐受。」受以领纳为性，领纳、就是感受外境。受所领纳的外境，有顺益境，有违损境，有顺违俱非境。缘顺益境，就是乐受；缘违损境，就是苦受；缘顺违俱非境，就是中容受、此亦称舍受。对于乐受有「和合欲」，舍不得离开，对于苦受有「乖离欲」，避之唯恐不及。对于非苦非乐的中容受，既无和合欲，亦无乖离。

受是主观的感觉，苦乐是比较而来，没有一定标准。譬如穷人在烈日下挖土作工，以能有树阴蔽日为乐，富人在大厦中吹风口茗，以未装冷气为苦，可见苦乐不能以客观标准来衡量。不过苦乐之受，一般说是与前五识相应，这是生理上的感觉，忧喜之受，是与第六识相应的受，这是心理上相应的受。譬如儿子联考题名，分发国立的名大学，当然喜在心头；若爱妻罹患重病，朝不保夕，难免忧心不已。三受加上忧喜二受，就称为五受了。

三、三界九地

三界，即欲界、色界、无色界，这是六道众生所依托生存的环境，是有情业力招感的依报。《显扬圣教论》上称：「界有二种，一、欲等三界。二、三千世界。欲等三界者，（一）欲界，谓未离欲地杂染烦恼诸蕴差别；（二）色界，谓已离欲地杂染烦恼差别；（三）无色界，谓离色、欲地杂染烦恼差别。……」

大致说来，欲界、是具有淫欲、情欲、色欲、食欲等有情所居的世界。欲界的范围，上自第六他化自在天，中包括人界之四大洲，下至无间地狱等二十处；此界男女参居，多诸染欲，故称欲界。色界，色是变碍或示现之义，这是远离欲界淫、食二欲、而仍有清净色质等有情所居的世界。此界在欲界上，无有欲染，亦无女形，此界众生皆由化生。其所居宫室苑囿，壮丽高大，系由色之化生，一切均殊妙精好，以其尚有色质，故称色界。无色界者，此界无有色身，无淫、食二欲，无宫殿、国土及一切物质，唯以心识住于深妙之禅定，故称无色界，这只是一个精神存在的世界。

照佛经上说，三界有九地、二十八天，兹列表说明如下：

三界——欲界——五趣杂居地

三界——色界——离生喜乐地、定生喜乐地、离喜妙乐地、舍念清净地

一界——无色界——空无边处地、识无边处地、无所有处地、非想非非想处地

三界二十八天，为欲界六天，色界十八天，无色界四天。其名称为：

三界二十八天——欲界六天——四天王天、忉利天、夜摩天、兜率天、化乐天、他化自在天。

三界二十八天——色界天——初禅三天——梵隶天、梵辅天、大梵天。

三界二十八天——色界天——二禅三天——少光天、无量光天、光音天。

三界二十八天——色界天——三禅三天——少净天、无量净天、遍净天。

三界二十八天——色界天——四禅九天——无云天、福生天、广果天、无烦天、无热天、善见天、善现天、色究竟天、无想天。

三界二十八天——无色界四天——空无边处天、识无边处天、无所有处天、非想非非想处天。

附录：相关名相表解

一、三境：八识缘境，能缘的是见分，所缘的是相分，此相分即是境。而此境就其性质、分为三种，即性境、独影境、带质境。

三境——性境：性境就是实境，是实种所生，事实上就是色声香味触五种物质实境。

三境——独影境：这是没有本质的影像，是第六识虚妄分别想象出来的影子。

三境——带质境：这是有本质的相分，而为见分所错误认知者。

二、三量：量是测量的标准，引申为认识、知识，唯识学上立为心识缘境的量度准则。

心识缘境，有三种量度，即现量、比量、非量。

三量——现量：心识缘境，缘当下性境，没有分别，不带名言，此称现量。

三量——比量：心识缘境，以知识、经验推测比度所获的量果。

三量——非量：心识缘境，对所缘境认知谬误所获的量果。

三、三性：分为善、不善、无记三种。

三性——善性：于现在世未来世、于自他顺益者。

三性——不善性：于现在世未来世、于自他违损者。

三性——无记性：非善非不善，不能记为善、亦不能记为恶者

四、三受：受是领纳作用，有苦、乐、舍三受，如加忧喜二受，就成为五受了。

三受——苦受：领纳违损境之谓。

三受——乐受：领纳顺益境之谓。

三受——舍受：领纳顺违俱非境之谓。

第八讲 修行五位

一、修行五位

八识规矩颂讲座，已讲过七次，今天是第八讲。八周以来，我们讲过八识、心所、种子、四分、四缘五果、三境三量等等，今天要讲修行五位。诸位或问，十二次讲座已过了三分之二，何以还没有讲到八识规矩颂的颂文？原因是这样，譬如建房子，我们先要把砖瓦木石准备齐全，材料不齐全不能动工，不然，中途势将因材料不齐而停顿。我们前八次讲的材料，都是准备后四次使用的，下一次起，即将次第讲到前五识、第六识、第七识及第八识的颂文。现在我们开始讲五位修行。

学唯识，目的不是在增加知识，而是学得唯识后，依法修行。也许，我们的修持不够，尚不能修止修观，但在我们在了解得八识、五十一心所之后，我们于起心动意之时，常常省察我们的心识，我一念慈悲的善心生起，是那一个心王、心所的作用？我们一念瞋恚心，一念妬嫉心生起，又是那个心王、心所发生的作用？所谓「究几于心意初动之时」，把唯识用在日常生活上，这就是修行。我人的前六识，一向是攀缘外境，与五欲六尘打交道，我们从来不曾想到过省察内心，观照内心。修行无非是修正身、语、意三者的行为，但三者以心识为主导，正本清源，我们要由修心做起，因此省察与观照我们的心识，就是修行的基础。现在我们开始讲修行五位。

照唯识学的修理论来说，修唯识行，要经过五个阶段，称为「唯识五位」，五位是资粮位、加行位、通达位、修习位、究竟位。分述如下：

一、资粮位：这在五位修行中，只算是方便道，是修唯识行的初位。称资粮者，譬如有人远行，要先准备资财粮食，以备途中所需；修唯识行，也要先积聚下相当的智慧和福德，作为修行的资粮。智慧福德的资粮如何积聚呢？就是发菩提心，行菩萨道，修六波罗密、四摄法、四无量心、三十七道品。修此位的菩萨，是以四种「胜因缘力」而开始修行的。即一者因力，就是具备有大乘种性。二者善友力，就是受善知识朋友的影响。三者作意力，即有修唯识行的决心。四者资粮力，是发心行菩萨道积聚下的智慧福德。

二、加行位：修行菩萨在资粮位所修的，如行菩萨道、六度四摄等，是福德重于智慧。而进入加行位要修的，是智慧重于福德。所以在此位的菩萨，要修四寻思观、四如实观，

以伏断分别起和俱生起的所知、烦恼二障。四寻思观，是名寻思观，事寻思观，自性寻思观，差别寻思观。名是能诠的名言，事是所诠的事相，自性是事相的体性，差别是名事上的分齐。其内容是：

1 名寻思观：名是一切事物的名称，名是「假名施设」，假为安立的，它虽代表一种事物，但并不是事物的本身。僧肇法师曰：「以名求物，物无当名之实；以物求名，名无当物之功。」又曰：「物不即名而就实，名不即物而履真。」我人不了此理，执名求实，生出种种烦恼。寻思此义，以伏断执障。

2 事寻思观：事者事物，是见闻觉知的对象。如五蕴、十二处、十八界，以至于山河大地，人牛马羊。但一切事物，都是因缘的组合，并没有事物的本体。我人妄执一切为实有，以名推求，对事执着，也就成为种种执着与烦恼。

3 自性寻思观：世间万有，皆是仗因托缘生起的假法，其本身没有实在的体性。自唯识学上说，万法唯识所现，离识非有，由此可知名、事、自性皆空，此即自性寻思观。由此寻思，以伏断执着和烦恼。

4 差别寻思观：名称与事物，各有种种差别，名如名身句身，事如长短方圆，一一法上，各有差别相，唯此差别，皆是一时现象，假有实无，由此寻思，伏断执障和烦恼。

以上四观，是唯识止观的最初入门观法，由此观察，可生四如实智。即是：

1 由名寻思观所引生的如实智。

2 由事寻思观所引生的如实智。

3 由自性寻思观所引生的如实智。

4 由差别寻思观所引生的如实智。

如实智，是如实的了知诸法实相之智。由前述四观而引生四智，以此进入唯识实性。而修四观，引生四智，要经过暖位、顶位、忍位、世第一位四位。四位之中，前二位修四寻思观，观所取之境空，后二位修四如实智，观能取之境与所取之智空。

三、通达位：修唯识行，历经资粮、加行二位，执障伏断，智慧发出，已能体会出真如实相的境界，这时进入通达位，已算是「见道」。所见之道，即是由二空所显的真如。此处又有真见道和相见道之分。真见道，是在此位起无漏的根本智，证见二空真如，断二种障。然后更起后得智，以了一切差别相上的如幻俗事。见道菩萨，就是以此二智——根本智和后得智，缘真俗二境。

四、修道位：在资粮位中，修十住、十行、十回向三十心；在加行位修四寻思观，得四如实智，在通达位已「见道」，体会得唯识实相——二空真如。在见道位，已入十地中初地入心。十地由初地到十地，每地分入、住、出三心，故在此修道位，则是由初地住心、到十地出心，十地出心又称满心。在此阶段，数数修习无分别智，舍断烦恼所知二障种子，到十地满心，已是妙觉菩萨了。

五、究竟位：究竟位就是佛位，诸漏永尽，清净圆明，转八识成四智——转前五识为成所作智，转第六识为妙观察智，转第七识为平等性智，转第八识为大圆镜智，这时所证得大菩提与大涅槃二种胜果，便是圆满的佛果了。

二、四十一阶

大乘因位菩萨，修唯识行，要经过三大阿僧祇劫的长时，断我、法二执，烦恼、所知二障，证得我法二空，而后才能证得大菩提与大涅槃二胜果——就是佛果。唯在修行过程中，要经过五位、四十一阶，才到达佛的果位。五位已如前述，四十一阶是十住、十行、十回向、十地。兹分述如下

一、十住：十住位，是修菩萨行者，在此位安立其心，唯于六度万行等，尚未殊胜，故曰住。在《华严经》，把修行阶位分为五十二阶，在十住之前，尚有「十信」十个阶位，在妙觉菩萨之前，尚有等觉菩萨一个阶位。唐代慈恩大师窥基，把十信摄入十住的发心住，

把等觉摄入十地的法云地，这样就成了四十一阶了。十住的名称是：

- 1 发心住：此位菩萨，发菩提心，修十信行，于六度等，尚未殊胜，曰发心住。
- 2 治地住：此位菩萨，净修身口意三业，大悲一切有情，有如大地能生万物。
- 3 修行住：此位菩萨，修胜理观，起六度妙行，称修行住。
- 4 生贵住：此位菩萨，依佛法教化，有如圣贤生正法中，种性高贵，曰生贵住。
- 5 方便住：此位菩萨，所修善根，皆为救济有情，利益众生，曰方便住。
- 6 正心住：此位菩萨，于一切毁誉、心定不动，曰正心住。
- 7 不退住：此位菩萨，于所闻之法、心坚定而不退转，曰不退住。
- 8 童真住：此位菩萨，三业清净，不受世间法之染着，曰童真住。
- 9 法王子住：此位菩萨，解悟法王之妙法，有如将袭法王的王子，曰法王子住。
- 10 灌顶住：此位菩萨，如法修行，有如王子之堪受王位，曰灌顶住。

二、十行：修行菩萨，于此位修六度万行，逐渐殊胜，故称曰行。十行是：

- 1 欢喜行：此位菩萨，修布施行，施舍一切，令见者欢喜，曰欢喜行。
- 2 饶益行：此位菩萨，持三聚净戒，不染五欲，饶益有情，曰饶益行。
- 3 无恚行：此位菩萨，修忍辱行，忍受怨敌，曰无恚行。
- 4 无尽行：此位菩萨，修精进行，受诸剧苦，精进不懈，曰无尽行。
- 5 离痴乱行：此位菩萨，常住禅定，于世出世法，无有痴乱，曰无痴乱行。
- 6 善现行：此位菩萨，修智慧行，悟入诸法皆无自性，不受系缚，不染着，随机教化众生，曰善现行。

- 7 无着行：此位菩萨，修方便行，对于空有两端，通达无碍，一无所著。
- 8 尊重行：此位菩萨，修愿力行，尊重善根智慧，增益自利利他，曰尊重行。
- 9 善法行：此位菩萨，修力行，成就诸善慧法，除众生烦恼，曰善法行。
- 10 真实行：此位菩萨，修智行，成就诚实了悟，言行相应，曰真实行。

三、十回向：菩萨修至此位，上为求菩提，下为度众生，以所修之善根，回向法界，而立十回向之名。十回向名称如下：

- 1 救护众生离众生相回向：此位菩萨修六度四摄，救济一切有情，而怨亲平等。
- 2 不坏回向：此位菩萨，于三宝发不坏信，以己善根，回向有情。
- 3 等诸佛回向：此位菩萨，学三世诸佛悲智，与诸佛等，回向有情。
- 4 至一切处回向：此位菩萨，以所修善根，供养三世诸佛，利益一切众生。
- 5 无尽功德藏回向：此位菩萨，于诸佛及一切众生所有善根，悉皆随喜，而回向之。
- 6 随顺一切坚固善根回向：此位菩萨，施舍一切，以身代众生苦，而回向之。
- 7 等心随顺一切众生回向：此位菩萨，以所修善根，回向一切众生。
- 8 如相回向：此位菩萨，以正智正念，随顺真如平等之相，而回向之。
- 9 无着无缚解脱心回向：此位菩萨，以无缚无着解脱之心，而回向之。
- 10 法界无量回向：此位菩萨，说法利生，庄严世界，此善根回向量同法界。

四、十地：由初地入心，至十地满心，要修两大阿僧祇劫之久，如下节所述。

三、菩萨十地

菩萨修行，进入见道位，已算是登地菩萨，唯还是在十地的初地人心修行。到了修习位，则是由初地住心，修至十地满心。十地满心，已经是妙觉菩萨的地位，在此位中，以金刚心，无间道，便证得转依——转八识成四智，就是究竟佛果了。

十地，是修唯识行最后十个阶位，十地的名称是：

- 一、欢喜地：始入见道位，见证我法二空，能自利利他，生大欢喜，曰欢喜地。
- 二、离垢地：修行菩萨，在此地时，一切戒垢，无论粗细尽皆远离，名离垢地。
- 三、发光地：此地菩萨，成就胜定，能发无边妙慧，曰发光地。

四、焰慧地：此地菩萨，得最胜定，以智慧火，烧灭烦恼薪，曰焰慧地。

五、极难胜地：此地菩萨，其根本智与后得智，互相违返——即根本智无分别，而后得智辨析世俗诸法则有分别，在此地使之融摄，此事甚难，故曰极难胜地。

六、现前地：此地菩萨，观诸法缘起，以胜智力，引发最胜般若现前，故曰现前地。

七、远行地：此地菩萨，修回向方便及济拔方便，以己所作一切善法，回向广大菩提，此即大智；以种种方便济拔众生，此即大悲。有此悲智二种方便，故能远行，曰远行地。

八、不动地：此地菩萨，其根本无分别智，任运相续，不用加行力，亦能现前，不为一切烦恼，及一切境界所动，称不动地。

九、善慧地：此地菩萨，成就微妙四无碍智，此智慧微妙殊胜，故曰善慧地。

十、法云地：此地菩萨，总缘一切法智，具足自在，能藏众定慧功德，能隐覆无边惑障，犹如云阴作大法雨，称法云地。

附录：相关名相表解

一、菩萨修行五位：大乘因位菩萨，修唯识行，要经过三大阿僧祇劫的长时，断得烦恼、所知二障，证得我法二空，才获致大菩提与大涅槃二胜果，这期间，其经过五位、四十一阶，如下表所示：

菩萨修行五位——资粮位——方便道

菩萨修行五位——加行位——方便道

菩萨修行五位——通达位——又名见道位——无漏圣道

菩萨修行五位——修习位——又名修道位——无漏圣道

菩萨修行五位——究竟位——即澄得佛果之位——佛果

四十一阶——十住（摄十信）——三贤位——凡

四十一阶——十行——三贤位——凡

四十一阶——十回向——三贤位——凡

四十一阶——十地——因——十贤位——圣

四十一阶——妙觉——果——圣

二、四加行位：修行菩萨，进入加行位，修四寻思观，生四如实智，这期间，要经过暖位、顶位、忍位、世第一位四位，于前二位修四寻思观，于后二位，修四如实智，如下表所示：

四加行位——暖位——四寻思观——有漏

四加行位——顶位——四寻思观——有漏

四加行位——忍位——四如实智——所取之境空、所取之境与能取之智空

四加行位——世第一位——四如实智——所取之境空、所取之境与能取之智空

第九讲 前五识颂

一、首颂诠释

《八识规矩颂》讲记，为了解释颂文中许多佛学名词，占用了八次的时间。但是以往的时间并没有浪费，如果我们已经了解讲过名词，现在来读颂文，大半的意义都能读得懂了。由这一讲开始，进入十二首颂文的讲解，现在先讲前五识颂。

八识规矩颂颂文的组织，十二首颂文分为四章，分别为前五识颂、第六识颂、第七识颂、第八识颂。每章颂文三首十二句，前八句颂凡夫位，后四句颂圣贤位。现在来分析前五识颂，在凡夫位的八句颂文中，前四句分为缘境、识量、性别、界地、相应五个主题，后

四句分为依缘、业用两个主题；在圣贤位的四句颂文中，包括智力、转依、果德三个主题。现在先看前四句颂文：

性境现量通三性，眼耳身三二地居，遍行别境善十一，中二大八贪瞋痴。

在首颂四句颂文中，包括缘境、识量、性别、界地、相应五个主题，分述如下：

一、缘境：性境，是三境之一。经云：「法不孤起」，又说：「心因境有」、心识生起，要因缘具足，而境，就是四缘中的所缘缘。境有三类，即性境、独影境、带质境，前五识所缘的，只是性境，不缘独影境和带质境。因为前五识是感觉器官，只缘「色法」，不缘「心法」。色法，是第八识中实种所生，有实体之用，且得境之自相者。此如镜之鉴物，故为性境。

二、识量：量指三量——现量、比量、非量。五识缘境，是根、境对照而生识（即五遍行心所的触，触者三和）。这是直接感觉，初一刹那，无筹度心，不带名言，所以是现量而非比量；到堕入第二念，种种分别生起（即第六识五俱意识生起），这时就有比量和非量了。

三、性别：性别是指善、恶、无记三性。心王生起，与善心所相应者，就是善；与烦恼心所相应者，就是恶；与善或烦恼心所均不相应者，就是无记。五识是感觉器官，本来没有善恶，但以第六识的五俱意识与之俱起，五俱意识随著前五识缘境而了解分别，因而善或烦恼心所与之相应，就有了善恶，或善、烦恼不相应而是无记，这时前五识随着第六识的行动，亦就通于三性了。

以上三项，就是首句「性境现量通三性」的解释。

四、界地：界地，指的是三界九地。三界，即欲界、色界、无色界；九地，是欲界的五趣杂居地；色界的离生喜乐地，定生喜乐地，离喜妙乐地，舍念清净地；无色界的空无边处地，识无边处地，无所有处地，非想非非想处地。我们所依托、生存的世界，是欲界的五趣杂居地。欲界的范围，上有六欲天——四天王天、忉利天、夜摩天、兜率天、化乐天、他化自在天，中有人界四洲，下至无间地狱。生活在欲界的众生，即所谓五趣——天趣、人趣、畜生趣、饿鬼趣，地狱趣。五趣即是五道，如果再加上阿修罗道，就成为六道了。

颂文第二句「眼耳身三二地居」，所谓二地，是指欲界的五趣杂居地，及色界的离生喜乐地。离生喜乐地的范围，初禅三天皆属之。欲界有段食，除眼、耳、身三识外，尚须以鼻识嗅香，以舌识尝味，所以五识俱全；若至色界初禅天的离生喜乐地，初禅天人，以禅悦为食，不须段食，故鼻舌两识无用，只有眼、耳、身三识，所以称眼、耳、身三识「二地居」，居是止的意思，眼、耳、身三识，亦只以初禅天为止，若到二禅天的定生喜乐地，其静虑之心，专注于第六识间，前五识都不现起（此界众生化生，有微妙色身，为庄严身相，五根完整，唯不起用）。所以欲界众生，八识具备；色界初禅的离生喜乐地，前五识的鼻、舌二识不起作用，只有八识中的六识；到二禅天，眼、耳、身三识亦不起用，就只有三种识了。

五、相应：心王生起，必有心所与之相应，而与前五识相应的心所，共有三十四个，它们的名称是：五遍行心所，五别境心所，十一个善心所，两个中随烦恼心所，八个大随烦恼心所，还有根本烦恼中的贪、瞋、痴三个心所。遍行心所，是遍及于一切心、一切时、一切性、一切地，所以是必然生起的，前五识与五俱意识同起，而与意识相应的五别境心所，亦导引前五识对所缘之境，发起希望、决定、明记、专注、和抉择的作用。前五识既然通于三性，所以有时与善性相应，故十一个善心所全俱；有时与不善相应，所以根本烦恼中贪、瞋、痴，中随烦恼的无惭、无愧，大随烦恼全部，亦参与前五识的活动。

二、次颂诠释

前五识颂的次颂，有两个主题，一者是依缘，二者是业用，我们且看颂文：

五识同依净色根，九缘七八好相邻，合三离二观尘世，愚者难分识与根。

以上颂文，前两句说的是五识的依缘，后两句说的是五识的业用，分述如下：

一、依缘：五识依于五根生起，随根立名，根名眼、耳、鼻、舌、身五根，识亦名眼、耳、鼻、舌、身五识，而根有两种，一者外根，一者内根。外根不能生识，生识的是内根。外根又名扶尘根，就是人视觉可见的眼睛、耳朵、鼻子、舌头和身体。《楞严经》云：「眼如葡萄朶，耳如新卷叶，鼻如双垂爪，舌如初偃月，身如腰鼓颡。」此称为扶尘根者，以其为扶持内根的尘法。内根又名净色根，亦称为胜义根。佛经上说，内根为清淨四大所成，质净而细，犹如琉璃，肉眼不可见，唯佛眼天眼可见之。不过若以现代科学知识来看，内根就是五种感觉器官的神经纤维，和大脑中的神经细胞。五种感觉器官生起五种感觉（识），而由第六识了解分别。心识生起，必仗因托缘，生识之缘共有九种，而各识全缺则不相同，此已在第六讲中叙述。眼识生起须九缘具足，此处再加以说明如下：

- 1 根缘：眼识以眼根为生起的助缘，如眼根损坏，则眼识不能生起。
- 2 境缘：眼识以色境为所缘缘，无境不能生识。此即心法四缘之一。
- 3 空缘：眼识是离中取境，识与境之间必须保持距离（空间），否则识不能生起。
- 4 明缘：眼识生起须以光明为助缘，否则不能了别。
- 5 作意缘：眼识了境，须以作意为助缘，若无作意力，则视而不见。
- 6 种子缘：种子为眼识生起的亲因缘，此为四缘中的第一种缘。
- 7 分别依缘：第六识的作用是了解分别，故眼识以第六识为分别依缘。
- 8 染净依缘：第七识是意识之根，其染净亦影响前五识，故眼识以此为染净依。
- 9 根本依缘：根本识是第八识，此识是诸识根本，故眼识以此为根本依。

二、业用：颂文「合三离二观尘世」句，指前五识之于境界，鼻、舌、身三识是合中取境，而眼、耳二识是离中取境。观尘世三字，尘是五尘，亦称五境，即是色、声、香、味、触五种境界。尘有染污的意思，以其能染污我人的心识，故称五尘。五尘是五根所照，为五识所缘。五识缘尘世之境，由于具缘多少的不同，就有了识取境时合离的不同。如眼识生起要九缘，耳识不需要光明，只须八缘，这二者都是离中取境。鼻、舌、身三识取境时，必须根、境相合，识纔发生作用，这三者是合中取境。「愚者难分识与根」一句，愚者，指当时的一部分二乘行者，因为分辨不出根与识的作用，就出现了一部分「根见家」，以为了境者是根；另一部分「识见家」，主张了境者是识。当时为了「根见」、「识见」，曾引发过一阵争论。根见识见，看起来是小问题，但这牵涉到哲学上「唯心」、「唯物」，就成为根本上的大问题了。

三、末颂诠释

前五识颂的第三颂，是颂前五识依无漏种子，转识成智——由有漏的前五识，转无漏的成所作智。颂文全文是：

变相观空唯后得，果中犹自不诳真，圆明初发成无漏，三类分身息苦轮。

在这四句颂文中，包括有三个主题，即是智力、转依、果德，兹分述如下：

一、智力：修唯识行，在资粮位，历经十住、十行、十回向三十阶上，广修六度万行，储备福慧资粮，圆满顺解脱分的善根。进而是加行位，修四寻思观，得四如实智，此智又名加行智，由此更勇猛精进，至通达位，入十地的初地欢喜地（极喜地），至此远离遍计所执的能取所取，亦即是证得所取之境空、能观之智空，证此二空之智，无能缘所缘之差别，名无分别智，亦称根本智，根本智是直契真如之智。于证得根本智后，再起分别一切差别相的智慧，此称分别智，亦称后得智。见道位的菩萨，就是以此根本、后得二智，缘真俗二境。根本智挟带本质，没有相分、心无分别，亦没有见分；而后得智托质变相，似有相分，起认识（分别）作用，似有见分，即缘真如，亦不亲证，只能变我空的影像而审观之，这就是「变相观空唯后得」。

这后得智，在因、果二位都能证得。不过前五识与第八识，是联带相生的，因为五根是第八识所缘的相分，而五识是依五根而生起活动，所以在第八识未转识成智前，前五识不

能单独转识成智，必须到十地满心，金刚无 间道时，第八识转为大圆镜智，前五识同时转为成所作智。此即所谓：「六七因中转，五八果上圆。」但已转为成所作智的前五识，在佛果位中仍不能亲契真如，何以故呢？当知五识依五根而起，缘现量、性境，但它只能观察诸法的事相，不能体悟诸法的理性。在因中如此，在果上亦是如此，所以说它「果中犹自不诤真」。诤，在此处作「证得」讲。

二、转依：第三句颂文：「圆明初发成无漏」，此是指第八识转为大圆镜智初一刹那，前五识也同时转为无漏的成所作 智。因为前五识是依五根而现起，而五根又是第八识所变的相分。在能变现的第八识未转成无漏以前，其所变现的五根相分，当然不可能先变为无漏。所以必须在第 八识圆明初发，五根五识才能转成无漏。至此，与前五识相应的根本烦恼贪、瞋、痴，大八随烦恼，中二随烦恼尽皆舍除，即五遍行心所、五别境心所、善法十一心 所，也都转成无漏了。

三、果德：五识转为无漏，其所应作的自利事业——所应断应修的，皆已成办，所以名为成所作智。至此，要进一步成办利 益一切众生的事业，这是果地的成所作智。为适应净秽国土中众生机宜需要，如来作三类分身，为三界九地、四生六道的众生，息其生死轮回之苦也。三类分身是：

1 为适应大乘四加行位菩萨的机宜，示现千丈卢舍那身，宣说地上的十波罗蜜，令其依法修行，息其变易生死的苦轮。

2 为适应二乘及凡夫的机宜，示现丈六化身，为说苦、集、灭、道四谛法门，令其依四谛法修行，息其分段生死的苦轮。

3 为适应各类不同的机宜，示现种种化身，随宜说法，令其离苦得乐。如来慈悲，怜愍众生备受众苦，运用方便，化三类分身，为不同的众生，说不同的教法，使得息诸苦轮也。

附录：相关名相表解

一、前五识境、量、性、界等总表：

前五识——境……性境。

前五识——量……现量。

前五识——三性……通善、恶、无记三性。

前五识——界地……眼、耳、身三识通欲界五趣杂居地、色界难生喜乐地。鼻、舌二识唯通五趣杂居地。

前五识——相应心所……遍行五、别境五、善十一、根本烦恼三（贪、瞋、痴）、中随烦恼二、大随烦恼八

前五识——依缘……眼识九缘、耳识八缘、鼻、舌、身三识七缘。

前五识——业用……眼、耳二识离中取境，鼻、舌、身三识合中取境。

前五识——断惑……第八识转识成智时，根成无漏，前五识亦转为成所作智。

前五识——果用……分为三类化身，教化求生，永息苦轮。

第十讲 第六识颂

一、首颂诠释

第六识，在八个识中，是作用最为明显、最强锐的一个。前五种感觉器官的见闻觉知，全由第六识来了解分别；善恶的造作，是非的分辨，美丑的观感，自他的争执，全是第六识的作用。所以，第六识可以说是我人心理活动的综合中心。

前五识依于五净色根，所依的是色（物质）法之根；第六识依于意根（第七末那识），依的是心（精神）法之根。前五识缘色、声、香、味、触五种色境，是现 量、性境，第六

识缘法境（宇宙万法），通于三境、三量、三性、三受，且于缘法境时，通于过去、现在、未来三时。于此，我们来看第六识首颂的颂文：

三性三量通三境，三界轮时易可知，相应心所五十一，善恶临时别配之。

在这四句颂文中，包括有五个主题，即是第六识的性别、识量、缘境、界地、相应，现在分别叙述如下：

一、性别：性别，指的是善、恶、无记三性。第六识作用范围宽泛，通于善、恶、无记三性，当心识生起，一念济世利人之心生起，十一个善心所与之相应，则为善法；如一念损人利己之心生起，二十六个烦恼心所与之相应，则为恶法。如独头意识作意筹度，或利人或利己，亦通于善恶，如独头意识任由意念游走，既无有益人群之心，亦无谋己私利之意，就成为无记法。

二、识量：识量有三，曰现量、比量、非量，见第七讲。前五识唯是现量，第六识五俱意识初起，第一刹那是现量，第二念即堕入比量。独头意识中的定中意识是现量，梦中意识是非量，散位意识通于三量。

三、缘境：心识缘境，境有三类，曰性境、独影境、带质境，见第七讲。前五识唯缘性境，第六识通于三境。以上为首句「三性三量通三境」的说明。

四、界地：界地，是解释「三界轮时易可知」一句。三界即是欲界、色界、无色界，三界隶有九地，见第七讲。三界是有情业力招感的依报，意识行入相粗显，远非他识可及。虽然前五识能增强意识造业作用，但实际上牵引果报体受报的，仍是由第六识负责。意识通于三界，若造作五趣杂业，则业力寄托的果报体（第八识）就落入欲界；若造作四禅定业，果报体即落入色界；若造作四空定业，则落入无色界。果报体在三界轮回，以造作的业力而定。所以鉴因知果，事先便有迹象可寻，此即是「三界轮时易可知」也。

五、相应：此指的是「王所相应」，即是心王与心所相应的情形。心王有八个，心所有五十一个，在八个心王中，唯一与五十一个心所全体相应的，只有第六识。王所相应，并不是心王与全体相应的心所同时生起，而是视临时的情况，一部分心所生起与之相应。如以第六识来说，第六识生起，遍行心所是必然生起的，别境则继遍行心所之后，视特殊情况，需要某一心所，某一心所生起。善与烦恼心所，亦视情况需要，如果一念善心生起，十一个善心所与之相应，完成意识所要作的善行。相反的，如果一念烦恼心生起，则无惭、无愧两个中随烦恼心所，忿、恨、覆、恼、害、嫉、慳七个小随烦恼心所，及根本烦恼的瞋心所，共计十个心所与之相应，视需要而生起。如果意识接触不善和有覆无记境而生起活动，这时根本烦恼中的贪、痴、慢、疑、恶见五个心所，小随烦恼中的谄、害、憍三个心所，和八个大随烦恼心所，一共十六个心所与之相应，视需要而生起，完成意识所要作的恶业、及有覆无记。有覆无记，是无记的一种，其性染污，覆障圣道，染污心识，而其势用力弱，不能引生异熟果，故称有覆无记。至于不善法，以其势力强，可招感异熟果，故不称为有覆无记。

如果以上善、烦恼心所全不与第六识相应，或相应后退出，这时唯有五遍行心所、五别境心所，与第六识相应。以上善、烦恼两类心所，体性相违，决不能同时生起。至于两类心所自类之间，十一个善心所体性相顺，所以可能同时生起；至于烦恼心所，是否俱起或不俱起，则不一定，要看当时情形，有的可俱起，如无明（痴心所）与八大随烦恼心所，可与一切恶心所俱起；至于贪与瞋，慢与疑，疑与见，不同时俱起；十个小随烦恼心所，因为它们互相相望，彼此行相互相乖违，所以不能同时生起。至于两个中随烦恼，仅能与小随烦恼中的忿、恨、恼、嫉、慳、害、憍七个心所同时生起，而不能普遍与一切染心所及有覆无记性相应。至于五遍行、五别境、及四不定心所，本身没有善恶的属性，是随着善、恶、无记三种心性，其体也就成为或善或恶或不定性，所以可以与善、烦恼心所同时生起。

二、次颂诠释

第六识的第二首颂文，是：

性界受三恒转易，根随信等总相连，动身发语独为最，引满能招业力牵。

这四句颂文中，包括有第六识的行相、业用两个主题，分述如下：

一、行相：意识的活动，范围广泛，千头万绪。因此、它随时变易，来应付各种不同的境界。颂文中首句「性界受三恒转易」，性是善、恶、无记三性，界是欲界、色界、无色界三界，受是苦受、乐受、舍受三受，或加忧、喜二受成为五受。第六识在活动时，有时是善心生起，有时是恶心生起，有时是无记心生起。当善心生起之际，也会忽然转变为不善心或无记心。而不善心生起之际，也会忽然转变为善心或无记心。

第六识在活动时，欲界众生，有时也会生起色界、无色界之心，如欲界众生修四禅定，在定境中就生起色界之心。若欲界众生修四空定，在定境中就生起无色界心。在定境中是如此，但在出定之后，仍然生起欲界心。色界众生如修四空定，在境中也可生起无色界心，而出定后仍是色界之心。如天台宗的「一念三千」，我人一念之中具足十法界，所以一念之中也可在三界中 转易也。

受者三受，即苦、乐、舍三受，若加上忧、喜二受，称为五受。这五种受，在第六识活动时也是不断的变易，这要看当时所缘的境而定。因为受是一种领纳作用，其所领纳的是当前的现量境（忧喜通于三时），随着境的转变，苦乐忧喜舍之受自然也随转变。所谓「心随境转」，就是这个意思。

颂文次句「根随信等总相连」，根是六种根本烦恼，随是二十种大、中、小随烦恼，信是十一种善心所。第六识念念生灭，五十一个相应心所，随着心王之性别相应生起。如果识是善性，信等十一个善心所与之相应，如果识是不善或无记性，则贪等烦恼心所、或遍行、别境等心所与之相应。这三性的转易、心王与心所互相牵连，协同造作，造作的后果就是业。

二、业用：颂文「动身发语独为最，引满能招业力牵。」由于善、不善、无记心所与第六识相应，造作了善恶之业。而业有三种，称身业、语业、意业。三业之中，以意业为主导，身体的动作，口中的语言，全是受意识的支配。若认真的说，意业是以思心所为主导。思心所要经过三个程序，即是：

1 审虑思：尘境当前，思心所继想心所之后，先作一番筹度思量的工作，以审察应如何应付。

2 决定思：经过筹度，已有所决定。

3 动发胜思：此即是于决定之后，付之于行动。所谓行动，即是由身、语二者去执行。

于此，若第六识一念起善，则有身语的善行善语；若一念起恶，则有身语的恶行恶语，身语二者之行为，全是第六识推动引发，第六识作用强锐，所以称它「动身发语独为最」。

最后「引满能招业力牵」句，身语意三业，能招引满二种业果，牵引八识受生死轮回之苦。引业，是起始之业，就是引导牵引。与第六识相应的思心所，造作的强有力的善恶业，熏习所成的业种子，含藏在第八阿赖耶识中，到了业力成熟时，能牵引第八识在五趣（或六道）中，感受一期相续不断苦乐总报体——即是在某一道中的一期生命体。满业，可说是业的究竟，这是缺乏推理作用，又不能发润的前五识相应的思心所所造的善恶业，此业亦是由第六识所引起，但不如引业之思强而有力，故其造成的业力非常薄弱，此种薄弱业力熏成的业种子，含藏在阿赖耶识中，到了业力成熟时，能招感五趣总报的别报。

总报，是众生生命体之报，如生于人趣，则彼此之人类，受同一人界之果报，名为总报；如同为人趣，六根有好丑，寿命有长短，种种差别，名为别报。于此附带解释正报依报，众生的身心——生命体，是正报；生命体所依止的身外之物，如世界国土，房舍器物，衣服饮食，是依报。

三、末颂诠释

第六识颂的第三首，即末四句颂文，是颂第六识依无漏种子，转识成智的修习程序。这首颂文是：

发起初心欢喜地，俱生犹自现缠眠，远行地后纯无漏，观察圆明照大千。

在这四句颂文中，也有两个主题，一者智力，二者转依。分述如下：

一、智力：智力，是以修习无漏之智，证得出世圣果。首句一颂文中的「初心」，是在修习过程中，历十住、十行、十回向三十位后，初登十地中的初地入心，至此始入见道位，已断分别起的我法二执，能自利利他，生大欢喜，故初地名欢喜地。入欢喜地，妙观察智已开始发起，故颂文曰：「发起初心欢喜地」。

唯此时分别起的我法二执虽断，而俱生起的我法二执犹未能断除，所以在入观位的时候，俱生起的我法二执不起，但在出观位时，有漏识依然生起，还不能做到无漏一味相续，这俱生起的我法二执，犹仍不时现前，故称「俱生犹自现缠眠」。缠眠，为烦恼的异名，亦作现行解，眠即随眠，又称种子，俱生二执种子现行，即「现缠眠」也。以俱生二执未断，所以第六识所转的妙观察智，仍是下品的妙观察智。古德云：初地下品转，八地中品转，等觉上品转。

二、转依：此指「远行地后成无漏，观察圆明照大千。」远行地，即十地中的第七地，远行地后，指的是八九十地，修行至八地，转为中品妙观察智，犹未至最极，直到十地满心，方转为上品，故曰圆明。在十地满心金刚喻定现前时，大圆镜智现起，这就是究竟位。在究竟位中，诸漏永尽，性净圆明，到此位时，第六识方纯净无漏，即转成上品妙观察智，而圆明普照于大千世界矣。

附录：相关名相表解

第六识境、量、性、界等总表：

第六识——境——通于性境、带质境、独影境三境。

第六识——量——通于现量、比量、非量三量。

第六识——三性——通于善、恶、无记三性。

第六识——界地——通于欲界、色界、无色界三界。

第六识——相应心所——五十一个心所全部与之相应。

第六识——依缘——依境、作意、染净依、根本依、种子依五缘。

第六识——体相——随念分别、计度分别、自性分别。

第六识——业用——动身发语，造引满业，招轮回三界果报，三性、五受变易。

第六识——断惑——资粮位中，渐伏我、法二执种子现行。

第六识——果用——智照大千内众生机宜，随应说法。——等觉位，俱生起的法执种子断灭，转为上品妙观察智。——远行地后，俱生起的我执种子断灭，成纯无漏。——修道位中，伏断俱生起的我法二执现行种子。——妙观察智。——见到位中，分别起的我法二执种子断灭，在初地中转为下品

第十一讲 第七识颂

一、首颂诠释

第七识即末那识，末那是梵语的音译，义译为「意」，但恐与第六意识混淆，故保留末那原音。此识是第六意识之根，意识以末那为所依。何以第六名识，而末那名意呢？因为此识任运恒审思量，执着第八识的见分为自我。《成唯识论》卷五曰：「恒审思量，正名为意。」

《八识规矩颂》的第七识颂，首颂颂文如下：

带质有覆通情本，随缘执我量为非，八人遍行别境慧，贪痴我见慢相随。

此四句颂文，包括四个主题，即所缘、性别、识量、相应，兹分述如下：

一、所缘：「带质有覆通情本」一句，是说明末那所缘之境，即其识性。在第六讲中说到三境，即性境、独影境、带质境。而第七识所缘之境，就是带质境。带质境的意义，是心识不能如实认知此境，这三境中就成为非量。

第七末那识所缘之境，只是带质境一种（不通于三境），它是以第八识的见分为所缘之境，即是托第八识的本质境，变起自心中的相分，作为自己的所缘，所以名为带质境。换句话说，第七识的见分是能缘之心，第八识的见分为所缘之境。七、八识见分均为实种所生，称为「真带质」，所谓：「以心缘心真带质，中间相分两头生。」由七、八两识的见分生出一个相分，此即所谓「通情本」。此带质境通于第七识的能缘之心，此能缘心恒起执着，即是妄情；又通于第八识见分，是所缘之境，此境是实种所生，自有其本质。

此境以常、以一之相配合，生出中间的相分，所以叫做「真带质」。

二、有覆：有覆二字，是明此识的性别。识性分为三类，即善、不善、无记，而此末那识在三性之中，是属于无记性。无记性又分两种，称「有覆无记」和「无覆无记」。无覆无记，是说识性既非顺益，又非违损，非善非不善，长保其中庸之性，无可记别。在八个识中、唯有第八识是无覆无记。而第七识，虽然也是非善非不善的中庸性，无奈它为「四惑」——我痴、我见、我慢、我爱四种根本烦恼所覆盖，隐藏了它真实的义相，致令它辨别不清，幻起「我相」的错觉。此外又有八大随烦恼和它相应，使它成为一个染污识，由于此识的污染，连带前六识也受到它的影响。

三、识量：「随缘执我量为非」一句，指的是此识的识量——即现量、比量、非量的量。末那以第八识的见分为所缘之境，它于所缘境上虚妄生起一个我相，并且「恒审思量」，执持不舍。而第八识的见分并不是常、一、主宰之我，这是末那的错觉，所以在三量上属于非量。至于「随缘执我」四字，是末那识的作用，是随着因缘「任运而转」，不假外力，所以是随缘执我。

四、相应：相应，指与末那识相应的心所。与末那相应的心所有十八个，就是颂文所称：「八大遍行别境慧，贪痴我见慢相随。」即是八大随烦恼心所，五遍行心所，四个根本烦恼心所——贪、痴、慢、见，再加一个五别境中的慧心所。为什么这十八个心所与之相应呢？因为爱著于我，故有我贪；迷恋于我，故有我痴；执着于我，故有我见；依恃于我，故有我慢。八大随烦恼，遍及于一切染心；五个遍行心所，遍及于一切心、性、时、地，而染慧生起，分别计度，所以都与第七末那相应。

心所有法共五十一个，何以除此十八个外，其余三十三心所全不与末那识相应呢？因为末那识性唯无记，并不是不善性，所以两个属于不善的中随烦恼不与相应。末那行相微细，而十个行相猛利的小随烦恼也不与之相应。末那唯缘现在境，它没有希望、不印持决定，也不忆念过去，也不须定境，所以别境中的欲、胜解、念、定四心所不与之相应。

末那识唯执着自我，爱恋自我，故没有瞋心所。末那唯执我见，所以无疑心所。末那性染，故不与十一善心所相应。末那不造善恶业，故无追悔心所。末那不缘外境，不感身心重昧，故无睡眠心所。末那于意言境（意之所思）不起推度，故无寻、伺心所。

二、次颂诠释

第七识颂的次颂，四句颂文是：

恒审思量我相随，有情日夜镇昏迷，四惑八人相应起；六转呼为染净依。

在这四句颂文中，包括三个主题，即是行相、业用、作依。分述如下：

一、行相：首句「恒审思量我相随」，是明末那的体性及行相。《唯识三十颂》颂文：「思量为性相」，意思是说末那以思量为性，以思量为相。不过认真的说，思量只是末那的行相（末那识见分的行相）。末那识的体性，微细难知，举用显体，就说末那是「思量为性相」。

了。

思量又名意，往宽泛的地方说，八个识皆可称意，皆有思量。但以作用殊胜说，只有末那识称思量。八个识的思量作用，有下列四种分别：

- 1 恒而非审的思量，此指第八识，第八识无始以来，恒时相续，而不审察。
- 2 审而非恒的思量，此指第六识，第六识有思量作用，但有时中断。
- 3 非恒非审的思量，此指前五识，前五识既不恒常，也不审察。
- 4 既恒又审的思量，此指第七识，第七识恒时相续，且审察思量。

由上看来，唯有第七识是「恒审思量」。它思量什么呢？它一味执取我相，从不暂舍。而我相，又有人我相与法我相的分别。人我相，就是执着于有情的生命体为「实我」；法我相，是于世间仗因托缘生起诸法上，执为实法。或问，末那识所执的我相，是人我执呢？还是法我执？据唯识学理论，是二执俱通的。因为第七末那识不了解阿赖耶识也是因缘生起的假法，以阿赖耶识执持根身、器界，故执我法为实有。护法论师曰：「五八无法亦无人，六七二识甚均平。」是指五识八识无我法二执，六识七识有我法二执。

二、业用：颂文「有情日夜镇昏迷」句，是指末那的业用。有情，是指一切众生，一切众生各有八识，各以末那识执着自我。以执自我故，便有了彼、有了他，就有疆界与分别。为了自我的生存、享受，则衣食财产，名誉地位，贪得无厌，攫取追求。甚而为了保护自我的利益，不惜损人利己，斗争不已。这一切，不全是执着自我而沉醉昏迷吗？有情日夜镇昏迷着，日夜表示生死，镇是常的意思。一切众生，沉迷于生死苦海，无以自拔者，皆以有我执之故也。

三、作依：作依，是指第七末那，为前六识的染净依。颂文：「四惑八大相应起，六转呼为染净依。」四惑，是我贪、我痴、我见、我慢。八大，是八个大随烦恼心所。四惑八大相应而起，就使这个本是中庸无记的末那识成为染污识，所以末那又称「染污意」。在唯识学上，以第八阿赖耶识为本识，前七识通称转识，因为前七识都是由本识转变生起之故。前七识虽然同称转识，但彼此间又有相生为依的关系。如第六识以第七末那（意根）为所依，第六意识得以生起。前五识又以意识为所依（分别依），前五识得以生起。因此，前七识对本识西言，称七转识；前六识对末那识而言，称六转识，这是约前六的染净转易而说的。因为前六识的转染转净，全受末那识为影响故也。

三、末颂诠释

第七识颂文的末颂，是颂第七识依无漏种子，转识成智——由有漏的第七识，转成无漏的平等性智。颂文全文是：

极喜初心平等性，无功用行我恒摧，如来现起他受用，十地菩萨所被机。

在这四句颂文中，包括有三个主题，即智力、转依、果德，兹分述如下：

一、智力：是末那识在修行阶位中，依无漏种子转识成智的情形。「极喜初心」四字，极喜是十地中初地欢喜地的异称，初心是登入初地入心。修唯识行，至初地入心，此时分别起的我法二执已断，第六识由此际初转为下品的妙观察智，而末那识亦由此际转为下品的平等性智。此即所谓：「六七因中转，五八果上圆」，六、七二识在登入初地已开始转识成智，而五、八二识必须到十地满心，金刚喻定无问道之后，才转为成所作智和大圆镜智。末那识在修行位次中有三个位次，曰生我见相应位，法我见相应位，平等性智相应位。

1 生我见相应位，又称人我见相应位，凡夫、二乘有学，或七地以前菩萨，以有漏的第七识见分，缘第八识见分执持为我，此时称生我见相应位。

2 法我见相应位，指凡夫、二乘及未得法空智的菩萨，在法空智未现前时，末那识见分缘第八异熟识，法我执尚未断除，此时称法我见相应位。

3 平等性智相应位，修行菩萨于登地后的见道位、修道位上，法空智果现前时，平等性智生起，称平等性智相应位，以至于证得佛果，亦为此位所摄。

以上三位，前二位是有漏，后一位是无漏。有漏位中，第一位是染污位，第二位是无染污位。

二、转依：「无功用行我恒摧」，无功用行，指第八地。第七识为第六识之根，第六识为第七识所发之识，在见道位前的资粮位、加行位上，以第六识的闻、思、修三慧，修习生、法二空的观智，对于第六识分别起的我法二执，尽力伏灭。到初地入心，始契合二空，见道证理，这时分别起的我法二执已灭，证得妙观察智。而第七识亦藉著第六识断执的力用，来阻碍自心俱生起的我法二执现行（第七识无分别起的我法二执），以此生起无漏的体性，转为下品的平等性智。但这只是第一番转，此后仍须藉第六识的推动力，续作二空观。而俱生我执非常顽强，由初地到七地所修的观行，不是「任运而转」，仍属于有功用行。也就是行者入观时，无漏智现前，使俱生我执受到压制，但出现后无漏智不能相续，我执又生。必须至第八不动地，其时观行任运而转，自然发生作用，无漏的生空观智，即恒时无间断现行，俱生我执永伏不起，即「无功用行我恒摧」，此际就转为中品的平等性智，也就是第二番转。在此以后，仍须藉着第六识的绵密观察，再来伏灭俱生法执，进而断所知障。一直到证得佛果的究竟位，烦恼、所知二障，种子、现行俱尽，这时平等性智转为上品，才算圆满。

三、果德：此「如来现起他受用，十地菩萨所被机。」二句，是指平等性智的妙用。菩萨证得平等性智，了解自他不二，为大悲心所驱使，而不住生死，不住涅槃，度化众生。进而随顺所应度化的机宜，示现各种不同的身相和国土，为十地菩萨众，现大神通，转正法轮。如来，指证觉的佛陀，如来所示现的身相，自性身、受用身、变化身三种。自性身又名法身，为一切诸法自性的本体，真常不变，无生无灭，而为受用、变化二身之所依止。

《成唯识论》曰：

「自性身者，谓如来真净法界，受用变化平等所依，离相寂然，绝诸戏论，具无边际。真净功德，是一切法平等实性，即此自性，亦名法身，大功德法所依止故。受用身，此有二种，一自受用，谓诸如来于无数劫修集无量福慧资粮所起无量真实功德，及极圆净常遍色身，相续湛然，尽未来际，恒自受用广大法乐。二他受用，谓诸如来由平等性智，示现净功德身，居纯净土，为住十地诸菩萨现大神通，转正法轮，决众疑网，令彼受用人乘法乐，合此二身名受用身。变化身，谓诸如来由成所作智变现无量随类化身，居净秽土，为未登地诸菩萨二乘异生称彼机宜现通说法，令各获得诸利乐事。」

以上三身，如来以他受用身，为十地菩萨示现。如来现起的他受用身，何以独被机于十地菩萨呢？因为地前行者没有证得真如，仍有人相在，是如来变化身度化的对象，要到十地菩萨地位，才能见到如来的受用身。

附录：相关名相表解

第七识境、量、界、地等总表：

第七识——境——真带质境。

第七识——量——非量。

第七识——三性——有覆无记。

第七识——界地——欲界、色界、无色界。

第七识——相应心所——遍行五、别境一（慧）、善十一、根本烦恼四（贪、痴、慢、我见）、大随烦恼八，共十八心所。

第七识——依缘——根（末那依阿赖耶为根据）、境（阿赖耶见分）、作意、种子依，共四缘。

第七识——体相——恒审思量，执着自我。

第七识——业用——为前六转识染净之依。

第七识——断惑——极喜地初心，俱生我法二执初伏，初转下品平等性智。到第七远行

地后（八九十地），俱生我执永断，转中品平等性智。金刚喻定现前，俱生法执永断，转为上品平等性智。

第七识——果用——现起他受用身，以十地菩萨为所被机而之。

第十二讲 第八识颂

一、首颂诠释

第八阿赖耶识，是八个识中最重要的一个识。它是前七识的根本（前七识由第八识的种子生起），也是宇宙万法的本源。这宇宙万法本源作何解释？原来第八识摄持万法种子，在「因能变」时，种子生起第八识；在「果能变」前七识相继生起，八识识体各各生起相、见二分。而第八识的见分，是识体「能认识」的功能，它所认识的对象就是相分。第八识所缘的相分，是「根身、器界、种子」，根身就是有情的肉体，第八识「摄为自体」；器界就是有情身外的物质世界，第八识「领以为境」；种子就是能生起万法的功能（可以说就是一种能量），第八识「持令不失」。由第八识的种子「起现行」生起万法，这时就有了宇宙、人生。宇宙就是「器界」，人生就是含有心识的「根身」，所以才说第八识是宇宙万法的本源。这些在下一节还会讲到，于此先诠释第一颂，颂文是：

性唯无覆五遍行，界地随他业力生，二乘不了因迷执，由此能兴论主诤。

在这四句颂文中，包括了四个主题，就是第八识的性别、相应心所、界地定位，及它的理证。兹分述如下：

一、性别：第八识在善、恶、无记三性中，它是属于「无记」，无记有两种，一种是有烦恼心所覆盖，使之成为染污识，如第七识。一种是无烦恼心所覆盖，单纯的无记性，就是第八识。第八识何以必须是无记性呢？因为「冰炭不同炉，熏蕕不同器。」善、恶相违而不能相容。第八识含藏万法种子，如果第八识性善，则不能容纳恶种子；如果性恶，则不能容纳善种子。必须是平等的中庸无记，才能兼蓄并容，统纳一切善恶种子。

二、相应：相应就是相应心所，在八个识中，第八识的相应心所最少，只有五遍行心所——触、作意、受、想、思。五遍行心所，它是「周遍而行」，通于一切识、一切时、一切性、一切地，所以五遍行心所与第八识相应。而且于五遍行的受心所，三受之中也只有舍受与第八识相应，而苦受乐受不与第八识相应。因为苦乐二受容易转变，不是一性连续，而舍受却是「性不变迁，相续不断」，所以与第八识相应。再者，因为第八识的活动是一类相续，行相微细难知，无以分别其顺违的境界，而苦乐二受（或加忧喜二受）行相粗显，亦是不能与第八识相应的原因。同时第八识为末那识所缘之境，它「恒转如瀑流」，一类相续，而苦乐等受有转变、有中断，此亦为不能与第八心王相应的原因。以上就是「性唯无覆五遍行」一句的诠释。

三、界地：此指「界地随他业力生」句。界是三界、地是九地。「随他业力生」句，他是指前六识。第八识本身并不造业，前六识以其思心所的作用，支配着身体、语言，造作下身、语、意三种业。业的性质又分为善、恶、无记三性，善业召感未来的乐果，恶业召感未来的苦果，无记业不感果。而或善或恶的业种子，就含藏在第八识中，到业因成熟，众缘具足，就是第八识受报的时候了。第八识又名异熟识，旧译为果报识，它是三界有情所招感的总报体。换言之，它是业力寄托的所在，也是生死轮回的主体。它以善恶业力的牵引，轮回

于三界九地（此中即包括六道在内），所以界地随他业力生也。

四、理证：理证是指「二乘不了因迷执，由此能兴论主诤」二句。第八阿赖耶识，行相深隐幽微，不但世间凡夫不能了解，即二乘圣者也难以通达。因为佛陀住世说法时代，

只说到生灭无常的前六识，不曾说六识之后还有个执持自我的末那识，也不曾说末那识之后、还有个一类相续，含藏万法种子，执持根身器界的阿赖耶识。因此小乘行者不知道有个阿赖耶识的存在。当初佛陀在说《阿含经》时，何以不对二乘行者直说阿赖耶识呢？这在《解深密经》中如下说明：「阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流，我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。」阿陀那识，就是阿赖耶识的异名。因为佛陀住世时代、不曾说过此识，所以二乘行者迷惑执着，不承认此识的存在，以此引起大小乘论师的争论也。

二、次颂诠释

次颂的四句颂文是：

浩浩三藏不可穷，渊深七浪境为风，受熏持种根身器，去后来先作主公。

在这首颂文中，包括着第八识的体相、依缘、业用三个主题，分述如下：

一、体相：阿赖耶识，汉译为藏识，此识有「三藏」之义，即能藏、所藏、执藏：

1 能藏：能藏是能持的意思，犹如仓库，能藏一切米麦粮食。无始以来，有情所作一切善恶之业的种子，唯有此识能为储藏，此约其持种一面而说。

2 所藏：所藏是所依的意思，犹如仓库，为米麦之所依。此识是一切善染法所依之处，故名所藏，此约受熏一面而说。

3 执藏：执是坚守不舍的意思，犹如米麦粮食为农家所坚守。此识为第七末那识执为自我，故第七末那为能执，第八阿赖耶为所执，故名执藏。

二、依缘：「浩浩三藏不可穷」者，喻此识如汪洋大海，浩瀚无涯，不可穷尽。藏识如大海，渊深不可测；而色、声、香、味、触、法诸境如风，境风鼓动，生起七识波浪。即所谓「渊深七浪境如风」也。这比喻我人的前七识，为外境所转，起惑造业。《楞严经》有偈云：「譬如巨海浪，斯由猛风起，洪波鼓冥壑，无有断绝时，藏识海常住，境界风所动，种种诸识浪，腾跃而转生。」

三、业用：业用，是指此识的作用。此识的作用，大概来说可分别为五种，即受熏、持种、内变根身、外变器界，以及「去后来先作主公」。也就是第三、四句颂文「受熏持种根身器，去后来先作主公」。兹分述如下：

1 受熏：受熏，就是接受熏习。关于熏习，见本文第五讲，即七转识是能熏，第八识是所熏——接受七转识熏习的受熏体。受熏体有它一定的条件，《摄大乘论》中立有「所熏四义」，即一者坚住性，受熏体要始终一类相续，能持习气。二者无记性，即受熏体性是无记，法体平等，不分善恶都能接纳。三者可熏性，受熏体性非坚密，有隙可乘。四者与能熏共和合性，即能熏与受熏之间同时同处，不即不离。在八个识中，只有阿赖耶识具备以上四个条件，所以可作受熏体。同时，在《成唯识论》中也立有「能熏四义」，于此附带一述。所谓能熏者，指的是变动不居的前七识。能熏者也要具备四个条件，即一者有生灭，有生灭变化方有作用，有作用方能熏习种子。二者有胜用，胜用就是作用力强，此有二种，一者是能缘的势用，这是心及心所的作用，而色法无此作用。二者是强盛的势用，是「作意筹度」的作用。三者有增减，其强盛的作用力高下不定，可增可减，方能发挥其作用。四者与所熏和合性，即能熏与所熏同时同处，和合相应。

2 持种：持种就是摄持种子，「种子生现行」的种子，是能藏（能持），「现行熏种子」，就是所藏（所持）。这是指第八识摄持万法种子而说的。

3 内变根身：由四大和合而成的「根身」——即眼、耳、鼻、舌、身的五根身，是第八识中的色法种子所变现。原来第八识所缘的，是根身、种子、器界三类色法，种子是识中的潜势力（潜在的能量），根身、器界是从这潜势力变现出来的。种子何以能内变根身、外变器界？原来阿赖耶识能变现出四种功能，即坚实的功能，流润的功能，炎热的功能，飘动的功能。由这四种功能集体发生作用，使我感觉到有物形体的存在。由于四种功能集合的成分不同，而显示出各种不同密度的物质。其实以上四种功能，也就是地、水、火、风

四种物性主观上的感觉，地大虽然有坚实（质碍性）的功能，但它是众多极微所聚的假有，根本不是实质。

4 外变器界：器界即物质世界，佛经上称之为器世间，此亦第八识色法种子所变现，如上节所述。

5 去后来先作主公：第八识是无始以来、无终以后，一直存在。它无所从来，亦无所从去，所谓去后来先者，指一期生命的开始与结束而言。此识是有情业力寄托的所在，是生死轮回的主体，是三界的总报主。它在三界六道生命之流里，头出头没，不知凡几。每当一期生命结束的时候，前七识的功能隐没，不起现行，第八识最后离开身体，至此命根即不存在，生命宣告结束。《杂宝藏经》有偈以明六道差别，偈云：「顶圣眼生天，人心饿鬼腹，旁生膝盖离，地狱脚板出。」来先者，当第八识离开肉体，成为中阴身时，无明种子仍一念执着，蠢蠢欲动，以其过去业力之牵引，于冥闇中遥见一片光明——淫光，与其有父母缘者正在行淫。《瑜伽师地论》卷一称：「……父母及子有相感业方入母胎。又彼中有欲入胎时、心即颠倒，若是男者于母生爱于父生憎，若是女者于父生爱于母生憎，于过去生所造诸业，而起妄想作邪解心……其时中有作此念已即入母胎，应知受胎名羯罗蓝。」生命的开始，是由男女精子卵子结合、成为受精卵的一刹那，即「纳识成胎」。此即所谓「来先」，去后来先作主公，即是说明此识是生死轮回的主体。

三、末颂诠释

第八识颂的末一颂，是颂第八识依无漏种子，转识成智——由有漏的第八识，转成无漏的大圆镜智。此四句颂文是：

不动地前纔舍藏，金刚道后异熟空，大圆无垢同时发，普照十方尘刹中。

这四句颂文，可分为四段来讲，即三位转舍，智力断障，转依、果德，分述如下：

一、第八识体，由凡夫到成佛，历经长时，要经过染净三个位次，三位名称是：

1 我爱执藏现行位：第七识妄执第八识见分为「实我」，而起我爱执着。于此，第七识是能执，第八识是所执，故第八识又名「我爱执藏」。由凡夫、二乘有学位、及七地以前菩萨，全为此位所摄。二乘有学修到无学位，菩萨修到八地，俱生我执断时，纔舍去藏识之名，称为异熟识。此即「不动地前纔舍藏」。

2 异熟业果位：阿赖耶识又名异熟识，因为它是善恶的异熟业所招感的异熟果，所以第八识有异熟识之名。由凡夫到二乘无学位圣者，大乘十地菩萨，全是此位所摄。必须到十地菩萨满心，即金刚道现前，一刹那间、永断世间二障种子，转第八识成大圆镜智，此时舍去异熟之名，而称为阿陀那识，此即金刚道后异熟空。

3 相续执持位：证得佛果的第八识，至无终尽期，都名阿陀那识。这是无上转依的清净位，纯粹是至善无漏的识体故，唯在佛果位纔有。再明白一点说，由凡夫、二乘行人的有学位、大乘七地菩萨，阿赖耶、异熟、阿陀那三名具备；二乘无学位，八地以上菩萨，已舍去阿赖耶识名称，只剩下异熟识及阿陀那识二名；到究竟佛果位，异熟一名也舍去，就只称阿陀那识了。

二、智力断障：菩萨以智慧断除执障，有其次第，初地只能断除分别起的烦恼障与所知障，到七地纔能断除俱生我执，而微细的俱生法执犹在，唯有到十地满心，纔永断二障种子，转识成智。

三、转依：转依二字，转者转舍、也是转得，依是所依。即是转舍去第八识中的二障种子，转得菩提与涅槃二胜果，而所转舍的二障种子，与所转得的菩提与涅槃二妙胜果，都是以第八识为所依，故称转依。亦即是修行菩萨，到十地满心，于金刚喻定现前之际，刹那之间，二障种子断尽无遗，转第八识为大圆镜智，而清净的无垢识亦同时生起，与大圆镜智相应，即所谓「大圆无垢同时发，普照十方尘刹中」。

四、果德：大圆镜智，具足佛果功德，一者证得万法平等实相，离诸分别；二者所缘行

相，微细难知；三者不忘不愚，一切境相；四者性离染，净德依持；五者现身土影，尽未来际；六者如大圆镜，现众色相。以此镜智，普照十方尘刹。

附录：相关名相表解

第八识境、量、性、界总表：

第八识——境……性境

第八识——量……现量。

第八识——三性……无覆无记。

第八识——界地……欲、色、无色三界（随他业力生）。

第八识——相应心所……遍行五。

第八识——依缘……根（以末那识为俱有依）、境（以根身、器界、种子为所缘境。）、作意、种子依，共四缘。

第八识——体相……浩浩三藏不可穷。

第八识——业用……受熏，摄持种子、根身、器界，业力寄托、轮回主体。

第八识——断惑……不动地前（远行地）俱生我执已断，舍去藏识之名。金刚道后，俱生法执永断，不感生死，空去异熟识之名。至此转成「大圆镜智」。

第八识——果用……圆明普照于十方世界，微尘刹土。